

张绪山 山东寿光人。1991—1998 年留学希腊，先后就读于萨洛尼卡亚里士多德大学语言学院和艾奥尼纳大学历史考古学系，1998 年获博士学位，1999 年回国。现为清华大学人文学院历史学系教授，清华大学学术委员会（人文学科）委员，北京大学希腊研究中心学术委员，南开大学东欧—拜占庭研究中心兼职教授。研究领域涉及欧洲中古史、拜占庭史和中西交流史等。2007 年入选教育部“新世纪优秀人才支持计划”。

著作有《6—7 世纪中国和拜占庭帝国关系》（希腊文，雅典 1998 年），《中国与拜占庭帝国关系研究》（中华书局 2012 年），《随缘求索录》（商务印书馆 2019 年）。译作有《东域纪程录丛》（云南人民出版社 2002 年，中华书局 2008 年再版），《封建社会》（商务印书馆 2004 年）、《何为封建主义》（商务印书馆 2016 年）、《国王神迹》（商务印书馆 2018 年）等。论文数十篇。

作者相关著作和译作

《中国与拜占庭帝国关系研究》

《随缘求索录》

《封建社会》

《何为封建主义》

《国王神迹》

《东域纪程录丛》

目 录

自 序 1

欧洲中古史与年鉴学派

论威克利夫宗教改革思想及其影响	4
试论经院哲学与文艺复兴的关系	26
论马丁·路德宗教改革对经院哲学的继承和发展	36
论经院哲学对近代科学思维的贡献	48
14 世纪欧洲黑死病及其社会影响	76
文艺复兴和宗教改革时期的西欧史学理论	89
法国年鉴学派产生的历史条件及其评价	116
年鉴学派的史学理论	127
马克·布洛赫与《国王神迹》	154

古代中国与希腊罗马世界

近百余年黎轩、大秦问题研究述略	180
3 世纪以前希腊罗马世界与中国在欧亚草原之路上的交流	196
罗马帝国沿海路向东方的探索	207
“中国境内罗马战俘城”问题检评	223
关于“公元 100 年罗马商团到达中国”问题的思考	237
《后汉书·西域传》记载的一段希腊神话	245

汉籍所载希腊渊源的“女人国”传说	254
6至7世纪拜占庭帝国与西突厥汗国的交往	261
6至7世纪拜占庭帝国对中国的丝绸贸易活动及其历史见证	277
“桃花石”(Ταυγάζστ)名称源流考	296

史学散论与随笔

奥运发展史上的奥林匹克精神	310
学术著作的翻译与世界史研究的前景	317
“国学”困境三题	321
“以史为鉴”是否可能	328
历史学是何种意义上的“科学”?	335
略论儒家思想不属于人本主义范畴——向吴于廑先生求教	344
“儒家资本主义”论是假命题	350
“学以致用”观是非论	357
“学而优则仕”传统功过说	363
“做官发财”积习历久不衰原因论	370
妾妇之道与传统“谏议”政治——读《晏子春秋》有感	379
传统政治伦理中的两种权力正义观	
——从诸葛亮与王朗的对骂说开去	385
“汤武革命论”与中国传统政治伦理	390
后 记	401

自序

本书所收文字分为三个部分。第一部分涉及欧洲中世纪史与年鉴学派；第二部分涉及中国与希腊罗马世界的交流；第三部分则是在所谓“正业”之余所写的史学散论与随笔，是我进行史学研究通俗化尝试的部分成果。在写作时间上，这些文字跨越近三十年。

我读史的兴趣最初集中于欧洲中世纪史。“威克利夫”一文是我于1984—1987年攻读硕士学位的论文。后来曾搜集资料，准备对这个题目进行更多研究，但自20世纪90年代初我的兴趣已经转移，此后再没有回到这个专题上来。现在看来此文颇幼稚，但作为当时“入行资格”的作品，写作颇为用心，故对它有特殊的情感。现在收入此书，除注释稍作变动，其他一仍其旧，目的是存其本相。令我感到欣慰的是，此后二十多年已经陆续有人关注这个题目并展开研究，但这篇旧作的影子还隐隐可见。

我最初的总体研究设想，是从欧洲中世纪盛期开始，向近代早期延伸。无论是对经院哲学的关注，还是对“黑死病”的探讨，都是这一设想的体现。随着研究的深入，我发现经院哲学在欧洲中世纪文化向近代文化的演变中居于枢纽地位，于是下决心探讨经院哲学与文艺复兴、宗教改革的关系，具体说，就是从文化发展的量变、质变原则与继承性原则，来理解欧洲中古盛期文化与晚期文化运动的联系。这一主题，尤其是经院哲学与近代科学思维的联系，至今仍然是我感兴趣的问题之一。我对法国年鉴学派的关注基本上服从这一设想，但后

来的兴趣逐渐转向马克·布洛赫的作品，开始致力于其代表作的翻译。

最近二十余年我的学术兴趣所在是古代中外交流史研究，尤其是汉唐中国与希腊罗马世界的交流，大多数研究成果已纳入 2012 年出版的《中国与拜占庭帝国关系研究》（中华书局）一书中。本书第二部分收入的是不便于收入上书的文字。不过，最近所写的一些文章另有安排，未纳入本书之中。

我对史学散论与随笔的写作一直怀有浓厚的兴趣，认为这是将严肃的史学研究转化为大众精神食粮的一种重要手段，为此进行了不间断尝试。我喜爱这种文字，主要是因为它形式自由，无需受制于所谓的“学术规范”，刻板地提供叠床架屋、花哨烦琐的提要、注释、关键词等等；而且它多为有感而发，主题灵活，可长可短，能够最大程度地体现作者的灵性与才情；更重要的是，它符合读者的阅读趣味，节省阅读时间，而获得的启迪则毫不逊色于高头讲章。长期以来，我就是这类文章的忠实读者。本书第三部分所收入的便是这类史学散论与随笔。

三十载光阴从身边悄然流逝，直如白驹过隙；如染秋霜的白发日渐增多，而求学的雄心却愈加消磨。逝者如斯，思之黯然。

欧洲中古史与年鉴学派

论威克利夫宗教改革思想及其影响

在欧洲宗教改革史上，14 世纪英国著名的神学家约翰·威克利夫（John Wycliffe，1320—1384）被誉为“宗教改革运动的晨星”。文化史家威尔·杜兰认为，欧洲的“宗教改革真正开始于 14 世纪的约翰·威克利夫……由 15 世纪的约翰·胡司推波助澜，而到达 16 世纪，在鲁莽的威登堡修士（指路德——引者）手中开始大放异彩”。^[1]作为开欧洲宗教改革运动之先河的宗教改革家，威克利夫的宗教改革思想，对欧洲后来长达二百年的宗教改革运动产生了深远的影响。

一、威克利夫的宗教改革思想

威克利夫大约于 1320 年生于英国的约克郡，1384 年卒于路特沃斯（Lutterworth）。作为英国著名的学者和神学家，他的一生大部分时间是在学校中度过的。威克利夫早年就学于牛津大学的女王学院、默顿学院和巴里奥学院，1360 年担任巴里奥学院院长。1361 年他辞去院长职务，出任斐灵汉（Filingham）教区的神甫。1363 年和 1368 年获得林肯郡主教的准许，到牛津大学进行研究，于 1369 年和 1372 年先后获得神学学士和博士学位。这说明，在 1372 年即他 50 多岁时还信奉正统教义。1374 年 4 月，爱德华三世授他以路特沃斯教区长职务。7 月受命参加皇室代表团前往布鲁日，与教皇代表就教皇在英国征税和

[1] 威尔·杜兰：《世界文明史》，第 18 卷，《从威克利夫到路德》，中国台北，1977 年版，原序第 3 页。

任命神职人员等问题进行谈判，无功而返。这次谈判使威克利夫认识到教皇的虚伪和贪婪，对他影响很大。威克利夫回到牛津后，于1374年至1376年间发表一系列讲演，批判教会的统治。他将讲演所表达的思想加以发挥，写成《论神权》(*De Dominio Divinio*)和《论民权》(*De Civili Dominio*)，表明他脱离了正统教义，走上了宗教改革的道路。

威克利夫的宗教改革，乃是14世纪中后期英国社会重大变化的产物。当时英国社会的重大变化是：农村商品经济获得重大发展，劳役和实物地租被货币地租所取代，农奴制实际上“已经不存在了”；城市数量增加，市民势力业已壮大；羊毛业迅速发展，纺织业壮大起来，农村封建贵族的中下层从封建等级中分化出来，投身于获利的农产品和羊毛贸易中，同市民阶级在利益上日趋一致；与此相伴随的是，作为封建统治精神支柱的天主教会却日趋腐败堕落。“在14世纪的英国教士阶层中，只有比较少数的人从事一般人认为是他们之所以有理由存在的工作，即灵魂得救的工作。”^[1]教会的荒淫无耻成为人们切齿痛恨的对象。教廷依恃昔日巨大国际统治中心的优势，仍然蛮横地干涉各国的内政，激起了王权逐渐强大的欧洲各国，特别是英国的不满和反抗。英国多次颁布法令，反对教廷对英国国内事务的干涉。^[2]百年

[1] 希尔顿·法根：《1381年的英国人民起义》，生活·读书·新知三联书店，1956年版，第60页。

[2] 英国王权和教会的斗争由来已久。早在亨利一世(1100—1135)时双方经斗争后达成妥协，规定国王有选择主教之权，英国主教须先由国王指定，然后由大礼拜堂的教士会议选举，再由教皇正式授职，最后以封臣身份向国王行臣服礼。亨利二世(1154—1189)为建立国教会，于1164年制定了著名的《克拉林顿宪法》，其中规定：英国境内的主教、大主教此后必须向国王效忠；不得向教皇尽忠纳贡，如未得英王允许，不得擅自出国；未得英王允许，不得选任神职人员，亦不得宣布任何英国臣民破门；除非纯属教会事务，其他一切案件必须交由国家法庭处理。亨利二世因形势不利，放弃其计划。失地王约翰(1199—1216)同教皇英诺森三世的斗争也以失败告终，被迫缴纳大量贡银。教皇的勒索激起王权更激烈的行动。1279年，英国《永代让渡法》(*The Statute of Mortmain*)通过，禁止把属于俗权的土地编入教会中。1333年，爱德华三世(1327—1377)拒绝交付失地王约翰向教皇保证的贡银。1351年，《神职官员法案》(*The Statute of Provisors*)颁布，禁止英国的神职人员由教皇任命。1353年，英国国会通过《反教权法案》(*The Statute of Praemunire*)，严禁英国人把任何法庭的诉讼案交给“外国”(教皇)法庭处理。1365年，《第二反教权法案》(*The Second Statute of Praemunire*)重申《反教权法案》的精神。1376年英国国会公开指责英国境内的教皇税吏将大笔钱财交给教皇，及逼领教职的法国红衣主教从英国郊区抽取大量财物。至此，英国王权及国会的反教会的民族主义已经形成。

战争（1337—1453）爆发以后，教廷站在法国一边，对英国采取敌对态度，使英国的反教会情绪更为强烈。

在英国，教会成为一切矛盾冲突的集结点：王权反对教廷的干涉，要求建立民族的中央集权的国家政权；大贵族和骑士想夺取教会的财产以自肥；农民反对教会的压榨、掠夺和精神欺骗；作为一支正在崛起的新兴力量，市民阶级反教会的愿望最为迫切，他们要求抵制教会繁苛的剥削和非法统治，摆脱教会旧教条的束缚，建立新的为自己服务的教会和宗教信条。威克利夫作为时代潮流的代表者，正是顺应这个时代的发展趋势，在实践中形成了一套新的宗教改革的理论主张。

威克利夫的宗教改革思想包括前提和结论两个部分。

“神恩统治论”（*Dominion by Grace*）是威克利夫宗教改革思想的前提和基石。在《论神权》和《论民权》等著作中，威克利夫认为，所有权威都建立在神恩的基础之上；在最高意义上，统治权属于上帝，上帝是至高无上的主宰，“人类所有的权力都以神的权威为前提……所以一切正当的对人类的统治权，都以和上帝相关的正当权威为前提，但是任何犯有大罪的人缺乏与上帝相关的正当统治权，所以他没有正当的权威”。^[1]上帝是大地万物的主宰和所有者，一切东西都属于上帝，所有人从上帝那里直接得到这些东西。“对一个人来说，除非上帝首先把礼物给予了他，否则他不可能合法地给人以上帝的礼物，所以一个生灵得到礼物时，是上帝首先给予了他。”^[2]从这一点出发，威克利夫论及教会的权力，通常含糊地说，“神甫赦免了悔悟之人的罪”，正确地说，应是上帝首先赦免了人的罪；同样，人们说圣餐中“神甫制造了基督的肉体”，确切地说，神甫制造的只是代表基督肉体的东西（面包）。基督肉体的临在是靠基督神奇的力量，不是神甫的力量所能办到的。

[1] 迈尔斯：《英国历史文献》（A. R. Meyers, *English Historical Documents*, London 1969），第4卷，第885页。

[2] 同上，第885页。

威克利夫认为，人类的始祖亚当和夏娃是有自由意志的，由于他们背叛了上帝，使他们本身及其后代都丧失了自由意志，坠入了罪恶之中。只有受上帝恩宠，蒙上帝喜爱者，才能获得救赎，重新回到上帝的怀抱。上帝将恩宠赐给其所喜爱者，并在人出生前就预定永生。每个人会失去永生，或因得救而得永生。^[1] 忠于上帝者，将会受到上帝的恩宠。每个人对上帝的关系都是直接的，不需要任何中间媒介。如果教皇或神甫声称必须介入，则应予拒斥。“神恩统治论”确立了上帝的至上权威，排除了横在上帝和人之间的教会，否定了它存在的必要性，以及教会人员的特殊作用和特权地位。

在“神恩统治论”的前提下，威克利夫提出了他的教会观、圣礼观和教义观。

首先，对于教会，威克利夫否定它拥有世俗权力，特别是世俗财产权。他认为，教会占有世俗财产，是和福音法相悖的。按照《圣经》，教会不应有世俗财产；财产是罪的结果，基督和信徒们没有财产。教士一旦拥有财产，即是背离了耶稣的教导，随即也就无法完成与灵界交往的特殊任务了。威克利夫指出，当时的教会，从教皇到教士都在掠夺、侵吞世俗财产，犯着不可饶恕的大罪。被认为是教会首脑的教皇总揽了世界上的财产和政治权威，“耶稣基督没有寸土之地，但人们说这位教皇（指格里高利十一世——引者）却拥有半个帝国的领土……耶稣至为谦卑，但教皇却端坐在宝座上，使各郡领主低吻其足”，并公开干着指挥教士兜售赦罪券、搜刮民财的勾当；“被反基督者带入教会的大主教们以买卖圣职向人们讨价还价，并用其他手段欺骗世人”^[2]；修士们一方面大讲贫穷之道，一方面却在聚敛钱财，某些修道院已经成了“贼窝、蛇窟、妖魔之室”。教士们借虚假的赎罪券与特赦状去蒙骗世人，可恶地抢夺金钱；许多教士以各种淫行去玷污有夫之妇、闺秀、寡妇和修女，干尽养狗放鹰、赌博、玩乐、捏造神

[1] 威尔·杜兰：《世界文明史》，第18卷，第42页。

[2] 迈尔斯：《英国历史文献》，第4卷，第838页。

迹和陷富欺贫的坏事。从行为上，从教皇到教士“简直是强盗……老狐狸……恶狼……老虎……恶魔……猿猴”^[1]，“可见……教皇及其被授予世俗统治权的全体教士，都是顽固的异端分子”^[2]。

威克利夫认为，占有世俗财产使教会成为罪恶的渊藪。教会拥有世俗权力，占有世俗财产，不仅违背了基督的教导，而且产生了一系列严重后果，它使教士们第一，产生统治欲，第二，卷入尘世纠纷，第三，沉溺于肉欲，第四，陷于争斗和冲突，第五，变得贪婪无度，第六，忽视传播福音的义务。^[3]把教会从罪恶中拯救出来的办法，是使它脱离世俗权力和财产。耶稣基督及其门徒生活在贫穷之中，他的教士也理应如此，乐守清贫与尘事之权绝缘。如果教士不能自动皈依清贫之传道生涯，则国家和王权应予以干涉并没收其财产，并作为教会的哨兵实行监督，使其坚守耶稣所训诫之贫穷。

威克利夫认为，国王和教皇都是上帝的代表，“管理物质事务的国王和管理精神事务的统治者，必须按照正确的秩序进行管理，如同国王使用民法（Civil Law）进行统治一样，精神统治者应该使用福音法（Law of the Gospel）进行统治”^[4]。王权对于世俗财产，包括教会的财产拥有神圣的权力，就如同教会对精神生活拥有神圣权力一样，国王作为受上帝派遣掌管俗世事务的代理人，有权限制教士的奢华，就如同教士有权指导国王的精神生活一样。在剥夺教会财产的行动中，王权不必畏惧教皇的诅咒，因为“没有任何人之诅咒具有上帝本身诅咒的力量”，而且，“在世俗世界，王权具有更优越的条件，因为它代表着基督的神威，而教士则代表着基督的仁慈”^[5]。国王单独对上帝负责，其权力直接来自上帝。作为上帝管理尘世的代表，国王有权限制

[1] 威尔·杜兰：《世界文明史》，第18卷，第46页。

[2] G. F. 穆尔：《基督教简史》，商务印书馆1981年版，第206页。

[3] 迈尔斯：《英国历史文献》，第4卷，第886页。

[4] 同上，第885页。

[5] 《剑桥中古史》（*The Cambridge Mediaeval History*, Cambridge 1968），第7卷，第500页。

教会的奢华。他否定了格里高利七世和卜尼法斯八世所宣扬的世俗政府应服从教会的信条，认为国家有权控制所有教会财产，教士的职位应由国王授予。

威克利夫把“神恩统治论”应用于教会，得出的结论是，在世间“有两类教会，一是上帝的教会，它无论如何都不受惩罚，另一类是魔鬼的教会，它一时是好的，但不会长久，它不是神之教会或其一部分”^[1]。神之教会是由那些注定得救的人组成的，教皇不是教会的首脑，“如果说基督的教会必须有一个首脑，这是对的，因为基督就是它的首脑，直到末日审判，基督及其教会共存于世上，到处都是他的神性”^[2]。教皇不是不犯错误，“我们不认为如果一个人被选为教皇，他就可以为人祝福，被称为‘最慈爱的父亲’……从这一点得出的异端结论欺骗了许多头脑简单的人”^[3]。威克利夫认为，教会为了世俗目的，而把一部分穷人排斥在得救的大门之外是错误的；所有的人都属于或应该属于“基督的教团”，而且只隶属于它。这个教团的成员的显著特点，就是在日常生活中履行基督的善行，无论教士或俗人都是如此。神甫及教士宣称自己是“掌管宗教之人”，比其他人更接近于上帝，但他们的规矩是在俗世上形成的，是本笃派或方济各派制定的。他号召人们要看人的真正价值，而不是在教会中的位置，“因为头冠和服饰不能使人成为神甫，皇帝的主教的语言也不能，只有基督给予的权力才能使人成为神甫”^[4]。

威克利夫的教会观念至死不渝。在逝世前，罗马教廷传讯威克利夫，他拒绝出庭，并以讥讽的口吻回答：“我很高兴把我的信念向别人解释，尤其是罗马主教……我认为，作为俗世上的代理人，罗马主教

[1] 迈尔斯：《英国历史文献》，第4卷，第841页。

[2] 同上，第841页。

[3] 同上，第842页。

[4] 屈威廉：《威克利夫时代的英国》（G. M. Trevelyan, *England in the Ages of Wycliffe*, London 1920），第180页。

在所有要人中，最应该遵守基督福音法……基督在尘世的一生是所有
人中最贫穷的，所有尘世的权威承自基督。从这些前提我推出自己的
结论：教皇应该把尘世的权威交给俗权，并告诫教士也这样做。”^[1]这
一主张，反映了英国各阶层要求打破教会垄断世俗权力和财产的强烈
愿望。

第二，威克利夫主张废除教会强行规定的烦琐仪式，强调建立民
族“廉俭教会”的必要性。他攻击教会强调的赦罪必需的祈祷和忏悔，
认为忏悔作为人们虔信上帝的表示，如果是处于自愿，那么这种忏悔
是好的，也是有用的；但如果强迫向神甫——他们也许是最不配接受
人们忏悔的人——忏悔，那么就糟透了。强制忏悔不是圣礼，也不是
得救所必需的^[2]；“向神甫私下忏悔……并不需要，这只是后来魔鬼带
来的玩意；耶稣基督未曾使用过秘密忏悔，其后之任何使徒，亦未见
使用过。如果忏悔对人们是有用的，那么基督会使用它，并教导人们
使用它”^[3]。在使徒的行动中只能看到自愿公开的忏悔。“强迫性的忏
悔似乎在信仰上毁坏了教会……对信仰的亵渎就产生在这种反基督的
事情中，因为是给人恩施、居于人们心中的上帝赦免了人类，去掉了
罪过……当上帝赦免人的罪过，而教士则不能的时候，教士就不该说
‘我赦免了你’。”^[4]威克利夫意识到，教会坚持得救必须经过教会，其
目的在于使人们屈从于教会：在强制性的秘密忏悔中，“反基督者使
人们屈从于教皇，按教皇的意志行事……基督使奴隶自由，而反基督
者却使人们重新戴上枷锁”^[5]。不仅如此，教会有时把秘密忏悔用于政
治和经济目的，从事犯罪活动，从这种情况看，正直的教外人赦免罪
人可能比邪恶的教士更有效。

[1] 格林：《英国人民简史》(J. R. Green, *A Short History of English People*, Chicago 1916)，第244页。

[2] 屈威廉：《威克利夫时代的英国》，第140页。

[3] 迈尔斯：《英国历史文献》，第4卷，第840—841页。

[4] 屈威廉：《威克利夫时代的英国》，第140页。

[5] 同上，第141页。

威克利夫认为，教会规定的烦琐仪式，对人的得救是无用或多余的，无意义的，一个悔悟的人不需要外在的仪式，多余的仪式妨碍了人们与上帝的直接交往。^[1]“由罪人主持的早祷、弥撒、晚祷、挽歌和葬歌以及对圣母的早祷被人们唱起来，它妨碍了人们理解所唱的内容，使人们感到厌倦，因头昏脑涨而放弃学习上帝的法律。”^[2]他引述奥古斯丁的话来说明仪式对信仰的危害：“通常是歌声而不是歌的内容使我兴奋，所以我承认自己犯了重罪。”^[3]在他看来，天主教的弥撒书也没有存在的依据，“因为蠢货们把这东西看得比上帝的圣训、学习和传播基督的福音更为重要”，妨碍福音深入人心；同样，教堂豪华的建筑和富丽堂皇的装饰会把礼拜者的思想弄得混乱不堪。^[4]

威克利夫指出，人的得救与否，不是由教会及其各种仪式决定的，得救有另一条道路——神性生活。他把得救的权力转变为个人对心灵的责任，即与上帝的关系。“彼得在尘世禁止的事情在天堂也被禁止，在尘世允许的事情在天堂也被允许。”如果一个人宽恕了自己的灵魂，或放任之，或束缚之，那么天堂中的上帝也会如此做出判决。每一个将受惩罚的人将罚当其罪，每一个得救的人将会因其善行而得救。威克利夫所说的“善行”不同于教会所强调的“善功”，它指的是表明人类灵魂状态的行为，而不是没有它就不能得救的特殊信仰。威克利夫相信一个人得救或受惩罚是命中注定，但他坚持认为得救的标志是人的一生的行为，而不是其坚持的信条。威克利夫虽然没有像后来的加尔文那样，明确提出人在尘世的成功即上帝选民的标志，但他排除了教会信条作为得救获选的标志，强调了人在尘世的所为，乃是加尔文“先定论”说的先驱。

鉴于罗马教廷的腐败和宗教仪式的烦琐，威克利夫主张英国教会

[1] 《剑桥中古史》，第7卷，第493页。

[2] 迈尔斯：《英国历史文献》，第4卷，第840页。

[3] 屈威廉：《威克利夫时代的英国》，第176页。

[4] 迈尔斯：《英国历史文献》，第4卷，第840页。

应脱离教廷的统治，建立民族的独立的“廉价教会”。1377年——此时英法两国还处于百年战争的对峙状态——一位代表教皇的法籍人士和大多数为法国人的红衣主教团在英国聚敛钱财。10月，英国议会召开会议，英王顾问询问威克利夫：“当驱除外敌成为燃眉之急时，英国是否可以不理睬教皇之恶评或以服从相许，而合法地制止钱财流入国外？”威克利夫利用这个机会写了一本小册子，回答了这一问题和其他问题，其中写道：“教皇除了按慈善原则以募捐方式外，不能要求这份财富……因为一切施舍行为先从国内开始，所以当本国急需财物时，而将它们送往国外，并不是慈善事业，而是愚昧行为。”^[1]针对罗马教廷所谓“英国教会本是整个教会或罗马天主教会的一部分，故该向它服从”的观点，威克利夫指出：“依《圣经》之言，英国王朝应是一个整体，教士、领主和平民都是它的成员。”^[2]英国王朝及教会作为独立的实体，不应屈服于教皇，更不允许教廷在英国掠夺财富。他主张独立后的英国教会，应该简化组织，更少决定性的权威，给教徒更多的个人自由。尘世的生活比修道院的生活更好，它更符合福音书中记载的基督的要求；控制在修士手中的大量财富，对国家和社会是无用的。商人和武士有时会导致国家的重大损失，但他们是巨大的财源，而教士的存在带给国家的只有损失。为了防止教会腐化堕落，王权必须对教会实行监督。这一主张的实质是“取消修士、取消高级教士、取消罗马教廷，一言以蔽之，就是教会中一切糟蹋钱的事情”^[3]。这既是市民阶级的要求，也反映了英国民族意识的增强。

第三，威克利夫宗教改革最具革命性的内容是他的教义观，即否定教会的化体说（Transubstantiation），以《圣经》的权威取代教皇的权威。化体说是中世纪教会至上权威赖以存在的基石，它坚持认为圣餐礼中使用的面包和酒，在主礼教士祈祷并按基督在最后的晚餐上说

[1] 屈威廉：《威克利夫时代的英国》，第82页。

[2] 同上，第82页。

[3] 恩格斯：《德国农民战争》，人民出版社1976年，第35页。

的话“这是我的肉体”“这是我的血”念叨之后，就会转化为基督的肉和血；分享了面包和酒就是吃了基督的肉、喝了基督的血，并且规定，圣餐中俗人只能领取面包，只有教士才能面包和酒同领。这种理论的本质，是强调教士在圣体转化中的特殊作用和神职人员的特权地位。1378年教会发生大分裂，教会的威望受到严重影响，威克利夫开始攻击化体说。1382年，他写成《论圣餐》（*De Eucharistia*）一文，宣布“没有什么东西比认为主礼神甫制造了基督的肉体更令人厌恶了；弥撒是为了世俗的目的而捏造的荒诞的奇迹”，因为“福音书中未见规定弥撒”^[1]。关于圣餐的观点，他认为，“第一，面包和酒在祭献后仍然是面包和酒；第二，圣餐中基督的肉和血不是本质、实体和身体，它只具有象征性或比喻意义”，也就是说，祭献之后，面包是两种东西：自然性质上它是面包，精神上是基督的肉体，但它不是基督的肉体本身。我们所看到的神甫所“制造”的东西，在礼仪上是基督的肉体，但它不是基督的肉体本身；基督的临在确实“精神地、真实地、实在地、有效地”存在着，只是必须凭借着面包和酒来表现，不是神甫的力量所能完成的。在圣餐问题上，威克利夫的观点和奥古斯丁有相似之处，“他对圣餐的见解可以认为是奥古斯丁理论的经院哲学的翻版”^[2]。对化体说的否定，意味着对教阶制和教会特权的否定。

威克利夫认为，鼓吹教皇权威至上是错误的。他认为，“乌尔班六世之后，没有人被认为是教皇，人们应该按照希腊教会的方式，在自己的法律下生活”^[3]。1378年他写了《论圣经的真理》（*De Veritate Sacrae Scripturae*），肯定《圣经》是最高权威，远在教皇和教会信条之上；每一个公正的俗人在宗教上都有判断权，可以和任何教士一样接近上帝；接近上帝的手段就是阅读《圣经》，理解上帝的旨意。为了使广大民众能像有学问的人一样阅读理解《圣经》，他在生命的最

[1] 迈尔斯：《英国历史文献》，第4卷，第844页。

[2] G. F. 穆尔：《基督教简史》，第207页。

[3] 迈尔斯：《英国历史文献》，第4卷，第844页。