

# 西方传统中法宗教学的兴起

[美] 约翰·维特 著\* 钟瑞华 译\*\*

## 目 次

- 一、罗马帝国中的法律与基督教
- 二、法律与中世纪天主教
- 三、法律与新教
- 四、现代的法律与基督教

**摘 要** 在西方,有一个别具一格的法律传统,它扎根于古代的以色列、希腊和罗马文明,由基督教滋养了将近两千年,然后又从启蒙运动汲取营养超过两个世纪。这一法律传统,在 4 世纪到 6 世纪罗马帝国皈依基督教、11 世纪晚期到 13 世纪的教皇革命、16 世纪的新教改革以及 18 世纪和 19 世纪的启蒙运动时期,因西方宗教传统的重大转变而发生了最大规模的转型,并永久性地改变了自己的发展方向。在任何一个时期,西方法律传统的确切样式和均势都部分取决于西方的宗教传统。而每当西方宗教传统中占主导地位的思想、官员、符号和方法发生变化时,西方法律传统的样式和均势也会随之改变。

**关键词** 法宗教学 法律 基督教 天主教 新教

在过去两代人的时间里,一个跨学科的新研究兴起了,它致力于研究法律的宗教之维和宗教的法律之维,以及法律领域中的思想和制度、规范和实践与宗教领域中的思想和制度、规范和实践的互动。这项研究

\* 约翰·维特(John Witte, Jr.) 美国埃默里大学(亚特兰大)法律与宗教研究中心(Center for the Study of Law and Religion)主任、乔纳斯·罗博彻(Jonas Robitscher)法学教授。这篇文章改编自作者为《基督教与法律》(Christianity and Law: An Introduction, John Witte, Jr. and Frank S. Alexander, eds., Cambridge: Cambridge University Press, 2008.) 所写的“导论”,见该书第 1-32 页。原稿中包括对英文文献以及该书其他各章的详细引注,这里省略了前者,保留了后者。另请参见作者下述几本著作的中译本:《宗教与美国宪政经验》,宋华琳译,上海三联书店 2011 年版;《权利的变革:早期加尔文教中的法律、宗教和人权》,苗文龙等译,中国法制出版社 2011 年版;《西方法律和宗教传统中的非婚生子女》,钟瑞华译,人民出版社 2011 年版;《法律与新教:路德改革的法律教导》,钟瑞华译,中国法制出版社 2013 年版;《从圣礼到契约:西方传统中的婚姻、宗教与法律》,钟瑞华译,中国法制出版社,即出。钟瑞华博士将此文译成中文,作者在此深表感谢。

\*\* 钟瑞华,中国社会科学院国际法研究所国际经济法室助理研究员,法学博士。本文英文标题是“The Emerging Field of Law and Religion in the Western Tradition”,其中的“Law and Religion”在学界一般被译为“法律与宗教”,这里译者斟酌再三决定结合标题中的“the field”一词将其译为“法宗教学”,主要原因如下:虽然本文主要梳理的是西方历史上法律传统因宗教传统的根本转变而发生的四次最大规模的转型,但作者在文章开头几段却提出了一个极具学术意义的话题,即近期西方传统中法律与宗教之间的跨学科研究的兴起。作者指出,“在过去两代人的时间里,一个跨学科的新运动兴起了,它致力于研究法律的宗教之维和宗教的法律之维,以及法律领域中的思想和制度、规范和实践与宗教领域中的思想和制度、规范和实践的互动。”作者的这一判断,与过去四、五十年中西方的法律与宗教跨学科研究已经初具规模,一个新兴的学科——法(律)宗教学俨然呼之欲出的实际情况是完全相符的。文中甚至还提到了这一新兴学术领域的特殊的研究范围。既然说是“一个学术领域”,再以“法律与宗教”称之,从汉语的表达习惯来说就有点指称不明。再联系到学界目前也已有很成功的、广为接受的类似译法,如把“law and economics”翻译成“法经济学”,把“law and society”翻译成“法社会学”,译者最后决定把“law and religion”翻译成“法宗教学”,得当与否,愿有识者辨之。当然,译者也希望能够通过“法宗教学”这一译名的提出和确立,进一步推进国内学界对法律与宗教之间的跨学科的思考。比如,到底是否存在一个所谓的法(律)宗教学,其研究方法和研究对象如何,西方学界目前已经取得了哪些研究成果,在中国的语境当中引进对有关问题的讨论有无现实的必要性和相关性,等等。另外,本文内容摘要和关键词系为配合中文出版需要所添加。

的前提假设是: 宗教赋予法律以精神, 并激励它遵守仪式, 坚持正义; 法律赋予宗教以结构, 并鼓励它热爱秩序, 重视组织。法律和宗教有着共同的概念, 如过错、债和约; 它们也有共同的方法, 如伦理学、修辞学和文本解释。法律和宗教还通过正义与仁慈、规则与衡平、惩罚与仁爱的互补而达至平衡。这种辩证的互动关系给法律和宗教这两大学科、两大生活领域注入了活力和力量。

可以肯定, 法律和宗教这两大领域、两类科学, 有时会彼此融合, 有时会相互冲突。每种主要的宗教传统都经历过神治主义和反律法主义, 即宗教的过度法律化和过度精神化。每种主要的法律传统都经历过神权政治和集权主义, 即法律的过度神圣化和过度世俗化。但是, 有很多学者现在都辩称, 在大多数历史时期和大多数文化中占主导地位的现实是, 法律和宗教这二者之间存在着辩证的关系。每种主要的宗教传统都力求通过平衡理性与奥秘、预言与教导、结构与精神而与法律达成妥协。每种主要的法律传统都努力将其正式的结构和过程与其人民的信念和理想结合起来。法律和宗教是人类生活中互不相同的两大领域和两类科学, 但它们却在辩证的互动关系中存在着, 不断地发生着交叉和交流。<sup>(1)</sup>

这些交叉点和交流点就是法宗教学这一学术领域的特殊的研究范围。法律领域中的思想和制度、方法和结构、信念和信徒, 与宗教领域中的思想和制度、方法和结构、信念和信徒, 这二者之间在过去、现在与未来到底是如何相互影响的, 不管这种影响是好的还是坏的? 这些就是法宗教学这一方兴未艾的学术领域所要回答的基本问题。对于这些问题, 全世界信仰不同、专业各异的学者, 在过去两代人的时间里, 已经带着越来越积极的态度给予了回应。<sup>(2)</sup>

本文将考察并勾勒法宗教学这一广阔领域的一部分——西方传统中的法律与基督教。我已经支好了“法律与宗教的双筒镜”, 并选取了最全面的视角来审视法律与基督教在西方历史中那些气势恢宏的文化图片。我的论点是, 有一个别具一格的西方法律传统, 它扎根于古代的以色列、希腊和罗马文明。这一西方法律传统由基督教滋养了将近两千年的时间, 然后又从启蒙运动汲取营养超过两个世纪。它发展出了关于正义与仁慈、规则与衡平、自然与习俗、准则与戒律的持久性的基本原理。它以关于权威与权力、权利与自由、个人与社团、公与私的不断发展的思想为特色。它在立法与裁决、谈判与诉讼、法律修辞与文本解释、法律科学与法律哲学等问题上形成了独特的方法。无论在任何一个时期, 西方法律传统的确切样式和均势都部分取决于西方的宗教传统。而且, 每当西方宗教传统中占主导地位的思想、官员、符号和方法发生变化时, 西方法律传统的样式和均势也会随之改变。

西方宗教传统的四次重大转变引发了西方法律传统最大规模的转型: (1) 4 世纪到 6 世纪的罗马帝国皈依基督教; (2) 11 世纪晚期到 13 世纪的教皇革命; (3) 16 世纪的新教改革; (4) 18 世纪和 19 世纪的启蒙运动。在这四个分水岭之间, 西方法律传统也很难说是静止不动的。地区性的和全国性的运动, 从 9 世纪加洛林王朝的文艺复兴到 1917 年的俄国革命, 都在西方法律传统中引发了广泛的连锁反应。但是, 使西方法律传统发生永久性转向的, 则是这四个分水岭时期, 也可称之为开化时刻和开化运动。接下来即简要描绘法律与基督教在这四个时期的互动。<sup>(3)</sup>

(1) 尤请参见本领域早期的支柱性文本: Harold J. Berman, *The Interaction of Law and Religion* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1974) (《法律与宗教》梁治平译, 中国政法大学出版社 2003 年版。——译者注); 该书更新, 请参见 Harold J. Berman, *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1993) (《信仰与秩序——法律与宗教的复合》姚剑波译, 中央编译出版社 2011 年版。——译者注)。进一步请见 Howard O. Hunter, ed., *The Integrative Jurisprudence of Harold J. Berman* (Boulder, CO: Westview Press, 1996)。

(2) 例见 F. C. DeCoste and Lillian MacPhearson, *Law, Religion, Theology: A Selective Annotated Bibliography* (West Cornwall, CT: Locust Press, 1997); “Reviews on New Books in Law and Religion,” *Journal of Law and Religion* 16 (2001): 249–1035 and 17 (2002): 97–459; 以及在 *Ecclesiastical Law Journal*, *Studia Canonica*, *Bulletin of the Medieval Canon Law Society*, *Zeitschrift der Savigny – Stiftung (Kanonisches Abteilung)*, *Ius Commune*, *Journal of Law and Religion*, *Journal of Church and State* 及其他此类的专业杂志中不断发表并讨论的学术成果。

(3) 下一节的内容部分提炼自拙著 *God’s Joust, God’s Justice: Law and Religion in the Western Tradition* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006)。

## 一、罗马帝国中的法律与基督教

公元4世纪到6世纪,罗马皇帝和罗马帝国皈依基督教,是为西方法律传统的第一个分水岭时期。之前,罗马法在西方大部分地区居于决定性的支配地位。罗马法界定自然人和社团的身份,并规定他们所可以采取的法律行为,以及可以适用的法律程序。它禁止侵权行为和犯罪行为。它规范结婚和离婚、家族和子女、财产和继承、契约和商业、奴隶制和劳工。它保护罗马国家的公共财产和利益,并创设了庞大的科层管理体制,使罗马能够统治幅员辽阔的帝国达数百年之久。<sup>(4)</sup>

新千年伊始,一种精细的法学理论开始在罗马浮现出来。这种法学理论部分建立在希腊原型之上。罗马斯多亚派学者西塞罗(Cicero,公元前106年至公元前43年)和塞涅卡(Seneca,公元65年卒),以及其他的罗马哲学家,以法学术语详细阐述了在推理、修辞和解释问题上从希腊哲学家亚里士多德(Aristotle,公元前384年至公元前322年)继承而来的主题方法。他们还大大扩展了由亚里士多德和柏拉图(Plato,约公元前426年至公元前387年)所提出的自然正义、分配正义和交换正义诸概念。罗马法学家盖尤斯(Gaius,约公元180年卒)、乌尔比安(Ulpian,约公元160年至公元228年)和其他一些人,作出了此后将成为西方典型特色的下述区分:(1)市民法(ius civile),由某特定共同体所有,并被严格或衡平地予以适用的制定法和程序;(2)万民法(ius gentium),由几个共同体共有,且常常构成条约依据的原则和习惯;(3)自然法(ius naturale),关于正确理性的诸原则,亘古不变,具有最高的权威与神圣性,在与国家的实证法发生冲突时必须优先适用。罗马法学家还开始在私法与公法中提出主观权利(iura)、自由(libertates)和能力(facultates)等概念的雏形。

罗马法还确立了皇帝崇拜。罗马被尊奉为永恒之城,它由诸神命定,并在祭坛、广场和长方形的柱廊大厅被赞颂。罗马皇帝被当作神和王来崇拜,在帝国宫廷的仪式中,在公共广场的节日庆典中,都要敬拜他。有时候,罗马法自身被视为永恒不变的神法的一种体现,帝国的祭司和法学家们以神圣的法律技巧对其予以专门的管理和适用。罗马的皇帝崇拜并不排除对其他神灵的崇拜;帝国内每一个被征服的民族,只要不破坏和平并遵守罗马法关于皇帝崇拜的基本规定,都可以保持他们自己的宗教信仰和宗教习惯。

对于这种罗马法和罗马文化,早期的基督教会基本上是持反对态度的——就像孕育了基督教会的犹太共同体一贯所做的那样。<sup>(5)</sup>早期的基督徒确实采用了罗马的很多法律制度和法律惯例——依据福音故事和福音戒律对其进行了复杂的解释和歪曲。<sup>(6)</sup>但是,早期的基督徒既不能轻易地接受罗马的皇帝崇拜,也不愿意参加在商业、诉讼、军事生活以及其他公共场合、公共活动中所必不可少的异教仪式。因此,早期的基督教会,就仿照成熟的犹太教法律共同体,把自己组织成多个独立的共同体,在相当程度上退出官方的罗马社会,并且也日益脱离犹太人的共同体。早期教会的基本章程,如《十二使徒遗训》(Didaché,约公元90年至公元120年),针对教会组织、神职生活、教会纪律、慈善、教育、家庭和财产关系等问题制定了详细的内部规则。而且,自2世纪后半期以降,这些法律还通过主教和教会公会议所颁布的法律和法令得到了极大的扩充。<sup>(7)</sup>早期的基督教领袖,依据“凯撒的物当归给凯撒”(《马太福音》22:21)和“在上有权柄的,人人当顺服他”(《罗马书》13:1;《彼得前书》2:13-17)这两条圣经指令,教导信徒纳税,登记财产,并在基督徒良心和诫命所许可的范围内服从罗马统治者。<sup>(8)</sup>但是,这些早期的基督教领袖也敦促他们的罗马统治者依据他们的新教导来改革法律——尊重良心和崇拜自由,禁止姘居和弑婴,限制随意离婚,扩大慈善和教育,减少军

(4) 见《基督教与法律》中由 Luke Timothy Johnson 所写的那一章,第 53-70 页。

(5) 关于犹太教,见《基督教与法律》中由 David Novak 所写的那一章,第 33-52 页。

(6) 见《基督教与法律》中由 Don Browning 所写的那一章,第 163-184 页。关于基督教对罗马法的早期改造,其他的例子请见《基督教与法律》中由 Luke Johnson、Brian Tierney、R. H. Helmholz、Mathias Schmoeckel 和 David Skeel 所写的各章,见第 53-104 页、第 143-162 页、第 311-328 页。

(7) 见《基督教与法律》中由 Luke Johnson 和 R. H. Helmholz 所写的各章,第 53-88 页。

(8) 见《基督教与法律》中由 Kent Greenawalt 所写的那一章,第 105-124 页。

事暴力,减缓刑事惩罚,解放奴隶,等等。基督教在法律上的这种自主性及其对法律改革的倡议,最终致使罗马皇帝以敕令明确谴责它是一种“非法的宗教”,并使基督徒断断续续地遭受了一波又一波的残酷迫害。

公元312年,罗马皇帝君士坦丁(Constantine)皈依基督教;公元380年,信奉三一神的基督教被法律正式确立为罗马帝国的官方宗教;通过这两件事情,罗马的法律和信仰最终与基督教的法律和信仰融合在了一起。现在,罗马帝国被理解成基督在地上的完整的身体,包括了所有的人和所有的物。罗马皇帝既被看成是教皇,又被看成是国王,在精神事务和世俗事务上都居于最高的统治地位。罗马法被看成是实现自然法和基督教道德的原始工具。罗马信仰与基督教信仰的这种新融合,使基督教会能够将其众多的基本教导灌输到罗马法当中,并在帝国的大部分地区将其付诸实践——特别是残酷地打击阿里乌派(Arians)、太阳神崇拜者(Apollonarians)和摩尼教徒(Manicheans)之类的异端。尤其是在幸存下来的伟大的罗马法综合文本《狄奥多西法典》(Codex Theodosianus,公元438年)和《国法大全》(Corpus Iuris Civilis,公元529年至公元534年)当中,基督教关于三位一体、圣事、礼仪、圣日、安息日、性伦理、慈善、教育以及其他很多事项的教导,都在法律上得到了丰富细致的界定和规范。罗马法还针对基督教的圣职人员、传教士和修道士规定了特殊的豁免、免除和补助,这些人在新获得的庇护之下越来越有势力,并最终把教会的影响延伸到罗马帝国最边远的角落。罗马帝国通过法律把三一基督教确立为国教,既大大促进了它早期在整个西方的扩张,也非常有利于它此后在教会官方教导中正统地位的保持。

然而,罗马信仰与基督教信仰的这种新混合,也使教会屈居于皇帝的统治之下。现在,基督教事实上变成了由罗马皇帝所主持的新的皇帝崇拜。基督教神职人员事实上变成了基督教皇帝崇拜的新祭司,他们组成等级制结构,最终服从皇帝的权威。教会财产事实上变成了帝国新获取的公共财产,既受帝国的保护,也受帝国的控制。于是,罗马的皇帝和他们的使节多次召集教会公会议和重大的教会会议,任命、惩戒并罢黜高级神职人员,管理教会的很多教区、修道院和慈善机构,并在法律上掌控大量教会财产的取得、维护和处分。

教会对国家发挥实质性影响但却在程序上服从国家,基督宗教对世俗法律产生实质性影响但却在程序上服从世俗法律,这种“君王控制教会”(caesaropapist)的模式受到了米兰主教安波罗修(Ambrose of Milan,公元339年至公元397年)、教皇格拉修(Gelasius,公元496年卒)、教皇大格列高利(Gregory the Great,约公元540至604年)等强势神职人员的一些抵制。他们在几项大胆的声明中坚称,教会所掌握的即便不是“两把剑”(《路加福音》22:38),也是治理西方基督教世界各项事务的两种权力——一种由精神权威所掌握,另一种由世俗权威所掌握。但是,更具持久性的政治表述出自圣奥古斯丁(St. Augustine,公元354至430年)之手。在罗马帝国的这种新安排之中,奥古斯丁发现了对此世生活的精神方面和世俗方面、精神权力和世俗权力予以平衡的方法。在其著名的政治论文《上帝之城》(City of God)中,奥古斯丁把共存于这个地球之上的上帝之城和人类之城进行了对比。上帝之城包括所有预定要得救的人,他们以爱联结在一起,并在神职人员的带领下热切地投身于追求基督教的敬虔和道德,以及敬拜上帝的生活之中。人类之城包括这个罪恶世界上的万事万物,以及上帝为了在地球上维持些许的秩序与和平而创造的法律制度、政治制度和社会制度。奥古斯丁有时把这种二元性描述成两座彼此隔离的围城——尤其是当他描述修道院的退隐生活和纪律,或基督教会早先在信奉异教的罗马帝国迫害下所经历的磨难时。但是,奥古斯丁更为重要的教导是,在已经基督教化的罗马帝国内,这两座城在责任和成员身份方面是相互重合的。基督徒将一直保有双重的公民身份,直至这两座城在基督再来时、在上帝实施末日审判时最终完全地分离开来。基督徒虽然渴望过上福音所教导的更纯洁的生活,但却依然为这个世界上罪恶的习惯所束缚。基督徒虽然渴望仅仅成为上帝之城的公民,但却依然要受制于这两座城的权力。人类之城的统治者善待基督徒而不是迫害他们,是比较理想的状态。<sup>(9)</sup>

(9) 关于奥古斯丁,进一步见《基督教与法律》中由Brian Tierney、Kent Greenawalt、Jeffrie Murphy和David Little所写的各章,见第89-124页、第219-236页、第271-292页。

罗马帝国对法律与基督教的这种理解,在罗马帝国于公元5世纪沦落于各日耳曼部落之手后,在西方大体上保留了下来。在这些日耳曼部落皈依基督教之前,很多信奉异教的日耳曼统治者被视为神明,他们既是其人民的军事首领,也是其人民的宗教首领。皈依基督教后,他们不再被视为神明,只是在其领地之内,他们仍然是基督教会的神圣统治者。在努力将其统治扩张至疆域内各个民族的过程中,他们在基督教那里发现了一种重要的权威之源。神职人员不仅支持信奉基督教的日耳曼国王压迫异教徒的部落宗教,他们中的很多人还把查理曼(Frankish Emperor Charlemagne,公元768年至公元814年在位)和盎格鲁-萨克森国王阿尔弗雷德(Anglo-Saxon King Alfred,公元871年至公元899年在位)等领袖尊奉为自己的精神首领。反过来,皈依基督教的日耳曼统治者,一如他们之前的罗马基督徒皇帝之所为,也支持神职人员反对异端,并为其提供军事保护、政治优待和物质资助。此外,这些日耳曼辖域内的封建领主还资助教会,出于敬虔的原因向教会捐赠土地和其他财产,教会则投桃报李,授权他们任命并管理占有和使用教会新获得的这些财产的神父和男、女修道院院长。

## 二、法律与中世纪天主教

公元11世纪晚期到13世纪发生了教皇革命或格列高利改革,是为西方法律传统的第二个分水岭时期。在平信徒教职任命权之争的基础上,教皇格列高利七世(Gregory VII,1015年至1085年)及其继任者最终推翻了他们的世俗统治者,并在西方基督教世界把罗马天主教会确立为一个自治的法律和政治团体。这一事件是西方社会在11世纪晚期到13世纪所经历的巨大转型的组成部分和结果。通过重新发现并研究关于罗马法、希腊哲学和教父神学的古代文本,西方得到了更新。现代西方最早的大学,在波伦亚、罗马和巴黎建立起来了,神学、法学和医学是它们的核心院系。很多小镇变成了欣欣向荣的城市国家。商业和贸易繁荣发展。基督教与犹太教及伊斯兰教的高深文化展开了新的对话。自然科学、机械学、文学、音乐、艺术和建筑领域均有重大进步。而且,西方的法律,尤其是教会的法律,发生了转型。<sup>(10)</sup>

从12世纪到15世纪,天主教会主张自己拥有广泛的新管辖权,实际上就是“制定法律”的权力。教会主张对神职人员、朝圣者、学生、穷人、异端、犹太人和穆斯林拥有属人管辖权。它主张对教义和礼仪、教会财产、教会体制和教会恩惠、性、婚姻和家庭生活、教育、慈善和继承、口头承诺、誓约和各类契约,以及各种道德犯罪、思想犯罪和性犯罪拥有属事管辖权。教会还主张其对属于一个以上世俗权威共同管辖的事和人拥有世俗管辖权。

中世纪作家抓住四种主要的论据来支持教会的这些管辖权主张。第一,教会传统上就拥有管理洗礼、坚振礼、告解礼、圣餐礼、授圣职礼、婚礼和临终涂油礼这七大圣礼的权威,中世纪作家辩称,上述新管辖权只不过是该传统权威的自然延伸。到15世纪,教会的七大圣礼已经支撑起一整套复杂的教会法律,即所谓的“教会法”。婚姻圣礼支持着关于性、婚姻和家庭生活的法律。<sup>(11)</sup>告解圣礼支持着关于犯罪和侵权的教会法,并间接地支持着关于契约、誓约、慈善和继承的教会法。<sup>(12)</sup>告解圣礼和临终涂油礼不仅支持着关于慈善和济贫的复杂教会法,而且还支持着以教会为基础,由行会、基金会、医院以及服务于西方社会中可怜人的其他机构所组成的一个庞大网络。<sup>(13)</sup>授圣职礼为准确界定神职人员和修道人员的共同权利和义务的教会法提供了依据,并且还支持着由这些人所结成的盘根错节的法人和社团网络。洗礼和坚振礼则支持着关于基督信徒的自然权利和自然义务的教会法,教会新颁布的这些教会法从某种意义上来说相当于现在的宪法性法律。

(10) 见《基督教与法律》中由Harold J. Berman所写的那一章,第125-142页。

(11) 见《基督教与法律》中由Don Browning所写的那一章,第163-184页。

(12) 见《基督教与法律》中由Harold J. Berman所写的那一章,第125-142页。

(13) 见《基督教与法律》中由Brian Pullan所写的那一章,第185-204页。

第二,基督曾授权使徒彼得说,“我要把天国的钥匙给你,凡你在地上所捆绑的,在天上也要捆绑;凡你在地上所释放的,在天上也要释放。”(《马太福音》16:19)教会领袖主张,这项著名的授权为他们的管辖权提供了依据。依据中世纪的常规教导,基督交给了使徒彼得两把钥匙:一把是知识的钥匙,用以辨别上帝的话语和旨意;一把是权力的钥匙,用以在全教会贯彻实施上帝的话语和旨意。使徒彼得借助这两把钥匙为使徒时代的教会确立了教义和纪律。通过使徒统绪,教皇及其神职人员继承了这两把钥匙,用来为当代的教会确定教义和纪律。教会法学家相信,继承使教皇及其神职人员获得了一种法律权力,也就是制定并实施教会法的权力。钥匙论有力地支持了教会对教义和礼仪等核心精神事务的属事管辖权,如确定弥撒、洗礼、圣餐礼、告解礼等等的效用和时间。说到底,知识的钥匙使教皇及其神职人员能够洞察神圣启示的奥秘,而权力的钥匙则使他们能够把这些奥秘通过教会法传达给所有信徒。但是,钥匙论很容易被扩充。即使最世俗的人类事务,根本而言也有其精神的和道德的维度。裁决邻里之间的地界纠纷涉及爱邻舍的诫命;不加解释地拖欠世俗税款或封建税赋违反了敬畏在上掌权者的精神责任;复印或阅读禁书也是一种罪。因此,强势的神职人员利用钥匙论就能够轻而易举地把教会的属事管辖权扩张至精神和道德色彩不那么鲜明的事务之上,尤其是在没有强势的世俗对手与其相竞争的司法辖区。

第三,中世纪作家辩称,教会法是真正的基督教衡平之源,他们赋予它各种各样的美誉——“例外之母”、“爱之律法的缩影”和“公义之母”。作为例外之母,教会法是灵活的、合理的和公平的,既能够在个案中通过特许和禁令缓和规则的严苛性,又能够通过发布实际履行或变更文本的命令来谨守协议的字面约定。作为爱的缩影,教会法对寡妇、孤儿、穷人、残疾人、被虐待的妻子、被忽视的孩子、被苦待的仆人等弱势群体给予特殊关怀,它使这些人有资格在教会法庭提出请求,有权利不经上级许可就作出对上级不利的证言,有办法获得救助和庇护以免于虐待和缺乏,有机会在小修院从事敬虔的、被保护的的职业。作为公义之母,教会法为作为个人的信徒提供了一种方法,使他能够同时与上帝、与邻舍并与自己实现和解。教会法庭对提交到自己面前的冲突,既考察其合法性,又考察其合道德性。教会法庭提供的救济,使当事人不仅在与对方当事人及共同体其他人的关系当中,而且在与上帝的关系当中,都变为“义”的和“公正”的。这就是教会法庭在中世纪基督教世界的大部分地区深受欢迎、大获成功的一个原因。<sup>[14]</sup>

第四,一些作家改造了传统的“双剑”理论,以支持教会管辖权优于世俗权威的主张。中世纪盛期的双剑理论教导说,教皇是基督在地上的代理人,基督将其全部的权力都交给了教皇。权力的象征就是圣经(《路加福音》22:38)所说的“两把剑”——精神的宝剑和世俗的宝剑。基督以隐喻的方式把这两把宝剑授予了人类世界中的最高存在——教皇,即基督的代理人。教皇及其辖下的神职人员行使精神的宝剑,方法之一是制定教会法规来治理整个基督教世界。但神职人员过于神圣,不能行使世俗的宝剑。因此,他们就把它授予了低于精神王国的那些权威——皇帝、国王、公爵和他们的世俗随众,由他们“为了”教会来掌握“教会的”宝剑。这些世俗统治者应以符合教会法的方式颁布并实施世俗法。依据双剑理论,世俗法本质上劣于教会法,世俗管辖权低于教会管辖权,国家向教会负责。

虽然这四种论据中的每一种都有其异议者,但加在一起,它们就使天主教会能够强有力地主张广泛而全面的管辖权。到12世纪晚期,教会官员已经异军突起,成为了西方基督教世界的新立法者和新法官。教会当局通过教皇的教令和诏书,教会公会议和教会会议的法令和布告,以及地方主教和修道院院长零零散散地发布的命令,颁布了源源不断的新教会法。教会法庭依据教会法上的实体规则和程序规则裁决案件。教皇或强势的主教定期委派教会巡回法官,即宗教裁判所法官,就通常属于教会法庭管辖的各种事务行使初审管辖权。教皇还派出使节,以教皇的名义行使各种司法和行政权力。案件在教会法庭等级系统内可逐级上诉,直至教会最高法院。提出了新问题的案件,可送交被称作法庭顾问的杰出的教会法学家或法学系教师,他们

[14] 见《基督教与法律》中由 Mathias Schmoeckel 所写的那一章,第143-162页。

就相关问题撰写的学术意见虽然没有拘束力,但却常常被教会法庭认为是有启发意义的。<sup>(15)</sup>

沿着这些立法职能和司法职能,教会发展出了庞大的宗教官员网络,并由他们主使教会的执行和行政职能。中世纪的教会通过洗礼把公民登记上册,通过十一捐向公民收税,通过圣战征召公民入伍,通过学校教育公民,通过小修院、修院、小教堂、基金会和行会哺育公民。中世纪的教会,套用梅特兰(F. W. Maitland)的著名说法,就是“西方第一个真正的国家”。中世纪的教会法,是西方自古罗马法五百年前衰落以来的第一个国际法。

从12世纪起,精通教会法的法学家,即所谓的“教会法学家”,开始利用当时普遍流行的逻辑论证法,系统地整理这个庞大的新法律体系。从第一个千年的使徒章程、教父文献和已经基督教化的罗马法当中,成千上万条法律教导和道德教导被提取出来,再被校勘、协调,终于形成了中世纪教会法的支柱性文本——著名的《歧异教规之协调》(Decretum Gratiani,大概写成于公元1140年)。接下来,数量众多的教皇和教会公会议立法,以及司法解释和评议,又对《歧异教规之协调》形成了极大的补充。后来,上述所有文本又被纳入16世纪80年代公开发行的五卷本《教会法大全》(Corpus Iuris Canonici),以及随15世纪早期的印刷术发明而日益涌现的关于各类法律主题的数百种重要的教会法文本之中。<sup>(16)</sup>

教会这套复杂的新法律体系还催生了深奥微妙的新法学理论和政治学理论。最原初的表述来自索尔兹伯里的约翰(John of Salisbury,1180年卒)、奥蒂斯恩西斯(Hostiensis,1200至1271年)和巴尔杜斯·德·乌巴蒂斯(Baldus de Ubaldis,约1327至1400年)等中世纪法学家,以及圣维克多的休(Hugh of St. Victor,约1096至1141年)、托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas,1225年至1274年)、巴黎的约翰(John of Paris,约1240年至1306年)和奥卡姆的威廉(William of Ockham,约1280年至约1349年)等中世纪神学家和哲学家。这些学者对法律的渊源和形式进行了重新分类,最终区分出:(1)由受造物的秩序所体现出来的永恒法;(2)圣经、理性和良心所教导的自然法;(3)实证教会法;(4)皇帝、国王、诸侯、公爵、庄园及组成中世纪国家的其他权威所颁布的实证世俗法;(5)所有国家和民族共享的一般法;(6)地方共同体的习惯法。<sup>(17)</sup>这些学者还提出了持久性的规则,来解决这些法律类型之间的冲突,以及在这些法律的制订者和实施权威之间发生的管辖权争议。他们提出了精确的立法、裁决和行政管理概念,以及主权、选举和代表等核心的宪法概念。部分依据早期的罗马法和后来的世俗法原型,他们提出了西方许多关于特许公司、民间社团、基金会和信托的理论和法律。<sup>(18)</sup>

在这些法学著作中,关于权利(iura,即ius的复数形式)的话语和概念变得越来越普遍。中世纪作家区分各种各样的权利(iura)和自由(libertates),并有所分别地将其与内在于人类理性特质中的一种能力(facultas)、一个人的所有权(dominium)或一个权威机构(officium)的权限(potestas)联系在一起。尤其值得一提的是,教会法学家把我们今天所说的不同群体和个人的各种权利、自由、权力、豁免、保护和资格,编织成了一大张错综复杂的格状织物。<sup>(19)</sup>在所有这些当中,最重要的是旨在保护“教会的自由”免受世俗权威干涉和控制的各项权利。中世纪作家详细厘定了教会及其神职人员制订自己的法律的权利,维持自己的法庭的权利,确定自己的教义和礼仪的权利,选举并罢免自己的神职人员的权利。他们还规定,教会财产免交世俗税,不被征用,神职人员有权利在不受世俗权威干涉或妨碍的情况下掌管并使用教会财产。他们还确保神职人员免受世俗起诉,免服军役,不被强制作证,并保证教区、修道院、慈善机构和行会等教会实体享有组建和解散的权利、接受和拒绝成员的权利、确立制度和纪律的权利。在12世纪晚期和13世纪所发布的法令中,教会

(15) 见《基督教与法律》中由Mathias Schmoeckel所写的那一章,第143-162页。

(16) 见《基督教与法律》中由R. H. Helmholz所写的那一章,第71-88页。

(17) 见《基督教与法律》中由Brian Tierney所写的那一章,第89-104页。

(18) 见《基督教与法律》中由Brian Pullan和David Skeel所写的各章,第185-204页、第311-328页。

(19) 见《基督教与法律》中由Brian Tierney所写的那一章,第89-104页。

法定义了教会公会议和教会会议参与选举和惩戒主教、修道院院长及其他神职人员的权利。它定义了下级神职人员相对于其上级的权利。它定义了平信徒敬拜上帝、传福音、持有宗教象征物、参加圣礼、朝圣及教育子女的权利。它定义了穷人、寡妇和有需要者在教堂内寻求安慰、救助和庇护的权利。它定义了丈夫和妻子、父母和子女、主人和仆人在家庭之中的权利。教会法甚至还定义了东正教基督徒、犹太人、穆斯林和异端在西方基督教世界中所享有的(被大为限制的)权利。

中世纪教会法对权利和自由的这些表述,在中世纪后期的一般法和市民法中均有其对应物。尤其值得注意的来源,是中世纪宗教权威和世俗权威所发布的成千上万种条约、协定和特许状及其他宪法性文本。它们常常非常详细,有时还华而不实地罗列神职人员、贵族、男爵、骑士、市议会、公民、大学、修道院和其他各类群体所享有的权利和自由。它们常常是高度地方化的文书,但偶尔也适用于整个领地或国家。后一种文书的常见例子是英王在教会和贵族的要求下所发布的伟大宪章——《大宪章》(Magna Carta, 1215年)。《大宪章》承诺,“英格兰教会将是自由的,其权利将不受干扰,其自由将不受侵犯”,而且所有“自由民”均应享有各项“自由”。这些自由包括各种各样的财产权、婚配权和继承权,免服非法兵役的权利,以及以自己选定的财产偿付债务和税款的自由权利。《大宪章》还规定了镇、地方法官及其法庭的各项权利和权力,国王及王室法庭的各项权利和特权,以及这些法庭中的各项程序性权利(包括获得陪审团审判的权利)。这些权利特许状,在整个中世纪的西方都是非常普遍的,在现代早期它们变成了被天主教徒、新教徒和以启蒙思想为依据的革命者引用来反抗专制权威的重要原型。

### 三、法律与新教

新教改革是西方法律传统的第三个分水岭时期,教会法和世俗法、教会和国家在这一时期均发生了转型。威腾堡的马丁·路德(Martin Luther, 1483至1546年)在1517年张贴著名的《九十五条论纲》(Ninety - Five Theses),在1520年焚烧教会法和忏悔规则书,拉开了新教改革的序幕。16世纪早期,新教改革最终在西欧的各个地区像火山一样爆发了,并逐步衍变出路德宗(信义宗)、安立甘宗(英国圣公会)、加尔文宗和自由教会(或重洗派)各分支。

早期的新教改革家,如路德、约翰·加尔文(John Calvin, 1509至1564年)、门诺·西蒙斯(Menno Simons, 1496至1561年)、托马斯·克兰默(Thomas Cranmer, 1489至1556年)和其他一些人均教导说:救赎来自对福音的信心,而不是来自律法上的好行为;每一个人都直接站在上帝面前,寻求上帝赦罪的恩典,并依据圣经和基督徒的良心来生活。在新教改革家看来,中世纪天主教的教会法妨碍了个人与上帝的关系,模糊了圣经中关于正当生活的简明规范。早期的新教改革家进一步教导说,教会本质而言是一个圣徒的共同体,而不是一个政治团体。教会最根本的标志和召命乃是要传讲上帝之道,施行圣礼,教化青少年,关怀有需要的人。改革家们认为,天主教神职人员在基督教世界里的法律统治妨碍了教会的神圣使命,篡夺了国家作为上帝的代理摄政者的身份。诚然,教会必须拥有据以维持秩序的内部规则,以规范其自身的组织体制、教导活动和纪律。教会必须批判法律上的不公正,并与政治上的不法性作斗争。但是,依据经典的新教教导,法律主要是国家的领域,而非教会的领域;是世俗统治者的领域,而非圣职人员的领域。

这些焕然一新的新教教导,在16和17世纪帮助西方的法律实现了转型。新教改革永久性地打破了天主教会和教会法的国际统治,把西方基督教世界分裂成多个相互竞争的国家 and 领地。这些政治体中的每一个都有自己的(常常是一身二任的)宗教和政治统治者,其中很多人彼此之间进行着相当激烈的斗争,血腥的宗教战争延续了一个世纪,最终随《威斯特伐利亚和约》(Peace of Westphalia, 1648年)的签订而终结。新教改革还引发了权力、财产和特权从教会向国家的大规模转移。婚姻和家庭生活、财产和遗嘱事务、慈善和教育、契约和誓约、道德和思想犯罪,这些原来主要由天主教会及其教会法所管辖的众多事项,现在被政治统治者接管了过来。尤其是在信奉路德宗和安立甘宗的政治体内,政治权威还有意模仿罗马在皈依基督教之



后的法律和做法,积极实践尼可罗·马基雅维利(Niccolò Machiavelli,1469年至1527年)、让·博丹(Jean Bodin,1530至1596年)、罗伯特·费尔默(Robert Filmer,1653年卒)及其他一些人所提出的新理论——这种初露头角的基督教理论主张绝对的君主制——开始对教会的神职人员、组织体制和财产行使相当大的控制权。

法律权力和财产从神职人员向世俗统治者、从教会向国家的这些大规模转移,并没有使西方法律脱离其基督教根基。天主教的教会法仍然是现代早期西方大量普通法和大陆法的组成部分——可以预见在天主教的地盘上是这样,但令人吃惊的是在新教的很多地盘上也是如此。虽然有几位早期的改革家疾言谴责教会法,但新教的世俗统治者和法学家倒是很乐意从中世纪教会法中撷取很多在他们看来符合他们的新教导的法律条款和程序规定。不仅如此,在东欧和神圣罗马帝国的天主教地区,以及在法国、西班牙、葡萄牙、意大利以及这些国家在拉丁美洲和北美洲的很多殖民地,天主教的神职人员和教会法学家继续对现代早期国家法的内容和特征发挥着有力的影响。这一影响还因下述因素而得到了进一步的强化:一是托马斯·维托利(Thomas Vitoria,约1486至1546年)、费尔南多·瓦兹奎兹(Fernando Vázquez,1512年出生)、弗朗西斯科·苏瓦雷茨(Francisco Suarez,1548至1617年)和托马斯·桑切斯(Thomas Sanchez,1550至1610年)等学者在西班牙和葡萄牙领导了精深法学理论的复兴;二是天特大公会议(Council of Trent,1545年至1563年)进行了全面的法律和神学改革;三是现代早期签订了一大批的协定和宪章,以确保天主教在很多天主教国家及其殖民地,即使不被法律确立为国教,也享有一种特权地位。

在现代早期欧洲的新教国家以及这些国家后来在大西洋彼岸建立的殖民地,新教所提出的很多新的神学观点都在国家法当中得到了直接的、引人注目的表达。例如,新教神学家把婚姻家庭看成是地上之国里的一个“社会等级”或“盟约式社团”,以这种新思想取代了把婚姻理解为圣礼的传统观点。以此为据,新教的世俗统治者针对婚姻问题制定了新的国家法,其特征是:必需父母的同意、国家的登记、教会的祝圣和同伴的见证,才能有效地缔结婚姻;大大简化关于婚姻障碍和婚姻无效的法律;引进以通奸、遗弃和其他过错为理由的绝对离婚,并至少承认无过错方的随后再婚权。<sup>(20)</sup>新教神学家把公立学校看成是服务于全体人民,为其将来从事独特召命做准备的“公民神学院”,以这种新看法取代了把教育理解成教会教导职分的传统观点。以此为据,新教的世俗统治者取代神职人员成为教育的主要管理者,国家法取代教会法成为规范教育的主要法律,所有基督徒的普遍召命取代神职人员的具体召命成为教育存在的理由。

### (一) 路德宗

在改革时期的欧洲除发生了这些共通的变化之外,新教最初的四个分支均对西方的法律、政治和社会作出了自己的独特贡献。德国和斯堪的纳维亚的路德改革把基督教信仰给地区化了,并赋予地方上信奉基督教的世俗统治者大量额外的政治权力。路德以两个国度的新理论取代了中世纪的教导。他辩称,天上之国里的“不可见的”教会是一个完美的圣徒共同体,其中的所有人在上帝面前都享有同等的尊严,所有人都享有完全的基督徒的自由,所有人都依据福音来管理自己的事务。然而,地上之国里的“可见的”教会,则既包括圣徒,也包括罪人。它的成员也直接站在上帝面前,也享有良心的自由,包括离开可见的教会的自由。但是,不同于不可见的教会,可见的教会既需要福音也需要人定法来规范其成员与上帝的关系以及信徒间的关系。神职人员必须宣讲福音。世俗统治者必须实施法律。

路德和他的追随者把地方上的世俗统治者看作上帝在地上之国的代理摄政者,蒙召在其所管辖的领土内详尽地阐述自然法并显明上帝的公义。自然法的最佳渊源和总纲是十诫,以及圣经中的各项道德原则对十诫所作的详细解释。世俗统治者应该因地制宜地把这些自然法的一般原则转化为人定法的具体规则。路德和他的追随者还把地方上的世俗统治者看作“共同体之父”。他应该关爱政治臣民如同他们是他的子女,

(20) 见《基督教与法律》中 Don Browning 所写的那一章,第163-184页。

政治臣民应该“尊敬”他如同他们是他们的父母。就像一位慈爱的父亲,统治者应该保卫和平,保护臣民的人身、财产和名誉。他应该严禁臣民以酗酒、挥霍、嫖妓、赌博及其他恶行败坏自己。他应该通过社区福利基金、公立济贫院和政府救济院来照料臣民。他应该通过公立学校、公共图书馆和公共讲坛来教育臣民。他应该支持地方教会的事工,并通过关于宗教敬拜和十一捐的世俗法律来鼓励出席和参加教会,以此来看顾臣民的精神需要。

既是上帝高贵的代理摄政者,又是地方共同体的慈父——关于基督徒世俗统治者的这一对比喻,是此后三个世纪中路德宗法律和政治理论准则的真实写照。政治权威的来源是上帝,但却运作于尘世。它不仅体现上帝对罪的严厉审判,同时也表达上帝对罪人的慈悲怜悯。它既传达上帝的律法,同时也传递地方共同体的教导。它有赖于教会给予先知般的指引,却又从教会手中接管了所有的管辖权。单独看来,关于基督徒世俗统治者的这两个比喻,其中任何一个都极有可能成为滥施淫威的专制主义之源或好管闲事的家长主义之源。但二者结合在一起,就为路德和他的追随者确立强健的基督教共和政体和新生的基督教福利国家提供了核心的要素。直到现代,这些思想依然是德国与斯堪的纳维亚法律和政治的核心内容。

## (二) 安立甘宗

路德宗的模式是,在信奉基督教的世俗统治者的最高权威之下,建立一个统一的地方基督徒共同体,而安立甘宗则把这种模式推向了更为极端的国家形式。部分依据路德宗的和罗马法的先例,英王亨利八世割断了英格兰教会与教皇之间的一切法律和政治联系。《至尊法案》(Supremacy Act,1534年)宣布英王既是信仰的守护者,又是英格兰教会和英格兰联邦的“最高首脑”。历任英王,通过他们的议会,确立了统一的教义和礼仪,颁布了《公祷书》(Book of Common Prayer,1559年)、《三十九条信经》(Thirty-Nine Articles,1576年),并最终公布了英王(詹姆斯)钦定版圣经(1611年)。他们还接管了济贫、教育和其他原先一直由天主教会主管的活动,并解散了教会一直以来据以完成社会事工和发放社会福利的很多修道院、基金会和行会。拥有英国国教会的教友身份,被当成了拥有英格兰联邦公民身份的一个条件。违反国王的宗教政策,既是异端,又是叛国罪,要遭到双重惩罚。

斯图亚特王朝的历任统治者,通过艰难的实验,慢慢地朝更多地容忍宗教多元化,更多地赋予地方新教教会以自治权的方向发展。从1603年到1640年,英王詹姆斯一世(King James I,1566至1625年)和查理一世(Charles I,1600至1649年)带着越来越强烈的报复心态迫害不从国教的新教徒,把他们成批地驱逐到欧洲大陆,这些人往往又从欧洲大陆逃到北美。1640年,留下来的新教徒领导了一场反对英王查理的革命,并在1649年最终将其废黜、处死。这些新教徒还颁布法律,宣布英格兰是一个自由的基督教共和国,废除安立甘宗的国教地位,废除贵族特权。试图建立共和国的这个实验是短命的。1660年,国王的统治和传统的安立甘宗强势复辟,对新教徒和天主教异议者的镇压重新开始。但是,当异议者再次揭竿而起时,议会通过了《权利法案》和1689年《宽容法案》(Toleration Act),向所有和平的新教教会承诺一定程度的结社自由、敬拜自由和自我管理的自由,以及基本的公民权利。对新教徒的法律限制虽然被保留了一些,但其中很多在接下来的那个世纪里也都被废弃了——尽管在颁布1829年和1833年的《解放法案》(Emancipation Act)之前,天主教和犹太教在英格兰仍然是被正式禁止的。

虽然一波波的反抗、复辟和宪法改革周而复始,但引人注目的是,现代早期的很多英国法仍然是相当传统的。不同于信奉新教的其他国家,英国并没有为反映并贯彻新教的新信仰而颁布综合性的新法律改革法。以理查德·胡克(Richard Hooker,1553年至1600年)及其他一些人保守的法律综合观念为武器,英国选择保留了大量传统的中世纪普通法和教会法,这些法律在数百年的时间里仅仅通过零星的议会制定法和司法先例发生着缓慢的变革。不仅如此,在改革早期剥夺了教会的土地和管辖权之后,英王伊丽莎白一世(Queen Elizabeth I,1533年至1603年)及其继任者又重新借助于已经确立下来的安立甘宗的教会制度,来实施关于慈善、教育和家庭关系等等的英国法。

### (三) 重洗派

与路德宗和安立甘宗相反,早期的重洗派主张要把已经得救的宗教王国和教会与堕落的政治王国和国家分离开来。在重洗派最权威的《施莱特海姆信条》(Schleichheim Confession, 1527年)中,他们呼吁回到新约的理想,并恢复使徒教会的各项禁欲原则。最终,重洗派分裂成阿米什(Amish)、弟兄会(Brethren)、胡特派(Hutterites)、门诺派(Mennonites)和其他一些群体。早期分裂所形成的这些群体,有些在政治上是激进的或乌托邦的,其中尤以追随德国托马斯·闵策尔(Thomas Müntzer, 1489至1525年)的群体为甚。但是到16世纪晚期,大多数重洗派共同体都已经变成了温和的基督教分离主义者。

重洗派共同体崇尚遁世苦修,他们从公共生活中退却出来,形成了小型、自足、高度民主的共同体。当这些共同体变得太大或太过分散的时候,他们就开始考虑向外殖民,最终把重洗派从俄罗斯传播到爱尔兰,再到北美最遥远的边疆。这些共同体通过圣经中关于作门徒、纯朴、仁慈和不抵抗的诸原则实行内部治理。他们就敬拜、礼仪、饮食、纪律、服饰和教育为自己设定了内部标准。他们处理自己内部的财产、契约、商业、婚姻和继承事务——尽可能诉诸圣经中的律法和做法,竭力回避国家的法律和惯例。

大多数重洗派信徒相信,国家及其法律是这个堕落世界的组成部分,是基督徒应该竭力回避的,因为依据圣经的教导,基督徒“在这个世界上,但却不属于这个世界”,不应“效法”这个世界(《约翰福音》15:18-19, 17:14-16;《罗马书》12:2;《约翰一书》2:15-17)。这个世界曾经是上帝的完美创造,但它现在却是一个罪恶的体系,处于“基督的完全”之外,也处于基督信徒的日常关切之外。上帝命定世俗的统治者和法律,委任他们用强制和暴力来维持些许的秩序与和平,从而容许这个世界存续下去。因此,基督徒应该在圣经教导的范围内服从政治权威制定的法律,例如纳税或登记财产。但是,基督徒应该避免积极投身于这个世界和国家之中,也不要与其发生不必要的关系。现代早期的大多数重洗派信徒都是和平主义者,宁愿被嘲笑、被流放或殉道,也不积极参加战争。大多数重洗派信徒还拒绝发誓,不参加政治选举、民事诉讼或公共节日和宴会。<sup>(21)</sup>对政治活动和公共活动的这种拒斥,常常为重洗派招致天主教和新教双方的严厉报复和镇压——在许多情况下都是暴力处死。

虽然重洗派在初起之时不受欢迎,但它在神学上的分离主义最终却被证明是西方后来为政教分离、保护少数派的公民和宗教自由进行法律论证的一项关键资源。对后来的法律改革同样重要的,是重洗派新提出的成人洗礼教义。传统理论主张信仰所依据的是出生或预定,但与此相反,重洗派的成人洗礼教义则赋予宗教自愿主义以新的重要意义。在重洗派的神学中,每一个成年人都会被要求依自己的良心就是否接受信仰作出一个自觉的选择——形象地说,就是要翻越堕落世界与宗教王国之间的隔离墙,进入基督的完全之境。在18世纪晚期,自由教会在欧洲和北美的追随者把这个重要的比喻转换成了一个强有力的纲领,借以为基督徒,而且最终还为所有温和的宗教信徒争取良心自由和宗教自由实践。<sup>(22)</sup>

来自欧洲的这些早期重洗派的思想,有一些进入了美国福音派的心灵和头脑之中。尤其是在18世纪和19世纪早期的大觉醒之后,美国福音派强调基督徒的悔改,认为那是每个罪人所必需的精神重生。在此基础上,他们强烈主张每一个人都享有良心自由,传道士则享有在美国边疆和海外传福音的言论自由和出版自由权利。福音派高度重视基督教的圣经,认为它是准确无误的人类生活教科书。在此基础上,他们盛赞在公共生活和私生活中对圣经的运用,并谴责犹太人、天主教徒、摩门教徒和其他一些人,因为这些人使用了福音派所谓的不完整的圣经、次经或圣经替代物。福音派强调成圣,也就是每一个人在上帝、邻舍和自我面前变得越来越圣洁的过程。在此基础上,他们强调刚健有力的道德,主张人人均应追求精神和道德进步,接受教育,完善自我。

(21) 见《基督教与法律》中由 Kent Greenawalt 所写的那一章,第 105-124 页。

(22) 见《基督教与法律》中由 David Little 所写的那一章,第 249-270 页。

一改其重洗派先辈的遁世风格,很多早期的美国福音派信徒把这种对于个人归信行为和成圣过程的强调,与对国家法律改革和道德改善的关切结合了起来。许多福音派信徒与主流的新教徒、天主教徒、犹太人、贵格派和其他人一起参加了全国的废奴运动——尽管这个议题在北方的福音派选民与南方的福音派选民之间造成了尖锐的分裂,尤其是在美国内战期间(1861年至1865年)。19世纪的福音派更加团结一致地支持接二连三发生的各种运动,这些运动涉及决斗法、共济会法、博彩法、酗酒法、周日邮件法、破坏安息日法、工业剥削法、公司腐败法等等。19世纪晚期,很多福音派信徒还参加了为被解放的黑人、贫穷的工人、妇女参政支持者和工会组织者争取权利的斗争,与他们同甘共苦——其中最要有影响的要数社会福音运动领袖沃尔特·饶申布士(Walter Rauschenbusch, 1861年至1918年)。虽然福音派参与了这些重大的全国性议题,但通常而言,美国大多数福音派信徒对大政府,尤其是联邦政府持怀疑态度。大多数福音派信徒珍视联邦制,并重视对家庭、学校、俱乐部、慈善机构、企业、工会、公司、学社等自愿社团的培育,认为那是法律和秩序所不可或缺的力量和论坛。<sup>(23)</sup>

#### (四) 加尔文宗

路德宗(和安立甘宗)的埃拉斯都主义使教会屈从于国家,早期重洗派的禁欲主义使教会从国家和社会中退却出来,加尔文主义者则在这二者之间绘制了一条路线。与路德宗一样,加尔文主义者也坚持,每一个地方政治体都应该是一个公开的基督徒共同体,它应遵循自然法的一般原则,并将其转化成详细的新实证法,以规范宗教敬拜、安息日遵守、公共道德、婚姻和家庭、犯罪和侵权、契约和商业、慈善和教育。与重洗派一样,加尔文主义者也坚持,教会与国家在职分与运作方面要维持基本的分离,要让教会不受国家干预地管理它自己的教义和礼仪、组织体制和财产。但是,与路德宗和重洗派等其他新教派别不同,加尔文主义者还强调,教会官员和国家官员这二者,在创建地方基督徒共同体和培养基督徒公民的活动中应发挥互补的作用。

加尔文主义者比其他新教徒更全面地强调自然法和实证法的教育功用。路德宗强调自然法“世俗的”和“神学的”功用——即有必要用法律来防止罪人作奸犯科,并驱使他们悔改。加尔文主义者也强调自然法的教育功用——即有必要教导人既明白律法的字句又明白律法的精义,既明白作为人类一般义务的公民道德又明白作为基督徒特殊渴望的宗教道德。虽然受菲利普·梅兰希顿(Philip Melancthon, 1497年至1560年)影响的路德宗人士在他们的神学当中也承认自然法的这种教育功用,但加尔文主义者则使自然法的这种功用成为了其政治学的基本组成部分。加尔文主义者还进一步坚持,不仅上帝的自然法,而且国家的实证法,均能够实现世俗的、神学的和教育的这三种功用。

加尔文主义者还比其他新教徒更为全面地强调教会在基督徒共同体中的法律作用。路德宗,在最初的两代人之后,就基本上把法律留给了信奉基督教的世俗统治者。重洗派使教会承担起重大的法律责任,但所针对的仅是消极避世的基督徒共同体的自愿成员。相比之下,加尔文主义者从一开始就直接吸收地方教会官员为整个基督徒共同体和所有公民——不论其隶属于哪一个教会——来实施法律。在加尔文的日内瓦,教会的这种政治责任主要落在了教会审查委员会(consistory)的肩上。教会审查委员会是一个选举产生的机构,由世俗官员和宗教官员组成,对涉及婚姻和家庭生活、慈善和社会福利、崇拜和公共道德的案件享有初审管辖权。大多数后来的加尔文主义者,如法国的胡格诺派(Huguenots)、荷兰的敬虔派(Pietists)、苏格兰的长老会(Presbyterians)、德国和匈牙利的改革宗(Reformed),以及英格兰和美国的清教徒(Puritans)和公理会(Congregationalists),把日内瓦风格的教会审查委员会转化成了一个由牧师、长老、执事和教师组成的机构,它管理着各个地方教会的全体教徒,并在更大范围的基督徒共同体内发挥着系统性比日内瓦教会审查委员会较弱的政治和法律作用。但是,地方神职人员在就地方共同体的实证法问题向世俗统治者建言献策方面

(23) 见《基督教与法律》中由 David Skeel 所写的那一章,第 311 - 328 页。

仍然发挥着有力的影响。通常而言,地方教会及其教会审查委员会在规范他们自己的教义、礼仪、慈善、组织体制和财产,以及在向其成员施行宗教惩戒方面享有自治。

晚期的加尔文主义者还为西方的民主和人权理论奠定了一定的基础。<sup>(24)</sup> 加尔文宗的作家如克里斯托弗·古德曼(Christopher Goodman,约1530年至1603年)、西奥多·贝扎(Theodore Beza,1519年至1605年)和约翰尼斯·阿尔色修斯(Johannes Althusius,1557年至1638年)等人提出了一个技巧,就是把权利植根于十诫和圣经其他道德教导所陈明的各项义务之中。十诫的第一块法版规定了每个人都要爱上帝的义务——尊崇上帝和上帝之名,遵守圣日,敬拜上帝,不拜假神,不发假誓。第二块法版规定了每个人都要爱邻人的义务——孝敬父母,尊重其他权威,不杀人,不奸淫,不偷盗,不作假见证,不贪求。改革家把个人对上帝所负的义务转化成了一套他人不得妨碍的宗教实践的权利,包括:尊崇上帝和上帝之名的权利;在安息日休息和敬拜的权利;不拜假神、不发假誓的权利。反过来,他们又把个人对邻人所负的义务转化成了邻人要求履行这些义务的权利。由此,一个人所负的不杀人、不奸淫、不偷盗、不作假见证的义务,就产生了另一个人对生命、财产、忠诚和名誉的权利。

英格兰和新英格兰的清教徒还别具一格地发展出了另一个技巧,那就是从宗教改革的标志性教导中提取出法律和政治的义涵,这种教导即是路德所首创的“一个人同时既是罪人,又是圣徒”。一方面,他们辩称,每个人都是照着上帝的形象被造的,并因对上帝的信仰而称义。每个人都蒙召从事一项独特的圣召,与所有其他人享有同等的尊严和圣洁。每个人都是先知、祭司和君王,并在共同体内承担教导、牧养和治理的责任。因此,所有人在上帝面前都是平等的,在他或她的邻人面前都是平等的。每个人都被赋予了一种天然的自由去生活、去相信、去爱并服事上帝和邻人。每个人都有权阅读方言版的圣经,有权接受教育,并有权在上帝的呼召中工作。

另一方面,清教徒们又辩称,每个人都是有罪的,并倾向于罪恶和利己主义。每个人都需要法律的制约来阻止他行恶,并驱使他悔改。每个人都需要与他人联合,彼此以法律和爱进行教导、牧养和治理。因此,每个人本质而言都是一个集体性的生物。每个人都属于一个家庭、一个教会、一个政治共同体。

清教徒及晚期的其他新教徒辩称,家庭、教会和国家这些社会机构,是神所设立的,但却是由人所成的。它们是上帝所创造的,并受到神圣规条的规范。它们在上帝面前是平等的,并蒙召在共同体中履行互不相同的神圣职责。家庭蒙召来教养和抚育子女,教育并惩戒他们,树立爱与合作的榜样。教会蒙召来宣讲上帝之道,施行圣礼,教化青少年,帮助有需要的人。国家蒙召来维护秩序,惩罚犯罪,促进集体利益。这些机构,虽然在起源上是神圣的,但却是通过人类契约组建的。<sup>(25)</sup> 这样的契约肯定了这些机构神圣的功能和受造的职分。这样的契约还有条理地安排这些受造的职分,以防止占据它们的官员犯下罪恶的暴行。因此,家庭、教会和国家被建组成公共机构,彼此开放,相互负责,并向各自的成员开放,向各自的成员负责。加尔文主义者尤其强调,要把教会建组成一个民主的、会众制的政治体,由牧师、长老和执事分享宗教权力,由选举产生的官员担任有任期限制的职位,而且要便于会众参与教会的生活和领导。

到17世纪初,加尔文主义者开始把这些神学教义转化成民主的规范和形式。关于人与社会的新教教义,被转化成了民主的社会形式。既然所有人在上帝面前都是平等的,那么在国家之中,他们在上帝的政治代理人面前也必须是平等的。既然上帝赋予所有人以生活和信仰的天然自由,那么国家就必须确保他们拥有类似的公民自由。既然上帝呼召所有人作先知、祭司和君王,那么在共同体内,国家就必须保护他们在宪法上的言论自由、布道自由和治理自由。既然上帝把人创造成了一种社会性的生物,那么国家就必须促进并保护社会机构的多元化,尤其要促进并保护教会和家庭。

(24) 见《基督教与法律》中由 David Little 所写的那一章,第249-270页。

(25) 见《基督教与法律》中由 David Novak 和 Harold J. Berman 所写的各章,第33-52页、第125-142页。

反过来,关于罪的新教教义,被转化成了民主的政治形式。必须保护政治职分免受政治官员罪恶行径之害。政治权力,与宗教权力一样,必须在自我制衡的行政、立法和司法分支之间加以分配。官员必须选举产生,并只能担任有任职期限的官职。必须清楚地编纂法律,并对裁量施以严格的约束。如果官员滥用其职,则应坚决不予服从。如果他们一再滥用权力,即必须将其罢免,哪怕通过暴力革命和弑君也在所不惜。新教的这些教导,与其他意识形态力量一起,在16世纪晚期和17世纪,推动了法国胡格诺派、荷兰敬虔派和苏格兰长老会信徒反抗其君主压迫者的起义。它们是英美国革命军火库中的批判武器,而且在18世纪晚期和19世纪,在北美和西欧伟大的民主建设年代,它们还是重要的灵感和教导之源。

#### 四、现代的法律与基督教

18、19世纪的启蒙运动是西方法律传统的第四个分水岭时期。启蒙运动不是一个单一的、统一的运动,而是在西欧和北美的各学科和社会圈子里发生的一系列多样化的意识形态运动。大卫·休谟(David Hume, 1711年至1776年)、让·雅克·卢梭(Jean Jacques Rousseau, 1712年至1778年)、托马斯·杰斐逊(Thomas Jefferson, 1743年至1826年)和其他一些启蒙哲学家,提供了一种关于个人主义、理性主义和民族主义的新神学,以补充——如果不是要取代的话——传统的基督教教导。对启蒙运动的鼓吹者来说,个人不再首先被看作追求死后获得救赎的一个罪人。每一个人都受造而具有同等的美德和尊严,被赋予了内在的生命权和自由权,并有能力选择他或她自己追求幸福的方式方法。理性不再是启示的婢女,理性的讨论不再低于说教性的宣讲。每一个个人私底下单独进行的或者在公开的思想市场上集体进行的理性过程,被视为是私人道德和公共法律的充分来源。民族国家不再与一个国家性的教会或一个蒙上帝赐福的立约之民相混同,它应该因其自身而获得荣耀。它的宪法和法律是神圣的文本,反映了民族集体文化所持的道德观念和风俗习惯。它的官员是世俗的祭司,代表着人民的主权和意志。

这样的教导致使现代西方的很多法律制度发生了转型。它们帮助塑造了宪法上关于有限政府和充分自由的各项新条款,使教会和国家相分离的新命令,新的刑事程序和刑罚方法,关于私人市场的新商法、新契约法及其他法律,关于私人财产和继承的新法律,并助力了向无过错侵权法的转变,英国和美国奴隶制的最终废除,以及基于种族、宗教、文化和性别的歧视的逐步消灭。<sup>(26)</sup> 很多西方国家还颁布了详尽的公法典和私法典,改变了法律系的课程设置,并彻底改造了法律职业。

启蒙运动的这种新神学渗入了西方的法律哲学。胡果·格劳秀斯(Hugo Grotius, 1583年至1645年)提出了一个不敬虔的假设——“即便没有上帝”,自然法依然可以存在。在此假设的激励之下,法学家们提供了一系列新的法哲学——常常来自对之前基督教教导和古典教导的提取或增补。很多启蒙作家都以一种虚构的自然状态为前提假设,这种自然状态先于人定法和自然权利,并把这二者结合在了一起。为了达到统一并神化民族法律传统的目的,各种民族主义神话被嫁接到了这种范式之上:意大利法学家诉诸他们理想中的罗马遗产;英国法学家鼓吹他们的古代宪法和盎格鲁-萨克森根源;法国法学家提请人们注意他们的萨利法律(Salic law);德国法学家则乞灵于他们古代的各项宪法自由。

在18世纪晚期和19世纪,三种日益世俗化的法哲学理论逐渐取得主导地位。约翰·奥斯丁(John Austin, 1790年至1859年)和克里斯托弗·哥伦布·兰代尔(Christopher Columbus Langdell, 1826年至1906年)等法律实证主义者认为,法律的终极渊源在于立法机关的意志,法律的最终效力在于政治力量。自然法理论家伊曼纽·康德(Immanuel Kant, 1724年至1804年)和亚当·斯密(Adam Smith, 1723年至1790年),虽然观点有所不同,但却一致认为,法律的终极渊源在于纯粹理性,法律的最终效力在于道德情感。弗里德里希·卡尔·冯·萨维尼(Friedrich Karl von Savigny, 1814至1875年)和奥托·冯·基尔克(Otto von Gierke, 1841

(26) 见《基督教与法律》中由David Little和Michael Perry所写的各章,第237-270页。

年至 1921 年) 等历史法学家则主张, 法律的终极渊源在于民族的习惯和性格, 法律的最终效力在于共同体或人民的谴责。实证主义、自然主义和历史主义这三种法哲学, 在现代西方法学界比肩而立, 均有多种形式流传于世。现在, 它们又从现实主义、社会主义、女权主义和各种批判法学派那里得到了一系列的、大量的补充。而且, 人们还越来越多地采取跨学科的路径, 结合经济学、科学、文学、心理学、社会学和人类学的方法和文本来研究法律, 这也对法哲学构成了补充。

虽然晚近的这些改革已经除去了在基督教影响下所形成的大多数传统的法律规范和形式, 但当代西方的法律依然保持着与基督教及其他宗教思想和制度的重要联系。即便是在今天, 法律与宗教之间仍然继续发生着交叉和交流。法律与宗教在概念上密切相关。它们二者都使用普遍的概念, 如存在的本质与秩序、个人与共同体、知识与真理等。它们二者都欣然运用多种相似的教导, 如罪与罪行、约与契约、义与公义, 这些教导在立法者、法官和陪审员的心目中必然是水乳交融, 难解难分的。<sup>(27)</sup> 法律与宗教在方法上密切相关。它们二者共享互有重叠的各种方法: 解释权威文本的诠释学方法; 把原则转换成规则的决疑法; 把各自的题材组织在一起的系统论方法; 把各自的技巧和本质传递给学生的教育方法。通过政治官员与宗教官员之间的多重关系, 并且通过这些官员所供职的多种机构, 法律与宗教在机构上也密切相关。<sup>(28)</sup>

即便是在今天, 世俗国家的法律依然保留着强大的道德与宗教之维。这不仅体现在公法、私法和刑法中源自之前的基督教神学和教会法的很多实体原则, 而且还反映于西方当代法律制度的诸多特有形式之中。每一个正当的法律体系都有朗·L·富勒(Lon L. Fuller) 所说的“内在道德”, 即证明其正义和公平的一套属性。像神法一样, 人定法是普遍适用、公开宣布、广为人知、统一、稳定、可被理解、无溯及力和连续实施的。每一个正当的法律体系也都有哈罗德·J·伯尔曼(Harold J. Berman) 所说的“内在神圣性”, 即博得政治权威及其臣民服从、尊敬和畏惧的一套属性。像宗教一样, 法律也有权威, 即本身被认为具有决定性或强制性的书面或口头渊源、文本或口令。像宗教一样, 法律也有传统, 即语言、实践和制度的连续性, 一种关于先例和承继的理论。像宗教一样, 法律也有礼仪和仪式, 即立法机关、司法机关和法律文书, 为了反映并生动地体现社会对法律的价值和有效性所怀的深厚感情, 所采用的仪式性的程序、礼仪和措辞。

即便是在今天, 基督教和其他形式的宗教依然保留着法律之维, 即内在的合法性结构, 它赋予宗教生活和宗教共同体以一致性、秩序和社会形式。法律方面的“心灵习惯”构造宗教信徒——从离群索居的修道士到积极进取的狂热分子——内在的精神生活和纪律。关于正义、秩序、尊严、补偿、回复、责任、债等等的法律思想, 渗透于无数宗教传统尤其是基督教的神学教义当中。<sup>(29)</sup> 法律结构和法律过程, 包括天主教和东正教的教会法, 以及新教形式的宗教纪律, 继续构建并规范着宗教共同体以及它们独特的信仰和仪式、风俗和道德。<sup>(30)</sup> 所有这些宗教信念、宗教价值观和宗教实践, 在现代西方国家的法律中都依然得到保护、尊重和体现。

不仅如此, 在 20 世纪和 21 世纪初期, 西方基督徒依然是强有力的、卓有影响的法律倡议者——尽管他们在今日欧洲的大部分地区和加拿大是作为少数派而发出声音的。在过去的一个世纪中, 天主教的法律和政治倡议已经变得更有深度, 也更有力量。从教皇利奥十三(Leo XIII, 1810 年至 1903 年) 及其继任者开始, 天主教会就古为今用地复兴并重建了 13 世纪圣徒托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas) 的很多宗教、政治和法律思想。这一新托马斯主义运动(neo-Thomist movement) 与天主教内的其他复兴运动一起, 在欧洲帮助基督教民主党(Christian Democratic Party) 发动了早期的政治实验, 在欧美两大洲的社会学和政治学领域催生了各种精密细致的权力补足理论, 并激励雅克·马里坦(Jacques Maritain, 1882 年至 1973 年)、约翰·考特尼

(27) 见《基督教与法律》中由 Jeffrie Murphy 和 Frank S. Alexander 所写的各章, 第 205 - 236 页。

(28) 见《基督教与法律》中由 David Little、Norman Doe 和 William Bassett 所写的各章, 第 249 - 310 页。

(29) 见《基督教与法律》中由 Frank Alexander、Jeffrie Murphy 和 Michael Perry 所写的各章, 第 205 - 248 页。

(30) 见《基督教与法律》中由 Norman Doe 和 William Bassett 所写的各章, 第 271 - 310 页。

·默里( John Courtney Murray ,1904 年至 1967 年) 以及他们的很多学生提出了强有力的新自然法和自然权利理论。新托马斯主义运动不断改造着其对宗教自由、人的尊严和民主的看法,并雄心勃勃地要使天主教在众多议题上的法律、政治和社会训导实现现代化,这为天主教会召开伟大的第二次梵蒂冈大公会议( Second Vatican Council ,1962 年至 1965 年) 铺平了道路。这些较早的天主教改革运动,有大量的心血和才智现在都鲜明地存留于能娴熟地处理法律议题的天主教“社会训导”运动以及天主教各派自然法理论之中。新托马斯主义运动还促成了一系列的法律和政治行动,天主教非政府组织、新闻媒体、诉讼和游说群体已深深地卷入到宗教自由、死刑、婚姻、堕胎、社会福利、教育以及其他很多充满争议的国内和国际法律问题当中。

新教的法律、政治和社会教导也一直发挥着影响,尽管与天主教相比,其议题没有那么广泛,而且其影响也更集中于美国。在 20 世纪前半期,亚伯拉罕·凯波尔( Abraham Kuyper ,1827 年至 1920 年)、卡尔·巴特( Karl Barth ,1886 年至 1968 年)、迪特里希·朋霍费尔( Dietrich Bonhoeffer ,1906 年至 1945 年) 和雷茵霍尔德·尼布尔( Reinhold Niebuhr ,1892 年至 1971 年) 等伟大的新教人物,在新改革模式的基础上为新教开创了振奋人心的法律和政治新路线。但是,他们的后继者却没有提出一个可与第二次梵蒂冈大公会议之后的罗马天主教相匹敌的全面的法律和政治方案——尽管普世基督教协会( World Council of Churches) 和历次全球福音大会也取得了一些重大进步。二战以后,大多数欧洲的新教徒都倾向于淡出法律领域,很多北美的新教徒则倾向于集中关注围绕堕胎或在校祷告等敏感话题产生的政治争议,但都没有发展出一个更为广泛的法律理论或政治方案。但近期也取得了一些显著的进步和成绩。一个是 20 世纪 50、60 年代由浸信会牧师马丁·路德·金( Martin Luther King) 和其他一些人所领导的民权运动。此次运动通过一系列里程碑式的立法和案例,为非裔美国人争取到了更多的政治平等和公民平等。另一个是 20 世纪 70 年代到 90 年代基督教右翼在美国的兴起。这是一个广泛而保守的政治和文化运动,意在通过新的法律和诉讼来复兴公共宗教,复原家庭,改革中小学校,保障社区安全,支持基于信仰的慈善机构。还有一个就是,新教徒和其他基督徒知识分子热情地参与了关于家庭法改革、人权、环境保护和社会福利的运动。此外,在欧洲兴起了沃尔夫冈·胡伯( Wolfgang Huber)、于尔根·莫特曼( Jürgen Moltmann)、奥利弗·奥多诺万( Oliver O’Donovan) 在北美兴起了约翰·斯托得( John Stott)、罗伯特·贝拉( Robert Bellah)、让·艾尔希顿( Jean Elshtain)、卡尔·亨利( Carl Henry) 和马丁·马迪( Martin Marty) 等才华横溢的公共知识分子,他们从不同的视角呼吁新教同道重新致力于当今重大的法律、政治和社会问题。新近的这些运动是否预示着将会发展出一种崭新的、综合性的新教法理学和政治神学,仍然有待观察。

( 责任编辑: 陈 颐)