

# 圣徒传记与中世纪盛期西欧教俗关系变迁

王 珞

**【摘 要】**中世纪盛期的12、13世纪是西欧社会政治相对稳定、经济急剧扩张、俗世生活呈现前所未有的繁荣与多样性时期。为了因应剧烈的社会变动,基督教会的知识精英需要调整“教俗”关系,将新的社会阶层的世俗生活方式纳入基督教社会主流价值的图景之中。通过使用“圣徒传”这种历史悠久、流布广泛的传统文体来描摹“当代”历史人物,教会知识分子塑造了一种以慈善维系地方社会凝聚、高度社会化,并以肉身苦修为特点的俗人圣徒形象。

**【关键词】**中世纪;西欧;圣徒传;《瓦涅的玛丽传》;教俗关系

**【作者简介】**王珞,历史学博士,北京大学历史系助理教授(北京 100871)。

**【原文出处】**《史学月刊》(开封),2022.6.109~118

圣徒传记(hagiography)是基督教传统中历史最悠久、流传最广泛、功能最多元的一种文体。它是记述基督教社团群体所认可的、具有宗教德行的人物生平的传记作品。其传主背景来源极其广泛,包括耶稣的使徒、早期教会殉教者,以及各类传说虚构或者历史真实的教俗人物。甚至如果我们将记述耶稣生平的《福音书》也看作广义的“圣传”,那么这种文体便是基督教文学传统的基石。古典晚期和中世纪所留下的圣徒传记数量用浩如烟海来形容并不为过。

本文显然无法面面俱到地处理整个基督教圣徒传记传统,而是将聚焦13世纪初期一个特定现象,即以当代普通俗人信徒为传主的新型圣徒传的出现,来讨论中世纪盛期基督教会因应社会巨变,尝试重整社会道德秩序的努力。12、13世纪,即所谓的“中世纪盛期”,是西欧社会经济稳定、对外军事扩张、世俗生活呈现前所未有之繁荣与多样化的时代。在政治、经济、文化巨大变革中,基督教会势必顺应社会变化,寻求宗教突破。在这个过程中,普通信徒的俗世生活在基督教社会价值序列中的位置得到了确认,甚至是提高。新的圣徒传类型的出现,本身是社会情境变化的折射,也是教会知识精英试图把握、理解和引导社会价值转向的文学尝试。

## 一、作为史料的中世纪圣徒传记

对于研究古典晚期和中世纪的历史学者来说,圣徒传记这种体裁的文献有时是很难避免的,甚至是可以仰赖的主要资料。比如,帕特里克·格里(Patrick Geary)曾指出,研究中世纪早期墨洛温时代的学者常常自感受困于文献稀少,然而17世纪以来编纂的《圣徒行传》(Acta Sanctorum)系列中墨洛温时期的圣徒传记便有五大卷,并未得到充分利用<sup>①</sup>。圣徒传记作为现代意义上“历史证据”的使用难度是显而易见的。在严苛的实证主义者看来,这种文体缺乏历史文献价值,甚至是和“信史”相对立的“伪史”。第一,圣徒传记是一种“颂德文”,其目的是为了通过歌颂传主的宗教德行,以激发信众的敬拜行为。作者本来就无意于塑造一种客观中立的立场,其文学修辞性和意识形态宣传性都是显而易见的。第二,圣徒传记是宗教文学,其中有些成分,虽然以当时的角度看,可能是凌驾于客观现实之上的“超越性真实”,但是以现代世俗化的观点看来,却是怪力乱神、荒诞不经。第三,圣徒传记一般而言是较保守的文体,即以因循格套、沿袭传统为长,以表达个性、标新立异为短。其描摹的传主并不是、也无须是具有个性的个人,而是且必须是彰显宗教道德的“模范”。有很大一部分圣徒传义本并不是新的创作,而是对旧文

本的翻译、抄袭、改编和重写<sup>②</sup>。要剥除文本中层累的传统套话和用典、留下所谓具有时代性的有效历史信息,并不是那么容易的事情。

近年来历史学者对中世纪的圣徒传记给予了极大关注,并认识到,恰恰因为其文学性和宣传性,这一类文本是研究社会价值、理念和心态的极佳证据<sup>③</sup>。这类文本不一定能够告诉我们传主作为历史人物“确实”做过什么,但根据宗教宣传家(即传记作者)和他的预期读者群达成的默契,可以告诉我们,传主“应当”做过什么,所以对圣徒传记的处理更加依赖对历史情境的理解。另外,恰恰因为圣徒传记文体的保守性,在关于同一人物或主题的绵延的文本传统中,任何明显的改写、重述或者标新立异,都有可能反映了社会价值的变迁,或者是有意识的意识形态行为,因而具有研究价值。总之,圣徒传记虽然不一定能提供实证主义意义上的“史实”,但却是一个历史时期社会共识中规范性价值观念在叙事文本中的沉淀。

在中世纪晚期世俗人物自主写作普及之前,由教会知识分子用拉丁文写作的文本是现代学者研究中世纪社会不得不使用的主要文献。而圣徒传记作为一种较为“流行”的、面向较广大社会群体的文学体裁,是教会知识分子尤其热衷使用的宣传工具,也是现代学者研究中世纪社会价值变迁的重要证据。

## 二、中世纪盛期的“教俗”分际与“当代圣徒”的发现

中世纪构建社会道德秩序,往往是在调整教俗关系的框架下进行的。首先要说明的是,对中世纪的人来说,几乎每个社会成员都是基督徒,并没有一个外在于“教会”的“社会”。这个全面的基督教社会由两类人群构成,即领受过圣秩的神职人员(“教士”)和其他俗家信众(“平信徒”)。只有神职人员能够布道,主持包括圣餐礼在内的圣礼(sacraments)。当研究者使用“教会”这个概念的时候,有时指的是由教士为主体构成的体制教会(区别于广泛意义上包括全体基督徒的“教会”)。对于体制教会来说,建立道德秩序往往意味着整肃教士内部纪律,并在此基础上教化俗人。

虽然“教士—俗人”的区分在基督教历史早期就

已经存在,但两者的界限被清晰确定下来,大约在12世纪才完成<sup>④</sup>。在11世纪后半期开始的所谓“格列高利改革”中,以教宗格列高利七世为代表的一系列教廷改革派,试图废除俗人(包括皇帝、国王)任免主教的权力、根除买卖圣职的积弊,并厉行教士独身的纪律<sup>⑤</sup>。在这个改革过程中,一个被清晰界定的教士阶层出现了。他们因为独身守贞的生活方式、对布道和圣礼的垄断权力,而严格区别于俗人。一些学者认为,教会意图“确立自身成为拉丁基督教社会的实际统治精英,并保证自己的统治权力至高无上”<sup>⑥</sup>。他们将这种现象认为是一种“教权化”,即教士阶层的宗教甚至政治利益急剧扩张,其代价则是俗人地位的削弱甚至是边缘化。

历史的实际情况远为复杂。我们可以认为,11世纪以后,一种较温和的教权化的确发生了。教士开始成为一个超越地方利益的全欧性阶层,并且产生了与严苛的纪律整肃伴随而生的道德上的高自标持。与此同时,我们可以看到,平信徒的面目也变得更加清晰了。在12、13世纪,教俗两者之间并不一定是此进彼退、此消彼长的关系,而是在既缠斗又协作的过程中互相定义、各自伸张权利。这种教俗之间的平衡虽然在中世纪晚期频频受到挑战,但一直到16世纪宗教改革时期才被打破。“信徒皆祭司”的口号终结了中世纪社会关于教俗关系的共识。

本文主要以13世纪早期一部以俗人为传主的圣徒传为例,讨论教会知识精英面对经济、社会巨变时,如何一方面正视和适应社会变迁,以“为当代作史”的态度去描摹新的社会群体;另一方面尝试更加地清晰定义教俗关系,以引导社会思潮、塑造世俗社会的价值观念。

12、13世纪,欧洲出现了一批以刚刚过世的当代人物为传主的圣徒传记<sup>⑦</sup>。这些传主并不符合传统的圣徒类型:他们不是古典晚期基督教会所推崇的殉道者,或者早期中世纪流行的僧侣、主教等教会精英,也不是基督教君王或者贵族施主等世俗统治者,而是社会地位未必很高的俗人。更有意思的是,作为一种整体上非常保守、对传统亦步亦趋的体裁,这些圣徒传记创作似乎体现出极为清晰的为“当代”作史的历史意识。这其中的代表人物是维特里的雅克

(Jacques de Vitry, c.1180–1241)。他为一位来自列日教区的平信徒女性——瓦涅的玛丽(Mary of Oignies, d.1213)所作的传记通常被认为是这一题材的代表作。雅克在这部作品的前言中明确提出,“神通过当代圣人(sanctis modernis)作用于我们的时代”<sup>⑧</sup>。

维特里的雅克代表了12、13世纪新兴的教会知识精英。这个群体对当时的俗世生活有着强烈的关怀和革新的欲望。他们属于“格列高利改革”所创造出来的全欧性教士阶层,往往在新近出现的大学(比如巴黎、博洛尼亚或者牛津)接受过神学或法律教育,然后被充实进此时正急剧官僚化的教廷和世俗政府。这个群体是神学家,但更是牧养教民的严师、管理地方的循吏。从学术倾向上讲,他们的《圣经》注疏更关注社会道德问题,而非哲学思辨;从自我定位上讲,他们更重视自己改革者、布道家而非学问家的身份。在12世纪末、13世纪初,和巴黎大学知识圈有关的、具有强烈事功倾向的代表性人物包括教宗英诺森三世(d.1216)。由他召开的拉特兰第四次大公会议(1215)是中世纪最重要的一次试图规范体制教会与一般信众关系的会议,其决议被认为是巴黎改革思潮的贯彻和体现<sup>⑨</sup>。另一位来自这个知识圈、并对当时的政教事务产生巨大影响的人物是推动了英国《大宪章》(1215)起草的坎特伯雷大主教斯蒂芬·朗顿(Stephen Langton)<sup>⑩</sup>。

同样来自这个知识圈的乔巴姆的托马斯(Thomas of Chobham)有一段著名的话,表达了与维特里的雅克相似的“当代”意识,即认识到自己所处的时代与以往的基督教历史已经截然不同:那个传道人以殉道鲜血来传播正信、铲除偶像崇拜的时代已经过去;现在在一个几乎人人都是基督徒的社会,传道者的任务是教导民众“良俗善行”(bonis moribus)<sup>⑪</sup>。他进一步认为达到此目的的途径是布道者的“身教”与“言传”<sup>⑫</sup>。也就是说,托马斯不但坚信身为教会知识分子所面临的新的时代责任,而且认为这个责任是高度社会性的,必须通过积极介入世俗社会、匡扶公序良俗来完成。

维特里的雅克与英诺森三世等人一样,受到当时巴黎大学强调社会教化的知识氛围影响。虽然他并不是后世认为的第一流知识分子,但是以事功而

言,却是13世纪非常杰出的人物<sup>⑬</sup>。雅克大约来自香槟地区一个叫维特里的地方,在巴黎大学接受高等教育。但他并不满意大学里某种愈发思辨化、技术化甚至琐碎化的知识倾向,认为空谈玄想是对智性的傲慢。于是他离开了巴黎,来到了相去不远的列日教区成为一名地方教士。在列日,雅克与一位叫玛丽的俗家修行女子结识,并且为其作圣徒传。雅克后来走上了一条社会改革者和布道家的道路,积极参与教会和社会事务。他在法国南部参加了反对所谓“阿尔比异端”的布道活动,还受英诺森三世委托宣传第五次十字军东征,并且作为阿卡(Acre,在今以色列)主教亲身参与了十字军。雅克的人生最后十年是罗马教廷的枢机主教。以中世纪的标准而言,雅克是“位极人臣”的。从生平行迹来看,维特里的雅克从来不是一个内省避世的宗教人物,而是一个教会官僚和社会活动家。他的作品往往带有强烈的社会观察色彩和政策意图。

### 三、《瓦涅的玛丽传》与城市平民宗教生活

维特里的雅克所作的《瓦涅的玛丽传》(下文简称《传》)开创了一种新的关于俗家女性的日常宗教信仰的写作方式。这部作品在两个方面偏离圣徒传记传统:第一,这部传记描摹的对象是一位已婚的俗家女子,也就是说,并非出家僧尼或者童贞女这类基督教传统的圣徒类型。因为终身保持着平信徒的身份,玛丽其实一直游离在体制教会的权力结构之外。第二,她不是中世纪早期常见的身为修道院创立者的显赫贵族女性,而是来自家境殷实的城市中等之家。给定玛丽的身份和所属的社会环境,她代表的是一种日常化、市民化、社会化程度很高的宗教生活。

作为一个真实的历史人物,玛丽大约于1177年前后出生于列日教区的一个名为尼韦勒(Nivelles,在今天的比利时)的市镇,因此又被称为“尼韦勒的玛丽”。她于1213年7月死于瓦涅(Oignies)。她的生平事迹比较简单:玛丽家境富裕,但自小不喜衣饰奢华。她十四岁时与一位叫约翰的年轻人成婚。婚后不久,约翰便在玛丽的感召下,双双决定进入一种禁绝肉欲的“灵性婚姻”状态<sup>⑭</sup>。此后,两人同心协力,在尼韦勒附近的一所麻风病院做善工。其《传》篇幅

不短,但几乎没有什么重大历史事件或者戏剧性神异故事,而主要是详述玛丽的日常苦行,以及与地方上各类教俗人士的交往。

玛丽这个人物具有一定代表意义,属于当时欧洲社会新兴的城市中间阶层。我们知道,从11、12世纪开始,西欧社会在经历了加洛林帝国政治秩序解体、维京人入侵等社会纷乱之后,出现了商贸活动的重新活跃;从11世纪末开始的十字军运动又进一步沟通了西欧和东地中海地区的文化与经贸交流。玛丽活动的地区,即处于德法两国交界处的低地地区,包括布鲁日、根特、鲁汶、布鲁塞尔等城市,一直是到中世纪经济活动最发达、城市化程度最高、市民识字率最高的地区之一(另一个发达地区应当是意大利半岛北部城市群)。中世纪晚期所谓“北方文艺复兴”也发生在这个地区。

从宗教管辖来说,尼韦勒和瓦涅属于列日主教区(Diocese of Liège)<sup>⑥</sup>。这个教区有着错综复杂的政治和宗教统属关系,是欧洲北部文化交流的“十字路口”:在政治上,列日主教是德国皇帝的臣属;在宗教上,该教区属于科隆大主教管辖;但是这个教区大部分人口使用法语方言,和毗邻的法国兰斯大主教区有着密切的联系。列日教区在中世纪早期文化地位更加崇高一些,因其位于加洛林王朝统治腹地,查理曼的帝都亚琛便在其辖下。12世纪以后,巴黎作为文化中心的地位逐渐确立,列日相对衰落,但又因离巴黎距离很近,在其文化思潮直接辐射之下,而从未脱离欧洲思想文化的核心区域。列日是一个政教关系复杂、因处于几个文化圈交叠处而思潮竞逐的地区。

以上是列日出现俗家圣徒传记的社会背景。《传》是其中完成较早、影响较大的一部。如前所述,玛丽的身份特殊之处在于她代表了欧洲当时新兴的“市民”,而且从未正式发愿、加入任何传统上封闭性的修道团体。也就是说,她从未持“出世”的姿态,而是在世俗社会之中游走以寻求宗教体验。这种生活方式本身对于圣徒传记这种体例来说是一个挑战。本文接下来将从三个方面讨论玛丽的传记如何塑造一种新的、可以为广大世俗社会效仿的圣徒类型的。

## 1. 社会慈善:济贫与助葬

首先,《传》中所载玛丽的日常活动以社会慈善为中心。她婚后说服丈夫约翰接受所谓“灵性婚姻”,随后散尽家财、双双投身于救助穷人的活动。夫妻二人在尼韦勒城附近照看穷人和麻风病人<sup>⑦</sup>。玛丽对物质生活的舍弃和对贫穷的热爱到了有时会挨家挨户行乞的地步,但即便如此,她仍然将任何基本生活以外的余物分赠穷人<sup>⑧</sup>。“自愿贫穷”与“济贫”两个主题在西方基督教历史上有悠久的传统,并在12世纪以后的材料中有越来越突出的位置。这一时期欧洲经济发展、城市化程度提高和社会流动剧增带来了新的城市贫民问题,而相应的慈善组织和活动的涌现被认作是一场中世纪的“慈善革命”<sup>⑨</sup>。可能是因为这一社会经济背景,作为历史人物的玛丽选择了独立的、散财济贫的生活,而不是加入封闭性的、以宗教礼仪和祈祷默思为中心的女性修道团体。

玛丽的传记本身是具有道德宣教性质的文本,将济贫作为永恒不变的德行来宣扬。在文中,慈善并不是一种基于经济标准、以社会福祉为目的的公共事业,而是个人悔罪性质的宗教善工。与现代社会对贫困的理解不同,中世纪的“贫穷”不是一类需要根除的社会问题。《传》中对“穷人”或“麻风病人”具体的经济困境或者道德处境不作讨论、不作区别,而是将他们简单地视作需要帮助的对象。济贫活动仅仅关乎施予者的忏悔之心、谦卑之意。也就是说,慈善是一种有绝对伦理价值的、不区分对象的、仅仅和施予者德行有关的活动。这种思想在12、13世纪有某种极端化的转向,即仅仅是施舍已经远远不够了,还要进一步捐弃个人财产,自己也变成贫人。这种思想在阿西西的方济各(Francis of Assisi, 1182-1226)身上体现得最为明显。他所领导的早期托钵僧运动即以“自愿赤贫”的理念为中心开展活动。

其次,除了济贫,玛丽最重要的慈善工作是临终看护和帮助丧葬<sup>⑩</sup>。这一活动和当时盛行并逐渐定型的“炼狱”(purgatory)观念有关。“炼狱”是西欧基督教发展到中世纪出现的最重要的神学观念和宗教实践之一。当时的人相信,除了极少数圣徒可以直接

进入天堂之外,一部分犯了不可饶恕罪孽的人直下地狱,一般的善男信女都会因一些可饶恕的过失或品行瑕疵进入炼狱受罚,待到处罚完毕就可以升入天堂。也就是说,多数普通人会在死后进入炼狱服一个“有期徒刑”。在这种逻辑下,生者可以通过行善为亡灵减免在炼狱中的刑期,助其早升天堂。这种善工包括祷告、布施、捐赠弥撒以及发愿苦行等诸多形式<sup>③</sup>。

《传》中记录了一些以现代标准看来荒诞不经的故事。其中一则故事大意如下:在一位濒死的女性床前,玛丽忽然看见成群结队呼啸着的鬼魅试图抢夺死者的灵魂。玛丽大声呼叫,为死者作保,称其虽则生前作孽,但已然首过;即便死者仍有未觉悟之罪,希望仍留一些时间让她自行忏悔。玛丽的呼号十分有效,成群的天使将魔鬼驱走,带走了死者的灵魂。玛丽回到自己的净室后,仍然为死者忧惧不已,眼前出现了“异象”——使徒彼得告诉她,死者灵魂仍然在炼狱中受大苦痛;使徒保罗则揭示,死者在炼狱中因生前贪恋享乐而受酷热,因行善不及时又未能训诫节制家人而受苦寒,因生前贪酒而受渴,因迷恋华服而裸身。为此,玛丽不但自己祷告,也向其他人讨要祈祷和弥撒,以助亡灵早日脱离炼狱酷刑,得以解脱<sup>④</sup>。

在另一则故事里,一位孀居妇人死后,玛丽声称自己看到圣母和天堂里童贞女歌咏的异象。这处描写自然是为了说明死者生前品行清白。但在尸体下葬时,玛丽仍然看见亡灵有不洁净之处,恐怕死者仍需进炼狱,而不能直升天堂。原因是死者的丈夫生前经商,有欺诈敛财的行为,而且这名妇人曾经在家中接待过鲁汶公爵的车驾,算是辗转获得过贵族的不义之财。这些瑕疵使得她的品行未为尽善尽美。玛丽得窥此异象奥秘,便立刻告知死去妇人的女儿,并一起尽心为亡者祷告。不久,死者的灵魂便显现在玛丽面前,“比琉璃更透明,比霜雪更洁白,比太阳更光耀”<sup>⑤</sup>。这处神异描写的意思是告诉读者死者已经得救。

本文无意讨论这两则故事的宗教意义,而是要指出其中高度的社会性。对缺乏家族社团照料的城镇贫病人士而言,临终的病痛和孤寂是极其痛苦的,

而玛丽这样的宗教女性所能提供的社会服务,便是陪伴在床前提供医疗护理与临终关怀。故事中所谓魔鬼激烈抢夺灵魂的桥段,可能是在描摹濒死者极端痛苦的生理状态。这两则故事中所提到的死者罪孽,都和商贾经历或者物质欲望有关,可见故事人物多为城市庶民的身份。一方面,这类人虽未必属于经济意义上的最底层民众,却会在社会环境剧烈变动、人身关系空前解放的都市中,因老病鳏寡的境遇而待济;另一方面,他们因为积敛财富的活动,往往处于地方社会矛盾的漩涡中心,在传统伦理秩序中的地位十分暧昧,是这个时期教会知识分子道德宣化的主要对象<sup>⑥</sup>。

故事中的玛丽充当了沟通死者与生者的媒介。她将死者在炼狱中的状态告知亲友,亲友便可以为亡灵做善事。根据所谓炼狱观念,绝大多数普通人都预期自己会进入炼狱受罚。《传》中的小故事重点不是渲染死后恐怖以恫吓信众,更多是在鼓励家属做慈善。这些小故事基本都遵循了类似的叙事结构,结尾出奇的乐观。家人亲友的善事总是有效,亡灵最后总是得救,是“皆大欢喜”类型的民间劝善故事。

最后,显而易见的一点是,玛丽与这些故事中的死者和家人都同属一个地方性社交网络。他们不但互相提供物质和精神上的扶持与帮助,也交换祷告和慈善服务。文中十分强调,“祷告”其实是一种可以向外索求的、可积累的、可量化的社会资源。当玛丽得到某个死者在炼狱中受苦的消息,她的反应首先是把消息散布出去,告知这个社交网络中的其他人。为死者集体祝祷是巩固地方社团群体的一种方式。为了表现这种“交换性”,《传》中还提到,玛丽曾经照看过一个老人,后来这个人的灵魂在玛丽病痛临死之时特意来访,回报以安慰<sup>⑦</sup>。这些人事实上形成了一个超越了亲族邻里关系的、宗教性的社会援助团体。

## 2. 社交网络与流动性

玛丽作为俗家信徒,没有选择传统上代表道德模范的修道生活,而是坚持在尘世中保持社交性和流动性。这一点是圣徒传记作者必须处理,甚至是为其辩护的地方。西方拉丁教会的修道传统一般恪

守集体封闭修行的模式,认为独居隐修是一种例外,对游方僧则十分警惕。这种态度是由拉丁修道主义的奠基作品《本笃规章》第一章所奠定的:出家人应当聚居一处,服膺一位修道院长和一部修道规章的权威。僧侣但凡离开修院,或者与院外人士通信,理论上说都应当取得修院院长的允许。“四处游荡、永无定所、肆意而为、随心所欲”是被严厉谴责的最恶劣行为<sup>⑤</sup>。对修女而言,这一规定可能更加严苛。在中世纪早期,许多修行女性选择隐修,而隐修这种方式非常强调物理空间上的隔绝。这些女性可能仅仅通过窗口与外界互通消息<sup>⑥</sup>。这种现象的出现,是因为基督教强调修行者(无论男女)性道德上的清贞,也和修道主义强调谦卑自抑的德行有关。无论如何,驻院和隐修这两种修行方式理论上都是不能自由行动的。虽然僧尼事实上不会和外界不通消息,但多少要和世俗社会保持物理上的距离。

玛丽的生活方式显然不符合这种静寂出世的理想。她四处行乞和济贫的行动本身就要求很高的流动性。而且她本人似乎对于访道交友有主动的追求,积极地构建一个宗教性的社交网络,以至于雅克需要在《传》中特意为她辩解。在一则故事中,一位一向与修道人士亲善的男子慕名前来拜访玛丽。他身边的友人因“素不知与善人亲厚往来可有助虔敬之思”,便对这位男子出言嘲弄,揶揄他“如孩童般追逐飞蝇浪蝶”。但是,当这位友人真正见到玛丽的时候,便忽有所感,泫然涕下,恸哭不能自己,遂感慨终于在圣女身上感受到神力<sup>⑦</sup>。这一故事的章节标题是关于玛丽的外表举止的,直接的意思是说玛丽举动整肃恭敬,外表端庄自持。但这个故事也从侧面说明,时人对于修道女性与异性的交往充满怀疑与不信任。传记作者需要对可能的飞短流长作出反击和辩护。

拜访玛丽的人里有远道而来、身居教会高位的人,比如图卢兹主教福尔克。位于法国南部的图卢兹正在遭受所谓的“阿尔比异端”之乱。福尔克被驱赶出自己所领辖的教区,流亡至列日。根据雅克的描述,精神苦闷的福尔克特地造访玛丽,仅仅通过观望圣女面容就得到极大的精神慰藉,以

至于“整日口中有蜜糖的甘美,饮食不能去其味”<sup>⑧</sup>。与玛丽有密切交往的男性当然也包括传记作者、维特里的雅克本人。《传》中雅克自称“她最亲爱的友人”<sup>⑨</sup>。

事实上,玛丽日常交往的人群三教九流、形形色色。她对于慕名来访的陌生人来者不拒。文中有如下描述:玛丽的住所像朝圣地一样吸引了众多慕名而来的香客。有时听闻有远道而来的人,玛丽不得不从静思冥想中抽身出来,甚至“五内俱乱、呕血不止”。她有时会预见到有访客,便逃遁乡间或者附近山林,竟日无踪;但当来访者并不是出于猎奇心理、而是确有所求,她仍然会愿意相见<sup>⑩</sup>。这段话说明求访者的确各怀目的,不乏动机不纯者。这种芜杂的社交很容易给宗教女性招来严厉批评和飞短流长。因此,雅克将玛丽接待访客说成是她本不情愿的、纯粹是为着对方福祉着想的无奈之举。

文中还有一处提到雅克在巴黎时,收到玛丽的“书信”(litteras quasdam),其中“写有”(scripsit)预言雅克身为布道家将有远大前程等语<sup>⑪</sup>。文中此处语气平常,似乎用书信联系这一方式本身没有特异之处。这说明玛丽作为一个出身市民的女性,可能是会阅读和书写的;即使这封信是她口述而由人代写,那么她至少是惯于用书信方式维系社会关系。玛丽的母语是法语方言,而雅克出身于同属法语区的香槟,所以这封信可能是用法语写成。除了罗曼方言以外,玛丽似乎有一定的拉丁语阅读能力,比如她拥有自己日常阅读的祈祷书<sup>⑫</sup>。可惜《传》中除了这一处简略交代外,并没有其他明确关于玛丽书信交往的文字,我们不能确切地知道她的书写能力和交际范围。

《传》中玛丽对社交对象几乎没有限制,慕名远来者如图卢兹主教;素来亲近者如她的丈夫约翰,两人一直到她死前都仍然保持着良好的关系,时有问询<sup>⑬</sup>。基督教圣徒传最重要的叙事高潮是圣人的死亡场景。按照传统修辞格套,《传》中载玛丽预言了自己的死亡,并选择了瓦涅的圣尼古拉教堂作为临终场景,从容不迫地安排了足够的时间与好友告别。在玛丽临死前的一个月里,分散在各地的亲朋

故旧纷至沓来<sup>53</sup>；已经死去的友人也会纷纷托梦来见<sup>54</sup>。玛丽的死亡场景发生在教堂祭坛前，本身就是一个开放性的公共场合，因为人群往来而显得热闹非凡。

社交性似乎是玛丽作为俗家圣人形象的重要一面。《传》中常常谈到玛丽的“友人”(amici)以及他们互相之间能够给予对方的“慰藉”<sup>55</sup>。一方面，这和传统的修道院文学中常见的主题“灵性友谊”一脉相承<sup>56</sup>。但另一方面，修院文化中的“友谊”更多是通过书信和文学交流的方式达到心灵契合。像玛丽这样几乎没有物理隔绝，而与两性各色人等亲善，是与传统修道理念不相兼容的。这种具有开放性、流动性，与世俗社会高度融合的生活方式是玛丽的主动选择。雅克对此的辩护就是，玛丽本人的德行使她“论断一切，而不受一切人论断”<sup>57</sup>。显然，这个说法维护、辩解的意思多过格式化的褒扬。

### 3. 肉身苦行：构建作为“他者”的俗人形象

《传》在20世纪80年代以来的欧美学术界引起了不小的关注，这主要是拜美国宗教史学者拜纳姆1987年出版的名作《圣筵与圣斋：食物对中世纪女性的宗教意涵》所赐<sup>58</sup>。在这部将“性别”(gender)这个范畴引入中世纪宗教史研究的开山之作中，拜纳姆提出了著名的关于中世纪中晚期女性修行者特好肉体苦行、尤其是斋戒断食的解释。其意大略如下：在基督教教义中，耶稣基督是神人二性的。在中世纪早期，基督的神性更加被强调和崇拜；但是从12世纪开始，基督作为“人”的一面被突出。传统上“男性”或者“阳性”通常被认为和“理性”或者“精神/灵魂”相关，而“女性”或“阴性”则被认为是代表“感官”或者“肉身”。这种本来对女性有歧视性的理念，在中世纪盛期，被一些宗教女性做了颠覆性、创造性的再利用——既然女性等同于“肉身”，那么这就意味着女性与基督的肉体受难有着更加切近的关系；通过肉身苦行，女性能够更好地达到所谓“模仿基督”(imitatio Christi)的理想，从而拥有独特的救赎路径。拜纳姆用这个逻辑来解释中世纪中晚期宗教女性所受到的社会尊崇，以及她们表现出来的强烈的肉身苦行倾向。拜纳姆的研究为中世纪中晚期大众宗教提供了一个典范：女圣徒那些过去被

认为“不理性”的行为被赋予了理性解释；她们看似极端的行为以中世纪的信仰逻辑来衡量是完满自洽的。在一般认为有“厌女”倾向的中世纪天主教传统中，拜纳姆似乎找到了一个女性可以发挥宗教创造力的“黄金时代”。

《传》中有大量关于玛丽断食、毁身以及身体神迹的描述。比如她曾经连续三年从寻得圣十字架日(九月十四日)到复活节之间的半年时间内仅进食少量面包、在晚祷时进一次水，但健康却未受任何影响。她有时连续八日甚或十一日，即从基督升天节到五旬节，完全不进任何食物或水<sup>59</sup>。她死后，尸身“被发现因为病痛和断食变得极干瘪瘦小，脊柱触碰腹部，背部骨头在腹部皮肉下像仅仅盖着一层薄亚麻布般清晰可见”<sup>60</sup>。

她也曾经以刀割身，伤口直到死后才被发现<sup>61</sup>。这一处描写有时被用来引作基督教“圣痕”(stigmata)崇拜的早期例子。学者也注意到，这个故事和年代稍晚的阿西西的方济各著名的圣痕故事有许多相似处<sup>62</sup>。“圣痕”指的是耶稣受难被钉十字架时双手双脚以及胸口上共五处伤痕。在《传》中，玛丽在一种神秘主义的迷醉状态中，用刀割下自己的皮肉，然后掩埋起来不作声张。在这个过程中有一位六翼天使从旁守护<sup>63</sup>。玛丽死后，她身上的伤口才被众人发现。雅克并没有明言这是“圣痕”，但是说“伤口的位置”让清洗尸体的妇人立刻明白这是什么<sup>64</sup>。这些描写都暗示玛丽身体上的伤口是模仿耶稣受难的“五伤”。她用刀深剝皮肉的动作，大约是模仿罗马百夫长用枪刺入十字架上耶稣身体所带来的伤口。这个主题到了方济各的圣徒传中，有了进一步的发展。在1224年左右(玛丽死后十年)，方济各曾经路遇异象，见到一钉在十字架上的六翼大天使，随后他手脚上出现了钉痕、右侧身体出现如被枪矛刺过的长形伤口<sup>65</sup>。玛丽虽然是在某种神秘的宗教体验过程中，但她毕竟是自己用刀割身以效仿耶稣受难，伤痕的出现仍是出自人力。但是到了方济各的故事中，伤痕来自天使，变成了超自然的神迹。

拜纳姆认为，宗教女性这类极端的肉身苦行，是出于对基督人性的崇拜和受难的效仿，这是很有说

服力的。但是,由方济各的例子也可以看出,“性别”其实未必是最重要的决定因素;不是只有女性才更倾向于通过肉身途径来寻求救赎。本文要强调的是,玛丽和方济各的共同点是:他们都是俗人,也即未接受过圣秩、不具有主持圣事权威的平信徒。平信徒的地位使得他们可以动用的宗教资源相对稀缺,所以肉身苦修在关于他们的宗教叙述中被极大地凸显了。如果说,玛丽身为女性的身份在当时有什么特殊,那是因为女性完全不可能受圣秩,是最典型的俗人。

在中世纪教会构建的二元论话语中,“教士”具有圣事权威,又因掌握布道的独属特权,代表了使用拉丁文的、智性的言语文化;而“俗人”逐渐和俗语方言的、身体化的宗教表达相联系。这里必须说明,历史实际发生的情况并非如此截然:俗人甚至俗人女性受过良好的拉丁文教育在当时未必罕见<sup>④</sup>;肉体苦行在基督教传统上也历史悠久,并不独属于俗人。但是,在教会建构的话语体系中,在《传》这类以俗人为传主的作品中,身为教士的传记作者有意识或无意识地、以不无夸饰的语言渲染传主极端的肉体苦行实践,并将其作为圣徒宗教德行的主要特征。从作传者的角度来看,这种宗教实践及其所代表的权威不足以对教士权威构成竞争关系,是十分“安全”的题材选择。

瓦涅的玛丽作为已婚俗家女性,对维特里的雅克所代表的单身男性教士构成“完全的他者”。仔细的读者会发现,《传》中玛丽的宗教实践方式基本不与教士的核心宗教特权产生重合或构成挑战。她被说成是一直服膺神职人员主持圣餐礼以及听取告解的权威<sup>⑤</sup>。文中还强调她热衷于听神父布道以获得关于《圣经》的知识<sup>⑥</sup>。《传》中玛丽一直礼敬教士,姿态谦卑恭顺。但是,在圣事和讲道这两项教士的特权活动以外,玛丽的宗教表达就变得十分强势和具有主导性,其中最典型的就是肉身苦行。文中她模仿耶稣受难的五伤或长期断食等,皆自行其是、意志卓绝,未接受任何指导或训诫。雅克在描绘玛丽的各种极端苦修实践时,赋予了她最大程度的主体性和掌控力。通过将肉身苦修“划拨”给俗人作为其可

以相对自由发挥的宗教实践方式,教士一方面巩固了自身对圣礼和布道的垄断地位,另一方面将俗人的宗教能量疏导去安全可控的方向。

“瓦涅的玛丽”是一个从教会知识分子角度出发构建的文本形象。透过这层文本的帷幕,历史人物的真实面目隐约可见。从文中我们可以感受到传主行为与作者意志之间的某种紧张感。雅克作为一个教会官僚,并非意识不到这样一个游离在教会权力结构之外的人物可能的争议性<sup>⑦</sup>。他褒扬玛丽慈善济贫活动,缘饰她的无差别社交,并建构出一个符合其庶民出身、俗人身份的圣徒形象。这些都是高度自觉的写作选择。维特里的雅克凭借自己在体制教会的身份,选择圣徒传记这种流行文体,既是对玛丽所代表的宗教实践的背书和保护,也是驯服和圈套。他把这种宗教实践本来可能具有的激进性打磨掉,强化了玛丽形象的普适性,使其与官方立场更加兼容<sup>⑧</sup>。

#### 四、结语

《传》首先是一部传统文体意义上的圣徒传记:它记述了一位宗教人物的一生行迹和各种善德,写作目的可能是推动地方上对这位圣人的礼仪敬拜,甚至可能是为了罗马教会的封圣程序做准备。虽然实际上玛丽在中世纪并未获得教廷官方封圣,但是她在列日教区的地方上仍然享有死后敬奉。在列日的西多会修道院里,每逢玛丽的圣徒日(即她的忌日),僧侣会唱诵专为纪念她所作的弥撒。玛丽作为一位地方圣徒的资质是毋庸置疑的。

作为历史文献,《传》中超自然神异故事不多,却包含了当时世俗社会、市民阶层的大量生活信息。与中世纪早期标榜“遗世”的修道传统有所不同,玛丽一直生活在繁华市井中,以开放性的姿态结交各种人。她将肉身苦行的实践推到了某种极致,一方面为未受过良好教育的普通信众提供了获得宗教和社会权威的模式,另一方面这种权威因为来源与教士阶层的圣礼权威泾渭分明、不构成竞争关系,因而获得了被教会认可的一席之地。《传》中提出了在13世纪初这样一个商品和城市经济发展、贫富分化加剧的社会巨变时期,以慈善工作维护地方社会凝聚、

并与社会日常生活有高度融合的俗家信徒成圣模式。城市世俗生活的一些主要方面,比如婚姻关系、社会交际和朴素的救赎观念,在中世纪基督教社会价值序列中被妥善安置。这是教会知识精英为了平衡与世俗社会关系所做的一种努力。这种折中主义所达成的共识一直持续了整个中世纪中晚期三百年,直到宗教改革的来临。

#### 注释:

①帕特里克·格里:“圣徒、学者与社会:难以实现的目标”(Patrick Geary, "Saints, Scholars, and Society: The Elusive Goal")·帕特里克·格里:《在中世纪与死者共生》(Patrick Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*),伊萨卡:康奈尔大学出版社1994年版,第11页。

②莫尼克·顾雷、马汀·亨泽尔曼编:《中世纪西方的圣徒传重写:形式与意识形态变化》(Monique Goulet and Martin Heinzmann, eds., *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval: transformations formelles et idéologiques*),奥斯特菲尔登:托尔贝克出版社2003年版。

③帕特里克·格里:“圣徒、学者与社会:难以实现的目标”,第9~29页;菲利斯·利夫希茨:“超越实证主义与文体:‘圣徒传’文本作为历史叙事”(Felice Lifshitz, "Beyond Positivism and Genre: 'Hagiographical' Texts as Historical Narrative", 《旅人》(Viator)第25期(1994年),第95~113页;黄艳红:《近年法国中世纪史研究中的跨学科动向二题》,《首都师范大学学报》2020年第1期,第20~21页。

④加里·梅西:“教士与俗人在12世纪的‘被创造’”(Gary Macy, "The 'Invention' of Clergy and Laity in the Twelfth Century"),麦克·巴恩斯、威廉·罗伯茨编:《圣礼人生:伯纳德·库克纪念文集》(Michael Barnes and William Roberts, eds., *A Sacramental Life: A Festschrift Honoring Bernard Cooke*),密尔沃基:马凯特大学出版社2003年版,第117~136页。

⑤乌塔·蕾娜特·布卢门塔尔:《受职权之争:9-12世纪的教会与君主》(Uta-Renate Blumenthal, *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*),费城:宾夕法尼亚大学出版社1988年版。

⑥R.I. 摩尔:《第一次欧洲革命,约970-1215年》(R.I. Moore, *The First European Revolution, c.970-1215*),牛津:布莱克威尔2000年版,第173页。

⑦赫伯特·格伦德曼:《中世纪宗教运动》(Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*),希尔德斯海

姆:乔治·奥尔姆斯出版社1935年、1961年版。

⑧维特里的雅克:《瓦涅的玛丽传》(Jacques de Vitry, *Vita Marie de Oegnies*), R.B.C. 惠更斯校:《基督教作家集成中世纪续编》(R. B. C. Huygens ed., *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*)第252编,蒂伦豪特:布里珀斯出版社2012年版,第53页。关于这部作品的经典研究见:安德烈·沃歌:“12世纪女性群体中的宣教与反异端:维特里的雅克之《瓦涅的玛丽传》”(André Vauchez, "Prosélytisme et action antihérétique en milieu féminin au XIIIe siècle: la Vie de Marie d'Oignies (†1213) par Jacques de Vitry"),《基督教历史问题》(Problèmes d'Histoire du Christnisme)第17期(1987年),第95~110页;安妮可·布尔德—巴克编:《瓦涅的玛丽:拯救之母》(Anneke Mulder-Bakker, ed., *Mary of Oignies: Mother of Salvation*),蒂伦豪特:布里珀斯出版社2006年版。

⑨约翰·鲍德温:《教师、君主与商人:司礼彼得及其知识圈》(John Baldwin, *Masters, Princes, and Merchants: The Social Views of Peter the Chanter and His Circle*),普林斯顿:普林斯顿大学出版社1970年版,第315~343页。

⑩约翰·鲍德温:“斯蒂芬·朗顿,未来的坎特伯雷大主教:巴黎学校与《大宪章》”(John Baldwin, "Master Stephen Langton, Future Archbishop of Canterbury: The Paris Schools and Magna Carta"),《英国历史评论》(English Historical Review)第123卷第503期(2008年),第811~846页。

⑪⑫乔巴姆的托马斯:《宣教大全》(Thomas of Chobham, *Summa de arte praedicandi*),弗兰克·莫伦佐尼校:《基督教作家集成中世纪续编》(France Morenzoni ed., *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*)第82编,蒂伦豪特:布里珀斯出版社1988版,第15、24页。

⑬让·多纳蒂约:《维特里的雅克(1175/1180-1240)在东西之间:主教的三重面目》(Jean Donnadieu, Jacques de Vitry (1175/1180-1240) entre l'Orient et l'Occident: l'évêque aux trois visages),蒂伦豪特:布里珀斯出版社2014年。

⑭关于中世纪所谓“灵性婚姻”,参看黛安·艾略特:《灵性婚姻:中世纪婚姻中的性戒绝》(Dyan Elliott, *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*),普林斯顿:普林斯顿大学出版社1993年版。

⑮让-路易·库佩:《列日与帝国教会,11-12世纪》(Jean-Louis Kupper, *Liège l'Église Impériale, XIe-XIIe Siècles*),巴黎:文学出版社1982年版;阿兰·玛尚蒂斯:《13-14世纪列日的主教职能:历史政治学研究》(Alain Marchandisse, *La fonction épiscopale à Liège aux XIIIe et XIVe siècles. Etude de*

politologie historique),日内瓦:德列兹书店出版社1998年版。

⑩⑪维特里的雅克:《瓦涅的玛丽传》,第59~60、45页。

⑬亚当·戴维斯:《中世纪救赎经济:慈善、商业与医院的兴起》(Adam Davis, *The Medieval Economy of Salvation: Charity, Commerce, and The Rise of the Hospital*),伊萨卡:康奈尔大学出版社2019年版,第1~32页。关于“自愿贫穷”现象与当时商品经济发展的关系,参看莱斯特·利特尔:《中世纪欧洲宗教贫穷与盈利经济》(Lester Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*),伊萨卡:康奈尔大学出版社1978年版。

⑰13世纪列日地方的丧葬和追荐活动不再由传统的修道团体垄断,玛丽这样的宗教女性和托钵僧修会尤其受到民众欢迎。参看米歇尔·劳沃斯:《念祖与荐亡:中世纪的死者、仪式与社会》(Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts: morts, rites et société au Moyen Âge*),巴黎:博歇斯纳出版社1997年版,第409~470页。

⑲雅克·勒高夫:《炼狱的诞生》(Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*),巴黎:伽利玛出版社1981年版。参考对此书的批评:布莱恩·帕特里克·马奎尔:“炼狱、圣者交通与中世纪变迁”(Brian Patrick McGuire, "Purgatory, the Communion of Saints, and Medieval Change"),《旅人》(Viator)第20期(1989年),第61~84页。

⑳㉑㉒维特里的雅克:《瓦涅的玛丽传》,第101~103、104、105页。

㉓维特里的雅克称“贫”为“诸恶之根”,参见维特里的雅克:《西方教会史》(Jacques de Vitry, *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry*),弗里堡:弗里堡大学出版社1972年版,第78页。

㉔提摩西·佛莱等校注:《本笃会规》(Timothy Fry et al., eds., *The Rule of St. Benedict*),明尼苏达州大学城:礼仪出版社1981年版,第170页。

㉕安妮可·布尔德-巴克勒:《隐修女传:中世纪欧洲城市隐修的兴起》(Anneke B. Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoress: The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*),费城:宾夕法尼亚大学出版社2005年版。

㉖㉗㉘㉙㉚维特里的雅克:《瓦涅的玛丽传》,第87~88、90~91、137、117、137、155页。

㉛直到玛丽去世,约翰也一直被称作“她的丈夫”(marito suo),且玛丽遇到重要事情会与他商量。也就是说,他们的法定婚姻关系一直是持续的。参看维特里的雅克:《瓦涅的玛丽传》,第146页。

㉜㉝㉞㉟㊱㊲维特里的雅克:《瓦涅的玛丽传》,第158、156、156、118、67~70、162~163、66~67、66、67页。

㉟让·勒克莱克:“中世纪书信中的友谊”(Jean Leclercq, "L'amitié dans les lettres au moyen âge"),《拉丁中世期刊》(Revue du moyen âge latin)第1卷(1945年),第391~410页。

㊳卡罗琳·沃尔克·拜纳姆:《圣筵与圣斋:食物对中世纪女性的宗教意涵》(Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*)伯克利:加州大学出版社1987年版。国内相关介绍参看汪丽红:《西欧中世纪盛期圣妇的身体观与身份认同》,《历史研究》2015年第5期,第136~156页。

㊴卡罗琳·米西格:“拯救之迹:阿西西的方济各之前的圣痕崇拜”(Carolyn Muessig, "Signs of Salvation: The Evolution of Stigmatic Spirituality Before Francis of Assisi"),《教会史》(Church History)第82卷第1(2013年),第40~68页。

㊵切拉诺的托马斯:“圣方济各传”(Thomas of Celano, "The Life of Saint Francis"),瑞吉斯·阿姆斯特朗编:《切拉诺的托马斯之方济各三传》(Regis Armstrong ed., *The Francis Trilogy of Thomas of Celano*),纽约:新城出版社2004年版,第103~104页。

㊶中世纪中晚期平信徒的识读能力有了很大提高。参看麦克·克兰奇:《从记忆到书写:英格兰(1066-1307)》(Michael Clanchy, *From Memory to Written Record: England 1066-1307*),伦敦:布莱克威尔2013年版,第226~254页。

㊷㊸维特里的雅克:《瓦涅的玛丽传》,第63~65、116~120页。

㊹雅克在书信中自称,他曾向教宗征询对宗教女性的态度,并得到口头嘉许。参看维特里的雅克:《阿卡主教维特里的雅克(1160/1170-1240)书信集》(Jacques de Vitry, *Lettres de Jacques des Vitry(1160/1170-1240): évêque de Saint-Jean-d'Acre*),莱顿:博睿出版社1960年版,第74页。这说明雅克担心宗教女性会引起争议,才需要洪诺留三世的许可。但他的书信是关于教宗口谕的唯一记载,没有其他证据可以佐证他的说法。

㊺在谈及玛丽照顾临终病人的时候,雅克称她“在死者去世和下葬时在场”(defunctorum obitui seu sepulture interesse),但没有说清楚玛丽是否要听死者的临终告解。参看维特里的雅克:《瓦涅的玛丽传》,第101~102页。在列日另一位宗教女性的传记中,克里斯蒂娜听取了临终者的告解。参看康汀布莱的托马斯:《奇贞女克里斯蒂娜传》(Thomas of Cantimpré, *Vita S. Christinae Mirabilis Virginis*),《圣徒行传:七月二十四日》(Acta Sanctorum, 24 July),巴黎:1867年,第657页。可能当时道誉高隆的女子听取告解是地方上惯常的现象,但是雅克回避了对这个问题的讨论。