

中世紀 社會 鬥爭 史

Max Beer 原著
葉啓芳 譯

社會鬥爭通史卷二

2

神州國光社

541.4
477
212
1

目 錄

目 錄

第一章 中世紀之社會思想……………一

(1) 中世紀社會主義之要素及根源

(2) 諾司派和神祕派

(3) 新柏拉圖主義：柏羅提挪

(4) 中世紀之自然律

(5) 羅馬的自然律及基督教的自然律

第二章 民族之遷移及改組……………四三

(1) 條頓族

(2) 教會

(3) 僧院式社會主義之移民地

第三章 從社會主義到私產制度……………七九

(1) 西歐和中歐之經濟狀況

(2) 福羅利司的約阿喜謨——賓那的阿馬列茲

(3) 阿西斯的法蘭西斯——鄧司各脫斯——肺斯亞之馬爾塞留斯——

奧坎威廉

(4) 高斯曼的多密尼克——多馬斯——奎那

第四章 異教徒社會運動之本質……………一一三

(1) 精神的趨勢

(2) 純潔派

(3) 純潔派與社會主義

(4) 宗教裁判所

第五章 純潔派之蔓延及迫害……………一四三

(1) 布加利亞及佈高美連派

(2) 意大利——教皇與皇帝之鬥爭——安諾德派——卑屈派——使徒兄弟會

(3) 法蘭西——韋爾登斯教——蘭格鐸克——阿爾比根斯派

(4) 法蘭德斯——比根斯及比加德斯——羅拉教斯

(5) 日耳曼——韋爾登斯派，比根斯，比加德斯，奧爾德拉比派，自由精神兄弟會——日耳曼之神祕派，土地公有兄弟會

中世紀社會鬥爭史

德國 Max Beer 著 葉啟芳 譯

第一章 中世紀之社會思想

(一) 中世紀社會主義之要素及根源

古代社會主義已經呈現於希臘冥想和實驗之中，牠的主要討論為政治的及物質的題目。柏拉圖之志願，是一個完美的雅典國家，或希臘國家之設立。斯巴達人則追求優生的社會目的；他們的目的要創造一個超人的社會。希臘的烏托邦夢想者則追慕一種不須勞苦的生活；凡爾吉爾（Virgil）的思想以土神統治時代之復臨為指向；辛尼加（Seneca）則切望着古代之平等。



古代社會主義和近代社會主義之目的是相同的。

普通說來，兩者之眼光都注視於這個世界之物質。但近代人較易了解後期的古代，而了解中世紀生活之空氣則較難。古代人和近代人之心能，是屬於歐洲的，牠是邏輯的，理性的，科學的，批判的。反而言之，中世紀之知能生活，却是東方的，非理性的，神祕的。東方的（註一）宗教思想幾乎完全不為邏輯的矛盾及歷史的擾亂所影響；東方宗教思想並不為牠們所毀傷。宗教思想並不用一種批判的精神來試驗歷史的材料，也不按着時間和空間，把歷史的材料排列起來，更不把牠包攝於一個普通理論之內。宗教思想祇把牠形成一個表面，在其下則為玄學的神聖的神祕性，這些東西都得等待人類加以探尋。牠並不把聖經為字面的解釋；牠的解釋，是寓意和象徵的。

（註一）本書所用之「東方」及「西方」或「歐洲」等名詞，並不取其地理的意義；牠祇是表明宗教思想和科學思想之比較。

西方爲實效而鬥爭；而東方則爲神聖而努力。前者以物質成功爲目的；而後者則追求永久之價值，因此，牠便很容易爲前者所吞食了，其吞食也，或由政治方面，或由經濟方面。

中世紀社會主義是一種社會的及道德的革命，反抗私有財產之增進，反對教會之世俗的威權，這種教會之威權排擠自然律，排擠早代基督教，又排擠日耳曼的公共生活之法律。牠的歷史，大部份爲神學的及哲學的思想所支配，也爲宗教的及倫理的動機所佔據。至於社會主義或無產的生活方式則制止自我主義，克服罪惡，和建設社會正義之手段。

當時的社會主義和社會正義的英雄鬥爭，實爲宗教的勢力，神學的爭辯，和精神的經驗所培養。和這種鬥爭相平行，而且深表同情的，有一種以貧窮爲敬虔生活之基礎的運動。這些社會改造者之身體，常常要受火刑。很多人犧牲自己，殉道而死，全爲着福音而貧窮之原因。近代的歐羅巴人能夠容易瞭解這

種道理麼？他能夠表同情於這樣的一種心理情境麼？確是困難啊！但是現在也有好些表示，指明這次世界大戰，及其後所發生的社會變遷，刺激人們，發生一種想望，希望曉得中古社會主義的僧侶和異端的宗教，倫理，和哲學世界的事情。

中世紀社會主義史把我們連到一個社會倫理和哲學的世界去。物質的東西常常拋在後面；現世祇是一個簡短而暫時的影像，而精神則為永在之實體。

照人間的見地言之，基督教實是猶太教條和阿力山大城哲學之一種混合物，牠在進化之行程上，成為古代心能寶藏之承繼者。

古代的社會，國家，倫理，法律，及經濟的集合思想，並不是完全和基督教相反的，基督教把牠一併收納，而且按照着自己的特性，把牠重新造形起來。基督教發展而成爲一種哲學，在這種哲學中，宗教是最流行的意識形態 (ideology)，而且有力地影響一切社會生活之概念。

中世紀社會主義，可以從理論方面，回溯到早期基督教之傳說，千禧年之希望，教父之社會倫理，諾司派 (Gnostics) 和神秘派 (Mystics) 的奇怪教條，和柏拉圖及自然律 (Jus naturale)。這些份子並不是分離發現的，而且並不是各有各的相當影響，牠們常常互相纏結着，而產生一種社會主義熱望的累積的效果。在全個中世紀，特別在社會和宗教的危機之時候，牠們的影響，非常重大，而且傳播社會改造的觀念和運動。到後來，逐漸為教會生活的中心所強制，教會成爲一個圓周，而這些份子祇是圓周邊緣的切綫，在第四世紀的初期，基督教和羅馬權力及君士坦丁帝 (Emperor Constantine) 治下的有產階級，訂立同盟，採取一種極度的有組織的國家宗教之性質，這種性質，是獨斷的，官僚的，和反社會主義的。於是社會思想與社會實施分道揚鑣了。在羅馬教書籍中，雖仍尊敬社會主義的理論，但實際上已全不注意了，此外，又因爲中世紀生活之展開，於是而發生一種趨勢，認私有財產爲合法，並且是把人類努力連

合起來的唯一可能之基礎。這種事情之出現，是非常明顯的。這種歷程由公產和私產的性質之強烈攷慮所產生，但除了發生衝突和矛盾之外，並不會前進一步，雖然沒有外力把牠制止。基督教中，如有不能夠承認這種轉變的派別，則或以傳統的理由，或為倫理的動機，又或因人生之經濟利益，必歸附於社會主義之下，他們的出路，若不在僧侶主義，即在異端了。

當時的僧侶和近代之烏托邦主義者相同，他們把自己隔絕於社會的實際生活之外，而且在遼遠的地域中，找獲社會主義的移民地，因為他們不願意着手於一種反抗統治階級的鬥爭，或因為他們不相信積極抵抗能有實效；至於所謂異端者 (Heretics)，在某種程度上，和現代的社會主義叛徒相當，他們反抗教會及國家，為他們的信念，即有無限犧牲，也非所惜。不過，若從社會科學的觀點看來，僧侶和異端者，其接近於早期基督教和教父之社會精神，確實遠勝於當時教會的統治階級了。

(2) 諾司派和神祕派

我們已經討論過，早期基督教及教父文學，對於社會主義，有一種偉大的影響（註一），除此以外，諾司派（Gnosticism）又形成中世社會思想之第二種的根源。

（註一）見著者之古代社會鬥爭史

「諾司」(Gnosis)是希臘語，其意義為知識。從這個名稱上面，我們近代人會以為諾司派和科學是異名同義的。然而這是一種錯誤。諾司派，就我們今日所知者言之，實在沒有接觸到知識的科學方法。牠不研究外界之感官覺知，也不觀察外在的對象和歷程。牠也不注意一切知識及邏輯的方法，雖然這種方法能夠幫助我們，認識自然的能力及法律，認識社會及國家之現象和行動。諾司派祇是人類內在生命之教條，靈魂之玄學預知和熱望之教條，牠的教條是要

把整個人類精神浸漬於原始能力的工作神祕之內，這種原始能力，人們稱之爲「神」，此外尚有很多名字，牠又要人們思攷罪惡之根源，和世界上及人類上之善惡爭鬥。

諾司派是一種宗教的表示，牠站在猶太主義和基督教二者關係之中。但牠和猶太教會及基督教會的教條，都有所不同，事實上，牠反對教會的信條，法律及規則。牠以爲宗教一形成而爲世界的組織，而又有壓迫方法之設備，則其精神之原素，必會歸於退化，粗鄙，和拘束了。

整個諾司派運動是反對法令的，反對遵從道德律的 (Anti-nomian)，和異端的。牠多少包含着二元主義的性質；若和基督教神學相較，則諾司派之主張，以爲物質與精神，共同存在於外界，而罪惡則在善義之外，單獨存在，而且是一種源始的能力，牠並不是在人類墮落之後，才開始發現的。一切時代，都有罪惡這一種東西之存在，有時則成爲消極的及破壞的能力，而有時則竟成

爲積極的能力，和善義發生鬥爭。

諾司派之精神動機，是企圖解答一個重大問題，而這個重大問題，在一切歷史上的危機，和個人生活的危機時，都急迫不過的。這個問題就是：罪惡從何處來的？存在於世界中的罪惡傾向從何而來？善惡之悲痛的鬥爭，和在人類及自然中，人類竟爲罪惡所敗，這是因何原故的呢？

人類的個人生活及社會生活，最後必分解而成爲一個道德問題；要以一種熱烈的努力，確定精神克服物質之勝利，正義克服不正義之勝利，善義克服罪惡之勝利。一切別種的個人和社會衝突：像自利與公益之衝突；自我主義與愛他主義之衝突；個人利益與社會實效之衝突；征服和自由發展之衝突——所有的一切衝突，都無非是善惡衝突的種種表現。牠還指出一種尋求超脫罪惡的強度的努力，或以現代名詞說，則爲解放之鬥爭。

和這個問題非常切近的，還有一個關於世界起源的問題。世界既是一個悲

劇式衝突的舞台，牠究竟怎樣發生的呢？

後來，諾司派討論個人和社會倫理，又討論宇宙論的推攷。牠在基督教出現後的幾個世紀，特別具有力量；猶太法典(Torah)之研究者(Rabbi)及教會中之教父，都和牠辯論，無論從猶太主義和基督教之觀點看去，諾司派總是一種異端。在中世紀後半期，從十一世紀到十五世紀，牠又以一種重新活力，又復發現起來，而且成爲異端的社會主義宗派之哲學。

關於諾司派之記載，我們所有的，祇是斷簡殘篇，而其中，大部份還是存在於教父及中世紀異端裁判所推事之文牘內，他們所以引及這些記載，亦不過用爲反駁諾司派並且攻擊這派爲異端罷了。

從這些斷簡殘篇中，我們可以決定諾司派是一種東方式和新柏拉圖派對於倫理和宇宙論研究之混合物。

這一種推攷的趨向，完全爲精神價值所組成，而且把智力拋在後面，所以

智力祇能夠形成一種宇宙論，這在我們看來，是很奇怪的。但若以思想的系統言之，則一切事物無不倚靠於牠們所對付的觀點。西方人以物質和感覺爲起點，在一個齊一的繼續性和因果性之假設上，研究自然之律例，並且找尋一種宇宙秩序，以確定人類之快樂，這樣的人，對於從靈魂生活及由內省構造出來的思想系統，自然會覺得奇怪的。但東方人便適成反面，他們以精神方面及罪惡超脫之鬥爭爲出發點，所以他們以爲世界發展的每一種近代的和科學的系統，都祇有微末的價值。至於具有歷史知識的研究者，則要以同等無差別之感情，對付每一種思想之系統。

想把諾司派的系統，加以綜合的敘述，絕對困難，因爲牠祇是零零碎碎地發現，而且沒有一個統一的形式，又常常和巫術及糊塗難解的元素混合着。在下面幾段中，我描述出這種制度的幾個元素，這對於我們的目的，是非常有價值的。

諾司派以上帝爲原始的能力，在牠的活動進程中，牠用着牠的輻射，滲入到宇宙去，並且運行於一切之中；牠是光的根源，牠是強烈過一切的不朽的榮耀，善義和仁愛的中心，牠的輻射，貫入到無限的一切（註一）去。這種輻射，離去其中心愈遠，則其程度亦愈弱。在每一個階段中，牠都喪失了少許原始的能力。榮耀和仁愛便逐漸減少。這些階段，稱爲『宇宙之一時代』。低級的階段必成爲更塵俗的，更黑暗的和更物質的（*Material*），但仍保留有原始根基的創造能力。這些低級階段使用物質做成一個世界，這就是我們感官所理解的世界。從原始的時代，物質便已顯明存在着，和精神相反對。這些做成的世界的階段，稱爲『阿爾貢德』（*Archontes*）。但根據別一種傳說，則謂做成世界是一個低級的階段，其名稱是『丹妙爾格』（*Dæmões*）。所以這個世界決不是上帝所造的，牠不由於光明和善義之根源所產生，而祇是由於上帝所發出的最柔弱無力的輻射。到後來，這個世界便成爲光明與黑暗，善義與罪惡的一個混合物，

而這兩種東西，永久不息地互相鬥爭。法律，命令，和信條都由「阿爾貢德」或「丹妙爾格」得來，牠們的目的，不過是想把人類從罪惡，物質的污染，和黑暗之中，超脫出來而已。

(註一) 這種原始能力或上帝，有很多諾司派的信徒，則稱之為「原始人」(Адам Кадмош)，或「父親」。

人類靈魂分爲三等，其分別是按着他們的組織的。第一種等級，存有較多的榮耀及善義，稱爲「精神的」等級。第二等的階級，平均地具有善惡兩方面的元素，則稱爲「心靈」的等級。至於第三個階級，大部份是黑暗及罪惡，是謂之「物質的」等級。

精神階級是自由的，完全不受約束，法律，和教條所支配，因爲這些東西，都從「阿爾貢德」或「丹妙爾格」而來，牠們祇是訓練的手段，爲精神物質鬥爭的救助罷了。

後來，心靈階級服從於法律之下，因為法律之幫助，心靈階級便能夠自己提拔，達到一個較高的平面。至於物質階級是一切精神和法律之仇敵，所以便被決定為最低級本能之犧牲品，而且是屬於破壞的。

他們以為猶太人的上帝耶委，實是一個低級的階段。他屬於「丹妙爾格」。他的人民，從心靈階級組成，要在法律之下生活着，直到他們能夠自己滌一切物質污染，他們才可能得獲自由。

超渡的衝動是一種從心靈的平面提升到精神的平面之努力，是一種克服物質而成爲一個具有原始光明的人之努力。完成這種目的的手段：是『諾司』（即知識）；是原始光明（或上帝），和節慾主義的統一之認識；是感官，財富，產業，以利己主義爲根源的壓制及暴虐，自利，和壓迫他人之放棄。能夠有這樣的認識和放棄，才可以完成目的。

耶穌則是精神階級者，他是「神之子」(H. Son of G. D.)，或「人之子」

(the Son of Man) ，而所謂「人之子」，是指「原始人之子」(the Son of the primeval man) 或「父親之子」(the Son of the Father 「父親」之義見前——譯註)，他之所以來臨，爲的是完成這種超渡。他認識自己和「父親」有合一性；他充滿着光明和善義，他盡把一切想自己提拔成爲精神階級的人解放，他們在
法律，教條，和一切外在約束之下，得獲自由。

諾司派的反對法律主義(Anti-legalism)是中世紀社會主義的一個根源，因爲私有財產才是大部份刑律民律之起因，並且私有財產才引出有所謂壓制及克服。就是婚姻的法律，也祇是心靈階級和物質階級的結果，至於精神階級，則高出於這些階段之上，他們相信婚姻的法律，是可以拋在一旁的。

在上面我們已經討論過，諾司派以「神聖」「精神」「光明」及「善義」形成一個原始的勢力，一種最適當的創造力，而「物質」「黑暗」和「罪惡」則祇是消極和破壞的東西。

不過到後期諾司派，這種理論又有些改變了，後期諾司派應該追溯到一個波斯人民尼(Zoroaster)身上，他是一個波斯宗教哲學家，大約在二四二年，最爲著名。根據民尼所言，兩種最偉大的能力，互相反抗，這種二元主義，從開始以來，便已存在。上帝和物質，光和暗，善和惡，從原始的時代，便已開始鬥爭，永無和解。這兩種勢力之反抗是不會停止的。一個人可以用制慾主義，慈愛，和財富之捨棄，減弱他自己的罪惡本能，而增加神聖的原理。民尼主義在羅馬帝國衰微的時代，從者至多，從這種事情看來，後期古代之道德問題是如何的激動啊！奧格斯丁(S. Augustine)在未爲基督教徒之前，也是一個民尼主義者。

於是很多人都主張這個世界不是由上帝創造的，牠的創造，祇由於某幾種罪惡之勢力。

這種爲民尼主義者所陳述的道德二元論，以爲善惡兩種勢力，繼續鬥爭，

牠並不是一種從天降下忽然而來的理論。牠實是一千年來政治的，社會的，和個人的經驗之悲觀主義殘餘物。從最早的時代起，亞洲人親眼看見帝國主義之統治運動，和地中海，埃及，美索波大米幾個帝國之衝突。他們又看見帝國之興亡；他們更看見善人失敗而惡人勝利；他們又看見幾百年間爲殘暴的勢力所統治，強暴者的腳加於溫和愛好和平者之頸上。從特殊方面說，羅馬帝國之長久而勝利的歷程，對於東方的精神傾向的思想家，供給一個困難的問題。因爲羅馬之勝利似乎和一個道德世界秩序的觀念相衝突的。

當時的社會生活情境也是很擾亂和糾紛的。正義與罪惡發生鬥爭，奴隸與主人發生鬥爭，掠奪者和被掠奪者發生鬥爭，貧人和富人也發生鬥爭——一切都非常紛擾，不爲善義之方針所支配。

在一個人中也有道德之衝突麼？勉力行善，成爲一個精神階級或心靈階級的人是很困難的，想約束罪惡，肉慾，和本能，也不是容易的。

全部伊蘭 (Irr) 波斯人自稱其國家爲伊蘭——譯註) 的宗教史，反影出這種內部的鬥爭和外部的鬥爭，而其結果，却不是樂觀的。

他們以前信仰上帝 (Ahura Mazda 或稱 Ormuzd)，神聖的東西，敬虔的人，和一切清潔的生物，共同組成一個『上帝之國』，在其中，罪惡到底必歸失敗。但與上帝反抗的，有一種可怕的權力，名爲『阿林民』 (Ahriman)，牠是強有力量的根源，危害善義之勝利。但在上帝之國中，仍盛行樂觀主義，他們希望把阿林民擊之倒地。然而經驗上，逐漸逐漸證明罪惡也和善義一樣，是一種最高的權力，並且這兩種權力，在各個國家和階級間，結成一個永遠的爭鬥，我們很難決定，這個戰爭之結果，善義必得勝利。在開明的衝突之中，罪惡的勢力是不能夠破壞的。所以人們應該離開這個物質世界，而以財產之捨棄及制慾主義爲避難所。

由此可見，民尼派的道德二元論是歷史之悲觀主義沉澱物，也是羅馬帝國

末期一部份東方領域的道德危機。至於猶太人和基督徒，則不爲伊蘭的悲觀主義所屈服，他們仍死守着宗教的樂觀主義，這個原因，實由於猶太國的各個先知，把道德世界秩序的信仰，放在一個神聖不可侵犯的基礎之上，而耶穌基督，就是這些先知中之最後起而最偉大的一個。(註一)

(註二) 民尼主義似乎到今仍未完結，換一句說，似乎現在尙有民尼主義遺留。最奇怪的，是穆勒約翰 (John S. Mill) 也傾向於民尼派的概念。

(見 John Morley, Recollections, 一九一八年板，卷一，一〇八頁及一二三頁)

諾司派同時又是神祕的。這兩種精神的趨勢，都是因爲追求與上帝聯合及制慾主義而表現的。神祕主義的主要特點，是用壓制肉慾的方法以克勝感官的本能，並且在神聖普及一切之中，靈魂也併入於其內。兩種主義祇有一個主要的分別，這個分別就是對於「神的首領」(Godhead)各有不同之概念。

諾司派以爲一切活動的最初根源，有一種特殊的中心點，而神祕派則主張汎神主義（Pantheism），神是無所不在的。諾司主義有一種特殊的宇宙觀和各種確定的理論；而神祕主義則常常是純粹內省的；制慾論會做成一種『出神的情境』（Ecstasy），在這種情境之內，神祕主義者會經驗着一種解脫，他的形體歸於消滅，完全融合於異乎一切的上帝恩典之中。由神祕主義者看來，神與人，精神與物質，天堂與地獄——一切分別，一切隔離，全歸烏有。一切東西，完全統合爲一，而且成爲聖潔。牠的宗教是愛慕上帝的產品。在神人二者之間，無所謂恐懼，無所謂苦惱，也不必以祭司爲中介。牠不曉得外界之刑罰，也不曉得糾正的手段，牠並不承認神人之關係是像主奴之關係一樣的。

至於神祕派和諾司派之同點頗多，他們都共同反對一切宗教的外面習慣，神學教條，和教會規則；神祕派也表現反對法律的趨勢，而且趨向於一種社會主義的生活。他們都反對外在的壓迫，反對專制，反對戰爭及殘殺。

由諾司派，神祕派及一切異教思想的人看來，一種生活，若為教會之教訓及信條之規程所約束，則必致包含着多少唯物主義和機械主義的東西，這樣便把內在的自由拘束起來，并且把牠變為廢物。

無數的諾司派信徒都是社會主義者，否則也傾向於社會主義。(註一)

(註一) 見馬德爾的諾司主義批判史 J. Matter, Histoire Critique du gnosticisme)；蜜德的一種遺忘的信仰之殘篇(G. R. S. Mead, Fragments of a Faith Forgotten)；民塞爾的諾司邪教 (Th. Mansel, The Gnostic Hoeresies)；蘇爾德的諾司派的文牘 (Wolfgang Schultz, Dokumente der Gnosis)；拉辛 AdoffLasson) 的 Meister Eckhart；蜜德的神祕派的冒險 (G. R. S. Mead, Mystical Adventures)；鐘因士的神祕宗教之研究 (R. M. Jones, Studies in Mystical Religion)。

(3) 新柏拉圖主義：柏羅提挪

和諾司派神祕派有密切關係的，是新柏拉圖主義。像牠的名稱所指示的一樣，這派是由柏拉圖引生的，他的觀念，以為在上帝及世界之關係中，有一種「一神主義」(Monothēiē)及幾分神祕的性質。

柏拉圖是一個觀念主義者，他確信我們頭腦是要來對付種種種類的事物和現世的一切現象，但在我們頭腦之中，有所謂『觀念』(Ideas)，才是真正的元素，才是一切事物的永久的性質，而一切個性，一切分離的事物和現象，都祇是些變遷和一時的份子罷了。所以我們頭腦中之觀念決不祇是對於外物之知覺，及思想形成之歷程，牠還是獨立於我們思想之外，而站在一切事物之前的實體。精神是最真實的，最原始的，和最永久的；而肉體祇是低級而粗糙的物質，物質要由精神實體所形成和構造，并且要經過觀念之分類，才能成爲有意

義的東西。這種觀念主義，在中世紀名爲實在主義（Realism），在經院派書籍（Scholastic literature 經院派或譯煩瑣哲學——譯註）中，佔一個重要位置；實在主義之反對者名唯名主義（Nominalism），唯名主義者以爲觀念祇是外界對象的名稱而已。

由於這種概念的光明，不用說，柏拉圖必主張觀念之創造的根源就是神聖，牠是宇宙中最重要而最真實的部份。上帝是始，是中，也是終局。人類靈魂是神聖的一部份，若爲深沉的熱望所感示，便高飛遐舉，像一隻鳥一樣。神聖是一切事物和人生意義之中心。一個人應該仁愛，而且從牠的身上，培植起神聖來，他應該懷抱有真，美，和善。凡生存於快樂的人祇有朽壞的思想，但若放慮不死和神聖的事物，而且把這些東西，藏在精神之內的人，必會得獲永生，又能得獲最高的福祉。

這種宗教和哲學的觀念，有好幾點是和猶太教及基督教神學相同，此外，

他又和亞力山大城的猶太派，諾司派，及神祕派的宗教要素，互相交織起來，後來，便成功一種哲學的系統，這就是所謂新柏拉圖派了。當時的亞力山大城是希臘和東方研究之中心。這個系統的最著名和最古老的代表者就是菲羅(Philo)，他和耶穌同時，並且又是一個社會主義者。新柏拉圖派有名教師中，有一個名爲悉加(Symeon)，他生於一七五年，死於二四二年，其生地即爲亞力山大城，後來，教父阿利金(Origen)，及社會主義者柏羅提挪(Plotinus)，就從悉加接受教訓。柏羅提挪是第一個把新柏拉圖主義加以筆述的人。

柏羅提挪生於埃及的黎覺波利斯(Tychoopolis)，其時爲二〇五年，他是一切時代中的最高貴人物之一。他的教訓及他的生平形成一種美麗的諧和。在他的性質中，聯合着東方的制慾主義之嚴肅和希臘主義的均齊性，寬大性，和晴朗的氣概。他的智能充份具有當時的一切知識。

他精通希臘哲學，而又嫻習音樂，數學，和光學。二十八歲的時候，他開

始覺得有一種不可壓抑的知識追求的熱望。他在亞力山大城，聽各個教師之講演，但一概都不能令他滿意，直到後來，他聽受了悉加 (Ammonios Sakkas) 的教訓，覺得非常滿意了，在悉加指導之下，研究新柏拉圖主義者十年。於是，他便想旅行波斯，由此以接近該地生存的哲人和學者。但因爲戰爭之紛擾，卒不能達到他的目的。二四四年，他到羅馬去，不久，他的影響，盛行於羅馬城。無數遠遠近近的人都來聽他的演講。男女老少，無不飽飲他的訓言。他的博學和高貴的性格，他的大公無私和中庸適度，令到他成爲羅馬城的一個最高貴的人格。他常常被人請爲紛爭之公斷者。

很多爲人父母者，到將死的時候，都把兒女交給他，由他照管。所以他的房子裏，便有很多男女兒童，柏羅提挪教育他們，而且把他們的財產，誠實地和經濟地照管着。病人求他幫助。繪畫師和彫刻師總想爲他做像，然而無一不被他所拒絕。他似乎以爲這個肉體之生存是可恥的。他的言詞是有刺激性的，

暗示的，而且感興的，并不徒然爲形式的正確和流利而已。當他解釋自己教訓的時候，他的悅目而慈愛的容貌便有一種特殊的魔力；他的眼睛放出偉大智力的溫柔光彩，一切聽者，都被他所感惑着了。他不參加政治，他祇是一個良好的柏拉圖主義者，專研究社會倫理問題。二六三年，他在羅馬，從事建設一個社會主義移民地，其地點是在一個經已頹廢的鄉村市集之上。這個移民地，名爲柏拉圖城 (Platonopolis)。當時羅馬帝迦利留 (Gallienus 260—268) 允准基督教的教義有完全之自由，他非常傾向於柏羅提挪的觀念，但因爲當時朝臣之妬忌，帝國內部之糾紛，和迦利留帝之暴死，這種計劃，終歸失敗。

(4) 中世紀之自然律

中世紀社會主義的第三種根源是自然律。一切異端的及正宗的神學家作者，無論他們或爲社會主義的，平等主義的，及精神自由的一種宗教秩序或

世俗秩序而工作，或為私有財產的擁護者，總之，他們總把自然律為基督教的慈愛及訓練所限制，而生命則為威權之教訓所領導。所以自然律在中世紀，是基督教歷史概念的社會學基礎。

種種不同的生命概念及時代都求援於自然律，從這種情形推演下去，則其結果，必是自然律的教義，很容易發生種種不同的解釋及改變，經過種種不同的狀態。因為，為什麼發生於後期古代的教義，在中世紀間，還能夠發展呢？條頓族之出現，法蘭克王國（*Fränkisches Reich*）之設立，十字軍之戰役，意大利城市之興起，商業及交通之增進——像這些事實，能夠不影響到經濟構造及其理論的表現麼？理論的原則不能夠決定社會，經濟，政治，和知識的發展，惟社會，經濟，政治，和知識的發展，則可以決定理論的原則。事實上，我們已經見到，自然律按着各個不同的時代及國家的社會生活之關係，而遭受重要的變形。所以，最好還是觀察，從每一種自然律之新鮮形成，能夠推知的

社會生活之變形，究竟怎樣。

自然律，最初，從希臘泥土生產，其後又經過社會鬥爭之耕作及分裂，牠的本質是社會主義，平等，和自由，這在前一卷中已經敘述過了。

爲羅馬帝國及羅馬法學家所接納的教義，無一不爲自然律所影響。羅馬律，其性質是帝國的私產之構成，所以便含有個人主義的性質，牠決不能夠和自然律的社會主義中心相同化。至于羅馬法學家所做成的自然律教義，祇包含有一切人類，自然平等的原則。在他一方面，希臘及拉丁的教父，把原始的自然律復活起來，但不承認牠是一種束縛的東西。在中世紀的早期，自然律和羅馬法學家的觀念，互相混合。但在中世紀的後期，城市，商業，和工業，都已興盛起來，我們便見出當時想把私產的社會秩序，排列于自然律之上。但是，很多基督徒團體，仍然努力保護自然律及早期基督教的古老傳說，即在日常生活之中，也或爲異端的教義所屈服，或入僧院之內，以度一種公同的生

活，

我們研究自然律之進化，必得引用好些前代的例證，但在這種普通觀察以前，還有一件腦中必須明白的重要事情，就是自然律的基楚特性是什麼，而且牠在羅馬法學家及基督教神學家手下時，經過怎樣的變遷。

羅馬法律之解釋者把全部份的法律分爲三種：自然律，國家律，及民律。第一種是很初步的；牠祇包含着少數希臘斯多噶派教義的模糊痕跡。自然律實際所包括的祇是本能活動的幾種形式：如婚姻的約束，兒童之生育及養護。但自然律以爲一切人類，生而自由，所以，奴隸制度是反對自然的。牠對於社會秩序和財產關係，並無直接的宣告。但第二種法律，即所謂國家律，便是從各個國家之交涉及衝突而起的，牠承認而且創製奴隸制度，商業關係，及國外政策。而事實上，羅馬法學家，總以爲法律可以創製社會情境，而且形成牠的基礎。所以他們的結論，便以爲國際法之組織和自然律相反對了。至於第三種則

爲民律，這是法制的配置，每一個國家都有民律，其創制也，或由於人民，或由於統治者。

自然律之較明顯的痕跡，可從中世紀的基督教神學找出來。早期基督教及希臘的社會主義影響，已爲教父所遺棄。其發展的進程，如下所述：

自然的時代就是黃金時代，就是恩典未墜落前的埃田樂園，在這個時代中，人類根據着上帝之法律及自然之法律生活着，而這種法律本是內存於他們身上的。他們的東西，一切公共，平等自由，從事工作，既沒有外面的戒律及規條，也沒有國家和政府的壓迫。純正的自然律隨處流行。這就是人類種族的原始道德階段。

但第二個階段接續而來了，這個階段以貪慾爲特點。人類的精神退化了。因爲貪慾，必然不注意到自然之情境，這便是從恩典而墮落了。黃金時代消滅；社會主義，自由，平等，盡皆瓦解，這便是第一代的人類，從埃田樂園

中，放逐出來。自從自然律的內蘊光明消熄以後，人類便覺得沒有了嚮導，墮入亂雜無章的紛擾狀況去。在這個人類道德第一次的危機，理性便成爲拯救者。理性指出一條人類應走的道路，以命令賜給他們，此外又有一般的道德規範，這些規律，自然不像原始自然律那麼粗糙和坦白了。然而牠仍舊准許人類生活於民主主義的自由平等之下；以規律抑制慾情，約束貪慾及權力慾，防止殘殺及戰爭。這個時代稱爲理性律 (The Law of Reason) 之階段。

但這個時代，一種理性的秩序雖然流行，到底不能持久。人類數目，日日加增，生活必需品之獲取方法，日日困難，貪慾佔着上風，超出於理性指揮之外。權力慾和屠殺，戰爭和劫掠，把理性法律秩序的根基都搖動了。一切都互相鬥爭，該隱殺戮了他的弟弟，建築城市國家，地上產生私產制度；強者以暴力欺凌弱者；強者佔據了最良好的土地，房屋，和其他的東西，作爲他們自己的私產。社會分裂爲兩種階級，一爲少數之富人，一爲多數之貧乏者。於是世界

上充滿着劫掠和暴行。爲要設立一個秩序的社會生活，爲要保護貧弱的人，便要創造一種積極的及人爲的法律。這種法律之性質是嚴厲的。牠並不祇包含有自然律之遺跡，就是理性律也有一部份留存於其間。牠以法律確定私產制度及君主制度。然而無論如何，牠仍然保護弱者及貧人，防止一切的相互戰爭，保護工作之效果，免除欺詐和搶掠。在這種人爲律之光明中，國家及私產制度之所以創造者，完全爲着緩和人類從恩典墮落後之結果，和避免貧富二者間之極端。倘若有人欠缺了最急需的品物，則不准一個富者藏有多餘。人爲律這樣規定着。

最後，宗教開始執行工作了，牠把人爲律之嚴酷性加以和緩，而且用基督教的慈愛，稍爲減輕被壓迫階級之重担，令牠還可以擔負得起，牠又限制強者之權力。

由此可知，基督教對於自然律之概念，確比羅馬法學家之自然律概念爲

高，在歷史發展之進程中，羅馬法學家企圖證實人爲律之合理，換一句說，他們要確定國家權力及社會階級化之存在。不用說，社會主義自不會造成這種概念，不會承認人爲律，不會承認國家權力及私產制度之必要。反而言之，社會主義以爲這些舉動，祇是努力把早期基督教教義變改，適合於統治階級之利益而已。這種反對的理論，在下一章中，將會說及。同時，還會供給好些詳細的證據。

(5) 羅馬的自然律及基督教的自然律

羅馬法學家都特殊接受有西塞羅(Cicero)的影響，而在西塞羅的著作中，還可以找出斯多噶派自然律的微弱回聲。一個偉大的羅馬律師宣言：『我們有一種法律，牠與真正理性相一致，與自然相和諧。……牠是永久而不可變的，牠是神聖威權的表現及命令。』(De Republica三卷廿二章)『國家和國王自

然可以制定法律，但這種法律，若非由原始的法律根源推引而來，必沒有一種真正的法律性質，原始的法律根源，在國家成立以前，便已存在了。所以最偉大的善義就是按據着自然的生活』。(De Legibus 卷一，第七章)『私有財產是爲自然所不曉得的。』(De Officiis 卷一，第七章)

羅馬法學家的工作，便是民法 (Corpus Juris civilis) 之制定。這種民法之制成，其地點在君士坦丁堡，其時期從五二九到五三四年，這是在巴散廷 (Byzantine) 帝查士丁尼一世之指導下制定的。

這種民律包含有四個部份：第一部份爲制度篇 (Institutes)，第二部份爲法律彙篇 (Digest)，第三部份爲法典篇 (Codes)，第四部份則爲附加條款 (Quaestiones et Responsiones)。制度篇中寫着道：所謂自然律，是指一切生物從自然所學得的東西；因爲自然律不特實施到人類，還實施到一切牲畜去。牠開始規定一個男人和女人的聯合，這就是我們所謂婚姻制度；規定兒童之生育及護養。

至於國際法則規定一切國家，有一種自然的約束，一切國家，共同遵守。戰爭，俘擄，奴隸——這些都是違反自然律，因為根據自然律，一切人類都是生而自由的。最後，則一切實際的契約，像買賣，租賃，抵押，貸借，和各種同樣的制度，都要以國際法為根據。〔羅馬民法第一卷，第二章，一二兩部〕法律彙篇對於自然律又有同樣的定義。至於國際法則包含有抵抗強暴之權利一項。（該篇卷一第一章）根據法學家幾烏（Gaius）的意見，則國際法和理性法是異名同實的。

上面所引的例證，總可以增加攷察當時事實的一種新的光明，並無遺漏了。我們總可以看見，羅馬法學家都把社會主義逐出於自然律概念之外；自然，也有一個例外，這個就是當時法學家馬先拿（Marcianns），他的宣言，也為法律彙篇所徵引。（一卷，八章，二二頁）他說道：『根據自然律，一切人要公有一切東西。』不過，這句話的充份意義，在拉丁原文中，是不很清楚的。

教父和聖經的法律，比較上，更接近於自然律的古老傳說。自然律和聖經對於道德發展的概念是一致的，若更正確地言之，則自然律和聖經對於人類退化的觀念相一致；在聖經一方面，則聖保羅（St. Paul）曾經這樣說道：『異教徒是沒有法律的，但他的行為合乎法律，他的工作，顯明有刻在心中的法律，他們的良心也帶有印證，同時又有歸罪他人和饒恕他人的思想。』（保羅寄羅馬人書二章十四五節）

教父及當時的學者都反對使徒保羅這種宣言，而且以為倘若這樣，基督教神學豈不是應為自然律所排擠而去麼。聖保羅對於這一點是不甚清楚的；他所指的，或是理性律，或是國際律，都說不定，但無論如何，他總相信，在成文法律之外，還有一種存於人類內心的自然律。在一切教父中，祇有安伯羅西（S. Ambrose），對於自然律之認識，較為清楚。他坦白地宣言，私產制度並不是一種自然的組織。自然祇曉得公產；她把一切物品貢獻給一切人類；她創造

出一種公有之體團。佔奪和貪慾才造成私產的法律。(De Officiis 一章念八節)
「不過」又顯現出理論和實際之可悲的分裂了，因為隨着這種理論而來的，並不以為私產是一種不好的東西；自然律教義祇要求富者應該幫助貧者，所幫助的，就是從前曾經公有的東西之一部份。

幫助窮人並不是一種恩惠，而是一種正義的行動。安伯羅西的門徒奧革斯丁，從前曾為民尼主義 (Manichaeans) 的信徒，但後來他便發生反對的理論了。民尼主義是貶黜私產制度的。奧革斯丁反對民尼主義，便不得不斷言私產所有者之自身是無罪的，而罪惡祇在於追求財富之熱情，祇在於財產之積聚，祇在於物質產業價值之提高，超過於真理，正義，智慧，信仰，愛神，和愛人之上；自然，即把財產和這些理想的價值，並列於一個平面之上，也是罪惡。

~~~~~  
Contra Adversarium, Manichaei Discipulum 念二章二節) 奧革斯丁承認私產源於國家法律，而不源於神聖法律，雖然這樣，還不能阻止他，實際地把國家和



「秩序」放在神聖法律之上。

自然律從羅馬法學家及拉丁教父，漸漸成爲聖經的法律去，所謂聖經法律，就是教會法律解釋的法典，這種過程，由於沙威爾（Savile）的埃斯多爾（S. Isidore）之一種迂迴曲折的方法。埃斯多爾生於五六〇年，死於六三六年。這個慘淡經營的編集者，爲教會所非常尊重的，他有廣博的著述，他收集有羅馬帝國的知識儲藏和歷史材料，而傳送到基督教教會去。在他的字源學（Etymology）一書中，他有一個自然律的定義，他把自然律和國際律，糾結不清，所以便產生狠含混的意義。不過在當時，對於自然律根源之認識，再沒有更明白的人了，雖然一般中世紀的著作家，都有優點和明確的好處，但不能夠把斯多噶派，羅馬法學家，教父等不同的意見，清楚地分別起來。埃斯多爾說道：

「法律或屬於自然的及市民的性質，或屬於國際的性質。自然律是遍及於各國的，一切爲人類所曉得的東西都由於自然的本能，而不由於憲法及人爲的法



律，這就是：婚姻制度之約束，兒女之生育及養護，一切物品之公有，和一切人類的平等自由（Communis Omnium Possessis et omnium Libertas），一切物品，可以取之於空中，取之於地上，取之於海面，貸金和物品之付托，須要賠償，最後，則人類有防避暴行之自衛。」這一定義所包含的，第一，是羅馬法學家所曉得的自然律；第二，是根據斯多噶派所言的自然律之真性質，這就是社會主義，一切人類之自由；第三，是國際法的精義。這種混亂而不清楚的含義，便令到當時的學者，用盡腦想，以解明這個定義的糾紛見解，以分析內面所含有之各種成因。當時的問題如下：假若自然律為社會主義的平等及人類的自由所組成，為什麼牠又含有私產，工商業，暴行，和僱傭之壓制手段呢？

埃斯多爾之學權比之當時的學者，偉大得多，這種含混的意義，是他所當負責的：至于當時的學者所苦心工作，祇是加以解釋的方法，令到這個定義內的義蘊，再不含有矛盾而已。

埃斯多爾之自然律定義是併合聖經的法律在內的。聖經法律原由教會的威權者及法學家所造成，載於聖經法典（*Corpus Iuris Canonici*）之內。牠開始於中世紀之後期，包含有很多部份：有加拉丁法案（*Decretum Gratiani*），有十三世紀所收集的教父決議彙編，又有後期教會的決議及條例；加拉丁法案由十二世紀的一個僧侶加拉丁（*Gratian*）所集成，是當時會集決議案的選錄。加拉丁法案後來又由註釋者加以附註，法案本身及附註，在理論上，都是很重要的，因為牠們都和自然律之精神相近似的。牠們對於商業主義之急速進步，提出極有力之反抗。這些註釋者非常喜悅地指出埃斯多爾的自然律要素，而且加以斷言道，『物產公有是最甘美的』；他們的意見，又以爲『我的』，或『你的』這種詞句是由於罪惡情境產生的。（加拉丁法典第十二條，問題一，第二章的附註）

人類之分裂完全由於物品之分有，這些物品，曾經一時是公有的。根據聖



經法律，則私有財產和奴隸制度是不自然的制度，因為牠們反對自然律。加拉丁便提出教父的自然律教條（法案第八卷第一篇），一切物品應該成爲一切人類之公有產業。這種原則不特依從着早期基督教的耶路撒冷會議，并且又是哲學家的教義。後來，柏拉圖在其所作的理想國——最公義的國——中，仍然排斥私產。祇有習慣律和俗例律才決定事物之『你的』及『我的』屬性，所以奧革斯丁便說，從性質上言之，祇有人爲律才能夠說，『這間別墅是我的，那間房子是我的，那個奴隸是我的。』按據加拉丁的意見，個人產業在完滿的及理想的人生行爲之上，是沒有地位的；私產之根源應該在物質之貪慾找出來，祇有規則和民律才認可私產之存在。

加拉丁也有一種相當的讓步，他不能走得過於極端，他不敢說凡擁有私產者都是罪人；但人們應該曉得私產在道德價值之衡量中，是佔着很低位置的，所以『物主應該以生活必要品爲限。』奴隸制度也反抗自然律，因爲在原始時

代，一切人類，生而自由，不被他人約束及統治。開始用人類限制人類，統轄人類，就是罪惡的本性。

所以加拉丁論證，要與一般教父的教義完全和諧，而特別要和奧革斯丁的教義和諧。所發生的問題，自然是：爲什麼奴隸才是罪惡的結果呢？難道奴隸的主人便沒有罪惡麼？

這種問題，異端者也同樣提出。



## 第二章 民族之遷移及改組

### (1) 條頓族

當耶穌紀元前五十年及紀元後第一世紀之時，羅馬人開始直接及間接和條頓族接觸，條頓族居在來因河左近，羅馬人發現牠的社會情境，一方面覺着非常奇異，而一方面又回想自然律的理想來了：羅馬人覺得在條頓種族之中，確存有好些原始自然律的痕跡。羅馬歷史家德西多斯(Herodotus)特見道這一點，而該撒大帝(Julius Caesar)也是有自然律之知識的，雖然他的腦中盡充滿着戰爭和政治手腕等問題。

該撒大帝是偉大的羅馬將軍和政治家，他是第一個用自己的觀察，描寫條頓族社會情境的人。他是加力克戰爭(Gallic War)由紀元前五十八年到五十一

年)的統帥，在他的戰事報告中，他描寫着修頓族和羅馬人之會師而互相接見的情形。

日耳曼諸族中，以瑞比(Suebi)族爲最偉大最好戰的種族。有人說，他們有一百個郡縣，在每一個郡縣，每年要選出一百個軍人，專爲國外爭戰之用。所餘的居民，留在家內，供給自己及離家遠去的軍士；但下一年，他們要輪值了，要帶着武器了，其餘不輪值的又留在家中。應用這種方法，所以農業和戰爭的理論和實施，可以同時進行，兩無妨礙。他們沒有私人之土地，而且每一個居民，在一定的地方，祇能居住一年，便要遷徙，多過一年的居住是要禁止的。他們不多大用穀類爲食品，其主要的糧食是牛乳和家畜，他們又多從事狩獵；因爲他們食品的性質，所以他們便有規律的運動和人生的自由。從兒童時代起，他們便不曉得有所謂責任和教訓的意義，他不作違反自己志願的事情。他們培養自己的能力，令他們



自己成爲最好體格的人。

他所接見之商人，大抵是要賣出他們在戰爭時之俘獲品，至於適應他們需求的入口貨物是很少的。（加力克戰爭第四章，第一節）

該撒大帝又繼續說道：

日耳曼族的大部份食糧是牛乳，乳酪，和肉食。每一個人都沒有自己有限的土地或產業；每一個年頭，他們都集合起來，開一次會議，指派各個種族及部落的長官及酋長，因爲有很多土地，又在這樣的情境，這對於他們，似乎是很好的，每一年之後，各個住客便要遷到別處地方去。他們這樣做法是有很多理由的——他們恐怕倘若族人長久聯合地住下去，必會引起一種以農耕替代好戰的熱忱，又恐怕倘若居民長久居住下去，必會熱心於貪求廣闊的領域，於是較有能力的人便因爲所有權的原故而產生較卑下的性質，又恐怕人們因此便以極大的注意來建築房屋，以避免極冷和極

熱的氣候，而且一有了追求金錢的熱情，便會發生黨見及爭論了。

他們的目的是想令普通人都在一個自足的狀態，因為每一個人都可以見到自己的財產和最有權力的人是同樣平等的。（見加力克戰爭第六章第

廿二節）

在這個自擊事實的證人敘述中，我們便見着日耳曼族當時實居於一個純粹社會主義的社會內，不過這個情形不久便不見了，然而在部落組織中，仍舊非常注意於自然律的特性：平等和自由，純朴和精壯。

該撒承認他們的產業是平等的，所以部落間強弱之分別，並不以經濟性質為基礎。按據着人類的一切外觀而有強弱之分別，而且以個人效率的度數表示出來；日耳曼人對於別人之評價，不以其產業之多少，而以其對於戰爭及行政的效率度數而定。而且，不特日耳曼人這樣，即一切生活於部落組織及異教組織的民族都無不如是。這是古代社會的特性之一。



在該撒大帝之後，一百年左右，德西多斯（生於五十四年，死於一一七年）又寫出一本日耳曼論（*Germania*），這是日耳曼族古代歷史的根源。他在下面所敘述的，就是日耳曼族的社會和經濟情形之記載。

根據着農耕者之數目，一切地產成爲公共的產業，於是便按着排列和價值之原則，重新分配給大眾。因爲有廣大的平原，所以分配的工作並不困難。他們耕植的田地，每年更換一次，但尚有公共的土地餘剩呢。

當德西多斯生存之時，日耳曼族的原始社會主義境況，經已日就崩解，不像該撒大帝所見的時代了。他們漸漸和羅馬人接近，並確定居住於萊因河左岸。他們中軍士已開始把戰時勝利品賣給國外的商人。日耳曼人愈接近羅馬文化，早代社會主義愈迅速消滅，部落組織之解體及商業和私人企業之代興愈快。在最早的時代，所謂私有財產祇是動產和畜羣，後來連房屋和農場都包含在內；最後，土地也被剖分了，祇留着樹林和草場，爲全區域的公共產業，稱

爲『阿爾門德』(Allmende)。就在今日之英倫，仍以草場爲屬於公共的。

當德西多斯的時候，日耳曼族之行政是民主主義的，而且還以公共的原則爲基礎。牠的份子不在每一個私人或一個市民，而在於爲一個會長所統治的部落(bens)。牠以血族的因緣和古代的傳說而連系着。部落保護着牠的人民，而一切土地屬於部落。

會長在新月上升的一日或十五月圓那一日，共同會議的時候，推選出來，共同會議可以決定一切重要事情，便連和平與戰爭的問題都由牠解決。所以早期日耳曼的社會生活之脊骨是完全民主的自治政府和自由部落的訓練。

從他一方面言，我們不當忘記古條頓社會所表現的祇是一種經濟和文化發展的很低的水平面。農業還用早代的方式，並且其發展也爲一切古代傳說所防礙，這種傳說把個人的獨創性都排斥淨盡了。後來，牠的生產非常之少。工業進步極慢：他們還把鐵當爲貴重的礦物。唯一的手工人祇是鍛工和陶工。城市



祇限於來因河左岸。所以，後來便證明羅馬的較高的經濟和工業文化之勢力，比之條頓族卓越的武力，更爲優勝了。

條頓族促進羅馬帝國之崩壞，這是真實的事情。但是條頓族到底不能夠除去羅馬的遺傳，所以最後，還是爲羅馬的較高文化所屈服。

軍隊以部落爲本位，婚姻則由部落爲之安排，各個部落，有互相通婚之關係。所以每一個人都完全融合於部落之內了。

一自日耳曼定居之後，好幾個部落聯合而成爲一個區域，於是，事實上便成爲一個領土的單位，這便與近代之所謂縣郡相同了；但是這種居住的區域仍不能成爲牠們的特點，牠們的特點也還是血緣的關係和部落的單位。

這就是古代部落組織和後來國家組織之一個分別點。

古代社會以血屬關係爲組織的基礎，成爲一個集團；後來呢，社會以地域爲組織的單位，牠的法律組織便是所謂國家了。

我們在羅馬人對於古代條頓社會之記載中，常常見有皇帝，君王，長官等名號，但我們切不可因此便發生誤解，以為這些名號，和現代的同樣名號，有相同之意義。當時的所謂皇帝，君王，長官祇是由一般自由人所選出的領袖；他們祇是民治政府的行政者，部落和區域的領導人而已。

在他們克服羅馬帝國，達到光榮勝利的最高峯之時，他們方才見到有一種囊括一切包舉四方的國家制度，有工藝的技能，有羅馬世界的全部經濟和知識生活，無怪他們目眩神迷，驚愕無已，他們確實不曉得一部十七史，從何做起。

條頓族壓迫，是一般地西向的，這本來沒有什麼計劃。偉大的歷史事實，普通都不是有意識的企圖之效果，而祇是很單純運動之結果而已。這種事件之成功，完全因為這些民族，運動開始之時候，既擁有多數之人口，又擁有知識的能力，可以隨着他們的意向，而轉移事實，統治事實，而且又可以把事實屈服於他們目的之下。



在他們發展之階段中，條頓族可以產生偉大的戰士，但缺乏了組織力和高級的知識力，而這兩種力量是可以令到他們把古代世界的全部政治及知識文化的鬮子——羅馬推在後邊，而且建設了一個條頓族的世界帝國的。部落組織發生分權化了；牠既沒有督察的機關，也沒有統治廣土衆民所必要的策略。

這種推進的勢力就是民族之遷移。民族遷移之起因，或由於中亞細亞的氣候銳變，或由於第二世紀中華帝國主義者之努力的擴張，但無論那一個原因，都令中亞細亞的居民，不能夠有生活之供給。他們便從亞洲之草原，向西出發，他們無論是游牧民族或定居民族都一齊出發。他們像洪濤巨浪一樣，前推後擁，直至到聶伯(Dnieper)和多惱河的下遊，和該地的東西哥德族(Goths)接觸。哥德族本爲條頓部落之一族而居於最遠的東方；他們或者就是希臘史家所提及的西夫族(Scythians)。他們又向西方及西南方推進，漸漸壓迫着他們的隣族斯拉夫人(Slavs)，最後，便壓迫到羅馬帝國了。緊接着哥德族之後者則



爲匈奴族 (Huns)，但是他們的行程祇成爲一種插話。在哥德族之後，羅馬帝國便感覺着壓迫了，牠和凡德爾族 (Vandals)，瑞維族 (Suevi)，布加地族 (Burgundians)，法蘭克族 (Franks)，和阿爾曼族 (Alamans) 相衝突；四一〇年，羅馬城竟爲西哥德族所奪取。

但是條頓各族並沒有想及一種良好的方法，以統治這個羅馬帝國。他們的分權化及互相區劃，祇會把羅馬帝國瓜分豆剖，而建設了好些不穩固的國家，西哥 族在南哥爾 (Gaul) 及西班牙建國 (四一七到七一一年)，凡德爾族則在北亞非利洲建國 (四二九到五三四年)，奧斯徒羅哥德族 (Ostrogoths) 便在意大利建國 (四九二到五五三年)，而林百德族 (Lombards) 也在意大利建國。政治上最大的成功爲法蘭克族，牠建設一個法蘭克帝國，內面含有很多拉丁族和條頓族，但是條頓族之精力，雖然稱雄於一時，到底不能夠永久，他缺欠了羅馬帝國所會有的統一性及統治的能力。牠的崩頹，開始於第五世紀末葉，而在八四三年



的華爾頓條約 (Treaty of Verdun) 便完全瓦解了。但是散處各方的條頓部落，他們的古老部落組織，他們的傳說和風尚全歸消滅，換一句說，全降服於羅馬文化之下。羅馬之階級區別，羅馬之生產方法，羅馬之生活行爲，逐漸都爲勝利的條頓族吸收去了。

然而羅馬的文化，因爲帝國權力之崩解，民族遷徙之糾紛，條頓族和匈奴族之壓迫和戰爭，和條頓族之改組計劃，受了極重大的損害。城市居民非常減退；而城市之退步及荒廢又指明產業技術和工商二業，盡歸頹廢。西部之歐洲喪失了古代的生產方式，再不能實行共同勞動之原則和民主主義的統治了，牠在威權的國家組織之中，以封建主義及農民經濟爲基礎。

中世紀歐洲之社會改造，是早期基督教社會倫理，條頓族的產業公有法，和羅馬私產法之一種歷史妥協的結果。

中世紀之初期，經濟上之民主及集產的性質，并未完全消滅，因爲當時自

然經濟仍限制着私產的自我主義本能之發展。從第五世紀到第十世紀，「條頓羅馬」(Teutonic-Roman)的社會構造，略如下述。

牠爲鄉村集團及諸侯采邑的莊園所構成。當時以土地爲主要的生活根源，而土地則由農民所耕植，他擁有小小產業，足夠支持一家五口至十八口的用途。

所謂產業，包括農場和一個鄰近的花園，此外又有一種不能讓渡的承繼權，以應用市鄉中可耕土地的一部份，但其耕作則雖按着普通傳統的方法，使用收益權(Dominion)祇限于森林及草場，漁獵也在其內。

這種農民區域稱爲海德(Hide)，有一千五百個阿爾到一千八百個阿爾(或譯公頃)之面積。有中一部份爲私產，而一部份則爲屬於國家而爲人民合作的產業。但是農民不再享有外面之自由權了。他不得不爲着地主，在某個特殊時候，從事于規定的勞動。不過，誰人才是這些莊園的合法主人呢，這在當時是未能決定的。農民方面以爲這些土地原是他們的公有產業。但在他方面呢，按



據着羅馬化的封建法律，則地主要求一切土地，都歸入他們的範圍。這個問題，最後祇有用武力解決，而封建的地主自然佔着優勝的地位。因為這個原因，便產生後來的農民戰爭了。

古代社會主義之情況，其存在於蘇格蘭，愛爾蘭，和東斯拉夫族者，比之存在於一條頗羅馬—文化之中心者，時代較為長久。

封建時代，手工業和技術祇是附加物。後來，手工人和商人在日見興盛的城市中，團結起來，組織行會和社團，他們才脫離封建的奴隸地位而獲得獨立。

## (2) 教會

紀元後最初的幾個世紀，基督教信仰之進步，非常可驚。一切和基督教信仰為親密接觸的人們，對於這一個微小而被人輕視的民族之內在宗教和道德生

活，非常憧憬，歡迎這種以貧窮手工工人及漁人之勞作為淵源的觀念，這種生活和觀念，存在於他們的心中，成為不可侵犯的符咒。基督教原是社會倫理之要求，但牠同時又是一種靈魂的術語，牠確認帝國主義權力及慾望之空幻及無效，所以便不得不加以拒絕，祇徒積聚天上之寶藏。而這種術語，凡生活於羅馬統治下及羅馬劫掠下的人民，備受經濟和精神壓迫的人民，都無不瞭解。但當時羅馬民主國最後幾個迪克推多，羅馬大帝，總督，和當時的財政長官之成就，形成一切中的最高頂點，這種最高頂點，是要用政治，機械，和唯物主義的手段，才能夠成功的。

然而凡爾吉爾(Virgil)辛尼加(Seneca)和德西多斯(Tacitus)等總熱望一個單純而古代的道德生活！『一個人得盡世界之利益，但是喪失了他的靈魂，有什麼用呢？』在這句說話之中，其意義是為帝國主義及財富之篤信者所永遠不解的，但耶穌却表現一種新的認知，牠開始令到當時這個廣博無垠的羅馬帝



國，最好的男男女女之靈魂，都有微光照耀。

這種新的福音四處傳佈，信者組織一種小組織。在新教義之下，貧富，高下，自由與不自由，都團結起來。這種組織日日長進，於是牠的法規，牠的觀察，和牠對於外界的態度，便日日轉換。

這種運動之所以分化，一方面是因為信者之精神要求，各各不同，而他方面却因為團體內的各份子，有物質利益之衝突。有一種人，他們之所以接受耶穌之使命及教訓，完全因為他們想追求一個更正義的社會秩序，和外面壓迫之解放。但亦有一種人，他們之所以篤信耶穌者，却完全因為精神之需要；他們已經喪失了古代的宗教和古代的生命概念，他們追求新的信仰，以填平他們心內之痛楚的空虛。屬於第一種範疇的人，就是純粹的猶太人，希臘人，和羅馬人，大多數是無教育的手工人和奴隸，他們所渴望者，是社會之正義。屬於第二種範疇者，則為有教育的猶太人，希臘人，和羅馬人，他們已拋棄了古老的



宗教，道德，和古老的哲學，他們要追求新的信仰。後一種範疇的人們，很少受有政治及經濟考索的影響。他們的教育及高級社會位置，自然不久便被提升，而為新教義的領袖，教師，及註釋者。他們以前所受的全部訓練，及他們的情緒，都令到他們所從事組織和構結的，以神學及哲學之新教訓為多，而很少注意於社會經濟方面。第一種範疇的人，以生活上之社會主義理想和社會倫理之實行，為最主要的事情。而第二種人則以為第一要緊的事情，是信仰之最正確的教義，和信仰之哲學的及教條的基楚。第一種人的腦中，為與富者及強者鬥爭之觀念所佔據；而第二種人所集中注意者為反對不信者，猶太人，和異教徒之論辯，並且確立新信仰的教條辯證。後一種人之主要代表者是聖保羅及奧革斯丁，他們兩個人的知識偏見是非常獨斷的，他們領導着威權的組織，但是他方面，則為希臘教會的教父，他們才是基督教神學的正式哲學創始者，他們所維護及辯論之點，是靈魂之自由及希臘社會主義的傳說，固然他們的辯



論，多數是理論式罷了。

這便產生了互相反抗的論辯，不久，便在古代教會中，都表顯出來了。還有一種危機，就是教會日日增大，這是確然的事實。然而偉大的組織必須有更複雜的配置，從前小組織之方法，用不着了。並且，當時有很多強有力的黨派，或遲或早，都和這個威權的組織相接觸，這些黨派，或者影響教會，或者為教會所影響，又或者則互相反抗，或互相影響起來。

直到第二世紀之中葉，基督教教會之法規還是純粹民主主義的和平等主義的，他們的結合，非常強固。物品之公有，社會服務之實行，和心內所發生之慈惠——這些種種都阻止當時的教會內，有尖銳的經濟衝突。最可注意的，基督教會最先有的職員，名為「執事」(Deacon)，其職責實為照顧貧病之人。全體會員，以其所有的必需的資格，都可以被選為教會中之職員。這種職員，名為「長老」(Presbyteroi)，祭司 (Priesto) 一字即由此而生。而「長老」或



「執行者」的最卓絕的人物，則稱爲「監督」(Episkops)，這個字後來便成爲「主教」(Bishop)。當時教會尙未曉得有所謂「僧人」(Clerg)及「俗人」之分別啊。

後來，教會及其工作，日日增進，新會員羣衆之教育及領袖，日日加多，原始的基督教義，漸漸成爲一種神學系統，組織亦日加廣大，於是僧侶成爲一種特殊階級，一種精神界的官僚，以極大的力量，令教會在國家中，得獲一個重要而有極大影響的位置。這樣，僧侶便造成一種勢力了：僧侶可以豁免租稅及兵役之責任，又不受司法裁判及普通法庭之命令；他們受有委托，監督一般俗人之道德生活，同時他們便有收受貢物和遺產之權利。

由是。早期基督教的「長老」，一變而爲擁有特權和特質的神聖獨裁；爲貧乏的漁夫及手工人所合成的微小而受窘迫的教會，本來是敬虔而捨棄一切的，現在却成爲一種有力量而收入豐富的國家教會，並且在各個城市及鄉村



中，還有無限的僧侶；較大的城市，有主教，在各省的都會，有總主教或僧侶總監，最高則有羅馬城之教皇(Pope)，駕臨一切之上。

一種宗教的，社會的，和倫理的教會，一變而為強有力而廣大的組織，具着一種和早期基督教會相反的政治和經濟之性質，牠自己甚致僭用殺人權，能夠把反對教會信條的基督徒，置於死地。(註一)

(註一)「基督教過了不久的時間，便忘記了宗教寬容的原則了，而這種原則，是當他們備受早期的殺害之時，他們所曾經大聲陳請的。」現在他們却來要求禁止異教主義，以法律約束猶太主義，把異己者加以殺戮。

最初為教會所迫害的異端者，為諾司派信徒比利斯倫(Eusebius)，三八五年，他在德利威斯(Nicea)被殺。這種宗教的窘迫是為一般所悲悼的。同時，奧革斯丁却以為這是可以准許的，對於異教者，還可加以肉體的處罰。第五世紀之中葉，教皇李奧第一(Leo I)也贊同異教者之死

刑的執行。見(Otteliet, Kirchengeschichte 第四版，第一卷，第二三七頁。)

教會日就富有。牠的收入爲「什一稅」，禮物，和遺產。這些東西，原始的目的，是爲濟貧的，換一句說，是爲社會的目的，但是現在呢，四份之三落於僧侶及祭祀上面，而祇有四份之一，爲的是貧人。後來，更在中世紀社會日漸發展之中，竟完全歸入教會，成爲教會之財產。於是教會擁有大部份的土地。第六世紀之末，高爾族(Gaels)三分之一的土地，爲教會所佔有，第八世紀，法蘭克帝國中的教會地產，非常廣博，致令加羅稜格族(Carolingians)，爲着政治和軍事的目的，不得不把教會中的大部份產業沒收而去。(見SCHÖNHER, Die Sociale Frage, 1011及五二七頁)

和這種物質的調整相偕而來的，就是精神界對於外界之適應。原始的熱心消失了；犧牲的能力漸漸稀罕；以施濟代替原始之虔敬及物質之捨棄；自發的



休戚相關之情感不見了，代之而興者爲義務的縛束，及教會中之所規定的服務；僧侶及教會中之領袖不再像以前一樣，避免和國家的長官接近了，他們並且和掌權者直接交涉，在默默無言之中，他們已羨慕着世俗之聰慧和良好之文化了。好些屬於羅馬社會中各種不同派別的人，現在都改信這一種偉大的新宗教，但他們也同樣破壞早期基督教的生活樣式。

第三世紀，基督徒找着了種種不同的職業：他們的職業，有在於羅馬的軍隊中，有在於該撒的宮庭中，有在於官僚界中，有在於商界中，有在於研究的範圍中——不一而足。基督教既然像水銀瀉地一樣，流入於一切羅馬社會之微孔中，所以教會又發生了許多各不相同的情緒，意見，和傳說了。在這種教會和國家交涉之歷程中，換一句說，在這種妥協的歷程中，早期基督教經已喪失了大部份的古老精神和牠的古代精力。這種事情又令我們回憶到自然律之討論：在社會主義之中產生一種特准私有財產的運動。古來間歇不絕的窘迫和殉



教的死難，實在是教會洗滌一切不可靠的信徒之良好方法，令妥協者，和職業化的基督徒，因此便會望望然而退步了；然而狂風大浪，不久便停息了，而基督教已日漸成爲世俗化，古代之信徒，及曾經生活於早期基督教社會中的敬虔人，對於這種世俗化的教會，定然覺得痛心疾首，悲悼無已，他們記念着他們的救主在山上之垂訓（指耶穌之最重要教義——譯註），記念着從早期教會之功績而發生的能力，漸漸便非常不滿意於現在之情形了。復歸到耶穌基督，復歸到物質之捨棄的生活，復歸到品物之公有，復歸到禱香的貧乏之境地！這都是他們的呼聲。要把一切世界和國家之引誘拋却淨盡，因爲這都是埋陷真正的信仰和曲解基督教的東西！

因爲不滿於當時教會，而形成各種反對的論調，其中以僧侶主義（Monasticism）或僧院的（Cloistral）社會主義爲最先，後來所謂「異教者」（Heresy）也繼之而起。然而僧侶主義和異教主義，其根源實同一本。前者隱遁於教會之



外，然而仍禁制着自己對於教會之反抗，而後者的目的，更爲勇敢，他們要改造教會，後來，更採取一種敵視教會行政者的態度。上面經已說過，僧侶的社會秩序，以烏托邦之形式爲標的，他們停止一切鬥爭，任令國家和平地存在着，而祇在國家之外，組織一個新社會；至於異教主義則很像近代社會主義者之行爲，他們的目的是國家之變形和事事上的廢止。到後來，僧侶主義者却被人視爲教會之朋友和同盟，恰像近代的烏托邦主義者一樣——傅勒葉（Olivier Fourier），奧文（Robert Owen）及其他的烏托邦主義者，也被人視作教會之朋友，而且仍是當時政府之下的良好份子。至於異教主義者則要受火焚之刑罰和刀劍之殺戮了。

### （3） 僧院式社會主義之移民地

第三世紀後半期的真誠基督徒，不滿意於當時的基督教會，因爲基督教充

斥着世界性，妥協性，和機械性，這都是教會成爲政治組織的原故，不特這樣，他們還非常厭惡教會之變形，成爲反社會主義趨勢的政治和經濟的一個強有力的組織，因此，他們自己便超然于世界之外，捨棄一切地下的物品，他們度着孤獨的冥想的和制慾主義的生活。在教會和君士坦丁大帝 (THEODORUS CONSTANTINE) 同盟，及基督教成爲羅馬國教之後，僧侶運動，更成堅決了。

僧侶中之著名首倡者爲安東尼 (S. ANTHONY)，他生于二五〇年，死于三五六六年，爲上埃及的居民。他的父母，非常富有，但大概在二七六年的時候，他決定捨棄一切產業，居住于埃及曠野之中，成爲一個隱士。他的門生名伯琴妙斯 (PACHOMIUS)，他是一個哥布德 (COPT) 上古埃及人之苗裔——譯註) 人，大約在三二〇年，彼此聯合地隱居着，而且在尼羅河中的他賓拿 (TABENNA) 島，建設第一個僧侶式的社會主義移民地，這個移民地或稱「僧侶的共同團體」，若以希臘文，則稱爲「高因諾比安」(Koinobion)，「高因諾」意即「共同」，而



「比安司」則爲「生活」之意。

移民地內有好幾個家庭，而牠的創設者，則定立了好些嚴厲的管理規則：要私產之捨棄；要日常之勞作；要共同飲食；要服從首領(Abbot)。還要克制私慾。

在僧侶歷史之開始幾個世紀中，很多男女僧尼，不列入于教會僧人之內，而祇和「俗人」一樣，並且他們可以自由，棄僧還俗。他們很多還過着婚姻生活。所以僧院生活祇是敬虔者之社會主義移民地而已。但在第四世紀之末葉，人們始把婚姻當爲基督徒之一種低級生活。然而卽在第六世紀，僧侶中還不少有婚姻現象。非到很遲的時代，獨身生活未成爲僧侶主義的絕對規則。後來，特別注重制慾主義，而家庭生活之增加又會令社會主義組織有分裂的危險，所以才確定獨身主義爲一種規則。

僧侶移民運動之基礎觀念，是要超然于一切社會活動和知識趨向之外，因

爲社會活動和知識趨向都是引導人類，傾于世界及罪惡方面的。我們所要迴避的危險，是私有財產，貪慾，家庭，國家，階級分別，壓制，和權力。

在亞非利加洲之北部，社會主義傳說還非常有力，僧侶制度及僧侶社會主義移民運動，都發展甚速。這種制度，由此而更傳播到東亞，柏勒斯坦，敘利亞，亞美尼亞 (Armenia)，卡帕多細亞 (Cappadocia) 諸地。東方的民族非常尊重這種隱遁生活，致令華侖司帝 (Emperor Valens II 三七五到三七八年在位) 不得不限制這種運動，但到底得不到成功。就在基督教的著作家中，也有很多反對這種新運動的詞語，他們總以爲這些新運動是教會之敵對。但後來這種遁世的生活者，完全離開教會，而同時教會中的威權者，也承認必要有一種新運動，企圖用一種和平而無害的手段，以實現早期基督教的理想主義之一部份，於是遁世的生活運動才爲教會所寬容，不加反對。當時的教會領袖，以雅典那蘇 (Athanasius) 爲首，主張在舊約先知主義中已含有這種遁世的生活



樣式，又在菲羅所提及的埃及禁慾派，和早期基督教會之產業公有，和使徒時代的各種特色中，都含有這種生活樣式。基督徒中，各個階級的人民，尤其是工人階級，更爲傾向於這種運動。當奧革斯丁的時代，大部份參加於遁世共同生活運動者，是不自由的及被釋放的農人，手工工人，與乎各種庶民階級。我們還可以承認在工人階級之中，不時便有大部份人數，爲這種運動之補充隊。奧革斯丁這個老頑固，對於一切社會運動，無不加以猜疑，但他却擁護這種遁世的共同制度，他以爲這樣，才可以約束北亞非利加洲的反叛而有社會主義土地均分意義的民族，西琴斯倫族 (Churchcellions)。

奧革斯丁以爲僧侶中的社會主義，其危險較少於寺院外的社會主義。他本來是一個教會的貴族和基督徒的政治家，待已則嚴厲而堅決，待反對信條者及反叛者則苛刻而寡恩。小我原來無一物——一切都屬於神聖教會，惟在教會之中，才可以看見上帝之國。當奧革斯丁說到神聖教會之時，他似乎聽着一切



羅馬及巴散廷(Byzantium)國內的鐘聲。他偏愛遁世的公同生活，他敵視西琴斯倫人，這種態度，很令我們聯想到近代也有這種反社會主義的政治家，他們還聲明，已經指定了某幾個海島及區域，給社會主義者為試驗之用。(註一)

(註一) 我們將來會討論到這個重要問題，因為僧侶制度一興起，社會主義及千福年運動(見第一卷——譯註)，都停止了。後來僧侶主義解體，并且又有改良之企圖，這已是中世紀之後期，而異教主義之歷史，方才開始；於是社會主義及千福年運動，又在教會之外，重復騷動起來，并且和教會發生反抗。

遁世的公同生活及僧侶制度盛行于西方，在那裏，開始發生反感及厭惡。但是僧侶移民地在教父中也得了好幾個熱心贊助者，像安普羅斯(Ambrose)及海倫尼密斯(Hieronymus)，便是例證，他們都沾染有自然律之精神，而且喜悅社會主義之觀念。



遁世的共同生活組織就是寺院，在意大利西方各島，及達爾馬提亞(Dalmatia)在柔哥斯拉夫之西南——譯註)海岸，和南哥爾族等地，都有建立。各處的新移民地是沒有統一的規制的，而牠們的會員都很少委身於理想，又缺少訓練，唯東方則比較良好。

這些缺點和弱點，不得不施以救治，救治之者為西方僧侶主義之偉大領袖，名賓內迪德(Benedict)，是那耳西亞的人，生於四八〇年而死於五四三年，他是賓內德派戒律之建立者。他在加散奴(Cassino)山，設立一間寺院，而加散奴山，實在意大利的琴板尼亞(Campagna)的地方，創始之時間為五二九年，在這個寺院間有一條新設的規律，後來，這條規律都為一切寺院所採用。他的規律有三個特點：第一，就是徒手的工作；凡遁世之共同生活者，應該盡其所能，獲得一種生活之方法，這是為公共勞作所要求的；第二，為貞潔之重要；僧侶是不應該婚姻的；第三，共同團體的各份子，必須等到經過某程度的



僧侶生活之後，方才准許離去，否則是要禁止的。

西歐和中歐自經戰爭及民族之遷徙所蹂躪之後，良好之訓練及共同之工作，確為非常重要之事情，而對於西歐及中歐之改造，也有不少之貢獻。經過蹂躪之國家和未曾開墾之土地，都是從事農耕的。後來，好幾處遁世的共同生活移民地，成為教訓之中心，成為古代及中世文學記錄之中心。僧侶從事抄寫拉丁著作家的書籍及纂集編年史之工作。

遁世的共同生活，共同生產物品，這種生產方法證明是一種高級的生產方法，遠勝於大地產的經濟，羅馬帝國崩頹時之殖民經濟，及法蘭克帝國的封建經濟。所以考茨基(Kautsky)說道：「僧侶制度，傳播於基督教所及之地方，非常迅速，而且成為一般羅馬技術及羅馬文化所遺留的倉庫，這是不必驚奇的。自從民族遷徙之後，條頓的祭司及地主，都以為這種遁世之僧侶，是一種非常合用之工具，在他們的土地上，從事一種生產的高級形式，所以他們常常



都贊同或創設這種僧侶制度，這種現象，我們也不用大驚小怪。因爲在阿爾卑司山之南，其主要功用，是在把土地供給無產者及貧農，作爲他們的避難所，而在阿爾卑司山之北，則爲農業，產業，及交通之促進。」（見 *Vorläufer des neuen Sozialismus* 卷一，一七五至一七六頁）

此後，僧侶主義者享有財富，教育，和權力，並且和教會內及世俗之掌權者，發生友誼。僧侶漸漸不再是一個生產團體的份子，而成爲團體外的勞動者之教師。因爲和教會中之祭司及封建地主之接觸，便把捨棄物業，單純性，和敵世心，等僧侶主義的道德埋沒了。僧長（*Abbot*）常常都是宮廷和貴族堡壘之上賓。世界性已經貫注於僧侶的寺院之中，並且把僧侶（*Monks*）和教會中之祭司（*Popes*）的界限都泯沒了。早代僧侶主義之克慾，漸成希罕。我們祇見着有很多強壯而受過良好養育的男人，穿着僧侶的衣服，非常欣喜地望着世界去。寺院中再不會充斥着勞工和被壓迫階級，一般都是所謂上流人物及貴族之後裔而已。

在第八世紀之間，僧長常常轉入貴族手裏。他們所具有之情調，實非僧侶主義原有之性質。於是又有些僧人不滿於這種情形，他們對於物品之捨棄及自我之制慾，更爲嚴格，而且奮勉努力，以改造這種經已敗壞的僧侶主義。

這種企圖之實施，由於安尼安的賓內迪德(Benedict of Aniane)之手，他生於七七四年，死於八二一年，但是他的工作並沒有一種持久的效果。並且，當時的很多種改造努力，也同一運命。從前賓內迪德的戒律，全被遺忘，而且「若是一間寺院，完全歸入於一個素人的僧長之手，便常常有當時的武士，挈妻攜子，佔住於寺院的房屋中，把祈禱和默想等神聖地方，作爲擲骰子，鬧酒，和遊獵的場所。」(見Heilmann, *Frühes Mittelalter* 一九二十年板，九一頁)

第九世紀是一個一般道德衰頹的世紀。法蘭克帝國，政治上已墮入崩解之途。加羅梭格人已經消滅。斯拉夫族，諾曼族，麥格耶爾族(Magyarais)，和阿拉伯族，先後侵略這個崩解帝國的各部份；貴族和君主相爭；很多主教都出於



貴族的家庭，他們都隱於自己家族之政治的位置去。大約在九百年左右，衰微已達極點，衰微之勢力，似乎經已追及當時之君王，教皇，祭司，和僧侶了。

在布根地 (BURGUNDY) 的根侖尼 (OLENY) 地方，有一種改造僧侶主義的企圖，似乎也收有相當的效果。其時期為九一〇年。這種運動仍然堅持賓內迪德的方針，但更加以較嚴肅的解釋。牠絕對要求私產之捨棄，絕無疑問的服從，和嚴格的制慾主義。事實上，根侖尼地方所做的工作，非常誠懇，所以便影響到寺院之改造，最少有一兩個世紀，都是這樣，不過牠更把僧侶主義，帶到歐洲政治之軌道去，因為根侖尼運動之創始者，把寺院放在教皇之直接保護之下。由於僧侶主義和教皇權力之聯合，便發生一種重大的政治事情，以為基督之代表，應該和帝國反抗，以奪取世界之最高統治權，而格利高里七世 (GREGORY VII) 一〇七三至一〇八五之教皇——譯註——是有一種英雄性質的，他曉得自已實是教會之首領。

根侖尼所提出的寺院改造，其性質確是不穩定的，這又由一二二二年，巴黎宗教會議的規則見之，這個會議為的是寺院道德之改進。在這些規則中，我們可以見出，（1）沒有一個僧人，可以具有財產；（3）主教應該把寺院中一切可疑的門戶及房間，都以磚封閉之；（10）僧人祇准居於公共宿舍，此外不得再有私人的睡床；還有，僧會中之一切爭論，寺院中一切嘈吵，女性之探訪，賭博，狩禽，獵獸，及其他，都被禁止。又（21）兩個僧人不准同睡於一床，各人要睡在自己的床上，並且要穿着規定的衣服。

一切改造計劃之無效，都由上述各項規則之性質顯示出來。無怪當時最著盛名的阿西斯之法蘭西斯(S. Francis of Assisi)，竟表明並不願意創設一種僧侶主義的戒律了。

至於僧侶主義的後來史實，則屬於下一章中。

若把我們以上討論過的結果，綜結起來，有如下述：在羅馬帝國崩解之



時，條頓族和基督教，都是新的勢力，都想把歐洲加以改造。兩者之基礎都是共同生活律及民主主義，但兩者都接受有羅馬法之傳說，該撒的制度，和經濟之發展，等影響。所以，改造之歷史便顯出共同生活律和私產律之妥協，而二者之中，後一項更佔重要的地位。羅馬之遺傳產生一種更遠的效果：所以日耳曼帝國及教會都當自己是羅馬權力之嗣子，并且彼此相衝突起來。從第九世紀到第十四世紀，世俗的和精神的帝國主義互爭統治權。從共同生活律到私產律之變形，和教皇與帝國之鬭爭——這兩種基本元素便形成中世紀歷史之精要。最後，則對於這些運動之反動，回復古老社會之企圖，和早期基督教之社會理想，這三種勢力，便構成僧侶主義和異教主義的社會運動之基礎。





## 第三章 從社會主義到私產制度

### (一) 西歐和中歐之經濟狀況

教會中的教師，尋求社會主義和私產制度之中介，於是便變更了自然律，當這個時候，社會仍建基於自然經濟之上。土地之私產制，早已存在，惟商業尚未佔重要的地位，而貨幣制度，仍未進步。羅馬時代所遺留的城市，居民減少，而新的城市，曾未佔據了牠的位置。中歐和西歐的條頓民族，對於商人，總存着一種猜疑心，當商人以高價售賣物品之時，他們便把商人作為盜賊了。一〇七八年十一月，羅馬宗教會議，非常貶黜商業，而這個會議實為教皇格列高七世所監督，而為羅馬及加力克(Calen)等地的主教所參加的。在他們所採取的決議案中，第五條聲述凡從事於兵士之職業，及商人之職業決不能夠免去

罪惡，若非拒絕了這兩種職業，贖罪是不可能的。

當第十世紀好好地過去之時，又有一種重要的轉變。在來因河及森河（Seine）之間的區域，在法蘭德斯（Flanders）和南英倫之間的區域，商品之交換，非常盛行，後來在林伯地（Lombardy）和地中海海岸——意大利及法蘭西各城市，更形活潑，這些地方，就是古代羅馬工商二業之中心點。

舊的城市遺留，而新的城市又開始建築。然而當時還欠缺一種貴重金類，以爲交換之手段——貨幣，以幣制之成功代替物物交換。大部份銀幣之發現，要等到由東方運到歐洲，由印度和加立非斯（Calicut）帝國運到歐洲，方才有所供給。但總之對於這種由第十世紀開始的新而奮興的城市商業，是很不便當的。

大概恰在這個時代，林模爾斯堡（Rammelsberg）的銀鑛開採了，這個鑛在近於高斯拉（Goslar）的赫爾茲（Harz）山脈，其發現時間是九二〇年，這是



當時歐洲最豐富的礦山。這種貴金屬之富藏，增加撒克遜王亨利一世（Harold I）一九至九三六年）和奧他大帝（Otto the Great 九三六至九七三年）以一種克勝仇敵之手段，克服加羅稜格（Carolingian）時代之糾紛，戰敗匈牙利人，擊退斯拉夫族，建立城市，復興日耳曼帝國。日耳曼，法蘭西，法蘭德斯，和意大利的全部城市生活和產業生活馬上覺得有一種新能力之增加，而且搏動得非常有力量。威尼斯（Venice）本為當時歐洲和東方通商的主要港口，九九一年，牠和阿刺伯人訂立條約；後九年，谷羅德（Chogha）海盜又被打散；一〇〇〇年高倫人（Colopha）得獲一個倫敦的軍械貯藏庫；一〇一六年，日耳曼商人，在英國法庭中，才和本土人，有平等的地位；一〇四〇年不列日（Brege）成爲羊毛商運之中心；法蘭德斯所製造的衣服，名聞世界；紡織業普行於法蘭西北部，不久，便成爲香賓（Champagne）地方的著名市場之基礎。東西商品之交換令全個社會制度，都蓬蓬有生氣。因爲眼界日加開擴，所以擴張之努力日日進行。以歐洲



言之，感謝撒克遜之銀礦和城市產業活動之增進，所以各種情形，都比古老羅馬帝國時較好，而且歐洲可較為獨立，不必像前時一樣，要倚賴于東方的貴重金屬，并且牠又能發現一種美好的商業權衡。

然而歐洲已經遇見一種新阻碍了。撒爾積克 (Saxons) 人攻佔小亞細亞；一〇七一年洗掠耶路撒冷；一〇七六年，洗掠大馬色 (Damascus)。歐洲商業及文化之前哨，則為巴散庭，現在覺得危險了，他轉而求援於羅馬，然而羅馬和教皇，竟爭論「任命」的問題，不予贊助。但他方面，巴散庭和威尼斯訂立了同盟，威尼斯本是多財善賈的城市，現在便利用這個機會，以獲取東方貿易之專利權。其時間為一〇八一年。

這種政治和經濟的因素，做成一極大部份的力量，驅使大部份的軍人，向小亞細亞，從事遠征，這就是所謂「十字軍」。他們以為教皇制是一種宗教形式，以教皇為歐洲政治之首領，而基督徒之情緒及信仰，則做成羣衆的必要的



心理學。宗教是中世紀的優勢的社會意識。而經驗告訴我們，強烈的經濟動力，會在社會之基礎上，形成一種革命的因素，祇有這種經濟動力，成爲流行的社會意識詞句之時，才能夠促進羣衆之動作，並且產生相當的心理學。在十字軍戰役中，城市的經濟和宗教的傳播兩種份子，和諧地互相混合着。

因爲十字軍之戰役（一〇九六至一二七〇年）意大利成爲歐洲的最主要商業勢力。林伯地（Lombardy）地方之富庶的產業城市，成爲商業及財政之中心；加德倫尼亞（Catalonia）及法國南部諸城更形興旺；在一切西歐和中歐的文化中心點中，生活及生產活動之知識力及物質力，一般地達到一個高度水平面上。經院哲學（Scholasticism），或以邏輯、科學方法，爲基督教真理的證明之企圖達到牠的頂點。巴黎，牛津（Oxford），和高倫，成爲著名研究的地方。城市之貨幣經濟佔着優勢，而私產制度，從之愈盛；就是獨立的農人也走入到貨幣經濟之內，因此便把他們的糧食品，運到繁榮的城市去。

不特這樣，帝國和教皇互爭最高統治權之鬭爭，綿延三個世紀，由一〇七五年到一三五〇年。爲當時有力人物之代表者，則爲一〇七三至一〇八五年之教皇格列高里七世，一一五二至一一九〇年之巴巴羅沙 (Barbarossa)，一一八九至一二一六年之教皇英諾森三世 (Innocent III)。一二一五至一二五〇年之腓特烈二世 (Frederick II)，一二八五至一三一四年之腓力四世 (Philip IV 亦稱 Philippe le Bel)，帝國和教皇的鬭爭，似乎也像一種革命的勢力，而且會埋沒當時之威權。一〇八一年，教皇格列高里七世有一種通告各主教的信札，內而寫着：『誰人不曉得君王及諸侯的原始及名號，必不從上帝處來，牠是從驕傲，搶劫，狡狴，和殘殺來的；總言一句，是從各種犯罪來的。他們以魔鬼之力量，提拔自己的地位，高出儕輩，而他們統治的特記，就是盲目的貪慾及不可容忍的要求。』(見格列高里七世 Opera Patrologiamigne, 卷一百四十七至一百四十八，第二十一書信) 這樣的敘述，大概沒有一個共和主義者及民主主義者，



對於獨裁者及國家，能夠寫出更堅強的詞句了。但他方面，普通羣衆見出世俗的權力爲教皇存立與廢黜的基本，而且，在這種鬭爭的過程中，教皇，祭司，和僧侶，怎樣沉溺於政治和世俗的事情中，而喪失了基督教的原有精神，不再和貧窮，柔弱，及和平相接觸了。

因爲這樣，社會主義的異教徒便有發生之基礎了。很多人仍然固執着早期的基督教倫理，自然律，和社會主義之傳說，他們離開教會，因爲教會之領袖人，祇會沉溺於政治及世俗的事情中，而僧侶也離開了他們正常的目的，而墮落，祇成爲教會之工具。十二世紀之後，教皇得獲了世俗之最高權，同時，社會主義的異教徒，人數及反抗的熱情，也日日增加，而其中的份子，以手作工人爲最多數。

此外，還有很多男男女女，熱烈於復回早期基督教及福音之貧乏的憧憬，但是他們仍舊系屬於教會之內。這種趨勢，後來在十三世紀之開始（一二八〇



年），便產生了法蘭西斯（Franciscans）的戒律，這是一種托鉢僧戒律，牠是適合於城市無產階級的性質的，後來又為僧侶主義所吸收，產生好些著名的人物，他們以科學之贊助，反對教皇制度，從事社會改造，和民主主義的努力，實行工作，並且為他們的信念，不惜鉅大犧牲。法蘭西斯派之最左翼，則為一切僧侶主義戒律團體之最近於社會主義的先見者。

和法蘭西斯戒律同時者，又有杜密尼克（Dominicans）戒律之發生。這也是一種托鉢僧人之戒律，不過牠具有特殊之點，牠的普通目的，是要服役於統治階級，及窘迫異教主義者；換一句說，牠具着一種警察及裁判異教者之效能。其中最可嘉贊的例外，則為阿爾拔麥那斯（Albert Magnus）及厄克哈（Hilbert）二人；至於康柏內拉（Carpenteria）及白魯諾（Giordano Bruno）之精神上的同情，則傾向於法蘭西斯派。但無論如何，上面所述的杜密尼克的主張，是——一般地真實的。事實上，阿奎那（S. Thomas Aquinas，1111—1170至1174年）



亦爲一個杜密尼克黨徒，他用亞里斯多德的政治學爲工具，把自然律中民主的社會主義要素削去，而且證明由十字軍戰役而來的城市經濟秩序是合法的秩序。

我們可以絕無懷疑地確說，從十世紀起，城市及城市之經濟模式，經已興起，一切當時之思想，政治，社會，教會，及道德之衝突，都被牠爲某程度之統治。換一句說，一般的知識概念都加入有城市生活之性質了。

在普通觀察從十世紀到十四世紀的情形之後，我們應該考慮當時社會主義之贊同及反對的性質，也應該考慮社會主義的異教徒之實際鬥爭及迫害了。

## (2) 福羅利司的約阿喜謨——賓那的阿馬列茲

從十二世紀到宗教改革之時，與僧侶主義并肩齊駕的社會主義，也用很多種不同的形式，表顯自己，這在福羅利司的約阿喜謨 (Joachim of Fiore) 和賓

那的阿馬列茲 (Amaurico of Bene) 之著作中，找着了理論的幫助。

約阿喜謨生於意大利南部，其時間爲一一三〇年，然而也有別一種記載，說是生於一一四五年，至於其死亡，則大概在一二〇二年。所以他和法蘭西斯戒律之創始人，阿西斯之法蘭西斯，爲同時代人，但較爲早些。約阿喜謨是法蘭西斯運動之先驅，而法蘭西斯教徒則傳播約阿喜謨之著作。他受有良好教育，在十字軍時代，又曾到過巴勒斯坦，參謁聖地，在那裏，他得了工作計劃之大綱。他回到意大利南部去，居住於一個寺院中，成爲一個僧侶，後來又升爲僧長，他繼續不斷地研究聖經。教皇鼓勵他的工作，而亨利六世 (Henry VI)，一一九一年) 大帝也非常喜悅他。後來，他在加列比利亞 (Calabria) 的福羅司地方，建設了一種戒律的團體，他度着非常嚴厲的克慾生活，用很多時間，從事手工，以極大努力，保全貞潔，他的寺院醫舍中，放有很多病床，他看護病者，此外，又有很多證據，證明他的謙卑，他的儉約。他享有「先知」(其意



義詳見第一卷——譯註）之合名。他的最主要著作爲舊約及新約之和合（*Concordia*），聖約翰啓示錄的註釋，及『三位一體』（*Trinitas*）基督教信條之一，其意義爲上帝唯一，但分爲「聖父」「聖子」及「聖靈」三位——譯註）之頌歌。我把約阿喜謨的重要觀念，歸納而述之於下。

世界之一般情境是腐敗的。強者佔有勢力；他們治下之人，道德也是敗壞的。祭司喪失了真理之認知，他還對於從事靈性奮興工作的人，發生憤怒。教會成爲世俗化，完全失去了牠的使命之信仰。僧侶特別陷落於腐敗的境地。這些事實，可以解釋教皇與帝國爲什麼衝突，可以解釋法律遵守主義者爲什麼勝利，又可以解釋一切理論之爭辯，異教的羣衆運動，和阿拉伯人之侵略，令基督教發生恐怖，的種種原因。這些危險，非常重要，只有教會之復蘇，才能挽救。而復蘇教會的人必須嚴守使徒時代之戒律，克制貪慾，貧乏，捨棄一切產業及暫時的權力。這些戒律，便令到傳教者，不特譴責一切被統治者，還要

譴責有權力者及統治階級。這樣的一種使命，確是非常急要的，因為一個新時代——聖神的時代，已經發現了。

上帝把這個世界分爲三個時代。第一個時代，是「聖父」的時代，他用恐懼的方法統治着他的兒女，而且把他們變爲農奴。其後便是「聖子」的時代；他以智慧和訓練爲統治之手段。這個時代也已達到他的終局了。「聖神」的時代，將近來臨，是爲第三個時代，在那個時代中，所流行的，是仁愛，自由，個人快樂，和社會福利。恐懼和服從的時代，勞苦和訓練的時代都過去了。第三個時代是一個自由，和平、寬容，和社會主義之社會，是貧人和弱者之時代，沒有階級和社會之分別，也沒有「我的」和「你的」之分別了。X見下列

各書：Engelhardt, Kirschengesch, Abhandlungen; Reran, Nouvelles études d'histoire religieuse; 並比較 Lessing, Erziehung des Menschengesch echts, 第八十六段)

約阿喜謨的著作或其選錄，就是著名的『永久的福音』(Eternal Gospel)



，後來被人指爲異教的議論，（註一）然而約阿喜謨實自認是一個教會中的誠實信徒，他又嚴厲地攻擊異教的社會主義運動，並且他的第三個時代之理論，祇是千福年觀念的另一個表現形式而已，我們曉得千福年觀念原是早期基督敎所普遍接納的。至於約阿喜謨的黨徒，則以爲他的永久的福音實是新約之代替物，恰像新約是舊約之代替物一樣。總之，這是福羅利司的約阿喜謨對福音說事件。

（註一）倫南（Renan）對於這種關係，有很有趣的意見，在他的 Averroës 第二九二頁中，「中世紀之異教運動可分爲兩種絕對不同之趨勢：第一種是以永久的福音爲特性的趨勢，牠內面所含有的，是神秘的社會主義之熱望，其根源自然是從福羅利司的約阿喜謨而來，在十二三世紀之間，非常盛行，著名人物如巴爾馬之約翰（Johann of Bartha），聖當尼勞之加勒德（Gerard of San Domino），加斯爾之赫伯德（Hubert of Cassin）

ale)，柏賴斯之彼得 (Peter of Bury)，維爾摩斯 (Waldus)，多爾先勞 (Dolcino)，及自由精神派，其後，十四世紀，又有日耳曼的神秘家，繼續這種理論；至於另一派的趨勢，則為反教會信仰之唯物主義者，他們的根源是阿刺伯文化之研究，他們的名號是「阿華羅依斯」 (Averroes)。日耳曼帝腓特烈二世 (Frederich II) 便為後一種趨勢所吸引。

阿馬列茲之教訓則更為一種異教的格式。他死於一二〇四年。生地為法蘭西的查德里 (Chartres) 教區之賓那區域。他在巴黎大學教授邏輯和聖經註釋者多年。後來他的「神首」 (Godhead) 論發表，便為大學所譴責。這種譴責經由教皇所贊同後，阿馬列茲便憤恨而死。他沒有著作，留存於後世，但他的門徒，四處宣傳他的教義，但因為這個原故，門徒也多有被譴責及定罪的。

● 我們所從以曉得阿馬列茲派之意見，祇是由於他們的敵黨之駁難論文，所以，其中自然含有很多偏見。不過，我們總可以看出阿馬列茲及其徒黨的思想



趨向及努力。牠們以第九世紀的斯各德斯愛爾珍那 (Scottus Eriugena) 爲遠祖，他是一個神祕主義者及汎神論者，他信仰樂園之情境及人類之自然快樂，必會再臨。

愛爾珍那有一本書，名爲自然分類論 (On the Division of Nature)，在該書第五卷，第二及第十九兩章中，他說道：『現在我們曉得，人類放逐於樂園之外，並不是什麼，祇是失去了自然的福祉，而這種自然福祉是他所應該承受的。聖約翰在啓示錄中也曾說過：「我看見一個新天和一個新地：因爲第一個天地都已過去了。」所謂新地，其意義是人性復回到從前的境況去，這種意義，原是一個可贊許的神學家，名拿散數斯的格列高里 (Gregory of Nazianzus) 所宣布的。』同時，愛爾珍那又是一個汎神主義者。他又從裁判官帶奧尼細阿斯 (Dionysius) 的書籍中，引出意味深長的一句話，『上帝創造一切，同樣，上帝也爲一切所創造』 (見卷三，第十章)，若以近代黑智兒的說話來表現，



則：「神首」包含於一種適當的過程中。「神首」和世界，都在這個過程內，受造出來。

阿馬列茲及其徒黨便採取這種觀念。他們宣傳上帝即在於一切東西之內，他在耶穌身上，也在異教的思想家和詩人身上。上帝固以奧革斯丁為代言者，但也以奧維得（Ovid為與耶穌同時代之羅馬詩家——譯註）為代言者。他們既是神祕派和汎神派，所以他們又是反對儀式主義者，他們反對儀文之習慣，教會之儀式及戒律；他們又反對尊崇聖者及聖骨遺骸之奉祀。他們以為凡分有聖神的人，必然超出法律之上；在這些人的目中，所謂婚姻律及財產律，都是無效的。阿馬列茲之門徒也接納約阿喜模的三時代論，他們並且以為是第三個時代——聖神時代之先鋒，替代了傳統的基督教。他們反對教會，以教皇為基督之反對者，而羅馬即是古代之巴比倫（壓迫猶太之帝國，見第一卷——譯註）。這種教義為法蘭西斯派的左翼份子所擴大而四處傳播。



和阿馬列茲派相接近者，又有自由精神派 (Sect of Free Spirit)，其中的份子，信仰自己是由聖神所感示，以為一切道德之光明的，他們在異教的社會主義運動中，作成了很多的損害。

(3) 阿西斯的法蘭西斯——鄧司各脫斯——柏斯

亞之馬爾塞留斯——奧坎威廉

法蘭西斯戒律之創始者，即名法蘭西斯，生於意大利瘠比利亞 (PERUGIA) 的阿西斯地方，其生年，或為一一八一，或為一一八二。他的父親是一個富有的商人，又是一個大遊歷家。法蘭西斯沒有受過一種系統的教育；他在青年時代，過着一種花花公子的生活，游蕩而放恣，後來，他的城市反抗巴魯格亞 (PERUGIA)，發生戰爭，他被敵人所獲，成為俘虜。他被釋放，即回歸家鄉，仍然繼續他的放浪生活；一直到他為重病所侵襲才止。他過了許久，才得復

原，而且恢復健康，要經過很難之掙扎。因此，他才有時間，反省一切，後來經過一種精神的危機，他突然發現他的重生了。他退到荒涼之地方，寂然獨處，他祈禱，他把自身貢獻出來，服務貧人，病者，和患癩病之人。有一次，一種內在的聲音，對他說及馬太福音的下述言語：『當爾去宣傳之時，爾說，天國近了。爾要醫好貧人，清潔癩病者，起死，逐魔。爾自由接獲得來的東西，也應該自由施出。爾不必準備金，銀，即銅錢也不必貯在衣袋內，在爾的旅程中，不必帶着行囊，不必有兩件衣服，勿鞋，勿杖：因為勞工必夠他的衣食的。』(十章，七至十節)這樣的一種呼召，法蘭西斯馬上答應了。他進行他的工作，他過着快樂而貧乏的生活。一二〇六年，他找着了十二個跟從者。他的志向本來不願設立一種僧侶戒律的。他所想的，祇是有一隊宣教者，安心度着傳教的貧乏生活，服從基督之命令，以手工為支持日用必需之手段，倘若手工所得，不夠供給，則以托鉢沿門的方法——總之，不能和金錢相接觸而已；



他對於他的門徒，也不要過甚之克慾主義。他希望重新設立一種早期基督教之教會，一切信徒，以其熱情，以其虔敬，並以其模樣，便可以改造這個世界了。

這一個亞西斯的聖者愛慕自然，他不特是一個詩人，還是全部創造物之一個部份；他以兄弟之愛，擁抱着一切世界中之東西及生物。他是一個不自覺的神祕家；他並不存有哲學，科學，和神學。他祇是從實際上，贊助一切殘疾，柔弱，和貧窮的人，他以為人道之宗教和道德的復原是基督教之始（*Ades*），也是基督教之終（*Obes*）。他個人努力去，再不必要有他人一道走。他對於教會，祇有信仰之遺留而已。

他的跟從者，非常增加，其速度是想不到的。一二一九至一二二〇年，他離開意大利，在這個時候，他的代理者愛利亞斯（*Alas*）把法蘭西斯派變為一種戒律的團體，自然法蘭西斯回來之時，是不喜悅的。但因為教皇之忠告，

他便不得不自己從事整理，而且智同這種改革了。法蘭西斯派亦稱爲少數派 (Minorities)。

然而法蘭西斯已經見到，他的門徒成爲一種戒律團體的時候，便已走入了一條不可靠的路向去了。所以，當他訓令他的門徒之時，他說道：『我的手從事工作，而且將來也是這樣繼續去。我所決定的想望仍然是各兄弟們都從事適當的工作。你們應該迴避着，不爲教會，住屋，及其他的款接，因爲這些情境，是會令你們不再喜悅於神聖的貧乏的，然而神聖的貧乏實爲我們所寶貴之規律。你們應該在這個地面上，款接賓客，參謁聖者，及遠人。我勸告一切兄弟，勿呼籲羅馬教會，懇求特權，無論是直接的，或間接的，爲教會的，或爲說教之藉口，又或爲世界利益之追求——無論如何，都是不應該的。』

在法蘭西斯指導之下，格拉耳 (St. Clare) 之戒律團體不久便成功，一二二一年他德利斯 (Tertiaris) 也繼續組織成就：這在法蘭西斯戒律之外，又附加



有一個條款，就是俗人也可以加入。後一種的所謂俗人，大部份是勞動無產者，他們在寺院之外，生活而且工作，但他們把自己奉獻給戒律團體，以爲社會工作之用。所以他德利斯是一種戒律團體和異教社會改造運動之連鎖。但不久，當時的長官便認爲危險了。所以政府便禁止他德利斯，不得附加入於戒律團體之內。

一二二六年法蘭西斯死了，他的門徒，便發生爭執。最極端之左翼便組織起來，仍以嚴格的爲福音而貧乏，手作和托鉢生涯爲目的。這種趨勢的徒黨，名爲『熱狂派』(Necolots)。別一種極端趨勢，則爲右派。這一派要把法蘭西斯主義，捨去了爲福音而貧乏的性質，而採取一種普通的僧侶戒律。在這兩黨之間，還有所謂中間派，黨徒至多，他們擁護一種僧侶戒律之組織，有適度的規律，有公共的產業，這樣才可以在基督教國之中，努力得獲一種影響，並且培植出神學及其他大學的各種科學來。最初，戒律團體還是以中間派最有勢



力，完全爲中間派之觀念所指揮，但一二四七年，法蘭西斯派却選出一個左派的精神領袖爲統帥，這個領袖就是巴爾馬的約翰 (John of Parma)，他在巴黎研究神學，他採取約阿喜模的『永久之福音』爲教義。他是一個嚴格固執規律的熱心戰士。他的最好同伴，就是聖當尼勞之加勒德 (Gerard of San Dominico)，他的一本書，名約阿喜模教義之『導論』 (Inchoctorius)。在這本書中，對於教皇及教會，以有力的詞語，爲貶抑的批評，此外，他才特殊注意到托鉢僧的傳教任務，他又讚揚約阿喜模，實爲接近第三個時代的先知。法蘭西斯左翼，實趨於敬重『永久之福音』，和加勒德及約阿喜模之著作，他們以爲這些著作之價值，超出於新約之上，因爲他們確認新約是不可復用的了。

一二五四年，巴黎主教把『導論』這一本書，送到教皇審核去。教皇英諾森四世指定一個審查委員會，結果，則承認這本書爲異端，而把加勒德投到監獄去。



巴爾馬的約翰也被罷免了，然而這不能阻止法蘭西斯派的左翼運動，他們仍堅持「永久福音」論，而譴責教皇及教會之積聚財富。在這種趨勢中又發生『精神主義者』(Spiritualists)運動，他們從事鬥爭，反抗教皇制度之權力及貪婪。十四世紀，總有一百個以上的精神主義者，死於火刑，因為他們侮蔑教皇約翰第二十二世(John XXII 一二二六到一二三三四年)之諭旨，他們擁護為福音而貧乏的原理，他們非難教會之權勢和能力。法蘭西斯左派之另一個支派則為『使徒兄弟會』(Apostolic Brethren)，他們對於林百地及法蘭西南部非常有力的異教社會主義運動，供給了很有價值之幫助。

最後，法蘭西斯左派中，也包含有高尙教育的人，當教皇約翰二十二世和巴華利亞的路易斯(Louis the Bavarian 一二二四到一二四七年)衝突之時，他們供給知識界的武器，以反抗教皇制度。其中以英國之少數派奧坎威廉(William of Ockham)為最著名，他是著名的鄧司各脫斯(John Duns Scotus)的一個學

生。

約翰鄧司各脫斯生於英倫北部；死於高倫，時爲一三〇八年，他是法蘭西斯黨之一個最博學者。他屬於中間派，他把爲福音而貧乏這種教義，作爲一種理想，作爲基督徒的一種完美的生活樣式。私產制度之根源，既不始於神聖法，也不始於自然律，牠祇存在於民律之中，是人類從恩典墮落後之效果。人類爲統治及財富之貪慾所捕獲，一切反對一切的戰爭因此興起，因爲每一個人的目的都是想從公共產業之中，盡其可能，以奪取而歸於自己。所以，國家和私產因此成立。公共產業之剖分，由於民律之性質，因爲民律才規定了經濟之交通。因爲貿易和商業本是社會上有效的東西，所以，便承認其爲合法。然而貿易之利益不應該作爲致富之目的。壟斷和價格之操縱是社會中之危險啊。（見鄧司各脫斯的 *Quaestiones Super Sententias* 第四款，第十五段，第二個問題。）

奧坎威廉生於英倫南部，死於德國之慕尼克，時爲一三四七年。他是一個



偉大而尚武的學者。他嚴守爲福音而貧乏的原則，而且反抗教皇制度的世俗和物質之要求。在他的反抗過程中，他發展一種對於產業和國家起源之根本觀察。他的結果，自然也是被教皇約翰二十二世投於阿非格農（Avignon）的獄中，後來，得巴華利亞的路易斯，才給他釋放，該處之法庭，是由反教皇制度的臣僕所集成的。

奧坎在慕尼克遇見他的友人，柏斯亞之馬爾塞留斯，馬氏大抵生於一二七〇年，死於一三四二年；他們二人，在巴黎彼此非常親善，馬爾塞留斯即在該處研究哲學，醫學，和神學。這兩個人同力合作，發現人民最高權的理論，這是當時的一種非常勇敢的舉動。馬爾塞留斯把這個問題，載在他於一三二四年所作的書中，這本書名爲『和平之保護者』（Defensor Pacis），是貢獻給巴華利亞的路易斯的。

按據馬爾塞留斯所說，人民才是立法權力之根源。人民選立一個君王，或



一個政府之首長，君王或首長是要向人民負責的。人民可以要求他，報告一切。人民應該注意他，勿令他自己提拔起來，高於國民之上。想完成這種目的，人民必當不准許君王擁有大量的兵士。君王或首長既是最高主權者的人民之代表，所以便高於教皇之上，教皇之權力，只存在於暴行之中，而非出於人民之公意。馬爾塞留斯又指出早期基督教會的民主主義情況，當時無俗人和僧侶之分別，而主教也沒有立法權及執行權。即使最高的主教也不能夠合法地擁有這兩種權力。

奧坎更把這種人民主權論實施到私產的起源上去。根據他所說，人類之道德發展，經過三個階段：（1）墮落前之時代；（2）墮落後之時代；（3）罪惡發生之時代。在第一個階段，人類生活於自然律之光明中，沒有國家及一切外面的規則。一切東西，全歸公有，一切人類，自由平等。在第二個階段，人類為理性律所統治。理性賜人類以法律，而且勸告人類，應該行為公正，約束貪



慾，居住於和諧的自由之上。在第三個階段，一種外面的勢力發現了。牠創造出國家，借之而來者，是經濟和政治的隸役。

然而，這種情境，怎樣能夠發現，而且適合於自然律及理性律之牙齒呢？後者固然是外在的，這是確鑿無疑的事情。然而牠們怎樣能夠被毀滅呢？

對於這些問題，奧坎之答覆如下：國家和私產，只有在被人民批准之後，才算合法。人民最高權實是自然律，假若人民宣告，他們願意有一個以國家及私產為基礎的社會秩序，又假若國家和私產之存在，為的是團體的利益，那就國家和私產，才算在某一個程度上，為自然律所批准啊。（見奧坎之 *DE IUSTITIA ET LEGIBUS*，重刊於 *Goldast, Monarchia*，第一卷，第九三二頁至九三四頁）

這種國家及私產起源的人民同意說，令我們重憶社會契約論（或譯民約論——譯註）了；牠以為國家及私產之發生，其基礎在於一個團體間，各個份子之顯明或默認的契約。

羅傑培根 (Roger Bacon)，鄒司各脫斯，和奧坎等都是英國法蘭西斯派的信徒，他們在科學及哲學之觀點上，也是非常重要的人物，不過我們不能夠在本書裏討論這種問題了，因為我們所限於討論者，是關於社會主義和公共自由的贊成和反對之意見罷了。

#### (4) 高斯曼的多密尼克——多馬斯阿奎那

高斯曼的多密尼克 (S. Dominio de Guzman) 就是多密尼克派的始創人，他從西班牙之古加斯太爾 (Old Castile) 族產生，其生年爲一一七〇，死於一二二一。他研究神學，接納英諾森三世之教訓，奉命出發到法蘭西南部之蘭格多克 (Languedoc) 地方，感化阿爾卑根斯 (Albigensian，亦稱韋爾登斯 Waldensian) 的異教徒，使之改信基督教。一二〇五到一二一五年，他都在該處地方，雖用盡宣傳和恐嚇的方法，到底達不到目的。他只得獲一部份信從者，因而設立一



種戒律團體，這個團體，於一二一五年，由多羅斯(Thorouse)的主教，確認為一個教會。這個戒律團體之根據，確實是一種異教徒的感化者和審訊者。除了少數之例外，多密尼克派都是『上主之獵狗』(Hounds of the Lord)，以拉丁之雙關語名之，則為『dohini Caves』，他們又是異教徒之審訊者，他們是一種交付很多異教徒於世俗的權威者的手段，而且還可以將異教徒交付於刀劍和火焚之刑戮呢。

最著名的多密尼克派是多馬斯阿奎那(Thomas Aquinas)，他生於一二二七年，死於一二七四年，他是一個意大利貴族，隸屬於斯多芬斯(Staufens)的帝皇家族之內。他富有學問，多才多藝。他對於社會主義歷史之重要，完全屬於反對方面。他的工作的總成績，完全是破壞柏拉圖及新柏拉圖的觀念，因為其中常常包含有神祕的社會主義趨勢；他同時又破壞土地均分共同生活的社會主義遺跡。這種事情，很可以表明當時接近於城市經濟的趨勢，中世紀商業和

農業的利益，已成顯著，而且又可以表明當時思想上已接近於亞里斯多德之反社會主義的傾向。阿奎那把亞里斯多德的政治學及倫理學供給中世紀神學之採用。他是發佈反對社會主義通論的近代教皇之精神上的父親。

阿奎那引用亞里斯多德之著作，這很可以證明是從他的日耳曼教師阿爾伯特他斯麥那斯 (Albertus Magnus) 得來的，阿奎那曾在高侖和巴黎，受過阿爾伯特他斯之教訓。阿爾伯特他斯生於一一九三，死於一二八〇年，是一個多密尼克宗派的信徒，在當時，又是一個博學而多識的學者。若以其高尚的性質及生活樣式說，毋寧是一個法蘭西斯黨徒，因為他所度着的生活，是為福音而貧乏，愛慕科學，研究阿刺伯人及猶太人之自由思想家，像阿威斯那 (Averroës) 死於一〇三七年) 及阿華羅斯 (Averroës) 死於一一九八年) 等人，他又研究猶太神學家摩西美蒙德斯 (Moses Maimonides) 死於一二〇四年) 之思想，美蒙德斯是一個理性主義者，雖然他以亞里斯多德為基礎，然受新柏拉圖派觀念之影響最深。



阿華羅斯也用了很多注意，從事柏拉圖社會主義理想國之研究。

多馬斯阿奎那遠勝過他的教師。他以健全完美之天聰，把亞里斯多德現存著作之全部，從希臘文譯為拉丁文，由一二六〇到一二七〇年，足足用了十年頭的工作，他並且把他的各種著作，做成學問上之威權根據。在當時以前，只有阿里斯多德之邏輯，物理學，及形上學，是著名的主要著作，但自阿奎那之努力後，便連政治學及倫理學也為當時人所習熟了！這兩種著作，才是反對柏拉圖，反對社會主義，和反對自然律觀念之原理。我們倘若觀察過這本歷史之第一卷，便會曉得亞里斯多德政治學一書，其一部份是專反對柏拉圖理想國之辯論。牠證明私產制度是自然的，因為牠比之社會主義，更能和人性發生諧合；牠又證明奴隸制度並不反對自然，因為人類之本性，原來就不是平等的，所以，共同財產，自由平等，等教義，決不能援引自然律，為牠們的根據。

亞里斯多德在中世紀，具有偉大之權威，這便令阿奎那之調和工作，不難

着手，他把早期基督教的自然律傳說，教父的自然律傳說，亞里斯多德的見解，和中世城市的情形，加以一個妥協的調和。古代自然律之完全降服，自然不成問題，至於教父之威權却是不能夠拒絕的。所以多馬斯阿奎那實是一個極偉大的妥協主義者，一個投機主義者，而且因為他有這樣的一種性質，所以他便重視原理，但在實行之時候，便為現存之情境所指揮了。阿奎那以為社會主義之實行，應先有理想之人類，而且要在純潔無瑕情境 (*in statu innocentiae*) 方才可以實行，因為這樣，人類才沒有分解和鬥爭之危險。但事實上，當人類組織起來之時候，私產制是很自然的，按據着神聖和自然的法律，則富人之份內事，是施濟貧人，因為一個人之豐餘，便表明他一個人之缺乏。而且，私產制度和不平等既不是人類從恩典墮落後之結果，也不是自然律走入歧途之後效。這些制度都和道德的不幸，並無關係；社會情形令人們不得不設立私產制和不平等，因為產業關係和人口區域之種類，是以勞工成就上之種類為基礎



的。就是國家也不是人類墮落之結果，牠也不是特別為改正人類惡行而設計的；國家實是一種最適當的形式，人類在這個形式之下，才可以共同生活，養成良好的習尚。(註一)

(註一) 亞里斯多德政治學卷二，第二章，五至八節，第三章，三至四節；卷四，第九章；卷八，第七章八節；第十章，三節。多馬斯阿奎那結論 (conclusion) 一，問題九十六之四；結論二，問題六十六甲款及其附則(對於所有權及財產)；阿奎那的統治原理(*De Regimine Principum*)第一章，一節，第四章，四節；互見 Tirotsch 的 *Archiv für Sozialwissenschaft* 卷一；加麗爾(*Carlyle*)的中世政治理論史 (*History of Medieval Political Theory*)愛丁堡版本，一九〇三至一九〇七年。

這種多馬斯阿奎那的亞里斯多德觀念，漸漸成為教會之主要理論，反對

社會主義的教會理論。在中世紀結束之時，私產制度和城市生活之分化，日增加，便把古代教會及經典中之自然律，完全驅出於基督教神學之外，而且鋪砌着一條歡迎羅馬法律之大道。在那個時候，祇有社會主義的異教徒，仍舊堅持着古代之自然律，而且把他們的社會倫理，建築於其上面。



## 第四章 異教徒社會運動之本質

### (一) 精神的趨勢

若把從十一世紀到十四世紀中葉的西歐及中歐，作一個鳥瞰的觀察，一種非常活潑的景象，便顯現出來了。

城市之發生，在於鄉村的邊界之外，這種現象，恰像海濱，附有無數小島一樣，工商二業，即繁興於城市之中。教皇和帝國，仍為最高權之搶奪而鬥爭，把這一個世界，成爲一種緊張之形勢。無數民衆，背負十架，腰懸利劍，到東方參謁聖地。巴黎，牛津，和高崙的偉大神學校，把當時的全部知識，盡牽入於他們的宗教冥想之中；經院哲學準備着豐富的材料；造形藝術造成當時無限努力的哥德式(Gothic)不朽之紀念碑；但丁(Dante)神曲(Divine Comedy)

便反影着這幾個時代的運動及事跡，熱望及思想，紛亂及約束了。

在各個城市之中，新興一種市民階級(Bourgeoisie)，他們建設下新的社會基礎，為自由，獨立，及權力而鬥爭，反對教會之皇制和封建之虛偽。在巴黎阿比拉德(註二)就是以理性之光明，為信仰條件之試驗的一個人，他希望威權信仰之功用，有一種合理之根據。在牛津，又有一個深刻頭腦的人，名叫羅傑培根(註三)，他是法蘭西斯派的僧侶，他所冥想的是自然科學的問題，他所從事的是把卑屈於信仰情境之下的理性，解放出來，而且把理性提升，成為世俗研究界的最高權力。這就是所謂『唯名主義』(Nominalism)。在高崙，也有一個宗教和倫理之天才，名叫厄克哈(註三)，他是多密尼克的僧人，是日耳曼神秘主義之創始者，他所宣傳的是神聖之精華，宇宙之進化過程，人類精神與其貫注一切的原始原則之聯合，和甘居貧窮及財產捨棄必得拯救的教義。

(註二) 阿比拉德彼得(Peter Abelard)生於一〇七九，死於一一四二年他是



中世紀一個勇敢的「經院學派」思想家。一一四〇年教皇英諾森第二決定他的著作爲異端。他的最著名學生爲不拉斯亞之安諾德 (Arnold of Brescia)。

(註二) 羅傑培根 (Roger Bacon) 生於一二一四，一二九二年，死於牛津，他是一個偉大的經驗研究法之擁護者，又是一個自然科學界之先驅，曾因對於教會有激烈之批評，而受囹圄之苦。

(註三) 厄克哈約翰 (Johann Eckhart)，大約在一二六年，生於哥德；一三二七年，死於高倫，他的特色是他對於宗教和哲學觀念，都有非常深刻之研究，他又有通俗之口才，和熱烈的仁愛。他的宗教和倫理的觀念，和異端派極相接近。因爲這樣，他的著作便被人加以非難，後來，終被教皇約翰二十二世所定罪。厄克哈和比加德斯派 (Beckharts) 友善，而比加德斯派之在當日的多密尼克及教會團體中，實爲一大恐怖物，恰像

寶雪維克派之在今日的秩序團體一樣。厄克哈之社會觀察和這一派相同。他有一句很著名的話：「假若一個人，像保羅當日所見之異象（此事載於新約使徒行傳中——譯註）一樣，而且曉得一個病人，急需一碗美好的肉羹，那就遠勝於他停止自己的狂喜，而在偉大仁愛中，服侍上帝了。」

在一切歐洲大城市中，異教的，渾沌的，和精神本質之力量，把教會信條構造之基礎埋沒了，這些基礎，本是由聖保羅，聖奧格斯丁，和多馬斯阿奎那所建造的。貧窮手工工人，如織工，補鞋匠，泥水匠，和木工等，都組織有精神上的兄弟團體，行會，和法團。他們熱望一種生活之福音的模式及宗教的聯合；熱望社會之自由，和千福年之實現。他們肉體的遺骸，雖被火燄所焚燒，但他們的熱望，仍固執地堅持，跟着時間和空間，愈膨脹其音調，非等到完成之後，他們是不隱秘而寧靜的。

這三個世紀有莊嚴的偉大性和美麗，有人類精神的超卓努力和燦爛表現，



而且又有悲劇的錯誤和失敗，有人類性質之巨大欠缺和弱點——然而無論如何，牠實是人類高級發展之一個階段，總而言之，這對於追求民族道德和社會生活完成之不疲勞，不倦怠的努力，確是一種貢獻。

## (2) 純潔派

十二世紀，西歐及中歐的各個城市，滿佈着異教的宗派，像蜂巢一樣。巴爾幹半島，意大利之北部及中部，法蘭西，西班牙，整個萊茵河流域，從亞爾撒斯 (Alsace) 到尼達蘭 (Netherlands) 中部日耳曼的廣博區域，由高侖到高斯拉爾 (Goslar) 這些地方，都為異教徒運動所騷擾，牠們都採取反對教會的態度，而且從事於建立一種新的宗教及共同生活。於是一般羣衆，也投入於懷疑教會之漩渦中，而且以為要改組宗教，社會，及倫理的生活，應該以早期基督教的基礎為基礎。這些宗教，有一個著名的總名詞，就是『純潔派』。(Cathari)。

這個名詞是由希臘字『καθαροί』來的，而καθαροί實作「純潔」解。從十一世紀之開始，我們已見到當時各個教會會議的決案，都有反對純潔派的說法，而當時定罪之宣告書，也提及純潔派黨徒之名字，他們也有好些派別，分門別戶，各有各的名稱，如拜非利派(Piphilians)。織工派(textores, Weavers)，彼得蘭派(Patariens) 林百地之貧人派，保利派(Paulicians)，里昂(Lyons)之貧人派，里奧主義派(Leonists)，韋爾登斯派(Waldensians)，阿爾伯根斯派(Albigensians) 波金美倫派(Bogumilians) 布加利派(Bulgarians)，安諾德主義派(Arnoldists) 過路人派(Passagers)，卑下的今模尼德派，等等。(見(Hefele, Council History 第二版，第五卷，五六八頁及八二七頁；Mansi, Sacrorum Concilii, 第二十二集，四七七頁；又 Periz, Monument Germaniae, 第二卷，三三八頁) 後來，這些派別的份子，爲比根斯(Beghins) 及比加德斯(Beghards) 兩個宗派所鼓吹，更加膨脹起來，而這兩個宗派原來却不是異教的。這些派別的名



稱，一部份是採地土的，而一部份則採取創始者個人之名稱。私人的異教運動及組織，常常以其中央機關所在地為名號。又或以其最出色的領袖為名號，更或以其所具有之特色為名號。但一般地說來，總稱為「純潔派」，而「Cathari」一個字，便是日耳曼的「異教的」(Ketzer)一詞之所由生。

純潔派起源之時代，在第十世紀之後半期。最可奇怪的，就是這種運動，以布加利(Bulgaria)為最先，在該處地方，有一種很興盛的運動，就是農人對於新興封建制度之反對。其次，我們又曉得西歐也有純潔派運動了，西歐純潔派則有一種城市貿易的性質。一〇二二年，奧爾命(Otho II)有一個主教會議，判決十三個異教徒確實犯罪，其罪名很奇怪，是「自由戀愛」(Free love)，其中有十一個，投火堆燒死，這種迫害，直到中世紀之末，仍繼續發生。一〇二五年，異教徒為「阿拉斯會議」(Synod of Arras)所傳訊，其原因則在他們宣傳下述的教義：宗教之要素是善義之實行；生活之供給應以手工；應該擴張愛

心，及於同儕；凡實踐這種正義行動者，既不須聖禮，也不須教會。這種運動，隨處興起；林百地，蘭格鐸克(Languedoc 在法蘭西南部)，阿爾撒斯，整個來因流域，及中部德意志——無不有這種運動之存在。一〇五二年，高斯拉爾(Goslar)焚燒了很多異教徒，因為他們反對殘殺生物——反對戰爭，反對殺人，甚致反對殺害牲畜。又在二十年之前，即一〇三〇年，純潔派之在多倫(Turin)的蒙德福(Montforte)地方者，也被審訊，因為他們嚴厲地反對教會之生活方式，提倡獨身生活，禁止殺牲，又主張地上產業之公有。

我們很容易曉得凡是一種國際運動必缺乏統一教義，而且實行和政策，也必因而缺乏的。牠們在哲學上有兩種不同之趨勢：第一種是『諾司派的民尼主義二元論』(Gnostic-Manichean dualism)，第二種是阿馬列茲的汎神論(Anahcia Pantheism)，前者又分爲嚴格派及中庸派。第一種派別，多少都具有善惡及靈物二元統治鬥爭之意義，採取一種克慾生活，嚴格道德，及慾情之克服。至



於後一種的汎神趨勢，則以爲自己是聖神之分有者，已從罪惡超脫出來，所以便反對克慾主義及一切約束；即從最低限度說，這派的份子也都以爲自己是一個超人，超於善惡之上。但他們的影響，時歇時作，不是繼續的。因爲大部份純潔派的羣衆，都生活於一種嚴肅之生活上，接受「諾司派民尼主義」的哲學。

從實際方面說來，一切異教徒騷亂的一般特性，都是爲福音而甘受貧窮，抵抗教會及僧侶主義的凡俗化，追求道德的共同生活，反對官僚化的基督教之聖禮，信條，及權勢。

很多宗派，分爲兩個階級：「完全的」階級及「信仰的」階級。「完全的」階級嚴守純潔派的社會倫理；度着克慾的生活，甘貧守道，篤信社會主義；而「信仰的」階級，固然也要脫離於官僚式的教會之外，但仍盡市民之職責，從事普通的職業，並且希望和平之時代，從速降臨，使一切純潔派的信徒，能夠

早日居於他們社會倫理的光明之內。

他們的一般政策其性質是和平的。純潔派反對一切威力，又反對各種外在的壓制；他們甚至把十字軍戰役也當爲一種人類的屠殺。祇有在最可恐怖的時候，爲絕對破壞所威脅的時候，他們才可以借助於武器。這種原則，韋爾登斯派，持之尤堅，這一派是純潔派之最有力量者。他們所倚靠者，是以精神，人道，及真理的權力，而得獲善義之最後的成功。

### (3) 純潔派與社會主義

我們沒有從純潔派自身流傳下來的記載及文件，所以我們確不能把他們的教義，造成一種意見，陳述出來，而且，就是連我們所特別有趣的，關於社會及經濟觀念之態度，我們也沒有成文，爲攷究之根據，因爲他們的著作，都爲教會及世俗之長官所沒收或燒毀。所以，我們對於純潔派之認識，祇倚類於他



們敵黨之記述，他們的敵黨，都是教會教義之贊助者，把純潔派之信徒，或加以殺戮，或加以批駁。審判純潔派的法官，是主教，多密尼克黨徒，及教皇，他們對於罪犯所論及的宗教教義，非常有趣，而對於犯罪者所提及的社會及經濟之觀點，則祇與以很少的注意，這種情形，恰和現在相反，今日之反對社會主義的人，很少注意到宗教之觀點，而其最重要的注意，則放在反對者之社會經濟態度及熱望之上。實在，中世紀的宗教，祇是初級的攷慮，特別是消散正義的教會。而且，在爲福音而甘于貧乏的理論贊同者及獨身主義者中，僧侶是不能夠找出異端邪說來的，因爲，事實上，純潔派及其徒黨所傾心者，爲一種共同生活，一種經濟的合作方式。後來，反純潔派的著作中，方包含有狠詳細的記載，記述純潔派之宗教觀察和習慣，但很少詳述其社會經濟理論的。最確鑿的，也祇說，他們把爲福音的原故而「空乏其身」是一種完美基督徒的生活理想，他們把私產和婚姻視爲罪惡而已。這些教義，實是他們「諾司派民尼主



義」哲學之結果，按據「諾司派民尼主義」之哲學，則以爲物質和世界是罪惡的具體化，而他們所重視的，是早期基督教時代之傳說。耶穌「山中垂訓」是異教者生活方式的社會倫理的基礎。「愛爾仇敵」之命令，發誓之禁止 愛護貧病兄弟之勸告，和平，謙卑，及兩性間之貞潔等訓誡，都是純潔派所嚴守的。「山中垂訓」又是異教徒生活行爲之社會倫理基礎。他們是「廢棄道德律令」的主張者：他們以爲一切聖禮，一切教會訓條，一切戒律，都不能幫助人類之救贖，並且都是人類超拔的阻礙石。他們對於教會，國家，及其法律的態度，完全站在反對一方面。

我們現在又研究他們對於社會主義之態度。實在，審問異教徒的教會僧侶，其對於社會經濟之觀點及熱望，實和異教徒，無甚分別，但在反對純潔派的書籍中，却包羅有很多指示，說社會主義及自然律的教義散佈於純潔派之間。



一個非常著名於十二世紀的神學家，名阿蘭諾斯(Alanus)，他或者生於李里(Hiloe)，或者生於法蘭西南部，他用極大的注意，為純潔派之研究，後來，他寫一本書，反對純潔派，書名 *De fide catholica adversus haereticos et Waldenses*，在書中，他說：『純潔派以為婚姻制度反對自然律，而自然律是決定一切東西，應該公有的。』同時，又有一個拿捕純潔派的人，又採用別一種方法，以損壞純潔之名譽。他和純潔派發生論辨，他說：爾們的社會主義祇是一種人為的東西，一種空論；爾們的社會主義者，也祇是像煽動家一樣，因為事實上，爾們之中，便是不平等了，有很多富人，又有很多貧者。(見 *David de Bethune, Liber Antiheresis* 卷七 Greiser版，一六一四年，一七一頁)就是福羅利斯的約阿喜謨(Joachim of Floris)，也是一個反對純潔派的人，他斥責純潔派的黨徒，以為人類之所有希望，就因為有各種財富及安逸之變化。我們又在1111-1113年間，阿爾撒斯的斯德拉斯堡(Strasburg)，找着一種



對於八十個異教徒(韋爾登斯派)的起訴，在其中可以得到反社會主義之論辯。這個起訴詞，篇幅甚多，包含有六十款罪案，這都是被告者教義錯誤之歸納。第十五款說：『因為這些異教者要得獲許多之供給物，所以他們把一切東西，交到公共之商店去。』後來，韋爾登斯派人，卒被定罪，說他們曾把金錢寄給米蘭(Milan)的異教領袖拍克德(Pickhard)，寄給斯德拉斯堡的異教領袖，約翰斯(Johannes)，而且令到他們，更增加異教者之能力，以壓迫一切祭司。第十六款說，他們提倡「自由戀愛」，應該譴責。但這一個被定罪者領袖約翰斯回駁說，金錢之募集，確是事實，但其用途，在幫助貧人，因為他們宗派之中，貧者不少；他又極力否認敵黨以不貞潔控告他們，他聲明這是全無根據的謊語。

我們很明白反對異教徒之抗議，並不藉口於品物公有這一種事實之本身，而其所確定的對象，則為他們自願把財政的根源歸於公共。所以，我們最適合的方法。還是在當時各種定讞之中，再舉出以前述過的一〇三〇年，判決蒙德



福 (Montforte) 純潔派之罪狀，牠寫着：『我們的一切財產，歸於一切人所公有。』多密尼克派的巴爾邦之士提反 (Stephan of Bourbon) 也敘述過很多種異教徒之宗派，這是很值得注意之事情。他死在里昂，時爲一二六一年。他用他的奇特法蘭西拉丁文字，對於韋爾登斯派，這樣說：『他們非難一切地上財產的所有者。』此外還有『公有派』 (Communial)，他的名號之所由生，便是因爲他們說過：『一切東西，應該公有』。士提反很滿意地把這些宗派，分門別類，然而他們對於反抗教會及教會僧侶這一點上却是互相共同的。(見 Etienne de Bourbon, Anecdotes Historiques, 巴黎版，一八七七年，二七八至二七九頁，又二八〇至二八一頁。) 還有別一個神學家，並且於十三世紀中葉，執行僧侶的職務，他對於韋爾登斯派之異教徒，有如下述：『他們不從事貿易，以避免謊談，發誓，及欺騙他人之行動。他們都不追求財富，以必需品之具有爲滿足。』(引自 Keller 的 Die Reformation und die Aleren Reformarte.)

一書，一八八六年版。）

有一個羅馬教的聖者，名巴爾拿 (Bernard)，是格拉爾凡克斯 (Clairvaux) 地方的人，他最熱心捉捕異教徒，而且和阿比拉德 (Abelard) 及不拉斯亞之安諾德 (Arnold of Brescia) 爲同時代的最有力之反對者。但他對於純潔派之社會倫理，却爲如下的證明：『假若爾攷問他們，爾會曉得，沒有一個人，比之他們，更表現真正基督教的精神；若說到他們的，事，則異教徒並無可以咎責之點；他們言行一致。純潔派的信徒，不騙人，不壓制人，不打人；他的臉面慘白，這是因爲齋戒的原故，他不食由懶惰而得來之麵包，他以自己的手作，供給自己。』

我們又從一個英國的教長，華爾德莫比斯 (Walter Maps) 的遺著中，瞥見華爾登斯派信徒之實況；莫比斯在一一七九年，羅馬城所舉行之第三次國際主教會議中，是一個攷問官和佈告者；而這個會議，則受教皇諭旨，要攷問一個



華爾登斯派異教徒的教義；莫比斯說道：「他們沒有確定的住宅；他們赤足行路，他們穿着「悔罪的羊毛衣服」，他們沒有個人之私產，一切東西，都歸公有。」

又有所謂「卑屈派」，(Humbles)則為共同工作的工人之宗教組織所構成者。

從上面的各種報告，又從純潔派之全部精神見解，我們便可以得到一個結論了，這種運動所全心擁護者，是早代基督教會之理想，反對私產制度及其上面的一切社會秩序，牠的目的是共同生活，因為共同生活才可以令到他們，壓服物質之慾望，發展他們哲學所命令的品德。

但是究竟純潔派具有廣博的社會主義組織與否，我們還未能決定。事實上，他們實沒有實行理想的機會，因為一等到他們稍具有勢力，以為可以把他們的問題，加以實際的解決時，教會和國家已經採取一種對付的政策，就是殘

酷的迫害，把千千萬萬的純潔派，施以火焚，刀殺，及監禁之刑罰了。但是他們爲信仰而甘心受死。十二世紀中葉，高崙的純潔派，傳訊於教會法庭之前，受法官之審訊，他們把自己的情境，以活動的言詞，敘述道：『我們貧乏的基督徒，沒有住所，一城一城地流浪去，恰像綿羊之廁身於狼羣之隊中。我們備受迫害，有如當日之基督使徒。然而爾們却愛慕這個世界，而且以此而造就爾們的和平呢。』(見 *Herbertia Epsitola ad S. Bernardum*，第一百八十二節，第六七六頁。)

所以，這很可以見出，在這種流浪生活之下，社會主義之實現，是不成問題的。一個教會的博學歷史家，名叫多靈格 (Döllinger)，他研究一切有關於當時各宗派歷史之文獻，作成一本大書，名『各宗派歷史之貢獻』(Contributions of the History of the Sects)，其中第二卷所包含的各種文獻，是由各個大圖書館搜集來的，他說道：『一切中世紀的異教徒，多少都具有一種革命的性質。』



這就是說，假若他們達到居於命令者之地位，他們便會解散現存的政治秩序，從事於政治及社會之變化了。一切諾司派，純潔派、和阿爾比根斯派（Albigensens）都激起中世紀的殘酷寡恩之規則，而且釀成一串血肉的鬥爭，但他們都是當時的社會主義者。他們反對婚姻，反對家庭，反對私產。倘若他們終得成功，則其結果，必會重新墮入於野蠻主義及異教的放蕩之內。凡熟習歷史的人，都會曉得當時之歐洲，實沒有韋爾登斯派信徒之地位，因為他們的原理，是反對發誓，反對國家有施刑之權力。」（見Kirche und Kirchen. Pastoral und Kirchenstaat，一八六一年板第五十一頁。）多靈格之文章是由一種袒護基督教會的目的而寫的。他的文章要贊助羅馬教之威權。然而他太把事實忽略了。四福音（耶穌生平之記載——譯註）中社會倫理的嚴格實施，「山中垂訓」，和早期基督教會的社會倫理之實施，無一不反對封建世界及資產世界。無一不是令到封建世界及資產世界，成爲不可能的呢。

從其精要處看去，僧侶主義理論也以爲資產世界和基督福音，是互相衝突的。最少，最初幾個世紀的僧侶主義便是如此主張。然而一自僧侶成爲凡俗化，而且破壞福音之信仰之時，便發生一種裂痕了。這種裂痕之填補者，是法蘭西斯派之左翼，「精神主義者」，韋爾登斯派，及其他，所以，無論如何，多靈格的意見，已可證明純潔派中實具有社會主義的傾向。因爲教會之失敗，於是而有僧侶主義之運動，又因爲僧侶主義之失敗，於是而有純潔派。若果早期基督教仍有統治之能力，僧侶主義必不會存在，而且也無存在之必要。若果僧侶主義能夠培植起真正的福音道德，亦必沒有純潔派運動。這些現象之做成，不是前後接續的，而是因果的；他們之所以互相連續者，不在於時間之排列，而實爲原因效果之關係；雖然這種過程還是爲經濟情境所強力影响的。

#### (4) 宗教裁判所



人類之寬容，大概有三個原因：第一，深信人間的勢力及壓迫，對於精神事件，是無用的。第二，尊重他人之人格。第三，不相信人類有確立宗教和科學最後真理之可能性。我們現在可以捨棄第三個原因不論，因為這必要在批判的世紀，有最偉大的自由研究之時，才可發現。至於第二個原因，也不必多所討論，因為，中世紀，並沒有一個自由而個人主義的社會之存在。（註一）所以，現在祇剩着第一個原因，要加以討論了，然而這確實在基督教產生的時代及青春的時代存在過，這固然是古代文化的一種最高貴的成功，然而，此後，便逐漸衰頹了。

（註一）其中也有一個例外，就是蘭格鐸克（Lanquedoc），十一二世紀該處之知識自由主義，極為興盛。

羅馬帝國之改組，是由於知識低下的武裝領袖和陰謀的政治家，例如大奧克利先（Diocletian）和君士坦丁（Constantine）都是這種人物，他們面對着古老

世界之崩壞，站在糾紛之情境中；民族之遷徙，日耳曼族以其休戚相關的古代情緒而顯現，一般人對於文化改組之想望——這些一切便把寬容這種美德結果了。現在呢，國家，教會，寺院，和其他組織，都要求個人之屈從及馴服。這是一切改組和改造的時代之一種重要教訓。

社會組織，愈為屬於古代形式，則休戚相關之約束愈強。然而因為一切人都對於一個人担負責任，這樣，便令到每一個人都注意到團體中各個份子之思想及行動，而且要干涉到個人私事去。若果一切人都是一個團體之份子，則全體之禍福，必要以各個份子之努力與否而決了。

因此，自由之限制便成為休戚相關的一個要點，不用說，這是近代人所不喜悅的。

而且，像所謂「神治」(theocracy)社會，凡俗事務和精神事務互相糾纏，不可分解，在這種情境中，知識生活漸成衰落，而中央的權力却覺得自身有一



種責任，要保護上帝之尊榮，不被侮辱，而且強制牠的份子，甘心接受這種禁令。

所以寬容之唯一根原，祇可以行之於早期基督教時代，而在中世紀，便無所謂寬容了。

我們已經敘述過，第一個被火燒死的異教徒是在三八五年，其地點為德拉凡斯 (Tedes)。自此以後，當時的基督教國家，發生一種普遍的恐怖了。然而當時雖有迫害私人之事件發生，但仍多少堅持福音教訓之真義，所以在十一世紀之前，所謂異教徒還是十分罕見。僧侶主義把一切不滿於教會和世界的基督徒收納起來，而且把他們放在世界之外面。然而僧侶主義，漸漸又靠不住了，非道德的生活和凡俗的生活，逐漸成爲強有力了，於是而有異教徒羣衆運動之產生，爲中世紀的教會及社會構造之大威脅。第一個被火燒死的異教徒，已如上述，但到一〇四八年，力格 (Faisce) 的華蘇 (Wenz) 主教還提出下面的一

種抗議，他寫一封信給他的兄弟，他兄弟是服務於查倫斯 (Chalon-Rochelle) 的官署內的，他信內說：『上帝本是不願意罪人之死刑的。受火刑已經够了。切勿用凡俗之刀劍，殺我們創造主及救贖者所准許生存的人類。凡任主教職者，爲上主所封立，他不應當對付死刑的事情，他是要保存生命。』同時爲華蘇作傳的力格之安撒林 (Ansalm of Liege)，也非難亨利三世在高斯拉爾對於異端者之行動。其時爲一〇五二年。

「經過一個長久的攷問過程之後，高斯拉爾的異端者被判爲「反信仰者」，而且裁判官互相同意，決定一種適當的刑罰，就是『出教』(Excommunication)，後來，並決定把這些異端者絞死，其罪名是他們不肯殺死一只雌的雞雛。」

不過，當教會漸成世界化，牠的財產；也日日增加，異教徒也受着同樣現狀所刺激，於是教皇便強制當時的君王及貴族，以火刑及刀劍來殺戮純潔派的信徒。十三世紀，已經設備有精神界的審判所了。於是一切誠實而熱望的多密



尼克派，教會中之貴族，與盜賊無別的武士，都一齊放縱橫行，並且一切在郊外巡劫的暴徒，也憤恨地反對佈高美連派(Bogomilians)，韋爾登斯派，阿爾比根斯派(Albigenses)和一切民尼派的克慾主義，及有社會思想的勞工團體，他們的殘酷刑罰，是有系統的殺戮，是監禁，是火刑，這便是他們所設備的異教徒之恐怖終局了。

多馬斯阿奎那曾經把教會對付異教徒之教義加以解釋：『異端是一種罪惡，所以異端者，不祇要逐出教會，還要拋棄於世界之外。倘若有異教徒固執已見，至死不變，則教會應該把他逐出教會，把超拔他個人的努力放下，而用她的精力，以拯救其他的人類，至於把異教徒定以死罪，則應該交托於凡俗的法庭擔任了。』然而被人稱爲『天使教師』之多馬斯阿奎那，他的說話，也祇能用他威權的外罩，把存在已經很久的異教審問之行爲，覆蓋起來而已。

凡受定罪的異教徒，必喪失了他的產業，而爲多密尼克派或教皇，和世俗

的長官所均分。一個人若被判定爲異教徒，實際上，他必不能夠有自己拯救的機會，因爲法律之程序是不容許辯護的，被火焚死的人，其數目也不十分多。異教徒之殄滅，以十字軍所攻佔的異教區域爲最厲害，千千萬萬，爲刀下之犧牲，也有終生都受監禁及同樣的痛苦，務令異教徒之羣衆，不論身體與精神，都備受損害而後已。而且有些異教徒，死後還須經過戮尸之慘；他們的骸骨，被人發掘出來，爲火所化，他們後裔之產業，自然盡被扣留。固然，偶有被殺者之友人，把少數的異教 判官殺死的，然而裁判官終是爲教會所認許的，所以根本勦滅異教徒之進行儘可以安然的做去，以達到最殘酷的目的爲止。至於反對異教徒之最壞的法律，則實和皇帝腓特烈二世（*Frederick II*）之名義相連結，其時期則是一二二〇年，一二二四年，一二三十年，和一二三八年；所以有一個自由思想家，而且又是阿拉伯哲學之研究者，但實際上他是一個外交的長官，他以爲異教徒，有時是國家之一種危險物，而有時則又是國家



和教皇商議時之一種武器。(阿拉伯哲學是不承認世界之創造及靈魂之永存的)。說到荷漢斯德華的腓特烈二世，(Hohenstauffer Frederick II)必會活潑地連想到普魯士王荷漢所蘭的腓特烈二世(Hohenzollern Frederick II)的：因為他們都是異教徒，都是憤時嫉俗的大儒學派者；都和當時的自由思想家相連合；對於凡俗政府，都主張中央集權論，都喜悅戰爭，都是暴虐性成；而且都準備對付教會；他們都為羅馬文化所養育。總之，他們都是『開明』(enlightened)專制主義的模範。

有一天，是皇帝腓特烈二世(一二二〇年)在羅馬加冕之日，他發出一度勅令，佈告一切異教徒都受『不名譽』的處分，而且把他們逐出於法律範圍之外，他們的財產盡被扣押。一二三一年，他又授權與多密尼克派各教徒，為全日耳曼的異教審問者。異教徒之刑罰是燒死，及割去舌頭，而且若死亡之畏懼可以威迫他們，自甘認罪而懺悔，則他們也要終身監禁，每天所食的，祇是麵



包和清水。一二三二年，皇帝把叛徒和異教徒，視爲犯同等之罪惡，而且宣告教會及國家的一般保護都是他一人之責任。然而這種和教會之妥協；他所得的利益，實在無多，自從他和教皇反面，互相爭競之後，他便沒有那麼殘惡了。所以腓特烈二世實是一種最好的證據，證明無所顧忌地追求世界之權力，其結果必然敗壞，就使自由思想之人，也是如此。

「精神的審問」或名「神聖職務」可以判定異教徒之罪案，把他逐出教會，放在世俗之掌握裏去，因爲理論上，僧侶是不應該令人流血的。

異教徒審訊之制度，大概以法蘭西及西班牙二國，最爲殘酷，而在日耳曼，則其活動稍爲減少，而且爲反對論調所制裁，在波希米亞(Bohemia)和英倫，殊無異教徒審訊之立足地。然而各處的異教社會運動之犧牲，仍然衆多。我們留待下章，再爲估價罷。

我們現在所要討論的根據，是神聖之根據，是異教徒社會運動殉難之熱血



濕透的土地，這種殉難傳是沒有一個教會敢加以誇張的。異教徒社會運動中之男男女女，被人譴責為國家及教會之仇敵，而譴責之者，即是教皇，皇帝，及君王，他們又為主教，祭司，及僧侶等定罪，其罪名為反叛教會，他們被人嘲笑，被人殺戮，而嘲笑及殺戮之者，即為凡俗的及教會的羣衆。但他們的生  
活，仍然充滿着自我犧牲之精神，臨死無懼，怡然自若。





## 第五章 純潔派之蔓延及迫害

### (一) 布加利亞及佈高美連派

民族移徙之洪流把南斯拉夫族帶到巴爾幹半島去。他們結成部落，成就了兄弟之誼，及家庭之組織，他們政事之方向是民主的。然而不久，他和他的鄰居蠢人，及巴散廷帝國接近了，於是他們便不得不組織一種軍備的基礎。戰爭時之劫掠，搶奪，和牧畜，就是他們生活品之主要來源。從這種情境中便產出一種戰士階級，自然，這是由於巴散廷文化之影響的，這種階級吸收有封建的概念，霸佔最良好可耕的土地及森林，而且要令農耕人民，貢獻封建的服務。然而農民要保護自己，脫離於壓迫之外，並且，他們無不愛好一種久已消滅不復再見的民主社會主義傳說之秩序。

當時還要加入別一種經濟的因素。當查理士大帝的時候，一部分由君士坦丁堡到日耳曼的貿易，必須經過匈牙利的阿華爾斯（Avars）國。第八世紀中葉，布加利亞人（Bulgars）戰敗阿華爾斯人，把巴散廷日耳曼的通商權奪了去，因此，便漸成富有，致希臘國也發生妒忌起來。一個希臘著作家說道：『一切布加利亞人盡成商賈，後來，便陷入於自利和腐敗之損害中了。』

當這種轉變發生之時，進步的基督教，也已散佈於全國，八六四年，布加利亞接納基督教，自然這是一種希臘式的基督教。和基督教一同來臨者，便是諾司派的民尼主義，牠貫注到全布加利亞國境去，而且頗為人民所歡迎。然而這種善惡鬥爭之理論很容易引生一種社會鬥爭之徵象，這就是說，封建階級和富商站在一邊，而在他一邊者則為被剝奪之民衆，兩方面便反抗起來，用他種語言來說，則也可稱為新的階級社會和舊的平等社會互相衝突；而且實際上的社會形式愈為嚴酷，則人民愈為接近於基督教，而這種基督教實染有諾司派民



尼主義的教義的。

第十世紀中葉，很多人信從佈高美連之教義，佈高美連之意義爲「上帝所愛者」，他是一個祭司，後來便建立了佈高美連派。這種運動蔓延於塞爾維亞 (Serbia)，並且得了很多熱心虔誠的信徒，而以波斯尼亞爲最多。

第十世紀末葉，正宗派的祭司控訴佈高美連派，說他們宣傳邪說，教人不服從長官，反對富人，誹謗封建主人 (Bojaren)，輕侮國家官吏，而且稱官吏爲無神派，煽動奴隸，發生不滿之感，阻止他們服侍主人。在佈高美連派之中，也有「完美派」和「信仰派」之分；前者在移民地中，共同生活，而後者祇爲教義之贊助者，但不必從事實行。

十一世紀之末，佈高美連派開始被人迫害了，教皇英諾森三世及韓諾留斯三世 (Honorius III) 都發下迫害之諭旨，而且常常爲匈牙利的十字軍所繼續迫害。一二三一年，波斯尼亞爲匈牙利的十字軍所蹂躪，刃劍火焰，瀰滿全國，

而其結果，則爲血戰。波斯尼亞之異教徒自加防護。屢敗屢戰，堅忍不拔，大概在一四〇〇年，純潔派竟成爲波斯尼亞(Bosnia)之國教。教會不得已，請援於匈牙利及波蘭的十字軍聯隊，於是便大抵有六萬戰士參加，向波斯尼亞進攻，毀滅該地純潔派之權力。然而這種蹂躪全國的戰役，與其有利於基督教，毋寧有利於回教，因爲一三八五年之後，土耳其已大敗塞爾維亞人，巴爾幹半島已經漸漸成爲回教人之勢力範圍了。不過，十字軍仍舊要和波斯尼亞的純潔派信徒作戰，直至到基督教之名義成爲波斯尼亞大多數人民所深惡痛絕爲止。一四六三年，土耳其又來攻佔波斯尼亞了，波斯尼亞人，不須一擊，已盡皆降服。全區域的人都不能執戈捍衛國家，逐出回教人，其原因，實爲基督教之刀劍及火刑勦滅淨盡之故。反抗官僚式的基督教，其痛苦非常慘酷，這便令波斯尼亞的佈高美連派盡歸入於回教範圍之內了。(註一)

(註一) 見 J. E. Wolf, *Historia Bogomilorum*, Wittenberg 版一七四二年；



Ch. Schmidt, Histoire des Cathares ou Albigeois 巴黎及日內瓦版，一八四七至一八四九年；H. B. Lee, History of the Mediaeval Inquisition. Popo-  
witsch, Neue Zeit 三四八頁。又佈高美連派在十五世紀亦曾發現於俄羅  
斯。

(2) 意大利——教皇與皇帝之鬥爭——安諾德派——  
卑屈派——使徒兄弟會

林百地各城市，最先對於新經濟及社會生活之衝動，發生反應，而這種衝動，在第十世紀中葉，便已發生了。他們成爲東方與歐洲貿遷之清算所，後來，更成爲西方財政之中心點。他雖有這些利益，然而仍有障礙。林百地成爲一種吸引的中心，吸引日耳曼皇帝和羅馬教皇，發生帝國主義之計劃。林百地像法蘭德斯 (Flanders) 一樣，是歐洲一個大的鬥雞場。這些政治經濟因素令

林百地各城，發生自覺；牠改成共和政體，而且多少帶有民主之組織，他們又曉得要找尋一種團結的方法，才可以獨立，才可以反抗帝皇及教皇。這種方針一確定之後，他們便努力做去，然而最先要和他衝突的，是祭司對於權力之要求；祭司要求在共和團體之中，應該有一種獨立的地位；他們要求免納租稅，擁有特權，有他們自己的裁判所，不須繳納關稅，對於異教徒之裁判，還可以把定罪者，交托於凡俗手上，替代祭司，施以刑罰。

各個城市無不表示反對；談判決裂，城市之代表反對教會，他們所持的論證，一部份是古老的民主主義傳說，這種傳說，後來便成爲巴杜亞（Prætor）的馬爾塞留斯（Marsilius）之理論，他寫在他的著作 *Defensor Pacis* 之中，而另一部份則爲聖經中及早期基督教中的理論。他們所指出的，是爲福音而貧乏，「山中垂訓」，早期教會之民主制度——總而言之，他們贊同福音之原始的，通俗的，平等的和社會倫理的教訓。在爭議之過程中，還成立了許多黨派，互相



爭鬥，而且活潑地批評教會。

這些鬥爭，屬於宗教爭論之性質，一方面是資產階級，一方面是祭司階級，而手工工人及窮人則為旁觀者，但他們也形成了自己的觀念，放下了官僚式基督教之信仰，他們的注意，傾向於社會問題。

除了這種本地的鬥爭及糾紛之外，還要加入教皇與帝國間對於世界歷史的任命之爭論，這在十一世紀末葉發生，而其回響，震動全意大利的北部。意大利北部的人，沒有一個對於教皇格列高里七世 (Pope Gregory VII 1073至1085年) 是冷淡無情的，他是一個特出的人物，有民主主義本質，和基督教的社會同情。他一方面，譴責腐化的僧侶，而另一方面，又主張有凡俗的權力，這可從亨利四世在乾諾沙 (Canossa) 的懺悔中，找出這種最激烈的表現；格列高里這樣的理論，確被當時共和市民，以其最混雜的情緒，加以攷察的。他的清潔之性質，他譴責自利，和貿易，他同情於工人階級的社會，詆毀當時的君

王及貴族。在時間之過程中，教皇和皇帝兩黨，又復發生，令古時城市之鬥爭更加糾紛了。在意大利南部，甚至全意大利的歷史中，教皇和荷漢斯德華的宮廷，如腓烈特一世，巴巴羅沙 (Barbarossa) 一五二至一一九〇年。腓烈特二世 (一一二二至一二五一年) 等皇帝，都發生爭論，裂痕更深。教皇黨 (Ghibellines) 和皇帝黨 (Guelphs) 成爲意大利政治生活的一種組成的部份。在一切爭論中，教皇的外交政策，總是要證明自己比皇帝爲高。爭得任命權之爭論，由教會方面發起，後來卒成爲教皇宮廷的一種重大的外交傳統，而我們所特別要注意的，就是在教皇，主教，多密尼克派等，勦滅純潔派之痛苦的戰役中，教會得有凡俗兵力之幫助。帝皇要到羅馬城，接受教皇 (其中以一一九八至一二一六年的英諾森三世爲最特出) 之加冕禮，這便成爲教皇之外交之工具，把凡俗之權力，做成爲一種完全誠實的，國際的，早期基督教的，民主的，和社會倫理的運動之創子手。



由這種競爭的進展，又發生了林百地各城市之反抗。一自教皇懼怕日耳曼皇帝之後，他們對於林百地各城市之反教會運動及異教徒運動的態度，已變為寬容了。教皇之外交策略，總要高過日耳曼皇帝，要完成這種政策，所以便忍痛和意大利北部各城市，成立聯盟，以反對日耳曼帝國。他一方面，日耳曼皇帝以其武力為手段，以經濟帝國主義為目的，進一步則和林百地對抗，以戰爭威嚇該地之各個城市，而且凡和這些城市聯盟的，都當為仇敵看待，由此，日耳曼皇帝便和教皇作對，互相在前綫上作對了。然而巴巴羅沙在勒難奴 (Lecnano) 的勢力，一一七六年卒為林百地自由市民所破壞。而腓烈特二世對於這個仇敵，雖加以極猛烈的攻擊，終歸無效。

教皇，日耳曼帝國和林百地市民，既發生了外交和武力的鬥爭，於是純潔派之觀念，便得獲了一個很肥美土地了。林百地各個城市，各個鄉村，都成為純潔派繁殖和避難的中心點了。早在二一三〇年。我們已曉得當地的主教法庭，



把異教徒置諸死地，這教界稱徒名爲彼得命派 (Peterite)，實是米倫 (Kieff) 城之貧苦居民。然而這種迫害祇限於一個地方。若從全般看來，純潔派在十二世紀末葉之前，總可以安然生活，沒有什麼大騷擾。一一二五年，他們還得有奧爾威滔 (Orvietto) 城的優勢勢力，然後來，終爲正宗的反革命派之血戰所敗。但一一五〇年，他們的勢力又復強壯了，而且吸引起各主教注目了。當時的異教徒，盛行於林百地，頗有勢力，然而爲日不長，因爲不久，腓烈特一世，巴巴羅沙，已和教皇講和了，一一八四年，在華倫那 (Vatona) 召集一個會議，教皇羅西斯三世和巴巴羅沙共同宣佈一張嚴厲的敕令，禁止異教徒，設立主教審訊所，而執行被定罪的異教徒刑罰之責任，則交托凡俗長官的手上。不特異教徒要受刑罰，卽異教徒之朋友及其同情者都要受處分。雖然如此，純潔派仍非常繁盛。他們若在甲城受迫害，他們便以乙城爲避難所，而城市中的長官，總一意願爲教皇的奴隸，替他執行絞刑。十三世紀之初，米倫 (Milan) 法拉拉



(Ferrara)，華倫那 (Verona)，廉曼尼 (Rimini)，福羅稜司 (Florence)，柏列圖 (Prato)，伯先沙 (Piacenza)，德拉威蘇 (Trevise)，和華打爾布 (Viterbo) 各個城市都有彼得命派之組織。於是一二〇七年九月，教皇下一度諭旨，命令一切信徒，從速制定一種反抗異教徒之地方的嚴厲規則，而且要為迫害異教徒之設備。此後，陸續頒發相同的諭旨，要各地方對於異教徒嚴加迫害，然而沒有大成功。林百地成為歐羅巴洲純潔派的中心，而尤以米倫城為甚。我們上面已經提及，斯德拉斯堡的韋爾登斯派，竟因為以財產供給米倫的異教徒而被處分。所以法蘭西南部的韋爾斯登派 (阿爾比根斯派) 一被迫害，很多人便走到林百地去，和當地的同宗者連結起來，以為防護。

林百地之異教徒還有一種廣博的教育系統。其最天才的學者則送到巴黎，入大學讀書，熟習一切經典派和神學之知識，以備與教會代表者之駁難。一二〇九年，當皇帝鄂圖四世 (Otto IV 一一九八到一二一五年) 到羅馬城舉行加冕典



禮之時，扈從的祭司非常憤激，因為該地還存有很多學校，宣傳諾司派民尼主義之教義啊。（見 *Flea, History of Inquisition* 第二卷，二一九頁）

一二三六年腓烈特二世對教皇陳訴；說米倫地方的事情，他是不曉得的，米倫便是異教徒之殖民地。這種陳訴大部份由於政治的動機；因為當時米倫的長官都是教皇黨的黨派，而且反對荷漢斯德華皇朝的。後來，教皇之權力終竟和平地退出該地。

十三世紀，義大利之純潔派，像蜜蜂巢一樣，密佈各處，其中有安諾德派，卑屈派（*Humilisti*），韋爾斯登派，和所謂「使徒兄弟派」（*Apostolic Brethren*）。我們現在討論這些宗派罷。

安諾德派（*Alnoidei*）之創派者，為比利斯亞之安諾德（*Alnoideus*），他是一個反教會的煽動家。他生於比利斯亞。其時期十二世紀之開始，他在巴黎的阿巴勒（*Abelard*）指導之下，研究神學，其大部分的注意，尤為聖經之研



究。他完全受他教師之自由觀察所感化，而且像他的教師一樣，有極流利的口才，滔滔不絕。他的研究終結之後，他回到故鄉，執行祭司的職務，然而不久，他便反抗祭司之主張。他公開地宣言，教會，祭司，和僧侶，擁有財產，實是一種罪惡。他的說教，在民衆之中，得了可驚的反應，民衆聽受一般的主教和祭司的說教，大約太多了，所以對於安諾德之說教，感有最大之興味。這件事情，便放在一一三九年宗教會議之中解決；教皇革了他的職，還把他放逐於意大利之外。安諾德到巴黎，找着了他的教師阿巴勒；同時，阿巴勒的觀念已和羅馬城的反叛者相連結，該地之市民後來反背教皇，而且沒收他的財產。於是教皇大怒，發下一度命令，要把阿巴勒和安諾德師徒二人，監禁於一個寺院之內，而他們的書籍，悉數焚燒。結果，則阿巴勒竟被屈服，而安諾德獨頑梗性成，仍然繼續着他的戰爭活動，而且更爲有力，得了很多法蘭西之信徒，直令法蘭西的主教，側目而視，不敢冒險來執行教皇之命令。但是後來法蘭西



王也反對安諾德了，安諾德不得不離去法蘭西，他最先到日耳曼和瑞士，其後，仍然回到意大利去。他的聲譽，非常之好。民衆都擁護他。羅馬城的林伯德（純潔派）異教徒，集合起來環繞着他，他便成爲反對教皇制度全個革命運動之焦點。『他在羅馬神廟 Capitol 之前，公開演說，熱烈地責罵教皇及一切紅衣主教（Cardinals）。他以教皇及一切紅衣主教都是基督教的法利賽人及「士人」（這兩種人，在基督教裏，是偽善者之意——譯註）。他們的社會並不是上帝教會而祇是一間商業室，或是一座盜賊之巢窟，因爲他們是虛飾，貪婪，偽善，和腐敗的。教皇自身並不是人類靈魂的一個使徒的牧者，祇是一隻感覺敏銳的獵犬，他維持殘殺及火刑之統治方法，抑制教會，壓迫無罪之人，他盡奪別人之金錢財寶以充滿自己的倉庫。』因爲安諾德有羅馬居民擁護的原故，雖發出這樣的毒咀，教皇莫奈之何，祇好吞聲忍氣。後來直到腓特烈一世，即巴巴羅沙，於一一五五年，到羅馬城行加冕禮，被派爲教皇職權之代



表，才把安諾德降服，其結果，便把安諾德絞死，又焚燒其屍體；「他的尸灰還要投入台伯河（Tiber），以避免留存，令他的門徒，得有所敬重。」巴巴羅沙既為教皇立下大功，其酬報就是教皇赫德利安四世（Hadrian）立他為羅馬皇，然而羅馬人是不承認的。

安諾德之教訓，以為信徒應該模倣耶穌，忍受貧乏，具有愛心，亦當為靈界之教皇，主教，僧侶，及祭司等服務。惟是教會之世俗權勢，財產，特權，和免捐等現象，祇會把教會引入凡俗化：爭辦和駁難，政治和訴訟，陰謀和外交策略，都因此而生，到頭來，祇好背叛基督耶穌了。這樣腐化的祭司不值得擔任為神人媒介的任務，他也不應該施行聖禮。

安諾德死後，剩下很多信徒和贊助者，他們把師說，四處傳播。最歡迎這種教義的是工人羣衆，他們組織有各種宗教的團體和自助的聯合於林伯地各個經濟繁榮的城市內，完全接受純潔派，安諾德派，和韋爾登斯派之影響。馬

上，合作之原則便成爲他們之進步原則了。從這種宗教的勞工聯合又發現了卑屈派（Humble）的異教社會運動，這派的信徒，大部份是林伯地的鐵工。一八八四年，華倫那會議，決定之後，該地開始設有主教的裁判所了，卑屈派信徒都和其他的異教徒一樣，備受迫害及威嚇。因爲他們的普通目的，是和安諾德派連結着，而成爲一種純潔派的運動，所以他們不得和多密尼克的裁判制度相衝突了。

至於韋爾登斯派（阿爾比根斯派），我們留待下節再述，因爲牠是屬於法蘭西的。現在，讓我們說完意大利社會的異教徒之故事罷，意大利社會的異教徒中，以「使徒兄弟會」爲最特出之一派。

安諾德之主要觀念以爲一個真的耶穌信徒之生活，應該爲福音而甘受貧乏，而這種觀念實爲阿西斯的法蘭西斯運動之基礎，這在本書前幾章中，已經說過了。不過法蘭西斯，較爲聰慧，他仍然信仰教皇制度，所以他不受迫害而



已。然而他發起的運動，不久便離棄了他所領導的基本觀念，除去他的左派以外，都走到妥協去，陷入歧途，和教會攜手。繼法蘭西斯運動而起者，爲純潔派及各種名義不同的派別。這些派別，無不痛悼法蘭西斯派之走入歧途，無不痛悼教會背叛福音之真義，他們要努力復回這種主要教義之本身。這些人便創設了『使徒兄弟會』(Apostolic Brethren)。其領袖名格勒德悉加利利 (Gerard Segarelli。)

一二四八年，一個無教育的青年農人，走到巴爾馬(Baliga)的法蘭西斯戒律團體去，請求加入。但卒被拒絕，因爲他祇是一個愚人，焉能可以加入法蘭西斯派。這個農人仍然不灰心。他改穿一套使徒時代之衣服，其裝束是他從圖畫上取來的：白色的外套，草鞋；鬚髮皆任其生長，他開始說教了：『爾們應該悔改，天國已經近了。』他賣去一切所有，把金錢放入一個袋中，走到市場去。他開始傳道，當民衆環繞他之時候，他把金錢掏出，撒在旁觀者面前，

大聲叫道：『那一個需要金錢的，拿去吧。』他馬上便得了很多情愿悔改的隨從者，他們反對凡俗化的教會，而且宣傳天國已接近，正義，平等，和和平，都不日會得到了。他們自稱爲信徒兄弟會，度着窮苦的生活，旅行，傳道，人民無不喜悅聽受。還有很多女人加入呢。

他們漸漸和羣衆的情緒共鳴，他們不和法蘭西斯派同感了。這自然令到乞丐式的戒律團體，發生妒忌；把使徒兄弟會當爲宗教之一種危險物。一二七四年，里昂的宗教會議禁止未爲教皇認許的乞丐式團體之存在。於是這些因爲不合規則而被禁的團體，便不得不附屬於已經存在的合法團體者，最少，則當爲一個新受戒者，而重新加入。然而宗教會議雖有這個決定，使徒兄弟會却非常發達，致令一二八六年，教皇要發下一度諭旨，飾令一切主教長和主教，嚴厲禁止使徒兄弟會。

他們中，也有好些被判爲異教者了。教皇命令一切民衆，不得和這種異端



接近。一二九四年，教皇的鷹犬，多密尼克派開始迫害使徒兄弟會了。悉加利利被囚，大概在一三〇〇年，把他放在火堆之中，活活燒死。

偉大的領袖既死，多爾先奴 (Dioniso) 便繼續他的職位，他在悉加利利被囚之後，已經是使徒兄弟會之真正領袖了。他具有一種特出的領袖天才，勇敢而剛毅，似乎他的誕生，專爲着鬥爭的。他不顧宗教會議之決案和教皇的諭旨，自行其志，繼續他的公衆活動，直到後來成爲殘酷的十字軍之對象了。他努力和他的仇敵鬥爭，其可羨慕之處，不讓於羅馬時代斯巴達加斯之對抗羅馬人。這種事情，總可以解釋爲什麼多爾先奴生活，有一種浪漫印象的原故。有人以爲他是貴族家庭之苗裔，祭司之兒子；又有人以爲他戀愛一個新受戒的尼姑馬爾加列他 (Margharita)，所以他便一到托拉登德 (Trident) 之尼庵中，做一個僕人，以引誘馬爾加列他。更有人以爲他帶同他的馬爾加列他，在丁達登奴地方，過着浪游的生活，宣傳公妻共產的教義，他在達爾馬西亞，也非常活



躍。不過上述一切，都是靠不住的傳說，最真確的，我們祇曉得他從諾華拉 (Novara) 地方來，有良好神學之知識，黽勉研究聖經及使徒之釋義，最熟習福羅利司的約阿喜謨 (Joachim of Floris) 著作，而且是一個精神主義者。他是一個反對教皇制度的意大利人。從這一點看去，他像大詩人但丁及其他有名的意大利人一樣，是屬於皇帝的擁護黨 (Ghibelline)。

多爾先奴從聖經之研究，以爲一三〇三至一三〇六年是人類歷史之轉變時代。皇帝會完全征服教皇，而上帝則成爲一個『和平之教皇』。『一切包圍着他的都是使徒生活的贊助者，彼此會集着，上帝把他的精神傾注給他們；他們必會增加；新的帝皇和這個『和平教皇』統治他們，因爲這個『和平的教皇』已代替那個經被誅戮的教皇 (保尼非士八世) 之職位，他們的統治，直到像約翰所預言的時代才止，那時上帝的仇敵必有一日重復出頭，然最後之裁判却開始

了。1 (見H. nsrath, Die Arnoldisten 三四六頁)



從實在看來，千福年王國之希望，和平之時代，友愛和道德之時代，都是威示多爾先奴工作之因素。當一三〇三年，教皇保尼非士八世（Boniface VIII），事實上確遇着了一種最不祥的運命，由是，多爾先奴之威權，更爲偉大，這真是我們所可以想像的了。

教皇保尼非士八世和法蘭西王「公正的腓力」（Philippe le Bel）衝突，其結局終歸失敗，法軍把他囚入獄中，「他憤怒得像瘋狂一樣。朝臣把他帶返官殿去，他口中含着一條樹枝，他對於上帝，已是沒有希望了，所以他轉而呼籲於魔王「巴力西伯」（Beelzebub）之名，把他的頭猛碰到牆上去，他灰色的頭髮滿沾鮮血。一三〇三年十月十一日，死於凡德根（Vaticar），這一個地方，後來竟有一個長久時間，歸於荒廢。第二個教皇居住於巴魯格阿（Perugia），而他的真正後繼者，則居於阿凡格農（Avignon）。『保非士之慘死，多爾先奴早就預言，即在悉加利生時，他已經說過了，所以一三〇三年，名爲教皇災禍之

年，最爲的確。不過制教皇於死命者，非日耳曼帝，而爲法蘭西王罷了。這種意外事情，令多爾先尼更多贊助者，能力因之更大，他之自信亦更強。他回歸到諾華拉的故鄉去，諾華拉的一切純潔派都歸屬於他。然而異教裁判所已經開始向他迫害了，令到他隨處逃避，不得安居於一處。他的友人和贊助者，也一並爲裁判所處分，毀其屋，沒其產，然而多爾先奴到處都有他的祕密保護者，預先把裁判所的計劃警告他。他最後偷偷地走到米倫西北方之山國，而這個地方恰好就是意大利，法蘭西，和瑞士三國交界的一個小角，其時，已是一三〇五年了。多爾先奴決定要和異教裁判制度宣戰。當時他本住在諾華拉的金巴多蘇（Campetotto）村中，但爲着戰爭之預備，他便走入山裏，和他同居者，有很多他的信徒。在該處地方，使徒兄弟會設立了一個新移民地，預備糧食，準備戰爭，因爲當時教皇克力門第五（Clement V），居於里昂，已經召集一切忠誠的教徒，充任十字軍，以勦滅諾華拉之叛黨了。



多爾先奴很快便得了一個消息，說他的仇敵隊伍，已經出發，他便決定未可驟然開戰，他和他的羣衆祕密地離開營幕。所以，當十字軍走上這個高山，開始攻擊之時，竟然找不着一個人，於是十字軍的軍隊，無精打彩，四處分散。原來多爾先奴又在華拉羅 (Vatallio) 的地方，重新建設一個移民地了，這個地方，非常多山，崎嶇難行，他便因着自然的險要，設置堡壘，以圖固守。沙和 (Savoy)，林伯地，南法蘭西，和沙爾斯堡 (Salzbourg) 的異教徒，一時如水之歸壑，麇集於多爾先奴旗下，然而十字軍也同時重新召集，跟隨着他的主帥，又來向異教徒攻擊了。但十字軍雖以流血之苦戰，終為多爾先奴所擊退，而遺落後面之被俘者，則以糧食供給多爾先奴，而贖回之。另一次攻擊，又遇着同樣的運命。這種橫行無敵的異教徒，令到全境，都發生恐怖。然而異教徒軍隊終竟缺乏糧食，並且他們的需要品，和為戰爭所蹂躪的地域，同時加增。一三〇六年春，很多多爾先奴之贊助者，都因為饑饉疲乏而去了。攻擊他



的營幕者，是死亡和疾病，最後，不得不放棄，而另尋生路了，其時爲一三〇六年三月。然而戰爭並不停止。同年八月，多爾先奴又兩敗十字軍，而這兩役的十字軍人，都是由教皇用新的勸告，召集他的信徒，以攻擊多爾先奴的。於是諾華拉和沙和全境的貴族和主教，集合幾千人，組成勁旅，而以兩個爵士爲司令官。他們攻擊異教徒，慘嘗一次重大的失敗。十字軍四散逃亡，羣避於各處村落之中，一一爲異教徒之追擊隊所捉獲。於是教會和祭司，從這次勝利的多爾先奴派之進攻，更形狼狽。然而這樣的勝利，究竟無濟於事，他們困守山中，和外界完全脫離，不能把糧食運入去。一三〇六年冬季至一三〇七年，多爾先奴黨，確是艱難之極了。當十字軍重新召集之時，飢寒二者，便把多爾先奴軍隊之精力空竭無餘了。然而他的仇敵却重新振刷精神，糧食充足而有餘呢，一三〇七年三月二十三日，兩軍交戰於西伯勞山 (Mount Zeballo) 終日不止，多爾先奴祇有一千一百五十人上陣，而在戰地上却已被殺死一千人了。餘



下的一百五十人不得不放下他們的軍械，因為他們的雙手，都因為飢寒而無力再舉了。十字軍把他們都俘捉起來，多爾先奴和其妻馬爾加列仙，也在其內，他們備受酷刑之後，方才被殺。

(3) 法蘭西——韋爾登斯派——蘭克鐸克——阿爾比根  
斯派

根據着八四三年之華爾頓條約 (Treaty of Verdun)，查理曼 (Charlemagne) 帝國解體，重新創造一個法蘭西國的地理中心。查理曼之後繼者，管治這個國家，直到九八七年，不過他的權力，非常限制，非常軟弱，這全是因為他的諸侯，公爵，和伯爵等所牽制的原故。所以在早期的中世紀，實難找着了法蘭西主權之痕跡。法蘭西運命之委託人，全是諸侯：他們是個別之貴族。然自從加羅梭格人之滅絕後，加必得 (Capet) 之皇家議會已經參預樞機了，他們漸漸學

會了把握大權，統治各個城市及貿易，反對封建的貴族及教會，並想鞏固一個長治久安的法蘭西國家了。法蘭西北部之產業活動，香賓省之市集，南部法蘭西（蘭格鐸克）各個城市及海口之繁榮——這些都造成一種強有力的束縛，合南北中三部，緊相纏結，並且形成一個統一的地理區域，全加必得宮廷權力集中的國家政策，有一個經濟的基礎。

無論各處地方都是一樣，凡教會和國家之經濟利益，若果迅速發展，則一種反抗的趨勢，必發生於各部份民衆之中，他們有些則為經濟壓迫所侵害，而有些則因為精神上飢餓的原故。

這種反抗之波浪又加入於一般福音的大流之中，而這種大流本是灌溉着異教的社會運動的。我們上面敘述過的純潔派，在十一世紀初葉，已經把自己的真相顯露出來，而且運用一種有效的社會和經濟之影響。比利斯亞之安諾德（Arnold of Brescia）的宣傳也同趨一種定向，並且覺醒當時許多人民，注意到



社會改造工作之必需；(註一) 然而在一一七〇年，或一一七三年，才有一個里昂的商人，名韋爾登斯 (Peter Waldus)。創造一種純粹的法蘭西異教社會運動，這種運動所及之範圍甚廣，傳到意大利，傳到日耳曼，還傳到波希米亞 (Bohemia)。

(註二) 這種運動如何工作，和純潔派在法蘭西北部得有何良好的令名，這些事情都可由下面的敘述清楚顯現，這種敘述是描寫一一八〇年來延斯 (Rheims) 之實況的，敘述者把當時參加份子的一個記之如下。德爾保利的加華蘇司 (Gervasius of Tilbury) 是來延斯的一個青年祭司，有一個下午，他和他的主教長，並駕而行。他的注意忽地為一個青年而可愛的婦人所吸引，這個婦人獨自步行於一個葡萄園中。他馬上直向着這個婦人走去，但他的求愛率遭拒絕，她還解明這樣行為是一種罪惡，她如果允許，她必會定罪，不能饒恕了。當這個女子說明之時候，主



教長忽然看見她有一個純潔派運動的會員符號，於是便把這個女子當爲異教徒，送入監獄了。她卒被定罪，因爲雖經長久之審訊，她仍堅持所信，心如鐵石，不稍移動，最後，便把她活活燒死。（見 *Lea, History of*

*Inquisition* 第一卷）

這就是韋爾登斯派的運動。創始人韋爾登斯是一個里昂城之富商，他雖然未受過教訓，但熱烈地希望從聖經真理之根源來攷究聖經真理。於是，他得得有一本譯本聖經，這是由學者譯成羅馬文的，同時他又得有幾本教父所造的精華錄，他立即用最熱烈的心志來研究牠。但研究這些書籍之後，並不停止，他還要把研究所得，施諸實行。他選擇着一種無產生活爲生活，他的妻子，仍舊堅持古式的信仰，他便准她選擇一部份的產業，讓牠收藏起來，其餘便分給貧乏者，分產之後，他開始宣傳使徒時代及早期基督教之教義了。他不久便得了許多從者，他們自稱爲『里昂之貧人隊』，選擇一種特式的衣裳，跟從着他的



領袖。我們很明白，韋爾登斯派之起源，頗似法蘭西斯派，然而前者之創設，已後於後者約一個世紀了。不過法蘭西斯派已爲教皇所批准，並且成爲教會之一部份，而韋爾登斯派則被拒絕，驅迫他們不自愿地成爲異端去。教皇已逐漸聰明了，他要懲罰韋爾登斯派於死亡，所以便引亞西斯之法蘭西斯爲朋友，以解除其武器。

一二七九年，韋爾登斯派，遣送一幫代表，到羅馬的宗教會議去，要求教皇准許他們的宣傳。於是韋爾登斯派便要受攷驗，他們爲英國的教長華爾德馬比(Walter Map)所譏笑。他誚弄他們之無知，而且宣佈教皇不准他們說教。韋爾登斯派既爲教會所拒絕，便和純潔派連結起來。形成一種異教徒的社會運動。爲腓烈特巴巴羅沙(Frederick Barbarossa)所參加的華倫那會議，也把韋爾登斯派列入于異教徒之內，凡信之者，必受譴責。韋爾登斯派教義之詳細記載，可在多密尼克的黨徒巴諾德居當尼斯(Bernard Guijon's)的裁判之實況



(Practica Inquisitios) 一書找出來，這本書作於一三三一年，實為一種純潔派歷史之主要根據。韋爾登斯派也分兩個階級，一為完美派 (Perfect)，一為「朋友」或「信者」的階級，前一種擔任教師及領袖之職務。「完美派」實行韋爾登斯之主義，把自己的財產，完全帶到公衆去，而在公衆產業之中，每人祇取回自己生活之必要品；當公衆的物品缺乏之時候，才由所謂「朋友」或「信者」，與乎對於這一派表同情的伴侶，貢獻他們的供給。

他們這種實行，非常喜悅，韋爾登斯派信徒具有偉大的道德，令他們成為卓越的人物。有一個韋爾登斯信徒，拿到多多斯 (Toufouse) 宗教裁判所之前，裁判官問及他的教義是什麼，他答覆道，「既不出惡言，也不為惡行，不能施諸己者，亦勿施諸人；既不說謊言，也不發誓語。」一三九四年，波馬蘭尼 (Pomeranian) 的一個韋爾登斯派受審之時，也說出同樣之答覆。所以這一派的最狂熱反對者，竟不能找着了多少關於道德上之罅隙，以攻擊他們。有一個裁



判官，對於這一派人非常深識，他用如下的詞句描述着：「異教徒，由他們的道德和言語，便可以確認出來，因為他們是非常禮讓的，他們生活於良好秩序的關係中。他們並不誇耀自己的衣裳，無論是貴重也好，污穢也好。他們禁止發誓，謊語，和欺騙，因為要避免這些罪惡，所以他們便永不從事貿易，祇以手工爲糊口術而已。製鞋匠就是他們的教師。他們不積藏珍寶，倘能得獲必須的日用品，便很滿足了。他們的飲食，都是純雅而節制的。他們決不到酒店，跳舞會，和各種遊樂的場所。他們嚴戒憤怒，工作不輟，自己研究，教導他人，他們也有少許祈禱文。從他們的禮讓及言語之謹慎，便可以認識他們，因為他們特別避免俚語，誹謗之言，和輕浮無根的說話。」他們到處都有聖經譯本，他們以全心來研究全部份的章節。巴數(Passau)的一個裁判官，見過一個韋爾登斯派的農人，能夠一句一句地重述約伯記 (Book of Job) 舊約聖經之一卷——譯註)，隻字不訛。凡加入這一派的勞工，或男或女，日間雖已工作得

夠疲勞了，然而工畢之後，仍然會集着。用他們的夜間，爲研究之機會。倘若其中有一個，在研究中覺着有困難，或在授課中覺着得益，教師常常說道：『每日學習一個字，你在一年，便可以曉得三百六十個字了，這便是我們的成功啊。』

他們的信仰，篤實非常，至死不變，所以萬萬千的韋爾登斯派信徒怡然就死，見火刑之柱而不畏，備受一切牢獄及施刑室之恐怖及慘苦，然其信仰，堅如鐵石，不可轉移，這些刑罰祇能證明他們的信仰堅貞不拔而已。

韋爾登斯派爲十三世紀最流傳之宗派，而特別在蘭格鐸克（法蘭西之南部），更爲繁盛。

蘭格鐸克在十一二世紀，是歐洲最自由最快樂的國家。工業，貿易，科學，藝術，在各個城市都非常繁盛。諾爾邦（Narbonne），多多斯，阿爾比（Albi），巴西爾斯（Beziers），加加森（Carcassonne）等地都是當時研究和思想之



中心。南部西班牙所具有的阿拉伯自由哲學之寶藏，早由猶太之翻譯者，爲之媒介，聞名於蘭格鐸克了。在該處，一切宗教都受同等保護。各個城市，都爲自治制度。阿奎德因 (Aquitaine) 之公爵，多多斯之伯爵，和普羅凡斯 (Provence) 的伯爵，無不熱烈地保護自己的利益及特權，免落於教會及法蘭西專制君王之手。

在這樣的一個高級文化和多福多樂的國家，純潔派很早便找着了許多信從者了。一般民衆呼純潔派爲『善人』 (Dobrohes)。繼純潔派之後而來者，爲韋爾登斯派，在那裏，他有宣傳之自由了。從這個國家起，他們四處宣傳，林百地，太羅爾 (Tyrol)，沙爾斯堡 (Salzburg)，和日耳曼之南部，都有韋爾登斯派之足跡；又他們也到過馬爾茲 (Mein) 斯德拉斯堡 (Strassburg)，和巴數 (Passau)。

蘭格鐸克地方之韋爾登斯教義，似乎含有社會主義之性質甚少，而反對僧

侶制度之性質較多。在這樣的社會自由和一切階級共同合作的空氣中——就在貴族之間，也有很多宗信了韋爾登斯派的，他們對於僧侶，都持敵視的態度——異教徒之宣傳，自然較少注意於社會經濟之批評，而以反對教會為主要點。韋爾登斯派在南部法蘭西之中央機關，設於阿爾比城，所以後來，韋爾登斯派又稱為阿爾比根斯派 (Albigenses) 了。

蘭格鐸克的韋爾登斯主義之傳播，令教會之領袖大吃一驚。欲在該處設立宗教裁判所，是不可能的，因為當時當地的全體居民，無不反對主教干涉他們的領土，他們以武力驅逐一切特別熱情的裁判官出境。教會不得已，又要借助於十字軍，以攻擊法蘭西的南部異端者。於是一切信仰羅馬教的人，又被召集，參加神聖戰爭，凡參加者，可以赦免一切罪惡，以為代價。一一八〇年，攻擊南法蘭西的十字軍便開始進行了，但竟得不到結果，因為蘭格鐸克的爵士，把十字軍擊退。一一九五年，多多斯城之伯爵李門德第六 (Raymond VI)，



被教皇逐出教會，但仍然沒有效果。教會方術俱窮，便派遣了幾個「精神的使者」到蘭格鐸克去，勸告異教徒，從速改宗。在這些使者之中，有一個名高斯曼之多密尼克 (Dominic de Guzman)，即為多密尼克派之開山大祖。這種努力，亦歸失敗。教會又復借助於十字軍，而且頒給一句格言，令十字軍人遵守，這句格言就是『分別統治』(divide et impera)，換一句說，神聖戰爭之開始，勿先向多多斯的勇武伯爵領域去下手，要從較軟弱而少抵抗力的地方下手。於是所謂神聖戰爭又於一二〇九年開始了，大隊軍馬，都聽受蒙德福之西門 (Simon de Montfort) 指揮。巴西爾斯及加加森都被攻擊。當這兩個城邑攻陷之時，幾千韋爾登斯派及羅馬教的居民，同樣喪失了生命。十字軍施行一種總屠殺的手段，所以無論異教徒也好，真正的正宗信徒也好，玉石無分，盡死於十字軍之刀下。

當屠洗巴西爾斯之前，十字軍也確曾有一度的猶豫，不欲採取這種極端的

手段，因為若果這樣做去，則良好的正宗羅馬教徒，也必然損失生命了，然而教皇的代表，僧長西德克斯安諾德 (Abbot Arnold de Citeaux) 岸然說道：『盡殺之，無例外，上帝必會拯救出他的信徒。』 (Coedite eos novit enim Dominus, qui sunt eius)

戰爭之結局仍然離得很遠，因為韋爾登斯派運動常常復活。十字軍的軍隊繼續着從事戰役，直至一二四四年才止，當時的法蘭西王已經從中干涉，因為他已定了一個權力集中的政策，其目的，在於摧毀蘭格鐸克境內各個強有力而實際上自主的貴族，因而把法蘭西南部，隸屬於自己統治之下。一二三二年後，蘭格鐸克地方，已經可以在多密尼克派領導之下，設立有一個系統的裁判制度了。後來，十字軍和多密尼克派，通力合作，根本把阿爾比根派滅絕，然其代價，則為法蘭西南部，全被蹂躪。而且蘭格鐸克貴族之代替者，並不是教會，而是加比德的宮廷——法蘭西王朝，而後半個世紀，法蘭西王還把教皇



囚禁起來，把他的後繼者拘押在阿維格農去。（一二三〇九至一二三七七年）

李亞（Lega）把阿爾比根斯派迫害之結果，歸納起來，寫在他的中世紀宗教裁判史（*History of Mediaeval Inquisition*）裏。現節錄其卷二，第一一九頁如下：

『十二世紀，法蘭西南部原是歐洲之最繁榮的區域。……但是十字軍來了，其未完之工作，又由裁判所擔任，真正是達到痛苦之極點了。於是所遺留的，是一個荒棄而貧乏的國家，祇有殘破不堪的工業，和破產的貿易。本土的貴族家庭，已被沒收而殘破，代興者為異鄉之生客，他們佔有土地，還帶來北方封建制度的粗鄙風尚，和國王所要求統治廣土衆民的羅馬法中之暴虐原理。一個具有天賦才能較少的人民，便要受災難，毀滅，屈辱，掠奪，如是者，一世紀有餘，能夠領導歐洲入於文明坦途的早熟文化已經過去了。而且文藝復興之榮譽也要讓渡給意大利了。這樣的結果，所得的祇是信仰之統一及一個教會，而

這個教會，在鬥爭之時早就已經硬化，腐化，和凡俗化了。」

法蘭西的宗教裁判制度，運用得非常嚴密，直至到幾個世紀之後，異教徒之社會思想，還不能夠重新樹立根基呢。

不過韋爾登斯派對於教會及人民之影響，無論如何，總是非常偉大的。在他們的宣傳影響之下，乞丐之戒律團體便發生了，恰像我們現在的基督教社會運動，緊跟隨着社會民主主義運動一樣。在波希米亞，韋爾登斯派的影響，發生一種極可注意的勢力，並且把知識之武器，供給赫斯德(Hussite)戰役中之革命派。

#### (4) 法蘭德斯——比根斯及比加德斯——羅拉德斯

法蘭德斯(Flanders)純潔派運動之記載，直至到十二世紀之後，方才出現，因為時代較遲的原故，所以便在林百地及法蘭西南部的運動之後了。然而



我們也不要以為法蘭德斯的異教徒社會運動，必須到很晚的時候，方才開始。該地社會運動記載較遲，其原因實為法蘭德斯這個地方，寬容之觀念是非常流行的，所以要等到十一世紀，該地才有宗教裁判所之設立，我們才有關於這種運動的重要文件，以為根據。我們早就已經從主教力格之華蘇 (Wino of Lige) 著作中，曉得異教徒之迫害，在法蘭德斯，是不很通行的。

然而社會觀念，社會聯合，和諾司派民尼主義教義，早就為法廉米 (Lombardy) 各城的勞工級階所接納了，法廉米各個城邑是工業繁榮的基礎，廣博之商業關係的中心。該地之純潔派名為『紡織工人派』 (Textiles)，這種潮流是由法蘭德斯輸入的，其時代為十一世紀。法廉米的純潔派把舊約之上帝和新約之上帝，截然分別開來，舊約之上帝是法律之上帝，人類對於他，是不須做什麼的了。至於新約之上帝才是真正之上帝，他想人類以精神崇事他，不要儀式，不要聖禮，也不要人造的廟宇。人類要把最大的努力，從事於良好的工作。他們



對於職業方面，非常勤勉，惟遵從耶穌之「山中垂訓」，不發誓，不執行死刑。他們主要道德之一種，就是貞潔。早期基督教之情況就是他們的理想。

法蘭德斯的最奇特的異教徒社會運動宗派是比根斯 (Beghards) 和比加德斯 (Beghards)。對於這兩個宗派之起原及名稱，有許多書籍記載及辯論。有些著作家追溯到『口吃之林百德』(Lambert le Begue) 去，他是一個力格地方的祭司，大約在二一八〇年，痛論教會凡俗化之弊端，和官僚式的祭司之貪利，表示反對。到底，他爲祭司所囚禁，所殺戮。在他未死前幾年，有人以爲他曾經組織起一羣婦女，互相結爲凡俗的姊妹之誼，共同過着獨身生活。關於比根斯和比加德斯的名稱，則最可信的說法，以爲是源於一個古老撒克遜語之「比根」(beg) 一詞。後來比根斯是一種凡俗婦女的戒律團體，各個份子要過着爲福音而貧乏的生活，並且要貞潔自持。

這種獨身婦女組織之發生，大抵有兩個原因：或因很多男子，受純潔派教



義之影響，禁止結婚，或因十字軍各次戰役，男子之死亡甚衆，（註一）其結果便是婦女過剩。

（註二）法廉米的十字軍戰役，一一三八，一一四八，一一五七，及一一六三年，都有加入。當俘虜君士坦丁堡之時，法廉米軍隊，還列在前綫呢。

我們以爲上述兩種因素連結起來，便會令到當地的婦人，創造她們的組織，而且當時也祇好以宗教爲組織之基礎。僧侶制度就是良好的模範。在她們生活之全時間，她們應許貞潔而服從地生活着，應許以工作或乞丐，以供給她們的普通必需品，還要應許隨時克盡她的殷勤和看護之責任。這種財產共有的羣居生活，被人稱爲比根（*Beke*）農場。嚴格地說來，這種組織決不能夠和尼庵生活相一致的，因爲她們之組合，儘可以由意志之自由。

後來，男子也跟着組織同樣的團體了，是爲比加德斯派（*Becharian ho-s-*

8)。不結婚的男子，想過着一輩子敬虔生活，所以他們便成立勞工的組織，共同生活，通力合作，研究聖經，沉思上帝及世界。他們像韋爾登斯派一樣，以謹慎，良好之效能，和經濟，為特色；他們得有普通人之崇敬，而在法蘭德斯新的工業繁盛城邑之貧苦工人中，尤為普遍。比加德斯之組織和林百地各個城邑的「卑屈派」(Eghele)之組織，非常近似。然而也有多少比根斯及比加德斯之信徒，以為這種財產共有的共同定住生活，仍是不妥適的，因為他們以為公產制，公有制，及私有制，對於基督教訓，仍未十分諧合，最好的方法，還是為福音而貧乏的生活，及產業之完全捨棄。

現在，我們又見出與法蘭西斯戒律團體相同的內部衝突之發生了。凡比根斯及比加德斯的信徒，而具有上述的思想者，便採擇一種乞丐式的浪游生活，從事宣傳。

對於教會威權的態度，比加德斯派中的兩個部份，彼此不同。定居而合作



的比加德斯派，一般都接受主教和敬虔的上流人的供給和鼓勵，雖然他們自己是嚴守教條的，至於游行傳教的比根斯派及比加德斯派，則很早便被人當爲異教徒了，還且把他們暴露於無情的迫害之下。當他們游行各處之際，他們便和各種宗派的純潔派教徒相接觸，由是，他們也加入於完全反對祭司和反對遵從道德法令的運動中。他們吸收阿馬烈茲派 (Arellician)，自由思想，汎神論的教理，和法蘭西斯左派之千福年概念。

比加德斯和比根斯兩派，很迅速地蔓延於萊茵河流域。十三世紀中葉，他們在高倫 (Cologne)，梅因 (Mainz)，斯德拉斯堡，和麥茲 (Metz) 等地，都已經非常有勢力了。他們進一步的歷史則在日耳曼，這部份的情形，留待下節再說。

和這些兄弟式團體連結的一個會社，名羅拉德斯 (Lollards)，後人都以爲這個會社，大約起於一三〇〇年之安德華爾普 (Antwerp)。這個會社之會員，

自願獻身，以照顧狂人及病者，而其主要工作則為殯殮死人。為這種目的而必需的金錢，一部份由於工作，他部份由於丐乞。他們開始加入於異教徒的社會運動，是在十四世紀末之英倫，而這種主題之進一步的記錄，則隸屬於我們敘述的這個階段。

(5) 日耳曼：韋爾登斯派，比根斯及比加德斯，奧爾德拉比派，自由精神兄弟會——日耳曼之神祕派，土地公有兄弟會

日耳曼不曾產生土產的異教徒社會運動。日耳曼的異教徒運動，無不以外國為根據。

日耳曼主教和長官，最初是很少注意於設立宗教裁判所的。大抵因為教皇



和皇帝之間，存有爭論，所以其結果，便是存在有某程度之寬容，准許對於宗教信仰，有歧異的見解，不加迫害。同時，除了少數例外，日耳曼的祭司，僧侶，和長官也有一種特色，他們的宗教狂熱，還不致於像法蘭西和西班牙那樣厲害。當時日耳曼法典，並未載有宗教裁判所之設置。自然，在一二三〇年新編集的古代撒克遜法典，就是日耳曼北部法律之具體表現，在其中也雖有敘述着反教者，毒殺他人者，及魔術家，都要受火刑，但對於以宗教裁判所爲一種特殊的審判歷程，則始終未有說過。一二七〇年之斯華比(Swabian)法典，則爲日耳曼南部法律所構成，他不特不贊助教會方面，反而站在異教徒方面，對抗教會之裁判，牠爲保護着人民，免於惡意的告發之危險，所以規定原告者若不能確證他自己的控訴，則也要受火焚之刑罰。

在十一世紀，布加利亞和林百地的純潔派，設立於高斯拉爾(Goslar)的地方，牠的鄰舍都和這一派的贊助者相隔離，而他們都把自己的生活和信仰供給

他。

然而日耳曼異教徒之最深根源還是韋爾登斯派，比根斯，比加德斯，和自由精神兄弟會，

在一一九九年那麼早，教皇英諾森三世、召集麥茲(Metz)的韋爾登斯派，向之演說，勸他們捨棄了用本土言語的著作。但他們竟不照辦，於是教皇命三個教長到麥茲去，他們非常成功把異教的書籍都搜集起來，并一齊焚燒淨盡。然而韋爾登斯派仍然繼續他們的宣傳，泰然無事。後數年，有一個主教，名叫麥茲之巴德蘭(Bartland of Metz)，宣傳反對韋爾登斯之教義，但城中之市民，充耳不聞，保護韋爾登斯派，反抗一切壓迫。

上面已經敘述過，斯德拉斯堡的韋爾登斯派，在一二一三年，便沒有這樣的幸福了，他們都被人定罪，罪名為產物公有，實行自由變愛。有好些已經定罪的韋爾登斯派信徒，還放在火堆之上，活活燒死。一二三九年斯德拉斯堡



再發生同樣的迫害，並且以後數年，都是如此。堅信不移的異教徒必被燒死。也有爲着苟存性命起見，取消前時之信仰，屈服於教會刑罰之下。

同時，馬爾堡之康拉特(Conrad of Meiring)已經運用他的權力，像宗教的裁判官一樣，而且在日耳曼人之前，表示着他的組織確有能力。康拉特是一個凡俗的祭司，教皇久已認識他是一個審判異教徒之法官，是一個召集十字軍之煽動者。一二二七年，他接受有教皇格列高里九世之訓令，勦滅日耳曼之異教徒，澄清日耳曼之教會。教皇在給康拉特之信中，痛悼日耳曼祭司之無用：他們祇曉貪慾，饕餮，祇把已經定案之犯罪人交於俗人之手裏。一種改造非常急需的了，而康拉特實爲執行這種工作最合適的人。同時，他又被派爲多靈格亞(Thuringia)的蘭德格列夫(Landgrave)的妻子之懺悔者及牧師。關於康拉特所着手的教會改造計劃，我們並不知道。他的責任，惟有做異教徒之懺悔者及法官，似乎他的終身，都從事於這種職業。不久，日耳曼異教徒之羣衆被發見

了，於是當地之主教便爲教皇所鼓勵，要執行他的命令，以對付異教徒。康拉特具有極大的權力，開手工作。因爲迫害異教徒的原故，鬧得全城人口，雞犬不寧。倘若一個存有惡意的人，告發他的鄰舍，以異教徒之罪名，這便令到被告者全個家族，都蒙受可怕之災禍。還有一件證明康拉特最愚蠢的舉動，就是他自己親手把已經定罪之異教徒縛於火刑的柱上，或親手從事酷刑之拷問。

後來，因爲康拉特之行爲太凶暴了，致令當時德拉華斯和高倫兩地的主教長，也看不過眼，便懇求他，對於這件重要的事情，應該稍有節制一點才好。但「節制」一個名詞，是康拉特本性上所沒有的。一二三二年，他審判一件異教徒告發的案件，在德拉凡斯的主教管轄區中，把安斯堡 (Arnsburc)，羅茲 (Loos)，和西安 (Saxh) 等地的諸侯，也株連到異教徒去。康拉特所渴望的，就是南法蘭西宗教裁判官之最高榮譽，所以他要控辱蘭格鐸克之諸侯。他看不見



法國和日耳曼民族發展的路線是互相反對的。因為在法蘭西，其趨勢則向着國家權力之集中，及把貴族隸屬於王權之下去；而日耳曼之歷程則剛是相友的。日耳曼貴族和公爵之特權，非常之大，而王權則微弱到可憐，所以日耳曼王權對付他的貴族，決不能像法蘭西王權對付多多斯(Tothose)貴族一樣。因此，被康拉特告發所株連之諸侯，殊無所恐懼，不過令到梅因茲(Mein)的主教長要召集一個會議，以解決這件事情。一切重要的人物，很多貴族和主教，都接受亨利王之邀請，一二三三年六月，大開會議于來茲德格(Richstet)，其範圍已比教會的議會為重要了。西安的伯爵自己辯明，並無罪過，而且要求原告者須提出證據。裁判官康拉特馬上覺得這一次，他要倒霉了。他所提出的證據，其中有好些全是捕風捉影，但在他方面所提出的證據，則證明康拉特之定罪是不對的。於是這個會議的性質一變而為一個法庭——審訊宗教裁判官之法庭。在閉會之時，把整個事情之始末，做一個報告，送到羅馬。然而康拉特雖是



失敗，他一離開了會議的場所，即刻開始宣傳，召集十字軍，以攻襲梅因茲城街上之異教徒了。他偕同他的同伴，騎馬回馬爾堡(Marburg)去，但卒不能到他故家。因為在途中，好幾個貴族已經埋伏等候着他，一二三三六月三十日，他便被殺了。自從這一個誅戮異教徒的劊子魔王被殺之後，日耳曼的空氣，更爲自由了。

一二四八年，我們又曉得斯華比亞(Swabia)異教徒社會運動達到頂點，牠的進行非常自由，絕無驚擾。韋爾登斯派的主義大部份散佈於巴敷(Passau)的主教區域去，而這個區域包含甚廣，從波希米亞到斯德爾麥奇(Steiermark)的全個巴華利亞東部及奧大利亞北部。在該處地方，韋爾登斯派有四十一個宗派，或稱公同生活的團體，大部份都設在鄉村。牠們的會員幾乎完全是農夫和手工入階級，但在十三世紀之後期二十五年，這種運動也爲裁判所所大大損害。此後一百年來，我們都見不到韋爾登斯派運動之記載了，當時教會又正在從事勦



滅比根斯和比加德斯兩派。在這一個時間，韋爾登斯派人數，當然也陸續加增，直到備受迫害之時才止。一三九〇年，幾個韋爾登斯派黨徒被監禁於梅因茲城的教會牢獄內。經過痛苦的拷問之後，他們便供出少數同黨的人名，這些人便被交付於凡俗長官之手。一三九二年，三十六個韋爾登斯黨人，活活地燒死於炳根(Birggen)的地方。同時，奧大利亞，波希米亞，莫拉非亞(Moravia)，波蘭·匈牙利，巴華利亞，斯華比亞，斯德爾麥奇，撒克遜，和普馬倫尼亞(Pomerania)各地都發現有韋爾登斯派。單在奧大利亞一地，一三一五年，已經有八萬個韋爾登斯黨徒了。

有一個宗教裁判官，爲多密尼克派人，名安諾德，於一三一八年，在加藍斯(Krems)的聖壇被殺。一三三八年，被迫害的韋爾登斯黨徒之親屬，被殺戮了好些宗教裁判官和他們的助手。一三九七年，大概有一千個韋爾登斯黨人被囚禁於斯德爾(Steyer)。其中，有一百個被判以火焚之刑。但十五世紀，日耳曼

異教徒之迫害，絕無發現。

自從十四世紀之初期，教會已經在迫害比根斯和比加德斯兩派。一三一〇年，分省的宗教會議，已經在德拉瓦斯和梅因茲兩者舉行，決定了對於這兩個宗派，要嚴加處治，當時的比加德斯派，在來因河流域非常具有勢力。他們的特殊注意，都集中於和多密尼克和法蘭西斯等已得教會承認的乞丐戒律團體相非難，公開地互相辯論，結果，比加德斯派得獲勝利，一三〇八年，該地法蘭西斯派之統帥，要派遣團體中的一個最特出的會員約翰登斯高塔斯（JOHN DE SCOTUS），到高倫地方，特別組織一個反比加德斯的宣傳隊。至於巴黎的比根斯黨，便沒有那麼幸運了，一個比加斯黨徒韓諾德（HAINES）的馬加列普列德（MARGARETE PORTE）受火焚之刑，但她堅貞信仰，至死不變。一三一七年，教皇克力門五世（Clement V, 1305至1314）發下一串的勅令，他的後繼者約翰二十二世，便強制執行。執行這些勅令，所以很多比根斯組織都被解



散，組織內之居民，散處於道塗，她們的共同財產，都被藉沒。這些貧窮和被  
人垂絕的婦女，走頭無路，有許多便不得不淪為娼妓。一三一一至一三二〇  
年，梅因茲的主教轄境，比加德斯又發生偉大迫害。但一三一九年，教皇約翰  
二十二世宣告，克力門五世之勅令，在斯德拉斯堡，還未發生效力。一三二一  
年，他發下一度命令，說在日耳曼國家中的好些省份，「仍有很多所謂比根斯  
的黨徒，她們生活共同，而且穿着特殊的衣服。」他判決她們的罪狀，是假裝  
着敬虔的生活方式，他要把她們解散，放逐。

一三二〇年後，高倫之比加德斯已經有嚴厲的迫害了。他們的敵手是主教  
長高倫的亨利茲(Heinrich)，他同時又彈劾厄克哈先生(Master Eckhart)，一  
三二五年，大隊比加德斯派人，被傳到主教法庭之前，被控為散佈異端教義及  
自由戀愛兩宗罪名。其中有五十個被告人，堅執已信，不肯搖動，便被定罪。  
他們為凡俗長官所處死，或者火焚，或者投入來因河內。在這次異教徒審訊之



結果，大衆都注意到一個比加德斯派中的最有力量之宣傳者，這個人名羅拉德華爾德 (Lollard Walter) 是德意志人。他的言詞和他的書籍，都深深地藏有通俗而明哲的因素，令聽者接受，而改宗比加德斯的教義，一三二七年——這是厄克哈先生去世之年——他被囚禁，備受最可恐怖的酷刑，但他之信仰，無稍變動；他決不洩漏些少派中之祕密和黨人之名字。經過判決之後，他以寧靜的頭腦，等候死神之降臨。怡然步到火刑場，剎那之間登樂土。然而在高倫全境的宗教審訊中，其主要的對象，是贊助主教長，找出控訴的證據，告發厄克哈先生，務把他投入火堆而後已。

在比根斯和比加德斯兩派發展之過程中，他們都吸收有從阿馬列茲 (Amalric Rich) 根原而來的教義。有些人被裁判者決定爲比加德斯派，但實際上，是屬於「自由精神兄弟會」的，又或者則屬於汎神論的和反對遵從道德法律論的黨派，這些黨派自然會吸引一切想超出善惡之外，爲超人生活的人民之注意。但



這種趨勢仍和異教徒的社會運動相混合，並且和今日之無政府主義及社會主義，同歸一類。我們在前面已經曉得這種汎神的反法律主義趨勢在十三世紀之初，便已發生於巴黎，牠普遍地影響一切異教徒的教義，但接受牠的最重大影響的，則爲日耳曼的神祕主義。

把這種教義帶入日耳曼的，是一個斯德拉斯堡人，名奧爾德拉比（Ordrabis），這種教義，不久便得了許多文化社會中的人信仰。我們已經曉得阿馬列茲教義，以爲上帝就是全個世界，而且像一種創造的勢力，運行於各種存在物之方式中。一個人之靈魂就是神聖的火花。所以，人便是創造世界的能力之一部份，他並不像教會所宣傳的一樣，他不是貧乏，無助，罪惡的生物；因此，他不須聖禮，不須特殊的中保拯救他，不須教會之儀文，信條，和各種恐嚇之工具。人死之後，軀體雖亡，而靈魂實爲「神首」（Gothes）之部份，所以牠便復歸到神首去，牠並不須經過一種奇怪的歷程，像所謂「淨土」和地獄。一個人



應該曉得這一件事實，應該感覺他自己是神之一部份，或者如我們現在所說，應該像一個崇高的無政府主義者而生活，當一個人自覺與上帝合一，他便決不會犯罪，因為神聖的性質，已經運行於他的身中，一切罪惡，都被驅逐。對於純潔的人，則一切都是純潔的。若他的意志是從一種純潔的根源，一種神聖的水泉而來，則他儘可以發生一切行動，一切觀察，和一切意見。這樣的一個人，超出於法律之上。

奧爾德拉比派特別求助於聖保羅，聖保羅這一個人，是要從舊約法律主義之中，用精神的奮鬥而得獲解放的，他說道：『所以凡在耶穌之中者，決不再被定罪，這樣的一個人，其行動已不服從於肉體，而服從於精神方面了。因為在基督耶穌中的一種精神生命之法律，已經把我們從罪惡及死亡之法律裏解放出來了。』(新約羅馬人書八章，一二節)他又說道：『若爾為聖神所引導，爾便不再服從於法律之下。』(新約加拉太人書五章，十八節)最後，他又說道：『爾



們要曉得，法律不爲善義的人而設，而是爲犯法和不服從的人而設的。』(新約提摩太前書一章九節) 聖保羅這種深沉之觀察，對於法律精義之一種異教徒式的深沉觀察，實和諾司派對於靈魂的概念，並無異致。但牠並沒有把一種不良的影響，加給於宗教的及道德的人們，像厄克哈先生等。然而「自由精神兄弟會」和日耳曼的奧爾德拉比派轉而注意於多數的窮苦比根斯人及簡單的比加德斯人。裁判所提出對於異教徒之控訴，說他們沉湎於肉慾，這是全無根據的，但若他們確實犯着這種罪過，我的意見，以爲全由於阿馬列茲和奧爾德拉比派之影響。

奧爾德比派及自由精神兄弟會的教義中，全沒有社會主義之遺跡。他們也反對私有產業，但不主張以共同產業和合同工作爲代替，他們之反對私有產業，實在想達到超人的目的，超人有一種高過一切的神聖正義。這樣的超人，可以自由得有一切世界上的東西，不須勞作，不受約束。

厄克哈先生的觀念和自由精神兄弟會的汎神主義及反對遵從道德法律主義的教義，大體相同，但他却反對從這些教義演繹出來的結論。他以為應該擁護使徒時代之貧苦生活的主張，他的精神，克勝一切肉體之試誘。他的最著名門徒，名亨利茲所敷 (Heinrich Sus) 和約翰泰拉爾 (Johann Teller)，前壹個爲日耳曼之神祕派，死於一三六一年，而後一個也死於一三六一年，兩個都過着極嚴格的純樸生活；他們深信一個人若非能夠絕對地從一切暫時事物得獲解放，無貪求之痴念，他決不能和上帝爲神秘的合一。他們在德意志，又有一個同時的同路人，名約逢李斯布力克 (Jan von Ruysbroeck)，他生於一二九四年，死於一三八一年，他也宣傳同樣之教義。自由精神兄弟會從汎神的阿馬列茲教義所產出的，是無政府個人主義的結論，但厄克哈先生所領導的神祕派則並不如此，他們實行着使徒的貧乏生活，或者還過着獨身生活。李斯布力克的門生，德凡德 (D. Venter) 的加哈德奇羅德 (Gerhard Groot 1340至1384



年)設立了一個社會主義的組織，是爲「土地公有兄弟會」(Brethren of The Common Bond)，牠公然反對自由精神兄弟會。可惜哥羅德却不能不陷落於狩獵異教徒之污染中。大約在一三七〇年，宗教裁判所再次伸展着牠的觸鬚，遍及於日爾曼全地，於是大部份自由精神兄弟會的會員，都跑到荷蘭去，他們希望在該處找到一個良好的土地，以傳播他們汎神論的教義。哥羅德便判定他們是異教徒，而且自己也成爲一個宗教熱狂的迫害者。幸而他死得還早，不然，荷蘭恐怕也不免受宗教裁判所的恐怖了。

爲哥羅德所創設的土地公有兄弟會，在哥羅德後繼者領導之下，其事業非常繁盛。這個兄弟會之會員不必以誓願爲約束之工具，他們祇生活於公有財產及共同工作之範圍之內，研究神學，抄寫古代之手抄本，或者則準備爲僧侶之職業。這個兄弟會傳遍於尼德蘭日耳曼北部。他們中有一個在文德斯姆(Windeshem)地方的共同生活的家庭內，宣傳教義，他名多馬斯阿康比斯(Thomas Aconbis)

a Meddis)，他是有名的基督的模範 (Hortatis Christi) 一書的著作家，此外又有羅打登 (Roderick) 之伊拉斯莫斯 (Erasmus)，是一個偉大的人道主義者，是一個早期基督教社會主義的擁護者，又是多馬斯謨耳 (S. Thomas More) 的友人。後來，路得在青年時代，還用過一年工夫，居住於麥格德堡的兄弟會移民村內呢。



# 史通爭鬥會社

卷五全

版權所有  
翻印必究

民國三十六年三月出版

著者 Max Beer

譯者 葉啓芳

出版者 神州國光社

發行者 神州國光社

上海福州路  
三八四弄四號

實價

