



教会史的学科界定与方法论

2006年1月1日

来源:北京大学历史系

作者:彭小瑜

作者其他文章

[西方法制史上的决斗](#)
[爱的律法](#)
[教会与国家关系的“现代化…](#)
[中古西欧骑士文学和教会法…](#)
[12世纪西欧教会的大学教…](#)

栏目广告6, 生成文

件 HTDOCS/NEWXX9. HTM 备用,

教会史的学科界定与方法论 —以宗教改革和宗教裁判所研究为例

彭小瑜

中国社会科学出版社组织翻译出版《新编剑桥世界近代史》是一项功德无量的事业。出版这一类代表国外历史研究高水平的译作会置放我们自己的世界史研究于新的起点,防止、至少会减少低水平的重复工作[1]。本文在下面仅就这部著作的第2卷(即将出版)和第3卷(已经出版)涉及宗教改革和宗教裁判所的部分介绍和讨论教会史的学科界定和方法论问题。

宗教改革当然是教会历史上的重大问题。在西方史学界,“教会史”(Church History)和“基督教史”(History of Christianity)是有区别的,前者是神学的一个分支,是以基督教信仰为出发点来理解和诠释人类的过去、现在和将来,并且以此构造世界历史的体系,而后者是现代学者用客观的实证方法对教会历史上发生的事件所进行的研究。我们在下文所说的宗教改革研究状况涵盖上述两种学科的情况,但主要涉及前一种学科的学者,因为他们构成教会历史研究者的绝大多数,而且到了近现代他们一般也不排斥实证的科学态度,而是试图调和信仰和理性;纯粹的“基督教史”在西方史例外的情况。宗教改革的教会史特性意味着从一开始研究者就卷入到充满敌意的教派纷争之中。超越教派之争,是晚近宗教改革研究的成绩和特点。

教会史与神学的关系 教会史的对象是基督教会在时间和空间中的成长,教会史的研究在很大程度上受到教会学观点的定向作用。路德认为,教皇制度、经院哲学以及天主教会的法律和规章模糊、甚至遮掩了基督拯救的教义。在这种观点指导下写作的教会史对中世纪西欧教会的一系列传统采取鲜明的批评态度,而天主教历史学家针锋相对的作品则倾向于把历史描绘成教会反对异端邪说挑战、捍卫代表信仰真理的过程。这种论战性的历史写作早已过时了,西方学者们现在明确认为教会史研究虽然带有浓厚的宗教色彩,但同时又应该是实证的运用理性方法的科学。耶丁在其主编的十卷本《教会史手册》中指出,信仰和理性在教会史研究中的调和,在于从多个层面上对历史的这一侧面进行解释[2]。首先,在纯事实的层面上,教会史学家和其他历史学家一样,受到有限的史料的制约,不可故意无中生有或歪曲真相。他们都必须尊重事实,力图正确地重建过去所发生的事件和情形,避免随意删减或添加。在这个层面上,教会史学家和非教会史学家的方法论并无不同。

再次，对历史事实的解释超越对历史事实的重建，受到历史事实之外的价值观念的指导。教会史学的传统在这个层面上是非历史唯物主义的、甚至反历史唯物主义的。教会史承认神的超现实的干预，接受奇迹发生的可能性，所用于解释历史的价值观是永恒的、非历史的，诸如人的原罪状态、人在拯救史上的责任，不赞同以“历史的眼光”评价罪恶、灾难和悲剧以至于淡忘。不过教会史学家并不企图裁判教会本身，因为他们意识到神意之深不可测；他们在坚持自己的宗教和哲学观点的同时也遵循历史学的逻辑，知道不能以虚假的历史事实来论证宗教真理。

再次，教会史是上帝拯救人类的历史。教会史的最终意义只有通过信仰才能得到理解。教会史学家曾经提出过关于历史规律的许多范式。有的认为教会史是不断游离早期教会传统、不断经过改革回归这一传统的历史；另一些人认为，教会在持续地进步，为基督的再次降临做准备；还有学者把教会看成是“没有污痕的新娘”，不是说她时刻都完美无缺，而是说其本质上的神圣性不可为人类历史的具体事件所毁损，圣灵指示教会通过更新和改革不断地纠正谬误。历史的最终意义在世界末日才能得到完全的解释，人对于神的谦卑要求人接受人的理性所能把握的事实，有的事实甚至是让教会难堪、让信仰在世人眼中受辱的，但神意玄妙，一切都应留待到最后审判才显现其真正意义。换言之，耶丁认为，即使在其最高的层面上，教会史也不因为宗教性而丢失客观性。

宗教改革的研究曾经是科学性和客观性极为贫乏的领域。比较《新编剑桥世界近代史》对宗教改革的论述和往昔西方历史学家的观点，我们可以清晰看见由教派之间激烈的论争到超越宗教观点分歧的一个转变过程[3]。

路德的多面形象500年来，马丁·路德始终是宗教改革研究的中心，不同教派的历史学家提供了多姿多彩的路德形象，有的把他描绘成圣人，有的将他丑化为魔鬼，在这两个极端之间另有其他种种的图画。《新编剑桥世界近代史》第2卷（宗教改革）中译本所依据的1958年英文版就是以路德的传记为主导线索来展开德国宗教改革运动的，其观点基本上是客观公允的，但是避免做任何尖锐批评[4]。

新教史学家在路德故世以后就将他推崇为上帝委派的使者，其使命是恢复被教皇歪曲或模糊的基督教信仰的纯洁性，他们不是太注意他的个人宗教体验和生平。到17世纪末18世纪初，路德派中一些重视个人宗教生活的成员开始从另一个角度评价自己教派的创始人，认为他之成为基督徒生活的表率是因为他内心深处与邪恶诱惑的斗争、对神恩的向往以及最终所充满的上帝之爱。18世纪的路德教徒相信路德是个人自由的鼓吹者，而19世纪的新教学者则指出，他的自由观是指脱离罪恶的自由，不是脱离正统和权威的自由。20世纪的新教神学家则强调，路德对基督教的重大贡献在于他以基督为中心来把握信仰，在于他解释《圣经》的方法突出了其中的宗教内涵。新教各派对路德一般没有系统的批驳，忽视研究他个人品缺陷和他思想上的不足之处。

天主教的史学家曾经激烈地攻击路德。约翰·考克雷（Johann Cochlaeus）在1543年出版了一部路德评传，对他进行愤怒的声讨（也可以说是恶毒的谩骂）。考克雷引用了大量路德的原著，但是作了偏激的片面的解释，将他描写成蔑视圣事毁坏正统教义的恶棍、教会和神职人员的死敌。考克雷还把1525年德国农民战争的起源归咎于路德。此时比较冷静的天主教学者主要致力于驳斥路德在《圣经》、信仰、神恩、圣事和教会等关键问题上的见解，觉得路德的神学思想对理解信仰毫无积极意义。1883年路德的全集开始出版，当时实证的历史学学风也引导天主教学者花费大量时间精力研读他的作品，但是最初的成果仍然充满教派之争的色彩。德宁福雷（Heinrich Denifle）于1904年出版了研究路德早期生活和思想的著作，使用了许多第一手的资料，但是不仅没有减弱对路德的人身攻击，反而以丰富的细节将他栩栩如生地刻画为受肉欲主宰的小人，指责说，他的神学体系骨子里是为自己自己的堕落所做的辩护。德宁福雷名言是：“路德啊，你哪里有一丝一毫的神圣！”德氏的偏激几近黑色幽默，透露出他对路德引发宗教改

革和教会分裂的极大愤怒，他的作品提醒人们，剪裁史料以适应作者的成见可以将历史研究变成神话。奥地利因斯布鲁克大学的教会史教授、耶稣会士格里萨尔（Hartmann Grisar）于1911-1912年出版了多卷本的路德研究，不再纠缠路德个人的私生活和品行，而是从思想史和心理学的角度批判路德。在他看来，路德错误的根源是他受到威廉·奥康思想的不良影响，而他走向分裂教会的原因在很大程度上是他的心理疾病：年轻时期的情绪在病态的缄默和歇斯底里的疯狂之间摇摆，到年老时则陷入严重的抑郁症。

20世纪20和30年代以后，天主教历史学家对路德的批评主要集中于他的神学思想，并且开始注意其中由价值的成分。默克勒（Sebastian Merkle）和洛茨（Joseph Lortz）在这一转变中起了表率作用，也为路德派教会于天主教会的建设性对话铺平了道路。60年代以来，许多天主教学者的路德研究指出，他的神学和天主教神学在一些根本的问题上有相通之处，分歧在一定程度上来自可以消除的误会。佩施（Otto Pesch）在1967年出版了托马斯·阿奎那和路德的比较研究，创立了天主教和新教之间的“对话神学”。在佩施看来，这两位伟大的神学家对一系列关键的信仰问题有不同意见，但是分歧来源于风格的差异，而且他们二者的不同风格是互相补益的，片面地采用其一、排斥另一种风格将会导致对信仰的错误理解。

《新编剑桥世界近代史》对路德的评价是在上述史学史语境中展开的。英国的天主教和新教教会史学者在19世纪中叶以后受到兰克的实证史学的深刻影响，一方面继续坚持本教派的立场，另一方面试图冷静客观地处理历史问题，天主教学者开始注意路德思想中属灵的积极因素，新教学者则开始留心路德的局限性。苏格兰新教学者林赛（T. M. Lindsay）于1906-1907年出版了《欧洲宗教改革史》上下卷[5]，着力研究宗教改革的社会、经济和思想背景，认为对路德不可以孤立地作为个人来观察，他的巨大影响是当时整个社会史的有机组成部分，并且一反当时的主流观点，指出，“再洗礼派”等宗教改革的激进派别有宗教宽容等值得肯定的思想和实践。林赛还是旧版的《剑桥世界近代史》第2卷中有关路德章节的撰写人，在写作时不拘泥于教会史的传统思路，不局限于神学的探讨，而是采用社会史的方法，提出，理解路德必须从理解当时民众的宗教情绪开始。《新编剑桥世界近代史》1959年版第2卷第3章涉及路德和德国宗教改革[6]，其作者鲁普（E. G. Rupp）是曼彻斯特大学的教会史教授。他对路德的处理仍然带有其辩护的色彩，注重对青年路德个人经历和心路的描写和探索，实际上是在有意无意地驳斥德宁福雷和格里萨尔等天主教历史学家对路德的批评，也继承了新教神学家的传统，把路德的神学体系看成是宗教改革思想的首要范式。鲁普本人的专长是路德早期的神学思想[7]，对“十字架神学”和“因信称义”给予浓墨重彩的评介，并且指出这些神学观点的起源和发展是路德通过自己修道院生活苦苦追寻基督教信仰和真理的结果，绝不是象德宁福雷所说的，是路德为自己道德堕落辩护的产物。鲁普还刻意地论证说，路德对社会秩序和国家权威有着与闵采尔等激进分子截然不同的立场，路德希望王公贵族明白，他们在神所安排的宇宙秩序中有恰当的重要地位，闵采尔则力图强调贫穷平民是上帝眼里的选民。鲁普明确地指出，路德提倡臣民对国家权威的服从，反对农民战争和其他形式的叛乱行为，同时希望贵族不要蛮横专制地进行统治。换言之，在鲁普看来，路德既没有鼓吹社会动乱，他之号召王公镇压起义农民也不应被指责为丧失人性。与林赛相比，鲁普在处理宗教改革历史的时候因循传统的教会史方法，视野比较狭隘，而且时时在考虑反驳天主教历史学家对路德的攻击。

1990年版的《新编剑桥世界近代史》第2卷第3章仍然以路德和德国宗教改革为内容，但反而回归林赛那种更注重社会史的治史风格，完全没有教派的论争性，进一步清除了新教学者神化路德的倾向，认定路德是宗教改革这场波澜壮阔社会运动的一个重要人物，但同时又受制于他自身所处的宗教和社会环境。也就是说，宗教改革不是路德个人的奋斗历程，宗教改革研究也不应该以他个人的思想和活动为中心。作者斯克里布纳（R. W. Scribner）还说明，路德的神学对当时的宗教和教会不仅具有建设性，在适当的条件下也引发出极具破坏性的思想和行为[8]。鲁普还花费笔墨刻画了路德的婚姻和家庭生活，斯克里布纳觉得此事根本

不值一提。这两位作者的风格差异清楚地展示了西方历史学家当前在教会史的研究中已经超越了教派之争，耶丁所推崇的客观理性的教会史研究已经成为现实。

宗教改革研究的“瞻前”和“顾后”宗教改革研究曾经非常注重这一运动对欧洲历史发展的影响，是一种“瞻前”的观察。18世纪启蒙运动鼓吹理性和自由，路德反对教皇、赎罪券、圣徒及其遗物崇拜、中世纪教会等级制度，被誉为基督徒自由的斗士，开创近代西方文明和自由民主风气的先锋[9]。19世纪的历史学家从不同的角度把宗教改革看成是欧洲历史的重大转折点。基佐如是说：“依我之见，宗教改革既非属私利支配下的偶然实践，也非仅仅为了改善宗教事务，出于对仁爱和真理的空想。它有更为强大的原因，压倒其他一切的特殊原因。它是一次人们要求独立思考和判断迄今欧洲从权威方面接受或不得不接受的事实和思想的运动。这是一次人类心灵争取自治权的尝试，是对精神领域内的绝对权威发起名符其实的反抗”[10]。英国19世纪的辉格党人习惯于将宗教改革后信奉新教的欧洲民族看成是经济进步、政治民主的代表，认为天主教国家坚持落后和专制的传统[11]。

阿克顿勋爵的天主教自由观则从另一角度看待宗教改革的影响[12]。他指出，路德不仅没有捍卫宗教自由和宽容的原则，而且提出了比天主教会的迫害理论具有更强烈反对个人自由色彩、更加赤裸裸奴性的政治思想和宗教迫害理论。“自由的观念，无论是政治的还是宗教的，都因为他本人专制的个性而遭到他的仇恨，而且与他对《圣经》的理解相矛盾”[13]。阿克顿的意见是，路德强调，接受他的宗教和信条的国家对教会和民众在政治上有无上权威，“因信称义”，拯救无需善工，基督徒不必为社会正义和政治自由而作出努力，如果政府专横跋扈，公民应该消极地服从；新教政权应该无情镇压天主教徒，任何对话都是多余的。阿克顿还认为，天主教会在历史上也曾严酷迫害异端，但是使用与路德和其他新教领袖不同的理论来论证迫害的合理性：教会只有在说服和使用宗教手段纠正谬误无效的情况下才请求世俗国家出面用武力镇压，而且不是镇压单纯宗教上的不同意见，而是在特定历史语境中具有反社会倾向的人。换言之，天主教比新教更具有潜在的接受近代民主自由观念和制度的取向。阿克顿的观点长期以来为新教学者所漠视，也因为20世纪60年代以前天主教会各项政策的保守性而失去可信性和说服力，但是晚近西方学者研究的客观性加强，越来越多的人开始在不同程度上赞同他的上述见解[14]。

对宗教改革，《新编剑桥世界近代史》的新旧版本都没有用简单赞美其历史进步意义的方式来处理。鲁普和斯克里布纳都没有详细讨论路德的政治和社会思想。埃尔顿在为旧版本所写的导言（第1章）中不同意阿克顿对路德政治思想的评价，认为后者对世俗政权的尊重并不过分，但还是注意到了国家和新教之间密切的关系，以及政治认同和宗教认同的同一所导致的宗教迫害。斯克里布纳，和鲁普一样，批评路德呼吁贵族镇压农民战争的行为，避免系统地贬斥他的社会政治学说，只是认为他没有充分发展这一方面的思想。《新编剑桥世界近代史》第2卷有大量篇幅涉及经济、政治制度和文化教育的发展，但是没有笼统地将之归因于宗教改革的影响，摆脱了启蒙运动以来简单化地将宗教改革运动和欧洲近代文明联系在一起的思路。埃尔顿在导言中强调说，“除了在非常特别的意义上，宗教改革不是一场提倡自由的运动”。新教反对以教皇为代表的天主教会权威，除此之外，再没有表现出抗议权威的趋向，更谈不上推崇个人主义；宽容不是宗教改革的精神，就象现代西方流行的对信仰的怀疑和世俗化不是这场运动和当时社会的弱点一样。

对宗教改革的另一种研究角度是追溯它的历史起源，强调它与中世纪文化的关联，是一种“顾后”的观察。鲁普已经简略谈到路德受晚期经院哲学的影响，埃尔顿在新版序言中也提到路德中世纪的思想遗产难分难解的联系。斯克里布纳归纳晚近的研究成果，提醒读者说，宗教改革是发源于天主教会内部的一场改革运动，由教会自己的神职人员领导，其中有不少人并没有象路德那样走上分裂教会的道路。不过斯克里布纳并没有象奥伯曼那样明确地将路德与特定的经院哲学传统钩连起来[15]。《新编剑桥世界近代史》第1卷（文艺复兴）也没有正面论述

经院哲学对路德的影响。该书作者们的态度总是谨慎的，有时他们似乎过于拘泥，对带有假说性的观点通常不予采纳，治学严谨，但也剥夺了读者兴奋和探索的机会。

“反宗教改革”还是“天主教改革”？《新编剑桥世界近代史》第3卷的标题（反宗教改革运动和价格革命）值得玩味。该书只有一章涉及天主教会的改革运动[16]，但标题中的“反宗教改革运动”（Counter Reformation）却透露出主编和作者将天主教会当时的改革主要看成是对路德等人领导的宗教改革运动的反应和对策。《新编剑桥世界近代史》第1卷对前宗教改革时期天主教会内部的改革尝试评价不高[17]。第3卷第3章论及“教皇，天主教的改革和基督教的传播”，也顺理成章地将特伦托会议看成是为抵制新教而召开的，认为改革一消除教会中的腐败和无能现象一是与新教斗争的必要前提，惟有改革才能提高教会的声望，将民众从新教的影响下争取回来。作者帕克在第3章结尾处指出，天主教改革的成功，既是“教会在危急中”这一口号激励的结果，也应归功于16世纪天主教会内部“深沉灵性所激发的热情”。这一评价不失公允，但是大大低估了教会在中世纪后期已经兴起的改革运动。

1946年，耶丁发表了著名的《天主教改革还是反宗教改革》[18]，就自从兰克以来流行的“反宗教改革”一语的合理性提出疑问。这一语词的原初含义是指天主教会在“威斯特伐利亚条约”之前对新教运动在军事、外交和政治领域的反攻。兰克后来用此语指称这一时期天主教会在各个方面的活动，另外一些作者则以此来描述天主教会的复兴和改革运动。正如耶丁认为的那样，“反宗教改革”的概念将天主教会的改革局限在一个过于狭窄的范围之内，甚至暗示教会使用暴力，天主教学者历来不愿意使用，通常以“天主教改革”（Catholic Reform）代替之，强调这一改革的开始远在路德改革之前，也没有随着特伦托会议的结束而结束，而且将“地理大发现”后天主教会在美洲等地的传教也视为宗教复兴的有机组成部分。耶丁主张用“反改革运动”来特指针对新教的天主教会政治和军事活动[19]。当然，并不是所有的学者都计较用什么词语来称呼天主教会这一时期的改革。狄肯斯和伊文尼特（H. O. Evennett）都使用“反天主教改革”一语，但所描述的是耶丁所谓的“天主教改革”。狄肯斯在其所著的《反宗教改革》一书中说[20]：

反宗教改革还是天主教改革？难道两个词语不是都明明可用吗？复兴的源流在路德之前就已经出现了。甚至在路德的反叛之后，天主教会中最有成就的男子和妇女认为他们不是在攻击路德，而是在寻求基督。不过，问题的另一方面是，人们似乎也可以同样清楚地意识到，天主教改革的展开比较缓慢，路德的改革进展神速。在天主教改革取得重大成果之前，在这一改革远远还没有抓住教廷注意力之前，教会史上最严重的两次分裂之一就已经发生在改革者的面前。无疑，危机激励具有自我更新能力的天主教会加大改革的力度，而与此同时自我保护和反击敌手的工作消耗掉不少教会日益增进的力量。上述事实表明，两个术语都是可以使用的，在本书中我试图在恰当的意义使用二者：天主教改革是指教会内部自发的运动，而反宗教改革是指运动在其发展的阶段以抵抗和重新征服为重要的任务。

伊文尼特的名著是《反宗教改革的精神》，由他1951年在剑桥大学所做的教会史演讲稿构成，细致深入地研究了西班牙和耶稣会在改革中的作用。他概括说，他从两个角度去理解反宗教改革的精神[21]：

首先，所谓反宗教改革在根本上是一场深刻的宗教复兴，对之应该如是地进行研

究。其次，无论在精神上还是制度上，反宗教改革所使用的方法是为了给天主教注入生命力，为了让她在现代世界面对新的力量和组织，在教皇的指引和控制下走上新的道路，也为了天主教能够在16和17世纪从地中海和法国文明中直接吸取主要的政治实力。所有的那些方法都在很大的程度上符合当时流行的精神和准则。

《新编剑桥世界近代史》第3卷第3章相当注意西班牙天主教徒对反宗教改革的贡献[22]，但是没有充分说明，这一改革的起源先于路德，后来其中心未必是反对路德和新教。该章的作者不仅没有辨析“反宗教改革”和“天主教改革”这两个概念，对天主教会内部宗教信仰的热情深刻也惜墨如金，点到为止。为什么作者作如此处理？是教派之争的余波还是纯粹学术观点的分歧？读者的困惑在很大的程度上来自这一巨作的写作风格。主编和作者们没有注意交代学说史和晚近的研究动态，也没有提供书目。通史的写作的确要简洁、要保持语气的连贯，过多的插入学说史的讨论是麻烦的，但是这又是一部比较详尽的欧洲近代史，触及许多有争议的敏感问题，简洁必须有别于故意遗漏，完全避开学说史和不同观点的介绍肯定会影响陈述的客观性，而且会误导和蒙蔽一些历史知识贫乏或粗浅的读者。在国内时下流行编写通史和文明史的今天，这一问题值得我们重视。通史，特别是大部头的多卷本，完全不涉及学说史和没有书目（不是瞎编的、而是作者确实了解和使用的书目），看来是一大缺陷。

超越教派之争是《新编剑桥世界近代史》在处理宗教改革时的突出特点。该书吸收了西方学者晚近的研究成果，极其谨慎地处理有争议的学术问题，是严谨治学的经典成果。由于在体例上忽视学说史介绍和省略注释，该书对反宗教改革这一重大历史事件的阐述看似平稳、面面俱到，其实片面粗糙。这一不足之处，令人惋惜。

教派之争只是教会史研究中偏见和固执的来源之一。其实，任何思潮都有可能干扰教会史研究的实证性。这方面最好的例证恐怕就是与宗教裁判所有关的史学史了。

妖魔化宗教裁判所 宗教裁判所是国内学术界注意比较多的问题，实际上是一个专门的教会法历史问题。不过我们以往是把宗教裁判所作为黑暗、愚昧、不宽容和思想禁锢的象征来批判的。审判异端分子的“宗教裁判所”（the Inquisition），准确地说，是西方学说史和思想史上的一个“神话”，是一个被偏见、成见和无知扭曲的概念。彼得斯已经对此进行了详尽的论述[23]。而使用于教会法庭的“纠问式程序”（inquisition）则是法制史上的一大进步，后来又为世俗法庭所采纳，是保证司法正义的重要手段，由此发展出现代的公诉制度。从12世纪末叶开始，控诉式程序（accusation）在西欧司法中的主流地位逐渐被纠问式程序所取代，也就是说，法官作为公共权威的代表可以对名声败坏（publica fama）的犯罪嫌疑人提起控诉，并在证实其罪行后给出判决。在原则上，匿名检举和证人以及刑讯逼供是被禁止的，控诉的罪名必须明确告知被告，并允许被告有为自己辩护的权利。在纠问式程序用于司法实践的时候，特别是在审判异端的法庭上，这些保护被告的原则并没有得到很好的贯彻，给后人对宗教裁判所的诟病留下了根据[24]。然而在宗教改革以后，直到20世纪中叶，妖魔化宗教裁判所成为潮流。宗教改革思想家不仅将自己和中世纪后期的威克利夫、劳拉德派、胡斯派和瓦尔多派视作受到宗教裁判所迫害的真正基督徒—殉教者，而且将教会自古以来与异端的关系史简单地描绘成前者对后者野蛮的错误的镇压，而其中最黑暗的一页就是对新教派别和思想进行有效遏制的西班牙宗教裁判所。新教各派，特别是加尔文派，也点起火刑柱迫害天主教徒，他们对宗教裁判所的批评因此被指责是虚伪的。孟德斯鸠和伏尔泰等启蒙运动的精神领袖们为了提倡自己的社会主张攻击宗教裁判所，在没有对其真实状况进行认真研究的情况下就提出，这是妨碍政治自由、经济发展和社会进步的邪恶制度。他们对宗教裁判所的看法被19世纪的文学家和艺术家所接受，继而影响20世纪大众媒体对宗教裁判

所描写。在鼓吹自由探索科学真理的旗帜下，布鲁诺和伽里略受迫害的事件被夸大忽略和修改历史事实的地步，比如说下列事实：布鲁诺所宣传的并非是哥白尼的天文学知识，而是一种神学、星象学、巫术和哥白尼的观点的混合物；伽里略并没有受到拷打、带上镣铐和被刺瞎眼睛，也没有被长期关在监牢里，他在被监禁一年后就得到了软禁的待遇。对布鲁诺和伽里略的神化是妖魔化宗教裁判所的一个重要环节。19世纪前半叶出现的一些记述宗教裁判所历史的著作开始系统地使用原始档案文献，但是作者的观点仍然富有教派争论的性质，关于宗教裁判所的大量作品只是貌似历史著作的伪历史书。这种情况要到19世纪后半期和20世纪才有所改变；要到20世纪后半叶，人们才看到完全摆脱教派色彩的有关研究著作[25]。

宗教裁判所当然不能被我们现代人当作宽容和仁爱的典范。但是宗教改革以来有众多的思想流派用不尊重历史事实的方式批判宗教裁判所的愚昧，对其进行浪漫的非法制史的处理，结果反而是普及和扩散了愚昧。脱离了事实考证的理论方法和研究态度就是那么苍白无力，那么贫乏可怜，而且贻害无穷。要而言之，关于宗教裁判所的思想史，是一部知识精英分子歪曲历史真相和对民众掩盖历史真相和真理的历史。当人们在听到和读到宗教裁判所简直就等同于愚昧和迫害时候，很少怀疑过，他们正在受到蒙蔽和被迫接受自己无从判断是非的谬误观点。这是很不公平的。对教会史进行比较系统和实证的研究和介绍，有助于人们全面了解宗教裁判所，更准确地认识西方文化的特点，学会独立思考，不再人云亦云。

《新编剑桥世界近代史》在处理宗教裁判所问题时也以尊重事实的态度克服了一些流传甚广的偏见。陀思妥耶夫斯基在《卡拉马佐夫兄弟》第5卷第5章里的宗教大法官将教会列为自由和基督的对立面：“你没有从十字架上下来。你没有下来是因为你仍然不愿通过奇迹来役使人，你苦苦追求的是自由信仰，而不是奇迹信仰。你渴望自由的爱，而不是奴隶面对彻底把他镇住的权威表现出来的谄媚性狂喜。但这里你又把人们估计得太高了，因为他们无疑是奴隶，虽然作为反叛者被创造出来”。所以，“世上仅有三种力量——能彻底征服这些孱弱得反叛者得良心，为他们造福。这三种力量是：奇迹、秘密和权威”[26]。《新编剑桥世界近代史》第3卷对宗教裁判所的认识完全摆脱了文学家的这种违背历史事实的动情描述，指出：“在16世纪一般情况是，宗教迫害的主要动机是政治原因，即担心宗教上的分歧将破坏国家的统一与权力，而且会导致少数派与外国政权结成叛国的联盟”。虽然罗马天主教会本身也拒绝与新教教会和解，“世俗统治者宁愿在不受罗马干涉的情况下自己进行宗教迫害，在这种倾向中，臭名昭著的西班牙宗教裁判所是最典型的例证：这个名义上依赖于教皇的机构，实际上被一个国家的政府所攫取”[27]。

教会史当然不应该是为教会辩护的历史，而应该是客观实证、以事实为基础的、科学的历史研究。不仅教派之争的色彩应该被淡化，而且来自其他种种思想和意识的偏见和成见也不应该成为遮掩事实的障眼之物。

[1] 译者们在英文原文的标题(The New Cambridge Modern History)上加入“世界”二字，可能是为了表明这部著作不涉及中国史，亦无不可。不过这部多卷本的通史是以欧洲历史为主线和中心的，对世界其他地区历史的介绍史附带的，作者们并没有试图撰写整个世界文明在近代的发展进程。

[2] 耶丁、多兰(编)：《教会史》(H. Jedin and J. Dolan, ed., History of the Church, 10 vols. Freiburg im Breisgau: Herder KG and New York: Crossroad, 1965-1981)，第1卷，第1-10页。

[3] 本文提及作者、但没有标明书名和出版地的著作，均可在狄肯斯详实介绍宗教改革史学史的作品中查到。狄肯斯：《历史观念中的宗教改革》（A. G. Dickens, *The Reformation in Historical Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985）。

[4] 埃尔顿（主编）：《新编剑桥世界近代史》第2卷（G. R. Elton, ed., *The New Cambridge Modern History*, vol. 2. Cambridge: University Press, 1958）。

[5] 商务印书馆1992年已经出版该书上卷。

[6] 《新编剑桥世界近代史》（1958年版）第2卷，第70到95页。因为这一卷的中文本尚未出版发行，我这里用的是英文本页码。

[7] 鲁普：《正义的上帝》（E. G. Rupp, *The Righteousness of God*. London: Hodder and Stoughton, 1953）。

[8] 埃尔顿（主编）：《新编剑桥世界近代史》第2卷（G. R. Elton, ed., *The New Cambridge Modern History*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1990），第69-93页。这一章的标题也不同于1958年版（前者的是：*The Reformation Movements in Germany*；后者的是：*Luther and the Germany Reformation to 1529*）。

[9] 施皮茨：《文艺复兴和宗教改革运动》（L. W. Spitz, *The Renaissance and Reformation Movements*. Chicago: Rand and McNally, 1971），第301-308页。

[10] 基佐：《欧洲文明史》（商务印书馆，1998年），第194-195页。

[11] 麦考利：《詹姆士二世登基以后的英国史》第1卷（T. B. Macaulay, *The History of England from the Accession of James the Second*, 7th ed., vol. 1. London: Longman, 1850），第47-48页。

[12] 阿克顿：《自由思想史和其他论文》（J. E. E. Dalberg-Acton, *The History of Freedom and Other Essays*, ed. J. N. Figgs and R. V. Laurence. London: Macmillan, 1919），第150-187页。

[13] 前述书，第156页。

[14] 麦格拉斯：《宗教改革思想导论》（A. E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell, 1988），第141-147页。

[15] 奥伯曼：《宗教改革的发端：中世纪晚期和宗教改革早期思想论文集》（H. Oberman, *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986），第39-83页。

[16] 中文本第58-94页。

[17] 中文本第121-126页。

[18] H. Jedin, *Katholische Reformation order Gegenreformation?* Lucerne: Josef Stocker, 1946.

[19] 耶丁、多兰（编）：《教会史》，第5卷，第431-432页。

[20] 《反宗教改革》（A. G. Dickens, The Counter Reformation. New York: Norton, 1968），第7页。

[21] 《宗教改革的精神》（H. O. Evennett, The Spirit of the Counter-Reformation. Cambridge: Cambridge University Press, 1968），第125页。

[22] 沃纳姆（编）：《新编剑桥世界近代史》第3卷：《反宗教改革和价格革命1559-1610》（北京：中国社会科学出版社，1999），第58-93页（第3章）。

[23] 彼得斯：《宗教裁判所》（E. Peters, Inquisition. London: Collier Macmillan Publishers, 1988）。

[24] 纠问式程序与罗马法和日耳曼习惯法的关系历来有争议。特鲁森认为这一新制度是教皇英诺森三世结合了若干传统因素引入教会法庭的，不是凭空产生的。另外一些学者则强调纠问式程序中没有明显的旧制度的痕迹。见特鲁森：“纠问式程序”（W. Trusen, “Der Inquisitionsprozess: Seine historischen Grundlagen und frühen Formen,” Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 74 /1989），第168-230页，特别是第193-194、210-211页。

[25] 有关的学说史和思想史文献出处，见彼得斯前述书。彼得斯没有给出注释，但是在正文后附加了详尽的书目介绍。德文的文献出处可以在特鲁森的上述论文中找到。

[26] 《卡拉马佐夫兄弟》，荣如德译（上海：上海译文出版社，1998年），第308-309页。

[27] 《新编剑桥世界近代史》第3卷，第78-79页。

文章添加: [xionglin](#) 最后编辑: [xionglin](#)

相关文章:

彭小瑜：爱的律法

彭小瑜：教会与国家关系的“现代化”——美国…

卓新平：当代中国知识分子对基督教的理解

何光沪：宗教精神：今日中國超民族主義的希望

何光沪：宗教学在中国

点击数:5495 本周点击数:10

[打印本页](#)

[推荐给好友](#)

[站内收藏](#)

[联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

没有找到相关评论

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

思问哲学网 Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号