

卷首语 From the Editor's Desk

从马丁·路德的政治神学来反思基督教的中国化

黄保罗

(《国学与西学国际学刊》和《博睿中国神学年鉴》主编)

今年(2016)中国宗教界发生的一件大事是中央宗教工作会议的召开,除去许多体现政府宗教工作的理论和政策之外,其中特别引人注目的提及了宗教的中国化问题。但是,在中国思想界和政治界,大家关注文艺复兴和启蒙运动比较多,而往往忽略了宗教改革。因此,在思考基督教中国化问题时,就会有许多偏颇之处。因此,本刊特邀北京大学历史系朱孝远教授筹组了本期的稿件,特别从中世纪和宗教改革历史研究的视角请国内有代表性的学者以“宗教改革研究”为题进行了写作。

在这篇卷首语中,笔者专门从马丁·路德的政治神学的视角来反思基督教的中国化,然后,对本期的各篇文章的核心内容作一简要介绍。

本文参考马丁路德的两个国度及上帝的左右手理论来从政治神学的视角反思基督教的中国化,主张避免政教对立与政教合一的简单化处理方法,认为严格遵守“恺撒的归恺撒,上帝的归上帝”应是政界、教界和学界遵循的规则,否则就会事与愿违或事倍功半。

笔者曾在《基督教中国化的三条路径》^[1]和《作为基督教中国化的民族化路径之一的魂体神学》^[2]中探讨了基督教中国化的有关问题。本文旨在从路德的政治神学的视角来反思基督教的中国化。

“恺撒的归恺撒,上帝的归上帝”是政界、教界和学界谈论基督教与政治关系问题时常喜欢引用的一句经文。这里的核心就是基督教拥有属灵和属世的双重属性,作为基督的身体和信耶稣基督之人所组成的团体,教会是属灵的和圣洁的;但作为由寻求拯救和医治的罪人所组成的团体,教会总是存在于具体的时空之中的,因此,她又是属世的和面临着罪恶的;前者是永恒的,后者是暂时的;前者是归属,后者是载体。这种双重性是基督教会的本质,其中任何一方都不应该被忽略。

因此,所谓的基督教中国化,核心就在于如何在21世纪的中华人民共和国来保持基督教会的永恒圣洁的属灵特性,一则教会的属灵特性和永恒性是归上帝的和不变的,但是这种特性在具体时空中的“归恺撒”的今日之中国语境中需要找到合适的路径与方法。二则从教会属世性视角而言,教会如何在“归恺撒”的今日中国被认可接受与生存发展起来,但是为了生存和发展,基督教又不能失去其基督教之所以是基督教的“归上帝的”本质。这应该是基督教中国化的本质。

[1] 本文最初发表于中国社会科学院世界宗教研究所、基督教研究中心、北京市基督教两会主办的“基督教中国化之路”学术研讨会,2015年11月19-22日,北京。

[2] 笔者的“魂体神学”概念首先提出于2015年11月20日由中国社会科学院基督教研究中心与北京市基督教两会在内蒙古大厦召开的“基督教中国的途径国际学术研讨会”之中,得以与加拿大文化更新中心主任梁燕城博士、中国基督教协会副会长、《天风》主编单渭祥牧师、社科院世界宗教研究所所长助理、基督教研究中心主任唐晓峰研究员等进行探讨。会后笔者将此概念扩展成为本文用英语写就,将发表于Brill Yearbook of Chinese Theology 2016,并提交给中国社会科学院世界宗教研究所与云南社会科学院宗教研究所在德宏瑞丽举办的“民族与宗教首届高端论坛”,笔者在2015年12月11日就此进行了发言,会后,笔者将英文稿翻译成汉语并有所扩充和完善,名为《作为基督教民族化途径之一的魂体神学》,计划随后刊出。

目前,面对基督教中国化的问题,出现了两种极端。一是未对这个概念进行仔细定义就简单地认为基督教中国化就是背离基督的政治动作,将教会与政治对立起来,只强调教会的属灵本性。二是为了与中国相适应而完全抛弃基督教之所以成为基督教的属灵本性,自动地放弃了基督教的本质而只强调教会的属世特征。这二者都没有处理好“恺撒的归恺撒,上帝的归上帝”之原则,因此,就难以真正地发挥有效作用。本文参考马丁路德的论述,力图从政治神学的视角来反思基督教的中国化。

所谓政治神学,就是从政治的视角来研究神学,就是研究中国的基督教如何与中国政府(和政权)处理好政治与基督教会之间的关系。

首先,教会是上帝的右手(Right Hand of God),管理的是属灵的上帝的国度(the Kingdom of God)。中国的基督教会需要明确宣称,作为教会,中国教会的使命是关心人的灵魂与得救问题,关注与关心的是永恒的灵性领域(只有基督徒才属于这个范畴),使用的工具是上帝的道即律法和福音,使用的方法是温和和谦卑。用马丁路德的话来说,这是上帝右手的国度,上帝通过中国基督教会这个国度来祝福中国人的灵魂与永恒的得救。这种权力来源于上帝的差派和按立。这是教会管理和统治基督徒的。这是属上帝的,政府应该尊重耶稣基督曾经说过的“上帝的归上帝”这句话。

其次,政府是上帝的左手(Left Hand of God),管理的是俗世的世界的国度(the Kingdom of World)。中国政府的使命是统治、管理和关爱生活于中华人民共和国之内的国民,并在全球化的地球村里维护和促进真理、正义的实行。在中国境内,政府的统治着所有人(既包括非基督徒又包括基督徒)的身体、财产和其他物质的一切领域,使用的工具是军队、警察、法院等暴力性的国家机器,使用的方法是暴力(虽然会德法兼用地治理但本质上使用的是法律和暴力)。用马丁路德的话来说,这是上帝左手的国度,上帝通过中国政府来惩治恶人和维护公义。中国政府的权力也是来自于上帝的许可。教会和基督徒个体应该顺服基督所说的“恺撒的归恺撒”的话语。

第三,上述两只手和两个国度之管理者、管理对象、管理工具和管理方法之四个元素都只应该在各自的范围内运行,不能互相干涉、侵犯或混淆。这又可细分为二:

一则作为上帝右手和上帝国度的教会只管理基督徒,它关注的是人的属灵得救,使用上帝之道进行温柔地劝告。当然,教会也应该关心整个国家和社会里的信徒与非信徒的身体与物质生活,作出积极的贡献,但是,从本质上来说,这属于政府统治的国度领域,教会不应该违背政府或因为这些事情而与之对抗(但是,可以就此提出批评与建议)。就教会的属世性而言,教会应该顺服政府,从法律法规的遵守到身体和财产利益,教会都应该顺服政府。正如耶稣基督所说“恺撒的归恺撒。”教会也不应该要求政府放弃法律与国家机器的暴力来像教会一样只使用上帝的道和温柔来统治,因为如此的话,恶人就会无法无天,因为他们听不懂上帝之道,而只会害怕暴力的惩罚。

二则作为上帝左手和世界国度的政府既管理非基督徒又管理基督徒,因为它关注人的身体、财产和外生的生活,使用法律和国家机器进行规劝监督的同时实现惩恶扬善,充当上帝的左手,为所有人提供和平的生活环境。面对作为社会团体和组织的教会以及作为公民的个人基督徒,政府有权力进行统治和管理,也有义务和责任进行保护和帮助。但是,关于人的信仰和内心世界的自由这些上帝所赋予的权利,政府是应该尊重的。^[3]政府为了统治,可能希望管辖人的心灵和精神这个上帝赋予教会的国度领域,但需要特别小心,当政府以暴力来管理基督徒时,只应该触及其身体、财产和外生物质,而不要试图统治其灵性、信仰和内在,因为后者是属于上帝管辖的,正如耶稣基督所说“上帝的归上帝”。信仰的力量会使人甘愿殉道和牺牲,所以,政府可以从统治身体与财产的目的来关心人的心灵、信仰和精神活动,但是,无权彻底地进行统治。否则,如果用暴力来干涉信仰,就会导致虚伪与南辕北辙的效果来。

[3] 人应该顺服“在上有权柄的”(《罗马书》13)和“顺服人的一切制度”(《彼得后书》),因为在上掌权的都是神设立的。

教会与政府各有自己的管辖领域,双方都不应该彼此干涉。否则,任何一方都就超越了上帝所赋予的国度领域范围,从而就会违背上帝。

第四,基督徒不但受教会的管理,而且还要受俗世政府的统治并且顺服。马丁路德说,律法和暴力是上帝设立的统治非信徒的方式,因为他们听不懂上帝的温柔之道;而基督徒则受教会和上帝之道的统治,因为基督徒能够听得懂上帝的温柔之道。但这只是问题的一个方面,因为虽然基督徒里面的“新我”能够听懂并愿意顺服上帝的温柔之道,但基督徒的“老我”却处于既死还未死的悖论之中,因此,每当“老我”抬头的时候,基督徒就必须接受俗世的律法与暴力的统治。因此,不仅在身体、物质和外在的事情上,教会应该尊重俗世的政府,而且个人也应该接受俗世政府的统治。这是从教会集体层面要处理的政教关系,以及从个人层面要处理的基督徒与非基督徒之间的关系。

第五,为了避免无原则的谄媚政府,教会和基督徒个人应该明确顺服政府的限度问题。

若教会及其领袖或基督徒个人无原则地(抛弃基督徒属灵本性)谄媚、讨好政府,不仅无法获得教会与多数基督徒的认可,而且最终将会因为如此之人失去教会代表性而伤害政府,因为这样的人无法帮助政府处理好政教关系。因此,必须要讨论和明确教会及其信徒顺服政府的限度问题。

在属灵的事情上,若政府给信徒以相信和崇拜上帝以及过基督徒生活的权利,信徒就应该顺服政府;若政府干涉和损害了这个领域,教会和基督徒就应该听从使徒彼得的教导“顺服神,不顺服人,是应当的”。^[4]但基督徒进行抗议时,根据马丁路德的说法,一般情况下,信徒使用的是上帝之道而不是刀剑的暴力。

若政府在属世的身体、财产等事情上不主持正义,基督徒应该顺服吗?路德认为,在关于基督徒个人身体和财产利益的时候,基督徒应该抱着甘愿吃亏的心态,像耶稣教导的那样,人来打你的左脸,你就把右脸也让他打,要相信上帝说的“伸冤在我,我必报应”的话语,情愿等待主怒,也不要自己反抗。(当然,这并不包括遇到抢劫杀人的特殊犯罪情形和自卫的情况。)但是,在关于邻居的身体和物质利益的事情上,基督徒应该根据“爱人如己”的原则来保护邻居进行反抗,甚至不惜使用刀剑的暴力。

第六,应该避免不必要地政教冲突,教会需要明确地宣称自己没有在地上建立“天国”的目标,在这个俗世的政治权力问题上,教会与世俗之王没有本质的冲突。比如,路德就认为,世俗的不同政府之间只有量的差异而无本质的不同,因此,教会作为一个团体没有在这个世界上推翻或建立任何政府的目标。^[5]政府可能担心教会或部分基督徒来威胁政权,部分基督徒也可能有从事政治的理想与个人使

[4] 《使徒行传》5:29.

[5] 参考路德说苍蝇叮乞丐和老寡妇为残暴君主祈祷的故事。路德认为,世界的国度没有完美的,只有量的差异,没有质的差异。路德说:“我必须就此给出一个或两个例子。我们读过,一个寡妇最虔诚地站在那里为她的暴君祷告,求上帝让他长寿,等等。暴君听到了而且感到惊讶,因为他很清楚地知道,他伤害了她许多,而且这不是一个对暴君的正常祷告。人们一般不为暴君作这样的祷告,所以,他问她为什么这样为他祷告。她回答说:‘当您的祖父活着而统治的时候,我曾有十头奶牛。他拿走了其中的两头,我祷告他可以死掉以让您的父亲成为主人。所发生的是,你父亲拿走了[我的]三头奶牛。我祷告您可以成为主人,而且您的父亲可以死掉。现在您拿走了[我的]四头奶牛,而我现在这样为您祷告,因为现在我害怕,您的继承者将会拿走最后一头牛和我的全部所有。’” WA 19,666 报告了这个故事,没有指出,对奶牛的参考可以在 John Agricola, Proverbs (晚于这个文本), No. 128 和其他地方发现。路德还说:“学者们也有一个关于全身都是伤口的乞丐的比喻。苍蝇都飞到他那,吸他的血并且叮他。那时,一个怜恤他的人来到他那里,把苍蝇赶走。但是,乞丐哭喊着说:‘你在干什么?那些苍蝇快要喝饱了,我并不太担心它们;现在饥饿的苍蝇们将来取代它们的位置,将会给我带来更坏的灾难。’”尽管路德的版本并非在每个细节上都与 Aesop 的 The fox and the Hedgehog (狐狸与刺猬)相对应,这个故事无疑是这个说明的资料来源。亚里士多德,路德对他的著作很熟悉,在 Rhetoric 2,20 里引用了这个故事。也参考 Josephus, Antiquities of the Jewish People, 18,174-175 (VI,5)。路德总结说:“你理解这些寓言吗?在改换与改进政府之间,就像在天与地之间的距离那样,有一个巨大的差异。改换一个政府是容易的,但是,很难得到一个比它更好的政府,而且危险是你将看不见。为什么?因为它不在我们的意愿或力量之中,而只在上帝的旨意与手中。然而,疯狂的暴徒们并不如此地感兴趣事情将会怎么被改善,而是只在意事情被改换掉。然后,如果事情更坏的话,他们将仍然想要一些不同的事情。因此,他得到了大黄蜂而不是苍蝇,而最后他们得到却是马蜂而不是大黄蜂。他们像一个不能为了主人而忍受木棍(log)的青蛙一样;反而,他们得到了一个啄他们的头和吞他们的一个储积之物。”这个故事由 Aesop (The Frogs and the Stork) 及在 Phaedrus, Fables, 1,2 里被讲述。路德很喜欢这个寓言,而且把其中的一些翻译成了德语。路德对这个寓言的翻译在他去世以后被出版,见 WA 50,440-460.

命,与政府进行对抗。但需要特别注意的是,上述现象只应该发生于个人的层面而不是教会作为耶稣基督的身体这个整体的层面上。因此,政府和个人在处理这类问题时,都应该根据上帝左手国度的规则来进行。这里所付出的代价或所犯下的罪恶,从属世的层面说,都是当事人双方需要承担的;从属灵的层面说则最终将要接受上帝的审判。〔6〕

因为教会作为一个整体,其使命不是要干涉上帝左手的国度,基督教并没有在这个世界上(即中国)建立一个政治国度、政府或体制的目的与使命;因为从本质而言,这个世界终究将要消亡,所有的政府的好坏都只是量上的差异而已,本质上,人类的盼望是在耶稣基督里;所以,作为一个整体的教会,其使命是作为上帝的右手来处理灵与信仰的国度;而处理身体与财产的物质国度,那是上帝赋予政府的权力。

就像教会里可能会出现违反上帝的黑暗与腐败一样,政府中也经常会出现违背上帝设立左手国度的本来目的的玩忽职守与腐败罪恶,但是,教会和基督徒应该在上述容忍的限度之内进行活动,必要时可以通过上帝之道提出批评和建议,但却不能以暴力来造反,至于其他的则需要交给上帝来作最后的审判。〔7〕

总而言之,本文把基督教中国化放入了中国软件体系乃是“一首两翼四足一尾”〔8〕的语境之中,强调“恺撒的归恺撒,上帝的归上帝”应该是教会领袖及其神学家从事基督教中国政治神学的路径。

因此,本期以“宗教改革研究”为主题,请北京大学历史系朱孝远教授担任特邀编辑,为我们组织了十篇论文和三篇书评。朱教授学成于美国,对德国农民战争的研究成就斐然,在中世纪特别是宗教改革的历史研究中,是汉语学界的重要学者。由他出面组织论文,在很大程度上能够反映出这一领域在当代汉语学界的成就。

“国学、西学与神学栏目”收录了北京大学历史系朱孝远教授的“德意志农民战争中的宗教”和北京大学历史系王倩的“宗教改革时期的‘基督教之爱’”。前文探讨了德意志农民战争中的宗教背景及其相关情况,研究了当时的农民战争和宗教改革之间的关系。后文是北京大学历史系年轻学者的作品,是其博士论文研究主题的一部分成果,探索了“基督之爱”在宗教改革时期被理解的情形。

“实践神学与中西教会和社会”栏目收录了北京大学高等人文研究院杨煦生教授的“世界伦理构想的时代语境与精神语境”和北京大学历史系杜佳峰的“论萨伏纳罗拉的基督徒正当生活”。前文作者学成于德国汉斯昆门下,对于“全球伦理”概念在汉语学界的推介起到很大的作用,该文从汉语学界来探讨全球伦理的时代和精神语境。后文则专门研究了萨伏纳罗拉所理解的基督徒正当生活,这不仅极大地帮助我们理解萨伏纳罗拉的思想,而且有益于我探索当时的基督徒生活状况及其对后世哲学与宗教意义上的人文主义之影响。

“中西经典与圣经”栏目收录了北京师范大学历史学院刘林海教授的“托马斯·M. 林赛及其对宗教改革时期的《圣经》解释”和天津师范大学历史学院徐乐天的“浅谈马丁路德论教皇的权威”。前文研究了林赛及其对基督教经典《圣经》在宗教改革时期的诠释,这涉及到基督教的根基性经典问题。后文则对路德所理解的教皇权威进行了研究,路德的文本对于宗教改革及其后新教的发展至关重要,

〔6〕 关于政治神学问题,参考黄保罗:“从马丁·路德的政教关系学说来探索中国当代的宗教战略与国家安全”,中国社会科学论坛(2015年·宗教学)——“一带一路”与宗教对外交流,中国宗教学会、中国社会科学院世界宗教研究所、国家宗教局主办,2015年9月17—19日,北京。黄保罗:“对马丁路德政教关系说之批评的反思”,北京论坛,2015年11月6-8日,钓鱼台国宾馆,北京大学。

〔7〕 关于路德的如此主张是否会导致对极权政府的纵容问题,参考黄保罗2016:“反思马丁·路德在农民起义、使用暴力和反对造反三方面所受到的批评”,载《云南民族大学学报》2016年第1期页48-57。

〔8〕 参考黄保罗2012:《大国学视野中的汉语学术圣经学》导论部分,北京:民族出版社。

因此,本文将路德文本作为经典进行了研究。

“教会历史与中西社会”栏目收录了北京师范大学侯树栋教授的“关于十一世纪教会改革的两点思考”和北京大学历史系李宇恒的“托马斯·莫尔的人文主义宗教观”。前文从历史的视角直接探讨了11世纪宗教改革的情况,提出了两点思考。后文则专门研究了莫尔的人文主义宗教观,这是德国之外的英国宗教改革时期的天主教重要神学家的思想,是汉语学神学界研究较弱的领域。

“比较宗教文化研究”栏目收录了中国人民大学历史学院孟广林的“中西文化传统中的‘神(天)’人关系观”和中国人民大学周施廷教授的“德国宗教改革木刻版画中的动物和怪兽”。前文比较了中西文化传统,集中研究了“神/天”与“人”的关系。后文则关注了汉语学界研究极少的主题,以德国宗教改革时期木刻版画为材料,研究了其中的动物和怪兽,在德国的宗教改革中,木刻版画与改革家们的犀利文字一起发挥了重大的影响,本文的研究意义极其重大。

“书评与通讯”部分收录了三篇文章:周熙云的“约翰·维特《从圣礼到契约 西方传统中的宗教,婚姻和法律》书评”、徐天的“埃克·沃尔加斯特的《维滕贝格的神学与新教等级政治:政治问题中路德和建议的研究》书评”、和世光的“超越差异探索文化的共通之处《利玛窦:紫禁城里的耶稣会士》评介”。

本期的编辑除去感谢各位作者以外,要特别感谢北京大学历史系朱孝远教授帮助组稿,云南财经大学国际语言文化学院院长尹明教授负责英文编辑和校对,他们的外国专家审校了本期全部的英文。

2016年5月

English Title:

A Reflection on the Sinicization of Christianity from Martin Luther's perspective of Political Theology

Paulos HUANG

Ph. D. ,Th. D. ,

Chief editor for International Journal of Sino-Western Studies([www. sinowesternstudies. com](http://www.sinowesternstudies.com))and Brill Yearbook of Chinese Theology([www. brill. com/yct](http://www.brill.com/yct)). Vellikellontie 3 A 4,00410 Helsinki,Finland. Tel. + 358-50-380-3445. Email:paulos. huang@qq. com

Abstract:Based on Martin Luther's theories of two kingdoms and the right and left hands of God, the present author opposes two simple ways of the conflict and assimilation of politics and church, I emphasize that the sinicization of Christianity should follow the basic principle that pay to Caesar what belongs to Caesar-and God what belongs to God.

Keywords:sinicization of Christianity, political theology, Two Kingdoms and Two Hands of God, O-bey, Criticize

人学、神学与国学
**Humanities, Theology,
and Chinese National Studies**

The Religious Context of the German Peasants' War

ZHU Xiaoyuan

(Professor of Department of History, Peking University, Beijing 100871 China)

Abstract: This paper explores the religious ideas of the German Peasants' War and seeks to relate them to values and attitudes of and the tensions within the social groups which were called "the Common Man." The most original part of this paper is its discussion of the role of communal tradition in organizing a peasants' society based on the idea of "godly law." The pre-reformation peasants' rebels struggled against the lord's abuses which were justified by appeals to the ancient tradition but they did not necessarily condemn the political structure or challenge the legitimacy of feudal lordship. With the crises in the Holy Roman Empire that began in 1500 and continued into the Reformation era however came a political split and a change in religious structure which caused a demand for political reformation and an attack on feudal authority and existing order. The growth of communalization also found new ideological expression and brought against existing rule the opposition of the religious theology. This opposition intensified the peasants' sense of separation from "godless lordship," increasing their concern for the ideas of Christian love, common good and brotherly unity.

Key Words: The German Peasants' War Twelve articles Tyrolean Constitution Michael Gaismair Hans Hergot

Author: ZHU Xiaoyuan, Ph. D., University of Oregon. He is a professor in History at Peking University. He is the author of 12 books and over 200 articles on medieval and early modern European history, the German Peasants' War and the German Reformation. Mail address is: Department of History, Peking University, 100871 Beijing, China. Phone: 15811200202. Email: zhupku@hotmail.com

Christianity had a profound influence upon the German Peasants' War. The peasant armies of Allgäu, Lake Constance and Baltringen in Upper Swabia for example called their association the "Christian Union." Peasants in Tauber Valley called theirs a "Christian Brotherhood." And the rebels in the duchy of Württemberg attempted to "introduce, encourage, and administer a Christian constitution."^[1] This emphasis on Christianity can also be found in programmatic pamphlets of the Peasants' War. The first sentence of "Twelve Articles of the Peasantry in Swabia" dedicates "To the Christian reader the peace and grace of God through Jesus Christ."^[2] At the very beginning of the "Tyrolean Constitution," Michael Gaismair writes "You will seek in all things not selfish advantages but first the honor of God."^[3] And a pamphlet by Hans Hergot is entitled "On the New

[1] Peter Blickle, *The Revolution of 1525: The German Peasant's War from a New Perspective*, trans. Thomas A. Brady, Jr. and H. C. Erik Midelfort (Baltimore and London, 1985), 63.

[2] Blickle, *The Revolution of 1525*, 195.

[3] Michael Gaismair, "Tyrolean Constitution," trans. Walter Klaassenin and Michael Gaismair, *Revolutionary and Reformer* (Leiden 1978), 131.

Transformation of a Christian Life. "It's because of this religious character Peter Blicke has characterized the Peasants' War as a struggle of "Biblicism versus feudalism."〔4〕

"Divine justice became the battle cry of the German Peasants' War," writes the great Czech historian Frantisek Graus "and this 'ideological basis' enabled the peasants to go beyond fighting for the special grievances of their particular communities and start 'a struggle for a new order established according to God's will and justice.'"〔5〕 Divine justice or godly law writes Peter Blicke was "the goal of the revolution."〔6〕 He writes "If a new law were congenial to the peasants' legal mentality—if it could transform their distresses, tensions, hopes, and expectations into legitimate, ethical demands—then that law would obviously appear as a redeeming force. Peasants found this new law in 'godly law.'"〔7〕

In this article I will concentrate first on popular views of Christianity during the German Peasants' War. Secondly I'll look at the sources of those views and finally I'll discuss the practical application of religion during that period. My study of popular views of Christianity is based on the three pamphlets listed plus the "Twelve Articles."

1. Popular Views of Christianity

The ideology of the Peasants' War was deeply rooted in Christian ideals. It has often been said that the Common Man propagandists of the era produced no theological argument of their own. The American scholar Paul A. Russell based on a detailed study of eight pamphlets has concluded that the common people's ideas were "scarcely very original." He writes "Their theology is testimony to a spiritual depth and mystical orientation in some political consciousness and a vision of a world about to end in others. The vigor of this theory consists in its independence of either Lutheran or Catholic dogma."〔8〕 Russell's view may correctly reflect his selected sources. Yet a search of the pamphlets of the German Peasants' War convinces me that though the pamphleteers' religious ideas were not very original nor expressed in a systematic way it is still possible to draw from them something like a popular theology.

The pamphleteers aimed to justify the German Peasants' War as a fight to free the Common Man from his status as the "clergy's spiritual serfs and the lords' physical serfs."〔9〕 The theology which served as the ideological basis for the War emphasized the conflicts between God and the Devil and between true believers of God and the Devil's agents on earth. The "Twelve Articles" teaches the Gospel by emphasizing that God is most merciful and loving. The Gospel teaches that God who is the greatest, best, most excellent in virtue, righteousness, and goodness, bestows peace and grace on the Common Man. "The Gospel does not cause rebellions and uproars, because it tells of Christ the promised Messiah, whose words and life teach nothing but love, peace, patience, and unity. All who believe in this Christ become loving, peaceful, patient, and one in spirit."〔10〕

〔4〕 Blicke, *Revolution of 1525*, 87.

〔5〕 Frantisek Graus "From Resistance to Revolt: The Late Medieval Peasant Wars in the Context of Social Crisis," in Janos Bakod. *The German Peasant War of 1525* (London, 1976), 4.

〔6〕 Blicke, *Revolution of 1525*, 91.

〔7〕 Blicke, *Revolution of 1525*, 89.

〔8〕 Paul A. Russell, *Lay Theology in the Reformation Popular Pamphleteers in Southwest Germany 1521—1525* (Cambridge, 1986), 1.

〔9〕 "To the Assembly of All the Peasants," in Adolf Laube and Hans Werner Seiffer, eds. *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, trans. Zhu Xiaoyuan, (Berlin: Akademie Verlag, 1975), 118.

〔10〕 "The Twelve Articles," in Peter Blicke, *The Revolution of 1525*, 195.

At the same timethe pamphleteers also focused on God's justice. For examplethe pamphlet "To the Assembly of All the Peasants" speaks of a God who rewards good and punishes evil. If people want to praise Godthey should consider the wondrous power of God to punish the godless. In this sense, God is called upon as the leader of the rebels for Good.^[11] The other side is led by the Devil.

All evil comes from the Devilthe Antichristbecause God cannot be responsible for evil. As "The Twelve Articles" says: "It is not the gospel that drives some Antichrists and foes of the gospel to resist and reject these demands and requirements, but the devilthe deadliest foe of the gospel, which arouses through unbelief such opposition in his own fellows."^[12]

Evil is a substanceas is goodand both are taken back to God and the Devilthe Antichrist. Although God and the Devil are not equalfor in the long run God will prevailthe Devil is present for the time being and is responsible for all evil in the worldsuch as diseasedeathangerand greed. The aim of the Devil "is to suppress and abolish the word of Godwhich teaches love, peace, and unity."^[13] According to R. W. Scribnerthis Devilthis Antichristwas born in Babylon from the tribe of Danthe son of a whore and the Devil.^[14] By the end of the fifteenth-centuryhe was as common a figure in popular religious thought as the Devilhimself. He is mentioned in numerous popular prophecies at the beginning of the sixteenth century and featured in works by popular writers. A Latin summary of his life appeared in nine printed editions between 1473 and 1505. God and the Devil Christ and Antichristare fundamentally opposite characters who inevitably come into conflict.

The pamphleteers emphasize that God and the Devil both have their respective forces. The Devil's force consists of greedyevil peoplesuch as tyrantsevil lordsand greedy clergy. They are willing to serve him because even if "they really knew that the Devil himself were lord of the landand they enjoyed himthey would still support himand not leave him," due to their selfish desires.^[15] The aim of the Devil is to turn people into animalssuch as dogsnakesdragons and wolvesas the Bible called them. People would become tyrannical and selfish. Just as a lord would kill a man because of a hare a tyrantlike the Roman Emperor Tiberiuswould kill many of his sons and his own wifeor as Emperor Nero had his mother dissected alive to satisfy his criminal curiosity about where he lay in the womb.^[16] The conclusion of the pamphleteers wasas the author of "To the Assembly" writesthat for those greedytyrannical and evil people "the Devil is their employer and Satan their commander."^[17]

God's force consists of true Christiansto which flock most common people belong. God's great design for the world's people is to bring them grace and peace. That cannot be achieved unless God's Gospel spreads out and the godly law is carried out. Thereforeit needs people to become true Christiansto have true faith in their hearts. The author of "To the Assembly of All the Peasants" defined the essence of the true Christian faith as the principle expressed by three strongirrefutable texts:

[11] "To the Assembly of All the Peasants," in Adolf Laube and Hans Werner Seiffert, eds. *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, 129.

[12] "The Twelve Article," in Blickle, *Revolution of 1525*, 195.

[13] *Ibid.* .

[14] Robert W. Scribner *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* (Cambridge, 1981), 148-149.

[15] "To the Assembly of All the Peasants," in Adolf Laube and Hans Werner Seiffert, eds. *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, 123.

[16] *Ibid.* ,123.

[17] *Ibid.* ,118.

- First “So whatever you wish that men ‘ would do to you do so to them. ’ ”^[18]

- Secondly “God measures brotherly love , which must come from the whole mind and the whole heart and soul , against his own love for men. ”^[19]

- Thirdly “Here is neither lord nor servant. We are all one in Christ”^[20] .

If people accepted the principles expressed by these texts grace and peace will come to them and the gates of Hell and all of its troops shall not prevail. If people do not accept this faith of the Gospel the Devil will easily take advantage of them.

In the conflict between God and the Devil people are free agents. They may choose to follow God or the Devil. If they choose correctly they assist God in His ultimate victory. Choosing correctly means accepting the world for what it is. . . God’s world. The author of “To the Assembly of All the Peasants” thus asks “The soul will be captured either by the Devil or by God. See here what will you make on yourself?”^[21]

The pamphleteers’ concept of salvation rested on setting a proper relationship between man and God. This was closer to the Catholic understanding of salvation as process than to the Lutheran one of salvation as event. The pamphleteers believed that “man can come to God only through true faith and can be saved only through His mercy.”^[22] However, earthly life and good works are essential for men’s salvation. For example to love people “Create not to damage but bring love and salvation.”^[23] The pamphleteers in general agreed that only good men can be saved and there is no salvation for a bad person. For example the author of “To the Assembly” quotes David 5 [= Ps. 126:3] and writes “Do not trust the prince of men or the children of the world for in them is no salvation.”^[24] The pamphleteers said nothing about predestination which is integral to Lutheranism and even more so in Calvinism. Religious ideology of the German Peasants’ War crossed the boundaries of those two denominations.

The pamphleteers believed that evil men must receive punishment commensurate with their crimes. They described several levels of punishment. Temporary punishment came in Purgatory after a person’s death. The purpose of this level of punishment was to cleanse the soul of guilt so that on the day of resurrection one may be raised by the Savior to face final judgment. The author of “To the Assembly” believed that the hellish punishments that await sinners are never “terrible enough to dissuade us from doing evil were it not for temporal fear and punishment.”^[25] Because of this he averred that godly justice would punish some serious crimes “only after a man’s death.” He listed some seventy-six tyrants of the Roman Empire of whom thirty-four were killed dishonorably and horribly every one of them on account of his tyranny. Some drowned some were beheaded and some burned.^[26]

Today as we study this popular theology we find that its central teaching is the war between God and the

[18] *Ibid.* ,114.

[19] *Ibid.* ,114.

[20] *Ibid.* ,114.

[21] *Ibid.* ,122.

[22] “The Twelve Articles,” in Blickle, *Revolution of 1525*, 196.

[23] “To the Assembly of All the Peasants,” in Adolf Laube and Hans Werner Seiffert, eds. *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, 114.

[24] *Ibid.* ,130.

[25] *Ibid.* ,118.

[26] *Ibid.* ,122.

Deviltogether with the message that the earth is the battleground of this struggle. This theology differs from the one whose primary concern is personal salvationfor examplethe Protestant interpretation of Paulinism. Popular theology emphasized how people were to become God's troops enlisted to defeat the agents of the Devil on earth. When all were finally pureand the Devil and all his works at last destroyedthe distinction between Heaven and earth would be overcome so that all may worship and live with God in full glory of His creation. In this sensesalvation was not an individual task accomplished by each person for himself. Ratherit was a collective and social task that relied on the entire society's "Christianization."

2. The Image of a True Christian Believer

In the pamphletswe often read such phrases as "the good Christian," the "servant of God," and the "true Christian believer." The pamphleteer used these phrases to contrast with another kind of Christianthe "painted Christian" or "Roman sophists." These phrases expressed the pamphleteers' popular views of Christianity that neither fit within orthodox Protestantism, nor orthodox Catholicism.

What was the image of a true Christian? According to the pamphleteersa true Christian first must offer himself completely to the honor of Godi. e. the common good and the Word of God. He must be ready to help other peoplebe moral and dogood works.

Secondlyas Hergot's pamphlet showsa true Christian must receive the sacraments regularly. Prayer and fasting were critical. Also"When the people have childrenthey shall bring them at age of three or four to the church and offer them to God."^[27] Hergot believed that all good Christians should restrict themselves from eating meat on holidays such as Ascension Day. He expressed his strong dissatisfaction with those artisans who ate meat in Adventbetween Ascension and the Pentecost.^[28] He believed in all sorts of miracles and wonders. He also held to the sacramentsof which he wrote"Of the seven sacramentsfour will be regarded as good workwhile the other three will constitute an indissoluble bondand whosoever breaks it will be severely punished. The punishment will be meted out in the house. Namelythe person will be bound hand-and-footwhile the othersto his humiliationwill walk on him."^[29]

Beyond these individual actions of a good Christianthe pamphleteers also developed the notion that a good Christian always tried to please God. One way to do this was to build hospitals for the sick and aged. Hergot writes:"There shall be a levy of men to give helpwherever God's honor and the common good require it. They will also have a house where the old people will be supplied with fooddrinkand everything else they need for their healthbetter than in any hospital."^[30] Another good work was the fight against tyrannyas the author of "To the Assembly" writes:"Those whom Christ condemns as dogs and swine should be cast down from their thrones! That would greatly please God."^[31]

[27] Hans Hergot, "On the New Transformation of a Christian Life," in Adolf Laube and Hans Werner Seiffert, eds. *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, 548.

[28] *Ibid.*, 549.

[29] *Ibid.*, 549.

[30] *Ibid.*, 548.

[31] "To the Assembly of All the Peasants," in Adolf Laube and Hans Werner Seiffert, eds. *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, 126.

Finally, the pamphleteers sometimes believed that a true believer would have some mysterious connection to God or the Holy Spirit. Hergot writes “There should be one shepherd and one flock on this earth and this shepherd shall pray as follows: ‘I believe in the Holy Ghost.’”^[32] As Hergot shows sometimes the Holy Spirit will teach ignorant people wisdom so that they may become wise.

How may we characterize these popular views? Most of these ideas stand squarely in Catholic religious tradition which saw salvation as a process rather than an event. Catholicism is the insistence on good works and the sacraments. On the other hand the pamphleteers by no means rejected Protestant opinions of religion. We see that there were many connections between their views and Protestant ones. We know that the co-author of the “Twelve Articles,” Sebastian Lotzer was an Evangelical pamphleteer and lay preacher.^[33] Simon Lochmeir who was a lay preacher and leader of a peasants’ army in Franconia in October, 1525, confessed that he “had a great liking for the Lutheran sect and misled many people with him and made them disobedient.”^[34] The author of “To the Assembly” titled his first chapter “The True Christian Faith Does not Establish Human Government,” which sounds quite Lutheran for Luther believed that “But over each realm the temporal as well as the spiritual God exercises a final sovereignty. Were the whole world indeed so Luther suppose to consist of true and faithful Christians no civil government ‘no prince king lords sword or law,’ would be needed.”^[35]...

To identify the religious views of these pamphleteers as “popular” is by no means to say that they had rejected official and learned religion. For example, Hergot writes “Each of these lords will have a university in his quarter in which will be taught the three tongues, Latin, Greek and Hebrew which the sole shepherd requires.”^[36] These are the sacred languages of Latin Christianity. They are also the languages of Biblical scholarship and when the ordinary people themselves considered religion they looked for a biblical rather than a local language.

These writers of the German Peasants’ War did not attempt to abolish Catholic tradition or change the meaning of Christianity. In fact those pamphleteers in many respects preferred the Catholic theology which is based on rituals sacraments and Biblical language. These religious ideas of the pamphleteers suggest that the sources of peasant reformation lay not only in the Protestant movement but are also greatly influenced by Catholicism as well.

3. Religious and Social Reform

The pamphleteers’ religious views must be considered in the context of their proposed social and church reforms. These reforms as, Gaismaier writes aimed to establish a “wholly Christian order founded in all things

[32] Hans Hergot “On the New Transformation of a Christian Life,” in Adolf Laube and Hans Werner Seiffert, eds., *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, 552.

[33] Henry J. Cohn, “The Peasants of Swabia, 1525” in Bak, *German Peasant War*, 10.

[34] *Ibid.*, 26.

[35] Bernard M. G. Reardon, *Religious Thought in the Reformation* (London and New York, 1984), 85.

[36] Hans Hergot “On the New Transformation of a Christian Life,” in Adolf Laube and Hans Werner Seiffert, eds., *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, 551.

solely on the Holy Word of God and to live by it completely."^[37] The central precept of reform was to be "godly law."

The concept of godly law provided a theory for the rejection of tyranny, the unjust lord's law, and the old tradition which had been wrongly interpreted by the lord. The essence of godly law can be seen in its highest source, the sovereignty of the Scripture. By emphasizing the authority of godly law, the common people were able to challenge the privileges of the ruling lords. When the pamphleteers discussed who should have rights to administer governmental power, they turned on the point of whether those men were true Christians with God's Word in their hearts. The pamphleteers by no means wanted to separate politics completely from property and rights because the village, which did not include all residents, was itself defined by property rights.

The pamphleteers recognized the bonds between church and state. This led them to argue that civil power should not dominate the church but should defend and maintain the "true church." This true church should be managed by godly ministers of religion. In other words, they wanted civil authority to support and protect the church, even as they also believed that the church needed to be reformed. The model for reform was located in "God's honor and the common good."^[38]

Based on the ancient church, a reformed church would have certain characteristics. First of all, it should be an open church—a Christian fellowship—in which there are neither lord nor servants. All were Christian brothers and Jesus Christ their head. Hans Hergot writes "The revelation of God must nonetheless be displayed to the whole world, not once but often. Very often."^[39]

This Christian fellowship followed the principle of equality in which "all ranks of the world, clerical and lay, noble and common, king and prince, burgher and peasant. . . they all concerned one as much as the other. Cities, land, and people, all that God ever revealed, pertained equally to everyone."^[40] Secondly, the church should rest under the control of the local government. As Hergot suggests, "The lord will establish sets of biblical codes. . . The biblical code, one in each district, will teach the Word of God to the salvation of souls and will therefore nourish the soul as well."^[41] Thirdly, "All the chalices and precious metals are to be taken from every church and house of God and minted into coins to be used for the common benefit."^[42] Fourthly, a church supported by tithes and which attends to social welfare "is to be given by everyone according to the command of God and is to be used as follows—every parish is to have a priest according to the teaching of Paul who is to preach the word of God. He is to be honorably supported from the tithe according to his need, and the surplus is to be given to the poor."^[43] Since the preacher was already paid, he should not charge extra for the sacraments. Fifth, for training the pastors, schools or colleges should be established. The professors in the

[37] Michael Gaismair, "Tyrolean Constitution," trans. Walter Klaassen, in *Michael Gaismair, Revolutionary and Reformer* (Leiden, 1978), 131.

[38] Hans Hergot, "On the New Transformation of a Christian Life," in Adolf Laube and Hans Werner Seiffert, eds., *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, 550.

[39] *Ibid.*, 554.

[40] *Ibid.*, 552.

[41] *Ibid.*, 550.

[42] Michael Gaismair, "Tyrolean Constitution," trans. Walter Klaassen, in *Michael Gaismair, Revolutionary and Reformer* (Leiden, 1978), 134.

[43] *Ibid.*, 132.

college may also be members of the local government. Sixth, pastors were to be elected by the community, which also had authority to depose a pastor who behaved improperly. The elected pastor should preach the holy gospel purely and clearly without human additions or human doctrines or precepts.^[44] Seventh the church should base itself on the Holy Scripture the highest authority. Eighth it should be a plain church without images since “all images crucifixes and chapels which are not parish churches and the mass are to be done away with in the whole land and they are an abomination before God and utterly unchristian.”^[45]

The Bible served the pamphleteers not just as a norm of church reform but also as the justification for social reform. For example, the notion of Christians as brothers, spiritual siblings, was very old, and was the basis for the entire ethos of monasticism. What was new in the Common Man’s Christianity was the effort to apply it to ordinary laymen.

The Bible was also the source for the pamphleteers’ central concept godly law. This ideal came to replace that of the “old law,” because as Blickle shows “It could be used to overcome the structural problems of feudalism and finally feudalism itself. Even where they could not serve as a basis for argument [by old law] because feudalism was too stable or where feudalism had already been eroded by new doctrine of the early modern state the superstructure of godly law could be adapted independently to put forward demands of quite different content.”^[46]

Based on the Bible the pamphleteers argued that the common people were equal to the nobles if according to the Christian ideal equality for the author of “To the Assembly,” meant that people should have a right to both elect and depose rulers who proved to be tyrants. For, Gaismair it meant governmental control or management. People needed to pay taxes in return for which the government would take care of the people and promise them a better life. For Hergot, because both the commoners and the nobles were Christians, they should be socially, religious and politically equal. He wrote “Do you really believe that the Holy Ghost will be mute forever and buried as though He can speak no more? His voice and His truth go forth; they ring like a trumpet in the hearts of all men.”^[47]

In the practice the pamphleteers did recognize however a certain political religious and economic inequality. For example, with regard to religion although Hergot emphasized that an poor, uneducated fisherman and a tax-collector were able to write the Bible and in time came to be considered the wisest through the work of the Holy Spirit. He said people needed those educated priests and should accept the exclusive sacramental power which the church conferred on them for the benefit of the people.

Politically for example the author of “To the Assembly” believed that it was essential for the true Christians to hold power and rule. He never went so far however as to say that only common people were qualified. Those who hold power might be rich men but they might also be the poor men. They might be nobles but they might also be merchants and peasants. It did not matter into what political power or

[44] “The Twelve Articles,” in Blickle, *Revolution of 1525*, 196.

[45] Michael Gaismair, “Tyrolean Constitution,” trans. Walter Klaassen, in *Michael Gaismair, Revolutionary and Reformer*, 131.

[46] Peter Blickle, “Biblicism versus Feudalism,” in Bob Scribner and Gerhard Benecke, eds., *The German Peasant War of 1525-New Viewpoints* (London, 1979), 142.

[47] Hans Hergot, “On the New Transformation of a Christian Life,” in Adolf Laube and Hans Werner Seiffert, eds., *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, 553.

economic stratum true Christians were born. What mattered was that the governmental power be exercised by true believers. It is quite clear that for the Common Mansociety then was still divided into the ruler and the ruled. Despite the division into ruler and ruledthe religious ideal of equality nonetheless promoted brotherly union and brotherly love and linked the common good in general with social welfare in particular. The pamphleteers emphasized dutycaring for the poor and establishing hospitals for the sick or aged people. ' ”

Conclusion

The most important belief of the pamphleteers was that people were divided into men of God and men of the Devil. The former did well and were hopefully chosen for Salvationthe latter did evil and would go to Hell. The pamphleteers believed that it was essential for true Christians to hold power. They emphasized that true Christians were chosen by people and justified by the Scripturenot those with powerwealth and title.

The pamphleteers did not attempt to abolish Catholic tradition or change the meaning of Christianity. Their influence on religion was not as radical as the Protestant Reformation. The sources of peasants' reformation lay not in the Protestant movement alonebut also in Catholicism and other independent sources.

While the pamphleteers emphasized social justice based on the godly lawthey also stressed that the communal order was based on God's Word. The Gospel provided common people not only news of salvation after life but also social reform here on earth. Hergot describes this message of social reform as the command of God. "God will humble all estatesvillagescastleschurchesand monasteries," he wrote"and He will institute a new transformation in which no one will say 'That is mine. ' "[48]

The religious and social reform will bring happiness to the people, Hergot wrote. "This ordering of the earth and the single shepherd will restore all the benefits and blessing which man needs in body and soul. Through this ordering of the earththe small villages will be able to defend their lands from the great cities and lordsand what is to be found on their lands will belong to them. "[49]

[48] Hans Hergot, "On the New Transformation of a Christian Life," in Adolf Laube and Hans Werner Seiffert, eds. , *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, 547.

[49] *Ibid.* , 552.

中文题目:

德意志农民战争中的宗教

朱孝远

俄勒冈大学博士,现为北京大学历史系教授。曾撰写过 12 本书,发表过有关中世纪欧洲、近代早期欧洲、德意志农民战争、德意志宗教改革的论文近 200 篇。联系地址:朱孝远 中国北京:100871 北京大学历史学系。电话:15811200202。电子邮件:zhupku@hotmail.com

提要:本文探讨德意志农民战争中普通人的宗教观念,探讨在“神法”的作用下农民村社传统如何奠定新基础。宗教新观念使普通人的村社得到发展,他们起来反抗与宗教神学相对立的统治,反抗“不信神的领主”。通过基督徒之爱、公共利益、兄弟之爱,农民们也看到了宗教神学的教导与封建权威之间的对立。

关键词:德意志农民战争、十二条款、蒂罗尔宪章、盖斯迈尔、海尔高特

宗教改革时期的“基督教之爱”

王 倩

(北京大学历史学系,100871 北京市)

摘要:“爱”是早期基督教的一个重要主题。然而,在中世纪,这一传统却蒙上了尘。教会组织介入了神与人之间的爱的交流中,向基督徒施加了很多禁锢和负担,使其无法感受到爱的存在;而教会本身却日趋世俗化和等级化,在实践中出现了一系列背离基督教之爱的做法。为纠正上述问题,16世纪的宗教改革家路德从教义层面重新恢复了早期基督教之爱的传统,并将其提升到很高的层面上;也以爱为原则去改善世俗社会,甚至激发普通人提出更加激进的实践“基督教之爱”的版本。如此一来,“基督教之爱”的传统在宗教改革时期得以大大发扬,并释放出了改善社会秩序的巨大能量。

关键词:宗教改革;基督教之爱;路德;德国农民战争

作者:王倩,北京大学历史学系,通讯地址:中国北京大学畅春园 60 甲楼 303 室,100871。电话:15801591241。电子邮件:fendouren-8@163.com。

“基督教之爱”是早期基督教传统中的精髓。在《圣经》中,这种爱体现在三个维度:神对人的爱、人对神的爱、人与人之间的爱。^[1]然而,在不同历史时期,人们对“基督教之爱”的理解和运用方式是不同的。^[2]本文旨在挖掘 16 世纪的宗教改革对“基督教之爱”这一传统做出的贡献。为揭示这一点,笔者从以下三个层面展开:(1)早期基督教的爱的传统为何?这种传统在中世纪出现了何种扭曲?(2)为了恢复早期的“基督教之爱”,在教义层面上,16 世纪的宗教改革家进行了哪些纠正?又有何新贡献?(3)在世俗社会实践层面上,宗教改革如何发扬了“基督教之爱”的旨意?

一、“基督教之爱”的传统

“爱”是早期基督教传统中的一个重要主题。《哥林多前书》有言:“如今常存的有信、望、爱;这三样,其中最大的是爱。”^[3]《旧约》中的爱神和爱邻人的诫命在《新约》中被赋予了显著地位,这在《马可福音》(12:28-34)、《马太福音》(22:34-40)、《路加福音》(10:25-28)中都有体现。以《马太福音》的版本为例,耶稣这样回答了一位律法师关于哪条诫命最大的提问:“你要尽心、尽性、尽意,爱主你的神。这是诫命中的第一,且是最大的。其次也相仿,就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切

[1] 本文获得北京大学研究生院才斋奖学金项目资助(项目名称:《16 世纪初德国农民在近代政治兴起中的贡献》项目编号:CZ201503)。Joseph A. Komonchak, Joseph A. Komonchak, Mary Collins, Dermot A. Lane, eds., *The New Dictionary of Theology*, (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1987), 605.

[2] Bernard V. Brady, *Christian love: How Christians through the ages have understood love*, (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 2003).

[3] 《哥林多前书》, *Gelinduo Qianshu* [1 Corinthians], 13:13.

道理的总纲。”〔4〕爱神,就要服从神的旨意,把自己全心全意地献给神。爱人便是从神所受的一条命令,并被视为基督徒的一个标识。耶稣这样告诫门徒:“我赐给你们一条新命令,乃是叫你们彼此相爱;我怎样爱你们,你们也要怎样相爱。你们若有彼此相爱的心,众人因此就认出你们是我的门徒了。”〔5〕

“基督教之爱”是以神为核心的,在神与人的关系上,人人蒙召作为神的儿女,和神进行直接沟通。爱是从神而来的,神就是爱;爱神,是因为神先爱人。神的爱尤为显明在差独子耶稣降世受难,为人类赎罪,《约翰福音》记录道:“神爱世人,甚至将他的独生子赐给他们,叫一切信他的,不至灭亡,反得永生。”〔6〕《约翰一书》有言:“凡有爱心的,都是由神而生,并且认识神。没有爱心的,就不认识神,因为神就是爱。神差他独生子到世间来,使我们藉着他得生,神爱我们的心在此就显明了。不是我们爱神,乃是神爱我们,差他的儿子为我们的罪作了挽回祭,这就是爱了。”〔7〕神对众人既然可以慈爱到如此程度,自然也会将万物白白地赐给众人,〔8〕众人堪称是神的儿女。〔9〕

人与人之间的邻人之爱也是以神为出发点和依归的。爱人的心和能力既是从神而来,也是为了荣耀神,从而体现了对神的爱。《约翰一书》有言:“主为我们舍命,我们从此就知道何为爱,我们也当为弟兄舍命。凡有世上财物的,看见兄弟穷乏,却塞住怜恤的心,爱神的心怎能存在他里面呢?”〔10〕又言:“亲爱的弟兄啊,神既是这样爱我们,我们也当彼此相爱。从来没有人见过神。我们若彼此相爱,神就住在我们里面,爱他的心在我们里面得以完全了。”〔11〕爱人要模仿神对人的爱,《罗马书》中对基督徒提出:“所以你们要彼此接纳,如同基督接纳你们一样,使荣耀归与神。”〔12〕人们通过爱邻人形成爱的团契,共同和上帝发生灵性上的关系。

“基督教之爱”的早期传统塑造了基督教团体内部成员之间的平等关系。无论是爱神,还是爱邻人,皆来自神的爱,且最终都是为了荣耀神,而不是人,二者都以神的纯全的爱和旨意为依归,都统一于神。人人上帝进行直接的交流,与上帝的距离是一样的;人人必须倚靠基督的救恩方能得救,他们的区别就都在上帝面前消失了。使徒保罗便以此为据来在基督教团体内部建立平等关系,在写给加拉太各教会的信中指出,“所以,你们因信基督耶稣,都是神的儿子。你们受洗归入基督的,都是披戴基督了。并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的,或男或女,因为你们在基督耶稣里都成为了一了。”〔13〕然而,就如现代学者特尔慈所言,“这种均享圣恩的平等,都是一种特殊的平等,它并不是基于人类自然而同有的权利,而是基于人类对上帝之爱的分享。”〔14〕在早期基督教那里,建立在“基督教之爱”基础上的平等观仍主要限于宗教范围内。

然而,到了中世纪,“基督教之爱”的实践方式发生了变化,早期基督教的以神为中心、人与神直接交流的模式逐渐湮没了,日趋严密的教会组织赋予了自身以不可或缺的中介地位。教会把自身当作神恩的储藏者和执掌者,强调圣礼、祭司、律法对于传达神恩的重要性,主张以善工配合神恩来获得救赎。具体来说,特尔慈概括出了两个层面的变化:一是,从前那以灵魂价值为目的、并以自由顺从良知

〔4〕《马太福音》*Matai fuyin* [the Gospel according to Matthew], 22:37-40.

〔5〕《约翰福音》*Yuehan fuyin* [the Gospel according to John], 13:34-35.

〔6〕《约翰福音》*Yuehan fuyin* [the Gospel according to John], 3:16.

〔7〕《约翰一书》, *Yuehan yishu* [1 John], 4:7-10.

〔8〕《罗马书》, *Luoma Shu* [Romans], 8:32.

〔9〕《约翰一书》, *Yuehan yishu* [1 John], 3:1.

〔10〕《约翰一书》, *Yuehan yishu* [1 John], 3:16-17.

〔11〕《约翰一书》, *Yuehan yishu* [1 John], 4:11-12.

〔12〕《罗马书》, *Luoma Shu* [Romans], 15:7.

〔13〕《加拉太书》, *Jialatai Shu* [Galatians], 3:26-29.

〔14〕 特尔慈 Troeltsch, Ernst, 《基督教社会思想史》*Jidujiao shehui sixiangshi* [Social teaching of the Christian churches], (香港 Xianggang: 基督教文艺出版社 *Jidujiao wenyi chubanshe* [Chinese Christian Literature Council Ltd]), 1991, 53.

为表现的自我奉献和对上帝的爱等美德,转向了对教会的谦卑和温顺,后者要求人牺牲自己的意志和知识,而且牺牲愈困难,就愈有价值;二是,从前那以普及的爱之结合为目标的博爱,现在便成为教会的集体自觉。教会有权对个人的意志要求每一种牺牲,因为没有教会,个人便像从母枝上落了下来的一片枯叶。唯有服从教会,牺牲自我以成全教会的团结,人才能够驱除私心,训练牺牲的新,获得善功,并保证将来的得救。^[15]

教会为自己赋予了神性,并向基督徒施加了很多严苛禁锢,这使得他们不但无法感受到上帝的爱,甚至也不再爱上帝了。按照教会的要求,基督徒努力履行补赎和圣礼仪式,购买赎罪券,供养祭司,挤满修道院。然而,这套方式并未让人从内心感受到上帝的爱,也没有罪得赦免的感觉,反倒变成了精神上的沉重负担,就连宗教情怀深厚的路德也对此深有体会。1505年,年方22岁的路德采用当日的流行办法,进了修道院,并且选择了教规最严的奥古斯丁修道院,希望通过严格的训练而进入上帝的世界。两年之久,他处于与自己和自己的罪恶作战的痛苦中。他以全副坚强的精神来实践教会复杂的补赎制度,厉行修道规章和各项仪式,过着禁欲的生活。然而,这样做是否就会被上帝接受,路德对此一直忐忑不安,甚至对上帝的爱产生了质疑,将上帝视为严厉的审判者,觉得与上帝相距甚远,也不再爱上帝了。路德后来回忆道:“我通过祈祷、禁食、不眠和寒冷来磨砺自己……我的目标难道不都是为了追寻上帝吗?只有上帝知道我对自己是何等严苛,又过着怎样清苦的生活……我不再爱基督了;相反,在我看来,他是一位严厉可畏的审判者,就像在画中见到的一样。”^[16]

教会对基督徒的行为要求甚严,甚至要求他们摒弃尘世的营生,选择自愿的贫困;与之形成鲜明对比的是,教会自身却在现实中存在诸多不符合“基督教之爱”的世俗化现象,这一点在中世纪晚期尤为突出。教会内部从教皇到堂区牧师的等级制日益森严,实际上背离了基督教之爱,因为在上帝面前,基督徒是平等的,他们都是神的儿女,彼此之间是基督徒兄弟;教会引导人们通过在行为上积累善工、购买赎罪券来得救,让做好事从基督徒的义务变成了一种功利性手段,实际上是抬高了人的自力作用,而不是在荣耀神;教会和修道院逐渐卷入经济活动之中,干涉世俗权力,腐败现象严重,打着神的名义来从社会掠夺资源。上述做法根本上是在爱自己、而非爱上帝,抬高了人,而不是神,扭曲了原始基督教传统中的爱的真正旨意,使得神与人之间的纯洁的爱关系蒙尘甚至变质了。

二、宗教改革时期的“基督教之爱”:教义层面

要从根本上解决中世纪晚期的上述问题,就要在教义层面进行调整。路德重新发现上帝本身是爱的,而不是可怖的,强调了《新约》中的爱,恢复了早期基督教的爱的旨意,并以此为基础做出了新的突破。路德的神学直接挑战了中世纪的传统,这种传统建立在对人的爱的能力的乐观假定之上。相反,路德则深刻认识到原罪使得上帝在人身上的形象被严重扭曲。作为罪者,我们甚至都无法实现去爱上帝。因此,不是人类自下而上地攀登爱的等级,而是上帝的爱自上而下地到达人身上,上帝对我们的爱和恩典是路德神学强调的核心。^[17] 爱的新诠释与因信称义、基督徒的自由、平信徒皆祭司等宗教改革教义之间有着紧密关系。

重新发现上帝的仁爱,是路德走出个人修道困境的关键。修道生活中的焦虑令路德寝食难安,直到他在阅读《罗马书》(1:17)时发现,他要替自己做的事,已经由基督替他做了,罪人不必依靠自己的善行,只要全心信靠基督的功劳,就可享受上帝白白的义。路德由此找到了在严苛的修道生活中所寻

[15] 特尔慈 Troeltsch, Ernst,《基督教社会思想史》*Jidujiao shehui sixiangshi* [Social teaching of the Christian churches], 93.

[16] Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke; kritische Gesamtausgabe, Bd. 45*, (Weimar: Verlag Hermann Böhlau, 2006), 482.

[17] Bernard V. Brady, *Christian love: How Christians through the ages have understood love*, 181.

不着的慰藉,对上帝的态度从惧怕转向了爱,通过信赖上帝使灵魂与上帝相调和。对于顿悟后的感受,路德后来这样描述道,“此刻,我感觉自己完全得到了重生,通过敞开的大门进入了天堂本身。”^[18]在此过程中,路德的精神导师“圣奥古斯丁隐修会”地区会长约翰·冯·斯托皮兹发挥了重要作用。斯托皮兹强调上帝的形象乃是“和蔼可亲”的,具有磁石般的吸引力,而非苛责易怒的审判者。^[19]路德后来指出,“上帝就是这样对待我们的,他是用友爱、甜美的语言表达对我们的爱。虽说永恒的生命只能赠与虔信基督的人,但上帝仅仅用恩典和仁慈便白白应许给我们灵魂和世俗生活的祝福,而没有要求任何美德、善工。”^[20]

对“基督教之爱”的再发现和新诠释构成了路德宗教改革理论的突破口。

“基督教之爱”与“因信称义”之间的关联。路德将称义视为源自上帝的爱,这种爱在《新约》中得到了显明并白白赐给信的人,无需借助任何善工与律法。对救赎唯一必要的就是上帝之道,即有关基督的福音,基督徒唯独需要信心。^[21]那么,信又从何而来?路德的透彻之处在于将信亦归结于爱,而非行为或功德。路德指出,“信仰必须从基督的血、伤和死发生,流出来。你若在这些里面看见上帝以恩慈待你,甚至把他的儿子为你舍了,你的心就必也要以爱报答上帝,因此你的信仰必定是从纯洁的善意和爱——上帝对你的爱和你对上帝的爱——发生的。我们所念到的,从来不是因人有行为便有圣灵赐下,而总是因人听信基督的福音和上帝的怜悯便有圣灵赐下。”^[22]

但是,路德并没有否认善工的意义,而是剔除了行善背后的功利性动机,并将其抬升到更纯洁更高贵的层面——爱的层次。这首先是出于对上帝的爱,路德指出,“行善要有着更高贵的动机,即上帝的诫命和嘉许以及敬畏敬爱相信上帝的心。”^[23]因此,“善行本身不能使他在上帝面前称义,他行善只是出于服从上帝的由衷的爱,并且无所顾虑,只图蒙上帝悦纳,所以他凡事都最严格地依从上帝。”^[24]这样一来,行善与得救之间的关联便被切断了,而是成了心怀信与爱的基督徒自然会去做的事,其逻辑为:“从信心里流出了主里的爱与喜乐,从爱又流出了快乐、自愿与慷慨之意,去心甘情愿地服事邻人,不计报答或忘恩负义、毁与誉,以及个人得失。”^[25]其次,行善也是出于对邻人的爱,路德对邻人之爱进行了这样的界定,“人的行为若不是为求自己的快乐,利益,荣誉,安逸和救赎,而是一心为求别人的利益,荣誉和救赎,这样的行为就可算是从爱发出来的。”^[26]邻人之爱实际上是在效仿神对人的爱,当人们藉着自己的身子及其事工去白白帮助邻人时,每个人在别人面前都仿佛是基督。^[27]由此,路德将行善抬到了更高的基督教之爱的层次上,但这是基督徒出于爱的一种属世行为,而不是为了积累

[18] John Dillenberger, eds., *Martin Luther, Selections from His Writings*, (New York: Doubleday & Company, Inc., 1961), 11.

[19] 玛格丽特·迈尔斯 Margaret R. Miles, 《道成肉身:基督教思想史》*Daochengroushen: Jidujiao sixiangshi* [The Word made Flesh: History of Christian Thought], 杨华明 Yang Huaming、李林 Li Lin 译, (北京 Beijing: 中央编译出版社 Zhongyang bianyi chubanshe [Central Compilation & Translation Press]), 2012, 311-312.

[20] 路德 Martin Luther, 《马丁·路德桌边谈话录》*Zhuobian tanhualu* [The Table Talk of Martin Luther], 林纯洁 Lin Chunjie 等译, (北京 Beijing: 经济科学出版社 Jingji kexue chubanshe [Economic Science Press]), 2012, 151.

[21] 路德文集中文版编辑委员会 Lude Wenji Zhongwenban Bianji Weiyuanhui 编:《路德文集》(第一卷) *Lude wenji* [Luther's Works], (上海 Shanghai: 上海三联书店 Shanghai Sanlian Shudian, 2005), 404-405; 马丁·路德 Martin Luther, 《路德选集》*Lude xuanji*, 徐庆誉 Xu Qingyu、汤清 Tang Qing 译, (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe), 2010, 462-477.

[22] 马丁·路德 Martin Luther, 《路德选集》*Lude xuanji*, 24.

[23] 马丁·路德 Martin Luther, 《路德选集》*Lude xuanji*, 27.

[24] 路德文集中文版编辑委员会 Lude Wenji Zhongwenban Bianji Weiyuanhui 编:《路德文集》(第一卷) *Lude wenji* [Luther's Works], 414.

[25] 路德文集中文版编辑委员会 Lude Wenji Zhongwenban Bianji Weiyuanhui 编:《路德文集》(第一卷) *Lude wenji* [Luther's Works], 420-421.

[26] 马丁·路德 Martin Luther, 《路德选集》*Lude xuanji*, 315.

[27] 路德文集中文版编辑委员会 Lude Wenji Zhongwenban Bianji Weiyuanhui 编:《路德文集》(第一卷) *Lude wenji* [Luther's Works], 421.

救赎的善工或获取其它个人利益。

“基督教之爱”被路德用于瓦解罗马教皇的权威。在《罗马教皇权》一文中,路德将罗马教会视为异端派,因其“把信仰变为权威,把属灵的感化变为外表的炫耀。”^[28]在论证过程中,路德将爱作为考察教皇合法性的前提,指出教皇制并非一直存在,如果教皇没有了爱,即完全不爱基督、仅追求自己的利益和荣誉(在路德看来,自从有教皇以来,情况差不多都是这样的),教皇制就会中断。针对罗马教会以基督三次对彼得说“喂养我的羊”(《约翰福音》21:15-17)为据来论证权柄的做法,路德同样用“爱”这把利器进行了回击,强调没有爱就没有喂养,因为基督每次在对彼得说“喂养我的羊”之前,都先问彼得是否爱他,彼得三次回答说爱他。路德指出:“我很了解,这一个小小的‘爱’字使得教皇和他的罗马教徒吃惊,而且使得他们软弱和焦虑,他们也不愿意人强调爱,因为爱推翻整个教皇制。……正因为这个缘故,有些教皇,在他们的教会律例中,对‘爱’字灵巧地缄默不言,对‘喂养’一词却大事渲染。”^[29]由此,路德揭露出,那既不爱、也不义的罗马教皇所谓的“喂养”实质上不过是种劫掠和剥削。

事实上,通过强调“基督教之爱”,路德从根本上质疑了整个教会机构及其仪式和律法在获得救恩中的作用,并提出“基督徒的自由”和“平信徒皆为祭司”的神学理念。路德将“基督教之爱”的原则作为界定基督徒的标准,指出“任何行为,若非纯粹为了约束身体、服事邻舍,而邻舍所求并不违背上帝,那就不是良善或基督徒之举”,进而指出,“因为这个缘故,我十分担心,我们时代的教团、修道院、圣坛和教会机构,很少、或根本没有符合基督教的——甚至在某些圣徒节日所举行的特定的禁食和祈祷活动也是这样。”路德给出的理由是,“我担心我们在所有这些事上,都是只求自己的利益,认为藉此可以涤除罪孽,找到救恩。如此一来,基督徒的自由就消失净尽了。”^[30]这样一来,路德使用“基督教之爱”的标准瓦解了教会组织及其清规戒律在获得救恩中的作用,从而为“基督徒的自由”卸掉了来自中世纪教会的各种禁锢,让基督徒处于此种状态下,“他既不谋利,也不求得救,因为他因信心而凡事富足,并蒙上帝的恩典而得救,现在只求讨上帝的喜悦。”^[31]如此,路德使用爱取缔了基督徒内部的等级制,“完全与不完全并不在乎行为,在基督徒中间也并不建立一种显明的等级,完全与不完全是在乎内心,信与爱,所以凡信心与爱心最大的人,即是万人,不管他是男是女,是王侯或农民,是修道士或平信徒。因为爱与信并不产生派别或外表的区别。”^[32]这样一来,人可以凭借爱与信来实现人与上帝的直接沟通,而不必依靠祭司阶层,至此,就不难理解路德的“平信徒皆为祭司”的理念了。

简言之,通过恢复“基督教之爱”的早期传统,路德找到了宗教改革的突破口;反过来,宗教改革也为这一传统的发扬做出了重要的理论贡献。路德从教义层面上纠正了爱在中世纪被扭曲的状况,取缔了教会对基督徒的钳制和禁锢,瓦解了天主教会的权威,强调了信和爱的重要性,恢复了基督徒的自由;路德从神学上摈弃了以自我为中心的自救论与合作论,将得救完全视为上帝赐予信者的爱和恩典,斩断了人通过做好事来自救的可能,剔除了行善背后的功利性动机,并将其抬升到更纯粹更高贵的爱的层次上,现在,好的基督徒必然会去做好事。

[28] 马丁·路德 Martin Luther,《路德选集》Lude xuanji,97.

[29] 马丁·路德 Martin Luther,《路德选集》Lude xuanji,101.

[30] 路德文集中文版编辑委员会 Lude Wenji Zhongwenban Bianji Weiyuanhui 编:《路德文集》(第一卷) Lude wenji [Luther's Works],423.

[31] 路德文集中文版编辑委员会 Lude Wenji Zhongwenban Bianji Weiyuanhui 编:《路德文集》(第一卷) Lude wenji [Luther's Works],416.

[32] 马丁·路德 Martin Luther,《路德选集》Lude xuanji,298.

三、宗教改革时期的“基督教之爱”：社会实践层面

路德的爱的理念易被误认为只限于宗教神学层面,而不关心俗世社会的改善。这种误解的产生主要基于两个方面的依据。其一,路德的“两个王国”理论在属灵和属世层面进行了区分,拉开了天国与尘世的距离,主张前者要用福音和爱来统治,后者要用刀剑和律法来统治,强调二者不可混同。^[33]其二,基于路德与1525年德国农民战争的关系,路德反对农民将属灵的“基督教之爱”应用在世俗事宜中,指责农民披着福音的外衣来谋取世俗利益,^[34]后来甚至创作以“反对杀人越货的农民暴徒”为题的小册子来呼吁镇压起义农民。^[35]然而,上述两个层面都存在对路德的误解。

事实上,路德在属世王国也要发扬“基督教之爱”,路德的宗教改革提出了很多改善世俗社会的举措,尤其体现在运用“基督教之爱”来改善国家与民众的关系。路德提出,作为基督徒,世俗统治者要心怀对人民的爱,人民则要以爱心去服务于国家。君王践行基督教之爱就要为人民谋福利,“一个君王应在心里倒空权威的思想,应对人民的需要发生兴趣,看人民的需要为自己的需要。基督对我们就是这样行的;这些即是基督徒爱的工作。”^[36]君王对上帝要有忠实的信赖和诚恳的祈祷,对人民要有仁爱 and 基督徒服务的精神。^[37]以社会救济与福利领域为例,路德主张世俗政府要将从修道院没收来的财产中的一部分用于建立公益金制度,“出于基督教之爱,向世上一切有需要的人——无论是贵族还是穷人——提供救济和借贷。”^[38]路德将医疗管理纳入政府践行荣耀上帝和实现公共利益的日常管理之中,“有效的政府和国家应当建立市政房屋和医院,聘用职员照料病人,以保障患者可以被从家送往医院。”^[39]路德对作为基督徒的民众也提出了践行爱的职责,虽然真正的基督徒并不需要俗世的刀剑和法律,但是也应该服务国家,“如果他不这样行,他就不是照着基督徒的样式行,倒是与爱相违反。”^[40]朱孝远先生指出,“宗教改革以后,一种更加积极的生活开始了:僧侣统治的社会转变成了僧侣服务民众的社会,人们对于社会的贡献成为标准,取代了人严格奉行戒律、圣礼和遵守等级制度的习惯。”^[41]

至于路德与1525年农民的关系,人们往往抓住路德后来的一些激烈言辞,便认为路德对农民是没有爱的,实际上,路德也是同情和关爱农民的。1525年4月,在《针对施瓦本农民〈十二条款〉的和平告诫》中,路德以不偏不倚的态度对诸侯和领主、农民分别进行了和平劝诫。在诸侯和领主面前,路德也是为农民代言的,“农民已经出版了《十二条款》,其中一些是非常公平公正的,足以毁掉你们在上帝和世界面前的名声。”^[42]对于农民反抗经济压迫的条款(诸如死亡税),路德进行了这样的辩护,“这

[33] 参见马丁·路德 Martin Luther,《路德选集》Lude xuanji,298-300.

[34] Martin Luther,“Admonition to Peace: A Reply to the Twelve Articles, April 1525,” in Michael G. Baylor, eds., *The German Reformation and the Peasants' War: A Brief History with Documents*, (Boston: Bedford/St. Martin's, 2012), 111.

[35] Martin Luther,“Against the Murdering and Robbing Hordes of Peasants, May 1525,” in Michael G. Baylor, eds., *The German Reformation and the Peasants' War: A Brief History with Documents*, 130-134.

[36] 马丁·路德 Martin Luther,《路德选集》Lude xuanji,316.

[37] 马丁·路德 Martin Luther,《路德选集》Lude xuanji,320.

[38] Martin Luther,“Ordnung eines gemeinen Kasten. 1523,” in Otto Clement, hrsg., *Luthers Werke in Auswahl, Bd. 2, Schriften von 1520 bis 1524*(Berlin: Verlag Walter de Gruyter & Co., 1967), 407.

[39] Martin Luther,“Whether One may Flee from a Deadly Plague,” in Timothy F. Lull eds., *Martin Luther: Basic Theological Writings* (Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999), 743.

[40] 马丁·路德 Martin Luther,《路德选集》Lude xuanji,301-302.

[41] 朱孝远 Zhu Xiaoyuan,《宗教改革与德国近代化道路》Zongjiao gaige yu deguo jindaihwa daolu [The Reformation: A German Path to Modernization], (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe, 2011), 36.

[42] Martin Luther,“Admonition to Peace: A Reply to the Twelve Articles, April 1525,” in Michael G. Baylor, eds., *The German Reformation and the Peasants' War: A Brief History with Documents*, 108.

些抗议也是合理而公正的,因为统治者不是被任命来为自己的利益和优势去剥削属民的,而是要关怀属民的福利。”^[43]路德之所以向农民劝诫和平,也是为了避免杀戮和流血,担心权威、政府、法律和秩序消失后的混乱问题。^[44]只有在以布道来让农民平静下来的努力失败后,路德才在《反对杀人越货的农民暴徒》发出激烈言辞。路德和农民的主要分歧在于,路德反对农民运用暴力手段去维护基督教之爱,反对基督徒为了自己的俗世利益去动刀剑。^[45]而农民则认为,为了恢复和施展基督教之爱,可以采取武装斗争的方式。农民战争中的匿名小册子《致全体德国农民书》指出,统治者若未能遵照神法向众人传播公共利益和兄弟之爱,就违背了神创建世俗政府的初衷,人们就不必再对其服从,可以通过武装斗争来罢免不敬神的统治者,捍卫福音和基督教秩序。^[46]

在对“基督教之爱”的理解上,路德与农民之间存在很多一致之处。1525年农民的宗教意识深深打上了宗教改革的烙印,尤为体现在,农民也将得救完全视为上帝的爱或恩典的结果,并要求以纯粹的福音为指导来实践“基督教之爱”。这一点充分反映在农民战争的纲领性文献《十二条款》中,第一条便要求牧师要清晰地宣讲纯粹的福音,不带任何人为添加、教条或训诫,“因为不断地布道真正的信仰将驱使我们向上帝祈求恩典,使其将真正的信仰灌注给我们,并让我们变得更加坚定。若没有这种恩典,我们就仍不过是无用的血肉之躯。因为《圣经》明确教导说,只有通过真正的信仰,我们才能接近上帝,只有通过上帝的慈爱才能获救。”^[47]

1525年德国农民战争深刻体现了宗教改革时期的“基督教之爱”在世俗社会中引发的巨大现实反响。在农民战争结束后若干年内出现的一份由卢塞恩的城市书记员、天主教徒约翰内斯·扎拉特创作的编年史中,路德和茨温利及其新教牧师向普通人宣扬的“基督徒的自由”仍被视为“起义者的武器库中的一件强大武器”。^[48]在1525年农民战争中,“基督教之爱”的准则被农民用于攻击现存社会秩序中的不公正现象,为自己采取暴力来推翻现存社会秩序提供合法性;^[49]农民从“基督教之爱”的基础上推导出“基督教兄弟会”的组织形式,并以此作为规范起义军内部纪律的准则;^[50]“基督教之爱”还被农民革命家用于构筑爱的理想社会,构建平等、公正、符合公共利益的人民共和国。

然而,在运用“基督教之爱”来改善世俗秩序的问题上,农民虽然受到了宗教改革的启发,但是却有着更加激进的版本。路德虽然在运用“基督教之爱”来塑造政府与人民的关系,但是并不期待完全以福音的爱的方式来建立基督教政府,“要使全世界有一个共同的基督教政府,是办不到的,甚至要使一个国家,或一群民众,有一个基督教的政府,也不可能,因为坏人常比好人多。”^[51]然而,在农民看来,在尘世建立人间天国是可能的,而且也是必不可少的。上施瓦本农民提出“遵从福音,并依据其来生活”;^[52]蒂罗尔农民领袖盖斯迈尔起草的《蒂罗尔宪章》旨在“建立一个完整的基督教秩序,凡事都

[43] *Ibid.*, p. 108.

[44] *Ibid.*, p. 109.

[45] 参见黄保罗 Huang Baoluo,《反思马丁·路德在农民起义、使用暴力和反对造反三方面所受到的批评》Fansi mading lude zai nongmin qi yi, shiyong baoli he fandui zaofan sanfangmian suo shoudao de piping[Reflections on the critique of Martin Luther's attitudes towards farmers' uprising, violence and rebellions against some regimes],《云南民族大学学报(哲学社会科学版)》Yunnan minzu daxue xuebao [Journal of Yunnan Minzu University (Social Sciences)], No. 1, (2016).

[46] Adolf Laube, hrsg., *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, (Köln, Wien: Böhlau, 1978), 115-119.

[47] Günther Franz, hrsg., *Quellen Zur Geschichte des Bauernkrieges*, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963), 175.

[48] “A Catholic Commentary: from the Reformation Chronicle of Johannes Salat,” in Tom Scott and Bob Scribner, eds., *The German Peasants' War: A History in Documents*, (New Jersey: Humanities Press International, Inc., 1991), 95.

[49] Günther Franz, hrsg., *Quellen Zur Geschichte des Bauernkrieges*, 174-179, 272.

[50] Günther Franz, hrsg., *Quellen Zur Geschichte des Bauernkrieges*, 166-167; Michael G. Baylor, eds., *The German Reformation and the Peasants' War: A Brief History with Documents*, 93-97.

[51] 马丁·路德 Martin Luther,《路德选集》Lude xuanji, 300.

[52] Günther Franz, hrsg., *Quellen Zur Geschichte des Bauernkrieges*, 175.

只能以神圣的上帝之言为基础,并完全以此来行事”,人们要宣誓,“在一切事务上不谋私利,首先考虑上帝的荣耀,其次是公共利益。”^[53]农民从福音发展出“神法”概念,作为世俗秩序的合法性标准。在农民看来,人间和天堂都是由上帝直接统治的,人间的基督教化正是上帝计划实现的重要一环,建立“人间天国”的过程也就是“灵魂得救”的过程,“公共利益”则是“基督徒兄弟之爱”的真正旨意。小册子《致全体德国农民书》明确反对了在属灵规则和属世政治法之间做出人为切割,“在上帝那里,这两种法律是合二为一密不可分的。政治法令也是神圣的;那些真正促进公共利益的人所做的正是真正维持兄弟之爱,那对于灵魂得救具有最高的意义。”^[54]对于农民的这种心态,德国历史学家彼得·布利克勒的分析比较贴切,“在1525年,现世和来世更为紧密地交织在一起,二者都停泊在延伸到精神和世俗两个‘王国’的上帝的意愿中。这种一体性与普通人的心态相符,他们自视为不可分的,无法想象自己居住在两个王国里。对普通人而言,解除压迫和悲苦是得救和蒙恩的一部分。”^[55]

结语

综上所述,本文可以得出以下几点结论:

1. “基督教之爱”是早期基督教的一个美好传统,这种爱是以神为核心的,人只有依靠神的爱才能得救。人人蒙召作为神的儿女,和神进行直接交通;爱人与爱神之间是一致的。这种传统有助于塑造早期基督教团体内部成员之间的平等关系。

2. “基督教之爱”的传统在中世纪有所丢失,教会赋予了自身在神、人之间以不可或缺的中介地位,出现了一系列抬高人、而非神的功利性和世俗化做法,使得早期基督教传统中神与人之间的纯洁的爱关系蒙尘甚至变质了。

3. 16世纪的宗教改革对于恢复爱的传统发挥了重要作用。路德恢复了早期基督教的爱的旨意,并以此为基础提出因信称义、基督徒的自由、平信徒皆祭司等宗教改革理论,从教义层面上纠正了基督教之爱在中世纪被歪曲的状态,也有助于将功利性的低级宗教抬升到以纯粹的爱为旨意的高级宗教。

4. 宗教改革对“基督教之爱”的贡献不仅限于教义层面,路德也以此为原则提出了一系列改善世俗社会的举措,尤其主张世俗政府要为民众谋取物质福利,而民众也要本着爱的精神来为国家和社会服务。路德号召我们去在尘世中直接服务于他人,取代了修道院的静默沉思的方式。尽管这些践行“基督教之爱”的善行不再被视为灵魂得救的前提,但是却成为世俗社会认可的道德价值。

5. “基督教之爱”在宗教改革中释放出的巨大能量在16世纪的社会产生了深刻回响。进行武装起义的1525年德国农民也大谈“基督教之爱”,甚至以此作为构筑平等、公正、符合公共利益的“人间天国”的指导原则,这便是农民的激进版“基督教之爱”。

[53] Günther Franz, hrsg., *Quellen Zur Geschichte des Bauernkrieges*, 285.

[54] Adolf Laube, hrsg., *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, 128.

[55] Peter Blickle, *The Revolution of 1525: the German Peasants' War from a New Perspective*, tr. by Thomas A. Brady, Jr. and H. C. Erik Midelfort, (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1981), 156.

English Title:

Christian Love in the Religious Reformation

Wang Qian

Department of History, Peking University.

Address: Room 303, Building No. 60 (A), Changchun Yuan, Peking University, Beijing, 100871, China.

Tel: +86-158-0159-1241. E-mail: fendouren-8@163.com.

Abstract: Love was a central theme in early Christian tradition, though it was largely distorted during the Medieval Period. This was principally due to the Catholic Church's intrusion into the love relationship between God and man, which imposed such burdens upon Christians that it forbade them from feeling God's love. At the same time, the Church itself became increasingly secularized and deviated far from the principle of love. To correct these abuses, Martin Luther's Reformation contributed greatly to reviving early Christian love tradition at the doctrinal level. Luther's contribution was not limited to religion. He also tried to improve secular society based on love. His Reformation even inspired German peasants in 1525 to practice a radical version of Christian love. Thus, the early Christian love tradition was greatly recovered and promoted during the Reformation, releasing explosive energy to improve the social order.

Key words: Christian Love, Reformation, Luther, The German Peasants' War

实践神学与中西教会和社会
**Practical Theology and Sino-Western
Views on Church and Society**

世界伦理构想的时代语境和精神语境

杨煦生

(北京大学高等人文研究院世界宗教与普世伦理中心主任,100871,北京,中国)

提要:世界伦理(Weltethos/Global Ethic)及相关理念源于德国神学思想家孔汉思(Hans Küng, 1928-)1990年所出版的《世界伦理构想》(Projekt Weltethos)一书。当代的世界伦理运动自此书及1993年的“世界宗教议会”而兴起。此次会议上通过的《世界伦理宣言》,成为这一运动的基本精神纲领。世界伦理运动的主旨在于通过文化对话、宗教对话,通过对世界各种文化传统和宗教传统的平等的、客观公允的深入探究,寻求发现其中既有普遍性、可通约性的、同时又有底线意义的基本要素,在此基础上,建构一种对人类未来自觉承担精神责任的基本伦理精神。本文简略讨论了世界伦理构想形成的时代语境和精神语境,并从跨文化阐释的角度,提出对“世界”和“伦理精神”(Ethos)的基本理解。

关键词:世界伦理、Ethos、文明冲突、宗教、对话

作者:德国图宾根大学哲学博士,北京大学高等人文研究院世界宗教与普世伦理中心主任,100871,北京大学,中国。电话:Tel. + 86-139-1197-7196。电子邮件:yelao@pku.edu.cn

今天当然无法穷尽有关世界伦理观念的来龙去脉和这一构想的方方面面,我们的梳理和介绍主要先集中于如下方面:

- 1) 世界伦理构想诞生的基本背景
- 2) 世界伦理构想的基本精神导向(Orientierung)
- 3) 何物“世界”,缘何“伦理”

I.

“世界伦理”(Weltethos)这个概念是由德国著名的神学思想家孔汉思(Hans Küng,或译为汉斯·昆,1928-),于1990年提出的。上世纪60年代,当孔汉思只是一位三十多岁的年轻神学家时,已经是梵蒂冈第二公会(也就是基督宗教、天主教教会——称为“基督公教”或者“大公教会”要更加贴切——有史以来最重要的改革大会)的神学顾问,也参与了大会很多重要文件的起草。当时的顾问团里有两个人最年轻,除了孔汉斯,另一位就是刚刚退位的教宗本笃十六世,那个时候本笃还是德国明斯特大学教授,使用着他的本名拉青格(Joseph Aloisius Ratzinger)。这两个人可谓是难兄难弟,拉青格比较温和、中庸、实干,忠实于教廷主流路线;孔汉思是性情中人,有棱有角,富有思想锋芒和批判精神,事关教会的现代前途、事关信念的时候毫不妥协。70年代,孔汉思因为挑战“教皇无错论”(Unfehlbarkeit)以及其他一些保守教义而受到教会的严厉惩处。我们知道,“教皇无错”是传统基督公教的重要信条。从信仰的角度,一旦教皇作为上帝在人间的代表,则其所有的思想、观念和决断都代表着神的意志。孔汉思因为挑战这个信条而受到严厉处罚:他当时是图宾根大学天主教神学院的

基础神学讲座教授,罗马教廷剥夺了他为准备成为神职人员的学生的授课资格,因此他不得不离开天主教神学院。孔汉思获罪于教廷之后,图宾根大学校方认为,不能因为教会内部的斗争而让真理和学术的自由受到伤害,于是专门为孔汉思成立一个直属校长领导的研究所——这就是后来世界闻名的图宾根大学普世神学研究所。自此,孔汉思得以持续他的学术生涯,从事基础神学、普世神学和世界宗教的研究。而这个研究所也就成为后来的世界伦理构想(1990 提出)和世界伦理基金会(1995 成立)的母体。

普世神学(Ökumenische Theologie)的普世性何在?“普世”这个词我们待会会讲到。普世神学的普世性意涵,必须从其研究对象领域来透视。普世神学的研究对象领域,粗略可以分为三个不断放大的圆环(从基督教神学的角度,这是同心圆,从其他宗教的角度,则未必如此)。

首先,普世神学面对的是基督教内部三大谱系——东方正教、罗马公教以及随着宗教改革自15/16 世纪以来不断涌现的林林总总的新教教派——之间的对话与和解问题。由此基础上出发外推的第二个层面,则是发源于近东地区(也就是今天的巴勒斯坦、以色列一带)的三大一神论先知宗教——犹太教、基督宗教和伊斯兰教之间的对话与和解问题。第三个层面,则是世界宗教的问题,即超出三大一神论先知宗教的其他宗教文化传统——特别是中国宗教、印度宗教等等。一般的普世神学家的研究领地,主要都集中于这三者的前二者之间,凭一己之大力,将研究工作推至世界宗教的领域的普世神学思想家,孔汉思可以说是首屈一指的,或者我们可以这样说,孔汉思是这样一位思想家,毕其一生勇猛精进之大力,将普世神学的研究,推向世界宗教的广阔畛域,使一种世界范围内的以宗教精神为核心的文化对话,日益成为可能。而世界伦理(Weltethos)这一构想的提出,恰正好在、也只有有这样深厚坚实的基础上才得以可能。

我们知道,在基督教的两千年的历史之中,发生过两次大的裂变,一次是发生于公元10 世纪的东西教会的分裂,即东正教与大公教之间的裂变。一次是发生在公元16 世纪的宗教改革引发的各种“抗罗教”(Protestanten,即不再遵从西方教会的统一意志的各种新教流派)的崛起及其与罗马教庭的分庭抗礼。基督宗教历史上的这两次裂变导致并遗留下了很多的沉重的历史课题和思想课题。因而,基督宗教内部三大板块的互相宽容、对话与和解,是普世神学的第一个焦点领域。由此向外,第二个更大的层面,则是三大一神论先知宗教——犹太教、基督宗教和伊斯兰教之间的问题。这三大宗教也可以统称为阿伯拉罕世系的宗教,他们归根结蒂不但有统一的人类学和历史学意义上的共同根源,更有统一的精神和灵性的根源,并且就其作为超越的先知型一神教,他们还拥有基本类似的范式。三教之中,犹太教最为古老、历史最为悠长,基督教次之,伊斯兰相对最为年轻。这三大宗教之间的积累的问题,有历史性的、有宗教性的、有地缘政治的。犹太教与基督宗教之间、犹太人与穆斯林之间、基督教世界与伊斯兰世界之间,积累了大量的难题。比如今天的巴以冲突、阿以冲突就是国际政治秩序的一个巨大难题。比如在犹太教与基督宗教之间,基督徒追随的耶稣基督,从世俗族源上讲,是一个犹太人。从教外的、历史的而不是教内的、信仰的眼光来看,我们不妨说,耶稣首先是犹太教的改革者,虽然他的改革没有成功。换个角度我们甚至可以说,他是为了犹太教宗教精神的纯净而被虐杀的。关于耶稣的位格,或者关于他的先知地位等的抗辩,都是犹太教与基督宗教之间难以简单逾越的。

基督宗教有两千年历史(我们今天所谓“公元”,实际上就是基督宗教的纪元方式,即以耶稣诞生之年为纪元元年)。如前面提到,基督教两千年的历史中历经两次大裂变,形成了正教、公教、新教三大板块。第一次分裂,分成两大板块,一方是以今天的罗马为核心的“西方教会”即“大公教会”,其覆盖范围主要是今天的巴尔干半岛以西的整个欧洲,另一方则是以今天土耳其的伊斯坦布尔为核心的、也就是从拜占庭帝国的版图向东、向南、向北延伸至希腊、东欧、近东、北非地区,后来则到达广阔的俄罗斯地区。东西两个教会分别被俗称为天主教和东正教。东正教意为“东方正教”:从地理上拜占庭在罗马之东,东方教会自认为是最纯净的、最正宗的、最忠实于传统的。教廷于罗马的西方教会其实

严格应该称为“大公教会”，“天主教”这个俗称是大公教会全球化历程中的中国产品。要了解中国俗称的来源，需要了解四百年来的基督教世界与中国的关系。大概四百年前，以利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）为代表的天主教传教士来到中国。在他们所主动发起的文化对话的历程中，碰到了神之名讳的翻译问题。最初耶稣会的传教士是想将其译为“上帝”的。上帝不是一个外来词，它在《诗经》、《尚书》里面就已出现。而天主一词在中国公教会中还是获得压倒性的优势。实际上天主也好，上帝也好，神也好，主也好，天父也好，在基督宗教的义理中指谓的是同一个超越对象。天主教的俗称就是这么来的。关于神之译名的论争持续了几百年，今天似乎也没有完全终结。之所以把大主教、天主教这些译名的问题在这里略加讨论，是因为今天的普世问题和大公主义有重要的历史关联，与我们下面即将讨论到的世界伦理问题有重要的精神关联。Katholizismus 这个词有重要的希腊词源——“katholikos”，它是全人类、全世界的意思。所以，就其本义而言，基督公教开宗明义即是一种追求普世主义、追求普遍精神的宗教。在这里，回应并彰显了本自《新约圣经》及早期的保罗神学已见清晰端倪的普遍性追求。公元15世纪到16世纪之交，发生了一系列世界史意义的大事件：环球航行和新大陆的发现、文艺复兴和宗教改革。宗教改革使罗马教廷失去了半壁天下，出现不再臣服于罗马权威的新教（我们今天汉语中俗称的“基督教”往往是指宗教改革以后崛起的基督新教）。宗教改革以后“基督新教”在19世纪大规模传入中国之后，汉语中有过各种各样的译法或指称，比如译为“抗罗教”，意即反抗罗马教廷权威的那些教派。基督新教有各种各样的派别，基督新教根本上说并不是一个统一的全球性教会组织。最著名的有路德宗、加尔文宗，英国国教和英国清教等等，各种很多小的派别则是不胜枚举。（单举一例，德国大学城图宾根，7万多人口中的新教徒部分，竟然分别属于130多个不同的新教教派，由此可见一斑。）

孔汉思作为梵蒂冈第二次公会的亲身参与者，作为公认的当代宗教改革思想家，始终是教会改革的不懈陈言者和宗教对话的忠实践履者。在这一意义上，无论他与罗马教廷处于何种抗辩状态，他都是梵二大会精神的忠实践履者。他面对现代，面对世界，呼吁基督宗教特别是罗马公教的自我反思，呼吁并身体力行展开对话。这是孔汉思这辈子所努力从事的事情，当然也是其他很多神学家所共同努力的事情。但是，孔汉思跟很多从事普世神学研究的神学家的不同之处在于：他不仅仅致力于基督宗教三大板块的和解，不仅仅致力于三大一神论先知宗教的对话，而且从这里出发，继续走向中国，走向印度，甚至走向非洲和澳洲的原住民族群。也就是说，从他熟知的三大一神论宗教的领地走向更为广阔的精神地平线，请进中国古老的神灵，请进印度古老的神灵，请进原住民古老的神灵（他关于先知宗教的三部煌煌巨制（《犹太教》、《犹太宗教》、《伊斯兰教》）以及耗费了多年心血的《世界宗教寻踪》就是这种精神旅程的缩影）。这就是孔汉思式的普世神学研究，在这种研究的基础上，世界伦理理念的形成，就是水到渠成的事情了。

1990年，孔汉思出版了《世界伦理构想》（*Projekt Weltethos*）一书。1989年是一个重要的世界史年份：冷战结束、其后柏林墙垮塌，二战结束以来的整个世界格局随之发生了根本性的改变。自第二次世界大战结束的1945年到1989年，这44年之间，整个世界生活在两大政治、军事及意识形态集团即以北约为首的资本主义阵营跟以苏联为首的社会主义阵营之间的对峙中。柏林墙一倒，东欧剧变，苏联解体，世界几乎一夜之间出现了一极多体的新局面。这种剧变对世界的未来格局和人类的未来命运会有什么影响，所有这些都成了思想家们必须直面的问题（中国人那个年份正忙着别的事情，所以对这个剧变的理论反应和深度思考是非常罕有的）。在这种背景下，孔汉思用一种先知式的方式写出这本《世界伦理构想》。当时，媒体对这本薄薄的书给予极高的赞誉，《新苏黎士报》的一篇文章就说它带着某种“先知的气息”。

这里我们不妨把孔汉思和亨廷顿（Samuel P. Huntington, 1927—2008）做一点粗略的比较，在这个语境中我们不得不提到他一下。孔汉思在1990年提出了“没有宗教之间的和平，就没有国家之间的

和平,没有宗教之间的对话,就没有宗教之间的和平,没有一种共同的伦理价值标准,就没有宗教之间的对话”。在中国语境中,如果我们把宗教这两个字置换为“文化”或者“政治”,似乎容易理解一点。对于当代中国人,身份问题的首要落脚点在于国籍而非教籍,我们只是说我们是中国人,至于你是儒教徒、佛教徒还是道教徒都没有问题,也就是说,宗教作为一个人的自我定位、自我认同的标准在中国社会里体现得不明显。在中国历史上,基本不存在着宗教战争。在我们已知的文明史中,中国虽然有不同的思想流派,有不同的宗教,甚至还有很多的外来宗教——丝绸之路几乎自从其开通之日起就成为欧亚大陆所有大宗教的舞台,在这个舞台上,不但有“传道”,更有“取经”。鸠摩罗什自西东来,玄奘从东西去。佛教徒、摩尼教徒、景教之子遗、犹太人之流裔、穆斯林的各种种群,在丝路上接踵往来。海上丝绸之路的情况一样,禅宗的中土初祖菩提达摩就是从海上丝路来到广州的。广州今日尚存的光塔寺,就是海路而来的穆斯林留下的历史明证。但是中国历史上虽然有过小规模的与宗教相关的冲突,却从来没有以信仰为号召而发动的大规模战争。在这个意义上中国传统是非常伟大的传统,我们包容了那么多的思想流派、宗教,但这些观念上的差异、信仰方向的不同并没有导致实质性的战争。

1993年亨廷顿在美国的《外交》杂志上发表了著名的文章《文明的冲突》。这篇文章所提出的一些预见在过去的20年间已经得到一些印证。亨廷顿是一个政治学家,以研究国际政治关系问题为主业,某种意义上也可以说是美国政府的“策士”。实际上,亨廷顿在此提出来了一个问题:东欧剧变、苏联解体使二战以后,北约华约两大政治集团以意识形态和基本政治价值导向为号召的对抗和冲突将不复存在,今后主导冲突的将是文明间的差异。政治需要盟友,更需要敌人。在此,人们需要“盟友”以构建“我们”的声势,更需要“敌人”这个不可或缺的“他们”,来保持“我们”的自我认同、保持同仇敌忾的内部凝聚力。这是人类政治生活极为吊诡之处。划分敌友、明确阵营、煽动仇恨,是政治生活中屡试不爽的阳谋。而“我们”和“他们”的确认标准,则一般随着时代语境和文化语境而定。血统、性别、种族、文化、地域、语言、宗教信仰、意识形态模式、社会制度及政体、社会经济地位等等,都可能成为“我们”的认同根基和“他们”的判定标准,成为阶级斗争、政治动员乃至战争动员的标识。

亨廷顿整篇文章的宗旨,简单说来,就是号召北大西洋两岸(即欧洲和北美,也就是基督教世界)的精诚团结,以应对儒家文明和伊斯兰文明的挑战,他认为未来世界最可怕的事情是儒家文明和伊斯兰文明联手对抗基督教文明,也就是所谓的黄色文明与绿色文明的联手。冲突的主要根源将是文化;各文明之间的分界线将成为未来的战线。这是他这篇论文最核心的内容,后来这篇论文在1996年又扩充成一部比较正式完整的著作《文明的冲突与世界秩序的重建》。

在此我想强调的是,面对同样的历史背景和历史事件,有两种人完全从不同的角度来分析世界的前景:一种是以孔汉思为代表,他们带有理想主义情怀和使命感,并且富于实践精神,希望通过文化或文明之间的对话(首先是宗教之间的对话)寻找不同文化之间的基本价值根基,然后在此基础上形成有一定约束力的共识,让我们过一种精神上认真负责的生活,面对人性及生活的共同基础,超越文明鸿沟(这种鸿沟往往是可以被人为夸大甚至虚构的),通过精神和解、通过富有责任感的人际关系以至国际关系的重建,达致世界和平。在孔汉思的理论中,我们不难倾听到德国启蒙传统中的世界主义(Kosmopolitismus)、世界公民观念(Weltbürgertum)以及康德式的、建立于人类的理性本质之上的“永久和平”的政治理想的当代回声。而另一派以亨廷顿为代表,他们站在基督教文化的立场,认为未来世界的冲突将是不同文明之间的冲突。1991年的伊拉克战争到今天的世界各种冲突和抗衡,似乎多多少少都应了一点亨廷顿的文明冲突论的乌鸦嘴。纵观冷战结束以来的世界历史,有时候我不免生出一个也许有点奇怪的念头:是作为理论家的亨廷顿的洞见如此迅速地在当代的世界历史进程中便得到验证呢,还是作为策士的亨廷顿的锦囊妙计得到美国政府尤其是五角大楼的青睐,并且日益成为一种集体无意识,有意无意之间循着文明冲突的方向营构着他们理解的世界格局、创造着他们的历史?这二者之间究竟孰因孰果?或者,干脆就是交互因果?

孔汉思的“世界伦理构想”和亨廷顿的“文明冲突”理念,显然是这个时代的两种完全不同的思想范式。孔汉思及其世界伦理构想代表了这样的一种精神范式:古老的大公主义的理想与德国启蒙运动的世界公民理念,通过世界伦理构想,在当代的全球化高技术时代的人性荒原上再度轰鸣,激起悠远的回声。

II.

我们回到世界伦理这个问题上来,简要的梳理一下 1993 年在美国芝加哥召开了一次“世界宗教议会”(这是历史上的第二次,第一次世界宗教议会举行于整整一个世纪以前的 1893 年,同样也是在芝加哥)。全球各地的数千位来自不同文化区域、具有不同信仰的人士参加了此届议会。在会议的筹备阶段,主办方邀请孔汉思以世界伦理为主题起草了一份宣言——《世界伦理宣言》(或者译为《全球伦理宣言》),这显然是《世界伦理构想》一书效果史的第一个里程碑。这份宣言最后在七千人大会上通过,世界很多著名的宗教领袖和政要都在上面签了字。这一宣言,是过去的这四分之一个世纪间世界伦理构想成为一种普遍的精神努力、甚至成为一种精神运动的基本纲领。

《世界伦理宣言》是这样开始的:

世界正在受难。这苦难如此普遍、如此紧迫,我们必须一一历数其现象,才能知晓这苦难是何等深切。

和平不再……地球正在毁灭……彼此为邻却互相畏惧……两性之间不再信任亲厚……无数的孩子死去!

真是可悲可鄙!

我们谴责对地球生态系统的滥用。

我们谴责贫穷,它扼杀了生机;我们谴责饥饿,它使人类的身体羸弱;我们谴责贫富悬殊,它让无数家庭面临毁灭。

我们谴责各国社会的混乱动荡;我们谴责对正义的忽视,这会将人推向深渊;我们谴责在各个社区(*Gemeinden Platz*)蔓延的无序状态;我们谴责暴力,它让无数的孩子无辜丧生。我们特别谴责以宗教的名义挑起的侵略和仇恨。

这种苦难是可以避免的。

它可以避免,是因为一种伦理基础已然存在。这种伦理精神为一种更好的个人和全球秩序提供了可能,它指引人们摆脱绝望,指引社会摆脱混乱。

我们这些人,无论男女,对于自己在此世所遵循的宗教诫命与实践都一心不二,诚信笃行。

我们坚信,在各种宗教的教导之中有一套共同的核心价值,它们构成了一种世界伦理的基础。

我们坚信,这一事实已经众所周知,但是人们还需深切体会,并加以践行。

我们坚信,在一切生活领域,无论家庭、社会、种族、国家和各种宗教,存在着一种不可违逆、需无条件遵循的标准。人类的行为准则古已有之,人们可以从世界各大宗教的教义之中找到这些准则,它们为一种可以延续的世界秩序提供了条件。(见《世界伦理手册》)

在此我们可以完全清楚地看到,世界伦理的构想,就是这样一种发端于生活世界的各种危境的构想、一种面对现实而有责任感的构想。《世界伦理宣言》的内容可以概括为两大原则和四项指令。

两大基本原则可以这样表述:

——人性原则:“每个人都应得到人性的对待,而不应受到非人道的待遇。”

——推己及人的道德黄金律:“己所不欲,勿施于人。”

实际上,《宣言》涉及到超越宗教藩篱、文化分际的人性最低基准——因而也是最终极关切的问题。每一种文化传统,每一种宗教都有关于人的行为准则的思想体系,这些思想体系可能在很多表层的、具体的行为规则上互相冲突——比如在饮食问题上,佛教徒需要严格的素食,而犹太教徒穆斯林虽可肉食却有严格的禁忌,佛教僧侣和基督公教的神职人员需要放弃家室、严格禁欲,而对其他生活领域的要求(如饮酒)则不同,如是等等,不一而足。在每一种文化内部,在每一个信仰共同体内部,这些具体的规则从教义到实践都是充分自洽的。可是一旦人们进入了跨文化和跨宗教的具体语境,情况当然就不同了。但是在这些有明确文化性格和历史印记的具体的诫命之外,当然更有最低基准和最终关切的價值存焉!这就是世界伦理构想所努力彰显的东西。

世界伦理构想所倡导、所张扬的,并不是某种超越各种宗教文化传统的某种人为设计的超级结构、并不是某种人为的普遍宗教,诚如孔汉思所言:

世界伦理绝非人造的“超级结构”,绝不是一种什么“人为抽象的世界一体化伦理(artifizuell abstraktes Welteinheitsethos)”。它尊重由宗教或哲学方式奠基的道德文化的多样性并且绝不压制那些善意的拥有不同见解的人们。它的根基是不同民族的古老智慧和基本的生活原则,这些智慧与原则自人类与动物世界揖别之日开始,就塑造了最原始的人类,并且从诸种文化的不同宗教与伦理传统以及习惯法之中积淀而成。(《世界伦理手册》I.2.[6])

这是普世伦理构想的基本态度和基本洞见。在各种不同的宗教体系、文化传统中寻找共同而最基本的、从历史维度也从未来维度都可能得以认肯(Anerkennung)和贯彻的最基本的伦理精神(Ethos)。这种最基本的伦理精神在中国的思想传统中找到其简朴而完整的表述形态:每个人都应该得到人性的对待,而不应该得到非人道的对待。人怎么定义自己?用孔老夫子的话来说,“仁者人也”,人是用某一种人性品质来自我定义的。这个人性规则的正面表述方式是“己欲立而立人”,成己须成人,立己须立人,我要期盼的、所意欲的,必也是他人之所期盼、所意欲的。因此,拥有成熟、健康、自觉人性的人们,也应该帮助他人成其所愿、成其所是。同一个人性规则的消极表达方式则是——“己所不欲,勿施于人”,我自己不愿意忍受的事情,我也不应加诸他人。后者,被称为人类的道德黄金律或者黄金原则。这些不过尔尔、极度简单的道理,要真正落实到人的生活实践中却是极其困难的。这两条基本规则主要是来源于中国的精神资源,当然它们也能在其它任何的宗教里头找到——从原住民的宗教到佛教、印度教、犹太教、基督宗教、伊斯兰教等等我们都能找到这两个规则的基本主张。孔汉思在《世界伦理构想》一书中,曾有一个道德黄金律在宗教思想中出现的次第的排列,而对这条黄金律的首次明晰表述,见诸孔老夫子那些朴实无华的语录。

接下来是有关人性的四项指令或律令(Die vier Weisungen oder Imperative)。这四项基本律令,都可以有正面和负面的表达方式,或者说,有禁诫式和劝导式的表达差异:

——致力于非暴力的、对一切生命心怀敬畏的文化:“不可杀人——也不可刑讯、折磨或伤害他人”——正面的说法则是:“对一切生命都心怀敬意!”非暴力意味着对所有生命都怀有一份敬畏。不管黑格尔式的历史哲学如何教导我们,恶归根结底是历史的动力。实践理性的最高律令则是不能杀戮,尤其不能滥杀无辜,不能用无辜者的鲜血来为某种劳什子历史必然性当药引子。

——致力于团结的文化和公正的经济秩序:“不可偷窃——也不可剥削、贿赂或收买他人”——正面的说法则是:“行为要公平公正!”原始牧歌和原始野蛮的时代一旦过去,私有制文明的时代就揭开帷幕。私有制社会最基本的原则就是承认个人财产所有权的不可侵犯。这是私有制经济的基础。在未来的也许终将降临的大同之世成为历史社会事实之前,人们还是必须通过互惠性的合作,致力于双赢、多赢、共赢,任何人都不能倚强凌弱、以众暴寡、巧取豪夺。

——致力于宽容的文化与诚信的生活:“不可说谎——也不可欺骗、伪造或操纵他人”——正面的

说法则是：“说话行事要依循事实！”这就是一般所谓的诚信问题。实际上，这是一个极其困难的问题，这比不偷盗、不杀人事实上要困难得多。这不是逻辑学上的同一律、不是那个古来的所谓“思维与存在的同一”的命题能简单奏效的领域。伦理意义上的拒绝谎言，是一个在逻辑上自明而在实践上极其困难的问题。谎言实际上有非常多的层次，也有非常多的形态。这个问题对我们所有人来讲都是一个日常性的挑战。有些谎言是辩护性的、自卫性的，它可能不指向对其他行为主体的侵害而直接伤害谎言者自身的主体性。真正的谎言是侵害其他行为主体的欺诈，就是说你有一个实用目的，这种实用目的也许是缺乏任何正当性或者通过正当手段难以企及的，但是你通过观念或语言的诡计，制造假象坑蒙拐骗从而达到自己的目的，这就是欺诈，这是海量发生在我们的日常生活中的、人的欺人且自欺的窘境。我个人认为诚信问题是这四项指令中最重要的问题——这是我们面对真相、面对真实、面对真理的态度。康德深知不说谎很难，所以他告诫我们，当我们无法说出真理的时候，就应该尽量保持缄默。这条规则如果没有宗教性保障，它是很难达致的。因为我们经常要为自己辩护，要为自己找一条退路。我们需要将谎言与欺诈进行严格区分。有时候某些自卫性或者保护性的谎言应该并且可能得到谅解——尤其在不正常的社会环境和历史语境中，但是欺诈则绝对不应该被姑息宽纵。

——致力于平等的文化与男女两性之间的伙伴关系：“不可性滥用！不可利用、侮辱或贬低自己的异性伙伴”——正面的说法则是：“彼此尊重，互敬互爱！”互主体的(Intersubjektiv)平等的人类伙伴关系，应该始于男女之间。亚当夏娃互让苹果、伏羲夏娃开始举案齐眉的时候，人类的互主体性萌芽便破土了。在儒学传统中，从传统宗法制的品格出发，父子关系在人类各种社会相关性中占了鳌头。社会关系的扭曲，事实上都从男女的伙伴关系的失落开始，只是这个领域的异化形态林林总总难以尽述。……

III.

我们再次从基本名相的角度，回到“世界”和“伦理”这两个语词上来。

所有古老文化中，都有一系列描摹人类精神生活的基本名相，援引荣格(C. G. Jung)关于原型(Archetyp)的洞见，我把这些名相称为“原型概念”。诸如古希腊的 Logos, Mythos, Ethos, Pathos, 古印度的 Atman, Brahman, Dharma, 古代中国的阴阳、道、太极、仁等等，都属于此列。这些原型概念，不仅在后代思想学术的基本版图上留下深深的印记，更重要的是在人类精神生活中始终弥漫氤氲。

比如，Logos 便是后来所有哲学、尤其是逻辑学和知识论哲学的一个“原型”概念。我们可以把它翻译成“道”，因为它与另外一个中国文化中原型概念“道”似乎最有可能叠合——同样具有理性、言说方式以及规则等等含义，它是人假借其理性能力表述生活并因之进入生活世界的那种东西。依循伽达默尔的提示，logos 在古希腊前苏格拉底时期，也许还不是一个那么神圣的概念。它首先是表述方式——一件事情可以用不同的方式来表达，当我们用理性的方式表达的时候，那么这就是 Logos 的方式，因而在那个时代，它还应该有一个动词形态：logein。如果我们用讲故事的方式来表达，并且把这个故事演绎与希腊的诸神世界，那么这个东西就叫 Mythos，它是用诗性、文学化的风格来表达某种观念或事件的方式。Logos 和 Mythos 是人类两种基本而不同的表达方式，我们通过它们来营建并沟通我们的精神世界。此外，希腊语中还有一个很重要的语词 Pathos，英文的 passion 即源于此，它用来表示人除了有理性之外的其它各种各样情绪性的东西。人是一种有激情的动物，经常受到激情的驱动。那么，还有一种东西叫 Ethos。生活世界中的每一个体、每一族群，他们之所以能够共同生活，必然有某种共同认可的东西主导着、调剂着、平衡着。

“世界伦理”中的“伦理”一词,孔汉思所使用的就是依今在当代德语中还保留着原型的希腊语词 Ethos。在一个社会共同体、文化共同体中,只要有共同的生活,人与人之间就自然形成群体或社群,这里就需要某一种大家都认可的精神规则。这些东西就是希腊人所谓的 Ethos。如果用中国古典的语言来翻译,我们可以译成“风俗”、“风尚”、“风气”、“民风”,如是等等。Ethos 首先并不是一套完备的形式化规则,而是一种生活伦理,一种融化、弥漫于一个生活共同体中的精神。当然它具有一定的调节性,在我们犹豫、彷徨、茫然、需要做出选择的时候,它可能用某种我们也许无法描述甚至无法觉察的方式悄然地规范着、导引着我们。但是它无论如何不是僵死的形式化的规则体系。我个人倾向于将 Ethos 翻译成“伦理精神”。实际上,这种弥漫于我们生活之中的 Ethos 一直提醒着我们——我们是人,而人是有精神的,而精神是有一定规矩的,我们只有通过这样一种规矩才能跟别人结合成群体。只有依照这种规矩,我们才终于“成人”。每一种文化都有一些基本的原则,每一种文化共同体内部都有一些非常古老的精神导向。正在在这种基础上,自我理解和对他的理解才得以进行。所以, Ethos 作为一种“风”,从来都是一种“古风”;作为一种“道”,从来都是一种“古道”。这是弥漫于生活中的精神原型。正是这些难以简单明快地用某一个现代概念置换的古老观念,这种作为“古风”、“古道”的 Ethos,弥漫、浸润并养护着我们的生活。

最后,我们倒过来审视一下“世界”。

人们时时都在谈论世界,但世界究竟何物?从日常语言的角度,世界似乎称指我们生活其上的这个星球——地球,一张压平了的地图成了这个世界的二维码。可这个“世界”只有空间意义。我们知道地球不过是太阳系中的一颗小行星,而太阳系也不过是浩瀚星云的沧海一粟而已。中国古人所谓的宇宙,宇指古往今来的历史时间,而宙则指东西南北上下的空间方位。当我们谈论我们生活的空间时,时间的维度已经自明地蕴含其中。中国古代还有“天下”这个概念——“普天之下莫非王土,率土之滨莫非王臣。”我们生活在“天”所荫护的大地上,那么“天下”就是我们生活的这个“世界”。希腊语中的 Ökumene,这一今天翻译为“普世”的语词,在古希腊指谓的是环地中海地区。虽然当时的希腊先民已经了然,在“北风之外”还有广大的地理空间,就像中国先人大谈天下的时候实际上也相信昆仑以远、大荒之中乐土存焉一样。栖息于大地上的不同族群的交往史,比我们能够想象的要长很多。既然如此,中国人为何执拗地保有天下观,而且还自负地把自己的家园断定为天下之中?其实,从人类学的角度,任何人、任何族群,包括一个群落、一条村子,都可能把自家门口那一亩三分地当作自己生活的中心,而它自然而然也就成为“世界”的中心。任何人都可能把自己的国度当成“中国”,把自己当成世界的中心,这并不奇怪。关键在于人们必须通过反思性的省察也了然于心:任何其他个体、族群也可能、并且合情合理地可以拥有同样的想象。

我们回到关于世界的观念。汉语中之“世界”,出典于《佛说四十二章经》中的“观世界,念非常。观灵觉,即菩提。”——当我们观照我们的生活空间、观照外在于我们的世界时,我们要牢牢记得,这一切都没有恒存的“常性”。这就是“念非常”,我们关注它,但它并不永远如是。是的,“世界”不过是一个迁流不息的空间,而我们恰巧生活在其中。正因为 we 生活在其中,我们才有痛苦和欢乐、幻灭与憧憬,才有星云那么广阔的情感疆域。世界伦理构想所强调的、我们生活与其中的世界,便是一个赤裸裸的世界,是一个充满战争、欺诈、苦难和血泪的世界,它是一个“生活世界”,这个世界不是一张放大的没有血肉的二维码,也不像地球仪那么一派可爱的圆嘟嘟。我们不妨在不纯粹的哲学意义上借用德国著名现象学家胡塞尔(E. Husserl)的概念——“生活世界”(Lebenswelt)来表达世界伦理所主张的那个世界的样态。世界伦理作为一种精神性的表象,它所致力、所期盼的,是我们对这个世界的承负和担当。

我们试图用有点不是那么标准学术化的方式,展开“世界”“伦理”观念可能蕴含的基本意义。但

也许我们要问,这样一个“世界”、那么一种“伦理”跟我们有什么关系?对我们中国人来讲,这里存在一个有点惨痛的悖论:一方面,毫无疑问,中国传统的精神资源让中国完全可以成为任何一种世界性思潮的资源大国。《尚书》所讲的“人心惟危道心惟微”,不啻就是世界伦理构想的所有思想题旨的极度简明的古老表述。对“人心”之“危”、“道心”之“微”,我们的先人可谓大有先知先觉,所以在那个古远的时代,他们就已经保有了这么伟大的志忑。另一方面,数千年过去,这种伟大的志忑,依然保有活生生的生命力。我们的生活充满危情,因为我们越来越习以为常地无视我们作为人的精神品质(我想在这个地方我无需有太多的举证)。在这个意义上,我们需要一种共识,需要一种自觉,这种自觉不是任何人所能强加于你的,这种共识就是——我们必须承认我们作为人所应当拥有的精神禀赋,并且对自己有所期待,善视自己,善待他人。缘于此,世界伦理构想就不会是高渺的乌托邦,而是一个与我们每个人的生命可能切实相关的精神事件和精神历程。

[基本文献]

Hans Küng, Projekt Weltethos, Piper, München, 1990

(中译本《世界伦理构想》,周艺译,三联书店,北京,2002)

Hans Küng, Spurensuche: Die Weltreligionen auf dem Weg, Piper, München, 1999

(中译本《世界宗教寻踪》,杨煦生等译,三联书店,北京,2007)

Hans Küng, Handbuch Weltethos, Piper, München, 2012

(中译本《世界伦理手册》,杨煦生中文版主编,杨煦生、邓建华、廖恒译,三联书店,北京,2012)

English Title:

Temporal and Spiritual Context of the Concept of a Global Ethic

YANG Xusheng

Ph. D. , University of Tübingen, Director of the Center of World Religions and Global Ethic ,
Institute for Advanced Humanistic Studies, Peking University, 100872, China. Tel. + 86-139 1197 7196. Email: yelao@pku.edu.cn

Abstract: The concept of a global ethic (Weltethos/Global Ethic) and related ideas originated from the book *Global Responsibility (Projekt Weltethos, 1990)*, by the Germany theologian, Hans Küng (b. 1928). The contemporary Global Ethic movement came about in 1993 through this book and the Council for a Parliament of the World's Religions. The conference passed The Declaration of a Global Ethic, which became the movement's core spiritual principle. The movement seeks to identify basic universal elements that can serve as a basis for cultural and interreligious dialogue, as well as a means of viewing the world's cultural and religious traditions on an equal and objective basis. In this way, we may construct a basic ethic of responsibility, a conscious commitment to the future of the human race.

This article briefly describes the temporal and spiritual context for the concept of a universal ethic, and provides a basic understanding of the "world" and "ethics" (Ethos) from a cross-cultural perspective.

Key words: Global ethic, Ethos, Crash of the civilizations, Religions, Dialogue

论萨伏纳罗拉的基督徒正当生活

杜佳峰

(北京大学历史系 100871 北京,中国)

摘要:基督徒如何才能过正当的生活是一个现实问题,它值得所有基督徒去思考,同时,也是一个重要的历史问题。15世纪末,萨伏纳罗拉修士发现佛罗伦萨在人文主义世俗精神的指引下,虽然物质上取得了成就,但在精神上充满了欲望和罪恶。于是,他提出“基督徒正当生活”的设想,引领人民走上基督徒应该过的正当生活之路。本文梳理了“基督徒正当生活”的理论架构和内容措施,并将其置在人文主义传统中进行考察,发现它对人文主义思想的补充之处,还揭示了它在人文主义向基督教人文主义发展中的承前启后的作用。

关键词:萨伏纳罗拉、佛罗伦萨、基督徒的生活方式、恩典。

作者:杜佳峰,男,1985年生,北京大学历史系,电话:(86)18810521146。电子邮件:18810521146@yeah.net,邮编:100871。

15世纪末,驻足阿诺河南岸山顶眺望北岸佛罗伦萨城,天神般高耸庞大的圣母百花大教堂矗立于市中心,威严的执政宫塔楼傲视着城市每个角落,人文主义熏陶下的佛罗伦萨,从物质上看似乎都是富丽堂皇、欣欣向荣。入城后却是另一番光景,平民精神空虚,既苦于生计,又放纵于酒馆和赌桌,城市显贵缺乏信仰,迷失于权术财富,困顿在宫殿和宴会里,生命被欲望和激情消耗殆尽。人民心中的失落和不满如同冬季的阿诺河河水在逐渐上涨,城里人浑然不觉,直到河水漫过堤岸,忽然发现整个城市顷刻淹没在汹涌的洪水之中。1494年佛罗伦萨的社会困难集中涌现,城市显贵和平民慌忙寻找自保出路,世界末日的情绪蔓延,安全缺失、不公正、冷漠、焦虑感随之喷涌,原本光鲜的市民生活陷入黑暗之中。

一位费拉拉的修士来到佛罗伦萨,他叫吉罗拉莫·萨伏纳罗拉(Girolamo Savonarola,1452—1498),1490年成为佛罗伦萨的圣·马可修道院院长。萨伏纳罗拉看到人文主义思想滋生的享乐主义使人迷失了信仰和虔诚,意识到人文主义过分偏重世俗生活的缺陷带来的问题,于是,他向佛罗伦萨基督徒提出了“正当生活”的倡议,并将其发展成为一场社会运动。“基督徒正当生活”运动得名于萨伏纳罗拉的《正当生活指南》,^[1]这是一篇萨伏纳罗拉在死囚牢中秘密写下的文章,他已经做好了赴死的决心,但仍不忘教导佛罗伦萨基督徒如何过正当生活,在他死后还能沿着这条正确的道路前行。回顾整个运动,萨伏纳罗拉提出了“基督徒正当生活”改革学说,在改革个人生活习俗,还努力创造良好的社会环境以保障正当生活的进行。1498年,部分敌视改革的城市显贵通过城市暴动,将萨伏纳罗拉逮捕并处决。萨伏纳罗拉虽死,但推行“基督教正当生活”的时期被后世认为是佛罗伦萨道德的“黄

[1] Girolamo Savonarola, “A Guide to Righteous Living” in Girolamo Savonarola, *A Guide to Righteous Living and other works*, tr. by Konrad Eisenbichler, (Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2003), 187-190.

金时期”，他发起的基督徒正当生活运动也成为文艺复兴时期的标志性历史事件。

但长久以来，关于萨伏纳罗拉的基督徒正当生活的研究总是被置于别的论题之下进行考察，它被分别置于佛罗伦萨共和政治史和社会史的视野中进行讨论，^{〔2〕}这导致了关于基督徒生活模式本身的研究尚付阙如。已有的对“基督徒正当生活”的研究往往归于“道德改革”（moral reform）的名目之下，最具代表性研究有唐纳德·温斯顿（Donald Weinstein），他将这场运动认为是社会道德的改革，萨伏纳罗拉是一位道德改革家。从这个角度只停留在现象层面理解萨伏纳罗拉的事业，“道德改革”只是萨伏纳罗拉的手段和过程，但是“道德改革”背后有“恩典—得救”理论的支持，其目的不只是单纯地纯洁社会道德，更是为了用基督教伦理理性弥补人文主义的缺陷，使基督徒得救，而“道德改革”视角无法认识这场运动的来龙（理论依据）和去脉（目的性）。所以，有必要对萨伏纳罗拉的基督徒正当生活进行重新考察。

1. “正当生活”理论对人文主义的完善

人文主义的缺陷是重世俗轻精神，在人文主义长期占主导的文艺复兴时期，这个缺陷产生了严重后果。从早期的但丁、彼得拉克等人注重文化的人文主义，到中期布鲁尼和萨卢塔蒂偏重政治的市民人文主义，再到费奇诺和皮科时代的重哲学思辨的新柏拉图主义，人文主义思想一直占据文艺复兴时期的思想主流。它是一种世界观，宣扬个性解放、追求现实生活的幸福、维护人性的尊严、主张个人价值的实现等等，但是，它也带来了追求享乐、信仰冷漠等众多问题，这些缺陷在15世纪末的佛罗伦萨尤为突出。

在这种情况下，萨伏那罗拉提出了“正当生活”理论。在1498年4—5月撰写的《正当生活指南》中，萨伏那罗拉简明扼要地提炼出“基督徒正当生活理论”：“所有好的基督徒的生活都源于我们的救世主耶稣基督的恩典，缺少这些恩典没有人能够得救”。^{〔3〕}这说明基督徒的正当生活关系到能否拥有上帝的恩典，而上帝的恩典又关乎基督徒是否得救。得救对于每个基督徒是最为重要的事情，萨伏那罗拉通过“正当生活—拥有恩典—基督徒得救”这一过程，说明了基督徒正当生活的意义重大。萨伏那罗拉分析了恩典与得救的因果关系：“如果一个人没有上帝恩典死去，他将立刻堕入地狱……（死后）为了不落入那里（地狱），你们要有序地安排自己的生活，并学习如何一直保持在上帝的恩典之中”。^{〔4〕}基督徒的得救与否和获得上帝的恩典建立了联系，而佛罗伦萨人过积极向善的生活就能获取上帝的垂青。

他还指出正当生活精神要素与人拥有上帝的恩典要经历三个阶段：通过真心实意的悔恨罪行，以

〔2〕 从佛罗伦萨共和政治史角度对萨伏那罗拉的研究：Nicolai Rubinstein, *The Government of Florence under the Medici: 1434 to 1494*, (Oxford: Clarendon Press, 1966); Donald Weinstein, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, (Princeton: Princeton University Press, 1970); Lauro Martines, *Power and imagination: city-states in Renaissance Italy*, (New York: Knopf, 1979); Lauro Martines, *Scourge and Fire: Savonarola and Renaissance Florence*, (London: Jonathan Cape, 2006); 昆廷·斯金纳 Quentin Skinner, 《现代政治思想的基础：文艺复兴》*Xiandai zhengzhisixiang de jichu* [The Foundations of Modern Political Thought], (南京 Nanjing: 译林出版社 Yilin chubanshe [Yilin Press], 2011), 155-159; Alison Brown, *Medicean and Savonarolan Florence: the Interplay of Politics, Humanism, and Religion*, (Turnhout: Brepols, 2011).

从社会史角度的研究：Richard C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, (Ithaca: Cornell University Press, 1980); Lorenzo Polizzotto, *The Elect Nation: The Savonarola Movement in Florence, 1494—1545*, (New York: Oxford University Press, 1994); Stefano Dall'Aglio, *Savonarola and Savonarolism*, (Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2010).

〔3〕 Girolamo Savonarola, “A Guide to Righteous Living” in Girolamo Savonarola, *A Guide to Righteous Living and other works*, tr. by Konrad Eisenbichler, (Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2003), 187.

〔4〕 Girolamo Savonarola, “The Art of Dying Well (Ruth and Micheas, Sermon XXVIII)”, in Girolamo Savonarola, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, tr. by Anne Borelli and Maria Pastore Passaro, (New Haven: Yale University Press, 2006), 39.

获得恩典;通过远恶近善(远离邪恶、接近善德),以增加恩典;具备忍耐精神,以保持恩典。

真心实意地悔恨自己的罪行是获得上帝恩典的起点。真心实意的悔恨是做忏悔礼的首要基础“他会懊悔和不满自己过去的罪行,会坚定地远离罪,会达到真正的悔恨,这是做忏悔的第一基本要素”,只有在真心实意悔恨自己罪恶的情况下,人才会“必须勤思自己的罪,包含思想和欲望上的罪、言语中的罪、邪恶的行为等等”,^[5]从而获得上帝恩典,实现个人和社会在尘世和天国的双重幸福,拥有良好的基督徒精神对于每个佛罗伦萨人得救是最重要的事务。因此,基督徒好生活之路的第一步是真心实意的悔恨自己的罪,以建立人和上帝的联系,从而获得上帝的恩典,人才能被上帝拯救。缺乏悔恨之心将使人无视上帝,犯道德的罪,从而失去恩典。

在获得上帝的恩典之后,唯有远恶近善的态度才能增加这份恩典。萨伏纳罗拉提出,基督徒在精神上秉持远恶近善的态度,减少对尘世的爱,去加增对上帝的爱,这样才能加增上帝的恩典,“必须使自己远离恩典的对立面,向它的根源靠拢……使上帝的慈爱和恩典降温的是人对尘世的事物的爱,故此,人必须撤走对这些短暂无常事物的爱”。^[6]接着,萨伏纳罗拉列举了一些远恶近善的具体措施包括:首先,在生活中抛弃虚荣的修饰,坚持简朴生活,“人应该在饮食、衣着和其他方面都秉持简朴生活,放弃所有的虚饰”;其次,远离淫欲,纯洁生活,“逃离女色和其他淫欲,即使是已婚,他也应该尽可能保持贞洁”;最后,远离人之骄妄,接近基督徒的虔诚,“他必须逃离人的骄妄,不去在乎别人的羞辱……他应该保持虔诚,静思基督的受难,向上帝忏悔他的罪恶,与神父进行精神上的交心,向上帝祈祷保佑自己远离罪恶和险恶”。^[7]这些远离尘世罪恶,接近基督教至善的精神操练,这反映出萨伏纳罗拉秉持的是与世俗荣耀不同的基督教精神。

最后是通过终身的坚持,长久地保持上帝的恩典,在这一阶段最重要的精神要素是忍耐。这一阶段是针对那些已经开始过正当生活的基督徒,他们仍然需要不懈地努力,避免各种恶的侵袭,以防止再次落入道德罪恶之中。萨伏纳罗拉开列了许多要素,但把忍耐作为最重要的精神要素,尤其是在艰难困苦中的忍耐精神,“在灾难中,人应该保持忍耐,相信上帝降给我们灾难是为了我们的好。人永远不应被疏忽和懈怠所战胜,而放弃已经开始的好生活”。^[8]在最后这一阶段,忍耐是最重要的精神要素,萨伏纳罗拉称其为“来自上帝的最伟大的礼物”,^[9]它能帮助基督徒终身遵守正确的生活之路,保有恩典,最终在死后被上帝所拯救。

从理论自身来看,“正当生活”思想是一个具有完整内在逻辑性,正当生活-恩典-得救的过程展现了基督徒和上帝的互动。它是一种合作论,即基督徒能够通过自身的努力,获得神的恩典,人可以持续努力直至终身保有神的眷顾,神的恩典也是为了带给基督徒精神上的好,这与人文主义追求的尘世上的好明显不同。从萨伏那洛拉的“正当生活”理论的三项精神要素来看,“悔恨罪恶”、“远恶近善”和“忍耐”等精神要素,它们也都是针对人文主义的重世俗、轻信仰的缺陷而制定的基督教伦理规范。

二、萨伏那洛拉的改革与基督徒人文主义

基督教人文主义按照《圣经》原则,把基督教伦理作为重要的指导依据,用伦理理性的善净化人原始本性中的恶,把基督精神运用于家庭生活、工作和社会生活之中,并对世界进行改造。基督教人文

[5] Girolamo Savonarola, “A Guide to Righteous Living” in Girolamo Savonarola, *A Guide to Righteous Living and other works*, tr. by Konrad Eisenbichler, (Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2003), 187.

[6] *Ibid.*, 188-189.

[7] *Ibid.*, 189.

[8] *Ibid.*, 190.

[9] *Ibid.*, 190.

主义者的代表是伊拉斯谟,他在1516年写作了《论基督教君主的教育》,又于1530年出版了《儿童行为的手册》,他希望通过君主和儿童的教育,改造他们,使他们成为理性的人。与之相似,萨伏那洛拉的“正当运动”也是直接触及佛罗伦萨人的生活,基督徒“正当生活”的实现,不仅需要佛罗伦萨人精神操练和理论认知,更需要革身体力行和现实磨砺。向善的生活意义重大,不仅与个人死后得救有关,还关乎基督徒日常过一种朴素的好生活。革除市民生活中的不良习俗,用基督教伦理规范个人生活,培养健康向上的生活方式。从萨伏纳罗拉提出具体要求中,反映出一种正当生活之善与市民生活罪恶的对抗。因此,萨伏那洛拉的基督徒“正当生活”思想是一种基督教人文主义。

针对那些世俗生活中“邪恶”的欲望,萨伏纳罗拉用禁欲与之对抗。禁欲是禁止“邪恶”欲望在佛罗伦萨的蔓延。他认为佛罗伦萨男性市民“邪恶”的欲望源于同性恋行为。男性的同性恋被认为是“违背上帝设定的自然规律”的严重犯罪行为,佛罗伦萨的同性恋泛滥严重污损了城市的声誉,使得百合花(佛罗伦萨的标志)成为意大利指代同性恋的标志。萨伏纳罗拉说:“执政团有必要通过法令去反对这种受诅咒的行为,因为它使得佛罗伦萨在意大利臭名远扬”,不仅要通过立法“好不留情的”惩罚这种行为,“这些人应该被砸死和烧死”,而且还要禁止人们在言谈中讨论它。^[10] 禁绝腐化市民道德的不良习俗是萨伏纳罗拉对于基督徒生活的重要要求,恶习的激情遮蔽了理性对生活真谛的认识。

萨伏纳罗拉还倡导简朴(simplicity)反对虚荣。简朴生活是真正基督徒与市民生活的虚荣和浮奢之间的重要差异。佛罗伦萨女性的时尚是追求美丽的衣饰,孟浪的打扮:盛妆的佛罗伦萨妇女穿着裸露的长筒袜和衬衫,还有那些穿着裁剪出长开叉长袍的年轻女子,一阵微风就能显出整个身体。女人来到教堂向男人展示自己,就像妓女一样,不戴面纱,裸露秀发。^[11] 萨伏纳罗拉认为这些厚颜无耻的性暗示是“恶魔的工具”,都应该被摒弃,要用简朴来取代虚荣,“专心于简朴,不要羞于穿着尽可能的简朴,因为你们仔细思考就知道,这不羞耻,而是荣誉和实用。”^[12] 同时,萨伏纳罗拉还号召童子军在街道和广场干预妇女的不道德着装,“一些男孩在马泰利路扯下了一个女孩的面纱,……这事发生的原因是:吉罗拉摩修士鼓励男孩去反对穿戴不得体配饰的妇女……现在,妇女也都穿着谨慎了。”^[13] 反对虚荣的要求,表现出一种基督徒以简朴视作生活之美的态度。

针对佛罗伦萨修士缺失灵性的情况,萨伏纳罗拉提出用节制。节制能约束肉体,净化灵魂,恢复修士个人生活中的灵性。萨伏纳罗拉在《论谨慎和睿智的修道院生活》中提出严格的节食修炼和全心向上帝祈祷的规定:年满21岁身体健康的修士必须持续节食;21岁以下和病弱者也至少在周一、三、五进行节食,在其余日子晚餐也只吃面包和水果。^[14] 其次,修士还需要遵守《五项守则》:对修会满怀热诚,迫切要遵守每一条教规;内心谦卑;保持静默;经常祈祷;在内心和身体上都互相尊重。^[15] 这些严格的节食规定、修道守则体现出萨伏纳罗拉对于基督徒神职比普通人更高的要求。节食修炼是通过饥饿身体来规训修士的身心,“那些喜欢感官享受的人,他的精神和身体将会变得软弱”,而“节制禁欲将会使精神更强壮,使善功更强,使身体更强健,将会更长寿”;^[16] 而五项守则增加灵性。这些表明

[10] Girolamo Savonarola, “The Venetian Model for Republican Florence (Aggeus, Sermon XIII)”, in Girolamo Savonarola, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, tr. by Anne Borelli and Maria Pastore Passaro, (New Haven: Yale University Press, 2006), 157-158.

[11] Donald Weinstein, *Savonarola: the Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, (New Haven: Yale University Press, 2011), 188.

[12] Girolamo Savonarola, “On Social Order (Aggeus, Sermon VII)”, in Girolamo Savonarola, *Selected Writings of Girolamo Savonarola*, tr. by Anne Borelli and Maria Pastore Passaro, (New Haven: Yale University Press, 2006), 148.

[13] Luca Landucci, *A Florentine Diary from 1450 to 1516*, tr. by Alice De Rosen Jervis, (New York: E. P. Dutton & Company, 1927), 101. (1495年2月7日日记)

[14] Girolamo Savonarola, “On the Prudent and Judicious Way of Living in the Order”, in Girolamo Savonarola, *A Guide to Righteous Living and other works*, tr. by Konrad Eisenbichler, (Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2003), 181.

[15] *Ibid.*, 182.

[16] *Ibid.*, 181.

萨伏纳罗拉对修士个人生活的要求,是旨在提升修士的灵性生活。

萨伏纳罗拉还要求用频繁地祈祷来抵御信仰的冷漠。为了唤醒佛罗伦萨基督徒内心的宗教情感,抵御世俗生活导致的宗教冷漠,在生活中需要有更加频繁的祈祷。普通人应该在生活中常思祈祷,“在早晨醒来起床时,他必须做祈祷。又如参加弥撒时,他必须保持虔诚,默想基督的受难,向上帝坦白自己的罪行,之后和神父进行精神上的交心,祈求上帝保佑自己,在主日要避免所有罪恶和不洁。在进食前,他应该做一小段祈祷;当夜里他准备睡觉之前,应该先做祈祷和誓愿。”^[17]针对修女,萨伏纳罗拉在1497年撰写了《浩劫时期应该遵守的十条法则》一文,建议修女在灾难来临之前需要的五项祈祷是:第一,祈祷上帝派遣善良的牧羊人来管理子民;第二,祈求上帝赐予识别善者和恶人的谨慎辨别力;第三,请求上帝赐予鲜活和真正的光以使人明白圣礼中的善;第四,跟随好的告解者,过真正贫困和简朴的生活;第五,获得神圣精神的七项礼物。^[18]处于灾难中,修女需要:第一,经常交心,忏悔自己的罪过;第二,勤勉地祈祷;第三,祈祷上帝能击退敌人;第四,祈祷上帝尽快结束灾难;第五,祈求上帝通过灾难中保全善者,清除恶人。^[19]通过普通基督徒日常生活中的祈祷和修女的专职祈祷,改变佛罗伦萨世俗社会宗教意识冷漠的状态。

对于基督徒少年儿童,他主张通过教育克服儿童顽劣的本能,用专门的儿童组织培养少年的宗教热忱。通过组织“童子军”,把佛罗伦萨6岁至16岁之间的男孩组织成童子军(fanciulli),佛罗伦萨城市按照每区一支的方式组成了四支童子军,每支童子军都选举自己的队长,佛罗伦萨政府最高机构执政团授权任命这些队长。童子军中的男孩被要求着装简朴,头发长度不能超过齐耳。萨伏纳罗拉的助手多米尼克·达·佩亚修士用军队的队列队形操练童子军的少年儿童。在1496年的狂欢节,萨沃纳罗拉的童子军举行了首次盛大巡城游行,沿途还为穷人寻求市民的募捐。童子军的规模也达到惊人的四千人数。萨沃纳罗拉通过组织童子军对佛罗伦萨少年儿童进行的教育,在一段时期内使得他们的生活变得积极有序,这与之前的“顽童”形成了鲜明对比。之前的狂欢节,少年们在广场上进行足球游戏,达到大混战的程度,邻近的商店都不得不关门。夜晚少年们在广场的篝火旁唱歌和跳舞,互相投掷石头取乐,没有一年不鸣丧钟的,因此,被称为“狂野的石头游戏”。^[20]萨伏纳罗拉的目标是把佛罗伦萨的顽童变成基督教的道德楷模,平时童子军还担任道德监察的工作,维护佛罗伦萨人符合道德的生活。童子军对于佛罗伦萨的不道德产生了明显的威慑效果,对于赌徒来说,只要人喊一声:修士的男孩来了!无论多大胆量的赌徒都逃走。^[21]

这些要求和举措,使同时代的人切身体验到了一个前所未有的好时期。佛罗伦萨人圭恰迪尼既是萨伏纳罗拉改革的亲历者,也是历史学家,他盛赞这个黄金时期:“他(萨伏纳罗拉)在促进得体行为上做的努力是神圣和不可思议;在他的时代之前佛罗伦萨从未有这种善行和虔诚。在他死后,它们消失了,这正反映出他引入和保持的美德。在他的时代,人们不再在公共场合赌博,甚至在家里也不敢。昔日用于放纵宴请和挤满邪恶青年的酒馆被关闭了;同性恋受到禁止和责难。大量妇女放弃了羞耻而淫荡的衣着。几乎所有的男孩放弃了可耻的游戏,被带回到神圣而得体的生活方式中。”^[22]萨伏纳罗拉在引进和推广这些基督徒正当个人生活上的努力,让亲历者高度评价他的功绩,“因为在我们、我

[17] Girolamo Savonarola, “A Guide to Righteous Living”, in Girolamo Savonarola, *A Guide to Righteous Living and other works*, tr. by Konrad Eisenbichler, (Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2003), 189-190.

[18] 七项礼物:智慧、理解、忠告、刚毅、知识、虔诚和敬畏上帝(Isaiah 11:2).

[19] Girolamo Savonarola, “Ten Rules to Observe in Times of Great Tribulations”, in Girolamo Savonarola, *A Guide to Righteous Living and other works*, tr. by Konrad Eisenbichler, (Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2003), 177-180.

[20] Ralph Roeder, *Savonarola: A Study in Conscience*, (New York: Brentano's Publishers, 1930), 165.

[21] Luca Landucci, *A Florentine Diary from 1450 to 1516*, tr. by Alice De Rosen Jervis, (New York: E. P. Dutton & Company, 1927), 101. (1495年2月7日日记)

[22] Francesco Guicciardini, *The History of Florence*, tr. by Mario Domandi, (New York: Harper & Row, 1970), 146.

们的父辈和祖辈所处的时代,从未有一个修士拥有如此多的美德,或者说从未有一个人获得如此高的名望和权威。……我确实相信:如果他是好的,那么我们见证了一个自己时代的伟大先知;如果他是坏的,我们见证了一个伟大的人。”^[23]

萨伏纳罗拉“正当生活”的本质是一种基督教人文主义。他用基督教中的善去对抗人性本能中的恶,用基督教善的原则去规划人的生活方式,用禁欲、简朴、灵性、虔诚和热忱等基督教善的准则去克服纵欲、虚荣、属世、冷漠和顽劣等世俗世界恶的习性。通过个人生活改革的实践,萨伏纳罗拉将基督教善德化为具体行动,让佛罗伦萨人亲身体验和切实感悟到了基督教向善的生活方式。正当生活的动力,不仅来自于对死后得救的渴望,更来自于普通基督徒对日常好生活的追求,内心对善追求的天性使人恪守正确的生活之道。

三、对社会环境的营造

在良好的社会氛围的保障下,人民更易于实现基督徒正当生活。增加佛罗伦萨社会的公平、公益和公德是萨伏纳罗拉社会活动努力的主要方向,从1494年至1498年间,在他倡议下,佛罗伦萨政府通过了许多旨在营造良好社会氛围的制度,改革税收制度以促进社会经济的公平,建立国家救助制度以增进社会的公益,改革节日庆典以培养公共道德。

首先,社会的公平,税收是最重要的表现之一。税收制度是否合理直接关系到人民的经济利益。针对1494年佛罗伦萨的经济困境,萨伏纳罗拉提出用“十一税”(La decima)取代以往的“财产评估税”(Il catasto)。萨伏纳罗拉的“十一税”或称为李维税(Levy)得名于它10%的固定税率。它的征税对象是佛罗伦萨城里和周边的房地产,它固定税率,征税周期为一年一征。1495年2月5日,大议事会正是通过了这项法案。与之前的佛罗伦萨之前的税收制度相比较,“十一税”体现出公平的原则。比起评估所有财产,地产的数量和归属都十分明确。对于所有公民一视同仁的税率也体现出公平性。萨伏纳罗拉虽是教会人士,但他主动要求教会也向政府交纳地产税。根据1498年的记载,佛罗伦萨的教会需要交纳五万金佛罗琳的地产税,^[24]这将极大缓解政府财政紧张和市民的税收负担。佛罗伦萨之前的税收方式存在诸多弊端。1427年美第奇家族掌权后,科西莫·德·美第奇出台了“财产评估税”,它要求市民申报自己的所有财产,然后税务官进行评估,之后数年里公民根据这个评估的数额进行纳税。它看似公正,但家族的财产在变化,评估却数年一次,许多家族的财产减少,但赋税却没有减少;并且,在财产评估阶段,美第奇家族拉拢亲信势力,给敌对家族痛下杀手。比较新旧税制之后,可以发现“李维税收是单纯基于房地产的税收,它将取代政府的长期的任意征收制度。”^[25]从制度上废除了武断地征收和摊派,建立更加合理的税收制度,这是在佛罗伦萨第一次,甚至可以说在整个意大利也是首创了固定的房地产税,废除了包税和任意征收的传统,此项税法一直延续到了19世纪。体现着社会公平原则的税制是保障基督徒生活的重要环节。

其次,通过建立政府救助机构,帮助困境中的人民,这是体现了公益的原则。佛罗伦萨是一个以商业立国的城邦国家,社会救助制度对于陷于困境的基督徒商人意义重大。对此,萨伏纳罗拉还提出建立国家低息借贷机构(Monte di Pietà)的提议,为的是既化解高利贷的城市痼疾,又满足了基督徒正当商业活动的需求。高利贷问题长久困扰佛罗伦萨基督徒的生活,在这个商业城市中,市民的商业活动需要资金借贷,但高额的贷款利息却成为沉重的负担,借贷是商业活动的必需行为,而高利贷又与

[23] *Ibid.*, 148.

[24] Lauro Martines, *Scourge and Fire: Savonarola and Renaissance Florence*, (London: Jonathan Cape, 2006), 258.

[25] Pasquale Villari, *Life and Times of Girolamo Savonarola*, tr. by Linda Villari, (London: T. F. Unwin, 1988), 275.

基督徒的道德标准不符,也与神法和自然法不符。之前佛罗伦萨的借贷业一直被高利贷所垄断,由于借贷行业的利率高 32.5%，“按照复利,那么借 100 佛罗琳 50 年,需要归还的金额高达 49792556 佛罗琳”,这并不是后世历史学家的假设,而是当时建立国家低息借贷法令上的记述。^[26] 高利贷者多为犹太人,他们被认为是乘人之危和盘剥吸血,被丑化为精明的蛆虫合丑陋腐化的人,谴责高利贷的法令上批判道:“邪恶的漩涡和腐蚀的蛆虫,已经在佛罗伦萨存在 60 年了,他们是背信弃义的和被上帝所痛恨的希伯来(高利贷者)。”^[27] 因此,这种腐化社会道德的高利借贷需要得到疏堵结合的治理。

萨伏纳罗拉建立的国家低息借贷的目的是:救助城市里贫困的基督徒,解下层商人和民众的燃眉之急。在 1495 年 12 月 28 日通过的筹建法令规定:选举八名无薪酬的市民担任公贷官负责策划详细章程和具体事务,无薪酬是因为“那些照顾穷人和困苦者的人是受到祝福的,在逆境中他将被主所解救”,^[28] 故此公贷官员都是自愿为荣耀上帝而工作的。而且,高利贷将在一年内逐步禁止。1496 年 4 月 21 日,国家低息借贷法令被大议会通过,法令规定:每个市民一年最多借贷 600 佛罗琳;贷款的利率是 5% - 7.5%,但借钱的市民必须发誓借贷的钱不能用于赌博。^[29] 萨沃纳罗拉所提倡市政府建立公共借贷机构,解救了处于困顿的小商人,使佛罗伦萨人切身感受到基督徒正当生活的好处。

最后,改革节日庆典有助于公共道德的培养。萨伏纳罗拉还把反对虚荣、提倡简朴的基督徒教育注入到传统的节日庆典之中,用虔诚的节日气氛培养人民的宗教情感。他把 1496 年和 1497 年的狂欢节变成为吟唱圣歌、宗教游行和“焚烧虚荣”(Bonfire of the vanity)的庆典。四旬节开始之前的一周里,萨沃纳罗拉的童子军在城里挨家挨户劝说人们过简朴的生活,要求人们放弃“虚荣之物”,童子军把收集来的“虚荣之物”堆积在执政团广场的木架上。在一周狂欢节的最后一天,童子军先是进行巡城大游行,到达执政团广场,他们把收集来的淫秽画作、情歌、舞会的面具、华丽的衣服、纸牌、骰子和淫秽小说《十日谈》、《巨人传》等堆成金字塔烧掉,人们围绕着焚烧虚荣之火高唱圣歌,庆祝简朴生活方式的胜利。通过熊熊的虚荣之火,萨伏纳罗拉赋予了节日庆典宣传基督教简朴生活的寓意,同时代人深深地为这种教诲所吸引,见证“焚烧虚荣”庆典的佛罗伦萨普通市民兰杜奇在日记中说:目睹这般庆典后,人们动容地说:“这种转变真是上帝的工作。少年们定会享受修士给他们带来的好事物”。当兰杜奇看到自己的孩子们也在“受祝福和虔诚的队伍”中时,他激动不已,“这些我记录的事情都是真实的,我亲眼见证了,亲身感受了如此的激情”。^[30] 萨伏纳罗拉把基督徒简朴生活、反对虚荣的道德教育和节日庆典紧密地结合在一起,通过改造节日教育佛罗伦萨人的做法给市民留下深刻的记忆,他对于节庆制度的改变,激发出内心的宗教热忱,培养了人民的公共道德。

透过公平、公益和公德等良好社会环境,佛罗伦萨的基督徒感受到正当生活的好处。萨伏纳罗拉在社会制度上的思考,既是处于对公共利益的考虑,也是在营建一个适宜基督徒生活的美好社会。

结语:

文艺复兴早期但丁的文学人文主义、布鲁尼时期的市民人文主义和到费奇诺时代的新柏拉图思想,这三种人文主义有一个共同点——世俗性的特征,这些世俗人文主义都有着重人世、轻信仰的弊病。虽然,它们在很长时期里促进了佛罗伦萨的文学、政治思想和哲学的前进,但是却积累了享乐纵

[26] *Ibid.*, p. 295.

[27] 出自 1495 年 12 月 28 日法令,转引自 *Ibid.*, 296.

[28] 出自 1495 年 12 月 28 日法令,转引自 *Ibid.*, 296.

[29] 出自 1496 年 4 月 21 日法令,转引自 *Ibid.*, 296.

[30] Luca Landucci, *A Florentine Diary from 1450 to 1516*, tr. by Alice De Rosen Jervis, (New York: E. P. Dutton & Company, 1927), 102. (1495 年 2 月 16 日日记)

欲、自私自利等流弊。萨伏那洛拉的“基督徒正当生活”改革正是针对这些弊病,他通过伸张基督教伦理,去抑制这些世俗人文主义中负面因素,因此,萨伏那洛拉的“正当生活”是对世俗人文主义的矫正。

萨伏那洛拉处于从世俗人文主义向基督教人文主义过渡阶段,这场社会运动的要素和措施都关注人的精神,并直接接触及人的生活,所以,从这个层面上可以认为“正当生活”思想是一种人文主义思想。更重要的是,萨伏那洛拉虽然本人没有系统地写作理论著作,但他与以伊拉斯谟为代表的基督教人文主义者的基本思想和改革原则是一致的,都是根据《圣经》和基督教伦理去教育基督徒,这表明萨伏那洛拉开始呈现出基督教人文主义的特征,这也与世俗人文主义向基督教人文主义演进的过渡阶段相契合。

从更长远的视角观察,还会发现一条西方思想从中世纪向近代过渡的思想轴线:世俗人文主义、基督教人文主义、资本主义精神。马克斯·韦伯认为:资本主义精神不是一种贪婪,反而是对这种非理性欲望的抑制,是一种理性的伸张,而这种理性来自于基督教的伦理理性。萨伏那洛拉的“基督徒正当生活”思想,体现出以基督教伦理之善抑制人原始本性之恶。所以,它既是对之前的人文主义的弊端进行修正,也蕴含着后世资本主义精神的核心特征,它是西方思想中世纪向近代发展的一个重要环节。

对于今天的基督徒,它同样有着启示作用。五百年前,萨伏纳罗拉的思考和行动为今人提供了一个借鉴。在基督徒身上,有两种品质最容易让人动容,一是思考,它能为生活指明方向,既是在最危难的困境中,也能找到出路。另一种是坚持,在日常生活中,即使是最不起眼处,也秉持原则,沿着正确道路前进,既是付出生命也不放弃。这两种品质兼备的基督徒很难找到,然而,在萨伏纳罗拉身上,却能看到这两种美德交相辉映。这两种品质也使得萨伏纳罗拉从一个平凡的外国修士,成长为佛罗伦萨家喻户晓的圣人,使他获得了精神上的荣耀。

在一个市民社会中,基督徒应该过怎样的好生活,这是每一个基督徒都必须面对的问题。萨伏那洛拉告诉我们,基督徒应该过一种朴素向善的生活。死后的得救是所有基督徒渴望的最高奖赏,但得救的过程比结果更具有意义,把基督教的各种善德融入到自己的日常生活中,过一个真正基督徒的生活,不仅是为了死后的得救,更是为了每一天的好生活。

English Title:

On Savonarola's Righteous Christian Living

DU Jiafeng, male, born in 1985, History Department in Peking University, Beijing, P. R. China,
Tel: (86) 188-1052-1146, Email: 18810521146@yeah.net, Zip code: 100871.

Abstract: How should a Christian live a righteous life is a question for all Christians. It is also historically foundational. At the end of the 15th century, Savonarola found that Florentine citizens had accumulated enormous material wealth under the guise of humanistic secularism, while at the same time they were spiritually overwhelmed by sin and desire. He initiated the notion of a “righteous Christian life” as a guide. This article combs the theoretical framework and doctrinal system of “righteous Christian life,” and explores its role as an aspect of Humanism. The conclusion is that “righteous Christian life” is integral to 15th-century Humanism and a philosophical bridge to later Christian Humanism.

Keywords: Savonarola, Florence, Christianity, the Christian way of living, grace.

中西经典与圣经

Chinese and Western Classics and the Bible

托马斯·M. 林赛及其对宗教改革时期的《圣经》解释

刘林海

(北京师范大学历史学院,100875,北京,中国)

摘要:托马斯·M. 林赛是19世纪末20世纪初年苏格兰著名的宗教改革史学家。作为一名福音派信徒,其宗教实践和学术研究都深受福音派主张的影响。在对圣经的认识上,他遵奉以历史批判为主的圣经高级批判理论,将宗教改革视为圣经研究和理解的关键节点。他认为,新教改革家重新发现了圣经并赋予它新生,使它由形式化的知识汇编和教义的终极源泉变为信徒宗教生活的中心和指南,圣经成为神亲自对个体信徒救赎的直接启示。

关键词:托马斯·M. 林赛;宗教改革;福音运动 圣经批判

作者:刘林海,主要从事基督教史研究,北京师范大学历史学院教授。地址:邮政编码:100875,北京,中国。电话:18810062736。电子邮件:linhailiu@163.com。

1906—1907年,一本名为《宗教改革史》的书在爱丁堡和纽约同时出版。这部两卷本著作的作者是苏格兰格拉斯哥神学院教会史教授、院长托马斯·马丁·林赛(Thomas M. Lindsay)。林赛还有另外一个身份——自由教会(Free Church of Scotland)的牧师。该书甫一问世,便受到各界的好评,被誉为到当时为止用英语出版的最杰出的宗教改革史专著,他本人也一跃步入现代著名史家的前列。^[1]放眼当时欧洲的宗教改革史研究学界,应该说此类著作并不少见,但在当时教派等门户之见仍然深刻影响着宗教改革史研究的大环境下,能够得到基督教各派一致肯定的,确实不多见。20世纪80年代,英国著名宗教改革史专家A. J. 狄更斯这样评价他:“林赛是这个时期英国宗教改革研究史家中的杰出代表,其客观公允的态度是超越教派信仰主导下的宗教改革史研究的范例。其著作周详而高度专业。对宗教改革研究者来说,它们不但在当时卓然而立,而且价值持久”。^[2]这个评价可谓切中肯綮!虽然该书有许多细节上的问题,^[3]但瑕不掩瑜,也并没妨碍知识界对它的喜爱。1907—1908年,本书随即再版,此后多次印刷,至今不衰。^[4]此外,它还被译成日文、韩文、中文等出版。这个事实可以作为狄更斯评价的注脚,足见其生命力。

[1] *The Contemporary Review*, Vol. 90 (July, 1906), pp. 903-904.

[2] A. G. Dickens, John Tonkin, *The Reformation in Historical Thought*, (Harvard University Press, Cambridge, 1985), 196-197.

[3] William Walker Rockwell, "Review of Books", *The American Historical Review*, Vol. 12:4 (Jul., 1907), 874-876.

[4] 据笔者查阅 Worldcat 目录数据库结果,20世纪90年代以来,五家英美出版社先后在1990、1999、2010、2012、2013年重印过该书。

林赛的《宗教改革史》虽然广受好评,但除了几篇书评^[5]和狄更斯的简单评析外,西方学术界却鲜有对其人及其宗教改革史研究的专论。孔祥民先生曾对林赛的个人情况及该书的主要内容有所评价,应该是国内最集中的论述。^[6]林赛的学术视野宽阔,研究领域涵盖历史、神学、圣经等,尤其注重宗教改革时期的历史。在其众多的研究中,圣经是颇值得关注的一个话题。透过这个问题,既可以了解林赛对马丁·路德等宗教改革家的认识与把握,也可以深入了解19世纪中后期新教会内部对圣经的不同看法。本文分三部分:先结合时代大背景对林赛的生平做简单介绍,然后对决定林赛宗教改革圣经观的圣经批判理论进行分析,最后讨论林赛对宗教改革圣经理论的理解与阐释。

一、福音运动背景下的托马斯·M. 林赛

托马斯·M. 林赛于1843年10月18日出生在苏格兰南部拉纳克郡的莱斯马哈郛镇。他的父亲亚历山大·林赛是“摆脱教会”(Relief Church)的一位牧师,母亲是苏珊·埃尔文·马丁。林赛的家族在当地很有名气,也有令他自豪的历史。他的祖上是16世纪的罗拉德派信徒哈德希尔的默多克·尼斯拜特(Murdoch Nisbet),后者曾首次将《圣经》翻译成苏格兰语。他的曾孙约翰·尼斯拜特是虔诚的誓约派,曾参加过三十年战争。约翰的孙女伊丽莎白·尼斯拜特之女伊丽莎白嫁给了林赛的祖父托马斯·林赛。托马斯·林赛本人是尼斯拜特的九世外孙。^[7]他的岳父亚历山大·穆瑞·邓乐普则是苏格兰自由教会的重要领袖、著名政治家。

托马斯·M. 林赛聪明勤奋,自幼受到良好教育。^[8]他在1860年进入格拉斯哥大学学习,第二年入爱丁堡大学学习人文学。林赛对哲学,尤其是对康德以来的德国哲学情有独钟,是最早一批认真学习德国哲学的爱丁堡人。他是当时爱丁堡大学哲学系最杰出的学生,在以优异成绩完成人文学科课程后,还获得了两份奖学金继续哲学学习。在学期期间,他做过著名哲学家坎贝尔·弗莱瑟(Camper Fraser)的助手和学生的哲学考官,还获得了一份牛津大学林肯学院的奖学金。1871年,他翻译出版了德国哲学家于博维格(F. Ueberweg)的《逻辑体系》。

作为一位有天赋的哲学学者,在同学们眼里,林赛将是前途无量的哲学教授。但是,他的生活在1865年发生了转折。这一年,他进入爱丁堡的由自由教会开办的神学院——新学院学习神学,逐渐放弃哲学。1868年,林赛从新学院毕业,同时获得了牧师资格,成为爱丁堡自由教会圣乔治堂的牧师助理,开始教牧生涯。1872年,他被自由教会全国大会推选为格拉斯哥神学院教义与教会史教授。在此后的几十年里,他一方面从事教学和学术研究工作,一方面投身教牧事业,为苏格兰自由教会做出了重要贡献。1902年,被选为该院院长,直至于1914年12月6日去世。

虽然我们无从得知林赛弃哲学而从神学的具体原因,但整体而言,他献身宗教事业,专门研究宗

[5] 主要书评见 *The Contemporary Review*, Vol. 90 (July, 1906), 903-904, Vol. 92 (Jul, 1907), 448-450; M. A. Hamilton, *International Journal of Ethics*, Vol. 17, No. 1 (Oct., 1906), 140-143; *The American Journal of Theology*, Vol. 11, No. 2, Apr., 1907, 341; Albert Henry Newman, *The Biblical World*, Vol. 29, No. 5 (Jun., 1907), 394-395; William Walker Rockwell, *The American Historical Review*, Vol. 12, No. 4 (Jul., 1907), 874-876; Wm. E. Lingelbach, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 31, (Mar., 1908), 226-227.

[6] 孔祥民 Kong Xiangmin: “评林赛的《宗教改革史》(上册)” *Ping Lin Sai de Zongjiao gaige shi (Shang)* [On Lindsay's History of Religious Reformation], 《历史研究》Lishi yanjiu [Study of History], 1988年第3期; “中译本序言”, 《宗教改革史》de *Zongjiao gaige shi (Shang)* [On Lin Sai's History of Religious Reformation] (上册), 北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press] 1992年版, i-x.

[7] Thomas. M. Lindsay, A Literary Relic of Scottish Lollardy, *The Scottish Historical Review*, Vol. 1, No. 3 (Apr., 1904), 260, note 2.

[8] 林赛去世后,《格拉斯哥卫报》*Gelasige weibao* [Glasgow Herald] (8 Dec., 1914, 第九版)曾专门刊登悼念文章。本文生平部分的内容主要据该文,不再注出。文献阅读地址: <https://news.google.com/newspapers?nid=GGgVawPscysC&dat=19141208&printsec=frontpage&hl=en>

教改革史,也并非出于偶然。这可以从其所处时代的一般特点中可见一斑。

林赛的一生,恰逢苏格兰历史尤其是教会史的一个特殊时期。他出生的1843年,正是苏格兰国教会——长老会大分裂的年份。在他去世前后,经过1900年和1929年的两次合并,他所在的自由教会再次与长老会合为一体。1843年5月18日,在爱丁堡举行的苏格兰国教会全国大会年会上,以查尔莫斯(Thomas Chalmers)为代表的部分牧师宣布脱离国教会,成立自由教会,与长老会成抗衡之势。他们放弃了所有的教会资产,以顽强的意志自筹资金,在短短的几年内新建了700多所教堂及附属设施,还建了堂区学校和爱丁堡的新学院、阿伯丁的基督学院以及格拉斯哥学院(1930年改为三一学院)三所神学院,培养教牧人员。自由教会在爱丁堡、格拉斯哥及阿伯丁等苏格兰地区站稳脚跟,成为苏格兰宗教、政治、文教等领域的生力军。

苏格兰自由教会的出现既与苏格兰的政治和国教会有关,也与当时勃兴的福音运动有内在联系。

苏格兰的国教会长老会是宗教改革时期在约翰·诺克斯领导下建立的,后尊奉《威斯敏斯特信纲》。光荣革命后,苏格兰长老会的国教地位正式确立。1707年,英格兰和苏格兰正式合并,苏格兰教会的权力和独立地位也获得了法律的保障。1711年,英国国会通过了《恢复教会赞助者权益法案》。该法案恢复了被取消的苏格兰大贵族或地主等任命牧师的权力(宗教改革前,苏格兰三分之二的堂区教会掌握在赞助者的手里,他们有权任命牧师。这项权利在宗教改革时被取消),被视为世俗政权干预教会事务,侵犯了教会精神上的独立,遭到很多教会人士的反对。该法案不但导致苏格兰国教会内部出现了温和派和福音派(又称高派长老会)的对立,而且引发了教会的分裂。温和派虽然也反对世俗插手教会内部事务,但希望通过具体的操作加以限制,持妥协态度。福音派则坚决反对,不愿妥协。1761年,被温和派革职的福音派牧师托马斯·吉尔斯皮(Thomas Gillespie)正式组建独立的教会——摆脱教会,^[9]拉开了苏格兰长老会正式分裂的大幕。1832年的选举改革法案实施后,苏格兰国教会代表中的福音派逐渐增多并占据多数,他们与教会当权派温和派的矛盾也逐渐激化。1834年,苏格兰国教会全国大会通过了《否决法案》,赋予教徒否决由赞助者任命的牧师的权力。但是,这项法案及其实践遭到温和派和国会上院的反对。1842年,英国国会否决了苏格兰国教会全国大会的权利请愿法案。这个行为被视为政府干涉了教会内部的事务,侵犯了教会的精神独立,导致彻底分裂。自由教会捍卫教会的自由与自治,坚持由信徒民主选任牧师的原则。

从欧洲范围来看,苏格兰自由教会的出现和发展是与当时势头正盛的福音运动相表里的。从18世纪30年代起,以卫斯理兄弟和怀特菲尔德等人为代表的英国国教徒发起了新一轮的宗教复兴运动——福音运动。这场运动波及欧美,也影响了苏格兰教会。福音运动与渐趋僵化教条的制度性主流新教不同,更强调宗教生活的中心是个人在获得救赎中的皈依或重生经验,更强调圣经是神的启示的权威。在个人生活上,则重视阅读并理解圣经,以圣经为生活指南。福音运动在本质上是藉信仰耶稣基督的救赎而实现救赎恩典,因此,其践行者更加注重耶稣基督在个人生活和实践中的榜样作用。他们追求的是内心的虔诚与圣洁,而非程式化的教义和义务。对他们而言,强烈的传教热情和对社会弱势群体的关爱也是基督徒责无旁贷的义务。在当时的欧洲,福音派的这些主张还具有强烈的现实意义。随着经济的发展,工业化正在深刻改变着整个社会。传统社会的联系削弱,社会贫富分化加剧,教会上层逐渐脱离了下层,不关注下层贫困群体和工人的利益。这种状况在苏格兰尤甚。苏格兰的福音派抨击对工人的剥削和压榨,关注穷人等弱势群体,反对奴隶制,反对残忍对待罪犯,主张宗教宽容。他们还抨击当权派温和派不关心教会的传播事务,积极倡导到海外传播基督教,并在1796年

[9] 吉尔斯皮 JI' ersipi [Thomas Gillespie] 建立的教会名为 Relief Church,本意为摆脱赞助者和教会法庭的控制与束缚,实现在神职人员选任方面的独立自主。1847年,摆脱教会与第一次分裂出来的一些教会组成联合长老会(UPC)。同年,老林赛申请加入自由教会获批。中文文献有译为“救济教会”者,似不确。

首次提出了海外传教的问题。

可以说,作为在福音运动中成长起来的自由教会成员,林赛无论作为一位牧师还是学者,其言行都与这个大背景息息相关。在将这些理念付诸实践的同时,还从理论上寻求依据。在担任考卡登斯、布鲁米劳等郊区教堂牧师期间,他深入贫民窟的教徒家庭,了解他们的生活现状,帮助改善他们的生活。随着社会问题认识的更加深入,他还积极投入社会改革。他还呼吁改善高地佃农(highland crofters)的境况,是《佃农法案》的主要推动者。林赛还是苏格兰妇女高等教育的倡导和实践者,与他夫人一起创建了玛格丽特皇后学院(Queen Margaret College)。他还是女子高中团(Girl's High School Company)的主席,该组织在格拉斯哥、吉尔茂伦和海伦斯堡等地创建了帕克学校。他还撰写了诺克斯与苏格兰教育的专论,深入思考苏格兰教育改革。^[10] 林赛还热衷于传教事业,是一位出色的组织者。他在1886—1900年间担任自由教会外国差会委员会的召集人。这期间,他全力以赴投入工作。他熟悉了外国差会的整个工作流程,改组了传教工作运作模式,与国外的传教士保持密切联系,并到叙利亚等地视察传教工作。在他的影响下,自由教会三个神学院的许多优秀学生投身外国的传教事业。1890年,他前往印度传教站视察,并提交了详细的报告。^[11] 此后,他工作的重心逐渐转到学术研究上来,在短短几年内,先后出版了《路德与宗教改革》、《最初几个世纪的教会与教牧》、《宗教改革史》等著作。

二、圣经高级批判理论

1894年,林赛的好友威廉·R. 史密斯(William Robertson Smith)去世。以此为契机,他先是撰文总结史密斯的圣经研究成就,为其理论背书,接着又撰文阐述自己对圣经的认识,反驳以普林斯顿神学院部分神学家为代表的正统加尔文派的圣经观。^[12] 这些论述集中体现了他对宗教改革时期的《圣经》的认识,也出现在他撰写的《宗教改革》与《宗教改革史》等著作中。^[13]

要了解林赛对宗教改革时期圣经的看法,就不能不提到当时盛行的圣经批判研究及著名圣经学家暨东方学家威廉·罗伯逊·史密斯。整体而言,林赛对圣经的看法是与史密斯相关联的。除了一些细节上的不同外,^[14] 他们在圣经研究理论和方法上可谓所见略同。他们二人先后进入新学院学习,是志同道合的密友,在神学及圣经等方面观点一致。此外,在史密斯案件中,林赛深度参与并始终支持他,也是为应诉奔波的最积极的组织者和辩护团成员。史密斯去世后,林赛在悼念他的文章中谈到,在爱丁堡新学院读书期间,他们是学院神学协会会员,在圣经批判上观点相同,史密斯则是他们中公认的领袖。林赛还摘引了他自己撰写并由史密斯批注赞同的一篇相关论文的片段,以表明双方观点的一致性。^[15]

威廉·罗伯逊·史密斯于1846年出生在苏格兰的阿伯丁。1866年,他从阿伯丁大学转入爱丁堡

[10] Thomas M. Lindsay, John Knox, "What he did for Scotch Education", *Macmillan's Magazine*, May 1, 1870, 461-471.

[11] 报告全文见 *The India Mission of the Free Church of Scotland*, (The Edinburgh Press, 1891), 1-130. 该报告包括总报告和附录,其中附录部分是各差会站点房产、地产报告。

[12] Thomas M. Lindsay, *Smith's Doctrine of Scripture, Expositor*, Volume X (1894), 241-264; *Pioneer and Martyr of the Higher Criticism: Professor William Robertson Smith, Christian Literature and the Review of the Churches*, Vol. XI (May-Oct., 1894), 37-42. 下载地址: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uiug.30112109567948;view=1up;seq=205>. 他本人接着写了 *The Doctrine of Scripture: The Reformers and the Princeton School, The Expositor*, fifth 1, 1985, 278-293.

[13] Thomas M. Lindsay, *The Reformation*, T. & T. Clark, Edinburg, 1882, 186-191; *A History of the Reformation*, 2 Vols., Charles Scribner's Sons, New York, 1906—1907, Vol. 1, 453-467.

[14] John Sutherland Black, George Chrystal, *The Life of William Robertson Smith*, (London: Adam and Charles Black), 1912, 449.

[15] Thomas M. Lindsay, *Pioneer and Martyr of the Higher Criticism: Professor William Robertson Smith*, 39.

的新学院学习神学,1870年毕业,成为自由教会的牧师,同时在阿伯丁自由教会学院教授希伯来文。林赛和史密斯在神学院读书的时代,苏格兰神学领域非常活跃,派系纷呈。当时的新学院是苏格兰神学研究的重镇,虽然名教授云集,但整体思想较为保守。不过,新的思想已经开始萌发,也出现了新神学运动。林赛指出,当时神学协会内部有三派,一是钦慕以弗里德里克·德尼森、弗里德里克·罗伯逊以及西敏寺教长 A. P. 斯坦利为代表的广教会神学派(broad church theology,又称宽容派,主张从宽泛和自由角度解释神学),这派以年长的教授为主,是主导派;一是17世纪改革派神学的捍卫派,是加尔文派的正统代表;一是圣经批判学派的追随者,以年轻学生为主,林赛和史密斯是其中的成员。林赛和史密斯等对广教会的观点并不太相信,也看不上改革派神学,经常“以年轻人的狂热”与这两派作斗争。他们服膺康德和黑格尔的哲学,深信康德对历史价值的看法,认为无论了解事实还是理论,都必须知晓其历史。^[16] 19世纪中期前后,肇始于霍布斯和斯宾诺莎等的现代圣经批判学已经有了长足发展,并有了高级的历史批判和低级的文学批判之分。历史批判主要侧重历史角度的分析,重点将圣经视为一部历史文献,用历史科学的方法对其发生发展等进行研究,将它作为历史学的一个分支;文学批判则侧重文学,重点研究具体篇章的文本及作者等问题。林赛和史密斯受德国高级批判理论影响,主张利用科学的批判方法,从历史的角度研究圣经。^[17] 他们日后的圣经批判理论就是在这个时期形成的。

1875年,史密斯应邀为《不列颠百科全书》第九版撰写了圣经、先知预言等词条,提出了与传统观点不同的看法。他并没有从宗教角度讨论圣经,而是完全把它作为文献材料,从历史和文学角度加以探讨。他主张将圣经从固定不变的神学教条中解放出来,把它视为一本在具体的历史环境中产生的文学作品,要像研究古代的文献那样,从历史的角度研究它,研究它的形成、流传以及变化。因流传转抄等原因,圣经的文字未必百分百正确,会出现错误,圣经批评则要改正这些错误。他还指出,圣经的“神迹”是非历史的叙事,犹太教的一神信仰是一个演变的过程,其中先知们扮演了关键角色。文章问世后,先后遭到正统国教会长老会以及自由教会内部正统神学的批判,认为他发表了“令人不安”的言论。阿伯丁自由教会学院的学院委员会要求史密斯道歉并撤销自己的言论,但被他拒绝。1878年5月,自由教会全国大会正式以“异端”罪名审讯史密斯。史密斯一案在自由教会内部和苏格兰社会都引发了很大的关注。对于林赛等人而言,这个案子并非简单的关于神学信条的是与非问题,而是关乎苏格兰自由教会一贯恪守的精神独立的信条。自由教会全国大会对史密斯的审判违反了精神独立的原则,必须加以改正。没有确凿的证据就剥夺他的教职,既违反了聘任约定,也有违圣经原则,是对教牧权的滥用。信徒有学术研究和公开讨论的自由,也有传播自己观点的权利,要加以捍卫。^[18] 虽然教会内部的部分神学家不断发难,但大多数人还是支持或同情史密斯。经过三年的艰辛斗争,法庭最终裁定异端罪名不成立,但也对他提出了严厉警告,要他不得再发表类似不当言论。不久,因他在新出卷的“希伯来语言和文学”条中表达了同样的观点,1881年,他被辞退,失去了教职。后转任剑桥大学,教授阿拉伯语,先后撰写了《犹太教会里的旧约》(1881)、《以色列的先知》(1882)、《闪米特人的宗教》(1889)等,系统阐述了他的圣经研究理论。

史密斯认为,圣经本身是神的书,是神亲自对人所说的话,也是其救赎和爱的启示与见证。这是毋庸置疑的。但是,在这个内在见证之外,还有一个外在见证,毕竟这个精神见证是以成文的形式展现出来的,它还是一本书。作为一本书,它与古代的书籍一样,经历一个历史的过程,有它自身的历史。圣经非一人一时之功,从将单篇启示书录成文,到汇编成书,再到代代流传,人的因素始终存在。

[16] *Ibid.*, 38.

[17] *Ibid.*, 39.

[18] John Sutherland Black, George Chrystal, *The Life of William Robertson Smith*, 449-450.

“我们如何阅读并解释圣经,在很大程度上取决于人的教导。圣经本身是神的书,但任何人或者学派阅读和理解的圣经都是神的书加上很大程度的人为解释的因素”。^[19] 在圣经阅读中,神的书和人的理解是不能截然分开的。圣经的阅读使用及研究有两端,一是信仰、宗教教训及生活指南,一是历史。前者不考虑具体的历史,后者则考察具体的历史和流变,察明哪些是本真的,哪些是后加上去的,同时试图对传统方法遗留下来的难题和内在矛盾进行解释。教会传统延续下来的是教义研究和抽象的教条概念。“圣经是一本关于实践宗教的书”,^[20] 它没有后来的教条,如三位一体,基督的属性等,它展示的是活生生的基督,是他的生活、说教、受难和复活,通过实际的例子展示神的启示。对信徒而言,圣经是活生生的实践,也是活生生的恩典,是人和神交通与伙伴关系的介质。启示并非随着文本的问世而结束,它一直在历史中延续着,无论对古代的先知还是当代的普通信徒,其启迪作用始终如一的。因此,信徒在阅读圣经时,既要将它作为恩典历史的记录,也要把它作为历史自身的一部分。要正确理解圣经,首先要全面关注其人的一面,去了解神的启示这幕大剧的整体环境,了解所有涉及其中的人物的性格和感情。离开了具体环境,圣经就不再是同一个完美圣言了。古代的书就是古代生活的一个片段,要正确认识它,就必须把它作为一个活的生命体,作为其作者和及其所处时代的生命的一部分。只有回到其写作的时代,才能充分理解它。^[21] 要以同情的态度深入作者的思想,把思想做作为思想者及其时代的组成部分加以认识。圣经注释的全部中心都应该放在人的一面。^[22] 以历史为主的科学的批判方法则是正确理解的工具。“圣经批评是历史科学的一个分支”,^[23] 它并非现代学者的发明,而是历史事实的合法解释。其巨大价值在于,既可以解决圣经内在的难题和内在矛盾,又使得旧约变得更加真实。圣经研究的新成果不能仅限于象牙塔里,应该面向大众,将“现代圣经科学大众化”。^[24]

对比史密斯和林赛有关圣经的论述,可以发现,无论在理论还是在方法上无本质不同。林赛很赞同用历史批判对圣经进行研究,也是积极参与其中。当然,二人在具体操作上各有侧重。史密斯不否认其圣经教义神学维度的意义,但在实际操作中,却是弃而不论的。林赛则二者并重,试图寻求一种融合与平衡,反对完全抛开神学。^[25] 例如,他认为,摩西律法与旧约的历史并不冲突,传统的方式使用历史迁就律法,新的批判方法则是将律法融入历史,以达成“和解”。

三、宗教改革与圣经批判理论

对于林赛和史密斯而言,高级圣经批判理论的合法性在很大程度上是与宗教改革休戚相关的。在他们看来,圣经的历史维度及其作为人的产物的一面是由宗教改革家发现的,圣经生命力的复活和对信徒生命的意义也归功于他们。可以说,宗教改革家的理论与实践奠定了圣经批判理论的基础。宗教改革是圣经批判的源头,没有宗教改革,就没有圣经批判理论。为了强调宗教改革在圣经研究中的重要地位,史密斯曾经以“批判理论和宗教改革神学”为题目做专题演讲,指出宗教改革最大的功绩在于复活了被错误解释尘封多年的神之道。林赛在总结史密斯的圣经研究时也特别强调这一点,认

[19] William Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church; Twelve Lectures on Biblical Criticism*, (Edinburg: Adam and Charles Black, 1881), 4.

[20] *Ibid.*, 13.

[21] *Ibid.*, p. 23

[22] *Ibid.*, 19-23.

[23] *Ibid.*, 1.

[24] William Robertson Smith, *The Prophets of Israel and Their Place in History*, (New York: D. Appleton and Company, 1882), viii.

[25] Thomas M. Lindsay, *Pioneer and Martyr of the Higher Criticism; Professor William Robertson Smith*, . 39; *The Doctrine of Scripture; The Reformers and the Princeton School*, 292.

为他准确把握了宗教改革圣经教义的核心之所在,那就是“信徒在基督中对神有个人的信任,而这使得神之道并非外在的字母,而是深层次的个人事务,信徒藉此可以步入与神的密切的个人交往,这是一个双向的渠道,一是神自己的圣言直通到人,一是人的个人信仰上达到神”^[26]

在具体的论述中,林赛采取了分类对比的方法。一方面,他按照当时流行的进步观念,划分了中世纪和现代。在他看来,虽然宗教改革在个人宗教生活及复兴方面具有延续性,但整体而言,路德的改革是革命性的,是现代的开端。中世纪的落后与反动与现代的进步与革命是解释的基本前提。另一方面,在圣经教义方面,他又划分为中世纪、新教改革家和普林斯顿学派三个阵营。在林赛看来,所谓的普林斯顿学派,就是指以美国普林斯顿神学院神学家 C. 霍奇(Charles Hodge)、A. 霍奇(A. A. Hodge)以及 B. 沃菲尔德(B. B. Warfield)等为代表的加尔文派正统系统神学,教条化、经院化是其主要特征。普林斯顿学派虽然带有福音的特点,但与中世纪的神学观点如出一辙。在具体的价值判断上,他则将中世纪阵营与普林斯顿学派等同,而将包括他自己在内的赞同圣经高级批判理论的学者与宗教改革家并论。在圣经教义方面,宗教改革家和普林斯顿学派截然对立。

林赛认为,宗教改革家对圣经的看法可以归纳为两个原则和四个要点。第一个原则是,他们认为,圣经的最主要价值不在于其事实,尽管这一点没错,也不在于它是神学的终极源泉,“而在于它包含了上帝对每位信仰者救赎之爱的全部信息——他个人给我信息这个事实”,这是他们与中世纪神学相对的。宗教改革家的第二个原则是,建立在这个个人信息基础之上的信仰不仅仅是赞同神学命题或主张,而是个人对个人的神的信任。神在他救赎目的中自我启示,圣灵的见证激发这个信任,在圣经里并通过圣经得到验证,使人相信神正在其中说话。中世纪神学主要是思想和命题式的,新教神学则主要是实验性的、个人性的。圣灵的见证即强调了圣经的实验性和个人性特征,它几乎渗透在宗教改革神学关于圣经的理论的每一个论断中。在这个两个基本前提下,宗教改革家还有四点重要观点。第一,明确区分圣经与神之道。神之道犹如灵魂,神之道的记录犹如肉体。神之道的记录与神意的显现是不同的,神的意志和神的爱是不同的;第二,将二者区别开来,并不意味着圣灵的见证是独立于记录的,也不意味着记录部分对或部分错,更并不意味着不能说记录就是神之道;第三,圣经的永无谬误与权威特征属于神之道,而不是在它自身。因为包含、展示或传达神之道的是记录,无谬误且有权威的是神之道。这种无谬误和权威是通过信仰,而非知识或思想上的赞同获得的;第四,神设计并保存了包含或展示其道的记录,他自己始终独自关怀并眷顾着置身世界的信徒。^[27]与此相对的是普林斯顿学派的系统神学。这种神学的圣经理论中世纪色彩浓厚,有将正统加尔文神学经院化的特征,破坏了其鲜活的生命力,把它变成了毫无生气的死的教条。其特点有四:第一,纯粹从知识或思想上理解圣经,目的在于知识的沟通交流,启示使人更加明智;第二,把神之道与圣经的区别变成纯粹的形式;第三,对圣经的永无谬误及权威理解是形式上的而非宗教观念上的;第四,在形式上认为圣经的永无谬误是指最初的圣经自传,错误是在后来的流传过程中出现的。

林赛认为,宗教改革家对中世纪圣经教义的革命与圣经的权威无关,因为无论新教改革家还是罗马教会的神学家,都没有质疑寻求圣经权威的举动。认为新教主张从字面和历史角度认识圣经的做法抹杀了圣经崇高权威的说法也是不正确的。宗教改革时期,新教和罗马公教的圣经无论在外延还是在内涵上都已经不同。新教不承认次经和伪经(外传),也不承认后世衍生出来的各种非法传统。在他们那里,信仰的权威唯有圣经。圣经不是对教义的启示,而是对个人的启示,神亲自存在于圣经的每句话里。^[28]对神的启示是通过信仰体验感知的,不是通过知识习得的。相反,罗马公教则一如

[26] *Ibid.*, 40.

[27] Thomas M. Lindsay, *The Doctrine of Scripture: The Reformers and the Princeton School*, 279-280.

[28] Thomas M. Lindsay, *A History of the Reformation*, Vol. 1, p. 459.

既往地承认外传及传统的权威。在经典的解释上,则恪守传统的四重解经法。在很大程度上,圣经是信条汇编或教义神学的源泉。

综观林赛关于圣经教义的讨论,可以看出,神之道对信徒个人生命的意义、神的启示的历史延续性以及从本质上把握圣经的永无谬误是其突出特点。在他的论述中,“个人的”字眼经常出现。对信徒而言,圣经不是信条,而是恩典和神救赎的见证,是今生和来世生活的指南。每个人直接面对神,藉阅读圣经与神建立直接的交通和伙伴关系。圣经是神个人化的启示及向信徒自我显现的方式。更重要的是,神的显现是通过一系列事件体现出来的,并非随着经书出现而结束,是一直在进行着的。启示是一个历史的过程,也是人类历史的组成部分。无论对古代的先知还是对当代的信徒,启示只有一个,而且是相同的,那就是神爱人的救赎福音。对人而言,神之道的永无谬误在于其对人救赎的本质,而不是指文本绝对无误。信徒藉信仰确立起对神救赎的信心,通过不断的体验和实践感知神对人的救赎恩典,保持信徒与神的伙伴关系。其中的一个重要渠道就是用普通的研究方法,藉此理解人类的实例或记录的历史可信性。这也是对圣经进行历史批判研究和解释的合理性和合法性之所在。

作为一位虔诚的福音派信徒,林赛对圣经的看法自然受到福音派以圣经为中心和指南重建基督徒虔诚生活之理念的影响。从具体历史环境来看,则是苏格兰教会内部部分信徒对日益教条化和经院化的加尔文派教义不满和反抗的必然反应。虽然其对宗教改革时期的圣经的解释还比较笼统,没有区分不同宗教改革家之间的不同,甚至有矫枉过正的嫌疑,但整体而言,其学术意义和现实价值还是不容否定的,是了解史家与其史作关系的一个范例。

English Title:

Thomas M. Lindsay and His Interpretation of the Scripture in the Reformation

LIU Linhai

Research field: History of Christianity, Professor of History at Beijing Normal University. Address: School of History, Beijing Normal University, 100875, Beijing, China. Tel: 18810062736. Email: lindhailiu@163.com

Abstract: Thomas M. Lindsay was an eminent Scottish historian in the late 19th and early 20th centuries who contributed greatly to the field of Reformation Studies. As a loyal follower of Evangelical Protestantism, both his religious practice and academic research are deeply influenced by Evangelism. He was a follower and practitioner of the higher, or historical, criticism in Bible study, taking the Reformation as a starting point for studying and understanding the Scripture. According to his view, it was the Protestant Reformers who rediscovered and revitalized the Scripture, and made it a centerpiece and guide for Christian religious life, as a formal collection of knowledge and the ultimate source of theology. Scripture has become the direct revelation of the redeeming personal God for followers of Jesus Christ.

Key words: Thomas M. Lindsay, Reformation, Evangelical Movement, Biblical criticism

浅谈马丁·路德 1518—1519 年关于“教皇权威”的辩论

徐乐天

(天津师范大学历史文化学院,300387 天津市)

提要:1518—1519 年与卡耶坦和埃克的两场关于“教皇权威”的辩论是路德走向与罗马教会决裂的重要一步。在辩论中路德高举圣经权威,质疑教皇与教会的神圣属性。这场辩论让路德对于教会史进行了更加细致的研究,在宗教改革之路上更为坚定。同时也令宗教改革的思想在德意志知识分子与贵族中间更大范围的进行了传播。对于这个问题的梳理有利于我们理解宗教改革的开启,以及 16 世纪初的德意志历史。

关键词:马丁·路德; 教皇权威; 宗教改革

作者:徐乐天,博士,天津师范大学,历史文化学院,天津市西青区宾水西道 393 号,300387,电话 +86-159-0106-5663。电子邮件:xuletian23@gmail.com。

路德在早期与罗马天主教的辩论中,虽然以赎罪券这一个具体的问题展开,但涉及到对教会、教皇权威的根本理解与抨击,也由此不可避免地涉及到社会伦理,世俗政治秩序问题上的讨论。在这个阶段,路德通过对教会历史的研究,质疑罗马教会和教皇权威并不符合福音书的精神,进而在 1520 年间的一系列论文中对教会的等级制度进行了猛烈的攻击。国内学术界对于路德 1520 年三篇著名的檄文已经有诸多研究与介绍,对于路德农民战争期间的表现也有诸多有深度的作品。但整体而言更多的侧重其“因信称义”的教义以及路德在农民战争期间是否是“叛徒”判断上。对于路德农民战争之后以及 1520 年之前的研究在细节上仍然非常不足。在 1518—1519 年,路德与罗马教会的几次辩论中,只有 1518 年与台彻尔(Tetzel)的辩论偶尔被提及。而这一系列辩论在宗教改革早期具有重要的意义,无论对于路德本人思想的发展,还是宗教改革的传播都是如此。路德与卡耶坦(Cajetan)和埃克(Eck)辩论涉及的一个重要的问题是教会与教皇的权威,辩论无疑促使路德认真的梳理教会历史,从中找到攻击整个教会制度的切入点。最终虽然路德仍然强调愿意与教会和解,但是当他否定了教会与教皇精神上的神圣性,将其当作世俗权威而表示驯服的立场下,他与罗马教会未来的分道扬镳其实已经不可避免了。本文便以路德在 1518—1519 年与卡耶坦、埃克两次重要的辩论为研究对象,梳理具体的历史细节,不仅使用路德重要的神学论文,还通过他大量的私人信件,将路德思想发展的脉络更加立体的呈现出来,同时将之置于其时的历史背景进行考量。

路德与卡耶坦关于教皇权威的辩论

路德对赎罪券的批评在 1517—1518 年间激起人们的广泛讨论,也超出了路德的本意。在 1518 年 4 月与台彻尔(Tetzel)的海德堡辩论上,路德宣扬圣经作为信仰的最高权威,是一切信仰之源。这场辩

论也让他获得了很多学者,年轻人的支持。但面对台彻尔指责,此时的路德矢口否认自己的《论纲》是对教皇权威的 attack。而后他不得不写作《九十五条论纲释解》(*Explanations of the Ninety-Five Theses or Explanations of the Disputation Concerning the Value of Indulgences*)为自己辩护。在与这篇文章一起寄出的信中,路德对利奥十世的态度极为恭敬,称自己“承认基督的话语假您之口言”。^[1]路德为自己批评赎罪券的行为做辩解,完全没有提及教皇权威的问题,而是归咎于某些神职人员。在《释解》这篇小文中,路德也尽量将教皇与那些贩卖赎罪券的神职人员区分开来。称“我不否认,教皇所做的一切都必须要容忍”。^[2]路德在这个阶段的神学辩论和抗议都谈不上对教皇本人和整个教会制度的反抗。但事态在1518年6月后,随着利奥十世采取更为严厉的态度介入而发生了改变。教皇先是在1518年4月26日任命卡耶坦为奥格斯堡会议的使臣,而后着手准备对路德的传召,同时授意普利艾利阿斯(Sylvester Prierias)写作《关于教皇权威的对话》(*Dialogue Concerning the Power of the Pope*),为教皇权威进行辩护。在6月中旬,教皇将《对话》寄给卡耶坦,要求他在7月-10月间举行的奥格斯堡会议期间将文章转交给路德。

路德于1518年10月12—14日与卡耶坦会面。卡耶坦早先曾向选帝侯承诺将以慈爱之道对待路德,他也确实是这般做的。这不仅表现在路德公开发表的《奥格斯堡会晤纪要》中,在私人信件中,他也多次提到卡耶坦以慈父般的态度对待他,倾听他的想法。然而路德也很快便意识到,他们的观点截然对立,没有协调的余地。这场会面本应是卡耶坦作为教皇的特使,给路德一个机会,倾听他的意见与诉求,却演变成两人的一场辩论。

卡耶坦对路德的主要要求是忏悔并收回自己的意见;承诺不再讲授这些东西;并承诺今后避免破坏教会和平的事情。路德对此表示拒绝,双方的辩论主要是针对“唯一圣子”(Unigenitus)以及圣礼的问题。路德坚称基督的美德在圣灵中,不能转交给他人。在上帝面前没有义人,除非他坚信上帝。^[3]卡耶坦则拿出1343年教皇诏书为教皇权威进行辩论。但在路德看来,即使是教皇的诏书也需要经过圣经的检验才有权威。^[4]在圣礼与得救的关系这一问题上,路德与卡耶坦也无法达成一致。卡耶坦则坚持教会权威,在人的得救问题上具有重要的作用,而且是不可质疑的。路德坚持圣经的最高权威,指出新约中很多条文都明确的说明只有信仰才是得救条件。路德在第一天与卡耶坦会面的时候就意识到双方无法弥合的鸿沟。这天稍晚他写信给斯帕拉丁描述整个过程的时候,虽然提及卡耶坦以极为亲和的态度对待自己,但是指出卡耶坦拒绝对教皇的权威的问题进行质疑,称卡耶坦赞扬教皇用自己的权威就可以废除一切,甚至是关乎信仰的条文,表示正与卡耶坦对此争论。此时路德就提及希望斯帕拉丁来帮助自己向公议会请愿,此时他已经意识到问题不可能通过这次对话而顺利解决。文中还提到得知教皇赠送金玫瑰给选帝侯的事情,批评罗马教会对财富的贪婪。^[5]路德对斯帕拉丁提出的建议无疑是对教皇权威的又一种挑战。

路德与卡耶坦的会面是失败的。对于罗马教廷而言尤其如此。卡耶坦完全没有按照教皇的要求宣布路德为异端,更没有动用世俗权威逮捕他,而是遵守了对选帝侯的诺言。会面的结果对萨克森选帝侯也一样造成新的问题。虽然一直在保护路德,但弗里德里希很难说是路德的支持者,他的初衷仍

[1] Martin Luther, *Life and Letters of Martin Luther*, ed. & trans. , Smith Preserved, (Philadelphia: The Lutheran Publication Society, 1911), 45.

[2] 路德文集中文版编辑委员会编 Lude wenji zhongwenban bianjiweiyuanhui bian, 《路德文集》Lude wenji [Collected Works of Martin Luther], 第一卷 Diyijuan Vol. 1, (上海 Shanghai: 上海三联书店 Shanghai sanlian shudian [Shanghai Joint Publishing], 2002), 212.

[3] LW (*Luther's Works*. ed. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann. [CD-ROM] Philadelphia: Fortress Press; St. Louis, Mo. , : Concordia, 2002.) vol. 31, 264.

[4] LW 31, 262.

[5] Martin Luther, *Luther's Correspondence and Other Contemporary Letters*, ed. & trans. Smith Preserved. Vol 1, (Philadelphia: The Lutheran Publication Society, 1908), 116-118.

然是希望双方和好,但路德的坚持,让这场谈话变成辩论,没能解决双方的问题。

路德与埃克论战中关于教皇权威的辩论

从 1517 年到莱比锡辩论,路德在对待教皇权威的问题上开始趋向于与罗马教会进行对抗。这种改变与路德对于教皇利奥十世本人的不信任分不开。其实在 1519 年初,由于马克西米利安皇帝驾崩,而此时皇帝的继承人选尚未明朗,政治上的不确定性让罗马教廷不愿因路德的问题与选帝侯撕破脸,曾主动派出使团前往萨克森进行和解。^[6] 弗里德里希给路德施加了很大压力,在与教皇使节查理·冯·米尔蒂茨(Charles von Miltitz)会面之后,路德表态愿意保持沉默,并主动写信给教皇,以示驯服与和好。^[7] 但路德在写给选帝侯弗雷德里希的信的末尾,直截了当的表示绝不会接受米尔蒂茨撤回自己所有言论的要求。在同时写给教皇利奥十世的致歉信中,路德提到选帝侯严厉指责他对教皇大不敬。路德以谦卑的态度向教皇致歉并表示:

“在上帝与祂的造物面前我发誓,我过去、现在从未想要以任何方式谈论罗马教廷以及您的权威,或以任何阴谋诡计驳斥这种权威。与之相反,我承认教会高于一切的权威,无论在天堂还是地上……”^[8]

几天之后,路德再次写信给弗里德里希,甚至更进一步表示能够接受撤回自己之前的言论。但路德设下条件:首先他希望能够接受公正的审判,并列出他心仪的大主教人选;其次也是更为重要的是,必须从圣经找到审判、驳斥他的根据,他才能接受。^[9]

虽然路德表示驯服,但辩论并没有因此停止。2 月路德致信萨克森公爵乔治,主动要求参与卡尔施塔特与埃克的辩论。^[10] 3 月初乔治回复表态同意。^[11] 在第二天写给斯帕拉丁的信中,路德态度又有微妙的变化,重新回到对教皇与教会是世俗机构的观点上,对斯帕拉丁不断要求自己保持沉默不满。^[12] 最终,路德在三月中直接写信给选帝侯,抱怨论敌不守信用,仍然肆无忌惮的攻击他,而自己却始终服从选帝侯的命令,从不反驳。表示如果这种情况维持下去将会反击。在信的末尾路德说“虽然在辩论中,我的立场与(埃克)相左,其中涉及到教皇的地位问题,但我仍然服从他,并会一直以谦卑之心服从神圣的教皇。”^[13] 将教皇称作“神圣”的应该不是路德此时内心真正的看法。但无论是不是在弗里德里希与斯帕拉丁的压力下,路德在这个阶段至少表现出希望和好的诚意。

与此同时,路德也在积极地准备辩论。路德将目光放在教会史的研究上。在一封信中,他对斯帕拉丁说:“为了辩论,我在研究教皇通谕,我不知道教皇究竟本人是敌基督,还是敌基督的使徒……。”^[14] 辩论之前埃克发表了《12 条》,路德则以自己的《12 条》作为回应。而后埃克又加入新的 7 条以攻击卡尔施塔特的《辩护结论》,路德也很快加上了第 13 条作为回应。埃克针对路德在《95 条的解释》中说:“罗马教会在格里高利一世时代还没有比其它教会更高一级的说法展开攻击,他声称承担

[6] LW 48, 97.

[7] LW 48, 96-100.

[8] LW 48, 100.

[9] LW 48, 103-106.

[10] *Kuther's Correspondence and Other Contemporary Letters*, 164.

[11] *Idid*, 166-167.

[12] *Idid*, 167-168.

[13] *Idid*, 168-169.

[14] *Idid*, 170.

圣彼得职位的人,和相信彼得的继承者,是基督在世界的代表,^[15]而路德便针锋相对的在他后加入的第13条中指出:

“人们最经常引用的是近400年来发表的一系列教皇谕令,以此证明罗马教会的地位在其它所有教会之上;但是足以驳斥他们的,不仅有此前1100多年的历史,还有圣经的明鉴,特别是历届大公会议中最神圣的尼西亚会议所制定的谕令。”^[16]

路德认识到对罗马教会制度神圣性的最好攻击正是教会历史本身。于是在1519年6月当辩论刚开始的时候,路德发表了《关于教皇权威的13条评论》(Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate papae),在这篇文章中,路德通过对教会历史的梳理,对教会与教皇的权威从历史发展的角度进行了猛烈抨击。路德再次强调圣经在信仰问题上拥有不可置疑的权威,他只接受圣经的审判,任何教会决定都要在圣经之下检验。言下之意教皇权威也必须要在圣经之下检验。《13条评论》更加明确的表达出,路德与宗教改革在圣经问题上的原则。

虽然这篇文献通过历史考察,对教皇权威发起挑战,但路德否认自己在反对教皇制度。路德的逻辑是,没有上帝的旨意,教皇制度是不可能建立起来的。即使缺乏圣经基础,这点也毋庸置疑。基于他对《罗马书》第13章服从的教诲,他表示乐于服从上一级的权威。^[17]在这里路德已经将罗马教会与教皇视作世俗机构,也正是在这一前提下,才有服从。

路德在解释《马太福音》第16章18-19节“我还告诉你,你是彼得,我要把我的教会建造在这磐石上,阴间的权柄,不能胜过他。我要把天国的钥匙给你。”这段经文时,强调耶稣并没有将钥匙交给彼得,而是承诺交给他。路德还不断引用《约翰福音》第21章15-17节的内容说明上帝并非将这份职责只赋予了彼得。^[18]耶稣将钥匙赋予彼得的承诺体现在《约翰福音》第20章22-23节的内容“说了这话,就向他们吹一口气,说,你们受圣灵。你们赦免谁的罪,谁的罪就赦免了。你们留下谁的罪,谁的罪就留下了。”,认为所有使徒共同接受到释罪权柄。换句话说,钥匙是交给了教会的圣徒团体。^[19]

不仅如此,路德还攻击所有拉丁教会主教都由罗马主教任命的做法。通过对教会史的研究,路德说:

“大公会议的法令只能在得到罗马的批准后有强制力,这显然是不正确的。他强调的另一个观点是,在考察教会法后发现,尽管罗马声称自己拥有挥舞世俗之剑的权柄,但事实上他们没有。”^[20]

最后,路德攻击教会通过不断的公布法令让教皇制度合法化。路德虽然仍然承认罗马在事实上

[15] Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, trans. Robert C. Schultz, (Philadelphia: Fortress Press, 1999), 119.

[16] 路德文集中文版编辑委员会编 Lude wenji zhongwenban bianjiweiyuanhui bian, 《路德文集》Lude wenji [Collected Works of Martin Luther], 第一卷 Diyijuan Vol. 1, (上海 Shanghai: 上海三联书店 Shanghai sanlian shudian [Shanghai Joint Publishing], 2002), 270.

[17] Martin Luther, *Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Band 3, *Die Kirche und Ihre Ämter*. Hrsg. Von Günther Wartenberg, Michael Bezer, (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009), 29.

[18] “他们吃完了早饭,耶稣对西门彼得说,约翰的儿子西门,你爱我比这些更深吗。彼得说,主阿,是的。你知道我爱你。耶稣对他说,你喂养我的小羊。耶稣第二次又对他说,约翰的儿子西门,你爱我吗。彼得说,主阿,是的。你知道我爱你。耶稣说,你牧养我的羊。第三次对他说,约翰的儿子西门,你爱我吗。彼得因为耶稣第三次对他说,你爱我吗,就忧愁,对耶稣说,主阿,你是无所不知的,你知道我爱你。耶稣说,你喂养我的羊。”

[19] *Martin Luther: Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, 31-47.

[20] *Ibid.*, 119-123.

较其它教会拥有更高的地位,但是在洗礼的问题上,路德则指出罗马教廷在对非洲和亚洲的基督教会没有裁判权,而这都得到历史的印证:罗马从来没有任命过那里的主教。路德并强调教皇们利用教会档案,选取对自己有利的发表出来,而这也导致了教会的堕落。他进一步用历史来引证:“亚历山大的长老从同等级别的人中挑选义人成为主教,就像军队任命司令一般。”^[21]

路德在这篇文献中,虽然没有彻底颠覆罗马教会与教皇更加高一级的权威,但是路德从历史上找到攻击教会制度的武器,罗马的教会制度是在历史发展中不断制度化,强大起来的。他拒绝承认教皇制度具有神圣性,他只承认教皇做为人类的权利。而将教皇制度看做一个人类的机构。

路德在莱比锡的辩论具有重大意义。路德通过对教会史细致的考察,对教会与教皇的权威,这一历史发展而形成的现状,进行了梳理。在拒绝将其视作神圣的机构,而完全当作世俗权威服从的同时,路德再次强调了圣经与信仰在得救问题上的绝对地位。在之后的辩论中他还第一次指出伪经的问题,^[22]并重申圣经作为最高权威的重要性。

结论

与卡耶坦、埃克的论战中,路德在教会历史研究的基础之上,对教会与教皇的神圣性进行了质疑与反驳。从辩论过程来看,路德显然此时并未决意与罗马教会分道扬镳,公开场合也始终保持着对利奥十世的恭敬。在萨克森选帝侯的压力下,也曾向教皇示好,试图和解。然而这一系列辩论事实上帮助了路德更加深入地研究、思考教会历史,从中他找到更多证据支持自己的质疑,也更坚定了自己坚持圣经权威的决心。

这一系列辩论,也为路德在接下来的几年间,对整个教会的等级制度的思考打下了基础。与埃克的辩论之后,在 1519 年内 5 个月间路德又发表了 16 篇文章,让他成为公众人物,各个重要大学、神学家、各种神职人员,甚至是萨克森公爵乔治都卷入其中,他的思想与勇气在知识精英中迅速传播开来,由此获得了很多支持者。虽然萨克森选帝侯弗雷德里希通过斯帕拉丁要求路德撤回或是注意言行不可太过激烈,^[23]但这时路德更加勇敢地拒绝了弗里德里希的要求。^[24]毫无疑问辩论强化了路德对于圣经原则的坚持。这个改革对于路德来说也不是“革新”,而是重新回到教会早期,没有制度化的传统中去。这使得路德可以从漫长的教会史中,找到充分的证据,并从根基上挑战罗马教会与教皇的神圣权威,却并不必然同时从根本上推翻属灵职位,包括教皇存在的合理性。所以路德早期反抗教皇与罗马教会制度,是一个渐渐转变的过程。这个过程中路德不断在神学上进行思考,同时也受到现实政治与罗马教会对其改革要求的回应的影

[21] *Martin Luther; Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, 135-139.

[22] Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, trans. Robert C. Schultz, (Philadelphia: Fortress Press, 1999), 124.

[23] *Luther's Correspondence and Other Contemporary Letters*, 286-289.

[24] *LW* 44, 117.

English Title:

Luther's Teaching on the Authority of the Pope

Xu Letian

Ph. D in History, College of History and Culture, Tianjin Normal University, Xiqing District Binshui Xidao 393, 3000387 Tianjin, P. R. China, Tel. 86-159-0106-5663. E-mail: xuletian23@gmail.com

Abstract: During 1518—1519, Luther's debate with Cajetan and Eck on the Authority of the Pope were crucial for his break with the Roman Church. Luther insisted upon the authority of Scripture, challenging the Holy authorities of the Pope and the Church. These debates also helped him to further study church history. The debates spread among intellectuals and German nobles. The dispute with Rome, 1518—1519, set the stage for the further development of Luther's theology.

Key words: Martin Luther, the Authority of Pope, Reformation

教会历史与中西社会
Church History in the West and in China

关于十一世纪教会改革的两点思考

侯树栋

(历史学博士,北京师范大学历史学院,100875,北京,中国)

提要:11世纪的教会改革最好认为是一个渐变的、自然的过程。改革者们,包括一些激进的改革者们,其实并非是王权或皇权的天敌,他们也无意制订出具体的计划来向国王们或皇帝们的荣耀尊严挑战。换言之,教会改革的本意并不是要站在帝国权力的对立面,即便其时教会和国家的危机都已经发生。亨利四世和格雷戈里七世的矛盾并不完全建立在不同原则冲突的基础之上,即便不考虑主要角色的个性等要素,产生激烈冲突在很大的程度上雅要归因于当时复杂的政治环境。自11世纪起,萨利安国王和德意志诸侯之间就发生了一系列的冲突。其时,萨利安王朝与诸侯的传统关系有了深刻的变化:诸侯在帝国政治中的作用不断增强。德意志诸侯的地位和态度在很大程度上直接影响所谓的“授职权之争”的进程和结果。在亨利五世统治时期,诸侯业已非常广泛地参与了包括“授职权”在内的帝国事务,以至于沃尔姆斯协定,实际上乃是三方(教皇、皇帝、德意志诸侯)首肯的协定。在沃尔姆斯协定“皇帝的特权”部分,有这样的表述:“所有这些事情都听取诸侯的意见并在诸侯的同意的情况下来做”,并且有这些诸侯的名字。非常清楚,这显示了诸侯在帝国中的地位及其对帝国的责任。

关键词:教会改革、沃尔姆斯协定、德意志诸侯、帝国政治

作者:侯树栋,历史学博士,北京师范大学历史学院教授。地址:邮政编码:100875,北京师范大学历史学院,北京,中国。电话:13520396853。电子邮件:houshudong@bnu.edu.cn。

11世纪西欧处于变革的时代,变革既表现在经济、社会和政治领域,也表现在教会以及教会与国家的关系方面。11世纪渐次发生的教会改革,无论理论上还是实践中,都深刻影响到中古时期以来教会与国家的既定关系。在德意志,发生在教权与皇权之间的授职权之争,一向被作为德意志王权发展历程的转折点。论者多用“奥托-萨利安的帝国教会制度”(ottonisch-salisches Reichskirchensystem)显示授职权之争前教会与国家的紧密联系。如果说“帝国教会制度”一词太过抽象,某种意义上有时代错乱之嫌的话,那么“国王的教会”(königliche Kirchenhonest)这一用语也许能够更准确地表达授职权之争前教会与国家的内在关系。^[1] 通常认为,在德意志奥托时代和萨利安时代,教会与国家的密切关系自奥托王朝的末代国王亨利二世以来加速发展,到萨利安王朝的亨利三世时代达到顶峰。亨利三世遵循前例并在更大程度上授予教会机构豁免权、王室权利、伯爵权和森林管辖权。当把伯爵的全部统治权也授予各级教会机构时,也就意味着教会机构与世俗机构之间界限的消除。^[2] 教会机构为

[1] E. Boshof, *Königtum und Königsherrschaft im 10. und 11. Jahrhundert*, (München; R. Oldenbiurg Verlag, 1993), 39.

[2] G. Althoff, *Heinrich IV*, (Darmstadt; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006), 31.

国王、王国履行各种责任和义务,这些服务通称为 *servitium regis*。到 11 世纪时,一些主教已经把教区内所有伯爵的统治权都置于自己手中,维尔茨堡主教就是其中的典型。^{〔3〕} 对于亨利三世来说,“对教会的统治同时也是责任;对他来说,在任命主教时政治上的可靠性和履行宗教职责的能力是同样重要的。”^{〔4〕} 按照泰伦巴赫的说法,在这种关系之下,教会机构与国王政府在做同样的事情。^{〔5〕}

从思想意识上看,把教会与国家紧密地结合在一起的正是基督教神学政治观念。作为基督教国家的统治者,其王权源自神命,因而是神圣的,王权的这种性质能够令国王事实上支配高级教职,甚至授予高级教士象征宗教责任的指环和牧杖。也正是出于对上帝的神圣使命和责任,亨利三世倡导融教会与国家为一体的一个基督教和平王国。把 10-11 世纪德意志“帝国教会制度”的存在释为教会与王权的相互利用,或者将教会机构径直说成是国王的统治或行政工具,是以往常见的解释。现在来看,这一类解说其实是用后来的标准、规范和价值裁量历史,确有时代错乱之感。以教职的选举来说,教会改革以前,“即使主教城市的教士和民众的选举在形式上还没有被放弃的话,国王对于选拔候选人也有着决定性的影响。”^{〔6〕} 然而,这种做法当时在整体上是得到认可的,教会机构也未必完全是被动的。在亨利四世亲政之前的所谓摄政时期,科隆大主教安诺(Anno)二世表现出对国家强烈的责任意识。他要求当巡游王廷到达教区时,每个主教都应出席国王会议,履行自己的国家责任。^{〔7〕}

但是,随着教会改革在 11 世纪的推进和深入,教会与国家之间原有的关系开始改变了。

11 世纪教会改革的中心要求是教士独身,反对圣职买卖和俗人授职,更远大的目标是教会自由,最激进的主张则是教权至上。实现这些要求,理论上意味着教会摆脱一切俗人包括国王和皇帝的控制,王权的统治基础从而也受到挑战。其实,把这场“改革”作为一种渐进的趋势来认识可能更恰当一些。这场改革的原动力并非出自哪一个人或哪一个团体,而是自发的过程。它在最初并没有系统的纲领,上述那些要求多是后人的概括。最初参与到这股趋势当中的那些人,没有谁能够搞清楚他们要走向何方。他们的要求不过是使整个教会回归其纯朴,并决心通过整顿教会机构达到这一点。^{〔8〕} 这股趋势在 10 世纪末、11 世纪初开始在修道院范围内酝酿,然后逐步扩大。到 11 世纪中叶左右时,改革教会的呼声开始在罗马教廷出现,其中的一个标志性事件是教皇立奥九世的上台。然而,此时的教会改革还没有把矛头指向皇权,萨利安王朝与教会改革派还不是对立的关系。因为,将立奥九世这位富于“改革精神”的人送上教皇宝座的正是德意志国王、皇帝亨利三世。

亨利三世在 1046 年接连罢免三位教皇,并先后把几个德意志的主教立为教皇。亨利的这些举动历来为人关注,认为这是亨利对于教会包括罗马教廷所拥有的最高统治权的有力证明。史家甚至一度认为亨利准备把罗马教廷也并入到帝国的教会体系当中,视罗马教廷如同帝国的一个主教区。^{〔9〕} 其实,完全从权力扩张的角度看待亨利三世对罗马教廷的干预,并不十分妥当。作为宗教机构,即使是地位崇高的宗教机构,也需要物质力量作后盾。罗马教廷只有在强大物质力量的保护下才能够正常地履行职责,发挥作用,否则就会变成地方权贵争权夺利的工具。因此罗马教廷需要国家权力的保

〔3〕 Adam of Bremen, *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*, by F. J. (New York: Columbia University Press, 2002), 152.

〔4〕 E. Boshof, *Königtum und Königsherrschaft im 10. und 11. Jahrhundert*, 39-40.

〔5〕 G. Tellenbach, *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, trans. by T. Reuter, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 56-57.

〔6〕 G. Althoff, *Heinrich IV*, 29.

〔7〕 S. Weinfurter, *The Salin Century: Main Currents in an Age of Transition*, trans. by B. M. Bowlus, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999), 124-125.

〔8〕 D. Luscombe and J. Riley-Smith (eds.), *The Cambridge Medieval History*, vol. IV, C. 1024-c. 1098, Part II, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 2.

〔9〕 H. Fuhrmann, *Germany in the High Middle Ages*, c. 1050—c. 1200, Trans. by T. Reuter, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 43.

护,也从不拒绝这种保护。矮子丕平、查理曼、奥托一世这些强大君主,都被罗马教廷作为自己的保护人,教廷对一些强大君主的“赞誉”和“欢迎”不能理解为只是迫于政治高压的结果。

在亨利三世对罗马教廷进行干预之前,教皇职位长期为罗马几大权贵家族所控制。11世纪前半叶的罗马城是几个大家族争权夺利的场所,政治动荡,秩序混乱,教皇一职事实上也控制在几大家族手中。各个家族总是推出自己中意的人选,教皇之外总存在另一个与之对立的教皇,罗马教廷经常处于分裂和动乱状态。显然,在这种形势下,理论或法律并不能解决问题,解决问题只能通过实力。1046年,亨利三世在罗马召开宗教会议,宣布罢免原有教皇的职务,让班贝格主教苏德格尔(Suidger)当选新教皇,当选后的苏德格尔称克莱门特(Clement)二世。随后教皇在罗马为亨利举行皇帝加冕礼,同时授予他罗马教会保护人的头衔。据弗尔曼(Fuhrmann)的论述,德皇奥托三世曾经享有这一头衔,后为罗马权贵把持。这一头衔的具体意义是模糊的,但可以肯定的是,谁拥有这一头衔,谁就有资格在教皇选举中投下第一票。由此可见,亨利三世干预罗马教皇职位的目的或者目的之一,正在于排除罗马权贵对教皇职位的控制和影响。^[10]从1046—1059年间,共有5名德意志高级教士被推举为教皇。也正是在一时期,教会的改革派逐渐主导了教廷,他们正是在“萨利安皇帝的强大保护下才能够抵抗罗马的权贵家族。”^[11]立奥九世原为图尔(Toul)的主教布鲁诺,1049年被亨利立为教皇后称立奥九世。他上任后身边聚集了一批立志于教会改革的教士,其中就有后来成为教皇格雷戈里七世的激进教士喜尔德布兰。立奥在任期间召开了多次宗教会议,这些会议在教皇选举、教士独身、圣职买卖和教皇地位等问题上提出了一系列改革主张。对于教会的这些主张,亨利三世并不认为有损自己的权力与地位。

教会改革派的主张有一个逐渐变化的过程。在亨利四世亲政之前的所谓摄政时期,教皇权威论开始流行。这种观点强调,无论是教父的论著,宗教会议的决议,还是教皇的敕令,都是神法的体现,因此它们都具有普遍的权威。有神学家甚至认为,救赎只能通过严格地服从罗马教廷才能实现。^[12]1059年拉特兰宗教会议通过的教皇选举法案,旨在坚定维护教会自由。这里的所谓“自由”,是指教皇选举不应当受任何外部势力的影响和干预。法案规定,教皇选举的正确程序是:教皇职位一旦空缺,首先是枢机主教进行协商,然后召集枢机团其他教士议事,最后是其他教士和人们进行表决。对于德意志国王,法案只是用含糊的词语予以“尊重”并维护德王的“荣誉”。^[13]不少学者认为,这一法案开创了一个先例,在此之前枢机团作为一个机构,与教皇的推举事实上并没有什么直接关系,此后推举教皇就成为它的特权。由此可见,1059年的这个法案其实是否定了教会的传统保护人德王或皇帝在教皇推举过程中的特殊地位。不过也有论者强调,与其说这个法案针对的是距离罗马比较遥远的国王或皇帝,不如说是近在眼前的罗马权贵,他们才是罗马教廷最直接的威胁。1059年拉特兰宗教会议通过的另一个法案的第6条,要求所有神职人员“不得以任何方式从俗人手中接受教堂”。^[14]这一条是否直指国王或皇帝传统上一一直享有的授职权,论者也有不同的解释。无论如何,1059年出台的两个教会法案,在理论上成为教会改革派开始进一步强化教权的标志。即使如此,这两个法案也不能说明教权与皇权的根本对立,不能说明教会改革派的上述主张意味着罗马教廷从原则上拒绝皇权的保护。情况相反,“他们希望得到保护,因为他们知道,若没有一个强大的君主来提供教会所需要的秩序和安全,教会就不可能有效地履行其职责。这就是选举法案为什么用词模糊、为什么这一法案蕴含

[10] H. Fuhrmann, *Germany in the High Middle Ages*, c. 1050—1200, 45.

[11] A. Haverkamp, *Medieval Germany, 1056—1273*, Second Edition, trans. by H. Braun and R. Mortimer, (Oxford University Press, 1992), 103.

[12] S. Weinfurter, *The Salian Century: Main Currents in an Age of Transition*, 144.

[13] B. Tierney, *The Crisis of Church & State 1050—1300*, (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc.), 42.

[14] B. Tierney, *The Crisis of Church & State 1050—1300*, 44.

的政策不能得到系统的贯彻、为什么时间过去两个世纪以后教会与国家之间的关系仍然模糊不清的原因。”^[15]这一观点值得重视。中世纪教会与国家的关系十分复杂,从概念、理论、原则看问题,会将逻辑的预设强置于历史当中。中世纪教权与皇权的分离是长期的、渐进、自发的过程,设想 11 世纪的教会改革派对于教会与国家的关系已经形成一套清晰的概念并将其付诸实施,从而引发教权与皇权之间不可调和的矛盾,只能是逻辑推演的结果。总之,11 世纪的教会改革并非作为皇权的对立面发展起来的,随着改革的推进,教权与皇权矛盾重重,但这些矛盾不是原则的根本对立。亨利四世与格雷戈里七世间的激烈斗争,并非完全基于原则上的对立。即使暂且不考虑两者的个性等因素,也应更多地结合当时具体的政治形势来认识,完全从原则上的对立说明两者之间的矛盾和斗争,并不符合历史的实际情况。

二

1073 年,激进改革派教士喜尔德布兰当选教皇,称格雷戈里七世。他在教会的诸多问题上持有一系列激进的看法。他在由 27 条组成的一份“敕令”中大力申张教皇权,强调教皇是神圣的,只有教皇权才具有普世性,教皇有权罢黜皇帝。^[16]有论者把他的理论归纳为:服从上帝意味着服从教会,服从教会就意味着服从教皇,反过来也是如此。^[17]教皇格雷戈里七世高扬教权,皇帝亨利四世则坚定维护皇权,因而两者之间的冲突逻辑上是必然的。但是,历史并不是逻辑的直接结果,而是充满了“变数”,正是这些“变数”使历史鲜活起来。有关亨利四世与格雷戈里七世之争的传统叙述,大都集中在这两个人之间的交锋上。需要指出,这一时期德意志诸侯日益强大,亨利与德意志诸侯的关系也发生着深刻的变化,诸侯的立场直接影响着教权与皇权之争的进程和结局。

亨利三世以来,萨利安王室与贵族的关系日趋紧张。亨利四世虽已平息了萨克森贵族的暴动,但矛盾并没有化解。因而当格雷戈里在 1076 年 2 月召开的宗教会议上宣布罢免亨利四世并且施以绝罚时,亨利立刻发现自己已经陷入被动。因为对手一方比自己强大得多,这个集团包括教皇、对亨利不满的贵族,以及与南德和萨克森的贵族保持密切联系的一部分德国主教。1076 年萨克森贵族再次起事。这一年的 10 月,诸侯在特里布尔(Tribur)集会,教皇特使也出席会议,共同商讨如何处理当时的局势。严峻的形势迫使亨利妥协。同时诸侯邀请格雷戈里在 1077 年 2 月到奥格斯堡作诸侯与亨利之间的仲裁人。历史的下一幕就是亨利的卡诺沙之行。论亨利四世的史家有一个基本共识:亨利是自负、坚定而又具有灵活性的统治者,他将这几种相互矛盾的性格集于一身。亨利作此选择有其性格的因素,更重要的恐怕还是当时的政治形势。亨利必须保住位置,为自己争取时间,为此他需要首先恢复教籍,重新为自己的统治赢得合法性。从政治角度看,亨利的卡诺沙之行是必要的,从结果上说,卡诺沙之行给亨利带来的好处远远大于他的损失。当然,亨利与格雷戈里的这场冲突以及卡诺沙一幕,确立撼动了时人对国王或皇帝的既定信念,在教皇面前认错赎罪的亨利全然是一个“俗人”。然而这并非表明皇权向教权的屈服,“任何这样的想法都不可能在亨利四世的头脑中闪过。”^[18]

亨利与教皇的冲突暂告平息,但与诸侯的矛盾无法化解。1076 年萨克森贵族再次起事,而且南部德国的几大公爵,士瓦本的鲁道夫、巴伐利亚的韦尔夫四世和卡林西亚的贝特霍尔德(Berthold)都坚定地站在了亨利四世的对立面。在 1077 年法兰克尼亚福希海姆(Forchheim)诸侯会议上,诸侯和教皇

[15] D. Luscombe and J. Riley-Smith (eds.), *The Cambridge Medieval History*, vol. IV, c. 1024-c. 1098, Part II, 3-4.

[16] B. Tierney, *The Crisis of Church & State 1050—1300*, 49-50.

[17] H. Fuhrmann, *Germany in the High Middle Ages*, c. 1050-1200, 60.

[18] S. Weinfurter, *The Salian Century: Main Currents in an Age of Transition*, 149.

特使推举士瓦本公爵、莱茵费尔登的鲁道夫为国王。德意志历史上由此出现了第一个对立国王 (antiking), 这是一个重要标志。此前, 世袭权利与权贵的选举, 是德意志“国王 - 制造”过程中并存的两个要素。但从整体上看, 正如有学者所指出, 10 - 11 世纪后期德意志的王位更替, 与中古中期以来西欧其他国家的王位更替是相似的; 通常情况下是子承父位, 尽管形式上仍然需要权贵们的推举。如果先王无子, 就从最近或较近的亲戚当中推选。^[19] 但是, 1077 的国王选举与此前的所谓“选举”之间存在根本不同。这次诸侯是在亨利四世仍然是合法国王的情况下有意识地选出一名对立国王, 试图取而代之, 而且有意地避开了王室成员的世袭权利。鲁道夫的主要政治“资本”是诸侯和教廷的支持。因此他给予诸侯和教廷一系列承诺: 不指定自己的儿子为继承人, 以保证诸侯进行自由选举; 不干预主教选举, 以保证教会按照教会法进行选举。鲁道夫的力量有限, 亨利在与鲁道夫的斗争中占居主导, 并取得一系列胜利。鲁道夫在 1080 年 10 月战死, 诸侯开始谋求另一个对立国王。1081 年诸侯推举萨尔姆伯爵赫尔曼 (Hermann of Salm) 为对立国王, 赫尔曼是一个力量比较弱小的诸侯, 对亨利并未构成真正的威胁, 在 1088 年洛林的一座城堡包围战中身亡。亨利四世与格雷戈里七世的斗争随着格雷戈里的去世而结束。斗争期间德意志诸侯两度推举对立国王, 直接挑战统治王朝的世袭权利, 显示了王权与贵族间的紧张关系。

亨利五世是在德国诸侯和罗马教廷的支持下登基的, 然而他上台后与诸侯和教廷的关系仍然紧张。在德意志内部, 最大的挑战仍然是萨克森问题。这一时期的萨克森事实上已经独立于萨利安王朝。1106 年垄断萨克森公爵职位的比隆家族最后一个男性后裔去世, 亨利五世把萨克森公国授予了苏普林堡的伯爵洛塔尔。成为公爵的洛塔尔在萨克森大力扩张, 通过武力、殖民、传教和外交, 把边境向东部推进。地方诸侯的东扩明显提升了自身的实力。亨利试图干预萨克森事务, 于 1115 年进攻萨克森, 结果大败, 他的失败进一步增强了萨克森的独立性。^[20] 亨利五世时期, 授职权问题一直是教、俗争执的核心, 亨利和教皇反复较量, 斗争旷日持久。正是在这一时期, 诸侯作为亨利和教皇之外的第三方参与了授职权问题的谈判。1122 年, 教皇特使、亨利和诸侯在沃尔姆斯进行谈判。谈判持续了半个月, 结果达成著名的“沃尔姆斯协定” (The Concordat of Worms)。

这份协定没有根本解决教权和俗权长期以来的纠纷, 但毕竟试图区分教会的宗教事务与世俗事务。亨利在这份协定中承诺: 今后不再向教会机构的首脑授予象征宗教职位的指环和牧杖 (ring and staff), 今后仅授予权节 (sceptre), 它象征教会机构的俗权 (regalia), 即教会机构享有的物质财产和权利 (temporalia); 保证德意志王国和帝国教会的自由选举; 归还已割让出去的教会土地。教皇则也有相应的承诺: 德意志教会机构首脑的选举应当在国王或皇帝面前进行; 如果选举出现分歧, 国王则应当支持其中“更优秀的一方”; 在德国, 当选者应首先接受国王的权节, 然后再举行圣职仪式; 在意大利和勃艮第, 国王应在当选者举行圣职仪式 6 个月内授予权节。当选者都应国王履行相应的义务。^[21]

就这份协定的内容来看, 国王对教会仍然具有重要的影响力。他能够通过教会机构首脑的授职, 至少是其中的一个重要环节, 通过介入教会选举, 继续发挥影响。他能够要求教会机构继续为国王履行义务。因此把沃尔姆斯协定看作是国王的失败或者对教权的重大让步, 并不妥当。当然, 沃尔姆斯协定给予教会机构的地位和职责以相当的尊重, 这也反映了 11 世纪教会改革以来的社会发展趋势。当把目光从沃尔姆斯协定本身内容转向历史的实际时, 情况就是另一码事了。沃尔姆斯协定本身并非仅仅是王权与教权较量、协商的结果, 诸侯在其中起了关键作用。亨利五世在协定中说, 他所承诺

[19] T. Reuter, *Germany in the early middle ages, c. 800—1056*, (London: Longman), 184-185.

[20] D. Luscombe and J. Riley-Smith (eds.), *The Cambridge Medieval History, vol. IV, c. 1024-c. 1098*, 408.

[21] “沃尔姆斯协定”原文为拉丁文, 拉德对照请见 L. Weinerich (Ausgew. hlte und übersetzt), *Quellen Zur Deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte Bis 1250*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 182-185. 英译请见 B. Pullan, *Sources for The History of Medieval Europe, from the mid-eighth to the mid-thirteenth century*, (Oxford: Basil Blackwell, 1966), 157-159.

的所有事情应在听取“诸侯的意见并在诸侯同意的情况下来做。”^[22]不仅如此,文件还一一列出亨利行事需征得其“意见”和“同意”的教、俗诸侯的名字,并指出亨利与科隆大主教共同署证这份文件。所以,沃尔姆斯协定严格说来是三方的协定。亨利五世时期,德意志诸侯更广泛地参与到国内治理以及德意志与罗马教廷的关系当中,1121年诸侯与亨利五世在维尔茨堡缔结和平协议,协议清楚地表明了诸侯对于国家的责任,德意志已初步呈现国王与诸侯共管的局面。^[23]

一直以来,论者多强调授职权之争严重削弱了德意志王权对教会的控制。但正如有学者所指出,11世纪教会改革引起的激烈争论并不限于德意志,改革者对王权神圣性质的观念的攻击以及区分教权与俗权的要求,同样也出现在英、法等国。教会改革者提出的一些要求在原则上的胜利,并不意味着教、俗关系在历史实际当中的真实情况。沃尔姆斯协定在更大意义上是教皇与德王的和平宣告,德国很多主教区并不理会它的具体规定。^[24]在英、法,最后获胜的不是教皇,也不是教会的自由选举,而是国王。在德意志,最后获胜的同样不是教皇,也非教会自由选举,当然也不是国王,而是诸侯,这是力量对比的结果。我们从亨利四和亨利五世以来德意志王权与贵族关系的演变过程能够看出来,诸侯的力量不是在衰退或减弱,而是逐渐积累能量,提升地位。这些诸侯不仅仅指公爵、侯爵、伯爵等世俗诸侯,也包括大主教、主教、修道院长等教会诸侯。他们通过国王的授职,即通过从国王手中接受象征统治权的权节,获得跟公爵等世俗诸侯同样的地位。在亨利五世时期的国家活动当中,在沃尔姆斯协定当中,诸侯已经和国王一道共同成为国家的代表。

[22] B. Pullan, *Sources for The History of Medieval Europe, from the mid-eighth to the mid-thirteenth century*, 158.

[23] B. Schneidmüller und S. Weinfurter (hrsg.), *Die Deutschen Herrscher des Mittelalters: Historische Portraits von Heinrich I. bis Maximilian I. , 919-1519*, 197; S. Weinfurter, *The Salian Century: Main Currents in an Age of Transition*, 173-174.

[24] D. Luscombe and J. Riley-Smith (eds.), *The Cambridge Medieval History*, vol. IV , c. 1024-c. 1098 , Part II , 71.

English Title:

Two Points on 11th-Century Church Reform

HOU Shudong

Ph. D. in History, Professor in History at Beijing Normal University. Address: School of History, Beijing Normal University, 100875, Beijing, China. Tel: 13520396853. Email: houshudong@bnu.edu.cn

Abstract: Eleventh Century church reform should be understood as a gradual, spontaneous process. Reformers, even radical reformers, were not natural enemies of kings or emperors, since they did not at first propose a program to challenge and attack the honor and dignity of those authorities. Church reform did not start as a challenge to imperial power, even if the crisis of church and state occurred during that period. The conflicts between Henry IV and Gregory VII were not based entirely on the contradictions of their principles. Leaving aside their personalities, that fierce struggle could to a great extent be attributed to the complex political situation in Germany at the time. A long series of tensions and conflicts between the Salian kings and the German princes had transpired since the eleventh century, and the traditional relationship between the dynasty and the princes had profoundly changed during this time. The latter had come to play an increasingly important political role within the empire. Their positions and attitudes directly affected the processes and outcomes of the so-called Investiture Contest. During the reign of Henry V, the princes participated widely in imperial affairs, including issues of the investiture, such that the Concordat of Worms was in fact a trilateral agreement (Pope, emperor and German princes). In “The Emperor’s Privilege” of The Concordat of Worms, we see the words, “All these things are done with the advice and consent of the princes,” and then the princes’ names. This was a clear indication of the princes’ rank and responsibilities within the Empire.

Keywords: Church Reform, The Concordat of Worms, German princes, political role in the Empire

托马斯·莫尔的人文主义宗教观

李宇恒

(北京大学历史学系,100871 北京)

摘要:本文通过研究托马斯·莫尔的宗教信仰和人文主义思想试图探讨以下三个问题:托马斯·莫尔对早期人文主义传统的继承和超越是什么?托马斯·莫尔如何继承和超越了基督教人文主义者?以托马斯·莫尔为例的人文主义宗教观有哪些特点?结合历史事实与时代背景,通过认识托马斯·莫尔的宗教思想,以更好地理解文艺复兴时期人文主义者的宗教观。从意大利人文主义者但丁、彼特拉克到英国人文主义者托马斯·莫尔,他们的宗教思想一脉相承,其核心是自由意志论和人神合作论。莫尔超越了早期人文主义者的思想层面,将人间天国制度化、具体化、实践化。乌托邦社会就是人间天国。

关键词:莫尔;人文主义;宗教思想;自由意志

作者:李宇恒,北京大学历史学系,100871,北京。手机号码: +86-130-5153-6625。电子邮箱:liyuheng100@126.com。

在文艺复兴史的研究中,人文主义者的宗教观一直引人瞩目。从但丁、彼特拉克开始,就试图拉近人神距离,建立人间天国,他们认识到了宗教对于创造美好人间的世俗作用。英国的人文主义者中,托马斯·莫尔是非常重要的代表人物。本文通过研究托马斯·莫尔的宗教信仰和人文主义思想试图探讨以下三个问题:托马斯·莫尔对早期人文主义传统的继承和超越是什么?托马斯·莫尔如何继承和超越了基督教人文主义者?以托马斯·莫尔为例的人文主义宗教观有哪些特点?结合历史事实与时代背景,通过认识托马斯·莫尔的宗教思想,以更好地理解文艺复兴时期人文主义者的宗教观。从早期人文主义者但丁、彼特拉克到晚期人文主义者拉伯雷、莫尔,他们的宗教思想一脉相承,其核心是自由意志论和人神合作论,努力建立人间天国。

一、托马斯·莫尔对早期人文主义者宗教传统的继承和超越

早期人文主义者宗教传统有三个特点:主张美德是政治的核心、重视以古典文化教育为主、建设人间天国只停留在思想层面。但丁的宗教思想奠定了他的道德政治学基础。但丁认为,人类的历史是美德与私利的斗争史,并且道德告诫具有顽强的生命力。但丁认为道德告诫与实际运作关系密不可分,强调了道德犯罪与报应之间的关系,坚信“善有善报,恶有恶报”。《神曲》里充斥着上帝,但丁在此为人设置了地狱、炼狱和天堂三个境界,并详细划分了进入这三个境界的具体要素,同时又描绘走出地狱、经历炼狱,最终到达天堂的过程和方法。这是根据人在此世的所作所为来加以区别的,虽然在一些情况下,恶行遭遇报应虽然不是及时生效,但恶有恶报是真理。《天堂篇》中,但丁在俾德丽采的带领下看到无比灿烂的光环时,他叫道:“‘神啊!你使他们多么美丽!’如同洒满大小星辰的银河架在宇宙的两个天极之间,发出白亮度光,使哲人也茫然起来……我的记忆在这里压倒了我的才

能,因为基督从那个十字上光芒四射,我简直无法找到与之相称的比喻。”〔1〕但丁笔下的天堂令人无比向往,他从道德和伦理角度出发审视人的行为,以此来引导所有人。

“一旦正义成为尘世的最大威力,世界就有最良好的秩序”是但丁最著名的论断。但丁要建立的是人间理想王国,他相信以道德为基础的国家最有效,能为人民带来福祉。但丁认为基督教可以通过道德洗礼来敦风化俗,人们可以通过效仿基督的美德来完善自身,执政官推选也可以根据品德好坏来判断。但丁还主张政教完全分离,认为教皇没有权力干涉世俗君主的统治。因为“尘世的帝国权威无须通过任何媒介直接来自宇宙的权威之源”,〔2〕直接由上帝赐予,而不是罗马教皇。在《论世界帝国》里,但丁多次提到了“上帝的意旨”,他认为神的意旨就是“要人类幸福地生活”。〔3〕人类的幸福有两层意思,即尘世的幸福和永生的幸福。为了实现尘世幸福“就必须遵循哲人的教导,而且要按照我们的德性和智力去加以应用”,而为了获得永生的幸福,“就必须遵循超越人类理性的神的教导,而且也要按照我们的宗教能力、信仰、希望和仁爱去加以应用。”〔4〕但丁拉近了人与上帝的距离,认为人是上帝的相像,建立人间天国就是荣耀上帝。

英国文艺复兴代表人物托马斯·莫尔既继承了上述三点早期人文主义者宗教传统,又在此基础上有所超越。首先,乌托邦就是人间天国,虽然乌托邦社会非常重视美德在政治和社会生活中的作用,但是,乌托邦更是一个秩序井然、非常制度化的国家。官员的选举、教士的选举、城乡人口流动时间和数量都是按制度执行。其次,莫尔的关注点不再是诗意、浪漫、优雅的古典文化,而是普通百姓的日常生活。最后,乌托邦是一个实践版的人间天国,如果说但丁规定了人在世间的行为导致死后的去所,那么莫尔规定了人在尘世的行为导致今生的福祸。莫尔不再停留在理论层面建设人间天国,而是条理清晰地分析了乌托邦社会的各式人员从事的工作、发挥的作用。

莫尔认为宗教有利于维持国家内部安定与国际和平,宗教是建立秩序的依据。莫尔将但丁时期抽象的宗教效用实际化,从概括的空论变为具体的实论。在《乌托邦》中,教士是非常高贵、最受尊敬的职位。莫尔简明扼要地介绍了教士的选拔方式、人数限制、社会职能和在教堂的装扮。首先,教士都极端献身于宗教,贤良是选拔教士的唯一考虑因素,男女都可担任。但是,如果妇女担任教士,则仅限老年寡妇。“若教士为男性,则其妻子必须是全国最优秀的女性。”〔5〕其次,教士人数较少,“每个城市不超过十三人(教堂也是十三座),战时例外。”〔6〕这是为了防止“崇高敬意的尊严教士职位由于分享的人太滥而变成无价值”。〔7〕由于乌托邦“岛上有五十四座城市”,〔8〕那么乌托邦的城市共有702名教士、702座教堂。而“为使城市人口不过稀也不过密,规定每家成年人不得少于十名,也不得多于十六名。每一个城市须有六千个这样的户,郊区除外。”〔9〕假如以每户人口最少的十名计算,乌托邦有324万城市人口。那么,每个乌托邦人当选教士的几率是1/5000。

第三,教士在和平与战争时期都肩负重任。在日常生活中,“教士主持礼拜,掌管宗教仪式,检察

〔1〕但丁 Dan Ding[Dante],《神曲》*Shen qu* [The Divine Comedy],朱维基 Zhu Weiji 译,(上海 Shanghai:上海译文出版社 Shanghai yiywen chubanshe[Shanghai Translation Publishing House],2007),470-471.

〔2〕但丁 Dan Ding[Dante],《论世界帝国》*Lun shijie diguo* [De Monarchia],朱虹 Zhu Hong 译,(北京 Beijing:商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press],1985),91.

〔3〕*Ibid.*,11.

〔4〕*Ibid.*,90.

〔5〕(英)托马斯·莫尔 Tuomasimo er[Thomas More],《乌托邦》*Wu tuo bang* [Utopia],戴榴龄 Dai Liuling 译,(北京 Beijing:商务印书馆 Shangwu yinshu guan [The Commercial Press],1982),109.

〔6〕*Ibid.*,108.

〔7〕*Ibid.*,110.

〔8〕*Ibid.*,49.

〔9〕*Ibid.*,60.

社会风纪。任何人如因生活放荡而受到教士传唤或申斥,都被认做奇耻大辱。”^[10]同时,“教士负有教育儿童及青年的任务,把关心培养他们的品德和关心他们读书求知,看得同等重要。”^[11]如遇交战,“教士在一旁,但离开战士不太远,他们跪在地上,身披法衣,伸出双手朝天,首先祈祷和平,其次祈祷在双方流血不多的情况下祖国取得胜利。当乌托邦军队占了上风,教士便驰进酣战中心,阻止本国军队对败军滥肆杀戮。败军只要有看到教士并向其呼吁的,就能保全性命。败军中有触摸教士身上飘扬的法衣的,就可以使自己留下的财物免于从战争来的任何破坏。”^[12]第四,教士在教堂的着装打扮非常讲究,具有象征意义。“教士穿各种颜色的法衣,设计及式样都很精彩,可是材料不像人们预期的那样贵,既不绣金,也不镶嵌宝石,而是用各种鸟羽巧妙地织成,其手工的价值不是任何贵重材料所能抵得上的。此外,他们说,教士的法衣既然用羽毛交织成章,掩映分明,就含有神秘的意味。人们体会了教士们关于这方面小心相传的解释后,会想起上帝对自己的恩泽,又从而想起自己对上帝应有的虔诚,以及人们相互的义务。”^[13]莫尔不仅认识到了宗教的世俗作用,并且将它具体化,应用到普遍生活中,缜密周到地罗列出教士的使命。

此外,在人的本体论认识上,莫尔继承了但丁以来的灵与肉结合一说。莫尔认为上帝赋予人两种状态,一种是自然状态,一种是永恒状态。“如果人只拥有自然状态,尽管如有人所说,其感性仍能反叛理性,但只要他活着,他就可以利用理性的灵魂,从而获得上帝的知识,爱他,尊敬他,为他效劳,因而能够控制自己的感性,抗拒魔鬼的诱惑,否则他将被罚下地狱。不过,即使对上帝尽职尽责,在来世中他也不能获得上帝的果实即天堂的至福,而只能获得一种有益的、平静而安宁的生活;在这种生活里,了解上帝及其伟大的工作会使他产生精神的愉悦,就像没有神启的理性所能认识到的那样。”^[14]莫尔认为人类可以通过理性安居乐业,但却无法永恒不灭。在莫尔看来,上帝是唯一的神,只有借助神恩,借助基督受难,人类的肉体 and 灵魂才能到天国享受幸福。

二、托马斯·莫尔对基督教人文主义者的继承和超越

中国学者几乎一致认为莫尔是基督教人文主义者,一些外国学者也明确提出这一观点。在中国学者看来,基督教人文主义的定义是“重建原始基督教,致力于人文主义和福音的传播,用以推动社会前进。”^[15]换言之,“主张将古典文化与基督教教义相结合,试图以《新约圣经》的基督和圣教父的学说精神来恢复真正的基督教会,并以此为基础去改造社会、铲除社会恶习,但着重于宗教文艺复兴。”^[16]依据上述定义,中国学者将莫尔界定为基督教人文主义者主要基于以下两点理由:第一,莫尔深受基督教人文主义者约翰·科列特和伊拉斯谟的影响。莫尔曾在写给科列特的信中说,“你是我一生中唯一的引导者,其次是我学习的导师,此外还是我事业中最亲爱的伙伴。”^[17]莫尔与基督教人文主义者

[10] *Ibid.*, 109.

[11] *Ibid.*, 109.

[12] *Ibid.*, 110.

[13] *Ibid.*, 113.

[14] (英)托马斯·莫尔 Tuomas-Moer [Thomas More],《塔中书》*Tazhongshu* [The Tower Works],殷宏 Yin Hong 译,(北京 Beijing: 经济科学出版社 Jingji kexue chubanshe [Economic Science Press], 2013), 26.

[15] 刘明翰 Liu Minghan,《伊拉斯谟新论》*Yila simo xinlun* [New theory of Erasmus],《世界历史》*Shijie lishi* [World History], No. 3, (北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Publishing House], 2002), 76.

[16] 林璧属 Lin Bishu,《莫尔的基督教人文主义宗教哲学》*Mo er de jidujiao renwen zhuyi zongjiao zhexue* [More's christian humanism philosophy],《厦门大学学报(哲社版)》*Xiamen daxue xuebao (zheshheban)* [Journal of Xiamen University (Philosophy and Social Science Edition)], No. 4, (厦门 Xiamen: 厦门大学出版社 Xiamen daxue chubanshe [Xiamen University Press], 1989), 12.

[17] Elizabeth Frances Rogers eds., *ST. Thomas More: Selected Letters*, Yale University Press, New Haven and London, 1961, 4.

伊拉斯谟是挚交,深受伊拉斯谟的思想影响。^[18] 第二,莫尔醉心古希腊罗马文明,同时强调《圣经》学说的教化作用。莫尔“大胆地把基督教神学和古典思想嫁接在一起,把抽象的人道主义政治观念移入世俗生活中。”^[19] 美国学者彼得·埃尔·考夫曼(Peter Iver Kaufman)在对特拉维斯·考特莱特(Travis Curtright)的《一个莫尔》书评中,认为“莫尔是个持续谨慎的基督教人文主义者,与同时代人和一些历史学家相比,他捍卫生命的美德和罗马教会的强大决心使他显得无情。”^[20] 安东尼·肯尼(Anthony Kenny)在《托马斯·莫尔》一书的引言里指出,他试图展示集学者、殉道的公仆、饱受争议的散文家于一身的莫尔并非具有三种迥然不同、相互冲突的性格,“而是一个单独且始终如一的人。”^[21]

莫尔虽然和基督教人文主义者非常相像,但不能将他界定为基督教人文主义者。他在继承基督教人文主义者传统的基础上更积极入世,眼光也更加现实。将基督教原始教义与古典文化结合只是基督教人文主义的一个特点,不能以此单一标准简单断定莫尔是基督教人文主义者。基督教人文主义者秉承了早期人文主义者的宗教传统,但是他们并不是自己积极建立人间天国,而是寄希望于君主。基督教人文主义者仍然相信人变好了,世界就变好了。伊拉斯谟是基督教人文主义者的典型代表,他主张改变人性,而非改革制度。莫尔和基督教人文主义者伊拉斯谟都用自由意志和路德论争,但是二者论争又有所不同。第一,论争方式不同,伊拉斯谟比较温和,莫尔比较激进;伊拉斯谟是被动与路德论争,莫尔主动反对路德教义。“要求伊拉斯谟撰文批判路德的压力越来越大”,除了老教会的捍卫者,“英王亨利八世通过伊拉斯谟的老朋友滕斯托尔转达了他的要求,萨克森公爵乔治提出要求,罗马也提出要求,伊拉斯谟昔日的赞助人教皇阿德里安六世去世前不久也敦促他表示反对路德的态度。”^[22] 莫尔则是因为反对路德教义,预见路德的主张将使基督教世界分崩离析,所以主动写信公开论战。

第二,论争出发点不同,伊拉斯谟是从维护自身安全出发,莫尔则以维护人文主义传统为出发点。伊拉斯谟在《论自由意志》中表达了对教义的分歧,“表达了反对个人宗教观念的立场,明确支持教会的权威和传统。他始终认为自己是天主教徒。”^[23] 虽然伊拉斯谟和路德一样明了教会结构的失衡,反对教会出售荒唐的赎罪券,但他并未表现出来。伊拉斯谟软弱、明哲保身的性格,致使他为了普遍和平不惜付出任何代价伊拉斯谟在面临所处时局的大变动时,虽然有所感触,但他奉行着普遍和平主义而选择置身事外。“如果说他偶尔参与当时的论争,他也是用道德教谕方式提出问题,一般借用空泛的议论,并不突出任何重点。”^[24] 在宗教改革论战时,他并没有清晰地表明自己的立场,而是选择远离是非。莫尔则相反,他的关照范围超越了自身,身居高位的他只忠于自己的宗教信仰。抬高人的地位、拉近人与上帝的距离、建立人间天国是早期人文主义的宗教传统和理想,路德的宗教观念却又将

[18] 林壁属 Lin Bishu:《莫尔的基督教人文主义宗教哲学》*Mo er de Jidujiao renwen zhuyi zongjiao zhexue* [Moore's Christian Humanistic Philosophy of Religion],《厦门大学学报(哲社版)》*Xiamen daxue xuebao* [The Journal of Xiamen University],1989,13.

[19] 李安 Li An,《论托马斯·莫尔〈乌托邦〉的基督教人文主义思想》*Lun tuomasi-mo er <wu tuo bang> de jidujiao renwen zhuyi sixiang* [Christian Humanism Thoughts in Thomas More'Utopia],《福州大学学报(哲学社会科学版)》*Fuzhou daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* [Journal of Fuzhou University (Philosophy and Social Science Edition)],No. 2,(福州 Fuzhou:福州大学出版社 Fuzhou daxue chubanshe [The Press of Fuzhou University],2008),63.

[20] Peter Iver Kaufman: *The One Thomas More by Travis Curtright*, in *The Catholic Historical Review*, Volume 99, Number 2, April 2013, 353.

[21] Anthony Kenny, *Thomas More*, Oxford University Press, (New York, 1983), 5.

[22] 约翰·赫伊津哈 Yuehan-heyi jinha [Johan Huizinga],《伊拉斯谟传——伊拉斯谟与宗教改革》*Yila simo zhuan——Yila simo yu zongjiao gaige* [Erasmus's Biography——Erasmus and Reformation],何道宽 He Daokuan 译,(桂林 Guilin:广西师范大学出版社 Guangxi shifan daxue chubanshe [Guangxi Normal University Press],2008),164.

[23] *Ibid.*,167.

[24] *Ibid.*,183.

人神的距离变得更远。“在《与安慰的对话》中,莫尔并没有攻击路德教义,而是攻击路德的目标和行为。”^[25]路德主张因信称义,否认人有自由意志,路德说:“被魔鬼掳去的人如何能有自由意志呢?除非上帝使人悔改,使人长进,人是没有办法的。”^[26]

此外,莫尔和伊拉斯谟的政治思想和实践方式不同。伊拉斯谟以古典文化和基督教为核心,进行纯哲理说教。“伊拉斯谟总是把古典研究当作文明的万能药方,条件是古典研究服务于纯洁的基督教。”^[27]他试图通过《论基督君主的教育》来教导出一个具备基督美德的君主。在伊拉斯谟看来,“以基督徒的方式治理国家的人,是不会失落权威的,但要维持权威还需要其他一些方式……当基督徒的博爱将君主与子民维系在一起,那么不管有什么样的情势需要,一切都供您调遣。”^[28]基督君主通过仁爱感化人民,获得信任和爱戴。伊拉斯谟认为“通过人文主义和基督教的教育,君主能够在各个方面表现出德行。而只要君主表现出德行了,世界就会太平,民众就会幸福,国家就会繁荣稳定。只要君主与子民能够合作,国家的长治久安也能够因此而实现。”^[29]莫尔则寄希望于法律和制度的改变,他比伊拉斯谟更深刻、更现实,他认为不可能教导出基督君主。作为一人之下、万人之上的大法官,莫尔精通法律,深谙政治。他笔下的乌托邦社会就是一个秩序井然的法制社会,乌托邦人职能分明,依靠法律和惯例办事。首先,法律保障宗教自由,从乌托普国王征服各教派后,“就规定每人信从自己所选择的宗教是法律上认可的”^[30]。其次,城市农村人口按照惯例轮流变动。“每户每年有二十人返回城市,他们都是在农村住满两年的。其空额由从城市来的另二十人填补。”^[31]第三,所有城市几乎都一模一样,从地形、教育、制度到人口、官员。第四,政治选举民主而公正,“每三十户每年选出官员一人,在他们的古代语言中名叫摄护格朗特。”^[32]全岛共有 200 名摄护格朗特,他们宣誓后通过秘密投票方式选举一个任职终身的总督,“特别是从公民选用的候选人四名当中去推。”^[33]在莫尔看来,制度是保障社会有条不紊运行的最佳最可靠手段;人心变化太快、私欲过多,而且表里不一、阳奉阴违,是靠不住的。

莫尔用毕生精力尽其所能做山上的辰、家里的灯、有味的盐和世上的光。莫尔认为基督身上具有谦卑、宽容、主动献身、坚毅、博爱等一系列美德,他异常坚定地笃信基督。莫尔只是用人文主义的眼光和观点重新解释宗教。人文主义“不是哲学体系,也不是为某个利益集团或党派服务的意识形态信条。它是萌生于每个人的反映人之本性的一种内在精神;它对生活怀有积极的和热忱的态度,十分热衷于改善人的生活和素养,因此它对于现世中的一切丑恶现象本能地持批评和嘲讽的态度。人文主义者重视教育对人对感化和教化的作用,相信学能开眼,持续的理性教育能够增益人的良知,教人弃

[25] Anthony Kenny, *Thomas More*, 1983, 55.

[26] 刘明翰 Liu Minghan 主编:《欧洲文艺复兴史 - 宗教卷》*Ouzhou wenyi fuxingshi-zongjiaojuan* [The History of European Renaissance-Volume of Religion], (北京 Beijing: 东方人民出版社 Dongfang renmin chubanshe [Oriental People's Publishing House], 2008), 308.

[27] *Ibid.*, 172.

[28] 伊拉斯谟 Yila simo [Desiderius Erasmus], 《论基督君主的教育》*Lun jidu junzhu de jiaoyu* [The Education of a Christian Prince with the Panegyric for Archduke Philip of Austria], 李康 Li Kang 译, (上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House], 2003), 53.

[29] 周施廷 Zhou Shiting, 《重新认识文艺复兴时期的四篇〈君主论〉》*Chongxin renshi wenyi fuxing shiqi de sipian junzhu lun* [A new interpretation of four works on "The Prince" in the period of Renaissance], 《云南民族大学学报(哲学社会科学版)》*Yunnan minzu daxue xuebao(zhexue shehui kexue ban)* [Journal of Yunnan Minzu University (Philosophy and Social Science Edition)], No. 2, (昆明 Kunming: 云南民族出版社 Yunnan minzu chubanshe [Yunnan National Publishing House], 2016), 126.

[30] (英)托马斯·莫尔,《乌托邦》*Wutubang*, 戴镗龄 Dai Liuling 译, 104.

[31] *Ibid.*, 50.

[32] *Ibid.*, 53.

[33] *Ibid.*, 54.

恶从善。”^[34]人文主义的核心是以人为本,肯定人的主观能动性,相信人可以通过理性和自由意志过好尘世生活。^[35]所以,莫尔从人文主义而不是神学角度出发理解世界,解释上帝与人、灵与肉、信仰和行为之间的关系。

三、托马斯·莫尔的人文主义者宗教观

莫尔继承了意大利人文主义者的宗教传统,敬畏上帝的同时肯定人在世间万物中的最高地位。人如何看待人与神的关系,决定了人与自身、与他人、与国家的关系。莫尔既不狭隘也不偏激,始终承认上帝是唯一的宇宙之源。虽然乌托邦有许多宗教,信仰不一,但是都承认“只有一个至高的神,是全世界的创造者和真主宰,在本国语言中一致称为‘密特拉’。”^[36]

人文主义宗教观的第一个特点是自由意志论,认为人是上帝的相像,反对路德的神魔意志论。但丁说:“按照上帝的意旨,所造物一经造就,就要尽其本性之所能,以体现神的形象,这就是《圣经》中所说的‘我们要照着我们的形象,照着我们的样式造人。’虽然我们不能说低于人类的造物体现了神的‘形象’,但我们能说一切造物都与神有‘相像’之处,因为整个宇宙无非是神的美德的体现。所以人类只有尽其所能与上帝相像,才能处于最佳状态。”^[37]莫尔继承发展了但丁的观点,认为人是万物之灵长,人有自由意志去建设人间天国,人可以通过主观能动性改造世界。莫尔认为宗教中有劝人为善、改造人性的影响因子,能使人们从内心深处获得洗礼,积极努力地在尘世中做个好人。人的自由意志是人文主义的核心内容,在与以路德为主的宗教改革家论争时候,莫尔是用人文主义的观点反驳,而不是用神学观点。

人文主义宗教观的第二个特点是要建立人间天国,而不是上帝之城。由于人有自由意志、有理性和主观能动性,人们可以通过从精神和行为模仿基督,创建人间天国。人可以通过发扬美德、在人间建立功勋得到上帝的认可、喜爱,从而在死后进入天堂。尘世的荣耀和上帝的荣耀并非两级相对,水火不容。人文主义者也没有贬低上帝的地位,亵渎神灵,他们只是抬高了人的地位。天堂不在天上,而是在人间。人们过好世俗生活很重要。宗教是精神生活层面的,它只是生活的一部分,而不是全部。基督教义中的原罪论极大影响了莫尔的神人观,因为原罪的存在,人只能获得此世的幸福,必须依靠上帝才能让灵魂永生。“由于亚当的堕落,其自然繁殖所产生的每一个后代都将失去天国的幸福,如果没有我们的协调者和拯救者耶稣基督的帮助,任何人都无法再回到天国;基督的受难使我们每一个人都获得了拯救,具备了继承的资格,因此我们都要坚定对主的信仰,遵守主的圣礼,不可再因我们的罪而又一次失去天国的幸福。”^[38]所以,人只有忠诚地信仰上帝,虔诚地爱着基督,才有可能凭借神恩在死后到达天堂,使灵魂不灭。在乌托邦的宗教中也是如此。“乌托普把宗教的全部问题作为一个尚有待于解决的问题,容许每人选择自己的信仰。可是有例外,如他严禁任何人降低人的尊严,竟至相信灵魂随肉体消灭,或相信世界受盲目的摆布而不是由神意支配。”^[39]莫尔相信对基督的信仰和爱心会形成一种内在的道德法则,会严格约束人在世间的言行举止。但他并未将基督教道德凝固为

[34] 陈乐民 Chen Lemin,《中译本序》*Zhongyiben xu* [Chinese version Preface]。载(荷)伊拉斯谟 Yila simo [Desiderius Erasmus],《愚人颂》*Yuren song* [Moriae Encomium],许崇信 Xu Chongxin、李寅 Li Yin 译,(南京 Nanjing:译林出版社 Yilin chubanshe [Yilin Translation Publishing House],2010),8。

[35] 但丁 Danding [Dante],《论世界帝国》*Lun Shijie diguo* [On the World's Empire],朱虹 Zhu Hong 译,11。

[36] 托马斯·莫尔 Tuomasi Moer [Thomas More],《乌托邦》*Wutuobang* [Utopia],戴榴龄 Dai Liuling 译,103。

[37] 但丁 Danding [Dante],《论世界帝国》*Lun Shijie diguo* [On World's Empire],朱虹 Zhu Hong 译,11。

[38] 托马斯·莫尔 Tuomasi Moer [Thuomas More],《塔中书》*Tazhongshu* [Letters from te Tower],殷宏译,32。

[39] 托马斯·莫尔 Tuomasi Moer [Thuomas More],《乌托邦》*Wutuobang* [Utopia],戴榴龄 Dai Liuling 译,105。

神法去强求人们遵循,而希望通过教育自省,通过改变制度将真善美注入到每个人心中。

人神合作论是人文主义宗教观的第三个特点,在灵魂得救问题上相信人与上帝的合作论。(You do your best. God do the rest.)它结合了路德的被救论和古代的自救论,结合了因信称义和行为称义两种主张。作为一个人文主义者,莫尔在认可人的自由意志和理性主义的同时又对其抱着怀疑态度,因为人们的意志和理性才能不足以自救。“为了激发全部潜能,人必须依靠上帝。”^[40]他认为“在原始条件下,人的灵魂有三种伟大的天赋:记忆、理解和意志。起初,这三者和谐统一,但是亚当堕落后,这个平衡打破了。由意志决定的行为不再能与理性的命令一致……此后,理性成为压抑罪恶倾向的主源。”^[41]人们必须通过智慧和理性精神对抗容易犯罪的肉体,莫尔坚信“地狱和天堂之间的选择能影响人们对其社会行为和活动的选择”^[42]莫尔主张统一的基督教世界,上帝是唯一的神,在基督教内部,信仰不同教派的人们可以和平友好相处。这是自由意志引导下的选择,有利于人们幸福生活,避免因宗教冲突引起的动乱。不论一个国家、一种制度、一个宗教有多么糟糕、落后、腐朽,如果它们崩溃,对人民而言,后果不堪设想。因此,莫尔最害怕的是宗教改革带来的生灵涂炭,以及日后分裂的基督教难以抵抗强大的伊斯兰教的渗透。

信仰和行为统一于莫尔的宗教思想中,二者缺一不可。因为在莫尔看来,“没有信仰的善功对于天国幸福来说是没有价值的;其次,即使我们信仰之虔诚前所未有,但如果我们不行善功,那么,我们的信仰也不能给我们带来幸福。”^[43]莫尔以基督给门徒洗脚为例,在福音书中,基督对门徒说“我给你们洗脚是要给你们树立榜样,我本来是你们的主和夫子(你们是这样称呼我的),而仆人不能大于主人,差人也不能大于差他的人,所以你们不要因为傲慢而嫌弃去做这卑下的事,你们应该相互去做,就像我对你们所做的那样。如果你们既知而后行,那么你们就会有福;但若你们知而不如是行,那你们就会受到更重的责罚。”^[44]因果报应论在莫尔的宗教观里体现的淋漓尽致,“乌托邦人的信仰是,人死后有过的必受罚,有德的必受赏。如有人有不同看法,乌托邦人甚至认为他不配做人,因为他把自己灵魂的崇高本质降到和兽类的粗鄙躯体一般无二。他们更不承认这种人是乌托邦公民……”^[45]莫尔注重形式和内容、信仰和行为、表面和实质的统一,特别强调基督徒参加圣餐礼时,不仅从表面上,更要从内心深处领受圣餐。如此,就将因信称义和行为称义统一起来,使人们无比虔诚地认真生活,多做善事,进而得以永生。面对人类堕落后的永恒困境问题,莫尔得出两个结论:第一,机构、组织应该以好的方式产生,以减轻人类在困境中被迫加上的负担;第二,国家、政体、尘世中人类行为的管理者将直接影响灵魂得救。^[46]因此,莫尔寄希望于政治制度,重视文化和教育的作用。

四、结论

托马斯·莫尔继承了继承了意大利人文主义者的宗教传统,认为人有自由意志去建设人间天国,重视美德,坚信人神合作论。莫尔的宗教思想与人文主义者的宗教思想传统一脉相承,本文称其为“人文主义宗教观”。“人类得救问题遍及莫尔的生命和作品,他始终将人类困境作为核心关注

[40] Timothy Kenyon, *Utopian communism and political thought in early modern England*, 1989, p. 56.

[41] *Ibid.*, pp. 56-57.

[42] *Ibid.*, p. 63.

[43] 托马斯·莫尔 Tuomas Moer [Tuomas More], 《塔中书》 *Tazhongshu* [Letters from the Tower], 殷宏 Yin Hong 译, 82.

[44] 《新约-路加福音》 *Xinyue-Lujia fuyin* [The New Testament-Luke], 12:47-48.

[45] 托马斯·莫尔 Tuomas Moer [Tuomas More], 《乌托邦》 *Wutuobang* [Utopia], 戴榴龄 Dai Liuling 译, 105.

[46] Timothy Kenyon, *Utopian communism and political thought in early modern England*, (Pinter Publishers, London, 1989), 63.

点。”^[47]在莫尔的人文主义宗教观里,人事似乎一直大于神事。他总是从人学的立场出发阐释基督教。但是,莫尔在此基础上又有所超越。

第一,莫尔将宗教的世俗效用具体化,坚持维护统一的基督教世界。在乌托邦社会中,莫尔将宗教的四种社会职能清晰有序地划分出来。在与路德论争中,莫尔反对路德对圣餐礼的解释。“路德反对天主教会圣餐变体论中的教义,他认为面包和酒在祭坛圣礼中依然存在,并且加入了基督的肉体和血液。”^[48]莫尔反对路德对于人的神魔论。“莫尔说,路德派异教徒的最可恶之处在于他们的信仰,他们认为上帝预先决定了人被罚入地狱,人们没有选择善的自由。”^[49]莫尔主要反对路德的教义,因为他认为路德的教义将会导致基督教世界的分裂。统一的基督教世界有利于世俗王国的统治和法律的实施,有利于百姓和平幸福的生活。在基督徒和非基督徒之间,莫尔认为这是正确的:“如果基督教义和穆罕默德都是和平布道,毫无疑问,基督教会将获得更多的灵魂信仰。但是,异教徒在基督教内部兴起,如雨后春笋般发展,从一开始我们就会遭受无知、压迫和不知所措。”^[50]莫尔是宗教信念的捍卫者,“作为法官,他特别积极参加反对异端的法律,尤其在他就任伦敦大法官一职后。莫尔在位期间,有六名异教徒被迫害。莫尔亲自参与了其中三起。事后,莫尔在《关于永恒和暂时的区别的论述》中写了一篇《致歉》,为自己的记录辩护。他认为自己对异教的态度合乎法律,也并未让异教徒承受太多痛苦。他在执法上并不感到羞愧,而是引以为傲。”^[51]凡是按照律法且符合其宗教信念的事情,莫尔都身体力行,“莫尔对待异端的方式和地方法官看待种族主义者宣传一样。有些事情本身的腐败和堕落,可能导致民事纷争和暴力,因此要坚决杜绝。”^[52]

第二,莫尔将人间天国的理想实践化。莫尔认为人文主义者应该具备基督徒的精神,积极主动地为建设美好人间贡献自己的光和热。人文主义者将人文主义和宗教思想结合起来,但是以人文思想在首要考虑因素。他们积极、乐观地建立幸福家园时,并不是根据基督教教义出发,没有神学的指导,只有对天国的模仿。以莫尔为首的基督教人文主义者几乎都旨在将社会改造好,都克服了禁欲主义的消极因素。在莫尔看来,人人皆可效仿基督,这既可以使教会从内部进行温和改革,又是人们在世间幸福生活、在死后得以永生的不二法门。效仿基督身上的所有美德将使人变得更好,人与人、人与社会之间的关系也非常和谐。“实际上基督是在告诉我们要坚忍而又温和地承受一切伤害和阴险的圈套,不要愤怒,不要报复,不要以侮辱对方的方式发泄自己的情绪,不要耍小聪明算计敌人从中寻求一种空虚的乐趣,而要使自己真正鼓起勇气去迎接欺骗和侮辱,以善去克服恶——总之,要尽一切努力,言辞既可温和,也严厉……”^[53]

第三,莫尔主张将宗教、文化、政治等法律化、制度化。莫尔希望通过创造新制度使人和人和社会焕然一新,从而提升人的精气神,将消极的人变为精神昂扬的人。莫尔批判吸收了基督教人文主义者的要素,重视古典文化和优良基督教义的有机结合。但是基督教人文主义者的涵盖范围有限,莫尔比他们更激进、更勇敢、更现实。莫尔并不想也不相信能教育出基督君主,他认为依靠法律和制度才能诞生理想社会。因为制度化的好处是“一个邪恶之人的恶不足以败坏整个团体。因为基督和他的门徒就是一个神圣的团体,尽管其中有一个成员是一个虚伪、不忠的卑鄙之徒。”^[54]莫尔并重民间法律和基督的戒律,在劝告彼得停止攻击时,“基督告诉彼得说他用刀伤人是犯了罪,从民法来看他也是犯罪的

[47] Timothy Kenyon, *Utopian communism and political thought in early modern England*, 1989, 63.

[48] Anthony Kenny, *Thomas More*, 1983, 54.

[49] *Ibid.*, 57-58.

[50] *Ibid.*, 59.

[51] *Ibid.*, 61.

[52] *Ibid.*, 61.

[53] 托马斯·莫尔 Tuomas Moer [Thuomas More], 《塔中书》 *Tazhongshu* [Letters from the Tower], 殷宏 Yin Hong 译, 188.

[54] *Ibid.*, 69.

……根据那时候犹太人也遵循的罗马法,人和无合法权力之人为杀人而深藏刀剑几乎与已杀人者同罪。”^[55]莫尔认为“基督勤勉努力地躬行他带来的新律法(他规定只要这个世界还在继续,这部律法就要坚持下去),同时还恭守旧的律法(这是通过摩西传达的,基督来到人世就是要对它加以改造使之更好,并解救我们摆脱束缚),这为我们树立了榜样。”^[56]

莫尔忠实于宗教,但他更是法律的信徒。莫尔宁死不屈地坚持反对亨利八世离婚案就是践行了法律的信仰。不论从民间法律来看,还是从基督戒律来说,亨利八世的做法都僭越了律法,为了一己私利而滥用私权。莫尔在死后五百年被天主教会追封为圣徒,主要原因是他们认为莫尔为天主教殉道。倘若莫尔没有被处刑,也不会得到这一称号,因为他的宗教思想深入到了法律和制度层面。莫尔相信人通过虔诚信仰、现世善功和上帝相助的合力,能使肉体在此生享受幸福,使灵魂永远得到拯救。他预见人只能依靠惯例、制度、法律力量建设人间天国。

[55] *Ibid.*, 202.

[56] *Ibid.*, 69.

English Title:

Tuomas More's Religion of Humanism

LI Yuheng, Department of the history, Peking University, Yiheyuan Road#5, Haidian District, 100871, Beijing, P. R. China.
Tel: +86-130-5153-6625. Email: liyuheng100@126.com

Abstract: This paper attempts to analyze the following three assertions regarding Thomas More's religious faith and humanism. Firstly, More's religious view derived from and surpassed the early humanist tradition. Secondly, his brand of religious humanism likewise derived from and transcended Christian humanism. Finally, this paper aims to explore the features of religious humanism, with Thomas More as its principle exponent. Based on the historical facts and background, and an understanding of More's religious creed, one may better understand the Renaissance humanists' view. From the Italian poet Dante, to Petrarch ("The Father of Humanism"), to the Englishman Thomas More, their religious thought could be traced to the same origin, the theory of free will and the cooperation between man and God. The early humanists' idealism was, however, stuck in theory. More made this dream more concrete, practical and institutionalized. Utopia is heaven on earth. More always interpreted Christianity from the standpoint of his humanism. He was faithful to religion, but he believed in law. He suggested that people could live happily in the world by free will, but the immortality of the soul requires assistance from God. He insisted that man could only rely on conventions, systems and the law to build a truly wonderful world.

Key words: More; humanism; religious views; free will

比较宗教文化研究
Comparative Religious and Cultural Studies

中西文化传统中的“神(天)”人关系观

孟广林

(中国人民大学,100872 北京,中国)

摘要:中西“神(天)”人关系的思想,构成了中西文化各自的最根本的哲学基调。在审视“神(天)”人关系时,基于对“神”与“天”的属性和人性的不同理解,基督教和儒家存在着明显的理念分野。基督教的确包含“神人相分”的思想,将“神”与人、“灵魂”与“肉体”、“现世”与“来世”分离与对立起来。儒学则将作为道德理性、自然规律与神灵意志之融合体并且“生人”的天,与拥有天赋“善性”并能通过道德体悟而“知天”的人联结起来,提出“天人合一”的主张。

但另一方面,基督教必定要转向“神人合一”。在它看来,上帝按照自己的“形象”造就了人,且力图拯救堕落的人。人则可通过对上帝的“信”、“望”、“爱”而获得救赎,向“神”复归。相比之下,儒学的“天人合一”的思想必然要分蘖出“天人相分”的主张。儒家“天”不具备基督教之“上帝”对人的那种绝对的、强制性的神圣权威,人对“天命”的诠释必定多样化与富有弹性,由此不少儒家都提出了“天人相分”的理论,认定“天”与人事互不干扰。

儒家和基督教对“神(天)”人关系的阐发,为中西文化注入了“人本”与“神本”的不同思想内涵。当西方文化由此陶治出“外在超越”的取向时,中国文化则一步步地走上道德修身分“内在超越”的道路。在此情况下,“上帝”神命之“他律”与道德“自律”也对中西社会人群的心态与国家权力的运作深有影响,更在某种程度上决定了从中世纪到近代过渡时期中西思想文化演进、更新的进程。

关键词:儒家和基督教、中西文化、“神(天)”人关系、“上帝”神命之“他律”、中国道德“自律”

作者:孟广林,历史学博士,中国人民大学历史学院教授。地址:中国人民大学历史学院,100872,北京,中国。电话:13693553099。电子邮件:13693553099@163.com。

中西“神(天)”人关系的思想,构成了中西文化各自的最根本的哲学基调。基督教的“神”人关系与儒家的“天”人关系的学说,不仅在深层内涵上大为殊异,而且其所引发的诸多有关人的地位、伦理与社会政治方面的观点也多有差别。学术界在对这两种思想进行比较时,常常建构出一种截然对立的诠释模式,即认定基督教强调“神人相分”,儒家主张“天人合一”。事实上,这只是这两种思想的一个层面。从各自的理路出发,基督教同时也提倡“神人合一”,而儒家也不乏“天人相分”的理念。因此,有必要对两者进行求实的、辩证的比较分析,进而阐明它们对中西文化的基本特征与演进路向的影响。

一、“神人相分”与“天人合一”

基督教和儒家在审视“神(天)”人关系时,对“神”与“天”的属性的理解存在着明显的理念分野与“分”与“合”不同理路,由此而各自主张“神人相分”或“天人合一”。

古代环东地中海文化圈半游牧半农耕民族的迁移与冲突,易于滋生出人为生存而求助于神的危

机意识。而罗马人对犹太人血腥镇压,更促使使人对现世的厌倦与对神予人惩罚、支配的诉求。这是基督教“神人相分”之主张产生的社会根源。而在中国古代,以宗法血缘关系为纽带的大河流域的早熟农业文明,不仅使人在农业活动中对自己“参天地而化育万物”的地位有着十分直观的认识,而且也使人们习惯于经验的回忆、总结,重视现世的家庭—社会伦理,不至于陷入出世主义的宗教迷狂。儒家“天人合一”的认知即在此环境中酝酿。

基督教和儒家都将人看作的神(天)的造物,但在对造物主与人的本性的理解上存在着明显差异,由此而规定了双方对神(天)、人关系认识的理路。

“上帝创世”、“上帝造人”是基督教中无可更改的神圣命题。同样,中国儒学也素有“天生人”之说。《诗经》上就说:“天生蒸民,有物有则”。^[1]这两句诗是说:上天产生众人,也使万物有规则。历代儒家对此多引用之。《孟子》中即说:“《诗》曰:天生蒸民,有物有则,民之秉夷,好是懿德。孔子曰:为此诗者,其知道乎。故有物必有则,民之秉夷也,故好是懿德”。^[2]孟子这里不仅自己引述并认定“天生蒸民”说,而且说孔子也认可这样的说法,且赞扬诗的作者对“道”的正确认识。“上帝造人”与“天生人”这两个命题之含义有着明显类似,即人本来不存在,是被产生出来的。产生就是创造,即从没有人到有人。不过,基督教的上帝创造世界是“无中生有”(creation ex nihilo),即从绝对的虚无创造出世界,而人是在世界产生以后上帝用“泥土”这样的质料做成的,属于“有中生出”。而儒学对于如何“天生蒸民”则语焉不详。

如果由此而继续探究则可以看到,基督教与儒学的神(天)关系的认识上差异逐渐凸显。在基督教那里,作为造物主的“上帝”,乃一具有情感和意志、法力无边、创造世界和人且对之严格支配的宇宙唯一人格神。而人类始祖亚当、夏娃因偷吃禁果而被上帝驱出伊甸园,其后代人类永远都带有其“遗传”下来的“原罪”。此外,人类还因其情欲产生现世的“本罪”,由此而让这个世界充满邪恶的、短暂的,人也将“在世界末日”来临时还必须接受上帝的审判。在整个宇宙中,人类处于绝对渺小与被动的地位,没有能力来改变自己的命运,而只能将希望寄托于神的拯救。基于这样的认知,拉丁教父奥古斯丁等,通过对“上帝创世”、“原罪”、“三位一体”等教义的阐发,将“灵魂”与“肉体”、“现世”与“来世”截然分离与对立起来,形成了一种浓厚的“神人相分”的宗教思想。

反观儒学,其“天生人”的构想则向另外的路向延展。一方面,作为“生人”之天,并非是西方上帝那样的人格神,而是一个模糊的宇宙本体。本来,在儒学之前的商代也是以神为本的时代。那时人们信奉三类神:“祖先神、自然神、天神”。各类神中都有许多神祇。天神中最主要的是上帝。上帝当然也是有感觉、有情绪、有意识主宰人类的最高人格神,具有可以与人沟通的意志和情感。周人克商后继承了天地鬼神的崇拜,天或昊天成为最主要的神。故《诗经》上有“悠悠昊天,曰父母且!……昊天已威,予慎无罪,昊天泰无,予慎无辜”。^[3]“昊天上帝,则不我虞。敬恭明神,宜无悔怒”。^[4]这表明昊天是可以有威,可以给人慰藉,可以后悔或发怒的,因此是必须给予祭祀的。然而也正是从西周开始,“天”的人格神色彩开始日趋淡化。随着周秦之际的剧烈社会变革的拓展与意识形态领域“百家争鸣”的勃发,“天”的神灵本性与权威不断受到质疑和挑战。在儒家那里,“天”逐渐失去人格性而被抽象化为纯哲学意义上道德根据,而在道家那里,“天”成了自然的代名词。由此,“天人合一”的思想初显端倪。至邹衍创立阴阳学派,以“五德终始”解释自然现象与社会人事,沟通天人关系,建立时空统一、包罗万象的宇宙图式,“天人合一”的思想才得以出现。到了西汉中,董仲舒立足于伦理本位的基调,同时又吸收了道家“天道”观与阴阳家的“五行”说,系统地构建起一种以完善人的道德心性为立

[1] 《诗经·大雅》*Shijing Daya* [Poems Daya],“蒸民篇” Zhngmin pian [Section of Zhengmin].

[2] 《孟子》*Mengzi* [The Mencius],“告子”上 Gaozi shang.

[3] 《诗经·小雅》*Shijing Xiaoya* [Poems Xiaoya],“巧言”篇 Qiaoyan pian [Section of Qiaoyan].

[4] 《诗经·大雅》*Shijing Daya* [Poems Daya],“云汉”篇 Yunhan pian [Section of Yunhan].

足点,以解释社会兴衰为目的“天人合一”的哲学思想体系。这样一来,儒家“天人合一”中的“天”,虽然与基督教的上帝一样都是作为万物之本原的终极实在(ultimate reality),都具有创造天地万物、支配人类社会的神圣权威,但这两者却并非是一体的。在基督教神学中,“上帝”是创造了世界与人类唯一的人格神,这一神灵虽然有三个“位格”——“圣父”、“圣子”与“圣灵”,但这只是上帝在拯救人类中所扮演的三种角色而已,且它们是联结一体的,不可分割的。而儒家的“天”则不同,表现为一个道德理性、自然规律与神灵意志的融合体。^[5]正是这样的认知,将“天”和“人”的关系视为一息息相通、密不可分之整体。另一方面,在儒家的视野中,为此“天”所“生”之人,当然不是基督教的那种为“上帝”所造并驱逐出伊甸园、因其贪欲邪念而世代带有“原罪”、生活在短暂“此岸世界”而只能寄希望于上帝将其拯救到彼岸“天国”的人,而是“天”之所生的“万物之灵长”,拥有天所赋予的“善性”、“德行”、并可以通过伦理体悟与道德践履而“知天”、“与天地参”的人。这样,“天人合一”也就是在情理之中,这主要表现为两方面。其一是“天人相类”,即将人看作是天的“副本”。在西汉大儒董仲舒看来,“天”不仅生养了人,赋予了人以特定的形体性情,而且给人注入了道德的本性。人的血肉之躯与天相“副”、人的“血气”、“德行”、“好恶”、“喜怒哀乐”也都是天的状态、性情、季节的化合物。这种“人副天数”的状况,表明天之于人独厚,人之于物独贵,人乃上类于天,有别与草木、禽兽,是天之骄子,“万物之灵长”,由此而能够“参天地而化育万物”。因此他断言,“为人者天也。人之(为)人本于天,天亦人之曾祖父也,此人之所以乃上类天也。人之形体化天数而成……”。^[6]“天地之精,所以生物者,莫贵于人,人受命乎天也,故超然有以倚”。^[7]其二是“天人相通”。即将天看作是人伦道德之本原,把天道与人性合而为一,把人伦义理说为宇宙之主宰原则。在这方面,思孟学派强调的是“尽性知天”,即通过内心的反身自诚来认识“天意”,恪守“天伦”,凸现人在世界上的主体地位。相传为子思所作的《中庸》认为人性、物性皆为天地之所赋予,人能通过尽己之性进而尽万民之性、万物之性,进而“赞天地之化育”、“与天地参”。孟子则将人性归纳为天赋的“四端”善性:恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心,要人通过内心的体悟将其发扬光大,从而达到“知天”的境界:“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣”。^[8]后来南宋的陆九渊将此作了极致发挥,认定“宇宙就是吾心,吾心就是宇宙”。……基于“人副天数”“同类相动”的基调,董仲舒认为人的道德也是天所化生的,此即“人之德行化天理而义”。^[9]他更提出了“天人感应”说,将人事的更动与“天”之意旨连接起来。宋儒二程、朱熹则在此基础上构建了“天理”学说,将人间的制度、纲常都说成是“天理”的显现。显然,在“天人合一”的思想中,“天”不仅赋予了人以血气、形体,而且赋予了人道德心性。由此,人的行为、意志得以“与天地参”,与“天”意相融共通,互为影响。这与基督教的“神人相分”,在价值取向与思想内涵上的确显示出明显的差异。

二、“神人合一”与“天人相分”

如果我们对基督教与儒学的“神”(天)人关系的思想仅仅在理论上作单向度的剖析,势必要将两

[5] 于中国传统文化中的“天”,冯友兰 Feng Youlan 先生认为主要有五种含义。第一种是“物质之天”,就是指日常生活中所看见的苍苍者与地相对的天,就是我们现在所说的天空。第二种是“主宰之天”或“意志之天”,就是指宗教中所说有人格、有意志的“至上神”。第三种是“命运之天”,就是指旧社会中所谓运气。第四种是“自然之天”,就是指唯物主义哲学家所谓自然。第五种是“义理之天”或“道德之天”,就是指唯心主义哲学家所虚构的宇宙的道德法则。参见冯友兰 Feng Youlan,《中国哲学史新编》Zhongguo zhexue shi xinbian [New Edition of the History of Chinese Philosophy],人民出版社 Renmin chubanshe 1982 年版,第 1 册,第 89 页。

[6] 《春秋繁露》Cuunqiu fanlu,卷一一,“为人者天”。

[7] 《春秋繁露》Cuunqiu fanlu,卷一三,“人副天数”。

[8] 《孟子》Mengzi [Mencius],“尽心”上。

[9] 《春秋繁露》Cuunqiu fanlu,卷一一,“为人者天”。

者划分为“神人相分”与“天人合一”这仪两种截然不同的思想模式。但事实上,只要作一些深度的辩证思考即不难看出,基督教在强调“神人相分”时也有着“神人合一”的意向。而儒家的“天人合一”则包含着“天人相分”的内涵。这一中西文化中的“二律背反”现象,是与基督教神学与儒学的内在理路密切关联的。

当代美国著名的宗教学者 F. X. 斯特伦曾经指出,在宗教信仰中,一切作为“终极实体”的“神圣的存在”都“具有两种主要的和对立的(两极)的性质:畏惧和怜悯”。它虽然“令人感到畏惧和惶恐,但却是永存的、博爱的、慷慨的、怜悯的,造化各种安全、欢乐、宁静和正义的源泉”。^[10] 由东地中海文明圈之动荡纷争环境促激起来的生存危机意识所酝酿的基督教,其“上帝”更具有这样的鲜明的“二重”性,由此其主张的“神人相分”必然要趋向于“神人合一”。在基督教看来,上帝不仅是“愤怒”的施行惩罚的神灵,同时也是仁慈的、怜悯的神灵。上帝不仅按照自己的“形象”、“样式”造就了人的始祖亚当,而且赋予了他自由意志。只不过是亚当滥用了自由意志偷吃“禁果”而被上帝驱出伊甸园,从此人便与上帝分离。不过,人并非就与神永久分离。上帝并没有遗弃他造的人类。他仍然看顾、怜悯他们,与他们立约,使他们的言行“有法可依”,使人成为“义人”,在末世时将其拯救回伊甸园。正是为了不让人永远受苦,上帝还派其子基督到人间为人类赎罪而献身。而从人这一方面来说,虽然因贪欲邪念而蒙上罪过,并且要遗祸自己以外的“他者”——上帝来获得拯救,但人也不是完全被动的。人既有上帝赋予的自由意志,向善的本性,这些都没有因为“原罪”而完全丧失,人可以此对上帝保持虔诚的“信”、“望”、“爱”,获得上帝的救赎。任何人都不能长期生活在这“短暂”而罪恶的“此岸”世界,他必须在不久的将来接受上帝的“末日审判”,或者下“地狱”受到“永罚”,或者进入“天堂”享受“永生”。由此,人渴望着上帝的拯救而奔向“彼岸”的理想世界。当然,人能否得到救赎的关键是看他是否成为义人。上帝为人规定的现世目标是做义人,来世目标是进伊甸园。做义人就是按律法行事。先知弥迦有这样一句话:“只要你行公义,好怜悯,存谦卑的心,与你的上帝同行。”^[11]《圣经》还说:“耶和华又吩咐我们遵行这一切律例,要敬畏耶和华我们的上帝……我们若照耶和华我们上帝所吩咐的一切诫命,谨守遵行,这就是我们的义了。”^[12] 义人在来世得到拯救,回归到“天堂”,也就完成了“神人合一”。正是基于这样的信仰,拉丁教父圣奥古斯丁就宣称,“我们的根基是在天上,不是在地上。……因为我们的基石是建立在天上,所以基督用他爱的力量,把我们吸上天去”。^[13] 他将现世界喻之为“人间之城”,而将天国喻之为“上帝之城”,断定上帝建立起来的基督教会将教导人们弃恶求善,引导人们回归向“上帝之城”。中世纪的神学大师托马斯·阿奎那不仅反复证明上帝及其权威的现实存在,而且还构建了一个由上帝主宰的完整的“宇宙等级秩序”图式,宣称从无生物、生物到人都处于这一秩序之中,最终都隶属和统摄于上帝。只有人既有身体又有合于理性和高尚的灵魂,故人最易于向上帝复归。正因为如此,“神法”是“人法”的基础,人间的王国政府也是神的统治机构。这样,基督教神学用“上帝”这一万物之“本体”与归宿又将“神”与“人”整合起来,包容了“肉体”和灵魂、“此岸”与“彼岸”的二分与对立。

相比之下,在“天”人关系的认识上,基于其将“天”非神秘化与人“与天地参”的特定理路,儒学的“天人合一”的思想必然要分蘖出“天人相分”的主张。一方面,儒家“天”是道德理性、神灵意志、自

[10] F. X. 斯特伦 Silunte,《人与神:宗教生活的理解》*Ren yu shen: Zongjiao shenghuo de lijie* [Human beings and god: An understanding to the religious life]. 金泽 Jin Ze 等译,上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House], 1991 年版,第 42-43 页。

[11] 《圣经·弥迦书》*Shengjing Mijia shu* [The Bible Micah] 6:8.

[12] 《圣经·申命记》*Shengjing Shenming ji* [Deuteronomy] 6:20-25.

[13] 《教父及中世纪证道集》*Jiaofu ji zhongshiji zhengdaoji* [Church Fathers and Sermons from the Middle Age], 香港 Xianggang [Hong Kong], 1973 年版,第 100 页。

然规律的融合体,不具备基督教的“上帝”那样的人格神所拥有的对人的那种绝对的、强制性的统摄力量。另一方面,作为“天之副本”、且有天赋善性的人,拥有“尽性知天”力量去实现“同类互动”、实现“天人相通”。既然如此,人对“天”的崇拜与敬畏必定是有限度的,对“天意”、“天道”、“天命”的诠释也必定是多样化的与富有弹性的,由此也就潜蕴着“天人相分”的倾向。在儒家那里,正是因为“天”缺乏基督教之“上帝”所拥有的神秘性、神圣性与权威性,天也就常常被看作是人可以驾御的四季变换、物候迁移的自然规律。荀子吸收了道家天道自然无为的观念,提出了“天人相分”的理论。他指出:“天行有常,不为尧存,不为桀亡”。天象物候的变化都是自然而然的过程,有其必然的规律,处于相对稳定的状态。而人世却从来都充满吉凶祸福,变换无穷。故“怨天”无济于事,“其道然也”。因此,天是天,人是人,各有职分和规律。人的生活状态完全有人自己创造与把握。故应当“明于天人之分”,对“天”不应盲目崇拜,玄思冥想,耽误了人力,与其“大天而思之,孰与物畜而制之;从天而颂之,孰与制天命而用之”。^[14]此后,不少哲人都沿着这一理路来审视天人关系。东汉时,王充进一步阐发了荀子的思想。他指出,万物皆由“元气”构成,“天、地、人也是如此。天是有形体的与地相类的自然,它没有耳目口鼻的感官,也就不可能有感觉和意志。天与人并不相通,既不相通,“人不晓天所为,天安能知人所行”。^[15]唐朝后期,刘禹锡作《天论》三篇,提出了“天与人交相胜”、“还相用”的观点。柳宗元则着《天说》、《天对》等,认为:“天”只是充满元气的自然之物,与人事的吉凶祸福并无关系,“功者自功,祸者自祸,都是人自己造成的。与天并无干系。因为“天人不相与”,“其事各行不相预”。因此,应当关注人生日用而非天意、天命,“务言天而不言人,是惑于道也”。这类有关“天人相分”的思想,对“天人合一”中的“尽性知天”、“天人感应”等学说形成巨大冲击。

很明显,在思考“神”与“人”或“天”与“人”的关系上,基督教神学与儒学都没有陷入单纯的“相分”或“合一”的两极对立或浑然一体的理论模式。但无论是主张“相分”还是强调“合一”,两者之间都存在着显著的差异。就“相分”而言,基督教强调的是神与人、尘世与天国的对立,昭示的是一个超自然的神灵对人的制约。对儒学而言,这显现的是自然与人的分野,强调的是对自然的驾御与利用。就“合一”而言,基督教阐发的是神对人的控制与人对神灵的归依,“此岸世界”给“彼岸世界”让位。而儒学则着力为人的伦理道德、礼仪纲常乃至社会变动蒙上“天意”、“天命”的神圣外衣。

三、中西“神(天)”人关系之思想的影响

基督教与儒学的神(天)人关系之思想,对中西传统文化的思想内涵与发展趋向产生了不同的重要影响。基督教神学勾画出了一个以绝对的“神命”为轴心、以“出世主义”为特征“神本”世界,人失去了主宰世界、支配现世人生追求的权利。而儒学则在“天命”、“天道”中凸现了人的伦理纲常的神圣性与人对自然的支配力,以“人世主义”的精神挺立了人为“天地之心”的崇高形象。从这两种思想模式本身来看,双方存在着“神本”与“人本”的分野、非理性与理性的对立。但从其对文化发展的实际影响看,前者的推动效应却较为凸现。

从表象上看,基督教的神人关系思想力图将人与社会纳入“神本”框架之中,否定了人的求知欲求与进取精神,带有蒙昧主义的色彩。但若作深层探究即不难发现,它所构建的“外在超越”的价值指向,将人们的欲望、精神引入超验的广阔空间去探求。基督教的“上帝”是无限的、超越了人本身的经验、认知范围的“超越的实体”,人如欲与之接触,只能依靠与超越实体有特殊关系的媒介如先知的启示、启示传统建立的教会,以其提供的渠道或桥梁来进行。单凭在时空中有限的人的自身力量或主观

[14] 《荀子》Xunzi [Xunzi],卷一一,“天论”。

[15] 《论衡》Lunheng [Lunheng],卷四,“变虚”。

努力,是难以达到的。正是凭借这一“外在超越”的价值指向,基督教描述了一个神秘而神圣的“上帝”以及人走向“天国”向上帝复归的得救之路,由此而赋予了西方文化“外扩”式、“发散”性的品格,刺激起人对外在世界之奥秘的无止境的探索。西方哲学、自然科学的发展,西方文化所带有的“求知”型的特征,无疑与此有着不可分割的密切关联。相比之下,儒学的天人关系思想竭力凸显“人本”的意蕴,彰扬人的主体意志与力量,但这并未促激起人的文化创造精神,其主要缘由乃在于它拓垒起的“内在超越”的价值指向。儒学的“天”,虽说是无限的、超越的,但却是与人相通的,人可以通过“尽心”、“知性”而“知天”,即以道德内省的方式觉察、体悟到“天意”,实现人事与“天道”的衔接和沟通。由此,超越与无限的“天”被内化于人性之中,人只须反身自诚,不假外求,就能获得对宇宙万物的认知与把握。这样就赋予了中国文化“内敛”式、“收缩”性的品格,将人桎梏于“心”、“性”伦理化的天地,着眼于狭小“方寸”之间的整治与净化。修身成圣也就成了儒家为人所设定的最高人生境界,此即所谓的“涂之人可以为禹”,“人人皆可为尧舜”,“愚夫愚妇皆可为圣人”。这样的“内在超越”,赋予了中国文化极其鲜明的“伦理”型烙印,使得中国的哲学、文学、历史学都带有伦理学的色彩,也使得中国的自然科学技术长期停留在经验型的实用层面,难以获得重大突破。

基督教与儒学在神(天)人关系思想之不同的价值指向,更导致了中西传统文化中所谓“限制”法则的巨大差异,由此而在更多的文化层面上的分野。基督教对神人关系的界定所产生的“外在超越”,对社会形成了强大而神圣的“他律”。基于原罪之说,人人在上帝面前都是有罪的,上帝是唯一的价值源头,也是唯一的审判之主,人对罪的超越只能通过十字架上的真理与救恩。在罪人面前的上帝,则是一个真的绝对权威,恒古不变,巍然屹立,“上帝就上上帝”,是亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各布的上帝和乔布的上帝,也是那位钉死在十字架上的耶稣基督。由此,上帝的“律令”构成了神圣至尊的客观法则,对中古西方社会具有最高强制性的普遍权威,置人们的思想观念与行为方式于宗教信仰与神学伦理的强制性制约之下。构成了神权支配一切的社会模式。而儒学则不同,其“天人合一”、“人人皆可以成为尧舜”的推论是建立在性善论之上的,由此产生的只能是反求诸己的“自律”。由此,其“内在超越”没有外在化、具体化、形式化的途经,也没有上帝启示,每个人都可以在自我心性的修养中达至天命、天理、天道。如此一来,就不可能有任何一个客观外在的价值标准来衡量这无数的天理、天道,其“自律”也就显得弹性而模糊而不具有强大的实际限制力。所以社会只能靠世俗礼制来规范,靠国家大一统的世俗君权来定夺。

中西神(天)人关系之思想,对社会群体的心态产生了不同影响。在中古西欧,基督教的“神法”实际上是涂抹上了宗教灵光的自然法,即将神意看作是通行于自然界与人类社会的普遍公理与神圣法则,将上帝视为公平、正义的神圣化身。这一神圣的“他律”,将各阶层人的思想取向与行为方式都受置于神学的律法与伦理之中,成为粘合封建西欧社会分裂动荡的精神纽带。相比之下,儒家的“天命”、“天理”在人们的眼光中也同样有着如此的自然法的意蕴。然而,由于这一“天命”、“天理”并不具有严格的“神法”意义,它对民众思想的支配力却是有限的、孱弱的。对于整日忙于生计的普通大众来说,那种以“尽心”、“知性”而“知天”的反求诸己的“自律”,也没有多大的启迪意义。因此,在遭受严重的天灾人祸时,民众常常渴求“天”的怜悯与公道,但由此也常常怨“天”乃至骂“天”。诸多的农民起义敢于对“天授”的君权发出挑战,东汉末年的黄巾起义提出了“苍天已死,黄天当立”的口号,表明在起义者的心目中,那种庇佑腐朽王朝的“天”也注定是要消亡的。而在日常生活中,普通民众对含有神灵意蕴之“天意”的合理性也常有怀疑,甚至加以否定。元杂剧《窦娥冤》中对“老天爷”的“错勘贤愚”的声讨即是典型一例。也正因为如此,下层民众的信仰与崇拜呈现出儒、释、道多元杂乱的局面。而在中古西欧,人们可以对突然降临的灾难感到绝望,对现世的不公予以谴责,但却绝无指责上帝的事。因为在他们看来,上帝是绝对公平与正义的,上帝也将把人类从灾难与祸害中拯救出来。14世纪西欧肆行的“黑死病”导致大量人口死亡,但即便在这样的大祸乱中,人们也没有动摇对上帝的虔

诚崇拜与企盼。反对正统教会的中古平民、市民的异端运动,更是将“上帝”作为为社会惩恶扬善、为众生带来福音的神灵。即便到了文艺复兴时期,随着西方从中古向近代的社会过渡,思想观念的更新也仍然借助上帝的神圣权威而展开。在酝酿反神权、反封建的“人本”观时,人文主义者以希腊罗马的修辞学为工具,创造性地阐发了有关“神”人关系的思想资源,特别是其中的上帝“造人”与“创世”说的深层意涵,以“借神颂人”的理论形式来阐扬其新型的人本观。但丁宣称人的高贵的,因为上帝在造物之初,就将“自由原则”“恩赐给人,从而使人们能够“为自己而生存”的“自由”。〔16〕彼得拉克则宣称,“宇宙是以人为中心的,是上帝为了人类的世俗生活而造就的东西”。〔17〕因此,人应当具有行动和思想的自由。到了15世纪,佛罗伦萨等地的人文主义者,更用夸张而华美的修辞学风格以专论的方式将这一思想系统地表达出来。曼内蒂在《论人的美德与尊严》一文中,宣称“上帝是把人作为最美丽、最诚实、最富有和最终是最有力量的造物所塑造出来的”,因此人有知识、权利和能力去“统治和管理这个世界”。〔18〕稍后皮科在《有关人的尊严的演讲》一文中强调,上帝将“把人置于世界的中心”,赋予人自由选择的权利,让人自由地发展自己,“上帝在人出生之时,就赋了人以各种生命的根芽与各种生活样式的源泉”。〔19〕16世纪的宗教改革家们在反对罗马教廷的正统权威时,利用传统的“神”人关系思想构建起适合与时代需要的新教学说。围绕着“救赎”说这一理论轴心,马丁·路德的“因信称义”的主张,宣称通过虔诚信仰上帝,人人都可以直接与上帝沟通而获得拯救。加尔文提出的“预定”论,强调人以勤勉节俭的道德和事业成功来蒙获上帝的“呼召”,成为上帝的“选民”。这些都表明,基督教神人关系思想中包含的“他律”,在促进观念更新上有着重大意义。反观儒家,其天人关系思想中的反求诸己的“自律”,最终难以成为思想启蒙的酵母。因为其旨在将外在的“天命”、“天意”的强制力量化为人的内在的心性感力量,从中挺立恪守纲常秩序的伦理自觉。与马丁·路德同时代的大儒王阳明正是借此阐发了其“心学”体系。基于“心即理”、“心即天”的命题,王阳明在回答其弟子时指出,“仁、义、礼、智,也是表德。性一而已:自其形体也谓之天,主宰也谓之帝,流行也谓之命,主于身也谓之心;心之所发,遇父便谓之孝,遇君便谓之忠”。〔20〕他的“良知”教最终是要将程朱理学的哪个体现了“天理”的纲常秩序,化为人们自觉的心理渴求。阳明“心学”客观上开启了个人意识滥觞的路径,但却将“天命”彻底“心理化”,彻底消解了“天命”的神秘含义,也就不能为思想自由提供外在权威的理论支撑。正因为如此,承袭王学血脉的李贽在扬播“人性之私”的主张时,必然要趋向于异端而鼓吹“三教合一”,并以佛门为理想的归宿。显然,儒家的本来就无多少“他律”权威且逐渐“心理化”的天,是不能为真正的思想启蒙提供神圣的精神资源的。

在国家政治生活中,不同的神(天)人关系思想的影响也泾渭分明。基督教神权政治文化传统鼓吹“王权神授”,赋予了国王以神命一国之君的稳固地位。在基督教看来,“君主人类因其“原罪”而堕落,需要上帝所设的神命权威来加以惩罚与拯救。与教会一样,国家是一个神权机构,上帝为统治人间,专为国王设立了“职位”(Office),国王获得“授权”后,就有了“上帝的影像和映像”,成为上帝的代表(Vicar of God),是“承蒙上帝的恩典”来统治国家。〔21〕贤明的君主是上帝为赐惠于人类而设置的,苛暴的君主则是代表上帝来惩治人类,任何人都必须服从。尽管中古的神学家、法学家对暴君的谴责与诋诽不绝于史,但他们几乎都一致认为,惟有上帝才拥有惩罚暴君的权力。与之相比,儒家虽

〔16〕 但丁 Danding [Dante],《论世界帝国》Lun shijie diguo [On the World's Empires],中译本,上海译文出版社 Shanghai yiwen chubanshe [Shanghai Translation Press],1985年版,第17页。

〔17〕 A. G. Dickens, *Humanism and Reformation*, (London, 1977), 11.

〔18〕 C. E. Trinkaus, "The Theme of Anthropology in Renaissance", In *The Renaissance: Essays in Interpretation*. ed by N. Rubinstain. (London, 1982), 99-104.

〔19〕 E. Cassirer et al, ed. *The Renaissance Philosophy of Man*, (Chicago, 1948), 225-226.

〔20〕 《王文成公全书》Wang Wencheng gong quanshu [The whole works of Duke Wang Wencheng],卷一,语录一,“传习录”上。

〔21〕 J. B. Morrall, *Political thought in Medieval Times*. (Toronto, 1987), 19.

然也鼓吹“君权天授”，强调皇帝是“受命于天”的神命之君，董仲舒就竭力宣称，“唯天子受命于天”，“受命之君，天意之所予也”。^[22]但由于其所谓的“天”充盈着道德理性，“天意”也就成为“民心”、“民意”的凝聚与升华，此即所谓“天视自我民视，天听自我民听”^[23]“民之所欲，天必从之”^[24]“民之所恶，天必除之”^[25]。以此为尺度，儒家反对暴君统治，主张“君位可革”、“天命转移”，认为君主残暴就必然要失去“天之元子”的身份与地位，天就会选择新的天子来取代之。对此，董仲舒不仅提出了对暴君的“天谴”，而且强调“汤武革命”体现了“有道伐无道”的恒久的“天理”。^[26]这样的主张在基督教看来则是荒唐的，因为“王位就是神性的，它原被置于天国”，上帝将职位赐予王以后，任何人都不能改变王位的内容和性质，“甚至不能触及它”，更无从王那里将它拿走的权利，而且也不可能拿走。因为国王一死，王位就自动回归到上帝那里。^[27]因此，国王的职位具有终身占有、不可让渡的特性。另一方面，基督教在神化王权的同时，也竭力将君主置于“神法”这一“他律”的扼制之下，要求君主恪守神学伦理，听从教会的指导。12世纪的教会法学家甚至以“双剑”论来鼓吹教权高于王权并能够废黜国王。与之相比，儒家虽然也主张以外在的礼法来约束君主，但更多地强调君主反求诸己的“自律”，通过“正君心”来正国正天下。由此一来，就形成了两种不同的政治图景。在中国，君权神化的不充分，君主缺乏神权的约束而有了独断意志泛滥的广阔空间，易于走向高度的专制集权。同时，这也使的不少君主体悟到决定君权巩固、社稷安定的并非是神灵的意志，而是“民意”之政治诉求与向背，领会到“天子者，有道则人推而为主，无道则人弃而不用”^[28]的政治谛理，采取“与民休息”仁政措施。但另一方面，这也使得君权不能托庇于神权，君主作为“天子”的神圣身份与地位也就必然要受到种种怀疑与挑战，不时成为某种政治势力在“天命转移”外衣下进行僭越或反叛的牺牲品。任何人，无论是宫廷显要还是亭里小吏乃至躬耕田亩的农夫，只要为了夺取“天下”，就可以在“天命转移”的外衣下发动改朝换代的反叛，而用刀剑、乃至一杯毒酒和一棵绳子毫不留情的“弑君”更常常见诸史籍。正因为如此，在中国历史上虽然出现了诸如“文景之治”、“元嘉之治”、“贞观之治”、“开元之治”、“洪武之治”等诸多的太平盛世，但也经历了诸多改朝换代引发的剧烈动荡，让中土哲人多有“神州陆沈”、“禹域鱼烂”的哀叹。而在中古西欧，则绝无这样的“大治”与“大乱”交替轮回的政治格局。因充分神化，西欧的王权不断发展，除非王室绝嗣，一般很少有改朝换代的鼎革，“弑君”现象十分鲜见。同时君权也受到神权的制约，难以走向个人专制独裁。由是，尽管中古西欧长期经历封建割据混战，但封建王权在英、法等国仍然得以逐步完善，国家政治秩序很少陷入大分裂、大震荡的格局，而是呈现稳定推进的态势。这样的差异，在很大程度上影响到了中西两方各自社会从中古向近代演进的趋向。

中西“神”(天)人关系思想之底蕴，十分值得研究与品味。这两种思想模式不仅没有绝对的“合一”或“相分”的倾向，而且其所产生的社会影响实际上也没有截然的“优”“劣”之分。然而让人遗憾的是，长期以来，中国学术界一直倾向于强调中国文化的“天人合一”特征及其思想价值，并以此为参照而诠释西方文化的“神人相分”的倾向及其负面效应。在不少学者看来，似乎中国文化所包蕴的“天人合一”，强调的是人与自然、人与社会、主观与客观、感性与理性等和谐统一的关系，而以“神人相分”为内在精神的西方文化则表现为相反的特征或倾向，有人甚至借此倡导未来应是中国文化为主导的

[22] 《春秋繁露》Chunqiu fanlu, 卷十, “深察名号”。

[23] 《孟子》Mengzi [The Mencius], “·万章”上引《尚书·泰誓》Shangshu Taishi.

[24] 《左传》Zuozhuan [Zuozhuan] 襄公三十一年引《尚书·泰誓》Shangshu Taishi.

[25] 孔颖达 Kong Yingda, 《尚书正义·诏诰》Shangshu zhengyi Zhaogao.

[26] 《春秋繁露》Chunqiu fanlu 卷七, “尧舜不擅移汤武不专杀”。

[27] W. Ullmann, *Mediaeval Political Thought*. (London, 1975), 135-136.

[28] 吴兢 Wu Jing, 《贞观政要》Zhenguan zhengyao, 卷一, “君道”。

世纪。这样的学术取向,对我们科学地进行中西文化比较、批判地借鉴其中的思想营养产生了诸多负面的影响。其实,如果对这两种思想模式进行客观、深入的比较,自然就会得出一些新的认识。任何一种思想模式的价值标准,既是由其内涵的理性程度来彰显的,更是由它们最终对其所植根的社会发展所产生的实际推动效应决定的,即便为了当今社会的发展需要而须发掘其中的积极价值,也应当首先对其历史特征和影响有一个整体的、辩证的认识。如果以这样的标准去进行中西文化的比较,我们就能克服“扬中抑西”与“扬西抑中”这两种片面的倾向,立足于深层次反思的基础,对中西文化之价值进行系统的梳理与准确的考虑,并根据当今中国现代化拓展的时代需要将两者作一有机的互补与整合。

English Title:

Relations between “God/Heaven” and Man in the Chinese and Western Cultural Traditions

MENG Guanglin

Ph. D. Professor at History School, Renmin University of China. Address: History School, Renmin University of China, 100872, Beijing, China. Tel: 13693553099. Email: 13693553099@163.com

Abstract: The idea of a relationship between “God” or “Heaven” and man constitutes the most fundamental philosophical keynote in both Chinese and Western cultures. When examining such relationships, Christianity and Confucianism demonstrate clear differences based on their separate understandings of “god”, “heaven” and human nature.

On the one hand, Christianity contains the notion of a “separation between God and man,” disassociating and opposing “god” and man, “soul” and “body”, “secular life” and “afterlife,” while Confucianism connects life-giving Heaven, a mixture of moral reason, natural law and good will, with a morally perceptive man possessing gifted virtues, advocating “unity of man and Heavenly providence.”

On the other hand, Christianity invariably turns to the “unity of God and humans,” for, in its view, God created man in His own image, in his attempt to save their fallen souls. Man could earn his redemption through his faith, hope and love toward God, and eventually return to Him. In contrast, Confucianism is bound to segregate the idea of “separation between Heaven and humans.” The Christian God possesses absolute and mandatory divine authority over man, which Confucians’ “Heaven” never had. Man’s interpretation of “fate” is diverse and flexible. Thus many Confucians adhere to the theory of “separation between Heaven and humans,” firmly believing that “Heavenly Providence” means noninterference in human affairs.

Confucian and Christian approaches to the relationship between “God/Heaven” and man bring different connotations of “Man-oriented” and “God-oriented” thought. As a result, when Western culture produced the orientation of “external surpassing,” Chinese culture was also steadily moving towards a path of morally cultivated “internal transcendence.” In this case, God’s Command of Westerner’s “external discipline” and Chinese moral “self-discipline” deeply influenced people’s state of mind and the operation of state power. To a certain extent, this determined the process of cultural evolution and renewal in the Western world. In China from Medieval times to the transitional modern period, affecting the trend of each society’s social progress from Middle Ages to the modern times.

Key words: Confucianism and Christianity, Chinese and Western cultural traditions, Relation between “God/Heaven” and Humans, God Command of Westerner’s “external discipline”, Chinese moral “self-discipline”

Animals and Monsters in Woodcuts of the German Reformation

Sze Ting CHOW

(Assistant Professor of History, Renmin University of China, 100872, Beijing, China)

Abstract: This article examines the propaganda woodcuts of the German Protestant Reformation, which drew heavily from biblical representations of animals. In fact, the German Reformation was reinforced by a mass of these powerful images. The paper studies some of the woodcuts of Martin Luther, with special emphasis on the radical nature of his ideas, thus presenting a new interpretation of the period. It also looks at those elements of popular culture and belief which are now seen to have played a central role in shaping the development and outcome of the 16th Century reform movements. The author concludes that what came to be called “the original written source” was but one of a broad range of oral and visual sources, all equally valid, referring to matters of religious and social reform. The author also suggests that Luther was more radical than has traditionally been claimed. If the written documentation did not paint a complete picture of the Reformation in that country, then the visual images of that period allow us to plug that gap.

Key Words: Protestant Propaganda, woodcuts of the German Reformation, images of Luther, Animals and Monsters

Author: PhD, Peking University. She is the author of *Faith and Life: The Reformation in Sixteenth-century Nuremberg* and mail address is: Department of History, Renmin University of China, 100872, Beijing, China. Phone: 13691102103. Email: chow@ruc.edu.cn

Throughout the history of Christianity, artists have had the strongest desire to represent God and His creations via material images. Animals and monsters played unique roles in allegorical Bible stories, while the images combined Christian and vernacular culture. Their meanings were clearly delineated by the Catholic Church to stand for remembrance and to reinforce piety. However, Protestant propagandists discovered that those images were useful as powerful visual weapons to attack their enemies in Reformation Germany.

Numerous broadsheets and woodcuts conflated the images of the Antichrist and the Devil with those of the Pope and Martin Luther. The Pope appeared as a monster and Luther was given seven grotesque heads. This motif was typical in 16th century woodcuts. The impact of these works was enormous; it resulted in shaping the form and direction of Protestant propaganda and bolstered Protestant reforms.

Printing as a new reproduction technique also had a unique place in this period, as it was the first time in human history that images and knowledge were effectively combined. They channelled a growing movement for change. As Caroline Donnellan notes, “It was cheaper and more effective as a way of disseminating

images...prints could reach a larger audience outside the court.”^[1] It was only with the expressive and novel animal imagery represented in the woodcuts that the evangelical movement rapidly developed into a social movement with the active participation of the common man. Protestant artists were aware of the fact that their images were a means to opening the gate to the sacred door, reinforcing doctrines that had been sealed for thousands of years. Even Martin Luther said that “simple folk...are more easily moved by pictures and images to recall divine history than by mere words or doctrines.”

The capacity of visual images to convey spiritual and textual messages was fully developed by the Protestant propagandists and used in the battle with Rome. Since the aim of Protestant propaganda was to spread the tenets of reform to the broadest possible audience, they filled the broadsheets and pamphlets with easy-to-understand texts and compelling pictures. The authors of these works were mostly Protestant reformers, folk priests or common people. Woodcuts with simple and expressive lines, created by top artists, adorned the covers. Illustrated books were extremely abundant, comprising discussions of (1) religious faith; (2) church malpractice and public complaints; (3) living conditions of the various social classes; (4) matters of marriage and family, explaining for example, how even monks could get married; (5) adjusting the relations between the government and the Church; (6) propaganda about the 1525 German peasant war; (7) guidance for the Christian life. Through such pamphlets, the public found answers to many of their questions. Religious reform was closely linked to the common people in their daily lives, as well as their political, social and economical demands. Thus the Reformation developed into a hugely popular, mass social reform campaign.

They translated the Word of God into a new language of images and symbols. Luther advocated a belief in the Bible above all else. All baptized Christians were priests, he wrote, attracting a large number of intellectuals and common men to join his movement. People wandered the streets and lanes, giving him vocal support by a variety of means. Abandoning outmoded, conservative means of knowledge dissemination, they adopted more flexible and creative means of propagandizing. Broadsheets, pamphlets and woodcuts were used as introductory materials. In this sense, as Robert Scribner has written, it could “work on several levels at once, sometimes simply denoting a message, but also building up layers of allusion, even teasing the reader to enter into a game with the artist.”^[2] With a forceful combination of text and visual materials, the reformers interacted closely with the masses. Their advocacy of profound struggle enabled the Reformation to evolve from a theological debate into an extensive populist revolution of great significance.

1. Animals in the Bible and Their Implications

Animals were frequently used in religious art to explain complex texts. They helped to transform complicated doctrines into simple imagery, thereby reaching a wide range of minimally-educated readers. As early as the 6th Century, Pope Gregory the Great had condoned the use of images as Bibles for people “who

[1] Caroline Donnellan, “Patrons and propaganda” in *Prints as Propaganda: The German Reformation* (London: University College London, 1999), 14.

[2] R. W. Scribner, *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation* (New York: Cambridge University Press, 1981), xiv.

by looking at the walls read what they cannot read in books.”^[3] Thomas Aquinas agreed with and expanded upon Gregory’s theory. In order to instruct the illiterate and stimulate their religious emotions, he wrote, images could be more effective than words.^[4] Images, especially beautiful and grotesque ones, often provided striking viewing experiences that endured in the memory. For example, Protestant reformers would give unclean animals the crown and clothes of the Pope and his officers.

The differentiation between clean and unclean animals was outlined in the Bible. It first appeared in Genesis 7:2, when God ordered Noah to take with him “seven of every kind of clean animal, a male and its mate, and two of every kind of unclean animal, a male and its mate.” Here, God did not mention which animal is clean and which one is unclean. Then in Genesis 8:20, after the flood, Noah emerged from his ark and built an altar to God. This time he took only “clean animals and birds. He made of them burnt offerings.” In this case, the distinction between “clean” and “unclean” was solely for the purpose of sacrifice. Later, in Leviticus 11:1-47 and Deuteronomy 14:3-20, it became clear that the distinction was also intended to prevent man from eating the wrong food. Apart from sanitation, animals that were worshipped by pagans were also forbidden, such as the Egyptian cat.

In Leviticus, for religious reasons, Israelites were permitted to eat only clean animals, in order to differentiate them from Gentiles. Those animals classified by Moses as unclean became negative symbols, and carried repulsive connotations in art and literature. According to the food rules, unclean animals were classified into four groups based on their physical characteristics and eating gestures. The first group were those animals who “only chewed the cud or had split hooves. You must not eat them,” the Bible instructed. “People must not eat their meat or touch their carcasses.”^[5] These animals included the camel, the coney,^[6] the rabbit, the pig and the rat. The second group includes fish without “fins and scales.”^[7] They were detestable. God did not list the fish belonging to this category, but cuttlefish, eel and whale would fit his description. The third group was birds. God provided a lengthy list of unclean birds, such as “the eagle, the vulture, the black vulture, the red kite, and kind of black kite, any kind of raven, the horned owl, the screech owl, the gull, any kind of hawk, the little owl, the desert owl, the osprey, the stock, any kind of heron, the hoopoe and the bat.”^[8] Finally, the last group consisted of “winged, creeping animals,” those “flying insects that walk on all fours. They are to be detestable to you.” All the creeping animals were also unclean, includes “the weasel, the rat, any kind of great lizard, the gecko, the monitor lizard, the wall lizard, the skink and the chameleon.”^[9]

The representation of animals as positive and negative symbols can be found in many early modern artifacts, with detailed descriptions in medieval bestiaries. The Book of Beasts, for instance, contains short, allegorical verses for each one, that serves as the bases for moral lessons. It combines knowledge of the Bible

[3] Vego Castro, “The problem of images: vision and spiritually” in *Prints as Propaganda: The German Reformation* (London: University College London, 1999), 21.

[4] *Ibid.*, 21.

[5] Leviticus 11:4-8.

[6] Small, herbivorous mammal resembling a rodent with hooflike toes.

[7] Leviticus 11:9-12.

[8] Leviticus 11:13-19.

[9] Leviticus 11:26-30.

with a variety of other sources. Many of them are imaginary creatures like unicorns, dragons and griffins. They were classified into four categories, beasts, birds, reptiles and fish. Christ, for example, was described by Solomon as being “symbolized by the panther being and animal of so many colors that by the wisdom of God the Father. . . and because it is a beautiful animal, the Lord God says of Christ, ‘He is beautiful in form among the sons of men.’”^[10] Meanwhile, according to Physiologus, the Panther-Christ had but one enemy, the Dragon.^[11] “When a Panther has dined and is full up...there comes a very sweet smell from its mouth, like the smell of allspice. When the other animals have heard its noise, they follow wherever it goes, because of the sweetness of this smell. Only the dragon, hearing the sound, flees into the caves of the earth... Then Panther-Christ “snatched us from the power of the Dragon-Devil on descending from the heaven.”^[12] Therefore, as an enemy of Christ, the dragon was deemed as the worst kind of animal, often likened to the Devil. Just as the Devil tried to deceive Jesus in Matthew 4:1, so the dragon would also deceive people. Later when it appeared in Reformation woodcuts, dragons carried a connotation equivalent to that of the Antichrist, often used to describe the Pope who was disseminating false Christian teachings.

When it came to a scenario full of animals gathering in one painting, the illustrator would have to decide carefully each animal’s location, position and meaning attributed to the theme. The Garden of Eden is the best example in this category. Martin Luther’s close friend, Lucas Cranach the Elder (1472—1553), who served as court painter to Frederick the Wise, Elector of Saxony, depicted the Garden of Eden in 1526 (ill. 1). He caught the moment when Adam was about to receive the fruit from Eve in disobedience of God’s command.



Surrounding Adam and Eve are 13 animals, including the serpent. Obviously, the serpent was the vilest creature in the garden. It is said in Genesis 3:1 that it “was craftier than any of the wild animals the Lord God had made.” The two animals standing to each side of Adam and Eve are identified as symbols of Christ and the Christians, the lion and the sheep. The lion, according to medieval bestiaries is the “Prince of All Animals,” the symbol of the “Tribe of Judah.”^[13] Christ also belong to this line. The sheep signifies true and faithful Christians, for God has said in Psalm 23:1, “The Lord is my shepherd.” Behind the lion is a vicious boar. It could refer to the Antichrist, which possessed the opposite characters of the lamb. It was wild and rude in contrast with the modest and humble sheep. The placement of four stags around Adam and Eve is significant, for stags are “the serpent’s enemies.” They can “suck snakes from their holes with a snort of the nostrils and even survive the danger of their venom.”^[14] Moreover, they appeared in different ages, which would coincide with another of the stag’s features, people of different periods who are devoted to the Holy

[10] T. H. White ed., *The Bestiary: A Book of Beasts* (Capricorn Books, 1960), 15.

[11] *Ibid.*, 14.

[12] *Ibid.*, 14-15.

[13] *Ibid.*, 8.

[14] *Ibid.*, 37.

Church. At the bottom stands a stork, another “enemy of serpents,”^[15] while next to the stork stands a pair of partridges, signifying Adam and Eve. The female is always the wicked one. The female partridge “will go and steal the eggs of another female... Yet, in spite of her cheating, she derives no good from it.”^[16] After fall into temptation, Adam and Eve were expelled from the Garden. The most sacred creature in the painting is the white unicorn. That animal signifies Christ. Its posture of moving out of the picture suggests the expulsion of Adam and Eve resulting from original sin.

2. Pope Depicted as Evil Monsters

With the rapid development of printing techniques, German woodcuts were the most extensively produced and disseminated in 16th Century Europe. Animals and monsters as biblical symbols were used by artists in pamphlets and broadsheets describing the characters and doctrines of Protestant reformers and Catholic clergies. The Pope, as the leader of the Roman papacy, encountered extensive attacks from a Protestant campaign associating him with negative images. While promoting visual propaganda against each other, Protestant artists creatively combined Bible text with images as new instructional and powerful weapons. The intent was clear-to create and influence the attitudes and opinions of both their readers as well as their opponents. The creation of stereotypes by linking imaginary figures with special people would succeed only if the meaning of the images were familiar, with biblical foundations, giving them justification and legal standing.

Through centuries of image formation, talented and gifted artists, such as Lucas Cranach the Elder, acquired the ability to manipulated viewers’ attitudes and thoughts by delicately linking images with their reputations. They would dress the person in certain costumes or give them masks signifying their identities. Without pointing to any person in particular, they could avoid severe backlash. Meanwhile, people who had encountered the Reformation could understand the meaning and the person they were aiming at. Animals such as wolves, serpents and dragons which had been “established” by the Words of God as the antitheses of Christ would have been chosen as the most frequently used symbols. They could convey clear messages. Such animals in the Bible were instruments of the Devil and used to seduce or damage Christians. Each of them carried distinctive evil characters and could be found in differing circumstances. For instance, the wolf was greedy and always stalking the “sheep,” i. e. good Christians. Therefore, their appearances were often accompanied by a flock of sheep and their shepherd.

As early as 1522, animal and monster allegories were used in Augsburgas Protestant propaganda. In a pamphlet named *Das Wolffgesang*, Luther’s adversaries emerge on the title page. They appear in a cluster to create the astonishing effect that everyone is involved in the evil deeds. The Pope, cardinals and priests are depicted as wolves, dressed in their robes and hats but wearing wolf masks. They catch geese by seducing them with beads and a net. Their positions in the picture are exactly the same as in the papal hierarchy. The Pope sits on his throne, ordering the priests to catch the geese. When the geese are caught, they’re hung over

[15] *Ibid.* ,117.

[16] *Ibid.* ,136.

the cardinals. It's a well-planned and organized chase, just like an aristocratic hunting festival on a royal estate. Therefore, they have chosen the animal imagery most carefully. Wolves would be the suitable animal for this occasion because in medieval mythology, wolves were “known for their rapacity,” just like the Devil.^[17] Wolves would always keep their eyes on their prey, the sheep, waiting to hunt them down when possible. They were in league with the Devil, the enemy of God and His followers. Hence, the Pope, cardinals and priests were the Antichrist. Once the Catholic priests' reputations were associated with the greedy wolves, they would appear in the same way in other printings. As result, since the Pope has abandoned his duty and turned into the Antichrist, the Protestant reformers could replace him and became the protector, the shepherd of Christians, the leader of sheep.

Das Wolffgesang.



Wyn ander here / in ander klade / C sage falsche wiffen beyd
 So mit sy den geien luffen / Den pfium ab de bedoffen ruffen
 C. agin bu sy gar woi verston / Wo du isst die die d'clen / h' h' h'

The Pope was not only forged as a wolf in Protestant pamphlets, he was also depicted as a serpent. Serpents have a most strikingly evil appearance and are indelibly associated with seducing Eve into eating the forbidden fruit. Thus, they are “more subtil than any beast of the field which the Lord had made.”^[18] In a broadsheet entitled *The Papal Pyramide* by an anonymous artist from 1599, a large serpent entwines itself around many small serpents, finally adding up to a Pyramide while wearing the papal tiara on its head. The small serpents each have their own hats to signify their identities. From the top, the Pyramide starts with the flat hat of the Jesuits, the mitre of the bishop and other Catholic headgears. When the Pope serpent stands up to reach Heaven, lighting strikes from above and speaks

with *Verbum Dei*, the Words of God, to drive it out. Objects that were rejected by Protestant reformers, such as indulgence, pictures of the saints, coats of arms of the Holy See, are scattered all over the bottom. The picture is clearly intended to associate the Pope with the Devil, who caused the Fall of Adam and Eve, which event broke the intimate connection with their Creator.

3. Lucas Cranach and Luther's Portraits

By the beginning of the 16th century, woodcuts were produced in large numbers. Printers and publishers developed new methods to tempt the buying public. Prints were produced by top-notch artists. During the Reformation, two of the main centers of printmaking were Nuremberg and Strasbourg. At the time, Albrecht Dürer was the most well-known painter of woodcut engravings in Germany. In Wittenberg, a cradle of religious reform, another famous painter named Lucas Cranach the Elder was the foremost creator of Protestant propaganda. Cranach was the first painter to realize the importance of art in propaganda. He was also a good friend of Luther. He drew numerous portraits of



[17] *Ibid.*, 59.

[18] Genesis 3:1

him, depicting him as a monk, a doctor, a devout Biblical professor and a great leader in the reform movement.



Luther was also aware of the significance of religious imagery. The Bible translated by Luther included 500 illustrations. Not only did they offer explanations of the Scriptures, but they helped defame the enemy. In the story of “A Lady and a Dragon,” in Chapter 11 of The Revelation, a vicious dragon wears a seven-layered crown, a winking reference to the Pope as Antichrist.

The idealized portraits-as monk, learned scholar, professor and leader of the reform movement-were shaped by Cranach for Luther to meet the demands of various social groups. They provoked a fierce reaction from the Roman Catholic Church. Johannes Cochlaeus, a Catholic theologian, worked hand-in-hand with Hans Brosmer, a painter, to create an image of Luther with seven heads. In this picture, “Seven-Headed Luther,” the subject became a monster. His identity was marked at the side of each head-Doctor, Martin, Luther, Ecclesiast, Enthusiast, “Visitor” and Barabbas. The title “Doctor” referred to his PhD degree in theology, but the hat is too big, implying that Luther was unworthy of the title. He also wears a Turkish hat, indentifying him as a pagan. “Ecclesiast” was located at the middle of the seven heads, mocks Luther as an Augustine friar who had been excommunicated by the Pope on 15 June 1520. It refers to his later missionary activity as illegal. The title “Enthusiast” was a term of abuse, usually reserved by the Catholic Church for Anabaptists and radical reformers. The “Visitor” image aimed to mock the Protestant clergy visiting parishes to enforce Christian discipline. The last was “Barabbas,” a notorious prisoner who was presented to the Jewish masses by Roman soldiers, together with Jesus in the Gospel. The public chose to release Barabbas and his place at the Crucifixion was taken by Jesus. It says that “Barabbas Luther” was an Antichrist. The seven-heads image shows how Luther went astray, toppling from respectable doctor to sinful rebel, and that he believed and worshipped not Jesus Christ but the Devil. This picture of the Seven-Headed Luther could be deemed as a counter attack by the Roman Catholic Church to Cranach’s idealized portrait.

4. Printing and Protestant Propaganda

In Protestant propaganda, amongst all propaganda, woodcuts were what attracted people the most. In those years, the literacy rate in Germany was only 5%, so the pictures were much more easily accepted. As Robert W. Scribner, a professor at University of Cambridge pointed out, “printed propaganda was addressed to the entire German people, but few of them were able to read it, for the Reformation emerged in a society

with limited literacy. . . listening or looking would have been the major means of acquiring their knowledge of the Reformation.”^[19] In the 15th Century, woodcut pictures were still a new technique, generally used for making paper cards and other small, printed objects. Beginning in the second half of that century, technical improvements in the making of woodcuts and the presses used in book publishing led to a much faster means of transmitting religious texts. The advantages of woodcuts combined with printing was immediately evident. First, they were easier to transport than paintings and altarpieces. Secondly, they were less expensive, such that the artists were able to decide their own topics, rather than relying on their patrons. They had more freedom and more room for creation and expression. Thirdly, they could be published in large quantities, thus serving as illustrations and covers of propaganda materials, and published at rapid speed. Reformers such as Luther especially favored printed works and woodcuts. When several hundred publications poured onto the markets, the Roman Catholic Church censors would be hard put to respond. The publishers could increase the number of printings based on the sales condition of the pamphlets in the market. Only a few days were needed from placing a new order to the appearance of the printed works on the market.

Passional Christi und



The revelation by Protestant reformers of malpractice by the Roman Catholic Church was even more penetrating. In May, 1521, Cranach created a series of illustrated polemical pamphlets comprised of twenty-six woodcuts. The *Passion of Christ and Antichrist*. Each carried a brief commentary by Phillip Melancthon and gave a narration of great conflict between Jesus Christ and the Antichrist Pope. Pictures were paired side-by-side, with a total of thirteen contrasting pairs. They depicted scenes from the lives of Christ and the Pope. The Pope wore costumes and was accompanied by a retinue lusting for power and extorting money from the people. Jesus was dressed in common clothes and humbled in the dust, suffering for the people, cleansing the temple. By comparing the two pictures, the readers could see for themselves who was the Antichrist and who was the Savior. Finally, in the last pair of woodcuts, Cranach arranged quite different fates for them: Jesus ascended to Heaven and returned to the Father; the Pope, aka the Antichrist, descended into Hell and joined the ranks of the Devil.

In *Luther's Five Enemies*, the Pope and Luther's enemies were excoriated in a series of witty, satirical and bawdy portraits. Pope Leo X is a Lion, Dr. Eck is a pig, Dr. Murner is a cat, Dr. Emster is a goat and Dr. Lemp is a dog.

Lucas Cranach's *The Passion of Christ and Antichrist* was the most successful work of visual propaganda produced by the Reformation. It had a profound and far-reaching conception worthy of extensive analysis. To begin with, it displayed true Christian virtues—modesty and humility, simplicity and unworldliness—and contrasted them with the pride, vanity and desire for worldly things that characterized bad Christians. Then,

[19] Robert W. Scribner, *For the Sake of Simple Folk, Popular Propaganda for the German Reformation* (New York: Cambridge University Press, 1981), 1-3.

with visual and printed text combined for a more vivid impact, it showed how human law was contrary to the Word of God in Scripture. Thirdly, its comparison of the Pope and Jesus Christ aimed to attack anticlericalism and oppose the privileged position of the clergy. Finally, the series showed the power struggle between the Pope and secular authority. Cranach and Melanchthon pressed forward step by step, and at last the Pope was identified as the Antichrist. The impact of the work was enormous; there were no less than one Latin and ten German editions produced within a few years.



© www.f1 online.de Bildnr./image no: 5604282

In addition to painting works for propaganda, the distribution of these works of Protestant reformers was spectacular. According to statistics, from the year 1500 to 1530, the total amount of publishing and distribution multiplied 10,000 times with a variation of over 3,000, while the total printing ran to as much as a million volumes. Martin Luther's works account for 20% of all those publications, about 2000 editions. Other works included those of Philip Melanchthon, Carlstadt, Zwingli as well as hundreds of pamphlets produced during the Peasant War of 1525. It's worth noting that almost 85% of these works were in German.^[20] In the early 16th century, there were a mere 40 varieties of German language works available. By 1523, that number had risen to 498 varieties, of which one-third were penned by Luther. Among these, the contents of 413 varieties correlated with religious reform.^[21] Along with the growth of the reform movement, more and more people started buying and reading the works in German. Sales volumes jumped by a huge margin, and Luther became a best-selling author. From 1516 to 1546, the distribution amount of Luther's works was up to 3.1 million volumes, not counting a pirated German Bible translated by him and other unofficial works. If one were to add the publications other Protestant reformers, the total amount could be more than 6 million volumes. By contrast, Roman Church publications opposing religious reform was a mere 600,000 volumes, one-tenth of the total. Most of these publications were in Latin, while 39% were in German.^[22] It shows that either in quantity or in variety of publicity means, the Roman Church lagged far behind the Protestant reformers.

[20] Mark U. Edwards, Jr., *Printing, Propaganda, and Martin Luther* (Berkeley: University of California Press, 1994), 14-26.

[21] Robert W. Scribner, *For the Sake of Simple Folk, Popular Propaganda for the German Reformation* (New York: Cambridge University Press, 1981), 2.

[22] Mark U. Edwards, Jr., *Printing, Propaganda, and Martin Luther* (Berkeley: University of California Press, 1994), 39.

Under those circumstances, the Pope and the Holy Roman Emperor had to adopt administrative means to combat the transmission of the Protestant propaganda. Since the Diet of Worms in 1521 (ill. 14), the Pope had declared Luther's works officially banned, and required that all his works be seized and destroyed. On 20 June 1522, Charles V issued an order prohibiting all city authorities from supporting the Reformation, under threat of harsh punishment. Upon the issuance of that edict, all cities, superficially at least, obeyed the orders of the Pope and Emperor. Still, this appeared to have little impact on the brisk sales of Luther's work. On the contrary, it was spreading everywhere like a plague. In Nuremberg, an imperial city in Germany, the Municipal Council had issued three separate decrees—April 9, 1521, March 13, 1522 and August 7, 1522—banning the publication of Luther's works.^[23] Viewing the sales of Luther works during the periods 1516—1520 and 1521—1526, the variety rose from 39 to 89 different volumes.^[24] The increasing margin was remarkable. It was same in other German cities. The variety of Luther works in Strasbourg increased from 31 to 150; in Erfurt, from four to 161. In all of Germany, the total publications of Luther's works increased from 508 to 1060.^[25] All these indicated that public support for Luther was booming. In Leipzig, college students called the Pope's teachings balloons, and threw them into the river...to see if the books would float or not.

In the contest of visual propaganda during the first half-century of the Reformation in Germany (ill. 15), the Protestants clearly held the upper hand. As Elizabethan Eisenstein has pointed out, printing established many of the foundations on which the movement of religious reform was built. As a consequence, public opinion overwhelmingly favored Luther. Besides his stance on reforms being closer to the common man's demands, it was also an important reason for the Catholic Church's failure to participate in the debate, instead hiding behind official language and administrative means. Viewed from the angle of the visual and textual debate of both parties in Protestant Propaganda, it is clear that the Reformation was an extensive social movement consisting of broad masses of the people in 16th Century Germany and a matter of great interest.

[23] "9. April 1521, Nürnberg, Nürnberger Ratsverlässe, Auszüge, Hampe, Miscellen, S. 261" in Ruth Kastner (Hrsg.), *Quellen zur Reformation 1517-1555*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 83. "13. März 1522, Nürnberg, Nürnberger Ratsverlässe, Auszüge" in Ruth Kastner (Hrsg.), *Quellen zur Reformation 1517-1555* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994), 86. "7. August 1522, Nürnberg, Nürnberger Ratsverlässe, Auszüge, Hampe, Miscellen, S. 261" in Ruth Kastner (Hrsg.), *Quellen zur Reformation 1517—1555, Quellen zur Reformation 1517—1555* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994), 86.

[24] Mark U. Edwards, Jr., *Printing, Propaganda, and Martin Luther* (Berkeley: University of California Press, 1994), 22-23.

[25] *Ibid.*, 24-25.

中文题目:

德国宗教改革木刻版画中的动物和怪兽

周施廷

北京大学博士,《信仰与生活 16 世纪纽伦堡的宗教改革》一书的作者。联系地址:周施廷,中国人民大学历史学系,中国北京;100872. 电话:13691102103. Email:chow@ruc.edu.cn

提要:根据圣经中对动物的评论,本文考察了德意志宗教改革时期新教宣传品木刻版画。事实上,宗教改革正是通过视觉的宣传而得到发展的。通过分析木刻版画,本文揭示了路德思想中的激进成分,做出了对路德的新诠释。本文肯定大众文化在 16 世纪宗教改革中所发挥的核心作用。宗教改革不仅应当通过文献来研究,而且还应当根据图像材料来研究。文献材料具有自身的局限性,不能完整提供宗教改革的画面,视觉图像却有可能为我们弥补这个缺陷。

关键词:新教宣传、宗教改革使其的木刻版画、路德形象、动物和怪兽

书评与通讯

Reviews and Academic Reports

约翰·维特：《从圣礼到契约：西方传统中的宗教、婚姻和法律》

周熙云

(中国人民大学历史学院,100872 北京市)

作者:周熙云,中国人民大学历史学院,助理教授。地址:中国人民大学,100872,电话:+86-136-9110-2103。电子邮件:sophiesoon@hotmail.com

上帝按照自己的形象造男造女,赐福给他们后便说:“要生养众多。遍满了地。”繁衍子孙成为婚姻的第一个目的。《出埃及记》摩西十诫里,四诫与婚姻,家庭,孩子有关。奥古斯丁在《婚姻之善》中也提出,婚姻的三种好处是生育,忠贞和圣事。在神学家追问婚姻的起源,本质和意义的时候,法学家通过法例将上帝之爱转化为尘世之爱来建立“爱的秩序”。美国埃默尔大学(Emory University)法律和宗教研究中心主任约翰·维特(John Witte Jr.)教授的《从圣礼到契约:西方传统中的宗教、婚姻和法律》^[1]正是要探讨宗教和法律是如何影响着西方婚姻观念和法例的发展:内化于圣礼的神恩帮助中世纪的教会法学家建立早期的婚姻法,随后经历路德的新教改革后,各个教派对婚姻产生出不同的理解和解释,最后在启蒙时期形成了现代婚姻观念。

维特教授把全书分为八章,头四章围绕着婚姻从早期到天主教把婚礼看作圣礼的部分进行探讨;第五到第七章展现宗教改革后,新教三大教派,路德,加尔文和圣公会把婚姻分别看作秩序,誓约和联合体;最后一章揭示在启蒙时期,婚姻已经从圣礼变成契约,而现代美国的婚姻制度司法改革正是建立在这个理解之上。两情相好,自愿结合的婚姻演变成一纸合约。维特提出婚姻作为圣礼,秩序,誓约,联合体和契约的五种模式,以及三次转折:中世纪天主教的圣礼,十六世纪路德的秩序和近代启蒙的契约,他以美国神学家尼布尔(Niebuhr)式的话说,是要“在某一个点上,终止西方关于婚姻无休止的讨论”。先勿论他这样的分类方式和简单的切割法是否符合历史发展的内在逻辑,维特教授在书中采用大量第一手材料和细致详尽的阐述是值得肯定的,尤其是他对婚姻的美好祝愿,希望现代的情侣能够停止“快餐式”的婚姻——真正的爱情值得等待和思考。

在维特教授提出的五个模式中,三个属于新教教派。也可以说,这本书的一大写作目的是要展现宗教改革对现代婚姻观念和婚姻法的影响,这也是最让人感兴趣的部分。中世纪教会认为婚礼是七大圣礼之一,提倡修道精神,设立十八种婚姻障碍和禁止离婚。既然婚姻是基督徒领取恩典的场所,也就意味着离婚等同丧失上帝的恩典,是被禁止的。维特教授在第五章以路德提倡的家庭,教会,国家三种世俗“秩序”为题,取名为“婚姻在路德改革中是为秩序”,点出婚姻作为秩序,自有其内在的伦理规范和社会责任,也为人类带来了一定的行为限制和需要建立其内在的合法性。16世纪的德国,教会性道德缺乏制约,教皇带头娶“妻”生子,神职人员无法坚守修道精神,出入妓院或者公开蓄妾只需

[1] John Witte Jr., *From Sacrament to Contract, Marriage, Religion and Law in the Western Tradition* (Westminster John Knox Press, 2012).

缴纳蜡烛费便能免罪,他们在普通民众眼里的威信不断下降,加上教会法秉持的两情相悦的结合便可构成婚姻的态度,致使社会上秘密婚姻流行,缺乏公开婚姻仪式和父母双方的认可下产生的婚姻,使双方都得不到有效保障。有鉴于此,马丁·路德,菲利普·梅兰希通,约翰·加尔文等新教改革家纷纷加入讨论和发表论著。当时还把结婚视为与教会切割的一种表现,路德本人便在1525年6月13日与修女凯瑟琳·波拉结婚,亲身实践他所提倡的婚姻观。

路德最早对婚姻生活发表看法是在1519年1月的一场婚礼上的布道,当时这篇讲词被一位听众记录下来,后来路德取名为《论婚姻生活的讲道》。当时他还认为婚礼是圣礼,要求双方对彼此的忠诚,认为生育是婚姻的最终目标和高贵职责。后来他陆续在1520年的《论巴比伦之囚》,1522年《论婚姻生活》,1529年《大教义问答书》,1530年奥格斯堡信条的《第二十三条 论教牧的婚姻》和一些书信以及桌边谈话中发表对婚姻的观点。维特教授在这些材料的基础上,加入其它一些新教改革家如梅兰希通的看法,整理出路德宗婚姻神学包含六大要点:攻击教会法的修道誓言和婚姻障碍缺乏圣经依据,认可传统婚姻观点中自然,契约和属灵秩序的部分,夫妻双方要满足对方在精神,情感和肉体上的需求,共同抚育子女,以及保护对方远离性犯罪。他反对教会视婚礼为圣礼,认为婚姻是尘世王国中的社会制度,并不是上帝王国的圣礼,天主教会的圣礼神学和婚姻法是建立在对《以弗所书》第五章第32节的错误理解之上,他们所引作佐证的话“二人结为一体,这是一大圣礼”,乃是误读圣经原文,圣礼一词在希腊文本中原为奥秘,所以这句话应该是“二人成为一体,这是一大奥秘”(现在和合本圣经均译为“奥秘”)。路德提出婚姻乃是秩序,上帝指定了家庭,教会,国家这三种秩序来管理尘世王国,三者在上帝面前同等重要,但婚姻是“最老,最初和最基本”的秩序,是“一切尘世法律之母”,也是所有教会,国家以及世俗制度的起源。

维特教授还举出约翰·阿佩尔(Johann Apel)的案件来说明16世纪的宗教,婚姻和法律是如何缠绕在一起的。^[2] 生长在纽伦堡的阿佩尔在1514年进入维滕堡大学读书,在此期间认识了新来的神学教授马丁路德。随后在1516年他前往莱比锡大学修读法学。和当时其它的法学学生一样,阿佩尔同时学习民法和教会法,并在1519年取得两个博士学位。不久他就圣职和起独身誓。1523年,符腾堡主教和法兰肯公爵任命他为符腾堡的主教司铎,同时他也在其领地内的宗教法庭和民事法庭担任司法顾问。在神职任命后不久,阿佩尔爱上了当地圣玛尔修道院的一位修女。两人起初秘密来往但不久女方怀孕了,修女放弃誓言离开修道院与阿佩尔秘密成婚。过了几个星期,他们就开始公开以夫妇的形式生活在一起。这件事情在当时掀起轩然大波,因为神职人员私生活混乱的情况并不罕见,但结婚却是前所未有的事,尤其当双方一位是修士,另一位是修女。康拉德主教希望阿佩尔能认罪,遣送他的妻子返回修道院,继续履行他原来的职责。可是阿佩尔拒绝主教的建议,坚持自己的秘密婚姻的有效性。最后,主教只好对他进行起诉,控诉他违背自己的独身誓,要剥夺他的圣职。阿佩尔在法庭上用圣经为自己辩护,说自己“只能遵循内心的良知和福音的话”,而不是要蔑视教会权威和教会法。圣经教导说健康成年人的婚姻有助于避免淫欲和通奸,同时他们的婚姻充满着“纯洁和爱”。由于主教的意志坚定,阿佩尔开始向纽伦堡和维滕堡的路德宗神学家和法学家寻求支持。他把自己的辩护词《约翰·阿佩尔的辩护词》出版,马丁·路德为他写序。在他的辩护词出版两个星期后,康拉德主教将他逮捕,囚禁在高塔之中。当地的红衣主教,神圣罗马帝国皇帝查理五世的弟弟斐迪南为他求情,要求释放阿佩尔,查理五世本人也亲自写信给康拉德促使他不要延长阿佩尔的监禁,如果经过判处他是无辜的就应该放他自由。最后,阿佩尔经过三个月的审讯后,判决他违背了教会法,罪名成立,剥夺圣职和开除出教。随后,阿佩尔去到维滕堡大学担任法学教授。虽然阿佩尔经历了这一切,但是他并

[2] John Witte Jr., *From Sacrament to Contract, Marriage, Religion and Law in the Western Tradition* (Westminster John Knox Press, 2012), 116-18.

不主张废除教会法,他在教学期间和纽伦堡市政府秘书官斯宾格勒一起撰写了教会法教材供维滕堡大学使用,坚持学院应该继续教授教会法课程,他自己也亲身开课,在1528年甚至开了一门教会婚姻法的课。从阿佩尔的例子我们可以领略到16世纪法学家对教会法和婚姻神圣性的看法,独身誓,神职人员的婚姻,秘密婚姻,剥夺圣职等问题都是交织在一起的,他们的多重性在路德,加尔文,慈温利和亨利八世的英国都可以找到踪迹,即使他们想脱离教会法的管制,但是在一定程度上新教的婚姻法还是保留了教会法作为其核心概念,在德国城市后来的婚姻司法改革中,教会法持续发挥着作用。

维特教授指出,在新婚姻法的建立过程中,新教大学的神学教授和法学教授发挥了重要的作用。路德宗神学家许多接受过良好的法学训练,路德本人也拥有一个法学硕士学位,他们与法学家对圣经,罗马法,民法和传统中的婚姻问题进行深入探讨,路德,梅兰希通,布根哈根和阿佩尔都曾经在大学开婚姻法的课或者进行公开讲座。到1570年,维滕堡的神学和法学教授总共出版了超多80份婚姻法册子。^[3] 维特教授指出,这些意见不止是“纸上谈兵”,事实上他们通过三个途径对德国司法体制发生着影响。第一,这些神学家和法学家许多同时担任民法法庭的顾问,法庭会把包含复杂司法道德问题的诉状寄给他们征求意见;其次,法庭,市政委员会和诉讼双方会向各自杰出的法学家以及早期神学领导者寻求建议。第三,从1520年开始,各地颁布了许多新的婚姻规章。一些是新的教会规章的一个部分,一些属于公共政策规章。第一份路德婚姻法于1523年在茨维考(Zwickau)颁布。新教神学家纷纷写作为新的婚姻法护航,其中最活跃的要数维滕堡的城市牧师约翰尼斯·布根哈根(Johannes Bugenhagen),他起草了超过二十份新的婚姻规章,把路德的婚姻观从德国传播到北欧的丹麦和荷兰。维特教授就新的路德婚姻法与传统教会婚姻法的区别总结出三点:第一,新婚姻法修正了传统的自愿原则,要求其他人如家长和见证人共同参与结婚的过程;第二,对原来结婚障碍进行修正,去除许多不必要的无圣经依据的障碍;第三,否定天主教的离婚等同分床分房而不许各自婚嫁的概念,准许有正常理由下双方都可以申请离婚,无过错方可以再婚。离婚和结婚都必须公开进行,要通知社区和教堂和请求民事法官的命令。这样一来,路德的婚姻法“简化了原来的结婚和解除婚姻的复杂性,维护了婚姻作为社会秩序的公共功能”。^[4]

路德改革家以婚姻作为社会秩序的模式取代天主教的圣礼模式,因此,作为尘世王国的一种秩序,婚事案件的审判场所从教会法庭转移到民事法庭,执法者由上帝在尘世的代表民事法律权威出任,基督徒可以向神职人员寻求建议,但教会对婚姻再也没有司法上的权力。维特教授表示,这时期德国颁布的“新的民事婚姻法的许多创建都可以追溯到路德和他的追随者的神学和主张”,这些新教法学家也出版了许多关于婚姻法的著作,进一步肯定和歌颂神学家的婚姻观点。同时,德国婚姻法的改革“并不像一些历史学家所认为的那么激进”,他们的观点事实上保留了罗马天主教传统的婚姻教导,从教会法中吸取养分,这样的婚姻作为社会秩序的概念与圣礼观点一样可以在西方传统中找到根基。

我曾经对新教婚姻法改革的程度和成效感到迷惑。据维特教授的描述,似乎在婚姻法的改革过程中,新教法学家和神学家一直能够在婚姻问题上保持观点一致。但实际上据我了解,在纽伦堡的新教婚姻法改革中,双方并不总是意见和谐。1525年3月14日纽伦堡市政府结束宗教会谈宣布成为德国第一个新教城市后,^[5] 随即与教会的婚事管辖权切割,并在1526年1月18日成立城市婚事法庭(Stadt und Ehegericht)。在早期的婚姻法改革中,纽伦堡市政府是要求法学家舒伊尔(Christoph

[3] John Witte Jr., *From Sacrament to Contract, Marriage, Religion and Law in the Western Tradition* (Westminster John Knox Press, 2012), 136-7.

[4] *Ibid.*, 138-9.

[5] Günter Vogler, *Nürnberg, 1524—1525: Studien zur Geschichte der Reformatorischen und sozialen Bewegung in der Reichstadt* (Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1982), 46-63.

Scheurl) 和新教僧侣一起重新研究离婚和通奸的问题,但是由于新教僧侣提出的处罚太重:圣罗伦斯教堂的奥西安德尔(Andreas Osiander)认为应该按照上帝的意旨对通奸者处以死刑,因为根据《利未记》第20章第10节,“与邻舍之妻行淫的,奸夫淫妇都必治死。”市政府认为处罚过重,没有采纳他的建议。^[6]在离婚和再婚的问题上,双方也持有不同的态度,市政府和法学家意见一致——即使一方通奸,无过错方也不能再婚,这点也与新教的自由离婚和再婚的观点完全相反。我就这点询问过维特教授,维特教授表示,纽伦堡在改革的完整和典型程度上不如后来的维滕堡在1533年,1542年和1545年的几次改革(在路德,布根哈根和梅兰希通的帮助下进行)以及符腾堡在1559年的改革。他寄给我他的另一本书,由剑桥大学在2002年出版的《法律和新教:路德新教的法律教导》中第五章的打字稿,并告诉我这章引用了许多重要的路德改革条令(Reformationsordnungen),包括婚姻条令,希望对我的研究有所帮助。

[6] J. Harvey, “The Influence of the Reformation on Nuremberg Marriage Laws, 1520—1530” (Ph. D. Dissertation, Ohio State University, 1972), 102.

English Title:

John Witte Jr. , From Sacrament to Contract, Marriage、Religion and Law in the Western Tradition(Westminster John Knox Press),2012.

ZHOU Xiyun

Author: ZHOU Xiyun, Ph. D in History, Department of History, Renming University of China, 100872, Beijing, China. Phone:13691102103. Email:sophiesoon@hotmail.com

埃克·沃尔加斯特的《维滕贝格的神学与新教等级政治： 政治问题中路德建议的研究》

徐 天

(天津师范大学历史文化学院,300387 天津市)

作者:徐天,天津师范大学,历史文化学院博士后,天津市西青区宾水西道 393 号,300387,电话 +86-159-0106-5663。电子邮件:xuletian23@gmail.com。

近几年来,国内学术界普遍意识到我们过去的很多观点,其中包括被学界一致否定的观点仍然在我们世界史的教学中有严重的影响。彭小瑜教授曾用“误读”来形容这种片面借用西方史学中成果的现象。呼吁学界应更加重视学说史的梳理。^[1] 彭小瑜在文中特别以宗教改革,路德的评价作为例证,强调启蒙运动期间的诸多政论性观点往往脱离了对史实的认真考察,致使其科学性非常可疑。^[2] 然而彭小瑜也同样提醒读者学说史的梳理不等于历史研究。宗教改革的历史研究,应该如何评价路德,特别是他的政治社会学说仍然需要回到具体的历史与文本中进行。在这点上,德国学者的天然优势是无法取代的。德国学者埃克·沃尔加斯特(Eike Wolgast)在 70 年代末的一部作品《维滕贝格的神学与新教等级政治:政治问题中路德建议的研究》(*Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen.*)便是值得我们中国学者学习、认识的一部著作。

沃尔加斯特教授曾经在 60 年代参与到魏玛版《路德全集》的《路德信件》部分 12 - 14 卷的编纂中,负责为此前已经出版过的路德信件做补录与校对。在 70 年代他还参与过《德意志帝国档案》的编纂发行工作,是一位不折不扣的路德与十六世纪政治制度史专家。在成为海德堡近代史的教授之前,他进行过很多路德文本的研究。例如《马丁·路德博士与同时代人的通信手稿索引》(*Beschreibendes Handschriftenverzeichnis zur Korrespondenz D. Martin Luthers und seiner Zeitgenossen* Weimar, 1970); 以及《维滕贝格版的路德作品:16 世纪路德作品的传播史》(*Die Wittenberger Luther-Ausgabe. Zur berliefungsgeschichte der Werke Luthers im 16.* 1971)。1977 年发表的《维滕贝格神学与新教等级的政治》一书也是沃尔加斯特的 Habilitationsschrift。这之后 1976 年至 2004 年间,沃尔加斯特一直担任海德堡大学近代史的教授。

《维滕贝格神学与新教等级的政治》一书分为三部分。第一部分中他对路德政治、社会思想的主要概念进行了梳理。之后也是本书重点的第二部分中,他对路德的政治建议逐一进行分析,这些建议

[1] 彭小瑜 Peng Xiaoyu,《西方历史误读的东方背景:法律革命、宗教改革与修道生活》Xifang lishi wudu de dongfang Beijing: Falv geming, zongjiaogaige, yu xiudao shenghuo [The Oriental Context of Mixreadings of Western History: Legal Revolution, the Reformation and Monastic Life],《历史研究》Lishi yanjiu [Historical Research], No. 1, (北京 Beijing: 中国社会科学杂志社 Zhongguo shehuikexue zazhishie [Social Sciences in China Press] 2006), 124.

[2] *Ibid*, 131.

大部分是路德以通信的方式表述出来的。沃尔加斯特不仅对路德本人发出的信件,也对与路德通信讨论政治事件的各方都进行了细致的分析,特别是其与萨克森的历任选帝侯以及黑森领主菲利普之间的通信。他将路德的所有政治建议都置于具体的政治背景下,对这些建议背后所发生的政治事件也进行的极为详实的叙述。例如1528年的“帕克事件”,从危机发生的原因——天主教阵营秘密结盟的传言,到事件引发新教阵营是否应当发动“预防性战争”,以及是否应当武力“反抗皇帝”进行的神学大讨论,期间不仅是神学讨论,也包含着各方政治、军事方面的准备与角力,沃尔加斯特都做了详细的描述。正是在如此详实的文本与事件的分析上,第三部分中他进一步做出总结:路德的政治建议的影响是极其有限的,而这有限的影响力也只发生在几个特定时间段里,例如1528—1530年间新教阵营中关于“反抗皇帝”的神学争论,以及路德晚年1542年Schweinfurt-Nuremberg事件中。我们可以看到路德的意见似乎对于事件发展有所影响,选帝侯乐意倾听路德的建议,这些建议看起来也在某种程度上影响了事件的走向。但这种有限的影响,在沃尔加斯特看来仅仅是因为在某些时刻选帝侯本人在政治问题上还未能做出决策。通过沃尔加斯特的这部著作我们也能看到路德作为一个神学家与现实政治之间的隔膜。路德在1528—1530年的大讨论中始终坚守所有臣民都应当服从统治者这一看法,并非出于对皇帝权威的支持,而单纯的是神学上的坚持。但与之争论的各方还包括黑森领主菲利普这样的世俗君主,路德的神学观点与现实政治之间的矛盾与冲突最终其实是神学家的观点是否值得世俗君主利用的问题。在农民战争期间,路德的神学观点可以被世俗君主拿来帮助他们镇压农民;而在1520年代末“反抗皇帝”的大讨论中,路德坚持自己的观点,与诸侯们的意志相悖,于是我们看到维滕贝格的其他神学家,例如Amsdorf, Bugenhagen,甚至是梅兰希通都与之唱反调。沃尔加斯特用充足的史料将路德作为神学家理想的一面与现实政治的残酷对照着呈现出来。

沃尔加斯特对于路德与政治之间的这种关系的描述,仍然是当代德国主流学者的基本看法。例如肖恩·许特(Schorn-Schütte, Luise)在她的《路德与政治》(Luther und Politik)一文这样开场:政治与宗教的紧密联系是近代早期德国的特征,路德作为神学家与牧师,在履行自己的天职时,不可避免地与社会与政治方面产生影响。^[3] 这个论述仍然强调路德神学家的身份,并以此作为前提来探讨神学家路德与政治的互动。美国著名的宗教改革学者布雷迪则指出,在宗教改革的前夜,几乎所有近代早期神圣罗马帝国的特征都浮现出来了。^[4] 换言之,路德生活在一个政治已经发生巨变的时代,这样一来当我们讨论路德的政治、社会思想的时候,不可以将之单纯的当作一位系统神学家,或是简单的将路德看做某一阶级立场的代言人,否则很难解释路德理论的模糊甚至是看来自相矛盾的地方。路德身处的世界与他的先辈胡斯已经大相径庭,只有将路德置于政治、社会发展巨变下的西欧历史背景下,才能理解他在履行宗教天职过程中与世俗政治之间的冲突与让步。

[3] Luise Schorn-Schütte, “Luther und die Politik,” *Luther nach 1530: Theologie, Kirche und Politik*, Lutherjahrbuch, vol. LXXI. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 103.

[4] Thomas A. Jr. Brady, *German Histories in the Age of Reformations, 1400—1650*, (New York: Cambridge University Press, 2009), 129.

English Title:

A Review of Eike Wolgast's Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 47), Gütersloh, 1977. 319 p.

Xu Tian

Ph. D in History, College of History and Culture, Tianjin Normal University, Xiqing District Binshui Xidao 393, 3000387 Tianjin, P. R. China, Tel. 86-159-0106-5663. Email: xuletian23@gmail.com

超越差异探索文化的共通之处

——《利玛窦：紫禁城里的耶稣会士》评介

世光

(北京大学历史系 北京 100871)

作者:世光,男,1985年生,北京大学历史系,电话:+86-188-1052-1146。电子邮件:18810521146@yeah.net,邮编:100871。

夏伯嘉^[1]的《利玛窦：紫禁城里的耶稣会士》是一部关于利玛窦(Matteo Ricci)的研究型传记,但和很多学术著作不一样,夏伯嘉的书是娓娓道来,仿佛他就在你身边讲述一个故事,带给人快乐和亲切。《利玛窦》一书带给读者最初的体验正是这份轻松阅读的愉悦感,历史学家如果能将枯燥的史料融入文章的血液之中,看似轻松随意的讲述背后浸透着史料的支撑,这便是大大的不易了。因此夏伯嘉说:“写得有意思,是对所有历史学家的挑战”。在书中,他从未用陈述观点和罗列史料的论文套路,把史料改写为场景和情节,恰如其分地安排在利玛窦的故事里。夏伯嘉描绘了欧亚大陆各地的风土人情,在这个有据可依的历史故事里,读者跟随利玛窦的脚步,从意大利马切拉塔田园风光来到葡萄牙里斯本,登山风帆商船穿越好望角的漫漫海路,体验印度果阿酷热的雨季,经由澳门深入中国内陆,游历肇庆、南昌、南京和北京等明朝古城。利玛窦的人生起伏、喜怒哀乐,这些原本唯有在小说的中才能寻觅的东西,也经由生花的妙笔呈现在历史专著中。历史专著原本是块不好“啃”的硬骨头,但夏伯嘉却把他熬成了浓汤软粥,可见其文笔优美之境界。

《利玛窦》一书的最令人刮目相看的特点是,夏伯嘉融会贯通了中西史料,“本书是首部全面使用中西文相关文献的利玛窦传记”。在此之前的中国研究者和西方研究者,都只能从本国语言的角度分析利玛窦的史料,中国的学者主要从地方志、明人笔记、《明实录类纂》等中文史料入手,而西方研究者则偏重于利玛窦书信、耶稣会档案、梵蒂冈档案等意大利文和拉丁文原始档案。中西学者之间往往缺乏互相对照,利玛窦的形象被人为分成中国人眼中的形象与欧洲人眼中的印象。但是,华裔学者夏伯嘉旅居欧美数十年,精通英语、德语、法语、荷兰语和拉丁语等多种语言,因此,夏伯嘉打通了中西史料,破除了中西原始材料之间的隔阂,比较同一时期利玛窦的书信、记事,做出细致入微的描写。例如:“在1604年的圣诞节,耶稣会士用古钢琴和竖琴庆祝了三至四个弥撒,一些基督徒甚至参加了守夜。有些教徒因为勤奋学习拉丁祷文而让利玛窦印象深刻,比如李应试的妻子可以背诵认罪祈祷文,另一些人用他们的真诚悔悟打动了利玛窦……”这些细节散落于不同的语言的史料之中,夏伯嘉在融会贯通之后,将它们融合为一个整体,由此可见全面使用中西文献的意义所在。

夏伯嘉治史的一个突出的特点是客观主义,这也闪烁在《利玛窦》一书的字里行间。朱孝远在

[1] 夏伯嘉 Xia Bojia,《利玛窦：紫禁城里的耶稣会士》*Li Madou: Zijincheng li De Yesuhuishi*, [Matteo Ricci: The Jesuit in the Forbidden City] 向红艳 Xiang Hongyan、李春园 Li Chunyuan 译, (上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai chubanshe, 2012).

《夏伯嘉——历史确定性的毕生寻觅》中这样评价他治史的客观主义：“透过像诗一般的文字，我们感觉到，寻觅历史的确定下，才是夏伯嘉的毕生追求。他和历史学结缘，也出于此。”笔者以为：对历史确定性的寻觅并不完整，应该从客观主义的层面剖析。在书中，夏伯嘉从未评价利玛窦言行的是非，没有一处轻易下论断，而是用描述性语言去呈现人物。他细致地描写利玛窦做出这些言行的背景和环境，让读者自己身临其境去体会利玛窦，换位思考古人的喜怒之情，每个读者对主人公言行的感受不尽相同，但这才是“有一千个读者，就有一千个哈姆雷特”。笔者认为能让读者感受到各自不同得利玛窦，这正是夏伯嘉秉持公允态度呈现客观历史的表现，这种不同恰恰是历史客观主义的最佳体现。

《利玛窦》全书围绕着一个有趣的比喻展开：耶稣会士来华传教，就像一个陌生人来到一座大宅院。夏伯嘉把明朝的中国比作一座大宅院，有围墙、庭院、厅堂和内室。利玛窦之前的耶稣会士只是在围墙和门口徘徊。在利玛窦达到之前，诞生于反宗教改革背景中的耶稣会已然在明朝耕种多时，然而结果不尽如人意。葡萄牙商人在明朝找到了生财之道，与之对比鲜明的则是耶稣会士在开垦中国文化上遭遇的挫折，前任传教士们表明，“中国人对基督教相当冷淡”，尤其是缺乏官方的指示，耶稣会士传教的需求往往还没有到达核心机构就已经被拒绝。这不仅由于难学的中文，还因为他们看待明朝文化的态度。狭隘的情感阻碍着中西方深层次的交流，被西方文化禁锢的灵魂是无法进入中国院落的。

“远道而来的利玛窦却闯进了这个院落。”利玛窦不仅仅是明朝宫廷中的外国人，更是中西方文化鸿沟的跨越者，“他成功探索了中国大院的内部构造，进入他们私密的领地”。他在语言上的勤奋无疑是最好的准备工作，帮他推开了明朝的大门，得以进入“富丽堂皇的大宅院”，曾经，利玛窦也希望“屋中之人随他而出，皈依天主教”。但是，进入院落中的利玛窦看到了不一样的风景，“他对大明帝国的文学、政治和物质文化充满了敬意”，这正是前辈传教士所缺乏的态度。只有充满感情的认可才会得到宅院主人的允许，进入院落中最精彩、也最隐秘的部分。利玛窦剃了须发，穿戴打扮与中国和尚一样，将自己描述为天竺国僧，希望借助明朝官员对于佛教发源地的天然情感来拉近双方的距离，事实证明这是行之有效的。虽然大多数中国人都把圣母玛利亚理解为送子观音，这和耶稣会士对自己信仰的坚持大相径庭，但是利玛窦成功进入了中华文明的核心层面。他足迹遍布肇庆、南昌、南京和北京，热衷吸收中国文化，同时把西方的科学、文化和宗教传播到了中国。他去世之后，由皇帝下令安葬于北京西门之外。“他为传教士们的葡萄园扫清了硬土”。由他去世到1773年耶稣会被取缔之间，约有五百人来到中国传教，然而再无第二人能够享受他的待遇。利玛窦的智慧、魅力和坚持帮助他完成了这个过程。

夏伯嘉的结论是利玛窦是一位“畸人”，“畸人”意思是杰出的人，也可以指异乎寻常的人。利玛窦谙熟儒学，尊重中国风俗，穿着汉服，结交士子，巴结官员，缠斗和尚太监，这些让他得以进入中华文明的核心层——朝廷；但他见到中国的事情，都会与本国的情况比较。当他游历至南昌，查阅地方志中的户籍和人口数，他就想到这是佛罗伦萨人口的两倍；他坚信天主教，一直把使中国人皈依作为毕生的使命。他深受中国文化影响，按照明朝为人处世规则行事，但却并没有变成一个中国人，他骨子里仍是一个生活在中国的意大利人。利玛窦的杰出在于他跨越了文化的鸿沟，取得了前所未有的成就：“天主教中国传教区的奠基人，是中西文化交流史上最著名的传教士之一。……跨越了中西文化的鸿沟。即使在400年后的今天，他仍是中国最有名的西方人士，因其在西学东渐和中学西传上的卓越贡献而被纪念。”

从阅读的角度轻松随意，从获取知识的角度严密谨慎，《利玛窦》一书做到了兼而有之。故事的背后，作者追寻的是一种长期身处异邦、超越中西差异寻找文化共通之处的情怀，私以为这才是夏伯嘉著书立说的出发点。超越中西差异去寻找文化的共通之处，这绝非一件容易的事情。不仅要精通对方的语言，还要谙熟对方的文化，更重要的是怀着包容和欣赏的心态去认知他国历史和文化。任何人

都在自己的历史和文化枷锁中,但是不同的观察角度会得出不同的结论,并无对错之分,出发点不同而已。夏伯嘉平静、柔和的语调向读者传递这样一种讯息:他以后世研究者中立客观的立场,以及对每一个人物的充沛感情去呈现历史。喜爱历史的人,往往有超越的情怀。或脱离了当下世俗世界中的种种现实问题,或跨越了阶层民族国家的限制,甚至能够在不同的文化中找到人类共同的情感。如果文字能够将这种情怀表达出来,那么读者便极易为之所吸引,甚至为之动容,形成精神上的共鸣。利玛窦之于夏伯嘉,夏伯嘉之于读者,便是这样一种相似的情怀的传递。

English Title:

**Beyond Difference: exploring the intersection of cultures. A review of R. Po-Chia Hsia's
Li Madou: Zijincheng li de Yesuhuishi** [Matteo Ricci: the Jesuits in the Forbidden City]

SHI Guang, male, born in 1985, Ph. D. student of History Department in Peking University, Beijing, P. R. China, Tel: (86) 188-1052-1146, Email: 18810521146@yeah.net, Zip code: 100871.

《国学与西学：国际学刊》

(中英文双语半年刊)

投稿须知

《国学与西学国际学刊》(GUOXUE YU XIXUE Guoji Xuekan)创刊于2011年12月,由国学与西学北欧论坛(Nordic Forum of Sino-Western Studies)主办、赫尔辛基大学世界文化系宗教学中心、北京大学高等人文研究院世界宗教与普世伦理中心、与吉林大学文学院国学与西学比较研究中心协办之中英文双语学术期刊,整合北欧四国(芬兰、瑞典、挪威、丹麦)学者之力,每年于芬兰出版两期(六月及十二月出版)。栏目有:

“人学、神学与国学”(人学乃启蒙运动以来强调理性的学术,神学乃关于上帝及研究基督教的学术,而国学则指中国精神体系之研究);

“实践神学与中西教会和社会”(实践神学乃现实中基督教实践之研究,中西教会/社会乃指中国与欧美等传统上以基督教为信仰和精神体系的基督教会与社会);

“中西经典与圣经”(中西经典乃中国及西方的宗教、人文经典,而圣经则指基督宗教的圣典);

“教会历史与中西文明变迁”(教会历史乃基督教会之历史,中西乃中国与欧美等传统上以基督教为信仰和精神体系的社会);

“比较宗教文化研究”(比较宗教文化研究乃中国、欧美等西方国家的宗教与文化之比较研究);

“书评与通讯”(书评乃对主题为国学与西学的新书之述评,而通讯则指同样主题的学术动态与新闻)。

1. 本刊欢迎下列类型的稿件:(1)研究性论文(Research Articles):国学、西学研究、及国学和西学比较的原创性学术论文。(2)书评(Book Reviews):对近来出版的相关学术专著的评介。(3)会议综述和报道(Conference Reports):对相关学术会议的深入报道。

2. 本刊全年公开征稿,凡与本刊内容相关的学术论文均欢迎各界人士投稿,但内容必须是首次(特例另加说明)发表的原创性学术研究成果。

3. 中英文文稿均被接受。以中文投稿的研究论文需附英文摘要和关键词;以英文投稿的稿件需附中文的摘要和关键词。原则上,论文含注释中文稿件为8000至12000字为宜,论文含注释英文稿件以不超过12000字为宜,书评及会议报道每篇一般以3000字为限,特殊情况另论。

4. 研究论文的撰写格式及顺序如下:

(1)首页:中英文题目、作者联系方式(中英文姓名、职务及职称、通讯地址、电话、电子邮件等联系方式)。

(2)中英文摘要(各以 200 – 700 字为宜)、关键词(以 5 个词为限)。

(3)正文含注释(正文及注释撰写请勿透露作者的相关信息,引用作者本人的文献时请不要使用第一人称,中文稿件的注释请遵照《国学与西学:国际学刊》的《注释体例及要求》撰写)。

5. 来稿请寄打印清晰的稿件两份,并以电子邮件或其他方式寄交原稿件的 Word 文档的电子版一份。

6. 本刊在收到寄交的论文后,本刊编辑委员会先进行匿名初审,初审后再请两位同领域的学者专家复审,复审者意见不同时将邀请第三位学者评审;并于稿件收到后三个月内回复作者。逾期未接到通知者,可自行处理稿件。本刊概不退稿,作者请自留底稿。稿件随收随审,一经审稿通过即寄发同意刊出函告知作者。经决定采用的文稿,须依本刊体例修改论文格式,编辑部有权对稿件酌情删改(不愿者请投稿时说明),且需作者亲校最后文稿,修改过后始由本刊编辑委员会另行决定与何期刊出。

7. 著作人投稿本刊,经收录刊登后,同意授权本刊再授权其他本刊接受之资料库进行重制,通过网络提供服务,授权用户下载、打印等行为,并可酌情修改格式。

8. 本刊所刊登的文稿,作者文责自负,一切立论不代表本刊观点,版权则归本刊所有。

9. 稿件已经刊登,本刊将于出版后赠送该期刊物两本作为酬谢,不另付稿酬。

10. 本刊的征稿、评审、编辑与发行等事宜,皆依照《国学与西学:国际学刊》的“刊行及编审办法”办理。

11. 来稿或意见,请寄:

《国学与西学:国际学刊》编辑部 收

Vellikellontie 3 A 4,00410 Helsinki, Finland.

电子文档请寄至: ijofsws@gmail.fi

Tel. + 358-40-836-0793

[www. SinoWesternStudies. com](http://www.SinoWesternStudies.com)

International Journal of Sino-Western Studies

Notes for Contributors

1. International Journal of Sino-Western Studies (IJS) is published semi-annually every June and December by the Nordic Forum of Sino-Western Studies (members from Finland, Sweden, Norway, and Denmark) and sponsored by the University of Helsinki, Peking University, and Jilin University. It covers areas in

Humanities, Theology, and Chinese guoxue (National Studies),
Practical Theology and Sino-Western Views on Church and Society,
Chinese and Western Classics and the Bible,
History of the Church and State in the West and in China,
Comparative Religious and Cultural Studies,
Reviews and Reports on Academic Conferences.

2. The types of work we prefer to publish:

- a. Research Articles: Original articles related to the topics mentioned above.
- b. Book Reviews: Reviews on books or articles that are related to our themes.
- c. Academic News: In-depth reports on conferences or other academic news related to our themes.

3. IJS welcomes the submission of texts throughout the year; it is required that the text is original and has not been previously published.

4. The text can be written in Chinese or in English. An English article should have a Chinese abstract, and vice versa. The length of a Chinese article should be between 8,000 and 12,000 Chinese characters, including footnotes. An English article should have no more than 12,000 words, including footnotes. A book review or a report on academic news is usually limited to 3,000 words. Exceptions will be decided separately.

5. Articles should follow the following format:

- a. Both a Chinese and an English title, the author's occupation, position, and contact information; see the Article Submission Cover Page.
- b. A 200-700-word abstract and the maximum of 5 keywords in English and Chinese should be included.
- c. Full information on publications should be included in the footnotes.

Footnotes must follow the style stated in our Footnote Format and Requirements. For the purpose of an anonymous review, please refrain from revealing the author's identity in the article; when citing the author's own work, please refrain from using the first person pronoun.

6. Please submit two paper copies of the article by mail and one in an electronic form through email. The electronic file should take the Microsoft Word format.

7. Article submitted to IJS will be peer-reviewed first by the editorial committee, then by two scholars of a relevant field, and if necessary a third scholar will be invited to review. The author will receive the decision within three months after submitting the article. The editorial committee has the right to ask for a revision of an article and will thereafter decide whether the article will be published.

8. The author shall agree to authorize IJS the right to the reproduction of the article either electronically or in print.

9. The author is solely responsible for the content of the article, and any viewpoint expressed therein does not necessarily reflect the opinion of IJS. After publication, IJS reserves the copyright of the article.

10. The author will receive two copies of the IJS in which the article is published, no fees or royalties are paid to the author.

Please send your article or suggestion to:

Editorial Committee

International Journal of Sino-Western Studies,

Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland

Email with attachment to: ijofsws@gmail.fi

Tel. +358-40-836-0793

www.SinoWesternStudies.com

注释体例及要求

Footnote Format and Requirements

一、总则 General Principles

1、采用页下注(脚注),从文首至尾依次加注。

Use continuous footnotes from the start to the end of your article.

2、一般情况下,引用外文文献的注释仍从原文,无须另行译出。

Use original literature when the reference is in a language other than the article, a translation of the citation is not required.

3、文章正文后不另开列“参考文献”。

Independent bibliography is not required.

4、所引资料及其注释务求真实、准确、规范。

Please use authentic, accurate, and standard literature references.

5、非汉语语言以英文为例。

We use English as an example of all the non-Chinese languages.

二、分则 Detailed Rules

1、专著 Monograph:

黄保罗 Huang Baoluo,《汉语学术神学》Hanyu xueshu shenxue [Sino-Christian Academic Theology],(北京 Beijing:宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religion and Culture Press],2008),155-159。

Paulos Huang, *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation: A Systematic Theological Analysis of the Basic Problems in the Confucian-Christian Dialogue*, (Leiden & Boston: Brill, 2009), 88-89.

2、编著 Compiled works:

罗明嘉 Luo Mingjia、黄保罗 Huang Baoluo 主编,《基督宗教与中国文化》Jiduzongjiao yu zhongguo wenhua [Christianity and Chinese Culture],(北京 Beijing:中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [Chinese Social Sciences Press],2004),155。

Miikka Ruokanen & Paulos Huang, eds., *Christianity and Chinese Culture*, (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2010), 3.

3、译著 Translated literature:

麦克·阿盖尔 Maiké Agaiér,《宗教心理学》Zongjiao xinlixue [Religious Psychology],陈彪 Chen Biao 译,(北京 Beijing:中国人民大学出版社 Zhongguo renmin chubanshe [The Press of Renmin University of China]),2005,30。

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, tr. by Derk Bodde, (Princeton: Princeton University Press,

1952), 150.

4、外文稿件引用中文资料 Chinese literature in non-Chinese articles: Liang Qichao, Gushu zhenwei jiqi niandai [The Genuinity of Chinese Ancient Books and their Dates], (Shanghai: Shangwu yinshuguan [The Commercial Press], 1923), 20.

5、文集集中的文章 Articles in collections: 张敏 Zhang Min,《基督徒身份认同——浙江温州案例》Jidutu shenfen renting——Zhejiang Wenzhou anli [The Personal Identity of Christians], 张静 Zhang Jing 主编:《身份认同研究:观念、态度、理据》Shenfen renting yanjiu: guannian, taidu, liju [A Study on Personal Identity], (上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House], 2006), 101-105.

Zhuo Xinping, "Comprehensive Theology: An Attempt to Combine Christianity with Chinese Culture," in Miikka Ruokanen & Paulos Huang, eds., Christianity and Chinese Culture, (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2010), 185-192.

6、报纸中的文章 Articles in newspapers:

曹曙红 Cao Shuhong,《信仰之旅 慈善之行——上海玉佛禅寺觉群慈爱功德会参访团西藏行纪实》Xinyang zhi lu, Cishan zhi xing——Shanghai Fochansi Juequn ciai gongdehui canfangtuan Xizang xing jishi [The Trip of Faith and the Travel of Charity],《中国民族报》Zhongguo minzubao [The Newspaper of Chinese Ethnic Minorities] (2011年8月23日), 第5版。

David E. Sanger, "U. S. and Seoul Try to Ease Rift on Talks with the North," New York Times, (11 June, 2005).

7、期刊中的文章 Articles in journals:

李炽昌 Li Chichang,《跨文本阅读策略:明末中国基督徒著作研究》Kuawenben yuedu celue: Mingmo Zhongguo jidutu zhuzuo yanjiu [The Strategy of Readings in Chinese Christian Writings],《基督教文化学刊》Jidujiao wenhua xuekan [Journal of Christian Culture], No. 10, (北京 Beijing: 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [The Press of Renmin University of China], 2003), 168.

J. R. Carrette, "Religion and Mestrovic's Postemotional Society: The Manufacturing of Religious Emotion," Religion, vol. 34, (2004), 271.

8、会议论文 Conference papers:

田海华 Tian Haihua,《汉语语境中的“十诫”:以十九世纪基督新教的诠释为例》Hanyu yujing zhong de 'Shijie': Yi shijiu shiji jiduxinjiao de quanshi wei li [The Ten Commandments in the Chinese Context], "第四届'基督教与中国社会文化'国际年青学者研讨会" Disijie 'Jidujiao yu Zhongguo shehui wenhua' guoji qingnian xuezhe yantaohui [The Fourth International Young Scholar Conference on Christianity and Chinese Social Culture], (香港 Xianggang, 香港中文大学 Xianggang zhongwen daxue [Chinese University of Hong Kong], 2008年12月5-9日), 3.

John Barwick, "Liu Tingfang, Chinese Protestant Elites, and the Quest for Modernity in Repu Xinping Republican China", presented in "The 4th International Young Scholars' Symposium on 'Christianity and Chinese Society and Culture'," (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 5-9 December, 2008).

9. 学位论文 Dissertations:

刘家峰 Liu Jiafeng,《中国基督教乡村建设运动研究(1907—1950)》Zhongguo jidujiao xiangcun jianshe yundong yanjiu [A Study on the Movement of Chinese Christian Countryside Construction], (武汉 Wuhan: 华中师范大学博士论文 Huazhong shifan daxue boshi lunwen [Ph. D. dissertation in Central China Normal University],2001),55。

Nathan C. Faries, The Narratives of Contemporary Chinese Christianity, (The Pennsylvania State University, PhD dissertation,2005),22.

10、互联网资料 Internet source:

<http://www.leeds.ac.uk/polis/englishschool/wilson03.doc>,2005-03-27.

11、重复引用 Consecutively repeated citations:

同上书,第19页。

Ibid.,pp. 73-75.

12、转引 Quotation from a secondary source:

新疆档案馆档案政 Xinjiang dang'anguan dang'an zheng 2—5—140 [Xinjiang Archives . Politics],转引自木拉提·黑尼亚提 Mulati Heiniyati:《喀什噶尔瑞典传教团建堂历史考》Kashigeer Ruidian chuanjiaotuan jiantang lishikao [A Study on the History of Church Establishment in Kashgar by Sweden Missionaries],《新疆社会科学》Xinjiang shehui kexue [Social Sciences in Xinjiang],(乌鲁木齐 Wumumuqi:2002年第3期),64-65。

Stanley A. Erickson, "Economic and Technological Trend Affecting Nuclear Nonproliferation," The Nonproliferation Review, vol. 8, no. 2, 2001, p. 43, quoted from Michael Wesley, "It's Time to Scrap the NPT," Australian Journal of International Affairs, vol. 59, no. 3, (September 2005), 292.

13、华人姓名写法 Writing of Chinese personal names:

如果华人拥有外文名字,则按西文方式名前姓后,如:Paulos Huang;若只有中文名字,则按中国方式姓前名后,如:Zhuo Xinping 等。If a Chinese person uses the Westernized first name, his name can be written in this way: Paulos Huang; but if he ONLY uses the Chinese name, it must be written in the Chinese way, for instance: Zhuo Xinping, etc.

14、其他 Others:

河北省地方志编纂委员会 Hebei sheng difangzhi bianzhuang weiyuanhui [The Editorial Committee of Hebei Provincial Chorography] 编:《河北省志·宗教志》Hebei sheng zhi . Zongjiaozhi [Hebei Provincial Chorography . Religions], (北京 Beijing: 中国书籍出版社 Zhongguo shuji chubanshe [Chinese Books Publishing House],1995),224。

U. S. Agency for International Development, Foreign Aid in the National Interest, (Washington, D. C., 2002),1.

International Journal of Sino-Western Studies

国学与西学 国际学刊

Sanovan Press, Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland

Email: ijofsws@gmail.com

www.SinoWesternStudies.com/

OrderForm 订购单 (From Issue No. ____ to No. ____, 由第____期至第____期)

(Please tick your choice 请勾选) (Tax and postage included 含税及邮费)

Region 地区	Asia (euro € or RMB ¥) 亚洲 (欧元€或人民币 ¥)		Europe 欧洲		Other Area 其他地区	
	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空
Price for individuals (per year/2 issues) 个人(每年2期)	35 € (350 ¥)	40 € (400 ¥)	50 €	60 €	40 €	50 €
Price for individuals (2 year/4 issues) 个人(两年四期)	60 € (600 ¥)	70 € (700 ¥)	90 €	100 €	90 €	100 €
Price for institutions (per year/2 issues) 团体/机构(每年2期)	80 € (800 ¥)	90 € (900 ¥)	90 €	100 €	80 €	90 €
Price for institutions (2 year/4 issues) 团体/机构(两年四期)	150 € (1500 ¥)	170 € (1700 ¥)	150 €	170 €	110 €	130 €

PDF electronic version 电子版订购单

Please pay the fee (in US dollars) to the Account below. Then please fill in this form and the webmaster will send you the full texts soon.

One Paper: 1 US \$

Five Papers: 3 US \$

All Papers of One Issue: 8 US \$

Method of Payment 付款方式

网上付款 www.SinoWesternStudies.com/全文购买 full-texts/人民币账户: 中国建设银行长春市分行吉新支行 6227 0009 4256 0079 382 (账户名: Huang Paulos Zhan Zhu). International payment outside China: Bank Account: Nordea Bank, Helsinki, Finland, Account number FI44 1378 5000 1315 41. Paulos Huang, Sanovan Press Company.

Please send my journal to 期刊请寄至

Name 姓名: _____

Tel. 电话: _____ Fax. 传真: _____

Email 电子邮件: _____

Address 地址: _____

二〇一四年七月第四十二期 Issue 42 July 2014

Jian Dao

A Journal of Bible & Theology

Jian Dao

Issue 42

July 2014

建道學刊

二〇一四年七月

第四十二期

建道神學院

建道學刊

近輝德



Biblical Literature Studies

圣经文学研究

中文社会科学引文索引
CSSCI 来源集刊

全方位聚焦国际圣经学术前沿
多角度推动汉语圣经学术研究

第九辑 · 2014秋

主 编 梁 工

副主编 程小娟



人民文学出版社