Globethics Repository

茨温利的伦理学 : 经济，和平，信仰 = Ulrich Zwinglis Ethik

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Book
Authors	Neugebauer, Matthias
DOI	10.58863/20.500.12424/167135
Publisher	Globethics.net
Rights	Attribution-NonCommercial-NoDerivs 2.5 Generic deed (CC BY-NC-ND 2.5)
Download date	2026-11-01 11:48:23
Item License	https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167135

China Christian 6

马提阿斯奈格鲍尔 (Matthias Neugebauer)

茨温利的伦理学

经济，和平，信仰

Ulrich Zwingli's Ethics

Kingdom business college 圣商学院

Globethics.net

茨温利的伦理学

经济，和平，信仰

Ulrich Zwingli's Ethics

“将其作为道德力思考，这乃是上帝一个尤为庄严的概念。”

——阿尔布莱希特·里敕尔

（Albrecht Ritschl, 1822-1889）

茨温利的伦理学

经济，和平，信仰

作者：马提阿斯奈格鲍尔（Matthias Neugebauer）

译者：刘若民

Globethics.net China Christian No. 6
全球伦理网中国基督徒系列6

全球伦理网中国基督徒系列 Globethics.net China Christian Series

丛书编辑： 克里斯托弗 司徒博，博士，教授，全球伦理网创始人兼主席，瑞士巴塞尔大学伦理学教授。

副编辑：崔万田，博士，教授，沈阳辽宁大学及北京中国人民大学的经济学教授。

全球伦理网中国基督徒系列6

茨温利的伦理学 作者：马提阿斯奈格鲍尔（Matthias Neugebauer）

译者：刘若民

日内瓦: 全球伦理网，2017

ISBN 978-2-88931-214-6 (在线版本), ISBN 978-2-88931-215-3 (印刷版本)

© 2017全球伦理网

DOI: 10.58863/20.500.12424/167135

© of the German original version 2017 Theologischer Verlag Zürich

苏黎世Theologischer Verlag出版社全权授予全球伦理网翻译及出版此书中译版。

编辑管理：伊尼亚斯 哈茨 (Ignace Haaz)

Zwingli portrait on cover: ©2017, Art Work of Prof. Cui Wantian,

Shenyang/China

全球伦理网总部 Globethics.net

150 route de Ferney

1211 Geneva 2, Switzerland

Website: www.globethics.net/zh/publications

Email: *publications@globethics.net*

本书可免费下载，印刷版本可从www.globethics.net/publications订购, 同时提供英文版。

©版权是共同创作版权2.5,Globethics.net授予下载和打印电子版本权利，在以下三种情况下可免费分发和传播：1）署名：用户必须注明原署名，归类书目数据，清楚标明该作品的许可条款; 2）非商业化：用户不得将本作品用于商业目的或出售；3）保留原著：用户不得修改，转换或者加工本作品。本规定不影响或限制作者的精神权利。全球伦理网有权免除这些条件，尤其是针对欧洲之外其他大洲和不同语言版本的印刷和出售。

目录

前言 9

导论 13

1 第一部分：形成其伦理敏锐洞察力的生平阶段..... 21

1.1 雇佣兵时期：从军阶段 23

1.1.1成功的模式 23

1.1.2 十五世纪末期的政治状况 26

1.1.3 茨温利的看法与立场 33

1.2 与人文主义的互动 48

1.2.1 茨温利的求学生涯 48

1.2.2茨温利与伊拉姆斯 55

1.3 苏黎世：身患瘟疫的经历 83

2 第二部分：茨温利伦理学的神学与哲学基础..... 95

2.1上帝与善 97

2.1.1“上帝存在”与“上帝是怎样的上帝” 99

2.1.2 上帝是最高的善 112

2.1.3 最高善的伦理特征 115

2.2 普遍的败坏与基督徒的美德 124

2.2.1 普遍的败坏 124

2.2.2 基督徒的美德 130

2.2.3 内里的平安乃是美德的奖赏 145

2.2.4 试金石与例子：公义 152

2.3. 不自由的意志与基督徒的自由 163

2.3.1 背景 163

2.3.2 茨温利的见解I：没有自由意志 171

2.3.3 茨温利的立场II：基督徒的自由 174

3 第三部分：具体的伦理生活 185

3.1 婚姻与家庭 187

3.1.1 婚姻与圣礼 192

3.1.2 守贞与独身 200

3.1.3 婚姻法庭与道德法庭 214

3.2 工作与懒惰 226

3.2.1 工作与美德 226

3.2.2 懒惰与败坏 233

3.3 国家与政权 241

3.3.1 国家形式与基督教信仰 241

3.3.2 顺服与不顺服 249

3.3.3 税收与纳粮 263

3.4 战争与和平 276

3.4.1 和平与和平主义 276

3.4.2 战争与改教 283

4 结论 295

4.1 茨温利伦理学有着高度的道德严肃性 296

4.2 茨温利伦理学立足于现实的人的形像 297

4.3 茨温利伦理学以《圣经》、“登山宝训”为基础 300

4.4 茨温利伦理学对道德主体有着关键性的意义 302

4.5 茨温利伦理学是具体的、具有实践意义伦理学 304

4.6 茨温利伦理学是根据观察、小心谨慎的伦理学.....305

4.7 茨温利伦理学的有限性.....307

附录 309

参考书目.....309

资料.....309

其它资料.....310

二手参考资料.....314

图表目录.....327

前言

呈现在大家面前的这本书乃是本人在2016年得到苏尔赛（Sursee）改革宗教会所提供的研究假期里所完成的。书中的主要内容原本是在苏黎世大学神学系教授改革家伦理学的授课内容，后来在2016年的研究假期里集中在茨温利伦理学研究上加以整理而形成的。其目的在于能够为读者提供一份有关茨温利伦理学浅显易懂的读物。

我要真诚感谢苏尔赛改革宗教会主席克里斯提安·马尔提博士（Dr. Christian Marti）给予我这个研究的机会。我也要感谢卢塞恩州新教改革宗大会能够给予这个研究项目提供支持。特别要提出感谢的是大会主席玛丽-璐依芝·布伦牧师（Pfrn. Marie-Luise Blum）和大会成员罗斯玛丽·曼斯尔女士（Frau Rosmarie Manser）。

一个作品是经由多人一起努力形成的，那是非常好的，因为对话就是学术研究作品的本质所在。藉着教授茨温利伦理学课程的机会，本书中绝大部分的内容已经

呈现给了2016年秋季学期苏黎世大学神学系修读改革家伦理学课程的学生们。我要特别感谢他们所提出的一些评判性与建设性的问题。通过授课中的互动使得文本有了更清楚的轮廓。

我要真诚感谢彼得·奥皮特芝教授（Prof. Dr. Peter Opitz）——苏黎世大学神学系瑞士改教历史研究所的领导。他在本书的内容方面的交流，以及提出许多富有价值的启发性建议。能够和他这样一位茨温利研究专家交流，使得本人对茨温利伦理思想的研究得以加深，本身就是令人高兴的事，也使得本书更具学术价值。

同样要感谢的是巴塞尔大学哈拉德·马腾博士（Dr. Harald Matern），他通读了整个书稿，而且花费了许多的精力不断斟酌、为本书润色。我也要感谢我自己的兄弟，莱比锡大学的格奥格·奈格鲍尔博士（PD. Dr. Georg Neugebauer），他在本书完稿的最后阶段给予批评性建议并且仔细审阅了书稿，使得本书内容的准确性得到提高。我也要感谢我的朋友德特勒夫·诺佛科牧师（Pfr. Detlef Noffke），他也帮忙通读了整个书稿，而且针对本书的格式与结构提出了有价

值的启发性建议。我的朋友克里斯多夫·洛特灵根尔牧师（Pfr. Dr. Christoph Reutlinger）也是在完稿阶段为本书的校对付出了努力，对此我也要感谢他。正是在齐林（Tschlin）他牧师楼中我们第一次谈到出版本书的计划与想法。我还要感谢汉斯·鲁道夫·拉瓦特博士（Dr. Hans Rudolf Lavater）帮忙本书的录入与编排。同时也感谢苏黎世州城市文献档案馆的谢弗洛里安·费希尔先生（Florian Fischer）所给予的支持与启发。最后也要感谢我的妻子达玛丽斯·雅姬·奈格鲍尔（Damaris Jaggi Neugebauer），她不仅仅在决定完成这本书上给予支持，她也在一些关键的部分帮忙校对与订正，而且尽其最大的可能——给予我自由的空间来研究与写作。

这本书得以印刷发行也得益于国内与国外的资金上的赞助。我要真诚感谢伯尔尼-雅拉-索罗图恩（Bern-Jara-Solothurn）改革宗教会在印刷费用上慷慨的支持。我真的感到高兴，这个区域教会（Landeskirche）不仅给了我工作的机会，而且能够支持这个茨温利研究项目。

我还要感谢德国新教教会（EKD）和德国新教教会

中的联合新教教会（Union Evangelischer Kirche in der EKD）所给予的巨大支持，德国新教教会不单给予大力支持，而且促成在宗教改革500周年的纪念年——2017年里这一本关于瑞士德语区重要的宗教改革家的书能够得以出版，我真的特别高兴。

我也要特别感谢苏黎世神学出版社（TVZ）能够出版本书，而且在整个过程中不断给予帮助和支持，尤其是出版社的社长丽萨·布里内女士（Lisa Briner），以及克里斯提娜·福斯特·温格内女士（Christine Forster）给予本书的审核。

明切米尔（Müntschermeier），2017年4月30日

马提阿斯·奈格鲍尔（Matthias Neugebauer）

导论

正如宗教改革在许多不同的地方发生、呈现许多不同的方式、并且有着许多不同的面貌一样，每一位改革家也有自己的面貌、自己的方式和自己所在的地点，这对于著名的瑞士德语区宗教改革家乌尔里希·茨温利（Ulrich Zwingli, 1484-1531）来说，当然也是这样的。茨温利出生在瑞士东部一个山区妥根堡（Toggenburg）。他先后在维也纳（Wien）和巴塞尔（Basel）求学。此后曾先后在格拉鲁斯（Glarus）和艾兹登（Einsiedeln）担任神父，最后在苏黎世（Zürich）他成为一名影响巨大的宗教改革家。

茨温利不同的人生阶段以及其间的经历对他皆有深远的影响，它们对于“茨温利而言 [……]其主要的伦理定位都与这些不同历史阶段中的经历密切相关。”[1] 茨温利具有明锐的伦理洞悉力，他针对人们生活中的具体问题，由于他自己在其中有过深刻的切身体会，并且做了深入的反省与思考，故而能够提出中肯的见解。茨

[1] Kügelgen, Ethik Zwinglis, 14 (Hervorhebung v. VF.).

温利对他同时代中的伦理问题和道德的沦丧有着深刻的认识、准确的分析并为此相应地提出神学上负责任的解决方案。他在改教时期的著作有着重要的实践运用价值与意义。茨温利的生平与作品具有“伦理价值和[……]有着明确的社会责任感。”[2] 茨温利进行宗教改革不仅仅是在理论上的探索，而且也是付诸于实践、投身于改革实践的改革。也就是说，茨温利是一名付诸实践、投身教会改革实际工作的宗教改革家。

作为一名投身改革并且具体推行改革的宗教改革家，其背后有其特定的伦理思想。准确来说，茨温利并非是一名道德伦理学家，他在其伦理思想方面还没有完全发展形成系统化理论，而成为一套完整的理论体系。反着，茨温利在其有序的改教实践过程中通过与《圣经》整体地、并且经过广泛地与多种不同的伦理思想进行对话，最后融合在一起。在其著作中所发展出来的道德教训并非抽离《圣经》的，也就是说，茨温利的伦理学思想乃是通过对《圣经》经文的研究为其基础而发展出来的。

[2] Brunnschweiler/Lutz, Einleitung S, XV.

首先必须明确的是，茨温利的思想中并没有如同现代意义上的有关信仰教导（译者注：教义与神学）和道德教导（译者注：信仰与生活、伦理学）的区分。换言之，茨温利并没有先发展教义或信仰的教导，然后才阐发其伦理学或道德教导。对于茨温利而言，这两者并没有矛盾，而是紧密结合在一起的：信仰的基本要义（什么是宗教？信仰的意义是什么？什么是福音？等等）都是与基督徒生活指引的问题联系在一起的（什么是美德？什么是美德的缺乏？什么是基督徒的婚姻？对基督徒而言，工作的意义是什么？什么是罪？等等）。

本书尝试重构茨温利的伦理学思想。试图将其各种不同的有关伦理学论证在一个系统的框架中加以重新构建，借此勾画出茨温利伦理思想的概貌。首先要声明的是，在这一个系统阐述的框架中最首要的是，茨温利伦理思想的主线及其主要的结构。在纵览茨温利伦理学的过程中也会涉及具体的细节内容。总体上可以这样理解，在本书中的每一个部分可以当作一个独立的研究内容。当然，如若是想要能够更好明白各个独立的部分，就要首先通读生平背景部分。而全书系统的呈现上总是力求在综述与细节上取得平衡。

关于本书的内容，总体如以上所说，这只是茨温利伦理思想的一个概览，基于这一点，许许多多其它的资料和介绍性著作并没有在研究与引述的范围之中。同样，对其他与茨温利同时代的改革家也并没有较多深入涉及。

再者，对茨温利伦理学进行系统纵览重要的是，就是有关茨温利各个不同的伦理概念和伦理主题有其自身的发展背景与过程，这些都一并尽可能纳入本研究之内。本书中的主要研究主旨并非是作为茨温利的生平传记，也不是与其伦理思想发展细节相关的叙述性传记。如若要更深入了解茨温利的生平，新近出版的彼得·奥皮特兹（Peter Opitz）的《茨温利传》是可读性很高的一本书，值得推荐。

茨温利的伦理学在本书中乃是作为美德伦理学来研究和进行解释的。也就是说，从某个程度上来说，古代（译者注：古希腊）著名的至善概念在茨温利的伦理学中起到关键的作用。换言之，在茨温利的伦理学中同样起到重要作用的是古代伦理学思想史上一个重要的思想，那就是美德伦理学。最后的落脚点在分析茨温利的伦理在基督教信仰之中是一有边界的善的伦理与美德伦

理，这是本书所要阐述的内容所在。

关于本书的框架结构与内容：如以上所提，准确而言，本书并不是茨温利的一本生平传记，但并不等于说茨温利的生平事件对于本书的内容没有意义。本书的第一部分首先简述与其伦理学相关的茨温利的生平。其间会阐述茨温利作为实践意义上的宗教改革家而言，他是一名具有敏锐伦理洞察力的改革家。第一章所探讨的就是茨温利伦理敏锐洞察力形成的生平背景及其受教育的经历。这些都与改革家的生平中特定的、具有深刻影响的事件、人物有关，对此第一章中将对这些茨温利的生平故事中与其伦理学有关的事件、人物进行剖析。基于这一点特别要关注的第一方面是茨温利投身于雇佣兵，在军中服务、成为随军神父的这个阶段；第二章的内容是他与人文主义者的会遇，尤其是与鹿特丹的伊拉斯慕斯（Erasmus von Rotterdam）个人、及其思想的相遇、对话与交融；而第三章就是关于他个人不幸染上了瘟疫的经历。总体上是按照他在不同的时期、在不同的地方进行划分的：茨温利的求学阶段、他在格拉鲁斯、艾思登，以及最后在苏黎世担任神父的阶段。

第二部分是关于茨温利伦理学的基础。对应的前

提，也就是茨温利的伦理学作为美德伦理进行理解，在第一章中阐述了茨温利理解上帝是最高的善，以及这最高的善之下伦理的特征。美善伦理乃是来自于上帝教义的教导。第二章所探讨的是美德，更准确的是关于美德与美德缺乏——败坏的冲突，这是茨温利在每一个人的生活中所要强调的。美德伦理在人，也就是在人论中作为第一准则。在茨温利有关在基督论中的基督的事工与恩益部分，谈到这两个伦理的定位：耶稣基督就是基督徒美德的原型，与基督生命相连就是寻求最高的善。平安与公义就是这伦理概念所寻索的焦点所在。第二部分的第三章所探讨的是自由意志的问题和基督徒自由的问题。

在本书的第三部分中主要集中探讨茨温利关于具体生活中实际的伦理问题的处理：具体生活中的伦理主题。但并不是涵盖所有伦理主题的探讨，只是茨温利比较集中讨论的几个主题：婚姻与家庭、工作与懒惰、国家与责任，如战争与和平。这一章主要是描述了茨温利怎样阐述了他的伦理有关美善与个体的美德伦理范畴中的相关概念与内容，以及茨温利对一些具体生活实践中遇到特定的问题时，当如何回应。就此涉及到有关婚姻

以及此前天主教会所认为的婚礼具有圣礼特征的问题，守独身与苏黎世婚姻法等问题。在本书中也会探讨茨温利关于基督徒工作观的讨论以及他对懒惰的鞭策。茨温利有关国家的教导围绕着国家与政权、有关反对权以及税务与利息等问题。有关战争与和平的主题，茨温利摈弃和平主义，就此也就与改教和战争等主题联系在一起。

在结论的回顾与反省部分，探讨了茨温利的伦理学对于我们这个变动着的时代的意义与启发。茨温利所留给我们具有重要意义的伦理教导资源，他有关人本质的描述、他对“登山宝训”富有启发的阐述、他有关伦理中对个人主义的摒弃、对伦理具体问题的意义、他对伦理的影响力和对人的行为与工作等主题有着极为深邃的剖析。这一切对今天这个时代仍然具有重要的价值与意义。

如若想要比较准确理解与解读茨温利的思想，就必须阅读茨温利自己的著作。本书就是立足于这一点来展开的，并希望借此起到抛砖引玉的作用。本书中每一个篇章都是从对茨温利自己的作品开始着手研究。本研究中有关茨温利的著作主要是根据1995年版的《茨温利文

集》（在本书中以“ZS”标注，直接在正文中出现）。同时，有的内容也参照了2013年最后选定与出版的大部头作品《茨温利全集》（在本书中以“Z”，直接在正文中出现）。本研究力求以茨温利自己的作品作为依据，其它的资料和文献在行文中或者在脚注中会加以标记与说明。再次强调的是，希望本书能够真正成为引玉之砖，激励更多人读茨温利的著作，并且能够从他的叙述和论证中得到更多的启发。

1

第一部分：形成其伦理敏锐洞察力的生平阶段

伦理的本质是通过伦理相关现象与事件的分析、理解、通过从其伦理的观察角度、对不公义、歧视、阴谋、虚假等现象有不断深入的认识、分析和理解。一个人的伦理认知力的形成与提高当然受到许多不同的因素影响，最终综合起来，经过严谨的反省与整合，才能形成相对成熟与健全的伦理思想。当然并不是这个复杂过程中的每一个细节都能面面俱到——当然这也是任何人都办不到的。对于茨温利而言，也是这样的，甚至对于茨温利而言就更加难以明了他生平中的全部细节，因为有关他早期的一些信息至今仍然是未明了的。不过一些对于茨温利的神学思想的形成、使着成为伦理思想家的关键性的重要阶段、及其影响还是比较明确的，发展的线条还是清晰的，也能够被贯穿起来形成为一个整体的。

在这一部分内容中将尝试探讨茨温利神学伦理学发展过程中三个重要的阶段。这三个阶段对于茨温利的伦理思想形成与发展有着重要的影响，以下将逐一阐述和分析。第一个阶段是茨温参与雇佣兵，并在准备参与军中服务的阶段。第二个阶段是他与人文主义思想的会遇，尤其是他与鹿特丹的伊拉斯慕斯（Erasmus von Rotterdam）及其思想的会遇，这成为他个人思想形成过程中一个重要的、转折性的决定因素。第三个阶段就是他不幸染上瘟疫、患病的经历。1519年与1520年之交一场瘟疫侵袭了苏黎世。1519年秋季茨温利不幸染上瘟疫而病倒。但他幸运地存活了下来，这一患病的经历对他此后的人生与思想有着深刻的影响。

以上所提的三个阶段——投身雇佣兵、与人文主义思想的交融、以及染上瘟疫——这三者都对茨温利的伦理思想有着重要的影响。不过，不容忽略的是，这三者交汇在一起对茨温利的伦理思想的形成共同形成作用和影响。茨温利作为伦理学家，他并非发展出一套简单的伦理框架：他并非对雇佣兵、人文主义、染上瘟疫进行简单反省与批判而已。这三个不同阶段所涉及问题以及由此使得他具有更深刻与敏锐的伦理洞察力具有重要影

响的阶段，这也是茨温利伦理思想发展过程中一直伴随着的，决定了茨温利的伦理是改革家的伦理，也就是说在这其中，伦理思想基础、核心和目的都是耶稣基督的福音。从这福音中茨温利深刻领会了其本质所在。借此他的伦理才发展起来。

1.1 雇佣兵时期：从军阶段

1.1.1成功的模式

茨温利生活的那个时代中，瑞士联邦政治，首要的是各邦在军事上的联合，并且借此在欧洲扮演了重要的角色。众所周知的莫加藤战役（Schlachten von Morgarten, 1315年）和曾巴赫战役（Schlachten von Sempach, 1386年）成为瑞士联邦成立、并且确立自己位置的里程碑，雇佣军制度由此也就确立了下来。随着联邦的形成与确立，使得瑞士联邦脱离了哈布斯王朝（Habsburgern）的统治获得独立，这便使得瑞士联邦制度成为一个引人注目的成功标志。

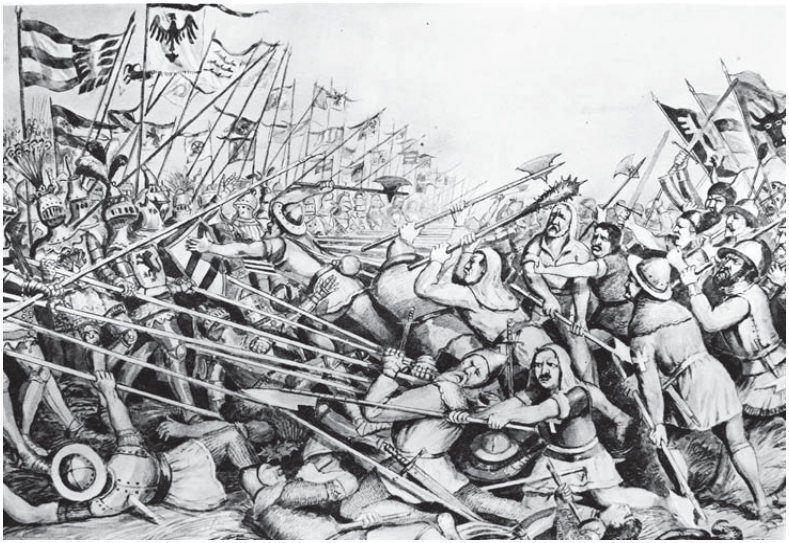


图1：1386年7月9日的曾巴赫战役

（Die Schlacht von Sempach,9.Juli 1386）
（20世纪奥古斯特·哈斯(August Haas)的绘画）

取得这一划时代的成功首先得益于瑞士当时卓有成效的作战技术。广为人知的是瑞士联邦的战士们出战时，他们的雇佣军各个分队极强的作战力便凸显出来。要是对瑞士联邦军队有所了解的话，便能知道他们强有力作战力的原因所在。瑞士联邦雇佣军的威名号称达到战无不胜的地步。瑞士历史学家托马斯·迈森（Thomas Maissen）在其《瑞士历史》一书中这样描述瑞士联邦雇佣军的成功秘诀：

> “瑞士联邦雇佣军作为密集型的作战队伍，其方阵有时达到数千人。方阵的外沿的战士手持长达五米的长矛，借此把敌军的战士挡住，保护自己内圈的军士。而内圈的军士戴着头盔、身穿铠甲以抵挡攻击，手持镐或其它的短兵刃（例如瑞士弯刀、剑和短剑）进行作战。他们整个方阵可以在进攻时迅速调整成为锲行队伍直刺入对方的方阵中，打乱其方阵并迅速调整队形、形成对敌军的包围圈，旋即加以歼灭。服用刺激性药物和饮酒使得瑞士联邦雇佣军团的士兵能够发出震耳欲聋的吵杂声。起决定性的往往就是形成围栏时的方阵和突击对方的时刻中，先头部队能够突然出击，他们在栅栏式的护卫中能够展开‘突发式攻击’”。[3]

由于其作战技术的威名远扬，瑞士联邦部队在欧洲成为头牌。各股逐鹿欧洲的政治势力都希望能够得到这一军队的协助。由于具有这种强大作战的能力和作战经验，旋儿也就催生一个新的产业链：那就是雇佣军制

[3] Maissen, Geschichte der Schweiz, 61.

度。在诸侯混战中，库恩的卡尔（Karls des Kühnen）通过发动了三次决定性的打击之后结束了勃艮第王朝（Burgunderreich）的统治，这也是得益于瑞士雇佣军的强有力作战力所给予的帮助。由此瑞士联邦雇佣军的威名也达至第一个高峰。

1.1.2 十五世纪末期的政治状况

随着勃艮第王朝的崩溃，原有的欧洲的政治秩序也随着发生了巨大的变化。欧洲的统治力量的结构开始一个明显的变化，其中瑞士联邦在整个欧洲的政治秩序中也得到了新的定位，有了一定的发言权。而且随着勃艮第王朝的瓦解，瑞士联邦便成为界于哈斯堡王朝和法国之间的国家；再者意大利对于欧洲腹地的政治兴趣与野心随着也逐渐减弱，15世纪末之后欧洲中部的势力划分也就充满更多的变数。[4] 这一系列化的变化不仅仅对于整个瑞士联邦自身有着重要的影响，而且对于当时作为乡村传道和参加雇佣兵的宗教改革家乌尔里希·茨温利个人来说，这对于他的生活与工作皆产生了重要的影响。

[4] Vgl. dazu Meybacher, Europa im 15. Jh. 392.

15世纪末期在意大利发生了两个重要的历史事件，这都是与法国、哈布斯王朝和教皇国的领土争夺与划分有关的。其中是那不勒斯（Neapel）在意大利的第一场战争。1494年法国国王卡尔八世(Karl XIII.)通过军事讨伐（其间有数以千计的瑞士雇佣军参与了这场战争）通过弗洛伦萨（Floreny）、罗马（Rom），穿过半个意大利进攻那不勒斯（Neapel）——其家族在14世纪的发源地（卡尔·冯·安勇，Karl von Anjou）。卡尔八世的军队攻无不克，于1494年2月22日长驱直入进入了那不勒斯。那不勒斯国王阿尔芬斯一世（Alfons I.）旋儿被废弃，卡尔八世也就成了那不勒斯王国的新国王。

在教宗亚历山大六世（Alexander XI.）的带领下组建了（哈布斯堡王朝的）威尼斯圣战军（这是由阿拉贡、哈布斯王朝、米兰和威尼斯共同组建对抗奥斯曼帝国的军队，1453年君士坦丁堡沦陷）于1495年7月6日在富尔诺战役（Fornovo bei Parma）中击败法国军队，于是法国军队不得不从那不勒斯和意大利退出。

另外一个焦点，而且这是瑞士联邦更加具有重要意义，那就是米兰。瑞士联邦曾经在15世纪末期向南扩张，通过焦尔尼科战役（Schlachte von Giornico,

1498）所进行的拉锯战之后拉文提那(Leventina)落入瑞士联邦的统治范围内。例外的是贝林佐纳（Bellinzona）由于两次战争，起初是1500年，再加上1503年，共两次战争之后最终被米兰夺取。瑞士联邦通过在意大利北部区域的一系列的参战，借此开始扮演重要的角色。尤为重要的是在15世纪末期参与米兰的政治斗争的过程中所确立的地位，比起先前瑞士联邦的形成并且确定自己的国际地位来说，在稳固其地位的角度上，有着尤为深远的意义。

1447年维斯孔蒂（Visconti）家族中最后的男性继承人菲利普·玛利亚·维斯孔蒂（Filippo Maria Visconti）在伦巴第首都去世，这一个从1311年以来就统治了米兰的维斯孔蒂公爵家族宣告其在米兰的统治历史结束了。接续维斯孔蒂公爵爵位的是奥尔兰公爵——路易斯·奥尔兰公爵（Louis de Valois, Herzog von Orléans），因为瓦伦缇娜·维斯孔蒂（Valentina Visconti）于1389年和路易斯·瓦罗伊斯——奥尔兰公爵（Louis de Valois, Herzog von Orléans 法国国王卡尔五世的儿子）联姻。

不过随后米兰便宣布成立共和国：那就是著名的安

布罗修共和国（Ambrosianische Republik）。可是安布罗修共和国的历史在1450年就宣告结束了，因为雇佣军首领弗朗切斯科一世·斯福尔扎（Francesco I. Sforza）在弗洛伦萨人的帮助下通过军事进攻占领了米兰，承继了米兰公爵的爵位。弗朗切斯科于1466年去世，他的儿子加莱亚佐·马里亚·斯福尔扎（Galeazzo Mario Sforza）继承了米兰的统治权。1476年加莱亚佐·马里亚·斯福尔扎被谋杀之后，他年仅7岁的儿子捷安·加莱亚佐·斯福尔扎（Gian Galeazzo Sforza）接续其位。由于年纪尚幼，实际上由其母亲实行统治（摄政），随后1481年捷安·加莱亚佐·斯福尔扎的叔叔卢多维克·斯福尔扎（Ludovico Sforza）排挤掉捷安·加莱亚佐·斯福尔扎的母亲，并取得了实际统治权。卢多维克·斯福尔扎因其统治时期极其黑暗，故有“黑暗的统治者”之称。捷安·加莱亚佐死后，卢多维克·斯福尔扎自立为米兰的统治者。他不断拓展自己的统治疆域，一直扩大到与法国接壤：第一次意大利与法国之间的战争就是他与法国国王卡尔八世之间的战争。

卡尔八世去世（1498）之后法国的国王是路德维希七世（Ludwig XII.）。如同其前任一样，路德维希七

世一直致力于谋取在意大利的统治权，不过他不再感兴趣于谋夺那不勒斯，而是转而谋取米兰。瓦伦缇娜·维斯孔蒂的叔叔看到这一点，便干脆把米兰公爵的头衔给了路德维希七世。路德维希七世于是与瑞士联邦的雇佣军联合组成军事同盟，在数千瑞士雇佣军的帮助下于1499年进入米兰。

但卢多维克·斯福尔扎随后便求助于瑞士雇佣军。1500年初在瑞士雇佣军的支持下又打回米兰。路德维希七世旋儿又与瑞士联邦雇佣军之间又重新缔结军事联盟，瑞士联邦雇佣军成为其先锋，重新攻打米兰。在诺瓦拉两方形成对峙，就此瑞士雇佣军在不同的外邦君主的麾下分成对阵的两个阵营，也就是瑞士联邦雇佣军形成两方对峙，分属不同的外邦统治者。

瑞士雇佣军这下就陷入困局了，情况变成了“瑞士联邦对阵瑞士联邦；兄弟对阵兄弟；父亲对阵儿子”[5]的战争，这成为一个棘手的伦理问题了。就此一个临时联邦议会不得不紧急组成，[6] 目的在于避免联邦公民为

[5] Glutz-Blozheim, Geschichte der Eidgenossen, 175.

[6] 章程曾经是瑞士联邦各地方的“委派的委员会”（Maissen, Geschichte der Schweiz, 111），这是老瑞士联邦的一种议会。

了外国统治者的利益与喜好而落入自相杀戮之中。路德维希七世答应接受临时联邦议会所通过的条令，不过前提是卢多维克·斯福尔扎必须被引渡交付给路德维希七世。卢多维克·斯福尔扎却乔装打扮成为士兵，在诺瓦拉的审问后逃离。此后却又被逮捕，于1508年在法国的监狱里去世。

这一联邦雇佣军的相互对阵的事件直接引出的结果就是1503年瑞士联邦形成联邦议会，并且在联邦议会中通过决议，禁止联邦雇佣军为了外国统治者的喜好而服务。不过这一议会并非是长期有效的常设议会，而是为应对突发状况，临时组成的，故而随时可能被调整和解散的临时议会。

自从教皇尤里乌斯二世（Papst Julius Ⅱ.）开始使用瑞士雇佣军作为教皇国的护卫与随从之后，瑞士联邦与法国之间的关系也就冷淡下来。[7] 随后，1509年与法国之间的军士同盟也就不再更新，就此失效。而且教皇尤里乌斯二世在暗地里是反对法国的，从锡永的公侯国主教（Sitener Fürstbischof）以及此后枢机主教马

[7] 教皇启用瑞士雇佣军为其护卫是1506年开始的。

提阿斯·史乐内（Kardinal Matthias Schiner,茨温利的朋友）结成联盟，代表教皇共同对抗法国，这就可窥其一斑。1510年3月教皇颁布一个五年期的“教会保护的条约”，借此，教皇的护卫队由500名瑞士联邦雇佣军的护卫组成。1513年6月6日这一个护卫队在诺瓦拉战役中击败了法国军队，并且让马西米怜·斯福尔扎（Maximiliam Sforza，卢多维克的儿子）成为米兰公爵。马西米怜·卢多维克为酬谢瑞士联邦而割让了卢加诺 (Lugano)、卢卡诺 (Lucarno)、艾舍塔 (Eschental)、维尔特林 (Veltlin)、波米艾 (Bormio) 以及夏瓦那 (Chiavenna) 给瑞士联邦。[8]

不过胜利者之间的友谊只不过持续了很短的时间。1515年法国国王法兰斯一世（Franz I.）继承王位，并凭借其强大的军事力量再次进入意大利北部。为了避免战争，瑞士联邦做出了以下的妥协：

> “瑞士联邦向法国国王移交出米兰公爵的统治权[…]不过法兰斯一世要为马西米怜·斯福尔扎公爵的爵位支付每年一万两千

[8] Vgl. Maissen, Geschichte der Schweiz, 72.

法兰的俸禄，并且该爵位可以世袭，同时，

法国要支付给瑞士联邦一百万金币。”[9]

可是为了这一百万金币的分配问题，瑞士联邦内部自己难以达成一致意见，于是瑞士联邦内部自己陷入了混战之中。伯尔尼（Bern）、弗莱堡（Freiburg）和索罗图恩（Solothurn）首先表示不满与抗议。在1515年9月13日、14日在马利希兰诺战役（Schlacht von Marignano）中瑞士各邦落入混战之中，形成诸侯割据的局面。

1.1.3 茨温利的看法与立场

1.1.3.1 《公牛的寓言诗》

茨温利当时作为格拉纳尔的神父，他对于当时的社会发展并非不闻不问、置身度外。他不仅仅关注与思考当时的社会政治的问题，并且自己投身于当时的政治问题与伦理有关的问题的探索之中。[10] 最能够说明这一点的是他的《公牛的寓言诗》（1510年），这是茨温利第

[9] Glutz-Blozheim, Geschichte der Eidgenossen, 401.

[10] Vgl. Haas, Zwingli, 42.

一部得以保留下来的作品。在这个诗歌中茨温利描述了当时的历史状态，给人印象深刻：一头高大强壮的公牛站立在肥美的草地上。它那诗情画意的生活却被各种不同的野兽毁坏了，这些野兽都想得到公牛。来了一头狮子、一头豹、一只猫、一只狐狸、一头鹿和一条猎狗都围绕公牛，都企图得到公牛。

这个画面所要说明的是：瑞士联邦（公牛代表瑞士联邦）备受青睐，在哈布斯王朝（狮子）、法国（豹）、法国中各地不同的诸侯列强（猫）、教皇（鹿）和教皇的大主教们（猎狗）中被拉来拉去。而小狐狸就是代表了威尼斯。[11] 很明确，在寓言诗中瑞士便被描绘为公牛，他受到许多的警告以及通过良好的磋商之后公牛趋向鹿（教皇），其间猎狗（大主教们）不断示好，并且讲述了其间的要害：

„Nach fil ermanung neiget sich
Der ochs gem hirten willentlich.
Von fröden darzuo hült der hund,
fröwt sich der sach uss guotem

[11] Kesselring, Erklärung und Zeitbestimmung, 295.

grund“(Z I, 19)

“被多次警告之后，

公牛愿意走向鹿。

猎狗为其朋友而大声犬吠，

为美好而欢叫。”[12] （Z I. 19）

通过这个诗歌，茨温利所透露出他当时作为教皇的“忠实追随者”。[13] 对于当时作为格拉纳尔的神父来说，教会参与瑞士联邦的事务，那是一个关于国家荣誉的问题。教会和教皇对他而言那就是统一、自由、相互认同的保障所在。茨温利严肃地告诫自己的同胞，要杜绝来自法国与哈布斯王朝的收买，他们的统一、他们的政治自由，以及通过金钱的相互关系，还有各种各样的权利的保障所在，那就是瑞士联邦必须离弃来自外来的诱惑与败坏。

恰如通过雇佣军以及核心价值的逐渐侵袭所导致的腐败，茨温利倍感痛苦，并且对其加以鞭挞。何处有买卖（金钱的给予=腐败），何处便不再有自由。古典的文化重新被强调。在诗中他这样写道：这样的恩典就是

[12] 译文经过调整。

[13] Haas Zwingli, 45.

自由，那些斯巴达人，如同人们所能够读到的，就是给西大内斯[14] 的答案，他们给予保护不仅仅是用长矛，而且用斧头。何处腐败刺入（麒麟的）心，何处友谊与美好的社会便被藐视与践踏。

“有金钱往来与买卖之处，
自由便不复存在。
自由就是这样的恩典，
如同我们所读到的，斯巴达的人民
所回答西大内斯的答案，
他们能够给予保护、所能够得到的，
不仅仅靠着长矛，
而且还有斧头。
何处金钱如长矛一样刺入
那兽（麒麟）的心，
一切的友谊，
自由尽都被践踏，

[14] 西大内斯（希腊文Υδάρνης）原是波斯的一名统帅，于公元前480年在温泉关抗击利奥尼达斯一世的带领的斯巴达军队的战争。或音译**德摩比利**，意为“热的入口”、“炽热的门”，希腊的一个狭窄的沿海通道中存在渡河关口。它的名字源自于几个天然温泉。他就是被尊称为“不死”的领导者。

一同遭殃的还有美好的社会。”（ZI, 21）[15]

不过茨温利所关注的不在于政治时局的观察与分析中选择的立场。很难准确地知道茨温利在1512年作为战地神父的时候是否已经参与了帕维亚战役（Pavierfeldzug）。不过，可以肯定的是他参与了诺瓦拉战役（Schlacht von Novara, 1513），而且他带领大约500格拉纳尔人前往马里尼亚诺参战。可以明确的是在蒙扎的马里尼亚诺战役之前，他向雇佣军讲道，并且呼吁他们必须团结一致。

茨温利曾经亲临战场，他了解战争的惨烈。通过了解、以及自己切身的所见所闻，他知道战争意味着：一个“暴雨中闪电的大球”[16] 一样降落；一个战役中的

[15] 译文经过调整。德文现在版本为了节律的需要，对引文做了修整。

[16] Zit. N. Hottinger, Zwingli, 38. 这是引自茨温利给瓦笛安（Vadian）的信。究竟茨温利那时候有没有亲自在战役的现场，这是仍然有争议的。Walther Köhler肯定茨温利所写的“并不是茨温利的亲眼所见。”（Köhler, Zwingli, 32）。 不过Gäbler和Haas认为有可能当时茨温利作为战地随军神父当时便在战役发生的现场。（vgl. Gäbler, Zwingli, 35; Haas, Zwingli, 45）。

“猛烈的混战”，[17] 那是极其惨烈的。他也非常明确描述到，当“八千战士横卧沙场……”，[18] 那意味着什么。

不仅如此，作为格拉瓦斯的神父此后也便直接对战争进行深刻地反省和批判。当家人不能、甚或不愿回到家乡的时候，他也深受家庭物质缺乏之苦。（性）疾病的爆发也从战场被一起带回。由于身体疾病和创伤也使人们的精神上遭受重创。再加上雇佣兵参与服役期间道德颓废和社会萧条也就随后而至。

雇佣兵制度，以及与此相连的战争的经验对于茨温利而言这是整个社会价值体系（自由、忠诚、统一）的溃败，道德的颓废与败落，这是个体与家庭生理上与精神上的严重溃败。

1.1.3.2 《上帝对施瓦茨的警告》

在其1522年所写的《上帝对施瓦茨的警告》——这是对施维茨这一个邦以及对其居民而写的，而不是对整

[17] Zit. n. Hottinger, Zwingli, 38.

[18] Zit. n. Hottinger, Zwingli, 38.

个瑞士联邦——茨温利系统地阐述了他的神学政治基本思想。这“警告”的背景是针对1521年（经过诺瓦拉战役与马里尼亚诺战役之后）瑞士与法国更新了联盟条约的问题而展开的。此前茨温利对此是保持距离的。而随着法国的失败以及瑞士与法国的结盟之后联合发起对哈布斯王朝，展开的比克卡会战（1522年4月27日），这就引出了对瑞士联邦雇佣军支持谁、反对谁的问题了。这个问题主要在施瓦茨邦范围内引起激烈的讨论。茨温利（作为前施维茨邦的神父）利用这个机会和时机，一方面反对与法国的结盟，另一方面把他对这相关的问题也乘机阐明。

（浓厚道德意味的）标题——“警告”实际上并没有太多道德阐述。这主要是按照保罗有关教会分裂的警告，是针对分裂者的警告。茨温利从保罗的《罗马书》第1章28-31节中有关各种各类道德败坏的行为的描述开始，借此对当时施瓦茨邦败坏的境况给予对照（ZS I, 84）。施瓦茨邦道德上的错谬在茨温利看来最基本原因是由于雇佣军导致的，正如他在结论中所写的：

> “结论：外邦权贵们的战争与金钱那是一切败坏的学校、母亲，这使得我们衰败，不仅是败坏良知而已。”（ZS I, 97）

茨温利所说的道德败坏的学校在其论证中呈现出五个方面的问题。首先是雇佣军明显离弃上帝，由此也就落入了上帝的愤怒与惩罚之下。茨温利通过很长的篇幅引述了旧约中一系列的例子对此加以说明。

第二方面是导致雇佣军大大践踏了有效的法律与权利，因为不仅通过金钱收买雇佣军，而且借此控制和左右了雇佣军的决定权。

第三方面茨温利指出雇佣军实际上在他们参战归乡之后 “不仅把道德败坏的行为带回自己的家乡，而且这危险不断蔓延、扩大”（ZS I, 96），茨温利关于这一方面特别具体指出具体的例子：“大吃大喝与各样新的污言秽语” （ZS I, 96）。他进一步描述当时作战返乡士兵：“他们肆意犯罪，而且在随后这样败坏道德还继续蔓延。” （ZS I, 96）

图2：茨温利在蒙扎讲道

（19世纪的作品）

第四方面因为趋财夺利，以及与之密切联系在一起的贪婪、妒忌和出卖人等种种的败坏，这些都是严重的不公义。其基本的根源在于与雇佣军制度连在一起的社会不公义，尤其是在艰难状况中这样的情况就越发严重。那些有送自己的儿子参加雇佣军的家庭，他们的家庭经济状况往往比没有儿子参加雇佣军的家庭要好得多。而那些有权决定雇佣军名额配给的人，他们往往是按照得到贿赂来决定名额的分配。

最后第五方面的问题在于瑞士联盟因为雇佣军的组织管理上与外来统治势力的勾结而失去了独立。简言之，就此瑞士联邦也就随着失去了自由与独立。

茨温利就此引述了“行为-命令的颁布-相互联系”互相作用的传统概念，就如同《申命记》一样的模式。遵守上帝的诫命，相应的就是蒙福；如若不遵守上帝的诫命，那就是祸患。茨温利把这一传统概念模式也具体运用在雇佣军的具体情况之中。雇佣军不遵循上帝的旨意，于是导致了分裂、腐败、违背道德、不公义和没有了自由。作为福分相对应的那就是信仰的价值，也就是说“信心”，或者说是“虔诚，对上帝正确的尊崇与认识”。这随着而来的会有“藉着平安之约而来的灵里合

一”，也会有“合一的、喜乐的和和谐的”[19]共同生活的可能。（ZS I, 83）

1.1.3.3 《致瑞士联邦以友好与严肃的警告》

在其匿名作品、1524年所写的《致瑞士联邦以友好与严肃的警告》[20] 中对雇佣军制度的批评同样扮演着重要的角色。茨温利是在1524年4月20日卢塞恩联邦议会成立的背景下撰写了该作品。该联邦议事会通过决议，拒绝宗教改革，保持原有的信仰（罗马天主教）。茨温利批评了这一决议，并且通过“警告”请求，反宗教改革联盟所通过的，必须重新斟酌和权衡考虑其决定。[21]

总结起来看，茨温利通过三点，对他所看到的瑞士联邦极度的道德沦丧状态做出了严厉的批评。通过对比（茨温利所提的历史上的）先辈们努力奋斗得来的老瑞

[19] Hervorhebung v. Vf.

[20] 这个文章的全名是：“致有责任感的瑞士联邦以友好与严肃的警告，对前人的道德与生活方式进行思考，为的是使得敌人恶毒与阴险不至于得逞。现在在国外的瑞士人，不过其心深深关注与挚爱瑞士及其未来的人所写的。”（ZS I, 319）

[21] Vgl. dazu Bächtold, “《致瑞士联邦友好与严肃的警告》导论”。

士联邦和（茨温利所面对的）对他而言是当时的瑞士联邦，茨温利对其所处的瑞士联邦社会做出严肃的批评。

第一点中茨温利指出，此前英雄般的（哈布斯王朝的）贵族们所努力的，而其当下的瑞士联邦却不能有“贵族，就是他们的前辈一样所能担当的。而是背道而驰的”（ZS I, 322）。而当下的新贵族们却是生活在典型的奢侈、糜烂的生活方式之中。茨温利说他们“好玩乐、酗酒，并且喜好华丽的衣服与装饰。”（ZS I, 321f）。[22]

第二点所关注的是体力劳动的价值被抛弃。茨温利认为，与老瑞士联邦相比，现在必须强调劳动的价值与意义，人们只想着享受奢侈的生活，却没有人愿意付出更多的（体力）劳动。[23]

第三点（以及随后继续所阐述的）就是指向瑞士雇佣军。针对意识认识的问题，茨温利指出，对于老瑞士联邦而言，独立自主、统一和保护瑞士联邦是其核心所在，没有比这些更重要的美德了。而其当下，如茨温利

[22] 请参考本书第三部分，3.2.1.

[23] 请参考本书第三部分，2.1.

所说，美德不再被看重。而这一点在雇佣军中就尤为严重了。

> “看看现在的我们与我们的先辈相差是何等地大。我们的先辈不会被外来的统治者左右与控制。而现在，外来统治者带着钱来了，我们马上便愿意听从他们的号令。”（ZS I, 325）

茨温利针对这三点认为有一主导因素：那就是与外国统治势力缔结长期的和持续的军事同盟，[24] 导致了招募新兵的代理人就越发主动而且最后（这与前面两点是一致的）也就是此前所提到的，贿赂就越来越严重：这是金钱上的腐败。

茨温利认为与外国统治势力缔结长期、持续的军事同盟最少会产生三方面败坏的结果：首先会非常明显、而且长期性地自我削弱了瑞士联邦的自我保护能力，因为许多青壮年前往国外参战。而且这也会导致瑞士联邦长期的、明显地依附外国势力。而许许多多农业劳动

[24] 这有一个具体的历史背景：瑞士联邦与法国在1521年缔结军事结盟之后，1523/24年进军米兰，随后却形成了窘境。1523年有6000名雇佣军为法国国王效力，1524年3月份又有8000名雇佣军士兵参战。

力，当然也有手工业劳动力随着减少。

其次，招募新兵的代理人在茨温利看来有严重的伦理问题，一方面，由于招募新兵的代理人为外国权贵的喜好而卖命，另一方面招募新兵的代理人本身也变得非常狂妄。官方的说法是不应该有任何强迫的服兵役，不过那些新兵招募代理人却往往为了征收士兵而出高价，并且许诺给予更多的好处，使得许多的年轻人抵挡不住诱惑而投身雇佣军。新兵招募代理人可以这样做，这在茨温利看来所谓官方的自愿服兵役实际上就被废弃了。茨温利认为原有的自愿参军也就是成为“假象和……自依”（ZS I, 323）。茨温利以一个拐骗自己女儿的父亲来比喻来喻比这一现象，而且这拐骗自己女儿的父亲还不觉得自己有什么过错，即便他拐骗自己的女儿。茨温利按照这一论证的结果而提出了推动广告宣传的明确规则与限制。[25]

最后茨温利指出第三方面：贿赂。不管是看到与国外势力缔结持续与长期的军事盟约，还是看到对新兵招募代理人因贿赂而越发猖狂。这都会产生——如以上已

[25] 请参考本书第三部分, 2.1 和2.2.

经提到的——对现行法律的践踏并且助长不公义。茨温利由此在其《致瑞士联邦友好与严肃的警告》中得出一点：“一方面是金钱，另一方面是必须随时铭记和听从建议。”（ZS I, 323）

关于以上所提到的道德滑坡的三种表现情况（依附新（外来）权贵、劳动意义的贬低，以及自愿参与雇佣军的制度名存实亡），茨温利认为有一个共同的根源，那就是自私自利的行为和自私自利的思想，那是由于人的自私，并且这种危险的、自我毁灭式的思想方式正在整个瑞士联邦中不断蔓延与肆孽。在以下主题部分还将进一步阐述茨温利对这种自私自利思想的批判。[26]

尤其是在《友好与严肃的警告》中茨温利特别明确地告诫必须反对这种自私自利的思想和自私自利的行为：“这是‘福音的讲道’（ZS I, 325）或者说这是‘新的教导’（ZS I, 326）所要求的”。这一福音的讲道揭开了充斥着自私自利思想的假面具，并且这福音的讲道为统一的、独立的和安全的瑞士联邦开辟了一条道路、提供保障。

[26] 请参考本书第二部分, 2.1 和2.2.

反对苏黎世宗教改革的联盟成立，这成为当时一个致命的错误。这一个联盟在茨温利看来就是反对一个有生命力的、独立的和统一的瑞士联邦。故此茨温利呼吁瑞士联盟要明确的是：“必须关注的是，上帝的话语能够自由地、真实地被传讲”（ZS I, 328）,并且他还写道到：

> “所以，有尊严的、好的……富有真诚之爱的瑞士联邦公民，你们不要再听从这些悖逆的和自私的言辞，尤其是那些带有自私自利思想，那些都是你们的大仇敌。……我们肩并肩站在一起，让那些外来的君王们自己去扭打混战，你们要看清，不要为他们卖命。不然的话你们会受尽折磨，在将来会苦不堪言。”（ZS I, 326f）[27]

1.2 与人文主义的互动

1.2.1 茨温利的求学生涯

与人文主义的会遇这是在茨温利的求学阶段。茨温

[27] Hervorhebungen v. Vf.

利于1498年到1502年在维也纳上大学（很可能曾经中断过）。很有可能茨温利在那时候便与人文主义思想有了交汇。[28] 维也纳多瑙城的大学生活在15世纪末期，尤其是16世纪初期深受人文主义思想影响。马西米连皇帝亲自

[28] Vgl. Farner, Zwingli 1484-1506, 181f.

图3：估计是青年时期的茨温利
（原作存于荷兰的米德堡）

己主导，促成维也纳大学现代化，并且在城市中推行改革。著名的德国“著名的人文主义者”——孔拉德·策尔提斯（Conrad Celtis, Konrad Pickel）曾于1497-1508在维也纳教授诗歌与修辞学。[29] 来自意大利的约翰内斯·卡梅尔斯（Johannes Camers, Giocanni Ricuzzi Vellini）那时也在那儿教授自由艺术、哲学和神学。[30] 人文主义者和外交家约翰内斯·库斯皮尼阿努斯（Johannes Cuspinianus, Johannes Spiessheimer）从1493年开始便在维也纳大学任职。

很短时间（1496-98）勒特兹特尔的修辞学教授的教授席位就必须交给孔拉德·茨尔提斯，因为他在1501年被选为校长，1508年孔拉德·茨尔提斯接续了这个教授席位，借此也就成为维也纳人文主义圈子的领军人

[29] Vgl. Clemen, Celtis, 1476 und Machilek, Celtis, 87f.

[30] Peter’s Universal-Lexikon der Vergangenheit und Gegenwart, 600.

物。[31] 茨温利在维也纳大学求学期间，正是人文主义思想广为流传、并且越来越深入普通阶层的时候。

究竟茨温利在维也纳求学阶段受到人文主义思想有多深的影响，这一点我们难以把握和了解。因为茨温利自己关于这一点所提及的非常有限，只是在其较迟时期对此有一些零星的提及。即便如此，古特弗里德·W·洛希尔（Gottfried W. Locher）还是认为，茨温利作为大学生“在维也纳对[人文主义]有了最初的印象，并且是来自东欧的影响”。[32]

至于茨温利在巴塞尔时期基本上也没有太大的差别。1502年到1506年茨温利在巴塞尔大学求学。而这一阶段可以看作是茨温利大学求学研究阶段。[33] 可惜的是就是这个阶段除了知道茨温利在巴塞尔的圣马丁学校附带教拉丁文课之外，更多的细节便无从得知。不过可以肯定的是茨温利在巴塞尔期间与一些深受人文主义影响的朋友有深交，并且有的成为他终身坚定的支持者。可

[31] Vgl. Kleehoven, Cuspinianus, 450f.

[32] Locher, Grundzüge der Theologie, 480.

[33] Vgl. Farner, Zwingli 1484-1506, 195.

惜的是茨温利在巴塞尔究竟主要师从哪些人学习与研究，已无从考究了。

唯一能够知道的是来自比尔市的托马斯·威腾巴赫（Thomas Wyttenbach, 1472-1526）是茨温利大学时期的老师。茨温利曾有一次讲到他是自己的“导师，也是一名极好的老师”（ZS, Ⅱ, 173）。

威腾巴赫于1505-1507在巴塞尔任“语录”教师（baccalaureus sententiarius），正好在那个时候教授彼得·朗巴德（Petrus Lombardus, 1095-1160）的《四部语录》（Libri quatuor sententiarium）。这部书是彼得·朗巴德收集与整理从中世纪晚期以降的基督教信仰的汇集。

图4：孔拉德·茨尔提斯的肖像
（其时年48岁）

图5：托马斯·威腾巴赫
（铜板画，出处不可考）

教义各个部分（上帝论、创造、人论、罪论、基督论、伦理学、圣礼神学和终极论）按照主题皆由朗巴德从教会教父的语录（Sentenzen）收集和汇编而成。通过一些著名的评注家，例如大阿尔伯特（Albertus Magnus）、波纳文图拉（Bonaventura）、托马斯·阿奎那（Thomas Aquin）、或者约翰·邓斯·司各特（Johannes Duns Scotus）的介绍与推广《四部经

文》，即《四部语录》成为了中世纪的神学教程。直到16世纪初期“语录教师”仍然使用该书，不过到了16世纪初期这部书已经被当作是传统的教学资料，也就是所谓的“古典方法”（via antiqua）。

15世纪末期到16世纪初期两种神学径路形成对弈的局面：也就是方法论之争，一种是“古典方法”（via antiqua），另一种就是“新方法”（via moderna）。持“古典方法”的代表性人物是经院哲学高派中的大阿伯拉尔、托马斯·阿奎那和邓斯·司各特的学术承继者（阿伯拉尔学派、托马斯学派和司各特学派）。而“新派”的代表性人物则是所谓的新方法论的神学家，如威廉·冯·奥卡姆（Wilhelm von Ockham）、让·布里丹（Jean Buridan）、玛斯里乌斯·冯·因根（Marsilius von Inghen）。[34]

从这个历史背景上来看，茨温利应该是在巴塞尔也接受过高派经院哲学的“古典方法”的教育，而且他通过了考核。

[34] Vgl. dazu Weiler, Antiqui/moderni, 407f.

1504年9月18日茨温利通过了学士考核，此后于1506年又获得硕士的头衔。就此他完成了哲学研究的基础学习阶段。当时的大学教育规则是茨温利在完成考核之后必须在大学任职教课两年，才能被接受进入神学研究阶段。不过茨温利未能完成，此后他只修读了一个学期的神学之后就离开大学。

1.2.2茨温利与伊拉姆斯

茨温利离开大学之后便到牧区开始牧养工作。1506年9月14日他（估计是）在康斯坦兹（Konstanz）被祝圣为神父，1506年9月29日（米歇尔节）在自己的家乡韦德豪斯（Wildhaus）第一次主持弥撒，同年年底前往格拉鲁斯担任神父直到1516年。他在格拉鲁斯任神父差不多十年的时间。在格拉鲁斯其间很明显是他比较深入与人文主义交融的时期，尤其是1516年春季与伊拉斯慕斯的个人相会这是其间最高潮的部分：

> “1516年春季茨温利前往巴塞尔拜访了伊拉斯慕斯。这个旅程对他而言具有重要的影响，4月29日，他与伊拉斯慕斯的会面对他

而言影响深远。”[35]

马丁·哈斯(Martin Haas)，茨温利传记作者描述了这次的会面使得茨温利与人文主义之间有一个“决定性的变化”[36]，就是说，就此茨温利接受了人文主义“作为他人生最基本的动力”。[37] 茨温利此后也就持定自己属于人文主义运动的一份子。他与瑞士的人文主义者互动并且仔细、几乎是热衷地研读伊拉斯慕斯的作品，尤其是在他在艾思登（1516-1518）期间。甚至他读完从巴塞尔带回去的书之后，极为迫切期盼能够得到伊拉斯慕斯的新书。

伊拉斯慕斯著作的深刻影响了茨温利，茨温利先后研读了伊拉斯慕斯的《真神学纲要》（Compendium verae theologiae, Kompendium der wahren Theologie），《基督徒精兵手册》（Enchiridion militis Christiani, Handbüchlein des christlichen Streiters），《愚人颂》（Laus stultitiae, Lob der Torheit），《人生智慧集》（Adagia, Sammlung von

[35] Farner, Entwicklung, 5.

[36] Haas, Zwingli, 33.

[37] Haas, Zwingli, 53.

Lebensweisheiten）以及《基督对人的训导》（Expostulatio, Beschwerde Christi über den Menschen）等书（Z Ⅱ, 217）。[38]

1.2.2.1 伊拉斯慕斯的《基督徒精兵手册》

对于伦理具有明锐洞察力的茨温利而言，他对《基督徒精兵手册》非常感兴趣，他曾经讲过，伊拉斯慕斯所有的书中，《基督徒精兵手册》是最值得“崇敬”的（Z Ⅶ, 192）。

[38] Vgl. dazu Haas, Zwingli und seine Zeit, 52f., Locher, Zwingli und Erasmus, 44 und Opitz, Zwingli, 14f.

图6：德西德里乌斯·伊拉斯慕斯
（阿尔布莱希特·杜尔的铜版画，1526年）

这本小书（不足200页）是一册有关伦理教导的书。伊拉斯慕斯指出贵族（不具名）道德的涣散，并且

为他指出伦理正确的途径，努力要帮助他 “从歧路转而走向美德”[39]的导引。由此并不仅仅是阐明伊拉斯慕斯的人文主义伦理思想，而且还有具体的伦理教导。

很明确的是通过这样的伦理思想呈现出了新柏拉图主义的人观，也就是新柏拉图主义人论。伊拉斯慕斯并不隐藏其对柏拉图主义的复归。广为人知的是，他讲过“光明的柏拉图”[40]，并从柏拉图的思想中吸取了很多内容。柏拉图的人观在伦理的角度上来说，认为每一个人都是在两极间游弋不定：在（上帝的）善与（违背上帝）恶、在（永恒的）灵与（必朽坏的）身体、在（基督徒的）美德与（违背基督徒美德的）恶习之间游弋。伊拉斯慕斯称这样的状况为斗争（摔跤）中的状况。

而这就是《基督徒精兵手册》中所描述的这样善与恶、美德与败坏、灵与体之间的斗争。每个人都是在这样的“不和”[41] 中，都是在这样的伦理挣扎之中。伊拉斯慕斯通过圣经中和古代历史上的例子加以说明，以阐

---

[39] Erasmus, Enchiridion, 25 (Hervorhebung v. Vf.)

[40] Erasmus, Enchiridion, 53 (Hervorhebung v. Vf.)

[41] Erasmus, Enchiridion, 52.

明人性这样的基本本质。人性中善与恶的斗争如同以扫与雅各在母腹中的斗争，如雅各与上帝在雅博渡口的摔跤，或者如同赫尔克拉斯（Herkules）与拿勒九头蛇的斗争，尤其是拿勒九头蛇不断长出新的头来就表示了不断重新出现的恶习。[42] 伊拉斯慕斯有关这一斗争的描述也可以（后来通过歌德就更加闻名）描绘为同一个胸怀之中两个魂的斗争。[43]

《基督精兵手册》阐述了一个道路，那就是基督徒如何在这样的斗争中站立得住，或者更准确的说，基督徒如何在这样的斗争中获胜。很明显在伊拉斯慕斯所描述的人内在的这样两极间的斗争是一本质的存在，这一点也就成为他伦理思想导向美德伦理的首要因素。他的各个小册子总体而言在这个意义上来说是属于“美德教导”[44]书籍。

伊拉斯慕斯就此发展了各种恶习的象征性表达方式。他使用了更早时期古希腊西坡克拉底的一些象征，

[42] Erasmus, Enchiridion, 52 (Jakob und Esau), 65 (Jakob am Jabbok) und 64 (Lernäische Hydra).

[43] Vgl. Erasmus, Enchiridion, 53 u. 61.

[44] Erasmus, Enchiridion, 150.

以此区别了好声色者、易怒者、冷漠的人与忧郁的人这四种气质的人（Sanguinikern, Cholerikern, Phlegmatikern und Melancholikern）。[45] 好声色的人（Sanguinikern）[46] 成为恶习那是由于红色血液的作用，而易怒者（Cholerikern）[47]是由于白色的苦汁，而冷漠的人（Phlegmatikern）[48] 是由于身体中的粘液，而忧郁的人（Melancholikern）[49]是由于黑色的苦汁而导致的。

具体而言，“好声色者就是喜好追逐女性并且一味追求享乐” 这就是好声色者的本性所在。“易怒者就是暴躁、好斗与心胸狭隘；冷漠者则懒散，浑浑噩噩；至于忧郁者那就是表现出嫉妒、打击与苦毒。”[50] 按照性别与年龄的不同会有“淫欲、挥霍、[……]冒失、[……]、吝啬、阴郁易怒、[……]贪婪、[……]贪

[45] Vgl. dazu die Vier-Säfte-Lehre des Hippokrates.

[46] “Sanguis”一词在拉丁文中就是指血液。

[47] Χολη(Chole)希腊文中的意思就是粘液。

[48] Φλεγμα(phlegma)希腊文中就是指液体。

[49] Μελανχολη(melanchole)在希腊文中就是黑色的液体。

[50] Erasmus, Enchiridion, 57.

慕虚荣与强烈报复心”。[51] 而这重重的败坏与不道德都是由于“爱慕虚荣”[52]， 也就是“嫉妒纷争、谤渎、妒忌和吃喝玩乐等的恶习”导致的。[53]

而至于个人的不道德的恶习还有各自具体的影响因素：占星术（通过占星术求神问卦）、家庭出身、家庭因素和个人自身的身体状况的原因。这正如伊拉斯慕斯所陈述的，这些是受到“其迷信、猜疑与猜想、受教育程度尤其是个人自身身体条件的影响。”[54]

每个人有其自己不道德恶习的具体表现方式。而且会有这样的危险，那就是这些不道德的恶习控制着人，并使之不断重复这些不道德的恶习而使人成为不道德的人。

但这不过是其中一个面而已。人并非是毫无防备地被交付给自己的不道德恶习控制之下。人可以自己对付这些不道德的恶习。人可以成为基督的斗士，也就是成

[51] Erasmus, Enchiridion, 57.

[52] Erasmus, Enchiridion, 64.

[53] Erasmus, Enchiridion, 187.

[54] Erasmus, Enchiridion, 57.

为基督徒精兵（milis Christianus）。这就是《基督徒精兵手册》（Enchiridion militis Chrstiani）所阐述的教导。《手册》阐述了美德伦理基础，“人的美德自身就可以使人得到善、美好的、有荣誉的和有价值的行为。”[55] 作为基督徒精兵，就是基督徒斗士可以得到“美德之路”[56] 正如不道德的恶习是由于身体（血液、液体、粘液）导致的，而美德那就是灵所带来的，这也就是为何教育在人文主义中如此重要的原因之一。

这就是为何伊拉斯慕斯推荐人应该得到灵命的培育——对古代学者有一个基本的学习——的一个原因。因为在古代的诗人与哲学家（例如荷马、柏拉图和亚里士多德）已经认识到这些伦理问题的存在，并且提出了丰富多样的克服的方式方法。那些古代的哲学家和诗人们了解了人类在两难斗争状态中的真实境况。他们也已经准确认识到人在善与恶、灵魂与肉体、美德与不道德之间，而且必须与恶和不道德的恶习做斗争。这就是为何伊拉斯慕斯在讲到古代伦理著作与教导时认为它们在训练基督徒（精兵）时具有重要意义的“新兵训导学

[55] Erasmus, Enchiridion, 121.

[56] Erasmus, Enchiridion, 122.

校”。[57] 伊拉斯慕斯发现那些古代著作在教导与培育基督徒精兵过程中，毫无疑问的是“可以使人形成正确生活方式的作品。”[58]

不过，伊拉斯慕斯认为古代学者和他们的著作的价值是有限的，因为他们只不过是帮助人走向真正美德道路的准备与指引而已。他们只是一个“新兵训练学校”而已。从这一点我们能够明显看到，对于伊拉斯慕斯人文主义的理解上，在总体上而言这才是他人文主义伦理学的最基本所在。

要是现在把伊拉斯慕斯作为良知的基督教之外的另一个选择，或者说接受他的思想是世俗人文主义，这是不恰当的。因为，鹿特丹的伊拉斯慕斯从始至终都是一名基督教思想家、至始至终都是基督教人文主义者、一个伟大的祷告者和信仰坚定的诗人。鹿特丹的伊拉斯慕斯从来就没有放弃过基督信仰，他也从来不想放弃基督信仰。而这一点能够在其伦理思想上便能看到。因为伊拉斯慕斯的伦理学建立的基础，同样对改革家们也一样

[57] Erasmus, Enchiridion, 38.

[58] Erasmus, Enchiridion, 39.

是决定性的要素，那就是唯靠基督（solus Christus）为一切思想与行为的根基，为中心、为目标。伊拉斯慕斯的伦理学是始终指向基督，是以基督为中心的伦理学。

正如这与基督相连的伦理学一样，伊拉斯慕斯也阐述了伦理的价值与意义也是与之相连的。他特别强调，这些都是圣灵的工作也是为接受圣灵而准备。[59] 就此伊拉斯慕斯也指明这些著名的作家，他们的意义只是相对的，当然不是没有价值。这是一个重要的差别所在。对于伊拉斯慕斯而言，古代作家有分量，而且是重大分量中的一部分。他认为，可以没有完全怀疑 “使用它们，古典的典籍是具有价值的。”然而，必须进行一个前提，这些“运用在正确的人生阶段，所用的方式和目的应该是谨慎和有所选择的。”[60] 而且，这不是向“异教的书籍、异教的方式和异教的意义”[61] 学习，而是—

[59] Vgl. Erasmus, Enchiridion, 39. “这些著作乃是形成和激发年轻的灵，并且为理解《圣经》做准备的，其间人不可以以没有洁净的脚和手去参与的。”

[60] Erasmus, Enchiridion, 60.

[61] Erasmus, Enchiridion, 39.

—伊拉斯慕斯一再强调的关键点——“所有都必须与基督有关”。[62] 给基督徒新兵的建议，用伊拉斯慕斯自己那独特而无法模仿的话写到：

> “你（基督徒新兵）要尽全力抓住古代的著作，你要如同蜜蜂在古老的花园里一样，你必须绕开有毒的植物，只单单吸吮那救恩与高贵的蜜汁；而且你要使得你的灵向着众人以为美的生活，也就是人们所说的合乎伦理的，不要有丝毫的退缩。[……]要思考的是，你在何处能够找到真理，也就是基督的真理。”[63]

而且人必须离开古代的新兵学校，为要成长为具备真实有用的英勇善战、击败不道德恶习的斗士。能够真正击败人性之中的不道德的恶习，那就必须有着超越人自身的、来自上帝的装备。而《圣经》的学习就是首要的，借此可以使人在道德上得到提升，正如伊拉斯慕斯对基督新兵所强调的：“这些从上帝而来[……]的装备

---

[62] Erasmus, Enchiridion, 40.

[63] Erasmus, Enchiridion, 44. (Hervorhebung v. Vf.). Vgl. auch a. a. O. 84: “你爱那知识，如果是基督所要你得到的，那就是正确的。”

你可以在《圣经》的学习中获得”[64]，这又如“我们那勇敢的先锋保罗的武器库。”[65]

什么是《圣经》的武器库、装备库以对抗和胜过不道德的恶习呢？伊拉斯慕斯所给的答案是极为简单的。在《圣经》之中人能够找到的的武器库与装备库那就是真正的、宝贵的美德，这些就是超自然的品格胜过了人自身的自然品格。

这里所说的美德，首先就是基督徒最关键的三大圣德：信、望、爱。[66] 就此并不是说其它的基督徒美德并不重要：这些美德就是守贫、坚韧、谦卑、（基督徒的）纯真、节制、刚强、温柔和真实与无伪。[67] 它们都

[64] Erasmus, Enchiridion, 44.

[65] Erasmus, Enchiridion, 45.

[66] 关于“信仰”请参考Erasmus, Enchiridion, 99.关于“爱”请参考Erasmus, Enchiridion, 117.，而关于“望”请参考Erasmus, Enchiridion, 150.

[67] 关于“守贫”请参考Erasmus, Enchiridion, 121；关于“坚韧”请参考Erasmus, Enchiridion, 72； 关于“谦卑”请参考Erasmus, Enchiridion, 49； 关于“（基督徒的）纯真”请参考Erasmus, Enchiridion, 121；关于“节制”请参考Erasmus, Enchiridion, 121；关于“勇敢”请参考Erasmus, Enchiridion, 172；关于“温柔”请参考Erasmus, Enchiridion, 49；关于“真实与无伪”请参考Erasmus, Enchiridion, 121。

是直接对抗以上所提的不道德的恶习的：

守贫**VS.** 挥霍、贪婪、大吃大喝、嫉妒、妒忌

坚韧**VS.** 懒惰和懒散，萎靡不振和消极厌世

谦卑**VS.** 贪图虚荣、贪图虚名

纯真**VS.** 沽名钓誉、弄虚作假

节制**VS.** 沉迷于淫欲

刚强**VS.** 怀恨、打击报复

真实**VS.** 吝啬、阴郁易怒

这些美德是在生活之中自然而然生发出来的。但是他们必须通过信仰的三大圣德——信、望、爱才能够得

到保持与培育。

尤为关键的是，伊拉斯慕斯并没有停留在这三大圣德之上而已。美德所指向的（如亚里士多德一样）那是有一个目标的，那就是指向善本身。

伊拉斯慕斯把自然生发的、内在光照而有的美德伦理与善的伦理结合起来。伦理的最基本支撑就是美德。而能够达至美德，其目的在于实践善。伊拉斯慕斯的基督教思想中所阐述的一个基本主线那就是，要是对抗与斗争的比喻的背后自然善是作为目的，这乃是美德得到实践所寻求的目标所在。

平安就是善，就是基督徒斗争所要达到的目标。二者斗争与平安的辩证关系是伊拉斯慕斯最为着重的。基督徒斗士的斗争有一个标记，这个标记就是平安！而平安在这个角度上而言非常明显的是在于远离一切的军事武力行动。这里首要的是伦理的斗争以及内在两难之间的两律的纠缠。外在的和平乃是社会的善，这是由于个人内在平安所结的果子。伊拉斯慕斯自己构建了一个伦理的整体：“平安乃是最高的善[……]上帝[是]我们的平安，因为他的本质乃是美善本身，那是一切美德的父

亲与肇始者。”[68]

这平安作为信、望、爱的内在目标可以在拿撒勒人耶稣身上看到。与基督在一起使人有了个人的美德，有了信、望、爱，简言之：他到这世界来成就了平安（和平）。伊拉斯慕斯不断强调：“他[基督]自己就是原型”。[69] 并且明确强调这原型、这最初的样子：“我们的榜样就是基督[……]人应该毫不迟疑效法他、跟随他。”[70] 耶稣基督就是人一生必须达到的，努力奋斗为要达到的平安，就是基督自己。[71] 伊拉斯慕斯再次强调：

“基督是生命的唯一目标；你要竭尽全力奋斗达到他，一切的途径、一切的行为和一切的精力都要为此摆上。[他就是]爱、纯洁、忍耐、圣洁，简言之就是他所教导的一切。要是谁自己为美德而竭尽全力，谁就是努

[68] Erasmus, Enchiridion, 47.

[69] Erasmus, Enchiridion, 119.

[70] Erasmus, Enchiridion, 122.

[71] Vgl. Erasmus, Enchiridion, 117.

力向着基督。”[72]

伊拉斯慕斯在此所阐述的不是别的，这就是宗教改革的基石所在：唯靠基督（*solus Christus*）。通过伊拉斯慕斯的这一“唯靠基督”（*Solus Christus*）所得出的，那就是最高的、穷其一生所要寻求的善，唯有在与基督的样式相连才能得到。伊拉斯慕斯称基督这一工作乃是“最高的善”。[73] 而所得出的，正如伊拉斯慕斯一生之中所反复强调的，那就是“你要努力走在这最高的善的道路上作为你最终的目标。”[74]

1.2.2.2 伊拉斯慕斯的《基督对人的训导》

在此所要指出的是美德教导中非常重要的美德伦理中核心，伊拉斯慕斯有一个关键的教义诗歌，那就是《基督对人的训导》[75] 茨温利了解这本书，而且深受其影响。

---

[72] Erasmus, Enchiridion, 82.

[73] Erasmus, Enchiridion, 125.

[74] Erasmus, Enchiridion, 83.

[75] Z II. 217. Vgl. dazu Haas, Zwingli, 52f. und Opitz, Zwingli, 14f.

而关于这本书，必须指出其成书背景：基督（作为最高善的概念和一切美德的总和）来到这个世上。而他——正如在《基督徒精兵手册》在中所阐述的——有一个巨大在善与恶、美德与不道德的恶习、灵与体之间的战役。而基督在这战斗中受伤了。因为他，耶稣基督自己是最高的善、道成肉身，代表了世界被弃的解决道路。然而人类却没有在日常生活世界中让自己定位在他身上，就是在耶稣基督上，而是转而去选择了那些较为简单的、自私的方式方法。在这教义诗歌中基督在这个世界中呼吁（*expostuliert*），如果人们仍然这样偏行己路不愿归向他的话，那是极为可怕、悲哀的。这一点表明了对于伊拉斯慕斯而言，他所关注的单单就是基督。

„Ein Bildner ouch (luter rein
Und recht zu leben) ich allein/
Wie das ir mich veracht also
Und nimpt uech muster andersswo.“[76]
“你们的教导者（大声的教导你们，单纯的

[76] Erausmus, Ein expostulation, 4(Hervorhebung v. Vf.).

正确的生活）就是我自己，
而如你们所看待我的，
你们却以其它的为榜样。”[77]

反对这一错误定位在基督之外的榜样，伊拉斯慕斯接着提出明确的教导，唯靠基督（*solus Christus*），基督自己是最高的善。任何试图在其它的基督之外寻找自己的定位的，那必定是错谬。从回应利奥·尤德（Leo Jud）的德文段落中又再次写到：

„Ich bin das oberst gut allein
Und mach mich jederman gemein/
Ich bin der bronn/ich bin der fluss
Ich guess min gueter uss umb suss/
Was suchst du user mir die ding
Die ich allein den menschen bring.“[78]

[77] 译文经过编辑。

[78] Erasmus, Ein expostulation, 6(Hervorhebungen v. Vf.).

“我就是那最高的善本身
而每一个人都应该认识到
我是泉源、我是河流，
我把美善给你们
而你们却寻求那些我之外的事物
那都只不过是我自己带给你们的。”[79]

1.2.2.3 茨温利与鹿特丹的伊拉斯慕斯的会遇

茨温利与人文主义的会遇，首先是伊拉斯慕斯思想方式的了解与领会。在伦理思想方面从这个角度上来说，他是深受伊拉斯慕斯影响的。在第二章中还将更进一步阐述。而就此先指出他收到伊拉斯慕斯伦理思想影响上有五个重要的要点。

第一，也是最为首要的是：茨温利发现了“唯靠基督”（*solus Christus*）意义所在。这一点非常明显，他是受到伊拉斯慕斯人文主义的影响。而且正确地运用这一点作为宗教改革的核心基石。而这也就是宗教改革核心关注的本质所在。而这本质所在那就是与耶稣基督相遇是生命的出路、中心与目的。而在与耶稣基督相遇

[79] 译文经过编辑。

中领会了基督给予人的上帝的旨意，而他自己就是基督徒生命得以圆满的所有问题的唯一基础所在。对于茨温利来说，在这一点上保罗在《哥林多前书》第3章11节所说是非常重要的：

> “根基就是耶稣基督，此外没有人能够立别的根基！”（ZS I,105）80

第二，茨温利由此他的人观，就是他的人论能够得到更新，并且得以深化。伊拉斯慕斯所描述的本质上的冲突（善与恶、美德与败坏的恶习、灵与体之间的斗争）并与之相连的人观深刻地影响了茨温利的神学人论。茨温利作为神学家在这一点上不遗余力加以联系和阐述，比如结合保罗所区分的属肉体的人和属灵人（林前2:14f.），或者结合《约翰福音》所教导的（约3:31-34），这如同他在其1523年所撰写的《条规或教义的阐述与形成》（ZS, Ⅱ,22f）。

然而——这一点是第一个比较重要的点所在，那就是作为宗教改革——人文主义者的茨温利从文艺复兴主义者伊拉斯慕斯区分开来——茨温利改造了意志理论化

---

[80] 2007年苏黎世版《圣经》对这节经文的翻译是：“因为没有人能够立别的根基，所立好的根基，那就是耶稣基督。”（林前3：11）。

的肉体与灵的区分。伦理上的斗争是一个斗争，这个斗争是在人的意志层面上的斗争。而肉体与灵之间的区分在他看来是不可能的，真正的身体是通过躯体血液、所处的位置、来源、先天的秉性，以及精神状况的互动等来共同决定的。伦理上的斗争、争战和角力对于茨温利而言这都是人意志力层面上的结果。这意志理论的改变的背景与标准对于茨温利来说就是圣经，尤其是保罗写给罗马基督徒的信中的一段：著名的《罗马书》第七章。这可以说对于茨温利在这一点上的理解具有关键性的作用：

> “我们当然知道，律法是属于灵的。而我却反着要肯定的是从肉体——伏在罪中[……]这并不是我所愿意的、我要努力的；我所恨恶的，我却行了。[……]我所愿意的善，我却行不出来；我所不愿意的恶，我却行出来了。”（罗7:14,15b，19）[81]

茨温利采用使徒保罗的意志理论的修辞法，从而清楚看到人的伦理基本状况，借此阐述了“意志的斗争”（ZS I,109）。这一问题的突破，尤其是在1522年茨温

[81] 经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》（Hervorhebungen v. Vf.）。

利的作品《上帝话语的清晰性与明确性》中，茨温利强调说：

“肉体的诱惑——我们也称之为意志——理性和灵魂的意志所要克服的，正如保罗在其《罗马人书》第7章14-23节中所教导的。”[82] （ZS I,109）。

这里可以看到茨温利的观点，伊拉斯慕斯的人文主义从《圣经》的“义”而得出的，也能够看出了人文主义的呼吁对（古典）文献资料的研究。

第三点，毫无疑问，茨温利与人文主义同样致力于对经典的研究，对语言敏感、尤其是力求通过研读原文本对古文献进行研究。明显的茨温利并不能完全采用1516年伊拉斯慕斯通过希腊文原文编辑的《新约圣经》。不过他有对保罗的书信的原文有所发现，并且通过阅读保罗书信原文研究圣经希腊文。

再进一步，茨温利在研究“古教父”(ZS III, 176)方面，也确实有深入的研究。尤其是奥古斯丁(Augustinus)、居普里安(Cyprian)、居里尔

[82] Hervorhebungen v. Vf.

(Cyrill)、耶柔米(Hieronymos)、希拉里乌斯(Hilarius)、拉克坦提乌斯(Laktanz)、奥利金(Origines)，还有特土良(Tertullian)，这都是茨温利有所研究的。[83] 而在整个伊拉斯慕斯人文主义的意义上来说，茨温利也是对非基督教、基督教以外的古代作家的思想有所研究。明显的是关于亚里士多德(Aristoteles)、荷马（Homer）、柏拉图（Platon）和塞尼卡（Seneca）的研究，有证据可以说明还有西塞罗（Cicero）和李维斯（Livius）的思想，茨温利都有所研究。[84]

在这一方面上，正如茨温利曾采纳伊拉斯慕斯的思想一样，不同的是，他同时也与伊拉斯慕斯的文艺复兴人文主义自我区分开来。如同伊拉斯慕斯所推荐的，教会传统的文献和一些基督教与非基督教古典文献并不是茨温利自己想要研究的，而是与基督教信仰相关联的研究：solus Christus（唯靠基督）。他们——在伊拉斯

[83] Vgl. Büsser, Zwingli und Lakantanz, 376. Farner, Entwicklung, 12-14, Haas, Zwingli, 54 und Locher, Grundzüge der Theologie, 481 u. 483.

[84] Vgl. Büsser, Zwingli und Laktanz, 398 u. 386 sowie Farner, Entwicklung, 14-16.

慕斯的意义上来说——并不能作为圣经文本的替代。不过它们是重要的，它们可以用来作为更好理解《圣经》的资料。

茨温利在此有一个最为关键的理念，也是与伊拉斯慕斯所理解的不同的是，他认为对基督教传统和古典的重新发现并不是《圣经》理解的前提、导引和钥匙，恰好相反的是，茨温利认为《圣经》是古典与传统评判的唯一根据、尺度和标准。非常明显，茨温利对于教会传统的文献和基督教、非基督古典文献有较少的委婉、依赖的态度。茨温利从这一点上非常明确坚持“唯靠圣经”（*sola scriptura*）。在与伊拉斯慕斯所传授的方式中，茨温利给予修正，把唯靠基督（*solus Christus*）和唯靠圣经（*sola scriptura*）关连起来。

这一发展性的关连在其1522年自传式的回顾一文（就是在《上帝话语的清晰性与明确性》）中非常清楚表达出来：

> “我和别人一样在年青的时候追寻人的知识。不过至今有七或八年的时间，于我而言

> 我完全持守《圣经》，批评的哲学和神学一直总会出现。而我最终在《圣经》和上帝的话语中被导引，这思想就是我必须抛弃其它的一切，并且完全单单从他自己那明确的话语中学习仰赖上帝的旨意。我唯靠《圣经》，我也恳求上帝给予光照，并且通过无数的注释和解释中使得他的话语更加清楚明白。”（ZS I, 149）

第四点，茨温利接受的是伊拉斯慕斯所阐明的善与美德伦理的限制。败坏与不道德的恶习只有通过美德才能被克服。所有美德的总和对于茨温利来说那就是上帝自己作为最高的善。这一最高的善我们在耶稣基督身上就可以看到，他不仅把这些美德呈现出来，而且他就是这样实践的。而这最高善实践的内在目标对于茨温利而言那就是平安。在这一点上茨温利还继续保持在伊拉斯慕斯的人文主义的线路上。

第五点，有关茨温利伦理思想大概不言而喻的是对生活世界的聚焦。茨温利从一开始便是作为一名在实践层面的宗教改革家。他对社会的不公义、道德的沦丧和道德的滑坡有着敏锐感，简言之，为了现实的责任，从

基督为出发点开始来阐述他的伦理。伟大的瑞士德语区宗教改革家通过他的方式，并且以他这样的方式来陈述他宗教改革中的伦理关键问题。18世纪下半叶的著名神学家里敕尔（Albrecht B. Ritschl）的革新式思想就是基于这一点而发展出来的。他那庞大的、引经据典式的知识便受到以上所提茨温利的影响，就是在此的强有力的“超越中世纪主线的宗教伦理提升”[85] 而呈现出来的。

在这一点上鹿特丹的伊拉斯慕斯的人文主义扮演了不可或缺的重要角色。伊拉斯慕斯在其《基督徒精兵手册》中所论述的伦理上的冲击都被茨温利所接受。不过茨温利也并非毫无保留地从伊拉斯慕斯出照本宣科。具体有两个不同的地方：

茨温利第一个重要的突破是对伊拉斯慕斯的伦理中的个人主义通过转而联系基督徒团契而克服掉。伊拉斯慕斯在其《基督徒精兵手册》中指向的是个体的人，是指向个人。而茨温利所关注的一直是基督徒的团契，教会。茨温利的宗教改革并非是个体的表演。相反，他总

[85] Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, I, 219.

是着眼于教会，总是聆听不同的建议和声音，总是通过不同区域的交流与互动，忠实致力于使得冲突的多方能够走向一个共同的目标。从这一点上而言茨温利真的是始终寻求（基督徒的）联邦与团契，借此基督的临在和团契联邦的存在对于茨温利都是在其考量之中。

另一方面茨温利对伊拉斯慕斯呼吁重视教育的思想是持肯定的态度的，并且积极接受，但是他并不认为信仰能够在教育中得到，而是在信仰的基础上进行教育。[86] 故而在这一点上相对于伊拉斯慕斯而言，茨温利对古代的作家总体而言，以及在理性知识上的信任与依赖要少。“光明的柏拉图”对他来说不存在，对他而言只有“属上帝的保罗”（ZS Ⅳ, 217）。

[86] Vgl. Locher, Zwingli und Erasmus, 60: “茨温利是宗教改革家和人文主义者。基督教信仰生活与属于基督的生活转而进入整个人的生活系统之中，对于茨温利来说就是要离开上帝的震怒。这些对他来说，那就是对于个人在生命中确认基督的主权，以及上帝话语自由的阐明。就此茨温利在其时代中担负双层的历史使命：一方面他从伊拉斯慕斯人文主义理念中的的个人主义转向教会团契的生活作为所有人的原则性的、绝对性的存在的要素。解决社会责任的良心危机是他宗教改革的主要动机所在。故此他以他的宗教改革的革新作为教育的目的和教育的使命，为此不遗余力。他接受这一些并且与基督教信仰整合在一起。” （本引文是对原文的改写而来的）。

可以得出一个结论：那就是茨温利接受伊拉斯慕斯的人文主义的同时，对他思想形成有所影响，同时他又改造了人文主义。茨温利的人文主义是“宗教改革——人文主义”。

不过并非是基于以上所陈述的立场而已，茨温利才得以从伊拉斯慕斯的思想中得以解脱出来。茨温利的宗教改革——人文主义的关键所在显然是基于他对自由意志问题的探索。[87] 对此还要一个决定了茨温利伦理敏锐力的阶段：那就是他1519年秋天不幸染上瘟疫的经历。

1.3 苏黎世：身患瘟疫的经历

瘟疫——在中世纪后期被称为黑死病——一直到近代都是欧洲人们一个巨大的威胁。这一高致命疾病的传染与蔓延速度极为迅速。商业往来和军事行动过程都会有传染的危险。城市中这瘟疫往往传染得比较快，不过在农村也有麻疹。受传染之后的死亡率高达40-60%，所以为了避免更大的灾难，往往一旦有人染上瘟疫便被隔离起来，甚至瘟疫流行的城乡会被完全封锁。这灾难持

[87] 对此本书的第二部分第三节将进一步论述。

续长达数百年，甚至发生过整个城的人都死去的不幸事情。

古代早已经有灾难性的流行病，例如安多尼时的瘟疫（165-180年）或者居普里安时的瘟疫（250-271年）就曾经严重威胁了整个罗马帝国。还有476年开始的瘟疫从君士坦丁堡开始发生并蔓延至地中海东北区域。

公元8世纪末期开始，不知道什么原因，长达6个世纪欧洲不再发生瘟疫，而14世纪末期瘟疫又重新在欧洲发生。那些瘟疫肆虐甚至到达北欧斯堪的纳维亚区域，直到18世纪欧洲才脱离瘟疫的灾难，重新恢复了日常稳定的生活。

1347年的大流行病几乎夺去了欧洲一半人的生命。而1448年与1449年在北欧的流行疾病还要更为严重。1517年到1525年欧洲再一次有严重的瘟疫。1665到1666年间在伦敦的大瘟疫便有7万人被夺去生命。肆虐欧洲的最后一次大瘟疫是1771年莫斯科大瘟疫。

14世纪中期的大流行病，此后被称为“黑死病”，不可忽略的是曾有神学上的解释，瘟疫被认为是上帝的惩罚。惩罚的原因是道德的沦丧和人们对上帝的背弃，

所以呼吁人必须忏悔和悔改。非常流行的就是悔改鞭挞，这些鞭挞的主张者从一座城走向一座城，作为忏悔与悔改的标志。

茨温利生活的时代中充满了对以往瘟疫的深刻记忆和随时面临瘟疫的威胁。[88] 瘟疫十字架、瘟疫纪念教堂和瘟疫纪念碑提醒人们纪念以往的瘟疫，并且作为各地呼吁得到抗灾病护卫圣人保护的地方（如圣爱基德乌斯St. Aegidius, 圣士巴斯提安St. Sebastian，圣罗库斯St. Rochus等等）。而这种潜在的威胁竟然真的降临到了茨温利。从1517年开始瘟疫便开始在瑞士肆虐，并且转而席卷整个瑞士联邦。1519年8月瘟疫到达苏黎世，到9月中旬达到了高峰。1520年2月才逐渐消退。而后续影响却一直延续下去：期间丧命的人达到2100 - 3500人，而当时的城市居民估计只有7000到9000人而已，也就是说那次大瘟疫夺去苏黎世23%到48%的人口的性命。[89] 海李希·布灵根（Heinrich Bullinger，茨温利的接班人）对那一次苏黎世城中的大瘟疫有回顾和记

[88] Zum Fogenden vgl. Schneider, Mensch als Fefäss, 5ff.

[89] Hans Füssli 认为（苏黎世）有2100人因那次瘟疫丧命；而Bullinger认为丧命的达到3500人（vgl. Egli, Pest von 1519, 378）。

录：

> “1519年对于瑞士联邦而言是死亡惨重的一年，当年的瘟疫席卷了各个城市和周围的乡村。惨重的死亡在苏黎世城中从8月份便开始了，在劳伦提日（8月10日）开始，最为严重的是9月12日，一直持续到圣诞节，甚至直到圣光主日（2月2日），在（苏黎世）三个堂区里丧命的一共达到3500人。”[90]

瘟疫大爆发开始的时候茨温利本人并没有在苏黎世城中。他当时在巴德普菲尔（Bad Pfäfers）休养。按照他的职务的相应规定，他中断了养病回到苏黎世。亲近的同工（包括他的兄弟安德烈）把他送到城外一个比较安全的地方，而他自己却坚持回城并投身于照顾病人和临终病人的教牧关怀工作之中，就这样茨温利自己不幸也染上了瘟疫。9月底他便病倒了，出现了典型的瘟疫症状（高烧、头痛和四肢疼痛、忽冷忽热、头昏眼

[90] 引文按照英文版《1519年的瘟疫》，第377页。在较早的标准德语原文中是这样写的：“1519年是瑞士联邦的大死亡年，当年的瘟疫继续席卷了联邦所有的城市和乡村。死亡从八月的劳伦提日（Laurentii）便开始了，而9月12日是最为严重的一天，一直延续到圣诞节，最后延续到圣光弥撒日。在苏黎世的三个堂区死亡的人数达到3500人。”

花、腋下和腹股沟长出脓包）。茨温利病得非常重，甚至在巴塞尔和康斯坦兹已经有谣传说他已经病死了。[91]

到了当年年底茨温利的健康状况出现了好转，他知道自己属于逃过劫难的人。1519年12月30日茨温利除去最后一个瘟疫包扎，不过还是有高烧症状，发困、感觉乏力、以及注意力不集中，而且记忆力也产生了问题。[92]

茨温利此次患病究竟对他此后产生了多大的影响，至今仍然是有争议的话题。不过在此要指出的是，这病对于茨温利而言并没有导致他在神学上产生转变，这病对他也没有发生如同后来敬虔主义所说的“皈依”。[93]比较重要的是：在经历了那次几乎丧命的大病之后，茨温利宗教改革的导火线已经完全点燃了。彼得·奥皮特兹（Peter Opitz）记录了以下的内容：

---

[91] Vgl. Farner, Reformator Zwingli, 34.

[92] Vgl. Farner, Reformator Zwingli, 34; Haas, Zwingli, 85; Köhler, Zwingli, 72; Schneider, Mensch als Gefäss, 6 (Schneider führt alle einschlägigen Stellen aus Z VII auf).

[93] Vgl. Gäbler, Zwingli, 48 und Haas, Zwingli, 74.

> “当我们说到茨温利‘宗教改革的转变’，
> 那就是对他上帝的道、《圣经》那明显的和
> 清楚的力量的坚定信靠。”[94]

而这一点坚定的信靠早在茨温利身患瘟疫之前就已经存在了。茨温利对此非常清楚，他后来回忆的时候说过，“在1516年已经开始在讲道中强调了基督的福音”（ZS II, 172）。

不过身患瘟疫的确对茨温利伦理思想的发展有着重要的影响。茨温利必须与那疾病荒漠中的不确定性、没有把握性做斗争。瘟疫是可怕的、致命的病痛；有的会碰到、有的不会；有的会因此丧命、有的却得以侥幸存活。例如他自己的兄弟安德烈斯（Andreas）便在1520年因瘟疫而去世，而他却幸运地活下来。兄弟的去世对茨温利的打击极大。身患瘟疫并不关乎善与恶。好人在其间受害其背后所透露的是不公义。

而对茨温利尤为重要的是另外的一方面，也就是他在经历病患时的经验状态。正如现在身患致命重病的人一样，茨温利在其患病其间深刻体会到那种强烈的存在

[94] Opitz, Zwingli, 30.

的不确定性。茨温利在那期间有着完全无法把握、完完全全身不由己的感觉。他的状况是严重的，他的生命几乎达到边缘的地步，自我悔恨对他而言也是根本没有办法改变自己的状况。而茨温利对与这病相连的、完全无法自我把握的存在经历有着自己的神学解释。因这样的经历对于茨温利而言，这同时与上帝那奥秘、人不可测透的旨意的知识是连在一起的。茨温利最后没有把自己交到疾病的手中，而是最终把自己交到上帝的手中。正如茨温利传记的作者瓦尔特·科勒（Walter Köhler）所关注的："茨温利在那次患病中他站立在上帝面前。"[95]

他的"瘟疫歌"（应该是他完全康复之后所作的）就是一个很好的例子，茨温利对于自己染上瘟疫而患病有自己的神学思考。[96] 尤其能够看到特别明显的是在上

[95] Köhler, Zwingli, 74.

[96] 托马斯·布伦史威乐（Thomas Brunschweiler）认为茨温利的"瘟疫歌"并不是在他染上瘟疫患病之后创作的。他写到："病的经历只是一个寓意。在茨温利所提的经过病痛的严格考验是指着他成为改革者的奋斗，改革工作中经受死亡的考验，（瘟疫）指的是他的反对者。"（Brunschweiler, Einleitung Pestlied, 4）.

不过这一看法不能被接受。Vgl. dazu auch Opitz, Zwingli, 23: "他（茨温利）的'瘟疫歌'，估计是他对自己染上瘟疫患病的回顾而创

帝的旨意中的完全顺服：

„zur dir ich gilff:
Ist es dein will,
züch uß den pfyl,
der mich verwundt!“97(Z I, 67)
“我向你询问：
‘这是你的旨意吗？’
恳求你救拔我那脱离恶者的箭，
就是那会使我受伤的箭。”98

或者著名的一节：

„Willt du dann glych
Tod haben mich
In mitz der taen min,
so sol es willig sein.

作的。表明的是在他自己所经历的这样存在的有限的经历（病）和后果。”Vgl. auch Schneider Mensch als Gefäss, 6: “要是茨温利几乎没有关于自己的感觉世界有所阐述的话，人们就无法领会1519年-1520年间的严重瘟疫的危害，许多的人丧命，他自己患病，甚至几乎丧命，他奇迹般的得到康复，悲伤的是他的兄弟却死去，这都是在那个时间点，所有都恰好凑在一起，这些不可能不对他有深远的影响，而且这影响一直持续。为瘟疫这一主题，茨温利撰写了祷告词，并且为之谱曲。”

[97] Hervorhebung v. Vf.

[98] 译文经过编辑。

Theo, wie du wilt;
Mich nüt befilt.
Din haf bin ich.
Mach ganz ald brich.“99(Z I, 67)

“你就这样死去，在我也身陷其间的日子里，
如所愿的。
使之实现吧，如你所愿的，
这不会对我来说太过分了。
我是你的器皿。
保全或破碎，
皆如你所愿。”[100]

在这里可以清楚看到：整个所指向的主体是上帝、上帝的旨意。与人的自由意志实际上相对应的那就是人的责任，而且不是瞩目在上帝所命定的坚定信仰的确立而言，而是“上帝自己所给的”（信）。茨温利在“瘟疫歌”中并没有说：“我要恢复健康，”而是讲：“实现吧，如你所愿的！——就这样行吧（上帝），如你所

[99] Hervorhebung v. VF.

[100]译文经过编辑。

愿的！”这就是“主祷文”中第三个“愿”的表述：“愿你的旨意实现！”。在此有关对自己的不完全和有限的理解，从而告别自我相信转而对上帝完全的信靠。

这里非常清楚的阐明了以上帝的旨意为首的基本法则，人要克服与避免人自己的意思，这在其后茨温利的伦理中起到非常关键的决定性作用。从而这提醒人，要改变、离弃人自己的意思，不再被人自己的意思所作用和控制。

在此有两点非常重要：其一，那就是茨温利认为人的自由意志，并非如同伊拉斯慕斯所强调的那样，能够自己起作用。茨温利后来写道：

> “谁要是讲人有自由意志或者人自己能够做出正确的抉择，那么明显的是，他就还没有获得正确的知识；那些被上帝的定命所完全渗透的人，就不至于会认可那种说法。”（Z III, 843）

上帝的旨意是我们无论在任何的情况下，即便是在我们生活艰难的境况中都应该、也是可以、又是必须完全相信的。

另外可以肯定的是，茨温利对于瘟疫的病痛不仅仅进行神学深刻反省，也就是强调要克服人自己的意思，并且人自己的意思要来服从上帝永恒的、美好的旨意，也就是人的意思并没有完全消失，反之是一直积极地起作用的。而这一点是茨温利有关罪论教义的基础所在。这也就是为何后来茨温利认为（原）罪的一个结果就是导致病痛的原因所在。在下面第二章的内容中对此还将进一步阐述。[101] 总之：染上瘟疫的经历对于茨温利而言，在他对于人之本质的神学层面的理解上有非常重要的、明显的影响，而且对其伦理思想也一直有着深远的影响。

[101] 请参考本书第二部分第三节。

2

第二部分：茨温利伦理学的神学与哲学基础

对于宗教改革家茨温利来说，耶稣基督的福音就是他伦理思想的基础，这正如《圣经》所见证的一样。而福音的内容就是上帝与人和好、上帝在耶稣基督里的救恩。[102]

（茨温利）最基本的神学思想是这样的：上帝通过他的《圣经》把他那永不改变的、美好的旨意告诉人。可是人却不喜欢它（因为他们是有限的人），也不遵行上帝的旨意，并且在他们的生活中时常违背、离弃上帝的旨意。这就使得他们落入疑惑之中，并且使得自己落入个人与社会的危机之中。因为上帝自己就是美善本身，他藉着耶稣基督不仅仅把他永不改变的美善在这个世界上显明出来，而且通过耶稣基督生命的摆上，使得

[102] Vgl. ZS II, 277: “从上帝藉着他的儿子而来的[……]恩典的救恩，就是‘福音’”。

人类道德的沦丧能够得以挽回。耶稣基督的生命与受难事工成就了奇妙的称义，使得道德不完美的人与上帝得以和好。

这正如19世纪下半叶的著名神学家阿尔布莱希特·B.·里敕尔（Albrecht B. Ritschl, 1822-1889）所说的一样，茨温利在其1523年所撰写的《信纲或教条的解释与确立》中的第22条所说的："基督是我们的义"[103](ZS, II, 270)。茨温利的伦理学从其基础而言无非就是在这一句话中发展起来的系统阐述。

这一命题的系统化阐述联系了一系列的哲学和神学的内容，茨温利的上帝观和人论，也就是他有关上帝的教义和神学人论的内容。从伦理学的角度上来说这一联系非常重要，上帝的教义其首要的就是认识他美善的伦

[103] 译文经过编辑。参考里敕尔（Ritschl）：《称义与救赎》，I, 153：第22条，"非常明确的阐述了基督就是我们的义，而且这并不是我们自己的功劳。"同样可以参考里敕尔1868年3月29日写给路德维希·迪斯特（Ludwig Diestel）的信，在信中里敕尔提到茨温利时说："对他（茨温利）而言，其思想的核心就是：基督就是我们的义！你可以看看他1523年所写的'67条'，那是信仰知识的一个模板，而'第22条'乃是其所有内容的最高概括。"（Ritschl, O.，Ritschl Leben, II, 52（内容经过调整））。

理本质，而且在其人论的角度出发，作为第一因素的是，认识到美德伦理为其基本。但这并不是说上帝的教义就可以当作纯粹的美善教义来理解而已，把有关人的教义作为严格意义上的美德教义，而这两者是绝对不可以分开的。美善与美德对于茨温利来说是相伴随在一起的，故而处在茨温利神学这两端之间的就是耶稣基督的事工与恩益，也就是他的基督论。茨温利有关最高的善和他的美德教导就是由其维系在一起的，正如基督自己使上帝与人相连一样。

接下去首先将讨论茨温利伦理学中的上帝观基础与系统的构建。其理论的中心：上帝是最高的善。接着将探讨他美德教导的基础与内在的结构。就此要阐述的是人、以及人的美德，还有耶稣基督就是（基督徒）美德的根源和原型。还要关注茨温利有关人自由意志的问题。

2.1上帝与善

正如其他的伦理学家一样，茨温利询问一个问题，那就是什么是好与不好的问题，什么是好的体现，什么是不好的体现。而对于作为神学家的茨温利而言对此有

深入的分析，上帝就是善的本身，这是他伦理思想发展的核心所在。在茨温利整个思想体系中合乎伦理的探索，这是源自上帝作为道德源头的自然而然的结果。

对于茨温利的美德伦理思想具有首要作用的，那就是最高的善，这是他伦理学的核心所在，这从一开始茨温利便一再强调：上帝是“全善”（ZS I, 169），或者说“上帝就是善”（ZS I, 183），不仅如此，还有“上帝是最高的、完全的善”（ZS I, 210），“上帝是真正恩典的、可信靠的、最高的善”（ZS I, 287）。[104] 茨温利谈到“上帝的美善”（ZS II, 44），并且说：“他（上帝）是那最高的善，一切的美善都是从他而来。”（ZS II, 262）。上帝于他而言就是 “那美善”（ZS III, 62），是“最高的善” （ZS III, 64、69、94等等）。对于茨温利这是很明确的，“上帝就是唯一的，也是最高的善”（ZS IV, 143）。

这一最高美善的阐述，拉丁文是summum bonum, 而在希腊文是α ρ ι σ τ ο ν α γ α θ ο ν, 或者

[104] Hervorhebungen v. Vf.

α ρ ι σ τ ο ν τ ε λ ε ι ο ν 。[105] 这一点是茨温利伦理学最为决定性的、关键的基础所在。以下要阐述茨温利上帝观的关键要点，这是从他对上帝的认识发展出来的。接着：茨温利如何得出一个认识，上帝作为最高的善，而他如何能够论证上帝就是那最高的善本身？

2.1.1“上帝存在”与“上帝是怎样的上帝”

在1525年用拉丁文写成的《真宗教与假宗教的评论》（译者注：也有人翻译为《真假宗教的诠释》）（Commentarius de vera et falsa religione）是茨温利一部系统性的著作。标题中所出现的术语“评论”（commentarius）一词，读者在此绝对不要有所误解。Commentarius在古典拉丁文中所突出的、或者事务性的名录，比如一个运动、或者战斗的报告，例如凯撒盖乌斯·尤里乌斯（Gaius Julius Caesar）的“Commentarii de bello Galici”，而到中世纪和文艺复兴时期，commentarius也就是尝试的意思。尝试，就是试图对某一个事物、理论通过发展和形式系统化的论述。

[105] Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1097b u. 1097a.

由此相应的可以理解为茨温利在其《真宗教与假宗教教的评论》尝试着对上帝观进行阐述和发展系统的论述。总体来看，这对茨温利有双重的意义。一方面，通过本书他试图把自己对基督教的伦理理解阐述出来。而这些理解，是茨温利所持定的，那是真宗教。另一方面，借此茨温利要对那些作为对立的，也就是他所看到的假宗教进行批判。而所针对的不仅仅是基督教之前所出现的宗教（希腊宗教）的那些表现。茨温利在书中所指向的假宗教更多的是指向那些基督教信仰被曲解的、教会内部的错谬理解和错谬。

所以说《真宗教与假宗教评论》是真正的宗教改革著作。其副标题是对基督教信仰曲解、教会中所存在的错误、荒谬的理解进行分析，从各方各面通过改革后的基督教理解的角度确定下来的信息对其进行分析，而其基础就是：圣经与耶稣基督的福音。

从本研究的角度上来说，茨温利最为著名的是其“上帝形像的可见性”，他把上帝的理解带到人的近处。一个简短的理论阐述定位之后，也就是阐述了什么是宗教之后，茨温利从该书的一开篇便向其读者非常明确地指出，真宗教的理解首先要从两个问题的解释开

始。

首先是有关上帝的知识，也就是人怎样认识上帝，有关上帝的什么知识是人能够认识的。而接下去的两个问题也是与之类似的，也就是人怎样认识自己，以及人能够认识自己的什么方面。[106]

在第一个问题关于上帝的知识上，茨温利又将其一分为二，关于真正的上帝知识的问题上一方面探寻上帝的存在问题，也就是关于“上帝所具有的”[107]人究竟能够认识多少，到达怎样的程度。而第二部分所探索的不是有关上帝的存在与存有的问题，而是询问上帝的本质与基本的特性，也就是“上帝是怎样的一位上帝”[108]（ZS III, 58）

[106]这一个表述使人想起在加尔文《基督教要义》的开篇处，同样以寻求上帝的知识和有关人的知识。“我们的智慧，就是他们所得到的所谓的智慧的名分，并且真实的和明确的，最基本有两个方面：上帝的知识和我们（人）自己的知识。不过这两种在诸多方面都是彼此相关的，在前者所提的往往也是与后者密切相关。”（Calvin, Unterricht/Institutio, 3 [I, 1,1]），参考Opitz， Zwingli, 110.

[107] Hervorhebung v. Vf.

[108] Hervorhebung v. Vf.

2.1.1.1 上帝的存在

上帝的知识、以及关于人自身的知识这是人文主义以降所寻索的问题。在此有一个前提，就是人自己，通过自身的天赋能力，首先是通过自己的理性至少能够获得有关上帝知识的一部分。茨温利在其《真宗教与假宗教的评论》之中向那些在人文主义影响下的读者小心谨慎的阐述所谓的有关上帝的自然知识。茨温利那些复杂的论证中最为首要的就是通过圣经经文的引用形成的良好的宗教改革的神学论述的方式方法，他重复引用保罗《罗马书》中的经文（罗1：19f），非常清楚，这就是茨温利一切“有关上帝知识的基础”（ZS III, 55）。他写到：

> “你们眼所能见的，也就是人所能知道的上帝的事情；上帝自己已经把它们在人的眼中显明出来了。因那些关于他、而眼不能见的事情，就是他永不改变的权能和神性，从创世以来就通过他的工作在人的理性中显明了。这是人所不能够推诿、否认的。”[109]

[109] 德文版的经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。

如以上所说：自然世界中有关上帝的知识所显明出来的，人没有上帝的（自我启示、或特殊的）直接启示也能够获得的上帝的认识。而茨温利看到，关于上帝存在、上帝本身的问题，人自己应该有责任去寻索。而最为基本的，正如茨温利所坚持的，人应该寻求认识上帝的存在。不过不可能不是基督徒，要是有上帝在真宗教之中临在。要提醒的是，有上帝存在，这是所有古代所有认真探索的作者们的共同的基本前提所在。不过这一提醒在当时并没有完全阐述清楚、完整。

茨温利分析了三种有关上帝不充分的知识：第一就是上帝在基督教之前的时代中的存在，这是被承认的，可是这种有关上帝存在的知识并不能使人具有与之相对应的、荣耀上帝的文化和生活方式。有关上帝的认知并没有进入人的生命之中，这只是保留在外在的。最为要紧的是，即便上帝是可认知的，可是却不被人认识。所以在此上帝的知识并没有被外化成为相对应的实践生活。

第二种有关上帝不充分的知识就是被认可的，那就是上帝存在。但是这却不能形成一致的认识。故而上帝的事情就被分解为许多不同的领受和功能。其结果就是

古代希腊或者罗马的多神论，有着多个神灵的世界。这样的认知也是不能够使得上帝被真正认识。

第三种那就是上帝的存在在人的认知中被认识，并且认识到只有一位上帝，从而获得相应的荣耀上帝的知识、文化和生活方式。而且人的行为和人的追求与这种荣耀上帝的生活方式与文化是始终一致的。这不仅仅对人有益处，而且是人们通过虔诚的生活而具有的正确生活方式来荣耀上帝。可是，这种认知也不是真正的上帝知识。

这三种认知在茨温利看来明确的都是错误的、是假宗教的表现。因为真宗教那是与上面不同的知识，那就是认识到只有一位上帝，并且信靠他，上帝自己确立荣耀上帝相应的文化和生活方式。简言之，正如茨温利所说的，“只有唯一一位全能的上帝，我们单单信靠他！”（ZS III，57）。而这上帝的知识并非是在人被造时便存在的，而是在人信仰的时候才呈现出来的，这是上帝通过《圣经》所给予的，这是上帝恩典的礼物。这也说明了茨温利并不认可自然中的上帝的知识（仍然有效）。茨温利在《真宗教与假宗教的评论》中写道：

> “很明显的是，敬虔的人相信，有一位上帝，世界就是他的工作，因为他们就是这样被上帝教导的。这是独一上帝的工作，不仅要相信上帝，而且要信靠这位上帝。”[110]（ZS III, 58）。

首先是对上帝的信靠，那么就此也就必然有合乎道德的生活表现，而这也就是真宗教与假宗教的不同。因为茨温利认为真宗教并不在于认知之中，而是在于有一位上帝。这样在这一关系之中以上所提到的第二个部分的问题就呈现出一个重要的角色了，也就是“上帝是怎样的一位上帝？”这一问题了（ZS III, 58）。

2.1.1.2 上帝是怎样的一位上帝

就如同“有一位上帝”，也就是“上帝存在”这一知识一样，同样有另外一个知识，“上帝是怎样的一位上帝”，他的本质、他的属性是怎样的，也就是人并不能在自然世界之中得到的知识。茨温利通过一个令人印象深刻的比喻来说明：“上帝是怎样的一位上帝，我们也是知之甚少，就如同一个飞虫对人的认识一样的

[110] Hervorhebung v. Vf.

少。”[111] （ZS III, 58）从这个角度上来说，我们人必须仰赖上帝的自我启示，唯有在上帝的自我启示中才能得悉上帝有关的知识。

然而，如茨温利把非基督徒列为没有清楚认识到上帝的存在一样，他这里也讲到，人可以在此相关的概念中得到发展，上帝是怎样的一位上帝。对此茨温利的理解接近教父奥古斯丁有关vestigia-Lehre（“印痕的教导”）[112]。拉丁文vestigium一词的意思是脚掌、脚印、痕迹。奥古斯丁运用了这样的一个概念，为了使之明确，就是真正上帝深不可测的神性在人的生活世界中已经不断的留有痕迹、脚踪，而且还继续留有痕迹和脚踪。

这一vestigia-Lehre（“印痕的教导”）尤为著名的是“三位一体”的痕迹。[113] 这一教导的意思是，这一在逻辑上无法阐述的上帝的三位一体的教义（圣父、圣子、圣灵，三位一体）在生活世界之中留有痕迹。

---

[111] Hervorhebung v. Vf.

[112] 有关奥古斯丁在这一方面的思想，可以参考他的《三位一体》一书。

[113] 相关内容可以参考Schnaus, trinitätslehre Augustinus, 201-285. 也可以参考Oberdorfer, Trinität/Trinitätslehre, 608.

“三”仿佛是如同家庭之中的父亲、母亲和孩子（们）所构成的三，也仿佛如同是人的记忆(memoria)、理解力(intellectus)和意志力(voluntas)所构成的思维系统一样。[114]

恰如意志、理解和记忆三者，茨温利就此阐明了“上帝是怎样的一位上帝”的理解中，什么对人是有可能得到的。不过，他不是（如同奥古斯丁那样）讲“痕迹”，而是讲“记号”：

> “灵魂的作用、或者力量，也就是意志、理解和记忆，这不是其它的，这是真正图像的记号，这图像就是我们被看到，就是当我们被上帝自己认识以及我们在他里面被正确认识的时候。”[115]（ZS I, 109）

茨温利还继续进一步沿用奥古斯丁的vestigia-Idee（痕迹概念），如他指出“自然，……以及所有一

[114]奥古斯丁自己非常强调说，有这样的可能，“在人的灵魂里，也就是在理解的知识或者理性的知识，是有认知能力的魂之中，可以找到创造者的影像。”（奥古斯丁，《三位一体》[XIV, 3.6]）
奥古斯丁讨论三位一体的时候也提到灵、认知和爱(mens, notitia und amor)。参考Schnaus, Trinitätslehre Augustinus, 235-264.

[115] Hervorhebung v. Vf.

切的次序是不停止的、持续不断的上帝作为”（ZS III, 55），或者他说到，“上帝的……形像和脚踪”[116]是言语的时候，这一vestigia-Rhetorik(痕迹，寓意修辞法)就又显明出来了。 对于茨温利还有其它的例子，

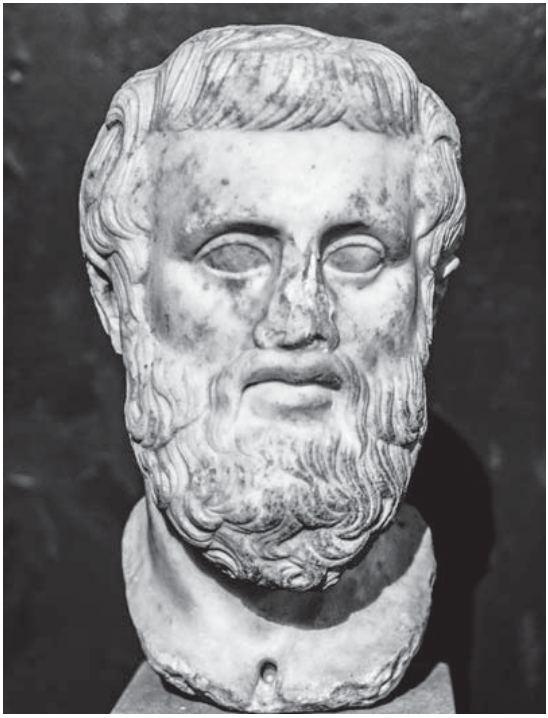
> “眼所能见的世界朝向上帝的知识，比如当我们观看这整个世界的浩瀚，我们一一用指头数算，改变的一切背后所隐藏的，必定有一些根本不改变、不转移的，所有的一切，不一样的，他们契合在一起是如此稳固和完美的和谐”（ZS I, 244）。

这最后的一段引文说明了，茨温利深受奥古斯丁的vestigia-Lehre（痕迹理论）影响，在这奥古斯丁式的伦理中茨温利还是采用了奥古斯丁著名的有关上帝与世界相关的理论。而这有名的有关不动本质的亚里士多德理论，也就是一切的运动，那是不动的推动者所作用的表现。

在其《形而上学》第12卷中，亚里士多德提出现实

[116] Hervorhebung v. Vf.

（作用力）的第一基础和原则的问题。在其间亚里士多德认为世界是运动的，而这运动必定有推动力（动力因），以此不断回溯一切运动原因的根源，最终必定得出一个不动的推动力，那就是“本质上永恒不动的推动者”[117]，这是亚里士多德著名的阐述。



[117] Aristoteles, Metaphysik, 252, (Met. Λ. 1072a25): ”tina aidion ousian akineton” “τινα αιδιον οθσιαν ακιητον”.

图7：希腊哲学家亚里士多德（主前384-322）

而这不动者同时也就是那一切运动的肇始者，而他自己却保持不动。[118] 亚里士多德很明确地指出这不动者是所有运动者的首要原因/原则（arche/α ρ χ η）[119]，而且这原则对于天、对于地都是有效的。[120] 最后他指出这一不动的运动者的原则就是上帝：“那就是上帝”[121]，他自己就是一切运动的原因：那著名的“不动的推动者”。

茨温利对这个论证的模式有自己的运用和突破。相对应的是茨温利认为上帝就是第一、真正的存在，上帝的存在不需要有任何在其自身之外的原因而存在。而同

---

[118] Aristoteles, Metaphysik, 254, (Met. λ. 1072a11): ”ti kinoun auto akineton” “τ ι κ ι ν ο θ ν α θ τ ο α κ ι ν η τ ο ν”. Vgl. auch a. a. O. 1072a25: “Ο ο θ κ ι ν ο θ μ ε ν ο ν κ ι ν ε ι”.

[119] Aristoteles, Metaphysik, 254, (Met. λ. 1072a11).

[120] Aristoteles, Metaphysik, 254, (Met. λ. 1072a11): “ek toiautes ara arches ertetai ho ouranos kai he physis”/” ε κ τ ο ι α θ τ η ς α ρ α α ρ χ η ς η ρ τ η τ α ι ο ο θ ρ α ν ο ς κ α ι φ υ σ ι ς”.

[121] Aristoteles, Metaphysik, 257, (Met. λ. 1072b30): “touto gar ho theos”/” τ ο υ τ ο γ α ρ ο Θ ε ο ς”.

样明确的是，上帝作为永恒的、不动的存在，而他就是其它一切有限的、运动的存在的原因。茨温利写到：

> “上帝[乃是]一切存在的源头与主导”，是“一切的本质与生命的源头”（ZS III, 61）。上帝是“一切事物的存在，[他]是[……]一切事物的本质”(ZS III, 59f.)。上帝“[他]是自然的力量，他是，一切事物的存在”(ZS III, 60)。而上帝“[他]就是他，他是自然世界的上帝，他自己是上帝，而他的存在根本不需要依靠别的、在他之外的任何事物” (ZS III, 61)。而且“上帝[是]第一运动的原因，而不需要被别的推动。要是人们需要对每一个事物都有一个原因的追溯的话，那他就是唯一那个不动的原因。”(ZS II, 217)

茨温利认为上帝是最高的存在，他是一切事物的本质，他是一切其它运动的存在的运动的原因。当然这并非是茨温利上帝观的全部。因为作为改革家的茨温利在现实、具体的角度上看到，有关上帝作为存在也是上帝的伦理本质的根源。借此上帝的特性作为最高的存在还

需要进一步阐述。

2.1.2 上帝是最高的善

上帝是最高的存在，他是一切事物的本质，他是在他之外的一切存在的动力因。作为这第一、最高的和真实的存在，他同时也是伦理的第一、最高的和真实的存在：他是最高的善。

> “这存在就是善，正如善本身就是那存在一样。因为如同它[这存在]自己就是，并且通过自己而存在，所以他自己就是善、真、正确、公义、神圣，因为他是通过自己而有的善、真、正确……”（ZS III, 61）“上帝[……]是最高的善，只有他是无限的、完全的善。”（ZS IV, 46）“最高的善就是最高的，并且是永恒的力量。”（ZS IV, 143）

而这一方面既不能在自然的理性中认识到，也不能从生活世界中的痕迹获得。靠着上帝自由的、恩典的自我启示，人才能认识到上帝是最高的善。因为上帝不仅是自我启示的上帝，也是如同茨温利引用《以赛亚书》

第45章15节所说的：“[上帝]也是自隐的上帝”（ZS III, 58）。人要是想寻求得到上帝完全的知识，终归落空。因为人要是试图能够靠自己靠近上帝，那也是根本不能的。这些茨温利都认为不可能达到的。

茨温利举了旧约中的路西法（Luzifer, 魔鬼）和普罗米修斯（Prometheus）作为两个方面的例子。路西法（Luzifer, 字面的意思就是“明亮之子”，“早晨之星”）在旧约中就是喻比巴比伦之王。而路西法想要使他的宝座：“高举[……]直到最高之处”（赛14:13f）。但他落空了。[122] 而普罗米修斯因为他盗取

[122] “你何以坠落，明亮之星，早晨之子啊！你何以完全落空[……]你要升入高天的，必坠落到坑中极深之处。”（赛14:12、15）（德文版的经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。）
而普罗米修斯是古希腊神话故事中从泥土中造人、并且把火给人的那一位。因为知识和火的使用原本对人是被众神收回和禁止的。原本是这样，如果人类要有火的知识本来是要有两个献祭给众神：一个祭物是骨头和内脏，一个是好肉。两份物祭都是由动物的皮覆盖。古希腊众神之父宙斯自己靠近祭物，然后在祭火中除去皮毛，看到的是骨头和内脏。他轻视那献祭，并且看不上那些没有价值的祭物，于就把火带走了。而普罗米修斯，他从太阳神赫利奥斯（Helios）的车中窃取了火。并且把火带给人，使人重新成为暴力的，控制这些能力的因素就失灵了。
德国诗人歌德（Johann Wolfwang von Goethe 1749-1823）在其年青时期所写的诗歌“普罗米修斯”对茨温利已经阐述过的具有里程碑式的思想的再次确认：那众神控诉的普罗米修斯藐视自我意识的神灵，不把众神（如

火把而被神灵惩罚。

两个落空的例子，路西法和普罗米修斯对茨温利而言都是假宗教的代表。这两个失败的例子在茨温利看来，无非就是代表人想要谋夺上帝的位子。如同（路西法）想要使得自己获得没有束缚的力量，想要借此而成为整个宇宙的主宰（这与后来尼采所发展出来的“主宰式的人”类似）。而另外一个（普罗米修斯）所代表的是他要从众神那里把火——至高的权利，表示神的力量

圣经中的路西法一样）放正眼里，想要使自己和众神一样。歌德诗歌中的普罗米修斯藐视和嘲笑众神：

“在太阳之下，
谁还能比你们更为窘迫，
天神啊！
从祭火之中，从神庙之中，
寒掺地被颐养着，
这就是你们的庄严！”（Goethe, Prometheus, 45 [13-18]）

歌德的这首诗歌中达到语言与理论的高峰是结尾一节，在那一节诗歌中虚构的普罗米修斯不仅仅质问和藐视众神，而且要把众神踏在脚下，使自己活得众神一样的创造者的地位。歌德诗歌中的普罗米修斯说：“我坐在这儿，塑造人，依照我的形像；造一个酷肖我的种族，去承受，去低泣，去享乐，去欢娱，而且藐视你，像我[一样藐视你]”。

普罗米修斯故而被惩罚，正如路西法被惩罚一样。神话的最后说到普罗米修斯被锁在高加索上的悬崖上，而且每天有一头老鹰飞来啄掉他的肝。他的肝脏又在第二天长出来，又被老鹰啄走。这样他天天承受了被老鹰啄掉肝脏的痛苦。

——窃取出来，大概是要使得人取代神灵才拥有的那力量。

2.1.3 最高善的伦理特征

茨温利从而缜密地阐述他与上帝有关的伦理思想。上帝不仅仅是存在的概念和总和，而且上帝也是美善本身。关于这一说法的最明确的证明就是“上帝，一切美善的根源”（ZS III, 73）以及“美善的充满”（ZS III, 74）而且茨温利自己在圣经中找到好的宗教改革的核心信息所在。而在《圣经》的第一个创世故事（创1:1-31）中的著名的句子就是其核心所在：“上帝看着一切所造的，他看着都甚好！”[123]（创1:31）

茨温利由此确立了一个经典的链条，那就是呈现了紧密相连的“创造主—创造—被造的”的关系。[124] 也就是说，如果造物主自己是好的，那么创造主的创造也是好的。如果创造主的创造是好的，那么被造物也就是好的。茨温利在新约中也得到了经文的支持，从而对此

[123] 德文版的经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。（Hervorhebung v. Vf.）

[124] 茨温利关于创1:31的注释，请参考ZS III, 61 u. ZS IV, 142.

更加明确，《路加福音》第18章18-19节：“上帝自己是善，除此之外再没有善的。”[125] 上帝是最高的善，这样，善本身不会有其它的来源，而他就是真正的、本质上的善，上帝自己是，而且就是自己充足的、完美的善。

“这善必须就是他，不是从他者而来的，而是通过他自己而成的，正如其它的一切事物，力量和本质，同样，所有的美善的根源与源泉都是他。”（ZS III, 61）“上帝自己是完全的，也就是绝对的完全，在他没有任何的亏损，在他有一切，最高的善也在其中。”（ZS III, 65）

茨温利通过三个作品把上帝的美善，上帝善的本身明确地加以陈述：1523年的《上帝的义与人的义》、1525年的《真宗教与假宗教评论》和茨温利比较迟的作品，1530年的《预见》。其中第一部作品中茨温利写到：

> 上帝是“一起无罪、无瑕、公义和一切美善的无缺钱的源泉[……]；因为他自己本质上

[125] 德文版的经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。

> 是公义、无暇和一切的美善，所有没有无瑕疵、公义和美善不是从他而来的。”从他的“心所流出的无非就是善。”“上帝自己就是善”（ZS I, 162）。上帝是“完完全全的善[……]圣洁[……]公义，[……]无瑕疵。”（ZS I, 169）[126]

为了对此进一步说明，茨温利采用了众所周知的“好树结好果子与坏树结坏果子的比喻”（太7:17-20）。正如这个比喻所说的，只有一棵好的树，才能结出好果子，所以只有从上帝来的善才会带出美善了。

树与果子的比喻使人注意到，上帝是最高的善，并不是依靠自己或者某种程度上为自己而成为善。情况正好相反。上帝的特性是最高的善，这不是依靠内在，并不是落在自己的善之上，因为上帝自己就是，而不是依靠什么。世界上的、有限的和人性中的，才需要依靠外在的。并且茨温利指明了这个对立。他分析了哪些是非创造的。

属世界和有限的美善，那是“被污染的和有瑕疵的

[126] Vgl. auch ZS III, 106: “上帝是‘公义、良善和恩慈的’”或者ZS III, 127: “上帝是光、圣洁、无罪、美善。”

[善]”（ZS III, 69），是在善的亏缺的逻辑之下的。因为每一个属世界的善只是在有限的范围或条件之中，那是有强迫性的，“只是有限度的”(ZS III, 70)。

反之，上帝是最高的善并不落入这善的亏缺的逻辑之下。上帝自己就是最高的善，他自己发出这一切，他倾流、分配与恩赐这一切。茨温利写到：

> “上帝所倾流下来一切的[美善]，能够充充足足地充满所有的人，因为那是永无止境的，而且上帝乐意将它们分赐给人。”(ZS III, 70)

上帝这最高的善在本质上和本性上，愿意呈现给人、倾流给人、惠赐给人。上帝作为最高的善，自己赐予人：他是那“惠赐人的，愿意完全给予的”（ZS III, 74）。他自己赐下并且愿意能够被人“享用”（ZS III, 69）。上帝“自己赐下并且完全毫无保留赐给人”(ZS III, 73)。茨温利讲到“上帝所赐下的爱”的关系（ZS III, 95），也讲到“他所赐下的怜悯”（ZS III, 73）。作为最高的善的这一自我恩赐的例子和见证，茨温利列举了旧约中的居鲁士和新约中耶稣为门徒洗脚和在十字架上的死。

在波斯帝王居鲁士二世（Persischer König II. ca. 585-530 v. Chr.）的带领下，波斯扩张成为一个庞大的帝国，并且雄霸东方。居鲁士征服了巴比伦，于是“巴比伦之囚”就结束了，也就是一大部分被巴比伦俘虏到巴比伦去的犹太人得到释放。居鲁士推行一个中庸、怀柔的宗教策略。各个地方不再有宗教活动的约束和限制，居鲁士甚至允许犹太人回到耶路撒冷重建圣殿。

在旧约中的先知以赛亚看来（茨温利对此也是认同的）居鲁士好比上帝的仆役，而且他与弥赛亚是上帝的仆人上可以作为对比。茨温利引用《以赛亚书》第45章进行叙述：

> “赛45:1，论到他的受膏者，居鲁士，主耶和华对如此说：我搀扶他的右手，使列国伏在他的面前。我也要放松列王的腰带，使城门在他面前敞开，不得关闭。我对他如此说： 2‘我必在你面前行，修平崎岖之地。我必打破铜门，砍断铁闩。3 我要将暗中的宝物和隐秘的财宝赐给你。使你知道提名召你的，就是我耶和华，以色列的上帝。[……]

> 22 地极的人都当仰望我，就必得救，因为我是上帝，在没有别神。23 我指着自己起誓，我口所出的话是公义，并不返回。万膝要向我跪拜，万口必凭我起誓。24 人论我说，公义能力，唯独在乎耶和华。’”[127]

上帝自己所发出、自己所赐予的美善在茨温利看来有两个方面的意义。第一方面，上帝自己对居鲁士宣告这所赐的恩赐。即便居鲁士还没有认识上帝，上帝已经把得胜与帝国赐给他。另一方面，上帝那没有前提条件的恩赐对于以色列百姓来说是显明的。上帝在没有任何前提条件之中自己拣选了居鲁士成为他的仆人，为的是使他那些被掳的百姓得以释放，并且开始一个新的生活。

第二个茨温利所引用的、说明了上帝的恩赐是他主动赐予的特征的例子，那就是信仰中非常著名的“耶稣为门徒洗脚”的故事。《约翰福音》第13章记载了这个故事，耶稣在被钉十字架之前的那个晚上，耶稣，就是门徒的夫子，自己洗门徒的脚。

[127] 德文版的经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。中文译文按照和合本圣经。

> “吃饭的时候[……] 4 他就离席站起来，脱了衣服，拿一条手巾束腰；5 随后把水倒在盆里，就洗门徒的脚，并用自己所束的手巾擦干。[……] 12 耶稣洗完了他们的脚，就穿上衣服，又坐下，对他们说：‘我向你们所做的，你们明白吗？13 你们称呼我夫子，称呼主，你们说的不错，我本来是。14 我是你们的主，你们的夫子，尚且洗你们的脚，你们也当彼此洗脚。15 我给你们做榜样，叫你们照我向你们所做的去做。’”[128]

在这恩赐、给予和服务的自愿、完全毫无前提条件的行动中，茨温利认为这就是“深深倾身下垂的美善”（ZS III, 73），而不是别的。耶稣在其事工中把上帝美善的特性活画出来。

不单单在为门徒洗脚这一件事情上，在耶稣的彰显、教导及其一生中，茨温利认为都完全充满了最高美善的伦理特征。上帝所赐下、所显明的美善，人通过在他所差派到这世上来的独生子身上得以看见，他来成为

[128] 德文版的经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。中文译文按照和合本圣经。

代替者，点燃了人命运之火。

自我彰显与自我赐予的善本身同样有双重的亮光：显明了第一个事实，那就是上帝差遣他的独身子到这世上来。上帝把自己最宝贵的，那就是他的独生子赐给世人。而他独生子必须受苦、死去。借此上帝把人在伦理上他真正的本质和他真正的特性充满了，也就是说，他如此之好，人根本无法述说他一切的美善。而第二个事实，那就是上帝自己显明与自己赐下的美善在上帝自己的独生子，那就是“基督[……]上帝自由的惠赐”（ZS III, 72）上得以看见。这对于茨温利来说，这就更加清楚了，上帝作为最高的善，就是在“毫无保留、恩慈大方的”恩赐中显明出来。

关于上帝作为最高的善的特性的最后一方面，美善，也就是上帝赐予、恩赐的最高的善，不是为他自己，而是为要给人享用。如茨温利所叙述的，上帝是“一切美善的根源，[而且]他自己赐下和给予，为的是人能够享用。”（ZS III, 73）正如奥古斯丁一样，茨温利指出，美善不是为要叫人使用，而是为要叫人享受。

奥古斯丁在他的伦理学中已经区分了事物的使用（uti）和享用（frui）[129]。一个事物的使用（uti）意味着，一个事物或一个事情被寻求，为的是达成其它的目的，也就是说：作为达至目的的手段。而一个事物的享用（frui）就在于满足自身的意愿。就如罗库斯·列奥纳德特（Rochus Leonardt）指出奥古斯丁所说的：

“享用就是与爱相连的事物，为要满足自己的意愿。”[130]

沿着奥古斯丁思想的这一主线，茨温利阐明了上帝作为最高的善的理解。因为上帝就是最高的善，而不是对人来说是别的其它所要成为的善。上帝对他就只是上帝自己所要的，就是为要能够被享用的。如此上帝自己作为倾倒与惠赐给人的最高的善，倾身下顾，相对应的就是为了他自己的旨意而成为被寻求的。那么还有别的是最高的善，人值得去寻求吗？这一思想在奥古斯丁的作品《蒙福的生命》(De beata vita) 中所阐述的，茨温利在其《最后的论述》中引用并阐述到：

---

[129] Vgl. Leonardt, Glück als Vollendung, 87.

[130] Vgl. Leonardt, Glück als Vollendung, 87. (Hervorhebung v. Vf.)

“看哪，上帝是如此的高贵，是最高的善，我们必须竭尽全力来寻求他。”[131] (ZS II, 44)

以上所述的就是茨温利伦理上有关上帝教义的最基础要点所在。对于茨温利而言，上帝是一切存在的原因与肇始。而上帝作为这一原因并不是在伦理上处于中立的，反之上帝就是善的概念本身：最高的善。而这最高的善乃是为要被作为寻求他自己的旨意，也就是能够被享用。从这点也就引出下一章的内容，就是美德教导的正确之途，那就是上帝作为最高的善如何能够被享用。

2.2普遍的败坏与基督徒的美德

2.2.1 普遍的败坏

人的生活从伦理角度上来说，在茨温利看来，并不是荷尔德林（Friedrich Hölderlin）所阐述的那样，明确的、稳定的、整合的和完全的。[132] 而从生活的活

[131] Hervorhebung v. Vf.

[132] 按照荷尔德林那无法模仿的有关上帝的完全、不变的、整合的和明确的表述，在他那著名的“西普里安”（Hyperion）的命运之歌中所说的。Vgl. Hölderlin, Hyperion, 143 ：“不是命定的，如同睡着的人；婴

动层面上来看，所表明的是不完全的、不稳定的、败坏的和不明确的。人的生命总是在两极之间彷徨：愿意向着明确的、稳定的、整合的和完全的，而又恰好在不完全、不确定、败坏和明确之中。

人的基本状况在茨温利看来就是一个斗争，一个战争或者是一个挣扎。早在其《瘟疫之歌》中茨温利看到自己在疾病中的“挣扎”（Z I, 69），那就是“我的斗争”（ZS I, 9）。而这斗争对于改革家来说，一直也就是一个伦理的“斗争”（ZS III, 162），是一个在善与恶之间、败坏与美德之间、肉与灵之间的道德“斗争”（ZS III, 164）。茨温利论述的基础首先是以保罗书信研究作为最后区分的基础，也就是从保罗区分灵与肉的描述中得来的。而这一分别对于茨温利来说就是人的意志层面上起作用的分别。[133]

人的意志一直都在肉与灵之间“游弋”（ZS III, 164）。茨温利明确地说：“在这两造之间你将一直在战争之中。”（ZS III, 164）这是一个一直 “持续的

儿，属天的呼吸；纯洁的守卫；满足的幼芽；一直萌发；心灵之中，和心灵的眼睛，在静寂之中眨呀眨，永远清澈。”

[133]请参考本书第一部分I,2.2.

战争”（ZS III, 164）“一个没有休止的斗争”（ZS III, 164）而且“不容置疑的是，人无法从这斗争中豁免”（ZS III, 165）。

茨温利认为这意志的两造也可以看做是外在的人和内在的人。外在的人就是属肉体的人，身体上的人、败坏的人和恶的人；反之内在的人就是属灵人、美德的人和善的人。那“老我和外在的人[……]被自己的苦痛所辖制”（ZS I, 115）。相对的，那“内在的人或者说是内在的人致力于寻求上帝，并且有着寻求合乎上帝的生命”（ZS I, 115），“内在的人以上帝的道为乐，甚至超过律法与言语。”（ZS I, 118）。茨温利认为从伦理上来说，“人要克服与破碎老我和外在的人，借此人的上帝的形像才能重新获得。”（ZS I, 115f.）。

外在的人、肉体的或者人的肉体一面的标志，那就是“自爱、爱自己”（ZS III, 85），也就是“为自己”（ZS III, 160）。爱自己或者为自己意味着，人自己所要的就是得到满足自己欲望的生活。也就是说，人自己活在自己原有的本性之下。借此，人总是想要获得比别人好的。为自己或者自爱、爱自己使人总是寻求从别人（尤其是从上帝）那里得到什么，而且他所有的

思想与行为总是只围绕着自己（Vgl. ZS I, 236; ZS III, 78f.; 82, 89）。简言之，自爱、爱自己和为自己那就是：根深蒂固的人的自私。[134]

属肉体的意愿，也就是自爱和爱自己，那就是败坏，茨温利认为可以称之为“污秽的情欲”（ZS II, 227）或者“恶习”（ZS I, 241; ZS III, 107）。茨温利在其著作中多处提到这些败坏，有的是他自己所列出的，也有可能是按照保罗所总结的人败坏的行为。茨温利所观察到的人的败坏，而且反反复复会出现的败坏的行为是：

“虚伪”（ZS I, 127）“虚浮，也就是高傲与自夸”（ZS I, 87），“沽名钓誉，贪婪和探求肉体的情欲”和“不顺服”（ZS I, 150），“放荡、贪权、好战”，“争权好胜”、“传布流言蜚语”、“贪杯醉酒”、“好吃”、“邪情”、“贪财”、“贪图虚名”、“怒气”、“谤渎”、“奸诈”、“诡计与谎

[134] 请参考茨温利1524年的《给瑞士联邦友好与严肃的警告》，其中写到：“所以说，尊敬的、良善的……信实的瑞士联邦，听听，这些傲慢和自私的装腔作势、尤其是专门为己的想法，这就是你们最大的敌人。”（ZS I, 313 Hervorhebung v. Vf.）

言”（ZS I, 228-339）[135]、“争强好胜、贪得无厌”（ZS I, 395）,“违背真理”（ZS II, 23）、“亵渎”（ZS II, 49）、“骄傲”（ZS II, 154）、“自私自利”（ZS II, 210）、“爱慕虚荣”（ZS II, 210）、“自高自大”（ZS II, 215）、“贪婪”（ZS II, 293）、“无耻淫乱、公开亵渎上帝、勾引无知的少女、贪吃、谤渎、懒惰、好斗、通奸”（ZS II, 331）、“贪慕名誉、情欲、权利”（ZS III, 81）、“恋慕名利与自私自利”（ZS III, 86）、“沉溺情欲”（ZS III, 156）以及“贪财与贪念名利”（ZS III, 416）。

最大的败坏那就是“不相信上帝”（ZS III, 174）：不信！不信表现出不同的面：最基本的是不信，信仰被遗弃或者人就是不相信。“不信的人就是

[135] 这个总结是出自茨温利1530年所写的《青年人如何在家中被教育》。其中有一些地方写到：“放荡、权力的欲望、好战”（ZS I, 228）、“争强好胜”（ZS I, 230）、“散布谣言”（ZS I, 231）、“贪杯好酒”（ZS I, 232）、“贪吃”（ZS I, 233）、“邪情私欲”（ZS I, 234）、“贪财”（ZS I, 234）、“沽名钓誉”（ZS I, 236, ZS III, 85）、“爱慕虚荣”（ZS II, 210）、“易怒”（ZS I, 238）、“毁谤”（ZS I, 238）、“奸诈耍滑”（ZS I, 239）以及“诡计与谎言”（ZS I, 239）。

‘信靠的离弃’或者‘没有相信的意愿’。”（ZS III, 175）。不信在茨温利看来就是人不信靠上帝的道，反而追寻外在的印证和人的认可。不信对于茨温利来说，那就是只对有限的物质存有盼望而已。不信所表现出来的就是背信弃义。不信也就是只信靠圣人。当人只追逐个人的好处、个人的名声或者荣誉，不信就是明显的表现出来了。不信成为可见的，当人沉溺在不圣洁的生活之中的时候。不信就是当人离弃上帝和基督的时候。[136]

根据《罗马书》第1章28-31节，茨温利在其1522年所写的《给瑞士人神圣的警告》中，他对败坏的种种有一个归纳。他写到：

> “不义、不洁、邪恶、贪婪、恶毒、满心是嫉妒、凶杀、纷争、诡计、恶毒、毁谤、说人坏话、怨恨上帝的、侮辱人的、狂傲的、自夸的、制造是非的、忤逆父母的、顽梗不

[136] “追寻外在的印证和人的认可”，参考z. B. ZS II, 23；“只盼望有限的物质”，参考z. B. ZS II, 319；“背信弃义”，参考ZS II, 321, 449；“敬拜圣人”，参考ZS III, 344；“追逐个人的好处、名誉和荣誉”，参考ZS II, 26；“离弃教会和不圣洁的生活”，参考ZS III, 256；“离弃上帝和基督”，参考ZS II, 449。

> 化的、言而无信的、无情无义的、不怜悯人的。”（ZS I, 84）

这些败坏围绕着“生活的污秽之路”（ZS III, 108），而且每一个人的生活中受到他们的污秽，那是不可避免的。人总是自以为能够趋向美德的生活或者想要尽可能免受他们的玷污，而这实际上已经就是败坏的表现了：虚浮、自负和自以为是。

2.2.2 基督徒的美德

不过人并不是毫无保护的被完全交付给无限败坏的力量。基督徒能够、也应该奋力站在为道德而斗争的一边。为了在这一斗争中取得胜利，最为首要的是，基督里的人应该始终持守追随“元首与首领[……]耶稣基督”（ZS II, 59）。[137] 因为耶稣基督就是那美德成为

[137] 关于“基督是元首”，请参考 Locher, Christus unser Hauptmann, 特别是134f：“基督是‘元首’，因为基督教所教导的，都是为了使人（老我）为着必须死去；元首是基督，因为正确的是与忠贞的誓约联系在一起的：直到死，正如士兵一样。元首是基督，因为他知道招募的时间，就是收割的时候。基督是元首，因为他要按照我们的抉择来宣告审判并且显明了恩典；元首就是他，因为他为了我们的缘故舍弃至高的王权，为我们把自己交付给父上帝。他已经成就了我们现今的和将来的生命；一切都在他最美好的手中。他眷顾我们，元首是他，因为他导引我们，尤其是在我

肉身显明出来的，人靠此能够在道德斗争中胜过败坏。茨温利对此非常明确：唯有“基督是那美德的完美样式”[138]（ZS I, 31）。而且“一切的知识和美善都在他里面”[139]（ZS IV, 53）。

茨温利对此一直强调，真正的美德，或者准确的说各样真正的美德都是唯独从基督而来的。最后关于可替代的——类似亚里士多德伦理学——并没有得到严肃的讨论。[140] 因为正如茨温利在1522年用古代通用德语所写的《食物的自由选择》所提到的，有些作为美德的行为，“这些美德是亚里士多德所教导的，不是基督所教导的”（Z, I, 126）[141]那些美德，就是基督徒的美德，应该是“我们的美德”（ZS IV, 233），茨温利

们做抉择的时刻，我们生命中抉择的斗争中，把教会赐给了我们。而且因为他从不舍弃我们，从不！也因为他是刚强的和大能的。也因为我们信靠他。而且我们不惊讶他并不审判我们，并不强制我们现在就和元首的样子完全一致，而是让我们自己决定成为基督所显明的样子一样。”

[138] Hervorhebung v. Vf.

[139] Hervorhebung v. Vf.

[140] 关于这一点，请参考本书第一部分I,2.2.

[141] 现代通用德语对茨温利文集该段的翻译有误。“Wer zur Pflege und Förderung guter Sitten bei Aristoteles und nicht bei Christus in der Schule gegangen ist…”

反复强调说：

> “谦虚和温柔，永不放弃的坚韧”（ZS I, 83），“和平所联络的合一”（ZS I, 83），“在基督里的合一”（ZS I, 106），“公义、信、怜悯”（ZS I, 288），“跟从 [……]反对上帝的、也反对人的，现在转而跟从上帝”（ZS II, 317），“敬畏上帝”（ZS III, 363），“友好”（Z II, 370），“节制、忍耐、喜乐”（ZS IV, 45），“坚定不移”（ZS IV, 85）和“纯洁”（Z I, 233）[142]。

美德种类的目录也可以在其1526年的教导作品《如何教导与培育青年人的美德和基督徒品格》中找到。关于茨温利所认为的美德可以列举如下：虔诚、正义、诚实、信、真理和坚韧。这些美德可以是基督徒来服务自己的祖国，并且对付自己的罪过，而且能够结出丰硕的

[142] “纯洁毫无疑问是聪明的，也是一种美德”（Z I, 233）Vgl. Auch a. a. O. 27“纯洁的美德”。

果子来。[143] 各样的美德的总纲，就是茨温利一再强调的，主要是三种美德。那就是传统的基督徒三达德：信、爱、望。而且茨温利伦理学的核心所在（伊拉斯慕斯也是这样的）就是新约中的三达德：信、爱、望。

2.2.2.1 三达德：信、爱、望

对于茨温利而言在基督徒的美德中最为重要的那就是传统的基督徒三达德，信、爱、望。信、爱、望，这三者是新约圣经一再陈述和强调的。在使徒保罗写给哥林多教会的《哥林多前书》第13章中已经确定了这三者（林前13:13）。[144]

关于信、爱、望，这三者的阐述，例如在茨温利1528年所写的《婴儿洗的较短程序》中所阐述的。给予施洗的教会表示愿意为接受洗礼的孩子以基督徒生活的培育和教导。也就是意味着，带领受洗者，使他有真正的信，不摇动的望和真挚的爱。”mit warem glouben,

[143] Vgl. Z V, 42. “ 虔诚、正义、诚实、信、真理和坚韧。这些美德可以作为基督徒服务自己的祖国，并且对付自己的罪过，而且能够结出丰硕的果子来。”

[144] 同样可以参考《帖撒罗尼迦前书》第1章3节。

styffer hoffnung und ynbruenstiger liebe”（Z 6.5, 428）。[145] 相对应的前提就是上帝是最高的善，是一切美德的总和，信、爱、望，这三达德乃是源自上帝自己的，这如同茨温利在1523年在其一个讲道的结语所说的：

> “看，真正的信在那里——信，与爱不分割的，因为没有望和爱就不会有信——那里就是上帝。”（ZS II, 48）

信、爱、望，这三者在茨温利看来并不是一个系统组成；信、爱、望这三者在茨温利看来乃是可以互相交互使用的概念。[146] 故而以下对信、爱、望，这三个不同的美德进行阐述，力求理解三者之间细微的差别所在。

---

[145] Hervorhebung v. Vf.

[146] Vgl. Auch ZS III, 363: “要谁不能理解信、爱、望是什么，也就是信靠上帝，那他就会对《圣经》仍然存有许多不解的难题。”（Hervorhebung v. Vf.）

a) 信

关于茨温利对信的理解，至少有两点具有关键性的意义。第一，信与信靠是紧密相关的。信就是信靠，而信靠就是绝对依靠那毫无条件完全交付。而那，按照茨温利无条件自我交付给基督的基督人[徒]，那就是信靠上帝。上帝通过他的道和他的儿子耶稣基督向人显明出来。耶稣基督不仅仅是完美的美德的代表，而且他在自己成为代替人的牺牲。在他十字架上的死，基督徒向人证明了人美德的亏缺，并且开辟了人重新通向上帝之路[147]。而基督徒可以、能够，也是应当无条件信靠。简言之，信对茨温利而言就是：

> “我们 [……]完全信靠他的道和他的赦免，以及他所给予的，[……]每一个基督徒全心，并且完全单单相信基督，相信他不落空的道。”（ZS I, 28）[148]

---

[147] 请参考ZS II, 215: “信不是别的，而是确据，人借此能够获得基督恩益的确据。”

[148] Vgl. auch ZS IV, 228: “信，就是真的，从上帝而来的，上帝赐给人的，唯有借此人有了正确的盼望，靠此人坚定地信靠看不见的上帝。”Vgl. auch ZS IV, 228: “信就是完全信服的更远，也就是显明出

信，在于人完全交付给上帝，上帝的道和耶稣基督，也就是——第二个重要的是——人不能、不许，也不应该靠自己。茨温利认为，可是人趋向于靠自己，要自己把握自己。人最喜欢在基本上无条件的靠自己。[149] 而人自身的美的基础，这在茨温利看来就是一个不好的信靠基础。人总是不仅趋向人共同的，也会首先趋向虚伪、伪善、自以为是、骄傲等等。于是，在茨温利看来，这就导致了人自己企图要赢得美德的生活，也就是，自以为可以靠自己获得美德的生活。这就是如以上所说的：不信。

有关信的更深入的意义，首先是，当人自己认识到在败坏的权势之下，并且受到败坏的影响，而自己落入到没有办法获得道德的地步。人应该认识到，他是最高的善，正如通过上帝所显明的和被代表的，这一点还是不够的。人应该认识到，人自己即便竭尽全力也是不能够成为义，也不能被称为义。信的首要，也是最重要

来的，明确的上帝的知识，并且盼望在于他。”Vgl. auch ZS IV, 229：“信就是灵魂的光与保障，通过信，他们知道，每一样，并且知道上帝自己是他们的救恩和一切的好处都不在他以外。”

[149] 关于信靠的不同形式（自我信靠、信靠世界、信靠上帝），请参考 Neugebauer, Gottvertrauen, v. a. 26ff.

的，那就是“人完全交付，信靠上帝的怜悯，而且天天依靠他，以求得到像基督一样的生命。”（ZS II, 268）[150] 或者用茨温利另外的话来说：“信乃是[……]放弃靠自己的努力。”（ZS II, 216）[151]

茨温利有关信的这样表述，也就是人明确自己道德的不完全，并且在信靠上帝和耶稣基督中获得道德的生活，这也可以理解为是回到教会传统中的忏悔。教会中忏悔的思想源自新约圣经。施洗约翰首先向他那个时代的人传达了这一信息：呼吁他那时代的人要悔改。他们应该离开他们原有的不完全的生活，要“悔改”。通过洗礼表明了他们老生命被洗净，受洗者转而要进入相应洁净的生活中。这正是洗礼原初的意义所在：“悔改的洗礼”，《马可福音》中所讲述的“忏悔的洗礼”（可1:4）。[152] 耶稣在施洗约翰那儿受洗之后，他走遍加利

[150] Hervorhebung v. Vf.

[151] Hervorhebung v. Vf. Vgl. Auch ZS II 215f.: “信并不是工作[……]而是安静的、对基督恩益的确信。”Vgl. auch ZS II, 217:“信告诉我们，上帝成就一切，而我们什么都没有做。”同样的：信，那就是“上帝自己成就一切。”

[152] 《马可福音》讲“baptisma metanoisa”，也就是洗礼，是一个位置的改变和生活的变化。

利传道，传扬天国的信息，同样呼吁人们要悔改：

> “时候到了，上帝的国近了，悔改，信福音！”（可1:15）[153]

正是悔改的这一看法，以及放下自我转而完全信靠耶稣基督的福音，茨温利认为这就是忏悔。这一忏悔对茨温利来说就是完全的信靠基督生活的标志，正如在其1525年用拉丁文所写的《真宗教与假宗教的评论》（Commentarius）中所说的：“Est ergo tota Christiani hominis cita poenitentia”[154]（Z III, 695）——“整个基督徒生活就是忏悔”[155]（ZS III, 135）。

b) 爱

基督徒爱的美德，在茨温利看来也同样是一核心美德。正如信的理解从不信的相对立面开始的相信一样，

---

[153] 德文版的经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。（Hervorhebung v. Vf.）

[154] Hervorhebung v. Vf.

[155] Hervorhebung v. Vf.

爱的基督徒美德也是从其相对立开始，茨温利称之为“爱自己”。爱的基督徒美德总体而言是爱自己的表现的对立面：自私自利、自我为中心、自我生活为中心等等，简言之：人那根深蒂固的自私。

不过，作为基督徒美德的爱也不仅仅是以上所提的爱自己的反面而已，而是还有超越其上的积极意义。这儿尤为有帮助的是现代在个人伦理与社会伦理之间的区分。个人伦理，首先关注的是个体和个人的伦理定位。社会伦理其关注的不仅仅是个人和个人的伦理定位，而是首先关注，个体作为社会中的成员，其社会性如何获得的问题。

这两个方面都出现在茨温利对爱的基督徒美德的理解之中。在个人伦理的角度上说，爱作为基督徒美德就是不要爱自己，而是要爱上帝，爱上帝就是毫无保留信靠他和他的道，以及他儿子耶稣基督的道与事工。再次就表明了信与望是彼此能够相通、互换的概念。而从社会伦理学的角度上而言（也就是在人的团契中，社会的本质，社会性的获得），爱的基督徒美德乃是对邻舍的爱。

什么是爱邻舍？茨温利阐明在爱邻舍的基础那就是“黄金法则”。黄金法则就是人要别人怎样待自己，就首先要怎样待别人。反之亦然：人不希望别人怎样待他的，也不能那样待别人。茨温利称之为“自然的法则”，或者“自然的诫命”（ZS I, 180）。[156] 而这自然的法则乃是“基督使之得到提升。[……]基督以爱使这法则得以提升”（ZS I, 180）。对邻舍的爱的诫命的结果就是，人应该爱邻舍如同自己。这是“登山宝训”的核心所在。

正如以上所阐述的，这两者（个人的角度上来说，爱上帝，从社会的角度上而言，爱邻舍）是一致的。其间一个就是另外一个的基础与前提。具体而言，对上帝的爱作为出发点，爱邻舍便得以实现，茨温利写到：

> “有对上帝的爱之处[……]，那是有一相应的美德，正如保罗在《加拉太书》第5章2节所说的：‘仁爱、喜乐、宽容或忍耐、和平或愿意服侍、良善、信实或者恩慈、温饶和节制’，这都是真正的基督徒的美德。”

[156] Vgl. zum “Gesetz der Natur” auch ZS II, 372ff.

（ZS II, 54）[157]

c）望

关于基督徒望的美德，早在“瘟疫歌”中茨温利已经有所讲述。[158] 这信、爱、望三大基督教美德中，望是其中在茨温利早期的作品中被重点阐述的。而望在“瘟疫歌”中所阐述的，完全清楚的是对上帝所存的盼望。遭受患难的被造物，正如与信靠相关的各个点（信靠自己的能力，信靠自己的医治能力，信靠医生的医术等等），越来越失去其相关性与意义。对上帝的盼望尤其是在关键点上起到关键性的作用，由于身体上的痛苦和由此产生的心理上毫无希望的压力。茨温利在“瘟疫歌”中写到：

“Die Kranckheit wachsst;
Wee und angst fasst
Min seel und lyb.
Darumn dich schyb
gen mir, eingert trost, mit gnad,

[157] Hervorhebung v. Vf.

[158] 请参考本书I,3.

die gewuess erloesst
ein yeden, der
sin hertzlich bgaer
und hoffnung setzt
in dich, veschetzt
daryuo diss zyt all nutz
und schad.”(Z I, 68)[159]

“病痛增加；
疼痛和害怕左右着
我的灵魂和肉体。
你加给我的
那是，以你的慈爱所给的安慰，
所临到每一个人的，
那就是
诚心希望
所能指望的只在于你[160]
在此时有利，
也是损害。”[161]

[159] Hervorhebung v. Vf.

[160] 其间“指望”应该是“瞩目、仰望、巴望”的意思。

正如信的基督徒美德的定位总结起来有两个重要的内容，再次，望也有两个重要的内容。第一个就是以上在“瘟疫歌”所引述的最后三行所说的。在此与伦理有关的就是关于病痛“此时是有利和损害。”

单这一点便有非常特别之处。因为说到：希望来临并非是有利——损害衡量得清清楚楚的时候。茨温利所提的伦理概念（有限制性的），那就是现在非常熟悉的：希望是有用的考量。我只对那些有着巨大成功保障的怀有希望。后来的功利主义在这一点上以理性哲学的形式呈现。而在现代（很明显，以前早已存在）使得这一概念发展成为几乎令人恐惧的动态方式。

总之：茨温利继续阐述，他认为那些落入“利与弊”的逻辑的，根本就不是真正的希望。他只不过是一个抽象的梦而已：梦和他的表现，就是权衡利弊为其基础，以求得到成功的生活而已。

而第二点，也是作为结果，那就是目标，希望被当做严格的一种感觉，而在基督徒的理解中，感觉不应该是一种普通的目标。这样的一种希望在茨温利看来是错

---

[161] Hervorhebung v. Vf.

误的，是骗人的希望。而骗人的、错误的希望只是那些有限的、暂时的偶像所给予的。归根到底这只不过是偶像崇拜，茨温利断定他们就是自我欺骗和偶像崇拜，

“可咒诅的是，希望只在于被造物上”（ZS II, 202）。“希望，[……]放在被造物之上，那纯粹就是欺骗，错误和偶像崇拜。”（ZS II, 233）而且：“所有的，把希望放在被造的事物上，就是偶像崇拜。如保罗所教导的，恋慕权位的就是拜偶像，因为他的希望只在看得见的事物上面。”（ZS II, 110f.）

这些被茨温利称为“错误希望的欺骗”（ZS II, 202）。正确的基督徒的希望不应该是在“损害——有利——分析”之上。不应该是为必朽坏的而努力。其关注的点，基督徒盼望的，如同茨温利指出的，必须是在上帝自己，上帝是最高的善，是一切美德的总和，他永恒的道和耶稣基督，就是他的儿子，成为人通往这善的道路。茨温利不仅仅是探讨“一切的希望指向上帝”[162]（ZS II, 337）。他要说明，“我们所有的希望都在这一位中保身上”（ZS II, 193），盼望是坚信，就是得

[162] Hervorhebung v. Vf.

以享受那“坚信不疑的盼望”（ZS II, 43）。

2.2.3 内里的平安乃是美德的奖赏

道德两律的斗争，伦理的斗争或道德的相互较力，就是在每个人里头的，如果定位在基督之上，便能取得胜利。其目的就是每个基督徒能够看到，在道德的斗争中获胜：平安！

这平安乃是内在的平安！在这一点上茨温利反反复复强调内在的人和外在的人的分别。这一分别很大程度上再次与茨温利的人观，就是他的人论联系在一起。总体上这一分别就是上文已经提及的，也就是人的里头有两个律，肉体与灵的、恶与善，人的意愿处于败坏与美德的张力之间。要是外在的人，也就是肉体、恶、败坏或者是体贴肉体，那么斗争就持续不断。败坏就占据了那人。要是灵、善或者是美德占据那人，那人就得到平安。平安就是灵魂得到美满的状态。[163]

[163] 关于这一点奥古斯丁也有论述，请参考奥古斯丁《忏悔录》中的著名句子：“因为我的心是你为了你自己而在我们里面造成的，我的心如果不回到你里面，就得不到安宁！”（Augustinus, Bekenntnie, 33[I,1]）

平安，基督人[徒]的斗争中获胜所取得的，首先是内里的平安。关于这一点茨温利在其著作中多有讲述，例如“安慰与安宁”（ZS III, 90）、“安宁与平安”（ZS III, 98）、“安宁与愉悦”（ZS III, 99）、或者“安宁[……]与安息”（ZS II, 217）。这就是茨温利所说的上帝永无止境的美善旨意，因为他认为“上帝呼召我们，就是为要使我们在平安里生活。”[164]（ZS II, 393）因为上帝不是“斗争的上帝或者争闹的上帝，而是合一与和平的上帝”（ZS III, 221）。

基督徒内在的平安与虚假的平安是不同的。茨温利1524年在其作品《牧人》中讲到虚假的平安与虚假的牧人。茨温利所说的虚假的牧人指的就是教皇。在此的历史背景是文艺复兴时期的教皇制。在《牧人》中，茨温利所论的是教皇革利免七世（Clemens VII.）。

教皇革利免七世是弗洛伦莎梅氏家族（Giulio de Medici）的一员，是弗洛伦莎具有重要影响力的朱利奥诺·迪·皮亚诺·德·梅迪慈（Giuliano di Piero de

---

”[F]ecisti nos ad te e inquietum es cor nostrum, donec requiescat in te.” (Augustinus, Confessiones, 3 [I, 1]).

[164] Hervorhebung v. Vf.

Medici）的非婚生子。革利免七世最为失败的是，当他是罗马教皇的时候，在所谓的“罗马之劫”（Sacco di Roma）中面临来自德语区域农奴的进攻，导致罗马城沦陷（1527年5月6日）。而革利免七世自己却懦弱地躲藏在因格斯宝（Engelsburg，也有按照字意翻译为：天使堡）中。一大部分的瑞士护卫在城中保护他。而由于他的懦弱与失职，罗马城在那次打进攻中受到重创，使得罗马城的辉煌不复存在。因为此前革利免七世由于财政的原因大大削弱了护卫力量，罗马沦陷很大程度上是由于革利免七世的这一错误行动造成的，这是他的过失。

同样重要的另一个不幸源头，那就是革利免七世作为意大利文艺复兴教皇制的代表性人物。因为文艺复兴政治的教皇们，尤其是财政与军事由整个欧洲的命运共同决定，这就使得单纯的基督教大大没落了、变味了，这也成为罗马败落的重要原因之一。文艺复兴中的教皇们在重要的政治事件中也就沦为附庸。他们放荡、淫乱、敛财、发展裙带关系、热衷政治、好战。尤其是来自弗洛伦莎梅氏家族圈的教皇们更是不务正业。

茨温利再次联系到这一点，他特别指出苦难背后是神学与伦理的败落。教皇成为牧人的反面形像，他就是

基督教会的领袖与导引者的对立面。教皇不再是牧人，而是异教者，更准确的说，他们所作的尽都是恶。这样的牧者是假的牧者。他是虚假的，因为他在败坏之中，因为他投身在“花天酒地的生活里，只循着自己的理性和梦幻而行。”（ZS I, 306）

虚假的牧人带来的是虚假的平安。这一平安是虚假的，因为这由虚假牧人所带来的平安只是为了买卖和外在表象的平安而已。教皇参与欧洲权利的争夺，而且自己成为这争夺的工具而已。而在参与者权利的争夺过程中教皇与教皇制也就被整个摧毁掉了。而以上所提的基本上削弱瑞士教皇护卫力量在罗马陷落过程中只是其中一个例子而已。

虚假的牧人带来虚假的平安，这平安只是外在的，而这平安也不能持久。从这一点上，这正如树与果子的比喻。茨温利提到这与耶利米先知书中的平安伦理[虚假先知有关锡安平安的谎言]的一致性：

“而现在他们虚假地医治我百姓的损伤，
说：‘平安了，平安了！’其实没有平

安。”（耶6:14）[165]

平安的呼吁本身也是不够的，这呼吁，正如茨温利联系先知耶利米所谴责的假先知一样，乃是虚假的（中文为：轻轻忽忽，忽悠）。他有着不现实的特征，而且是不能实现的。外在的平安，pax ab extra, 是一个错谬的构成。他乃是建立在错谬的口述与虚假幻想之上。外在的平安乃是败坏的源头的嗜好而已。这虚假的平安只是为了迎合人性的，也就是人自己为中心的、为了爱自己的。这不是平安，而是扭曲的图像。

真正的平安乃是来自内在的真正完全的平安。这平安乃是内在的人的结果。当一个人寻求上帝的美善，他就得到平安，也在平安之中。当上帝的美善抓住人不好的地方，平安就临到了。也就使得人与生俱来的爱自己与败坏进入休眠状态之中。平安乃是一切自私的对立。平安乃是毫无保留地信靠上帝、他的道和他的儿子——耶稣基督。

所以这真正的、内在的平安只有定位在基督自己之上。因为基督自己——唯有他自己——是站在一切自私

[165] 德文版的经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。（Hervorhebung v. Vf.）

自利的对立面。而且：耶稣基督就是那有成功希望的尝试，带给人内在的、外在的平安生命的主。基督宗教的核心点在于“得到平安，也就是，得到纯粹的、真正的基督的平安”（ZS IV, 140）。而内在的平安乃是外在平安的表现与根据所在。茨温利就此得出一个简洁的美德原则：

> “在每一个行动和每一个决定中，人努力试图得到哪怕是最少一部分的基督美德，也就是尽可能得到那原本已经远离人的美德”（ZS I, 231），如此“我们就被带入美善之中。”（ZS II, 101）。[166]

内在的美德相关的就与最高的善联系在一起，最后在此这就清楚了。基督徒美善的完全就是为要使善活出来，就是最高的善活化出来。这就是（业已败坏）的被造物的恩典与使命（Gabe und Aufgabe），成为善的时刻（时间点与出口）。而这时刻就是在于信靠耶稣基督。

信靠自己便会导致落入容易破碎的境地，反之，信

[166] Hervorhebungen v. Vf.

靠上帝可以使人得到永恒的、确定的境地。从这一点上来说，信靠上帝，也就是基本上无条件的不再信靠人自己，这是上帝自己在此成就的。故而，信靠乃是信的结果，而信就是毫无保留的信靠结果，这如同茨温利常常使用的互动的关系链一样。以上所说的内在的平安就是信的结果。而这信必然有着相应的行为与表现：

> “这信，就是上帝成就的一切，增加与成长，这都是上帝自己的工作。而信越是加增，其好行为也必然加增；其信越大，上帝在其里面也就越大；凡上帝在其里面越大，其里面的善的行为也就越大。因为上帝乃是一切美善的力量和永不移动的行动；而当他行动，他也就在行动之中。”（ZS II, 217）

基督徒美德在业已破坏的人的生活中不会实现，正如其在耶稣基督身上所能够被看到和显明出来的。人的生活的完全只能在基督里的人才能有，这就是在基督的美德的能力之中才能得到的。活的生命一直在一犯再犯、败坏和不完全的基督徒美德的实践中被赐予。

茨温利所提到的一个平行的例子，那就是美德与正

义。在其1523年所写的《上帝的义与人的义》——这是可以看做是茨温利最重要的伦理学作品——[167] 茨温利清楚的区分了人的义与上帝的义。他认为公义的美德就是最好的例子，又是试金石。

2.2.4 试金石与例子：公义

公义在神学历史与哲学历史上一直就是一个永恒的主题。所有著名的神学家和哲学家都对此有所论述。关于这一方面有着丰富多样的内容，从柏拉图（Plato）、亚里士多德(Aristoteles)、奥古斯丁(Augustinus)、托马斯·冯·阿奎那(Thomas von Aquin)、康德(Immanuel Kant)，一直到美国的哲学家约翰·罗尔斯(John Rawls)关于这一主题都有丰富的论述。在此只提其中几个重要的例子。

对于柏拉图而言，正义代表每一个人在国家中按照自己的能力处于相应的恰当位置，也就是一个有能力从事农业生产的人从事农业；一个有手工业生产能力的人从事手工业；一个具有体能上与战术上参与战斗的人参

[167] 彼得·奥皮特芝认为这个作品乃是“[茨温利]最根本的作品”（Opitz, Zwingli, 50）。

与军队；一个具有哲学思辨能力的人参政。正义就是，每一个人在自己恰当的位置上。[168] 反之，柏拉图认为就是不正义，例如要是农夫想要从政，或者手工业制造者想要成为士兵。

而亚里士多德认为正义的美德在于一种能够找到无过无不及的能力。其间能分辨给予所有人一样分配的正义、与按照应得与需要的正义（iustitia distributiva et voercitiva分配的正义与认可的正义）。

奥古斯丁对公义的理解明显是按照他对权利概念而来的。权利就是人因为自身的不正义 “而得到惩罚”，而因为自身的公正行动“而得到奖赏。”[169]

至于托马斯·冯·阿奎那关于正义的解释与亚里士多德所理解的一致。托马斯·冯·阿奎那对正义的理解是通过对所谓的普遍的善的理解而来的（bonum commune）。[170]

---

[168] 这就是著名的“给予个人应有的”(suum cuique) “dikaiosyne einai to autou prattein”“公义就是每一个人从事自己应该做的事”。

[169] Augustinus, Unterricht, 83.

[170] Vgl. dazu Arnold, Vertag und Verteilung, 56ff.

> “Bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium”——“普遍的善乃是个人在团契存在的、人群中的目标”。[171]

按照普遍的善（bonum commune），托马斯认为共同的善，这乃是共通的。这一共通的善并非只是好行为之上外加的以求成为共通的拥有（这那是功利主义），托马斯·冯·阿奎那的普遍的善也就意味着个人的道德的行为，徇善而行（ratio）[172]。正义的行动，阿奎那认为，个人的——有寻求善行的动机——以共通的善（bonum commune）的旨趣是一致的。不公正是其相对立的，个人并不以共通的善的旨趣为其寻求的动机。

---

[171] Thomas v. Aquin, Summa Theolgica, II-II, q. 58, a ad 3 [Gervorherbung v. Vf.]. Vgl. dazu Arnold, Vertrag und Veteilung, 56.

[172] Vgl. Arnold, Vertrag und Verteilung, 57.

公义对于以马内利·康德（Immanuel Kant）而言，最为核心的就是合法性与道德性的区分。正义在合法性的意义上而言，那就是某人遵行正义与法律。而不正义则是与此相违背：“凡依循外在法则而正确施行的，就是正当（iustum）,反之则为不正当（iniustum）”[173]

但是单纯合法性并非总是与道德性一致。原因在于一个行动在实践中正义是合法，或者也是道德的与否，实际上是由实践决定的：“行为依循一个原则，其同时也可以是一个通用的法规。”[174] 每一个行动相应的。这实际上就是黄金法则的哲学化表达而已。

美国哲学家约翰·罗尔斯最后在其著作《正义的理论》（1971）中提出正义就是现代社会中具有明确的公共意识。罗尔斯强调，公义的首要就是公平。假设我们有这样的可能，在零基础上，也就是从原初的状态中来构建人类社会的话——这就是著名的（一个假设的）无知的面纱（veil of ignorance）——这样公义就表示

[173] Kant, Metaphysik der Sitten, B27.

[174] Kant, Metaphysik der Sitten, B23 (Hervorhebungen v. Vf.).

一切在自由、可能性和机会等等的不平等中得到平等。[175]

苏黎世宗教改革家在这一点上也有自己的见解与立场。如其古人与后人一样，茨温利关于公义也有不一样的见解。在其1523年所写的《上帝的义与人的义》[176]中茨温利区分了人的义与上帝的义。上帝的公义（根据其上的作为最高的善的理论）乃是在其存在和通过耶稣基督表彰出来的伦理特性。上帝的公义乃是：

“它[注：上帝的公义]是如此地纯洁、如此突出，而且是毫无瑕疵的。”(ZS III, 106)它是“纯粹的、纯洁的、毫无夹杂任何杂质的公义”（ZS I, 162）。它是“他的[注：上帝的]崇高、圣洁的公义”（ZS III, 105）。

上帝的公义是超越一切的怀疑和一切的冲突的。它是在其间、通过自身、为了自身的纯粹的公义。完全的公义只有与上帝，也独有与上帝自己相连在一起的。

---

[175] Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 162ff.

[176] 关于这个文章的内容与背景，请参考Haas, Zwingli, 122-130.

上帝已经将他这一完全的公义向人显明了。耶稣基督就是清楚明了的、为了人而成为上帝公义彰显出来的形像。借此，茨温利阐述了，上帝的公义乃是耶稣基督所带来的效果。因为藉着耶稣基督上帝绝对完全、毫无歧义的公义临到这个世界。借此人的公义的有限度就完全显露出来了。

对此茨温利联系耶稣的“‘登山宝训”’。因为茨温利在此认为通过耶稣基督自己，上帝的公义就向人显明了。茨温利——显然这一点是受到中世纪的lex-Christi-Vorstellung（lex Christi，基督的法则，就是诫命和“‘登山宝训”’）[177]的影响——十条诫命与“‘登山宝训”’一起组成新的宪章（novus deca-logus）。律法与福音熔化成为一体。

这表示在每一个人里面，上帝的公义对人有极大的挑战。它对人有所要求。上帝的公义对人有多方面的要求：

---

[177] 茨温利讲述的是“基督法则”之传统的意义（ZS I, 31）这是16世纪一个重要的内容。关于lex Christi 请参考 Holl, Neubau der Sitt-lichkeit, 155f.

“1.　它呼吁我们饶恕，正如我们要上帝给予我们饶恕一样。[……]

它命令我们不仅不要杀人，而且不要发怒[……]。

它命令我们不要争论与吵闹[……]。

上帝不仅命令我们不要离婚，而且不能破坏任何婚姻[……]。

上帝禁止所有的发誓，并且命令我们务必诚信，是，就是；不是，就不是[……]。

上帝命令我们，所赐予我们的财产，我们不要对财产存有盼望，因为它们不能给我们带来真正的好处[……]。

上帝命令我们，要行善[……]对敌人也要善待[……]。

上帝命令我们，不仅不要偷窃，而且也不要贪念别人所有的[……]。

上帝要我们不仅不要讲不好的言语，不要毁谤，而且不要讲任何不良言语[……]。

上帝要我们[……]，对待所遇到的任何一个

人，像爱自己一样爱之。”[178]

公义推动的实现其背后相应的是一个共同理想的集体：上帝的国。

显然，人在其真正的生活中并不能完全遵守与实现这一超越的诫律。更多的是在日常的生活行为之中，极为容易落入无知的状态、愚昧的状态、道德败坏的状态、违背律法的状态和违背道德的状态。上帝的道被离弃、忽略、藐视、践踏、恣意违背、疯狂的糟蹋，并且在其罪的泥潭中被完全违背。人并不能持续地行在美善之中。

而人的公平、公义正是在这伦理的不明确的沼泽地中苟延喘息。

人的公平、正义有一个重要的功能。因为人的公平、正义（社会的标准、类似积极的法定的权利、宪法、国民法规、法律的本质与法律的实现）在茨温利看来只不过是一个权宜之计（暂时的替代品）而已。这服务于人在上帝的公义落空，至少可能作为在上帝的公义在道德上落空时候，对人的生活部分能够起到最低限度

[178] ZS I, 166-168.

的补救。这也表示，人的公平、正义本身是不完全的、是支离破碎的公平与正义，而且也必然是不完全和支离破碎的。不过世界的法规并非是具有较少的重要性。它们乃是同自己的使命作为必要的保存，这使命就是使得人们不至于全然落入恶的网罗之中。重要的是，正如茨温利所强调的：人的公平与正义并非与上帝的公义完全无关的。[179]

因为上帝的公义乃是完全的、并非支离破碎的，而且一直是不偏不倚的真正公义。而人的公平与正义也恰好在与上帝的公义对照下显出自己的偏颇、支离破碎与不完全。茨温利对上帝的公义和人的公平、正义在本质上做出清晰明了的对比：

上帝的公义	**人的公平、正义**
1.宽恕	权利与法律
2.不可杀人	以眼还眼、以牙还牙

[179] 上帝的义与人的义乃是“必须相关的，因为它们乃是同一个事情内在与外在的面，而这在圣经中已经启示出来的上帝的旨意对此有解释的。”（Hodler, Widerstandsrecht, 433）。

3.不要争闹	[……][180]
4.不可破坏婚约/不可离婚	纪律约束[181]
5.不可撒谎	誓约的确定
6.不可自私	税收与利息
7.善待敌人	不可破坏
8.不可偷到、不可贪婪	“谋杀、强暴和偷盗”的惩治[182]
9.不可讲是非	使之曝光[183]
10.爱邻舍如同自己	[……][184]

这个图表很清楚说明了人的公平、正义只不过是一个填充物，就是为了填补漏洞的填充物而已。这按照茨

[180] 这一点（人的义）茨温利没有阐述。

[181] Vgl. ZS I, 176.

[182] ZS I, 180.

[183] “要是一个人真的过去这样讲，这样谩骂、这样欺骗或者做了虚假的见证，上帝吩咐说，凡虚假的和撒谎之人所作的，他所要加诸给别人的，那么他就反而得到相应的加诸在自己身上。”（ZS I, 180）

[184] “在这一点上让我们深深知道人的义完全就是一根刺。”（ZS I, 181）。

温利所说的，人的公平、正义的使命与功能在于上帝的公义落空之处，其价值能够作为最低限度的补救。所有的幻想有这样的可能，能够在世界上通过申诉获得一个公平的状况，那就是揭露错谬。再者，人的公平、正义不仅仅只是作为上帝公义的有限尺度，而且本身就是有缺陷的。在此有一个严厉的评判，正如以上以及提及的，在人的关系中的公平、正义是不可能真正实现的。

茨温利在这一方面的论述正好表明了他是深受人文主义影响的宗教改革家，他所理解的上帝的能力与此前有偏见的、没有更深反省的有关上帝权能的假设有着明确的分别。

人的公平、正义不仅仅只是上帝公义的一个折扣而已。反之，人的公平与正义乃是寻求尽可能的作为上帝公义下的亮光。其目的在于社会结构的改变。更准确而言，（通过《圣经》对）道德的推动以及人的软弱（相对于美善）。就此引出下个主题：茨温利有关自由意志的理解。

2.3. 不自由的意志与基督徒的自由

2.3.1 背景

如以上所论述的，伊拉斯慕斯的伦理学和人论对茨温利宗教改革神学理论的形成有着决定性的影响。[185] 从其伦理学的角度上来看，对于茨温利有关人的意志方面却是与以上所阐述的其有关道德的阐述密切相关。而对于茨温利而言，能够明确的是，其有关人的意志方面的思想乃是一个负责的大集合。人的意志能够自我校准。人的意志在不同的几个层面状况中：属世的和不属世的、有目的的与没有确定目的的、既善也恶。

在此有一思想背景问题：人的意志是自由的？还是不自由的？是否真的有着真正的自由意志？而这争论在整个神学历史与哲学历史中几乎作为一个最热门的问题存在。当然茨温利也深谙这一点，他采取一个与他人不同的方式，对这一点反反复复地进行推敲。

在基督教神学与哲学发展的特定时期里，关于自由意志的争论更多的是在表面现象上的论争，而且总是停

[185] 请参考本书第一部分 I，2.2.

留在比较肤浅的层面上。最为人所知的是基督教历史上第五世纪关于自由意志的论证几乎达到白热化的地步，终结那一场论争的是奥古斯丁。不过关于人的自由意志的问题还是不断持续进行，并且有着巨大的影响。也就在这一点上，茨温利有着自己的立场，并且有自己独特的见解。

对于奥古斯丁而言，我们注意到，自由意志的问题是其思想体系中一个发展变化的主题。在其早期的作品中还有人意志自由的相关内容。在其作品《论自由意志》(De libero arbitrio)（大约写于公元390年）中，可以读到这位执神学之牛耳的教父写到：

“即便它[人的灵魂]被生之时在理智与能力上是有缺陷的，但是没有必要认为它一直只保持在这一状态之中而已。”[186]

在此关于自由意志（还没有被）论及。奥古斯丁在此所谈及的是人的无力与无知在其一生之中可能得到修

[186] Augustinus, Vom freien Willen, 325 (III, 56). 拉丁文原文：“Quamquam enim in ignorantia et difficultate nata sit, non tamen ad permanendum in eo qod nata est aliqua necessitate con-primitur.”

补和改善。明显的是，在此（还）没有宿命论存在。也就是业已预定了人必恶行，这一观点那时（390年前后）还不存在。奥古斯丁在这一作品所要阐明的是一个事实，那就是人的意志是一软弱的、有缺陷的意志。人的意志是软弱的和懒惰的，因为它宁愿停留在无知和困难中，而不愿意努力去尝试和学习，并且通过谦卑的认罪与祷告，努力寻求获得真理和能力：

> “因为他[人]更愿意在自己里面[因为缺欠]裹足不前，而不愿努力地尝试和学习，通过谦卑的认知和祷告而获得真理和获得能力。”[187]

不过几年之后，奥古斯丁自己便完全改变了这一观点。在他396年所写的作品《向辛普利西安所提的各个问题》（De diversis quaetionibus ad Simplicianum）中便出现了反映其新思想的句子：恶不再是自由的、软弱的意志的结果，恶乃是意志自身外化的必然结果。人的意志那是通过——现在极端的——业

[187] Augustinus, Vom freien Willen, 328 (III, 58). “[Q]aia in eis potius permanere quam studio quaerendi atque discendi et humilitate confitendi atque orandi ad veritatem ac faciliatem pervenire voluerunt.”

已因原罪而完全被湎灭的：人的意志不自由。奥古斯丁提出一个著名的命题，认为每一个人都是：non posse non peccare（没有人不可能不犯罪）！。

人性在于奥古斯丁看来乃是充满罪的（massa pccati）。奥古斯丁通过使徒保罗的《罗马人书》中有关源自《创世记》中“犯罪、堕落”而阐发出来的有关罪的信息，他研究和发展、形成了他有关原罪的教义。在《罗马书》第五章写到：

> “为此：正如罪是通过一人进入世界，死又从罪而来，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”（罗5:12）[188]

在此我们无法一一列出不同的人关于《罗马书》第5章12节各个不同的注释与诠释。要列出的是：最为关键的是这节经文之中最后的落脚点所在，其主体“因都犯了罪！”/“in quo omnes peccaverunt”/ “epf o pantes emarton”。奥古斯丁的解释中最为关键的是

[188] 德文版的经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。（Hervorhebung i. Orig）
希腊文原文是：“”拉丁文译文为：“propterea sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit et per peccatum mors et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt.”

“因为所有的[人]”/ “in quo”/“epf o”.

借此奥古斯丁曾经就将这句子的逻辑主体与罪联系在一起，并且死作为罪的结果来解释，这不仅仅成为否定自由意志的有力证据，而且就此解决了他整个神学系统中的神学问题。

奥古斯丁首先罗列了《罗马书》第5章12节的各种各样的译文。他已经对他那个时代中的翻译问题和理解问题进行批评式诠释。如此——第二点——奥古斯丁可以在有关“为何”人必须对自己“必死”负责。因为这一背景是非常明确的：因为人犯罪了，也即是人犯了罪，就必须死。死乃是罪的结局。而且这是亚当带给我们的结果。这是通过追溯根源。上溯其因的方式，就此人必须生活在其中。再者——第三——奥古斯丁通过原罪的教义证明婴儿洗礼的正当性。在教会初期阶段没有孩童受洗，那时受洗一般是为业已具备基督教信仰知识的人施行的。要是人——正如奥古斯丁所说的——都是出于亚当、并且完全与亚当的一切相连，如此就能够得到一个非常明确的点：洗礼就是作为最初的洁净礼仪。第四点那就是奥古斯丁关注对基督徒生活的指引。奥古斯丁自己就提出严谨的修士生活原则。奥古斯丁修会即

使到了中世纪晚期也是富有影响力的一个修会运动。奥古斯丁修会的原则所采取的基本理论就在于人本质上是堕落的，就是被原罪所辖制的。修会的生活、修院的生活可以成为一个克服罪的榜样，可以成为一个克服罪的先锋。这思想的理论与目的在于寻求在现今现世能够克服原罪；以求通过这样的一个生活模式在于获得基督徒的美德，尽可能使得与基督徒美德不相符的降到最低的程度。而最后，也就是第五点，奥古斯丁能够通过这一点阐明上帝的恩典与人生活的关系。本质上人的败坏能够得到恢复的希望，这表明了上帝的恩典。即便在人完全败坏之后，上帝仍然把恩典赐给人。奥古斯丁首先在原罪的这一背景中深刻认识了上帝的恩典，并且将其发扬光大。这也就是他为何享誉“恩典博士”（doctor gratiae）的原因所在。

假如在此关于奥古斯丁在原罪的问题上是有着持有不同立场的反对者隐而不说的话，这是不应该的。而反对者就是伯拉纠（Pelagius）。关于伯拉纠具体的出生时间、出生地点，现在已经无从考据。能够知道的是，伯拉纠大约在公元360年出生，并且在不列颠诸岛上长大。能够知道的是公元385年他在罗马出现了。在那儿

伯拉纠看到，以圣徒之城享誉世界的罗马城，实际上完全与其名声根本不一致。伯拉纠试图公开就此与人讨论，借此能够把基督徒的道德生活带给人。他所教导的核心在严厉谴责罗马男女基督徒明显违背道德生活。这一点也是正确依循一个命题：肉体是软弱的。而且经文依据就是《罗马人书》第5章12节。不道德、违背伦理的基督徒生活变化乃是通过无可避免的原罪的结果这样的解读方式而来的。

伯拉纠对这样一种习惯和由此而来的生活方式的结果表示巨大的惊讶。《罗马人书》第5章12节的解释对他而言，这无非就是根源上的混乱。总体上瓦解和毁坏了基督徒的伦理。伯拉纠这样就面对了他同时代的人所具有的原初基督教的道德理念：首先就是罪已赦免与业已悔改了的生活之理念。这样伯拉纠得出与奥古斯丁原罪不一样的看法。他陈述了一些有力的证据：

1. 即便亚当没有犯罪，他也是会死的。

2. 亚当（始祖，个人）的罪不会成为（所有的）人的根源。

3. 如同亚当一样，婴孩被生时是无辜的。

4. 所有的人并非一样同时通过亚当获罪、而又通过基督被赦罪。

5. 在基督降生之前，也有少数人是无罪的。（旧约中的列祖/圣人）[189]

伯拉纠在其论述中得出一个结果：上帝给予人能力，得以有意愿行善或行恶。这种能力的现实性就在人里面，而且只有在人里面。这样人能够选择善，并且有意愿行善。这样伯拉纠就得出一个与奥古斯丁完全相反的结论。对人来说乃是“posse non peccare”（有不犯罪的可能）。

在教会的历史上有着巨大的谬误，那就是有的人默不作声或者有人使得人默不作声。对伯拉纠也是遭受了这样的命运。他全部的作品集合与图片都没有了。而奥古斯丁对此就负有重大责任。伯拉纠曾在不同的大公会议上被判决为错误的教导者，而他伯拉纠主义就被当做谬误而被弃绝。

[189] 这些论据也在奥古斯丁的阐述中一一被奥古斯丁驳斥。

2.3.2 茨温利的见解I：没有自由意志

茨温利对以上所提到的历史上有关人的自由意志的论争是有所了解的。不过他在这自由意志问题上有自己清楚明确的立场。茨温利在这一点上的理解也仍然持守宗教改革以《圣经》为本的方式。在他看来，《圣经》中的亚当作为第一个人，当然必须有自由的意志。

> “起初亚当被造的时候是有着自由意志的，这样他能够按照自己所要的，选择遵行上帝的命令与否。” （ZS II, 35）

诚然亚当误用了这自由意志。而这完全存在事物的自然本性之中。意志的自由却产生了意志的不自由。因为亚当在其间误用了自由意志，使之落入不自由之中。由于人意志的这样的情况中导致了行为的结果落入无限的窘境和败坏的境界之中。茨温利最后认为，这样一来，人的行为也就越来越不能持有自由的行动。

其理由就是：人作为人，总是在条件所编织的网络之中。自然的、社会的、地方的、国家的、以及其他的前提条件所形成的前提，自由意志的每一个假想都会落入其中。故而，茨温利认为，而且几乎是嘲讽地认为：

> “能力[……]，就是人手能自由选择往何处去的能力。不过，这也就是如同沙土中摸出一根绳子或者想从恶天使那儿得到什么一样。”（ZS III, 84f.）而且：这是“一个徒劳无益的妄为而已，当神学家们把人写成没有贬低的自由的意志的时候。”（ebd.）

这样茨温利能够从奥古斯丁有关原罪的教义开始。不过他是从自己独特的、新的角度中进行的。由于自由与不自由的主题限制在以上所阐述的人有边界的处境之中，这样，人的意志在善与恶、美德与败坏、灵与肉之间彷徨。因为人也被交付给败坏、肉体和恶的能力，这样就使得自己、也正如其自由意志一样被囚禁起来了。

茨温利在这一点上不遗余力地对此加以更多的阐述。人虽有各样自由的幻想，但仍是“奴隶本质”（ZS III, 162）、人担负“奴隶的轭”（ZS III, 162）、那是“罪的奴隶”（ZS III, 105）、成为“原初败坏”的奴仆（ZS I, 211）。人“本质上是恶的、在黑暗里的”，在“原初的罪中”苟延喘息。改革家警告说：

> “这使我深信，人头上没有一根好的头发存

留，即便有的如此高高在上。”（ZS III, 131）人那是“从亚当堕落开始就单单思想属肉体的事。”（ZS I, 211）

对于茨温利而言，非常明确的是：“人没有自由意志。”[190]

特别要指出的是，在这一点上密切相关的是，茨温利在于古典的原罪思想的运用上是有特定的针对性的。因为（要指出的是，茨温利染上瘟疫在这一方面的理解上有着间接或直接的影响）：奥古斯丁的原罪，茨温利就解释为病。

原罪在茨温利看来是病。这一点是与奥古斯丁的理解有着显著不同的。阿道夫·施拉特（Adolf Schlatter）对此已经指出了，茨温利对“罪的承继与遗传加以否认”[191]。

茨温利并不支持人自出生就有罪。但每个人都会患病。茨温利解释原罪的教义，认为每个人出生之后皆具有犯罪的天性。这就是祸患、灾病和奴隶的本性。这一

[190] Brunschweiler, Einleitung Bd. II, 7 (Hervorhebung v. Vf.)

[191] Schlatter, Dogma, 579.

天性或长或短对人形成影响，正如每个人在一生中会患的病一样。但是，这却总是个人的、个体的情况，因人而异。也就是说：茨温利并没有完全接受、照搬奥古斯丁的原罪论。对茨温利而言，罪并非是抽象的状况，而是具体、个体化的。原罪不是天赋的、也不是命运，而总是个人的罪过。20世纪初柏林神学家尤里乌斯·卡夫坦（Julius Kaftan）已经阐述了这一点：

> “茨温利已经对原过（罪）进行抗争。他认为原罪是病，而不是与生俱来的罪过：罪过乃是个体通过自己的行为举止而导致的。这一点上他的理解是正确的。”[192]

2.3.3 茨温利的立场II：基督徒的自由

人在永久的道德的震动禁区中，这一点对于茨温利来说是非常明确的。正如病痛对人的威胁，同样败坏威胁美德、恶威胁善、属肉体的意志威胁属灵的意志。茨温利极具说服力更新了的“人的不自由成为基督徒自由的概念的对立面”。如同善与恶、美德与败坏、灵与肉体之间的斗争，同样在自由与不自由之间也存在斗争。

---

[192] Kraftan, Dogmatik, 31 (Hervorhebung v. Vf.).

正如以上所阐述的，茨温利认为人的生活乃是“奴隶的本性”（ZS III, 162）、“负奴隶的轭”（ZS III, 162）或者“罪的奴隶”（ZS III, 105）。

而对人的这一基本状况，茨温利相对应的讲到人的自由：那就是“福音的自由”（ZS I, 19）或者“基督徒的自由”（ZS I, 20）。关于这一点尤为著名的当属“苏黎世香肠事件”（Züricher Wurstessen），有可能这是1522年3月9日在苏黎世印刷商克里斯多夫·弗洛绍尔（Christoph Froschauer）的家中发生的事。

事情的其因在于复活节前的大斋期期间吃香肠，这是16世纪初按照教会纪律是严格禁止的。[193] 从第3世纪开始，基督徒便开始了一个传统，就是在复活节之前的40天禁食，拉丁文为Quadragesima。其依据源自新约，其中记载了耶稣曾在旷野禁食40昼夜（可1:12-13）。

原初40天斋期是喜乐主日（召唤主日、预备主日，Invokavit）之后的礼拜三开始斋期，而第7世纪开始就提前到圣灰周三（Aschermitwoch）开始，这样喜乐主日也就包括其中了。中世纪时期禁食的规矩是允许一天

[193] Vgl. Schmidt, Fasten, 50f.

之中进食一次（大多是在晚上用餐）。禁止进食肉类、奶制品、鸡蛋和葡萄酒（abstinentia）。而能够例外，也就是不用禁食的是孩童、老人、旅行者、承受繁重的体力或脑力劳动者，以及病人。这禁食的要求成为教会纪律的内容。禁食豁免必须有明确的证据或者经由教会权威宣告才可以免除禁食。

而1522年3月9日的斋戒却在印刷商克里斯多夫·弗洛绍尔家里的大型晚餐给打破了。[194] 弗洛绍尔为他手下的工人们违背斋戒的规定提供酸味硬香肠。一方面他的理由是他手下的工人可以例外，因为他们承受强大的体力和脑力劳动，另一方法也是基于1519年茨温利已经在苏黎世的大修院教堂（Grossmünster）的讲道中所教导的基督徒的自由。茨温利当时在场，虽然他自己并没有吃香肠。他虽然在场也了解事实，不过他并不干预，对此也没有觉得有任何的问题。

后来事件在很大的范围内演变成为一个大事情。反对者和支持者形成对立的两派。一派主张必须给予严惩，而另一派从茨温利的福音讲道为基础对斋戒的规定

[194] Vgl. dazu Lutz, Einleitung (zu “Die freie Wahl der Speisen”), 15

进行广泛讨论。康斯坦兹主教派一代表团前往苏黎世的法院，谴责了破坏斋期的行为。不过法院最后并没有具体的判决。

茨温利在这件事情上并没有保持沉默。他多次在讲台上阐明了自己的立场。1522年3月29日的讲道针对斋戒这一主题，并且强调食物的选择乃是个人的决定。不久之后这篇讲道便被（弗洛绍尔）印刷出来，其标题为：“食物的自由选择：愤怒与反感。是否在特定的时期中食物的禁戒是应该的？乌尔里希·茨温利撰”。在这一文章中关于基督徒或福音的自由被具体加以阐述。对茨温利而言，重要的是他的整个思想是根基于福音。他强调：

> “我在此所有的依据，以及所联系的都是按照圣福音和使徒们的教导”。他写到：“绝大部分的听众非常的喜乐和得释放。”[195]
>
> （ZS I, 21f.）

福音的自由或基督徒的自由那就是不依赖教会的法

[195] Hervorhebung v. Vf.

规、戒条、那些许诺人保证得救的救恩。[196] 茨温利再次所针对的是“修会的规定与章程”（ZS I, 69）”、“人的规章制度”（edd.）、“所有从人而来的礼仪与特殊的义务”（ZS I, 68）、同样还有“斋戒的规条与食物的禁戒”[197]（ZS I, 29）。这些都是“人所制定的规条”（ZS I, 30）。而与之相关的就是：谁单单相信基督，单单信靠基督，他就是自由的。

在此背景中有着下列相应的思想。有一相对应的前提，上帝乃是最高的存在，是最高的善，只有上帝才能宣布谁是真正自由的。因为他的美善和他的存在是绝对的。自由严格来说只有上帝才可能有真正的自由。只有上帝绝对的意志才是真正的自由意志。茨温利关于这一点是与“他的[上帝的]意志只有”联系在一起的（ZS

[196] Vgl.. dazu Opitz, Zwingli, 26: “[……]没有人，也没有任何的教会有这样的权能，让自由的基督徒遵守斋戒或其它的宗教规章制度。这里的‘自由于……’的概念，对于茨温利而言是一个明确的‘因自由，以至于……’：这自由，乃是‘通过基督得到上帝恩典的轻省之路’，完全信靠与听从耶稣基督的呼召，他呼吁人，应许让人得到‘安息’。‘听从’基督或者‘向着’基督，无非就是单单信靠他——如此得到自由，脱离一切的疑惑、属世的救赎道路、救赎方法、救赎者”。（Hervorhebung i. Orig.）

[197] Hervorhebung v. Vf.

I, 123）。

而人的意志，正如以上所看到的，乃是不自由的。尽管如此，茨温利认识到人的自由，乃是一个“自由，在每个人做的，正是他所要的”（ZS III, 408）。这是一个虚假的自由。因为人的意志本质上是不自由的。人陷入在对永恒事物的渴求之中，却总是绕回到自己身上。

但人的意志却能够参与上帝意志的自由，在其间人遵行上帝的意志，按照他的意志而行。上帝已经通过他的道、在基督里，藉着基督把他的意志内容向人显明了。上帝的意志是永恒的、美善的意志。上帝这美善的意志向人通过上帝的律法的形式表现出来：

> “律法无非就是上帝旨意的教导，通过它们我们认识到，上帝所要的、上帝所不要的、他所要推动的、他所禁止的。”（ZS III, 153）[198]

茨温利对律法的理解——正如以上所阐述的——完全是在他那时代的精神之中，也就是Lex Christi，“基督的法则”（ZS I, 31）。Lex Christi（基督的法则）在那时是诫命（十条诫命）和“登山宝训”的融会贯通的一个表达术语。Lex Christi（基督的法则）带来自由。必须理解到，人在“基督的律法”（ZS I, 31）在本质上使得他自己的旨意外化出来，人就此能够参与上帝的自由之中。谁要是把自己的意愿投入基督的律法中，并作为寻求的对象和价值，那么他就参与进入了上帝的旨意之中，行在上帝的旨意中。谁要是接受Lex Christi (基督的法则)，就能享受基督的自由。茨温利的观点初看上去是一个悖论似的理论：“基督徒的

[198] Vgl. auch ZS II, 279: “上帝的旨意就是要公义与美善在永恒中。” Vgl. auch ZS III, 152: “上帝的旨意是永恒的”; ZS II, 157: “律法乃是上帝永不改变的旨意。”

自由，就是遵行基督的律法。”[199]

再者：基督徒的自由也是律法中的自由。基督徒的自由不仅仅是遵行宪章而有的自由，也是神学意义上的律法的自由。因为基督的律法乃是爱的律法。茨温利再次区分了律法自由的两种形式。第一种，自由的形式存在于律法（诫命意义的律法）失去其鞭策和命令的特性。谁要是将基督的律法当做想要的出发点的话，那就没有遵行律法，因为他必须这样做的，所应该的是，基督的爱吸引了他。茨温利写到：

> “当爱在我们里面燃烧，我们就不再因被迫而行，反而会完全的自愿和满心地欢喜遵行。[……]从律法得自由的出现，我们出于爱而遵行，我们所知道的，那就是上帝所愿意我们知道的。”（ZS III, 157f.）

基督徒自由的第二种形式出现在律法不再是“为自己（per se）”而判断与谴责。从律法要求的角度来看每个人应该是根本上意志存疑的。因为没有人能够一

[199] Vgl. dazu ZS I, 192: “要是上帝没有使人的灵魂的自由的话，它就不能自由；一旦它得以自由，它就不再被禁锢。”（Hervorhebungen, v. Vf.）

直、总是满足那律法与“登山宝训”的要求。人拒绝，在道德层面上是不完全的。茨温利在这一关系上认为，每个人在美善的上帝律法面前、在上帝永恒美善的旨意的道德挑战中，一直都是生活在 “良心的恐惧”（ZS III, 105）之中，总是反反复复不由自主落入“疑惑”（ZS III, 108）旋涡之中。按照茨温利的看法，每一个严谨的人都会落入“植根于良知的疑惑深渊之中”（ZS III, 138）,不由自主陷入了持续存在的“内在危机”（ZS III, 173）[200]之中。

从这一内在的危机和疑惑之中人由于大喜的信息、藉着耶稣基督的福音得以释放。关于这大喜的信息的内容茨温利是这样分析的：

> “福音的定义，那就是，他[基督]从天上被差遣，为要承担那可怜的将死之人的死；这一事实使得可怜的人从中被救拔出来，每一个人，那些被离弃的，大得能力，并且他的灵魂完全地坚定，超过所有（ZS III, 140）”——“那在福音里的，就是以耶稣

[200] Vgl. dazu auch ZS III, 94: “人完全是落入疑惑之中的”; und a. a. O, 105: “人的状态就是如此的疑惑”!

的名罪蒙赦免。大喜的信息是心未曾想过的。”（ZS III, 130）[201]

因着耶稣基督，他那代替我们而受的苦难和死亡，使得基督人（徒）从律法的已有的、业已被判断的和被定罪的能力中得以自由。这正如茨温利所阐述的律法自由的第二种形式：

> “从律法中被释放出来的第二种形式，那就是律法再也不能定我们的罪。”（ZS III, 157）

基督徒的自由，茨温利在此告诫所有的基督徒：没有极端的自由。茨温利在此更多的是要告诫这样的自由并不是为了自己疯狂的需求，而当做一个借口来使用。

---

[201] 从《最后的论述》中得到的福音的总纲， ZS II, 41f. ：“我希望，我们现在已经确认的，福音是什么？那就是：由于亚当拒绝了上帝的灵的光照与带领——转而寻求自己所要的，凭着自己的决定，为要成为大、成为上帝一样，这使得他自己和我们因着这样的罪而成为律法的奴仆，律法辖制了我们，落入罪中，并且无可避免，必要死。我们并没有想要得到赦免；因为我们总是在尝试，我们只不过是属肉体的、罪人和将死之人，除了上帝之外，没有人能够将我们救拔出来。上帝是如此地体恤我们的困苦与软弱，他不是通过其他的什么规条，而是藉着他自己的儿子拯救我们，我们这些可怜的人也就借此想要得到赦罪，为要通过基督所有败坏的恶果都得以一笔勾销，就此也就明确了：上帝既是公义又是恩慈怜悯的。”（Hervorhebung v. Vf.）

这就是说，这自由是非常清楚的，它并不激发人任意妄为。反之，基督徒的自由一直都是为要用在负责任的用处，这与相反的那些不信任这种自由的形式是完全相反的。

这基督徒的自由的另外一个意义就是，例如反对禁食的规条、诫命的对立面——斋戒——并非自己为以不好的事情寻求解释。斋戒可以带出好的方面。斋戒可以在心理上和生理上带来合宜的自我调节的功用，要是，这个“要是”是重要的话——也不应该是教会所规定的，而是个人自己信仰领受的所得。故而茨温利说：

> “故而我将不说，食物的禁戒是一个坏事。相反，要是上帝的灵在一个人里头对此有导引，并且在其里面有促动的话，那这无疑就是一件好事。”（ZS I, 64）

茨温利的解决方法既是一贯的也是中庸的。他通过他的解决方法提出了一个独特的、轮廓清晰的见解，对于人意志自由或不自由的问题，做出了并非封闭的负责任的阐述。非常明确的是人没有自由意志，然而却有基督徒的自由。

3

第三部分：具体的伦理生活

茨温利的伦理乃是建基于耶稣基督福音的基础之上，也就是在《圣经》的基础之上的伦理。他的伦理学乃是关于人（即便人的道德业已毁坏）毫无疑问的必须择善而行，而且每一个人能够在信仰之中和在耶稣基督的定位之上一直反反复复的进行伦理的斗争，也总是因着耶稣基督而一直获胜。

茨温利并没有只是停留在这基础的理论信息之上而已，而是通过具体的例子，并且结合自己的生活给予具体阐释。茨温利以自己的生活作为例子，这是非常明显的，并且以此为出发点，道德的冲突和伦理的滑坡得以具体阐明。茨温利的伦理思想乃是双轨并行的、稳稳当当的、经得起推敲的，他的伦理思想也是既接地气、而且又具有真实性与可靠性。

以下这一部分将阐释茨温利有关生活中具体的伦理思想，当然这并不能做到面面俱到。为了能够深入探

讨，这一部分主要围绕四个方面来阐述：婚姻与家庭、工作与懒惰、国家与政权，以及战争与和平。

选择这四方面并非是随意的。这乃是基于这些主题是茨温利有过比较集中的探讨，而且在他著作的不同地方有过周全的探讨，重点就是茨温利自己对它们有了深入的研究。另外一个原因，那就是茨温利在这些人存在的不同的层面有确定的探索，就这些人的不同层面，有着绝大多数的道德的冲突和伦理抉择的两难：性、工作、权利与暴力。

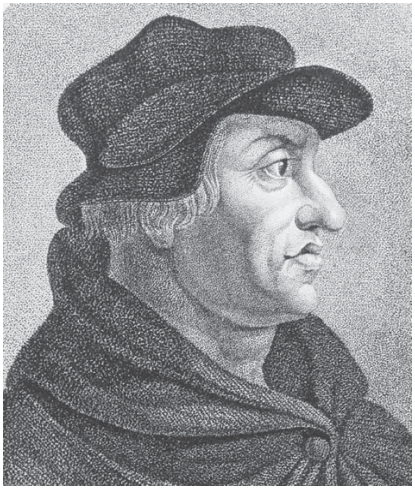


图8：茨温利

（19世纪茨维考·苏尔曼Zwickau b. d. Gebr. Schuh-

mann的钢板雕刻画）

3.1 婚姻与家庭

茨温利开始是以天主教神父的身份开始自己的职业工作，他原没有结婚，并且发过独身誓约，即守独身，后来他结了婚，成为婚姻家庭中的丈夫，并且有四个自己的孩子（勒古拉，Regula，出生于1524年；威廉，Wilhelm，出生于1526年；乌尔里希，Huldrich，出生于1528年；安娜，Anna，出生于1530年）。除此之外，他还有三个继子女：玛格丽特（Margaretha，　出生于1505年）、阿嘎塔（Agathe，出生于1507年）、葛罗德（Gerold，出生于1509年）。最后这一位，也就是葛罗德——茨温利显然非常重视对他的教育和培养——于1531年和自己的继父（茨温利）一起在卡佩拉野地的战斗中阵亡。

茨温利与安娜·莱因哈特(Anna　Reinhart)的婚姻缔结是在他的作为宗教改革家的背景下，不仅是二个人走到一起缔结成为家庭，这也是一个有意识的宗教改革伦理的抉择。

安娜·莱因哈特是苏黎世人罗斯里维特斯·奥斯瓦德·莱因哈特（Rössliwirts Oswald Reinhart）的女儿，（按推算）她是1484年出生的。1504年他和永科尔·汉斯·麦尔·冯·柯诺瑙尔（Junker Hans Meyer von Knonau）结婚。他们婚姻是按照麦尔父亲的意愿而缔结的，汉斯原本是想和来自图尔高（Thurgau）一个贵族家的女儿结婚。[202] 不过要是这个儿子违背父亲的计划与意愿，就会被剥夺继承权，故而，不得不改变主意和安娜·莱因哈特结婚。

估计汉斯后来曾投身雇佣军。可以考证的是，在1513年诺瓦拉战役中，他担任了护卫军的军官。[203] 在第一次婚姻中，同汉斯一起安娜·麦尔·冯·柯诺瑙尔育有三个孩子：玛格丽特、阿嘎塔和葛罗德。估计于1517年汉斯·麦尔·冯·柯诺瑙尔不知何故便去世了，这样他的妻子安娜从33岁开始便守寡。她居住在苏黎世修院教堂胡同不远的府邸中，那儿距离苏黎世修院教堂的堂区神父的住宅并不远。而她的儿子葛罗德是教会修院拉丁文学校的学生，这样在此后的时间里她也就有了

[202] Vgl. Farner, Anna Reinhart, 199.

[203] Vgl. Farner, Anna Reinhart, 202, und Farner, Reformator, 87.

各种各样的机会和堂区神父乌尔里希·茨温利在一些公开的场合有接触的机会：

> “很难准确地说，安娜·莱因哈特与茨温利之间是在什么时候，又是怎样开始彼此注意的，但他们的房子相离不远，他们一开始作为邻居彼此认识。他们比较亲近的接触使得安娜那朝气蓬勃、顺从的儿子很是喜欢，我们可以理解他原本是作为茨温利在苏黎世的学生。1521年的年初，也就是他到苏黎世两年之后，我们就能够看到茨温利和当时12岁大的葛罗德·麦尔·冯·柯诺瑙尔有着非常亲密、信任的关系。这可以从1521年春季葛罗德从巴塞尔写给茨温利的信中看出。”[204]

1522年夏初安娜·莱因哈特和乌尔里希·茨温利秘密成亲。茨温利连同另外的同仁（与他附近的神职人员一起）向康斯坦兹主教持交了一个解除独身的申请。由于这个申请未能得到批复，茨温利隐瞒这个婚姻长达两年的时间。

---

[204] Farner, Anna Reinhart, 206.

茨温利传记作者奥斯卡尔·法尔内（Oskar Farner）推测，隐瞒婚姻应该还有两个原因：秘密的婚姻关系在那时候基本上是寻常的事，也就是说：没有什么迫切的理由需要公开他们的婚姻关系。而第二个原因就是茨温利不想因为自己的婚礼而激起激烈的反感，应该顺其自然，使得改教催生的新事情不至于让基督徒有太过唐突的感受。所以就先等待时机，直到时候到来，并且直到以福音讲道为背景的属灵的婚礼（婚礼当做圣礼）能够被抵制为止。[205] （译者按：茨温利自己的大女儿勒古拉Regula1524年7月31日出生，茨温利1524年4月2日公开自己与安娜·莱因哈特的婚姻关系的原因大概并不复杂，他要给即将出生的孩子名分，因为这距离孩子出生就只有四个月了。）

[205] Vgl. Farner, Anna Reinhart, 206f.

图9：茨温利的女儿勒古拉·格瓦特-茨温利（Regular Gewalther-Zwingli）和她的女儿安娜

（1549年汉斯·阿斯佩尔Hans Asper所画）

1524年4月2日茨温利同安娜一起前往教会，他们的婚姻也就公开了。踏出这一步让茨温利自己觉得得到释放，并且这是与他所理解的基督徒自由是一致的。茨温利已经结婚的事实，而且他公开了这婚姻，这就是一个

非常明显的记号，表明茨温利对婚姻作为伦理的内容有了全新的判断。这涉及到婚姻作为圣礼、独身的意义以及婚姻的道德评判，连同茨温利自己生活中对婚姻所获得的印象与理解，这些茨温利都所有阐述。

3.1.1 婚姻与圣礼

婚礼不是圣礼，这一点对茨温利而言是明确的。[206] 这样他就与此前对他长久束缚的罗马天主教会的教导分道扬镳了。七件圣事中当然也就包括了婚礼。[207] 而茨温利的观点——婚礼不是圣礼——能够提出，这是与茨温利对圣礼的理解，也就是他的圣事观联系在一起的。[208] 因为——以下将进一步解释——茨温利自己对其圣事观的解释是通过其相应的伦理意义被阐述出来的。

茨温利基本上对圣礼的概念是存疑的，因为这不是《圣经》的概念，又加上圣礼的神学讨论以及各种的立

[206] Vgl. ZS III, 235, 茨温利非常明确地说，婚姻“不算为圣礼。”

[207] 罗马天主教会的七件圣事：洗礼、坚振礼、圣餐礼（最后的晚餐）、忏悔礼（告解）、抹油礼（为病人抹油）、圣职按立礼、婚礼。

[208] 关于茨温利的圣礼神学，请参考Locher, Grundzüge, 557f.

场是非常不一样的，而且也并不是非常明确的。[209] 主要是从教会普世性的角度上的需要，他还是保持了圣礼这个概念，不过他从改革神学角度给予相应的阐述。

为了对有关圣礼方面有着比较明确的表述，茨温利在其1525年所写的《真宗教与假宗教的评论》中讨论了圣礼观的三种不同的立场：罗马天主教的、路德的和浸礼派的圣礼观。[210]

天主教的圣礼观在茨温利看来，很明确的是，圣礼作为神圣的医治，其施行对于信徒的理解乃是作为免罪功效的外在活动。[211] 总体上圣礼就是公开的治疗，并且通过外在的物质（例如油、奶、盐）（ZS III, 231）能够对人的内在产生有效的作用，这对于茨温利来说是不可理解的。而且也无法通过一个献祭式表演的外在圣礼使罪能够得到赦免，因为没有人能够赦免罪，

[209] 相关内容也请参考《最后的讲论》ZS II, 142-151. 其中P. 151写到“基督自己，他就是救恩的源头，我们所说的‘圣礼’，我们并不需要‘圣礼’这个词。”

[210] 茨温利对这些不同的圣礼观的研究与批评究竟有多深入，再次我们暂不做深入的探讨。

[211] “某些伟大的、神圣的，通过其力量感觉到罪得到豁免。”（ZS III, 328）

因为“唯有上帝自己”能够赦免罪（ZS III, 232）。[212] 就此对茨温利而言，他认为罗马天主教的圣礼观应该废弃。对此就不应该再觉得还有需要这样的圣礼观，假如清楚明白并接受罪的赦免（毫无保留的信靠耶稣基督）作为新教信息的核心的话。

与之相关的是，茨温利并不认同圣礼作为奥秘的理解：“追溯‘圣礼’这一词汇的根源，以‘奥秘’为其意义，是不正确的。”（ZS III, 230）

至于路德对圣礼的理解上，茨温利不满意其“圣礼[……]是一个神圣的表记”这样的理解。[213] (ZS III, 228)圣礼为记号这样的提议，茨温利是不认同的。茨温利与之发生了冲突的是关于这一纠结的理解：神迹（记号）的外在表现应该有着相应的内在的经历。具体的例子就是洗礼：洗礼的外在行动相应的有一个内在的信之功用，而洗礼的施行中相对应的关系就是信，而不是其

[212] 相应的在1530年的“Fidei Ratio”中有这样的句子：“当我们能够在圣礼之上想得别的话，例如，外在的表现是内在得到洁净，那么我们就回到犹太教中去了，这所信的是通过不同的抹油、抹膏、献祭、供奉和食物的禁忌使罪得到赦免，而这就是倒卖恩典、践踏恩典。”（ZS IV, 116）

[213] Hervorhebung, v. Vf.

它的。[214] 茨温利称这样的思想乃是明显的“没有必要的发明”（ZS III, 232），并且也证明了相应的这种洗礼观的代表人不知道“什么是信，以及信在人里面是怎么形成的。”（ebd.）

最后茨温利阐释和批评了浸礼派的圣礼观。茨温利认为浸礼派认为洗礼圣礼是一个查证：查证人是否在信仰中是否已经得到教导，以及自己对自己信仰的自我查证。所以他们反对并且废除婴儿洗礼，因为洗礼圣礼是作为内在信仰的外在查证的方式。当然——茨温利反对——要是信仰是内在依据而又明确的话，谁又还会需要一个信仰的外在查证呢？明确性本身不可能更明确了，反正它已经存在了。这是流于形式，使得圣礼的意义变味了。就此，同样在茨温利看来浸礼派也是“脱离了真理”（ZS II, 234）。

茨温利在其圣礼的立场是仍然保持其人文主义的风格。首先通过圣礼一词sacramentum（古典）拉丁文词义的探究开始，在古典的拉丁文中sacramentum的词义是“抵押品”，也就是“法庭抵押品”，和“誓约”，

[214] Vgl. ZS III, 232：“仿佛是，当人在水中被洗礼，其间在他里面发生了什么，就此人没有水的浇注，也无论如何是能够知道的。”

或者“入伍宣誓”。[215] 茨温利把这也引入了对基督教圣礼的理解中。对他而言洗礼和圣餐（主的晚餐）这些耶稣自己设立的宗教行为。故而圣礼对茨温利而言也就是“礼仪行为和义务行为”（ZS III, 237）,是“一个开始融入仪式或者是一个凭据（抵押）”（ZS III, 231）、是一个“礼仪或公开的职分任职”（ZS III, 31）。茨温利形象地阐述到：

> “因着如同一个诉讼人交付了相应的金钱，所交的只有赢得诉讼才能取回一样，同样人们使得通过圣礼的举行，明确义务或者交子，他们给予或接受一个凭据，借此表明不应回到以前一样的生活之中去。”（ZS III, 231）

圣礼的意义对于茨温利来说，那就在于使人活出伦理道德义务。在圣礼中基督徒——或者是婴儿洗礼中的代表人——有义务在生活中活出基督徒美德相称的生活来，而圣礼就是这义务的可见标记。在这一点上茨温利

[215] 参考Köpf, Sakramente, 751: “Sacramentum（圣礼）一词在基督徒之前的古典拉丁文中，尤其是在法庭事务相关的，是‘抵押’的意思，此后尤其是在军队之中便是指着‘入伍宣誓’。”（Hervorhebung v. Vf.）

非常自然的与军队中的义务做对比，不是对军队的忠诚，而是军队中忠诚的本质一样的在善与恶、美德与败坏、体与魂、内在的人与外在的人之间的斗争。[216]

> “圣礼也就是[……]记号或仪式，其间教会的人有信心地施行，他要么是候选者、要么是基督的士兵，而圣礼使得整个教会的信仰更加与之相合宜。”（ZS III, 235）

圣礼也就是信仰的记号。因为信仰是恩典的果效，圣礼也就是恩典的记号。它们是——正如1530年茨温利的“Fidei Ratio”所说的——“不可见恩典的可见的样子[……]”（ZS IV, 115）。圣礼是不可见恩典的可见记号，因为这记号有着内里各样的相应内在比喻，或者——正如在“Fedei Ratio”中又提到的——“这相应的比喻乃是通过灵的功用而有的”（ZS IV, 116）。这样信的人便有义务从败坏中出来过洁净和自由的生活，而藉着洗礼就是喻比身体得以洗净。而且：在信中相应的信靠，我们通过耶稣基督的牺牲，使得我们败坏的生活得到上帝的赦免与饶恕；通过饼与酒领受的喻比，乃是（耶稣）身体与宝血的记号，这都呈现出来。

---

[216] 请参考本书 II, 2.1.

在这一点上古特弗里德·W·洛赫（Gottfried W Locher）指出，茨温利的圣事观，正如在此所粗略勾画的一样，粗略地说有着三个明确的关注点：

> “1. 圣事-记号（sacramentum-signum）是人的行为，并且是属于教会（译者注：这是信仰团契的教会，而不是机构意义上的教会）的认信，这是一个公开的‘义务的记号’；2. 这一认信那是十字架而来的；就此我们蒙的恩也就得到了；圣礼所显明的就是‘恩典的显现’（facta gratia）；3. 能给予圣事的，那就是恩典而来的、良心的重担得以脱离，而恩典乃是前提。在记号和所代表的比喻所喻比的事物之间，这给予圣礼一个印证，而道在其上。”[217]

从这圣礼观的背景就可以明白，这样婚姻在茨温利看来就不能与洗礼和圣餐礼一样作为圣礼。因为以上所描述的圣事意义，在圣礼中必须有人与上帝、也就是人与耶稣基督之间一个信靠的行为，这样一种喻比的方式。而婚姻基本上并非是人与上帝之间的关系，而是两

[217] Locher, Grundzüge, 557f. (Hervorhebung v. Vf.)

个人之间的关系。婚姻并不是上帝的约，而是一个“生活的盟约，一个美好的团契、乃是两个人联手甩骰子。”（ZS III, 236）

总结而言：对于茨温利来说一个严格意义上的圣礼，“是藉着上帝那确实可靠的、清楚的道设立的”（ZS II, 149）。与洗礼和圣餐礼（主的晚餐）相比婚姻却没有相似的设立。茨温利完全明确的认为，婚姻那是在于“人，而不是从对上帝的信，向高仰望”而有的。

婚姻是罗马天主教会中的圣礼，以及在茨温利自己的改教的视野中不是圣礼，这并不是表示婚姻就可以是随意的事情，正好相反：婚姻属于人共同生活的重要的、中心的关系。茨温利宣告“婚姻是神圣的！”（ZS III, 236）而且它是命令。茨温利认为，婚姻乃是“非常神圣的结合”（ZS III, 237），婚姻具有卓越的意义，尤其是在其间必须持守基督徒的美德。唯有遵循基督徒的美德——首要的是信、爱、望——的婚姻，这婚姻才能够取得成功。如此，也唯有如此，才使之神圣。

3.1.2 守贞与独身

茨温利原初是以罗马天主教的神父开始了自己的职业生涯。也就是遵循守独身、不结婚，以及禁戒性生活。

守独身的制度这并非是教会历史上一直都有的，而是在随着时间的推移才逐渐发展出来的。查考《新约》和使徒时期并没有命令“委身教会的教师、服侍人员必须不结婚”，[218] 源于第4世纪“教会必须开始对圣职人员的权利进行约束”[219]。修道制度的兴起在这一制度的形成过程中扮演着重要的角色：

> “修道制度对婚姻的理解，尤其是在圣职人员中的影响，是极为重要的。这种新的生活方式（守独身）认为婚姻乃是达致完全地步的障碍。”[220]

---

[218] Theiner, Ehelosigkeit, 26.

[219] Theiner, Ehelosigkeit, 78.

[220] Theiner, Ehelosigkeit, 121. 在修道制度中已经作为一个主流，“婚姻是应该谴责的，没有结婚的人可以成为圣人（没有结婚的才可能被封

第4、5世纪的著名教父、奥古斯丁提出——当然这与他自己个人生平经历是密不可分的——独身对于神父和主教不是明确的、必要的。他只是提到“独身远比结婚有更多的好处。”[221]

在东方教会中第7世纪通过了这样的具体规定，圣职人员在被祝圣为圣职之前的婚姻是可以继续保留的，只是神职人员在圣事服侍之前应该禁戒性行为。教会之中较高的圣职人员偏向于保持独身。[222] 时至今天这仍然在东方正教会中保持着这样的规定。

然而在西方的教会中，独身制度却发展成为一个严格的禁戒规定。[223] 特别是来自不列颠诸岛的修士，后来成为主教、大主教的波尼法修乌斯（Bonifacius, 673-755）——与教皇撒迦利亚二世（Zacharias II., 741-752任教皇）——提出了这样的规条。在公元742年

圣）。”（a. a. O., 124）。Theiner讲到这背后相关的是“苦修主义的狂热。” （a. a. O., 123）.

[221] Theiner, Ehelosigkeit, 151.

[222] Vgl. Königer, Zölibat, 2129f.

[223] Vgl. Theiner, Ehelosigkeit, 389: “我们看[……]西方的教会，便可以发现，在这一点上所规定的，变成婚姻会成为属灵的阻挡。”

的一次主教会议上（会议的地点已不可考）所通过的教会法规中的第六点，通过了对圣职人员的淫乱加以鞭挞并投入监牢的决定。[224] 而且在其第七章的文献说，“要求神父和执事，在他们的家中不许有女性人员。”[225] 随后，奥托·冯·韦尔切利（Atto von Vercelli, 885-961）和拉特利乌斯·冯·维罗纳（Ratherius von Verona, 887-974）对这一点都加以强调和发展。[226]

西方教会通过主教会议和大公会议在此后的时间里不断强化独身制度，在第10世纪教皇利奥七世（Leo VII., 936-939任教皇）又强化了神职人员的独身制度。他“认为婚姻对于圣职人员来说是犯罪。”[227] 在奥格斯堡大公会议（952）上规定了每一位主教、神

[224] “犯淫乱罪的神父，应该被投入监牢之前应该被罢免圣职，并且加以鞭挞。”” Siordinatus presbyter [sc. In fornicationis crimen laspsus] sit, duos annos in cavere permaneat, et antea flagellatus et scorticaus videatur, et post episcopus adaugeat.” Theiner, Eryweungener Ehelosigkeit, 410 u. Anm.

[225] Zit. n. Theiner, Ehelosigkeit, 410.

[226] Vgl. Theiner, Ehelosigkeit, 503-527.

[227] Theiner, Ehelosigkeit, 455.

父、执事和副执事因为圣职，必须守独身。[228] 公元1000年在波提尔的大公会议上通过的决议中的第三章确定了独身制度：

> “所有神父或执事在家中都不得有女性人员，也不允许在其睡觉之处、在任何秘密之处，有任何淫行。”[229]

在帕维亚的主教会议上（1014-1024）教皇本尼迪克八世（Benedikt VIII., 1012-1024任教皇）通过的教会法规中的第一点便明确规定：

> “教职人员，谁要是有女人或者妾、或者在其住所有女性同居，必须投入国家的监狱。”[230]

最后，1139年第二次拉特兰大公会议上独身制度成为罗马天主教会对所有教职人员的规定，要是不遵守独身制度的话，其圣职必须被剥夺掉（第六、第七法规）。在此后，至今已有800年的时间里，这（在罗马

[228] Vgl. Theiner, Ehelosigkeit, 456.

[229] Zit. n. Theiner, Ehelosigkeit, 456.

[230] Zit. n. Theiner, Ehelosigkeit, 465.

天主教会中）就一直保留下来。更有甚者，梵蒂冈第二次大公会议（1962-1964）上独身制度还再次被强化。[231] 这规条时至今日仍然有效。独身制度以前是这样被理解、现在还被理解为神职人员与基督的联姻、而且被当做重要的神圣行动中的圣洁，独身被理解是为了天国的上帝恩典。[232]

独身制度自从第12世纪便在罗马天主教会中成为接受圣职的明确前提条件，但并不是说，这一前提条件能够都行之有效。正好相反，教会的历史上充斥着违背独身制度的种种丑闻，不单单在神父与执事阶层，甚至上至主教、大主教、枢机主教和教皇。在此就不对之加以赘述。能够确定的是：违背独身制度（在罗马天主教会中）以前存在，而且以后还会再出现。

同样曾为神父的乌尔里希·茨温利也是属于违背独身制度的人。很明确的是，早在茨温利被选为苏黎世修院教堂的堂区神父的预备阶段的时候，他自己已经对此有所顾虑，害怕会是一个错误的选择。1518年12月5日

[231] Vgl. Lüdecke, Zölibat, 1897.

[232] Vgl. Lüdecke, Zölibat, 1897.

在茨温利写给海李希·伍廷格尔（Heinrich Utinger，苏黎世修院教堂的执事长）的信中，茨温利已经阐述了他对独身制度的反对和谴责，而且坚决地对所受到的指责进行辩解：有一未婚女子怀孕了。从这份文件中可以发现，这个被怀疑的事情不是茨温利一时“失足”而已。反之，茨温利清楚地告诉伍廷格尔：

> “首先这不应该对你隐瞒，大约三年之前（1515年年末）就已经立下心意，不近女性，因为保罗说过，男不近女倒好。但是，这并没有好的果效。在格拉鲁斯时我总体上有半年对此是忠诚的，在艾思登却不到一年的时间，因为我同样在艾思登找不到一个人会和我一样过这样的生活方式[禁欲与独身]。有，而且不是少数人诱惑我——哦！这样我就失败了，成为狗一样，转向那些污秽之物。”[233]

在这里可以看出两点：其一，在茨温利那个时代中圣职人员中显然有非常随便的违背独身所要求的禁戒性行为，而且是普遍的。另外一点，关于茨温利违背独身

[233] Zit. Nach Schindler, Zwingli an Utinger, 54.

制度的指控这样的消息丝毫不会成为他被选为苏黎世修院大教堂的堂区神父的障碍。不过尤为重要的是，从茨温利所说的，他了解独身制度、也了解那些违背独身制度的情况。从他自己这一经验为背景，结合他改革的立场看独身制度，他认为独身制度必须废除。

茨温利对独身制度废除的阐述、以及允许神职人员结婚，他认为有三方面的理由：第一，独身制度缺乏圣经依据；第二，独身制度所引发的道德消极影响；第三，婚姻在保持性行为纯洁上会有重要的积极意义。

第一点，对茨温利而言这个问题的出现如同关于对独身制度的反对一样，都必须有圣经依据为基础的改教的特征。而考究的结果在这一点上是明确的：独身制度没有圣经依据。茨温利在《圣经》中反倒得到完整的、一系列的提醒，说明了婚姻是合理的。茨温利引用《希伯来书》第3章4节（上）的经文说：“婚姻应该被所有人尊重（婚姻人人都当尊重）。”[234] 茨温利给予注释：

[234] 德文版的经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。(Hervorhebung v. Vf.)

> “要是婚姻在上帝的见证中是神圣的、虔诚的、好的，为何有的人必须禁止呢，也就是神父、修士、修女、主教、也就是那些道的仆人们就被禁止婚姻呢？”（ZS II, 328）

而从《新约》而来的第二个判定在这一点上对茨温利也是重要的，也就是《提摩太前书》第3章2节，在该节经文中茨温利得出一个总结：“非常明确，他们[按照圣经的教导，神职人员]是被希望结婚成家的。”（ZS III,329）。茨温利从《提摩太前书》所引用的经文是：“主教（监督）必须无可指责：只做一个妇人的丈夫。”[235] 在结论部分茨温利几乎确定无疑地写到：“上帝让他们（神父们）有妻子。”（ZS I, 379）独身制度禁止婚姻，要求禁戒性行为，这在茨温利看来是违背圣经教导的。独身制度是人的法律，福音的自由乃是远远超过它的。基于此：“婚姻[……]是所有人都被

[235] 德文版的经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。
主教（中文译为“监督”）在这个意义上茨温利认为也是指神父，牧师。Vgl. ZS I, 296，茨温利翻译：“主教或牧师[……]应当无可指责，一丈夫、一妻子。”und Vgl. auch ebd. 茨温利进一步说到：“不应该使得主教或牧师落入不道德之中。”

允许的。”[236]（ZS II, 309）

关于第二点的证据是，茨温利在实践中感受的，独身制度或禁戒婚姻的后果往往导致道德的冲突和伦理的扭曲，所指的是在独身制度中相应的引发的性方面的挫折及其负面的后果。教会对禁戒婚姻和禁戒性行为的规定却往往相应地导致了教会圣职人员事实上因性需求而引发的堕落。这是独身制度导致的不道德的诱惑，正如安通·泰内（Anton Theiner）和奥古斯丁·泰内(Augustin Theiner)在他们关于独身制度的研究中所总结出来的：

> “禁戒婚姻，一旦它并不是从出于内在的渴求、自愿的[注意!]，而是通过种种手段强加给人的，更多的是过度紧张的擅权和出于那些统治欲望旺盛的主教们所带来的，其必然带出不道德的结果，而不是别的。”[237]

神父和教会其他的圣职人员在这样的强势之下或多或少定期的（秘密）招妓或者（不同程度秘密地）与女

[236] Hervorhebung v. Vf.

[237] Theiner, Erzwungene Ehelosigkeit, 89.

性同居。茨温利认为这些事实是“圣职人员丑陋的淫荡”（ZS II, 313），或“无耻的淫乱，那些[……]诱惑圣职人员的”（ZS II, 410）。他并且清楚的说，没有例外的，而是一个明显的越来越控制人的现象，当他回顾独身制度，寻找能够真正坚定遵守独身制度的，他发现“持守得住的人，百分之一都不到”（ZS II, 411）。

更为糟糕的是，违背独身制度的现象越来越普遍，这在茨温利看来已经成了一个普遍的现象。而罗马天主教会在这一点上完全是施行虚假的虔诚、虚伪的政治。因为1139年正式确立下来的独身制度业已不再具有任何真实的意义，也不能真正进行有效监督，所以这乃是不能继续施行的政治。与原立意相反的是：罗马天主教（的这一独身制度）使得教会中的圣职人员落入性的危机之中、落入试探之中尤为严重，而且已经成为事实：神父们通过向主教支付金钱，从而能够买赎违背独身制度的豁免，也就是事实上默许了非婚同居。茨温利蔑视地称这些支付为“淫乱价银”或“淫乱钱”（ZS II,

411）。[238] 这样的姘居的支付金越来越高，它们实际上已经明确的是，这是可以通过金钱摆平、而且必须摆平的。[239]

独身制度的维持，伴随着的是声名狼藉的惩罚金制度的形式，这样——如茨温利所理解的——如此“（神职人员违背独身制度的情况越来越严重）主教从中得到的淫乱金就越多，如同磨坊主得到的面粉口袋一样。”（ZS II, 411）。茨温利注意到这已经毫无回转的余地了：他们“为要得到好处而放任淫乱随意发生。”（ZS I, 379）。这种瞒天欺地的行为在茨温利看来，其症结是独身制度，所以独身制度必须完全彻底废除。

而第三点就是从以上两点所得出的。《圣经》并没有反对婚姻，反之都是支持婚姻的，而且独身制度所导致的灵性结果就是不道德，所以婚姻有着这样的意义，

---

[238] Vgl. dazu Gäbler, Zwingli 20f. : “特别突出的问题在于禁止婚姻的命令也就是对姘居的惩罚、对于违背独身制度的消除的赦免，主教的法庭是按照情况的严重程度来判决罚款的多少。但是荒谬的是，这样的赦罪常常重复进行，所以这样一来着相关的惩罚金支付，反倒成为有姘居的神父们的一个负担。（而惩罚本书也就流域形式，成为当时教会当权者圈钱的一种突进而已）。”

[239] Vgl. Gäbler, Zwingli, 21.

那就是在婚姻之中人的性欲得以在基督教意义中被引导。

但这并不是说，茨温利便认为独身制度和苦修制度可以全盘否定。茨温利在此只是指出人的性欲（正如金钱）[240]方面所出现的不断上升的危险，导致了人里面的平安被扰乱了。人里面许多的冲突和许多的不平安与性压抑所导致的原因有关。放荡、违背真理、自私自利等败坏这都被茨温利归结为“爱的扭曲”（ZS I, 234）[241]，其直接的肇因或多或少是与人的性诱惑的环境是有关的，从勤劳的积极环境中性欲的膨胀是完全沉默的。

随后茨温利认为使徒保罗的许多教导是非常值得推荐的，性行为应该尽可能在基督徒的生活实践中尽量克除。在使徒保罗写给哥林多教会的书信中，使徒保罗说到：“男不近女倒好”[242]（林前7:1）。当然茨温利是现实主义者，也知道，这只是绝对的例外能够成功、或

---

[240] 请参考本书第三部分III, 2.3.

[241] 请参考本书第二部分II, 2.1.

[242] 德文版的经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。

有可能成功。而当能够做到的时候，这是出于上帝的恩赐与恩典，而不是自己的能力所能达到的，也不是法规的作用或者律法的命令能够实现的。其本质非常明确，“因为这是没有人靠自己能够做到的，要是上帝不使之成就的话。”（ZS II, 314）。禁戒性行为这乃是一个超越的、不寻常的恩赐。[243] 不过茨温利也从保罗研究的背景中提出疑问，是否有人——不管男女——“完全没有经历过欲望的火”（ZS III, 333）。

而当欲望的火点燃的时候，婚姻在基督教意义上有着自己的（独特的）形式，在婚姻中人性欲的渴望便能够找到一个形式，这保障了共同的平安一起得到确保。也就是说，无性的恩赐没有赐给人，任何人在茨温利的眼中都有神圣的义务，那就是进入婚姻之中。在他的《最后的论述》中茨温利写到：

> “这是主的旨意，那就是当我们顺从了欲望的时候，我们和一妻子、或者和一丈夫彼此照顾。”（ZS, II, 311）反之亦然：“生活放荡就是那些不放弃性交，而又要选择没

[243] 参林前7:29ff.

有婚姻的状态（生活）。”（ZS II, 313）

茨温利还更尖锐地指出：在即将进入婚姻的缔结之前，应该对未来的婚姻伴侣“直到婚礼[……]保持尊重”（ZS I, 234）。这不仅仅是婚姻之中的双方（未婚妻或未婚夫），也是从男人的角度上来看，与“所有的妇女和少女圈子”的交往上必须谨慎自守。（ZS I, 234）

婚姻——对茨温利来说，这表示一直是一夫一妻，也就是一夫一妻制——对茨温利来说是一个制度，这使得人的性欲带入被驾驭的、正确的轨道，这使得人的性欲纯洁化、高尚化。不过现今意义上，纯洁的爱、婚姻的浪漫等表达对于茨温利来说是完全陌生的。

当然婚姻对于茨温利来说也不仅是性行为的正确定位，婚姻也是“美好的团契”（ZS III, 236）。婚姻是两个人之间的关系，共同分享美好。为着关系和美好的分享有效在于那些真的对人与人之间的关系有效的、也就是在基督徒美德的视野之中形成，婚姻作为美好的团契是在最高美善的意义之中的，并且寻求与之相称的美德，信、爱、望在此乃是作为成功婚姻基础得以升华的根本所在。

要是婚姻乃是按照基督徒美德的条件形成的，那么这婚姻关系就是一直在“一个永久不断持续的婚姻”理想之中（ZS I, 234）。而从这一突出的婚姻家庭中而来的必定会有一个确保，就是基督徒教育的途径能够继续得到繁殖、培育。从伦理的角度上而言，家庭教育就是婚姻的意义所在。具体而言，就是婚姻中的夫妻对自己的孩子“在顺从和所有的其它的道德行为上进行培育。”（ZS II, 312）

3.1.3 婚姻法庭与道德法庭

茨温利的宗教改革有着更丰富的内容，尤其是关于教会的法律司法权方面的改革。此前，法律的解释是在主教的权力下进行的。直到苏黎世宗教改革之前，苏黎世仍然是属于康斯坦兹主教辖区。

在1523年1月29日的第一次苏黎世辩论的时候，康斯坦兹主教的影响力还是巨大的。第一次苏黎世辩论是关于茨温利是否能够在苏黎世继续任职的问题，在改教的思想中继续在苏黎世修院大礼拜堂继续讲道、与之相关的新的思想是否应该放弃。苏黎世和苏黎世周围的区域的人对此并不能取得一致。不管是在城市里、还是在

乡村中有改教的跟从者、也有老信仰的跟随者，这两者皆有。希望通过辩论把这些有争议的事情理清楚，并且公布公共法则，使百姓回归安宁之中。

康斯坦兹主教管辖权实际上在此已经有所下降了，其一，因为康斯坦兹主教只是作为形式上被邀请，而在辩论中自己根本就没有出席，主教委派约翰内斯·法布里（康斯坦兹总助理教长）作为代理人参加。

康斯坦兹主教管辖权在苏黎世的宗教改革过程中显然已经大大削弱了，而且也是未能有效施行管理。人们在康斯坦兹以为苏黎世的宗教改革只不过是德语区中部区域宗教改革的蔓延而已，对此罗马教廷已经有了明确基本的定论。总助理教长法布里也就只要规范辩论过程中的纪律，而不是参与讨论。[244] 而另外一点也是在苏黎世辩论中显得非常明确的，那就是康斯坦兹主教并没有在茨温利所引起的事情上有裁决权，而只是在“形成最高和最后的裁决的时候”[245]给予劝告和建议。而在已经依规定已有的、宗教改革的意义上，能够在这些问题

[244] Vgl. Gäbler, Zwingli, 64.

[245] Gäbler, Zwingli, 63.

上成为做决定的基础，那就只有圣经。理事会在1523年1月29日便迅速做出决定，在其“判决”中明确了：

> “Burgermeister, radt und der gross radt der statt Zurich gross unruow unnd tzwitracht abzestellen nach gehaptem radt erkent, entschlossen unnd ist ir ernstlich meinung, das meister Ulrich Tzwinly fuerfaren unnd hinfuer wie bisshar has heilig euangelion unnd die recht göttlich gschrifft verkuende so land unnd vil, biss er eins besseren bericht werde. Es sollent ouch all andre ire leutpriester, seelsorger unnd predicanten in iro statt, lantschafften und herschafften anders nuet fuernemmen noch predigen, dann was sy mit dem heiligen euangelion unnd sust rechter göttlicher geschrifft beweren mögen.”(Z I, 470f.)

> “市长、理事会和苏黎世市政议会[先前]获悉有巨大的不安和疑虑,现在我们得出明确的结论，乌尔里希·茨温利神父[原文为Meister,师傅、老

师]此前已经、并且以后还会如同现在一样正确传讲上帝的《圣经》，而且他还会教导得更好。而在各个市区、村庄和庄园与领地中所有的堂区神父们、牧灵人员、教导人员皆应该单单正确传讲圣福音和讲解上帝的《圣经》。”

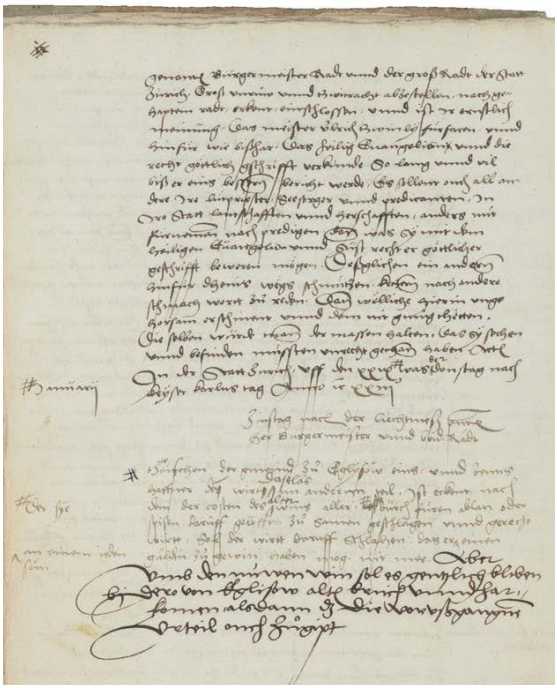


图10：苏黎世议会的决议

（1523年1月29日决议的原件）

这一决议的通过，原有康斯坦兹对苏黎世的主教管

辖权也就尤为削弱了。[246]而且通过这个决议和告令，就此也如茨温利所看到的当局权威模式，在这其中世界的统治权威为基督徒的美德实践定位。这在下面的篇章中还要继续探讨的内容。[247]

关于婚姻方面这样的决定并不能带来任何本质上的变化，因为一个教会的传统在关于同居的管理方面现在主要是在国家的主权下。[248] 基于这一些关系就导致了民事法律与神学-伦理基础就脱离了，这样一个婚姻法庭的成立也就成为必要的了。[249] 1525年5月10日这个婚姻法庭就在苏黎世宣布成立。

而这个婚姻法庭是一个全新的机构。茨温利理解这

---

[246] Vgl. Gäbler, Zwingli, 67：“茨温利认为市政议会的首席为基督教会的合法代表人。”

[247] 请参考本书第三部分 III, 2.1.

[248] Vgl. Köhler, Zwingli, 119: “婚姻相关的法律事务的裁决权在中世纪的时候是在教会、教廷和主教的手中[……]由主教权施行管理，而在管辖区可以下设各个地方的办事处——极端繁琐的办理程序，业务处理上的巨大压力，无数的因婚姻阻碍的纠纷、亲属关系的纠葛、以及属灵的导引，而且还有高额的费用。”

[249] Zum Folgenden vgl. Gäbler, Zwingli, 95ff., Köhler, Zwingli, 119ff. und Opitz, Zwingli, 61ff.

个机构的设立更多的是其背景所引出的,不过对其理解上他认为这是[教会的]属灵导引的代表和政治权威的合作：四位政治代表和三位[教会的]属灵代表组成这个婚姻法庭。而来自教会的代表一开始组成的时候有上文已经提及的海李希·伍廷格尔(Heinrich Utinger)，茨温利的朋友、同事利奥·尤德(Leo Jud)，还有海李希·因格哈特(Heinrich Engelhart)。[250]

婚姻法庭大大削弱司法权。逼婚被禁止，婚姻有障碍（除非血缘亲戚）很大程度上被清除。离婚在此如果出于那些在已经没有希望的、关系已经毁坏的，也容易得多了。婚姻关系登记在案卷（教会登记册）也需要婚姻双方一起前往教会登记，婚姻法庭查验其有效性并见证其婚姻誓约。其本身没有有惩罚权，不过可以对那些有过错的人进行告诫，不能够解决的，则移交给市政议会。[251]

婚姻法庭的施法程序的查明可以再次通过案卷记录进行反馈。1528年7月18日处理里希特斯威乐

[250] Vgl. Gäbler, Zwingli, 95.

[251] Vgl. Gäbler, Zwingli, 96. und Köhler, Zwingli, 121.

（Richterswil）的牧师格瑞高·吕悌（Gregor Lüthi）的审问便得到茨温利的证词。事情的其因是吕悌要与玛格丽特·赫尔曼（Margret Hermann）解除婚约。格瑞高·吕悌是茨温利在格拉鲁斯担任神父时候的女管家，吕悌1522年开始成为里希特斯维尔的牧师，1524年开始成为拓尔思多米尼克修院（Dominikanerklosters Töss）的牧师。吕悌那常长居家中的女佣人和生活伴侣玛格丽特·赫尔曼很显然应该成为吕特的妻子。吕悌却有自己的计划并且也按照自己的计划行，他认为因为玛格丽特·赫尔曼根本无法保守自己的嘴，说了太多的事情，故而应该和她分开。茨温利证实了吕悌的理由，而且为他的品德做了证明。[252]

该段证词的记录抄录如下：

“Meister Ulrich Zwingli, predicant zue dem grossenn Münster d[i]x[i]t: Als er gewibett hat, keme zue im Gorius, dozemal pfarrer zue Richtischwil, den fragte er, wann er ouch wibenn

[252] Vgl. dazu: Actensammlung, Nr. 1449 (1528-07-18), Nr. 1453 (1528-07-25), Nr. 1454 (1528-07-c.25) und Kamber, Reformation, 279f.

wölte. Daruff gebe im Gregorius antwurt: Ich darff nit wibenn vor dem schaffner zue Wedischwil. Wann er aber wiben dörffte, so were ein nachpur; daheim der hette wolgezogne kind, wiewol der selb nit rich were; so möchte er der selben dorchteren wol eine nemenn. Daruff seit er zue Gregoriussenn: was wurde aber din Grett darzue jechenn? Da seite Gregorrius: min Grett weisst wol, das ich sz nit verniment. Da redte er, wolan, ich lass es sin.

Item, so habe im die Margret allweg ir anligenn klagt über zwentzig jaren, alls sz unnd er, ouch Gregorius, noch zue Glarus werind. Unnd jetzend aber heig sz im dess handels gar nie gedacht, wiewol er inn mittler zit bz iren zue Theoss gewesenn sige.

Dises seit Mester Ulrich der Margretenn offenlich vor gericht under ougenn, und was Margrett dess bekantlich.

Witer seit M[eister] Ulrich, Gregoriuss hett allweg und dick mit sölichenn worten geschimpfftt der Gretenn halb. So sige ouch Gregorius allzit warhafftig gsin und habe die warheit allweg einfaltich und unverklügt gseit.”

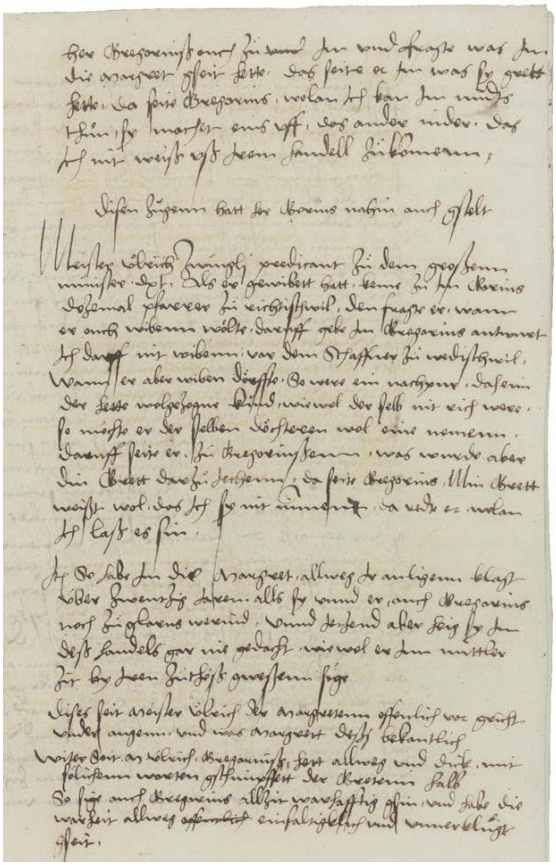


图11：1528年7月18日婚姻法庭的记录：茨温利的证词

这段话翻译出来就是：

> “乌尔里希·茨温利牧师，修院大礼拜堂的讲道人，说：他在自己结婚之后，去见格瑞高[·吕悌]，那时格瑞高是里希特斯维尔的牧师，并询问他是否也计划结婚。那时格瑞高回答说：我不应该赶在瓦登斯维尔的管家之前结婚。不过，要是他可以结婚，就应该是和自己邻居的孩子结婚。这邻居有受过良好教育的孩子们，而且他的邻居也不富有，所以应该是在邻居的女儿中找一位。他就对格瑞高说：那你又如何对你的格瑞特[玛格丽特·赫尔曼]说呢？格瑞高说：我家中的格瑞特知道，我并不喜欢她。他就说，那好，就这么办。

总之，他也解释玛格丽特一直和格瑞高相伴：超过20年的时间，自从他和她，也就是格瑞高在格拉鲁斯的时候开始。而现在他[茨温利]认为这不应该办理，而他不久前还在提尔斯见过她。

> 茨温利牧师关于玛格丽特在法庭这样公开讲述，也讲她的现状，以及玛格丽特的一

些行为。

茨温利牧师继续说，格瑞高关于玛格丽特常常是这样提及的。格瑞高一直是说真话的，在真相面前也是一直说确定的、不虚伪的话。”[253]

1525年成立的婚姻法庭在随后的时间里有着惊人的活力。1526年5月21日其职能发展和演变成为了一个大众道德法庭，这法庭不再单单对关于婚姻有关的事务进行监督和处理，而且承担了对普通大众的道德总体持守进行监督。酗酒、爱的信件、咒骂、赌博、亵渎上帝、（缺席）崇拜、（迟）回家、通奸、拉皮条、妓女、出格的舞蹈、挥霍、介绍娼妓等等，这些都会被那些人们称为Ehegäumlern ［“婚姻保护人”、“告密者”］[254]所

[253] 这个背景的相关信息和手稿，是由爱尔拉赫的汉斯·鲁道夫·拉瓦特博士（Herr Dr. Hans Rudolf Lavater， Erlach）的帮助与提供的。

[254] 按照不同的方言，这个词汇“Ehegäumlern”有 “Gäumler”，“Gäumer”，“Göumer”，oder “Goumer”等等，也有“gämle”，“gäume”，“göume”，或“goume”等等。这是瑞士独有的德语现象，表示从事于看护和监督、密探，或者是从事看护和监视的、密探的(复数)人们。（Vgl. Schweizerisches Idiotikon, II, 306）。 一位Göumer或者一位女性的Gömere是在贝尔尼区域德语中时至今日表示孩子、动物的监护人。（Vgl. Grezerz/Bietenhand, Berndeutsches Wöterbuch, 144）。

告发。这些婚姻监督人是一种秘密警察，他们和牧师、相关的监护人、行业主一起对公众和私人的生活进行监督与监视。究竟婚姻法庭与其后的道德法庭的司法权有着多大的影响，时至今日也是难以弄清的。

在此圣职人员就分离出来了。茨温利的传记作者瓦尔特·科勒尔（Walter Köhler）认为，茨温利以婚姻法庭、此后变为道德法庭的方式在城市中以不容易变形的管理方式，其目的在于使得苏黎世能够在道德上得到纯洁。科勒尔在这一点上将其与日内瓦宗教改革家加尔文在同一性质的道德法庭联系在一起。科勒尔注意到：

> “这是独一无二的，在中世纪长久的城市道德的培育不仅仅是其数量上，而且是能量上有着巨大的影响力，对城市的教会在道德提升有着巨大的影响作用。茨温利在苏黎世所创立的[婚姻法庭]这成为此后日内无加尔文、后来奥利弗·科龙威尔斯（Oliver Cromwells）以及其它人的圣洁主义的源头。”[255]

[255] Köhler, Zwingli, 121.

然而彼得·奥皮特兹于2015年在其《茨温利传》中却持反对的看法：

> “关于[婚姻法庭起到] 在茨温利生前能够起作用，特别的‘道德培育’的强化作用，或者是新的道德法则的提升，这样的历史上依据根本就找不着。”[256]

在此也一样：对婚姻法庭的粗略回顾，其存在并且演变成为道德法庭，这是没有争议的，接着要讨论的是，何处有义务的问题，怎样从个体回到公共的领域中。这些都在以下进行讨论。

3.2 工作与懒惰

3.2.1 工作与美德

人是以工作为本的。作为人所从事的第一线的领域，就是工作。对于茨温利来说关于工作有三点是重要的。第一，他强调人与工作之间的内在联系，并且强调工作乃是出自上帝的创造。第二，从工作作为最大可能的公平进行探讨。而第三点，他在工作中看到，工作乃

[256] Opitz, Zwingli, 64.

是作为和平的、美德的集体形成的一个保障。

第一，“人的被造为了劳动与工作，这正如鸟[的被造]为了飞翔”[257],茨温利这样讲论工作。对于他来说，非常明确的是生活与工作是一致的。工作提供了人生活的基本条件，conditio humana，人的存在相应的就是工作。

以上所提的是《约伯记》中一句话的拉丁文的翻译：“homo nascitur ad laborem, et avis ad volatum”[258] 人为劳动，这是肯定的，茨温利不单是从《约伯记》中得出这一点。他的理由也从劳动与人存在的关联在hecameron（六天工作原则而来）——世界的被造的上帝六天工作的原则——这就是《创世记》中第一个

[257] Zit. nach Locher, Zwingli Botschaft, 600 (Hervorhebung v. Vf.).

[258] 武加大大拉丁文译本中这句话的翻译是比较自由的。2007年苏黎世版《圣经》在《约伯记》章7节中，是这样的： “Der Mensch ist zur Mühsal geboren, wie feuerfunken nach oben fliegen.”（人为劳力/苦而被生，如火星向上飞腾！）译者注：路德德文版圣经中这节经文为：“[Sondern] Der Mensch wird zum Leiden geboren, wie die Funken nach oben fliegen.”（人为苦难而被生，如同火星向上飞腾）；而中文（和合本）所以出来的是：“人生在世必遇患难，如同火星飞腾”。[译者按：显然中文译文是需要修订的]

创造故事所讲述的。上帝自己——最高善——工作了，正如他创造这个世界的显明的一样。上帝创造的工完成之后，就安息了。而且，上帝工作，也就是他的创造，都是非常好的，这就是第一个创世故事所告诉我们的："上帝观看这一切，就是他所造的，看着，都甚好。"[259]（创1:31）

要是上帝已经工作了，那么工作本身在上帝作为最高的善的上帝本质的本意中也是好的。相应的茨温利对工作的伦理价值做出了肯定："工作某种程度上是美善，是具有神圣性的。"（ZS I, 332）

这表示：人在工作中能够参与上帝的美善本性，参与他的美善。茨温利甚至还进一步认为：在工作中首先，人在其间自己有某些创作，并且将会有创建性创作；人能够亲近上帝的外化出来的美善，也将会像上帝。显然茨温利也是明确的，有限的、被限制住的、并且总是一再犯错的人的工作与上帝的创造那是明确不一

[259] 德文版的经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。[译者注：路德版德文圣经与苏黎世版圣经在这一节的翻译是一样的："Und Gott sah alles an, was er geschaffen hatte, und siehe, es war sehr gut." 中文（和合本）《圣经》中这节经文为："上帝看着一切所造的都甚好。"]

样的。尽管如此，茨温利仍然认为：

> “一切美好的，就是从劳动者的手中得出的成果而来的，正如创造中从上帝的手而来的一样；正在劳动的人其外在上比其它的在世界上的本质更像上帝。”[260]（ZS I, 322）

图12：乌尔里希·茨温利（时年48岁，其时的木雕）

在工作方面，茨温利总结了从事的事务的第一线，也就是在其帮助下人掌握和学会自己的生存的基本条

[260] Hervorhebung, v. Vf.

件。而首先是农民的劳动和手工艺者的劳动。在这一最为基层的肯定上，茨温利与他那时代的精神是不一样的。因为此前有的人矗立在社会的阶级上层，他们不需要亲手劳力赚钱。这期间茨温利认识到一些危险的发展。他在这一点上有非常突出的，首先是关于农民的立场，正如洛赫（Locher）所注意到的：“那时候人们对农民的关注有限，而茨温利却给他们极高的尊重”[261]。茨温利高度关注农民，他们是“辛苦劳力才得以谋生”（ZS I, 321）。在这背景下中的榜样，茨温利提到了古代——他们的勤奋与繁荣是闻名的——马西利亚城（Massilia，现在的马赛市, Marseille），“要是人不能掌握技巧，并以此得以谋生的话，”便不能够成为市民。

茨温利在此还继续指出，在一个基督教的社会中不应该是不考虑精神领域的劳动也是与生存保障的体力劳动一样同样重要。尤其是这些精神领域的劳动存在这样的依据，它们必须作为代表着为辛苦的劳动者祷告和默想，由于体力劳动者辛苦的劳动而腾不出时间，茨温利这样说：

[261] Locher, Zwingli Botschaft, 600.

“你们应该自己去耕田，而且使得其他在你们家中的人也必须承担繁重的工作，而你们却沉迷于败坏斗殴之中。”（ZS III, 372）

这一点在茨温利看来是重要的，那就是与工作有关的基督徒美德也必须得到强调，也就是基督徒的工作伦理。茨温利主张体力劳动应该得到最大可能的公平。这就是以下的第一点：

“每一个能工作的人，都应该通过工作获得生活的收入。”（ZS II, 305）

茨温利看到他那个时代有一个特别业已存在的现象，那就是（包括年青人）自己投身到修院的修道生活中去，这样一来就不必在田里或者其它工坊中从事繁重的劳动，也有其它形式逃离工作、或者躲避工作的情况。这就表示，例如有的人原本能够劳动，不能祷告，就不应该欺骗奉献金、也不能通过欺骗的手段获得生活的维持需要。

这也就在基本上（不仅仅是关于体力劳动）不能有第二方面，集体中的人的一部分劳动，而另一部分不劳动。这就违背了自然律，也就是黄金法则，而完全相反的是，有的人进行某种经营，从其经营中可以获得利润。要是人想要别人工作的话，他自己就首先应该工

作。 “当你原本必须工作，而其他人需要你工作的成果”（ZS II, 372）， 那就是——正如茨温利有阐述的——不能忍受的。茨温利认为这不仅仅是公义的命令，这也是爱的命令。他强调：

“让我们都能得到相互交替的安息与工作，这是从爱而来的命令。”（ZS III, 372）

第三，人的劳动在茨温利看来不仅仅是上帝创造的余辉，而且勤劳与真诚的工作在茨温利看来是为了获得有美德的、和平的共同生活的保障所在。通过劳动并且通过与劳动相连的义务体系和交换体系，这已经很大程度上预先确定了一个社会的稳定性。

“对于耕种田地的人和得到爱而诚实工作的人，就此平安最大的价值，以及美德对于他们来说会最大程度地成长。”（ZS I, 409）

劳动与劳动的学习，形成和确定了品格。当基督徒的美德在他们里面真实存在的时候，工作也就取得最大的成功，也确定了美德在生活世界中的外化与表现。在人的工作中和工作的成果中发现了基督徒美德的外在表现形式。

茨温利继续确定这一点：“工作也使得身体生气蓬

勃和强壮。”（ZS I, 322）最后，工作有着规定的程序，而且“使得人保持着远离放荡和败坏。”（ZS I, 322）

这如同美德对败坏、灵对肉体、内在的人对外在的人所存在的威胁一样，工作也是这样在基督徒美德的意义中也是这样受到懒惰的威胁。这就是接下去所要探讨的内容。

3.2.2 懒惰与败坏

既然工作某种程度上是属上帝的，而且能够在美德上促进人，那么不劳动、不工作和懒惰某种程度上就是反对上帝的、对人的美德造成损害和破坏的。懒惰在茨温利看来，那是爱自己外在的表现之一。对此他说到：“自私自利的想法[……]，这是在你们中间已经存在的，使得你们从工作落入懒惰”（ZS I, 322）。懒惰在茨温利的那个时代已经是一个大题目，而茨温利对懒惰也是不断的提及并且进行批评。

懒惰属于大败坏，因为懒惰总体上是其它的败坏汇集到一个人身上的表现。故而茨温利就懒惰的立场可以用一个谚语来表达：懒惰是一切恶习的开始

（Müssiggang ist aller Lastern Anfang）。从茨温利的作品中我们可以读到，懒惰就是“不劳动[……]乃是每一种败坏与轻率的温床。”（ZS I, 235）

茨温利在其作品中一再反复断定（体力）劳动的病症与危机：“通过劳动将使得所有的人不再被供养。”（ZS I, 322）他强调在每一种工作面前一直不断有更多的人裹足不前。这就产生了体力上与精神上产的危机，所以茨温利就此强调：“病痛，都是从懒惰而来的”（ZS I, 322），比如肥胖症和酒鬼。他又指出了精神上的恶果，比如没有动力的内在惰性的发展——内在消极、内在的懈怠不断恶化。茨温利特别明确地警告年轻人要警惕懒惰与懈怠。因为懈怠与懒惰那是会不断成长的恶果。要是青年人早早就落入懒惰与懈怠的网罗之中的话，那将会导致一辈子浑浑噩噩。所以茨温利不断强烈地反对懈怠与懒惰：

> “要是无耻的落入懒惰之中，并且任其在一生之中不断膨胀，这样看来，就完全如同那些落入恶习之中的寄生虫和蛆一样。”（ZS I, 241）

关于这体力劳动的危机，茨温利看到三点的原因。第一个原因或多或少是与其雇佣军、军队服役阶段有关。第二个原因存在于僧侣的工作关系与社会关系所表现出来的。而第三个原因就与礼拜天联系在一起的懒惰有关。

至于第一点就是与以上已经阐述了的茨温利在军中的服役阶段联系在一起的。[262] 茨温利对这一记忆联系那些有关对工作错谬的认识、并对其进行深入分析。他看到，雇佣军服役就是对年轻人不应该有的一种蛊惑。在此有了冒险、装备、陌生、战友伙伴关系和军事的的名望，这些对青年人的诱惑是巨大的。而还有另外的——理想上的——通过参战能够获得丰厚的军饷和佣金，这是通过工坊之中或者是田里的长时间的辛苦劳作所不能够得到的。[263] 这样一种冒险的憧憬与快速获得金钱对年轻人来说有着巨大的吸引力，并且激起他们内在的渴求，这就使得年青人不再对从事传统的劳作有兴趣，

---

[262] 请参考本书第一部分I, 1.3 以及第三部分 III, 4.1.

[263] “对于年轻人来说，有这样持续不断地的一种可能性存在，就是通过快速的和冒险的方式获得金钱与荣誉，使得他们完全就不再有兴趣去从事粗重的、需要耐心的劳动。”（Locher, Zwingli Botschaft, 594）

甚至这些传统的工作被抛弃掉了。

对此，茨温利明确反对：要是年轻的男人都从各自的家里被拉去参加雇佣军，这将对于所有参加雇佣军的人来说会产生各种各样的恶果。不仅仅是家庭在是否决定自己的家人加入雇佣军上内在产生分裂，这一点是明显的，而且也没有存活的保障，也会导致这些参军的人失去劳动的能力（劳动的技能）。除此之外在从军过程中养成的酒瘾与赌瘾某种程度上也会耗尽他们的佣金与军饷。他们带回的不是财产，反而往往只会带回家的是病痛和赤贫，这也就使得他们的家庭更加贫困。茨温利不余遗力地告诫到：“不管这些轻易赚来的金钱如何成为人们所追逐的对象”[264]（ZS I, 323），与之相对的基督徒诚实的劳动是更加具有价值的。

关于第二点，那就是关于圣职人员的懒惰成为茨温利批评的中心对象。茨温利并不是批评教会的圣职人员不工作，并不是批评他们并没有从事如同农民或者是手工艺者的体力劳动。如果教会圣职人员正正当当劳动，他们的劳动是有意义的劳动，而且他们从事非常重要、

[264] Hervorhebung v. Vf.

具有价值的任务。而这有价值和重要的使命首先就是在讲道和牧养关怀中“上帝话语的教导”（ZS I, 406）。这样的工作并不是一直是容易的工作，这一工作应该是完全与懒惰完全相反的：具有非常大的工作量，这不是现在牧师工作量能够相提并论的。茨温利自己就常常工作到精疲力竭甚至落入了“超负荷工作”（ZS III, 358）的状态之中。

而这里所关注的是那些托钵僧侣，他们并不从事讲道与牧养中进行福音宣教，他们就是懒惰的人。对这些托钵僧人，茨温利建议“他们应该消失。”（ZS I, 406）

茨温利在这一点上的是通过其特别的清楚和冷静的头脑来认识的。他并不是要这些懒惰的僧侣立刻被取消，所要立刻禁止的是：禁止招募新生力量加入托钵僧侣行列，借此，这些托钵僧侣与其联系在一起的懒惰也就会慢慢消失。

茨温利同样认为“圣职人员不相称的[……]人数，滋生懒惰”（ZS III, 329）。而再看看他们的十一奉献、避静和任务，也无一承担了福音方面的工作与使

命。茨温利认为这是懒惰教职人员在业已认识到的、被控制的死亡的危机之中，这也就是一个机会。因为借此就会迫使人们认真的寻找一个真实有效的方式方法，用以抵挡懒惰。这样——茨温利希望——基督徒的生活就能够得以推动。就此茨温利写到：

> “富人和托钵修士们，的确整个这样的教职阶层应该完全除去。”（ZS I, 406）而且：“简言之，不必要的圣职人员的去除不会对世界造成损害。反之会培育劳动，去除大众的懒惰和恶习，并且借此培育上帝所喜悦的生活。”（ZS I, 407）

在最后的第三点上茨温利从福音的自由为背景[265]对禁戒礼拜天工作提出质疑。基督教的礼拜天被认为和犹太人的安息日联系在一起，于是禁止工作。如同斋戒的规定一样，礼拜天不能工作也是作为天主教会的正式规条，而且进行监控和神圣化。[266] 茨温利在这一点上坚持正确的宗教改革立场。他通过《圣经》对教会有关礼拜天禁戒工作的规条进行检验。他自然而然地首先从

[265] 请参考本书第二部分II, 3.3.

[266] 请参考本书第二部分II, 3.3.

《出埃及记》中的诫命着手进行分析：

> “要认识安息日，并且把它当做圣日持守。
> 在六天里你应该劳动和作你的工；第七
> 天是为耶和华、你的上帝的日子。”
> （出20,8）[267]

作为准确的、透彻的和批判的圣经读者，茨温利当然接受《圣经》中宣布安息日的工作禁规的条款。但特别重要的是与之有关的一个插曲，也就是《新约》的教导，有关“安息日掐麦穗”（可2:23-28）的解释。其中记载了耶稣和他的门徒在一个安息日走在加利利的路上，他们路过一片田地，门徒用手掐麦穗，这样可以得到一些麦粒，他们也吃麦粒。他们在安息日掐麦穗吃的事被法利赛人发觉了，门徒的行为被解释为收割。收割就是工作，而按照犹太人的规矩，在安息日工作就违背了安息日的规定。法利赛人就来找耶稣，质问耶稣关于门徒的行为，是否他不守安息日为圣日。耶稣就以非常著名的话回答了他们：

> “安息日是为人而被设立的，并不是人

[267] 经文引文按照2007苏黎世版《圣经》。

为安息日而设立的。”（可2,27）[268]

这对于茨温利而言，礼拜天的神圣并不需要有绝对的工作禁戒。他毫不怀疑的认为，礼拜天是神圣的，那就是在于这一天教会信徒聚集在一起聆听上帝的道。在崇拜之中教会信徒聆听上帝的道、坚定自己的信仰、领受上帝的恩典。礼拜天的崇拜是“基督徒的欢庆聚会，借此我们都因为上帝的恩典而蒙福”（ZS I, 66）而礼拜天也是人得以安静、休息、并且身体与精神得以调养、更新的一天。但是——如以上内容相关的——礼拜天不应该是作为懒惰的理由。在茨温利1523年所写的《最后的叙述》中关于这一点写到：

“在《圣经》里我找不到有一处说到，[在礼拜天]崇拜而不能做任何其它的事。我真的知道，要是人在礼拜天真诚崇拜之后到田地里去，按照时节，收割、修剪、除草或者进行其它的劳作，而不是浑浑噩噩的懒惰，上帝会更喜悦的。”（ZS II, 291）

[268] 经文引文按照2007苏黎世版《圣经》。

3.3 国家与政权

3.3.1 国家形式与基督教信仰

茨温利最后作品中的一个——1531年所著的Fidei ratio（《基督教信仰的解释》）中，他区分了三种国家形式、政体：君主制、贵族统治制和民主制。茨温利理解君主制就是由一位国王统治国家，他“以人性和公义施行带领。”（ZS IV, 326）而贵族统治制就是“最好的人来统治社会[……]关注百姓的公义与人性，在百姓中拥有权力。”（ebd.）而最后的民主制就是“就是全体人民施行管理的权力。”（ebd.）

在茨温利看来政治统治制度的内在意义中所代表的人性与公义，从伦理的角度上来说，这是比较重要的、值得关注的。而与人性和公义相关的那就是基督徒美德的概念。就此茨温利认为每一种统治方式在基本上可以被划分为权利表现的基督教模式的结果。统治和政权严格上来说只能是基督徒的政权与统治。茨温利对这些主题一直反复加以阐述，而且有其独特之处：

> “要是上帝的道不能得到始终不渝的、清楚地讲述的话，那么他们[注：当局者]的统治和政府就不会更好、更安宁、更友好、更有效率。”（ZS II, 352）因为：“没有任何其它的政府或政权的教导会比基督的教导更好。”（ZS I, 193）所以：“时至今日我们的社会与国家能够保持稳定，乃是建立在那人不能摇动的根基之上。”（ZS II, 395）故而茨温利得出这样的结果：“只有、也唯有基督徒能够正确施行统治。”（ZS III, 389）也就是说：“唯有、单单唯有一个人是基督徒，他才能是合宜的、优秀的政府官员。”（ZS III, 391）

然而，也有以上所说的君主制、贵族统治制和民主制统治方式的扭曲、变形的形式。那就是那些与公义和人性不相称——或者与基督徒美德背离的政治管理模式。也就是大体上说，那些导致已有的伦理冲突的情况：人在善与恶、美德与败坏、灵与肉之间彷徨，作为基础，统治理论在其上使这些极端尖锐化。因为在此不

仅仅是一个个体的伦理斗争，而是整个社会、整个集体落入伦理冲突的状况之中。茨温利称之为民主制、贵族制和君主制恶化、变异的副产品。

因为，要是第一种政体——君主制脱离了人性和公义的基督教理念的话，暴君、独裁者就出现了，君主制也就成为独裁专政统治。而暴君与独裁者所要的无非就是自己要得到虚假、错谬的自由（而不是基督徒的自由），也就是“自己想要干什么就干什么”（ZS IV, 36）。[269]

至于第二种——贵族制要是脱离了基督徒的美德，要是政府官员“并不爱大众，而是爱自己”（ZS IV, 326），那贵族制就成为寡头政治。也就是说，只有少数几个人（而且不是最好的）凭自己的喜好瓜分了权利和国家。[270]

民主制——也就是第三种——要是萎缩了，并且离弃了基督教的影响的话，那就会落入一种状态，茨温利

[269] 请参考本书第二部分II, 3.3.

[270] 贵族制(Aristokratie)的希腊语来自aristos一词，其意为：“最好的、卓越的、最优秀的”。

用希腊语来表达：systasis和systremma[意识形态的极端集权威权体制][271]。总体上就是通过联合会、党派教育和阴谋，其宣传的是为要服务大众，而实际上是按照“自己的欲望与需求”而行。（ZS IV, 326）systasis和systremma是从外科医学的概念沿用到政治上的术语，现在已经几乎不为人所知。不过它们有显著的特征：封闭的、管制的教育、极端自私的病态化状况、阴谋论的确立、可替换的现实化概念，以及愤怒的、仇视的、挑衅的意识形态，这就是其一直所推广的。

在君主制与暴君独裁制、贵族制与寡头政治、民主制与意识形态的极端集权威权体制的对抗上，茨温利一再重复强调核心的主题，也是此前已经一再提及的内与外的主题：内里的人与外面的人这一主题。外面的人是属肉体的、属世界的、是那败坏的和犯罪的人，那内里的人是属灵的、敬畏上帝的、有美德的和行善的人。外面的人寻求自己自私的需求，那内在的人依靠上帝的道

[271] Systasis在古典希腊语中是在政治的语境中，表达集权、党派、阴谋或者是密谋。而systremma是从动词systrepho而来，意思是集中、集合、或者是一统。（vgl. Menge Güthling, Wöterbuch, 666f.）

和耶稣基督。[272] 内里的人的意志积极地寻求上帝的旨意，遵循基督的lex Christi （法则），而外在的人的意愿在于追寻自己自私自利的想法、寻求满足自己那自私的目标。这一外在的人与内里的人之间的区分在茨温利的国家与政体理论上起到非常关键的作用，扮演了重要的角色。

国家（教会也一样）是团契生活的外在模式，这对于茨温利而言是明确的。国家（以及与之相连的政体）有着特定的功能，而国家的功能不在于“每一年的收入增加”（ZS III, 417）。茨温利相对于这样的一种严重错谬持不同的看法，他认为：

> “要是单单竭尽所能获得丰厚税收，那会是一个好政府。”（ZS III, 417）

国家要是在财政上削减，那将会是一个超级弱小国家的表现。在茨温利看来国家的功能中的第一项在于获得外在的“安宁与和睦”（ZS III, 400）而且“能够持守总体的公平与正义”（ZS III, 412）；而当然这

[272] 请参考本书第二部分II, 2.1; II, 2.3; II, 2.4.

里是人的公平与公义，而不是上帝的公义。[273] 所以政府与国家应该关注的是，能够使得所有人有着“平静与安全的生活”（Zs III, 402）。他们保证“和平与安宁的持守”（ZS III, 394），同时也有“任务去维持公众的权利与安宁。”（ZS III, 414）

国家的功能（和睦、和平、公义、安宁与安全）在茨温利看来只有通过政府的坚定信念才能施行与实现的，也就是这些执政的人自己能够，同样国家也一样能够按照内在的人的本质，而不是按照外面的人的本质，才能实现的。也就是说，一旦统治者或者统治集体不遵循基督徒美德，而是凭自己的自私，那么就会使得统治方式产生蜕变与溃烂：君主制成为暴君独裁制、贵族制成为寡头政治、民主制成为极端集权威权政治体制。反之亦然，要是政治体制建立在基督徒美德之上，那么就会取得成功与果效。就此茨温利便触及了时至今日仍然是非常重要的主题，也就是只有一些政府能够获得成功，其间的参与者所处的位置（统治者与被统治者、政府与被管辖的）以及政府的外在表现方式（君主制、贵族制与民主制）联系在一起。茨温利认为对于每一种政

[273] 请参考本书第一部分I, 2.4.

治体制都一样：

> “当好的法律能够得到良好的贯彻的时候，这个政府将是有力量的和神圣的。”[274]（ZS III, 391）因为，他这样询问：“要是其间内在的配置缺乏的话，好的法律也就是落空了，还有什么能帮助好的法律得到贯彻与落实。”[275]（ZS II, 378）

这不仅表明，国家的法律与法规是正当的、公平的表现（原则上也是所有的国家的事务）与正确的落实与施行。在这里相关的是两个面都有其作用：不仅法律是从基督徒美德而来的内在的呈现所定立的，而且这些法律也是从基督徒内的而来的内在的呈现加以施行与落实的。这就准确的表示了茨温利认为一个政权需要有理念上的、伦理的核心，而这只能单单从基督信仰与基督徒美德从里到外所活化出来的。从这一点上，以及从其内在的角度上来看，政府与教会就有了交叉。当然，茨温利也阐述了政府与教会的差别：“政府与教会根本就没有完全一致的诉求。”（ZS III, 390）

---

[274] Hervorhebung, v. Vf.

[275] Hervorhebung, v. Vf.

当好的法律得到好的施行的时候，也就是说，当所有的人从内在上遵循法律，也就有了这样的可能：不再需要政权、法律和法庭等等。这也是茨温利一直与浸礼派辩论的一个理由。[276] 理论上会有一个没有政治统治的社会，其间我们将

> “不仅弃绝了恶行，而且我们完全的意念与追求[……]从内到外，完全的圣洁。”（ZS II, 44）

能够达到这样的程度，茨温利觉得在原则上是可以想象的、而且也是有实现的可能存在的。应该说明的是，茨温利补充说，“可耻的行为被弃绝，而且不再有言语与行为上的罪。”（ZS III, 395）上帝的公义将统治这里，而且将会在每一个个体身上得到实现和建立。但是茨温利强调这一点绝对不能有错误的理解，他强调：

> “这唯有在另外一个世界能够出现，因为这

[276] “而那些[浸礼派]人这样说：基督的教会必须这样纯洁，她完全不需要政府；基督徒不争论，他们顺从；他们不上法庭，即便当他们遭遇不公正对待的时候，即便他们也被架到炉子上的时候，他们向人也显明了这样[……]我会回答说：我们有这样的基督徒教会吗？”（ZS III, 391f.）

个属世的世界是这样抗拒无罪的享受。”（ZS III, 395）

这就是说：在我们这个现实的世界中基督徒的美德还是不能完全实现。所以还需要政权，故而正如茨温利所强调的，还需要顺从政权。就此我们也就进入顺服与不顺服政权的问题。

3.3.2 顺服与不顺服

3.3.2.1 顺服

在理想的（基督教的）国家里，将没有政权来管制，因为所有的人都从上帝公义的内在信服中而愿意活出美好的、与耶稣基督相一致的美德来。在《最后的论述》中，茨温利写到：

> “就是你们曾向他犯罪，现在转向上帝，这样你们就不再需要诸侯或者官员，如同没有堕落之前还在乐园里一样。”（ZS II, 354）

而实际上是这样——正如茨温利1523年的《上帝的义与人的义》中所总结一样——所有的人都落在败坏的

权势之下，而且不断落在其权下。（可惜的是）一样在基督徒中也有偷盗、谎言、离婚、贪婪、做假见证、以及“谋杀与杀人”（ZS I, 175）[277]。所以也需要人的公义——如以上已经看到的——尽管有缺陷、不完全和缺欠的，即便如此也是必要的公义。人的公义是“疼痛的治疗方式”，这如同《最后的论述》所说的。政权及其统治也就是应该建立、应该实施和应该保持的。这在政权与其人的公平、正义上对于茨温利来说是最基本的：基督徒应该顺服政权。

这一基本的认识，也就是基督徒必须顺服政权，茨温利从《圣经》中清楚地得到这一信息，有三处关键的经文是茨温利所引用的。第一处是《马太福音》第22章21节下半节：“凯撒的，归给凯撒；而上帝的，当归给上帝。”[278]（ZS I, 187; II, 353; IV, 327）。而第二处不断被引用的、与这一点相关的经文就是《使徒行传》第5章29节下半节：“听从上帝应该多于听从

[277] Vgl. auch ZS II, 254：“因为我们现在没有转向上帝，就是我们曾经向他犯罪，人必须有上级，预防不公平。”

[278] 经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。

人”[279]，（ZS I, 192; ZS II, 368; ZS III, 395）。第三处关于基督徒顺服政权的最重要经文，那就是使徒保罗在《罗马人书》第13章1-7节的经文[280]。

《罗马人书》的这段经文，茨温利多次对其中的部分进行详细地分析：在1523年的《上帝的义与人的义》中已经阐述这段经文，后来针对这段经文他分析和总结出10个要点（ZS I, 189-209）。在1525年《真宗教与假宗教的评论》中对《罗马人书》第13章1-6节做了篇幅很长的阐释（ZS III, 407-417），关于这一段经文的核心，茨温利认为就是第一节的经文，他写到：

“在上有权柄的，人人要顺服，因为没有国

[279] 经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。

[280]《罗马人书》第13章1-7节：“1 在上有权柄的，人人要顺服，因为没有国家权柄不是来自上帝的。掌权的都是上帝设立的。2 所以，抗拒国家掌权的就是抗拒上帝所立的；抗拒的人必自招审判。3 做官的原不是要使行善的惧怕，而是要使作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的吗？只要行善，你就可得他的称赞；4 因为他是上帝的仆役，是与你有益的。你若作恶，就该惧怕，因为政权不是徒然佩剑；她是上帝的仆役，为上帝的愤怒，报应作恶的。5 所以，你们必须顺服，不单单是因上帝的愤怒，也是因为出于你们的良心。6你们交税也是为这个缘故，因他们是上帝的设立的管事，专管这事。7 凡你们有欠的，就当还上。当纳税的，就纳税；当报税的，就报税税；当敬重的，敬重他；当恭敬的，恭敬他。” 德文经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。

家的权柄不是来自上帝的。掌权的都是上帝设立的。”（ZS I, 189）或者“每一个人都应当服从那已设立的政权，因为没有权柄不是来自上帝的，它们都是上帝所设立的。”（ZS III, 408）

来自《罗马人书》的这一段话对茨温利来说，一开始是不好理解的。但是从茨温利的释经中可以明确的是，这段经文不能单方面理解。在茨温利看来，要是认为《罗马人书》中的这段关键性经文只是单方面讲述政权的合理性与人顺从的义务的话，那么这段经文的意思就大打折扣了。对茨温利来说，这段经文明确的讲述了政权的相对面。而且他知道，怎样爱在上执政的，并“发出这话语的雷鸣响声。”（ZS III, 410）

但是，这只是对这段经文一个方面的理解。因为在茨温利的理解中，这段经文不仅仅是关于政权的正当与合理性、并且呼吁人顺服政权而已，也是提醒和呼吁政权的执政者要负责任地行使他们被付托的权利。也就是说在这段经文的背景中，政权在其行使管理权的时候必须自我批判和自我谨慎与自重。君王、贵族和百姓的代表人应该具有严谨的态度不断询问，是否他们作为执政

的责任是否正当，不至于被人质疑他们的权柄乃是上帝所授予的。

进一步看《罗马人书》这一段有问题的经文，不仅仅是关于第一节，在看待政权上，第4节更应该认真看待，所以关于这节经文茨温利有以下的翻译，他写到：

> “因为上帝的仆役[译者注：此处仆役是阴性词汇，相应的是上一节所提的政权]是与你有益的。”（罗13:4）。“所以政权在其职能中是为了使人得益处。”[281]（ZS III, 413）

政权在其职能上是为了使人得益处。这也是同样不容易理解的。这表示，政权自身应该不断自我审视，其自身是否服务所有人的福祉。尤其是看到一直会出现没有能力的、尤其是那些年幼被摄政的人成为统治者，还有面对许许多多滥用权力的事情发生，茨温利在这一点上有着极大的怀疑：政权是否真的一直为所有人的福祉而存在。茨温利极为强烈谴责大部分的执政掌权者那“野兽般的挥霍、玩乐和咒骂”（ZS I, 190），尤其

[281] Hervorhebung v. Vf.

是他们那“无限度的追求穷奢极欲”（ZS III, 412），他在《真宗教与假宗教的评论》中写到：

> “他们毫无意义地耗尽了你们所有的财产，以求自己能够感觉好点。即便是如此无耻地挥霍，他们也从没有感觉到满足。当他们玩乐的时候，钱整箱整箱地花，而你们钱袋中的钱币根本不够他们那样挥霍。他们疯狂酗酒，想要能够得到好一点的感觉，以至于整桶整桶地倒酒[……]。他们乱搞男女关系，以至于给人有一印象，憎恨所有的贞洁的婚姻。他们和妓女们羞辱了所有的，这就是可怜的教士，有一位美貌的、聪明的女人或者一样的女儿。你们所有的一切就这样被挥霍掉，他们不仅仅通过礼金、税收和利息从可怜的百姓那里收刮金钱，而且压制、拷打、转而便耗尽一切收刮而来的民膏民脂！显然那些诸侯就是为此而生的，为要压制整个世界。”（ZS III, 412f.）

茨温利在这所描写的是与基督教美德没有任何丝毫关联的政府的样子。这样一种统治方式实际上就是为了

满足统治者自私自利的嗜好而已。这些官员在茨温利看来，他们是被爱自己和自私所辖制。在这样的政府之下，政权为要使人的益处这样的特性根本就不存在，相反：他们滥用职权成为所有人的害处。而就在这一点上正是当权者应该一直有一面镜子的原因所在，这样他们才能够审视自己是否与上帝所设立的政权相称。

> “要是一个政府在行使其权力的时候成为了所有人的害处，那就应该自问，如何能够配得基督徒政权的名号，他们不仅仅如同盗贼和强盗一般夺取所有人的财物，而且他们就如同瘟疫一样成为所有人的梦魇。要是说这样的政权是上帝的仆役的话，那撒旦也是，撒旦就是那在四处抵挡、蒙骗和堕落的。”[282]（ZS III, 413）[283]

茨温利在此关于政权的核心问题，这正是康德（Immanuel Kant）特别强调的关于道德上原型的雏

[282] Hervorhebung v. Vf.

[283] 参考茨温利1524年所写的《致瑞士联邦友好与严肃的警告》中的内容，其中有着相同的内容。

形。[284]这两者都涉及到检验机制，康德认为所有的行动都应该被检验是否合乎理性、合乎道德律。茨温利也提到这样的检验，不过茨温利所提到的检验的依据不是后来康德所说的理性，而是上帝的旨意，在关于政权这一点上，更为具体来说，茨温利指的是上帝的公义。[285]

与之相关的伦理问题是：与当权者的管辖权相一致的应该是专权的呢？还是有尊严的恩慈的父亲一样，就如同上帝通过耶稣基督所显明出来的那样？答案当然是自明的，按照茨温利，执政掌权者“不应该是奴隶主一样[……]，而是要如同父亲一样”[286]（ZS III, 420）

[284] 请参考、对照ZS II, 372.茨温利建议统治者：“要自我严格审视，看看你是否就是上帝为要砍去他身上一切不好肢体的剑。[……]为此你只能单单在上帝自己所赐下的律法中学习。这必须成为你的准则。”

[285] 请注意，以马内利·康德（Imanuel Kant）在其“道德律”的概念中所提出的道德的原型（Kant, KpV, A 57）如同其所强调的“意志的神圣性[……]就是一切充足汇集的智慧[=上帝]”（a. a. O, A 58）。 参考Kant KpV, A 57f.：“一切充足汇集的智慧成为控制，不是作为原则，与客观法则不同，以权力表现出来，而神圣性的概念，就是为其意志而有的，不是在一切的实践之上，而是在一切实践所限制法则之上，其间就是约束力和义务。这意志的神圣性也是一个实践的概念，这就有必要成为那接近永恒，也就是最终能够获得理性本质的原型。”

[286] Hervorhebung v. Vf.

针对以上所描述的统治方式的扭曲表现，便有了对政府和政权不顺服的问题，也就是对政府的反抗问题。

3.3.2.2 不顺服

对于茨温利来说有最基本的一点：基督徒应当顺服政权。而对于已经被蒙蔽（在茨温利看来就是与浸礼派不同的）的对立面，“[……]出于正当，而对政权的不顺服是许可的。”（ZS III, 397）也就是说是不应该的。即便政权并非是敬畏上帝的，甚至是不信的——实际上也是存在的——导致了苦难和败坏，也总是必须有顺服的义务。在这一点上，每一个基督徒都是被呼召，在这样的不确定的状况下要凭基督一样的忍耐来承受。

> “要忍受所有的暴君，即便他们并没有在信仰的道路上；因为你们在不信的统治之下，并不会是徒然的。要么是上帝要借此惩治你们的罪孽，要么就是要试炼你们的忍耐。”（ZS III, 399）[287]

[287] 茨温利特别强调：“人听从那不信上帝的，直到主使他脱离其统治的辖制，或者指明一个计划，使他如何得以免除被压制或被迫害。”（ZS IV, 327）

以上茨温利的这一段引文（“……即便执政的并没有走在信仰的道路上”）不会引出一个自然而然的结果：对抗政权的权利自然就没有了，或者是必须“降服在现存的秩序之下”（ZS III, 402）。茨温利更多的在这一点上看到尤为迫切的是对政权的警戒，现存的政权应当能够清楚地证明自己的正当性。旧约中先知对当权者的呼吁与警告就是一个非常清楚的例子，而且——正如茨温利在1524年所写的《谁是动荡的肇事者》里面所阐述的——每一个人都有义务为执政掌权者祷告。基督徒应该祷告上帝通过圣灵启迪、光照执政者的心，使得官长们以上帝的公义作为他们施行社会公义的唯一基础：

> “所以，所有的人都应该心存战兢的忧虑，并且要不停歇地呼求上帝，赐下他知识的亮光给执政的官员们，抓住他们的心，使得他们那刚硬的心转而归向父上帝。”（ZS I, 401）[288]

然而在茨温利看来顺服的义务乃是具有严格边界

[288] Vgl. auch ZS II, 361：“基督教信仰的教导都应该真诚地加以关注，使得所有在上帝里的人都为执政者代祷。”

的。其一，要是当执政者狂妄、蛮横地要想要辖制人们的良心与灵魂的时候，这就逾越了这边界了。[289] 另外一个，要是执政者要以统治权限制或者禁止上帝圣道宣讲的自由的话，那也就逾越了边界了。[290] 这一点在以下有关战争与和平的内容中还要进一步阐述。[291]

茨温利基本上认为人应当顺服执政掌权的，而基本上也坚持，“人可以脱离政权。”（ZS II, 392）但是，正如茨温利在其《最后的论述》中所写的，脱离政权并非是通过“杀戮、战争和暴动”（ZS II, 392）。他在这个著作中更多的是建议以另外的方式来脱离那些有问题的统治者的管辖。[292] 在这点上，茨温利认为大体上有三种可能：第一，那些政权（不信上帝的）中的

---

[289] Vgl. ZS I, 191：“他们要辖制人的灵魂与良心，这已经不是在他们的誓约之中或者是顺服与否的事情了，因为他们根本办不到。”Vgl. a. a. O., 202：“因为他们[执政者]并不是被设立在上帝的道之上或基督徒的自由之上。”

[290] ZS I, 192：“不应该、也不能有任何诸侯可以反对上帝圣道的传讲，或者阻挡人向人宣讲上帝的道。”Vgl. auch a. a. O., 203：“你们[官员们]并不是人们灵魂或良心的主。”

[291] 请参考本书第三部分III, 4.1.

[292] Hervorhebung v. Vf.

官员是通过正式的选举得到其位置的；第二，他是在一小群上层人士中被选拔出来而得到统治位置的；第三，他是通过继承而成为执政者的。举例来说：第一种如同瑞士联邦议会选举系统所选举出来的官员；第二种如同德国皇帝是通过在选帝侯中推举出来的统治者；第三种就像是哈布斯王朝的君王继承者获得统治权一样。

关于第一类被选举出来的统治者，茨温利提出非常简单的程序建议：

> “要是君王或者统治者通过全体民意被选举出来的，那么，要是他行恶，就通过全体民意再把他罢免；要不然的话，选举他的人就要与他一同承担责罚。”（ZS II, 393）

同样对于通过第二种方式成为统治者的人，这是在有被选举权的小圈子中被推举出来的，咋一看解决的办法也并不复杂。茨温利建议，选举人所组成的小选举圈，既然作为选举人，既然由于他们错误的决定，那么同样解铃还须系铃人，就由这些选举人一起罢免有错谬的执政者。不过，这非常有可能，那些不公义的、不信上帝的统治者有可能干涉，而使得（通过谋杀）他的对手、抗议者保持沉默。这样的危险实际上茨温利已经预

料到了，茨温利认为要是这样的话，人至少要“光荣的，为了公义而大义凛然面对被害”（ZS II, 393）。但是要是谁不敢承担这个风险，那他就必须忍受暴君的暴政统治。

第三种情况是不信上帝的残暴统治者乃是通过继承而得到统治地位的，茨温利对此进行讨论的时候，其态度与立场并没有完全明确，茨温利在这一点上持非常明显地有保留的立场反对世袭继承模式。这不仅仅是由于统治者在被统治者面前缺乏合法性，而且也是由于此后会一直存在危险，未成年人或者精神有障碍的人获得担当责任的位置，可是他们完全不够格或者不适合所处的位置。与着相关的，茨温利想到《传道书》第10章16节：“这是一个有祸的国，他们的王是个孩童。”茨温利非常明确地强调：

> “当一个暴君不是人选出来的，而是通过继承而得到的，我真不知道，这样的统治权的根基从何而来。[……]我也不知道，没有人民的拥戴与认可究竟如何能够继承国家统治权。”（ZS II, 393f.）

而对于出现这样的一种情况：这样的统治者获得统

治权，成为暴君，想要辖制人的灵魂，并且压制上帝道的宣教的时候，茨温利也提出了自己的建议。针对这样的情况，茨温利建议，“全体人民要一致地罢黜这样的暴君。”（ZS II, 394）在这一点上重要的是“一致的决定”[293]（ebd.），而且这个一致地罢黜不是一“没有次序的暴动” （ebd.）或者是 “民众的暴乱”（ZS I, 401）。这样一致的决定更应该是——正如茨温利在其1524年所写的《谁是暴乱的始作俑者》中所写的——百姓一致通过罢黜不信上帝的君主。茨温利非常坚定地询问到：“要是百姓都一致罢黜了他，他的权利还能在何处存在呢？”（ZS I, 402）

总体上，在茨温利看来，有着足够多的可能途径来罢黜不信上帝的统治者。然而对于茨温利的方式方法却是基本难以实行的，这有两个基本原因：第一个，对于百姓而言，他们非常难以达成一致意见。尤其是面对事情发生的时候，要形成一致罢黜政权，这个非常难以实现。达成必要的一致性，要在现实政治活动中来实现是非常复杂的事情。关于茨温利所提的第二方面不可能实

[293] Hervorhebung v. Vf. “一致”这一点上是在基督徒美德的一个代号。

现的原因是，不仅仅是执政者会背离信仰，就是在百姓中间也有部分人会背离信仰。而且因为百姓在道德的立足点上基本上并没有什么更高之处，使得他们能够“审查暴君的无耻行径”（ZS II, 394）。就此茨温利自己总结和警告说：

> “不是缺乏方法和途径来罢黜暴君，所缺乏的是总体的合法性。你们要提防了,暴君！福音会产生出正直的人民。”（ZS II, 394）

3.3.3 税收与纳粮

纳税、纳粮和其它的义务总体而言也是属于顺服政府的义务。这一思想的关键基础也是源自茨温利一再引用的经文，也就是上文已经提到的《罗马人书》（罗13:1-7）。其中第6-7节的经文：

> “6你们交税也是为这个缘故，因他们是上帝的设立的管事，专管这事。7 凡你们有欠的，就当还上。当纳税的，就纳税；当报税的，就报税；当敬重的，敬重他；当恭敬

的，恭敬他。”[294]

对政府基本的顺服包括尽义务、交税和纳粮，这原则上是不可缺少的。不过，同样在这一点上茨温利有不同的见解。因为一切与金钱有关的，在茨温利看来原则上其下会隐藏不断增加的危险，在败坏的权势中的当权者会落入贪婪、贪心、贪财的败坏之中。[295]

茨温利用他那个时代有名的短语来表达——Reginna pecunia[296]（ZS I, 390）——“女王、金钱”；正如今天广为人知的“金钱主宰世界！”

这就是使徒保罗所说的，交税与纳粮是按照神圣的命令，这肯定不是自然而然的。[297] 而这其中重要的伦理依据在于（正如以上已经论述过的）：原则上所有的税赋、纳粮和税收的征收都应该合宜，这是与福音、与

[294] 德文经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。

[295] 请参考本书第二部分 II, 2.1.

[296] Hervorhebung v. Vf.

[297] Vgl. ZS III, 416：“因为现在有的诸侯当他们听到说，必须按照上帝的命令交税的时候，便贪婪地大张其口，他们对‘故而’这个词汇根本就没有注意，什么原因使得人应该交税呢？借此他们要为社会的安宁守卫。”

上帝的道相称的，换言之也是与基督徒的美德、上帝的公义应该相一致。税收、税赋和纳粮必须是公平、公正的，这也是与在上帝的道、耶稣基督的道中的公共社会金钱的美德相关的。执政者必须坚守法律的公正性，“尽可能地靠近上帝的公义。”（ZS I, 208）

茨温利权且持守这种假设的极端立场。以上已经提及在其1523年所写的重要作品——《上帝的义与人的义》中就表现了茨温利的这种极端立场，认为任何一种私人的财产形式都是违背道德的。简言之——不过这个说法的背景在此没有更多详细的资料——那就是“一切的财富都是不公义的。”[298]（ZS I, 204）

所有的财物都是不公义的！这就必然有一个结果。因为这样就意味着，本质上所有一切与资产相关的事物（十一奉献、税收与纳粮、农奴制度）也是完全不公义的。[299] 而在本质上也是如此的。而乃是茨温利伦理学

[298] Hervorhebung v. Vf. 茨温利进一步写到：“我们不能否认的是，一切的财富都属于上帝，所以所有的财富都应该为上帝的旨意服务，然而，我们都未曾这样做过。我也无法理解，一个富人，他的心放在现今的拥有上面，还能够真正相信上帝。”（ZS I, 204）

[299] Vgl. dazu Opitz, Zwingli, 50.

的强化，如果不会太过过激的话。他所考量的是直接与十一奉献、交税、纳粮有关的问题，而且这是现实之中最为突出的问题。

与有关对执政者不顺服的问题的解释上一样，在此也是非常明确的，一切暴动、暴力反抗和鲁莽行动在伦理上都是不应该考虑的。“人的团契应该持守和平”（ZS I, 200），在此同样是基督徒最高的指导标准。

关于交税、纳粮和奉献方面茨温利讨论了四个方面的问题：买卖与佃租的债务、十一奉献的变质、税收的结清、高利贷。在讨论这些具体的问题的时候，其严格的的立场的多样化是非常明显的。

3.3.3.1 买卖与佃租

第一：在关于买卖与佃租的债务方面，茨温利的观点是非常明确的，在买卖与佃租上要按照已经谈妥的价格进行。买卖双方与佃租双方必须是双方自愿缔结的合同关系。也就是说在这一点上，可以接受也可以不接受。而一旦双方自愿缔结了买卖或者租赁合同，那就必须信守合约。这不仅仅是与：pacta sunt servanda(遵约、守信)，而且这也是与以上所阐述的基督徒公义与

顺服的美德相称。这是非常清楚的，从基督徒的角度上来说，每一个人都有义务在买卖的价格上和租赁关系上“在上帝和人面前[……]持守约定的合同进行支付”（ZS I, 201）。

3.3.3.2 十一奉献

关于第二方面，十一奉献的交纳，茨温利区分了“世界上的财物的” 十一奉献（ZS I, 201）和“灵性上的”（ebd.）十一奉献[300]。前者指的是农民使用土地而必须向地主交纳的份额（“大十分之一”），而后者指的是为了善的目的交纳给教会、慈善基金会、修院和教会的慈善机构的十一奉献（“小十一奉献”）。

通过茨温利的讲道，通过好的——改教的——圣经理解，对十一奉献的合法性进行质疑，很激烈地对这一交纳的合理性与正当性进行质疑。而事实上，对此并没有充足的圣经证据，这是在一系列的历史的发展过程中才建立起来的做法，再者在其时代中经济的角度上也是不足以成立的。故此对于茨温利来说也是重要的是对此

[300] Zum Folgenden vgl. Opitz, Zwingli, 48ff.

必须有一个解决的办法——这个办法是不至于“损害人的关系和秩序”。[301]

茨温利从基本上反对由执政掌权所设立的十一奉献，这样也就是使得总体上顺服的义务与执政掌权之间的冲突。在此有两个条件：第一必须是当权者所确定的十一奉献会损害一些人，而且由此会有不可避免的负面影响，而且所设立的十一奉献是违背基督徒公义的美德。因为，要是有人要购买某一货物，而以十一奉献为人的重担，使付出不合理的高昂的价格（远高于那些无附加的正常价格），那么这人应该通过废弃这不平等的十分之一而取回一部分钱，因为那不仅是不公平的，而且就是盗窃和抢夺。而第二方面就是：政府应该监督，使得十分之一不至于被误用和滥用。当十一奉献一旦被误用和滥用的时候，就应该立刻得到规正，也就是加以惩治。因为单从这一点来看，如果不断持续有滥用与误用十一奉献的事情发生，便会使得社会有不安定的危险，甚至会有暴动和骚乱的危险，而政府的首要功能就

[301] 请参考ZS I, 208：“人不应该在属世的物质上而损害人的关系，反之，当人受到不公正的压制的时候，不要离开上帝的道，而要在公义的政府力量帮助下谋求得到正当，不是容忍而已，而使得基督的教导被混乱地职责。”

在于保持公共社会的稳定与安宁。故此茨温利写到：

> “政府的义务应该监督十一奉献不被滥用与误用，一旦发生，应该立刻采取措施。简言之，如果不处置误用的行为，那这政府就是不公义的政府。应该考量，何处会有持续不断的误用和滥用，就应该及时采取解决的办法；要是放任的话，比如会有暴动和骚乱来反抗这些误用和滥用。”（ZS I, 202）

关于教会的十一奉献，也就是给予教会、修院、基金会、主教座堂和唱诗班的资金交纳，茨温利看到存在着一系列的滥用与误用，那是必须被废除的。关于这一点在其1524年所写的《谁是暴乱的始作俑者》中明确地阐述了这一点。茨温利在此认为最为严重的错误，一方面是教会通过十一奉献而致富（其首要的是教皇成为“吝啬鬼之父”）[ZS I, 353]，另一方面——也就是第二个最为严重的谬误在于——也是明显的，十一奉献的权利被出卖掉了。这两种重大的谬误完全与教会最初的十一奉献的精神是相违背的，因为教会最初的十一奉献收纳的原意在于供养教牧人员和教会中穷人的需要，而这却被最大的谬误所掩埋掉了。要是教会的十一奉献

通过任何的方式收取的话，那就必须再次回到恰当运用的轨道之中，也就是“通过十一奉献的收取，能够维持穷人和牧师必要的生活需要”（ZS I, 354），并且是在地方堂会的范围之中。

3.3.3.3 利息

第三方面关于利息的问题，有不同情况的利息：一种情况是所谓的抵押、购置的利息，也就是“土地租金的利息”[302] 或者是“土地抵押借贷”[303]， 其间因为租用土地而必须支付的租金，这是一种抵押而产生的费用。这种和另外因为单纯金钱的借用而产生的利息不同，这种利息的概念是借出一定数额的金钱，并由此获得利息，茨温利称这后者为“金钱交易”（ZS I, 207）。就此他认为这是高利贷、暴利，因为当人从借出的钱中获取利息的时候，在本钱之上增加利息，通过利息不断叠加，必然会产生利滚利。

从神学上如何对利息进行评判，大体上与十一奉献的看法是接近的。本质上是利息的支付。然而，却没有

[302] Grimm, Art. Zinskauf, 1527 (Hervorhebung i. Orig.).

[303] ZS I, 439 (Anm. 24).

什么明确的圣经依据的支持。更多的是：“利息是不合乎上帝公义的。”（ZS I, 204）[304] 从这一点上，茨温利一再以新约中的经文呼吁：“借给人，不要指望偿还”[305]（路6:35下）[306]。这正是按照基督徒公义的美德，也就是依照上帝的公义。

然而事实上却存在私人财产——茨温利曾在其本质上认为这是不公义的，不过他没有想要废除、而且也是不能废除——使得利息事实存在，这是与基督徒美德的理念背道而驰的。这首先是有关抵押利息方面，如果在收取利息上，那所收取的利息应该必须是与“抵押物部分的总额相称的额度。”（ZS II, 204f.）。具体说来：要是一个物品的价值是100古尔登，并且其最终的获益能够达到50%（50古尔登），也就是相应的收益就是50%。要是借贷一方获得25%（25古尔登），那么给予

[304] Vgl. auch ZS I, 351, 茨温利认为“其它的利息都是直接与上帝的公义相违背的。”

[305] 经文引文按照2007年苏黎世版《圣经》。同时请参考《出埃及记》第22章24节：“你们若借钱给我百姓中的穷人[……]你们不可放债的一样，向他们取利。”（译者注：苏黎世版《圣经》是《出埃及记》第22章第24节，中文和合本《圣经》是《出埃及记》第22章第25节。）

[306] Vgl. dazu ZS I, 204, 205 und 207.

借出方的就是能获利25%。当然这样的具体措施还是违背基督徒公义的美德的，不过这总体上是“没有过分的剥削”（ZS I, 205）。

如果利润的获得是按照土地的收入来决定的话，而当土地欠收或者是极端天气导致的损失的情况下[307]还需要支付的话，这就是超越了伦理的边界了。茨温利在此非常愤怒：“这就太过分了！”（ZS I, 205）。这就是滥用了利润收取，这是“不好的利润的榨取”（ZS I, 205）。茨温利就此认为，利润的收取不应该超过5%。而当出现这样的逾规，也就是超过5%的利息的时候，执政当局就应该给予规整和整肃。茨温利提醒说：

> “执政当局应该[……]干预苛刻的苛捐与高额利息的榨取。”（ZS I, 206）

对他而言，并不是——此前是这样进行的——而是在利润收取上应该得到“执政当局的确认”（ZS I, 205）。

关于借出钱（没有通过土地或者货物作为抵押）而收取利息，茨温利的立场是非常明确的。如果是执政当

[307] 茨温利也考虑到遇到冰雹等极端天气（Vgl. ZS I, 409）。

局借出钱，那么借钱的人“便有支付利息的义务”（ZS I, 207f.）。这直接与顺服执政掌权的义务有关，茨温利对此并没有异议。然而就是执政当局在这样的借贷关系中也应该尽最大的可能寻求合乎基督徒公义的法则。

至于高利贷，茨温利立场是非常明确与坚定的，因为这是通过借出钱而获得异常高昂的利息。当人利用危难的时机，通过借出金钱而谋取高额的利息，这就是“肮脏的金钱交易”（ZS I, 208）[308]。关于这一点，不仅仅是与基督徒公义的美德相违背的，而且：茨温利声明，这是“上帝所厌恶的，这是上帝不能容忍的”（ZS I, 208）。也就是说，这种金钱交易的利润必须被禁止。而这就是执政当局维护伦理与权益上的正当性相关。

> “执政当局不应该容忍其管制之下的人，不管是犹太人还是其他的人发放高利贷的，不管是收取部分还是全部的高额利息，都不能

[308] 请参考茨温利在1524年所写的《谁是暴乱的始作俑者》中写道：“要是年利率每年都按照比例上升的话，土地的拥有者最后也会被推翻。因为土地税最终会反过去吞灭高利贷的债主自己。”（ZS I, 394）

容忍。”[309]（ZS I，208）

3.3.3.4 税收

最后第四方面是关于茨温利对税收的理解和阐述。大体上来说，基于以上所提到的《罗马人书》第13章6节及以下的经文，交纳税收是应该的。这属于对执政掌权者的总体意义上的顺服。但是如果结合基督徒公义的美德而言，也就是按照上帝的公义的角度来说的话，这却并没有具体的规则。

征收税赋的权利，历来就存在许许多多的问题与谬误。茨温利不仅仅考虑到执政者通过“无数的纳贡与赋税”（ZS I，389）用以填补执政者那显而易见的漏洞。他非常明确的看到那些高级圣职人员享受着税收的优惠。“圣职人员赋税上的豁免[……]、赋税与税务上的豁免”（ZS I，209）而且在附加税赋可以豁免，就是不公平的税务，总体而言“都是违背上帝的公平与诫命的。”（ebd.）

故此，茨温利不仅一次谈到出于良心而对其时代中的政治负担。而最终就是要实现这样的团契：成为团

[309] Hervorhebung v. Vf.

契，能够使得自私与爱自己不再有存在的位置，或者这样的团契，其间那些人的自私自利被控制，从而能够回到基督徒的美德之中的团契之中？

茨温利对此的回答是正确的，并且为要得到第二种情况：进入基督徒美德之中的团契，他把这基督徒的抉择分配在团契的官长或领袖身上。认为他们应该是在领受托付中承担责任，应该有着守望的作用与功能。应该监督，以求得社会中的人与人彼此之间有着正当的关系——使得那些人们生活之中不安定、不确定的因素能够被戒除掉。而茨温利毫不怀疑，这样监督只能通过执政当局——也必须只有通过执政当局——能够得以施行：

> “合法的执政当局的职能就是监督[……]。他们的权职也就是按照上帝的诫命来施行，当我们不能按照上帝的诫命行事的时候，他们应该按照上帝的诫命来使得人生活在上帝的旨意之中。其间他们应该监督，一旦发现人们违背了上帝的话或诫命，没有在人的公平与正义之中行事为人的话，应该给予禁止，而且对于那些错误的，就是没有按照人的公平与正义行事、没有合宜与公平行为的

时候，必须给予禁止。”（ZS I，210）

3.4 战争与和平

3.4.1 和平与和平主义

和平在茨温利的伦理学之中扮演着重要的角色，在此再一次明显表现了他伦理学的中人文主义的痕迹。不过，人文主义和平的理念在茨温利的神学中都是被重新加以解释的。在一些转换的时刻中已经表现出这一点了，如以上已经提及的，和平代表美德的内在目的。[310]

人的伦理基本状况就是意志的斗争，茨温利描述其为肉体与灵之间、败坏与美德之间、外在的人与内在的人之间的相互斗争。而这一斗争能够得到解除，也就是基督徒的美德能够胜过败坏对人的控制。当基督徒的美德进入人的意志之中，和平也就回到人里面。

这内在的人中存在的心灵的平安也会对外在的共同生活产生作用，和平作为社会的表现（内在的与外在的政治上战争的豁除）乃是个体和平的结果（心灵的和平乃是对上帝的道相信的结果）。在其1523年所写的《最

[310] 请参考本身第二部分II，2.3.

后的论述》以及1524年所写的《牧人》中便清楚描述了个体伦理与社会伦理之间相互的关系：当团契中的成员

> “相信上帝的道的时候，也就不会有其它的可能，而是在此便充满最大的平安、友谊和爱”（ZS II, 379）或者：“谁要得到平安，那就必须毫不犹豫地接受上帝的道。”（ZS I, 277）

茨温利极为看重和平，也就有了和平主义的趋向。乌尔里希·加贝勒（Ulrich Gäbler）在这一点上就认为茨温利具有“和平主义的理想。”[311] 这在茨温利的伦理学中也是不难看出的。茨温利伦理学中的和平主义的趋向交织穿插在整个事物的本质之中，因为这就是基督徒信仰自身所具有的。

基督教就是——正如茨温利所认为的——“人的内在倾向和平”[312]（ZS II, 362）基督宗教的实践无非就是要使得趋向和平的生活实践得到实现，这也就是基督徒信仰的印证所在。茨温利关于和平主义首先是从圣经

[311] Gäbler, Zwingli, 133 (Hervorhebung v. Vf.).

[312] Hervorhebung v. Vf.

的依据而来的。按照《诗篇》第77篇，关于人的灵魂可以说，“没有他[上帝]，就得不到安息”（ZS I, 152）。而茨温利基本上对此毫不怀疑，“上帝[……]呼召我们，进入和平之中生活”[313]（ZS II, 393）。因为上帝并非是“纷争或争闹的上帝，而是合一与和平的上帝”[314]（ZS III, 221）而在《以弗所书》第2章14节中就这一点直接联系耶稣基督自己，因为“他就是我们的和平”[315]（ZS II, 32）。联系《歌罗西书》第1章20节，他是我们“与上帝的和平，藉着他的血得以进到父上帝面前”（ZS II, 205）。

基于和平主义的这些圣经依据与基础，茨温利自己作为反对战争的热情先驱和争取和平的坚定辩护者。[316]在其格拉鲁斯工作期间，他便强烈地反对参军——雇佣军。[317] 在其1523年所写的《最后的叙述》中便回顾了自己在格拉鲁斯的工作，那时他便决定了反对“战争和

[313] Hervorhebungv. Vf.

[314] Hervorhebungv. Vf.

[315] Hervorhebungv. Vf.

[316] 请参考本书第一部分第一节第三点，I, 1.3

[317] Vgl Haas, Zwingli, 37

招募士兵，甚至把这一工作作为自己首要的工作。”（ZS II, 363）[318] 他鞭策——正如以上已经提及的——“战争[乃是]一切败坏的学校”（ZS I, 97）。而且他总是向他同时代的人毫不掩饰地揭示战争的灾难性影响：不计其数的人死亡、财物的损毁、农田与城镇变成废墟、信仰受到威胁、共同秩序完全被打乱、礼俗与道德完全败落。[319] 在战场上性行为的混乱，并且战后把这些恶习和性病带回家。雇佣军行不公义的事情，使得瑞士联邦大受亏损：自由、忠诚和统一，这些都被污损了。另外还有许许多多不太明确的事情，使得茨温利在格拉鲁斯期间致力于“使得战争之中的瑞士联邦转向和平的道路。”[320] 这些共同促使了茨温利成为完全反对

[318] 茨温利具体所指的是1521年的皮亚琴察夺取之战（Piacenzerzug）。皮亚琴察夺取之战是“苏黎世为外国势力服务的之后一次战争。”（Egli, Piacenzerzug, 87 [i. Orig. z. T. hervorgehoben]）。皮亚琴察夺取之战的名称由来是由于苏黎世的雇佣军与教皇国缔结合约，夺得了帕尔马（Parma）和皮亚琴察（Piacenza）两座城市。

[319] Vgl. ZS III, 420: “那些死者的尸体使我沉默，财物与土地都因为战争而毁坏，城市成为废墟，我们使得贞洁的少女堕落，信仰收到威胁，社会的公义被丢弃，和蔼可亲的人成为野蛮人！这就是战争所带来的。”（Hervorhebungv. Vf.）。

[320] Opitz, Zwingli, 77.

雇佣军制度的突出代表性人物，因为雇佣军制度乃是：

> “这样，参与战争就是为了军饷而使得人落入了不人道的、无耻的、罪恶的之中；所以我所得到的结论就是，参与战争，无非就是杀戮，并且在其间大大的犯罪。”（ZS II, 384）[321]

这一些就是线索，在于说明基督徒美德和战争基本上是不一致的。基督徒的讲道那是和平的讲道，而不是战争的讲道。而且基督徒讲道者应该是发对战争，支持和平。就这一点茨温利也结合了他在苏黎世的时期相应的经历，

> “[他]在正直的基督教的城市——苏黎世真诚的宣讲和平之道。”（ZS II, 361），的确“职份就是必须宣讲和平之道。”（ZS II, 362）

基督教讲道人应该是一个和平的讲道人，而基督徒应该是和平与温和的代表，基督徒应该推动和谐与和平的生活。从这一点上来说茨温利阐述了一个几乎是极端

[321] 不过在这一点上茨温利已经提到了要是战争是按照上帝的命令，有可能是“上帝命令[……]，没有法律依据去杀人，例如在战争或者类似的情况中，那么人应该听从。”（ZS II, 383f.）

的和平主义的思想：“基督徒就应该完全远离武器[……]”（ZS I, 235）

不过茨温利的和平主义并非是极端的和平主义。早在其格拉鲁斯其间对战争与雇佣军制度的批判的时候，茨温利对雇佣军的批判是有所保留的：“战争[可以]是为了善的警告、为了政治的和平的恰当手段。”[322]而当他在苏黎世推动教会改革，关于浸礼派所提出那些极端的观点，茨温利就大多都不能认可。而关于浸礼派所倡导的（茨温利是持反对立场的），

> “人不应该发动战争，即便是有暴君、不信上帝的、暴力的、强盗在我们日常中肆孽、杀戮和纵火的时候。”（ZS IV, 341）

茨温利反对浸礼派所倡导的这些极端的立场。不过，以上以及提及到：“基督徒应该完全远离武器[……]。”（ZS I, 235）但是这句引文所包含的基本信息，其间的信息并非是完全的。要是只是以偏概全的话，会意味他持和平主义立场，事实上，很明显的是茨温利的和平主义并没有完全形成。事实上这句子来自茨

[322] Gäbler, Zwingli, 34.

温利有关教育的论述，具体而言，这是茨温利1523年写给其继子格罗特的“一个好的家庭如何教育青年人”。其中涉及到的是有关青年人是否应该学习使用武器与否。其整段的内容是：

> “基督徒应该完全远离武器，在国家安定与和平的事情应该尽可能远的远离武器，因为上帝[……]毫不怀疑地会护卫我们。不过要是对他而言是正确的话，他也会让我们持武器，因为他装备我们的手去战斗。要是人真的决定学习战斗，而且是带有目的，那就是去守护上帝使我们在其间的祖国。”（ZS I, 235）

茨温利基本上是持守和平，基督徒原则上应该远离武器。这与基督徒在人的共同生活中推动美德的持守是相一致的。但是，茨温利的和平主义乃是现实的和平主义，应当明确意识到这和平主义是具有边界的。这是中庸的和平主义——正如乌尔里希·加贝勒（Ulrich Gäbler）所说的——“相对和平主义的立场”[323]。20世纪80年代的和平运动的那种极端的和平主义对于16世纪

[323] Gäbler, Zwingli, 42.

的人来说是完全陌生的。战争与暴力在人们日常生活之中是大量存在的，相对于今天的西方世界，尤其是是西欧来说，那时候的战争与暴力斗争非常频繁。尽快在此其间也是习惯化的表述。故而应该强调的是如同彼得·奥皮特芝（Peter Opitz）关于茨温利和平主义的评述。奥皮特芝认为那是“原则上放弃军事上的措施”。[324]

> “这种和平主义只不过是苏黎世地方堂会牧者，也是16世纪瑞士公民的和平主义。”[325]

3.4.2 战争与改教

茨温利所生活的时代是一个政治引起或多或少、不断有战争的时代。政治上的追逐通过谈判的协商，如果不能实现便诉诸战争。卡尔·冯·克劳斯威特（Carl von Clauswitz）有一著名的话：“战争就是暴力的方式，为要迫使对手来按照我们的意愿行动。”[326]而且

---

[324] Opitz, Zwingli, 105.

[325] Opitz, Zwingli, 105.

[326] Clauswitz, Vom Krieg, I, §1,2.

“战争纯粹就是通过其它手段的政治进一步行动”[327]——这就非常明确了。苏黎世改教的领导者也试图通过军事的手段来对付瑞士内部的反对者。

茨温利生活的时代是一个充满军事冲突的时代。茨温利肯定知道瑞士联邦一直向南扩张直到吉奥尼克大战（1498），而在意大利战争中有诺瓦拉（1500）被出卖的深刻记忆、帕维亚之战（1512），胜利的诺瓦拉大战（1513）以及在马里尼亚诺战役中的大败（1515）——这是茨温利个人有参与的——即便只是外围参与。[328]

意大利的战争要上溯到1458年开始，此后瑞士联邦通过与法国联军参与了比克卡战役（1522）和帕维亚战役（1525），战争或近或远不断发生。在外围参与上也让人记起在德国的希尔德斯海姆的护卫战（1519-1523）、德国中部与南部的农民战争（1524-1526）、或者是土耳其的入侵（1521）以及奥地利与土耳其的莫哈扎之战（1526）。茨温利的时代是变动的时代，而这变动的时代充斥着战争。

---

[327] Clauswitz, Vom Krieg, I, §24,17.

[328] 请参考本书I, 1.2.

在瑞士联邦内部自从老苏黎世战争（1440-1450）之后便不再有军事冲突。[329]九十年之后瑞士联邦才又有了内战，那就是因为瑞士改教的发展与扩大中逃难的人所引起的。与这相关的有两个战争：第一次是1529年的第一次卡佩拉战争和1531年的第二次卡佩拉战争。而其中的第一次卡佩拉战争并非是真实的战争，而是由于抗争所引起的较小的冲突，不过1529年瑞士联邦已经进入战争的边缘。整体的力量已经被切割为两派敌对势力，从宗教改革转而进入了改教战争。

而战争的缘由那是由于改教而产生了两个不同的阵营。第一次卡佩拉战争的前期主要是围绕着所谓的“共同主权”的问题而发起的。[330] 这些区域的管理与领地

---

[329] 关于老苏黎世之战，Vgl. Maissen, Schweizer Geschichte, 51ff.

[330] “共同主权”原是四个老瑞士联邦在原有的领土中一种共有的体制。在茨温利的时代有一些联邦的区域属于独立的区域（Kantone）：施维茨州(Schwyz)、吾利（Uri）、下瓦登（上瓦特州和下瓦特州Unterwalden, Obe- und Nidwalden）、卢塞恩（Luzern）、苏黎世（Zuerich）、楚格（Zug）、格拉鲁斯（Glarus）、伯尔尼（Bern）、弗莱堡（市, Stadt Freiburg）、索罗图恩（市, StadtSolothrn）、巴塞尔（市, Stadt Basel）、撒芬豪森（市, Stadt Schaffhausen）、阿彭策尔（州, Land Appenzell）。这些地方紧密结合构成瑞士联邦。此外还有一些“组合的地方”（=联合一个或者多个地方构成的）。那就是某些教会修院领地，圣加仑市包括瓦莱州（Wallis）和一部分德国南部高地的城市，例如米尔

主权原本是每两年一轮换。而现在由于苏黎世区域，例如福来安特和巴登共同领中的教会由于改革而发生分裂，于是便有了潜在的冲突。原有轮番管治由于改教拥护者负责管理而对“老信仰者”（罗马天主教信徒）的地方长官形成了钳制。

茨温利认为自己有义务去护卫改教。他不能容忍有老信仰者的地方长官压制与干预自由的讲道（脱离原有来自罗马非福音的前设、或者其它政治行动的讲道）[331]。

这正是茨温利支持战争的神学依据所在，这也是与他有关执政掌权教导的主线是一致的。[332] 这样关于基

豪森（Mühlhausen）。然后还有第三种所谓的“共同领地”。它们历史上是脱离哈布斯王朝所独立出来的邦（形成了共同的管治区域，Vgl. auch Maissen, Geschichte der Schweiz, 44f.）这些区域便由瑞士各邦分管。（例如巴登公候国Grafschaft Baden，福来安特Freiämter，罗伊斯和宾芝河区域Reuss- und Bünztal，或者是图尔高公候领地Landschaft Thurgau）。这些区域由各个地区的轮流管理与管治，每两年更换一次。最后第四类是护民管统治(Protektorate)。这些综合性区域是通过军事的干预，通过交换或者是获得保护权的区域。

[331]当麦森（Maissen）在其《瑞士的历史》中所理解的，就这一点上过于夸张的，“呼吁自由的讲道[……]（只是）为了讲道的自由”。（Maissen, Geschichte der Schweiz, 90.）

[332] 请参考本书III, 3.2.

督徒和平主义也就有了一个严格的界限与底线，这界限与底线就是当上帝的道自由的宣教被钳制的时候，当时在瑞士联邦内部便有五个州[333]　　拒绝给予自由福音宣讲，这样就已经突破了界限与底线了。茨温利就此已经准备好为之辩护与斗争。

茨温利的依据并没有一个内在的严密的结构。按照基督徒的理解在和平中共同生活这是信仰实践的目的所在。而这一目标的实现唯有人们通往上帝的道和耶稣基督的工作不被限制与钳制才能够实现的。因为耶稣基督的工作与教导以及上帝的道是使得人们内在得以更新的前提。而只有通过信仰得到的内在更新才能使得人们拥有外在和平相处的结果。

反之，当人们有了不被限制与钳制的通往上帝的道和耶稣基督的角度与事工的时候，人们也可能没有得到信仰。内在的更新与随后的灵魂的安宁，并由此而来的社会的和平也不能实现。而这样的社会也就没有和平，反之会被败坏的战争所占据。而改变这一点，上帝的道必须被坚立。在这样的情况下唯有通过战争，这逻辑的

[333] “五个地方”是三个“原初的州”：史瓦兹(Schwyz)、吾利(Uri)、温特瓦特(Unterwalden)，以及卢塞恩(Luzern)和楚格(Zug)。

基础简言之：以战争对付战争，以求得到和平，或者说以火灭火。茨温利自己写到：

> “谁要得到和平，那就毫不迟疑地接受上帝的道，这在今天是非常明确的，要么他就不能得到和平。”（ZS I, 277）

这就意味着战争了，而事实上也发生了战争。茨温利对瑞士联邦的拒绝和否认从神学上进行三方面阐述。第一方面就是行动状况的共同体（Tun-Ergehen-Zusammenhang）的逻辑（以上已经提及的），在所阐述的背景之中，战争是对拒绝者相应的惩罚。这就如同是对背弃上帝的战争惩罚（在旧约之中多次提到的情况），所以要对那些没有福音的地方弃绝福音的人发起战争。

第二方面是第一方面的进一步发展：茨温利从头到尾就是瑞士联邦人，在其心中几乎没有整个瑞士联邦另外的命运与出路。独立、道德的一体化、而首要的是瑞士联邦的自由对他而言是最为关键的。这从他对史瓦兹的呼吁中就可以看出：

> “史瓦兹在你的荣誉之下保持忠诚，

要护卫好，以抵挡外来的君王。”[334]（ZS I, 100）

在茨温利看来福音的宣讲乃是瑞士联邦的稳固根基。自由、忠诚和统一的中心价值对他而言唯有福音的背景和框架之下才能够实现。瑞士联邦中一部分区域拒绝福音的宣讲——在茨温利看来——它们不仅是对立的地区，而且会使得瑞士联邦陷入上帝的惩罚的威胁之中。故而他认为瑞士联邦有责任，能够实现上帝的道自由宣讲，借此能够得到自由、独立和道德的一致性得以实现。

由此也就得到了第三方面。茨温利对那些拒绝和非福音派的区域联盟是这样解释的，“我们为了上帝的道的缘故而被攻击”[335]。除此之外他从自己的角度提出了护卫战的理由。茨温利因为害怕瑞士联邦内部的联盟，德意志帝国和哈布斯王朝反对宗教改革，他进一步认为“应该对那五个瑞士联邦州发动坚决的、立刻的战争”[336]。茨温利此前知己已经预料到由于宗教改革的推

[334] 引文有所调整。

[335] ZS III, 27 (Hervorhebung v. Vf.)

[336] Haas, Zwingli, 260.

进会有战争发生，估计是1525年年底他起草了“建议对有可能的战争做出准备”。在这个建议之中他提出在广泛的范围内使用外交的手段和结盟的政治手，[337] 而进一步描述了好的召集人的必要素质：敬畏上帝、不自私自利、正直、刚毅、谨慎、有策略和谋略。[338] 茨温利所描绘的就如同一篇好的讲道。

同时也开始了具体的战争计划，通过楚格、拉帕斯维尔，或者通过图尔高发动对瑞士中部高原区域森林州（Waldstaette，瑞士高原森林地带，卢塞恩、吾利、史瓦兹，三个老瑞士联邦州）攻击。从灭火的例子开始，茨温利再次为发动战争的逻辑从获得基督徒美德的角度阐释，铺平了理论道路。茨温利这样写道：

> “而当发生火灾，那么人就必须采取行动来扑灭大火。要是他们以火给我们带来损害，从教堂街到史瓦兹人只需要点燃市政厅，那么整个城镇就会燃起大火。”——当然首先“快速从教堂被拿走的，那就是金的和银

[337] Vgl. ZS III, 10-20.

[338] Vgl. ZS III, 27ff.

的。”（ZS III, 22）

图13：茨温利之死，1531年10月11日卡佩恩
（20世纪奥古斯特·哈斯的作品）

1531年茨温利快速地参与了战争。大概由于食物的缺乏，在反对五个老瑞士联邦的战斗中，1531年10月11日一次不到一个小时的战斗中，以新教一边的失败而结束。[339] 茨温利苏黎世一边有400-500阵亡，其中茨温利自己及其继子葛罗德也阵亡。

[339] 关于这一内容，参考，Haas, Zwingli, 265-282, Opitz, Zwingli, 101-103, Köhler, Zwingli, 247-251.

那是神圣的战争吗？茨温利认为是神圣的战争吗？茨温利在人生最后的几个小时里所带来的教训——穿上铠甲、《圣经》换刀剑、讲台换战马，这不是与盲目的狂想或者是吉哈德精神无关吗？茨温利不想转向暴力，他只是想要使得上帝的道得到自由宣讲。而与此相关的是他在战争之中有另外一种可能，那就是ultima ratio。可以指出的是，对茨温利而言，战争远离了“道德的建立”[340]。

> “在一次小战争开始之前，在瑞士宗教改革初期时间里人们在分出胜负的时候，应该阐明的是，反对者可能只是刺入大腿的刺，为的是表明有抗争的能力，然而没有必要的血战应该避免。”[341]

在茨温利有关的作品中却没有一处能够查证，不过能够证明的是：茨温利的确相信上帝的道和耶稣基督福音的解放大能。他相信，福音与上帝的道在任何的境况下都必须达致人。而这些情况对于茨温利来说也就包括外在的情况：战争。在此，尤其是在此一点上茨温利是

[340] Mayer, Ethik, 289.

[341] Mayer, Ethik, 289.

他那时代的孩子。

4

结论

在本书中所探讨的有关茨温利的伦理学乃是与其时代背景密切相连的，而且本质上脱离不了他时代中具体的政治、文化和神学的状况。茨温利作为16世纪瑞士联邦的公民，这一点也是从他的伦理学中能够看出的。不过这并不表示他的伦理学是肤浅的，或者对于现代而言就可以搁置起来。因为宗教改革时期总体而言是转向新事情的一个过程，而且对新时代与现代有着深远的影响，同样宗教改革时期的伦理学对现代与新时代也有重要的影响。宗教改革总体上影响了改教时期的伦理学——同样茨温利改教时期的思想也影响了他的伦理学：指向福音。而福音是跨越时间限制的。

福音应该在情况不断改变的听众中不断被阐述——不变的福音向一直改变的人需要不断被阐述。把整个欧洲改教的面貌清楚地呈现出来，这也是可能的，就如同所呈现的，而且这一直是一个任务。而在此茨温利及其

伦理学扮演了重要的角色。当然茨温利的伦理学也有这样的情况，那就是显明了16世纪信仰与文化的特定情况。

以下将指出七点：它们会涉及到茨温利伦理所表明的高度道德严肃性（1.）；其背后的现实主义的人的形像（2.）；从《圣经》、具体而言从“登山宝训”而来的伦理的重点（3.）；他对道德主观性的批评（4.）；他具体伦理问题的高度衡量标准（5.）；他的伦理阐述中小心谨慎的特征（6.）；他的每一个伦理探索的优点与有限性（7.）。以下就这七个方面进行简要阐述。

4.1 茨温利伦理学有着高度的道德严肃性

第一，茨温利伦理学所呈现的，那就是高度的道德严肃性。茨温利在伦理的基础上毫不妥协的陈明了“什么是善？”“什么是恶？”而对于这两个问题，他得出非常明确的答案。作为神学家，他认为与上帝的思想相连的就得到善，而与没有神相连的就是恶。善，就是与上帝的旨意相符（上帝是最高的、唯一的至善）。恶，那就是与上帝的旨意相违背（而只是与人的自私自利相一致）。上帝那无穷尽的美善的旨意就是在跨越时间的

旧约的诫命（十条诫命）和超越一切时间的耶稣的教导（尤其是“登山宝训”）中显明出来。他们为基督徒的生活定位，而且确保了内在与外在的和平。茨温利对此深信不疑，而且他知道信靠上帝的旨意，而且他的美善只有在信之中能够得到。

茨温利并不是道德主义者。他的道德教训与命令毫无例外都是从《圣经》而来。其两极的思想表明了茨温利的伦理实现是没有妥协的余地的。而事实上，茨温利不讲伦理的随意性。他并非是毫不妥协的道德狂热分子，反之他一直是健康的现实主义者，他自己投身于社会之中，他看到社会中的无序与动荡不安，以及社会的混乱，尤其是人在道德基本状况上的问题。他描述这样的伦理基本状况是败坏与美德之间、恶与善之间、外在的人与内在的人之间、肉体与灵魂之间的斗争，给予了这样的伦理本质简单与明显的理论阐述。这就引出第二点：

4.2 茨温利伦理学立足于现实的人的形像

茨温利的伦理学是简单的和能够理解的，而这就是它的优点所在。在其基础的信息构建中已经阐明了，其

善的、美德的伦理本质是在基督徒信仰的基础之上彼此相互交叉形成起来的。

美善和美德乃是伦理形像的外在表现。通过它们使的人的生活中的努力结构得到提升，正如人的社会指引中对道德诉求在社会生活中不断得到提高。美善与美德是伦理的基本概念，它们是普遍能够达到的。茨温利接受它们，而且赋予它们神学、改教神学的解释。

而这其中便必然有关人的伦理基本状况的阐述。人在伦理上是极为不完全的，茨温利的伦理学在此对其进行现实主义的分析，分析了人和人的弱点。每个人的意愿——茨温利非常明确地认为——总是或多或少趋于败坏、恶、肉体。简言之，在每个人里面都有根深蒂固的趋向——茨温利一再强调——自私自利。而这样一种自私自利不仅仅是在个体的之中，而且也会在社会整体生活之中不断产生作用。人的爱自己、自私自利在个体身上所表现的，或早或晚会使得人不平安。而作用在社会集体之中的时候，使得社会不和平、社会动荡。这对于茨温利乃是在个人伦理不完美的知识上的首要伦理基础。

而同样在这一点上茨温利也不是道德主义者，因为他认识到人必定有其错误，而且会有伦理的抗拒。但是，这不是严格意义的道德主义。道德主义的指控总体上应该抛弃，非常明确、使人不舒服、无法达到的——正如茨温利所抛弃的——应该认识到个体的错误和软弱。但这就是茨温利伦理学中伦理严肃性的大部头所在。

伦理的基础知识告诉人，人在现实之中无法靠自己得到善，这就需要有别的抉择。而茨温利认为个人明确目标的抉择就在于定位在福音之上，因为福音是耶稣的生命与教导，而不仅仅是完全的美德的生活指引而已。福音乃是耶稣自己自己降卑和他完全为人牺牲，如此所有的人都不必对其伦理的完美有所怀疑。而最能够得到美善的可能的判断，不再由人自己的不完美决定，而是由其是否相信耶稣来决定的。每个人当然也有伦理抗拒的第二次机会，表明自己在善之中。必须在信仰之中信靠基督的生命与事工，这实际上是茨温利所认为的福音的内容，大喜的信息。

茨温利在人的伦理基本状况有多么的悲观，而他在人相反的可能就有多么的乐观，也就是人信靠基督就能

够脱离那败坏的错综复杂的关系，并且脱离恶的缠绕。自私，就是由于败坏而来的结果，不再对人的生活有绝对的主宰权。一旦人相信的信靠基督会除去败坏，那么相应的成功的生活就会得到。

4.3 茨温利伦理学以《圣经》、“登山宝训”为基础

1519年茨温利成为大修院的本堂神父，他便开始连续以《马太福音》的内容作为讲道内容。这并非是偶然的。《马太福音》中有著名的“登山宝训”，而“登山宝训”在茨温利的伦理思想中具有重要的意义。其伦理学的出发点与基础在于《圣经》，一方面是“十条诫命”，而另一方面“登山宝训”却有着特别重要的作用。

茨温利在其伦理思想中从“登山宝训”的亮光下得到新的思想。在中世纪的时候便区分了律法（praecepta）与忠告（consilia），与此相关的关键在于忠告（consilia）作为决定性伦理的内容。

而律法（praecepta）所指的既是十条诫命，而其

间最主要的是禁戒。而他们的效用只在于所谓的平均义务上（officia media），其内容还不是特别的基督徒特别获得的。[342] 反之：“登山宝训”中的忠告（consilia）乃是完全的义务（officia perfecta），因为通过它准确表达了平均义务的要求（十条诫命的禁戒=officia media）以及使得对邻舍的爱具体化。[343] 在此茨温利还不能开始严格区分律法与福音。

茨温利疏忽了这一区分，其间他也发现“登山宝训”中对人的要求也是不能完全做到的。人道德的亏缺既不能做到满足旧约诫命的要求，也不能做到满足新约中“登山宝训”的要求。

在这方面茨温利发展了一种立场，从人对诫命与

---

[342] Vgl. Klopfer, Ethik-Klassiker, 192:“平均的义务Media officia：其相应的是旧约的诫命（也就是十条诫命）。它们都是义务，是属于律法。人对照他们来行事为人，应该避免过失，但这与新约中人白白得到恩典是不同的。”（Hervorhebung, i. Orig.）

[343] Vgl. Klopfer, Ethik-Klassiker, 192：“完全的义务（Perfecta officia）：通过它使得世界不完全的得以改善，例如通过乐意助人、怜悯、爱邻舍。它们属于忠告（consilia）。它们的权威得到原则上的推进，在个人的权威上却是每个人都是一个活动区域，它们是新约精神的体现。由于它们自由的特征和较高的道德水准使得人想起旧约的诫命（media officia）”（Hervorhebung i. Orig.）

“登山宝训”的离弃（行为上的缺失）的角度上而言乃是缺失的人的义，但要就尽可能的实践天国宪章和“登山宝训”的实际施行。整体上人道德上的软弱并不使得“登山宝训”流于形式，反之恰好表明它的重要意义。

4.4 茨温利伦理学对道德主体有着关键性的意义

茨温利的伦理学是严肃面对道德主体的伦理学，与之相对应的是道德中的美德伦理的影响。但是，现代意义上的个体伦理与社会伦理的区分对于茨温利而言是不存在的。个体意识中伦理的问题首要关注的是个体的行为和生活，而社会伦理的主线在于社会框架下的状况，在其间的行为与生活。[344]

当然在茨温利的伦理学中并没有一个主体-伦理，例如德意志理念主义所提的。能够明确的是：茨温利的伦理学是严肃的道德个体的伦理学。他的伦理学是个体同时向下俯瞰道德悬崖的深渊、又因信仰的亮光不断得

[344] Vgl. dazu Fischer, Theologische Ethik, 57：“个体伦理所关注的是个体生活与行为的定位。[……]而相对应的社会伦理所关注的是社会结构的形式、以及人们在其间生活与行为。”

到提升的伦理学。茨温利的伦理学有着这样的伦理思维模式：那就是人的意志俯就在上帝的意志之下，也就是人的意志听命于上帝的意志，以上帝的意志为首要的。这是有力的、伦理的、真正的改教家的思想。

茨温利严肃地接受道德个体，并不是说他不关注共同社会生活框架中的道德行为，他也关注这些方面，例如他探讨了国家与执政掌权的。而世界与社会的形象是在伦理个体的基础上运作。茨温利并不是认为外在的结构必须被改变，借此人才能得到改变。反之他深信，人的内在得到更新与改变，相应的外在结构也会随着发生改变。但这一点并不是说，伦理的进程只发生在个体身上而已，一切道德的表现真正的主体就是严格接受上帝是最高的善。他在自己的道与耶稣基督里告诉了人，使得人能够得道。故而讲道在茨温利看来是极为重要的。它能够促动人，并且使得个体在社会中积极行出永恒的上帝的善来。

4.5 茨温利伦理学是具体的、具有实践意义伦理学

茨温利的伦理学并非是抽象的伦理学，并非只是发展最高的抽象原则而已，茨温利的伦理学是具体的伦理学。他的立场也就充分表现出他那时代中伦理发展的不足与缺陷。也就是说：茨温利的伦理也是通过一个高度的标准对其时代弊病的诊断所作出的反省，而一些他的诊断是具有时间超越性的。

茨温利批评执政当局与民众道德的价值的缺失，并且明确的定位于最高善的判断，他对普通大众美德失落的批判，以及批判伦理的随意性，以及对基督徒美德对社会保持稳定的功能，他批判腐败与自私（不仅结合雇佣军制度而已），致力于推动公义与统一，他对没有限制与监督的财政状况的批判以及对勤奋劳动（精神劳动与体力劳动）的阐述，他对理念自由国家的批判和他国家神学的高度期望——一个国家能够成功，唯有当它拥有好的法律与好的思想品质相一致的时候。这些至少对于现代必须真诚思考的问题来说都是非常有意义的，因为一个理想的没有凝聚力的国家常常会有致命的缺陷，

其间世界观的过分热情的运动会落入这缺口中，而且事实也曾不断有落入缺陷之中的。

4.6 茨温利伦理学是根据观察、小心谨慎的伦理学

茨温利在其伦理学中不仅仅以极大的道德严肃性构筑福音与人的生活世界之间的桥梁，而且他也是小心谨慎、慎思与准确的思辨模式，以他的谨慎代替仓促的行动，表明了观察与小心谨慎。在茨温利并不想要对社会行为进行颠覆的意义上，茨温利的伦理学并不是激进的伦理学。他的伦理学是定位在《圣经》之上的结果，而《圣经》对道德的要求并非是激进的、不是颠覆性的、也不是行为主义的转换角色、也不是对社会操之过急的立即行动。没有控制的行动，例如卡尔陶芝·伊尔廷根的攻击（Sturm auf die Kartause Ittingen, 1524），或者是暴力的从大修院中清除与破坏圣像的行为，茨温利都表示非常质疑的态度。反之，在去除圣像方面，茨温利采用了一个有序的和温和的移交给善会的方式。

茨温利的伦理学是一直寻求平衡可能的伦理学。只有在一种关系上茨温利不妥协，那就是当上帝的道自由宣讲受到系统的阻挡的时候。

茨温利的伦理学也是简单而明了的。茨温利的基本意愿是在其语言上能够让步。茨温利在此是这样的一个人，他接受人们、也采纳人们的语言。他具有非同寻常的语言能力，而他把这样的才华以最好的方式带进宗教改革的作品之中。茨温利愿意人们理解，他也愿意被人们理解。他要使得福音被理解，上帝的道能够被理解。他是——文字上（在他的书信与文章中）和口头上（在他的讲道、辩论与谈话中）——尽最大可能使得被人理解，而他的确就此表现出极大的创造力。瑞士德语时至今日仍然深受到赫尔维奇语言（瑞士德语独特现象）的影响，而茨温利的著述是其中一个重要的因素。而他的谨慎的、小心翼翼的、尽可能所有的变数和对立的观点都一并进行考量，而且伦理思考与反省尽最大的可能取得一致的有目的性的做法和方式直到今天仍然具有的影响力。

4.7 茨温利伦理学的有限性

茨温利的伦理学当然并非是万无一失的。最高的善的现实化，生活获得美德、公义、信仰、爱与希望在个人与社会生活中得到恰当的位置，而所有的个体不能一直有控制力和负责任。能够获得成功，那是恩典，而恩典不能被强迫的。茨温利伦理思想并非是伦理的狂热主义和极端主义，也包括伦理的天真与宿命论。

但是，了解自己的伦理的不完全和有限性，以及在福音的信仰中应该、也能够真诚地寻索得到合乎伦理的生活样式，所相信和所说的，正如茨温利对其一生有过描述，也作为他的座右铭：“我就是依凭上帝的工作。”[345]（ZS I, 82）

[345] Hervorhebung v. Vf.

附录

参考书目

资料

茨温利的作品被引用在以下的书中做相应的简写：

Huldreich Zwingli sämtliche Werke (Corpus Reformatorum 88-108). Hg. V. Emil Egli, Georg Finsler, Walter Kähler, Oskar Farner, Fritz Blanke, Leonard von Muralt, Edwin Künzli, Rudolf Pfister u.a. 21 Bde. Berlin, Leipzig, Zürich 1908-2013. (=Z)

Huldreich Zwingli: Schriften. Hg. V. Thomas Brunnschweiler und Samuel Lutz unter Mitarbeit von Hans Ulrich Bächtold, Andreas Beriger, Christine Christ-von Wedel, Rainer Henrich, Hans

Rudolf Lavater, Peter Opitz, Ernst Saxer und Peter Winzeler. 4 Bde. Zürich 1995. (=ZS)

其它资料

Actensammlung zur Geschichte der Züricher Reformation in den Jahren 1519-1523. Hg. Von Emil Egli. 2 Bde. Zürich 1879.

Aquim, Thomas von: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Hg. Vom Katholischen Akademiker-Verband. Bd. 18 (II-II, 57-79). Regensburg 1987.

Aristoteles: Metaphysik. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) - XIV (N). Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar hg. Horst Seidel. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ. Hamburg^{3} 1991.

Augustinus: Bekenntnisse. Mit einer Einlei-

tung von Kurt Flasch übersetzt, mit Anm. versehen u. hg. Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Stuttgart 1989.

Augustinus, Aurelius S.: Confessiones. Capita selecta. Edidit Andreas Labhardt. Frauenfeldae 1949.

Augustinus: De libero arbitrio. Vom freien Willen. In: Ders.: Theologische Frühschriften. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und erläutert von Wilhelm Thimme. Stuttgart, Zürich 1962, 29-363.

Augustinus, Aurelius: De trinitate (Bücher VII-IX, XIV-XV) lateinisch deutsch. Neu übersetzt und mit einer Einleitung hg. V. Johann Kreuzer. Hamburg 2001.

Augustinus, Vom ersten katechetischen Unterricht. Neu übersetzt von Werner Steinmann, bearbeitet von Otto Wermelinger. München 1985.

Calvin, Johannes: Unterricht in der christ-

lichen Religion. Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Im Auftrag des Reformierten Bundes bearbeitet und neu hg. V. Matthias Freudenberg. Neukirchen-Vluyn 2008.

Clausewitz, Carl von: Vom Kriege. Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz. Hg. V. Marie von Clausewitz. 3 Bde. Berlin 1832-1834.

Erasmus von Rotterdam: Ein expostulatioon oder klag Jhesu / zu dem Menschen der uß eygenem mutwill verdampt würt. In latin durch Erasmus von Rotterdam beschrieben / durch meister leo Jud Pfarherr zu Eynsidlen vertütscht. Getuck zu Zürich durch Cristophorum Froschouer im jar M. D. XXII.

Erasmus von Rotterdam: Handbüchlein des christlichen Streiters. Echiridion Militis Christiani. Übertragenb und eingeleitet von Hu-

bert Schiel. Münsterschwarzach 2015.

Geothe, Johann Wolfgang von: Prometheus. In: Ders.: Werke. 16 Bde. Hamburg München 1996, Bd. I, 44-66.

Hölderlin, Friedrich: Hyperion oder der Eremit in Griechenland. In: Hölderlin: Sämtliche Werke. Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe im Auftrag des Württerbergischen Kultministeriums hg. V. Friedrich Beissner. Dritter Band. Stuttgart 1957, 1-160.

Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft,. Darmstadt 1983 in: Ders.: Werke in zehn Bänden. Hg. V. Wilhelm Weischedel. Bd. 6, 103-302.

Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Hg. V. Wilhelm Wieschedel. Darmstadt 1983, Bd. 7, 3-634.

Platon: ΠΟΛΙΤΕΙΑ - Der Staat. Bear-

beitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Emilie Chambry. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt 1971 (=Platon: Werke in acht Bänden. Griechisch Deutsch. Hg. V. Gunther Eigler. Darmstadt^{2} 1990).

二手参考资料

Arnold, Stefan: Vertrag und Verteilung. Die Bedeutung der iustitia distributiva im Vertragsreicht. Tübingen 2014.

Bächtold, Hans Ulrich: Einleitung (zur „freundschaftlichen und ernsten Ermahnung“). In: Huldrych Zwingli: Schriften. Hg. V. Thomas Brunnschweiler und Samuel Lutz unter Mitarbeit von Hans Ulrich Bächtold, Andreas Beriger, Christine Christ-von Wedel, Rainer Henrich, Hans Rudolf Lavater, Peter Opitz, Ernst Saxer und Peter Winzeler. Zürich 1995, Bd. I, 315-317.

Brunschweiler, Thomas / Lutz, Samuel: Ein-

leitung (zu Zwingli: Schriften, Bd. I-IV). In: Huldrych Zwingli: Schriften. Hg. V. Thomas Brunnschweiler und Samuel Lutz unter Mitarbeit von Hans Ulrich Bächtold, Andreas Beriger, Christine Christ-von Wedel, Rainer Henrich, Hans Rudolf Lavater, Peter Opitz, Ernst Saxer und Peter Winzeler. Zürich 1995, Bd. I, XV-XXIII.

Brunnschweiler, Thomas: Einleitung (zu Bd. II). In: Huldrych Zwingli: Schriften. Hg. V. Thomas Brunnschweiler und Samuel Lutz unter Mitarbeit von Hans Ulrich Bächtold, Andreas Beriger, Christine Christ-von Wedel, Rainer Henrich, Hans Rudolf Lavater, Peter Opitz, Ernst Saxer und Peter Winzeler. Zürich 1995, Bd. II, 3-11.

Brunnschweiler, Thomas: Einleitung (zum „Pestlied“). In: Huldrych Zwingli: Schriften. Hg. V. Thomas Brunnschweiler und Samuel Lutz unter Mitarbeit von Hans Ulrich Bächtold, Andreas Beriger, Christine Christ-von Wedel, Rainer Henrich, Hans Rudolf Lavater, Peter Opitz, Ernst

Saxer und Peter Winzeler. Zürich 1995, Bd. I, 3-4.

Burger, Christoph: Die Entwicklung von Zwinglis Reden über Gottes Güte, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. In: Zwingliana 19/1 (1992), 71-76.

Büsser, Fritz: Zwingli und Laktanz. Beobachtungen bei der Lektüre von Zwingli „De providential Dei“. In: Zwingliana 13/6 (1971), 375-399.

Clement, Otto: Art. Celtis (oder Celtes), Konrad (1459-1508). In: RGG^{2}. Bd. 1 (1927), Sp. 1475-76.

Egli, Emil: Zum Piacenzerzug vom Herbst 1521. In: Zwingliana 2/3 (1906), 85-90.

Egli, Emil: Dir Pest von 1519 nach geleichzeitigen Berichten. In: Zwingliana 1/14 (1903), 377-382.

Farner, Alfred: Die Lehre von Kirche und

Staat bei Zwingli. Tübingen 1930.

Ferner, Oskar: Anna Reinhardt, die Gattin Ulrich Zwinglis. In Zwingliana 3/7 (1916), 197-211 u. 3/8 (1916), 229-245.

Farner, Oskar: Der Reformator Ulrich Zwingli. Sein Leben und Schaffen erzählt von Prof. Dr. Oskar Farner. Zürich 1949.

Farner, Oskar: Huldrych Zwingli. Seine Jgend, Schulzeit und Studienjahre 1484 - 1506. Zürich 1943.

Farner, Oskar: Zwingli Entwicklung zum Reformator nach seinem Briefwechsel bis 1522. In: Zwingli 3/1 (1913), 2-17.

Fischer, Johannes: Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung. Stuttgart 2002.

Gäbler, Ulrich: Huldrych Zwingli. Leben und Werk. Zürich^{3} 2004.

Glutz-Blozheim, Robert: Geschichte der Eid-

genossen vom Tode des Bürgermeisters Waldmann bis zum ewigen Frieden mit Frankreich. Zürich 1816 (= Johann von Müllers Geschichten Schweizerischer Eidgenossenschaft Fünften Theils zwyte Abtheilung).

Greyerz, Otto von / Bientenhard, Ruth: Bern-deutsches Wörterbuch. Für die heutige Mundart zwischen Burgdorf, Lysss und Thun. Muri bei Bern, ^{8}2005.

Grimm, Jacob / Grimm, Wilhelm: Art. (Zins) - kauf. In: Dies.: Deutsches Wörterbuch. 16 Bde. Leipzig 1854-1961, Bd. 31, Sp. 1527.

Haas, Martin: Huldrych Zwingli und seine Zeit. Leben und Werk des Züricher Reformators. Zürich 1969.

Hodler, Beat: Das Widerstandsrecht bei Luther und Zwingli - ein Vergleich. In: Zwingliana 16 (1985), S. 427-441.

Holl, Karl: Der Neubau der Sittlichkeit. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I Luther. Tübingen [7]1948, 155-287.

Hottinger, Johann Jakob: Huldreich Zwingli und seine Zeit dargestellt für das Volk. Mit historischen Abbildungen gezeichnet von Franz Hegi. Zürich 1842.

Kaftan, Julius: Dogmatik. Tübingen 1909.

Kamber, Peter: Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kamp gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522-1525). Zürich 2010.

Kesselring, H.: Zur Erklärung und Zeitbestimmung der Gedichte Zwinglis vom Ochsen und vom Labyrinth. In: Zwingliana 1/12 (1902), 294-312.

Kleehoven, Hans Ankwitz von: Art. Cuspinianus. In: Neue deutsche Biographie. Hg. V. Otto

zu Stolberg. Wernigerfode Bd. 3. Berlin, 1957, 450-452.

Klein, Andreas: Anschläge auf die Freiheit? Neurobiologische und metaphysisch-theoretische Problematisierungen einer ethischen Kategorie. In: ZEE 48 (2004), 179-196, 189f.

Klopfer, Max: Ethik-Klassiker von Platon bis John-Stuart Mill. Ein Lehr- und Studienbuch. Stuttgart 2008.

Köhler, Walther: Huldrych Zwingli. Durchgesehen und neu hg. V. Ernst Koch. Leipzig 1983.

Koeniger, Albert M.: Art. Zölibat. In: RGG^{2}, Bd. 7 (1931), Sp. 2128-2131.

Köpf, Ulrich: Art. Sakramente I. Kirchengeschichtlich. In: RGG^{4}, Bd. 7 (2004), Sp. 752-755.

Kügelgen, Constantin von: Die Ethik Huldreich Zwingli. Leipzig 1902.

Leonhardt, Rochus: Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismusproblems. Berlin New York 1998.

Locher, Gottfried W.: „Christus unser Hauptmann“. Ein Stück der Verkündigung Huldrych Zwinglis in seinem kulturgeschichtlichen Zusammenhand. In: Zwingliana 9/3 (1950), 591-602.

Locher, Gottfried W.: Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis im Vergleich mit derjenigen Martin Luthers und Johannes Calvins. In: Zwingliana 12/7 (1967), 470-509 und 12/8 (1967), 545-595.

Locher, Gottfried W.: Huldrych Zwinglis Botschaft. In: Zwingliana 10/10 (1058), 591-602.

Locher, Gottfried W.: Zwingli und Erasmus. In: Zwingliana 13/1 (1969), 37-61.

Lüdecke, Nobert: Art. Zölibat (II. In der

christlichen Kirche). In: RGG[4], Bd. 8 (2005), Sp. 1896-1898.

Lutz, Samuel: Einleitung (zu „Die freie Wahl der Speisen“). In: Huldrych Zwingli: Schriften. Hg. V. Thomas Brunnschweiler und Samuel Lutz unter Mitarbeit von Hans Ulrich Bächtold, Andreas Beriger, Christine Christ-von Wedel, Rainer Henrich, Hans Rudolf Lavater, Peter Opitz, Ernst Saxer und Peter Winzeler. Zürich 1995, Bd. I, 15-17.

Machilek, Franz: Art Celtis (Celtes), Konrad, In: RGG[4], Bd. 2 (1999), Sp. 87f.

Maissen, Thomas: Geschichte der Schweiz. Baden [5]2015.

Mayer, Emil Walter: Ethik. Christliche Sittenlehre. Giessen 1922.

Menge-Güthling: Griechische-Deutsches und Deutsch-Griechisches Wörterbuch mit besonderer

Berücksichtigung der Etymologie. Hand- und Schulausgabe. Teil I. Griechisch-Deutsch. Von Dr. Hermann Menge. Berlin-Schöneberg ²1913.

Merzbacher, Friedrich: Europa im 15. Jahrhundert. In: Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte. Hg. V. Golo Mann und August Nitschke. Bd. VI: Weltkulturen Renaissance in Europa. Frankfurt a. M. Berlin 1991, 373-428.

Mühlenberg, Ekkehard: Epochen der Kirchengeschichte. Wiesbaden ²1991.

Neugebauer, Matthias: (Erschüttertes) Gottvertrauen? Von der Alltäglichkeit und Unalltäglichkeit eines religiösen Grundphänomens. In: Vertrauen. Hg. V. Josette Baer / Wolfgang Rother. Basel 2015, 25-43.

Oberdorfer, Bernd: Art. Trinität/Trinitätslehre (III. Dogmengeschichtlich. 1. Alte Kirche). In: RGG⁴, Bd 8 (2005), Sp. 602-6ß8-

Oberländer, Ernst: Das Schweizerland im Wandel der Zeitn. Mit zirka 100 Kunstbeilagen von Bachmann, Haas, Jauslin und anderen bedeutenden Künstlern. Dornach (Solothurn) 1927.

Opitz, Peter: Ulrich Zwingli. Prophet. Ketzer, Pionier des Protestantismus. Zürich 2015.

Pierer's Imoversal-Lexikon der Vergangenheit und Gegenwart oder Neuestes encyclopädisches Wörterbuch der Wissenschaften, Künste und Gewerbe. Vierte umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. Bd. IV. Altenburg 1857.

Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1975.

Ritschl. Albrecht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. I. Die Geschichte der Lehre. Bonn 1870, ^{2}1882. Bd. II. Der biblische Stoff der Lehre. Bonn 1874, ^{2}1882, ^{3}1889. Bd. III. Die positive Entwicklung der Lehre. Bonn 1874, ^{2}1883, ^{3}1888.

Ritschl. Otto: Albrecht Ritschls Leben. Dargestellt von Otto Ritschl. 2 Bd. Freiburg i. Br. Leipzig 1892-1896.

Schindler, Alfred: Zwinglis „Fehltritt“ in Einsiedeln und die Überlieferung dieses Ereignisses. In: Zwingliana 36 (2009), 49-54.

Schindler, Alfred: Zwingli an Heinrich Utinger. Einsiedeln. 5. Dezember 1518. In: Zwingliana 36 (2009), 54-57.

Schindler, Alfred: Zwingli und die Kirchenväter. In: 147. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses Zürich. Zürich 1984.

Schlatter, Adolf: Das christliche Dogma. Stuttgart ^{2}1923.

Schmaus, Michael: Die psychologische Trinitätslehre des Heiligen Augustinus. Münster ^{2}1967.

Schmid, Heinrich: Zwingli Lehre von der

göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit. Zürich 1959.

Schmidt, W. E.: Art. Fasten II: In der römisch-katholischen und morgenländischen Kirche, In RGG^2, Bd. 2 (1928), Sp. 519-522.

Schneider, Thomas Matin.: Der Mensch als „Gefäss Gottes“ - Huldrych Zwingli Gebetslied in der Pest und die Frage nach seiner reformatorischen Wende. In: Zwingliana 35 (2008), 5-21.

Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprach. Gesammelt auf Veranstaltung der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich unter Beihülfe aus allen Kreisen des Schweizervolkes. Herausgegeben mit Unterstützung des Bundes und der Kantone. Bd. II. Bearbeitet von Friedrich Staub, Ludwig Tobler und Rudolf Schoch. Frauenfeld 1885.

Thiel, Rudolf: Luther. Von 1483-1522. Berlin 1936.

Voigtlein, Johannes: Ein Fest der Befreiung. Ulrich Zwinglis Abendmahlslehre. Zürich 2013.

Weiler, Anton G.: Art. Antiqui/moderni (via antiqua / via moderna). In: HWdPh Bd. 1 (1971), Sp. 407-410.

图表目录

图1：1386年7月9日的曾巴赫战役（Die Schlacht von Sempach,9.Juli 1386），（20世纪奥古斯特·哈斯(August Haas)的绘画）。

图2：茨温利在蒙扎讲道（19世纪的作品）。

图3：估计是青年时期的茨温利（原作存在荷兰的米德堡）。

图4：孔拉德·茨尔提斯的肖像（其时年48岁）。

图5：托马斯·威腾巴赫（铜板画，出处不可考）。

图6：德西德里乌斯·伊拉斯慕斯（阿尔布莱希特·杜尔的铜版画，1526年）。

图7：希腊哲学家亚里士多德（主前384-322）

图8：茨温利（19世纪茨维考·苏尔曼Zwickau b. d. Gebr. Schuhmann的钢板雕刻画）。

图9：茨温利的女儿勒古拉·格瓦特-茨温利（Regular Gewalther-Zwingli）和她的女儿安娜（1549年汉斯·阿斯佩尔Hans Asper所画）。

图10：苏黎世议会的决议（1523年1月29日决议的原件）。

图11：1528年7月18日婚姻法庭的记录：茨温利的证词。

图12：乌尔里希·茨温利（时年48岁，当时的木雕）。

图13：茨温利之死，1531年10月11日卡佩恩（20世纪奥古斯特·哈斯的作品）

全球伦理网是设在日内瓦的世界范围的伦理网站，它具有一个由杰出人士组成的国际基金董事会，在地区和国家项目中拥有来自200个国家的7万名参与者。全球伦理网尤其为非洲、亚洲和拉丁美洲的人们提供服务，以使他们在应用伦理领域中拥有更加平等的机会获得知识资源，并且使南半球的声音在全球 对话中更加可见可听。全球伦理网为对话、反思和行动提供了一个电子平台。它的核心工具是互联网网站www.globethics.net。

全球伦理网拥有四个目标：

自由：自由获取在线文献
为了保障对应用伦理知识资源的获取，全球伦理网提供了一个*全球伦理网图书馆*,这是全球领先的伦理学电子图书馆，拥有超过一百万份的完整文本，供免费下载。关于技术和普世教会主义的第二个图书馆已经加进来，关于非洲法律与统治的第三个图书馆正在筹备当中，将于2013年启动。

网络：全球在线社区
注册的参与者形成了一个由感兴趣伦理学或者是这方面专家的人组成的全球共同体。它在其网站上为参与者提供参与论坛、上传文章以及以网络或国际合作研究为目标而参加或组建电子工作组的机会。

研究：在线工作小组
全球伦理网的注册参与者可以根据他们感兴趣的任何课题参加或建立在线研究小组，尽管设在日内瓦的全球伦理网总部集中在六个研究课题上：商业/经济伦理学、跨宗教伦理学、负责任的领导力、环境伦理学、健康伦理学、科学与技术伦理学。通过工作小组和研究取得的结果可以进入亦能免费下载四个系列的在线文集和出版物（参见出版物目录）。

服务：会议、认证和咨询
全球伦理网提供很多服务，例如，全球伦理论坛（一个关于商业伦理的国际性会议）、顾客定制认证和教育项目，以及在多文化和多语言处境中所需要的咨询。

全球伦理网与圣商学院展开合作，于2014年开办了全球伦理领导力中心（the Globethics Leadership Center，GLC）。

www.globethics.net/zh

全球伦理网出版物

所有版本均可在全球伦理网图书馆和
*www.globethics.net/zh/publications*上以**PDF　格式免费下载。**印刷版可以直接通过同一网页上的亚马逊网或在 *publications@globethics. net* **上订购。**

中国基督徒系列 China Christian Series

Yahya Wijaya; Christoph Stückelberger; Cui Wantian, *Christian Faith and Values: An Introduction for Entrepreneurs in China*, 2014, 76pp. ISBN: 978-2-940428-87-8 (Available in English, Chinese and Indonesian)

克里斯托弗 司徒博, 我们都是地球上的客人 对气候正义的全球基督徒愿景, 2015, 52pp. ISBN: 978-2-88931-034-0 (Engl. version in GE Library)

Christoph Stückelberger, Cui Wantian, Teodorina Lessidrenska, Wang Dan, Liu Yang, Zhang Yu, *Entrepreneurs with Christian Values: Training Handbook for 12 Modules*, 2016, 270pp. ISBN 978-2-88931-142-2

Christoph Stückelberger / Li Jing, *Philanthropy and Foundation Management: A Guide to Philanthropy in Europe and China*, 2017, 171pp. ISBN: 978-2-88931-195-8

Christoph Stückelberger / Vanessa Yuli Wang, *Faith at Work. Directory of Christian Entrepreneurs and Workers*, 2017, 126pp. ISBN: 978-2-88931-207-8

马提阿斯奈格鲍尔（Matthias Neugebauer）, 茨温利的伦理学 *Ulrich Zwingli's Ethics*, 2017, 329pp. ISBN 978-2-88931-214-6

中国伦理系列 China Ethics Series

Liu Baocheng / Dorothy Gao (eds.), *中国的企业社会责任 Corporate Social Responsibility in China*, 459pp. 2015, Available only in Chinese, ISBN 978-2-88931-050-0

Bao Ziran, *影响中国环境政策执行效果的因素分析 China's Environmental Policy, Factor Analysis of its Implementation*, 2015, 431pp. Available only in Chinese, ISBN 978-2-88931-051-7

Yuan Wang and Yating Luo, *China Business Perception Index: Survey on Chinese Companies' Perception of Doing Business in Kenya*, 99pp.

2015, Available in English, ISBN 978-2-88931-062-3.

王淑芹 (Wang Shuqin) (编辑) (Ed.), *Research on Chinese Business Ethics* [Volume 1], 2016, 413pp. ISBN: 978-2-88931-104-0

王淑芹 (Wang Shuqin) (编辑) (Ed.), *Research on Chinese Business Ethics* [Volume 2], 2016, 400pp. ISBN: 978-2-88931-108-8

Baocheng Liu, *Chinese Civil Society*, 2016, 177pp. ISBN 978-2-88931-168-2

Liu Baocheng / Zhang Mengsha, *Philanthropy in China: Report of Concepts, History, Drivers, Institutions*, 2017, 256pp. ISBN: 978-2-88931-178-1

全球伦理网论文系列（已出版的集中于南半球伦理的博士论文）
丛书编辑： 克里斯托弗 司徒博，博士，教授，全球伦理网创始人兼主席，瑞士巴塞尔大学伦理学教授。有关原稿和建议事宜，请联系: stueckelberger@globethics.net，编辑管理：publications@globethics.net.

这只是我们最新的出版物的选择，查看我们的完整集合，请访问：
This is only selection of our latest publications, to view our full collection please visit:

www.globethics.net/zh/publications

ISBN 978-2-88931-214-6

茨温利的伦理学

经济，和平，信仰

乌尔里希·茨温利（1484-1531）是与马丁路德和加尔文齐名的三大宗教改革家之一，他的改革在本质上直至今日还在影响欧洲和瑞士社会。本书展示了茨温利在伦理问题上出于基督教观点的重点革新：涉及婚姻与家庭，工作与懒惰，效忠政府与团结，战争与和平，以及教会与国家间的关系。忠于圣经，在教育、科技、和现代性议题上秉持开放是茨温利改革思想的根基。这本书是现代中国可借鉴的一本指南。

作者

马提阿斯奈格鲍尔（Matthias Neugebauer），1969出生，

瑞士苏黎世大学系统神学教授，同时在瑞士首都伯尔尼附近担任牧师。

Globethics.net