

# 宗教改革与欧洲婚姻演变

世界史专业

研究生：张兰星

指导老师：张箭教授

**摘要：**16—17 世纪的欧洲，正处于一个中古向近代的转型时期。在这期间，西欧的政治、经济、宗教、文化获得了空前发展。宗教改革把人从教会和神权的控制下解放出来，在这期间，新教的伦理道德信条开始建立起来。这一时期，婚姻改革是宗教改革家众多改革任务中的一项，他们提出了各自的婚姻观并结合自身的婚姻实践，给予天主教的独身主义以巨大的打击。同时，宗教改革促进了欧洲世俗婚姻的发展，这种发展给欧洲社会带来了巨大影响。

论文的第一部分回顾了宗教改革前基督教婚姻观的发展。第二、第三部分着重分析了宗教改革时代的婚姻观和改教家的婚姻实践。在第四部分简略地总结了欧洲各国的婚姻改革情况和修道院的一些变化。第五部分作者从四个方面探讨了宗教改革带来的世俗婚姻变化。

在论文最后的结语中，作者总结了宗教改革时代的婚姻特征和探讨了婚姻改革的历史地位。得出的结论有：一、宗教改革家结束了几个世纪对婚姻问题无谓的神学争论，他们开始直接从圣经中去寻找答案。这一时期的婚姻改革充分地结合了实践，并在实践中验证了改教家们的观点，并为世人提供了参考的模本。二、改教家们的婚姻观不但影响了整个欧洲的婚姻发展，并且从当时整个欧洲的政治、经济、文化上看，婚姻在宗教改革时期的各个方面都发挥了重大作用，并对欧洲近代的社会生活产生了巨大影响。但不可否认，妇女地位仍然低下，夫权统治有所加强，这些问题也是这段时期婚姻改革的不足。

**关键词：**宗教改革家 婚姻 演变 教士

# **Reformation and the Transformation of Marriage in Europe**

**Major: world History**

Postgraduate: Zhang Lanxing

Supervisor: Pro. Zhang Jian

**Abstract:** The Reformation in 16--17th century is a transformation period from middle age to modern time. During it, politics, economy, religion and culture developed very much. Through Reformation, people are liberated from control of church and theology; they constituted new creeds of ethic and morality. At this time, the reformation of matrimony is one burden of so much reformation that was brought by reformers who presented their opinions on marriage and made their own marriage become true. Their married practice was a big hit to the celibacy of Catholic. At the same time, author analyzes the unreligious people's marriage lives, and shows that reformer made great contribution to the development of Europe marriage and Society.

The first part looks back the development of opinion of Christians in matrimony before Reformation. The second and third part analyzes the opinion and practice of Reformers. The fourth part sums up the marital change of churches and abbeys in some European countries. The fifth part deals with the unreligious people's marital lives.

In conclusion, author summarizes the characteristics and status of reformation of marriage. At first, reformers finished unmeaningful quarrel about problems of matrimony launched by theologian, they looked for answers directly from Bible.

The reformers presented their opinions on marriage and made their own marriage become true, and their behaviors were models of their offspring. Second, not only did their opinion affect the development of matrimony in Europe, but also from the aspects of politics, economy and culture, we can see the function of matrimony in every part of lives in history. And the influence was the base for development of marriage and family. However, the status of women was still lower, the reformers and kings strengthened patriarchy; these problems are shortage of the reformation in marriage.

**Key words:** Religion, Reformers, Marriage, clergy

## 前言

### 一、研究目的及意义

关于婚姻的定义有很多，E.A 韦斯特马克这样解释：“婚姻，通常被作为一种表示社会制度的术语。因此，可以给它下这样一个定义：得到习俗或法律承认的一男或数男与一女或数女相结合的关系，并包括人们在婚配期间相互所具有的，以及他们对所生子女之间所具有的一定的权利和义务”<sup>1</sup>。这种权利和义务因民族和宗教而异，故而不能全都包括在一个通用的定义之中。婚姻问题通常是史学研究的一个重要方向，主要包括以下四个方面：首先，婚姻给性生活领域划出一个十分清晰的界限，丈夫、妻子在此之基础上建立起他们的家庭。其次，通过财产的分配，婚姻为社会提供了经济体制的基础。婚姻通过配偶、子女的权利和财产分配等方式，迫使社会处理复杂的经济结构，使得各种群体能够再细分成更小的群体，并且创造经济力量以资生存。第三，婚姻把两性关系的责任和再生产、社会化的责任联系起来。这样，父母会把他们的文化价值观念和宗教观念传授给子女。第四，不同的文化背景都给婚姻仪式增添了一些宗教意义。本文所论述的内容皆与这四个社会学因素有关。另外婚姻的概念还应包括几种关系：婚姻与性生活、结婚与离婚、婚姻与社会、宗教界的婚姻观等。当然，宗教改革时期的婚姻观也包括这几种关系，本文将对此进行详细的分析。

关于婚姻的社会意义，历史学家、人类学家、社会学家以及神学家的意见都不一致，但他们都认为，人类必须有婚姻才能存续下去。社会使婚姻永久化，只有当婚姻健全时，社会才会同样健全，因为历史上的婚姻演变会产生巨大影响。而宗教学家和神学家对婚姻的解释更加独特，性与婚姻在他们眼中是宗教的一个组成部分，一些宗教承认婚姻的力量和作用，把婚姻作为达到对神秘事物进行解释的方式；而另一些宗教认为婚姻是必须消灭的力量。在16世纪，宗教改革时代的婚姻发展就正是在这种承认与否认（新教主张教士婚姻，而天主教坚持独身制）中慢慢形成和发展起来的。

<sup>1</sup> E.A.韦斯特马克：《人类婚姻史》第三卷，第33页，商务印书馆，2002年版。

## 二、研究现状

婚姻问题一直是中外学者研究的热门问题，颇受学术界关注。就宗教改革时期的婚姻观的研究现状来说，西方学者的研究比国内研究要深入和广泛，国外的有关著作颇多。但集中研究宗教改革时期婚姻问题的专著并不多见，一般都是就婚姻的一个问题或一个方面进行研究，或是在有关宗教改革的专著中有所提到，最多也就是专门用一个章节来论述这个问题。这些著作如《精神婚姻》、《人类婚姻史》、《中世纪的婚姻理想》、《家庭与家庭关系：1500-1900》、《近代早期欧洲的妇女与性别》、《性与主题》、《基督教的婚姻哲学》，等等。相对来说，国内的有关著作就更少了，特别是有关这方面的专著，如肖安平的《互爱不仅是友谊——马丁·路德论宗教与人生》就算提到婚姻问题比较多的专著了，不过这仍然不够系统和完善。国内的相关论文更是寥寥无几，如《中世纪西欧的宗教禁欲主义及其历史影响》、《16世纪新教婚姻与性爱观评析》都还是出于同一学者（林中泽）之手。既然在西欧宗教改革时代，婚姻改革作为宗教改革运动的任务之一，其意义也应该同样重要。但迄今为止国内学者对此研究甚少，国际上的研究也不够，所以笔者强烈感到有必要对此问题做一探讨。希望通过研究这个问题，对宗教改革时期的婚姻发展提供一个系统的补充。

## 三、资料及研究方法

本文资料主要以四川大学图书馆藏书为主。本文使用的资料主要有以下几种：英文著述、英文论文、中文著述、中文论文等。

本文分为四部分：

第一章主要讲述了宗教改革前基督教婚姻观的发展，由圣经和上古时代、中世纪和文艺复兴时期的基督教婚姻观组成。

第二章列举了几位著名宗教改革家的婚姻改革实践，并分析了他们的婚姻观。

第三章作为对宗教改革时期婚姻观的补充，简单论述除了宗教改革家的婚姻观以外的几种同时代的婚姻观。

第四章通过对各国宗教改革特点的分析，归纳了欧洲各国的婚姻改革情

况，并对改革后修道院的发展进行了简要的分析。

第五章对宗教改革与欧洲婚姻演变之间的关系进行了论述，其实这也是对整个欧洲婚姻情况在宗教改革时代的发展和变化作了一番探讨。

由于时间、经费的限制，笔者在收集和整理资料的过程中难免有力不从心之处。再加上笔者学识有限，吸收和运用资料的能力不足，所以在论文中肯定存在许多疏漏和不足，敬请专家和读者斧正。

## 第一章 宗教改革前基督教婚姻观发展

宗教改革前基督教的婚姻观发展主要经历了三个历史阶段：首先是圣经和上古时期，这个阶段包括了圣经中古犹太人、耶稣以及使徒们的婚姻观念和婚姻生活；其次是漫长的中世纪时期，其婚姻观主要是基督教<sup>2</sup>（天主教）对婚姻的态度以及教会对婚姻的规定；最后是中世纪末期的婚姻观发展，这一时期，基督教会的腐化堕落以及意大利文艺复兴时期的风化问题给基督教婚姻观带来了巨大的冲击。

在圣经《创世纪》的第一章中，首先讲述的是关于上帝在同一时间创造了男人和女人的故事。上帝在他的手书中这样写道：“人类不易过独居生活，我要为他找一个配偶和他一起生活”（创 2：19）<sup>3</sup>。这是基督教对婚姻的最早解释。但是在古犹太人看来，既然上帝创造了男人与女人，并且让他们结合，那么女人作为妻子应是男人的伴侣、配偶、合作者。这就成为后来犹太人婚姻观的证据，并对犹太教的婚姻观产生了悠久而深远的影响。同时在《律法书》中，犹太人强调了婚姻对人类的重要性，造物主令他们繁衍和生育。若谁不致力种族之繁衍，就像放人的血，由此会削弱神之本质，神意将离以色列而去，他即是罪魁祸首，他便罪孽深重。在犹太人看来，禁欲是错误的，违背了上帝的意志和种族的规定。

在新约时代，耶稣曾宣称：“上帝让男女成为一体，人们不得私自分开。”（马可福音 0：9）虽然耶稣不反对婚姻，但他似乎更赞成独身。耶稣认为，独身让他能全心全意地投入到上帝的工作中。这无疑解释了使徒们为什么要抛弃他们的家人而跟随耶稣的理由。此外耶稣似乎漠视自己与家人的纽带关系，他说：“谁是我的父母？”“任何跟随我的人，如果他们不漠视他们的父亲、母亲、妻子、儿女，那么，他们将不是我的徒弟”<sup>4</sup>。使徒保罗也持同样的观点，保

<sup>2</sup> 本文中提到的基督教主要是天主教或新教，其论述的观点不包括东正教，行文中需要表明东正教之处，笔者都作了说明。

<sup>3</sup> 本文《圣经》文字均出自中国天主教教务委员会 1992 年版圣经。

<sup>4</sup> 戴安·埃力奥特：《精神婚姻》（Dyan Elliott, *Spiritual Marriage*），普林斯顿大学出版社，1993 年版，第 19 页。

罗认为未婚的男人以上帝的事务为重，他的目标是博取上帝的关心，娶妻嫁人被认为是与上帝结合这一首要任务相冲突的。同时使徒保罗也因生殖繁衍的需要而承认了婚姻的必要性，并将婚姻比喻成耶稣和教会的合一，以此来赋予婚姻更深的精神内涵：即婚姻也是一种“信”<sup>5</sup>。圣保罗在《哥林多前书》中说道：“但要避免淫乱之事，男人当有各自的妻子；女人也当有各自的丈夫。倘若自己禁止不住，就可以嫁娶。与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙。”

中世纪天主教的禁欲主义起源于古希腊、罗马的哲学。柏拉图就说过这样的话：“肉体是一切罪恶的祸根，它妨碍了人们获取智慧，只有摆脱肉体的束缚之后，人们才能看到真理的光明。”罗马时代的斯多葛（Stoic）也认为：“肉欲的存在使得人成为其自身的囚犯。如果要获得真正的自由，就需要憎恨肉体并鄙视一切快乐”<sup>6</sup>。上面的两种观点，再加上基督教《圣经》中亚当与夏娃的堕落和部分罗马法中的关于禁欲的规定，就逐渐形成了西欧禁欲主义的宗教哲学基础。

早期基督教的圣父奥古斯丁给婚姻规定了三层目的：生殖、忠诚及圣礼。但他宣称已婚夫妇发生性行为应当仅仅是为了生儿育女的需要，而且应谨慎避免因追求快感而发生性行为<sup>7</sup>。圣奥古斯丁同时也是精神婚姻的构建者之一。他认为婚姻不一定要建立在男女性爱的基础上，而是可以建立在一个人的心中，精神婚姻是值得尊重的行为。而作为一个教士，其对婚姻的概念更应该建立在微妙的神学理论上。圣哲罗姆的观点更为狂热和激烈，他认为性即使是在婚姻内部，本质上也是一种罪恶。他鄙弃性的快感，认为那是不洁的、叫人作呕的、低级下流的和极端堕落的<sup>8</sup>。他认为性与罪的关系，主要应归咎于夏娃的过失。这一思想在教会越来越根深蒂固，直到15世纪，他的观点已经被教会的权威人士广泛接受。天主教神学家阿奎那坚持女性的天生性欲要比男性强，但是相反的是，她们为满足性欲所要付出的代价似乎比男性要小得多。

<sup>5</sup> 伊丽莎白·克拉克：《圣奥古斯丁论婚姻和性》(Elizabeth Clark, St. Augustine On Marriage and Sexuality), 华盛顿：天主教大学出版社，1993年版，第64页。

<sup>6</sup> 罗素：《西方哲学史》(上卷)，第182—183，334—335页，商务印书馆，2002年版。

<sup>7</sup> 伊丽莎白·克拉克：《圣奥古斯丁论婚姻和性》，第96-97页。

<sup>8</sup> 克里斯托夫·布鲁克：《中世纪的婚姻理想》(Christopher Brooke, The Medieval Ideal of Marriage), 牛津大学出版社，1991年版，第58-62页。

因此丈夫必须时不时地转移妻子的欲望，丈夫应对妻子有绝对控制权。<sup>9</sup>托马斯的这个观点对中世纪后期夫权统治奠定了坚实的理论基础。

禁欲主义在教会内部最终走上了极端化的道路，它逐渐演化为神职人员的独身主义。公元 306 年的埃尔维拉宗教会议第一次以书面形式禁止主教、僧侣、主祭及其他需登上祭坛执行圣餐礼的神职人员拥有合法妻子<sup>10</sup>。这是基督教首次以正式的方式否认了教会中能存在婚姻。公元 419 年的迦太基宗教会议把独身的范围扩大到副主教<sup>11</sup>。公元 567 年的图尔斯会议规定，主教和主教以下的高级教士必须由其母亲、姐妹或女儿管理其家务，主教必须住在由教士们包围的主教寓所里，教士们务必确保主教没有与先前配偶继续来往，因此他们应经常驱赶那些来自主教寓所的“陌生人”。公元 653 和 655 年，西班牙托莱多市的法律规定：教士如果与人姘居或秘密结婚，其姘妇或妻子连同孩子一起将被罚为奴隶，而他本人则要被革除教职<sup>12</sup>。公元 1123 年，第一次拉特兰宗教会议进一步把独身的义务扩大到所有高级教士。与此同时，许多大主教区通过一系列的地方性法规把独身的范围延伸到所有教士。根据这些法令和法规，未结婚的教士在授职之前必须发誓独身，已经结婚的教士必须与妻子分居，这些教士的妻子要么进修道院，要么在教区登记并宣布寡居，而独身教士则被禁止与非亲属女性单独相处。然而过分地坚持教士独身带来了一个不利的后果，在一些教堂和修道院，教士原来的合法妻子摇身一变成了他们的情妇。

此外，教会还力图给世俗婚姻涂上宗教禁欲主义的色彩。圣奥古斯丁认为，虽然生殖对于基督教人口的繁衍来说最具实际意义，但就宗教的重要性而言，圣礼是上帝赐给人类的礼物<sup>13</sup>。天主教认为圣事包含婚礼，是因为圣经中说道：“丈夫与妻子的结合就像基督与教堂的结合，婚姻作为一种誓言也具有神圣的意义”<sup>14</sup>。显然，世俗婚姻一旦被上升成履行神学义务的圣礼，教会对于整个社会的婚姻与家庭的控制就变得顺理成章。从此以后，基督徒的婚姻从订婚到

<sup>9</sup> 戴安·埃力奥特：《精神婚姻》，第 155 页。

<sup>10</sup> 欧文·查德威克：《欧洲大陆的早期宗教改革》，(Owen Chardwick, *The Early Reformation on the Continent*), 牛津大学出版社, 2001 年版, 第 138 页。

<sup>11</sup> 《新编天主教百科全书》第三卷, (New Catholic Encyclopedia., Vol.III), 美国天主教大学出版社, 1967 年版, 第 366-368 页。

<sup>12</sup> 林中泽, 《中世纪西欧的宗教禁欲主义及其历史影响》, 史学月刊, 1997 年第 5 期。

<sup>13</sup> 伊丽萨白·克拉克:《圣奥古斯丁论婚姻和性》, 第 79 页。

<sup>14</sup> 克里斯托夫·布鲁克:《中世纪的婚姻理想》, 第 27 页。

完婚就再也少不了教会的参与。更重要的是，圣礼说使世俗婚姻神秘化，这就为宗教禁欲主义渗入世俗社会提供了条件。世俗婚姻作为一种圣礼，就是模仿圣玛利亚和圣约瑟的榜样，履行上帝为人们指定的精神结合的神圣义务。根据这一理论，教会开始对世俗婚姻实行全面管制。在神学家们看来，婚姻只要达到为上帝增殖基督教徒人口的目的就足够了，任何超过这一目的的行为和意念都是罪过。婚礼作为基督教的一个重要的圣礼，在8世纪左右就广泛为欧洲人所接受，基督教的婚礼直到11世纪才变成被认可的教规<sup>15</sup>。从十二世纪开始，几乎所有的婚礼仪式都要在教堂举行。并且基督教还规定，凡是已婚者除非一方死亡，否则不得随意离婚或再婚。

总的来说，中世纪基督教的婚姻观带有严重的禁欲主义、独身主义和精神婚姻倾向。这对世俗的婚姻观念产生了巨大的影响，教会对婚姻的控制达到了登峰造极的地步。虽然我们不能把这种偏激的婚姻观一味地归咎为基督教会（主要是天主教）的责任。但事实证明，它在欧洲的民众中形成了一种强化节制性欲的概念和贬低婚姻的观念，人们将自己的生命奉献给了宗教，他们生活在一个缺乏灵性与欢乐，并且又恐惧又严肃的宗教世界中。而如何从禁欲的痛苦中解脱出来，如何让人们自动自觉地感悟上帝赋予人类的幸福，这个任务必然地落到了16世纪宗教改革家们的身上。

14世纪以来，文艺复兴运动勃然而兴。在意大利大部分地区，全新开放的贸易体制和个人才智的充分发挥带来了金钱与财富的巨大增长，这为人们按自己的意志生活提供了普遍的物质基础。人对性的欲望空前膨胀，中世纪的禁欲主义受到严重挑战，“在中世纪基督教既是一种信仰，又是一种生活方式”<sup>16</sup>的观念受到巨大冲击。人们开始将自己视为单独的个体，把他们的观念、欲望和冲击力看成是天生和自然的东西加以接受，意大利人迎来了一个性感与肉欲的时代。

这种道德律带来的世俗性爱和狂欢场面对教士的虔诚和规矩是一大挑战，许多教士未能抵挡住这惊人的诱惑，教士生活日渐腐化。面对教会的风化问题，正直的教士和激进的改革派分别提出解决办法。各种天主教戒律教派纷纷出

<sup>15</sup> 伯纳德·汉密尔顿：《中世纪西方的宗教》（Bernard Hamilton, Religion in the Medieval West），纽约，1986，第114页。

<sup>16</sup> M·吉尔莫：《人文主义的世界》，（M.. Gilmore, The World of Humanism），纽约，1982年版，第13页。

现，如：圣本笃派（Benediction）、圣·芳济修会中的严修派（Observantine）、卡尔萨斯派（Carthusian）等。他们提倡的高度道德生活为人们所敬佩，这些正直的天主教徒以为天主教只要清除自身的积垢，就会复兴，就会恢复唯我独尊的庄严，重现辉煌。而改革派的教徒则想借这一大良机来战胜罗马，这一股新的活力给沉浸在肉欲中的天主教徒带来巨大冲击，而天主教的腐化堕落正好为力图改革的教士提供了绝佳借口。

在文艺复兴时期，性对教会生活和世俗生活的冲击相当大，文艺复兴运动更像是一场趋向于世俗化、物质主义和个人理想的运动。一种全新的社会现实就是：性能够无限制的加以追求和享受。在文艺复兴时期，欧洲的婚姻模式主要受意大利文化的影响，天主教会对婚姻的约束力依然强大。从文艺复兴时期的男女观与经济观来看，婚姻不仅仅规定了男女之间的性关系，它还是一种从各方面影响到双方财产权的经济制度，并且这种影响有加强的趋势。在这一时期，婚姻更意味着两个家庭的结合，以便双方家庭都能从中获益。同时由于这场运动的艺术性和个人性更强，就婚姻的角度而言，有时反而让人们感觉到在商业革命高速进行的时候，这只是一个性欲过甚的时代，文艺复兴时期的人们放松了对个人生活的限制，逐渐造成社会上私通蔓延，性生活混乱的恶果。但妇女运动的逐渐兴起乃是这个时期较光辉的一页，她们靠她们的智慧、品德与机智，以及男人对她们内在外在美的欣赏，一定程度上解放了自己。她们重新认识了自我价值，这为她们争取自己的权利提供了重要的基础。一些主张妇女解放的女权学者坚信她们同男人一样也是上帝创造出来的，也同样分享人的特征和权利<sup>17</sup>。她们从中古的约束和教士的歧视中解脱出来，这一时期的妇女是最活跃、最有影响力、最具创造力的，她们让男人主宰的世界变成一个更为复杂的世界<sup>18</sup>。不过这些变化还不足以解决教士的腐化问题和社会道德的堕落问题，这一任务就自然而然的落到了宗教改革家身上。

<sup>17</sup> 威廉·J·布斯玛：《文艺复兴的衰落 1550-1640》（William J. Bouwsma, *The Waning of the Renaissance 1550-1640*），新赫文和伦敦，2000年版，第33页。

<sup>18</sup> 玛格丽·J·施耐德：《中世纪和文艺复兴时期意大利的妇女和宗教》（Margery J. Schneider, *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*），芝加哥，1996年版，第7页。

## 第二章 宗教改革家的婚姻改革实践和婚姻观

16 世纪初，宗教改革运动<sup>19</sup>爆发。改革的一个重要内容就是婚姻问题<sup>20</sup>。为了推动婚姻理论以及新教思想的发展，一些宗教改革家和新教徒们以婚姻的实践来证明他们所追求的真理。

### 一、改教家的婚姻改革实践

维登堡教士和宗教改革领袖路德认为，按照《圣经》的基本原则和基督经历，官方教义在理论上是无理的，在实践上是行不通的。1525 年，42 岁的路德就实现了他所宣讲的誓言，与 25 岁的卡塔琳娜·冯·波娜结婚了。尽管他不是第一个结婚的教士，但他可能是最具影响力的一位教士。

路德的妻子卡塔琳娜来自一个富足的家庭。9 岁起，她就在修道院当修女。1522 年，她的一个亲戚，奥古斯丁修道院的院长，放弃了誓言并信奉了路德教。卡塔琳娜和修女姐妹们受到了他的影响，并且她没得到家人的回应，就自己掌握命运。她们直接写信给宗教改革领袖马丁·路德，说明了她们的进步意识再也不允许她们继续过修女的生活。卡塔琳娜于是和她的姐妹们跟着运货商于 1523 年的复活节来到了位于维登堡的奥古斯丁修道院。路德很好地安顿了她们。卡塔琳娜在维登堡学习了两年的家政，同时留心寻找她的婚姻对象。有个来自纽伦堡的贵族家庭的年轻才子吸引了她。但由于男方的父母反对，这段姻缘以失败告终。此后，路德给她当媒人，向她推荐了教区牧师卡帕尔·格拉

<sup>19</sup> 关于宗教改革的分期，在史学界一直存在着分歧。关于宗教改革的开端就有好几种说法，其中以路德发布《九十五条论纲》的时间(1517 年)为开端的分法较为普遍，如《新编剑桥世界近代史》、查理·斯托非的《宗教改革 1517-1564》等都是这种分法。而另外一些史学家则认为宗教改革应该始于 14 世纪的威克里夫运动，赞成这种分期的有威尔·杜南的《世界文明史·宗教改革》等。同样，关于宗教改革的结束时间，史学界也是众说纷纭，《新编剑桥世界近代史》、《大英百科全书》、《美国百科全书》都赞成以 1559 年《奥格斯堡和约》的签订为终点。而吴于廑、朱寰、张箭等中国史学家和一些外国学者认为宗教改革要一直持续到三十年战争或 17 世纪初，因为从 1559 年以后的反宗教改革和其它欧洲国家的宗教改革也是宗教改革的一部份。由于这个问题史学界一直没有定论，况且考虑到这个问题比较复杂，本文不做深入讨论。本文所提到的宗教改革时代或时期是以 1517 年为开端，以 17 世纪初为终点，因为本文内容涉及到了欧洲各个国家的宗教改革运动。

<sup>20</sup> 由于篇幅有限，并且笔者不可能将全部改革家的婚姻实践一一讲述，本文只列举了几位著名的宗教改革家的婚姻实践。

兹。但卡塔琳娜发现她不能接受格拉兹博士，相反她告诉别人，她愿意考虑路德的朋友阿穆尔·斯多尔夫博士或者路德本人。而路德本人也开始认为也许她适合自己。经他父亲允许，路德娶了卡塔琳娜，从此开始了一段非常成功的结合。她们正式的婚礼仪式于 1525 年在四位证婚人在场的情况下举行，路德的父母也参加了。路德的婚宴开支，大部分来自于他的庇护者的赠礼。

对于路德的结婚，在社会上立即引起了反响，他的反对者天主教的教徒说：“如果这个修道士结婚，魔鬼和世人都要笑话他的。”同时他们期待着这名受惩罚的修士和一个修女的“可耻苟合”要“生下反基督”来。而路德对他的婚姻却是非常得意，他说：“有人因为我的婚事而小看我，不过我知道天使因此而高兴，魔鬼因此而痛哭。”“是上帝把凯蒂（卡塔琳娜的爱称）赐给我的”<sup>21</sup>。事实证明路德的婚姻非常幸福，卡塔琳娜是一个好的家庭主妇，节俭甚至吝啬；同时也是一位良母和多病丈夫的日夜守候护士；还包办几乎所有的家务。路德的家住在奥古斯丁时代的男修院，这是伊雷克特尔·弗里德瑞克借给路德的，后来伊雷克特尔的儿子把它作为结婚礼物送给了他。不久，卡塔琳娜和路德的 6 个孩子也在这里相继降生了。当路德的妻子怀孕时，他说：“我的凯蒂正在履行创世纪第一章第二十八条的内容。”同时他还告诉他的同伴：“我发觉你们可能也想结婚了，因为这是上帝给你的自然权利<sup>22</sup>”。作为父母，卡塔琳娜和马丁·路德尽心地照顾他们，不过他们的一个孩子不到 1 岁便夭折了，另一个死于 14 岁。他们俩对此深感悲痛。路德这位伟大的宗教改革家过上了幸福的婚姻生活，这不但没有影响他的事业，反而已有妻室的路德，作为一位宗教改革家，他的地位越来越高，他有妻子帮助管理家务，时常有孩子们跟在脚后边，他们的家庭是后来宗教改革家和全世界新教徒夫妇的榜样。

宗教改革家梅兰克松，在结婚前一直生活在维登堡。准确地说，梅兰克松的青年时代一直是在维登堡，萨克森大学是他的家，并且他经常为自己的拮据而叫苦。他虽然有很多机会走出去，但是都放弃了。路德经常夸奖他的学识，但他在其他事务上并不见得是一把好手，他对处理事务没有多大热情，而且在

<sup>21</sup> 欧文·查德威克：《欧洲大陆的早期宗教改革》，第 140 页。

<sup>22</sup> 帕翠克·科林斯：《英国新教的出生阵痛》(Patrick Collinson, *The Birth Pangs of Protestant England*)，伦敦：麦克米兰出版社，1998 年版，第 65 页。

危机关头常常惊慌失措<sup>23</sup>。他在维登堡过得非常满足与快乐，他每天面对来自欧洲各地的学生，这些都使他的生活变得丰富多彩。梅兰克松起初对婚姻不是很感兴趣，不过他的同事都建议他结婚，不要太过量地工作。在他 23 岁的时候，也就是在 1520 年，他娶了凯瑟里娜·克拉普为妻。她的妻子来自一个市镇议会议员的家庭，当时这种家庭是德国典型的市民阶级家庭<sup>24</sup>。虽然梅兰克松一直都不是教士，但他是非常著名的宗教改革家，他的婚姻对路德倡导的婚姻改革是个很大支持，也是反对天主教独身主义最好的方式。在结婚后，这对夫妇拥有了四个孩子。

德国著名宗教改革家和农民战争领袖托马斯·闵采尔于 1515 年成为教士，并且于 1523 年在阿尔斯塔德担任牧师。1523 年复活节之后，闵采尔的生活发生了一个变化：他与一个在修道院内隐居避难的女修士奥蒂丽雅·玛·格尔森结了婚。他是在什么地方结识奥蒂丽雅的，我们不清楚。但是，不能排除的是，这确实涉及到从曼斯菲尔德的修道院维德尔斯塔特逃来避难的那些女修士们中的一个女修士的事，她们中有 11 个人已经在阿尔斯塔德的法官那儿找到了避难所，就像马丁·路德于 1523 年 6 月 24 日向选帝侯秘书乔治·施帕拉丁所送的报告中所说的那样<sup>25</sup>。闵采尔以缔结婚姻一事而向前迈出了一大步，因为帝国的伦理是禁止教士结婚的，正因为如此，才激励着闵采尔要去追随《福音书》的戒律而不是教会及世界权威的清规戒律。1524 年复活节的那一天，奥蒂丽雅为闵采尔生了一个儿子。

瑞士著名宗教改革家慈温利在他 22 岁时（1506 年）在维登巴赫获得神学硕士学位，并被授予教士职位。苏黎士宗教改革领袖慈温利的婚姻实践就像其人一样，热情而激进。青年时代的慈温利似乎已经意识到性生活并不是错误的，他并未让自己的僧侣誓言排除肉体的享受。他与多位名门妇女有染，直到 1524 年结婚为止一直沉迷其中，但是他的行为并未使他的会众不满意<sup>26</sup>。1522 年，他联合 10 位牧师上书康斯坦茨主教霍亨兰登堡的雨果，请求允许僧侣结婚，

<sup>23</sup> 《新编剑桥世界近代史》第二卷，中国社会科学出版社，1999 年版，第 106 页。

<sup>24</sup> 卡特·宁德勃格：《宗教改革神学家》（Carter Lindberg, *The Reformation Theologian*），麻省诸塞：布兰克威尔出版社，2002 年版，第 80 页。

<sup>25</sup> 冈特·福格勒：《闵采尔传》，商务印书馆，1997 年版，第 105 页。

<sup>26</sup> 威尔·杜南：《世界文明史·宗教改革》，东方出版社，1998 年版，第 308 页。

以终止教士的不道德行为<sup>27</sup>。但是一些教士表示同意，而另一些却害怕得罪主教，这些人说这份请愿书没有什么意义，除非被教皇和罗马教会同意。最终慈温利的请愿还是失败了。这次请愿的未果引起慈温利派的强烈不满，他支持几位教士以公开行动来反对教会的决定。这其中包括一位娶了奥登巴赫(Oetenbach)女修院修女的教士；以及维亭康的教士鲁比利(Reubli)和利昂·乔丹(Leo Judae)，他俩都于1523年结婚<sup>28</sup>。

而这时的慈温利也正准备以结婚的实践来表明自己改革的决心。有些历史学家甚至认为导致慈温利与罗马教庭决裂的主要原因就是慈温利提出的允许教士结婚的请愿被罗马教庭否定了<sup>29</sup>。从1522—1524年，他一直在蓄养安娜·雷恩巴德(Anna Reinbard)为他的情人和秘密太太。而他的会众对此的解释是，当时的慈温利是非常谨慎的，他正处于事业的发展阶段，秘密地进行是为了他的名声着想。因为当时慈温利正作为一名政府官员和宗教改革的领袖，并且当时公开的时机并没成熟。直到1524年2月，慈温利才正式公开结婚。

关于他的妻子安娜的材料不多，只知道她曾是一名富人或权贵的妻子，后来成为寡妇，有三个孩子，住在离慈温利家不远的地方。她比慈温利大两岁，有人批评她说她首次婚姻是为了财富与名望，但实际上当她成为寡妇时，除了她的衣服和饰品，她只拥有400盾的遗产。并且在她嫁给慈温利后，她就再也没有佩戴过她的饰品<sup>30</sup>。外界对慈温利婚姻的评价是，他的妻子在他事业和家庭中是一名好帮手。他的家庭虽然没有路德家庭那么充满诗意，虽然他们的生活非常简朴，几乎没有什么财产留下，但是他们过得非常快乐，他和他的妻子互相尊重，分享一切。他们拥有四个孩子，慈温利非常爱他们。

在1536年，加尔文接受了日内瓦的一个教堂的牧师之职，开始了他在日内瓦轰轰烈烈的宗教改革运动。要说加尔文的婚姻，先要说说加尔文其人，因为他的结婚动机与其他宗教改革家有所不同。加尔文这个人对待事物非常严

<sup>27</sup> 托马斯·M·林德赛：《宗教改革史》(Tomas. M. Lindsay, A History of the Reformation), 伦敦, 1934年版, 第33页。

<sup>28</sup> 《废除教士独身制的请求》，慈温利的婚姻(Petition for the Abolition of Clerical Celibacy, Zwingli's Marriage), [www.ccel.org](http://www.ccel.org), 2004年3月21日。

<sup>29</sup> 理查德·迈肯尼：《16世纪的欧洲：扩张与冲突》(Richard Mackenney, Sixteenth Century Europe: Expansion and Conflict), 麦克米兰出版社, 1993年版, 第154页。

<sup>30</sup> 《废除教士独身制的请求》，慈温利的婚姻, [www.ccel.org](http://www.ccel.org), 2004年3月21日。

肃，全然缺乏声色之需，史学家蕾伊这样评价加尔文：“加尔文的个人性欲似乎不像路德那样强烈”<sup>31</sup>。他不像路德，慈温利等人，乐意开怀痛饮，畅所欲言。相反，加尔文完全压抑了天性里情欲的成分，他以其理智，全然生活在言语和属灵的世界。一切能令人陶醉的享乐：美酒、女人、艺术以及其它上帝恩赐之物，他概不染指问津。对于单身生活，加尔文不以为然，他说：“我之所以不结婚，是因为我要把我的时间全部奉献给上帝”<sup>32</sup>。可是布克尔建议他“按律法行事”，劝他结婚。他的婚姻大部分可说不是他自己考虑决定的，而是委托朋友为他挑选的。他自己只是觉得结婚也是依从了《圣经》的教导，他感觉也许结了婚他会工作得更好，并非是受了情欲的驱使。并且当时他和法雷尔在斯特拉斯堡，正是被日内瓦政府放逐期间，使得他有闲暇考虑自己的婚事。

加尔文的婚事全由他的朋友操办，他只需要回答同意或不同意。在书信中，他只偶尔提及他的婚事，好像那是一件与他无关的事。加尔文的婚事经历了两次波折，第三次才成功。第一个未婚妻门第太高，家私过多，过于任性，而且是一个德国女人，一句法语也不会说，还决心不学。另一个条件还不错，只是有流言蜚语说她比较水性杨花。对于这两次波折，加尔文感到非常幸运，他说：“上帝从这个女人手中挽救了自己”<sup>33</sup>。

最后，布克尔安排了他和伊苔蕾特·毕尔结合。她是个福音信仰者，她同她的再洗礼派亡夫有过两个孩子，但他们都还在婴儿时就死了。结婚不久，新郎新娘双双生病。加尔文回忆道：“上帝似乎是想要减缓我们蜜月的快乐，给我俩送来了病症。我夫人一直患病。她受一种慢性病之苦，后果令我担忧。有时候她显得好了一些，但是接着病情又恶化了”<sup>34</sup>。他们的婚姻生活持续了9年（1540—1549），直到他妻子的去世。他们在六年中生了四个孩子，这对患病夫妇生的孩子也都患病，并且都是生后夭折。他们的天主教敌人把这看成是上帝对异端分子的惩罚。而加尔文反击他们说：“让他们污蔑我吧！在整个基督教世界，我有千千万万精神上的孩子。”在他妻子死后，加尔文就没有再婚，

<sup>31</sup> 蕾伊·唐娜西尔：《人类性爱史》，中国文联出版公司，1988年版，第184页。

<sup>32</sup> 弗朗科西施·温德尔：《加尔文：宗教思想的起源和发展》（Francois Wendel, Calvin: Original and development of His Religious Thought），贝克尔图书出版社，1997年版，第65页。

<sup>33</sup> 斯蒂芬·兹威格：《异端的权利》，第25页，吉林人民出版社，2000。

<sup>34</sup> 梅烈日科夫斯基：《宗教精神：路德与加尔文》，第329页。

他把他的一切都奉献给了万能的上帝，他把自己整个献给了教权、教规。加尔文的同事也不劝他再婚，他们认为加尔文已没有时间来重建一个家庭了，他有太多的工作要做。

苏格兰教士兼宗教改革领袖约翰·诺克斯，一直致力于同玛丽女王斗争。在 1555 年，他与伯里克（Berwiuk）的玛格丽特·鲍斯（Margaret Bowes）结了婚<sup>35</sup>。而他妻子的母亲伊丽莎白·鲍斯夫人就是诺克斯的忠实信徒。当玛格丽特与诺克斯结婚后，鲍斯夫人就离开他的丈夫（天主教徒），与她女儿和新教的牧师女婿逃往日内瓦，因为当时诺克斯正受苏格兰教会迫害。在他们婚后 5 年，他妻子去世，而岳母鲍斯夫人一直跟随着诺克斯，威尔·杜南称他们的关系为“这奇异的三个人”。在 1564 年，诺克斯再婚，他娶的妻子是爱尔兰王室的远亲，并且只有 17 岁，比诺克斯小三倍左右的年龄<sup>36</sup>，不过很少有人对此进行批评。她为诺克斯生下了三个女儿。

随着宗教改革运动的蓬勃发展，改教家们号召的教士婚姻及亲身实践也随之传遍欧洲、乃至全世界。这是反对天主教独身主义的最好方式，同时也促进了新教教义的宣传。新教徒们开始整合基督教信仰中夫妻间相互的爱以及权力的不平等，并且在实践中逐步发展这种关系，这为欧洲近现代婚姻观的形成起着不小的影响。现代史学家迈克曼勒斯(Mcmanners)认为，路德等改教家的婚姻挑战了天主教的独身制，教士的独身不再是一种令人称羡的美德。在新教徒眼中，教士结婚并不意味着性与婚姻从此不再有原罪的性质，而是象征着教士与世俗基督徒一样同样分担人类的原罪。这样，教俗两界的差别便逐渐缩小<sup>37</sup>。就像有些史学家认为的那样，第一批结婚的教士更多的是在证明婚姻的合理性，而不是因为满足性爱的欢愉，他们的实践也证实了教士结婚并不违反上帝之道<sup>38</sup>。

<sup>35</sup> 罗格尔·A·梅森：《反叛的约翰·诺克斯》(Roger A. Mason, John Knox on Rebellion), 剑桥大学出版社, 1994 年版, 前言, 第 8 页。

<sup>36</sup> 罗格尔·A·梅森：《反叛的约翰·诺克斯》，第 21 页

<sup>37</sup> 约翰·麦克梅拉斯：《牛津大学出版社天主教历史》, (John McManners, The Oxford history of Christianity), 牛津大学出版社, 1993 年版, 第 269 页。

<sup>38</sup> 罗伯特·詹姆尼斯·巴斯特：《尊敬你的父亲：1400-1600 年教义问答和德国父权思想的出现》( Robert James Bast, Honor Your Fathers: Catechisms and the Emergence of a Patriarchal Ideology in Germany 1400-1600), 伦敦, 1997 年版, 第 80 页。

著名宗教改革家婚姻实践表<sup>39</sup>

宗教改革家	结婚时间	改教家之妻	备注
路德(德国)	1525年	卡塔琳娜·玛·波娜	
梅兰克松(德国)	1520年	凯瑟里娜·克拉普	
闵采尔(德国)	1523年	奥蒂丽雅·玛·格尔森	
卡爾斯塔特(德国)	1522年	安娜·冯·莫豪	
慈温利(瑞士)	1524年	安娜·雷恩巴德	
加尔文(瑞士)	1540年	伊苔蕾特·毕尔	1549年丧妻，未再婚
约翰·诺克斯(苏格兰)	1555年	玛格丽特·鲍斯	丧妻后，1564年再婚
布克尔(瑞士)	1522年	伊丽莎白·帕拉斯特	丧妻后又再婚
汉斯·陶森(丹麦)	1526年	娶其堂妹	

## 二、宗教改革家的婚姻观

改教家们不但身体力行地进行婚姻改革实践，还提出了各自的婚姻观点。虽然改教家们对待婚姻问题各抒己见，但其实质内容大同小异，经过笔者的归纳，以下主要从六个方面来阐述改教家的婚姻观点。

### (一)反对教士独身和赞成教士结婚

改教家们一方面尝试从权威的圣经中来寻找理由和答案，另一方面从天主教教士生活的腐败与堕落中寻找进行婚姻改革的依据。

路德在《新约》中没有找到任何关于耶稣谴责使徒结婚的记载。实际上，使徒保罗与彼得都是结了婚的。并且在《提摩太前书》第3章第2节和《提多书》第1章第6节中有云：圣徒保罗允许修士结婚，这对于路德来说是非常有力的证据。由于有不少修士、教士和女人同居，并且还有孩子，所以路德认为与其让他们在罪恶里生活，还不如让他们结婚。路德说：“若再禁止结婚，教会恐怕有缺少牧师之患”<sup>40</sup>。他在1520年所著的《致德意志的基督教贵族书》

<sup>39</sup> 为节省篇幅，特别列表说明著名宗教改革家的婚姻改革实践。

<sup>40</sup> 马丁·路德：《马丁·路德文选》，马丁·路德著作翻译小组译，第65页，中国社会科学出版社，2003年

中，对上述观点做出解释。首先他说：“不是所有的修士都能坚持独身，因为他们不仅有对肉体的需要，更多的是因为他们需要女人料理家务……；”他说：“尽管教皇的教义反对，但是当婚姻的地位反对教皇教义时，教义就失效了。没人有权将男人与女人分开，这是上帝的旨意，它高于教皇教义……”<sup>41</sup>。甚至有时路德认为她的婚姻被赋予了打击腐败的天主教的使命，他说：“我结婚了，而且娶的是一名修女。这样做也不是有什么特殊的必要性，我本来可以克制住，但是我这样做了，就是为了要刺激一下妨碍人们生活的魔鬼及其一窝子毒蛇……。我本来还可以轻而易举地做出更大胆的事来，做让上帝高兴，让渎神分子们怒火中烧的事”<sup>42</sup>。在路德的《教会被囚于巴比伦》中，罗马教廷被描述成这样的一个地方：“这里誓言被看作无效，僧侣可获准离开他的修道院，教士能用钱换来婚姻生活；这里的私生子能成为合法；丢脸之事和无耻之行反倒光荣；这里一切丑恶和不光彩的事被认为是骑士风度和贵族作风；这里允许近亲结婚和有些缺陷的人结婚”<sup>43</sup>。路德提议检查所有的男女修道院，允许不愿过修道院生活的人还俗，允许教士结婚，结束德国教士的非法同居。他说：“我们发现神职人员堕落了，许多贫苦的教士为妻室儿女所累而又心中有愧。尽管不难予以帮助，但无人帮助他们。我不能不提出忠告，也不能不安慰现在与妻室儿女过着艰苦生活的那群不幸的人，他们听到他们的妻子被称作教士的妓女、孩子被称为小杂种时蒙受着极大耻辱。我认为他们双方（自愿结成忠实配偶共同生活在一起）就算真正在上帝面前结过婚了”<sup>44</sup>。路德还从医学上考虑了结婚的益处，他认为如果一个人长时间独身会造成人虚弱无力、多汗、多体臭等疾病。路德曾这样赞美婚姻：“世上没有什么事比美满的婚姻更甜蜜了”<sup>45</sup>。

1523年元月，在苏黎士第一次讨论会上，慈温利列出了他的《六十七条论纲》。并在第49条中，他表达出对禁欲主义和独身主义的反对，他说：“我知道再没有比一面禁止教士合法婚姻，而一面却以罚金方式允许他们蓄妾这一

版。

<sup>41</sup> 卡特·宁德勃格：《欧洲宗教改革》，第98页。

<sup>42</sup> 梅烈日科夫斯基：《宗教精神：路德与加尔文》，第199页。

<sup>43</sup> 卡特·宁德勃格：《欧洲宗教改革》，第98页。

<sup>44</sup> 欧文·查德威克：《欧洲大陆的早期宗教改革》，第141-142页。

<sup>45</sup> 欧文·查德威克：《欧洲大陆的早期宗教改革》，第142页。

更大的丑闻。这是一种耻辱！”在第 28 条中，他阐述了婚姻是合理的理由：“凡属上帝所允许而又未遭禁者，均属正当。因此，婚姻适合于全人类”<sup>46</sup>。在此，他引用圣经中神圣的制度和婚姻的权力，来请求教会承认这一上帝批准的行为。慈温利的这个解释与宗教改革家布林格的想法一致，布林格也认为婚姻是圣经所倡导的，并且是自然的实践。

加尔文在其《基督教原理》中指出：“独身与禁欲是天主教为了垄断其统治而给予教众的无理的规定，这一举动不但否定了上帝的旨意，并且还是反正义的。……教士的婚姻继续维持了上帝赋予教士的圣洁，这不是一种耻辱，对他们的政府也不是一种玷污”<sup>47</sup>。在这里他认为教士的独身与结婚其实是他们的自由，没有人一生下来就是适合于独身的，这违反了自然的规律。如果一个教士在后来的实践中觉得他自己适合独身，教会也同样没有理由让他结婚。

诺克斯认为天主教要求教士独身是违反了福音书中的律法，上帝也承认是否结婚是一个人的自由，而天主教的这些无理规定是恶魔的法律。在他和路德眼中，罗马教会是一个“娼妓……完全被一切属灵的淫乱所败坏”<sup>48</sup>。

## （二）性与婚姻的关系

大多数宗教改革家都肯定了婚姻中的正常性行为，性的需求是不可抵抗的，他们都反对非婚姻与非自然的随便性交。路德在 1520 年《致德意志的基督教贵族书》中，首次提到性的自然因素：“教皇无权支配婚姻，正如他不能控制吃、喝以及内脏的运动一样……”<sup>49</sup>。在这里，路德把性看作是身体的自然运动。并且他同意圣保罗的看法，结婚只比跳火坑强一些，性的欲望和饮食一样，乃是自然的需求。对于男女性爱关系，他的观点是，性交即使是夫妻之间也是一种罪过，不过上帝遮掩这个罪恶。路德并不鄙视正常的性行为，他教导人们，性特征使人的身体成为令人尊重和十分优美的器官。但是由于教会认为人的性特征是罪恶的，它们已变得十分“卑劣”。这里，他认为上帝赋予人

<sup>46</sup> 威尔·杜南：《世界文明史·宗教改革》，第 310 页。

<sup>47</sup> 约翰·加尔文：《基督教原理》，(John Calvin, The institute of Christian Religion), 密歇根, 1995 年版, 第 172-175 页。

<sup>48</sup> 威尔·杜南：《世界文明史·宗教改革》，第 465 页。

<sup>49</sup> 罗拉德·H·贝顿：《16 世纪的宗教改革》(Ronald H. Bainton, The Reformation of the 16<sup>th</sup> Century), 波士顿, 1952 年版, 第 256 页。

类性的能力，并不是用来禁欲和浪费的，对于宗教改革家马丁·路德来说，童贞是不愉快的，禁欲是非正常的，贞洁是危险的。路德认为性和婚姻两者皆系上帝创造，是一种好事，也是事物的自然状态。无论是谁，想结婚而又没有结婚，必然会使自己的行为不端，独身的誓约只能促使人走向邪恶，他写道：“生活在世上，有肉体 and 血液的存在而没有犯罪倾向是不可能的”<sup>50</sup>。不过，路德强调只有婚姻中的性关系才是上帝允许的，他认为性爱不能否定，但是可以正确的引导<sup>51</sup>。因此怎样来控制性的欲望成为了改教家们讨论的重点。路德曾说：“婚姻并不只是意味着与一个女人睡觉，婚姻还应该包括管理家务，抚养和教育子女”<sup>52</sup>。

梅兰克松关于独身与婚姻的观点几乎与路德一致，认为教士可以结婚。他强调婚姻是两个人的自由的、不可分割的结合。他认为上帝并没有禁止性交，反而他认为正常的婚姻行为可以转移人的不道德和邪恶的念头。他特别强调贞洁与不道德之间的关系，他认为上帝是永远而绝对纯洁的和道德的。同时俗人的正常婚姻中的情爱也是纯洁的，因为这是上帝给予的权力。他极力反对任何形式的婚外的性爱行为，他认为不正常的和非自然的欲望会导致恶魔的出现，他将人带入不贞洁的、乱伦的、通奸等不道德行为当中。这不是自然的血与肉的需要，这会使人沉溺于泛滥的欲望行为与性交行为当中，这种行为导致的最终后果将使上帝厌恶人，上帝会因人的行为而暴怒<sup>53</sup>。

加尔文同路德一样憎恶天主教会对于性放纵的默许，他认为正常的婚姻可以纠正失控的欲望，性欲应该受到控制。加尔文觉察到基督教的任务就在于它施展消除罪恶的能力。加尔文主义者也都认为婚姻并不是罪恶的，相反它可以消除一定的罪恶<sup>54</sup>。因此，他为信徒的生活制定了一套严格的法律来造就他的理想。他把《教会律例》一书作为自己在日内瓦所建立的神权政治与道德规范的基础。尽管加尔文反对禁欲，但也不赞成乱交。唱歌、跳舞、咒骂、暴饮、着

<sup>50</sup> 苏珊·C·卡南特-朗：《宗教仪式的改革》，(Susan C. Karant-Nunn, *The reformation of ritual*)，纽约，1997年版，第8页。

<sup>51</sup> 露斯玛丽·O·德：《1500-1900年的家庭和关系》(Rosemary O'Day, *The family and family relationship 1500-1900*)，麦克米兰出版社，1994年版，第41页。

<sup>52</sup> 卡特·宁德勃格：《欧洲宗教改革》，第364页。

<sup>53</sup> 施耐德·L·曼斯瑞克：《梅兰克松论 1555年教区的基督教教义》(Clyde L. Manschreck, *Melanchthon on Christian Doctrine of Communes 1555*)，纽约：牛津大学出版社，1965年，第100页。

<sup>54</sup> 帕翠克·科林斯：《英国新教的出生阵痛》，第65页。

装华丽，以及其它娱乐活动都被认为有理由处以罚款和监禁。

关于控制非婚姻的性欲，加尔文提出了一套非常有用的建议，加尔文坚持认为人们应当努力工作去战胜他们固有的弱点和犯罪冲动。加尔文深信整个社会对罪恶都有一种共同的责任，正如所有成员都分享着上帝赐给他们的恩宠一样。同罪恶相比，艰苦的工作被视为圣事之一，职业被看成是神赐之物。这个观点使加尔文在性这个问题上胜过路德的看法，因为它蒙上了一层十六世纪资本主义原始积累阶段商人阶级的特有的伦理色彩，即努力工作、控制欲望和争作上帝的选民。

### （三）婚姻双方的地位与夫妻间的角色关系

路德提出了婚姻双方应该互爱，爱情才能滋养幸福的婚姻。路德是非常地爱他的妻子的，这从路德写给凯瑟琳的信中可以看出，他喜欢这样夸他的妻子：“这是一个虔诚、敬神、亲切、顾家的妻子，这是上帝给人最大的恩赐。”作为妻子，凯瑟琳也同样如此，凯瑟琳从身体和精神上的各方面照顾着她丈夫。路德把其妻子看作是他一生中不可缺少的一部分，路德认为性与婚姻如果缺少爱，那么就会导致婚姻失去重大意义，甚至会使一个人走向罪恶，是爱调和了性的罪恶与婚姻的合理。布克尔和米尔顿都认为情感的融合是婚姻的第一意义，肉体的交合则是次要的<sup>55</sup>。

对于妻子的地位与角色，虽然改教家们都认为人类的原罪大部分要归咎于夏娃，但丈夫不应该把所有的愤恨和不公都强加在妻子身上。丈夫应该像爱自己一样爱他的妻子，毕竟夫妻之间已经血脉相连。路德就此问题，一方面是持传统的日尔曼看法，妇女除了生孩子、下厨房及祷告，最好不要过问别的。妻子对丈夫，应敬爱，应服从，因为他是她的恩主。改教家们认为家是妇女的天地，在这儿她们可以发挥其特长—教育子女。在路德眼中不婚妇女和修女是不正常的女人<sup>56</sup>。路德坚信母亲一个指头，胜于父亲两个拳头，夫妻之间应该不分彼此，对于财产，应该共管共用。路德对待妇女，和当时的改教家们一样具

<sup>55</sup> 玛格丽特·R·索梅威尔：《性与主题》(Margaret R. Sommerville, *Sex and Subject*)，纽约，1995年版，第129页。

<sup>56</sup> 露斯玛丽·O·德：《1500-1900年的家庭和关系》，第41页。

有反感。他说：“我希望她(路德的妻子)在开口之前，先念一遍主祷文”<sup>57</sup>。但他对公开嘲笑妇女者，却不表示赞同：“对于妇女的缺点，最好是私底下告诉她们”<sup>58</sup>。他认为夫妻间的义务，应遵循性别的特定排列，男人应给妻子荣耀，男人在许多方面也依赖女人。路德强调那些值得尊重的妇女应是尽职尽责的妻子和母亲<sup>59</sup>。路德认为作为丈夫应给予妻子适当的尊重，对妻子在家务上所做的贡献要给予适当的肯定。这是一种爱慕，也是一种关怀，更是一种尊重。在家务事方面，路德似乎已经不失尊严地接受了他妻子的支配，他说：“在家务中，我顺从凯蒂。其他方面，我受圣灵引导”<sup>60</sup>。诚然，现实中，凯瑟琳的确没让路德失望，她管理酿造厂、菜园、果园，放牧、挤奶、宰杀，制作各色美味食品，并在身体与精神上支持路德，教育和照顾他们的子女。路德夫妇双方都很自然地承担起了各自应承担的具体事务，路德夫妻的榜样作用就在于这是一个典型的一夫一妻制的恩爱家庭。

慈温利也认为婚姻双方应该互爱互敬。这一点从慈温利在1528年写给他妻子的一封信可以看出，他称他妻子为“最亲爱的家庭主妇”。从他的朋友的讲述中，可以了解到慈温利对其妻子是充满了尊重与爱的。但从中也能看出慈温利对妻子地位的定义，即妻子的主要职责还是管理家务和对丈夫的事业给予支持。

对于妻子的地位，加尔文首先认为妻子是属于家庭的，应该服从男人的控制，他认为一个不忠的妻子应被判处死刑；另一方面虽然加尔文的婚姻不比路德的浪漫，但他还是认为夫妻双方应互爱、互相尊重。加尔文曾说心中典型的妻子形象为：她必须是贞节的，即使不漂亮或是有点吹毛求疵；她必须节俭、有耐心；她必须是关心丈夫身体健康的女人<sup>61</sup>。他同意保罗的观点：丈夫不仅要爱妻子，还要正确地引导她们。他还引用圣经中的话“一个好妻子比一颗珍珠更宝贵”来表扬其妻子。加尔文尽量把其妻子描述成典型的贤妻良母形象：“她一向是我完成圣职的忠实助手，从来没有给我设置哪怕是最小的障碍。即

<sup>57</sup> 肖安平，《互爱不仅是友谊—马丁·路德论宗教与人生》，第114页。

<sup>58</sup> E.A.韦斯特马克：《人类婚姻史》第三卷，第1210页。

<sup>59</sup> 露斯玛丽·O·德：《1500-1900年的家庭和关系》，第41页。

<sup>60</sup> 帕翠克·科林斯：《英国新教的出生阵痛》，第65页。

<sup>61</sup> H·G·科英尼格斯伯格：《十六世纪的欧洲》(H. G. Koenigsberger, Europe in the sixteenth Century), 伦敦：朗文出版社，1989年，第72页。

使出现困难，她也一向是志愿的伴侣，不仅在流亡和在困苦中，甚至是在生离死别之际”<sup>62</sup>。加尔文认为妻子的责任不仅仅是生儿育女，还是男人不可分离的伴侣，要帮助男人过得更舒适。

苏格兰的诺克斯认为完美的女人就是要服从男人和帮助男人，作为妻子更该如此。他引用保罗的话：男人并不是女人的一部分，而女人却是男人的一部分。同时他认为“女人不可能拥有与男人一样的美德。”“女人应远离权力。”“女人掌权就是违反了上帝的律法。”“女人不应参政”<sup>63</sup>。虽然诺克斯的这番话带有与苏格兰女王玛丽斗争的政治色彩，但不可否认，诺克斯虽然肯定了婚姻对女人的同等意义，但并没有同意放手解放妇女在社会中的地位。

恩格斯在他的科学著作《家庭、私有制和国家的起源》中指出：“如果说只有爱情为基础的婚姻才是合乎道德的，那么也只有继续保持爱情的婚姻才合乎道德”<sup>64</sup>。这是马克思主义伦理学在婚姻关系上的基本道德要求，即婚姻的道德基础只能是两性之间的爱情。不过改教家们虽然解放了婚姻；虽然理解婚姻必须建立在爱情的基础上；虽然承认妇女在婚姻中拥有一定的权利；但不可否认这之间仍然蕴含着不少传统的夫权统治思想<sup>65</sup>。

#### （四）子女观

路德本人就是一个好父亲，他认为父母不应该随意打骂孩子<sup>66</sup>。基于本能，他将严厉与慈祥配合得很恰当。路德还时常为孩子作曲，并且弹着吉他和他们一起唱<sup>67</sup>。因此路德对圣歌的贡献其实来自于他对家庭幸福的歌颂与赞美。同时路德写给其孩子的书信也是日耳曼的文学之宝。路德认为孩子们是他新生活的核心，当他的14岁爱女夭折时，路德的心几乎粉碎，他说：“上帝千年以来，对任何主教都没有给过这么大的恩赐，然而他竟给了我——让她做我的女儿，可

<sup>62</sup> 梅烈日科夫斯基，《宗教精神：路德与加尔文》，第330页。

<sup>63</sup> 罗格尔·A·梅森：《反叛的约翰·诺克斯》，第12-43页，诺克斯对抗苏格兰女王玛丽的斗争具体见罗格尔·A·梅森：《反叛的约翰·诺克斯》的第一、二章。

<sup>64</sup> 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯全集》第21卷，人民出版社，1959年版，第96页。

<sup>65</sup> 关于宗教改革时期的夫权统治问题，本文第五章的第二节有论述。

<sup>66</sup> 罗伯特·詹姆尼斯·巴斯特：《尊敬你的父亲：1400-1600年教义问答和德国父权思想的出现》，第80页。

<sup>67</sup> 马克·格林格拉斯：《1500-1618年的欧洲宗教改革》(Mark Greegrass, The European Reformation 1500-1618), 朗文, 1998年版, 第236页。

是，亲爱的上帝，如果你要带她走，我只有听从你的安排。说来奇怪，我亲身体会到，她现在虽然安详，宁静，但是异常忧郁”<sup>68</sup>。可见路德对他的子女，付出了几乎所有的爱。路德说：“世上没有一种结合是比婚姻的结合更美好的了，而没有一种痛苦是比离婚更痛苦的了，除了亲生孩子的去世”<sup>69</sup>。路德认为婚姻除了带来性的快感，还给予了夫妻的爱情与孩子的亲情。上帝让一个教士能体验家庭的悲观离合，酸甜苦辣，在路德的神学中，这些都是人们为什么要“因信称义”的理由。

慈温利认为婚姻既然被上帝赋予繁衍生殖的重要意义，那么承担抚养和教育子女的义务也是完整婚姻的重要组成部分。慈温利对其子孙也很尽力地关怀，在慈温利的希腊圣经中（他称之为“慈温利的圣经”），他自己加进了一页家庭的族谱，上面有他四个孩子的生日和资助者。他的子孙们也很敬佩慈温利，他的最小的孙儿成为一名神学家，而他的小孙女为了纪念他，把他的这本圣经送到苏黎士的图书馆作为收藏。

梅兰克松虽然不怎么懂得照顾孩子，经常边看书边摇摇篮，但他非常强调父母对子女的教育作用。他的长女安娜在他的调教下，成了一个教养良好的知识女性。不过安娜嫁给了一个性情古怪、脾气暴躁的丈夫，梅兰克松一直试图帮助女儿离婚，不过就在这时，安娜死于生第六个孩子时的难产。有了安娜的经验，梅兰克松对二女儿迈格答恩（Magdalen）的婚姻特别谨慎，最后，他把迈格答恩嫁给了一个心地善良的医学教授。而他的儿子菲利普在十八岁时就秘密结婚，但梅兰克松也没责怪他<sup>70</sup>。

### （五）离婚、私通以及一夫多妻制问题

罗马天主教会在获得婚姻的裁决权后，即坚持婚姻是上帝恩宠下的神圣仪式，终生不可改变。他们坚持圣保罗的观点：“夫妻不可彼此亏负，除非两相情愿，暂时分房。为要专心祷告方可；以后仍要同房，免得撒旦趁着你们情不自禁，引诱你们”<sup>71</sup>。当然，婚姻对于宗教改革家们来说也不完全意味着幸福，

<sup>68</sup> 威尔·杜南：《世界文明史·宗教改革》，第317页。

<sup>69</sup> 帕翠克·科林斯：《英国新教的出生阵痛》，第65页。

<sup>70</sup> 欧文·查德威克：《欧洲大陆的早期宗教改革》，第143页。

<sup>71</sup> 伯兰特·罗素：《婚姻革命》，东方出版社，1988，第31页。

既然有结婚，那必然会存在离婚、通奸、重婚、甚至一夫多妻制问题。如何在不违反宗教与社会道德的情况下处理这些问题，成了宗教改革家讨论的热点。

对于离婚问题，路德承认这还是个有待讨论的问题，虽然路德没有一套系统的观点，但他还是表现出了对离婚的极大反感。路德在《教会被囚于巴比伦》一文中曾说道：“宁愿重婚而不愿意离婚”<sup>72</sup>。但宗教改革者翻遍《圣经》却中找不到这种观点的依据，分居而没有再婚是耶稣特别认可的唯一离婚形式。但路德认为这只是一个建议，而非命令，依他的观点，私通会自动摧毁婚姻。而一个妻子如果拒绝丈夫的婚姻权利，则可视作放弃婚姻，一个人阻止配偶过虔诚的生活也构成离婚的条件<sup>73</sup>。同时路德还认为离婚也可以扩展到不含宗教动机的蓄意遗弃行为。他还坚持，拒绝与配偶过性生活，也应成为离婚的充足理由。在此，路德对离婚虽然只是提出了建议，但站在天主教的对立面，路德的婚姻观就这一点已是很大的进步了。

对于这个问题，苏黎士的慈温利和斯特拉斯堡的布克尔持相同观点，是比较宽容的。虽然他们也主张不能随意离婚，他们认为在马太福音中已订婚者出现离异的情况只有一例，但这是加上了其合理的因素的。除了通奸的例子可以导致并允许离婚外，抛弃和对生命的威胁，精神错乱等因素也可以提出离婚的要求，这些都是在合法范围内的。布克尔和米尔顿都赞成缺少爱情和欢乐的婚姻不应该再继续。并且布克尔认为婚姻是一种民事契约，所以离婚的原因可以有很多种。当然布克尔的观点受到天主教地极力反对，因为天主教绝不承认婚姻是一种民事契约，而是圣事之一。

对于离婚，加尔文一方面反对正常婚姻下的离婚，另一方面容忍有理由的离婚。他建议对婚姻触礁的夫妇提出建议和忠告，实在不行，只有三种情况可以提出离婚。这三种情况分别是：一、妻子或丈夫有私通行为。加尔文认为这是最不可赦的错误，甚至他都不敢为日内瓦人劝解这档纷争，因为他认为在旧约时代，犯了此罪是要被乱石打死的；二、遗弃（很多年没有音讯，就等于是遗弃了）；三、彼此在宗教信仰上不能和谐共存。曾经有位意大利新教徒为躲避迫害逃往日内瓦，但他的妻子笃信天主教，不肯改宗，于是加尔文赞成他们

<sup>72</sup> 玛格丽特·R·索梅威尔：《性与主题》，第191页。

<sup>73</sup> E.A.韦斯特马克：《人类婚姻史》第三卷，第1211页，商务印书馆，2002年版。

离婚。以上三条离婚理由都是合理的，并且为以后出现的离婚案件提供了正确的引导。

在离婚的问题上，宗教改革家对妇女的权利似乎显得很是通情达理，他们认为女人同样有权利要求离婚，英国 16 世纪的新教改革家约翰·胡珀 (John Hooper) 说：“当丈夫对妻子不忠，有不轨之举时，妻子可以要求离婚。如果丈夫对其他女人产生兴趣，其妻子也有权对其他男人产生兴趣”<sup>74</sup>。在法国有一些贵族妇女正是因为宗教改革家关于离婚的公平主张而改信新教的，这些贵族妇女非常赞同加尔文所提倡的一夫一妻制和夫妻间的相互权利。例如，妻子可以有因丈夫的通奸行为而提出离婚的权利，改教家的这个观点深受她们的欢迎。这些法国贵族妇女认为改信新教能争取更美满、更平等的婚姻，可以摆脱传统的夫权统治。如纳瓦内 (Navane) 的皇室成员玛格雷特夫人就是忠实的加尔文教徒，他经常与加尔文和其他宗教改革家秘密通信来探讨离婚问题和妇女问题<sup>75</sup>。

梅兰克松曾明确表示通奸是不道德的，人们必须记住，美德是必然存在于对邪恶之念的控制下的。从梅兰克松的观点我们看到，他更在乎的是婚姻的男女两人性，他反感通奸、一夫多妻制等行为。虽在他和路德也默认了亨利八世的再婚，但那更多是出于政治考虑，他内心是厌恶离婚的，认为那是背叛上帝的行为。并且他反复说：“上帝使婚姻中两个人的血肉联系在了一起，他们不应该分离，一旦婚姻建立起来，就不应有婚外关系”<sup>76</sup>。

加尔文认为婚姻以外的任何性关系是有罪的，凡通奸者都应被处以死刑。他在《基督教原理》中指出，既然主给予我们值得尊重的、神圣的婚姻，那么这一行为就应受控于主。任何婚外性行为，都会被上帝诅咒，只有正常的婚姻关系才能阻止我们放纵的欲望。如果随意进行婚外关系，那就必将会受到上帝的惩罚。加尔文认为婚姻不但破坏了神圣的誓言，还玷污了神灵的纯洁性。安东尼（加尔文的兄弟）的妻子被发现与加尔文的仆人的通奸行为，并且同样的行为被发现在加尔文的继女朱迪斯·斯托德 (Judith Stordeur) 和女婿身上。

<sup>74</sup> 玛格雷特·R·索梅威尔：《性与主题》，第 197 页。

<sup>75</sup> 大卫·波特：《1460-1560 年的法国历史》(David Potter, A History of France 1460-1560), 麦克米兰, 1995 年版, 第 245 页。

<sup>76</sup> 施耐德·L·曼斯瑞克：《梅兰克松论 1555 年教区的基督教教义》，第 113 页。

对此，加尔文遭受了巨大打击。加尔文也毫不留情，认为他们犯了通奸罪，应该被谴责和处罚，依照日内瓦的市政法律，他们被放逐了<sup>77</sup>。新教对于私通的惩罚比罗马天主教更是望而生畏，同时他们的道德谴责也要严厉得多。罗马天主教认为人都有某种程度的罪过，因此它制定了各种对付犯罪的办法；与此相反，新教废除了罗马天主教认罪和赦罪的规定，使得犯罪的人处于一种比他在罗马天主教中更没有希望的境地。我们可以看到这种态度的两个方面，在新教地区离婚是极有可能的，但是通奸就会受到比在大多数天主教国家严厉得多的谴责<sup>78</sup>。

路德虽然不赞成一夫多妻制，但他在很多场合中提到时，态度都很宽容。他认为上帝也不曾禁止过一夫多妻制。即使像亚伯拉罕这样的“完美基督徒”，也娶有两个妻子。诚然，上帝只是在某些特殊情况下，才允许某些人实行一夫多妻制。而一个基督徒要想效法这些先人，也就必须表明自己的处境与他们相似。不过，在路德的婚姻的想法中，一夫多妻制无疑还是比离婚可取。路德的理由是：因为一个女人一年只能怀一次孕，而一个男人可以随时制造出新的生命。对于这个可笑的理由他的妻子回应道：“这真是可耻。在我能接受这个观点以前，我最好回到修女院，离开你以及孩子们”<sup>79</sup>。

加尔文一直都不赞成一夫多妻制，他在圣经注释中明确表示一夫多妻制是错误的。一些加尔文教徒也支持加尔文的这个观点，如英国的斯多克伍德(John Stockwood)，他认为拥有多妻的人都是有罪的，应受到惩罚。对于《旧约》中亚伯拉罕的行为，加尔文把责任最大限度地推到了他的第一任妻子身上。他认为沙拉(亚伯拉罕的妻子)的这个建议是愚蠢和无礼的。加尔文的信徒也支持这个看法，他们认为一夫多妻制是苏格拉底夫权制的扩散。这是对正常婚姻法规的一种侵犯和破坏，并对维持社会秩序带来了不便，使徒时代的这种行为只是为了给上帝增加更多的人民，并不是出于性的目的<sup>80</sup>。并且加尔文主义者认为，一夫多妻制在新约之前都是合法的，并没有被禁止，亚伯拉罕的蓄妾

<sup>77</sup> 约翰·T·麦克内尔：《加尔文主义的历史和特征》(John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*) 纽约：牛津大学出版社，1954年版，第189页。

<sup>78</sup> 伯兰特·罗素：《婚姻革命》，第39页。

<sup>79</sup> 帕翠克·科林斯：《英国新教的出生阵痛》，第65页。

<sup>80</sup> D·尚弗：《上帝之城》(D. Shaft, *City of God*)，密歇根，1977年版，第163页。

行为也没有受到上帝的惩罚。加尔文本人也坚持一夫一妻制才是上帝号召并同意的最自然的婚姻方式。

总的说来，新教和天主教对于离婚、通奸和一夫多妻制问题的看法，都是根据神学观点来进行阐述，而不是根据家庭的生物目的来解释。天主教认为，按照上帝的意图，婚姻是不可解除的。一旦两个人结了婚，无论哪一方，只要对方还活着，不管他们是怎样一种情况，就不可能与第三者有圣洁的性关系。新教徒虽然赞成离婚，但他们之所以这样做，一方面是由于他们反对天主教关于圣礼的说教；另一方面则是由于他们断定，不可解除的婚姻将会导致通奸。而且他们还确信，较为自由的婚姻关系可以减少通奸现象<sup>81</sup>。宗教改革家布林格认为较为宽松的婚姻关系是对通奸和嫖娼卖淫的最好“解毒剂”。

#### （六）婚礼不是一种圣礼

在路德看来，圣礼存在于上帝的应许之言与标志的结合之中。圣礼是一种由上帝设置的与标志相伴的应许，或者说是一种由应许相伴的标志。路德的解释是：每一种可见的行动可能很自然地就意味着某件事，它可以被理解成现实的可见的图画或类似物<sup>82</sup>。但要把一种象征的行动变成圣礼这点还不够，此象征的行动还必须是由上帝构建并与他的应许相结合。圣礼的特点最终依赖于神的应许之言呈现。凡是无此特点的，如婚礼或坚振礼，人们就不能说它是圣礼。1520年路德在他的著作《教会被囚于巴比伦序言》中指出，结婚不是圣礼。他和其他宗教改革家一起将天主教的七个圣礼减少为两个，即洗礼和圣餐。但这并不意味着婚礼不重要，因为路德认为离婚问题在没有讨论清楚的情况下，婚礼可以稳定夫妻双方的婚姻关系，这对家庭与社会是一大好处。梅兰克松也同意把婚礼排除在圣礼之外，因为婚礼是没有神的应许之言的呈现，他提出将世俗权力与宗教分离。路德曾在他的《朴素牧师与主持婚礼》的小册子中写道：“由于婚姻只是世俗事务，因此各地的婚姻仪式可以允许有所不同，婚姻的管理大可交给世俗机构办理，这与牧师的关系不大。但是，如果有夫妇要求我们为他们的婚礼赐福，这也是我们的义务”<sup>83</sup>。不过在宗教改革时代，不要求牧

<sup>81</sup> 伯兰特·罗素：《婚姻革命》，第147页。

<sup>82</sup> 保罗·阿尔托依兹：《马丁·路德的神学》，第352页，译林出版社，2001年版。

<sup>83</sup> 苏珊·C·卡南特-朗：《宗教仪式的改革》，第13页。

师赐福 (也就是监督订婚或举行婚礼) 的夫妇几乎是微乎其微。

慈温利对于圣礼采用的是两分法, 即圣事的内在性与外在性都是独立的明显的。他否认圣事的外在性会对内在性产生影响, 也即圣礼并非是神恩的奇妙工具, 而是有用的象征<sup>84</sup>。这导致他的圣餐学说有别于路德派, 继而慈温利认为婚礼并不属于圣礼, 它是世俗的。

有关婚礼是否作为一种圣礼, 加尔文的观点与路德相似。加尔文在其《基督教原理》中指出圣经中没有任何地方默认了婚礼是一项圣礼, 上帝也从没承认过, 婚礼作为圣礼, 这是在教皇格里高利时代才确定下来的。他认为罗马教廷的这项规定是存在矛盾的: 一方面把婚姻当成一件圣事, 而另一方面又禁止教士结婚。加尔文曾经说道: “婚礼以及性爱不存在圣礼的任何性质”<sup>85</sup>。因为加尔文认为圣礼是上帝的话和精神的连续, 是一种精神奇迹, 而不是物质奇迹, 所以在他的概念中, 忏悔礼、涂油礼、婚礼等不能体现上帝的精神奇迹的行为, 都是被错误地称为圣礼的, 应该废除。17 世纪英国宗教改革家巴蒂也认为婚姻是属于人类的东西, 贞节只有天国才会有。因此婚礼并不属于圣礼。

史学家格林格拉斯 (Greengrass) 认为, 虽然宗教改革家没有从根本上改变婚姻制度, 但是从他们否认婚姻是圣事之一这一点来看, 他们已经改变了以往婚姻被赋予的一些特性<sup>86</sup>。由于婚礼在宗教改革家眼中已不是圣礼之一, 因此他们倾向于将婚姻的裁决权交还给世俗的权威机构, 但神学家仍保留忠告政府在这方面应该奉行什么原则的职责。加尔文在《基督教原理》中曾这样说: “婚姻与种地、建房、修鞋、以及买卖一样都是上帝法规允许的行为, 并且都是神圣的和受祝福的行为, 但是它们都不属于圣礼”<sup>87</sup>。在这里, 加尔文很明确地把婚姻与世俗事务摆在了一起。在宗教改革时代, 婚姻管理的世俗化趋势在明显加强。

总之, 改教家的各种婚姻观无非想要表达一个中心思想, 即婚姻的功效更甚于天主教禁欲的生活。现代学者罗那德·贝顿 (Roland Bainton) 曾说: “路

<sup>84</sup> 卡特·宁德勃格:《欧洲宗教改革》,第161页。

<sup>85</sup> 约翰·加尔文:《基督教原理》,第172页。

<sup>86</sup> 马克·格林格拉斯:《1500-1618年的欧洲宗教改革》,第235页。

<sup>87</sup> 约翰·加尔文:《基督教原理》,第173页。

德等宗教改革家的婚姻观奠定了 16 世纪以后整个欧洲的婚姻观”<sup>88</sup>。在宗教改革时代，婚姻被赋予了具有现代意义的进步特点。众多宗教改革家对婚姻都抱一种务实的观点：婚姻是上帝指出的满足性欲和抚养孩子的方法，任何人都拥有结婚的权利。同时，婚姻与性生活开始划清界限，既不是互相排斥，也不是互相贬低，更不是天主教尊奉的完全精神婚姻。宗教改革家相信婚姻是不依赖于性生活的，他们同时强调了家庭、宗教和社会的发展与婚姻有着挥之不去的联系。婚姻虽然在改教家眼中已经不是圣礼，可是新教的伦理观又规定了新的婚姻关系，婚姻作为神的创造之一仍然保持着自己的高度尊严，仅仅依靠宗教改革家的婚姻观要想给婚姻家庭关系以高度自由发展的空间是远远不够的，宗教改革只是欧洲近代婚姻变革的一个开始。

---

<sup>88</sup> 罗拉德·贝顿：《马丁·路德传》，(Roland Bainton, A life of Martin Luther), 纽约，1950 年版，第 287 页。

### 第三章 宗教改革时代的其它婚姻观

在宗教改革时代，除了马丁·路德等宗教改革家发表了对婚姻的看法，还有另外一些教派或个人提出了不同的婚姻观。例如：卡尔斯塔特和闵采尔表达了更为激进的婚姻观，莫尔提出了具有共产主义思想萌芽的婚姻观、以及再洗礼派主张的一夫多妻制的婚姻观等。当然，这些观点本身是落后的或是先进的，是理想的或是激进的还有待讨论。但在婚姻大变革时代，这些形形色色的观点仍然是当时整个欧洲婚姻观的一部分。

比路德走的更远、更为激进的是 16 世纪维登堡的神学教授卡尔斯塔特，他以极其强硬的姿态来谴责教士独身制。他详细阐述了神圣的婚姻制度，以及婚姻在道德和精神方面的必然性。卡尔斯塔特在他的小册子《关于独身制》中认为强迫教士结婚比中世纪强迫独身要好<sup>89</sup>。卡尔斯塔特的这种激进和强硬的观点显示了他在婚姻问题上不像路德那样有点保守，提倡激进的改革是他的思想基础。对于卡尔斯塔特来说，虽然他的思想仓促形成，却是鲜明的，他的目的是善良的。

尽管闵采尔<sup>90</sup>称赞牧师们的婚姻，但他在 1521 年写的《论滥用弥撒》中提到，他拒不接受由性行为引导出来的婚姻观，结婚就是为了将来作为“上帝选民”的教会后继有人，婚姻就只能是一种生育的手段。他用圣经中的话解释道：敬神和智慧的神灵可以阻止将生育变成兽性的乐趣。（《以赛亚书》11：1）<sup>91</sup> 这种观点使闵采尔尽量把婚姻赋予某种意义，再加上他把全部经历倾注在革命上，他几乎没有什么时间来过他的家庭生活。从婚姻观这一方面来看，与其说他们有宗教改革者的性格，不如说他们有革命者的性格。恩格斯曾经针对闵采尔的这个观点指出：“我们已经可以发现中世纪一切带着宗教色彩的起义以及近代任何无产阶级运动初期都具有的那种禁欲主义。这种严格的禁欲主义的风纪，这种摒弃人生享乐的要求，一方面是要面对着统治阶级树立起斯巴

<sup>89</sup> 卡特·宁德勃格：《欧洲宗教改革》，第 98 页。

<sup>90</sup> 闵采尔虽然是宗教改革家，但是他的思想非常激进。所以作者没有把他的婚姻观纳入第二章‘宗教改革家的婚姻观’当中，而是把他的观点纳入第三章‘宗教改革时代的其它婚姻观’中，来进行分析。

<sup>91</sup> 冈特·福格勒：《闵采尔传》，商务印书馆，1997 年版，第 87 页。

达式严格平等原则；另一方面又是一个必经的阶段，如果不经过这个阶段，社会的最下层是决不能发动起来的”<sup>92</sup>。恩格斯认为闵采尔虽然赞成婚姻，但他从来就鄙视婚姻的快乐，所以这是一种平民禁欲主义。但是这种平民的禁欲主义与早期基督教的禁欲主义有所不同，主张这种禁欲主义的平民本身是生活在社会的最底层的劳动者，他们的社会处境不允许他们以超然的态度脱离尘世生活。他们不能像教会里的僧侣那样，依靠盘剥和施舍度日。同样，他们也不能像统治者那样享受骄奢淫逸的物质生活。显而易见，这种禁欲主义只不过是平民无产阶级起来反抗统治阶级压迫的一种表现形式，它具有革命的性质。

托马斯·莫尔，这位思想矛盾的天主教徒，在轻视天主教经院哲学的同时，又立志实行教会改革。当天主教与新教发生分裂时，他对此悲叹不满，他与伊拉斯谟一样，在路德“叛教”以前，都是宗教思想上的首领。他们这种带有强烈人文主义气质的天主教徒，在新旧两边世界的斗争变得过于激烈之时，其部分观点就显得不合时宜了。虽然莫尔称不上严格意义上的婚姻改革家，但他主张的带有空想社会主义、甚至共产主义色彩的婚姻观，也在宗教改革时期算得上是独树一帜了。

莫尔的婚姻观主要体现在其著作《乌托邦》中，乌托邦是南半球的一个岛屿，岛上的一切事情都做得尽善尽美。岛上的婚姻都是严格的一夫一妻制，这一点比柏拉图《理想国》中主张的公妻制有所进步。在结婚前，无论男方或女方若不是童身，都要受严惩，家长们生怕自己的对儿女的疏忽大意而招来臭名声，并且夫妻双方婚前的检查是必备过程。未婚夫妻，按例必须彼此脱得一丝不挂，这是为了双方在婚前互相看明白，避免婚后发现对方身体的毛病而后悔。在这个国家，一旦结婚，若无特殊情况是不能离婚的。在乌托邦的婚姻家庭中仍然实行“妻子必须服从丈夫，子女必须服从父母”的原则<sup>93</sup>。可见，婚姻在莫尔的空想社会中仍未能摆脱等级与夫权的束缚。在乌托邦国家中，坚持要离婚的人，其婚姻状况必须是以下三种情况：（1）任何一方有通奸行为或是“无可容忍的乖张任性”，可以离婚，但是过错一方就不能再度婚嫁。（2）有时候完全因为双方希望离婚，可以离婚。（3）任何一方在婚后出现严重的缺陷

<sup>92</sup> 恩格斯：《德国农民战争》，《马克思恩格斯全集》第7卷，人民出版社，1959年版，第420页。

<sup>93</sup> 托马斯·莫尔：《乌托邦》(Thomas More, Utopia)，纽约，1947年版，第130页。

也被许可离婚或在婚前就解除婚约。但是离婚事宜必须在男女双方申请到社区会议的许可后，方可以执行。同时乌托邦又规定，破坏婚姻关系的人应被罚为奴隶。莫尔的婚姻观在当时看来，已经是很大胆、开放和宽容了。但是，这里仍可以看出其权力机关对两性生活的绝对支配权。在乌托邦中，宗教信仰是自由的，出家人原则上是过独身生活，但他们如果想结婚也可以结婚。有些信仰虔诚的人戒肉食，屏绝婚姻，大家把这类人视为圣德高洁，却不认为他们十分聪明。莫尔的婚姻观中表达了其反对天主教强迫教士独身的观点，同时他又或多或少的吸取了东方神秘主义和东正教婚姻观的特点。从整体上说，莫尔的婚姻观与新教改革家的婚姻观是大同小异的，他的观点既有夫权家长制的局限性，也有反独身禁欲与赞成部分教士自由婚嫁的先进性。但是，莫尔的婚姻观毕竟是凭借一人的想象和思考得来的观点。在很多问题上，他的观点还显得不够完善，因为他很少联系实际的宗教和世俗问题，其看法只会永远停留在对未来的幻想当中，虽然这种幻想被后人证明有一定的合理性。

相比以上婚姻观来说，再洗礼派的婚姻观更为激进一些。他们在反对教士独身的同时，还大张旗鼓地宣扬一夫多妻制。仔细分析当时的历史背景，可以理解再洗礼派的这种婚姻观点与他们的运动性质有很大关系。首先，部分再洗礼派的领导人和会众是极力反对天主教的禁欲独身主义的<sup>94</sup>，就这一点来说，他们的观点是进步的。他们以为教士独身是被迫的，主张独身的教士是厌恶婚姻的人，并且独身是反基督的绝对标志。他们认为任何人的婚姻都是上帝法规允许的行为。其 16 世纪的领袖汉斯（Hans Betz）说到：“圣经告诉我们，每个男人都应该拥有其妻子、儿女，这样人类才能繁衍。并且以上帝之言，婚姻一直都是神圣的，婚床一直都没有被玷污过，因此，新婚夫妇不需要教士来祝福婚床”<sup>95</sup>。再洗礼派不像路德那样认为婚姻是性泛滥的终结和不道德行为的

<sup>94</sup> 由于再洗礼教派众多，并且再洗礼教徒没有杰出的核心领袖，没有具有经典意义的教义，没有集中的管理机构，并不能说所有的再洗礼派都反对教士独身。迪肯森承认许多再洗礼派人士抱有令人钦佩的理想主义，但更多的只是一些倾慕者，他们不曾操纵政府，也不曾较长时间控制过一种政治组织。（参见 A.G 迪肯森：《历史思想中的宗教改革》（A.G Dickens, Reformation in History Ideology），剑桥，麻省诸塞，1985 年版，第 213 页）所以，只能说部份再洗礼人士反对禁欲独身。德国早期的再洗礼派就是例外，他们主张教士独身的，1527 年 2 月，德国再洗礼派在斯特拉斯堡开会，制定了七项信条，其中主张：教徒应严守律法，过禁欲生活，并且认为这样才能得救。

<sup>95</sup> 哈罗德·S·本德尔：《瑞士兄弟会的建立者》（Harold S. Bender, Founder of the Swiss Brethren），赫拉德出版社，1973 年版，第 102 页。

终止。他们认为一个信仰基督的人是否结婚，与他这一生的圣洁性没有什么关系。婚姻与性关系并不是人性本恶的一面。这是上帝给予人类的神圣制度和责任，婚姻与性更显示了人们对上帝与教会的爱。关于这一点，瑞士的再洗礼者在 1527 年发表了关于婚姻的小册子进行宣传。其领袖德尔克·菲力浦（Dirk Philips）也写了关于这方面的著作<sup>96</sup>。并且有些再洗礼派作者还赋予了婚姻很重要的现实意义，如墨龙·西蒙斯（Menno Simons）说到：“我写的《基督的真实信仰》是要让人们意识到，婚姻不但是神圣的，而且婚姻让丈夫和妻子面临困难与挑战时，能联合在一起共同解决问题，无理由的离婚不是一个虔诚信仰宗教的人应该的选择”<sup>97</sup>。这一观点，让我们看到在再洗礼派遇到天主教与新教的双重迫害时，从婚姻上表现出了的强烈的团结性和战斗性，婚姻对于再洗礼派具有维持生存和保持实力的重要意义。再洗礼派曾明确表示，他们不反对婚姻，只反对战争和经济惩罚。

再洗礼派的婚姻观还具有另一个重要特点，就是他们之中大多数教徒承认甚至鼓励发展一夫多妻制。虽然在他们的空想共产主义理想中，卖淫被制止，通奸和不贞是死罪，但是再洗礼派的领袖认为基于《圣经》先例，所有未婚妇女都可以当作“妻子的同伴”，实际上就是妾。1531 年，再洗礼派在明斯特公开宣扬：谁要想做一个真正的基督徒，就必须娶有多妻。慈温利曾这样评价再洗礼派的一夫多妻制：“再洗礼派正在实践淫乱的性爱关系”<sup>98</sup>。前面一段已经提到，鉴于当时再洗礼派所受的几重压迫，其一夫多妻的观点似乎是具有合理性的。再洗礼派表现出的这种特有的婚姻观很大部分是出于他们组织上的需要，是他们维持信仰的先决条件。一定程度上，一夫多妻制的选择是他们对当时所遭受环境的合理反应。因为在受到新旧教的同时压迫下，再洗礼派的死伤人数实在太多，繁衍、生殖、继承教义和保存教徒成了对内建设的主题。由于迫害的严重，他们的家庭观念较强，由于害怕越来越严重的迫害，宗派中的成员努力要扩大家庭的范围，亲属关系是防止泄密与被迫害的基础。以暴力和专

<sup>96</sup> T·J·范·布拉特：《殉教者模范》(T. J. Van Braght, *Martyrs Mirror*)，赫拉德出版社，1951 年版，第 275-276 页。

<sup>97</sup> J·C·温格尔：《门诺西蒙全著》(J.C.Wenger, *The Complete Works of Menno Simon*)，赫拉德出版社，1984 年版，前言。

<sup>98</sup> 奥尔·匹特·戈瑞尔：《欧洲宗教改革时期的宽容与非宽容》(Ole Peter Grell, *Tolerance and intolerance In the European Reformation*)，剑桥大学出版社，1996 年版，第 45 页。

制统治著称的尼德兰再洗礼派领袖约翰就拥有众多妻妾。而另一领袖博克尔松则建议允许再洗礼派的男子娶数位妻子，传道师和长老经过 8 天的迟疑不决，最终同意此建议。博克尔松本人也娶妻 16 人，其中还有他朋友马蒂的遗孀<sup>99</sup>。至于摩门教徒，正如世人所知，则视一夫多妻制为神创立的制度。直到 19 世纪，在美国的摩门教徒（再洗礼派的一个分支）仍然实行一夫多妻制，不过自从有其信徒因此被捕入狱后，在美国的摩门教才取消了一夫多妻制的做法。

---

<sup>99</sup> 《新编剑桥世界近代史》第二卷，第 165 页。

## 第四章 欧洲各国的婚姻改革以及修道院的变化

随着宗教改革家们赞成教士结婚的观点的提出,欧洲各大小国家和各诸侯领地也开展了广泛的婚姻改革运动。即使是在部分天主教辖区,新教徒们也积极宣传改教家的这一观点。在新教势力占主导的地区,修道士和教士们努力争取婚姻自由,不过各地区进展程度各不相同。而在天主教占优势地区,教士婚姻改革受到罗马教廷的强烈抵制,很少有教士或修道士获得婚姻自由,不过由于新教地区的巨大影响,天主教也不得不就一些世俗婚姻问题做出调整。

### 一、部分欧洲国家的婚姻改革及特点

英国<sup>100</sup>新教徒的婚姻改革显得不是那么顺利,甚至可谓一波三折。英国国王或女王的宗教信仰和政策随时在改变,新教人士只得以温和的态度来对待婚姻改革事宜。否则,随时可能遭受变革的牵连。在宗教改革初期,英国新教改革家安柔利肯在传教中这样鼓励教士结婚:“婚姻是一件连上帝都会感到高兴的事。”英国的新教改革家克拉默(Cranmer)在就任坎伯雷特大主教以前就已经悄悄与一位路德派信徒的侄女结婚,在他当上大主教以后,他的婚姻只是被国王默许,由于局势的不稳定,当时他并没有公开婚事。此后,他曾多次在《公祷书》中强调要捍卫新教教士的婚姻自由<sup>101</sup>。1529年以后,更多地位低下的英国教士在天主教教权统治中显得无足轻重,这使他们有充分的时间对天主教信仰进行一些再思考,有新教倾向的教士开始怀疑天主教的禁欲主义,教士的婚姻问题开始提上议程。史学家迪肯森认为甚至还有一部分教士是完全是因为有一定的婚姻倾向和性需要而转向新教,他们自然而然地加入了反对天主教独身原则的行列<sup>102</sup>。在1547年,虽然关于教士婚姻的许可在投票的情况下通过了,但因为爱德华的犹豫和教会上层人士的态度不断变化,这项改革法令一直到1549年才勉强与《公祷书》一起被发布。意大利新教教士维明格利

<sup>100</sup> 这里分析的英国婚姻改革,只是针对英国的国教(安立甘宗)而言,而清教婚姻改革本节不作讨论。

<sup>101</sup> A·G·迪肯森:《英国宗教改革》(A.G. Dickens, *The English Reformation*), 丰塔那出版社, 1976年版, 第234页。

<sup>102</sup> A·G·迪肯森:《英国宗教改革》, 第74页。

( Vermigli ) (他后来成为牛津大学的教授) 来到英国宣传新教时, 当时的英国人还是很惊诧他的婚姻, 甚至有些人根本不能接受他的行为。这是因为维明格利不但拥有妻子, 而且他的妻子还曾是修道院的一位修女。到 1551 年, 婚姻问题在英国又引起一场不大不小的争论, 萨默特公爵一派认为新教徒的婚姻行为需要限制一下, 他建议国会恢复教士独身制。但同时又颁布了一项“宽容诏书”: 实在想结婚者, 经获准才可结婚<sup>103</sup>。而另一些新教改革家在 1552 年新出版的祈祷书中表达了这样的观点: 婚姻是命中注定的, 是为了生育的需要, 他们认为婚姻问题迟早会成为基督教徒的“道德标准”, 正如同那些数字化的天主教徒的道德准则一样。1552 年, 英国恢复并修改了爱德华六世颁布的《公祷书》, 其中重申允许教士结婚。

在新教婚姻改革取得了一定的进展之时, 英国的局势又发生了巨大变化。1553 年, 由于天主教狂热信仰者玛丽女王的继位, 在 319 个英国已婚教士中, 有 88 个教士的婚姻都被宣布无效。其中, 昂格利亚 (Anglia) 有 25% 的教士婚姻被宣布无效, 在约克郡 10% 的教士婚姻被判无效<sup>104</sup>。为此, 玛丽女王的理由是, 这些教士结婚的主要目的是出于性的冲动和反对天主教的独身教义, 并不属于真正意义上的婚姻。以至于在英国肯特郡都有人为已婚教士们打抱不平: “我们的教士嫁给了圣经, 而没能拥有自己的妻子”<sup>105</sup>。

英国的这种复杂情况是有它特殊的原因的。他们没有核心的改革家来引导他们的婚姻走向胜利, 而且当时英国教会的权力尚不能完全与王室的权威相抗衡, 或许他们一直就没有脱离过国王的统治。再加上最高统治者的宗教信仰总是摇摆不定, 英国新教徒们因害怕灾难的随时到来, 其改革决心和热情并不像德国、瑞士那么强烈, 他们受太多的外界因素的干扰。英国教士的婚姻改革在 1558 年进入伊丽莎白一世统治时期, 才有了较为稳定的环境, 新教徒们才形成了一套自己的婚姻体制。伊丽莎白时代的新教徒巴蒂放心地说道: “婚姻是上帝赐予人间男女最好的生活状态”<sup>106</sup>。不过在这一时期, 一些教士的婚姻还

<sup>103</sup> 威尔·杜南:《世界文明史·宗教改革》, 第 445 页。

<sup>104</sup> 凯塞琳·大卫斯:《世界宗教》(Catharine Davies, A Religion of the World), 曼彻斯特大学出版社, 2002 年版, 第 2 页。

<sup>105</sup> 帕翠克·科林斯:《英国新教的出生阵痛》, 第 67 页。

<sup>106</sup> 玛丽·E·维斯勒:《近代早期欧洲的妇女和性别》(Merry E. Wiesner, Women and Gender in Early Modern Europe), 剑桥大学出版社, 2000 年版, 第 226 页。

是未能得到承认，他们的子女仍然被当作私生子。

在德国，由于路德和其他改革家的大力宣传以及婚姻实践，婚姻改革进展得比较顺利。不过这种现象也只是针对德国北部的一些新教地区，在这些地方，未婚牧师甚至会被教区居民怀疑为同性恋者或是教皇的间谍。1521年沃尔姆斯帝国会议出版了一本大胆呼吁新教观点的书，书中将路德和乌尔利希·冯·胡滕称之为上帝派给他们这代人的信使。这部书包括十五册丛书，同年十一月初以前，该丛书全部出齐，他们的总名为《同盟者》。其中有一部书就专门倡导教士结婚，这本小册子叫《教士没有妻子是多么危险》（卷首插图画的是主教为一位教士主持婚礼，背景是两个僧侣结婚，还有两位乐师坐在高层座位上）。在1526年的斯佩耶尔（Speyer）会议上，改教家就提出允许教士结婚的建议，但这个建议一直没被议会通过，不过当时已经有很多离开修道院的教士就迫不及待地结了婚。1525年，在奥格斯堡召开的帝国会议上，新教诸侯委员会正式提议应当允许教士结婚，在会上，梅兰克松以坚硬的态度来捍卫教士的婚姻自由。他认为这个建议是否被议会通过只是一件小事，未婚教士不必一直等待下去。而在南部的一些天主教教区，结婚的教士长时间不能受到应有的尊敬，有些还被驱赶出教区。

在瑞士邦联，新教的婚姻改革开展的比较活跃。在1525年以前的苏黎士，虽然教士的婚姻未被承认，他们的妻子和儿女没有合法地位，几乎没有教士公开举行婚礼，但还是有很多教士秘密地结了婚（其中就包括他们的领袖慈温利）。1523年，慈温利在苏黎士提出了67条论纲后，康斯坦茨教区的许多教士在政府和教会的支持和帮助下，开始了广泛的婚姻实践。直到1523年，一位苏黎士教士威廉·鲁比利（William Roubili）才第一次公开举行了教士婚礼<sup>107</sup>。到1524年，改教家兼教士马修·泽尔又在大教堂公开举行婚礼。其后，七名著名的已婚神职人员虽然被斯特拉斯堡主教开除教籍，但这只能更加坚定改革者的决心，况且这只是瑞士新教徒婚姻改革的开始。由于该城主教势力的脆弱，在新教徒上台后，广泛的教士婚姻改革便一发不可收拾。1525年，苏黎士教士的婚姻被苏黎士政府宣布为合法婚姻<sup>108</sup>。在斯特拉斯堡，部分离开修

<sup>107</sup> 托马斯·马丁·林赛：《宗教改革史》第二卷（Tomas. M. Lindsay, A History of the Reformation [Vol. 2]），伦敦，1934年版，第36-37页。

<sup>108</sup> 托马斯·马丁·林赛：《宗教改革史》第二卷，第36-37页。

女院的修女向那些德国同胞们学习,纷纷嫁给新教改革者——他们中绝大部分是牧师。修女维布兰迪丝·罗森布莱特先后与在布克尔和斯特拉斯堡的三个新教改革者结过婚又离婚,并跟每一个丈夫都生有孩子<sup>109</sup>。

在北欧地区,新教的婚姻改革出现了一个明显的特征,即教士们的婚姻受到国王和政府强有力的支持。因为北欧国家的宗教改革有一个共同的特点,就是改革是自上而下由国王发起并推行,最后建立起以国王为首的路德派国家教会,不过仍保留主教制形式。在瑞典,教会执事兼著名宗教改革家奥拉斯·佩特利在1525年先于路德四个月娶妻,但受到的干扰却比路德要小得多。主教布拉斯克却为这种违反教士独身生活的行为大感震惊,并且要求国王禁止。但国王古斯塔夫却回答得很巧妙:“假如佩特利做错了事,自当处罚,但是因举行婚礼而加禁止,不免令人感到惊异,除了犯淫乱罪,或其他罪该禁止外,像这种事是不该禁止的”<sup>110</sup>。由此可见,国王对新教教士的婚姻改革做出了巨大的让步,甚至是一种支持。

而冰岛的情况更为开放,在路德发起宗教改革前,天主教教士的婚姻似乎已经成了一项公开的秘密。其宗教改革家侯拉尔在谈到婚姻问题时说:“教士约恩·阿拉松是结了婚的,生了几个孩子的,并且这种情况在冰岛是司空见惯的”<sup>111</sup>。冰岛的这种情况或许是由冰岛的地域特性决定的,因为冰岛地多人稀,又远离教皇权威,教士的结婚行为早早就被接受了。在丹麦,国王克里斯蒂安二世(Christian II)在卡尔斯塔特的建议之下,于1521年制定了一项法律。禁止向罗马上诉,改革隐修院,限制主教权力,允许神职人员结婚。这项法令因遭到反对未能实施,不过公开的教士婚姻已是屡见不鲜。同年,弗里德里希一世(Frederick I)的一项法令将这一权利正式载入其中,明确规定容忍路德派教会,允许神职人员结婚<sup>112</sup>。1523年,丹麦国王弗利德里克在欧登塞召开的国民会议(Herredag)上,正式下令议会同意教士结婚。1527年欧登塞国会正式通过决议:以前被天主教禁止的教士婚姻,现在都通过了允许。每个人都

<sup>109</sup> 玛丽莲·亚隆,《老婆的历史》,第127页。

<sup>110</sup> 威尔·杜南:《世界文明史·宗教改革》,第477页。

<sup>111</sup> 《新编剑桥世界近代史》第二卷,第144页。

<sup>112</sup> 威利斯顿·沃克尔:《基督教会史》,中国社会科学出版社,1991年版,第186页。

有权利选择是单身或结婚<sup>113</sup>。

而在东欧，婚姻情况比较复杂，这里有经过胡司宗教改革“洗礼”的改革派教徒，有虔诚的天主教徒，甚至还有一些伊斯兰教徒。而在匈牙利、斯洛文尼亚、波兰的一些地区还有不少的东正教教徒。在那里，由于宗教和教会繁多，并且管理混乱，牧师和僧侣的婚姻一直都没引起过多的注意。在波兰，教士婚姻改革情况有如瑞典，1555年，波兰国会会议通过一项决议：对于一切信仰，凡是根据“上帝纯正的道”，均有宗教自由。并立法正式许可教士结婚以及在圣餐中享用饼和酒<sup>114</sup>。在匈牙利西部，斐迪南国王一直努力调解天主教与新教的矛盾，他希望萨尔兹堡（Salzburg）的议会允许教士结婚，并且用两方面形式的圣礼<sup>115</sup>。而东匈牙利因为在土耳其人统治下，新教的婚姻改革受阻甚少。而在具有胡司改革传统的捷克，新教婚姻改革还有一番争论，酒饼同领派坚持神甫、教士要禁欲独身。而国王斐迪南二世则支持神甫、教士可以结婚，最后酒饼派只得让步，婚姻自由的法令在议会同意后得到颁布和执行。

## 二、修道院的变化<sup>116</sup>

### （一）婚姻改革前修道院的背景

自中世纪以来，无论男女修院一律按照严格的规章进行禁欲修行。他们不能对肉欲怀有任何兴趣，并且自愿实行独身原则。在男修院中，女子总是被描写成引诱修道士的魔鬼，修士们认为在女子面前不为所动是成为神圣的标志。在女修道院中，贞节就如修女们的生命一样珍贵，她们生活中唯一接触的男性就是上帝耶稣。当然，谈婚论嫁在这里几乎就没有可能性，虽然也有些秘密婚姻的例子，但精神婚姻才是他们生活中重要的情感理想。直到文艺复兴时期，整个社会的色欲横流才在修道院的历史条件下找到了有利于纵欲的土壤。僧侣与修女的所谓“不轨行为”，开始其实是完全健康而正常的，是对独身制的抗议，但到了后来却成为了修道院腐败的象征。这些现象的带头人就是文艺复兴

<sup>113</sup> 安德鲁·约翰斯顿：《历史资料：欧洲宗教改革》（Andrew Johnston, History at source: The Reformation in Europe），伦敦，1996年版，第57页。

<sup>114</sup> 威尔·杜南：《世界文明史·宗教改革》，第481页。

<sup>115</sup> 欧文·查德威克：《欧洲大陆的早期宗教改革》，第144页。

<sup>116</sup> 有关宗教改革时期西欧修女院变革的论述，可参见四川大学历史文化学院2001级研究生雷若欣的硕士毕业论文《试论从中古向近代转型期间的西欧修女院变革》，论文指导教师为史学博士张箭教授。

时期的几位著名教皇。彼得拉克在他的一封著名的《公开信》中，对当时的情况作了评说：“抢劫、暴力、通奸，是淫乱教皇的家常便饭，丈夫们被流放，他们的妻子被强奸，一旦有了身孕便还给他们，生孩子之后再夺过来以满足基督在世代表的淫欲。”教皇尤里乌斯二世放弃了要求崇拜者吻教皇脚的习惯，但实际上是尤里乌斯的脚因感染上了梅毒而大面积坏死才不得不中止这一习俗。德国的一位纪实作家狄德里希曾这样描写当时不来梅和乌特勒支的修道院：“僧侣与妓女一起住在修道院里，他们把修道院变成了妓院并在那里胡作非为，修女把自己的婴儿都杀掉。”诚然，在德国、意大利、西班牙、法国、不少修道院连一间清静的修道房都没有。夜里总是有客人上门，或男宾，或女宾，在许多地方，修道院是附近一带贵族最喜欢的客店。法国教会有影响的著名导师热尔松用以下的理由来为僧侣的不绝色辩护：“僧侣在满足性欲的时候，是否违背了绝色的誓愿？不，绝色的誓愿只是表示弃绝婚姻。所以，僧侣即使做出极不道德的行为，只要没有结婚，就不能算违背绝色的誓愿”<sup>117</sup>。这种可笑的理由实际上是公开承认教士的腐败性行为，虽然不准僧侣结婚，但同时却允许他们拥有情妇。所以，在路德 1521 年的《关于修道院的誓约》中，他主要反对五项修院誓约，其中一项就是反对修道院的独身制，他认为这项誓约违背了自然的常理<sup>118</sup>。

## （二） 关闭或保留修道院的争论

面对一些教会和修道院的腐败情况，宗教改革家下定决心要改变修道院现状，一部分的改教家要求彻底解散修道院和修女院，强迫他们还俗。例如，1524 年苏黎士议会下令修道院与修女院均行关闭或转为医院、学校，修士与修女出院后即结婚<sup>119</sup>。1518 年，但泽（Danzig）地区的传教士们有效地奉行路德的婚姻主张，开始进行婚姻改革，市政会议也准许修士和修女还俗，到 1525 年，波兰关闭了大多数修道院。当然，这其中的原因是多重的，有出于要求肃清教会风气的因素；也有出于掠夺修道院财产的因素；更有些激进的改教家认为如果没有关闭修道院就不算是真正的宗教改革运动，虽然我们不太清楚他们坚持

<sup>117</sup> 爱德华·博克斯：《欧洲风化史》，第 365 页。

<sup>118</sup> 理查德·迈肯尼：《16 世纪的欧洲：扩张与冲突》，第 142 页。

<sup>119</sup> 威尔·杜南：《世界文明史·宗教改革》，第 445 页。

这种意见的原因,但持这种观点的改教家还不算少数。另一部分改教家并不赞成完全消灭修道院制度。卡尔斯塔特只是认为年轻人不应该进入修道院,从而减少修道院的数量。他说:“任何不到60岁的人都不应该进入修道院”<sup>120</sup>。路德也认为在关闭一些腐败修道院的同时,也可以保留一些名声较好的修道院。因为他首先认为修道院生活与世俗生活的唯一区别只在形式,而不是内容;其次,他认为一个人想要成为僧侣是他自己的选择,就像选择其它职业一样,修道士的地位并不天生优于农民或教师。在16世纪20年代的瑞典,其信奉新教的统治者对修道院就采取了较温和的态度,他们只是强迫这些修士、修女接受新教教义。虽然有部分修士修女反对,但大多数修道士认为这比强迫他们还俗好多了。这种状态一直持续到16世纪末,直到大部分修道院被强令关闭<sup>121</sup>。相比较而言,第二种对待修道院的观点(不完全关闭修道院)要合理得多。因为在德国农民战争中,有不少的修道院就被无理地捣毁,这样的做法一方面会引起权威们的反感;另一方面,对抗双方都未能从捣毁修道院中得利。

### (三) 政府和修道院本身的态度

新教地区的政府机构对关闭修道院,要求僧侣和修女还俗的观点也持两种态度。第一种观点是支持关闭大量修道院,勒令僧侣们还俗,持这种观点的新教政府一方面认为这样可以肃清教会和社会风气;另一方面还可以剥夺修道院不菲的财产,他们认为没收这些修道院财产就像从市民手中收税一样正常。这些没收的财产一部分被政府官员或新教贵族吃掉,剩下的用于建设新教教堂或学校,极少一些或是作为修士还俗的补助。经过新教改革的英国和爱尔兰,几乎所有的修道院和修女院财产都归国王控制。许多修女只是得到少量的补贴,因而大部分修女选择了还俗或是继续她们的修道生活。(这些修女主要活动在天主教区,因为新教地区的修道院大量被关闭。)而另一种新教政府却反对关闭大量的修道院,他们建议修道院只是做适当的改革即可,不必让修道院大规模地消失。

对于修道院本身来说,面对滚滚而来的婚姻改革与修道院改革,也出现了

<sup>120</sup> 卡特·宁德勃格:《欧洲宗教改革》,第98页。

<sup>121</sup> 玛丽·E·维斯勒:《近代早期欧洲的妇女和性别》,第229页。

两种态度。一些修士和修女表示自愿离开并且还俗，他们一出院后就立即寻找伴侣结婚，并开始从事世俗工作。1521年，维滕贝格附近有两位修道院修士就是为了结婚而脱离本尼狄克修院的。而另一部分修士仍然要求保留隐修制度和修道院，坚持独身原则。他们号称修道院是“从不堕落，所以从来不需要改革”<sup>122</sup>。不过，大部分持这种观点的修士和修道院在新教地区是不太受欢迎的。在德国帕德尔波(Paderborn)有一部分男修士坚持独身，不愿离开修道院，结果那里的主教愤恨地称他们为异端，并把其中的两人投入监狱。有些地区的新教教会和政府认为坚持待在修道院的人是天主教的好细。这些修士和修女得到的下场大多是被强迫还俗，修道院被强迫解散。如果运气较好，有责任感的教会和政府会帮助他们寻找伴侣，甚至帮助他们谋求工作。

当然，并不是所有的新教地区的修道院都面临被解散的境地，仍然有一部分的修道院被保留了下来。不过，这也仅限于两种情况，一种是进行了新教改革的修道院，由原来的天主教修道院或修女院变成新教的修院。如德国的赫尔福德(Herford)修院在1565年由天主教修道院变成了新教修道院。在鲁勒堡(Lüneburg)的奥登斯坦特修女院也是出于这种原因才保留下来<sup>123</sup>。但这时的修院人数已经减少，修士和修女们或还俗，或转移到天主教修道院。这样的修院毕竟是少数经过同意保留下来的，并且历史较悠久，风气较好。而另一些保留下来的修院却是得地利的缘故。一般在新旧教的边缘地带，双方教会管理都较为松散，小部分修道院因此被保留下来。如在德国西北部的威斯特伐里亚就有8个天主教修女院保持完好<sup>124</sup>。

#### （四）还俗以后

还俗后的修士和修女也不是一帆风顺地找到了新的生活信仰，这群曾经与世隔绝的男女在面临全新的世俗生活时，也遇到了各种各样的问题。虽然有一部分男修士在离开修道院后马上就结婚生子，但这并不占多数。大部分男修士是在离开修道院后几年或更长的时间才找到了伴侣，有些甚至终生未婚。在这期间他们虽然生活在尘世，但仍然保持修士的一些习惯。路德在脱离本尼狄克

<sup>122</sup> 汉斯·维尔纳·格茨：《欧洲中世纪生活》，东方出版社，2002年版，第105页。

<sup>123</sup> 欧文·查德威克：《欧洲大陆的早期宗教改革》，第168页。

<sup>124</sup> 欧文·查德威克：《欧洲大陆的早期宗教改革》，第169页。

修院后，仍然身穿修服，并住在简陋的房屋里，直到结婚。西欧修道院的男修士主要来自下层阶级，而修女很多来自中层家庭。因此，修道院或修女院解散后，很多修女不愿下嫁这些还俗的穷困修士；另一方面，16世纪的嫁妆花费已经开始飞速上涨，导致许多来自中下层的修女家庭无力负担。所以，面对修道院的被关闭，从总体上来看，男修士与女修士的态度不尽相同。修女们是强烈地反对关闭修道院，而男修士的态度没有那么强烈。当然，态度的不同也决定了结果的不同。在德国梅登堡(Magdeburg)和汉伯斯坦(Halberstadt)只有半数的修女院被关闭，而有五分之四的男修院被关闭<sup>125</sup>。但这种情况仍然不能满足那些愿意隐修的女人。这时，另一些被解散的修女院就派上了用场，部分解散的修女院被改成新教妇女团体(community)。这种团体主要接受贵族或中等阶层的未嫁少女或不愿嫁人的女性，以及一部分原来的修女。她们在这里接受新教的教育，直到她们出嫁，不过嫁人时间并没有限制。在德国汉堡和荷尔斯太因就有许多这样的新教妇女团体。不过，就整个还俗的适应性与社会的容纳度而言，男修士的情况要好于修女的情况。一部分男修士在出院后会成为某教区的牧师，也有些担任了教区教师，还有一些男修士重归大学，或任教，或深造。由于修会的不同，男修士对还俗的态度也有所不同。方济格派的男修士多数对还俗持乐观态度，他们当中大部分在离开修院后，热心于宗教改革运动，乐意接受世俗工作，并谈婚论嫁。相反，许多多米尼克修士难以接受还俗的现实，仍然坚持独身，不少男修士甚至穷困一生。而修女的情况明显要差于男修士，修女院的被解散其实是限制了很多妇女的生活和工作选择。整个社会赋予她们的角色仅仅剩下妻子与母亲了，更多的妇女被卷入到16世纪夫权家庭的漩涡中，社会对中世纪修女院神圣的贞节观不再是绝对强调和崇拜了。

### 三、天主教对婚姻观的调整

经过新教婚姻改革的欧洲国家及地区，社会风气焕然一新。修道院的腐败作风得到有力控制，非正常的性行为受到限制，妓女与妓院的数量明显减少，家庭伦理观得到明显加强和提升。这些都对天主教国家是不小的打击，天主教不得不进行一些改革来适应新形势。

<sup>125</sup> 玛丽·E·维斯勒：《近代早期欧洲的妇女和性别》，第229页

首先,天主教内部出现了很多改革家,他们对婚姻问题提出了自己的看法。曾是天主教头面人物的格奥尔格·维策尔就是其中一人。维策尔早年曾在维登堡学习过,不过后来他还是信奉了天主教,并作了天主教神甫。1531年,他和他的妻子住在信奉天主教的埃斯勒本(Eisleben),因为他是已婚神甫,所以他只能传教不能主持圣事。后来,他和妻子搬到富尔达(Fulda),这里对教士结婚的限制不是很严。维策尔认为允许教士婚姻与天主教的默许拥有情妇是有明显区别的,他认为允许秘密蓄养情妇不可能比明媒正娶更道德,而教皇所谓的结婚会给教士带来罪恶更是无稽之谈<sup>126</sup>。在意大利,天主教改革者奥基诺发表了一篇对话录,主张世俗的一夫多妻制比一夫一妻制可取,结果他被革职了<sup>127</sup>。甚至有人称教皇庇护五世曾有“禁止教牧婚娶自有理由,然有许多更重要的理由又准许教牧婚娶”<sup>128</sup>。当然这句话的可信性我们还不得而知,但在婚姻改革的大环境下,至少已有人从神圣不可侵犯的天主教教义角度去寻找和重审婚姻的合理性。

其次,从1545年到1564年,罗马教会陆续召开了24次会议,最重要的是特伦托和波尔诺会议。会议最终重申了既存的天主教理想:它宣称婚姻是一种不可分解的圣事,号召绝对坚持教士独身的原则,谴责在普通民众中宣扬公开的性行为,并主张守贞是比结婚更受祝福的一种方式。并且在1547年的特伦托第七次会议中,天主教重申:“教会的圣事有七件”,还是说结婚确实是一件圣事。天主教认为如果谁觉得结婚超越了独身和保持贞节的神圣意义,那么他将会是被上帝诅咒的罪人。另外,特伦托公会议规定,天主教徒与非天主教徒缔结婚姻,除非事先经教会批准,否则一概无效。历史学家汤顿曾说过:“教会方面总是很嫌弃这类婚姻,因为这不仅影响圣餐之拜受,而且还有使人走入歧途的危险,并导致子女教育上的一些困难”<sup>129</sup>。不过,罗马教皇迫于压力,逐渐对异教通婚做出了一些让步。虽然异教婚姻(也称混合婚姻 mixed-marriage)在天主教国家占很小比例,但由于天主教在这方面的让步,

<sup>126</sup> 欧文·查德威克:《欧洲大陆的早期宗教改革》,第145页。

<sup>127</sup> 玛格丽特·R·索梅威尔:《性与主题》,第151页。

<sup>128</sup> 转引自,路德:《我们的信仰》,戴怀仁译,第56页,道声出版社,1992。

<sup>129</sup> E.A.韦斯特马克:《人类婚姻史》第二卷,第532页。

再加上宗教宽容精神在逐步发展,混合婚姻在天主教地区有发展的趋势<sup>130</sup>。除此之外,罗马天主教的教义逐渐承认孩子是婚姻的目的之一,罗马天主教竭力得出这样一个结论,即不以孩子为目的的性交才是罪恶的<sup>131</sup>。这是天主教在对待性问题上上的一个长足进步。

最后,虽然天主教仍然坚持教士独身,但其教会内部的腐败问题却得到了改善,罗马教廷感受到若再不严肃纪律,他们将会丧失更多的信徒。1545年开始,天主教通过特伦托会议的一系法令,对教会开始进行整顿。虽然未能完全达到目的,但也收到了一些良好效果。在天主教辖区,主教们为了整顿教区秩序,加强了教区登记簿的使用,这一地区的所有生死、洗礼、婚礼等都要被记录在簿<sup>132</sup>。罗马教皇让梵蒂冈礼拜堂中米开朗基罗的裸体画像“穿上”腰带和衣袍来遮盖,因为特伦托会议公开谴责宗教艺术中的裸体出现是故意让人们看到男女的性器官,这是一种不纯洁的意图。虽然这种做法有些过激,但可以看出天主教纠正腐败风气的决心。1566年,教皇庇护五世也按特伦托宗教会议精神,号召所有国家废除娼妓制度。一些修道院也开始进行改革,严格纪律,努力重归远离尘世的隔绝状态。天主教的修道院和修女院也在努力恢复应有的道德风貌。其中,圣·特里萨的修道院改革最为成功,特里萨要求其加尔默罗会教徒穿着草鞋,以稻草为褥,戒荤食,严格地足不出户。而另外一些修道院也开始进行一些有益的社会服务工作。如:安杰拉·梅里建立了厄尔苏拉修女团,通过教育妇女和儿童以振兴基督教徒家庭<sup>133</sup>。在特伦托会议以后,意大利有些地区的婚礼甚至禁止音乐和舞蹈<sup>134</sup>。

天主教改革虽然仍以反宗教改革为目的,但它在整肃教会风纪、挽救日益严重的道德危机和修补十分混乱的婚姻与家庭关系方面,的确产生了一定的客观积极作用。根据天主教教士对斯佩耶尔地区的系统调查,该地区通过整顿,到17世纪20年代时,教会内部的风气大有好转:教区教士基本能遵守独身要求,他们的教育水平和专业知识提高了,擅离职守、斗殴及酗酒等现象也减少

<sup>130</sup> 关于混合婚姻问题,本文第五章的第一节有简略的论述。

<sup>131</sup> 伯兰特·罗素:《婚姻革命》,第38页。

<sup>132</sup> H·G·科英尼格斯伯格:《十六世纪的欧洲》,第223页。

<sup>133</sup> D.J.卡莫迪:《妇女与世界宗教》,第145页。

<sup>134</sup> 特瑞乌尔·迪恩:《1330-1650年意大利的婚姻》(Trevor Dean, Marriage in Italy 1300-1650),剑桥大学出版社,1998年版,第47页。

了<sup>135</sup>。历史学家戴维斯认为相对于文艺复兴时期的裸露主义和物质享受，宗教改革是更像一个过分守礼的时代<sup>136</sup>。

---

<sup>135</sup> 马克·R·佛斯特：《乡村的反宗教改革》(Marc. R. Forster, *The Counter Reformation in the Villages*)，科内尔，1993年版，第104页。

<sup>136</sup> 那塔烈·热蒙·戴维斯：《妇女史—复兴与启蒙的自相矛盾之言》(Natalie Zemon Davis, *A history of Women—Renaissance and Enlightenment Paradoxes*)，哈佛大学出版社，1993年版，第46页。

## 第五章 宗教改革时代的婚姻演变

### 一、世俗婚礼仪式的变化和婚姻结合方式的改变

史学家布鲁斯·托利曾说：“宗教改革家不只是想改革神学和圣礼，还想改革整个社会的道德生活。宗教改革家认为他们应从四个方面改革社会的道德风貌，包括调整家庭生活和性爱关系；加强公共礼仪；使礼拜日的活动更具圣洁性；调节邻里的关系”<sup>137</sup>。并且改革家与世俗机构联合把这些条款整理成文，而且部分以法律的形式加以实施。

#### （一）婚礼仪式的强化

天主教 12 世纪末就制定了宗教婚姻法，这种婚姻法仅仅是一种婚配形式，内容为配偶双方同意，其执行者为配偶本人<sup>138</sup>。一旦自由交换过意见，双方同意，就是所谓“秘密”结婚也完全有效。天主教会虽然谴责这样的结婚，却拒绝宣布其无效。到了中世纪末期，在特伦托会议期间，秘密结婚的问题，就是说未成年子女未经父母同意或没有教士与证婚人在场就结婚的问题，在天主教中引起了激烈的争论。罗马教会为此制定了好几个草案。大多数主教同意法国主教的观点，未征得父母同意的结婚应该宣布无效。天主教认为世俗婚姻需经父母同意才能进行，罗马教会认为没有教会主持的私下婚姻无效，并且婚前必须作婚前预告（其性质相当于订婚仪式）<sup>139</sup>。这些规定使天主教放弃了部分传统的原则，而且部分规定采用了东正教的态度，因为东正教认为举行宗教仪式是基督信徒婚姻中不可缺少的条件。

马丁·路德等新教改革家也认为在正式的婚礼前都应该有订婚仪式，至少包括男女双方的父母和两个教堂的牧师。路德强调婚事一旦定下来，双方就必须遵守。1556 年，德瑞士登(Dresden)的婚姻法中就明确强调订婚的意义等同于婚姻的意义，当地政府机构认为订婚仪式最好在公开和正式的情况下进行，

<sup>137</sup> 布鲁斯·托利：《宗教改革后期（1581-1621 年）维登堡的牧师和教区居民》（Bruce Tolly, Pastor and Parishioners in Wittenberg During Late Reformation 1581-1621），加利福尼亚，1995 年版，第 87 页。

<sup>138</sup> 安德烈等：《家庭史》，三联书店，2003，p131。

<sup>139</sup> 《新编剑桥世界近代史》第三卷，第 59 页。

并由牧师监督。历史学家帕梅拉(Pamela)说：“路德虽然不承认订婚礼是圣礼，但他在潜意识中并没有绝对抛弃婚礼与圣礼的关系，他仍旧承认婚姻与宗教的神秘关系”<sup>140</sup>。同时，加尔文也认为订婚是仅次于结婚的第二重要的仪式<sup>141</sup>。虽然新教地区十分强调订婚的重要性，但实际上婚前性行为和婚前怀孕的情况仍然比天主教地区多。有历史学家将其归结为新教地区商品经济发展的原因，因为在商人阶层占多数的新教地区，晚婚率逐渐提高。这是因为一般的年轻人都要在拥有一定的经济基础后再结婚。因此，从订婚前或订婚后，直到正式结婚，这是一段长时期的等候，所以在这期间发生性行为是很常见的，甚至有些父母默认这种行为。为此，新教地区不得不采取一些强硬措施来限制这种情况的发生。苏黎世规定女孩最低结婚年龄是14岁，男孩是16岁，并且所有发生婚前性行为的人都要受到惩罚<sup>142</sup>。1580年，萨克森的婚姻法规定：若男女在订婚后和结婚前的这段时间发生性行为，即使未造成怀孕，也是犯法，重者包括进监狱。1556年，德瑞士登(Dresden)的婚姻法也写道：“如果一个女子在婚前与未婚夫以外的人睡觉，那就是犯了通奸罪，需受到严厉的惩罚”<sup>143</sup>。在图林根，宗教改革前婚前性行为十分普遍，有的妇女甚至在婚后就立即生子，这不得不叫人怀疑。但在宗教改革时期，图林根为了限制婚前性行为和婚前怀孕，其法律规定婚前性行为属于犯罪，要受法律制裁<sup>144</sup>。在此之后，图林根的社会道德风貌才有所改善。

虽然婚礼在宗教改革家眼中已不是圣礼，但在教堂举行婚礼仪式仍然是牧师们的重要职责之一。并且改教家们还重新对具体的婚礼事宜进行了一番整顿。比如，婚礼不得在星期天举行，这是全体教区居民做礼拜的日子。在瑞士苏黎世，婚礼甚至不能在星期三举行，因为教会认为任何带有数字“三”的东西都不吉利，婚礼也不例外<sup>145</sup>；另外，婚礼不得在晚上进行；婚礼期间不准醉

<sup>140</sup> 布鲁斯·哥登：《十六世纪的新教历史和个性》(Bruce Gordon, Protestant history and Identity in Sixteenth-Century), 学者出版社, 1996年版, 第128页。

<sup>141</sup> 弗朗科西施·温德尔：《加尔文：宗教思想的起源和发展》，第78页。

<sup>142</sup> 布鲁斯·哥登：《瑞士宗教改革》，(Bruce Gordon, The Swiss Reformation), 曼彻斯特出版社, 2002年版第250页。

<sup>143</sup> 布鲁斯·哥登：《十六世纪的新教历史和个性》，第128页。

<sup>144</sup> 布鲁斯·托利：《宗教改革后期(1581-1621年)维登堡的牧师和教区居民》，第100页。

<sup>145</sup> 布鲁斯·哥登：《瑞士宗教改革》，第32页。

酒者参加等等<sup>146</sup>。当然，这之中大部分内容是属于道德约束的范围。

婚礼仪式的整顿对整个欧洲社会产生了重要的影响。婚姻的仪式被加强并不意味着婚礼变得越来越复杂，而是越来越强调婚姻的正规化和正式化，比起中世纪只强调婚姻的神圣性更进了一步。首先，对婚礼进行改革和调整，有助于限制以往天主教统治时期性生活的泛滥以及肃清社会的风气。其次，强调了婚礼的重要性就是强调了教会的婚姻观，夫妻之间的角色和男女之间的关系都受到教会思想的巨大影响。宗教改革家在把婚姻的司法权让给世俗机构的同时，仍然保留了对世俗婚姻的思想控制。直到现在，教会控制与世俗婚姻也保持着一定的联系。

## （二）混合婚姻问题(Mixed marriage between protestants and catholic)

由于16-17世纪的西欧正处于社会形态的大变革和宗教的分裂时期。婚姻已经不是单纯的新教徒与新教徒之间的婚姻，以及天主教徒与天主教徒之间的婚姻，婚姻的结合方式变得多样化。两个不同教派之间（主要是世俗婚姻）的婚姻竭力要突破宗教信仰的不同而发展。同时随着新兴资产阶级的出现和商业革命的进展，婚姻的社会意义更多地搀和了政治和经济的因素，从而变得复杂起来。虽然当时两派宗教对婚姻的控制也很大，但随着宗教宽容思想的提出和发展，天主教徒与新教徒的对婚姻的要求越来越超出两个教派的限制范围<sup>147</sup>。

在法国，虽然其教士的婚姻改革由于种种不成熟的因素而显得不是很成功，但在世俗人群中，新教徒与天主教徒之间的婚姻结合却在逐步升温。许多历史学家认为造成这种情况的原因之一是由于法国当时是处于两种教派共存（Co-existence France）的国家。整个法国正处于宗教混乱的境地，这为混合婚姻的出现提供了滋生的土壤。16世纪末到17世纪初，混合婚姻在法国屡见不鲜，当然这种婚姻还不能达到公开进行的地步。双方的教会权威都禁止这种

<sup>146</sup> 苏珊·C·卡特-朗：《宗教仪式的改革》，第16-18页。

<sup>147</sup> 由于国内外都缺乏16-17世纪的混合婚姻的资料，外国学者在研究这个问题时都是基于个别地区的资料，如史学家卢伯兰克在研究该问题时只有德国个别城市和城镇的资料（见乌林卡·鲁布兰克：《近代早期德国史上的性别》（Ulrika Rublack, Gender in Early Modern German History, Cambridge, 2002, p280-285）。本文作者只是就此现象做一简要概述和评论，因为混合婚姻的时间跨度超越了宗教改革的最大时间段。（从新教的出现到1648年三十年战争结束，甚至至今，都存在混和婚姻现象，并且这种现象非常复杂，本文只涉及到17世纪中期）。

婚姻。不过有一种情况例外，就是如果其中有一方改宗，那么他们的婚姻便可以成功，但在当时，大多数改宗的是女方。不过这种改宗几乎是一种策略考虑，因为很多改宗者在婚后仍然信原来的宗教。面对这种情况，双方的教会通常都是保持沉默。16世纪末到17世纪初，在法国的尼姆（Nime）地区就有24%的世俗婚姻属于混合式婚姻。历史学家菲利浦还假设，如果这个地区没有教会和政府的干涉的话，那将有五分之四的婚姻是混合式婚姻<sup>148</sup>。17世纪初，据法国汉洛（Hanluo）地区的调查，混合婚姻占全部婚姻的百分之十二。一些历史学家认为，混合婚姻的存在反映了当时宗教宽容与宗教自由精神的趋势，虽然这种宽容与自由是有限的<sup>149</sup>。17世纪初在法国的蒙特皮勒地区（Montpellier），混合婚姻的数量（新教与天主教）非常多，甚至难以计算出有多少对。这是因为两种基督教教堂都能接受混合婚礼在那里举行。在蒙特皮勒有人估计，在将来的法国可能会有一半的婚姻是混合宗教式的婚姻<sup>150</sup>。不过据有关资料记载，这些婚姻虽然是经过了公证人或是经过登记，但是仍然处于半公开状态，不能大张旗鼓地公开举行。混合婚姻遭受的更多态度是被鄙视和排挤，两种教会都尽力要求其成员保持绝对的纯洁（只能同教派结婚），部分会众也会鄙视和排挤与其它教派结婚的人。法国国王仍然认为通过婚姻转变信仰是非法的，在法国赖纳克（Layrac）地区，混合婚姻从1636年前占有所有婚姻的12%降到1672年的6%。当然在法国的混合宗教家庭中，新的宗教矛盾也开始产生。因信仰而产生的矛盾是司空见惯的，在这里夫妻之间经常攻击对方的信仰，儿子也要攻击父母的不同信仰<sup>151</sup>。不过通过婚姻的结合和协调，把通过镇压和战争才能解决的宗教仇视及迫害问题控制在家庭范围内，这本身就是一种宗教宽容精神的表现。

在德国维登堡，天主教教徒与新教教徒的婚姻是被当地政府禁止的。1616年，德国罗斯托克大学神学院就正式强烈地反对任何形式的混合婚姻，他们认为这种婚姻一方面会给世俗立法机构带来不便；另一方面夫妻间的不同信仰势

<sup>148</sup> 奥尔·匹特·戈瑞尔：《欧洲宗教改革时期的宽容与非宽容》，第88页。

<sup>149</sup> 内蒙德·A·门泽尔：《1559-1685年胡格诺世界的社会和文化》（Raymond A. Mentzer, *Society and Culture in the Huguenot World 1559-1685*），剑桥，2002年版，第57页。

<sup>150</sup> 内蒙德·A·门泽尔：《1559-1685年胡格诺世界的社会和文化》，第56页。

<sup>151</sup> 大卫·波特：《1460-1560年的法国历史》，第234页。

必影响到子女的教育问题。在德国德雷斯登地区，丈夫可以容忍妻子的天主教信仰，但是必须强迫子女接受新教的教育。但这种混和式婚姻仍大量存在，特别是在统治权力不太集中的地方。在德国小镇阿尔泽（Alzey）和乌盆荷姆（Uppenheim），有 20% 的婚姻是属于混合婚姻<sup>152</sup>。教会的律法特别向俗人强调要保持一个家庭的精神和谐，要慎重地看待婚姻。由于教会组织的分散和皇帝力量脆弱，有更多的经济、政治和宗教因素让两种宗教始终保持着一定的联系。德国有些学者认为虽然各诸侯领地的统治者也反对混合性婚姻，但是不同宗教的婚姻不是那么复杂的和不可解决的问题。当时德国的一些改教家提出了一些建议，他们认为教规、教义应保证和支持一个家庭的和睦相处。因宗教不同而发生的问题，大家应互相宽容，但是若是因为经济和财产因素才使不同信仰的人结婚，是应当受到谴责的。不过，当时实际情况却大相径庭，由遗产、财产等经济因素和由权力、外交等政治因素而造成的混合婚姻却在逐渐增多，这种趋势随着欧洲政治和经济的发展变得越来越强。例如：图林根的一个新教小商人家庭违背了自己的宗教，把其女儿嫁给维林根（Villingen）的一个信仰天主教的年轻商人，是为了保证自己的生意能够维持<sup>153</sup>。在维登堡，一个新教教徒把其女嫁给一个外地的天主教教徒，是因为男方家庭很有钱。而另一个维登堡人把其女嫁给一个具有皇族血统的天主教教徒，其目的显而易见。更有甚者为了让儿子成为其家产的唯一继承人，而把其女远嫁到一个天主教家庭。许多这样的家庭曾一度到维林根参加天主教的弥撒仪式。由此可见，造成不同教派混合式婚姻的原因，变得越来越复杂，婚姻已不再单纯是宗教能左右的，婚姻越来越受到世俗因素的影响。不过就融合教派之间的仇恨，也就是从发展宗教宽容精神的角度来看，这未尝不是一个有益的趋势。虽然这种作用不太明显，也不算十分有力，但不能否认混合式婚姻有逐渐软化两个教派之间的对立情绪的功效。到了现在，无论是在罗马天主教国家，还是在新教国家，异教通婚已经不与民法相违背。

宗教宽容精神不仅体现在天主教和新教的混合婚姻上，在宗教改革时期，宽容精神也逐渐融入到基督教徒与犹太教徒的婚姻上。在圣经时代，摩西曾经

<sup>152</sup> 乌林卡·鲁布兰克：《近代早期德国史上的性别》（Ulrika Rublack, *Gender in Early Modern German History*），剑桥大学出版社，2002 年版，第 281 页。

<sup>153</sup> 布鲁斯·托利：《宗教改革后期（1581-1621 年）维登堡的牧师和教区居民》，第 101 页。

禁止以色列人与迦南人通婚，至少自以斯拉以来，又扩大到该国所有的异教民族。后来的宗教当局依照以斯拉训令的精神，在马卡比时代和反罗马战争时代，都曾禁止以色列人与任何非犹太人通婚。在基督教方面，自君士坦丁以来，教会通过很多次宗教会议的讨论，都主张禁止这种婚姻。在中世纪，基督徒与犹太教徒的婚姻已普遍为人们所回避。而到了宗教改革时代，由于宗教宽容精神的发展，这个问题又开始被重新讨论。路德在其小册子《耶稣基督是犹太人》中谈到：“上帝是尊重所有犹太人的，所以我们也应该视犹太人为兄弟。就像我可能与犹太人一同吃饭、睡觉、乘车、做生意一样，我也有可能与一个犹太女人结婚”<sup>154</sup>。在主张宗教宽容的改教家眼中，犹太人也是上帝的子民，不尊重他们就是不尊重上帝，就是伪基督徒。虽然当时犹太教徒与基督教徒的混和婚姻非常少，不过，一些宗教改革家能以宽容的态度对待这种婚姻，已经是很大的进步了。有历史学家认为，从16世纪末开始，宗教宽容精神的世俗基础，有一部分是可以归于混合婚姻（mixed marriage）的进行，两个不同信仰的人的结合可能是实现宗教宽容的最好方式。<sup>155</sup>

## 二、婚姻与夫权统治的加强

新教运动实现了婚姻的世俗化，婚姻的地位因而获得提高。但是，婚姻地位的提高并不意味着妇女地位的提高。改教家们认为最完美的基督教家庭等级观是：妻子服从丈夫，子女服从父母，佣人服从主人<sup>156</sup>。虽然宗教改革家对妇女的态度有所改变，但大多数宗教改革家都还没有男女平等的概念，路德、加尔文等人还是认为妇女的地位天生低于男人。改教家们仍然认为当时的女人同样保留了夏娃的性格，即：不冷静、引人堕落、甚至邪恶。在德国有一句俗语最能概括这种流行的观点：“女人仍然是夏娃，她们仍然拿着苹果”<sup>157</sup>。当

<sup>154</sup> 卡特·宁德勃格：《欧洲宗教改革》，第368-369页。

<sup>155</sup> 到了欧洲近代，犹太教徒与基督徒的婚姻有了长足的发展。1870年由拿破仑召集的犹太宗教会议宣布，以色列人与基督徒依据民法而缔结的婚姻是有效的，不应受到教规的处罚（革除教门）。1844年在瑞士召开的犹太拉比会议决定，犹太人与基督徒通婚，甚至与信奉各种一神教的教徒通婚，均不受禁止，只要国家法律允许父母以犹太教信仰教育子女即可。

<sup>156</sup> R·W·斯克瑞内耳：《德国宗教改革》（R.W. Scribner, The German Reformation），伦敦：麦克米兰，1986年版，第59页。

<sup>157</sup> 罗伯特·詹姆尼斯·巴斯特：《尊敬你的父亲：1400-1600年德国父权神学的教义问答和出现》，第

宗教改革家对天主教所谓的正统思想产生怀疑时，他们就直接从圣经中寻找答案，他们对长期遵守的天主教教条进行了一次彻底地再思考。但令人遗憾的是，在这些所谓新的正统思想中，对妇女的态度仍然是一如既往。他们并没有改变妇女的从属地位，对圣经的再认识并没有改变男人对女人的态度，因为圣经中就几乎没有男女平等的言论，当然也就没有改教家会提出彻底解放妇女地位的理由。宗教改革家对《圣经》上的指示照单全收，因为圣经上就特别强调了妇女地位是绝对低于男人的。妇女的地位实际上没得到明显的提高，反而夫权统治在某种意义上被加强了，这也是宗教改革家在进行婚姻改革时所始料不及的，但又注定会发生的。当代的一些女权主义者认为，16世纪的婚姻改革使妇女在经济、法律等方面的地位有所改变。但新的婚姻并未带来对夫权主义的绝对冲击，这不是马丁·路德等改教家能完全解决的问题，他们毕竟还是属于那个时代的人<sup>158</sup>。

### （一）夫权制复兴的原因

宗教改革时期逐渐兴起的夫权制倾向并不是毫无根据的，它与同一时期欧洲世俗政治权力的增长密切相关，因为当时的欧洲正处于封建专制的形成时期。西欧各国的君主在从天主教会和封建领主手中获得大量权势的同时，也不可避免地要把自身的影响力渗透到世俗婚姻与家庭关系中。宗教改革家的婚姻观在很大程度上恰恰反映了这一政治趋势。任何一种势力要实现对于一个社会的真正控制，必须首先从对婚姻及家庭关系的控制入手，在这方面，世俗的封建政权与天主教会并没有什么两样。这正如马克斯·韦伯指出的：“宗教改革并不意味着解除教会对日常生活的控制，相反却只是用一种新型的控制取代先前的控制”<sup>159</sup>。在新教思想家看来，既然家庭是基督教社会的基本单位，家庭的稳定便是社会稳定的前提和保障。因此他们有关家庭伦理方面的谆谆教导，归根结底无非是要求丈夫不要当暴君，妻子不要当暴民，妻子应该服从其丈夫，就如同臣民应服从他们的君主。反之，丈夫须爱抚自己的妻子，如就同君主须

90页。

<sup>158</sup> 拉菲尔·珊谬尔：《信仰的纪律》（Raphael Samuel, *Discipline of Faith*），伦敦和纽约，1987年版，第295-308页。

<sup>159</sup> 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店，1987，第24页。

爱抚他们的臣民<sup>160</sup>。宗教改革家也鼓励人们恋爱结婚,他们认为女子在世俗生活里担当妻子和母亲的角色同在修道院里过修女生活一样高尚,甚至更高尚。英国公谊会利用基督神学中的男女同等论,不但让女教士也可以讲道,而且允许她们管理他人婚姻和家庭生活方面的事务。新教试图对婚姻中的夫妻纠纷抱一种开明态度,认为夫妻感情不合可以分手。但是,无论是英国的清教徒还是公谊会教徒,无论信奉路德教的还是信奉加尔文教的教徒,他们都继承了中世纪基督教的妇女从属论。有趣的是,在新教的刺激和影响下,天主教会也通过特伦托会议的一系列法令对其支配下的地区实行严格的控制,于是16世纪后期的西欧就正在经历一个引人瞩目的夫权制时代。家庭中的夫权制与政治社会中的君主专制相互影响,相互促进,双方中没有一方能够脱离对方而单独存在。由此看来,无论是在新教地区还是在天主教地区,夫权制和家长制的重新崛起均是当时西欧大环境下的一个必然结果。

## (二) 夫权统治的宗教理由

夫权制家庭曾经是中世纪西欧最普遍的家庭类型,这类家庭把统治者与保护者的职能集中到男性家长身上,并在家庭内部实行封建等级管理。与中世纪传统的家庭类型相比,新教家庭具有更加明显的夫权制特征。虽然马丁·路德认为世间的生命皆由母体诞生,但是追溯到最初,女人仍是从男人的身体中创造出来的,并且路德认为原罪的责任应由夏娃承担,所以女人的地位应低于男人的地位。路德曾说:“即使丈夫粗暴无理,妻子儿女也要无条件服从,因为上帝会惩罚那些应受惩罚的人,保佑那些仁慈、忍耐的人”<sup>161</sup>。德国著名新教领袖贾·米尼乌斯就认为一名丈夫必须具有两种功能:“第一,他必须统治他的妻子、儿女及仆人,即成为整个家庭的首领和主人;第二,他必须工作,以便获得足够的必需品去养活他的家庭”<sup>162</sup>。安立甘宗认为上帝创造女人是为了

<sup>160</sup> 哈林顿:《德国宗教改革的婚姻和社会记录》,第180页(Harrington, Recording Marriage and Society in Reformation Germany),剑桥大学出版社,1997年版,第180页。

<sup>161</sup> 罗伯特·詹姆尼斯·巴斯特:《尊敬你的父亲:1400-1600年德国父权神学的教义问答和出现》,第80页。

<sup>162</sup> 斯科特·亨德里克斯:《宗教改革时期德国的大丈夫主义与父权主义》(Scott Hendrix, Masculinity and Patriarchy in Reformation Germany),见《历史思想杂志》,1995年,第56卷,第56页(Journal of the History of Ideas), Vol.56 1995.4, p183—184。)

帮助男人管理家务和抚养子女，她们的手适用于纺线或摇篮，而不是用在圣坛或寺院中<sup>163</sup>。再洗礼派的夫权制思想尤其严重，他们甚至否定女人在婚姻中的任何地位，林德伯格说：“再洗礼派的妇女只在殉教这一点上与男性同等”<sup>164</sup>。在宗教改革家心目中，丈夫具有两种相辅相成的职能：首先，家庭统治是完成工作的前提，工作则为实现家庭统治提供物质保障。其次，尽管家庭的空间也留给妇女，但它同时也应成为男人进行休整的场所和获得补给的后方。新教思想家与天主教神学家一样把“夫妻感情”看作是保证家庭和谐及社会稳定的基础，但是这种“夫妻感情”的实质是女性对男性的顺从。路德和加尔文都认为妻子的主要任务是照顾好丈夫和孩子，并全力支持丈夫的工作，这种照顾和支持不仅是物质上的，还是精神上的。合格的妻子必须懂得随时调整自己的行为去迎合性格古怪的丈夫的嗜好。绝大多数新教思想家都相信：由于男人承受的工作压力比女人大，他们的性情更加不稳定，因此更加需要妻子的安抚和体贴，以便有更多的精力去面对冷漠和艰难的外部世界。虽然不少新教改革家也倡导对妻子宽容和体贴，并批评不尽职责和义务的丈夫，但是他们最终还是认为父亲或丈夫是稳定一个家庭最重要的因素，这就为复古并加强夫权制提供了最好的理由。

### （三）进步与落后

夫权制和家长制的兴起有所阻碍进步观点的发展。诚然，在有关离婚的问题上，宗教改革家确实比天主神学家表现出较多的宽容。从理论上来说，新教不承认“基督教徒的婚姻神圣不可解除”这一婚姻法条款，因而为自由离婚打开了一个缺口。不过，就事实而言，新教改革家对离婚的实践不太“感冒”，他们把离婚看作是最不幸和最不宜提倡的事情。比如，布克尔就认为，解决婚姻危机的理论途径应该是通过反复和耐心的调解使双方重归于好，只有在这些努力最终被证明完全无效后，离婚才是迫不得已的选择。离婚问题的实践也处处体现出夫权制的不公平性。在英国，真正意义上的离婚，从理论上来说是可以的，离婚的理由或是使婚姻无效的障碍，或是妻子与人私通的情况。但是离

<sup>163</sup> 玛格瑞特·R·索梅威尔：《性与主题》，第50页。

<sup>164</sup> 卡特·宁德勃格：《欧洲宗教改革》，第364页。

婚只能由法院的离婚证书来宣布,而法院只在事先由宗教法庭宣布过夫妻分居的情况下才做出判决;在私通的情况下,则必须在妻子已经由普通法院判处向丈夫赔偿损害之后,法院才做出判决<sup>165</sup>。此外,离婚的诉讼费用极高。这就意味着,只有富有的贵族阶层才谈得上离婚,而且数量很少,妻子胜诉的例子就更是凤毛麟角了。至于再婚,新教思想家的态度显得更加谨慎和保守,不少新教地区都对被遗弃妻子的再婚权进行严格限制。日内瓦就把被遗弃妻子的待婚期由教会法的7年延长到10年<sup>166</sup>。

另外,虽夫权统治有所加强,但在宗教改革时代,这又不是一味的复古,这与宗教改革前的夫权统治和家长统治又有所不同。宗教改革时期的夫权统治正在经历一次微妙的变化和调整。不同于过去,这时的婚姻更强调夫妻的精神生活,更注重双方的精神信仰自由。单就双方的宗教信仰上说,丈夫与妻子的关系趋向于朋友和同事般的平等关系,而不是统治与服从的关系。具体说来,宗教改革时期的夫权统治是部分的进步,妇女的宗教信仰自由在逐渐地被放宽。英国作家威维在其《基督教妇女的教育》中写到:“虽然妇女要服从丈夫,但丈夫也不能做违背上帝的法规的事”<sup>167</sup>。宗教改革在某种意义上是限制了丈夫的一些权利的,丈夫的集权统治受到了一定的控制。如果丈夫让妻子做违背上帝的事,妻子可以拒绝,但这在以前是不可想象的。作为丈夫,也不能强迫其妻子做违背上帝的法规的事,或是让她的灵魂处于危难之中。布林格认为“服从”两字对于妻子来说具有特殊的意义,妻子需要服从的是纯洁的规定,而不是邪恶的规定,也就是说丈夫要尽量避免将其权利转化为毫无顾忌的独裁统治。男人虽然是女人的上司,但上帝却是男人的上司。在某种情况下,妻子可以直接服从上帝而不服从其丈夫。在英国的牛津和伦敦,如果丈夫限制或破坏妻子与牧师或教堂的联系,那么这种行为可算作犯罪。另一方面,虽然在宗教改革前,未婚妇女或不婚妇女被认为是最贞节的,但在宗教改革时代,已经有越来越多的人对此进行反驳。有宗教改革家认为夫权统治下的已婚妇女应该做到比未婚妇女更加贞节,因为已婚妇女应该对自己的行为考虑更多,她们的行为举止应

<sup>165</sup> 安德烈等:《家庭史》,三联书店,2003,第150-151页。

<sup>166</sup> 哈林顿,《德国宗教改革的婚姻和社会记录》,第89页。

<sup>167</sup> 彼特·马歇尔和爱利克·瑞锐:《英国新教主义的开端》(Peter Marshall and Alec Ryrie, *The Beginning of English Protestantism*),剑桥,2002年版,第112页。

该像圣母玛丽亚一样。一个好的妻子应该捍卫其神圣的婚礼，应该给予其丈夫最伟大的爱。“贞节”两个字已经不再是处女和修女的专用词，行为端正和虔诚信仰的已婚妇女也可以看作是贞节的女人。

虽然就某个方面或就某种意义上说来说，妇女的地位在宗教改革时代有所提高。但是，就整个宗教改革时代的婚姻关系和家庭关系来说，16世纪新教的婚姻观仍然是十分保守的。路德等人虽然把婚姻与家庭关系从天主教神学的束缚中解放出来，但同时又把它置于封建的世俗当局支配之下；新教性伦理的宗教神秘主义色彩的确已经大为淡化，可是它的夫权制和家长制的色彩却明显增强了。因此，妇女的地位在改革后的新教婚姻与家庭关系中仍然未能得到实质性的提高，无法体现出近代资本主义精神。正如当代史学家哈林顿所断言的：“新教中的夫权制和家长制要被一种新型思想所取代，这是一个极其缓慢和渐进的过程。”<sup>168</sup>

### 三、宗教改革与皇室婚姻

宗教改革时代的皇室婚姻基本上继承了中世纪的传统，几乎都是政治婚姻与宗教婚姻的结合体，婚姻与政治随着时代的发展，联系就会越紧密。但与中世纪皇室婚姻不同，一方面由于婚姻引发的宗教与王室争论，新教改革家可以参加到政治事务中来。无论宗教改革家出于什么样的目的，关键是他们得到机会在政治上有所作为。并且参与皇室婚姻的讨论可以提高新教地位，还进一步削弱天主教的势力，欧洲的局势顿时变得复杂起来；另一方面，那些想强大起来进行封建专制的君主，以及想通过婚姻建立联盟的诸侯从中也得到了好处。

在德国，施马尔卡登同盟建立后，新教势力显得异常强大。但此时也是满怀胜利喜悦的新教徒黑森菲利浦在重婚问题上遭受重大打击的时刻。当时菲利浦已娶了萨克森公爵的女儿，不过由于他妻子经常酗酒和其他原因，让菲利浦感到不可能再与她保持关系。他们之间的矛盾甚至已经发展到他去圣坛请求调解的地步<sup>169</sup>。菲利浦在采取行动前得到了著名改革家们的声援，路德、梅兰克松、布克尔等人对此事的答复是：“这种重婚是上帝和良心都认为正当的婚姻；

<sup>168</sup> 哈林顿，《德国宗教改革的婚姻和社会记录》，第61页。

<sup>169</sup> 玛格丽特·R·索梅威尔：《性与主题》，第151页。

但从公法和习惯来说,它就不是正当的婚姻了,所以这样的婚姻应当秘密进行”<sup>170</sup>。并且三位宗教改革家还在菲利浦提交的一份文件上签了字。此举已经表明新教改革家实际上默认了这次重婚,因为当时新教的发展需要诸侯们的支持,宗教改革家们一致认为这是值得冒险的。这也是众多宗教改革家首次在德国重大婚姻问题上参与讨论,并且发挥了他们认为应该起的作用。不过由于重婚问题的败露以及改教家们对政治斗争缺乏经验,菲利浦的这次重婚最终还是被皇帝和天主教派所利用。1541年,在外界的强大压力下,菲利浦与德皇商定:保证阻挠克勒弗公爵参加施马尔卡登同盟。德皇对菲利浦的回报是,对于他的重婚不咎既往,并擢升他在朝廷中的职位<sup>171</sup>。一场以婚姻名义的势力争夺以德皇和天主教的暂时胜利而告终。但是在新教事业受到削弱的同时,宗教改革家名声却因参与此事而扩大了。

欧洲中世纪和近代早期的历史中,出现过许许多多的王位继承战争。诚然,这些战争的爆发都有着深刻的经济和政治方面的原因,但无不源于婚姻外交。婚姻外交作为一种政治斗争的手段,在争夺王权的激烈斗争中起过重要的作用,产生过深远的影响。通过王朝联姻,国家之间的联合有了可能。这使王权得到了巩固和加强,从而也为民族国家的建立与统一创造了有利的政治前提,统一的主观条件的逐渐成熟。史学家波波夫说:“王朝婚姻有着特别重要的意义。在中世纪晚期和近代早期,王朝婚姻在很大程度上确定了欧洲的政治地图”<sup>172</sup>。

在英国,皇室婚姻问题一直在宗教改革中发挥着重要作用,特别是英国皇室婚姻,很少人能料到,婚姻甚至是英国宗教改革的导火线和催化剂。16世纪初期,英王亨利八世的离婚案成了整个欧洲政界与宗教界人士所瞩目的焦点。1509年,亨利娶了阿拉贡的凯瑟琳为妻,凯瑟琳是亨利之兄阿瑟的遗孀。不过亨利对其妻的生育表现十分失望,因为在凯瑟琳的六次生育中,四个有希望的“王子”均夭折,唯独留下一个体弱多病的女儿—即以后的英格兰女王玛

<sup>170</sup> 托马斯·马丁·林赛:《宗教改革史》(上),第329页。

<sup>171</sup> 托马斯·马丁·林赛:《宗教改革史》(上),第330页。

<sup>172</sup> H·B·波波夫:《近代早期西欧的王朝联姻和婚姻外交》(H. B. Popov, *Dynastic and Diplomatic Marriage in Early Modern Europe*, *Journal of Modern History*),《近现代史》,1998年第(6)期。

丽一世<sup>173</sup>。1527年，亨利八世一方面出于对王朝前途的考虑，另一方面出于对年轻貌美的宫女安妮·博林的爱恋，竭力谋求罗马教廷宣布废除他与凯瑟琳的婚姻。但是全权处理此事的沃尔西遇到了空前的困难。由于教皇是皇帝查理五世的俘虏，而凯瑟琳又是查理的姑母，因此查理对亨利充满敌意，最终教皇是不可能答应此次离婚的。

在亨利为难之际，受路德思想熏陶过的剑桥大学教授托马斯·克兰默站了出来。在他的怂恿下，英格兰、德国、法国的著名改教家就亨利离婚案进行了磋商和策划，大部分人发表的意见对亨利有利<sup>174</sup>。布克尔和梅兰克松都不认为重婚是违背自然法则，梅兰克松对亨利八世再婚的解释是：“亚伯拉罕、大卫都拥有多个妻子，但这些重婚都不违背神圣的法则。在天主教诞生前，一夫多妻是都很正常的”<sup>175</sup>。而克兰默本人也因此事“贡献”巨大，后被任命为坎特伯雷大主教。1533年5月23日，克兰默开庭正式判决亨利和凯瑟琳的离婚<sup>176</sup>。同时由于教皇威胁要开除亨利的教籍，愤怒的亨利八世毅然决定与罗马教会决裂。于是这桩皇室的离婚案，直接导致了英国宗教改革的爆发。虽然亨利八世从来没有停止过镇压新教，例如他在1539年6月的六条款法案中就宣布神职人员结婚均被禁止，独身誓愿必须永远遵守<sup>177</sup>。不过，亨利当时为了极力表明自己是正统派而不得不这么做，其实他对克兰默等人的婚姻还是默认了的。客观上讲，天主教在英国最有力和最稳固的皇室根基已经被动摇。从1531年起，亨利八世宣布了《至尊法案》、《十信条》、《六条款法案》等多项文件，最终奠定了英国独立国教和英王为“最高宗教首脑”的牢固基石。以至于1538年，亨利为了阻止法国与西班牙讨伐英格兰，在托马斯·克伦威尔的主张下，甚至娶了新教诸侯萨克森选帝侯的妻妹（安妮）为妻。这门婚事对英国新教改革又是一种无形中强大的推动力，这种动荡的婚姻局面给新教改革派以更多的机会，他们受德国宗教改革运动的影响越来越大<sup>178</sup>。

<sup>173</sup> 威尔·杜南：《世界文明史·宗教改革》，第410页。

<sup>174</sup> 托马斯·马丁·林赛：《宗教改革史》（上），第106页。

<sup>175</sup> 玛格丽特·R·索梅威尔：《性与主题》，第163页。

<sup>176</sup> 威利斯顿·沃克尔：《基督教会史》，第456页。

<sup>177</sup> 威利斯顿·沃克尔：《基督教会史》，第457页。

<sup>178</sup> 亨利八世的离婚案引起了宗教改革时期各派学者的猜测与讨论。有一部分新教改革家认为亨利的离婚案只是一种“巧合”，而不是宗教改革在英国进行的重要原因。而大部分天主教人士相信如果西班牙的查理与教皇不一意孤行，对英王进行婚姻压迫，英国宗教改革不会如此顺利的开展和进行。不过，

苏格兰女王玛丽的多次婚姻也与苏格兰的宗教改革运动紧密相连。自玛丽的第一任丈夫（法国的弗兰西斯二世）逝世后，这位信奉天主教的女王便与其表弟亨利·斯图亚特，即达恩利勋爵结婚。达恩利对英格兰王位的继承权仅次于玛丽，他在英格兰新教徒中很受欢迎，而现在他却改信天主教。他的改宗加强了苏格兰天主教的力量，但这对英格兰女王伊丽莎白却是一种威胁。在达恩利不明不白地死去后，玛丽又在1567年5月15日与博斯韦尔伯爵按新教仪式举行了婚礼。许多史学家认为一向精明的玛丽在婚姻问题上屡犯错误，又失去克制，这是诺克斯和他的新教运动得以保全的一个主要原因。因为玛丽的行径在苏格兰引起普遍的敌意，诺克斯认为这是发展运动的一大契机。于是与天主教派联合起来反对她，这时的玛丽又失去了英格兰的伊丽莎白的同情，在她逃亡英格兰后，于1587年被伊丽莎白以阴谋罪处决。而诺克斯也在詹姆斯六世的加冕典礼上宣布新教的胜利。

英国历史上最伟大的女王--伊丽莎白一世，虽然她终生未婚，有人称她为“永远的处女”，但是她外交上的秘密武器却是深谋远虑的婚姻谈判<sup>179</sup>。伊丽莎白对婚姻改革的贡献不在于她赞成或否认教士结婚，而在她牺牲自己的婚姻，以各种手段造就了英国的强大。

当伊丽莎白继位后，她的婚姻问题就成了各派宗教（主要是天主教和新教）关注的重要问题。史学家卡罗琳说道：“女王未解决的婚姻问题构成了一幅模糊的宗教画卷”<sup>180</sup>。当时的各派宗教都在猜测女王的丈夫会是谁，女王大婚后的宗教情况会是怎样。虽然新教已经在英国逐步站稳脚跟，但他们仍然感觉自己像是在风中摇曳一样，命运随时都有可能因为女王的婚姻而改变。伊丽莎白本人也在慎重地考虑自己可能的结婚对象，这无形中更让英国的教派处

---

任何人都不能单纯地从某一方面看待婚姻在英国宗教改革中的作用，亨利离婚的目的不会只是爱情的冲动与王位继承问题，试图扩大王权和占有更多的教会财产也应是亨利铁心离婚的重要原因，而亨利离婚后的行动也证实了这一点，其结果带来了更多的好处。1547年英王亨利八世去世后，大多数新教改革者感到新教改革在英国大有希望。此时英格兰教派分三大派，第一派反对在教义和礼拜仪式上进行彻底变革，他们仅仅满足于摆脱教皇控制，这一派占大多数的英格兰人，并且有向新教发展的趋势。另一派是企图恢复罗马权威的天主党派。最后还有正统的新教改革派，尽管他们遭到镇压，但人数仍在增长。A.G. 迪肯森曾说：“亨利八世的离婚案，就英格兰宗教改革而言，是孕育未来新教运动的子宫。路德主义、加尔文主义无论如何都注定会在英国未来的政府中造成一片混乱。”（见 A.G. 迪肯森：《英国宗教改革》（A. G. Dickens, *The English Reformation*, Fontana, 1976, p154-155））

<sup>179</sup> 本杰明·小·萨克多：《性科学大观》，四川科学技术出版社 1994 年版，第 78 页。

<sup>180</sup> 卡罗琳·利兹恩伯格：《英国宗教改革及其信徒》，1997 年版，第 105 页。

于迷惘之中。以英国当时的国力，伊丽莎白的任何一次皇室婚姻都有可能使欧洲的政治局势和宗教局势失衡。一位大使说：“有无数外国追求者在这 25 年内常出现在女王身边，有 12 位重要大使正在追求女王陛下”<sup>181</sup>。1559 年，当西班牙最伟大的君主菲利普二世适时地向伊丽莎白提出联姻要求时，伊丽莎白拒绝了，因为她唯恐使英格兰成为西班牙的一个天主教属国。而在与法国查理九世的婚姻谈判中，伊丽莎白尽量维持谈判时间，以便让尼德兰不必受西班牙与法国两面进攻，当尼德兰革命爆发后，这场谈判自然以失败而结束。在 1568 年，伊丽莎白与法国王位继承人安茹的谈判中，她并没打算与安茹结婚，只是企图用婚姻谈判来尽量长时间维持法国对英国的友好。而如果真正与安茹结婚，她将陷入法国的政治而不能自拔，同时也将失去和西班牙和解的可能。在那个宗教与政治大变革的时代，伊丽莎白赋予婚姻一个重大意义，她让宗教与政治界人士感到婚姻作用是如此之大。在宗教改革时代，婚姻改革已不再是单纯的新旧教派的教义争斗，伊丽莎白使婚姻在现代政治与外交上发挥了重大作用，显示了巨大潜力。

#### 四、婚姻演变与司法改革

由于大多数宗教改革家不认为婚姻是宗教上的圣礼，于是他们倾向于将婚姻事宜的裁决权交还给世俗的权威机构，以世俗的司法来解决婚姻问题。虽然这种交还并不是很彻底，但司法改革却得到了进步，民权和俗权得到了一定的发展空间。路德曾经提出建议，一切婚姻事宜都应该属于法律，而不应属于教会。在路德看来，婚姻事务只能留给世俗当局去调控，神职人员无权插足其中<sup>182</sup>。另一名 16 世纪新教领袖海因里奇·布林杰在一封信中表达了与路德相同的观点：牧师只能劝告统治者依照上帝的话去确定信仰，并说服人们遵守惯例。他的作用并不包括惩戒，只有行政长官才有权力确定信仰和进行惩戒<sup>183</sup>。但是，他的主张并未被新教国家的立法者立即接受，婚姻虽然不再被视为圣事，但仍旧被看作神的一种制度。路德等人的主张虽然未被采纳，但是德国新教诸邦的

<sup>181</sup> 威尔·杜南：《世界文明史·理性时代》，东方出版社，1998 年版，第 8 页。

<sup>182</sup> 哈林顿：《德国宗教改革的婚姻和社会记录》，第 7 页。

<sup>183</sup> 卡尔森：《婚姻与英国宗教改革》(Carlson, Marriage and the English Reformation)，布兰克威尔，1994 年版，第 4 页。

司法机构还是受到了一些影响。此事导致了萨克森选侯区的教会进行了一次临时的整顿，这是以正式的、合法的形式进行的。从1528年10月开始，经过两个月时间的调查，萨克森把整个辖区分成四个“区”，每一个“区”里均任命一位牧师，称之为负责人，由他与常任的地方长官一起负责处理包括审理婚姻案件在内的所有宗教事务<sup>184</sup>。萨克森的这种整顿方法也扩展到北德意志的一些新教邦。在16世纪，新教教会已经开始与世俗机构共同制订各项法律，其中包括婚姻法。在1583年，荷因斯坦地区的威咨各诺达（Wintzingeroda）教堂的一部婚姻法，就是在教俗两界的共同参与下完成的。立法委员之中有两位贵族代表、两位当地的法官、两位本地牧师和两位外地牧师<sup>185</sup>。从这种趋势中不难发现，司法的定制已不是由教会单方面决定的事了，司法的重心已经开始渐渐转移到世俗机构。

有些史学家认为，路德的婚姻观与慈温利或加尔文的婚姻观有不同，慈温利和加尔文建立了婚姻法庭和宗教法庭，以代替旧有的主教法庭来处理婚姻事务，而路德却没有这样做。1525年，苏黎士的婚姻法庭在慈温利的号召下成立了，这是一个专门处理婚姻事宜的法庭。在这个婚姻法庭中有6名法官，不过只有两名法官是教士，婚姻法庭的大部分事务是由世俗权威机构管理，包括婚姻事务和一些道德事务<sup>186</sup>。这种法庭很快又在巴塞尔和德国的一些新教城市建立起来。而加尔文于1541年在日内瓦建立了宗教法庭，但处理婚姻事务只是其中的一项职能。相比于苏黎士的婚姻法庭，日内瓦宗教法庭虽然拥有更广泛的职权，但是在这种法庭，教会的权力要胜于世俗的权力。教会有权调查审理世俗案件、惩罚罪犯、暂时中止法庭的命令和法规、以及直接开除某人的教籍。其它新教地区的行政当局在教俗分离原则上，也开始建立起世俗的婚姻法庭，虽然态度十分谨慎，但仍取得了较大的进展。如在1529年，斯特拉斯堡的帝国会议建立了一个由三名元老和两名帝国议会议员组成的婚姻法庭，该法庭只让牧师充当顾问角色。在英国，自从《三十九条款》发布以来，婚礼就不再是一项圣事，婚约在英国只是一种简单的民事契约，婚姻只需要双方面（夫方与妇方）的同意即可生效。若是在安立甘教堂举行婚礼，程序也不复杂，只

<sup>184</sup> 托马斯·马丁·林赛：《宗教改革史》（上），第353页。

<sup>185</sup> 布鲁斯·哥登：《十六世纪的新教历史和个性》，第134页。

<sup>186</sup> 马克·格林格拉斯：《1500-1618年的欧洲宗教改革》，第97页。

需要按新教的婚礼仪式，经过父母的同意，再加上两个见证人和一个主持婚礼的神父，即可宣布为正式合法的婚姻<sup>187</sup>。而在奥格斯堡和丹麦等地，世俗法庭则干脆取消了牧师在婚姻法庭上的坐席。

对于离婚的法律程序，世俗法庭和国家法庭也在宗教改革时期获得了更大的裁决权。路德建议维登堡当局，以他提出的离婚理由（本文第二章第二节已经提到）和其他一些强有力的理由，准予人们离婚。在1582年，丹麦宗教改革家起草了关于婚姻方面的丹麦法典，在这项法令中规定，在不受宗教界人士干预的情况下，离婚与再婚在丹麦得到了许可<sup>188</sup>。17世纪初的瑞典法令规定，夫妻中一方出走后，法官要在其辖区各教堂发布通知，令出走者在一年之内回到家中。否则，世俗当局则可以以蓄意遗弃为理由，准予离婚<sup>189</sup>。

在宗教改革时代，新教改革打破了天主教对婚姻与家庭关系的控制，把婚姻事务交给世俗当局去支配，基本上实现了婚姻事务与宗教事务的分离。这不但对世俗权利和早期资本主义发展是有利的，还为近代资本主义婚姻模式的建立创造了一个良好的条件，并且婚姻法作为一项重要的民事司法内容在宗教改革时期开始萌芽。

<sup>187</sup> 杰克·古迪：《家庭的历史》第一卷，第109-110页。

<sup>188</sup> 奥尔·匹特·戈瑞尔：《斯堪地那维亚的宗教改革》(Ole Peter Grell, *The Scandinavian Reformation*)，剑桥出版社，1995年版，第122页。

<sup>189</sup> E.A.韦斯特马克：《人类婚姻史》第三卷，第1211页。

## 结 语

婚姻乃是家庭、社会、教会和国家的基础和苗床，而且同时也是道德、法律和人类一切积极要素的守护者和调节器，宗教改革时代也同样如此。俄国史学家特洛依茨基曾说：“婚姻问题一直是有待解决的斯芬克斯之谜。<sup>190</sup>”

在 16-17 世纪，无论新教或是天主教教会，作为国家的代理机构，仍然控制着各教区的出生、死亡、婚姻、道德和家庭<sup>191</sup>。但是宗教改革家们就婚姻问题，清除掉几个世纪以来无谓的神学争论，直接回到《圣经》，并在《圣经》里发现了全新的生活观。独身与禁欲的誓约是他们（神职人员）所奉行的两大教规，但他们依《圣经》的解释认为这不仅使他们沦为教皇的奴隶，而且更直接违背圣律。在争取牧师的婚姻合法化的斗争中，他们将更大的争执扩大到世俗婚姻层面。宗教改革与反宗教改革运动似乎整个瓦解了欧洲在前三个世纪所建立起来的两性关系。改教家们的婚姻观不但影响了整个欧洲的婚姻发展，并且从当时整个欧洲的政治、经济、文化上看，婚姻在宗教改革时期起着相当微妙的作用。这一时期，人们的精神生活和婚姻生活也发生了深刻的变化。宗教改革对欧洲历史的突出贡献并不仅仅局限于天主教与新教的神学斗争，它涉及到了欧洲文明的各个方面。宗教改革带给社会与国家错综复杂的影响，传统的仪式抚慰了精神，并联系了世世代代的子孙。教会将个人组成社群，成为一个大家庭。而在社会道德方面，宗教改革时期的天主教和新教加强了对腐败风气的约束力，通过婚姻的节制，通过对教士行为的改进，来纯洁信仰和稳固社会。威尔·杜南曾经说过：“人会由于好恶及传承而互相分化，会感激文艺复兴之解放人的心智及美化人生，或者会感谢宗教改革鼓舞了宗教信仰及道德意识。我们愿意把心智上的觉醒归于文艺复兴，然而道德生活的康复却是宗教改革的功劳。……终有一天，男女都会以秘密的羡慕眼光来回顾这个 16 世纪。”<sup>192</sup>

宗教改革时期，由于那些道德家都是男人，所以妇女都成了女妖；如果道

<sup>190</sup> 特洛依茨基：《基督教的婚姻哲学》，河北教育出版社，2002 年版，第 2 页。

<sup>191</sup> 钦奇科·阿克曼：《欧洲女权主义的政治思想观》(Tjitske Akkerman, *Perspective on Feminist Political thought in European History*)，伦敦和纽约，1998 年版，第 87 页。

<sup>192</sup> 威尔·杜南：《世界文明史—宗教改革》，第 711-713 页。

德家都是女人，那么男人也就取代了女人的位置。结果，那些有地位的女人越发受到约束，而那些没有地位的女人则被视为是罪恶的，受到极大的鄙视。直到现在，这种影响也不能说完全消失了。由于宗教改革时期强调了夫权统治和家长统治，父母的话在子女面前有如圣旨，这就极大地限制了子女的婚姻自由。再加上文艺复兴以来商品经济开始高度发展，父母往往显得太过于现实，而不让子女自由地追求终生的伴侣，在文艺复兴、宗教改革、甚至以后很长的一段时期里，结婚成为了财产的婚姻。

当然婚姻问题是个相当繁难和十分扑朔迷离的问题，所以我不敢断言在文中我已经弄明白了或我一定会弄明白这个问题。关于宗教改革时期的婚姻问题，我只能说几点“大概的看法”。

## 参考文献：

### 英文部分：

1. Dyan Elliott, *Spiritual Marriage*, New Jersey: Princeton University Press, 1993.
2. Elizabeth Clark, *St. Augustine On Marriage and Sexuality*, Washington: The Catholic University Press, 1990.
3. Christopher Brooke, *The Medieval Ideal of Marriage*, Oxford University Press, 1991.
4. Owen Chardwick, *The Early Reformation on the Continent*, Oxford University Press, 2001.
5. New Catholic Encyclopedia, Vol.III, The Catholic University of America, 1967.
6. Bernard Hamilton, *Religion in The Medieval West*, New York, 1986.
7. M. Gilmore, *The world of Humanism*, New York, 1982.
8. William J. Bouwsma, *The Waning of the Renaissance 1550-1640*, New Haven and London, 2000.
9. Margery J. Schneider, *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Chicago, 1996.
10. Patrick Collinson, *The Birth pangs of Protestant England*, London: Macmillan, 1988
11. Carter Lindberg, *The Reformation Theologian*, Massachusetts: Blackwell Publisher, 2002.
12. Richard Mackenney, *Sixteenth Century Europe: Expansion and Conflict*, Macmillan, 1993.
13. Francois Wendel, *Calvin: Original and development of His Religious Thought*, Baker Books press, 1963.
14. Roger A. Mason, *John Knox on Rebellion*, Cambridge University Press, 1994.
15. John McManners, *The Oxford history of Christianity*, Oxford University Press, 1993.
16. Robert James Bast, *Honor Your Fathers (Catechisms and the Emergence of a Patriarchal Ideology in Germany 1400-1600)*, Brill: London, 1997.
17. Carter Lindberg, *The European Reformation*, Blackwell, 1996.
18. Rosemary O'Day, *The family and family relationship 1500-1900*, Macmillan: London,

1994.

19. John Calvin, *The institute of Christian Religion*, Michigan, 1995.
20. Ronald H.Bainton, *The Reformation of the 16<sup>th</sup> Century*, Boston, 1952.
21. John McManners, *The Oxford history of Christianity*, Oxford University Press, 1993.
22. Susan C.Karant-Nunn, *The reformation of ritual*, London and New York, 1997.
23. Margaret R.Sommerville, *Sex and Subject*, New York, 1995.
24. H.G.Koenigsberger, *Europe in the sixteenth Century*, Longman, London, 1989.
25. Mark Greegrass, *The European Reformation 1500-1618*, Longman, 1998.
26. David Potter, *A History of France 1460-1560*, Macmillan, 1995.
27. John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, New York: Oxford University Press, 1954.
28. Calvin Jean, *Commentaries on the first book of Moses called Genesis*, Macmillan, 1948.
29. D.Schaff, *City of God*, Michigan, 1977.
30. Roland Bainton, *A life of Martin Luther*, New York, 1950.
31. Thomas More, *Utopia*, New York, 1947.
32. Harold S. Bender, *Founder of the Swiss Brethren*, Herald Press, 1973.
33. T. J. van Braght, *Martyrs Mirror*, Scottdale, Herald Press, 1951.
34. J.C.Wenger, *The Complete Works of Menno Simon*, Herald Press, 1984.
35. Ole Peter Grell, *Tolerance and intolerance In the European Reformation*, Cambridge University Press, 1996.
36. A.G.Dickens, *The English Reformation*, Fontana, 1976.
37. Lawrence Stone, *The family, sex and marriage in England 1500-1800*, London, 1977.
38. Catharine Davies, *A religion of the Word*, Manchester University Press, 2002.
39. Merry E.Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, 2000.
40. Andrew Johoston, *History at source: The Reformation in Europe*, Hodder and Stoughton, London, 1996.
41. William G Naphy, *Document on the Continental Reformation*, Macmillan, 1999.
42. Trevor Dean , *Marriage in Italy 1300-1650*, Cambridge University Press, 1998.

43. Marc. R. Forster, *The Counter Reformation in the Villages*, Connel, 1993.
44. Bruce Tolly, *Pastor and Parishioners in Wittenberg During Late Reformation 1581-1621*, California, 1995.
45. Bruce Gordon, *Protestant history and Identity in Sixteenth-Century*, Scholar Press, 1996.
46. Ulinka Rublack, *Gender in Early Modern German History*, Cambridge University Press, 2002.
47. Raymond A. Mentzer, *Society and Culture in the Huguenot World 1559-1685*, Cambridge University Press, 2002.
48. David Potter, *A History of France 1460-1560*, Macmillan, 1995.
49. Henny Kamen, *European Society 1500-1700*, London and New York, 1984.
50. Jack Goody, *A History of Family (VOL1)*, Polity Press, 1996.
51. Raphael Samuel, *Discipline of Faith*, London and New York: 1987.
52. J.F.Harrington, *Recording Marriage and Society in Reformation Germany*, Cambridge University Press, 1995.
53. Ole Peter Grell, *The Scandinavian Reformation*, Cambridge University Press, 1995.
54. Clyde L.Manschrek, *Melanchthon on Christian Doctrine-Loci Communes 1555*, New York: Oxford University Press, 1965.

#### 中文部分:

1. E.A.韦斯特马克:《人类婚姻史》(第三卷),商务印书馆,2002年版。
2. 罗素:《西方哲学史》(上卷),商务印书馆,2002年版。
3. 《新编剑桥世界近代史》(第二卷,第三卷),中国社会科学出版社,1999年版。
4. 威尔·杜南:《世界文明史·宗教改革》,东方出版社,1998年版。
5. 雷伊·唐娜西尔:《人类性爱史》,中国文联出版公司,1988年版。
6. 斯蒂芬·兹威格:《异端的权利》,吉林人民出版社,2000年版。
7. 梅烈日科夫斯基:《宗教精神:路德与加尔文》,学林出版社,1999年版。
8. 马丁·路德:《马丁·路德文选》,中国社会科学出版社,2003年版
9. 冈特·福格勒:《闵采尔传》,商务印书馆,1997年版。
10. 肖安平:《互爱不仅是友谊—马丁·路德论宗教与人生》,湖北人民出版社,2001年版。

11. 伯兰特·罗素：《婚姻革命》，东方出版社，1988年版。
12. 保罗·阿尔托依兹：《马丁·路德的神学》，译林出版社，2001年版。
13. D.J.卡莫迪：《妇女与世界宗教》，四川人民出版社，1995年版。
14. 托马斯·马丁·林赛：《宗教改革史》（上），商务印书馆，1992年版。
15. 玛丽莲·亚隆：《老婆的历史》，华龄出版社，2002年版。
16. 威利斯顿·沃克尔：《基督教会史》，中国社会科学出版社，1991年版。
17. 爱德华·博克斯：《欧洲风化史》，辽宁教育出版社，2001年版。
18. 汉斯-维尔纳·格茨：《欧洲中世纪生活》，东方出版社，2002年版。
19. 本杰明·J·萨克多：《性科学大观》，四川科学技术出版社，1994年版。
20. 安德烈等：《家庭史》，三联书店，2003年版。
21. 迈克尔·米特罗尔：《欧洲家庭史》，华夏出版社，1987年版。
22. 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店，1987年版。
23. 《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1959年版。

#### 杂志报刊：

1. 林中泽，《中世纪西欧的宗教禁欲主义及其历史影响》，史学月刊，1997年第5期。
2. 刘新成，《超越的悖论——试析西欧中世纪修道院改革运动》，世界历史，2001年第3期。
3. 孙立新，《再洗礼运动与“激进派宗教改革”》，山东大学学报，1994年第2期。
4. 雷若欣，《试论从中古向近代转型期间的西欧修女院变革》，四川大学2001级硕士研究生毕业论文，指导老师：张箭教授。
5. H. B. Popov, *Dynastic and Diplomatic Marriage in Early Modern Europe*, *Journal of Modern History*, Vol.84, 1998/6.
6. Sott Hendrix, *Masculinity and Patriarchy in Reformation Germany*, *Journal of the History of Ideas*, Vol.56 1995/4.
7. Natalie Tomas, *Alfonsina Orsini de' Medici and the 'Problem' of a female ruler in early sixteenth-century Florence*, *Renaissance Studies* Vol.14 No.1, 2000/4.

**网络资料:**

1. *Petition on for the Abolition of Clerical Celibacy, Zwingli's Marriage*, [www.ccel.org](http://www.ccel.org), 2004年, 3月21日。
2. *Divorce and Remarriage from Augustine to Zwingli*, [www.ChristianityToday.com](http://www.ChristianityToday.com), 2004年, 8月2日。
3. John Calvin, *Commentary on Genesis*, [www.ChristianityToday.com](http://www.ChristianityToday.com), 2004年, 8月2日。

## 声 明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得四川大学或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

本学位论文成果是本人在四川大学读书期间在导师指导下取得的，论文成果归四川大学所有，特此声明。

声明人：张兰星

指导教师：张箭

年 月 日

## 致 谢

衷心感谢导师张箭博士三年来对我的关心、鼓励和教导。本文的选题、写作和一些资料的查找自始至终得到了导师的指导和帮助。导师的严谨学风使我终身受益。三年来，导师不仅在学习上给我精心的指导，还在生活上给了我很多关怀和支持。我唯有在今后踏实工作、不断进取才能回报导师的厚爱。

感谢世界史专业的师兄和师姐对我的关心和帮助。

感谢所有支持、关心和帮助我完成学业的老师和同学。

感谢我的家人三年来给予我的关心和支持。