

圣像敬拜：一种信仰生活方式

张晓梅

本文尝试一种最为广义的“圣像”理解，以之为从古典时代直至宗教改革之前基督教世界宗教文化基本形态的概括，用“圣像敬拜”来描述一种信仰生活方式。那么，“宗教改革”就不再仅仅是一个宗教真理的定义及证明问题；当我们谈论“圣像破坏”时，话题也远远超出了宗教艺术、美学，甚至物质文化遗产保护的范畴。我们谈论的，实际上是信仰生活方式的根本转变。

关键词：圣像 圣像敬拜 圣像破坏 宗教改革

作者 张晓梅，中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

一、“圣像”和“圣像破坏”：语义辨析

在基督教传统^①中，“圣像”是一个有着多层意涵的术语。在最狭义的层面上，“圣像”（英文 icon，词源为希腊文中的 *Eikon* 一词，意为“肖像”）系指东方教会里一种有着鲜明风格特征的艺术表现形式，相应地，狭义的“圣像破坏”（iconoclasm），特指公元 8、9 世纪期间发生在拜占庭帝国的两场大规模毁坏圣像的宗教和政治运动。这个狭义的“圣像破坏”和“拜占庭”一样，是后世讲述历史时偏爱使用的术语；而在当时，东方教会用“圣像争端”（希腊文中的 *Eikonomachía*）一词来描述关于圣像存废的争议。在整个中世纪期间，西方教会始终坚定地维护圣像和圣像敬拜习俗，因此狭义的“圣像破坏”是局限于东方教会内部的历史事件。

在西方，“圣像”的含义则较为宽泛，其包含的宗教形象的艺术表现形式也更多样。“像”既可以指二维的画像，也可以是立体的塑像（包括各种材质的浮雕）。^②但“圣像”表现内容和题材的局限性，在东西方教会中是一致的：耶稣基督、圣母和诸圣徒，圣经故事以及宗教历史上的重要事件。这种限制决定了“圣像”与一般“形象”的本质区别；换言之，在基督教的历史上，具象艺术始终不曾混灭“圣”“俗”之分。在中文讨论中，“像”前面的“圣”字便是对此界限的明确提示；然而西方语言（无论拉丁语还是西欧各国族的方言文字）并没有为此提供便利。“形象”与“偶像”在语义上的重叠，使得“圣像敬拜”向“偶像崇拜”的滑落变得十分

① “基督教”在中文讨论中是一个容易引起混淆的概念。本文中“基督教”这个词时，泛指包含天主教、新教、正教以及其各自衍生分支在内的大传统，而不是具体某个教派教会。东方教会和西方教会有着不同的圣像辩护思路，这一点会在后文中有更细致的说明。

② 中文中“像”这个字在意义上的灵活性亦体现于拉丁文，“*imago*”一词是同时包含图画与雕塑的。而在中古英语中，“*ymage*”多指雕像，不同于现代英语中“*image*”的词义（多指平面图像）。

顺畅。^①反过来，从“反对偶像”也可以轻易地推演出“圣像破坏”。脱离8、9世纪拜占庭帝国的具体语境，这种较为广义的“圣像破坏”系指对一切具象艺术的严厉排斥。

本文将尝试一种更为广义的“圣像”理解，即以具体、有形之“像”，作为从古典时代直至中世纪末期的基督教世界宗教文化基本形态的概括。在这个最广泛的意义上，“圣像破坏”即是对包括具象艺术、教堂建筑和装饰、器物传统、圣事礼仪、圣母和圣徒崇拜、遗骨遗物敬奉、宗教年历和节日、朝圣、音乐、戏剧、游行庆典等要素在内的一整套传统宗教物质载体和生活方式的全面毁弃，这个最广义的“圣像破坏”，是在宗教改革的时代达成的。

二、基督教历史上的圣像辩护

对具象艺术的排斥是亚伯拉罕系诸宗教的共性，它的起源是希伯来圣经。《出埃及记》第二十章中讲述神对摩西颁布“十诫”，起首便严令：“除了我以外，你不可有别的神。不可为自己雕刻偶像；也不可作什么形像仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像；也不可侍奉它，因为我耶和华你的神，是忌邪的神。”（《出》20：3-5；另见《申》5：7-9）^②基督教部分地继承了希伯来圣经作为自己的圣典，即是将这一反像立场内化于自身的宗教逻辑。

基督教兴起于多神崇拜盛行、雕塑艺术高度发达的“希腊-罗马世界”，信仰身份认同的形成，是一个清晰定义和积极追求“差异”的过程，为了将自身与“异教”区分开来，早期教会的反像立场极为强硬。然而随着基督信仰的传播，尤其是在基督教成为罗马帝国国教之后，“去同求异”的需求变得不再那么迫切。至古典时代晚期，尽管神学争论不曾止息，但无论在东方还是西方，具象艺术形式的信仰表达都已普遍流行。东方教会形成了特征鲜明的圣像画艺术传统，用高度风格化的平面绘画和镶嵌，来表现和赞美耶稣、圣母、圣徒的救恩。公元692年的土卢会议^③以教规的形式确认圣像画的地位，实际上是对这一艺术表现形式在信仰生活中重要作用的承认。

拜占庭帝国的两次圣像争端和大规模的破坏风潮，分别发生在公元726-787年，以及公元814-842年，在一些传统的历史讲述中，人们倾向于将伊斯兰教的冲击和影响列为拜占庭圣像破坏运动的主因。将国家危难归因于“偶像崇拜”是基督教继承自希伯来圣经的思维习惯，但对具象艺术的排斥深植于基督教圣典，圣像破坏冲动在这个宗教的历史上从来不曾断绝，外因只是机缘，内因才是根本。公元787年，第二次尼西亚会议谴责破坏圣像为“异端”行为，为第一次圣像争端做了一个形式上的终结，但并没有真正根除圣像破坏，反而加剧了东西方教会之间的分歧。公元842年，年仅两岁的米海尔三世即拜占庭帝国皇帝位，其母狄奥多拉摄政，狄奥多

① 例如在英语中，“graven images”（即“雕刻的形象”）这种字面上为中性的描述，意为“偶像”、“伪神”，带有强烈的负面含义和批评意味。“Iconoclasm”一词翻译成中文，除“圣像破坏”之外，还有“打破偶像”、“破除迷信”等译法，是同一问题在不同文化语境中的映照。

② 《出埃及记》第二十章中还记录了另一种表述：“你们不可作什么神像与我相配，不可为自己作金银的神像”（《出》20：23），意旨相同，但影响力不及“十诫”。希伯来圣经中多处可见类似章句，如《申命记》4：15-20，25-31，以及《以赛亚书》40：18-20。“十诫”可以有不同的断句方法。可以视“不可雕刻偶像也不可作什么形像”为独立的“第二诫”，亦可将其作为“第一诫”的后半段，两种方法的反像立场虽一致，但在严厉程度上有差别。在宗教改革的时代，遵循第二种方法的路德宗，对形象更为宽容，以之为可有可无，无关紧要；而将“禁作形像”作为独立诫命的改革宗，对于宗教形象可以出现的场合以及正确的观看方式有着最为严苛的限制。

③ 此次会议在查士丁尼二世的君士坦丁堡皇宫的一个拱顶大殿中举行，故名“土卢”（Trullo，意为“尖顶”、“拱顶”）。

拉是一位虔诚的圣像支持者，在其主政下，东方教会敬拜圣像的传统得以牢固确立。从此，“圣像破坏”在东方正教传统中不再是一个可以成立的主张。历此两劫，东方教会的神学完成了为圣像和圣像敬拜所做的充分理论辩护：圣像在本质上是神圣的。两位神学家做出了尤为杰出的贡献。大马士革的约翰（约675-749年）精细地区分了不同的崇拜类别：对三一上帝的最高“礼拜”（*latreia*），不同于对人类圣者的“尊崇”（*proskynesis* 或 *douleia*），因而敬拜圣像在本质上与视偶像为神的“偶像崇拜”区分开来；耶稣基督的人性是对可见的、物质的凡俗世界的圣化，在“道成肉身”之前，神不可测度、不可限定、不可想象；既成肉身，经历人世生活，便有了具体可见的形象。斯图底的狄奥多尔（759-826年）则比约翰更进一步。“道成肉身”不仅使“像”成为可能，而且是对形象表现的要求。在约翰和狄奥多尔身上，我们可以清楚地看到东方教会的圣像辩护，采取的是一种从基督论根本上解决问题的神学思路。

西方教会的思路则不同。大约在公元600年前后，教宗格列高利一世写信给马赛主教塞里纳斯，针对当时发生在马赛的圣像破坏事件，阐述了一种实用主义的辩护思路：人手造作的图画和雕像不配接受礼拜，但也不应损毁，因为对神圣历史与神圣人物的形象表现，对庶民有教诲的作用，并能满足他们的情感需要。宗教形象是圣书经文的替代物，是不能识字读书的平信徒接受基本宗教教育的手段。“素人之书”（*libri laicorum*）之说并非格列高利首创，也缺乏东方教会圣像理论的神学深度和系统性，但西方教会在整个中世纪期间都不曾遭遇拜占庭“圣像破坏”那样严重的挑战，这一颇为敷衍的辩护方法，在近千年的漫长时间里始终行之有效。9世纪初，法兰克国内短暂兴起小规模圣像损毁风潮，因为翻译的缺陷，加洛林时代的拉丁神学家，似乎并没能真正领会第二次尼西亚会议决议中用希腊文阐释的“礼拜”与“尊崇”的分别。《加洛林书》里表达了官方的一种中庸且不乏歧义的模糊立场：主张圣像破坏者视一切圣像为偶像固然不妥，对圣像崇拜有加，则又犯了将圣像等同于真神的错误。这场风潮没有掀起大的波澜，也不足以刺激拉丁神学家对“像”做更深入的理论思考。相较于东方的崇“像”，拉丁基督教更信赖“言”（文字、圣言、圣经），西方教会的圣像解释，更多地视其为教堂的附属装饰，或是辅助记忆和理解的手段，“像”始终不曾有过它在东方教会神学思想和崇拜礼制中享有的那种崇高地位。格列高利以“像”为“素人之书”的辩护中已经包含了明确的价值判断：“像”的地位低于“言”，只是因为“言”的不可得（那是一个只有少数神职人员掌握基本读写技能的时代），才出于权宜和便利，诉诸具象艺术的表现力来传递本应由文字承载的信息。

在圣像敬拜问题上，西方教会在宗教改革之前遇到的真正严肃的挑战，是14世纪中叶兴起于英格兰的“罗拉德异端”。他们用本国语言向本国民众宣讲反像的思想，利用的恰恰是“素人之书”这一辩护逻辑的天然漏洞：既然“像”只是“书”的替代物，那么当人们可以直接阅读经书的时候，“像”就不再有用。^① 而一旦丧失功用，“像”的种种弊端便毫无遮蔽地凸显出来：圣像敬拜与偶像崇拜之间的模糊界限，以及向“迷信”堕落的可能性。隐藏于“素人之书”辩护逻辑中的“言”与“像”之间的紧张关系，在罗拉德派的主张中首次得以清晰揭示，而在这一“重言”的智识立场之外，罗拉德派的“反像”，亦有着伦理的动机：真正的神的形象，不是各种物质材料制成的图画或雕塑，而是活在我们身边的穷人；应将消耗在制作和敬拜圣像上的社会财富，用于救济贫困者的善工。这两方面的考虑——智识上的“重言”和伦理上的“人

① 托马斯·莫尔（Thomas More，1478-1535）在他作于1533年的《护教篇》中，称当时英国人的识字率在五到六成之间（J. A. Hoepfner Moran, *The Growth of English Schooling, 1340-1540*, Princeton University Press, 1985, p. 20），或许不免夸张。但中世纪后期基础教育的普及使得西欧各地的民众识字率都有大幅提升，罗拉德派的兴起即是这一发展趋势在英格兰的印证。

本”——都是百余年后宗教改革时期圣像破坏主张的预演^①，尽管罗拉德派似乎不能被视作英国宗教改革的先驱。

罗拉德派颠覆了我们关于“素人”和“智识阶层”或“普通信徒”和“教会官方”之不同立场的刻板印象。长久以来，西方教会都习惯于将错误的崇拜归因于“谬知”，即宗教教育的不足导致平信徒不能正确分辨圣像与偶像，敬拜沦为迷信。甚至罗拉德派的精神之父、牛津的经院神学家约翰·威克里夫（John Wycliffe，约1320-1384年），也将“偶像崇拜”和“迷信”定论为“素人”易犯的错误“这（错误）在庶民当中很常见，显然，想要消除这种危险，须得依照旧法，拆毁所有形象”。^② 罗拉德派的特别之处，在于这些人既非学院派神学家，也不是教会人士，而正是“素人之书”这一表述中所说的“素人”，即普通平信徒；而反驳他们的反像立场、积极为圣像敬拜习俗辩护的，却是当时教会的官方神学家如Walter Hilton（约1340-1396年）和Reginald Pecock（约1395-1461年）。在罗拉德派这里，我们看到教会建制与“民间信仰”对待圣像敬拜的态度，呈现一种有趣的认知错位。14世纪末的一位罗拉德派匿名作者写的头韵体讽刺诗《犁田人皮尔斯的信经》，将这种错位展现得最为生动：建制教会在努力维护敬拜圣像的“民间习俗”，普通信众却在渴望信仰表达的彻底文字化。^③ 后世能够看到的历史文献，多是“智识阶层”的记录和创作，这些作者将民间的信仰表达判定为“偶像崇拜”或“迷信”，带有极大的预设偏见。罗拉德派留下的历史见证因此尤为可贵，它们提示今天的研究者们警惕，自己是否也同当时的历史书写者一样，陷入轻率推定他人好恶和动机的错误。

罗拉德派对后来历史的影响非常有限，他们的很多主张在宗教改革时代被重提，但宗教改革的发源与他们并无关系。在某种意义上，我们可以说时代落后于罗拉德派的期待：当时的英译圣经还极不成熟，文字形式的信仰表达也缺乏高效的传播手段，这些都是直到宗教改革的年代才具备的客观条件。更重要的是，罗拉德派所处的中世纪晚期的宗教文化，极度推崇宗教形象激发人心虔诚情感的功用（这是Reginald Pecock在反驳罗拉德派的论述中最倚重的一条理由，也是“素人之书”辩护逻辑的要点），与罗拉德派偏重智识思考和文字表达的取向相违。人文主义的传播为后来的宗教改革造就的重“言”轻“像”的整体文化语境，在罗拉德派的年代还遥不可及。“为了理解为何罗拉德派的圣像挑战相较而言缺乏效果，而16世纪的反像运动却达成了如此快速的扩散，我们须得理解中世纪晚期基督教的体系特征，以及在宗教改革期间，是什么东西对这一体系造成了如此强大的冲击。……（罗拉德派）遭遇到的是一种普遍的宗教文化：人们有一种强烈的倾向，将礼拜与崇敬投给物质表现——教会的圣礼制度，繁复的仪式，游行朝圣，信徒崇拜，供奉遗骨遗物，图画与雕塑，以及生机蓬勃的宗教戏剧传统。这一表达方式中的很多内容都是彼此关联的。”^④ 这一“体系特征”，若用最精简的形式概括，便是“圣像敬拜”。

① “在那些将破坏圣像立为法律的社群里面，木头通常会被送给穷苦人家作取暖之用，而石块会被重新用来建造房屋，布匹则送给穷人做衣裳。”（Lee Palmer Wandel, “The Reformation and the visual arts”, in R. Po-Chia Hsia (ed.), *The Cambridge History of Christianity, Volume 6, Reform and Expansion, 1500 - 1660*, Cambridge University Press, 2007, p. 349.）

② Margaret Aston, *Lollards and Reformers: Images and Literacy in Late Medieval Religion*, The Hambledon Press, 1984, p. 142. 威克里夫此处所说的“旧法”，指希伯来圣经中禁绝偶像的律法。

③ Shannon Gayk, *Image, Text, and Religious Reform in Fifteenth-Century England*, Cambridge University Press, 2010, p. 29.

④ Michael O'Connell, *The Idolatrous Eye: Iconoclasm and Theatre in Early-Modern England*, Oxford University Press, 2000, p. 46.

三、圣像敬拜：一种信仰生活方式

本文对“圣像敬拜”的理解，是在“圣像”这个词最泛化的意义上。之所以用“圣像”而不是这一体系中的其他要素（教堂建筑和装饰、器物传统、圣事礼仪、圣母和圣徒崇拜、遗骨遗物敬奉、宗教年历和节日、朝圣、音乐、戏剧、游行庆典等等）来提炼这一体系特征，是因为“像”实际上是所有其他要素共同具备的，也最为具体地落实了这种宗教文化形态对可感的、物质的、身体的表达方式的高度依赖和推崇。甚至一些制作精美的抄本经书，也可以被纳入“像”的范畴，因为在这些“书”中，以具象艺术和物质材料体现的内容，有着远远超出文字本身的意义。那么，“圣像敬拜”也不限于在圣像前敬礼、供奉、祈祷或膜拜等具体行为，它实际上涵摄了一种信仰生活方式当中所有彼此关联的要素。

在基督教传统中，形象与圣礼之间有一种逻辑同构关系。“形象与圣礼同为更高的灵性真理的象征，而对形象的敌意，部分地源于它们看似僭越了理应由圣礼独享的象征角色。”^① 圣礼应该“像”它们所象征的事物，正如基督与参礼人，饼和酒与基督的身体和血之间，应有一种“相似”关系一样。圣餐礼是此种同构关系最显著的展示：饼被转化为基督“身体”的过程，与向形象致以敬拜被转化为向真神致以礼拜，背后的神学机制是一样的；因而“最为激烈地否认化体论的那些人，也是最激进的反圣像者，这是一种自然的一贯性”。^② 在基督教与“偶像崇拜”缠斗的漫长历史中，最危险的“偶像”并非图画或雕塑，而是圣餐礼中象征着、更在物理意义上被转化成了圣体的面包。不少信徒在礼拜日频繁辗转于各处教堂，只是为了更多次地亲眼目睹被高高举起的饼和酒，从而领受教恩。因而不难理解，捣毁圣像后的下一个步骤就是废除弥撒，宗教改革时代的维滕贝格、斯特拉斯堡和苏黎世等城市，都遵循了这条路径。

圣母崇拜和圣徒崇拜依靠宗教形象才能成立。圣经中关于圣母的记载极少，远不能匹配圣母崇拜在信仰生活中所占的极高比重。又因为她没有留下遗体、墓地，或是圣徒崇拜中其他的常见要素，圣母像的重要性无可替代，衍生出来的与圣母身体相关的物品（如乳汁、乳牙、腰带或裙袍），最终也都返回到这个根本。圣母升天的教义使得圣母崇拜得以超越具体的时空限制，至中世纪盛期，圣母的形象被赋予了丰富的教义内涵，不再仅仅是基督论的附属，“无论是在信仰和私人的层面上，还是在教义和公众的层面上，（圣母崇拜）真正成为了一种普遍存在”；而且正因为普遍，圣母崇拜可以带有鲜明的地方特色，“可调合于任何地方的风土人情”。^③ 圣徒崇拜对圣像的依赖则更为彻底。在东方教会的神学中，圣像为每位圣徒赋予独特的视觉表现特征，圣像与记载圣徒生平事迹的文本以及圣徒遗骨遗物之间互通互动，互为解释和补充，构成一个完整的象征符号体系。而在西方教会中，人们更关注遗骨遗物敬奉，圣徒遗骨遗物甚至有着与圣餐礼中的面包等价的象征功能。西方教会中的一种常见做法，在缺少圣徒遗骨遗物的情形中，可以将祝谢过的饼放入祭坛作为替代。形象、真身的碎片、真身的关联物以及象征物，在这种宗教文化

① Margaret Aston, *England's Iconoclasts, Vol. I, Laws against Images*, Clarendon Press, 1988, p. 6.

② Aston, 1988, p. 7. “化体论” (Transubstantiation), 即圣餐礼中的饼和酒内存永久真实, 经祝谢后转化为基督的肉身与血。1215年, 第四次拉特兰会议将“化体论”确立为官方正统教义。

③ Julia Smith, “Saints and their Cults”, in Thomas Noble and Julia Smith (eds.), *The Cambridge History of Christianity, Volume 3, Early Medieval Christianities, c. 600 – c. 1100*, Cambridge University Press, 2008, p. 600.

伊拉斯谟曾在描述自己赴沃尔辛厄姆圣母坛朝圣经历的一篇小文中, 点明圣母崇拜的这一特征。既然各地的圣坛上供奉的都是同一位圣母, 为何一些朝圣地比其他地方更有吸引力? 他借用虚构的对话人物这样作答: “一地有一地的好处, 这个地方赐这种福, 那个地方赐那种福。这或许仅仅是出于圣母的喜好, 或许因为她是这样的好心肠, 乐意调整自己来配合世人的需要。”

中都是可互换的符号。

这一逻辑同构关系，可以进一步延伸到宗教节日、游行庆典、朝圣和戏剧。年历是围绕宗教历史上的重要事件和圣徒纪念日来编制的，它们都各自对应着独特的视觉表征和具体化为实物实事的纪念方式。圣像、遗骨遗物以及其他象征物在游行庆典期间被众人高举，穿行于街巷之间，以其移动的物理存在，在激发虔敬情感的同时实现社群凝聚。朝圣的身体和物理特性同样显然：朝圣是身体的行动，赴一个具体的所在，向某处圣像或祭坛献上敬拜，并在此过程当中，用一定数量的金钱，换取某种物理实物作为圣物或纪念；而在戏剧中，演员用自己的身体构成活的神圣形象。在这一宗教文化的诸多要素中，与形象的逻辑同构关系最弱的是音乐，但我们仍然可以通过其具体实现方式的物质/身体性，来理解何以音乐也可被纳入广义的“圣像”范畴：乐器和人身的在场，使得音乐的呈现成为可能。宗教改革期间，在那些圣像破坏最为激进的地方（如茨温利领导下的苏黎世），圣乐传统遭毁弃，也是顺理成章了。

如果我们对“圣像”做这样一种广义的理解，将“圣像敬拜”作为一种信仰生活方式的概括，“素人之书”这一辩护逻辑的缺陷便是显而易见的了，因为“像”的意义和功用远远超越了单纯的宗教教育和情感满足。以“像”为“书”的替代，这些丰富的信仰生活内容便得不到解释，也无法受保护。“像”实际上成为了“个人与神建立联通的核心手段”^①，信众在接近和敬拜圣像时，远不止是在“受教导”，而是实现了与整个圣化世界的沟通。我们不能武断地判定这种借助物质/身体手段实现的信仰生活没有灵性的内涵——这是指责“圣像敬拜”为“迷信”的批评中潜藏的判语“迷信”是没有精神内容的；所谓“迷信”，即是把本应该投给真正的神的崇拜，投给那些物质材料造成的物件，把一种本应该是灵性的信仰，变成一种世俗的祈求。无论在哪个宗教文化传统中，“迷信”都是个贬义词。在东方教会的神学辩护里，“圣像”获得了与“圣言”同等的地位，但东西方宗教身份认同的差异，东西方教会在建制和礼仪制度上的隔阂，希腊文与拉丁文之间的翻译困难等诸多障碍，使得西方教会未能真正参与到这场严肃的神学讨论中来。西方教会的圣像理解始终停留在“实用”的层面上，“素人之书”的圣像辩护不能够为圣像敬拜阻挡“偶像崇拜”和“迷信”的指控。实际上，“素人之书”这种表述方法里已经蕴含了某种指控，即对“像”的需求是缺乏教养所致，尽管在真实的历史中，圣像敬拜的传统受到世人的普遍推崇和爱戴，并无泾渭分明的“知识分子”与“盲众”、“神职人员”与“平信徒”的区别。

当16世纪20年代宗教改革的圣像破坏大潮汹涌袭来之时，“它是如此突如其来，排山倒海，（西方基督教世界）没有任何手段来制衡滥用暴力和过度改革。（宗教改革时代的圣像破坏）针对的是一整套崇拜和虔敬体系，其目的是要用另一套体系来替换它，后者乃是建立在语言文字的结构之上，与前者截然不同。”^②“素人之书”的辩护铺就了“像”与“言”的对立，循着这个逻辑发展的西方基督教，不可避免地要经历一场宗教文化基本形态的“改革”。换言之，对中世纪晚期基督教的体系特征造成强大冲击的是另一种体系特征，我们可以用“言中心”（logocentrism）^③这个自20世纪20年代开始流行的哲学术语，可为从宗教改革直至今天的新教宗教文化和信仰生活做一个概括。

① Aston, 1988, p. 20.

② O'Connell, 2000, p. 50.

③ 或作“逻各斯中心”。“Logocentrism”是德国哲学家克拉格斯（Ludwig Klages, 1872 - 1956）提出的概念，指西方科学与哲学中奉语言文字为实在世界真实表达的思维传统，在认识论上赋予“逻各斯”至高无上的地位。

四、宗教改革时代的圣像破坏

若我们以“圣像敬拜”来概括中世纪基督教的体系特征，那么宗教改革实现的“改变”和“革除”，便是最广义的“圣像破坏”。16世纪的“圣像破坏”在其广度和力度上都是空前绝后的，更重要的是，它背后有一套自洽的理论支撑。对具象艺术的排斥固然源自基督教自身的圣经，但也是同一部圣经，用“道成肉身”为圣像敬拜提供了根本的经文和神学保证。但在宗教改革的时代，“新教的圣像破坏者相信，为了达成整个宗教体系的更新，就必须施行巨大的破坏。……我们必须承认他们乃是本着坚定的信念，即他们的所作所为是在重塑一个全新的秩序。”^①

宗教改革有它的历史条件，宗教改革家们拥有了百余年前罗拉德派人士未敢奢求的文化环境（人文主义的传播）和技术手段（印刷业的发展）。如果说“唯信”（*sola fide*）是马丁·路德为宗教真理的构成做出的新定义，那么“唯经”（*sola scriptura*）就是新教改革家们用以证明这一真理的颠覆性手段。^②“唯经”从根本上否定了教会在漫长的历史中不断累积而形成的传统，使得人们可以轻松抛弃历次教会会议的决议，罗马教廷的权威以及中世纪神学关于记忆与认知、实在与表象、所指与能指等问题的繁复思辨：所有这些人造作的传统都是对上帝之言的僭越。伊拉斯谟在他的希腊文《新约》（1516年）导言中宣称：圣经文本展现了“神圣思维以及说着话的、行治疗的和死而复活的耶稣其人”的鲜活的“形象”；人们若能抱一种“虔诚而开放的思想”和一种“简单而纯粹的信仰”去读圣经，便能在内心深处感受到基督的临在。^③这种理解圣经新方法的深远影响，在改革宗（归正宗）的神学和崇拜里更为显著，尤其典型的案例是茨温利领导下的苏黎世宗教改革。在释经方法上，茨温利是伊拉斯谟式人文主义学术的忠诚贯彻者，他在《论圣言之清晰与明确》（1522年）一书中，借用伊拉斯谟关于圣言为光明与真理的比喻，将自己受圣灵引导的觉悟经验描述为“启蒙”：“成为‘受上帝教导的’（*theodidacti*）”，也就是“受上帝的而非人的指导”，是真理的要求。^④若崇拜仪式完全以经文为本，则禁食、节庆、朝圣、符号与圣像等等，都诱惑信徒背离上帝的真理（这是“偶像崇拜”的真义），不仅仅是一种不知节制的“弊端”，更是一种根本上的“罪恶”。这一圣经理解的严格程度，甚至促使茨温利背叛自己的艺术禀赋（他是一名非常有天分的乐者），依照对《新约》字句的“字面意义上的”理解，在苏黎世全面废除了礼拜仪式中的乐器和诗班。^⑤1523-1524年间，苏黎世的市政当局、教会领袖以及普通信徒齐心协力，拆除了各处教堂的圣像与神龛、祭坛三联画，打破所有的彩绘玻璃窗，礼拜仪式书被销毁，圣事礼仪中禁用金银饰物，墙壁彻底粉刷不留任何图画痕迹。在印刷的宗教读物中，木刻和雕版画的平信徒取代圣徒成为神圣形象；紧随而至的便是对圣餐礼的改革，效仿“最后的晚餐”形式的领受饼酒仪式，取代了依赖“化体论”神学而成立的弥撒。而在1527年之后印行的教会历书中，圣徒纪念日消失不见，插图尽数改为旧约人物和著名改革家的画像。茨温利赞美苏黎世城中“洗涤”过的教堂“洁白光彩，焕然一新”^⑥，然而我

① Aston, 1988, p. 5.

② Mark Greengrass, "The theology and liturgy of Reformed Christianity", in R. Po-Chia Hsia (ed.), *The Cambridge History of Christianity, Volume 6, Reform and Expansion, 1500-1660*, Cambridge University Press, 2007, p. 104.

③ Desiderius Erasmus, *Christian humanism and the Reformation. Selected writings* (ed. and trans. John C. Olin), Harper and Row 1965, p. 106.

④ G. R. Potter, *Zwingli*, Cambridge University Press, 1976, p. 30.

⑤ “当用诗章、颂词、灵歌彼此对说，口唱心和地赞美主”（《以弗所书》5: 19）。

⑥ Carlos M. N. Eire, *War against the idols: the Reformation of worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge University Press, 1986, pp. 79-81.

们若能身临其境，恐怕会有一些“满目荒凉”的感受吧。

新教改革的另一大支系即路德宗，对待圣像的态度则较为宽松。路德并没有为“像”赋予它们在天主教或是改革宗传统当中的那种效力，宗教形象的物质属性本身决定了它们不可能诱惑或是照亮人的灵魂^①；但路德的追随者当中不乏激进的圣像破坏者。而在英格兰，经历数次反转的宗教改革历史，最终在伊丽莎白一世朝以一种教义和礼仪的妥协形式尘埃落定：在教义上，圣公会（安立甘宗）依从了新教神学的基本信条，而在教会建制和礼仪典章上保留了相当多的罗马天主教成分。然而爱德华六世朝大规模的圣像破坏运动造成的物质遗产损毁无从修复，时至今日，英国的宗教文化学者谈及那一场浩劫，总不免有一些“昨是今非”的喟叹。^②固然，新教改革的成功推行并不意味着宗教艺术传统的彻底毁灭，在最初的大震荡渐渐平复之后，宗教艺术的创作实际上在新教各派别中都有不同程度的恢复，但经历宗教改革，视觉表现上的差别也成为西方基督教的三大教派（天主教、路德宗和改革宗）一个外在的重要区分标志。“这些艺术品的委托制作、放置的位置、表现的内容以及人们对其在崇拜中作用的理解方式，都反映了一个已然分裂的基督教世界。”^③

五、一点反思和联想

本文尝试一种最为广义的“圣像”理解，以之为从古典时代直至宗教改革之前基督教世界宗教文化基本形态的概括，用“圣像敬拜”来指称宗教改革兴起之前基督教的“体系特征”，也是对一种信仰生活方式的描述。那么，“宗教改革”就不再仅仅是一个宗教真理的定义及证明问题；当我们谈论“圣像破坏”时，话题也远远超出了宗教艺术、美学，甚至物质文化遗产保护的范畴。我们谈论的，实际上是信仰生活方式的根本转变。

从事宗教改革历史研究的学者，常被一个问题深深地困惑。大量史料揭示中世纪晚期的天主教虽存在诸多弊端，但总体而言是一个运转良好的机制；在宗教改革爆发之前，并无迹象表明信众当中弥漫着对传统信仰生活方式的严重不满情绪。然而我们能够看到，历史上真实发生的一桩桩“圣像破坏”的暴力事件，往往并非出于人文主义者或智识阶层的直接鼓动；在很多地方，民众运动比官方政策更为激进，成为圣像破坏的主导力量；本文前文中也曾指出，“言中心”与“圣像敬拜”，并不能对等于“智识阶层”与“素人”的分野；实际上，“圣像敬拜”是处在那个宗教文化当中的人们共同奉行并深深认同的信仰生活方式。因此，需要宗教历史学者解释的问题，与其说是新教的真理宣称为何能在短时间内迅速赢得民心，不如说是为什么那个时代的人们对自己一直奉行的信仰生活方式不再热爱，而是敌视，甚至仇恨。

这个问题过于艰巨，本文作者此处能做的，仅仅是尝试性地提出两种（尽管远不止这两种）可能的思路：第一，“言中心”体现的是现代早期西欧社会转型过程的根本推动力之一，即民众对平等的诉求；文字形态的信仰表达（看似）能够体现更大的平等。^④第二，当“圣像敬拜”的维护者诉诸人类的情感本能来为“像”辩护时，或许不该忘记，毁灭的冲动同样是蕴含在人性当中的一种本能，无论其毁灭的对象是一件具体而微小的物品，还是一个广大而悠久的传统，

① Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*, in Otto Clemen (ed.), *Luthers Werke in Auswahl*, vol. 3. 5th edn, Walter de Gruyter 1959, p. 514.

② 这种情怀的典型体现，是剑桥大学教授 Eamon Duffy 的名著《剥净圣坛》（*The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400–1580*, Yale University Press, 1992），此书也是近三十年来英国宗教史学界“修正”（revisionist）史观的代表作之一。

③ Wandel, 2007, p. 351.

④ 参见拙文《沃尔辛厄姆的乔叟》，《基督教思想评论》总第二十一辑，宗教文化出版社，2016年。

甚至是自己的生活或生命。浩大的毁灭需要浩大的勇气，这种大勇在某种意义上已经超越了简单的善/恶、是/非的判断，也超出了单独个体的智性理解和情感认同所能抵达的边界。

任何一种“传统”（或者说“生活方式”），都是在对个体施加“限定”的同时提供“保护”。宗教改革或许有它的历史必然性，不过，“随着传统的丧失，人类失去了安全引导我们穿越过往历史辽阔幅员的线索，但这一线索也是将一代一代人锚定于某种预先设定的历史层面的锁链。情形有可能是这样的：只有当我们抛弃传统，历史才会带着她出人意料的新鲜向人敞开，告诉我们一些此前从未有人可以闻知的事情。然而同样不容否认的是，若无一个安全锚定的传统（这条安全绳在几个世纪之前就丢掉了），过往历史的整个维度也都岌岌可危。我们面临遗忘的危险，而这种遗忘——无论其具体内容是怎样的——可能意味着，在一种人性的意义上，我们从自己身上剥夺了一个维度，亦即人类存在的‘深度’。”^①阿伦特这样阐述的人类不可避免的两难，没有解决方案，也最好不要有解决方案。“保守”与“革新”之间的张力长存，实在是值得庆幸的事。

（责任编辑：袁朝晖）

^① Hannah Arendt, “What is Authority”, in *Between Past and Future, Six Essays in Political Thought*, The Viking Press, 1961, p. 94.