

国家教会的理论先驱： 约翰·威克里夫论王权与教权

◎ 张晓梅

内容提要：本文是对14世纪英国学者约翰·威克里夫涉及王权与教权关系论述的概括分析，解释了作为威克里夫政教关系理论基础与核心的“治权”（*dominium*）概念，尝试在中世纪国家与教会权力之争的历史脉络中，阐述其关于“国家教会”的思考对于英国以及欧洲宗教改革的理论先驱意义。

关键词：约翰·威克里夫 政教关系 中世纪教会 中世纪英国 宗教改革

作者简介：张晓梅，中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

约翰·威克里夫（John Wyclif，约1328—1384年）是14世纪后半叶英国最重要的思想家，在逻辑学、形而上学、神学、教会学等领域著述极丰，也是圣经翻译的先行者之一，他关于政教关系的一些极具原创性的主张，对英国本土和欧洲大陆的教会改革思潮及民众运动有着直接或间接的影响。本文将简要介绍其生平和思想，分析威克里夫对“治权”（*dominium*）概念的运用，在具体的历史语境中呈现他的“国家教会”构想，并讨论其历史和现实意义。

一、生平概述

我们对威克里夫的早年岁月所知甚少，只能大致推测他出生于14世纪20年代后期的约克郡，其家族与兰开斯特公爵冈特的约翰（John of Gaunt，1340—1399年）之间存在封建土地附庸关系。冈特的约翰是爱德华三世国王（1327—1377年在位）的第三子，也是于1377年继位的理查二世（1377—1399年在位）的叔叔，在爱德华三世朝末期和理查二世朝初期实际掌控朝政。这一纽带为威克里夫后来参与英国政府与教廷的外交谈判、以及由此而发的关于世俗国家与天主教会关系的思考提供了大多数学院派神/哲学家不具备的契机。

威克里夫在十多岁时进入牛津大学修习传统的人文学，经过长期的积累和进阶，包括在地方的教牧经历以及作为大学讲师的教学论辩实践，最终在1372年获得神学博士学位，后又继续在牛津大学任教多年。这是中世纪欧洲很多学者所共有的学术训练背景和成长轨迹，威克里夫可以说是按照当时的标准培养出来的相当规范的经院学家，他的神/哲学著述也带有鲜明的经院色彩和乐辩好战的特征。一个突出的例子是他在关于圣餐变体论的论战中持一种偏“实在论”的主张，力抗作为经院学术新势力的“唯名论”。相关辩论的思维方式、语言风格以及论战过程本身，都是非常具有代表性的经院学术的产物。

1374年7月，威克里夫以神学顾问的身份加入英国政府的外交使团，赴布鲁日与教廷交涉英格兰王国拖欠教会的税款问题。出使并不成功，谈判毫无成果，威克里夫也被排除在了后续使团的名单之外，不过，这次经历激发了他对国家与教会关系的深入思考。威克里夫的企图是构建一个以《圣经》为基础、依循严格理性论证的完备体系，说明神圣权力和世俗权力的本源、他们之间的关系以及二者的逻辑秩序。相关论述集中在《论神圣统治》（*De*

dominio divino, 作于 1373—1374 年)、《论世俗统治》(*De civili dominio*, 作于 1375—1376 年)、《论教会》(*De ecclesia*, 作于 1378—1379 年)和《论君主的职分》(*De officio regis*, 作于 1379 年)四部著作中, 它们也是本文后面讨论的主要依据。^①

威克里夫在这些著述中表现出来的对教权的批判态度和世俗国家权力高于教会的宣称, 导致教廷在 1377 年发布一系列谴责令, 向牛津大学、坎特伯雷大主教和伦敦主教、甚至直至英国王室施压, 要求他们对威克里夫的思想 and 言论进行约束。教廷的谴责令中总计列举了威克里夫的十九条主张, 基本上全部都是政教关系议题。^② 他们是教廷对威克里夫偏离正统的言论和著述的审查总结, 由于被抽离了具体的论述语境, 作为独立存在的命题, 其对当时教会权威的挑战程度不免被放大了(晚年的威克里夫也在各种场合反复申辩他遭遇论敌的恶意曲解), 但这些确实是他本人经过缜密思考和论证得出的结论, 并不存在诬告构陷。尽管如此, 威克里夫生前并未因为这些主张而受到任何实质伤害, 真正迫使他在 1381 年离开牛津的是与现实世界的利益之争看似并无瓜葛的圣餐变体论争议。他的余生在卢特沃斯度过, 整理自己的著作并继续笔战, 直至 1384 年病逝。

在 1415 年的康斯坦茨会议(1414—1418 年)上, 波希米亚的约翰·胡斯(Jan Hus, 约 1369—1415 年)被裁判为异端并处死, 判决书中谴责英格兰教士约翰·威克里夫为胡斯派异端之祸首。亡故已久的威克里夫最终没能逃过教会的刑罚。1428 年, 教会下令掘其坟墓, 毁其尸骸, 以焚骨扬灰的方式对威克里夫执行了火刑。

二、“治权”(dominium)的概念

威克里夫的拉丁文著述体量庞大, 加之他的论述有着经院学者典型的冗长晦涩, 在本文的篇幅内全面检视其政教关系思想是不现实的。笔者将围绕他的“治权”(dominium)概念来展开分析, 它是威克里夫论述政教关系的理论基础与核心。将“dominium”翻译成中文的“治权”, 笔者主要的考虑是: 这个概念强调的并非所有权归属(在威克里夫这样的神学家看来, 人间一切财产和权益, 其终极所有权都属于上帝), 而是治理的权力。需要提醒注意的是, 这里所说的“治权”与现代国际政治中与主权相区别的治权不是一回事。^③

拉丁词“dominium”最直观的意思是“统治”“支配”, 并衍生出“治理”“管辖”的涵义, 在特定的语境中也有“财产”“所有权”和“正义”之义。这个词在拉丁文圣经通行本中常以动词形式“dominare”出现(如《马太福音》20:25 和《马可福音》10:42 中的“治理”), 而其名词形式之一的“Dominus”则被用来指称上帝。但“dominium”本身在经文中极少见, 它更多地是神学思考的产物。“治权”也并非威克里夫的新创, 它在奥斯定会学术传统中一直都是政治神学的基础, 奥斯定会是中世纪英格兰思想学术界的重要力量, 威克里夫自己早年的逻辑学著作《论共相》(*Tractatus de Universalibus*)中也提到过这一概念。奥斯定会与威克里夫都主张一种“基于神圣恩典的治权论”, 不过, 奥斯定会的代表人物罗马的吉尔斯(Giles of Rome, 约 1243—1316 年)用它来论证教宗权威至高无上, 与威克里夫要走的方向

① 四部著作均由威克里夫学会(Wyclif Society)于 19 世纪末至 20 世纪初在伦敦整理出版: *De civili dominio*, I, ed. R. Lane Poole, 1885; *De civili dominio*, vols. II-IV, ed. J. Loserth, London, 1900-04; *De dominio divino*, ed. R. Lane Poole, 1890; *De ecclesia*, ed. J. Loserth, 1886; *De officio regis*, ed. A. W. Pollard, 1887。威克里夫大多数著述的写作时间都只能大致估测, 《论神圣统治》一书中的很多内容可能在他出使布鲁日之前便已经以授课笔记的形式存在。

② 参见 G. R. Evans, *John Wyclif*, Lion Hudson plc, 2005, p.172。

③ 准确地说, 是现代术语语义有误。现代国际政治当中的“治权”仅指实际控制, 表明现实状态, 与“权”无关。

截然相反。^① 从世俗统治者的角度看,威克里夫的理论忽略了自盎格鲁—撒克逊时代和诺曼王朝时代以来英格兰通行的“君权神授”说;从经院学术的角度看,他的论述亦有别于同时代其他一些著名的教会批评家,如帕多瓦的马西利乌斯(Marsilius of Padua,约1275—约1343年)和奥康的威廉(William of Ockham,约1287—1347年)。教宗格列高利十一世在1377年发布的谕令中斥责威克里夫邪说与帕多瓦的马西利乌斯类同,并不是准确的指控。马西利乌斯主张一种带有民本意识的“普遍共识”说,认为教会的权力基础在于民众认可,教会应是世俗国家的工具;威克里夫却始终坚持教权来源于神圣意志,将教会的堕落归因为对物质财富的过度追求。^② 但同样严厉批判教会奢华享乐之风、主张返回使徒神贫理想的方济各会修士奥康的威廉,对教权的批判集中于教宗所犯的教义错误,与威克里夫的论述思路并不相同。“治权”理论也不易与威克里夫自己其他的神/哲学论述相协调,尽管当代一些学者努力在做这方面的工作,试图将他的政治学说与形而上学融合为一个有着共同理论基础和一贯逻辑的自治整体。^③

在《论神圣统治》中,威克里夫从六个方面来描述上帝对人间的治权:创,养,治,授,受,借。^④ 显然,“创造”(creare)系神圣统治的终极解释,正因为上帝作为造物主对被造世界拥有最终的所有权,因而人间的一切治权也归属上帝。也因为此,神圣统治是“所有其他形式统治的标准和前提;若被造物对任何他人或他物拥有治权,那也是先属于上帝的,故而,任何被造的治权都来自神圣统治。”^⑤ “养育”(sustentare)和“治理”(gubernare)亦应作此解释。对于拥有神职、接受过系统的神学教育的中世纪经院学者威克里夫来说,这是毋庸置疑的公理,也是一切理论论述唯一可能的出发点。而“授予”(donare)、“收受”(accipere)和“出借”(prestare)则提供了从神圣统治过渡到世俗统治的连接。这里面尤其关键的是“借”:“借”是治权从神到人的转移。人间治权是从神圣治权暂时借渡而来,并不构成真正意义上的占有。“任何理性的被造物,都只是在不恰当的意义上被称作‘主人’,他们实际上只是至高上帝的理事或管家,全凭恩典得到供其支配的物品。”^⑥ 这个议题更大的背景是自托钵修会兴起以来,以方济各会为代表的奉守贫理想的僧团与教廷官方之间的教义分歧。早在威克里夫之前,林肯主教罗伯特·格罗斯泰斯特(Robert Grosseteste,约1175—1252年)就表达过如下主张:向托钵修会的捐赠变成了他们享有治权的财产,因而本质是治权的“让渡”而非所有权的“赠送”。也就是说,托钵修会宣称自己不拥有任何财产,混淆概念,似是而非。

① “‘承恩统治’说(Dominion by Grace)……在14世纪初、在罗马的吉尔斯那里是一种教宗至上主义,而到了14世纪末、在威克里夫那里,它成了反教权的证明”。(W. A. Pantin, *The English Church in the Fourteenth Century*, Cambridge, 1955, pp.129-130.)

② 参见Takashi Shogimen, “Wyclif’s Ecclesiology and Political Thought”, in Ian Christopher Levy (ed.), *A Companion to John Wyclif*, BRILL, 2006。

③ 斯蒂芬·拉赫的《威克里夫思想中的形而上学与政治学》一书即试图证明这一点:在威克里夫的实在论思想里,造物主对被造世界的统治是“共相”,而人间统治者对被统治者的治理是从这个“共相”获得其“殊相”的存在及合理性,因而威克里夫的哲学与政治思想可被视为一体。参见Stephen E. Lahey, *Metaphysics and Politics in the Thought of John Wyclif*, Cambridge, 2003。

④ *De dominio divino* III, 1, 200. 《论神圣统治》和《论世俗统治》引文标注采用卷、章、页码形式(如在此例中,为卷三第一章第200页)。下文同。

⑤ *De dominio divino* I, 3, 16.

⑥ *De dominio divino* III, 6, 251.

如果说《论神圣统治》是以那个时代标准神学写作的面貌呈现的，那么《论世俗统治》则带有明显的论战气质，由于后几卷书是对第一卷问世后引发争议的回应，在内在逻辑发展和章节编排上略显混乱。但威克里夫的主导思想很明确：世俗治权源于神圣治权并以后者为其原型和模范。在人间，属人的治权被威克里夫分为三类：“自然治权”（*naturale dominium*）^①是人类堕落之前在伊甸园享有的对整个物质世界的支配，这种自然状态中不存在私有产权和剥削；“福音治权”（*dominacionem evangelicam*）^②则指耶稣基督完成救赎后人类回复到伊甸园的原初状态，义者凭借恩典实现对世间万物的完全治理。而在此之间的堕落时代则是他要着重论述的“世俗治权”（*civile dominium*）。威克里夫将“世俗治权”定义为“人生行旅中、依据人间的法律、持有和处置财富的权力”^③，指明世俗治权的两个主要特征：它既不持久（仅是一段“行旅”），也不神圣（局限于“人间的法律”）。人间法律的功能在于保护世人追求和占有财富，与神圣的、基督的法律背道而驰，后者“谴责名望、繁荣和尘世富庶，要求放弃财产，抛下所有”。^④教会仅应负责人民的属灵福祉，世俗世界的统治与神职者无关；不仅发过安贫誓愿的托钵修会应该舍弃一切财富，守贫还应该是对包括教宗在内的全体教会的要求。

当然，这种理论主张若与实际情况相比照，多少显得虚伪。威克里夫自己从青年时代起便享受圣俸，这份收入不仅保障了他完成学业，而且得以终其一生不涉劳作，专事论辩。但若以思想的彻底性而论，威克里夫是忠实于原则的。依循中世纪英格兰的奥古斯丁主义传统，他在属灵事务和世俗事务之间做严格二分，认定《君士坦丁献土》带来的神圣和世俗世界的混淆，是教会后来所有朽坏和错误的根源。^⑤中世纪欧洲是等级分明的封建社会，“治权”应该在社会各个层次的上下级关系中都有所体现，然而威克里夫关注的仅限于王权，在他的论述中，“世俗治权”与“王权”等义。他极少论及封建贵族。不仅如此，爱德华三世朝在英国议会发展史上是极为重要的时代，1376年的议会尤以“贤良”之名载入史册，但作为世俗国家统治重要组成要素的议会，被威克里夫排除在了“治权”讨论之外。这显然是有极大的理论缺陷的。他真正关注的并非人类社会更普遍意义上的权力关系，而仅仅是教权与王权的关系。在中世纪英格兰国王的加冕宣誓中，“保护教会”位于“保卫国土”之前，是君主的首要职责；按着威克里夫的思路，“保护教会”就是要维持其纯洁、不堕落，那么，理所当然地，一位英明的世俗统治者若要真正肩负起责任，就应该处罚信仰不坚贞的教士，方法是强迫其返贫：“君主在其王国内享有最普遍的强制权，……他可剥夺教士的财产，以示惩戒。”^⑥即便放在一个半世纪之后的宗教改革时代，这也是相当激进的主张。

三、国家与教会：争议的时代背景

依据威克里夫的治权论，教会和君主接受了来自上帝的同等的权力让渡，分别在神圣和

① *De civili dominio* III, 13, 228.

② *De ecclesia* 16, 365.《论教会》和《论君主的职分》引文标注采用章、页码形式（如在此例中，为第十六章第365页）。下文同。

③ “*Civile dominium est dominium proprietarium activi viatoris super bonis fortune plene secundum leges humanas*”（*De civili dominio* III, 11, 178）.

④ *De civili dominio* II, 16, 209.

⑤ 《君士坦丁献土》（*Donatio Constantini*）以法令形式记载君士坦丁大帝将罗马一带的土地献给罗马主教，使得教宗同时成为世俗君主。15世纪时，多名学者论证其为伪造，约作于8—9世纪，但威克里夫的时代对这份文件的真实性并无怀疑。

⑥ *De civili dominio* I, 37, 270.

世俗领域行使治权，但真实的人间治权仅属于君主，与教会无关，这一主题在他的《教会论》与《论君主的职分》两部著作中经由教权与王权的对比而更显突出。威克里夫笔下的王权应如《旧约》中的上帝，是行审判、施惩罚的，以威严、强力的形象出现；与之形成对照的是教权因其属灵属性，应如耶稣其人，顺服而谦卑。人间的权力关系因此而表现为一种意味深长的颠倒：“上帝在教会中有两位代牧，由君主掌管俗事，神父掌管灵命。……君主担着上帝的形象，而神父担着基督的形象；……君主体现的是基督的神性，正如主教体现着基督的人性。”^① 威克里夫持一种与后来的新教改革家十分接近的“预定论”的教会观：“尽管圣经里用各种方式提及教会，但我认为最佳的理解方法是将教会视作所有预定蒙恩者的集合。”^② 现实中存在的建制教会不等于真正的教会，后者的成员是被预先拣选的，其身份仅仅取决于恩典，这也即是说，真正的教会是不可知、不可见的，因为“没有人能够不依赖启示、毫无畏惧地宣称自己纯洁无瑕疵，是已被预定蒙恩的”。^③ 然而真实的人生行旅乃是在可知可见的世俗领域度过，而人间真正的治权仅为王权，若教会陷入腐化堕落亟待改革，称职的君主就必须承担起这一责任。威克里夫接受世俗君主不干涉教职任命这一原则，世俗统治者改革教会的手段是褫夺教会财产，“基督教君主不应希望他的臣民贪权爱利，而是应驱使他们弃恶向善，灵命提升，也唯有如此教会才能得到改善”^④；统治者有权并理应将罚没的教产于用于改善民生，因为“对王国的政治生活而言，没有什么比过度剥夺下层人民使其无法享受物质财富更有害的了”。^⑤

严格而论，威克里夫的教会观与君主观无法完全协调。他信奉一种奥古斯丁式的循环史观：在经历过旧约时代、基督和使徒的黄金时代，以及彼时的衰朽时代之后，教会应会自行开启自我净化和更新，进入新的循环周期，这一过程并不需要世俗统治者的强力介入。^⑥ 另外，他的关注也显得有些狭隘。尽管《论君主的职分》也论及君—民关系，但不同于写作“君主论”这一题目的大多数作者，威克里夫在书中花大量篇幅阐述的不是君主对臣民的统治，而是王权对教权的约束；威克里夫甚至不太关心世俗国家之间的关系，在他的头脑中，所谓“国际关系”，仅存在于英格兰与教廷之间。考虑到引发英格兰与教廷之间外交冲突的财政危机是因英法战争而起，而英法战争的根源又在于世俗王权的继任争议，他的理论体系是有明显缺漏的。也正因为此，后世学者少有人将威克里夫视作中世纪重要的、至少是与帕多瓦的马西利乌斯和奥康的威廉同等级别的政治思想家。中世纪的反教权主义可以表现为多种面貌，同是牛津培养的学者，唯名论者奥康的威廉与实在论者约翰·威克里夫风格迥异；相同的理论基础也可以导出截然相反的路径，如罗马的吉尔斯与威克里夫从“治权源自恩典”出发，分别走向了教宗至上和王权至尊。所有这些矛盾之处都从另一个方面表明，驱动威克里夫思考国家与教会关系的不是抽象的概念和逻辑，而是被划定了边界条件的具体问题。

14世纪后期的英国和天主教会都处在深刻的危机之中。经过了12—13世纪的中世纪盛

① *De officio regis* 1, 13.

② *De ecclesia* 1, 2.

③ *De ecclesia* 4, 85. 在《论教会》中，威克里夫指出现实教会中的神父和主教也可以被排除在真正的教会之外（*De ecclesia* 6, 140），那么，推至逻辑终点，我们也可以说连教宗本人都不能确定已蒙神恩拣选。在此之前，奥康的威廉已经论证了教宗可以是异端；威克里夫虽无如此极端的言论，但他否认教宗无谬误，也不认为教宗享有与使徒同等的权威：假使教宗的权威可与使徒相比，则意味着他可以任意解释和改动圣经，这是威克里夫绝不能接受的，参见 *De officio regis* 9, 223.

④ *De officio regis* 1, 13.

⑤ *De officio regis* 5, 96.

⑥ Michael Wilks, *Wyclif: Political Ideas and Practice*, ed. Anne Hudson, Oxford, 2000, pp.208-209.

期，基督教欧洲从14世纪开始经历人口衰减和经济衰退，世纪中叶爆发的黑死病进一步给社会经济和组织结构带来灾难性的打击。英格兰在大瘟疫中损失了约三分之一的人口（其中大多数是青壮年），经济凋敝，社会矛盾尖锐，雪上加霜的是，自1337年起，英法两国陷入长达百余年的延绵战争（史称“百年战争”，1337—1453年）。中世纪晚期战争形态的变化，导致战事支出需要更多地依赖国家税收能力，而不是封建臣属对领主的效忠，英国政府面临空前的财政压力。而在教会这一方面，在法、意两方枢机集团冲突的背景下，教廷在1309年从罗马迁往阿维尼翁，持续近七十年（1309—1376年）的阿维尼翁教廷被世人贬称作“巴比伦之囚”，不仅教宗威望受损，也令教廷失去了罗马教宗国的纳税，财政状况恶化。阿维尼翁历任教宗都是法国人，阿维尼翁教廷背后是法国王室的支持，在英法战争中教廷一边倒偏向法兰西，英格兰的不满情绪在持续积累。与威克里夫写作《论教会》《论君主的职分》大约同时，刚刚结束“巴比伦之囚”的西方教会又陷入分裂（始于1378年，到1417年的康斯坦茨会议才结束），罗马和阿维尼翁（后期还有第三城比萨）各有一位教宗宣称自己是基督教世界的最高权威，教廷威严扫地，莫此为甚。

王权与教权的争斗是贯穿整个中世纪基督教欧洲的政治主题，英格兰为这段历史奉献过多个经典案例。12世纪初（1102—1107年），亨利一世国王（1100—1135年在位）与教廷之间的主教叙任权争议曾令当时的坎特伯雷大主教安瑟伦放弃调停，挂冠隐修。亨利二世国王（1154—1189年在位）与坎特伯雷的权斗在1170年末以大主教托马斯·贝克特被国王的骑士刺杀而告终，两年后，教廷的禁罚令最终迫使亨利二世屈服，刺衣跣足前往坎特伯雷朝圣以表忏悔。“恶王”约翰（1199—1216年在位）因坎特伯雷大主教的任命问题与铁腕教宗英诺森三世缠斗多年，英诺森三世在1208年下令对全体英国人实施禁罚，此后一年又下令对约翰国王施绝罚，约翰亦以顽抗回应，并趁机大量搜刮教会财产。僵局一直持续到了1213年，约翰王向教廷“献国”以表忠诚，并承诺每年上缴一千马克的贡银，此举使得英格兰在名义上成为教宗的属国，有向教廷纳税的义务。这些争端的事由表面上都是高阶教职的任命，但与教职相捆绑的是封地、封地收入、圣俸及相应的税金，背后都牵连着巨大的经济利益。中世纪天主教会世俗国家的经济索取是多方面的，不仅普通百姓有奉献和纳税的义务，神职人员也须将年金和收入的一部分上缴教廷；教会还会以基建项目（如大教堂）、正义战争（如十字军）的名义额外征敛。在相对固定的经济基础上，教会与世俗国家之间的税收竞争是一种零和游戏，在威克里夫之前，政教关系的这一物质层面从未被如此诚实地讨论过。

尽管威克里夫的著作中没有出现过“国家教会”这一说法，但王权高于教权的主张当中已经隐含了国家教会的政治构想。中世纪对“国家”的认知不同于现代，“国家”不是一个有着明确领土边界和主权宣称的政治主体。毋宁说，是“王权”在先，“国家”在后；有合法的王行“统治”（reign），才衍生出“国家/主权”（sovereignty）。所谓国家，就是王权的统治范围，这也是为什么在威克里夫的行文中，我们经常看到“君主在他统治的领土内”这种表述；“君主统治领土内”的教会就是“国家教会”。这里面隐含的结论是，每一国的教会奉各自的国君而不是罗马主教为领袖。^① 此即“谁的领土，他的宗教”（*Cuius regio, eius*

^① “威克里夫……否定了教皇作为基督教世界的大一统神权权威，同时着力阐发了君主权威的神圣性和至尊性，提出了构建由君主控制的民族教会或国家教会的政治构想。”（孟广林、黄春高：《英国通史·第二卷——从诺曼征服到玫瑰战争》，南京：江苏人民出版社，2016年版，第368页。）在威克里夫的时代，英格兰作为国家概念比作为民族概念更为清晰，直到百年战争结束，英国王室在欧陆占有的土地丧失殆尽，金雀花王朝斩断与法兰西的渊源，英国人才有可能开始形成现代意义上的“民族国家”意识。因此笔者认为，在讨论威克里夫时，“国家教会”的说法比“民族教会”更准确。

religio), 即“教随国定”。^① 这是宗教改革时代非常普遍的诉求, 但威克里夫著书立说时或许并没有预料到后来的历史会向这个方向演变。

四、威克里夫与宗教改革

威克里夫的思想在一些方面与后来的新教改革家们相似或一致, 这为他赢得了“宗教改革的晨星”之美誉, 但今天学术界的主流并不认为他对16世纪的英国宗教改革产生过直接的影响。14世纪中叶兴起于英国的平信徒宗教运动“罗拉德派”(Lollardy) 据称是威克里夫的信徒, 他们主张方言读经和讲道, 反对当时的教会建制, 反对神职权威, 主张教会改革、回归朴素福音, 这些无疑也是威克里夫的立场, 但一直缺乏可靠的历史文献, 表明一位用拉丁文写作晦涩神学/哲学著述的牛津教授的思想, 如何传递到仅具备基础英文读写水平的平民中间。即便直接影响是存在的, 罗拉德派也在15世纪后半叶逐渐式微, 到16世纪的宗教改革时代已然湮灭于历史长河。16世纪30年代, 亨利八世颁布了一系列法令, 禁止神职人员向教廷缴纳首岁圣俸, 限制和收回教会的司法权及教士的上诉权, 规定英国教会的神职人员由国王叙任, 解散修道院、收缴修道院财产等等, 1534年的《至尊法案》更是直接宣布英国国王为英国教会的最高领袖。这些举措看似完全在践行威克里夫的主张(反教权, 反修会, 宣扬剥夺教会财产、王权独尊和国家教会), 不过, 无论亨利八世还是他的主要幕僚, 都不是从威克里夫的文字中得到改革的灵感和激励。直到约翰·贝尔(John Bale, 1495—1563年)和约翰·福克斯(John Foxe, 1516—1587年)开始撰写英格兰的宗教改革史、试图在英国本土找寻其思想源头时, 威克里夫才被重新发现和阐释, 使得英国宗教改革的肇始有了一个合理的理论起点, 不至于看起来全然出于国君的一己之私。

相较而言, 威克里夫与欧洲大陆宗教改革的关联似乎更直接些: 波西米亚的约翰·胡斯是威克里夫的追随者, 而马丁·路德曾在著名的1519年莱比锡辩论上公开宣称自己是个“胡斯派”(Hussite)。威克里夫、胡斯和路德在神学思想上的交集并不多, 将三人联系起来的主要是如下几点: 一、注重宗教教育的国民性(将圣经翻译为本国文字, 用本地语言向民众布道); 二、拒绝向教会让渡经济利益(在威克里夫那里表现为保护国家税收, 在胡斯和路德那里表现为抨击教会售卖赎罪卷); 三、主张某种形式的国家/民族教会。路德是最著名的宗教改革家, 胡斯派信徒组建过历史上第一个新教政体^②, 但颇有意思的是, 在建立国家/民族教会这一点上, 三人当中只有威克里夫的理想真正实现。英国宗教改革的实质内容, 既非建制组织的更新, 也不是神学思想上的独创; 它的本质是政教关系的调整, 以及国家教会的建立。

如何理解英国的宗教改革, 是过去二十多年宗教史学界热烈争论的议题之一, 学者们提出了各种不同的模式: 这场改革可以被解读为自上而下推进的政治运动, 也可以被看成是从民间发起的自下而上的宗教运动; 有人倾向于将它的时间跨度限缩在一个相对狭小的窗口, 也有人主张做尽可能泛化的解读, 把宗教改革看成是一个延绵的、从不曾断绝的历史进

① 1555年在神圣罗马帝国的奥格斯堡帝国议会上通过的《奥格斯堡和约》, 声明统治者有权要求臣民的宗教服从, 这一关键条款在1568年被格赖夫斯瓦尔德大学的法学教授乔基姆·斯特凡(Joachim Stephan)概括为“教随国定”。参见Thomas A. Brady, “Emergence and consolidation of Protestantism in the Holy Roman Empire to 1660”, in R. Po-Chia Hsia ed., *The Cambridge History of Christianity, Vol. 6, Reform and Expansion*, 24–25。

② 胡斯派教徒在1420年代自立教会, 奉行独特的神学(如圣餐的饼酒同授), 有自己的组织建制, 主张自由传道, 强调神职人员应清贫自律, 对平信徒的道德品行也有严格要求。它不仅仅是一个宗教组织, 也有明确的政治和军事属性。1434年, 胡斯派教徒中的温和派与激进派分裂, 波西米亚回归天主教会。

程……在这些讨论中，威克里夫的角色也变得十分有趣。威克里夫在讨论教会改革时主要从政教关系层面切入，而在其他一些论述（尤其涉及圣经的部分）中则思考的是国民的宗教教育问题，因而他为“政治运动”说和“宗教运动”说提供了同样充分的证据。主张“短期政令式改革”模式的学者，可以举威克里夫为例：尽管他的思想言论与宗教改革精神如此契合，现实中的改革却不必回溯到他，也不需要他作为根源于本土的理论依据。不过，稍稍转换视角，威克里夫又是“长期文化式改革”模式的最佳代言人，在他的案例中我们看到一种始终存在的历史逻辑，一个深刻的结构性矛盾，即便英国王室不曾在16世纪上半叶遭遇子嗣危机，这一矛盾也会在其他时间以某种难以预料的方式爆发、寻求解决。

提出了“教随国定”原则的1555年《奥格斯堡和约》并未能结束欧洲的宗教战争；直至1648年的《威斯特伐利亚和约》在《奥格斯堡和约》的基础上进一步确立了国家主权至上的原则，才令多种信仰和平共存的状态得到保障。这是向着威克里夫的期待又前进一步，尽管作为经院学者，他几乎不可能想象与14世纪的天主教不同的其他各种“教”。然而，本质上是政教关系变革的英国宗教改革之所以发生，无须感谢百余年前某位学者播下的思想种子，其根本原因在于16世纪初的英格兰有着当时西方基督教世界里最为强大的中央集权式君主政体。在宗教改革和教派冲突的动荡年代，英国的绝对主义王权使她得以避免在欧陆各地发生的大规模暴力，以相对和平的方式完成了现代化国家第一阶段的转型。^①这是独特的历史、地理和政治条件共同作用、长期演化形成的结果；威克里夫本人及其思想，也是这些复杂条件的产物。

主权至上是今天国际政治中的首要原则。仍然追求大公理想的罗马天主教会，在具体的教牧实践中也会以多样的方式与国家权力合作，实际上就是寻求实现某种形态的国家/民族教会^②，这个问题究其根本是政治的而非文化的。这也是为什么，当代的多元宗教格局虽然不是威克里夫所能预料得到，他所理解的“国”（即王的领土）也与今天的“国家/主权”概念迥异，但他关于国家教会的想象和论述仍能给当代人提供有益的参考。

（责任编辑 王皓月）

① 关于“绝对主义”（absolutism）王权，参见李筠：《论西方中世纪王权观——现代国家权力观念的中世纪起源》，北京：社会科学文献出版社，2013年版。

② “教会的历史就是在主教叙任问题上寻求与政治权威达成协议方案的历史。在教会与很多西方国家的协议中，各国政府依法保有对提名主教的否决权。也有一些国家/地区的政府有咨议甚至提名的权力，如在阿根廷，奥地利，德意志联邦共和国的巴登州和巴伐利亚州，玻利维亚，厄瓜多尔，法国，海地，意大利，摩纳哥，秘鲁和波兰，皆是如此。”（Antonio Spadaro, “Growing in Friendship: A Perspective on Sino-Vatican Relations”, 2019年6月20日在中国社会科学院世界宗教研究所的演讲。）