

基督教简史

(美) G.P. 穆尔 著



商务印书馆

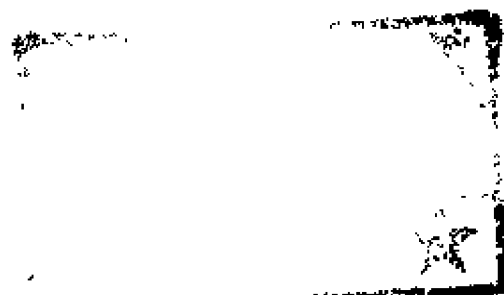
95718

B919
3

DH81/28
基督教简史

〔美〕G. F. 穆尔 著

郭舜平 郑德超 项星耀 林纪焘 译



商务印书馆

1996年·北京

HISTORY OF RELIGIONS

II

Part 2: CHRISTIANITY

By

George Foot Moore

New York

Charles Scribner's Sons

1920

根据纽约 查尔斯·斯克里布纳父子公司 1920 年版译出

基督教简史

[美] G. F. 穆尔 著

郭舜平 郑德超 项星耀 林纪燕 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

新华书店总店北京发行所发行

河北省三河市艺苑印刷厂印刷

ISBN 7-100-00849-2 / K·142

1981年6月第1版

开本 787×1092 1/32

1996年6月北京第3次印刷

字数 222 千

印数 6000 册

印张 11

定价：9.20 元

序 言

记得穆尔这本书早在十几年前就已译好。由于十年浩劫稿件散失。现在重新翻译出版,这也是一件可以高兴的事。

穆尔(1851—1931年)是美国资产阶级圣经学者,毕业于耶鲁大学和协和神学院,当过几年牧师,后多年在安多弗神学院担任希伯来语和希伯来文献的教授。1902年起在哈佛大学讲授神学和宗教史。他是德国东方学会和圣经文献评注学会的会员,神学观点属于圣经考证学派。担任过美国东方学会主席,曾主编该会《学报》数年,是一位著名的东方学家。他著作的《宗教史》共两卷,第一卷出版于1913年,第二卷于1919年出版。《基督教简史》就是第二卷中的一部分。1927年出版的两卷《犹太教》,是其成名作。

圣经考证学派是十九世纪中叶兴起的。恩格斯曾指出,它“达到了一个神学派别所可能做的最高限度”。^①正象作者在书中所介绍的,这个学派是“历史学家把用在古籍研究上的批判的原则和方法,用到了圣经上来,并把属于近代史学基本概念的发展观点,应用于犹太教和基督教历史的研究上。”资产阶级学者们还企图“用历史方法,解决整个宗教的起源和发展问题”。穆尔是采取了这种态度来写《基督教简史》的。他

^① 恩格斯:《论早期基督教的历史》,载《马克思恩格斯全集》,中文版第22卷,第531页。

在《宗教史》第二卷的《序言》中说：“作者不打算写一本教会历史概述或基督教教义史，而是写一本基督教本身的历史纲要。”因此，这本书写得比较客观，不能算是一本护教著作。

当然，这也只是“比较客观”而已。我们今天离真正从历史上说明基督教这个要求还远得很。“基督教最初是什么样子，”恩格斯说，“我们必须重新进行艰苦的研究，才可以知道。”^①但就是这个起源问题，穆尔却认为不屑一顾。他在《序言》中说：“研究宗教起源，除了得到一些有关起源的知识以外，不会有什么结果。”基督教的起源似乎不是“基督教本身的历史”，这不是自相矛盾吗？难道基督教是无源之水吗？恩格斯指出，“十三世纪至十七世纪发生的一切宗教改革运动，以及在宗教幌子下进行的与此相关的斗争，从它们的理论方面来看，都只是市民阶级、城市平民，以及同他们一起参加暴动的农民使旧的神学世界观适应于改变了的经济条件和新阶级的生活方式的反复尝试。”^②穆尔却说：“那些国家里的复兴和革新，同样为一种纯粹的宗教精神所鼓舞。”^③他强调的是宗教原因。在天主教的反宗教改革运动中产生的耶稣会，是一个死保教皇、扑灭新教的封建组织。为了罗马教会的利益，耶稣会士的一些作法实在不得人心。他们办学校也只是为了用天主教精神来教育年轻一代。耶稣会弄得声名狼藉，这使罗马教皇也不得不在1773年7月宣布解散（1814年8月恢

① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，载《马克思恩格斯全集》，中文版第21卷，第349页。

② 恩格斯：《法学家的社会主义》，载《马克思恩格斯全集》，中文版第21卷，第545—546页。

③ 中译本第215页。

复)。可是，穆尔却完全不谈耶稣会这个反动本质，而是一味吹捧它在“复兴”天主教运动中的巨大“作用”，说“耶稣会士是欧洲天主教国家中的教育改革家”等等。十六世纪后的基督教海外传教事业是欧洲资本主义殖民扩张的产物，穆尔也把它说成是“宗教生活的振兴”。

上面只是几个例子，可见作者还跳不出用宗教说明历史的框框，并不能真正做到历史地看待宗教问题，因此对某些历史问题会作出片面解释。另外，这本书出版在本世纪初，所以第一次世界大战以后出现在美国的基要派和社会福音派、欧洲的危机神学派和美国的新正统派、当代西方神学主流的基督教伦理学派，以及所谓普世教会运动等等，都未能有所阐述，这不能不是个不足。

不过，在当前广大读者迫切需要更多地了解基督教而又苦于可读之书奇缺的情况下，这本书还是值得一读的。译文也比较信达流畅，尤其是增加了许多译者附注，这更会给读者莫大帮助。

徐 如 雷

南京大学宗教研究所

1981年1月

目 录

第一章	使徒时代	3
第二章	神学与教义	62
第三章	拉丁神学 隐修生活	100
第四章	体制和崇拜	122
第五章	中世纪	144
第六章	中世纪后期	182
第七章	新教改革	214
第八章	新教改革 II	249
第九章	天主教的改革	265
第十章	宗教改革的余波	276
第十一章	近代的趋势	295
索引		309
汉英译名表		333
译后附记		341

耶稣和他的门徒——在加利利的活动——前往耶路撒冷朝圣和殉难——耶稣的训诲——他的门徒的信仰——外邦基督教的开始——保罗——主耶稣基督的福音——十字架的奥秘——律法与福音——基督的灵——主的到来——预定论——天使与鬼魔——保罗的影响——《希伯来书》——《约翰福音》——道化成肉身的逻各斯——认识上帝与永生——重生——灵性的福音——约翰的《启示录》——千年王国与最后审判——拿撒勒人與其他犹太教派——早期基督教会——异端——马谢安与诺斯替派——公教会的确立。

犹太人盼望通过上帝的干预，摆脱异教徒的统治，获得伟大的拯救，盼望随着独立的重建，出现一个正义、和平和繁荣昌盛的黄金时代。这种希望在犹太会堂诵读和讲解的圣经经文中，在以古代贤哲名义发表的启示中，一直流传下来。因而在各个时期，先知更迭出现，宣称重大的时刻即将到来，有时还吸引了大批群众，跟随他们涌向旷野，按照普遍流传的信念，在那里弥赛亚^①将会降临。在我们纪元的第28年或第29年，有这样一位先知名约翰的，在犹太出现，宣称上帝的统治^②临近了，到那时，他的统治权将获得普遍承认，他公正的意志将在人们心中和生活中获得至高无上的地位。普遍相

① 犹太人期望中的救世主。——译者

② 英译本圣经中“天国”或“上帝的国”这类短语，就是这意思。

信,在那个时代里,将没有罪人的立足之地;它将以一场审判
108 为前奏,在这场审判中,罪人都将灭亡。约翰敦促他的听众,
要准备迎接这个转折关头,要忏悔他们的罪,取得上帝的宽
恕。凡表示悔改的,他要求他们忏悔自己罪过,用约旦河水给
他们施洗,看来他把这看作是赦罪的条件。因此他得到“施洗
者约翰”的称号。群众聚集在他周围,他们对他的影响引起了
希律·安提帕斯^①的疑忌;后者为了预防发生骚扰,认为应把
这个为首者处死。^②约翰的被捕使追随他的人散开了,但不能
消灭他们对他的预言的信仰,这预言说,有一位比他能力更大
的人就要出现,这个人要用簸箕把麦子里的秕糠扬净,将麦子
收进谷仓,用不灭的火把秕糠烧尽。

那些聚集在约翰周围并由他施洗的人当中,有一个就是
耶稣,他是加利利南部拿撒勒的青年人。他的父亲约瑟是木
匠,耶稣长大后也干这行。人们知道他的四个兄弟的名字,他
还有几个姐妹,结了婚仍住在拿撒勒。他受的教育,不比当时
省城里他这一类的青年人多。当时许多地方都设有小学校,
他可能在那里读过希伯来文经书,但他的圣经知识,无疑主要
来自犹太会堂中诵读和讲解的经文。至于只能得自拉比^③传
授的律法知识,他是没有的。他的本民族语言是加利利的阿
拉米方言,这是一种地方土话,它的松散的发音是拉比们取笑

① 希律又译希罗德。公元前4年至公元39年的分封的王,当时犹太为罗马帝国的属国。——译者

② 约瑟夫斯(弗莱维斯·约瑟夫斯(约37—100年),犹太历史学家。——译者)如此记载这件事。

③ 犹太人对师长的尊称,后专指犹太教内负责执行教规、教律和主持宗教仪式的人。——译者

的笑料。

他从小生活在当时正统的犹太教环境中，这种宗教在前面有关部分已作了叙述。^①犹太会堂中的讲道，使人们不仅熟悉了律法和先知书的词句，也熟悉了经书的传统解释，以及犹太教教师们根据圣经和传统宣讲的教义与教规。教师形109成一个阶层，他们属于法利赛派^②，是公认的宗教权威。耶稣的思想和信仰就是在这些影响下形成的，他从童年养成的习惯，他周围的社会给他培养的虔敬思想，都打上这样的烙印。

约翰下狱后，耶稣回到加利利，无疑也象别人一样，开始了传道活动，号召大家悔罪：“指定的日期到了，上帝的统治近了。”不过他没有采取约翰那种先知式的讲话或生活方式。他的活动场所不是旷野，而是加利利湖北端、人口集中的城镇，他有时在犹太会堂里说教，有时在山坡或湖滨向聚集的群众讲道。人们一般尊称他为“拉比”，意即传教师。他极少谈禁欲主义，因此他的敌人诽谤他，说他贪吃贪喝，还同声名狼藉的人来往，是个不体面的人。

耶稣身边很快就有一群门徒，他们与他亲密无间，跟随他从一个地方走到另一个地方。其中最贴近他身边的是西门（彼得），以及西庇太的儿子雅各和约翰两兄弟。这些人都是普通百姓，有几个是渔民，一个是收税吏。他们中间没有学者，除了刚才讲的三个人，其余显然没有什么显著特征。

根据最古的记载（《马可福音》第1章第21节起），耶稣

^① 指本书前面有关犹太教的部分，中文未译出。——译者

^② 犹太教中的一派，原意为“分离主义者”，因这派主张严格遵守犹太教律法和传统礼仪，与一般教徒有别。圣经中一般称为法利赛人。该派自称是亚伯拉罕的子孙，是犹太教中的正统，因此独占了犹太会堂内的讲道权。——译者

是在迦百农的犹太会堂第一次公开露面，他的话给人以权威的印象，不同于会堂中通常依据传统而作的说教。他在头一批的一些门徒陪同下，从迦百农出发，周游附近的乡村，宣讲天国的到来，并在当地的会堂中讲道。后来他又到了更远的
110 一些地方；福音书只含糊地说是加利利全境，但除了拿撒勒，没有提到其他地名，也没有记载这些旅行中的任何事件。他的大部分内容显然消磨在迦百农及其附近一带，偶尔也到加利利湖对岸走走，那是腓力^①的分封地，也有相当多的犹太居民。

耶稣能够赶走最顽固附身的鬼魔，治好群医束手无策对付的痼疾，因此很快得了驱魔者的称号，提高了他传经讲道的名声。他所到之处，总是人未到，名声先到；群众纷纷来找他医病，或者看他怎样治愈别人的病痛。这些证明他的力量的事实，使人们怀着尊敬的心情听他讲道。可是过了不久，就出现了流言蜚语，攻击他背离了不成文律法的规则，而这些规则是宗教人士，尤其是教师们所应特别注意的。法利赛人可说是犹太教的清教徒，他们看到不守安息日的行为，看到普通百姓漠视宗教的洁净规则，不肯缴税供养祭司，就非常担心。他们努力革除这些弊端，以致夸大了它们的重要意义；在他们看来，在这些事情上一丝不苟便是虔诚的标准，其实这是哪怕严格遵守教规的人也难免的错误。犹太学校中双重律法^②的研究，对许多人也产生了类似的后果；其实，律法的条分缕

① 犹太王希律的兄弟，见《路加福音》第3章第1节，以上利亚和特拉可尼地方分封的王。——译者

② 指上帝的律法及犹太教教师们规定的律法。——译者

析和教法师们的玄虚议论，不过象学究式的烦琐研究一样，并无实际价值。

耶稣虽然承认律法义务，承认犹太教法师们是它的权威解释者，但同时对他们的许多细微末节的规定并不重视，这似乎是在鼓励群众轻视教规。福音书中最常见的冲突，便是有关遵守安息日的问题，教法师们为此订立了一整套定义和守则。在法利赛人看来，凡不懂或忽视严格的洁净规则的，人们都不可与之接触，他们把这看作一个原则，因此耶稣跟税吏和罪人一起用膳，便遭到了他们的异议；^①他们还指责他的门徒不照法利赛人的规则在用膳前洗手。耶稣则反过来谴责教法师们把他们的传统惯例置于圣经之上，甚至用他们的诡辩取消了上帝的诫律。

同法利赛人的这种冲突，看来无损于耶稣在普通百姓中的声望，因为他们不喜欢那些“高高在上的圣徒”，倒是乐意看到这些人的气焰受到压抑。但这只是他跟宗教领袖们对立的开端，后者运用他们手中的权势来对付他。他们不但攻击他的说教是信口开河，而且诋毁他治病是用的巫术——他赶鬼不是靠上帝的力量，而是跟鬼王别西卜订下协约。希律·安提帕斯也对他感到疑心：据说他相信，耶稣是被斩首的约翰复活，因此想亲眼看看他。也许就是为了这个缘故，耶稣离开了一向辛勤工作的地方，带着他的较亲近的弟子们，前往加利利湖东北腓力的分封地去，然后继续向北，到了蒂尔^②城的

① 仅文条例规定，税吏是有罪的人，不得进会堂，但耶稣却收了税吏作门徒。——译者

② 旧译推罗。——译者

内地。

耶稣宣告天国近了，也作了关于天国的讲道，但是他从没提到弥赛亚，而在众人的期望中，弥赛亚的到来，也就是上帝在这个世界中显示他的统治的开始。耶稣也从未公开或私下作过任何暗示，表示他自己就是这样的人。他只是一个播种者，是传播天国的消息的；对大部分听众而言，这不会留下持久的印象，但播下的种子如落在肥沃的土壤上，便会结出相应的果实。耶稣和他的门徒在北方凯撒利亚腓力比^①一带游历时，有一天耶稣问他的门徒，人们怎么谈论他。他们答道，有的人认为他是施洗者约翰，有的人认为他是以利亚^② 112（弥赛亚的先行者），还有的人讲的更含糊，认为他是一位复活的古代先知。“但你们说我是谁呢？”彼得答道：“你就是弥赛亚。”看来，即使在他最亲近的伙伴中，说出这样的想法，也还是第一次；耶稣当即嘱咐他们，不可将这话告诉任何人。

这件事过后不久，他们悄悄回到了加利利。后来因逾越节^③快到，他们便跟着一群朝圣者，上耶路撒冷去度节日。他的门徒跟他前往这个城市时，抱着什么希望，这可以从他们入城前的一件事来说明：雅各和约翰力图取得耶稣的许诺，让他们得到荣誉的坐位，一个坐在他的右边，一个坐在他的左边，也就是国王身边的左右丞相。耶稣自己却预感到，这次大冒险带来的将是不同的结局。他要在聚集在那里过节的群众中露面，他们会承认他是上帝派遣的，是要在人间实行正义的统

① 即今叙利亚的巴尼亚斯。——译者

② 见《列王纪》第 17 章起记载，传为以色列古代著名的先知。——译者

③ 犹太人的节日，纪念圣经故事中所说的他们的祖先在摩西带领下逃出埃及一事。——译者

治的吗？他在加利利同宗教领袖们打交道的经验，使他没有理由指望在耶路撒冷会受到欢迎，因为法利赛人的势力在这里大得多。如果他公开宣布，他自己就是弥赛亚，那几乎可以肯定，祭司长和支持他们的撒都西人^①，会同法利赛人和教师们联合起来反对他；至于罗马帝国的总督，^②那就更不用说了，他时刻提防着，宗教狂热或政治骚动一出现，他就会派兵镇压。

耶稣一行到了耶路撒冷东面俯瞰全城的橄榄山上，耶稣在中间，骑着从附近村庄借来的驴子，众人前行后随，一面下山，一面唱着《诗篇》里熟悉的句子：“和散那^③奉主名来的是应当称颂的。”临时和唱的还有“那将要来的我祖大卫之国，是应当称颂的”，^④如此等等。耶稣入城的方式，象征着著名先知¹¹³ 113 书所写的耶路撒冷王的到来，^⑤人们无疑也是这么理解的，可以说把它看作一种预兆；但这不是公开宣告弥赛亚的到来。有人问护送他朝圣的人：“这人是谁？”他们答道：“这是加利利拿撒勒的先知耶稣。”

耶稣怀着先知对上帝圣殿的热爱，赶走了在院子里摆摊做买卖的和兑换银钱的人。群众对这些垄断了出售祭品的特权的商贩，以及重利盘剥的银钱兑换商，大概早已不满，因此

① 犹太教中的一派，与法利赛人对立，多出身富贵，把世俗利益看得重于宗教利益；当时掌握犹太教“圣殿”和“公会”的主要权力。——译者

② 圣经中译为巡抚，即巡抚彼拉多。——译者

③ 赞美上帝的话。——译者

④ 见《诗篇》第 118 篇第 26 节，《马太福音》第 21 章第 9 节，《马可福音》第 11 章第 10 节等。——译者

⑤ 《撒迦利亚书》第 9 章第 9 节。

对这位大胆的革新派是拥护的。地方当局不敢贸然干涉，尽管他们对侵犯他们特权的事非常痛恨。这样，耶稣可以自由出入圣殿，随时向院子里的群众讲道。但他与宗教领袖们的冲突，一天天尖锐起来；他们想用耶稣自己的话陷害他——例如向凯撒纳税的事^①——耶稣反过来更激烈地指责他们：他们自己既不能进天国，也不让别人进天国；他们的教导歪曲了律法，他们的宗教信仰的表白是假的。他私下告诉门徒，耶路撒冷弃绝了得救的机会，注定要毁灭，“人子”^②来了，将对它进行审判。

地方当局对这一切的后果感到担忧不是没有理由的。节日聚集的群众来自四面八方，具有爆炸性情绪，真是一触即发，一个先知，或一个假冒的弥赛亚，是最容易成为导火线的。万一发生这种情况，彼拉多很可能就要追究责任，怪他们没有事先防范。但是他们一直不敢马上逮捕耶稣，怕反而引起他们所担心的骚乱。后来，耶稣的一个门徒答应在夜里带他们到城外一个僻静的地方去抓他，那时耶稣身边只有几个同伴。
114 这样，耶稣才被逮捕，送到大祭司那里。但是哪怕把耶稣弄到手里，祭司们还是不放心，因而计划尽早把他们的犯人移交给罗马帝国的衙门。公会^③成员立即召开会议，罗织耶稣的罪名，以便向总督提出。凌晨，他被带到彼拉多的法庭上，罪名是他自称为犹太人的王。根据这个罪名，他被按照罗马帝国的方式处死，于当日钉在十字架上。

① 见《马太福音》第22章第15—22节。——译者

② 在圣经中耶稣自称“人子”。——译者

③ 以犹太大祭司为首组成的具有宗教及世俗双重权力的机构。——译者

耶稣没有认为自己是新宗教的创立者，听他讲道的人，不论是朋友或敌人，也没有这种想法。不论他的传教与学校和会堂所强调的多么不同，在关于上帝的性质与特征，关于他对人的要求，或者他与他的民众的关系和他对他们所抱的目的，或者关于个人和世界的未来等问题上，耶稣没有提出过当时有教养的犹太人所不熟悉的教义。他也不象近代某些人所说的，是什么社会改革的鼓吹者，是站在穷人和被蹂躏者一边，谴责他们的压迫者，抨击造成这种不公正现象的社会结构的人。一个相信上帝对建立新世界有他自己的方案，并即将把这方案付诸实施的人，是不会首先来考虑社会的经济改革问题的。

耶稣完全没有想到要提出，什么是我们今天所说的“宗教的本质”，但是他却紧紧抓住了宗教的本质方面。有许多东西，他那些虔诚的同时代人看得十分重要，他却很少关心。在他看来，纯朴而自然的虔敬，纯洁而正直的生活，对一切人无私的善意，以天父对善和恶同样广施恩泽的慈祥为榜样，从中得到启发——这就是上帝对人所要求的品质。因此，耶稣的教训注重虔敬、道德和仁爱。他不是要取消律法和先知的教训，他是要予以证实。对于想进天国的人，他所要求的正义，不是¹¹⁵比犹太教法师和法利赛人所要求的少，而是更多。他接受犹太教的规则和仪式，认为这是宗教无可怀疑的要素，因此应该遵守，但是他并不认为这些形式在上帝眼里具有内在价值，也不认为谨守这些制度就是宗教精神的最高表现。献上菜园收获的十分之一是好的，^①但不能把这一切看得太重，以致忘记

^① 指献给上帝的祭品，见《马太福音》第 23 章第 23 节。——译者

正义、怜悯和信实比薄荷、茴香和芹菜更重要。

耶稣讲道的中心是上帝的统治。这句话在犹太人的思想中，主要与《撒迦利亚书》第14章第9节和《俄巴底亚书》第21节的预言有关；它指的是一个时代，在那个时代里，主将成为全世界的王，成为普遍公认的唯一的上帝。虽然犹太人常常把这个时代同弥赛亚的到来联系在一起，但上帝的统治这个观念，从起源和意义上说，都与对弥赛亚的期望无关。上帝确实一开始就是王，不过他的统治权没有被人们认识到。以色列人在西奈山上讲：“凡主所说的一切，我们都要听从遵行，”^①这是一个民族第一次对上帝的统治表示忠诚。每个犹太人天天都在重复这一信仰表白，他们背诵的“你要听”这段经文（《申命记》第6章第4—9节），就是表示自己要顺从“天国”的权威。承认上帝为王，肯定服从他的律法是人的义务，实现他的意志，这就能使上帝的统治得以成为现实。由于犹太人没有做到这点，因此上帝的统治还是一种没有实现的理想。但是他们坚信，它完全实现的一天一定会到来，不仅在一个民族，而且要在全世界实现。那时上帝的统治就会显示它的荣耀和权力。这就是犹太人所盼望的未来的黄金时代在宗教上的基本表现形式。

耶稣的讲道便环绕着这些思想和希望。上帝昭明而普遍
116 的统治即将开始。向往与争取生活在这样一个世界中，便是人生的最高目的。上帝的旨意能象在天上一样，在地上实现，这就叫做上帝的统治，因此只有品格符合它的性质的人，才能在那里占有一席之地；在那个世界里只有善良和敬神的人。

^① 见《申命记》第5章第27节。——译者

耶稣关于真正的宗教的观念，前面已经谈到。构成这个观念的虔敬、道德和仁爱，毫无玄妙之处，也没有宗派色彩。虔敬这个概念自然主要来自《诗篇》，乃是表示一种宗教体验；当耶稣告诉他的听众，哪一种人才配享受上帝的统治和它的幸福时，他描述的就是《诗篇》中那种谦卑与敬神的品质。他一生以身作则所体现的，他要求他的门徒勉力实行的，也就是这样一种虔敬。对照《诗篇》可以看出，犹太人有一个独特的观念，就是把上帝看作天父，这个观念不仅对虔敬，也对道德和仁爱等思想发生了影响，在所有这些方面，它都在耶稣的讲道中占有重要地位。

耶稣在说明上帝的国度的性质与价值时，往往用寓言或比喻的方法，这是犹太会堂中常用的讲道方式。耶稣的比喻表现出丰富的创造性，表达又很巧妙，因而具有诗的魅力，这在拉比的比喻中是罕见的。

他相信上帝的统治即将来临，但这个统治是以什么方式开始的问题，他起先似乎并没有多加注意。如果福音记载的先后顺序可信的话，那么只是到了他短促的一生行将结束的时候，他才向他的门徒谈到，人子将要驾着云彩到来，最后的审判将宣告现在这个时期世界历史的终结，象但以理和以诺凭幻觉所预言的那样。^①“人子”这词在耶稣及其门徒的乡俗方言中，只是人（不特指某一个人）的意思，现在与这种启示联系起来，才有了特殊意义，成了但以理和以诺见到的天上一

^① 关于但以理的预言见《但以理书》第7章第13节。以诺是传说中的先知，相传为他所著的《以诺书》，只有断篇残章传世，系未列入圣经正典的外经之一。关于他的预言可参见《犹太书》第14节。——译者

位“象人一样”的人物，以诺还把这形象与“正义的选民”，即弥赛亚等同起来。

耶稣被捕后，他的门徒逃到了加利利。但不久他们又重返耶路撒冷。他们相信，上帝已使耶稣复活，将他接到天上，不久他又要带着权力和荣耀降临。他自己就是人子，就是他说的要在末日来审判的人。这样，他们又重新确立了耶稣即弥赛亚的信念，他们的希望也取得了新的形态。这信念同他们的夫子死后复活的幻象有关系。根据保罗得到的口传材料，耶稣先显现给彼得看，然后显给十二使徒看，^①后来又显给别人看，看见他的有时是单独一个人，如雅各(耶稣的兄弟)和保罗本人，有时是许多人，有一次超过了五百人。^②

耶稣的门徒在耶路撒冷等候弥赛亚从天上降临，这时他们夜间在私人住宅里聚会，但大部分时间是在圣殿的院子里和走廊上活动，利用这个热闹场所所提供的机会向别人宣讲耶稣就是弥赛亚，要大家也相信这件事。他们这么热心宣传，是因为他们相信，只有那些忏悔自己的罪过，承认耶稣是弥赛亚的人，才能在他来审判的时候获得拯救。

为了证明这点，他们引用了圣经经文，尤其是《诗篇》第22篇，他们认为这里所讲弥赛亚的死，其细节和情况正是对耶稣死在十字架上的预言。在其他诗篇中，他们也找到了一些预言。如弥赛亚必将从死里复活(《诗篇》第16篇第8—11节)，他要坐在上帝的右边(《诗篇》第110篇第1节)。耶稣已经从死里复活，被接到了天上，这是他们可以作证的，因为他

① 根据最早的记载，头几次显现的地点似乎在加利利。

② 见《哥林多前书》第15章第1—8节。——译者

们目睹了这一切。^①他们用他们奉耶稣的名为人治病的奇迹，¹¹⁸证实这点。使徒们的论证和讲道，使不少人皈依了耶稣，其中有耶路撒冷的居民，也有从各地来朝圣的旅客。据说其中有一些是祭司，后来我们还看到，法利赛人中也有改奉这种信仰的。

在这一小群信徒中，为首的是耶稣最亲密的三个随从：彼得和西庇太的儿子，雅各和约翰两兄弟。“使徒”共有十二人——这个数目是重要的，因为这是要对以色列十二支族传道的象征——那三人在这一群人中占有首要地位，但十二使徒中的其他人只有名单，没有事迹。^②耶稣的兄弟雅各不在十二人中，但他同耶稣的关系使他成了重要人物，也得跻于门徒之列，后来还成为耶路撒冷教会的台柱之一，地位甚至超过彼得。

起先这些门徒的活动，似乎只限于耶路撒冷一地。他们天天盼望弥赛亚降临，当希望幻灭之后，他们便把自己的活动扩大到了周围各地，同时，皈依的朝圣者回到家乡，也将福音带到了更远的地方。传道的精神和方法体现了耶稣的教导（《马太福音》第10章第1节起）。传道者（使徒）只向犹太人讲道，不进异教徒或撒玛利亚人^③的城。他们从一地到一地，完全依靠居民招待食宿。如果在一处不受欢迎，他们就到别处去，不敢反抗人们的迫害。他们的任务很紧迫，因为不等他们走完以色列的城市，人子就要来了。这是耶稣预言过的。¹¹⁹

① 见《使徒行传》第2章第32节。

② 因此给伪经的传说留下了余地。

③ 以色列人的一支，不信仰正统的犹太教，因此为犹太人所仇视，见《列王纪下》第18章第9节。——译者

他们通常被称为拿撒勒人耶稣的门徒，这都是正统的、虔诚的犹太人，唯一不同的是他们相信弥赛亚和末日审判。他们在圣殿做礼拜，时常出入会堂。后来人数多了，他们大概组成自己的集会，因为一起祈祷的只要满法定人数(十人)，就可自由集会，犹太人的做礼拜的集会本来纯粹是自愿的结合。^①

在巴勒斯坦以外，耶稣的门徒有一个时期完全照耶路撒冷的使徒行事，只向犹太人宣讲福音。但在各族杂居的社会中，不仅有皈依犹太教的人，也有许多其他“信教的人”，这些人经常出入犹太会堂，接受了犹太教的基本思想，但还没有成为犹太教徒。福音的知识在那里便通过各种渠道，渗入了异教徒中，为向外邦人直接传教准备了条件。

向外邦人传教不仅扩大了布道的范围，也是外邦基督教的开始。从异教皈依的人对福音的理解，必然跟耶路撒冷的犹太门徒大不相同。那些门徒的观念——按律法生活，犹太人对弥赛亚的期望，以及犹太人的末世论等——是在一定的社会背景和条件下形成的，这是外邦人所不具备的。另一方面，这些外邦人带来了他们自己的宗教思想方式，对他们听到的经文，用自己的语言来作理解和说明。最大的差别是，在他们看来，主耶稣的福音是一种新的宗教，而这在犹太信徒中是不会有。不论它同犹太教的关系如何密切，把信仰主耶稣作为得救的条件，不分犹太人和外邦人，一视同仁，这就使它
120 不仅与犹太教不同，也与形形色色的异教不同，成了独树一帜，具有明显特色的宗教。

^① 我们在《使徒行传》(第6章第9节)中看到，有被释奴隶(圣经中音译为利百地那。——译者)(罗马帝国内摆脱了奴隶身份的自由人)会堂和其他会堂。

他们听到的耶稣的生平和教导，使他们把他理解为这一宗教的创始人；但比这重要得多的是，他的宗教所应许给人的拯救，是由他提出的。在他们眼中，耶稣纯粹是一位宗教人物，是一位救主，他们的罪要通过他得到赦免，永生要靠他得到保证。因此他们对他的看法和感情，跟他的门徒对他本人的爱和尊敬，截然不同，因为这些门徒与他们的夫子曾生活在一起，亲密无间，他的言行不仅是传说，也是他们的神圣回忆。

耶稣的门徒应用在他身上的名字和称号，在希腊人和外邦人的心目中，也有不同的意义和不同的联想。弥赛亚这个对犹太人充满重要意义的词，希腊文直译为 Christos（“涂过圣油的人”），但它在希腊文中却不能引起相应的联想；它只成了一个称号：涂过圣油的耶稣，而且很快连这特点也消失了，“基督”成了姓名的一部分：基督耶稣或耶稣基督。在讲到耶稣时，门徒们用他们的阿拉米语称他为“maran”（“我们的夫子”）相应的希腊文译文是 $\acute{\omicron} \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron>s \eta\mu\acute{\omega}\nu$ 。希腊文的冠词，在多数场合下，有限制的作用，人们说 $\acute{\omicron} \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron>s \text{ } \text{I}\eta\sigma\omicron>\upsilon\delta\omicron>s$ “主耶稣”有时在他们中间简单地说成“主”。这在外邦基督教中，就成了耶稣基督的特殊称号。

如果 Christos（基督）在希腊文中没有宗教上的联想，那么 Kyrios（主）却能引起许多联想。这在埃及、叙利亚和小亚细亚，是对许多神的固定尊称。罗马帝国皇帝采用 Kyrios（Dominus 主人）的称号，是要十分明确表示，他们的最高权力来自神授。天地间有“许多的神和许多的主”，因此外邦人听到，人只有通过主耶稣基督才能得救时，毫无疑问会把 Kyrios 看作神的称号。这与得救联系起来，意思就更明确了。“救世主”

121 (Σωτήρ) 也是对许多神的尊号或称呼，正如神圣的希腊国王和罗马皇帝也用这称号一样。任何宗教，凡自称拥有使人永生的秘密的，无不要人加入礼拜一位专司拯救的神，才能得救，而基督教会在外邦人看来，似乎就属于这类神秘宗教。

大概正是由于一系列这样的观念和联想，外邦基督徒才把耶稣基督当作天上的主和救世主来崇拜。不管怎样，它很快成了外邦人中的基督教的特色。照保罗看来，基督徒就是那些“求告我主耶稣基督之名”的人。^①

福音在外邦人中的传播，引起了关于这些皈依者跟犹太律法的关系的争论。耶路撒冷教会中的保守派包括一部分法利赛人，为首的是耶稣的兄弟雅各，关于这个人，约瑟夫斯和巴勒斯坦的基督教传说都称他为典型的犹太圣徒。这一派坚持外邦人必须行割礼，立誓遵守全部律法，包括成文的和不成文的；凡要分享上帝对犹太人的应许的人，必须皈依犹太教。耶稣亲口说过：“就是到天地都废去了，律法的一点一划也不能废去，都要成全；”又说：“无论何人废掉这诫命中最小的一条，又教人这样作的，他在天国要称为最小的。”^②他们还主张，犹太信徒不应进入未行割礼的外邦皈依者的家，更不准在他们饭桌上吃饭，因为所有外邦人和属于他们的一切，都是不洁净的。这是严格的犹太教观点。

然而，犹太人中也有一些人，对上帝在这世界的目的另有更为广阔的想法，这是从先知的预言中来的，先知曾说，真正的宗教要普及全世界。按照这些预言，在上帝统治的时代里，

① 见《哥林多前书》第1章第2节。——译者

② 见《马太福音》第5章第17—19节。——译者

外邦人也得承认那唯一的真神上帝握有最高权力，并按他正¹²²义的意志行事，虽然他们并没有被并入犹太民族。《使徒行传》上说，彼得的经验使他相信：“原来各国中，那敬畏主行义的人，都为主所悦纳。”可是，到了他跟未行割礼的信徒实际来往之后，他却动摇于符合这种信念的较自由态度与服从雅各的权威和犹太人的舆论压力之间。由此可见，这两种倾向很早就¹²²在耶路撒冷出现了。

希腊化犹太人跟他们的巴勒斯坦弟兄不同，在理论上没有那么严格，在实践上也较为自由。生活在异教环境中，他们所重视的自然¹²²是犹太教与他们周围的异教之间的根本差别，如一神论，反对偶像崇拜，废止异教恶习等。他们认为，这些才是犹太教作为未来的世界性宗教的重要方面。信教的人只要做到犹太教的这许多方面，上会堂祈祷，守安息日，或遵守一些最重要的饮食规则，如不吃猪肉等，他们相信，他们就一定能得救，尽管他们没有行过割礼。他们的这种信念无疑得到了犹太人的赞同。犹太人和这些“敬畏上帝”的外邦人的社会交往，也未必能限制在法利赛派规定的狭隘范围内；哪怕法利赛人，到了巴勒斯坦境外，也难望按照他们的誓约过活，

在外邦皈依者与犹太律法的关系上，这些不同态度不一定会对弥赛亚这人物和他的功用，对他的到来将使信徒得教的信仰，造成不同的理解；这问题归根结底是由于对犹太教的使命与命运存在着两种不同观念，一种只着眼于一个特定民族，另一种则把它扩大于全人类，而耶稣的门徒们相信，这是通过独特的弥赛亚的方式来实现的。但这时，外邦基督教已¹²³经形成，它对主耶稣基督及其救世方式，具有完全不同的观

念。我们已经说过，从抱有这个观念的人看来，基督教不是犹太教的变种，它是一种新的宗教，犹太教充其量只是它的前奏和历史准备而已。因此他们觉得，没有理由在外邦人为了得救而信仰这宗教时，非得要求他们同时变成犹太教徒不可。

在大部分地区，希腊化犹太信徒同外邦皈依者的结合，从一开始就没有遇到困难。犹太人带来了他们的圣经，他们不仅要以启示作权威，确立新的信仰，而且要教导他们的信众，认识上帝的品性和他所要求于人的品性。另一方面，他们和外邦基督徒一起，把耶稣当作主和救主来崇拜，丝毫没有意识到这违背了一神教的原则。我们将会看到，那些稍有希腊哲学修养的人，很快就找到了一个办法，在他们的神学中把基督甚至抬到了更高的地位。外邦基督教和犹太基督教熔为一炉，形成了一种不妨称之为希腊化基督教的东西，关于这个过程自然没有记载可以查考，但从后来的整个发展看，这是可以确定的事实。它的成份和比例因地而异；确实，叙利亚和小亚细亚的早期基督教差别之大，是我们难以想象的。

正是在这种综合的希腊化基督教中，而不是在耶路撒冷使徒们的弥赛亚式犹太教中，才能找到保罗的教导的前提和先例。他通常被认为是这种教导的首倡者，其实不然，他只是它的最有才能而热情的宣传者，它的最有创造性、而又精力充沛的思想家。

塔尔苏斯^①人扫罗以他的罗马名字保罗著称，他的父母是“希伯来人”（大概是讲阿拉米语的）。他的父亲或更远的一位祖先，取得了罗马的公民籍，大约是个获释放的奴隶。扫罗

^① 圣经译为大数，地中海边古城，在今土耳其境内。——译者

青年时期是在塔尔苏斯度过的，这是一个繁荣的希腊城市，在学术文化上负有盛名，它的学校可以与雅典和亚历山大两地媲美。年青时他到过耶路撒冷，那里他有亲戚，曾受业于著名的拉比迦玛列，攻习律法。作为一个热中于他祖辈宗教的法利赛人，他对这个新教派，它的钉死在十字架上的弥赛亚，它那得自天启的期望，都没有什么好感，他自告奋勇，在犹太公会设立的宗教法庭充当公差。基督从空中向他显现，使他一下子皈依了他所迫害过的信仰；为了躲避他的同胞的愤怒，他逃亡到阿拉伯人亚里达^①的王国内。三年以后，他曾到耶路撒冷逗留两个星期，然后回到叙利亚北部和西利西亚^②，在那里向外邦人宣传福音几年。这种单独活动没有留下记载，但从他应巴拿巴^③的召唤，前往安条克^④之时起，他便成了《使徒行传》的中心人物。除了这段叙事，我们还有他写给各地教会的十来封书信，这些信不但记载了他的教导，表现了他的性格，而且提供了早期基督教会生活的生动图景。

保罗传教的行程是经过小亚细亚，到达马其顿和阿黑亚^⑤，往返于这些地方。过了几年，他来到耶路撒冷时，有人造谣说他把一个未行割礼的异教徒带进了圣殿，因此遭到激怒的暴民的围攻，要不是当地罗马指挥官以引起骚乱为名，把他逮捕起来而救了他，他难免被杀死。他关在凯撒利亚，过了

① 分封的王希律·安提帕斯的岳父。《哥林多后书》第11章第32节说他曾为大马士革的统治者。——译者

② 圣经译基利家，在地中海东北沿岸。——译者

③ 传说中的人物，据称是马可的表兄，曾参与保罗初期的传教活动，见《使徒行传》。——译者

④ 圣经译安提阿，在今土耳其南部。——译者

⑤ 希腊南部的古国。——译者

好久，地方官员对他的案件还审理未决，于是他提出，他是罗马公民，有权向皇帝提出申诉，因此他被解到罗马。在那里，他过了两年，仍有士兵看守，但可以自由会见犹太人和基督徒。《使徒行传》写到这里，便中断了。根据其他一切比较可信的资料，他是在尼禄统治时期的罗马被处死的。^①

前面讲过的那种混合的希腊化基督教团体，在叙利亚或西利西亚，无疑早在保罗前往传教之前已经建立。可想而知，那时他们的信仰还没有引起重视，它所包含的问题也还没有被察觉。但是，随着新宗教的传播，这些问题必然要在犹太人和外邦人的争论中涌现出来。据推测，保罗在那一带传教的时候，也就是在他到达安条克以前，他已开始考虑他所说的福音的基本教义了。后来随着他的活动范围的扩大，新的情况和论争使他不得不继续思索这些问题，他在他一生最后十年或十五年留下的一些书信，说明了他在这方面的不断探索前进。

保罗完全意识到，他所宣讲的福音是他自己的；他说，那不是得自别人的传授，而是出于耶稣基督的启示。他尤其强调，他与犹太的使徒没有关系；他自始至终没有得到他们的帮助。他说他的福音来自启示，这不是说他所知道的耶稣的生平和死难等事实，也来自启示；他不止一次提到，有些事是他从传说听到的。但他的福音不是那些口传的事实，而是他对这些事实的解释，首先是他根据基督的为人和行事提出的教义。在这方面他同犹太宗教领袖们完全无关，是无需证明的。

保罗正如外邦基督教徒一样，认为主耶稣基督是神，是上

^① 尼禄死于公元68年6月9日。

帝的儿子。他是世界的创造者。基督徒与异教徒不同，没有许多的神和许多的主，只有一位上帝，就是天父，宇宙万有都本于他（“从他而出”，他是一切存在的根源），也只有一位主，即耶稣基督，宇宙靠他（创造的动因）才得以存立和维持。关于基督在创造宇宙中的功能，《歌罗西书》发挥得更为充分。^①他是上帝的爱子，是无形上帝的形象，是一切被造物中首生的；因为天上地上的万物，都是藉着他创造的，不但有形的天和地，而且无形的有位者，统治者，执政者和掌权者——负责掌管宇宙的各级天使——也无不靠他而存在。

他舍弃了降临地上之前所具有的神的形态，采取了人的外形，成了上帝的仆人，并以这种形象舍身在十字架上。为了他这种自我贬抑，上帝把他提到更高的品位，赐给他超乎万名之上的名，^②天上、地上和地狱中的一切，都要拜伏在他面前，承认耶稣基督是主，^③称颂天父上帝的荣耀。

因此基督是低一级的神，是从属于天父的。这种神性说并不与一神论相矛盾。在希腊人或犹太人看来，神的单一性并不排斥其他一些神的存在，这些神尽管低于最高的上帝，但还是可以被正当地公认为神的。事实上，最高的神越是被看得高不可攀，在这个神和他所创造及治理的世界之间，就越有必要设置某种中介者。犹太哲学家斐洛^④的上帝是不可名状

① 《歌罗西书》的真伪，曾引起许多批评家的争论，可是其中关于基督论的学说只是从保罗其他书信中的思想发展而来。

② “主”这个名称。

③ 这是借用《以赛亚书》第45章第23节的话。

④ 古犹太神秘主义哲学家，约生于公元前20年，卒于公元后45年。斐洛把柏拉图主义与犹太教相结合，提出了“逻各斯”即神的理念的主张，因而对基督教神学发生了很大影响。斐洛居住在北非的亚历山大城，是后来的亚历山大派的先驱者。——译者

的、无从界说的、超越一切时间观念的神，因此斐洛要在上帝和他所创造的世界之间，安置一位神性的逻各斯，他称之为“上帝之子”、“首生者”、“第二位神”。

但是保罗的上帝并非柏拉图或斐洛式的超验的神，而是¹²⁷ 圣经上有人形的神；保罗关心的不是宇宙起源，而是拯救。为了从束缚人类的罪与死中拯救人，上帝之子基督降生人间，死在十字架上；救世工作既已完成，两个孪生敌人已被剥夺权力，于是基督又回到天上，坐在上帝的右边，不久之后，他又将从那里降临，把圣徒们接到天上。

保罗的福音是十字架的福音；基督的死与复活是基督教的基础。没有基督的死与复活，便没有犹太人与外邦人的得救；全人类亦无从获得拯救。基督的死蕴藏着代替一切人死的潜在性；在他的复活中，人类战胜了死亡，获得了永生。但是，只有跟他一体同心，一起钉在十字架上，一起从死里复活的人，才能真正得救。

这种融合一致是靠信仰实现的，它不仅是从理智上和道义上接受福音，也不单是信赖上帝或基督，那是一种难以言喻的体验，在这种体验中，与基督的合一才得永远实现。这是保罗所特有的信仰观念，他的拯救教义中最鲜明的特色。这在犹太教或信仰耶稣的犹太人，是找不到先例或类似之处的，在当时着重个人体验的宗教（神秘主义宗教）或哲学中也是找不到的；它来自保罗的切身体验，一种就其外部环境和本人气质而言，都是独特的体验。由于这个原故，保罗这种神秘的信仰观念，对早期基督教思想没有产生太大影响，人们所深信的还是这个词的普通而公认的意义，即相信和信赖。影响大得

多的还是保罗关于圣事^①的教导,因为它更符合一般的想法。人奉耶稣基督的名受洗,就是经历了基督的死和复活;他与基督同死,同埋葬,又与他一起复活,获得新的不灭的生命。从主晚餐的饼和酒中,领圣餐者分有基督的肉体和血,这不是比喻或象征,而是真的。保罗用代替已经死去的,还不认识基督¹²⁸的亲友受洗的事例,用吃主的饼,饮主的杯,但不“分辨这是主的身体”(即不与普通的饼和酒区别开来)的人的不幸后果,突出地说明他那些观念是真实的。^②

保罗称他的福音为奥秘教义,在他的听众看来,这确实是名符其实的奥秘教义。它包含一位神的神圣事迹,他在世上度过悲剧的一生,战胜了死亡,因而为人开辟了不死的道路。拯救要靠与他融合一致,与他一起受难,一起复活,只有承认基督是主,加入他的教会的人,才能得救。人教的形式是洗礼,这与神秘主义宗教是一致的。吃主的肉体 and 血,使人分有他的神性,因而取得不死的保证,这种圣事与神秘主义宗教也是类似的。教会培植的狂热精神,与酒神节祭祀^③所表现的相仿佛。最后,正如在神秘主义宗教中一样,这种得救的道路向一切的人敞开着,不论他们的种族、性别或地位如何。

确实,只是在神秘的伪装下,基督教才能在那个时代,以着重个人体验的世界性宗教的面貌出现。它一开始就在最早

① 基督教称它的宗教仪式为“圣事”。天主教认为“圣事”共七种:洗礼、坚振、告解、圣体、终傅、神品、婚配(又译作洗礼、坚信、圣餐、忏悔、临终涂油、圣职、结婚)。新教一般只承认洗礼和圣餐为“圣事”。——译者

② 见《哥林多前书》第11、12、15等章。——译者

③ 指古希腊罗马的酒神节祭祀,在每年2、3月间举行,象征春回大地的欢乐景象,群众载歌载舞,一边祭神,一边狂饮作乐。——译者

传布的地区取得成功，这是因为它向人们提供了他们所能憧憬的最美好的事物：不死的保证，也为这种保证提供了最容易理解的方式：与神的融合一致。但基督教的思想 and 仪式不是从神秘宗教中剽窃来的；应该说，在外邦基督教徒眼中，他们从传教士那里接受的福音及其独特宗教仪式，必然就带有神秘的色彩。

但是，基督教与其他神秘宗教大不相同。它演出的拯救戏剧，不是一个纵欲和狂暴的野蛮神话，而是一位神的故事；
129 这位神是上帝的儿子，他降临人世，自愿舍身拯救众人，又用他的复活，赐与他们永恒的生命。它之所以与神秘宗教很不相同，也由于它渊源于犹太教。它从犹太教继承了它的圣经，也继承了它悠久古老的声誉和神的启示的权威——在那个时代，人们从各方面寻求着启示，把它看作宗教的、甚至哲学的真谛，这种继承关系对它自然大有好处。它还从犹太教接受了独一上帝的思想，这位上帝便是宇宙的创造者和统治者，因而使它的救世计划能与更广泛的一神论神学理论相适应，而这是神秘宗教所没有做到的。^①首要的是，在关于上帝的观念中，它注重的是他的道德品质，以及他对人也须有相应的道德品质的严格要求，因而与犹太教一样，使道德成了宗教的组成部分。上帝和人的关系，特别是把上帝看作天父的思想——不是指把他看作创造者或祖先而言，是指把他看作子女所爱和所服从的对象——基本上也来自犹太人的想像。这些因素与通过主耶稣获得拯救的神秘教义结合起来，便构成了基督

^① 在神秘宗教中，最高的神一般总被忽视：人们关心的只是起拯救作用的神。

教的特色。

我们在别处已说过，在神秘宗教中死和死后的悲惨遭遇，是人类的命运，因为人是人，不是神；这是人的自然属性。在保罗看来却正相反，死是对罪的惩罚。由于无人不犯罪，因此死是普遍的；犹太人按启示的律法而言，外邦人按写在人们良心上的自然法而言，都是有罪的。这种普遍的罪起源于第一个人，人类的始祖。因为他不服从上帝，罪便进入了世界，死也随之而来；由于亚当的罪，世人都成了罪人，大家都处在上帝的律法遭到破坏的厄运下。不仅如此，罪不是人的天性，不是来自上帝的创造；但是由于遗传、效法和习惯，罪成了第二天性，而且仿佛成了人所固有的素质，不可能摆脱的东西。它的力量来自“肉体”，但保罗指的肉体不单是它的物质方面，而是身体与灵魂，感官与理性两者，它们都受了罪的败坏。它使人内心（*nous*^①）中一切对真和善的向往都失去效用，它与上帝及其正义的意志，与福音和圣灵，构成了永恒的对立；“肉体”所想的和所企求的，都与上帝背道而驰，因为它不服从，也不可能服从上帝的律法。只要人还“属于肉体”，他就不能得到上帝的欢心。

基督的死之所以必要就在于此。^② 众人既然都有罪，基督便以他的死为人类赎罪，让上帝可以使罪人“释罪”（即得救），而罪人也可以靠信仰基督获得拯救。在神秘主义宗教中，英雄的死只是毫无意义的灾难；唯有基督的复活才具有宗教价

① 理智，希腊文的拉丁化拼写。——译者

② 就耶稣直接的门徒而言，他的死不过是为了应验圣经的话，别无其他深刻意义。

值。在保罗看来，基督的死是一种赎罪，是上帝亲自安排的，他差遣他的儿子来救赎有罪的人类。

保罗不遗余力地证明，不但人人能靠基督得救，而且除此以外别无得救之道，犹太教尤其做不到。他说，犹太教徒相信，他们可以靠履行律法得救，也就是靠遵守圣经和口传教义所启示的上帝的意志得救；他们靠的是他们本身的正义。^①但是，一个人要靠自己的德行成义，就必须完美无缺地遵守全部律法，而这是没有人做到过或能够做到的。照保罗看来，律法之所以存在，不是表示人只要遵守它，就能称义，它只是为了使131人意识到自己有罪，同时，由于不可能满足它的要求，使人意识到，必须依靠他们本身以外的另一种正义。律法犹如师傅，在它的严格教训下，犹太人才为自己走向基督准备了条件。^②

律法的永恒性是犹太教的，也是信仰耶稣的犹太人的金科玉律。保罗却认为，律法只是训蒙的原则，是一时的宗规。基督来到以后，恩典的新时代便开始了。律法属于过去的事物，它由于内在的局限性而自行消失，无需正式废除。因此，对基督徒来说，仅仅行割礼，遵守双重律法的义务，几乎与叛教无异。

这样，保罗不仅在实践上，而且在原则上，把基督教从律法中解放出来，既没有诋毁律法的性质，因为它是“神圣，公义，美好的”，也没有抛弃《旧约》中启示宗教的基础。但外邦

① 犹太人的得救教义，其实与此大不相同。保罗的话无异否认上帝确是、或者能够无需补赎而赦免悔改的罪人。

② 参见《加拉太书》第3章第24节。——译者

基督教中一种更激进的思潮，却造成了这两种后果，这种思潮在保罗生前即已出现；它否定律法，认为它本身就是恶，是一位比基督教的上帝低一等的神，或与他相敌对的神所制定的。这种思潮到了下一世纪，就在诺斯替主义各派中得到了发展。^①

反对保罗的人指责他取消律法，因而摧毁了道德的基础，有些皈依他的人也显然认为，不要律法的逻辑是不合法的。他没有象后来人们常做的那样，把仪式和礼节性律法与道德性律法区别开来，以反驳这些推论。他跟犹太人一样，认为律法是不可分解的统一体，是作为一个整体授与，也作为一个整体失效的。但是，他的基督徒不需要圣经和传统中的外在行为规则，因为他们本身，或者不如说活在他们心中的基督的精神本身，就存在着正义生活的原则和主旨。他们从前有罪的本性已经死了；它已与基督一同钉在十字架上，他们怎么会还活在罪里面呢？理论是这样，但经验又是一回事，保罗给哥林多人的信就证实了这点。

宗教崇拜假定神的临在 (*praesens numen*)，基督徒礼拜 132 主耶稣时也必然相信，在他们的礼拜聚会中，主与他们同在。这样，他就同时既在天上又在地上，但这个问题没有使他们感到为难；那时的宗教都作这种假定，尽管没有说神具有无所不在的性质。在犹太人中也是这样，凡有十人(犹太会堂的法定人数)聚会祈祷时，上帝无形的临在就会到达那里。

在基督徒中，基督的光临存在是借圣灵的作用来显示。

^① 见后面第 154 页(原书页码。——译者)起。

正如在《旧约》中，上帝的灵是宗教体验的源泉，这种体验使人觉得，仿佛有某种超越他们之上的东西附在他们身上，控制了他们，使他们产生了超自然的智慧或能力。同样，在基督教会中，圣灵附在基督徒身上，使他们产生激情或恍惚出神的状态；出于圣灵的驱使，或凭借其力量，人们才能说预言，讲圣灵的话，解释晦涩难懂的方言，医治疾病和驱除鬼魔。正如在《旧约》中，圣灵的活动被归因于上帝，认为它是奉上帝的派遣，同样，在教会中，基督的灵的活动便是基督的活动。但是除了这种偶然的、神奇的神灵附体的表现以外，存在于基督徒心中的基督的灵，乃是他们的独特的宗教生活的永恒源泉和力量。德行与仁慈——“仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制”^①——都是灵的功用；它们在有所体验的人身上，正如口才或行奇迹的能力一样，也是超自然的。就保罗而言，灵便是基督徒所生活的神的境界，是一种元素，它象空气一样渗透和弥漫于他们的全身。

犹太教关于人间黄金时代的理想，来源于弥赛亚式的预言，这一理想无论怎样世界化，也不能与犹太人的民族希望分开——它始终带有一种令人反感的东西，就是把犹太人看得高于一切，至少稍胜一筹——这当然不是外邦人寻求灵魂的拯救时所期待于宗教的好事。许多犹太人也生活在希腊思想的气氛中，他们的灵魂不灭观念就是普通宗教哲学中的流行观念，跟正统的巴勒斯坦末世论毫无相似之处。这一类犹太人寻求的得救，和他们的外邦邻人一样，是与上帝及善人的

^① 见《加拉太书》第5章第22节。——译者

灵魂在一起，度永恒的幸福生活。象《所罗门智慧书》^①的作者那样的希腊化犹太人，或者象《希伯来书》的作者^②那样的希腊化基督徒，对得救的想法也一样；在他们的思想中不存在身体复活的问题。

保罗是法利赛人；身体复活是这一派特有的教义。他对正统的犹太信仰几乎完全置之不顾，唯独这一点他却抓住不放。基督的复活和基督徒的复活，在他心里是互相联系的。犹太教的复活教义来源于琐罗亚斯德教^③，它与后者一样，把复活看作死时分解为各因素的同一躯体的重新恢复完整，是它与灵魂的再结合，然后复活者以一个完整的人，包括灵魂和躯体，站在上帝的大审判前，为这二者在生前一起做的事，接受公正的报应。复活和审判后的幸福未来就在这个世界上，这个净化了的和荣耀的世界上。

保罗的概念完全不同。主从云端降临时，他的圣徒将被接到空中与他相会，从此一起生活在天上。同时，那些信基督的死者也将复活，被接到天上。但天上不是血肉之躯居住的地方，因此基督来的时候还活着的人，就将改变形体，而从坟墓起来的人跟埋下去的也不一样，就象地上生长的植物跟埋

① 不属于圣经正典的外经之一，赞美智慧的书。据传作者系亚历山大城一位哲学家，但据后人研究，作者不止一人，著作年代约在公元前150—50年间。全书共十九章，原文为希腊文。——译者

② 《希伯来书》的作者是谁迄今仍是悬案。据最早的传说，这是路加所写，也有人说是巴拿巴所写，但可以确定的是它的作者应该是一位熟知希腊哲学的犹太人。——译者

③ 即祆教，又译拜火教，波斯教等。相传为古代波斯人琐罗亚斯德（生活在公元前十至七世纪间）所创立，公元前六世纪曾被定为波斯帝国国教。在神学思想上，属于二元论，认为世上存在着善恶二种本原，光明的神代表善，黑暗的神代表恶，这两种本原永远在斗争中。——译者

在地底的种子不同一样。“所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。”^①那是说，这种身体大概象天使的身体一样，是由一种光彩夺目的材料所构成；它与主荣耀的身体相似。还有一段甚至更为重要，^②在那里保罗继续谈到了这些思想。他以大家熟悉的比喻（这原来是奥尔弗斯^③的比喻）说明，躯体是帐棚，灵魂暂时栖居其中；这帐棚被拆毁时，灵魂并不就是赤身露体和无家可归；一个天上的身体在等待着它，那是上帝亲自营造的永存的房屋。因此，就保罗而言，“复活”并不是原来的肉体的重新取得生命，恢复本来的形状，而是灵魂被赋与了新的天上的身体，升入天国。^④

听到这种福音宣传的人，不论是犹太人还是外邦人，绝大部分都不接受这种观点。不接受的原因，保罗认为有的是出于人的罪恶意志，有的是由于受了虚假的智慧的蒙蔽，或是受了邪恶的超人力量的影响：“此等不信之人，被这世代的神弄瞎了心眼，不让基督的荣耀福音的光照着他们，而基督本是上帝的形象。”^⑤但当他表达他对这一问题的更深入的思考时，他从预定论中找到了解决问题的方法。由于他认为，人生来具有犯罪的天性，这使他们厌恶真理，因此信仰不是人的本能，

① 见《哥林多前书》第15章第44节。——译者

② 指《哥林多后书》第5章第1—10节。

③ 古希腊传说中的人物，音乐家和诗人。据说他奏竖琴能使木石感动。后来奥尔弗斯的名字与希腊古代宗教联系起来，使他成了一个神秘宗教的教祖。它形成于公元前7—6世纪，以传说为奥尔弗斯所写的诗（已失传）为基础。它的基本教义认为，人的天性中有善恶两种因素混合着，人必须克服恶的部分，其方法就是通过神秘的宗教仪式和道德更新，使肉体获得新生。——译者

④ 也许还有必要说明一下，这里所说的灵魂和灵性躯体不是非物质性的东西。保罗并非柏拉图主义者。

⑤ 见《哥林多后书》第4章第4节。——译者

只能依靠上帝的恩赐：而上帝没有把信仰的意志给予所有的人，这是很明白的。圣经这么说：“上帝要怜悯谁，就怜悯谁；要叫谁刚强，就叫谁刚强。”^① 这种思考为保罗自身的体验所证实。他的有选择的教义，与奥古斯丁的一样，扎根于他对上帝的恩典的体验。但是保罗的预定论，不是认为上帝对因果关系的安排是绝对的，自由意志毫无活动余地，因此一切均系宿命论的必然结果。福音既如此确凿可信，何以不能为众人所信？他有他对这个问题的解答。^②

当时的哲学和宗教，按照它们把上帝观念提高到超自然的、或道德化的不同高度，在上帝与人及自然界之间设置了大量中间力量。其中有些是善的，是代表神的意志治理宇宙的；有些是恶的，是与神和一切的善为敌的。保罗承认世上存在着 135 恶的统治阶级。那就是执政的、主治的和掌权的，他们将被基督战胜，最终被消灭；但在这之前，基督徒必须与他们战斗。魔鬼具有超乎凡人的能力和邪恶，他们包围着人，想尽办法要毁灭人；月亮底下的整个空间，都是他们活动的天地。他们的为首者，保罗称为“这个世代的神”；约翰则称为“这个世界的统治者”。

有一类力量在当时人的思想中还占很重要的地位，那就是关于天体的观念。不但一个人外在的遭遇和处境，连他的性情和道德倾向，都决定于他出生时的星辰——这是一种占星术宿命论。这些力量是宇宙的元素(στοιχεῖα τοῦ κόσμου)，

① 见《罗马书》第9章第18节。——译者

② 穆罕默德也遇到这个问题。

当时加拉太人^①似乎仍想听命于这些力量。它们是“这个世代的统治者”，这些统治者不知道上帝的奥秘意图，把荣耀的主钉上了十字架，无意中实现了上帝的救赎的安排，也造成了自身的毁灭。在保罗的书信中，这种二元论没有成为宇宙理论的一部分；他只是用它来最清楚地说明，靠基督得救是必要的，这种拯救具有无比巨大的规模。因为保罗所设想的救赎问题，不仅是个人从罪与死中得到拯救，而且是把宇宙本身从堕落的枷锁下解救出来，这是一个宇宙范围的问题。正是在这意义上，它成为诺斯替主义^②所思考的问题，尽管诺斯替主义的二元论观点比保罗的更为激进，它还是乐于承认保罗的权威的；保罗的“这个世代的神”，到了他们手里，成了恶的世界的创造者，犹太人的神和犹太律法的授与者，一切与他们所信奉的更高的基督教相背离的事物的发端者。

保罗是与众不同的，他对基督教的解释具有鲜明的特色，他把各种完全不同的因素结合起来，其中包括使徒的口传教
136 义，早期外邦基督教徒对福音的理解，他从小接受的犹太教，以及在他宣讲靠基督得救的神秘观念时，流行在当时当地的各种赎罪教义；他把这一切通过自身的体验而熔为一炉，而在他的书信中，他的话又是因地制宜的，过于扼要的，因此他的

① 加拉太是罗马帝国在小亚细亚的一个行省，保罗最早即在那里传道，成立了教会。以后在以雅各为首的犹太教徒律法派的影响下，这些教会反对保罗，主张以犹太律法为最终准则，因而保罗写了《加拉太书》。——译者

② 早期基督教中的一种宗教哲学思潮，把基督教的神学跟新柏拉图主义和毕达哥拉斯主义结合在一起。诺斯替主义认为存在着一种超自然的“单元”，并且还有同样一种超自然的本原——“女性”与之相应。断言一切精神的实质是从神体滴出的。——译者

教义很难为普通人所全部接受。结果，他对于后世的影响尽管巨大，这种影响只是从他的整个思想中割裂出来的一些观念与词句造成的，它们有时甚至歪曲了他的原意，并不符合我们在这里所阐述的保罗的思想体系。基督教思想的主流，并不象人们通常所想象的那样，起源于保罗，甚至也不是通过他形成的；不如说它象绕过河床中的一块岩石那样绕过了他。

最能说明这点的，是我们称作《致希伯来人书》的这部著作。这位佚名作者是希腊化的犹太人，精通本民族的圣经，对一般称作亚历山大派的讲解方法也十分在行。他从宣传基督教的共同前提出发，靠他的隐喻方法的帮助，发展了关于基督这人，他的德行，以及通过他而得救的途径等教义，这尽管不是完全没有受保罗的影响，但还是具有鲜明的独创性。

这封信的主要思想，是基督教比犹太教具有无比的优越性：它有更完美的启示，更好的律法，一种新的约，更大的应许，更有效的救赎，而这一切全是通过基督得到的。先知、摩西和天使是上帝的使者，上帝通过他们给了我们律法，但基督是上帝的儿子。他是上帝荣耀所发的光辉，象太阳射出的光一样，他与上帝是同质的，但又有区别；他是上帝本体的真象，好比盖印，印下的就是宝石上镌刻的物象^①。上帝曾借着祂创造诸世界。祂又靠上帝万能的权力维持着世界。137 祂成了人，承受了人的一切弱点，除了罪。祂洗净了人的罪以后，就升到天上，坐在至尊者的右边，祂的地位远远超过了天使，因为祂的名义是“子”，比他们的名义（ἄγγελοι，“使者”）

^① 斐洛用的是类似的逻各斯形象，但斐洛那种超验的上帝观念，以及它在斐洛体系中造成的那种形而上的逻各斯意义，《希伯来书》中却是没有的。

更尊贵。这里关于子的性质及其同父的关系的观念，本质上与保罗致腓立比人和歌罗西人的信，或《约翰福音》，并无差异，尽管表达方式不同。

作者阐述基督的圣行，更具有特色。基督是大祭司，由于他一度献出了自己，作了真正和完美的祭品，由于他在天上的圣所里永远代人祷告，他行了祭司的补赎礼，为人类赢得了永恒的拯救。与这种超感觉的事实相比，亚伦^①的祭司职位和犹太律法所定的祭物，不过是表征和影子，它们本身没有赎罪的功用，也不能洗净罪人的良心。耶稣的血为人开辟了一条通向神圣的上帝的新道路；基督徒有了他代他们祷告，就可以怀着信心来到上帝的宝座前，这宝座现在对于他们来说，已成了恩典的宝座。人获得了接近上帝的自由，上帝的恩惠有了保证，这便是基督教无限优越的地方。

基督徒在这世上的生命结束后，便可得到永恒的安息，这时他们的工作做完了，正如上帝在创造世界完毕后休息一样。他们将在天上的城邑里达到完美的地步，在那里有成千上万的天使，他们是天国原来的公民；有审判众人的上帝和新约的中保耶稣；还有已经达到目标的、靠“旧约”成义的人的灵魂。身体的复活，来生的物质世界，这都是不符合这个希腊化的永生观念的。作者象保罗一样，坚持早期基督徒的希望，相信基督不久就会到来，他现在坐在上帝右边，等待上帝把他的仇敌当作他的脚凳（《诗篇》第 110 篇）；到那时，基督将会第二次降临，拯救盼望他的那些人。他降临的日子显然已越来越近，因

^① 一位传说人物，据说是摩西的兄弟，以色列人最早的祭司，见圣经《出埃及记》。——译者

此作者劝他的读者，要为此作好准备。

保罗的书信和《希伯来书》对基督的特性作了较高的阐述，这种思想在一部福音中也有所表现，这部福音借助于逻各斯的理论，为进一步从哲学上理解基督的为人和他与上帝的关系，开辟了道路。逻各斯这名称是通过斯多葛派的应用而流行起来的，后来斐洛使用这术语时，又把他思想中的柏拉图主义因素放进了这个概念，并与犹太圣经中的“上帝的话”联系起来，使它成为一个最合适的名称，用来称呼他的所谓“第二位神”——他的关于上帝的本体论观念，要求在超验的上帝与自然及人类世界之间设置这么一个居间体。他运用逻各斯解决了宇宙起源论问题；它是他的启示学说的基础，而且在他关于宗教生活的哲学中占有中心地位。因此并不奇怪，具有神性的逻各斯，在一部分外邦基督徒的宗教思想和哲学思维中，占有了同样重要的地位。

第四福音书^①的作者认为逻各斯这名称和观念已为他的读者所熟知，因此只用三言两语总结了哲学理论——逻各斯的永恒神性，他与上帝的密切关系，他在创造世界和启示中的作用——便立即开始讲解一种新的与众不同的基督教教义——逻各斯^②的下凡化为肉身。

巴勒斯坦原来所传的福音，只是说耶稣即弥赛亚，这是耶路撒冷早期的门徒的信仰。耶稣受洗时，上帝的灵降到了他身上，有声音从天上向他说：他是上帝所造的，是他的爱子。凭上帝赋与他的力量，他显示了奇迹；他用权威的语言教训 139

① 即《约翰福音》。——译者

② 逻各斯一词在《约翰福音》的中译本中均译为“道”。——译者

人,什么才是真正的上帝的统治,人怎样生活才能取得这种福份。他的人民的统治者迫害他,罗马总督因为他僭称是犹太人的王,把他处了死刑,但是上帝叫他从死里复活,接到了天上,不久以后他还将从那里降临,执行审判。我们现在所有的对观福音书^①,是讲希腊语的基督教会的福音书,它们以不同的方式反映了基督教思想,但是耶稣的形象基本上与较早的传统并无不同。

但是也有些人,他们的信仰的基础是:基督是神,他是为拯救世人降生成人的,在完成地上的工作之后,他就恢复他暂时舍弃的神的生活。对观福音书显然不能满足这些人的需要,因此到这一世纪末,一位不知姓名的作者便在小亚细亚(大约在以弗所)写出了第四福音书,在一些手抄本上有这样的标题:“根据约翰的叙述”。我们从这书看到,它一开始就把基督与具有神性的逻各斯等同起来,把耶稣的一生和教导作为神道化成肉身的显示,神的荣光在他那里透过肉身的帷幕照射出来,这是父的独生子的荣光。

耶稣意识到自己是神这点,始终表现得很清楚。他不但是奉上帝的差遣来到世上,而且是从上帝产生的;不但他在父里面,父在他里面,而且他还在圣殿中向犹太人公开声称:“我与父原为一。”因此,认识他就是认识父;一个人见到他,就是见到父;上帝的旨意正是要一切人象尊敬父那样尊敬子。

然而作者明确表示,基督具有的神性不妨称之为第二位的神性;逻各斯作为神,与(最高的)上帝有别;“独生子”的意

^① 指四福音书中的前三种,马太、马可、路加福音。因这三种福音的主题和结构大致相同,可以对观,故名。——译者

思也暗示了众所熟悉的对比,即还有一位“非被生出的”^①。按照耶稣自己的说法,他说的话是父要他说的;他显示的奇迹是 140 父要他显示的;他作的事是他看见父所作过的。第四福音书里,奇迹为数不多,它们都是为了显示超自然的力量,如使生来瞎眼的人重见光明,使已经葬在坟墓里三天的人恢复生命。这些作为只是一些“神迹”,是为他称自己为神作证的。

根据耶稣的一生是道化成肉身的神的一生的概念,他就没有人的弱点的表现。他在客西马尼园的忧伤,^②在第四福音中被删除了。没有人能夺走他的生命,他是自己舍弃它的;他有权舍弃它,也有权收回它。钉死十字架是一种超升;是回到父身边,恢复未有这个世界之前就已具有的神的荣耀。在十字架上的最后的话,不是象《马太福音》和《马可福音》记载的,大声叫喊:“我的上帝,我的上帝,为甚么离弃我!”(《诗篇》第 22 篇第 2 节)而是:“事情完成了!”

得救便是永生,子将它赐给了父所赐给他的所有的人(选民)。永生的秘密,或者不如称之为实质,便是认识唯一的真神和他所派来的耶稣基督。这种理解不符合关于上帝的一神论观点,这是通过子的中介认识上帝的神秘观点;该派的另一作者说,获得这种认识的人,便是在真实的上帝里面(《约翰一书》第 5 章第 20 节)。在通俗的神秘宗教中,入教者所寻求的永生,只是通过宗教狂热精神或圣事仪式,与救主结合,因而

① *Μονογενής* (独生子)和 *ἀγέννητος* (非被生育者)。见斐洛及《赫尔默斯经典》。

② 客西马尼园是圣经故事中耶稣被捕的地方。被捕前,耶稣曾对门徒说,他心里忧伤得很。见《马太福音》第 26 章第 36 节。《马可福音》和《路加福音》也有类似的叙述。——译者

使今生神化；较多哲学头脑的人，则把得救寄托在灵智(γνῶσις)上，企图依靠这种超验的认识成为神，或领悟他本身的神性。灵智不是一种智力的或理性的知识，它本身就是一种“神秘”；它能使人看到上帝的形相，或者不如说“幻影”，人们有时说，通过这途径就可以在今生成成为神。灵智的常用
141 隐喻是“光”。的确，它从一种象征变成了一种同义语；“光”与“生命”在这种奥秘用语中，成了不可分割的并列词。

这种凭知识而来的拯救之道，不妨称之为理智的神秘观念，它吸引了不少人，产生了相当多的宗教文献，大部分写成于第二世纪或第三世纪。但是这种理论本身可以追溯到更早的时期，不论在基督教内或基督教外都一样。它的思想和特殊的用语，在保罗那里都可找到反应；第四福音书的作者所受这方面的影响尤为深厚。

认识上帝便是永生，这种认识只能来自上帝本身，而上帝是通过他的逻各斯表现自己的。^①因而《约翰福音》说：“从来没有人看见过上帝，只有在父怀里的独生的(即唯一的)神(或子)，^②将他表明出来”。^③这便是基督在世上的使命。没有人曾到过天上；天国的秘密只能靠从天上降下、现在仍在天上的人子来表明。他是世界的光，跟从他的就不会在黑暗里行走，必将得到生命的光(《约翰福音》第8章第12节；参照第1章第4节)。把永生与知识联系起来的结果，使逻各斯基督主要成了启示者，起了传达上帝的启示的作用。他首先来到他自

① 不仅斐洛，凡通晓灵智拯救论的人都这么看。

② 在“独生的神”与“独生的子”两种异文中，前者应该比较可靠。

③ 见《约翰福音》第1章第18节。

己的民族中，他们不接待他；但凡是接待他的人，他就能使他们成为上帝的儿子。在这里，基督教表明它完全意识到，它是唯一真正的宗教，因此它负有全世界的使命。上帝派耶稣来，是要拯救整个世界 (κόσμος)；他向撒玛利亚人传道，他们欢迎他，称他为救世主。他最后一次访问耶路撒冷时，几个希腊人(外邦人)要求见他；犹太人却怀疑他要去外地，向异教徒¹⁴²传道。他自己说过：“我另外有羊，不是这(犹太人)圈里的；我也必须领导他们，他们要听我的声音，并且要合成一群，归属一个牧人。”^①

当作者表达基督教的普遍性质时，他所说“世界”有时是指作为上帝施爱的对象的全人类，这是基督传道的领域；但更多时候是指上帝和一切的善的对立面。这个对立面有一位超人的首脑，“这个世界的统治者”，他与保罗的“这个世代的神”是一样的。芸芸众生便属于这个世界，基督徒只是少数选民。信心就是相信耶稣是上帝的独生子，人要靠他带领到达上帝那里，而认识上帝就是永生。信与不信不是靠人的意志，是靠上帝的选择。^②

在神秘宗派中，尤其是当时的理智派神秘主义者中间，我们常常会遇到一种思想，即认为进入新的更高的不朽生命，必须经过灵性的，或悟性的重生，或更确切地说是更新，才能完成；机体的重生和生命的更新是它们常用的术语。在约翰看来，这也是得教的必要条件。从肉身生的只是肉身；只有从

① 见《约翰福音》第10章第16节。

② 凡是从灵智中寻求拯救的宗派和集团，都认为自己具有一种为众人所缺少的特殊天赋或能力。

灵生的才是灵,而只有从灵生的才能进入“天国”。^① 照当时的想法,灵性不但是神圣生活所必要的,也是更高的知识所必要的;这也是保罗的思想(例如《哥林多前书》第2章第14节)。在约翰那里,这二者是不可分割的,或者不如说是同一回事。

既然得救要靠认识上帝(灵智),那么作为赐予神的生命或神的性质的实际手段的圣事,便不是必要的了。^② 因此,《约翰福音》中不叙述主的晚餐这件事,是与它的基本思想一致的;取代这一段的是一大篇神秘的说教。然而基督教会的圣事并未废除;在作者那个时代,它们仍是礼拜仪式的中心。圣餐礼似乎曾特别遭到犹太人的攻击。不论对什么事,约翰总是把当时当地的问题和论争追溯到它们的起源,让耶稣自己来答复和辩解。用几块饼使许多人吃饱的神迹,引起了迦百农会堂的一场辩论。不论那饼或摩西给他们祖先吃的吗哪^③,都不是从天上来的真正的粮食,真正的粮食是从天上来的耶稣本人,或者更明白地说,是他的身体。只有吃他的肉,饮他的血,才能得永生。犹太人按照字面来理解耶稣的话,认为这是荒谬的说法;但他们的指摘反而使耶稣更加强调这点,他的话也更加不可思议——他完全没有改变这种使他们感到不快的说法。然而当他和他的门徒单独在一起时,他们也认为这种道理几乎无法接受,^④ 他解释说,肉体全然无用,只有

① 在这福音书里,“天国”是上帝在天上的国土,不是他在人间的统治。

② 在赫尔默斯派里便是这样;有些基督教神秘派也是这样。

③ 圣经故事中所说的神赐的天粮,见《出埃及记》第16章第4节和《申命记》第8章第3节。——译者

④ 根据《约翰福音》第6章第66节,这次讨论的结果,许多门徒离开了耶稣。

灵才能给人生命。在犹太会堂的讨论中，圣餐尽管遭到外界的反对，仍被认为是必要的，因为正如不久之后，伊格纳修斯^①写给以弗所人的信中所说，圣餐中基督的肉和血是一种“能使人永生不死的药，是死亡的解毒剂”。耶稣对门徒的答复，便是通常所说的对圣餐的灵性解释：功用不存在于物质中，而是在耶稣的话中，他的话就是灵，就是生命。

礼拜问题也是这样。圣地和神圣节期都属于过去的事物。“上帝是灵，所以拜他的必须用心灵和诚实拜他。”^②洗礼只提到过一次（《约翰福音》第3章第5节），而且从上下文看，谈的完全是属灵的事。真正的基督徒礼拜不是公开的礼赞，而是思想和心灵中对上帝的一种态度或关系。

在这福音中，关于圣灵观念的特殊发展是提出了“保惠师”或劝慰师的理论。这位保惠师是在耶稣离开后，父将派来的，因此可以说是他的代理人。他不仅要唤醒门徒们回忆耶稣说过的一切；而且要作为日后与他沟通的中介；他将引导他们认识一切真理。这样，教会通过他的灵性劝慰师，就有了一个继续提供启示和真理的人。¹⁴⁴

比较详尽地介绍保罗的教导、《希伯来书》和《约翰福音》是必要的，因为这些篇章对基督教的救主和救世观念的形成，作用最大。把保罗跟约翰相比，再把这二者跟原始的巴勒斯坦口传教义——它保存在较早的三部福音书和《使徒行传》的头几章中——相比，便可看到，在第一世纪最后二十五年间，

^① 使徒时期教父之一，公元1—2世纪间曾任安条克大主教达四十年之久。写有致以弗所、罗马等地教会的书函六篇。对早期基督教会的建设起过极大作用。——译者

^② 见《约翰福音》第4章第24节。——译者

各种大相径庭的观念同时并存着。如果对最后收入《新约》的其他著作进行同样的考察，甚至把比较扩大到被认为谬论的“异端邪说”——这往往是一些地方性基督徒小集团所特有的意见和想法——那里，那么歧见会更多。这种考察远不是本书当前的目的；但是有一部书，由于它的特殊性质，也由于它对基督教末世论的影响，却是必须提一下的，这就是约翰的《启示录》。^① 它的开头是人子向看见他的幻象的人口述的七封信，信中包含对小亚细亚这些教会的赞扬与谴责，警告与劝导。其余各章（第四章至第二十三章）是以一系列异象所作的启示，这些内容在犹太文献《但以理附篇》和《以诺书》，以至《以斯拉二（四）书》和《巴禄书》中，^② 都是有过的。该书的思想 and 形象化隐喻大多是传统所有的，只是象万花筒一样，经过重新组合，出现了新的花式，应用在新的场合而已。大部分异象很少基督教的特色，以致大可怀疑，它们是否全部来源于犹太教，仅仅从表面上适应了基督教的需要。不论作者在写作上显得多么新颖，内容还完全是犹太教的。^③ 圣徒复活享受弥赛亚的千年至福的统治^④；至福的千年结束时，歌革和玛各的战争，他们的毁灭；普遍复活和末日审判；金碧辉煌的耶路撒

① 这位接受启示的约翰，到底是谁，是使徒约翰还是别人，在古代教会中已有争论，近代学者也仍未解决这个问题。

② 《但以理附篇》、《以斯拉二（四）书》和《巴禄书》，都是未列入圣经正典的外经。《以斯拉书》按希腊文本编号为一、二书，按拉丁文本编号为三、四书，因此第二书即第四书。《以诺书》也是外经之一，但未列入犹太正式外经中，关于此书见前 13 页译注。——译者

③ 或许应当说是犹太派的。

④ 基督教所说将由基督作王一千年的太平盛世，又称“千年王国”。——译者

冷新城从天而降,甚至还有一道生命的水,月月结果子的树和医病的树叶;①这都是在《密特拉希书》②和启示文学著作③中犹太人关于末世论的陈腐观念和形象。依靠约翰《启示录》的权威,这种物质主义的末世论连同它的肉体复活和千年至福的统治理论,渗入了基督教会,不但给没有知识的基督徒提供了比保罗和约翰的思想更具体明白的形象,因而受到了他们的欢迎,而且也受到了象查士丁④那样自诩受过哲学教育的人的赞许。到公元二世纪,至福千年末世论在小亚细亚成了正统教义,不少地区以它为根据,建立了自己的神学观念;它也是艾雷内斯⑤的信仰。它经历了各种神学思想的变迁,仍得保存下来,并且一再在群众中引起宗教狂热症。

当福音在希腊人和野蛮民族中逐渐传播,具有特色的外邦基督教开始形成的时候,耶路撒冷教会仍保持原始的信仰,坚守犹太的律法和生活习尚。也许正是由于希腊化基督教逐步转变为另一种宗教的趋势引起的反应,耶路撒冷的保守派更加强了控制,也变得比以往更犹太化了。那里的教会受到信徒的尊重,并在外邦教会募捐,周济犹太地区的贫苦弟兄;但是它对巴勒斯坦以外的宗教运动,已不再发生影响。雅

① 见《启示录》第20至22章。——译者

② 希伯来文圣经的古代注疏。“密特拉希”一语系希伯来文“研究”之意。——译者

③ 公元前一、二世纪间流行于犹太人中的一种特殊文体的著作。其特征为,以描绘神秘的幻象(称为“见异象”)的方式隐喻上帝将差遣圣者降罚于现世的邪恶当权者。圣经中的《但以理书》、《启示录》等,均属此类著作。——译者

④ 公元二世纪间叙利亚的基督徒护教士,传说约于公元165年在罗马殉教,因而别号“殉教者查士丁”。著有《护教书》。——译者

⑤ 早期基督教神学家,出生在小亚细亚,著有《反异端》等书。关于他的神学思想,见本书第六章。——译者

146 各^①于公元 63 年被长老会处死,但这一行动受到了最好的公民和最笃守律法的人们的谴责;在他们的控诉下,阿格里帕^②撤免了负主要责任的大祭司的职务。在公元 66—72 年的战争中^③,据说犹太地区的教徒曾逃往约旦河对岸的佩拉避难。雅各的后继者是耶稣的堂兄弟西门。他和他的继任者,凡在哈德良^④朝战争(公元 132——135 年)以前的,都在耶路撒冷主教的名单上留有名字,但当时这个城市已沦为废墟,他们看来没有住在那里。^⑤

犹太人遭受的民族灾难,宗派的内哄,耶路撒冷及圣殿的遭破坏,无疑为传播即将来临的可怕的末日审判提供了新的动力,一切不幸似乎只是可怕的审判的前奏,先知和启示录预言过的征兆,也是耶稣所明确宣讲过的;这种宣传人们很容易接受,因为他们亲眼看到,世界似乎已在走向末日。第二世纪初,被犹太文献称作拿撒勒人耶稣的门徒的人,在犹太和加利利为数众多,他们的宣传进展极快,以致当时拉比们的首脑不得不采取严厉的措施,防范异端的传播。他们言辞的激烈,说明他们为这件事感到焦虑不安,尤其是因为这种异端已渗入了拉比中间。值得注意的是,他们甚至认为必须正式宣布,

① 指耶稣的兄弟雅各,不是使徒雅各。传说他是《雅各书》的作者,耶路撒冷的第一任主教。——译者

② 公元 44—93 年间的犹太国王,曾协助罗马帝国镇压耶路撒冷人民的起义。——译者

③ 指耶路撒冷西卡尼派领导的人民起义,它遭到了罗马帝国的镇压。——译者

④ 公元 117—138 年的罗马帝国皇帝。这里所说的战争是指对犹太人起义的镇压。——译者

⑤ 这些“主教”人数极多,一代达十二人,因此这份名单可能把犹太各地教会的首脑都包括在内了。

福音书不是神的启示，也不是圣书。还有一件值得注意的事是，根据公会首脑迦玛列二世的指示，在公共礼拜中竟列入了这样的祷告：“愿拿撒勒人和一切异端分子立刻灭亡！”——这个办法既可使耶稣的门徒不能在犹太会堂中领导祈祷，也可使那些不愿跟大家一样咒骂自己的人，立即被识破。采取这种措施是说明，犹太基督徒经常参加会堂的活动；也许它主要就是针对暗中信仰基督教的人的。147

在哈德良统治时期，犹太人的起义采取了弥赛亚的形式；起义领袖巴尔考齐巴^①被宣称是“出于雅各的星”，是预言中的伊东(罗马)的征服者^②，因此又被称作巴尔考奇巴^③。犹太基督徒要拥护他就必须否认自己的弥赛亚——耶稣，但他们又把周围的骚乱，看作耶稣即将来临的征兆，因此只得重新逃往约旦河东岸地区。战争结束后，哈德良发布诏令，禁止任何犹太人进入他在耶路撒冷废墟上重建的新城爱利亚·加比多利纳，违者处以死刑，犹太基督徒和其他犹太人一样被禁止。因此不久后在那里建立的教会是希腊人的教会，它的主教是外邦基督徒。

公元第二和第三世纪间公教^④神学的发展，使巴勒斯坦

① 公元 131 年犹太人起义的领袖，曾打退罗马军队，占领耶路撒冷城，被宣布为耶路撒冷王。135 年战败被杀。——译者

② 见《民数记》第 24 章第 17 节起。

③ 希伯来文“星之子”的意思。——译者

④ 基督教自从产生之后，各地教会都保持相对的独立地位，并未正式形成一个统一的组织。大约至 170 年后，随着正统教义的确立和教会组织的逐步建立，基督教开始自称为“公教会”(Catholic Church)，意为普世性教会。到 1054 年，东西方教会分裂，西方教会乃自称“罗马公教”，标榜它是继承古代公教会的正统组织。罗马公教在我国称天主教，因此 Catholic Church 习惯译为天主教，但在东西方教会分裂以前，仍以称公教会为宜。——译者

的犹太基督徒落在后面了。从公教会的观点看，他们的古老观念不是原始信仰的发育不全的产物，而是犹太化的异端；我们对这些基督徒所获得的一鳞半爪的认识，主要来自异端的编纂者。到四世纪中叶或末年，他们中的一些人仍保持着原来的信念，很少改变。他们被称作拿撒勒人，这是犹太人给所有基督徒起的名称。他们主要生活在佩拉周围的底卡波利斯地区^①，巴珊尼蒂斯^②的一个地区，以及比里亚（阿勒颇）附近的塞勒叙利亚。^③ 根据伊皮法纽斯^④的记载，他们有希伯来文经卷，生活各方面都遵守犹太律法，他们与其他犹太人的不同只是他们相信耶稣是弥赛亚。他们有一部阿拉米语的福音书，伊皮法纽斯认为它就是《马太福音》的原本。哲罗姆^⑤访问过比里亚的拿撒勒人，那里离卡尔基斯沙漠他隐居的地方，只有几英里路。他曾抄录一份他们的福音书，并同伊皮法纽斯一样，认为这就是阿拉米语的《马太福音》。哲罗姆提供的他们诠释的圣经样本，说明他们仇视犹太教教法师和法利赛人，尤其是希莱尔派和沙迈派^⑥。他们把《以赛亚书》第9章第1节，解释为耶稣使加利利人从教法师和法利赛人的错误中解放出来，摆脱了犹太传统的沉重枷锁，把第2节解释为

① 底卡波利斯为“十城”之意，指在约旦河东西两岸的十个城市。——译者

② 约旦河东岸北部地区。——译者

③ 约旦河东岸大马士革附近一带地区。——译者

④ 公元三、四世纪间叙利亚的基督教教父，曾任塞浦路斯岛首府萨拉米斯主教。著作甚多，大半为指责异端者。——译者

⑤ 基督教早期教父之一，公元386年后隐居于伯利恒的一所修道院。他于公元382年至404年订定圣经的“通俗拉丁文译本”（即所谓武甘大本）。该译本于公元十六世纪被定为天主教会的法定译本。——译者

⑥ 公元前后犹太律法界互相对立的两派，希莱尔和沙迈都是著名的犹太律法学家，希莱尔曾任耶路撒冷公会会长，沙迈的生平无所知。——译者

“最后一位使徒”保罗的传道，使基督的福音照到了外邦人的领域和大海之滨。在他们与公教教徒的关系上，他们采取了彼得在《使徒行传》中所代表的中间立场，也是第二世纪中叶查士丁所描绘的立场，即摩西律法只对天生的犹太人有约束力，对外邦人则不然。

犹太基督徒的其他各派，都把保罗看作叛教者，与十二使徒对立的人，因而诋毁不遗余力。他们有一部福音，与《马太福音》有些相似，但开头象《马可福音》，是施洗者约翰的传道。他们否定耶稣诞生的奇迹，认为他与一般人一样，是约瑟和马利亚生的儿子。他们坚持加拉太人反对保罗的立场，把割礼和遵守全部律法看作得教所不可缺少的。克莱门特的《认亲记》和《训诫篇》^①，便是以其中一派所传播的原始故事作基本材料的，在那里彼得被放在雅各之下，这显然出于宗派情绪。还有些派别倾向公教会，承认基督是童贞女所生。也有些派别带有一般所说的“诺斯替主义”的观念，这些观念在纪元后头几个世纪，曾流行于犹太人和异教徒中间，也曾流行于基督徒中间。这是犹太基督教的一般类型，其中还有许多小的经常变化的派别。它们主要流传于约旦河东岸地区。到公元四世纪后，它们已默默无闻，但有的仍不绝如缕，残存到两后的年代；穆罕默德对基督教的认识，主要便来自这些方面。

149

最初的基督徒组织十分简单。传教士(“使徒”)是由主要

^① 这是伪托克莱门特(罗马人克莱门特一世)名义写的一个故事的两个不同本子，前者系希腊文原件，后者为前者的拉丁文译本。现两书都只有残本。克莱门特一世传说是继圣彼得而任罗马主教的，因此被教会看作第一任教皇。——译者

中心——耶路撒冷或安条克——派出去的，他们在各地传讲福音或访问其他教会，有时还带几名助手。地方教会称为“聚会所”，与犹太会堂差不多。会务由资历较深的人（长老，年长者）管理，有的是大家默认的，有的经过共同选举，也有的是由传教士派定的。保罗给腓立比人的信，就是写给“住在腓立比、在基督耶稣里的众圣徒（ἅγιοι，入教者），和诸位监督、诸位执事”的。此外还有凭灵感发言的先知，但是说预言没有构成一种职务，因为这是不常有的上帝的恩赐。

组织上进一步的发展阶段，反映在保罗致提摩太和提多的信里。保罗指示传教士时，对监督的资格，男女执事的职责，尤其是在管理教会的慈善事业方面，都作了规定。由此可见，长老是基督徒的首脑，有的便在教徒集会时讲道和传教。至于监督的特殊职责是什么，他们与长老有没有区别，他没有讲。安条克主教伊格纳修斯二世纪初写给小亚细亚各教会的信，表明每一个教会只有一位监督（主教）^①，但提到他手下的年长者（长老）和助理员（执事）时，却是用的多数。伊格纳修斯说，凡不具备这三种圣职人员的，都不得称为教会。主教权力最高，洗礼和圣餐礼均由他或他授权的人主持。教会
150 的这种主教制度很快被普遍采用，当时的客观条件——教会的发展，它同政府当局的关系，与异端的斗争——大大有助于扩大主教的权力。各地教会虽各自为政，没有联合成一个共同组织，但彼此接触频繁，经常书信往来。基督徒处处觉得自己是一个宗教大团体的成员，伊格纳修斯称这个团体为普世（“Catholic”）教会，以示与个别城市的教会有别。参

^① 英语的“bishop”（主教），源出希腊文 episkopos，意为“监督”。

加埃西斯^①或米思拉斯^②神秘派宗教的人，情况也与此类似。同样，犹太人谈到“以色列会堂”时，便包括所有的犹太教信徒，因此把犹太教译为“以色列人的教会”是同样贴切的。

早期基督徒集会是极其自由的，保罗责备的哥林多教会中激烈争吵的场面，可能并不罕见；但是不久，至少在一些重要的集会中，讲道和训诫便占了主要地位。有些从小出入犹太会堂的人，还有许多经常参加那里的活动的人，为此目的把它的一套制度搬了过来，使诵读圣经经文（特别是先知书），讲解经义，成为基督徒集会的内容。犹太人的祈祷和他们编定的圣经，也对基督教礼拜仪式的发展有极大影响。除圣经外，使徒的书信，尤其是保罗的书信，以及其他教会的来信，也常在会上诵读。

早期基督教与众不同的仪式，是圣餐的神秘仪式或圣事（sacrament^③），即领主的肉和血。起初这是在教堂晚餐结束时举行的，叫做“艾加普”（爱宴^④）；后来一些教会先后把这种仪式与晚餐分开，列入主要是白天举行的礼拜仪式中，成为最庄严的一部分仪式。

大约第二世纪中叶，查士丁在写给安东尼努斯·庇乌斯 151

① 古代埃及的丰收及多产女神。埃西斯崇拜后来传入希腊及罗马，在罗马帝国时期曾盛极一时。在欧洲，它延续至公元六世纪，成为与基督教对抗的一大势力。——译者

② 古代波斯的神，象征光明及真理，与黑暗及邪恶相对立。米思拉斯崇拜传入罗马后，至二世纪曾盛极一时，超过了基督教。——译者

③ 拉丁文作“Sacramentum”（圣事），系从希腊文“μυστήριον”译出。

④ 原始基督徒在教会内的晚宴，表示“有福同享”的意思，因此称为“爱宴”。——译者

皇帝^①的护教文中,描述了罗马基督徒的礼拜仪式,内容大体如下:

“礼拜日的集会是诵读一段使徒的回忆录(福音书),或先知的著作;接着,主持人(主教)开始讲道,告诫他的听众,要照他们刚才听到的这些好的教导生活;然后全体会众起立,共同祷告。这部分仪式结束后,便举行圣餐礼:饼和渗水的酒送到主教那里,由他以圣子和圣灵的名义,对万有的父奉献赞美的荣耀,最后感谢上帝赐给我们这些恩惠,接着大家齐声应和:阿们]执事们即把切成小块的饼和酒,分给出席的人,也带给缺席的信徒。”

接下去,作者对圣礼作了解释,说明它是基督教的传统,内容与天主教的圣餐教理大体相同。

第一世纪后半和第二世纪初年,基督教迅速而广泛地传播开来。早期的主要传教中心,在叙利亚和西利西亚是安条克,在小亚细亚是以弗所,在意大利是罗马,在埃及和昔兰尼加^②多半是亚历山大城。不久迦太基和里昂也建立了教会,福音从这两地传到了非洲和高卢南部。稍后,埃德萨^③成为讲古叙利亚语的基督教的中心。

新宗教的发展立即引起了政府的注意,特别因为当时谣言很多,都说基督徒在秘密集会中纵酒作乐,丑态百出,吃人

① 又译安敦尼皇帝,公元138—161年在位。——译者

② 现在的利比亚沿海的黎波里一带。——译者

③ 罗马帝国的古城,今为土耳其的乌尔发一带。——译者

肉,乱搞男女关系,摆赛埃斯蒂筵席^①,实行俄狄浦斯^②的血族通奸等等。^③这些指责,不但一般群众相信,有知识的人也信以为真。地方官吏很快获悉,基督徒不但不崇拜罗马的神,152更坏的是,不肯在罗马皇帝雕像前烧香,奉他的名发誓,或通过其他办法承认他的神性。这是大逆罪(*laesa majestas*),从政治上、宗教上都可判处死刑。在司法上,这是即决裁判,除罗马公民外,处决方式可由地方官任意决定。他们爱用的办法,通常便是把判处死刑的犯人投给斗技场的野兽,供大众观赏,这也往往成为被判刑的基督徒的命运。

直到311年宽容敕令^④颁布为止,基督徒始终处在这种迫害下,没有得到保障;但是在第三世纪中叶以前,因信仰被处死的,与帝国内迅速增长的基督徒人数相比,并不算多。往往在一个省里镇压措施雷厉风行,在毗邻的另一些省里,教会却安然无恙;一个地区在遭到残酷迫害后,接着往往多年风平浪静;还有一些时期,在整个帝国内,教会几乎完全平安无事。德修斯(249—251年在位)^⑤是首先动用整个国家机器,对基督徒进行普遍迫害的。

① 据希腊神话,赛埃斯蒂诱奸弟妇,他的弟弟为报复起见,将其兄的三个儿子杀死,摆人肉筵宴,款待其兄。——译者

② 据希腊神话,俄狄浦斯在命运的摆弄下,杀死了父亲,娶了母亲,察觉后悔恨无及,因而刺瞎双目,这故事后来成为希腊悲剧的重要题材。——译者

③ 基督徒谈到过他们吃“人子”的肉,喝他的血;“弟兄们”和“姐妹们”夜间在秘密会所聚会,会毕互相“亲嘴问安”而分手。

④ 罗马帝国皇帝君士坦丁会同其他两个共治者李锡尼和加勒尼乌发布的诏书,宣布“基督徒只要不做犯罪的事”,便不再予以追究。这是君士坦丁于311年皈依基督教后,逐步把基督教改为国教的第一个行动。——译者

⑤ 罗马帝国皇帝,于公元250年发布反对基督教的敕令,残酷迫害基督徒,基督教早期著名神学家奥利金即于此时遇害。——译者

在第二世纪,相继出现了一批护教士,他们站在基督教立场上,驳斥对基督徒的种种卑鄙诽谤,以及加在他们身上的不忠的罪名。他们为那些仅仅因为是基督徒,便受到不公正的虐待,以致被处死的人,提出了抗议;尽管在表面上不是这样,但实际上基督徒之所以受到迫害,仅仅因为他们是基督徒的缘故。护教士还利用各种机会,为基督教提供证据,证明它是唯一真正的宗教。

由教会最后编入基督教圣经的著作,被公认为是在上帝的感召下写成的,因而是教义和生活上的规范,这些著作经常提醒读者,要谨防假传教师和他们的假教导。在所谓教牧书信、《彼得后书》、《犹大书》和《约翰启示录》头几章致亚细亚诸教会的信中,以及在《新约》以外的伊格纳修斯的书信中,这种警告尤为常见。受到谴责的这种教导,有时便被冠以“异端”的名义,这个词本来是指一些哲学流派的独特原则,但教会一开始使用这个词,就使它有了错误的及有害的意义的涵义。^①

基督教特有的最早的异端,是说基督没有真的受难和死,只是人们以为这样罢了。从异教皈依基督教的人,把基督出现在人间,看作是一位神暂时化为人形,这是很自然的,神话里就有许多这样的故事。对于稍有哲学头脑的人,神的意义本身就自然是可以免除痛苦和死亡的。认为物质本身就包含着恶的人,不可能设想基督化身为人的肉体,具有它的一切腐败和污浊的特点。因此,认为基督只是具有人的外形的这种信念,

^① Heresy(异端)这词源出希腊文“αἵρεσις”,原意为“选择”,指在哲学、政治、艺术等方面,个人所选择的观点,因而成为“流派”的意思。后来渐被用来称呼不符合正统的观念和人。——译者

是出于要使他完全与神相称的愿望；这种基督人身的幻影说，作为一种教义，是与一般的哲学二元论有关的。^①

基督教来自犹太教，这两种宗教在一神论和道德观念上基本相同，它又使用了犹太教的经典，最初几代教徒也有许多是通过犹太会堂来的，这一切都可说明，为什么犹太化倾向在基督教中如此根深蒂固，一再出现。保罗曾为加拉太人接受割礼和全部律法义务，与他们作过斗争，使他们的希腊化基督教不致沦为犹太教的一派。现在这种宣传虽然已经没有了，但是遵守犹太教规的倾向还是存在着，如《歌罗西书》批评过的守安息日和节期，以及规定饮食等。并没有废除，此外¹⁵⁴还有被犹太教和基督教都看作异端的天使崇拜等迷信活动，也存在着。伊格纳修斯警告亚细亚教会要防止犹太化，也是指这类事。他说，基督教（这是第一次出现这个名称）是一种与犹太教不同的生活方式，“让我们学会按基督教生活吧”；“因为如果我们继续按犹太教生活，就是承认我们还没有得到恩典。”

《巴拿巴书》^②的意见更为激烈。照这位作者说，基督徒并非象人们通常所讲的，是在犹太人拒绝基督后，继犹太人成为上帝的子民，成为真正的以色列人的；犹太人从来就不是上帝的子民。摩西的圣约还没有生效之前，已在西奈山下由于金犊的罪而遭到破坏，宣告无效了。^③上帝的约完全属于基督徒。犹太人拘泥字义，注重实物，完全歪曲了律法的心灵的

① 见下文 166 页（原书页码。——译者）。

② 这著作以巴拿巴为名，但他并不是与保罗一起的那个巴拿巴。

③ 见《出埃及记》第 32 章。——译者

意义。上帝从不向人索取祭品和供物，只要求有一颗悔罪的心；不要求肉体行割礼，只要求耳和心的洁净。《旧约》的记载是关于基督的隐喻；作者声称，律法（从它的心灵的意义而言）、全部先知的预言和应许，都是属于基督徒的，总之，他使圣经成了只是犹太人所无法逾越的障碍。这种态度不是保罗书信中律法与福音的对立的扩大，也不是《希伯来书》中预示与真像的对立的发展^①（在其他方面，作者与此书还多少有些因缘），而是与保罗相反的，这只要浏览一下《罗马书》第 11 章便不难看出。

还有的人不是把犹太圣经接受下来，使它成为基督教的准备，或它的启示，而是把它全部丢给犹太人，造成了《旧约》
155 与《新约》的完全对立。这种基督教观念是马谢安^②和诺斯替派共同具有的，因此他被归入后者这一派，其实他不属于这派。在马谢安看来，犹太教和基督教，律法和福音，在教义和精神上都完全相反，不可能出于同一思想。《旧约》中的上帝是好战的，是一位残酷的神。他把他的意志体现在律法中，并且毫不留情地惩罚违反它的人；在这意义上，他是公义的神。这位公义的神便是造物主，也就是《创世记》中所讲的有形世界的创造者；这是智力低一等和品格不完美的神。在他之上有一位至高无上的上帝，他是无形世界，或悟性世界的创造者，他的本性是完美无缺的善。这位完美无缺的上帝无人知道

① 《希伯来书》第 10 章第 1 节说：“律法既是将来美事的影儿，不是本物的真象。”——译者

② 公元二世纪间的基督教学者，他全部否定《旧约》，对《新约》也加以篡改。为此，他被开除出教。君士坦丁大帝也发布敕令谴责他的学说。——译者

——甚至造物主也不知道他的存在——直到基督从天上降临，才把他显示出来，使人回到上帝的国中，不再忠于造物主。造物主对这种侵犯他势力范围的事感到愤怒，因此把基督钉死在十字架上。基督不是造物主的先知们在《旧约》中预言的弥赛亚；犹太教的弥赛亚是敌基督^①；有一天他将兴起，然后被消灭。这次胜利之后，那些靠基督得救的人的灵魂，将进入天国。人的身体是造物主创造的，因此基督徒必须与它，包括它的欲念和情感作斗争，并制伏它。这个体系的伦理观点是禁欲主义；动机是对善神上帝的爱。

照马谢安看来，这就是保罗的教导，是唯一纯正的基督教。教会不顾主的告诫，将福音的新酒装进犹太教的旧皮袋^②，造成了不可避免的后果。他的使命是把教会带回保罗那里，恢复基督教的本来面目。凡是保罗的书信和保罗派的福音《路加福音》^③跟这种理论分歧的地方，马谢安一概斥为犹太人的篡改。他为他的门徒删定了保罗的经典，把其余的福音和书信完全抛在一边。马谢安力图按照他的思想改造教会，失败之后，他另外成立了教会，这个教会直到罗马帝国定基督教为国教后，才告消失，从教父们对它的攻击之激烈来看，它的教徒一定人数很多，遍及各地。

还有一些更为彻底的二元论者，认为这个世界既然万恶

① “敌基督”一名原出自《约翰一书》第2章第18—22节，指世界末日出现的反基督者。但这里马谢安所说的“敌基督”与此不同，他是魔鬼的化身，是假冒基督而实际反对基督者。——译者

② 见《马太福音》第9章第17节等。——译者

③ 基督教传说称，路加曾与保罗一起传道，保罗在书信中几次提到路加，称他为“我的同事”，“亲爱的医生”等，因此说《路加福音》是路加根据保罗的观点而写成的福音。——译者

不赦，那么它的创造者一定也是坏的。由于他们的理论是，只有一种神秘的知识(灵智)才能使人得救，并摆脱肉体生活和物质及感官世界的罪恶，因此，不许吃知识树果子的训诫(《创世记》第2章)，对他们来说，正是明显地证明，《旧约》的神造物主是人类的敌人。他企图用这项命令，禁止人达到最高的善，当人尝到知识的果子后，他堵住了通往生命之树的道路，发泄他的不满。与此相反，“一切动物中最聪明的”蛇(《创世记》第3章第1节)，却是人的朋友，他向夏娃揭穿造物主的嫉妒与虚伪，把禁果的真正作用告诉了她：“你们吃了它，眼睛就会明亮了，就能象神一样，知道善恶。”他们说，正是蛇使人认识了天上的秘密；在希律王的时代，蛇便以人的形态(基督)出现在世上。^①据说，有一派拜蛇派(蛇教)，举行圣餐时，便从盒子里把蛇放出来，让它在圣餐食品上面和周围爬行。这在希腊一些神秘的宗教仪式中，也有部分类似的情况。摩西的律法是一位怀有敌意的恶神强加给人的，了解他的真相的人就责无旁贷，应该起来反对他的戒律。《旧约》的罪人，是拒不服从造物主的命令的人，他们是当时独具慧眼的人物；有一派把该隐^②作为该派的圣者，这是很能说明问题的。

得救的知识有时表现为微妙的神智学^③，有时表现为神话和哑剧；充满听不懂和读不出的名字的秘密仪式和魔法符

① 参看《约翰福音》第3章第14节。

② 亚当与夏娃的长子，因杀死弟弟亚伯，受到上帝的咒诅，见《创世记》第4章。——译者

③ 一种神秘主义宗教思想，认为人可以靠“灵智”认识神，与神交往。——译者

咒，在那里占有重要地位。诺斯替教派或学派的数目与种类不胜枚举；这一运动开始于使徒时代，在第二世纪后期达到顶点，然后逐渐衰落。这些教派中的人，企图通过一种神秘的认识(gnōsis)，探索神性，宇宙和灵魂的秘密，从而获得拯救，因此，凡具有这种知识的人，便被称为“诺斯替派”。¹⁵⁷

诺斯替派不仅自称为基督徒，而且在基督徒中以高人一等自居，或者认为只有他们才是真基督徒。在这种竞相标榜的吵嚷声中，便产生了一个亟待解决的问题：真正的基督教在哪里？答案只能有一个：真正的基督教便是教会从成立以来便奉行的教导和实践。从使徒创立后，在信仰和体制上一脉相承，从未中断的教会，自然具有特殊的权威。一代代的主教保存和继承了这个传统，因此不妨说，他们便是正统思想的活的标准，它的权威的解释者。主要教区的主教们互相交流教义，共同采取措施，打击错误观点。到第二世纪末叶前，开始举行主教会议，它成了协调行动的一种机构。这样，同异端的斗争加强了公教会的统一观念，主教团作为维护公教信仰的堡垒，发挥了越来越重要的作用。

同异端作斗争的另一后果，是出现了一系列著作，这些著作据说是使徒，或在使徒指导下，他们的同伴和助手写的，它们被教会当作基督教的经典，而诺斯替派及其他异端的伪福音书、伪使徒行传和伪启示录则被排斥在外，尽管这些书很多也假托使徒的名义，自称以神的灵感为根据。在这里，惯例提出一项标准：凡为各主要教会长期应用的书就被看作是真的，否则，便不予承认，斥为伪经；有些为一部分教会而不是全部教会所接受的，便被看作存疑的作品。保存迄今的最老的目¹⁵⁸

录^①包括：四福音书、《使徒行传》、保罗的书信（包括《希伯来书》在内）、《雅各书》、《彼得前书》、《约翰一书》和《约翰启示录》。《新约》中有些书，直到第四世纪仍未取得一致意见；但后来正典还是编定了。

同异端所作的斗争还产生了另一个后果，即以公教会的信仰纲领来检验正统思想，并把它作为解释圣经的标准，因为诺斯替派把圣经当作寓言进行考证，牵强附会，为他们违背圣经的思想寻找佐证。这种纲领式的基督教真理，在早期对受洗入教的皈依者即曾使用过；现在它成了“真理的标准”(*κανὼν τῆς ἀληθείας*)，罗马教会的洗礼认为信文是所谓使徒信经^②的前身，现在所知道的它的最古的格式大体如下：

我信上帝全能的父，并信我主耶稣基督，上帝的独生子，由圣灵和童贞女马利亚所生，在本丢·彼拉多手下被钉于十字架，并被埋葬；第三天死而复活，升天，坐在父的右边；将来必从那里降临，审判活人死人；我信圣灵，我信圣教会，我们罪得赦免，我信肉身复活。

内容相似而措词不同的信经，在东方教会中也有。

这样，在第二世纪中，由于教会本身的发展，由于它与异

① 《穆拉托里正典目录》，罗马（非正式本），公元 180 年前后。（穆拉托里（1672—1750 年）是意大利的圣经学者及历史学家，1695 年起任米兰安波罗西图书馆馆长。他于 1740 年在一件八世纪的手抄卷中，发现了一份古代《新约圣经》的目录残篇，认为它是公元二世纪末的文献。这份文件便被称为《穆拉托里正典目录》。——译者）

② 传说中的基督教最早的信经，教会称它出自耶稣门徒的手笔，其实是西方教会伪造的文件，编定的时间最早不会超过公元五世纪末。——译者

端的斗争，它真正成了伊格纳修斯在该世纪初所预言过的普世教会。这个教会有足以维护使徒传统权威的主教制组织，有一部圣经正典，还有明确规定的信条。在这一切发展中，罗马城的教会居于领导地位。因此，在这个世纪结束之前，高卢的里昂主教艾雷内斯——他出生在小亚细亚，年轻时曾听过 159 士麦拿老主教波利卡普^①的讲道——在讲到罗马教会的时候，已经可以这么说：“各地的教会，也就是所有各地的信徒，都应该采取与这个教会（即罗马教会）一致的观点，因为它始终继承着使徒的传统。”

^① 公元一、二世纪间的所谓使徒时期教父之一，生平不详。据说曾任士麦拿主教达五十年之久。——译者

第二章 神学与教义

基督教的捍卫者——逻各斯-基督——艾雷内斯——神格唯一论派——巴西莱德兹和瓦伦泰努斯——亚历山大的克莱门特——奥利金的神学体系——大迫害——阿里乌派教义论争——尼西亚会议——对尼西亚信经的反叛——塞流西亚会议和阿里米宁会议——重申尼西亚信经——涅斯多留和龙提克斯:以弗所会议和查尔西登会议——基督-性论者的分离。

有些著述家以向受过教育的读者阐明和捍卫基督教为己任,这就是所谓护教士,他们主要是皈依基督教的哲学家,当时这种哲学家很多,他们既擅长雄辩,又精于修辞,经常向公众,或向常来讲室听讲的交费的听众,宣讲道德和宗教问题。他们在这新宗教里,发现了真正的哲学;这一宗教以神的启示作权威,使人对幸福的永生充满信念。在这些哲学家看来,基督教主要是由圣经和基督所显示的关于上帝的真理,赏善罚恶的道德律法,和通过认识真理和服从上帝启示的旨意获得的永生。

护教士们力图证明,基督教关于上帝的教导不仅与当时最完美的思想如出一辙,而且超过了后者,因为它在启示的指引下,使人隐约看到了未来的图景,并把它的神学实际应用于宗教和生活。他们论证说,基督教比之各种旧宗教的优越性,在有头脑的人看来,是昭然若揭的;为了怕人忽略这点,他

们大事渲染多神教和偶像崇拜的不合事理，神话的荒谬和不道德——在这方面，他们可以在希腊人中间，在犹太人的论争文献中，找到许多先例。 161

这些护教士受过流行的宗教哲学的熏陶，他们认为：上帝是永恒的，他的神性永不改变，他所处的这种至尊地位，使他不可能与变幻无常的事物和人的世界发生直接关系。因此他们象斐洛和《约翰福音》一样，运用逻各斯这一观念，作为上帝和尘世的桥梁，逻各斯作为神的理念，永远为上帝所固有，早在创造世界之前已从上帝流出，世界也赖他才得以创造（《箴言》第8章第22节起）。逻各斯就是上帝的儿子，是凭他的能力和旨意所生，不是从他的本质分裂而成。一切启示来自逻各斯；是他以人的形象在创立宗教的人们面前显现，也是他通过先知们向人宣示真理。逻各斯的活动不局限于一个民族；希腊哲学家和诗人的教导，凡是合理和正确的，无不来自同一源泉。只有化成肉身的逻各斯，才能作出完满的启示。查士丁结合保罗（《歌罗西书》）和约翰的用语，用逻各斯基督称呼化身成人前的基督。因此，逻各斯或逻各斯-基督，是第二等的神，和至高无上的上帝从数目上看不是一个，但具有同一的思想和意志，他从上帝流出，或用圣经上同样意义的话说，他是上帝所生。这种多元的一神论，有时把圣灵和圣父及圣子-逻各斯区别开来，成了本体论中三位一体问题的前奏，而不是它的解决。

对上帝的认识，从护教士看来，并非灵智论者诺斯替派所说的对神的奥秘的玄妙洞察，这是关于上帝的一体性、关于他的性质和旨意的认识。信仰，即接受基督教，服从它的新律

法，是得救的条件。得救是从充满在世上的魔鬼的进攻中解放出来，在今生结束的时候获得不死，或通常所说的“不朽灭性”(*ἀφθαρσία*)。^①

护教士的来世观，与带有柏拉图主义色彩的哲学家所应该有的观点恰好相反，接受了缺乏哲理的基督徒信念，从物质上、字面上来看待复活：“我们希望，我们能重新获得死后埋入地下的我们的躯体。”查士丁与被他们看作名符其实的正统派的人一样，相信基督的千年统治将会到来，那时重建和扩大了耶路撒冷将成为他的京城，继之而来的便是《约翰启示录》所描写的普遍的复活和最后审判。

里昂主教艾雷内斯(约卒于公元200年)，在逻各斯和圣灵的概念上，与护教士们基本一致，他认为，逻各斯是圣父的儿子和启示者，他通过先知发言，又化身为基督；此外，他的信仰观(*credere ei est facere eius voluntatem* 信他即遵行他的旨意)，他在道德律的义务问题上，在自由意志和能力问题上，以及他对来生的信念等，也基本上和护教士们相一致。然而他对道化成人身的原因，有更深奥的理论，这种理论的根源可能来自他的故乡小亚细亚，因为它们在伊格纳修斯那里曾出现过，但它们的发源可能是与灵智论者诺斯替派，以及他们的世界沉沦论接触的结果。

上帝通过他的道(逻各斯)，按着他自己的样式造出了亚当。亚当与上帝一样、是不死的，但由于他的堕落，他失去了

^① 参看《哥林多前书》第15章53节。我选用上面这个字，不用 *ἀθανασία*，“不死”，因为在希腊哲学中，*γίγνεσθαι* 和 *φθείρεσθαι* 是对立的两个字，前者指“开始存在”，后者指“不再存在”。

这种性质，也使他所有的后代继承了他的必死的性质；因此，恢复与上帝一致的原始样式，是获得永生的条件；保持这个样式便是“不朽灭”。要达到这个目的，人类必须从头开始，以基督为首代替亚当。由于基督体现了神性和人性的统一(a commixtio et communio dei et hominis)，他消除了亚当造成的祸害，使人类恢复了失去的神的形象。只有人才能真正战胜 163 人的仇敌——死亡；只有上帝才能保证人的得救；“除非人与上帝合一，他就不能分享他的不朽灭性”。诺斯替派认为基督的人性只是幻影，艾雷内斯反对这说法，他断言，基督从童贞女马利亚取得了“肉身”(substantiam carnis)；但也同样强调指出，这样化成肉身的神是圣子，他一直与父同在，他不是被创造的，与父具有同一本质。

神性与真实的血肉之躯相结合，使人的躯体得以永生不朽。诺斯替派“鄙视上帝的造物(人的躯体)，不承认肉身可以得救”，认为人死后，灵魂便升到天上，到他们所想象的天父那里去。与此相反，艾雷内斯坚持说，灵魂在复活以前，将一直住在上帝所指定的一个肉眼看不见的地方，后来重又取得身体，整个地，即整个身体一起，^①从地下起来，去到上帝面前。伊格纳修斯把圣餐的饼看作给人以永生的药物；同样，艾雷内斯认为，靠主的身和血滋养的肉体，是注定不会毁灭的。经过祈祷的饼不再是平常的饼、而是兼有天上及人间因素的圣体；我们的身体领受了这圣体，也就不再毁灭，有了复活永生的希望。领受圣餐可使肉身获得拯救。

逻各斯学说，在受过当时宗教哲学熏陶的思想家们看来，

^① 这是犹太教的教义。

似乎为理解圣经提供了钥匙，也使教会把基督当作上帝来礼拜的做法与它的引起争论的一神论观点，得到了调和。但也有些人觉得，上帝之外还有第二个神，他是前者之子，是前者在创造世界以前所生的——即存在着父和子二者，或父、子和圣灵三者彼此有别的神——这种论点带有人所共知的神话色彩，因而使他们对整个逻各斯神学感到怀疑；何况圣子出自圣父的神学观点，与诺斯替派理论近似，这无疑更使他们对这论点更抱有成见。因此，人们在解释福音和教会的共同信仰方面，作了各种努力，想使它们更符合朴素的一神论观点。有些人否定了第四福音书，认为耶稣是照圣父的旨意，由童贞女所生。他是具有模范品德和异常虔诚的人。在他受洗之时，圣灵降临在他身上，使他经过祝圣，成了基督，并取得了超人的能力。这样，他才变成弥赛亚式的上帝之子，但不具有神的性质。如果说他具有神性的话，那么这只是在他复活升天之后，而且是从不很严格的意义上说的。这种见解与前面讲过的某些犹太基督教派的看法十分相似，被教会毫不犹豫地否定了。

还有些人既想保持基督的神性，又想保持神的本体在数目上的统一，因此提出了一种理论，说化身成人的就是上帝本身，不是别位。同一位上帝既是父又是子，有时无形，有时有形；有时是非生的，有时又是童贞女所生的；有时是不可逾越的，不死的；有时又是有苦难的，死在十字架上的。还有一种更完整的理论，认为一位上帝不断表现为不同的角色(πρόσωπα, personae)：作为父，他是造物主和立法者；作为子，从道化成肉身到升天，他是救主；在目前他是教会的圣灵。这样，圣

经里的这些名称，只是表示上帝的作用或自我显现的不同形相或方面，不是表示有一位至高无上的上帝，此外还有一位或两位以某种方式从他生出的，隶属于他的神。那些从算术上强调上帝的单一性(μοναρχία^①)，把这作为唯一标准的人，通常被称为神格唯一论派(更正确地说，是“一神论派”，或“神体一位论派”)¹⁶⁵；他们的论敌给他们起了个绰号，叫做“圣父受苦派，”意思是说，他们的一位神论使圣父成了在十字架上受苦的人。

我们完全有理由相信，福音很早就传到了亚历山大，也许比传到安条克不会迟多久。但是关于那里成立的教会，以及第一世纪末以前它的历史，则还一无所知。但可以推断，那时的基督徒已经人数很多，而且在知识阶层中获得了信徒，因为早在哈德良统治时期，即已有两大诺斯替教派在亚历山大出现。巴西莱德兹^②企图超越流出论的假设，不从绝对存在^③，而从纯粹的无这一形而上本原出发，解释宇宙的形成。在得救问题上，他认为得救只是一种升级行为，不需要先以灵性从较高境界堕落作为假设。在这种逐级拯救中，各人按照各自的能力达到他所能达到的高度，至于最后仍留在下面的人，则完全处于“浑浑噩噩”的状态，他们对上面的情况既一无所知，无所想望，因此也就感到怡然自得。

① Μοναρχία 是希腊文，意为“一神教”或神的一体性的教义。

② 著名的诺斯替主义者，居亚历山大城，主要活动时期大约在公元 130 年前后，罗马皇帝图拉真和哈德良的统治时期。——译者

③ 即上帝。——译者

瓦伦泰努斯^①象普洛泰努斯^②一样,以超越认识和存在范畴的形而上的绝对为出发点。从这里流出“诺斯”(宇宙悟性)从“诺斯”流出逻各斯,从逻各斯又流出人类(理念的一般人类)。③它们每个都有相应的阴性(从语法上看的)对立面;心智—真理,道—生命,人—教会。后两对概念经过某种分解,又产生了第二轮流出过程。这一切都在当时柏拉图学派所说的悟性宇宙(κόσμος νοητός)中活动,那个宇宙只有悟性的(即无形的)存在,瓦伦泰努斯派把这宇宙称为“普勒罗马”(Plerōma)^④,即充满神性的天地。那里没有感性世界,没有物质。在普洛泰努斯那里,绝对存在的自我外在化达到最后阶段时,才出现原始的物质;在瓦伦泰努斯那里,他所设想的物质,也只是从神性本身中发出所造成的。

这是按柏拉图的方式提出的神话:“智慧”由于企望知道不可知的事物而坠落下来。在流出过程的最后出现了索菲亚^⑤,这是由于想要认识父,并与他沟通而产生的一种愿望,但那只有“诺斯”才能胜任。这种想超越她本身的力量奢望不能达到,在她心头激起了无知、忧虑、恐惧和困惑的情绪。

① 诺斯替主义者。活动期在罗马皇帝安东尼努斯·庇乌斯统治时期(138—160)。追随者甚众,形成了所谓瓦伦泰努斯派。——译者

② 新柏拉图主义的创始者,约生于公元204年,卒于270年。他的中心思想是上帝乃绝对完美的存在,为人们理智所无法穷究。——译者

③ 注意,在瓦伦泰努斯的体系中,人性是高于神性之中的。

④ “普勒罗马”一语源出希腊文,意为“充盈”,“丰盛”。诺斯替派用此字指他们所说的一种天界。他们宣称,上面是最高神所居的天,那里是“绝对”、“无限”和纯粹的精神境界;下面是世人所居的地,是“相对”、“有限”和物质的境界,普勒罗马则处于两者之间,是从最高的神流出的一种神性东西“爱安”所居之处。——译者

⑤ 即智慧。——译者

后来她摆脱了这些情绪，它们便从“普勒罗马”中排除出来，成为有形世界最初的原素——无知和忧虑，恐惧和困惑，这些便是构成大自然的脉络，也是构成人生的经线。造物主用它们塑造了世界；他，或是天使们（相当于柏拉图的“幼年的神”），创造了人的躯体，向它吹了口气，使它有了灵魂。有的人还从更高的源头取得了灵的胚种，他们就成了“属灵的人”。^①

人不仅是必死的，也是有罪的；他心里居住着一大群恶魔，使它永远不洁净。只有圣子能驱逐恶魔，使心变得洁净，也只有心地洁净的人才能够见到上帝。救世主基督从上帝流出，为的是到世上来拯救从上面坠落的属灵的人——从神坠落的，也必须由神来恢复他们的本来面目。把基督看作“普勒罗马”中全部“爱安”^②的流出体，这是一种富有诗意的幻想。这些“爱安”把各自所有的最好的东西贡献出来，以构成最完美的美，即“普勒罗马”中的明星（参阅：《歌罗西书》第1章第17节及第2章第9节）。当这位耶稣从神的怀抱中来到世上时，他从上界带来了躯体，通过童贞女马利亚而诞生，但并未从她的胎中吸取任何物质。这种幻影说的意图很清楚：耶稣的使命既是要把人类从物质和感性世界中拯救出来，他自身当然不能带有肉身的弱点或污浊。

这些思想家们企图从绝对的有或绝对的无出发，用一元 167

^① 关于属物的人、属血气的人和属灵的人的区别，出自《哥林多前书》第2章第14节，第15章第46节起。

^② 出自希腊文 *αιων*，原意为“永恒”，诺斯替派用此字指所谓从最高的神分出来的一些东西，音译作“爱安”，它们具有各种神的属性，构成整个“普勒罗马”。爱安上联至高神，下接物质世界和世人，是神人之间的中介体。“爱安”的数目，各派说法不一，瓦伦泰努斯认为有三十个，巴西莱德兹则认为有三百六十五个之多。——译者

论观点来解决宇宙问题。他们在说明物质世界，以及它的一切物质的和精神的邪恶时，避免涉及上帝，使他不必要为此承担责任。他们以此来解释，本来具有神性的灵魂，如何由于脱离神界，被禁锢在肉身中，与物质接触，为肉体的欲望所左右，因而被沾污，成为浊物；灵魂如何才能获得解放和净化，恢复它们原始的状态；宇宙本身又如何才能获得拯救，自然如何才能挣脱败坏的噩运。这些都是当时宗教哲学的中心问题。基督教哲学的特殊问题则是从这些前提出发，在这个范围内，解释救主的性质，以及他在拯救个人灵魂和救赎整个宇宙中的作用。他们与新柏拉图主义者一样，并不把宇宙理论看作思辨的最终目的；灵魂与上帝的关系才是悟性论神秘主义的基础，它的目的在于使灵魂重新上升到上帝身边，或与上帝结合。

瓦伦泰努斯和他的门徒被开除出教会以后，他们自己成立了教会。这些教会在遭异教皇帝一视同仁的迫害后仍保存下来，却在继之而来的基督教皇帝的专门迫害下，被消灭了。但是，把异端驱逐出教会，不等于世界上不再存在他们所提出的问题，也不等于艾雷内斯和希波利特^①等教士的回答就能驳倒他们。如果教会想争取善于思考的人，或使他们不致离开教会，就必须给他们提供比诺斯替主义更胜一筹的哲学，必须使它的信仰进一步发展成神学。这种神学象巴西莱德兹和瓦伦泰努斯的体系一样，也象普洛泰努斯的哲学一样，诞生在亚历山大城。

亚历山大的基督教学校从它创办之时起，就声誉卓著，超

^① 早期基督教著名教士，艾雷内斯的学生，曾任罗马主教。著有《驳异端》等，但传世者不多。——译者

过了这个大学城的其他学校。学校的第二任校长克莱门特^①博览群书,熟谙希腊文学和哲学,也精通圣经和基督教作者的著作——包括正统教会的和诺斯替派的在内。他以博学和雄辩著称,吸引了众多的人来听他讲学,其中既有基督徒,也有异教徒。他的特殊贡献在于证明,有学识有思想的人有权获得一种可以满足他们的理性要求的对基督教的理解,并且这种理解是可能获得的,不必象诺斯替派那样否定传统的真理标准。他称自己是诺斯替主义者;他说不能让“假诺斯替主义者”盗用这个光荣的称号。但是,他的所谓“知识”并非神智学,而是一种对神灵的认识,只是这种认识比一般信徒的认识更为深奥,它不是靠接受权威的说法,而是凭理性建立的。普通基督徒的信仰只是“基本要点概要”,而诺斯替派基督徒的知识却是“对凭信仰而接受的事物作出可靠的证明”。真正的诺斯替派在精神和理智上,都比一般信徒高出一层。基督徒必须通过学习哲学和宗教生活的修炼、努力攀登这个更高水平。神圣的逻各斯是一切理智、知识和道德的源泉。教育人类是逻各斯的任务——在基督到来以前,希腊人通过哲学,犹太人通过律法受到教育。现在逻各斯则要引导人脱离假宗教和罪恶的道路,教育人们过正义的生活,教给他们真正的知识。

克莱门特的继承者是奥利金^②,他于公元185年或186

① 基督教早期著名学者之一,号称亚历山大的克莱门特。大约生活于二世纪中叶,曾任亚历山大教会的长老。主要著作有《忠告异邦教徒》、《训导者》等。——译者

② 基督教初期著名教父之一,亚历山大学派的主要人物。曾编定《六种经文合璧》,他的最重要的著作便是《基督教原理》一书。——译者

169 年生 在亚历山大城的基督徒家庭；幼年即在基督教学校创办人潘坦纳斯^①和克莱门特门下受业。他的父亲是202年或203年宗教迫害中的第一批蒙难者之一，从此家庭负担落到奥利金身上，于是他开始语法教师的生涯。不久，德米特留斯^②主教任命他为教理学校校长，他担任这职务到231年。他与主教多年的磨擦至此破裂。校长一职被撤后，他不得不离开埃及，前往巴勒斯坦的凯撒利亚居住，在教学和著述中度过余年。他于254年卒于蒂尔。

奥利金的著作极为宏富。除了对希腊文本《旧约》作的评注外，他还对《旧约》的一部分，《新约》的大部分，做了诠释评注，写了许多篇讲道文。他踊跃参与当时的论争，与各地有广泛的通讯联系。他著文驳斥塞尔索斯^③，捍卫基督教，这篇文章可说是新型的护教文。他所著《基督教原理》是第一部关于基督教神学的系统论述，我们在这里要着重谈的就是这部著作。

作者一开始就对教会从使徒以来的口传教义所获得的信仰，作了扼要的叙述。出现意见分歧时，这是唯一的标准；凡是不符合使徒所传教义的，一律不得视为真理。但使徒们传给基督徒的，只是一些必要的信条，往往不加解释，也未作论证。有思考能力的人难免会提出的许多问题，不能在这些信

① 公元二世纪基督教亚历山大学派的主要人物。据说曾写有著作多种，但全已失传。——译者

② 公元189—231年间的亚历山大主教。203年任命奥利金为基督教教理学校校长。——译者

③ 公元二世纪的柏拉图派学者，是第一个向基督教提出反对理论的人。但他的著作全已失传，只能从奥利金所著《答塞尔索斯》一文中窥知梗概。——译者

条中找到答案。因此,在教会的标准内外,还留有研究和探讨的余地,这种探讨是正当的,只要它们不违背那些标准。这样,系统化神学便为它的存在申明了理由。该书共分四卷:第一卷论述上帝和理性的存在;第二卷论述世界和世上的尘世万物,以及灵魂及其命运;第三卷以意志自由为主题,兼及人必须与魔鬼及其魔鬼大军所作的斗争;第四卷论圣经的启示及其解释,最后并对全书的主要论点作了总结。

在亚历山大学术界,柏拉图主义哲学始终居于主导地位。当然,它也吸取其他学派——如亚里士多德、斯多葛派和后期的毕达哥拉斯派——的成就,但它把吸收的都加以柏拉图化,170 因为柏拉图主义认为人类思想的一切精华都是柏拉图主义的。亚历山大的柏拉图学派对各种唯物主义,无不抱有强烈反感。他们不满足于心与物^①,或者用宗教的名称说,上帝和世界的二元论观点,这是柏拉图自己也没有克服的;他们企图以对现实的非唯物主义概念为前提,完整地、统一地解决这个问题,就象斯多葛派从唯物论前提出发所做的一样。斐洛曾作过这种努力;巴西莱德兹和瓦伦泰努斯在这方面更进了一步;但直到奥利金的时期,这个目标才算达到。奥利金在担任基督教学校校长几年后,还亲自去听著名的新柏拉图学派创始人萨卡斯·阿蒙尼阿斯^②的讲演;普洛泰努斯是比他年轻

^① 柏拉图的物不是我们所说的构成物质事物的粗糙材料,而是除上帝以外的一种永恒存在体。

^② 新柏拉图主义的创始人之一,约生于 175 年,卒于 241 年,生平不详,亦无著作传世。据别人的引述,他的观点融合了柏拉图和亚里士多德的思想,而把柏拉图看作最完整的哲学传统。——译者

的同时代人，而波尔斐利^①见到年老的奥利金时，还是个青年，他们可能是在凯撒利亚或蒂尔会面的。

与瓦伦泰努斯及普洛泰努斯一样，奥利金认为，从本来的意义说，上帝是超验的，但这个名称经常被滥用。上帝是 *μονάς* 或 *ένάς*（独一或单一），是绝对的、单纯的统一体。斐洛称他的绝对的诺斯为“悟性”；奥利金和普洛泰努斯则更进一步：“一”^② 超越了普洛泰努斯的思维和存在的范畴（*ἐπέχεινα νοῦ καὶ οὐσίας* 在心和本质之外）。奥利金象一切类似的形面上一元论者一样，他所面临的问题是：如何从这个唯一的、单纯的、不变的“绝对”，产生出可以形成、也可以变化、也可以分解的多种多样的宇宙呢？一个排除一切的单一体怎么能成为一切存在的根源呢？尤其是怎么能使善不致成为恶的根源呢？我们在别处已经说过，^③ 普洛泰努斯在上帝和物质世界之间，插入了一系列递降的流出体，其中最初而又最高的是诺斯，或称宇宙悟性。奥利金没有用柏拉图的术语，他用的是斐洛和基督教的语言，他把这位置给了逻各斯，或宇宙理性。在圣经里这位居间者有各种不同名称：圣子、首生的、独生子、基督。上帝的活动是从智慧开始的，而智慧在创造世界之前即已诞生（《箴言》第 8 章第 22 节起）；这是全能者之荣耀的流出物（《所罗门智慧书》第 7 章第 25 节起；参看《希伯来书》第 1 章第 3 节），因此与上帝是同一本质的（*ὁμοούσιος*）；两者有区别，但不能分开，正如阳光和太阳一样。普洛泰努斯用过同样的比喻；

① 新柏拉图派哲学家，普洛泰努斯的学生，反对基督教。著有亚里士多德《范畴篇》的《导论》。——译者

② 指绝对存在，即上帝。——译者

③ 指本书第一卷中的有关论述，中文未译出。——译者

这个形象——不过不是它的含意——凡能背诵尼西亚信经的人，都是熟识的：即“从光出来的光”(φῶς ἐκ φωτός)，另一个完全排除实体感的比喻是：意志来自思想。

关于逻各斯的流出，奥利金用的词是“生出”，^①这是教会相沿成习的说法。正是这个过程，确立了圣父是父，圣子是子的关系，这种关系既是永恒的，因此奥利金称之为“永恒的生出”，Sicut splendor generatur a luce（有如光辉从光而发）。“从未有过一个时刻圣子是不存在的”这句话，在后来的论争中成了辨别真假的口令或口号。

圣子从圣父的本质(οὐσία^②)中生，成为一个永远有别于父的神性存在(hypostasis^③)。可是，圣子虽然和圣父同质，但不与圣父相等。唯有圣父才是非被生出的，即他是来源于他自身的神；他是上帝本身，又来自他本身。圣子则是被生的，是第二位的神，他的荣耀仅次于宇宙的上帝；他是神，但不是上帝。圣父是无比的善；圣子本身则还不是善，只是上帝之善的映象——其他可依此类推。逻各斯，即本体的神性智慧，低于超验的上帝，因为它在自身中包含着多重性存在的 logoi，^④或(非物质的)处于胚胎状态的诸本原，因而处于绝对 172 的一与众多现象之间；他便是一切被造物中的首生者，有形无形的万物都是藉着他而造出的(《歌罗西书》第1章第15—17节)。

① 普洛泰努斯也用这词描述“诺斯”的流出。

② 按柏拉图的意义理解的 Οὐσία。

③ 奥利金用这词表示“理性的个体”。

④ 这术语来自斯多葛派，但斯多葛派的 logoi 不是非物质的。(logoi 是 logos(逻各斯)的复数形态，指构成逻各斯的各种原始因素。——译者)

圣灵低于圣子，如同圣子低于圣父一样。圣灵是圣子永恒地（即超时间地）创造出来的；它在逻各斯所创造的万物（即各种理性存在物）中，具有最高的尊荣。在启示中，它是逻各斯的媒介，但它的特殊作用是在圣徒中，也就是在基督教会的会众中。因此，它处于圣经和教会的朴素信仰所规定的位置上；对奥利金的哲学来说，它是多余的。

从太初起，逻各斯就把生命给予了无数非物质的智力，或有理性的灵魂，他们在各方面都是平等的，也是自由的。^① 圣子爱他所创造的（参看《所罗门智慧书》第 11 章第 24 节），他按他们对他爱的不同程度，让他们分有他的质。他们中间，有的对他们的创造者充满热爱，有的感情差一些；后面这部分拥有他的质便少一些。这样，理性的灵魂由于行使他们的自由，便在不同程度上离开了他们的原型，这倒不是由于真正犯了错误，而是由于缺少爱心。

这种异化的结果，赋予灵魂以躯体，于是物质的宇宙随之产生，供他们居住。那些离开他们的原型最少的，得到的是以精美的天上材料制成的形体；他们便是执政的、掌权的和天使。魔鬼和魔鬼的使者，那聚集在空中的各类鬼魅，则是坠落最深的灵魂。人介于天使和鬼魔之间；他们也是理性的存在体，但已从悟性世界游离出来，附着在尘世以动物的魂为生命的必死的躯体上。在人的灵魂中间，同样，有些又比别的陷溺更深；于是出身和遭遇的不平等，以及那种显然无辜的痛

^① 奥利金认为这些灵魂都是平等的，因此他与诺斯替派的主张相对立，后者认为有一类“属灵的人”，是人类中最优秀的；这些灵魂的自由使上帝不必为他们因坠落而招致的恶负担责任。

苦——例如生而盲目的——便可得到解释，不必归咎于机遇或命运，也不必象通俗诺斯替主义那样，为了顾全上帝的公义和善良，把世界的恶归罪于另一种力量。

堕落的灵魂仍保持着意志的自由，因而有逐步上升到最高一级，或沉沦到最低一级的可能性。摆在每个人面前的目标，是要恢复他们原来的状态。人的意志是自由的，但它失去了原来的稳定；在肉体中，灵魂接触到了污浊的物质和魔鬼的诱惑，魔鬼要把他们拉向更深的深渊，直至灭亡。不仅是人，就是最高的天使和天上的灵体，以及一切并非自愿屈服于虚荣(ματαιότης)的支配的受造之物(见《罗马书》第8章第20节)，都需要拯救。

为了拯救世界，上帝的儿子(逻各斯)自己与一个理性的灵魂——一切之中唯一从未犯过错误，从未背离过他的灵魂——结合起来，可以说渗入了这个灵魂，进入了这个没有玷污的身体。奥利金不是把这称做“道化成肉身”(ensarkōsis 取得肉身)，而是称做“人化”(enanthrōpēsis)。基督是具有神人两性的，即神-人；他甚至使用了“复合体”这个词。但在思想上，他却煞费苦心，分别哪些是属于神性的，哪些是属于人性的。只有人的身体才会有痛苦(神是无痛苦的)；而“上帝的独生子，上帝的道，他的智慧、公义和真理，都不能被限制在肉身的范围内”(神性不受空间的限制)。

基督作为无形上帝的幻象，是上帝的显示，“因为认识圣子的，也就认识了圣父。”他是通向圣父的道路；那些离开了原先状态的人，可以从这条道路回去。基督召唤那些具有肉体的人，首先他要使他们顺应化成为肉身的逻各斯，然后带领他

们到达化成为肉身以前的他自己的形象（神性的逻各斯）面前，使他们可以说：“从前我们只从肉身认识基督，今后就不再这样认识他了。”^①

奥利金的末世观离教会的一般信仰更远。基督将在人间统治一千年的十分物质性的想象，不但满足了普通人的愿望，而且在反驳异教知识界的批评中，特别是在同诺斯替主义的斗争中，它成了正统信仰的试金石；但是奥利金反对这种说法。这些概念主要来自《约翰启示录》，因此具有使徒的权威，但奥利金从隐喻的意义上解释这部书。他的释经原理有一条基本原则：凡带有物质和形体的叙述，他都从灵性的意义上来理解，把它们当作比喻。

他既然把物质身体看成牢狱，禁锢着因堕落而被放逐的灵魂，那么，肉体不论怎样净化，它的复活便与他的得救观念不能调和。他把自己看作赞成保罗的论点的，因为保罗说：“血肉之躯不能承受上帝的国。”^② 魂在今生之后将取得一个灵的身体，它将由现在寄居于肉体中的萌芽状态的逻各斯变化而成；这样，原来的个体仍保存着，但原来的物质构造已不再存在。奥利金的非物质化手法不但延伸到天上，也延伸向地狱；地狱的火不是给有感觉的身体带来痛苦的物质的、外在的火；它是良心和悔恨的内在的火，这种痛苦既是惩罚，又起着涤罪的作用。

知识和品德方面的发展，使人的灵魂可以获得更精美更纯洁的形体，因而逐步上升，甚至达到最高的天使长地位。天

① 见《哥林多后书》第 5 章第 16 节。——译者

② 见《哥林多前书》第 15 章第 50 节。——译者

使、人和鬼魔，他们的目标都是重新上升到原来的状态，重新成为堕落前纯洁的、无肉身的理性存在，与逻各斯保持亲切的交往，并分享其神性。即使魔鬼和他的使者也要同样回到上帝那里，这个目的—达到，物质宇宙又将化为原始的无。这就是使徒所说的“万物的复原”(ἀποκατάστασις πάντων, 见《使徒行传》第3章第21节)。那时上帝又成了一切的一切，正如开始时那样(《哥林多前书》第15章第28节)。但是，由于灵魂始终是自由的，它们就有可能再一次离开，这样新的循环重又开始。在这之后将会出现无数世代，就象在这之前那样。^①这种万物复原的理论并非感伤的普遍得救论^②所寄托的虔诚希望；那样的感情动机是与奥利金格格不入的。这是他关于灵魂本性及其堕落的理论所必需的对应部分，也是他的形而上学和神正论^③二者所需要的。

在《基督教原理》的最后一卷，奥利金发挥了圣经的启示有三重意义的理论：字面的和历史的意义是一切头脑简单的读者都能从经文词句中理解到的；智力较高的人则能从中找到道德的教训；但只有真正有知识的人，才能在这些之外，还从比喻中发现深奥的灵性真理。不论《旧约》和《新约》，都有不少地方不能从字面上看，否则便会显得不合理，甚至不道德。在这种情况下，启示的目的就是要迫使读者从这种显然

① 显然与斯多葛派理论相似。

② 基督教中的一种理论，认为整个宇宙和人类终必得救，包括堕落的天使在内。它开始出现了十八世纪末年，主要流行于美国。1780年在美国马萨诸塞州产生了第一个普遍得救派的教会，1790年又在费城编定了信经。

③ “神正论”一词原系德国唯心主义哲学家莱布尼兹于1710年所提出，后用来泛指一切类似论述。这是为上帝创造的世界仍有邪恶，而上帝允许其存在作辩护，以申明上帝的正义的一种理论。——译者

不能接受的意义更进一步，寻找隐藏在文字后面的东西。这是第一次明确阐述圣经具有多重意义的理论，它到中世纪末才被普遍接受。

奥利金遭到了各方面的攻击。他的神学思想为几个世纪的论争提供了题目。在单纯的信徒看来，一切有关信仰问题的哲学探讨，都是名为信神，实际不信神的表现，因此认为他的理论中可以定为异端的成份特别多。灵魂堕落论显然带有诺斯替派色彩，有关得救的整个概念也是这样。非物质化的末世论是他们的大绊脚石之一。没有肉身的复活，他们就不能对来世生活感到满足；永恒的理性思维和分享神的理性等
176 等乐趣，在他们看来是毫无意义的；最后的复原，甚至魔鬼也可以得救，尤其使他们感到厌恶。何况它完全违反圣经的明确叙述，也违反教会自古以来的信念。奥利金关于非物质性的神的观念，在那些神性拟人论者^①中，尤其是在隐修士们当中，特别引起反感。他们的上帝就是圣经上所描写的，具有同他们一样的身躯和肢体。他们以圣经为凭据，得意地证明上帝是有形体的：圣经不是说“上帝是灵”吗？那么谁不知道，灵是物质的？普通人对奥利金学说的反感是可以理解的。失去了可以想象的上帝和可以想象的天堂，他们的宗教还剩下什么呢？

基督教神学的中心问题，始终是基督作为神，如何与一神论观点相调和的问题。护教士是用逻各斯理论来解决这个问题。奥利金赋予这理论以形而上的形式和基础。但是在他的体系中，神性的统一是形而上的统一，不是形体的统一。他从绝对的圣父引导出逻各斯的圣子来，这过程就是被诺斯替派

^① 用人的特性来解释神的一种理论，亦称神人同形同性说。——译者

弄得声名狼藉的“流出”过程,只是他用了另一个名称而已;而圣子成了地位较低的神。以后几代中,在圣子和圣父的关系问题上,出现过根据不同的哲学基础提出其他理论,但都遭到了教会的排斥;奥利金使基督教神学永远留下了新柏拉图主义的烙印。但他的体系整个说来,没有被接受。尤其是圣子从属于圣父,圣灵又次于二者这一基本方面,遭到了否定,而这是他的形而上体系所必然得出的结论。我们后面将要谈到,三位一体中的三位永远同等,才是唯一的正统观点。奥利金的独特的道化成肉身理论也被抛弃了;他的复原说最终被列为异端。尽管这样,奥利金为基督教神学史开创了一个新的时代,不论尼西亚会议规定的信条与奥利金的三位一体说,存在多大差别,但没有后者便不会有前者,而且尼西亚信经只有回到奥利金的理论,最后才为东方教会所接受。177

从那时到第三世纪中叶,教会在不同地区和不同时期,多次遭受到程度不同的迫害,然而它们都为期不长,对基督教的传播没有产生很大障碍。德修斯(249—252年在位)是第一个开动全帝国机器搜捕基督徒,强迫他们放弃信仰,皈依国教的人。凡是固执地拒不向偶像献祭或焚香的,都被判重刑或处死。这样的遇难者为数众多,其中有几个还是大教区的主教。因而脱教的人就更多得多了,有些地方几乎全部如此。这次迫害历时大约十年,中间有短暂间断,方法也有若干改变。接着而来的四十多年,从盖利恩奴斯登位(公元260年)到戴克里先^①称帝后第十九年(公元303年),教会实际上享有充分

^① 公元284—305年间的罗马帝国皇帝。303年起尊崇朱辟特神,迫害基督徒。305年被迫宣布退位。——译者

的自由。它很快恢复了因德修斯的迫害造成的创伤,得到了前所未有的迅速发展。基督徒遍布各地和各个社会阶层——在军队、政府机关和皇室宫廷中都有,其中不乏显赫人物。据说戴克里先的妻子和女儿都是基督徒。

最后一次迫害,特别残酷,那是戴克里先于303年发动的。他退位以后,这种迫害在东罗马帝国还变本加厉地继续了一段时期。公元311年,四位皇帝^①中的三位在宽容敕令上签了字,但直到两年以后,马克西米安统治地区的教会,才不再受到压迫。313年,君士坦丁和李锡尼颁布“米兰敕令”,才使基督教享有与旧宗教完全平等的地位。敕令说:“任何人不论他选择什么信仰,均有充分的自由。”在迫害期间没收的教会财产和礼拜堂,一律无偿发还。不仅个人信教自由,教会作为合法组织也得到了保障。323年,君士坦丁成了唯一的皇帝,那时他已是基督徒,^②这样,教会在信仰自由和皇帝的支持下,进入了迅速发展的时期。从那时起,除朱利安(361—363年)的短暂统治时期外,其他皇帝都是基督徒。到第四世纪末以前,所有寺庙都已关闭,一切异教崇拜也为法律所禁止。

关于基督神性的论争从未停息,只是在遭受迫害的紧急关头才暂时中止,但迫害一过去,论争便以更猛烈之势重新展开。这样形成了各种派别;主教们互相开除教籍;宗教会议把

^① 当时罗马帝国内有四位皇帝同时拥兵自立。君士坦丁(306—337年在位),李锡尼(307—324年在位)和马克西米(308—314年在位),都是当时的皇帝。——译者

^② 但他直到337年去世前不久,才领受洗礼。

敌对的观点一概斥为异端、擅自解释公教信仰；在这斗争中，教会的政治活动越来越突出。李锡尼一死，小亚细亚、叙利亚和埃及都纳入了君士坦丁的治下；他发现，这些纠纷已使教会陷于分裂，甚至社会秩序也受到了破坏。

这些分歧中最严重的便是阿里乌斯派论争。阿里乌斯^①是亚历山大教会的长老，年青时就学于安条克神学校校长卢西安门下。当时逍遥派哲学在安条克比在亚历山大影响大，这对后来阿里乌斯思想观点的形成，起了一定作用。阿里乌斯基本上是亚里士多德的观点，按照他的定义，神性的标志是自我存在。推而言之，圣子既是由圣父得以存在，因此他不是上帝。他否定流出说，因为它不论以什么名称出现，都与逻各斯圣子的理论有关。在他看来，逻各斯是受造之物，是在创造世界以前靠上帝的意志才得存在的，在一切受造之物中他是最早的（见《歌罗西书》第1章第15节），在有时间以前就已存在。¹⁷⁹②他和一切事物一样，从不存在到存在，所以有一个时候他尚未存在。圣子根本不与圣父具有同一性质，他在各方面都不同于圣父的特殊的质(οὐσία)。③在礼拜仪式中不妨称他上帝，但实际上他不是上帝。

由于这些异端观点，321年召开的亚历山大宗教会议，把阿里乌斯和他的十多个拥护者撤了职。阿里乌斯对他的主教

① 早期基督教的主要学者，约生于公元256年，卒于336年。阿里乌斯认为基督乃受造之物，与上帝并非同质，但也不全是人，乃神与人之间的第三者。325年在尼西亚会议上，他的学说被定为异端。——译者

② 时间是与天体的创造同时开始的，那时以天体的运转计算时间。

③ 阿里乌斯是照逍遥学派的含义，使用 οὐσία 这个字的。

亚历山大指责他为异端，作了反击，说后者犯了撒伯流斯派^①错误，即把圣父和圣子等同起来。^②阿里乌斯和他的同伴前往巴勒斯坦，在那里受到了友好的接待。叙利亚和小亚细亚的许多主教都同情他们。首都尼科米迪亚^③的主教优西比乌斯^④支持他们的事业，试图联合小亚细亚和叙利亚的主教，向亚历山大施加压力，要他恢复阿里乌斯的职位。亚历山大也积极活动；他散发了一份阿里乌斯学说的摘要，称它为“自古以来一切异端中最恶毒的一种，是敌基督的急先锋”。双方都派出使者到处游说，阐明各自的主张，争取各地主教签名赞同。这在整个东方教会引起了骚动。

君士坦丁靠善意的劝说未能平息争端，于是召开全体教会会议，以解决这个争端和其他一些次要的分歧。这第一次普世教会会议，在离首都不远的尼西亚举行。大约有三百位主教，或代表主教的长老，于325年初夏来此开会。这些人绝大多数来自小亚细亚、叙利亚和埃及；来自拉丁西方的不过六人，其中两人是罗马的长老，代表教皇西尔维斯特的。君士坦丁亲自主持了开幕式，并自始至终控制着会议。

会议批准了对阿里乌斯的褫职处分，把他放逐到伊利里

① 撒伯流斯是公元三世纪的基督教学者，生平事迹不详，只知他出生于利比亚，后来可能担任过主教。他于公元260年提出一种学说，否认三位一体，认为父、子、圣灵只是同一神体的不同表现。作为父，他创造世界，作为子，他拯救世界，作为灵，他使选民成圣，三者关系正如人的灵、魂、体一样。——译者

② 见前164页(原书页码。——译者)。

③ 即今土耳其伊兹米特。——译者

④ 约生于公元三世纪末，研究奥利金神学，曾任凯撒利亚及君士坦丁堡等地主教。他反对同质说，支持阿里乌斯，在尼西亚会议上企图调和两派的争执，但没有成功。著有《基督教会史》十卷，被誉为教会史的奠基人。——译者

孔^①。人事问题解决以后，会议便着手制订一份信经，要对公¹⁸⁰教会的信念，尤其是基督的性质，作出明确规定，以预防争端，并保障教会的统一与和平。它的成就离这目标究竟多远，以后几代的争执即可说明。

尼西亚信经是以当时巴勒斯坦凯撒利亚教会应用的信经为蓝本的，但对有争议的各点在措辞上作了些改动，还插入了一些新的词句，使它们的意义更为清楚。

这份信经全文如下：^②

“我们信独一上帝，全能的父，创造有形无形万物的主。我们信独一主耶稣基督，上帝的儿子，为父所生(ἐκ)^③，是独生的，即由父的本质所生的。从神出来的神，从光出来的光，从真神出来的真神，受生而非被造，与父同质(ὁμοούσιος)，天上、地上的万物都是藉着他而受造的。他为拯救我们世人而降临，成了肉身的人，受难，第三日复活，升天。将来必再降临，审判活人死人。〔我们〕也信圣灵。”

信经还附有一段专门谴责阿里乌斯学说的咒诅文：

凡说“曾有一段时间还没有他，在被上帝所生之前他尚未存在”，或说上帝的儿子所具有的是与上帝不同的本体(ὑπόστασις)或本质(οὐσία)，或是被造的、或是会改换成变化的，这些人都为公教会所咒诅^④。

① 亚得里亚海东岸一带，罗马帝国四大行省之一。——译者

② 现代教会礼拜仪式中使用的所谓尼西亚信经，并非尼西亚会议或任何其他会议所通过的信经。

③ 这里以及下句中所用的这个前置词，意思是“出自”，表示由来或根源。

④ “咒诅”词来源于希伯来文，原意为提交上帝定罪，后来成为教会的通用语，其含意包括：开除教籍，定为异端，任何教徒都不得与他来往，他的灵魂已被定罪，永下地狱等等。——译者

这份信经中的有些说法,在会上就遭到许多人的反对,尤其是用“homoousios”(同一本体)这个词来说明圣子与圣父的关系。这个词早在半个世纪以前就被加上了异端的污名,181 当时叙利亚和小亚细亚的主教们曾为此召开盛大的代表会议,把安条克主教萨摩萨塔的保罗^①撤了职,因为他倡言,逻各斯(或称智慧或圣灵)之于上帝相当于理性功能之于人,它本身并无独立的位格。他说:“上帝同逻各斯在一起,是一个位格,”他正是使用 homoousios (同一本体)这个词来表达这个同一性——即“同一个位格”。对于大多数东方人来说,不论在当时还是后来,这个词似乎是要助长一种和阿里乌斯的学说同样可憎的理论,因为它坚持上帝只有单一位格,使神性中不再存在区分位格的余地,因此它被贴上了一张不光彩的标签:撒伯流斯主义。奥利金派解决这个难题,是用“οὐσία”(本质)这个词来表示神的统一本质或性质,并用“ὑπόστασις”(本体)这个词来表示神体中永恒的位格区分;但尼西亚会议在谴责异端的咒诅词中,把这两个词作为同义语使用,因而似乎抹煞了这种区分。

会上所有的反对意见都被压了下去。科尔多瓦的奥西阿斯是君士坦丁皇帝的神学顾问,他坚持用 homoousios (同一本体)这个词。“οὐσία”和“ὑπόστασις”在拉丁文中并无区别,都用“substantia”(实体)来表达;“unius substantiae”(同一实体)似乎准确表达了与阿里乌斯相反的观点,因为阿里乌斯说,从各方面讲,逻各斯都与圣父的实体(substantia,

^① 公元 262 年起任安条克主教,否认三位一体的三位,认为基督在马利亚生他之前并不存在。270 年被撤职,并被定为异端。——译者

οὐσία) 不同。君士坦丁表示他同意用这个词，于是那些最坚决反对这个词的主教们连忙欣然表示赞同。他们一定是想，归根结蒂，这个模棱两可的词，正好可以包括许多不同的意见。

争论不久就发生了。双方的代表人物，一方是尼科米迪亚主教优西比乌斯，另一方是阿塔纳修斯。阿塔纳修斯是随亚历山大主教到尼西亚来开会的教会执事，在 328 年接任了亚历山大主教职位。他是尼西亚会议以后半个世纪中的显要人物，他所领导的一派坚持按文字本义(*ipsissima verba*)来理解信经，尤其是对 *homoousios* 这个词绝不调和，绝不让步。¹⁸² 他写了大量文章，为信经辩护；由于不肯妥协，他多次遭受了放逐和亡命的痛苦，因此，尼西亚的教义条款被冠以阿塔纳修斯的名字，是不足为怪的。并且人们普遍认为，该信经主要出自他的手笔，其实这是无稽之谈。^①

幸亏这段不足为训的历史，不必我们多费笔墨。我们要说的只是，在君士坦丁逝世(337 年)之前，优西比乌斯已经成了他的神学和教会事务顾问，被放逐的阿里乌斯也已复职；在蒂尔召开的宗教会议，经皇帝同意，恢复了阿里乌斯派教徒的教籍；这次会议还以滥用职权的名义，撤了阿塔纳修斯的职，由皇帝把他放逐到高卢的特里尔地方。

拉丁西方教会，除少数例外，都拥护尼西亚信经。他们明

^① 一个更加不能原谅的错误是，把尼西亚的争论俏皮地说成本体相同和本体相似(*homoousios* vs. *homoiousios*)之间的“一字之争”。“ὁμοῦς κατ'οὐσίαν” (本体相似)是阿塔纳修斯的话，不是阿里乌斯的话；尼西亚会议以后兴起的本体相似(*homoiousian*)派反对阿里乌斯派的程度，不亚于本体相同(*homoousian*)派。

白，它把那些说基督不是上帝的异端者赶出了教会，但是，他们不明白，为什么希腊人要为几个特殊用语掀起这么一场风波。结果反使他们受益不浅。阿塔纳修斯第二次被赶下主教宝座后(339年)，便逃到意大利，运用他的影响，使主要的拉丁主教倾向于他本人和他这一派。他们拒不承认对他的废黜，认为他受到了严重的诽谤和迫害。

在东方，情况相反，君士坦丁一死，教会就把他强加给教会的信经束之高阁，另行制定新信条，把尼西亚会议所用特殊词语一扫而空，因而赢得了各派温和人士的一致赞同。^①到183 353年，君士坦休斯^②统一了罗马帝国，便强迫拉丁主教向东方绝大多数教会看齐。首先，他要他们承认阿塔纳修斯的免职，少数不服从的，便被撤职，其中有利贝留斯教皇在内。第二步是正式废除尼西亚信经。为了这个目的，皇帝召开了两次会议，或者更确切地说，召开了一次普世教会会议，只是分为两地举行：帝国东部在伊索里的塞流西亚(西利西亚)开会，西部主教则在意大利的阿里米宁(里米尼)开会。双方通过了相同的信经，信经中确实不包含任何可以争论的阿里乌斯派观点，但另一方面，它也是除极端阿里乌斯派(安诺米安派^③)外，任何人都能接受的。圣子被宣称为“如圣经所说，象生他的圣父一

① 其中主要的一份是341年安条克宗教会议所通过的信条。要知道，尼西亚信经当时还没有取得它后来所取得的那种神圣性质。它是由全体教会会议制定的，但那时还没有人想到，制定了它的教会会无权修改它，或由另一次会议来撤消它。

② 君士坦丁大帝之子，在君士坦丁死后继承帝位，称君士坦休斯二世。于公元361年去世。——译者

③ 公元四世纪出现的极端阿里乌斯派，其主要教义认为，三位一体之第二位“子”与第一位“父”，完全不是同一本质。——译者

样”；“在一切方面相似”^①这句话被小心地避开了。信经后面的附言，大意是说，鉴于圣经中没有提到圣父和圣子的“本质”（οὐσία），也没有提到圣父、圣子和圣灵的“本体”（ὕποστασις），因此会议决定不再使用这两个词。塞流西亚——里米尼信经分送给未能出席会议的主教，征求他们同意，这些主教几乎毫无例外地都签了字。这样，教会事实上一致同意用另一份信经来取代了尼西亚信经，在这信经中，圣子与圣父本质相同，甚至与父本质相似等说法，都被删除了，那些用语因而也遭到了禁止。当初，君士坦丁为了恢复公教会内部的和平，无疑接受了劝告，企图用一份信经来肃清引起争议的异端。现在，君士坦休斯为了保证教会的统一，却回避了一些讨厌的用语和分歧的问题，制定了一份除双方少数极端分子外，大家都能同意的信经。然而这两种做法都没有达到预期的效果。

公元361年11月，君士坦休斯死了，皇位由他的堂兄弟朱利安^②继承。朱利安想要恢复原来的宗教，他从哲学上厌恶一切“加利利人”^③，因此完全不重视他们教义上的歧异。从184
前被君士坦休斯定为异端的各派，得到了一段安宁的时期，许多由于这样或那样的原因，侨居外地的公教会主教，包括阿塔纳修斯在内，都获准返回他们的主教任所。这种措施肯定无助于导致和平，因为在那里已经另外有了主教。而且好景不长，朱利安死于波斯战役（363年6月），他一死，基督教又重新有了势力。

① 这是早先阿塔纳修斯用过的话。

② 361—363年的罗马帝国皇帝。即位后即宣布恢复异教崇拜，因而被称为“背教者”。——译者

③ 指基督徒。——译者

大多数拉丁主教之所以信奉里米尼信经，不是因为他们有了新的见解，只是因为君士坦丁堡的教义的风向变了。因此，到了朱利安不分彼此，一概排斥，因而使他们可以自行其是的时候，阿塔纳修斯和利贝留斯教皇毫不费力，便把西方主教领回了尼西亚信经的老路，只有少数几个是例外。在东方，这个动向比较慢，但最后还是完成了。到 381 年，西奥多修斯^① 皇帝便在君士坦丁堡召集东方主教开会，会议对左右各派都提出了谴责——受到谴责的有阿里乌斯派，包括激进和温和两派在内，有不承认圣灵是与圣父和圣子同一本质的半阿里乌斯派，还有撒伯流斯派，马塞勒斯派^② 和阿波利纳里斯派——然后原原本本、不加增删地重申了尼西亚信经，还对三位一体说作了说明，但这份说明已经失传。皇帝还颁布敕令，夺回了异端各派的教堂，并禁止他们聚会礼拜。法律越来越严，执行也越抓越紧。

原封不动地恢复尼西亚信经之所以可能，是因为确立了三位一体的教义，这教义既保存了上帝神性本质的统一性，又使圣父、圣子和圣灵有所区分。上帝的神圣天性或本质 (οὐσία) 在三者中是同一的和一样的；但圣父、圣子和圣灵却是三个永恒不同的“本体位格” (ὑποστάσεις)。圣父是“非生出的” (自我存在的)；圣子是无始无终地由圣父“所生的” (从形而上的意义而言)；圣灵则是从圣父“出来的” (《约翰福音》第 15 章

① 379—395 年的罗马帝国皇帝，也是统一的罗马帝国的最后一个皇帝，他死后，东西两部正式分裂，成为东罗马和西罗马两个帝国。——译者

② 安卡拉主教马塞勒斯的追随者，兴起于二世纪后半叶。马塞勒斯在尼西亚会议上反对阿里乌斯派，但他所著《基督教原理》一书，被指责为犯有撒伯流斯主义的错误，因而被开除了教籍。——译者

第 26 节)。

这个解决办法是中间派(本质相似派)神学家发现的,它归根到底来自奥利金。但奥利金的超验的神不见了,圣子逻各斯作为绝对观念与宇宙之间的居间者的概念也没有了;此外,圣子低于圣父,圣灵又低于圣子的概念也没有了。整个倾向是使三者不但本质相同,而且地位同等。这种由多元的一神论所表现出来的三神论形态,并没有被克服;神性的统一变成了“神性的来源”(阿塔纳修斯语)问题,或者只是属性的统一问题;这种说法不论哪一种,就其本意来说,都不能构成单独的位格。但通过这样的解释,尼西亚信经排除了撒伯流斯派和阿里乌斯派的各种一位论观点,它成功的原因便在这里。

这新尼西亚神学的特征之一,便是把圣灵也提高到三位一体本体中平等成员的地位上。尼西亚信经只说“我们信圣灵”,没有说信圣灵的什么。阿塔纳修斯晚年很想加上一段话,明确说明圣灵也有相同的本质(ὁμοούσιον),但附和的人不多。有些人和奥利金一样,认为圣灵是受造之物;有些人则认为,把圣灵称做上帝,在圣经中毫无根据,而且圣灵本身从未作过教堂里的敬拜对象。总之我们已经看到,在君士坦丁堡,“圣灵的反对者”,或不愿把圣灵称作上帝的半阿里乌斯派,也和反对把这种名称和性质给予圣子的老阿里乌斯派一样,受到咒诅。这样,三位一体论完成了。从第四世纪起,这条教义成了基督教一神论的特色,至今仍为一切自命为正统的基督教徒奉为准则,尽管他们对它的解释往往越出正统的轨道。

阿里乌斯论争的结果,便是承认圣子,或化身为耶稣基督

186 的逻各斯，不是比圣父次一等的神，而是与圣父同一性质的神，在统一的神体中永远具有独立的位格。现在道化成肉身本身成了中心问题，对作为人的基督的争论，比对圣子的神性的争论更为持久而剧烈。这个问题所引起的分裂，直到今天还为所谓东方国家的教会所坚持。

普通基督徒大众，毫无疑问，总是从神秘的意义上来看待道化成肉身的，因此没有什么不好解决的问题。认为基督的身体不是实在的血肉之躯，^① 这种观点很早就已出现。这方面最早的哲学思想是护教士们提出的，他们认为逻各斯是第二等的神，是上帝和宇宙之间的居间者，他取得了人的形体，居住在人间以显示上帝和永生的知识。但是，对于那些认为永生不是通过认识上帝就能达到，而要分有神的性质才能取得的人，道化成肉身必然具有不同的意义：上帝成为人（通过他与人性的结合），使人可以成为神（即永生），^② 这种通过把人神化来实现的拯救，必须包括整个的人；为了完成这种拯救，圣子不仅必须成为具有人的形体的上帝，而且必须真正取得人性，必须在身心两方面均成为人。

这问题在阿里乌斯论争的早期，偶然也曾多方面涉及到，但成为讨论的焦点还是在公元 350 年前后，由叙利亚的劳底西厄主教阿波利纳里斯造成的。阿波利纳里斯属于严格的本质相同派，曾和他的朋友阿塔纳修斯一起，捍卫尼西亚信经的每一个字。显然，当时在他的周围流行的观点是认为，在耶稣

① 见前第 153 页（原书页码。——译者）。

② 艾雷内斯和阿塔纳修斯便是这样主张的。见前第 162 页起以下（原书页码。——译者）。

基督身上,神和人两者都是完全的,而又有区别的。阿波利纳里斯反对这种理论,因为这样一来,道化成肉身的基督便不是一个位格,而是两个位格了;也不是上帝的一个儿子,而是两个儿子了,一个是亲生子,一个是养子;于是在这同一个主体¹⁸⁷上,将会具有彼此独立的,可能还是互相矛盾的两个意志,一个是人的,一个是神的。因此,在解释道化成肉身问题时,他力求做到既保证基督的统一,又能使他同时具有神性和人性两个方面。他从人的存在中得到启发,找到了解决的途径。人有身体和灵魂,或者照心理学的另一说法,有身体、灵魂和悟性,以构成一个统一的人格,同样,基督有肉体及其动物性的灵魂,还有逻各斯,逻各斯便起了人类的悟性或理性灵魂的作用,这样就构成一个统一的位格。这是一位神性的人,因为逻各斯和肉体已经如此融合无间,不但它们的活动,而且它们的禀性都合而为一了。基督的身体就是上帝的身体;犹太人把他的身体钉上十字架,就是把上帝钉上十字架;不仅如此,“肉体既是上帝的肉体,这肉体也就是上帝”。阿波利纳里斯与艾雷内斯一样,还从这里得出了圣餐的后果:“他的肉由于与神性的本质结合在一起,因而能给人以生命;我们因(在圣餐里)分享了他的肉作滋养而得到拯救。”

这样,既然兼有神、人二性,作为人来看,显然是不完整的,缺乏人的智能和自主性。因此反对者提出异议道,如果要靠神性的逻各斯取得人性来拯救,那么取得的人性必须是完整的,否则人的得救也就会相应地不完整。罗马的一次宗教会议便这样宣称,它说公教会的信仰是 *perfectum deum perfectum suscepisse hominem* (完全的神与完全的人相结合)。

阿波利纳里斯的理论受到了谴责;但他引起的论争,不是这么容易平息的,不久以后,整个教会便因此而陷于一片混乱之中。阿塔纳修斯在基督的位格问题上,虽然没有考虑得这么透彻,也没有这么公开承认过,但是他的观点与阿波利纳里斯的观点还是如出一辙,甚至后者的著作不难以前者的名义流传。在整个论争过程中,亚历山大派大体倾向于把道化成肉身的基督完全看作上帝,以致降低或否定了他的人性,而他们的反对者则除了基督真正的神性以外,还同样重视他完整的人性不受损害。亚历山大派中比较温和的人,在反对阿波利纳里斯派时认为,基督虽然有人类的“诺斯”(理性灵魂),正如他有身体和(动物的)灵魂一样,但是这个“诺斯”不具备独立的人的活动。因此,人性的完整只是指它的成分而言,不是指它的功能;基督的意志,他的全部理性和道德生活,只属于神的范畴。两种禀性只能从理论上区别,实际上它们已融合在阿波利纳里斯本人所说的“本质的统一”之中。

安条克派否认神性和人性的这种融合或混合,认为两者本身都是完整的,有区别的。耶稣基督作为人,具有自然的人的发展、人的弱点、人的需要、也有人的意志,这意志尽管由于逻各斯的影响,经常倾向善,但并不因此而不成其为自由意志。耶稣象其他所有的人一样,各方面都与他们没有差别,唯一的不同只是逻各斯以他的身体作神殿,仁慈地居住在他里边,但这种仁慈的定居没有改变他的性质。神性和人性在他身上的统一,是精神上的统一,不是物体上的统一。他们的论敌指责他们的学说是双重位格论,为了克服这个缺点,他们作了各种努力,但没有取得完全的成功。

428年，安条克教士涅斯多留^①，当上了君士坦丁堡主教。到职不久，他便在一篇讲道文中表示，他不同意把童贞女马利亚称为“神的母亲”（θεοτόκος），他说：“她没有生育神……她只生育了一个人，一个神的器官。”就一般基督徒的虔敬思想来说，基督就是上帝，因此，思考基督有几种性质，这本身就是一种褻渎行为。尤其是那些隐修士，他们的神学是属于世俗派的，他们采用了蛮横的举动来表示他们对“神的母亲”的崇敬，而主教对这些骚乱的镇压，是不得人心的。于是亚历山大主教西里尔立即出面干涉，拥护基督二性合一论，反对基督二性分立论。他的得意公式是：“上帝-逻各斯的肉体化的同一性质”；“从二性合而为一”（即一个位格）。人性是不具位格的；它只是逻各斯的外衣，逻各斯穿上了这个人性的装束，但在这种结合中仍继续保持着原来的独一性。基督具有人性，是因为他有人类的属性，并不因为他是一个世人。

431年夏，全体教会会议在以弗所召开。西里尔一派的人最先到会，他们不等教皇使节或叙利亚和小亚细亚的主教到来，便擅自宣布开会，并进而把涅斯多留定罪撤职。东方的主教们到达后，也自行举行会议，同样以破坏会议的名义把西里尔撤职定罪。皇帝为了保持太平，认为应把这两人都撤职。涅斯多留回到了安条克附近他原来的隐修院中，后来又从那里被放逐到更远的地方。西里尔则逃往埃及，既不顾会议的判决，也抗拒皇帝的御旨。在政府的斡旋下，双方同意暂时停

^① 生卒年不详，428—431年任君士坦丁堡主教，尽力压制阿里乌斯派。他是安条克派的代表人物，在431年的以弗所宗教会议上，被定为异端。此后，他的追随者被迫向东转移，公元六世纪起他的教义盛行于波斯以至印度一带。公元七世纪传至中国，称为景教。——译者

止论战,但没过几年,争吵重又爆发,而且比过去更加剧烈。一个名叫尤提克斯^①的隐修士,是极端西里尔派分子,于448年为君士坦丁堡地方宗教会议定为异端,因为他否认基督的人性具有和我们相同的性质(ὁμοούσιος ἡμῖν);未结合以前有两种性质,结合以后只有一种性质(即神性)。亚历山大城的戴斯库拉斯^②抓住这机会,向君士坦丁堡的仇敌和东方教会主教们重新挑起了主教区之间的传统斗争。由于他对宫廷的影响,全体教会会议于449年再度在以弗所召开,他受命主持会议。这次会议把尤提克斯宣布为正统,恢复了他的职务,而君士坦丁堡主教弗莱维安和东方教会六位重要主教则遭到废黜。会议进行中丑态百出,以致被教皇利奥^③贬为“以弗所的强盗会议”。西里尔的“咒诅文”^④被宣布为正统的信仰,在这“咒诅”中,西里尔把他的思想从逻辑上和语言上,都发挥得淋漓尽致。

450年,西奥多修斯二世去世,宫廷和皇室中支持尤提克斯的一派也随之失势。新的统治者,西奥多修斯的妹妹帕尔基里亚和她的丈夫马西安皇帝,倒向了另一边。为了结束这场纠纷,他们于451年在查尔西登^⑤召开了另一次全体教会

① 君士坦丁堡修道院院长及长老,在以弗所会议上激烈反对涅斯多留,认为在基督身上,神、人二性结合后,成了一性,即逻各斯的肉身化,其中既有神性,又有人性,因而被称为极端西里尔派。他虽被君士坦丁堡会议定为异端,但他的学说仍为亚美尼亚、科普特等地教会所信奉。——译者

② 西里尔派的主要人物,444年西里尔去世后,继任为亚历山大主教。——译者

③ 指利奥一世,440—461年的罗马教皇。——译者

④ 指西里尔谴责涅斯多留犯有十二条罪状的“咒诅”。——译者

⑤ 在小亚细亚,与君士坦丁堡仅一衣带水之隔。查尔西登会议被称为第四次普世教会会议。——译者

会议。到会人数超过了历次会议，共有五百二十多位主教出席，但除了教皇的使节(其中之一是主持会议的)和两位非洲主教外，全都来自帝国东部。戴斯库拉斯为他的“强盗会议”的胡作非为被定了罪，开除出教，判决书由教皇使节以教皇利奥的名义宣读：“由我们以及本次会议宣布……”

接着，会议重申了尼西亚信经和君士坦丁堡信经(381年)，然后通过一项声明，目的在于一方面排除标有涅斯多留名义的那些错误，另一方面也排除尤提克斯的错误。关于基督位格的正统教义解说，实质上是按照教皇利奥向449年的会议提出的说法(所谓“利奥大卷”)而写成，只是为了争取和解，尽量使用了一些西里尔的用语。^①

这声明说，基督的神性和人性是同等完整的；按神性而言，他和父本质相同(ὁμοούσιος)，按人性而言，他和我们本质相同，除了他没有罪以外，其他方面都和我们一样。按神性说，他是在万世之先，为父所生，按人性说，他是在这末世中，由“神的母亲”童贞女马利亚所生；这同一个基督、圣子、主和独生的，处于两个性质之中，^② 二性互不混淆，互不变换，互不割裂，互不分开；二性不因联合而失去区别，相反，每一属性仍保持其特点，并汇合于同一个性质和同一个本体(ὑπόστασις)之中；他不可割裂，也不可分成两个位格，而只是独一的同一个圣子和独生子，上帝-逻各斯、主耶稣基督。

^① 特别是他在写给涅斯多留的一封信中所用的用语，那时他还不得不谨慎小心，把自己的真实意思伪装起来。

^② 利奥的 ἐν 战胜了西里尔的 ἐκ。(按“ἐν”和“ἐκ”均系希腊文，前者意为“在…中”，后者意为“从…中”。利奥用“ἐν”，说“基督始终处于二性之中”；西里尔则用“ἐκ”，说“基督从先前的二性转而成为一性。”——译者)

西方教会坚决拥护按“利奥大卷”制定的查尔西登教令。东方教会的情况则很不相同。大部分人认为这条教义只是披上了一层薄薄的伪装的涅斯多留主义。在他们看来，基督就是上帝，不必转弯抹角；所谓“两种性质”，不论说得怎么巧妙，怎么婉转，仍是使基督只成为半个上帝。这些人便被他们的反对者称为基督一性论者（主张基督只有一种属性的派别），他们在埃及占大多数，各地隐修士大部分属于这一派。他们的教义来自西里尔的那些直言不讳阐述自己意思的著作，尤其是449年以弗所会议所通过的他的“咒诅文”。

他们的口号是：“神曾被钉在十字架上。”482年，皇帝齐诺^①企图使混乱的教会重归统一，于是发布了“赫诺提肯”谕，即合一谕，事实上取消了查尔西登会议所规定的教义，但这道上谕并未奏效，反而产生了没有预计到的后果，造成了和西方教会长达四分之一世纪的分裂。到519年，查士丁皇帝^②正式重申了查尔西登声明。553年的君士坦丁堡会议^③，排斥所有其他各派，给声明加上了西里尔派的解释，不仅如此，东方教会中凡反对或批评西里尔的著作的，都遭到了皇帝的申斥，这就更突出了西里尔派理论的地位。这样，查尔西登信经成了东西方教会公认的正统教义，但双方的正式解释却是相反的。然而这种局部的让步，没有把彻底的基督一性论派争取回来；埃及几乎成了基督一性论的一统天下，科普特教

① 474—491年的东罗马帝国皇帝，他的“赫诺提肯”谕为东方主教所必须遵守，但在西方则受到咒诅。——译者

② 指查士丁一世，518—527年的东罗马帝国皇帝。——译者

③ 这是第二次君士坦丁堡会议，在教会史上被称为第五次普世教会会议。——译者

会^①和依附于它的阿比西尼亚教会、亚美尼亚(格雷戈里)教会^②,以及叙利亚人的雅各派教会^③等,直到今天还未和解。

到了七世纪,教会又为联合作了一次努力,但这次努力只是引起了新的论争,论争的中心是基督是否具有两种意志,神的和人的,还是只有一种意志,即神的意志。经过五十年的争执和反复以后,681年的君士坦丁堡普世教会会议,才定为两种,只是人的意志听命于、从属于神的意志;教皇奥诺留斯^④同其他人一样,因持不同意见而受到了咒诅。

① 科普特族是古埃及人的后裔,“科普特”一词即从“埃及”的希腊文发音转讹而来。科普特教会是埃及的主要教会,拥护基督一性论。——译者

② 所谓“亚美尼亚使徒”格雷戈里(约257—332)所创立,为最早的东方教会之一,独立于罗马公教及东正教之外,反对查尔西登信经,拥护基督一性论。——译者

③ 起源于450年左右,系从尤提克斯的教理中发展而来,主张基督一性说,后来由于伊德萨主教雅各·巴拉多(541—578年为主教)的努力,这派在叙利亚得到了极大的发展,因而被称为雅各派。——译者

④ 奥诺留斯一世,625—638年间的罗马教皇。由于他的被定为异端,使教皇永无谬误说产生了危机。——译者

第三章 拉丁神学 隐修生活

拉丁基督教——奥古斯丁——三位一体——伯拉纠派的论争——奥古斯丁关于罪与恩典的学说；教会未全部接受——苦修主义；埃及的隐修士和隐修院——其他地方的隐修生活——努西亚的本尼狄克——神秘主义；狄奥尼索斯·亚略巴古提和殉教圣徒马克西默

西方的基督教会起先是讲希腊语的教会，直到第二世纪末叶，在罗马和各省，教会的著述都使用希腊文。罗马总督管辖的非洲地区，似乎是基督教在拉丁语居民中得以立足的第一个区域。《新约》各书最早的拉丁文译本，完全有可能就在这里产生，基督教的拉丁文文献也从此开始。第二世纪末和第三世纪的头几十年内，非洲教会出现了一位著作家德尔图良^①，基督教的拉丁化，可说是从他开始的，在他的著作中，西方式的基督教才初露端倪。在这以后的一代中，迦太基主教西普里安^②（卒于258年）是整个西方教会中最杰出的人物，也是教会的一大领袖，在规定的维护教会的公教思想方面，他的

① 基督教早期神学家，约生于公元155年，卒于222年。曾任迦太基教会长老，他拥护公教传统，主张严格遵行教义。主要著作有《辨惑篇》，《论异端无权成立》等。——译者

② 早期基督教著名教父之一，约生于公元200年，卒于258年。于248—249年任迦太基主教。后来在教会与世俗政权的冲突中，为罗马帝国皇帝瓦勒里安所杀。——译者

贡献比谁都大。早在第三世纪结束以前，西方教会已成为拉丁化教会；但它与东方仍有密切来往。希腊文作者的原著或译本仍得到广泛阅读，第四世纪拉丁教会的许多领袖人物，如米兰的安布罗斯^① 普瓦蒂埃的希拉里^②，卡利亚里的卢西弗^③ 都精通希腊神学，有些人还曾在东方生活过。一般说来，拉丁教会中的人不象希腊人那样对神学思想好作精细入微的研究，但他们也参加了第四和第五世纪的论争，而西方教会的教义便是通过尼西亚会议和查尔西登会议形成的。 194

奥古斯丁^④是赋予西方基督教会以它自己的特点的人物。他于354年出生在努米迪亚的塔迦斯特^⑤，父亲是异教徒，母亲是基督徒。他受的教育是准备做一名修辞学家，可以说也就是拉丁文学教授。当他还在迦太基求学时，他为摩尼教^⑥团体所吸引，大约有十年或更多的时间，他曾成为摩尼教教堂里的一位慕道者^⑦（旁听者）。他对摩尼教逐渐感到失望之后，有一段时期，他觉得在宗教问题上，西塞罗式的学术怀

① 早期基督教教父之一，约生于公元340年，卒于397年。374年起任意大利米兰主教。——译者

② 基督教早期著作家，激烈反对阿里乌斯派，曾任法国西部普瓦蒂埃城主教。卒于公元367年。——译者

③ 公元四世纪间卡利亚里（在萨丁岛）的主教，坚决拥护尼西亚信经。他的追随者形成了所谓卢西弗派。——译者

④ 奥勒利乌·奥古斯丁，基督教教父哲学的主要代表。本为摩尼教信徒，后皈依基督教，最后任北非希波（在今阿尔及利亚的安纳巴）主教。主要著作有《忏悔录》，《论上帝之城》，《三位一体论》等。——译者

⑤ 在今阿尔及利亚的君士坦丁地区。——译者

⑥ 摩尼教是基督教（诺斯替教派）和琐罗亚斯德教的成份在不同程度上混合而成，它的突出特点是宗教二元论，长期以来它是基督教的劲敌，不仅在它兴起的东方，而且在非洲和意大利都是如此。

⑦ 指参加教会的活动，但尚未正式入教的人。——译者

疑主义,应该是正确的态度。这时,他从迦太基迁居罗马,又在那里应聘前往米兰担任教师的公职。在那里他受到了著名的安布罗斯主教的教诲,克服了对公教会的误解和成见,遂成为基督教的一位慕道者。

在米兰,他读到了新柏拉图派著作的译本^①,它们为他从理智上接受基督教开辟了道路。在这派哲学中,二元论和怀疑论均已得到克服;在他看来,基督教义的合理性由此得以成立。但新柏拉图主义对奥古斯丁的意义,决不仅仅是他通向教会的一座桥梁,它还深入到他的宗教体验里,对他的思想产生了普遍而持久的影响。在他的早期著作中,它占有支配地位;到了后期,虽然他的写作主要根据圣经和教会的精神,但他的基本哲学没有改变。随着柏拉图主义在奥古斯丁一生中造成这种理性时期的到来,他在道德上也发生了转变。圣安东^②的经历和其他苦修者的事迹,激起了他情感上的剧烈变化。他对自己所过的沉溺于情欲的生活产生了厌恶,从那以后,他认为“淫欲”是首要的和典型的罪恶。这是当时不论外邦人或基督徒同样具有的禁欲主义虔诚心情;柏拉图主义者与保罗一样,都教导他说,灵魂必须从肉体的情欲中解脱出来,才可能开始上升到上帝那里。

奥古斯丁在米兰受洗(387年的复活节)以后,曾在罗马作短暂的逗留,然后回到非洲去。他在塔迦斯特住了一些时间,和一些志同道合的朋友过着一种自愿的修道士生活。但于

^① 维克托里纳斯的译本。

^② 基督教传说中的古代隐修院的创始人。相传三世纪中叶生于埃及,后在尼罗河旁的旷野过隐修生活,受到了各种奇怪的诱惑,完成了各种奇迹,因而他们的故事曾成为文学作品的题材。——译者

391年他在希波当了神父,395年升为该教区的主教。他就在那里努力工作度过余生,于430年汪达尔人入侵时去世。

拉丁教会虽然经历了里米尼会议的曲折,但总的说来仍坚定不移地信奉尼西亚信经^①。奥古斯丁从新柏拉图哲学的前提出发,对这个公认的信经作了解释。他认为,上帝是第一性的存在,独一无二的无始无终的实体(*prima essentia, una aeterna vera substantia*),是一体而不可分的。圣父、圣子和圣灵“三者是同一个主”(Simul omnes est unus dominus);即使在一些分别归属于他们的事物上,他也看作是三位一体的不可分割的作用所造成。三位的分别只是彼此相对而言;即圣父是对圣子而言,圣子是对圣父而言,而发自这二者的圣灵则是对圣父和圣子而言的。他充分意识到“位”不足以恰当地表达这种关系。他认为,真正意义上的位,只能应用于独一无二的上帝,因为他的存在才等于位的存在(*personam esse*)。奥古斯丁企图用心理学上的类似情况,即思维的心灵和心灵本身的关系,来说明三位一体;*memoria, intelligentia, voluntas*。(记忆,理智,意志),或 *mens, notitia mentis, dilectio*(明悟,记忆,爱欲),这些概念相当于我们所说的“智慧,思想(表现为语言)和欲念或爱”。根据我们的经验,它们中的任何一个方面在活动时,都包括其他两个方面,上帝也正是这样;三位中的每一位从来不是单独存在或行动的。

从护教士的时代起,希腊人也象哲学家们一样,把人的自由意志看作构成道德责任的条件,强调这种自由,以反对当时

^① 阿里乌斯派在意大利北部有相当大的势力,当奥古斯丁在米兰时,安布罗斯对该派也感到很棘手。

流行的星相学宿命论和诺斯替派二元论。在洗礼中，以前的罪已被赦免；这以后，基督徒在神的恩典的帮助下，便可以按上帝的旨意过良善的生活。他们从不怀疑基督徒有能力这样做。阿塔纳修斯断言，许多基督徒在领洗以后，便过着无罪的生活。拯救就是通过神化，更确切地说，是通过肉体的神化，使人从死中得到解脱。西方教会的普遍教导与此相似。

德尔图良是一位法学家，他具有罗马法学家的斯多葛派哲学色彩，对这问题有不同的看法。他认为，最根本的恶不是死，而是罪；而犯罪不是个人出于自由意志的自愿行为，而是全体人类从亚当遗传下来的败坏的本性。灵魂的这种恶来自原罪(ex originis vitio)，从某种意义上说，这也是自然的，“因为人性之败坏是人的第二天性。”在他看来，灵魂的败坏乃得自先天的思想，是不难解释的，因为他和斯多葛派一样，认为灵魂是有形体的(我们称之为“物质的”)，又和潘尼希阿斯^①一样，认为灵魂是在繁殖过程中，由于灵魂胚胎的移入而产生的。^②据此，神的恩典不仅在于在洗礼中赦免人的罪，并通过使他认识真理而启发他的思想：“神的恩典具有一种力量，一种比天性更为强大的力量，它可以支配人的选择能力。”他把这种力量看作一种实体(精神实体)；它进到人里面，并对他产生物质作用。

到了离奥古斯丁更近的时代，维克托里纳斯和另一个无

① 希腊斯多葛学派哲学家(约公元前180—111年)。——译者

② 魏司曼派的人可以说，原罪是灵魂胚种原形质的继续。(奥格斯特·魏司曼[1834—1914年]为德国生物学家，研究进化问题。著有《遗传论》，《胚种原形质》，《进化论》等。——译者)

名作者——他的著作经常以无可查考的“安布罗斯特”^①的名义被引用——在为保罗的书信所写的注释中，对保罗的解释，¹⁹⁷已有些接近奥古斯丁，只是还没有预见到他所获得的影响深远的结论。奥古斯丁很早就注意到《罗马书》第9章第16节，《哥林多前书》第4章第7节，《腓立比书》第2章第13节等章节，因而深信，信仰的意志是上帝授予的，这与他自己从错误到真理，从怀疑到信仰所经历的道路，完全符合。由于亚当的堕落，人对作任何善事都无能为力，甚至不能树立做善事的意志，因此，他的拯救唯有完全依靠上帝才能办到，而上帝拯救的目的，决不因人缺乏这方面的意志而受到阻碍——这些信念在奥古斯丁任主教后的早期著作中，已有所表现，但这些思想的融为一体，形成系统，则是在他与佩拉纠^②及其追随者的论争中完成的，这次论争开始于411年。

佩拉纠认为，上帝创造人的时候，就赋予了他自由意志，这就是在善与恶之间作出选择的能力，它是理性的灵魂难能可贵之处，也是人性的尊严和价值所在。这种自由并不因亚当的堕落而丧失；它存在于亚当身上，也存在于亚当的每一个后代身上。进而言之，人不仅具有形式上的自由，而且也有能力做到上帝要他做的一切；命令人做他所不能做的事，这是不符合上帝的本性的。所谓原罪，即从亚当开始，通过遗传(per

① 这是因为他的著作以前被误认为是米兰的安布罗斯所写的。

② 原名摩尔根，佩拉纠是他的拉丁文名字。生卒年约为公元360—420年，英国教士，后移居罗马，410年哥特人攻陷罗马后，移居非洲，死于巴勒斯坦。伯拉纠反对原罪说，认为上帝创造的人是无罪的，意志绝对自由，上帝的恩典普及一切人，反对婴孩受洗。418年被教会定为异端。——译者

traducem)①一代代继承下来的罪，是压根儿没有的。自愿是罪的要素，它不是天性的败坏，而是自由意志的运用不当。如果罪从任何意义上说，都是不可避免的，那么它就不是人自己所犯的罪，上帝要他为此负责便是不公正的。在洗礼中，上帝的恩典赦免了人的罪，使人成了上帝的儿女；它照亮了人的心灵，使人由于认识善，即在真理的道德影响下，产生了向往善的意志。最后，所谓预定只是上帝预先看到谁将信仰他。

198 奥古斯丁的学说与这一切正好相反。上帝造亚当时，亚当是正直的，具有自由意志。如果他当初愿意保持这种状态，上帝就会赐给他恩典，让他继续持有善良的意志，他和他的子孙也将享有天使们的幸福，他们保持着原来的状态，不知道痛苦，也不知道死亡。但是亚当堕落了。他滥用了他的自由意志，从而丧失了向往善的能力。自愿犯罪的后果造成了犯罪的强烈倾向 (*dura necessitas peccatum habendi*)。亚当的罪不仅把上帝向他宣判的死刑，带给了他的后代，使他们象被剥夺了公权一样，而且也把罪本身传给了他们。哪怕没有犯过本罪②的婴儿，他们出生时已带来了这原罪，即起因于亚当而传到他们身上的罪。人类始祖的罪，实质上就是他所有后裔的罪，因为他们都在他里面（见《罗马书》第5章第12节）。③所有的人都受到了那个罪的公正的惩罚，因为“他们就是那一个

① 即象爬藤植物以压条法繁殖。

② 天主教称人们自己犯的罪为“本罪”。——译者

③ *ἐφ' ὃ πάντες ἥμαρτον*。（因为全体都犯了罪），拉丁文译为“*in quo omnes peccaverunt*”（因他——即亚当——而使众人都犯了罪）。如果译者把它译为 *eo quod*，〔因此〕，可能西方教会就会象希腊或东方教会那样，少受原罪问题的苦恼了。

人”。婴儿也要受惩罚——虽然是最轻的惩罚(mitissima damnatio)——因为他也属于堕落的人群(massa perditionis)。凡出生到这世界上来的人,都蒙受了原罪的祸害,而且他们生于情欲之中,都继承了败坏的本性,使欲念强于理性。每一个人,当他达到道德行为当事人的年龄时,就会犯本罪,犯他必然要犯的罪;但这必然性不能为他开脱罪责,他仍应受到惩罚。当奥古斯丁强调自由意志不因亚当的罪而从人性中丧失时,他所指的只是,人犯罪是出于自愿,而不是受外力所迫;因为屈服于魔鬼的人,他们的意志除作恶外,别无其他能力;它只能向往于恶,而不能向往于善。这种只能作恶的自由,不过是强烈的犯罪倾向的另一名称而已。

奥古斯丁关于恩典及其效果的学说,是和这个原罪和本 199 罪的概念相配合的。既然人不能做任何善事,那么上帝就必须为拯救人承担全部工作。克里索斯顿^①代表希腊人的观点,他说:“拯救既依靠我们自己,也依靠上帝。首先必须我们选择善,然后上帝发挥他的作用。他不预定我们的意愿,使我们的自由不致因而受到损害;但一旦我们作出了选择,他便多方面帮助我们。”而在奥古斯丁看来人没有这种选择的能力。信仰的意愿是上帝对人所起的作用;信德是上帝的赐予。这种信德不仅是真正相信基督,因为从这个意义上说,鬼魔和恶人也可以相信基督。基督徒的信德是同对基督的盼望和对他的爱心分不开的;如果不是这样,他可以相信有基督,但并不信仰他。人所赖以释罪成义的信仰,是充满爱心的信仰行为。

^① 约翰·克里索斯顿(345·407),希腊最大教父之一,属安条克派。398年起为君士坦丁堡主教,404年被放逐。著有《论圣职》及讲道文多篇。——译者

奥古斯丁认为,释罪成义不是一种表白性行为,象十六世纪的宗教改革家对保罗的解释那样,可以借基督的正义宣告罪人成为义人;它是真正使人成为义人。^①“这是上帝通过耶稣基督赐给我们的恩典,他用他本身的正义,而不是我们的正义,使我们成为义人。”上帝使人成义的恩典解放了人的意志,使它有了从善的,而不是作恶的自由;这种恩典激发人的善意或爱心,使人的内心得到新生;“由于圣灵的进驻,人心便发出了对至高无上、永恒不变的善,即上帝的喜悦和爱心”;它使人心中充满了爱,用善的愿望取代恶的欲念(*concupiscentia mala*)。

只有靠上帝的救恩,人才能信仰基督,或至少有这种愿望。但救恩并不施加给一切人,只给予上帝所拣选的人;而这种拣选并不以被拣选者身上的任何东西作为前提条件。恩典的概念排除功过思想;奥古斯丁说,上帝的恩典如果不是 *gratis* (恩赐)的,就不成其为 *gratia* (恩典)了。从远古起,上帝就拣选并预定了一定数目的人得到永生。到了一定的时间,他按照自己的旨意,选召这些人,给予他们信心,灌输给他们爱,使他们释罪成义(成为义人),给他们荣耀。上帝的旨意不会达不到目的;他的恩典是不可改变和不可战胜的(*indeclinabiliter et insuperabiliter*)它把信仰的意志引入被选者的心中,激发他们行善的愿望,保护他们不至误入歧途。这些被预定的人便是上帝的儿女,不但在他们新生之前,而且在他们出生之前,就已经这样了,他们是不可能灭亡的。人类的其余部分,上帝仍让他们处于罪恶,以及整个人类都要遭受的公正的惩

^① *Justificare*(成义,即 *justum facere* (使人成为义人),新教徒是按希腊观点来理解保罗的。

罚中。这种对被拣选者赋予永生,而让其余的人永远灭亡的预定,虽然是任意的,不可思议的,但它并不与上帝的公义相抵触,因为按照公义,众人都应该受惩罚,如果由于上帝的仁慈,他从堕落与惩罚的人群 (massa perditionis et damnationis) 中拯救一部分人,那么,这对其余遭受灭亡的人来说,并无不公之处。

公元 418 年在迦太基召开了一次宗教会议,出席的有非洲各省的主教,这次会议咒诅了佩拉纠的学说。为了反驳这学说,会议按照奥古斯丁的理论,就原罪、恩典的必要性和其效果,作了说明。会议用婴儿的洗礼来证明,教会一贯坚持,至少是默认了原罪的学说。婴儿受洗是为了使罪得到赦免,当时普遍相信婴儿没有受洗,死后便不能进入天国。佩拉纠否认原罪,正与这种历来的做法和信仰相抵触。教皇同意了对佩拉纠的谴责,奥诺留斯皇帝要求所有西罗马帝国的主教,在反对佩拉纠的宣言上签字,否则便予以废黜和放逐。在以弗所会议(431 年)上,塞莱斯丁教皇和亚历山大主教西里尔携起手来,把佩拉纠与涅斯多留一起定了罪,因为后者袒护他的立场。然而奥古斯丁的学说,从来没有被希腊或东方教会所接受,因此,在当时及后来,这场论争虽然在拉丁教会引起 201 了轩然大波,在希腊却并无反应。

在西方教会本身,驳斥佩拉纠是一回事,而在一旦看出奥古斯丁走得有多远,再要完全跟着他走,却是另一回事。人在行善或立志行善方面完全无能为力;神恩既不可抗拒,又不可错过;不顾被拣选对象的情况便预定一些人得救,其余的人灭亡——这些学说与佩拉纠对人性抱乐观态度,因而在人的拯

救问题上贬低神恩作用的做法，同样不得人心，完全违背公认的信念。对个人不附带任何条件的拣选，与教会内向来采取的有关教会及圣事的观点大相径庭，而这些观点可以说就是教会赖以建立的基础。莱里南^①的文森特^②援引时效^③的原则，反对这些新理论：“凡为古今普天下人所共同信仰者，我等均应不惜一切，予以保持之；因为此即公教所持有的真正信仰。”“古今普天下人所共同信仰者”(Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus)，成了公教正统信仰的著名准则，它便是针对奥古斯丁的，他关于人在行善方面完全无能为力，关于绝对预定，关于恩典不可抗拒等学说，都不符合这些条件。

奥古斯丁学说所遭到的最强大的反对，来自高卢南部的隐修士们，那里的隐修制度是最近从东方传人的。对这些隐修士来说，意志自由是自然之理，正如所有希腊神学的观点一样。一切虔敬苦修的前提，就是人能够行善立功，在上帝恩典的帮助下，获得拯救，这是奥古斯丁以前东西方教会共同的立场。他们反对佩拉纠，断言每一个人都在亚当的罪中犯了罪；任何人不可能靠本身的善功得救，只有通过上帝的恩典获得重生，才能得救。但是，圣事中基督的血所生的救赎作用，却是给予一切人的；因此，凡愿意接受信仰和洗礼的，都可以得救。上帝预定那些人得救，便是因为他预见到这些人值得拣选，从此生中获得善终。“因此，应告诫每一个人信从上帝和

① 在现在夏纳附近的海岛和隐修院。

② 莱里南隐修院的修士，生年不详，约卒于公元450年。著有《警戒》一书，下述引文即出自该书。——译者

③ 法律用语，指因长期使用而取得之权利。此处即指行之多时，已见成效的教规而言。——译者

行善,使任何人获得永生不致感到绝望,因凡是愿意敬奉上帝的,都可得到报赏。”显然,奥古斯丁体系的一切特征,在这里是完全没有的。

奥古斯丁的学说,尤其是关于恩典乃无功受赏、预定的理论,于529年被奥朗日^①的地方宗教会议列入了教典,它经教皇卜尼法斯二世批准之后,便取得了该宗教会议本身所无法提供的权威。虽然如此,那里所表达的奥古斯丁学说已十分温和。在提到预定论的时候,只是为了否定对恶的预定;关于恩典的不可抗拒性,只字未提;教会的观点表现在洗礼与恩典不可分割的关系上:“我们相信,恩典是通过洗礼领受的,一切受过洗的人,有了基督的救助和合作,如果他们忠实地努力不懈,便可完成灵魂得救所必要的一切,并且这么做也是他们应尽的责任。”

恩典学说流传到中世纪的时候,它所采取的形式以大格雷戈里教皇^②(590—604年)说得最清楚;上帝出于他不可思议的目的,预先拣选了一些人,又公正地让另一些人仍在罪恶中生活。上帝的恩典——它不是不可抗拒的——不是出于考虑到人有任何美德,才施恩给他。没有上帝的恩典,我们便不可能行任何善事;但我们的善行不仅是上帝的,也是我们的;他把它们看成是我们的功劳,当作完全是我们所做的来报赏我们。这样就出现了一种普遍的趋势,要丢开恩典不可抗拒的说法,改造拣选理论,使它至少可以掩盖预定灭亡的含意,同

① 法国东南部城市。——译者

② 即格雷戈里一世,意大利本尼狄克会修士。在任教皇期间,对加强教会纪律,整顿教会组织,起过较大作用。——译者

时克服洗礼恩典无用的观念，为人的善功留出余地。虽然如此，彻底的奥古斯丁主义，在无可訾议的正统派人士中，还是不乏德高望重的代表人物，如第六世纪鲁斯皮的弗尔根休斯^①，即是其中之一。在中世纪，它也一再死灰复燃，重新
203 流行。

基督教的虔诚一开始就带有禁欲倾向。起先，对基督即将到来进行审判的期望，是它的主要推动力。到这种期望幻灭之后，感官与理智、肉体与灵魂的冲突问题，便取代了它的地位。这个问题当时贯穿于人们的一切思想中，使宗教哲学，以及我们不妨称之为个人宗教生活的一切，都带上了禁欲色彩。凡是想望在基督徒生活中得到更高成就的人，都多少按照通行方式折磨自己的肉体。节欲（ἐγκράτεια）不论对已婚或未婚者来说，都被提到了首要的德行高度。没有肉或酒的简陋饮食，加上定期的严格斋戒，成了大家赞许的抑制食欲和情欲的方法。耶稣劝告那个富家公子的话：“变卖你所有的，分给穷人”，^②为许多人所效法。这种自我节制不需要脱离社会，也不必放弃正常的职业。但到了第三、四世纪，在埃及形成了一种新型的禁欲主义，它很快传播到了整个基督教世界。起先，禁欲主义者离开城市，隐居到附近无人居住的地方，以便不受干扰地从事宗教修练。不久，为了彻底与世隔绝，有些人移居到了更偏僻的旷野中，在那里形成了一种移民区，孤独地或两个两个地住在简陋的木屋里，过他们认为美好的贫乏

① 中世纪基督教神学家，(468—533年)，曾任北非鲁斯皮教区主教。在神学思想上反对阿里乌斯派和半佩拉纠派。——译者

② 见《马太福音》第19章第21节。——译者

生活。那些在自我折磨上超过常人的,便被称为“竞技者”,正如巴特勒主教^①所说,他们乐于在苦行方面“创造新纪录”。谁听到别人每天吃一磅面包,他立刻把自己的定量降低到四五英两和少量的清水。写埃及隐修士传记的人喜欢记载这类轶事。有些有抱负的禁欲苦修者,对这种生活方式还嫌不够避世;他们就再隐退到了更加荒凉的穷乡僻壤,在彼此看不见,听不到的地方建屋居住,只在安息日及星期日相会于教堂中。²⁾⁴ 隐居式^②的修道生活,在埃及中部和尼罗河三角洲一带均颇盛行。它最著名的代表便是安东尼,他虽然没有为这种生活制定一套规则,但确立了它的方向,成了它的伟大榜样。

大约与此同时,帕科米乌^③创始了另一种集体式^④隐修生活。他也曾在荒野过独居式隐修生活,但在将近公元320年时,他根据另一种方式在上埃及建立了一所隐修院。在那里,二十或二十多个隐修士住在同一所房子里,每人有自己的单身小室,但在一起用膳。整个隐修院包括几所这样的屋子,每所屋子都由院长指定专人管理。围墙内还有一间门房,一间供客人住宿的客房,一间诊所,几间储存室,几间作坊。大一些的隐修院还有自己的教堂,全体隐修士集合在这里举行主要宗教仪式,而念日课经则在各自的居室里进行。隐修士的全部生活按照院规进行,凡礼拜和劳动,饮食和斋戒,穿戴

① 约瑟夫·巴特勒(1692—1752年),英国神学家及哲学家,曾任布里斯托尔等地主教。——译者

② 希腊文 ἐρημίτης 意为“野居者”,英语“hermit”(隐士)一字即来源于此。

③ 埃及隐修士(公元292—346年),曾在尼罗河的塔本纳小岛上建立第一所修道院。——译者

④ 希腊文 κοινὸν βίον 意为“集体生活”。

和举止,都有详细规定。劳动占有重要位置,而且包括有许多行业——种田、种菜园、打铁、染色、制革、制鞋等等。整个隐修院就是一个经济共同体;它生产的東西除供自己需要外,剩余部分便予以出售或交换,作集体福利之用。这个新方式马上获得成功,男修院便照此相继成立,不久又有了类似的女修院。

隐修主义的主要目的是克制肉体的需要,尤其是性的需要。这些情欲通常被看作是魔鬼主使人做的,或者魔鬼对人的进攻;因此与肉欲作斗争成为对恶魔的战斗,后者便这样千方百计来达到害人灵魂的目的。修士们的传记中充满这类斗争,那些情景往往被描写得又具体又细致,使人觉得仿佛真有其事。这种隐修主义与当时异教的禁欲主义一样,它的积极目标是通过神秘的体验,使灵魂获得解放,以便与上帝神交或结合。从马卡里乌^①的讲道事中引一段话,就足以窥见他们的想法了:

当那达到了灵性之完美的灵魂,洗净了一切情欲,同保惠师圣灵神交默契之后,它便也成了灵,与圣灵亲密地结合在一起。由此它乃成为全光明,全洞见,全灵性,全喜乐、宏福和欢愉,全仁爱和怜恤,全善意和友好的了。

隐修院中有精神上的也有身体上的苦修。我们读到了这样的记载:脱离俗世,专心致志地独居苦修,沉思默想地祈祷,每日的良心反省,默想死亡,神游于上帝的面前等等。

隐修之风从埃及传到巴勒斯坦,又传到叙利亚,发展的趋

^① 公元四世纪埃及的隐修士,以主张严格修炼著称。——译者

势是完全与世隔绝，极端禁欲苦修。它还很快传到了小亚细亚，在那里，巴兹尔^①创造的方式，流行于希腊教会内，并一直延续到今天。修士们按规定的规则，一起住在隐修院内。他们共同劳动，共同用膳，共同祈祷——每天七次。他们的苦修训练由院长指导，并受一个原则的约束，即如因守斋而使身体变得虚弱，不适于劳作，那是违背圣经的。

四世纪中叶，隐修制度从埃及传入高卢。卡西安^②曾在尼特里阿^③荒野中与隐修士们生活在一起，他便根据他们的生活方式制定了院规，并按照马赛的气候条件作了修改。隐修风气大约同时也传入了意大利，在那里出现了形形色色的隐修制度——有独居式的，也有集体式的，有正规的，也有不正规的。

西方隐修制度的改革者和组织者是努西亚的本尼狄克^④ 206。他为卡西诺山上的隐修士制定的著名会规(529年)，确实可以名正言顺地称之为新制度，它的原则是：一切都不可过分。它的特点是：足够的、简单而有营养的食物，适合时令的、舒适而朴素的衣着，充足而不受干扰的睡眠时间，诵经祈祷的时间有一定限制。此外，象劳作和祈祷一样，每天有规定的时

① 又称大巴兹尔(公元329—379年)。希腊著名教父之一，曾任凯撒利亚主教，并创立巴兹尔修会。他所制定的会规对希腊教会产生了很大影响。——译者

② 著名隐修士(公元360—448年)。曾在埃及荒野中隐修多年，后在马赛创立圣维克托修道院。——译者

③ 古代埃及尼罗河三角洲的一个地区。——译者

④ 教会通常译为本笃(约480—547年)，529年在意大利南部卡西诺山上创立了天主教最早的修会本尼狄克会(本笃会)，至八世纪该会的修道院遍及欧洲各地，成为欧洲最主要的修会。——译者

间看书，并注意培养修士们的学问。隐修院有严密规定的组织和纪律，会规要求对上级绝对服从。劳作和服从无疑是这个修会的基本原则。本尼狄克也建立了相应的女修道院，有一套类似的会规。他的姐妹斯科拉斯蒂卡担任了女修道院的第一任院长。本尼狄克的会规终于取代了一切其他会规，^①在西方教会中成为最普遍的隐修制度，正如巴兹尔的制度在东方教会中一样。

本尼狄克隐修院在往后几个世纪中间对文明所做的贡献是难以估量的。在黑暗时代，它们保持了学问的灯光长明不熄。在它们的图书馆里，保存了我们今天所有的古代罗马和早期基督教拉丁文文献。隐修院的学校培养的不仅是修士和教士，也有世俗人家的子弟。条顿民族接受基督教和文明，在很大程度上应归功于它们。由于本尼狄克会规制定者实事求是的罗马人天才，也由于时代的条件向修会提出了不同的任务，因此西方的隐修制度比较实际，与东方的不同，东方的更着重于禁欲苦修和沉思默想。

因为隐修制度代表了更高的基督徒生活，从隐修士中间选拔神父和主教的情况越来越多。这就加强了这样的想法，²⁰⁷认为所有教士应该在他们的条件和职责许可的范围内，尽量效法修士的方式，过禁欲生活。尤其是教士的独身生活有了从理想变为规则的趋势，在西方教会中更是如此。安布罗斯、奥古斯丁和哲罗姆对此都非常重视；教皇和宗教会议把它写进了教会法典。教士在领受圣职前结婚的，必须夫妇分居；领受圣职后则不准结婚。但到中世纪末年为止，教会仍得三令

^① 除凯尔特教会以外。

五申,禁止教士结婚或姘居,由此可见,那些规定并未收到效果。在东方,第二次特拉兰会议(692年)把久已确立的惯例定为教规,禁止教士再娶或领受圣职后结婚;已结婚的主教不能夫妇同居,但这个规定不适用于神甫。其实大多数主教都来自隐修院,而神甫几乎没有例外都结过婚,地中海东部的教会情况也是如此。^①

关于基督教苦修主义的神秘愿望,前面已经提到过。^②基督教神秘主义的古典理论体系,见之于伪托狄奥尼索斯·亚略巴古提^③(《使徒行传》第17章第34节)的著作,但这些著作实际是在第五世纪的最后几十年中编写的。在狄奥尼索斯著作里,正如在普洛泰努斯和奥利金那里一样,上帝是超越理智、悟性和存在(λόγος, νοῦς, οὐσία)的“绝对”。从肯定方面说,一切最高级的完美都可以归之于上帝;但如果我们从相反的方面来看,把归属于上帝的这些特点一一与他分开,那么我们最后得到的只是空无所有、难以描述的抽象:无从表达的、不可想象的、无可名言的神体。“上帝是存在于一切之中的不存在”,“他是一切存在的抽象”。这是普通的哲学论述,在这

① 希腊和东方教会中有些宗派,自愿接受罗马公教的领导(合同派),它们在这方面便不受限制,可以按自己原来的规定行事。(按东方教会中有些地方的教会虽保持原来的礼拜仪式及习惯,但承认罗马教皇的教宗地位,这些派别便被称为“合同派。”——译者)

② 见上文第205页(原书页码。——译者)。

③ 这是一个很复杂的名字,有各种不同说法,这里是指一些佚名著作所伪托的圣经人物,即《使徒行传》第17章所载,雅典城元老法庭(圣经汉译作“亚略巴古”)的陪审员(“巴略巴古提”)之一狄奥尼索斯(圣经汉译作“丢尼修”)。这些伪托著作(约写于490—520年间)后被称作《伪亚略巴古提书》或《伪狄奥尼索斯书》,主要有《上帝之名》、《神秘主义神学》、《天国圣统》、《教会圣统》等。——译者

208 理论的其他方面，建立新柏拉图主义体系的大师普罗克洛^①的影响，也是很明显的。所谓“超神，超本质的超然存在，超乎万有之上的存在”，在逻辑上——不是在时间上——是先于三位一体的。狄奥尼索斯把三位一体与单一性等同起来；我们不妨说，他使三位一体成了单一性的永恒的展开过程。

狄奥尼索斯的基督论是基督一性论^②。耶稣处在超越一切的神体和他以下的诸圣神之间；诸圣神通过耶稣，按照圣统次序的上下高低，在不同程度上分有神性；他们的与上帝的神交，以至最终的合一，也是通过耶稣进行的。天使的品位高出于人，共有九品，分为三班：上座天使，至爱，普智；宰制，大能，统权；首领，总领，奉使。^③这是天国的圣统，相应产生了教会的圣统，耶稣创立了教会，又通过教会圣统作中介，把人领回上帝身边。基督徒在达到与上帝合一的过程中，要经过三个阶段：洁净，启迪，成全。这反映在教会圣统上，便以助祭、司铎和主教的职责作象征。真正的洁净和启迪都属于智性范围。成全则已达到神造的极乐境界，到这阶段，感觉和理知已落在后面，灵魂上升到神瞑之中，在完全蒙眛 (*ἄγνοσία*) 中默思上帝的存在。*agnōsia* 是“一种蒙眛的真奥秘，人在其中停止了一切知识的感受，进入那全然不可捉摸的、毫无所见的境界，整个儿从属于那超越一切，而不属于一切的上帝；

① 希腊哲学家（约公元410—485年），新柏拉图主义的创始人之一。——译者

② 这些著作因伪托保罗门徒的教导而为人所接受，它们同阿塔纳修斯（或名为阿塔纳修斯，实为阿波利纳里斯）和西里尔的著作，都是基督一性论派的权威著作。

③ 此处系根据我国天主教的译名。——译者

这时他既不是他自己,也不是别人,只是凭着一切知识的终止活动,使他的较佳部分同那全然的不知结合为一,并凭着一无所知,便认知了那超越于悟性之上的认知。”到这里便达到了目标,即神化(θέωσις)。

与上帝合一,或与绝对一体化,只能通过爱(ἔρως)来达到²⁰⁹。但在狄奥尼索斯那里,正如在希腊哲学家那里一样,爱是一种智力上的吸引,不是那种更多感情色彩的神秘主义所说的爱,即那种献身的、自我舍弃的情感。它是由于默思神的完美,或神体的绝对存在——即上帝的自我存在,而不是对人而言的存在——而激发出来的。

狄奥尼索斯思想的著名阐释者是殉教圣徒马克西默(卒于662年)。^①他认为,一般的道德禁欲因素和感情因素,在神秘主义中都占有更大位置。在狄奥尼索斯那里,灵魂的净化主要属于理智范畴,而马克西默则认为,这是为达到完美而清除道德上的障碍,尤其是根除情欲。因此,实用的、或伦理的哲学,必须洗净灵魂的罪恶,使良心洁净。第二阶段是默思神的存在(φυσικὴ θεωρία)。通过这一阶段,神秘主义乃进至“神学哲理”境界,在那里,上帝在乐音齐鸣的恬静中,在无限的光明中显示自己。灵修生活有它的初级阶段(πρόοδος),灵魂升向上帝(ἀνάβασις),最后在神的奥秘存在中取得一席之地(ἀνάληψις)。爱上帝的灵魂便可得到神化。它把自己完全投入神的怀抱,成为与上帝一样,进入难以言传的与他的交往中,然后在神体的汪洋大海中使自己归于消失。

^① 皇帝敕令曾说基督只有一个意志,但马克西默坚持基督有两个意志(见上文第192页[原书页码。——译者]),因此被割去了整个舌头,右手也被砍去。

在东方教会中，伪亚略巴古提书和马克西默的著作，被神秘派视作圣经，它对穆斯林泛神论神秘主义的影响是显而易见的；在犹太神秘哲学中，它也是明显的。827年，拜占庭皇帝迈克尔·巴尔巴斯^①把狄奥尼索斯著作的抄本赠给法兰克国王虔诚者路易^②；这礼物对路易来说是非常宝贵的，因为他相信它们的作者——保罗的门徒——不是别人，正是那个传说中的第一任巴黎主教，法兰西的殉教使徒^③。到了下一代，约翰·斯科特斯·埃留哲那^④应秃头查理^⑤之请，把狄奥尼索斯的著作从希腊文译成了拉丁文。从埃留哲那早期的著作中，可以明显地看出他熟悉希腊教父的思想，奥利金和尼萨的格雷戈里的理论对他有很大影响。狄奥尼索斯和殉教圣徒马克西默的学说，正好同他从这些人那里，以及从奥古斯丁那里得来的——有些部分可能还是更直接地从后期希腊哲学中得来的——柏拉图思想倾向融合无间。

从这以后，人们对狄奥尼索斯的著作的评价如何，这可以从一件事上看起来，即从埃里哲那（约850年）到文艺复兴（1492年费奇诺^⑥的译本）为止，它们又有了四种译本。至于

① 即迈克尔二世，820—829年的东罗马帝国皇帝。——译者

② 即路易一世，查理大帝之子，778—840年的法国国王。——译者

③ 狄奥尼索斯·亚略巴古提有时也被称作但尼斯·亚略巴古提，这是把另一个传说人物圣但尼斯与狄奥尼索斯混在一起的结果。据传说，圣但尼斯是公元250年前后由教皇派往巴黎的首任主教，后来在罗马帝国皇帝德修斯迫害基督教的时期以身殉道。因此虔诚者路易把《伪亚略巴古提书》看作是但尼斯的著作。——译者

④ 爱尔兰哲学家（约800—877年）。847年起任法国宫廷学校校长。——译者

⑤ 虔诚者路易之子，843—877年的法兰克国王。——译者

⑥ 马尔西利奥·费奇诺（1433—1499年），意大利佛罗伦萨的柏拉图主义哲学家，柏拉图著作的翻译及注释者。——译者

它们对神学的影响，那么不仅在希腊教会中——特别是对大马士革的约翰^①的影响——而且在西方教会中，都是很大的，这只需指出一点就足以说明问题：圣维克托的雨果，格罗西特斯特^②和大阿尔伯特都给那些著作写过注释，而托马斯·阿奎那还曾大量引用它们，单单这些引文的索引，就可以写满好多张纸。

① 关于大马士革的约翰，以及圣维克托的雨果、大阿尔伯特、托马斯·阿奎那等人，可参阅本书第九、十两章。——译者

② 罗伯特·格罗西特斯特(约 1175—1253 年)，英国神学家，精通希伯来文及希腊文，曾任林肯郡主教。著作甚多，但印行者不多。——译者

第四章 体制和崇拜

对异教的镇压——统一和分裂——主教、省城主教和总主教——罗马的首席地位——礼拜仪式——弥撒——洗礼——坚信礼——教会节日和斋戒——西普里安关于教会的学说——异端教派的洗礼——奥古斯丁的圣事学说——圣徒和殉道者——童贞圣母——天使——教会内的圣像和图画——圣像破坏者的斗争——炼狱——古代末期的教会

反基督教法令的废除，君士坦丁及其继承者给予教会的优待，导致基督徒人数激增，各种旧宗教也相应衰落。不久，信奉基督教的皇帝还制定法令，取缔异教。君士坦休斯(卒于361年)下令封闭一切神庙，并禁止献祭，违者处死。但是看来，在得不到舆论支持的地方，这项禁令是没有认真执行的；在罗马和亚历山大这些大城市中，禁令形同虚设。朱利安(361—363年)不必重新开放神庙，因为它们根本没有关闭过。朱利安以后几个皇帝的立法，也只限于禁止血牲祭祀。但在公元392年，西奥多修斯下令禁止一切异教崇拜活动，不管这是在神庙里、大道上、还是在私有园地里举行的，违禁者从严处分。祭神被明确定为叛国罪(majestas)，正如从前在异教皇帝统治下，拒不祭神的基督徒所受到的对待一样；但是异教徒没有表现出同样的殉教精神。有些神庙改归市政当

局使用，有的则作为古迹保存下来。有些地方，如加沙^①，人们坚持信仰他们祖先的宗教，政府当局出于明显的理由，有时只得眼开眼闭，听任异教崇拜继续下去。但主教们比执行法律的官吏更为热心。391年，在流血的大暴乱后，亚历山大城主教提奥非勒率领大批武装修道士，捣毁了瑟雷皮斯^②大神庙。克里索斯顿曾从安条克派出一批批狂热的苦修士，他们“充满着神圣的怒火”，把黎巴嫩地区的神庙悉数捣毁。加沙主教波尔斐利骗取了皇帝阿卡迪乌^③的一道特别上谕——这事堪称一出喜剧——然后就靠这一纸圣谕将著名的马纳斯神庙夷为平地。在西方，对异教的镇压比较缓慢，也没这样彻底；基督徒人数相对来说较少，政府的管制也较温和；它更迫切注意的是条顿民族的人侵。

信奉基督教的皇帝一心想使他们的领土上只有一种宗教；他们制定的法律不仅反对异教和摩尼教，还反对基督教内部各种名目的异端和宗派。我们已讲过，君士坦丁曾下令把这些教堂移交给公教会，没收它们的公共财产，禁止它们的礼拜聚会，即使在私人住宅举行的也不允许。在公教会就基督的性和位展开论争的时期，先是阿里乌斯及其追随者被放逐，接着是阿塔纳修斯和不妥协的尼西亚派被清洗；受到谴责的一会儿是涅斯多留派，一会儿是尤提克斯派，后来又轮到了奥利金派和东方派头上。从前异教皇帝迫害基督徒，是因为他们不肯遵守国教的宗教仪式，但每个人心里怎么想，皇帝仍任其

① 巴勒斯坦西南滨海城市。——译者

② 埃及的神，类似佛教的阎罗。——译者

③ 395 - 408年的东罗马帝国皇帝。——译者

自由。基督教皇帝却要求思想上的一致，至少在口头上要一致——今天要人赞成尼西亚信经，明天要人赞成里米尼信经；起初要人赞成以弗所会议的规定，后来又要人赞同查尔西登会议的规定，总之，看当时的专制皇帝的神学受哪一派的影响而定。教会为了取得国教的地位，付出了很大代价。

213 为了根据更准确规定的教义，保证信仰的一致而作的努力，以及为了强迫异议者按照公教会议法典和皇帝敕令的规定，接受当时认为正确的信条，而动用教会和国家的全部机器的做法，反而引起了新的严重的分裂。旧的派别——诺瓦提安派^①、多纳特派^②和默利歇斯派^③——都是在教会的制度和纪律问题上与教会分裂的；它们纯粹是对正统教会纪律松弛现象的抗议。第四、第五世纪的分裂却产生于教理问题上：这是由于拒不接受某一宗教会议所宣布的教条，或因不愿跟随君士坦丁堡的教理风标改变信仰而形成的派别。

教会发展的形势，要求把责任和权力集中于主教一身，为此，在第三世纪中叶以前，西普里安提出了“神律”（*jure divino*）的理论。皇帝们为了替整个教会制定教义和纪律而召开的会议，对提高主教的权力起了不少作用；这样的主教会议就代表教会，他们的决定就是教会的共同呼声。所有的主教在理论上一律平等；每个主教在他的辖区内享有同等权力

① 以罗马长老诺瓦提安为首的教派，产生于第三世纪。该派反对教会重新接纳背教的人入会，否认教会有定罪或免罪之权。——译者

② 迦太基主教多纳特领导的教派，出现于第四世纪。因反对在基督教遭受迫害时期叛教的人重新入教，而与教会分裂。——译者

③ 在戴克里先迫害基督教时期，追随埃及的一位主教默利歇斯的分离教派。——译者

和特权；在地方宗教会议和全体教会会议上，每个主教都有一票投票权。只有在埃及，为了适应当地的政治行政组织，亚历山大主教的权力凌驾于其他主教之上，有似其他地方的主教对长老的统属关系。他是教会的独裁统治者——有时被他的敌人叫做法老。象亚历山大和安条克这类大教区的主教，他们的影响也超出了主教辖区的范围。安条克的教会不但在叙利亚居领导地位，它的影响达到西利西亚，并深入小亚细亚内地。以弗所教会由于在早期基督教历史上的地位而受到尊敬，但是它的实际重要性已经下降。在君士坦丁以前，教会并没有省组织，也没有公认的全省教会首脑，虽然向这方面发展的趋势是很明显的。

尼西亚会议对此作了规定：主教按省组织，以省府所在地省会的主教为首，这样在东方，教会组织与戴克里先所重新划分的帝国行省组织统一了起来。公元 381 年的会议^①更进一步，授予君士坦丁堡、以弗所和卡帕多西亚^②的凯撒利亚三地的主教，以及安条克和亚历山大^③两地的主教比其余省城主教和省教务会议更大的权力。在这些主教中间，它又规定，君士坦丁堡的主教地位仅次于罗马主教，也就是在整个东方教会的主教中居于首位。不久以弗所和凯撒利亚便失去独立地位，从属于君士坦丁堡，而耶路撒冷则上升为总主教区，领导巴勒斯坦各省。这样，从第五世纪中叶起，东罗马帝国共有君士坦丁堡、安条克、亚历山大和耶路撒冷四个总主教区。假使

① 指君士坦丁堡会议。——译者

② 小亚细亚东部的罗马帝国行省。——译者

③ 相当于查士丁尼行政系统的主教区。

不是穆斯林的征服夺去了帝国的叙利亚和埃及,那么,君士坦丁堡可能会由于查士丁尼^①之后拜占庭帝国的中央集权倾向,以及其他总主教区因基督一性论派的分裂而趋于削弱,在东方教会中获得相当于西方的罗马的地位。

罗马教会一直是西方基督教世界的大教会。它是使徒创建的唯一教会,又位在保罗和彼得二者——基督教把他们看作使徒中的首要人物——工作过的地方,因此它在保卫使徒传统方面具有优先权。它的地点也提高了它的威望;首都的教会自然会被看作整个基督教世界的首要教会。政府的迁都没有降低它的威望,反而使罗马主教得到了更大的自由和权力。东方的主教们在他们没完没了的倾轧中,总是争先恐后吁请教皇的支持;他们向罗马申诉他们的委屈,并要求它出面干预。萨底迦会议(343或344年)^②作出决定:凡自认为受到省教务会议不公平判决的主教,有向罗马主教上诉的权利;罗马主教认为上诉有理时,可以指派一个委员会重新审理;他也可以将案件退回原审地方重审,并由一位教皇钦使出席听审。

拉丁基督教的第二个大中心是迦太基,它同罗马保持联系,关系大体上很协调。它们之间虽也有意见分歧,有时甚至很尖锐,但是两个教区没有互相敌对;象亚历山大和安条克,或亚历山大和君士坦丁堡之间那种经年累月的争吵,在西方是没有的。任何地方都不象迦太基那样,真心诚意承认罗马的

^① 东罗马帝国皇帝,527—565年在位。——译者

^② 这次会议本来是作为全体教会会议召开的,但因拉丁教会不承认对阿塔纳修斯的废黜,东方教会的所有主教宣布退席,因此它只代表西方拉丁教会。(萨底迦是保加利亚索非亚城的古名。萨底迦会议的目的是为了解决阿里乌斯派的论争问题。——译者)

首席地位。条顿族入侵之后，征服者在高卢和西班牙，在伦巴第和非洲等地建立了王国，那里的教会都属于阿里乌斯派，这使西方教会遭殃，于是这些地方的教会凡有涉及公教会的事务，无不向罗马请求指导和援助。

许多事情凑在一起，使罗马在西方基督教社会中享有了首要地位。但是首要地位还远不是至高无上的地位。到第六世纪告终时，还没有迹象足以表明，拉丁教会有朝一日会变得比过去的罗马帝国更为中央集权化。没有一个人——教皇也和其他人一样——曾感到有这种迫切需要。^①

基督教礼拜的主要特点始终没有变，但是查士丁在第二世纪中叶所描写的那些简单仪式，终于逐步变成了堂皇壮丽的典礼。一切宗教仪式本来都有这种倾向，但《旧约》的影响使 216 它的发展大为加快，因为基督教的圣职人员被看作继承了从前体制中的祭司的地位。大祭司的华丽服装，其余祭司的礼服，庄严的仪仗，利未族^②唱诗班抑扬顿挫的歌声，吊炉中升起的缭绕香烟——这一切似乎都成了宗教礼拜的神圣典范，只有这样才能确保教会可以同古代宗教仪式的排场并驾齐驱。

基督教礼拜的中心是圣餐，所以圣体圣事礼节首先被确定下来。毫无疑问，迪歇纳对这种仪式的发展作了正确的概括：

开头，各处的惯例大体上相同，但并非完全一致，因为要

① 迪歇纳：《基督教礼拜的起源》，第5版，第44页。

② 古犹太的部族之一，按圣经传说，该族成员被选派协助司祭管理圣殿事务。——译者

做到细节上分毫无差，那即使是使徒创建的教会也做不到。人们起初并没有给予这类事情以重要意义，因而把它们定为圣礼，规定它们的程序。后来习惯逐渐成了仪式，而仪式又逐渐发展为多少是堂皇和复杂的典礼。与此同时，祈祷和讲道的主题被固定下来；主礼者从惯例中想到了他应该发挥的思想，应当遵循的程序。后来就完成了最后一步，定下一种不由个人选择，不是临时安排的固定程式。^①

但在这最后阶段到达以前，各地的差异已经形成，并固定下来。到第三世纪，基督教的主要中心，罗马、安条克和亚历山大，在习惯做法上都有各自的特点，后来随着教会向广大地区的扩展，这些特点又带上了许多地方性的差别。今天在东正教的总主教区，在希腊、俄罗斯、保加利亚和塞尔维亚的国家教会里，通行的礼拜式是以圣克里索斯頓的名字命名的；它是君士坦丁堡的礼拜式，是叙利亚形式的一种发展。亚历山大礼拜式则保存在埃及的科普特（基督一性论派）教会和阿比
217 西尼亚教会中。在西方，罗马礼拜式的普遍采用，还是在较晚时期形成的。在高卢、西班牙、英国和爱尔兰，较古的礼拜式，属于通常所说的高卢礼拜式。米兰早就有了它自己的礼拜式（安布罗斯式）。

全体人民都成为基督徒之后，从前专为尚未领洗的皈依者（慕道者）安排的诵读长篇经文和诗篇的仪式，^②便大量精简了；这在西方尤其如此。拉丁基督教对讲道从没象东方那

① 迪歇纳：《基督教礼拜的起源》第5版，第54页。

② 在信徒弥撒或圣体圣事礼开始前，须先遣散慕道者，只有已入教者才得参与。

样重视,它是主教的专责,应由他或他的代表来做,而且只偶一为之,并不常有。这一切的结果,是使公众礼拜实际上都包括于弥撒之中。

把弥撒当作祭献的概念助长了这种倾向,而这个概念是几种因素逐渐造成的,这些因素是:《希伯来书》作者发挥的基督作为祭司的作用的观念——基督是祭司,是赎罪的牺牲者,是中保;基督教教士与一切古代宗教,尤其是利未族的制度相比,相当于它们的祭司的思想;集体奉献和圣体圣事之间原始的礼仪上的联系。但是在西方教会的神学中,最有助于建立弥撒的祭献概念的,就是弥撒可以补赎受洗后所犯的罪,由此保证悔改的罪人可得赦免。^①教皇格雷戈里一世(卒于604²¹⁸年)把这个教义用经典的方式表达如下:“基督以其人性的奥秘,继续不断地举行祭献(sacrificium immolat)”。“在他的圣事中,他再次为我们受难;因为每当我们向他献上他受难的圣体(hostiam, 圣饼)时,我们又使他为我们的赦罪而受难。”弥撒就是悔改的罪人为取得上帝的谅解而举行的赎罪祭,它不但对活人有效,对炼狱中的死者也有效。在圣餐中,最主要的就是让信众分享主的身体和血,祭献即是祭司为信众奉献圣体作祭品。

洗礼仪式是在受洗者主要来自改宗的异教徒的时代形成的。这是进入基督教神秘世界的庄严仪式,它通常经过几星期的准备后,在复活节举行。准备阶段的一个重要部分,就

^① 领洗意味着以前罪恶的赦免——如果是婴孩,则指原罪的赦免。但是受洗以后所犯的罪如何可得赦免,自古以来使人煞费苦心。弥撒的祭献解答了这个问题,它同悔改的规则和学说的发展一起,构成了天主教神学的最重要特点。

是驱除居住在每个异教徒身中的鬼魔，神父用唾沫开启领洗者的口和耳(“以法大”《马可福音》第7章第33—35节)，用圣油涂抹他的胸部和背部，然后口诵“Abrenuntias Satanae? (你弃绝魔鬼吗?)——Abrenuntio (弃绝)。Et omnibus operibus eius? (你弃绝他的一切行为吗?)——Abrenuntio (弃绝)。Et omnibus pompis eius? (你弃绝他的一切排场吗?)——Abrenuntio (弃绝)。”于是领洗者背诵上星期日教给他的洗礼认信文。洗礼是浸入水中三次。接着受洗者穿着新的白衣，来到主教面前。主教在祈求圣灵之后，用手沾着祝圣过的圣油，在受洗者额上画一个十字，口里念道：“In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, pax tibi。”(因父及子及圣灵之名，平安和你在一起。)新入教者再从领洗池进入大教堂，第一次领圣体。这就是第四、第五世纪的罗马仪式。其他地方大同小异，只是附带的细节没那么隆重罢了。

洗礼由主教主持，或在他的指导下进行。后来基督教传播到远离城市的地区，加上婴儿受洗的习惯的发展。很难照
219 这规定办理，因此神甫施洗成为常事。但在西方，按手礼仍是主教作为使徒继承者的专司职责，他时常巡视辖区内教堂，以便施行这个仪式。主教的“划十字”(signaculum)施坚信礼，原来是洗礼的最后一道手续，这么一来，就可与洗礼分别进行了，两者可能间隔相当长的时间。坚信圣事^①成了独立的仪式。按照《新约》的先例，这两种圣事的作用也有了区别：洗礼是得到再生和赦罪，坚信是得到圣灵的恩宠。

起先，基督徒的子女也许必须达到一定年龄，能自行宣誓

^① 即主教按手于教徒头上，据说这能坚定其信仰，因名。——译者

以父母的信仰为信仰时，才获准受洗入教。但由于人们相信，洗礼能赦免从前所犯一切罪恶，而洗礼只能举行一次，加上不能确定洗礼后所犯大罪，能否全部得赦，或一再得赦，因此为慎重起见，似乎最好推延这种赦免前罪的仪式。结果许多人当了多年的慕道者，甚至要到临终才受洗，以便悔过自新离开人间。但是不受洗死后不能进入天国的信念（《约翰福音》第3章第5节），又产生了相反的作用，造成了婴儿受洗。这最早从何时开始，很难确定。第一个提到它的是艾雷内斯·奥利金（卒于254年）肯定婴儿受洗是使徒传统；与他同时的西普里安，曾讨论过洗礼是不是应该象割礼一样，在出生的第八天，甚至更早的时候举行？比他们更早一代的德尔图良反对这习惯，但没有把它当作革新来攻击。婴儿受洗的仪式基本上同成人一样，由父母替婴儿回答问题。受礼之后，也同成人一样，立即可领圣体，这样，小孩一下子就被引入了基督教的神秘仪式中。在东方教会，婴儿领圣体至今仍然盛行，在西 220 方，它只继续到中世纪后期。

父母往往不重视送孩子去接受主教的接手礼。教会为纠正这种弊病，便规定对三年内不行坚信礼的，实行惩戒，而未行坚信礼的小孩不准领圣体。十三世纪的一次宗教会议将期限延长到七年。十六世纪的特兰托会议，又同意将坚信礼推迟到第十二年，从此这成了罗马教会的规定。在年龄稍大的时候行坚信礼有一个好处，就是可以为初领圣体作准备，充分进行教理问答教学，因而可使世俗教徒获得较多的公教教义知识。

教会从一开始就在星期日举行主要的公共祈祷，又很早

把星期三和星期五定为斋日。后来教堂的公共祈祷就定在这几天举行,有些地方领圣体也一起进行,有些地方(如亚历山大)则不然。一年一度的大节日是巴斯加(复活节),在春季,是在犹太逾越节期间,“巴斯加”(Pascha)一字就是从逾越节(Passover)来的。这以前有一个斋戒期,它的高潮是悼念基督钉上十字架的日子,接着是静默的一天,那时救主睡在墓中;下一天是庆祝复活,他战胜了死亡和地狱。这种主题的仪式,当然带有戏剧性,这在希腊的礼拜式中,比罗马的尤为明显。

这个节日的日期是按犹太逾越节确定的,因为耶稣就在那时被钉上十字架。大多数教会是在尼散月^①第十四日后的星期天庆祝复活;但在小亚细亚有一段时期,曾把它定在该月的十四日,不论这一天是星期几。但尼散月第十四日相当于儒略历^②哪一天,推算方法又有不同,尼西亚会议通过的算法也无法完全平息争议。在第二世纪末,复活节前的斋戒期只有几天。我们称作大祭节的四十天的斋期,在四世纪以前还没有,遵守的习惯各地教会也大不相同,东方教会的做法至今仍不同于西方,西方采取的方式系在七世纪间来自罗马的。

基督诞生节的起源比复活节迟得多。在第四世纪,东方教会有个节日,叫做“显示节”(τὰ ἐπιφάνια),在1月6日,是纪念基督诞生、三贤来朝和耶稣受洗的。12月25日的节日起源于罗马,可能在第四世纪,大约在375年传到安条克,

① 犹太教年历的第七月,逾越节即在这一月,大约相当于格里历(阳历)的3、4月间。——译者

② 古罗马皇帝儒略·恺撒(一译作犹里乌斯·恺撒)于公元46年订定的历法,今日的公历即由此演变而来。——译者

亚历山大城约在 430 年采用它。选择这一天（罗马历的冬至），是借用叙利亚太阳神（相当于米思拉斯）的诞辰，因为基督便是“正义的太阳”。

基督徒从一开始就普遍相信，在教会以外不能得到拯救。照保罗的说法，教会就是基督的身体，他的灵住在那里面。他是头，基督徒是肢体。照更通俗的理解，唯有教会掌握着拯救的真理；唯有它能够施行圣事，使人洗净过去的罪，得到新的生命，并因分享救主的血和肉而使自己神化，得到永生。

前面已经说过，形形色色的异端尽管自称为已掌握了真正的拯救之道，还是受到公教和使徒的传统的标准的检验。在第三世纪，关于在宗教迫害时期放弃信仰的人是否可以重返 222 教会的问题，引起了激烈的争论。严格派因此而退出教会自立门户，非洲的教会也由于意见不合而分裂。分离派的领袖都是无可訾议的正统派人士，他们有教会的早期传统作依据，这传统对背教行为从不给予任何补救机会。正是这情况使西普里安写了《论公教的统一》，为教会学说制定了经典的程式。

“教会外无救恩”（*Extra ecclesiam salus non est*）。“凡不能以教会为母亲者，即不能以上帝为父亲。”教会常常被人比作挪亚的方舟，只有在方舟里的人才不致灭亡。西普里安还增加了一个新的比喻，它对那些严格的分离派尤其合适：教会就是喇合的房屋^①，在它的门户以内是安全的；谁离开了这个庇护所，就会自取灭亡。但是诺瓦提安派自认为代表真正的教会；他们认为拒不恢复叛教者的教籍，正是为了忠实地保

^① 据圣经故事，喇合是耶利哥的一个妓女，曾庇护过约书亚的使者，见《约书亚记》第 2 章至第 6 章。——译者

卫教会的纯洁,维护其自古以来的严格纪律,而大多数人却不忠于它。对这种相反的主张,应如何决定呢?西普里安的答复是,凡有正式主教的地方,就有教会。教会是以主教为基础的,按照神律的规定,它的一切活动都由他们领导。他们是使徒的继承者,受任代行神权的(vicaria ordinatione)。基督通过使徒对他们说:“听你们话的人,就是听我的话。”主教在教会内;教会在主教内;任何人如果不同主教在一起,他就不在教会之内。换句话说,同正式任命的主教决裂,就等于把自己置身于教会门外,抛弃了得救的希望。判断真正的教会,标准就是主教职权的合法性。

真正的教会只有一家。教会的统一是神性统一的必然结论(《约翰福音》第10章第30节;《约翰一书》第5章第10²²³节)。基督的无缝衣服是它的象征,它与先知亚希雅的撕成十二片的斗篷截然不同。^①教会的统一建立在全体主教的一致上,即 *concoris numerositas episcoporum* (为数众多的主教的一致)。罗马教会是“领导的教会,全体教士的团结一致即来源于此。”“只有一个上帝、一个基督、一个教会和一个按照主的话而建立在彼得身上的教会。”教会的完满的团结不但由彼得的继承者来象征,而且也由他来体现。罗马主教的宝座是彼得的宝座(*cathedra Petri*)。^②

当时许多基督徒团体与公教会一样,有自己的教士和圣礼,这早就引起了一个实际问题,这问题又在圣事教义方面引

^① 据《约翰福音》所述,耶稣的里衣是没有缝的。关于先知亚希雅把衣服撕成十二片的事,见旧约《列王纪上》第11章第30节。——译者

^② 这种解释特别适合西普里安写作时的罗马形势。诺瓦提安曾由严格派祝圣为主教,以对抗按规定应接任教皇的主教科尼利乌。

起了一些重要问题。如果一个人曾在某一异端教派中受过洗礼,现在要皈依公教会,那么是否应该把异端教派的洗礼看作无效,象对待脱离异教的皈依者一样,对他们施行洗礼,还是不管原施洗者是异端分子,仍承认他的洗礼为有效的洗礼(洗礼是不能重复的)呢?非洲教会以西普里安为首,主张前面的观点,它在其他地方也得到了一些有势力人士的支持。相反,斯蒂芬教皇^①则认为,不管异端分子的错误如何,他们主观上是按基督的教导施洗的。因此由他们施洗的人,通过主教接手“表示忏悔”(in penitentiam),应当被接纳入公教会。

最后是罗马的观点和做法占优势。奥古斯丁在多纳特派争论中,提出了自己的理论。^②他说,由异端分子或分离派教徒施行的洗礼,只要在仪式上准确,就是基督教的洗礼,就能赋予主的印号(character Dominicus);但是这个人只要还在 224 公教会以外,他的洗礼就不能发生效力,不能使罪得到赦免。可以这样说,不在教会里受洗的人,只有当他参加到教会里来时,洗礼的潜在效力才能变成真的。因为作为新约的恩典的爱,只有到教会里去找,也只保存在教会里;只有在公教会里,才能领受圣灵。教会就是基督的身体,在统一的身体中,肢体之间,以及肢体和头之间,是靠爱结合在一起的——unitas servat caritatem(合一保持了主的爱)。在这里,奥古斯丁的恩典学说对他的教会观点产生了重要影响。反之,一个原在教会里受洗的人,即使脱离了 this 统一的整体,也并不因此丧

① 指斯蒂芬一世,254—257年的罗马教皇。——译者

② 多纳特派系清教徒式的分离派,第四世纪时,它在非洲和努米底亚十分强大和有势力,尤其得到当地人民的信仰。

失洗礼这个圣事,但他失去了以教会作为其唯一宝库的恩典。圣职也是如此,因为象洗礼一样,神品^①赋与了一种不可磨灭的印号(*character indelebilis*),使教士具有施行圣事的权力,因而永远与世俗教徒有别。这种权力一经授与,就不能丢失,或被剥夺。施行的宗教仪式可能是不正规的或非法的,但圣事并不因此而无效。

这些争论的结果确立了一条重要的原则:圣事的有效性不在于施行者本身。奥古斯丁的说法最为激烈:“一个使徒和一个醉汉有很大区别;但是一个使徒施行的洗礼和一个醉汉施行的洗礼却毫无区别。”问题不在于施行的人是谁,而在于施行的是什么。如果严格派的主张得到承认的话,就没有人能保证他领受的圣事是真正的圣事,是能够使他得救的圣事。

奥古斯丁的圣事观念同他的恩典学说是一致的。他把圣事称作一种神圣的象征(*sacrum signum*),使人想起神圣事物(*res sacra*)的事件或行为,具体说,就是上帝赐与的供人领受的恩典。“可以说,除了有形的语言,还有什么具体的圣事呢?”圣事的意义和价值来自礼拜仪式中使用的基督的原话,照奥古斯丁的说法:“圣言成了物质,圣言自身亦成了有形的语言。”(*Accedit verbum ad elementum, etiam ipsam tanquam visibile verbum.*)一切宗教都有自己的圣事:“无论哪种宗教,不管它是真是伪,如果没有圣礼,或说有形的象征,使信众结成某种团体关系,便不能把信众继续团结在一起。”奥古斯丁按照自己的定义,把圣事这名称应用于各种仪式,包括神品和婚配(《以弗所书》第5章第4节),对慕道者授盐也

^① 天主教称授予圣职的圣礼为神品。——译者

是一种圣事；但是洗礼和圣餐却是主要的圣事。

圣事的实质或功效，完全在于这是上帝通过圣灵所赐予的无形的恩典；没有这种内在的神圣力量，它就对人毫无裨益。在奥古斯丁看来，恩典的作用就是把爱（caritas）启发或灌输给人，从而使这个人在灵魂上成为新人，根据这个说法，可见他的观点同赋与圣事以物质功效的观点^①分歧如何之大。有许多人身在教会内，也领过圣事，但他们不是上帝的选民，没有得到上帝的救恩。单有恩典的外形或象征，没有爱，没有实质，是没有用的。西方的圣事教义比东方更着重于精神方面，主要应归功于奥古斯丁。

在基督教中，最早只向圣父上帝和主耶稣基督礼拜。后来才有了从属的礼拜对象，产生了对圣徒的次要的礼拜仪式。殉道者是一向受到尊敬的。每年到了他们殉道的一天，总在他们的墓旁举行纪念仪式，以及祭宴，^②这种祭宴同异教风俗没有什么两样；实际上是继承了后者的做法。奥古斯丁对于两者的关系看得一清二楚，因此写道：“世俗愚民通常相信，坟 226 场上的盛宴和豪饮不仅是对殉道者表示敬意，也是对亡灵的安慰。”摩尼教徒福斯特斯^③嘲笑教会说：“你们把献祭改成了爱筵，用殉道者来代替偶像，向他们发出同样的祈祷；你们用美酒佳肴来抚慰死者的幽灵。”^④

祈祷本来是替殉道者祈福的，但这好象降低了他们的身

① 奥古斯丁知道，耶稣本人在《约翰福音》第6章中反驳了这个观点。

② 叫做爱筵（agapæ），表面上是对穷人的施舍。

③ 摩尼教的著名法师，约生于公元四世纪，曾对奥古斯丁发生过一定影响。

——译者

④ 参看奥古斯丁对自己的母亲的叙述，见《忏悔录》第6篇第2节。

份；因此，向他们祈祷，央请他们代我们向上帝求告更为适当。于是在他们的墓旁，或殉道的地方，筑起了小教堂，还把他们的遗骨供奉在教堂里。这样，在殉道者的神圣传说以外，又出现了一些故事，讲墓前的祈祷得到了什么反应，他们的遗骨又怎样显示了奇迹等等。人们常去殉道者的圣地祈求神助，以致圣地变成了公众崇拜的地点。著名的圣人和模范信徒受到了同样的崇敬。有些使徒，尤其是彼得和保罗在罗马，在一切殉道者名单中居于首位；传说或故事也给其余的使徒戴上了殉道者的花冠。

在大众的心目中，圣徒的地位类似后期希腊宗教中的英雄；这些英雄是各地的守护神和保卫者，各地的崇拜对象，附近居民在各种不同困难处境中常用奉献、祈祷和许愿等方式，祈求他们的帮助。当时的一神论宗教哲学容许这一方面的大众性宗教信仰，承认有一类善良的精灵（daimones）和仁慈的超人力量，人们可以向他们祈祷和献祭。教会反对这种崇拜，并非因为这是多神教，只因为它们是异教；而圣徒崇拜正好为基督教提供了代替它们的东西。法律上对异教的取缔也助长了这种发展；于是圣徒取代了无数各有职守的地方性神祇——他们是大众日常宗教崇拜的主要对象——的地位，供奉圣徒的小教堂取代了失去香火的鬼神的庙堂；后继者蝉联了前者的职能，甚至把地方习惯和迷信也转移过来。结果，大的神被基督教废除了，小的神却被换上别的名称保留下来了。

按照正确的神学理论来说，人们所要求于圣徒的，就是通过他们的中介，向上帝祈求他们所盼望的幸福。但对于在神龛前祈祷的头脑比较简单的善男信女来说，圣徒本身就能对

他们的祈祷作出反应，接受他们的奉献。教会的传道师们还把对圣徒的崇拜，与专门对上帝的特殊崇拜（λατρεία）作了区别；他们一面鼓励人们尽量利用圣徒的中介作用，一面警告他们不可混淆两种崇拜的性质。

在第四世纪，童贞女马利亚的地位还没有超越其他圣徒。但关于她的卒世童贞观念，很早即已确立，这尤其为苦修士们所热烈拥护。奥古斯丁“为了主的荣誉”，坚决主张她与其他圣徒不同，是不会犯罪的。关于基督的位格的争论，在 Θεοτόκος（神的母亲）问题上达到了顶点。许多狂热的一性论拥护者主要出于褊狭心理，提倡“上帝之母”的说法，并不是对神学问题真正有所理解。查尔西登会议使这一称号有了教义上的重要意义，确定了它的权威；童贞女马利亚的地位提高了，远远超过了使徒和许多圣徒。这以后，敬奉马利亚的教堂便大批建立起来。第六世纪东西方的各种教会历书中，开始出现童贞圣母的节日，它们大体接近于圣诞节。但罗马教会似乎并不重视这些日子，直到第七世纪，才从希腊教会采纳了 228 四个节日：圣母献堂节^①（圣母取洁节），在基督诞生后四十天；圣母领报节^②，在圣诞节前九个月（3月25日）；圣母圣诞节，在9月8日；圣母升天节（Dormitio）在8月15日。

保罗在给歌罗西人书中所否定的天使崇拜，似乎在小亚细亚特别普遍。第四世纪时，在弗利季亚的劳底西厄召开的宗教会议，曾加以禁止，但据提阿德雷^③的记载，一个世纪之

① 指马利亚生耶稣后，带孩子到神殿去。——译者

② 指宣告马利亚开始神奇的怀孕。——译者

③ 安条克神学家（约386—457年），曾任叙利亚主教，支持涅斯多留，反对亚历山大的西里尔，为以弗所会议所撤职，查尔西登会议又将其复职。——译者

后,它仍在那里流行,提阿德雷特别谈到了奉献给米加勒^①的教堂。信仰这种崇拜的人为自己提出的理由是,宇宙万物的上帝既然不能看见,也难以接近,因此通过天使来取悦于上帝是正当的。这种辩解真正道出了崇敬童贞圣母、崇敬圣徒、以及崇敬天使等日益流行的原因:宇宙万物的上帝,纵然不象形而上学神学家们所说是超验的神,人不能与他有任何交往,他也是太伟大,太远,太不可想象,太与人不一样,不能满足普通人的宗教需要,成为可以关心人们日常烦恼的一种力量。对于早期的基督徒来说,基督是向圣父祈福的中保和转求者;但是随着神学把他的人性逐步减少,使圣子上升到了圣父的地位,成了与圣父同一性质,同等威严的神,又用抽象而不可理解的语言来解说他,于是宗教便感到有必要设置其他的中保和转求者了,何况神学家们自己也认为这是接近上帝的途径。圣母崇拜的日益突出,便反映了这样一种想法:在所有中保中,母亲应该是最有效的。

基督教与旧宗教论战的时候,常常提出的论点之一,就是
229 反对偶像崇拜。因此只要同异教的冲突存在一天,教会当然要尽量避免任何类似偶像的东西,以免给异教徒抓到把柄来反驳它的指责。但这个阶段过去之后,原来的理由不存在了,图像开始进入教会,描绘圣史或圣徒故事的画既可作装饰又有教育意义。开头,表现基督的画带有象征性质,最普通的就是十字架底下一只羔羊。不久,开始时作为祈祷中的辅助物的图像,变成了祈祷的对象。群众对新宗教正如对旧宗教一

^① 犹太人公认米迦勒是他们的民族守护神;天使崇拜很可能来自犹太各派或其他邪教。

样,不依靠实物的观念,便不能想象神的临在。到第六世纪,圣像(eikons)崇拜在正统的东方教会已很普遍。有些教堂吹嘘他们拥有“非人手制造的”图像,正如异教神庙吹嘘他们的偶像来自天上一样。据说有的神像会流血,有的神像会眨眼,圣徒的画像同圣徒的遗骨一样,会作出医病和解救等奇迹。神像前挂上了“有求必应”(ex votos)的牌子,与从前异教的神龛如出一辙。神像造成的奇迹传说纷纭,层出不穷。修士们对这种崇拜和神话也极尽渲染之能事;群众的愚昧,使宗教充满了这类迷信思想。

从伊索里亚王朝的利奥(717—740年在位)起,拜占庭的几个皇帝,接连采取有力措施,要废除圣像崇拜,把神像移出教堂,刷去墙上的画。在君士坦丁堡召开了一次卑屈的宗教会议(754年),会议宣布神像崇拜就是偶像崇拜,是违反圣经和教父的教导的,并把神像崇拜的维护者,包括希腊教会最杰出的神学家大马士革的约翰^①在内,开除出教。这时,一个虔诚的女人出来挽救了危局。在艾琳皇后^②摄政时期,第二次尼西亚会议(787年)谴责上次会议的法令为亵渎神明的异端,下令恢复神像,对它们给予宗教上的尊敬地位,并可在神像前焚香点烛。亚美尼亚王朝的利奥(813—820年在位)再²³⁰度颁布禁令,但西奥多拉皇后^③又重申了尼西亚会议的法令(842年)。争执延续了一百多年,最后以神像的完全胜利而

① 早期希腊教会的著名神学家(约700—754年)。730年左右,他撰文拥护圣像崇拜,反对利奥皇帝的主张,因而被斩去右手。——译者

② 东罗马帝国皇帝利奥四世之妻,780年起摄政,797年起篡夺皇位,至802年被废。她执政后,即恢复希腊正教的圣像及修道院。——译者

③ 拜占廷皇帝米凯尔三世(842—867年在位)之妻。——译者

告终。东正教节^① 至今仍为希腊教会所奉行，它就是纪念这次胜利的。

在整个斗争中，罗马教会始终反对“神像破坏者”，咒诅他们的学说。754年的会议没有得到西方的承认。教皇阿德里安一世^② 的钦使出席了787年艾琳皇后的会议，那次会议从教义上赞扬了神像崇拜。法兰克教会当时有自己的想法和主张；它既不坚持把圣像清除出教会，也不赞成圣像崇拜。当阿德里安教皇将787年尼西亚会议的决定通知查理大帝的时候，由后者以国王名义签署的复函仍坚持上述立场，不为普世基督教会议和教皇的双重权威所动摇。他指出，新举行的会议和前一次会议一样糟糕；教会用图画来表现重大事件，或作室内装饰，是完全正当的，但崇拜图像则应严格禁止。825年在巴黎召开的一次宗教会议，在谴责圣像崇拜的同时，明确地指责阿德里安教皇利用他的权威，让这种迷信行为在意大利和罗马流行起来，而他本来是应当加以制止的。在第九世纪的大部分时间里，神像崇拜在法兰克王国继续受到禁止，不过后来还是流行了。

受过洗礼以后所犯的罪，只能通过苦行来补赎这信念是教会的忏悔戒律的根据，它在罗马教会关于炼狱教理中又得到了发展或补充。^③ 犯了小罪而没有补赎的基督徒，死后必须在炼火中洗净罪孽，其时间长短不一。只有经过这个受苦的地方之后，才能进入天堂。大格雷戈里在推行和树立这种信

① 东正教在四旬斋的第一个星期日举行的一个节日。——译者

② 772—795年的罗马教皇。于786年批准圣像崇拜，遭到了查理大帝的反对。——译者

③ 希腊和东方教会没有相应的教理。

念方面,出力甚多,我们已讲过,他曾教导说,弥撒祭可为生者赎罪,也可为死者赎罪,从而缩短在炼狱中受苦的时间,早日脱离苦境。这成了西方教会的教理。

到这里为止,我们所涉及的六、七个世纪,便是基督教的形成时期。到了这个时期的末尾——多数地方还在这以前很久——基督教的独特教义已以信经的方式规定下来,并被普遍接受了;在教父的著述中也积累了一套神学经典文献,其权威性不在前者之下;基督教的组织、制度和崇拜仪式,也全部建立了;它还逐渐形成了自己的苦修主义和神秘主义。但有些大问题还没有正式解决——如西方的恩典和自由问题;还有些问题,如与基督的位有别的基督的事功问题,则还没有得到充分讨论,更说不上满意的解决了。不过尽管有多少事情等待后代来做,普世教会会议的种种决定,教父们的一致看法,习惯形成的规则,以及整个传统精神,还是一致公认的基督教不可改变的准则;它过去既一向如此,将来也永远应当如此。尽管从一个历史学家看来,不论在过去或将来,这可能都只是一种幻觉而已,但它确实是产生了不可估量的后果的保守力量。这个溯源于使徒时期或使徒时期以后的公教信仰,远在上古时代结束之前,就已充分成熟,在整个中世纪,它本质上没有什么改变,直到今天,它仍是基督教世界绝大部分人的信仰。

第五章 中世纪

穆斯林的向外扩张——东西方教会的最后分裂——条顿族入侵——日耳曼民族的皈依——卡罗林王朝的学术复兴——关于圣餐的论争——中世纪的悔罪教规——赦罪——善功圣库——安瑟伦的《上帝为何化身为入》——教会与国家：奥古斯丁的《上帝之城》——法兰克和日耳曼皇帝——关于授职权的斗争——最高权力之争：格雷戈里七世，英诺森三世，卜尼法斯八世——教皇的主张被否定——普世教会会议：比萨会议，康斯坦茨会议，巴塞尔会议，佛罗伦萨会议——教皇权力的恢复

公元七世纪，穆斯林对外扩张，不几年间，便从拜占庭帝国夺取了叙利亚和埃及。当时，小亚细亚一再遭受侵犯，新月旗几度逼近君士坦丁堡城郊。征服者不能区别被征服的基督徒在神学思想上的差异；有的教会在帝国被定为异端，已经失去活动能力，现在哈里发国家一视同仁的容忍态度，倒挽救了它们。另一方面，正统教会却失去了它作为帝国国教的特权，随之也失去了这种地位所带来的物质利益。教会各派的当务之急，是如何使自己适应新的形势，保持对教民的控制，防止教徒因法律和社会地位降低，或因捐税增加而纷纷脱离教会。有人也许会认为，它们处在这种情况下，会互相靠拢，组成某种联盟，但事实不然：在敌对的教会之间，教义的分歧由来已久，彼此不可能融洽无间，至于异端教会，它们的根据地是在

某些民族——科普特人、亚美尼亚人和叙利亚人——中，语言的隔阂成了它们永远不能统一的另一因素。 233

东方教会的文化活动没有因伊斯兰教的到来而销声匿迹。在被征服一个世纪之后，希腊教会产生了它的第一位，也是最后一位自成体系的大神学家大马士革的约翰，这人是哈里发手下一位高级官员的儿子，他自己也是预备继承父亲的官职的。他的著作成了东正教的经典。但在基督教教义的辩论和解释中，希腊神学家起主导作用的时期已经过去了。就希腊和东方教会而言，神学史本身仍不失为一个饶有兴趣，而又没有得到足够重视的项目，但可以公正地说，从八世纪起，这些教会在整个基督教的历史发展中，已不再起重要作用。

尽管罗马教会和东方教会之间存在着尖锐冲突，使它们曾不止一次暂时不相往来，但普天之下教会是一家的思想已深入人心，现实的纽带也已十分牢固，以致互不来往并未演变为永恒的分裂。到了拉丁—日耳曼的西方完全脱离拜占庭帝国以后，使政治上的纽带也松弛了；但教皇仍企图干预君士坦丁堡大主教区的内部事务，确立对整个教会的首脑地位；而在希腊方面，保守的正教对较进步的西方持怀疑态度，凡背离它的信条和习惯的，一概被斥为异端。这样终于导致了1054年的最后决裂，这一年，教皇的使节在索非亚大教堂祭台上投下了教皇的诏书，宣布把君士坦丁堡大主教开除教籍，后者马上针锋相对，也把教皇开除出教。东方的大主教们当然与他们的君士坦丁堡同僚站在一起，反对罗马的专权。东西方于是完全决裂，使它们重新结合的一切努力都归于失败了。由于神学思想和教会方面的原因，也由于政治上的原因，这裂痕在几 234

个世纪之内不断扩大。

民族大迁移和它们的政治后果,主要是把斯拉夫(或斯拉夫化)民族带进了希腊教会和它的传教活动的范围。俄罗斯、塞尔维亚和保加利亚等民族的教会都来源于它,它现有的信徒也以这些民族为主。他们的种族特点和文化,在他们的基督教中留下了多种多样的痕迹,而原来的希腊因素相对来说倒不太显著了。

东方各教会中,特别值得注意的一派是通常所说的涅斯多留派。该派在关于基督的神性和人性的争论中,始终坚持所谓东方派的立场。他们本来在埃德萨有一所兴旺的学校,后来被迫离开那里,前往波斯,寻求他们在基督教帝国内不能得到的信仰自由。他们在尼西比斯^①成立了一所神学校,讲授圣经和神学,维持着安条克学派最好的传统。波斯国王在琐罗亚斯德教教士的煽动下,一再对他们实行残酷的迫害,但他们仍满腔热情地宣传教义,吸收信徒。到下一世纪,他们的传教士,经过中亚细亚,于635年把基督教送进了中国。^②他们在蒙古人中间传教时,与佛教僧侣展开了竞争,不久伊斯兰教也到达了那里。这个一度人数众多、欣欣向荣的教派,直到我们今天,仍在乌米亚湖^③周围和它附近的库尔德斯坦的崇山峻岭中留下一些信徒。美国长老会、英国圣公会、罗马天主教和俄国东正教的传教士,一直在争夺这些为数不多的叙利亚基督徒,要他们皈依另外的这一派或那一派基督教,或从这一

① 波斯古城,即今土耳其与叙利亚交界处的努赛宾。——译者

② 即我国唐代的景教。——译者

③ 即霍扎耶湖。——译者

派改宗那一派。

在西方,直到四世纪末,基督教仍是罗马人和罗马化居民 235 的宗教,这主要是在城市里。至于蛮族(即尚未拉丁化的民族),如北非的柏伯尔人,西班牙的伊比利亚人,高卢人,不列颠人和日耳曼人,皈依基督教的还不多;在很大一片地区内,它甚至还没有站住脚。在罗马化程度较高的一些行省内,甚至在意大利的大部分地区,乡村居民仍崇奉他们祖先的神。五世纪开始时,阿拉里克^①和他的哥特人才第一次出现在意大利(公元400年);410年,他攻陷和洗劫了罗马城。到这个世纪终结之前,西罗马帝国就连名称也不存在了(476年);高卢、西班牙和非洲,纷纷建立了蛮族王国,最后连意大利本身也在所不免。入侵的是条顿族;这绝大部分是部落或不严密的部落联盟的大迁移,他们被来自更远的亚洲大草原的移民(匈奴人)逐出老巢,想在西罗马帝国境内寻找新土地作栖身之所。最早到来的人,大多是受蜂拥而至的移民的逼迫,才离开原来的居住地,但也有的是为了掠夺财富,觊觎辽阔的土地,或由于首领们的冒险精神和部落内部的纷争,才向西转移的。这些入侵者在停止迁徙,定居下来之后,就象七世纪出现在叙利亚和埃及或伊拉克的阿拉伯人一样,立即吸收了被征服者的文化,并用自己朝气蓬勃的新鲜血液使它重新获得了生机。因此,在西罗马帝国国土上建立起来的这些国家,它们以后的文化及基督教历史,显然都带有罗马和条顿精神相混合的特色。

日耳曼民族中最早侵入罗马帝国的是哥特人,他们在第

^① 西哥特人的王,称阿拉里克一世(约370—410年)。——译者

三世纪五十和六十年代进入巴尔干半岛和小亚细亚，四出抢掠。皇帝德修斯在抵抗他们的战斗中阵亡（251年），虽然在236 269年，他们大败于纳伊苏斯（今为尼什城）一役，但奥勒利安皇帝于274年从达西亚^①撤回了罗马警卫军，使多瑙河以北的地区为哥特人所牢牢掌握，他们的居留地也沿着黑海海岸向东发展，伸入了克里米亚。

哥特人最早接触基督教，可能就在克里米亚；他们的一位主教曾出席尼西亚会议（325年）。向哥特人传播福音的是乌斐拉^②，他于341年由尼科米迪亚的优西比乌斯封为主教。当时君士坦休斯在位，阿里乌斯派是正统，因此条顿民族最初信奉的是阿里乌斯派基督教。两支哥特人在他们叱咤风云，攻掠意大利、高卢和西班牙的两个世纪中，始终是阿里乌斯派教徒。其余所有的日耳曼民族，凡在五世纪末叶以前皈依基督教的，如斯威维人、汪达尔人、勃艮第人和伦巴德人，或者一开始就属于阿里乌斯派，或者是效学他们同族的哥特人，改宗阿里乌斯派的。除了进入非洲的汪达尔人，这些征服者都没有在他们的新的王国内压制公教会。宗教的不同是随种族而区分的：条顿族的基督教是阿里乌斯派，公教则是拉丁民族的宗教，这是主要的区别。除此以外，教士制度、圣事和礼拜仪式大致相似；实际的宗教和道德说教也一样。

到了五世纪末（496年），来因河下游的法兰克人是日耳曼各主要民族中，最早接受并信奉公教的。由于他们很快就

^① 古国名，在中欧喀尔巴阡山至多瑙河一带，公元二世纪为罗马人所占领。——译者

^② 西哥特最早的基督徒，341年被任命为西哥特人的主教，属阿里乌斯派。曾用哥特语翻译圣经。——译者

在日耳曼族中占有领导地位，因此他们成了在高卢传播公教的主要力量。他们把高卢西南部信奉阿里乌斯派的西哥特人，驱逐至西班牙，又兼并了东哥特人控制的纳尔榜和普罗旺斯两地。在这些胜利的影响下，勃艮第国王也改奉公教。这样，到六世纪中叶，高卢全境名义上都信公教。西班牙的西哥特王国于 589 年皈依公教会。在意大利，伦巴德人占领该地后不到一代，公教就在他们中间逐渐发生影响，到七世纪中叶，²³⁷他们也大多皈依了公教会。唯有汪达尔人，直至他们的政权被查士丁尼推翻为止(533 年)，仍未背弃阿里乌斯教派。

条顿民族的公教化，不完全是政治影响所造成。公教会是古代拉丁文化——语言、文学、科学和艺术——的主要继承者，当那些新来的人企图占有这一高度发达的文化时，公教会教士就成了他们天然的教师。宗教上的统一反过来又大大促进了同化的过程，不仅使罗马化居民与日耳曼人侵略者混为一体，而且使异教的高卢人和伊比利亚人也在这一时期大批加入罗马教会。

侵人不列颠的日耳曼人，在五世纪和六世纪，曾压制英国本土的基督教徒，但到了七世纪，在罗马派出的传教士(596 年)，特别是来自北方爱尔兰的凯尔特族修士的影响下，他们自己也皈依了基督教。爱尔兰教会与世隔绝，保存了许多古老的仪式，它不愿放弃它那套独特的规章制度，按照外国传教士的要求，与罗马的模式取得一致。直到过了整整一个世纪，后者才在大不列颠完全占有优势。

萨克森人敌视法兰克人，因此也敌视他们的宗教；查理大帝从 772 年至 803 年间发动了一系列战争，才使前者归化。当

时凡坚持异教的，不论公开或不公开，甚至企图逃避洗礼的，或在四旬斋期内不守斋戒的，都得处死。这样，基督教的疆域就向东扩展到了易北河。在以后三个世纪中，斯堪的纳维亚各国，以及摩拉维亚、波希米亚和匈牙利等地，都信奉了基督教。至于俄罗斯，君士坦丁堡的传教活动也正在向那里发展。最后，到十二和十四世纪之间，基督教又在波美拉尼亚^①，波罗的海边的普鲁士，立陶宛，以及库尔兰^②和立弗兰^③等地，确立了自己的地位。

238 加罗林王朝时期，法兰克教会以复兴学术著称。查理大帝的宫廷罗致了各地的学者文人，如保罗·狄亚科奴斯^④和奥尔良的西奥多尔夫^⑤，而约克郡人阿尔昆^⑥的地位，可说相当于今天的教育部长。主教和隐修院长得负责主持主教大堂和隐修院的学校；宫廷学校则在阿尔昆主持下，培养大批青年贵族。这种文化复兴取得了成果，因此，在第九世纪，法兰克教会的学术和文化活动，在所有教会中居于首位。

神学研究的兴趣重新抬头，不久便使旧的争辩重新开启，新的争辩也接踵而起。我们已经看到，在拉丁教会内居主要地位的是温和的奥古斯丁学说——它与它原来的面貌已很不

① 相当于今日波兰和东德间奥德河下游地区。——译者

② 在今日拉脱维亚境内。——译者

③ 通称立窝尼亚，包括今日的拉脱维亚和爱沙尼亚境内一部分地区。——译者

④ 中世纪法兰克王国的历史学家，著有《伦巴德史》等书。——译者

⑤ 出生于西班牙的哥特人，曾由查理大帝封为奥尔良主教，在查理大帝宫廷中的学术地位仅次于阿尔昆。——译者

⑥ 英国神学家和学者（约735—804年）。曾应查理大帝之聘，前往亚亨，负责法兰克王国的教育和宗教工作，对加罗林王朝的文化发展发生了巨大影响。——译者

相同,因此到十六世纪,通常把它叫做丰佩拉纠派。奥古斯丁学说的真谛,在公元六世纪由弗尔根休斯等人原封不动地保存着,它从未受到教士们的非议。但到九世纪中叶,隐修士哥特沙尔克^①倡导双重预定说,即“上帝的选民预定永生,为上帝所摒弃的人注定死亡”,他因此受到谴责,认为他无异是说,上帝强使人违反自己的意志去犯罪,因为罪恶是预定的。从此,哥特沙尔克终生被幽禁在苦修院内。这件对个人定罪的事,没有使其他神学家——其中包括拉特兰努斯^②——止步不前,他们的观点与那位不幸的苦修士实质上并无不同,而兰斯的兴克马尔^③却在相反的方向走上了极端,以致他的主张在其他行省也受到了宗教会议的谴责。

基督教徒从最早时期起就相信,在圣餐礼中,领圣体是真正领受救主的圣体圣血,因而也分享了主的生命。至于基督的身体和血如何体现在这些物质中,这个问题普通信徒从未想过,但至少从二世纪起,神学家对此已提出了各种理论。大 239
马士革的约翰最早提出物质变化说,希腊教会即以此为正宗的说法。与此相当,在西方出现了另一理论,这就是一世纪后巴斯迦修·拉德伯图^④的论文《主身与血》(831年)。饼与酒奉献给主后,这些物质内部已发生质的变化,成为基督的肉与血,虽然它们的外形与味道并未改变。此外,巴斯迦修教导

① 德意志神学家(约 805—868 年)。主张双重预定说(永生和永死),848 年的美因茨宗教会议把他的学说定为异端。——译者

② 德国科尔比隐修院隐修士,约卒于 868 年。在圣餐问题上反对变质说,著有《论神的预定》一书,主张双重预定说。——译者

③ 法国兰斯地区大主教,在预定问题上反对哥特沙尔克。——译者

④ 法国神学家,科尔比隐修院院长,约卒于 860 年。在圣餐问题上最早明确提出变质说,他所著《主身与血》奠定了天主教变质说的基础。——译者

说,祭台上的基督的肉与血,与马利亚所生的、在十字架上受难的,从坟墓中复活的身体,是完全相同的。“根据基督的意志,这饼与酒经过圣灵的祝圣之后,能发生神秘的变化,成为真正的肉和血,基督为了拯救世人,就这样每天奥秘地祭献自己。”

加罗林王朝最著名的神学家,如拉特兰努斯、拉巴努·莫勒斯、华拉弗里德·斯特拉博等,都站在奥古斯丁的传统上,与巴斯迦修展开争辩,对圣餐中的圣体圣血和基督的真实身体完全等同的说法,尽力加以驳斥。此后几世纪内,仍不乏有些作者追随他们的学说,认为基督不是以他的肉身,而是以他的精神,临在于圣餐中。但当时整个倾向,还是要把圣事实物化。十一世纪中叶,都尔的贝伦加尔^①提出,他同意斯科特斯(即埃留哲那,他把驳斥拉德伯图的拉特兰努斯错当作埃留哲那了)的观点,宣称如果这也是邪说,那么安布罗斯、奥古斯丁、哲罗姆都应定为异端,但朗弗兰克^②立即在罗马给他定了罪,事前甚至没有听取本人意见(1050年)。1059年,在罗马的宗教会议上,贝伦加尔被迫放弃他的主张,在—项声明上签字,声明说:“放在祭台上的饼与酒,在祝圣之后,已不仅是圣事
240 (即神圣的象征),也成了主的真实身体和血,而且不仅就圣事而言,事实上这已为司祭的手所感觉到,也为信徒用牙齿所咬食和咀嚼到了。”几年之后,争辩重新爆发,格雷戈里七世^③于

① 法国神学家(约998—1088年)。在圣餐问题上反对变质说,因而受到罗马的谴责。——译者

② 意大利神学家(?—1089年),曾受业于贝伦加尔,但反对后者,拥护变质说。——译者

③ 1073—1085年间的罗马教皇,本名希尔得布兰。曾为提高教权与德意志帝国皇帝亨利四世发生激烈冲突,因而闻名。——译者

1079年的另一次罗马会议上,迫使贝伦加尔忏悔道:“我用我的心相信,用我的口承认,放在祭台上的饼和酒,由于神圣的祷告和救主的圣言造成的神迹,已发生质的变化,成为我主耶稣基督真正的、固有的、能给予生命的肉和血。在祝圣之后,它们已成为圣母所生的、为拯救世界而献身的、钉在十字架上的、坐在上帝右边的基督的真实身体,已成为从基督身中流出的真正血液,不仅是作为圣餐的象征和善德,而是具有了它固有的性质,真正成了那种物质。”

反对贝伦加尔的人,不得不接受这种主张的后果,承认甚至对罪人和不配领圣体的人说来,圣餐也是基督的真正的肉和血;不过这只是就圣餐的性质而言,不是指它的救赎效果。在这场争辩中,亚里士多德提出的实质和偶性的范畴,初次被用来解释圣餐的转化问题。在祝圣之后,饼和酒的实质已变为主的身体和血,它们的可感觉的属性即偶性,这就为变质说^①这一理论奠定了基础。

中世纪最重要的发展之一,是出现了关于悔罪的新教规。在古代教会中,有些大罪——绝大部分是劣迹昭彰的——使犯了这种罪的人不得再留在教会内,因而也不得领受圣礼的恩典。要恢复教籍,必须在教会面前庄严地当众悔改,通过缓慢的步骤取得赦免;最后的赦罪也得当众进行,并在主教主持下举行庄严的仪式。至于不包括在古代重罪范围内的罪,教会所有的办法,只是信徒的忏悔礼(*pœnitentia fidelium*),即犯罪者的真心痛悔,本人祈求赦免,并为灵魂的得救自愿承担各种痛苦——主要为斋戒和其他禁欲行为。当然,这种悔改

^① 这术语从十二世纪起开始流行。

者常常用告罪的办法来解除灵魂的负担，要求神甫或主教给予精神上的指导；当然，某些惯用的悔罪方式也因此形成了；但这些做法并没有成为教会关于告解圣事^①的规则。

古代公开认罪的教学，对条顿族新王国的社会状况和条件不太合适，因此尽管一再提倡，尽力推广，最后仍告废弃。与此同时，一套新制度却在隐修院内奠定了基础，在那里隐修士们违反了会规，或犯了禁欲生活应该终生抵制的任何“重大过失”——骄傲，虚荣，嫉妒，愤怒，懒惰，吝啬，贪婪，迷色——都应该在小教堂内，当着全体同会修士承认自己的一切过错，请求宽恕，并要求大家为他们祈求上帝的赦免。守斋，彻夜祈祷，反复念经等，便是补赎这些过错的办法，人们也常常认为，这样便能取悦于上帝（即补偿他们的过错）。

把这规则扩大应用于世俗教徒，要求他们向神甫私下忏悔，承担加给他们的惩罚，这大概起源于爱尔兰的凯尔特人教会。这些教会一开始就带有隐修院的性质，它们的教士就是隐修士，它们的教堂是由隐修院管理的。由于古代的赎罪教规，从未在爱尔兰或英国的教会中扎根，因此，把用于神职界的隐修院院规应用于世俗教徒，是十分自然的事。为了指导那些负责规定赎罪办法的人，教会编了手册，对教士或世俗教徒的242 各种罪愆规定了补赎标准。时间长短不一和严格程度不同的守斋生活，以及念一定数量的诗篇，是最普通的补赎方式。最严重的是在苦修院中终生幽禁，从当地放逐出外一定年限，或到遥远的圣地去朝拜。即使较轻的惩罚，有时也会超过限度，因为一个人犯的罪虽然极为平常，但累计之后，会发

^① 信徒的忏悔礼，天主教称为“告解”或“办神工”。——译者

现苦行补赎所需要的年限，可能会比他的寿命更长。凯尔特人和条顿人的律法都实行折合的原则，因此加重苦行程度，就可缩短时间；补赎还可结合向教会奉献财物，或举办善举等。

爱尔兰和英格兰的这种制度，后来随着隐修士的传教活动传至大陆。起先它为法兰克教士所抵制，但后来便逐渐被采用了。有一个时期，只有隐修士才能接受忏悔，忏悔的人也完全出于自愿，忏悔之后，隐修士便根据赎罪手册，给他们规定补赎办法；但后来，隐修院外的教士也竞相仿效，到公元789年，查理大帝终于下令，凡负有拯救灵魂责任的教士，均可听取本教区信徒的忏悔。到了813年，夏龙地方宗教会议规定：“凡来忏悔的人，均应就世上所难以避免的八条罪宗进行忏悔，不论这是在思想上，或者更坏，在行动上犯了错误。”私下忏悔的做法不久即普遍流行。1215年，第四次拉特兰会议第一次为整个教会规定了一条全体信徒均应遵守的教规：“凡是教友，不分男女，到了懂事年龄，每年至少一次，应在他的听忏悔神甫前老实地私下告明他犯过的一切罪，并尽力实行对他规定的补赎，至少应在复活节恭领圣体。”

本来，悔改者应先完成补赎，才能重新立足于教会；但爱尔兰的悔罪规则，有的规定，经过一段时期的补赎后，便可获得宽赦，最后终于改为只要悔改者庄严保证完成对他规定的苦行，他就可以得到赦免。赦罪的方式长期以来一直是祈求性质的，例如：“愿全能的上帝帮助和保佑你，宽宥你过去，现在和将来的罪。”直到1200年前后，祈求上帝宽恕的祷告才变为由教士宣布“我赦免你”（Absolvo te）。但神学家们对教士

宣布赦罪的意义，甚至在后来也未取得一致看法。但有一点是没有疑问的，即接受赦免的人，不论这赦免是怎么讲的，都把这看作即使不是宣布，也是证明他们的罪已得到宽恕。

告解包含三个要素：痛悔，告罪，补赎（*contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*）。根据较早的理解，上帝的宽赦以所有这三者为条件，因此只有补赎（*satisfactio*）完成之后，才能得到赦免。现在，在悔改完成或甚至开始之前，就宣布赦罪，那么补赎有什么意义的问题就产生了。学者们提出的答案是：对罪人赦免的，只是免除了与每一罪愆相当的永恒的惩罚，但并没有免除此生或生后的暂时的刑罚。这些刑罚仍是必不可免的，它们就是上天加于悔改者的灵魂的痛苦，或补赎的方式。信徒的罪凡没有在今生通过这两种形式中的一种得到赎免的，仍得在炼狱的净火中赎罪。根据这种方式 and 规定看来，告解就是使罪得到宽恕的一种圣事。甚至死罪也可通过告解而得到宽赦，这就是说，它们已不再是不可救药的，非使罪人在地狱中永远受苦不可了。

补赎可以使罪得到抵偿和赦免，上面谈过了，在原理上与此有关的是恩赦问题。例如，在奉献教堂时，主教可对前来参
244 加典礼，并作了捐献的人，“赦免”（即宽恕）他当时所应承担的补赎的一部分（例如一半）。后来，给予的赦免有了一定的期限，在这期限内，这个人可能要做的补赎，都可得到赦免。这种做法显然产生了弊端，因为第四次拉特兰会议（1215年）规定，主教在奉献教堂时，恩赦的期限不得超过一年，在其他场合不得超过四十天。

除了这种主教的恩赦，还有教皇给予的大赦。最早的大

赦是乌尔班二世^①向十字军战士发布的(1095年),他用这样的方式说:“任何人,凡是纯粹出于虔诚,不是为了获得光荣或财富,前往耶路撒冷解救上帝的教会的,都可以用这次远征来代替一切补赎。”教皇的大赦后来曾颁发多次,1300年卜尼法斯八世的教皇圣年大赦,是其中最著名的一次。凡是悔罪和告罪的人,只要在这一年到圣彼得大堂和圣保罗大堂去祈祷十五天(罗马城内的居民则需要三十天),上谕内说,“我们就恩准,不仅是完全地、而且是最彻底地赦免他们一切的罪。”卜尼法斯考虑,这种圣年大赦每百年举行一次;但克莱门特六世在1350年便举行了一次,此后这种间隔缩短为三十三年,到1475年又缩短为二十五年。它还很早传到了罗马境外,所以在其他时候,大赦也屡次“以圣年的形式”出现。

经院派神学家们提出了一个问题:如果教会凭主所给予的权力,“凡人所有的罪,它都可以赦免,”因而解除了一个人所务必履行的补赎义务,那么他的罪债是怎么向上帝清偿的呢?神学家们用善功圣库的理论来解决这个问题。圣库中储存着基督为世人赎罪的无限功德(“*supererogationes Christi, quae sunt thesaurus spiritualis ecclesiae*” [“基督的无量功德 245 即是圣教会的宝库”]——赫尔的亚历山大^②),还有圣母马利亚和圣徒们的大量功德。教会便依靠这善功库,支付信徒的罪债,使他们得到赦免。克莱门特六世在他的圣年上谕(1343

^① 1088—1099年间的罗马教皇,第一次十字军的组织者。曾把德国皇帝亨利四世及法国国王菲力二世开除出教。——译者

^② 十三世纪间英国神学家,法兰西斯会(一译作芳济各会)修士。1220年起在巴黎讲学,著《神学概论》,应用亚里士多德哲学处理神学问题,首先提出关于基督的善功库的思想。——译者

年)中,肯定了这个教理。另一个问题是,赦免是否只适用于教会所定的补赎,因而随着生命的结束而告终,还是也适用于死后在炼狱中的补赎。托马斯·阿奎那^①认为,它的效用不限于生前;它对免除炼狱中应受的罚(reatu poenae)同样有效。但直到十五世纪中叶,有些著名的神学家仍持相反的意见。此外,根据中世纪的规定,一个人可以为另一个人做补赎,因此从神学上看来,生者所得的赦免,也适用于炼狱中已死的信徒。西克塔斯四世 1476 年颁布的上谕,第一次正式规定可以为亡者颁发大赦(per modum suffragii〔通过他祷方式〕)。

在建立基督教教义体系方面,中世纪教会最重要的贡献,是基督为代世人赎罪而必须受难至死这一理论,这就是通常所说的救赎教义,它与我们探讨的悔罪教律的发展是紧密相关的。早期教会的神学家们认为,神之所以要化身为人,是为了使上帝的道充分显示在圣子身上,或是为了使神性进入人性之中,因而使人可以分有上帝的不死不灭的本性。^②但这些学说对基督之死的必要性,都没有提供合理的说明。通常的解释——这是连奥利金也接受的——是:他的生命是为了拯救人类,作为赎价付给了魔鬼,魔鬼所得的超过了他所应得的,因此失去了使全体人类丧生的权利。^③ 这个观点与其他观点

① 托马斯·阿奎那(约 1225—1274 年),意大利那不勒斯人,多米尼克会修士,中世纪最著名的基督教神学家,他的学说至今仍是罗马天主教的官方学说。——译者

② 见前 160—161 页及 162—163 页(均系原书页码。——译者)

③ 这是把《新约》中有关基督作为赎价而牺牲的那些章节(如《马可福音》第 10 章第 45 节)与《哥林多前书》第 2 章第 8 节结合而成。

一起,出现在奥古斯丁的书中,并一直沿袭到安瑟伦^①的时代。安瑟伦的理论在奥古斯丁的著作,特别是大格雷戈里的著作中已初露端倪,但更直接的渊源还是基督作为向上帝献身而死的这个重要观念——弥撒祭就是与这个观念相联系的——以及要使罪获得赦免,必须实行补赎的信念;中世纪关于悔罪的理论和实践,便充分体现了这个信念和赏善罚恶的思想。安瑟伦在《上帝为何化身为入》中的论述,可大致概括如下:

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

因此,罪必须受到惩罚或进行补赎。但如果上帝照人应得的罚来惩戒他,那么上帝创造人类的目的便无从实现。^②而且人也无力作出足够的补赎;首先因为人所做的永远不能超过他份内能做的事,其次,因为人违反上帝的意志,损害上帝的荣耀,这需要的补偿已是人力所无法办到。整个世界不足以抵偿对上帝意志的丝毫违反,与人的罪相当的补赎必需大于除上帝而外的宇宙中的一切。

这种补赎唯有上帝才能胜任,但这既是为人的罪作补赎,

① 意大利神学家(1033—1109年)。曾任英国坎特伯雷大主教,拥护教皇统治,反对英国国王干预教务。在神学思想上继承奥古斯丁的理论,主要著作《上帝为何化身为入》对中世纪神学发生了重大影响。——译者

② 安瑟伦认为,这目的就是用人来代替堕落的天使。

它必须由一个人来履行。因此：补赎者必须同时既是纯粹的神，又是纯粹的人。这样，上帝才借童贞女生下一子，使他有了一个无罪的人，在这人身上，那两种性质完整无损地结合在一起。这位神人照他应该的那样对上帝完全顺从，把自己所有的生命自愿献给了父——“tam pretiosam vitam, immo seipsum, tantam scilicet personam tanta voluntate dedit”（“宁愿献出自己宝贵的生命，连同自己所有的一切”）——这样，他给予上帝的，无比地大于除上帝而外的一切，足以抵偿人类的一切罪债。这样的礼物不可能不得到报答；但基督本人毫无所求，他把这酬报让给了人，使他们可以分享他的功德，清偿他们因罪而欠下的债，而他们由于罪而失落的恩典也可以降临到他们身上。

这理论的要点是：没有补赎便得不到赦罪，人的罪由于褻渎了上帝的荣耀^①，它需要无限大的补偿，这只有靠神人之死才能完成，而神人把他的功德转让给了人。这论述在逻辑上显然是精辟的，对话的形式也给作者提供了就各种可能出现的反对意见进行辩论的机会。大多数学者赞同安瑟伦的学说。它通过阿奎那所赋予的形式，成为天主教的正统信条之一，同样也成为——由于它的渊源和含义，这是更值得注意的——新教的主要正统教义之一。至于罪人为赎罪而作的补偿，阿奎那认为，它之所以可能补偿罪过，不是由于它本身，而是因为上帝接受了它：“任何不完美的事物得到完美事物的支持，它本身也就被认为完美了，一个普通的人所作的补赎，它之所以有效是靠基督的补赎”——这是对悔罪理论的一项重要补充。

① 对荣耀的褻渎的大小，与被褻渎者的尊贵程度成正比。

中世纪的救赎教义中另一值得注意的理论，是阿伯拉尔^①（卒于1142年）提出的。这理论之所以重要在于它是某些现代观念的先驱，不在于它当时的影响。阿伯拉尔发展了《罗马书》中保罗的思想——见该书第5章第8节起，这为奥古斯丁所十分重视——提出：基督的死显示了上帝的爱，也激发了世人的爱，使他们成为上帝的儿女。阿伯拉尔认为，这个解释不仅对成义（按照天主教的意义）作了心理上的说明，也说明了上帝救赎计划的原委。他的话确实符合圣经和教会的意思——基督把自己作为祭品献给了上帝；他以他的死为人的罪承受了惩罚——但是他没有更深入一步，没有象安瑟伦那样，指出基督的死是对上帝的必要的补赎。“我们的得救是由于在我们身上的那至高的爱，那是通过基督的受难而来的，它不仅从罪恶的束缚中拯救了我们，还使我们获得了上帝之子的真正自由。”²⁴⁸

在罗马帝国还崇奉异教的时期，政府很少过问教会的内部事务。但是基督教成为帝国的国教之后，皇帝就象统治国家一样，成了教会的最高主宰。他们召开全体教会会议，指定主教主持会议，公开或在幕后操纵会议，干涉教义、教会行政和教规问题，把他们的决定强加给会议。他们以自己的名义发布信条，甚至自行宣布一些大神学家的学说为异端。他们任命、调动和撤免主教及大主教，至多在形式上遵守教会规定的手续。这种国家凌驾于教会之上的现象，被认为理所当然，

^① 比埃尔·阿伯拉尔(1079—1142年)，中世纪法国著名哲学家和神学家，主张对教理给予理性的解释。主要著作《是与否》揭露了教会学说中的矛盾，后被罗马教廷斥为异端。——译者

不管在个别问题上不满情绪如何之大，皇帝既是一国之主，他对教会的统治权也就从未遭到非议。

西方没有这样直接受到君士坦丁堡专制君主的监视和控制；在蛮族入侵时期，它有很长一段时间自己管理自己。但是到 536 年，东罗马帝国在意大利恢复统治权之后，查士丁尼又在教会和世俗事务中取得了控制权。教皇虽然经过罗马的教士、²⁴⁹ 人民和士兵在拉特兰宫的联席会议上正式选出，如果不能得到君士坦丁堡的皇帝或他的代理人，拉温那总督的任命，便不能加冕。这个规定一直沿袭到 751 年，总督管区废除为止。

在中世纪，对教会和国家的看法，受到奥古斯丁的《论上帝之城》的深刻影响，这书体现了他最成熟的思想，是他一切著作中的最大成就，也是柏拉图的《理想国》在基督教中的翻版。有两座城互相对立着，一座是天上的城，一座是地上的城。建立第一座城的该隐是地上的城的奠基者，他的兄弟塞特则是天上的城的创建者。两种截然相反的感情创造了不同的两座城，规定了它们的性质：由自私的爱发展到连上帝也蔑视的爱，造成了地上的城；由爱主的爱，发展到蔑视自己的爱，造成了天上的城。地上的国来源于暴力。自私统治着这个国，各种自私自利的目的互相冲突，使它终将沦为罪恶的渊藪。而意识到必须维持秩序，保护人们彼此的利益的，不是自私心本身。因此，国家虽然在维护和平，却没有改变它的性质，它只建立了一种不完善的正义。

地上的城的典型代表是巴比伦和古代罗马，而天上的国在基督之前以犹太人为代表，现在便是基督教会。但天上的国并不与现实的教会完全等同；这是一个理想社会，那里的

公民不仅包括现今在世的人，也包括去世的人，和未出生的人。从这方面来看，它比现实的教会更大，但从另一角度来看，它又较小，因为它只包括那些预定要与上帝一起掌权的选民。在基督以前，犹太教会中有许多败类，同样，在基督教会中也这样；这些人尽管外表上进了教，参与圣事，还是属于地上的国的。在选民与败类之间，本来没有明确的标记，因此——用后来一些人的话说——在有形的教会内还有一个无形的 250 教会。

迫害教会的异教帝国，体现了现世的王国，与上帝的王国是对立的。但是在奥古斯丁的时代，统治者是基督徒，基督教是国教，法律在许多方面是按照基督教的标准修订和补充的，因此不能再说罗马帝国与地上的国完全等同；何况奥古斯丁认为，早期教会对千年王国的希望并非空想，照他看来，基督教在罗马帝国的胜利，就是千年王国——上帝在世上为王的开始。他还从犹太教的解释得到启示，进行比较。他认为，犹太神权国家（地上的国）是天上的国的投影，它的重要性就在这里，它是为后者服务的。同样，在基督教时代，统治者用他们的权力来推广对上帝的崇拜，这样使他们的权力为至高的神服务，他们就可以成为天国的公民。

罗马教会和基督教帝国，从奥古斯丁看来，不是（理想的）天上的国和地上的国，但不妨说，它们是这两者的历史性的结合。对于受柏拉图的理念论影响较少的人来说，这种区分不免受到忽视，于是天上的国与教会简单地看成了等同的概念。奥古斯丁本人在作为现实的教士著书立说时，对他自己规定的区分也是不大理会的。人们通常认为，在教会这个机

构内，一切信仰其教义，接受其有效的圣事，并至死不离开它的人都能得救，这就使奥古斯丁的学说失去了意义，因为根据这种学说，在教会中，甚至在接受这学说的人中间，只有那部分人们还不能识别的、上帝所预定的人，才能得救。因此，大格雷戈里在申述奥古斯丁的定义时，声称“每个人都知道，神圣的教会是上帝的国度，”从而提出，地上的权力（国家）必须服从教会。奥古斯丁的理论对中世纪的政治思想有极大影响，根据这一理论，不言而喻，天国在世上的体现只有一个，即罗马
251 教会，同样，地上的国的体现也只有一个，这就是罗马帝国。

教会所争取的，首先是独立于世俗权力之外，然后是凌驾于它们之上，这种斗争可以说是中世纪历史的主要动力。在这场争夺中，教会不仅在内部仿照君主集权制，把教权收归教皇统辖，使这种制度达到了登峰造极的地步，而且制造了一种理论，认为教皇权力至高无上，得自神授，超越于世俗统治者之上。这种理论后来成了罗马教会的一贯主张。

以加罗林王朝为起点的新时代，是从两种权力和衷共济开始的。墨洛温王朝最后一位傀儡国王的废黜，以及丕平^①之继承王位，事先都取得了教皇的同意——他认为，由握有实权的人当国王，比虚拥王位而无实权的好些。丕平因而在苏瓦松被拥立为国王，卜尼法斯^②为他举行了敷圣油礼（751年），接着教皇斯蒂芬二世又亲自替他加冕。丕平方面

① 史称矮子丕平，系查理大帝之父，于751年篡夺王位。——译者

② 英国本尼狄克会修士，在德国传教，745年起任德国美因茨大主教，被称为“德意志信徒”。

则帮助教皇打败伦巴德人，夺回了原来的总督管区，^①并把攻占的这些地方授予教皇，因而为教廷的世俗权力奠定了基础。后来，丕平的儿子和继承者查理大帝推翻了伦巴德王国（774年）更使教廷的权力得到了加强和扩大。

查理于公元800年的圣诞节日，在圣彼得大教堂接受教皇利奥三世的加冕，参加典礼的人和百姓尊称他为“奥古斯都”和“罗马人皇帝”，在他们看来，这无异是独立的西罗马帝国的复活。后来，教皇给这位皇帝的加冕，便被解释为天上的权力高于世俗权力的象征：教皇运用他的神权把帝国从希腊人手中收回，授予法兰克国王。但当时人并没有赋予这件事以如此重大的意义，或从它得出这样的结论。不过这个先例还是重要的。按照《旧约》中的范例，给国王行敷圣油礼，这是从宗教上给这种继承，或者篡位，披上一种神圣的外衣。教皇为皇帝行加冕礼，日益被认为是表示承认诸侯们的选举为合法。

然而这件事的直接后果，是使新统治者得以效法君士坦丁堡皇帝，对教皇的选举实行控制。罗马的教士和人民选出的教皇，必须得到皇帝的批准，皇帝由他的使节（missus）作代表，后者从824年起常驻在该城。查理在自己的王国内，也象他的前人一样，把任命主教作为国王的特权，他召集和主持宗教会议，颁布本国教会应该遵守的法规，并通过他的使节控制教务。我们已经讲过，在圣像问题争论中，法兰克教会有它自己的立场，它毫不犹豫地对阿德里安教皇发出了指责。加罗

^① 意大利的这部分地方是以君士坦丁堡皇帝的名义进行统治的，首府为拉温那。

林王朝与罗马教会关系较为密切，把罗马的礼拜仪式和其他事物引进了它的国土，然而它决不允许削弱法兰克教会的自主权，或损害法兰克国王的特权。查理在意大利也象在他的自己的王国一样，取得了干预教会事务的权利。他的使节有权监督教廷的官员，听取控告，接受申诉。他本人在加冕为罗马帝国皇帝之前，就曾受理过教皇利奥的敌人对教皇提出的控告。

253 查理的继承者们软弱无能，于是教会便想摆脱这种受保护的从属地位。尼古拉一世^①——教廷史上的重要人物之一——曾竭力维护教会的独立，抵制一切世俗权力对教会事务的干涉。在教会内部，他认为罗马教廷是彼得所首创的，因此具有至高无上的权威，主教和普世教会会议的一切权利都来源于基督授予彼得的权力。尼古拉便凭这权威，撤销宗教会议的法令，废黜大主教，还侮辱了法兰克教会中最有权势的显要人物，兰斯大主教兴克马尔。兴克马尔按照惯例，以大主教身份召开主教会议，尼古拉却宣布这次会议为非法，并定了一条后来常被引用的规则：“任何人没有得到教皇的同意，都无权召开宗教会议。”

一世纪后，随着帝国^②的重建，奥托们^③任意任命和撤免

① 公元 858—867 年间的罗马教皇，主张实现奥古斯丁“上帝之国”的理想，认为教会高于一切世俗权力，并以《伪伊西多尔教会集》为根据，大大扩大了教廷权力。——译者

② 指罗马帝国，它名义上是查理大帝的罗马帝国的继续，实际上是后来被称为“德意志民族神圣罗马帝国”的开始。——译者

③ 奥托是“神圣罗马帝国”皇帝的称号，此处即指德意志萨克森王朝的奥托一世（936—973 年）、奥托二世（973—983 年）和奥托三世（983—1002 年）。——译者

教皇；^①他们的继承者对意大利鞭长莫及，于是教廷一时沦为托斯古伦伯爵的附庸。后来罗马同时出现了三个教皇^②，亨利三世^③进行干预，从这一丑事中拯救了教会，把三个教皇全都废黜或罢免，另立了一个他所任命的德意志主教继任教皇（1046年）。这以后的两个教皇^④也是由他任命的。这样就开始了改革教会的时期，它的精神与前一世纪克吕尼隐修院^⑤的改革运动是一脉相承的。

改革派认为，教会之所以腐败，主要原因之一就在于它从属于世俗政权，因此它的首要目的之一就是要使教廷取得独立，使教皇的选举摆脱罗马封建主或德意志皇帝的控制。改革的最后成果，便是尼古拉二世于1059年在拉特兰宫召开宗254教会议，决定把选举教皇的大权授予枢机人员，主要是枢机主教；^⑥至于罗马其他教职人员和民众，只有在形式上表示赞同

① 奥托一世出兵意大利，保护教皇，并于962年加冕为皇帝。他承认教皇拥有世俗权力，并扩大了后者统治的领土。

② 由于教廷的腐化和意大利封建主集团的斗争，当时罗马同时有三个教皇，即西尔维斯特三世、格雷戈里六世和本尼狄克九世，他们各据一座主要教堂，互相排挤。——译者

③ “神圣罗马帝国”皇帝，1039—1056年间在位。——译者

④ 指利奥九世（1049—1054年间任教皇）和维克托二世（1055—1057年间任教皇），这两人都倾向于改革教会的一派。——译者

⑤ 克吕尼在法国东部，910年虔诚者威廉在此成立一所隐修院，推行本尼狄克会修道规则，实行严格的禁欲生活。这种改革教会的运动，得到“神圣罗马帝国”皇帝亨利二世及亨利三世的支持，在十一世纪对整个基督教会发生了很大影响，被称为克吕尼运动。——译者

⑥ 枢机主教（一译作红衣主教。——译者）。是罗马近郊几个大教堂（从八世纪起，这样的教堂共有七个）的主教，他们协助教皇处理教廷事务，构成了一种常设的会议机构。枢机司铎是在罗马城一些主要教堂中任职的神甫。又，古代罗马划分为若干慈善事业区，各区的慈善事业后来便集中在本区的一所教堂中，主管这项工作的便称为枢机助祭。

之权。这个时期,由于不同民族的人被选进了枢机主教团,因此不仅使这个机构真正成了整个教会的代表,而且使改革派在教廷内占了优势。1059年的主教会议还发布命令,严禁两项根深蒂固的恶习:教士娶妻纳妾,以及用金钱贿赂教会神职或获得升级。最后,它还禁止任何教士以任何方式从世俗教徒手中取得管理教堂的职务,不论这是出钱或不出钱的。

这项命令是要从根本上打击俗界对教会的控制,推行这种改革必然使教会与世俗权力发生冲突。不少主教区和隐修院拥有大量地产,这是虔诚的国王和贵族捐赠给教会的,在封建制度下,主教和隐修院长便把这看作是他们的采邑,因而他们应向封建主表示效忠,缴纳赋税,提供一定数额的武装侍从,甚至跟随他们参加战争。在德意志,教职界的藩属成了国王反对不受约束的公爵和较小的贵族的主要助手。教会的职务往往由于个人的和政治的原因,被授予宗教上不称职的人,甚至沦为单纯的卖官鬻爵,尽管这是在较为体面的名义下进行的。主教方面也出售取得俸禄的高位和圣职。许多隐修院长出缺时,往往委托世俗教徒暂行代理,这些人享受俸产的收入,可是并不关心设置这些产业的目的;有时这些俸产转归
255 主教所有,造成主教们的财富不断扩大,而隐修院则日益贫困。世俗施主或封建领主的保护,往往使教士藐视教会领导的权威,拒不服从教会的纪律。凡出资建造或允许在自己的领地上建造教堂或隐修院的俗人,便取得了对这些机构的保护权,并按照上面对待他们的方式,任意安排这些机构中的职务。

改革派认为,要铲除这些弊端,只有彻底消灭俗界对教会

的授职权。因此他们规定,教士一律不准从皇帝、国王或任何世俗人士手中,接受主教和隐修院长的职务,或教会的其他职务。这样授予的职权一概无效,授予职权的世俗统治者和接受职权的教士都应为此受开除教籍的处分。主教出缺,应由教会选举补充,选举时,教士和民众应接受大主教或教廷指派的主教监选人的指导,并取得他们的同意。

废除世俗授职权,实现按教会规定进行选举的斗争,不仅在德意志,而且在法国和英国都遇到了抵制。教会与封建体系纠缠在一起已非一朝一夕,十分全面,不是靠它的一纸法令就能割断这种联系的。后来在这场斗争中,有一位教皇曾当真提议,教会应把国王赐予的所有的土地、权利、以及特权,统统归还原主,皇帝方面则应同意放弃授职权。这样,教会为自己的独立付出的代价,就是放弃世俗权力和财产。这种解决办法从双方来说,都是不切实际的,因此这计划很快就被抛弃了。但如果教会保留它的财产,主教和修道院长势必继续按封建制度常规,由封建主来授职,而封建主也将继续有权决定把采邑和职衔授予谁。到1122年,这个争论才以折衷的办法 256 解决,这就是根据对主教的政治和宗教性质区别对待的原则,双方签订了沃尔姆斯宗教协定(1122年)。该协定规定,皇帝同意教会自由选举主教, *absque simonia et aliqua violentia* (不得买卖圣职,不得施加压力),但选举时必须有皇帝或他的代表到场。皇帝则放弃了授予象征神权的戒指和主教职杖的仪式,只是用他那象征世俗统治的权杖轻触新选出的主教,表示授予后者以世俗权力而已。在德意志,赐赠采邑必须在授予圣职之前进行。这样,教会和国家的权利似乎都得到了保证,

但显然皇帝仍保持着有利的地位，可以取消他所不满意的候选人的资格。

为授职权而展开的斗争，必然产生一个更大的问题，这就是最高权力之争。格雷戈里七世把教会高于国家的原则发展到了顶点，他认为，教皇是教会的首脑，他的权力来自上帝，不仅在教会内他有至高无上的权力，而且他的地位超过世俗统治者，甚至最高统治者。他主张教皇有权废黜不服从教会的君主，解除臣民对他们的效忠誓约，给他们以开除教籍的处分，以至运用禁令这一强大的新武器，禁止在不肯屈服的君主的领土内举行公共祈祷和圣礼，以及办理丧葬仪式等。他自己便运用这权力，宣布剥夺亨利四世^①在德意志和意大利的君权，解除一切基督教徒对他所作的，或可能作的效忠宣誓。这位教皇利用当时德意志复杂的政治局势，迫使亨利四世前往卡诺沙请求恕罪。国王穿着罪人的衣衫，一连三天赤着双足，站在城堡门外的雪地里，要求教皇接见，这场面不仅带有戏剧性，给人以深刻印象，而且富有象征意义。但后来局面又
257 翻过来。亨利以后在美因茨和布里克森两地召开宗教会议，迫使它们宣布废黜教皇，把他开除教籍，并另外选出了新教皇克莱门特三世^②。这位新教皇在罗马给他的主子举行了加冕礼，几个月以后，格雷戈里便只得逃亡到诺曼人的领土上，然后死在萨勒诺。他最后的话是：“我爱好正直，憎恨邪恶，因

① 1056—1106 年间的神圣罗马帝国皇帝。实行扩大王权的政策，与教皇格雷戈里七世展开了激烈的斗争。——译者

② 原为意大利拉温那大主教，反对教皇格雷戈里七世，因而被亨利四世选为教皇，这事发生于 1080 年。——译者

此我才死于流亡中。”

格雷戈里对教会与国家关系的看法，体现了奥古斯丁的《上帝之城》的思想。他对尘世政府的起源和性质这样解释：“谁不知道，王公贵族本来只是一些不认识上帝的人，他们在尘世的统治者魔鬼的驱使下，在骄傲、抢劫、背信弃义、凶杀和几乎所有一切罪恶的驱使下，怀着盲目的权力欲和无法容忍的骄横，僭取了凌驾于他们同辈人之上的地位。”格雷戈里的思想中的当代因素是封建意识的影响。正如在封建制王国中，一切权力和地位都直接或间接来自国王，在教会的等级制度中便是来自教皇。省主教应向格雷戈里宣誓，这与藩臣应向国王宣誓效忠一样；授予白羊皮，披肩^①是教会授予职权的形式；主教则向省主教宣誓服从。在政治领域也是这样。只要神权高于君权这个原则得到确认，那就必须承认，“基督的教士是国王和诸侯、以及一切信徒的父亲和长上”，而且，按照封建观念，也必须承认，帝国的任何权能无不来自教会。因此，给国王和皇帝加冕不仅是宗教仪式，也是授予他们职权的方式。格雷戈里得出这样的结论：“神圣的教会怀着深思熟虑的意图，主动把治理国家或帝国的权力交给某些人，这不是为了这些人的转瞬即逝的荣华，而是为了大多数人的福利，因此这些人必须对教会恭顺虔敬。”格雷戈里的思想是根据封建制原则建立起来的神权国家，在那里，教皇作为上帝的代理人，258占有最高统治地位。

皇帝对上帝要求怎样管理世界的问题，当然持有完全不同的观念。1157年，教皇哈德良四世提醒红胡子弗里德里希

^① 天主教大主教所用的披肩，象征大主教的职权，由教皇授予。——译者

一世^①，他当皇帝是罗马教会给他加冕的，他应该感谢教会，并答应给他更大的“恩惠”。但这位皇帝立即断然回答道：“我们国王和皇帝的权力是通过诸侯的选举，由上帝亲自授予的，上帝通过圣子基督的受难，使世界受两把必要的剑的统治，^②同时，使徒彼得向世人宣讲的教义是：‘敬畏上帝，尊敬君王’^③，因此任何人，凡是说我们的皇权系来自教皇的恩赐 pro beneficio^④的，都违背了神的旨意和彼得的教导，是犯了谎骗之罪。”

英诺森三世^⑤时期（1198—1216年），教皇的权力达到顶点。在教会内，他大权独揽，完全按照专制君主的观念办事。这个观念必然认为，主教的职责便是协助教皇管理教会：“他要求他们帮助他，分担他的忧虑，使他肩负的巨大责任在下属的协助下，得以稍稍减轻。”从这样的前提出发，毫无疑问，他有权任命主教和修道院长，调动主教职务，以至撤免他们等等。

英诺森三世还认为，教皇有权决定诸侯选出的国王是否符合条件，在选举有争议时有权在候选人中进行选择。他的根据是教皇利奥三世已把罗马帝国从希腊人那里转至西方，以及皇帝只能由教皇来加冕这个事实。他曾行使这权力以支持奥托四世，反对施瓦本公国的菲利普；后来奥托无力履行他

① 德意志国王，1152—1190年间的“神圣罗马帝国”皇帝。——译者

② 见《路加福音》第22章第38节。两把剑指宗教和政权，一把司惩罚，一把司拯救。——译者

③ 见《彼得前书》第二章第17节。——译者

④ 从封建制的意义来理解，就是赐予采邑。

⑤ 教廷历史上最重要的教皇之一，曾大力提高教廷权力，使许多国王成为教皇的附庸。又曾组织十字军，征伐异端，加强宗教裁判所的作用等。——译者

的不可能履行的诺言，于是教皇便丢掉了他，把帝国的皇冠送给了弗里德里希二世。^①他所干预的还不仅限于罗马帝国的事务。法国国王菲力普·奥古斯都，阿拉冈国王彼得，雷翁国王阿尔丰索九世，葡萄牙国王桑乔，波兰国王拉季斯拉夫，都被迫屈服在他的意志之下。英国国王约翰拒绝承认教皇任命的坎特伯雷大主教，教皇便威胁要派十字军攻打他，约翰被迫承认英格兰和爱尔兰是教廷的采邑，并为此每年向教皇纳贡称臣。在约翰与诸侯的冲突中，英诺森宣布《大宪章》无效，禁止国王遵守宪章，也不准诸侯实施宪章，否则将受开除教籍的处分。^②英诺森的教义是：“主交给彼得治理的不仅是整个教会，而且是整个世界。”他便全力以赴实践这个原则。他的继承者们踏着他的足迹前进，与罗马帝国争权夺利，终于摧毁了霍亨斯陶芬王朝。

十三世纪下半叶，在五十年中先后出任教皇的有十四人之多。这些人即使有更大的才能，但任期短暂，这一点本身已足以使他们不能把教皇的权力保持在英诺森三世治下所达到的高度。卜尼法斯八世(1294—1303年)是个才能出众、野心勃勃的教皇，他企图步英诺森后尘，重新取得最高统治权，

^① 德意志皇帝奥托四世，原为萨克森和巴伐利亚大公，于1198年与施瓦本公国大公菲利普争夺德意志王位，得到教皇英诺森三世的支持。登基后，奥托四世向教皇保证，扩大教廷领地，因而英诺森三世于1209年给他加冕为“神圣罗马帝国”皇帝。后来奥托四世并未履行诺言，因此教皇把他废黜，支持弗里德里希二世于1211年夺取了皇位。——译者

^② 1215年，英国诸侯与国王约翰展开斗争。约翰被迫于1215年6月在《自由大宪章》上签字。这份宪章保护封建主、骑士、上层市民和自由农民阶级的利益，对国王的专横有所限制。约翰在教皇的支持下，拒绝遵守宪章，使它实际上并未实行。——译者

但时代变了，他的前人成功的地方，他却失败了。美男子菲力普治下的法国，爱德华一世治下的英国与一盘散沙的德意志帝国已大相径庭。

第一个争端是国家是否有权向教会和教士私人的财产征税，而教皇认为唯独他才有这种权利。卜尼法斯以开除教籍作威胁，禁止皇帝、国王和任何一级贵族在任何名义下，向教会征收捐税或贡物，或侵犯它的财产，并不准任何一级教士同意向国家缴纳税收或贡物，或承诺任何这一类的义务。爱德华一世对教皇的禁令置之不顾；菲力普则更进一步，禁止金银输出国外，因而一举切断了教皇的大量财政来源。几年之后，教皇召集法国的高级教士到罗马开会，研究改革法国教会的事，指名要国王亲自参加，并傲慢地指出，法国国王必须服从教皇的命令。但法国三级会议支持国王，禁止法国主教出席会议。当时法国出现了一派法学家，他们在研究古代罗马法的基础上，提出了国家权力至高无上的学说，这与教皇的主张是针锋相对的。他们认为，一国的教会应服从该国的政权；它的财产应缴纳赋税，并必须分担国家的一部分财政开支。教士在民事和刑事诉讼中，应接受国家法庭的审理。罗马教廷的法学家和神学家则坚持相反的学说。

在这场斗争中，卜尼法斯八世发出了“一圣通谕”^①（1302年），明确地正式规定，教会高于一切世俗权力。基督把两把剑（《路加福音》第22章38节），即宗教和世间的权力，都授予了教会，一把是供它使用，另一把是为它使用——世俗

^① “一圣”（唯一神圣的）指教会，这是该通谕的头两字，因而称为“一圣通谕。”（一般教皇通谕，均以头两字命名）。——译者

统治者根据它的意旨来使用。宗教的权力必须领导尘世的权力，在后者走入歧途的时候纠正它。最高的神权，也就是教皇，不受任何人的判断，唯有上帝才能判断。“任何人对抗上帝规定的这项权力，就是对抗上帝的命令。”“这项权力虽然是给予一个人，并由他行使的，但它不属于人，而是属于神的，是由上帝亲口授予彼得本人和他的继承者的……因此我们宣布、申明、规定，并昭告世人：服从罗马教皇是任何人得救万不可少的条件。”这样的领导必然是永无错误的。在前一世纪，261 托马斯·阿奎那也提出过必须服从教皇的原则，并曾指出，教皇永无谬误。这教义归根结底只是旧传统的新编，因为根据传统，基督曾预许过，罗马教会在教理上永无错误。

“一圣通谕”把教皇的绝对权威，提到了至高无上的地位。但这种极端说法，对教皇的特权强调过甚。当时欧洲各王国的民族精神和民族自豪感已很强烈，它们决不甘心屈服于外国的统治下。本尼狄克十一世不得不放弃卜尼法斯在与法国的冲突中采取的不妥协立场，他任期甚短（1303—1304年），在他死后，法国派便在选举教皇的会议上占了优势，选出波尔多大主教为教皇，称克莱门特五世（1305—1314年）。这位新教皇是在里昂加冕的，到1309年他便把教廷迁至阿维尼翁，这地方虽属教皇所有，但在法国境内。从此，他和他的继承者们便得依仗法国的支持，为法国的利益效犬马之劳了。

教皇为独揽世俗和宗教大权而提出的整个理论，受到的攻击不只来自一个方面。但丁在《论帝制》中说，皇帝的权力来源于罗马人在世界上的统治地位，这种地位乃上帝所直接

授予，并将一直延续到世界的末日，它保障人们现世的幸福，正如他们在精神方面的幸福有赖于教皇的保障一样。皇帝巴伐利亚人路德维希^①与教皇约翰二十二世的冲突，为这场争论提供了最重要的文献，这就是帕多瓦的马尔西留与杨顿的约翰合著的《和平的保卫者》。^②该书论述了国家的起源和目的，世俗和宗教权力的关系，并从这论述演绎出一系列十分激进的结论。它不仅直截了当地指出，世俗统治者有权管辖教会人员，控制教会事务，而且断然否认，教皇权力来自彼得的至高无上地位的说法。一切主教的权力都是相等的，都直接来自基督；认为其中的一位在宗教或世俗事务方面高出其他人，是毫无根据的。规定信仰问题，解决神律中的疑点，只有代表全体信众的普世教会会议才能胜任；任何代表一部分人的会议，或任何个人，不论其地位多高，都不具备这种权力。同样，凡不为神律所禁止的行为，只有全体会议才能宣布为触犯教会的律法。根据《新约》的命令和圣诫，任何人无权代替上帝治理世人。在基督教国家内，只有掌握立法权的，才能召开全国或地方的宗教会议，也只有这样召集的会议才是合法的。总之，教皇在信仰、道德或教规方面给教会制订法律的权力，以及随之而来的赦罪权，还有他对整个教会的统治权，以至教会世俗权力的最高权威——可以说，中世纪关于教皇

^① 巴伐利亚大公路德维希，1328年加冕为“神圣罗马帝国”皇帝，反对教皇干预政治。——译者

^② 巴伐利亚人路德维希因反对教皇干预意大利政治，被教皇开除教籍。但路德维希并不屈服，另立新教皇，双方的斗争一直未停止。马尔西留（1270—约1342年）与杨顿的约翰（？—1323年）乃合著《和平的保卫者》，论述此事，反对教皇干预政治。——译者

统治权的整个理论——都受到了严厉的驳斥。

教皇约翰二十二世与法兰西斯会严格派也发生了冲突，经院派神学家奥卡姆^①卷入了这场斗争，后来他不得不在巴伐利亚人路德维希那里寻求庇护，用他的笔为皇帝辩护，反对教皇。他应用《圣经》是唯一权威的原则，完全否定了教皇对其他统治者的统治权：最高的世俗政权，即罗马帝国，与最高的宗教权威，即教会，在各自的范围内是彼此独立的，也是平等的。根据同样的理由，他否认教皇在教理问题上永无错误；在他看来，约翰二十二世就基督及其信徒的贫困问题所作的决定，^②全然与《圣经》背离，也充分说明教皇并非一贯正确。

但实际上，在教会内最高权威不属于罗马教皇，而属于全体教会会议，这项原则之得以确立，主要不是靠《和平的保卫者》这类论争性的著作，而是教会本身的历史所得出的。七十年的阿维尼翁之囚——罗马人这么称呼教皇迁居阿维尼翁的时期——到1377年格雷戈里十一世返回罗马时，似乎已可愉快地结束。但次年他死后，一位意大利人当选为教皇，称乌尔班六世，登位不过四个月，便与枢机主教们发生不和，于是后者乃宣布选举无效，理由是选举时受到了要挟。他们另选枢机主教日内瓦人罗伯特为教皇，称克莱门特七世。乌尔班坚守在罗马，克莱门特在驱逐对方失败后，重又迁居阿维尼翁。半个世纪中，这两个教皇在欧洲各民族中所得到的忠诚拥护

① 见后面第275页(原书页码。——译者)起。

② 当时法兰西斯会内在基督及其使徒的贫困问题上发生意见分歧，分为两派，一派主张严格实行基督的贫困生活，一派主张以扩大教会势力为主，不必拘泥于贫困生活。约翰二十二世就此作了决定，判决前一派(严格派)为错误的，并通过异端裁判所处死了这一派中的不少人物。——译者

可说是势均力敌。这情况不仅弄得基督教世界臭名远扬，而且使教廷负担增加一倍，教皇财政制度的各种弊端也更为加剧。两个教皇本人为恢复教会的统一所作的一切努力，看来都无济于事，最后，双方的枢机主教们联合召开了一次全体基督教会议。这次会议于1409年在比萨举行，它宣布它有权代表整个教会，同时废黜了两位教皇，理由是他们的同时并立这一事实，就说明他们是破坏罗马教会统一的异端。会议另选了一个新教皇^①，但被废的两个教皇不承认自己已被废黜，结果是本来有两个教皇，现在变成了三个。1410年，比萨会议选出的教皇死后，约翰二十三世又继他而为教皇，使这种鼎足三分的局面仍保持了下来。1414年，皇帝西吉斯孟为了结束这种局面，强逼约翰与他一起在康斯坦茨又召开了一次全体基督教会议。

康斯坦茨会议十分明确地申明了它的性质和权力：“本次康斯坦茨圣会……宣布：它乃凭圣灵所合法召开之普世教会会议，乃代表天主教会，它的权力直接来自基督，因此，凡它所决议者，无论关于信仰问题，关于终止上述分裂问题，以及关于教会大小事务之改革问题，凡我同人，不问职位之尊卑高下，连教皇也包括在内，均当一体服从。”

会议声称它代表教会，这决非虚言。出席会议的不仅有主教和主教衔隐修院长，也有大学的神学和法学博士，以及世俗统治者的代表。它吸取比萨会议的教训，尽量动员教皇们自行辞职，废黜只是作为最后手段。一切障碍终于被消除以后，会议便根据规定的程序，由枢机主教们和会议的其他三十

^① 指亚历山大五世，1409—1410年间为教皇。——译者

名代表——每一个参加的国家六人——组成选举团，选出了新教皇马丁五世（1417—1431年）。这样才终于又有了一个公认的教会首脑。在选举马丁五世的前后，会议对改革教会的行政和纪律，尤其是教皇的财务制度问题，进行了多方面的讨论。但各国、各地教会和各个团体的利害冲突，使会议对这些改革的性质和范围，不能完全取得一致意见。有些问题大家取得了一致意见，并由会议作了决定，但还有一些十分重要的问题，仍有待于教皇与某些国家单独举行会议来解决。

按照先例和教皇的主张，普世教会会议只能由教皇召集，但经验显示，正是在最需要召开会议的时候，教皇最不愿意召开。为了补救这个缺陷，康斯坦茨会议规定，从它闭会起，五年之后再召集一次会议，七年后召集第二次会议，然后每十年召集一次会议。必要时，教皇和枢机主教们可以在闭会期间召开会议，但他们无权推迟十年一次的会议。每次会议在闭会前，应与教皇商定下一次会议的地点，在教皇缺席时，则由 265 它自行决定。

这样，会议规定代表整个教会的普世教会会议似乎已可定期召开，以教会的名义在教理和教规方面，行使被教皇据为个人所有的最高权力了。巴塞爾会议（1431—1449年）重申了康斯坦茨会议关于普世教会会议的独立和权威的决议，否决了教皇解散会议的意图，宣布在未征得它同意时，他无权这么做。这次会议已不必首先考虑分裂问题，因此它可以集中全力制定改革方案。它重新确立了古代的主教选举制，明确禁止教皇保留任命权。它废除了教皇税收中某些可憎的项目，对其他项目也大加限制。确实，它不遗余力取消各种捐

税，对教皇独揽大权充满敌视，以致使教廷收入大为削减，不能满足它的合法需要，会议开得越长，就越倾向采取更为极端的措施。

这时，希腊人给了教皇一个极好的机会来改变这种状况。拜占庭帝国巴列奥洛格王朝皇帝约翰七世，在土耳其人的强大压力下，愿意不惜一切取得西方的支持，教皇便企图利用这个机会，使东西方教会重新统一。因而他命令会议迁往弗拉拉开会，以便与到意大利来商议此事的皇帝和一大批希腊主教会晤。会议的多数人拒绝服从这项命令，继续在巴塞尔开会。但教皇的会议仍在弗拉拉召开，不久之后，又迁往佛罗伦萨开会。会议对东西方争论的旧案——信经中的“及子”一语²⁶⁶①、炼狱的教理、弥撒祭、圣餐中的不发酵的饼，以及教皇的至尊地位——作了详细讨论，然后，尤金四世“经征得佛罗伦萨普世教会会议的同意”，发布上谕，对统一的基础作了正式说明。希腊人在一切争论问题上都作了让步，唯有“及子”一语的解释，他们认为不符合正统思想。这个联合计划的条款在东方传开之后希腊輿情大哗，对他们在佛罗伦萨的代表极为不满。大多数居住在穆斯林统治之下，因而可以畅所欲言的信徒，纷纷加以抨击，认为这是向拉丁教会投降的行为，不少已经签字的主教因此退出了会议。西方没有为希腊人抵抗土耳其提供任何援助；1453年，君士坦丁堡陷落，统一的计划就再无人提及了。

① 拉丁的信经说，圣灵来自“圣父及圣子。”由于在弥撒中念的信经被认为是尼西亚会议的信经，因此希腊人反对增加“及子”一语，认为这是对全基督教表记的篡改，与福音构成明显的矛盾，因为福音书只说圣灵来自圣父。

佛罗伦萨的谈判进行之际，留在巴塞尔开会的那些人宣布废黜教皇尤金，另选了菲力克斯五世，因而使教会重新分裂，幸而为期不长。这样，巴塞尔会议失去了人心，终于威信扫地。它的失败宣告了改革教会的普世教会会议时代的结束，同时，用代表会议的议会制度代替教皇专制制度的尝试也告终止了。

十五世纪后半叶出现了一系列很有才干的教皇，利用欧洲的政治形势，恢复了教廷的权力和威望，改变了阿维尼翁之囚、大分裂和宗教会议僭取最高权力以来，教廷摇摇欲坠的局面。也正是在这些教皇治下，罗马继佛罗伦萨成为文艺复兴的中心，艺术、建筑、文学等方面大放异彩。尼古拉五世建立了梵蒂冈图书馆，庇乌二世（1458—1464年）、西克塔斯四世（1471—1484年）、以及下一世纪初年的伏里乌斯二世（1503—1513年）和利奥十世（1513—1521年），也都在文艺复兴史上和教廷史上，占有显著地位。他们的势力使他们足以重申，教皇对整个教会和一切宗教会议居于领导地位，所有宗教会议的权力无不来自教皇。第五次拉特兰会议在利奥十世主持下，毫无保留地肯定了这教义，并重新宣布“一圣通谕”，声称一切基督教徒服从罗马教皇乃是他们得救的必要条件。^①

^① 《永牧通谕》，1516年。

第六章 中世纪后期

大学的兴起——经院哲学家——托马斯·阿奎那——邓斯·斯科特斯——神学体系的建立和亚里士多德学说——唯名论——神秘主义——圣维克托的雨果，克勒沃的伯尔纳德——艾克哈特及其门徒——隐修院的改革——骑士团——法兰西斯会和多米尼克会——瓦尔多教派，阿尔比教派，自由心灵弟兄会——菲奥利的约阿基姆及永生的福音——英国的状况——威克里夫和罗拉德派——约翰·胡斯及波希米亚派——意大利的文艺复兴——其他地方的人文主义运动

理性生活的新的觉醒开始于十一世纪，它的表现就是对神学问题的兴趣猛增，研究这些问题时也采用了新的方法。贝伦加尔关于圣餐的议论，朗弗兰克不仅斥为异端，他尤其生气的是，贝伦加尔用推理，而不用传统的教义来为自己辩护，仿佛这类问题也属于逻辑的范围似的。但朗弗兰克的学生安瑟伦(卒于1109年)却相信，上帝的存在，三位一体的教义，道化成人身的必要性，总之，基督教的一切主要教义，完全可以用推理来证明，不必求助于启示或教会的权威。阿伯拉尔(卒于1142年)的辩证法有了更多的批判色彩。他的“是与否”证明，传统教义众说纷纭，不能作为最后的根据。他遵循圣典学家们开创的方法，把古代教父的矛盾言论逐句排列，互相对照，并不否定它们的权威，只是使人看到，这些经学大师的主

张并不一致，它们的矛盾之处只能用辩证的和批判的方法加以解决。在西方神学家中，建设性运用这类方法，研究神学体系 269 系中各方面的问题的，他是第一人。他的体系中的独到见解，在当时或后来，都没有引起多大反应，但是他的方法却为他的后继者所普遍采用。

正是在这时期，从旧的主教座堂学校中开始形成了最早的大学，并取代了它们。这种转变十分缓慢，不能明确断定开始的日期。阿伯拉尔曾在巴黎的主教座堂学校中读书和讲课，但他死后不久，一些公认的学者便从主教座堂的学校主管人获得了讲学权，这个讲学团体后来便发展为巴黎大学。过了不久，牛津大学也诞生了，到十三、十四世纪，西欧的主要城市大多成立了大学。其中最著名的，尤其是巴黎大学，学生来自四面八方，数以千计。

这些大学组织并不严密，或者不如说根本没有组织，这使教师可以独立讲学，自由发挥。教授不必由最高当局任命，凡获准讲学的大师，都可在大学中占一席位，向慕名而来的学生传授学问。教学内容离正统思想过远，或过于偏激，会受到教会的指责，但只要不与教会公认的教理公然抵触，便不受约束，教师也可自由讲学。

在大学中，经院派神学得到了发展，它是十二和十三世纪学术上的最大成就。阿伯拉尔通常被认为是标志这一运动的开始，托马斯·阿奎那则达到顶峰，到了十四世纪，它便开始衰落了。第一阶段是把“现代辩证法”应用于神学问题，它主要来自亚里士多德的逻辑学著作，但早期经院哲学家只有这些著作的不完整的译本。引起争论的第一个理论问题是共相

的性质，这问题他们最早见之于博伊休斯^①翻译的波尔菲利
270 的《导论》（实在论和唯名论）。教理现在受到了逻辑的检验。
教师们运用敏锐的诡辩手法，提出一些矫揉造作的异论，进行
烦琐的分析，通过形式上无可指摘的三段论法，得出了似是而
非的结论，同时为了回避异端的罪名，宣称他们的新发现不过
是臆测，姑妄言之而已。

正是这种废话连篇的推理，遭到了彼得·伦巴德的猛烈
抨击。他的《教父名言集》是早期经院哲学中最重要的著作，
在这书中，伦巴德把传统方法与辩证法相结合，从中世纪神学
中摘录主要语句，分类编纂。他从圣经和教父遗著中寻找佐
证，使命题得到证明，问题得到解答。典籍中凡与他的命题不
统一的，或互相矛盾的，他使用别出心裁的解释把它们调和起
来，或严格加以区分。他用这种办法，使大马士革的约翰和奥
古斯丁关于三位一体的理论得到了统一。他除了从经典中寻
找证据，还运用推理的方法，从解决疑难问题或驳斥反对意见
来看，他十分擅长辩证法。在这方面，阿伯拉尔对他的影响是
一目了然的。伦巴德的著作中那种分类编订的方式，尤其是
他对有关典籍的搜罗之宏博，使它可以成为极好的讲授神学
的课本，它也确实被普遍采用了。直到经院哲学时期结束之
前，几乎所有的知名学者都讲授过《教父名言集》，还有不少人
对它作了注疏。

经院派神学新时代的开始，是由于经院哲学家们通过译
本——先是阿拉伯文的，后来是希腊文的——读到了亚里士
多德的科学和哲学著作，以及穆斯林和犹太的亚里士多德学

^① 十三世纪丹麦哲学家，曾翻译和注释亚里士多德的著作。——译者

派哲学家，尤其是阿维森纳、阿威罗伊和迈蒙尼德的著作。^① 271
1209年的宗教会议，以及教皇在1215年派出的使节，都曾禁止巴黎大学讲授亚里士多德的自然哲学和形而上学，只准讲授他的逻辑学。但过了不久，这项禁令即被冲破，不到二、三十年，亚里士多德的学说已在学术界占有主导地位。现在，哲学已与中世纪文科的三学科和四学科并列，^② 在文学院的扩大教学计划中占了一席位置。文学院是学生进入三所高级学院（神学院、法学院与医学院）接受专业教育之前必经的阶段，中世纪的学者名流便在这里，象讲授圣经和彼得·伦巴德的《教父名言集》一样，讲授亚里士多德的学说，哲学被公认为一门独立的学科，这对较自由地处理形而上学问题是有利的。

英国法兰西斯会修士赫尔的亚历山大（卒于1245年）所著《神学概论》一书，便是根据新的学术成就，建立完整的神学体系的第一次尝试。到这时期末年，所有的大师们便群起仿效他的做法。在他的《概论》中，经院哲学方法得到了充分发挥，但亚里士多德的实质性影响并不多见，这就他的学生博纳文图拉^③（卒于1274年）而言，也是如此。亚里士多德的影响

① 阿维森纳(980—1037年)，中世纪塔吉克著名哲学家和科学家，在哲学思想上接近亚里士多德。

阿威罗伊(1126—1198年)，中世纪阿拉伯思想家和学者。在哲学思想上继承并发展了亚里士多德哲学的唯物主义因素。

迈蒙尼德(1135—1204年)，犹太哲学家及物理学家。——译者

② 中世纪大学一般设四个学院，文学院是预备学院，有三学科(文法、修辞与逻辑)，与四学科(天文、算术、几何与音乐)之分。——译者

③ 意大利神学家，法兰西斯会修士，曾任枢机主教。在哲学思想上，与托马斯·阿奎那对立，属中世纪神秘主义派学者。——译者

在多米尼克会修士博尔斯达特的阿尔伯特^①（卒于1280年）和托马斯·阿奎那（卒于1274年）那里，则大得多。前者被尊称为“大阿尔伯特”和“博学鸿儒”，是名不虚传的，因为他学识渊博，超过了同时代的所有学者。在哲学与神学的关系问题上，他认为，哲学问题就应当作哲学问题来处理，不应与思辨性神学混为一谈。另一方面，他相信，虽然哲学可以论证上帝的存在和属性，及其与宇宙的关系，但专门的基督教教义，如三位一体和道化成人身问题，却超越了哲学的范畴。前一世纪的辩证论神学家认为，理性能够发现，或至少论证启示的真理，现在这种天真的信念在哲学面前幻灭了。

272 托马斯·阿奎那（1225—1274年）是意大利一位伯爵的儿子，曾在科隆攻读，是阿尔伯特的学生，后来随这位老师前往巴黎，回到科隆后，便开始了自己的讲学生涯。除了科隆和巴黎，托马斯还在罗马、波伦亚和那不勒斯教过课。他的《神学集成》是经院派神学的最高成就；确实，从对整个天主教教义的推理解释上看，它是无可匹敌的。在欧洲的神学中，除奥古斯丁以外，没有人享有比阿奎那更大的声誉。而且不仅在狭义的神学中，在哲学、伦理学和政治理论上，他也留下了他的天才的不朽痕迹。

不仅在具体问题上，在阿奎那体系的结构方面，尤其是在他一贯坚持的唯理智论思想方面，亚里士多德的影响特别明显。照他看来，神学是一门科学，它把理性所能获得的，以及由

^① 意大利经院哲学家，多米尼克会修士，1245年起任教于巴黎大学。曾根据亚里士多德哲学研究基督教教义，对彼得·伦巴德的《教父名言集》作了注释，并著有《神学总论》二卷。——译者

启示所取得的——这虽然超越于理性之上，但并不违反理性——关于上帝的知识，组成一个有机的、合理的整体。这不是一门实用的科学，而是一门理论科学；对上帝的认识是目的，不是手段。在伦理学方面，他把思辨的价值看得更重于应用，这是以亚里士多德为依据的，同时也是符合天主教信仰的趋势和传统的。这种唯理智论无疑是使他的学说历久不衰的原因之一。

在经院哲学运动中，法兰西斯会修士起的作用也不亚于多米尼克会，只是他们更接近于奥古斯丁—柏拉图的传统。这一派神学思想的巨擘是约翰内斯·邓斯·斯科特斯^①（卒于1308年），此人曾攻读于牛津，后来主要在巴黎和科隆担任教职。他对亚里士多德的学说，不论是其形式方面还是实质方面，均极精通，在所有经院哲学家中是最有批判头脑的。他的著作绝大部分是为了与阿奎那进行不断的论争，后者的许多推理，他认为不能看作定论。不同于阿奎那，在邓斯·斯科特斯看来，理性并非万能，它的力量是有限的：不仅三位一体和道化成人身之类教义超越理性，而且上帝的生命，他的理智、273意志、先见和预定，人的灵魂不灭，以及神的裁判等，从严格意义上说，都是无法论证的。神学以圣经和教会为依据，唯有靠信仰才能确定。他不赞成在神学问题上给哲学以发言权，尤其是决定性的发言权。他的哲学受阿拉伯的亚里士多德学派学者，尤其是带有强烈的新柏拉图主义色彩的阿维森纳的影

^① 法兰西斯会的主要神学家，与托马斯·阿奎那对立。在哲学思想上是中世纪唯名论的主要代表之一。主要著作有《彼得·伦巴德的〈教父名言集〉论疏》。——译者

响,比阿奎那多。

斯科特斯与阿奎那相反,把意志置于理智之上,行动置于思维之上,认为神学是一门实用的科学,不是思辨的科学,在这方面,他与奥古斯丁的传统是一致的。同样,对斯科特斯来说,上帝本质上不是纯粹思维,而是绝对意志。本来,根据这种上帝观念,斯科特斯应该可以引伸出严格的决定论来,然而恰恰相反,由于他赋予人的意志以优先地位,他肯定了意志的自由。(永恒的)神的预定,只是以某种不可思议的方式,构成人的行动的背景,他的命运还是掌握在他自己手中。托马斯·阿奎那与此不同,他把哲学的决定论与奥古斯丁的预定学说融为一体,使它从一方面看,似乎始终与奥古斯丁相一致,从另一方面看,又可以使它的解释更符合于一般神学的和解观念。

阿奎那死后不到十年,多米尼克会总会即把他的著作定为该修会的准则;法兰西斯会给予了邓斯·斯科特斯以同样的尊崇。不属于这两派的神学家,不是依附于这一体系,便是依附于另一体系;托马斯主义和斯科特斯主义的论争,在经院哲学界进行了多年,一直未得平息。

如果我们想对经院哲学时期的主要成果,用几句话来概括的话,那么首先应该指出,整个天主教神学在这时期形成了自己的体系,大家力图使它取得一种合理的、可以尽量用逻辑来说明的性质。象阿奎那的《集成》那样的著作,已把基本教义包括无遗,这些教义有的是古代教会通过全体教会会议正式规定的,有的是所谓教会一致公认的,还有的是较为特殊的属于西方教会传统的东西,而在中世纪通过早期经院哲学家

的努力,已在一定程度上得到阐述和规定的,如关于恩典和赎罪,关于圣事的数目、性质和仪式,关于教会及其与国家的关系等等方面教义。这样,尽管在许多重要项目上,还存在分歧,还没有获得权威性结论,然而天主教神学的体系已正式完成,它的方法已达到完善的地步。

但是它的后果甚至有比这一切更为重大的。在基督教神学形成之初,它的思想家们天真地接受了古代的宇宙观念,那种在一定程度上掺有斯多葛派杂质的、通行的柏拉图式观念。他们象他们的前人斐洛一样,用这种观念解释圣经,因而为他们的哲学找到了启示作依据。奥利金建立了比较科学的神学,他是柏拉图主义者;到了四世纪和五世纪,亚历山大(柏拉图)学派对教义的发展具有主导作用,它的学说成了正统,而倾向亚里士多德的逍遥学派的神学家则被指责为许多异端邪说——包括阿利乌斯派和涅斯多留派在内——的始作俑者。新柏拉图主义贯穿在拉丁教会的神学权威奥古斯丁的思想中;狄奥尼索斯·亚略巴古提也是新柏拉图主义者,他不仅对神秘主义,而且对神学也有很大影响。中世纪的西方对希腊哲学还无从问津,主要只是从奥古斯丁那儿了解到一点皮毛。

相反,经院派大师们采纳的古典的宇宙观念,都是系统化的亚里士多德学说,这不仅包括它的形而上学,还包括它的物理学和天文学在内。在科学领域中,除局部少数例外,他们都²⁷⁵把亚里士多德奉为最高权威,与启示在其他领域中的地位几乎不相上下。他们开始把有关宇宙——上帝、人和自然界——的全部知识,包括可以从观察和理性获得的,以及来自启示、希腊哲学和基督教神学的部分,组织起来,为真理建立一个完

整的、连贯的、合理的体系。这样，古代的宇宙观念第一次作为一个整体，进入了基督教教义。教会接受了这些成果，最后并承认它们是基督教的权威和定论，这么一来，它就不得不在以后几个世纪内，维护这种古代的科学，反对现代的科学，例如，维护托勒密的天文学，反对哥白尼。

到了十四世纪，奥卡姆^①（约卒于1349年）使经院派神学发生了新的变化，他曾在巴黎跟随邓斯·斯科特斯学习，后来自行执教，成绩卓著。在共相问题上，他采取的立场，与他以前一些经院派大师们的形形色色的实在论相反。他认为，一般名称，例如“人”，只是公认的类的标记，人们在思维时，使用它来概括个别事物。在思想中，“人”是一个标记——一个自然的标记——它之所以具有普遍性，就在于它的不确定性。我们的知识的和逻辑的活动，便是靠这类对立面来进行的。因此，这理论称为“唯名论”。奥卡姆的唯名论包含一种认识论，一种形而上的、心理学的认识论，这使他否认依靠推理过程获得确实知识的可能性，因而与他的前辈的信念分道扬镳。宗教的真理不仅不能靠理性来证实，它们甚至不能被证明为合理的——也许还正好相反。它们唯有靠信仰来领会，它们的依据是启示。如果上帝以他深奥莫测的智慧，决定相反的事物是正确的和真实的，例如把纯粹的自私自利定为德行，那么事情就应该这样，理性无可非议。在思想发展史上，大胆推理或自信武断的时期之后，或者信条的体系陷入绝境之际，认

^① 奥卡姆的威廉（约1300—1350年），中世纪英国神学家，出生于英国的奥卡姆地方，因名。法兰西斯会修士，中世纪唯名论的著名代表，著有《逻辑大全》等。——译者

识论上的怀疑论便会一再趁机而起，因此并不奇怪，唯名论，或称“现代主义”的东西，一经出现，便势如破竹，取代了各个实在论学派，尤其是它原来所从属的斯科特斯派，在一个多世纪中使它们相形见绌。

在十二世纪，不仅经院派神学欣欣向荣，神秘主义也重新崛起，风行一时，它的最著名的代表是克勒沃的伯尔纳德^①和圣维克托的雨果^②。他们与阿伯拉尔一派不同，阿伯拉尔等人陶醉于新辩证法中，力图用理性来论证一切，因而把基督教的神秘教义化为浅薄的说理，伯尔纳德与雨果却认为，有一种知识是不能靠智力来推论的，那是超越理性的真理。这种真理要凭对圣经和教会的权威的信仰来接受的；但只有靠神秘的幻象，或直觉，信仰才可能转化为知识。灵魂通过三个阶段，即思考、默思和默观(*cogitatio, meditatio, contemplatio*)，上升至于洞悉一切的高度，而唯有默观才能参透超越理性的信仰对象，树立坚不可摧的信念。通向这目标的途径，在雨果那里，实质上与奥古斯丁并无二致。在圣维克托的理查德^③那里，则亚略巴古提的影响较为深厚。至于伯尔纳德的神秘主义的特点在于把耶稣属神的人性看得至高无上，尤其着重于他尘世生活的谦卑俭朴。伯尔纳德所孜孜不倦地阐释的神秘主义，系以基督为中心人物的一种类型，这种类型的神秘主义比之古典神秘主义，更符合基督教和教会的精神。

① 法国西斯特先修会修士，曾任法国克勒沃隐修院院长，因名。中世纪著名神秘主义神学家。——译者

② 法国圣维克托隐修院修士，中世纪神秘主义神学家。——译者

③ 苏格兰神秘主义神学家，曾任巴黎圣维克托隐修院院长。——译者

这些神学家都反对片面的智力万能论；但如果以为，在中世纪思想中，经院哲学与神秘主义是对立的原则，甚至是互相排斥的倾向，那就错了。经院哲学的大师们，包括阿奎那在
277 内，无不在不同程度上带有神秘主义因素，这些因素来源于奥古斯丁，并通过狄奥尼索斯而得到了发展。另一方面，十三至十五世纪的教会神秘主义，都具有经院哲学性质，即使属于异端之列，只要略具思想内容的，也同样如此。

法兰西斯会所提倡的宗教生活的理想，必然使它的修士们倾向于以克勒沃的伯尔纳德为代表的那种神秘主义虔敬思想。在“属灵派”^①及其各个流派中间，由于菲奥利的约阿基姆^②的影响，来自埃留哲那的泛神论观念，以及各种启示性的奇谈怪论，流行一时。这个修会对它的伟大学者邓斯·斯科特斯的崇拜，也在它的神秘主义神学方面留下了痕迹。

十四世纪德国的一群神秘主义者，特别引人注目。他们属于多米尼克会，其中以艾克哈特、陶勒尔和苏索最为著名。艾克哈特（卒于1327年）在这三人中是神学家，曾在施特拉斯堡和科隆任神学教授多年。最近发现的他的一部分拉丁文著作表明，他曾为经院派神学写下了一部皇皇巨著，它的序言幸好保存下来了，他在序言中说明了该书的写作计划和方法。作为多米尼克会修士，艾克哈特坚守着该会的托马斯主义传统，但穆斯林哲学家阿维森纳的影响，在他那里特别明显，这

① 法兰西斯会中的一派，主张实行严格的灵性生活，亦称严格派。——译者

② 意大利神学家（约1145—1201年），曾任菲奥利隐修院院长。在神学思想上，反对三位同质说，认为三位一体既有三位，就有三种质，因而他的著作在第四次拉特兰会议（1215年）上被定为异端。——译者

构成了他的特色。他的基本命题是“存在即神性”(esse est deus),这不仅使他的德文讲道集,而且使他的拉丁文学术著作,都带上了泛神论色彩,他的论断也为泛神论各集团和流派所乐于引用。因此,他的著作遭到科隆大主教的指责,在审查过程中,艾克哈特死了,审查的结果,他的著作中有二十八篇被定为异端,或有异端嫌疑。在前一类中包括一种理论,即:人的灵魂中有一神圣的火花,它并非受造物,也是不能创造的。这种理论使艾克哈特的神秘主义,以及他的独特的再生学说,显得与众不同;它受有迦扎利^①的宗教心理学的影响,并与某种诺斯替教义和希伯来神秘主义哲理相类似。这种理论认为,在灵魂深处,有一种并非受造的光,象“心灵的火花”(scintilla animæ)一样进入那里,在这光的照射下,灵魂便欣喜若狂,飞向上帝的空虚静寂之境,因而从有差别的人的世界进入了无差别的神的世界,进入了永恒的、不变的世界。上帝的意旨永生不灭,这是在灵魂的再生中得到实现的;基督便是在符合他的肖像的人的灵魂中再度降生。²⁷⁸

用方言传教,本来是托钵修会,尤其是被称为传教会的多米尼克会修士的主要传道方法之一,这种方法在这时期大为流行。艾克哈特之所以能使他的神秘主义理论和实践广为传播,主要得力于他的讲道,而不是他的学术著作。他在女修院以及向往于一种更纯洁、更深刻的宗教生活的世俗教徒中,大受欢迎。他的学说由于他的弟子们的宣讲,更是无远勿届。这些弟子中,有狂热的禁欲主义者苏索,还有陶勒尔,他

^① 阿拉伯哲学家及神学家,阿拉伯神秘主义哲学的主要代表人物(1058—1111年)。——译者

的天賦较少思辨性,因此能把老师的玄妙哲理,纳入实际的宗教和道德觉醒的渠道。“上帝之友”^①把艾克哈特看作最符合他们心意的一位导师。在这些团体中,以及在荷兰神秘主义者扬·范·勒斯布鲁克^②的著作中,在无名氏的《德意志神学》^③中,艾克哈特的思想都为神秘主义神学提供了基础。至于《论神灵之穷困》,长期以来被误认为出自陶勒尔的手笔,但从它的思想倾向来看,应属于法兰西斯派神秘主义,它所指出的与上帝结合的道路,不是通过理智上升到上帝身边,而是使人的意愿完全受到上帝的意愿的潜移默化。托马斯·肯佩斯^④所著《遵主圣范》一书,则没有越出以奥古斯丁为渊源的普通天主教传统,与经院哲学时期神秘主义的各种发展,或新柏拉图主义和阿拉伯哲学输入的新因素,并无多大关系。

中世纪后期的这种神秘主义,对宗教发生了重大作用,这是因为它的教导者们并不满足于向少数个别的人揭示“从弃绝一切中飞向天主”的秘密,或者唤醒发过大愿的修士修女们度隐修生活的真正目的,^⑤他们还把它作为神职人员和世俗

① 十四世纪在德意志西部及瑞士各地兴起的一个神秘主义宗派,但并无具体组织。这些人过简朴的虔敬生活,反对教会的腐败。约翰·陶勒尔是这一思潮的代表。——译者

② 十四世纪神秘主义者,著有神秘主义著作多种,认为“灵魂深处自有上帝,”“人来自上帝,必然要回到上帝那里,与上帝重新合为一体。”——译者

③ 十四世纪出现的一本小册子,不署作者姓名,据认为可能是“上帝之友”成员所写。该书后来为路德所十分推崇,被列为他所崇敬的第三本书(第一本是圣经,第二本是奥古斯丁的著作)。1621年被天主教所查禁。——译者

④ 德意志神学家,终生过隐修生活,生平无所知。所著《遵主圣范》一书,曾译成许多文字(我国亦有译本,名《师主篇》),影响甚大。——译者

⑤ 按正式规定,凡人修会的必须要发三个愿:神贫(守贫穷生活)、贞洁(不婚不娶)、听命,称为三愿或大愿,这里即指此而言。——译者

教徒都应该普遍实行的生活方式来宣讲。这样的普遍推广产生了两种结果：第一，它使人们觉得，宗教主要是一种内心生活，是表现在基督的行为中，并以基督的行为为准则的，它不仅仅是接受教会的信条，享用一些有效的圣事而已；第二个结果是从前者来的，也是注重个人体验，这类学说所必然得出的结果，即比较忽视教义，因为它们大多与这种体验并无明显关联，也比较忽视外在的权威，特别因为这种权威往往操在利欲熏心的教士手中。

中世纪后期智力活动的抬头，只是宗教生活活跃的一个方面，这种活跃还表现在除神学以外的许多方面，例如，建筑和绘画。宗教团体的改革也是这方面最早的表现之一，改革的目的是不仅是要整顿纪律，而是要恢复修道生活的精神。与此同时，还兴起了一些新的修会，其中特别值得一提的有：卡修詹修会^①，它的宗旨是要在修道院中重新实行隐居生活；西斯特先修会^②，它是本尼狄克会的一个分支，主要靠克勒沃的伯尔纳德的努力和声望，才在人数和影响上，迅速超过了其他各派；普雷蒙特修会^③，这是诺伯特所创建，主要是在平民中从事传教和讲道工作，并曾派教士深入文德人^④中传道。在十二世纪，各种修会如雨后春笋，不断涌现，以致教皇英诺森

① 德意志修士圣布鲁诺(1030—1101年)在法国创办的修会。1170年经教皇批准，因而迅速发展至欧洲各地。——译者

② 又称伯尔纳德修会，或白衣修士。伯尔纳德于1115年在法国勃艮第的西斯特先村建立该会第一个隐修院，因而得名。当时影响极大，它的修道院遍及欧洲各地，至十三世纪末开始衰落。——译者

③ 十二世纪初由法国修士诺伯特(?—1134年)创立于法国普雷蒙特地方的修会。1126年得教皇批准。十三世纪后开始衰落。——译者

④ 斯拉夫人的一支，居住在德意志东部萨克森一带。——译者

三世不得不于 1215 年下令，禁止成立任何新修会，但这项禁令并未维持多久。

十字军的兴起，带来了一些特殊性质的新修道团体，其中最主要的有医院骑士团，或称圣约翰骑士团，以及圣殿骑士团。这些组织原来是为了照料前往耶路撒冷朝圣的病人，或保护往返圣地的朝圣者的，后来却变成了军事性质的宗教团体，参加这些团体的骑士均须发修道的三愿：神贫、贞洁、听命。它们从教皇那里领受了大量特权和恩赦，因此这两个组织不久便变得权势显赫，生活奢华，与俗界无异了。在十三世纪，圣殿骑士团成了欧洲首屈一指的富裕修道团体。但它的财富成了它毁灭的根源，以致到 1312 年，便在宣讲异端、不敬上帝和道德极端败坏的罪名下，被教皇克莱门特五世下令解散，它在法国的巨额产业也为美男子腓力所没收。第三个修道团体是条顿骑士团，1199 年成立，主要在东普鲁士一带活动，致力于异教徒的转化工作，在被征服民族中传基督教。

十三世纪的宗教运动，产生了两个新型的修会，它们与以前的任何修道组织不同，是所谓托钵修会。第一个的创始者是亚西西^①人法兰西斯，他本来是富家子弟，在一场大病之后，才幡然悔悟，决心补赎以前的罪愆，严格遵照主的嘱咐（《马太福音》第 10 章及《路加福音》第 10 章），不带钱袋，不带鞋和拐杖，出外传讲天国的福音。有些志同道合的人与他同过道，行同样的生活。他们先是在叙利亚和摩洛哥宣传基督教信仰，争取伊斯兰教徒的皈依，但没有成功，于是法兰西斯回到欧洲，致力于使基督教徒按照主的教训和范例，实行基

^① 意大利中部安布利亚地区的一个城市。——译者

督的生活。这个团体的人并非正式教士，他们的传道是不正规的，为了使这工作进行下去，必须取得教会的批准。1209年，英诺森三世批准了他们的请求，1223年，奥诺留斯三世又批准了他们的会规。这个修会的宗旨是传布和宣讲福音。遵守福音的贫困生活，不仅是会士个人，也是整个修会的守则。在这一点上，它与以前的修道团体是不同的，因为那些隐修院往往拥有大量集体财产，这成为它们背离隐修生活理想的主要原因之一，以致它们需要不断整顿，而整顿成功的修道团体，在财富的腐蚀下，仍不免于堕落。但早在法兰西斯去世（1226年）之年，这个修会中比较实际的首领们，已发现纯粹度乞求生活的理想，是不切实际的，在继他担任会长的埃利亚斯领导下，该会的会规已经松弛。这种背离该会理想的行为日益发展，终于酿成了分裂，其中较为严格的一派，认为修改会规和忽视纪律是一种变节行为，因而脱离了该会。但他们遭到了教皇的反对，这使他们对教廷，甚至整个教会，采取了敌对态度，以致在异端的罪名下，成了牺牲品。

较早的隐修士，都选择远离尘嚣的地方建立隐修院，法兰西斯派与此不同，他们把城市作为他们的活动地区，在那里，他们很快获得了住院，以及较为正常的生活供应，不必依靠不固定的施舍了。法兰西斯还创办了一所女修会，让修女们在这些仅有四壁和一个花园的会所中，过严格的隐修生活，生活全赖教徒们的自动捐献。

法兰西斯修会设立的第三会制度^①，使它的影响大为扩张。这个制度允许善男信女，不必抛弃家庭，不必放弃普通职

^① 第二会制度是指女修会，第三会会士则是在俗修道性质。——译者

业,在修会的指导下,尽力过福音式生活。他们应避免世俗的享乐,广为布施财物,培养宗教精神。

282 这时期另一个重要的托钵修会是多米尼克会,它由一位出身高贵、受过良好教育的西班牙教士所创建,它的直接目的,是要通过传教,把法国南部为数众多的异教徒争取过来,使他们重新皈依教会。它采用的是所谓圣奥古斯丁会规,并补充了自己的一些规定,这个修会于1216年由奥诺留斯三世正式批准承认。在该会的第一次全体会议(1220年)上,他们又仿照法兰西斯会的作法,增加了实行福音式贫困生活的原则;但这只是外加的部分,没有成为该会的基本思想,因此适应实际情况的问题,没有引起严重冲突,以致象法兰西斯会一样造成分裂。多米尼克会也成立了第三会制度;这个修会发展极快,主要是在城市里。

托钵修会的崛起,是这个时期最重要的现象之一。它们的诞生,来自对民众的宗教生活状况的深切关注,它们的活动所取得的反应,说明民众自身已有了复兴宗教生活的需要。这两个修会都把传教作为它们的主要职责,认为这是接近民众的最有效途径,而这些民众在这方面,大多为世俗教士所忽视。教皇授予了这两个修会以听取忏悔的大权,因此它们很快就成了世俗教徒所欢迎的良心导师。多米尼克派主要在上层阶级中,法兰西斯派则在普通人民中活动。这些修会有严密的组织,上面设有总会长或总长,还有省会长,以及定期的全体会议。它们都直接听命于教皇,隶属于他,而他的保护和庇佑也使它们对他忠心耿耿,在多方面为他出力。

多米尼克会从成立之初,即奖励学术研究。法兰西斯本

人则认为,学问与名利地位一样,来自世俗的浮华虚荣,耶稣和他的使徒们单纯质朴,不会舞文弄墨,因此继承他们事业的人,也应如此。但这种态度并未能维持多久,两派的学者后来都谋求在大学中讲课授徒。巴黎大学对这种侵犯作了抵制,283但慑于教皇的命令,只得退让。在十三世纪,多数知名学者无不属于两派中的一派,而两派的对立也在神学体系中反映出来。赫尔的亚历山大、博纳文图拉、罗杰·培根、邓斯·斯科特斯,都是法兰西斯会修士;大阿尔伯特和托马斯·阿奎那则是多米尼克会的著名大师。

宗教生活的觉醒,对当时教会状况的不满,造成了托钵修会的诞生,同样也产生了另一些为教会所不容、终于不得不与它分道扬镳的宗派。这些宗派中有一派称作瓦尔多派,它的起源与法兰西斯派本来并无二致,然而它的命运却完全不同。福音中耶稣对一位有钱的少年人讲的话^①,以及实行这些话的圣徒们的生活,使里昂一位富裕的市民彼得·瓦尔多^②大受感动,他把所有家产分给了穷人,遵照主的教导,出外传布福音。他讲道的内容主要是登山训众^③,以及耶稣吩咐门徒们出外传道的事(《马太福音》第10章)。一些男女,主要来自下层阶级,听了他的讲道,也效法他的榜样,开始传道;他们从一个地方走到另一个地方,没有固定的住所,食宿全靠听他们

① 见《马太福音》第19章16—22节。——译者

② 法国里昂人,原为富商,约于1170年开始传教活动,追随他的大多是城市贫民和手工艺匠等,因此被称为“里昂派”或“里昂穷人派”,又因穿木鞋,被称为“木鞋派”。瓦尔多建立的教派对威克利夫和胡斯发生了较大影响,后来便汇入了新教运动中。——译者

③ 见《马太福音》第5章。——译者

讲道的人布施。瓦尔多曾要求教皇亚历山大三世批准他们传道，但遭到了拒绝(1179年)。如果他能够象三十年后的法兰西斯一样幸运，那么也许他就可以跻身于圣徒之列，不致沦为异端邪说的创始人了，因为在当时，他的言行还丝毫没有越出教会的教导，也没有损害它的权威。但是他的非正规的传教活动遭到禁止之后，他便宣称教皇的禁令违反基督的圣训，因此继续传道。

他的追随者在法国南部和阿拉贡一带人数极多，他们并散布到意大利，以米兰为中心。起先，他们只是在教会内部秘密活动，构成一些小组织，宣扬自己的宗教生活方式。但不久
284 他们即被开除出教会，于是便自行成立组织，并有了自己的教士和圣礼。教会的反对使他们与它相对抗，否认它的权威，并象各个教派所经常做的那样，用圣经的权威来代替它。不久他们还开始驳斥它的某些教义，这一方面是由于他们独立诵读《新约全书》，并有了自己的白话译本，另一方面也是由于与阿尔比派异端接触的结果。他们与阿尔比派生活在一起，并一同受到迫害。在十字军讨伐阿尔比派时，他们也被驱散，有的便躲进了皮埃蒙特的山林，在那儿一直生存到十六世纪，当时他们被卷进新教改革的洪流，并把自己看作是宗教改革的先驱者。

宗教信仰不稳定的另一个征兆，便是已为西方摆脱了几世纪之久的二元论异端，又以不可阻挡之势卷土重来。反对它的人，给它贴上了“摩尼教”这张历史的标签，确实，从它的教义和做法来看，它与那个教派有不少共同之处。但它给自己起的名称是“迦他利派”(纯洁派)，它在某些方面与鲍格米

勒派(上帝之友)有联系,后者在巴尔干半岛特别流行,成为当时希腊教会的一大威胁。迦他利派有不少支派和变种,它们各有自己的地方名称,其中以阿尔比派最为著名。^①迦他利派认为,除了光明的神,无形世界的的神以外,还有一位黑暗的神,他是有形世界的创造者,这派的人称他为尘世的王或神。他们的体系便建立在这个基础上,它的基本特征,与基督教初期某些诺斯替派的二元论观点极为相似。他们与诺斯替派及摩尼教徒一样,把二元论教义应用于实际生活,因而反对结婚和肉食。他们否认天主教会的组织机构和圣事,认为只有他们 285 的教会才是真正的教会。他们的主要圣事称作“安慰礼”,这是上升为“全徒”^②的开始,施行这圣礼时,用向受礼者按手的方式,表示圣灵已进入他的身中,因而这人已得到拯救。

阿尔比派在法国南部居民中,占有极大比重,因而克勒沃的伯尔纳德根据自己的观察,曾这么形容那些地方:“教会没有信众,信众没有神甫,神甫不受尊重,基督徒不信基督,圣地不再圣洁,圣事不再神圣,神圣的节日没有敬神的仪式。”他们在许多贵族的保护下,无视教会的大声呵斥;劝导他们归正的传教工作未能奏效。1209年终于派出一支十字军,对他们进行讨伐;纵容他们在自己的领地上活动的贵族,被籍没了家产,土地遭到战争的蹂躏破坏。

然而,造成这一派彻底覆灭的,还是主教的宗教法庭,这种法庭早在加罗林王朝时期即已存在,现在又复活了。到1215年,第四次拉特兰会议规定,信徒必须每年行一次忏悔,这为

^① 在其他地区,他们被称为“保加利派”。

^② 意为德行成全,已达到义人阶段。——译者

宗教法庭的审查活动提供了新的方便之门。前来忏悔的人受到的盘问,不仅限于他们本人的信仰和行为,还包括他们的邻人的信仰和行为;逃避忏悔的人可以因此招致异端的嫌疑。不久,格雷戈里九世在1232—35年间,又整顿和加强了教皇的异端裁判所,成了一个可怕的新手段,委任多米尼克会修士主持其事,他们立即在异端盛行的地区展开了工作。异端裁判所办理案件的方式,使有罪和无罪的人同样感到恐怖。原告和证人的姓名是严格保密的,对被告的审问也同样保密,而且以假定有罪为出发点,因此往往不惜罗织罪名,严刑拷问,逼打成招。^①所判刑罚由世俗政权执行,法王路易九世(在1228—286年),神圣罗马帝国皇帝弗里德里希二世(1220年起)以及其他君王,都曾颁布过惩处异教徒的法令。

反对迫害异教徒或对他们处以死刑的呼声,此起彼伏,不断出现,但没有效果。教会的主张是以阿奎那的学说为根据和理由的,阿奎那认为,异端应得死罪,因为败坏信仰比铸造假币严重得多,而铸造假币的人在任何地方都处以极刑。扑灭不可救药的异端分子,这从教会来说,是为了防止毒素扩散,保证其他人的安全而采取的措施。

除了我们已讲过的二元论异端之外,还有一种泛神论异端,在十三世纪及十四世纪初年流传极广。这种异端看来与贝纳的阿马尔里克^②的学说,有一定关系。它的追随者称自

^① 通常认为这种审案方式发轫于宗教法庭,其实不然,这是当时审讯案件的普通方法。

^② 阿马尔里克接受的思想,使他脱离了新柏拉图学说,堕入了穆斯林的哲学中。(阿马尔里克是十二世纪末巴黎大学的神学及哲学教授。1204年为英诺森三世定为异端,不久即去世。——译者)

己为“自由圣灵的弟兄姊妹”。他们认为，属灵的人天然就是上帝，因此他是没有过错的，他所做的一切都是无罪的。从这点出发，他们否认基督有特殊的神性；每个属灵的人本质上都是基督。完美的人是彻底自由的，既不受圣经诫命的约束，也不必服从教会的律法或主教的命令。他们不相信炼狱和地府，复活和未来的审判，认为躯体死后，灵或魂便回到它所来的地方，与上帝重新结合，除了来自永恒的上帝的东西，一切都归于消失。没有人该受咒诅，不论他是犹太教徒或伊斯兰教徒。这些思想，在一定程度上感染了后来因地区的伯格德派，在他们的神秘主义信仰中找到了温床，此外，在瓦尔多派中似乎也有一部分人接受了这种思想。这个宗派的主要传布地区为上德意志和瑞士。

非奥利的约阿基姆（卒于 1202 年）却体现了一种完全不 287 同的精神。他在研读先知书和约翰的《启示录》之后，提出一种说法，认为一个新的福音时代即将开始，这就是圣灵时代，它是圣子时代（《新约》时代，以教会的教士和圣事为标志）的继续，而圣子时代则是圣父时代（《旧约》时代，以犹太律法为标志）的继续。圣灵时代将带来完满的认识和灵的自由。这种尽善尽美的状态要通过出世的灵性修道生活才能获得。这些思想自然很合法兰西斯会严格派的口味。他们中的一些人从约阿基姆的著作中，发现了“永远的福音”（《启示录》第 14 章第 6 节），圣灵时代那种完满的灵性认识的福音。他们认为，大约在 1200 年，生命的灵便离开《旧约》和《新约》，开始向“永远的福音”前进了。他们用这种思想解释历史，认为弗里德里希二世是对腐败的教会——精神的巴比伦（罗马）的惩

罚。对法兰西斯会中这些属灵派人物而言，模仿基督和使徒，过福音式的贫困生活，遵守圣法兰西斯的遗训和榜样，是福音的核心，圣洁的真正基督徒生活的试金石。修会的领导者和历任教皇对他们的固执己见尽量压制；但这只是使他们信心更加坚定，认为教会已背离基督教的真谛，完全堕落为世俗之物，因此他们毫不妥协，仍坚持自己的宗派立场，其中有些小修会像“穷隐士”会甚至脱离教会，与“自由圣灵弟兄会”发生共鸣，接受了他们那种异端观点。

造成托钵修会第三会修士大量发展的原因，也引起了一些独立的、但性质相似的宗教运动，其中最著名的，是流行于低地国家和莱茵河流域的伯格德派和伯格音派。这些团体通常向往并实行一种更严格的宗教生活，要求在道德上一丝不苟。他们不仅把自己看得比一般世俗教徒高，而且认为，那些养尊处优的教士、修士和托钵会士，也比不上他们，因此他们往往蔑视教会及其代表人物的权威。在他们中间传布的，不仅有艾克哈特和陶勒尔两种为教会所容许的神秘主义思想，也有各种各样的异端邪说。

英国直至十四世纪后期，没有受到大陆上各种新宗教运动多大影响。国王和国会在强大的民族意识的支持下，坚决抵制教皇势力的侵犯，否认教皇有权任命英国的圣职，规定民事、刑事案件，不论其为初审或复审，只能由国家法庭受理，外国法庭不得干预，并禁止英国的黄金流入阿维尼翁的教皇金库，因为这些教皇已沦为与英国为敌的法国的傀儡。此外，在贵族院及众议院中，显然都存在着一股反教会的情绪；教会人员接受俗界的赠与，他们的财富和权势，以及托钵会士的生活

作风和道德说教,都成了他们经常讽刺和抨击的对象。因此,异端在英国虽然也有所表现,而且不止一种方式,但不能在那里扎根,异端裁判所也没有建立,直到1401年,才颁布《异端审判法》。

这法律主要是针对洛拉德派^①的。洛拉德派在这以前二十多年中,发展极为迅速,引起了世俗统治阶级和教会的不安。这派的创建者是约翰·威克利夫^②,一位世俗教士和牛津大学教授,他的初露头角,是由于写了一些支持君权,反对教皇的论文。在这些文章中,他采取与帕多瓦的马尔西留及奥卡姆相似的立场,并结合主权论^③,把这理论应用于世俗及教会统治权的起源、性质及范围,从而演绎出了一些有深远意义的结论。例如,如果教士或教会滥用他们的财富,习以为常,那么世俗统治者剥夺他们的财产,不仅是合法的,也是合理的。他主张完全遵照“福音的律法”(lex evangelica),充分实践基督徒生活,这与阿西西的法兰西斯的思想基本一致;但他的主权论,却使他越出了福音式贫困的范围。如果所有的人都能充分获得上帝的恩惠,那么就不应有私有财产权,一

① 发生于十四世纪英国的一个反天主教会的教派,主要成员是农民和城市贫民,以威克利夫信徒为核心。该派参加了当时的反封建起义,十五世纪初被镇压,但对十六世纪英国的宗教改革运动有较大影响。——译者

② 约翰·威克利夫(1320—1384年)英国宗教改革家。反对教皇干预世俗事务、教士置产等,主张教会隶属于国王。1379年发表《论主权》,宣称国王高于教皇。1382年发表《论圣餐》,对变质说提出异议。并曾把圣经译成英文。——译者

③ 主权论本是罗马法的概念。威克利夫根据圣经(如《歌罗西书》第1章第16节),认为世上一切全为上帝所有,世俗及教会统治者只有管理权,因此如果教会滥用职权,为上帝委派管理世俗事务的政府就有权对教会作出处理。——译者

一切都应共有,换句话说,理想的社会应是一切归公的。在他当时的世界中,他承认这理想是不切实际的;尽管这样,把1381年的农民起义,归咎于在民众中传布了他的财产公有的革命思想,则是不足为奇的。

就威克利夫而言,教士汲汲于名利地位和权势,是与基督的律法背道而驰的;显然,他们不是上帝所预定的人,他们只是一批伪君子,是在名义上进了教,实际上却并没有。在他的感召下,一群“贫苦教士”,他们大多是世俗教徒,出发前往各地,用本地话向人民传道。他们以身作则,树立了不慕名利、没有野心的教士的榜样。威克利夫写了一大本书,《论圣经的真理》(1378年),论证他的《福音的律法》学说。他认为,圣经是最高权威,但他与唯名论者不同,不是把圣经与理性相对立,而是把它置于教皇的法令和神学家的著作之上。为了使人民可以识别和判断他们与教会的争论之点,为了让没有学问的人可以象有学问的人一样理解基督的律法,他把《新约全书》从拉丁文译成英文,他的几个弟子跟着翻译了《旧约全书》。

威克利夫从批评教皇滥用职权(尤其是赦罪券)开始,得出了一个更激烈的结论:“可见……教皇及其被授予世俗统治权的全体教士,都是顽固的异端分子。”^①基督把恺撒的物归
290 给恺撒,并不覬覦世俗的权力;教皇却反其道而行之,他已不是基督的代理人,而是敌基督^②的代理人了。他还攻击变质

① 世俗权力事实上即是异端。

② 见《约翰·书》第二章第18节,指世界末日前将出现的反对基督的人。

——译者

说,认为基督的肉和血虽是真实的临在圣餐中,但变质说、同质说或合质说^①,在圣经中都没有根据。他自己对圣餐的见解,可以认为是奥古斯丁理论的经院哲学翻版;但反对他的人却把它与贝伦加尔的学说等同起来,因而横加指责,这对于他来说,正好证明,罗马教会在信仰问题上,也不是永无讹误的。对有关其他圣事的理论,他也提出了疑问和批评,但与流行的教义距离没有这么大。

威克利夫对国家的权利和职能的维护,使他在贵族中赢得了一些显要人物的庇护,因此尽管教会当局一再要他就他的言论作出说明,他却得免于难。他的著作中的一些论点,有的被定为异端,有的被判为谬论,他本人也被迫离开牛津大学,然而直到他去世之时(1384年),他并未被开除教籍。但是,兰开斯特家的亨利四世即位(1399年)之后,国家支持教会,共同镇压洛拉德派,这些人失去了权要显贵人物的庇护,只得避居各地,在十六世纪新教改革之前,这一派已不再存在。

威克利夫的著作,很早就从牛津传到了布拉格,波希米亚的胡斯运动,主要便是受了他的思想的影响。胡斯运动系由约翰·胡斯而得名。他原为大学哲学教授,也是一位用方言讲道的有名望的传教士。他不仅得到国王和人民的尊敬,而且一度还受到上级教会的器重。但他紧紧追随威克利夫的足迹,对教士和教会的种种弊端,发出严厉的指责,这使他失去 291 了教会的宠爱,被加上了威克利夫异端的罪名。国王和大学站在他一边,但教皇却支持大主教及其将胡斯逐出教门的决

^① 经院哲学家讨论过的其他两种学说。

定。这种与教会当局的冲突,不仅促使他攻击教皇(约翰二十三世)为世俗目的滥用神权——这是指当时教皇照例利用赦罪权,下诏组织十字军征讨那不勒斯国王一事——而且使他写了《论教会》一书,这书的观点与威克利夫的同名著作完全一致,实质上可说只是后者的翻版。该书提出的三十九项命题,主要是对教阶体系的抨击,胡斯便因此被康斯坦茨宗教会议定为有罪,尽管他持有神圣罗马帝国的护照,仍不能幸免,于1415年在该地被焚而死。

从教义上说,胡斯的主张比威克利夫保守。他与后者一样,反对教皇可以赦罪,否认向教士忏悔是罪得赦免的必要条件,但他并不象那位英国神学家一样反对变质说。不过,他赞成波希米亚的改革派的要求,认为在圣餐中,领受圣体的世俗教徒应与教士一样,也可领受圣杯。

胡斯的被焚,在波希米亚引起了轩然大波,群情愤慨,使胡斯运动发展到了全国规模。教皇和神圣罗马帝国皇帝的镇压措施,造成贵族与人民的联合反抗,使波希米亚在政治上和教权上,保持了二十来年的独立。1433年,巴塞尔宗教会议作了一些让步,主要是允许饼酒同领,因而使以争取饼酒同领为主要目标的较为温和的一派(圣杯派),回到了教会的怀抱;但激烈的塔波尔派^①,仍拒绝和解。在继之而来的内战中,塔波尔派遭到惨败(1434年),因而结束了军事行动。这以后,
²⁹² 这一派便逐渐消失在多数派中,而瓦尔多派和威克利夫派的教义和实践,则由波希米亚弟兄会继承下去了。

^① 因以塔波尔城为中心,故名。这一派主张消灭等级特权,具有反封建性质。——译者

十四世纪是拉丁古典文化和文物研究复兴的时期，那时，彼得拉克^①享有盛名。到了十五世纪，西方便开始接触整个希腊文化的宝库了。佛罗伦萨宗教会议（1439年）把希腊学者带到意大利，君士坦丁堡的陷落（1453年）使更多的希腊学者投奔罗马，并带去了许多珍贵的抄本。不久，这些人便在意大利半岛的所有主要城市中，向好学不倦的听众讲解这些著作。古籍的再发现所引起的热烈兴趣，为我们所难以想象。迄今为止，学问仅为专业人员，主要是教士所有；所谓学艺^②，虽然本来是培养上流人士的必由之路，在中世纪大学中，却成了简单的“三学科”和“四学科”，它们所属的“文学院”，只是神学、民法及教会法、医学等三种专业学院的预备班。神学凌驾于一切之上。但是在新学问的园地中，教士已不占主要地位，大学起先也没有参与其事。正在这时，印刷术发明了，于是书籍的出版、翻译和注释不断大量涌现，把新发掘出来的古代文化宝藏，送到了各地好学之士的手中。

学术的复兴，带来了一种与神学无关的超越国界的新文化，这种文化是从古典文化中得到启发，并以它为楷模的。人们从古代发现的是一个世俗的文明世界，那里没有教会，没有手握神权与政权这两把剑的教士统治阶级；它的宗教没有规定武断的信条，要所有的人照此思考一切天上的、人间的事。人们从诗歌和艺术中所看到的希腊宗教，是自由和美的宗教。在诗人和哲学家笔下所表现的，是一种高尚的、美的精神，它

① 一译作佩脱拉克。——译者

② 中世纪大学中指文法、论理、修辞、算术、几何、音乐、天文七科，或称七艺。——译者

与最好的基督教义相比，也毫无逊色；那是对事物的普遍结构，对那物质的实体，对人的本性和命运的一种崇高的思索。293 “人文主义”这名称，就说明了这是一种对立物；对人类及其一切的兴趣，已代替了对神的兴趣。所有这些都不仅削弱了教会及其教义对人的思想的支配，而且使许多人对启示式宗教变得漠不关心，还有不少人甚至摆脱了一切，实际走上了异教的道路。

从前人们对柏拉图的著作所知不多，这些著作的发现导致了柏拉图主义的重行抬头，这实际是一种新柏拉图主义，柯西莫·德·美第奇^①所创立的佛罗伦萨学院是它的伟大中心。正是在这里，费奇诺翻译了柏拉图和普洛泰努斯，以及所谓“至高智者赫尔默斯”^②的著作。许多人在柏拉图主义的复兴中，找到了一种符合灵魂需要的哲学，一种可以使知识界感到满足的宗教。亚里士多德在一定的方式和程度上，在这样或那样的解释下，曾成为经院哲学家的最高权威；而阿奎那则成了这方面集大成者，使亚里士多德的宇宙观念成了基督教神学的组成部分。现在，柏拉图又以他的权威压倒了亚里士多德，伟大的经院哲学体系的基础开始动摇了。

人文主义者仿效古典的模式，形成自己的趣味，他们对

① 意大利佛罗伦萨的商业贵族世家的主要代表人物之一，1434—1464年间成为佛罗伦萨的僭主。这个家族在十五至十六世纪间一直是意大利主要的财政集团。——译者

② 赫尔默斯本为希腊神话中文学艺术的神，后来新柏拉图主义者把他与埃及的文艺及智慧之神索斯混合起来，称之为“至高智者赫尔默斯”，并把古代一些神秘主义著作归在他的名下，这样的著作共有数十种之多，统称为《赫尔默斯经典》。——译者

神学家那种拙劣的风格，粗野的辞章，从审美上感到厌恶，对经院派治学方法的烦琐分析和漫无止境的演绎推理，同样有强烈的反感。西塞罗表明，有教养的人可以用通俗易懂的方法，讨论哲学问题，不必求助于辩证机器的刺耳噪音。许多人看到，事物往往可以这样说或那样说，都言之成理，却得不出一个明确的结论，因而产生了西塞罗式的高雅的怀疑主义。为了寻求用理性来指导生活的学理，他们天然转向了斯多葛主义，这是他们从西塞罗和塞尼加那儿发现的；正如在古代世界的最后几个世纪中一样，它重又成了学者文人的道德哲学。²⁹⁴至于伊壁鸠鲁主义，不少人从庸俗的意义上理解并奉行这种学说，但公开鼓吹的人不多，洛伦佐·瓦拉^①的《享乐论》是其中之一。

不久，语文学的研究，便促使人们对伪托古代作者写的一些书，进行辨析考证，在这方面，文艺复兴时期学者表现了突出的聪明才智。库萨人尼古拉^②和瓦拉，应用这种方法研究了“君士坦丁御赐教产谕”证明这是中世纪的伪造。据这道谕令所述，君士坦丁皇帝把罗马城和意大利所有行省及城镇以及西部地区，赠给了教皇西尔维斯特，将它们置于教皇的权力和统治之下，教廷的世俗权力便是以此为根据。他们的历史研究使他们能追根溯源，因而发现，他们在古代作者那里所读到的罗马历史，与中世纪的观念根本不同。这种考察

^① 洛伦佐·瓦拉(1407—1457)，意大利著名人文主义者，著有《享乐论》和《君士坦丁圣赠真伪辩》，前者阐述人文主义观点，后者证明教皇觊觎世俗政权的文件，完全出自伪造。——译者

^② 德意志神学家，主张宗教会议权力高于教皇，于1437年与瓦拉合著《君士坦丁圣赠真伪辩》。——译者

当然也必然会同样应用于基督教的文献方面。

在文学和艺术的复兴方面，十五世纪后半叶和十六世纪初期的教皇，发挥了显著的作用。他们中的好些人的生活中，都突出地体现了文艺复兴时期所特有的那种优美的鉴赏能力和放任不羁的道德观念。他们不少人本来是意大利的王公贵族，政治野心和家族的荣华富贵，对于他们比教会的高尚宗旨更为重要。于是萨沃那罗拉^①象古代的先知一样，到处奔走呼号，对这个时代的腐败情况发出了指责。他对佛罗伦萨的自由解放所表现的热情，他为改变这个欢乐的城市的道德和生活方式所作的努力，都同样遭到教皇亚历山大六世(1492—1503年)的仇恨。因此，当他失败之时，那位高踞在彼得的宝座上的波儿亚^②，便下令把这位敢于蔑视教皇，号召基督教世界来废黜他的修士，处以死刑：“哪怕他是第二个施洗者约翰，也格杀勿论。”

文艺复兴时期的教皇，对建筑、艺术和生活，都崇尚豪华，
295 教廷也随之穷奢极侈，因此教皇的财政陷入了极端混乱状态。搜刮钱财的办法层出不穷，名目繁多，养尊处优的十字军要征收什一税，教会的每项设施，每种教规禁律的豁免，也都要征税。教会的巧取豪夺引起了普遍的不满，在十六世纪初达到顶点。法国和英国早已采取了防范措施，因此得以避免大量的勒索；但德国由于民族不统一，缺乏民族意识，无力自卫，以致陷入了双重负担。这样造成的愤懑情绪，到了路德向教会

^① 意大利宗教改革家(1452—1498年)。曾于1494年领导佛罗伦萨人民反抗法国的进攻，成为佛罗伦萨的统治者，后为教皇亚历山大六世阴谋推翻，被焚而死。——译者

^② 亚历山大六世的姓。——译者

统治发起攻击的时候，自然便转变成了对他的同情，使那些与他的神学新观念本来毫无瓜葛的阶层，也倾向了他。

文艺复兴在意大利，是在古代文化的故乡和遗址中进行的，因此它威力之猛，大有重建罗马异教文化之势。但在阿尔卑斯山以北，它便比较温和，只是通过研究古典文献以复兴学术而已。而且不久，希伯来原文和希腊文的圣经，以及早期的基督教著作，也成了研究对象。印刷所印行的不仅有古典的和教父的著作，发行量最大的还是圣经，包括拉丁文、希伯来文、希腊文的版本，以及各种现代语言的译本。从1450至1520年间，拉丁文圣经至少发行了一百五十六版。除大量的教会日课书以外，整本的德文圣经（译自拉丁文）印了十七版，意大利文的有十一版，法文的有十版。伊拉斯姆斯编印的第一本希腊文《新约全书》，于1516年出版；西班牙人文主义者，枢机主教西梅内斯实现了一项庞大的计划，主持编印了多种文字对照本圣经，它包括希伯来文、希腊文和拉丁文并列排印的《旧约全书》，还有阿拉米语的《摩西五书》，以及希腊文和拉丁文对照的《新约全书》，合成对开本六大卷，于1520年出版。^①

^① 《新约全书》部分，已于1514年印刷完毕。

第七章 新教改革

十六世纪初期的形势——为圣彼得大教堂募捐的赦罪券——路德的论纲——论纲在德国的作用——罗马的问罪——1520年路德的三篇论文——开除教籍——沃尔姆斯帝国议会——政治纠纷——奥格斯堡信纲——奥格斯堡宗教和约——瑞士的宗教改革——茨温利——法国的人文主义和宗教改革——加尔文在日内瓦——斯堪的纳维亚诸王国——路德主义在英国——亨利八世——改革与反改革——伊丽莎白——诺克斯在苏格兰——宗教改革的半个世纪——运动的特点——否认教会的权威——圣经及其解释权——因信称义——路德所受神学教育的影响——律法与福音——预定论——圣事——圣经正典——弥撒与圣职——更激进的改革派——农民起义和再洗礼派——后果——路德和信经——梅兰希顿。

十六世纪初叶,从教会的情况来看,还没有出现西方大分裂——新教改革——的任何预兆。十二世纪以来风靡全欧的异端的浪潮,已经平静下来。宗教会议时代的危机过去了;教皇的权力与威信,也已恢复旧观。改革教会和复兴宗教生活二者的必要性,不但为人文主义者,而且为教会本身上层人物所承认。在西班牙,革新已获得明显而持久的成就;在意大利,神爱祈祷会——它的一些成员可算是当代教会人士中的著名人物,其中有几个还当上了枢机主教——在汲汲于名利地位

的宗教界，树立了真诚虔敬、清心寡欲的生活的榜样，并在广泛的范围内发挥其潜移默化的作用。那些国家里的复兴和革新，同样为一种纯粹的宗教精神所鼓舞。在德国并没有类似 297 的运动，尽管艾克哈特和陶勒尔的神秘主义影响尚未完全消失。在这里，神学正陷于唯名论的没落的深渊中。蒙昧主义修道士们自以为是的愚昧无知，成为人文主义者讽刺讥嘲的目标，这些人文主义者在雷赫林^①同科隆的多米尼克会神学家的论战中，受到了锻炼。伊拉斯玛斯^②写下了《愚昧颂》，而《无名者的信》^③在新学术界受到了普遍欢迎。教皇的苛捐杂税弄得怨声载道，而这种不满仍然没有得到解决，然而德国对教会的忠诚看来是无可指责的。

事变爆发的起因带有偶然性，其本身也平淡无奇。教皇优里乌斯二世主持罗马圣彼得大教堂的重建工作，于1510年发布诏书，允许对捐献该项工程经费的人，按圣年方式给予大赦及其他各种神恩。继任的教皇利奥十世于1515年任命美因茨大主教为专员，负责在美因茨及马格德堡两省和哈尔贝

① 约翰·雷赫林(1455—1522年)，德国人文主义者，主张以批判的、历史的态度来研究基督教的本质。1509年，曾与科隆的多米尼克会神学家，就研究基督教应当遵循科学的批判方法，还是以天主教教条及教皇敕令为依据的问题，展开激烈论战。——译者

② 德西迪里斯·伊拉斯玛斯(1466—1536年)，十六世纪伟大的人文主义者，出生于荷兰的鹿特丹，在西欧各国享有盛誉。所著《愚昧颂》对天主教教士及神学家，以及他们的虚伪的禁欲主义说教，进行了无情的嘲笑。——译者

③ 1516年在欧洲出现的一本讽刺作品，内容系虚拟反对雷赫林的人的口气，攻击当时的新学术，因而暴露了这些人的愚昧顽固。该书不署作者姓名，据后人研究，可能系雷赫林或伊拉斯玛斯，或胡登所写。——译者

斯塔特教区募集此项捐款。^① 这位大主教将推销赦罪券的事，交给了一位多米尼克会修士帖茨勒，因为这人在这方面富有经验和成绩。

按照大主教颁发的指示，共有四种恩赦 (gratiae)，任何一种都可以单独购买。我们在这里要谈的有两种：第一种是全大赦，包括解除在炼狱中所受的痛苦，要取得这种恩赦的人必须痛悔告罪，至少亲赴七所教皇指定的饰有教皇纹章的教堂，在每所教堂念天主经五篇、圣母经五篇，并按各人社会地位、职业和收入的不同，捐献自二十五枚递减至一枚的弗罗林金币；第二种是对正在炼狱中的灵魂的全大赦，由教皇以代祷方式 (per modum suffragii)，而不是用管理天国钥匙的权柄^②，为其求得并恩赐此项恩赦，条件是生者应将一笔与其能力相称的捐款，投入捐献箱。

教会中的权威神学家，尽管使用小心谨慎的方式阐明赦罪道理，但仍然非常容易引起不惯于作精辟分析的世俗教徒的误解；每当传教士向民众津津有味地宣传捐献款额多寡的作用，尤其是涉及赦免炼狱灵魂的罪愆时，更难免滋生误会。萨克森选帝侯不允许在他的领土内发售赦罪券，传教士们就在毗连边境招揽兜售。他们所做的是，所说的话，传至维登堡大学，激起了一位青年教授的不满，他决心同他们的说教和行为展开辩论。于是他在城堡教堂大门上，该校通常发布布告的

① 教皇不敢在西班牙、法国和英国出售此种赦罪券，只是在德国派了三名专员，在波兰派了一名。

② 罗马天主教认为，教皇是圣彼得的继承者，根据《马太福音》第十六章第16至19节，耶稣曾把天国的钥匙交给圣彼得。——译者

地方,贴出了九十五条论纲,毅然愿与所有不同意这论纲的人公开进行口头或书面辩论。这样挑起一场公开论战,在当时的学术竞赛中是很流行的。

这些论纲不见得很革命。总的说来,它们还是立足于公认的天主教教义上。其中有几条是直接针对赦罪券兜售者的堕落行为和滥用职权的,作者认为教皇对这些并不知情。但是,其他一些却是与发行赦罪券所依据的原则针锋相对的。例如,他声称:赦免一切惩罚既不是教皇的本意,也不属于他的权力,教皇所能赦免的只是凭他的权限或教会法典所能定罪的部分;教会所定的惩罚随着死亡而告终,不能转移到炼狱中去;①他否认教皇可以依靠善功圣库赦罪的教义。另一方面,他断言,信徒的一生应当是悔罪,既发自内心,也形诸外表,基督所说“你们应当悔改”(agite poenitentiam)②即指此而言,不是指补赎的圣礼;一个基督徒,凡已为自己的罪诚心感到内疚的,他的罪已完全得到赦免,即使没有赦罪券也一样;教皇的赦罪不过是宣告式的;而且在上帝眼里,神的仁慈比教皇的赦罪证明,价值高得多。

在整个问题中,他最为忧虑的是,赦罪的宣传,将使人们热衷于那种虚假的得救的保证。他还为赦罪券兜售者对人民的剥削所激怒。“应当告诉基督徒,如果教皇知道那些唯利是图的宣讲者的敲诈勒索,他会宁愿看到圣彼得教堂烧成灰烬,

① 把赦罪券扩大应用于炼狱中,至十五世纪仍有争论;对亡灵给予正式赦罪的事,发端于西克塔斯四世 1476 年发布的上谕。善功圣库的教义,通过克莱门特六世 1343 年的上谕,获得了教皇的批准。见前第 244 页起(原书页码。——译者)。

② 《马太福音》第 3 章第 2 节:“天国近了,你们应当悔改。”——译者

也不愿用他的羊群的皮、肉和骨将其盖成。”“教皇今天比最富有的克拉苏^①家族更富有，为什么他不自己掏钱来盖造圣彼得教堂，要向穷苦的信徒伸手呢？”

这些论纲的作者便是马丁·路德。他于1483年11月10日生于图林根的艾斯勒本。他父亲一心希望把他培养成为律师，因而送他到埃尔富特大学攻读；1505年毕业时，他获得文科硕士学位。埃尔富特大学象当时德国大多数大学那样，仍然墨守中世纪的成规，也是现代主义（唯名论）哲学和神学的大本营之一。路德跟埃尔富特的青年人文主义者小组——其中有几个是激进派——似乎没有过接触。刚拿到学
300 位，他便躲进了一所奥古斯丁会修道院，发愿开始钻研经院派神学。这以后几年，他在新创办的维登堡大学中，仍继续这种研究。1510年，他被修会派往罗马办理会务。他所见到的教会的首都，当时正处在文艺复兴时期最显赫的教皇之一的统治下，它似乎没有给这个涉世未深的青年修士留下很好的印象，而且随着岁月的流逝，当时的印象在他的回忆中无疑变得越来越坏了。回到维登堡，他完成了他的研究工作，于1512年取得神学博士学位。此后几年，他讲授圣经中的《诗篇》、《罗马书》、《加拉太书》和《希伯来书》，除教学以外，他还任教区副主教，主管他的修会在萨克森及图林根所设的十一所修道院。不论在修会和大学中，他都被看做是一位飞黄腾达的人物。

这些论纲既触犯了大主教，又触犯了多米尼克会，前者觉得他本人受到了非难，后者因他们的一项教规受到攻击而怀

^① 公元前一世纪的大奴隶主，曾任执政官，是镇压斯巴达克的刽子手。——译者

恨在心；两方面立即向罗马提出控诉。在德意志，帖次勒提出了两份论纲作为答复；另一个更强大的论敌，英戈施塔特大学的埃克教授，也加入了反路德论战的行列。争论的实质，正如路德的对手明白指出的，是关于教皇颁布此种大赦的权利，这又扩大到教皇的一般权力问题。罗马对这点也同样了如指掌。教廷书籍检查官普列里亚写了一篇《关于教皇权力的对话》，声明教皇权力至上，永无错误，因而得出结论道：“无论何人，若谓罗马教会在赦罪问题上无权如它实际所行的那样作，这样的人就是宣传异端。”

路德的论纲，以及为阐明这些论纲而作的讲道文和小册子，在德意志风行一时，受到各阶层教徒的热烈响应，他们认为这不但是对教会的抨击，而且是捍卫德意志人民免受罗马教廷的勒索，对不得人心的多米尼克会士也无异当头一棒。教徒们长期以来要求改革教会弊端，现在路德成了他们心目中 301
应时而起的英雄，他们对他作出响应的内容和方式，更使人加强了这种感觉。人文主义者对自己同科隆的多米尼克蒙昧主义者的斗争还记忆犹新，他们自然站在他一边。路德几乎转瞬之间成了民族起义的领袖，虽然对这起义的结局还没有意识到。大学里的同事支持他；选帝侯也为自己新创办的大学，以及这位一举成名的青年教授而自豪，对他尽力保护。1518年7月要他去罗马受审的召令，被改成前往奥格斯堡，向教皇使节枢机主教德维奥(加依塔努)报到的命令，主教的指示是要路德公开承认错误。审问于1518年10月举行，但没有达到目的。路德坚持就这个问题进行辩论；加依塔努是当代鼎鼎大名的神学家，又是阿奎那著作的注释者，自然不屑与一个无

名修士进行辩论。路德从奥格斯堡返回维登堡，留下一份申诉，要向不明真相的教皇详加说明理由，不久他又把向教皇申诉，改为要求召开一次宗教会议来审议此事。但一位机敏的论战者立刻又从他的话推论出，宗教会议也不是没有错误的，没有错误的只有圣经。

罗马对他的起诉进行得很周密。教皇考虑到选举皇帝的时间已经迫近，暂时不宜开罪萨克森选侯，因此直到1520年6月才发出开除路德教籍的上谕。“开除路德出教谕”从路德著作中摘出一系列论述，明确地加以谴责，下令将他的书籍当众销毁，并限他从上谕公布之日起六十天内，公开承认错误。与此同时，运动在德意志迅速发展，不论人数和自觉程度都突飞猛进。路德本人也看得更远，更勇敢了，于1520年发表了三篇最重要的著作。第一篇为《致德意志基督徒贵族书》，他在这篇著作里抨击教会靠三道墙作屏障为非作歹：第一道墙是提高神职界的地位，使教士成为高踞于世俗信徒之上的一个阶级；第二道墙是垄断圣经的解释权；第三道墙是妄称唯有教皇有权召开宗教会议。他呼吁德意志贵族致力于宗教改革，建立以德意志总主教为首的国家教会。他们应当禁止朝拜圣地活动，减少宗教节日，废除教士独身制，改革大学，限制行会势力，总之，这是一份改革教会和经济生活的大纲领。在《教会的巴比伦之囚》一文中，他抨击天主教的圣事理论，认为教会通过圣事活动篡夺了中保和恩典赐与者的地位，并利用它来钳制教徒。第三篇是《论基督徒的自由》，他在这里阐述了他对宗教的基本认识。

教皇的谕令公布后，路德毫无退缩之意，反而写了《敌基

督的谕令应予反对》作答复，公开指责教廷已沦为反基督活动的中心，教皇连同他的训谕和所有教令完全听凭撒旦摆布。不久，他在学生和民众的狂热情绪劲头上，当众烧毁了教皇的谕令、大量教会法典和他的论敌的各种著作。与此同时，谕令规定的期限届满，开除教籍的命令颁发下来，割断了路德及其支持者同教会的关系，一面责成政府当局镇压路德和他的教唆者与庇护者。

萨克森选侯不愿意牺牲路德，坚持要由新选出的皇帝查理五世和即将在沃尔姆斯召开的帝国议会，先行听审路德的意见；皇帝不顾教皇使节的抗议，对选帝侯的这种紧急要求作了让步。1521年4月，路德来到了帝国议会前，但仍然拒绝收回他所写和所说的一切。他凭安全通行证，离开了沃尔姆斯，在归途中，根据选帝侯的布置，他被一群武装人员所绑架，³⁰³送往瓦特堡，在那里隐名匿姓，安全地度过了几个月。他利用这种被迫的隐居生活把《新约》从希腊文译成德文。他离开一个月后，皇帝发布沃尔姆斯敕令，在帝国境内通缉路德及其支持者。但是敕令发布前三天，法国大使已退出沃尔姆斯；同法国的交战开始了。在战争中，皇帝需要全德意志的一致支持，因此对敕令的未能执行，只得不加追究。此后十年，法国、教皇和土耳其人，有时单独有时一起与皇帝为敌，使他无法腾出手来，铲除德意志的异端。帝国议会在他的敦促下，屡次通过决议，要求尽可能执行敕令——但它始终只是一纸空文——并一再重申德意志教会的不满，要求召开宗教会议加以纠正。

当时皇帝也极力主张召开会议，希望通过消除正当的不

满的原由,以及作出合理的让步,争取路德派的和解;如果他们拒绝让步,不愿妥协,他们就将失去中间派的支持,因为这些中间派而言,教会的统一及帝国的和平,是比新教义更为重要的。但是,教皇们一方面对查理五世怀有敌意,另一方面也不无理由担心,在德意志境内举行会议会重蹈康斯坦茨会议和巴塞尔会议的覆辙,因此始终不表赞同。结果,一些执政者和自由城市在教义,礼拜仪式和教会行政方面,采纳了路德的改革主张,而且一有机会,便把教会的,尤其是修会团体的财产,占为己有;1526年在斯拜尔召开的帝国议会使这种反常事态合法化了,它声称将“静待宗教会议或全国会议的召开。”

因此,1530年6月,在皇帝亲自主持下,帝国议会在奥格斯堡召开时,各派都承认,会议的任务应当是寻求某种方式的和解,这样,也许可以避免最后诉诸武力解决。路德的支持者原无脱离教会的意思;他们的目的是改革不是分裂。因此,已采用路德派改革的诸侯和城市,提出了一份声明,说明他们在教义问题上的立场,并列举他们在礼拜仪式和教规方面实行的变革及理由。这份声明后来被称为“奥格斯堡信纲”,它是菲利普·梅兰希顿^①所起草,调子是和解的,尽可能使改革的教义和做法蒙上一层天主教的外衣。“在信仰方面,我们的教会没有哪一项和天主教意见相左,我们只消除了各个时代的错误所造成的、违反教规宗旨的一些弊端而已。”第二部分各章的标题说明,改革派所谓应予改进的“近来一些弊端”涉及

^① 德意志人文主义者,维登堡大学教授,曾积极支持路德的宗教改革运动,成为路德的主要谋士之一。——译者

哪些方面：两种领圣餐方式^①；教士的结婚；弥撒；告解；关于饮食种种（关于食物、守斋等等的规则）；关于传统；修道誓愿；教会权力。

天主教神学家组成一个委员会，商定并提出了反驳意见，于是两派举行会谈，但未能达成协议。帝国议会最后决定，限抗议宗^②信徒在次年4月以前改邪归正。于是抗议宗诸侯和十二个城市在施马尔卡登组成自卫的同盟，后来还有陆续加入的；该同盟与英、法、丹麦以及德意志皇帝的其他敌人举行了谈判。抗议宗因此变成政治运动，施马尔卡登同盟成为“国中之国”（*imperium in imperio*）。当时来自土耳其人的新威胁，迫使皇帝与同盟妥协。根据纽伦堡停战协定（1532年），皇帝同意，在召开宗教会议以前，不干涉抗议宗的活动，如果宗教会议不能在六个月内召开，那么就由帝国议会举行特别会议来解决。但不论宗教会议或帝国会议都未能召开。在东 305
线和地中海上，与土耳其的战争旷日持久，同法国又再次开战，而荷兰又爆发了起义，这一切使查理疲于奔命，无暇过问德意志境内的问题。在这期间，抗议宗又蔓延到了其他许多邦和城市。

可是到了1546年，皇帝终于宣布萨克森选侯和黑森伯爵为非法，米尔堡一役的胜利（1547年），使他打退了一切反抗。

① 指对一般信徒实行既可领饼又可领酒的两种领圣餐方式。领圣餐本来是饼酒同领，后来教会对一般信徒实行限制，规定一般信徒只能领饼，不能领酒，因此形成了两种领圣餐方式。这成为宗教改革所要革除的教规之一。——译者

② 1529年德意志帝国议会在斯拜尔开会时，罗马教派在议会中占优势，因而通过法律，限制路德派的活动。路德派便向国会提出了抗议，在抗议上签字的有萨克森、布兰登堡等邦诸侯和许多城市。因此路德派被称为抗议派或抗议宗（Protestant），后来抗议宗又被用来泛指一般的新教徒。——译者

他以帝国议会批准的奥格斯堡暂行法规(1543年)为依据,着手在教会恢复旧秩序,只是将少数次要问题留待特兰托宗教会议解决。但接着,他在德意志诸侯中的得力助手,萨克森新选侯莫里茨,出乎意料地背叛了他,以梅斯、图尔及凡尔登三个主教区为代价,换取了与法国国王的同盟,后者便俨然以“德意志及其被掳诸侯的自由的保护者”自居,向查理发动了战争。查理仓皇逃越勃伦纳山口,才幸免沦为莫里茨的阶下囚。他的计划完全化为泡影。宗教问题只得留待下届帝国议会解决。1555年帝国议会开会后,缔结了奥格斯堡宗教和约。

该和约规定,拥护奥格斯堡信纲的教派在帝国境内享有与旧教平等的地位。但宗教信仰自由,哪怕是容忍的问题,双方都没有予以考虑。当时的原则是:“在谁的领地,信奉谁的宗教”(cuius regio, eius religio)。每一世俗统治者可以信仰旧教,也可以奉行奥格斯堡信纲,他的继承人如果愿意,也可以改变信仰;但是在他的领土内,除了当时这位统治者所信的宗教,不能有其他宗教。自由城市也有从两种宗教中选择一种的权利。有些臣民不愿接受上面规定的宗教,他们有权离开该地,到信仰他的宗教的领地去建立新家园。路德派最为不满的是,教会系统的选侯,即美因茨、特里尔和科隆三大主教区,被列为例外。这些地方的大主教,一旦脱离旧的信仰,就得放弃他们的诸侯地位。这样,德意志分裂成了信奉旧教和拥护奥格斯堡信纲的两部分领土。没有采纳《奥格斯堡信纲》的改革派教会,则明文规定,不在该和约保护之列。

在瑞士,与德意志路德派运动几乎同时,也出现了类似的

运动,它由乌尔利希·茨温利所领导。由于这位领导人品格上的特点,尤其是由于瑞士特殊的政治与经济条件,它经历的道路与路德派大不相同。茨温利比路德约晚两个月出生,他象路德一样属于普通平民,但他早年的生活和教育跟路德很不一样。路德受过经院神学的训练;茨温利受的却纯粹是人文主义教育。他曾在伯尔尼、巴塞尔和维也纳从事新学问的研究;他的理想学者是伊拉斯玛斯,早年就跟后者建立了私人友谊,长期书信往来。至于神学,不论是经院派还是“现代派”,他都从未关心。在获得文学硕士学位后,他立即相继担任了格拉鲁斯和艾因西登两地的本堂神父,那时他继续研究希腊文,努力提高修养,使自己成为民间的讲道神父。他在这些方面获得的声誉,使他于1519年被苏黎世的明斯特教会选为民众教士,也就是民间的传教师或牧师;他立刻在那里开始讲解《新约全书》,最先是讲《马太福音》。不久,他接触了路德的著作;尽管他从来不承认路德是他的老师,而且后来跟他有根本分歧,特别是在圣事问题上,但他得到路德启发的地方实在不少。

瑞士的情况与路德展开活动的萨克森大不相同。瑞士各州是自治的,实际上——即使不是名义上——独立于帝国之外,它们只是为共同保卫起见,结成联盟,既不受诸侯的管束, 307 也不允许主教控制它们的行动。各州有自己选出的议会进行管理,早在宗教改革以前,它们已常常干预教会的事务。因此,茨温利于1522年开始在苏黎世的改革是一帆风顺的。关于四旬斋期是否必须遵守,引起过争论,但州政府在茨温利的影响下作出决定:圣经是唯一的权威,唯有符合圣经的才有约

束力。在守斋、教士独身生活、弥撒、修道院、教堂内使用图像等问题上，改教派与守旧派进行了一系列公开辩论，议会的裁决是：这些事在圣经中全无根据，因此应予改革。教会应接受政府的视察，教士应与一般信徒一样学习圣经。为贫民救济工作作出规定，因为修道院和慈善机构撤销后，这已成为一个社会问题。此外，政府还就婚姻、减轻农民负担、设立学校和创办大学等问题，颁布了法令。修道院的财产被没收，用作建立新教区和教区学校的经费。总之，改教运动进行得非常迅速。它很快蔓延到其他各州，首先是瑞士德语区西南部最重要的城市伯尔尼。它还波及了德意志南部城市，最远到达斯特拉斯堡，那里的市议会用同样的方式进行了改革。该地所受人文主义的影响，使它没有接受路德派的思想方式，而倾向于瑞士改革教派，或在二者中采取折中立场。

在法国人文主义领袖人物当中，勒费弗尔·戴塔普尔曾专心研究《新约》。他对保罗书信的注释，于1512年出版。在这部著作里，他坚持圣经的最高权威，突出保罗因信称义的教义，否认善功与得救有任何关系——得救乃出于上帝的自由恩赐——对教士须守独身生活表示怀疑，建议教堂礼拜应用民众语言，并驳斥了民间的迷信行为——这立场同伊拉斯玛斯并无不同。1523年，他出版了《新约》的法文译本。在他的神学观念和本人的虔敬思想中，来自狄奥尼索斯·亚略巴古提和圣维克托的理查德的著作中的神秘主义，与人文主义启蒙思想混合在一起。同伊拉斯玛斯一样，勒费弗尔至死没有离开旧教会的怀抱；但是他的弟子中，有不少人因受路德著作和德意志改革运动的影响，比他们的老师更进了一步。新思

想发展迅速，在对此有所准备的各界人士中尤其如此；然而，法国的运动既没有王侯的保护，也没有城市的自治可予以庇护，因此到1525年，迫害就开始了，许多人被处死，更多的人则流亡到德意志，特别是斯特拉斯堡，和瑞士避难。

这些流亡者中的一人，法雷尔^①，把宗教改革带到了日内瓦。由于他和1536年起与他合作的约翰·加尔文的活动，日内瓦成了法语地区改革派教会的中心和堡垒。加尔文于1509年生于皮卡迪省诺翁城，曾在巴黎受过我们所说的古典教育，后来又在奥尔良和布尔日研究法律。他象许多别的青年人人文主义者那样，赞成勒费弗尔和伊拉斯玛斯的思想，只是到1533年，才参加更先进的、已与教会决裂的派别。第二年，他离开法国，到了巴塞尔。1536年，他在那里写了《基督教原理》，这是一部用新观点来阐述基督教的书，他的目的是要向法国国王（以一封上国王书作为序言）证明，那些因信仰而遭受迫害的人，被诽谤为政治煽动者，或不敬神的狂人，是毫无根据的，他们不是背离基督教基本教义的异端。

那时，斯堪的纳维亚各国（丹麦、挪威和瑞典），共同隶属于一个君主的统治，国王本人早在1520年已把路德教义引进这些国家，看来这主要是为了抑制教会大人物的权力。1537年，丹麦教会按路德派的样式作了全面改组；挪威受同一法律的支配，但改教运动在民间进展较慢。瑞典在这期间已获得民族独立，它于1531年达到了同一阶段。

在英国，正如在大陆一样，人文主义运动为宗教改革铺平

^① 纪尧姆·法雷尔，法国宗教改革家，曾匿名出版《新约》的法文译本。1532年起定居在日内瓦。——译者

了道路。早在1496年，柯利特从巴黎和意大利留学回来，就在牛津大学的《新约》研究中，介绍了新的讲解方法。正是他的声望把伊拉斯玛斯吸引到了英国。利纳克和格罗辛在牛津教授希腊文，托马斯·莫尔^①便是他们的学生。路德的著作，特别是《教会的巴比伦之囚》(1520年)，在学生和青年教师中引起很大的震动，这不但导致亨利八世把这些书列为禁书，而且促使他为教会的七件圣事写了辩护文(1521年)。英王对正统宗教的推崇，博得了教皇的赞赏，因而被封为“信仰维护者”。路德毫不客气的回答，激怒了这位君主，使他对路德派的一切更加痛恨。

这位“信仰维护者”过了不到十二年，便与教皇决裂，使英国教会脱离了罗马，这不是由于在教皇权威问题上，他对改教派的原则有丝毫同情，更不是对他们的教义革新表示赞成，只是因为罗马教廷拒绝废除他和阿拉贡的凯瑟琳的婚姻，使他不能同安妮·博林结婚。当教皇以开除教籍威胁他时，亨利便假手国会，通过一系列法令，宣称罗马主教同任何外国主教一样，对英国没有管辖权；英国国王是英国教会在世间唯一最高元首。今后主教仅能由国王提名，教士会议只保留有名无实的选举形式；他们应向国王宣誓，所有服从教皇的宣誓一概废除。凡否认国王对教会的最高权力的，按大逆罪论处，约翰·费希尔^②和托马斯·莫尔爵士即因此被处死刑。接着，修道院

① 托马斯·莫尔(1478—1539)，英国著名人文主义者，著有《乌托邦》一书(1516年)。——译者

② 英国罗彻斯特主教，因反对脱离罗马，为亨利八世于1535年处死。——译者

被封闭。它们的庞大财产被没收。亨利从没收的财富中分出一部分，犒赏出力支持他的人，从而在国内造成了一个强大的既得利益集团，这个集团是坚决反对重新听命于罗马的。要不是英国民族有足够的自给自足的能力，要不是他们对外国的权力和捐税自古以来即深恶痛绝，怀有敌意，那么，即使有亨利八世那样坚强的君主，要推行和贯彻这种法制，也是不可能的。

亨利出于一时的政治动机，不得不与德国抗议宗诸侯建立友好关系；1536年，英王亲自拟定十条信纲，并由宗教会议通过，向新教作了若干让步。圣经的英译本不仅获准出版，而且在1538年，每一教堂奉命必须购置一部，供公众阅览。英国的路德派教徒在这些法令鼓舞下，以为国王会在这条道路上一一直走下去。但是，“六条信仰法”（1539年）惊醒了他们，它通常被称为“血腥法令”，这法令宣布，变质说是英国教会的信条，否认这一信条就要受火焚和没收家产的惩罚；两种领圣餐方式和教士结婚被禁止；独身誓约不得解除；个人弥撒及私下忏悔得到了肯定。不少人根据这法令被处死；还有不少人逃往国外，在法兰克福、斯特拉斯堡和瑞士避难，因而与大陆的改教派有了更密切的接触，使自己的信念更坚定了。这对以后 311 英国宗教改革的历史，产生了重大后果，因为那些流亡者接受的主要是德国南方和瑞士的影响，这使他们在爱德华六世时期回国后，在英国所传播的教义与路德派的有本质的不同。

亨利的去世（1547年）使他的独生子，年仅九岁的爱德华六世登上了王位；宗教改革在萨默塞特^①的保护下，后来又

^① 爱德华·西摩公爵，爱德华六世登基后为摄政王，1552年被处死。——译者

在诺森柏兰^①的指导下,按照大陆的方式开展起来,起先它较为温和,后来则采取了更激进的方式。玛丽的继位(1553年),以及不久之后与西班牙未来的国王菲利普的结婚,使天主教势力卷土重来,亨利八世和爱德华六世实施的宗教革新一扫而光;英国肃清了分立的教会,重又回到罗马教会的怀抱,但没收的教会财产并未发还。五年之后,她的妹妹伊丽莎白,即安妮·博林的女儿,继承王位,局面又出现了反复。

伊丽莎白完全象她的父亲,她是在克兰默^②指导下受的教育,罗马教会加给她私生女的污名使她怀恨在心,她也不能忘记在她姐姐的统治下,她曾被迫参加天主教的礼拜。她第一次召开议会,便废除了玛丽王朝关于宗教的规定,恢复了亨利八世和爱德华六世的许多法令,重新确立了国王对英国教会的最高权力。关于至高无上的权力的宣誓这么宣称:“女王陛下乃本王国唯一最高统治者……不论在宗教及教会事务方面,或世俗事务方面,莫不如此;在本王国境内,任何外国君主、个人、主教、国家或统治者,在教会或宗教方面均不得享有,也不应享有任何管理权、统治权、领导权或权威。”爱德华六世的第二版《公祷书》——更合乎改革派精神的一版——经若干修改后,由议会颁布恢复使用;他的“四十二条信纲”体现了改教派的教理,现在参照布伦茨^③的符腾堡信纲作了若干修订,

① 英国政治家,倾向新教,在爱德华六世时主持朝政。——译者

② 托马斯·克兰默(1489—1556),英国坎特伯雷大主教,支持亨利八世与罗马断绝关系。亨利八世与伊丽莎白之母安妮·博林结婚,即由克兰默以坎特伯雷大主教身份批准。——译者

③ 德意志路德派教士,在路德派中地位仅次于梅兰希顿。曾于1553年提出符腾堡信纲,并编定了第一部新教教义问答。——译者

便作为英国教会的“三十九条信纲”颁布了。议会还公布了划一法，规定一切以《公祷书》为准，凡违背该书所定礼节和仪式的，都要受到严格的惩罚。信纲中最重要的修改是关于教会的领导问题，在这点上，它否认了当政者在圣经和圣事问题上的权威；关于主晚餐教理，爱德华六世的信纲断然否认基督身体实际临在圣餐中，现在三十九条信纲则断言基督的临在，“只是以神的和灵的方式”临在，而在圣礼中可凭信心领受基督，这样，就以加尔文的教义取代了茨温利的教义。^①

路德派教义早在1528年就已传入苏格兰，当时帕特里克·汉密尔顿^②曾为此被处火刑；但只是到伊丽莎白在英国登极后，改革才取得长足进展。之后，在约翰·诺克斯^③的领导下，它扫除一切障碍，具有了与英国判然不同的民族形式，在教义和教会体制两方面基本上采取日内瓦的方式。

如果我们看一下路德提出论纲后半世纪的欧洲宗教地图，我们就会发现，以奥格斯堡信纲为准则的宗教，已在德意志相当多的邦和自由市里建立起来，但在其余地区它却没有

^① 在圣餐仪式中，授与饼酒时结合采用了爱德华六世的前后两版《公祷书》中的说法，因此兼有天主教和日内瓦的精神。爱德华六世的第一版《公祷书》对圣餐问题，基本上仍保持天主教的观点，认为基督的身体和血确实临在圣餐中。但第二版对此作了修订，基本上采取了茨温利的见解，把圣餐只是看作基督临在的象征。到伊丽莎白时期，《公祷书》又作了修改，在授与饼酒时，把一、二两版中使用的话结合了起来，因此变成了天主教教义与茨温利教义的混合体，而这种折衷的说法，接近加尔文的圣餐理论（卡尔文否认基督的身体实际临在圣餐中，但又认为人可凭信仰在精神上领受基督的身体和血。——译者）。

^② 苏格兰宗教改革家，曾就读于维登堡大学。1528年回苏格兰后即以异端罪被焚死。——译者

^③ 约翰·诺克斯（约1515—1572），苏格兰宗教改革运动领袖。在流亡欧洲大陆期间，追随加尔文，1559年回苏格兰，成为苏格兰加尔文派的领导人。著有《苏格兰宗教改革史》等。——译者

什么进展。在天主教各邦，尤其在巴伐利亚和奥地利王室领地，抗议宗虽曾有过很大的发展，但由于诸侯的镇压措施和耶稣会的积极活动，反动势力卷土重来，使抗议宗迅速衰落了。在大主教诸侯统治的领土美因茨和特里尔，也发生了同样的衰落现象。瑞士除各个森林州外，都实行了改革。斯堪的纳维亚诸王国则信奉路德宗。伊丽莎白统治下的英国，终于与罗马教会分道扬镳；苏格兰不久前也脱离了它。在法国，胡格诺教徒^①尽管遭到迫害，还是有增无减，他们的领袖中有一些
313 堪称这一民族最优秀的人物；以宗教分歧为原因或借口的内战刚开始进行，^②使国家长期扰攘不宁，直到该世纪末方告结束。在尼德兰，菲利普二世^③企图不择手段地扑灭宗教改革运动，因而激起了一场反对西班牙统治的民族大起义。在西班牙和意大利，宗教改革运动刚露头角，便为异端裁判所扼杀。在半个世纪内，教会的分裂运动从无足轻重的开始，发展到了席卷整个西欧，使它分为两大壁垒，谁都不能预料，它还会怎样向前走多远。的确，除非是一个乐天派预言家，才胆敢在 1567 年^④宣告，这个潮流已经达到了最高峰。

各地运动的共同特征，是拒不承认罗马教会的权威，不论这种权威通过教皇还是宗教会议表现出来，而且不仅否认它的具体权威，也否认它据以取得这种无上权力的教义。为了对抗这一教义，改革派提出，圣经中神的启示是唯一最高权

① 十六至十七世纪法国加尔文派教徒的称呼。——译者

② 指 1552—1594 年的胡格诺战争。——译者

③ 1556—1598 年的西班牙国王。在他镇压尼德兰的宗教改革运动失败后，尼德兰北部乃宣告独立。——译者

④ 指从路德发表 95 条论纲(1517 年)后五十年。——译者

威,作为教义上的原则。我们已经看到,这种理论完全不是什么新东西。在斯科特斯那里,理智的怀疑论通常便是向启示退却的。奥卡姆按照他的以唯名论作前提的反理性主义,讲解过启示的意义,这后来为他的学派所继承下去,但他仅仅把它应用在针对教皇的无上权力和永无谬误上。威克利夫曾把它引伸到其他教义,在变质说上最为明显。形形色色的异端教派都拿圣经作为它们离奇的信仰和仪式的唯一依据;但正如埃克得意洋洋地提醒路德的那样,这种教义已以约翰·胡斯为代表受到了谴责。

但是,争论的实质还不是圣经的最后权威,而是解释圣经的权威。罗马教会声称,这是它专有的权利。改革派却认为, 314 这是他们,原则上也是每一个基督徒——实际是指那些与他们作同样解释的人——的权利。

在关于赦罪券的争论中,促使路德以圣经为武器与教会相对抗的,是告解制度;但这引起了一个更大的问题:“什么是得救所必须的?”他的回答是因信称义;因信称义在种种不同的理解和阐释下,成了新教教义的第二个特征。这种得救之道,路德早在 1517 年前,即已形成,那主要是通过通过对保罗的思想的解释获得的;但那时他没有发现,这种得救之道同教会的理论有什么抵触,只是为了反对教会凭它手中握有天国的钥匙,自封为上帝与人之间的中保,他才把个人直接因信得救作为他的神学的基础。

人是因信称义,不是靠律法的作用,这点在保罗的书信中写得清清楚楚,谁也不会看不到。奥古斯丁的前人和同时代人谈到因信称义,或唯有靠信仰才能称义时,把这看作当时人

人皆知的真理。天主教的经义注疏从不忽视这点，人文主义者，尤其是勒费弗尔，也重申过这点。^①就普通人的理解来说，这可能只是指在洗礼中赦免罪孽，但保罗的解释者却不愿受此局限。我们已经知道，就奥古斯丁而言，称义是人性的一种真正改变，是由于分享了神的义(justitia)，因而“从罪人变为义人”(ex impio fieri justum)。上帝的恩典是通过爱而使人产生信心，在这同时使人成为义人；但人的本性的转变，并由此使上帝对人的目的得以充分达到的这一工作，是逐步进行的——称义既是一种行为，又是一个过程。这本质上就是经院派神学大师，特别是阿奎那的说法。

315 路德与此相反，认为称义不是神的恩典在人的天性或品质上造成的一种改变，不是在他身上战胜了罪，建立了义，而纯粹在于他同神的义发生了新关系，这样，使他的罪及其造成的有罪地位(reatus, 应受惩罚的地位)不归于他；与此同时，不仅不归罪于他，上帝还把基督的义作为人的义归到他身上。用一句不太虔敬的说法，就好比这是天上的一本帐簿，在这本帐簿中，人的债务记在基督帐上，而基督的收人则转到人的名义下。梅兰希顿讲得更明显，他把成义看作司法行为，因而用“法庭的”观念和术语来说明这个问题。

由于在称义的概念上的这种分歧，相应地产生了不同的信仰观念。奥古斯丁对信仰的看法，前面已有充分说明。^②就路德来说，信仰是毫不犹豫地接受和拥有福音，也就是接受和

^① 见前 307 页(原书页码。——译者)起。勒费弗尔的解释在 1517 年以前即已为路德所了解和赞赏。

^② 见前 199 页(原书页码。——译者)。

拥有从基督得救的应许。他对福音的定义,就是“应许”,这与律法不同,律法只是命令和要求;称义是随信仰而来,上帝把它看作前者必不可少的条件。信仰的这一定义,不仅违反天主教神学中奥古斯丁的传统理论,而且忽视了保罗的信仰观念中最根本的东西。^①

在路德的得救理论中,他所受经院派神学的影响特别明显。他只读过唯名论经院哲学家的著作,其中主要的是加布里尔·比尔^②;戴依^③和奥卡姆的著作,他也略有涉猎。至于阿奎那,他始终了解不多,相反,他对阿奎那和整个亚里士多德派经院哲学,充满了唯名论的偏见。因此,在恩典及其作用的问题上,他排斥一切实在论概念,是很自然的。他毫不犹豫地接受奥卡姆及其继承者从斯科特斯沿袭而来的上帝的意志不受理性约束的理论。至于这种救世计划与上帝的伦理特性如何统一的问题,他没有提起。假如他被迫答复的话,他无疑会拿比尔的话来回答:任何事物,凡上帝认为对的,由于他这么认为,它就是对的;如果说上帝所决定或所作的也可能是错的,那只是把人的是非标准的局限性强加给上帝。316

如果说在这方面,路德的观念是脱胎于唯名论的,那么在其他事物上,他对他所受神学教育的反感,却决定了他的思想的形式和侧重点。在人的意志问题上,唯名论者继承了斯科特斯的学说,承认人在上帝的普遍支配下,可以争取自身的得救。例如,比尔说,如果人尽了自己的力量,上帝必然会在神

① 见原书 127 页。——译者

② 中世纪德意志神学家,主张唯名论,发展了奥卡姆的学说。——译者

③ 皮埃尔·戴依,中世纪法国神学家,拥护唯名论。著有《世界的幻象》(1410年),推动了哥伦布的航海活动。——译者

圣不可改变的安排内，给他以恩典；而爱上帝胜过一切是人的力量所能做到的。人的努力应该得到与此相称的（*de congruo*）恩典，使他可以通过这种相应的善功（*meritum de condigno*）获得拯救。但路德相信，凭他自己的经验可以证明，人没有这种能力；因此，这些神学家把人的得救依赖于人的主观努力到如此程度，实际就是使他的得救变成不可能。在他看来，人可以凭善功邀取神的恩典，这从任何意义上说，都是自相矛盾的。

路德认为，在神学词汇中，“善功”这词是最令人反感的。不但人在成义前做的任何事，都谈不到任何善功，而且成义的人一生所做的事，也没有一件谈得到任何意义或任何程度的善功，或使他有权从上帝手中取得任何报酬。唯一的善功是属于基督的，是上帝把它归给信徒的。义务（*debitum* 负债）属于同类概念，应与功过概念一同被抛弃。对因信称义的人来说，不再存在义务；基督已承担了一切。义务、功过和报酬属于律法的范畴和体系，从整个来说，已被福音所取代和废除。律法
317 和福音是对立的。路德所指的“律法”，不仅包括《旧约》中的训诫和规则部分，还包括《新约》中所要求或命令的一切，或谈到上帝的愤怒的话。“不可杀人”，或“灵魂犯了罪必定要死亡”，固然是律法，“你要全心全意爱主”和“要爱你的邻舍如同爱你自己”，也一样是律法。“福音”是《旧约》或《新约》中指明基督是救世主，以及指明唯有通过信才能得救的那些部分。

路德的理论是人对善完全无能为力，作为这种理论的必要的补充便是预定论。在这点上，路德比奥古斯丁更多命定论观点：“上帝预知一切决不是偶然的，他是以其不可改变的、

永恒的、绝对不错的意志，预见并实行一切。”他毫不畏缩地说，上帝是亚当堕落的原因，还说，即然上帝主宰着一切事物的一切活动，那么必然也应该说，上帝也主宰着撒旦和坏人的一切行为。这些结论不是从形而上学的前提出发的推论，也不是关于上帝至高无上的抽象思考，他是要着重说明；人的得救纯属被动，使他可以把得救的确实保证放在唯一牢固的基础，即上帝不可改变的意志上。在这方面，他从斯科特斯派唯名论传统继承来的关于把上帝看作绝对意志的思想，对他克服这种概念在道德上的困难，无疑也起了帮助作用；要是从其他前提出发，这些困难是无法克服的。

与这种预定论在逻辑上相一致的思想便是：教会是“预选者们的团体”（*prædestinatorum universitas*）。这观点来自奥古斯丁，经威克利夫和胡斯的发扬而形成理论。按照这种理论，基督教会是精神的统一体，不是有形的或可见的事物；全基督教会是信仰的对象。教会是世界存在的标志，是传布福音和施行圣礼。教阶体系不代表教会。全体基督徒都是教士，都有资格站在上帝面前，为别人祈祷，并在宗教的事情上互相开导。按照路德的定义，圣礼的存在是要彰显神的应许，³¹⁸感召信仰。这样，中世纪教会的七件圣事，只剩了洗礼、圣餐和告解（即忏悔）。但是告解的根据不同其他两项，不久他就把它排除了，因为应许不必伴以任何“标志”。

路德认为，圣事是恩典的媒介，但不能把它当作分发各种实在的恩赐的手段。在一切圣事中，人所领受的是罪的赦免；但这种恩典的授予，不靠圣事的物质方面，而是靠圣事中所用的经言，因此，圣事的功效取决于领圣事者相信，他得到了福

音中应许给他的赦免。婴孩受洗显然同这种理论不合，而且路德宣称：“洗礼不能帮助任何人，也不应对任何人施行，除非他本人已有了信心。”这就使他自己也不好解决这个问题了。他一度认为，“洗礼时儿童本人确实已有了信心，这是出于他们自己的信仰，因为上帝在他们心中起了作用。”但后来，他便把这个仪式仅仅看成是基督的命令，所以必须这样做。

路德否认圣餐的献祭性质，因而他的圣餐教理与天主教的截然不同。他与天主教义的分歧还在于，他认为圣事是通过所用的经言传送恩典，它的功效取决于领圣事者的信仰。^①另一方面，作为前者的补充，他又坚持在献祭的物品中基督的血肉的物质临在说，毫不妥协地从字面来解释这一仪式中基督的话：“这是我的身体。”这造成了他和茨温利的冲突，后者与瑞士和德意志南部的许多改革派，把基督的话只当作比喻：“这代表我的身体”，因此把这圣事看作是一种纪念和象征的仪式。黑森伯爵菲利普为了调停这种对共同事业有害的争
319 吵，召集双方到马尔堡进行讨论(1529年)，但没有结果。路德认为，在这一点上与他一致，是基督教的检验标准，凡持相反意见的，便是福音的敌人。结果造成了不可挽回的分裂。阿奎那和其他经院哲学家，用变质说解释基督的血肉如何临在圣餐中，业经第四次拉特兰会议所确定(1215年)，现在路德却拒不承认，他赞成另一种经院派理论，即基督身体的实质不是取代了饼酒的实质，而是输入了饼酒的实质中。^②

① 按照他的信仰定义。

② 这个理论曾由彼得·伦巴德论述过，后来为奥卡姆和戴依所主张，路德即是接受了戴依的观点。他不仅同意戴依的议论，他自己的唯名论立场，也使他反对阿奎那和亚里士多德的一切。

改革派求助于圣经中神的启示,把它当作唯一权威,这使他们面临了一些困难问题。天主教承认圣经是上帝的话,因为教会一贯是这么看的,圣经正典^①——被赋予这种性质的各篇经书——是由教会传统所决定。但当教会及其传统的权威遭到否认时,就发生了问题:我们怎么知道圣经中的话是上帝所授意的呢?奥古斯丁说:“如果不是公教权威推动我相信福音,我是不会相信的。”路德则不同,他取消了这种客观根据,而以内在的体验来作证:“上帝必然在你心中向你说,‘这是上帝的话。’”照后来改革派的说法,便是“圣灵在内心的见证”(testimonium internum Spiritus Sancti)才是圣经乃神的启示的唯一最终证明。根据这样的标准,每个基督徒都可以有他个人的圣经,那“临到他心中”的圣经。很清楚,如果路德任凭这种直觉来指导自己的行动,他就势必要把《新约》和《旧约》中的好几部书,排除在他私人的经典之外。他对《旧约》实际做的便是以希伯来文圣经中犹太经典为根据,把犹太人不承认的经书从基督教圣经中分出去,另编成一集,称作伪经。这名称和他所作的鉴别,是以哲罗姆作先例和依据的;但这种删节分开的办法成了所有新教圣经版本普遍采用的一种新手法。

他没有对《新约》的传统篇目作同样审订,但他却根据教义上的标准,从各篇经书中确定了福音篇目。“凡对单因信而称义这点最为重视,阐述最多的使徒,是最好的福音书作者。

^① 圣经正典(Canon of Scripture)指教会审查编定的经书,即现在通行的《新旧约全书》,除特殊场合外,中文一般也译为圣经,与“Bible”并无不同。
——译者

因此,圣保罗的书信是比马太、马可和路加更好的福音。因为那些书记载的,无非是基督的行为和奇迹;关于我们通过基督所得的恩典,只有圣保罗颂扬得最为有力,特别是在他的《罗马书》里。”《约翰福音》、保罗的书信和《彼得前书》是“《新约》各篇中的核心和精髓”,与它们相比,《雅各书》由于坚持人称义不是单因信,而要靠证明信仰的行为,因此“这封信只是糟粕,那里没有一点福音的影子。”很清楚,所谓圣经没有错误,即使没有在口头上,至少在事实上已经步了教皇和宗教会议没有错误的后尘;因为只有路德的因信称义说才是最后的标准,圣经本身也得受这标准的裁判。

圣经是唯一最高权威这点不是路德的基本命题,他不是要从这里出发去发现符合圣经的得救教理,更不是要去创立一种关于教会和圣事以及有关这一切的新教义;他的对手们的逻辑,比他自己的逻辑或倾向可能提出的推进得更远更快,使他不得不经常乞助于圣经的权威。他最感兴趣的不是宗教的外表形式,而是得救的新观念在个人宗教生活中产生的后果,因此他认为,习惯的形式没有改变的必要,除非它们含有和传播了错误的得救观点,以致使人不把希望寄托在福音上,而寄托在别的东西上。改变教会体制和礼拜仪式,使它们符合圣经的规范,这不是他的要求。他要做的只是废除私人弥撒,因为它们的祭献性特别明显,也因为它们被当作善功,可以用来祈求上帝宽免生者和死者的罪。在他修订拉丁弥撒时(1523年12月),他删去了正祭部分,以及涉及奉献的一切,但其他方面他宁可保留较大的自由,哪怕对不明是非的信徒也不例外。他坚持的只是,在信众的一切宗教集会中,应以读

经和讲道,也即以“上帝的道”,为主要内容。

路德不仅否认弥撒的祭献性,也否认只有教士才有担任祭司的资格。教士乃秉承基督的意旨办事,从这个意义上说,所有的基督徒都是祭司。主教、神甫、助祭担任不同的职务,组成基督教会的教阶体制,他们的职责首先是宣讲上帝的道,他们的地位和权力并非来自主教按使徒传下的权柄施行的祝圣礼,而是由于全体基督徒的委派;每个教徒都有资格讲经传道、施行洗礼、主持圣餐仪式,虽然为使事情有条不紊,这些职责实际交由某些选定的人来行使。因此,没有不能撤销的圣职;信徒们可以废黜他们自己选出和任命的教士。

虽然路德的原则是:凡是不违反圣经的事,便是拥护圣经,圣经也赞成它;因此他只对他认为违反福音的事,才用圣经来检验,但是他又说,上帝的话是唯一准则,所有的基督徒对此都有同样的解释权,这么一来,他宣告了一个他所无法驾驭的原则。有些较为偏激的人,要求废除一切不能在圣经中 322 找到存在根据的东西,按照他们从自己的圣经中找出的范例来办事。当路德隐居瓦特堡时,维登堡的改革运动在他的同事迦尔斯塔特^①的领导下,滋长了冒进情绪。正在这时,从茨威考来了几个讲道者,自称是受圣灵感召的先知,他们预言土耳其人又要入侵,世界末日即将到来,还宣布婴孩受洗不算洗礼,这使当时的骚乱变得更加激烈。这就需要路德回来,运用他所有的影响力,使运动回到稳健的道路上来。

茨威考的先知们是后来的激进派的先驱,骂他们的人称

^① 原名安德烈·博登施泰因(约 1480—1541 年),迦尔斯塔特是他的别号。德国维登堡大学神学教授,在路德派新教运动中代表激进势力。——译者

他们为“再洗礼派，”也就是“重受洗礼者，”因为他们坚持婴孩受洗不算洗礼，所以参加这一派的成年人都再次受洗。这名称包括许多不同意见和倾向的人。有些人被加上这名称是因为他们拘泥于圣经的字义，主张按照《新约》的教训和范例，彻底改革教会的制度、礼拜仪式和生活方式，不容许对现存事物采取机会主义的变通办法，以致象路德和茨温利那样半途而废。另一些人认为，圣经不是最高权威，它不过是一堆死的文字，不是上帝的有生命的语言。上帝的真正的道是内在的；一个人只能从内心，从他的灵魂深处，聆听天父对他讲的永恒之道。他应该听从的是这种内心的直接启示，不是圣经和说教。有些人更把上帝的道存在于内心的说法，理解为真正成为道的化身，因而人甚至在此生就可以化而成神了。泛神论思想，关于三位一体和基督的位的一些特殊观点，很早就在他们中间出现。铲除阶级和财产的一切不平等，财物公有，在建立人间天国的纲领中是引人入胜的部分，象闵采尔^①那样的再洗礼派社会主义者便曾插手农民起义。

323 这个大起义于1524—1525年间象野火燎原般蔓延德意志西南部，它是长期存在的压迫的结果，过去就曾不止一次地激起局部的叛乱。但是体现士瓦比亚农民的疾苦和要求的“十二条款”，可能是由一位乡村牧师起草的，^②它提出的第一项要求就是：每一地区应有权任命自己的牧师，如果他不称职，也可以罢免他；接着，他们提议，把什一税用于维持牧师生活

^① 1524—1525年德意志农民战争的领袖，代表农民和城市平民的宗教改革家。1525年因战败，英勇牺牲。——译者

^② 这项请愿书于1525年3月发布，这时离起义爆发已历九至十个月，它显然想争取改教派的同情。从辩解性的导言来看，尤其清楚。

及救济穷人,并归本地人民管理。纲领的政治和社会部分,声称一切都应以上帝的道为标准;如果有人能根据圣经向这些请愿者证明,那一条要求不符合上帝的意志,他们可以取消它;相反,如果他们从圣经中发现还有别的疾苦应该提出,他们就还要提出。由此可见,这些作者既利用了德意志的,也利用了邻国瑞士的宗教改革口号;他们可能认为,这种论点即使没有太大的说服力,对他们还是有利的,因为士瓦比亚和弗兰哥尼亚^①的许多骑士都是路德和改教运动的公开支持者。

路德就这次起义教训德意志的贵族和教士,对他们说,正是由于他们对抗福音和压迫农民,才给自己造成了这场灾难。他对农民定了一条规则:“任何人都要服从上面的权力。”不论这权力可能做了什么错事,反叛合法的权威仍是不可饶恕的,臣民不能把裁判权掌握在自己手中。他劝导双方把问题提交仲裁,以互让精神彼此妥协。当这种劝告不被理睬时,路德便写了《杀人行劫的农民暴徒》,用极其凶恶的方式咒骂起 324 义者,向统治者大喊:“来搭救吧,来拯救吧;可怜可怜穷人吧,尽你们的力量刺死、击毙、扼杀吧!”对这类事,王侯贵族们是不用别人去煽动的;这场用火和剑而使广大地区沦为废墟的起义,终于在无情的惩罚中被镇压下去了。

改革派和天主教同样用残杀或放逐迫害再洗礼派,但再洗礼派仍在暗中扩大,尤其是在来因河一带和尼德兰。事物总是这样,一旦不能公开,有益的约束也随之消失,极端分子便日渐抬头,以致到了1534—1535年,在斯特拉斯堡的企图

① 中世纪德意志西南部的一个公国。——译者

失败之后，^①再洗礼派终于在孟斯特城复活了神权统治，宣称该地为新耶路撒冷，把《旧约》中的多妻制、使徒式财物公有制等付诸实施，还公推莱顿城的一位裁缝当了大卫王。天主教和路德派诸侯的军队占领该城后，再洗礼派的这一军事变种才告消失，它那些面目不清的圣徒的统治也告覆灭。它的残余后来便参加了主张和平的门诺教派^②。

反对路德的人把再洗礼派和农民起义归咎于他，因为宗教、政治和社会革命是符合他的原则的逻辑的，人们一旦接受这些原则，就加以领会贯通，并有勇气把结论变为行动。路德可以写文章大骂农民，为自己开脱责任，但正如伊拉斯玛斯提醒他的那样，他不能靠这些咒骂，便使许多人相信，他那些反对“榨取者和削发者”，反对修道士和主教，以及拥护福音自由、反对人间暴政的德文著作，同酿成群众骚动毫无关系。

伊拉斯玛斯及其人文主义追随者，本来希望启蒙运动到
325 时候会带来温和的改革，路德的激昂慷慨和破口大骂的口才，一向为他们所厌恶，因此这时候他们便把开头对他表示过的一点支持也收回了。尽管许多人相信，伊拉斯玛斯本人是那句俏皮话——“伊拉斯玛斯下了蛋，由路德来孵鸡”——的真正作者，现在他却写了一篇论自由意志的文章，公开站出来反对路德。这篇文章攻击路德的粗糙的决定论是超奥古斯丁主

^① 1533年，德国一位再洗礼派教徒宣称，上帝已将斯特拉斯堡定为新耶路撒冷，要在那里建立人间天国。但他一到斯特拉斯堡，即被囚禁。于是一些再洗礼派教徒乃在次年再度宣称，因斯特拉斯堡不信上帝，上帝已将新耶路撒冷改在孟斯特城，因而在那里建立了孟斯特公社。——译者

^② 再洗礼派运动失败后，由该派信徒重新组成的一个宗派，因领导人荷兰教士门诺·西门斯(1492-1559年)而得名。主张以圣经为最高权威，反对婴孩受洗，否认原罪，反对战争。后传入俄国和美洲各国。——译者

义,迫使路德写了《论任性的奴才》作答复,重申了他那被指责的学说,结果反而证明了自己的不敬上帝。另一方面,路德在他那本反对农民的书——伊拉斯玛斯称它为“野蛮的书”——里,把宗教完全说成了支持权力和财产的工具,即使人们残忍无情地利用了权力和财产,它还是应该象中世纪教会那样支持它们,这就使那些憧憬“福音”,认为它对此生和来世都给予了应许的人的希望,成了泡影。

但是,再洗礼派的过火行为和农民战争的最大后果,还在于它们对路德本人产生的反作用。起先,他热情地相信,上帝的话一旦畅行无阻,因信称义的福音一旦得到传扬,人们的思想和行为就会走上正轨。真正的宗教在人们心头复活,就会在一定的時候带来一切必要的改革。至于世俗政权,他只要求它给福音以保护。现在,形形色色的再洗礼派福音,都象他的福音一样,自称是上帝之道的权威,而革命的过火行动也以同样的理由为自己辩护,这就使他不得不转而依赖诸侯,要他们来扑灭那些可恨的教派,维持社会秩序了。这样造成的德意志宗教改革的政治历史,使路德主义永远带上了特殊的地方色彩。旧秩序推翻了,诸侯建立了新秩序,他对这两者都很满意。统治者的宗教便是他的臣民的宗教。但路德原先所设想的各个基督徒社团的独立没有出现,出现的是由当时掌权的诸侯实行专制统治的大批路德宗国家教会。这些诸侯不但规定教会的组织、纪律和礼拜,并且给他的教士规定详细的信经,而他的后继者又同样可以任意改变一切。因此早在路德未死之前,激烈的教理之争已使路德派教会陷于四分五裂,各派吵闹不已,玩弄阴谋,力图左右统治者的神学观点,因为

这是使他们的真理占优势的最可靠办法。

路德轻视哲学,对神学知识没有兴趣。在他的心目中,一切都集中为称义单因信,他认为这是他寻求的得教的唯一保证。作为这点的前提、推断和结论的那些教理——即通常所说罪与恩典,以及圣礼等等教理——是他自行思考出来的;他为此而与教会发生了冲突,否认了教会的权威,否认了维护教会权威的全部教义,提出只有圣经才是权威。这些争论之外的问题,都不在他的抨击之列。

他承认西方基督教所普遍接受的三种信经——使徒信经、尼西亚信经和阿塔纳修斯信经——是全基督教世界的教义。尽管他在圣经中找不到这些神学信条的字句,他还是象奥古斯丁一样,承认“三位一体”,认为这个词虽然在数目上含糊不清,但由于找不到更好的词,用它还是可以的。他从来没有怀疑,三位一体和基督是神这两条教义阐明了圣经的教导,是基督教信仰的基本教条。他煞费苦心地用德文译本发行了这三种信经,附以注释,借以强调在根本信条上,他与“真正的基督教会”是一致的。这样,单靠宗教信仰称义,这个信仰不是完全靠遵守教会的言语和圣事,它还受正统的信经的约束。

327 “谁想得救,保持正统信仰是首要的,人若不能全面地、纯正地保持这信仰,他无疑就将永远毁灭”——这是《阿塔纳修斯信经》开头的话,对此路德是和教皇同样信奉的。信经的权威不在于教会,而在于圣经,这就是说,圣经是启示的教义的体现,这种观念的演进,使改革派的教会变成了教条的教会,其程度甚至超过了天主教本身。

路德派宗教改革的神学导师是梅兰希顿,他于1518年受

聘于维登堡大学，担任希腊文教授。他的《神学问题通论》初版(1521年)，几乎是路德观念的明确而系统的讲解；但后来他逐渐形成了自己的看法，在后几版《通论》和其他著作中，他的观点在一些重要问题上与路德有了显著分歧，尽管没有展开论争。主要不同在于预定论和圣餐礼。梅兰希顿放弃了路德的决定论，以及人纯粹处于被动状态，神的恩典不可抗拒等等观念。皈依取决于三种因素同时发生作用：上帝的道、圣灵和人的意志，人的意志赞同，而不是抗拒上帝的道。在圣礼的教义方面，梅兰希顿与路德的距离越来越远。在较早时期，他就觉得他难以接受路德关于基督圣体无处不在的经院哲学理论——无处不在的神性与人性的交流。关于“这是我的身体”这句话，路德一直坚持照字面解释，梅兰希顿却日益倾向于作象征性的解释。

经加尔文派修正的这种圣餐教理，和神人协作的得救教理^①，成了下一代路德派教徒间长期争论不休，互相攻讦的题目。为了结束这些争论，人们作了不少努力，有的试图为教会的真正教导制定更精确的界说，有的试图达成某种一致意见。在这种争论和努力中，大量的教义集成便应运而生，成为路德 328 宗这派或那派教会所奉行的信条和规范。但是比这些教义文库更重要的结果是，现在正确的教义成了首要问题。真假教会的区别就在于有没有正确的教义——关于圣经的正确教义，关于信条和信经的正确教义。在争论信经、制订教条闹得

^① 即认为人的意志和神的意志都是得救的必要要素，人要得救，除神的恩典外，还得靠人的努力与之合作，才能奏效。此系梅兰希顿所提出，可参看第十章。——译者

乌烟瘴气的时候，由于宗教改革的推动而迸发出来的道德和信仰的力量，暂时烟消云散了，有些地方甚至出现了倒退。

第八章 新教改革II

329

加尔文——《基督教原理》——拣选——上帝的律法——
圣礼——教会——路德宗和改革派新教——信经——塞尔维
特——反三——论思潮——索赛纳斯——对赎罪教义的批判。

前面已经说过,加尔文写《基督教原理》(1536年),原来是为了替宗教改革作辩解的,他认为把改革派的立场解释清楚,就能使法国国王和胸怀坦率的天主教人士相信:改革派的主张既非异端,也不如通常所说的那么危险。在《原理》的初版中,加尔文阐述的实质上是路德的教义,只是按布策尔^①的说法作了些修改,但在形式上仍打上了他的个性的烙印。各章论述的问题按顺序是:律法、信仰、祈祷、圣礼(洗礼与圣餐),伪圣礼和基督徒的自由,因此,涉及的都是改革派的得救教义。在晚出各版中,它成了完整的神学体系,作者对内容作了与前不同、也更有条理的安排,全书分四卷:认识上帝,造物主;认识上帝,救主,他先是通过律法向教父们,然后通过福音向我们作启示;领受基督恩典的途径;导致得救的外在方式。

毫无疑问,该书的最后定本(1559年),是宗教改革运动中最伟大的神学著作。它的杰出成就一部分由于加尔文思想

^① 马丁·布策尔(1491—1551年),德意志神学家,路德的合作者。在神学思想上,处于路德与茨温利之间。——译者

的逻辑性和他的阐述的清晰性，一部分也由于他作为圣经解释者的学问和技巧，在这方面他超过了所有的同时代人。

330 路德以圣经为权威，为某些与教会相抵触的教义辩护；但他从未企图单纯依靠圣经的权威，创立一种教理体系，甚至没有想建立一种圣经的学理。加尔文的《原理》按总的计划和章节安排，首先讨论人认识上帝的两个来源：内在的神性感受（*Sensus divinitatis*）和圣经中神的启示。圣经是“永恒的真理准则”（*æternæ veritatis regula*），教义和生活的标准；服从上帝在圣经中启示的意志，不仅是完善无缺的信仰的源泉，也是对上帝的一切正确认识源泉。因此，教会的组织和纪律、基督徒的道德标准和行为准则，以至基督教的全部教义，无不以圣经为依据。如何贯彻应用这个原则，是新教的改革派和路德派在发展中形成广泛分歧的主要根源。

因信称义是鉴别新教教义的特点，不论改革派还是路德派莫不如此。加尔文对这教义的表达，比路德更接近，也更能代表保罗的思想。就路德而言，这是得救的主观保证的根据，因为得救的唯一条件是全心全意信赖福音的应许。他始终把因信称义看作是与神的律法、义务、善功、美德等等观念对立的，而且认为这种对立是互相排斥的。加尔文却根据对保罗的严格解释，倡导了一种客观的称义学说。他认为称义就是“上帝接受了我们，让我们取得他的欢心（恩典），因而把我们看成义人。”这包含两部分：罪的赦免和把基督的义转归我们所有。他与保罗一样，认为只有因爱而生效的信，才能使人成为义；但否认这种使人成义的力量来自爱的效能。

称义的不可分割的后果是成圣（《罗马书》第8章第30

节); 基督使人成为义人, 他也必然会使他成为圣洁的人。按³³¹照神的模式发展圣洁的品德, 是上帝拯救人的目的。显然, 在这方面加尔文对保罗的解释更为准确, 但同时也更接近通常的天主教教义。他认为, 上帝接纳信徒, 使他成为义人(称义), 这是一个行动, 而上帝的圣灵在人心中发生作用, 使他成为圣洁(成圣), 这是一个过程, 两者是有区别的。天主教神学把行为与过程看作一件事, 都包括在称义中。但重要的是, 不论用什么名称, 这两者是不可分割的。

加尔文思想的中心观念, 是上帝的无上权能。上帝统治世界, 他的意志不是抽象的, 任意的, 他是道德的体现者, 在创造世界、历史、天命和赎救等方面, 他所实行的一切, 最终都是为了彰显他的荣耀。^① 从这观点出发, 加尔文对选民预定论的看法必然同路德的看法不同。路德从原罪角度来认识这问题, 因此预定论是得救的必要保证, 但不是上帝无上权能的必然后果。正是由于这种认识, 路德很少谈到, 显然也很少考虑, 为什么有些人被选上而获得信心与拯救, 另一些人却不能选上而被摒弃。加尔文与此相反, 他在这个不可回避的推论面前没有退缩, 认为被舍弃者受到永恒的惩罚, 正如被选者获得拯救一样, 不仅是上帝的明确意志, 而且归根结底是为了彰显上帝的荣耀。“我们把上帝永恒的判决称之为预定, 上帝根据这判决, 决定每一个人应该变成怎样。因为我们不是在同一状况下被创造出来的。有些人注定得到永生, 另一些人却要永远罚入地狱。”他说, 前者的被选使“我们可以赞美神的恩典”; 至于后者, “他们以上帝公正而不可思议的判决, 以他们

^① 这一概念他得自布策尔。

332 的受到惩罚，显示了上帝的荣耀。”加尔文提出这种无情的教义，不是由于他的心冷酷无情，只是因为他认为这完全符合保罗的意思。我们知道，这是奥古斯丁的最后教导；加尔文同德意志改革派之间的差异只不过是，他象茨温利一样，用浅显的话把它表达出来罢了。路德和加尔文都相信，他们是与奥古斯丁一致的，因为加尔文也象路德一样，认为亚当的堕落不但为上帝所预见到，也是他所预定的。

上帝选召他预定要拯救的人，不是单用福音中一般的外在的召唤，还要用个别的内在的召唤，这种召唤就是通过圣灵的启迪作用产生得救的信心。因此信仰不是象路德说的那样，完全与经言和圣礼不可分割的。但是，加尔文认为，茨温利那种宽人无边的绝对预定说在圣经中也没有根据，按照茨温利的说法，由于圣灵的神秘作用，为上帝选中而得救的人不仅有犹太人和基督徒，也有苏格拉底那样的异教哲学家。

路德对教会组织很少兴趣；他不承认教阶体制的权威性，但并不指望根据圣经，建立标准的教会管理机构。起先他把这一切留给上帝的灵去解决，最后却交给了世俗统治者。相反，加尔文相信，他从《新约》得到启示，教会的圣职包括牧师、教师、长老和执事；长老的职责主要是维持秩序、道德和纪律；执事掌管教会的慈善机关。他在圣经中不仅为教会的秩序和纪律找到了标准，而且为基督徒的团体生活找到了神的规则。不论在个人感情上和理论上，他不象路德那样对律法本身充满反感。律法不是得救的途径，对这点他毫不动摇；但他认为，不论在《旧约》和《新约》中，律法都是上帝所启示的他对人类生活和社会秩序的永恒意志，它是人间律法的基础——国

333

家的法律和教会的律法应当是完全一致的。在应用这个原则的时候,《旧约》所能提供的东西,比《新约》多得多,因此日内瓦的教会,以及那些追随它的教义、以它为榜样的教会,对《旧约》的重视比路德派教会大得多。

上帝在圣经中所启示的他对人类生活的不可改变的意志,与上帝铭刻在所有人的理智和良心上的自然法,必然在本质上是一致的。因此,《旧约》所立的法虽然是特殊的时代和环境的产物,但可以从原则上加以解释,普遍应用,并以自然法作补充。加尔文所受法学教育,以及他早年对塞尼加的兴趣,在这里表现了出来;这种按斯多葛派思想扩大神的律法的观点,是改革派教会的特征。它与路德正统派,以及后来一些教派拘泥字面的律法主义,都形成鲜明的对照。

在圣事的教义方面,加尔文介于茨温利和路德之间,茨温利把圣事只看作象征,路德的观点则带有半天主教性质。洗礼是表示承认和同意上帝接纳儿童所立的约;律法时代立约时行的礼是割礼^①,这在基督时代便是洗礼。它并不包含其他直接的功效。儿童这样进入了约中,到懂事的年龄,“这圣礼留下的作用,将在这时照上帝的预见仍然有效。”至于圣餐,路德认为,基督荣耀的身体无所不在,因此基督的肉身确实临在祭献的物品中,但加尔文对这一经院派臆说完全加以否定。在《原理》的以后各版中,他把他的最后见解归纳如下:“我把圣餐中的食品或物质称为基督,那死后复活的基督。我凭圣

^① 《创世记》第17章第9节:“上帝又对亚伯拉罕说,你和你的后裔必世代代遵守我的约。你们所有的男子,都要受割礼,这就是我与你,并你的后裔所立的约……这样,我的约就立在你们肉体上,作永远的约。”希伯来文原文的“约”就有“割”的意思,它是由割礼来的。——译者

礼的效力,明白了救赎、成义、成圣、永生以及基督赐给我们的其他恩惠……在奥秘的圣餐礼中,基督以饼和酒作象征,真正
334 显现在我们面前,连同他的身体和血一起,这样,他以完全的恭顺,为我们获得了义。”但是,这种显现是通过圣灵作用于我们的精神,不是作为物质作用于我们的身体。

加尔文象以前茨温利的做法一样,明确区分“无形的教会”和“有形的教会”,前者是“被选的信众”(Numerous electorum),后者是人们通常所说的教会。凡是真诚宣讲和听取上帝的道,按基督的规定施行圣礼的地方,都是“有形的教会”;因为基督的应许是不能废弃的,他说过:“无论在哪里,有两三个人奉我的名聚会,那里就有我在他们中间。”^①加尔文不同于路德和茨温利,在教会与世俗政权的关系上,他坚持教会自治的原则。然而,日内瓦建立的理想教会并不是自愿的结合,不是世俗社会中由男女教徒组成的团体;它是这城市全体人民的教会,所有的居民都是它的成员,都要服从它的教导和教律。教会和政府官吏虽然各有职守,互相独立,但应当为上帝的荣耀共同合作。在法国这种天主教国家,新教单独成立了教会,它有地方的、省的和全国的宗教会议——一种共和体制——构成全国性新教教会;在尼德兰和苏格兰,也建立了类似的组织,这是把加尔文式城邦教会应用于国家的范围和条件,它始终保持全民教会的观念。

德意志和瑞士改教运动的分裂,始终没有消失;拥护奥格斯堡信纲的教会,与茨温利派和再洗礼派同时断绝了关系。另一方面,瑞士很早形成了一致意见,容纳或调和了茨温利和加

^① 见《马太福音》第18章第20节。——译者

尔文的观点。宗教改革运动的两大派各行其是，直到今天仍 335
然分道扬镳——路德宗或福音派为一方；改革宗或加尔文派
为另一方。瑞士、法国、尼德兰、英国和苏格兰的新教属于改
革宗；路德宗则限于德意志新教地区和斯堪的纳维亚各国，而
且即使在德意志，改革宗也赢得了若干原来信奉路德宗的地
区，这在巴拉丁伯爵领地^①内尤其如此。

新教的迅速蔓延引起了对它的疯狂镇压。在意大利和西班牙，新教还刚刚建立起来，因此这种镇压取得了完全的成功；新教徒为逃避异端裁判所的迫害，纷纷到其他国家寻找避难所。在尼德兰，菲利普二世企图用他在西班牙的专制统治，扑灭改革运动，压制各省的传统权利，这引起了贵族和城市的大起义，尼德兰终于取得独立，建立联省共和国，新教教会也成了全国性教会。在法国，新教徒也拿起武器进行自卫，这种斗争具有政治性质，它使这个王国从1562年起不断发生内战，直到1589年，纳瓦尔的亨利四世^②继位才告平靖。亨利从小信奉新教，因此对新教较为宽容，他颁布的南特敕令（1598年）允许胡格诺派信教自由，承认他们是国中的政治团体。^③拉罗舍尔的陷落（1628年）才结束了这种反常状态；1685年南特敕令废除，胡格诺派教徒失去保护，以致以空前规模流亡出境，这对法国经济起了破坏作用，因为它使千千万

① 即莱茵河上游的下普法尔茨选侯国。——译者

② 1589—1610年的法国国王，波旁王朝即从他开始。于1598年颁布南特敕令，宣布天主教为法国国教，但承认新教有信仰自由。——译者

③ 1573年起，胡格诺派在法国南方组成联邦共和国。南特敕令承认胡格诺派有信仰自由和政治权利，有权召集自己的宗教会议，还保留了一百多个堡垒，作为国家履行敕令的担保。——译者

万手艺熟练的工匠迁居到敌对的国家去，这些国家的工业便发展起来，成了与法国抗衡的力量。从此新教在法国受到禁止，直至1789年革命为止。

否定天主教会的权威，坚持圣经中上帝的话是确定教义的唯一根据，这从逻辑上必然要求重新审查古代教会从第三世纪起，通过宗教会议对重大争辩所作的一切决定。路德对神学较少兴趣，逻辑上的一致不是他所关心的，因此他没有得出这个结论。正如我们已看到的，他不但接受尼西亚信经，而且接受阿塔纳修斯信经，对它们没有异议，也没有批评。奥格斯堡信纲在说明主要信条时，首先声称，该文件所代表的各教会宣告，尼西亚会议所定教令是正确的，应绝对相信；接着列举在基督的神性和位的问题上的各类异端，一一加以驳斥，其中包括“古代和现代的撒摩撒他派^①”。加尔文对古代信经的感情便没那么浓厚，该派的任何正统教会都从未肯定过阿塔纳修斯信经；尼西亚信经只是被当作可供歌咏的赞美诗，而不是信仰的准则。^②二者都是使徒时代以后的著作，因此缺乏权威性。但是，他在《新约》中为三位一体和基督的位找到了教义根据，他与罗马的异端裁判所一样，也认为塞尔维特^③在这方面的观点，是异端邪说，创立这种邪说的人应予以处死。

塞尔维特的《三位一体谬论》(1531年)，大概就是梅兰希

① 公元三世纪安条克主教撒摩撒他的保罗创立的教派，否认三位一体。
——译者

② 这种处理信经的办法，又为近代英国圣公会的某些信徒重新发现了。

③ 米格尔·塞尔维特(1511—1553年)，文艺复兴时期杰出的西班牙学者。早年研究神学，后在巴黎等地从事医学研究，在血液循环方面作出了重要发现。他的宗教著作反对三位一体说被新教加尔文派在日内瓦焚死。
——译者

顿在奥格斯堡信经中着重谴责的“现代撒摩撒他派”之一。他的《基督教义的复原》是完整的神学体系，它的目的在于按圣经的启示，使基督教义恢复其原来的纯正面目。它不同于梅兰希顿的《通论》和加尔文的《原理》，不是一个宗教改革家的著作，也不是出于某一团体的需要编写的；这是一个孤独的学者秘密考虑撰写，然后匿名刊行的。塞尔维特第一个对尼西亚教经作了历史的批判，认为它的三位一体说在《新约》中毫无根据，而且在尼西亚会议以前的教会中还不存在这个教义：337使徒时代的教父们或护教士们，艾雷内斯或德尔图良，特别是亚历山大派的著名学者克莱门特和奥利金，都没有提到过它，他们的观点与它完全不同。因此，他不象那些宗教改革家，把尼西亚信经看作圣经的教义的正确反映，教会自古以来的教导，相反，他只是把它看作是对真正的基督教义的歪曲，正如宗教改革家对待中世纪教会的教义一样。

在哲学方面，塞尔维特吸取了意大利文艺复兴时代重新流行的新柏拉图主义精神，极力推崇“至高智者赫尔默斯”的著作和琐罗亚斯德的迦勒底神示，把它们看作这一庄严哲学在太古时代的本源；照他的解释，这类观念也渗透在《旧约》和《新约》中。在他对正统的三位一体说的批判中，以及他针对提出的学说中，这些先入之见是显而易见的。他的见解扼要地表现在一个命题中，这就是《基督教义的复原》中专门论述这个问题的一章的标题“三位一体并非三种无形物构成的幻象，而是神的真正实体显示在圣言上，并结合于圣灵”。(De Trinitate Divina, quod ea non sit invisibilium trium rerum illusio, sed veræ substantiæ Dei manifestatio in Verbo et

communicatio in Spiritu.) 塞尔维特认为,这根本不是贬低基督,使他失去他在天主教教义中,以及宗教改革家所重申的那种地位,相反,唯有这样,基督的神性才能得到充分肯定,三位一体的真理才与上帝的独一性不相矛盾。我们限于篇幅,不能阐述他体系中的其他部分,尽管这些部分也是很有意思的;我要补充的只是,他肯定了人的自由意志,这是与所有的宗教改革家都相反的。

塞尔维特没有门徒。当他在日内瓦被焚而死的时候,他曾经侥幸逃脱过的异端裁判所焚毁了他的全部著作,只有秘密流传的几本没有遭殃,就这样,天主教会与改革派合作,共同消灭了这个独树一帜的异端。^①

338 在德意志和瑞士的宗教改革运动中,反三位一体的倾向不时出现,这通常与再洗礼派思想有关系。再洗礼派于1550年在威尼斯秘密召开了一次宗教会议,参加的有六十名代表,他们这样宣述他们的信仰:“基督不是上帝,他是人,是约瑟和马利亚所生,但他充满神的权能。他的死是要获得上帝的公义,即上帝最大的仁慈和怜悯,以及他的应许。”神体一位论派的观点也在带有加尔文派色彩的意大利人文主义者中间出现。后来异端裁判所的活动迫使他们向外流亡,到日内瓦和瑞士其他城市寻找栖身之所;但是,即使在那些地方,他们一宣传他们的观点,便不得安宁。有些人为了安全,便到波兰和特兰西瓦尼亚^②一带去避难和活动,他们与这些国家的加尔文

① 他的思想影响,在某些个人身上留下了痕迹,但没有对任何教派发生作用。

② 在今罗马尼亚境内,当时为特兰西瓦尼亚公国。——译者

改革派汇合起来,把他们的思想很快传播出去,以致当地相当大一部分教会站到了他们的立场上来。这便造成了教会的分裂,神体一位论派建立了自己的宗教会议和学校。但是后来这些信徒中又发生了很大的分歧。有些人实际采取了阿里乌斯派的立场,坚持基督在出生前即已存在,他从属于圣父;另一些人否认基督在出生前即已存在,但认为他是圣母马利亚所生,他们崇敬复活的基督,因此称为“崇敬派”;第三派更为激进,否认超自然的出生,指责崇敬基督是把受造物当作造物主来礼拜(反崇敬派)。第三派在特兰西瓦尼亚的领导人弗朗西斯·戴维^①,由于神体一位论“崇敬派”领袖比恩德拉塔^②的诬告,被判处了无期徒刑,死在狱中。

解决这些宗教分歧,成了锡耶纳人福斯特斯·索赛纳斯(苏西尼)^③一生的主要活动。索赛纳斯的叔父来利厄斯·索赛纳斯(1562年卒于苏黎世),同样持有神体一位论派观点,但对传教事业并不热心。他住在瑞士和德意志的改革派城市里,尽量不与他们对立。福斯特斯·索赛纳斯(生于1539年,339卒于1604年)在佛罗伦萨的美第奇宫廷里度过十二年后,又到瑞士,主要在巴塞尔,消磨了四年,然后应比恩德拉塔之请,前往特兰西瓦尼亚,试图调解该地神体一位论派内部的纠纷。

① 特兰西瓦尼亚匈牙利教会主教(1510—1579年),反三位一体派领导人之一,因反对礼拜基督被捕入狱,死于狱中。——译者

② 佐治·比恩德拉塔(约1515—1588年),瑞士人,在特兰西瓦尼亚公国任王室御医,成为神体一位论派领导人之一。——译者

③ 意大利神学家。他的叔父来利厄斯·索赛纳斯本为路德派教徒,与梅兰希顿友善,后因受塞尔维特的影响,对三位一体说产生怀疑。福斯特斯接受了他叔父的观点,在特兰西瓦尼亚组成了所谓索赛纳斯派,并制定了信经,认为基督在生前并不存在,他与圣灵都不是神。——译者

这一努力没有成功；不久以后，他迁居波兰，在那里度过了一生。他的主要功绩是使阿里乌斯派和另一派，激进的“反崇敬派”，互相妥协，采取了中间路线，不肯妥协的少数人分裂出去了。《拉科教义问答》（1605年）主要是索赛纳斯所写，它代表该派主要团体——他们自称为“波兰弟兄会”——的教义。

运动发展得很大很快。在它的主要活动中心拉科，建立了一所学校，全盛时期学生多达一千人，在那里新教徒与天主教徒，再洗礼派与神体一位论派，在一起学习。此外，还创办了一个印刷所，印发他们的文件。波兰和特兰西瓦尼亚的神体一位论派每年在该地召开教务会议，参加的有各教堂的牧师、长老和执事。十七世纪初期，他们拥有许多知名的神学教师和著作家，这些人多数出生于德意志，这使运动在德意志境内也获得了立足点，特别是在阿尔特多夫^①大学内。1632年后，天主教在波兰重新占有优势，耶稣会士和枢机主教约翰·卡西米尔于1648年成为国王，在他的统治下，神体一位论派教会遭到了彻底摧残。只有在特兰西瓦尼亚的教会，它历尽艰难折磨，才残存到我们今天。许多神体一位论者从波兰逃亡出来，避居其他国家，主要是普鲁士，勃兰登堡边境一带，以及荷兰。在荷兰，他们一部分同门诺派，另一部分同抗辩派^②合在一起。由于人口迁移和印刷品的流传，神体一位论思想又从荷兰传入英国，在那里吸引了不少信徒，以致国会于1648年颁布法令，规定凡否认基督的神性的，均定为死罪。

这个运动发源于意大利，不是偶然的。它与勒费弗尔·

^① 在纽伦堡附近。

^② 即阿米纽斯派，见本书第14章。——译者

戴塔普尔、柯利特和伊拉斯玛斯所向往和努力的人文主义宗教改革一样，可以在意大利的文艺复兴中找到它的根源，在意大利思想家中找到它的先驱者。用追根溯源的办法来复兴基督教，与以同样方法来达到古典文化的复兴，是天然一致的。《新约》本身是古代世界的产物，因此只有对古代思想造诣较深的人，才能较好地理解它，象解释其他古典作品那样来解释它，而不是通过中世纪经院哲学家和教父们的有色眼镜来看待它。他们不是根据奥古斯丁，而是根据新柏拉图主义和斯多葛派思想，来解释保罗；在他们看来，这些思想不但是古代哲学的顶峰，而且体现了永恒的真理，同时他们在保罗的书信和《约翰福音》中发现了同样崇高的哲学。

伊拉斯玛斯在他的《基督精兵^①手册》(1502年)中，以简单通俗的方式，阐述基督教的精义，这在今天可以叫做“耶稣的宗教”，它并不与现代的“保罗的基督教”对立，但直觉地认识基督教的起源，在追根溯源方面走到了最后一步。在他看来，耶稣的教导概括了宗教和道德的普遍真理；基督教与自古以来一切真正的宗教和道德在本质上完全相同，只是增加了基督的权威，以及依靠上帝的恩典的思想。

我们这里谈到的那些意大利宗教改革家，便是这种精神的继承者。但是，伊拉斯玛斯和同他一类的人，是要在教会内恢复纯洁的基督教，而在两三代以后，经过教会的分裂，到了反宗教改革时期涌现出来的他们的后继者，却发现要恢复真正的基督教，只有在教会以外才有希望。他们的结论是激烈 341

^① 《提摩太后书》第2章第3节：“你要和我同受苦难，象基督耶稣的精兵。”
——译者

的,对教会的感情,维护基督教世界团结的愿望,都不能约束他们,甚至可以说,他们也不受历史观念的限制。他们的学问或聪明才智,没有一个比得上那些伟大的人文主义者,或当时的许多神学家,不论是天主教的或加尔文派的神学家;他们也不是目光远大的人,但他们把圣经作了各种唯理主义的推论,不论这些推论可能产生什么后果。

索赛纳斯和他的后继者从圣经和理性两方面,对三位一体说作了批判。索赛纳斯认为,基督是一个不同于凡人的人,是通过奇迹孕育成胎的,他被赋予了神的智慧和能力,从死里复活,升入天堂,成了上帝身边的一位神,因此理应受到崇拜。他主要是做了先知所做的事;他赋予律法以新的、更深刻的意义,向我们应许永生,并以他的死为我们树立了道德完善的榜样。索赛纳斯象人文主义者一样,对罪持有完全希腊式的观念,认为这是一种自主行为,因此他坚持人的自由意志,在神的恩典问题上,他的理论即被认为是带有佩拉纠派色彩的。

他对安瑟伦的赎罪学说中的补赎理论所作的批判,尤其尖锐,而这种理论是天主教徒和新教教徒所一致承认的。他从斯科特斯的学说出发,否认上帝对补赎有任何需求,宣称以无罪的人代替有罪的人受罚,是违背上帝的公义的。赦罪和为罪作补赎是矛盾的,这是互相排斥的观念。为人应得的惩罚代为补赎是不可能的;允许这种替代是极不公正的事。再说,神既不可能有痛苦,因此如果基督之死只是为了替人受苦,那么他的死只有一个人的生命的价值,不能为全世界的人作补偿;反之,如果替代真正具有同等价值的话,它必然可以无条件适用于一切人的得救,那么它的效力就不必取决于信仰了。

这种教义全然违反圣经,不合理性,它本身就是不道德的,对³⁴²人类也有不道德的影响。基督补赎说为新教徒所特别重视,现在索赛纳斯从法学观点上,把它批判得如此透彻,使格劳秀斯^①对赎罪教义进行了修改,以避免他的非难。

按照格劳秀斯的理论,基督之死既不是由于上帝的尊荣受了损害,因此需要一位既是神又是人的人来为人作补偿(安瑟论的说法),也不是由于整个人类违犯了律法,因此要求报应的正义,把刑罚加在基督的身上(新教教义)。基督之死所以必要,并非由于这是对被损害的尊荣或铁面无情的正义所作的等价补偿,而是由于要维护社会的正义。没有法律和制裁,世界的道德统治便无从维持;同样,如果统治者单单以悔改为条件,广施赦免,那么,为保障公共福利所必要的守法精神也就不能得到发扬,因为这样一来,人们将认为,统治者并不认真对待自己的律法,他们也无须认真对待它。圣子之死是上帝要他死的,也是基督自愿承担的,这就最深刻地向人说明,在上帝眼里,罪是何等严重的事情,它比一切都更能使人重视悔改、信仰和公义。阿伯拉尔把基督之死的道德影响看作激励人心的爱;就格劳秀斯看来,这不如说是由于畏惧上帝将对不肯悔改的罪人施加惩罚,因为在上帝眼里,罪是不可容忍的。

格劳秀斯的理论流行于阿米纽斯派中,一些有影响的加

^① 胡戈·格劳秀斯(1583—1645年),荷兰政治思想家及法学家,近代国际法的奠基者。在当时的教义争辩中,他属于阿米纽斯派。著有《为基督赎罪教义驳索赛纳斯》,力图从法学观点上修正赎罪教义,认为基督之死不是代人受罚,而是为了尊重上帝的律法。——译者

尔文教派，尤其是新英格兰的乔纳森·爱德华兹^①及其后继者，也接受了这种理论。现代大多数关于赎罪的“道德感化”论，从根本上说只是经过许多修改的格劳秀斯理论而已。

^① 十八世纪的美国神学家，曾任普林斯顿大学校长，著有《论意志自由》等书。——译者

第九章 天主教的改革

343

特兰托会议——关于改革教会的决议——关于教义的决议——圣经和口传教义——称义——圣礼——神品圣事——特兰托信经——《罗马教理问答》——天主教神学，辨教学，历史研究——依纳爵·罗耀拉和耶稣会——天主教和新教的传教活动

自从德意志发生冲突以后，要求召开宗教会议纠正弊病，解决教义上的争执的呼声，始终没有停息过。皇帝查理五世曾接连敦促历任教皇，召开这样的会议，但由于教皇不愿按德意志人所坚持的条件召开会议，¹由于他们同查理经常发生龃龉，也由于当时政治上错综复杂的局面，直到1545年12月，会议才在阿尔卑斯山以南意大利境内的帝国城市特兰托召开。会议原来的目的是实施已为各方面公认为必要的一些改革，并进行一次自由讨论，借以消除分歧，可能的话，对教义上的争执达成共同的谅解。但到会议召开的时候，情况已发生很大变化，对实现上述目的，已没有理由抱任何希望了。在1537年，新教的温和派曾赞成参加会议，但到1545年，沃尔姆斯帝国议会中的新教代表已拒绝同它发生任何关系。结果，特兰托宗教会议的任务变成不是调解天主教和新教的分歧，而是要为天主教制定严密的教义与新教相抗衡，并对教会的秩序

和纪律实施广泛的改革了。

344 这次会议从 1545 年 12 月 13 日开始，到 1563 年 12 月 4 日结束，前后长达十八年之久。它的经过可分三个时期。从 1545 年 12 月起在特兰托开会，至 1547 年 3 月，教皇把它移到了波伦亚。但在这里只举行了两次会议，优里乌斯三世又把它搬回了特兰托。会议在那里继续开了一年，从 1551 年 5 月到 1552 年 4 月。在这个时期，新教诸侯和自由城市，应皇帝的邀请，派代表出席了会议，但是他们提出的条件，即使没有新的政治纠纷使会议中断，也是万万不能得到满足的。此后直到 1562 年 1 月，会议才得再度举行。这次虽然也向新教方面发出了邀请，但没有得到答复。在这期间，1555 年的宗教和约已正式承认分裂，奥格斯堡信纲派也已在帝国内确立自己的宗教权利，因此后来特兰托会议讨论的完全是有关天主教本身的问题了。

特兰托会议颁布的各种改革法令，几乎接触到教会生活的每一方面。会议一开始就研究了高、初级学校的圣经教学问题，并规定教区神甫应在主教监督下在教堂讲解圣经。所有的改革都贯穿着保守精神。没有一处背离天主教会沿袭已久的、普遍公认的规定和纪律的原则，只是根据这些原则，纠正几乎盛行于每一方面的大量弊端。虽然许多世纪造成的恶习弊端，不可能由于法令的颁布和努力贯彻，在一天之间全部肃清，虽然会议的某些良好计划事实证明是不切实际的，但是应当承认，特兰托会议不仅在行政管理方面，也在教会生活方面，开辟了一个新纪元。

345 会议关于教义的决议主要是解决新教改革家提出的一些

具体问题。就教会的基本教条而言，会议只是庄严地重申了弥撒中的尼西亚信经。这些教条，事实上天主教和新教之间并没有争论。同样，关于奥古斯丁建立的恩典教义和安瑟伦的救赎教义，双方也基本上没有分歧。在就争论问题确定教会的教义时，会议考虑的主要是德意志路德派在论争中提出的意见。

首先，它针对路德所说圣经是唯一权威的主张，规定圣经和不成文口传教义两者都具有权威性，因为“口传教义是基督亲自授予使徒，或由使徒亲自根据圣灵的口述传达给我们的”。这两者都是基督教的真理和道德的来源和规范，教会应“以同样的虔敬和恭顺加以接受和尊重”。新旧约的篇目是按教会的传统和惯例编定的，它包括没有列入犹太人圣经的各篇，尽管这些篇章曾被路德列为伪经，否认它们具有启示的权威。会议进一步规定，在一切公开讲道中，在讨论和解释中，均应以武甘大古本圣经——即拉丁文译本，因它已为教会使用了许多世纪——为依据，并按“有权判断圣经内的真正意义和意向的慈母圣教会过去和现在所持的见解”来作解释，这样确定了教会在解释圣经上的决定权，而这是路德和一切宗教改革家所不承认的。会议便根据这些基本原则，进而解决教义上的具体争执。

关于教义的决议主要论述原罪的理论，成义的性质和作用，它的后果，善功，以及圣事等问题。这些决议由负责起草 346 的神学家组成委员会，经过详细审议和充分讨论后拟定初稿，然后由全体大会讨论通过，最后送交一个专门委员会进行文字上的修正。

关于成义的决议(1547年1月13日)阐述了奥古斯丁的学说,这实际上就是教会自第五世纪以来根据阿奎那的定义所奉行的教义:“称义……不仅仅是罪的赦免,也是使人成为圣洁,使人的内心得到新生,因为自觉接受神的恩典和赏赐,就能使人从不义变为义(*ex injusto fit justus*),从仇敌变为朋友,有希望得到永生之福。”这份长篇教令曾经会议作过仔细推敲,它企图以自己的根据来答复改教派的要求。它没有一句提到口传教义和教父;处处以圣经为依据。的确,它力求把圣经中有关人的得救方面的全部教导,溶化成一个和谐的整体,从这方面来看,它是比路德更忠实于圣经的;因为路德单凭保罗的教导一个方面,由他自己作解释,而把其他与此不符合的一切完全置之不顾。

圣事问题在会议的三个活动时期都讨论过。在第一时期(1547年),会议规定了一条广泛的原则:一切的义都从圣事开始和发展,如果失去了,也是通过圣事来恢复。它制定了一份教规,谴责有关圣事的各种谬论。受到谴责的谬论有:认为七件圣事,即洗礼、坚振、圣体、告解、终傅、神品和婚配,并非全由基督所设立;认为它们不是得救所必要的,人单凭信,即可从上帝那里得到成义的恩典;认为它们并不包含,也不能给予它们所象征的恩典,它们只是恩典的外在标志,而恩典是教徒通过信仰和善功取得的;认为它们不能由功生效(*ex opere operato*)赐予恩典。

有关圣事的教令,系由后两次会议(1551年;1562—63年)所发布。教令把圣事教义在整个中世纪的发展,按照阿奎那的整理阐释和规定,全面地、清晰地、毫不含糊地加以

说明,并在附加的教规中对相反的谬论一一予以咒诅。这样,在圣体圣事中,饼和酒经过祝圣之后,我们的主耶稣基督真正的天主和人,就真正地,实在地,实质地降临于这些实物中了。通过祝圣,饼的全部实质已变为基督身体的实质^①,酒的全部实质已变成他的血的实质。这种转化有个恰当的正式名称,即“变质说”。然而,由于基督是神性和人性的统一体,因此每一物品中必然包含着整个基督,他的肉和血,^②他的灵魂和神性。因此,本来只有上帝才能享有的“朝拜礼”(cultus latrice)也可行于圣餐礼中:“因为我们相信,这就是上帝降临在圣体圣事中,当初永生之父打发他来到人间时,就说过:‘上帝的使者都要拜他’。^③”

在另一个教令中,弥撒的祭献性质得到了确认和规定。在弥撒所行的圣祭中,那同一位曾在十字架上流血祭献自己的基督,也降临在这儿祭台上,作无血的祭献;因此,这祭献是真正能赎罪的,假如我们怀着真诚的心和纯正的信念,怀着惶恐和尊敬,悔改和认罪的心情接近上帝,我们就能通过祭献,获得怜悯,在需要的时候得到神的恩典的帮助。按照使徒的口传教义,祭献不仅适用于生者的罪,他们的惩罚和补赎等等的需要,也适用于那些还没有在炼狱里完全洗净罪孽的已死的基督徒。

为了配合这一教义,神品圣事是必要的。按照《新约》,圣 348

① “实质”这个词必须按亚里士多德定义来理解,不能按该字的近代意思来解释。

② 因此,波希米亚人和改教派坚持两种领圣餐方式是不必要的。

③ 见《希伯来书》第1章第6节。——译者

体圣事的祭献，需要有新的专司祭献的教士，这是基督设定的。基督把祝圣、奉献和分赐他的圣体圣血，以及赦免或保留罪的权力，交给了使徒和他们在教士中的继承者。因此教令也确认了教会内神品圣事的必要性，认为祝圣神品时所赋予的印号(身份)是不可磨灭的；各级教士的教阶体制是上帝的规定；与新教相反，教令特别确定了主教是使徒的继承者，在各级教士中居领导地位，级别高于长老，“他们是圣灵所立来管理上帝的教会的”(《使徒行传》第 20 章第 28 节)，他们有权施行坚振圣事，授予教堂的神职，以及处理下级教士所无权处理的一切事务。

告解圣事(忏悔)是按照阿奎那的学说，特别仔细地加以规定的，这是为了对付改教者的各种指责。

会议本着一切恩典来自圣事这个基本原则，把教会历来未经明确规定的信条，作了周密的规定，圣事数目增多主要是由于对各种圣事作了区分，不是增加了新的圣事。“教会之外无救恩”是不言而喻的，因为只有天主教会施行的圣事才有效力。教会的教阶体制，至少早在第二世纪即已建立。《新约》中的主教、长老和执事从来被看作使徒设立的三级教士制度，直到后来，才有一些人文主义者出来另作解释，把主教和长老看作同一圣职，这种解释也就成为新教教会的主张。因此，在这些问题上，会议严格遵循公教的传统，并赋予它以正式教义
349 的权威。实际上，真正的争执就在于教会和圣事的问题，而不在于神学和道德问题。

会议的决议经教皇庇护四世在“赞美天主”通谕(1564 年 1 月 26 日)中批准生效，并指定枢机主教会议监督决议的执

行改革。为了保证这些教理的贯彻,还拟定了“特兰托信经”,根据教皇的命令,所有负责医治灵魂的教职人员和各级教士,务必遵守这个信经,并宣誓效忠于作为彼得的继承人和基督代理人的罗马教皇,在上帝帮助下,保证终生永不背离“这个舍此别无得救之道的真正天主教信仰”。他的继任者庇护五世根据会议的意见,修订了日课经和弥撒书。教皇西克特斯五世刊行了武甘大圣经的审定本(1590年),但后来发现这一版本错误百出,于是在克莱门特八世主持下,作了彻底修改,于1592年重新刊行。

有一件事是特兰托会议着手做而没有完成的,它后来移交给了教皇,这就是编定一本教理问答,向教徒阐明天主教的教理,它的目的显然是为了对抗新教的大量通俗教义问答书,抵销它们的影响。这本教理问答在枢机主教博罗米奥为首的一个委员会的悉心指导下编定之后,又经过以枢机主教瑟莱图斯为首的杰出神学家们的修订,于1566年印行。这本《罗马教理问答》主要是供教士,尤其是负有讲道责任的教区神甫使用的手册,不是供一般世俗信徒用的,对一般信徒来说,这部五、六百页的八开本巨著显得并不适宜。它象天主教和新教较早的这类书籍一样,分成下列几个主要部分:使徒圣经、圣事、十诫、主祷文。该书以圣经为主要根据,博引教父著述,明晰而全面地阐明了天主教的神学和道德观念。它得到庇护五世和以后几个教皇的极高评价,尽管它算不得教义问答书^①的唯一权威,也没有成为各国通用的课本,但在主要神学

^① 确实,由于它在恩典教理方面,采取了过于明显的阿奎那派立场,因此遭到耶稣会士的不满,他们指责它带有象征主义倾向,甚至声称在书中发现了异端。

问题上,它可算是正统教义的标准。

宗教改革运动以前,教义学已在西班牙开始复兴,西班牙的神学家曾在特兰托会议中起主导作用,而特兰托会议的成就也大大鼓舞了西班牙的神学研究。在这派神学家中产生了一部最精辟、最完整的神学著作,这便是西班牙多米尼克会修士梅尔乔·卡诺(1560年卒)的《神学源流》。卡诺当然是阿奎那学说的追随者,但他的努力使经院派神学获得了更广大的基础。在维护特兰托信经,反驳新教教理方面,意大利枢机主教贝拉明^①的渊博而尖锐的著作,无疑占有首要地位。路德派的《马德堡世纪》^②征引教会历史以证明新教的古老传统,为了驳斥它,巴罗尼乌斯^③(1607年卒)发表了一部不朽巨著《基督教会编年史》,该书旁证博引,堪称富有真正的历史精神。十六世纪后期和整个十七世纪大量搜集的教父和教会作家的文集卷帙浩繁,零星的著作更是汗牛充栋,这一切都表现了基督教文化的真正复兴。枢机主教西梅内斯编定的《康普路屯先多种方言合刊本圣经》^④(1514—1517年),以及后来在安特卫普和巴黎出版的内容更丰富的多种方言合刊本(1569年起和1629年起刊行),都为圣经原文和译本的批评研究提供了方便。后两种圣经版本都出自天主教学者之手,这些天主

① 天主教内习惯译为伯辣米诺。意大利神学家,耶稣会士,天主教内著名“圣师”之一。——译者

② 从新教观点写的第一部基督教史,作者是以马蒂亚斯·弗勒修为首的一批路德派神学家,在马德堡编成。原稿为拉丁文,于1562年在巴塞尔出版。——译者

③ 意大利神学家,历史学家(1538—1607年)。——译者

④ 即本书第六章未提到的多种文字对照本圣经。——译者

教学者还为整部或部分圣经写了大量渊博的评注。

在这一切的影响下，到处呈现极其活跃的宗教热诚，新的 351
修道团体和宗教会所纷纷创立，其中许多致力于基督的工作——在穷苦人中传教、办理慈善事业和教会事务，看护病人等。另一方面，天主教内又盛行虔敬生活，并照例采取禁欲主义和神秘主义的形式。不过，圣特利莎^①和克劳斯的圣约翰^②，或塞尔斯的圣法兰西斯^③等人的神秘主义，究竟在性质上有别于第十二或十三世纪的古典神秘主义，它缺乏那种显著的悟性的特点，它的目标不是通过悟性寻求上帝的幻象，而是服从上帝的意志，沉浸在爱和绝对的静寂中。

在这次天主教的复兴运动中，在促使一切脱离罗马的地区或国家重新皈依正统教会方面，没有一个机构发挥的作用比耶稣会更大。耶稣会是在1540年由教皇保罗三世批准成立的。它的创始人是以拉丁文名字闻名的依纳爵·罗耀拉(1491—1556年)。他出身西班牙贵族，长大后即从军人伍，在1521年的庞柏洛纳围城战中负了伤，在长期养伤的时候，他的思想和感情转向了宗教。耶稣会原名“耶稣军”(Compañía de Jesús)，这和它的军队式组织，以及以军人的服从作为首要守则，都反映了它的创始人的军人精神。加入这个修会的人都要进行长期的、系统的操练，这也反映了那种精神。

这是罗耀拉的组织的外表一面，它的灵魂是《灵性操练》

① 西班牙神秘主义修女，天主教内称为“圣女大德肋撒”。——译者

② 西班牙卡梅尔修会修士，1726年被天主教追认为圣徒，在天主教内称为“圣十字若望”。——译者

③ 意大利教士，曾任日内瓦主教。在天主教内称为“圣方济各·撒肋爵”。——译者

一书。这本书提供了一种体验宗教生活的方法，教人通过对罪、公义和审判的默想，从而引起对罪的憎恨，使灵魂得到净化；第二阶段是通过对基督神国的默想，导致献身于上帝的事业；以下的阶段是巩固这种决心，把宗教生活的困难呈现在人们面前；并指出克服的方法。整个训练的目的，就是要使灵魂充满对上帝的热爱。不过，与清静无为的神秘主义不同，这还
352 不是心满意足的最终成就，而是要在悟性活动生活中成为一种动力，服务于上帝和他的教会。

耶稣会的影响很大，这主要因为它通过三个方面发挥了作用：第一，通过讲道，尤其是传教活动，建立了同民众的接触；其次，它的会士担任了统治者的忏悔神父和宗教顾问；第三，他们办的学校和大学培养了大批出身高贵门第的青年。耶稣会士是欧洲天主教国家中的教育改革家。“授课规则”^① (Ratio Studiorum)无论在教学内容和方法上，都比中世纪课程前进了一大步。他们在从事人文主义学术研究的同时，注意防止它们对信仰和道德的危害，并积极参与科学新发展的活动。在上面讲到的促进天主教的文化的发展方面，耶稣会的学者与老修会的修士们可以并驾齐驱。

美洲的发现，东印度航路的开辟——西班牙和葡萄牙在这方面占有领先地位——还有通往中国的陆路交通的恢复，正好与宗教生活的振兴同时到来，这就点燃了基督徒的热情，希望促使新世界和最古老世界的人民皈依基督教，于是一个新的传教活动时期开始了，耶稣会士也全力以赴，参加了这一

^① 又称“授课制度及规则”，耶稣会于1599年所颁布，对课程设置及教学方法都作了严格规定，目的在于控制学生的思想和学习内容。——译者

活动。罗耀拉最初为该会定的计划就是传教；这个宗旨从未被忽视。当耶稣会还是个小团体的时候，它的一个会士法兰西斯·沙维尔^①就在印度和日本传教，因而赢得了“印度使徒”的称号。他正在打算进入中国的时候死了，但下一代耶稣会传教士终于进入中国，作出了成绩。在南北美洲的土著居民中，耶稣会士也是最早的传教士。多米尼克会修士和法兰西斯会修士也表现了同样的热情，要把基督教普及于全世界，³⁵³并获得了很大的成绩。“圣道传信部”^②的成立(1622年)，使全世界的传教事业，得以在罗马的统一领导下进行。

在传教活动方面，新教远远落后于天主教，只有在欧洲的殖民地的沿海几个地点才有它的踪迹。但到十九世纪，它通过一些志愿团体扩大了传教活动，这些团体后来有的就成了教会的组织。与此同时，新教各国取代了西班牙和葡萄牙的地位，成了主要的殖民和通商国家。在这第三个大发展时期开始以来的四个世纪中，大部分在十六世纪初还处于基督教世界之外的地方，都已由于殖民活动和传教事业的开展而进入了基督教社会。这些地域既包括象印度、中国、日本这些古老的文明之邦，也包括世界各地处于较低文化水平的种族，各地教会吸收的教徒多达数百万人。

① 我国天主教会内习惯译为方济各·沙勿略。原籍西班牙，1542年起在印度传教，1549年到达日本，1552年正要进入中国时病故。——译者

② 罗马教廷内的“圣部”之一，专门负责世界各地的传教事业，中国天主教会过去即归其管辖。——译者

第十章 宗教改革的余波

詹森派——阿米纽斯派和多德宗教会议——索缪尔神学校——威斯敏斯特信经——宗教改革的政治后果——对它的宗教后果的不满——清教徒——虔诚派——约翰·卫斯理和循道宗的宗教复兴运动——浸礼会——乔治·福克斯与公谊会——教派的大量涌现——文艺复兴和宗教改革的过渡性——天主教和新教的共同点。

为了联合一致对付新教，特兰托会议对在教会内部造成宗派和分裂的各种问题，尽量避免作明确的表态，甚至不予讨论。阿奎那派和斯科特斯派，多米尼克会和法兰西斯会的论争继续不断，而且由于神学兴趣的普遍恢复，论争比前更为激烈。耶稣会是一股新的论争力量。在神的恩典和人的意志这个老问题上，他们立刻与多米尼克会发生冲突，为了与这个老修会的托马斯—奥古斯丁主义作斗争，有些耶稣会神学家甚至声称，恩典的功效“不在于其本身，而在于符合人的愿望。”(non ex se, sed ex consensu humano praeviso) 这种佩拉纠式的对人的意志的力量的肯定又引起了另一方面的反对，以致奥古斯丁学说被大加发挥，有时甚至越出了经院派规定的范围，这样就接近了新教教义，因而更为教会所不容。教会对

詹森派^①的谴责，就是对这种极端奥古斯丁主义的复活表示怀疑。

新教教会中，宗教改革后这一时期的大论战，也发生在这些问题上，只是情况正好相反，它是起因于试图减轻改教派的奥古斯丁影响和那些神学学究追随者的极端立场。在路德派³⁵⁵教会内，梅兰希顿和菲利普派^②的神人协作说遭到了弗莱修^③及其同人的严格路德派的攻击。“协和信纲”^④(1580年)标榜“正宗路德主义”，反对神人协作说，认为人的皈依基督完全是被动的：“人在上帝把他从罪的死亡中拯救出来之前，是比木头或石块更不如的。”然而，作为这种全然无能为力的必要补充的绝对预定说，却遭到了不合逻辑的否定。

在改革派教会中，加尔文的理论及其拣选与舍弃的双重天意说，也引起了反对，在荷兰产生了所谓抗辩派，这是在莱顿大学神学教授阿米纽斯^⑤的影响下形成的。这派主张在荷兰教会内实行宽容，允许在某些重要问题上对信经教理持不同意见。他们把特定的拣选，以及必然相应而来的舍弃，改为

① 荷兰神学家科尼利乌·詹森(1585—1638年)创立的教派。詹森反对耶稣会关于人的自由意志说，著《奥古斯丁》一书，主张上帝只把恩典赐给他所喜悦的人，因而被教会定为异端。——译者

② 即菲利普·梅兰希顿的追随者，主张联合新教各派，尤其是路德派和加尔文派。——译者

③ 马蒂亚斯·弗莱修(1520—1575年)，德意志路德派神学家《马德堡世纪》的主编者。——译者

④ 路德派的最后一大信纲，于《奥格斯堡信纲》颁布五十周年时通过采用。德意志大部分路德宗教会都签订遵守这信纲。——译者

⑤ 詹姆斯·阿米纽斯(1560—1609年)，尼德兰神学家，主张人的自由意志，反对加尔文派的预定论。在他死后，形成了阿米纽斯派，又称抗辩派(因曾为教义问题向倾向于加尔文派的荷兰当局提出抗辩而得名)。——译者

普遍的有条件的预定说,按照这种说法,在有罪的人类中,上帝通过基督所拯救的,是那些由于圣灵的恩典而信赖上帝,并坚持信心的人。他们认为,赎罪是普遍的,基督是为一切人死,使所有人的罪都得到赦免,然而除了信徒,没有人能真正得到它。人本身是无能为力的,不论他想不想,愿不愿,都不能做出任何善事来;上帝的恩典是人一切善行的开始,继续和完成,不过神的恩典的作用,不论就使人新生或新生的人来说,都不是不可抗拒的。恩典不能失落也受到了否定,但在这方面没有作深入讨论。

这一派和正宗加尔文派的冲突,不久就卷入了政治斗争,即各省的地方分立主义与执政的中央集权主义的斗争。^①正统派要召开全国宗教会议。为了加强他们的势力,他们把计划扩大,使它变成了改革派教会的代表会议,英国、普法尔兹选侯国、黑森伯国、不来梅以及瑞士都派代表参加了会议。这次会议在多德雷赫特举行(1618年11月到1619年5月),它针对抗辩派,以毫不妥协的严峻态度制定了“加尔文宗五条信纲”。这份教规对加尔文教理作了最极端的叙述,只是没有走到堕落前论——把上帝的拣选和舍弃看作在上帝创造世界和人类堕落之前即已预定的理论——的地步而已;但它之所以到此止步,不是出于为阿米纽斯派考虑,而是为了保持反对阿

^① 荷兰脱离西班牙的统治独立后,成立了联合省共和国,中央权力机构是国务会议,国务会议首脑是执政。这时国内政治势力分为两派,一派以执政为首,主张中央集权,称为“统一派”,一派以荷兰省长为首,主张地方自治,称为“地方派”,统一派与正统加尔文教结合在一起,地方派则以主张宽容的阿米纽斯派,即抗辩派为主。后来地方派失败,抗辩派因而衰落。——译者

米纽斯派的统一战线,因为派代表出席会议的各个教会,并不完全赞成这种理论。正如罗马教会不遗余力地否定詹森派所复活的奥古斯丁主义,是因为它与新教相似的缘故,同样,改革派教会大肆攻击阿米纽斯教理,是因为它认为这种教理与罗马教会的“半佩拉纠主义”,特别是耶稣会的主张,不过一步之差而已。正式批准多德雷赫特教规的只有荷兰和法国教会,但是它却是所有改革宗新教普遍接受的。这是第一次也是最后一次改革宗教会的大会,因此常常被他们称作“普世教会会议”。而现代历史学家不如称它为改革宗的特兰托会议。

阿米纽斯派被排挤出全国教会之后,立刻被逐出荷兰,但是它仍作为一个教派残存下来。由于它摆脱了正统派的压力,它不仅能接受荷兰的人文主义,例如以格劳秀斯为代表的人文主义的影响,而且在一定程度上,也接受了再洗礼派(门诺派)和波兰的索赛纳斯派流亡者的影响。

多德宗教会议对加尔文教理作了全面规定,删除了一切意义不明确的话,这就使这个体系所固有的疑难问题更不易解决了。在法国索缪尔蒸蒸日上的学校中,有一些神学家为解决这些疑难问题,又作了一次尝试,他们力图调和特定的拣选和圣经中多次提到的拯救的普遍性之间的矛盾,建立了有条件普遍得救论,对能否得救加以区别,因而减轻了加尔文教义的严峻性。例如在这以前,改革宗教会一致否认,人本身有任何能力,可以实行得救的信仰,现在他们却教导说,人天然具有信仰的能力,只是缺少道德的能力。他们还主张,亚当的罪是通过有罪天性的遗传,间接转移给人类的,这与所谓联

合派^①提出的从律法观点上来解释罪的转移的理论，完全相反。

然而，除了这些缓和加尔文教义的企图以外，还有更激烈的论争，这就是卡佩尔^②提出的意见，他证明，希伯来文的母音符号和重音符号并非原文所有，这是许多世纪后吸收了犹太学派的传统解释加上去的。新教在与罗马天主教学者就圣经的权威经文进行论争时，由于逻辑上的需要，也由于驳斥对方的需要，对一切都要从启示的经文中去寻找根据，现在，卡佩尔及其门人却提出，对希伯来文和希腊文原本可以有批判权，而且往往把七十子本圣经^③看得比马所拉本^④更为重要，这样，就从根本上破坏了新教的基础。

这个自由派，或“新学派”加尔文教理，在法国、荷兰和英国，接受的人相当多，但也有不少人激烈反对，特别是瑞士教会，它们拟定了“瑞士合一信纲”，不仅规定希伯来文标点法也属于神的启示，而且用极端经院式的加尔文教条来对抗新学派在拯救问题上的修正和区别。路德派方面，同样的极端化

① 加尔文教派中的一派，该派遵循的理论系由荷兰神学家约翰·科克(1603—1669年)所提出。他认为上帝与人的关系是一种契约关系，当初上帝与作为人类联合代表的亚当订有“工作之约”，由于亚当的堕落，这约因而失效。后来上帝又与人类订立“恩典之约”，即由基督教赎人类之约，上帝应许给有罪的人救恩，而人应信仰上帝。因此这派教义认为，罪是出于人自己的行动，人有犯罪的天性，只有遵守“恩典之约”才能得救。——译者

② 路易·卡佩尔(1585—1685年)，法国神学家，索缪尔神学校的神学和希伯来文教授。主张以批判的态度对待圣经的文字和历史。——译者

③ 希腊文旧约圣经，相传在公元前270年埃及托勒密王朝时期，由七十二位学者奉命在七十二天内译成希腊文的圣经。——译者

④ 犹太学者编定的《旧约》，对《旧约》的文字作了审订，加了评注。写作这类评注的学者遍及几个世纪，至十一世纪才基本完成。最后汇集成书，于1524年初次刊印。——译者

趋势也在 1664 年的所谓“重申合一信纲”中表现出来,不过它始终没有达到信经的权威。

十七世纪最完整的信条是威斯敏斯特信经,它与详略两种教义问答书一起,都是由英国议会在 1643 年成立的一个委员会制定的,并由议会于 1648 年下令实施,名为“基督教信纲”。因此,从意图和权威性来看,它不是教会的,而是国定的信条,它代替了三十九条信纲,正如《礼拜规则书》以同样的权威取代“公祷书”一样。到了王政复辟时期,主教制、三十九条信纲和《公祷书》在英国重新恢复,但威斯敏斯特信经和教义问答书仍是苏格兰教会的准则,并因此而为各地英语民族的长老派所遵循。新英格兰的英国独立派和公理会也采用这信经,只是删除或更改了有关教会行政管理方面的条文;加尔文派浸礼会也采用它,但对婴孩受洗一条作了变动。因此,没有其他新教信经流传如此之广,影响如此之大。它也是最后一份信经,至此信经时代便告结束了。

后期的新教信经,由于经过内部和外部的不断讨论,比早期的明确得多,也详细得多;威斯敏斯特信经是以信经形式出现的最完整的加尔文神学体系。从特兰托会议以来,同样的影响也在旧教会中起着作用,《罗马教理问答》对天主教义的阐释更为详尽。这一切的结果是,不论新教和天主教,都以正统的教条束缚了人的理智和良心,这些正统信条系由当局制定,它们不仅有教会的惩罚作后盾,而且在许多国家内是法律规定的,这种情况在宗教改革以前是从未有过的。

宗教改革使中欧和西欧的一大部分教会永远脱离了天主教。它开始时只是对某些弊端的局部反抗,后来,各种形式和

各种动机的对罗马教会的反叛,都汇集到了这股洪流中来,使
359 它形成了一个声势浩大的运动。它向群众说,它要带给他们自由,使他们摆脱教会的苛捐杂税,摆脱教会统治加在他们身上的精神和尘世枷锁,摆脱对教士阶级的依赖;它呼吁条顿民族精神,对教会的意大利化和德意志税收源源不断流入教皇金库一事,举起反抗的义旗。它几乎立刻带上了政治性质。它由一些诸侯在他们的领地上推行,但很少考虑群众的好恶,在自由城市内,它依靠的是有限的市民中的多数。它使教会的机构发生了激烈变化,也使教义发生了激烈的、虽然也是有限的变化。对那些把它的原则发挥得过分夸大或过分认真,因而越出了常轨、超过了限度的人,政府当局立刻加强了组织措施,实行了更严密的控制,因而在自己的领地内扫除了罗马教会的势力。这种政治性质又导致了长期的毁灭性的战争——三十年战争和法国的宗教内战。宗教改革两大派之间的教理冲突,以及它们内部更加激烈的论战,使它们夸大了神学思想分歧的重要性,以致越来越把局部的宗派的教义看作正统,认为这不仅是真正的教会的标志,而且是真正的宗教的要素。

宗教改革在社会和个人的宗教和道德生活方面产生的结果,远远不符合宗教改革家们的理想,也不符合他们当初的热烈期望。路德把一切希望寄托在福音的自由及其阐释上,日内瓦式的教会则把宗教教育和教规放在首要地位,然而这一切都没有改变人的天性。教会的改革只是在十分不完善的程度上,实行了基督徒生活的改革。在改革运动的民族主义政治色彩最为明显的国家里,尤其这样。对宗教改革不能实现

它的理想的不满情绪,是广泛和深刻的,这在国家和教会的上层,虽然不如在下层牧师和人民中间那么严重,但也造成了可以称为第二次改革的大浪潮。这个运动在许多方面酷似中世纪俗界虔敬生活的复活,它与十六世纪被新教教会——包括路德宗和改革宗在内——所排挤和迫害的各教派,关系尤其密切。

它以圣经中基督徒的体验和基督徒的行为,以及圣经记载的教会制度和教义,作为规则和典范。它的神学思想前提是人性已根本堕落——原罪不是圣礼的恩典所能救偿——罪已使世界普遍腐败。“尘世的欲望”是大罪大恶;抛弃“尘世”才是真正基督徒的标志。不过在以前,那些向往更高宗教生活的人,为逃避尘世,隐遁在荒漠旷野或隐修院的围墙内,而现在新教中的人,却象中世纪后期天主教会的许多人一样,他们抛弃尘世,但并不逃避这个世界,而是既生活在它之中,又不与它同流合污。他们寻求一种个人的宗教体验,在这方面,他们以奥古斯丁的起点为起点,因此必然要从皈依开始,这就是上帝对罪人生活的突然干预,使他从灭亡的道路转变到生命的道路上来。保罗、奥古斯丁、路德就是这种神恩奇绩的典型例子。皈依的正式过程往往是这样规定的:皈依的人深深感到自己罪孽深重,应该受到上帝公正的惩罚,感到自己甚至连忏悔和信仰也无能为力,这时往往突然体验到一种得救的感觉,一种被宽恕的感觉,一种完美的信赖感和与基督交往的感觉。在这种得救的体验中,孕育着新生活的开端,这种生活是与基督的教导和范例相符合的,它不久也有了规定,包括宗教修练的方式和行为的规则,而避免尘世的享受和娱乐,往往

361 成为过分突出的部分。正如天主教内的这类运动一样，宗教体验常常发展到或强调到神秘主义的地步；而人们由于相信，尘世的罪恶即将达到顶点，因此向《启示录》寻求安慰，因为它预言这一切的末日就要到了，以后便是至福千年的荣耀。

在英国，这个运动称为清教运动。清教发源于英国国教会内部，起先，它主要是一个宗教运动，没有立即涉及教会行政体制问题。然而，大陆理论的影响，苏格兰兄弟教会提供的范例，引起了一个新的派别——主张由长老领导教会的长老派，这些人中有的认为，长老制和主教制可以并行不悖——因为主教只是一种监督人而已——但也有人主张按长老制方式，彻底改组英国教会。一小部分人，由于当局颁布严厉的法律，禁止在教会以外举行任何宗教集会和日常礼拜，终于走上了与国教对抗的道路，认为国教教会已经堕落，无可救药，先知对巴比伦发出的警告：“你们务要从他们中间出来，与他们分别。”^①就是针对这些教会的。其中有些人为了逃避迫害，流亡到了容忍异端的荷兰，不久以后又迁往新英格兰。几年以后，大批清教徒也随着到达那里，他们对教会行政以及国家和教会关系的理论，都属于长老派。他们在他们的新家园建立的教会，是一种小范围（市镇）的法定教会，教会的制度和纪律则结合他们的具体条件，采用日内瓦的方式。

荷兰的国家教会内也发生了类似的运动，这派被称为“严谨派”，因为它对人的行为和宗教仪式都有严格规定，一丝不苟——其实，对这些事，大部分牧师和教徒并不那么“严谨”，
362 它只是表现在正统的理论上而已。

^① 见《哥林多后书》第6章第17节。——译者

在德国对路德派教会“死正统”^①的不满，产生了虔诚主义，它早期的两个著名人物是斯彭内尔(卒于1705年)和弗兰克(卒于1727年)。无论荷兰或德意志，都没有出现过分离主义倾向；虔诚小组或团体是在教会内组成的，它们成了教会内的小教会(ecclesiolæ in ecclesia)，人们私下聚会，培养灵性宗教生活和严格的道德观念。运动发展迅速，特别是在城市和乡镇的中等阶级中，在德意志一部分地区甚至发展到了被忽视的农民当中。它在德意志与在荷兰一样，遭到了教士和大学的强烈反对，但最后它还是渗入了大学。在十八世纪后期启蒙运动年代，虔诚主义衰落了，在大部分地区，它的小组和团体也绝迹了。十九世纪德意志的宗教复兴是在教会内部展开的。

清教的理想在英国教会中并未消失，它保存在通常所说的“福音”式虔敬生活中。到了十八世纪，在德意志虔诚主义影响的推动下，它再度兴起，成为循道宗的大运动。这一运动的领导人是约翰·卫斯理和查尔斯·卫斯理兄弟。“循道派”是他们在牛津大学读书的时候，别人给他们和他们的同伴们起的名称，因为他们为自己规定了一种虔敬生活方式，包括每周在彼此的宿舍中聚会，一起祷告，交流灵性生活的经验。后来这名称又被扩大到他们的全体信众身上，这样，这个本来带有讽刺意味的名称，却为他们接受下来，作为这个教派的名称。卫斯理弟兄把传道活动面向城市和大市镇的群众，以及矿区，因为这些人一向为教会所忽视，不关心宗教，往往还道德败坏，酗酒习以为常并成为越来越严重的恶习。他们讲道

^① 在十七世纪，路德派教会已失去了当初生动活泼的精神，圣礼仪式和教会规章都流于形式，因此被称为“死正统”。——译者

363 时强调罪人是迷失了道路,必须皈依上帝,开始新的生活。这种讲道在中等阶级许多人的良心上引起了反应,这些人本来心安理得,满足于他们在教会中得到的一点宗教精神和道德观念,现在却深深相信,教会还完全不足以保护他们,在上帝的愤怒面前,不论他们的名声怎么好,他们还是没有悔改、没有皈依的罪人。脱离英国教会的思想,没有在循道宗创始人的头脑中出现过,他们的目的只是要在教会中恢复真正的宗教,使流落在外的广大群众归向教会。这个运动发展之快是史无前例的,它席卷了城市和乡村,不久之后又远渡大西洋,传到了美洲的英国殖民地,并在那里取得了同样的成绩。

约翰·卫斯理不仅是一位雄辩的、不知疲倦的讲道者,也是天生的领导人和组织者,他十分清楚,在群众的情绪十分激动的时候,使他们大批皈依宗教,是比较容易的,而巩固这种成绩,使他们树立信仰和正义,就不那么容易了。他因此推行一种制度,把皈依的人组织成一个个小组,有一个人负责领导和督促。由于参加运动的正式教士太少,不能满足工作的需要,于是一般信徒也被授予了巡回福音传道师的工作。一些特定的地区设有监督,管理全区事务。后来,当这一切违反英国国教会规定的活动愈来愈多,脱离国教会势在必行的时候,这些监督便成了循道公会的主教。卫斯理一生把整个运动各方面的领导权都集中在自己一人手中,他指挥一切,仿佛那个志在改造整个世界的半军事性大教派的统帅一样。把他与依纳爵·罗耀拉对比一下,必然使人得到这样的印象,而这种对比,不论从相同的方面或不同的方面来看,都是有益的。

早期循道宗运动的特征是群众的大量皈依该派,为了做

到这一点，他们发展了一套相当有效的做法。这种经验和方法在以后好几代中曾不断被运用，它们的效果尽管不如第一次大发展时期那么惊人，但仍是巨大而持久的。 364

在宗教改革的第二阶段，由于过分强调皈依上帝应该是一个人达到一定年龄，明白事理，能为自己负责的时候的一种经验或行动，因此，婴孩施洗问题比在十六世纪的宗教改革时期，更不容易解决了。当年再洗礼派曾对这个问题作出过逻辑结论，他们在荷兰的残余组成了门诺派，而十七世纪初，英国的一些分离派（勃朗派）^①教徒，在阿姆斯特丹接受了门诺派的影响，便互相施洗。英语民族的第一所浸礼会教堂成立于1611年，它宣布它的信仰说，由于洗礼是从外形上表示罪的死亡和新生命的开始，因此它不能施行于婴孩；凡不是由受过这种洗礼的成年信徒组成的教会，或任何其他教会，都不符合基督的约言。这宣言值得注意的地方还在于它肯定了宗教独立的原则：“任何教会都无权对其他教会行使特权”，“执政官吏（指世俗政府）不得干预宗教或心灵方面的事务，也不得强迫人接受这种或那种宗教方式。”这些最早的英国浸礼会教徒，由于他们与门诺派的关系，必然采取阿米纽斯派的立场，后来他们被称“普遍浸礼派”^②以示与加尔文派的“特定浸礼派”^③不同。后者主要来自独立派清教教会，不论在英国和

^① 罗伯特·勃朗(1550—1633年)，英国长老派清教徒，分离派（亦即初期公理会）的领导人，因此分离派亦称勃朗派。但至1585年，勃朗又加入英国国教会，放弃了最初的主张，因此公理会不愿被称为勃朗派，但它的教义仍以勃朗当初的阐释为依据。——译者

^② 他们主张“普遍”预定说，认为一切信仰的人都能得救。后来，持这种主张的人被称为“自由意志”浸礼派。

^③ 主张上帝对“特定”的个人进行拣选。

365 美洲，人数都比前者多得多。两派起初都不认为浸水式是唯一符合圣经规定的洗礼方式，但不久却都这么做，而且认为这是真正基督教的标准。

十七世纪英国浸礼会中最著名的人物是约翰·班扬（卒于 1688 年），他由于坚持世俗信徒讲道权，被监禁了多年。他的《天路历程》出版于 1678 年，是英国文学中最畅销的书籍之一。在整个清教徒世界中，除圣经以外，也许没有别的书有这么家喻户晓；如果现代的读者要知道，宗教对一个真正的清教徒意味着什么，那么最好就是读一读这本书。

对于十七世纪的浸礼会和其他分离派清教徒，以及后一世纪的循道宗来说，教会是成年信徒的集合体，这些人已有过皈依上帝的体验，他们聚会在一起是为了互相促进各自的基督徒生活。从理论和宗旨上说，这是新生者的会社，也只有可以证明已在道德上获得新生命的人才有条件参加，而后来被证明为不符合这种条件的人，或者失落了上帝的恩典的人，应清洗出去。教会的关系和教规的行使，都应尽可能使有形的教会符合无形的教会。古代的二元论——基督的教会与恶神主宰的世界——又以新的力量复活了；这些地方性小团体对待它们周围的社会的态度，与古代教会对待异教世界一样，漠视基督教的文明与政府的存在，它们对基督教国教会的看法，往往与初期基督徒对罗马帝国的异教的看法一样。这些团体一个个都把自己看作真理和公义的独特保护者，其他团体都属歪门邪道，不是共同事业中的盟友。

十七世纪在英国出现的许多宗教团体中，最有意思的是
366 公谊会，它的译名是贵格派。该会的创始人乔治·福克斯（卒

于 1691 年)象当时的许多人一样,觉得他所看到基督教只是注重形式上符合教义和教会的规章制度,对它的基本精神的虔敬生活,反而不大关心,因而开始宣讲悔改的必要,亲身的宗教体验和亲身的真理知识的必要,这种知识不应来自别人的说教,而是圣灵的启发。新教重视主观的,或心灵的体验的倾向,在贵格派中获得了最充分的表现。既然一切都依靠心灵的体验和启发,教育和开导别人的能力只是圣灵在当时所赐予,因此他们不承认任何教士或牧师阶级正式有权,或唯一有权讲经和传道;教士把传道当作职业和谋生手段,在他们看来是犯了反对圣灵的罪。任何人,凡是圣灵把话赐给他,要他传给其他人的,他这时便取得了上帝的恩赐,可以为上帝讲话;否则谁也没有这种权利。他们从字面上理解使徒保罗的话,认为归入基督的“不分……或男或女”。^①因此,他们觉得没有理由说,圣灵不会通过女人的嘴来传达有益的话。保罗的确也说过:“我不许女人传道”^②,但保罗生活在很久以前,那时的社会条件完全不同。

形式主义使圣灵的自由受到了限制,失去了活力,丧失了生命,但在反对形式主义的同时他们也否定了礼拜基督的固定形式——诵读圣经日课;必要的祈祷(不论出自书本或传道者的头脑),以及由唱诗班和会众唱赞美诗等。他们聚会是与上帝作灵性的交流;如果圣灵有话通过其中一人,传达给大家,他们就听取这种教导,否则,就在各自的心灵中与上帝默默交往。圣礼——用水施洗,领受饼和酒——在他们看来,只

① 见《加拉太书》第 3 章第 28 节。——译者

② 见《提摩太前书》第 2 章第 12 节。——译者

367 是物质的象征,对于已在精神实质上归向基督,并与基督有灵性交往的人,圣礼不能提供什么,全部教会历史已经证明,它们始终存在着一种取代实质的危险倾向。

在别的方面,早期的贵格派没有与当时的清教运动自觉地区别开来;但是,由于他们那种内心启示的观点,认为只有通过它才能解释圣经,把当时当地得到真理传达到人们的思想和心灵中,因此,他们并不用任何信经或教条来束缚自己,或强加给参加该派的人。在组织上,他们模仿长老会的方式,但并不象长老会那样要求取得教会的统治权。神秘主义因素从运动一开始便十分强烈;福克斯本人就是一位大神秘主义者。这确实是贵格主义的灵魂。从伦理一边看,突出的是否定宣誓——哪怕是司法方面的——谴责战争,主张诚实和忠诚,生活和言语纯朴,强调热心慈善事业,这使他们在许多改革和赈济工作中成为领导人。

按改革宗来看,清教徒是严格的正统——比阿米纽斯派更为正统,而在十七世纪的英国国教会中,阿米纽斯派的思想是普遍的。从路德宗来看,德意志的虔诚派也同样是正宗,然而他们自己并不象他们的对方那么重视正统观念,这种对神学信条较为淡漠的态度,使虔诚主义成了表面看来似乎是对立面的唯理主义的先驱。前面说过,大部分浸礼派是严格的加尔文派。卫斯理把阿米纽斯派福音教理从英国国教会带进了循道宗运动的主流中;但他的合作者怀特菲尔德^①却是加尔文派,因此在循道宗运动中也出现了一小部分加尔文派

^① 乔治·怀特菲尔德(1714—1770年),英国循道会传教士,多次赴美国传播卫斯理教,后死于美国。——译者

信徒。由此可见，宗教改革的第二个波浪没有给新教带来根本的改变，也没有产生新的重大的信条。

368

所有这些教派都孕育着不断分裂为小宗派的倾向，由于英国在 1689 年颁布法律保障信仰自由，也由于在美洲有较大的自由，这倾向便得到充分的表现，新宗派不断从旧的当中产生，就象低等生物体的分裂生殖一样。有时分裂出来的是更为严格的教派，因为它对原来一派在教理和实践方面日益松弛的现象感到不满；有时是进步力量被坚持原有信条的保守派排挤出来；也有时是对仪式的争执造成了分裂；信仰复兴的新方法引起了许多新的派别。造成分裂的问题，从本质上或历史上看，都并无重大意义，而越出新教共同类型的事例并不多见，各派虽然存在分歧，不能经常和平相处，但仍是属于公认的新教范畴。最微不足道的原因往往最容易引起争执，最不容易解决。

文艺复兴和宗教改革是从中世纪到近代欧洲文化时代的过渡阶段；它们不属于近代史时期。这从宗教改革来看，尤其如此。如果我们看一下路德宗或改革宗的神学，我们就会发现，那些宗教改革家与中世纪经院哲学家的共同点，较之与近代思想家的共同点要多得多。他们提出的问题，他们对问题的阐述，他们试述解决问题的前提，以及他们所采取的方法，基本上都是中世纪的，不是近代的。

圣经对天主教徒和新教徒来说，从头到尾每一个字都是上帝的直接启示，这是一部体现上帝意旨的书，对这部书，对它的启示的原始记录或转达方式，都是不容有任何怀疑的。所有的人都把它看作神的教诲。不论天主教徒和新教徒，都

毫无疑问地继承和接受了关于宇宙的古
代观念和天体结构理论,这种神学观念形态是
369 经院派大师们,尤其是托马斯·阿奎那所
阐述的。地球是宇宙的中心,它的周围有太
阳、月亮、行星和恒星,它们都在各自的范
围内旋转;这些发光体是为地球和地球上的
生物创造和存在的。世间受造物中为首的是
人,因此,人才是宇宙万物的真正中心。人的
得救是上帝创造世界的目的,而世界则是上
演救赎戏剧的舞台。

就尼西亚信经和阿塔纳修斯信经而言,天主
教和新教同样是,或者应该算是正统派,它们
也根据它们的理解,遵奉查尔西登会议制定
的基督论。它们对上帝、三位一体和基督的
位的认识,也是一致的。更重要的是,它们一
致同意,这些信经所制定的教条是启示的真
理,是不可改变的信仰的宝藏。

这两派在圣经中读到的是同样的人类宗教
历史戏剧,都是根据保罗的书信和奥古斯丁
的解释。人的堕落、原罪、预定和拣选、基
督的赎罪、称义的性质和途径,总之,罪和
恩典的教义,既是新教神学,也是天主教神
学的基础。尽管双方都把它们的分歧说得如
何如何重要,但在基本上它们是一致的,分
歧相比之下只占极小的分量。它们不会比存
在于经院派学者中的分歧更大一些,因为这
些分歧本来大多来自他们。当第二代新教
神学家开始建立完整的教理体系时,不仅以
经院派学说作蓝本,把综合亚里士多德和启
示而成的中世纪大杂烩当作牢固的基础,而
且直接地、大量地从西班牙新托马斯主义神
学家那里搜罗材料和论据。

天主教和新教在另一个重要问题上也是一
致的。两派都
370 无条件接受关于在宗教的感召和调节下
的统一文化这个中世

纪观念；在教会与国家的关系问题上，不论它们的意见如何分歧，它们都没有设想过政教分离这类事，^①也没有设想过可能有一种世俗文化，在那里哲学、科学、文学和艺术为其本身的目的而由人们从事着。由于这样，所有新教教会也与旧教会一样，认为教育属于教会的任务，因此力图对各级学校实行全面控制。

统一教理和教规的理想，在宗教改革家们头脑中，正如在对方头脑中一样牢不可破，只是统一的范围缩小到了一个民族，一个公国，或一个城市，至多不会超过几个君主结成的宗教同盟的界限。由于范围这样有限，也由于一切都是新的，因此变化的可能性更远远不如在中世纪天主教会内。我们所理解的心灵自由的思想，是它们任何一派都从不许可的。^②世俗政权对各种宗派和异端采取容忍态度，在新教教会和天主教会看来，都同样是明显的罪恶。塞尔维特在日内瓦遭火焚而死被认为是罪有应得，这与里昂宗教裁判所将把他焚死——如果他没有越狱逃脱的话——并无不同。在特兰西瓦尼亚，温和派神体一位论者比恩德拉塔把激进派神体一位论者戴维·弗朗西斯送进监牢，判了终生监禁，这位坚决不肯礼拜基督的人终于死在狱中。马萨诸塞湾的清教徒殖民地，为了保持福音的纯洁和信仰的统一，把贵格派教徒和浸礼派教徒鞭打后，驱逐出境，这与英国国教统一信仰的法律对待这些教派的严厉态度如出一辙。天主教信徒托马斯·莫尔爵士由于不肯承认亨利八世为英国教会的最高首脑，被处斩首。他在《乌托 371

① 再洗礼派和这类派别是例外。

② 这种观念也只有再洗礼派才有。

邦》^①中所想象的理想共和国，是宗教信仰完全自由，没有人会为信仰遭受苦难和惩罚的，但这种思想在当时是得不到响应的。

新教教会宣称，圣经中上帝的话是信仰和实践方面的唯一权威，在理论上，它们认为，圣经的解释权不属于教会，或它的教士和教授，而属于每个基督徒。这种解释的自由权产生的离心作用是惊人的，他们很快发觉，必须对个人的判断加以约束，因而编定了信经和教义问答书，对应该如何解释圣经作了规定。这无异承认它们具有比圣经更高的权威，正如在诺斯替教派产生之后，天主教会迫于形势，不得不做的那样。

^① 意思相当于“乌有之乡”。

第十一章 近代的趋势

372

哥白尼的天文学——伽利略因此受到教会的谴责——法兰西斯·培根——笛卡尔哲学——洛克和休谟——康德和唯心主义哲学——近代科学——历史的批判——新教神学的逐步解体——近代思想对天主教会的影响——十八和十九世纪——庇护九世——邪说提要——圣母马利亚无原罪成胎说——梵蒂冈会议——教皇永无谬误说——与现代主义的冲突

文艺复兴本质上是世俗的文化运动。人文主义与人性这些名称本身,就标明了它们是神和神性的对立面。这个运动的代表人物,很少把自己置于与教会相对抗的地位,但他们走的是独立的道路,他们既不关心自己的研究的意义,也不考虑教会的理论。正如我们已看到的,他们中的许多人,希望知识和文化的发展,能推动教会的改革,不仅是外部的,而且是内部的改革。这个运动为宗教改革所中断。在路德贴出他那著名的《论纲》以后几年中间,大学中入学人数大大减少了,对人文主义学术的兴趣也大大降低了。一个多世纪中,宗教成了万众瞩目的思考和议论的题目,越来越与学理无所区别。但是,对世俗文化的兴趣尽管已被置于次要地位,却并未完全被抛弃。正当宗教改革在德意志和瑞士初次取得伟大胜利,路德和茨温利的名字传遍世界的时候,波兰的一位天文学家哥白尼,却从

373 中世纪神学基础中,悄悄拆除了一块基石,这块基石便是由亚里士多德的宇宙论和本体论,杂以神的启示所构成的混合物,不论天主教和新教神学家的宇宙观念,都建立在这块基石上。哥白尼的《天体运行》实际完成于1530年,但直到1543年,作者病重弥留之际,才加上了对教皇保罗三世的献辞,予以出版。蒂科·布拉赫的观察,经过天才数学家克普勒的解释,纠正了所谓哥白尼理论的错误,使它有了坚实的基础。它受到了乔尔丹诺·布鲁诺的热烈欢迎,布鲁诺突破了哥白尼的宇宙观念的局限,深入研究无穷大的宇宙,这个宇宙包括无限多的太阳系,它们在无穷无尽的时间长河中兴衰消长,显示了永恒不灭的生命。

哥白尼的天文学,在伽利略的案件中被定为异端,伽利略是在1615年受到异端裁判所审问的,他被迫答应,在将来既不维护,也不宣讲这个学说。异端裁判所的著名判决词是这么说的:“认为太阳是宇宙的中心,它静止不动的论点,在哲学上是荒谬而错误的,是异端的表现,因为它与圣经显然不能相容。认为地球不是宇宙的中心,它不是静止不动,而是也有周日运动的论点,在哲学上同样是荒谬而错误的,从神学上考虑,在信仰上最少是异端邪说。”他所著《关于托勒密和哥白尼两大世界体系的对话》一书的出版(1632年),使他再度陷入异端裁判所的罗网,他只得宣布放弃,咒诅和憎恶这些谬见和异说。

宇宙的这种位置变化的全部重要意义,不是可以立刻认识到的。随着新天文学的到来,对自然的观察和研究,也在近代世界开始,这种观察和研究的唯一目的,就是要在不受传

统、哲学和神学影响的情况下，运用严格的科学方法，发现和解释自然现象，换句话说，这是一种与宗教毫无关系的科学，³⁷⁴它追求的是它自己的目标，走它自己的道路。

在这个运动中，弗兰西斯·培根是它的显著代表，这主要不在于他本人对科学所作的卓越贡献，而是由于他对科学的性质、目的和方法的明确概念和阐释。关于自然的知识，是通过观察和归纳，从自然界本身集中而来的，这是从具体到一般的过程，是从事实上升为原则或规律，而不是从形而上学的、先验的一般原则出发的。这样研究的结果，是大自然本身对研究者探索所作的答复，它们不必受毫不相干的哲学或神学的审查。

在哲学中，新的时代是从笛卡尔开始的，他力图把哲学建立在论证的，也就是数学的基础上。从我们的观点看来，笛卡尔与培根一样，他的主要功绩，不在于他的哲学本身，而在于他完全抛开了古代人，以及他们的中世纪后继者的体系，用新的，主要是数学的方法来从事自己的研究；也在于他在建立关于宇宙的理性体系的过程中，象哥白尼建立自己的物质宇宙的革命理论一样，把它们对基督教神学可能引起的后果，完全置之度外。这种置之度外的态度，确实是这时期的自然科学和哲学的共同特色。可以说，它们是在另一个领域中活动，至于神学家怎样在自己的领域中徘徊徬徨或停止不前，它们可以不闻不问。

笛卡尔以数学和物理学为基础，建立机械论的宇宙哲学，这不仅包括无机体界，也包括有机体界，只是没有涉及人的心理方面而已。牛顿靠他在物理学和天文学方面的研究，尤其

是他所发现的万有引力定律，使这种物质宇宙结构成了不仅
375 是可以设想，而且也是可以证实的东西。他的后继者的活动，
以拉普雷斯的《天体力学》(1799—1825年)为顶点，在完全用
数学来解决太阳系的机械力学问题方面，取得了长足的进展。

十七世纪的思想家们，创建了各种伟大的形而上学宇宙
体系，这在笛卡尔是二元论的，在斯宾诺莎是一元论的，而在
莱布尼茨那里，则是多元的单子论。洛克把人的理解能力拉回
到较平凡的问题，使它承认它在认识宇宙方面是有局限的；哲
学本身的任务就是教导人认识自己，这种认识是通过对人的
思想及情感的性质及来源，以经验为根据进行研究的结果。休
谟发展了一种认识的感觉论，把物质和因果关系等观念排除
在外，使形而上学成了无本之木。除了崇高的哲学，同样的思
想倾向也反映在英国的自然神论和法国的自然主义，英国的
放任主义^①和德国的唯理主义中。但科学和哲学还不是唯一
的影响。自然法、自然道德、自然宗教等观念，也重新抬头，这
些观念归根结底来源于斯多葛主义，它们诞生在文艺复兴时
期，构成了人文主义传统的一部分，但不是在宗教改革内，而
是在宗教改革外而永远保存下来。国家和教会内民主思想的
成长，以及随之而来的个人主义的发展，使一切仅仅因为是权
威而被认作是权威的东西，轻易地遭到了否定。正如在希腊
诡辩派时期一样，人人有他自己的理性，有他自己的常识，有
他对一切人的和神的事物的衡量标准。在十八世纪后半叶，
包括从自然神论到怀疑主义，以至公开的无神论在内的各种

^① 十七世纪后半叶流行于英国国教内的一个派别，主张在宗教信仰上采取
宽容态度，对教义的解释不必拘执一端。——译者

“自由思想”，得到了广泛的传播，声势之大，往往压倒了对基督教的盲目信仰；新教教会的牧师和神学家们，也纷纷致力于为基督教寻找合理的前提，他们所用的方法，与批判基督教的人所用的方法同样危险。

法国革命的过激行动所引起的惊慌，不仅在政治方面，也 376
在宗教方面产生了反应。康德的批判哲学，在“实践理性”中给理性的宗教找到了活动余地和根据，而在“纯粹理性”中，这是被否定的。此后的唯心主义哲学——费希特，谢林，黑格尔——都在各自的伟大的形而上学体系中，恢复了宗教的地位，因而从形式上看，而不是从意识上看，它们成了正统的哲学神学的先行者。到十九世纪前半叶，宗教大体上又取得了它在十八世纪似乎已永远失去的地位。在所有新教国家内，神学又重新活跃起来，因而不可避免地带来了新的分裂，其中新英格兰的神体一位论运动，是最重要的表现之一。

与此同时，科学在一切领域中奔腾向前，新的宇宙观念越来越获得了广泛的承认，它与形而上的或神学的理论不同，可以准确地称之为科学的理论。天文学与物理学已经教会人把宇宙看作一部大机器，由内在的力量按照不变的规律在推动。现在，地质学和化学与天文学携起了手来，要共同创造新的宇宙理论。在这以前，植物学和动物学主要是描述性科学，现在却根据从最低级单细胞生物到人的发展，研究有机进化中的物种起源问题了；生物化学则力图探索生命起源的最终秘密。这就引起了科学和神学的冲突，《创世记》中神所启示的宇宙起源论，与进化论假设不能相容，而上帝按照自己的形象创造亚当，以及亚当的堕落和由此而来的他的子孙的罪和

死,却是赎罪教义的基础。

377 这些基础受到的攻击,不仅来自自然科学一个方面。历史学家把用在古籍研究上的批判的原则和方法,用到了圣经上来,并把属于近代史学基本概念的发展观点,应用于犹太教和基督教历史的研究上。圣经的批判在十九世纪已不是新事物,但所用的方法则较前明确,并具有更谨严的史学动机。结果是对《旧约》文献的著作年代,以及以色列的宗教史,都作了全面订正。不仅具体的研究成果,而且历史学家进行的臆测推断的态度,也是与圣经的基本原理相违背的,因为根据这种态度,犹太经典中包括的文件的真伪、年代和历史价值,均应与世俗历史资料一样,用相同的方法来进行鉴定和评价。这种方法也被应用于《新约全书》,因而对基督教的发源作了相应的、变动更大的修改。历史地看待宗教问题的风气,还产生了更为深远的影响:把相对的观念引进了真理和正义的判断方面。教义上的发展观点,与信经万世不变的教条主义观念,是针锋相对的,因为根据后者,这些信条已在过去某个时候固定下来,成了千古不易的准则。

对犹太教和基督教的历史研究,不是造成这种结果的唯一因素。在十九世纪,欧洲学者对东方民族的宗教和宗教哲学,尤其是通过对它们的经典的研究,获得了广泛得多、也更为精确的知识,这包括从《吠陀经》时代起的印度宗教,由伊朗人改革而成的琐罗亚斯德教,中国和日本本土的宗教,以及这些国家中的各个佛教宗派。埃及和巴比伦古代文献的译释,为认识亚洲西部两种最古的宗教,开辟了道路。对希腊宗教历史的理解,也取得了很大的进展。这些研究显示,较高级的宗

教之间有许多相似的特色,因而产生了一种新的学科,即所谓³⁷⁸比较宗教学。世界各地人种学家在文化水平较低的民族中搜集的材料证明,宗教的基本观念和实践,在很大程度上是一致的,这就促使学者们产生了要用历史方法,解决整个宗教的起源和发展问题的意图。

所有这一切的结果,便是在许多人的心里,基督教失去了它自封的、后来为基督徒所一致公认的独一无二的地位。它可能大大优越于其他宗教,但这种优越性只是相对的——基督教的“绝对地位”烟消云散了。

科学理论和圣经的批判,通过大量通俗的宣传和辩驳的材料,获得了广泛的传播,接受的人也越来越多,其中不仅有一般信徒,还包括大多数新教宗派的牧师们。旧的信经从十六世纪或十七世纪起,很少有被正式废除或加以修订的,现在却有越来越多的人,只是把它们看作悠久的历史文献,而不是现代信仰的准确表现,那些应予遵守的条款也往往被忽视,甚至沦为一纸空文。新教神学的这种没落过程,在有的教会中严重一些,有的教会中缓和一些,但不论哪一派教会,都无法完全避免近代思想的侵蚀。

一般说,新教教会,凡是保留权威的信仰标准,要求它们的牧师恪守这些准则,并通过它们所控制的神学教育的圣职授职权,有强大的教会组织的,都能较为有效地抵制分裂的倾向,至少可把过于危险的精神加以排除或拒之门外。这就那些独立教会而言,尤其如此,至于国家教会则显然较为松弛。另一方面,有些宗派继承了独立的传统,各个教会在法律上是充分自主的,只是在精神上受到同样自主的会众,或他们自愿³⁷⁹

结合的团体的不明确的共同意愿和情绪的约束；这些教派各有自己的会规，各自订有自己的信徒所必须遵守的信经，或只有一份非教条性的“盟约”，而且也不存在有权制订或有力颁布共同信条的议事机构或“宗教会议”——例如，美国的各种公理会团体就是这样——因此，这些教派是完全自由的，它们对十七世纪神学的抛弃也十分普遍。然而，独立派中最激进的浸礼会，仍属于最保守的宗教团体之列。

“先进的”新教所亟待解决的问题，就是建立自己的神学，或如某些人所说的宗教哲学。这种神学必须能体现现代的观念，对宇宙，对在其中的地位及任务，对一般宗教，尤其是基督教的起源和发展，以及基督教特殊的完美性，作出适合现代要求的说明，做到如经院派神学之于十三世纪，或十六及十七世纪新教信经之于它们各自的时代一样。

总的趋势是在向实用的、或“社会化”的基督教发展，这种基督教所着重的是：耶稣的教导和范例，上帝是所有人的父亲这一思想，为全人类服务是宗教的真正精髓，以及按照福音的原则改造社会等。它对人类的本性具有可能性持乐观态度，认为超越过去是理所当然的事，而“进步”成了咒语，它是被称作“社会”的这个有机体所发生的生物学进化。原罪和所谓意志的麻痹，甚至退化，已经完全过时，因此，保罗和奥古斯丁的恩典学说也成了明日黄花。

380 我们可以设想，一旦到达这个共同的境界，那些形形色色的宗派，就会产生一种重新结合的趋势，而把它们所以存在的原因——如果只是出于经济利益，别无其他高尚动机的话——丢诸脑后。然而现在还看不出这种迹象。多数新教团

体的合作较前广泛了，它们在一起的时候，也为基督教世界的分崩离析表示悲痛，商谈统一；但是，尽管教义上的歧异大多已不起作用，不再把它们互相隔绝，过去的分歧仍使它们不能走到一块，这种分歧对它们来说，还记忆犹新，主要是还体现在它们的组织体制中。

哲学、科学和政治理论中的现代思潮，对天主教会也发生了影响。民族主义精神的上升，在教会中也象在世俗事务中一样，促使民族自治的情绪重又抬头。法国宗教界关于教权的宣言（1862年），重申了前几世纪中法国天主教不受教皇干预的自由权；德意志在十八世纪后半叶，也有一些大主教颁布了同样广泛的教义。在奥地利，约瑟夫二世^①根据相同的原則，对他领土内的教会实施了激烈的改革；他的例子为他的兄弟，托斯卡纳大公利奥波德所效法，这得到了一些主教的支持。他们在皮斯托亚召开宗教会议（1786年）^②发表了在这方面最激进的纲领。法国革命和拿破仑战争，使欧洲的统治者转移了注意力；但是重新划定疆界，以及牺牲教会土地以补偿受到剥夺的世俗王公，使教会丧失了一大部分领地。教会财产的变为世俗所有，修道院的受到压制，在欧洲各国几乎比比皆是，加上信仰自由和俗界平等权利的获得承认，以及一切教育机构的逐步转归国家掌握，这一切都严重地削弱了教会的势力。

当时知识分子和社会方面的倾向，也对教会同样不利。产

^① 1780—1790年的奥地利国王。1781年颁布敕令，对新教及希腊教会实行宽容政策，使教会从属于国家。——译者

^② 皮斯托亚为意大利托斯卡纳地区的城市。皮斯托亚会议宣称圣经及教父为信仰之权威，因此受到教皇的谴责。——译者

381 生法国革命的力量不仅是反对教士的，而且大多是反对基督教的；不受约束的个人主义在哲学中风行一时，正如卢梭及其追随者所提倡的一样，与一切宗教权威不能相容。十八世纪整个说来，是一个没落的时期，根据一位天主教历史学家的说法，这是一切世纪中最非基督教化的世纪。至于十九世纪，这位历史学家这么写道：“政治生活的特点，是法国革命所倡导的民主原则的逐步渗透，以致十九世纪成了形形色色的立宪政体和代议制政府的时代。在思想活动方面，本世纪初的唯心主义哲学没有始终保持优势，也没有任何一种宇宙观念可以独占优势。这时占统治地位的是经验实证主义和唯理论自然主义思想倾向，因此它成了自然科学和历史科学的世纪。在道德领域中，争取个人人格完全独立自主的要求比以前强烈得多，其必然结果便是排斥权威观念，抵制任何权威对个人内心生活的干预。最后，民族主义的充分发展成为社会生活的特色，使西欧民族的分化终于固定下来，民族情绪也达到了前此未有的高潮，大家意识到，每个民族各有自己的天赋和条件，因而有权在民族的大合唱中占据一席位置。毫无疑问，这一切因素对宗教生活必然是不利的。”

这些情况使天主教会陷于防御地位，它的全部活动都表明了这点。它比以往任何时候都更着力于宣扬旧的，反对新的，宣扬教会的权威，反对宗教上的不干涉主义，宣扬教条主义的基督教，反对时代的主观精神。

这种与时代精神的冲突，最彻底、最全面地表现在教皇庇护九世 1864 年颁布的《邪说提要》中。它列举了八十种邪说，从它们的题目即可窥见一般：泛神论、自然主义、唯理主义、信

仰淡漠主义、放任主义、共产主义、秘密结社、圣经公会、自由教士会、关于教会及其礼仪、关于世俗社会及其与教会之关系(政教分离说)方面的邪说、关于自然及基督教伦理道德、关于教皇世俗权力方面的邪说、现代自由主义邪说。

从特兰托会议以来,教义上最重大的建树,乃教皇庇护九世颁布的“圣母无原罪成胎谕”(1854年),这道通谕钦定了圣母马利亚的纯洁受胎说:“童贞圣母马利亚之成胎,是全能的上帝因预见人类救主耶稣基督的功劳,而赐予的特殊恩宠,因此她仍是纯洁的,没有原罪的任何污点。”圣母马利亚是否也有原罪的问题,在经院哲学时期曾反复辩论过。法兰西斯派和多米尼克派对此长期争论不休,^①教皇西克塔斯四世曾试图加以限制,于1487年禁止任何一派把对方称作异端,因为这个问题,罗马教会还从未下过结论。特兰托会议虽然尽量使它就原罪问题所作的决定,不致被人应用在圣母马利亚身上,但关于其他方面,它只是重复西克塔斯四世的老调而已。

以庇护九世为首的教廷之所以引人注目,还在于它对另一个长期争论不休的问题,作了最后决定,即:教皇乃最高权威,是永远不会错误的。1870年的梵蒂冈会议,除了对上帝、启示、信仰和理性等方面,在教义上作了规定,并着重历数当代邪说以外,还为基督的教会制定了信条。该信条共分四 383 点:一、来自使徒圣彼得的至高无上地位;二、彼得的这种至高地位为罗马教皇所永远继承;三、罗马教皇至高无上(统治)

^① 法兰西斯会根据邓斯·斯科特斯的学说,确认马利亚无原罪成胎说。多米尼克会则根据阿奎那的学说,认为马利亚与其余人一样,承受了原罪。——译者

的性质及权威；四、教皇永无谬误。具体规定如下：“因此，我们（即教皇）忠实遵循自有基督教信仰以来即已存在的传统，为了教主上帝的荣耀，为了圣教会的尊荣，为了教徒们的救恩，经征得神圣普世教会会议的赞同，以一条天启神圣教义训示天下并通告周知：罗马教皇在其以教会元首身份发言时，即在其作为全体信众之牧人及导师行使职责时，由于他拥有至高无上的使徒权威，有天主许给圣彼得的助佑，他为普世教会所当共同遵守之信仰或道德规定的教义，乃永无谬误的，因为神圣的教主确定，他的教会就信仰或道德制订教义时，应享有此种权利；因此，罗马教皇所作此类决定，其本身是不能改变的，也为教会公意所不能改变。”

教会在制定教义方面，永远不会错误，这从来就是天主教的原则；问题是这种一贯正确性属于普世教会会议，还是属于教皇个人。^①后面这个立场为阿奎那所主张，在宗教改革后的神学争论中则为贝拉明所坚持；它并且得到耶稣会的有力支持。尽管这样，这条教义还是在会议内外，都遭到了坚决的反对，有一部分人是反对这教义本身，也有一部分人是认为，当时作这种宣布是不合时宜的。然而这信条一经通过，所有的反对者几乎都立即服从了。那些相信普世教会会议不会错误的人，只能承认这种会议所宣布的教皇永无谬误，这点也是没有错误的。少数人，主要是德意志神学家，拒绝接受这一教义，因而被开除了教籍。这样形成了所谓古天主教会^②这一

① 见前260页（原书页码。——译者）起。

② 1870年从天主教分裂出来的新立教派，由慕尼黑神学家多林格尔博士所领导，在瑞士、奥地利、荷兰等地均有信徒。——译者

派，但在任何地方都没有获得广泛支持，不久便销声匿迹，无人提及了。

利奥十三世^①把重新确立教会在现代世界中的领导地位，作为自己的主要目标。为了完成这个任务，他努力重建教会与他当时的世界的密切关系，他相信，没有宗教和教会的权威，文明的最高目的就不能达到。因此他特别就社会和政治问题发表了很多意见，这些言论比他的前任具有更多的积极的和建设的性质。然而，他与庇护九世一样，对时代精神毫不退让。他从中世纪的基督教哲学，尤其是阿奎那的著作中，找到了神的启示和人的理性，信仰和知识之间最和谐的统一，认为它们就是抵制现代非基督教哲学的解毒剂。因此他把阿奎那哲学，定为天主教教会学校和神学院的课程，并在多方面加以提倡和宣扬。

在利奥十三世和他的继任者主持教廷时期，天主教学者中出现了一种运动，它的反对者称它为现代主义。这个运动获得了很大进展，他们与教皇一样，相信教会的使命就是要重新确立它在现代世界的领导地位；但他们相信，要做到这点，就得为教会在现代世界中找到它的位置，而不是退回到十三世纪，把希望寄托在亚里士多德和启示的大结合上。批判的和历史的研究取得的一些杰出成就，使他们把历史发展的原则，不仅应用于教会的体制上，而且应用于它的教义；他们宣称，过去，教会曾象活的有机体一样生长，因此现在它也应该有所发展，将来它也会继续发展。他们主张，基督教必须使它的思想方式适应哲学和科学的发展，适应人在政治和社会问

^① 1878 -1903 年的罗马教皇。——译者

题上的见解；它必须继续不断地加深体验和领会宗教的真谛，这是人的思维能力所永远无法穷尽和充分表达的。由此可见，教义上的演变不仅是历史上的理论，也是发展的过程。

这些思想和倾向，遭到了教会明确而果断的反对。1907年发布的“斥现代主义谕”，以及同年发布的“牧吾羔羊”通谕，列举了现代主义的大量错误，对它们定了罪状，并规定了防范和制裁措施，指望遏止现代主义的传播，尤其对学校 and 天主教学者的出版物加强了控制。教会决心利用它掌握的一切手段，限制现代哲学、科学、历史，以及圣经的评论和注释对教义所产生的破坏作用，这种作用在当代的新教中是表现得很明显的。

索引

(索引中的页码系原书页码, 印在本书切口一边)

- Abelard 阿伯拉尔, 268 起, 补赎的理论, 247 起。
- Absolute 绝对, Neoplatonic 新柏拉图哲学, 165, 瓦伦泰努斯 165 起, 奥利金 170, 狄奥尼索斯·亚略巴古提, 207 起, 殉教圣徒 马克西默 209。
- Absolution, form of 赦罪的方式, 243。
- Abyssinian Church 阿比西尼亚教会, 191 起。
- Adam 亚当, sin of, in Paul 保罗论亚当的罪 129, 艾雷内斯 162, 德尔图良 196, 奥古斯丁 197, 198, 佩拉纠 197。
另见 Original sin。
- Adorantes, Unitarian party 崇敬派, 神体一位论派, 338 起。
- Adrian I, pope 阿德里安一世, 教皇, 230。
- Æons “爱安”, 166。
- Africa, Proconsular, Christianity in 基督教在罗马总督管辖下的非洲, 193。
- Agape 爱宴, 150, 225。
- Ἄγνοια 灵知, 208。
- Ailly, Pierre d' 皮埃尔·戴依, 315, 319 注 1。
- Alaric 阿拉里克, 235。
- Albertus Magnus 大阿尔伯特, 271。
- Albigenses 阿尔比教派, 284 起。
- Alexander of Hales 赫尔的亚历山大, 271。
- Alexandria 亚历山大城, 犹太人在亚历山大, 51, 教会, 165, 教会学校, 167 起, 哲学和神学, 169 起, 178 起, 181 起, 187 起, 与安条克及君士坦丁堡的对立, 188 起。
- Allegory 比喻, 巴拿巴的, 154, 奥利金的, 175。
- Aldorf, university, Unitarianism in 阿尔特多夫大学的神体一位论派, 339。
- Amalric of Bena 贝纳的阿马尔里克, 286。
- America, Protestantism in 美国的新教, 358, 361, 363, 368 376, 378 起。
- Anabaptists 再洗礼派, 322, 324。
另见 Baptists。
- Angels 天使, 基督教中的天使崇拜, 154, 228, 奥利金论天使的性质, 172。
- Anomæans, radical Arians 安诺米安派, 极端阿里乌斯派, 183。
- Anselm 安瑟伦, 268。补赎的理论, 246 起, 345, 369。
- Anthropomorphism 神性拟人说, 基督教隐修士的神性拟人说, 176。
- Anthropos, in Valentinian Ple-

- roma 瓦伦泰努斯的普列罗马中的人, 165.
- Antichrist, in Christian polemics 敌基督在基督教的论争中, 290, 302.
- Antinomianism 反律法主义, Marcion 马谢安, 155, 诺斯替派, 156, 自由圣灵派, 286, 再洗礼派, 322.
- Antioch 安条克(安提阿), 安条克的哲学和神学, 178, 188.
- Antitrinitarian tendencies 反三位一体倾向, 338.
另见 Trinity, Unitarians.
- Antony, Saint 圣安东, 194, 204.
- 'Αφθαρσία 不朽坏性, 162.
- Apocalypse, New Testament 新约的启示, 144 起。
另见 Revelation of John
- Apocatastasis, Origen's theory 奥利金的复原理论, 174, 176.
- Apocrypha in Protestant versions of Old Testament 新教《旧约》版本中的外经, 伪经, 320, Council of Trent on 特兰托会议的看法 345.
- Apollinarius of Laodicea 劳底西厄的阿波利纳里斯, 186 起.
- Apologists, Christian 基督教护教士, 152. 他们的理论, 160—162, 186, 245.
- Apostles 使徒, 十二使徒, 118 起, 传教活动, 149.
- Apostles' Creed 使徒信经, 158, 326, 349.
- Aquinas, Thomas 阿奎那, 托马斯, 261, 271—275, 315, 346, 348, 353, 369. 狄奥尼索斯·亚略巴古提对他们的影响, 210. 利奥十三世对他们的哲学的看法, 384.
- Arians 阿里乌斯派, 178 起, 181—184. 哥特族及其他日耳曼民族, 236 起.
- Aristotelianism 亚里士多德哲学, 在经院哲学中, 269 起.
- Aristotle 亚里士多德, 对经院哲学家的影响, 269 起. 与基督教神学的结合, 274 起, 372 起, 384.
另见 Aristotelianism.
- Arius, and his teaching 阿里乌斯及其学说, 178 起, 从放逐中召回, 182.
- Ark, Noah's, figure of the church 挪亚的方舟, 教会的形象, 224.
- Armenian (Gregorian) Church 亚美尼亚(格雷戈里派)教会, 192.
- Arminianism 阿米纽斯教义, 背离加尔文教义, 355. 在英国教会中, 367. 卫斯里的循道宗, 367.
- Arminians, in the Netherlands 阿米纽斯派在尼德兰, 355 起.
- Arminius 阿米纽斯, 355.
- Asceticism 禁欲主义, 基督教的禁欲主义, 203—207. 中世纪各教派的禁欲主义, 283 起, 289 起. 新教的禁欲主义, 360 起.
另见 Monasticism, Mysticism.
- Astrology, fatalism 占星学, 宿命论, 135.
- Astronomy 天文学, 哥白尼的天文学, 372.
- Athanasian Creed, 阿塔纳修斯信经, 326, 336, 369.
- Athanasius 阿塔纳修斯, 181 起, 183, 184, 185, 186, 论基督的位, 187 起.
- Atonement 救赎教义, doctrine of, Paul 保罗的救赎学说, 139. Anselm 安瑟伦, 245, 345, 369. 索

- 赛纳斯的批评, 341 起. 阿奎那, 247. 阿伯拉尔, 247. 格劳秀斯, 342. 阿米纽斯派的大学, 355.
- Augsburg** 奥格斯堡, 帝国议会在奥格斯堡开会, 303 起. 奥格斯堡暂行法规, 305. 奥格斯堡信纲, 304, 336. 奥格斯堡信纲派教会, 305 起, 334, 344. 奥格斯堡和约, 305, 344.
- Augustine** 奥古斯丁, 生平及学说, 194—203. 教会和圣礼, 223—225. 上帝之城, 249—251, 257.
- Augustinianism**, 奥古斯丁教义, 反对意见, 201. 奥朗日会议, 202. 格雷戈里一世, 202 起. 中世纪的哥特沙尔克, 238. 路德宗教改革派, 317, 梅兰希顿, 327 起. 加尔文, 331, 协和信纲, 355. 詹森派, 354. 多德宗教会议, 355 起. 瑞士合一信纲, 357.
- 另见 **Arminianism**, **Pelagianism**.
- Averroes (Ibn Rushd)** 阿威罗伊, 270.
- Avicenna (Ibn Sina)** 阿维森纳, 270, 273, 277.
- Avignon, popes at** 在阿维尼翁的教皇, 261, 263, 288.
- Bacon, Francis** 培根, 弗兰西斯, 374.
- Baltic Prussia, conversion of** 波罗的海沿岸普鲁士的皈依, 237.
- Baptism, in mysteries** 洗礼的神秘教义, 128. 保罗论基督教的洗礼, 127. 在《约翰福音》中, 143. 仪式, 218 起. 罪的赦免, 196, 200, 219. 再生, 219. 洗礼的延期, 219. 天主教会中的婴孩受洗, 219. 赦免原罪, 200. 路德论洗礼, 318. 加尔文, 333. 再洗礼派, 321, 364. 异端的洗礼, 223 起.
- 另见 **Baptists**.
- Baptists** 浸礼会, 门诺派, 364. 在英国, 起源和分化, 364, 367. 教会的理论, 365.
- 另见 **Anabaptists**.
- Barbarossa, on church and state** 红胡子弗里德里希一世在教会与国家问题上的态度, 258.
- Bar Cozeba (Cocheba)** 巴尔考奇巴, 147.
- Barnabas, Epistle** 巴拿巴书信, 154.
- Baronius, Ecclesiastical Annals** 巴罗尼乌斯的《教会编年史》, 350.
- Basel, Council of** 巴塞尔会议, 265 起, 291.
- Basilides** 巴西莱德兹, 165.
- Beelzebul** 鬼王别西卜, 111.
- Beghards** 伯格德派, 286, 287.
- Beguines** 伯格因派, 287.
- Bellarmin, Cardinal** 枢机主教贝拉明, 350.
- Benedict of Nursia** 努西亚的本尼狄克, 206.
- Benedictine rule and monasteries** 本尼狄克会规则及隐修院, 206.
- Benedictus Deus, Bull** “赞美天主”通谕, 349.
- Berengar of Tours, on Eucharist** 都尔的贝伦加尔论圣餐, 239.
- Bern, Reformation in** 伯尔尼的宗教改革, 307.
- Bernard of Clairvaux** 克莱沃的伯尔纳德, 276.
- Beroea (Aleppo), Nazarenes at** 比里亚 (阿勒颇) 地方的拿撒勒人, 147 起.
- Biandrata** 比恩德拉塔, 338.
- Bible, first Latin version of New Testament** 圣经《新约全书》的拉丁文初版, 193. 文化复兴时期的版

本和译本,295. 路德翻译的《新约全书》(522), 303. 神的教诲永无谬误,368.
 另见 Scriptures.

Biel, Gabriel 比尔,加布里尔,316.

Bishops 主教, in *New Testament and Ignatius* 《新约》和伊格纳修斯谈主教, 149. 使徒传统的机构, 157. 主教会议, 157. 平等地位, 213, 262. 权威, 213. 西普里安论主教, 222. 教会的选举,255. 路德论主教, 321. 在英国教会中, 310. 特兰托教会谈主教的权力,348. 循道宗, 363.

Bishops of Rome 罗马主教,见 *Popes*.

Bogomiles 鲍格米勒派,284.

Bohemia, conversion of 波希米亚的皈依,237. 胡斯改革和战争,290起.

Bohemian Brethren 波希米亚兄弟会,291起.

Bonaventura 博纳文图拉,271.

Boniface II, Pope 教皇卜尼法斯二世(530—532年), 202.

Boniface VIII, Pope 教皇卜尼法斯八世, 259—261. 与美男子腓力的冲突,259. 《一圣通谕》,260起.

Brandenburg, Unitarians in 神体一位论派在勃兰登堡,339.

Brethren and Sisters of the Free Spirit 自由圣灵的兄弟姐妹, 286.

Britain, conversion of 不列颠的皈依,237.
 另见 *England, Scotland*.

Brownists 勃朗派,364.

Bruno, Giordano 布鲁诺, 乔尔丹诺,373.

Bulgaria, national church 保加利

亚的民族教会,216.

Bull 通谕,《一圣通谕》(1302), 260, 261, 267. 开除路德出教谕(1520), 301. “赞美天主”通谕(1564),349. 圣母无原罪成胎谕(1854), 382.

Bunyan, John 班扬,约翰,365.

CABALA (Kabbala) 犹太神秘哲学,209.

Cain 该隐,249.

Calendar, Christian, Easter 基督教历书,复活节,220起.

Calixtines 圣杯派,291.

Calvin, life 加尔文,生平,308. 基督教原理,308. 神学,329—334.

Calvinism 加尔文派教义,在瑞士的信纲,334. 多德的教规, 356. 威斯敏斯特信经及教义问题,357起. 瑞士合一信纲,357.
 另见 *Reformed Churches*. 加尔文宗五条信纲,356. 新学派,357.

Cano, Melchior, De Locis Theologicis 卡诺,梅尔乔,《神学源流》,350.

Canon of Scripture, ancient Christian 古代基督教的圣经正典, 158. 新教的修订, 319起. 特兰托会议,345.

Cappel, Louis 卡佩尔,路易,357.

Cardinals 枢机主教,254.

Carlstadt Andreas Bodenstein 迦尔斯塔特,原名安德烈·博登施泰因,322.

Carthage, church in 迦太基的教会,193, 215. 迦太基的宗教会议(418), 200.

Carthusians 卡修詹修会,279.

Casimir, John, king of Poland 卡西米尔,约翰,波兰国王,339.

Catechetical instruction 教义问答

教学, 220.
Catechism 教义问答 拉科教义问答, 339. 威斯敏斯特教义问答, 358.
Catechismus Romanus 罗马教理问答, 349 起, 358.
Cathari 纯洁派, 284.
Catholic Church, modern conditions and tendencies, 天主教在近代的情况及趋势, 380—385.
另见 Church.
Catholic Reformation 天主教改革, 343.
Celibacy, clerical 教士独身制, 207, 254, 308, 310. 路德的反对, 302, 304.
Chalcedon, Council of 查尔西登会议, 190 起, 227. 关于基督的位的教义, 190 起。
Charles the Great 查理大帝, 251 起. 查理大帝时期的学术复兴, 238. 对图象崇拜的态度, 230, 252.
Charles V, Emperor 查理五世皇帝 (1519—58年), 302 起, 305, 343.
Christ 基督, 他的名字, 120. 犹太门徒的信仰, 117 起, 138 起. 拿撒勒人, 147 起. 一位神, 121, 123. 对他的礼拜, 121, 123, 132. 保罗, 125 起. 希伯来人, 136 起. 约翰, 139 起. 基督幻影说异端, 153. 马谢安, 155. 诺斯替派, 156. 护教士, 161, 艾雷内斯, 162. 神位唯一论派, 163—165. 瓦伦泰努斯, 166. 奥利金, 171 起, 176. 萨摩萨塔的保罗, 180 起. 阿里乌斯派和涅斯多留派的论争, 180—191. 查尔西登会议, 190 起. 宗教改革家们, 326, 336. 阿马尔里克派, 286. 塞尔维特, 336 起. 再洗礼派, 338. 索赛纳斯, 索赛纳斯派, 338—340, 341.

另见 Trinity. 基督之死, 它的意义及必要性, 耶稣的门徒, 130, 注 1. 保罗, 126 起, 130. 希伯来人, 137. 给魔鬼的赎价, 245. 安瑟伦的理论, 245 起. 阿伯拉尔, 247 起.

另见 Atonement. 基督的灵, 保罗, 132. 第二次降临, 117, 133, 138, 145, 162.

另见 Millennium.

Christianity, first occurrence of the name 基督教名称的第一次出现, 154. 早期的外邦基督教, 119 起. 外邦基督教与犹太基督教的结合, 123. 与犹太教的继承关系, 123, 129. 作为一种神秘宗教, 128 起. 犹太基督教, 138 起, 147 起. 犹太化倾向和反犹太化倾向, 153—156. 基督教的传播, 118 起, 151, 193. 君士坦丁大帝之后, 211. 日耳曼民族的皈依, 235—237. 不列颠, 237. 东欧, 237. 近代传教活动, 352, 起.

Christians, crimes charged to 对基督徒加上的罪名, 151.

Christmas, age of the festival 圣诞节的来历, 221.

Christos, the title 基督的称号, 120.

Chrysostom, Saint 圣克里索斯頓, 捣毁异教神庙, 212. 克里索斯頓礼拜仪式, 216.

Church 教会, 早期的组织, 149. 伊格纳修斯提出的“公教会”, 150. 在第二世纪末年, 157—159. 在希腊, 见 Greek Church. 东方教会, 191 起, 234. 拉丁教会, 193 起. 西普里安的理论, 222 起. 格雷戈里一世, 250 起. 奥古斯丁, 223 起, 249 起. 威克利夫, 288 起. Hus 胡斯, 291. 另见 Church and State. 路德的

- 观点, 317, 321, 325. 瑞士茨温利的观点, 307. 加尔文的观点, 332起, 334, 370. 新教教会在尼德兰、法国和苏格兰, 334起. 在英国, 309起, 311起, 335. 再洗礼派和各派的观点, 322, 324, 364, 365起, 368. 教会与世界, 365.
- Church and state**, 教会与国家, 奥古斯丁的“上帝之城”, 249起, 257. 格雷戈里一世, 250. 在基督教帝国中, 248. 在加罗林王朝时期, 252. 尼古拉一世, 253. 格雷戈里七世, 奥古斯丁和封建思想的影响, 256. 红胡子弗里德里希一世, 258. 英诺森三世, 258起. 卜尼法斯八世, 259起. 利奥十世, 267. 法国法学家的理论, 260. 但丁的《论帝制》, 261. 帕多瓦的马尔西留的《和平的保卫者》, 261起. 威克利夫, 288. 加尔文, 334.
- Cistercians** 西斯特先修会, 279.
- Civilisation, Catholic and Protestant ideal of** 天主教与新教文化的理想, 369起.
- Civitas Dei, Augustine** 上帝之城, 奥古斯丁, 249起, 257.
- Clement of Alexandria** 亚历山大的克莱门特, 167起.
- Clementine Recognitions and Homilies** 克莱门特的《认亲记》和《训诫篇》, 148.
- Common Prayer, Book of** 公祷书, 312.
- Communism, Wycliffe** 威克利夫的共产主义, 289. 再洗礼派的共产主义, 322—324.
- Compania de Jesús, foundation of** “耶稣军”的建立, 351起.
- Concord, Formula of** 协和信纲, 355.
- Concupiscence, in Augustine** 奥古斯丁论色欲, 195, 198—199.
- Confession, in 'monasteries** 告罪, 在隐修院中, 241. 向神父告罪, 241—244. 教会的规定, 242.
- Confession of Faith, Westminster** 威斯敏斯特信经, 358.
- Confirmation, Sacrament of** 坚振礼, 219起, 346. 儿童行坚振礼的年龄, 220. 由主教施行, 348. 教理问答中的说明, 220, 349.
- Congregational churches in New England** 新英格兰的公理会, 358, 361, 379.
- Conscience, liberty of** 心灵的自由, 370.
- Consensus Repetitus** 重申合一信纲, 357.
- Consensus, Catholic and Protestant** 天主教与新教一教之处, 368—371.
- Constance, Council of** 康斯坦茨会议, 263起, 291.
- Constantine, first Christian emperor** 君士坦丁, 第一位基督徒皇帝, 178.
- Constantinople, Council of** 君士坦丁堡会议(381年), 184. 第五次普世教会会议(553年), 191. 反对崇拜圣像的会议(754年), 229起.
- Constantias, Emperor** 君士坦休斯皇帝, 183.
- Constitutum Coastantini** 君士坦丁御赐教产谕, 294.
- Consubstantiation** 合质论, 319.
- Conversion** 皈依, 保罗的说法, 124. 奥古斯丁, 194起. 必要性, 364. 皈依的方式, 360起. 方法, 362—

- 364.
- Copernicus** 哥白尼, 372 起. 天文体
系受到谴责, 373.
- Coptic Church** 科普特教会, 191.
- Corruption of nature, Tertullian**
天性的败坏, 德尔图良论这问题,
196. 奥古斯丁, 198, 200.
另见 **Original sin**.
- Cosmology, Maimonides**, 宇宙论,
迈蒙尼德的学说, 经院哲学家的学
说, 274 起. 近代的理论, 372 起,
376.
- Cosmos, redemption of** 宇宙的拯
救, 135, 167, 452.
- Council** 普世教会会议, 尼西亚会议
(325年), 179. 萨底迦会议 (343年),
215. 塞流西亚-里米尼会议 (359年),
183. 君士坦丁堡会议 (381年), 184.
以弗所会议 (431年), 189. 以弗所会
议 (449年), 189. 查尔西登会议 (451
年), 190 起. 君士坦丁堡会议 (553年),
191. 君士坦丁堡会议 (754年), 229
起. 尼西亚会议 (787年), 229. 第四次
拉特兰会议 (1215年), 242. 比萨会议
(1409年), 263. 康斯坦茨会议 (1414
—18年), 263 起, 291. 巴塞尔会议
(1431—49年), 265, 266, 291. 弗拉拉
-佛罗伦萨会议 (1438—'9年), 265.
第五次拉特兰会议 (1516年), 267. 特
兰托会议 (1545—'63年), 343 起. 梵
蒂冈会议 (1870年), 382 起.
- Councils, authority of** 宗教会议的
权威, 261—266.
- Counter-Reformation**, 反宗教改革,
343 起.
- Courland, conversion of** 库尔兰的
皈依, 237.
- Creed** 信经, 基督教的信经, 使徒信经
158, 326, 349. 尼西亚信经, 180,
184 起, 326, 336, 345, 369. 查
尔西登信经, 190 起. 阿塔纳修斯
信经, 326, 336, 369.
- Criticism, textual** 对圣经原文的批
判, 357. 十九世纪对圣经的批判,
377.
- Cross, gospel of the, Paul** 保罗的
十字架的福音, 127.
- Crusades** 十字军, 280.
- Cusanus, Nicolaus** 库萨的尼古拉,
294.
- Cyprian** 西普里安, 193. 论公教的
统一, 222. 论异端的洗礼, 223.
- Cyril of Alexandria** 亚历山大主教
西里尔, 188—192.
- Dante, De Monarchia** 但丁论帝
制, 261.
- David, Francis** 戴维, 弗朗西斯,
338, 370.
- Deacons, in early church** 早期教
会中的执事, 149. 枢机助祭, 254,
注 1.
另见 **Orders of the Ministry**.
- Death, origin of** 死的根源, 129.
另见 **Immortality**.
- Decius, Emperor, persecutions** 德
修斯皇帝, 对基督教的迫害, 152
177.
- Decrees of God, Gottschalk** 上帝
的旨意, 哥特沙尔克的观点, 238. 宗
教改革家们, 331 起. 多德宗教会
议, 356.
另见 **Election, Predestination**.
- Decrees, Papal** 教皇的命令, 斥现代
主义谕, 385, 收我羔羊谕, 385. 特
兰托会议的决定, 344 起.
- Defensor Pacis** 《和平的保卫者》,
261, 288.
- Deification, mystic goal** 成圣, 神

- 秘的目标, Dionysius the Areopagite 狄奥尼索斯·亚略巴古提, 208.
- Deism** 自然神论, 375.
- Demons, in Judaism** 魔鬼, 在犹太教中, 110 起. 在基督教中, 135, 161, 166, 172, 173, 174 起.
- Denmark, Reformation in** 丹麦的宗教改革, 308 起.
- Deposit of faith** 信仰的宝藏, 369, 377.
- Descartes, philosophy of** 笛卡尔哲学, 374.
- Determinism, Luther** 路德的定数论, 317.
另见 **Predestination**.
- Development, idea of, in theology** 发展观点在神学中, 377, 384 起.
- Devil** 魔鬼, 在基督教中, 135, 174 起, 245.
另见 **Dualism**.
- Diets of the Empire Reichstag** 帝国会议: 沃尔姆斯会议 (1521 年), 302 起. 斯拜尔会议 (1526 年), 303. 奥格斯堡会议 (1530 年), 303 起, (1555), 305.
- Diocletian, Emperor, persecutions** 戴克里先皇帝, 对基督教的迫害, 177.
- Dionysius the Areopagite** 狄奥尼索斯·亚略巴古提, 207—210. 对教会的影响, 209 起, 276, 308. 对穆斯林神秘主义的影响, 209.
- Dioscurus, bishop of Alexandria** 戴斯库拉斯, 亚历山大主教, 189.
- Disciples of Jesus, first** 耶稣最早的门徒, 109. 他们的信念, 177 起, 119, 138 起.
- Discipline, ecclesiastical** 教会的纪律, 240 起. 改革宗教会, 332 起. 新教各派, 365.
另见 **Monasticism**.
- Docetism** 基督人身幻影说, 153. 瓦伦泰努斯, 166.
- Dogma, ancient church** 教义, 在古代教会中, 180, 184 起, 190 起. 中世纪的发展, 273—275. 特兰托会议, 344—349, 梵蒂冈会议, 382 起. 新教的立场, 336, 368—371.
- Dominicans** 多米尼克会, 281—283, 271 起, 300, 350, 352, 354.
- Donation of Constantine** 君士坦丁的赠予, 294.
- Donatists** 多纳特派, 213, 223.
- Dordrecht (Dort), Synod of** 多德雷赫特会议, 355 起.
- Dualism** 二元论, 保罗的论述, 135, 约翰的论述, 142. 马谢安, 155. 诺斯替派, 156. 摩尼派, 194. 纯洁派, 海尔比派, 284.
- Duns Scotus, John** 邓斯·斯科特斯, 约翰, 他的哲学及神学, 272 起, 283, 315 起, 317.
另见 **Scotists**.
- Easter** 复活节, 220 起.
- Eastern churches, national** 东方各国教会, 191 起, 234.
另见 **Greek Church**.
- Eck, antagonist of Luther** 埃克, 路德的反对者, 300.
- Eckhart** 艾克哈特, 277 起.
- Ecstasy** 极乐境界, 狄奥尼索斯, 亚略巴古提, 208, 209. 艾克哈特, 277 起.
另见 **Mysticism**.
- Edict of milan** 米兰敕令, 177. **of worms** 沃尔姆斯敕令, 303. **of**

Nantes 南特政令, 335.
Education 教育, 教会的学校, 加罗林王朝的学术复兴, 238. 文艺复兴时期的世俗教育, 292. 耶稣会的改革, 352. 教会的职责, 370. 国家掌管教育, 380.
Egypt, Christianity in 埃及的基督教, 165 起, 201 起.
Elders presbyters 长老, 149. 在加尔文派教会中, 332.
Election, doctrine of, Paul 拣选教义, 保罗的观点, 134. 约翰的观点, 140. 奥古斯丁, 200, 201, 格雷戈里一世, 202. 哥特沙尔克, 238. 宗教改革家们, 331 起. 詹森派, 354. 阿米纽派, 355. 索缪尔神学校, 356 起. 多德宗教会议, 356.
Elements, of the universe 宇宙的元素, 166. 占星术, 135.
Elizabeth, queen 伊丽莎白女王, 311.
Emanation, Neoplatonic 新柏拉图派的流出说, 165, 170. 瓦伦泰努斯, 165 起. 奥利金, 170 起.
Emperors, Christian 皈依基督教的皇帝, 对教会的统治权, 248 起. 加罗林王朝, 251 起. 奥托们, 253. 另见 Church and State.
England, in Middle Ages 英国, 在中世纪, 255, 259, 288. 威克利夫及洛拉德派, 288—291. 宗教改革, 309 起, 335. 清教运动, 361, 365, 367. 循道宗, 362—364. 浸礼会, 364 起. 公谊会, 365—367. 国教会, 309 起, 311 起, 358, 367.
Ephesus, Council of 以弗所会议 (431), 189. 以弗所的强盗会议 (449), 189.
Epicureanism, at Renaissance 伊

壁鸠鲁学说, 在文艺复兴时期, 234.
Epiphany, festival of 显示节, 221.
Epistolae Obscurorum Virorum 《无名者的信》, 297.
Erasmus 伊拉斯玛斯, 297. 脱离宗教改革派, 324 起. 论意志的自由, 325. 《基督精兵手册》, 340. 埃留哲那, 约翰·斯科特斯, 295 起, 277.
Eschatology 末世学, 《约翰启示录》, 144 起. 护教士们, 162. 艾雷内斯, 162, 163. 奥利金, 174.
Etaples, Le Fèvre d' 勒费弗尔·戴塔普尔, 307 起, 340.
Eternal generation, Origen 永恒的出生, 奥利金, 171.
Eucharist 圣餐, 圣体, 早期教会仪式, 150. 约翰福音中的教义, 143. 伊格纳修斯, 同上. 查士丁, 151. 艾雷内斯, 163. 礼拜仪式的演变, 215 起. 中世纪理论, 238 起. 威克利夫和胡斯, 250 起. 路德, 318 起. 茨温利和加尔文, 333 起. 特兰托会议, 347 起.
Eusebius of Nicomedia 尼科米迪亚军主教优西比乌斯, 179, 181 起.
Eutyches 尤提克斯, 189.
Evangelical poverty 福音式贫困生活, 法兰西斯会, 262, 280 起, 287, 289. 威克利夫, 289 起.
Evil, origin of 恶的根源, 155 起. 思辨的诺斯替派, 167. 瓦伦泰努斯, 165 起. 奥利金, 172 起. 另见 Dualism, Adam.
Excommunication 开除教籍, 240 起, 256, 365.
Exorcism of demons, by Jesus 耶稣被除鬼魔, 110, 111. 在基督教的洗礼中, 218.

Expiation 赎罪, 耶稣之死 130.
 Exsurge Domine, Bull 开除路德出教谕, 301.
 Faith, Christian, in Paul 信仰, 保罗论基督教的信仰, 127. 护教士们, 161. 信仰与知识, 克莱门特的论述, 168. 对此的论争, 定义, 信经, 180. 190 起, 326 起, 369, 371. 奥古斯丁, 199, 314 起. 路德, 315. 加尔文, 322.
 另见 Justification, Conversion.
 Faith and reason 信仰与理性, 268-275.
 另见 Philosophy and Religion.
 Fall in the godhead 从神体中的坠落, 166. 天使的坠落, 246, 注 2. 灵魂的坠落, 奥利金, 172.
 Fasting 守斋, 203, 220, 221. 241 起, 307.
 Fatalism, astrological 宿命论, 占星术, 135.
 Father, in heaven 天上的父, 116.
 Fathers, of the church, authority 教父的权威, 231.
 Ferrara-Florence, Council of 弗拉-佛罗伦萨会议, 265.
 Festival of Orthodoxy 圣像节, 230.
 Festivals 节日, 基督教的节日, 220 起. 殉道者和圣徒, 225. 童贞圣母的节日, 227 起.
 Ficino 费奇诺, 210, 293.
 Filioque, in the Creed “及子”一语在信经中, 265 起, 266, 注 1.
 Flesh, in Paul 肉身, 保罗的论述, 130.
 另见 Asceticism, Dualism.
 Florence, Council of 佛罗伦萨会议 (1439 年), 265. 美第奇的学院,

293.
 Foreknowledge of God 上帝的预知, 197.
 另见 Predestination.
 Formula Consensus Helvetica 瑞士合一信纲, 357.
 Formula of Concord 协和信纲, 355.
 Fox, George 福克斯, 乔治, 366, 367.
 France, Christianity in 法国的基督教, 236 起. 对抗教皇的要求, 259 起, 261. 宗教改革, 307 起, 312 起, 334 起. 新学派加尔文教义, 356 起. 法国天主教自主运动, 380.
 Francis de Sales, Saint 塞尔斯的圣法兰西斯, 351.
 Francis of Assisi, Saint 阿西西的圣法兰西斯, 280.
 Franciscans 法兰西新会 (方济各会), 277, 280 起. 属灵派, 287. 经院哲学家, 283.
 Francke, August Hermann 弗兰克, 奥古斯特·赫尔曼, 362.
 Frederick I, Barbarossa 红胡子弗里德里希一世, 258.
 Free Spirit, Sect of the 自由圣灵派, 286.
 Freedom of the will, 意志的自由, 希腊教父的论述, 196, 199. 佩拉纠, 197. 斯科特斯, 273. 伊拉斯玛斯, 325. 塞尔维特, 337. 阿米纽斯派, 355.
 另见 Determinism, Predestination.
 Friends, Society of 公谊会, 366 起.
 Friends of God 上帝之友, 278. 鲍格米勒派, 284.
 Fulgentius 弗尔根休斯, 203.

- Galileo, condemnation of 伽利略, 对他的谴责, 373.
- Gaza, pagan worship at 加沙的异教崇拜, 212.
- Geneva, Reformation in 日内瓦的宗教改革, 308.
- Gentile Christianity 外邦基督教, 119 起, 125, 132 起.
另见 Christianity.
- "German Theology" «德意志神学», 278.
- Germany, Christianising of 德意志的基督教化, 235—237. 十六世纪的宗教情况, 297. 宗教改革, 297—306, 313—328. 再洗礼派, 322, 324. 农民革命, 323 起. 改革派教会, 335. 虔诚派, 362.
- Gnosis 灵知, 真知, 在《约翰福音》中, 140 起. 护教士们, 161. 诺斯替派, 156 起. 亚历山大的克莱门特, 168.
- Gnosticism, its speculative problem 诺斯替主义, 它所思考的问题, 135, 167.
- Gnostics 诺斯替派, 156 起, 163. 巴西理德, 165. 瓦伦泰努斯, 165 起.
- God 上帝, 犹太一神教, 122. 天上的父, 116. 基督教的观念, 123, 125 起, 129, 139, 140 起. 早期教会的神学, 161—186. 奥古斯丁, 195 起. 狄奥尼索斯·亚略巴古提, 207 起. 经院哲学家, 270—276. 路德, 315 起. 加尔文, 331.
另见 Trinity.
- Gog and Magog 歌革和玛各, 145.
- Golden Age 黄金时代, 对黄金时代的期望, 107.
另见 Reign of God.
- Good and evil, conflict of 善与恶, 二者的斗争, 134 起, 142, 154—156.
另见 Right and Wrong.
- Gospel, of the cross, Paul 福音, 十字架的福音, 保罗的观点, 127. 作为一种神秘宗教, 128. 非奥利的若阿基姆的“永远的福音”, 287. 路德的观念, 317, 320.
- Goths, invasion of Italy 哥特人侵入意大利, 235. 皈依, 236 起.
另见 Ostrogoths, Visigoths.
- Gottschalk, twofold predestination 哥特沙尔克的双重预定说, 238.
- Grace, of God, Paul 上帝的恩典, 保罗的论述, 134. 在希腊神学家中, 201. 奥古斯丁的学说, 196—200. 佩拉纠, 197. 格雷戈里一世, 202. 宗教改革派, 315 起, 327, 330 起, 355 起.
- Greek Church, theology 希腊教会, 神学, 160—192, 199, 200 起. 苦行主义, 神秘主义, 203—210. 反对圣像崇拜的论争, 228—230. 与拉丁教会的决裂, 233 起. 联合的建议归于失败, 265 起. 教义和实践上的差异, 同上.
- Gregory I 格雷戈里一世. Doctrine of grace 恩典学说, 202. the Mass 弥撒, 217 起. Purgatory 炼狱, 231. Church and State 教会与国家, 250 起.
- Gregory VII, Pope 教皇格雷戈里七世, 256 起.
- Grotius, Hugo 格劳秀斯, 胡戈, 342.
- Hadrian 哈德良, 镇压犹太起义, 146, 147.
- Hales, Alexander of 赫尔的亚历山大, 271.
- Heart, in religion 心在宗教中, 166.

- 另见 *Mysticism*.
- Heaven abode of the blest** 天堂, 幸福者的居处. 在犹太教中, 133, 保罗的观点, 同上.
另见 *Paradise*.
- Heaven, Kingdom of**, 另见 *Reign of God* 天国.
- Heavenly bodies, astrological fatalism** 天体, 占星术宿命论, 135.
- Hebrew vowel-points** 希伯来文的母音符号, 357.
- Hebrews, Epistle** 《希伯来书》, 136.
- Hegel** 黑格尔, 376.
- Hell, 地狱**, *Origen* 奥利金的论述, 174.
- Hellenistic Jews** 希腊化犹太人, 122 起, 133.
- Henoticon, Emperor Zeno's** 皇帝齐诺的“合一论”, 191.
- Henry VIII, of England** 英王亨利八世, 309—311.
- Heresies** 异端. 153 起, 163—167, 178 起, 184, 186—188, 188—190, 197, 200, 283—292 等.
- Hermes Trismegistos** 至高智者赫尔默斯, 337.
- Hierarchy, celestial** 教阶体系, 208. 在教会中, 203, 348.
另见 *Orders of the Ministry*.
- Hinckmar of Rheims** 兰斯的兴克马尔, 238, 253.
- History of Religions** 宗教史, 377 起.
- Holy Spirit, in Trinity** 圣灵, 在三位一体中, 185.
另见 *Spirit*.
- Homoousians, Homoiousians** 本体相同派, 本体相似派, 182, 185, 186.
另见 *Ὁμοούσιος*.
- Honorius, Pope** 奥诺留斯教皇, 192.
- Hosius of Cordova** 科尔多瓦的奥西阿斯, 181.
- Hospitallers, Knights of St. John** 医院骑士团, 圣约翰骑士团, 280.
- Hugh of St. Victor** 圣维克托的雨果, 209, 276.
- Huguenots** 胡格诺派教徒, 312 起, 335.
- Humanism** 人文主义, 292—294, 309, 340.
- Humanity, in the godhead** 人性在神性中, *Valentinus* 瓦伦提努的论述, 165, 注 1.
- Hume, David** 休谟, 大卫, 375.
- Hungary, conversion of** 匈牙利的皈依, 237.
- Hus, John** 胡斯, 约翰, 290 起.
- Hussite movement, Bohemia** 胡斯运动, 波希米亚, 290 起.
- Hypostasis** 本体存在, 171, 180, 181, 183, 185.
- Hypothetic Universalism** 有条件普遍得救论, 357.
- Iconoclastic controversy** 反对圣像崇拜的论争, 229.
- Idolatry, Christian** 偶像崇拜在基督教中, 229—230.
- Ignatius, of Antioch** 安条克的伊格纳修斯, 149 起, 153.
- Illumination, in Christian mysticism** 启迪在基督教神秘主义中, 208.
- Images, in churches** 圣像在教会中, 229 起.
- Immaculate Conception** 纯洁受孕论, 382.
- Immortality** 不死, 基督教护教士们, 162.
- Imputation, of Christ's righteous-**

- ness 基督的义的转归, 315. 亚当的罪的间接转归, 357.
- Incarnation, of Christ** 基督的道化成人身, 126 起, 137, 138 起, 161, 162 起, 166, 173, 186 起, 245—247.
- Individualism in religion** 个人主义在宗教中, 375.
- Indulgences** 赦罪, 主教的赦罪, 243 起. 教皇的赦罪, 244 起, 297 起. 对此的攻击, 289, 291, 297 起.
- Ineffabilis Deus, Bull** 圣母无原罪成胎谕(1854), 382.
- Infallibility, of the Pope** 教皇永无谬误, 阿奎那的观点, 261. 梵蒂冈会议, 382 起. 反对者, 奥卡姆, 262, 路德, 301. 历次宗教会议的观点, 301, 383 起.
- Innocent III, Pope** 教皇英诺森三世, 258.
- Inquisition, 异端裁判所, 主教的异端裁判所, 285. 教皇的异端裁判所, 285 起, 335.**
- Intercession, of Christ** 基督的代祷, 137. 圣徒的代祷, 225—228.
- Interpretation, figurative and allegorical** 比喻和象征的解释, 174. 多重意义的理论, 175.
- Intolerance** 不容忍, 370.
- Investitures, conflict over** 关于授职权的斗争, 253 起.
- Ireland, Irish church** 爱尔兰, 爱尔兰的教会, 241 起.
- Irenæus** 艾雷内斯, 145, 162 起.
- Irene, Empress** 艾琳皇后, 230.
- Italy, Renaissance** 意大利, 文艺复兴, 266 起, 292 起. 宗教改革, 335, 338, 340 起.
- Jacobites, Monophysite Syrian church** 雅各派, 叙利亚的基督一位论, 192.
- James, brother of Jesus** 雅各, 耶稣的弟兄, 118, 121 起, 146.
- Jansenists, condemnation of** 詹森派的遭到谴责, 354.
- Jerusalem** 耶路撒冷, 147. 教会, 117—119, 121, 145 起.
- Jesuits** 耶稣会士, 351 起, 354.
- Jesus, life** 耶稣, 生平, 108—114. 教导, 114—117. 巴勒斯坦门徒的信念, 117, 118 起, 138 起. 另见 Christ.
- Jewish Christianity** 犹太基督教, 148. 另见 Christianity.
- Jews, in Arabia** 犹太人, 在阿拉伯, 希腊化犹太人, 122 起.
- Joachim of Flori** 菲奥利的若阿基姆, 277, 287.
- John, Gospel** 《约翰福音》, 138—144. 《约翰启示录》, 144. 另见 Revelation or John.
- John the Baptist** 施洗者约翰, 107 起.
- John of Damascus** 大马士革的约翰, 210, 229, 239, 270.
- John of Jandun** 杨顿的约翰, 261.
- John of Leyden** 莱顿的约翰, 324.
- John of the Cross, St.** 克劳斯的圣约翰, 351.
- John XXII, Pope** 教皇约翰二十二世, 261, 262.
- John XXIII, Pope** 教皇约翰二十三世, 263, 291.
- Jubilee, Papal** 教皇的圣年大赦, 244.
- Judaising tendencies in Christianity** 基督教中的犹太化趋势, 153, 216.

Judgment, of the dead in Christianity 关于基督教中对死者的审判, 145.
另见 Eschatology.
Julian Emperor 朱利安皇帝, 183.
Justice, of God 上帝的正义, 197 起, 246 起, 341.
Justification 成义, 奥古斯丁, 199. 阿伯拉尔, 247 起. 路德, 315—317. 加尔文, 330 起. 特兰托的决议, 346.
Justinian, Emperor 查士丁尼皇帝, 248.
Kabbala, Kabbalists 希伯来神秘哲学, 209.
Kant 康德, 376.
Kingdom of Heaven 天国, 107 起. 另见 Reign of God.
Knights of St. John 圣约翰骑士团, 280.
Knowledge of God 认识上帝, 140 起, 161, 168.
另见 Gnosis, Gnostics, Mysticism.
Kyrios, divine title 基督, 神的称号, 120 起.
Lamentabile sane exitu, Decree 斥现代主义谕, 385.
Laplace, Mécanique Céleste 拉普雷斯的《天体力学》, 375.
Lapsed, restoration of 叛教者的恢复教籍, 222.
Lateran Council, Fourth 第四次拉特兰会议, 242. 第五次, 267.
Law, Jewish 犹太律法, 耶稣的态度, 110 起. 犹太基督徒的立场, 119, 121, 145 起, 147 起. 保罗, 130 起, 巴拿巴, 154. 马谢安, 155. 诺斯替派, 156. 路德, 316 起. 加尔文,

332 起.
Law of nature, Calvin 自然法, 加尔文, 332 起.
Learning, revival of, Carolingian 卡罗林王朝的学术复兴, 238. 文艺复兴, 292 起, 309, 340.
Leibniz 莱布尼茨, 375.
Lent 四旬斋, 221.
Leo I, Pope 教皇利奥一世, (440—61), 189 起.
Leo XIII, Pope 教皇利奥十三世, 384.
Lex evangelica, Wycliffe 威克利夫的《福音的律法》, 289.
Liberius, Pope 教皇利贝留斯, 183.
Liberty of conscience 心灵自由, 370.
Lithuania, conversion of 立陶宛的皈依, 237.
Liturgy Christian 基督教的礼拜仪式, 151, 216—218, 252. 英国教会, 311 起. 路德, 321.
另见 Mass, Worship.
Livland, conversion of 立弗兰的皈依, 237.
Locke, John 洛克, 约翰, 375.
Logos, Philo 逻各斯, 斐洛, 126, 138. 《约翰福音》, 138, 141, 139. 护教士们, 161. 艾雷内斯, 162. 与逻各斯基督论的对立, 163 起. 亚历山大的克莱门特, 168. 奥利金, 170 起, 176, 185. 萨摩萨塔的保罗, 130起. 阿里乌斯, 178. 阿波利纳里斯, 186 起. 安条克派, 188. 西里尔, 190 起.
Lollards 洛拉德派, 288—290.
Lombard, Peter, Liber Sententiarum 彼得·伦巴德, 《教父名言集》,

- 270.
- Lombards 伦巴德人, 236, 237.
- Lord Jesus Christ, title 主耶稣基督的称号, 123.
- Lord's Supper, Paul 主晚餐, 保罗, 128. 加尔文, 333. 英国公祷书, 312.
另见 Eucharist, Mass.
- Love, God's to men 爱, 神对世人的爱, 狄奥尼索斯·亚略巴古提, 209. 圣特利莎, 351.
- Loyola, Ignatius de 罗耀拉, 依纳爵, 351.
- Lucian, head of school in Antioch 卢西安, 安条克神学校的领导人, 178.
- Ludwig the Bavarian, Emperor 巴伐利亚的路德维希, 皇帝, 262.
- Luther, life and teaching 路德, 生平及其学说, 297—306, 313—327. 唯名论对他的影响, 315 起, 319 和注1. 1520 年的三篇著作:《致德意志基督徒贵族书》,《教会的巴比伦之囚》,《论基督徒的自由》, 301 起.
- Lutheranism, in Germany 路德教在德意志, 325. 在斯堪的纳维亚, 308 起.
- Magdeburg Centuries 《马德堡世纪》, 350.
- Maimonides 迈蒙尼德, 270.
- Manichæanism 摩尼教, 194, 注 1, 212, 284.
- Marburg Conference 马尔堡会议, 319.
- Marcion 马谢安, 155.
- Marnas, temple of, razed 马纳斯神庙被捣毁, 212.
- Marsilius of Padua and John of Jandun, Defensor Pacis 帕多瓦人马尔西留和扬顿的约翰,《和平的保卫者》, 261.
- Martin V Pope 教皇马丁五世, 264.
- Martyrs 殉道圣徒, 255 起.
另见 Saints.
- Mary 马利亚, 另见 virgin Mary.
- Mary, Queen of England 玛丽, 英国女王, 311.
- Mass, sacrifice of the 弥撒的献祭, 217 起. 洗礼后的赎罪, 217. 为生者和死者赎罪, 231. 路德的驳斥, 321. 特兰托的决议, 347.
另见 Eucharist.
- Matthew, Gospel of, in Aramaic 《马太福音》的阿拉米语本, 147.
- Maximus Confessor 殉教圣徒马克西默, 209.
- Medicean Academy, Florence 佛罗伦萨的美特奇学院, 293.
- Melancthon 梅兰希顿, 327.
- Meletians 梅利歇斯派, 213.
- Mendicant orders 托钵修会, 282.
- Mennonites 门诺派, 324, 339, 364.
- Merit, of good works 善功的作用, 202, 316. 路德的立场, 316.
- Messiah 弥赛亚, 耶稣, 111 起, 117 起, 119 起.
- Methodism 循道宗, 362 起.
- Metropolitans 省城主教, 214.
- Milan, Edict of 米兰敕令, 177.
- Millenarianism, post-Reformation 千年王国说, 宗教改革后, 361.
- Millennium, Revelation of John 千年王国,《约翰启示录》, 145. 查士丁, 艾雷内斯, 145, 162. 奥利金的反对这信念, 174. 奥古斯丁的观点, 250.
- Miracles, of Jesus 耶稣的奇迹, 110. 在《约翰福音》中, 140. 圣徒

- 及殉道者,226.
- Missa Fidelium 信徒弥撒,217,注1.
另见 Mass.
- Missions, Catholic 天主教的传教活动,352起. 新教的,353.
另见 Christianity, spread of.
- "Modernism" (Nominalism) "现代主义"(唯名论),276.
- Modernism 现代主义,384起.
- Mohammedanism, conversion to 皈依伊斯兰教,232起.
- Monarchians, "monotheists" 神格唯一论派,一神论,164起.
- Monasticism 隐修生活,基督教隐修主义的开始,201起,203起. 在中世纪,241起. 改革与新修会,279—283.
- Monks, in theological controversies 隐修士,在神学论争中,176,188起,191,229.
另见 Monasticism.
- Monophysite schism 基督一性论派,191起.
- Monotheism, Jewish 犹太一神论,122. 基督教一神论,另见 God, Christ, Logos, Trinity.
- Monotheistic controversy 基督唯一意志论的论争,192.
- Morality, Jesus' teaching 德行,耶稣的教导,114—116.
- Moravia, conversion of 摩拉维亚的皈依,237.
- More, Thomas, Utopia 莫尔,托马斯,《乌托邦》,370起.
- Moritz of Saxony 萨克森选侯莫里茨,305.
- Mother of God 神的母亲,188,227.
另见 Immaculate Conception.
- Munster, Anabaptists at 再洗礼派在闵斯特,324.
- Mysticism, Christian 基督教的神秘主义,狄奥尼索斯,205—210. 中世纪,276—279. 圣特利莎,克劳斯的圣约翰,351. 福克斯,公谊会,367.
- Nantes, Edict of 南特敕令,335.
- Nationalism, development of 民族主义的发展,380,381.
- Nature, corruption of man's 人的天性的败坏,196.
另见 Original sin.
- Nazarenes 拿撒勒人,146起.
- Neoplatonism, in Christian 基督教中的新柏拉图主义,165—167,169起,194起,207起,274,293.
- Neo-Thomists 新托马斯主义,350,369.
- Nestorians 涅斯多留派,234.
- Nestorius 涅斯多留,188起.
- Netherlands, Reformation in 尼德兰的宗教改革,313. 新教在尼德兰,334起. 抗辩派,即阿米纽斯派,339,355. 门诺派,324,339. 神体一位论派,索赛纳斯派,339. 清教运动,361起.
- New England, migration to 新英格兰的移民,361. 公理会,358,361,379. 神体一位论,376.
- New School Calvinism 新教派加尔文教,357.
- New Testament 《新约全书》,威克利夫的美译本,289. 路德的译本,303.
另见 Bible.
- Newton 牛顿,374.
- Nicæa, Council of 尼西亚会议(325年),179. 第二次尼西亚会议(787年)289.

- Nicene Creed 尼西亚信经, 180—186, 190, 195. 在宗教改革运动前后, 326, 336, 345, 369.
- Nicholas I, Pope 教皇尼古拉一世 (858—67 年), 253.
- Nineteenth century, character of 十九世纪的特点, 381.
- Nominalism, the older 旧唯名论, 270. 奥卡姆, 275 起. 在德意志, 297, 299. 对路德的影响, 315 起, 317, 319.
- Nonadorantes, branch of Unitarians 反崇敬派, 神体一位论派中的一派, 339.
- Norway, Reformation in 挪威的宗教改革, 308 起.
- Nous, in Valentinus 努斯, 在瓦伦泰努斯那里, 165 起. 奥利金, 170. 另见 Universal Intellect.
- Novatians 诺瓦提安派, 213.
- Occam, nominalism 奥卡姆, 唯名论, 275 起, 313. 反对教皇权力至上的主张, 262. 对路德的影响, 315 起, 319.
- Old Catholics 古天主教会, 384.
- *Ὁμοούσιος 本体相似, 182, 注 1.
- *Ὁμοούσιος in Irenaeus 本体相同, 艾雷内斯的论述, 163. 奥利金, 171. 萨摩萨塔的保罗, 181. 尼西亚信经, 180 起, 182, 和注 1. 圣灵, 185. 另见 Homoousians.
- Ophites, Serpent Sect 蛇教, 156.
- Orange, Synod at 奥朗日会议, 202.
- Oratory of Divine Love 神爱祈祷会, 296.
- Orders, of the Ministry 教士制度, 149 起, 208. 路德的理论, 321. 加尔文, 332. 特兰托的决议, 348. 另见 Bishops.
- Orders, sacrament of 神品圣事, 346, 348. 宗教改革家的反对, 317 起, 321, 329. 它的不可磨灭性, 224.
- Oriental party, in Christological controversy 东方教派在基督论的论争中, 188 起, 191. 234. 教会, 191 起, 234.
- Origen, life 奥利金, 生平, 168 起. «基督教原理», 169. 神学体系, 169—175. 论争, 175—177, 184 起.
- Original sin, Tertullian 原罪, 德尔图良, 196. 奥古斯丁, 197, 198, 200. 佩拉纠的否定, 197. 路德, 315 起, 331. 加尔文, 331.
- Orthodoxy, Festival of 圣像节, 230.
- Ostrogoths 东哥特人, 236.
- Ὀυσία 本质, 171, 179, 180, 181, 189, 184 起.
- Pachomius 帕科米乌, 204.
- Paganism, suppression of 对异教的镇压, 178, 211 起, 237. 在基督教中的残余, 225 起.
- Pantheism 泛神论, 艾克哈特, 277. 阿马尔里克, 286. 自由圣灵兄弟会, 286.
- Papacy, primacy of church of Rome 教廷, 罗马教会的最高统治者, 158 起, 214 起. 彼得的宝座, 223. 与帝国的关系, 248 起, 252 起. 为独立而斗争, 253 起. 坚持拥有最高权力, 256—261. 权力要求的论争, 258, 261 起. «巴比伦之囚», 263. 大分裂, 同上. 宗教会议时代, 363—266. 教皇权力的恢复, 266 起. 梵蒂冈会议, 382 起. 另见 Pope.

Parables, of Jesus 耶稣的比喻, 116.
Paraclete, in John 保惠师, 在《约翰福音》中, 143 起.
Pascendi gregis, Decree “教我羔羊”通谕, 385.
Pascha, Easter 巴斯加, 复活节, 220.
Patriarchs, Christian 基督教总主教, 214.
Patripassians 圣父受苦派, 165.
Paul, life 保罗, 生平, 123—125. 学说, 125—136. 犹太基督教徒对他的态度, 148. 影响, 123, 135 起, 196 起, 314 起, 330 起.
Paul of Samosata 萨摩萨塔的保罗, 181.
Peasant's Revolt, in England 农民起义, 在英国, 289. 在德意志, 323 起.
Pelagius 佩拉纠, 197, 200, 201.
Penance (Penitence) 补赎悔罪, 240—243. 要素, 243. 赎罪, 243. 阿奎那, 247. 告解礼, 243, 248. 路德的观点, 299.
另见 Confession, Indulgences, Repentance.
Penitential Books, 赎罪手册, 242.
Persecution, of Christians 迫害基督徒, 151 起, 177 起. 迫害异教, 178, 211 起. 迫害异端教派和观点, 209 注 1, 212. 迫害中世纪异端, 285 起, 288, 290. 在十六世纪及以后, 310 起, 312, 324, 337, 338, 339, 370 等.
Person of Christ, controversies 基督的格位, 论争, 185—192.
Peter 彼得, 109, 111 起, 223, 260, 383.
Pharisees 法利赛派, 109, 115, 122.

Philip of Hesse 黑森伯爵菲利普, 318 起.
Philip II, of Spain 西班牙国王菲利普二世, 313.
Philo 斐洛, 126 起, 138.
Philosophy, in Christian theology 基督教神学中的哲学, 270 起, 273, 277. (另见 Aristotelianism, Aristotle Neoplatonism) 在中世纪大学中, 270. 近代, 374 起, 381, 384.
Philosophy and religion 宗教与哲学, 基督教护教士, 161. 亚历山大的克莱门特, 168. 奥利金, 169. 经院哲学家, 268 起, 274. 斯科特斯, 272 起. 奥卡姆, 275 起. 文艺复兴, 293. 笛卡尔, 374 起. 利奥十三世, 384.
Pietism 虔诚派, 362.
Piety, Christian 虔诚在基督教中, 114 起, 203.
另见 Asceticism, Mysticism, Pietism, Puritanism.
Pilgrims, Plymouth 向新英格兰的移民, 361.
Pippin, King 丕平国王, 251.
Pisa, Council of 比萨会议, 263.
Pistoia, Synod at 皮斯托亚会议, 380.
Pius IX, Pope 教皇庇护九世, 382 起.
Platonism, Christian theology 柏拉图哲学对基督教神学的影响, 160—162, 274. 在文艺复兴时期, 293.
另见 Neoplatonism.
Pleroma, Valentinus 普勒罗马, 瓦伦泰努斯, 165.
Plotinus 普洛泰努斯, 165, 170, 207, 293.
Poland, Reformation, Unitarians

- 波兰, 宗教改革, 神体一位论派, 338 起. 天主教反对, 339.
- Polish Brethren 波兰弟兄会, 339.
- Polyglot Bibles 多种文学对照本圣经, 295, 350.
- Pomerania, conversion of 波美拉尼亚的皈依, 237.
- Pope, 教皇, 教皇选举, 248 起, 252 起, 254. 与普世教会会议, 179, 189, 190, 194, 214 起. 为皇帝加冕, 251, 258. 永无谬误, 261, 262, 382 起.
另见 Papacy.
- Porphyry, bishop of Gaza 波尔菲利, 加沙主教, 212.
- Prayer, Christian 基督教的祈祷, 151. 向圣徒祈祷, 225 起.
另见 Liturgy.
- Prayer-Book, English 英国公祷书, 311 起.
- Preaching 讲道, 282. 在教会中, 150, 151, 217, 279, 282. 在各派中, 283, 289. 宗教改革家们, 321.
- Precisians 严谨派, 361.
- Predestination, Paul 预定说, 保罗, 134. 奥古斯丁, 197, 199-203. 佩拉纠, 197. 哥特沙尔克, 238. 阿奎那, 斯科特斯, 273. 路德, 317, 梅兰希顿, 327 起. 加尔文, 茨温利, 331 起. 协和信纲, 355. 耶稣会, 詹森派, 354, 356. 阿米纽斯的学说, 355. 多德会议, 356.
- Premonstratensians 普雷蒙特修会, 279.
- Presbyterianism, Reformed churches 长老派新教教会, 332, 334. 在英国和新英格兰, 361.
- Presbyters 长老, 149.
另见 Orders of the Ministry.
- Priesthood, 教职, 在基督教中, 149, 216, 217, 241, 348. 路德, 317. 一切信众都是教士, 321. 教阶体制, 特兰托会议的规定, 348.
另见 Celibacy, Orders of the Ministry.
- Procession of the Spirit 圣灵的来源, 185, 265 起, 266, 注 1.
- Proclus, influence on Dionysius 普罗克洛, 对狄奥尼索斯的影响, 207 起.
- Professio Fidei Tridentinae 特兰托信经, 349.
- Propaganda Fide, Congregation, De 圣道传信部, 353.
- Prophets, in the church 先知, 在教会中, 149. 再洗礼派, 322, 342.
- Protestant Reformation 新教改革, 296-342.
见 Reformation.
- Protestantism, modern trend 新教, 近代的趋向, 376-380.
- Purgatory 炼狱, 230 起, 243, 245, 297-299.
- Puritanism 清教运动, 360 起, 364.
- Quakers Society of Friends 贵格派, 公谊会, 366 起.
- Racovian Catechism 《拉科教义问答》, 339.
- Radbertus, Paschasius 拉德伯图, 巴斯迦修, 239.
- Rahab, house of, figure of church 喇合的房屋, 教会的形象, 222.
- Rationalism 理性主义, 375.
- Realism 实在论, 270, 275.
- Redemption, problem of, in Paul 救赎问题, 保罗的说法, 135. 重思辨的诺斯替派, 167.
另见 Salvation.

Reform 改革,犹太教中的改革运动,102 页以下. 特兰托会议的改革法令,344.

另见 Reformation, Reformed Church.

Reformation, Protestant 宗教改革,抗议宗,296—342. 在德意志,296—306,312,314—328. 在瑞士,306起,308,329—334. 在法国,307起,335. 英国,309—312,苏格兰,312. 尼德兰,313. 斯堪的纳维亚,308起. 意大利,335,338,340起. 波兰,特兰西瓦尼亚,338—340. 1567年的形势,312起. 特点,313. 过渡性质,368—371. 宗教和道德方面的后果,359. 第二个浪潮,359—368. 反宗教改革,见天主教改革.

Reformed Church, distribution 新教教会的分布,334起.

Regeneration, in John 再生,在约翰福音中,142. 洗礼的再生作用,219.

Reign of God Kingdom of Heaven 上帝的统治(天国)107,109,111,114起,115起,122.

Relics 遗骨,226.

Remonstrants 抗辩派,339,355起.

Renaissance, Italian 意大利文艺复兴,266起,292—295,337—340,368.

Repentance, John the Baptist 悔改,施洗者约翰,108. 耶稣,109. 路德,299.

Restitution of all things, Origen 万物复原,奥利金,175.

Resurrection 复活,希腊化犹太人的观点,133. 保罗的观点,133起. 希伯来人,137起. 《约翰启示录》,145. 护教士们,艾雷内斯,162.

163. 诺斯替派,163. 奥利金,174,175起.

Resurrection of Christ 基督的复活,117起,127,128.

Retribution after death 死后的惩罚,早期基督教,133起,145. 见 Eschatology.

Return of Christ 基督的再临,117起,133,138.

Reuchlin 雷赫林,297.

Revelation 启示,基督教的启示,138,161,168,173,175.

Revelation of John 《约翰启示录》,144起,162,174,175起,287.

Richard of St. Victor 圣维克托的理查德,276.

Right and wrong, per se, or by will of God 对和错实即以上帝的意思为准,275起,315起.

Rimini, Council of 里米尼会议,183.

Roman Catechism 《罗马教理问答》,349起,358.

Rome, church in 罗马教会,151,158起,214起,222起,227起. 另见 Papacy, Popes.

Russia, conversion of 俄罗斯的皈依,237. 国家教会,216.

Ruysbroeck, Jan van 鲁伊斯布劳克,扬·范,278.

Sabellians 撒伯流斯派,179,181.

Sacraments 圣事,在神秘宗教中,140. 保罗,127,约翰,142起. 早期教会,143,150起. 仪式和教义,217起,221,223起. 奥古斯丁,224起. 七件圣事,346. 路德,318,加尔文,333起. 特兰托会议,346起. 另见 Baptism, Confirmation, Eucharist, the Mass, Penance, Or-

- ders.
- Sacrifice, of Christ** 基督的献祭, 137(参看 127), 217 起。
另见 Mass.
- Saints, successors of pagan divinities** 圣徒, 异教诸神的继承者, 226. 基督教中的崇拜, 225 起。
另见 Iconoclastic controversy.
- Salvation, Gentile Christianity** 拯救, 外邦基督教, 120 起. 保罗, 126, 127 起. 希伯来人, 137. 约翰, 140. 诺斯替派, 156. 护教士们, 161. 艾雷内斯, 163. 奥利金, 173. 希腊教父, 196, 199. 佩拉纠, 197. 奥古斯丁的教义, 198—200. 安瑟伦, 245 起. 路德, 315 起。
另见 Justification.
另见 Predestination.
- Sardica, Council of** 萨底迦会议, 215.
- Satisfaction, in penance** 悔改的补赎, 241, 242 起, 247.
另见 Treasury of Merits.
- Saul of Tarsus** 塔尔苏人扫罗, 见 Paul.
- Saumur, School of** 索缪尔学校, 356 起.
- Saviour (Σωτήρ), divine title** 救主, 神的称号, 121.
- Savonarola** 萨沃那罗拉, 294.
- Saxons, conquest and conversion of** 萨克森人的征服和皈依, 237.
- Scandinavia, conversion of** 斯堪的纳维亚的皈依, 237. 宗教改革, 308 起.
- Schism, Great, of Papacy** 教廷的大分裂, 263.
- Schmalkald League** 施马尔卡登同盟, 304.
- Scholasticism** 经院哲学, 268—276. 它的成就, 273 起, 384. 新托马斯主义, 350, 369.
- Science, conflict with theology** 科学, 与神学的冲突, 376 起, 381. 近代科学, 372—374, 376.
- Scotists** 斯科特斯, 354.
- Scotland, Reformation in** 苏格兰的宗教改革, 312, 334, 335, 358. 长老派, 361.
- Scotus, John Duns** 斯科特斯, 约翰·邓斯, 272 起, 275, 316.
- Scotus, John (Eriugena)** 斯科特斯, 约翰, 即埃留哲那, 209 起, 277.
- Scriptures** 经书: 耶稣对圣经的知识, 107 起. 在早期教会中, 117 起, 123, 129, 148.
另见 Criticism, Law. 基督教会的经典, 158, 319 起, 345. 诠释, 多重意义, 175. 权威版本, 345, 371. 权威性, 273, 275, 289, 313 起, 319, 368. 再洗礼派, 322. 加尔文的学说, 330. 与口传教义, 345.
- Sects** 宗派, 古代基督教, 146 起, 155, 156 起, 165 起, 213. 中世纪, 284—292. 宗教改革, 322—324. 近代, 356, 361—368.
- Seleucia-Rimini, Council of** 塞流西亚-里米尼会议, 183 起.
- Semi-Arians** 半阿里乌斯派, 185.
- Semi-Pelagianism** 半佩拉纠派, 356, 201 起, 238, 354.
- Serapis, temple destroyed** 瑟雷皮斯神庙被捣毁, 212.
- Serpent sect Ophites** 蛇教, 156.
- Servetus** 塞尔维特, 336 起, 370.
- Simeon, successor of James** 西门, 雅各的继承者, 146.
- Simony, in church law** 买卖圣职

- 罪,254.
- Sin 罪, 保罗, 129 起. 德尔图良, 196. 奥古斯丁, 198. 佩拉纠, 197. 死罪,240 起. 安瑟伦的学说, 246 起. 路德,315.
另见 Original sin, Penance, Indulgence.
- Sinlessness, of Christ 基督的无罪性,137.
- Society of Jesus 耶稣会, 351 起, 354.
- Socinus (Sozzini), Faustus 索赛纳斯(苏西尼), 福斯塔斯,338 起,341 起.
- Socinus, Laelius 索赛纳斯,米利厄斯,333.
- Son, of God 上帝之子, 低一级的神,125 起,136 起,139 起,171 起, 176,178 起. 与父同质, 见本质相同,同等地位,185.
另见 Christ, Logos.
- Son of Man 人子,116 起,119.
- Soul, nature of 灵魂的性质, 172 起, 207 起,277 起.
另见 Immortality.
- Spain, Christianity in 西班牙的基督教,236, 281 起, 283, 296, 335, 350 起.
- Spener 斯彭内尔,362.
- Spinoza 斯宾诺莎,375.
- Spirit, of God, in Old Testament 灵,上帝之灵,在《旧约》中,132. 保罗论上帝, 132. 约翰的观点, 143 起. 护教士们,161, 奥利金,172.
另见 Trinity. 自由圣灵派,286. 若阿基姆的圣灵时代, 287. 再洗礼派,322. 贵格派,366.
- Spiritual body 属灵的身体, 133 起, 174.
- Spiritual Exercises, Loyola 罗耀拉的灵性操练,351 起.
- Stages, of the mystic way 神秘过程的各个阶段,208,209,276.
- Stoicism, revival at Renaissance 斯多葛哲学, 在文艺复兴时期的复兴,293 起. 在十八世纪,375.
- Suffering, problem of 受苦问题, 173.
- Supralapsarianism 堕落前论, 356.
- Suso 苏索,278.
- Sweden, conversion of 瑞典的皈依,237. 宗教改革,308 起.
- Switzerland, Reformation in 瑞士的宗教改革,306 起, 308, 334 起, 357.
- Syllabus of Errors, Pius IX 庇乌九世的《邪说提要》,382.
- Sylvester, Pope 教皇西尔维斯特, 179,294.
- Synergism 神人协作说,355.
- Synod at Carthage 迦太基会议, 200. 奥朗日会议,202.
- Synod of Dordrecht Dort 多德雷赫特会议,355 起.
- Synods, of bishops 主教会议,157.
见 Councils.
- Taborites 塔波尔派,291.
- Tauler 陶勒尔,278.
- Templars 圣殿骑士团,280.
- Teresia, Sta. 圣特利莎,351.
- Tertullian 德尔图良,193,196 起.
- Tetzel 帖次勒,297,300.
- Teutonic Knights 条顿骑士团,280.
- Teutonic tribes, migration 条顿族的迁移,235.
- Theodora, Empress 西奥多拉皇后, 230.
- Theodosius, Emperor 西奥多修斯

- 皇帝, 211.
- Theology 神学, 基督教神学《新约》, 125—144, 160. 古代教会, 160—192. 中世纪, 238—248, 268—276. 宗教改革及其后, 313—321, 327起, 330—334, 338起, 345—350, 354—358. 天主教与新教一致之处, 368起. 近代趋势, 372—380, 384.
- Thirty-nine Articles 三十九条信纲, 311起, 358.
- Thomas a Kempis 托马斯·肯佩斯, 278.
- Thomists 托马斯主义者, 354.
- Toleration, Edict of 容忍异教敕令(311年), 177. 容忍各教派和异端是一种罪, 370.
另见 Persecution.
- Tombs, of Martyrs and saints 殉教圣人和圣徒的墓, 225—227.
- Tome of Leo 利奥大卷, 190.
- Tradition 传统, 在基督教中, 157, 158起, 169. 原则, 201. 新教的立场, 301, 313, 319, 330. 特兰托会议, 345.
另见 Scripture.
- Traducianism 罪的遗传, 196, 197, 198.
- Transcendence, of God 神的超然存在, 瓦伦泰努斯, 165. 奥利金, 170. 狄奥尼索斯·亚略巴古提, 207.
- Translations of Scriptures 圣经的翻译: 拉丁文, 193, 295, 345, 349. 方言本, 284, 289, 295, 303, 308.
- Transubstantiation 变质说, 238—240. 威克利夫对此的攻击, 290. 路德, 310. Zwingli 茨温利, 318. 加尔文, 333起. 特兰托的决议, 347.
- Transylvania, Unitarians in 特兰西瓦尼亚的神体一位论派, 338起.
- Treasury of Merits 善功圣库, 244起, 298.
- Trent, Council of 特兰托会议(1545—63年), 343起.
- Trinity, controversies 三位一体的论争, 176—179, 181—183. 教义的解说, 180, 184, 185. 奥古斯丁的论述, 195起. 狄奥尼索斯、亚略巴古提, 208. 宗教改革家们, 326, 336. 塞尔维特, 336起. 反三位一体论派, 338. 索赛纳斯, 338起, 341.
- Ulfila, apostle of the Goths 乌斐拉, 哥特人的主教, 236.
- Unam Sanctam, Bull 一圣通谕, 260, 261, 267.
- Uniformity, Act, of 划一法, 312.
- Unipersonalism 位格统一论, 185, 参看 164起, 179, 181.
- Unitarians, Monarchians, Sabellians 神体一位论派, 神格唯一论派, 撒伯流斯派, 164起, 179, 181. 阿里乌斯派, 178起, 181—184. 塞尔维特, 336起. 再洗礼派, 338. 索赛纳斯派, 338起, 341. 在波兰和特兰西瓦尼亚, 338. 被驱散, 339起. 在新英格兰, 376.
- Universal Intellect (Nous) 宇宙悟性, 165起, 170.
- Universalism, Hypothetic 有条件普遍得救论, 357.
- Universe, conception of, ancient church 古代教会的宇宙观念, 274. 经院哲学家的综合, 274起, 372起. 天主教和新教神学, 368起.
- Universities, rise of 大学的兴起, 269.
另见 Education.
- Υπόστασις 本体, 存在, 171, 180, 181,

- 183, 185, 191.
- Utraquists 饼酒同领派, 291.
- Valentinus 瓦伦泰努斯, 165 起, 167.
- Valla, Laurentius 瓦拉, 洛伦佐, 294.
- Vandals 汪达尔人, 236, 237.
- Vatican Council 梵蒂冈会议, 382 起.
- Virgin Mary, 童贞圣母马利亚, 188, 190. 永世童贞, 227. 没有真正的罪, 同上. 崇拜, 节日, 227 起. 中介, 228. 纯洁受孕, 中世纪的论争, 382. 定为教义, 同上.
- Visigoths 西哥特人, 236.
- Vowel-points, Hebrew, inspiration of 希伯来字母符号的启示, 357.
- Vulgate, authoritative version, Tridentine decree 武甘大本圣经被特兰托会议定为权威版本, 345. 审定本, 349.
- Waldensians 瓦尔多派, 283.
- Wesley, John 卫斯理, 约翰, 362 起.
- Westminster Assembly 威斯敏斯特会议, 357. 信经和教义问答, 358. 它们的采用 358.
- Whitefield, George 怀特菲尔德, 乔治, 367.
- Wisdom, of God 上帝的智慧, 171.
- Wittenberg, University of 维登堡大学, 300. 宗教改革, 298 起.
- World, the, in John 约翰所说的世界, 142.
- Worldliness, Puritan attitude 尘世的欲望, 清教徒的态度 350. 参看 278 起, 280—284, 287 起, 289 起.
- Worms, Concordat of 沃尔姆斯宗教协定, 256. 沃尔姆斯帝国会议, 302 起. 沃尔姆斯教令, 303.
- Worship 崇拜, 基督教的崇拜, 在《约翰福音中》, 143. 基督的崇拜, 121, 123, 132, 225. 童贞圣母崇拜, 227 起. 天使崇拜, 228. 崇拜的形式, 查士丁的论述, 150 起. 完善化, 礼拜仪式, 215 起.
另见 Liturgies, Mass.
- Wycliffe, John 威克利夫, 约翰, 288—291.
- Ximenes, Cardinal 西梅内斯, 枢机主教, 295, 350.
- Zeno, Emperor 齐诺皇帝, 191.
- Zürich, Reformation in 苏黎世的宗教改革, 306, 307.
- Zwickau prophets 茨威考的先知们, 322.
- Zwingli, Huldreich 茨温利, 乌尔利希, 306 起, 312, 318 起, 334.

汉英译名表

(按汉语拼音次序排列)

A

阿伯拉尔 Abelard
阿德里安 Adrian
阿尔比教派 Albigenses
阿格里帕 Agrippa
阿卡迪乌 Arcadius
阿奎那, 托马斯 Aquinas, Thomas
阿拉里克 Alaric
阿拉米语 Aramaic
阿里米宁(里米尼) Ariminium (Rimini)
阿里乌斯 Arius
阿米纽斯 Arminius
阿蒙尼阿斯·萨卡斯 Ammonius Saccas
阿波利纳里斯派 Appollinarians
阿塔纳修斯 Athanasius
阿威罗伊 Averroes
阿维森纳 Avicenna
阿西西人法兰西斯 Francis of Assisi
埃尔富特 Erfurt
埃德萨 Edessa
埃克 Eck
埃利亚斯 Elias
埃留哲那, 约翰·斯科特斯 Eriugena, John Scotus
埃西斯 Isis
艾克哈特 Eckhart

艾雷内斯 Irenæus
艾琳 Irene
爱德华 Edward
爱德华兹 Edwards
爱利亚·加比多利纳(耶路撒冷废墟上重建的新城) Ælia Capitolina
安布罗斯 Ambrose
安东尼 Antony
安东尼努斯·庇乌斯(安敦尼) Antoninus Pius
安诺米安派 Anomoeans
安瑟伦 Anselm
安条克(安提阿) Antioch
奥尔弗斯 Orpheus
奥尔良的西奥多尔夫 Theodulph of Orleans
奥古斯丁 Augustine
奥卡姆 Occam
奥勒利安 Aurelian
奥利金 Origen
奥诺留斯 Honorius
奥托 Otto
奥西阿斯 Hosius

B

巴尔巴斯, 迈克尔 Balbus, Michael
巴尔考齐巴 Bar Cozeba (Cochaba)
巴列奥洛格 Palaeologus
巴罗尼乌斯 Baronius

«巴禄书» Baruch
 巴拿巴 Barnabas
 巴珊尼蒂斯 Basanitis
 巴斯迦修·拉德伯图 Paschasius
 Radbertus
 巴特勒 Butler
 巴西莱德兹 Basilides
 巴兹尔 Basil
 班扬, 约翰 Bunyan, John
 鲍格米勒派 Bogomiles
 保加利派 Burgari
 保罗 Paul
 保罗·狄亚科努斯 Paulus Di-
 aconus
 贝拉明 Bellarmin
 贝纳的阿马尔里克 Amalric of
 Bena
 被释奴隶(利百地那) Libertine
 比恩德拉塔 Biandrata
 比尔, 加布里尔 Biel, Gabriel
 比里亚(阿勒颇) Bercea (Aleppe)
 彼得拉克(一译作佩脱拉克) Petrarch
 彼拉多 Pilate
 毕达哥拉斯派 Pythagoreans
 庇护 Pius
 波尔斐利 Porphyry
 波几亚 Borgia
 波利卡普 Polycarp
 伯格德派 Beghards
 伯格因派 Beguines
 勃朗 Brown
 博尔斯达特的阿尔伯特 Albert of
 Bollstadt
 博林, 安妮 Boleyn, Anne
 博罗米奥 Borromeo
 博纳文图拉 Bonaventura
 博伊休斯 Boethius
 卜尼法斯 Boniface
 布采尔, 马丁 Butzer, Martin

布拉赫, 蒂科 Brahe, Tycho
 布伦茨 Brenz
 布鲁诺, 乔尔丹诺 Bruno, Gior-
 dano

C

查尔西登 Chalcedon
 查理大帝 Charles the Great
 查士丁 Justin
 查士丁尼 Justinian
 崇教派 Adorantes
 茨温利, 乌尔利希 Zwingli, Huld-
 reich

D

达西亚 Dacia
 大阿尔伯特 Magnus Albert
 大马士革的约翰 John of Damas-
 cus
 戴克里先 Diocletian
 戴斯库拉斯 Dioscurus
 戴塔普尔, 勒费弗尔 d'Étapes, Le
 Fèvre
 戴维, 弗朗西斯 David, Francis
 戴依 d'Ailly
 但以理 Daniel
 德尔图良 Tertullian
 德米特留斯 Demetrius
 德维奥(加依塔努) De Vio (Ca-
 ietanus)
 德修斯 Decius
 狄奥尼索斯·亚略巴古提 Diony-
 sius the Areopagite
 笛卡尔 Descartes
 底卡波利斯 Decapolis
 蒂尔(推罗) Tyre
 都尔的贝伦加尔 Berengar of
 Tours
 多德雷赫特 Dordrecht

多纳特派 Donatists

E

俄巴底亚 Obadiah

俄狄浦斯 Oedipus

F

法雷尔 Farel

法利赛派(人) Pharisees

凡尔登 Verdun

菲奥利的若阿基姆 Joachim of Fiori

腓力 Philip

腓立比人 Philippians

斐洛 Philo

费奇诺 Ficino

费希尔, 约翰 Fisher, John

费希特 Fichte

弗尔根休斯 Fulgentius

弗兰哥尼亚 Franconia

弗莱修 Flacius

弗利季亚 Phrygian

福克斯, 乔治 Fox, George

福斯特斯 Faustus

G

该隐 Cain

盖利恩奴斯 Gallienus

哥白尼 Copernicus

哥特沙尔克 Gottschalk

歌革 Gog

歌罗西人 Colossians

格劳秀斯 Grotius

格雷戈里 Gregory

格罗西特斯特, 罗伯特 Grosseteste, Robert

格罗辛, 威廉 Grocyn, William

公理会 Congregational Church

公谊会(贵格派) Society of

Friends (Quakers)

H

哈德良 Hadrian

汉密尔顿, 帕特里克 Hamilton, Patrick

赫尔的亚历山大 Alexander of Hales

赫尔默斯派 Hermetic

黑格尔 Hegel

红胡子弗里德里希一世 Frederick I, Barbarossa

胡斯, 约翰 Hus, John

J

加尔文, 约翰 Calvin, John

加拉太人 Galatians

加利利 Galilee

迦百农 Capernaum

迦尔斯塔特(原名为安德烈·博登施泰因) Carstadt

迦玛列 Gamaliel

迦他利派(纯洁派) Cathari (the Pure)

迦太基 Carthage

迦扎利 Ghazali

伽利略 Galileo

君士坦丁 Constantine

君士坦休斯 Constantius

K

卡尔基斯 Chalcis

卡利亚里 Cagliari

卡诺, 梅尔乔 Cano, Melchior

卡诺沙 Canossa

卡帕多西亚 Cappadocia

卡佩尔 Cappel

卡西安 Cassian

卡西诺 Cassino

卡西米尔, 约翰 Casimir, John
 卡修詹修会 Carthusians
 凯撒利亚腓力比 Caesarea Philippi
 康德 Kant
 康斯坦茨 Constance
 抗辩派(即阿米纽斯派) Remon-
 strants
 柯利特 Colet
 科尼利乌斯 Cornelius
 克莱门特 Clement
 克莱沃的伯尔纳德 Bernard of
 Clairvaux
 克兰默 Cranmer
 克劳斯的圣约翰 St. John of the
 Cross
 克里索斯頓 Chrysostom
 克吕尼 Cluny
 克普勒 Kepler
 客西马尼 Gethsemane
 库萨的尼古拉 Cusanus, Nicolaus

L

拉普雷斯 Laplace
 拉德伯图, 巴斯遮修 Radbertus,
 Paschasius
 拉特兰努斯 Ratramnus
 喇合 Rahab
 莱布尼茨 Leibnitz
 莱里南的文森特 Vincent of
 Lerinum
 朗弗兰克 Lanfranc
 劳底西厄 Laodicea
 雷赫林 Reuchlin
 利贝留斯 Liberius
 利纳克 Linacre
 逻各斯 Logos
 罗耀拉, 依纳爵 Ignatius de Loyola
 洛克 Lock
 洛拉德派 Lollards

卢西安 Lucian
 路西弗 Lucifer
 路德维希 Ludwig
 伦巴德, 彼得 Lombard, Peter

M

马丁 Martin
 马卡里乌 Macarius
 马可 Mark
 马克西米 Maximin
 马克西默 Maximus
 马纳斯 Marnas
 马塞勒斯派 Marcellians
 马太 Mathew
 马西安 Marcian
 玛各 Mageg
 玛丽 Mary
 迈蒙尼德 Maimonides
 梅兰希顿, 菲利普 Melancthon,
 Philip
 梅斯 Metz
 美因茨 Mainz
 门诺教派 Mennonites
 弥赛亚 Messiah
 米加勒 Michael
 米思拉斯 Mithras
 《密特拉希书》 Midrash
 闵采尔 Münzer
 摩尼教 Manichæanism
 莫尔, 托马斯 More, Thomas
 莫勒斯, 拉巴努 Maurus, Rabanus
 莫里茨 Moritz
 默利歇斯派 Meletians
 穆拉托里 Muratori

N

拿撒勒 Nazareth
 纳瓦尔的亨利四世 Henry IV of
 Navarre

纳伊苏斯(今尼什城) Naissus
 尼古拉 Nicholas
 尼科米迪亚 Nicomedia
 尼禄 Nero
 尼西亚 Nicæa
 尼西比斯 Nisibis
 涅斯多留 Nestorius
 牛顿 Newton
 努米迪亚 Numidia
 努西亚的本尼迪克 Benedict of
 Nursia
 诺伯特 Norbert
 诺克斯, 约翰 Knox, John
 诺森伯兰 Northumberiand
 诺斯替派 Gnostic
 诺瓦提安派 Novatians

P

帕多瓦的马尔西留 Marsilius of
 Padua
 帕尔基里亚 Pulcheria
 帕科米乌 Pachemius
 潘尼希阿斯 Panætius
 潘坦纳斯 Pantænus
 丕平 Pippin
 培根, 弗兰西斯 Bacon, Francis
 培根, 罗杰 Bacon, Roger
 佩拉 Pella
 佩拉纠 Pelagius
 普雷蒙特修会 Premonstratensians
 普列里亚 Prierias
 普罗克洛 Proclus
 普洛泰努斯 Plotinus
 普瓦蒂埃 Poitiers

Q

齐诺 Zeno
 虔诚派 Pietism
 虔诚者路易 Louis the Pious

浸礼会 Baptists

R

日课经 Breviary

S

撒伯流斯 Sabellius
 撒都西人 Sadducees
 撒迦利亚 Zechariah
 撒玛利亚人 Samaritans
 萨摩萨塔派 Samosatenes
 萨底迦 Sardica
 萨摩萨塔的保罗 Paul of Samosata
 萨默塞特 Samersset
 萨沃那罗拉 Savonarola
 赛埃斯蒂 Thyestes
 塞尔斯的圣法兰西斯 St. Francis
 de Sales
 塞尔索斯 Celsus
 塞尔维特 Servetus
 塞莱斯丁 Celestine
 塞勒叙利亚 Crele-Syria
 塞流西亚 Seleucia
 塞尼加 Seneca
 塞特 Seth
 扫罗 Saul
 瑟莱图斯 Sirletus
 瑟雷皮斯 Scrapais
 沙迈 Shammai
 沙维尔, 法兰西斯(沙勿略, 方济各)
 Xavier, Francis
 神格唯一论派 Monorchians
 神体一位论派 Unitarians
 圣殿骑士团 Templars
 圣特利莎 Santa Teresia
 圣维克托的雨果 Hugh of St.
 Victor
 圣维克托的理查德 Richard of St.
 Victor

施马尔卡登同盟 Schmalkald
League

士瓦比亚 Swabia

斯蒂芬 Stephen

斯多葛派 Stoics

斯拜尔 Speier

斯宾诺莎 Spinoza

斯科拉斯蒂卡 Scholastica

斯科特斯, 约翰内斯·邓斯 Scotus,
Johannes Duns

斯特拉博, 华拉弗里德 Strabo,
Walafried

苏索 Suso

所罗门 Solomon

琐罗亚斯德 Zoroaster

索缪尔 Saumur

索赛纳斯(苏西尼), 福斯塔斯 So-
cinus, (Sozzini), Faustus

T

塔波尔派 Taborites

塔尔苏斯(火墩) Tarsus

塔迦斯特 Tagaste

陶勒尔 Tauler

特拉可尼 Trachonitis

特拉兰 Trullan

特里尔 Trier

提阿德雷特 Theodoret

提奥非勒 Theophilus

提多 Titus

提摩太 Timothy

条顿骑士团 Teutonic Knights

帖茨勒 Tetzel

秃头查理 Charles the Bald

图尔 Toul

图林根 Thuringia

托马斯·肯佩斯 Thomas a Kem-
pis

托斯古伦 Tusculum

W

瓦尔多, 彼得 Valdes, Peter

瓦尔多派 Waldensians

瓦拉, 洛伦佐 Valla, Laurentius

瓦伦泰努斯 Valentinus

瓦特堡 Wartburg

威克利夫, 约翰 Wycliffe, John

维登堡 Wittenberg

卫斯理, 约翰 Wesley, John

文德人 Wends

沃尔姆斯 Worms

乌尔班 Urban

乌斐拉 Ulfila

X

西奥多拉 Theodora

西奥多修斯 Theodosius

西庇大 Zebedee

西尔维斯特 Sylvester

西吉斯孟 Sigismund

西克塔斯 Sixtus

西里尔 Cyril

西利西亚(基利家) Cilicia

西梅内斯 Ximenes

西门(彼得) Simon (Peter)

西普里安 Cyprian

西斯特先修会 Cistercians

希波 Hippo

希波利特 Hippolytus

希拉里 Hilary

希莱尔 Hillel

希律(希罗德)·安提帕斯 Herod
Antipas

昔兰尼加 Cyrenaica

夏龙 Chalons

逍遥学派 Peripatetic

谢林 Schelling

兴克马尔 Hinckmar

休谟 Hume
循道宗 Methodist

Y

雅各 James
亚该亚 Achaia
亚里达 Arctas
亚历山大 Alexandria
亚希雅 Abijah
杨顿的约翰 John of Jandun
杨·范·勃斯布鲁克 Jan van
Ruysbroeck
伊东(罗马) Edom (Rome)
伊格纳修斯 Ignatius
伊拉斯谟斯 Erasmus
伊利里孔 Illyricum
伊丽莎白 Elizabeth
伊皮法纽斯 Epiphanius
伊索里亚三朝的利奥 Leo the
Isaurian
医院骑士团或约翰骑士团 Hospi-
tallers, or Knights of St. John

以弗所 Ephesus
以诺 Enoch
《以赛亚书》 Isaiah
《以斯拉书》 Esdras
以土利亚 Ituraea
英戈施塔特 Ingolstadt
优里乌斯 Julius
优西比乌斯 Eusebius
尤提克斯 Eutyches
犹太(朱迪亚) Judaea
犹太逾越节 Jewish Passover
约翰 John
约克郡人阿尔昆 Alcuin of York
约瑟夫斯 Josephus, F

Z

“至高智者赫尔默斯” “Hermes Tri-
smegistus”
詹森派 Jansenism
哲罗姆 Jerome
朱利安 Julian

译 后 附 记

本书作者乔治·富特·穆尔(1851—1931年)，系美国著名的东方学家，曾任安多弗神学院和哈佛大学教授。《宗教史》是他的著名著作，本书即《宗教史》中基督教的部分。

参加本书翻译的有郭舜平、郑德超、项星耀、林纪焘等同志，最后由项星耀和郭舜平两同志作了全书的统一工作。在翻译过程中，并曾得到华东师范大学徐怀启教授（已故）、辞海编委会编委郑建业先生、上海天主教会周上良先生、福州天主教会林泉先生，以及其他基督教史研究者的协助，特此向他们表示谢意。

由于我们对基督教史缺乏研究，译文错误在所难免，希海内学者专家予以指正。

福建师范大学外语系编译室

1981年1月

版权归作者所有

天主教在线
www.ccccn.org