

# 宗教改革史

上册

[英] 托马斯·马丁·林赛 著

商务印书馆

B929.1  
1

83309

DH137/03

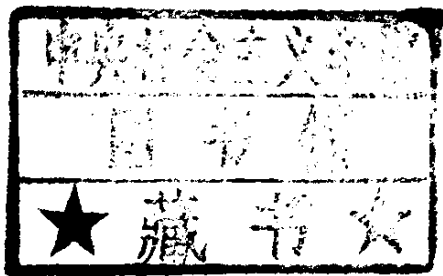
# 宗教改革史

## 上册

德国的宗教改革,从开始  
到奥格斯堡宗教和约

〔英〕托马斯·马丁·林赛 著

孔祥民 令 彪 译  
吕和声 雷 虹



商务印书馆

1992年·北京

**A HISTORY OF THE REFORMATION**

*by*

**Thomas M. Lindsay, M. A., D. D.**

**Principal, The United Free Church**

**College, Glasgow**

**New York**

**Charles Scribner's Sons**

**1910**

根据纽约查尔斯·斯克里布纳之子出版公司 1910 年版译出

ZONGJIAO GAIGE SHI

**宗教改革史**

**上册**

〔英〕托马斯·马丁·林赛 著

孔祥民 令彪 译  
吕和声 雷虹

---

**商务印书馆出版**

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

**新华书店总店北京发行所发行**

**民族印刷厂印刷**

**ISBN 7-100-00823-9/K·134**

---

1992 年 10 月第 1 版

开本 850×1168 1/32

1992 年 10 月北京第 1 次印刷

字数 374 千

印数 0-1500 册

印张 15 3/4

**定价: 6.90 元**

[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 定制及广告服务 小飞鱼  
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接  
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 商家 本本书店  
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为  
但请勿去除文件宣传广告页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 定制及广告服务 小飞鱼  
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接  
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



## 中译本序言

托马斯·马丁·林赛（1843.10.18.—1914.12.6.）是英国著名的宗教改革史专家，在西方史学界颇有影响。他出生在拉纳克郡（Lanarkshire）莱斯马哈高（Lesmahagow）一位新教牧师的家里，青年时代曾在格拉斯哥和爱丁堡大学攻读哲学，因成绩优异多次获奖学金。1869年，林赛在爱丁堡大学毕业，任当地独立派教会牧师。1871年，他翻译出版了宇伯威格的《逻辑学》。1872年起，林赛任独立派教会所属莱斯马哈高神学院教会史教授，转而集中精力研究教会史。1900年，他的《路德和德国的宗教改革》出版，引起史学界的瞩目。后来，他继续钻研德国和西欧其他国家的宗教改革，多次为《剑桥中世纪史》、《剑桥近代史》和《剑桥英国文学史》撰稿，最后撰成这部《宗教改革史》。

《宗教改革史》是林赛的成名作，全书分上、下两册，约有七十多万字，第一版于1906—1907年问世，旋即再版（1910年），1937年又在纽约重版，至今仍被西方史学界誉为宗教改革史的权威著作。

林赛除潜心研究宗教改革史外，还积极参加约瑟夫·张伯伦早期的政治活动，并与工人运动活动家本·蒂利特、汤姆·马纳和坎宁安·格雷厄姆等交往甚密。

林赛与许多西方资产阶级学者不同，他认为宗教改革不是与当时社会环境无关的突然爆发的运动，而是一场“肇始于政治、文化和经济结构变化”（作者序言）的伟大的宗教运动。他主张研究宗教改革必须包括五个方面的内容，即宗教改革发生的社会和宗

教背景、路德派宗教改革、德国以外的非路德派宗教改革、再洗礼派、索齐尼派和反三位一体思潮、反宗教改革。所以，他在《宗教改革史》上册里，先用一编的篇幅(共六章)描述宗教改革前的政治、经济、文化和宗教状况，然后再论及德国的宗教改革运动。这在资产阶级史学家的著作中是不多见的。

他在第一编的前两章里，首先指出以罗马教廷为一方，以西欧各国为另一方，双方之间的尖锐矛盾，从而揭示了宗教改革运动的一般政治背景。这是完全必要的。他认为，自封为圣彼得的继承人和基督在世代表的罗马教皇，早就覬覦普世的最高权力，即西方世界的最高宗教和世俗权力。13世纪，基督教神学家托马斯·阿奎那开始鼓吹，任何人包括国王在内必须服从教皇，否则就是异端分子和裂教者，教皇有权将其废黜和解除臣民对他的效忠誓约。与此同时，教皇英诺森三世发布《教令集解》，全面解释教皇拥有普世的最高权力。后来的教皇一直坚持这个狂妄的要求。另外，宗教改革以前西欧诸国政治形势的突出特点是走向统一，逐渐形成民族国家。英国是西欧第一个实现民族团结的国家。法国从查理七世起王权渐渐强大，虽然不够稳固。西班牙在15世纪末也建立了强大的王国。只有德国和意大利比较落后，仍然处于分裂割据状态。德国虽然事实上分裂为众多的独立小邦，却有强烈的统一愿望，先后制定过许多统一的方案。

林赛认为文艺复兴直接为宗教改革铺平了道路，所以他十分重视对文艺复兴的研究。第三章是专谈文艺复兴的，可他在第六章里又详细介绍了科利特和埃拉斯穆斯等人的主张。他指出，在意大利文艺复兴运动的影响下，一批德国神秘主义者决定创办“共同生活兄弟会”，以改革宗教和教育青年。在兄弟会兴办的众多学校里，培养出象埃拉斯穆斯、康拉德·穆蒂、雅各布·温费林、塞巴斯蒂安·布兰德和约翰·盖勒、冯·凯泽尔斯贝格等一批著名的

人文主义者。他高度评价罗伊希林和胡滕反对罗马教会的英勇斗争。他认为萨沃纳罗拉的血没有白流，它向人们说明如果没有一场大动乱的冲击，要改革中世纪教会是根本不可能的。科利特和埃拉斯穆斯不仅痛斥罗马教会的罪恶，而且强调教士根本不是人与上帝之间的中间人，其主要职能应当是宣讲上帝之道。为了更好地让人们了解上帝之道，埃拉斯穆斯还出版了希腊文新约及其拉丁文译本和评注，这本书是后来路德把新约译为德文时的重要参考。在我国，关于文艺复兴与宗教改革关系的研究可以说还没有充分展开，许多问题若明若暗，林赛的研究必将引起大家的注意。

林赛在第四章里着重介绍宗教改革前德国的经济发展、农民状况和社会起义，而且史料翔实，有很高的价值。他详细描述了农民的生产、生活负担、娱乐、婚礼和风俗习惯，明确指出到15世纪末和16世纪初穷苦农民的状况已大大恶化。<sup>①</sup>他分析了1476年前后德国兴起的朝圣风和盛行崇拜圣母马丽亚的原因，而这些内容在一般史学著作中则很少涉及。他估计富格尔家1546年时有资本约6300万古尔敦也是准确的。根据苏联德国史学家艾浦斯坦的研究，该年富格尔家自有资本为5100万古尔敦，但另有外资1300万古尔敦，两者合计共6400万古尔敦，<sup>②</sup>与林赛的估计接近。不过，林赛的研究从今天来看是很不够的。在林赛之后，许多国家的学者对这个时期德国的城市和贸易状况、工农业中资本主义关系的发展、农民的阶级分化和“鞋会”兴起的经过等，都做过更深入的研究，出版了许多论文和专著，现在对这些问题已能描绘出

---

① 苏联著名的德国史专家斯米林，根据马尔克章程和农民的申诉书等原始资料证明，日益繁重的劳役和名目繁多的实物、货币缴纳同时并存，是农民战争前德国农民，特别是西南德意志农民状况的特点。参见斯米林：《宗教改革前德国政治斗争史纲》，1952年，俄文版，第85页。

② 艾浦斯坦：《中世纪后期到1848年革命的德国史》1961年俄文版，第46页。

更清晰得多的画图。此外，他的有些提法也是不恰当的。例如，他称汉斯·贝海姆和“鞋会”成员的理想是“宗教社会主义”，甚至是“共产主义”，显然是一种偏颇。他们的理想确实披上一层宗教的外衣，但没有任何理由称之为社会主义或共产主义。

林赛对宗教改革前家庭和公众宗教生活的论述(第五章)，为宗教改革的研究开辟了一个崭新的领域，也是他在学术上的一个贡献。林赛认为：“路德和其他一些宗教改革者精神生活的真正根源应从当时的家庭和公众宗教生活中去寻找。”确实，任何新学说的出现，“必须首先从已有的思想材料出发，虽然它的根源深藏在经济事实中”。<sup>①</sup>看来，为宗教改革提供思想资料的不仅有人文主义者，而且也有人们的家庭和公众宗教生活。林赛认为，路德生活在宗教气氛十分浓郁的环境里，自幼熟悉使徒信经、十诫、主祷文和赞美诗，其中有人得救不靠善功和教士而靠耶稣恩赐的思想因素。就连母亲摇睡孩子时哼的曲子也充满靠耶稣赐福的思想。例如，有这么一首曲子：

“哦，和善与仁慈的主，耶稣基督，  
既然您也曾有童年，  
您能否赐福  
和降恩给我这小宝贝？  
哦，仁慈的主，耶稣基督，  
请您保佑我的小宝贝。

睡吧，睡吧，我的小宝贝，  
他，和善与仁慈的耶稣，始终爱你。  
他永远和你同在，绝不将你抛弃，  
他会使你聪明、健康和有出息。

---

<sup>①</sup> 恩格斯：《反杜林论》，见《马克思恩格斯选集》第3卷，第56页。



哦，仁慈的主，耶稣基督，  
保佑我的小宝贝。”

此外，在共同生活兄弟会、神秘派、塔波尔派和其他一些不属罗马教会的宗教组织里，也有这样或那样的新教思想和仪式的萌芽。后来，有些学者继续在这方面进行研究，取得不少的成果。然而，林赛有点过于看重这些思想资料的作用，过份贬低路德等宗教改革家的巨大贡献，说什么“在路德的主张中，没有令人吃惊的新内容，都是他们心中始终信仰的某些东西，只是他们不能使其条理化而已。”其实，姑且不论路德的主张中是否有令人吃惊的新内容（实际上有新内容，不仅在宗教方面有，而且在政治、经济和教育思想上也有），仅只把某些思想条理化并与罗马教会相对抗，也是一个了不起的贡献。

第二编共八章，专门论述从1517年发布九十五条论纲到1555年签订奥格斯堡宗教和约这三十多年期间路德派的宗教改革，是全书的重点。林赛在第一章论述赎罪券论战开始以前的马丁·路德时明确指出，路德之所以成为一个成功的宗教改革领袖，除了受到人文主义以及家庭和公众宗教生活的某些影响外，主要是因为他亲身体会到天主教会那套复杂的赎罪制度根本拯救不了灵魂。这个解释是深刻的，符合实际的。

起初，路德确实是一位十分虔诚的僧侣。他在加入奥古斯丁修会以后不久说过：“如果哪个僧侣曾靠修道而升入天堂，我应该就是那个人。修道院里所有了解我的同伴，均可对此作证。我愿永远为僧，靠斋戒、祈祷、诵读和其他种种善行成为一名殉道者。”<sup>①</sup>可是，后来的实践证明靠修道拯救灵魂是不可能的，路德越来越感到失望。他说：“即使我乐于听到赞扬我和我的行动的甜蜜热情的言词，和听任被说成是一个轻而易举就成了圣洁无瑕的、

<sup>①</sup> 鲁普和德鲁里编：《马丁·路德》，1983年英文版，第4页。

既可吞没死神，又能吞没魔鬼的奇迹创造者，可是这一切并不存在可以支持我的力量。每当由罪恶和死亡引起哪怕一个小小的诱惑时，我顿时感到和看到，无论是洗礼或僧侣生活，对我都毫无裨益；我觉得我久已失去基督和基督的洗礼。我是世界上最痛苦的人；日日夜夜只有悲痛和失望，而且没有一个人能使我克制。”（本书边码，第 428 页）1510 年底和 1511 年初的罗马之行，使路德亲眼看见罗马教廷的腐败，他开始闪现人只能靠信仰得救的念头。<sup>①</sup>不久，路德升任神学博士，接替施陶皮茨担任维滕贝格大学神学教授，开始讲授新约。到 1516 年中期，路德在对圣经的研究中已明确提出唯信称义的主张了。

林赛对赎罪券和九十五条论纲的分析(第二章)，也是独到的。他详细考察了赎罪制度的起源，指出在早期基督教会里，凡犯有严重脱教罪行的人，只要向全体教徒忏悔并履行相应的赎罪，如施舍、延长斋期和释放奴隶等，便可以重新入教。后来，犯罪者由于种种原因，譬如患病，无法履行原来的赎罪而改由他人代行，赎罪的内容也可能减免，向全体教徒公开忏悔渐渐变成向教士私人忏悔。12 世纪，教会正式规定七件圣事，即七礼，原来的赎罪制度被纳入告解礼之中。13 世纪初，哈尔斯的亚历山大正式提出功库(*thesaurus meritorum*)说，鼓吹在教皇掌管的功库里储藏着基督、圣母和圣徒们的无穷功德，可以取出来代人赎罪。七礼和功库说，奠定了赎罪券的理论基础。14 世纪初，赎罪券便泛滥起来。林赛认为，路德在九十五条论纲里提出六点对赎罪券功效的不同意见，其中之一就是否定功库说。1518 年 10 月，路德去奥格斯堡会见教皇代表卡杰坦，功库问题仍然是双方的一个重要分歧。今天我国史学界对如何评价九十五条论纲还有不同意见，多数人很少论及功库问题，林赛的看法也许对我们是有启发的。不过，林赛没有对九

---

<sup>①</sup> 兰克：《德国宗教改革史》，1905 年伦敦英文版，第 147 页。

十五条论纲作出全面评价。例如，他没有注意到九十五条论纲里两次提到理性的意义。海涅说得好，从此“这个宗教本身变成另一种宗教了；印度的诺斯提教的因素从这里消失了，我们看到，犹太教的自然神论的因素又在其中抬头了。”不仅如此，它还在“德国产生了所谓精神自由或有如人们所说的思想自由。思想变成了一种权利，而理性的权能变得合法化了。……思想自由开出的一朵重要的具有世界意义的花朵便是德国哲学。”<sup>①</sup>

1521年的沃尔姆斯帝国议会，是林赛着力描述的内容。在第三章里，他对教皇和皇帝的勾结、教皇使节阿莱安德和查理五世皇帝其人、沃尔姆斯城的局势、路德两次出席会议的经过以及沃尔姆斯帝国敕令的出笼，都有详尽的描述。拿教皇和皇帝的勾结为例，他认为：“罗马已尽其最大努力要用宗教手段除掉路德，但没有成功。若要想打倒他，若要想扼杀这个新宗教运动和与它相连的民族起义，只有在最高世俗权力的帮助下才能实现。教廷于是转向皇帝。”在德国民族情绪高涨之地上台的皇帝查理五世，虽与教皇有矛盾，但在与法国的斗争和西班牙的宗教法庭两个问题上有求于罗马，便不惜牺牲德国的民族利益，与教皇达成一项肮脏的政治交易，共同迫害路德和宗教改革运动。然而，教皇和皇帝的倒行逆施，受到帝国议会多数代表的抵制。路德及其支持者巧妙地利用这个矛盾，挫败了教皇代表不允许他在会议上讲话的阴谋，终于在第二天（4月18日）的会议上作了铿锵有力的发言，勇敢地捍卫了自己的主张和德国的民族利益。

对于路德在帝国议会上发言的结束语，林赛作了有意义的考证。根据会议记录，路德只是说“上帝会保佑我的”（*Got kum mir zu hilf*）。大概在1546年出版的《路德文集》里，这句话成了“我站在这里，我别无选择，愿上帝保佑，阿门”（*Hie stehe ich, ich kann*

<sup>①</sup> 亨利希·海涅：《论德国》，1980年商务中译本，第232、234页。

nicht anders thun, Gott helfe mir, Amen)。另外,会议参加者还有其他一些说法。林赛认为:“当时极为混乱;它很象是人们情绪激动时得到的总印象,而不是最后一句话的确切回忆。”这种说法比较合情合理。顺便指出,有人把这句话译成“我屹立在此,我别无选择”,似乎有点理想化了。林赛曾经批评在一些油画和艺术品里,人们总是把路德在帝国议会上发言时的姿势描写成笔直挺立,肩膀宽阔,头微微仰起。实际上,路德“是一位修士,养成了修士那种谦恭的习惯。他站着时弯腰低头,膝部微曲,不故作姿态。……他恭恭敬敬地称呼皇帝和各等级的代表,并为任何失礼而表示歉意。”林赛的这番描述,可能对我们有所启发。

林赛对农民战争失败以后到1555年奥格斯堡宗教和约期间路德派宗教改革的描述(第五章),也是饶有趣味的。他认为,路德这个人气量狭窄,不能容人,使新教徒之间的团结难以实现,不利于反对共同敌人的斗争。<sup>①</sup>在1529年的施佩耶尔帝国议会上,已经通过继续贯彻沃尔姆斯敕令以迫害路德宗教改革的决议,形势迫切要求新教各派联合起来。瑞士宗教改革家乌尔利希·慈温利,在国内取得一定成功后,便着手实现建立新教国际联盟的雄心勃勃计划。1529年10月,在黑森伯爵菲利普的安排下,慈温利和路德在马尔堡会晤。双方在多数问题上取得了一致意见,仅在圣餐中饼酒与圣体的关系上出现分歧。然而,路德毫不让步,扬言对这个问题的看法是检验一个基督教徒的标准,凡不同意他的看法的人都是基督的敌人,会谈不欢而散。同年11月,菲利普又安排路德与南德意志新教诸侯和城市的代表在士瓦巴赫会晤,同样由于路德在圣餐问题上的固执,使联合德国新教徒的努力又一次遭到失败。于是,一个分裂的新教徒只好静候德皇御驾亲临来解决宗教纠纷,而当时的查理正处于他权力的颠峰,便欣然决定召开

<sup>①</sup> 对此,有完全相反的看法,见何礼魁:《马丁·路德传》,香港版,第130—134页。

1530年的奥格斯堡帝国议会。很自然，在1530年的奥格斯堡帝国议会上，查理始终掌握主动权，最后又一次通过要镇压路德宗教改革的决议。

林赛对《奥格斯堡告白》的分析是深刻的。他以为，人们说告白企图大大缩小路德派与天主教方面的差别，夸大路德派与慈温利派的分歧，是有道理的。他说告白把“新教的要求压缩到最低限度，处处贯穿着梅兰希通的和解精神。”他一眼看出，路德派一再反复强调的唯信称义的“唯”字不翼而飞，告白只是一般地提到因信称义，把它看作是“他们共同信仰体系中许多部分的基础。”

本书第六章专门介绍路德派的教会组织。林赛认为：农民战争以前，路德丝毫没有世俗政权有权管理教会的想法，农民战争使他对“普通人”产生一种永远不能磨灭的怀疑心理，并促使他把他的宗教改革运动交给世俗政权控制，不再做任何可能有利于建立民主教会的事。1526年起，几乎所有北德意志诸侯，除萨克森公爵和勃兰登堡选侯等少数诸侯外，都改宗路德派并建立新的教会组织。各邦诸侯是教会的首脑，下设宗教法庭代表诸侯处理宗教纠纷。由于诸侯互不统属，德国没有全国统一的路德教会。黑森伯爵企图建立一个比较民主的路德派教会，由全体信徒选举产生监督、长老和执事，但遭到路德的激烈反对而被迫取消。

第八章是路德宗教改革的总结和进一步概括，集中分析了路德派提出的唯信称义、众信徒皆教士、基督的位格和圣经、教会观。例如，林赛指出路德派对基督位格的看法已与天主教大大不同，他们认为基督是上帝的全权代表，必须了解基督才能了解上帝，甚至不大愿意使用三位一体这个词。在他们看来，基督不再是一个令人生畏的审判官，而是一位慈祥的救世主。所以，新教神学可称为基督学。

《宗教改革史》一书的主要缺点是，作者罗列了许多资料，但没

有用唯物史观的眼光去分析这些资料，不能从扑朔迷离的现象中找出规律性的东西来。关于宗教改革的背景，林赛从政治、经济、文化许多方面进行了分析，有些分析还是深刻的，有时也讲阶级和社会起义，但就是不懂得“16世纪的所谓宗教战争也根本是为着十分明确的物质的阶级利益而进行的”，都是“阶级斗争的搏战。”<sup>①</sup>他不懂得路德的宗教改革实质上是一场资产阶级革命，不懂得1524至1525年的德国农民战争是这场革命的顶点，反而割裂农民战争与宗教改革的血肉联系。说什么“路德领导的宗教改革与突然出乎意料发生的起义，丝毫没有共同之处”（边码第327页）；农民战争对宗教改革有“不祥的影响，……妨碍了宗教改革在德国各地的开展，……断送了可以创立一个经过改革的德国民族教会的希望”（边码第335页）。这种看法，在资产阶级学者当中比较流行。恩格斯从来没有孤立地研究路德的宗教改革，总是把它和骑士暴动、农民战争一起，视为16世纪德国资产阶级革命的组成部分。

林赛注重研究史料，强调根据第一手资料描写事件的经过，所以在书中引证了大量极其珍贵的史料。他治学严谨，一旦发现错误就改正，该坚持的仍继续坚持，给我们留下了深刻的印象。

孔祥民

1987年7月1日于北京

---

<sup>①</sup> 恩格斯：《德国农民战争》，见《马克思恩格斯全集》第7卷，第400页。

# 目 录

序言 .....	1
----------	---

## 第一编 宗教改革的前夜

第一章 教皇制度 .....	7
第一节 它对普世最高权力的覬覦 .....	7
第二节 世俗的最高权力 .....	11
第三节 宗教的最高权力 .....	12
第二章 政治形势 .....	22
第一节 基督教世界的缩小 .....	22
第二节 统一 .....	23
第三节 英国 .....	23
第四节 法国 .....	25
第五节 西班牙 .....	29
第六节 德国和意大利 .....	32
第七节 意大利 .....	34
第八节 德国 .....	36
第三章 文艺复兴 .....	42
第一节 由中世纪向近代世界过渡 .....	42
第二节 文学艺术的复兴 .....	44
第三节 文艺复兴与基督教的早期关系 .....	46
第四节 共同命运兄弟会 .....	49
第五节 德国的大学、学校及学术概况 .....	51
第六节 德国早期的人文主义者 .....	55

第七节	城市中的人文主义者团体	58
第八节	大学里的人文主义	60
第九节	罗伊希林	64
第十节	《鄙人书翰》	69
第十一节	乌尔里希·冯·胡滕	71
<b>第四章</b>	<b>社会状况</b>	<b>75</b>
第一节	城镇与贸易	75
第二节	地理发现和世界贸易的兴起	79
第三节	财富猛增和奢侈生活	80
第四节	农民的状况	83
第五节	早期的社会起义	87
第六节	汉斯·贝姆的宗教社会主义	91
第七节	“鞋会”起义	95
第八节	连续爆发起义的原因	98
<b>第五章</b>	<b>宗教改革前数十年间家庭和公众的宗教生活</b>	<b>104</b>
第一节	德国忠于罗马教会	104
第二节	传道	106
第三节	教会的节庆	108
第四节	家庭宗教生活	110
第五节	基于恐惧心理的宗教迷信	114
第六节	非教会宗教信仰	124
第七节	“兄弟会”	134
<b>第六章</b>	<b>人文主义与宗教改革</b>	<b>139</b>
第一节	萨沃纳罗拉	139
第二节	约翰·柯列特	144
第三节	埃拉斯穆斯	151

## 第二编 宗教改革运动

<b>第一章</b>	<b>赎罪券论战之初的路德</b>	<b>169</b>
------------	-------------------	------------



第一节	为什么路德是宗教改革运动的成功领袖	169
第二节	路德的青年时代和教育	172
第三节	爱尔福特修道院时期的路德	177
第四节	路德在维滕贝格的早年生活	182
第五节	路德早年教授的神学课	185
第六节	赎罪券贩子	189
第二章	从赎罪券论战到沃尔姆斯帝国议会	192
第一节	16世纪时赎罪券的理论与实践	192
第二节	路德的论纲	200
第三节	莱比锡辩论	207
第四节	三篇论纲	210
第五节	教皇诏书	217
第六节	路德是德国的代表	220
第三章	沃尔姆斯帝国议会	228
第一节	罗马教皇使节阿莱安德	228
第二节	德皇查理五世	230
第三节	在沃尔姆斯城	233
第四节	路德在沃尔姆斯	239
第五节	路德首次出席沃尔姆斯帝国议会	242
第六节	路德第二次出席帝国议会	247
第七节	议会会议	256
第八节	沃尔姆斯禁令	259
第九节	大众文学	262
第十节	路德教义的传播	266
第十一节	卡尔施塔特的安德烈·博登施泰因	271
第十二节	路德返回维滕贝格	275
第四章	从沃尔姆斯帝国议会到农民战争的结束	278
第一节	路德学说的继续传播	278
第二节	德国分裂的开始	282

第三节	农民战争	284
第四节	十二条款	287
第五节	起义被镇压	289
第六节	路德和农民战争	291
第七节	德国分裂成两个独立的阵营	292
<b>第五章</b>	<b>从 1526 年的施佩耶尔帝国议会到 1555 年的奥格斯堡宗教和约</b>	<b>295</b>
第一节	1526 年的施佩耶尔帝国议会	295
第二节	抗议	299
第三节	路德和慈温利	301
第四节	马尔堡会谈	304
第五节	德皇在德国	310
第六节	1530 年的奥格斯堡帝国议会	313
第七节	奥格斯堡告白	315
第八节	宗教改革运动被镇压	318
第九节	施马尔卡尔登同盟	322
第十节	黑森菲利普的重婚	328
第十一节	萨克森的莫里斯	331
第十二节	路德的逝世	331
第十三节	宗教战争	335
第十四节	奥格斯堡宗教妥协	336
第十五节	奥格斯堡宗教和约	341
<b>第六章</b>	<b>路德派教会的组织</b>	<b>345</b>
<b>第七章</b>	<b>德国境外的路德派宗教改革</b>	<b>358</b>
<b>第八章</b>	<b>激励宗教改革的宗教原则</b>	<b>365</b>
第一节	宗教改革并非产生于对基督教教义的批判	365
第二节	众信徒皆教士	373
第三节	因信称义	381
第四节	圣经	388

第五节 基督的位格.....	401
第六节 教会.....	413
大事年表 .....	420
原著参考书目 .....	446
译者后记 .....	456
索引 .....	457

## 序 言

编写这部宗教改革史的目的是要记述发生在当时社会环境中的一场伟大的宗教运动。当时的时代是一个英雄的时代，是巨人辈出的时代，而这些巨人的突出特征不易以今日之标准予以衡量。由于年深日久，须要我们记住，一个世纪的道德风尚虽可用另一个世纪的来评判，但该世纪的人物却应当用他们同时代人的，而不应全用我们这代人的标准来评说。宗教复兴肇始于政治、文化和经济结构的变化，它不可能脱离周围环境平平安安地产生。所有这一些都增加了叙述上的困难。如若我冒昧承担这项工作需有借口，那我的借口是我多年来一直特别注意着那个时代，我曾反复阅读过当时的许多原始资料。虽然写作本书时充分利用了前人在同一领域中所付出的劳动，但本书的每一章，除有关欧洲政治形势的部分之外，无不是随时参考当时的资料写成的。

宗教改革史，以我之见，必须包括既是独立但又相互关联的五个方面：产生这巨大运动时代的社会和宗教状况；直到1555年方被承认合法的路德派宗教改革；德国以外许多国家中不属路德指导的宗教改革；再洗礼派、索齐尼派和反三位一体思潮内部关于中世纪宗教生活的某些论点；最后，反宗教改革。

第二个方面乃是紧随第一个方面自然出现的；但第三个方面几乎是与第二个方面同时产生的。宗教改革在德国即使比在其他国家较早地排除障碍而获得合法地位，但在法国、英国和或许在尼德兰，宗教改革在路德的九十五条论纲发表之前就已开始了。我

认为这五个方面都不可能按年代顺序逐一叙述。

本册叙述的是宗教改革前夜和路德领导的运动。第二册我拟叙述德国以外的宗教改革,以及叙述再洗礼派、索齐尼派和早在中世纪就已产生的一些类似教派,并且还要谈到反宗教改革。

本册的前半部分论述宗教改革孕育时期的文化、社会和宗教生活。人们对该时期的文化生活已屡有叙述,但对其经济状况则刚刚在予以关注。可又很少有人注意研究这伟大复兴运动之前几十年里公众和家庭中的宗教生活。但对宗教改革运动史而言,再也没有比这更为重要的了。一旦研究,就会发现,福音派的复兴并非是与往昔无关的孤立现象。当时的宗教生活是过去的继续。宗教改革之后,公开场合和私下,到处都唱的是与以往相同的赞美诗,而宗教改革则早在路德举起义旗之前就曾有人进行过。宗教改革派祈祷式中的许多祈祷文都是来自中世纪教会的祈祷书。宗教改革者用儿童时代在家庭受到的许多宗教教诲来教育下一代。伟大的宗教改革的根子在于福音派朴素的虔诚信仰,这种虔诚信仰在中世纪教会始终没有全然消失。许许多多人都认为,在路德的主张中没有令人吃惊的新内容,都是他们心中始终信仰的某些东西,只是他们不能使其条理化而已。路德与其同时代的许多宗教改革者确曾教导他们的同代人说,我们的主,耶稣基督,完全代表上帝,无需再有其他中间人和代理人,还说,他们还使这一代人摆脱了对教士阶层的畏惧;但人们并没有将那种教导当作全新的内容加以接受,他们宁愿将其理解为他们一直就有的某种感受,可是又不能全面确切表达。这种朴素的虔诚信仰确实已成为一种定型的迷信,教会实际已被普遍看作是教士凭借他们主持圣礼之权在其中玩弄赎罪把戏的一个机构;但古老的福音派的虔诚信仰依然存在,只要寻求,就能发现其踪迹。

叙述宗教改革前夕家庭和公众宗教生活那一章的部分内容已

刊载在 1903 年 10 月的《伦敦评论季刊》(London Quarterly Review for October 1903)上。

在写路德宗教改革初期阶段这一部分时，我再次仔细翻阅了编入《剑桥近代史》第二卷中我写的“路德”一章，结果发现必须重写。特别是叙述赎罪券的理论与实践的那部分。然而应当指出，鉴于罗马天主教评论家对早期工作的指责，我又重读了 13 和 15 世纪一些著名的中世纪神学家就赎罪券问题所发表的文章，现在我仍不能改变我先前发表的意见。

在这里，我对我的同事丹尼博士和另一位朋友表示谢意，感谢他们精心修订校样和提出了许多可取的宝贵意见。



# 第一编

## 宗教改革的前夜





# 第一章 教皇制度

1

## 第一节 它对普世最高权力的觊觎

13世纪前半期，当霍亨斯陶芬朝灭亡时，中世纪教会和中世纪帝国之间、教士和武士之间的斗争<sup>①</sup>结束了，从此教皇便成为觊觎文明世界最高统治的古罗马的唯一继承者。

强大而傲慢的教皇数百年来一直坚持要运用他们自称是圣彼得后继人和基督在世上的代表所应有的权力。教会的法学家将他们的这一要求转化成法律语言，并套用古老的帝国法律加以阐明。为要在法律上能今昔相通，于是从前数百年虚构的许多教皇判案中找到了先例。伊西多（教皇尼古拉一世在公元886年致高卢各主教书中曾用此名）和一群支持教皇格雷戈里七世（1073—1085年）主张的教会法学家——卢卡的安塞尔姆、多伊斯代迪特、红衣主教邦齐奥和帕维亚的格雷戈里——伪造的教令集给教皇的要求披上了合乎古代教会法的外衣。先是在1150年从博洛尼亚，尔后从欧洲最著名的法学院发行的《格拉蒂安教令集》汇集了所有这些早期的伪造品，并又增加一些新的伪造品。该教令集取代较老的教会法规集成为后来法学家的起点。其中所捏造的事实和谎言构成了罗马主教至高无上权力和普世司法权的理论基础。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> “In hac (sc. ecclesia) ejusque potestate duos esse gladios, spiritua-lem videlicet et temporalem, evangelicis dictis instruimur. ... Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis”; Boniface VIII. in the Bull, Unam Sanctam.

<sup>②</sup> 有关这些伪造品的简述可见于“Janus”, The Pope and the Council (London, 1869), p. 94.

基督教会是世上一个大帝国的这一构想的生动的宗教背景早已由圣奥古斯丁勾画出来，虽然他很可能是第一个反对使用他想象中的“上帝之城”的人。他著有一部未完成的杰作《上帝之城》(De Civitate Dei)，他在该书中以虔敬和热情的想象将地上之城(Civitas Terrena)，或靠征服建立和靠欺诈与暴力维持的世俗国家，与“上帝之国”，即他认为的有形教会，严格区别开来。他这一本书在西罗马帝国灭亡前夕就已深入到所有基督教徒的心中，并在一定程度上有助于彻底根除异教信仰的最后残余。该书同时又成了罗马教廷法学家的蓝本，然后将他们对罗马大主教普世司法权的要求作了严格规定和合法解释的各项细节逐渐补充进去。书中许多生动活泼但又诗意不足的思想被篡改成古代帝国包罗万象的法理学中明确规定的现成法律原则，并被分析和解释成为支配和裁判人类每项活动的明文规定的要求。根据它们自身的性质，本应向前发展和不受任何拘束的诗意思想，一旦被束缚成为法律公式和变成了实用的法学原则，那它们就失去了原有的特色，体现这思想的作品也就成了与其原意截然不同的东西。罗马教会法学家的恶劣行径实际已将圣奥古斯丁美好想象中的“上帝之城”偷换成他所谴责的“市民国家”，他理想中的“上帝之国”则变成了到处是征服、欺诈和暴力的庸俗的世俗君主国，征服、欺诈和暴力按这位西方的大神学家的说法，正是这样一个社会所固有的。但在中世纪初期，正当许多虔诚而有才能的人期望出现由罗马主教治理的有形教会帝国之时，“上帝之诚”的魅力却又长时期模糊了他们的眼睛。

日常生活中的一些实际宗教需求，也被信以为应受这个教会君主国的支配，应由它决定是否予以满足。因为中世纪的虔诚教徒几乎全都相信，教士的中间作用是得救所必需的；各级教士既是这个君主国的主要组成部分，又受其管辖。“任何一个虔诚天主教

徒都不怀疑教士是神为俗人指定的上司，这个权力起源于教士有权主持圣礼，而教皇是这一权力的真正执掌者，他远远高于一切世俗政权之上”。<sup>①</sup>在宗教改革前的几十年中，许多受过教育的人士对教士是否有权干预善男信女灵魂的永远安宁也许产生过疑问；但一到关键时刻，几乎没有人敢站出来说，这样做是没有道理的。至少可以说，只要众善男信女都情不自禁地在盼望一个未知的未来时，就会觉得其中或许有些道理，因此国王和百姓迟迟不敢向教皇和教士提出挑战。据说应由教士单独掌握的宗教权力和各种圣礼，都大有利于提高罗马教皇帝国的威望和使它能结成一个牢固的整体。

在中世纪初期，只有教会法学家鼓吹和支持教皇对普世最高权力的要求；但到了13世纪，神学界也开始用他们自己的观点予以阐述。托马斯·阿奎那就竭力证明人人必须服从罗马大主教。他声称，按新约规定，国王必须服从教士，如果证实国王是异端分子或裂教者，罗马主教有权解除臣民对他的效忠誓约，剥夺他的一切权力。<sup>②</sup>

对历来罗马主教觊觎世俗和宗教最高权力的全面解释，可见于教皇英诺森四世的《教令集解》<sup>③</sup>(1243—1254年)和教皇博尼法斯八世于1302年颁布的教皇训令《至一至圣》(Unam Sanctam)。但后继的几位罗马主教丝毫不放松他们对普世最高统治权的觊觎。即使在“阿维尼翁流放”和“大分裂”时期也依然如此。教皇的这些要求后来在教皇庇护二世的教皇训令《应予咀咒的和过去了的》(Execrabilis et pristinis 1459年)和教皇利奥十世在宗教改革

① Harnack, *History of Dogma*, vi. 132 n. (Eng. trans.)

② 参看他的 *Opuscula contra errores Graecorum; De regimine principum*. 前两册确是托马斯所写，而后两册可能是卢卡的托洛梅奥(普托洛马埃乌斯)写的。

③ *Apparatus super quinque libris Decretalium* (Strassburg, 1488).

前夕颁布的教皇训令《永牧》(Pastor Æternus, 1516年)中得到维护;然而教皇亚力山大六世(罗德里戈·博尔贾),作为普世的主人,在他的训令《在其他神圣事物之中》(Inter cœtera divince, 1493年5月4日)中签署了合法的赠与证书,将“新世界”给了卡斯提的伊莎贝拉和阿拉贡的非迪南德。<sup>①</sup>

① 教皇训令《至一至圣》和《在其他神圣事物之中》(Inter cœtera divince)的完整引文可见于米尔希特编写的《教皇史资料》(Quellen zur Geschichte des Papsttums) (莱比锡, 1895) pp. 88, 107。教皇训令《应予咀咒的》(Execrabilis)和《永牧》载于登青格尔的 Enchiridion (维尔茨堡, 1900), 9th ed. pp. 172, 174。

有关美洲大陆赠与伊莎贝拉和非迪南德的证书写在教皇训令 Inter cœtera divince 第六款中。现转载如下:

我们的用意是…如果向着印度或其他任何地区方向存在着已发现和将发现的陆地和岛屿,我既有无限制的自由和确实的知识,更具有传道者的全权,就应把西方和南方一切已发现和将发现、一切已探明和将探明的岛屿和陆地构成一条从北极一直通到南极的线,一条在西方和南方与俗称亚速尔群岛及佛得角的任何岛屿相距一百海里(lencis)的线;因此之故,由于在上述之线西方和南方的一切已发现和将发现,已探明和将探明的岛屿和陆地直到上年我主耶稣基督圣诞日为止尚未为基督教世界的其他君主所确实掌管…我们以全能的天主加于圣彼得之身的权威,作为耶稣基督在地上治理的代表,将这些岛屿和陆地的主权、城市、要塞、村镇、法律与司法,以及一切所附之物,作为永久礼物颁赐给你们和你们的继承人和接续人……我们把你们和你们的继承人和接续人作成为上述岛屿和土地的具有完全、无限、一切形式权力、权威、司法的主人,并予以任命和确认。”

“Motu proprio ... de nostra mera liberalitate et ex certa scientia ac de apostolicæ potestatis plenitudine omnes insulas et terras firmas inventas et inveniendas, detectas et detegendas versus Occidentem et Meridiem fabricando et construendo unam lineam a Polo Artico scilicet Septentrione ad Polum Antarticum scilicet Meridiem, sive terræ firmæ et insulæ inventæ et inveniendæ sint versus Indiam aut versus aliam quamcumque partem, quæ linea disteta qualibet insularum, quæ vulgariter nuncupantur de los Azores y cabo vierde, centum leucis versus Occidentem et Meridem; ita quod omnes insulæ et terræ firmæ, repertæ et reperiendæ, detectæ et detegendæ, a præfata linea versus Occidentem et Meridiem per alium Regem aut Principem Christianum non fuerint actualiter possessæ usque ad diem nativitatis Domini Nostri Jesu Christi proximi præteritum ... auctoritate omnipotentis Dei nobis in Beato Petro concessa, ac vicarius Jesu Christi, qua fungimur in terris, cum omnibus illarum dominiis, civitatibus, castris, locis et villis, juribusque et jurisdictionibus ac pertinentiis univervis, vobis hæredibusque et successoribus vestris in perpetuum tenore præsentium

在上述这些文件中教皇觊觎的是世俗和宗教双重最高权力。

## 第二节 世俗的最高权力

世俗最高权力,就其最广泛的意义说,指的是废黜国王、解除臣民对国王的效忠誓言和将国王的国土转赠他人的权力。这种权力,只有在教皇找到愿意听命于他的一个更强的当权者时才会运用,这虽理所当然,但实属罕见。尽管如此,在宗教改革前不久曾发生过两起。波希米亚国王乔治·波迪布罗德由于坚决要求罗马教廷信守与他的胡斯派臣民在巴塞尔会议上达成的协议而触犯了罗马主教。于1464年和1465年,他分别被教皇庇护二世和保罗二世召到罗马,按异端分子受审,并由保罗二世宣布将其废黜;他的臣民的效忠誓言也宣告无效,他的王国赐给了乐于接受的匈牙利国王马赛厄斯·科维努斯,结果酿成了一场持久的流血战争。过了不久,于1511年教皇朱利叶斯二世将纳瓦拉国王实行绝罚,并允许任何邻国国王夺取他的领土,阿拉贡国王欣然愿意接受了这个提议。<sup>①</sup>

然而,教会对世俗最高权力的觊觎,也就是要求直接干预政治并充当世俗君主行动的最终裁决者,主要是通过间接途径表现出来的。中世纪的王国大多都软弱无能,位居其上的大国君也就不敢轻易起来与宗教权威抗争,而该宗教权威却能找到反对他的合法理由,从而能从宗教方面惩处有势力的封建贵族的反抗,或者能

---

donamus. ... Vosque et hæredes ac successores præfatos illarum dominos cum plena, libera et omnimoda potestate, auctoritate et jurisdictione facimus, constituimus et deputamus.”

<sup>①</sup> 1559年菲利普二世的使臣曾以绝罚及其严重后果威胁过伊丽莎白女王 (Calendar of Letters and State Papers relating to English affairs preserved principally in the Archives of Simancas, i 62, London, 1892)。

发布一道命令剥夺他全部或部分领土上的臣民的外部宗教慰藉。但我们也不能由此认为，教皇对世俗最高权力的要求永远是件坏事。某些公正教皇的行动和干预一次又一次地证明，罗马主教拥有世俗最高权力意味着在当时欧洲国际事务中他们从道德上考虑必须挑起应有的重担；人们公认和理解的这个事实，在很大程度上说明，许多人实际上已认可了教皇的要求。然而自从教皇制度成为意大利世俗界的统治势力以及它的国际政策的主要目的是要提高罗马主教在意大利半岛上政治威望之时起，教廷的道德水准已降低得令人失望，甚至在欧洲国际事务中再也不是道德的代表了。这变化大致是从教皇西克斯图斯四世（1471—1484年）接任之日，或从路德诞生之时（1483年11月10日）开始。教皇的宝座使西克斯图斯在其意大利同代人中占了上风，使他“全然不考虑礼貌规矩、言行一致或谨慎从事，因为他的教皇身分使他免遭重大不测”。教皇作为基督在世的代表所执掌的神权使西克斯图斯和他的后继者以为他们可以不受一般道德规范的约束，而且有权为他们自己或他们的盟友撕毁最神圣的条约，只要这样做有利于他们的多变的政策。

### 第三节 宗教的最高权力

教会内的最高权力逐渐被解释为罗马主教是集宗教和教会的一切大权于一身的唯一的一个主教，或称普世主教，而教士集团中的其他所有成员只不过是行政需要而由他挑选出来的代表而已。按照这种解释罗马主教是个专制君主，他统治的王国虽说是精神的，但实际却象法国、西班牙或英国那样完完全全是物质的，因为按照中世纪的观念，人如接受圣职，或在修道院里宣了誓，他就属于教会的了；农田、沟渠和篱笆如果属于教会所有，也都是教

会的财物;一所房屋、一座谷仓或一个牛棚,若是位于教会的土地上,也都是教会的产业。被误称为精神王国的教皇之国遍及欧洲各主教管区领地、修道院和教区属地之上,与欧洲普通的王国和诸侯国交织在一起。教皇对宗教最高权力的要求大致如下:他的臣属(教士)不应听命于他们居住国的君主;他们不受当地法律的约束,也不纳税;他们必须遵从宗教最高统治者加给他们的特别法律,他们向教皇,也仅仅向教皇缴赋纳税。因此,教皇对宗教最高权力的要求也就包含了对欧洲各国世俗主权的无休无止的干预,将世俗事务与宗教事务紧密纠缠在一起,以致根本不能再说宗教改革是纯宗教运动。它也是结束教会和教会的财产完全不受世俗控制以及教会经常侵占世俗领土的一种努力。 8

我们只要看一看教皇如何施用于授予圣职、以教会习惯法干扰欧洲各国特定的民法和教廷敛财不断加重人民的负担等情形也就完全明了教皇对宗教最高权力的要求是如何不断侵犯世俗政权的领土和如何在整个欧洲引起心灵不安的了。

至于主教,按理说,教区主教和全体教士都是选举产生的,当选主教则需经教皇批准。这个程序有利于就地选出一个合适的教会统治者,同时也有利于维护罗马教会首领的最高权力。但是,中世纪的主教全都由主教区所在的王国或诸侯国中有重大影响的世俗贵族担任,于是他们自然就成了国王和诸侯物色亲信的对象。因此,这种偏向造成了世俗当局或多或少地干扰主教的任命。于是,这种做法导致罗马教会首领和法国、英国或德国的首脑经常发生冲突;在这种情况下,主教和教士的权利往往受到忽视。这样的争执,即使教俗势力双方都真正怀有善良动机和双方都想选用贤能,也几乎在所难免。然而良好的动机并非总起作用。主教的管区租税数额虽然巨大,但主教的收入需要大量供给国王和教皇的宠臣,倘若某主教管区的岁入不足以讨得朝廷或教廷的欢喜,就会马 9



上派这些宠臣到几个主教区去主事。罗马教皇任人唯亲路人皆知；但要记住，国王也同样任人唯亲。教皇西克斯图斯五世决意任命他的侄子，即红衣主教朱利亚诺·德拉·罗韦雷的一个家臣为匈牙利莫德鲁斯的主教，争执了三年之后他才于1483年达到了目的；匈牙利国王马赛厄斯·科尔维努斯将格龙大主教之职给了尚未成年的伊波利托·德埃斯特，后来经过两年的斗争才迫使教皇批准了这项任命。

14世纪时，教皇凭借圣职授予保留权制度，力图完全控制教会的任命。然而，在宗教改革前若干年，正是这种保留权使教皇制度在地方教会事务中威信扫地。因为，至少在上一个世纪的那些教皇就已惯于用各种借口声称，某些教会的职位是罗马主教保留给他自己的。教皇约翰二十二世(1316—1334年)，在这种做法的基础上又制订了一些新条例，规定出哪些圣职应留待教皇授予。订立此法的表面理由是为防止兼职过多的弊端；但这些约翰的律法(*Constitutiones Johannine*)，与教皇所有立法一样，约束了除教皇以外所有一切有权授予圣职的人。因为那些教皇始终坚持只有他们不受他们制订的法律的限制。他们是超越法律(*supra legem*) 或不受法律约束的(*legibus absoluti*)，这种特权使他们经常置自己的立法于不顾，只要这符合于他们的私愿。按照教皇约翰二十二世的这些律法，许多主教职位由于选举无效需留待教皇任命而长期空缺。于是我们看到，1337年敦克尔德主教职位的选举曾有争议，在罗马打了几年官司以后宣告选举无效，最后任命了理查德·德·皮尔莫为宗座权威(*auctoritate apostolica*)主教。敦克尔德的主教职位至少曾先后两次被宣布为需留待教皇任命。<sup>①</sup> 这种圣职授予保留权制度，在约翰二十二世的几位后继者的治下又进一步发展了，竟被施用于欧洲各地

<sup>①</sup> *Scottish Historical Review*, i, 318—320.