

# 宗教裁判所

——异端之锤

[英]爱德华·伯曼 著  
何开松 译

辽宁教育出版社

ISBN 7-5382-5996-1



9 787538 259964 >

ISBN 7-5382-5996-1/B ·

定价：19.00元



国防大学 2 086 1839 8

# 宗教裁判所

——异端之锤

BBR 01 / 1206



[英] 爱德华·伯曼 著

何开松 译

郑锡安 审校

辽宁教育出版社



## 图书在版编目(CIP)数据

宗教裁判所:异端之锤/(英)伯曼著;何开松译.-沈阳:  
辽宁教育出版社,2001.7

ISBN 7-5382-5996-1

I. 宗… II. ①伯… ②何… III. 宗教裁判所-研究  
Ⅳ. B977

中国版本图书馆(CIP)数据核字(2001)第09648号

辽宁教育出版社出版发行

(沈阳市和平区十一纬路25号 邮政编码 110003)

沈阳新华印刷厂印刷

---

开本:850毫米×1168毫米 1/32 字数:210千字 印张:9 $\frac{1}{2}$

印数:1—3 000册

2001年7月第1版

2001年7月第1次印刷

---

责任编辑:王之江 胡大为 责任校对:李守勤

封面设计:吴光前

---

定价:19.00元

本书在翻译付梓过程中,得到  
菲律宾许自欽先生的关照支持,谨此致谢。

译校者

1999年3月31日

## 原 序

在一般人的想像中,宗教裁判所与恐怖手段、深夜秘捕及酷刑折磨是同义词。虚构的宗教法庭气氛弥漫在埃德加·爱伦·坡的小说《陷坑与钟摆》中,它对钟摆刑所作的阴森森的描述,在一定程度上使“恐怖小说”这一文学品种得以诞生;喜欢歌剧的人还能回想起唐·阿尔罕布拉·德利·博列诺(Don Alhambra del Bolero),回想起吉尔贝的宗教大法官,回想起沙利文的《船夫》或是威尔第《唐·卡罗》那可怕的结尾;诗歌读者仍记得丁尼森《复仇》中的诗句:

啊,霍华德我的主,  
任由宗教法庭之狗与西班牙魔鬼对其施虐,  
我就必须把自己看成是一个懦夫小人。

最近,蒙蒂·皮松(Monty Python)剧团也利用了同样的恐怖意象以达到某种喜剧效果。

可是,宗教法庭,或称宗教裁判所,远比这些司空见惯的形象所产生的联想要复杂得多,也更加引人注目。它过去七百年的历史为反思欧洲近代史提供了另外一种引人关注的观点。本

书旨在对宗教裁判所从其十三世纪早期的起源到其至今仍流连徘徊的影响作一全面的阐述。本书所作的研究基本上以十九世纪中叶以来出版的材料为基础,这难免包含着对过去研究成果的综合而不是对原始材料的研究。虽然使用的是第二手材料,但本书尽可能参考此类材料中用到的第一手材料,而不是引用作者现成的结论。

欧洲各主要语言都就此出版过书籍,发表过文章,但没有一本或一篇从根本上改变了由十九世纪学者所定下的历史发展骨架。许多著作由于其作者意欲为宗教法庭辩护,或将其作为攻击现在的天主教會的武器而受到了削弱;尽管它们中有些本来是一批难得的材料,但富有煽动性及严重偏颇的书常常歪曲了真相。最近学术研究的重点集中于某些特定地区及特定年代,使得早期的历史学得以改善。特别在中世纪异端及巫术研究的领域取得了较大的进展。

本书试图综合迄今为止的此类材料,把原本杂乱无章的结构建立在一种假设的框架之上。该框架包括宗教裁判所历史的两个基本阶段:十三世纪针对异端运动而逐步建立起来的宗教裁判所,和三百年后其戏剧性的昌盛——包括西班牙宗教裁判所的繁衍分支,反宗教改革及巫术审判。本框架尽可能严格按照时间顺序安排,最好把本书与这两个阶段的通史结合使用。历史太过复杂,在对宗教裁判所的简单研究中给通史哪怕作出一个大纲都不可能。重要的个别例子如圣女贞德与伽利略,或历史事件如圣殿骑士团审判等等,因其在宗教裁判所史上的重要地位而予以专门阐述。

本书中提到的但本来与宗教法庭史并无多大关系的著作在

脚注中或各章的参考书目中列出全称。除此之外,其他只列出其简名,全名在全书书目中提供。来自外文的引用语全由本书作者翻译。

**爱德华·伯曼**



# 目 录

原序 .....	1
第一章 起源 .....	1
第二章 建立 .....	19
第三章 手册与宗教法庭审判官 .....	34
第四章 审讯与判决 .....	47
第五章 中世纪意大利宗教裁判所 .....	68
第六章 中世纪法国宗教裁判所 .....	89
第七章 中世纪宗教裁判所的衰落 .....	112
第八章 异端、法术与巫术 .....	116
第九章 西班牙宗教裁判所的建立:1478 .....	134
第十章 宗教改革与罗马宗教裁判所 .....	159
第十一章 巫术狂热与宗教裁判所 .....	185
第十二章 西班牙宗教裁判所的巅峰与衰落: 1558—1834 .....	199
第十三章 二十世纪的宗教裁判所和禁书目录 .....	220
第十四章 结论:宗教裁判所的后果与影响 .....	229

引文注释 .....	240
参考书目 .....	263
索引 .....	269

## 第一章 起 源

1096年乌尔班二世教皇发动了第一次十字军东征,可以说这是一个充满战乱、经济变革、社会动荡的年代的开端,它从根本上改变了整个中世纪欧洲。从十一世纪中叶到十字军出征参与那场等待已久的收复耶路撒冷战争,这段时间里西欧的整个面貌发生了变化。R.W. 萨瑟恩归纳说明了一些基本的转变:“世俗统治者失去了其往日准僧侣的辉煌地位,教皇在僧俗事务上都获得了干预指导的权力,本笃会教规失去了在宗教生活中的垄断地位,法学与神学获得了全新的动力,还采取了一些重要的措施以达了解甚至控制世俗社会的目的。”<sup>1</sup>

在这些转变的背后,是经济发展的骤然加速。耶路撒冷拉丁王国的建立使封闭的封建社会向商业交流大开其门,这给经济发展增添了新的动力。但商业交流同时使其与东方的异教有了直接的联系。各种思想随着商品涌入欧洲,从而导致了异端运动的骤然加剧,这就是十二世纪欧洲的显著特点。<sup>2</sup> 约从1150年开始,异端思想潮水般涌入,迫使教廷作出防御性反应而采取了镇压的手段。因而到了该世纪末,教会采取了一系列临时措

施,使建立基督教教会法庭的做法到了登峰造极的地步,这就是宗教裁判所。

## 异端背景

异端思想之所以能在这片沃土上迅速扎根,至少有一部分原因是由于神职人员在道德上的散漫和腐化堕落所致。在这样一个变化的动荡年代,他们的行为不足以为那些追寻道德与精神指导的世俗社会树立榜样。埃夫勒宗教会议(1195)就提到了神职人员出售赎罪券<sup>①</sup>,主教贩卖圣油圣物;阿维尼翁宗教会议(1209)也列举了教士为求得补赎<sup>②</sup>用骰子赌博及用教士的衣领作招牌开旅馆的例子。巴黎宗教会议(1209)禁止虔诚的信徒参加由已婚的教士及拥有姘妇者主持的弥撒,还提到有些修女晚上聚众玩乐或在街上游荡。打猎、赌博、酗酒风行一时,而男男女女神职人员都有暧昧情人——第四次拉特兰大教堂的教规中要镇压此类风气就暗示这些现象的存在。当时的人们认为法国贵族中纳妾成风就是由于与东方的接触;像香水、丝绸、象牙、金银饰品这样的奢侈品则助长了贪婪和道德败坏;教会坚持说行吟诗人的爱情诗是一种颓废堕落,奢华的爱情是嬉戏玩谑的邪

---

① 中世纪欧洲天主教会发售的一种可让教徒获得“罪罚赦免”的券,又称“赦罪符”。天主教神学认为犯罪信徒通过告解天主获得宽恕后,教会可免除其由罪而得的现世惩罚,即“免罪罚”。主教有权免除部分罪罚,教皇有权免除全部罪罚。到了十四世纪,这种方式演变成出售赎罪券的方式进行。结果在处理钱财上出现了许多弊端。——译注

② “补赎”为天主教圣礼之一,信徒通过忏悔、告解等所犯罪过可获宽恕。——译注

教,而教会内部神职人员在这些方面则有过之而无不及。英诺森三世在第四次拉特兰会议上的开幕词确认人们的腐化堕落来源于神职人员。<sup>3</sup>

但是“异端”一词的使用多少有点随意无拘,它广泛地包括了各种各样的现象。有些所谓的异端运动只不过是表达了对神职人员奢靡与教会敛财的厌恶,而同时“基督教欧洲的封建社会与它们所无法接受的社会集团产生了冲突,而这些社会集团保卫自己的生存最初也被看作是‘异端’”。<sup>4</sup> 建立宗教法庭是为了消灭比这些严重得多的异端:那些可以明确界定、有组织的社会集团,他们传播的思想所代表的不仅仅是一般的反教会思想,而是威胁着整个中世纪社会基础的思想。

异端的定义可解释为“反对天主教会的‘天主教’或称正统教条的一种神学观点或教义”。<sup>①</sup> 所以只有当实际存在着一种正统教义的情况下才可能产生异端:而十二世纪末并没有正统教义的存在,因而也就没有反异端的立法。直到整整一个世纪后,托马斯·阿奎那——他的著作至今仍然是天主教教义的基础——才可能把异端描述为“一种不仅该绝罚<sup>②</sup>而且该予以处死的罪恶。”<sup>5</sup> 在阿奎那之前,这种定义是不可能的。与宗教裁判所一样,《论公教信仰真理驳异教徒大全》和《神学大全》两书也是教会对异端的迅速发展作出的反应。

---

① 《牛津英语词典》:最早的有关异端的基督教著作“De praescriptione haereticorum”中 Tertullian 的评判标准为新教条的起源是否可以追溯至原始教规。

② 绝罚是拉丁文 Excommunicatio 的意译,原意为“断绝来往”。这是天主教会给予神职人员和教徒的一种处分,受此处分者死后不能升天。在中世纪欧洲,遭绝罚者无人能同他来往,教皇以此对付世俗帝王。——译注

异端思想的增长与教会权力的增长成正比,而教会的权力在英诺森三世任教皇期间(1198—1216)达到顶峰。英诺森三世是十三世纪盛行的一系列“法学家教皇”中第一个也是最重要的教皇。《罗马法》的重新起用标志着罗马天主教会的一部分复兴并为教皇统治的新权力提供了法治基础,但同时也使其对立面得以复兴:即对异教的信仰和对正教<sup>6</sup>的反对。有观点认为异教运动的蓬勃发展其真正原因不是信条上的差异,而是对教会世俗化的抗议。<sup>7</sup>

教廷及教会垄断统治的现代概念在1140年至1150年间才开始出现。教廷逐渐成为中央集权的立法官僚机构,其权力所及覆盖了人类生活的所有领域:“它为俗众提供了一种戒律,一清二楚,但不具法律效力;它为基督教生活的所有主要场合及活动规定了规则及条件——洗礼,坚振,告解,圣餐,补赎,婚配,宗教告示及宗教责任,施舍,借贷,遗嘱,丧礼,埋葬,墓地,及为死者的祈祷弥撒等。它对神职人员生活的管理也同样具体全面——着装,教育,委任,责任,地位,犯罪及惩罚。”<sup>8</sup>以上这段话使我们对教权世俗化略有了解,正是它引起了人们的强烈反应,导致人们向世俗封建主如斯瓦比亚的腓德烈二世而不是向教皇寻求庇护。

虽然在教会内部,克莱沃的圣·贝尔纳(1090—1153)早已承认墨守法规的官僚化以及因此产生的教廷脱离其精神作用存在危险<sup>9</sup>,但上述活动的高潮仍出现于英诺森三世在位期间。极端严密的控制与监督在一些人看来令人窒息而引起反抗,这是很自然的;随着教会意识到异端问题,这种墨守法规的机器迟早要集中对付异端问题,这也是同样自然的。

到了1200年,即英诺森三世即位两年后,有两种主要的异

端思潮成为宗教裁判所存在初期的目标。第一种也就是教会视为最危险者是卡塔尔派的二元论；另一种是韦尔多派也称“里昂穷人派”的思潮，而这种思潮教廷永远无法消灭，保存至今。

## 卡塔尔派

就某种意义而言卡塔尔派根本不是基督教的异端，因为他们否认基督教的基本信条：他们信仰的不是单一的上帝，而是一个创造了非物质世界的慈善上帝和一个创造了物质世界的邪恶上帝。所以它属于一种二元论传统，其最终根源是波斯教的善恶二元论及早期基督教的灵知派。正因为如此——其关系源远流长，是一种真正意义上的文化派别所形成的威胁——它在教皇的心中产生了恐惧，使其对之作出了如此激烈的反应。

二元论代表了一种对一神宗教的巨大挑战：即邪恶问题。约翰·希克(John Hick)的下述数语颇能说明这种两难问题：

如果上帝是绝对爱人的，它肯定期望没有邪恶；如果它是万能的，它就一定能消灭邪恶。但是，邪恶实际存在着，因此上帝不可能同时既万能又爱人。<sup>10</sup>

这种推理重复了一类问题，即十三世纪的意大利宗教裁判所审判官莫尼塔(Moneta)在他的《驳卡塔尔派与韦尔多派》里借异教徒之口所提出的问题：“把贫穷而圣洁之徒的房子烧毁的大火怎么可能是上帝创造的？把灾难带给善良的人们的上帝自己怎么可能是善良的？”<sup>11</sup>尽管神学家们，尤其是圣·奥古斯丁(St. Augustine)，试图解决这个两难问题，以满足虔诚的信徒，但自古认为物质是邪恶的这种偏见却一直存在，它成为倡导清

贫运动的基本动力,这类运动在十二、十三世纪非常盛行。因此卡塔尔派教义之纯朴以及该教派的“完人”即受纳人会的教士<sup>①</sup>明显廉洁的行为在持有上述疑问的男男女女中备受欢迎而教会的财富与权力令人讨厌,这就不难理解了。

到了十三世纪初,卡塔尔派在法国和意大利似乎已组织成多个主教区,各教区都有一名主教<sup>②</sup>,属下还有 *filii major*, *filii minor* 和一个执事协助其工作。主教主持完人和普通信徒<sup>③</sup>集会,这明显与天主教会的教区组织对抗。卡塔尔派的教义与礼仪基本由五件仪式组成:*salutatio*, 包括普通信徒遇见完人时须拥抱亲吻;*melioramentum*, 此礼仪中普通教徒须向完人致礼,请求其向上帝求情以获得宽恕;*apparellamentum*, 每月一次在众信徒面前告解忏悔;*consolamentum*, 即接纳完人人会仪式(在一年试验期后举行,该礼仪只保留给卡塔尔派教会中的少数成员);*endura*, 这是颇有争议的自尽仪式,在人生病临死时举行。<sup>④</sup> 这些仪式中必不可少的典礼是边吃着在信徒中分发的面包边诵读主的祈祷。似乎只有占卡塔尔派教会极少数的完人才能完全彻底地遵守其教条。以他们的生活条件而言,要进行传教布道一定需要极大的意志力和勇气。

---

① 卡塔尔派教徒分为纯全信徒和普通信徒,所谓“完人”即指纯全信徒。——译注

② 亦称神长。——译注

③ 即指未正式接纳入会的信徒。——译注

④ 有关教条内容取自贝尔纳·居伊的《宗教裁判员手册》,第五部分;卡塔尔派礼仪内容参见 Marselli, “L' Eresia del male”, pp. 231—241, 同时参见 Nelli《卡塔尔派哲学》中的“*Vocabulaire Occitan du Catharisme*”, pp. 191—199 和 Douais, “*Les Albigeois*”, pp. 224—265。



完人通过三条“戒律”可获得永生：signaculum oris，即完全戒食不洁食物——肉、蛋、牛奶和奶酪；signaculum manus，禁止任何形式的杀生；signaculum sinus，断绝任何形式的性关系。<sup>12</sup>他们严守这些戒律以帮助其精神与物质的斗争，并辅之每周三次的斋戒及每年三次的四旬斋。完人代表了地上的上帝，是在与撒旦斗争中惟一的光明势力；所以他的生活是一面镜子，是教徒们的楷模，象征着上帝的生活。芒塞利(Manselli)解释说，所有这一切“证实了围绕着完人的崇拜及其所受到的关心、保护之正确性。”<sup>13</sup>同样，这些沿西欧主要路线两人一组流浪传道的完人同时吸引着民众而惹恼了教会，这也是不难理解的。

但是，卡塔尔派对教皇在政治上也构成了潜在的破坏性威胁。为了寻求精神至善，卡塔尔派教徒因正宗基督教重视肉体轻视精神而排斥它。他们认为教会是在向魔鬼妥协：用约翰·巴斯莫(John Passmore)的话说：教会“已经屈服于财富和世俗权力的诱惑；它没能用足够的力量坚持禁欲，而禁欲是拯救灵魂的前提。”<sup>14</sup>在完人明显的精神威胁之外，教会还害怕卡塔尔派尖锐批评教会聚敛财富和其世俗权力的膨胀。

现在普遍认为卡塔尔派是鲍格米勒派的西部分支<sup>15</sup>，有充分的证据说明鲍格米勒派传教士进入西方，其任务就是使欧洲的基督教徒皈依他们自己的二元教义。<sup>16</sup>鲍格米勒是彼得沙皇(927—969)时代的教士，他曾是农民反对沙皇压迫的代言人，他的二元论派的教会很快就扩展至整个东欧。格斯塔·弗兰科伦(Gesta Francorum)指出来自意大利南部的十字军士兵被马其顿的鲍格米勒派改变信仰而皈依其教义<sup>17</sup>，而亚历山大的安瑟伦(Anselm)的结论说法国的十字军士兵被君士坦丁堡的鲍格米

勒派改变信仰而皈依其教义,他们返回家园后传播了这种异端思想。<sup>18</sup>很明显这种异端出现在第二次十字军东征时招募兵勇的地区——弗兰德斯,香槟,洛尔,莱茵兰德——而且西欧的卡塔尔派其迅速发展与十字军返回家园的日期正好吻合。

到十二世纪末,西欧卡塔尔派最为集中的地区是法国南部,这些地区包括图卢兹、阿让(Agen)和阿尔比(Albi)<sup>①</sup>——法国的卡塔尔派因该城而得名。正是阿尔比派引起了英诺森三世的激烈反应,不可避免地导致了宗教裁判所的诞生。

## 韦尔多派

韦尔多派是基督教原教旨主义的一个派别,开始被称为“里昂穷人派”,后来因其创始人彼得·韦尔多而得名。他们通常被描述为新教改革前一种福音派基督教的代表。他们成功的一个重要原因是他们使用了由韦尔多本人翻译的法文《福音》,该书构成了他们教义的基础。<sup>19</sup>从它建立起的几个世纪里,他们公开谴责教会的腐败和聚敛财富并与之进行斗争,他们的崇拜回归到一种非常简化的形式,拒绝教士的权威以及正教崇拜的一些内容如洗礼、对圣徒和殉道者的崇拜、及必须有可供朝奉的昂贵的大型神庙。最近有人把他们描述成“由于教会权威的无能而

---

<sup>①</sup> Christine Thouzellier 以详细的论据说明 Albigensian 是“包含着价值判断”的名称误用,它对同时既忠于教皇又忠于国王的城镇带着一种恶意的弦外之音。图卢兹才是这种形式卡塔尔派的真正中心,叫 mater haeresis。(参见 Herésie et Hérétique, pp. 223 - 262) 萨塞利(Manselli)注意到当代作家 Pierre de Vaux Cerney 很小心地区分 albigenses(异端分子)和 albienses(阿尔比人)(参见 L'Eresia del Male, P. 304,注)。

沦为异端的未遂宗教改革运动。”<sup>20①</sup>

从后来发生的事件看,韦尔多派及韦尔多本人的命运很有讽刺意味。1184年韦尔多被卢修斯三世绝罚,而仅过二十年英诺森三世于1206年11月19日颁发了被视为建立托钵修会文件的教皇通谕,敦促神职人员以韦尔多所采用的方式效仿耶稣的清贫及流浪布道。韦尔多受责而法兰西斯得到鼓励,这似乎是命运的嘲弄——因为韦尔多派与二元的卡塔尔派不是同等意义上的异端。其实多米尼克会和法兰西斯会的产生是因为英诺森三世的远见,他看到了他们有可能成为讨伐异端力量的潜在价值。

两个思想与追求相似的人却在历史上有着截然不同的评价,这说明了十二世纪末的动荡和变化莫测。在宗教裁判所的手册和审判记录中,韦尔多派常与卡塔尔派相提并论,其他小异端派别则随意地与它们联系在一起,其实两者间几乎不可相比。

然而在活动上,韦尔多派得到了比卡塔尔派更大的自由。他们被准许隐退到皮埃蒙特和阿普利亚南部城市,至今仍活跃在那里。在波希米亚,他们为以后约翰·胡斯的改革派异端铺平了道路,被十六世纪新教辩护士所采纳,成为宗教改革的先驱。

## 魔法、读神与无知

异端是外来的威胁,它通过鲍格米勒传教士<sup>②</sup>、返回家园的

---

① Norman Cohn 举例说明了后来韦尔多派教徒“妖魔化”的过程(Europe's Inner Demons, pp. 32—42)

② 1167年,保加利亚代表出席了在图卢兹附近的圣·菲利克斯召开的卡塔尔派大会。

十字军及遍布各地的卡塔尔派和韦尔多派教堂等各种途径威胁着罗马的权力。然而,僧俗群众中根深蒂固的迷信、普遍的缺乏信仰以及无知对十二世纪末罗马教会的危机也起了一定的作用——导致了几次改革的企图,1215年第四次拉特兰会议的敕令就是这一切的结晶。

凯思·托马斯(Kaith Thomas)就曾指出中世纪教会里魔法的重要地位,并说教会具有一种传统认为“产生奇迹是表明自己是真理的惟一拥有者的最有效手段”。<sup>21</sup>与领地有密切关系的地方封建主圣徒赋予圣徒崇拜几近图腾的性质,但是“圣徒的崇拜一般依靠这样一种信念,过去的圣男圣女不仅是理想的道德行为规范的楷模,而且可以用超自然的力量为地上的追随者解除苦难。”<sup>22</sup>礼仪与祈祷的模式都利用了驱邪的思想,用洒圣水、护符及圣物来保护房产和土地——或者解除日常生活中的问题。

圣礼是基督教信仰中利用魔法的基本部分。圣餐被认为化成了肉与血,从教会领走圣餐的人被认为拥有了魔力。亨利·理(Henry Lea)举了一个例子,塞尔维亚的一个犹太人从圣伐更(Sant Fugan)的教堂司事那里接受了圣体,用以保障其贷款的安全——后来他作见证说明圣体具有魔法的重要意义及其价值。<sup>23</sup>理查·基克希弗(Richard Kieckhefer)举例说一个妇女吻他的丈夫时嘴里还含着圣体,“为的是获得他的爱”。<sup>24</sup>人们认为拥有圣体可免遭溺水。人们接受一些重要仪式如洗礼和按手礼,都是相信这会给予他们更大的魔力。托马斯举了一个诺克福妇女的例子,她七次接受主教礼仪因为她发现这对她的关节炎有帮助。<sup>25</sup>教会还采纳了一些异教的节期与传统,这随之也带来了残存的异教迷信。托马斯举了赞比亚和马拉维的裘拉部落可作

类比的例子,该部落的人把皈依基督教看作是获得物质成就的另一种选择方式。

十二世纪,当主教选择探访某个地区、大部分基督徒只是聆听一场布道时,魔法和宗教之间的这种界限——即当地迷信的残存影响和教会的集中权力间的界限——肯定很难成为人们注意的焦点。遇到自然灾害时,教会不会明确保证代为祈祷,而巫师却试图向人们保证有解救办法。虽然如此,在那些半文盲的崇拜者心中教会无言的力量无疑与巫师的力量是联系在一起的。而且有充分的证据说明中世纪许多人认为耶稣本身就是一个巫师。<sup>①</sup>

如果认为中世纪的西欧共有—个统一的信仰和教义那就错了。实际上常被描述为信仰的时代却泛滥着不虔诚。亚历山大·默雷(Alexander Murray)分析过十三世纪在意大利传道的托钵修会修士的布道,得出了一个初看令人吃惊的结论,那就是——“十三世纪社会的主要阶层根本不上教堂。”<sup>26</sup>罗曼尼斯(Romanis)的洪伯图斯(Humbertus)认为,就连神职人员也“几乎不上教堂”。同样,当里瓦尔多(Rivalto)的圣徒焦达诺(Giordano)——一位多米尼克会传道士——对一位妇女建议至少在节日要带女儿上教堂时,她回答说:“没有这个习惯。”<sup>27</sup>

经常出现的表达宗教怀疑的说法加强了这种广泛的不虔

---

① 该说法在《路加福音》11:15中得到佐证:“But some of them said, ‘He casts out demons by Be-el’ zebul, the prince of demons.’”希卡的阿诺比乌斯——一位拉克坦提乌斯的教士——宣称异教徒把耶稣看作是魔法师(*Adversus Nationes*, 第册)。基督教确实是一种建立在奇迹发生的基础上并被其证实的一种宗教。”(Anglo, “Evident Authority and Authoritative Evidence”, 9页)

诚。近代认为中世纪后期不存在怀疑的看法——即所有人都信仰基督教的基本教义——经不起仔细推敲。彼得·阿贝拉尔 (Peter Abelard 1079—1142) 的《辩证法》(*Dialectica*) 研究了信仰与理性的关系中的真理问题,从他那个时代开始,西方思想中就发展着一种理性主义的潜流。更低的文化层次常常表现出一些“由尊重道理和常识所引发的”态度;这种尊重的基础是“意识到人性的价值,及寻求一种能建立宗教信仰的责任和人类实际行为之间牢固联系的一致性”。<sup>28</sup>

当时以及后来的历史时期,像圣灵感孕和耶稣复活这样的概念引起了许多问题与疑问,特别是农民,因为他们的生活基础是日常有形的实质事实,这是实用的经验主义,它产生了对世界根本怀疑的观点。因而上述概念只能用超自然或魔法现象去理解。看起来教会通过圣礼主宰着所有人的外在生活,而在更深层次上,它对人的影响比人们所想像的要小得多。

显然由于存在着魔法、迷信和无知,它们对加强教会的地位构成了障碍,却给异端的繁荣创造了理想的条件。正是出于教会改革、光复圣城耶路撒冷和镇压异端的三重目的,英诺森三世于 1215 年召集了第四次拉特兰大会。我们将会看到,这次大会不仅得出了至今仍是天主教教义基础的正宗教条,而且很快就导致了异端裁判所的建立。一旦有了明确的教条,就得有一种警察力量去维护它。

### 异端裁判所准备阶段

虽然圣·奥古斯丁在后来思想的形成中是一个重要因素,

“他的态度从宽容改变成鼓吹在世俗势力的帮助下进行‘正义的迫害’”<sup>29</sup>，但有人提出对异端从不情愿的宽容到迫害这种转变出现在1163年至1184年间。<sup>30</sup>直到1162年，亚历山大教皇还拒绝审判由莱姆斯大主教送来的几名卡塔尔派分子，因为“宽恕罪人要比滥杀无辜好”。<sup>31</sup>

虽然曾经作过遏止日益增长的异端潮流的半心半意的努力，但真正制定政策的第一个迹象是1184年卢修斯三世教皇的《反对异端》通谕，它命令各教区主教“建立异端审判法庭”。它被视为第一个“用超越国家之上的观点”<sup>32</sup>对付异端的努力。但是由于忙碌的主教们几乎没有时间到自己的教区去而不能有效地行使这种职责，这种“教会的审判”几乎没有什么效果。从1198年开始的英诺森三世教皇统治下，才形成了一个统一的政策。

英诺森三世(1160—1216；教皇在位1198—1216)带着非凡的知识天赋与极端的灵性走上圣位，他的思想在早期著作《论蔑视世界》中作了阐述，该书蔑视世界的矛头指向傲慢与肉欲之罪。对这位向纳博纳(Narbonne)教区大主教写下如下劝导的人，后来评价的尖刻似乎有欠公正。他说：“为了治愈严重的伤者，严谨的外科医生先用苦药，可一旦病人到了康复阶段，他改用甜膏药完成治疗。”<sup>33</sup>对这位异端裁判所的创始人进行评价时，应记住他在处理纳博纳教区异端时的这种态度；不过他在位早期的焦虑与苦恼(从他大量的信件中可以看出)应放在更为臭名昭著的十字军讨伐阿尔比派的背景下审视。这种明显的矛盾受这样的事实支配，即英诺森三世接受教皇皇冠时，他立刻得面对两个对教皇权势的最大威胁。

这些威胁都分别引起了担心：首先是迫在眉睫的伊斯兰教的蚕食，尤其在 1187 年耶路撒冷陷落及英诺森三世当选前一年神圣罗马帝国皇帝亨利六世死后；其次是异端教派——尤其是法国南部的卡塔尔派，但同时还有当时正处于鼎盛时期的佛罗里的乔基姆的先知力量。所以教会改革和解放圣城一直是英诺森在位期间制订政策的两项主要目标。<sup>①</sup> 在他当选为教皇当年，他就呼吁如果绝罚无效，对故态复萌的异端分子要施以刑罚。他提议对异端分子使用的手段有流放，没收财产及解除官职；这些成为宗教审判庭刑罚手段的一部分，但是大部分情况下，英诺森在这一阶段并没有超过卢修斯三世 1184 年的通谕。作为“神权理想的主要倡导者”<sup>34</sup>，他的努力主要是欲达到巩固和加强教廷权力。

在持续的立法和外交活动中，发生了两个事件，导致了后来对异端的斗争形式：托钵修会和讨伐阿尔比派的十字军的建立。

早在 1204 年，英诺森三世就已邀请西斯忒修道士离开修道院以达到传道反对异端的目的。他们中有些到纳博纳省传道反对卡塔尔派“完人”，但显然他们所受过的训练不足以让他们担当此任；他们一生都献给了祷告、忏悔以及为在基督教欧洲的边远地区修建修道院所作的沉重体力劳动。

费特(Fate)提出在图卢兹附近有过更为合适的范例，即奥斯曼主教及其同伙多米尼克·古兹曼——多米尼克在从丹麦回

---

<sup>①</sup> 例如，1213 年 4 月 12 日召集各主教参加第四次拉特兰会议的通谕重申了这两个内容。



西班牙途中已经取得一些反卡塔尔派传道的成功。据说 1203 年他经过整夜的辩论使图卢兹的一个驿站老板皈依正教。<sup>35</sup> 三年后走访西多(Citeaux)和蒙佩利尔(Montpellier)时,多米尼克遇到了正在对卡塔尔派信徒作皈依正教传道的英诺森的使团,他建议要用“贫僧传道”的方式以反击围绕在“完人”四周的精神影响。1206 年 11 月 17 日教皇通谕里说到需要模仿耶稣的清贫,“谦卑地去寻找异教徒,领他们走出谬误”,这道通谕被认为是建立托钵修会的文件。<sup>36</sup> 因此多米尼克及其早期追随者的首要作用是传道宣传反对异教;但是,正如迈松纳夫(Maison-neuve)所说,“传道必然导致异端裁判所的建立”。<sup>37</sup>

1210 年,同一教皇口头允许阿西西的法兰西斯·贝纳多(1181/2—1226)建立传道修会,但它只就道德问题传道,没有精确的教规——然而多米尼克的这种做法三年前却曾被英诺森取缔。正是以这种方式教会欢迎以“清贫耶稣”的名义传道,认同多米尼克和法兰西斯,而同时对带着同样动机的异端极力谴责。后来这两个会团在十三世纪后五十年消灭卡塔尔教思想中起了至关重要的作用,他们既是传道教士,又是宗教裁判所法官。

当时,更快捷的以军事解决的方式已初露端倪,它引起了一些教会史上最为古怪的事。1207 年英诺森劝说法王菲利普·奥古斯都反对阿尔比教派时已提出用武力对付异端的想法;通过与许诺给东征圣城同样的恩惠——赦免过去的罪过及战死按殉道者授勋——教皇把十字军讨伐的想法有效地应用在郎基多克(Languedoc)事件上。但是真正引发所谓讨伐阿尔比的十字军的是 1208 年西斯忒教士、教皇使者卡斯特劳的彼得被杀;英诺森三世作出如此激烈的反应,其理由正如芒塞利(Manselli)所

言,卡斯特劳不仅仅是一个使者——他是“教皇的替身,像教皇一样,他值得最大限度的关注与尊重”<sup>38</sup>。

世俗大封建领主如勃艮第(Burgundy)伯爵,讷韦尔(Nevers)公爵和圣保罗(Saint-Pol)公爵看到这是一次无需费力费时长途跋涉即可从十字军处获得物质精神利益的理想机会。他们也知道他们要去攻击的是一个“屈附于业已消失的文明的空壳之上、处于濒临解体阶段的社会”。<sup>39</sup>而保卫郎基多克的大部分是雇佣军队,根本不是强大的北方军队的敌手,加上雷蒙,贝齐尔(Beziers)子爵和图卢兹的雷蒙六世之间缺乏协调没有共同意愿,使勃艮第、讷韦尔和圣保罗轻易取胜。

在贝齐尔,7000人遭屠杀,教堂被毁。胜利使进攻者在接下去的战役中有了心理上的优势。不过原本打算四十天结束的惩罚性讨伐却拖延了二十年之久,从而为后来的暴虐打开了方便之门。严格地说,“十字军讨伐”结束于1209年,三大封建主把战场留给蒙福德(Montfort)的西蒙,但是至今仍然很难把当年的残暴与讨伐是慈爱之举(基于基督教的仁慈)这种概念混为一谈。<sup>①</sup>更为糟糕的是,讨伐阿尔比的结果是卡塔尔派分散到欧洲的更多地方,进入波希米亚,波兰,特别是往南进入了意大利北部和中部——在这里的许多重要城市他们对神权构成了更为直接的威胁。具有讽刺意味的是,也许讨伐反而使托钵修会的使命更加困难,这就需要有一个渗透更广、效率更高的组织。

英诺森三世在位期间的主要里程碑是拉特兰会议。会议于1215年12月1日在罗马开幕,参加会议的有四百多位主教和

---

<sup>①</sup> 参见 Jonathan Riley-Smith, *Crusading as an Act of Love*, 177页。

八百多位修道院院长,还有大部分西方基督教世界统治者的代表。<sup>①</sup>“它发布了正统信仰的详尽阐述,它不仅重复教会的传统信仰,而且逐条列出被异教特别是卡塔尔派错误解释了的信条。会议还规定所有成年男女天主教徒必须履行向教区教士告解的义务并且每年在复活节期间接受圣体。”<sup>40</sup>

这次会议代表了中世纪教会立法活动的顶峰,<sup>②</sup>并综合了英诺森的两个主要目标:计划1217年6月1日十字军出发征服圣城;会议发布的第三条教规特别强调镇压异端。

第三条教规重复了对不改悔的异端分子没收财产、解除公职和绝罚的规定。但是它增加了新的条款:把裁定有罪的异端分子交给世俗政权惩罚(具体刑罚没有明确规定);封建领主要把他们领地内的异端分子驱逐出境;主教要强迫信徒告发所认识的异端分子,然后传唤异端分子至教会特别法庭受审;最后,对异端分子实施教会法规制裁。更有甚者,它明确提出鉴于过去建立宗教审判庭的失败,此后履行职责稍有懈怠的主教将被解除教职。因此曾忠告纳博纳大主教要像医生治疗病人一样治疗异端分子,从而开始其教皇生涯的英诺森三世教皇因非凡事态被迫——也许是从讨伐阿尔比派的明显失败中吸取教训——在与异端的斗争中采取了更为强硬的措施。

---

① 英诺森对当时普遍认为古代启示论中象征的末日666天即将来临的观点感到恐惧;随着征服基督教的地盘,伊斯兰教被看作是带来这种末日的力量。参见 Michele Maccarrone, “Studi su Innocenzo III”, Padua: Editrice Antenore, 1972, 100页。

② 见 Southern, “Western Society and the Church”, 107页的详细图表,它清楚地标明650年至1350年间十次主要公会议中在1123年至1274年间这段较短的时间内就召开了六次。

第四次拉特兰会议的教规中的规定据说代表了“宗教裁判所的第一个蓝图,惟一的区别是异端裁判所审判官不属于专门负责向异端分子传道及惩罚异端分子的宗教机构”<sup>41</sup>。但是应该记住的重要一点是英诺森三世从来没有明确主张把异端分子处以死刑。从这个意义上说,他比那些世俗统治者更为开明,他们容忍火焚异端分子的火刑至少达两百年之久。1216年当英诺森死时,宗教裁判所仍未能诞生。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 值得注意的是伊斯兰教在阿-马蒙(al-Ma'mun)统治期间(813—833)有过宗教法庭,叫米赫那(mihna),其任务是获取信众宣布对作为神的讲话录《古兰经》的信仰。参见 Bell, “*Introduction to the Qur'an*”, Montgomery Watt (ed.), Edinburgh University Press, 1970, p. 171。

## 第二章 建 立

宗教裁判所的建立并无准确日期,但可以肯定地说它形成于格利高里九世任教皇的头6年,即1227年至1233年期间。<sup>①</sup>

其实,“进行宗教裁判”并非一套新的程序。从中世纪早期开始,教会的法庭在犯罪案中就已经使用了基于罗马法的三种不同类型的程序:起诉(*accusatio*),告发(*denunciatio*)和裁判(*inquisitio*),其中最后一种通常都导致最轻限度的惩罚。<sup>1</sup> 裁判的方法后来被世俗统治者采用,1184年维罗纳(Verona)会议后成为对付异端分子的规范程序。事实上,由于已存在原来的裁判形式(无论是教廷式的还是罗马法意义上的),这种新的教廷式、或

---

① 很多人把宗教审判所的建立日期基本确定在这些年份。Maisonneuve, *Etudes*, 253页确定为1227年——这年在突斯卡尼(Tuscany)建立了第一个教会裁判所;Guiraud, *Medieval Inquisition*, 59页和Lea, *Inquisition of the Middle Ages*, vol. I, 359页都认定为1229年的图卢兹会议;Douais, *L'Inquisition*, 132—135页确定为1231年的教皇通谕《绝罚敕令》(*Excommunicamus*);Coulton, *Inquisition and Liberty*, 113页和Molinier, *L'Inquisition*, xv—xvi都确定为把裁判工作授权予多米尼克会的1233年;Vacandard, *L'Inquisition*, 146页指出1233年给法国各主教的教皇通谕是宗教审判所的有效开端。

僧侣式的裁判在各主教中引起了不满,而另一方面“声名显赫的神权统治者如法国的、阿拉贡的、还有部分德意志的、波希米亚的及匈牙利的主教们以各种方式极力推行这种教廷式的宗教裁判”<sup>2</sup>

正是因为宗教裁判所的起源和人们对它的接受是如此随意混乱使得它的早期历史变得复杂不定了。宗教裁判所工作的开头二十年其特点是偶发性的狂热与残酷,所以从一开始它的地方性质和审判官个人性情与权力的决定性作用是显而易见的。但这种狂热应归咎于个人而不是组织机构——特别在早期,审判官自己都不清楚他们确切的作用和工作方式。立法与其机构组织一样,是在混乱中逐步建立起来的。正是这个事实决定了宗教裁判所整个历史的随意性,查尔斯·莫利尼耶(Molinier)把这看作是宗教裁判所的基本特征。<sup>3</sup>

我们可以通过一些重要的教皇通谕所形成的一个整体结构来综合观察宗教裁判所存在的混乱的头二十年。

### 绝罚敕令(1231年2月)

从1227年3月当选教皇的时刻起,格利高里九世就全力以赴与异端作斗争,也许促使他这么做的是西班牙宗教法规学家佩纳福的雷蒙(Raymond of Penafort)。与其叔叔英诺森三世一样,格利高里九世自己也是个学者与法规学家。他叔叔在1198年为他创立了枢机主教这个职位,交给他一系列重要的任务。格利高里深受由托钵修会引进教会的新思想的影响,而且个人也是圣·多米尼克和圣·法兰西斯的朋友,在他叔叔在位期间,他

还是罗马教廷所属的法兰西斯会的首要庇护人。特别是,他因其性格而闻名:坚定,固执己见,有时还性情暴烈;他当上教皇的第一个行动就是绝罚其曾维护过的斯瓦比亚的腓德烈二世(Frederick II)皇帝;1229年在谈判中他使用了更为强硬的新条件,解决了法国因讨伐阿尔比的十字军行动久拖不决而产生的危机。

同年,图卢兹会议成立了设有常任法官的特别法庭,搜捕并审判异端分子。虽然会议颁布的四十五条中有二十条是对付异端问题的,但它并没有因此产生一个新的专门机构处理此类事宜。地方主教仍然是最后裁决的法官,有权作出判决。<sup>4</sup>

两年后,做出了不祥的举动,格利高里在其记录里收入了腓德烈二世(Frederick II)1224年法令。该法令允许对异端分子施以火焚处死。该法令本来是写给伦巴第(Lombardy)的教廷使者马德堡(Magdeburg)主教的信,也许是为了讨好洪诺留三世教皇的。<sup>5</sup>但是早在1184年维罗纳会议和1215年拉特兰会议上,教皇已经确立了 *animadversio debita*——一种模棱两可的规定,它允许世俗权力对异端决定刑罚,而在实践中,它就是火焚。教皇记录中包括腓德烈的法令这一事实所产生的效果就是对这一原先并不明确的刑罚予以公开澄清确认。<sup>6</sup>

终于在1231年2月,格利高里九世跨出了决定性的一步。他发布了“绝罚敕令”(Excommunicamus),为惩罚异端提供了详细的立法依据。它的规定包括:

1. 把异端分子交给世俗政权予以惩戒。
2. 绝罚所有卡塔尔派、韦尔多派及其他异端分子,以及他们的追随者、辩护者、朋友,甚至那些没有向当局告发其所认识

的异端分子者。

3. 异端嫌疑者在被怀疑一年内不服从“教规清洗(canonical expurgation)”<sup>①</sup> 则自然成为异端分子。

4. 以下四条从当日始成为律条：

(A)拒不悔过的异端分子判处终生监禁(图卢兹会议第十一条教规已包括此条内容)；

(B)拒绝给予上诉权；

(C)异端嫌疑者不得由律师辩护；<sup>②</sup>

(D)解除异端分子儿女的神职直至其第二代。

5. 未受惩罚的异端分子予以掘墓焚尸。

6. 摧毁被判为异端分子的房屋家产。<sup>7</sup>

所以通过更新并加强原来的规定，格利高里为法官提供了镇压异端的重要武器；但由于法官们的不确定，这些规定并没得到完全充分的实行。只有当教皇把审判重任交给由圣·多米尼克和圣·法兰西斯建立的托钵修会后才使这些规定得到完全彻底的利用。

然而特别要强调的是，格利高里本身是一个道德健全的忠实信徒，他把镇压异端看作是整个教牧职责的组成部分。正因为如此，他从修士身上看到了理想的综合才能：他们

受过神学培训，所以有合格能力辨认异端分子；而且他们也受过教牧工作的训练，知道怎么与普通人说话，这点大

---

① 教规清洗(Purgatio canonica)是一套程序，被控者应由朋友和邻居作证，发誓自己清白，这套程序一直使用到13世纪末。

② 在现代人眼里，这条规定令人吃惊，但当时它却合情合理，因为律师为异端分子辩护就等于承认他自己是异端分子了。



部分专业神学家做不到。这些会团吸引了受大学教育的年轻一代中最具才华者。修士们无论是个人或团体都立誓清贫,所以不受贿赂所诱惑;会团直接接受教皇领导;还有一点与以前的裁判人员不同,修士们可以专职从事异端裁判所的工作。<sup>8</sup>

在随后的数十年间,这些修士中有些人热衷这项新的任务,而在行动上动辄就背离上述描述的行为,这代表着宗教审判史上最为惊人的一面,也是教会史上最为奇怪的一段。下面这段话引自《沃尔姆斯纪事》(*Annals of Worms*),它指出早在1227年,两个修会就主动参加了宗教裁判的活动;编者的惊讶表明,即使在他看来,这种事也是多么地非同寻常:“怪哉至极!一些多米尼克会成员和法兰西斯会<sup>①</sup>成员完全参与其中。他们从那些并未从教皇圣座获得执行令的人那里接受了执行令,像他们一样火烧异端分子……”<sup>9</sup>

取自德国、法国和意大利这些国家的一些个别异端裁判所审判官的简短案例史最能说明宗教裁判所历史上这段杂乱无序、怪异无常的时期。该时期的特点是突然阵发性的极端暴力,其间又夹杂着相对的平静与不活跃时期。在这头二十年中举足轻重的不是宗教裁判所而是宗教裁判所法官个人。

### 马尔堡的康拉德

早期宗教裁判所法官中最为臭名昭著的就是马尔堡的康拉

---

<sup>①</sup> 又译为多明我会和方济各会。——译注

德(Conrad of Marburg),他曾被英诺森三世说服参加了讨伐阿尔比的十字军工作。他的突出成就是血腥屠杀,但他的职位不断升级,直至1225年他成为图林根路易四世的妻子、图林根圣·伊莉莎白的忏悔神父。即使作为她的忏悔神父,康拉德也因在肉体上对她的残忍而更加臭名昭著。<sup>10</sup>

1227年格利高里九世就已册封其为宗教裁判所审判官,近来有一种观点认为他作为宗教裁判所审判官的作用不属于真正意义上的宗教裁判所历史。<sup>11</sup>但是1231年当莱茵兰德出现宗教冲突需要一位审判官时,格利高里要找的又是康拉德,这表明他坚信康拉德是最适宜人选去镇压那里要爆发的路济弗尔教派。<sup>1</sup>

他的成功是令人怀疑的,緬因兹(Mainz)的大主教曾向教皇告状说康拉德一直以火刑相威胁强迫无辜群众招供。<sup>12</sup>但其实他的做法尽管遭到批评仍得到了格利高里的支持,由此可得出一种相当有说服力的假设:很可能格利高里两次作为英诺森三世的使者到德意志期间就结识了康拉德;或者至少已听说过这位在法国南部为其叔叔效力的人充满激情。上述假设的真实性暂且不论,格利高里确实在1231年10月11日的敕令中把消灭异端、告发神职人员结婚及改革德国修道院的任务交给了这位在俗教士,该敕令后来在法国和意大利又被重申:即《论人类》(*Ille humani generis*)。

该敕令意义重大,因为它为后来成为宗教裁判所审判官的

---

① 这些所称路济弗尔派信徒其实就是韦尔多派,康拉德本人指控韦尔多派进行魔鬼崇拜。

标准执行程序提供了第一份蓝本；次年康拉德确实成为第一个负有“异端堕落裁判官”(Inquisitor haereticae pravitatis)称号的人，此后该称号一直是教皇信件和通谕中使用的正式称号。<sup>13</sup>在该敕令中，格利高里写道：

尔等每到一城，即应召见高级教士、神职人员及普通大众，严肃传道；继尔汝等须物色谨慎小心之数为助手，开始不遗余力专心致志调查异端及其嫌疑者之信仰（也许他们已被告发）。经调查确属异端或嫌疑者责成其起誓绝对服从教会；如若不从，尔等须遵照近日规定之反异端条令，对其起诉。<sup>14</sup>

教皇所指之条令即是八个月前颁布的《绝罚敕令》中的规定。

康拉德选择多米尼克会修士和法兰西斯会修士为其助手，开始亲自对付所谓路济弗尔派教徒，其热中程度导致有人因他的残忍而向教皇告状，这点以上已有陈述。康拉德所采取的措施没有留下任何记载，真实情况似乎是他不经过任何审判手续，就直接使用强硬措施。在多尔(Tor)的修士康拉德和让·莱·波尔纳(Jean le Borne)的帮助下，他疯狂地把异端分子送上火堆。现代历史学家说，当时他进行这项工作的疯狂劲使莱茵兰德的君主和主教都为自己的生命而担忧。<sup>15</sup>恐怖弥漫着德意志，但这种恐怖同样出自害怕宗教裁判所审判官的贪婪：当1233年康拉德的兴趣转向赛恩纳(Sayne)的亨利公爵时，似乎刺激其贪欲的正是公爵的巨大财富。

1233年6月25日在缅因兹召开会议讨论对亨利公爵的异端指控，出席者包括亨利国王，大主教，其他主教，神职人员和康

拉德。亨利公爵本人也到会。会议宣布其无罪，而康拉德拒绝接受该项决定，要求予以推翻。因其要求没有得到满足，他愤然离开緬因兹。五天后，他与其忠实的法兰西斯会追随者格哈德(Gerhard)被刺于离其出生地不远的路上，这显然是报复行动。

### 罗伯特·莱·布尔格

罗伯特·莱·布尔格是多米尼克会修士，原为异端分子，他的名字即含此意。<sup>①</sup> 当他于1233年4月19日获得与康拉德同等权力清除勃艮第的异端时，就全心全意投入其中，其热情至少与康拉德相等。因其得力有效，他获得了“异端之锤”(Malleus Haereticorum)的美誉。<sup>②</sup> 在十三世纪上半叶遍及法国的火刑和大屠杀之下，他的暴行也是出类拔萃的。1234年来自法国主教的抗议就已迫使格利高里命令中止了罗伯特的活动。

然而卡塔尔派的威胁令格利高里惴惴不安，罗伯特·莱·布尔格很快就恢复了职位并获得了比以前更大的权力，成为全法国宗教裁判所总审判官。他的方法不是常用的秘密审判，而是安排与异端嫌疑者公开正面交锋，随后对公开表示悔过的异端分子和嫌疑者判以公开忏悔自赎，“而拒绝这样做的人被判有罪

---

① 英语词 bugger 源自拉丁语 bulgarus(Bulgarian)，经古法语 bougre(布尔格即是它的音译。——译注)演变而成，其意思与“异教的”(heretic)相近似。

② 同一称号后来也用于许多其他宗教裁判所审判官。最早的有科(Cauxe)的贝尔纳，即基多克的宗教裁判所审判官和帕多瓦(Padua)的法兰西斯会宗教裁判所审判官安东尼奥(与同名圣徒安东尼奥无关)。后来，审判伽利略的宗教裁判所审判官，枢机主教罗伯特·贝拉明在宗教法庭讣告中也被封为“异端之锤”。(Redondi, *Galileo Eretico*, p. 5)

处以火刑”<sup>16</sup>。他最为臭名远扬的劣行发生于1236年3月2日的杜埃(Douai):似乎要向世人展示其残暴,当着阿拉斯(Arras)、康布奈与图尔耐(Cambrai and Tournai)、若安(Joan)各区主教及弗兰德斯女伯爵,还有一群佛罗芒贵族的面,罗伯特在市政广场烧死了十个异端分子。<sup>17</sup>

作为宗教裁判所审判官,他简短生涯的高潮出现于三年后在香槟的蒙威默(Mont-Wimer),在此他召集了大群的异端嫌疑者,当着奥尔良(Orleans)、特鲁瓦(Troyes)、默尔(Meaux)、凡尔登(Verdun)及郎格(Langres)各区主教的面,罗伯特·莱·布尔格仔细审问受到传唤的异端分子。1239年5月13日,在上述各主教及纳瓦拉(Navarre)国王在场的情况下,当众把183名卡塔尔派教徒送上火堆,这被当时的编年史学家阿尔贝利·德·特洛瓦方登(Alberic des Trois-Fontaines)描述为“令上帝欢欣的大规模杀戮”。<sup>18</sup>

显而易见,罗伯特·莱·布尔格对宗教裁判的热中在全法国各种宗教信念和各阶层的人心中注入了恐惧<sup>①</sup>,根据马修·巴黎(Matthew Paris)的一段话可以推断他使受害者神情恍惚,对他们进行了某种催眠性质的控制;还有人认为他是一个“嗜杀成性的杀人狂”。<sup>19</sup>然而,从上述各例中可以看出,他从来不是单独行动。就连在蒙威默最大最可怕的行动中也有——位大主教、几位主教和一位世俗封建君主在场,而且还得到他们的宽容。而阿

---

<sup>①</sup> 图卢兹的多米尼克修士威廉·佩尔希森在《编年史》中生动地记载了大众对宗教裁判所审判官的恼怒。该文献的英语译文参见 Wakefield, *Heresy, Crusade, and Inquisition*, pp. 207-36.

尔贝利明显的赞许可以说准确反映了对发生在杜埃和蒙威默的处决的普遍看法。更有甚者,罗伯特的出行和审判费用是由法国国王负担的,法国国王还保证他在其领地内活动的安全,资助他所审判的异端分子的监禁费用。<sup>20</sup>

所以罗伯特·莱·布尔格不能对他的所有行动负全部责任。比较接近真相的是:狂热和煽动性的力量奇怪的结合使他到无辜的人群中寻找异端并使他能让别人相信他们有罪。<sup>21</sup>结果似乎正好证实了库尔顿(Coulton)的论断,即历史“没有比这更明白的例子说明绝对权力对普通人造成的不道德后果”<sup>22</sup>。

他的同时代人承认这样一个事实:他被自己的会团——多米尼克会——解除职务并被判终身监禁。应该说他的热情至少达到了消灭法国北部卡塔尔派的效果,把他们向南赶到了郎基多克和伦巴第。但是记住哈斯金(Haskins)以下记录不无益处,他说“南部异端的盛行和为消灭他们所必须采取的极端行动这两者在某种程度上都异乎寻常,这很容易造成当时的异常状况需要建立教廷的宗教裁判所这种错误印象”<sup>23</sup>。

真正值得强调的一点是并不存在寻常的状况,所以没有正常的或合理的反应。甚至最残忍的大屠杀事件通常也是宗教裁判所真正弱点的表现,是其组织紊乱的表现。例如1244年著名的蒙塞居尔(Montsegur)陷落之后,对烧死200名卡塔尔派人士这件事宗教裁判所也只是算勉强沾边——虽然这次攻占行动是因图卢兹宗教裁判所审判官威廉·阿诺德被刺引起的。正如贝内纳·哈密尔顿所说,就所引起的后果的不可预见之快而言,此次谋杀与三十年前刺杀卡斯特劳的彼得不相上下。<sup>24</sup>不管是讨伐阿尔比十字军还是攻占蒙塞居尔都不是预定计划或教皇行动

的后果。两例都说明了那个时期官方对异端作出反应所具备的无端随意性。它们同时也很有讽刺意味地说明了当时教会的软弱：教皇使者和宗教裁判所审判官在并没引起世俗统治者不安的情况下被轻易解职，而世俗统治者也从未预料到会有这种过头的行动。

如上所见，卡塔尔派代表了对当时罗马教会及十三世纪教皇的神学雄心实实在在的挑战。只有害怕失去历经千年获得的权力能解释这种激烈的反应。罗伯特·莱·布尔格的经历也可以用同样的害怕这种理由来予以理解。

### 维罗纳的彼得(殉道者圣彼得)

类似的混乱和讽刺意味也围绕着重大利宗教裁判所审判官维罗纳的彼得的被刺，一桩个别的谋杀又一次引起了意想不到的后果。

彼得于 1205 年为维罗纳的卡塔尔派父母所生，后进博罗那大学学习，在那儿结识了圣多米尼克并成为好朋友。大约 1221 年加入多米尼克会。1233 年他被指派担任伦巴第的宗教裁判所审判官，因得助于米兰的大主教和总督(*podesta*)奥尔德拉多·迪·特里森，他的审判官工作得心应手。<sup>25</sup>他的审判官工作很成功，先于阿斯蒂(Asti)和皮亚琴察(Piacenza)成为多米尼克成员，他们两人分别于 1240 年和 1241 年入会。通常认为意大利宗教裁判所的成功建立归功于维罗纳的彼得。<sup>26</sup>

当时意大利最大的异端问题出现于佛罗伦萨，受腓德烈二世国王(当时已被教皇格利高里九世绝罚)的暗中支持，反教会

的王公贵族反对宗教裁判所的活动。由于他们的活动力量及成功之大,历时几年里,Ghibelline 一词,意为“皇帝支持者”,几乎与异教徒同义。所以在意大利,从一开始宗教审判的工作就掺杂了政治因素而变得复杂化。吕依济·富米(Luigi Fumi)对附近的安博利亚的反叛者和异端的研究表明,异端与纯世俗的反叛是何等紧密地交织在一起。像突斯卡尼一样,安博利亚有自己的卡塔尔派教区,其主教和传道的“完人”向南发展进入当时仍属腓德烈的堡垒的那不勒斯王国,去寻找可劝服皈依的信徒。<sup>27</sup>

1244年,维罗纳的彼得因其在意大利北部的成功而被派往佛罗伦萨。他的到来很快就广为人知。他发明了一个办法,建立了以松散的十字军会团为基础的准军事会团,以反击异端,辅佐宗教裁判所。例如,由正教贵族(即忠于教皇派别的会徒)组建了圣母会(Societa de' Capitani di Santa Maria),以保护多米尼克派裁判所审判官免遭任何可能的伤害。<sup>28</sup>该会及其他会团使与异端的斗争变成了血腥的政治战,正如哈密尔顿所称,他们是在教会保佑下出没佛罗伦萨街头的“天主教匪帮”。<sup>29</sup>这种方法的效率很快被其他意大利城市效仿,类似的会团纷纷建立,史称“十字架会团”(Croccesegnati),因为他们白色马甲上佩戴的红色十字架非常醒目,明显暗示他们是十字军。

彼得在伦巴第和佛罗伦萨的巨大成功无疑为自己树立了许多敌人。1252年,与多米尼克结伴从科莫回米兰途中,在巴拉西纳(Barlassina)城附近受到袭击,一群卡塔尔派用斧头把他劈死。传说他临死时试图用自己的血写出“我信仰上帝”。为表示教皇支持宗教裁判所审判官和宗教裁判所,从十年前就任教皇



起就积极反异端的教皇英诺森四世于1253年追谥其为圣徒,使他成为宗教裁判所审判官的守护神(patron saint)。<sup>①</sup>

4月6日彼得之死似乎立刻引起了英诺森四世的激烈反应,他于1252年5月15日发布了宗教裁判史上最可怕的教皇通谕——《论彻底根除异端》。

### 《论彻底根除异端》

与其前任法学家教皇如英诺森三世和格利高里九世一样,英诺森四世也是一个教会法规的专家,他甚至还就此写过一篇著名的评论。他整个在位期间正是腓德烈二世与教皇间长期权力斗争的最后阶段。1250年腓德烈死后,意大利的政治气候大幅度转变,一份紧接一份的教皇给多米尼克会管区大主教的通谕给宗教裁判所注入了新的活力。正是在这一阶段,法兰西斯会修士开始大规模介入宗教裁判而成为裁判所审判官。英诺森四世这种至为激烈的行动与其通谕《根除异端》一起达到了顶峰,该通谕“企图让世俗权力完全服从于宗教裁判所,规定把根除异端作为国家的首要任务”<sup>30</sup>。

《论彻底根除异端》有效地在意大利建立了警察国家,它在

---

① 1586年西斯图斯五世教皇追认彼得为仅次于圣多米尼克的宗教裁判所第二号头目,第一号殉道者。十三、十四世纪对他有一种广泛的崇拜。另一位多米尼克修士,弗拉·安吉利科(Fra Angelico)把他画在佛罗伦萨圣马克修道院回廊的壁画里;提提安(Titian)在威尼斯的圣古奥瓦尼与保罗教堂作了一幅有关他的殉道的大幅重要油画。此画毁于1867年大火,至今可见一幅十七世纪的复制画;原画在瓦萨利的《提提安的生活》中有详细描述。(见 Vasari, *Lives of the Artists*, Penguin, 1965, p. 450)

宗教裁判过程中引进了刑罚,并明确声称可以宽容对待把“故态复萌”的异端分子送上火堆这种刑罚。通过这种机智的外交手段,制服了世俗封建主的抵抗。英诺森把1239年的西西里宪法收入其称之为 *Cum adversus haereticam* 的通谕成为其分条目,使腓德烈二世的立法被用以对付皇帝原本保护的异端分子和“皇帝支持者”。<sup>31</sup>这一可怕的“武器”规定:

1. 以酷刑折磨作为获得招供的手段;
2. 以火刑处死;
3. 警察力量为诚信之所(即宗教裁判所)效力;
4. 在意大利传道讨伐异端其优惠特权与远征圣城的优惠特权相同;<sup>①</sup>
5. 没收财产的原则适用于异端分子的后代。

后来的教皇通谕对该立法都各自作了重新解释,针对宗教裁判所审判官工作中个别需要及问题,常常作出一些增补。这一点颇有意思:即教皇的个人信件具有了通谕的效力。<sup>32</sup>但是英诺森此举形成了一整套镇压的制度,后来被亚历山大四世(1254—1261),乌尔班四世(1261—1265),及也曾是宗教裁判所审判官的克莱蒙四世(1265—1268)进一步修订,最后在1298年《第六版》(*Liber Sextus*)中被卜尼法斯八世编纂成典。<sup>②</sup> 圣·托

① 例如,1253年4月,英诺森命令罗马省的多米尼克会修士对伦巴第和突斯卡尼的异端施行讨伐。帕多瓦被“讨伐军”解职。(参见 Lea, *Inquisition in the Middle Ages*, vol. ii, pp. 226--227)

② 教会法收录于1234年佩纳福的雷蒙编辑的五卷通谕与条令中。第五卷叫《论异端》(*De Haereticis*),其中包括了宗教裁判的主要法规,后来的所有通谕包括英诺森四世的通谕都于1298年由卜尼法斯予以增补,所以称为“第六版”(sixth book)

马斯·阿奎那在他的《神学大全》中对该通谕中的规定从神学角度倍加赞赏。<sup>①</sup>

### 再论彻底根除异端(1254年3月30日)

早在1246年英诺森四世就号召法兰西斯会修士加入多米尼克会的宗教裁判所工作。作为个人他们从一开始就已参与其中；我们已见识过格哈德这位马尔堡的康拉德的追随者，似乎早在1234年彼尔特罗·达卡那罗就是米兰的宗教裁判所审判官。<sup>33</sup>但是，也许是为形势所迫，也许是想为宗教裁判所寻找新的动力，英诺森四世通过通谕《再论彻底根除异端》把意大利分为两个裁判省份：法兰西斯会管辖意大利中部和东南部（主要是突斯卡尼，翁布里亚和维尼托），多米尼克会主持意大利其他地区。<sup>34</sup>

欧洲则按以下划分：法兰西斯会的区域包括洛尔以南的法国东部，波兰，达尔马蒂亚，波希米亚，克罗地亚，塞尔维亚，匈牙利，耶路撒冷和圣地；多米尼克会的区域有法国北部，洛尔以南的法国东部，日耳曼和奥地利。两个修会共同工作的地区有阿拉贡，纳瓦拉，勃艮第和意大利。因此，十三世纪中叶稍后不久，由于有了令人满意的立法，有了新的组织，还有教皇的热情支持，宗教裁判所万事齐备，随之将要开始其大规模的行动。

---

<sup>①</sup> 参见 *Summa, Theologica*, II-II, quaestio 11, arts. 3 ad 4.

## 第三章 手册与宗教法庭审判官

马尔堡的康拉德、罗伯特·莱·布尔格和维罗纳的彼得三人的例子进一步说明了宗教裁判所在其早期历史中的缺陷：没有准确、实用的指南供新的或没有经验的宗教法庭审判官使用。后来一系列的审判官手册逐渐克服了这个缺陷，但并没有按一定的顺序先后出现。这些手册从十三世纪四十年代开始流行，在西班牙持续使用直到十七世纪。

早期手册中最重要的要数 1242 年由佩纳福的圣雷蒙为巴塞罗纳的宗教法庭审判官写的《指南》(*Directory*)和 1244 年由科的贝尔纳(Bernard)和圣彼埃尔的约翰为纳尔博纳的宗教裁判所审判官写的《宗教裁判程序》(*Processus inquisitionis*)。由于编撰手册只是编辑已有的材料再加上新增的补充，后来的手册皆源自这两个范本。更为著名的手册如 1323—1324 年贝尔纳·居依的《异端堕落宗教裁判所手册》(*Practica officii inquisitionis heretice pravitatis*)和约 1360 年尼古拉·埃梅里克(Nicholas Fymerich)的《宗教裁判所指南》(*Directorium inquisitorum*)皆由上述两个简短而精确的手册发展而成；还有一些著

名文章如 1488 年的《巫女之锤》(*Malleus Maleficarum*) 和后来于 1627 年在马德里出版的西班牙文版的《宗教法庭指南》(*Instrucciones del Santo Oficio*) 都是针对一些个别需要而对前述内容的进一步发展。但它们的语气和作用保持不变。

本章我们将观察比较这两份最早的手册, 它们较短, 所以易于归纳且保持其原来的结构和语气不变, 令人一目了然; 其后更为著名的贝尔纳·居伊和尼古拉·埃梅里克的汇编在本书以后其他章节中详细解说悔过、惩罚及其他特点时使用。

### 雷蒙的《指南》<sup>1</sup>

这份无名手稿的起源说明了十三世纪组建异端裁判所的工作所面临的困难之一。当 1242 年巴塞罗那教区接到指示对当地异端进行宗教裁判时, 该城暂时没有主教, 一般神职人员无法确定该怎样进行这项任务。一群司法者书面提出一系列问题送交塔拉戈那 (Tarragona) 主教彼埃尔·达勒巴拉特 (Pierre d'Albalat), 他转尔交由佩纳福的雷蒙作答。雷蒙曾帮助格利高里九世起草涉及异端裁判所的通谕, 没有比这位教规学者更适合的人选能担当这项任务。针对一些精确的问题诸如: 宗教裁判的形式? 如何认定异端分子? 悔过的异端分子该不该送交世俗法庭? 雷蒙提出了极为明确的程序和判决内容。<sup>2</sup>

《指南》分为十个部分, 各部分术语在 1242 年的专门词汇中已经大量出现, 后来在手册和审判记录稿中成为异端裁判所的特点。各部分标题和一些关键词语用拉丁语表示, 以体现这些早期手册的风格。以下为其各个部分:

1. Qui dicantur heretici, qui suspecti, et sic de singulis(谁应判为异端,谁为异端嫌疑者,及其他)

这一部分直接对异端分子下定义:聆听卡塔尔派传道者(Insabbatati<sup>①</sup>),以及相信卡塔尔派信徒为好人(bonos homines)者。该部分还列出了一长串异端嫌疑者:celatores,隐瞒者即见到异端分子不报告者;occultatores,包庇者,即订立盟约不告发异端分子者;receptatores,窝藏者,即确实把异端分子匿藏家中者;defensores,袒护者,即以任何方式为异端分子辩护者。最重要的是 fautores 这个范畴,后来该名称指广义的袒护者;fautores包括上述所有范畴及以任何方式帮助或提供便利给 Insabbatati的人。最后一个范畴是 relapsos,指那些公开悔过后又故态复萌重新落入异端者。

2. Sententia autem contra fautores formabitur ut infra (对 fautores 的判决如下)

该部分提出了判决的模数,供宗教法庭审判官使用。它指出那些被审判官认定为 fautores 者将予以判处绝罚及涉嫌异端。如果被绝罚的嫌犯不能在一年内证明其无罪且在该年内不悔过自赎,将被定罪判为异端分子。

3. De hereticis dogmatizantibus relapsis in credentiam quid

① 对异端分子的称呼通常非常混乱并且带地方色彩,Reviglio della Venera 提供了下列卡塔尔派的意大利语同义词:paterini, poplicani, bulgari, turlupini, spemisti, insabbatati, ribaldi, gazzari, pisti, pangeni, bonhommes, tisserands (I. Inquisizione medioevale, p. 15)。在法国,“完人”(perfecti)也被称为 Amis de Dieu (上帝之友)、Consoles(安慰者), Consolateurs(慰灵者), Paraclets(圣灵)甚至 Bons chretiens(优秀基督徒) (Douais, Les Albigeois, p. 249)。

sit agendum(关于故态复萌顽固不化的异端分子……)

如果异端分子被捕后拒绝悔过自赎,则交给世俗政权处置;这是把异端分子送交世俗权力监禁或处以火刑的基本方式。正是这种方式使宗教裁判所的卫道士们坚持认为裁判所从来没有惩罚过或曾把囚犯送上火堆。

该部分继续说:如果异端分子愿意公开悔过自赎,法官将处以教规处罚;悔过后又恢复其信仰者则处以终身监禁;任何人向卡塔尔派行亲吻礼,认识卡塔尔派信徒,与其一起祈祷,隐匿其信徒,听其传道及相信其为好人者皆判有过失。向宗教法庭审判官承认其异端行为者须履行悔过手续或接受耻辱标记。

最后,该部分规定了终身监禁、诚心悔过与故态复萌者悔过的程序。

#### 4. De forma abjuracionis(悔过程式)

该部分规定了意欲悔过的异端分子使用的措词。开头语即可使我们对其有所了解:“本人,某某某,承认真正的、天主教的福音信仰,憎恨所有异端,包括韦尔多派,卡塔尔派……”悔过者接着宣誓服从教皇与教会,并宣誓相信圣餐中确实存在耶稣的血和肉<sup>①</sup>,然后必须许诺与任何异端不发生接触并向主教举报异端分子,违者终身受罚。

#### 5. De forma purgacionis(忏悔程式)

该部分对欲公开忏悔自赎的异端嫌疑者规定了简单的程

---

① 圣餐变体论,即圣餐实际转化为耶稣的血与肉,早已由英诺森三世提出。它通常是否认教会者的关键要点,所以在异端审判中特别突出,吉本在《罗马帝国兴衰史》第59章中写道:“英诺森可以引以为自豪的是与理智和人性的斗争中取得了两项突出胜利,即圣餐变体论的建立和宗教裁判所的诞生。”

式：“本人以全能上帝和圣经的名义宣誓坚持天主教信仰…”等等。

6. Qualiter compurgatores jurare debeant(证人宣誓方法)

这又是一个简单程式,证人宣誓坚信某某人既非卡塔尔信徒亦非其他任何异端教派信徒,他(证人)坚信异端嫌疑者所作宣誓真实无疑。

7. De Hereticis Insabbatatis in cimiterio sepultis quid sit agendum(关于埋在公墓的卡塔尔派异端分子……)

这是宗教裁判程序中最为令人生畏的一项规定,早在 1242 年就这么明确突出地阐述这点值得注意。以下是第一段的完整译文,它可使我们清楚地了解其口气:“如果在裁判过程中发现异端分子或卡塔尔分子或其信仰者已埋入公墓,其尸骨将予以掘出,如其仍可辨认,则予以焚毁。”该规定进一步说在裁判过程中死亡的 fautores 也应掘墓焚尸,其条件也是“如果尸骨仍可辨认”。该项死后追罚的规定早已于 1234 年阿尔勒斯会议被批准,它的意义在于连死亡也不能提供躲避异端裁判的避难所。

8. Qualiter sacerdos debet inquirere de confessione de facto heresis(教士调查异端分子招供之事实的方式)

教士通过他人的忏悔自赎寻找异端分子,如发现异端分子则写出供状提交给当地主教。如果异端分子对其所述供状不予确认,则有必要对其采取措施。该部分强调小心仔细的必要性,因为卡塔尔派有时传道言善——说人们不得撒谎,不得私通,应该上教堂——而且正是由于这些善良之语,人们认为这样的传道者是个好人,因而其教派也是好的。



9. Purgacio et abjuracio fautorie (fautores 的忏悔自赎与悔过)

如上所述,所有的 fautores 或多或少都涉嫌异端,必须对其异端行为公开悔过。对那些悔过者免于惩罚。忏悔与悔过的程式与上述异端分子相似。

10. Forme penitentiarum (惩罚形式)

坚持错误的异端分子交给世俗权力处置。该部分为全文中最长的部分,对惩罚的形式作了具体规定。悔过自赎过程详细列出,规定悔过者须终身佩戴与其服装颜色反差较大的双十字架,以此显示真心悔过;这些悔过者要守四旬斋十年。赎罪内容按所定罪范畴划分,即 fautores 与严重嫌疑者。所有这些人在斋日和教堂节日必须出现在其所在城市及教区并由证人提供证据,以便主教可以确认其在规定的日期执行了悔过内容。

在最后部分,通过提到巴塞罗那主教及在巴塞罗那教区悔过的具体要求,《指南》的地方特色得以强调,从而使我们想到了撰写这份手册的环境背景。使人感兴趣的是这是一位大法学家向其当地的同事解释宗教裁判所应如何工作。悔过和惩罚在以下章节将予以分析;目前只需看看异端裁判的思想如何发挥其作用——它似乎是在黑暗中摸索寻找新的词汇,寻找审判程序的实用指导。

### 宗教裁判程序<sup>3</sup>

《宗教裁判程序》是 1244 年受命于英诺森四世和纳尔博纳大主教由法国宗教法庭审判官科的贝尔纳和圣彼埃尔的约翰撰

写的。<sup>4</sup>它是为那些准备在纳尔博纳地区担任宗教法庭审判官的修士制订的,这些地区包括阿尔比、罗德、门德和勒彪依教区。十九世纪一名多米尼克修士在马德里大学的图书馆发现了它的手稿。<sup>5</sup>

它包括九个部分,在许多细节上与佩纳福雷蒙的指南不同。特别是它与西班牙的手册不同之处在于它罗列了一些实用的词语和程式供审判官在法庭上使用。因此可以认为,与其消息不甚灵通的巴塞罗那的同僚不同的是纳尔博纳的宗教法庭审判官们知道他们要搜寻的是什么人,他们需要法律程序的程度胜过其他一切。作者对纳尔博纳的宗教法庭审判官们作指示时,再次不明智地强调了宗教裁判所在其头二十年中的地方色彩。该手册一开头就直指要害,“这是一套程序……”,此后它解释了宗教法庭审判官应怎样先进行传道以及接着传唤异端分子向其自首。这是对格利高里九世写给马尔堡的康拉德的信内容的重申,其他八个部分内容如下:

#### 1. *Modus citandi*(传讯方法)

这手册通篇留有空白处供填写某个判例中的人名和地名。因此《传讯方法》的开头语是:“异端堕落的宗教审判官以主的名义向某某某教士致敬……”与《指南》相比,它有新的特点:首先,规定了必须向法庭自首的最低年龄,男十四岁,女十二岁;其次,确定了宽限期。如果在一地先前没有举行过异端审判,在一定期限内自首的所有异端分子可获赦免不受监禁。这个特点在整个异端裁判历史中延续下来,只是略作变动。

#### 2. *Modus objurandi et forma jurandi*. (悔过的方法与形式)

这一部分重复佩纳福的《指南》,且更为简单,没有什么重要

变化。

### 3. Formula interrogatorii(审问的程式)

这一部分提供了一系列审问中使用的问题。值得注意的是撰写该手册的审判官们熟知卡塔尔派的信条与礼仪,这点与西班牙的审判官不同。其中提到了应该问异端嫌疑者是否吃过异端分子祝祷过的面包或接受过祭品(在《指南》中称 *osculum Insubbatato*)。他们进一步更精确地问嫌疑者是否出席过 *consolamentum* 或 *apparellamentum* 这两种礼仪。

另一个有意思的特点是明显的形式上的官僚复杂化,该特点随宗教裁判的发展成为其一突出特点。告解细节应在至少有一个宗教法庭审判官在场的情况下作记录,而后由一公证人作证。因而告解和悔过都留下了档案,后来成为了宗教裁判中的一个重要武器。

### 4. Modus singulos citandi(个别传讯的方法)

这一部分指定了传唤个别嫌疑者到庭受审的程式。饶有趣味的是,综观后来的发展,有两点得到了强调:第一,允许被告作合法辩护;第二,宗教裁判所的官员使用常规的法律程序。

5. Modus et forma reconciliandi et puniendi redeuntes ad ecclesiasticam unitatem(对回归基督教统一教会者的和解和处罚方法与形式)

这一部分包括一个奇怪的程序,它被宗教裁判所的辩护者经常使用:当一个悔过的异端分子发誓悔过从而顺从教会后,他必须自己进入为其准备的监狱,并使其成为其永久的家(*perpetuam mansionem*)。这样就可以证明宗教裁判所从来没有囚禁过

任何人；<sup>①</sup>然而，如果悔过者不主动自我囚禁，则将被交给世俗权力处置。

6. *Littere de penitentiis faciendis*(执行惩罚细节)

这一部分与《指南》的第十部分不同之处是没有列出执行惩罚过程中的斋日。除此之外，实质相同。

7. *Forma sententie reliquendi brachio seculari*(交由世俗权力处置的刑罚形式)

这一部分提供了审判庭上使用的详细的判决内容。

8. *Forma sententie contra eos qui heretici decesserint*(已死亡异端分子的惩罚形式)

宗教裁判所对异端嫌疑者可能因上法庭前死亡而逃避审判的关心程度再次明显地表明其异端裁判的彻底程度。该条刑罚与《指南》的第7部分相似。《异端裁判程序》的结尾是一出色的宣言，称如果对异端实行全面的正义审判，则“在宗教裁判所的累累硕果之中，我主尽显其灿烂辉煌。”<sup>②</sup>

这些早期比较初级的手册使人了解宗教裁判所的工作以及为之定调的精神氛围——虽然它们后来被更为全面完善的贝尔纳·居依和尼古拉·埃梅里克的手册所取代。<sup>③</sup> 它们的好处在于

---

① 例如，Maycock, *The Inquisition*, p. 122, 声称“事实上宗教裁判所没有施行任何惩罚……”

② “...in fructu inquisitionis gloriosus Dominus et mirabilis appareret.”

③ 例如，居依手册的第二部分列出了47种刑罚形式；第五部分列出了38种传讯和逮捕异端分子的形式。Douais, *L'Inquisition*, p. 157 指出埃梅里克的《指南》源出于佩纳福的《指南》。

简练,可以使我们在较短的篇章内了解内容的全貌。对立法及实用程序有所了解后,有必要考虑那些受召执行这项新的精确的工作的人、他们的作用以及他们的品格。

## 宗教裁判所审判官

我们已经说过库尔顿(Coulton)对宗教法庭审判官不屑一顾,称他们为“非常普通的人”,而与之相反的是人们通常感觉他们都是非凡之人。居伊·富克(Gui Foulques)是法国早期的宗教法庭审判官,也是写于约1262年的另一手册(*Quaestiones*)的作者,他后来成为克莱蒙四世教皇(1265—1268)。<sup>①</sup>十五世纪一位意大利著名的宗教法庭庭长是卡佩斯特兰诺的圣约翰,他是一名法兰西斯会修士,因其对土耳其人的讨伐有功而成为民族英雄。十六世纪,在马耳他,人选宗教裁判所被看作是升职、迈向成功的跳板。<sup>6</sup>但是即使在十三世纪,马里亚诺·达·阿拉特利(Mariano da Alatri)就指出在威尼斯宗教裁判区,宗教法庭审判官以及其他一些教职由一小批人轮流分任:例如,维罗纳的蒂米狄奥(Timidio)1269年至1273年期间任威尼斯的宗教法庭审判官,而当1278年其继任者在该城的角斗场把200名卡塔尔派信徒送上火堆时,他已是维罗纳的主教了。<sup>7</sup>

根据英诺森四世1254年的训谕 *Licet ex omnibus*,宗教法

.....

还有其他宗教裁判所审判官成为教皇的:本尼迪克十二世(Benedict XII)曾是帕尔米耶(Pamiers)的宗教裁判所审判官;曾为马耳他审判官的法比奥奇基成为亚历山大七世(1655—1667)。十六世纪的大教皇保罗四世,庇护五世和西斯图斯五世都是前宗教裁判所审判官

庭审判官应该“传道充满力量,信念充满热情”;1311年维恩会议后,要求宗教法庭审判官最低年龄应为40岁,并且应该成熟博学,能维护其权威者。从1300年开始,他们通常都是法学博士(doctores legum),即经过大学培训的法学博士。贝尔纳·诺依对基本要求作过如下解释:“宗教法庭审判官应为忠实守节者,能在危险及困难之中甚至面对死亡亦能坚持到底;彼等应作好准备在正义生涯中吃苦,既不招引危险,也不因害怕而逃避责任。”<sup>8</sup>他还应该勤奋,热情,诚实,任何时候都应保持自制,从不屈服于懒惰。审案中他还应该仔细斟酌,以期作出可能达到的最佳裁判。要找到大批这样的人肯定很难,首批宗教法庭审判官多被行刺已给其他人以警示。直到1426年,卡佩斯特兰诺的圣约翰还得“面对艰难、毁谤甚至欲向其索取性命的企图。”<sup>9</sup>

1254年至1261年间亚历山大四世发出的一系列通谕赋予了宗教法庭审判官广泛的权力,<sup>10</sup>他们获得了全面的优惠,拥有明显的司法权力。<sup>11</sup>他们还拥有更重要的特权,即可以出售所没收的异端分子财产,可以处理任何社会地位的人,可以免除绝罚等等。<sup>12</sup>导致腐败的机会是显而易见的。1260年发出《正教信仰》(*Catholicae Fidei*)通谕之后,多米尼克修士和法兰西斯修士直接对圣座负责,不要求他们服从其所在省区的管辖。

理(Lea)指出“按照罗马法,无论其地位高低,任何反对或以任何方式妨碍宗教法庭审判官工作者,任何帮助或教诲此类人

---

<sup>①</sup> 要求世俗机构服从于教会:如果被告为异端嫌疑,世俗法官应中止正在进行的审判,将其移交给宗教裁判所。(参见 de Caumont, *L'Inquisition en France*, vol. II, p. 81)

者,即可依据上述事实予以绝罚。”<sup>12</sup>如前文所述,这类“嫌疑者”一年后依法成为异端分子,可以交给世俗权力处以火焚。最近兰伯特提出这样做最大的危险在于“误会及无意的歪曲,这要么是由于过于复杂的审问,要么是过分死板地坚持来自于论文或手册中先入为主的异端模式,再加上对胆怯的嫌疑者色厉内荏的审问造成的。”<sup>13</sup>宗教法庭审判官既是检察官又是法官,一切都是秘密进行,没有告知异端分子或嫌疑者对其指控的基本要求,这显然对一些专横者诱惑力太大。滥用权力的空间巨大,但我们也可见不乏极端谨慎的审判官的例子。一个法国南部宗教裁判所的近代史学家评论说“在现代人眼里宗教法庭审判官显得不可饶恕,但他们确实是以其当年所理解的法制谨慎地依法办事,在对犯罪实施处罚中确实小心翼翼,并非良心泯灭。”<sup>14</sup>

随着宗教裁判所的发展,它高效率的组织机构也许比个别宗教法庭审判官的随心所欲造成了更多的误会。堆积如山的记录遍及全欧洲,任何人一旦接触这些记录,简直就不可能逃避其影响。宗教裁判所的权力和保密性令人印象深刻。理提到1316年图卢兹一位妇女被带上法庭时,宗教法庭审判官从档案中发现该妇女在1268年已承认异端并已悔过。就因这早期的记录,该妇女被判带枷终身监禁——也许她甚至已经忘记了这个近半个世纪前的事件。<sup>15</sup>不难想像这样的高效率带来了多大的恐惧。

宗教法庭审判官并非独自工作。这样的组织和官僚机构需要有助手,他们分属四个范畴:每对审判官有一同僚称为会员(socius);还有替补人员,称为专员(comissari),他们在审判中可以取代宗教法庭审判官;此外还有随从(servientes),他们被允许

拥有武器行使信使和总助手的职责；最后还有公证员和书记员，负责记录审判过程并保存档案。<sup>16</sup>十三世纪最后二十五年当这个组织完全建立时，它有效地代表着第一个国际性的执法力量。对审判的详细记载使诸如罗伊·拉迪里(Roy Ladurie)和卡罗·金兹伯格(Carlo Ginzburg)这样的史学家能够重构中世纪欧洲的整个社会。

宗教法庭审判官的工作时常很危险，通常都很困难，不太可能受欢迎。从整体上说，像马尔堡的康拉德之流狂人般的热情因同样著名的审判官如贝尔纳·居伊其详尽细致的工作而显得更为突出。宗教裁判所工作艰难，宗教法庭审判官通常个性非凡；但留在民间记忆及有关中世纪宗教裁判所的记载里的却不是个别审判官的热情，更多的是对该圣教所本身的普遍恐惧——这是由其管理的高效率及其无所不知所造成的。审判记录表明这些诚信之人为自己的信仰卖力工作着。这么多人无法达到贝尔纳·居伊所倡导的理想，而又超越了像英诺森三世和格利高里九世这样两位大教规法学家所立概念的界限，这几乎并不奇怪。



## 第四章 审讯与判决

有了完整的立法和手册帮助宗教法庭审判官,在那些建立了宗教裁判所的国家很快就形成了一套标准的程序。审判官们再也不像十二世纪的主教们一样要骑着马穿州过省去寻找异端分子。当贝尔纳·居伊传唤异端嫌疑者时,他们要自己到“宗教裁判所”去。这里是指图卢兹的多米尼克修道会;<sup>1</sup>在其他地方,可能是圣公会教堂,一般教堂或是修道院。从此,审讯判决以一种理所当然的方式进行。以下根据居伊的程序所作的概括正是如此。

### 传 讯

通常使用的传讯方法有两种:个别传讯(*inquisitio*)与大会传讯(*inquisitio generalis*)。<sup>2</sup>

在个别传讯中,传票一般被送到异端嫌疑者所在教区教士处。教士把通知送达嫌疑者家中,次周星期日弥撒会上当众复述对他的指控。通常这样连续三个星期日或三个斋戒日。尔后

要求嫌疑者到审判官办公处或其临时住所报到,并在等候审讯期间予以监禁。拒绝报到将导致暂时绝罚,而且就像《指南》所示,一年后成为永久绝罚。这样使嫌疑者在其社区范围内受到有效的隔离,并被作为异端分子受到追逐。

然而宗教裁判所在这种无情中也显示出一定程度的宽容,因为其主要任务是使异端者回归正教信仰。悔过的异端分子受到特别鼓励与奖赏,因为他们会提供该地区其他异端分子的情况:甚至卡塔尔派“完人”也可以作为悔过者予以接受,然后使其加入托钵修会;<sup>3</sup>著名的意大利宗教法庭审判官雷尼耶·萨科尼(Raynier Sacconi)在皈依基督教信仰前就是个“完人”。而且向宗教裁判所审判官告发该地区异端分子者可以为此得到高达三年的免罪。<sup>4</sup>

大会传讯通常在有大量异端分子的地区或城镇进行。所有人口中男十四岁以上女十二岁以上者如果认为自己有罪,甚至哪怕是最小的过失,都要求集中到一个事先安排的地点。在那些少有此类集会的城镇乡村,可以想像出于好奇参加这种集会的人群之多;因而这种集会一般都规模宏大而且壮观——无辜者则站在安全距离之外。<sup>5</sup>

待人群集中后,宗教裁判所审判官即开始传道,该仪式原来被称为大会布道(*sermo generalis*),后来改叫宗教判决仪式(*auto de fe*)。有时在大会布道前先发布通知,并许诺参加者可得到赦免。这样就造成了权威与肃穆的印象,大会布道本身也增加了对宗教裁判所的尊重;<sup>6</sup>随着时间推移,这种仪式越来越大,组织也越来越好,形成了十七世纪西班牙宗教裁判所“宗教判决仪

式”的宏大规模——长时间审判过程后还有一种游行。<sup>①</sup>但是在十三世纪宗教法庭审判官们就已经在那些抵制宗教裁判所而使得当地异端分子无视传唤的地区强迫全区的人出席并作证。1245—1246年间,科的贝尔纳和圣彼埃尔的约翰——即《宗教裁判所程序》的作者——在图卢兹就获得近10,000人的证词。<sup>7</sup>

传道仪式之后,异端分子即可招供悔过,从而解除绝罚。利用“宽限期”主动认罪,有可能避免更为严厉的惩罚。由于大公布道都在星期日或宗教节日进行,判决不能立即执行;但是审查结束之后立即予以宣布。贝尔纳·居伊1310年4月举行的宗教判决仪式的例子可以使我们对该过程有所了解。从4月5日星期日到4月9日星期四他以如下方式审理判处了103人:20名身戴耻辱十字架去朝圣,65名终身监禁,18名交给世俗权力处以火刑。<sup>8</sup>显然,宣布宗教判决也颇具戏剧性地吸引人——就像在英国一直持续到十九世纪为止的那种公审。

## 审 问

审问的主要目的是取得异端分子的自愿忏悔并引导异端嫌疑者回到教会的怀抱。审问过程中有两个修士在场,由一个公证员或记录员记录;公众不得出席。我们已经知道,虽然1215年拉特兰会议和1246年贝齐尔会议已经规定被告须能够提供

---

① 经历过宗教判决仪式的约翰·库斯托(John Coustos)把它更实在地称作“监狱出空”(gaol delivery)(参见 *The Sufferings of John Coustos*, p. 173)。(监狱出空指提审监狱内所有犯人,使监狱内空无一人。——译注)

辩护,而实际上辩护律师不得到场。审问中最令人担忧的是笼罩着它的完全保密性:被告完全不知告发者及起诉证人的姓名,在对指控自己的罪名毫不知情的情况下要面对老练犀利的宗教裁判所审判官精心设置的一整套问题。只有当被告设法猜出证人的身份,证明其所提供的证据是出于个人仇恨,他才有机会为自己辩护。这样的辩护完全依赖运气,因为被告要很盲目地回答审判官提出的问题。

更大的弊病不仅在于招供,使我们对宗教审判过程有更深了解的是告发这个概念。异端嫌疑者光忏悔自赎还不够,还被要求提供有关其过去异端活动中同伙的情况;随着告发产生了新的嫌疑者,而这些人通过忏悔自赎又产生了新的嫌疑者,如此宗教审判滚雪球般扩大。拒绝告发朋友就是转变不完全的证据,除了威胁和进一步折磨外,为了获得更多人的名字,宗教裁判所还使用了奖赏。理提供了这套行之有效的制度的成功例子:1254年在图卢兹,一位叫索兰·里戈(Saurine Rigaud)的妇女告发了169人,提供了他们的姓名和地址。<sup>9</sup> 宗教裁判过程中这个非常实在的内容为哈密尔顿所强调,他指出“宗教裁判所审判官对形式上的违犯教规的兴趣远不如他们关心违规者愿意与教会当局在根除异端上的合作”<sup>10</sup>。然而宗教裁判所还有另一个方面,它对于在结构缜密的封建社会中传播恐惧与仇恨起了一定作用。

悔过自赎并愿意告发他人的嫌疑者往往处罚较轻,而自己悔过却拒绝告发他人的嫌疑者将使其审判过程延长而且复杂得多

宗教裁判所作为整个机构的另一特点是其巨大的耐心。科的贝尔纳和圣彼埃尔的约翰在一个地区就审问了几千人,审判

过程的记录记载了又长又复杂的一系列审问。但是一俟嫌疑者被抓入狱,审判官对该案的预审分析在时间上就没有任何限制。理列举了两个有趣的例子:其一是蒙泰居(Montaigu)的纪尧姆(Guillem)之妻贝尔纳德(Bernalde),该妇女的案子是显而易见的,1297年她被图卢兹的宗教裁判所监禁,而到1310年才得以判决;其二,更为不寻常的是纪尧姆·萨拉韦(Guillem Salarvert)的案子。1299年他作了忏悔自赎但被认为不能令人满意,而后于1316年在狱中重新作了忏悔自赎,最后于1319年才作出判决,离最早被捕已经整整二十年。<sup>11</sup>

因此宗教裁判所审判官使用娴熟的审问技巧和规劝的能力,以寻求取得嫌疑者的招供。然而,处于这样一种不受限制的地位,这些人的异常热情常使他们采用一些不太正统的规劝手段。奥格斯堡(Augsburg)的大卫(David),又一部审判官手册的作者,提出四个有助于迫使嫌疑者招供的因素:怕死,地牢,两个“坚定、执着和细心”之人的探视及酷刑折磨——或按他模棱两可地称之为世俗裁判(judicium seculare)。<sup>12</sup>除审问和等待之外(拖延数年本身显然也是一种折磨),十三世纪接近结束时公开的酷刑折磨变得越来越普遍,但仍只是一种权宜之计。1316年对卡尔卡松(Carcassonne)宗教裁判所进行正式调查后,克莱蒙五世宣布“除酷刑折磨之外,囚禁条件之苦、无床可睡、缺少食品也都能轻易迫使囚犯招供”<sup>13</sup>。

## 死后追审

从《指南》和《宗教裁判所程序》中可以看出,中世纪宗教裁

判所最残忍的做法——也许比世俗法庭常用的酷刑折磨有过之而无不及——就是迫害异端直到其死亡之后。就连死也不能逃避惩罚,以下就是多米尼克会审判官威廉·佩尔希森(William Pelhisson)身临其境生动记录下的亲眼所见:

他们掘出那个加尔文信徒,将其尸体移出维尔纳夫(Villeneuve)公墓,一行人浩浩荡荡拖着他的尸体穿城而过,然后在城外的公共用地上将其焚毁。这一切所作所为是为了荣耀归于主基督耶稣,归于圣徒多米尼克,归于罗马天主教会,归于我们的母亲,时值主后1231年。<sup>14</sup>

维罗纳的阿尔德里科(Alderigo)一案中有两点在佩尔希森的《编年史》中没有提及——即如上所述宗教裁判所伺机报复的耐心及死后追审持续时间之长。1287年,阿尔德里科的尸体被掘出焚毁;其继承人的财产被没收;随后宣布了对他的判处。马利亚诺·达·阿拉特利(Mariano da Alatri)对此作出了可怕的假设,这次掘墓焚尸完全出于报复:二十多年前约在1262年或1263年,阿尔德里科曾帮一位patarin逃避威尼斯宗教裁判所的审判,审判官们等这么久才对其下手是因为该地区异端数量之巨限制了他们行使权力。<sup>15</sup>

卡斯泰尔·福尔(Castel Faure)——“卡尔卡松商人”(bourgeois de Carcassonne)——的例子更为突出。<sup>16</sup>福尔家道富裕而资助过法兰西斯会,死于1278年,葬于卡尔卡松法兰西斯修道院公墓。1300年经秘密调查,宗教裁判所审判官尼古拉·达贝维(Nicolas d'Abbeville)认定卡斯泰尔·福尔临死前加入了卡塔尔派教会。他要求死者的亲戚朋友为死者辩护,并在全城的所有教堂公布事实。法兰西斯修士们委托该会弟兄贝尔纳·德利

西尔(Bernard Delicieux)为其在此事上的权利辩护,但达贝维拒绝倾听其申述,因为这位多米尼克的宗教裁判所审判官意欲通过此事达到对法兰西斯会公开侮辱的目的。<sup>17</sup>德利西尔的进一步努力亦告失败,因为公证员惧怕宗教裁判所审判官的反应而拒绝为其起草上递教皇的上诉状。最后请了一个外国公证员起草上诉状,而尼古拉·达贝维通过一种不寻常但却很安全的方式被告知此事——一份通知钉在其办公室的门上。<sup>18</sup>

审判由于上诉而暂停,1302年达贝维被解除职位。三年后该案件送达克莱蒙五世圣座,自此卡斯泰尔·福尔案被再度遗忘达九年之久——这九年正是克莱蒙的任期。

1316年当选的约翰二十二世教皇开创了镇压异端的新时期,卡斯泰尔·福尔案被审判官让·德·博纳(Jean de Beaune)重新开审。1319年3月从阿维尼翁发出后来被维达尔收录于书中的教皇通谕对福尔案作出了最终判决——此时距受害者之死已四十一年。经过这么长时间,掘墓焚尸的命令很难执行,尤其当时众说纷纭,说为了使该判决无法执行法兰西斯会修士们已把公墓里的尸骨混杂起来。因此在手册中同时也在教皇通谕中出现的“如果其身份尚可辨认”一语,得到了充分证实。卡斯泰尔·福尔的尸体未被焚毁,但其财产却被让·德·博纳没收,直到1338年其城内住房在法律上仍有争议。<sup>19</sup>十年后,里格森德·福尔(Rixende Faure)即卡斯泰尔的妻子,被掘墓焚尸,此后宗教裁判所才终于让这一家得以安宁。但该案久久拖延的另一后果是1319年贝尔纳·德利西尔本人也被控密谋策划反对宗教裁判所而被囚禁受到酷刑折磨。

不久后,宗教裁判所审判官亨利·察玛尤使死后审判活动达

到了高潮,他“似乎倾其热情对付死人”。<sup>20</sup>1330年他开始审判18个都早已死去的纳尔博纳和卡尔卡松人。证词内容可追溯至1284年到1290年期间,而所提到的最早“过失”则追查到了六十二年前。由于该十八位受宗教裁判所伤害者的后代的申诉,约翰二十二世教皇发布命令,如果在死者生前没有对其定罪,停止对死人的审判。<sup>21</sup>

## 体刑折磨

英诺森四世通谕《论彻底根除异端》批准只在意大利使用体刑,但其实到该世纪末全欧洲的宗教裁判所都使用了体刑。1291年菲利普“法国美男”就暗示宗教裁判所施行刑罚的新方法。<sup>22</sup>本来不允许宗教裁判所审判官亲手动刑,但1256年亚历山大四世教皇赋予他们可以互相原谅而给同伙以特许的权利。这就绕过了这个法律和道德上的问题,一个审判官施以刑罚而其同伙予以原谅。教皇通谕命令托钵修会的各大主教指派两名以上同伙给审判官,专门执行原谅审判官在工作过程中遇到“不规则”的任务;这意味着体刑过程中都有宗教裁判所审判官在场。<sup>23</sup>

虽然仅仅看见刑具就足以迫使异端招供,<sup>①</sup>使得当时档案文件中少有提及体刑,但其实十三世纪后期的意大利和法国使用体刑之广泛似乎不亚于后来的西班牙。后来体刑方式的复

---

<sup>①</sup> Michel Foucault 指出“第一级刑罚就是见刑具”。(*Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, London: Allen Lane, 1977, p. 40)



杂化和受过体刑折磨的囚犯成文的叙述之丰富属于另一个世界,不能用来支持以下论点,即十三世纪缺少此类文件意味着当时的宗教裁判所审判官更为宽容。为了回避“体刑不得重复”的规定而在说法上的巧妙机智就说明当时使用体刑是很普遍的手段:尼古拉·埃梅里克辩称,既然没有新的证据就不能对异端分子重复用刑,“但可以确定在第二天、第三天用体刑恐吓他,甚至事实上可以继续用刑”。<sup>24</sup>这样体刑可以继续,而不可重复。贝尔纳·居伊反对约翰二十二世限制使用体刑的第 1317 条法令,其理由是这会破坏宗教裁判所的效率:他建议法令中插入“只能在成熟仔细地周全考虑下使用体刑这样毫无意义的词语”<sup>25</sup>。公正地说,埃梅里克在其他地方确实指出过用刑无效,因为有些异端分子宁愿一死,有的失去理智,而弱者却不加区别地对一切都招供,这于事无补。<sup>26</sup>根据当时的记载判断可以看出一个问题,当时的招供据称都是“自由自发的”,而其实在此之前被告已受过体刑折磨。

早期宗教裁判所使用了六种主要体刑方式:水刑,火煎刑,倒吊刑,车轮刑,拉肢刑和 *stivaletto*。<sup>27</sup>

水刑中强迫囚犯吞下大量水,有时使用滴管,有时把吸满水的丝绸或苧麻布塞进囚犯的喉咙。该体刑有各种变化方式,后面我们可见它通常与其他体刑并用。当堵住囚犯鼻子不断向其口中滴水时,结果很可能导致血管爆裂。<sup>28</sup>显然滴水量是关键因素:在意大利,五升被看作“普通”,而十升才是“不寻常”。<sup>29</sup>

火煎刑显得更为令人发指,因为可以将其比作日常生活中在火上炙烤食物一样。囚犯被绑得动弹不得置于火前。然后脚上或者仅脚后跟涂满猪油或其他油脂,在大火前将油脂烧

着——实际是煎烤——直至其招认。一种木制或金属火筛用来中斷折磨以便继续审问，遇有昏迷状况也可用来让其缓过气来。<sup>30</sup>约翰二十二世在 1319 年 8 月 28 日写于阿维尼翁的一封信中明确提到这种体刑，该信原谅一位对图卢兹一名被控犯有巫术和异端罪的妇女使用该体刑的宗教裁判所审判官；该审判官“迫使该妇女将双脚置于烧着的火炭上”。<sup>31</sup>

倒吊刑，亦称滑轮刑，被普遍认为是宗教裁判所最早的体刑形式，常见于异端监狱的案例说明里。<sup>32</sup>施刑时，无论男女囚犯剥光衣服只穿贴身内衣，双踝套上脚镣，双手紧绑背后。然后双手腕绑在另一根穿过挂在天花板上的滑轮的绳子。囚犯被吊起离地六英尺高，有时脚上还加上铁的重坠，就这样全身重量系在反绑背后的手腕上倒吊着。囚犯就是这样极不舒服地被吊着接受审问，有时还抽上一两鞭。如果还不能回答审判官的问题，他还得受完全倒吊刑罚：身体进一步升高，直至天花板，然后突然放松绳子使其落下，但不着地。这种突然的拉力足以使骨骼错位。如此反复承受一定非常可怕。只有招认或是昏迷才可能停止折磨。

车轮刑有多种变化方式，从古代就开始使用；直到 1761 年西印度群岛还在使用车轮刑。<sup>33</sup>该刑罚中把囚犯绑在大车轮上，用锤子、棍棒敲打其身体，直至打烂。似乎宗教裁判所使用该体刑不如前面各种方法频繁。

拉肢刑是历代各国最为臭名昭著的体刑折磨之一。在本书后半部读者将看到对西班牙宗教裁判所使用该刑罚的详细描述；但是中世纪宗教裁判所使用该刑罚的形式较为简单，地面架起一个木架，上面铺上类似梯子横档的木板。木架两头装有滚

轮,受害者手脚分别绑在滚轮上。审判官连续向受害者提问,受害者身体被放在木架上,通过转动滚轮开始拉紧木架。受害者的身体被拉伸直至断裂——或者直至宗教裁判所审判官获得满意的彻底招供<sup>34</sup>。

中世纪宗教裁判所使用的最后一种刑罚是 *stivaletto*,有时也叫做 *brodequins*。这是一种非常恶毒的夹板类刑罚:两条腿上缠着粗硬的绳子,再用四块厚板双腿各夹上两块板,能夹多紧就多紧。而后在两块板和腿之间插入木楔或金属楔,“一般”者四块,“严重”者八块,直到压力无法承受,粗绳开始嵌进受害者的皮肉。如果继续下去,该刑罚很容易导致骨骼碎裂,造成终身残废。

体刑折磨是宗教审判中最使福音信徒感到棘手的一个方面,有充分证据说明中世纪宗教审判中使用体刑之广泛和频繁不亚于十六、十七世纪更为臭名昭著的西班牙宗教裁判所。由于不断有人控告,1306年克莱蒙五世命令对体刑的使用进行调查;这种关注导致1317年由约翰二十二世颁布的新立法,限制使用体刑。从此,对囚犯施行体刑前必须在主教和宗教裁判所审判官之间达成一致。然而滥用体刑仍然继续,就是同一个教皇——正如上述信件所证明——愿意为被指责于1319年使用了火煎刑的审判官免罪。说到底,很难不同意理的看法:“由于宗教裁判所的整个制度,体刑成为不可避免之事。”<sup>35</sup>

## 判 决

理论上被指控者有可能上诉至教皇,虽然这种上诉很难而

凡花费大因而很罕见。但也有此类上诉成功的例子,尤其是因为被控告者把自己的命运完全交由教皇的决定,这通常被看作是无辜的证据。<sup>36</sup>一旦判决宣布,就不得上诉,<sup>①</sup>但宗教裁判所的判决可以减轻,甚至以后可以修正。<sup>37</sup>

最后裁决须经神职、世俗人员与律师组成的综合法庭通过——这样个别宗教裁判所审判官就无法对法庭程序滥施职权。事实上,从专业观点看,宗教裁判所审判官根本无权通过判决;<sup>38</sup>宗教裁判所审判官只对那些已招供并悔过的嫌疑者案宣布判决。此类判决通常包括轻重不等的忏悔自赎,有轻微易行的,也有长期难熬的。至于对异端的裁决案例,宗教裁判所只不过以惯用的巧妙且模棱两可的语言宣布有罪,而后把受害者交给世俗权力。所以一直存在着一种假设,认为宗教裁判所审判官无权对人处以惩罚;要求引渡逃跑的异端分子的程序更是达到了荒诞滑稽的高峰:逃跑者被描述为“失去理智,以致拒绝为对其关怀而提供的良药”。<sup>39</sup>

经过审问、体刑折磨这些秘密过程之后,宗教裁判所的工作在判决时又变得公开了。大会布道时,宗教裁判所审判官对聚集其面前的全城人先作传道,然后按从轻到重的程度宣布判决。先是教规上的简单补赎,后是更具羞辱性的忏悔自赎(或称

---

① 这一条规则常有例外。J. M. Vidal 指出 1311 年维恩会议进行的改革之后,上诉至教皇的事例变得频繁了。他列举了三项判死刑者成功上诉的案例(*Bullaire*, pp. lxxii—lxxx)。例如,在 1377 年 8 月 1 日的一封信中,格利高里十一世赦免了一位被绝罚的卡奥尔(Cahors)的职员让·德·利尔(Jean de L'Isle)。他承认见到显圣,而宗教裁判所判其为受魔鬼驱使。如果表明负责的宗教裁判所审判官犯有不公之罪,教皇则命令对其处以赎罪苦修。(*Bullaire*, pp. 437—440)

penitentie confusibles); 整个仪式以判处监禁和把囚犯交给世俗权力为结束。<sup>①</sup>

## 简单补赎

简单补赎包括诵读祷词,朝圣,常规上教堂,戒律约束,斋戒及罚款。通常这些自赎非常轻微,却不失其严厉——因为没有完成这些规定的人被认为是故态复萌的异端,而不愿完成这些自赎者立刻被送交世俗权力。<sup>40</sup>

直到十三世纪之前补赎一直是自愿的,是一种为所犯过错向上帝悔过的行为;例如男人参加十字军也是补赎行为。但是宗教裁判所把补赎变成被迫的惩罚行为而使之制度化了——因此就像其他制度化的例子一样,宗教裁判所玷污了补赎的名声而破坏了该制度。所以,尽管福音信徒可以随口声称补赎不是惩罚,事实上法制上的施行使其成为了惩罚。

所有简单补赎都变化不一,依当地法庭的决定而定。贝尔纳·居伊把朝拜分为大补赎和小补赎:就他的法庭而言,大朝拜要去康波特拉(Compostella),科隆(Cologne),坎特伯雷和罗马,在最后去的城市要呆两周以遍访所有圣陵与有特殊免罪权力的教堂;小补赎要去图卢兹附近的教堂,总共二十一所,而且终身每年一次在主要斋戒日上图卢兹、卡尔卡松、阿尔比及帕尔米耶

---

<sup>①</sup> 贝尔纳·居伊提供的以下数字常被引用其比例分布颇有意味:从1308年到1323年他审判的930名囚犯中,多达423人为各种形式的苦赎,307名为监禁。其他轻微形式的判决待本章后面探讨。(参见“Liste des Condamnations de Bernard Gui”, in Vacandard, *L'Inquisition*, p. 522)

(Palmiers)地区指定的教堂。<sup>41</sup>这样,补赎的异端分子其未来的整个生活被一系列重要的朝圣所间断,这对其家庭生活的影响不是稍纵即逝的。这种朝拜是受到控制的:补赎者须带上宗教裁判所审判官的特别信件,取得指定的各教堂签名盖章,回到图卢兹时交给宗教裁判所审判官。朝拜通常还要加上斋戒与戒律——作为自食皮肉之苦的鞭笞——作为补赎的补充。

然而补赎的地方特性也使宗教裁判所审判官能作一定的斟酌处理与减轻惩罚程度。十五世纪的意大利宗教裁判所提供了卡佩斯特拉诺(Capestrano)的圣约翰管辖下的一个有趣例子。1430年来自意大利中部列蒂(Rieti)的两姐妹马里奥拉(Mariola)和佩尔娜·迪·皮尔特罗·迪·安吉勒托(Perna di Pietro di Angeletto)被判补赎,每年到罗马的圣彼得教堂和圣保罗教堂朝拜。但是她们都是年老的妇女,就连这较轻的补赎也感到难以执行。其兄弟要求宗教法庭庭长听其解释,代其姐妹向他求情;结果是获得了减轻的判决称之为“Mitigatio pene sororum Angeli Rubei Stacchoni”。<sup>42</sup>该减罪书称“既然她们无力完成所要求的行程”,允许两姐妹到列蒂城内或附近的教堂作每年一度的朝拜。

## 耻辱标志

该补赎,叫耻辱性补赎(*penitentie confusibiles*),其目的是贬低并羞辱补赎者,因而被认为比朝拜补赎更为严厉。从《指南》和《宗教裁判程序》中我们已知,它的内容是补赎者要终身佩带两枚黄色十字架,一枚戴在胸前,一枚戴在肩上,且永远不得穿

黄色衣服。<sup>43</sup>虽然它不需要特别费力如长途朝拜,亦不造成身体上的不适,但它仍是补赎中最为严重者。被判佩带十字架的补赎者抱怨说“他们难以找到工作,邻居与他们断绝来往,其子女婚姻前景受损,因为人们害怕与被宗教裁判所带上前异端分子耻辱标志的人交往”<sup>44</sup>。在封建社会,这样的隔绝是非常可怕的惩罚。

### 没收财产

同样可怕、同样严重的是没收财产的政策,宗教裁判所在问世之初就采用此策。在像法国和意大利这样的国家之间,执行该策略有不同,但其原则是普遍的。马里亚诺·达·阿拉特利指出宗教裁判所使用的所有惩罚中,没收财产的社会反响最大,<sup>45</sup>我们还会看到这种政策中明显引人注目的因素怎样因政治动机而受到歪曲。最具灾难性的一面(尤其对于富裕的异端嫌疑者)是甚至在审判前就实施财产没收。因为抓人必须先有裁决。<sup>46</sup>

在意大利,没收所得一分为三:一份交给城镇,一份交给宗教裁判所官员,一份存储为铲除异端备用。<sup>47</sup>其中滥用的可能性又是很大。一些世俗统治者如安茹(Anjou)的查尔斯——当腓德烈二世王朝结束时,他被邀接受那不勒斯和西西里王冠——其贪婪臭名昭著。该政策在佛罗伦萨产生了意想不到但却有趣的影响,土地房屋出售者必须保证其财产以后不会被宗教裁判所判处没收。<sup>48</sup>如果前房主或地主后来受指控为异端,买者就可能既失钱又失财。

在法国,没收所得交给国王,国王反过来将其定期支付宗教裁判所审判官和狱卒的薪水。此外他还提供了另外一部分款额维持囚犯生活。<sup>49</sup>这方面采取的行动又是在对异端嫌疑者的判决通过之前——也许是为了避免可能的继承人将其所要获得的遗产转移。皇家税务官员将被捕的异端嫌疑犯的财产予以抵押,并将其交给作为临时受益人的法定继承人。如遇异端分子死亡,允许继承人对宗教裁判所审判官的行动提出辩驳;但是如果他们不论什么原因不对传唤作出回应,将宣布自动判处没收财产。

摧毁被判决的异端分子住宅的做法也非常狠毒,它与没收财产在经济上具有同样的毁灭性。在图卢兹这种判决针对的对象是接受卡塔尔派安慰礼(*consolamentum*)的临死异端分子或“完人”的住宅。<sup>50</sup>房子永远不得重建,然而拆房所得的材料可以用于建设类似医院及修道院的虔诚之建筑物。其他各处的规定没有这么严格。例如,1298年,卜尼法斯八世允许1260年被宗教裁判所审判官安德莱亚·达·托蒂(*Andrea da Todi*)判处有罪的一位异端继承人重建在判决之时被拆毁的房子。<sup>51</sup>

不难想像这样的规定对可能成为异端分子者的家庭造成的恐惧,也不难想像这种经济制裁对图卢兹、卡尔卡松和阿尔比地区的影响程度,因为这些地区在十三世纪末和十四世纪初没收财产和拆毁房屋相当普遍。

## 监 禁

补赎之后中世纪宗教裁判所使用最普遍的处罚形式就是监



禁。如上所述,1308年至1323年贝尔纳·居伊通过的判决中三分之一是监禁。<sup>52</sup>在格利高里1231年的《绝罚敕谕》中,明确规定对补赎的异端分子的判决为终身监禁,它是补赎的极端形式。<sup>53</sup>此后,终身监禁成为常规判决,尽管常常得到减轻。

监禁条件非常恶劣,克莱蒙五世的抱怨就证明了这一点。他指出卡尔卡松的囚犯们因受尽折磨而被迫招供。但是就其体刑折磨而言,它与当时其他教会或世俗监狱不相上下。用贝尔纳·居伊的话说,普通的伙食是“折磨之面包与苦难之水”,<sup>54</sup>但是基本条件和伙食因监禁类别不同而不一样。主要有两种监禁形式: *murus largus*, 即统牢或称普通监禁,另一种是 *murus strictus*, 即严格监禁——类似单人小牢。

统牢似乎是模仿理想的修道院建筑格式而建,即由各自分开又相互连接的小监室组成。这是最为普遍的监禁形式,用于监禁等候审判的嫌疑犯和大部分已被定罪的招供者——大家还记得,这些人是自愿入监悔过的。虽然伙食与单人小牢一样,但囚犯们可以相聚一起交谈,可以健身锻炼。最重要的不同在于统牢里宗教裁判所禁止送礼贿赂狱卒——诸如食品、饮料、衣物及现金——所以保持了一定的自由和与外界的买卖。<sup>55</sup>妻子及丈夫可以看望囚犯,有时其他人经介绍可以进入监狱:曾经发生过卡塔尔派完人冒着生命危险化装入监安慰那些临死的信徒。<sup>56</sup>通常对这种情况负有责任的是宗教裁判所职员의松懈或是同谋或是腐败。

然而我们发现许多主教和宗教裁判所审判官奇怪的宽容现象,这表明事实常常与人们所想像的恐怖不尽相同。吉罗(Guiraud)举了阿尔柴·西克尔(Alzais Sicre)的例子。卡尔卡松

主教于1250年8月13日准她放假离监直至万圣节——并且只要她会回到监狱就允许她去想去的任何地方。<sup>57</sup>同样,雷蒙沃尔·居尔原定1251年5月20日到期的假期延长到了同月的27日。<sup>58</sup>吉罗还举了对囚犯准假且假期延长的13个相似例子。这些例子还表明遍及整个欧洲的宗教裁判所其出色的高效率可以有力地保证囚犯返回监狱。但是有时十字军急需征召兵马时出现将监禁的判决减轻为罚款的例子。

在单人小牢的监室里就没有这样的自由。这里的监室既小又暗。囚犯们脚上套着脚镣,而且脚镣通常都铐在监室墙上。这是专门针对那些罪行特别严重者,和那些发假誓而悔过不彻底者,以及那些关在统牢继续犯错者——例如试图逃跑者。在一些监狱还有一种监禁形式称为苦牢(*muris strictissimus*),它是一种超级单人小牢。关进此类小号者整日手脚锁着镣铐:这可与修道院的静思室相比——具有讽刺意味的是它的名称与平静有关——任何人不得见囚犯,食物通过监室墙上一小口递给囚犯。但这一种监禁形式极为罕见。

与宗教裁判所的其他方面相似,监禁条件和宗教裁判所审判官及狱卒的态度各地区间差别很大。宗教裁判所审判官个人的秉性和其一时的念头可以把监狱变成地狱,同样也能将其变成相对较为轻松的地方,可自在地享有上述特权。不过宗教裁判所是把监禁当做补赎的一种形式,记住这一点很重要。虽然终身监禁中允许暴行及压制,但囚犯的条件可以与自愿选择为上帝受苦的生活方式的隐修士和修道院修士相比拟。这正是监禁补赎原先被采纳的一种精神。<sup>59</sup>

## 火刑处死

宗教裁判所早期很少使用火刑处死；它原先是用来恐吓以达到使异端分子印象深刻的方式而不是消灭异端的手段；只有当有人拒不悔过或重新落入异端信仰时才使用的无奈之举。重新落入异端信仰是判死刑的主要原因。<sup>60</sup>贝尔纳·居伊再次起了示范指导作用：在他十五年的活动生涯中，被他交给世俗权力送上火刑柱的人并不多于40名。其实这种做法是孤注一掷。用理的话说：一旦异端分子承认其异端信仰，为之辩护，并拒绝放弃信仰时，教会对他无可奈何，因而一旦世俗执法者对其罪过实施火刑这种可怕的处罚，教会就毫不犹豫地将其交给世俗法庭让异端者承受酷刑。在这点上所有的权力组织联合一致，找遍宗教裁判所的所有编年史，无一例外。<sup>61</sup>

火焚异端分子通常是在大会布道之后公开执行。活活烧死异端分子和火焚已死的异端分子遗骨这两种情景合在一起一定会对在场的人群起威慑作用，尽管卡塔尔派完人也许对此会无动于衷。但另一方面这种戏剧性也鼓励了那些迫切要殉道的人，而且大会布道一般都在假日举行，这更刺激了他们——因为假日肯定有大群人。选择星期日和假日是精心计划的：“宗教裁判所意欲使这种令人毛骨悚然的宗教判决让人无法忍受，因为它要向人们表明在这个基督教的世界不思悔过的异教徒没有立足之地，就连他们死后还污染着墓地。”<sup>62</sup>这样的作用得到最大的发挥的时候正是当有尽可能多的人群参加仪式之时，因为这些人将向邻村邻镇的亲戚朋友述说这种仪式。正因如此，有关

火焚的宗教裁判所文字记载往往超过其自身地位的比重。

作出宣判后,受害者被绑在一根高得足以让所有人都看得见的火刑柱上,同时修士们仍然试图获得他们一直都在寻求得到的招供,直至最后一刻。详细描述 1415 年在康斯坦兹烧死波希米亚改革家约翰·胡斯一例将会说明这种火刑仪式的狰狞面目。

胡斯先被绑在火刑柱上,在他脚踝、膝盖上下、髋部、腰部及手臂捆绑上粗绳;然后用一条锁链勒住他的脖子。继而木柴直堆至他的下巴。要点火时,发现他的脸朝向东方,就强把他的身体扭转使其朝西。接着火被点着。当他被烧死,火焰已熄灭后,他的身体被撕成碎片,骨头被一块块敲碎。剩下的碎块和肝脏扔进另一个柴堆,继续焚烧。整个过程结束后,胡斯的骨灰被撒进河流让其飘散。<sup>63</sup>

对胡斯处决如此干净彻底,审判的政治意义至少起了部分作用。<sup>①</sup> 宗教裁判所的各事例中,一种无情的逻辑确定了这种仪式中毁灭人体的残酷性质。身体由东转向西即使今天仍可理解,但撕碎胡斯身体,抛撒其骨灰也同样重要。在一个遗物崇拜登峰造极、人们遍寻教堂及公墓搜罗圣徒与殉道者遗物的时代,要防止让受审的约翰·胡斯这样政治上危险的异端分子变成一种殉道、受难者的遗物得到保存而成为崇拜对象,这是异常重要

---

<sup>①</sup> 大约 1560 年,萨利斯伯里(Salisbury)的主教朱厄尔(Jewel)评价说:“至于约翰·威克利夫、约翰·胡斯,韦尔多及其他,撇开蓄谋恶意不讲,你我皆应明白,他们是虔诚之人。他们最大的异端就是……他们意欲改革教会。”引自杰克·普特利尔(Revd Jack Putterill),见《波希米亚圣徒约翰·胡斯殉道 550 周年祭》(550th Anniversary Service of the Martyrdom of Blessed John Hus of Bohemia)小册子,现存 Essex 的 Thaxted 教区教堂。

的。其他被火焚处死的异端分子——布莱西亚(Brescia)的阿诺德(Arnold),萨伏瓦罗拉(Savonarola)和圣灵法兰西斯会修士(Spiritual Franciscans)遭受同样的命运,理由皆与此相同。

早期这段时间,公开焚书不如后来宗教裁判所时期那么频繁——在平民文盲遍存的时代及引进印刷术之前,对书籍潜在影响的害怕显然微乎其微。但值得注意的是,焚书确已存在。1239年,格利高里九世命令在紧接着的下一季四旬斋收缴所有犹太教书籍并交由托钵会修士焚毁;1248年据说有载满20辆大车的书籍在巴黎被焚毁;据贝尔纳·居伊记载1319年焚毁了一部犹太教教典。乔治·海文·普特南(George Haven Putnam)列出了十六世纪编出《禁书目录》以前的三十六次焚书事例。<sup>64</sup>

低估火刑处死在中世纪宗教裁判所中所起的作用是错误的,也许在这一点上贝尔纳·居伊是不合常理的。我们已见过罗伯特·莱·布尔格的大屠杀及威尼斯宗教裁判所在维罗纳的角斗场大规模火焚卡塔尔派;十四世纪初当居伊在图卢兹工作时,巴黎又进一步大规模烧死圣殿骑士团成员。同一时期,全欧洲都发生了火刑处死巫女巫上的事例。<sup>65</sup>上述判决多数是由世俗法庭所作,这点恰恰只能说明当时这种做法相当普遍。

然而,被施以火刑处死的人只占宗教裁判所囚犯中较小部分,因而造成的社会影响有限。有许多城镇乡村对火刑一无所知而其他补赎、惩罚则渗透了社会的大部分地区——尤其法国南部和意大利北部。中世纪宗教裁判所在其他地区不太有效,因为其主要精力集中在可以找到卡塔尔派的这两个地区。直到约1325年有效地消灭了卡塔尔派后,宗教裁判所才全力转向其他事务和其他地区。

## 第五章 中世纪意大利宗教裁判所

传说、通史和以反多米尼克会为主的西班牙宗教裁判所的宣传及其影响使得宗教裁判所与圣多米尼克有关,而另一方面由于圣法兰西斯本人的著述和吉奥托(Giotto)关于法兰西斯的壁画产生了强烈的圣徒崇拜传统。通常在人们眼里法兰西斯会修士都是温和、面带微笑的修道士,甚至经常大笑。描写圣法兰西斯的传记作家如 G. K. 切斯特顿(Chesterton)在描写这位圣徒过程中提到宗教裁判所“……并非因为它像与圣多米尼克有关一样与圣法兰西斯有关。”<sup>1</sup> 与此相似,法兰西斯会史学家穆尔曼(Moorman)用了一页篇幅讲述宗教裁判所。正如人们可以想像到的一样,他声称宗教裁判所是一项得不到感激的工作,宗教裁判所审判官通常声名不佳,甚至因为经不住诱惑而贪污欺诈,“一些宗教裁判所审判官被解除职务”。<sup>2</sup> 然而涉及法兰西斯会修士在宗教裁判所史上的重要作用及法兰西斯会史中的宗教裁判所发展,这两位作者所言并无意义。

法兰西斯会修士中担任宗教裁判所审判官或为宗教裁判所工作的人比例相对较小,这是事实;另一方面同样也是事实的

是,从1260年开始,各区大主教就亲自挑选了法兰西斯会的宗教裁判所审判官,这些审判官至少从1260年——即从格利高里九世邀请一些法兰西斯会修士帮助米兰的教会审判庭开始——到1430年卡佩斯特拉诺当上意大利宗教法庭庭长为止这二个世纪期间起了重要作用。我们也已提到法兰西斯会修士直接参与了维罗纳角斗场火焚卡塔尔派的事件——在法兰西斯会主教批准下由法兰西斯会修士执行。再者,虽然圣法兰西斯本人并没积极参与,法兰西斯会的诞生却显然就是为了与异端作斗争。

圣多米尼克的作用更为人所了解。他死后不到一个世纪,但丁描写他的特征为“像神圣的斗士,对己慈祥,对敌残酷。”<sup>①</sup>这位诗人与最近一位多米尼克会的史学家相比似乎更接近其特点;该史学家不太情愿地承认“有正式说法认为修士传道者与镇压异端有关系”,<sup>3</sup>似乎上万页审判报告和教皇信件及多米尼克学者对多米尼克会在宗教裁判所历史上的作用的研究概不存在。该作者对贝尔纳·居伊的记载只说居伊是多米尼克会的第一位史学家。<sup>4</sup>确实多米尼克会修士强调把传道作为与异端斗争的手段,但是我们必须记住迈松纳夫(Maisonneuve)的评价——前面曾引述过——传道必然导致宗教审判。

较早的多米尼克作者如西西里的西班牙宗教裁判所审判官,出版于1598年的马德里《异端裁判所的起源与发展》(*De origine et progressus officii sanctae Inquisitionis*)的作者,路易·德·帕拉莫(Louis de Paramo)把其修会的创始人称为首席审判

---

① “...il santo atleta, benigno a' suoi e a' nemici crudo” (*Paradiso*, XII, 56—57)

官(Primus inquisitor)。拉·曼蒂亚(La Mantia)指出伏尔泰在剧本《奥尔良圣女》<sup>①</sup>中把这个圣徒送入地狱,此后就出现了解脱圣多米尼克与宗教裁判所关系的企图。<sup>5</sup> 要为自己的缔造者创造新的形象这种欲望似乎与西班牙宗教裁判所的衰亡和关闭正好同步;中世纪的其他宗教裁判所却没有这种顾虑。

威廉·佩尔希森(William Pelhisson)讲述了1234年发生在图卢兹的一件不寻常事件。当时图卢兹的主教是法尔加(Falga)的雷蒙,也称作米拉蒙(Miramont)的雷蒙;他曾是圣多米尼克本人的追随者,也是图卢兹地区多米尼克会的修道院长。他因卖力地支持当地的宗教裁判所审判官而臭名昭著。1234年8月4日当这位主教得知圣多米尼克被封为圣徒时,他庆祝其巨大喜悦的方式就是公开火焚烧死一名妇女和几名男性异端分子。该妇女生着病,不得不连床抬到属于图卢兹伯爵草坪上的执行地点。威廉对该事件的描述是如此结尾的:“主教、修士们和其同伙看到一切都办完后,回到修道院的食堂,向上帝和圣多米尼克谢恩,接着享用为其准备的佳肴。上帝在神圣多米尼克的第一个斋日办理这些事务……”<sup>6</sup> 他这些令人毛骨悚然的话语提供了对早期多米尼克修士在宗教裁判所中所起作用的真实且准确的想法。以上证据、但丁的描述及贝尔纳·居伊的著作不可能作其他理解。

但是多米尼克会修士又不能负完全责任。在漫长的宗教裁判所历史的各个阶段,大部分修道会只在必要时才行使小职权;从亚历山大四世教皇决定聘用意大利的法兰西斯会修士为专职

---

① *Pucelle d'Orleans*, 描写圣女贞德,贞德又译为冉·达克。——译注



宗教裁判所审判官这一点上可以明显看出两个修会之间并无太大差别。当时的文献很能说明问题,为了纠正对多米尼克宗教裁判所的普遍偏见,现在我们必须更加详细地观察十三、十四世纪法兰西斯会在意大利中部和东北部的作用。

## 意大利中部

即使在宗教裁判所历史的早期,宗教裁判所的权力与政治需求之间紧密得几乎互相依存的关系就是在意大利中部明朗起来。

1250年异端保护者斯瓦比亚的腓德烈二世死亡,1252年维罗纳的彼得又随之殉道。受此鼓舞,英诺森四世于1254年颁发的通谕把意大利领土分为两个宗教裁判省,多米尼克会和法兰西斯会各领一省。宗教裁判所的效率由于“十字会团”(Croce-segnati)的财政支援及他们所提供的保护而进一步提高。但是卡塔尔派和其他异端依然活跃,特别是伦巴第仍然被看作是从郎基多克逃来的卡塔尔派的安全避风港。英诺森对此作出的反应是倡导组织一支十字军对异端发起讨伐,由来自罗马的多米尼克修士领头,许诺像对待征伐圣地的十字军一样予以优惠(就像其前任英诺森三世对待讨伐阿尔比派的十字军一样)。这次奇怪的讨伐于1256年6月英诺森死后从威尼斯出发。由拉翁纳(Ravenna)当选的枢机主教及其私人占星术家领队,成功地洗劫了帕多瓦后,他们在布莱西亚(Brescia)受到强烈抵抗而停止。令他们大感遗憾的后果是伦巴第的异端更加独立更有实力。用理的话说,到1260年,“即使是在罗马,宗教裁判所审判官再也

不能安然无恙地四处游走；高级主教和各城市当局得到命令在宗教裁判所审判官出行途中要提供充分的保卫”<sup>7</sup>。

该阶段宗教裁判所活动的特征是似停非停。同一时期即乌尔班四世任教皇期间(1261—1264)，宗教裁判所的司法结构得以完善，而同时也正是意大利政治上的不稳定及不确定性使宗教裁判所工作即使不是变得不可能也是变得很艰难的时期。<sup>8</sup>这种变化是因安茹(Anjou)的查尔斯所致，他“以十字军讨伐者和教会的赞助者”面目出现。<sup>9</sup>腓德烈死后英格兰的亨利三世拒绝填补其留下的权力真空，在此情况下，查尔斯应教皇之邀而来。他的到来以及统治那不勒斯王国达二个世纪之久的安茹议院的建立极大地改变了意大利历史和中世纪宗教裁判所历史。从长期观点看，它也标志着重心转移到法国，在这里最后导致教廷转移至阿维尼翁。

异端分子不再有避风港：不久装满二十八部大车的异端分子在皮亚琴察(Piacenza)被火焚，174名“完人”在西尔米翁(Sirmione)被抓。宗教裁判所审判官们横扫意大利中部的两大卡塔尔派地区，即佛罗伦萨和斯波莱托堡(Valle Spoleтана)。后一教区的起源可追溯至1190年，它包括了一些城镇如斯波莱托(Spoleto)，圣法兰西斯的阿西西城(Assisi)，吉比奥(Gubbio)，佩鲁贾(Perugia)，托蒂(Todi)，及特尔尼(Terni)。<sup>10</sup>该地区于1265年由克莱蒙四世分配给法兰西斯会，任命有两个宗教裁判所审判官——一个以斯波莱托为基地，另一个以佩鲁贾为基地。从约1250年开始，该地曾成为卡塔尔派的堡垒：从法国和伦巴第逃来的卡塔尔派南移，而列蒂(Rieti)城成为“从翁布里亚(Umbria)和拉齐奥迁移进入马尔凯(Marches)和那不勒斯王国

的完人的宿营地,那些年,这里可见难料其数的异端”<sup>11</sup>。就是为了阻止卡塔尔派信仰在意大利中部传播的危险,在其本国已有异端经验的查尔斯一世一当权就支持宗教裁判所。那些年宗教裁判所严格按其阿方索弟兄(Brother Alfonso)——普瓦提埃(Poitiers)和图卢兹伯爵等在图卢兹所推崇的模式形成。

一俟建立,查尔斯一世就着手在整个半岛组织宗教裁判所。1269年,他给其新领地的伯爵、勋爵和长老写信,命令他们帮助宗教裁判所审判官的工作;同年卡斯特拉玛(Castellamare)的马泰奥弟兄(Brother Matteo)被提名为卡拉布里亚(Calabria)和西西里(Sicily)的宗教裁判所审判官。在一些长期是卡塔尔派营地的城市如奥维托(Orvieto),圭尔夫(Guelph)派别终于从支持腓德烈的皇帝派手里接管权力,积极支持宗教裁判所。<sup>12</sup>与通常情况一样,宗教裁判所与异端斗争的效率由世俗权力的合作所决定。这一新时期标志着意大利中世纪宗教裁判所最强大的权力的开始,这种情况大约延续了三十年——一直到该世纪末教皇权力转移到阿维尼翁为止。

## 威 尼 斯

正如宗教裁判所后期历史一样,威尼斯是一个特别例子,统治者通常首先忠于共和国,而且经常都反对罗马教廷的利益。当1249年多吉·马里诺·莫罗西尼(Doge Marino Morosini)发誓要指派人员在共和国内搜寻异端,建立理所称的“一种世俗宗教裁判所”时,特别规定威尼斯公会议保留其修改宗教裁判庭作出的裁决的权力,并规定异端分子如为非威尼斯人则予以驱逐出

境而不是予以判刑。<sup>13</sup>这样威尼斯共和国煞费苦心使自己既符合教皇的意愿又保持其独立性。即使当后来法兰西斯会宗教裁判所审判官开始在威尼斯工作时,这个由三个威尼斯人组成的世俗宗教裁判所仍以其并行机构的地位工作着。

在伦巴第大迫害期间,卡塔尔派纷纷逃往威尼斯,所以1254年当英诺森四世在特莱维索(Treviso)成立宗教裁判所时,他给该城的法兰西斯会也发了一份通谕。但是十三世纪60年代查尔斯一世当权后威尼斯也有了新的动力——尽管查尔斯一世在威尼斯共和国历史上并未起直接的作用。从约1262年到1302年,由六七个“强有力、有时甚至是专制的”<sup>14</sup>法兰西斯修士组成的小组控制了威尼斯的宗教裁判所和教会。这些修士常互换角色,有时是审判官,有时是主教或修道院院长,对该省的教会事务保持着有效的约束。他们因滥用权力而最终受到卜尼法斯八世教皇的惩罚,教皇命令对他们的活动进行调查。

这些出色的法兰西斯会宗教裁判所审判官中的第一位是一个叫维琴察的佛罗拉齐奥弟兄(Brother Florasio of Vicenza),从他1262年受命时起就为威尼斯法律中应包括反异端条目而执着奋斗。他的成功使他被提职进入罗马教廷,随之他用自己日益增长的影响为其威尼斯宗教裁判所的继任者争取了许多利益。紧接着他的是帕多瓦的马斯卡拉弟兄(Brother Mascara of Padua),按马利亚诺·达·阿拉特利弟兄(Brother Mariano da Alatri)的话说,他在二十年后还因其在职期间没收财产数额之巨而闻名。<sup>15</sup>他巨大权力在该省持续了四十多年,而资助其权力的常常是他利用其亲戚打前锋大张旗鼓索取而得的钱财。

著名的维罗那角斗场火焚卡塔尔派正是这些宗教裁判所审

判官中的两位所为。甚至在这场大屠杀之前,维罗纳的蒂米迪奥弟兄(Brother Timidio of Verona)——1269至1276年担任威尼斯的宗教裁判所审判官——就已经把矛头指向维罗那附近拉济兹(Lazisc)和西尔米翁(Sirmione)的卡塔尔派集团。但是令他最为臭名昭著的时间是在他1276年受命成为维罗那主教团成员之后。他的朋友也是他的继任宗教裁判所审判官曼托瓦的菲利波·卜纳科尔西弟兄(Brother Filippo Bonnacolsi of Mantova)正亲自领队对西尔米翁的卡塔尔派进行军事讨伐。这次由主教和宗教裁判所审判官亲自带领的小型十字军讨伐获得极大成功:将近200名卡塔尔派信徒被抓并被关进维罗纳的宗教裁判所监狱。1278年2月13日在罗马的圆形大剧场蒂米迪奥主教主持了对这些卡塔尔派信徒的审判。也许就是为其在这事件中的热情菲利波·卜纳科尔西被任命为特伦托(Trent)的主教。<sup>16</sup>

但是最终导致法兰西斯会在威尼斯省宗教裁判所的统治地位结束的是腐败而不是其处理异端嫌疑者的执着热情。这是一个富裕省,因而潜在的掠夺同样丰富;有充分的证据说明修士不仅富了自己也富了他一家,全然不顾其所属的修会。例如,帕多瓦的安东尼奥·德·卢卡弟兄(Brother Antonio de Luca)一次拍卖就卖掉了二十二个被判为异端分子的财产——收益全归自己。修士们自己也意识到了自己的好运和机会,可资说明的是由宗教裁判所审判官曼托瓦的布奥纳吉翁塔(Buonagiunta)发动的以期保持法兰西斯会特权的长期且残酷的反多米尼克会的斗争。伦巴第的多米尼克宗教裁判所审判官帕加诺弟兄(Brother Pagano)和维威阿诺(Viviano)迫切地要获得富裕的维

罗那所属市及省的司法权——当时维罗那属威尼斯的宗教裁判管辖省。

在帕多瓦的彼尔特罗布尔诺弟兄(Brother Pietrobuono)从1296到1298年或许更长时间当宗教裁判所审判官期间这种自负和腐败达到了高潮。这个完全不拘小节的修士在一长串事件中欺骗了教会和宗教裁判所本身,聚敛了大量的个人财富。他向负有污名的异端分子出卖赦罪权,以最低价格买下拍卖的异端财产,亏本把圣座物品和财产卖给其朋友和亲戚,为宗教裁判所在帕多瓦购下房产,而后又将其出售中饱私囊。当向其继任者移交权力时,他拒绝把记录着财务往来账的登记簿移交。正是他的过分行为和拒绝移交威尼斯宗教裁判所的事务丑闻引起了卜尼法斯八世的注意。教皇命令立即着手调查。关于其腐败、不公和堕落的细节甫告查清,教皇立即于1302年5月1日停止了威尼斯宗教裁判所的活动。六个月后,他把威尼斯宗教裁判所审判官的责任转交给帕多瓦和皮亚琴察教区的多米尼克会修士。

所以十三世纪威尼斯宗教裁判所似乎具备了政治和教会权力的基础——还带有经济上的刺激。罚款和没收是最普遍的判决,特别是对已死的异端分子。没收所得的财产和金钱被“滥用”的例子比比皆是:被拍卖的异端财产通常是由前产主的亲戚所买,有时甚至由异端分子本人所买;宗教裁判所审判官在这些财产和没收的财物中作了交易,有息放债,或进行其他交易。所有这些活动与不到一个世纪前圣法兰西斯在其规章中明令禁止的内容公然背道而驰。

威尼斯宗教裁判所的活动准确地反映了一个大商业中心的

繁荣和经商气氛。关于这点,同时期的编年史学家马丁诺·达·康纳勒(Martino da Canale)写道,“商品流过这座高贵的城市就像泉水澎湃”<sup>17</sup>。其实,正像马里亚诺·达·阿拉特利所作的结论一样,宗教裁判所的其他许多方面在威尼斯并不存在。被判异端移交给世俗权力处理者极为罕见,监狱在仅存的文件中也只被提到一次。<sup>18</sup>威尼斯的例子说明了只要没有教皇的直接利益和直接控制,所建立的宗教裁判所是怎样带上所在地区的特点。

### 加尔答湖边的审判

1332年12月到1333年3月期间在加尔答湖边的里瓦(Riva sul Garda)举行了大会布道,其审判记录诸文献为我们提供了有趣的视角,见识修道士和宗教裁判所审判官的活动。该小城曾举行过宗教裁判活动,1304年维琴察的艾尤弗弟兄(Brother Aiulfo of Vicenza)这位“毫无审慎之人与毫无怜悯之法官”<sup>19</sup>在这里的公共广场烧死了两名妇女和一位当地的铁匠。但是1332年它成了一场长期而复杂的审判所在之处,在持续达三个月之久的时间里,有三四十名法兰西斯会修士出场。他们的名字及审判细节在公证档案里都有记载,后保存在帕多瓦。

出席审判者五花八门,奇奇怪怪。宗教裁判所保存的详细记载使他们的形象栩栩如生,而且恰好也进一步证实了前面关于中世纪神职人员腐败堕落的论点。例如有一个布莱西亚的斯特法诺弟兄(Brother Stefano of Brescia),人们给他一个颇具色彩的绰号“木头脑”;他公开承认自己与修士美德和法兰西斯会

教规背道而驰。<sup>20</sup>然而人们最常议论的问题是纳妾问题。三位与妾共同生活的教士上诉至圣保罗试图证明其做法有理——尽管宗教裁判所审判官们并未接受他们的论点。另一位教士，维罗纳的秦梯利(Gentile)的辩护更有说服力。一位叫奥托内罗·迪·吉奥瓦尼诺·登特利(Ottonello di Giovannino Dentelli)的目击者发誓说他曾听秦梯利“扬言他要是有个女人就好了,因为他虽然是教士但也与常人无异;占有一个女人总比出去寻花问柳更好。他曾经遇到一个带着他称之为侄子的小孩的人,秦梯利临死时对他回话说:‘我不像你一样占有许多女人,所以我要是占有许多女人中的一个更好,这比骚扰别人的妻子要好。’”<sup>①</sup>这一颇有启示作用的辩护词充分说明了十三、十四世纪神职人员头脑中禁欲的重要性。

更为突出的例子是寡妇埃达(Ida),她的嗜好似乎就在于说服教士和修士打破自己禁欲的誓言。一天她遇到两位声称出外寻找谷种的多米尼克修士。埃达大胆地说:“我知道你们要什么种子,因为你们要‘打洞’!”修士们闻此正色说:“你这邪恶的女人。这是什么话?难道你不知道这是违背上帝的罪过?”她回答道:“为什么它是罪过?它不是罪过,因为这是上帝命令人要做,因为修士和教士同样是人,因为男人精于打洞可以伺候女人。如果这是罪过,如果上帝对此不高兴,他就不会允许这种事

---

① “Dicere quod bene potest tenere et habere feminas, quia est homo sicut alii, licet sit sacerdos; et melius est quod habeat unam, quam ire per multas. Et cum increparetur, quod gravidaret quandam, quam dicebat nepotem suam, respondebat: ‘Quare non possum ita bene habere mulieres sicut vos, melius est quod habeam unam, quam ire ad uxores vestras’.”



发生。”<sup>①22</sup>埃达的论点与秦梯利的论点极为相似,这表明用这种方法证明违反禁欲之合理性是极为普遍的现象。埃达的惟一错误是她选择了两个属于宗教裁判所的多米尼克修士。

这次审判中另一事件具有宗教裁判所历史意义同时也涉及维罗那的秦梯利。同样是这位为自己有妾辩解并与情人生有一子的修士,也向人们展示了自己激情爆发的一面。有一次一位来自威尼斯的法兰西斯会修士在传道中讲到“悔过之绳”是走向完美的招供的必要准备时,秦梯利打断布道,激烈地给予否定,他随后更为激烈的动作更加强了打断布道的戏剧性效果。他揪住这位可怜的修士的衣服,狠命地晃动并大叫:“他是卡塔尔信徒!”<sup>②</sup>这位传道士被迫立即结束了布道。这个故事也说明了很重要的一点,即“卡塔尔派”这个称呼随口可用,甚至在审判异端这种非常微妙的场合也不例外。它也说明当时神职人员头脑中对异端信条的害怕是如何肤浅,一触即发。

### 小兄弟会或称属灵派

在其创始人死前,法兰西斯兄弟组织就已经分裂成两大对

---

① 拉丁文本再次给埃达的讲话予以完全赞赏:“‘Bene scio quale bladum queratis, quia vultis coire’. Et cum dictus frater diceret: ‘Mala mulier es! Que verba sunt ista? Nescitis…… quia peccatum est et contra Deum?’ Que respondit: ‘Quo modo est peccatum? Non est peccatum, quia hoc Deus ordinavit, quia fratres et sacerdoes sunt ita homines sicut alii, et ita bene coerunt et serviunt mulieribus. Et si esset peccatum et displiceret Deo, ipse non permetteret facere talia!’”原文中的bladum在英语中失去了它的双关意思。

② “quia catharus est!” (Alatri, *Rileggendo*, p. 186)

立派别。分歧的基本点在于遵守圣法兰西斯的教规应该或能够严格至什么程度：住院派(conventuali)坚持认为“原始的法兰西斯理想为大部分人所不可及”，而属灵派(spirituai)<sup>①</sup>代表着严谨的派系，他们坚持认为圣法兰西斯已经“展现了新的宗教时代，他的教规因此具有《福音》的权威”。<sup>23</sup>这种教条使十三世纪诞生了许多神秘主义者和像雅各蓬·达·托蒂(Jacopone da Todi)这样的诗人，而这种教条居然被看作是异端，这真是那个世纪的莫大讽刺。对他们不公正的审判其实源自于错误地认定有一个所谓的法兰西斯第三会的“小兄弟会”(fraticelli)，——它与罗马教廷彻底决裂，建立了拥有自己的教士和主教的另一个教会。

也许“小兄弟会”异端的根本起因是后来的历任教皇把“小兄弟会”与异端总头目腓德烈二世联系在一起，以及他们采纳了乔基姆·达·菲奥的先知教义——乔基姆的末世学被诺曼·科恩描述为“马克思主义出现之前在欧洲人们所知道的最有影响的主义”<sup>24</sup>，它的基础是用神秘主义解释《圣经》，并声称具有先知的能力。乔基姆的看法由一种把历史分成三个连续时期的概念发展而成：圣父时期、圣子时期及圣灵时期，各自对应于恐惧时期、信仰时期以及当“对上帝的感知直接反映在人们的心灵”<sup>25</sup>时爱与自由的最终时期。在这最终极乐的时期，整个世界就像一座巨大的修道院，直至最后审判日的来临。

乔基姆把人类历史的顶峰置于1200年至1260年之间，正是这点使当时注意的焦点集中在了腓德烈二世身上，使他一生

---

<sup>①</sup> 一般教会史中把两个教派分别称为“住院派”(即“放任派”)和“守规派”(即“严格派”)。此处根据原文所译。——译注

都肩负着世界末期的皇帝这一角色。正因如此,1250年他的死对意大利和教会都造成了灾难性和决定性的影响。该世纪末但丁仍受乔基姆思想的激励,使他的创作生涯处于一种神秘的热诚追求之中,追寻一种帝国末世的传说。《神曲》的高潮是极乐地祈求“神之永恒之光”,在圣灵中“爱人并欢乐”。<sup>①</sup> 同样但丁对世界统治的观念的出处也是乔基姆的梦想,并与之密切相关;尽管如此,我们将会看到,他的《帝制论》(*De Monarchia*)250年后被宗教裁判所列入禁书目录。所以通过“小兄弟会”的传播,这些世界观充溢着十三世纪的宗教思想。

当法兰西斯会迅速扩大成为最大的一个宗教会团、其修士开始必须与钱打交道、到新的大学讲课、面对世俗生活的问题时,一部分成员拒绝接受这种建立在贫困和严格服从教规基础上的小兄弟会形式:

这些人——法兰西斯会属灵派信徒——组成了少数派团体,开始在修会内部,后来发展至会外。到该世纪中叶他们发掘出了乔基姆的先知预言(当时尚未引起人们的注意)并编辑成书还对之发表评论。他们甚至还仿造乔基姆的预言并成功地使人们相信为乔基姆所作,而这些预言比乔基姆亲身作写的更为著名也更有影响力。在这些作品中属灵派改变乔基姆的末世论使得他们自己可以被看作是替代罗马教廷、带领人类走向圣灵时代辉煌的新教会。<sup>26</sup>

就这样,属灵派进入了与罗马直接竞争的状态,消灭他们就成了宗教裁判所的任务。

---

<sup>①</sup> 参见 *Paradiso*, XXXIII, 124—126。

然而,像其他异端派别一样,由于许多边缘宗教修会集合在其名称之下,以及与之几乎无关的人和思想的归属问题使得对小兄弟会作精确定义复杂化了。例如贝尔纳·居伊就认为他们是意大利版本的贝居因会。<sup>①</sup>值得注意的是小兄弟会“异端”坚持到15世纪的地区大致与斯波莱托堡(Valle Spoleтана)老卡塔尔派教区相一致,类似现象在附近的阿布鲁齐(Abruzzi)也存在——现在认为许多卡塔尔派信徒躲避意大利中部的宗教裁判所迫害而逃到了这里。

卜尼法斯八世致力于对付 bizochi——即“小兄弟会”在阿布鲁齐的别称——就是一个适例。后来成为西莱斯廷五世的隐修士也正是来自这一偏远荒漠的地区。他及其西莱斯廷派的追随者们的简朴生活作风与小兄弟会的作风一致,两者间几乎没有什么区别。为赢得其信徒的承认他去参加1274年莱昂公会议的故事不可能不得到小兄弟会的认同,也使他们联想到圣法兰西斯本人。西莱斯廷五世的肖像使人想到圣法兰西斯的肖像,画中的这位教皇通常是在与牲灵鸟类对话或是自己在吃苏尔莫纳(Sulmona)城附近隐修院的简单食品。这个神秘而令人感到矛盾的人物把他建立的第一所修道院按圣灵命名。

西莱斯廷五世教皇皇位的历史问题、1294年他意外地当选及五个月后同样意外地放弃教皇皇冠——但丁描写其特征为“出于惧怕而予以拒绝之人”<sup>②</sup>——可以用小兄弟会来予以解

---

① 一种带神秘主义色彩的女修会,见第六章。——译注

② 参见 *Inferno*, III, 60. 西莱斯廷最完整的生平见 Giuseppe Celidonio: *S. Pietro del Morrone*, Pescara: Artigianelli, 1954.

释。迫害 bizochi(经常与小兄弟会或西莱斯廷派混为一谈,就连卜尼法斯八世亦如此。)的卜尼法斯八世也是一位教皇,是西莱斯廷的继任者;他搜遍意大利南部终于抓住西莱斯廷,将其囚禁于罗马以南的富莫纳(Fumone),谋杀西莱斯廷几乎要由他负责。一位前教皇的生命以这种奇突而富有戏剧性的方式结束,加上宗教裁判所在他的故乡加强新的行动这一事实隐含着一假设:西莱斯廷就是一个异端分子。如果这是事实,他的例子就是十三世纪末宗教生活复杂性的一个标志。阿拉特利论及威尼斯宗教裁判所时持有一种观点,即“鉴于法兰西斯会修士的腐败,属灵派的戏剧性事件就更容易理解了”<sup>27</sup>,这种观点突出了像西莱斯廷这样的人的强烈戏剧性,因为他们仿效圣法兰西斯及早期神父像他们那样来看待自己的使命。

约翰二十二世教皇于1317年12月30日的通谕《Sancta romana atque universalis Ecclesia》中绝罚小兄弟会并予以镇压。但是五年后他发觉有必要坚持说他的训谕是通过一封给西西里、意大利、普罗旺斯、纳尔博纳和图卢兹各宗教裁判所审判官的信而生效的。在该信中他申述说小兄弟会声称他们如此生活是西莱斯廷五世给了他们特权,信中接着把他们描写成脱离天主教信仰的迷途者。<sup>28</sup>1323年法兰西斯的清贫概念本身也受到谴责,这事实表明在教会内部出现了对极端主义运动的惧怕心理。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> Lester K. Little 证明自觉清贫的运动反映了由利润经济的出现而引起的危机。这种极端的反映在必须成为这种利润经济一部分的机构内部引起了恐慌。(参见 *Religious Poverty*, pp 99—160)

宗教裁判所在迫害异端的整整二个世纪期间审讯判处了许多小兄弟会信徒。梵蒂冈手册《城市法典 1638》(*codice Urbinate 1638*)的不知名作者指出有 15000 多名受处决,但这也许是夸张。马利亚诺·达·阿拉特利得出结论说:“就意大利中部而言,尽管没有文献证明,我们可以相信被交给世俗权力处置的小兄弟会信徒很少。无论如何,被送交世俗权力处置的人屈指可数……”<sup>29</sup>

基本事实是十三世纪期间,受法学家教皇及反对卡塔尔派的需要激励,教会慢慢形成了一套教条。由宗教裁判所审判官详细陈述卡塔尔派的教条及随后用几页篇幅的圣经语言的经文予以反驳,这成了这套教条内容的主体。一些论著如法兰西斯会宗教裁判所审判官焦科莫·德·卡佩里(1240)所作的《反异端大全》(*Summa contra haereticos*)使用福音为论据,解释中根本不提及神父<sup>①</sup>,这些论著试图努力达到托马斯·阿奎那在近该世纪末所著《神学大全》和《驳异教徒大全》(*Summa contra Gentiles*)中最终成功实现的推理演绎。该背景下最重要的是不断提到了《新约》,这得助于坚持卡塔尔派和韦尔多的追随者所给的福音内容。

在如此刻板的教条下,哪怕是最小的变化都可以被定为异端;而早期回旋余地要大得多;似乎正是这种教条上的偏狭才产生了小兄弟会“异端”,也许还有西莱斯廷教皇的异端,给其他许多只是在教会礼仪上略有变化的小修会造成了麻烦。但是西莱

---

<sup>①</sup> 卡佩里《大全》的大意见 Alatri, *Inquisizione francescana*, 1, pp. 239—250. ——译注

斯廷案,判决小兄弟会——甚至镇压圣殿骑士团——标志着维持中世纪社会结构的神学系统的扭曲。它们同时也标志着随着新的正教的完善,教廷对得到巩固的极端主义的惧怕加剧。

随着小兄弟会,第一次出现了勉强、人为的对圣徒和异端的两分法——这点在后来的贞德案和其他“巫女”案中显而易见。有些人无论男女既是神秘主义者又是异端,这个事实表明“异端”是个很有用的标签用来给不正常者、偏离正教者和无法界定范围者下定义。到此时哪怕一点点非正统教义的表现,有时甚至是出于无知,也被看作等同于异端,因而承受宗教裁判所的所有迫害。圣托马斯·阿奎那在《神学大全》的相关部分把上述新态度编纂成典并提出了惩罚的基础,在这些部分他宣布对教会权威任何形式的反对和抵制都可视为异端(II—II, 11, 2 ad 3)。1300年卜尼法斯八世宣布第一个大赦年就是公开承认这个新的确定性和权威性。无论教皇还是宗教裁判所审判官都随意地解释这种权威,使得权威公开纵容消灭潜在的——无论是精神上、经济上、还是军事上的——教会之敌人。

### 异端被迫转入地下

十三世纪的最后三十年,宗教裁判所几乎成功地消灭了卡塔尔派;然而,卡塔尔派却生存了下来,甚至因有彼埃尔·奥梯尔(Pierre Autier)这样执着的卡塔尔传道者而又渗透回法国。宗教裁判所这种不完全的成功出乎意料也无法完全理解,其结果是要把残存的卡塔尔派信徒从米兰和佛罗伦萨这样的城市赶进山区或远离教会权力中心的安全避难地:“从郎基多克被赶出来

的卡塔尔派信徒也许觉得伦巴第仍不安全,在荒凉、与世隔绝的卡拉布里亚山谷和阿布鲁齐找到了确定无误的避难所,因为这些地方远离交通的主要驿道。”<sup>30</sup>

正是在这段文献中极少记载的困难时期,开始出现了把异端和巫术挂钩的征兆。如果说一些魔法礼仪如半夜拜鬼集会起源于卡塔尔派教仪这种说法是真的,这种转变也是在这段模糊的历史时期得以实现的。异端并没有消失,而是转入地下;意大利找到卡塔尔派最后踪迹的地区与后来几个世纪其他异端运动的中心往往一致。即使现在,一些来源于中世纪巫术的魔法活动如妖术和感应巫术(sympathetic magic)<sup>①</sup>其最后的残存中心都可以在偏僻地区如皮尔蒙特、阿布鲁齐和那不勒斯地区找到。

1257年当法兰西斯会宗教裁判所审判官问亚历山大四世魔法、巫术和高利贷剥削是否属他们管辖范围,他回答说除非直接与异端有关,这些活动不在他们的工作范围之内。<sup>31</sup>然而这个新问题及其所产生的疑问有其自己令人感兴趣之处,因为在此之前没有关心类似问题的记载。似乎许多人宁愿按巫术罪受宗教裁判所审判,因为当时有可能以简单的悔过就可获得逃避,而世俗法庭通常会立即把异端嫌疑者处以火刑。亚历山大答复宗教裁判所审判官的通谕《Quod super nonnullis》是对巫术采取新态度的开端,它的存在似乎加强了吉罗(Guiraud)的说法,“尤其当这些派别受到攻击转入秘密时,这类活动得以成倍发展”<sup>32</sup>。有充分的证据说明1257年后不久全欧洲的宗教裁判所审判官

---

① 这是一种通过持续的无形联系可使一事物影响远处的另一事物的巫术,如用针刺仇敌雕像致痛或致死等。——译注



开始对涉及巫术的案子感兴趣。杰弗雷·伯顿·罗素(Jeffrey Burton Russell)描述了1270和1280年两套法国的宗教裁判典籍中包括了一些新问题,设计这些问题的目的是为了发现嫌疑者是否做了涉及利用鬼神或在其房内召灵之事。<sup>33</sup>他引用了法国宗教裁判所审判官布尔本的史蒂芬(Stephen of Bourbon)之《轶事》中的例子,其中包括了讲述早在1250年代就因巫术(maleficium)被抓的嫌疑者的细节。<sup>34</sup>但是这些在法国和意大利还是孤立的事件,在当时那么早时期这在其他地方根本不存在;宗教裁判所整个注意力此时尚未转向巫术。

一般而言,意大利的宗教裁判所似乎完全专注于卡塔尔派及其由其发端到约1270年期间教会从卡塔尔派中所感受到的威胁。从1270至1300年,异端转入地下而宗教裁判所无法直接控制,对卡塔尔派的攻击明显减弱;重点放在死后追审及财产没收,几乎好像是承认没有什么更为正常的活动。到了该世纪之交再次出现了明显转折,意大利宗教裁判所的注意力转向小兄弟会和相关活动。意大利宗教裁判所尤其是法兰西斯会宗教裁判所的鼎盛时期已经过去。随着教廷从罗马迁往阿维尼翁,宗教裁判所在意大利历史上的作用大为减弱;十四、十五世纪,它走向了缓慢的但却是不可逆转的衰亡。

### 教廷转移

当1309年克莱蒙五世把教廷转移到阿维尼翁时,教会实际上放弃了它对全面的政治绝对权威的要求。基督教社会已经到了其“发展的最后时刻”,<sup>35</sup>这种感觉非常普遍。1300年卜尼法

斯八世宣布的大赦年代表了中世纪法学家教皇心目中的教会的最后主张。教皇可以想像在罗马以外的一座城市设立一个发号施令的教会这点就说明了当时所发生的根本变化；这种转移对仅仅一个世纪前的英诺森三世来说是无法想像的。

R. W. 萨瑟恩认为教廷的转移是件好事：“它使教廷摆脱了意大利政治险恶的紧张气氛而落座在政治压力较低的地区。从地理上说新的统治所在地也更为方便：对于西部基督教领地的五分之四居民而言，上访教会法庭的时间缩短了五周”。更有甚者，“如果教廷的主要工作还是司法裁决这些日常事务——目前这已无可避免——阿维尼翁比之罗马是更好的中心。它具有崭新的符合时宜的统治总部的气氛”。<sup>36</sup>

安茹的查尔斯的到来不可避免地使教会转而面向法国：克莱蒙是 1260 年代以来第五个法国籍教皇，而法国籍大主教的数量也不断增加。在安茹的查尔斯二世支持下当选为教皇的西莱斯廷五世其第一批行动之一就是创造了七位法国籍红衣主教——而意大利人只有五位。是法兰西斯而不是教廷兀立于西方世界的中心，主宰十三世纪的问题——腓德烈二世，蒙古人及土耳其人入侵等——都被一一遗忘。在这种转变过程中，宗教裁判所担任了极为重要的角色，圣殿骑士团审判最为突出地表现了这点。克莱蒙把教廷转移至阿维尼翁不可逆转地改变了宗教裁判所的作用以及其在意大利的权势。

## 第六章 中世纪法国宗教裁判所

十四世纪初叶,法国被划分成六个宗教裁判省,该世纪中有时为了应付某些具体需要而临时增加至七个或八个省。其实这些省份的划分不是固定不变的,而是不时地调整、扩大或是撤消;而宗教裁判所审判官本身经常接受历任教皇赋予的不同头衔及司法权,而这些教皇的训谕又不断地使事情的安排适应其个人对异端的看法。此外,各省间边界变化的不定也常常是宗教裁判所审判官所属的两个主要修会间争议不和的原因。

鲁昂(Rouen)宗教裁判所即是这种状况的一个例子。十五世纪之前,鲁昂的宗教裁判所一直只被看作是一个驻外代表处,其授权者是巴黎的宗教裁判所审判官。因此起诉冉·达克<sup>①</sup>一案的开始阶段,宗教裁判所审判官代表让·勒·麦特(Jean Le Maître)——由巴黎宗教裁判所法庭庭长让·格拉夫兰(Jean Graverant)于1424年任命——参加了审判。当审判衍生的问题亦即鲁昂该职位的重要性超出初期的预料时,就认为有必要任

---

<sup>①</sup> 即圣女贞德。——译注

命一位职位更高的宗教裁判所审判官。1431年，冉·达克被处决的一个半月后，让·格拉夫兰自己成为鲁昂的宗教裁判所审判官。从此开始，该城的宗教裁判所似乎才有了自主的地位。<sup>1</sup>

十四、十五世纪期间存在的八个修会省划分如下：<sup>2</sup>

普罗旺斯。该法兰西斯会裁判省包括阿尔勒(Arles)、埃克斯(Aix)、恩布隆(Embrun)和维恩，但是教皇训谕经常把其他一些城镇包括在内。在这个异端活跃的地区，经常建立一些临时的宗教裁判所分法庭。

图卢兹。这又是一个多样化的省份，它通常包括奥奇(Auch)、加斯科瓦纳(Gascoigne)和郎基多克(Languedoc)。由于贝尔纳·居伊详细地介绍过该省的情况，它也许是法国多米尼克会所属宗教裁判省份中最为闻名于世者。

卡尔卡松(Carcassonne)。该省包括蒙佩利尔，有时还包括阿尔比，下辖总共有十七个教区。这又是临时分法庭普遍存在的地方。

马诺卡王国(Kingdom of Majorca)。由位于佩皮尼昂(Perpignan)的权力中心管辖，该省包括卢西隆(Roussillon)和舍尔丹纳(Cerdagne)。开始于建立马诺卡王国的1262年延续至1348年被阿拉贡(Aragon)兼并为止。但是该省致力于对付那些在其所管辖的群岛避难的异端分子，马诺卡被兼并后，卢西隆仍为独立的宗教裁判所。

科西加(Corsica)。1340年和1369年法兰西斯会两次派使团前往科西加搜捕逃往该岛的卡塔尔派和韦尔多派信徒，从1372年开始岛上建立了常设宗教裁判所。1377年教皇格利高里十一世命令法兰西斯会长增派宗教裁判所审判官到萨丁纳

(Sardinia)和科西加,因为这些岛屿已“遍布异端分子”。

里昂,勃艮第,弗朗什-孔泰和洛兰。该省由多米尼克会修士管辖,1290年在贝桑松(Besançon)建立宗教裁判所后,它包括了洛桑(Lausanne)、锡翁(Sion)和梅斯(Metz)(1458年始建于洛桑的宗教裁判所管辖法语区瑞士)。法兰西斯会企图把日内瓦并入该省,从中可见多米尼克会和法兰西斯会之间的摩擦。虽然缺乏详细的记录,但情况似乎大致如此,大约1450年后该巨大省份解体,取代单一的宗教裁判所的是“各教区终于都有了自己的裁判所”。<sup>3</sup>

都尔(Tours)和普瓦提埃(Poitiers)。作为独立修会省,该省似乎存在时间不长,据文献记载它的存在只从1317年至1343年——一共有过三个宗教裁判所审判官。另一种可能是,它在司法方面划归巴黎宗教裁判所管辖,包括布列坦尼(Brittany)、安茹(Anjou)和曼恩(Maine)(1290年至1351年间除外,此间这两个教区脱离宗教裁判所管辖而从属于那不勒斯王国)。

巴黎。法国的其余部分都归该宗教裁判所管辖,范围之大远远超过其他修会省;它包括了重要的大教区:鲁昂(Rouen)(至1431年止),莱姆斯(Reims)和桑斯(Sens)。巴黎的宗教裁判所审判官被封的头衔是“法兰西地区宗教裁判所审判官”(inquisiterus in regno Franciae)或“法兰西宗教裁判所总审判官”(inquisiteurs generaux de France),这证明了巴黎宗教裁判所的重要地位。<sup>4</sup>各附属教区都有一位主教代表总审判官,而教职人员根据随时需要不时有所增减。

由于阿维尼翁的诸教皇个人时反时正的兴趣,这个庞大的无孔不入的组织有时加强有时削弱。一系列教皇的介入说明了

这个事实：

克莱蒙五世(1305—1314)通过调查和在维恩会议上提出的改革从实质上扼制了宗教裁判所滥用权力；而约翰二十二世(1316—1334)及本尼狄克十二世(1334—1352)都把宗教裁判所作为其个人与巫术和异端斗争的工具，不过他们都进行了有利于被裁决为异端分子和异端嫌疑者的私人干预。<sup>5</sup> 约翰二十二世曾经宽恕过一个他公开宣布为其敌人的小兄弟会成员，在1330年11月23日从阿维尼翁发出的信中命令，如果有悔过迹象，应当解除德国康拉德的终身监禁。<sup>6</sup>

但是在这一世纪上半叶，宗教裁判所审判官们经常从约翰二十二世和本尼狄克十二世敦促消灭巫术和异端的频繁信件中得到鼓励。本尼狄克，本名雅克·富尼埃(Jacques Fournier)，曾是西斯忒斯修道士，后成为帕尔米耶(Palmiers)主教并在该处建立了卡尔卡松宗教裁判所。他成为密尔波瓦(Mirepoix)主教后仍继续与异端作斗争，升职为枢机大主教后，即与宗教裁判所密切合作。约翰二十二世让他负责处理被宗教裁判所监禁的异端嫌疑者向教廷的申诉，同时负责教廷内部宗教裁判所审判官的工作。在整个冗长的教皇任职期间，本尼狄克保持了这种密切的关注。正如维达尔(Vidal)在谈到收入于他涉及宗教裁判所的教皇通谕集中的350份文件时所说的：“本集中几乎所有文件都证实各位教皇对宗教裁判所行动的重视。”<sup>7</sup>

这一时期实际上是中世纪宗教裁判所的巅峰时期。一经某些君主如“法国美男”菲利普的调整以适合世俗需要，宗教裁判所即在构想并成功实施一场近代之前最大规模的统一国际警察行动中发挥了它的作用。

## 对圣殿骑士团的审判

按照正常的宗教裁判程序,对圣殿骑士团的审判有几点颇为非同一般。其反常之处主要在于它是世俗权力为了达到世俗的和经济的利益而利用了对异端的指控。最初实施逮捕的是法国国王的使者而不是宗教裁判所审判官——尽管“美男”菲利普不无聪明地声称是“以宗教裁判所的名义”抓人的。更有甚者,在摧毁这个最大的宗教会团中法国国王所采取的行动其目的可以解释为是为了反对教廷的利益,然而教廷却是宗教裁判所的惟一仲裁者,这点颇有讽刺意味。所以吸引菲利普的不是宗教裁判所本身,而是其手段。兰伯特(Lambert)把这种自相矛盾表述如下:“当一个进步的世俗君主为了获得圣殿团的财富而无节制地使用了宗教裁判所的手段之时,它就是一股反对教廷的新生力量。”<sup>8</sup>

“美男”菲利普与巴黎宗教裁判所总审判长同时也是国王忏悔神父的纪尧姆之间私人关系密切,这也是反常之处。1307年10月13日逮捕法国的圣殿弟兄们时,菲利普声称总审判长告知他圣殿骑士团已腐败堕落。这些内容在以后的审判中再也没有涉及或提到,而这却是他命令这次逮捕行动的惟一动机。所以他可以声称他是“按巴黎的纪尧姆的正义要求”行事。<sup>9</sup> 菲利普曾花数十年时间使法国的宗教裁判所处于他的个人控制之下,此次行动正是他的成功果实。宗教裁判所审判官们在折磨圣殿兄弟和骑士中以及后来在教皇命令下在全欧洲的逮捕行动和审判中起了关键的作用。

还有一点很重要应当记住,在一定程度上,圣殿骑士团受审期间宗教裁判所本身也在受审。逮捕圣殿骑士团前一年半,克莱蒙五世已经于1306年3月13日训示两名多米尼克修士——贝尔纳·勃郎克(Bernard Blanc)和弗朗索瓦·埃梅里克(François Ayméric)——令其调查卡尔卡松和阿尔比地区的人投诉他们受到该地区宗教裁判所审判官和主教贝尔纳·德·卡斯特涅(Bernard de Castenet)的迫害一事。<sup>10</sup>在此之前已有过为意大利的卜尼法斯八世所作的调查。虽然宗教裁判所继续发挥其作用,但这种长期的调查显然对其有一定影响,在这期间暂时削弱了宗教裁判所,直到1311年的维恩会议。在这次会议上,宗教裁判所被迫进行改革:例如,此次会议后要求审判时主教必须在场,体刑折磨也有了新的限制;宗教裁判所监狱失去了往日的自治权,规定每间监室及监狱须有两把钥匙——分别由宗教审判官的狱卒和主教的代表各持一把。这段相对削弱和变化不定的时期大致与长期的圣殿骑士团审判相吻合——即从1307年首次逮捕骑士团成员到1314年火焚处死圣殿骑士团长(Grand Master)。

在审判圣殿骑士团中,无论会出现什么样的异端,而促使菲利普采取行动的显然都是经济的而不是宗教的动机。金钱需求早已是他与卜尼法斯八世激烈争端的原因,当菲利普筹款准备发动对英格兰的战争时,卜尼法斯于1296年就企图对法国神职征收税赋。<sup>11</sup>虽然是以“宗教裁判所的名义”实施逮捕的,圣殿骑士兄弟——被监管,其财产即被国王的代表没收。巴尔伯(Barber)阐述说在后续阶段,国王顾问们的良好配合使“圣殿骑士团的不受欢迎变成了‘异端的堕落’”。<sup>12</sup>因此,消灭圣殿骑士团的斗争其起源与宗教裁判所所声称的一般职能并无太大关系,就



连克莱蒙五世本身也不愿意卷入这场冲突。这种不愿意本身也表明造成并引导这场审判的是皇室意志及其迫切需要。兰伯特(Lambert)认为这其实是政治上粗暴地使用宗教裁判所手段的事件,这一论断是合乎情理的。

事实上,首批逮捕后的近一年中,圣殿骑士和弟兄们在审判毫无进展的情况下于法国狱中消沉下去。当时菲利普国王正致力于与教皇争夺权力的斗争。教皇被迫让步予以协助,然而他从来不相信对该教团的指控的真实性。从一开始他就坚持没收圣殿骑士团的钱财应交于教会而不是法国国家。<sup>①</sup>但是很快事实就大白于天下了,“美男”菲利普的野心远远超出获取圣殿骑士团的财富:他企图要让教廷绝对服从法国皇室。

宗教裁判所在审判圣殿骑士团中的作用是双重的。在获取首次招供上它起了协助作用,而这些招供将成为全欧洲的审判模式;当克莱蒙五世被菲利普说服后,它即在其他一些国家实施了对圣殿骑士团的小型审判。

如前所见,法国的圣殿团成员于10月13日被捕。在一周内法国暨巴黎的总审判官纪尧姆亲自开始对最重要囚犯的审问。从10月19日到26日他审问了37名证人,获取了骑士团长老雅克·德·莫莱(Jacques de Molay)和诺曼底教堂长热弗鲁瓦·德·查尔尼(Geoffroi de Charney)的招供。这两个最具权力的圣殿骑士团人

---

① 这笔财富常被夸大。Partner指出埃克勒(Acre)灭亡后重新装备塞浦路斯的力量就会用光这笔现金。( *Murdered Magicians*, p. 66) 珀金斯(Perkins)声称,“圣殿骑士团的动产价值比我们所预料的要少得多”,并提供了数字。他得出结论说其结果是“疯狂的无节制掠夺”,这使可能给菲利普带来的好处降到了最低点。( *The Wealth of the Knights Templar*, p. 254 and p. 263)

物的招供使得起诉有可能继续下去,并“为其余的审讯树立了样板”。<sup>13</sup>皇室官员更多地是参加外省的审讯,但是关键人物似由宗教裁判所审问并用刑折磨。多米尼克宗教裁判所审判官尼古拉·登尼扎(Nicolas D'Ennezat)负责审问了法国的视察员雨居·德·佩尔诺(Hugues de Pairaud),阿奎坦尼(Aquitaine)教堂长热弗诺瓦·德·贡勒维(Geoffroi de Gonneville),及塞浦路斯教堂长莱姆波·德·卡伦(Raimbaud de Caron)。

当经过冗长的谈判克莱蒙五世最终下定决心让宗教裁判所整部机器承担该案时,就决定了圣殿骑士团的命运。“1308年8月12日为作出这些安排一天内发出了不下483封信件。整个天主教世界,各国政府,主教和宗教裁判所审判官都被动员起来参加这场大审判。对所用的方法,包括体刑折磨下的审问,都有了具体规定。”<sup>14</sup>其必然结果是首次公开火焚圣殿骑士团成员,1310年5月12日在巴黎处决了五十四名;巴尔伯(Barber)把这场大规模火焚描述为粉碎圣殿骑士团中的“决定性打击”。<sup>15</sup>宗教裁判所审判官使用体刑折磨很快就获取了大量招供,因而证明了圣殿骑士团犯有所指控的巫术异端罪——像最近的两个可靠史学家所描述的一样,我们可以将这些招供看成是“无稽之谈的非凡大杂烩”<sup>16</sup>及“即使不是完全捏造也肯定是被夸大了”,<sup>17</sup>或者按其表面内容予以接受。折磨之下绝望而产生的幻觉被宗教裁判所审判官利用以刺激新的招供,直到简直不可能分辨事实与虚构。<sup>18</sup>

不解之谜仍然存在。圣殿骑士团被摧毁是因为“美男”菲利普惧怕他们的权力覬觎他们的财富还是宗教裁判所对他们的指控有些根据?<sup>19</sup>宗教裁判所的历史无力对之作出回答,但是根据上述看法,有两点值得关注。

第一点,两名法国宗教裁判所审判官 1309 年 9 月到达伦敦,他们是拉尼(Lagny)的修士迪厄多尼(Dieudonne)和纳尔博纳大教堂牧师会成员西卡·德·沃(Sicard de Vaur)。他们从法国被派来搜捕并审判英格兰的圣殿骑士团,这是宗教裁判所历史上惟一一次在英伦群岛上的工作企图。<sup>①</sup>由于习惯法中明确规定禁止使用体刑折磨,受此阻挠加上他们多次企图中没有设法规避这种规定,他们很快就无功而返,没有获得其在法国的宗教同伙审判官们所得到的精心设计且令人难以置信的招供。<sup>20</sup>

第二点是当时最为著名的宗教裁判所审判官贝尔纳·居伊所发挥的微小作用。切尼(Chency)描写居伊“被矛盾的证据弄得无所适从”,<sup>21</sup>这样的精神状态对于这位富有经验肯定无误的宗教裁判所审判官来说是难以想象的。我们不禁要问如果这样一位内行的搜寻异端能手都无所适从,其他人怎么能理解所发生的事。就对圣殿骑士团的指控而言,或是巫术,或是认为与卡塔尔派教义相似,亨利·理的结论都属有理:“对于圣殿骑士团的灭亡最详细最具权威性的描述也许是贝尔纳·居伊的。不可能怀疑这样一个事实,如果该会团有任何一点卡塔尔派的味道,他也会闻出来并提到它。”<sup>22</sup>

这样,最知名的宗教裁判所审判官与这场审判不沾边,但是毫无疑问宗教裁判所起了决定性的作用。在宗教裁判所介入前,审判的成功是值得怀疑的;它一旦介入其中,成功就毫无疑

---

<sup>①</sup> 哈密尔顿(Hamilton)指出虽然这些神职人员被称为宗教裁判所审判官,这种说法并无证据。(Med. Inq. p. 84)而巴尔伯(Barber)将他们描写成宗教裁判所审判官并对他们的任务作了详细的描绘。(Trial of the Templars, pp. 195-204)

问了。这个简单的事实是宗教裁判所非常效率的可怕见证。然而理的下列观点并非夸张,他认为如果不是宗教裁判所给“美男”菲利普这样鲁莽之人以便利,要摧毁一个这么强大的会团是连想都想不到的。圣殿骑士团审判极为精确地说明了“一旦受害者受到致命的异端指控并通过宗教裁判所的机构执行,无论其地位多高,他都是无助无奈的”。<sup>23</sup>

## 教皇约翰二十二世

约翰二十二世确切地代表了中世纪教会的自相矛盾,他既是巫术最残忍的迫害者,而同时自己又迷信到使别人指控他是魔法师。有理由相信1306年受宗教裁判所审判的魔法师和招魂巫师阿巴诺(Abano)的彼得撰写了一本关于毒药的书《Tractatus de Veneris》献给这位教皇。桑戴克(Thorndike)在谈到1288年由帕尔马(Parma)的巴托洛梅为这位勒佐(Reggio)的当选主教所著的《泥土占卜术》(*Ars Geomantie*)一书时说,“莱昂(Laon)教会和勒佐当选主教对泥土占卜术的兴趣是我们所看到的无数事例中又一个证据,说明教会与神职人员至少不是一贯谴责此类秘术及迷信法术的”。<sup>24</sup>

就这一方面而言,值得一提1312年的一项法令,该法令禁止法兰西斯会修士持有招魂问卜书籍及参与任何形式的炼金术、招魂问卜、预言术、咒语妖术或召灵等活动。<sup>25</sup>当时认为必须有这么个法令意味着此类书籍及风气十四世纪初在法兰西斯会内部传播极广。这种相信妖术存在的观点当然在约翰二十二世的前任中也很盛行,这就使得出于政治动机的攻击变成可能,而

这种政治动机的膨胀使之在世纪之交成了泛滥之势。1307年这类攻击登峰造极,情形正如帕特勒(Partner)所说,“‘美男’菲利普国王手下互相嫉妒和互相争斗的仆从之间互相指控魔法罪,这成了一种互相攻击的典型手段。”<sup>26</sup>

然而就像在圣殿骑士团事件中一样,这类指控通常都可能有某种真实成分。西莱斯廷五世选择作为其个人徽标的就是一个酷似炼金术标志的符号,人们怀疑卜尼法斯八世及其私人医生维拉诺瓦(Vilanova)的阿尔诺(Arnold)一道对炼金术深深入迷。当有人使用教皇本人和枢机主教的塑像进行感应巫术时,约翰二十二世其实正经受针对他及其在阿维尼翁的枢机主教们的生命的一项阴谋。<sup>27</sup>教皇和教廷圈内时髦使用由伊斯兰教习俗演变而来的护身符:克莱蒙五世,本尼狄克十一世及卜尼法斯八世据说都用过这些护身符。<sup>28</sup>更有甚者,他们起诉巫术的行动只能进一步证明教廷的自相矛盾:桑戴克指出宗教裁判所判决并火焚占星术士西索·达斯科利(Cecco d'Ascoli)似乎是“宣传了而不是压制了他的著作”。<sup>29</sup>与此相类似的是,圣·托马斯·阿奎那和教会坚持恶魔确实存在及估计其魔力的观点几乎无助于降低人们对该现象的广泛兴趣。

关于约翰二十二世有一个令人颇感兴趣的例子,即他使用过一个弧形角器(corno serpentino)——现在在那不勒斯和意大利南部仍然用它来防止“着魔”(la jettatura),<sup>①</sup>他从富瓦克斯

---

① 这是那不勒斯话里指被邪恶迷住了,职业“巫师”或“术士”用弧形角器对付它。根据略伦特(Llorente)所说,西班牙宗教裁判所总审判官托克马达(Torquemada)在十六世纪初也使用过。

(Foix)的伯爵夫人处借得一个据说克莱蒙五世曾使用过的银角器。吕依济·富米(Luigi Fumi)对该事作了如下描述：“教皇从两位伯爵夫人的法律代表手里接过角器,并在书面收条里郑重承诺如有要求立即归还,并用其所有的流动财产和不动产抵押。收条的开头是郑重其事的 *Ecce filia cornu illud serpentinum*(兹有弧形角器一枚……)。他吃饭时使用它,把它插进面包,周围一圈堆着盐。”<sup>30</sup>这表明它不是一般的借用,而是用非常的方式担保的一种借物,足以证明教皇要拥有弧形角器的迫切心情。人们通常把约翰二十二世描写成是非常迷信的,<sup>31</sup>但这又似乎超出了简单的迷信。也许正是他真正相信这些魔法的效力而使他产生了对它们的极大惧怕,导致他在整个教皇任期内恶毒地迫害巫师术士们。

约翰二十二世生于卡奥尔(Cahors),原名雅克·德斯(Jacques d'Euse),1316年8月7日在阿维尼翁当选教皇。他满怀热情全力以赴开始了他的教皇生涯,他的注意力首先指向了小兄弟会;在随后的十八个月里他颁发了四份训谕发动了史无前例的反兄弟会运动。第一份,即1317年10月7日训谕,对细节表现出一定程度的注意,这在现代人眼里显得有点奇怪;他对法兰西斯会教规中模糊的条款作了具体的精确解释,比如禁止小兄弟会采纳的短袖齐膝束腰衣,命令他们穿规定的衣饰。<sup>32</sup>一个月后第二份训谕中他逐个点名,命令普罗旺斯的宗教裁判所审判官对二十六位小兄弟会成员起诉。<sup>33</sup>1317年12月30日绝罚并镇压了小兄弟会,bizochi和贝居因女修士。根据他的判断,这些人在意大利、西西里、普罗旺斯、纳尔博纳及图卢兹已成蔓延之势。<sup>34</sup>

当他觉得小兄弟会问题已圆满解决后,约翰二十二世的注意力转向魔法和鬼神。1319年7月28日他命令帕尔米耶(Palmiers)主教——即后来的本尼狄克十二世——一起诉两男一女,他们被怀疑制作了魔法和招魂问卜中使用的塑像。<sup>①35</sup>亚历山大四世早就对预言术士、巫师和异端分子作过区分,预言术士和巫师属教区管辖而异端分子属宗教裁判所;而约翰二十二世并不作此区分。在发出上述训谕不到一年内他又进一步命令图卢兹与卡尔卡松的多米尼克主教威廉·古丹(William Goudin)按对待异端分子那样起诉巫师。

该训谕标志着加强镇压巫术“罪行”的开始。上述主教从1312年开始被冠以圣·西西利亚(St Cecilia)枢机主教称号,他使用了超出谴责异端的常规语言,明确声明他们“供奉并崇拜鬼神,以书面契约或神迹朝拜之,并公然与之缔约”。<sup>②</sup>杰弗雷·伯顿·罗素(Jeffrey Burton Russell)认为在这份训谕中“宗教裁判所成功地把巫术等同于异端使自己的管辖权限扩大到巫术领域”。<sup>36</sup>这样约翰二十二世的两个主要敌人,小兄弟会和巫师,成为他当教皇期间宗教裁判所的主要目标,使后来用于惩罚巫师的法律得以最后定形。

更有意思的是在随后几年,该教皇对神职人员中盛行魔法予以关注,从他的信件中所提到的例子可以判断当时魔法现象之盛。我们阅读中发现本笃会修士使用炼金术、预言术及泥土

① “...factionibus ymaginum, incantationibus et consultationibus demonum.”

② “...demonibus immolant vel ipsos adorant aut homagium ipsis faciunt dando eis in signum certam scriptam seu alius quodcumque, vel qui expressa pacta obligatorie faciunt cum eisdem.” Vidal, *Bullaire*, p. 61.

占卜术，<sup>37</sup>阿让(Agen)的圣卡普莱(Saint-Caprais d'Agen)教堂牧师会成员被指控崇拜鬼神，<sup>38</sup>塔尔纳(Tarn)省的圣-絮尔皮斯(Saint-Sulpice)修道院长为感应巫术制作蜡像，而且还进行招灵，<sup>39</sup>还有一个西斯忒斯修道士被控试验招灵。<sup>40</sup>但是约翰对巫术的迫害其效果经常事与愿违，这点我们在西索·达斯科利(Cecco d'Ascoli)案中已有所闻：“他所宣布的内容推动了魔法行业，这种推动力使它(例如巫术)得以发展并使该行业有利可图。”<sup>41</sup>这是一种现象的开始迹象，这种现象的规模后来大幅度发展。后来的宗教裁判所审判官异常精确地定义巫术和魔法并编撰成典，使有志于此道的魔法师们能用他们的著作作为其魔法的实际指南。

约翰二十二世对巫术的迫害为时不长，1330年他又发出一份训谕，自己结束了这种迫害——他命令图卢兹和纳尔博纳的大主教以及图卢兹和卡尔卡松的宗教裁判所审判官了结手头的所有巫术魔法审判案，不再另立新案。<sup>42</sup>随着这份训谕，带有政治动机的一系列巫术审判终于停止了：它们“引起了广泛的注意，也许还加剧了对巫术的普遍关注，但也使人们对那些尤其由政治和个人动机产生的指控持怀疑态度”。<sup>43</sup>不久后，1334年约翰二十二世死亡，在异常短暂的16天内，由原来他的伙伴本尼迪克十二世继任。随着新教皇上台，巫术审判的重点从涉及政治的重要嫌疑者转向普通的乡村术士和本地巫师。在随后几年中，即使在法国，也有一种倾向，即在教会或世俗法庭上都审判巫师嫌疑者。<sup>44</sup>



## 异端神秘主义：贝居因会、 贝格哈德会和自由圣灵

对教会的不满曾刺激了诸如克莱沃的圣·贝尔纳和圣·法兰西斯此类人等，后来也促使小兄弟会要求绝对清贫，这种不满在神秘主义的传播中也显而易见，它“不是个人的世界观，而是一种社会的理想”。<sup>45</sup>也许最为全面实现这种社会理想的是贝居因会。贝居因会最初于1210年出现在列日省(Liege)，到十三世纪中叶在北欧形成了一种重要运动。其不寻常之处是妇女占主导地位——也有相应的以男性为主的贝格哈德会，但不太重要——没有教规，没有来自教廷的权威，其成员发誓遵从贞洁，像其他宗教信仰徒一样在修道院过普通生活。她们的一生都侍奉上帝，寻找极乐幻想的体验。<sup>46</sup>贝居因会极受马修·巴黎(Matthew Paris)和罗伯特·克鲁塞特斯特(Robert Grosseteste)此等人物的赞赏，十三世纪基本被教会所接受。她们与法国南部的小兄弟会确有某种关系或是人们想象中她们有关系<sup>①</sup>，似乎正是因此后来才引起教廷的怀疑。<sup>47</sup>

十四世纪初叶贝居因会的势力达到鼎盛，她们似是而非的存在这时才被热情积极的教皇和宗教裁判所赤裸裸地揭示出来。涉及异端神秘主义教派的教皇训谕和信件连篇累牍，都表现出在术语使用上的混乱，这点与我们在卡塔尔派事件中所见

---

<sup>①</sup> 例如，约翰二十二世在1317年12月30日的一封信中把小兄弟会、bizoehi和贝居因会当同义词来使用。(Vidal, *Bullaire*, p. 39)

一样。正教与异教之间又一次仅靠非常虚薄不可靠且时有变化的界线来区分。一方面 是贝居因女修士、幻觉作品《教父的流光》(*The Flowing Light of the Godhead*)作者马格德堡的圣·梅奇梯尔德(Mechthild)(1210—1280)作为神秘教徒受到承认——虽然她“表现出心理混乱的症状”;<sup>48</sup>另一方面,《纯洁灵魂之镜》(*Mirror of Simple Souls*)——关于历经七种恩泽状态的灵魂发展之对话录——作者、贝居因会女修士埃诺(Hainault)的玛格利特·波蕾特(Marguerite Poretc)却受到巴黎宗教裁判所审判官纪尧姆的审判,于1310年以异端神秘教罪被火焚。<sup>49</sup>这两名妇女之间及其信仰之间即使有不同,区别也不大。兰伯特对这种不公平作如下解释:“神秘教徒中,波蕾特如果不是最突出的也算是恰当的例子,她们描述罕见的状态,解释神秘现象,使用的语言几乎达到极限:她们都使用似是而非的,甚至令人吃惊的词语来表达她们的意思。”<sup>50</sup>

更为令人稀奇的是所谓的“自由圣灵派”(Free Spirit)的异端,该例显示了像宗教裁判所审判官这样的个人裁决会导致什么样的奇怪后果。最近的学者令人信服地提出了一种论点,即自由圣灵派作为一个教派根本就不曾存在过,被冠以此名的异端至多只是一些参与了与贝居因会类似的神秘主义活动的个别人。<sup>51</sup> 维恩会议宣布存在着一个叫自由圣灵派的教派,所以当是确有其事。据说自由圣灵派修士混迹于贝居因会女修士和贝格哈德会男修士之中,而这些修士自己也受到维恩会议的压制。事实真相似乎是:教廷对似是而非、似非而是的异端感到恐惧,加上宗教裁判所的积极参与,从而创造出了一种异端以满足对新异端的需求。曾经历过长期的对卡塔尔派的恐惧,他们已被

最终彻底消灭这个事实也许太过完美而显得不太真实？

该例说明一个像宗教裁判所这样发展成规模庞大并组织完善的国际性机构总要为自己创造一个新的任务。两位相隔跨度达半个世纪的教皇——约翰二十二世和本尼狄克十二世——心有灵犀地接受了宗教裁判所审判官们的恐惧和思想。这样看来，攻击小兄弟会其含义与迫害贝居因会和自由圣灵派相似。从 1319 至 1322 年在纳尔博纳、吕奈尔 (Lunel)、罗德弗 (Lodeve)、贝齐尔 (Beziers)、卡佩斯堂 (Capestang)、佩金纳 (Pezenas)、卡尔卡松及图卢兹他们被大量处以火焚。<sup>52</sup> 1322 年约翰二十二世命令法国大主教调查贝居因会的信仰，以便区分“好的”与“坏的”信仰。<sup>53</sup> 但经过这段虽短暂但却剧烈的迫害阶段，他们的异端痕迹却保留了下来。

1364 年，乌尔班五世让德意志——当时宗教裁判所还未在此开始工作——为对付贝居因会和贝格哈德会而分成四个管辖区。为了发现自由圣灵派会团的存在他们进行了全面的调查。<sup>54</sup> 到临近该世纪末这种迫害开始降温，十五世纪则完全消失。在评价这些神秘主义会团时，兰伯特得出结论说有一种激进的神秘主义运动，“至少在其生活中与上帝结合的可能性上超出了正统教义的界限，对于圣餐和教会的中介作用即使不抱敌视态度，至少也不屑一顾”。<sup>55</sup>

因此宗教裁判所积极参与压制了几乎不能算作异端的运动，这在十四世纪的政治审判中显得并不那么重要。这个奇怪而似是而非的活动阶段——宗教裁判所很强大但却只剩下伪异端运动可以对付——代表了中世纪宗教裁判所灭亡前的阵痛，到十五世纪末，法国和意大利一样，其宗教裁判所失去了它的效

力。十五世纪,法国宗教裁判所面临的只有一种困境:宗教裁判所已无事可干,它面临的主要问题是缺乏收入,无以维持其组织机构。

## 审判冉·达克

法国宗教裁判所的最后·一个挑战是对冉·达克的审判,然而它也有非同一般之处,使人联想起对圣殿骑士团的审判。同样,宗教裁判所未经事先筹划即行逮捕与审判。鲁昂的宗教裁判所审判官初审开始后才被引进审判工作。这可能是宗教裁判所有史以来参与的最为公开最为专一的政治性审判。

冉·达克之死是一种政治必要。后来的解释都不无浪漫地在这位“奥尔良圣女”四周披上了某种色彩,宗教裁判史上再没有一例比这更清楚地捏造了对巫术的指控。就英国人的想象而言,是莎士比亚很大程度上负有责任把冉·达克描写成一个令人无法不信的巫女形象。在《亨利六世》上篇中火焚达克时,她绝望地喊出:

各种各样的护符咒语,你们救救我吧;

向我预报未来事件的鬼魂们,救救我吧。

而约克公爵把她骂为“丑巫婆”,“泼妇”或“淫妇”,并用威严的语言命令:

你这地狱的恶阴差,叫你碎成齑粉,化为灰尘。

莎士比亚纯粹为戏剧目的而把该传说加油添醋,因为他的情节需要有必要把达克变成魔鬼的使者。

事实却完全不同。W. S. 斯各特(Scott)对前后状况作了如

下概括：

当 1429 年 2 月达克从沃克吕(Vaucouleurs)出发时，英军四处得胜：占领了法国洛瓦以北的大部地区，包括巴黎和莱姆斯，他们正准备攻占奥尔良。而围着多芬转的是一些肆无忌惮的顾问，他银库亏空，生母否认他的合法地位，他的命运正处于极端低潮时期。

十五个月后当达克在孔皮埃纳(Compiègne)被捕时，情况则完全改观。奥尔良已得解救；侵略者连续大败；被占领土大部解放；查尔斯在莱姆斯加冕。达克被审对于其敌人而言是政治上的必要：不仅应该表明多芬的加冕是非法无效的，而且对于英军的士气而言也有必要证明法国的胜利有恶魔的渊源。<sup>56</sup>

审判由博韦(Beauvais)主教戈雄(Cauchon)发起，此人后来是审判过程中两位法官之一——后来还加上指派的鲁昂宗教裁判所审判官让·莱·麦特(Jean Le Maître)。戈雄被公开称为达克的敌人，亲自负责挑选检查官和六十名陪审员助理组成法庭。在整个预备审讯和全部审判过程中，任何持反对意见的陪审员立即被戈雄解除职务，而且被监禁以保证其人不会继续提出反对意见。

宗教裁判所在戈雄煽动下参与此案之前，主教的个性和敌意已经左右着这场审判及其结果。法国史学家吕西安·费伯(Lucien Fabre)对戈雄的性格特点作了很好的勾勒，这有助于我们理解这场审判背后的政治图谋：

不先了解戈雄其人我们就无法理解对达克的审判。戈雄是一个罕见的从骨子里令人畏惧之人，是一个有支配欲

和专横性格的人。在君权和教廷之争中,他在各个阵营都可以找到自己的位置,不管是为教皇还是为皇帝服务他都表现出同样的自信,同样的对理想之无所谓,同样的权力欲,同样的精力,及同样的不良信仰。在审判达克时,这位博韦主教将其贪婪的眼睛盯着正空缺着的鲁昂大主教宝座以及一顶枢机主教的官帽;这就是当时教廷的现状和宗教会议的态度,这使得他觊觎着更高的权力。他所需要的是下一次红衣主教选举教皇的会议时能得到西方最大君主和最大公爵<sup>①</sup>的支持。这些统治者除戈雄之外还能提议谁呢?

1430年他六十岁,已经几乎取得了成功也发了财。阻挡他达到这两个目的的哪怕是一点点障碍都会使他大为恼火,而这位法国圣女的障碍比任何人都大,显然她生来就注定要被送上火堆。<sup>57</sup>

这段对戈雄性格和野心的评价在长时间的审判中得到了证实。

经过八个月的监禁之后,开始了在鲁昂城堡内进行的长达六天的达克审判案审查。随后在她的监室里进行新的审问,由戈雄主持:有权参与此案的六十名陪审员中,每次审理从不超过六人在场,而每次要求必须出席的也只有十四名。<sup>58</sup>接着开始了主教审判,达克无可挽回地陷进了被费伯称作“检查官恶毒的语言迷宫”。<sup>59</sup>七十条的起诉书中第一条宣布主教戈雄有资格审判她:如果达克同意,就等于她为自己安排了死刑;如果她反对,不

---

<sup>①</sup> 指英格兰国王和贝德福公爵。

能接受戈雄的司法权,她就会被当做异端受审。因此,从重要性的意义上说,其他六十九条都无关紧要;精心设计的指控如与魔鬼缔约、发异端言论、从小就开始从事巫术及穿着像男人等等都是多余的。

在起诉过程中,副审判官让·莱·麦特起着次要的作用。1431年2月19日在正式预审第二次会议上,专门提及他的缺席,主教即命令传他到席。两天后,莱·麦特对传唤作出如下答复,“他受命管辖鲁昂市及其教区。由于本案由主教审理,并非属鲁昂教区管辖之案而带有外埠性质,他本人怀疑是否应参与此案……然而为使本案不至无约束力而显空白,为解除良心上的负担,他愿意出席审判,因为他有宗教裁判权”。<sup>60</sup>3月4日宗教法庭庭长的一封信命令这位明显不情愿的麦特行使代理主教之权,“涉及一位名叫冉的妇女,人称圣女”。<sup>61</sup>根据基舍拉(Quicherat)在审判案卷的介绍中所说,让·莱·麦特从3月13日开始参与此案。但是审判文件开头又重复声称戈雄主教和让·莱·麦特负有同等责任。<sup>62</sup>

这种歪曲在达克审判案以及生活的最后几个高潮日子里同样明显。当5月24日达克在悔过书上签名被判终身监禁后,宗教裁判所审判官到她的监室探望她并获得她的保证说她要放弃男人的衣着。接下去几天她受到虐待,并有英军士兵不断企图强奸她;28日她拒绝穿女性服装,并声称又听见自己的“声音”了。至此她被看作重新落入异端。但是对她处死的过程很复杂,而且非常仓促,这与宗教裁判所通常庄严的审判过程相当不同。显然她的故态复萌与整个审理过程一样是有人设计操纵的。1431年5月30日早晨7点她被判绝罚,而同一天上午同

样神速地被处以火焚。

但是对她的审判与处决产生了重要的后果，宗教裁判所在其中起了关键的作用。1449年法国的查尔斯七世国王进入刚从外国统治下解放的鲁昂城，命令重新审理达克案，声称“我们要知道此案真相并要知道审判过程是怎么进行的”。<sup>63</sup>明显查尔斯对她的无辜是深信不疑的，而且他——像许多在平反审判中作证的鲁昂市民一样——深信英格兰人负有责任。亨利·理挪揄地评论说他下令调查是因为“他的皇位受助于被教会审判处死的巫女，这有损于法国国王的尊严”。<sup>64</sup>是达克指出他是法国王位的真正继承人，而且在她二十年前开始戏剧性的军事生涯时就把她的事业与这位年轻的多芬联系在一起。

法国宗教法庭庭长，多米尼克会的让·布列哈(Jean Bréhal)被说服带头重审，宣布原审判无效。1452年开始了教会调查，确定原审判的准确原因及其他进行情况，真正的重审于1455年开始。此次整个过程由该法庭庭长亲自监督，非常感人的重审在巴黎圣母院内举行，在场主持者有布列哈和由教皇指定的三名特别专员中的两位。圣母院拥挤不堪，审判记录说“所有在场者为她欢呼”<sup>65</sup>，开审仪式几乎演化成支持达克的骚乱。

让·莱·麦特不愿参与而布列哈在平反审判中一直支持并极力推动，这个对比很重要。在一年多的时间里，他主持审判，并在详细的神学辩护论据中起着至关重要的作用。雷吉娜·佩尔努(Régine Pernoud)细致描述其作用后作出如下评论：

人们对布列哈工作的承认并非都触及其真正的价值……事实上，如果有人拨冗哪怕粗略地遍读一次，他就会发现自己在读的是一部逻辑严密富有才智的著作。无论是



达克的回答还是法官的断言,每个有疑问或是有争议的问题该著作内都根据教会神父及神学博士的条规进行了系统的讨论。著作内还引用了这些人的九百多条语录;涉及法律和程序各点情况亦然。<sup>66</sup>

莱姆斯大主教于1456年7月7日正式宣布法庭决定,这赋予布列哈的胜利神圣不可侵犯的特性,这一切表明宗教裁判所高层人员中的高度学术水平。具有讽刺意味的是,推翻对达克的指控并最终导致她于1920年被追谥为圣女的彻底平反是法国宗教裁判所最后的一次重要行动。经历了两个世纪多暴戾镇压后,宗教裁判所的临终颂歌是推翻不由其真正负责的对异端指控。这要在早些时候是不可想象的。用查尔斯·莱博蒂(Charles Lightbody)的话说,“达克的平反也许可以看作是对法国宗教裁判所的致命打击,尽管平反案的法官尽量努力对该机构手下留情……”<sup>67</sup>

十五世纪法国的异端活动并没有停止,但是宗教裁判所在政治上再也没有理由能保证其获得世俗权力的支持。

## 第七章 中世纪宗教裁判所的衰落

中世纪宗教裁判所在教会镇压卡塔尔教派的高潮时期即十三世纪中叶获得了其最高效率和最大权力。从其 1230 年发端到 1270 年期间,宗教裁判所全力以赴搜捕审判卡塔尔派,同时进一步完善其手段、手册和有关的立法。该世纪的最后三十年,对已经死亡的异端嫌疑者和富裕的异端分子的审判明显增加——这为宗教裁判所审判官和教会本身带来了巨大的利益。

从 1300 年开始,宗教裁判所的兴趣又有了微妙的转变,开始注意宗教会团本身。该阶段戏剧性的开头是对圣殿骑士团的审判,但同时意大利宗教裁判所则致力于对小兄弟会的审判。到十四世纪中期该阶段的活动达到了自然饱和状态,此后就很少发生对宗教会团的审判了。曾有过一个短暂时期,中世纪宗教裁判所受约翰二十二世激励似乎要向巫师术士开战,但紧接着就是一阵平静——只是后来对巫术的审判数量又逐步平稳上升。

因此宗教裁判所存在的头一百年可以看作是紧随当时时代的和政治的迫切需要,先是教会的需要,但后来当世俗统治者认

识到这样高效忠诚的警察力量的巨大潜能时成为国家的需要。吉罗(Guiraud)指出,如果说宗教裁判所在 1430 年仍在行使职能,在法国审判达克和在意大利审判小兄弟会,“其生命力并非来自其自身或教会,而是来自世俗权力。他们接管宗教裁判所权力,将其作为自己统治的工具利用以达到自己的目的”。<sup>1</sup> 他引用了博韦主教戈雄(Bishop Cauchon of Beauvais)对达克说的话:“我之所以审判你,是因为国王命令我审判你。”<sup>2</sup> 虽然这不一定完全真实,因为戈雄并未要求给他这样的命令,但它确实表明在异端审判中有一系列新的命令。国王命令主教,而后主教再指派一名宗教裁判所审判官;这与两百年前的程序完全相反。

与之相类似,理强调宗教裁判行动背后的政治动机,他指出“正是历任教皇作为意大利权势者的特性使他们发现了宗教法庭至高无上的用途”。<sup>3</sup> 他们很快就明白了一个道理,即异端指控是毁灭敌人和对手最简单也最确定无误的方法。卜尼法斯八世毁灭罗马的科罗那家族和约翰二十二世毁灭米兰的威斯康蒂说明当时的教皇使用这种新武器达到了驾轻就熟的程度。这不仅局限于教会和宗教裁判所:早在 1324 年,爱尔兰的僧俗权力就在审判爱莉斯·基特勒夫人(Dame Alice Kyteler)中采用了这个武器。她被控犯有恶魔崇拜、招灵和巫术罪。但真正的原因却是爱尔兰剧烈的贵族家族间的世仇争斗。<sup>4</sup>

按照圣·托马斯·阿奎那的观点,反对教会权威本身就构成异端,通常无需精心罗织罪名、花钱进行昂贵的审判。后来,潜在的革命力量如罗马的科拉·迪·里恩奇(Cola di Rienzo)及威尼斯的萨伏瓦罗拉就是以类似的指控被轻而易举地镇压了——当然其中还有宗教裁判所的协助。

然而这种政治上借用宗教裁判所的权力是断断续续的,从现代的历史观来看,有时因受害者的的重要性被强调而变得引人注目了。惊人的圣殿骑士团审判和达克的审判之间相隔一个世纪多,但是我们却将其视为同时代的事件,在一句话中就同时提及它们。事实是十四世纪中叶后宗教裁判所针对普通异端分子——农民、神职小职员或妇女——的行动大大减弱。1334年意大利中部城市列蒂的一宗审判中就出现了新的懈怠。当地的小兄弟会成员保罗·佐波(Paolo Zoppo)因从事巫术而受审,由于当地人和世俗权力站在保罗一边而审判无法终结。宗教裁判所审判官被迫逃离该城,但是无论教会或是宗教裁判所都没有作出正式反应。<sup>5</sup>

无数的事例说明十五世纪宗教裁判所开始渐渐衰落。有一极好的例子可以证明曾经支配着人们的恐惧有所减轻,它发生在1409年的比萨,宗教裁判所是被迫把一个犯有公开且多次诬辱宗教法庭罪的人火刑处死。<sup>6</sup>1461年博罗那的宗教裁判所审判官因无事可干而被派往罗马教授神学。十年后在同一城市,审判官诺瓦拉的西蒙弟兄(Brother Simone of Novara)抓获一名异端分子时思想毫无准备,只得紧急征求罗马指示如何处理此类案例。<sup>7</sup>值得注意的是,后来在罗马于1521年烧毁马丁·路德的模拟像及其著作时,宗教裁判所根本没有参与。

宗教裁判所不再有效还表现在整个十五世纪期间,韦尔多派教士经常前往阿普拉(Apula)看望逃到这里的异端分子。“他们熟悉秘密口令,四处会见朋友,尽管教会仍然心怀警觉,但他们表面顺从,因而伪装的地下异端网络仍然得以存在。”<sup>8</sup>意大利和法国不断出现巫术和魔法现象,不时的审判使他们暂时昭

然于众,这表明还有其他相似的网络在蓬勃发展,虽然文献记载这些现象并不普遍,但仍很清楚这一阶段宗教裁判所对南部欧洲的人们已失去其实际的控制。同时支配着人们想像力的恐怖也有所减弱;宗教裁判所再不像以前一样令人谈虎色变。

惟一还有理由害怕宗教裁判所的是巫师和术士,但是按照我们的定义,他们属于中世纪宗教裁判所之后的历史阶段。宗教裁判所历史上的第一个世纪就出现了巫术审判的例子,但十五世纪末出版了一系列的裁判手册和理论文章后才开始大规模追捕巫士。这些追捕及其所引起的恐惧不属于中世纪宗教裁判所的范畴。中世纪的宗教裁判所是为了对付卡塔尔派及有关异端而建立的。追捕巫士与在反宗教改革中发展起来的另一个复兴的、全然不同的机构关系更为密切。

## 第八章 异端、法术与巫术<sup>①</sup>

最近涉及巫术史及巫术审判史的研究对术语上的混乱、巫术(witchcraft)源自异端或是源自法术(sorcery)的假设、及被称作“欧洲巫术狂热”的现象发生的确切日期进行了分析。然而就总体而言,十六、十七、十八世纪巫术审判的源头可以从中世纪后期中找到,而且在形成巫术这个复杂概念的过程中宗教裁判所起了很大的作用——无论人们是否接受十九世纪较为“开明”的看法,即巫术其实为宗教裁判所所杜撰。被普遍称作巫术(witchcraft)者其各种基本特点——综合了妖术(maleficium)、夜间飞行、半夜拜鬼聚会及与魔鬼缔约等——于1320年到1486年期间合成一体,宗教裁判所至少对这种综合过程和十五世纪末巫术审判的激增负有部分责任。

---

<sup>①</sup> sorcery 和 witchcraft 两个单词一般情况下并没有什么区别,汉语都译为巫术。但涉及宗教裁判所的迫害,有个升级转变的过程,所以将巫术迫害前的 sorcery 译为法术,而将 witchcraft 译为巫术。——译注

## 法术与教会

我们已经了解从基督教的最早时期开始,法术就与耶稣本身和奇迹表现有关。这种基督教内部的法术源自犹太教的魔法,它其实就是占卜预言术而不是什么妖术(maleficium);法术(sorcery)这个词出自拉丁语 sortilegium,其意为读卦,这与预言术(divination)的意思相近,<sup>1</sup>中世纪神学家如海尔斯的亚历山大(Alexander of Hales)区分了预言术亦称 divinotio 与妖术亦称 maleficium——即误导性地区分为所谓高级魔法与低级魔法。<sup>②</sup>圣·奥古斯丁接受这样一种看法,即术士能做出基督徒和圣徒做不到的奇迹,他从来不怀疑奇迹是通过魔法产生的。<sup>3</sup>圣·托马斯·阿奎那像其出色的前任一样完全接受了魔法具有威力的思想,他以预言术来对待魔法与奇迹间的区别:对他来说,魔法是通过药草及其他具体实物实现的,它利用了图形、文字、蜡像、礼仪和星座。<sup>4</sup>在此阿奎那指的是古代的预言术这个伪科学——把特殊力量赋予圣物如遗物这种做法即与此伪科学有关。

所以所谓高级魔法对神学家和教会的影响通常很大:法兰西斯修会的哲学家、自然科学家罗杰·培根没能坚定地在科学和魔法之间划一界线。他写作中谈到了“魔法科学”。<sup>5</sup>大阿尔伯特(Albertus Magnus)在当时人的眼里是个著名的炼金术和星相

---

① 安格洛(Anglo)评论说:“学界倾向于把巫士与魔法师区别开来,分别研究低级魔法和高级魔法,但是巫术信仰却产生于这种区别的模糊不清和把巫士和魔法师看作在同一个系统内起作用的混沌幻觉。”(*Evident Authority*, p. 4)

学专家而不是阿奎那的老师；在一段重要的文章中他为自己被指控为恶魔般的、邪恶的或迷信的玄教秘术的魔法辩护。<sup>6</sup>

基督教早期历史的特点是原始异教的生存和扩大。据说东安吉利亚国王雷沃德(Redwald)在其神庙里设有两个祭坛，一个朝拜真神，另一个则为鬼神上供。<sup>7</sup>从八世纪开始，教会试图消灭异教习俗及其法术，但后来几个世纪的零星例子却表明那些习俗仍继续存在。到十二世纪末“世俗及教会权力似乎已几乎放弃了对法术的镇压”。<sup>8</sup>它已不再被看作是对教会的直接威胁。

在西班牙这个欧洲最早建立受伊斯兰教重大影响的大学的国家，法术流传甚广。十三世纪在科尔多瓦(Cordoba)大学，每天都有星相学、法术、火占术、及土占术各种教授在授课。<sup>9</sup>1220年桑地亚哥(Santiago)主教佩德罗·芒罗(Pedro Munoz)因其术士的名声而被洪诺留三世教皇解职送去隐修，而卡斯提耳国王“智者”阿方索(Alfonso the Wise)在其1260年的世俗法典中将星相学作为七门人文学科之一门。<sup>10</sup>在他统治期间，以行善还是行恶来决定对玄学的奖赏或是惩罚。

法术中无论是大众化的还是学术性的这两种传统多少与基督教的习俗一起同时被人们所接受，现在在许多领域仍然如此。毕竟帮助或解除婚嫁的爱情魔法或改变当地雨量的天气魔法似乎对教会并不构成任何威胁。早期的迫害——如内罗(Nero)和卡拉卡拉(Caracalla)皇帝处决其臣民就因为他们佩带护符——之后有过一段较为宽松的时期。中世纪教会本身就被看作是“巨大的魔法威力库，能够为各种各样的世俗目的服务……几乎与教会礼仪有关的任何物品在人们眼里都蒙在特殊的气氛



中”。<sup>11</sup>

巫术研究本身内在的主要困难在于发现中世纪教会内部及与之并行的本无害处的法术存在怎么会突然暴发变成规模巨大的事件,令欧洲大部分地区惊恐万状达三个世纪之久。

## 从法术到巫术

在中世纪,法术和异教都不同程度地并存于整个欧洲,但在十四世纪神论学者们把两者随意联系起来,使得法术被看成是某些异教形式产生的后果。这样就创造出了“一种两面都同样令人惧怕应予指责的双重罪行。这种双重特性有助于解释为什么巫术被看作是特别可怕的事情”。<sup>12</sup>我们已经知道只有当与异端有关时,巫术才属宗教裁判所管辖范围之内。

巫术新概念发展的根源可以追溯至约 1320 年当约翰二十二世采取措施对付魔法与鬼神问题之时。最初的对巫士迫害即始于此,随之还有一系列论述巫术的理论文章面世。然而理查·基克希弗(Richard Kieckhefer)极具说服力地说明在理论著作未及影响法庭之前,巫士审判的数量就已呈增加之势,前文述及的由政治引发的审判,与巫术的古代传统及论述巫术的学术性或宗教裁判性文章之间并无联系。<sup>13</sup>特别是在早期审判中鬼神的出现极为罕见——而后来的有关巫术的理论中它是必不可少的。通常的指控内容是以传统的巫术为根据的,如果没有政治动机,这类指控可能早已悄然消失而不致引起人们的注意。

后期巫术审判中许多重要的基本内容现已难觅踪影,巫术概念的完全形成应该需要经过近二百年时间。基克希弗把这个

过程的关键年份分为四个阶段,这个分期与其他史学家的分期大致相同:1300—1330,1330—1375,1375—1435,1435—1500。<sup>①</sup>这种分期的理由可以从他的《巫术审判日程》中报告的审判时间分布表清楚看出。<sup>14</sup>

在基克希弗的第二阶段里,主要的指控仍然是传统的法术(socery),少有提及恶魔崇拜(diabolism)。最突出的不同是没有政治性审判。他暗示这样的政治性审判“引起了广泛注意,加剧了人们对巫术(witchcraft)的关注,但同时也使人们对出于政治和个人动机的指控持怀疑态度”。<sup>15</sup>这一时期审判数量明显减少,而有关书面记载却由于人们广为接受1829年在巴黎出版的《法国宗教裁判所史》的作者拉莫什·兰贡(Lamothe-Langon)的凭空杜撰而大为复杂化了。基克希弗和诺曼·科恩都富有说服力地指出拉莫什·兰贡提供的审判与火刑的数字歪曲了巫术历史——从而也歪曲了宗教裁判所历史。<sup>16</sup>原来似乎在法国西南部火焚巫士案例的显著增加并开始出现早期的拜鬼集会,现在取而代之的是一段相对较为平静的时期。典型的例子是卡梅利·彼埃尔·雷科蒂(Carmelite Pierre Recordi)。他于1329年因婚嫁魔法,招灵及恶魔崇拜(diabolism)在卡尔卡松受审并被宗教裁判所判处终身监禁。<sup>17</sup>根据基克希弗的日程,从1330年至1375年欧洲共审判了48例,其中10例引自拉莫什·兰贡,并保留其他出处——这10例都非常突出,宗教裁判所进行大规模火焚——而只在一例中宗教裁判

---

<sup>①</sup> 杰弗雷·伯顿·罗素把同一过程分期如下:1300—1360;1360—1427;1427—1486(*Witchcraft in the Middle Ages*, pp. 167—265)。总体而言这些分期与其他年代分期相似,只是选择一些微小细节略作调整。

所以以有权力的法庭地位出现的,另有数量不明的嫌疑者于1360年在科莫“可能由宗教裁判法庭审判官”审判。法国、德国、奥地利、英国和意大利的城市法庭负责大部分审判。如果不是因拉莫什·兰贡提供的数字,整个情况则会大不一样。宗教裁判所的不参与其中很可能是约翰二十二世1330年的信件之后有意对宗教裁判所的热情降温的结果。

1375至1435年的第三阶段,发生了两个宗教裁判历史上令人感兴趣的重要变化:对巫术审判的数量普遍增加以及特别加强了对恶魔崇拜的审判。基克希弗指出这后一变化是因为十四世纪末各城市法庭采用了宗教审判的手段与做法而产生的。这一时期也是德国建立宗教裁判所的时期。但是基克希弗强调的是这一时期不再要求告发者在城市法庭用实质性证据证实其指控。在实行这种做法之前,“要指控某人犯巫术或恶魔崇拜罪一般来说特别危险”。<sup>18</sup>因为很难证明这类指控。十五世纪的一个案例能说明这种危险。审理此案中,恢复使用了古代的做法:告发者对一妇女施用天气魔法的指控的证据无法令法官满意,结果他自己因作伪指控而被沉江处死。<sup>19</sup>

这一时期巫术审判从法国和德国传入意大利和瑞士,但最突出的特征是越来越频繁地出现对恶魔崇拜(diabolism)的指控。有关巫术文章数量的增多只是其部分原因,更重要的原因是对日益发展的魔法普遍害怕的结果——十四世纪末一系列瘟疫又加重了这种恐惧感。<sup>20</sup>还有一个因素是1398年9月19日巴黎大学的神学系采用了二十八篇涉及巫术的学术文章。这些文章“成为了所有恶魔研究者的旗帜,被看作是反驳怀疑论者的无可争议的论据,因为怀疑论者对魔法术的邪恶是否事实提出

疑问”。<sup>21</sup>这些文章重申巫术的真实性,以及为了达到魔法有效便与魔鬼缔约的必然性。罗素的论点认为作出这种决定是因为普遍害怕基督教社会面临威胁的结果<sup>22</sup>,是一种要把困扰着西欧的集体恐惧转嫁给社会上一些无助的派别——如异教、犹太教及术士们——的企图。正是这二十八篇文章被采用之后,恶魔研究的文章纷纷出现。

基克希弗的最后一个时期从1435年到1500年,是最重要的时期,也比其他时期更为复杂。正如威廉·E·蒙特(William E. Monter)所论述,1320年至1420年间只发表过13篇关于巫术的文章,而1435年至1486年这短得多的时间内却有总数达28篇文章发表。<sup>23</sup>大约在同一时期,罗素估计有一百多例重要的巫术审判(witch)的案例——虽然许多人还只被控犯简单的法术罪(sorcery)。<sup>24</sup>新的因素开始出现并支配着审判工作:巫士骑马赴会;魔鬼变形帮助巫士特别突出——魔鬼或鬼神以山羊、狼、猫、狗、猪、绵羊、其他动物和鸟的面目出现;出现了勾勒出魔鬼的现代肖像原型的详细具体描绘。还有一个因素是出现了几乎是普遍实行的巫士聚会,通常在半夜成群结伙人数达数百人。<sup>25</sup>当时参加这样的聚会足以给巫士嫌疑者定罪。

然而,应该注意的是,整个十五世纪期间缔约的概念相对来说不太重要,“拜鬼狂欢聚会”这种说法还不普遍使用。只有一次提到仿效教堂礼仪,但是很少提及存在着像黑夜弥撒这样的事——这“基本上是十九世纪玄学家们的文学杜撰”。<sup>26</sup>但是后来的巫士审判中确实出现了两个特征:普遍的狂欢作乐与纵欲滥交及祭杀儿童。

近十五世纪末欧洲各地巫术审判日渐频繁,而理论上的复

杂性也日益增加。巫术的概念不断充实和完善。1435 年到 1500 年这段时期以两个在巫术史上最重要的里程碑结束：即 1484 年教皇通谕 *Summis desiderantes affectibus*——通常被认为标志着大迫害的开始——和《巫女之锤》(*Malleus Maleficarum*) 一书的出版,该书为以后对巫术的认识提供了复杂的恶魔研究的模式。

### 圣·托马斯·阿奎那

巫术并不像有些作者所声称的那样是由宗教裁判所捏造出来的。<sup>27</sup>虽然巫术的概念至少跟十世纪早期著名的教会法一样古老,但是在以上对十五世纪审判的简要阐述中我们应该已看到,它极易被后人加以解释。这种详细解释的过程开始是经院神学家的著作,如多米尼克哲学家阿奎那;尽管他的威力很久以后才被人们充分意识到,但 1320 年代开始出现的文章都以他著作中的神学理论构架为基础。

在《神学大全》包罗万象的理论体系中,阿奎那经常觉得需要提到与魔法相关的思想,因为古代传播的过程使它们紧密地结合在基督教的核心思想里。所以他指出预言术——他通常称之为“迷信”——可能会由鬼神引起。<sup>28</sup>然而在讨论为什么不可能就教于鬼神以预知未来<sup>29</sup>,以明了魔鬼附身的可能动机时,<sup>30</sup>阿奎那并未明确涉及后来引起争议的巫术问题。他的关键性阐述也就是后来成为神学家们的素材部分就是公开谴责或明或暗地与魔鬼或鬼神缔约。这些阐述非常重要,特提供以下相关段

落的译文：<sup>①</sup>

因此所谓星宿雕像之所以灵验也是因有恶魔介入。可以说明这点的事实是在这些雕像上必须刻字，而这些字本质上并无什么作用：事实上图形从来就不是自然作用的原则。但是星宿雕像和占卜雕像之间有一区别，即后者有明显的招灵行为和魔鬼出现——所以他们与魔鬼是公开缔约，而其他巫术中魔鬼则以图形、文字的形式象征性出现，以默契缔约的形式得以实现。

魔鬼也是上帝的臣民，上帝的统治意味着上帝可以随心所欲地利用魔鬼。然而，人并未获得对魔鬼的管辖权，不能对之随心所欲利用：恰恰相反，人必须向魔鬼宣战。因此人无论是默契还是公开缔约求助于魔鬼的力量都属不正当。<sup>31</sup>

根据这个毫不含糊的论述，任何魔法手段或对魔法的信仰都必定代表对基督教信仰的背叛。米德尔福特(Midelfort)对这关键的一步作如下批注：“现代耶稣教学者把这一步称作是在评价迷信中所犯的‘道德神学的错误’。正是这个至关重要的联系使宗教裁判所将注意力从纯粹的异端分子转到了魔法师和术士身上，从1323至1327年间宗教法庭审判官们在攻击召灵行为为异端时经常引用阿奎那的论点。”<sup>32</sup>

阿奎那还把教会对宗教裁判方法的许可奉若神明，他声称当目的是为了促进基督教弟兄时，惩戒即为精神上的善行，<sup>33</sup>消灭一个人身上的邪恶也就是为他行善。<sup>34</sup>这样，在理论上和道德

---

<sup>①</sup> 这里的译文指英文。——译注

上证明宗教裁判所都是正确的证据就可以从《神学大全》中获得,实际上它使两者达到了令人满意的调和平衡。托钵修会通过经院论坛,法兰西斯会则通过在新大学中授课的地位,而多米尼克会则通过其自己的神学家们,他们各自都对迫害异端作出了巨大贡献。而在阿奎那身上,迫害异端和令人信服的神学理论这双重作用得到了完美的结合。现代学者如兰伯特强调宗教裁判所历史本身不足以解释异端的衰落,这种观点是正确的:“……教会的和平对策和卡塔尔派的内部困难也与之相关。”<sup>35</sup>

多米尼克会的两个各自独立的方面即暴烈的肉体镇压和神学理论在迫害巫术的宗教裁判中合流。在十五世纪随着巫术审判的确立,原来存在于比如罗伯特·莱·布尔格与圣·托马斯·阿奎那之间及巴黎的纪尧姆和贝尔纳·居伊之间的对立性烟消云散了。正是这个事实可以解释为什么要如此异常恶毒地追捕巫师,也可以解释为什么很难结束这种如此权威性、如此出色地创造出来的现象。以多米尼克会为主的反巫术宗教裁判所给普通人的想象中确定了一种非理性的概念,如果不是有上述事实,这种概念在欧洲历史上所起的作用可能微乎其微。

### 宗教裁判所的作用

很难精确确定宗教裁判所在1320至1486年这段追捕巫师时期所起的作用。文献记载稀少,史学家在许多细节上意见不一。但在两个根本问题上达成一致还是可能的:即宗教裁判所审判官所写的书籍手册在这种“疯狂”的发展中起了重要的作用,而且对嫌疑者施以体刑折磨这类宗教裁判所惯用手段的使

用也对最终充实完善巫术概念起了作用。

在十四世纪早期的手册如贝尔纳·居伊的手册中,有关巫术的篇幅有限。审问形式占了三页内容,而居伊所述并没超出传统的法术问题——特别是涉及预言术这个问题。<sup>①</sup>他指导宗教裁判所审判官审问嫌疑者有关预卜未来、偷盗圣体圣油、为蜡像洗礼及其他具有传统特征的巫术问题。只有一次他使用了后来的巫术术语,据说他问嫌疑者是否知道一名妇女夜晚骑马出行之事(vadunct de nocte)。<sup>36</sup>居伊的手册中缺乏巫术词汇,这也支持了基克希弗的假设,即在普通传统中巫术概念没有什么基础。贺斯莱(Horsley)颇有说服力地说明“显然对巫术概念明确定义缺乏普及的术语名称基础”。<sup>37</sup>

其他十四世纪宗教裁判所审判官和多米尼克会作家在讨论此事时同样不用巫术术语。尼古拉·埃梅里克在其1369年的《反对招灵者》(*Against Those Who Call Up Demons*)一书中,以及西班牙多米尼克修士塔雷加的雷蒙(Raymond of Tarrega)——《论召灵术》(*On The Invocation of Demons*)一书作者——都提出论点说鬼神只有在上帝的宽容下起作用,这就使巫术评论中的尖刻锋芒消失。这是一种令人诧异的温和态度,罗素指出“法庭越来越严厉而涉及巫术的论著却明显更为开明”。<sup>38</sup>

十五世纪,审判案例成倍增长,阿奎那的教条完全影响了神

---

<sup>①</sup> 1984年1月18日梵蒂冈报纸《罗马观察家报》(*Observatore Romano*)中的一篇文章重现了居伊的语言,该文批评占星术、手相术和图卦。该文的法兰西斯会作者不希望天主教徒“出现信仰危机”。



学理论家,这时有关巫术的文献才开始带上了我们通过《巫女之锤》(*Malleus Maleficarum*)所了解到的含义。罗素在他的 1430 至 1486 年间巫术理论家一览中列举了二十二部著作。分析这个一览颇有意思:二十二部中,六部标明由宗教裁判所审判官所著,四部由多米尼克修上所著。其余著作中也有一部分为宗教裁判所审判官所写,但上述著作的质量和重要性——特别是加上《巫女之锤》——占据着这个领域之首。六部由宗教裁判所审判官所写的著作如下:

1. 约翰·奈德(Johann Nider),《恐怖》(*Formicarius*),写于约 1435—1437 年(首次于 1470 年在巴舍尔印行,后有再版直至 1692 年)

2. 波那西奥的拉斐尔(Raphael of Pomasio),《论魔法》(*De arte magica*),约 1450 年(从未印刷出版)

3. 不知名的萨沃亚(Savoyard),《卡塔尔之谬误》(*Errores Gazariorum*)<sup>①</sup>,约 1450 年(从未印刷出版)

4. 让·维内蒂(Jean Vineti),《驳斥召灵术》(*Tractatus contra demonum invocatores*),约 1450 年(从未印刷出版)

5. 尼古拉·雅基尔(Nicholas Jacquier),《鞭笞异端惑众》(*Flagellum haereticorum fascinatio- rum*),写于 1458 年,1596 年在法兰克福出版。

6. 科莫的贝尔纳(Bernard of Como),《鞭笞痛斥》(*Tractatus de Strigiis*),1584 年出版于罗马,另有再版直至 1596 年。<sup>39</sup>

---

<sup>①</sup> *Gazariorum* 由 *Gazarus* 一词派生,意为卡塔尔(纯洁);参见 Russell, *Witchcraft*, p. 15, n.

但是宗教裁判所审判官都是博学且感觉敏锐之人,这些著作并不都具有《巫女之锤》的恶毒。甚至还留有恰当的怀疑余地。例如,关于波那西奥的拉斐尔,桑戴克就指出“他承认关于魔法的真实性还存在相当大的疑问,对其对手表现出相对宽容的态度并愿意听取其论点。这对于那些一贯接受教悔把每一个宗教裁判所审判官都看作是僵化执拗之徒的人似乎令人惊讶”。<sup>40</sup>另一位被桑戴克描写成为“开明的”宗教裁判所审判官弗兰西斯库·佛罗伦提乌斯在态度上对占星术还相当尊重——他引用了阿尔布马扎(Albumasar)<sup>①</sup>的话并赞成医生使用占星术。他赞成阿巴诺的彼得的教条,而彼得早期曾被宗教裁判所作为异端审判过。他还声称只要不实际操业,研究魔法是合法的。<sup>41</sup>直到1472—1473年当他的著作《De quorundam astrologorum parvipendendis indiciis》写成时,他似乎既不具备迫害的精神也无兴趣追捕巫士。

所以对宗教裁判所审判官对待巫术的态度进行笼统归纳是很危险的。虽然以上列出的著作在充实发展巫术理论中起了很重要的作用,宗教裁判所审判官的学术贡献不应该予以夸大。桑戴克得出结论说事实上像弗兰西斯库·佛罗伦提乌斯这样的宗教裁判所审判官到了这么迟时期还写书论及占星术、魔法、预言及民俗迷信,这“说明在十五世纪广阔的玄学和迷信领域,巫术欺骗所占的地位并不像有些人所易于同意的一样突出重要”。<sup>42</sup>

但是宗教裁判所认真对待巫术问题并试图消灭它这个事实

---

① 阿尔布马扎是著名的穆斯林占星学家。——译注

被许多人接受并以它为证明魔法的真实性及其效力的证据。审判案例表明它是事实,而且把异端的性质加在术士身上更助长了他们的活动:“因为人们比以往任何时候都更相信术士的断言有根有据因而对术士的需求更为强烈。”<sup>43</sup>宗教裁判所的效率以及采用宗教裁判手段的世俗法庭提高了的效率使整个欧洲的意识里都牢固地建立了巫术的事实。正是在这个意义上理论论著和手册的积累可以说对迫害巫术起了巨大的作用。

### 体刑的使用

对于巫术审判的成功来说体刑是必不可少的。日渐频繁地使用体刑这在一些审判案例中如1459—1461年阿图瓦(Artois)的各个审判中成为理所当然的事,这也是突出了巫术扩散的关键因素。<sup>44</sup>十五世纪中叶,世俗法庭在巫术审判中也引进了体刑折磨。

有许多例子说明体刑所产生的扭曲失真。提到卢塞恩和奥地利的记载时,贺斯莱声称当让农民——他们构成了嫌疑者中的绝大部分——自己说话时,他们只是笼统地指控其邻居的妖术(maleficium):“令人吃惊的是他们的证词中很少或根本没有提到魔鬼。半夜飞行、吃人肉、半夜拜鬼聚会及与魔鬼缔约等等被引进审判只是追捕巫士者所为——或由害怕或者正在承受不同程度体刑折磨的受害者所为。”<sup>45</sup>他的结论认为被控犯有巫术罪的巫婆和其他人并不是恶魔学者所下定义意义上的巫士:只是在受过体刑之后他们“才相信追捕巫士者对他们的定义,即与撒旦缔约的夜游巫士”。<sup>46</sup>

虽然基克希弗强调说体刑折磨的影响很容易被夸大,似乎很多人都在随便招供,但他自己也提供了这种现象的详细例证。1477年,在维拉-萨波德(Villars-Chabod),一名叫安托尼娅的妇女即使在宗教裁判所审判官警告她会有什么后果并给她三天时间说出真相的情况下仍然反复否认她犯有巫术罪。审问中这次停顿后通过了讼间判决,安托尼娅被带走,施行靴刑。在刑架上呆了半个小时并没有使她招供,她抗议声明自己无罪;可是折磨两天之后她终于承认自己参与了恶魔崇拜。看起来这一段时间使她能够编一个足以令人相信的“恶魔崇拜”活动的故事。安托尼娅一案支持了这样一种设想,即“通常招供的程度与体刑时间的长短成正比”。<sup>47</sup>

中世纪悔过的教条继续影响这套程序。《巫女之锤》指出立即招供会使法官宽恕巫士嫌疑者,<sup>48</sup>但是这个制度很容易被滥用。1459到1462年阿拉斯的一场审判中,嫌疑者被威胁如果拒绝给自己定罪就将处死,三十四人中就有十二人被控恶魔崇拜而处以火刑。<sup>49</sup>1487年苏黎上的一场审判中,一名妇女被市政法庭判恶魔崇拜和巫术罪。当法官保证如果招供就不被处死后她招供了,法官亦不食言。她随便就招供了,被判终身监禁,关进“一间窄小的监室,没有窗户,只在屋顶有开口,每日一餐即通过屋顶递下”。<sup>50</sup>最终她的死结束了她的缓期期限,还是这位法官命令将其焚尸。所以在实际执行中招供的好处很小——因为正是死后焚尸这种做法里含有永入地狱的意义而使人恐惧——可以想像她的命运受到她的朋友和目击者审慎的关注。

虽然上例不是宗教裁判法庭所为,但它很容易使我们想像当追捕巫士的狂热增长时所作出的类似许诺。实际的体刑折

磨、以体刑折磨相威胁以及这种心理上的折磨这三者之间的区别显然微乎其微。同理随便招供的事实不应轻易接受,因为对体刑折磨的抵制程度——无论是肉体上的还是心理上的——也是变化无常的。有些嫌疑者在被捕时一想到体刑折磨的可能性就足以吓坏他了;这些人也作为随便招供者算入统计内。所以似乎有理由得出结论,体刑折磨在十五世纪巫术审判中起了重要的作用,进而在巫术概念的形成发展中起了重要作用。

### 《巫女之锤》

该著作在某种意义上是中世纪后期有关巫术思想的巅峰之作,备受后来魔鬼学家的推崇同时也招致了后来的批评家对其加以攻击。该书在序言里就包括了应此书作者亨利·克莱默和雅可布·施普林格的要求而颁布的英诺森八世的通谕《Summis desiderantes affectibus》为其正名,并以教皇的威望加强这本巫术理论代表作的分量。用罗素的话说,“它一次性永久地确定了宗教裁判所审判巫术获得了教皇的准许,因而为下一个世纪的腥风血雨大开方便之门”。<sup>51</sup>书名《巫女之锤》借用了对罗伯特·莱·布尔格和科的贝尔纳所用的同一美誉——异端之锤。

在概念和结构上它直接吸收了《宗教裁判程序》和佩纳福的《指南》,但是它更复杂也更长。它是以受经院哲学影响的世界观写成的;其方法——审问、推理而后结论——是《神学大全》的方法。《巫女之锤》通过基督教魔鬼的概念这个媒介把一般巫术作恶与异端联系起来,并把对巫术的指责以一种夸大了的放滥的强度转嫁到女人身上。它奠定了巫士是女人这个普遍看

法<sup>①</sup>，至今仍然流传。从这点上看它确实是创新之作。作者的意图很明显：

巫术是巨大的邪恶的反信仰阴谋；它正在日益增长；巫女们正在毁灭着整个基督教世界；而且由于世俗法庭的无能，这些被造物仍未受到惩罚。《巫女之锤》旨在向人们精确说明巫女们在干什么，怎样制止她们。它首先让巫术的存在成为事实，确立它的异端性质；然后澄清巫女和魔鬼所作的主要恶行；最后制订对巫女依法起诉，对其定罪并判处徒刑的正式规定。<sup>52</sup>

该书作者力图证明巫术存在的现实，论证说即使是那些不能说成是客观真实的罪行也是在巫士要求下鬼神唤起的幻觉。在他们看来巫术是对上帝的背叛，是所有罪恶中最可怕的，因而理当受到最具惩戒性的惩罚。先前所有有关巫术的细节内容被这两位多米尼克宗教裁判所审判官集中在这部著作里——克莱默有很广的巫术审判经验——成为以后的理论范本。但是正如罗素所指出的——“值得注意的是这些作者没有提到“亲近的鬼魂，淫秽的亲吻，拜鬼聚会或魔鬼的踪迹等等，而这些在随后几个世纪是很普遍的”<sup>53</sup>

该书是在印刷术发明后不久写成的，它得到了任何一部早期手册所无法得到的在传播扩散上的优势，1500年之前它至少出了八个版本。通常有一种论点认为印刷术对宗教裁判所是一

---

<sup>①</sup> 尤金尼奥·巴蒂斯提(Eugenio Battisti)表明在十五世纪末年巫女的肖像如何发生了戏剧性变化，通常变形并与魔鬼联系一起(*L'Antirinascimento*, pp. 148--153)。这种过程在都勒(Durer)的著作中可以得见。

个“致命的打击”，它无可挽回的衰落正是始自印刷术的引进。<sup>54</sup>但更准确的说法应该是书面印刷形式存在的手册使经院传统和民俗传统之间的区别消失而提高了宗教裁判所的权力。虽然“民俗”传统的缔造者可能并没读过《巫女之锤》，但毫无疑问，该书通过口头传播的方式传到整个欧洲的所有社会阶层。有证据说明十六世纪早期知书识字远比人们所想像的要广泛得多。<sup>55</sup>但是无论如何，口头传播思想中言辞走样对巫术的新地位起了一定的作用。

作者们用托马斯主义的全面性创作了永远无法超越的巫术理论“大全”。不过公正地说，在安格洛所说的“经院色情”<sup>56</sup>和克莱默几乎是犯罪式的精神不正常之外，《巫女之锤》其实充满着独创的有趣的论点，这些论点有时与现代观点相近达到令人惊讶的程度。例如，现代学者如基克希弗得出结论说从1300年到1500年这段时期三种审判占主导地位：对巫士的审判外加恶魔崇拜的指控；对民间郎中如草药医或助产婆的审判外加巫术的指控；因妒忌或恼火导致的审判——通常发生在近亲的家族集团中。<sup>57</sup>在一种查尔斯·威廉描述为“现实主义一闪念”的作用下，克莱默和施普林格能够说“巫术最丰富的源泉就是未婚女人和其情夫之间的争吵”。<sup>58</sup>

《巫女之锤》充满了拐弯抹角的论述，并因援引权威谬误的例子而显得扑朔迷离；当他们无法说服批评家时，克莱默和施普林格似乎想用例子和权威使他们无措。这是部有严重缺陷的著作，然而它却确定了后来的发展方向。此书写成之前，巫术已经存在但并未造成成千上万人的死亡。克莱默、施普林格、多米尼克会修士及宗教裁判所对该书出版造成的可怕后果难逃其咎。

## 第九章 西班牙宗教裁判所 的建立：1478

正当意大利、法国和德国的宗教裁判所气势最为微弱之时而巫术狂热的规模达到全盛之前，西班牙的费迪南德和伊莎贝拉建立了一个新的形式完全不同的宗教裁判所。建立该所的背后有三个原因：为了在西班牙取得宗教统一而作出的政治决定；为达到该目的迫使犹太人和摩尔人改宗的企图失败；对并非真诚的信仰皈依者可能玷污基督教信仰的深刻惧怕。<sup>1</sup>

自十三世纪始，西班牙就被分为三个主要地区：卡斯提耳王国（刚刚兼并了原莱昂王国和两个穆斯林城市科尔多瓦和塞维利亚），阿拉贡王国（由于卡塔罗尼亚、瓦伦西亚和贝勒阿利克群岛的加入而在该世纪得以扩大）及格拉纳达这个穆斯林在伊比利亚半岛的最后堡垒。从1232年格利高里九世向塔拉哥纳大主教发出《拒绝》通谕（Declinante）开始，阿拉贡曾有过一个宗教裁判所。似乎该通谕是在佩纳福的雷蒙坚持之下才得以发出的，雷蒙是格利高里迫害政策的唆使者，因而也是宗教裁判所的精神之父。<sup>2</sup> 在多米尼克宗教裁判所审判官尼古拉·埃梅里克的领导下，阿拉贡宗教裁判所曾再次臭名远扬，但是到了十五世纪



末它基本上已不活跃。而在卡斯提耳王国,虽然“智者”阿方索统治下经英诺森三世准许组织过对异教徒的讨伐,但它从来就没有建立过宗教裁判所。<sup>3</sup>

西班牙宗教裁判所历史和近代西班牙历史的联系密不可分,两者第一个必要的前提是古老王国卡斯提耳和阿拉贡的统一。这种统一仅用短短的五年就得以实现,伊莎贝拉于1474年继承卡斯提耳王位,其丈夫费迪南德于1479年继承阿拉贡王位。宗教裁判所就是这个统一过程产生的直接后果,从一开始就与中世纪同类不同,它是一个政治武器。1478年西斯图斯四世授权审查犹太人信仰改宗者或新近皈依的基督教徒的真伪。所以它是卡斯提耳贵族企图解决“犹太人问题”的武器。该问题在西班牙存在已几个世纪而他们认为最近显得日益突出。毫不夸张地说,没有这个“犹太人问题”就没有西班牙的宗教裁判所,<sup>4</sup>它的历史大部分就是镇压犹太人的历史——而镇压摩尔人则略逊一筹。因而很大程度上它是带有种族色彩的政治制裁。

但是自相矛盾的是,正是中世纪的西班牙在宗教上的大度宽容才使得犹太人成功地成为社会的出色成员。<sup>5</sup>这种宽容本身创造了理想的条件,这些条件反过来在传统的贵族势力中引起了不满。从下述事实中可以看出这一点,在西班牙的南部地区基督徒可以自由改变信仰皈依伊斯兰教,犹太人由于在其他地区遭受迫害而不断涌入西班牙。然而早在十七世纪,西班牙的犹太人就受到迫害,所以他们自己用解脱的心情看待穆斯林的到来——希望未来的迫害会指向新来的异教。1235年阿勒斯会议决定为易于辨认,要求犹太人佩带黄色圆章,但迫害的高

潮出现于 1391 年,当时在全国范围进行了大屠杀。同年 6 月,仅塞维利亚一处就杀死了 4000 人。<sup>6</sup>因而在卡斯提耳建立宗教裁判所之前一百年,由于成千上万的犹太人为躲避类似的命运而改宗,出现了改宗者(*conversos*)这个概念范畴。从一开始他们的诚意就受到怀疑,1490 年代的事件完全就来自卡斯提耳贵族中顽固存在的这种怀疑。因为犹太人与西班牙各社会阶层及各种族的人通婚,获得了极大的财力和政治地位,在教会和国家都占据了重要位置。

宗教裁判所的建立是费迪南德和伊莎贝拉实施巩固加强政策的必然结果。这种政策加上支持新国王和新女王的统治阶级的基本是乱伦的世界观,使西班牙的政治视角转向国内。犹太人被认为构成了对这部分统治阶级精英的威胁——就像卡塔尔派对罗马教会构成的威胁一样——全西班牙羽翼丰满的宗教裁判所被看作是重申贵族统治地位的手段。1483 年建立了最高宗教裁判所委员会(*Consejo de la Suprema y General Inquisicion*),作为伊莎贝拉机构全面重组的一部分。开始它只是在新指派的宗教裁判所审判长弗雷·托马斯·托克马达领导下在卡斯提耳王国境内行使职权,后来由于阿拉贡已经有一个宗教裁判所,所要做的只是由教廷新派托克马达为阿拉贡、瓦伦西亚和卡塔罗尼亚的宗教法庭庭长。作出该任命的是西斯图斯四世,时值 1483 年 10 月 17 日。虽然遭到议会、贵族和人民的抗议,但在萨拉戈萨(*Saragoza*)、巴塞罗那和瓦伦西亚还是建立了常设法庭。就这样建立了一个拥有和当时在西班牙各地法庭同等权力和重要地位的惟一组织。

宗教裁判所准备在近代西班牙史上最具有重要意义的一年发

挥至关重要的作用。1492年,数月之间发生了三个事件,它们转变了西班牙,标志着西班牙作为一个统一国家的历史开端:它们也为宗教裁判所在其后的几个世纪的巨大权力提供了基础。新年伊始,经过九年征战终于夺取了格拉纳达。费迪南德和伊莎贝拉把原为格拉纳达苏丹官邸的科马尔宫(palace of Comares)和作为其私宅的群狮宫(Palace of Lions)合为一体,在阿尔汉布拉建立了自己的皇室。这个具有象征意义的行动标志着持续几个世纪的西班牙南部和西部穆斯林统治的结束。其次是3月31日受成功驱逐格拉纳达统治者和不再依靠其财政支持的鼓舞,西班牙的国王和女王给犹太人四个月期限作出决定,要么离开西班牙,或者留下改宗皈依基督教。7月底之前离开西班牙的犹太人人数在16.5万到40万之间,他们中许多人失去生计,离开时还得向港口官员缴纳高额税款;5万人决定留下。<sup>7</sup>最后是宣布哥伦布发现美洲大陆<sup>①</sup>——具有讽刺意味的是,哥伦布的探险是由犹太人资助的——这很快对西班牙、教会及宗教裁判所的权力和财富产生了重要作用。

## 组 织 机 构

西班牙宗教裁判所大致是以其中世纪前身的组织机构为基础建立的,只是为了适应费迪南德和伊莎贝拉的需要而作了个别增补和变动。由于处于高峰的中世纪宗教裁判所的权力——

---

<sup>①</sup> 伊莎贝拉为哥伦布送行的正式仪式在俯瞰格拉纳达新征服的阿尔汉布拉举行。这样两个事件就紧密地联系在一起了。

意大利从 1270 年至 1300 年而法国则从 1309 年至 1330 年——与其组织机构的效率成正比,所以从一开始西班牙宗教裁判所的权力就是其传奇般的高效率所带来的结果。

这最初是由于费迪南德和伊莎贝拉把西班牙的行政管理区划分属五个委员会管辖:国家委员会,财政委员会,卡斯提耳委员会,阿拉贡委员会,最后还有宗教裁判所委员会——通常被称为最高委员会(Suprema)。<sup>8</sup> 西斯图斯四世——可能因国家赋予宗教如此重要的地位而受宠若惊——允许西班牙宗教裁判所如此巨大的权力,营造了一种环境,使这一新的宗教裁判所被置于教廷的管辖之外。这是西班牙宗教裁判所与其他宗教裁判所最具特征的不同之处。

最高委员会由宗教法庭审判长组织并控制,其权力很大程度上为该人物的性格特征所决定。所以其首任审判长托克马达在西班牙宗教裁判所的整个历史上留下了特别的烙印。他于 1484 年以其个人经验和个人威望为基础详细修订完善了第一套规章,称为《旧指南》(*Instructions antiguas*),<sup>①</sup> 后来于 1485、1488 和 1498 年出现新情况时又加以补充。<sup>9</sup> 同时还建立一些新的法庭作为调节:1480 年至 1520 年代,除卡斯提耳 12 个和阿拉贡 4 个常设审判庭外还建立了约 22 个临时审判庭。<sup>10</sup> 宗教裁判所审判官都是神学导师,年龄至少四十岁——但年龄限制后来降低到三十岁。常设审判庭职员队伍庞大,以协助二个宗教裁判所审判官工作:其中有一名法警(*alguazil*),负责抓人;还有几个证据审查官(*calificadores*);及一个检查官(*fiscal*)——这些

---

<sup>①</sup> 后经修订补充成为 1561 年的《新指南》(*Instrucciones Nuevas*)。

人的角色表明西班牙宗教裁判所采用了起诉( *accusation* )而不是裁判( *inquisition* )的程序;另外还有大量从属人员如狱卒、传教士、一般职员、公证人员及其“密从”( *familiar* )。整个组织受督查官监督,由督查官负责向最高委员会报告各省宗教裁判所行使职能的情况。这种组织结构与中世纪大型宗教裁判所不无相似,不同的只是出现了检查官以及他的职能。

主要区别在于其组织严密的分支机构与涉及人数的众多。“密从”( *familiar* ),主要是密探和告密者,通过其无法无天的行为和其趾高气扬的自负使人们对宗教裁判所遍存恐惧;但是亨利凯曼指出“哪怕简略地观察一下宗教裁判所的记录就能看出向法庭提出指控的大都是些普通人、邻居、旅游同伴及熟人”。<sup>11</sup> 似乎“密从”令人烦恼之处并不是他们的行动,而是他们的人数。据估计,16世纪在托莱多有805人,格拉纳达有805人,桑地亚哥有1009人。这些人的职位通常被买卖,还可以传于后代。

这支“密从”大军使宗教裁判所要承受沉重的财政负担,而裁判所本身从来就不是一个富裕的组织,它必须从没收的财产和投资收入中支付薪水。凯曼把薪水和收入作了分解分析指出科尔多瓦( *Cordoba* )的宗教裁判所即使在1578年只是勉强收支平衡。<sup>12</sup> 然而大笔大笔的钱由各独立法庭收取,经宗教裁判所之手送达最高委员会,然后再以支出和薪水的形式返回。经济困难显然主要来源于为保持日趋增长的宗教裁判所活动要求有大量的人手。例如,1647年帕尔马法庭就有多达150名官员——不包括“密从”——特伯维尔得出结论说随着宗教裁判所的萎缩,这些官员的人数似乎却在增加。<sup>13</sup> 但是即使是在开始阶段人员数量就很大。略伦特是首批研究宗教裁判所的史学家之一,

他自己原来也是宗教法庭的文书,他声称“费迪南德和伊莎贝拉允许托克马达出行时由 50 名宗教裁判所的‘密从’骑马护送,另有 20 名步行护送”。<sup>14</sup>

财政困难通过给予宗教裁判所审判官和“密从”无数特权而得以缓解。宗教裁判所审判官出行住宿免费,并有权购买特别降价的食品。同样重要的特权是他们都有权佩带武器。在一些较为危险的场合这显得有点道理,但它也招致了不少怨气,因为这使得一些粗暴者可以横行乡间为所欲为。当与世俗有关的此类特权扩大至宗教裁判所下属人员时,这种情况更进一步恶化了。由于这些人被判定不属世俗法庭管辖,世俗法庭无法审判他们。这种裁定使人们对宗教裁判所怨声载道,特别在阿拉贡。但是尽管包括费迪南德本人和查尔斯五世皇帝在内的一系列君主试图废除这些特权,甚至在 1553 年想法达成共识,除最轻微的罪行外,“密从”都得受世俗法庭管辖。而实际上这些过度的特权从来就没有完全受到影响。<sup>15</sup>

但是西班牙宗教裁判所早年突出的特点仍是其与皇权为盟。在宗教裁判所审判长和最高委员会背后的是西班牙国王,而教皇只是处于次要并通常有争议的地位。

### “受难者的诧异”:保密与宗教裁判所

西班牙宗教裁判所与其前身之间有一个重要的区别,这就是现存有大量的文献、对当时记录的叙述和印刷成书的材料,虽然这些材料有许多出于反西班牙的政治宣传需要或个人的恶意诽谤而受到了歪曲。与从支离破碎的材料中拼凑的对中世纪宗

教裁判所的了解相比,从上述材料中可以获得对西班牙宗教裁判所活动更清楚的了解——当然要打一些必要的折扣。例如下列记载就介绍了一些程序特点:

向被告出示证人的证词时隐匿了证人的名字。宣读证词时一切都被歪曲变形——许多内容模棱两可,闪烁其辞,措词也模糊不清,使人听起来似乎不是理性的人话。证词程式中特别明显的是宗教把戏:当他们说“他听到某个他点明其名字的人说”时,他所听到的某人应理解为就是被告本人。当囚犯回答得天衣无缝时,他的辩护人及时出现了。当着宗教裁判所审判官的面,辩护人向囚犯指出他最需要得到的证据,并说明还有一个补救办法——要他极力猜测攻击他的可能是什么人,目的是要考虑对他指控的可能异议——因为如果通过合法调查能使敌对的理由成立,就可以排除任何人到法庭作证的可能;辩护人还警告他说他可以否认前后不够一致的证据。囚犯所能指望得到的辩护人的帮助仅此而已,接着他还是得被押解回监。三四天后,他再次问是否猜出谁是证人或告密者。囚犯说出他所记得的事,请求查明他的告密者是否是那些曾经或当时仍然与他敌对的人。如果猜测不正确,不仅他的回答白费,就连他三四天的猜测也白搭——指控铁打不动。如果碰巧他猜对了,辩护人不太明确地——他不可能讲得更明白——问他对他所提到的人及其亲近的朋友可以使用什么异议,使得他猜对了。异议既已提出,被告也证明身份,在神父裁决下囚犯被准许回监休息几个月后,宗教裁判所审判官们再次传唤他,告诉他他所提及的证人已作过解释,问他还有什么

为自己辩护的理由或者自己能得出什么结论。被告作结论,检查官也作出结论:随后宗教裁判所审判官与审查官和顾问通过判决——当神学家们、修道士们和神职人员权衡了被告所说的话是否符合教义和信仰之后。他们狮爪般的标志便是没收财产、终身监禁或临时监禁,穿一种叫 *sambenito* 的土色服装,还有子孙后代永远蒙受羞辱。<sup>16</sup>

在这份归纳总结中,宗教裁判所裁判程序的主要特征是显而易见的。读者对作者坚持证人的保密性及宗教裁判所审判官工作中的“宗教诡诈”印象深刻。有意思的是,与中世纪宗教裁判所相反,这里出现了辩护人,试图努力为囚犯辩护——虽然他辩护中“最大的帮助”实际上用处不大。审问过程似乎是一场猜测游戏这个独特性也令人吃惊,还有强调“仇恨”概念也令人感兴趣。这加强了基克希弗对巫术和凯曼对西班牙宗教裁判所提出的看法,即闲言碎语和报复是冲突和蒙受宗教裁判所折磨的主要原因,因为与陌生人结仇在说法上本身就是矛盾的。

除了最后几行带有倾向性之外,这种文件基本上生动准确地记述了西班牙宗教裁判所的工作。十六世纪后期在英国和罗马反西班牙的宣传使这种情景被夸大了,但是上述文字确实突出了下述事实,即“在某些方面我们可能修饰了宗教裁判所残酷无情的形象,但却无法解释的是弥漫在逮捕前和判罪时的那种气氛”。<sup>17</sup>这种气氛充满着秘密,如指控者匿名;保密期延长至整个审判过程甚至体刑折磨过程中都是保密的。

约 1600 年一份匿名的英国文献证实了上述叙述,它讲述了保密如何被用来制造恐惧:

如果被告不能有效地证明自己有理,他将被判受刑。



跟随他的副神父,他被迫穿过阴森恐怖的过道,到达一地下室,法官们在这里排列等待。还有执刑官,身穿黑色长袍,直直如布袋,头脸蒙着黑罩,只留眼睛两个洞——以此来恐吓“受难者”,好像是魔鬼来惩罚他的罪过。如果他不招供,对他们的折磨有时长达两个小时之久。<sup>18</sup>

很久以后,在一段明显真实的文章中,略伦特描述了检查官怎样结束对一囚犯的审问,他说尽管他不断劝说其说出真相,但他觉得囚犯正在悔过,因此他要求“审问”被告——其实这指的就是体刑折磨。略伦特生动地传达了嫌疑犯在等待检查官提出这个要求过程中那个焦虑时刻发抖的情况。<sup>19</sup>这突出了西班牙宗教裁判所把保密及其所产生的恐惧作为其主要武器的程度,或许这种程度远超过体刑本身。

## 程 序

与中世纪宗教裁判所一样,整个程序以宣布宽限期开始,早期通过《恩典敕令》(*Edict of Grace*)宣布,后来则通过更笼统的《信仰敕令》(*Edict of Faith*)。它要求异端分子站出来自首或告发他们所认识的其他人;这一直是发现异端嫌疑者的基本方法。被控告的各种各样活动包括诸如有人提到处女玛利亚时微笑、斋戒日吃肉或者非异端罪行如对着教堂墙上撒尿或私下对别人妻子声称私通不是罪过等等。<sup>20</sup>许多人由于害怕朋友或邻居以后可能会告发而自己告发自己或自我招认;在小小社区内这种害怕、反告发及其连锁反应显然增加了人们对宗教裁判所的畏惧。在塞维利亚,自我告发成了大规模现象,结果宗教裁判

所的监狱“人满为患”。<sup>21</sup>

这种做法带来了做伪证的风险、使证人的可信度产生疑问并使轻微过错可能被夸大成异端。而所有这些特点又因证人参与审判中的保密性质及其审问过程中的“猜测游戏”而得以升级。这种保密性的一个副作用就是要使指控以一种不能让囚犯立即辨认出告密者而囚犯通常无法知道对其指控的性质的方式进行。如果他们无法猜出指控者的身份，他们就得回忆自己曾经在什么场合做过一些有可能被解释为异端的行为。因而囚犯通常陷入了一种偏执狂的迷宫。

就连最轻微的告发案子也被认真对待。亨利·凯曼举出了下列例子：“例如，当阿尔瓦公爵的医生若热·恩里克(Jorge Enrique)1622年逝世的时候，秘密证人告发其尸体按犹太教礼仪掩埋。结果是恩里克全家、其亲戚及其整个家族被投入监狱，监禁达两年之久直到因缺乏证据而宣布无罪。”<sup>22</sup>

但是，虽然在外人看来保密性是宗教裁判所的工作特征，使得没有直接参与其中的人不能明了它的方法和程序，它的行政管理、财政及法庭组织的最小细节却异常精心地被记录下来。西班牙宗教裁判所的权力大部分来自日积月累的大量档案材料，这些档案材料对西班牙大部分人口起了有效的控制作用。当拿破仑攻占西班牙时，这些档案许多都被销毁，但残存的档案仍足以让人们们对宗教裁判所的工作情况有非常详细的了解。

从理论上说，证据审查官在嫌疑者被捕前对证据作出评估，然而事实上这种评估只有当案子中有复杂的神学问题需要解决时才认真执行；如果案子是明明白白的犹太教、重犯的摩尔教或犹太教改宗的案子，这一步骤就被取消。<sup>23</sup>在实践中，这个准备

措施经常被忽略,或为了方便有意不予理睬。其结果是“不提供任何指控就让囚犯蹲宗教裁判所的监狱”。<sup>24</sup>不过审判前长蹲监狱的案子很罕见,这是因为西班牙宗教裁判所的组织结构保证了任何滥用职权的行为最终都会引起最高委员会的注意并采取必要的措施。

作出前期评估后,嫌疑者就被逮捕并投入监狱。逮捕嫌疑犯时,一名公证员陪同法警,负责对嫌疑犯的财产进行登记,以备判处没收财产时使用。<sup>25</sup>所以在审判之前隐匿或出售囚犯的财产以躲避没收是不可能的。

接着嫌疑者被带到宗教裁判所的监狱,无论是白天或夜晚的任何时候。在这一点上,宣传又使监狱的条件似乎显得比实际情况要糟糕得多。确实有些监狱里因病死亡的比例很高,但与当时其他监狱相比宗教裁判所监狱并不更糟糕。甚至还经常出现囚犯要求转到宗教裁判所监狱的例子。凯曼就举了两个例子:1626年一名修士为了获准从巴亚多利德(Valladolid)的世俗监狱转到宗教裁判所监狱而声称自己是异端。1675年一名神父为从被关押的教会监狱转监声称自己是犹太教徒。很久之后,于1820年,科尔多瓦的监狱当局抱怨说市政监狱的条件很差,要求其囚犯应转移到“安全、干净、宽敞的”宗教裁判所监狱。<sup>26</sup>但是,正像宗教裁判所历史上常有的事一样,总会出现异常现象:常设监狱也许受到羡慕,而审问期间用来关押嫌疑犯的秘密监狱为了达到有利于摧垮嫌疑者的目的而条件更艰苦。在这方面,嘈杂、阴暗的囚室及恐怖与宗教裁判所联系在一起是通常的事。<sup>27</sup>

宗教裁判所向贫穷的囚犯提供食品,而其他人则允许他们

自己购买——这点与法国和意大利的宗教裁判所监狱相似。最常买的东西有面包、酒和肉，但记录中囚犯也购买油、巧克力、蛋和火腿。另外，还免费提供或允许购买衬衫、拖鞋、毯子及其他基本的舒适用品。奥古斯丁会神秘主义者及诗人，列昂的路易(Luis de Leon)还能得到书写的笔墨，在四年的囚禁生活中写出了他最重要的著作。<sup>②8</sup>囚犯对待遇的抱怨并不比其他惩罚制度中出现得更频繁，造成许多夸张说法的也许是西班牙宗教裁判所特有的一个特征：即当囚犯最后离开监狱时，必须发誓永不泄露其在狱中的所见所闻所遇。我们可以很容易地想到，害怕重新落入宗教裁判所之手使得这种誓言很容易遵守。朱塞佩·皮尼亚塔(Guiseppe Pignata)的例子就与此有关，虽然他是罗马宗教裁判所监狱的囚犯：戏剧性地逃脱宗教裁判所监狱并在阿姆斯特丹安全生活数月后，他仍拒绝谈论他在狱中的经历，“因为对神圣法庭的恐惧如此深深刻在他的精神中，以至只要一想到它就瑟瑟发抖”。<sup>29</sup>

## 体刑折磨

体刑的使用按照克莱蒙五世宗教改革后中世纪宗教裁判所使用的同样规则进行。囚犯只能受刑一次，所以宗教裁判所审判官有必要在每次结束时明确宣布暂缓体刑——而不是结

---

① 他从1572年至1576年被囚禁，后来从1580年至1582年再度被告上宗教裁判庭。他被指控对批准通俗本圣经的圣徒不恭不敬，以及相信犹太人并没有糟蹋圣经。他之被捕及审判在某些意义上是政治性的，但也反映了重要的神学冲突。

束——这样记录中说的都是继续用刑而从来没有再次用刑。<sup>30</sup>同样,涉及用刑时宗教裁判所审判官和一名神父应在场的规定也很灵活。托克马达的《宗教裁判所法典》(*Copilacion de las instrucciones del Oficio de la Sancta Inquisicion*)第十八条款规定“对任何人执行体刑时,各宗教裁判所审判官及忏悔神父应在场——至少其中部分人在场。但当由于任何原因做不到这一点时,受委托承担审问任务的人应是博学而信仰坚定者”。<sup>31</sup>这是种极端模糊的公式,所谓“博学而信仰坚定者”(hombre entendido y fiel)明显是为了滥用规定而有意设下的圈套。但是理指出“在普遍的印象里宗教裁判所刑讯室是一幅挖空心思的残酷、花样翻新的折磨方式及逼迫招供而锲而不舍的情景,这种印象其实是由于感情用事的作者为达到充分的可信度而造成的错误”。<sup>32</sup>他估计从1575年到1610年,罪当用刑的囚犯中只有32%实际受刑。<sup>33</sup>

体刑由一公共执刑官执行,在场者有宗教裁判所审判官,当地主教的代表,通常还有一个医生。受刑者因受刑死亡的很少,造成终身伤害和四肢残废的也相对较为罕见。西班牙宗教裁判所没有什么特别的体刑,最常用的三种与中世纪宗教裁判所使用的刑罚相似。这三种是与滑轮刑相似的 garrucha, 灌水的头巾刑(toca)及刑架(potro),亦即肢架刑的一种。<sup>34</sup>由此可见所使

---

① 最近的研究证实了这种估计。蒙特(Monter)说“地中海的宗教裁判所远远不如世俗法庭那么血腥”,(*Ritual, Myth and Magic*, p. 62)诸如 Perez Villanueva 的 *La Inquisicion Espanola, Nueva Vision, nuevos horizontes* (Madrid, 1980) 和 Benassar Bartolome 所编 *L'Inquisition Espagnole* (Paris, 1979) 这些研究成果也引起了重新评价。

用的刑具及其种类似乎比所想象的要保守得多,而且在刑讯室随意招供足以避免受刑。

很显然,监狱条件和体刑的残忍程度各宗教裁判所各不相同。就连中央集权的西班牙宗教裁判所似乎也是各个宗教裁判所审判官的性格和热情起决定作用。也有无数案子中囚犯被截肢、丢了脚趾手指或被打断手脚,但是穿过“非常狰狞的地方”看到“地下室”里的刑具就足够了。如果这还不起作用,只要最轻微的刑罚就能得到招供。只有那些最顽固的囚犯会受到十足的刑罚。从现代人的感情来说,宗教裁判所的体刑最为糟糕的方面是在证人作证时推翻先前的证词或收回指控而被上刑:遇到这种情况,所有能用的手段都无所不用其极,借以查出真相。

确实存在详细精确地描写西班牙宗教裁判所所用体刑的可怕叙述。特伯维尔发现,宗教裁判所文献记载中最触动人的证词是其详细的记录,官方公证员忠实地记录了每一声呵斥、每一声喊叫和每一句抱怨,记录的语言不带感情色彩,几乎是干巴巴的法律语言,其目的不是为吓人而完全是一种令人颤栗的现实主义。<sup>35</sup>这些记录证实了后来著文讲述自己亲身经历的宗教裁判所受害者的第一手描述。比较两个例子可以很好地说明这两种材料来源之间的异同:第一例来自宗教裁判所的体刑记录;第二例是威廉·利思戈(William Lithgow)自己的讲述,他是一位于1620年在马拉加(Malaga)被宗教裁判所用刑的苏格兰人。

1568年,一名妇女因不吃猪肉及星期六换服装而被捕;这些区区小事导致她被控告是犹太人。下面是对她刑讯过程的记录:

她被命令放在肢刑架上。她说,“长官,为什么不告诉

我我该说什么？长官，请把我放到地上——我不是说过我都做了那些事吗？”她被告知再重复一遍。她说，“我不记得了——放我走吧——我做了证人所说的那些事。”要求她详细说出证人说了些什么。她说，“长官，我已说过，我不很清楚。我说过我做了证人所说的事。长官，放了我吧，我不记得了。”再次要求她说。她说，“长官，我说我做了那些事对我没好处，我承认我做了，这就使我受这番苦——长官，您们知道真相——长官，看在上帝的分上，饶了我吧。噢，把这些东西从我手臂上拿开吧——长官，这会要我的命的。”她被绳子绑在刑架上，她被警告要说真话。有人命令把绞架勒紧。她说，“长官，您们没看见这些人快要弄死我了吗？我做了那些事——看在上帝分上放开我吧。”<sup>36</sup>

这些枯燥但却精确的记录强调了一种戏剧性，一位妇女因一点点都无法使人联想到异端或犯罪的理由而被捕受刑。这是一份可怕的文件。

威廉·利思戈用第一人称所作的讲述同样令人感到恐怖，但是由于其个人对执刑者的仇恨而带有一种不同的语气。以下节选省略了利思戈的评论与指责，但仍能使人对执刑者的工作方式有所了解：

我被执刑者剥光衣服，领到肢刑架前，接着被架到刑架顶上，随后两条绳子穿过我的双腋绑住我的光膀将我吊起，这两条绳子穿过两个挂在我头顶墙上的铁环。就这样我被吊到一定的高度，执刑者爬下刑架，将我双腿叉开往下拉，中间隔着三层夹板，他又用绳子绑紧我的双踝，而后爬上刑架将绳子向上拉，并使劲把我的双膝顶着两块木板往前弯

曲,致使我的肌肉裂开,膝盖骨被压碎,接着再度勒紧绳子,我就这样被吊达一小时有余。

……接着执刑者将我右臂放置在左臂上,然后最上面放上齿状物体,用一根绳子在双臂上间隔绕七圈,而后自己仰面躺下,双腿架在我空洞难受的肚子上,他用力撞击,又用双手往回拉,我的肚皮必须承受他双脚的力量,如此反复直到七段绳子在我手上并为一处(嵌进齿状物体、腱肌和肉直至骨头)并确实近手掌处勒住手指:左手至今仍麻木不能动,而且永远也不会动了。

……后来在法官的命令下,我颤抖的身体被贴着肢刑架表面上放置,头朝下关在一个圆洞中:肚皮在最上面,脚底朝上对着刑架顶部,双腿双手都被扯裂,整个身体用钉子和绳子固定在朝外的板架上;现在我才开始受大刑……

利思戈接着才真正开始受肢刑,他同样细致入微地描述了绳子和木板的细节。这一切都结束后,他还要接着受水刑:

接着执刑者在我身上作了第一轮撞击后(随着体刑增加,设法让一次比一次厉害),他走向离我头下不远处一个装满水的陶罐:他提来一罐水,水罐底部钻了一个洞,他用拇指堵着这个洞,直到把这个洞对准我的嘴,向我肚里灌水;灌水量是一西班牙罐,相当于一英国壶;<sup>①</sup>第一、第二次我还乐于接受,因我受刑后口渴难耐,而且已连续三天滴水未进。到第三次,同量的水就成为了折磨,撕裂般的折磨!我再次闭上嘴——抵制这种迫不及待的粗暴。阿尔凯

---

<sup>①</sup> 约四品脱。



德(Alcaide)非常恼怒,用铁钳撬开我的嘴,并用它撑在那儿,每隔一次皆如此,全力投入不辞劳作……<sup>37</sup>

然而,利思戈却幸免一死,还熬过了其他体刑,在马拉加的宗教裁判所监狱以间谍嫌疑罪关了一段时间后终于设法回了家。

应该记住,西班牙宗教裁判所与当时其他国家的世俗法庭相比顶多一样糟糕——包括英格兰——在使用体刑上也顶多与先前法国、意大利的宗教裁判所一样恶毒。<sup>①</sup>十七、十八世纪的著作都作了明显片面的记载,使用了一些题目诸如《血腥法庭回顾》、或《宗教裁判所的残忍》、《揭露宗教裁判所》,还有更具煽动宣传性的题目如《罗马教的历史》和《通向教皇的金钥匙》。类似的书籍引发了比现实严重得多的关于暴力酷刑的传闻而且使之发挥得更为细致。不可否认,在西班牙宗教裁判所的漫长历史中,发生过大量的酷刑折磨,但是大部分严肃的历史学家对西班牙宗教裁判所作出了较为公正均衡的描述,他们大多强调法庭引人注目的行政管理方面或者其对西班牙历史和文化的全面影响。

## 审判、判决及宗教判决仪式

证据审查官评估了证据之后——至少理论上如此——自异

---

<sup>①</sup> 参见约翰·伊美琳关于1646年到达米兰时的日记:“走近这个城市时,我们同行中有些人由于害怕宗教裁判所(这儿比西班牙更为严厉)试图扔掉新教书籍文件。”

端嫌疑者被抓之时开始,实际上即宣布囚犯有罪。审问的目的并非为了证实嫌疑者的罪行,而是要获取其招供,随之可以指定适当的补赎。更有甚者,“法庭的主要任务并不是充当裁判法庭的角色,而是为了应付国家紧急状态的需要而产生的惩戒机构”<sup>38</sup>。这再次突出了西班牙宗教裁判所其根本上的政治性质。

其实并不曾有过现代意义上的审判,它只是一种延伸的审问。确实,囚犯一旦落入宗教裁判所之手,他就全然不知——几个月或者几年之久——自己被捕背后的原因。因为没有精确的指控,所以几乎不可能进行有说服力的辩护。只是告诉囚犯“搜寻自己的良心,招认事实真相,信赖法庭的仁慈”。<sup>39</sup>要求他招认自己费尽心机才能想像得到的内容,这种猜想却极难与宗教裁判所事先精心彻底的指控相吻合。下面这段文字引自1584年西曼卡(Simanca)的《天主教宗教裁判所》(*De Catholicis Institutionibus*),它就例证了这点:“证词中许多有待调查——条件、职位、贫困、财富、朋友、仇人、性别、年龄等等;宗教裁判所审判官应该起辩护作用这点是非常公正的……”<sup>40</sup>西班牙宗教裁判所的程序中具有嘲弄意义的是它对证词方面给予了更多的关注和辩护而不是对嫌疑者本人。一旦证据审查官接受了证人及其指证,被告就等于已被定罪。

最后,囚犯被告知对他的指控,并得到了一份对其起诉的文本,但却经过了仔细的编辑处理——如省略了任何会使其猜出指控证人的身份的细节。这样猜测游戏又要继续下去。理论上,有几种避免被定罪的方法:囚犯可以找到能作出对其有利的指证的证人,可以以私人理由对法官提出异议,或者可以以能减轻罪行的理由作申诉请求,比如犯所述之罪时酒醉、精神失常或绝

对年轻等。<sup>41</sup>也有辩护律师,称为囚徒辩护律师(*abogados de los presos*),他开始时是独立的律师,但在十六世纪期间成为宗教裁判所的专职官员。后来显然不受法庭囚犯的信任,他们帮不了其“客户”什么忙。

当这些似乎断断续续的审问、听证和等待时期终于结束时,就可以宣布判决了。组成了一个特殊的陪审团,叫宗教顾问团(*consulta de fe*),组成人员有宗教裁判所审判官、教会代表,必要时还有神学和法学专家。<sup>42</sup>但是由于宗教裁判所日渐中央集权化,棘手的决定都由最高委员会作出——宗教裁判所审判官和顾问之间意见相左的案例中尤其如此。

被判为异端分子者必须参加宗教判决仪式(*auto de fe*),在仪式上正式宣布对他的惩罚。这可以是针对轻微罪行的私下的个别判决(*auto particular*),或是更为人所知的公开形式称公开判决(*auto publica*)。判决与我们所分析过的中世纪宗教裁判所的判决非常相近。下表使我们对判决项目及各种判决间的比例有所了解:该表取自两个突出的历史时期托莱多宗教裁判所的记录<sup>43</sup>:

	1575—1610	1648—1794
归顺	208	445
Sanbenito	186	183
没收财产	185	417
监禁	175	243
驱逐	167	566
鞭笞	133	92
苦役	91	98

对本人减刑	15	8
模拟像减刑	18	63
斥责	56	467
宣判无罪	51	6
撤案缓判	128	104

这些数字使我们对西班牙宗教裁判所的工作方式有了深入的了解。然而首先应该注意的是“归顺”的判决,它相当于中世纪的补赎,而且包含着进一步的判决——一般是没收财产,有时是监禁。

Sanbenito 是西班牙语,意为耻辱标记,这是中世纪黄十字标记服装的另一种方式。该表中两项新的惩罚是鞭笞和苦役。费迪南德亲自引进了苦役,“从而为自己找到了无需求助于公开奴隶制的便宜的劳动力资源。”<sup>44</sup>但是这种刑罚轻易不用,囚犯很少被判处十年以上苦役,而世俗法庭经常判处终身苦役。鞭笞更为普遍,它包括步行或骑驴在街上当众鞭笞。不同性别不作区分:1670 年同在瓦伦西亚,一个 86 岁的男人和一个 13 岁的女孩各被判处 100 鞭。<sup>45</sup>这是一般的鞭数,200 鞭为最高极限。但使用鞭笞的多重判决也经常出现:1672 年,阿隆索·里贝罗(Alonso Ribero)被判四年流放、六年苦役另加 100 鞭;弗兰西斯科·德·阿拉尔孔(Francisco de Alarcon)被判五年流放、五年苦役另加罚款。<sup>46</sup>后来苦役变成了停靠海上或江河港口的水上监狱。

最极端的惩罚跟中世纪宗教裁判所一样是火焚,专门用于不肯悔过者和重新落入异端者。即使到最后一刻宗教裁判所审判官仍试图劝服那些重新落入异端者招供以免其死。如果在公开判决的最后时刻招供,可以给予在烧死前先予绞死的好处;如

果至此仍不招供,那就会活活烧死。但从托莱多的统计表中可以清楚看出,对更多的异端分子只是焚烧其模拟像而不是其本人——有些是因其设法逃跑而躲过宗教裁判所的判决,有些是在监禁期间死去。真正处以火刑的数量极少:从 1575 年到 1610 年只有 15 例,而 1648 年至 1794 年只有 8 例。亨利·凯曼解释说“宗教裁判所在起初残酷年代相对较多的火焚刑到十八世纪已消失,查尔斯三世和查尔斯四世统治的二十九年间只烧死了四个人”。<sup>47</sup>

火刑在宗教判决仪式中执行,可能是它那宏大的场面使许多观看火刑的游客印象深刻。一般是在宗教节日执行,有国王及贵族出席,火刑前举行群众游行、弥撒、布道及有罪者的归顺仪式。最有名的宗教判决仪式是在位于马德里市中心瑰丽的市政广场举行的,出席人中包括国王及其宫廷官员。一份当时对这场 1690 年的宗教判决仪式的描写说明了它的壮观、宏伟及其刺激的场面:

5 月 30 日,一列马队以鼓号旗帜开道,随后宗教裁判所官员向大广场的宫殿进发。在广场他们公告宣布 6 月 30 日将在这里处决被判死刑的囚犯。在此之前马德里已经几年没有这种场面,因此当地居民期待这个日子的不耐烦心情就跟等待最大的节日或是凯旋日一样。到了指定的那一天,无数人群穿着尽可能华丽的服装来到这里。广场中央立起了高高的绞刑架,从早晨七点直到傍晚,男男女女的罪犯被带到这里。整个王国的所有宗教裁判所都把他们的囚犯送到马德里。这些囚犯中有二十名被判火焚,其中有一位是叛教者马霍梅坦(Mahometan);五十名从未被监

禁过的男女犹太人被判长期徒刑并戴黄帽；另有十个因重婚、巫术及其他罪行被判鞭笞而后送去苦役；最后这一组还要头戴刻字的纸板帽，脖子上套着类似笼头的东西，手里还要举着火炬，在这肃穆的日子，西班牙整个宫廷都出席。宗教裁判所审判长的座椅摆放成一个类似法庭的位置，高踞于国王之上。贵族担当行政司法官的角色，引领被判处火刑的罪犯，并在他们被绳子紧绑住时撑住他们；其他罪犯则由宗教裁判所的“密从”引导。

在行刑处竖起了与被判火刑的人数数量相等的火刑柱，周围堆起了大量的干荆豆。这些新教教徒（或按宗教裁判所的叫法称扬言背教者）的火刑柱高四码，每根火刑柱上有一块小木板，这样囚犯可以在离顶部半码的距离内坐着。扬言背教者在两名教士的陪同下走上梯子，这两名教士在执刑日整天陪着囚犯。当他们走上前面所说的木板时，转身面对人群，接着教士花一刻钟时间敦促他们归顺罗马圣座。遭到拒绝后，教士走下来，执刑人走上去，把扬言背教者推离梯子坐到木板上，将其身体紧紧绑在火刑柱上，然后自己走了下来。接着教士再次走上去重复进行敦促；如果发现仍不起作用，通常在离开时对他们说：“把他们交给魔鬼吧，魔鬼就在其身旁等待接受他们的灵魂，当灵魂离开其身体时立即带它们到地狱之火中去。”全场响起叫喊声，教士走下梯子，一般他们叫喊的内容是：“梳理一下他们的狗须！”（含义是烧焦他们的胡子）。他们照此执行，把烧着的荆豆用长棍往囚犯的脸上捅。这种暴行持续进行直到他们的脸被烧，其间还伴随着高声欢呼。然后点燃干荆豆，罪犯

被烧死。

二十一个男女在承受可怕的死亡中表现出的大无畏确实令人吃惊；有的还用最无所畏惧的力量用手脚往火焰中踹；他们接受命运的决心如此坚定，以致许多惊叹不已的观众为没有及早开导这些勇敢的灵魂而感到悲哀。国王靠近罪犯的位置使临死的呻吟声听得真真切切；但是他不能不参加这种可怕的仪式，因为这是一种宗教仪式，而他的加冕誓词赋予他一种责任，必须出席所有法庭活动以示核准。<sup>48</sup>

此例的细节更加丰富，但肯定与罗伯特·莱·布尔格的屠杀并无区别，也不见得比对约翰·胡斯毁尸更彻底。

西班牙宗教裁判所造成了灾难，导致成千上万人死去，对西班牙历史造成了严重的经济和文化上的影响。但是不能忘记宗教裁判所泛滥的几个世纪正是西班牙势力和地位的鼎盛时期，它的殖民地建立起来了，文学、音乐和美术也非常繁荣——特别从1550年至1700年——从而产生了现代的西班牙。有些作者说到1490年处决了2000人，到1520年处决了4000人，但是此后火刑减少了。在随后的几个世纪，可能又有几百人死去，但就连略伦特(Llorente)夸张的统计也没超过32000人。这个数字被普遍认为估测得近乎荒唐，与在同时期欧洲其他地区追捕巫师中死于火刑的数字相比则黯然失色。

与诸如法国的宗教裁判所审判官尼古拉·雷米的狂热热情相比，西班牙宗教裁判所的活动就不那么吓人了，因为雷米据说在一天里就烧死了800名妇女。<sup>49</sup>只有在起初驱逐镇压的动荡时期托克马达的工作可以与之相提并论。

E. 威廉·蒙特根据新近分析的文献和西班牙最新的学术研

究最近得出了可靠的估测,1550年至1800年西班牙宗教裁判所审判的150000人中,实际被处死的只有3000人。<sup>50</sup>这种学术观点显然使人对该法庭的历史有了完全不同的看法。

西班牙宗教裁判所的消极影响是不可否认的,但是对它应该从其在西班牙文化历史中的作用来予以考虑,而不是用一种窥视癖般的大惊小怪来看待。恐怖是存在的,但是西班牙照样生存下来并发展起来了。



## 第十章 宗教改革与罗马 宗教裁判所

随着 1542 年 7 月 21 日发布的通谕 *Licet ab initio*, 保罗三世教皇创立了与意大利早期法庭截然不同的新的教廷宗教裁判所, 诱发此举的显然是西班牙宗教裁判所最近的成功。这个新组织的首要始作俑者是枢机主教乔瓦尼·彼尔特罗·卡拉法 (*Giovanni Pietro Carafa*, 1476—1559), 他是一位热情执着的原多米尼克会修士, 是十六世纪罗马教会最不平凡的人之一。他的长期生涯与教会内部的改革运动息息相关, 与因改革而产生的异端所作的斗争密不可分。作为新宗教裁判所的倡导者, 他后来成为保罗四世而变成它的保护者, 而且他所选定的宗教裁判所领导者后来成为庇护五世教皇, 这样他就成了它的精神保护者。因此该法庭的早年历史必然与他的个人生活密切相关。

卡拉法曾参与建立了“圣爱祈祷所” (*Oratory of Divine Love*), 一个“献身于生活严肃清贫、从事慈善事业的志愿组织”,<sup>2</sup> 时值 1517 年——即路德的论文引发新教改革运动前夕。因此卡拉法属于较早期传统的宗教改革与抗议派, “尽管很明显在改革运动的影响下, 他的运动改变了性质: 变得更有目的性而

且渐渐地变得更加偏狭排他”。<sup>2</sup> 由于意愿中的宗教改革没有得到教廷的支持,卡拉法及其朋友继续在自己的教区活动。1524年,他与提恩那的圣卡热坦(St Cajetan of Tienc)一起建立了一个神职班修道会。卡拉法当时是基耶蒂(即拉丁语中的提耳梯努姆)的阿布鲁齐城的主教,这个举动后来被称为提耳梯努姆会;虽然该会成员都发了圣誓,但他们仍与在俗神职人员合作共事。<sup>3</sup> 几年之内,这个新修道会遍及整个意大利,后来甚至几乎达成协议与耶稣会合并。基耶蒂会产生了二百多个主教,因而为这位高级神职人员养成所的创立人提供了坚实的富有影响力的权力基础。这样的修会组织表明隐修会制度的普遍复苏,同一时期还建立了许多其他修会。

然而,卡拉法的真正权力开始于他说服保罗三世重建宗教裁判所。从1534年教皇上任之始,教皇就致力于宗教改革,设立新的枢机主教会议以监督罗马教会神职人员的行为,调查教廷国家的行政事务。不久他即把卡拉法提到了枢机主教的位置,并派出一个教廷使团进行改革,而卡拉法正是这个使团的领导成员——另一位是枢机主教波莱(Pole)。1538年1月,这个使团提交了一份报告,建议在教会内部进行改革:“他们规定了允许就任圣职所需要的道德及学识方面的条件;他们把适合于其国家责任的生活方式强加在所有神职人员身上——从最低的教区代理牧师到最高的教廷枢机主教团成员……”<sup>4</sup> 这个报告中的一些重要条款后来被同是保罗三世所召集的特兰托公会议的《信纲》所采纳。

1540年教皇承认耶稣会,1542年承认嘉布遣会——这是由法兰西斯会分裂出来的运动,在许多方面反映了小兄弟会的思

想。但教皇最重要的两个革新是建立罗马宗教裁判所及其企图创立禁书目录,禁止那些可能宣传伪教义的书籍刊行。在这两件创造性的事件中卡拉法都起了重要的作用。

开始阶段,新的罗马宗教裁判所包括六个枢机主教,二十七个顾问与三个神学专家。卡拉法枢机主教是法庭总法官,由他选择自己的法兰西斯会成员进行宗教裁判所审判官的工作。新的宗教裁判所的目标是在全欧洲行使权力,但当时它的工作主要在意大利。宗教裁判所从一开始其工作的严谨作风就反映了卡拉法的严肃个性;仅仅几年就在罗马树立了令人敬畏的名声。

但是新的神圣法庭——当时罗马人通常都这么称呼它——真正独当一面始于卡拉法 1555 年当选为保罗四世教皇,当选时他已八十岁高龄,与其朋友保罗三世间还隔了两任短暂的教皇任期。宗教裁判所成为他主要的宗教改革武器,而正在进行中的特兰托公会议则暂时被遗忘了。驻罗马的梵蒂冈大使写道“教皇非常暴戾,但涉及宗教裁判所之事,又难以描述。星期四是指定的裁判所会议日期,任何事情都无法阻挡他参加。我记得西班牙人占领阿纳格尼(Anagni)的那一天:整个罗马都冲向武器,为自己的生命和财产发抖;但是保罗四世仍冷静地去主持神圣法庭,逐项处理日程,就好像城门外根本没有敌人一样”。<sup>5</sup>

保罗四世的狂热使他在教廷所属国家的臣民中极不受欢迎。他的 1559 年的禁书目录使他与文人学者疏远了,他的堂吉珂德式的征服那不勒斯的企图也使他与一般人民疏远了——这个企图的结果是可耻地败在了西班牙副摄政王阿尔巴公爵手下。在他担任教皇期间,宗教裁判所享有无限的权力,多米尼克会的宗教裁判所审判官对略有类似于异端者快速并高效率地予

以处理。教皇让宗教裁判所审判官的告密者侦察罗马人的私人道德品行,并坚持对哪怕最小的过错也要“杀鸡儆猴”式地惩罚。一位当年的编年史学家这样写他,说他的头脑“可以与他故乡城市的维苏威火山相比,无疑受他令人难以置信的宗教热情所驱使,他的行动坚定执着、愤怒暴戾、冷酷无情、固执己见,但这是一种缺少思考不乏冲动的热情,这种热情常常爆发出过度的严厉”。<sup>6</sup>

他不受欢迎的程度可以从他死的那天晚上罗马城发生骚乱这件事中得以证实。他奄奄一息时,人们涌上街头,迫使市立监狱释放了四百名被判刑的囚犯。在圣彼得教堂可以看见位于贝尔尼尼柱廊右边的宗教裁判所监狱也受到冲击,释放了七十二名囚犯。接着人们向多米尼克会的圣玛利亚修道院进发,这里是宗教裁判所的总部,也是后来埋葬保罗四世的教堂。<sup>①</sup>只有当罗马贵族马尔坎托尼奥·科隆娜(Marcantonio Colonna)出现时才制止了进一步的骚乱,因为人们尊重他说的话。<sup>7</sup>在恢复宗教裁判所的十七年间,它的倡导者临死时受到了教廷所属国家臣民的羞辱鄙视。

## 书籍审查制度

导致宗教改革运动的一系列事件已经说明了印刷文字的巨

---

<sup>①</sup> 梵蒂冈秘密档案里的一份公告(avviso)这样描述当时情景:“此时,即午夜,一名信使到来,带来了教皇已死的消息。这使众人欣喜若狂。事先做好教皇雕像的人一听说他死了就将雕像摔得粉碎。接着他们从监狱中释放了因宗教裁判所的审判而坐牢的所有囚犯,烧毁文件和法庭记录。”(Ambrosini, *Secret Archives*, p. 183)

大威力。在建立新的宗教裁判所的同年罗马颁布了禁书目录，而在1559年前其他地方就纷纷仿效，这些地区包括卢芬(Louvain)，巴黎，威尼斯，卢卡(Lucca)，米兰，佛罗伦萨，巴拉多利德(Valladolid)，及托莱多。<sup>8</sup>但是当时还没有编制具有教廷权威的中央级目录的计划，所以各目录间所禁的书籍差别很大——这反映各地的关注内容不同这一地方特征。

我们前面已见到，对那些被认为会威胁信仰的书籍实行禁止、焚烧的传统在教会内部已有很长的历史。一般认为它源自公元150年以弗所公会议禁止未获准的圣保罗生平。还有许多个别例子：1140年，英诺森二世命令烧毁彼得·阿贝拉的文稿；1230年格利高里九世命令烧毁犹太教法典；1256年亚里山大四世命令烧毁圣阿穆尔(St Amour)的威廉批评托钵修会的论著。<sup>9</sup>但是1543年情况却发生了戏剧性的变化，对教廷目录所禁书籍的售书者施以重罚，卡拉法还命令没有宗教裁判所的许可不得印刷任何书籍。卡拉法和保罗三世完全认识到印刷文字的威力；他们也认识到，当教皇邀请枢机主教阿莱安德罗(Aleandro)和孔塔坦尼(Contarini)“撰写著作，以教诲传道士向社会各阶层解释基督教教条的合适方法”<sup>10</sup>时就利用了这种威力。

1559年禁书目录的新特点之一既禁书也禁作者，这点从目录的全称《禁止作家与书籍目录》(*Index Auctorum et Librorum Prohibitorum*)中就显而易见。这是一个重要的改进，它产生了深远的影响。有时由于书中阐述了非正教观点而选择该书单行本予以禁止，但有时该作者的所有著作都被查禁——最明显的例子就是伊拉斯谟。其长远后果就是在后来的所有目录中有些作者的著作总会被列其中，其中包括那些不可能被看作对教会

构成危险或有害于教会教条的书籍。<sup>①</sup>

1564年特兰托会议结束时颁布了又一个禁书目录，它巩固并扩大了最初的禁书计划。由于它是由教会一个总委员会所起草，这份称作《特兰托目录》的文件获得了更大的权威。它注定要成为未来所有书目的基础。1571年3月，庇护五世教皇创立了禁书目录的特别枢机主教委员会，把全面的控制权从宗教裁判所移交给该委员会。但由于教廷的行政执行官通常是多米尼克会修士，他既是宗教裁判所审判官也是新的禁书目录枢机主教委员会的顾问，所以保持了一种延续性，而宗教裁判所则作为警察力量执行目录委员会作出的决定。目录要求宗教裁判所审判官审查书籍，批准出版。后面我们将会看到，1917年禁书目录再次完全落入宗教裁判所的操纵之中。

除了当时有自己独立禁书目录的西班牙之外，《特兰托目录》被比利时、巴伐利亚、葡萄牙和意大利完全批准接受；法国和德国则接受得有点三心二意。以下是构成后来所有禁书目录基础的十条基本规定：

1. 1515年前已被定罪的所有书籍本目录不再重新定罪。
2. 异教创始人的书籍予以彻底禁止。
3. 如不包含与正确教条相违背内容，允许教会作者的翻译文本发行。
4. 阅读《圣经》的翻译文本须得到宗教裁判所审判官或主

---

<sup>①</sup> 梵蒂冈的公告提出了另一个效果：“刚印发的禁书目录是每个人说之不尽的话题，也是人们思考的问题，特别是售书商，他们认为自己是半破产了。”（Ambrosini, *Secret Archives*, p. 184）

教的许可。

5. 由异端分子编辑的书籍经修改后可以阅读。

6. 用粗俗语言写成的涉及当代异端分子与天主教之间的争议的书,适用《圣经》翻译文本的规定。

7. 淫秽书籍予以禁止。(古代文章为其文体的目的可以阅读,但禁止年轻人阅读)

8. 含有部分异端内容的好书经天主教神学家修改后予以许可。

9. 有关土占术、水占术及招魂问卜等或以任何方式涉及巫术的书籍彻底禁止。

10. 由本目录委员会确定检查书籍的程序。<sup>11</sup>

被彻底禁止的作者中除伊拉斯谟外,还有萨伏瓦罗拉(Savonarola),马基雅弗里(Machiavelli),和薄伽丘(Boccaccio)。<sup>12</sup>许多意大利著名作家作品中的段落被删除或修改;甚至但丁也受到检查。他的《帝制论》第二卷中提出帝国权威来自上帝而不是来自教皇的段落就受到审查。<sup>12</sup>但是从总体上说,该目录比后来的目录宽容,较之西班牙的目录更是如此。它主要关注的是意大利语的书,或者可能让罗马的读者感兴趣的;外国作者……

---

<sup>11</sup> Peter M. Brown 提出一种论点认为修改《十日谈》不一定完全是宗教裁判所所为。该著作于 1559 年被禁,但是 1564 年经修改后允许出版,只是对教会有害的部分被删除(关于教士的故事)。1582 年出版的截然不同的版本其实是文学批评的道德标准造成的结果:负责获取并进行第二次修改的是评论家兼语言学家 Lionardo Salviati(参见 *I veri promotori della Rassetatura del 《十日谈》*, pp. 315—316)。近代讽刺作家 Traiano Boccalini 称 Salviati“谋杀”了《十日谈》(*Pietra del Paragone Politico, tratto dai Monte Parnaso, Impresso in Cosmopoli per Ambros Teller, 1615, p. 73*)。

般不触及——其著作明确支持新教主义的作者除外。

然而,审书制度没有得到广泛的接受,甚至在意大利情况依然。最近保罗·F·格伦德勒(Paul F. Grendler)指出在某种程度上罗马本地宗教裁判所的严厉反而支持了威尼斯的印刷出版业。<sup>13</sup>十六世纪后半叶,威尼斯与其他宗教裁判所控制所不及的城市如瑞士和德国的城市一起成为欧洲的书籍出版中心。同时在英格兰,审书制度是政治性的而非宗教性的。<sup>①</sup>在一篇写于1627年关于禁书目录的论文中托马斯·詹姆斯(Thomas James)使用了禁书目录,但利用得有趣却令人始料不及;他建议牛津的波德莱尔图书馆将禁书目录作为其购书指南,购置禁书中未经删改的版本,这就有助于保存这些书籍,否则它们可能会被人忘却。<sup>14</sup>确实很幸运的是,北欧的大部分地区多多少少没受来自罗马的法令的影响:“如果宗教裁判所的权力波及整个欧洲,甚至哪怕只是天主教国家,执行审书制度像在西班牙那样有效,毁书结果就会非常之大,以至各世纪间的文献将出现严重的断层。”<sup>15</sup>

事情就是如此发生了,最具灾难性的后果在于意大利科学思想的发展;文艺复兴时期意大利的科学家和哲学家所取得的领先地位因此而中途夭折且再不能恢复。1616年禁书目录主教委员会禁止了哥白尼的《天体运行论》(*De Revolutionibus Orbium Coelestium*),三年后又禁止了开普勒的《哥白尼天文学概要》(*Epitome astronomiae Copernicae*)。本书后面我们还会看到宗教裁

---

① 虽然 John Dee 的害怕不是政治性的。他写道:“星期六晚上我梦见我死了,死后我的内脏被掏空,我一路走着,与形形色色的人谈着,其中有 Thresorer 殿下,他是在我死后来我家烧书的,我觉得他讨厌地看着我。”(*The Private Diary of Dr John Dee*, London: The Camden Society, 1842, pp. 17—18)



判所怎样审查伽利略的思想。桑戴克指出有多少科学事业被目录和宗教裁判所的合作努力所毁灭。1660年在罗马火焚布鲁诺就表明了这种势态,虽然对布鲁诺起诉的准确实质至今不清。<sup>16</sup>

起初,禁书、增补及修改是很笼统的,通常是很随意的做法;有条件的“有待修改”(donec corrigatur),即“禁止直至修改”的规定使用得很怪异,通常并没有很好的理由。仔细甄别的时间不多。但是庇护五世任教皇期间,禁书“变得异常严厉毫无宽容。1566年庞培·德·蒙蒂(Pompeo De' Monti),1568年马里奥·盖莱奥塔(Mario Galcotta)和彼德罗·卡恩塞齐(Pietro Carnesecchi)及1560年奥尼奥·帕莱亚里奥(Aonio Paleario)——这些受害者先后被送上绞刑架或是火刑柱”。<sup>17</sup>

禁书的连续性甚至延伸到卡拉法之后的时期:庇护五世曾是多米尼克会修士,亦是卡拉法的门徒,后来在庇护四世任下成为宗教裁判所的头目;作为他的教皇继任者是西斯图斯五世(1585—1590)这位多米尼克修士身为枢机主教时曾是新组建的禁书目录主教委员会的成员。他一当选为教皇就着手准备新的禁书目录。所以在十三世纪,一系列大权在握的教皇通过宗教裁判所实施其巨大的权力。事实上保罗三世一直都被看作与英诺森三世齐名,这些十六世纪教皇通过特兰托公会议确立的正教教义保留至今只作过细小的补充——这就像格利高里九世、英诺森四世和圣·托马斯·阿奎那所创立的教义原封不动保留至十六世纪一样。

弥尔顿在一份呼吁出版自由的宣传文章中,对禁书目录倍加奚落嘲弄:

自此之后,已经尽其所欲把持着政治统治的罗马教皇

们,又将其管辖领地扩大到了人们的眼睛,就像从前扩大到人们的判断力一样。他们把自己认为不……的书付之一炬,予以禁止,直到特兰托公会议和西班牙宗教裁判所串通一气提出并完善了那些“目录”,那些具有清洗功能的“指南”,它们搜索许多优秀的老作者的“五脏六腑”,褻渎手段无所不用其极,直至作者的坟墓。他们所驻足的不仅是异端问题,而是任何不合他们胃口的话题;他们要么极尽谴责予以禁止,要么干脆将其投入“目录”的炼狱。为了填满这种侵犯人权的手段,他们最后的发明就是下令除非在两三个贪得无厌的修士手下获得批准,任何书籍、小册子及文章皆不得印行(似乎圣彼得从天堂把出版之钥传给他们)。<sup>18</sup>

上述文字是极为生动的例子,可以说明反对宗教裁判所的宣传鼓动所使用的语气,其实在这点上弥尔顿并非非常公正。目录并不像他所说的那样严厉,在后面的例子里我们会看到目录主要关注的是明确的神学——通常是有争议性的——著作。

1917年,在当年新修的目录的前言部分,即 *Motu Proprio de attribuenda Sancto Officio Censura Librorum* 的法令中,教皇本尼狄克十五世命令把审书工作交还神圣法庭。<sup>19</sup>禁书目录的最后一版发布于1948年,1959年对此版加以补充。许多至今仍健在的人还记得每隔一段时间贴在教堂门上的补充书目,这种做法遍及意大利,直到1966年目录终于取消。所以,虽然历史中的大部分时间正式的禁书目录与宗教裁判所没有关系,但是它的开端和结束都与这个神圣法庭相连——并且从来没有摆脱这个其渊源组织的控制。

## 保罗·委罗内塞与威尼斯宗教裁判所

导致薄伽丘的《十日谈》被删改的同一改革热情在绘画方面找到了又一个目标。作为教皇保罗四世的卡拉法再次领先：1558年他命令把西斯廷教堂天花板上由米开朗奇罗所画的裸体画遮盖起来；“庇护五世把异教雕塑从梵蒂冈宫廷逐出门户又是这种精神的表现；这种假装正经的运动持续时间很长，直到英诺森十世教皇还让格尔西诺(Guercino)创作的新生圣婴耶稣披上一件衬衫”。<sup>20</sup>这些异教雕塑现在是罗马卡皮托利尼综合博物馆(Capitoline Museum)的收藏品基础，尽管有些被西斯图斯五世“转变”为基督教雕塑而让教会保存下来。在一件后来成为巴洛克建筑的理论基础的著名作品中，卡罗·博洛梅(Carlo Borromeo)不得不为使用圆柱找出理由，他提出说这些圆柱是“结构耐久”<sup>21</sup>所必需的；否则，这也可能被当做源自异教而遭查禁。

在罗马之外，宗教裁判所的工作由教皇使节执行及监督。例如，在马耳他，教皇的外交代表就是宗教裁判所审判官：从1574年到1798年一系列共62名意大利宗教裁判所审判官对马耳他的骑士生活行使了有效的宗教及戒律上的控制。<sup>22</sup>这个职位被争相追求，因为这是必定提职的前奏曲。被指派为使节—宗教裁判所审判官者包括教廷所属城市的前行政长官，副使节，甚至主教。至少有一位马耳他宗教裁判所审判官法比奥·齐吉登上圣座，于1655年成为亚历山大七世教皇。<sup>23</sup>

在威尼斯，即使在重建宗教裁判所之前，我们也发现1533年克莱蒙七世就命令吉诺拉漠·阿莱安德罗——他派往该城的

使节——逮捕并审判路德教异端分子<sup>(1)</sup>，还命令他把文件送到罗马。<sup>24</sup>保罗三世一直关注着威尼斯、帕多瓦和维琴察(Vicenza)三地异端分子的存在，在地理位置上这些地方易受来自北部的路德教和其他新教的影响。特里斯特(Trieste)附近阿奎莱亚(Aquileia)的宗教裁判所在该世纪末积极参与镇压路德派的行动。卡拉法在1532年也写过一份关于其教区的法兰西斯兄弟会部分成员的异端行为的特别报告。<sup>25</sup>1542年新的罗马宗教裁判所开始运作之后，教皇使节的主要关注点之一是异端出版物的扩散，包括在威尼斯本地印刷的和在巴斯勒(Basle)用意大利文印刷，通过威尼斯渗透进入意大利的出版物。使节焦瓦尼·德拉·卡萨(Giovanni della Casa)曾编辑过上述提到的当地禁书目录，他还经常写信给罗马，要求有一份教廷支持的权威性的禁书目录。而后于1547年4月22日，新威尼斯宗教裁判所建立，开始正常工作——尽管遇到极大的困难。

主要的问题是在威尼斯的宗教裁判所有三个主子，各自都试图控制该所的工作。教皇使节兼宗教裁判所审判官起先是法兰西斯修士，但从1560年开始却是由教皇通牒指定的多米尼克修士，他们代表着罗马；最高主教或称代理主教代表着威尼斯教区；而三个威尼斯贵族称 Tre Savii sopra l'Eresia 或 Assistenti 出席所有审判，他们代表着威尼斯政权。<sup>26</sup>威尼斯共和国不愿交出自己的自主权，一旦涉及自己的公民，就特别小心提防；许多案

---

(1) 此人值得注意，因为他就是本书中提到的纽托·舍里尼(Benvenuto Cellini)在罗马的圣安吉罗堡(Castel Sant' Angelo)狱中见到并在其自传中写到的帕拉维西诺(Pallavicino)。(第一章第二部分)

子都由并行的威尼斯宗教裁判所解决,这个法庭严厉程度上远远不及其他,共和国通常拒绝把囚犯交给罗马。<sup>27</sup>所以有论点认为“威尼斯的宗教裁判所体现了妥协,如果不是事先防止冲突,也是遵从规则的……”<sup>28</sup>

凭借其贸易地位的优势,威尼斯成了犹太人、希腊人、天主教徒、新教徒、穆斯林、路德派教徒、再洗礼教徒以及胡格诺派教徒的大熔炉。所以宗教裁判所主要关心的是“明显损害公众利益的罪状”<sup>29</sup>而不是个人的宗教信仰。但是在威尼斯缺少限制这点不应该予以夸张。确实后来威尼斯为伽利略提供了安全的避难所,但同样确实的是布鲁诺作出了致命的错误判断,认为他在外流浪多年后确定重归意大利是安全的,所以接受了到威尼斯居住的邀请。虽然他被火焚处死是在罗马,他被捕和受审都在威尼斯。<sup>30</sup>事实上,威尼斯共和国在很大程度上与罗马宗教裁判所是合作的,直到十六世纪九十年代。

在此之前,威尼斯有过一次著名的审判,它涉及当地最著名的画家之一——保罗·委罗内塞,该案对绘画产生了重要的影响,就像后来伽利略案对科学思想产生的影响一样重要。委罗内塞创作过一幅大型油画,《利未家的宴会》(*Feast in the House of Levi*),现收藏在威尼斯的美术学院博物馆(Academy Museum)内。他在画里画有几只狗、几个侏儒、一个傻瓜、一只鸚鵡、带德国武器的人和一个鼻子流血的人。宗教裁判所认为这些因素代表着对教会和合乎礼仪的行为的公开挑衅,因为有关利未的圣经故事里没有提到这些细节,这些细节也不是——按他们的说法——宗教绘画适合的题材。虽然这种指责在现在的人看来似乎有点古怪,但对委罗内塞的审问却颇有吸引力,因为它说

明了宗教裁判所的思想中那种彻头彻尾的吹毛求疵。

问过委罗内塞有关该画的细节,包括傻瓜、流血的鼻子及其他人物等等之后,审判记录继续如下:

问:有人以佣金雇你在画里画上德国人、小丑及诸如此类吗?

答:没有,长官。不过我修饰这幅画收了佣金,我按我觉得合适的方式装饰我的画。这幅画很大,对我来说它似乎可以包含几幅画在里边。

问:你们画家习惯于加进画里的装饰不是应该适合于题材及主要人物的吗,或者还是仅仅为了好玩——仅仅是不加仔细考虑,不加认真判断随想随画的吗?

答:我按我觉得适合的方式也按我的才能所及来画画。

问:在主的最后晚餐里画上小丑、醉鬼、德国人、侏儒及类似的粗俗内容这合适吗?

答:不合适,长官。

问:在德国和其他受异端传染的地方,为了向愚蠢无知的人们教授坏教义,各种绘画通常充满庸俗粗鄙的杜撰来嘲弄、谩骂和诬辱神圣天主教会的东西,这你知道吗?

答:知道,那是错的。不过我得回到我刚才说的,我必须按我的先师做过的去做。

问:你的先师怎么做的?难道他们也做过类似的事吗?

答:罗马的米开朗奇罗在教皇的教堂里画了我们的主,基督耶稣,他的母亲,圣约翰,圣彼得以及天主。这些都是裸体的——就连童贞女玛丽亚也是——不恭不敬地摆着各种姿势。

问：难道你不知道在画本来就预计没有衣服之类的东西的最后审判日这类画中，没有必要画衣服吗？难道你不知道在这些人物身上没有精神的内容吗？那里也没有小丑、狗、武器、或类似的丑陋内容。难道是因为这幅画或其他的画你就认为你这样画是对的嗎？你还要坚持这是好的、是体面的嗎？<sup>31</sup>

委罗内塞是幸运的。他受到警告，并被命令从审判日起三个月内自己承担费用删掉那些大逆不道的细节。宗教裁判所没能按自己所认定的问题根源来处理此事，安托尼·博朗特爵士(Sir Anthony Blunt)对这点作了着重说明：“在这件事情上宗教裁判所满足于细节的某些变化，让绘画作品在感觉上与原来的世俗气一样，这点就反宗教改革的方法而言是很典型的。”<sup>32</sup>

这种有权与无权、明显粗暴无理又无能为力处理的自相矛盾的结合正是意大利十六世纪宗教裁判所的特征。威尼斯复杂的地方条件更突出了这种自相矛盾。

## 伽利略的审判

有关两次审判伽利略的轶闻是宗教裁判所历史中最为突出也最被人误解的事件之一。衍生的问题、事后的震惊以及教会久拖不决的平反过程，这一切至今还没有详尽彻底的阐述。<sup>①</sup>

---

① 1983年5月参加梵蒂冈有关伽利略会议的科学家期待由约翰·保罗二世教皇宣布平反。但是教皇所做的仅限于在5月10日承认教会对产生“只有耐心谦逊的修正才能消除的严重不理解，误解和偏误的后果”负有责任。1984年7月，由同一教皇于1980年任命的调查“伽利略案”委员会仍未对其调查结果作出报告。

伽利略与教会的纠葛起源于他拒绝接受要以假设来对待地球运动的警告,而坚持地球真正运动的事实。他这样做被认为触犯了《圣经》经文,最近的一项研究描述了他如何最终陷入了一个复杂的神学问题。<sup>33</sup>但是从一开始,伽利略似乎就蒙受了各修会修士的小心眼妒忌。他自己于1615年5月在佛罗伦萨给彼尔特罗·迪尼(Pietro Dini)写了一封信,信中他以典型的逻辑性解释了怎样可以使哥白尼的思想与圣经达成一致:“我能够很快并很确定地表明哥白尼的立场与圣经并不相左,其方法就是提供一千个证据证明它是真的,而其反面站不住脚;所以,由于两个真理不可能互相矛盾,这就有必要使他的理论和圣经达成一致。”但是他接着宣称试图去说服那些连最初级的思考都做不到的“逍遥派”毫不值得。<sup>34</sup>这种蔑视的态度,以及他认定他是一个修道院阴谋的目标这种想法,至少是他陷入麻烦的部分原因。很久以后,在一次不愿被披露的谈话中,耶稣会天文学家克里斯托弗·格伦伯格(Christoph Grenberger)说:“如果伽利略知道怎样取宠于耶稣会成员,他就会声名显赫地站在世界面前,他就会省去所有不幸,他就可以写自己所喜欢的任何东西,甚至写关于地球的运动。”<sup>35</sup>

但是伽利略的个性是不妥协的,由此导致了对他进行第一次审判的警告。它是由宗教裁判所于1616年2月24日发出的,其全称是*Censura facta in S. to Officio Urbis*;文中提及伽利略的主张,即“太阳为世界的中心”及“地球不是世界的中心”,并指责其是荒谬的,是异端邪说,是反圣经的。<sup>36</sup>他受到警告不得宣扬此类学说或以语言及书面形式为其辩护,不过这个禁令颇有争议。凡·格布勒(Von Gebler)的结论是“1. 除了枢机主教



(即以前曾警告过伽利略的贝拉明[ Bellarmine ])曾警告他不得辩护或坚持哥白尼的学说外,伽利略未收到过任何禁令;2. 并未强迫伽利略对该话题保持完全沉默”。<sup>37</sup>

然而,伽利略通过了这第一场与宗教裁判所的交锋而未受什么伤害,特别是当时人们认为“他已接受类似神圣法庭这样的组织的裁决,而这个组织是宗教的基础,在罗马是最重要的”,皮耶罗·圭恰迪尼(Piero Guicciardini)在隔周给伽利略的保护人——突斯卡尼大公科西莫二世(Cosimo II)的信中表达了这种看法。<sup>38</sup>特别是当乌尔班八世教皇——新近当选并且是伽利略的朋友——1624年写信给这位大公赞扬伽利略时,威胁似乎已经消失。<sup>39</sup>

但是伽利略固执己见的性格和对真理的不屈追求注定要把他推向与宗教裁判所对立的位置。就在乌尔班写了那封赞扬信时,伽利略开始着手一本新书,书名暂定为“De Fluxu et Reflexu Maris”,即《论潮涨潮落》。他错误地认为潮汐是由地球的运动所造成的,但是这个论点是建立在托勒密和哥白尼的体系基础上的。这部著作花了他随后七年的大部分时间,最后以《关于两种主要世界体系的对话》为题(用的是意大利语而不是拉丁语)出版。

1630年,他带着《对话》手稿到罗马去,意欲获得宗教裁判所准予印行的许可,并安排由林赛学院出版。该计划由于两个意料未到的因素而受挫:学院院长切西王子(Prince Cesi)之死和爆发了暂时中断了罗马和佛罗伦萨之间商业交流的传染病。回到佛罗伦萨,伽利略安排由佛罗伦萨宗教裁判所审查。在一封给安德烈亚·乔利(Andrea Cioli)的信中,他称赞宗教裁判所

审判官哈辛托·斯特凡尼弟兄(Brother Jacinto Stefani),说“他极为准确并严格地(按我的要求)审看了全书,注意到了极为微小的错误,这不仅排除了书本身的疑点,也排除了我最可恶的对手的疑问……”<sup>40</sup>哈辛托弟兄甚至坚持让这部新著作付印发行。

现在看起来当时就连尼科洛·里卡迪(Niccolò Riccardi)这位负责审查批准伽利略手稿的多米尼克会神学教授也支持出版该书,只是对《对话》的“表述方式”有所关心。但是他还是希望保留原稿以保证最后校对时检查。<sup>41</sup>里卡迪写道,伽利略已经获得他的准予印行令(imprimatur),或称“允许开印”,但在罗马出版则须作必要的补充和修改。他还补充说“本人最大的愿望就是为大公阁下大人效劳,但希望这么做的同时也使他所保护的人的名声免受侵害”。<sup>42</sup>由于误认为完全获得了出版许可,该书于1632年2月在佛罗伦萨发行。

后来起诉伽利略的实质似乎正是这个事实,而不是该书的内容。审判前宗教裁判所综述此案的文件对此事作出了如下陈述:

1630年伽利略向神圣法庭教父送交自己书的手稿,以求获得通过予以出版;教父将手稿交给其同伴数学教授拉斐尔·威斯康蒂神父(Father Raffaële Visconti),经过几处修改,他准备如果书在罗马得以出版他将予以担保。

我们给这位神父写了一封信,他送来了他的担保词,接着我们就等待;我们还写了另一封信索要手稿,以期亲眼见到所作的修改。

圣处院长想要再见此书,缩短必要的时间,他同意逐页阅读,这样与印刷商的谈判可以开始,决定在罗马出书。

作者来到佛罗伦萨，要求院长允许其在该市出版；这点受到拒绝，他又与不干预此事的佛罗伦萨宗教裁判所审判官谈判，并告诉他印刷中应遵守的事宜。让他全权决定是否印刷。

他向教父出示了他就此事写给该宗教裁判所审判官的信，还有宗教裁判所审判官给教父的复信，信中说明书已由神圣法庭的顾问史特凡尼神父(Father Stefani)修改。

从此之后，教父再没听到任何消息，直到他看到获得宗教裁判所审判官批准的在佛罗伦萨出版的该书，同时还有罗马的准予印行令。<sup>43</sup>

该文件接着回顾了有争议的1616年警告，指出伽利略在要求获准出版其《对话》时“欺骗性地省略”了这一事实。该文件作出结论——这是关键的也是最致命的一步——宗教裁判所应周密研究起诉伽利略及其书籍的方法(*tam contra personam quam circa librum*)，当准备起诉的八条罪状终于作出时，特别突出的一个事实是：对他的第一条指控是“他未经许可就自己解释了罗马的准予印行令……”，只是在第三条指控中才出现了太阳静止或地球运动的话题。

所以宗教裁判所所起的作用与通常人们所描述的大相径庭。我们不可能不作出以下假设——审判期间的证据进一步支持了这个假设——即伽利略受审是因他对宗教裁判所本身的双重冒犯：他无视其1616年的警告(即使文件后来被篡改，至少曾作出过口头警告)，以及他未经完全许可就开印其著作。其实在包括教皇在内的许多有权力的朋友和保护人的帮助下，加上所有有关人员——甚至斯特凡尼神父——意欲避免麻烦，该书只

要在形式上略作修改就很可能得以出版,不致引发审判造成的喧闹和复杂化。从宗教裁判所历史的角度看,对伽利略的审判具有了新的利害关系,是说明宗教裁判所享有广泛权力的例子。

伽利略与宗教裁判所之间的关系其余内容现在更为容易理解。他的朋友菲利波·马加罗蒂(Filippo Magalotti)于1632年8月7日给佛罗伦萨的马里奥·奎杜西(Mario Guiducci)写了一封长信,解释该案并寻求可能的解决方法,他点明了真正的问题所在。他写道:

此外,我将尽一切可能查明伽利略所发生之事并帮助他,只要我之所为有所收获。但是由于这是神圣法庭的事务,确实一切都在最高度秘密中进行;如果事关禁书目录的事务,事情就容易得多,至少可了解到事情的进展。<sup>44</sup>

现在要受宗教裁判所审判的正是伽利略本人,宣传及其普遍言论使其案子更为恶化。斯蒂尔曼·德莱克(Stillman Drake)评论说:“宣布伽利略无罪不可能不对罗马宗教裁判所的名誉和权威造成损害,所以私下作了安排,他在知道会得到宽容对待的情况下必须承认有错并提交辩护。”<sup>45</sup>但是他的个性使这种安排变得吉凶难测,结果最终定他有罪而使他被毁。确实这种结局无法逃避。

1632年8月《对话》退出发行,9月23日伽利略被传讯,要求他到罗马接受宗教裁判所审判。他当时已68岁,并抱病在身;他的信件中处处提及其身体伤残及病痛。他不愿意去罗马,但又不能拒绝发自宗教裁判所的这种命令。另一位朋友因不能相助而写信道歉:

对你的病痛,尤其如此高龄,我深感同情,也很想能以

己之血减轻你的病痛；但是由于这是神圣法庭管辖之事务，程序不依其他机构之规定条件进行，因有绝罚之威胁而无以得知情况，试图提出建议亦无用。<sup>46</sup>

这里再次强调了宗教裁判所与裁判所之间不尽相同这一事实。

伽利略为避免此行而作的最后努力是于12月17日寄出了一份由三名主要的佛罗伦萨医生签名的证书，证明他已病得无法成行。这份证书的结果是使宗教裁判所更为恼火。信发出10天后，安东尼奥·巴尔贝里尼(Antonio Barberini)写信给佛罗伦萨的克莱蒙特·埃吉蒂(Clemente Egidi)：

伽利略没有立即服从命令到罗马来，对此神圣法庭委员会难以接受；<sup>①</sup>他也不该以气候季节为借口拒不出席，因为事情发展至如此地步是他的过错。他装病以图蔑视神圣法庭这也很糟糕，因为圣座及其执政团(Signori)无论如何不愿忍受此等借口，亦不允许他逃避来此地受审：我请求你告诉他，如果他不立即服从，将派一带有医生的使团(Commissario)前去抓获，并用镣铐将其投入最高法庭的监狱，因为显而易见，他已亵渎了本委员会的善意……<sup>47</sup>

情况似乎又是伽利略应对引起宗教裁判所对其起诉负责。

然而即使在这些警告之后，对他的保护还是充分的，让他住在宗教裁判所的主教宅邸内，并且还带着私人侍从。有关他所受

---

<sup>①</sup> 宗教法庭审判长吉多·本蒂沃利奥(Guido Bentivoglio)枢机主教曾是伽利略在帕多瓦的学生；根据这点很容易作出推测，他对伽利略怀有根深蒂固的积怨。(参见 Paschini, *vita e Opere*, p. 534)

的体刑折磨的传说都被大为夸张了。冯·格布勒(Von Gebler)令人信服地指出伽利略在神圣法庭的建筑内只呆了二十二天,而且是在“宗教裁判所官员宽敞明亮、富丽堂皇的房间内”,还指出他并未受体刑折磨,只是“精神上被绑在刑架上”。<sup>48</sup>1633年6月22日通过了判决,从该判决中可以看出,如果他立即服从法庭的意愿,就可能避免审判。判决词在提醒他对宗教裁判所所犯下的罪过,即“严重加剧了你的罪过”之罪过之后,伽利略被判“监禁于本神圣法庭的正式监狱,刑期以我们认为必要为准;作为使你得救的忏悔,我们命令你三年内每星期念七遍悔过赞美诗……”<sup>49</sup>

但是伽利略仍不是一名普通囚犯。后来他获许回到佛罗伦萨,在软禁之下继续工作渡过余生。1638年3月20日由佛罗伦萨宗教裁判所审判官发出的信减轻了对他的判决,允许伽利略到离家不远的教堂出席弥撒。<sup>50</sup>至此他与宗教裁判所的纠葛终于结束,此时他已两眼失明,七十四岁,离他最后逝世只差四年了。两年前,他非常小心地在阿姆斯特丹这个宗教裁判所禁止或阻挠书籍出版的权力所不及的地方出版了一本新书,《两门新科学》。他的著作直到1822年才从禁书目录上取消。

伽利略跪在神圣法庭面前悔过,否认自己一贯坚持的地球运动学说,声称要谴责自己的“错误”,这是令人悲哀的情景。他的悔过显而易见是虚假的,在他的朋友和其同时代人眼里一定也是如此。但是太多的东西对他不利:“不仅是物理学,不仅是原教旨主义的评注,而且还有几个世纪来所有人所接受的说法即太阳是运动的,而地球并不运动。”<sup>51</sup>可能是伽利略的个性迫使这个问题公开化;几乎可以确定的是,他的个性以及随后冒犯

宗教裁判所才是他蒙羞受辱背后的原因。

无论如何,普遍认为伽利略是由于其天文学观点而受审的看法经不起认真考查。最近意大利历史学家皮耶德罗·雷顿迪(Pietro Redondi)以文件小心作证的研究成果《异端伽利略》(Galileo Eretico)(1983)排除了持这种观点的可能性。他从罗马宗教裁判所的档案中发现了一份含有对伽利略的秘密指控的文件——这是在讲述如何获得这份文件以及其后解释该文件时所提到的——这一重要发现引出了另一个结论,充实了上述克里斯托弗·格伦伯格(Christoph Grenberger)的观点。按照雷顿迪颇具吸引力的假设,伽利略真正的罪过是用原子论的思想触犯了圣餐三位一体的教义,从而使耶稣会怒发冲冠。这是一个微妙的哲学问题。

佩雷拉神父(Father Pereira)在其自然哲学手册《De communibus omnium rerum naturalium principiis》(1576)中表达了原教旨主义训导,旨在不断地“把哲学和圣经结合起来……对付现代异端的现代狡诈”。<sup>52</sup>而伽利略偏偏违犯了这个训导,雷顿迪所发现并发表的文献里对伽利略的精确指控指出伽利略的原子是物质,因此其教条与特兰托第十三次会议所认可的“圣餐的偶然特性”的存在是不相容的。<sup>53</sup>这个哲学的,也是神学的问题有如下述:

具有哲学和神学价值的一个重要的“实证”原则就是在把物质化成基督的血与肉的献祭之后面包和酒其热量、颜色、味道、气味及其他可感觉的偶然因素就奇迹般地永久化了。如果我们要解释这些偶然性内容,就像检验官(Saggiatore)要求我们做的一样,那就只能是物质的“最小微

粒”，那么即使在献祭之后，它们仍是圣餐面包的微粒，从而产生了那些感觉。<sup>54</sup>

因此面包的物质微粒存在于献祭的圣体内：这是一个显然危险的教义。

然而雷顿迪的发现并未改变本章的基本论点——即从其重要意义而言，伽利略被指控是其不断冒犯宗教裁判所的结果，而不是其科学理论的结果。这两种假设互相支持，反驳传统的解释。仔细阅读此案诸文件——包括由伽利略的朋友和同时代人所作的机智评论——在多大程度上转变了传统解释，这非常重要。还有令人感兴趣的是可以看出十三世纪宗教裁判中的变体学说的重要性又再次重复。

1984年7月出版了根据神圣法庭档案、禁书目录和梵蒂冈秘密档案编辑的新版审判文献汇编。（*I Documenti del Processo di Galileo Galilei*, Ed. Sergio M. Pagano, Rome: Pontificia Accademia delle Scienze, 1984）虽然完整的审判记录稿在拿破仑把梵蒂冈档案转移到巴黎时已丢失，该汇编仍包括了六个先前未公开过的宗教裁判所法令，表明最初对伽利略提出指控的是一个匿名的枢机主教而不是耶稣会。这些细微变化仍不会改变本段内容所归纳出来的假设。

从某种重要意义上说，伽利略审判更为吸引人之处在于它提供了深入了解宗教裁判所工作方式的视角，这丝毫不减低其科学成就。它再次证明宗教裁判所是高效率、无情的、强有力的信仰法庭，一旦惹恼了宗教裁判所，无人可以幸免其严谨系统的工作和其政治上的无所不能——以及其秘密的审判程序。不管他是谁，也不管他有什么样的关系。



## 皮尼亚塔的幸福于难

然而囚徒有时设法得以逃脱，吉乌舍佩·皮尼亚塔 (Giuseppe Pignata) 对自己 1693 年从罗马的监狱逃脱一事作了详细记述，它同样说明了宗教裁判所的坚定无情。他的故事也使人意外地窥见十七世纪末监狱的条件。

皮尼亚塔说，两个重大节日圣诞节和复活节来临时，囚徒们集中在一个大厅等待探视会，当他的朋友在其判决前二十二个月见到他时，他们都惊讶地发现他长胖了。<sup>55</sup>这表明条件比我们所预计的好得多，还有其他观察表明如果能贿赂狱卒还可得到额外的舒适。皮尼亚塔是个优秀的美术家，狱卒要求他画一幅他从未见过的狱卒情人的肖像。结果非常好——按高兴的狱卒的话说——作为交换他得到了一支削笔刀。<sup>56</sup>

接着他要为自己的任务改造削笔刀。他写道，“当时有一习惯，每周一次宗教裁判所审判官的随从神父看望囚徒，看看他们是否缺东西，并为生病的可怜家伙说说好话以示安慰”。<sup>57</sup>有一天，皮尼亚塔恳求随从神父给他一个疝气环，因为在受刑过程中他染上了疝气。监狱医生来看他，仔细检查了他的身体，“我的身体原本就是一边大一边小的”。结果是他获得了一小铜器，他计划把它改制成一个工具，用来在监室的拱顶上挖洞。

经过几个月的耐心工作——站在精心叠起来的桌椅上——他终于成功地在天花板上挖了一个洞，借助打结的床单逃出去。他的故事描述了他怎样躲过了冒着倾盆大雨在全罗马搜捕他的宗教裁判所特务，他几近饿死，精疲力竭，这都几乎成了逃跑故

事的经典。他的主要目的是逃到那不勒斯王国的边界,因为当时那不勒斯坚定地保卫其领土不受宗教裁判所侵犯。<sup>①</sup>教廷各国和那不勒斯王国的阿布鲁齐地区之间的每一个山口都被警察和特务严密把守着。但是皮尼亚塔在一个忠实朋友的仆人带领下,穿过无数陷阱,九死一生,最后终于到了一条作为边界的沟壑。皮尼亚塔对此事的描述是最有说服力的:

一到沟的另一边,我双膝跪地,感谢上帝让我踏上我久已想往的这片乐土。我一遍又一遍成百次地亲吻着土地,热泪盈眶,满心喜悦。见我如此,弗兰塞斯科不知所措,只能跟着我这么做。接着我说了句“感谢上帝”,我们上路了。<sup>58</sup>

皮尼亚塔的惨状属于十七世纪。之后不久,罗马宗教裁判所渐渐失去了其在卡拉法煽动下复苏了的巨大权力。再也没有出现像伽利略审判那样戏剧性的审判,也再没有出现火烧布鲁诺那样壮观的火焚场面。紧接着的反宗教改革的情景被遗忘了,整个十八世纪,罗马宗教裁判所渐渐衰落了——与西班牙宗教裁判所的衰落同步。

然而在欧洲的其他地方,十七世纪宗教裁判所主要把力量集中在巫术迫害上。

---

<sup>①</sup> 那不勒斯坚决抵制建立新的宗教裁判所。1510年,得知西班牙统治者要引入新宗教裁判所时,那不勒斯人奋起反抗。1544年查尔斯五世再次企图又受到那不勒斯士公贵族的抵制——他们害怕副摄政王托莱多的唐·佩德罗会利用它来镇压其私敌,并为过去的罪行报复。在那不勒斯抓到的异端分子有时被送到罗马去(Pasquale Liberatore, *Della Polizia Ecclesiastica nel Regno delle due Sicilie*, Naples, 1852, pp. 139—140)

## 第十一章 巫术狂热与宗教裁判所

据可靠估计,在十六、十七世纪欧洲的巫术狂热中死去的人数达 200,000 至 1,000,000 之间,其中主要是妇女。<sup>1</sup> 所以,被宗教裁判所确定了的巫术是这一阶段历史中的一个重要因素——虽然由于该现象地理分布的不规则而使其影响不均衡。但是无论是宗教裁判所本身或印刷术的发明使恶魔研究的文献迅速扩散这两点都无法解释巫术案的剧增。

巫术狂热中最突出的特征是在十五世纪末出现了午夜拜鬼聚会。<sup>2</sup> 经过法术和巫术数百年的历史之后,这个新的复杂因素居然与现代科学思想同步出现,这点令人感到奇怪。休·特里弗—罗帕(Hugh Trevor-Roper)对这个突出的事实作了如下概括:

哪怕轻瞥一眼当时公认专家的任何一份报告就可揭示出令人吃惊的事实状况。根据自我供述,数千名老年妇女——不只是老年妇女——曾与魔王秘密缔约,魔王以至高无上的精神君主即“黑暗王子”的面目出现,潜心于恢复其失去的王国。每天夜里,这些头脑简单的妇女们身上涂上用杀死的儿童的脂肪做成的“魔法”来润滑自己,她们穿

过裂缝及锁孔,穿过烟囱,骑上扫帚柄或纺锤或会飞的山羊,开始其难以言状令人疲乏的长途空中旅途,去赶赴魔鬼聚会,即巫女们的半夜拜鬼聚会。在每一个国家都有数百起这样的拜鬼聚会,比赛跑运动会和集市更为人数众多也更为拥挤。<sup>3</sup>

从第一次具体提及 1475 年的拜鬼聚会开始<sup>4</sup>,此类聚会成倍增长,直至一个世纪内整个欧洲为人所知的地点就达数百处之多。由于教会和世俗法庭都承认有这回事,最为希奇古怪的现象也被人们看作是真实的而予以接受。

拜鬼聚会都在晚上举行,通常是星期四的午夜,然而后来并没定下某个确切日期。聚会地点包括树林、田园、公墓、废墟,甚至在房子或废弃教堂里面。聚会并没有普遍的形式,然而标准的程序一般都提出与宗教裁判所进行审判中所问及的类似问题,所以回答——受问题的提示与引导——都带有明显的相似性和一致性。特里弗·罗帕再次提供了生动情景描述巫士——通常是妇女——出席拜鬼聚会时发生的事:

首先,她惊讶地发现她以前从没怀疑过是巫士的所有朋友和邻居几乎都在场。他们与数十个魔鬼——即其非法情侣——一起,他们通过可憎的盟约与这些人联在一起。尤其是起主宰作用的是专横的仪式主持人,即他们崇拜的神——魔王,它的外观有时是又大又黑长满胡子的人,经常是发出臭味的山羊,偶尔是一只大蟾蜍。在场者都能认出主人。他们聚在一起崇拜魔王,围着它随着由奇怪的乐器奏出的可怕音乐跳舞——乐器是马的头盖骨、橡木、人骨等等。然后他们就崇敬地吻它,如果是山羊就吻尾巴,如果是

蟾蜍就吻嘴唇。在此之后，魔鬼发话或下命令，他们即奋力投入混乱的性滥交或开始盛宴狂欢，饱食那些激发他们民族幻想的美食佳肴。<sup>5</sup>

这种民族差异的因素非常重要，因为拜鬼聚会及巫术狂热的任何表现都没有普遍的模式。巫术狂热过程中出现了巫术的明显民族风格，特别是在新的明显的民族主义正在发展的国家尤其如此。一般而言，在不存在宗教裁判所的英国，学术研究强调胡作非为，根本没有完整的拜鬼聚会和魔鬼崇拜；在法国，强调对魔鬼附身的妇女的审判；在西班牙，重点是传统类型的无害的魔法；在德国和瑞士，午夜拜鬼聚会则最为明显突出。

宗教裁判所及《巫女之锤》的影响特别强调妇女参与拜鬼聚会。但蒙特(Monter)关于尤拉(Jura)的论点认为，这些妇女“富有神秘的草药知识和特别秘方，可以用来治病也可用来害人——或许还可以用来在催眠昏睡状态下给他单调可怜的生活带来一些刺激。”<sup>6</sup> 这个论点很容易把宗教裁判所的影响降低到最低点。其他近期学者如卡罗·巴罗哈(Caro Baroja)试图强调一些药物的重要性，如巫女混合剂中致命的茄属植物和天仙子等。<sup>①7</sup>

在地理分布上最为令人惊讶的一个特点是西班牙几乎没有拜鬼聚会和相关现象。那里的宗教裁判所审判官在追究犹太人

---

① 思想态度，偏见和同情心显然支配着一个人在使用药物上的观点：医生奥·斯内尔(O. Snell)和 W. E. 波依科特(Peuckert)试验用过传统的药膏。斯奈尔患严重的头痛，他相信巫士传说是精神病或歇斯底里症的结果；波依科特相信拜鬼集会的真实性，用了巫士在审判中所述一样的致幻剂。（参见 Ginzburg, *I Benandanti*, p. 27, 注）

和摩尔人中残忍无比,却似乎并没被蒙住眼睛,轻易相信存在着魔王的阴谋。早在1526年,最高委员会命令调查巫术,所得结论是归顺教会的巫士可能是患了幻想症,所以不应交给世俗权力处置。<sup>8</sup>甚至有人对《巫女之锤》表示怀疑。但是最令人感兴趣的证据表现在一份被查尔斯·威廉称为“教会最伟大的文献之一”<sup>9</sup>的报告,该报告是由宗教裁判所审判官阿伦佐·萨拉扎·德·弗里亚斯(Alonzo Salazar de Frias)所作,内容是关于可能于1612年在纳瓦拉(Navarre)发生的巫术大爆发。他对在《恩典敕令》下招供的1802名的供词进行了异常精确的审查。化学家检查了所谓的魔油,医生检查了招认与魔鬼性交过的妇女的处女身份。结果发现被认为要举行拜鬼聚会的地点正是宗教裁判所的干事们当时任职的地点。

在结论中,萨拉扎·德·弗里亚斯写道:“我连可以推断发生过一件巫术行为的迹象都没发现,无论是诸如前往参加拜鬼聚会、出席仪式、加害于人或其他所声称的事实。”更为突出的是,他接着提出了下述论点:

我还非常确信,在目前形势下,无需新的敕令或延长已有敕令,相反在公众思想不健康的状态下,每一个触动此事的行为都是有害的,都会增加邪恶。根据经验我得出沉默与谨慎的重要性,认为在被人口头或书面提及之前根本既不存在巫师也不存在因巫术而着魔者。<sup>10</sup>

因此,由于这篇深刻并充满睿智的报告,正当其他地方巫术狂热达到高潮之时,西班牙的巫术狂热却中途夭折。萨拉扎·德·弗里亚斯明显认识到《巫女之锤》的有害后果,也认识到走漏这类文字将对大众想像造成的影响;他的简洁明晰使人看到宗

教裁判所在巫术史上的作用之复杂性。

在巫术狂热中表达这种理智看法的人不仅他一个。例如，约翰·威尔(Johann Wier)在其1564年于巴斯勒(Basle)出版的《论招魂术》(*De Praestigiis Daemonum*)中写道，“巫师们是被鬼怪弄得思想错乱想像力败坏的人，他们与精神病患者一样不必为其行为与招供负责，他们既不是异端也没有自愿与魔王缔约。”<sup>11</sup>有可能得出以下论点，即在上述例子中，“魔鬼”实际上正是那些宗教裁判所审判官，他们引导“巫师”的思想并制造恐惧使之落入他们预先确定的反应，还有那些恶魔研究专家，他们竭尽其伪知识的工具编造出更为细致复杂的巫术版本。

## 本南丹蒂

卡罗·金兹伯格(Carlo Ginzburg)关于意大利东北部弗里乌利的本南丹蒂(Benandanti of Friuli)的叙述为我们提供了颇有趣味的例证，解释了宗教裁判所操纵人们思想的方式。

1575年，一种奇怪的生殖力崇拜引起了阿奎莱亚教区(Diocese of Aquileia)法兰西斯会宗教裁判所审判官阿西西的朱利奥弟兄(Brother Giulio d'Assisi)的注意。一位名叫保罗·加斯帕鲁托(Paolo Gasparutto)的人向他解释存在着一些非同寻常的巫士，“他们是好人，称为流浪汉，用他们自己的语言叫本南丹蒂(Benandanti)”，与其他巫士相反，“他们阻止邪恶”。<sup>12</sup>本南丹蒂原意为“善于走路者”，从一开始它就是以无害的派别被提出来的。虽然他们行为特征中有些隐约使宗教裁判所审判官联想到拜鬼聚会，但从未提及魔鬼。他们的活动包括“斗殴，玩耍，跳跃

及骑各种动物”，而妇女则“用粟谷枝抽打手持茴香束与其为伴的男人。”<sup>13</sup>这种仪式代表本南丹蒂与巫师作战，每年四次在四季斋期(Ember Day)之间的星期四举行。<sup>①</sup> 作战被描写成是精神上的而不是肉体上的；开始该宗教裁判所审判官不接受存在着这些农民礼仪的说法，一位当地贵族的怀疑使本南丹蒂被遗忘达五年。

当1580年新宗教裁判所审判官菲利斯·达·蒙泰法尔科弟兄(Brother Felice da Montefalco)再次审问他时，保罗·加斯帕鲁托声称自己也忘记了先前的说法，并坚决否认在他那个地区听说过“路德教派”。由于他一直否认，宗教裁判所审判官将其囚禁。接着又发现了一个本南丹蒂，他的供词中指出了该教派的真实性质：巴蒂斯塔·莫杜科(Battista Moduco)声称他参加过保卫基督信仰的集会，声称他并不认识任何异端分子，还声称他们与巫师的作战是很重要的，因为“如果我们赢了，当年就会丰收；如果我们输了就歉收”。<sup>14</sup>他还声称出席集会的人数有时多达5000人，但是这些证据显然只是说明了一种广为流传的、或许还是古老的生殖力崇拜的简单复兴。它出现在维罗那、维琴察和高利齐亚诸地区还有莫杜科自己所在的地区。

后来，这个原为无害的教派开始慢慢地转变。在乌迪内(Udine)的宗教裁判所的监狱里受到进一步审问后，加斯帕鲁托编造了关于披金甲的天使教唆他与本南丹蒂为伍的故事。<sup>15</sup>可

---

<sup>①</sup> 1095年柏莱申提亚会议(Council of Placentia)指定四季斋期(Ember Days)为分别跟在大旬期、圣灵降临节、9月14日和12月13日即基督降临节的星期日后的星期三、星期五和星期六。(OED; Ginzburg, *I Benandanti*, p. 4)这四个斋戒与祈祷期与四个季节相对应。



能这是担惊受怕的囚徒为了逃避自己被发现陷入不利境遇而所编造的,这个新的特征却导致了与其愿望相违背的结果。它引起了宗教裁判所审判官的警惕:这种说法只能说明是恶魔作怪,说明本南丹蒂活动与拜鬼聚会的活动之间有一种假设上的联系。

两次审问间隔时间为三个月,从1580年的6月28日到9月24日。从编造这个致命故事的时刻开始,宗教裁判所审判官就由原来被动地听加斯帕鲁托的故事而开始对主动提问感兴趣——把握问题的方向使得囚徒的回答与其预定的论点相一致。金兹伯格评论说:

宗教裁判所审判官设法使加斯帕鲁托的证词变得适合他自己的模式以及相应的神学理论:本南丹蒂与巫师之会就是拜鬼聚会,本南丹蒂“会”本身就是恶魔性质的,尽管其假称受神灵保佑,作战时得助于天使。面对日益紧逼的要求,加斯帕鲁托的确信无疑似乎动摇了,好像他原来所相信的事实突然改变了性质而失控了。几天后,他向菲利斯弟兄宣布:“我相信天使的幻觉就是引诱我的魔鬼,因为你已告诉过我他会把自己变成天使。”<sup>16</sup>

金兹伯格发表的文稿是一个颇有吸引力的证据,证明宗教裁判所审判官引导证词使之符合自己的目的:“我相信天使的幻觉就是魔鬼……因为你已告诉过我……”

加斯帕鲁托不是诡计多端的菲利斯弟兄的对手,随着审判的继续进行,他落入了更深的麻烦。最后结局是他被轻判六个月监禁加上一系列的悔罪补赎;但是在1583年审判另一个本南丹蒂托夫罗·迪·比里(Toffolo di Buri)中,嫌犯声称本南丹蒂也

与“以魔鬼法术吃童肉”<sup>17</sup>的巫师作战,这样他们可以看作是对立的巫术。然而到那个时候,宗教裁判所已经确认该教派的存在,它由统帅着一个准军事组织的“神长”控制,年满二十岁的男女都加入,加入后十到二十年方可离会。

从这些早期审判直到约1620年,再没有本南丹蒂的审判得出任何结论,由于他们与宗教裁判所对手之间的互不理解而出现了奇怪的休战——宗教裁判所当时正全力以赴对付路德派运动的爆发。但是慢慢地出现了新的特征,到该世纪末,人们承认了本南丹蒂,认为他们能够认出巫师并拯救他们所带来的灾难。这几乎确定地表明他们自己也是巫师——当然这是宗教裁判所的观点。

这个过程很缓慢。直到1634年,当阿奎莱亚和康科迪亚(Concordia)的宗教裁判所接到850宗审判和指控的案件之后才第一次提到了拜鬼聚会。<sup>18</sup>但其结果却是突出的:在1610年反对巫术并与当地巫师斗争的人到1640年自己已成了完全成熟的巫师。1634年对一名叫焦瓦尼·西翁(Giovanni Sion)的本南丹蒂的审判中出现了参加一场拜鬼聚会的详细描述,该仪式“在整体框架上与恶魔研究论文中经常出现的仪式对应”<sup>19</sup>。西翁声称自己参与拜鬼聚会的真实性,并强调自己身体力行地参加了仪式,还描述了事前使用的油膏和列出了其他在场的巫师。没有其他比这更清楚的例子说明基克希弗(Kieckhefer)所称的宗教裁判所“将经院思想强加在”民俗文化之上。

1649年对另一个名叫米歇尔·索佩(Michele Soppe)的本南丹蒂的审判就更为详尽与明确。<sup>20</sup>宗教裁判所审判官要求回答他是否与魔王缔约,他直截了当地回答:“是的,先生。”他承认脱

离了上帝而跪拜以驴的形式出现的魔王。在魔王的帮助下,他变成一只猫穿门入户谋杀儿童;他提供了自己怎样用“恶魔技法”<sup>21</sup>吸干了他们的血这种令人毛骨悚然的细节。因此本南丹蒂整个团体由巫师的追捕者转变成了巫师。杰弗雷·伯顿·罗素提出过一个论点,“从来没人提出过更为确定一点的证据,以证明巫术的存在,证明巫术主要是民间信仰与习俗诸因素的产物,证明宗教裁判所的作用不是要创造巫术,而是要把自己对巫术的定义强加在其他人的身上。”<sup>22</sup>就像先前在审问中随意使用体刑‘证明’巫术的真实一样<sup>①</sup>,在本南丹蒂的问题上,于历经半个世纪的过程中它被强加在无数的教派身上。

但是本南丹蒂教派并没有受到欧洲其他地区的巫师所受的不同迫害。审判拖得很久而且不彻底,而判决通常仅限于短期监禁及补赎。西班牙的宗教裁判所审判官开始让罗马感觉到了自己的理性。在米歇尔·索佩案中,枢机主教弗兰塞斯科·巴尔贝里尼(Francesco Barberini)——乌尔班八世的侄子——写信给阿奎莱亚的宗教裁判所审判官:“尊敬的神父,米歇尔·索佩的罪行极为严重,但是除非找到他声称杀死的儿童的尸体,否则不能通过对他施行最严厉的惩罚。”<sup>23</sup>枢机主教接着引用1620年的小册子《*Instructio pro formandus processibus in causis strigum malficiorum et sortilegiorum*》中的话,其中包括了一系列法律要点说明,指出应如何根据萨拉扎·德·弗里亚斯的意见起诉巫师。

---

① 尼古拉·雷米(Nicolas Remy)一案令人感兴趣。执着的宗教裁判所审判官对魔法和巫术如此着迷,以致他希望对其进行一场讨伐。最后,他让自己相信自己就是个巫师,根据自己想像出来的招供而死在火刑柱上。(Reviglio, *L'Inquisizione*, p. 47; 参见 Williams, *Witchcraft*, pp. 255—256)

发行于1655年的该指南坚持必须以医学检验证明巫师所犯罪行的真实性。它对十七世纪意大利产生的广泛影响有助于解释对本南丹蒂的较轻处置,也说明了该世纪下半叶巫术审判急剧下降的原因。

## 谁是巫师?

我们已经了解十五世纪后期宗教裁判所如何参与了确立巫术问题,及其如何在并不存在巫术的地方通过体刑、巧妙的审问和心理压力创造出巫术来。理解宗教裁判所活动的实际影响同样重要,为此可以进一步提出下列两个问题:谁是巫师,以及这种迫害对欧洲社会的影响是什么?

正如理查德·贺斯莱(Richard A. Horsley)指出的一样,“虽然专业巫术史学家意识到了巫术的正式概念是一项综合理论,该理论由原始的异教元素形成,而由于基督教神学和教会的利益使之改变,但是巫术史学家们却不能有效地区分正规的理论和广泛的现实”<sup>24</sup>。广泛的现实是整个欧洲某些阶层的人被普遍地认为是某种“巫士”:蒙特和米德尔福特(Midelfort)提供的社会学分析试图解释巫术现实的这一方面,他们详细论述了这样的论点,即大部分巫术审判的背后有三个范畴:术士,江湖郎中和女巫,案例中掺杂了妒忌或是恼火,这种现象在欧洲一直持续到约1500年。但是由于各地的界定和材料各不相同,研究很难超出这种模糊的说法。贺斯莱自己就奥地利得出以下结论说“为巫术概念作出清晰界定似乎并没有多少通用术语的基础”<sup>25</sup>。

蒙特在分析尤拉(Jura)的巫术社会学问题的一个章节中,对 99 人(女 91,男 8)进行了分析,他们在 1571—1572 年的一片小规模恐慌中于日内瓦被处死。<sup>26</sup>它提供了精确的数字:91 名妇女中,45 名是寡妇,14 名是老处女。更有趣的是 8 名男人及被处死妇女的父亲或丈夫的职业分布为:14 名是劳工,4 名是制钉匠,2 名是渔民,3 名是木匠,2 名泥水匠,以及裁缝、织造工匠、制针匠、仆人、哗叽布匠、锁匠、铁匠和打包工各一名。这充分证实了托马斯的看法,即在英国巫士“通常是穷人和妇女”。<sup>27</sup>蒙特自己的结论是巫术是这些社会阶层的人对自己确实所受到的或想像中的伤害进行报复的魔法手段:“如果我们一开始就强调被控巫士通常是年老寡妇和老处女这个事实,我们就可以提出这样的论点,巫术指控可以理解为主教阶层对不正常妇女的恐惧,这些妇女是那些脱离了丈夫或父亲的男性直接统治的人。这些无助、与人隔绝的妇女成了一群最经常受到巫术指控的人。”<sup>28</sup>

这种社会性恐惧有时会导致妇女的满门灭绝。露易莎·穆拉诺(Luisa Muraro)以安娜·玛利亚·塞尔托拉(Anna Maria Sertora)为例,她于 1675 年被波斯基亚沃(Poschiavo)的宗教裁判所审判并火焚。在那之前近三年,她的母亲已被处决,很可能还有她的表姐——虽然对她判决的记录遗失,但她肯定被审判过。同年即 1673 年,她的一个姑姑被审判而遭流放,她的祖母也于 1630 年因巫术而被火焚。<sup>29</sup>安娜·玛利亚一家的女字辈至少在当地宗教裁判所眼里代表了女巫王朝。

蒙特和米德尔福特都提供了女性巫士的百分比。米德尔福特在其研究德国西南部大规模追捕巫士的行动中列出了被处决的男女巫士:1627 年前的六次追捕中,被处决者 87% 为女性;

1627年后的九次追捕中,记录中的百分比略低为76%。<sup>30</sup>在蒙特更为广泛的统计研究中这些数字得到了证实:他从16种取样中获得的在英国、卡斯提耳、比利时、芬兰、威尼斯、法国和瑞士受审的5402名巫士中,女性的平均百分比是78%。<sup>31</sup>更有意思的是男性巫士通常都是老人残疾者,一般罪犯,女巫的亲戚,或这三个范畴的综合。<sup>32</sup>

把巫术看作是“社会紧张应变仪”这种人类学概念有助于解释巫士聚集于相对贫穷的妇女和处于社会不利地位的男人中这个现象。它也符合把巫术作为地方或家庭问题处理的要求。马威克(Marwick)关于指控者与巫士间的关系几乎总是比巫士与其受害者间的关系更为密切这种论点在中世纪欧洲巫术背景下似乎有其针对性,这与现在原始的大洋洲背景下是相同的。他认识到“有一种发现社会结构紧张点的方式,这就是各种关系的人们之间被认为发生了法术或巫术攻击的频繁程度”<sup>33</sup>。对于社会无法消化的群体如未婚妇女的害怕产生了这种“紧张点”,米德尔福特就指出在三十年战争期间在社会仇恨中首当其冲的就是士兵而不是巫士。<sup>34</sup>

战争时期之后,三十年代,事实上追捕巫士的数量就逐渐下降了。十六世纪欧洲的紧张关系开始减弱时“巫士”就消失了的这个事实表明他们从来就不曾真的存在过。最近由贺斯莱作巫术学术研究的调查其结论是“只有一些而不是许多因巫术受审的人是真正的术士”,“大量巫士是女巫”<sup>35</sup>。指控的全部重量都压在传统的治病者身上诸如女巫和巫婆。贺斯莱继续说:“越来越清楚,广泛的生活与信仰的现实与官方的巫术概念根本不符。巫士追捕中的受害者并不是官方恶魔研究者界定意义上的巫

士,虽然刑罚之下许多受害者相信自己符合巫士追捕者的定义,即与撒旦缔约的夜行巫士。”<sup>36</sup>

许多巫士不过是些社会的下层人,是因恶魔研究中的厌女倾向而受到不公待遇的好争吵或脾气怪异的老年妇女——厌女倾向最早最盛者当数亨利·克莱默(Henry Kramer)。如果不加理睬,农民阶层从来不会产生“巫术狂热”。连续几个世纪以来,处于魔法边缘的女巫和其他民间治病者即使在社会极度紧张状态下与教会也同时并存——这些社会紧张包括如瘟疫、战争、人口失衡等。学术界把巫术狂热看作与世界观的时运有关的解释,或把巫术看作是颠倒地反映了世界的看法都似乎与农民阶层的日常习俗相去甚远,也与当时与之并行存在的学术文化相去甚远。<sup>37</sup>惟一保险的归纳是:巫术是一个极为复杂、变化多端的现象,只有在小范围的地理地区与严格的时间范围内才能真正理解。诺尔曼·科恩(Norman Cohn)在评述蒙特的《法国与瑞士的巫术》(*Witchcraft in France and Switzerland*)一书时说尽管此书有它的优点与学术性,作者“似乎没有意识到整个事情的非同寻常——这非同寻常不仅是以现在的标准衡量的,而以十五世纪前的任何一个世纪的标准也都如此”<sup>38</sup>。

那么宗教裁判所该负什么责任?我们已经看到它在形成和完善巫术概念中的重要作用以及宗教裁判所的程序使十五世纪巫术审判的方向改变的程度。贺斯莱在解释它的影响上更为深入:

随着宗教裁判程序的制度化和世俗及教会官员广泛的巫术审判行为,相信巫术存在的信念被变成了一种高效的社会管理手段。这样农民的巫术信念以一种完全不同几

乎是相反的方式发挥作用——如果说对社会根本没有疗效作用。在社会紧张状态期间,正如欧洲当时正艰难地从一种经济政治制度向另一制度转变之时,通过巫术审判诱使农民们把自己大部分的不适归罪于当地的巫师,并能够摆脱看起来是负担或令人讨厌的社会分子。<sup>39</sup>

为追捕巫士提供程序及大部分人力,在这点上宗教裁判所显然负有大部分责任。但是作为一种缓解社会紧张状态的方式,巫术在中世纪世界观与被认可的近代欧洲的世界观之间绞杀最激烈时刻达到了其顶峰,即 1570 年至 1630 年间。在这点上,宗教裁判所只能负部分责任。

而且在宗教改革之后,追捕巫士不再是天主教会的专利。用休·特雷弗-罗帕的话说,“如果天主教福音传播者发动了这场狂热,那么新教福音传播者则很快复兴并发展了这种狂热”<sup>40</sup>。新教接受了由宗教裁判所精心设计的恶魔崇拜,并在横跨北欧地区传播了它。在没有宗教裁判所的地方如英国也出现了巫士追捕。路德、慈温利和加尔文跟其他十五世纪宗教裁判所审判官一样坚信有拜鬼聚会和夜间飞行。我们不应犯把巧合与必然性等同的错误,但不可否认,欧洲巫术狂热的降温与十八世纪宗教裁判所的衰落正好巧合,这是无可辩驳的事实。



## 第十二章 西班牙宗教裁判所的巅峰 与衰落：1558—1834

随着西班牙势力的增长，西班牙宗教裁判所也迅速扩大。在西西里王国，宗教裁判所在托克马达亲自选定的一个多米尼克会的审判官安东尼奥·拉·佩尼亚(Antonio la Pegna)主持下开始了它的使命。首次西西里的宗教判决仪式(auto de fe)于当年8月18日举行<sup>1</sup>，但是从一开始就有许多对于为获取招供所使用的方法表示不满的怨言，同时对裁判所“密从”也有怨言。<sup>2</sup>不领薪水的督察官员们被迫从没收所得中谋生。1513年8月和9月举行三次宗教判决仪式火焚35人之后，西西里议会提出了强烈抗议。<sup>3</sup>该岛邻近罗马也构成了问题：托克马达的继任者宗教法庭审判长迭哥·德扎(Diego Deza)向费迪南德国王进谏，要求保证西西里宗教裁判所不再受罗马的领导。<sup>4</sup>从1850年西班牙结束统治马耳他开始，教廷命令要求当地的宗教裁判所审判官使节要密切观察西班牙宗教裁判所在西西里的所作所为。<sup>5</sup>任职西西里宗教裁判所审判官被看作将来在西班牙神职等级上提升的踏脚石；许多西西里宗教裁判所审判官——通常有三个，工作地点在帕莱尔莫(Palermo)——后来成为主教，有些成为枢机

主教。

但是,就像在那不勒斯一样,在西西里人们敢于提出抗议。当1516年费迪南德死后,他们起而反对副摄政和宗教裁判所审判官,并派使者向未来皇帝查尔斯五世——当时在弗兰德( Flanders)——要求镇压西西里的宗教裁判所。查尔斯回了一封坚定的信要求“在该领地恢复所说的神圣法庭……”<sup>6</sup>他甚至直接给教皇写信,说圣座不应接受关于西西里宗教裁判所的种种抱怨,但应把它们传达给西班牙的宗教法庭审判长。这种热情导致了1519年到1534年间的17次宗教判决仪式。实际上西西里宗教裁判所的长期历史中活动的最高潮时期是从1527年到1529年——这一时期查尔斯五世洗劫了罗马并向罗马教会提出要求封其为神圣罗马皇帝。

在菲利普二世统治下(1556—1598),西西里宗教裁判所继续正常行使职能,但是规模较小,宗教判决也不那么频繁。从1586年开始,宗教裁判所审判官是路易·德·帕拉莫(Paramo)的路易,他是一个多米尼克修士,也是曾提到过的一部宗教裁判所历史的作者。但是到了17世纪,它只是断断续续地行使职能,囚徒数量很少。在西班牙,宗教裁判所在查尔斯二世统治下(1665—1700)达到其巅峰,出现了马德里的大型宗教判决仪式,而在西西里,宗教裁判所几乎没有活动。西西里宗教裁判所最后于1782年被废除,对它全面活动的认识可以从曼蒂亚(Mantua)所列的审判、宗教判决和1487至1782年宗教裁判所审判官名单中窥见一斑:这一时期,在火刑柱上烧死的有189人,267人被火焚模拟像。<sup>7</sup>这个数字对于伊比利亚半岛之外的各宗教裁判所而言是相当典型的。

西西里宗教裁判所建立后不久,费迪南德试图将其引进萨丁那(Sardinia),并于1505年成功地在康纳利群岛(Canary Islands)——原属塞维利亚管辖——建立了一个常设法庭。<sup>8</sup>许多犹太人脱逃者于1492年逃到康纳利群岛,在一个宗教裁判所鞭长莫及的偏远小岛上建立了自己的新生活。就像宗教裁判所史上经常发生的一样,是1569年帕尔马来了一位非常热情精力充沛的宗教裁判所审判官结束了这种相对的平静。虽然他的工作主要针对的是亵渎神灵和巫术案,但他还是积极搜捕故态复萌的穆斯林和犹太人。但是康纳利的宗教裁判所在迫害英格兰、荷兰和佛兰芒异端分子中也重复了它在大陆的原组织的做法。<sup>9</sup>大部分人为了逃避火刑都愿意对其新教信仰表示悔过,但是有一个名叫乔治·格斯帕(George Gaspar)的人予以拒绝而于1587年在一次宗教判决仪式中被活活烧死。<sup>10</sup>其他人则遭受体刑折磨,船舶被烧毁,使拉·帕尔马监狱的条件成为英格兰人讲述西班牙宗教裁判所时非常臭名昭著的内容。

从长远看更为重要的是把宗教裁判所引进葡萄牙。里斯本居民曾自发追随西班牙宗教裁判所,于1506年处决了两千多犹太人。葡萄牙的约翰二世国王还获准于1536年建立了独立的宗教裁判所,配备了一名宗教裁判所大法官和四名宗教裁判所主法官。1544年受教廷命令暂停工作,但1548年得以恢复,在奥波多(Oporto)、科英布拉(Coimbra)、罗美哥(Lomego)、托玛尔(Tomar)、艾沃纳(Evona)和里斯本都设有法庭。但是当西班牙的菲利普二世于1580年征服葡萄牙时葡萄牙宗教裁判所的情况发生了戏剧性变化。西班牙宗教裁判所是作为一个并行机构建立的,由此带来了奇怪的结果即原来从西班牙出逃的犹太人

现在试图回到这个更加强大、更加富裕的国家——此时在西班牙宗教裁判所正集中注意力对付其他事。<sup>11</sup>而在葡萄牙，新的热情引发了对当时西班牙流亡者来说只在记忆里才有的迫害。

菲利普二世统治期间，墨西哥也于1571年建立了宗教裁判所。与康纳利一样，墨西哥的许多受害者也是外国旅居者、商人和海员；公开鞭笞诸如1567年抓获的约翰·霍金斯爵士及其船员这样的英国海盗在西班牙籍居民中是很普遍的现象。<sup>①</sup>但是墨西哥宗教裁判所继续行使职能，直到十九世纪，它在1808年至1815年的墨西哥独立战争中起了很重要的政治作用。为独立而战的领袖之一米格尔·伊达尔戈(Miguel Hidalgo)就是政治迫害的受害者。他受指控犯有一系列自相矛盾的荒诞罪行——比如既是自然神论者又是无神论者，既是犹太人又是新教教徒——而后被缺席判决无权为自己辩护。1811年他终于被抓，并立刻被处决。<sup>12</sup>另一个革命领袖莫雷罗斯(Morelos)被解除圣职并被控是霍布斯和伏尔泰——当时西班牙宗教裁判所要犯——的追随者。一被解除圣职，他就被交给世俗法庭审判。

1570年在利马建立了法庭，管辖秘鲁及南美大陆其他地区，整个西班牙属的南美洲被置于宗教裁判所的控制之下。随着工作量的增加，1610年又在哥伦比亚的卡塔赫纳(Cartagena)建立了分支法庭，管辖新格拉纳达——它包括哥伦比亚和现在的委内瑞拉。但这两个法庭从来没有像西班牙本土的宗教裁判

---

<sup>①</sup> 霍金斯的船员之一，被称为“英国船队中最不幸的人”的约翰·马丁于1575年3月6日墨西哥城第一次宗教判决仪式中被绞死并火焚。(见Hair, *An Irishman before the Mexican Inquisition*, p. 298)

所那么活跃：西班牙宗教裁判所的真正任务仍然是镇压并控制西班牙及其重要的邻国葡萄牙的犹太人和摩尔人。<sup>13</sup>

群众拒绝宗教裁判所的例子在欧洲很普遍。西西里的例子在附近的那不勒斯也同样发生，并获得更大的成功。在那不勒斯——正如我们已经见过的一样——人民三次起义反对设置宗教裁判所控制他们。同时，除了短暂的狂热时期外，宗教裁判所从来没有成功地进入米兰的公爵领地。同样，菲利普二世统治下把天主教至高无上的权力强加给低地国家的企图也引起了激烈的抗议和反抗宗教裁判所的起义。<sup>①</sup>佛兰德斯的新教势力于1566年要求镇压当地的宗教裁判所，并结束公开宣扬反对异端。<sup>14</sup>

后来，由于奥地利皇帝查尔斯六世与西班牙的菲利普五世之间的个人恩怨，1724年在维也纳建立了完全独立于西班牙之外的新法庭。克莱蒙十一世教皇发布通谕，把西西里的宗教裁判所置于这个新的维也纳最高法庭管辖之下——奥地利宗教裁判所审判官和官员暂时在西西里行使权力。<sup>15</sup>这个有趣的插曲再次突出了西班牙宗教裁判所公开并常常矛盾的政治性质。

所以宗教裁判所在整个西班牙语世界很活跃，并企图把自己强加于其他因非西班牙文化影响形成障碍的国家之上。它起了压制机器、西班牙国王手中的政治工具和基督教世界大危机时天主教信仰的堡垒这三重作用。西班牙宗教裁判所历史的复

---

<sup>①</sup> 中世纪宗教裁判所曾经从1232年至1519年在此地行使职能。见宗教裁判所审判官名单，Fredencq, *Corpus Documentorum*, pp. xxxviii—xlvi. (低地国家是荷兰、比利时和卢森堡的总称——译注)

杂性大部分来自这三种不同作用混杂不清所致。然而应该记住的是在其他地方宗教裁判所从来没有像在伊比利亚半岛这么重要、这么强大。就像卡塔尔派几个世纪都列入中世纪宗教裁判所的黑名单一样,在西班牙的犹太人和摩尔人的存在一直是西班牙宗教裁判所的首要目标。

### 书籍与思想的审查制度

随着宗教裁判所在整个西班牙帝国建立了一套高效率的压制系统,它同时也在西班牙王国四周创造了一片“净土”。这片净土上最有效的武器是文字的审查制度。在西班牙该制度由自己的宗教裁判所在不受罗马禁书目录委员会的影响下实行。类似菲利普二世的王宫牧师阿方索·德·卡斯特罗这样的权威人士坚定地认为西班牙清除了异端归功于成功地禁止了异端文献——这点与法国、意大利和德国南部的情况相反。<sup>16</sup>

《禁书目录》出现之前西班牙就已经实行过大规模焚书。1490年在萨拉曼卡(Salamanca)焚毁了6000多部关于巫术和魔法的书;同年在塞维利亚也烧毁了大量的希伯来文圣经。<sup>17</sup>但是这些都是自发的行动,开头并不要求宗教裁判所处理书籍之事;事实上伊莎贝拉在建立宗教裁判所时还对一类叫 *alcavada* 的书籍减免10%税收。<sup>18</sup>1502年由于开始意识到书籍传播思想的有效性,推行了一项检查许可书籍印刷的新法律。有充分的证据表明当时有人在德国用西班牙语印刷书籍然后非法运入西班牙;因此所有未获许可印刷或进口的书籍都要被焚毁。<sup>19</sup>从1521年开始路德教派的著作被禁,到了1540年代宗教裁判所已有了

“自己粗略的非正式禁书目录”。<sup>20</sup>同一年代,出现了一些其他禁书目录的西班牙版本。

西班牙全面的书籍审查制度开始于1558年的《国事诏书》(*Pragmatic Sanction*),它颁布后一年才出现胡安娜王子(*Infanta Juana*)以缺席的菲利普二世的名义公布的罗马第一份禁书目录。该诏书对书籍的审查和申请准印许可提供了严格的程序。这是一项非常野蛮的法令:手稿在印刷前后都要检查,售书商必须在其书店出示被禁书目。它还规定了对拥有被宗教裁判所定罪的书藉者和未经许可进口书籍者判死刑。这项法令一直是西班牙审书制度的基础,直到十九世纪为止;甚至到了1804年仍然还在坚持要严格执行该法令。<sup>21</sup>

1559年西班牙宣布在颁发读物许可证书上独立自主,宗教裁判所发布了有关选择读物的指南。它对一部分被禁书籍予以许可,但对于一些作者就连其最受推崇的书也不能获得许可证书;在以后的几个世纪里,这类作者包括卢梭、孟德斯鸠、米拉波、狄德罗、达拉姆贝和伏尔泰。<sup>22</sup>给一些学者颁发证书为的是他们可以反驳异端思想,但颁发证书前对申请人的生活、品质及其思想都进行了仔细审查。惟一的一种被认为自动获得出版资格的读物就是宗教裁判所审判官和主教的书籍。略伦特作了以下选书过程的描述:

在西班牙宗教裁判所审判官获得秘密情报,了解申请人的行为表现、对他讨论宗教问题时的态度的普遍看法和他作为基督徒履行责任的尽心程度;即使这些情报对他有利,他仍很难获准阅读尤其是哪怕瞧一眼被禁书籍。如果宗教裁判所审判官的意见持赞许态度,就请申请人提供书

面证据证明他要求这种特权的合理性,说明查阅此类禁书所为何事,他准备读哪种书,及使他从事这种研究的理由。<sup>23</sup>

1559年的禁书书目“在欧洲的异端高潮中出现,所以它针对的是异端著作特别是《圣经》的翻译版本”<sup>24</sup>。这意味着“海港宗教裁判所”(Inquisicion de los Puertos del Mar)活动的增加,它在西班牙各海港忙着仔细搜查外国船只,试图阻止书籍走私。从1566年开始实施船舶检查制度(visitas de navios),宗教裁判所的专员对停靠西班牙港口的船只实行上船检查,搜查违禁文字材料,这开始对商务活动产生了消极影响。波琳·克罗夫特(Pauline Croft)研究了宗教裁判所审判官在塞维利亚港口执行的这部分任务:

虽然塞维利亚的法庭向最高委员会一再表示它无懈可击地彻底搜查了此类文字材料,人们认为英语书在1569年仍在进入西班牙。1576年人们怀疑“路德教”书籍正从巴巴里(Barbary)重新出口进入西班牙,而七年后,一位驻国外的外交人员对宗教裁判所警告说有异端著作从弗兰德斯这个一度是西班牙书籍出版主要中心的地方私运出去。战争期间这种说法流传越来越广;法庭报告说它得到消息在荷兰和西兰(Zealand)印刷的45000部书籍正源源不断渗透进入西班牙,这种传说到1603年仍流行。<sup>25</sup>

正如所预料的一样,这种强烈的活动不时产生了奇怪甚至荒唐的后果。“红狮号”船上的英国人梅塞(Massey)及其两位朋友随船于1575年到达塞维利亚,由于带有题为《快乐宝库》(*The Treasury of Gladness*)的祷告书而被判七年监禁。<sup>26</sup>



积累了三十年审书制度的经验之后,1583年和1584年又进一步颁布了重要的禁书目录。“净土”的完善程度实际上断绝了西班牙与外国思想和影响的联系。这些目录上又增加了葡萄牙语、德语和弗雷芒语的书藉。组织机构也是令人难以置信的:一名总校对员负责把印刷成书的内容与手稿核对,各省派有代表执行同一任务。哪怕是只有几行字的最小的册子也按著名的异端著作一样接受仔细的检查,一旦通过对其不利的裁决,大量的书藉即被焚毁。有一种确定的说法:据说西梅内斯枢机主教(Cardinal Ximénez)在迫使格拉纳达的摩尔人改宗的运动中烧毁了一百多万部书。<sup>27</sup>托克马达亲自参加了在萨拉曼卡的圣斯蒂芬修道院举行的焚书仪式,类似的仪式一直持续到了十六世纪。书店和私人图书馆里的禁书被清除,其热情远远超过罗马禁书目录的工作。该世纪末由于这种搜查的工作加强,宗教裁判所的人力也增加了;不断的罚款和税收使出书和卖书的费用急剧上涨。印刷业受到可能灭绝的威胁,而“西班牙的博学者怯于写作”。<sup>28</sup>

亨利·理列举了后来的一个世纪里发生的一个令人吃惊的佚事,用以说明一个宗教裁判所的全面彻底性。1794年费城出版了一本书,同年10月24日一道禁令传到墨西哥。四个月后,于1795年2月15日,一名叫费利西亚诺·梅嫩西斯·依·雷洪神父(Father Feliciano Menenses y Rejon)的教士在尤卡万(Yucaván)签发了一份证书,证明他已向他的委员会宣读了该禁令。理用一种非常合理的讽刺口吻评论说他已经警告“他的由印第安人和混血人组成的小委员会不要读这本危险的书”,并把随后拥有的任何一个版本上交。<sup>29</sup>西方世界最有效率的机构之一

的整部机器连续几个世纪全力以赴执行这个巨大的任务,所涉及的工作几乎是令人难以置信的:最后的一个例子是,一个宗教裁判所审判官单枪匹马连续四个月每天八小时对一个私人图书馆执行清除任务。<sup>30</sup>

一系列禁书目录提出了各种不同的分类系统。例如,从1558年至1612年各种著作分为拉丁语系和本族语两类。拉丁语系目录中被禁作者包括薄伽丘和拉伯雷,还有被视为异端的作品如坦黛尔(Tyndale)、拉提梅(Latimer)、慈温利(Zwingli)、胡斯(Hus)、阿贝拉尔(Abelard)、但丁的《论帝制》、托马斯·克兰梅(Thomas Cranmer)、马基雅弗里的《演讲集》(*Discourses*)、莫尔的《乌托邦》以及波莱枢机主教(Cardinal Pole)的著作。西班牙文著作包括翻译版本的奥维(Ovid)作品《爱的艺术》(*Art of Love*)和马基雅弗里的作品。1612年的禁书目录重新分类,把禁书分为三个范畴:所有作品被禁的作者;按作者分类的单行本;不明作者的作品。所有禁书的书目编印成一部浩繁巨著,称《禁止与删除书籍目录》(*Index librorum prohibitorum et expurgatorum*)。以下为其中部分例子:第一个范畴中包括伊拉斯谟、拉伯雷、萨伏瓦罗拉和马基雅弗里;第二个范畴有但丁的《论帝制》,还有应予删除的《神曲》中的三段文字,《十日谈》和阿里奥斯托的《疯狂的奥兰多》。<sup>31</sup>

禁书目录中不断增加书目,但是没有一部被取消。这种滚雪球的效果使得禁书目录越来越大,1632年和1640年大版本超过前面的所有版本。培根的作品被加入了第一个范畴,彼得拉克的作品必须删除——这说明了这样一个事实,即新禁书目不仅限于当代,而且可以上溯历史上的文学。阿普列

乌斯的《金驴》被禁,但是开普勒和泰乔·布拉赫(Tycho Brahe)的作品经轻微裁剪允许出版。1640年禁书目录中最有意思的轶事是从塞万提斯《堂吉珂德》中删除了一个句子。这显然是无关痛痒的句子,取自第二部分第三十二章:“粗心大意的慈善之举既无好处也无价值”。<sup>①</sup>用理的话说,虽然这种剪裁“可以从宗教裁判所对神秘主义发动的战争中找到解释”,<sup>32</sup>但是从一本几乎有一千个印页的小说中裁去14个单词这有点近乎吹毛求疵精神不正常。它表明有潜在危险的文学到1640年已被禁或被删除的程度,因为如果不是这样,根本没有时间作这么小的改动。但是《堂吉珂德》的存在同时也证明了即使在宗教裁判所施加的审查制度的严格条件下还能写出伟大的文学作品。

在防止外国书籍流传上,西班牙的禁书目录更为成功。1805年的补遗中禁止了蒲伯、斯特恩的作品,亚当·斯密的《国家财富》,以及伯克的《法国革命感想录》。<sup>33</sup>如果这些书名与前面提到的法国启蒙作家加在一起,很清楚可以看出宗教裁判所是怎样影响了西班牙的知识生活。产生十六、十七世纪西班牙文化的力量得益于其内部,而正是这种缺乏新鲜动力使所谓的黄金时代寿终正寝。审书制度在其他国家也存在,但是“没有一个地方在向人们施加正统教义中像这个国家一样高效、彻底,由一个国际规模的机构竭尽全力投身于这个任务。”<sup>34</sup>

---

① “Las obras de charidad que se hazen flaxamente, no tienen merito ni valen nada.”

## 预防性迫害

宗教裁判所保持“净土”上一个辅助武器是对外国人的人身迫害。在西班牙沿海的所有港口同时也在一部分江河港口实行这种做法。在安达卢西亚(Andalucia)专职的委员或称 *comisarios* 的人员监视当地的外国侨民和来访的海员,为此他们接受宗教裁判所付给的费用,经常还有退職金。这些专员得到裁判所“密从”和翻译的协助,每四个月塞维利亚的宗教裁判所审判官来看望他们,检查他们的工作。<sup>35</sup>英格兰人群体当时分为永久居民——通常娶西班牙女子为妻——来访的海员,和正在积累与当地商人交往的经验待以后回英国工作的年轻人。但这种情况由于逃避伊莉莎白一世同样凶残的迫害的英格兰和爱尔兰天主教徒难民的到来而变得复杂了;他们经常为宗教裁判所充当翻译,所以处于理想的地位,可以“肆无忌惮地对自己的同胞进行私仇报复。”<sup>36</sup>

1575年,亨利·科巴姆爵士(Sir Henry Cobham)作为使节被派往菲利普二世处,寻求改善英国商人的处境,特别是涉及他们被宗教裁判所没收的财产。<sup>37</sup>次年他与西班牙国王达成一项协议,解除强制来访海员上教堂的规定,并且只要他们不公开冒犯法庭,必须为他们提供保护使其不受宗教裁判所迫害。但是虐待英国人的事仍在继续,亨利爵士的进一步抗议也没用,因为此时国王对宗教裁判所已无管辖权力。

承受被宗教裁判所逮捕全部后果的英国人很少。1558年至1585年期间只有33人被西班牙最大港口塞维利亚的法庭审

判。从科巴姆协议之时开始,这个数字就下降了:似乎是宗教裁判所本身夸大其词及西班牙无敌舰队企图入侵英国之时英国作者恶毒的反西班牙宣传使该数字膨胀了。战争爆发,该数字又再度上升,但是1585年到1604年期间塞维利亚宗教裁判所仍然只监禁了57个英国人。这些案子中大部分都是因为来访海员对宗教裁判所“不恭不敬”的小事。侨民们为避免与宗教裁判所打交道都学会了遵守必要的规则,但是还有许多人陷入其中,如1585年在桑·卢卡(San Lucar)的海员,“当要求他亲吻圣婴耶稣塑像时,他亲吻过程中玩谑地说这跟吻墙壁一样没什么意义”。<sup>38</sup>

船员们经常发现自己陷入麻烦,莫名其妙地犯了自己想都没想到过的罪:“伊曼纽尔·伊德”号全体船员被监禁,就因为船经过正在举行圣礼的地方,在甲板上干活的木匠没有脱帽。<sup>39</sup>专员上船查明他们是否行新教的圣礼,显而易见,他们都行了新教圣礼,因为对他们来说这是必须做的事。随之书籍被没收,船员被逮捕。1574年停泊在波多·德·桑塔·玛利亚港(Puerto de Santa Maria)的“伊莉莎白”号船的厨师亨利·戈特桑(Henry Gottersum)因承认自己是信仰坚定的新教教徒而被活活烧死。但是被判有罪的英国人以苦役服刑更为普遍。波琳·克罗夫特评论说:“刑期有时是终身的,但是尽管有伊莉莎白的宣传和普遍的想法,其实以火焚处死的仍极为罕见。据记录十六世纪在塞维利亚曾有6个英国人被释放……”<sup>40</sup>她指出是由于宗教裁判所的保密性、对宗教裁判所的广泛恐惧和宗教裁判所“密从”的无所不在才产生了大量囚犯被火焚和监禁的传说。

十七世纪,逮捕英国人的数量下降——特别是颁布法令规

定由宗教裁判所而不是被检船舶自己承担搜查费用之后。宗教裁判所清书焚书时的凶恶是孤立这个国家更为有效的方法,没有招致外交抗议的危险。宣传歪曲了真相,然而这些控制手段和由此产生的传说都成了宗教裁判所在保持“净土”中武器的一部分。

### 迫害共济会

十六世纪,与外国异教徒之战的对象是路德教,任何宣扬类似异端教义的教派很快就被消灭。后来的对手包括詹森派信徒,尤其是耶稣会的敌手;即使在耶稣会因反对查尔斯三世于1767年被赶出西班牙之后宗教裁判所仍继续迫害詹森派。<sup>41</sup>源自启蒙运动影响下的法国的思想被无情地消灭了。

当1730年代共济会开始迅速扩大、在整个欧洲建立了新的分会时,它在天主教教会内部引起了恐慌,其程度几乎与几个世纪前卡塔尔派产生的恐慌相等。1738年4月28日,克莱蒙十二世在罗马颁布反共济会的法令,由宗教裁判所审判官彼特·洛莫拉提乌斯(Peter Romolatus)发表。它的全名是“谴责共济会,依据事实处以绝罚,除非死亡其赦免权只保留给教皇”。<sup>①</sup>在该法令里共济会成员被描写成一伙“像贼一样破门入户,像狐狸一样试图把葡萄园连根拔除”的人<sup>42</sup>,使用的几乎都是《圣经》的语

---

<sup>①</sup> 原文如下:“*The Condemnation of the Society or Conventicles De Liberi Murtori, or of the Freemasons, under the penalty of ipso facto Excommunication, the Absolution of which is reserved to the Pope alone, except at the point of death.*”——译注

言,其意义表明他们代表着一种对天主教教会霸权的严重威胁。法令继续说:

余等进而颁令,各大主教、各高级教士及各地教区主教,无论其国家、地位、条件、教阶、身份或名望,应与普遍受托的异端堕落之宗教裁判官一起,对严重犯有异端嫌疑的同色人等严惩不怠,予以起诉、审问、羁押及强制。<sup>43</sup>

以中世纪教会语言表达的这个法令立刻见效:罗马分会干事于1737年8月20日主持了该分会的最后一次会议后,即被宗教裁判所监禁,其罪名是“对他人构成威胁”;<sup>44</sup>在佛罗伦萨,一位名叫克鲁代利(Crudeli)的人被宗教裁判所逮捕、囚禁并用刑,对他的指控是为共济会分会提供场所。<sup>45</sup>西班牙宗教裁判所紧步后尘,对西班牙和葡萄牙的共济会加强了警惕。1742年一名叫詹姆斯·穆顿(James Mouton)的法国共济会成员和一名瑞士裔英国人约翰·库斯托斯(John Coustos)在里斯本被捕。宗教裁判所在其相对不太活跃的时期极尽所能对付这个新的敌人。当1751年颁布新的教皇通谕补充克莱蒙法令的规定时,一名叫彼特·托鲁比亚(Peter Torrubia)的西班牙宗教裁判所审判官巧妙地讨好共济会。当年他就获准入会,留会之久使他完全熟悉了共济会礼仪及该分会资助人的名字。“由于不能以任何不法行为来指控他们,他没用任何借口就点名惩罚97个分会的成员;他自己既是起诉者,又是证人,又是法官,所有人都被送上刑架受尽折磨。”<sup>46</sup>

指控共济会最大的罪名是因其是一个秘密会团,因而有“玄教异端”嫌疑。<sup>47</sup>这个似是而非的指控出自一个所有组织中最为

秘密、简直就是‘玄教性质的机构，<sup>①</sup>它的出现迟于以下条款规定，即“在已被定罪的事宜上，保密誓词因已被定罪而变得无效，失去其应承担的义务”<sup>48</sup>。对共济会的迫害反映了西班牙社会内部深深的恐惧和变化不定，而不是共济会真的构成什么危险。

最知名的共济会囚徒是以上提到的约翰·库斯托斯，1746年他在伦敦发表了《为了共济会，为了拒绝皈依罗马天主教，约翰·库斯托斯受里斯本宗教裁判所折磨》(*Sufferings of John Coustos, for Free-Masonry, and for his refusal to turn Roman Catholic, under the Inquisition at Lisbon*)一文。他的讲述充满仇恨宗教裁判所的色彩，鉴于与他所描述的那样受迫害的共济会成员数量极少，他的讲述也许有点夸张，但由于它对如此晚期的宗教审判的程序细节描写而显得颇为吸引人。库斯托斯生于伯恩(Berne)，但是入英国籍，在伦敦住了二十二年后去葡萄牙做钻石切割工。1742年他到了里斯本，此时正是克莱蒙法令颁布之后迫害共济会的高潮时期，他讲述了起先他的信件怎样受到检查。然后宗教裁判所决定“抓住在里斯本的共济会头领之一”<sup>49</sup>，于是已经成为分会首领的库斯托斯与他的朋友亚历山大·詹姆斯·穆顿被选中。穆顿先被捕，然后库斯托斯本人也于1743年3月5日夜里在一家咖啡馆被捕。他非常精练地评论说：“葡萄牙人，还有许多外国人对里斯本夜间常发生的恶劣事件，尤其对发生在单身出外的人身上的恶性事件非常害怕，因此

---

<sup>①</sup> 饶有趣味的是，一个当时宗教裁判所的卫道士精确地辩称“玄教道路要求有一个玄教宗教裁判所”。(Gian'Antonio Bianchi di Lucca, *Della Potesta e della Chiesa, Trattati due contro le nuove opinioni di Pietro Giannone*, Roma: Nella Stamperia di Pallade, 1745, vol. I, p. 300)



夜里较迟时间这座城里的街上可见到的人很少。”

他被搜身，然后关在监号里几天——在此期间他胡子被刮，头发也被剃光。他光着头被带到庭长和四个宗教裁判所审判官面前进行初审，要他提供诸如姓名、出生地、宗教和职业之类。然后审问暂停三天，这种不厌其烦的诬辱程序仍在继续。再次被传上法庭时，他们问库斯托斯是否已扪心自省，发现自己过去曾犯过触犯神圣法庭的罪行。当明白自己是被指控为共济会成员时，他阐述了教会兄弟关系的简短历史。接着宗教裁判所审判官的狡诈就暴露无遗，他们表明“他们坚定地认为共济会不可能是以我们先前所肯定的教义为基础建立起来的；如果共济会这个团体真像我所自命的那样具有美德，就不会存在隐瞒其秘密这样的事，而且还如此卖力”。

他被正式指控为共济会成员，“该教派是渎神和其他许多滔天大罪的可怕混合体”，而且该教派还扬言共济会本身即为善，“有鉴于此，本宗教裁判所检查官要求对上述囚犯以最严厉的手段予以法办，为此希望法庭能倾尽权力，甚至施之以刑，以获得他的招认……”他被关在窄小囚室里六个星期后进行公开审判，主持者是葡萄牙宗教裁判所审判长枢机主教达·库尼亚(Cardinal da Cunha)。当他再次拒绝承认对他指控有理，法庭对他威胁要使用体刑：

我立刻被带到建成方形塔状的刑讯室，这里除了两支蜡烛之外没有其他光线；为了防止其他囚犯听到可怜的受害者可怕的喊叫和令人震惊的呻吟，门上用一种被单填塞隔音。

库斯托斯上了刑架，直到身体被绑部位流出血来。接着他

又被关进牢房六个星期，然后上倒吊刑。又过两个月他再次被带到刑讯室承受一种新的体刑：

执刑人用粗铁链绕我的身体两圈，铁链跨过我的肚皮，最后系在手腕上。接着他们将我仰面置于一块厚木板上，两头各有一个滑轮，一根绳子穿过滑轮，钩住手腕上铁链的两端。执刑者用一个滚轮拉紧绳子，随着绳子越拉越紧，它压迫或擦伤我的肚子。这次他们把我折磨得直至手腕和肩膀脱臼。

这次第三轮用刑之后，终于结束了刑罚，他的伤口由监狱医生给予包扎。

从他的讲述中可以生动地看出持续的诬辱和等待过程。不知又过了多少时间，于1744年6月20日星期六，库斯托斯被命令参加第二天举行的宗教判决仪式。他身穿红色条纹的黄袍，由宗教裁判所“密从”左右陪同，跟着多米尼克修士游行经过里斯本街头。他被判四年苦役监禁，他觉得这使他大大松了一口气：他与其同伴们“觉得自己是地球上最幸福的人”——他们的这种解脱感完全可以理解，这可以与皮尼亚塔到达那不勒斯边界时的高兴心情相比。他继续说：

在宗教裁判所的监狱漫长悲惨的日子里，我被剥夺与我的朋友相见的权利，在此之后我终于有了对他们说话的自由；现在我能呼吸空旷的空气，无论何时思考我命运的不确定性时，我都为解脱了笼罩在我精神上可怕的恐惧而感到满足；这一切合在一起使我的苦役劳作变得可以容易忍受得多了。

这里强调了一点，即最为折磨宗教裁判所囚徒的是恐惧和

捉摸不定。心理上的折磨远远超过体刑工具的效果——这足以令现代读者感到震惊。

最糟糕的时候已经过去。他现在可以贿赂狱卒,避免每天的苦役——挑水到其他监狱。英国在里斯本的使节扯动了外交这根绳,他向葡萄牙国王上书要求释放库斯托斯。1744年10月底,他未服完刑期就被提前释放。由于害怕该决定被推翻,他来不及等到获准,匆忙跳上停泊在里斯本的一艘荷兰船,逃回英国。他终于逃脱了他蔑视地称为“那群穷凶极恶的修士”。

但是对共济会的迫害仍在继续。库斯托斯被囚后的数年间,对共济会的恐惧加剧了,共济会甚至与摩尼教或二元论教派等同对待——卡塔尔派在久远的年代之后的再次重复。1752年出版了一份小册子,题为《摩尼教亦名共济会的大事年表》(*Verdadera cronologia de los Maniqueos que aun existen con el nombre de Franc-masones*)。<sup>50</sup>不久之后,这种偏执狂甚至导致出现了一种看法,认为共济会在支持法国革命。按当时一位西班牙历史学家的说法,略伦特是共济会成员,他出版批评西班牙宗教裁判所的历史著作,其动机值得怀疑:<sup>51</sup>反对他的情绪非常强烈,因为人们认为取消宗教裁判所是共济会使西班牙脱离天主教的阴谋的一部分。在这个阴谋中,取消神圣法庭是第一步。

### 废止西班牙宗教裁判所

法国革命标志着西班牙宗教裁判所未日的开始。到菲利普五世统治末期,它已经“在财富和数量上都在大踏步走向没落”<sup>52</sup>。尽管有书籍审查制度,启蒙运动的思想还是渗透进来:

查尔斯三世的内阁部长,阿兰达(Aranda)的伯爵受到自由哲学的强烈影响——这在早几个世纪是不可思议的立场。经济飞速发展迫使社会和政治生活发生变化。所以当姆拉特(Murat)1808年夺取西班牙、拥立约瑟夫·波拿巴登上西班牙王位时,废止宗教裁判所是预料中的必然结果。

由于保守势力抵制这个行动,它并不是那么迅速也不是那么容易的。1808年12月拿破仑到达西班牙时他正式取消了宗教裁判所,但是它仍然偶尔继续发挥作用。长期的一系列议会辩论考虑到了宗教裁判所的未来,我们必须在这种革命背景下来理解存在着使西班牙脱离天主教的阴谋这种担心。1820年的几个事件反映了这种变幻莫测:宗教裁判所的建筑被巴塞罗那人和马诺卡人洗劫之后,它再度被取消;接着又废止了这个取消命令,“个别法庭继续行使职权,不过只是摆摆样子”<sup>53</sup>。议会辩论持续多年,宗教裁判所在这种“悬而未决的状态中”<sup>54</sup>渐渐消亡。

正是在这种背景下,略伦特作为历史学家的活动变得可以理解了:1789年至1791年他曾任过宗教裁判所的干事,当拿破仑1808年意欲废止它时,略伦特获取了该法庭的档案。他毁掉其中许多材料,带着其余档案逃到巴黎。所以自由主义者没有轻易可以攻击的目标,他们不能轻易甩掉历经三个世纪被压制的桎梏——虽然早在1813年国会就投票决定宗教裁判所与新宪法不相容。真正的问题——先前宗教裁判所效率的遗留问题——“是在议会里的改革者身上存在着一种复杂的自卑心态”<sup>55</sup>。

这点最后终于被克服了。辩论重新恢复,它导致了1834年

6月15日最终确定压制西班牙宗教裁判所。最后的一次处决异端案发生于1826年，一位名叫卡耶塔诺·里波尔(Cayetano Ripoll)的学校校长因是不肯改悔的自然神论者而被绞死。然而，从某种意义上说，西班牙的宗教裁判所真正的末日是1869年6月6日，这天宗教宽容的原则成为了西班牙宪法的一部分。

这是一个从一开始就是意在为西班牙的纯洁而战的政治武器并与它认为是西班牙国家的敌人而斗争至最后时刻的复杂机构的末日。所以与其先前的中世纪意大利和法国宗教裁判所相比，它较少涉及宗教教义。亨利·凯曼(Henry Kamen)得出结论说：“只有当把西班牙宗教裁判所与综合的历史因素联系在一起考虑时，它的偏狭才有意义，而宗教问题并不总是这些历史因素中最为突出或关系最为密切的问题。”<sup>56</sup>

## 第十三章 二十世纪的宗教裁判所 和禁书目录

对于天主教会来说,二十世纪的开端伴随着出现了保守派对现代主义的强烈反抗,这为一直处于衰败过程中的机构提供了新的动力。这种反抗的煽动者之一是梅里·德利·巴利枢机主教(Cardinal Merry del Val),他是宗教裁判所现代总干事中最具影响者——总干事这个职位与原来的宗教法庭审判长相等。

拉斐尔·梅里·德利·巴利的母亲是英国人,父亲是西班牙驻伦敦公使馆的秘书,后来成为驻罗马大使。他于1865年生于伦敦,在德汉姆(Durham)耶稣会的犹梭学院和罗马的格里高里大学学习,在威斯敏斯特天主教教区获牧师职。以哲学与神学博士学位毕业并于1888年获牧师职后他开始从事其家族传统的外交生涯。作为西班牙大使的儿子,他在罗马黑衣贵族——即通过教会获得贵族称号的家庭——的宫廷中颇受欢迎。他母亲虽然是英国人,但她完全支持大部分成员属于十六、十七世纪大教廷家族后裔的极端保守社会。据说她曾经拒绝让她主持慈善茶会的要求,其理由是“我不能在茶会上主持,因为如果白衣世界的贵妇人出现,我不可能为她奉上一杯茶”<sup>1</sup>。梅里·德利·巴

利的教养背景其效果现在只能靠想像得知。早在 1898 年,当他 33 岁时,他就被指派为禁书目录委员会的顾问。

1903 年底护十世当选教皇中他起了协助作用。此后不久他成了神圣法庭委员会的成员,几乎完全左右着教皇。1910 年阻止美国前总统西奥多·罗斯福获准觐见一事他起了作用,当历史学家路易·迪歇纳(Louis Duchesne)因其《教会史》被禁要求觐见时他也予以阻挠。他是势力强大的保守枢机主教游说团成员,该团包括了六位梵蒂冈内部关键职权者和耶稣会会长——“黑衣教皇”路德维科·马丁(Ludovico Martin)神父。他们精心策划要把利奥十三世(具有讽刺意味的是,利奥是路易·迪歇纳的庇护人)建立的一个福音团契会变成为他们自己的利益服务的具有战斗力的传声筒。该会于 1905 年声称圣经各书皆应以绝对史书来对待,一年后他们又坚持《旧约》首五卷具有摩西法的权威;1907 年他们宣布圣约翰为第四卷《新约》福音书的作者。<sup>2</sup> 在本尼狄克十五世统治时期(1914—1922),经过长期成功的外交生涯和国务秘书任职后,梅里·德利·巴利被提名为神圣法庭最高委员会总干事。

在某种意义上,他作为宗教裁判所总干事的代表作是他于 1929 年为 1930 年版的《禁书目录》所写的前言,1945 年和 1948 年最后两个再版目录里重印了这个前言。他彻头彻尾的保守主义使他显得与已往最执着热情的宗教裁判所审判官相同;如果梅里·德利·巴利早几个世纪出生,很可能他的热情会使他与其血腥的各位前任的行为不相上下。然而他的激烈和对现代的自由主义世界的仇恨仅限于言辞方面。似乎正是由于梅里·德利·巴利的压力,宗教裁判所才于 1917 年恢复了禁书目录的工作。

这份禁书目录的前言以庄重的语言开头：

历经数百年，神圣教会承受巨大的迫害，渐渐使英雄辈出，他们用自己的鲜血确保了基督教的信仰；但是今天地狱对它发起了多倍可怕的进攻，这些进攻狡猾多端，枯燥无味，又为害不浅：这就是罪恶的印刷出版业。没有比这更大的危险威胁着信仰与道德的完美无缺，所以神圣教会将不停地告诫基督信徒，令他们能以觉察。<sup>3</sup>

梅里·德利·巴利从《使徒行传》的第十九章到历任教皇对禁书目录的起源与发展作出的贡献简要回顾了审书制度的历史，接着他以令人叹服的精密细致证明这种做法的正确性：

教会系上帝这个永无谬误的主宰和众信徒当然的导师所建，因此它拥有一切必须的权力，它别无选择惟此为己任：即它有责任因而也有至高无上的权力阻止谬误与堕落——无论其如何伪装——使之不致传染耶稣基督的羊群。

也不能说禁止污秽书籍就是侵害自由，是对真理之光开战，也不能说禁书目录是对文学和科学进步的永久伤害。

首先显而易见的是没有人能够比天主教会更有效地坚持造物主赋予人以自由，更没有人像天主教会那样保卫上帝的这个礼物，使其免遭那些试图否定或是削弱它的人的残害。只有那些被自由主义<sup>①</sup>名义下的那种瘟疫所传染的

---

<sup>①</sup> 这种谩骂是相互的，完全不是教会的杜撰。参见米尔(Mill)在《自由论》(*Essay on Liberty*)中关于宗教迫害的观点。ed. Mary Warnock, Cleveland and New York: Meridian, 1965, pp. 154—155.



人才会从这个合法权利对放荡施加的限制中看到对自己自由选择造成的伤害：似乎人总有权利随心所欲，因为他是自己行为的主人。<sup>4</sup>

作者已经认准了他的主要敌人：自由主义。他以同样贵族式的蔑视继续解释禁书的功能是教会教牧关怀之一部分——同时暗示被当时宗教保守派描述为“色情”的作品实际上就是指类似《包法利夫人》和左拉的小说这些作品。

从它使人们洞察二十世纪宗教裁判所审判官的思维方式这点上说，这篇前言确实诱人。梅里·德利·巴利雄辩地作出结论：

漠视宗教的和不道德的书有时以迷人的风格写成，常常论述一些奉承肉欲激情或是吹捧精神自傲的论点，其目的总是要通过精心设计的花言巧语和各种各样的强词夺理使自己在不存戒心的读者心里和思想上生根；所以教会作为谨慎的母亲，以其及时的禁止忠告信徒，使他们不会轻易地向毒酒杯凑上自己的嘴唇，这是理所当然的。圣廷禁止人们阅读一些书籍不是出于害怕光明，而是出自上帝用以点燃光明的极大热情，同时也是出自不堪容忍灵魂迷失的极大热情——教诲人们同样的经验，即偏离原始正义落入堕落的人有强烈的罪恶倾向，因而极需保护和防卫。<sup>5</sup>

显然，梅里·德利·巴利枢机主教相信自己理所当然会提供这种保护。这篇出色的前言落款为“作于神圣法庭宅邸，耶稣圣心之节日，1929年6月7日”，由梅里·德利·巴利以“神圣法庭的最高神圣委员会总干事”身份署名。<sup>6</sup>这不是一份中世纪的文件，而是一份持续有效到1966年为止的文件。

为了对这些二十世纪禁书目录的内容有一个准确的了解，

我们把 1945 年书目中的 4000 多部作品分成六个范畴。这里并没有把所有作品一一列出,而只是列出有普遍兴趣,特别是说英语的读者感兴趣的作品。这些书选自英语、法语、意大利语、拉丁语、德语、希腊语、阿拉伯语、希伯来语、西班牙语和荷兰语的作品;1936 年焦尼·卡萨蒂(Giovanni Casati)作了一次统计分析,以下结果涉及被禁书目的国籍:法国 692 部,意大利 655 部,德国(包括奥地利和波希米亚作者)483 部,英国 143 部,西班牙 109 部,还有 24 个其他国籍的和 552 部未署名著作。<sup>7</sup> 这些数字使人们对其内容有较好的基本了解;所提供的例子使这些内容更处于人们关注的中心:<sup>①</sup>

1. 关于宗教问题的英语书。六十部,大部分为有争议之作,经常是公开抨击天主教会书,然而其中也包括了部分支持天主教的书名。典型的例子是《地狱的性质与地位探讨》(*An enquiry into the Nature and Place of Hell*)(1743)。

2. 关于宗教裁判所的书籍。只有五部学术著作列入书目,其中有略伦特的《历史》(*Histoire*)。

3. 完全被禁的作者。该书目代表了令人关注的现代思想发展史,它们被认为对教会构成了威胁:波耳(1698)、布鲁诺(1600)、克罗切(1934)、仲马(1863)、秦梯利(Gentile)、格罗提乌斯(1757)、霍布斯(1649)、休谟(1761)、亨利·莫尔(1696)、蒲鲁东(1852)、伏尔泰、左拉(1894)。

4. 其他哲学著作。对个别书目的一般攻击经过进一步处

---

<sup>①</sup> 括号内的日期是原禁书目录所给的日期,不一定是出版日期。书名与禁书目录中所列相同。

理,变成了对几乎可以代表西方哲学史的单行本著作的禁止:伯格森的《创造进化论》(*Creative Evolution*)(1914),伯克利的《阿尔西弗郎:即,一个小小哲学家》(*Alciphron*)(未注明日期)、孔德的《实证哲学教程》(*Cours de Philosophie Positive*)(1864)、卡德沃斯的著作(1739)、笛卡尔的《忏悔录》(*Meditations*)和其他著作(1663:有待修改)、罗伯特·佛拉德的著作(1625)、康德的《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)(1827)、洛克的《人类理解力论》(*Essay Concerning Human Understanding*)(1734)、马勒博郎奇的七部著作(未注明日期)、米勒的《政治经济学原理》(*Principles of Political Economy*)(1856)、卢梭的《社会契约论》(*Du Contract Social*)(1766,以及其他四部著作)、斯宾诺莎《神学政治论》(*Tractatus Theologico-politicus*)及其遗作(1690)。

5. 其他引人关注的英语著作:艾迪生的《意大利各地区评述》(*Remarks on Several Parts of Italy*)(1729),托马斯·布朗的《一个医生的宗教信仰》(*Religio Medici*)(未注明日期),伊拉斯谟·达尔文的“*Zoonomia*”,即《有机生命原理》(1817),笛福的《魔鬼史》(未注明日期),吉本的《罗马帝国衰亡史》(1783),哥尔斯密的《简明英格兰史》(1823:待修改),马维尔的《英格兰教皇制与专横统治的发展记述》(1730),斯特恩的《感伤旅行》(未注明日期)。

6. 其他普遍关注的著作:大阿尔伯特的《论巫女》(*De Secretis Mulierum*)(1604),加布列·邓南遮的戏剧与散文(1911),狄德罗的《百科全书》(1804),福楼拜的《包法利夫人》和《萨郎波》(1864),蒙田的《散文集》(1676),乔治·桑的长篇小说

(1840).斯汤达的长短篇小说(1828;1864)。

以上禁书范例充分说明了禁书目录的工作,并表明它如何与时俱进地追随着最新版本——目录中包括了福楼拜、邓南遮、左拉、本尼迪特·克罗切和亨利·伯格森。值得强调的是书目内容通常被人们所夸张:从总体上说,它关注的是——如上述题目所表明的一样——那些明确反驳天主教教义内容的书籍,而不是色情或文学,除非这类书由于反面宣传而引起宗教裁判所的警觉。

从禁书目录再度成为宗教裁判所职能的一部分之时起,它又成了最重要的任务之一。从1908年开始,庇护十世从该组织的正式名称中去掉了“宗教裁判所”这个词——也许是在梅里·德利·巴利的怂恿之下——该委员会干脆就叫神圣法庭(从十六世纪开始沿用的另一个称呼)<sup>①</sup>,这点我们在1929年禁书目录前言的署名中已经见到。从1908年开始,教皇本人以总审判长的身份主持神圣法庭,日常事务则由枢机主教处理,他们构成了该法庭的常任成员。

最新的变化发生于二十世纪六十年代保罗六世教皇统治时期。1965年他重组了神圣法庭委员会,改名为“信仰教义神圣委员会”,<sup>②</sup>至今仍沿用该名称。这个经改组的宗教裁判所称职地处理直接或间接涉及天主教教义或威胁正统教条的所有事宜。第二年,这个新命名但其实质依旧的组织的总干事阿尔弗雷多·奥塔维亚诺枢机主教(Cardinal Alfredo Ottaviano)于六月

---

① 有些书上称当时改名为圣职部。——译注

② 有些书上称当时改名为传信部。——译注

负责正式禁止使用禁书目录。然而禁书目录一直有两个方面引人注目：一方面，它负责禁止引起其注意的已出版书籍；另一方面，它负责修改及补充在出版前提交审查的天主教作者著作。后一职能至今仍保留作为天主教会的权利，以调整神职人员和信众的用书。近几年在争议过程中还提供了一些例子，它们涉及诸如牧师的禁欲、离婚与流产和久辩未决的神学问题等。

最近的一件观念延续的有趣事例——与十八世纪迫害共济会有关——其部分起因是意大利 P2 分会活动引发的政治与财政丑闻，该分会威胁说要破坏深深卷入其中的梵蒂冈形象。同时一直都有关于对共济会高级主教和天主教共济会成员放松限制的谣传。1981 年 2 月 17 日，“信仰教义神圣委员会”发布了明确反对共济会的宣言，坚持涉及共济会的“教规<sup>①</sup> 仍然有效，未作任何修改，所以绝罚和其他可预见的惩罚皆未取消”。<sup>8</sup>

因此，经过改善形象，两次易名，今天在约瑟夫·拉青格 (Joseph Ratzinger) 枢机主教领导下的宗教裁判所仍然存在并在行使职责——继承了七百多年的传统。

在约翰二十三世和约翰·保罗一世接受宽容和新的思想自由之后，约瑟夫·拉青格枢机主教奉召到罗马去填补约翰·保罗二世的神学理论空白，成了该委员会的红衣主理。目前他与天主事工会 (Opus Dei) 一起正进行一项反对南美教会进步派别的保守的后卫行动。在 1984 年 3 月《30 Giorni》月刊的一篇文章中，拉青格阐述了弥撒的理论基础。按他的观点，弥撒的理论基

---

① 梅里·德利·巴利 1917 年的第 2335 条教规规定对共济会成员处以绝罚。该条于 1983 年 11 月 27 日撤销。

础受到了拉丁美洲主教们实行的“自由神学”的暗中破坏,他指责这些主教有马克思主义倾向及政治简化论错误。在他的指导下,宗教裁判所政治的和反共产主义的方面再度得到加强,而枢机主教塞瓦斯蒂安·比阿吉奥(Sebastian Biaggio)和贝纳丹·加廷(Bernardin Gatin)这两位兼任事工会成员的主教委员会继任首领领导了一场无声的运动,在过去两年里撤换了五十名巴西主教。还从罗马派“视察员”到巴西监控传道和戒律。

## 第十四章 结论：宗教裁判所的后果与影响

可以说宗教裁判所在某些方面改变了历史进程，影响了西欧的文化发展。许多方面在此前各章按时间顺序安排的宗教裁判所历史中已经明确提及，或至少已有所指。在结论中，我们将从四个主要范畴简要阐述一些最有意思的后果和影响：经济、文化、科学和政治。

### 经济影响

前面已经强调过中世纪法国和意大利的财产没收制度所造成的消极的社会和经济后果。除了在法国北部和西南部摧毁了一些家庭的私人财产这个直接并且主要是地方性的后果外，还产生了长期的影响。随着朗基多克长期的文化绝对优势地位的结束，经济崩溃使新的投资转移至其他地方，中世纪城市发展的核心转移到了意大利。朗基多克的各城市仍然停滞不前，而法国北部、弗兰德斯、英国和意大利中部诸地区却繁荣了起来。某种程度上这是其他因素造成的结果，诸如在继承人中分摊遗产

的做法及已在发生作用的不可逆转的衰落。但是任何对十三世纪经济变化的全面看法都应考虑宗教裁判所活动的影响。

经济影响更为令人吃惊的例子可能是发生在西班牙。驱逐及迫害犹太人的后果是灾难性的，它导致了资金迅速外流、形成国际财政上的专业真空。这种负面后果至少延续了三个世纪。随着以卡斯提耳贵族的需求为基础的社会获得权力，由于没有犹太人来弥补西班牙财政的需要，税赋负担就落到穷人身上。正当具有最大的潜在财富、美洲的金钱滚滚而进之时，西班牙并没有变得更富，而此时欧洲经济活动中心却远远超前了。G.R. 埃尔顿对这个显然自相矛盾的事实作了如下解释：

因而，尽管有繁荣的羊毛生产、出口美洲的纺织品及滚滚涌入的来自殖民地的金条，西班牙一点也没变得更富，这令同时代的人惊讶不已，他们根本无法理解当时的形势。虽然这一代目睹了城镇活跃的商业活动，但受大小贵族控制的卡斯提耳的社会结构轻视除武器之外其他任何行业，这样的社会结构不允许西班牙永远从滚滚白银中获利，而这些滚滚白银却刺激了发展和利润从而促进了其他地方突出的经济进步——特别是德国、安特卫浦和英格兰。<sup>1</sup>

有明显的迹象表明当时商务活动和繁荣从宗教裁判所直接控制下的欧洲南部地区转移到别处去了。颇有意味值得注意的一个事实是，佛罗伦萨这座精于钱财的城市当时由一些聪明有加反对没收财产政策的人统治；他们的城市繁荣发展了而其他中世纪后期的城镇却衰亡了。



## 文化影响

关于宗教裁判所在朗基多克行吟诗人文化的衰亡中所起的作用已有过许多讨论。很难证明其直接的责任关系,但是最直接的原因是在世俗封建领主在其发动的讨伐阿尔比人战争中失去势力,而这些封建领主正属于行吟诗人的传统。然而十三世纪初教会强加于人的新的苦修对——如果不是异端——至少部分以非基督教起源为基础的文化也产生了巨大的影响:<sup>3</sup>一个有趣的可资验证的例子是马赛的行吟诗人菲尔克(Fulk):“菲尔克是一位平庸的诗人,他在对付阿尔比人和图卢兹城中表现了一种背信弃义的残酷而使自己遭致后人唾骂。”<sup>4</sup>他在早期生活中大部分时间倾心于行吟诗人通常的爱情、音乐和诗歌这些爱好,但似乎最后他对围绕着他的宫廷爱情和背叛感到了厌恶。1196年他的领主的老婆死去,他的保护者图卢兹公爵和阿拉贡的阿方索被毁,这一切使他伤心至极而接受圣职成了西斯忒教堂修道士。

他的转变既突然又反常。一位研究行吟诗人的史学家评论说菲尔克“结束其一生时身为图卢兹的主教,这是一个躁动的一生令人始料不及的结局”<sup>4</sup>。身为主教时,他作为异端的穷凶极恶的对手而成名,以最早命令多米尼克会消灭异端的人而载入宗教裁判所历史。<sup>5</sup>彼埃尔·奥布里(Pierre Aubry)叙述说,十三世纪二十年代后期,当他早已不写爱情诗时,“(菲尔克的)同代人恶作剧地叫人在他面前吟唱他早期写过的行吟诗以此取乐。那天,这位可怜的略有悔悟的主教只吃了一

点面包和水”<sup>6</sup>。

马赛的非尔克连接了两种完全不同风格间的鸿沟。一个行吟诗人居然帮助宗教裁判所从而协助镇压了自己曾是其一分子的一种传统,这真是绝妙的嘲讽。亨利·理对这一基本情况评论说,“有望在文化道路上引导欧洲的早熟的文明消失了,文艺复兴的荣耀转移到了意大利”<sup>7</sup>。行吟诗人的诗歌被但丁改造而进入意大利文学,进入一种成为现代欧洲文学的基础的新文化。这样的一种潜在性居然被毁,这成了首要的反面标志,谴责着产生十二世纪法国宗教裁判所的力量。

幸运的是,在其存在的第二阶段,宗教裁判所在书报审查中的热情似乎对西班牙和教廷国家之外的文学影响不大。由于时间上的巧合,正当禁书目录试图镇压书籍的印刷出版之时,宗教改革运动却导致其他印刷中心的产生。有潜在危险的著作可以在德国、瑞士甚至在威尼斯印刷。如果声称霍布斯和卢梭的被禁对伦敦或日内瓦造成任何影响那就很愚蠢,但是他们所激发并致力的哲学上的自由主义学说在意大利受到挫折,这对自由主义在政治和哲学上的发展明显造成了倒退的后果。统一论运动的领袖不得不向海外寻求政治灵感,该运动这一世纪最伟大的哲学家——克罗齐(Croce)和秦梯利(Gentile)——不得不向德国求得支持,因而被列入了禁书目录。

禁书目录的后果在西班牙最为严重。“净土”的效率产生了严重后果,理将其简练地归纳为“人们对他们注定要面临的变化竭力地不去适应”<sup>8</sup>。西班牙作家和知识分子患有根深蒂固的自卑心态;尽管宗教裁判所权力的巅峰时期与“黄金世纪”巧合,它仍强烈影响了西班牙的文学。亨利·凯曼(Henry Kamen)写道

“只要他们保持在正教教义和西班牙本地传统的限制之内，肯定宗教裁判所丝毫没有限制或约束十六、十七世纪伟大的文化成就”。<sup>9</sup> 所以文学确实繁荣发展了，但却局限于严格的限制范围之内；这正是西班牙最伟大的作家之一卡尔德龙·德·拉·巴尔卡 (Calderón de la Barca) 受宗教启发写成的戏剧完全不适宜于英国舞台的原因。<sup>①</sup> 当时大部分伟大的西班牙作家——埃尔·格拉科，伊纳爵·罗耀拉，塞万提斯，圣·特蕾莎，路易斯·德·莱昂——某种程度上都受到宗教裁判所的触动，虽然审查制度的主要冲击对象是思辨思想和实证科学。

然而作家艺术家期待并要求艺术自由只是最近的事。梅里·德利·巴利所攻击的“色情”形式是完全变形的社会的产物，而按照教会的观点谴责自由思考的哲学家的神学根据是显而易见的。就像在巫术事件中一样，似乎反应的剧烈表明当原先的价值观突然改变时，扭曲而形成一种不同的世界观。这样看来宗教裁判所反映了戏剧性变化的时代，所以代表了一种虽然不一定值得接受但是可以理解的保守主义。

罗马宗教裁判所对艺术比对文学产生了更大的影响，因为它操纵着源自特伦托公会议的教条。教会主要关心的是保持正派的体面，避免不被圣经所认可的世俗题材。宗教裁判所被用来加强这些思想，并通过拒绝赋予个人以解决自己良心问题的权利，在艺术上追求反宗教改革运动的主要目标。教会建筑由

---

<sup>①</sup> 参见：翻译了八部卡尔德龙戏剧的爱德华·费杰拉尔德的抱怨，他说直译行不通，因为它保留了“许多不管是真实或想像的戏剧激情，但对英国人来说却是夸夸其谈的东西。”( *Letters and Literary Remains*, London: Macmillan, 1889, vol. i, p. 240)。“honour”一词的深刻宗教概念是翻译卡尔德龙中最大的障碍。

卡罗·博洛梅(Carlo Borromeo)于1572年的《*Instructives Fabricae et Supellectilis Ecclesiasticae*》建议中得以确立,成了现在所知道的巴洛克风格,而任由以米开朗奇罗为顶峰的绘画高水平衰落下去。安托尼·博朗特(Anthony Blunt)爵士对这个过程解说:

艺术家不再对外部世界有新的发现。他们的作品大部分受教会控制,即使当给予他们一些自由时,他们似乎也已对周围的事物失去兴趣。他们首要关注的不再是可见的宇宙,而是开拓绘画和构图的新方法。他们不是在挖掘新的发现而是在利用先辈为他们所做的发现,把他们的发现用于自己新的目的。他们摒弃文艺复兴对可信的空间和正常比例的理想,而像中世纪艺术家一样自由使用随意的结构和精心的延长。<sup>10</sup>

他所说明的过程是风格主义的理论基础,这与十七世纪西班牙文学中所发生的完全并行。

更有甚者,可以认为艺术家在特兰托公会议施加的压力下和宗教裁判所监督下,拒绝研究“可见的宇宙”,这引起了又一个方面的中心转移离开欧洲南部。正是在十六世纪末,由访问罗马的荷兰画家们——及一个叫普森(Poussin)的法国人——发展了一种现实主义风景画,这成了北欧艺术的基础直到开始出现印象主义,但是它在意大利却没有扎根。当巴洛克风格的意大利画家用戏剧化的宗教场景装饰教堂天花板和穹顶时,荷兰人和弗雷芒人——特别是伦勃朗和鲁本斯——取代意大利窃据了艺术上的领先地位。

## 科学影响

教会对科学思想发展的影响比宗教裁判所的历史长得多。早期基督教作者如拉克坦克提乌斯(Lactantius)和特图利安(Tertullian)坚持真理要在神的启示中而不是从观察或推理中寻找,这个论点对希腊科学的衰落起了一定作用:“对于信徒来说,进行观察和实验性探讨是没必要的,这会使人偏离他的宗教,甚至是危险的异端的根源。”<sup>11</sup>基督教的成功,加上宗教制度化而科学从来没有制度化,这只能加强了这种观点。基督教早期几个世纪,科学活动的领先地位转移到了伊斯兰。

这些态度反映在托钵修会所施加的限制上。1243年,多米尼克会禁止该会成员研究医学及自然哲学,1287年禁令中又补充了化学——明显指炼金术。同年,当时的主要自然科学家之一罗杰·培根被自己所属的法兰西斯会指控并囚禁。对他的否决可能是由于他坚持使用“魔法科学”这个名称以及他分不清科学与魔法的结果,<sup>12</sup>但是不管怎样这两项都是当时经常被指控的内容。林恩·桑戴克(Lynn Thorndike)用大量细节指出魔法是怎样转变成实证科学的,但是即使在该著作出版之前,类似安德鲁·狄克森·怀特(Andrew Dickson White)1896年的研究成果《科学与神学的斗争史》(*History of the Warfare of Science with Theology*)中已经对宗教裁判所的著作持有否定看法。关于对巫师的迫害,怀特评判说:“当然,迫害魔法师所形成的气氛对任何实证科学的自由都是致命的。”<sup>13</sup>

但是在意大利再次感受到了全面的后果。桑戴克指出了卡

尔达诺 (Cardano)、阿尔多弗兰蒂 (Aldovrandi) 和巴洛济 (Barozzi) 的科学生涯怎样被宗教裁判所所扼制,<sup>14</sup> 还有焦达诺·布鲁诺在 1600 年最后被审判并处决之前早已引起宗教裁判所的注意。他第一次于 1576 年受审。显然这些压力及十六世纪教会针对科学采取的措施之有效性打击了当时科学和哲学活动的中心。保罗·F. 格伦德勒的研究成果《罗马宗教裁判所与威尼斯报业》(*The Roman Inquisition and the Venetian Press*) 举例说明了 1540 年到 1605 年在威尼斯对学术生活所进行的压制。

由皮耶罗·奎恰迪尼 (Piero Giucciardini) 于 1616 年 3 月 4 日就伽利略一事写给托斯卡尼大公科西莫二世的信表明了当时罗马的形势:

而他坚持己见态度强烈, 内心极有激情, 却少有力量与谨慎去争取支持: 程度达到如此地步以致该世纪就连罗马的天空对他都是危险的, 该城王子鄙视纯文学与新生事物, 无法忍受听到这些新思想和那些敏锐的观察。人人都试图调整他的头脑和本性以适应这位领主的思想; 所以为了不致引起怀疑, 那些了解事物研究自然科学的人尽管事实上很有智慧也表现出无知……<sup>15</sup>

这封信强调了伽利略的困境, 即他无法掩饰自己; 该信还提供了生动的证据说明意大利的作家和科学家必须按照教廷的波长去“调整他们的头脑”。

吕依济·菲尔波 (Luigi Firpo) 评论说:

本世纪的最后十年即克莱蒙八世任教皇期间, 意大利自由的哲学思考进行了它的决战。结果是它蒙受了帕特里奇 (Patrizi) 的《新哲学》(*Nova Philosophia*)、泰莱西奥

(Telesio)的《论自然》(*De Rerum Natura*)及布鲁诺和康帕内拉的所有作品被禁的后果。对詹巴蒂斯塔·德拉·波塔、科尔·安托尼奥·斯蒂利奥拉和切萨雷·克雷莫尼尼开始进行的调查,对康帕内拉长期监禁的开始,以及处决弗兰西斯科·普西和火焚布鲁诺,这一切又使它进一步受挫。最后,尽管它的献身者英勇无畏,它还是遭到了彻底的毁灭。它被毁灭后的最终表现发生于三十年之后,表现在阿尔切特里的沉默中。<sup>16</sup>

文中提到的最后一个名称是一座乡村别墅,伽利略被宗教裁判所审判后就被判处软禁在这座别墅里。

## 政治影响

宗教裁判所在其行动上通常表现出明显的政治性,如西班牙和在马耳他的罗马宗教裁判所,但是在任何建立宗教裁判所的地方在某种程度上都是如此。宗教裁判所是作为道德和自由思想的裁判者而建立的,它行使的纯粹政治上的控制超出了其教会的神学和教牧事务。通过禁书目录和对思辨思想的压制,在罗马天主教信仰占主导地位的国家,它对政治思想进行了有效的审查监督。

评价宗教裁判所必须把它作为一种政治机构进行所有分析,因为对它的任何讨论都必然受这样一个问题影响,即结局是否证实其手段合理——这结局是一种实质上的政治要求。教会发明宗教裁判所是把它当做一种武器——许多武器中的一种——试图永久保存自己作为西欧道德与政治的中央统治机构

的地位。异端本来并不构成威胁,直到它对教会的世俗权力形成直接威胁才有了不同,宗教裁判所历史上最具暴力性的事件正是发生在当教会意识到这点的时候。

另一方面,宗教裁判所也可以仅仅被看作是历来所设计的最高效率的迫害系统。诸如亨利·理这样的历史学家的最终指控通常是法制方面的——即宗教裁判所通过把怀疑“罪”引进普通惯例而影响了司法程序,或被告“没有权利,事先被定有罪,通过诱惑或强制而被迫招供”。<sup>17</sup>即使如此,政治问题仍占主导地位,真正关键的是对思想和个人自由的压制。宗教裁判所是一个以其原型不可能经受得起宽容和民主多元的现代理论考验的一个组织。

似乎毫无疑问,宗教裁判所以对西欧历史的影响主要是负面的。但是不能像对待个人一样对宗教裁判所进行道德上的评价:

公共罪行是由一些在政治、军事和经济机构中担有职责的个人所犯下的(因为宗教在政治上是弱小的,代表教会所犯的罪行现在已很罕见)。然而除非犯罪者像希特勒、斯大林和阿明那样独树一帜,否则罪行似乎不应完全归咎于个人。著名的政治怪物具备的道德个性足以超越其公共角色的界限;他们把自己的全部行为当做自己的个人道德特性。但他们毕竟是超常例外人物。<sup>18</sup>

这类“超常例外”的人有马尔堡的康拉德和维罗纳的彼得,然而如果认为次要人物因其行动范围不是个人性质的而放松对其道德上的限制,这是危险的。奇怪的是,教会对宗教裁判所活动所应该承担的责任却不负道德上的永久骂名;这种耻辱只是



一种记忆躲躲闪闪,飘忽不定。一旦建立了残暴的必要性,它就自然变得永恒;权力必须得以保存。当把这点应用在十三世纪建立宗教裁判所一事上,它就产生了又一个重要的问题:霍夫曼·尼克森(Hoffman Nickerson)在这点上更接近真相,他提出了疑问,诘问欧洲的道德统一是否值得保存。

这个问题本身又引出了另一个问题,它的要求更为深刻。阿尔德斯·赫胥黎(Aldous Huxley)以其惯有的智慧为讨论宗教裁判所硬塞给我们正确的说法,他声称“宗教裁判所火焚并使用体刑是为了让信经、礼仪及对拯救人类所必需的神学政治经济组织永恒化”<sup>19</sup>。这种视角使我们能够看清问题表层之下的实质:毫无疑问宗教裁判所是残暴的,但是许多其他类似的组织和政权过去及现在都同样残暴。道德问题则是更深层次的问题,如果我们仍然是——不管是否是信徒——以基督教为基础的社会的成员,而这种社会是建立在应视为“神学政治经济组织”的特质而不是为了方便使用模棱两可、非政治化的“教会”这个名称基础之上的,也许就无法研究这个道德问题。对一个机构无法作出道德上的评价,但是对创造并维持该机构的意识形态却可以作出评价。当进一步要求对宗教裁判所的去作出解释或辩护时,我们将会面临一个根本的问题:基督教值得保存吗?

只有对这个问题作出确定的回答,我们才能从中认可对宗教裁判所的最后评价。

## 引文注释

### 第一章 起源

- 1 Southern, *Western Society*, p.34
- 2 Lea, *Inquisition of the Middle Ages*, vol.I, p.58; Brooke, *Heresy*, p.120
- 3 参见 Reviglio, *L'Inquisizione*, pp.12—14; 及 Fliche, *Histoire de l'Eglise*, pp.140—146
- 4 Trevor Roper, *Witch Craze*, p.141
- 5 引自 Southern, 与前同, p.17
- 6 Thouzellier, *Heresie et Heretiques*, p.3; Nickerson, *The Inquisition*, p.3
- 7 Barraclough, *The Medieval Papacy*, p.128; 与 Moore, *Origins of Heresy*, p.22
- 8 Southern, 与前同, pp.116—117
- 9 写给尤金三世教皇的信,引自 Ladner, *Homo Viator*, p.247
- 10 Hick, *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice Hall, 1973, p.36
- 11 引自 Morghen, *Medioevo Cristiano*, p.227
- 12 Reviglio, 与前同, p.16
- 13 Manselli, *L'Eresia del Male*, p.237
- 14 John Passmore, *The Perfectibility of Man*, London: Duckworth, 1970,

p.140

- 15 Hamilton, *The Medieval Inquisition*, p.21
- 16 Moore, 与前同, p.23
- 17 Mansell, 与前同, p.88
- 18 Sumption, *The Albigensian Crusade*, p.36
- 19 *Tractatus de Haeresi*, 引自 Morghen, 与前同, p.228
- 20 Lambert, *Medieval Heresy*, p.67
- 21 Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p.26; Russel, *Witchcraft*, p.45—62; Anglo, *Evident Authority*, p.8—14; 参阅 Finucane, *Miracles and Pilgrims*
  - 22 同上, p.28
  - 23 Lea, *Chapters*, p.446
  - 24 Thomas, 与前同, p.38
  - 25 Murty, *Piety and Impiety*, p.92
  - 26 Kiechhefer, *European Witch Trials*, p.92
  - 27 Murray, 与前同, p.92
  - 28 Morghen, 与前同, p.225—226
  - 29 参见 Manselli, *De la 'persuasio' a la 'coercitio'*
  - 30 Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition*, p.82
  - 31 Lea, *Inq. Middle Ages*, Vol.I, p.220
  - 32 Lambert, 与前同, p.71
  - 33 Epist, XII, 67 (1209年7月5日), 引自 Fliche, 与前同, p.19
  - 34 Morghen, 与前同, p.256
  - 35 Hinesbusch, *History of the Dominican Order*, p.23
  - 36 Fliche, 与前同, p.183, 该会由洪诺留 1216年12月22日的通谕“Religiosam Vitam”得以确认
  - 37 Maisonneuve, *Etudes*, p.269
  - 38 Manselli, *L' Eresia del Male*, p.299
  - 39 Sumption, 与前同, p.31

- 40 Hamilton, 与前同, p.31
- 41 Luchaire, *Innocent III*, p.67

## 第二章 建立

- 1 Lea, *Inq. Middle Ages*, vol.1, p.310
- 2 Ullmann, *A short History of the Papacy*, p.252
- 3 Molmer, *L'Inquisition*, p.456
- 4 Lea, 与前同, vol.1, p.359
- 5 La Mantia, *Origine e Vicende*, p.11
- 6 Thouzelier, *La Repression de l'Herésie et les Debuts de l'Inquisition*, in Flèche, 与前同, p.301 and pp.309—310
- 7 归纳自 Thouzelier, 同上, pp.309—310
- 8 Hamilton, 与前同, p.38
- 9 译自 Maisonneuve, 与前同, p.259
- 10 Kaltner, *Konrad von Marburg*, pp.58—60
- 11 参见 Hamilton, 与前同, p.75
- 12 参见 Russell, 与前同, pp.159—160
- 13 Flèche, 与前同, p.230
- 14 译自 Vacandard, *Etude Historique et Critique*, p.147
- 15 Thouzelier, 与前同, p.322
- 16 Hamilton, 与前同, p.322
- 17 Thouzelier, 与前同, p.74
- 18 引用见 Haskins, *Robert le Bougre*, p.223
- 19 同上, pp.224—226
- 20 Thouzelier, 与前同, p.331
- 21 Hamilton, 与前同, p.75
- 22 Coulton, *Inquisition and Liberty*, pp.129—130
- 23 Haskins, 与前同, p.195
- 24 Hamilton, 与前同, p.75

- 25 Thouzellier, 与前同, p.324
- 26 Hamilton, 与前同, p.324
- 27 参见 Fumi, *Eretici e Ribelli*.
- 28 Lea, *Inq. Middle Ages*, vol. II, pp.210—211
- 29 Hamilton, 与前同, p.77
- 30 Lea, 与前同, vol. II, p.214
- 31 Mariano da Alatri, Appendix to Italian translation of Fliche, 与前同, p.693
- 32 Mariano da Alatri, Appendix to Italian translation of Fliche, 与前同, p.693
- 33 同上, p.229
- 34 Pellegrini, *L' Inquisizione Francescana*, p.81

### 第三章 手册与宗教法庭审判官

- 1 以下例子由拉丁语版本翻译而成, Douais in *L' Inquisition: Ses Origines—Sa Procedure*, pp.275—288
- 2 同上, p.154
- 3 用拉丁语以 Vacandard 的补遗 A 方式提供, *L' Inquisition*, pp.313—322; 英语译文版见 Wakefield, *Heresy, Crusade*, pp.250—280
- 4 Wakefield 认为它写于 1248—1249 年(同上, p.250)
- 5 Vacandard, 与前同, p.313
- 6 Falcone, *La Nunziatura di Malta*, p.21
- 7 Alatri, *Inquisitori Veneti*, p.404
- 8 Guidonis, *Practica*, pp.232—233
- 9 Sacchetti Sassetti, *Giovanni da Capestrano Inquisitore*, p.336
- 10 参见 Pellegrini, 与前同 p.82
- 11 同上, pp.84—85
- 12 Lea, *Inq. Middle Ages*, vol. I, p.349
- 13 Lambert, *Medieval Heresy*, p.170
- 14 Wakefield, 与前同, p.185
- 15 Lea, 与前同, vol. I, p.349

#### 第四章 审讯与判决

- 1 Gui, *Mannuel*, ed. Mollat, vol. I, p. xlv
- 2 参见 Turberville, *medieval Heresy*, pp.191—192
- 3 Hamilton, 与前同, p.43
- 4 Lea, 与前同, vol. I, p.371
- 5 Hamilton, 与前同, p.42
- 6 Lea, 与前同, vol. I, pp.391—393
- 7 Hamilton, 与前同, p.42
- 8 Lea, 与前同, vol. I, pp.393
- 9 同上, p.409
- 10 Hamilton, 与前同, p.44
- 11 Lea, 与前同, vol. I, p.419
- 12 见 Douais, 与前同, pp.170—171
- 13 Lea, 与前同, vol. I, p.421
- 14 引自 Wakefield 译文, 与前同, p.210
- 15 Alatri, *Una Sentenza*, p.143
- 16 Vidal, *Bullaire*, p.44 (Vidal 发出通谕; 而该例子在下列书中予以归纳:  
Guiraud, *Medieval Inquisition*, p.105—106)
- 17 Vidal, 与前同, pp.4—5, note 2
- 18 同上, p.46
- 19 同上
- 20 Guiraud, 与前同, p.107
- 21 同上
- 22 Lea, 与前同, Vol. I, p.423
- 23 Pellegrini, 与前同, p.86
- 24 引用语出自 Coulton, 与前同, p.157
- 25 Gui, *Guarimonia*, 引用于 Lea, 与前同, vol. I, p.424

- 26 Guiraud, 与前同, p.87
- 27 Reviglio, 与前同, pp.106- 107
- 28 Scott, *The History of Torture*, pp.171—172
- 29 Reviglio, 与前同, pp.106
- 30 Scott, 与前同, p.162
- 31 Vidal, 与前同, p.52
- 32 Scott, 与前同, pp.168—169
- 33 同上, p.181
- 34 同上, p.169
- 35 Lea, *Superstition and Force*, p.485
- 36 Hamilton, 与前同, p.49
- 37 Mollat, *Introduction to Gui's Manuel*, p.li.
- 38 Hamilton, 与前同, p.49
- 39 Lea, *Inq. Middle Ages*, vol.1, p.459
- 40 Hamilton, 与前同, p.50
- 41 Mollat, 与前同, pp.lvi—lvii.
- 42 发布于 Sacchetti Sasseti, 与前同, p.319, 佩纳福的《指南》, Douais, 与前同, p.287
- 43 参见《宗教裁判程序》, Vacandard, 与前同, p.319, 佩纳福的《指南》, Douais, 与前同, p.287
- 44 Hamilton, 与前同, p.52
- 45 Alatri, *Inquisizione Francescana*, p.235
- 46 参见 Lea, 与前同, p.vol.I, p.517
- 47 Alatri, 与前同, p.237
- 48 Lea, 与前同, p.vol.I, p.517
- 49 Mollat, 与前同, pp.lx—lxi
- 50 同上, p.lxi
- 51 Alatri, 与前同, pp.57—58
- 52 Vacandard, 与前同, p.522 上的表格

- 53 Lea, 与前同, vol. 1, p. 484
- 54 Mollat, 与前同, p. liii
- 55 Turbeville, 与前同, p. 216
- 56 Hamilton, 与前同, p. 53
- 57 Guiraud, 与前同, pp. 109—110
- 58 同上, p. 110
- 59 参见 Hamilton, 与前同, pp. 53—54
- 60 Coulton, 与前同, p. 166
- 61 Lea, 与前同, vol. 1, p. 541
- 62 Hamilton, 与前同, p. 55
- 63 Lea, 与前同, vol. 1, p. 552
- 64 Putnam, *The Censorship of the Church of Rome*, pp. 64—76
- 65 参见《巫士审判日历》, Kiechhefer, 与前同, pp. 108—111

## 第五章 中世纪意大利宗教裁判所

- 1 Chesterton, *The Life of St Francis of Assisi*, London: Hodder and Stoughton, 1960, p. 25
- 2 Moorman, *A History of the Franciscan Order*, p. 303
- 3 Hinnesbusch, *A History of the Dominican Order*, p. 57
- 4 同上, p. 343
- 5 Le Mantia, *Origine e Vicende*, p. II, n8
- 6 *Pethisson's Chronicle*, 译自 Wakefield, 与前同, pp. 215—216
- 7 Lea, *Inq. Middle Ages*, vol. II, p. 230
- 8 Reviglio, 与前同, p. 38
- 9 Lea, 与前同, vol. II, p. 245
- 10 Alatri, *Inquisizione Franciscana*, p. 56
- 11 同上, p. 65, n.
- 12 同上, pp. 80—94
- 13 Lea, 与前同, vol. II, p. 251



- 14 Alatri, *Inquisitori Veneti*, pp.401—402
- 15 同上, p.403
- 16 同上, p.404
- 17 引于 D. S. Chambers, *The Imperial Age of Venice*, London; Thames and Hudson, 1970, p.9
- 18 Alatri, *Inquisitori Veneti*, p.415
- 19 Alatri, *Rileggendo*, p.178
- 20 同上, pp.181—182
- 21 同上, p.185, n.
- 22 同上, p.186
- 23 Cox, *Mysticism*, p.90
- 24 Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p.108
- 25 同上, p.108; Barraclough, *The Medieval Papacy*, pp.131—132
- 26 同上, p.110.
- 27 Alatri, *Inquisitori Veneti*, p.418
- 28 Vidal, *Bullaire*, pp.70—72
- 29 Alatri, *Fraticellismo*, p.313
- 30 Lea, 与前同, vol. II, p.245
- 31 参见 Pellegrini, 与前同, p.97, n; Lea, 与前同, III, pp.448—449
- 32 Guiraud, 与前同, p.173
- 33 Russel, *Witchcraft in the Middle Ages*, p.155
- 34 同上, pp.156—158
- 35 Morghen, *Medioevo Cristiano*, p.268
- 36 Southern, *Western Society*, p.133

## 第六章 中世纪法国宗教裁判所

- 1 Vidal, *Bullaire*, p. xxi.
- 2 该说明以下文为基础: Vidal, 同上, pp. iv—xxii.
- 3 同上, p. xvii.

- 4 同上, p. xxi.
- 5 同上, p. lxxx.
- 6 同上, p. 156
- 7 同上, p. lxxxii.
- 8 Lambert, *Medieval Heresy*, p. 173
- 9 Barber, *The Trial of the Templars*, p. 47
- 10 参见 Vidal, 与前同, p. 9
- 11 Morghen, *Medioevo Cristiano*, p. 266
- 12 Barber, 与前同, p. 44
- 13 同上, pp. 58—68
- 14 Partner, *The Murdered Magicians*, p. 74
- 15 Barber, 与前同, pp. 157—158
- 16 Lambert, 与前同, p. 173
- 17 Kieckhefer, *European Witch Trials*, p. 13
- 18 参见 Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, pp. 197—198
- 19 参见 Reviglio, *L'Inquisizione Medioevale*, p. 49
- 20 Barber, 与前同, p. 196
- 21 Cheney, *The Downfall of the Templars*, p. 315
- 22 Lea, *Inq. Middle Ages*, vol. III, p. 249
- 23 同上, p. 334
- 24 Thorndike, 与前同, vol. II, p. 949
- 25 Lea, 与前同, p. 452
- 26 Partner, 与前同, p. 54; 又见 pp. 46—58
- 27 Fumi, *Eretici e Ribelli*, p. 7
- 28 同上, p. 12
- 29 Thorndike, 与前同, vol. II, p. 949
- 30 Fumi, *Eretici e Ribelli*, p. 7
- 31 例见 Partner, 与前同, p. 56
- 32 Vidal, 与前同, p. 35

- 33 同上, pp.35—36
- 34 同上, p.39
- 35 同上, pp.53—55
- 36 Russell, 与前同, p.173
- 37 1327年11月1日(Vidal, 与前同, p.87)
- 38 1326年8月23日(同上, pp.113—114)
- 39 1326年12月14日(同上, pp.118—119)
- 40 1327年5月29日(同上, p.128)
- 41 Lea, 与前同, vol.III, p.459
- 42 Vidal, 与前同, pp.154—155; Russell, 与前同, p.173; Lea, 与前同, vol.III, p.459
- 43 Kieckhefer, 与前同, p.16
- 44 巫术审判日历, 同上, p.112
- 45 Leff, *Medieval Thought*, p.256
- 46 参见 Southern, *Western Society*, p.326 与 pp.319—331
- 47 Hamilton, *Medieval Inquisition*, p.88
- 48 参见 Cox, *Mysticism*, pp.83—84
- 49 Lambert, 与前同, pp.176—177
- 50 同上, p.179
- 51 Lerner, *Medieval Prophecy*, 提出了该论点; 其归纳见 Lambert, 与前同, pp.173—181; Hamilton, 与前同, pp.86—88
- 52 Vidal, 与前同, p.40, *nl.*
- 53 同上, p.68
- 54 Hamilton, 与前同, p.87
- 55 Lambert, 与前同, p.181
- 56 Scott, 与前同, p.13
- 57 Fabre, *Joan of Arc*, p.240
- 58 Scott, 与前同, p.13
- 59 Fabre, 与前同, p.13

- 60 Scott, 与前同, pp.65—66
- 61 Quicherat, *Proces*, I, p.36; Barrett, *The Trial of Jeanne d' Arc*, p.99
- 62 Quicherat, 与前同, I, p.2
- 63 Pernoud, *The Retrial of Joan of Arc*, p.1
- 64 Lea, 与前同, vol.II, p.377
- 65 引自 Pernoud, 与前同, p.33
- 66 同上, p.214
- 67 Lightbody, *The Judgements of Joan*, pp.124—125

## 第七章 中世纪宗教裁判所的衰落

- 1 Guiraud, *Medieval Inquisition*, p.179
- 2 同上, p.208
- 3 Lea, *Inq. Middle Ages*, vol.III, p.190
- 4 Kieckhefer, *European Witch Trials*, p.14, p.111
- 5 Alatri, *Fratricellismo*, p.292
- 6 Lea, 与前同, II, p.282
- 7 同上, p.283
- 8 同上, p.269

## 第八章 异端、法术与巫术

- 1 Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* p.9, p.54
- 2 同上, p.7
- 3 参见 Thorndike, *magic and Experimental Science*, vol.I, pp.506—507
- 4 同上, vol.II, p.602
- 5 同上, vol.II, p.666
- 6 同上, vol.II, p.554
- 7 Lea, *Inq. Middle Ages*, vol.II, p.400
- 8 同上, vol.II, p.422; 参见 Russell, 与前同, pp.63—100

- 9 Lea, 与前同, vol. II, p. 429
- 10 同上, p. 430
- 11 Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 45
- 12 Monter, Preface to *European Witchcraft*, p. viii
- 13 参见 Kieckhefer, ch. 1
- 14 同上, p. 10 和 pp. 10—26
- 15 同上, p. 16
- 16 同上, pp. 16—18; Cohn, *Europe's Inner Demons*, pp. 128—138
- 17 Kieckhefer, 与前同, p. 113
- 18 同上, p. 19
- 19 同上
- 20 参见 Russell, 与前同, pp. 200—202
- 21 Lea, 与前同, vol. II, p. 464
- 22 Russell, 与前同, p. 203
- 23 Monter, *Witchcraft in France and Switzerland*, p. 18
- 24 Russell, 与前同, p. 244
- 25 同上, pp. 245—248
- 26 同上, p. 253
- 27 参见 Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany*, p. 17; Russell, 与前同, p. 22
- 28 *Summa Theologica*, Roma: Adriano Solani, 1967, 25 vols., I, 64, 1 ad 5; II—II, 172, 5 ad 1, 6
- 29 同上, II—II, 96, 1 ad 3
- 30 同上, e. g. at III, 46, 3 ad 3
- 31 同上, II—II, 96, 2 (vol. 18, p. 345)
- 32 Midelfort, 与前同, p. 18
- 33 *Summa Theologica*, II—II, 43, 7 ad 3
- 34 同上, II—II, 33, 1; 49, 8 ad 2
- 35 Lambert, 与前同, p. 140

- 36 Gui, *Manuel*, ed. Mollat, pp.19—25
- 37 Horsley, *Who were the Witches?* p.693
- 38 Russell, 与前同, p.205
- 39 同上, pp.346—350
- 40 参见 Thorndike, 与前同, vol.IV, p.313
- 41 同上, p.325
- 42 同上, p.331
- 43 Turberville, *Medieval Heresy*, pp.108—109
- 44 Russell, 与前同, p.205
- 45 Horsley, 与前同, p.693
- 46 同上, p.712; 参见 two women who had the Devil added to their confessions in Muraro, *La Signora del Gucco*, pp.156—158; Trevor-Roper, *Witch Craze*, 与前同, p.124
- 47 Kieckhefer, 与前同, pp.88—89
- 48 参见 *Malleus Maleficarum*, p.231
- 49 参见 Kieckhefer, 与前同, p.90; p.133; Lea, 与前同, vol.III, pp.519—534
- 50 Kieckhefer, 与前同, p.90; p.143
- 51 Russell, 与前同, p.90; p.143
- 52 Anglo, *Evident Authority*, p.15
- 53 Russell, 与前同, p.232 及 pp.230- 234
- 54 Reviglio, 与前同, p.61
- 55 参见:例如,弗日乌里(Fruli)的宗教裁判员获得的十六世纪磨坊主蒙诺其奥(Menocchio)的讲述,见 Ginzburg, *Il Formaggio e i Vermi*, pp.34—39
- 56 Anglo, 与前同, p.17
- 57 Kieckhefer, 与前同, p.42 及 p.103
- 58 引自 Williams, *Witchcraft*, p.131

## 第九章 西班牙宗教裁判所的建立:1478

- 1 Turberville, *The Spanish Inquisition*, p.101(本书参照的是意大利译文本,

Milan; Feltrinelli, 1965)

- 2 同上, pp.19—20
- 3 参见 Fliche, *Histoire de l'Eglise*, pp.107—109
- 4 参见 Kamen, *The Spanish Inquisition*, p.22
- 5 参见 Mocatta, *The Jews of Spain and Portugal and the Inquisition*, pp.v—vi
- 6 Kamen, 与前同, p.22。同年在阿拉贡和马祖卡发生过大屠杀
- 7 同上, p.32; 特伯维尔提出有 200,000 人被流放, 50—70,000 人留下。参见 Coulton, *Inquisition and Liberty*, p.297
- 8 Turberville, 与前同, p.46
- 9 同上, p.47; Kamen, 与前同, p.144
- 10 Kamen, 与前同, p.146
- 11 同上, p.148
- 12 同上, p.151
- 13 Turberville, 与前同, p.59
- 14 Llorente, *Histoire Critique de l'Inquisition*, vol. I, p.285
- 15 Turberville, 与前同, pp.67—69
- 16 引自 Montano, *Sanctae Inquisitionis Hispanica Artes*, 1857, 引用者 Darwin, *The Holy Inquisition*, pp.20—22
- 17 Kamen, 与前同, p.164
- 18 *The Manner of the Spanish Inquisition*, Ms Tanner 99, Bodleian Library; 引自 Darwin, 与前同, p.24
- 19 Llorente, 与前同, vol. I, p.306
- 20 参见 Kamen, 与前同, p.166
- 21 同上, p.165
- 22 同上, p.168
- 23 Turberville, 与前同, pp.73—74
- 24 Kamen, 与前同, p.169
- 25 Turberville, 与前同, p.74
- 26 Kamen, 与前同, p.171

- 27 Turberville, 与前同, pp.74—75
- 28 Kamen, 与前同, p.172
- 29 Pignata, *Le avventure*, p.9
- 30 Llorente, 与前同, vol.I, p.309
- 31 出自 Sabatini, *Torquemada*, pp.158—159
- 32 出自 Kamen, 与前同, p.174
- 33 同上, p.174
- 34 同上, p.175
- 35 Turberville, 与前同, pp.80—81
- 36 引用自 Kamen, 与前同, p.176
- 37 William Lithgow, 引用自 Scott, *Torture throughout the Ages*, pp.172—174
- 38 Kamen, 与前同, p.179
- 39 同上, pp.179--180
- 40 引用自 Darwin, 与前同, p.29
- 41 Kamen, 与前同, p.181
- 42 同上, p.182
- 43 出自 Kamen, 与前同, p.184
- 44 同上, p.187
- 45 Turberville, 与前同, p.88
- 46 Kamen, 与前同, p.187
- 47 同上, pp.188—189
- 48 引用自 Scott, 与前同, pp.71—73 Kamen 对此也有叙述, pp.191—195
- 49 参见 Reviglio, 与前同, p.47,n
- 50 参见 Monter, *Ritual, Myth and Magic*, p.62

## 第十章 宗教改革与罗马宗教裁判所

- 1 Elton, *Reformation Europe*, p.180
- 2 同上, p.191
- 3 参见 Daniel-Rops, *The Catholic Reformation*, pp.21—22



- 4 同上, p.74
- 5 同上, pp.86—87
- 6 引用于 Francis Marion Crawford, *Ave Roma Immortalis*, London: Macmillan (1912), p.348
- 7 Daniel-Rops, 与前同, p.89; Crawford, 与前同, pp.348—356, 也有很好的描述, 虽然他描述有点浪漫化了一点
- 8 Putnam, *The Censorship of the Church of Rome*, p.4; 有关十六世纪早期欧洲的书禁影响, 见 Elton. 与前同, pp.29—34
- 9 Putnam, 与前同, pp.64—76. 他还另外列举了 1559 年目录之前的 36 个例子
- 10 Daniel-Rops, 与前同, p.76
- 11 参见 Putnam, 与前同, pp.182—188
- 12 参见 Lea, *Chapters*, p.81
- 13 参见 Grendler, *The Roman Inquisition and the Venetian Press*. 书
- 14 Putnam, 与前同, pp.182—188
- 15 同上
- 16 参见 Thorndike, *Magic and Experimental Science*, vol.VI, pp.152—155; Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, pp.341—355
- 17 Firpo, *The Flowering and Withering of Speculative Philosophy*, p.267
- 18 Milton, *Areopagitica*, London: Brodie (nd), p.33
- 19 1917 *Index*, pp.34—35
- 20 Daniel-Rops, 与前同, p.141
- 21 Blunt, *Artistic Theory in Italy*, Oxford: OUP, 1962, p.116
- 22 参见 Falcone, *La Nunziatura di Malta*, p.9
- 23 同上, p.21
- 24 Paschini, *Venezia e l'Inquisizione Romana*, p.6
- 25 同上, p.25
- 26 Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice*, p.26
- 27 Paschini, 与前同, pp.117—121

- 28 Pullan, 与前同, p.313
- 29 同上, pp.233—234
- 30 Yates, 与前同, pp.338—349; Thorndike, 与前同, vol. VI, p.428
- 31 Holt, Elizabeth, *A Documentary History of Art*, New York: Anchor Books (1958), pp.69—70
- 32 Blunt, 与前同, p.116
- 33 参见 Stillman Drake *Galileo*
- 34 Favaro and Lungo, *Dal Carteggio e dai Documenti*, p.166
- 35 Santillana, *The Crime of Galileo*, p.290
- 36 Favaro and Lungo, 与前同, pp.178—179
- 37 Von Gebler, *Galileo Galilei and the Roman Curia*, p.89
- 38 Favaro and Lungo, 与前同, pp.179—180
- 39 同上, pp.233—234
- 40 同上, p.272
- 41 参见 Langford, *Galileo, Science and the Church*, pp.130—131
- 42 Favaro and Lungo, 与前同, p.270
- 43 同上, pp.276—278
- 44 同上, p.292
- 45 Drake, 与前同, p.78
- 46 Favaro and Lungo, 与前同, p.319 (Francesco Niccolini to Galileo, 23 October, 1632)
- 47 同上, p.325
- 48 Von Gebler, 与前同, p.252, p.263
- 49 Favaro and Lungo, 与前同, p.359
- 50 同上, p.443
- 51 Langford, 与前同, p.160
- 52 引用自 Redondi, *Galileo Eretico*, p.201
- 53 Redondi, 与前同, p.204
- 54 同上, p.205

55 Pignata, *Le Avventure*, pp.15—16

56 同上, p.14

57 同上, pp.27—28

58 同上, p.74

## 第十一章 巫术狂热与宗教裁判所

1 Norman Cohn, *The Myth of Satan and his Human Servants*, in Douglas, *Witchcraft*, p.12; 参见 Williams, *Witchcraft*, p.177

2 参见 Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, p.24

3 Trevor-Roper, *Witch-Craze*, pp.123—124

4 参见 Russell, 与前同, p.249

5 Trevor Roper, 与前同, pp.124—125

6 Monter, *Witchcraft in France and Switzerland*, p.200; Williams, 与前同, pp.247—262

7 参见 Ginzburg, *I Benandanti*, p.27, n3.

8 Curberville, *Medieval heresy*, pp.145—148; 参见 Williams, 与前同, p.249

9 Williams, 与前同, p.251

10 引自 Williams, 与前同, pp.252—253

11 参见 Thorndike, *Magic and Experimental Science*, vol.VI, p.514; Trevor-Roper, 与前同, pp.134—135

12 Ginzburg, 与前同, p.5

13 同上, p.4; p.36

14 同上, p.10

15 同上, p.15

16 同上, p.17

17 同上, p.105

18 同上, p.45

19 同上, p.156. 西昂的招供在 pp.152—156

20 参见, 同上, pp.165—166

- 21 同上, p.175
- 22 Russell, 与前同, p.42
- 23 引自 Ginzburg, 与前同, p.176
- 24 Horsley, *Who Were the Witches?* pp.689—690
- 25 同上, p.695
- 26 Monter, 与前同, pp.116—118, Table 6
- 27 Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p.520
- 28 Monter, 与前同, p.124
- 29 Muraro, *La Signora del Giuoco*, p.213
- 30 Midelfort, *Witchcraft Hunting*, pp.180—181, Table 14
- 31 Monter, 与前同, pp.119—120, Table 7
- 32 Monter, 与前同, p.197
- 33 Marwick, *Witchcraft as a Social Strain Gauge*, p.280
- 34 Midelfort, 与前同, p.193; Trevor-Roper, 与前同, p.142
- 35 Horsley, 与前同, p.700, p.705
- 36 同上, p.712
- 37 例见 Clark, *Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft*
- 38 评述见 TLS, 23 July 1976, p.902
- 39 Horsley, 与前同, pp.713—714
- 40 Trevor-Roper, 与前同, p.130

## 第十二章 西班牙宗教裁判所的巅峰与衰落:1558—1834

- 1 La Mantia, *Origine e Vicende*, p.26
- 2 Turberville, 与前同, p.167
- 3 La Mantia, 与前同, p.36
- 4 Llorente, *Histoire*, vol.1, p.331
- 5 Falcone, *La Nunziatura di Malta*, p.45
- 6 信件引自 La Mantia, 与前同, p.45
- 7 同上, pp.208—211, 根据其列表计算

- 8 Turberville, 与前同, pp.170—171
- 9 同上, pp.168—169
- 10 同上, p.169
- 11 参见 Livermore, H V., *A History of Portugal*, Cambridge: CUP, 1947, pp.244—245; Turberville, 与前同, pp.107—108
- 12 Turberville, 与前同, pp.170—171
- 13 同上, pp.174—175
- 14 参见 Daniel-Rops, 与前同, pp.188—189
- 15 参见 La Mantua, 与前同, p.92
- 16 *De Justa Haereticorum Punitiōne*, Venice, 1599; 引自 Putnam, 与前同, p.20
- 17 Llorente, 与前同, vol.1, p.281, p.456
- 18 Lea, *Chapters*, p.20
- 19 同上, p.23; Llorente, 与前同, vol.1, p.457
- 20 Kamen, *The Spanish Inquisition*, p.95
- 21 同上, p.96; Lea, *Chapters*, pp.62—63
- 22 Lea, 同上, p.493
- 23 Llorente, 与前同, vol.1, pp.492—493
- 24 Kamen, 与前同, p.98
- 25 Croft, *Englishmen and the Spanish Inquisition*, p.260
- 26 同上
- 27 参见 Kamen, 与前同, p.103
- 28 Lea, 与前同, p.80
- 29 同上, p.73
- 30 Kamen, 与前同, p.104
- 31 同上, pp.100—1
- 32 Lea, 与前同, p.81
- 33 Putnam, 与前同, p.303
- 34 Kamen, 与前同, p.108

- 35 Croft, 与前同, pp.250—251
- 36 同上, p.253
- 37 同上, p.254
- 38 同上, pp.257—258
- 39 同上, p.259
- 40 同上, p.260
- 41 Turberville, 与前同, p.157
- 42 *An Apology for the Free and Accepted Masons*, 1738, 引自 Oliver, *History of Masonic Persecution*, pp.89—90
- 43 同上, p.91
- 44 同上, p.96, n19
- 45 *An Examination of the Acts of the Associated Synod against Freemasons*, 引自 Oliver, 与前同, p.140
- 46 *An Apology*, 与前同, p.126
- 47 同上, p.93
- 48 同上, p.95
- 49 以下叙述引自 Oliver, 与前同。
- 50 参见 Turberville, 与前同, p.158(注)
- 51 参见 Gilabert, *La Abolición*, pp.339—340
- 52 Kamen, 与前同, p.278
- 53 同上。
- 54 译自 Gilabert, 与前同, p.342; 亦见 Turberville, 与前同, pp.177—181
- 55 Turberville, 与前同, p.181
- 56 Kamen, 与前同, p.283

### 第十三章 二十世纪的宗教裁判所和禁书目录

- 1 引自 J. R. Glorney Bolton, *Roman Century 1870—1970*, London: Hamish Hamilton, 1976, p.156
- 2 同上, pp.165—166

- 3 译自 1945 年《禁书目录》
- 4 同上 p.vi—viii
- 5 同上 p.ix
- 6 同上
- 7 Casati, *L'Indice dei Libri Proibiti*, pp.27—28
- 8 引自 Stephen Knight, *The Brotherhood: The Secret World of the Freemasons*, London: Granada, 1983, p.252; 参见 David A. Yallop, *In God's Name*, London: Jonathan Cape (1984), pp.175—176

#### 第十四章 结论:宗教裁判所的后果与影响

- 1 Elton, *Reformation Europe*, p.43
- 2 参见 F. Hamlin, P. Ricketts, J. Hathaway, *Introduction à l'Etude de L'Ancien Provençal*, Geneva: Doz, 1967, pp.13—14
- 3 Jules Arnoux, *Les Troubadours et Les Félibes du Midi*, Geneva: Slatkine Reprints, 1972, p.43 (first edition Paris, 1889)
- 4 Pierre Aubry, *Trouvères et Troubadours*, Geneva: Slatkine Reprints, 1974, p.131 (first edition, Paris, 1910)
- 5 参见 Hinesbursch, *History of the Dominican Order*, p.57
- 6 Aubry, 与前同, pp.131—132
- 7 Lea, *Inq. Middle Ages*, vol. II, p.110
- 8 Lea, *Chapters*, p.189
- 9 Kamen, *The Spanish Inquisition*, p.105
- 10 Blunt, *Artista Theory in Italy*, p.106
- 11 G.E.R. Lloyd, *Greek Science after Aristotle*, London: Chatto and Windus, 1973, p.169
- 12 参见 Thorndike, *Magic and Experimental Science*, vol. II, p.666
- 13 White, *A History*, vol. I, p.385
- 14 Thorndike, 与前同, vol. VI, pp.152—155
- 15 Favaro and Lungo, 与前同, pp.179—180

- 16 Firpo, *The Flowering and Withering of Speculative Philosophy*, pp.170—  
271
- 17 Lea, *Inq. Middle Ages*, vol.1, p.560
- 18 Thomas Nagel, *Ruthlessness in Public Life*, in Stuart Hampshire (ed.),  
*Public and Private Morality*, Cambridge: CUP, 1978, p.75
- 19 Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, London: Chatto and Windus,  
1946, p.221



## 参 考 书 目

- Alatri, *Fraticellismo* 阿拉特利,《兄弟会》
- Alatri, *Inquisitori Veneti* 阿拉特利,《威尼斯宗教裁判所》
- Alatri, *Rileggendo* 阿拉特利,《宗教礼仪》
- Alatri, *Una Sentenza* 阿拉特利,《判决》
- Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* 阿尔德斯·赫胥黎,《永恒哲学》
- Anglo, *Evident Authority* 安格洛,《明显的权威》
- Barber, *The Trial of the Templars* 巴伯,《圣殿骑士团审判》
- Barracough, *The Medieval Papacy* 巴勒克拉夫,《中世纪教皇制》
- Barrett, *The Trial of Jeanne d'Arc* 巴雷特,《让·达克审判》
- Blunt, *Artistic Theory in Italy* 勃朗特,《意大利的艺术理论》
- Brooke, *Heresy* 布鲁克,《异端》
- Casati, *L'Indice dei Libri Proibiti* 卡萨蒂,《禁书目录》
- Cheney, *The Downfall of the Templars* 切尼,《圣殿骑士团的覆灭》
- Chesterton, *The Life of St Francis of Assisi* 切斯特顿,《阿西西的圣法兰西斯生平》
- Clark, *Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft* 克拉克,《巫术的颠倒、暴戾及其意义》
- Cohn, *Europe's Inner Demons* 科恩,《欧洲的内部魔鬼》

- Cohn, *The Pursuit of the Millennium* 科恩,《千年追求》
- Coulton, *Inquisition and Liberty* 库尔顿,《宗教裁判所与自由》
- Cox, *Mysticism* 科克斯,《神秘主义》
- Croft, *Englishmen and the Spanish Inquisition* 克罗夫特,《英格兰人与西班牙宗教裁判所》
- D. S. Chambers, *The Imperial Age of Venice* D. S. 钱伯斯,《威尼斯帝国时代》
- Daniel-Rops, *The Catholic Reformation* 丹尼尔-罗普,《天主教改革》
- Darwin, *The Holy Inquisition* 达尔文,《神圣的宗教裁判所》
- David A. Yallop, *In God's Name* 戴维·雅洛普,《以上帝的名义》
- Douais, *L'Inquisition: Ses Origines -- Sa Procedure* 杜埃,《宗教裁判所:起源—程序》
- Elton, *Reformation Europe* 埃尔顿,《欧洲宗教改革》
- Falcone, *La Nunziatura di Malta* 法尔孔,《马耳他的罗马教皇使节》
- Favaro and Lungo, *Dal Carteggio e dai Documenti* 法瓦罗与伦戈,《通信集与文献》
- Finucane, *Miracles and Pilgrims* 菲纽肯,《奇迹与朝圣》
- Firpo, *The Flowering and Withering of Speculative Philosophy* 菲尔波,《思辨哲学的盛衰》
- Fliche, *Histoire de l'Eglise* 弗利什,《教会史》
- Furni, *Eretici e Ribelli* 富米,《异端与叛乱》
- G. E. R. Lloyd, *Greek Science after Aristotle* 劳埃德,《亚里士多德之后的希腊科学》
- Glabert, *La Abolición* 吉拉伯特,《废除刑罚》
- Ginzburg, *I Benandanti* 金兹伯格,《本南丹蒂》
- Grendler, *The Roman Inquisition and the Venetian Press* 格伦德勒,《罗马宗教裁判所与威尼斯报业》
- Gui, *Manuel* 居伊,《手册》
- Guidonis, *Practica* 圭多尼斯,《教规》

- Guiraud, *Medieval Inquisition* 吉罗德,《中世纪宗教裁判所》
- Hamilton, *The Medieval Inquisition* 哈密尔顿,《中世纪宗教裁判所》
- Hick, *Philosophy of Religion* 希克,《宗教的哲学》
- Hinnesbusch, *History of the Dominican Order* 辛内布什,《多明我修会史》
- Holt, Elizabeth, *A Documentary History of Art* 伊莉莎白·霍尔特,《文献艺术史》
- Horsley, *Who were the Witches?* 贺斯莱,《谁是巫士?》
- J. R. Glorney Bolton, *Roman Century 1870—1970* J. R. 波尔顿,《罗马1870—1970世纪》
- John Passmore, *The Perfectibility of Man* 约翰·巴斯莫,《人的可完善性》
- Jules Arnoux, *Les Troubadours et Les Félibres du Midi* 朱尔·阿穆克斯,《南方的行吟诗与菲利比斯运动》
- Kaltner, *Konrad von Marburg* 卡尔特纳,《马尔堡的康拉德》
- Kamen, *The Spanish Inquisition* 凯门,《西班牙宗教裁判所》
- Kieckhefer, *European Witch Trials* 基克希弗,《欧洲的巫术审判》
- La Mantia, *Origine e Vicende* 拉·曼蒂亚,《维琴察的起源》
- Ladnor, *Homo Viator* 拉德纳,《作恶者》
- Lambert, *Medieval Heresy* 兰伯特,《中世纪异端》
- Langford, *Galileo, Science and the Church* 兰福德,《伽利略、科学与教会》
- Lea, *Chapters* 理,《历史篇章》
- Lea, *Inquisition of the Middle Ages* 理,《中世纪的宗教裁判所》
- Lea, *Superstition and Force* 理,《迷信与力量》
- Leff, *Medieval Thought* 勒夫,《中世纪思想》
- Lightbody, *The Judgements of Joan* 莱波蒂,《冉·达克的审判》
- Livemore, H. V., *A History of Portugal* 利弗莫尔,《葡萄牙史》
- Llorente, *Histoire Critique de l'Inquisition* 略伦特,《宗教裁判所批评史》
- Llorente, *Histoire* 略伦特,《历史》
- Luchaire, *Innocent III* 吕歌尔,《英诺森三世》
- Maisonneuve, *Etudes* 迈松纳夫,《研究文集》

- Manselli, *L'Eresia del Male* 芒塞利,《邪恶的异端》
- Marwick, *Witchcraft as a Social Strain Gauge* 马威克,《作为社会紧张力测试仪的巫术》
- Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany* 米德尔福特,《德国西南部的巫士追捕》
- Milton, *Areopagitica* 弥尔顿,《雅典最高法院法官》
- Mocatta, *The Jews of Spain and Portugal and the Inquisition* 莫卡塔,《西班牙和葡萄牙的犹太人及宗教裁判所》
- Molinier, *L'Inquisition* 莫利尼耶,《宗教裁判所》
- Mollat, *Introduction to Gui's Manuel* 莫拉,《居伊手册介绍》
- Montano, *Sanctae Inquisitionis Hispanica Artes* 蒙塔诺,《驳西班牙宗教裁判所》
- Monter, *European Witchcraft* 蒙特,《欧洲的巫术》
- Monter, *Ritual, Myth and Magic* 蒙特,《礼仪、神话与魔法》
- Monter, *Witchcraft in France and Switzerland* 蒙特,《法国和瑞士的巫术》
- Moore, *Origins of Heresy* 穆尔,《异端起源》
- Moorman, *A History of the Franciscan Order* 穆尔曼,《法兰西斯修会史》
- Morghen, *Medioevo Cristiano* 摩根,《中世纪基督教》
- Murry, *Piety and Impiety* 默里,《虔诚与渎神》
- Nickerson, *The Inquisition* 尼可森,《宗教裁判所》
- Norman Cohn, *The Myth of Satan and his Human Servants* 诺曼·科恩,《撒旦及其人类仆从的神话》
- Oliver, *History of Masonic Persecution* 奥列弗,《共济会迫害的历史》
- Partner, *The Murdered Magicians* 帕特勒,《被谋杀的魔法师》
- Paschini, *Venezia e l'Inquisizione Romana* 帕斯切尼,《威尼斯与罗马宗教裁判所》
- Pellegrini, *L'Inquisizione Francescana* 佩莱格里尼,《法兰西斯会宗教裁判所》
- Pernoud, *The Retrial of Joan of Arc* 佩姆,《重审冉·达克》
- Pierre Aubry, *Trouvères et Troubadours* 彼埃尔·奥布里,《行吟诗人》

- Pignata, *Le avventure* 皮尼亚塔,《历险记》
- Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice* 普兰,《欧洲的犹太人与威尼斯宗教裁判所》
- Putnam, *The Censorship of the Church of Rome* 帕特南,《罗马教会的审查制度》
- Quicherat, *Proces* 基舍拉,《审判程序》
- Redondi, *Galileo Eretico* 雷顿迪,《异端伽利略》
- Reviglio, *L'Inquisizione medievale* 热维格利奥,《中世纪宗教裁判所》
- Russel, *Witchcraft in the Middle Ages* 罗素,《中世纪的巫术》
- Sabatini, *Torquemada* 萨巴蒂尼,《托克马达》
- Sacchetti Sassetti, *Giovanni da Capestrano Inquisitore* 萨谢蒂·萨瑟蒂,《宗教裁判所审判官焦瓦尼·卡佩斯特拉诺》
- Santillana, *The Crime of Galileo* 桑蒂拉娜,《伽利略的罪行》
- Scott, *Torture throughout the Ages* 斯科特,《历代体刑》
- Southern, *Western Society* 萨瑟恩,《西方社会》
- Stephen Knight, *The Brotherhood: The Secret World of the Freemasons* 史蒂芬·耐特,《共济会的秘密世界》
- Stillman Drake, *Galileo* 斯蒂尔曼·德雷克,《伽利略》
- Stuart Hampshire, *Public and Private Morality* 斯图亚特,《公共与个人道德》
- Sumption, *The Albigensian Crusade* 桑普顿,《讨伐阿尔比的十字军》
- Thomas Nagel, *Ruthlessness in Public Life* 托马斯·纳格尔,《公共生活中的冷酷》
- Thomas, *Religion and the Decline of Magic* 托马斯,《宗教与魔法的衰落》
- Thorndike, *magic and Experimental Science* 桑戴克,《魔法与实证科学》
- Thouzellier, *Heresie et Heretiques* 苏泽利耶,《异端与异端分子》
- Thouzellier, *La Reppression de l'Herésie et les Debuts de l'Inquisition* 苏泽利耶,《镇压异端与宗教裁判所的开端》
- Trevor Roper, *Witch Craze* 特雷沃·罗帕,《巫术狂热》
- Turberville, *Medieval Heresy* 特伯维尔,《中世纪异端》

- Turberville, *The Spanish Inquisition* 特伯维尔,《西班牙宗教裁判所》
- Ullmann, *A short History of the Papacy* 乌尔曼,《罗马教会简史》
- Vidal, *Bullaire* 维达尔,《教皇通谕》
- Von Gebler, *Galileo Galilei and the Roman Curia* 凡·格布勒,《伽列雷·伽利略与罗马圣座》
- Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition* 威克菲尔德,《异端、十字军与宗教裁判所》
- White, *A History* 怀特,《历史》
- Williams, *Witchcraft* 威廉姆斯,《巫术》
- Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* 耶兹,《吉奥达诺·布鲁诺与奥秘传统》

# 索引

(以译名首字拼音字母次序排列)

## A

阿贝拉尔,彼得, Abelard, Peter 12, 164, 210

阿尔贝利·德·特洛瓦方登, Alberic des Trois-Fontaines, 27

阿尔比教派, Albigensians; 14

·十字军讨伐, Crusade against, 14, 15—16, 233

阿方索,卡斯提耳智者, 118, 135

阿方索,普瓦提埃及图卢兹公爵, Alfonso, Count of Poitiers and Toulouse, 73

阿方索·德·卡斯特罗, Alphonso de Castro, 206

阿奎那,圣·托马斯, Aquinas, St. Thomas, 99, 113, 117, 124—5, 126; 论异端, 3; 论魔法, 118; 论巫术, 124—5, 126; 《神学大全》, 3, 85—6, 131

阿拉特利, 马里亚诺·达, Alatri, Mariano da, 43, 52, 61, 74, 77, 84

埃梅里克, 弗郎索瓦, Aymeric, Francois, 94

埃梅里克, 尼古拉, Eymereich, Nicholas, 35, 42, 55, 126, 134

安德莱亚·达·托蒂, Andrea da Todi, 62

安格洛, 锡德尼, Anglo, Sydney, 117 (注), 133

安茹的查尔斯二世, Charles II of Anjou, 88

安茹的查尔斯一世, Charles I of Anjou, 61, 72—73, 88

安托尼奥·德·卢卡, Antonio de Luca, 75

奥布里, 彼埃尔, Aubry, Pierre, 231

奥古斯丁, 圣, Augustine, St., 5, 117

奥塔维亚诺,阿尔弗雷多枢机主教, Ottaviano, Cardinal Alfredo, 226

奥梯尔,彼埃尔, Autier, Pierre, 85

## B

巴尔伯,马尔孔, Barber, Malcolm, 94, 96

巴尔贝里尼,安托尼奥(涉及伽利略的信件), Barberini, Antonio, 179—180

巴黎的纪尧姆, Guillaume de Paris, 93, 95, 104, 125

巴罗哈,卡罗, Baroja, Caro, 187

巴斯莫,约翰, Passmore, John, 7

保罗六世, Paul VI, 226

保罗三世, Paul III, 159, 160, 161, 163, 167, 170

保罗四世(焦瓦尼·彼特罗·卡拉法), Paul IV (Giovanni Pietro Carafa), 43 (注), 159—162, 167, 169

保密,中世纪宗教裁判所, 50, 58, 178; 西班牙宗教裁判所, 140—143, 144, 213; 罗马宗教裁判所, 183

鲍格米勒派, Bogomils, 7

贝尔纳,德·卡斯特涅, Bernard de Castenet, 94

贝尔纳,科莫的, Bernard of Como, 127

贝尔纳,科省的, Bernard of Caux, 34, 39, 49, 50

贝尔纳,圣·克莱沃的, Bernard of Clair

voux, St., 4, 104

贝格哈德会, Beghards, 104—5

贝居因会, Beguines, 101, 104—5

贝拉明,罗伯特枢机主教, Bellarmine, Cardinal Robert, 176

本蒂沃利奥,吉多, Bentivoglio, Guido, 179(注)

本南丹蒂, Benandanti, 191—194

本尼迪克十二世, Benedict XII, 43 (注), 93, 101, 102, 105

本尼迪克十五世, Benedict XV, 168, 221

本尼迪克十一世, Benedict XI, 99

比佐奇(小兄弟会), bizochi (fraticelli), 82

彼埃尔·达勒巴拉特, Pierre d'Albarat, 35

彼得,阿巴诺的, Peter of Abano, 98, 128

彼得,卡斯特劳, Peter of Castelnaud, 15, 28

彼得,维罗纳的, Peter of Verona, 29—31, 69, 238

彼尔特罗·达卡那罗, Pietro d'Arcagnano, 33

彼尔特罗布尔诺,帕多瓦的, Pietrobuono of Padua, 76

庇护十世, Pius X, 221, 226

庇护五世, Pius V, 43(注), 159, 164, 167, 169



鞭笞, 154  
 波蕾特, 玛格莉特, Porete, Marguerite, 104  
 波拿巴, 拿破仑, Bonaparte, Napoleon, 218  
 波拿巴, 约瑟夫, Bonaparte, Joseph, 218  
 博郎克, 贝尔纳, Blanc, Bernard, 94  
 博郎特, 安托尼, Blunt, Anthony, 173, 234  
 博洛梅, 卜罗枢机主教, Borromeo, Cardinal Carlo, 169, 234  
 薄伽丘, Boccaccio, 165, 208  
 卜纳科尔西, 菲利波, Bonnacolsi, Filippo, 75  
 卜尼法斯八世, Boniface VIII, 32(注), 62, 76, 82—85, 87, 94, 99, 113  
 补赎悔罪, 36, 38, 40, 59—60, 130, 152, 154, 191  
 布列哈尔, 让, Brehal, Jean, 110  
 布鲁诺, 吉奥达诺, Bruno, Giordano, 167, 171, 237  
 布纳奥吉翁塔, 曼托瓦的, Buonagiunto of Mantovano, 75

### C

财产没收政策, Confiscation policy, 14, 32, 61—62, 145, 230  
 查尔斯二世, 西班牙的, Charles II of Spain, 200

查尔斯六世, 奥地利皇帝, Charles VI, Emperor of Austria, 203  
 查尔斯七世, 法国的, Charles VII of France, 110  
 查尔斯三世, 西班牙的, Charles III of Spain, 155, 218  
 查尔斯四世, 西班牙的, Charles IV of Spain, 155  
 查尔斯五世, 西班牙的, Charles V of Spain, 140, 184(注), 200  
 察玛尤, 亨利, Chamayou, Henri, 53  
 耻辱标记, 37, 60—1, 135, 142, 154  
 慈温利, Zwingli, 198, 208  
 摧毁房屋, 22, 62

### D

大阿尔伯特, Aalbertus Magnus, 117  
 大卫, 奥格斯堡的, 51  
 但丁, Dante, 69, 70, 81, 82, 165, 208, 232  
 德·蒙蒂, 庞培, De' Monti, Pompeo, 167  
 德莱克, 斯蒂尔曼, Drake, Stillman, 178  
 德利西尔, 贝尔纳, Delicieux, Bernard, 52—53  
 德扎, 迭哥, Deza, Diego, 199  
 登尼扎, 尼古拉, D'Ennezat, Nicolas, 96  
 迪, 约翰博士, Dee, Dr John, 166(注)  
 迪厄多尼, 拉尼的修士, Dieudonne, Abbot of Lagny, 97

迪歇纳,路易,Duchesne, Louis, 221  
蒂米迪奥,维罗纳的, Timidio of Verona,  
43, 75  
都勒, Durer, 132(注)  
多米尼克, 圣, Dominic, St., 14, 20, 22,  
29, 69  
多米尼克修会, Dominican Order, 9, 22,  
25, 26, 44, 79, 125, 235; 多米尼克修  
上任宗教裁判所审判官, 29—30, 31,  
33, 52, 53, 69—71, 76, 91, 126, 134,  
161, 162, 170, 216, 231

## E

恶魔崇拜, Diabolism, 121, 122, 130, 192  
恩里克, 若热, Enrique, Jorge, 144

## F

法兰西斯, 阿西西的, 圣, Francis of As-  
sisi, St., 15, 20, 22, 70, 71, 76, 77,  
80, 82, 103  
法兰西斯修会, Franciscan Order, 9, 22,  
25, 44, 52, 82, 98, 100, 125, 235; 法兰  
西斯修上任宗教裁判所审判官, 31,  
32, 33, 52, 68—79, 86, 90, 170, 189  
法术, Sorcery, 87, 100—1, 120, 124,  
131, 196; 按罪论处, 101; 等同于异  
端, 101, 124; 与教会, 117—119, 198;  
与巫术, 119—123  
菲尔波, 吕依济, Firpo, Luigi, 236

菲尔克, 马赛, Fulk of Marseilles,  
231—232  
菲利普, 美男, Philip the Fair, 54, 93—  
98, 99  
菲利普·奥古斯都, Philip Augustus, 15  
菲利普二世, 西班牙的, Philip II of  
Spain, 200, 201, 202, 204, 205  
菲利普五世, 西班牙的, Philip V of  
Spain, 203, 217  
菲利斯·达·蒙泰法尔科, Felice da Mon-  
tefalcone, 191  
腓德烈二世, 斯瓦比亚的, Frederick II  
of Swabia, 4, 21, 21, 29, 29, 31, 71—  
73, 80  
费伯, 吕西安, Fabre, Lucien, 107, 108  
费杰拉尔德, 爱德华, Fitzgerald, Ed-  
ward, 233(注)  
弗兰西斯库·佛罗伦提乌斯, Franciscus  
Florentius, 128  
弗罗拉齐奥, 维琴察的, Florasio of Vi-  
cenza, 74  
伏尔泰, Voltaire, 70, 202, 224  
福楼拜, 古斯塔夫, Flaubert, Gustave,  
223  
腐败, 神职人员的, Corruption of clergy,  
2, 28, 77—79  
腐败, 宗教裁判所法官的, Corruption of  
inquisitors, 61, 75—76  
富米, 吕依济, 100

## G

伽利略, Galileo, 167, 171, 173—182, 236; 给彼埃特罗·迪尼的信, 174; 给安德烈亚·乔利的信, 175; 新版审判文献, 182

盖莱奥塔, 马里奥, Galeotta, Mario, 167

戈特桑, 亨利, Gottersum, Henry, 211

戈雄, 博韦主教, Cauchon, Bishop of Beauvais, 107, 108, 113

哥白尼, Copernicus, 166, 174, 175

格布勒, 卡尔·温, Gebler, Karl von, 174, 180

格尔西诺, Guercino, 169

格拉夫兰, 让, Graverant, Jean, 89

格里高里九世, Gregory IX, 20—26, 35, 40, 46, 63, 67, 69, 134

格里高里十世, Gregory X, 58(注)

格伦伯格, 克里斯托弗, Grenberger, Christoph, 174, 181

格伦德勒, 保罗 F, Grendler, Paul F., 166, 236

共济会, Freemasons, 212—217, 227

古丹, 威廉主教, Goudin, Bishop William, 101

## H

哈密尔顿, 贝尔纳, Hamilton, Bernard, 28, 50

海尔斯的亚历山大, Alexander of Hales, 117

贺斯莱, 理查 A, Horsley, Richard A., 126, 194, 196, 197—198

赫胥黎, 阿尔德斯, Huxley, Aldous, 239

亨利, 赛恩纳的, Henry of Sayn, 25

洪伯图斯·德·罗曼尼, Humbertus de Romanis, 11

洪诺留三世, Honorius III, 21, 118

胡安娜, 王后, Juana, Infanta, 205

胡斯, 约翰, Hus, John, 9, 66, 208

火刑柱, 火焚, 21, 23, 25, 27, 32, 37, 65—7, 72, 108, 154—157, 200—201, 211; 火焚前绞死, 155

霍布斯, 托马斯, Hobbes, Thomas, 224, 232

霍金斯, 约翰爵士, Hawkins, Sir John, 202

## J

基克希弗, 理查德, Kieckhefer, Richard, 10, 119—122, 126, 130, 133, 142, 192

基舍拉, Quickerat, 109

基特勒, 爱莉斯夫人, Kyteler, Dame Alice, 113

基耶蒂会, Theatines, 160

吉奥托, Giotto, 68

吉本, 爱德华, Gibbon, Edward, 37(注)

吉罗, 让, Guiraud, Jean, 63, 86, 113

加尔文, 约翰, Calvin, John, 198  
加斯帕鲁托, 保罗, Gasparutto, Paolo,  
190, 191  
嘉布遣会, Capuchins, 160  
监禁, 22, 37, 41, 59, 62—64, 144, 145,  
153; 中世纪宗教裁判所监狱条件,  
144—146, 148, 201; 罗马监狱条件,  
183  
减刑, Commutation of sentence, 58—59  
(注)  
焦达诺, 里瓦尔多的, Giordano of Rival-  
to, 11  
焦瓦尼·德拉·卡萨, Giovanni della Casa,  
170  
教会改革, 12, 14, 159—160, 169  
教会宗教裁判所, Episcopal Inquisition,  
12, 17, 19, 22, 24, 69—70, 138, 139  
金兹伯格, 卡罗, Ginzburg, Carlo, 187  
(注), 189, 191  
禁书目录, 罗马, 161—166, 207, 221—  
226, 233; 西班牙, 206—209, 232; 禁  
书目录委员会, 164, 165, 167, 221  
居伊, 贝尔纳, Gui, Bernard, 34, 42, 44,  
46, 47, 49, 55, 59(注), 59, 62, 65, 69,  
70, 82, 97, 126

## K

卡恩塞齐, 彼德罗, Carnesecchi, Pietro,  
167

卡尔德龙·德·拉·巴尔卡, Calderon de la  
Barca, 233  
卡佩里, 焦科莫·德, Capelli, Giacomo  
de', 84  
卡萨蒂, 焦瓦尼, Casati, Giovanni, 224  
卡斯泰尔·福尔, Castel Faure, 52—53  
卡塔尔, Cathars, 5- 8, 9(注), 13, 14,  
16, 17, 21, 26, 28, 29, 37, 38, 48, 62,  
63, 65, 67, 69, 71—73, 74, 79, 82, 84,  
85, 90, 219; 卡塔尔派, Catharism, 15,  
28, 87, 97, 112, 115, 125; 教义, 6—7  
卡塔尔派的二元论, 5; 鲍格米勒派的二  
元论, 7, 217  
开普勒, Kepler, 166  
凯曼, 亨利, Kamen, Henry, 139, 142,  
144, 145, 155, 219, 232  
康拉德, 马尔堡的, Conrad of Marburg,  
23—25, 26, 40, 46, 238  
科巴姆, 亨利爵士, Cobham, Sir Henry,  
210  
科恩, 诺尔曼, Cohn, Norman, 80, 120,  
197  
科拉·迪·里恩奇, Cola di Rienzo, 113  
科西莫二世, 突斯卡尼大公, Cosimo II,  
Grand Duke of Tuscany, 175, 236  
科学思想, 宗教裁判所的影响, 166,  
235—237  
克莱蒙八世, Clement VIII, 236  
克莱蒙十二世, Clement XII, 212

克莱蒙十一世, Clement XI, 203  
 克莱蒙四世(居伊·富克), Clement IV  
 (Gui Foulques), 32, 43  
 克莱蒙五世, Clement V, 51, 53, 57, 63,  
 88, 92, 96, 100, 146  
 克莱默, 亨利, Kramer, Henry, 131,  
 132, 133, 197  
 克鲁塞特斯特, 罗伯特, Grosseteste,  
 Robert, 103  
 克罗夫特, 波琳, Croft, Pauline, 206,  
 211  
 库尔顿, 乔治, Coulton, George C., 28, 43  
 库尼亚, 枢机主教达, Cunha, Cardinal  
 da, 215  
 库斯托斯, 约翰, Coustos, John, 57  
 (注), 215—217  
 奎恰迪尼, 皮耶罗, Guicciardini, Piero,  
 175, 236

## L

拉·曼蒂亚, 维托, La Mantia, Vito, 70,  
 200  
 拉·佩尼亚, 安东尼奥, La Pegna, Anto-  
 nic, 199  
 拉斐尔, 波那西奥的, Raphael of Porna-  
 sio, 127, 128  
 拉克坦提乌斯, Lactantius, 11(注), 235  
 拉莫什·兰贡, Lamothe-Langon, 120  
 拉青格, 约瑟夫枢机主教, Ratzinger,  
 Cardinal Joseph, 227  
 拉特兰宗教大会, 第四届, Lateran Coun-  
 cil, IV, 2, 10, 12, 16—18, 21, 49  
 莱波蒂, 查尔斯, Lightbody, Charles,  
 111  
 兰伯特, 马尔孔, Lambert, Malcolm,  
 45, 93, 95, 104, 105, 125  
 勒·麦特, 让, Le Maitre, Jean, 89, 107,  
 109  
 雷顿迪, 彼尔特罗, Redondi, Pietro,  
 181—2  
 雷蒙, 法尔加的(或米拉蒙的), Raymond  
 of Falga (or of Miramont), 70  
 雷蒙, 塔雷加的, Raymond of Tarrega,  
 126  
 雷米, 尼古拉, Remy, Nicholas, 157, 193  
 (注)  
 雷沃德, 东安吉利亚国王, Redwald,  
 King of East Angla, 118  
 里卡迪, 尼科洛, Riccardi, Niccolo, 176  
 理, 亨利, Lea, Henry, 10, 44, 50, 57,  
 65, 71, 73, 97, 110, 113, 147, 209,  
 209, 232, 232, 238  
 利奥十三世, Leo XIII, 221  
 利思戈, 威廉, Lithgow, William,  
 148—151  
 利特尔, 勒斯特 K, Little, Lester K., 84  
 (注)  
 卢梭, Rousseau, 225, 232

卢修斯三世, Lucius III, 8, 13  
 路德, 马丁, Luther, Martin, 114, 159,  
 198; 路德派教义, 170, 192; 路德派书  
 籍, 204, 206  
 路济弗教派, Luciferans, 24  
 路易·德·莱昂, Luis de Loon, 146, 233  
 路易四世, 图林根的, Louis IV of  
 Thuringia, 23  
 略伦特, 让·安托尼, Llorente, Jean -  
 Antoine, 99(注), 139, 143, 157, 205,  
 217, 218, 224  
 罗伯特·莱·布尔格, Robert le Bougre,  
 26—9, 67, 125  
 罗马教皇使节的宗教法庭, 14—5, 19  
 罗素, 杰弗雷·伯顿, Russell, Jeffrey Bur-  
 ton, 87, 101, 122, 127, 132, 193  
 洛莫拉提乌斯, 彼得, Romolatus, Pe-  
 ter, 212

## M

马丁诺·达·康纳勒, Martino da Canale,  
 77  
 马基雅弗里, Machiavelli, 165, 208  
 马加罗蒂, 菲利波(涉及伽利略的信),  
 Magalotti, Filippo (letter from, con-  
 cerning Galileo), 178  
 马斯卡拉, 帕多瓦的, Mascara of Padua,  
 74  
 马泰奥, 卡斯特拉玛尔的, Matteo of

Castellamare, 73

马威克, 马克思, Marwick, Max, 196  
 马修·巴黎, Matthew Paris, 27, 103  
 玛格利特, 富瓦克斯的, Margaret of  
 Foix, 99—100  
 芒罗, 佩德罗, Munoz, Pedro, 118  
 芒塞利, Manselli, 7, 8(注), 15  
 梅里·德利·巴利, 拉斐尔, Merry del  
 Val, Rafael, 220—223, 233  
 梅奇梯尔德, 马格德堡的, Mechthild of  
 Magdeburg, 104  
 迈松纳夫, 亨利, Maisonneuve, Henry,  
 15, 69  
 蒙特, E 威廉姆, Monter, E. William,  
 122, 147(注), 158, 187, 195, 196, 197  
 弥尔顿, 约翰, Milton, John, 167  
 米德尔福特, H. C. 埃里克, Midelfort,  
 H. G. Erick, 124, 195, 196  
 米开朗奇罗, Michelangelo, 169, 234  
 摩尔人, Moors, 133, 204  
 魔法, 教堂里, 9—10, 12, 117, 118, 127;  
 与教皇, 98—101; 与科学, 117—118,  
 235; 预言术与巫术作恶的区别, 117  
 莫杜科, 巴蒂斯塔, Moduco, Battista,  
 190  
 莫罗西尼, 多吉·马里诺, Morosini,  
 Doge Manno, 73  
 默雷, 亚历山大, Murray, Alexander, 11  
 穆顿, 詹姆斯, Mouton, James, 213, 214

穆尔曼, J. , Moorman, J. , 68

穆拉诺, 路易莎, Muraro, Luisa, 195

## N

奈德, 约翰, Nider, Johann, 127

尼古拉·达贝维, Nicolas d'Abbeville, 52

尼克森, 霍夫曼, Nickerson, Hoffman,  
239

## P

帕尔马的巴托洛梅, Bartholomew of  
Parma, 98

帕格诺, 塞吉奥, Pagano, Sergio, M. ,  
182

帕拉莫, 路易·德, Paramo, Louis de,  
69, 200

帕莱亚里奥, 奥尼奥, Paleario, Aonio,  
167

帕特勒, 彼得, Partner, Peter, 95(注),  
99

培根, 罗杰, Bacon, Roger, 117, 235

佩尔努, 雷吉娜, Pernoud, Regine, 110

佩尔希森, 威廉, Pelhisson, William, 27  
(注), 52, 70

佩雷拉, 神父 B, Pereira, Father B. , 181

佩纳福, 雷蒙, Penafort, Raymond of,  
20, 35—9, 40, 131, 134

皮尼亚塔, 朱塞佩, Pignata, Giuseppe,  
146, 183—184, 216

珀金斯, 克拉伦斯, Perkins, Clarence,  
95(注)

普特南, 乔治·海文, Putnam, George  
Haven, 67

## Q

乔基姆·达·菲奥, Joachim da Fiore, 14,  
80—81

切尼, C. R. , Cheney, C. R. , 97

切斯特顿, G. K. , Chesterton, G. K. ,  
68

切西, 王子, Cesi, Prince, 175

秦梯利, 维罗纳的, Gentile of Verona,  
78

## R

冉·达克, Joan of Arc, 85, 89, 106—111,  
113

让·德·博纳, Jean de Beaune, 53

## S

萨尔维亚蒂, 雷纳多, Salviati, Lionardo,  
165(注)

萨伏瓦罗拉, Savonarola, 67, 113, 165,  
208

萨科尼, 雷尼耶, Sacconi, Raynier, 48

萨拉扎·德·弗里亚斯, 阿伦佐, Salazar  
de Frias, Alonzo, 188, 193

萨瑟恩, Southern, R. W., 1, 88  
塞尔托拉, Sertora, 195  
塞万提斯, 审查, Cervantes, censorship  
of, 209, 233  
桑戴克, 林恩, Thorndike, Lynn, 98,  
128, 167, 235  
莎士比亚, 威廉, Shakespeare, William,  
106  
审问, 41, 49—51, 140—143, 144, 152,  
153; 保罗·维罗内斯, 172—173  
圣殿骑士团, Knights Templar, 67, 88,  
93—98, 112  
圣玛利亚修道院(宗教裁判所罗马总  
部), 162  
施普林格, 雅可布, Sprenger, Jakob,  
131, 133  
十字架会团, Crocosegnati, 30, 71  
史蒂芬, 布尔本的, Stephen of Bourbon,  
87  
书籍, 审查制度, 162—168, 169, 204—  
209, 221—222, 232—233; 焚书, 67,  
163, 204, 207, 212  
斯各特, Scott, W. S., 106  
斯特法诺, 布莱西亚的, Stefano of Bres-  
cia, 77—78  
斯特凡尼, 哈辛托, Stefano, Jacinto,  
176, 177  
死后追审, 38, 51—54  
索佩, 米歇尔, Soppe, Michele, 192—

193

## T

特伯维尔, Turberville, A. S., 139, 148  
特雷弗 - 罗帕, 休, Trevor - Roper,  
Hugh, 185, 186, 198  
特图利安, Tertulian, 3(注), 235  
提恩那的卡热坦, 圣, Cajetan of Tiene,  
St, 160  
体刑折磨, 3, 54—7, 58, 94, 97, 143,  
146—151, 183, 194, 201, 213, 215—  
217; 与巫术, 129—131; 证词, 148  
托夫罗·迪·比里, Toffolo di Buri, 191  
托克马达, 弗雷·托马斯, Torquemada,  
Fray Tomas, 136, 138, 140, 147, 157,  
199, 207  
托勒密, Ptolemy, 175  
托鲁比亚, 彼得, Torrubia, Peter, 213  
托马斯, 凯思, Thomas, Keith, 10, 195

## W

威尔, 约翰, Wier, Johann, 189  
威廉, 圣阿穆尔的, William of St Amour,  
163  
威廉姆斯, 查尔斯, Williams, Charles,  
133, 188  
韦尔多, Waldo, 8—9, 85  
韦尔多派, Waldensians, 8—9, 21, 37,  
90, 114



维达尔, Vidal, J. - M., 53, 58(注), 92  
委罗内塞, 保罗, Veronese, Paolo,  
169—173  
维罗纳的阿尔德里科, Alderigo of  
Verona, 52  
维内提, 让, Vineti, Jean, 127  
维琴察的艾尤弗, Aiulfo of Vicenza 77  
乌尔班八世, Urban VIII, 175  
乌尔班四世, Urban IV, 32, 72  
乌尔班五世, Urban V, 105  
巫师术士, Sorcerers, 67, 101, 114, 129,  
194; 耶稣为术士, 11, 117  
巫士巫女, Witches, 67, 115, 119—133,  
193, 194—198, 235; 巫女审判, 116,  
119—123, 132, 193, 194  
巫术, Witchcraft, 106, 117(注), 119—  
133, 185—198; 概念与定义, 116,  
119, 122, 126, 194, 197; 民族风格,  
189  
午夜拜鬼聚会, 116, 122, 129, 132, 186,  
187, 188, 189, 191, 192, 192, 198

## X

西班牙的费迪南德与伊莎贝拉, Ferdin-  
and and Isabella of Spain, 134—137,  
138, 154, 199, 201, 204  
西卡·德·沃, Sicard de Vaur, 97  
西莱斯廷五世, Celestine V, 82—83,  
88, 99; 西莱斯廷作风, 82, 83

西蒙, 诺瓦拉的, Simone of Novara, 114  
西斯图斯四世, Sixtus IV, 135, 136, 138  
西斯图斯五世, Sixtus V, 43(注), 167,  
169  
西索·达斯科利, Cecco d'Ascoli, 99, 102  
西翁, 焦瓦尼, Sion, Giovanni, 192  
西印度群岛, 体刑折磨, 56  
小兄弟会(圣灵法兰西斯会), Fraticelli  
(Spiritual Franciscans), 67, 79—85,  
87, 92, 100, 101, 103, 105, 112, 113,  
114, 160  
刑罚判决, 36, 42, 57—8, 153

## Y

雅各蓬·达·托蒂, Jacopone of Todi, 80  
雅基尔, 尼古拉, Jacquier, Nicholas, 127  
亚历山大七世(法比奥·齐吉), Alexan-  
der VII (Fabio Chigi), 43(注), 169  
亚历山大三世, Alexander III, 13  
亚历山大四世, Alexander IV, 32, 44,  
54, 70, 86, 101  
耶稣会, Jesuits, 160, 181, 182, 212, 221  
耶稣基督, 12, 117  
伊达尔戈, 米格尔, Hidalgo, Miguel,  
202  
伊美琳, 约翰, Evelyn, John, 151(注)  
伊拉斯谟, Erasmus, 163, 165  
伊莉莎白, 图林根的, Elizabeth of  
Thuringia, 23

伊莉莎白一世, Elizabeth I, 211  
异端, Heresy, 2—5, 12, 13, 17, 21—22, 35—42, 114, 159, 174, 207, 238; 与法术 (sorcery), 86—87, 97, 99—100, 102, 118; 与巫术 (witchcraft), 132, 190; 意大利讨伐异端, 72, 74  
异端之锤 (巫女之锤), Malleus Maleficarum, 35, 123, 127, 128, 131—132, 188, 188  
印刷, 影响, Printing, influence of, 132  
英诺森八世, Innocent VIII, 131  
英诺森三世, Innocent III, 3, 4, 5, 9, 12—18, 20, 23, 37(注), 46, 88, 135  
英诺森四世, Innocent IV, 30—33, 43, 54, 71  
英诺森一世, Innocent I, 163  
犹太教教典, Talmud, 67, 163, 204  
犹太人与宗教裁判所, 134; 在西班牙, 135—137, 144, 201, 204, 230; 以犹太人起诉, 148  
与魔鬼缔约, 101, 116, 122, 123, 129, 185, 186, 189, 192  
约翰, 卡佩斯特兰诺的, 圣, John of Capestrano, St., 43, 44, 60, 69  
约翰, 圣彼埃尔的, John of St Pierre, 34, 39, 49, 50  
约翰保罗二世, John Paul II, 173(注), 227  
约翰二十二世, John XXII, 53, 54, 55,

56, 57, 83, 92, 99—102, 105, 112, 113, 119, 121

约翰二世, 葡萄牙的, John II of Portugal, 201

## Z

詹姆斯, 托马斯, James, Thomas, 166

詹森派, Jansenists, 212

职员, 中世纪宗教裁判所, 45; 西班牙宗教裁判所, 138—139

朱利奥, 阿西西的, Giulio d'Assisi, 189

自由圣灵派, Free Spirits, 104

宗教裁判所, 阿拉贡, 30, 33, 136; 奥地利, 33, 203; 波希米亚, 20; 勃艮第, 33, 91; 卡斯提耳, 136, 138; 康纳利群岛, 201; 科西加, 90; 克罗地亚, 33; 达尔马蒂亚, 33; 米兰公国, 151(注), 203; 英格兰, 97; 法国, 20, 26—29, 33, 53, 61, 67, 89—111; 德国, 20, 23, 33, 105; 匈牙利, 20, 33, 105; 意大利, 29—31, 32, 54, 55, 59, 61, 67, 68—88, 159—184, 220—228; 耶路撒冷, 33; 马诺卡, 90, 218; 马耳他, 43, 169, 199; 墨西哥, 202, 207; 那不勒斯, 184(注); 纳瓦拉, 33; 荷兰, 203(注); 秘鲁, 202; 波兰, 33; 葡萄牙, 201, 213; 萨丁那, 90, 201; 塞尔维亚, 33; 西西里, 70, 200, 203; 西班牙, 48, 56, 57, 69, 134—135, 199—219, 230; 瑞士,

- 91; 威尼斯, 52, 67, 73—77, 169—171
- 宗教裁判所的传讯, 37—38, 47—49, 143
- 宗教裁判所的经济影响, 229—230
- 宗教裁判所的文化影响, 231—234
- 宗教裁判所的政治用途, 61, 95, 134—137, 202, 203, 219, 237—239
- 宗教裁判所法官的特权, 44, 140
- 宗教裁判所监狱休假, 64
- 宗教大会, 阿尔勒斯(1235), Council of Arles, 38, 135
- 宗教大会, 阿维尼翁(1209), Council of Avignon, 2
- 宗教大会, 埃夫勒(1195), Council of Evreux, 2
- 宗教大会, 巴黎(1209) Council of Paris, 2
- 宗教大会, 柏莱申提亚(1095), Council of Placentia, 190(注)
- 宗教大会, 贝齐尔(1246), Council of Beziers, 49
- 宗教大会, 莱昂(1274), Council of Lyons, 82
- 宗教大会, 圣·菲利克斯·德·卡拉曼, Council of St-Felix de Caraman, 7
- 宗教大会, 特兰托(1545—1564), Council of Trent, 160, 161, 164, 181, 234
- 宗教大会, 图卢兹(1229), Council of Toulouse, 21
- 宗教大会, 维恩(1311), Council of Vienne, 44, 58(注), 94, 104
- 宗教大会, 维罗纳(1184), Council of Verona, 19, 21
- 宗教大会, 以弗所(150), Council of Ephesus, 163
- 宗教判决仪式, Auto de fe, 48, 49(注), 65, 153—157, 199, 200, 201, 216
- 最高委员会(西班牙宗教裁判所委员会), Suprema (Council of the Inquisition in Spain), 138, 139, 140, 145, 153, 188, 206
- 左拉, 埃米尔, Zola, Emile, 224
- 佐波, 保罗, Zoppo, Paolo, 114

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名 = 宗教裁判所：异端之锤

作者 =

页数 = 281

SS号 = 0

出版日期 =

封面  
书名  
版权  
前言  
目录  
正文