

当代政治理论译丛

近代政治思想的基础

下卷：宗教改革

〔英〕昆廷·斯金纳 著



商務印書館

THE COMMERCIAL PRESS

当代政治理论译丛

近代政治思想的基础

下卷：宗教改革

〔英〕昆廷·斯金纳 著

奚瑞森 亚方 译

商务印书馆

2002年·北京

图书在版编目(CIP)数据

近代政治思想的基础(上、下卷)/(英)斯金纳著;
奚瑞森,亚方译. - 北京:商务印书馆,2002
ISBN 7-100-03138-9

I. 近… II. ①斯…②奚…③亚… III. ①政治
思想史-世界-中世纪②政治思想史-世界-近代
IV. D091

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 27919 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

当代政治理论译丛

近代政治思想的基础

上卷:文艺复兴

下卷:宗教改革

[英] 昆廷·斯金纳 著

奚瑞森 亚方 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京民族印刷厂印刷

ISBN 7-100-03138-9/D·277

2002年10月第1版 开本 850 × 1168 1/32

2002年10月北京第1次印刷 印张 31 1/4

印数 5 000册

定价: 52.00元

Quentin Skinner

THE FOUNDATIONS OF MODERN

POLITICAL THOUGHT

Vol. 2: The Age of Reformation

© Cambridge University Press 1978

根据剑桥大学出版社 1978 年版译出

目 录

下卷：宗教改革

第一部分：专制主义和路德的宗教改革

第一章 路德教义的原则	(3)
神学的前提	(4)
政治涵义	(17)
第二章 路德教义的先驱	(28)
人的不足之处	(30)
教会的缺点	(38)
教会的权力：神学的论战	(49)
教会的权力：一般信徒的反叛	(73)
第三章 路德教义的传播	(93)
早期的宣传家	(93)
激进派的叛教	(105)
世俗当局扮演的角色	(116)
贯彻宗教改革	(128)

第二部分:立宪主义和反宗教改革

第四章 立宪主义的背景	(159)
教会全体会议权力至上主义的传统	(161)
法律传统	(174)
第五章 托马斯主义的复活	(190)
托马斯主义者和他们的敌人	(190)
关于教会的学说	(203)
关于政治社会的理论	(209)
对异端分子的答复	(235)
第六章 立宪主义的局限性	(246)
激进的看法	(246)
专制主义的看法	(252)

第三部分:加尔文主义和革命理论

第七章 反抗的义务	(265)
路德教派的激进主义的发展	(269)
路德教派对加尔文主义的影响	(290)
加尔文主义的激进主义的发展	(316)

第八章 胡格诺派革命的来龙去脉	(337)
宗教信仰自由的前景	(340)
专制主义的成长	(359)
重申立宪主义	(378)
蒙田和禁欲主义	(390)
博丹和专制主义	(402)
第九章 反抗的权利	(428)
摒弃平民革命	(428)
诉诸成文法	(439)
诉诸自然法	(451)
为平民革命辩护	(479)
结语	(495)
参考书目	(510)

第一部分

专制主义和路德 的宗教改革

第一章 路德教义的原则

按照传统,叙述路德宗教改革的历史应从中间开始。路德曾将九十五条论纲在 1517 年万圣节前夕高高钉在维滕堡的城堡教堂的门上(此事甚至可能从未发生)^①,这一著名事件仅仅标志着至少是自从六年前他被任命为维滕堡大学神学教授以来便已开始的漫长的精神历程的顶峰。过去这一代人所进行的有关路德研究的主要成就之一是探索了在这一形成时期路德智力发展的源泉。这种重新解释的基础是由于重新发现了他于 1513—1514 年在普萨勒姆讲课时、1515—1516 年在埃皮斯特尔讲授《罗马法》以及 1516—1517 年在埃皮斯特尔讲授《加拉太书》时使用的材料所提供的。结果有人暗示:倘若声称“路德一生的整个后期”情况已经能够从这些早期讲义的内容中知其端倪,那只是“略有夸张”(鲁普持此说,见鲁普著作 1951 年版第 39 页)。言外之意是,叙述路德的事迹可能最好从路德本人开始活动起,亦即从他的新神学发展起,因为这种新神学为他日后不仅是对教皇统治在赦免方面所作的交易,而且是为对教会的、社会的以及政治的整个一系列态度所进行的攻击提供了框架,路德开始把天主教会在这方面的态度与其

① 关于这种说法,见伊塞洛的著作 1968 年版,尤其是第 76—97 页。

教义联系起来。

神学的前提

路德的新神学的基础以及促成这种新神学的精神危机的基础在于他对人性的看法。路德萦绕于怀的是一种认为人类全无价值的想法。对一位现代的心理学家说来,这可能好像是一个证明:存在特别严重的自居作用的危机——患者开始全然不信任自身存在的价值的“人格正直性的危机”(埃里克森著作 1958 年版第 254 页)。然而,更传统的路德传记作者满足于认为这只不过是“一种天主教教义对抗另一种教义,亦即奥古斯丁教义对抗托马斯神学”的情况(本顿著作 1953 年版 a 第 36 页)。路德的见解促使他摒弃认为人具有直觉地按上帝法则行事的能力这一乐观的看法——这一看法正是托马斯神学派独特地强调的传统观点——,并引导他回到他早先所持的奥古斯丁教义强调人生性堕落的那种更悲观的见解上去。

这种教旨不仅是与托马斯神学决裂的表现,而且也如我们在上文所见是对人文主义者在最近广为宣传的人的美德和能力的高尚观点的甚至更为尖锐的驳斥。因此,路德的见解驱使他对于一种哲学外衣(*philosophia pia*)下的人文主义理想进行激烈攻击,尤其是对于他们的傲慢信条的最危险的倡导者、“被逐出教会的”伊拉斯谟进行激烈攻击。路德与人文主义者这种最后决裂的原因是 1524 年伊拉斯谟论文集《论意志的自由》的发表所引起的。起初,伊拉斯谟以宗教改革的小心翼翼的盟友的姿态出现,他称赞那九

十五条论纲,并且尽量保护路德免遭帝国当局不经审判的判罪(鲁普著作 1953 年版第 264—267 页)。然而不久之后,尤其是在路德被逐出教会之后,他就变得躲躲闪闪、态度暧昧起来。我们发现他在 1519 年致函沃尔西,否认他曾看过路德的著作,并在同时致函路德,敦促他更加谨慎行事(艾伦著作第 III 卷 1906—1958 年版第 589—606 页)。到 1521 年,他说了一点不实之言,一口咬定说他“比任何其他人都更加反对路德的小册子”,两年之后他终于屈从于——教皇和亨利八世等人提出的——一个要求:撰写一篇反对路德的小册子(艾伦著作第 IV 卷 1906 年至 1958 年版第 536—540 页)。路德关于人的系统观点成了富有人文主义才华的伊拉斯谟的明显的攻击目标,结果是写出了他的论著《论意志的自由》,在书中他不仅旁征博引地以《圣经》和长老们的言论来反驳路德的观点,而且在他的论述之前的前言中以他惯常的盛气凌人的口吻说,他“认为人们最好还是不要浪费时间和才华在这种迷宫般的论点之上”(前引书第 41 页)。

对于来自这样一位有影响人物的多少是突如其来的攻击,显然路德不仅感到不安,还感到受了刺激。他迅速推出了一篇不厌其详和分外激烈的答复,他在其中逐步全面叙述了他本人的神学观点,并明确提出了他本人关于人的、反人文主义的和极端奥古斯丁教义的系统观点。这篇答复于 1525 年以《意志的束缚》篇名问世。格里什着重指出,倘若将路德对于“哲学外衣下”的概念的攻击说成是全然“不合理性的”攻击,那是错误的(格里什著作 1962 年版第 25 页)。就人的推理能力这个意义而言,路德当然从不曾想否定自然理智的价值,他也不谴责使用“再度萌发的理智”来“谦

卑地信奉上帝”(格里什著作 1962 年版第 25—26 页)。他甚至还顺便利用自然法则观念,虽然他往往干脆把道德知识的这个来源与人的良心的驱使等同起来(麦克尼尔著作 1941 年版)。然而他毫不留情地反对伊拉斯谟的这样一个典型人文主义的中心论点:人们可以自由地使用他的推理能力来理解上帝要他以何种方式行事。路德再三坚持说,在这种情况下,所有人的推理能力都只不过是“世俗的”和“荒谬的”(前引著作第 144、224 页)。我们都“失去上帝宠爱,被它抛弃”,所以我们都彻底受到“束缚、处在悲惨之中、困惑、疾病缠身和奄奄一息”(前引著作第 130、175 页)。由此可见,倘若我们假定我们能够希望“以人类的理智来衡量上帝”并从而解开上帝意志之谜,那不仅是罪恶的,而且是可笑的(前引著作第 172 页)。如同路德力图在他的小册子的题目中所表明的那样,实际情况是我们的意志始终全然受罪恶所束缚。我们所有人都是如此“堕落和遭到上帝嫌恶”,以致我们难望能够立志去做使上帝喜悦的或者正是上帝要我们做的事情”(前引著作第 175—176 页)。我们的所有行动都来自于我们那“讨厌和邪恶的”本性,这种本性全然受魔鬼掣肘,从而使我们必然“除了做讨厌和邪恶的事情以外就什么都不能做”(前引著作第 98、176 页)。结果是“由于仅仅一个人——亚当——的过错,我们都有了罪和该下地狱”,而且“除了罪恶和下地狱之外便一无做其他事情的能力了”(前引著作第 272 页)。

这种认为人受罪恶束缚的见解使路德必然要对人与上帝之间的关系作出令人绝望的分析。他被迫承认,由于我们难望领会上帝的造化和意志,它的启示就必然似乎全然莫测高深了。他正是

在这一方面再清楚不过地表现了他的理论渊源于奥卡姆主义者：他坚持认为上帝的启示之所以必须遵循并非由于我们认为它言之成理，而仅仅是因为这是上帝的启示（前引著作第 181 页）。对于托马斯神学和人文主义者认为上帝是理性的立法者的观点所进行的这种攻击，于是就演变成了具有路德特色的理论：上帝具有两重性。一个上帝是在圣经中现身说法的上帝，因此他的意志是能够“宣讲、启示、呈献和膜拜的”（前引著作第 139 页）。但是另有一个冥冥之中的上帝（Deus Absconditus）^①，它的“不可改变的、永恒的和一贯正确的意志”是世人根本不可能理解的（前引著作第 37、139 页）。冥冥之中的上帝的意志是无所不在的，世间万物无不由他的意志左右。但是这也是我们所无法理解的，只能对之“加以虔诚的赞美，尊之为神权中最最令人肃然起敬的秘密”（前引著作第 139 页）。

路德还被迫接受了他的关于人的理论的第二个、甚至更加令人绝望的弦外之音。由于我们的一切行动毫不留情地表达了我们的堕落本性，我们便永远不可能做任何事情来使上帝认为我们有道理并从而帮助我们得救。这实际上是伊拉斯谟与路德争论的焦点，也是《意志的束缚》一书的中心主题（布阿塞著作 1962 年版第 38—39 页）。与伊拉斯谟的争论不是一般哲学意义上的自由意志问题。路德十分愿意承认人可以自由地“吃、喝、生儿育女、统治”，甚至愿意承认他们可以遵循“正义的民法和道德法则”而自由地作出善事（前引著作第 275 页）。他一心想否定的是伊拉斯谟根据

① 参见《圣经·旧约》“以赛亚书”第 45 章第 15 节。

“人的意志力”为自由意志所下的定义，因为“人类本身可以应用这种意志力致力于导致永恒得救的事业”（前引著作第 103 页）。路德则坚持相反的论点，认为“既然人乃是血肉之躯而且除了血肉之躯之外概无兴趣，由此可以得出结论说自由选择只有助于做出罪恶”，还认为所有人“都由于邪恶的欲望而堕入地狱”（前引著作第 214、226 页）。因此，《意志的束缚》一书的令人绝望的结论是“自由选择毫无意义”，而且就得到拯救而言，善行毫无价值（前引著作第 241 页）。

这些结论使路德隐约看到了更多的弦外之音，而如他进而告诉我们的那样，这曾一度使他“堕入了绝望的深渊”（前引著作第 190 页）。他承认世人十分无能，以致永远不可能希望靠自己的努力得到拯救。他争辩说，上帝是那样无所不能，以致“发挥最高作用的”冥冥之中的上帝不仅对于过去发生的万事、而且对于未来的一切必然已经早有先见之明。〔在关于上帝具有先见之明的本性的繁琐的辩论中，路德甚至偏袒这一方面，断言（见前引著作第 42 页）“上帝预知世间万事并非出于偶然，而是出于必然和永远如此”。〕^① 如他所被迫承认的，这种种主张的言外之意是存在一种双重宿命论的学说，亦即这样一种论点：有些人必然已经命里注定要得到拯救，而另有一些人则命里注定要堕入地狱。而他所说的这种“晴天霹雳”似乎在上帝与世人之间开辟了一道无法逾越的鸿沟（前引著作第 37 页）。上帝似乎是令人胆战心惊的无情：完全要

^① 关于 15 世纪在卢万大学进行的这场辩论的论述，见鲍德里著作 1950 年版，尤其是第 27—46 页。

由它决定,而且他必然已经决定我们之中谁将得到宽恕。而世人是全然束手无策的:可能我们都该下地狱,任何人都肯定永远不可能有改变他的命运的希望。

这个结论首先在路德身上引发了长期的精神危机。他的痛苦似乎早在 1505 年便已开始,当时在发生了一系列不愉快的私事之后他突然放弃了原拟从事的法律事业,而决定进入埃尔富特的奥古斯丁修道院(法伊夫著作 1957 年版第 73 页)。1510 年他访问罗马归来之后,危机似乎就深化了,正如法伊夫所说,罗马之行似乎使他对于教会的状况感到“幻灭和在一定程度上灰心丧气”(法伊夫著作 1957 年版第 176 页)。路德本人在 1545 年出版的他的拉丁文著作的维滕堡版的序言、亦即他的自传中叙述了他在这些年月的精神状况(前引著作第 336—337 页)。他尝试过修道院的传统的禁食和祷告的治疗方法,但是这种种做法并未给他带来任何安慰。他继而求助于对奥古斯丁进行研究,但是这反而使他的绝望的意识更加根深蒂固。他发觉自己被迫做出令人惊骇的亵渎举动,因为咒骂和憎恨上帝先是为世人提供了他们无法恪守的律法,然后又以他们不恪守法律为由而正当地罚他们下地狱。他谈到他开始憎恨正直性(*iustitia*)一字本身,据他理解,此字是指上帝在惩罚有罪的世人时执行公道,而且他还发现自己对于《新约》中给予上帝行事正直这个观念以中心地位的那些篇章——尤其是《保罗达帖撒罗尼迦人书》——甚至不屑一顾(贝麦尔著作 1946 年版第 110 页)。

然后,经历了若干日益加剧的痛苦岁月之后,路德突然之间茅塞顿开,豁然开朗,从而感到了永恒的解脱。这个时刻显然是当他

在维滕堡修道院的塔楼上的房间里从事备新课这个世俗的学术工作时来到的。^①他在阅读并加以意译《诗篇》时突然对于《诗篇》第30章中至关重要的一句话“你曾把我的灵魂从阴间救上来”(in iustitia tua libera me)的全新解释有了深刻印象(贝麦尔著作1946年版第109页)。他突然领悟到,关于上帝行事正直的观念不是指他惩罚世人的能力,而是指他愿意对有罪之人行仁慈,从而解救他们脱离罪恶,以使他们释罪。在此之后,如路德本人在他自传中所述,他感到他已经“彻底新生,从敞开的大门进入了天堂本身”(前引著作第337页)。

路德在他的自传以及康拉德·科德塔斯所记录的《餐桌闲话》(此书第193—194页)中谈到了他的“塔楼经验”(Turnerlebnis)。一些诠释家最近力图表明:他的这一经验的成果,即他的关于释罪的极端奥古斯丁教义的学说,实际是他的思想逐步演变的产物。然而,在研究路德的理智发展方面起了开拓作用的所有学者——尤其是沃格尔森格、波恩卡姆和贝麦尔——一致认为这个学说是恍然大悟的果实,而且他们一致认为其时在1513年内某个时候。毫无疑问,时间问题仍然是学者们争论的课题,^②但是这一事件在路德毕生发展中至关重要的意义却是没有疑问的:这一事件突

① 但是根据传说,这方面的情况却不是那么美妙,W. H. 奥登在他的《修道院记事》有关章节(伦敦1965年版第117页)中是这样告诉我们的:

路德是在厕所里得到启示的。

② 萨尔尼瓦拉著作1951年版第59—120页最出色地提供了证据,证明路德领悟真谛有一个发展过程。然而波恩卡姆在对萨尔尼瓦拉的答辨(所著书1961—1962年版)中强有力地重申了路德的独创性。狄更斯所著书1974年版第85—88页出色地综合评述了辩论的情况,他审慎地倾向于萨尔尼瓦拉一边。