

异端简史

A BRIEF HISTORY OF HERESY

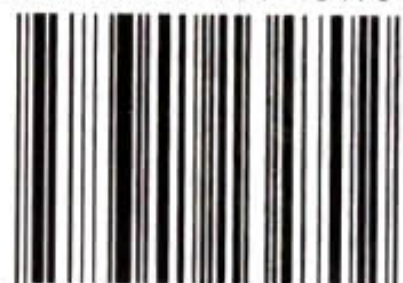
〔英〕吉尔·R·埃文斯 (Gill R. Evans) 著 李瑞萍 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



ISBN 978-7-301-13470-2



9 787301 134702 >

定价：26.00元

异端简史

A BRIEF HISTORY OF HERESY

〔英〕吉尔·R·埃文斯 (Gill R. Evans) 著 李瑞萍 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

北京市版权局著作权合同登记号 图字 01 - 2004 - 3767

图书在版编目(CIP)数据

异端简史/(英)埃文斯著;李瑞萍译.—北京:北京大学出版社,
2008.4

ISBN 978 - 7 - 301 - 13470 - 2

I. 异… II. ①埃… ②李… III. 异端 - 历史 - 世界
IV. B979.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 028827 号

书 名: 异端简史

著作责任者: [英]吉尔·R. 埃文斯 著 李瑞萍 译

责任编辑: 田 炜

标准书号: ISBN 978 - 301 - 13470 - 2/B · 0727

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752025

印 刷 者: 北京宏伟双华印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

650 毫米 × 980 毫米 16 开本 13.75 印张 146 千字

2008 年 4 月第 1 版 2008 年 4 月第 1 次印刷

定 价: 26.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010 - 62752024 电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

内容简介

这本通俗简明的小书向人们展现了过去两千年间西方社会中的异端、分裂派和异议派群体。作者从基督教早期深有影响的诺斯替派讲起，直至现代的各类宗派。内容涉及多种多样的“异端”形象，包括那些为信仰而准备殉道的人以及行为“怪异”的宗派。这些“异端”群体对基督教会产生了巨大的冲击：一方面教会要极力坚持正统观，一方面在这些不同观念的刺激之下，一些基本的观念得以被深入讨论。

此外，本书还考察了异端产生的社会政治条件，并展现了那些“异端”是如何被“判为”异端以及他们所接受的惩罚——囚禁和火刑。

作者简介

吉尔·R.埃文斯（Gill R. Evans），剑桥大学历史学教授，主要研究中世纪的神学和知识分子。她写过一系列关于奥古斯丁、大格利高利和安瑟伦等中世纪学者的著作，其代表作品有《中世纪的神学和法律》（2002年），《中世纪的信仰》（2002年），《中世纪的神学和哲学》（1993年）等。



悦读时光·人文探索

绿金——植物&创造财富的传奇

量天——人类探索宇宙边界的历程

繁衍——世界人口简史

与巫为邻——欧洲巫术的社会和文化语境

造物的谱系——进化的衍生、流变及其问题

致命的声名——钻石的历史、神秘与它们的主人

天堂简史——天堂概念与西方文化之探究

悖论简史——哲学与心灵的迷宫

异端简史——对正统说“不”的历史

版 权 声 明

本书译自 G. R. Evans: *A Brief History of Heresy*

© 2003 by G. R. Evans

The right of G. R. Evans to be identified as the Author of this Work has been asserted in accordance with the UK Copyright, Designs, and Patents Act 1988.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, except as permitted by the UK Copyright, Designs, and Patents Act 1988, without the prior permission of the publisher.

First published 2003 by Blackwell Publishing Ltd.

This edition is published by arrangement with **Blackwell Publishing Ltd**, Oxford.

Translated by **Peking University Press** from the original English language version.

Responsibility of the accuracy of the translation rests solely with the **Peking University Press** and is not the responsibility of **Blackwell Publishing Ltd**.

前 言

近年来,原教旨主义在其他宗教中的表现颇令人担忧,在全球范围内带来了破坏性的效应,这在整个基督教历史中,在宗教战争以及对个人及异议派群体的逼迫中,也可以找到对应的倾向。这本书关乎基督教内部的异端,由于就共同的信仰达成共识是基督教的要旨,所以异端的问题是一些特殊(*distinctive*)的问题。许多世纪以来,几乎所有人都持这一观点。现代社会使基要主义的假设(*assumption*)频繁受到质疑,也使得像《异端简史》这样的书成了时下关注的话题。如今,世俗主义占主导地位,基督徒不过是大量“信仰群体”中一员,本书对于意识到如此生存环境的人群,以及参与信仰对话、普世基督教会对话的人群,可能是一个颇有助益的工具。

基督教一直假定生活是寻求拯救的生命历程。有些人认为,这应该是一个积极寻找的过程,需要付出积极的努力;有些人却视之为恩典的馈赠,非人的努力配得之物。但是,这两种观点都将真正的信仰置于核心地位。竭力为善的基督徒需要清楚地认识到“为善”的含义。单纯信靠基督的基督徒,仍然需拥有真正的信仰,作为“称义之信”(*justifying faith*)之举。

接下来,还“需要”什么呢?是需要检验作为个体的基督徒相信的内容?还是需要检验在“信靠他”的意义上而非所信内容的意义上“在基督里称义的信仰”?这正是路德辩论的,他曾指出,甚至魔鬼也有基督的知识。个人有信仰足矣?还是个人必须成为“信仰群体”的一员?还是如果上帝可以(凭“恩典”)直接做工,拣选“拯救”一些人在永恒中与他同在,个人便无需有信仰,也不必成为“信仰群体”的一员呢?甚至可能无需考虑个人是否有信仰,是否是可见教会的一员?对任何似乎可以破坏信仰合一和完整的事物的极端恐惧,始终贯穿在本书记述的绝大部分事件中,因此,从这些令人极端恐惧的事物上,可以看出濒临危机的问题所具有的重要意义。

异端的挑战使合一受到了质疑。合一不仅关乎一套具体的“有关基督的信念”,是“信一位基督”的合一,而且涉及“教制”(order)的问题。人们通常断定“在教会之外别无拯救”(nulla salus extra ecclesiam)。然而,相比于教会结构上的合一,教会的教制是更深层的一个问题。当看到教会分裂,一个敬拜的群体与另一个敬拜的群体彼此对立时,教会“教制”的合一便遭遇解体,教会也丧失了“不可见的”集体感和共同的目的感,二者的程度完全相同。在整本书中,我们都将看到,几乎在各个重要的关头,异端(这里,有人执意选择持守与众不同的信念)和分裂(这里,就建制的某一点存在分歧)的两条主线,都有密切的关联。

当希坡的奥古斯丁(Augustine of Hippo, 354—430年)说,并非所有的错误都是异端时,他所说的是基督教历史上几乎普遍达成的共识。¹西班牙神学家依西多尔(Isidore of Seville, 约560—636

年)解释说,希腊语的 *haeresis* 有做出选择的意思。异教徒是那些“持歪曲的教义,自行与教会分离的人”²。在他的作品《论异端》(*On Heresies*)中,也包含类似的主题,但是与《语源学》(*Etymologies*)相比,其中涉及的异端种类较少,对异端的讨论也较为简略。³在《论异端》一书中,依西多尔强调,异教徒不仅是思想错误,而且是决意从恶(*pertinaci pravitate*)、持守错误思想的人。⁴他们选择错误的观点,是他们自由作出的选择,这很重要;他们的错误不只是学术上的错误,也是道德上的错误。相比之下,*orthodoxus*(持正统信仰的人)是“信仰合乎正道的人”,他们也活出了基督徒的美好生命。⁵

依西多尔试图解释教会和“教派”(sects)之间的差异。他解释到,真教会的一个标志是传遍整个世界⁶,而不是“像异教徒的秘密集会”,群集在某些地区。因此,在各处都可以找到同一个教会。在随后的几个世纪,我们将要看到的,正是偏离信仰的“叛逆者”,“群集”在一起,在彼此家中秘密集会的情景。

比德(Bede,约673—735年)说,没有哪个异端未曾受到其他异教徒的攻击。⁷无论在神学上,还是在历史上,事实证明,这都是真的。因为一旦一个群体从教会分离,或是被教会正式驱逐,通常情况下,这个群体接下来也会出现分裂。然而,分裂会遵循一定的模式出现。接下来,我们会看到这些模式及异教喜欢的主题一再重复出现,这赋予了本书的结构形态。

每个世纪都会涌现出许多异端的信念,或者在当代人看来,它们确实如此。5世纪初颇有争议的波西米亚人约翰·胡斯(John Hus)曾经概述当时的情景:

据最著名的博士们所言,异端有三种类型:即,买卖圣职(simony)、亵渎上帝(blasphemy)和变节背教(apostasy)。虽然在现实中,很难辨认出这些就是敌对的信仰,然而,它们却是导致异端出现的原因。变节背教总的来说包括……人偏离上帝的宗教;亵渎上帝是……人对上帝能力的诽谤;但是,依其缘由买卖圣职则包含着全然破坏上帝的命令。⁸

鉴于此,如今规整地叙述现实生活中异端群集涌现的方式,并非易事。现存的大量文献绝大多数都是试图改变异教徒心意的作品。他们有呈现自己质疑其他思想的方式。“异教徒”和“分裂分子”(Schismatics)并不一定能够从中认出自己就是批判的对象。

在整个教会历史中,人们对“新事物”一直感到非常不安。位于古罗马帝国“东”半部的东正教会,曾经一度走向极端。东正教会逐步和西方教会分离,一开始(在东方正统教会[Oriental Orthodox Churches]时期)是在451年迦克墩公会议(Council of Chalcedon),接下来(在东正教会[Orthodox Church]时期)是始于1054年的大分裂,这次分裂还将东正教会从其余的基督教世界分了出来。这次分离最初是神学上的分离,也是政治上的分离,但是其核心是西方教会在信经之外“有所附加”的指控。

东正教会坚决持守最初几个世纪明确表达的立场,反对任何偏离当时可能表达过的立场,也反对在当时可能表达过的立场的基础上有任何发展,理由是,任何新事物在真正的意义上绝非真信仰的一部分。在7世纪至9世纪废除偶像的时代,东正教会的会议备忘录趋向于遵循一个标准的格式,它反映出实际讨论过程中会

议使用的程序。这段时期,有一方想到捣毁普通百姓极其敬重的圣徒肖像。有关神学主题的重要讨论都小心谨慎地存留了下来,并有复写本,甚至收录在《文选》(*Florilegia*)或摘录汇编中。当继续辩论时,这些文献就可以提供参考。⁹ 偏居世界这一隅的教会在竭力确保自己忠于早期教会的决定。

虽然西方在这方面并没有如此专注,但是一直以来,也将“新事物”与“错误”等同视之。在12世纪末里尔的阿兰(*Alan of Lille*)反驳异端写的四本小书中,虽然“新异端”与因其新颖性尚未得到认可的“旧异端”非常相似,但是他还是在“旧异端”中辨识出了“新”异端。他说,当时“非常新”或“最新”的异端中间的那些异教徒,就像醉酒的人在自得其乐。在他们之前的异教徒只是在用理性解决一些较为艰深的神学问题时犯了错误,但是他们却超出了自己的前辈;这些新的异教徒“既不受人类理性的约束,也不受上帝理性(*divine reason*)的约束”;他们发明了某种奇形怪状的事物。当从前的异端还属于“新”事物时,已经有人设计论证予以反驳,里尔的阿兰试图使用前人的论证扭转局势,使异端置于控制之下,因为在反驳这些甚至新近出现的偏离真正信仰的异端上,这些论证已经享有一定的声誉。

对新事物的指控来自双“方”。并不只是“官方”教会指控异议派有新思想出现。两个世纪以后,在14世纪末,异议者约翰·威克利夫(*Dissident John Wyclif*,约1329—1384年)指控当时宗教团体的成员未经上帝授权便引入新事物(*novelty*)一事。¹¹ 威克利夫解释说,魔鬼的诡计之一便是发明新概念来抵挡基督的训诫(*law of Christ*)。¹² 威克利夫不信任当时的宗教团体,特别是托钵修士(*fri-*

ars),因为这些事物是“新事物”,它们是“出于人的新团体”(newemannys ordres),因此是人的杜撰。这意味着人们是在追随身为人的领袖,而非追随基督。这意味着在救恩方面他们给基督的教导添加了新的“要求”。他们还带来了一种奴役的形式,因为他们在他他人遵行的规章之外,还遵行一些制度。他们要求人去“遵行”出于人的传统,诸如保留一些习惯等。

然而有些人认识到,“异端”在每个时代都会出现,讨论异端思想,可能会有所裨益。这是一个可以避免偏离真理的很好的防护手段。与威克利夫同时代但较他年轻的波西米亚人约翰·胡斯,坚定地教导看似“危险”的思想。他认为阅读和讨论异端思想是有价值的,因为通常可以从异端那里学到一些道理。胡斯在他的《阅读异教书籍论》(*On Reading the Books of Heretics*)一书中,引据圣保罗的观点,说“异端应该存在,这是正常的”(《哥林多前书》11:9说:“在你们中间不免有分门结党的事”)。这本书让大主教甚为恼火,更加坚定了让胡斯受审的决心。为了明白真理在哪里,教会需要面对这样的试炼。异教书籍中只要存在真理,就应当拿来阅读,而不是烧掉(*dum in ipsis veritas continetur*)。胡斯指出,这些书通常情况下,可能得到教父权威、正典和理性的支持。¹³他说,异教的书籍能够激发人的灵性,澄清真理,但又似是而非地鼓励读者寻求真理,避免重蹈覆辙。在这一点上,他引用了奥古斯丁的话。¹⁴胡斯毫不犹豫地指出,许多世纪以来,教会本身也不得不“纠正”,或者“明确放弃”曾经允许在其教导中出现的许多道理。与此类似,最受人敬重的作家也有曾被定罪的经历。伦巴底的彼得(Peter Lombard)所著《教父名言集》(*Sentences*)一书,一开始书中有多处受到批评,但

是这本书到现在不仅没有被烧掉,而且还成了一部权威著作。¹⁵

约翰·胡斯可能是对的,然而,即使他竭力主张讨论异议派的观点及观点之间的差异是错误的,他也注意到了基督教历史发展过程中发生的一些事。甚至《异端简史》(*Brief History of Heresy*)这本书也略涉禁区。 xvi

目 录

前 言	(1)
第一章 合一的重要性	(1)
达成共识	(4)
教皇制	(9)
异教徒手中的圣经	(12)
容许存在异议的领域	(18)
第二章 正统的边界:信仰	(21)
《使徒信经》	(22)
《尼西亚信经》	(26)
要理问答	(32)
对象错置的崇拜和滥用上帝之名	(35)
信仰在历史中“发展”吗?	(38)
信经的内容与正统的问题	(41)
第三章 正统的界限:教会的建制	(43)
教会外围的“混乱”	(43) v
秩序(Orderliness)	(49)
事工和建制	(50)

严格主义者的辩论	(52)
分裂论	(54)
大流散	(56)
正统实践	(58)
第四章 异端的分类	(61)
基督教可以引入古代哲学的哪些内容?	(62)
道成肉身和基督论	(63)
奥古斯丁的三个问题	(66)
复活节之争	(67)
化质说的教义	(68)
1054 年和东西部的大分裂	(69)
从教派到“宗派身份”(Confessional Identity)	(72)
名之威力	(75)
非信徒的种类	(79)
给涉嫌的异端定罪	(82)
批判文学的出现	(83)
第五章 异端和社会的挑战	(85)
大众异端:反制度异议者的辩护	(88)
异议之路(The Road to Dissent)	(92)
瓦勒度派	(93)
约翰·威克利夫和罗拉德派的运动	(99)
约翰·胡斯	(103)
胡斯“运动”	(110)

中世纪之后的社会影响	(112)	
第六章 善与恶	(116)	
中世纪的二元论	(119)	vi
第七章 对异端的处理	(127)	
大学布道	(129)	
异端自己的宣讲	(131)	
十字军	(133)	
宗教裁判所	(136)	
权力平衡的改变	(141)	
忍受差异	(142)	
结 语	(148)	
注 释	(156)	
进一步阅读书目	(172)	
索 引	(179)	vii

插图目录

- 插图 1** 壁画《使徒圣餐仪式图》，由弗拉·安吉利科 (Fra Angelico, 1387—1455 年) 绘制。现存于佛罗伦萨的圣马可博物馆 (Museo di San Marco)/SCALA 照片。…………… (23)
- 插图 2** 壁画《圣奥古斯丁在罗马授课的情景图》，由贝诺佐·戈佐利 (Benozzo Gozzoli, 1464—1465 年) 绘制。现存于圣吉米安诺 (San Gimignano) 的圣奥古斯丁教堂 (San' Agostino)/SCALA 照片。…………… (33)
- 插图 3** 约翰·亨利·纽曼胸像，托玛斯·伍尔纳 (Thomas Woolner), 1867 年。由牛津大学凯布尔学院 (Keble College) 院长及董事授权使用。…………… (39)
- 插图 4** 法国阿尔卑斯山多尔弥卢塞 (Dormillouse) 的瓦勒度社区。雕版图，瓦勒度派信徒，或新教徒所在的山谷 (*The Waldenses, or Protestant valleys of Piedmont, Dauphiny and the Ban de la Roche, London 1838*), 由威廉·贝蒂 (William Bet-tie) 制作，藏于英国伦敦大不列颠图书馆。…………… (94)
- 插图 5** 约翰·威克利夫，私人收藏图。…………… (100)
- 插图 6** 约翰·胡斯，木雕图，伦敦 AKG 摄影。…………… (104)

插图 7 威廉·廷代尔 (William Tyndale) 被烧死在火刑柱上。木雕图,由福克斯作的“殉道者的行为和纪念碑”(Acts and Monuments of Martyrs),1684年,私人收藏。…… (135)

插图 8 1633年伽利略在罗马宗教裁判所受审图,由弗勒里(J. N. R. Fleury)绘制。藏于巴黎卢浮宫博物馆/伦敦AKG摄影,埃里克·莱辛(Eric Lessing)。…………… (136)

第一章

合一的重要性

许多世纪以来,基督教会想合一的外在原因一直不断发展变化。但是,在各个时代,想要合一的更深层次的原因却没有变化,具有一贯性。基督教开始时必须从犹太教和当时多神崇拜的异教信仰中分离出来。年轻的教会在不断成长的过程中,人数逐渐增多,结构日趋复杂,为了使基督教信仰不致分崩离析,沦为成千上万种不同的形态,教会也需要处理实际问题,来控制它本身的变化和发展。

这些都是有关群体需要考虑的要素。对当代西方世界的许多基督徒来说,个人灵魂与上帝的关系似乎最为重要,但是相对而言,这只是近年来才强调的内容。16世纪及之后西方的辩论才把该思想带进了信徒的视野,形成了宗教改革(Reformation)的教会。一开始,只是出现了偏离教会大公性或普世性的主张。许多宗教改革领袖排斥当时“可见”的普世教会,视之为被敌基督腐蚀的教会,并主张真正的教会是不可见的,只有上帝知道。其他人则指向自己拥戴的可见教会,视之为真正的教会。

因此,群体感开始减弱。18世纪的敬虔主义(pietism)和启蒙运动(Enlightenment)鼓励信徒相信,重要的是个人的委身而非成为

某个“可见”普世教会的一员(也不需要二者得兼)。

早期基督徒则是迥然不同。基督徒听从基督的吩咐,离开父母,出来宣扬福音。有人从他们信主。他们强调建立一个跟随基督的“群体”(body),基督是这个群体的“头”(head)。在本书大部分地方使用教会这个词的意义上,就是这个教会(首字母大写的教会)。首字母小写的教会是指地方性的群体或者分裂的群体,因为这样的群体不是完全单一的团契(Koinonia, 新约术语,指的是被教会所接受的特殊形式的“群体”)。在早期,显然可以看出人的实际情形往往不符合这一理想,甚至个别地方教会内部也有分裂,但是这并不能削减合一这一理想的重要性。

就这样,“成为一”(being one)在基督教历史上从一开始就是一个引人注目的主题。“我们这许多人,在基督里成为一身,互相联络作肢体,也是如此。”(《罗马书》12:5)。基督教是一个“群体”的宗教,按照这种方式来理解,基督教只在表现出合一时才具有意义。一开始,看到基督教“可见的”合一是很自然的一件事。基督徒通过洗礼成为“身体”的肢体,这个身体就是“教会”。圣保罗强调说这是“一洗”(one baptism),借着“一洗”,“成了一个身体”(《哥林多前书》12:13)。

基督教在历史上认为应该有“一信”,这非常重要,一个主要原因是,这里的信是“信基督”,表达了“与基督本身的合一”。基督亲自强调了这一点,并在被钉上十字架之前和门徒共进的最后的晚餐上,建立了合一的核心地位。他拿起饼来,在擘饼与门徒分享之前曾说,“这是我的身体”。保罗在致哥林多教会的第一封信中,也说“我们所擘开的饼,岂不是同领基督的身体吗?”(《哥林

多前书》10:17)。这就是他设立祝谢餐 (Eucharist) 也被称为交圣餐 (Holy Communion) 的原因。

崇拜的内容很重要。早期基督徒群体聚在一起敬拜。会众向耶稣祷告,视耶稣为主,就像非犹太群体那样。犹太人主张亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝是一位上帝,除非耶稣表明自己就是上帝,否则他们不会在敬拜中称耶稣为“主”。奉圣父、圣子、圣灵的名施洗,也需要解释和澄清。早期基督徒在犹太人和信奉其他宗教的人中间传福音时,不得不一而再、再而三地对这一点以及类似的问题做出解释,特别是这位耶稣与人性的关系等问题。所以礼仪和宣教的内容有助于人们对信仰的理解,成为设立正统信仰的主要因素。

一开始人们强烈期待,耶稣门徒组成的群体很快就会升天,和他在一起,在永恒中、在上帝完全的爱及对邻人的爱(《马可福音》12:31)中,与他“相交”(communion),或“团契”(fellowship, *koinonia*)。将会众聚在一起,让他们做好准备,这很重要,这种紧迫感在整个基督教历史上不断重现,人们曾经一度担心世界末日的临近——正如多次发生的事件一样。

当此类焦虑加剧时,异端和分裂作为撒旦攻击上帝的一部分,很容易被人们赋予极其重大的意义。381年阿基莱伊亚公会议 (Council of Aquilegia) 备忘录 (*acta*) 的作者菲拉斯特里乌斯 (Filastrius) 写了《论诸异端》 (*On Divers Heresies*) 一书,在这本书中,他认为这些异端祸患 (*pestilentia*) 起因于创世之初亚当犯罪之时,他先是责备犹太人散布异端,后来又责备基督徒的偶像崇拜。¹

但是,在日常生活更为普通的层面上,异议和纷争重样 (*repeat-*

ing patterns)再现。在19世纪,施莱尔马赫(Schleiermacher)认为,异端定义人性或基督是救世主的方式,否认了救赎能够完成的可能。²他认为,在他那个时代,重样出现的异议和纷争,已经无法轻易简化为在对立的公教会和异端之间所做的一项简单选择:“更合理的作法是,我们必须从基督教的要旨开始,征询可以反对基督教要旨同时保留基督教表象的许多方式,来寻求构建异端的各种形式。”³他将这种重复出现的模式分成几大类,其中许多大类在本书讲述的故事中将会看到。施莱尔马赫认为,有些人(例如,持基督幻影说的人[Docetists])视基督为假象,而非真正的人,因此不能带来“真正”的救赎,所以他们“偏离”了正路;有些人只将基督视为一个榜样,一个供人效仿的对象,除去了基督救赎的大能,因此犯了错误;有些人,像摩尼教徒及其他二元论者,视人类在创造之初即被恶玷污;第四类(帕拉纠派及与帕拉纠派相似的异端)却犯了相反的错误,认为人性基本上是善的,因此能够凭借努力自保。⁴这种理解方式不一定符合本书讲述的所有事件,但却是一个有益的起点,可以锻炼我们去分辨偏离平衡且被公认的信仰潜在的各种发展趋势。许多世纪以来,这些思潮多次出现,挟裹着个体信徒或信徒群体不断向特定方向涌去。

达成共识

如果某个基督教会建立初期,就是由持共同信仰且对基督委身维系在一起人组成的群体,那么在这样的教会中,为什么有些信

徒会反对主流群体的信仰观,或者发现自己独立于群体之外呢?

事实上,通常情况下,开始并无分裂的意图。有人提出一个问题,通常是众人在此之前未曾想过的问题。在基督教的前几个世纪,人们在日常生活中试图效仿基督,过一个“基督徒”的生活时,常常会遇到许多诸如此类的问题。当他们开始听从基督的命令时,每天都需要做出决定。犹太人习惯了不吃“不洁净的”食物的规条。这些规条还适用吗?除此之外,基督徒是否还必须遵守旧约的所有律法呢?他们是否需要受洗,需要受割礼呢?可以看出,诸如此类的几个问题导致了《使徒行传》中出现的几次分裂。有些人宣传基督教信仰,教导归信的人说,他们必须按照犹太人的传统受割礼,才能成为基督徒。还有人说,完全没有必要受割礼,因为基督徒不受旧约律法的约束。 5

这些问题解决起来并不容易,许多世纪以来,在部分群体中还会重复出现,这些群体的观点偶尔会被教会定罪(*condemned*)。理解异端这一复杂现象的一种方式,便是去探讨一个具体的观点或先入为主的看法是如何再次出现的。例如,“帕萨詹派”(Passagians)相信,要照字面意思遵从旧约的律法。据说,帕萨詹派引据主的权柄,他在《马太福音》中曾说“莫想我来要废掉律法和先知;我来不是要废掉,乃是要成全”(《马太福音》5:17)。继这节经文之后,还有圣经的系列经文,从每节经文都得出这一结论:“有鉴于此,律法的全部内容都当遵从。”这些内容包括受割礼、恪守安息日、恪守旧约饮食的规条,但是不包括“异教徒称之为多余、试图完全废除的教会体制”在内。⁵1184年,帕萨詹派被教皇定罪。没有证据表明在教皇正式定罪后帕萨詹派还长期存在,也没有证据表明

帕萨詹派分布广泛。然而,他们的思想带来的问题,早期教会发现难以解决,也注定会成为后人持续的关注点。

旧约律法在新约时代基督教的教规中的位置仍然是人们辩论的主题,约翰·威克利夫谈到了其中的一个方面。⁶他问道,圣经是否教导人们必须遵守律法才能得救呢?威克利夫说,近年来出现的异端称没有人能守住完备的律法,设若如此,那么便没有人可以得救。这必然意味着人们无需遵行律法。这一令人惊异的推论旨在试水。威克利夫本人相信,基督徒有责任遵从上帝的律法,上帝计划拯救的每个人都有可能这样做。⁷

这后来甚至发展成为一项支持将律法翻译为地方语言的理由,因为人人都需要知道律法的内容。⁸当时有些人坚持认为至少“十诫”需要有拉丁文版本,也需要有英文版本。在这个领域,已经有所“发展”,已经有些手册供给受教育不多的人们使用。大主教佩恰姆(Archbishop Pecham)于1281年在兰贝斯(Lambeth)主持召开了一个行省会议,在这次会议上,起草了一份“平信徒课程”计划。1425年,这个计划书在主教巴特(Bath)和韦尔斯(Wells)的推动下译成英文,并在教区的每间教会里使用。

中世纪末期另一个异议者约翰·胡斯(约1369—1415年)认为,论到犹太人在“*ceremonialia*”或礼仪方面的责任,旧约的律法已经被新约的律法取代,因此,就如奥古斯丁所言,若有人像犹太人那样守割礼,会被看做异教徒。然而,却无须烧毁旧约包括礼仪(*ceremonialia*)的部分。⁹该辩论思路似乎将胡斯置于“基要主义”(fundamentalism)的主流之外。视圣经中的一切必须按照字面意思来接受,并非胡斯的立场。他将圣经作为一个整体来对待,在圣经

中,新约改变了旧约教导的部分内容。然而,他的注意力显然仍全部放在给早期基督徒带来分裂的那些问题上。

年轻的教会聚在一起开会——后来教会“公会议”的雏形,图谋共识,试图处理这一显然非常重要的实际问题。他们后来一致同意,写一封解释的书信(《使徒行传》15:23—29),可以在教会里大声诵读。这封信说,基督徒无须担负守全旧约律法的重轭;他们只需遵守几条基本的规则即可。他们应当禁戒吃祭偶像的肉,禁戒奸淫。

这一寻求共识的策略并没有看起来那么简单,因为在教会不断扩大的过程中,人们很快会就诸如此类集体决议的权威性提出质疑。地方小教会的会议,每个地方成员都可能出席,参与讨论。但是,如果地方教会想成功地维护共同的信念,就需要设计一个正式的组织架构,使诸教会的领袖能够聚集,代表这些教会来解决争议。这意味着需要决定这些领袖是谁,他们将是什么样的领袖,他们是否能将选举他们的人“凝聚”在一起,以及作为教会的代表他们什么时候聚集等。这就提出了一个复杂的“圣职人员的”(ministry)问题,这个问题是造成分裂的一个原因,在本书中随处可见。

基督徒聚集时,圣灵在其中运行,他们可以确信圣灵会引导他们得出结论。基于这样的认识,在教会历史中,教会代表聚集正式颁发了系列“公会议”(conciliar)的宣告,或者声明。因为每个时代都有老问题改头换面出现,努力建立与早期基督徒所持信仰的连续性,同样需要三番五次地谨慎处理。第一次试图做出一项涉及多项内容的声明、信条或信经的努力是325年的尼西亚公会议(Council of Nicaea)。381年的君士坦丁堡公会议就《尼西亚信经》的

修订版达成了一致意见。

451年,卡尔西顿公会议(Council of Chalcedon)就信仰的定义达成了共识。参会的主教们以耶稣的话:“我留下平安给你们,我将我的平安赐给你们”(《约翰福音》14:27)开始,发布了这一定义。他们解释说,“恶者从未停止用网罗来熄灭信仰的种子,他总是在发明一些诸如此类的新事物来抵挡真理”,所以基督激发教会的领袖聚集起来,召开公会议。他们再次让人们确信,公会议通过“集体决议”,可以“铲除击退一切错误的教义”,并“使教父们毫无谬误的信经得到更新”。他们说,这些是通过重新肯定325年的《尼西亚信经》以及381年的《君士坦丁堡信经》实现的,而《君士坦丁堡信经》反过来又重新肯定、提炼了《尼西亚信经》。¹⁰他们接着还重述信经,列出一个宣布非法的异端名单,并坚持主张“因为我们已尽可能精确且谨慎地表达了这一切……我们不容许任何人提出、甚至写下或者创作任何其他的信经,或思想另类的教导”。任何人若试图这样做,如果他是圣职人员,就会被免职;如果他是平信徒,就会被开除教籍。¹¹在巩固教会、避免这些难题再次出现方面,这是一次涉及面非常广泛的努力。

然而,公会议的宣告并不总是“定论”。随着时间的流逝,*consensus fidelium*,即逐渐出现的全体“上帝百姓”达成的非正式“协议”或“共识”,有时也会导致观点的修正。在16世纪,特兰托公会议(Council of Trent, 1545—1563年)坚持主张使用拉丁文圣经,并主张取缔圣经的各种地方语版本。到20世纪中期,第二次梵蒂冈会议(Second Vatican Council)后,这种情形才扭转过来。想继续使用拉丁文圣经的神甫一度被教会定罪,而在之前,教会却视之为对

其教导的忠心。因此,回头来看,确定某些立场“正统”,认为其思想符合基督教传统既定的观点,而其他立场“非正统”,或者“制造分裂”,并不是一件容易的事。需要遵行旧约的律法,这一尚未解决的问题不断重现,也表明了解决某些问题有多么困难。

教 皇 制

在“官方”或“公会议”的宣告及出现的“信徒共识”彼此消长不断演化的发展过程中,还出现了其他一些方式,用以查明疑惑时应该相信什么。在西方,其中一个最重要的方式就是教皇制作为权威宣告源头的兴起。基督教兴起时,罗马帝国控制着当地的世界。基督教走向成熟时,其所处的罗马帝国已进入衰落时期。在罗马陷落之后,帝国残存的部分以“神圣罗马帝国”的形式重新出现。800年查理曼大帝(Charlemagne)登基时该帝国得以建立。当时人们认为在皇帝和教皇之间会持续保持一种关系,虽然事实证明保持权力平衡极其困难。在中世纪的大部分时期,人们相信第一位基督徒皇帝君士坦丁“主动让权”于教皇哈德良(Pope Hadrian),承认自己的最高权力居属灵权力之下。有人说这是查理曼王朝的伪造,是大约8世纪时杜撰的文本,但是这种说法许多世纪以来并未得到证实(在中世纪,如果某份资料称出自一位古代权威之手,辨识伪件决非易事)。

教皇大格列高利(Pope Gregory the Great,约540—604年)在位期间,古代耶路撒冷、安提阿、亚历山大里亚、君士坦丁和罗马的主

教们就谁为首已经出现明显的争竞。罗马因为是彼得的圣座 (see of Peter), 所以自称位居群首。基督岂不是称彼得为磐石, 要在其上建立自己的教会吗? (《马太福音》16:8) 东部教会的主教们 (Eastern Patriarch) 不仅对此感到恼火, 他们还反对这种居世界之首的思想。东部的惯例是牧首制 (patriarchate), 各教会自主治理 (autocephalous), 这意味着他们必须持守同样的信仰, 但是在各自“领袖”的带领下拥有管理自己事务的自由。

11 世纪末期, 教皇格列高利七世 (1073—1085 年) 开始迫切要求扩大教皇在西部的权力, 并要求承认在西部教皇的权力居国家之上。教皇的角色现在开始成为持续维护信仰、定义“正统”这个过程的一个重要因素。这就带来了几个世纪教会和国家的权力之争, 但是这也鼓励教皇在西部教会内部扩大了自己的权势 (因为罗马主教继续寻求教会认可自己居世界之首的地位, 事实上, 这也发生在整个教会)。明谷的贝纳尔 (Bernard of Clairvaux) 在《论思考》 (*On Consideration*) 这本给教皇尤金三世 (Eugenius III, 死于 1153 年) 提供建议的小册子中, 对这一立场做了总结。他解释说, 教皇的权力在世界诸权力之上, 教皇只须服从天上的权柄。

自此以后, 教皇的言行举止开始不断表现得像教会的君主一般, 结果主教们召开的公会议的权威便日趋减弱。内部关系的紧张以及腐败——教皇借此获得个人权力, 不可避免会导致腐败的出现——在本书中, 我们会发现, 这是许多“反制度”异议者感到非常不满的原因。它们也指向了宗教改革的道路。

随着印刷术的发明, 16 世纪颇有争议的改良宗教的文献 (reforming literature) 面世, 也出现了新的问题。这可不是偶尔出现的

文章,而是基于可靠信息发出的一系列挑战。当书本可以如此大量出版发行时,一个路德(Luther)或是一个加尔文(Calvin)就会带来巨大的影响。在16世纪50年代,宗教法庭地方委员会(tribunal)已经列出了禁止公教会信徒阅读的一些书目。教皇保罗四世(Pope Paul IV)在1559年发表了一个禁书名单,明令查禁路德以及像胡斯等早期异议者的作品,并禁止人们阅读像伊拉斯谟(Erasmus of Rotterdam)等人文主义者的作品。其中还列有一些争议不大的作品;教会总是反对有关巫术的作品。教会反对倾向于怂恿不道德行为的作品,也不是新事。但是系统地列出的这一禁书名单却史无前例。1564年特兰托公会议通过了该书目,1571年,下一任教皇庇护五世(Pope Pius V)——他从前是一个大审判官(Grand Inquisitor)——建立了一个特别的“禁书审定院”(Congregation of the Index)。禁书审定院一直存留至1917年,最后一个版本的禁书名单出现于1948年。

这是教会权柄(*magisterium*),或训导职(teaching office)在形成正确教义的过程中出现的消极面。在1215年第四次拉特兰公会议上,教会被称为 *mater et magistra*,教会不仅被称为母亲,而且被称为教师。这个版本强烈地反映了一个古代观念:教团领袖应当经常聚集讨论信仰定义过程中出现的问题。在西方,人们越来越认识到,教皇在整个教导架构中占据着特殊的地位;虽然在1870之前尚无正式定义,但是教皇无误论逐渐得到了认可。接下来梵蒂冈第一次会议明令规定,教皇就信仰及道德事务所做的权威(*ex cathedra*)宣告即使没有得到公会议的承认,也没有错误。这是为了保持信仰完整和稳定而采取的一种极端的做法。

异教徒手中的圣经

现在是时候查看圣经在这个事件中所处位置了。当一个问题似乎质疑人们已经接受的观点时,求助书面权威寻求答案总是比较省事。基督教历史中最重要的书面资料就是圣经。从历史上来说,圣经的权威很难从教会的权威中分离出来;因为圣经本身也是早期教会的产物。在旧约时代就可以找到认为圣经“正典”拥有特殊权威的思想。到2世纪中期,四卷福音书和十三卷保罗书信才出现在一份文献中,其中还包括其他“福音书”和书信。在2世纪末期至3世纪的前十年间,这些福音书和书信与旧约拥有同样的地位和分量。还有一些不同的地方版本。有些教会接受诸如《黑马牧人书》(*Sheperd of Hermas*)和《巴拿巴书信》(*Epistle of Barnabas*)等作品。现在新约“正典”中的其他书卷也逐渐得到了人们的认可,虽然在3世纪末期或4世纪,人们对希伯来书、启示录和非保罗的部分书信还心存疑虑。直到阿塔那修(*Athanasius*, 369年)的时代,现在的“正典”才全部出现。这一“被认可”的过程很难溯其渊源,就如何确定这些书目现在仍然存在诸多争议。但是,这些书目得到了“官方”的认可,是人们可以更有把握指向的对象。例如,382年在罗马举行的一次公会议列出了一个与圣经现在内容大致相同的书目(包括一小部分旧约时代的书卷,即现在所知的次经,许多新教教会没有接受这些书卷为正典)。因此,是教会“过滤”并决定了哪些书卷最终构成了圣经的早期基督教经书。

很早以前,人们就承认圣经书卷是上帝默示(*divinely inspired*)的作品,因此具有最高的权威。哲罗姆(*Jerome*, 约 342—420 年)第一次将圣经译成拉丁语,即后来所知的武加大译本,他曾提到是否应当认为自己所译圣经为上帝默示的问题。他并不这样认为。他明确区分自己做的事与圣灵的“直接默示”(*direct dictation*)。通常人们认为圣灵“直接默示”是福音书作者拥有的特权,是来自上帝的感动,他们认为先知也享有这份特权与感动。一个世纪接着一个世纪,随着武加大译本被广泛阅读和讨论,这一区分也变得非常模糊,因为当绝大多数学者只有拉丁文圣经时,人们很难认为拉丁文圣经不是“真正的”圣经。

确保“解释”圣经不会带领读者“偏离”文本的信息,在许多世纪以来,其难度并未削减。在本书的很多地方我们还会遇到这些问题。在 14 世纪,教皇因为担心威克利夫本人对圣经的解读会带领信徒偏离正路,就威克利夫的问题,他曾致信牛津大学的大师们,恭维他们“熟知圣经,靠着上帝的恩赐,摇着成功的桨,在圣经的海上航行”¹²。

在中世纪的教会看来,圣经的拯救大能应当以地方主教认可的、被按立并因此具有权柄的圣职人员的教导权威为中保(*mediated*)。丰考德的贝纳尔(*Bernard of Fontcaud*)说,宗教问题应当由神甫来判断。¹³他指出,摩西独自上山与上帝说话时,曾对以色列众长老说:“你们在这里等着,等到我们再回来,有亚伦、户珥与你们同在。凡有争讼的,都可以就近他们去。”(《出埃及记》24:14)贝纳尔说,平信徒不适合讲道。他们没有权柄;可能将信徒引入歧途。他很清楚,妇女不能讲道。¹⁴

但是,如果教会授权的神权人员偏离正路,或者未能尽教导之职,那么他的教导便不是很“可靠”。威克利夫措辞激烈地谈到他那个时代的圣职人员和宗教人士,说他们忽视了对圣经的教导。“假弟兄和哑巴牧师没有护卫上帝的律法,他们应当为自己的疏忽感到羞耻。”他们没有这样做,给信徒带来了极大的破坏。¹⁵正如 13 世纪的一位作者所表达的:“你为之辩护的罗马教会的圣职人员,顽梗悖逆,以上帝为敌,他们谈到上帝时,他们的话就是在亵渎上帝。”¹⁶教会的权威人士,一旦“证明”有误,便不可能成为可靠的释经者。

15 当大众异端 (popular heretics) 试图靠自己理解圣经,甚或讲道擅自给他人解释圣经时,无言自明,他们是在质疑一个假定 (assumption): 教会是救恩的工具,教会认可的教导是信徒遵循的唯一可靠的道路。

13 世纪早期,“正确使用圣经的方法”问题是辩论的一个重要主题,12 世纪可以看到一部标准的注解汇编,或注释书, *Gloss Ordinaria*, 这是学者们使用早期教父写的注释书,并添补遗漏部分,组合拼凑在一起的一部复杂的注释书。未受过教育,或者只受过一半教育的独立传道人,完全不理睬这部作品,他们以独立解经家出现。对教会来说,这必然是一个挑战。13 世纪的护教家韦斯卡的杜兰都斯 (Durandus of Huesca) 在他所著《驳摩尼教》 (*Against the Manichees*) 一书中说到,当异教徒一意孤行曲解圣经时,他们非但不会被上帝的道拯救,甚至会被圣经的文本引向灭亡。杜兰都斯曾经是瓦勒度派 (Waldensian) 的信徒,后来成为大公教会的信徒,他满怀激情写下了这本书。¹⁷ 他解释说,造成属灵伤害的,当然不是

圣经文本本身,而是对圣经文本的僭释。

威克利夫的《论教会》(*On Church*, 1378年)阐述了有关教会的一个富有革命性的教义。他拒绝接受当时教会在教导和事工上的权威,这使他将关注的对象和权威的源头放在了“唯独圣经”上。他认为教皇颁布的法律是“人的法律”(mannis law),也就是说,这是没有上帝认可的出于“人”的法律。威克利夫因此开始坚持不懈地质疑教会的权柄。教会的权柄似乎有悖于耶稣为门徒设定的原则,而且教会按立的圣职人员——“被授权的”圣职人员——常常是不足取的。无需争议,这一点引起了普遍的不安,我们看到,12世纪和13世纪早期给异教徒定罪的公会议,也对许多圣职人员令人无法接受的行为提出了普遍的批评。“不足取的”圣职人员的问题在教父时代已经解决,人们支持并接受,即使对最腐败的圣职人员上帝的恩典也能够生效的观点。奥古斯丁曾经解释说,如果圣职人员按照真正的信仰行事教导,那么,他的不足取并不能使他所做的失去果效。但是也有例外。在奥古斯丁的时代,北非的多纳徒派信徒(Donatists)并没有被说服,可能去认可他们认为非法的圣职人员。他们认为这些人非法,是因为在按立程序的某个阶段,接手的圣职人员在面临逼迫时曾经离弃信仰后来又回归信仰的缘故。但在绝大多数地方,人们相信,甚至借着不配的圣职人员,上帝的恩典也在工作,这是一个差不多已经解决的问题。然而,在中世纪的鼎盛时期,部分高层的圣职人员行为放纵,疏忽了自己真正的职分,引起了普遍的愤怒,面对如此情景,不回到这些问题,也变得愈发艰难。

威克利夫写道,处在不可饶恕的罪中,没有人能够真正地“支配”

他人或者财物。他说,有些人认为,如果一位神甫过着罪恶的生活,他会失去施行圣礼的能力。¹⁹和威克利夫持同样观点的人们(Wyclifites)希望看到,按照上帝的律法而非国王的要求或为金钱的缘故选择圣职人员。²⁰出于错误的动机选出来的不适当的圣职人员容易贪婪,贪恋此世,向买卖圣职的人妥协,并且,最重要的是,贪图权力。²¹

虽然一个不足取的圣职人员身上有缺陷,上帝的恩典可以弥补他施行圣礼的不足,但是,在许多异议者的群体看来,并不能由此得出腐败的神甫适合做上帝话语执事的结论。像瓦勒度派一样,威克利夫认为事奉是一种职分,其中上帝话语的事奉最为重要。圣职人员用上帝的话语施诸百姓,这话语就是基督,因此执事就是基督的代表。

威克利夫在《论教派的基础》(*De fundatione sectarum*)一书中进一步定义异端,其中还包括另一个对我们的目的而言很重要的变化。他试图立“圣灵引导下的释经”为规范:“任何人若执意不按圣灵的引导解释圣经的信仰,便是异端”。²²这里他触及了一个主题,事实将会证明,这个主题在宗教改革的辩论中非常重要。一旦教会的 *magisterium* (权柄) 被否认,那么便有必要确定一个可以帮助私下阅读圣经的人按着正意理解圣经的权威。其他的一切只是人的观点,威克利夫解释(为自己辩护)道:

就某些圣经文本,我们对它的含意[不过]持一种观点,或者谦卑地承认不甚确定时,我们认为自己的认识是 *opinative* (个人观点),我们时刻准备承认公教会无论是教皇、修道士、平信徒还是学者所做出的“解释”。²³

但是,如果经文的含义在他看来很明确时,他就不必服从教会的教导。

在《论圣经的真理》(*On the Truth of Holy Scripture*)²⁴一书中,威克利夫认为,圣经是一切真理的宝库,圣经没有错误。他力劝基督徒“在任何问题上,要坚定不移地相信圣经,而不是相信别的资源,除非它所说的以圣经为依据”²⁵。威克利夫并不敌视早期教会。事实上,他反对某些教派的原因之一就是他们阐释圣经的方式教父未曾用过。²⁶

18

持这种思想的异教徒将圣经与教会分开,视圣经为唯一可靠、称职的向导。圣经自明。²⁷“使徒的观点很明确,无需解释。”²⁸存留下来的诗歌:“但是圣经常说话,清晰无比”²⁹,也反映了同样的思想。这种“自明”的理论暗示了一种思想,即信徒在阅读圣经时,会有圣灵引导他们,确保他们不会偏离真理,因为是圣灵“显明”了上帝的话语。威克利夫收集的主日福音布道辞,在前言部分就阐明了这些原则,³⁰他说上帝的教导可能更加清晰,身为传道人的他,可以做上帝的仆人。

将近晚年时,威克利夫近乎支持“*sola scriptura*”(唯独圣经)的教义。这个教义后来成为16世纪许多宗教改革人士的根本主张。威克利夫的《福音派著作》(*Opus Evangelicum*)是他的宣告:在圣经中发现的信仰足以规范全世界的教会。³¹登山宝训中阐述的信仰包括了掌管每个人今生所必需的一切,无须添加任何“人的传统”³²。任何别的法律,如果与此不符,便没有效力。在开始建立教会的那些日子,人们是这样认识的,事实上,使徒及他们的跟随者也是“单受福音之律法的管理”³³。胡斯也给异教徒下了一个定义,该定义

也唯以圣经作为可靠的检验标准。“恰当地且严格地说来,异教徒是作品内容或行为表现一贯反对圣经话语的人。”这个定义必然包含三个要素:理解上的错误,违背圣经的错误以及对错误观点的坚持。³⁴不赞同制度化教会(institutional Church)的教导——胡斯觉得不能信赖这些组织——并不表明是异端;因此不属于该定义的范畴。

容许存在异议的领域

当代的问题是,基督徒究竟是否应该寻找一个固定不变的参照点?在20世纪,学院派的神学家提出了根本的挑战,这个挑战在21世纪仍然继续存在。20世纪中期的“过程”神学探讨了上帝不是早期基督教世界意识中不变的存在,而是一种推动力,自身会改变的思想。其他神学家解读基督的受死,视之为上帝向世界发送的一个信息:上帝本身是脆弱的。还有神学家谈到“上帝之死”和“后基督教世界”(post-Christian world)。

19世纪的宣教士带着现成的信仰(ready-made religion),并随附大量的西方文化,将它们强加于在他们带领之下刚刚归信的基督徒群体身上。20世纪的宣教士却对其他的文化更为敏感。曾经出现了本土化(inculturation)的讨论,人们讨论基督教在多大程度上能够并且应该适应其进入的文化。在非洲的部分地区,一夫多妻制是一种社会常态,在这些社会里,基督徒是否可以拥有一个以上的配偶呢?

甚至在20世纪之前,人们在某种程度上便认识到,并不是每一个不同的观点都会导致“教会的分离”(church-dividing)。有些问题无足轻重;就这些问题基督徒仍然可以持不同的观点。在不同时期,大量不同的观点以“尚未解决的问题”出现,教会就此没有形成固定的看法,因此尚不存在正統的观点。这些问题中,有许多问题仍然“无关紧要”(adiaphora),因此有关这些问题的立场(在一定的范围之内)都不是“异端”。灵魂的起源就是一个重要的例子。奥古斯丁(354—430年)和坎特伯雷的安瑟伦(Anselm of Canterbury, 1033—1109年)都没有解决上帝为每个成孕的孩子创造了一个新的灵魂(“灵魂创造说”[“creationist” theory]),还是灵魂在某种程度上随成孕的身体继承或传递下来的问题(“灵魂传殖说”[traducianis’ theory])。约翰·威克利夫讨论了世界是如《创世记》所记载,由上帝在几“天”时间内连续创造而成,还是出于上帝一次作为的问题(*successive vel subita*)。他解释说,奥古斯丁及其追随者似乎不同意其他人对此所持的观点。他建议说,很有可能,与奥古斯丁持不同观点的学者似乎只是在谈论一种 *opinative*(个人观点)。³⁵

实际上,通常情况下,在持有异议的那些人紧逼教会“权威”不断陈明反对意见,直到问题变成一个真正的“问题”时,真正重要的决定才会促成。发展到一定时候,教会便会给某些教派正式定罪,先前不甚具体的“正統”领域便会成形。这正是“合一的重要性”受到考验的所在。

本章的内容含一个假设:合一对教会和信徒都是最好的,因为这是基督的心意。这种确定性对上个世纪的普世宣教运动非常重

- 21 要。许多世纪之前,达成共识,排除异己,有时无情苦待,迫使他们
“顺从”,都有正当的理由。在当代世界,“多样性”及“宽容”拥有
前几个世纪不容易认识到的吸引力。所以,接下来我们将要面对
- 22 的问题是,合一的呼召是否会像过去那样俨然屹立。

第二章

正统的边界：信仰

勒林斯的文森特(Vincent of Lérins, 死于450年前)在他所著的《统一的意见》(*Commonitorium*)一书中制订了一个著名的检测信仰正确与否的测试方法。他说真正的信仰是“历时历代在世界各地的人们都永远”相信的信念(*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*)。

表达信仰要点,让信徒可以领会并牢记在心,“信经”(源于*credo*,“我信”之意)是最自然的媒体之一。早期,“信经”主要在两种场合使用。一个是洗礼时。即将受洗承认信仰的人,可以在受洗时在会众面前说一小段话,使个人信仰与会众的信仰联合。另一个场合是在较普遍的圣礼中。在敬拜时,特别是举行主餐礼(Lord's Supper)或祝谢餐(Eucharist)时,全体会众可以用一种语言形式,郑重陈述集体所持的信仰。通常情况下这种语言形式是一段正式的问答式的“对话”。

一开始这种表达方式非常简洁。“耶稣是主”出现在《哥林多前书》12:3、《罗马书》10:9和《腓立比书》2:11。¹

即将出现在信经中的其他要点在新约中都已经出现。信经声明耶稣是上帝的儿子(《马可福音》3:11、《路加福音》4:3、《使徒行

传》9:20),承认耶稣复活这个关键的特性(《罗马书》4:24,10:9;《帖撒罗尼迦前书》1:10)。在《马太福音》28:19和《哥林多后书》13:14中也出现了三位一体的要素。《哥林多前书》8:6,15:3—5和《提摩太前书》2:5出现了信仰更详尽的阐述。这些都可以被视为领人归主、教导新信徒并借洗礼使他们成为群体一员这个过程的自然结果。

将这些信念以及其他一些核心信念按照一定的次序汇集起来,结果就出现了总括所有信仰内容且无论在那里都非常可靠的信仰声明。最重要的两个例子就是已知的《使徒信经》(Apostles' Creed)和《尼西亚信经》(Nicene Creed)。

《使徒信经》

对于人们会非常依赖的信仰声明,其权威性应尽可能靠近基督本身及其使徒的权威。使徒留下的信经,包括所有必不可少的信念,逐渐形成了一个传统。目前所见的《使徒信经》最早发现于8世纪,其历史当然更为久远。至少从4世纪起,便出现了地方使用的版本。这可以追溯到罗马教会的初期阶段。当时尚无任何公会议核准使用《使徒信经》;《使徒信经》在使用和被认可的过程中,逐渐流通起来。其权威性源于人们相信《使徒信经》为耶稣自己的使徒所写。在中世纪,举行洗礼时使用《使徒信经》,因此作为预备受洗的人信仰的陈述,《使徒信经》具有重要的意义。

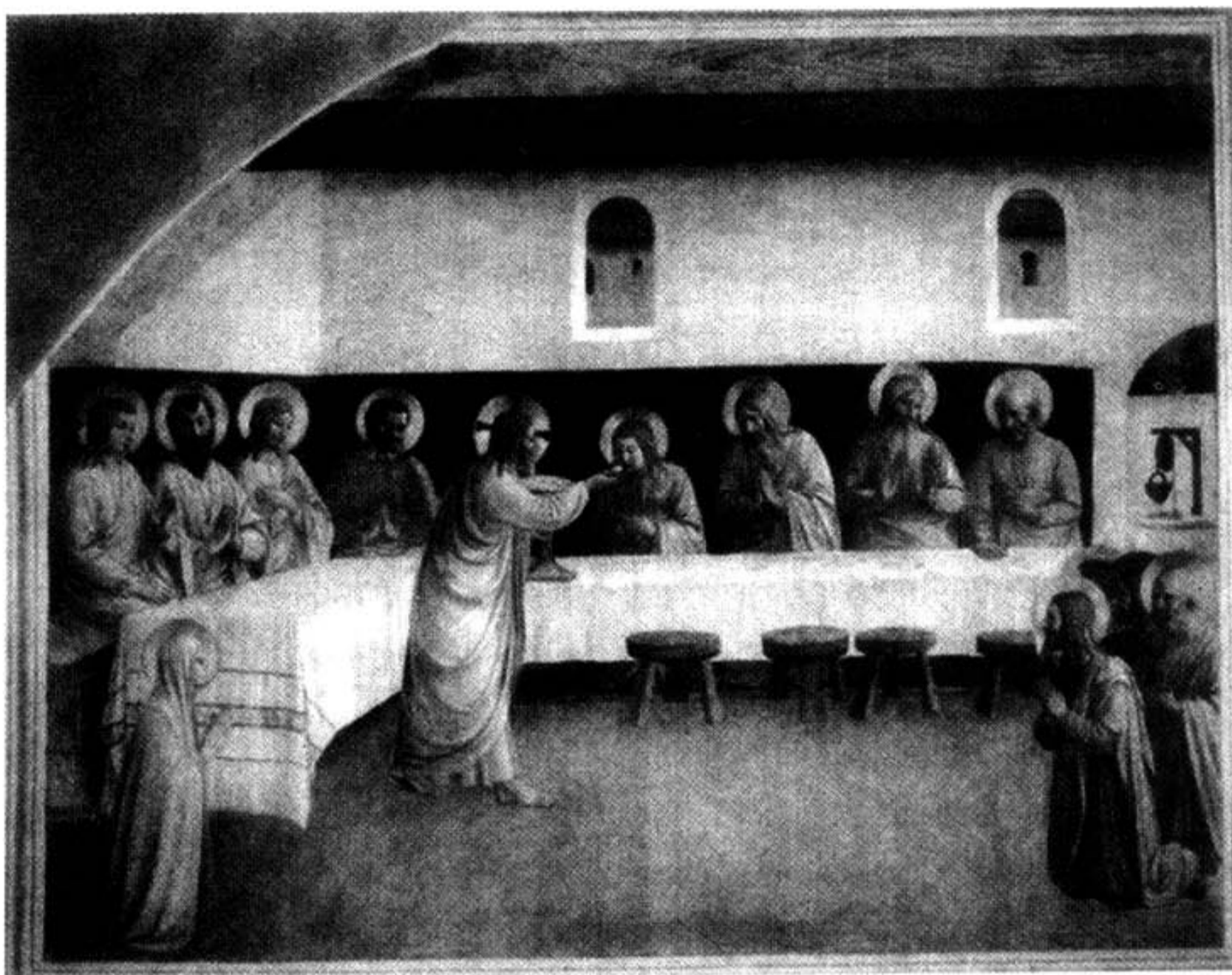


插图1 壁画《使徒圣餐仪式图》，由弗拉·安吉利科(Fra Angelico, 1387—1455年)绘制。现存于佛罗伦萨的圣马可博物馆(Museo di San Marco)/SCALA照片。

25

由于4世纪末期流传的一个故事,说使徒们围坐在圆桌旁,他们一人说一句话,就编成了使徒信经,所以《使徒信经》也被人们称为 *symposium* (会饮篇)。哲罗姆(Jerome)的对头鲁非诺(Rufinus)在5世纪初著书解释了《使徒信经》的起源。他描述了使徒们在遵照主的命令分散到世界各地时,为了避免偏离正道的危险,如何用“固定”的话语形式就信仰达成“共识”的情景:

因此,准备告别时,他们首先就将来的讲道形成了一个共同

认可的标准,避免将来各人宣讲不同的教义,出现很大的分歧……所以,他们聚集在一起,被圣灵充满,编成了这一简短的信仰告白……他们每个人都提出了自己认为合宜的话;他们下令将该信仰告白分发出去,作为对所有信徒的标准教导。²

这个故事,比鲁非诺的历史久远,赋予了我们后来所知《使徒信经》的权威性。该信经的地位与阿里乌主义(Arian)猖獗时期325年尼西亚公会议产生的《尼西亚信经》的地位同等,二者一起存留了下来。在整个中世纪,人们承认使徒信经事实上是使徒的作品。重要的问题是,在“源出教会初期”这个更为宽泛的意义上,它最终的“使徒性”究竟有多大?似乎明确的是,《使徒信经》确实是这样出现的,尤其可能是借着使用圣礼的需要出现的。《使徒信经》的内容如下:

我信上帝,全能的父,创造天地的主。

我信主耶稣基督,上帝的独生子;

因着圣灵感孕,从童贞女马利亚所生;

在本丢·彼拉多手下受难,被钉在十字架上,受死,埋葬;

降在阴间;第三天从死里复活;

升天,坐在全能父上帝的右边;

将来必从那里降临,审判活人、死人;

我信圣灵;

我信圣而公之教会;

我信圣徒相通;

我信罪得赦免；
我信身体复活；
我信永生。

但是,在逐渐了解并熟悉的过程中旨在“内化于”每个信徒和会众(congregation)生命中的简短的信仰告白,事实上,分发出去只是第一步。在新约中,已经暗示了将要出现的问题。《约翰一书》(4:2)和《约翰二书》(7章)开始涉及了谈基督的人性可能意味着什么的问题。约翰说,通过一个人是否承认耶稣基督是一个真正的人可以判断他是不是基督徒。

对1世纪的基督徒来说,这变成了一个极其重要的问题。伊格纳修(Ignatius,约35—107年)特别强调基督以肉身复活的信念。这对反对诺斯替派(Gnostics)二元论的教导非常必要。诺斯替主义将身体与灵魂分开,将物质与精神(spirit)分开,说复活的基督只是神,没有真正的人体,或者说,他可能从来不曾有人体。早期的几个世纪,教会一直在努力澄清这个问题,因为在这个时代,在基督徒学者和护教者中间,柏拉图思想的影响还非常强大。 27

柏拉图主义者发现,很难理解任何未将上帝置于存有之上的思想。大多数柏拉图主义者最接近“三位一体”的思想是,他们设想一位至高的存在(Supreme Being)拥有一个“逻各斯”(Logos),或者“道”(Word),或者一个从属于至高存在的理性原则,还有一个从属于逻各斯的世界灵魂(World Soul),世界灵魂作为物质世界的一部分,内住其中,能够与物质世界直接交战。在这种解释架构中,世界灵魂自然被等同为基督。相信逻各斯是一个真人,有血肉

之躯，能受苦，像其他人一样死去，是一个极大的飞跃。而相信三位一体的位格平等、同质、同为永恒，未形成一个神或半神的等级体系，在某种程度上也迈出了巨大的一步。

与哲学家们就基督教信仰核心要点产生的这些小争论，导致了大量早期基督教“护教”文献，或为信仰辩护的文献的出现。早期的护教家，或者为信仰辩护的人士常常处在艰难的境地，因为当时他们还难以指向一个信仰告白，说明基督教信仰的构成，涉及此类问题时，需要探究大量的细节。2世纪的殉道者查士丁(Justin Martyr)批判持错误观点的领袖“自称为基督徒”，但是他也不可能说出，如果他们真的是基督徒，应该说什么，才不会受到置疑。⁴

《尼西亚信经》

《尼西亚信经》于325年为尼西亚公会议拟制——当时正是争论如火如荼的时代——后经381年君士坦丁堡会议修订，是绝大多数基督徒的一个参考点。它的主要内容实际上要古老得多，可能源自古代耶路撒冷基督教会使用的《洗礼信经》(Baptismal Creed)，或者类似的内容。在5世纪末期，似乎教会在圣餐礼阅读福音书后，便开始陈述《尼西亚信经》，因此尼西亚和《使徒信经》一样，在敬拜中常常用到，后来作为正确信仰的标准或基准点，成了人们非常熟悉的内容。

我信独一上帝，全能的父，

创造天地和有形无形万物的主。
我信独一主耶稣基督,上帝的独生子,
在万世以前为父所生,从神出来的神,
从光出来的光,从真神出来的真神,
受生的,不是被造的,与父一体,
万物都是藉着他受造的;
主为要拯救我们世人,从天降临,
因圣灵感孕童贞女马利亚,取了肉身,并成为人;
在本丢·彼拉多手下,为我们钉十字架;
被害、埋葬,照圣经所说第三日复活,
升天,坐在父的右边;
将来必在荣耀中再临,
审判活人、死人,
他的国永无穷尽;
我信圣灵是主,是赐生命者;
从父、子出来,与父、子同受敬拜,同享尊荣;
他藉先知传谕。
我信使徒所立唯一圣而公的教会;
我承认为赦罪设立的洗礼。
我盼望死人复活;并来世生命。
阿门!

29

其中几句直接针对怀疑基督拥有真正神性和人性那些人,如当时的异教徒阿里乌的追随者,即人们所知的“阿里乌派信徒”

(见第四章)。所以制定《尼西亚信经》的主要原因,就是当时迫切需要提供一个官方声明来解决“阿里乌之争”(Arian controversy)。

这些子句强调基督的神性,基督永恒的事实,以及他与父同质等。

30

我信独一主耶稣基督,上帝的独生子,
在万世以前为父所生,从神出来的神,
从光出来的光,从真神出来的真神,
受生的,不是被造的,与父一体,
万物都是藉着他受造的;

接下来的一组子句强调他的人性:

主为要拯救我们世人,从天降临,
因圣灵感孕童贞女马利亚,取了肉身,并成为人;

《尼西亚信经》反映出当代关注的另一个领域是“二元论者”解决善恶问题的方式(见第六章)。“二元论者”(甚至在耶稣到来之前,便以诺斯替派为人所知,后来又出现了摩尼教、迦特利派[Cathars]、波各米勒派[Bogomils]或阿勒比根斯派[Albigensians])认为,在宇宙中存在善神和恶神两大势力,二者势均力敌,为了争夺宇宙的控制权始终都在争战。二元论者认为物质(或可见之物)由恶神所造,不可见的灵魂为善神所造。他们因此认为,在每个人里面都有身体与灵魂之间的争战,肉体的欲望把人推向一边,而精神

的渴望却把人推向另一边。信经强调，基督徒所信的上帝创造了物质和灵魂，创造了有形无形的世界，将之总结为：

我信独一上帝，全能的父，
创造天地和有形无形万物的主。

这些句子强调只有一位上帝，他是全能的，而非宇宙中为永恒福祉不断争战的两股势力之一。《尼西亚信经》坚持认为，他也是创造物质世界的主。 31

许多世纪以来，有些异教徒质疑耶稣的复活，而这件事对基督教的信仰却具有非常重要的意义。有了耶稣真正从死里复活，才有了基督教信仰的一切。当且仅当耶稣确实是上帝的儿子，确实是一个人，确实死了，也真的复活时，基督教的信仰才非徒然，因为基督的复活是我们复活的保证，是他确系上帝儿子的确凿凭据。《尼西亚信经》坚持这些要点，表明了上帝在基督里的大能，并向信徒保证他们已经得救，可以盼望进入天堂。

在本丢·彼拉多手下，为我们钉十字架；
被害、埋葬，照圣经所说第三日复活，
升天，坐在父的右边；

最后肯定了基督作为审判者的权柄：

将来必在荣耀中再临，

审判活人、死人，
他的国永无穷尽；

32 初代基督徒想到圣灵的问题，总是想到他的神性及他和父与子同等，而不会想到他作为保惠师的身份。这里所争议的，似乎是他是否是真正的神，而不仅仅是像某些柏拉图主义者所说的，给世界带来生气的某种力量（世界魂）。事实上，圣灵拥有同样的神性（同质），与父同在，与父同为永恒，因为哲学家的头脑中难以摆脱“等级制”的影子，所以强调这些与强调基督的几个方面同样重要。“受过教育的人”往往喜欢“等级”的概念。

我信圣灵是主，是赐生命者；
从父、子出来，与父、子同受敬拜，同享尊荣；
他藉先知传谕。

在中世纪，西方有关教会的角色、本质和权柄的问题较在之前325年尼西亚公会议期间普遍复杂得多。在制定《尼西亚信经》之时，需要强调的要点是教会是“一个”的事实：教会是一个单一的“团体”或 *koinonia*，是某一种特别的群体，可以把教会理解为一个“身体”，他的“头”是基督；教会是“普世的”，或“大公的”（全世界只有一个教会）；教会是“符合使徒传统的”（参与耶稣吩咐他预定要成就的大使命，并继续传扬他的教导）。

我信使徒所立唯一圣而公的教会；

中世纪以崭新的且更为复杂的方式提到了罪、罪得赦免和有关圣礼的作用的问题。但在制定信经之前,一个关键的问题是,教会是否有权柄宣告上帝对罪的赦免。当时关注的另一个问题是洗礼在罪的饶恕上扮演的角色。当时人们还激烈地讨论是否可以再次施洗的问题。所以《尼西亚信经》也简短地提到了这些要点。

33

我承认为赦罪设立的洗礼。

尼西亚信经完成时,人们也在初步思考人生目的和意义的问题。不仅必须强调灵魂的复活,而且必须强调肉身的复活,这表明继续反对二元论的思想,与之争战,仍然具有重要的意义。

我盼望死人复活;并来世生命。

在现代促进全球基督教会联合的背景下,有关信经的讨论仍在继续。绝大多数基督教会即使已经正式分离,但都持守同样的信经。世界基督教协进会(World Council of Churches)的《承认一信:全球基督教会有关使徒信仰的说明》(*Confessing the One Faith: An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith*)⁵,就是一个旨在阐明古代信经内容各主要方面仍系教会所持共同立场的研究计划取得的成果。

要理问答

34 由于对信经的关注,以要理问答(catechesis)或授课的方式教导归信的成年人日益系统化。一个人不可能偶然成为异教徒。异端还关系到做出选择以及在教会宣告某种观点有误时仍然执意地持守。讨论某种观点是否是异端,特别是为了建立正确的观念,以及宣布“信仰告白”或信仰声明,提问信仰的要点,都不会被认为是异端。问题是,在预备信徒受洗时,在教导过程中是否需要加入一个实质性的讨论,致使他们心中的疑惑得以澄清,或者“将这些疑惑清除出去”。

奥古斯丁发现这是不可避免的。教导刚归信的人信仰的要点,即他们受洗时即将宣告的信仰告白的要点,这并不会阻止他们意识到自己是受过教育、口齿伶俐、但还不知道某些问题答案的成年人。奥古斯丁的《论以要理问答的方式教导未受过教育的人》(*De Catechizandis Rudibus*[*On Catechizing the simple*])就是对迦太基某位执事所提问题的回应。这位执事意识到自己不知道应该教导什么,也不知道如何进行有效的教导。奥古斯丁的答复反映了他本人试用要理问答教导成人信徒(adult converts)的经验。在罗马帝国的晚期,这些人决非“未受过教育的人”。尤其是在北非,受过教育、口齿伶俐、怒愤填膺的异教徒从意大利逃往这里时,一个以要理问答教学的人会发现自己在为信仰进行辩护,而不只是在“教导”。信徒想知道某些问题的答案,想知道为什么基督教的上

35

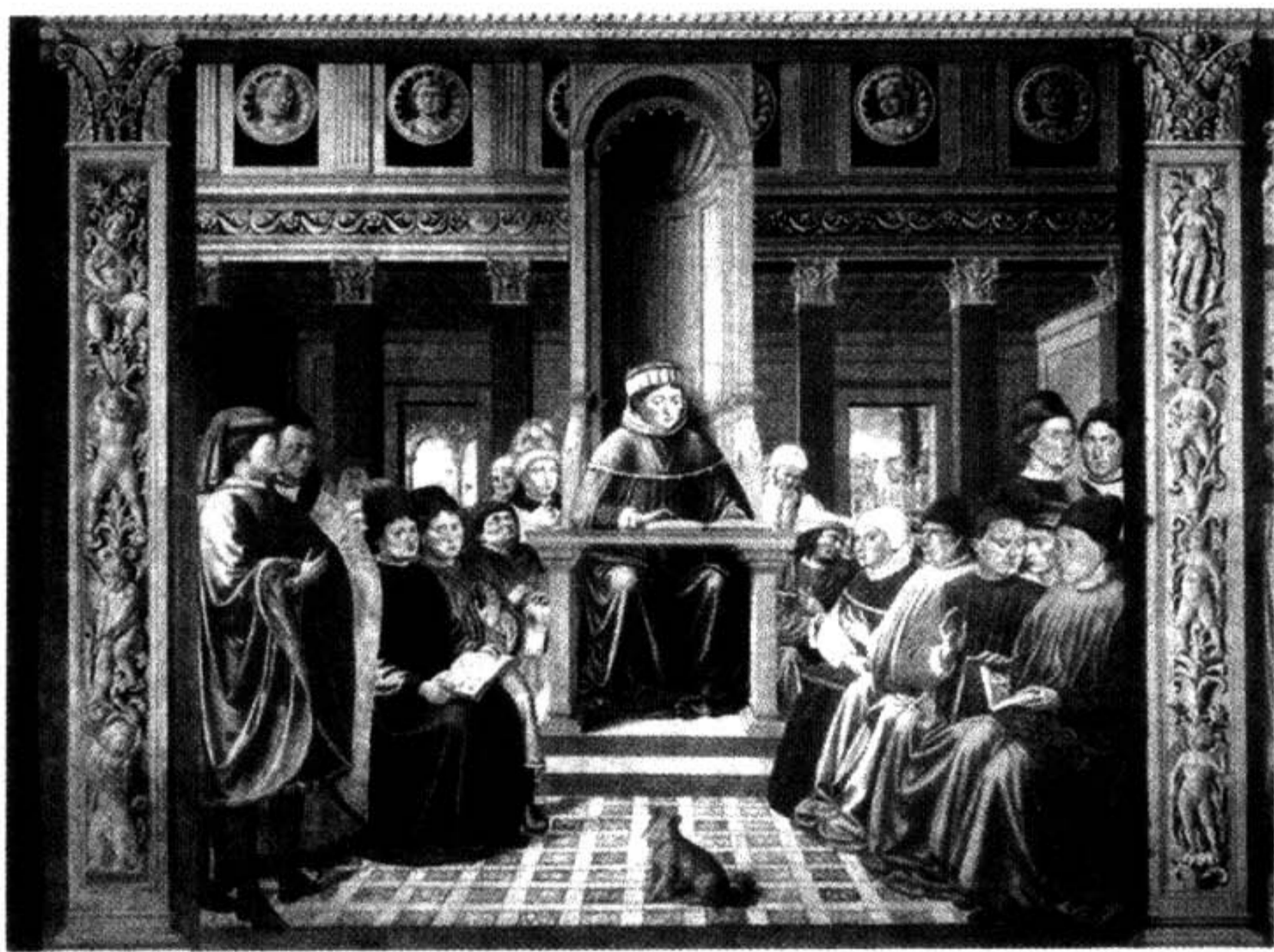


插图2 壁画《圣奥古斯丁在罗马授课的情景图》，由贝诺佐·戈佐利(Benozzo Gozzoli, 1464—1465年)绘制。现存于圣吉米安诺(San Gimignano)的圣奥古斯丁教堂(San' Agostino)/SCALA 照片。

帝容许一个基督教国度落入蛮族侵略者的手中,以致他们不得不离家外逃。

奥古斯丁是一个雄辩家,说服人是他的专长,他描述了一个含有大量劝导工作的教学过程。他解释了一种接续预备受洗的人表述的正确观点,进一步引申让他能够看到基督教信仰之美妙与正确的方法。他鼓励教师讲述某些故事情节,然后栩栩如生地展开,让归信的人仿佛能够看到雅各用手抓着孪生兄弟的脚踝从母腹里出来的情景(《创世记》25:26)。反对基督教信仰真理,对其他人何以成为犹太教徒或异教徒拥有某些知识的人,可以预期他们会表

达自己的主张,并陈述原因,提出问题,希望得到令人满意的答案。他们很有可能会问,如果只有一位上帝,他又是全能的,为什么他会容许别的思想流派出现并继续存在?奥古斯丁的回答是,上帝预知这一切,他想让基督教的信仰也经受考验。

奥古斯丁的假设适用于成年信徒。当时普遍认为,受过教育的人,其哲学思想中含有一定程度的诡辩成分(sophistication),这种情形在以儿童为教导主体时,不太可能遇到。然而,信徒洗礼并不能将婴儿排除在外,在此之前,人们也从未怀疑洗礼是上帝恩典作工的一项圣礼。在奥古斯丁的有生之年,西方曾经出现成人洗礼向婴儿洗礼的转变。有一种教义认为,各人只能接受一次洗礼,该教义还确信洗礼会带走罪疚感、原罪以及人在之前所犯各样罪行当受的惩罚,这种思想甚至使委身的信徒也尽可能延迟洗礼,以缩短自己犯罪的时间。但是,在婴儿身上,这种思想的影响也很大,因为当时婴儿的死亡率很高,奥古斯丁并不是唯一主张未受洗的婴儿不能来到上帝面前,在天国享受永恒生命的人。

出人意料的是,一个异端运动使得问题变得愈发尖锐。奥古斯丁曾经积极著书传道抵挡该异端。帕拉纠派(Pelagians)认为,只需要坚定地跟随基督,就可以来到上帝面前,享受永恒的生命;如果一个人非常努力,就不必犯罪,也无须考虑罪性,因为并不存在从亚当那里继承的罪性(原罪)。奥古斯丁对此的回应,进一步强化了洗礼的教义,这对帕拉纠派也不是没有影响。许多帕拉纠派的信徒偷偷地来到奥古斯丁那里,让他给孩子施洗,以防万一他是正确的。

向婴儿洗礼的转变发展到一定阶段,出现了旨在造就年幼者

的另一类要理问答,替代了和年龄较大的人在一起需要进行的讨论。该要理问答以问题和标准答案的形式出现,孩子们只需熟记在心即可。

对象错置的崇拜和滥用上帝之名

破坏信仰合一的大部分教导,使人们感到极其焦虑,人们为之焦虑,是因为这些教导非常接近公认的真理,但又不是真理。通常情况下,这些教导出于一种保护真理的愿望。举例来说,相信宇宙间存在两个彼此对立的至高力量的二元论思想,可能出于一种保护上帝的良善,不将恶的终极责任轻微地归咎于上帝的愿望。人们反对教会腐败的权力体系可能是因为他们愤慨地意识到这并不是耶稣教导门徒行事的方式。但是也有一些教导以不同的形式表现出对上帝近乎“不敬”的态度:要么是崇拜对象全然错置,如偶像崇拜,要么是对信仰的冷漠。圣经有几段反对偶像崇拜的经文。摩西曾经杀死三千以色列人,惩罚他们没有敬拜独一真神却拜金牛犊一事(《出埃及记》32:25—29)。违反不可妄称上帝之名的诫命,(《出埃及记》20:7),渎神之人因诅咒上帝之名,甚至可能被用石头打死(《利未记》24:10—14)。

38

《出埃及记》禁止人们拜偶像。只可敬拜上帝,不可拜偶像,是十条诫命之一(《出埃及记》20:3—5)。然而在基督教历史上,由于各种各样的原因,偶像崇拜一直以来都是一个诱惑。保罗称赞帖撒罗尼加的信徒,因为他们离弃偶像,转而服事永活的上帝(《帖撒

罗尼加前书》1:9)。在基督教早期的几个世纪,放弃偶像崇拜的决定也是从异教社会的正常期待中隐退的决定,涉及对一种宗教的委身,而该宗教并不愿意加入宗教融合的潮流——该思想潮流容许异教徒将宙斯与朱庇特等同,诸如此类,而丝毫没有背叛神明的意识。普通基督徒发现很难放弃偶像崇拜。在普遍大众的思想中,圣徒的宗教仪式(cult)显然很容易类同于从前对地方神明的崇拜。

这在许多世纪以来,并没有引发真正的危机。在8世纪和9世纪,东方希腊教会出现了反图像之争(Iconoclastic Controversy),争论敬重圣像(holy picture)在多大程度上可以与敬拜一位上帝共存的问题。这位上帝不会禁锢在任何肖像中,也不会以任何肖像为代表。对图像的狂热后来发展到一定程度,在有些人看来似乎就是偶像崇拜,而在其他一些人看来,却表达了对宗教的敬畏和对圣徒的崇敬之情。其中也存在社会方面的因素。当时僧侣的权势让皇帝非常担忧。

39 部分问题在于,敬拜者在对圣像或圣徒遗物表示“崇敬”时,若要避开“偶像崇拜”之嫌,便需要有区分圣像各种“用途”的尖端知识(sophistication)。教会权威人士一直以来非常担心这种做法会玷污基督教信仰中心的纯洁性。很多宗教改革家也认为,制造及购买圣像会耗费本来可以用来帮助穷人的金钱和财富。甚至16世纪的保守派和温和派对近似偶像崇拜的事物也感到极不舒服。托马斯·莫尔(Thomas More)的乌托邦社会中没有任何偶像,伊拉斯谟(Erasmus)对偶像也不感兴趣。

一种极端的情形是,最好避免使用任何偶像,因为任何偶像均

不适于表达上帝的超越性。这是16世纪的宗教改革家及其继承者普遍采取的立场,也是清教主义(Puritanism)的特征。在许多新教群体的教会中,除了可能看到一个朴素的十字架,或者在墙上饰有一节圣经的经文外,什么也看不到,教会几乎没有任何多余的装饰。这种立场也可能激励极端主义者去拆毁偶像。正如1566年在根特由于“前兆事件”(potents,一座童贞女祭坛被焚毁)每年一度的宗教游行被取消,人们横冲直撞,互相鼓励,去拆毁圣像、十字架,并洗劫了教会。不到一个世纪之后,克伦威尔(Oliver Cromwell)的跟随者将英格兰中世纪时期遗留下来的教堂洗劫一空,他们打破了镶嵌在教堂窗户上的彩色玻璃,并捣毁了教堂的画像和雕像。比较温和的一派禁止崇拜、甚至尊崇上帝的像和圣物,但是他们承认这些标记(signs)或符号作为辅助的教导工具可能会有益处。

有些人的立场,一开始便越界,有“崇拜”圣像的倾向。他们认为圣像可能具有神性,他们还试图从圣像中汲取力量,来帮助他们应对生活中的困难。在整个中世纪,人们都认为圣徒的遗物含有他尚未使用的大量功德。信徒可以向该圣徒祷告,祈求此类力量能够用在他们自己或他们所爱的人身上。人们注意到,在20世纪南印度的教会中,基督徒使用圣像的方式有时令归信基督教的印度教徒震惊不已,但是通常情况下,他们对此类事物可能有一见如故之感。极端的、根本上属于“异教徒”的立场则认为圣像本身就是神。

基督教要求信徒将“注意力”集中在上帝身上,失去这种全心全意的态度带来的另一个危险,就是对上帝的漫不经心或冒犯不

敬,这可以说是对上帝的亵渎,是“对上帝的背叛”。早期教会非常尊重上帝,这种思想在当时非常重要。查士丁尼皇帝(529—565年)的法典称,如果亵渎上帝却没有受到惩罚,上帝会非常生气,就可能发生饥荒、地震和瘟疫。在中世纪末期,加尔文和路德重提渎神的思想,使得该思想又变得重要起来。加尔文促成了批判三位一体教义的瑟维特(Michael Servetus)被处死一事。加尔文的一个朋友向宗教裁判所(Inquisition)指控瑟维特,他被捕入狱后又逃了出来。但加尔文再次逮捕了他,他拒绝放弃自己的观点,于是被当成异教徒烧死在火刑柱上。

信仰在历史中“发展”吗?

41 文森特的格言——真正的信仰是“历时历代在世界各地人们永远”相信的信念——认为“信仰”一旦确定并陈述出来,便能“恒常”保持一种固定的形式。然而,即使坚持认为,随着时间的流逝,信仰必须是同一个信仰,才能保持其连续性,在每个世纪和每个地区,显然也不可能以完全相同的文字来表达这同一个信仰。正是在语言和文化环境的变化过程中,产生了“教义发展”的问题。

19世纪中期,约翰·亨利·纽曼(John Henry Newman)在文森特的带领下,从英国国教会转到罗马天主教会,适逢此时,他著书谈到了许多个时代以来教义的“发展”或重述教义所涉及的一切,得出结论说,“历时历代在世界各地人们永远”相信的信念,只能在罗马天主教会的团体(communion)中才能找到,因此,罗马天主教会

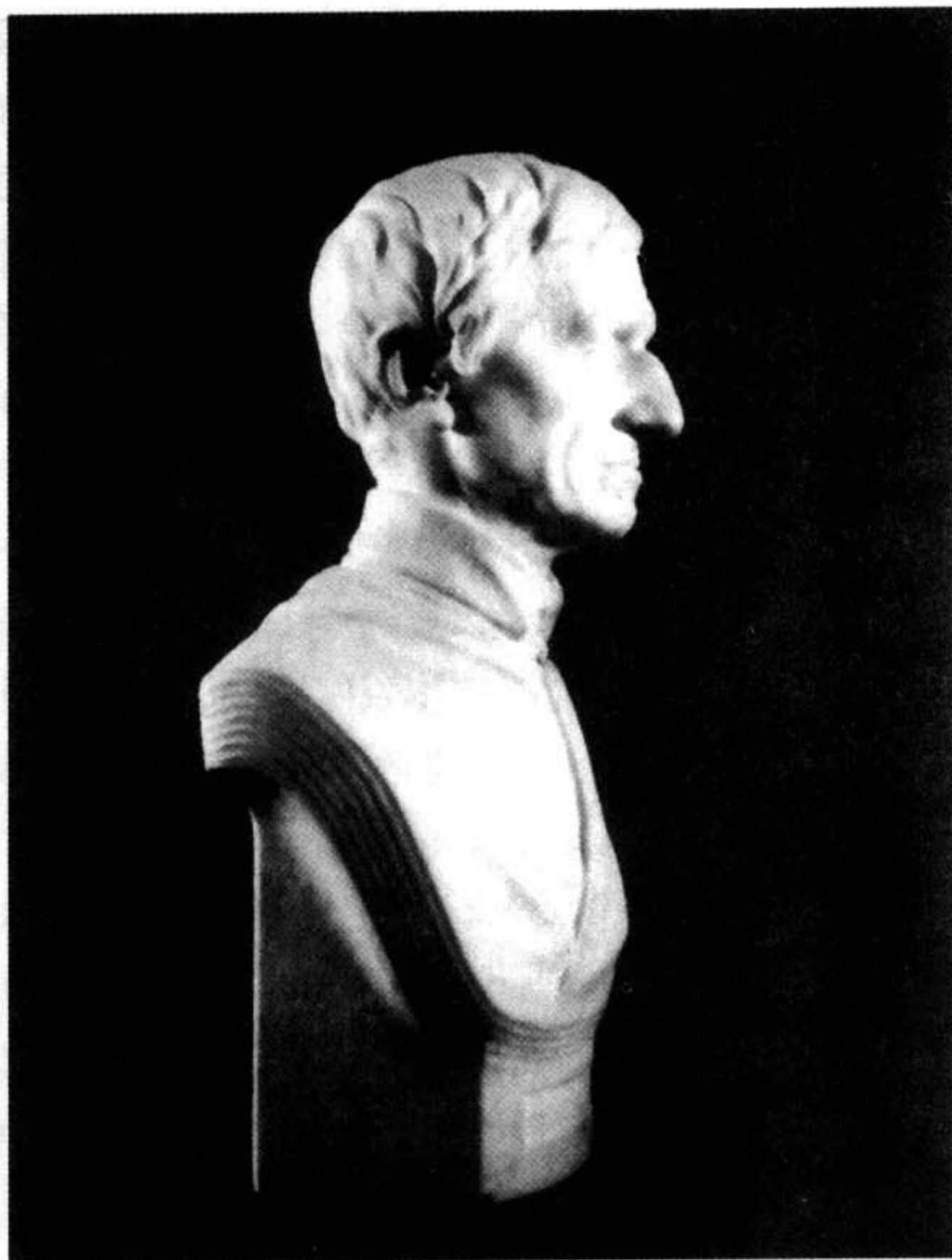


插图3 约翰·亨利·纽曼胸像,托马斯·伍尔纳(Thomas Woolner), 1867年。由牛津大学凯布尔学院(Keble College)院长及董事授权使用。

42

是最可靠的地方。他给萨尔沃的侯爵夫人(Marquise of Salvo, 1845年12月15日)去信,信中说:“我真的认为,任何一个意识到自己不属于天主教会的人,他继续停留在天主教会之外,是很危险的。”⁶在1845年11月8日的一封信中,他解释道,“如果我承认自

已受早期教会的治理,却仍置身于像多纳徒派(Donatists)、聂斯脱利派(Nestorians)或基督一性派(Monophysites)这样的群体,而非古代沿袭的天主教会,那么在我里面便充满了伪善”⁷。这些思想在17世纪齐林沃思(William Chillingworth)的思想中也可以找到。他说:“我认为,在世界上曾经存在,也总会存在某个没有错误的教会”⁸,但是,虽然他因此一度成为罗马天主教会的信徒,这并没有妨碍他最终回到英国国教会。

43 在纽曼表达他的这些关切,并加入罗马天主教会的这一年的秋天,他纠正了自己在《论教义的发展》(*Essay on the Development of Doctrines*)一文中罗列的证据(proof-sheet)。在开篇的几页中,他竭力主张一项不同的、虽然并非不相容的原则:“任何发展都具有这种特点,因为发展本身以人类熙熙攘攘的生活舞台为背景,因此,如果不抄近路,便不会有任何发展,而抄近路本身,又会破坏、修改现存的思想或运作模式,或在其中加入新的内容。”换句话说,每代人在以新的方式重述信仰时,总会有一些微妙的、复杂的变化。纽曼并不认为“离源泉愈近,溪流愈清”;相反,他认为这句话不适于用来表达信仰,他认为,信仰正好相反,“当信仰的河床变得深沉、广阔、丰富时,信仰会更为平静、纯洁、有力”⁹。在这里,他的思想与18世纪许多人的思想相符,他们都认为,从早些时候开始,神学就在不断地进步。这种思想与我们在第五章将会看到的回归使徒时代的强烈愿望形成了鲜明的对比。

参考圣经,还是教会? 是否存在一个固定的参考点? 最后,纽曼选择了教会,在教会中,他发现了最令人信服的从早期教会承继的信仰和教导。而其他入,特别是在宗教改革中存留下来的新教

徒团体,却转向了圣经。以撒·瓦顿(Issac Walton, 1593—1683年)记录了亨利·渥敦爵士(Sir Henry Wotton)与一位罗马天主教神甫之间的有趣对话,这段对话表达了这种进退两难的窘况。神甫问道:“在路德之前,在哪里可以找到你的宗教?”亨利爵士说:“在路德之前,在上帝写下的话语中可以找到我的宗教,但是现在,那里却找不到你的宗教。”¹⁰这种态度表明,事物的发展在很大程度上已经偏离了早期人们的认识,是人为造成了圣经与教会的分离。

44

信经的内容与正统的问题

所以,“信经”作为信仰便利、可靠的简要陈述,其出现的历史既体现在敬拜过程中信经的使用上——当群体共同承认自己的信仰之时——也体现在信徒接受的教导上。在反驳异端,为信仰进行辩护时,信经也有一席之地。虽然人们认为信仰是一种灵魂的状态或处境,一种就近上帝、爱上帝、向上帝委身的意向,但也存在基督徒所信的到底是什么、该信仰的内容是什么的问题。

教会在一个日益具有君主政体特点的权威之下,非常强调信仰的一致性,不断强迫信徒接受教会教导的权威,这就产生了另一个结果。中世纪末期的教皇制就可以窥其一斑。当时教皇制引发了一场革命,即现在所知的宗教改革。在教皇制历史的后期,此类事件不断重现。现代瑞士的罗马天主教神学家孔汉思(Kung Hans)是唯一一个被剥夺教导权利的神学家,因为他对梵蒂冈的问题提出疑问。强迫人们去顺从的此类强制性决策并不局限于普世

的教皇制,也是各小教派的一个共同之处。无论如何,在“信仰”内部质疑的自由,向新观点持开放的态度,与辖制言论、崇拜自由,甚至思想自由的专制之间取得平衡,并保持二者之间的平衡,并非是一件易事,因为对异端采取强制措施,归根结底是“思想警察”的行为。但是不受限制地接近“异端”就会将信仰的连续性置于非常危险的境地。作出抉择实在非常困难。有些问题会使“真信仰”的宣告表达得更充分,有些问题则会挑战教会的建制——这将构成下一章的主题——因为教会本身总是能够看到二者的巨大差异,所以要将二者区别开来。对于建制所持的不同观点不一定会导致教会的分裂,虽然往往会出现这种情况。但是,人们总相信,到20世纪,可能只有一种信仰存在。

第三章

■ 正统的界限：教会的建制 ■

召开公会议时，基督徒聚在一起，人们期待圣灵会在他们中间，借着祷告，影响“共同意念的形成”。人们还认识到，圣灵可能借着个人向教会说话。然而，相信自己被圣灵带领的个人，从他们质疑上帝的旨意是让他们受限于一个团体刻板的界限之内，还是服从该团体的规定时开始，一直以来都是有组织的教会关注的对象。换言之，在“恩赐”，或上帝赐给个人的特别才能，与教会常规的行事方式“建制”之间存在着一种潜在的张力。而教会作为一个团体被看做拥有这种行事的“建制”。

教会外围的“混乱”

自称被圣灵带领的人，双目炯炯有神，闪烁着先知的的光芒，尤其透露出挑战的神情。他们并没有随着第一代基督徒的离世而消失。他们以各种形式出现，诸如后来归信“五旬节派”的狂热分子等。（现代五旬节派的教会在该传统中也有一席之地，但是他们不过是该传统一个新的发展形式而已。）

“圣灵带领”的某些人还以非常夸张的方式“弃绝世界”(rejected the world)。“弃绝世界者”并非基督教历史独有的概念。例如,在佛教中也发现了“弃绝世界”的概念。¹在宗教“修会”正式的组织架构内,基督教在“克制”欲望,“为上帝的缘故成为世界的旁观者”方面,取得了一些成功。团体生活是西方宗教人士的生活典范,至少在努西亚的本尼迪克(Benedict of Nursia,大约480—550年)的时代是这样。本尼迪克在蒙特卡西诺(Monte Cassino)修建了一座修道院,这里就是本尼迪克修道主义的源头所在。隐居的修道士(hermits)则是一个例外,他们通常和附近的修道院有一些联系,在该修道院的地盘上过着隐居(修士)的生活。而癖性独特的僧侣住在寺院独自修行,则是东方更为常见的宗教生活模式。过禁欲的生活预期会得到人们的敬重,在某种程度上,僧侣们受到人们预期的严格程度的“约束”。

48 极端主义者,即非常激进地弃绝世界,过分克制肉体的人,即使他们在过一种与世隔绝的生活,也可能被视为危险人物。但是在某些地方,激进分子和极端主义者完全不在人们的视线之内。地理上的巧合本身的意义并不重大,但是却有助于了解当时的环境。在14和15世纪,德国的爱尔福特(Erfurt)和米尔豪森(Mühlhausen)地区有一些苦行者(flagellants)。在那里,其他形式的异端信仰曾经风靡一时,后来甚至发现了部分极端的激进分子。瘟疫流行引发的恐惧可能是导致运动普及的最直接因素。很难条理清晰抑或确凿地给这些派别的信仰分类。这些苦行者谴责官方教会是敌基督的教会。他们称圣礼是人的杜撰,缺乏圣经依据。以此为基础,他们反对婚姻制度。他们以“生养众多”(《创世记》

1:22)为男女乱交的合理依据。他们还认为重生者完全没有罪,因此其行为不会出现错误。他们反对尊崇圣徒,反对起誓,反对教会建筑的特别用途。他们用血施洗。人们后来称部分此类异教徒为“血友”。

早在12世纪,在现在的瑞士和德国莱茵河地区就发现了自由灵弟兄会(Brethren of the Free Spirit)。1212年,该教派的几个追随者在斯特拉斯堡(Strasbourg)城墙外面被活活烧死。中世纪晚期在异端及异议者(dissident)的运动接近尾声之时,自由灵弟兄会以及类似的教派在讲德语和荷兰语的地区一度非常兴盛。他们的部分信念相同,在宗教作品使用的术语方面尤其如此。他们还弃绝圣礼,虽然弟兄会也拥有一种特别的神秘倾向。²

关于异端的讨论日益升温,产生的结果之一就是,涉嫌的教派几乎可能被随意贴上标签,而且流言飞语会很盛行,谣传某些人或教派在秘密聚会、崇拜鬼魔、施行巫术、有不道德性行为以及崇拜撒旦等,应有尽有。³14世纪末期,有人谣传亚当派(Adamites)举行各种仪式时赤身裸体,路西弗派(Luciferans)崇拜魔鬼,这两个教派都与自由灵弟兄会有关。这些谣言本身证实,灵恩现象(charismatic phenomenon)以及对教会强加建制表示不敬的事物的出现引起了局势的紧张。

但是,在另一种极端的情形之下,一些评论家则认为,诸如此类的人物是刚正不阿的中坚力量,是信徒效法的榜样。寻求返回使徒生活方式的平信徒运动,比甲派(Beghards)和伯格音派(Beguines),有时就属于这一范畴。持有不同习俗、勤劳朴素、从事体力劳动的信徒起誓要过贞洁的生活,人们普遍认为他们和自由灵弟

兄会及诸如此类的教派有关。处于教会外围的狂热人士以及较为冷静的准改革人士,无论功过如何,由于他们与教会的建制架构格格不入,都给教会权威带来了某种不安之感。

有些资料以非凡的活动或过火的行为为依据给中世纪早期的运动分类。如果此类描述鲜能信赖,那么接下来的几个世纪极化“榜样”或“疯狂之举”的描述在很大程度上也会面临同样的问题。在16世纪的欧洲,重洗派(Anabaptists)由一些团体组成,这些团体拒绝承认婴儿洗礼,并主张洗礼应该是承认信仰的成年人独自做出的承诺(信徒的洗礼);在某些情形之下,他们甚至完全不行洗礼。门诺派(Mennonites)的创始人门诺·西门斯(Menno Simons)主张,在让受洗者生命发生改变并使他(或她的)罪得到洁净这个奥秘的意义上,洗礼并不是一项圣礼,只是对既成事实的一个表征仪式。他解释说,我们得到重生,并不是洗礼产生的结果;我们得到重生,是藉着信心和上帝的道。

50 就像中世纪自由灵团体遭遇的情形一样,人们也将诸如此类的思想和别的思想关联在一起,有时倾向于纯正信仰及其正统实践(orthopraxis)外围的极端思想;有时则和部分政治暴动掺和在一起;有时则遵从耶稣对跟随者的教导,持守一种简朴的生活,强调持守和平的重要性。这种和平主义以消极抵抗和拒绝起誓为特征,在中世纪异议纷呈的时代,被各方视为一股威胁的力量。重洗派将抵抗与起誓联系起来,相信圣礼就像教会的规条一样,对那些拥有信心的人来说,是不必要的。反律主义(Antinomianism)——认为信基督教的人没有遵行律法的义务,无论上帝的道德律,还是民事法律,都一样——是一种不同的思想,但是却能吸引许多追随者。

重洗派的表现形式不计其数。托马斯·闵采尔(Thomas Müntzer, 大约 1490—1525 年), 先后出现在许多地方, 传讲重洗派的思想。16 世纪 20 年代, 维腾堡(Wittenberg)的慈味考先知(Zwickau prophets)强调“内在之光”的教义, 与一个世纪过后乔治·福克斯(George Fox)的观点非常相似。这种思想把内在的认信或体验作为救恩知识最可靠的来源。这些先知将自己与 1525 年德国农民起义联系在一起, 在政治意义上, 是十足的革命者。其他人则强调凡物公用。16 世纪 30 年代在蒙斯特(Münster)出现了一个相信自己可以建立一个圣徒国度的重洗派团体, 他们为了把这个城市变成新的耶路撒冷, 努力控制了这座城市。他们开始实行一夫多妻制, 似乎还出现了另外一些极端狂热的行为方式。瑞士的弟兄会为信徒施礼, 就像蒙斯特发生的一切过后强调和平主义的门诺派一样。蒙斯特派(Münsterites)或梅尔契里尔派(Melchiorites)都是听从梅尔契里尔·贺夫曼(Melchiorites Hoffman)教导的重洗派信徒。梅尔契里尔像早期被贴上幻影说标签(Docetist)的异端一样, 似乎主张基督的人性只是一副“面孔”或“衣裳”, 他的受难也只是一个表象。他们的暴力观(闵采尔认为不敬虔的人没有活着的权利)玷污了重洗派的名声。

重洗派因其实际所持的, 以及人们认为他们所持的观点, 遭到了罗马公教会与更为保守的宗教改革派的憎恨。路德、加尔文(Calvin)和茨温利都谴责他们, 主要是因为他们不承认圣礼的缘故, 部分也是因为他们将自己置身于宗教改革者寻求变革的教会建制之外, 还将自己置身于宗教改革者建立的教会建制之外。结果他们遭到了大量的逼迫。

公谊会(The Society of Friends)或贵格会(Quakers)的创始人乔治·福克斯(George Fox, 1624—1691年)在传讲依靠内在的上帝的道——即活着的基督在每个灵魂里面所说的话——的信息时,在很大程度上也以同样的方式,直言不讳地谈到了同样的问题。他因为亵渎上帝被定罪下狱。然而,在这件事上,灵恩的方式(charismatic way),毫无疑问,从根本上还不具有破坏性。最终,贵格会发展为一股和平的势力,树立了过一种简朴生活的榜样。17世纪“清教徒”运动主流在几个方面与这种并不过激的思想有部分共同之处;因为异议者的思想形成了一个连续的统一体,各套假设彼此交融的缘故。在宗教领域之外,激进的社会变革开始出现,像贵格会这样的团体在某种程度上构成了迫使社会发生根本变革的群体,这是显然易见的。

52 18世纪循道主义(Methodism)的创始人卫斯理兄弟(the Wesleys)特别强调圣灵和圣洁。20世纪美国的“圣洁”运动最初出现在19世纪后半叶美国的循道派(Methodists)中间,当初并无成立另一个教派的明显意图。但是他们的宣教活动很快便促成了一个独立的教派。五旬节运动是这一灵恩思潮的进一步发展,始于1901年至1906年间。该运动强调圣灵的洗礼,据说是基督徒完全成圣的“第二次祝福”(second blessings)。追随者祷告祈求一个新的五旬节的到来。大量黑人会众经历了狂喜、出神、不自觉的痉挛,而且他们还说方言。这里,因为可能缺乏大家需要共同遵守的建制以及对全体的监督,如前面所提到的事例,可能产生好的影响,也可能产生坏的影响,通常依具体的地方领袖而定。

与主流教会的建制分离,或者至少仅存在于主流教会建制外

围的这一群体,在当代表现为某种“教派”,该教派吸引年轻人加入一个“封闭”(closed)的群体,让他们离开家人、朋友,并差派他们走上街头,规劝他人加入群体。

秩序 (Orderliness)

基督教信仰实践中出现的这些教派,经过漫长的道路,在传统教会建制可以包容的范围之内出现了今天的极端模式,这已然表明,在教会对待异端和分裂的态度的历史上,其“建制”具有丰富多样的意义。上帝按照自己的旨意最终掌管着整个宇宙,在这个宇宙中,异端只是撒旦定意要倾覆上帝控制权的一个表征,这是建制具有的深远的信心背景。正是面临此类事物的挑战,教会内部才始终如此坚持“建制”的主张。

53

在卡洛林王朝时期 (Carolingian period),里昂的佛罗斯 (Florus of Lyons) 曾写过一首长诗《帝国的哀歌》,这首诗中描述的异端不再被人们狠狠地在踩在脚下。异端正在失控。和平的纽带已经断裂。结果异端不断出现,危及教会的建制。⁴坎特伯雷的安瑟伦 (Anselm of Canterbury) 后来谈到 *rectus ordo* (正确的等级秩序),其中就包括等级制度 (hierarchy) 与和睦的概念。他的主要思想是,上帝掌管着宇宙,该宇宙在本质上反映了上帝心意中的秩序。中世纪的人们自然想到,这给教会的建制赋予了宇宙的背景。

在12世纪将近结束之际,意大利弗欧里修道院 (Abbot of Fiore) 的约阿欣 (Joachim, 1132—1202年) 预言说世界末日即将来

到。他称旧约的时代是圣父的时代,新约的时代是圣子的时代,圣灵的时代就是现在,会引向世界的末日。这三个时期或 *status* 反映了一切受造物的三一特征。约阿欣相信,在最后的时代,会兴起“属灵的人”,他们会改革教会,使教会再次属灵。这些思想对教会建制构成了潜在的威胁,1215年召开的拉特兰第四次公会议就他有关三位一体的评论足以给他定罪。他的诸思想中,还有当时教皇的职位已经被敌基督接管的暗示。这一视教皇为敌基督的主题,后来在诸如罗拉德派(Lollards)等“反建制教会”的异议者群体中,很受欢迎。威克利夫对撒旦被释放并以敌基督的身份接管教会的日期予以详细的论述。⁵这种思想在16世纪还很流行,如事实所见,有力地支持了反对教皇的运动。

54

事工和建制

在对异端主观臆测的过程中重复出现的主题之一,不是对“不足取”的圣职人员(*ministers*)的担心,而是对“未经授权的”圣职人员(*ministers*)的担心。在这个意义上,“建制”涉及选择团体领袖的制度的演进。确信谁拥有传讲福音、施行圣礼的权柄,对确保两项事工的合法性(能够正确进行)和有效性(能够有效进行)非常重要。团体领袖应当履行的职责、应当拥有的权柄以及该权柄源出何处等,在过去(现在仍然)是辩论的主题。今天,它仍然是致使普世教会无法继续对话重建友好关系最常见的分歧所在。

新约指代圣职的词汇各种各样,后来几个世纪中,像“主教”

(bishop)和“长老”(presbyter)这样的词语,在使用过程中,显然其所指前后并不一致,甚至在理论意义上,也难以识别。长老(presbyter)开始的意思是“长者”(elders),而不是“神甫”(priest [sacerdotes])。居先的是他们的领袖职分,而非他们施行圣礼的职能。在早期教会的组织架构中,执事(deacon)的角色定义较为清晰,他们照管孤儿寡妇,分发救济的钱物,与主教(bishop)、长老相比,地位较为卑微。但是,因为他们掌管着钱袋,所以也具有影响力。到325年尼西亚公会议召开之时,已经有限制他们权力的必要。

在前几个世纪,产生或出现了“教阶制”,圣职(ministry)的候选人从助祭(diaconate)至神甫(priesthood),有时至主教(episcopate),逐级而上。在圣餐礼上,只有神甫(priests)拥有将饼和杯分别为圣,并宣布罪得赦免或饶恕的“权力”。只有主教才能按立神甫和执事。这样,生成并维持圣职的权力便形成了一个固定的模式,各个主要“修会”的圣职也以此认定。

许多世纪以来,直至西方宗教改革之前,教阶制的核心是主教的职位。*Episcopos*的意思是“监督”,主教的圣职变成了监督的圣职,同时也是协调、调和的圣职。主教在各自的辖区内,有责任传讲上帝的道,维持其信仰和建制。他们代表“群羊”出席地方教会或普世教会不断聚集召开的宗教会议和公会议,讨论纪律和信仰的问题。就持守教会的合一而言,这可能是他们最重要的一项功能,因为众主教聚集“达成一致意见”,也肯定并表达了这种合一。

即将出现的最重要的原则是,圣灵是教会圣职权柄的终极源头,但是,这种“灵恩”(charism)必须与教会建制内部的一项行为或行为过程相匹配。然而,这并不是教会协调共存(consistency)的秘

方,反而造成了教会的分离和混乱。这种思想认为,上帝不仅通过赐给个人内在的“神召”(vocation),而且通过教会内部机制的“需要”(call),来呼召(call)个人参与事奉,因此,并不是每一个“感觉自己蒙召”的人,仅仅藉其感觉,就会自动得到一份圣职。另外,还存在委身的形式。圣公会(Episcopal churches)坚持主张,必须经过使徒时代起可见的按手承续,这一传承一经打断,事工的呼召便失去了有效性。在奥古斯丁的时代,北非的多纳徒派就持守这一观点。在16世纪,这个问题再次变得重要起来。这些教会辩论的一个方面就是,圣灵是否会“直接”拣选个人,将个人分别出来,按着他的心意,“带着圣灵的能力”来服事。必须讨论这一切,就是为了地方崇拜团体能够接受他们的牧师(“公理会”的方式)。但是,一个感觉可以不受约束、独立行事的较小的地方团体,很容易偏离正常的生活模式,或者——可能更为重要的是——会给颇感焦虑的大教会留下他们偏离正常生活模式的印象。

严格主义者的辩论

合一最初面临的严重挑战之一,是由于需要就如何处理“背教者”一事达成某种协议造成的。迦太基的主教西普里安(Cyprian, Bishop of Carthage, 卒于258年)和罗马的神甫诺洼天(Novatian)开始通信往来,在他们的交流中,可以看到基督徒面临逼迫需要做出让步、背弃信仰时,这种两难之境给他们带来的痛苦之情。因为耶稣说手扶着犁向后看的人不配进上帝的国(《路加福音》9:62),所

以人们对背教一事总是持严肃的态度。但是，在4世纪结束之前，罗马帝国境内时有逼迫基督徒的事件发生，在这种恐惧的氛围中，可以理解，有些人出于对死亡的恐惧，为了保护自己，在信仰上会跌倒。当逼迫结束后，他们中间有些人想回归教会。教会应该接纳他们吗？一开始，诺洼天和西普里安一样，认为终生革除教籍、逐出教会这一适用于任何背教者的规条，有时应当放松。但是他后来相反，采取了极端严格主义者的(rigorist)观点，因此被严格主义者一党立为与教皇地位同等的人。在诺洼天和西普里安这段时期的通信中(约250—251年)，我们发现他对西普里安写道：“与坚定持守上帝纪律的严肃性相比，有什么在和平时期更为合适，或在逼迫时期更为必需呢？”⁶但是，反驳诺洼天的书信也存留了下来，有一封书信指控他“不同于先前的残忍”，破坏了救恩的盼望，否认了圣父的仁慈，轻看了基督徒弟兄的悔改之心。⁷

57

西普里安较为温和的进路是，同情被逼迫击垮的“我们的弟兄”；他觉得，他们的伤痛就是自己的伤痛。他的关切不是去主教那里寻求赦免，而是身体力行，向如同殉道者一样在逼迫面前公开承认信仰但未殉道的非官方人士(为信仰遭受苦刑的人)寻求帮助。西普里安提醒读者，甚至罪行轻微的忏悔者，回归教会之前，也必须经过主教之手。罪行甚大时，这岂不更为重要吗？西普里安盼望维护教会的建制，正如严格主义者一样，但是，他强调教会的纪律、道德的纯全和施舍，他尊敬贞洁之士(chastity)，认为对有悔改之心的罪人，甚至诚挚悔改的背教者怀宽大之心，并无不适之处。西普里安针对当时的主要问题，给那些准备允许曾经背弃信仰的人——无论是因面临逼迫，还是加入某些异教——回归教会

的人写了《论背教者》(*On Lapsed*)和《论再洗礼》(*On Rebaptism*)。

58 在西普里安看来,很明显对再洗礼不存在任何疑问,这具有极其重要的意义。基督徒只能接受一次洗礼。悔改者回归教会,却是完全不同的一回事。但是西普里安对待异教徒所受洗礼的态度,与奥古斯丁不同。西普里安否认异教徒所受的洗礼。相比之下,奥古斯丁认为,那些奉三位一体之名受过水洗的人,即使他是异教徒,也存在真正的洗礼,而且不可能有第二次洗礼。

分 裂 论

西普里安的首要关切,和第一代基督徒及其领袖一样,仍然是维护教会的合一。他谈到“合一的奥秘”(*hoc unitatis sacramentum*)和“和睦的纽带”(*hoc vinculum concordiae*)。⁹他将这种合一与作为基督新娘的教会的贞洁(*chastity*)、虚心和纯洁联系在一起。¹⁰

在《论背教者》(*De lapsis*)一书中,西普里安表达了对信徒诉诸曾经遭受折磨的“殉道者”这种做法的关切。许多人认为“殉道者”因为曾经遭受折磨,所以有资格特许背教者免除补赎之礼(*penance*),并重新回到宗教团体当中。然而,西普里安深信,到当前的逼迫结束,主教们能够开会决定如何处理此事之时,才可能就此做出正式的决定。必须是代表教会(作为一个整体行事)来解决这个问题。

在基督教早期的几个世纪,多纳徒派成为分裂教会最引人注目的团体,部分是因为希坡的奥古斯丁就多纳徒派大量著书的原

故。他们与公教会的分裂,是因为 311 年他们不接受卡其良努 (Caecilian) 为迦太基的主教引起的。他们反对的理由是,卡其良努的圣职是由戴克里先皇帝 (Emperor Diocletian) 逼迫基督徒期间一位 *traditor* (叛教者) 授予的。*traditores* 就是那些将经书“交给”官方免受肌肉之苦的人。多纳徒 (Donatus) 及其跟随者的立场是,这些背教者即使悔改,并得到了赦免,自此以后他们便不能行使神甫或主教的职能。他们取而代之,接受一位新近按立的主教,因此在圣职的传承上,出现了另一条路线,或者,在他们看来,他们延续了“真正”的路线。在信仰的要点上,他们与公教会并无歧异。只是在这个全然重要的关乎建制的纯洁性和延续性上,他们与公教会有别。这使得他们不能与公教会一起崇拜,也不能接受由公教会圣职人员施行的圣礼。

59

第一位攻击他们所持立场的神学家是北非米利域城的主教俄皮达徒 (Optatus of milevis, 活跃于 370 年左右),他在文章中反驳多纳徒派的信徒帕梅尼阿努斯 (Parmenianus)。多纳徒派主张只有他们真正拥有使徒以来传承的圣职,俄皮达徒希望多纳徒派有宽仁之心;他不希望看到儿子为父亲的罪行承担责罚,但是他希望他们回到教会。他谈到“一信”。¹¹如果基督赐给教会的“平安”仍然“完好无损”,没有受到分裂论的始作俑者的破坏,那么“今天在我们和我们的弟兄之间便不会有纷争”。¹²

但是,分裂的结果是,与多纳徒派根本就无争论 (*arguing*) 可言。虽然教会中既有得救的人,也有尚未得救的人,既有圣徒又有罪人,是一个“混杂的群体” (*mixed community*),但是却不能将与教会分离的那些人囊括进来。当教会中有罪人时,圣灵对教会的恩

60 赐会存在,但是,如果教会中存在分裂或异端,那么圣灵对教会的恩赐便不会存在。¹³奥古斯丁回应帕梅尼阿努斯时,也持同样清晰的思路(broad line)。他也强调“用和平彼此联络,竭力保守圣灵所赐合而为一的心”(《以弗所书》4:3)的重要性。正确的做法是,不将分裂分子赶出教会,但是要将他们所持观点的恶逐出教会,并劝服他们回到教会中。¹⁴这也是奥古斯丁的观点。

当基督教群体中大批信徒与教会分离时,便不太容易持守这一进路。例如,在1054年东西方教会大分裂之际,教会便一分为二。彼此认为对方严重偏离了真道。这是首次大规模分裂的事例,16世纪,教会出现了全新的“建制”模式,在这种“建制”模式中,两大教会群体继续存在,但彼此分离,他们拒绝承认对方的教会身份,同时各自声称是真教会。

大 流 散

在1世纪,安提阿的伊格纳修(Ignatius of Antioch)不赞成“单独集会”(separate assemblies),他将“单独集会”定义为反对地方主教的群体。¹⁵他认识到,地方教会本身就是出现分裂的自然场所,在使徒保罗的书信中显然已经出现了这个问题。当约翰·胡斯致信洛乌尼(Louny)的人们(1411年3月之后),警告他们不要产生分裂时,仍然存在同样的问题。他将分裂与“背叛、嫉妒和愤怒等”联系起来。胡斯似乎主要思考地方教会内部出现的争论。“如果你们中间有人难以对付,散布纷争,那么要视他为你们的弟兄,告诫

他。”¹⁶然而,论到当时的重要问题,胡斯开始相信,“在人们中间制造分裂的人”则爱莫能助,因为保罗曾经预言说,“分裂开始出现时,沉沦之子才会显露出来”(《帖撒罗尼迦后书》2:3,多有改编)¹⁷。

61

在现代社会,分裂论带来的各种困难,综合起来仍然是对大流散时期教会古老的“地方”习俗的执意持守。这种依附程度在多大程度上依宗教特征而定,在多大程度上也依语言和文化的生存能力而定。但是,这些困难综合起来,也会对大家熟悉的方式提供强有力的保护。有宗教信仰的人移民到一个国家,往往会持守他的信仰,在这个新的国家单独崇拜。有时,他们并不承认彼此的教会。当圣公会的会友初到美国之时,伦敦的主教派宣教士代表他前去服事。第一位宣教士雅各·布莱尔(James Blair, 1656—1743年)被派往弗吉尼亚州,在他的监督下,去教会的人们仿照家乡教堂的样式,给自己重建了教堂,还带有牧师住宅和教会的属地。马里兰州拥有信仰自由,英国圣公会和罗马天主教的教堂毗邻而建。马里兰州的宣教士托马斯·布雷(Thomas Bray)在1699年创建了基督教知识普及协会(Society for Promoting Christian Knowledge, 简称SPCK),1701年创建了国外福音差传会(Propagation of the Gospel in Foreign Parts, 简称SPG)。尤其引人注目的是,来自东正教教会的移民原来忠于那个“派系”(division),新到一个地方后仍然如此。他们分散在希腊、俄罗斯、乌克兰、保加利亚或者芬兰的东正教群体中。

正统实践

62 罗马陷落之后,东部希腊教会与西部拉丁教会采取的路线不同。其中一个不同之处是,希腊教会在成长过程中强调“生命的正统”(orthodoxy of life),有时用一个术语“正统实践”(orthopraxis)来表示。这意味着,过一种美好的基督徒的生活,特别是隐修的生活,尤其是灵性隐修的生活,与持正统的信仰同样重要。

认信者马克西姆(Maximus the Confessor,约580—662年)是最终被定为异端的某项运动的领袖。该运动(以基督一志说[Monothelism]为人所知)的信念是,道成肉身的基督只拥有一种意志,而非同时拥有上帝的意志与人的意志。¹⁸由于政治原因,该运动在17世纪曾经风靡一时。所以,马克西姆并不是没有认识到正统的重要性,他知道偏离正统有多么容易。然而,他受到被称为假名丢尼修(Pseudo-Dionysius,活跃于500年左右)的作家其作品所代表的神秘传统的强烈吸引,因此认为,认识上帝是通过敬拜和祷告,而非通过用言语尽可能清晰地构建信仰来实现的。其目的在于,在信徒灵性不断成长、越来越像上帝的过程中,“神化”(deification)信徒的灵魂——灵魂本是按着上帝的形像和样式所造。

格列高利·巴拉玛斯(Gregory Palamas,约1296—1359年)在他所著《三位一体》(Triads)一书中,论及有关东正教静修士之争(Hesychast controversy)时,写到了这一主题。静修士是视神学为

沉思、一种祷告形式及与父神交谈而非理性操练的僧侣。怀着如此期望,“正统的”僧侣会竭力进入永远用心灵祷告(mental prayer)的状态,通常情况下,他们会专注于耶稣的名字,并在灵里使用《诗篇》34:8的“耶稣祷文”祷告——该经文劝人“要尝尝主恩的滋味,便知道他是美善”。14世纪阿陀斯山的尼塞福罗斯(Nicephoros of Mount Athos)曾说:“不要沉思或默想别的,只要呼唤:‘主耶稣基督,上帝的儿子,可怜我。’无论在什么情况下,都不要中断。”

63

格列高利·巴拉玛斯与卡拉布里亚的巴尔拉姆(Barlaam of Calabria)曾经有过辩论,巴拉玛斯批评巴尔拉姆倾向更为理性化的西方神学活动的风格。作为回报,巴尔拉姆批评巴拉玛斯和静修士的麦撒冷主义(Messalianism)。麦撒冷主义是4世纪至6世纪期间曾经风靡一时的一个异端,倾向分裂,质疑圣礼的必要性,甚至在某种程度上,可能持二元论的思想,表现为成功的祷告会改变人的身体,使身体更具灵性等。1368年的君士坦丁堡大会(Synod of Constantinople)接受巴拉玛斯为教会之父和教会博士(Doctor),对他的进路和强调重点盖上了东部教会获准之印记。

有关异端和分裂与正统实践的关系问题并没有完全消失。在拉丁美洲“解放神学”盛行的时代,历史上西方教会优先考虑的事项及其文化假设核心面临挑战,基督徒的生命需要更新,教会也需要乐意讨论穷苦人的需要。¹⁹

所以,整个教会建制的解体,其内在的一个重要主线就是教会分裂的主线。只有当有关建制的争论会给基督教会带来分裂

时,这些争论才会变得严肃起来。这些事例表明,将背离“一信”的错误与教会建制的解体分别开来有多么困难。我们接下来必需思考给异端“分类”的复杂性,许多复杂之处都因为这个困难引起的。

第四章

异端的分类

基督教往往不得不在一个具体时空的语言范畴内找到某种表达方式。这不仅意味着需要将基督教的教导从现在使用的一种语言翻译为另一种语言,而且意味着一整套文化假设的转换。在基督教最初的几个世纪,教会需要确定基督教教义与希腊罗马世界现存的宗教信仰体系的“契合”模式。毋庸置疑,基督教与异教信仰的多神论截然不同。基督教与犹太教一样,是一神论的宗教,与罗马世界普遍存在的宗教混合主义(syncretism)毫无关系。但是,要说出什么使得基督教不同于其他所有宗教,并非易事。

heresis 在基督教早期的希腊文化中主要有三种含义。一种含义只表示一种“思路”,可以用来指代基督教的信仰,并无贬义。它的另一种含义,表示一种思想的体系或“流派”,区别于一个独立存在的团体或分裂的组织。它的第三个含义对我们很重要。异端开始被用来指代假称是基督教真信仰的“错误教导”。因为它可能误导信徒,所以其中存在危险的成分。这种对异端所指的认识的不断演化,是我们在本章要讨论的许多困难的基础。

基督教可以引入古代哲学的哪些内容？

第一个问题是基督教信仰不受当代哲学影响的程度有多大。古代哲学通常情况下并不仅仅是一些思想而已。它们还涉及某种生活方式；认为古代哲学就是“宗教”，也无不适之处。决定在讨论基督教信仰时可以借用哲学界的那些概念，是基督教初期几个世纪一直存在的一个问题。诸哲学流派产生了大量精深的思想和著作，这些是基督教继承的学术遗产（基督教还欠犹太教的情）。然而，哲学不是基督教，因为哲学并不认识“基督”。¹

希腊化世界中的犹太人亚历山大的斐洛（Philo of Alexandria，死于公元50年左右）鼓励人们用寓意解经法解读圣经的文本。这种方法很有用，可以借助象征表明外邦的哲学思想有时多么接近独具特色的基督教立场。虽然，这样做也很危险。奥利金（Origen，约185—约254年）作为一名基督教学者，受后柏拉图主义（late Platonism）的影响，逐渐形成了这种方法，但是发展到一定程度，他的思想也濒临非正统的边缘。然而，他写了一部长篇大作反驳异教哲学家塞尔修斯（Celsus），《驳塞尔修斯》（*Against Celsus*）。晚至阿诺比乌（Arnobius）的时代（3世纪末至4世纪初），在“反驳异教”的作品中还可以看到“可疑正统”（suspect orthodoxy）的问题。² 奥利金为基督教辩护，但在同时，他也发起攻击。他接触那些神志混乱以至认为世界因为有了基督徒所以会衰败的人，质问他们，是不是反过来讲更合适？世界从基督教的信仰受益，不是确凿无疑的吗？

因为就哲学家的诸观点所提供的信息而言,奥古斯丁回忆说,塞尔修斯的观点若非全面,也是有颇有助益的。³

早期首要的一个难题是,需要就一位上帝的三个位格确立正统的基督教思想。三个位格的地位相同,还是像柏拉图主义者认识的那样具有等级秩序?三个位格都永恒存有,还是父以某种方式带出子与圣灵,因此他们在父之后?在希坡的奥古斯丁生活的时代,通行拉丁语的世界还在澄清这些问题。

对早期基督徒来说,面临的另一个巨大的困难是“二元论”,或物质和精神分属两个世界,受两位造物主管理的思想。这个困难部分是因为哲学传统的影响造成的。这将是我们第六章的主题。

道成肉身和基督论

说在基督里“上帝成为人”到底意味着什么,是早期几个世纪另一个紧密相关的重要问题。有些信徒发现很难接受基督是神(God)也是人的思想;有些信徒怀疑,基督如果是人,他还能否具有真正的神性。早期基督教历史中,以便尼派(Ebionites)和诺斯替派(Gnostics)持相反的观点。前者认为耶稣只是身为人的弥赛亚,而后者相信,耶稣并无真正的人性,上帝的儿子仅以人的样式“出现”,但是他只具有神性。至高存在,被认为位居存在之上,这位上帝,何以变成一个人,理解起来十分困难,人们因此试图从理性的角度来理解、解释或找到一个合适的比喻。有人说,基督只是披戴人性,就像穿一件外衣或披风一样。4世纪初给正统基督教带来极

大混乱的阿里乌主义 (Arianism), 就属于异端的这一大派系之下, 阿里乌派否认基督的神性, 并说他只是父“造”的。

接下来的几个世纪, 争论的各种观点仍然在人们中间引起了强烈的情绪波动, 诸思想流派彼此争竞, 每个思想流派都有人随从。聂斯脱利 (Nestorius, 卒于 451 年左右) 抨击敬虔的基督徒使用 *Theotokos* (上帝的承载者) 一词称童贞女马利亚 (Virgin Mary) 一事。他相信, 这会误导敬拜的人, 因为这种说法会鼓励他们认为马利亚在某种程度上只是上帝来到世界的一个器皿, 而非一个是神事实上也是人的耶稣的母亲。聂斯脱利坚持主张基督具有真正的人性和神性, 认为道成肉身的基督具有两个不同的位格。欧迪奇主义 (Eutychians) 从君士坦丁堡的欧迪奇 (Eutyches, 约 378—454 年) 得名。欧迪奇认为聂斯脱利的教导有误, 于是急于反驳。但是, 在急于反驳的过程中, 人们认为他滑向了异端的另一个反面, 混淆了基督的两种属性 (nature)。他教导基督的人性不可能是真正的普通人的人性, 无论如何道成肉身一旦成为事实, 基督便只拥有一种属性 (nature)。

68 在 6 世纪早期, 波爱修斯 (Boethius) 写了一篇文章《驳欧迪奇与聂斯脱利》 (Against Eutyches and Nestorius)。在这篇文章中, 他试图使用拉丁语来探究在基督里源于两种属性 (*ex duabus naturis*), 或用两种属性 (*in duabus naturis*) 形成的神人联合的含义。451 年卡尔西顿公会议 (Council of Chalcedon) 定欧迪奇有罪。欧迪奇被正式定罪后, 追随他教导的那些教会, 即后来所知的“东方正统教会” (Oriental Orthodox) 便成了人们所知的不同意卡尔西顿公会议决议的教会 (Non-Chalcedonian Churches)。他们也以“基督一性

派”(Monophysites)教会为人所知。基督一性论(Monophysitism)依次又源自欧迪奇的教导脉络。这些教会包括科普特派(Copts)、叙利亚派(Syrians)和阿明尼乌派(Armenians)。争论的结果萦绕不散,这些教会自此以后便一直游离在罗马大公、正统的教会之外。

卡尔西顿公会议之后,人们认识到了这种分歧的严重性以及弥补该分歧的重要性。基督一志说(Monothelitism)是7世纪出现的一个异端,部分起因于教会试图将非卡尔西顿派与卡尔西顿派重新团结起来的努力,部分起因于政治:基督教的世界面临穆罕默德军队入侵的威胁,基督徒较以往更加需要团结。有人提议承认基督具有两种属性,即人性与神性,但是只允许承认基督的行为背后拥有一种“*energia*”或“来源”(source)。但是,当这项解决提议抵达西方教会时,遇到了东西方教会的语言障碍。东方教会通用希腊语,西方教会通用拉丁语。关键词 *energia* 译为拉丁语表示“意志”的一个词有些不适,西方教会发现,到手的提议暗示基督拥有两个意志,是另一个新出现的异端。

事实上,这些思想既非任何语言能够轻易表明的教义,也非无需大量辩论、用心思想便可能记在心中的概念。今天的基督徒完全可能发现——虽然他们并不知情——他们一直以来都是阿里乌派信徒,聂斯脱利派信徒、欧迪奇信徒或基督一志派信徒,他们还没有做好准备,用历时历代教会接受为正统的思想来表达自己的基督信仰。

奥古斯丁的三个问题

在奥古斯丁的一生中，主要出现了三个问题。第一个问题是来自当时摩尼 (Mani) 的跟随者或摩尼教徒的二元论思想的威胁 (见第六章)。他们和其他二元论者一样，教导物质是邪恶的、灵魂是美善的思想；他们还认为宇宙中存在恶与善两大终极力量。奥古斯丁支持该教派近十年之久，虽然后来他对摩尼教失去了信心，认为摩尼教不能解决困扰他的恶的问题，但是他并没有完全摆脱摩尼教思想的影响。在离世前不久，奥古斯丁仔细检查自己的作品，评估自己写的一切 (大体上认同)，写了《订正录》 (*Retractions*) 一书。从这本书可以看出，奥古斯丁本人非常清楚摩尼教思想的突出地位。他评论到，“受洗后，我不能对摩尼教保持沉默”⁴。

第二个问题是，多纳徒派 (Donatists) 或多纳徒的跟随者，拒绝接受公教会按照使徒统绪按立的圣职人员，引起北非教会的大分裂。他们说，311 年被按立的迦太基的主教卡其良努 (Caecilian) 不可能是真正的主教，因为按立他的是腓利克斯 (Felix of Aptunga)，这人在戴克里先皇帝逼迫基督徒期间，曾经放弃自己的信仰。这就产生了一个危机，哪个教会是“真教会”？忧心忡忡的信徒发现，他们不知道，如果属于错误的一方，自己对天堂的盼望是否在受减损。奥古斯丁写了几行诗，帮助信徒默记多纳徒派的错误，他还就此大量著书。

第三个问题是帕拉纠派 (Pelagians) 带来的教牧危机。帕拉纠

派受英格兰传道人帕拉纠(Pelagius)的影响,认为效法基督,只要以基督为榜样,尽力跟随他即可。奥古斯丁担心,人们会轻看上帝的帮助(恩典)。他认为,从个人经验来看,人类受到“原罪”——即亚当的罪——的影响非常深远,靠自己不可能行善。他们需要上帝的帮助,他们需要教会及其圣礼的支持。

复活节之争

“复活节之争”(the Easter Controversy)在古希腊罗马时代结束后的几个世纪发展到了极致,给教会带来了极大的纷争。有些基督教节期,每年的庆祝日期不变。圣诞节(东正教世界除外)在每年的12月25日。其他节期则遵循一个变动的模式。每年庆祝复活节的时间,依犹太人逾越节的时间而定,因为耶稣正是在和门徒共进逾越节的晚餐后随即被捕并钉十字架的。所以复活节是“可变的”节期之一。耶稣升天节也随复活节的日期“变化”而变化。如果各基督教群体不使用同样的方法计算得出复活节的日期,那么他们就不会在同一日庆祝复活节。奥古斯丁注意到(第23封书信),387年庆祝复活节时,高卢在3月14日,意大利在4月18日,亚历山大城在4月25日。

7世纪时,有些人因凯尔特人宣教归信基督教,他们在一个日子庆祝复活节,而以坎特伯雷的圣奥古斯丁为首的罗马宣教团宣教归信基督教的人们却在另一个日子过复活节。因此英格兰诸教会过复活节的日期并不一致。在比德(Bede)想出一种方法解决这 71

个问题之前,确定一个大家都能够认可的复活节的日期,这个过程尚处在初级阶段。这种差异带来了社会矛盾,甚至在皇室内部也发生了冲突。651年,诺林伯利亚的国王奥斯维(Oswy of Northumbria,从凯尔特人归信基督教)庆祝复活节的那一天,他从罗马人归信基督教的皇后却在守棕枝全日(Palm Sunday)。这就是一个著名的例子。直到669年,坎特伯雷的大主教西奥多(Theodore, Archbishop of Canterbury)才统一了整个英格兰庆祝复活节的日期。

这些看似琐屑的差异,其重要性在于,它们会使教会在庆祝一年一度最重要的节期时看上去有“分裂”之嫌。这在当时人们看来,并不是计算日期方面有些微不同,而是教会的分裂。

化质说的教义

在11世纪晚期,图尔的贝伦加尔(Berengar of Tours)作为决不沉默的一个人,受到了人们的瞩目。他想澄清,在神甫拿起饼和杯说基督在最后的晚餐上说的话,“这是我的身体”和“这是我的血”时,到底发生了什么。事实证明,这个问题一经关注,对基督教正统便具有非常重要的意义。贝伦加尔开始引发的争议接近尾声时,出现了化质说(transubstantiation)的教义。该教义断言,亚里士多德《范畴》(*Categories*)一书所列的规则已被推翻。通常情况下,饼生霉时外表会发生变化,但其本质仍然是饼,而分别为圣的饼,其外表保持不变,但是其本质,如其字义,却变成了基督的身体。

针对贝伦加尔的挑战提出的化质说的教义,在12世纪末期

(该教义被称为“化质说”之时)逐渐确定,得到了人们的认可。但是,有关圣餐的争议,并未就此结束,只是阵地转移了而已。人们原来坚持主张,饼和杯真的变成了基督的身体和血,在15世纪,他们转而注意一个更为微妙的思想,即基督“真实的临在”(real presence)。在16世纪早期,新教的宗教改革人士反对圣餐的献祭性(sacrifice character),因为他们说,这种教导减损了基督在十字架上受死时献祭的独特性和完整性。但是化质说的讨论并不会因新强调的这些重点和关切便销声匿迹。特兰托公会议(Council of Trent)再次肯定了化质说的教义,但是像路德和茨温利等宗教改革的领袖却明确拒绝接受这种思想。

1054 年和东西部的大分裂

罗马帝国沦陷后,西部地区讲希腊语的人数不断减少,有丰富的拉丁语知识的希腊人的人数也相应减少,语言的不同以及思想方式的差异,将罗马帝国分为两个部分。这种张力在奥古斯丁的身上可以看到。继阿里乌之争在讲希腊语的人们中间引发大量争论之后,尼西亚公会议上出现了有关三位一体及基督论的问题。奥古斯丁发现很难用希腊语进行辩论,便尽量使用拉丁语来澄清这些问题。如“异端基督一志说”的出现所示,许多问题依一些细微的差异而定,而这些差异却无法“翻译”。因此,问题较不熟悉另一种语言要深远得多。而且,还存在哲学上的差异。这个差异使得西方继承的新柏拉图主义与后来在东方发展的新柏拉图主

义——具有更多神秘主义的色彩——迥然不同。

讲希腊语的东部曾经出现“反图像之争”(见39页,旁码),当时西方对这一主题并无挂虑,当然不足以引发在东方出现的内战和彼此定罪的呼声。

在查理曼大帝执政期间,西方将“*Filioque*”(和子)句加入《尼西亚信经》。“从父、子出来”句,原文为“从父出来”。“和子”句在中世纪时期基督教王国的东半部激起了强烈的愤怒,因为东部教会(Greeks)不允许对原文作任何改动。他们似乎反对革新之举,胜于反对添加的这句话本身,虽然在1054年基督教王国分裂后的许多世纪,这两方面都成了激烈争议的主题。这次分裂部分由政治争议所致,但是给教会合一带来了持久的影响。如今,东西部的分裂仍未弥合。

但是,存在的问题当然更多。东部教会(Greeks)反对说,“和子”句从根本上改变了三位一体的教义,出现了父与子“两个第一原则”,在某种程度上,圣灵由此而出。暗示上帝在某种程度上是“两位”,破坏了上帝是一位教义。

在1098年的巴里公会议(Council of Bari)上,教皇请坎特伯雷的安瑟伦向东部教会(Greeks)在场的人士解释西部教会“正确”的理由。他还就证明东西部分裂“合理”的另一主题——即圣餐中应该使用经过发酵的饼,还是无酵饼——著书。西部教会坚持认为应该使用无酵饼,而东部教会坚持认为应该使用经过发酵的饼。安瑟伦在为西部教会辩护时说到,这并不重要。经过发酵的饼和无酵饼,都是饼,这是重点所在。

东西部最后的争议,也是一个主要的争议,是“世界首位”(uni-

versal primacy) 的问题。人们还会记得,从基督教早期开始,在耶路撒冷、安提阿、罗马和亚历山大城以及后来的君士坦丁堡,就没有几个“主教”,或高级主教的职位。罗马声称位列第一。

哈弗尔贝格的主教(Bishop of Havelberg)安瑟伦于12世纪中期前往君士坦丁堡,与那里东部教会的领袖展开“普世对话”,试图弥合彼此的分裂。他的《对话录》(*Dialogues*)记录了这次没有结果的对话,仍然存留至今。从这些对话可以看出,在安瑟伦用拉丁文给认为西部假设最佳的西方人士记叙这件事时,东西方的“思维定式”(mindset)相距有多么遥远。他也只能做到这些。不仅就信心方面持守同一个观点的意义上,而且在共同的进路,即共有的一套假设这个较为深层的意义上,“共有的意念”(common mind)已经成为过去。

解决东西部差异最著名的“官方”举措是佛罗伦萨公会议(Council of Florence),该会议于1438年至1445年间在意大利的几个城市举行。君士坦丁堡的大主教出席了这次会议,尼西亚的大主教贝萨利昂(bessarion)、以弗所的马可以及东部的许多神学家也参加了这次大会。贝萨利昂在《教义论》(*Dogmatic Discourse*)一书所示进路,与20世纪普世教会采取的进路相仿。他试图表明东西部实际上在教导同样的内容。东部教会(Greeks)甚至签署了一份临时协议,承认教皇为普世教会之首。

但是,这份协议在东部教会的主教们带回去供地方会议考虑时,却未能通过。东部希腊教会“当场”否认该提议,不认为这是他们自己的主张。佛罗伦萨公会议未能弥合东西部之间的分裂,存在一个“组织结构的”原因。在西部,罗马主教作为教皇,是整个教

会组织之首,而在东部,古代每位总主教(Patriarchs, 安提阿、亚历山大、君士坦丁堡、耶路撒冷)带领教会一个“独立自主”的辖区。虽然这些总主教持有一信,但是他们在许多方面可以自行决断。

事实证明,这也是近年来“普世教会对话”一个共有的现象。那些参与和谈的人,经过艰辛的对话,本着合作的精神,建立了彼此的信心,认识到了存在的各种微妙的差异,但是那些未参与和谈的人,发现很难“身临”其境,“自认”这样的结果。所以,当地方会议说他们不能接受佛罗伦萨公会议的决议时,中世纪普世教会这一伟大的实验便夭折了。

从教派到“宗派身份”(Confessional Identity)

76 在每个时代,都有一些信徒群体正式从教会分离,声称他们事实上是真正的教会。他们逐渐形成一种独有的身份感,在关键问题上有别于其他信徒。然而,在中世纪末期,西部教会面临许多“新教”群体的分离,整个情形发生了变化。在过去的几百年间,一直存在“几个教会”,无论如何,并不是所有教会都相互承认各自的教会身份,然而还是形成了许多基督教徒视野中的几个教会实体。20世纪成立的世界基督教协进会(World Council of Churches),其名称就体现了这种假设的变化。

Secta(教派)一词,在教父的系列作品中频频出现,用来指代非属 *cathoici*(公教会)的团体。这一拉丁术语是希腊语 *heresis*(异端)一词的对等词。⁵ 奥古斯丁曾经提到 *secta manicheorum*(摩尼教教

派)。他还谈到 *contra ipsam catholicam* (与公教会对抗) 的 *secta perversa* (异端)。⁶ 图尔的格列高利谈到了 *Arriana secta* (阿里亚拿教派)。⁷ 比德也谈到了 *secta manicheorum* (摩尼教教派)。⁸

传统上通常通过一个教派代表的思想流派来确定其身份特征。一个教派选择接受某些观点,如奥古斯都提到,*sadducaei* (撒都该人)是一个“不相信复活”的犹太 *secta*。⁹ 依西多尔说,一个 *secta* 因其遵循并持守一些观点的方式才被称为 *secta*。

但是教派也隐含着分离的思想,与作为一个“分离的团体”的“聚集”有关。5世纪早期,奥罗西乌斯(Orosius)强调教派的这种“聚集性”,但是这种“聚集”,即使没有统一的信仰,也同样可以形成一个教派。¹⁰ 这与依西多尔对教派更进一步的定义相符:一个教派之所以被称为教派,是因为它就像一个“小集团”。¹¹

威克利夫对中世纪后期的宗教修会(*religious orders*)深感厌恶的,正是这种分离出去,自视为优等基督徒的作法。威克利夫说,事实上只存在两种“教派”,即基督的教派与世人的教派,但是他进一步将世人的教派细分为修士(*monks*)、教士(*canons*)和托钵僧(*friars*)。他说,鼓励宗教生活的多样化,就是鼓励纷争和分裂(*division*)。各教派分裂了基督教,因此也破坏了基督命令的合一。基督希望他的子民合而为一,正如他和父一样(《约翰福音》17:11—19)。上帝的旨意是一信一洗。¹² 威克利夫对修士和托钵僧甚为仇视。就他们声称较其他基督徒更为完美;就他们分离出来,形成一个“隐秘的”宗教团体,将其他基督徒排除在外;就此无圣经根据,是“出于人”的(即,并非出于上帝);就这是一个“新事物”等这些判语而言,¹³ 威克利夫产生这样的情绪,至少是合理的。但是,他主

要反对的是,他们自认为更加完美的主张。仅凭分离,就可以产生一个教派,但是威克利夫尤其反对他们将普通基督徒排除在外而寻求高人一等的这种分离。威克利夫视之为“宗派主义”的错误,这是遵从人的领袖而非基督。¹⁴

这就提出了“宗派身份”——借一个信徒群体公认的信仰声明给他们“定位”的方式——这个重要的问题。人们发现,在中世纪末期出现了一种现象,罗拉德派(Lollards)的诸团体从事同样的行业,集中生活在一个地区,并只在内部通婚,在这个意义上,他们可能有共同的生活,但是宗派身份的问题远在此之前。宗派信仰各具特色,其信仰要点可能离奇诡异。据记载,迪韦齐斯的威廉·韦克厄姆(William Wakeham of Devizes, 1434年)认为,地球位于苍穹之上;赫里福德的约翰·伍德哈尔(John Woodhull of Hereford, 1433年)主张男人最恶劣的行径也好于女人最美善的行为。

78

“信仰告白”采用的一套具体的思想或信仰,赋予了一个群体一种会持续很久的“身份”。1530年,路德的朋友梅兰西顿(Melanchthon)作为主要创作人,在宗教改革派早期信仰告白的基础上,创作了“奥斯堡信条”(Augsburg Confession)。该信条作为“路德派立场”(Lutheran position)的完美声明,提交皇帝查理五世。“路德派的立场”因此对路德派人士及其对手都明确了起来。该信仰告白得到了路德派团体之外人士的支持。例如,加尔文后来就在上面签了字。

奥斯堡信条以二十一条款开始,陈述了路德派所见的信仰要点,接下来陈明了路德派希望改正的滥用信仰的几大弊端。在许多方面,奥斯堡信条都是一份倡导和平的文件,无意于制造分裂。

第七条款描述了教会是传讲福音并按照福音施行圣礼的场所：

因为，按照纯正的理解传讲福音，并依据圣言施行圣礼，对基督教会真正的合一便已足矣。教会要真正地合一，并不需要在各处统一遵行人所设立的礼仪。

路德派认为可见的教会是一个“混杂的”群体，里面有好人，也有恶人。教会是信仰的群体；具有特定的“符号”或“标志”，即传统的“教会标志”（一体性、大公性、圣洁性及使徒性）。可见的教会拥有给异端定罪的权柄，但是路德派发现异端所在，与当时天主教发现的异端所在不同。他们谴责天主教会本身，因为他们说天主教会内部有敌基督者掌权。

79

查理五世将奥斯堡信条交给由罗马天主教神学家组成的委员会，他们着手予以反驳。该信条引发了一场辩论，持续了几十年之久。对路德派而言，差不多以最初形式存留的奥斯堡信条仍然具有权威的地位。

特别是在16世纪，在面对反对或遭遇挑战时，教会列出系列“条款”明确表达自己的立场，已成为一种常见的做法。英格兰教会的“三十九信条”（Thirty-Nine Article）就是一个例子。

名之威力

有些异端拥有确定的领导者或创始人。查士丁（Justin，约155

年)在他所著《护教书》(*Apology*)¹⁵一书中说,基督升天后,恶魔便差派假教师来到世上,马西昂派(Marcionites)的首领马西昂(Marcion)否认父上帝创造宇宙万物,就是其中的一位。依西多尔也注意到,有些异端从其创始者得名。例如,他说西门派(Simoniaci)就从占星家西门(Simon Magus)而得名。¹⁶许多人成为著名的异端首领,在赢得人心方面,他们个人的领导能力,或者鼓舞士气的能力——有时是他们的恶行——可能与他们的思想同样重要。菲拉斯特里乌斯(Filastrius)说,阿里乌派从亚历山大的神甫阿里乌得名。还有半阿里乌派(Semiarrians),他们相信父与子同质,同为神,但是主张圣灵是受造的灵,不具有神质。¹⁷

80 如菲拉斯特里乌斯所说,阿里乌之争确实是以阿里乌的名字命名的。6世纪的*Historia Tripartita*(《三部教会史》)描述了“阿里乌是如何起来反对教会的”(contra ecclesiam)。它解释道,在教会兴旺之时,敌人制定了一项计划。他明白,异端注定要失败,所以便向上帝和我们的救主开战。这段文字的作者狄奥多勒(Theodoret)起誓说,“我将描述这一切是怎样开始的,以及敌人是如何撒下稗子的”¹⁸。*Historia Tripartita*解释道,阿里乌是亚历山大的神甫,他开始称上帝的儿子在一段时间内并不存在。¹⁹这种说法不仅为有关的异端,而且为其带有分裂倾向教导攻破“教会内部的合一(unanimity)与和平”——换言之,带来分裂——做了预备。²⁰另外,“恶者”(viri iniqui)开始教导背教的事,到一定程度,完全可以怀疑他们就是敌基督的先驱。²¹阿里乌个人因此突显出来,成了魔鬼。

历史的实际可能极为不同。在318年,当这一切开始之时,阿里乌被亚历山大的主教尊为重要的解经家。伊皮法纽(Epipha-

nius) 承认阿里乌的个人魅力。他“很容易迷惑不加猜疑的心灵……他言语温柔;人们发现他极具说服力”²²。然而,这里也有一些政治意向在起作用。发生的一切,既有神学压力,也有社会压力。阿里乌及其跟随者在 325 年的尼西亚公会议上被定罪,几乎已成定局。阿里乌因说基督“在受生之前并不存在”,“上帝的儿子凭自己的大能,既能行善,也能行恶”,称基督是“受造之物,是上帝手中的工作”。²³这只是对复杂而庞大的哲学和语言学问题的粗略总结。关于这些问题,教会的观点也正处在形成阶段。公会议致埃及的信中说,“当着最敬虔的皇帝君士坦丁的面,对阿里乌及其跟随者不虔不敬、无法无天的行径进行了讨论”。这封书信证实,当时对于这些问题,那些是“阿里乌派”的观点,那些是真正具有“大公性”的观点,尚不明朗。²⁴ 81

一个世纪过后,当葛福德(Quodvultdeus, 约从 421 年开始担任迦太基的执事)与奥古斯丁通信讨论异端时,一切似乎清晰了许多。在阐述信经时,葛福德大胆地攻击阿里乌。“阿里乌的异端分子,当你们听到……圣灵如鸽子降在耶稣身上时,如此权威的话,不令你们恐惧颤惊吗?”²⁵

在 12 世纪中期,布律依的彼得(Peter de Bruys)神甫被指控传讲破坏教会建制的信息。他不承认婴儿洗礼和祝谢餐。他反对为死人祷告和崇拜十字架。他说教会不需要建筑物。他还呼吁修士结婚。有很多人跟随他,他们就是后来所知的布律依的彼得派(Petrobrusians)。担忧之下,克吕尼(Cluny)修道院院长尊者彼得(Peter the Venerable)写了一本书,试图阻止该教导的传播。他评论说,“我知道,这种教导已经传到附近一些地方”。他有意识地写

了这本书,不仅旨在影响那些受到试探跟随布律依的彼得的人,而且也为了警戒那些品行端正的公教会信徒。²⁶这是一个不仅非常活跃地引人归信,而且长期“冬眠”——持守异端观点许多年潜伏不动,时机一到即再次引入偏离正路——的神话事例。这些都说明了异端的顽固性。²⁷

在中世纪后期仍然有许多异议者拥戴和关注的另一个人物是约翰·威克利夫。他开始时,是一个受人敬重的教师(他的教学生涯可能始于14世纪50年代在牛津大学任教期间),但是评论家不赞同他的教导,所以对他持反感的态度。他的观点,颇受争议,这使他在国际上也受到了抨击。²⁸他还发现自己面对教会有组织的反对,如我们在下一章所见。1377年,教皇格列高利九世(Pope Gregory IX)给英格兰颁布训令,列出了威克利夫19项“错误之处”,给他定罪。1381年,威克利夫最终被赶出牛津大学。引退后,他在路德维斯(Lutterworth)任教区的神甫。1382年,在布莱克福里阿斯(Blackfriars)召开的一次会议给他的十项提议定罪,支持他的一些人因为担心被人看到站在他的一边也流亡到了国外。

顺着诸如阿里乌和威克利夫之类领袖人物的发展脉络,16世纪出现的伟人们,如加尔文和加尔文派(Calvinist)、路德和路德派、卫斯理和循道会(Methodists)等,却被人另眼看待,被视为新的、坚忍的教会群体的创始人。有时,一个教会群体随后会持续存在,后来的时代以其创始人而非基督为其命名。世界路德宗联合会(The Lutheran World of Federation)就是一个明显的例子,虽然路德派人士更可能自视为“持守奥斯堡信条的教会”而非“路德的教会”。²⁹

非信徒的种类

所以我们看到,虽然人们在早期曾经尝试列出异端的表现方式,并为之分类,但是无论如何,其结果却很难详述。因此,分组与强调和关注的对象在时间发展上的起伏跌宕往往并不吻合。最大的担心是,异端会重现,在异端受挫之时,它们并未最终消失。当然,这也属实。历史上的非正统立场,在各个时代为个人持守,这些人并不知道自己正在步从前著名的“异端分子”的后尘,但是他们遭遇了类似的问题。

83

奥古斯丁在晚年就此写了一本书,来回应葛福德的请求。葛福德致信奥古斯丁,请教如何对待如今想回归公教会的异端分子的问题。他特别在意一个困扰人心的问题:应该做什么,才能确信他们真得受了洗礼呢?没有人能够受两次洗礼,所以从异端归信的人,其洗礼的状况应当非常清楚,这是极其重要的。³⁰

奥古斯丁承认很难给异端下定义。他让葛福德参考菲拉斯特里乌斯·布里克森西斯(Filastrius Brixensis)有关这一主题的作品,并参考(奥古斯丁认为)更为博学的伊皮法纽的作品。菲拉斯特里乌斯为异端的谬误分组归类。例如,他将不行洗礼的那些人,和说天使创造了我们的灵魂,还说基督不是我们的救主的那些人放在一起讨论;他将复活节的日期有争议的人归于一类;还有一类由质疑《约翰福音》和《启示录》的权威性的人组成。³²菲拉斯特里乌斯列出的异端,还包括一长串“犹太教”名单;他解释说,在基督死

后占星家西门和米南德(Menander)成为异端首领,接着详述了历史发展过程中出现的各种异端思想。³³葛福德在其中苦苦挣扎。他发现奥古斯丁引荐的这两位权威,有矛盾之处,随后他给奥古斯丁回信,请求他帮助来解决这些冲突。奥古斯丁于是为他写了《论异端》(*On Heresies*)一书。³⁴

84

大马士革的约翰(John of Damascus,约675—749年)追随同样的传统,寻找异端重复出现的模式,在他所著《论异端》(*On Heresies*)一书中,他将异端分为野蛮人的异端、西古提人(Scythians)的异端、“希腊人”的异端以及“犹太人”的异端。³⁵

希望给异端分类的那些人面临的困难,在基伯·德·诺让(Guibert of Nogent)的自传《我的生平》(*On My Life*)的一段内容中可以说明。大约1114年,他描述了一位异端的首领,这人生活在苏瓦松(Soissons)附近,名叫克莱门特(Clement)。他当时倡导婴儿洗礼是错误的;也否认包括婚姻在内的普遍圣礼,据说跟随他的人沉溺于同性恋,“因为在他们中间,男人接近女人是非法的”,“他们还弃绝一切杂交的食物”。基伯接着控告他们举行神秘的祭神仪式,虽然言辞非常含糊:“他们在地窖和隐秘的场所集会,媾合在一起。当蜡烛点燃时,在众目睽睽之下,光着屁股的女人(据说)便献身于躺在她们身后的人。随即烛光熄灭,他们一起喊‘chaos’(‘混乱’之意),各人便和到手的第一个女人性交。”如此媾和生下来的孩子,“被围在篝火边的人在火焰中抛来抛去”,杀害致死。死去的孩子“被烧成灰;他们用灰做成面包,然后作为圣餐,分给各人”。基伯思索描述的这些情景,不甚确定地说:“如果你去阅读奥古斯丁有关异端的各种样描述,就会发现该异端与摩尼教相仿。”³⁶

问题是,当谣言和想象如此猖獗,很容易在各项指控上添加诸如此类骇人听闻的细节时,很难说特定的个人或异端分子具体在哪些方面是错误的。

85

然而,在中世纪不断发展的过程中,不难发现人们还在进一步陈列异端的信念,为其分类。例如,在13世纪,前迦特利派成员杜兰德(Durandus)就提供了这样的一个名单,其中提到了摩尼教、尼哥拉党(Nicholaitans)、帕萨基派(Passagii,首次出现在维罗纳[Verona]大会的会议记录中,主张按照字面意思遵循摩西的律法,包括犹太人的安息日和割礼等——译者注)、斯佩罗尼派(Speroni)和伦哈伊罗利派(Runchayroli)等。³⁷ 桂伯纳(Gui, Bernard)将异端分为五类:摩尼教,瓦勒度派(Waldensian),伪使徒派(Pseudo Apostles),伯格音派以及一个由归信基督后又返回犹太教的人、巫师及其他人组成的混合派。³⁸

我们会发现,人们还给异端群体或异端各种形态的信念贴了大量标签。有些异端,例如帕萨詹派——出现于中世纪的伦巴底(Lombardy),他们显然按照字面意思遵行旧约的戒律可能规模非常小,只在局部进行,但是就人们担心教会误入歧途的那些问题上,他们也参与其中。简言之,特别是在中世纪后期,人们越来越发现,异端不仅具有传染性,而且具有一系列症状。人们不能指望一个异端会出现所有的症状。无论对异端的指控来自教会本身,还是来自教会的评论家,这都同样适用。

给涉嫌的异端定罪

86 中世纪的宗教裁判所 (Inquisition) 常常寻找特定的标志, 即一整套典型的信念, 以之作为某种思想具有异端倾向或绝对与异端有关的可靠指征, 由此便出现了给那些信念受到质疑或涉嫌对教会建制持有异议的群体“安”上某一类信念错误的罪名倾向。因为宗教裁判所通常急于认定“异端”的身份, 而非发现“异端的受害人”具体所持的思想流派, 所以审问的问题可能较为“粗略”, 不管受害人属于那一个教派, 都是就已知非正统思想所持的各个要点询问一遍, 甚至通过某种提问的思路, 来“构建”异端的学说。这种进路与外科医生为了挽救生命而拟切除一个肿瘤的作法相似。这个身体就是基督的身体。

科斯特的雷蒙都斯 (Raymundus de Costa) 被多次带到富尼耶宗教裁判所 (Inquisition Fournier)。审问以他是否起誓开始, 因为拒绝起誓本身就可诅可咒。拒绝起誓也是其他异议者共有的表征。接下来就预期异端分子在常见问题上持守的错误信念审问雷蒙都斯, 但这些问题在形式上并不只适用于瓦勒度派。有些问题是为了发现他是否是迦特利派的信徒。宗教裁判所命令他说, 他相信一位上帝, 创造天地的主, 说起初上帝创造天地还引用了相关经文, 并引用了“*Adorate Eum qui fecit celum et terram*” (要敬拜那创造天、地……《启示录》14:7)。这个问题似乎更适合审问涉嫌的 (alleged) 二元论者。需要他确认上帝在西奈山上将律法赐给摩西

(《出埃及记》24:12),也是同理。³⁹雷蒙都斯还被带到宗教裁判所去证实:他相信,男人和女人复活时,他们的身体与现在一样(《约伯记》19:25—27),“*et in carne mea videbo Deum*”(“必在肉身得见上帝”,直译自 NIV 圣经译本)。⁴⁰

但是,当时不只宗教裁判所擅自给各项指控定罪。普雷波西蒂努斯(Prepositinus)的《驳异教徒大全》(*Summa Contra Haereticos*),可能写于12世纪晚期,⁴¹就曾试图给异端分类。威克利夫在抨击诸 *sectae* 时,和教会权威和宗教裁判所列出异端的一系列错误思想的做法一样,也有汇集各种指控的倾向。威克利夫指控这些教派(*sectae*) 在祝谢餐、教皇制和圣职人员的权力方面持异端的思想。 87

晚至19世纪,约翰·亨利·纽曼(John Henry Newman)仍在为英格兰出现的主要错误分类。1829年在致母亲的一封信中,⁴²他列出了在他看来在英格兰可以找到的几类主要错误:自然神论者,共和党人,功利主义者,“出入教会的”分裂分子、宽容主义者(Latitudinarians)、浸礼会信徒以及“伦敦的高级评论家们”。他认为,这些人无论是世俗作家,还是神学作家,都有“一颗喜欢推翻教义的灵魂”。

批判文学的出现

到目前为止,对异端分类,更确切地说,只是一种学术尝试,因此出现了一类“批判文学”(critical literature),还有许多争议。我们注意到,奥古斯丁本人曾经就三类主要的争议写了系列作品和

书信,它们分别是:帕拉纠派、多纳徒派和摩尼教。由此出现的“文学”,接下来又成了后人评估许多世纪以后出现的其他争议事项的参考来源。里尔的阿兰(Alan of Lili)12世纪末驳“异端”的四部作品就大量引用了奥古斯丁的话。

88 在13世纪中期,阿奎那(Aquinas)写了一本“反驳非信徒”的“综合性论文”(《反异教大全》[*Summa contra Gentiles*])。他按照主题处理,列出了自己所知的在系统神学诸要点、上帝的存在、上帝的属性、三位一体、道成肉身等方面存在的各种错误思想,旨在给多明我会的信徒(Dominicans)提供一个方便使用的参考手册,当他们遇到相关的异端时,可以在其中找到回答。

本着同样的精神,1403年布拉格大学给威克利夫定罪后,约翰·胡斯写信为他辩护:

你们近来宣告威克利夫是异端,因为他的书中曾经写到异端。这个原因似乎不够充分:因为,以同样的理由,尊敬的奥古斯丁及其他许多人也会成为异端,因为他们的宣告,正如词句大师圣托马斯,还有许多人一样,从学术角度假定了异端的存在。⁴³

89 在本章的结尾,就令人困惑的各种异端思想的归类或重组,我们还留下一个重要的问题:部分异端思想自然归属一体,还是彼此之间存在不可摆脱的继承关系?接下来的几章,与反制度异议者(anti-establishment dissidents)提出的“社会挑战”(第五章)以及“善与恶”(第六章)有关,我们将会详细查考它们似乎已经如此的一些方式。

第五章

异端和社会的挑战

耶稣传讲的福音，既是灵性的福音，也是社会的福音。他教导门徒过简朴的生活，向上帝、也向邻人表达自己的爱（《马可福音》12:31）。出人意料的是，这一诫命的总纲却被视为对教会权柄的挑战。本章主要讨论那些因为非常认真努力效法基督而被归在“异端”名下的人们。

在早期教会，基督徒对社会构成了威胁，在很大程度上并不是因为他们努力效法基督、生活俭朴的缘故，而是因为他们不去顺从当时非常不同的“社会要求”。他们拒绝把皇帝当做一位神明来崇拜。他们的敬拜也没有融入当时宗教融合（syncretism）的崇拜潮流，而在罗马全境被征服的各个民族都已参与其中。这意味着，在基督教最初的几个世纪，基督徒没有合法的身份，常常受到竭力要求他们向国家宗教要求看齐的政府的逼迫。对异教徒来说，这不
90
存在任何问题。希坡的奥古斯丁在《上帝之城》（*The City of God*）的第六卷中，论到了“公民宗教”（civic religion）思想的有限性。“公民宗教”将宗教实践与公民的好坏联系在一起，并没有较异教的自然崇拜稍好一些，事实上只是自然崇拜的延伸而已。

几个世纪过后，随着古代哲学对基督教失去控制，“使徒生活”

的理想开始盛行。中世纪的“异教徒”，一个群体接着一个群体地呼吁信徒遵从耶稣的教导，过一种简朴的生活。他们谴责教会及其圣职人员，以及各宗教修会（religion orders）的成员，因为他们看不见真正重要的事。威克利夫以贬耶的口吻说，宣道士弟兄（Friars Preachers，即多明我会）与小托钵兄弟会（Friars Minors，即方济各会 [the Franciscans]）为赤足行走大声争吵；竭力跟随基督，还需要思想更重要的事。¹约翰·胡斯在早期的一封信中评论说：“因此我希望……你们离开割礼以及外在的虚饰，真正地爱耶稣基督，传讲放弃财产的信息，这也是我们的主和他的门徒用言语和榜样教导我们的。”²

从表面判断，说这些话的竟然是异教徒，真是不同寻常。当然，这应该是教会一直以来教导的信息，不是吗？对基督的教导而言，没有什么比他们说的这些话更加重要了。然而，他们却因如此说，被宣布为非法。一个原因是，教会的权威人士认识到，对该教导的字面意思最热心的那些人，事实上很可能处在社会的边缘。有钱有势之人（在中世纪，包括居教会领导阶层的绝大多数人）并不愿意和那些没有多少财产可弃的人们怀着同样的热心，抛弃他们的财产。

但是，也有一个人例外。亚西西的圣方济各（Francis of Assisi）就是中世纪一个典型的例子。他和跟随他的人一度得到了官方的批准。然而，在他离世后，“方济各会”因意见不合，出现分裂，使整个西方教会陷入“放弃财产之争”（poverty controversy），持续几个世代之久。那些想持守该项运动建立原则的人们，反对获得财物、建筑物，以及采用似乎需要这些财物、建筑物才能得以运行的组织架

构(institutional structure),他们被宣布为非法。那些发现拥有财产比较合适的(convenient)方济各会人士,却得到了人们的敬重。

这一系列事件表明,中世纪所有修道院和宗教生活内部,始终存在着某种张力。不受法律保护的人和没有取胜希望的人(outsider),正是基督特别鼓励门徒关爱的对象。基督力劝跟随他的人不要拒绝接待陌生人和被抛弃的人。陌生人是款待的客人(《马太福音》25:35)。被世界放逐,踏上灵性的朝圣之旅,是圣洁的记号。

在中世纪的西欧地区,至少从6世纪努西亚的本尼迪克(Benedict of Nursia)开始,宗教修会(religious orders)提供了一种“安全”的,且受社会尊重的跟随基督的生活方式。远离财富,尊重物质资产,这种生活方式看上去没有对社会造成任何威胁。“为上帝的缘故弃绝财富的人”(outcast for God)因此有了“容身之所”。他们被“置于”小规模、井然有序的修会中。保持稳定是一个先决条件,原则上阻止了他们游走四方。他们还需要顺服修道院的院长,心目中的圣徒,而非自己的肉体。社会通过支持并牵制视财富与权势如粪土的这一尴尬的做法,从这些委身于上帝的人们的祷告中得益。

但是本笃会(Benedictines)后来很富有,随着财产不断增加,通常也变得腐败起来。他们经营着庞大的房地产。募缘会(Mendicants)——多明我会和方济各会——他们开始时只游走各方传道。一开始,他们非常认真地对待基督的呼召,按照字面意思过一个非常简朴的使徒生活,这使得他们成为一股可能带来分裂的影响势力。随着方济各的离世,他的异象也告结束。部分跟随者试图继续走他的道路,但是,另外一些跟随者急于建立一个更为正规的制

度架构,这不可避免会涉足财富及权力的角逐。那些持反对态度的人被贴上危险的边缘运动(fringe movement)的标签,被“排除在外”。就“放弃财产”(poverty)展开的辩论将整个教会都卷了进来。当时出现的官方较为保守的教会立场,可能会令基督最初的使徒们大感惊异。例如,他们争论说,耶稣的意思并不是说,跟随他的人要成为穷人,实际上,不必拥有财产:财产只是用来“使用”或“享受”的。13世纪初,募缘会成立。此后一个时代之内,募缘会便角逐一所新成立的大学最有声望的教授职位,并获得了财富和影响力,正如其他“成功的”以及“得到认可的”教会机构一样。

大众异端:反制度异议者的辩护

93 虽然“大众”异端(平民百姓群体所持的异端信念)在10世纪已经出现³,但是1022年的奥尔良大会(Synod of Orléans)似乎开创了中世纪西部焚烧异教徒的先例。对这一重大事件的细节,我们几乎一无所知。1025年的阿拉斯大会(Synod of Arras),从意大利带来几位异教徒。据说,他们声称唯有他们拥有真理的钥匙;只有通过他们的“方法”,才能除去罪人的罪。“他们的方法”就是使徒的方法,就是效法基督。

现存描述他们受审方式的资料间接表明,一开始,就大众异端质疑教会权威提出的问题,可能有过公开辩论,并没有出现过分激烈的争吵。事情还没有发展到这样一个群体的出现竟会引发强烈敌对情绪,会自动“归类”并定罪的地步。就他们所说一切的可取

之处曾经有过显然很严肃且很开放的讨论。他们承认不接受圣礼。问到他们,既然如此,耶稣对尼哥底母说,人若不借着水与灵重生就不能进上帝的国(《约翰福音》3:5),又该如何回答呢?他们回答说,在他们看来,“他们的律法和纪律”与福音书或“使徒的法令”并不冲突。他们解释说,他们尽力效法使徒的生活方式,放弃世界,禁戒肉体的私欲,与人无伤,并爱各人的邻舍。

他们说,这样生活,就不需要接受洗礼;不这样生活,即使洗礼也无益。他们将此称为他们的 *justification summa* (称义论),并视之为他们称义教义的本质。洗礼并不能加添什么。他们说,洗礼在教会历史上曾经适用,但如今已不再需要。⁴这段对话,我们还希望知道更多的内容,例如,做会议记录的文员“详细描写”的程度如何? 大众异端没有像威克利夫或胡斯这样的领袖,可以用自己的笔墨记录下真实的自己,整理异教徒所持观点的人,不一定赞同他们的观点,所以有关他们思想的记录也可能受此影响。这是大众异端经常面临的问题。然而,甚至就我们现有资料的内容来看,这也有助于表明一种始终如一的理想及其核心的原则,这在一个世纪过后里昂的瓦勒度(Waldes of Lyons)领导的异议运动(dissident movement)中,仍然可以看到。因为几乎所有“反制度”(anti-establishment)类人士似乎都拥有一个共同的愿望,去过使徒的生活,去跟随新约中的耶稣。

早期记录下来的这些辩论发生在宗教裁判所出现之前。宗教裁判所出现时,教会审问人士这种显然很开放、很愿意聆听的态度业已消失殆尽。这些辩论似乎代表了真正意义上的辩论,对于人们带到他们面前有待详细查验的观点,官方教会确实非常努力,想

确保实际相信和教导内容的合法性。然而,涉嫌的(alleged)异教徒来自未受过正规教育、目不识丁的普通大众,人们期望他们在主教或者主教的代表面前为自己陈词辩护,于是他们就会面对神学家的提问,因为没有人知道,除此之外,还有什么方式可以探究他们所说的信息。他们自然会发现难以回答诸如此类的问题。

95 “被告”面对地方教会的权威人士时,这种情形也可能掺杂了与宗教信仰无关的因素。当时存在社会因素和政治因素,如大权在握的地方普通信徒,甚至贵族,结成同盟“支持”诸如此类的群体或异端派系,或给他们“定罪”等。12世纪晚期,阿勒比(Albi)地区的异端事件,似乎就是此类情形。这里是朗格多克(Languedoc)的一部分,是异端阿勒比根斯派的聚集地。阿勒比的主教以及教会的领袖人物就曾与隆贝尔斯(Lombers)的村民代言人见过面。

1165年隆贝尔斯公会议(Council of Lombers)的备忘录,记录了涉嫌的(alleged)异端首领受审时问到的问题。第一个问题,与他们承认圣经的那些部分有关。这个问题是为了审查他们是否是二元论者(见第六章)。他们的回答,直言不讳,他们接受新约,不接受旧约。接着让他们描述自己的信仰。他们予以拒绝。接下来又问到他们洗礼的惯例,是否包括婴儿洗礼?他们也没有回答,但是他们表示,愿意回答有关福音书和使徒书信的问题。

公会议问到祝谢餐,再次试图让他们讲述自己的信仰。他们说,领分别为圣的饼的人是否“相称”,他们的心灵是否正确,这很重要。他们说,良善的人,无论他是否是一名神甫,也能将饼分别为圣。因为不愿意回答有关信仰方面的问题,所以他们拒绝多说。有关婚姻和告解礼(penance)的问题,他们引用了相关的新约经文,

然后便保持沉默。

但是,他们发现很难自始至终恪守沉默。“他们还主动陈述了许多。他们确认不应该起任何誓言”,他们还公然反对腐败、富有的圣职人员。他们公然质疑权威人士,甚为过分。于是主教定他们为“异教徒”。“异教徒分辩说,给他们定罪的主教是异教徒,他们不是异教徒;他是他们的仇敌;他是吞食的狼,是假冒为善的人,是上帝的敌人。”现在他们向“听讼”这次会议的“所有人”充分宣告了自己的信仰。⁵

96

另一个试图真正辩论的事例(在这次辩论中,异教徒不愿意遵守辩论规则),记载在1167年韦兹雷(Vézelay)的会议记录中。有些以“税吏党”(publican)知名的异教徒被捕,受审时,他们有意逃避,被单独囚禁60天,等候听讼。每隔一段时间,便将他们带到控告者面前。他们“常被带到众人面前,就他们的大公信仰——有时威胁恐吓,有时温言软语——接受审问。最后,经过多方努力……才判定他们有罪”。

由于担心被焚,其中两位异教徒放弃,说他们接受教会的信仰。他们被投入水中,经受“试炼”,以他们被淹,还是浮上来为依据,考验他们悔改和归信的真诚与否。这种做法(过了这一天,便很快终止使用),以超自然信号为依据,向身为人的法官表明某人是否有罪。上帝肯定清楚这些人现在是真正的公教会信徒,还是异教徒,这是他们的理念。另一方面来看,上帝也“不受试探”。

这次,他们两个人中,有一个人经过了水的试炼;而对另一个人的裁断并不确定。“再次受审”后,他被下令烧死,但是由于修道院出面干涉,改判他当众受鞭笞。但是,其他人均被焚而死。⁶

97

异议之路 (The Road to Dissent)

从这些事件显然可以看出,基督徒本着良心,努力遵行自认为是教会的教导,很容易发现自己陷入麻烦之中。当教会似乎在呼吁改革时,不谙世故,认真对待,是很危险的一件事,11世纪有关圣职买卖(Simony)和圣职人员独身的争论就是一例。东部教会允许神甫结婚,虽然期望修士独身。而在西部教会,尽管有人试图坚决主张圣职人员持守独身,但是神甫们通常都拥有情妇和子女。这就导致了圣职买卖的出现,因为神甫努力把享有圣俸之职“传给”后代,这是可以理解的。在11世纪末期,教会曾经试图遏制这种做法,并在一定程度上,取得了成功,神甫拥有“家室”已得不到人们的认可。但是,买卖圣职的形式很多,涉及范围更广,这不过是其中的一个方面而已。

一本12世纪的编年史描述了11世纪70年代发生的一些事件。当时一个主教步行穿过一个村庄,有人告诉他当地有一位异端首领。从表面来看,这个人所做的,不过是遵照教会要求在进行改革而已。我们提到的这个人,拉弥都斯(Ramihrdus),据说“制定的教义,与信仰不符”,还拥有许多门徒。他被带到主教面前受审,“但是,在一切事上,他都承认真信仰的教训”。然而,当主教试验他,让他领受弥撒礼上分别为圣的饼时,他拒绝了,“断言他不会从任何修道院的院长、神甫,甚至主教本人手中领受分别为圣的饼,因为他们这些人都深陷在买卖圣职的罪或贪婪的罪中”。结果,他

被作为异端,烧死在火刑柱上。⁷

教会决定终结圣职买卖的做法,但是并不情愿从反对者或宗教改革者口中听到同样的话,不愿意听到他们批判圣职人员在许可范围内的实际生活方式,教会内部持双重标准,并未就此结束。14世纪末期,威克利夫在他的“两类异端”中,将异端分为“买卖圣职类”和背教类。前者包括教皇、主教和主管堂区的神甫(curate),后者包括拒绝效法基督谦卑榜样的所有神甫。⁸

瓦勒度派

从12世纪开始,出现了一些异议者的群体,有许多人跟随他们。其中,真正重要的群体首推瓦勒度派(Waldensians)。他们在某种程度上坚决维护我们刚才提到的主张。他们相信古代信经所列的各项要点,总体上属于正统派。但是他们质疑教会有关“建制”(order)的教导。他们特别反对,人们如果想上天堂就需要遵行圣职人员和圣礼制度强加的各项命令。事实上,他们是在问,如果基督徒个人只相信上帝,是否就失去了上天堂的盼望。他们让教会的领袖深感不安,因为这些领袖认为,他们威胁到了教会的权威,并威胁到了教会权威得以实施的这一庞大、复杂的财富和权力体制。



插图4 法国阿尔卑斯山多尔弥卢塞(Dormillouse)的瓦勒度社区。雕版图,瓦勒度派信徒,或新教徒所在的山谷(*The Waldenses, or Protestant valleys of Piedmont, Dauphiny and the Ban de la Roche, London 1838*),由威廉·贝蒂(William Bettie)制作,藏于英国伦敦大不列颠图书馆。

100

瓦勒度派的成员中,有善于言辞的市民,他们中间有些人对神学或圣经并非一无所知。这些中世纪早期资产阶级的成员,并非圣职人员,也未曾接受正规的教育,但是自11世纪和12世纪以来,能够让人们听到他们作为一个阶级发出的声音。里昂的瓦勒度就是这样一个引人注目的例子,这并非偶然。一个瞬间让他的认识发生了根本的变化,这一变化向他明示了作为基督徒该有的生活方式,于是,他开始付诸实施。起初,他并没有遭遇反对。他的计划甚至受到了地方圣职人员的欢迎。波旁的艾蒂安(Étienne de Bourbon)说,他向两位神甫寻求指导,其中一位神甫昂斯的斯蒂芬

(Stephen d' Anse), 将圣经的部分内容(如今已经失传), 主要是福音书和诗篇, 翻译成普罗旺斯(Provençal)的地方方言里昂语(Lyonnais)。瓦勒度自己传道, 主要讲解新约的内容。他建立了一个平信徒的团体, 他们在一起阅读圣经、祷告, 彼此忏悔。⁹ 在这些群体中, 女性通常很活跃, 在一些小组活动中, 她们与男性扮演同样重要的角色。他们男女搭配, 成对出去传讲福音。

该运动存留下来的最古老的文件资料可能晚至 1230 年, 当时瓦勒度派的思想, 与当初点燃瓦勒度激情的思想相比, 已经不再一样, 具有更多激进的“政治色彩”¹⁰。在教皇格列高利九世颁布的法令(Decretals)中, 有一条“供认状”(confession)。该供认状可能有助于我们了解瓦勒度早期的立场, 虽然从评论家埃蒙戈德(Ermenegaud)的评语来判断, 这条供认状可能代表了他“不得不”说的话, 而非他希望说的话。埃蒙戈德说, 瓦勒度在罗马教会一位红衣方教面前发誓说, 他从来没有支持该教派的观点, 与其成员也没有任何关系。¹¹ 这份“供认状”与定罪的各项要点, 又出现在 1208 年英诺森三世(Innocent III)的一封书信中。在这封信中, 他给塔拉贡(Tarragon)的主教去信, 让他接待近来归信的杜兰德(Durandus of Huesca)¹², 这个人曾经是瓦勒度派的信徒, 现在回到了公教会。

杜兰德本人一度是瓦勒度派的信徒, 曾经写过《驳异端》(Anti-heresis)一书, 反驳迦特利派和公教会。杜兰德于 1207 年在帕米耶(Pamiers)回归正统信仰(orthodoxy), 成为贫穷公教徒会(Poor Catholic)的院长。鉴于他的“历史”, 该修道院能够得到教皇批准, 许可其成员不受教区主教的管理去传道, 这可能是一件令人称奇的事。¹³ 但是, 他们传道, 并非不受罗马教皇的管理。英诺森制定了

严谨的规条。这个群体必须在“罗马教皇的管理和权柄之下”。他们传道无需金银做报酬；其成员必须接受教导，教导者必须拥有圣经知识，并知道为了使异教徒回归信仰，回归圣罗马教会的怀抱，与他们辩论的要点。没有接受培训参加这项事工的成员，必须留在家中，保持安静，过圣洁的生活。¹⁴事实上，杜兰德成了一名职业的争论者，他的作品可以让我们更加深入地了解瓦勒度派的思想发展。在较为年迈的杜兰德的这段岁月中，我们看到了前瓦勒度派信徒的影子，他著书反驳迦特利派，曾经是一位反制度（*anti-establishment*）的异教徒，怀着归信者的热情，反驳二元论的观点。¹⁵然而，他的许多要点，与之前作品在许多方面并无差异，这就表明这些有“社会意识”的异端存在大量共同之处。

102

杜兰德本人的“供认状”是一份详细展开的信经，特别强调了瓦勒度派受审时要求陈明自己不是二元论者的部分。例如，“我们相信新约和旧约拥有同一位作者，他创造了万物，差派了施洗约翰”。其中部分内容，瓦勒度及其跟随者后来可能发现更难以认同。该供认状断言，在唯一、至圣、至公、完美的教会之外，没有人能够得救（*extra quam neminem salvari credimus*）；承认洗礼可以使罪得赦；向神甫忏悔“有圣经依据”（*secundum scripturas*）；在祝谢餐上分别为圣之饼与杯，有基督“真实的临在”。此外，该供认状还承诺服从“合乎福音的公会议”颁布的各项法令（*percepts*）。¹⁶瓦勒度派被逐出教会之后，反对其中的许多要点成了他们后来的原则问题。

起初，瓦勒度并不想置身于教会之外。在1179年，他得到了拉特兰第三次公会议的认可。这次公会议颁布了系列公告，旨在抵制教会内部特别是圣职人员的腐败问题。这次会议还宣布税吏党

(publicani)、帕塔里亚派(patarienes)和迦特利派为异端(教规第27条[Canon 27]),但是却没有将瓦勒度派定为异端,虽然他们作为业余的神学家,在公会议受审时表现显然不佳。当代评论家沃尔特·马普(Walter Map)描述了瓦勒度派在接受神学问题的审问时显得荒唐尴尬的样子。¹⁷然而,教皇授权他们,只要得到地方圣职人员的许可就可以传道。瓦勒度遵照教皇的指示,出席了1180年在里昂举行的由教区主教参加的大会,并签署了一份信仰告白书。这样,他和他的跟随者得到地方圣职人员的正式许可便可以继续传道。¹⁸在许多方面,瓦勒度派的信徒一边流浪,一边传道,他们靠施舍度日,在当时便预示了募缘会的出现,后者在1215年也将得到教皇的认可。

103

但是,这种较为温和宽容的环境被陡然打破。分裂与建制之间的张力,“授权的”事工与独立于教会之外的事工之间的张力,总是若隐若现,很快便出现了真正的难题。约翰·贝莱斯麦斯(John Bellesmains)任大主教后,于1182年命令瓦勒度及其跟随者停止传道。当传道许可撤销后,他继续传道,无论他的讲道多么好,讲道的内容对信徒的得救有多大的益处,这样做最终会令教会不能接受他,并视他为非法传道,这是不可避免的。大主教将他赶出了主教的辖区。1184年在维罗纳公会议(Council of Verona)上,教皇路西三世(Lucius III)宣布瓦勒度派为异端,一并被判为异端的,还有那些与他们类似,对得到官方许可才能传道的要求不屑一顾的群体。瓦勒度派的信徒于是分散到各处,继续他们的工作。

异端能够抗拒教会的公开谴责,且不顾后果继续传道时,就会演变为分裂。诸如瓦勒度派和卑微派(Humiliati,意大利北部从事

慈善工作的织毛工人,在维罗纳会议上也被定为异端)在没有得到教会的官方支持,并违反教会命令继续工作时,便不再是良好的典范。

104 在短时间内,教会仍然保持开放的态度,认为“使徒生活”运动可能对教会产生较好的影响。圣职人员因为未能效法基督受到了公会议的公开批评。效法基督,是传道者的首要职责,这是合宜的。但是,教会应当控制这类“运动”,这也很重要。晚至1215年召开的拉特兰第四次公会议(the Fourth Atlanta Council)上,官方准备批准多明我会和方济各会,但是以他们被教会“差派”出去传道为条件。“差派”是必要条件。在拉特兰第四次公会议的第三项法令(*canon*),对异端总体上采取了强硬路线,但是尤其针对那些“持守宗教形式却否认宗教权力”(《提摩太后书》3:5)大胆传道的异端(*auctoritatem sibi vendicant praedicandi*)。该法令还引据圣保罗的问话:“若没有奉差遣,谁能传道呢?”(《罗马书》10:15)。¹⁹英诺森三世支持多明我会,“差派”他们去传道。他看到了组成一个世界性的传道人修会,在教会权柄之下,为教会工作的可能性。²⁰教会转而反对瓦勒度派的原因,可能与教会反对方济各会的那些人——圣方济各离世后,有些人想效法他的榜样,继续过简朴贫困的生活,“呼吁信徒要效法基督”。他们一呼吁,就有人热心响应——在很大程度上有相同之处。由于当时教皇夸大其词,声称许多权力归教皇所有,所以瓦勒度派对后来成形的庞大的教会权力机构构成了直接挑战。

当12世纪末里尔的阿兰写四本小书反驳异端时,他强调了瓦勒度派在这方面的错误。瓦勒度“受心灵的引导,没有上帝的差

遣”(*suo spiritu ductus, non a Deo missus*)。 “他发明了一个新教派,擅自传道,既没有主教的授权、上帝的感动,也缺乏知识(*sine scientia*),没有受过正规的教育(*sine littera*)”。他和跟随他的人都说,在上帝之外,不遵从任何人,并特别提到只遵从那些良善的神甫。他们说,按立并不能带来分别为圣或祝福的能力;信徒可以向普通信徒忏悔。他们说,拯救并不在教会内部,而在于过使徒的生活。²¹

105

独立传道,没有教会的许可、允许或“差遣”出去传道,这种“大逆不道之举”,被视为对其他问题感到不满并有好斗倾向的症候,如此认识并没有错误(*correctly*)。瓦勒度派被分散到迦特利派的所在地、法国的西南部和意大利的北部。²²教会人士担心,他们会受到迦特利派的影响。²³事实上,后来瓦勒度派与二元论的思想在某种程度上有相同之处,这也不足为奇。瓦勒度派被归于“非法”一类,他们的共同之处,便愈发加增。在12世纪末期,甚至在禁止传道后,瓦勒度派仍然非常活跃,继续传道反对迦特利派。²⁴然而,他们不得不承认,在某些重要的方面,他们与二元论者拥有共同的目标。他们都在努力臻于“完全”,这通常是异端各教派的目标(帕拉纠派也一样)。瓦勒度派试图效法基督,过一种完全的生活;迦特利派中间,就有一类 *perfecti* (完全人)。另外,在禁欲与受苦方面,他们也颇有相似之处。

约翰·威克利夫和罗拉德派的运动

约翰·威克利夫(约1320—1384年)是一位学者,他的观点—

106



插图 5 约翰·威克利夫,私人收藏图。

开始在牛津大学内部引起了一些争议。²⁵他在牛津教学可能始于 14
107 世纪 50 年代。他最初论述逻辑的作品,写于 1361 至 1371 年他已
成名期间,一直存留至今。到威克利夫的时代,牛津大学对公众的

争议,早已习以为常。很久以来,那里都是不满与挑战的中心。费兹拉(Richard Fitzralph)、布拉华丁(Thomas Bradwardine)和柏金汉(Thomas Buckingham)在他们的时代,都曾卷入当时的争议之中。费兹拉(他在牛津大学的时光始于1315年左右,在1325年之前,他是贝利奥尔学院的研究员[Fellow of Balliol],在1335年成为利奇菲尔德学院[Dean of Lichfield]的校长之前,他一直担任牛津大学的名誉校长[Chancellor]),后来被人们称为“罗拉德派的圣徒”(Lollard Saint),留下来一套讲道辞和反募缘会的作品集,形成了一个近似异教的团体。威克利夫在写《论救主的贫困》(*On the Poverty of the Savior*)一书时,当然受到了费兹拉基督贫困观的影响。

在人们看来,威克利夫似乎与瓦勒度派如出一辙,因为他呼吁信徒回归朴素的使徒理想,单纯地跟随基督。他的 *Postilla super totam bibliam* (《圣经评注》),成书于1335至1336年,将研读圣经的学生坚定地引向早期教会看重的贫穷和谦卑上。《世俗权力》(*De Civili Dominio*, 1375—1376年)这本书也含有对贫穷的强调。

1377年,教皇格列高利九世颁布的法令(bulls)抵达伦敦,这项法令列出了威克利夫所犯的19项错误。给威克利夫定罪的压力在英格兰日渐高涨(威克利夫树立政敌之地)。在1378年,他出版了《论圣经之真理》(*On the Truth of Holy Scripture*)和《论教会》(*On Church*);1379年,《国王的职责》(*The King's Duty*)和《教皇的权力》(*The Pope's Power*)面世,分别讨论了国王和教皇的权力问题。“逼至一隅”的威克利夫在为自己辩护的过程中,还写了大量作品,这些作品也引起了愈来愈多的争议。威克利夫在当时较许多瓦勒度派信徒以及其他反制度“异议者”(dissidents)所做的走得更远,他

108 质疑“权威机构”——无论是世俗权威，还是宗教权威——的立法和行动的合法性。他辩论说，基督禁止跟随他的人使用世俗的权力，因此教会不宜使用世俗的权力。他当时将应用这些权力视为腐败。

1380 至 1381 年有关圣餐的争议最后使他身败名裂。威克利夫的敌人之一威廉·巴顿 (William Barton)，竭力让牛津大学公开给威克利夫的教导定罪。为了实现这一目标，他在 1380 年组成了一个由 12 位博士组成的“委员会”，将威克利夫逐出了牛津大学。

1380 年，威克利夫被逐出牛津大学，当时他年约 50 岁。自 1381 年起，他引退在路特沃思 (Lutherworth) 的牧师寓所。1382 年，在布莱克福里阿斯 (Blackfrais) 举行的一次公会议给威克利夫的十项提议定罪，部分跟随者认为逃离国土是明智之举。威克利夫继续写作。1382 年，《三人谈》(*Triologus*) 成书。1384 年，离世那一年，他又写完《福音派著作》(*Opus Evangelicum*) 一书。

威克利夫本人并非大众化人物，他也没有寻求在大众层面上传播自己的思想，何以被认作广受大众欢迎的罗拉德运动的始作俑者呢？²⁶ 他的一些朋友，留心将他晚年的思想散播到平信徒中间。结果便出现了众所周知的“罗拉德”“运动”。罗拉德派的思想，与瓦勒度派以及中世纪早期一些类似教派的思想相似。威克利夫的名字之所以与这项愈来愈受大众欢迎的运动联系在一起——可能在他引退路特沃思年间——是他的秘书约翰·普维 (John Purvey) 在很大程度上促成了这件事。赫里福德的尼古拉 (Nicholas of Hereford)、菲利普·莱普顿 (Philip Repton) 和约翰·阿斯顿 (John Aston) 在传播威克利夫的思想方面也发挥了重要的作用。莱普顿是奥古

斯丁修道院的修士,另两位是不受修道院誓约约束的圣职人员 (secular clerks)。这些人,除约翰·普维以外,都在牛津大学为威克利夫所吸引,都受到他的激励,充满了改革宗教的热情。

109

尽管威克利夫有关圣经的观点较为激进,但是他本人可能并非翻译英文圣经的主导力量,虽然人们后来把圣经的翻译与罗拉德派联系在一起。赫里福德的尼古拉是威克利夫的学者同仁,在14世纪80年代初就帮助威克利夫领导“威克利夫党”(Wyclif Party);约翰·普维生活在威克利夫的教区,在威克利夫晚年时曾经辅佐他,他与翻译不同版本的圣经有关。²⁷

约翰·胡斯

约翰·胡斯(约1369—1415年)出生于波希米亚(Bohemia)²⁸,1400年被按立为神甫,15世纪的前十年在布拉格大学任教。在1402年,他被该大学的院长们(masters)任命为伯利恒小教堂(Bethlehem Chapel)的传道者。他在那里的大多数讲道辞以拉丁文存留至今(而非胡斯最初传道用的捷克语)。他布道鼓励听他讲道的人们过一个美好的基督徒的生活。他使用中世纪常见的方法布道。一开始,他并不是“异议者”(dissident),而是一位敬虔的神甫和传道人。在早期的一封信中,他呼吁说,“至公正的审判者要常在你面前,好使你既不有意让义人受苦,也不有意奉承不义之人”²⁹。

威克利夫在英格兰引起的争议,其影响波及胡斯所在的布拉

110



插图6 约翰·胡斯,木雕图,伦敦 AKG 摄影。

格大学。许多捷克人曾在牛津就学,所以布拉格的人们也知道在牛津大学发生的事。有证据表明,威克利夫个人的作品在1390年

已传到布拉格。³⁰在1403年,一系列已被定罪的“威克利夫的文章”,由一位甚感不安的德国校长送至大主教的办公室,与之一同送去的,还有他补充的21篇“文章”。他请求大主教就这些文章发表意见。布拉格大学的捷克院长们(masters,和中世纪的许多大学一样,也分为不同的“派别”或“民族组织”[nations])视之为对他们的直接挑战,因此人们知道,他们中有些人对威克利夫所说的一切很感兴趣,甚至颇为赞同。1403年5月,布拉格大学(的院长们)聚集在一起,将据说引自威克利夫作品的45篇文章定为异端。³¹

111

在一场围绕威克利夫及罗拉德派思想生发的激烈争论中,胡斯因为批评布拉格部分生活富裕的牧师,成为众矢之的。这件事让人觉得他似乎属于威克利夫一派,大主教也收到一份对他的指控。胡斯愤然反抗,认为他并没有传讲有悖于教会的信息。

他开始愤然大声指责后来成为告密者的那个人——该段内容堪称为典范——说:

仇敌在仁慈的父面前指控我,仿佛我是一位造谣中伤,传讲错误信息,有悖于圣母会,因此偏离信仰的传道人……在上帝的帮助下,我愿意反驳敌人在仁慈的父面前造谣中伤的指控,就我的信仰和盼望,怀着谦卑而诚实的心灵,陈述缘由。³²

当大主教命令圣职人员上交他们所有的威克利夫作品抄本,以供“查验”时,胡斯当然也上交了自己拥有的那些抄本。

胡斯很快发现自己受到指控,说他是威克利夫派异教徒,但是大学里也不是没有人支持他。布拉格大学的校长(Rector),普拉哈

季采的克里斯蒂安(Christian of Prachatice),试图安慰胡斯。他引
 112 据《箴言》12:21说,义人不遭灾害(*non contristabit iustum quicquid ei
 acciderit*)。胡斯在回信时,提到《提摩太后书》3:12。这节经文应
 许:凡立志在基督里敬虔度日,也都要受逼迫。他邀请克里斯蒂安
 参与这场战斗。

胡斯如今已落入中世纪常见的为“异端”和异议者设下的罗网,他既不能借“证明自己的清白”,也不能借“放弃信仰”从中脱离。他愈有力、愈公开地为自己及其正统的信仰辩护,他受到的指控便愈加确凿。而且,在他试图“为自己辩解”时,他的信仰立场也愈发清晰,开始看上去极像威克利夫的异端思想。他说,上帝命令在全世界传扬他的道;如果教皇和主教们禁止这样行,他们的见证就是错误的;不按照上帝的意愿开展上帝话语的事工,就是不顺服上帝的旨意,就应该受到惩罚。

1411年,胡斯被教皇开除教籍。1415年,他被带到康斯坦斯公会议(Council of Constance)受审。姆拉多诺维斯的彼得(Peter of Mladonovice),是这次会议的见证人,也是部分文件的作者。他是胡斯忠心的跟随者,在康斯坦斯,他们同住一处。他记载了“康斯坦斯会议对胡斯院长(Master)的审问和定罪过程”。他从律师的角度,对提交公会议的部分文件的含意有着浓厚的兴趣,所以约翰·胡斯的经历由目击者以第一手材料记录了下来。³³

胡斯获得安全保证,前往康斯坦斯。他似乎仍然相信,即使以这种方式被传唤到康斯坦斯,他如果直截了当地阐明自己的信仰,就能澄清误会。姆拉多诺维斯的彼得引据胡斯信中之言,强调了
 113 胡斯行为的公开性:“你应该知道,我一路骑马而来,脸上并未蒙着

什么。”³⁴胡斯在安全通行权承诺的保护之下,同意前往参加康斯坦斯会议,但是他很快发现,期待这次会议能够召开一个公正的听讼会,是多么无知。因为根本就没有听讼会。这次会议曾经试图缺席审问他。³⁵

胡斯反对他只在大主教面前受审的事实。他参加这次会议的前提条件是,他要在参加此次公会议的所有教会面前分述。“我前来参加整个公会议,愿意在整个公会议上说出上帝愿意我说出的一切,以及凡我被问到的一切。”³⁶教会却违反这种简单的做法,让一位西班牙方济各会的修士出面,这位修士的言行举止很像现代的律师,准备了许多棘手的问题。³⁷

姆拉多诺维斯的彼得保存记录了各样卑鄙下流的诡计,如果这些记叙全然准确,那么从这些记录可以看出“官方”教会当时腐败至极。他无意中听到一段谈话,这段谈话提议,即使胡斯放弃自己的信仰,也要将他作为异教徒烧死在火刑柱上。他提醒捷克的两个贵族,杜巴的温塞斯拉斯(Wenceslas of Duba)和约翰·祈伦(John of Chlum),这次会议本来打算缺席审判胡斯。他坚持主张:“即或恶者面呈自己的案情,他也应有机会得到一个公正的听讼。”³⁸

姆拉多诺维斯暗示,大权在握、指控胡斯的人,心中涌动着一股幽暗的犬儒主义的暗流。罗马法的报复(*talio*)原则是,被发现虚假指控,或恶意指控者,应当受到惩罚,所受惩罚与设若指控事项属实被指控者当受的惩罚一样。姆拉多诺维斯的彼得暗示,以类似的手段保护胡斯,也是合宜的。他的条件是,“如果他们不能通过法律手段证明他执迷不悟、或是异端,便愿意身受……一种类

似的惩罚”³⁹。

事实上,胡斯卷入了高层的政治纠纷。有权有势的人中间,有为他有力辩护的人,也有同样强势的敌人。而这些领袖人物事实上都在玩自己的政治游戏。姆拉多诺维斯借此提醒捷克的贵族,击败了敌人试图缺席审判胡斯的阴谋。他们中间也有利害关系。他们虽然想为胡斯开脱,但是为有关胡斯的争吵引发的事定罪,却使事情变得复杂起来。例如,捷克的贵族和波兰的民族组织(nations)为胡斯请愿,辩论说,需要定罪的是“现在听取信仰陈述并治理主至圣身体”的“臭皮匠们”,而不是胡斯。⁴⁰将胡斯与另一个名叫约翰·威克利夫的可疑人物牵扯在一起,是胡斯的敌人玩弄的一个把戏:“据称,所说的这位约翰·胡斯执迷不悟,在布拉格城的学校里,并公开布道时,传讲威克利夫的错误观念,并为之辩护。”⁴¹胡斯说,他并没有这样做。

所以,我们看到他们给胡斯“归类”,“指控”他;而不是公开、简单地审问,查看他是不是真正的异教徒。这是宗教裁判所的作风,而不是把人带回主的教会的做法。胡斯被定罪,于1415年死在火刑柱上。

115 思考反制度异议者(anti-establishment dissidents),一个不断出现的特征是,讲道事奉(Ministry of Word)与教会在当时以可见形式表现出来的信仰主张对抗的方式。胡斯以批评他认识的神甫开始,因为在他看来,他们的生活方式与圣经不符。他认为,他所做的,不过是在尽自己的本分;他还认为,事实上他是在顺服大主教的权柄。胡斯的错误是,他没有意识到指责重要人物的危险性。胡斯发现自己所处的立场,遭到教会和政府权威的敌视,这使得他

不可能在布拉格继续他的工作。在此期间,他的教会论,如瓦勒度和威克利夫一样,必然属于同一个体系。胡斯作为一名传道人,他的动机最终有两个方面:积极的一面,是传扬上帝的道;消极的一面,是传道反对“敌基督的恶毒”。因此胡斯自认为在传扬福音,也是在为“真理辩护”。⁴²

胡斯在流放期间,开始写《论教会》(*De ecclesia*)一书,这是一本讨论教会的书,成书于1413年6月。⁴³在这本书中,他明确谈到了有关教会的教义。如果教会受洗者的群体是(*congregatio fidelium*),是可见的,那么胡斯相信,从自己的经历来看,可见的教会已处在以教皇和红衣大主教为代表的敌基督的控制之下。他关心的,并不是“废除”教会,而是想表明,在哪里可以找到“真教会”。如果真教会是仅由选民组成(*universitas praedestinatorum*),那么这个教会就是基督隐藏的身体,没有瑕疵,也没有皱纹,是不可见的。教皇是教会的头,但是这个教会已经不再是真教会。由选民组成的教会承认基督为头的身份。胡斯在1413年4月前,从流放地致信普拉哈季采的克里斯蒂安,引用了《使徒行传》17:28。基督百姓的生活、存留、动作都在乎他。⁴⁴

对胡斯而言,说教会是一个身体,基督是该身体的头,这意味着教会是上帝所有百姓的集合;教会并非仅由主教组成。事实上,他指出,“哦,如果敌基督的门徒主张圣罗马教会包括所有虔诚、圣洁的基督徒、相信基督的斗士,并以之为满足”⁴⁵,“就可以由之得出,圣罗马教会——即教皇和大主教们——所决定的一切,就是信仰”⁴⁶。因此胡斯的教导所暗含的教会论思想,与那些被认为是“反制度的异议者”所持的观点,在很大程度上并无两样。

围绕胡斯的教导,争辩开始愈演愈烈,胡斯的教会论加入其间,自然出现的另一个结果,就是这样的观点:必须将上帝的道不加限制地赐给所有上帝的百姓。那些参与传道事奉的人,也必须拥有自由。胡斯给“围绕在波希米亚王国最高法院周围”的贵族写信,劝勉他们要“竭力阻止”自己正在关注的弊端,“好让上帝的道在上帝的百姓中间自由通畅”。他说,“不能宣扬上帝的道,我很难过。我不希望传道的事奉被迫中断,不希望人们为之忧伤”⁴⁷。

胡斯“运动”

117 到胡斯离世时,捷克的贵族已卷入其中;因胡斯引发的战役与政府和教会之间的政治及权力斗争纠缠在一起。胡斯变成了国家的英雄。他的作品,特别是后期他面临挑战和威胁写成的那些作品,具有持久的影响力。当时这些作品非常激进地论到了教会的性质,于是发生了胡斯“运动”。近几个世纪以来,出现了一种习俗,就是在举行交圣餐礼时,信徒只能领受饼。这种作法,一开始可能为方便起见,但是令宗教改革人士甚为不满,他们认为,这样做说明神甫们较所在堂会的普通信徒“高人一等”。胡斯派于是开始在举行交圣礼时给普通信徒分发饼和杯(“Utraquism”[饼酒同领派]),可能因为这个明显的记号容易吸引人们的注意力,所以便成了该项“运动”的一个“标志”,引起了诸多争议。

当倡导宗教改革的领袖们离世后,他们的跟随者面临着是否继续改革的困难。如果继续改革,他们应该如何改革? 教会历史

上,有许多诸如此类的决策时刻。这些时刻通常会带来“运动”的分化(division)及再分化(subdivision)。例如,继方济各之后,方济各会分为两派,一派被“制度化”(institutionalize),一派试图让呼吁贫穷的焰火继续燃烧,认为这是他们的遗产;循道会在卫斯理离世后,也必须决定是否开始行动,自立“教会”。

胡斯殉道离世,在当时引人注目的(hightened)环境中,出现了另一个常见的现象:社会上出现了一些过激的(heightened)回应,甚至有人相信,世界末日即将来临——在基督教历史上该信念已重复出现多次。还有一些小团体,曾经属于胡斯“派”——无论这种关系多么松散——还采纳了一些非常极端的观点。例如,胡斯运动的一个支派他泊派(Taborites),在布拉格南部一个名为他泊山(Mount Tabor)的地方,有一个“坚固的根据地”,他们传讲基督第二次来临的信息,并擅自解释旧约的先知书。他们谈到逃离巴比伦、选民的聚集以及积极反抗敌基督的力量等。他们期待的愤怒之日(Day of Wrath),即上帝的怒气临到众人的日子,并没有应验。⁴⁹这种“千禧年主义”(millenarianism)或“千年至福观”(Chiliasm),引

118

入了自由灵弟兄会的一些做法,因此会出现我们在前面提到的“教会外围的灵恩现象”。它还鼓励人们放弃俗世的财物,因为预期不久以后他们将不再需要。

异端罗拉德派始于学术争议。私下支持威克利夫的人发现,他的思想无需学术掩饰,使用在人们中间非常流行的形式,事实上传播起来并不困难。胡斯运动在传播过程中,也有类似的事情发生。以同样的方式,与瓦勒度和威克利夫已经联系在一起的那些思想,似乎为“胡斯运动”已然赢得了广泛的支持。他泊派的神甫

用“罗拉德派”的方式行事,他们没有教会的建筑,没有穿圣礼服,也没有遵行传统的宗教礼仪,他们在露天施行圣礼。他们用方言带领敬拜,使用难吃的(rough)面包和手边的任何容器而非圣餐杯举行圣餐礼。教会当局则以“政治迫害”(witch hunt)的手段对待那些他们认为是胡斯的跟随者。

中世纪之后的社会影响

对于那些无论那种原因不能安心在教会内部的人来说,他们在中世纪之后,在社会上仍然处于劣势地位。16世纪英国的《伊丽莎白穷人法》(Elizabethan Poor Law)希望穷人留在自己出生时所在的教区,并将流浪乞讨者视为社会的敌人。1673年的英国宗教审查令(English Test Act),要求担任公职的官员必须信奉国教,该法令在1829年才予以废止。事实上,担任社会上任何重要职位的人,都必须是在英国国教会(Church of England)的成员,都必须在国家教会领受圣餐。直到1871年,国会才免去学术界人士必须认同英国国教《三十九条信经》(Thirty-Nine Articles)的义务。

但是,这些事例可以突显我们简略谈到的变化的重要性。16世纪西方的宗教改革,为将来的时代革新了一种假设:只存在一个可见的教会,不属于该教会,便是异教徒或分裂分子。因为在中世纪,西方只有一个教会,但是从16世纪开始,教会分离出现了许多教会团体,并不是所有团体都承认彼此的教会身份。所以,一个人可以属于一系列“教会”中的某一个教会,认为其他教会中的人是

“局外人”。在前面提到的英国的情形之下,那些有社会“归属感”的人是英国国教会的成员。其他人,如罗马天主教会,以及诸如长老会(Presbyterians)或公理会(Congregationalists)的成员,则被排除在外,得不到社会的承认。

伊拉斯督(Thomas Erastus, 1524—1583年)主张,如果在一个特定的国家内部,只有一种宗教居统治地位,政府就不仅有权施行民事审判,而且有权决定宗教事务。在教皇不再控制的国家,不可避免地,会出现“伊拉斯督”的问题。中世纪晚期,从11世纪至15世纪,渐渐地在属灵与属世的权力之间达成了一种脆弱的平衡,世俗政权开始接受无权干涉属灵或圣礼事务的事实。

但是宗教界却有一种改变自己,向务实或世俗事务发展的倾向。部分从欧洲移民美国的人士,受清教徒的理想激励,很快便投身于控制土地、金钱和股票的事务。⁵⁰然而,他们至少还有一些怀旧感,心中还有更崇高的目标。1853年波士顿学校委员会还表达了这样的愿望,“随便从大城市带些孩子们来,这些孩子无人管教,无人指导,往往还带着无知的祖辈数世纪以来流传下来的愚拙,要造就他们,将他们从动物培养成有知识的人,并尽一个学校所能,将他们从有知识的人培养成属灵的人”⁵¹。

120

所有这些时期,都可以看到民间宗教运动所具有的热心社会事务的某些特征。这些运动一般都具有地方性,并强调团体性——无论有无显见的领导人物。在赞同他们的地方圣职人员的帮助下——如果他们得到此类帮助——会发展出他们可以发展出的任何神学。有时,他们中间也有人受过高等教育,有时他们受主导学术领袖的榜样所激励,但是这些影响只是偶然因素,而非其固

有的特征。一般情况下,他们努力工作,诚恳认真,都希望在城市发展的过程中成为中产阶级的一员。“新教徒的工作伦理”(Protestant work ethic)主张,上帝不喜欢人的懒惰(参《帖撒罗尼迦后书》3:6—12),这早在威克利夫的时代,就可以找到。他说“上帝厌恶自己创造的有理性的人尽享清闲”(abominatur in creatura sua rationali ocium)。⁵²以“可见”形式出现的普世教会,所需的组织规模超出了地方小团体的控制范围。传统的修道院在某种程度上只向贵族人士开放。特别是在当时,“普通人”大多没有受过良好的教育,不可能得到太多“社会跻升”的机会,当社会不允许他们通过天分或努力进入贵族阶层时,如果想让人们感受到他们的存在,只有一种可能,那就是组成自己的团体,为自己寻求拯救的路线负责。

在现代西方的世俗环境中,这种模式已经发生变化。异议者不一定是穷人,或在社会上处于劣势的人。但是从拉丁美洲的解放神学(liberation theology)可以看到,那些本身不是流浪者、穷人,亦非无助的人们,积极主动地改变社会的等级次序,支持那些流浪者、穷人或无助的人们。“社会福音”仍然很强势,宣传“社会福音”仍然使希望成为基督跟随者的愿望蒙上了羞辱。

相对而言,在现代社会,基督教才开始严肃对待社会改革的问题。威廉·威伯福斯(William Wilberforce)试图释放奴隶,而非鼓励他们顺服主人,盼望天国。他所做的,在当时非常罕见。与这些中世纪社会改革等量齐观的、可能最引人注目的当代社会改革是,20世纪在拉丁美洲最为强劲、却受异端谴责的解放神学运动。解放

神学试图在社会上实现基督教所应许自由和拯救的“现实版”或“现世版”，与基督教第一个千年最基本的假设——在世上受苦、做穷人或奴隶，或者处于社会劣势，有助于上天国的思想——形成了鲜明的对比。

第六章

善 与 恶

中世纪的所有异端中，二元论“一枝独秀”，挑战基督教上帝的至高主权(supremacy)。敬拜一位上帝，敬拜一位全能全善的上帝的人们，需要面对恶的问题。“二元论”的群体，一再反复出现，主张宇宙中一定存在另一股力量，可以解释恶之存在，因此从根本上削弱了基督教坚持认为他们的上帝全能全善的主张。这一主线始终贯穿基督教的异端史。

二元论的最初形式，诺斯替主义(gnostics)，存在于基督降生之前，但是在基督教早期仍然具有强大的影响力。华伦提奴(Valentinus)在2世纪建立了一个诺斯替的教派，即众所周知的华伦提奴派(Valentinians)。他的二元论思想“体系”很受欢迎，其中包括跟随者容易“领会”或想象的一群人格化的超自然存在。这些存在上演了一幕恶与善在天堂的争战剧。诺斯替派用华丽的辞藻并神秘的术语描述了这一场战争，在这场战争中，统帅大军的大能者都有自己的名字。马西昂(死于160年左右)，虽然可能不是一位严格意义上的诺斯替主义者，但是在2世纪，也是带头否认旧约及其上帝的人物之一。他和后来的许多诺斯替主义者一样，将旧约的上帝称为物质世界的创造者(demiurge)，与耶稣所启示的那位爱的上帝

截然不同。因此,他鼓励后来的诺斯替主义者将对圣经的这种分法与宇宙中存在两位大能者的概念联系起来。绝对的二元论者仍然继续使用新约。他们将旧约视为介绍恶上帝的作品,可能智慧书和先知书不包括在内。例如,次经《德训篇》(Ecclesiasticus)中有一段话,“一切都是成双而相对的”(《德训篇》42:25),就是迦特利派非常喜欢的内容之一。

摩尼教徒,即3世纪波斯二元论者摩尼的跟随者,在奥古斯丁的时代非常兴旺。摩尼教对奥古斯丁一度极具吸引力,“把控”他跟随其教导近十年之久。摩尼认为,人的灵魂是囚禁在物质身体内神性的火花。奥古斯丁挣扎着“压制肉体”的个人经历就反映了这一点,以及二元论强调的每个人“里面的争战”。甚至在奥古斯丁后来离开摩尼教,成为一个基督徒时,他也没有完全排除这种内在的二元性。另外,这与后来古人极其强调的禁欲主义,这一基督教根深蒂固的传统美德也相一致。它影响了许多人(诸如哲罗姆等),虽然他们并没有像二元论者那样发展到将肉体与灵魂对立的程度。

在奥古斯丁的时代,基督教传统在西方已形成了与二元论相适应的神学或牧养体系,这是确凿无疑的。奥古斯丁教导说,恶是上帝的缺席,是“虚无”(nothing)。这是正统基督教信仰的唯一选择。如果存在的一切就是上帝,或为上帝所造,上帝是全善的,那么看上去宇宙中并没有恶存在的空间。然而,恶显然很强大,极具破坏性。奥古斯丁的思想是,恶必然是对上帝的偏离,是理性受造物的意志行为。奥古斯丁指出,人一旦偏离上帝,就没有什么可以阻止人进一步堕落,人便会失去正确思考的能力,愈发偏好堕落腐化。

奥古斯丁解释的缺点是,它没有对自然类的“宇宙的”恶,如让成千上万“无辜者丧生”的地震,做出解释。奥古斯丁认为,此类事件的发生,最终也源自理性受造物的意志行为。但是,无论如何,他相信,上帝可以从一切恶行带出善来,恶行也能成就上帝的旨意。

奥古斯丁解释的优点是,虽然他主张恶是虚无(nothing),但是却允许撒旦的真实存在。撒旦是“堕落的天使”,由于偏离上帝,思想遭到了扭曲。天使享有无法想象的特权,可以在上帝面前享有永恒,何竟离弃这样的祝福呢?问这样的问题,并不是没有道理。在11世纪末期,坎特伯雷的安瑟伦说,天使“堕落”,是因为他们要像上帝一样,而不想安于自己受造的性情。他们渴望至善的一切,但是却弄乱了秩序。因此他们的骄傲造成了他们的堕落。

按照这种理解方式,撒旦仍在工作,他对那些仍然热爱上帝的人们充满了邪恶的意念。他引诱亚当和夏娃,还攻击他们后裔的心灵。然而,他并不是另一位上帝,他只是一个受造物,是创世之初堕落的天使的首领。无论撒旦多么积极引人偏离上帝,最终他会被胜过。撒旦就是《启示录》中的敌基督。

这一切没有那一点可以与在每个人里面有恶与善争战的信念相比。虽然十年过后,奥古斯丁对摩尼教不再着迷,但是他从未完全摆脱摩尼教的一些思想,这些思想后来影响了中世纪的西方世界,并普遍存在于后来的哲学中,故而也影响了古罗马的东半部分。虽然东部没有像西部那样,所有人都阅读过奥古斯丁的作品。在这些重要的思想中,有一种思想认为,灵魂(soul)是善的;物质,

如果不是恶上帝的造物——如二元论者认为的那样——在某种程度上,也是次善的,物质危及灵性的启示。身体是物质,因此受到人类精神中那难以控制的情欲的束缚。

中世纪的二元论

奥古斯丁之后几个世纪的基督教作品中,可以看到摩尼教的影子,部分是因为奥古斯丁晚年为了反对摩尼教的教导,就此著述颇多的缘故。例如,比德评论说,“异教徒摩尼教徒并不确知基督的事,他们相信他是一个灵,没有真正的肉身”¹。比德列出一个名单,将异教徒分为几类:崇拜许多“神明”的外邦人或“异教徒”;以其错误思想损坏一神信仰的(二元论)异教徒;否认基督信仰的犹太人以及以分裂恶行亵渎正确信仰的“伪公教会信徒”²。

中世纪流通的部分二元论作品非常古老。“以赛亚的异象”可以追溯至1世纪,详细描述了先知以赛亚升天,穿越几层天亲自看到“撒旦及其势力抵挡忠心跟随上帝的人的大战役”。他问领路的天使,“这是什么战争?嫉妒?争竞?”回答是,“这是恶者的战争,在你想见到的那一位前来,用大能的灵杀死他之前,他不会停止战争”³。

区分绝对的二元论与温和的二元论非常重要。“温和派”的观点与基督教的正统并非全然无法调和。他们并不坚决主张两位上帝的存在;但是,他们认为物质是恶的。他们说,物质是在撒旦里

面,或借撒旦造的,他们认为撒旦并不是一位上帝,而是一个受造物。他们将现在的世界以及其中的人类生活视为地狱。他们认为最后的审判已经开始,所以可能临到人类的最糟糕的命运就是让他们保持今生的现状。

7世纪拜占庭的一个二元论教派,亚美尼亚的保罗派(Paulicians),是中世纪二元论的先驱。总主教尼塞福罗斯(Patriarch Nicephoros)曾经提到“一群邪恶的无神论者”,说他们在“追求一种邪教,不让看到基督道成肉身的任何肖像和纪念物”。他们在亚美尼亚的保罗派那里找到了自己寻找的对象。⁴波各米勒派(Bogomils)、迦特利派和阿尔比根斯派,这些教派都持二元论,他们对中世纪,特别是12世纪后期和13世纪早期的基督教正统思想构成了威胁。1041年的编年史中,有一个论摩尼(“maniac”,意为癫狂)之名的双关语,称那些偏离真理以至精神失常的人因此取了这个名字。他们常常教导父与子一同受苦,并用一个指头在前额上划十字架的符号。

11世纪,在东部教会治理的区域内仍然可以看到二元论的影子,或者说,二元论在这些区域还具有影响力。古罗马帝国在东部拜占庭帝国部分地幸存下来。约1098年,西部言辞犀利的评论家、作家兼皇室成员安娜·康内娜(Anna Comnena)描述了“大量”异教徒,他们采用波各米勒派的异教形式,非常新颖,从未见过。她说,该异端,将亚美尼亚的保罗派与麦撒冷派组合在了一起。麦撒冷派是4世纪一个专注于祷告的教派。他们的目的是脱离他们相信已经进入他们灵魂的恶者的束缚,为上帝的缘故,成为完全属灵的存在。波各米勒派的领袖巴西尔(Basil)据说拥有12位门徒。他

在皇帝及其兄弟以撒(Issah)面前为自己的教导辩护时,称教会是魔鬼的殿,并嘲讽基督的身体和宝血。他在人群面前被公开处死,他的追随者目睹了这一切。12世纪中期波各米勒派信徒归信公教会信仰时使用的程式存留了下来。公教会接纳并教导那些曾经与波各米勒派有关系,但是不曾和他们一起崇拜,也不曾参加他们在晚上举行的入教仪式的人,但是在弃绝从前的错误之前,他们需要祷告40天。但是那些与波各米勒派关系较深、并成为该教派成员历时已久的人们,需要祷告两个40天,然后被送到修道院里,在那里,他们将被隔离忏悔,度过余生。

里尔的阿兰,在12世纪末反驳异端的一本书中,总结了二元论的教义。这份总结大量使用了奥古斯丁的资源,但是也具有他那个时代的讨论特征:

光明的本源(principle of light),他们说,就是上帝,从上帝出来属灵的事物,是灵魂和天使。黑暗的本源(principle of evil),是路西弗(Lucifer),从他而出的,是属世的事物……因为上帝至善,恶并非来自上帝;但是,既然恶存在,又非来自上帝,所以他们来自上帝之外的事物。因此,既然上帝是美善的本源,那就存在另外一位,恶的本源……在《创世记》的开篇,会读到“黑暗漫延在渊面上”(直译和合本相应的经文——译者注)。因此世界之初是一片黑暗,从黑暗中开始创造的世界的创始者,就是恶。⁵

128

从宗教裁判官桂伯纳(Bernard Gui)开始罗列摩尼教的观点,是一种便利的做法。试图分辨教会定罪的那些人持守的信仰立

场,困难重重,桂伯纳的记述就是例证。他们的观点部分相同。例如,一开始,他解释道,他们说存在两位上帝(*duos deos asserunt*)。他们还说存在两个教会,一个良善的教会,一个邪恶的教会(*unam benignam, ... aliam ... malignam*)。他们说罗马是撒旦的会堂。但是这也是瓦勒度派的“领地”,因为“现代摩尼派”蔑视罗马教会的所有制度(*omnesque gradus et ordines ac ordinations eius despiciunt*)。据说,现代摩尼派否认一切圣礼,也否认身体复活,这与二元论的原则——物质是恶的,是恶上帝的创造——相符。然而,否认圣礼也可能是由拒绝教会的所有“制度”得出的。⁶

129 前迦特利派的首领雷纳留斯(Rainerius)后来加入了多明我会,在1250年曾写过一篇文章,其中详细记述了迦特利派教会圣礼的“替代品”与正统信仰的不同之处。“真正的悔改必须有三个条件”,他解释说,“即心里悔罪;口上认罪;行为补罪”(satisfaction by words)。

但是我,雷纳留斯弟兄,从前是异教的首领,虽然我不配,但如今借上帝的恩典,成了传道人修会中的一名神甫,我在上帝面前——他知道我并不撒谎——可以肯定地说,可以见证,在迦特利派中间,或在他们悔改的时候,看不到其中任一个条件出现。因为他们从老蛇的口中汲取错误的毒液,使他们对自己的罪毫不忧伤。这个错误表现在四个方面,即:忏悔者的任何罪行都不会削减永恒的荣耀;对不悔改的人来说,地狱的刑罚并不会因此加增;炼狱的火不为任何人存留;上帝已强行涂抹了一切罪与刑罚。背叛耶稣的犹大所受的刑罚,并不比出生一天的婴儿所受的刑罚更重。⁷

《两个本源》(*Two Principles*)是13世纪一位匿名的二元论者的作品。该作者主张逻辑上需要:

承认有另一个本源,恶的本源的存在。这个存在极其邪恶地与真上帝及其造物作对;这个存在似乎让上帝与自己的造物作对,并让上帝的造物与上帝作对,使得上帝本身的渴望与期望与自己里面及自己的性情不符。因此,在邪恶的敌人的驱使下,上帝常常忧愁、厌烦,感到脆弱、负重,需要自己的造物来服事他。⁸

这段内容显然可以看出,二元论者想为上帝的良善辩护的愿望有多么强烈。他们认为,这位良善的上帝与恶并无干系。“我们的敌人认为,‘创造’的正确含义是,真正的主上帝绝对地且直接地,从无中创造了黑暗和恶,这样的信念,根本无须相信。”⁹

130

在13世纪或14世纪一本迦特利派有关主祷文的注解中,“救我们脱离凶恶”的解释如下:

统治列国并所有人的仇敌……不仅被称之为恶者和撒旦,而且,按照圣经的解释,他还被称为“叙利亚的王”,他吞食百姓,剥夺了他们在高处的位置,并抓住百姓的王,将恐怖散布在活人中间,在上帝的伊甸园,香柏树并不更加高大。¹⁰

中世纪的二元论者发扬了完全人(*perfecti*)的思想。摩尼教拥有一种体制,其中,有些成员被视为*perfecti*。这些人是选民,其他成

员只是跟随者,他们通过服事“完全人”获得功德(merit),帮助好人的事业。中世纪的迦特利派继续称他们中的一些人为 *perfecti*,当时基督教强调,人在上帝面前要存谦卑之心承认自己灵性的不足和失败。¹¹有一种入会仪式,称之为 *Consolamentum*(安慰礼),可以接纳一个新成员加入迦特利派。在这个仪式中,要将福音书举过入会者的头,并用拉丁文召唤圣灵。“蒙圣灵安慰的”迦特利信徒便成为完全人(*perfecti*),从此人们认为他们就可以与上帝交流,虽然他们仍然生活在现世的地狱中。并非这个仪式可以让新成员成为“选民”。他们被告知,虽然他们继续生活在这个邪恶的世界上,但是131 他们必须穷其一生,竭力“过一个美好的生活”(live well)。据宗教裁判所的记录,人们相信,这些完全人(*perfecti*)可以赦免任何人的罪。¹²

来自宗教裁判所的证据明示了教会当局相信中世纪异端持有的信念,虽然鉴于其特性,不能作为涉嫌异端传讲信念的可靠证据。有一份摩尼教的信仰名单存留至今。据说,他们相信“存在两位上帝,一位良善的上帝,一位邪恶的上帝;良善的上帝只创造了灵魂,而邪恶的上帝创造了人眼所见的一切。他们说,这位邪恶的上帝就是施洗约翰,并称之为恶中之恶,因为耶稣说天国中最小的也比他大(《马太福音》11:11)”。他们主张耶稣由马利亚所生,是一个灵体,并无肉身。耶稣并无真正的骨和肉,他既不吃,也不喝,既没有死,也没有复活,因为他并不是一个真正的人,也没有真正意义上的肉身。¹³

这份记录中描述的中世纪的摩尼教徒,仍然否认圣礼,虽然他们否认的原因不同于瓦勒度派及其继承者。摩尼教徒说,教会按

立的圣职人员没有权柄,只有他们自己的教会按立的圣职人员才有权柄。所以公教会的信徒离世时会直接下地狱,因为他们的罪尚未得到饶恕;在公教会缔结的婚约也无效。因为基督没有被区分为圣饼的“身体”,所以他们不承认祝谢餐,当然也否认化质说。¹⁴

对于涉嫌受审的摩尼教徒,与宗教裁判所记录的许多人一样,有一份表明他们信念有误的行为报告。这份报告后面是他们的错误总结。摩尼教徒说,主在十字架上被人唾弃,所以他们不应该做那样的记号,也不应该对十字架表示任何的尊重,正统信徒认为反对十字架的符号就是亵渎上帝,吉耶姆斯·埃斯考内利(Guilelmus Escaunerii)反驳了这种观点。他说加入他所在的摩尼教派的所有人都会马上得救。¹⁵

132

甚至巫术或撒旦教也是一种二元论的异端,因为追随者崇拜魔鬼(the Devil),相信魔鬼有力量抵挡上帝。魔法和巫术与较为极端的异端实践具有天然的姻亲关系。1182年英国编年史作者沃尔特·马普就提供了一个生动的例子。他叙述了异教徒见面的情景:

一只特大号的黑猫沿着悬挂在他们中间的一条绳子爬了下来。他们看到这个情景,便灭了所有的灯。他们既不吐字清晰地唱赞美诗,也不反复诵读赞美诗,而是咬紧牙关,从牙缝里挤出一些哼唱的声音,顺着呼气的声音,摸索着前往他们看见自己的主所在的位置。他们找到他时,便去亲吻他,他们的行为愈谦卑,他便会愈狂热。谦卑的人亲吻他的脚,更加谦卑的人亲吻他的尾巴,而最谦卑的人则亲吻他的私处。¹⁶

二元论的现代版本可能是如传统二元论一样质疑上帝全能或至善的那一类神学。视上帝软弱多变的现代神学家“正在挪移”上帝永恒不变性之“门柱”，而这在初期基督徒看来却是上帝的本质属性之一。

第七章

对异端的处理

在大多数世纪里，教会对异端一直采取“积极应对”的态度。只要有人认为通往天国的道路只有一条，而且这条路是一条窄路时，教会的领袖便无法安宁，因为这表明羊群中有些羊偏离正路，并引领他人归附他们。

“大教堂”（cathedral）因主教的座位（*Cathedra*），或教区主教会的地位得名。因此，身居其位，传道是主教的职责。在基督教早期，主教布道主要是为了劝勉信徒过圣洁的生活，并在他们的行为需要纠正时，通过讲解圣经，警戒他们。但是，主教还有让信徒明白自己的信仰，并保护他们不偏离正统信仰的责任。所以当时“积极”神学和“消极”神学（为信仰“辩护”的神学）都有一席之地。

这一切责任履行起来，其常规性、有效性及尽责的程度，当然差别很大。一个传道人可能很有力量，令人很信服，也可能枯燥无味，了无生气。只有少数传道人，诸如希坡的奥古斯丁或教皇格列高利一世，给我们留下了精彩的讲道辞。这些讲道辞非常出色，深得后来人们的喜爱。奥古斯丁可以连续讲两个小时，而且掌声不断。即使没有他亲口讲道的感染力，他有关《诗篇》的“叙述”和

《约翰福音》的系列布道也足以在读者中间传读千年。

大约在大格列高利(约 540—604 年)之后,人们事实上似乎不再指望主教常常讲道。大格列高利就《以西结书》的讲道,因适逢蛮族肆虐帝国残存的领土,人心惶惶之时,充满了紧张感。但是,继他之后,主教们致力于进修道院学习、写作,而不是传道或保存主教们为保持信仰、为信仰辩护传讲的新讲道辞。在中世纪的欧洲,主教更明显的特征是“贵族”,而非教师。

在 12 世纪和 13 世纪,讲道的技巧再次活跃起来,与大众异端兴起的时间一致——谁能说这两件事没有因果关系呢?但是现在,传道的并不是主教,而是学者和某些修道院的领袖人物。明谷的贝纳尔(Bernard of Clairvaux),从来没有超过修道院院长的职位。他就《雅歌》讲道 86 篇,颇具影响力。在讲道辞中,他按照传统方式把“狐狸”解释为“异教徒”。在第 64 篇讲道辞中,他解释道,存在两类“狐狸”:诱惑和异端。作为异端的狐狸不仅需要武器来捕获,还需要辩论来驳斥他们的错误。其目的不是为了杀戮,而是为了把他们带回教会。' 在第 65 篇讲道辞中,他描述了作为“新异端”的狐狸当代的科隆(Cologne),有人发现他恬不知耻地与女人同居,而且不加悔改。在第 66 篇讲道辞中,他讨论了那些认为婚姻有罪,认为不需要洗礼以及为死人祷告无益的异端狐狸。

贝纳尔所在的修会,西笃会(Cistercians),后来在很大程度上参与传道,反驳在阿尔比根斯派和迦特利派中间,主要是西班牙北部和法兰西南部以一种新形式出现的二元论思想。奥古斯丁就曾被二元论的思想控制近十年之久。在 13 世纪初,这项任务主要由圣多明我(St. Dominic)建立的多明我修会负责,该修会于 1215 年

获得教皇许可,其建立就是为了处理异端,其成员受训,主要是为了成为具有说服力的传道人。他们与方济各会互相补充,但是二者的目标不同,因为他们努力针对的对象是异端的问题,而方济各会(起初)只是为了效仿基督,并像基督教导门徒的那样传讲福音。13世纪这两个修会彼此争竞,这使得他们愈来愈相似,但是多明我会仍然持守他们的首要目标,传道仍然主要集中在根除异端、让异教徒归信之上。

大学布道

在12世纪末,里尔的阿兰撰写了一个供传道人使用的实用建议手册,其中包括一套现成的材料,供传道人针对几种类型的听众就特定题目讲道时使用。从13世纪30年代起,这一正式的“传道术”也出现了“继任者”,是一些其他类型的说明性手册。14世纪英国有一例,就是巴塞方的罗伯特(Robert of Basevorn)的手册。他强调过一个美好的基督徒的生活。他说,传道需要传道者拥有美德,拥有充足的学识(特别是圣经的知识)和与之相称的权柄(*id est conscientia, scientia and potentia*)。当代限制从教会分离出去的异议者非法传道,由此可以看出,他显然受到了影响。谈到那些不允许讲道的人时,他特别提到了妇人。

136

新的传道手册还配有其他辅助工具,诸如始祖的榜样和故事,以及圣经术语词典等,特别供托钵僧使用,帮助他们传道。新的布道与以往不同,主要针对学者,存留下来的绝大多数讲道辞,

都是用拉丁文写成的,即使在某些阶段使用了地方语言向普通听众讲道。

这些手册在结构方面的主要创新,是细分讲道的主题或“文本”,在副主题以及下一级主题项下安排讲道辞的做法。这一系统的做法也反映在 *summa* (神学总论) 的论证形式中,或依次对神学主题的系统论述上。阿奎那的 *Summa contra Gentiles* (《反异教大全》,或者反驳不信者的 *summa* [神学论文]), 在第一卷书中就论述到上帝的存在和存有 (being)。第二卷书论述到创造,并特别谈及当时大学里普遍争论的一个问题。这个问题是,世界如古代哲学家和阿拉伯思想家认为的那样是永恒不变的,还是如基督徒相信的那样,是上帝从虚无中创造的。² 第三卷书针对恶的问题,这是二元论的核心。第四卷书与基督论方面出现的一些错误有关。

137 这样的一本手册,在原则上能够帮助那些遇到异教徒并想说服他们认识到自己所行错误的人,他们可以从相应的标题之下找到反驳的论证。阿奎那对区分当时欧洲城市街头出现的错误与远古时代出现的错误并不在意。他与其他护教者一样,认为异端并无新奇之处,不过改头换面,重新登场而已,与过去并无差别。

“职业传道人”募缘会的传道,受到了异议者和宗教改革人士的批评。威克利夫在描述传道的正确动机时,指责募缘会仅是为了得到财富、败坏他们的听众才传道。“没有人可以奉耶稣的名传道,除非为拯救灵魂的缘故”。³ 基督登山讲道,这就教导我们,传道人应当 *ab alto descendentia* (站在高处向下) “传讲福音”,这就是说,

他们要对福音的话语给予与之相称的尊重。这意味着他们传道时不得使用 *apocrypha* (次经) 和神话, 特别是, 不能传讲错误的信息, 不能有贪婪之心。威克利夫并不相信这些教派能够真正明白这些。⁴

异端自己的宣讲

但是, 值得注意的是, 异端也越来越喜欢讲道。持有“反制度观”(anti-establishment views) 的大众异教徒群体, 他们所持的一个典型的信念是: 被按立的圣职人员不应该垄断传道权, 尤其不应该垄断向信徒解释圣经的权利。因为如果对传道人需要具备的神学教育水平不加要求, 也不要求传道人在说话之前表明他的正统信仰, 信徒很容易偏离正路, 所以任由自命的传道人讲道, 结果就会出现极大的不安。对于这个问题, 在第五章我们已经从异端带来的社会挑战的角度窥其一斑。

138

这就提出了传道权柄问题的尖锐性。在中世纪盛期, 教会对此特别警惕。这是一个是否需要得到教皇许可的问题。教皇认可的“修会”, 如那些存在就是为了传扬福音的方济各会和多明我会等, 可以赋予传道的权利。无论那种情况, 重点是为了确保那些得到许可可以带领别人的人, 本身的信仰符合正统, 而且可靠。

这个问题随着前宗教改革时期和宗教改革时期的来到, 变得愈发尖锐, 因为这个问题融入了我们在前面一章遇到的另一个问

题。传道作为处理异端问题的一种手段,在宗教改革时期形容有所改变。宗教改革者非常强调传道事奉的重要性。他们认为,传道事奉不仅意味着赋予圣经正确的地位,而且意味着通过详细解释圣经,来“教导”圣经。

让基督徒个人用自己的语言自行阅读圣经,可靠吗?还是他们必须依靠能够看懂拉丁文圣经,并接受过神学教育可以理解圣经的圣职人员,通过他们的传道来了解圣经?

139

大众要求拥有传道的自由,并要求拥有地方语版圣经的自由,这些要求一起构成了当时关注的话题。出于同样的原因,教会一开始对这两项要求均持反对态度。教会当时担心听任信徒如此,他们会偏离正路,这种担心是合理的。中世纪的教会普遍认为,没有受过教育的信徒,他们无知无识,不能相信他们会停留在正统神学的界限之内。有时甚至有人提议说,因为这些人头脑极其简单,所以对他们的要求要少,虽然他们拥有那一小部分必须绝对符合正统的信仰。到16世纪,在进行宗教改革的群体中,重点转向了提供地方语译本的圣经和让平信徒拥有圣经上。国王的愿望可能有些混乱,也引起了不少争论。而且就国王认可的圣经译本,曾经一度争吵不休。但是英国的国王亨利八世(Henry VIII)在1541年发表了一项声明:凡教区尚未从自己所在教会得到圣经的,要……购买并给信徒提供最伟大的、发行量最大的(largest and greatest)的英文版圣经,要让教区的居民拥有圣经,让他们“学习圣经,来遵行上帝的诫命,顺服他们至高无上的主”。

借给普通信徒提供适当的神学教育,确保他们摆脱无知的这一解决方案,中世纪的教会当局毫无探究的热情。甚至圣职人员

一般也未受过良好的神学教育。他们只不过有些教理问题知识，知道一些标准答案而已。

至少给年轻信徒提供教育的尝试还有待有人带头去做，直到许多年过后，才得以开始。例如，罗伯特·瑞克斯 (Robert Raikers, 1735—1811 年) 在试图建立主日学校教孩子们阅读基本的神学知识和圣经知识时，便遭到了大量的反对，因为甚至在 18 世纪末至 19 世纪的英国，人们仍然担心，教导无知的普通信徒会怂恿他们去革命。

140

十字军

通过传道说服人归信，成败参半。如果不能说服异教徒归信，可以强迫他们归信吗？“讨伐异端的十字军”最著名的一例就是，英诺森三世在其使节被暗杀后鼓动成立的阿尔比根斯派十字军 (Albigensian Crusade)。在 1207 年，英诺森三世给法国国王和许多贵族致信，鼓动他们使用武力镇压法国境内的异教徒。他应许他们，他们镇压异教徒所获得的一切财产，可以归他们所有，他们还可以和前往圣地的十字军成员一样，得到特赦的权利。一开始，他们并没有热情回应，因为地方贵族中间有迦特利派的信徒，而且派往法国煽动他们采取行动的使节在 1208 年被服事图卢兹公爵 (Count of Toulouse) 的一位骑士杀害。盛怒之下，教皇又增加了鼓动他们讨伐异端的筹码。他应许凡加入他的十字军讨伐阿尔比根斯异端的人，可以免去债息。他还将免去民事法庭审判他们的权利。

只要参加十字军的时间至少有 40 天,他就会赦免他们一切的罪行。

事实上,西蒙·孟福尔(Simon de Montfort)领导了这次十字军战役,这场战役最后主要由法国北部的贵族进行;持续了近 20 年之久。这场战役也以残暴著称,常常与中世纪欧洲常见的领土之争合而为一,甚至纯粹变为领土之争。在 1209 年,十字军攻陷贝兹市(Béziers),将这座城市洗劫一空。据说,在问到“十字军”如何知道城里那些人是异教徒时,教皇的使节回答说,上帝知道自己的百姓,所以他们受命要杀死所有的人。接下来是残酷和暴行充斥的十年,直到 1218 年西蒙·孟福尔被杀害为止。“十字军”后来还出现了几波,但是渐渐势头消失,到 13 世纪 50 年代中期,迦特利派*的抵抗已销声匿迹。

十字军讨伐的收获有限。它可以收回部分“领土”,名义上归教会控制,归忠于教会的贵族控制,但是并不一定会带领个人回归教会。在 14 世纪曾经有一场辩论,论到屠杀异教徒是否合理一事。

教会的任务是拯救灵魂。在侯卡特(Robert Holcot,死于 1349 年)为演讲或讲道所写的笔记中,汇总了支持和反对将固执己见、拒绝回归正统信仰的那些人最终处以极刑的权威论证。死去的异教徒再也无法悔改,离世的时刻,恩典在他们身上成就的工作即告中止。这场辩论检验的一个重要的问题是,在教会之外有无拯救。因为,如果上帝可以借恩典的神秘作用甚至能拯救异教徒的生命,那么处死他们就是错误的。³

* 迦特利派,Catharism,11 世纪兴起于法国朗格多克地区的一支派别,他们信仰二元论的世界观,并接了一些灵知主义的因素,被教会视为异端。——译者注



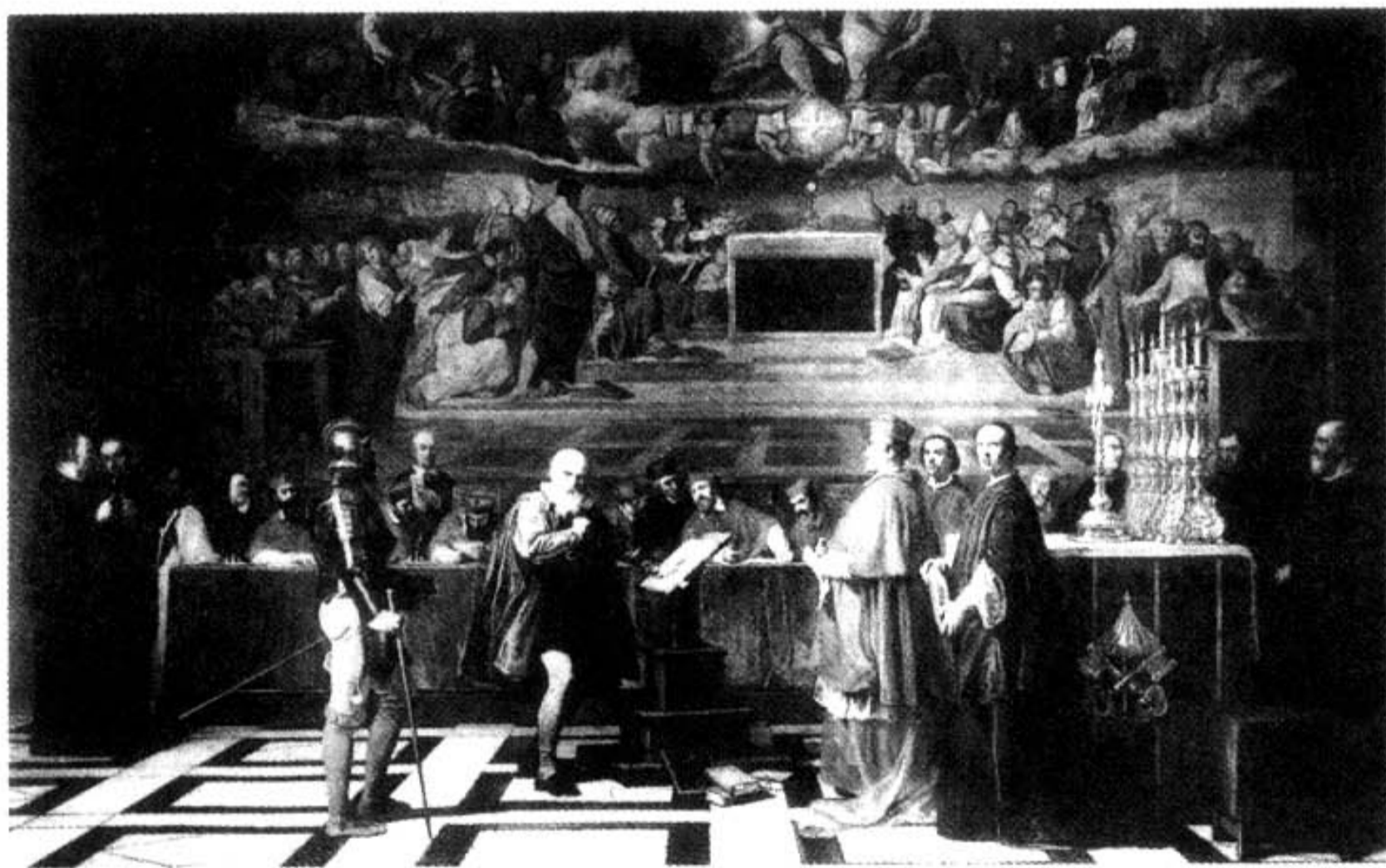
插图7 威廉·廷代尔(William Tyndale)被烧死在火刑柱上。木雕图,由福克斯作的“殉道者的行为和纪念碑”(Acts and Monuments of Martyrs),1684年,私人收藏。

143

然而,将异教徒烧死在火刑柱上,仍然是惩罚他们的最终方式。在火刑柱上他们还有最后一次放弃信念的机会,因为一个在临终前回归正统信仰的异教徒可以盼望上天堂,所以这样的刑罚可以认为是合理的。因此,在理论上,在火刑柱上烧死不只是一种刑罚,而且可以说,这样做是为了异教徒最终的益处。

宗教裁判所

142 从表面上看,宗教裁判所与十字军讨伐相比,是处理异端与异教徒较不极端的一种方法。但是,继阿尔比根斯派十字军之后,到1233年教皇格列高利九世建立宗教裁判所之时,宗教裁判所尚未系统使用。宗教裁判所的使用正赶上法律界兴起缩略审判程序,以控告人提供信息为依据提起诉讼的潮流。



144 插图8 1633年伽利略在罗马宗教裁判所受审图,由弗勒里(J. N. R. Fleury)绘制。藏于巴黎卢浮宫博物馆/伦敦AKG摄影,埃里克·莱辛(Eric Lessing)。

“教皇的代表团行使这一特别的司法权镇压异端”,或“宗教裁判所”,始于1231年,在1229年以莫城-巴黎条约(*Treaty of Meaux-*

Paris) 结束阿尔比根斯十字军之后。宗教裁判所的授权原则上来自拉特兰第四次公会议的第二项法令 (decree)。这项法令命令将所有异教徒逐出教会, 并开除教籍, 还要求每位主教, “无论是主教本人, 还是通过执事长, 或其他合宜的可靠人士” 每年视察各教区一至两次。“必须在那里强令三个或三个以上有好名声的人, 设若可行, 可强令整个社区起誓指出教区范围内‘秘密聚会’ (conventicula) 或者“生活和习惯反常的人” (a communi conversatione fidelium vita et moribus dissidents)。

主教会传唤受到指控的人, 如果他们不能澄清嫌疑, 或者在起誓放弃自己的信仰后又重蹈覆辙时, 就会受到教规的惩罚。那些拒绝向正统信仰起誓的人, 由于拒绝起誓之举, 就会被认做异教徒 (ex hoc ipso tamquam heretici reputentur)。⁶ 主教本人就要承受很大的压力, 因为如果他不能严格尽责, 履行这些义务, 就会遭到免职。

拒绝起誓在当时是一件很重要的事, 在宗教裁判所的记录中, 具有特别重要的地位。因为对一些异议派, 特别是瓦勒度派来说, 145 虽然他们可能认同其他所有信念, 但起誓本身却是一个原则问题。

拒绝起誓被宗教裁判所视为出现异端倾向的可靠“标志”。博纳库尔苏斯 (Bonacursus) 说, 迦特利派信徒相信每个起誓的人都会受到诅咒。⁷ 许多异教徒普遍不愿意起誓, 并有《马太福音》5:37 的经文为依据 (“你们的话, 是, 就说是; 不是, 就说不是。”)。其背后还有《诗篇》76:11, 这节经文教导说, 你们当向耶和华你们的神起誓, 并向他还愿。⁸ 在拉蒙都斯·瓦莱拉 (Ramundus Valeira) 受审时, 宗教裁判所负责审问他的主教收到拉蒙都斯的一份 *Corporale iuramentum*, 即一份凭福音起的誓言, 事实上, 它令人十分感动。⁹

记录表明,这项法令付诸实施产生的一个结果是,同样的人每年会被带回宗教裁判所,因为一个人一旦被人怀疑是“异教徒”,人们总认为他容易旧态复萌。另外,宗教裁判所若怀疑一个人是异教徒,也很难说服他们相信这个人放弃信仰的真实性。有一位吉耶姆斯·奥塔斯茨(Guillelmus Autastz)未能说服宗教裁判所相信他放弃了自己的信念,记录中显示:“据提交的信息来看,显然这位吉耶姆斯并没有讲真话”;于是他被下在狱中。¹⁰“异教徒”一旦列入召回的名单,便可能供出其他人。宗教裁判所一个重要的提问技巧是,提问受审的异教徒是否认识其他异教徒,还会问他们知道谁,在哪里可以找到他们以及是否一直和他们在一起,什么时候开始和他们在一起,是否已经停止和他们在一起等等,这一连串的问题让涉嫌的异教徒很难脱离干系。¹¹

146 有些详细记录宗教裁判所行为方式的资料存留了下来。雅克·富尼耶(Jacques Fournier)自1317年开始担任帕米尔的主教,他的任职记录(*register*)保留了经年累月不断带回某些人受审的系列内容。¹²这是1215年拉特兰公会议的要求带来的后果之一,显然这并未因维也纳公会议要求合理、适度的新规定有所放松。对妇女的审问可能简短一些,举例来说,史蒂芬·弗兰克(Stephen Francus)的妻子艾格尼斯(Agnes)就被问到她是否会起誓的问题。女性也可能被问到她们是否认识其他“有名的”异教徒。艾格尼斯被问到她是否认识科斯特的雷蒙德都斯(Raymundus de Costa)。¹³宗教裁判所试图让受审者供出其他人的作法,在拉特兰第四次公会议后的一个世纪内,仍然常常用到。贝伦加里乌斯(Berengarius)就被问到他是否认识雷蒙德(Raymond)和艾格尼斯。¹⁴

犹太人和基督教的异教徒一样,也可能成为调查的对象。由于宗教的严格,也出于政治和经济考虑,他们被迫归信了基督教。

所以,我们对宗教裁判所事实上存在两种构想。一种构想告诉我们宗教裁判所应该如何行事,另一种构想则间接表明了宗教裁判所的实际情形。关于多次受审的那些人对宗教裁判所的看法,我们缺乏等效的详细资料。14世纪早期出现了桂伯纳写的一本有关宗教裁判所的指导手册《审讯手册》(*Manuel de l'Inquisiteur*),当时宗教裁判所运行已有一个世纪之久。¹⁵1311—1312年的维也纳公会议认识到,宗教裁判所的行为具有压迫性,已经将其成立的原则撇在了一边。桂伯纳写的这本手册,就是为了满足这次会议后负责处理法国那邦尼(Narbonne)地区异教徒问题的那些人的需要而写的。宗教裁判所本是为了根除异端,但却变成了统治普通百姓的暴政工具,许多人都不知道他们可能被贴上不信仰正统的标签。

147

这次公会议在“章程”(constitutions)中,颁布了一个称为 *Multorum querela*(众人的疾苦)¹⁶条文,和另一个称为 *Nolentes*(不愿)¹⁷的条文。前一个条文的起首词为“*Multorum querela*”(众人的疾苦),与教宗(Holy See)收到的有些宗教法庭裁判官越权行事的控告有关。教宗为提升信仰做出的英明规定在这些裁判官手中变成了压迫无辜的工具。该条文主张,审问工作必须谨慎从事,不能考虑一己之利。审问必须由主教和裁判官一起进行,任一方不能独自做出严厉的判决。“宗教裁判所不为根除异端服务,是为大不敬……恶意嫁祸无辜……也为大不敬。”*Nolentes*补充道,只有成熟的成年人(40岁以上)才可以担任裁判官。该条文还试图确保审判过程中没有勒索和贿赂情况出现。

桂伯纳的手册是一份指南,其中部分内容与早期宗教裁判所有关,部分内容反映了这些新的规定,包括一套宗教裁判所的公证规则以及1308—1323年间宗教裁判所做出的判决,还有部分内容引自他人早期的作品。¹⁸

桂伯纳意识到,负责处理异教徒的那些人需要明白常用来支持自己论证的那些原则(*rationes*)和权威(*auctoritates*)。没有知识的平信徒,很容易被那些自认为有专业知识因而成为信徒绊脚石的人误导。异教徒在这方面却很狡猾。¹⁹言语不当很容易招致误解(*quia per fallacies verborum et per excogitates astutias dilabuntur*)。更重要的是,“要有足够可靠的见证,来见证他们的错误”(*certa et sufficientia testimonia contra ipsos*)。

当一个异教徒“认罪”时,很难说这意味着什么。作为裁判官的主教希望受惩罚之苦的异教徒悔改,但是事情无论如何不会就此“罢休”,因为悔改的异教徒还会被带到宗教裁判所,再次接受审问。作为忏悔牧师的神甫(*priest of confessor*),也在寻求异教徒的悔改,但是悔改的过程,是为了医治与和解。在中世纪后期,有些反制度群体主张任何人都可以听取弟兄姊妹的忏悔,这是人们往往无法认同的异议者的作法之一。这样做危及被按立的圣职人员的一处要害,因为按照规定只有圣职人员拥有赦罪的权柄。这是钥匙的权力,是在天堂和地狱捆绑和释放的权力,是基督托付门徒的权力(《马太福音》16:19)。《雅各书》(5:16)似乎说基督徒都可以为彼此赦罪,异议者可以引据这节经文,但是教会坚持唯有圣职人员才拥有必要的赦罪权柄。

权力平衡的改变

激烈的争辩表达了愤怒之情,也是〔教会〕对手使用的一种工具。他们从前是被定罪的被压迫阶级,在新世界中开始感受到了自己的力量。威克利夫阐释平信徒可以拥有圣经的主题,就充满了争辩之词。就《马太福音》21:1 (*Iesus misit duos discipulos* [耶稣就打发两个门徒])向众人 (*ad populum*) 讲道时,威克利夫解释说,那两个门徒是祭司和平信徒 (*presybteri et seculars*),他们的责任是公然反对这一段后面部分出现的看守园子 (*castellum*) 的人园户 (*castellani*)。Castellani,威克利夫说,是受益的圣职人员,他们“总是”反对基督的门徒 (*simpre contra Christi discipulos*)。²⁰可能在许多地方都可以看到威克利夫“影射”对手的言词。威克利夫第三次在主日福音 (Sunday Gospels) 布道时,提到施洗约翰对细软的衣服 (*mollia vestimenta*) 无动于衷,说他“不像其他托钵僧”,他并不会反对!²¹谈到对“先知”的定义时,他顺便论到了“各教派许多定义”的无效性。²²还有,“敌基督的门徒”错误地认为,上帝的居所无论如何辉煌,都不为过,所以平信徒有责任尽己所能,为他修建最华美的建筑,来荣耀他。²³他们还以此为依据,错误地说,“修建华美的建筑(教会)”是“基督教信仰的必需”。在《教派的创立[五一十五章]》(*On the Foundation of the Sect* [V—XV])一书中,他以圣经为依据,证明教派 (*sects*) 不仅多余,而且有害,还证明他所持的其他主张是正确的。在第十六章,他质疑释经法,但是在提到“教派”时,仍然

忿忿不平。他在思考圣经的过程中,也常常会想到“教派”的问题。²⁴

威克利夫引据《马太福音》五至七章、二十三至二十五章以及《约翰福音》十三至十七章阐述“符合圣经的教会学”,具有辩论的所有特征,他多次影射自己的对手。例如,在第一章第六节,他列出罗伯特·格罗斯太斯特(Robert Grosseteste)具有的谦卑品质,指出教皇丝毫没有这些品质,这使他进入了教皇是篡位者的主题。²⁵他欣然将这一主题与罗马教廷忽视研读圣经的指控联系在一起。他在别处说到²⁶,在罗马教廷工作的那些人明白,他们身处荒芜的境地,遭人厌恶,他们听到亵渎上帝的话和谎言,但是他们并没有通过陈述圣经作出回应,他们所说的一切都与灵魂的得救无关。

威克利夫及其同辈人在向权威高声抗议的同时还做出一些危险的举动。但是在16世纪,当双方变得愈来愈不相上下时,一切都将发生变化,我们接着看到了路德公然反抗的著作以及与〔罗马教会〕抗衡的教会的建立。

忍受差异

“处理异端”还有另一种方式,那就是视之为合理的差异,与之共存。愿意“忍受差异”,这在基督教的第一个世纪里几乎无法想象,但是这样做,可能事出有因,而且确实也存在许多原因。在16世纪的西方,人们有时认识到,有许多事情教会无须坚持到底;事实上,对于有些事情,教会并没有形成决定性的看法。这里并没有涉及在基要问题上的妥协,因为这些问题并非基要问题。

认为某些信念是基要的,是必不可少的,其他信念则另当别论的思想,与容忍态度的形成之间,存在一座自然哲学和历史的桥梁。当且仅当存在非常有力而极端化的观点,且社会不再接受一派或一种观点有权驱逐或惩罚另一派或另一种观点时,容忍才可适用。在中世纪结束后的一两个世纪,就是如此。但是从历史上来看,接受容忍的态度极其少见。在16世纪过后相当一段时间内,人们都一成不变地认为,宗教信仰不是“对”就是“错”,矛盾的观点,至少其关键点,是水火不容的。如果还存在别的想法,那就是拿持错误观点的人的灵魂在冒险,而他们还会误导灵命安全的人。伯纳德·威廉斯(Bernard Williams)提议说,“事实可能证明,宽容是一个中间值,从前无人听说,将来无人需要,它只服务于现阶段”²⁷。

151

宽容在很大程度上是17世纪的发明,虽然早在1554年塞巴斯蒂安·卡斯特利奥(Sebastian Castellio)曾经写过一本很引人注目的小册子。卡斯特利奥是一个加尔文主义者,就是否需要接纳许多不同观点的问题,他与加尔文已经开始出现分歧。加尔文处死塞维鲁斯(Severus)一事,让卡斯特利奥甚感震惊,于是他写了《论异端》(*On Heretics*)一书,呼吁对持不同信仰的那些人宽容以待。宽容理想臻于丰满之境,其背景是16世纪和17世纪的唇枪舌战。在这两个世纪中,许多小册子都在你来我往、针锋相对地辩驳争议的要点,其中还夹杂着大量的人身攻击,这些可能对信徒并无造就,还给他们带来了诸多的混乱。

在1630年,耶稣会士爱德华·诺特(Edward Knott,其真名为马提亚·威尔森[Matthias Wilson])出版了《错误的恩慈》(*Charity Mistaken*)一书。在这本书中,他坚持“不加悔改的反对(Protestancy)会

破坏救恩”的主张。接下来引发了一段长时期的争论。《错误的恩慈》又促成了《维护恩慈》(*Charity Maintained*)的问世,17世纪英国的辩论家齐林沃思(William Chillingworth)和其他人一起,也卷入其中,坎特伯雷的大主教威廉·劳德(William Laud)最后也不得不查看究竟。齐林沃思准备“承认基督建立了一个有形的教会,其中充满救恩所需的一切,特别是产生和保存信仰的足够手段,可以用来维护合一、调解分裂、发现异端、为异端定罪,对需要做出判断的一切宗教异议做出判断”。但是他说,这些手段这并不需要对一切争议马上做出判断。显然,有些争议会存在许多年,“在此期间,人也能得到拯救”。如果“一切宗教争议必须做出判断”这是真的,那么为什么“预定论的问题、童贞女怀孕的问题以及教皇间接拥有的教会财产权的问题,经过漫长的时间,还未能得出结论?”²⁸他认为,新教徒并不是异教徒,因为“反对教会宣讲任何一条真理的人并不是异教徒,只有反对的真理是基督福音真理的必要部分时,才是异教徒”²⁹。

诗人和政论家约翰·弥尔顿(John Milton)写了《论出版自由》(*Areopagitica*)一书,他与同时代部分浸信会、公理会和贵格会信徒努力让人们接受一种观点:可能上帝的旨意是,基督徒应当表现出彼此间的宽容。弥尔顿认为,辩论会扩散异端的影响,部分原因是他警觉到,宗教争议会“扩散”新奇的错误思想。这是“学者最感兴趣,也是最快捕捉到的信息,普通人从学者那里很快便知道了有关异端的一切”³⁰。但是,弥尔顿在呼吁彼此宽容时,却将罗马天主教徒排除在外。

政治哲学家约翰·洛克(John Locke, 1632—1704年)写了一系

列《宽容书简》(*Letters Concerning Toleration*, 1689, 1690, 1692), 呼吁各宗教派系的基督徒要彼此宽容, 再次将天主教徒与无神论者排除在外。他将他们排除在外的理由是, 他认为他们是政府的威胁, 特别是在宗教改革后期新教盛行的英国, 那里国家教会已经“建立”, 教会与政府的关系非常密切。无神论者很不可靠, 因为不能指望他们尊重立誓的圣洁性。“那些否定上帝存在的人, 根本无须宽容”, 因为“维系人类社会的承诺、约定和誓言, 对无神论者没有约束力”。³¹

153

洛克《宽容书简》(*Epistola de Tolerantia*) 的拉丁文版于 1689 年匿名发行, 同年, 威廉·波普尔 (William Popple) 译的英文版面世。波普尔想鼓励洛克的读者能够宽容地看待这些问题。在“致读者”部分, 他说, “我们的政府不仅对宗教事务持有偏见, 而且许多人因为政府的偏见经历患难, 因此他们借著书立说来维护自己的自由和权利, 但是在绝大多数情况下, 他们遵循的原则有限。只符合所在教派的利益”³²。

洛克本人提供了一种新的教会观, 一种背向许多世纪以来人们的核心假设的教会神学。“不同教派的基督徒彼此宽容……我认为……是真教会的主要特征标志。”³³ 洛克定义的教会从个人的良知出发, 强调“为了敬拜的聚集”, 这是许多新教徒教会群体喜欢的方式。“我认为, 教会是人们自愿组成的团体, 目的是为了以他们认为可以接受且能有效拯救灵魂的方式, 公开敬拜上帝。”³⁴

他观察到, 与原初教会的假设迥然不同的是, “人人都认同自己”。他看出, 有些人持守某一套观点, 他们控制持另一套观点的人所做的努力, 具有更多“世俗权力倾轧的特征, 而非基督教会的

154

特征”³⁵。由此得出,即使有些人由于个人行为必须从群体中被赶出去时,也应该温和地执行。在洛克看来,“任何个人,不能因为另一个人属于别的教会或宗教,便有权以任何方式对另一个人的文明娱乐(civil enjoyment)持有偏见”³⁶。“任何教会”即使蒙地方官员获准,也“不能以任何方式控制(jurisdiction)其他教会”,“因为世俗政府不能授予教会任何新的权利,教会也不能授予政府任何新的权利”。³⁷即使谁对谁错确凿无疑,也同样适用。³⁸

其危险和危害远远不只是优先权的错置。“教派之间的分裂”会危及灵魂;是“拯救的拦阻”。³⁹另外,还可能诱使政府认为,凭借世俗力量也可以拯救灵魂。⁴⁰

洛克制订了另一项重要的原则。一个根本不是基督徒的人,不可能是分裂分子,或异教徒。现在所谓的“信仰对话”(inter-faith dialogue)不在讨论范围之内。⁴¹

单纯专注宗教话题的人数可能在骤减。在现代世界中,绝大多数人如今是坚决的世俗派,当人们不明白自己的信仰,或者难以说清楚自己的信仰时,可能存在一种“尚处在秘密状态的异端”(undeclared state of heresy)。在许多人看来,何为正统,何为非正统,并不非常重要,他们可能也不清楚。⁴²

随着大众对宗教问题的了解日益减少,人数逐渐下降,政治反抗和公民抗命(civil disobedience)的事件可能会逐渐增加。烧毁国旗,或者国歌奏响时,不肃然站立以示尊重等,在现代世界看来,是“社会异端”,如同古代世界拒绝崇拜皇帝一样。国家可能将这些作为对社会象征的一种挑战,近乎具有“宗教”的意义。然而,在现代世界,公民抗命甚至参与“宗教战争”,并不总是出于愿意为信仰

牺牲生命的动机。他们如此,主要地,或者,在很大程度上,是出于政治动机。他们的动机也可能非常混杂。如果从长远考虑来看待美国对纽约世贸双塔被袭事件的回应,可能从中发现这种混杂,或者政治和宗教原因纠缠不清的痕迹。美国在某些伊斯兰教国家,虽然没有在法庭上检验证据的有效性,便已经很快认出了“为敌的恐怖分子”。接着美国和“盟国”开始在阿富汗作战。美国国内不同意这一行动,或者对此持反对意见的人们,特别是学界人士,遭到政府的反对,被强制镇压下去。批判“反恐怖主义的战争”是“宗教战争”,被认为是“反美之举”。

如今,用“处理异端”这样的措辞来思想,基本上已成为“不合时宜之举”。在西方,现代的方式应该是,在存在“异教徒”的地方,要努力将他们作为信仰同仁来对待,寻找分享共同信念的方法,或者允许他们有按照自己的方式生活的空间。但是在世界的其他地方——如果我们将像北爱尔兰和波斯尼亚这样的地区包括在内,事实上就在西方——古老的部落纷争仍然表现为宗教战争。在“进步”的神学与仍然非常残酷的现实之间,还存在遥远的距离。将始于2001年9月“针对恐怖主义发动的战争”合理化,没有什么比这更为明显的了。

结 语

让我们回到本书的开始,以及“第一原则”(first principles)部分。新约从头到尾都向第一代基督徒“提示”这些原则的重要性。《路加福音》14:15—24 描述了“盛宴”,从路上和篱笆那里请了許多人入席,坐满了上帝的屋子。曾经一度,在教会内部,基督徒在一个灵即圣灵里成为一体(《以弗所书》4:3—4)。《加拉太书》1:6—9 谴责那些随从别的福音的人。这类新来者被描述为如蛇一般诡诈的人(《哥林多后书》11:3)。《提摩太前书》6:4—5 描述了在信徒中间散布嫉妒、纷争、毁谤和妄疑的事。《希伯来书》说到,如果有两三个人做见证,公开谴责这些人,那么他们就应该受到严厉的制裁(《希伯来书》6:8,10:26—31)。

157 这些命令简单明了,不容异说,在新约的这些部分,可以看到。它倡导墨守成规,使用权术、压制,以及——当异教徒善于表达,以至抗辩时——对抗和辩论。这些与基督的信息很难调和。基督到来是为带来和平。然而,同一位基督,将兑换钱币的人赶出了圣殿,并警告说,他来是要家人起纷争。导致他被钉十字架的整个过程表明,当时的权威认为他传讲的信息具有反文化性。

部分问题在于,教会常常不明白,在“严厉取缔”之外还能怎么

做。例如,卑微派曾经一度在令人尊敬的界限范围之内摇摆不定,直到13世纪教皇英诺森三世致信让他们陈明立场之时。¹但是,那些自称“效法基督”并“过使徒生活”的人最后通常也被官方定罪。“官方教会”一旦富有得势,与政府达成妥协之时,采取“严厉取缔”之外的任何行动,都会招致惨重的损失。“严厉取缔”无法控制这些“纯朴的跟随者”(simple followers)。他们具有宣教倾向;例如,18世纪晚期和19世纪重洗派的宣教运动谈到了基督的大使命。这意味着他们的人数不断增多。逼迫使他们更加兴盛,他们认为遭受逼迫是因为正义的缘故。大约1214年,有一位叫伊夫(Yves of Narbonne)的人,有人在教皇的使节科尔松的罗伯特(Robert of Courson)面前指控他是异教徒,于是他被迫四处流浪。在意大利的科摩(Como)地区,他发现身边有迦特利派的同情者“巴塔里亚派”(Patarines)时说,“他们很高兴听到这些,认为我为义的缘故受逼迫是一件幸运的事”。他住在他们中间三个月之久,享受着他们的盛情款待,每日听到“他们反对使徒信仰的许多错误,甚或恐怖事件”时,也不置一言。²反对这样的事,冷酷可能行之无效,但是通常情况下教会当局也不知道别的方式。

在基督教早期的几个世纪中,人们坚持认为教会的标志(即唯一、至圣、至公及宗徒性)是基督身体的标志,教会的合一是核心。然而,在教会内部,在初期出现权力斗争之时,合一便置于极大的压力之下。当教会为异教徒和异议者定罪时,教会不仅在寻求保存信仰的完整和纯洁,而且也是在为日益以教会集权为中心的庞大机构进行辩护。因此,回顾异端简史得到的教训之一或许是:遭受逼迫可能不是因为危及真信仰或合理的建制,而主要是因为危

及重要人物或利益集团的缘故。这可能使得这些异议者更具有“政治性”，而非“宗教性”，使“为义受逼迫”的概念笼上一层阴影。从政治异议司空见惯的现代世界，回溯至宗教分歧的政治色彩不甚明显的早期时代，可以说明这个问题。

在20世纪末的美国，乔姆斯基(Noam Chomsky)“越来越强烈地反对学者群体显然愿意与政府合作一事”³。他批判“媒体与权力精英合谋”，批判“学者与国家政策串通，即使这些政策显然具有压迫性、暴力性和非法性”。⁴他发现自己成了评论界质疑的对象，他们怀疑他从事语言工作的“身份”，并且他们还“竭力发现并批评乔姆斯基工作中出现的错误。然而，除了一些微不足道的小过失之外，乔姆斯基经受住了这次考验”。⁵

19世纪末的新闻工作者安布鲁斯·毕尔斯(Ambrose Bierce)评论说，“只有在基督教国家，人们从根本上知道有自由言论一说”⁶。他不想看到，“政治化”的教会领袖正破坏这种自由。在20世纪之交，作为一名新闻工作者，他著书哀痛当时身为权力精英的教会领袖采取的立场有悖于基督教导的基要真理——呼吁过一种贫穷朴素的生活的教导。他特别批评教会支持战争一事：“‘非信徒’可以认为战争能够净化人类，使人类显得高贵，如果他能够这样认为，这是他合理的权利；如果他这样说，这也是他合理的权利。但是没有一位公开声称是基督徒的人可能持守这样的信念；没有一位公开持守如此信念的基督徒，不会失去所有知道并热爱耶稣基督性情的人对他的尊敬。”但是，他表达的要点更为宽泛。他攻击“赘肉累累的爱国者，八面玲珑的要人”北爱尔兰阿尔马郡(Armagh)的主教，“他在‘行宫’上给自己写的诗标注日期——贫穷之王甚至没有

枕头的地方,而这位主教就是他的门徒!这就是基督教——这一腐败的教派,在它宽阔的地界内,是奢侈放纵的圣职人员……”,诸如此类。⁷

进一步往前追溯,我们会发现作为揭发者的异教徒不断反复出现。约翰·胡斯的困惑回响在许多世纪的上空。“我常常不断自言自语,不久前,尊贵的教皇陛下(Your Paternity)就任后,立定规则,我一伺发现行政管理的过失,立即向您汇报。”⁸结果表明,简单地遵行这条规则,不仅未被“接受”用于制度的建设,反而招致报复,所以他抱怨道:

如今,这项规则迫使我表白:与人通奸的神甫或犯有其他罪行的神甫何竟自由出入,未曾受到严格的管教……那些谦卑的神甫……以虔诚之心,为您尽忠尽责,也无贪婪之心,但为上帝的缘故,不求报酬,劳苦地宣传福音——却被作为异教徒下在狱中,因宣传福音饱受流放之苦?……什么样的穷神甫胆敢与犯罪行为作斗争呢?谁敢揭发罪行呢?⁹

160

约翰·胡斯在康斯坦斯公会议受审一事可以说明这些倾向。这次公会议非常紧迫,对教会的将来具有极其重要的政治意义。辩论谁是真正的教皇,已经持续了很久,他们想借这次公会议解决导致东西部大分裂的重要问题,并取得主教权力与教皇到目前为止所拥有的王权(monarchical)之间的平衡。这次公会议以失败告终,教皇握有大权、公会议的角色以及平信徒的角色等严重的问题,并未得到解决。这次会议失败是导致宗教改革的主要因素。

本书不止一次提到,16世纪西方的发展在基督教历史上并无前例。异议者变成了“宗教改革者”,并出现了一系列“教会”。自宗教改革以来,各教会持续存在,仍未达成共识。这些群体中,并不是所有成员都承认其他教会为真教会。事实上,在新的环境中,“什么是教会”这个问题具有新的不确定性。这个问题也悬在本书的每一页。

161 特别是罗马天主教会。在世界基督教协进会成立之时,罗马天主教会仍然不愿意赞同这些“他者”的存在,不愿意“加入”其中。20世纪60年代第二次梵蒂冈公会议也用文字表明,他们仍然反对全部接纳不与“真教会”罗马圣座同领圣餐的其他“身体”。

同样,在宗教改革时期及宗教改革以来,许多宗教改革家都持守一个共同的信念:历史上以教皇为首的,唯一的、普世的、“可见的”教会根本不是教会,因为它已经偏离了基督在告诉彼得他是基石,要在这块基石上建造他的教会时定意他们要遵行的道路。当时宗教改革人士的主导思想是:教会是不可见的,是上帝的恩典成就的一个群体,是一个奥秘的群体,只能在小规模的地方崇拜中“看到”。对一些宗教改革人士来说,现在的重点落在那些小规模“聚集”的群体上。其主旨是,在各处都可以“找到”敬拜上帝的教会。(现代的“家庭教会”[house church]就表达了这种思想。)地方教会因此是伟大的不可见的教会的可见的小的组成部分。这与正统信仰中“各处的教会”(Church-in-each-place)截然不同,因为就正统信仰来说,地方教会是教会的缩影,在各处都可以看到整体的教会。对于16世纪的其他宗教改革人士来说,教会是超越时空的圣徒团契,但是愿意保留全部或绝大多数可见教会的组织结构,保留

按立的圣职人员,保留从前的建制和圣礼等。

一旦进入宗教改革时代,便出现了一个根本的变化。并不是新出现的各个教派都认为自己是真教会,都认为只有他们保留了信仰的合一与教会正确的建制,而是有他们或许全部正确的可能。平衡发生了变化。不再有一个主导的教会权力机构要求少数异教徒遵守建制,而是出现了大量人数相当或政治力量相当的“势力”。国家全能论(Erastianism)的理念认为每个地方都应该拥有自己的宗教,与许多新教领袖的信念——认为地方“官员”或世俗政权是授权地方教会的正当机构(*proper figure*)——相符。 162

印刷术的发明以及同样具有神学知识与雄辩口才的重要人物的出现,促进了辩论文学的发展。在16世纪和17世纪,出现了大量的手册战,正如我们所见齐林沃思一例。

“归信”可能意味着观点的真正改变,是悔改(*metanoia*),不仅意味着个人接受信仰,而且有时意味着基督徒立场的改变。齐林沃思和纽曼都经历过这样的时刻。这是对基督教分歧在态度上的首次波动(*stirring*),最终可能孕育了现代的泛基督教主义(*ecumenism*)。

现代信仰对话只在“宣教”(mission)观念改变之后才可能出现。19世纪和20世纪初的宣教运动发源于欧洲,发展到现在已知的“第三世界”,俨然以施恩者出现,认为他们不仅给那里带去了基督教,而且还带去了文明。他们的目的是让人们“离弃”他们所信奉的宗教转而“归信”基督教。“别的”宗教被认为是劣等宗教,危及人类的灵魂,因为它不能给人们带来拯救。20世纪末发生巨变,向信仰之间的对话发展,不同的信仰以平等的身份相遇。信仰对 163

话是一个较基督教的泛基督教主义更令人担忧的领域,因为泛基督教主义可以指望根本上的合一,只需重新发现或重新捕获合一的契机即可。信仰对话不可能出现对唯一一个信仰的认同。这不是信仰对话的目标。然而,却可以鼓励基督徒参与其中,在试图接受基督可能不是唯一的弥赛亚、人类独一的救主时,形成某种形式的阿里乌主义。

承认在世界的某些地方,地方文化很难迎合基督教的期望时,现代基督教需要在某种程度上与之相“适应”的思想,这种观念在20世纪开始得到了人们的认可。在某些非洲社会,如我们前面注意到的,一夫多妻制是一种社会常态,这些地方的基督徒直接面临着是否决定持守一夫一妻制的问题。如果世界教会不能接受一夫多妻制与基督教和谐共存,那么这种“本土化”(inculturation)本身便可能具有分裂性。但是“本土化”作为一种工具,也可能改变或放大原初基督教合一与多样性水火不容的思想。

实际情况是,第三个千年伊始,基督教及其自身身份的挣扎很难脱离社会与世俗的环境。人们对可以据以检验争议正确与否的传统权威机构已不再持有普遍的敬意。太多的事物被置于社会的大熔炉之内。至少在西方社会,个人拥有太多选择的自由,使人们不愿意屈从于任何权威(ruling)。他们争论。他们为自己着想,有时缺乏足够的证据。他们拥有自己的立场,有时却没有受过训练,不懂得如何精确地使用语言,有时,他们缺乏知识,不明白自己的立场事实上是古代的某一类异端。“美国人的生活方式”可被称之为帕拉纠主义,因为它教导人们只要艰苦努力,就可能成为一个良善的人,并能“发迹”。自我提高的手册也如出一辙。女权主义者

坚持主张在谈到三位一体时改变“父权主义式”(paternalist)的措辞,很容易出现古代某种异教徒的三位一体思想,认为三位一体的位格具有分离的属性。称父为“创造主”,正是如此。由于远东灵性的模糊概念、新巫术、降神会(Séances)、大众占星术、诸教派的承诺等的影响,外围宗教的灵感均来自司空见惯的二元论。

在很大程度上,异端一直都在打破世界的宁静。有些对抗权威的异端,可能固执己见,大喊大叫,令当局感到苦恼不堪,但是最后,他们却带来了变化。因为教会处理异端问题的方法和态度都发生了变化。现代的普世教会运动具有包容性,而非排斥性。自从20世纪初世界基督教协进会成立以来,特别是自第二次梵蒂冈会议以来,教会的合一成了一个目标,然而该目标并不假定有回归统一(uniformity)的可能性,或回归统一的正确性。如果没有政治权力从中作梗,如果信仰之间的融合和商业因素没有给人们制造“异端陷阱”,使其生命和信仰不能兼顾,而是让人们生活得更好,那么未来的教会(united church)就能更宽容、更丰富,就能将它的信仰的秩序问题分清主次,给个体的地域的选择更多的空间。

注 释

前言

1. Augustine, *De haeresibus ad Quodvultdeum*, 7, CCSL, 46, p. 289.
2. Isidore, *Etymologiae*, ed. W. M. Lindsay (Oxford University Press, Oxford, 1911), VIII. 1.
3. P. A. C. Vega, "El 'Liber de haeresibus' de San Isidoro de Sevilla y el 'Codice Ovetense'", *La Ciudad de Dios*, clxxi (1958), 241—270.
4. Isidorus Hispalensis, *De haeresibus liber*, ed. P. A. C. Vega (El Escorial, 1940), p. 25.
5. Ibid.
6. Isidore, *Etymologiae*, VIII. 1.
7. "Nulla est enim haeresis quae non ab aliis haereticis impugnetur, nulla philosophiae secularis secta quae ab aliis aequae stulta philosophiae sectis mendacii redarguatur", Bede, *In principium Genesis*, xi. 8. 9, CCSL, 118A, p. 161.
8. Letter 2. *The Letters of John Hus*, trans. Matthew Spinka (Manchester University Press, Manchester, 1972), p. 7.
9. Leslie Brubaker and John Haldon (eds) *Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680—850)*; *The Sources, an Annotated Survey* (Ashgate, Aldershot, 2001), p. 233.
10. PL 210. 307.
11. John Wyclif, *Purgatorium sectae Christi*, 1, *Polemical Works*, ed. R. Buddensieg

(Wyclif Society, London, 1883), 2 vols, vol. II, p. 298.

12. John Wyclif, *De diabolo et membris eius*, 1, *Polemical Works*, vol. II, p. 362.
13. Jan Hus, *De libris hereticorum legendis*, *Polemica*, ed. J. Ersil, *Opera Omnia*, 22 (In Aedibus Academiae Scientiarum Bohemoslovac, Prague, 1966), pp. 19—37, p. 21.
14. *Ibid*, p. 30.
15. *Ibid.*, pp. 30—31.

第一章 合一的重要性

1. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* CCSL, 9, p. 217.
2. F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (T and T Clark, Edinburgh, 1999), p. 95.
3. *Ibid.*, p. 97.
4. *Ibid.*
5. Walter L. Wakefield and Austin P. Evans (eds) *Heresies of the High Middle Ages* (Columbia University Press, New York, 1969, reissued 1991), pp. 173—185.
6. Wyclif, *De Nova Prevaricancia Mandatorum*, 1, *Polemical Works*, ed. R. Budden-sieg (Wyclif Society, London, 1883), 2 vols, vol. II, p. 116.
7. *Ibid.*, 3, *Polemical Works*, vol. II, pp. 122—124.
8. *Ibid.*, *De Nova Prevaricancia Mandatorum*, 1, *Polemical Works*, vol. II, p. 116.
9. John Hus, *De Libris Hereticorum Legendis*, *Polemica*, ed. J. Ersil, *Opera Omnia*, 22 (In Aedibus Academiae Scientiarum Bohemoslovac, Prague, 1966), pp. 19—37, p. 31.
10. Norman P. Tanner (ed.) *Decrees of the Ecumenical Councils* (Sheed and Ward, London/Georgetown University Press, Washington, 1990), vol. I, p. 83.
11. *Ibid.*, p. 87.

12. Translation from H. J. D. Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, quoted in Edward Peters (ed.) *Heresy and Authority in Mediaeval Europe* (University of Pennsylvania, Philadelphia, 1980), p. 72.
13. PL 204. 801.
14. Ibid., 204. 805, 806, 822, 825.
15. Wyclif, *Sermones, Super Evangelia Dominicalia, Sermo VI*, ed. J. Loserth (Wyclif Society, London, 1887), vol. I, p. 42; Wyclif, *Veritate Sacrae Scripturae*, ed. R. Buddensieg, vol. 2 (Wyclif Society, London, 1905—1906), 2 vols., vol. 1, p. 384.
16. Durandus de Huesca, *Une Somme anti-Cathare: le Liber Contra Manicheos*, ed. C. Thouzellier, *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 32 (Louvain University, Louvain, 1964), p. 95.
17. 同上, p. 106. 关于瓦勒度派, 参见第五章。
18. Ibid., p. 107.
19. *English Wycliffite Sermons*, ed. Anne Hudson and Pamela Gradon (Oxford University Press, Oxford, 1983—1996), 5 vols., vol. 4, p. 114.
20. Ibid., p. 115.
21. Ibid., pp. 115—117.
22. Wyclif, *De fundatione sectarum, Polemical Works*, vol. I, p. 74.
23. Ibid., p. 75.
24. Wyclif, *De Veritate Sacrae Scripturae*.
25. Ibid., vol. I, p. 382.
26. Ibid., *De Fundatione Sectarum*, vol. I, p. 74.
27. Durandus de Huesca, *Une Somme anti-Cathare*, p. 137.
28. Ibid., p. 141.
29. See E. Montet, *Histoire littéraire des Vaudois du Piémont* (Paris 1885), p. 192.

30. Wyclif, *Sermones, Super Evangelia Dominicalia*, vol. I, p. v.
31. Wyclif, *Opus Evangelicum*, ed. J. Loserth (Wyclif Society, London, 1895), 4 vols., vols I—II, p. 37.
32. Ibid., p. 368.
33. Ibid.
34. John Hus, *De Libris Hereticorum Legendis, Polemica*, p. 35.
35. Wyclif, *Sermones, Super Evangelia Dominicalia, Sermo 1*, vol. I, pp. 2—3.

第二章 正统的边界:信仰

1. 对于这些问题的具有代表性的研究,仍见于 J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Longman, London, 1950 年及以后版本)。也可参见 Gerd Lüdemann, *Heretics*, trans. John Bowden (SPCK, London 1996)。
2. Rufinus, *Commentarium in Symbolum Apostolorum*, 1, CCSL 20, p. 134ff. and translation in Kelly, *Early Christian Creeds*, pp. 1—2.
3. Ignatius of Antioch, *Smyrneans* 3. 1ff; *Ephesians* 7. 2, 18. 2; *Magnesians* 11; *Tral-lians* 9. 1ff; *Smyrneans*. 1. 1ff, *Works, The Apostolic Fathers*, ed. J. B. Lightfoot (Macmillan, London, 1869—1885), vol. 1.
4. Justin Martyr, *Apologia* (New York, Paulist Press, 1997), 26. 6.
5. Faith and Order Paper no. 153 (World Council of Churches, Geneva, 1991)。
6. John Henry Newman, *Letters and Diaries*, XI (Oxford University Press, Oxford, 1961), p. 63 and cf. p. 71.
7. Ibid., p. 27.
8. William Chillingworth, *Works* (Oxford University Press, Oxford, 1838), 3 vols., vol. II, p. 386.
9. Newman, *Essay on the Development of Christian Doctrine* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN [1878] 1989), p. 3.

10. Cited in Owen Chadwick, *Bossuet to Newman* (Cambridge University Press, Cambridge, 1987), p. 2.

第三章 正统的界限:教会的建制

1. S. N. Eisenstadt, Reuven Kahane and David Shulman (eds) *Orthodoxy, Heterodoxy and Dissent in India* (Mouton, Berlin, 1984).
2. Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the later Middle Ages* (University of California Press, Berkeley, 1972), pp. 20—25.
3. Walter L. Wakefield and Austin P. Evans (eds) *Heresies of the High Middle Ages* (Columbia University Press, New York, 1969, reissued 1991), p. 20.
4. Peter Godman, *Poetry of the Carolingian Renaissance* (Duckworth, London, 1985), pp. 264—274.
5. Wyclif, *De Solutione Satane, Polemical Works*, ed. R. Buddensieg (Wyclif Society, London, 1883), vol. II.
6. Letter 30. ii. 2, CCSL 4, p. 200.
7. CCSL 4, p. 137.
8. Letters, 17. i. 1, CCCSL 3, pp. 96—97.
9. *On the Unity of the Catholic Church*, 7, CCSL 3, p. 254.
10. Ibid., 6, CCSL 3, p. 253.
11. Optatus of Milevis, *Contra Donatistas*, I. i. 1, ed. M. Labrousse, *Sources chrétiennes*, 413 (Cerf, Paris, 1995—1996), 2 vols., I, p. 173.
12. Ibid., p. 174.
13. Ibid., p. 217.
14. Augustine, *Contra epistolam Parmeniani*, I. II. i. 1—2, CSEL, 51 (1908), pp. 98—99.
15. Ignatius of Antioch, 1 *Ephesians* 5. 2—5. 3; 20. 1, 1 *Magnesians* 4. 1, *Works, The*

- Apostolic Fathers*, ed. J. B. Lightfoot (Macmillan, London, 1869—1885), vol. 1.
16. 第 16 封信, 致洛乌尼的人们, *The Letters of John Hus*, trans. Matthew Spinka (Manchester University Press, Manchester, 1972), p. 49.
17. 第 33 封信, 致普拉哈季采的克里斯蒂安. *The Letters of John Hus*. p. 94.
18. See Maximus the Confessor, *Selected Writings*, trans. George C. Berthold, *Classics of Western Spirituality* (Paulist Press, New York, 1985).
19. Craig L. Nesson, *Orthopraxis or Heresy: The North American Theological Response to Latin American Liberation Theology* (Scholars Press, Atlanta, GA, 1989).

第四章 异端的分类

1. C. Kannengiesser, *Arius and Athanasius* (Variorum, Basingstoke, 1991), p. 1.
2. Arnobius, *Contre les gentils* (Belles Lettres, Paris, 1982), p. 68.
3. Augustine, *De Haeresibus ad Quodvultdeum*, 5, CCSL, 46, p. 288.
4. Ibid., *Retractions*, I. vii, CCSL 56, p. 18.
5. "Idem latine secta quod heresis graece significet", Bede, on Acts, 24. 14, CCSL 121, p. 90.
6. Augustine, *De Fide Rerum Invisibilium*, 10, CCSL 46 (1969).
7. Gregory of Tours, *Historiarum*, III. 31, Monumenta Germanae Historica Scripturae Rerum Merovingicarum 1, 2, ed. B. Krusch and W. Levison (Hahn, Hanover, 1965), p. 127.
8. Bede, *On Luke*, 6. 24, ed. D. Hurst, CCSL 120 (1960).
9. PL 39. 1623.
10. Orosius, *Historiarum adversus paganos*, II, Book 6. i. 5, ed. C. Zangmeister, CSEL, 5 (1868).
11. Isidore, *De differentiis verborum*, 282, PL 83.

12. Wyclif, *De Defectione perfidiarum Antichristi, Polemical Works*, ed. R. Budden-sieg (Wyclif Society, London, 1883), vol. II, p. 380.
13. 在 *From Ockham of Wyclif. Studies in Church History, Subsidia, 5*, ed. Anne Hudson and Michael Wilks (Blackwell, Oxford, 1987) 第 267—280 页, Thomas Renna 汇集了这些观点, 很有助益。
14. Wyclif, *De Fundatione Sectarum, Polemical Works*, vol. I, p. 21.
15. Justin Martyr, *Apologia* (New York, Paulist Press, 1997), 1. 26.
16. Isidore, *Etymologiae*, ed. W. M. Lindsay (Oxford, 1911), VIII. v.
17. Filastrius Brixien-sis, *Diversarum Hereseon Liber*, LXVI, LXVII, CCSL, 9.
18. *Historia Ecclesiastica Tripartita*, ed. W. Jacob and R. Hanslik, I, 12, CSEL, 71 (Vienna, 1952), p. 43; see also Eusebius/Epiphanius/Cassiodorus, *Historia Tripartita*, ed. Walter Jacob and Rudolf Hanslik, CSEL (Berlin, 1954).
19. *Historia Ecclesiastica Tripartita*, ed. W. Jacob and R. Hanslik, I, 12, CSEL, 71 (Vienna, 1952), p. 44.
20. *Ibid.*, p. 46.
21. *Ibid.*, p. 47.
22. Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition* (Darton, Longman and Todd, London, 1987), p. 83.
23. Norman P. Tanner (ed.) *Decrees of the Ecumenical Councils* (Sheed and Ward, London/Georgetown University Press, Washington, 1990), vol I., pp. 16—17.
24. Williams, *Arius*, p. 83.
25. *De symbolo*, I. ix. 6, CCSL 60, p. 326.
26. Peter the Venerable, *Contra petrobrusianos hereticos*, ed. J. Fearn, *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* (Brepols, Turnhout, 1968), 10, p. 3.
27. Walter L. Wakefield and Austin P. Evans (eds) *Heresies of the High Middle Ages* (Columbia University Press, New York, 1969, reissued 1991), pp. 254—255.

28. John M. Fletcher, "中世纪晚期牛津大学院系之间的争议" (Inter-faculty disputes in late medieval Oxford), in Hudson and Wilks (eds) *From Ockham to Wyclif*, pp. 331—342.
29. A. Piepkorn, *Profiles in Belief* (Harper Row, New York, 1977—1979), 3 vols., vol. 2, p. 3.
30. Letter 221, Augustine, *De Haeresibus ad Quodvultdeum*. CCSL, 46, p. 273.
31. Letter 222, *Ibid.*, p. 277.
32. Filastrius Brixiensis, *Diversarum Hereseon Liber*. CCSL, 9, p. 228 ff.
33. *Ibid.*, p. 217.
34. Augustine, *De Haeresibus ad Quodvultdeum*, 5, CCSL, 46, p. 288.
35. *Patrologia Graeca* (J. P. Migne, Paris, 1979), 94. 677—780.
36. Wakefield and Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, p. 103.
37. Durandus de Huesca, *Une Somme anti-Cathare: le Liber Contra Manicheos*, ed. C. Thouzellier, *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 32 (Louvain University, Louvain, 1964), p. 82.
38. Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*, ed. G. Mollat (Champion, Paris, 1926—1927), 2 vols., vol. 1, p. 8.
39. *La registre d'inquisition de Jacques Fournier*, ed. J. Duvernoy (Bibliothèque méridionale, Toulouse, 1965), 3 vols., 41i, p. 45.
40. *Ibid.*, pp. 46—47.
41. Prepositinus of Cremona, *Summa Contra Haereticos*, ed. J. N. Garvin and J. A. Corbett (Notre Dame University Press, Notre Dame, IN, 1958).
42. Robert Pattison, *The Great Dissent: John Henry Newman and the Liberal Heresy* (Oxford University Press, Oxford, 1991), p. 57.
43. Matthew Spinka, *John Hus, a Biography* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1968), pp. 63—65. Letter 2. *The Letters of John Hus*, trans. Matthew

Spinka (Manchester University Press, Manchester, 1972), p. 3.

第五章 异端和社会的挑战

1. Wyclif, *Sermones, Super Evangelia Dominicalia*, Sermo III, ed. J. Loserth (Wyclif Society, London, 1887), vol. I, p. 24.
2. Letter 2, *The Letters of John Hus*, tr. Matthew Spinka (Manchester University Press, Manchester, 1972), p. 7.
3. See the list in Walter L. Wakefield and Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages* (Columbia University Press, New York, 1991), p. 20.
4. "Omnis apostolica et evangelica institutio huiusmodifine claudatur", PL 142. 1271—1312, col. 1271—1272.
5. Walter L. Wakefield and Austin P. Evans (eds) *Heresies of the High Middle Ages* (Columbia University Press, New York, 1969, reissued 1991), pp. 189—194.
6. Ibid.
7. Ibid. , p. 97.
8. Wyclif, *De duobus generibus hereticorum*, *Polemical Works*, ed. R. Buddensieg (Wyclif Society, London, 1883), 2 vols. , vol. II, pp. 431—432.
9. 论对悔改的态度, 见 E. Montet, *Histoire Litteraire des Vaudois du Piémont* (Paris, 1885), p. 192.
10. A. Dondaine, "Aux origins du Valdésisme: une profession de foi de Valdès", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 16 (1946), 191—235, p. 191.
11. Ibid. , p. 196.
12. Ibid. , p. 198.
13. Innocent III, Letters XI, 196, 18 December 1208, PL 215. 1512, and Durandus de Huesca, *Une Somme anti-Cathare: le Liber Contra Manicheos*, ed. C. Thouzelier, *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 32 (Louvain University, Louvain, 1964),

- pp. 33 ff.
14. PL 216. 1512—1513.
 15. C. Thouzellier, "La profession trinitaire du Vaudois Durand de Huesca", *Récherches De théologie ancienne et médiévale*, 27 (1960), 267—289.
 16. Dondaine, "Aux origins du Valdésisme: une profession de foi de Valdès", pp. 231—232.
 17. Norman P. Tanner (ed.) *Decrees of the Ecumenical Councils* (Sheed and Ward, London/Georgetown University Press, Washington, 1990), vol. I, p. 206, and see Walter Map, *De Nugis Curialium*, 1.31, ed. M. James, C. Brooke, R. Myrns (Oxford University Press, Oxford, 1983), 125—129.
 18. Dondaine, "Aux origins de Valdésisme".
 19. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. I, p. 234.
 20. 例如, 见, Simon Tugwell, "圣多明我生平记事" (Notes on the Life of St. Dominic), *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 178 (1998), 1-116, p. 66.
 21. PL 210. 377—388.
 22. G. Audisio, *The Waldensian Dissent* (Cambridge University Press, Cambridge, 1999), p. 33.
 23. Dondaine, "Aux origins du Valdésisme", p. 197.
 24. Audisio, *The Waldensian Dissent*, p. 28.
 25. John M. Fletcher, "中世纪晚期牛津大学院系之间的争议" (Inter-faculty disputes in late medieval Oxford), in *From Ockham to Wyclif. Studies in Church History, Subsidia*, 5, ed. Anne Hudson and Michael Wilks (Blackwell, Oxford, 1987), pp. 331—342.
 26. A. K. McHardy, "威克利夫思想的传播" (The dissemination of Wyclif's ideas), in Hudson and Wilks (eds), *From Ockham to Wyclif*. pp. 361—368.
 27. A. Kenny, *Wyclif* (Oxford University Press, Oxford, 1985), p. 65.

28. On all this, see Matthew Spinka, *John Hus' Concept of the Church* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1966).
29. Letter 1, *The Letters of John Hus*, p. 2.
30. Howard Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1967), p. 23.
31. Matthew Spinka, *John Hus, a Biography* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1968), pp. 63—65.
32. 第7封信,致大主教兹比奈克, *The Letter of John Hus*, p. 22.
33. *Historicke spisy Petra z Mladonovic a jine z pravy a mameti o M. Janovi Husovi a M. Jeronymovi z prahy*, ed. V. Novotny, *Fontes rerum Bohemicarum* (Prague, 1932), VIII, 25-120, 引用 Peter of Mladonovice, “在康斯坦斯对约翰胡斯大师的审问与定罪报告”(An Account of the trial and condemnation of Master John Hus in Constance), 英语文本见 Matthew Spinka, *John Hus at the Council of Constance* (Columbia University Press, New York/London, 1965).
34. Peter of Mladonovice, “在康斯坦斯对约翰胡斯大师的审问与定罪报告”(An Account of the trial and condemnation of Master John Hus in Constance), 英语文本见 Matthew Spinka, *John Hus at the Council of Constance* (Columbia University Press, New York/London, 1965), p. 99.
35. Spinka, *John Hus at the Council of Constance*.
36. *Ibid.*, p. 112.
37. *Ibid.*, p. 113.
38. *Ibid.*, p. 81.
39. *Ibid.*, p. 91.
40. *Ibid.*, p. 125.
41. *Ibid.*, p. 170.
42. 第27封信,致布拉格的人们, *The Letter of John Hus*, p. 84.

43. Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution*, p. 95.
44. 第 34 封信,致普拉哈季采的克里斯蒂安,*The Letter of John Hus*, p. 96.
45. Ibid. , p. 99.
46. Ibid. , p. 96.
47. 第 31 封信,致在波希米亚王国最高法院聚集的贵族们,*The Letter of John Hus*, p. 90.
48. Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution*, pp. 97—98.
49. 关于胡斯运动的他泊派及其他派别,见 Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution*, pp. 311 ff.
50. Keith Hampson,“‘上帝与摩门教’:从革命时期到黄金时代新英格兰的宗教异议与教育转变”(“God and Mommon”: Religious protest and educational change in New England from the revolution to Golden Age), in *Studies in Church History*, 9, ed. Derek Baker(Cambridge University Press, Cambridge, 1972), 351—365, p. 352.
51. Ibid. , p. 358.
52. Wyclif, *Sermones*, vol. I, p. v.

第六章 善与恶

1. Bede on Luke, VI. xxiv. 37, CCSL 120ii, p. 418.
2. Bede, *In principium Genesis*, CCSL, 118.
3. Walter L. Wakefield and Austin P. Evans (eds) *Heresies of the High Middle Ages* (Columbia University Press, New York, 1969, reissued 1991), p. 450.
4. *Patrologia Graeca*, 100. 501.
5. Wakefield and Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, pp. 248—249.
6. Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*, ed. G. Mollat (Champion, Paris, 1926—1927), 2 vols. , vol. 1, p. 10.

7. Wakefield and Austin, *Heresies of the High Middle Ages*, p. 332.
8. Ibid., p. 523.
9. Ibid., p. 543.
10. Ibid., p. 627.
11. Bernard Hamilton, "迦特利派与基督徒的完全" (Cathars and Christian perfection), in *The Medieval Church: Universities, Heresy and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff, Studies in Church History, Subsidia, 11*, ed. Peter Biller and Barrie Dobson (Boydell and Brewer, Woodbridge, 1999), pp. 5—23.
12. *La registre d'inquisition de Jacques Fournier*, ed. J. Duvernoy (Bibliothèque méridionale, Toulouse, 1965), 3 vols., vol. 4li, p. 282.
13. Ibid., p. 281.
14. Ibid., pp. 282—283.
15. Ibid., p. 18.
16. Wakefield and Austin, *Heresies of the High Middle Ages*, pp. 254—255.

第七章 对异端的处理

1. Bernard of Clairvaux, In Cant. 64. iii. 8, *Opera Omnia*, 2, ed. J. Leclercq, H. M. Rochais and C. H. Talbot (Editiones Cistercienses, Rome, 1958), p. 170.
2. Aquinas, *Summa contra Gentiles*, ed. C. Pera (Vatican, Rome, 1961), 3 vols.
3. Wyclif, *Opus Evangelicum*, ed. J. Loserth (Wyclif Society, London, 1895), 4 vols., vols I—II, p. 2.
4. Ibid., p. 3.
5. Kurt Villads Jensen, "罗伯特·侯卡特就屠杀异端的质疑:评价与版本" (Robert Holcot's *Questio* on Killing infidels: an evaluation and an edition), *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 63 (1993), 207—228.
6. Norman P. Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils* (Sheed and Ward,

- London/Georgetown University Press, Washington, 1990), vol. 1, pp. 233—234.
7. PL 204. 777.
 8. Letter 9, *The Letters of John Hus*, trans. Matthew Spinka (Manchester University Press, Manchester, 1972), p. 35—36.
 9. *La Registre d'Inquisition de Jacques Fournier*, ed. J. Duvernoy (Bibliothèque méridionale, Toulouse, 1965), 3 vols., vol. 41i, p. 274.
 10. *Ibid.*, p. 201.
 11. Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*, ed. G. Mollat (Champion, Paris, 1926—1927), 2 vols., vol. 1, p. 26.
 12. *La Registre d'Inquisition de Jacques Fournier*.
 13. *Ibid.*, p. 123.
 14. *Ibid.*, p. 173.
 15. Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*.
 16. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1, pp. 380—382.
 17. *Ibid.*, pp. 382—383.
 18. Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*, vol. 1, p. xvi.
 19. *Ibid.*, pp. 4—6.
 20. Wyclif, *Sermones, Super Evangelia Dominicalia*, Sermo I, ed. J. Loserth (Wyclif Society, London, 1887), vol. I, p. 2.
 21. *Ibid.*, Sermo III, vol. I, p. 17.
 22. *Ibid.*, p. 18.
 23. *Ibid.*, p. 20.
 24. Wyclif, *De Fundatione Sectarum, Polemical Works*, ed. R. Buddensieg (Wyclif Society, London, 1883), 2 vols., vol. I, p. 74.
 25. Wyclif, *Opus Evangelicum*, vols I—II, pp. 18—19.
 26. Wyclif, *De Citationibus Frivolis, Polemical Works*, vol. I, p. 74., vol. 2, p. 552.

27. Bernard Williams, "Tolerating the intolerable", in *The Politics of Toleration in Modern Life*, ed. Susan Mendus (Duke University Press, Durham, NC/Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999), p. 74.
28. William Chillingworth, *Works* (Oxford University Press, Oxford, 1838), 3 vols., vol. I, pp. 112—113.
29. *Ibid.*, vol. II, p. 330.
30. Milton, *Areopagitica*, in *Complete Prose Works*, ed. Don M. Wolfe (Yale University Press, New Haven, CT, 1953—1982), vol. 2, pp. 519—520.
31. John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, ed. J. Horton and Susan Mendus (Routledge, London, 1991), p. 47.
32. *Ibid.*, p. 12.
33. *Ibid.*, p. 14.
34. *Ibid.*, p. 20.
35. *Ibid.*, p. 14.
36. *Ibid.*, p. 23.
37. *Ibid.*, p. 24.
38. *Ibid.*, p. 25.
39. *Ibid.*, pp. 17—18.
40. *Ibid.*, p. 19.
41. *Ibid.*, p. 43.
42. Karl Rahner, *On Heresy* (Burn and Oates, London, 1964), p. 55.

结语

1. PL 214. 921.
2. Walter L. Wakefield and Austin P. Evans (eds) *Heresies of the High Middle Ages* (Columbia University Press, New York, 1969, reissued 1991), p. 186.

3. Robert F. Barsky, *Noam Chomsky: A Life of Dissent* (MIT Press, Cambridge, MA, 1997), p. 122.
4. *Ibid.*, pp. 162, 165.
5. *Ibid.*, pp. 176—177.
6. Ambrose Bierce, *Skepticism and Dissent: Selected Journalism 1889—1901*, 25 April 1901, ed. Lawrence I. Berkove (UMI Research Press, Ann Arbor, MI, 1986—1990).
7. *Ibid.*, 26 November 1899, p. 170.
8. Letter 7, to Archbishop Zbynek. *The Letters of John Hus*, trans. Matthew Spinka (Manchester University Press, Manchester, 1972), p. 22.
9. *Ibid.*

缩写词释义

- CCCM *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, Brepols, Turnhour, 1953—
 CCSL *Corpus Christianorum Series Latina*, Brepols, Turnhout, 1953—
 CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienna, 1866—
 PL *Patrologia Latina*, Paris, 1864—

进一步阅读书目

工具书

Encyclopaedia of Early Christianity, 2nd edn., ed. Everett Ferguson (Garland, New York/London, 1997).

A New Dictionary of Christian Theology, ed. Alan Richardson and John Bowden (SCM, London, 1983).

The Oxford Dictionary of the Christian Church, ed. F. L. Cross and E. A. Livingstone (Oxford University Press, Oxford, 2002).

The Westminster Dictionary of Church History, ed. Jerald C. Braver (Westminster Press, Philadelphia, 1971).

原著

Aquinas, Thomas, *Summa contra Gentiles*, ed. C. Pera (Vatican, Rome, 1961), 3 vols.

Arnobius, *Contre les gentiles* (Belles Lettres, Paris, 1982).

Augustine, *De haeresibus ad Quodvultdeum*, 7, CCSL, 46.

Augustine, *Contra epistolam Parmeniani*, CSEL, 51 (1908).

Bede, *In Principium Genesis*, CCSL 118.

Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*, ed. G. Mollat (Champion, Paris, 1926—

1927).

Bierce, Ambrose, *Skepticism and Dissent: Selected Journalism 1889—1901*, ed. Lawrence I. Berkove (UMI Research Press, Ann Arbor, MI, 1986—1990).

Cyprian, *Opera*, CCSL 3.

Durandus de Huesca, *Une Somme anti-Cathare: le Liber Contra Manicheos*, ed. C. Thouzellier, *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 32 (1964).

Duvernoy, J. (ed.), *La registre d'inquisition de Jacques Fournier* (Bibliothèque méridionale, Toulouse, 1965), 3 vols.

Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber*, CCSL, 9.

Gregory of Tours, *Historiarum*, ed. B. Krusch and W. Levison *Monumenta Germanae Historica Scripturae Rerum Merovingicarum* 1, 2, (Hahn, Hanover, 1965).

Hermannus Judaeus, *De conversione sua*, ed. G. Niemeyer (Monumenta Germanae Historica, Weimar, 1967).

Hudson, Anne and Gradon, Pamela, *English Wycliffite Sermons* (Oxford University Press, Oxford, 1983—1996), 5 vols.

Hus, Jan, *Opera Omnia* (In Aedibus Academiae Scientiarum Bohemoslovac, Prague, 1966).

Hus, Jan, *The Letters of John Hus*, trans. Matthew Spinka (Manchester University Press, Manchester, [1920] 1972).

Ignatius of Antioch, *Works, The Apostolic Fathers*, ed. J. B. Lightfoot (Macmillan, London, 1869—1885), vol. 1.

Isidore, *De haeresibus liber*, ed. P. A. C. Vega (El Escorial, 1940).

Isidore, *Etymologiae*, ed. W. M. Lindsay (Oxford University Press, Oxford, 1911), 2 vols.

Isidore, *Liber de variis quaestionibus adversus Judaeos seu ceteros infideles... ex utroque Testamento collectus*, ed. P. A. C. Vega and A. E. Anspach (El Escorial, 1940).

- Jacob, W. and R. Hanslik *Historia Ecclesiastica Tripartita*, I, 12, CSEL, 71 (Vienna, 1952).
- Locke, John, *A Letter Concerning Toleration*, ed. J. Horton and Susan Mendus (Routledge, London, 1991).
- Maximus the Confessor, *Selected Writings*, trans. George C. Berthold, *Classics of Western Spirituality* (Paulist Press, New York, 1985).
- Milton, *Areopagitica*, in *Complete Prose Works*, ed. Don M. Wolfe (Yale University Press, New Haven, CT, 1953—1982), vol 2.
- Newman, John Henry, *Letters and Diaries* (Oxford University Press, Oxford, 1934).
- Novatian, *Opera*, ed. G. F. Diercks, CCSL, 4 (1972).
- Optatus of Milevis, *Contra Donatistas*, ed. M. Labrousse, *Sources chrétiennes*, 413 (Cerf, Paris, 1995—1996).
- Peter the Venerable, *Contra Petrobrusianos Hereticos*, ed. J. Fearn, CCCM (Brepols, Turnhout, 1968), 10.
- Rahner, Karl, *On Heresy* (Burn and Oates, London, 1964).
- Rufinus, *Commentarium in Symbolum Apostolorum*, 1, CCSL 20.
- Tanner, Norman P. (ed.) *Decrees of the Ecumenical Councils* (Sheed and Ward, London/Georgetown University Press, Washington, DC, 1990), 2 vols.
- Walter Map, *De Nugis Curialium*, 1.31, ed. M. James, C. Brooke and R. Mynors (Oxford University Press, Oxford, 1983).
- Wyclif, John *Latin Works* (Wyclif Society, London, 1883—1897).

第二手文献

- Audisio, Gabriel, *The Waldensian Dissent, Persecution and Survival c. 1170--c. 1570*, trans. C. Davison (Cambridge University Press, Cambridge, 1989).
- Audisio, G. *The Waldensian Dissent* (Cambridge University Press, Cambridge,

- 1999).
- Barber, M. , *The Cathars* (Pearson, Harlow, 2000).
- Earsky, Robert F. , *Noam Chomsky: A Life of Dissent* (MIT Press, Cambridge, MA, 1997).
- Berger, Peter L. , *The Heretical Imperative* (Collins, London, 1980).
- Brubaker, L. and Haldon, J. (eds) *Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680—850); The Sources, an Annotated Survey* (Ashgate, Aldershot, 2001).
- Chadwick, Owen, *Bossuet to Newman* (Cambridge University Press, Cambridge, 1987).
- Dondaine, A. , "Aux origins du Valdéisme: une profession de foi de Valdès", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 16 (1946), 191—235.
- Eisenstadt, S. N. , Kahane, Reuven and Shulman, David (eds) *Orthodoxy, Heterodoxy and Dissent in India* (Mouton, Berlin, New York, Amsterdam, 1984).
- Fletcher, John M. , "Inter-faculty disputes in late mediaeval Oxford" in *From Ockham to Wyclif. Studies in Church History, Subsidia*, 5, ed. Anne Hudson and Michael Wilks (Blackwell, Oxford, 1987), pp. 331—342.
- Godman, Peter, *Poetry of the Carolingian Renaissance* (Duckworth, London, 1985), pp. 264—274.
- Grant, Robert M. , *Heresy and Criticism: The Search for Authenticity in Early Christian Literature* (Westminster/John Knox Press, Louisville, KY, 1993).
- Guy, John, "Perceptions of heresy, 1200—1550" in *Reformation, Humanism and "Revolution"*, ed. G. J. Schocher (Folger Institute, Washington, DC, 1990), pp. 39—61.
- Hamilton, Bernard, "The Cathars and Christian perfection", in *The Medieval Church: Universities, Heresy and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, ed. Peter Biller and Barrie Dobson, *Studies in Church History, Subsidia*, 11 (Boydell and

- Brewer, Woodbridge, 1999), pp. 5—23.
- Hamilton, J. and Hamilton, B., *Christian Dualist Heresies in the Byzantine world, c. 650—1450* (Manchester University Press, Manchester, 1998).
- Hampson, Keith, " 'God and Mammon' : Religious protest and educational change in New England from the revolution to the Golden Age", in *Studies in Church History*, 9, ed. Derek Baker (Cambridge University Press, Cambridge, 1972), pp. 351—365.
- Hudson, A., *The Premature Reformation* (Oxford University Press, Oxford, 1988).
- Hudson, A., and Gradon, P., *English Wycliffite Writings* (Cambridge University Press, Cambridge, 1978).
- Hudson, Anne and Wilks, Michael (eds), *From Ockham to Wyclif, Studies in Church History, Subsidia, 5* (Blackwell, Oxford, 1987).
- Jensen, Kurt Villads, "Robert Holcot's *Questio* on killing infidels: an evaluation and an edition", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 63 (1993), 207—228.
- Kaminsky, Howard, *A History of the Hussite Revolution* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1967).
- Kannengiesser, C., *Arius and Athanasius* (Variorum, Basingstoke, 1991).
- Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds* (Longman, London, 1950 and subsequent editions).
- Kenny, A., *Wyclif* (Oxford University Press, Oxford, 1985).
- Kenny, A., *Wyclif in his Times* (Oxford University Press, Oxford, 1986).
- Lambert, Malcolm, *Medieval Heresy* (Blackwell, Oxford, 1992), 2nd edn.
- Lerner, Robert E., "The image of mixed liquids in late medieval mystical thought", *Church History*, 40 (1971), 397—411.
- Lerner, Robert E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (University of California Press, 1972), pp. 20—25.

- Lüdemann, Gerd, *Heretics*, trans. John Bowden (SPCK, London, 1996).
- A. K. McHardy, "The dissemination of Wyclif's ideas", in *From Ockham to Wyclif, Studies in Church History, Subsidia*, 5 (Blackwell, Oxford, 1987), pp. 361—368.
- Montet, E., *Histoire littéraire des Vaudois du Piémont* (Gallimard, Paris, 1885).
- Moore, R. I., *The Birth of Popular Heresy* (Edward Arnold, London, 1975).
- Nessan, Craig L., *Orthopraxis or Heresy: The North American Theological Response to Latin American Liberation Theology* (Scholars Press, Atlanta, GA, 1989).
- Greenshields, Malcolm R. and Robinson, Thomas A. (eds) *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements: Discipline and Dissent* (Edwin Mellen, Lewiston, ME, 1992).
- Peters, Edward (ed. and trans.), *Heresy and Authority in Mediaeval Europe* (Pennsylvania University Press, Philadelphia, 1980), p. 72.
- Piepkorn, A., *Profiles in Belief* (Harper Row, New York, 1977—1979), 3 vols.
- Robertson, E. H., *John Wycliffe: Morning Star of the Reformation* (Marshall, Basingstoke, 1984).
- Robson, J. A., *Wyclif and the Oxford Schools* (Cambridge University Press, Cambridge, 1961).
- Schleiermacher, F., *The Christian Faith* (T and T Clark, Edinburgh, 1999).
- Spinka, M., *John Hus at the Council of Constance* (Columbia University Press, New York/London, 1965).
- Spinka, M., *John Hus' Concept of the Church* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1966).
- Spinka, Matthew, *John Hus, a Biography* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1968).
- Stephens, Prescott, *The Waldensian Story* (Book Guild, Lewes, 1998).
- Wakefield, Walter L. and Evans, Austin P. (eds), *Heresies of the High Middle Ages* (Columbia, New York, 1969, reissued 1991).

Walsh, K. , *Richard Fitzralph in Oxford, Avignon and Armagh* (Oxford University Press, Oxford, 1981).

Williams, Rowan, *Arius: Heresy and Tradition* (Darton Longman and Todd, London, 1987).

World Council of Churches, *Confessing the one Faith: an Ecumenical Explication of the Apostolic Faith* (Faith and Order paper no. 153, World Council of Churches, Geneva, 1991).

索 引

1673 年的英国宗教审查令 Test Act 1673 112

A

- 阿富汗 Afghanistan 145
- 阿基莱伊亚公会议 Aquilegia, Council of 3
- 阿拉斯大会 Arras, synod 88
- 阿勒比根斯派 Albigensians 28, 90
- 阿里乌 Arius 24, 27, 28, 64, 69, 76—78, 154
- 阿里乌派 Arians 27, 64, 65, 76, 77
- 阿明尼乌派 Armenians 65
- 阿诺比乌 Arnobius 62
- 阿塔那修 Athanasius 12
- 阿陀斯山的尼塞福罗斯 Nicephoros of Mount Athos 59
- 埃蒙戈德 Ermengaud 95
- 爱德华·诺特 Knott, Edward 143
- 爱尔福特 Erfurt 44
- 安布鲁斯·毕尔斯 Bierce, Ambrose 150
- 安娜·康内娜 Comnena, Anna 120

- 安提阿 Antioch 9,71,72
 安提阿的伊格纳修 Ignatius of Antioch 56
 奥古斯丁修会 Augustinian canons
 奥罗西乌斯 Orosius 73
 奥斯堡 Augsburg 74,75,78
 奥斯堡信条 Augsburg Confession 74,75,78

B

- 巴比伦 Babylon 111
 巴拿巴书信 Barnabas, Epistle of 12
 巴塞方的罗伯特 Basevorn, Robert of 129
 柏拉图主义 Platonism 25,30,62,63,69
 拜占庭 Byzantines 120
 卑微派 Humiliati 97,149
 北爱尔兰 Ireland, Northern 150
 贝萨利昂 bessarion 71
 背教 apostasy 52—55,76,93
 本丢·彼拉多 Pontius Pilate 27,29
 比德 Bede 67,73,119
 比甲派 Beghards 45
 饼酒同领派 Utraquism 110
 波爱修斯 Boethius 64
 波各米勒派 Bogomils 28,120,121
 波旁的艾蒂安 Etienne de Bourbon 94
 波士顿 Boston 113

- 波斯尼亚 Bosnia 147
- 伯格音派 Beguines 45,81
- 补赎之礼 penance 54
- 补罪 satisfaction 122
- 不信 unbelief 130,139
- 布道 sermons 17,103,108,127,129,141
 也可参 preaching
- 布拉格 Prague 104,105,108,109,111,166
- 布拉格大学 Prague, University of 84,103—105
- 布拉华丁 Bradwardine, Thomas 101
- 布律依的彼得 Peter de Bruys 77,78

C

- 查理曼大帝 Charlemagne 9,49,70
- 查士丁尼 Justinian 38
- 朝圣者 pilgrims 86
- 称义 justification 89
- 成人信徒 converts, adult 32
- 重洗派 Anabaptists 46—48
- 重洗派 rebaptism 46,47,149
- 传道 preaching 14,17,34,67,87,95—99,103,105,109,110,122,127—133
 传道术 art of 129
 也可参 sermons
- 创世记 Genesis 19,33,44,121
- 创造主 Creator 155

纯洁 purity 36,40,54,55,149

茨温利 Zwingli, Huldrych 47,69

慈味考先知 Zwickau prophets 47

次经 Apocrypha 12,117,130

D

大格列高利 Gregory the Great 9,128

大流散 diaspora 56—57

大马士革的约翰 John of Damascus 80

大使命 mission 30,149

大众异端 popular heresy 14,88,89,128

大主教佩恰姆 Pecham, Archbishop 6

代表 delegates 7,16,36,49,51,54,57,58,73,89,90,95,109,136,159

戴克里先皇帝 Diocletian, Emperor 66

道 Word 1,6,10,11,13—16,23,25,32,39,41,44—46,48,49,51,53,56,58,59,
66,76,77,79,87,89—92,95—97,99,101,103—106,108—111,114,118,121,
122,127—132,134,137,139,140,144,149—152

传道事奉 ministry of 110,131

道成肉身 incarnation 58,63,64,84,120

癫狂 maniacs 120

多明我会 Dominicans 84,86,87,98,122,129,131

等级 hierarchy 26,30,49,63,114

敌基督 Antichrist 1,44,50,75,76,109,111,118,141

第二次梵蒂冈公会议 Vatican Council II 8,152,155

第一原则 principles, first 70,148

- 丢尼修 Dionysius 58
- 东部教会的主教们 Patriarchs, Eastern 10, 71
- 东部希腊教会 Greek East 57, 71
- 东方正统教会 Oriental orthodox 64
- 东西教会大分裂 Schism of East and West
- 东部教会 Eastern Church 120—121
- 也可参 Schism of East and West
- 杜兰德 Durandus of Huesca 81, 95, 96
- 多纳徒派信徒 Donatists 15

E

- 恶 evil 4, 8, 16, 28, 35, 56, 66, 73—77, 84, 107, 109, 114, 116—124, 130, 139, 141, 167
- 宇宙 cosmic 28, 29, 35, 49, 66, 76, 116—118
- 恩典 grace 15, 16, 34, 67, 122, 134, 152
- 二元论 dualism 4, 25, 28, 31, 35, 59, 63, 66, 82, 90, 96, 99, 116, 117, 119—123, 125, 126, 128, 130, 134, 155

F

- 反教皇制 anti-Papalism 50
- 反图像之争 Iconoclast Controversy 36, 70
- 反制度 anti-Establishment 10, 84, 88, 89, 96, 101, 108, 109, 130, 140
- 泛基督教主义 ecumenism 153, 154
- 放弃信仰 recanting 106, 137

非洲 Africa 18,154

菲拉斯特里乌斯 Filastrius 3,76,79

菲拉斯特里乌斯·布里克森西斯 Filastrius Brixensis 79

费兹拉 Fitzralph, Richard 101

分裂,分裂论 schism, schismatics 前言 3,48,56—57,83,145

分裂教会 church-dividing 54

佛罗伦萨公会议 Florence, Council of 71—72

弗欧里的约阿欣 Joachim of Fiore 49

福音 Gospel 2,3,5,8,10,17,21,22,50,52,57,73,75,79,85,87,89,95,96,102,
109,124,127,129—131,137,140,141,144,148,151

凭福音起誓 oath taken on 137

福音书 Gospels 12,13,26,89,90,95,124

父 Father, the 2,3,24,26—30,50,53,55,59,63,64,70,73,76,105,120,155

复活 resurrection 22,24,25,27,29,31,67,68,73,79,83,122,124

复活节之争 Easter controversy 67—68

G

改革者 reformers 47,93,131,152

高贵 nobility 150

告密者 whistleblowers 105

割礼 circumcision 5,6,81,86

格列高利·巴拉玛斯 Gregory Palamas 58,59

葛福德 Quodvultdeus 77,79,80

工作伦理 work ethic 114

公会议 Councils 7—12,15,22,26,43,51,70—72,77,90,96—98,102,106,107,

138, 139, 151, 152

也可参 Aquilegia, Constantinople, Florence, General Councils, Lambeth, Lateran Council, Nicaea, Trent, Vatican Council, Verona, Vienne

公理会的信徒 Congregationalists 52

功利主义 Utilitarians 83

共和党人 republicans 83

贵格会 Quakers 48, 144

桂伯纳 Gui, Bernard 81, 121, 122, 138, 139

国度 Kingdom 33, 47

上帝的国度 of God 52

圣徒的国度 of Saints 47

天国 of heaven 34, 114, 115, 124, 127

国家全能论 Erastianism 153

国外福音差传会 Society for the Propagation of the Gospel 57

过程神学 process theology 18

H

哈弗尔贝格的安瑟伦 Anselm of Havelberg 71

好名声 repute 136

合一 unity 1, 2, 19, 20, 35, 51, 52, 54, 70, 73, 75, 76, 143, 149, 153—155, 157

和解 reconciliation 140

和子 Filioque 70

赫里福德的尼古拉 Hereford, Nicholas 102, 103

黑马牧人书 *Shepherd of Hermas* 12

亨利·渥敦爵士 Wotton, Sir Henry 41

- 红衣主教 Cardinals 109
- 侯卡特 Holcot, Robert 134, 168
- 胡斯运动 Hussite movement 111, 167
- 护教 apologetic 14, 25, 26, 53, 54, 76, 130
- 华伦提奴派 Valentinians 116
- 化质说 transubstantiation 68, 69, 125
- 悔罪 contrition 122
- 混合主义 syncretism 61
- 混乱 disorder 43, 52, 62, 64, 80, 132, 143

J

- 积极神学 positive theology 127
- 基伯·德·诺让 Guibert of Nogent 80
- 基督 Christ 1—10, 12, 16—19, 22, 24—37, 40, 41, 43, 44, 46—49, 52—59, 61—79, 81, 82, 85—88, 91, 93, 94, 96, 98, 99, 101—103, 106, 109, 111, 114—117, 119—121, 124—127, 129—131, 138, 140—146, 148—155, 168
- 基督之人性 humanity of 28—29
- 基督之神性 divinity of 28
- 基督之死 death of 27
- 也可参 Jesus
- 基督幻影说者 Docetists 4
- 基督教的历史 history, Christian 前言 1
- 基督教知识普及协会 Society for Promoting Christian Knowledge 57
- 基督论 Christology 63, 69, 130
- 基督一性论 Monophysites 65

- 基督一志说 Monothelism 58, 65, 69
- 基要信仰 fundamentals 142
- 基要主义 fundamentalism 6
- 激进分子 radicals 44
- 吉耶姆斯·埃斯考内利 Escauneri, Guilelmus 125
- 极端主义者 extremists 37, 44
- 迦太基 Carthage 32, 52, 55, 77
- 迦太基的西普里安 Cyprian of Carthage 52—54
- 迦太基的主教卡其良努 Caecilian, bishop of Carthage 66
- 迦特利派 Cathars 28, 81, 82, 95—97, 99, 117, 120, 122—124, 128, 133, 134, 137, 149, 168
- 家庭 families 152
- 假名丢尼修 Pseudo-Dionysius 58
- 建制 order 42, 43, 45—51, 53, 55, 56, 59, 60, 77, 82, 93, 97, 149, 153, 160
- 教父 Fathers 8, 14, 15, 17, 72
- 教皇庇护五世 Pius V, Pope 11
- 教皇格列高利九世 Gregory IX, Pope 78, 95, 101, 135
- 教皇格列高利一世 Gregory I, Pope 127
- 教皇哈德良 Hadrian, Pope 9
- 教皇无误论 Papal infallibility 11
- 教皇英诺森三世 Innocent III, Pope 149
- 教皇制 Papacy 9, 41, 42, 83
- 教会 Church 1, 2, 4—8, 10—19, 22, 24—27, 30—32, 35—38, 40—61, 64—68, 70—73, 75—79, 81—83, 85, 86, 88—93, 95—99, 101, 102, 105, 107—113, 119—122, 124, 125, 127—129, 131, 132, 134, 136, 140—145, 148—155, 160
- 不可见的教会 invisible 152

- 符合使徒传统的教会 *apostolic* 27,30
- 可见的教会 *visible* 75,109,112
- 普世教会 *universal* 1,2,50,51,71,72,114,155
- 早期教会 *primitive* 6,12,17,38,40,51,85,101
- 也可参 *Church of Englan, Estern Church, Roman Catholic Church*
- 教会 *koinonia* 1,2,4—8,10—19,22,24—27,30—32,35—38,40—61,64—68,70—73,75—79,81—83,85,86,88—93,95—99,101,102,105,107—113,119—122,124,125,127—129,131,132,134,136,140—145,148—155,160
- 教会机构 *ecclesial bodies* 153
- 教会论 *ecclesiology* 109,110
- 教会群体 *ecclesial communities* 145
- 教派 *sects* 16,17,19,42,45,46,48,49,66,72—74,82,83,95,99,102,116,120,121,125,130,141,144,145,151,153,155
- 教职 *ecclesiastical office* 92
- 教宗,宗座 *See, Holy* 139
- 捷克人 *Czechs* 104
- 浸信会 *Baptists* 144
- 禁书索引 *Index, of Prohibited Books* 11
- 敬虔主义 *Pietism* 1
- 静修士派 *Hesychasm* 58—59
- 旧约 *Old Testament* 5—7,9,12,50,81,90,96,111,116,117
- 旧约律法 *Law, Old* 5
- 拒绝起誓 *oaths, refusal to take* 46,82,137
- 君士坦丁堡 *Constantinople* 59,64,71,72
- 君士坦丁堡公会议 *Council of* 26
- 君士坦丁堡皇帝 *Constantine, Emperor* 9,77

K

- 卡尔西顿公会议 Chalcedon, Council of 8, 64, 65
- 卡洛林王朝 Carolingians 49
- 凯尔特人的基督教 Celtic Christianity 68
- 坎特伯雷的安瑟伦 Anselm of Canterbury 19, 49, 70, 118
- 坎特伯雷的大主教西奥多 Theodore, Archbishop of Canterbury 68
- 康斯坦斯公会议 Constance, Council of 106, 151
- 科隆 Cologne 128
- 科普特派 Copts 65
- 科斯特的雷蒙都斯 Raymundus de Costa 82, 138
- 克伦威尔 Cromwell, Oliver 37
- 孔汉思 Küng, Hans 41
- 控制权 jurisdiction 145
- 苦行者 flagellants 44
- 宽容主义 Latitudinarians 83

L

- 拉丁美洲 Latin America 59, 114
- 拉丁文圣经 Vulgate 8, 13, 132
- 拉丁语 Latin 13, 63—65, 69
- 拉弥都斯 Ramihrdus 92
- 拉特兰第四次公会议 Lateran Council, Fourth 50, 98, 136, 138
- 兰贝斯会议 Lambeth, Council of 6

- 郎格多克 Languedoc 90
- 勒林斯的文森特 Vincent of Lérins 21
- 雷纳留斯 Rainerius 122
- 里昂 Lyons 95,97
- 里昂的佛罗斯 Florus of Lyons 49
- 里昂的瓦勒度 Waldes of Lyons 89,94
- 里尔 的阿兰 Alan of Lille 84,98,121,129
- 理性 reason 25,59,63,114,117,118
- 灵恩派 charismatics 48,52,111
- 灵魂 soul 1,19,25,28,29,31,41,48,58,66,79,83,117,118,120,121,124,130,
134,141,142,145,153
- 灵性 spirituality 58,59,85,87,119,124,155
- 领袖 Leadership 1,7,8,10,11,26,48,50,51,54,58,69,71,74,78,89,90,93,
108,110,113,120,127,128,150,153
- 地方教会 local church 2,7,51,56,90,152,153
- 流言飞语 gossip 45
- 鲁非诺 Rufinus 23,24
- 路德宗 Lutherans 78
- 路加 Luke 21,52,148
- 路西弗派 Luciferans 45
- 伦巴底 Lombardy 81
- 论战 polemic 140
- 罗伯特·瑞克斯 Raikers, Robert 132
- 罗拉德派 Lollards 50,74,99,101—103,105,111,112
- 罗马 Rome 2,9,10,12,14,21,22,32,38,40,41,47,52,57,61,65,67,68,71,75,
85,95,96,98,107,109,113,118,122,136,142,144,152

- 罗马帝国 Roman Empire 2, 32, 53, 59, 129
 罗马教廷 Curia 141
 罗马社会 Roman society 32
 罗马天主教教会 Roman Catholic Church 75, 96, 152
 逻各斯 Logos 25

M

- 马丁·路德 Luther, Martin 11, 33, 41, 47
 马西昂 Marcion 76, 116
 马西昂派 Marcionites 76
 买卖圣职 simony 16, 92, 93
 没有错误 inerrancy 11, 17, 40, 99
 梅尔契里尔派 Melchiorites 47
 梅兰西顿 Melancthon, Philipp 74
 美 beauty 33, 58, 59, 66, 73, 74, 96, 103, 117, 121, 124, 125, 129, 141, 146
 美国 America 48, 57, 113, 145, 150, 154
 门诺 Simons, Menno 46
 门诺派 Mennonites 46, 47
 门徒 disciples 2, 3, 15, 35, 67, 85—87, 92, 109, 120, 129, 140, 141, 151
 蒙特卡西诺 Monte Cassino 44
 弥赛亚 Messiah 63, 154
 米尔豪森 Mülhausen 44
 米利域城的俄皮达徒 Optatus of milevis 55
 米南德 Menander 80
 面临逼迫公开承认信仰但未殉道者 confessors 53

- 明谷的贝纳尔 Bernard of Clairvaux 10, 128
- 摩尼教徒 Manichees 4, 66, 117, 119, 124, 125
- 摩西 Moses 13, 35, 81, 82
- 魔鬼/撒旦 Devil/Satan 前言 5, 49, 50, 118, 125
- 崇拜 worship of 1, 3, 35—37, 42, 45, 52, 55, 57, 77, 85, 119, 121, 125, 146, 152
- 母会 Mother Church 105
- 姆拉多诺维斯的彼得 Peter of mladonovice 106—107
- 牧师独身 celibacy, clerical 92
- 牧养传统 pastoral tradition 117
- 募缘会 mendicants 88, 130

N

- 南印度教会 South India, Church of 37
- 尼哥拉党 Nicholaitan 81
- 尼西亚公会议 of Nicaea, Council 7, 24, 26, 30, 51, 69, 77
- 聂斯脱利 Nestorius 64
- 聂斯脱利派 Nestorians 40, 65
- 牛津 Oxford 13, 39, 78, 100—104, 163, 165
- 努西亚的本尼迪克 Benedict of Nursia 44, 87
- 怒气 anger 111
- 女权运动 feminism 154
- 诺林伯利亚的国王奥斯维 Oswy of Northumbria 68
- 诺斯替派 Gnostics 25, 116
- 诺洼天 Novatian 52, 53

O

欧迪奇;欧迪奇主义 Eutyches, Eutychians 64, 65

欧洲 Europe 46, 113, 128, 130, 133, 153

偶像 idolatry 3, 7, 35—37

P

帕拉纠派 Pelagians 4, 34, 66, 84, 99

帕萨基派 Passagians 81

朋友 Friends 38, 49, 74, 102

贫穷 poverty 95, 101, 111, 150

平安 peace 8, 55

平信徒 laity 6, 8, 13, 16, 45, 95, 102, 132, 139—141, 151

破除偶像的思想 iconoclasm 4

Q

齐林沃思 Chillingworth, William 40, 143, 153

启蒙运动 Enlightenment 1

启示 revelation 12, 79, 82, 116, 118, 119

谦卑 humility 16, 93, 101, 105, 124, 125, 141, 151

乔姆斯基 Chomsky, Noam 150

乔治·福克斯 Fox, George 47, 48

权术 power-games 148

权威 authorities 7, 9—16, 19, 22, 24, 36, 41, 46, 75, 77, 79, 80, 83, 86, 88, 90, 91,

93, 102, 108, 134, 139, 142, 148, 154, 155

全能 omnipotence 24, 26, 29, 34, 116, 126

全体“上帝百姓”达成的非正式“协议”或“共识” *consensus fidelium* 8

群体 community 1—5, 16, 18, 22, 30, 37, 40, 41, 48—50, 55—57, 67, 72, 74, 75, 78, 81, 82, 86, 88, 90, 93, 95—97, 109, 116, 131, 132, 140, 145, 150, 152

R

饶恕 forgiveness 15, 31, 51, 125

rectus ordo 54

人性 humanity 3, 4, 25, 27, 28, 47, 63—65

忍受 toleration 142

认信者马克西姆 Maximus the Confessor 58

认罪 confession 122, 140

S

撒旦 Satan 3, 45, 49, 50, 118—120, 122, 123, 125

塞巴斯蒂安·卡斯特利奥 Castellio, Sebastian 143

塞尔修斯 Celsus 62, 63

三十九信条 Thirty-nine Articles 75

三位一体 Trinity 22, 25, 26, 38, 50, 54, 58, 69, 70, 84, 155

瑟维特 Servetus, Michael 38

僧侣 monks 36, 44, 59

善 good 4, 28, 35, 40, 59, 66, 67, 74, 77, 84, 90, 91, 98, 99, 116—119, 121—124, 126, 148, 154, 167

上帝 God 1, 3, 6, 13—19, 21, 24—29, 31, 32, 34—38, 41, 43, 44, 46, 48, 49, 51—

- 53, 58, 59, 63, 64, 67, 70, 73, 76, 77, 82—85, 87, 89, 91, 93, 98, 99, 105—107, 109—111, 114, 116—126, 130, 132, 134, 141, 144, 145, 148, 151, 152, 167
- 弱点 vulnerability of 126
- 上帝之死 "death" of 18
- 上帝的承载者 Theotokos 64
- 社会 society 18, 36, 48, 57, 68, 77, 84—87, 90, 96, 111—115, 131, 142, 144, 146, 154, 164
- 社会福音 social Gospel 114
- 赦罪 redemption 27, 31, 140
- 身体和灵魂 body and soul 118—119
- 神甫 priests 8, 13, 16, 41, 51, 52, 55, 68, 76—78, 90, 92—94, 96, 99, 103, 108, 110, 111, 122, 140, 151
- 神能 power, divine 4
- 神学教育 education, theological 131, 132
- 圣保罗 Paul, St 2, 98
- 圣彼得 Peter, St 10, 152
- 圣诞节 Christmas 67
- 圣殿内兑换钱币的人 Temple, money-changers in 148
- 圣方济各会的修士 Franciscans 86, 131
- 圣公会 Anglican 52, 57
- 圣洁 holiness 48, 75, 87, 96, 109, 127, 144
- 圣洁运动 Holiness Movement 48
- 圣经 Bible 5, 6, 8, 11—18, 27, 29, 35, 37, 40, 41, 44, 62, 73, 83, 90, 94—96, 101, 103, 108, 117, 123, 127, 129, 131, 132, 140, 141
- 地方语版圣经 in vernacular 132
- 或教会 or Church 86
- 也可参 New Testament, Old Testament, Vulgate

- 圣经术语词典 biblical terms, dictionaries of 129
- 圣经注释 biblical commentary 86
- 圣礼 sacraments 16, 21, 24, 31, 34, 44—47, 50, 51, 55, 59, 67, 75, 80, 89, 93, 110, 112, 113, 122, 124, 153
同时可参 Eucharist
- 圣灵 Holy Spirit 3, 7, 13, 16, 17, 24, 27, 28, 30, 43, 44, 48, 50—52, 55, 56, 63, 70, 76, 77, 124, 148
- 圣徒 Saints 24, 36, 37, 45, 47, 55, 87, 101, 152
圣徒肖像 images of 5
- 圣徒的遗物 relics 37
- 圣像 icons 36, 37
- 施莱尔马赫 Schleiermacher, Friedrich 4
- 施舍 Almsgiving 53, 97
- 十架苦刑 Crucifixion 24, 27
- 十诫 Ten Commandments 6
- 十字架 Cross 2, 24, 27, 29, 37, 67, 69, 77, 120, 125, 148
- 十字军 crusades 133—136
- 使徒 apostles 5, 7, 17, 21—24, 27, 30, 31, 40, 45, 52, 55, 56, 66, 75, 81, 85, 87—90, 98, 101, 109, 149
- 使徒的生活 apostolic life 89, 99
- 世界基督教协进会 World Council of Churches 31
- 世贸中心被袭事件 World Trade Center attack 146
- 世俗力量 secular force 145
- 市民 townspeople 94
- 事工 ministry 15, 50, 52, 96, 97, 106
- 税吏党 Publicans 91, 96

- 顺服 obedience 87, 106, 108, 114, 132
 说服 persuasion 15, 33, 77, 129, 130, 133, 137
 斯特拉斯堡 Strasbourg 45
 死刑 execution 134

T

- 他泊派 Taborites 111, 167
 讨论会 symposium 23
 特兰托公会议 Trent, Council of 8, 11, 69
 天使 angels 79, 118, 119, 121
 天堂 heaven 29, 66, 93, 116, 134, 140
 同态复仇 talio 107
 同性恋 homosexuality 80
 童贞女马利亚 Mary, Virgin 24, 27, 28, 64
 图尔的贝伦加尔 Berengar of Tours 68
 图尔的格列高利 Gregory of Tours 73
 图卢兹公爵 Toulouse, Count of 133
 团体 communion 30, 38, 41, 43, 44, 46—48, 50, 52, 54, 61, 72—74, 95, 101, 111—
 114, 145
 托马斯·闵采尔 Müntzer, Thomas 47
 托马斯·莫尔 More, Thomas 36
 托马斯·阿奎那 Aquinas, Thomas 84, 130

W

- 瓦勒度派 Waldensians 14, 16, 81, 82, 93—99, 101, 102, 122, 124, 137, 158

- 完全人 *perfecti* 99, 123, 124
- 王权 *authority, monarchical* 151
- 威克利夫派异端 *Wycliffite heresies* 106
- 威廉·劳德 *Laud, William* 143
- 威廉·威伯福斯 *Wilberforce, William* 114
- 唯独圣经 *sola scriptura* 15, 17
- 维罗纳会议 *Verona, Council of* 98
- 维腾堡 *Wittenberg* 47
- 维也纳会议 *Vienne, Council of* 138
- 沃尔特·马普 *Map, Walter* 125
- 巫术 *magic* 11, 45, 125, 155
- 巫术崇拜 *witchcraft* 125
- 无关紧要之事 *Adiaphora* 19
- 无信仰者 *infidels* 134
- 五旬节教会 *Pentecostal churches* 43
- 五旬节运动 *Pentecostal movement* 48
- 物质 *substance* 25, 28, 29, 63, 66, 87, 116—119, 122

X

- 西笃会 *Cistercians* 128
- 西门派 *Simoniaci* 76
- 西蒙·德·孟福尔 *Montfort, Simon de* 133, 131
- 希坡的奥古斯丁 *Augustine of Hippo* 54, 63, 85, 127
- 错误 *error* 4, 8, 16, 18, 26, 45, 60, 61, 66, 74, 78, 80—84, 98, 101, 105, 106, 108, 119, 121, 122, 125, 128, 130, 134, 140—144, 149, 150

- 多纳徒派 Donatists 40, 52, 54, 55, 66, 84
- 恶 evil 4, 8, 16, 28, 35, 56, 66, 73—77, 84, 107, 109, 114, 116—124, 130, 139, 141, 167
- 割礼 circumcision 5, 6, 81, 86
- 葛福德 and Quodvultdeus 77, 79, 80
- 灵魂 soul 1, 19, 25, 28, 29, 31, 41, 48, 58, 66, 79, 83, 117, 118, 120, 121, 124, 130, 134, 141, 142, 145, 153
- 摩尼教徒 Manichees 4, 66, 117, 119, 124, 125
- 要理问答 catechesis 32—35
- 《上帝之城》*City of God* 85
- 洗礼 baptism 2, 21, 22, 27, 31, 34, 46, 48, 54, 79, 89, 90, 96, 128
- 成人洗礼 adult 34
- 婴儿洗礼 infant 34, 46, 77, 80, 90
- 先知 prophets 5, 13, 27, 30, 43, 47, 111, 117, 119, 141
- 消极神学 negative theology 127
- 小册子 Pamphlets 10, 143
- 亵渎上帝 blasphemy 14, 38, 48, 125, 141
- 新信徒 catechumens 32
- 新约 New Testament 2, 6, 7, 12, 21, 25, 50, 89, 90, 95, 96, 117, 148
- 信经 Creeds 7, 8, 21, 22, 24, 29, 31, 41, 77, 93, 96, 112
- 尼西亚信经 Nicene 7, 8, 22, 24, 26, 28—31, 70
- 使徒信经 Apostles' 22—24, 26
- 洗礼信经 Baptismal 26
- 信仰 faith 1, 3—5, 7, 8, 10, 11, 15—18, 21—26, 29, 31—36, 38, 40—42, 44, 46, 49, 51—53, 55, 57, 58, 61, 62, 65, 66, 73—75, 90—92, 95—97, 105—109, 117, 119, 121, 122, 124, 127, 128, 131, 132, 134, 137, 139, 141, 143, 146, 147, 149,

152—155, 159

称义 *justifying* 89

群体 *communities* 1—5, 16, 18, 22, 30, 37, 40, 41, 48—50, 55—57, 67, 72, 74, 75, 78, 81, 82, 86, 88, 90, 93, 95—97, 109, 116, 131, 132, 140, 145, 150, 152

使徒 *Apostolic* 5, 7, 17, 21—24, 27, 30, 31, 40, 45, 52, 55, 56, 66, 75, 81, 85, 87—90, 98, 101, 109, 149

信仰对话 *inter-faith dialogue* 前言 1, 146

形像 *images* 58

雄辩术 *oratory* 32

叙利亚派 *Syrians* 65

宣道士弟兄 *Friars Preachers* 86

宣教士 *missionaries* 18, 57

选民 *elect* 109, 111, 123, 124

选择 *choice* 4, 16, 32, 40, 50, 73, 117, 154, 155

循道会 *Methodism* 78, 111

殉道者 *martyrs* 53, 54, 135

殉道者查士丁 *Justin Martyr* 26

Y

雅各 *Jacob* 3, 33, 57, 140

雅克·富尼耶 *Fournier, Jacques* 138

亚伯拉罕 *Abraham* 3

亚当 *Adam* 3, 34

亚当的罪 *Sin of* 67

亚当和夏娃 *And Eve* 118

- 亚当派 Adamites 45
- 亚里士多德 Aristotle 68
- 《范畴》 *Categories* 68
- 亚历山大城 Alexandria 67, 71
- 亚历山大的斐洛 Philo of Alexandria 62
- 亚美尼亚的保罗派 Paulicians 120
- 亚西西的法兰西斯 Francis of Assisi 86
- 严格主义 rigorism 52, 53
- 言论自由 freedom of speech 42
- 要理问答 catechesis 31, 32, 35
- 耶路撒冷 Jerusalem 9, 26, 47, 71, 72
- 耶稣 Jesus 3, 8, 15, 21, 22, 24, 25, 27—30, 35, 46, 52, 59, 63, 64, 67, 77, 85, 86, 88, 89, 116, 122, 124, 130, 140, 143, 150
- 也可参 Christ
- 一夫多妻制, 或一妻多夫制 polygamy 18, 47, 154
- 一夫一妻制 monogamy 154
- 伊拉斯督 Erastus, Thomas 113
- 伊丽莎白穷人法 Elizabethan poor law 112
- 伊皮法纽 Epiphanius 76, 79
- 伊斯兰教 Islam 146
- 伊斯兰教 Mohammedanism 146
- 依西多尔 Isidore of Seville 73, 76
- 以便尼派 Ebionites 63
- 以弗所的马可 Mark of Ephesus 71
- 以撒 Isaac 3, 41, 121
- 以赛亚 Isaiah 119

- 以色列人 Israelites 35
- 以西结 Ezekiel 128
- 异教的创始人 heresiarch 122
- 异教的定义 heresy, definition of 61
- 异教的神明 pagan gods 34
- 异议者 dissidents 6, 10, 11, 16, 45, 48, 50, 78, 82, 84, 88, 93, 101, 103, 106, 108, 109, 114, 129, 130, 140, 149, 150, 152
- 政治异议者 political 150
- 英国国教会, 圣公会 Church of England 38, 40, 52, 57, 112, 113
- 尤金三世 Eugenius III 10
- 犹太人 Jews 3, 5, 6, 62, 67, 80, 81, 119, 138
- 预言 prophecy 49, 57
- 约翰·贝莱斯麦斯 Ellesmains, John 97
- 约翰·亨利·纽曼 Newman, John Henry 38, 39, 83
- 约翰·胡斯 Hus, Jan 6, 56, 86, 103, 108, 151
- 约翰·加尔文 Calvin, John 11, 38, 47, 78
- 约翰·洛克 Locke, John 144
- 约翰·弥尔顿 Milton, John 144
- 约翰·普维 Purvey, John 102, 103
- 约翰·威克利夫 Wyclif, John 6, 19, 78, 99
- 传道 preaching 14, 127—133
- 和工作伦理 and work ethic 114
- 和教会 and church 57, 59, 83, 110
- 和教派 and sects 73, 83
- 和圣经 and Scripture 133
- 和宗教秩序 and religious orders 73
- 新事物 novelty 前言 5—6

遵守旧的律法 *obedience to Old Law* 6

约翰·卫斯理和查尔斯·卫斯理 *Wesley, John and Charles* 78

约翰·伍德哈尔 *Woodhull, John* 74

钥匙的大能 *keys, power of the* 140

Z

在火刑柱上被烧死 *stake, burning at* 134, 135

占星家西门 *Simon Magus* 76, 80

折磨 *ordeal* 54

哲罗姆 *Jerome* 13, 23, 117

哲学 *philosophy* 34, 61—63, 69, 77, 85, 113, 142

哲学家 *philosophers* 26, 30, 62, 63, 130, 144

镇压 *oppression* 133, 135, 145

争议 *controversies* 7, 10—12, 15, 30, 68—70, 78, 79, 83, 84, 100—103, 110, 111, 143, 144, 154, 163, 165

拯救 *salvation* 6, 13, 14, 27, 28, 99, 114, 115, 130, 134, 143, 145, 153

正确性 *rightness* 155

正统 *Orthodox* 3, 9, 10, 19, 21, 41, 43, 45, 58, 59, 62, 63, 65, 68, 79, 82, 93, 95, 106, 117, 119, 120, 122, 125, 127, 131, 132, 134, 137, 139, 145, 152, 159, 160

正统实践 *orthopraxis* 58—60

政治抗命 *political resistance* 146

制裁 *sanctions* 148

制度 *Establishment* 18, 44, 49, 50, 87, 93, 111, 122, 151

宙斯 *Zeus* 36

朱庇特 *Jupiter* 36

主祷文 *Lord's Prayer* 123

- 主教 bishop 6, 8—10, 13, 38—41, 50—57, 66, 71, 72, 75, 76, 90—93, 95, 97, 99, 105—109, 113, 120, 127, 128, 136—140, 143, 144, 150—152, 166
- 注释书 Glossa Ordinaria 14
- 祝谢餐 Eucharist 3, 21, 77, 83, 90, 96, 125
- 专制 tyranny 42
- 资产阶级 bourgeoisie 94
- 子 Son, the 3, 8, 17, 19, 21, 22, 24, 27—30, 34, 35, 43, 50, 55—57, 59, 63, 67, 68, 70, 73, 75—83, 86, 92, 94, 96, 97, 111—113, 119, 120, 125, 132, 138, 141, 146, 148
- 自然神论者 Deists 83
- 自由灵弟兄会 Brethren of the Free Spirit 45, 46, 111
- 自由灵弟兄会 Free spirit, Brethren of the 45, 46, 111
- 宗教裁判所 Inquisition 38, 108, 125, 135—140
- 宗教改革 Reformation 1, 10, 16, 17, 36, 37, 40, 41, 47, 51, 69, 74, 110, 112, 130—132, 144, 151—153
- 宗教修会 religious orders 73, 86, 87
- 总会 General Councils 40
- 棕枝全日 Palm Sunday 68
- 最后的晚餐 Last Supper 2, 68
- 罪 sin 3, 5, 8, 15, 16, 19, 31, 34, 45, 46, 48, 50, 53, 55, 64, 70, 75, 77, 78, 81—84, 88, 90—92, 95, 96, 101, 102, 105, 106, 108, 121, 122, 124, 125, 128, 133, 140, 143, 149, 151, 166
- 原罪 original 34, 67
- 罪得赦免 remission of 25, 31, 51
- 罪得赦免 remission of sins 25, 31, 51