

基督教之基礎

考茨基著  
湯治譯  
葉啟芳

神州國光社出版

考茨基著  
湯治譯  
葉啟芳

基督教之基礎

神州國光社出版

## 譯者小序

本書爲考茨基名著之一。他以鬥爭唯物論之眼光，分析基督教之起源，因而發現基督教實是一種反對羅馬帝國主義及猶太僧侶政治的革命運動，牠是一種巴力斯坦被壓迫的城市居民之反抗的鬥爭。他又指出在基督教之演進中，怎樣喪失了牠的原始意義，怎樣張冠李戴，一個革命鬥爭的組合，一變而成爲帝國主義和僧侶政治之工具。

基督教爲西方文化基礎因素之一，西方研究基督教之書籍，多如牛毛，但以唯物之觀點爲其研究之祕鑰者，本書可算是第一部。考茨基在這一本書中，一方面，成功了以唯物論分析一種西方文化根源之企圖，他方面，却證明了唯物之觀點實爲任何歷史的唯一可靠的研究方法。本書所以成爲名著，這是一個原因，而我們特揀本書，從事翻譯，也是這一個原因。

本書共分四篇，前兩篇爲湯浩所譯，後兩篇爲葉啓芳所譯。但全書中之特有名詞及其他，都已經竭力使其歸于一致了。不過由一時疏忽而發生的歧異，恐仍不免罷。

本書所根據之英文本，爲從第十三次德文版之英譯，而經由原著者審定過的。英文本由紐約國際書局出版。

原書體大精宏，理多發闡，涉筆遂譯，錯誤不免，尙希賢者正之。

十九年七月十四日譯者

# 基督教之基礎目次

譯者小序

引論

第一篇 耶穌的人格

第一章 異教的史料……………一五

第二章 基督教的史料……………二五

第三章 關於耶穌的像的鬥爭……………三九

第二篇 羅馬帝國時代的社會

第一章 蓄奴制度……………四七

一 土地所有品

目次

基督教之基礎

三

二 家庭奴隸

三 商品生產中的奴隸

四 蓄奴制度的技術上的較劣性

五 經濟的衰落

## 第二章 國家的生活

九五

一 國家與貿易

二 平民與貴族

三 羅馬的國家

四 高利貸

五 專制政治

## 第三章 羅馬帝國時代之思潮

一二九

一 各種社會束縛之日漸脆弱

二 輕信性

三 謊言之應用

四 人道主義

五 國際主義

六 崇尚宗教的趨勢

七 一神主義

## 第二篇 猶太民族

第一章 以色列民族……………三二九

一 閃米特部落之遷移

二 巴力斯坦

三 古代以色列民族之神的概念

四 商業和哲學

五 商業和民族性

六 迦南爲各個民族之通道

七 以色列族之階級鬥爭

目次

三

基督教之基礎

四

八 以色列族之滅亡

九 耶路撒冷之第一次毀滅

第二章 放逐後之猶太人……………二七三

一 放逐

二 猶太人放逐後之散居

三 猶太人之佈道方法

四 猶太人之怨恨

五 耶路撒冷

六 撒士該黨

七 法利賽黨

八 熱狂派

九 敬虔派

第四篇 基督教之起源



第一章 早代基督教會……………四〇三

一 教會之無產階級的性質

二 階級之憎恨

三 共產主義

四 對於共產主義之反對

五 勞動之藐視

六 家庭之毀滅

第二章 基督教之彌賽亞的觀念……………四四七

一 上帝國之降臨

二 耶穌之族譜

三 叛徒之耶穌

四 釘死後之復活

五 世界之救主

第三章 猶太的基督徒及異邦的基督徒……………四八五

一 異邦之宣傳

二 猶太人與基督徒之反抗

第四章 基督受難的故事

第五章 教會組織之演進

一 無產階級及奴隸

二 共產主義之衰微

三 使徒，先知，及教師

四 主教

五 僧院制度

第六章 基督教與社會主義

五〇三

五二一

五八九

## 引論

我對於基督教和聖經攷證久已感覺興味了。二十年前，我曾在宇宙(Kosmos)中發表一篇論及史前時代的聖經史的起原的文章，兩年後，我又爲新時代(Neuzeit)做過一篇論及基督教起原的文字。所以我現在只不過是再復從事于一種舊的工作。我這一回之所以再復從事這種工作是因為我要預備再版我的社會主義之先鋒(Forerunners of Socialism)的原故。

批評我那本書的人的各種批評——就我所曾讀過的而論——所特別指摘的是那本書的引論。我在引論中曾簡略地說過原始基督教的共產主義。他們說，我的見解實與最近的各種攷察所引起的知識不相符合。

自從這些批評發現後，不久葛爾(Göhr)等便說，這種最初爲包爾(Bruno Bauer)所提倡，其後爲美林(Franz Mehring)和我所大致接受，並且在一八八五年即早已爲我所規定的見解——就是，我們斷不能對於耶穌的人格有什麼定論，而我們在解釋基督教時又可以把這個人格置之不顧——現在已變成陳廢的舊見解了。

所以，我實在不想在未首先根據最近的文獻以小心修正我由以前的研究而得到關於基督教的各種見解之前，從新再版我那本出現于十三年前的書籍。

結果我得到一種稱意的結論，那就是，我並沒有改變舊日的見解的需要，不過，後來的各種觀察却使我獲得許多新的觀點和新的獻議，因此我便把修改社會主義之先鋒的引論的工作擴大自成一書。自然，我並不是說，我已經把這個問題發揮無餘，這個問題異常廣大，沒有人是可以把牠發揮無餘的。假如我已能把我站在唯物史觀的立場所認為最重要的幾方面——基督教的幾個方面——解釋明白，我便自視為滿意了。

我也不敢把我自己關於宗教史的各種問題的學問拿來和神學家比較。神學家以這種研究為他們的終身工作，而我却只能利用我的著述和政治活動所容許我有的少許餘暇時間以作此書。在我作此書的時期中——我所指的是由一九〇五年的俄國革命開幕起至一九〇八年的土爾其革命爆發止的時期——任何參加當代的階級鬥爭的人都大有要用全部精神對付目前的急務之勢，因此實沒有什麼餘暇以顧及歷史的舊事。

可是，我對於無產者的階級鬥爭的積極參加，也許正足以使我對於原始基督教的真義獲得種種為「神學」及「宗教史」的教授們所得不到的觀察。

盧騷在所著『朱里致亞羅伊茲書』(Julie, ou la Nouvelle Héloïse)中曾說過：

「我覺得，想站在純粹觀察者的地位以研究社會(Le Monde)是可笑的舉動。只是想觀察的人是不會觀察得什麼出來的。因為他對於實際工作既無用處，又足以妨礙消遣，則他是斷不能得到實際工作或消遣的效果的。我們只能在我們自己動作所達到的限度之內觀察別人的動作。在『世界』學校中，正好像在『愛情』學校中一樣，我們必要首先實際練習我們所想學的東西。」(第二卷第十七札)

這個原則，在這裡只限于人的研究的原則，原可以擴而施諸一切事情的攷察。無論在什麼地方，只是觀察而不實際參與實不會得到什麼的益處。即就對於遼遠的物體如星辰的攷察而言，也是如此。假如天文學只以純粹的觀察自限，不與實用聯合起來，不與望遠鏡，光帶分析，攝影術之應用聯合起來，牠現在會有什麼的成績！至于就這個地球的各种事物——我們因為實用的原故對於這些事物不能不有一種比純粹觀察遠較密切的關係——而言，這個原則便更加有效了。我們由純粹觀察事物而學得的東西，和我們因為實際工作與這些事物發生關係而學得的東西比較起來，實屬稀少得很。讀者只要追憶實驗方法在自然科學中所已達到的極端重要的地位，便可以明白這個道理了。

我們斷不能創製各種實驗以為攷察人類社會的方法，可是攷察家的實際活動却不因此而變成次要；然而，他的成功的條件和一種有成效的實驗的條件並無二致。這些條件就是：要知道別些攷察家

所已得到的種種最重要的結果，和要熟識一種足以使攷察家漸次愈加了解每一種現象的主要點，足以使他辨別什麼是主要點什麼不是主要點，及足以揭露各種不同經驗的共通性的科學方法。

具有這些能幹，而又研究着一種他的實際活動所從事的工作的思想家不難獲得種種如果他站在一個純粹觀察者的地位便不能獲得的結論。

歷史的研究尤其是這樣。一個實際政治家，如果具有充分的科學訓練，實會比之一個對於政治的各種動力絕無一點實際關係的空論學家較易于了解政治的歷史，和較敏于找出他的研究方向。如果那一個攷察家所從事研究的是一種他所積極參與因而最能明瞭其特性的社會階級運動，則他更會覺得他的實際經驗有特殊的價值。

能夠熟識事實的一向差不多只限于那些壟斷了學問的有產階級。社會的下層階級的各種運動至今還未找得到幾多可以了解的學者。

基督教在出現之初，不用懷疑，原是最複雜的貧乏階級的一種運動，我們可以把這些階級總稱為『無產者』，假如這個名詞的意義不單是指工資勞動者而言。熟識近代的無產者運動，而又因為實際參加這種運動而了解牠在各國的形態中所含有的共通元素的人，已經識得生活于無產者的種種感情和思想中，和他們一塊奮鬥的人，實可以自命能夠比那些常常都只由遠處觀察無產者的學者們較易于了

解許多關於基督教的原始的事情。

然而有科學訓練的實際政治家在從事于著作歷史的時候雖然從許多方面說都比之純粹書本的學者較佔優勢，他這種優勢却往往為實際政治家所易于接受的引誘所抵消。實際政治家的歷史作品比之別的攷察家所較容易陷入的危險尤以下列兩種為著：第一，他們也許會企圖完全依照『現在』的模樣以鑄做『已往』；第二，他們也許會力求依照他們的目前的政策的需要以觀察已往。

不過我們社會主義者，馬克斯主義者，却覺得，我們實具有一種可以防避這些危險的絕好保障，那就是唯物史觀，與我們的無產者觀點有異常密切關係的唯物史觀。

傳統的歷史觀只把各種政治運動視作力求實現某些特殊政治制度——君主政治，貴族政治，民主政治，等——的鬥爭，而這些制度又被認為各種特殊的道德見解和希望的結果。可是，如果我們的歷史觀不超出這一點之外，如果我們不求找出這些觀點，希望，和制度的基礎，則我們不久便碰到下面的事實了：在數千年中，這些東西只發生種種表面的變化，其實質始終地一樣；我們所論及的始終是不住地重復出現的同樣的觀念，希望和制度；歷史的整體原是一種力求實現自由平等的長期的不斷的鬥爭，這種自由平等屢屢碰到壓迫和不平等的打擊，永未嘗實現，然而又永未嘗完全被消滅。

提倡自由平等的人一旦獲得成功，便必然的把他們的成功化為新壓迫和新不平等的基礎，結果便

馬上引起力求實現自由平等的新戰士。因此，整個歷史進程便似乎是一個常常都週而復始的循環，是一齣演完又復重演的戲劇，所改換的只是服式，人類在歷史中並沒有真正的進步。

持着這種觀見的人常常都好依照「現在」的模樣以描寫「已往」，他對於現在的人類的知識愈廣，便愈會力求依照人類現在的模樣以描寫以前各代的人類。與這種歷史觀相反的就是那種不視研究各種歷史觀念爲自足而力求找出他們的原因，隱伏于社會的基礎之下的原因，的歷史觀。在應用這種方法時，我們屢屢碰到生產的方式，而這種生產方式又常常以技術進步的水平線爲根據，雖然那不是牠的唯一根據。

我們一旦從事攷察古代的技術才能和生產方式，便馬上失却「同一」的悲喜劇永遠重複表演于世界舞台中」的見解了。人類的濟經史指出一種漸次向上升高的不住的進化，不過這種進化並不是絕無障礙或方向始終不變的。可是，我們一旦攷察過人類在各個歷史時代中的經濟情況之後，便馬上失去「同樣的觀念，希望，和政治制度不斷地重複出現」的錯覺了。我們此時已經明白，同一的名詞在時代的遷移中已經改變了牠們的意義，外表上互相類似的觀念和制度實含有一種不同的內容，爲不同階級的需要和不同的形勢所引起的不同的內容。近代的無產者所要求的自由和第三階級(Third Estate)的代表們在一七八九年中所希求的自由實全不相同，而後一種自由又和日爾曼帝國的武士階級在



宗教改革時代之初所奮鬥以求實現的自由根本有別。

我們一旦不把各種政治鬥爭視作只是與抽象的觀念或政治制度有關的衝突，而把這些鬥爭的經濟基礎揭露出來，便可以馬上明白，在這一個範圍中，正好像在技術和生產方式的範圍中一樣，也是一種向着新形式而前進的不住的進化存于其間的，沒有一個時代是和任何別一個時代完全相同的，同一的口號和同一的論據是會因為時代之變遷而具有很不相同的意義的。

我們的無產者觀點實可以使我們比之資產階級的攷察家較易于了解原始基督教所同于近代的無產階級運動之諸方面。可是我們因為側重經濟情況——這是唯物史觀的一個必然的系論——又斷不會只因為把捉這兩個時代的共通元素的原故而陷于忘却古代無產者的特性的危險。古代的無產者的各種特性是因為牠的特殊的經濟地位而產生的，這種經濟地位雖然與近代無產者的經濟地位有許多相似之點，却使古代無產者的各種希望與近代無產者的各種希望完全不同。

馬克斯主義的歷史觀一方面護衛着我們使我們不至陷入以「現在」的標準測度「已往」，及使我們更能了解每一個時代和每一個民族的特性，一方面又使我們不至陷于別一種的危險中，那就是，力求依照我們現在所防衛的目前實際利益以改變我們關於已往的敘述。

不錯，一切忠實的人，無論他所採取的是什麼觀點，都斷不會容許自己故意偽做歷史。可是社會

科學的攷察實最需要具有一種絕無成見的態度，而在社會科學中想保持這一種觀點又是最困難的事。情。

因為科學的職責不單在敘述事物的真相，不單在給出實況的一個忠實照片，藉以使任何常態的觀察者都可以構成一個相同的影像。科學的職責實在乎在所接收的一大堆印象和現象中觀察出其普通的，主要的原素，藉以給出一種可以使我們在實況的迷途中找出我們的方向的導線。

並且，藝術的職責也是一樣。藝術也不單是給我們以實況的一個照片；藝術家必要把他所視為主要之點，他所描寫的實況的特色表現出來。藝術與科學的分別就是：藝術家以一種物質的和可以觸摸的形式，藉以使得我們獲得一種印象的形式，來表現主要之點；思想家則以概念，抽象的形式來表現主要之點。

一種現象愈加複雜，可以拿來和牠比較的現象愈加稀少，則我們便愈加難於分辨這種現象中的主要之點和偶然之處。攷察家和表現者的主觀特色便愈加使人覺得。因此，他的觀察便愈加必要清楚和絕無成見。

最複雜的現象大抵就是人類社會，人類社會中的每一個人實是比我們所知道的任何生物都較複雜的東西。並且，在同一的發展水平線之上而可以拿來互相比較的社會的有機體，其數目又比較的少。

所以，社會之科學的研究之出現得比任何別種經驗範圍的科學研究都較遲，原是不是足為奇的；社會科學的學者的意見之分歧得這麼利害，也是不足為奇的。

如果各攷察家對於他們的攷察的結果具有種種趨勢很不相同甚或往往相反的實際利害關係——這是在社會科學中所常見的情形——則上述的困難便變成愈加嚴重；這並不是說，這些實際利害關係必然是純粹的個人利害關係，他們可以是很確切的階級利害關係。

一個人是對於他自己的時代中的各種社會衝突和鬥爭有一種利害關係，而把這些現在的現象視作已往的衝突和鬥爭的一種重演，則他對於已往顯然不能保持一種公平的態度。已往的衝突和鬥爭由是便只變成現在的衝突和鬥爭的先例，包含着現在的衝突和鬥爭中應辯護的和應詬罵的兩方面，因為在此時，『現在』是視乎我們對於『已往』的判斷為轉移的。那一個對於他的使命有利害關係的人可以保持着公平的態度呢？他與他的使命的關係愈加密切，則那些似乎足以擁護他的見解的已往事實對於他便愈加變成重要——他便會側重牠們，把牠們當作主要的事實——至于那些似乎足以擁護相反的見解的事實，他便撇置不顧了。那個學者由是便變了一個道德家或一個辯護人，他之贊許或詆譏某種特殊的已往現象完全是因為他是現在的相同的現象——如教會，君主政治，民主政治等——的辯護人或仇敵的原故。

然而，如果那個學者因為具有充分的經濟知識的原故而承認歷史中並沒有純粹重演的事情，已往的經濟情況一去永不復回，舊日的各種階級衝突和階級鬥爭與現在的階級衝突和階級鬥爭根本不相同，因此我們的各種近代制度和觀念雖然外表上與舊日的相似，其內容却完全一致——則情形便不同了。那個學者此時便明白，每一個時代必要為他自己的標準所計量，現在各種希望必要以現在的情形為根據，已往的各種成功失敗單就其本身論並沒有多大的意義，只祈求已往來辯護現在的要求也許會陷于絕對錯誤。法國的民主黨和無產者在上一世紀內，當他們過度信賴法國革命的各種『教訓』而不求了解實際存在的各種階級關係時，已經屢屢發見這種道理了。

採取經濟史觀的立場的人，即使積極參與現在的各種實際鬥爭，也可以對於已往持着一種絕無成見的觀察。他的工作只足以使他對於許多各種已往的現象的觀察變成較為清楚，而不會使他的觀察變成朦朧。

這就是我敘述原始基督教的基礎的目的。我並沒有贊揚基督教或蔑視牠的立意，我所想的只是了解牠。我知道，無論我得到什麼的結果，我所奮鬥以擁護的使命並不會因此蒙受損害。無論我覺得『帝國時代』的無產者是什麼樣子的無產者，他們的希望是什麼的希望，那些希望的結果是什麼的結果，他們都決然與近代的無產者完全不同，他們的鬥爭和工作所處的形勢和所用的才力都和現在完全

不同。無論古代的無產者有什麼的偉大成績和勝利，有什麼欠缺和失敗，我們都斷不能根據他們來推測近代的無產者的性質和前途——不論我們所站在的立場是一種有利于近代的無產者的立場還是一種反對他們的立場。

然則研究歷史究竟有沒有任何實際目的呢？普通的見解往往把歷史視作航行于政治活動的海境中的人的航海圖；這個航海圖必然指出從前的航海家所不幸碰到的各種礁石和淺灘，藉以使後人可以安然航渡。可是，歷史中的可航行的路線既然不住的發生變遷，礁石淺灘的位置既然不住的移易，每一個駕船者既然都必要從新測量海水之深淺以自定其航行路線；只以舊航海圖為嚮導既然往往適足以陷入迷途，則我們除了視之為癖好之外，為什麼還研究歷史呢？

讀者如有這種假設，實不啻「因糠棄麥」。

假如我們還深留着上邊比方，則我們必要承認，駕船者實不能把歷史用作一種恆久的航海圖；可是這並不是說，牠對於他並沒有別種用途；他是可以由牠取得別種用途的，不過那種用途是一種不同性質的用處罷了。他必要利用歷史來做一種測量海水深淺的方針，來做一種研究他所航行的各種路線，了解那些路線和他在其中所處的位置的工具，了解現象的唯一方法就是研究怎樣發生。除非明白現在的社會怎樣變成如此，牠的各種現象——資本主義，封建制度，基督教，猶太教等——的發展的



歷程，我實不能不了解現在的社會。

假如我想清楚明白我所隸屬或我所附著的階級的社會作用，職責，和前途，我便必要了解現存的社會有機體，我便必要從各方面認識牠。然而除非考察過牠的發展經過，我實斷不能了解和認識牠。不了解社會的進化實不能在階級鬥爭中變成一個有意識和眼光遠大的戰士。一個人如果沒有這種了解，便要倚靠他對於目前的環境和目前的時間的各種印象以為行動的嚮導，然而以這些印象為嚮導是很危險的，這些印象往往是外表上似乎指出可以達到目的地的路線而實際上却引人陷于礁石中的。

不錯，有許多階級鬥爭，雖然參與者並不清楚明白他們生存所在的社會的根本性質，也能獲得成功。可是這些鬥爭之所以能夠成功的各種條件現在已經漸次消滅了，正好像我們在現在的社會中之漸愈加不能單靠本能和習例以選擇飲食一樣。在簡單的情況之下，這些嚮導也許足以做我們的選擇標準。我們的生活條件的人為性因為工業和自然科學日漸進展的原故愈加濃厚，我們的生活條件愈加脫離自然界，則我們便愈加需要科學知識以在無限的人為品中選擇最適于我們的機體的東西。當人類只以水為飲料時，他們只要有一種可以使他們找尋清泉避免濁水的本能便夠了。可是這種本能對於我們的各種製造飲料是沒有絲毫用處的；科學知識現在變成絕對必要了。

一般的政治和社會活動的情形正與此相似。在範圍往往窄小，情況簡單而又明顯，雖經數百年之

久也沒有什麼變遷的古代社會中，習例和『單純的常識』——換言之，就是由個人經驗獲得的良好判斷力——實足以使一個人知道他在社會中的地位和作用。可是現在的社會和古代社會根本不同，現在的社會的市場包括着整個世界，現在的社會不斷的發生變化，發生工業和社會革命，社會中的工人正在互相聯合以組成一支數以千百萬計的軍隊，社會中的資本家正在積聚着數以萬萬計的金錢；在這麼樣的社會中，一個新興階級，不能視保存現狀為自足而必要以澈底改造社會為目的階級，斷不能單靠『單純的常識』和實際的人的局部工作以明智地和成功地指導牠的階級鬥爭。每一個戰士都必要藉賴科學知識以擴大他的眼界，必要認識各種時間的和空間的偉大社會勢力的動作；他之所以必要如此的目的不在消滅局部工作，或把牠置之不顧，而在使牠與整個社會程序發生一種切實的關係。因為下邊的事實的原故，他尤不能不如此：現在幾乎包括整個地球在內的社會漸漸增加推進分工的制度，愈加以一種特別事情和一種特別動作為個人的工作之限，因而漸漸愈加減低的思想程度，使他愈加要倚靠別人及愈加不能了解同時大大擴張的整個社會程序。

因此，每一個以推移無產者的進展為終身事業的人都應該極力反抗這種的漸陷于思想上的停頓和愚昧的趨勢，及指導無產者使他們注意于各種偉大的觀點，偉大的前途，和有價值的鴿的。

為達到這個目的起見，最有效的方法大抵就是研究歷史，觀察和認識社會在已往的各偉大時期中

的進化經過，如果這種進化是包括着種種一直到現在還發生作用的偉大的社會運動的，則我們尤要小心觀察和認識。

爲使無產者有一種社會的知識，有一種自覺和一種政治的長成性起見，我們必要藉助于唯物史觀以研究歷史程序。在這些情形之下，對於已往的研究便不單是一種攷古的工作，而變成一種以實現一個較良好的將來時期爲目的而大有補助于現在的鬥爭的強有力的武器了。

考茨基

柏林，一九〇八年九月。



第一篇 耶穌的人格

## 第一章 異教的史料

無論我對於基督教持着什麼的態度，我們也必要承認牠是人類歷史中一種最偉大的現象。我們對於已經差不多經過了二千年，其勢力現在仍然非常浩大，並且許多國家中甚至比政府（國家）的勢力還大的基督教會，不能不表仰慕之意。因此，無論什麼東西，如可以幫助我們了解這種宏偉現象的，都變成一種對於現在極端重要而含有重大的實際意義的東西；這就是我們對於研究這種組織的起源的工作——把我們帶回二千年前去的工作——所持的態度了。

基督教的現有勢力實使我們把研究牠的原始的工作視作比任何別種歷史攷察——即使那種攷察只把我們帶回二百年之前（註一）——都遠較有趣；可是牠同時又使攷察這些原始的工作變成較為困難。

（註一）這顯然是指一七〇一年的普魯士帝國的基礎而言——英譯者。

基督教教會已經變成一種操着統治權威的組織，牠之變成了這麼樣的一種組織或者是對於在教會中擁着高位的人有利，或者是對於在別一種組織，國家，中擁着高位的人有利——因為有些國家已經成功把教會操縱着了。想反抗這些勢力的人必要同時反抗教會。因此，擁教會和反教會的鬥爭便變成

一種黨派的運動，一種與各個最重要的經濟階級有密切關係的運動。自然，這種情形實足以妨礙客觀的研究者使他對於教會難以作一種歷史的研究，而牠又使各統治階級禁止一切攷察基督教的原起的工作，把一種神聖性賜給教會，使牠超出一切人類批評之上。

十八世紀的資產階級的『啓蒙運動』終於一次過的打破了這個神聖的光輪。由那時起，關於基督教起原的科學的攷察才變成可能。然而很奇怪，俗人的科學雖在十九世紀中也沒有涉及這個範圍，好像仍然把牠認為完全屬於神學範圍而不屬於科學範圍。許多歷史作品，為十九世紀最重要的資產階級的歷史家所著而說及羅馬帝國時代的，都沒有論及這個時代中的最重要的現象——基督教之發生——的胆量。例如，莫悟生(Mommsen)在所著羅馬史第五卷中曾詳細研究過在該撒(羅馬國王)們統治下的猶太人的歷史，因此，不能不附帶提及基督教，可是基督教在他這本書中却似乎是一種已經完成的事實，他這本書是假定讀者已經知道基督教的存在為前提的。大體上說，向來表示關心于基督教的起原的只有神學家和他們的反對派，自由思想的宣傳家。

然而資產階級的歷史家——就其為信史的作家而不是成問題的歷史的作家而言——之所以不說及基督教的起原，不一定是由于胆怯所致。他們之所以不說及這個問題也許是因為欠缺關於這個問題的史料的原故。

依照傳統的見解，基督教原是由一個人，耶穌基督，創做出來的東西，這種見解至今還未完全爲別一種見解所打破。不錯，我們最少也可以說，在「開明界」，「文化界」中，耶穌已不復被認爲一個神了，然而他仍然被認爲一個非常人，一個創造一種新宗教而獲得一種卓著的成功的人。這種見解不特爲開明的神學家所採取，並且爲急進的自由思想家所採取，後一類人物之自別于神學家者只是：他們極力批評耶穌的人格，盡量由那個人格中刪去可貴之處。

然而，在十八世紀還未告終之前，英國的歷史家吉本氏（Gibbon）即早已在所著羅馬帝國衰亡史（著于一七七四與一七八八年中）中用巧妙的諷筆指出下列的顯著事實了：雖然人們以爲耶穌曾做過這麼奇異的事蹟，可是與他同代的人却沒有一個曾有過說及他的報告。

「可是我們怎能解釋，爲什麼異教的人和哲學界對於那些由萬能者的手顯示出來——不是給他們想而是給他們見——的證據絕不注意呢？在基督，他的使徒，和他的門徒的時代中，他們所宣傳的教義是有無限的奇蹟以爲佐證的。跛的能行，盲的能見，病的痊癒，死的復生，惡鬼被逐，自然的定律又往往爲着教會的原故而停止運行。可是希臘和羅馬的賢哲却絕不顧及這種可怖的奇觀，他們依舊進行他們的日常工作和研究，好像絕不覺得世界的精神的或物質的政府有任何變更的樣子。」

據基督教的傳說，耶穌死後，整個地球——最低限度也可以說是整個巴力斯坦，都黑暗了三個鐘

頭之久。耶穌之死是大普林尼 (Gaius Plinius) 在生的事情，大普林尼在所著自然史中曾有一章專論及日蝕問題的文字；可是他並沒有說及那一次的日蝕（見吉本的羅馬衰亡史第十五章；第二卷第六九—七〇頁）。

即使我們把各種奇蹟撇置不顧，我們也很難明白，一個好像福音書中的耶穌那樣的人物，依照紀載，感動了人心，能夠繼續他的煽動工作並且終於為使命犧牲的人物而絕不能使與他同時的異教人士和希伯來人對於他有隻字的敘述。

非基督教徒中最先提及耶穌的名字的就是約瑟福斯，夫雷維阿斯 (Josephus Flavius)。他在所著猶太人的古代事蹟第十八卷第三章，論及巡撫彼拉多 (Pontius Pilate) 時，說：

「耶穌正生長于此時，他是一個聰明的人，假如我們可以稱他為人，因為他做出種種奇蹟並且是人們的教師，那些人們很喜歡接納他的真理，他又在猶太人和希臘人中找得許多信徒。這個人就是基督。雖然彼拉多當時因為我們的民族中最優良的份子控告他的原故把他釘死，可是那些原本敬愛他的人却仍舊盡忠于他。因為第三日他便在他們中再次出現，復生，好像上帝的各先知所早已預言及此和許多種關於他所做的奇蹟那樣了。基督教徒由他取得他們的名字；他們的教派自從那時起一路保存到現在。」

約瑟福斯又在第二十卷第九章第一節中論及基督說，祭司亞拿尼斯（Ananus）已遵總督阿爾拜那斯（Albinus）的律例（在尼羅 Nero 時代）把「耶穌——所謂基督——的兄弟雅各和別些人拉入法庭，證實他們是犯法的人，因而以石擊殺之了」。

基督教徒一向都把這些證據認為異常重要，因為是一個非基督教徒，一個猶太人並且是法利賽人的說話，這個人生于紀元後三十七年，並且是生于耶路撒冷的，因此他關於耶穌實可以有很詳實的記載。其次，他既然是一個猶太人，便自然不會為基督教徒偽做事實，因此他的證據便變成愈加重要。

可是，正因為他是一個虔敬的猶太人的原故，這一段過于贊揚基督的話便使舊日的學者早已發生懷疑。這段話的詳實性在十六世紀中便已為人所疑問，到了現在我們便實在知道牠不是約瑟福斯的作品而是一段杜撰的說話了（註二）。

（註二）參看叔里爾（Schurer）的耶穌時代的猶太人（Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu christi）第一卷（三版，一九〇一年）五四四頁以下，及別的著作。

這段話是在第三世紀中為一個基督教的謄寫者所加上去的，這個謄寫者顯然是對於約瑟福斯之沒有說及耶穌本人的話很不滿意，因此便把巴力斯坦的最幼稚的謠傳加入他的作品中。這個虔心的基督

教徒很有理由地覺得，絕不提及耶穌的名字便是等于否認他的救主的存在。最少也等于否認他的救主的重要性。所以揭露他這段竄改的話其實就是一種不利于耶穌的證據。

即以那段說及雅各的話論，也是很可懷疑的。不錯，生于紀元後一八五至二五四年的阿利金（Olin）在註解馬太時曾提及約瑟福斯有一段述及雅各的話。他評論這件事說，很特別，約瑟福斯却不相信耶穌就是基督。他和塞爾薩斯（Celsus）作論戰時又再引及約瑟福斯這段述及雅各的話，並且又再指出約瑟福斯的懷疑態度（對耶穌之就是基督表示懷疑）。阿利金這些話實可拿來做一種證據，以證明約瑟福斯的原文並沒有那段承認耶穌就是基督，就是彌賽亞的話。我們現在更可以知道，阿利金在約瑟福斯的作品中所發見那段述及雅各的話也是一種由基督教徒竄改的話，因為阿利金所引的這一段話和傳下來的約瑟福斯作品述及雅各的說話絕不相同。阿利金所引的那段話說，耶路撒冷之傾覆就是殺死雅各的報應。這一段竄改的文字並沒有入到約瑟福斯作品的別些手抄本中，因此便不為別些手抄本所保存。反過來說，傳到我們手中的約瑟福斯作品的各種手抄本所述及雅各的那段說話却沒有為阿利金所引及。阿利金曾在他的各種著述中再三提及別的手抄本，並且很小心地引及約瑟福斯的作品中一切對於基督教信仰似乎有所補助的證據。然而存於別些手抄本中的這一段話却沒有為他所引及。因此，我們實很有理由假定，傳到我們手中的約瑟福斯作品中說及雅各的那一段文字也是一種杜撰的

東西，一種爲某個虔心的基督教徒所因爲贊揚上帝而竄改的東西，竄改的時間在阿利金之後而在曾引及這段話的猶柄比斯 (Eusebius) 之前。

在約瑟福斯的作品中不特提及耶穌和雅各的話是竄改的話，並且提及施洗禮約翰的話（猶太人的古代事蹟第十八卷第五章第二節）也有竄改的嫌疑（註三）。

（註三）叔里爾，同上，四三八，五四八，五八二頁。

所以我們實可以在約瑟福斯的作品中看見種種爲基督教徒所竄改的地方，他們自從第二世紀之初起即已開始陸續做竄改的工作了。這是因爲約瑟福斯對於福音書中的主要人物絕對不致一詞的事實太過顯著，不能不加以修改的原故。

然而即使我們假定說及雅各的話是一段可靠的話，這段話極其量也不過指出當時有一個被人稱爲基督，即彌賽亞，的耶穌罷了。牠除此以外，斷不能證明什麼。即使我們承認這一段話是可靠的，牠的力量也只等於一條蛛絲，批評的神學斷不能以一條蛛絲來吊起一個人體。在約瑟福斯的時代中——一直到第二世紀之內——假的基督異常衆多，因此，我們實用不着把他們分提別論，我們只要把他們一並提及便成了。當時有一個加利利的猶太有一個提大 (Theudas)，有一個無名的埃及人，有一個撒馬利亞人，又有一個巴爾·科巴 (Barcochbas)。其中有一個耶穌，自是意中之事。耶穌是猶太人



中一個很普通的名字——或稱約書亞 (Joschua)，或稱約瑟亞 (Josua) 是救主的意思 (註四)。

(註四) 卡爾多夫 (Albert Kalhoff)，基督教之出現，麥克比 (Joseph McCabe) 英譯本 (倫敦，一九〇七年)，110，111 一頁。

非基督教徒的作家中第二個提及耶穌的名字的就是羅馬歷史家塔西佗 (Tacitus)，他在所著年史——作於紀元後一〇〇年左右——中有過說及耶穌的話。年史第十五卷是描寫尼羅時代羅馬被焚的情形，其中第四十四章說：

「為打破當時的傳說 (謂尼羅應負羅馬被焚之咎的傳說) 起見，他把放火的罪名加諸那些被人稱為基督教徒。而因為有種種惡行的原故被人痛恨的人的身上，並且參觀他們接受最殘酷的處罰的情形。

那個使他們有基督教徒之稱的人，基督，早已在提庇留 (Tiberius) 統治時期中為巡撫彼拉多所殺死了；不過，這種迷信雖然因此被制止於一時，後來却再復出現，不特出現於猶太，這種疫症 (Pest) 的老本家，並且出現於羅馬，各種惡事和醜事 (atrocias aut pudenda) 所叢歸和流行的城市中。其始，政府曾逮捕過少許自認放火的人，其後又逮捕過許多不認有放火行為的人，當局之逮捕這些人不是藉口他們犯過放火之罪，而是藉口他們犯過痛恨人類之罪。政府把向他們執行刑罰的工作做成一種公共娛樂品；首先把獸皮蓋着他們，然後由惡狗撕碎他們的五體或把他們釘在十字架上，或首先準備舉行

火葬，然後在晚間一到的時候燒起火堆以照耀全城。因為實現這種偉觀的原故，尼羅會把他的花園借出來給公家應用，甚且佈置各種馬戲，親自穿着御者的服裝或騎着賽跑的馬，混身於人民中。這些人雖然是應該接受最嚴厲的處罰的罪犯，可是當時的人却有些表同情於他們，因為這些人覺得，他們並不是因危害公衆利益而被殺，只不過是因為一個賦性殘暴的獨夫而被殺罷了。」

這一段證據當然不是因為有利於基督教徒而為基督教徒所杜撰的東西。不錯，有人曾說過，這段話是不可靠的，因為第奧·加西阿斯（Dio Cassius）並不知道基督教徒在尼羅時代的被殺情形。不過，我們知道，第奧·加西阿斯是生長於塔西佗已死了百年之後的人。與塔西佗的時期相距不久的作家斯韋托尼阿斯（Suetonius）在他的傳記中曾述及基督教徒被殺的情形，他說，基督教徒是「信仰一種新而有害的迷信的人」（第十六章）。

可是斯韋托尼阿斯並沒有說及耶穌，塔西佗則簡單連耶穌的名字也沒有提及。基督——這個希臘名詞所指的是「被膏者」——只不過是希伯來的「彌賽亞」的希臘譯名。塔西佗並沒有一句說及基督的活動和他的教訓的內容的話。

第一世記內的非基督教徒的史料說及耶穌的就是這麼多了。



## 第二章 基督教的史料

然而基督教的史料豈不是遠較豐富麼？我們在福音書中豈不是有種種關於耶穌的教訓和影響的最詳細的敘述麼？

不用懷疑，那些敘述實是很詳細的敘述。可是說到牠們的可信性却自當別論。上邊關於約瑟福斯的作品所舉出的杜撰特例已經使我們認識初期的基督教徒的歷史作品的特性，那就是，完全漠視事實的特性。這些作家所顧及的不是真理而是他們的論點，他們又並不精於選擇他們的手段。

爲公平論事起見，我們必要承認，就這一方面說，他們和他們的同代人正好相同。猶太人的宗教文獻並不見得較爲可靠，而發現於基督教時代的開始端之前後的各種「異教」的神祕運動也犯着同一的毛病。當時的民衆是很可欺的，他們渴望異蹟，及對於自己的能力欠缺自信，他們要以依附超人的權威，他們欠缺實事求是的意識。這些特性——關於其原因下文將有論列——統統都表現於當時的一切作品中而爲當時的作品之玷，尤其是當那種作品是與傳統的思想背道而馳的時候。我們在基督教和猶太人的文獻中可以找出許多證據以證明這一點。然而事實上，當時的神祕哲學家也有同樣的傾向

——不錯，他們是和基督教有密切關係的。例如新畢達哥拉斯派，一個出現於基督前一個世紀中的哲學派，就是這樣的了。他們的學說，柏拉圖主義與斯多噶主義的混合品，是充滿着對於「默示」的信仰和各種奇蹟的。他們僞稱他們的學說原是古代哲學家畢達哥拉斯——一個生於紀元前六世紀而為世人所不甚知道的哲學家——的教訓。他既然是世人所不甚知道的人，所以當時的學者尤易於把一切需要一個偉大的名字以為權威之根據的說話認為他說的東西。

「新畢達哥拉斯派哲學家想世人把他們視為那個古代撒摩斯(Samos)哲學家的真正門徒；他們為使人相信他們的教訓可以代表純正的畢達哥拉斯教訓起見，曾杜撰過無限的假作品，這些假作品毫不躊躇地把一切東西——雖然那種東西是新創的東西或明明是來自柏拉圖或亞里士多德的東西——都認為是畢達哥拉斯或亞開塔斯(Archytas)的東西。」(註五)

(註五)宰拉(Zeller)，希臘哲學，第三篇，第二節，(勒不士格，一八六八年)第九六頁。

初期的基督教文獻的情形正與此同。因此，這種文獻實非常紊亂，上一世紀中雖然有些最傑出的學者曾苦心加以整理也沒有什麼超著的結果。

我們且舉出一個例以證明各學者對於初期的基督教作品的原起的意見，紛歧得如何厲害。那就是聖約翰的默示錄，一本特別難於解釋的書籍。普夫來得勒(Pfeiderer)在所著原始基督教，其作品及

教義中曾論及這個問題說：

「但以理書就是這些關於默示的最初的作品，並且是一切默示記錄的模範。舊日有些學者曾設法找出伊匹芬司 (Antiochus Epiphanes) 時代的猶太戰爭的各種事實為解釋但以理所見的各种異象的秘鑰，當時的學者便很有理由地假定，我們解釋約翰的默示錄應該以該書的時代的各種事情為據。因此，有幾個學者 (賓拿里 Benary, 希色格 Ginsberg, 和累司 Reuss) 便差不多同時利用希伯來字的數目價值來解釋第十三章第十八節中六百六十六那個神秘數目，而把牠認為是指尼羅皇而言，他們比較第十三和第十七兩章而得到下邊的結論：默示錄是一本在尼羅死後——尼羅死於紀元後六八年——不久便出現的作品。這種見解一向都很流行，初期的杜平根學派 (Tübingen School) 持之尤力。這種見解一向都假定該書為使徒約翰所作，因此便以為我們必要以猶太教徒與保羅信徒間的黨派衝突為解釋該書的秘鑰——這種解釋方法實有許多牽強的地方。到了一八八二年，威司薩克 (Weinich) 的學生服爾忒 (Daniel Vorster) 提出一種假設，說該書是一本根據一種原文而重複修改和擴大的作品，原文的作者共有多人，生存于紀元後六六年與一七〇年 (其後又把一四〇年為後一種限度) 之間。於是這個問題便有了一種新的興味而引起學者較透闢的攷察。其後十五年中，各學者因應用攷證方法于這一方面而獲得種種很不相同的結果。菲塞 (Vischer) 假定這本書是以一篇猶太人作的本文為根據而

爲一個基督教徒所編輯的東西；薩巴通(Sabatier)和順尼(Schon)則假定原文爲基督教徒的作品而在後加上種種猶太的材料；威蘭(Weyland)以爲來源共有兩種，都是尼羅和提多(Titus)時代的作品，編輯人則爲托拉仁(Terzio)時代的基督教徒；斯匹達(Spitta)以爲最初的原文是一個基督教徒在紀元後六〇年的作品，他的原作是以兩種猶太人作品——一種是紀元前六三年的作品，一種是紀元前四〇年的作品——爲根據的，此外還有一個托拉仁時代的編纂者；服爾忒(在一八九三年的另一種作品中)則以爲最初那一本默示錄(是紀元後六二年的作品，其後則在提多，杜密善(Dobson)，托拉仁，和哈德良(Hadrian)時代共經過四次的修改。最後，由這一切彼此相反而均屬複雜的假設而得到的結論就是：「外行的人實覺得在新約攷證的範圍內沒有什麼是可以斷言也沒有什麼是不可能的東西」(字力舒 Jülicher 導論第一八七頁)。(註六)

(註六) 普夫來得勒，原始基督教，其作品及教義(倫敦及紐約，一九〇六——一九一一)第三卷，四〇一，四〇二頁。

然而普夫來得勒却相信「上兩世紀的各種苦心攷察的工作」曾獲得「一種確實的結果」，不過他却不敢肯定這句話，而只說，他覺得「似乎」如此罷了。以前關於原始基督教文獻的各種可靠的結論都差不多完全是消極的結論，這些結論只能斷定什麼確實是杜撰的地方。

我們可以斷定，各種原始基督教作品中的確由名義上的作者作的只有一個很小的部分，大部分的

作品的著述時間都是普比通所認定的時間較遲得多，而牠們的原文又往往經過後人的種種使本來面目大大改變的增修工作。最後，我們又可以斷定，沒有一種福音書或別的初期基督教作品是與耶穌同時的人的作品。

所謂馬可福音書現在是被人認為福音書中最早的一本；牠斷不是一本作于耶路撒冷傾覆以前的東西，該書的著者把耶路撒冷傾覆的事情視作耶穌的預言，換句話說，這宗事件必然是發現于該書未作之前。因此，牠大抵是耶穌死了五十年之後的作品。因此，牠所說的話實是一種傳說經過五十年的進化時間的結果。

馬可之後的第二本作品就是路加，其次就是所謂馬太，最後則為約翰，約翰是第二世紀中葉的作品，與基督之生最少相距百年。時間愈後，則這些福音書的奇蹟記載便愈較豐富。不錯，馬可書中早已有奇蹟的敘述了。可是，這些奇蹟，和後來的比較起來，却是無足責備的東西。例如就死者復生一點而論，馬可只說，耶穌被帶到睚魯那個快要死的女兒的牀邊。當時的人個個都相信她已經死了，但耶穌却說：「孩子不是死了，是睡着了」，隨即便拉着她的手，于是她便立時起來。（馬可第五章）路加則另外加上拿因城的少年復活的事情。他已經死了很久，正被人抬着到墳墓去；耶穌碰見他，便使他由棺材中起來（路加第七章）。



聖約翰覺得，這些事件的力量還未夠大。他在第十一章中紀載拉撒路復活的事情，拉撒路「死了已經四天」，並且「此時已經發臭」了。因此，約翰便打破了以前的紀錄。

可是當時的福音書作者是極端無知的人，他們對於他們所說及的許多事情的見解是極端錯誤的。例如，路加說，約瑟和瑪利亞因為羅馬帝國舉行調查人口的原故共同由拿撒勒到伯利恆去，結果便在伯利恆生了耶穌，然而亞古士督（Augustus）並沒有舉行這一種的人口調查。其次，猶太是在耶穌出世之後才變成羅馬屬州的。羅馬帝國的確曾在紀元後七年中舉行過一次人口調查，可是這種調查是由調查員親到人口的所在地舉行的。約瑟和瑪利亞並沒有到伯利恆去的必要（註七）。

（註七）關於此點，請參看司特老司（David Strauss），基督的生平（倫敦，一八四六年）第一卷，二〇〇—二〇八頁。

我們在下文將會再次論及這個問題。再其次，耶穌在彼拉多面前被審的法庭手續又與猶太和羅馬的法律均不相符。所以，即就各種與奇蹟無關的事件而言，各福音書作者也往往舉出種種不真實和不可能的情形。

並且，這麼樣製成「福音書」的作品又因為用來教誨忠實信徒的原故而為後來的「編輯家」和隱寫者所屢屢修改。

例如，馬可書的最完備的手抄本是說到第十六章第八節便完結的——女人們在墓中找尋着已死的

耶穌，可是她們却看不見他，而只看見一個穿着白袍的少年，於是她們便從墳墓裏逃跑，並且「害怕」。

我們的傳統的譯本並不以此爲止步，可是下文實是在以後很久才加上去的作品。然而這本書是斷不能止於第八節，好像上邊所說過那樣的。雷南（Roussin）早已假定，原著的下文因爲對於基督教的使命有所妨礙的原故而爲後人所刪去，因爲牠所說的材料也許足以與後來的解釋發生衝突。

普夫來得勒等的見解却與此不同，我們經過詳盡的攷察之後，得到下邊的結論：「路加福音原本並沒有說及耶穌的超自然的起原的話，這一段故事發生在後，因此後人便在第一章中加上第三十四以後數節（註八），及在第三章第二十三節中加上「依人看來」（註九）的幾個字，藉以插入這段故事」（註十）。

（註八）「馬利亞對天使說，我沒有出嫁，怎麼有這事呢？天使回答說，聖靈要臨到你身上，至高者的能力要蔭庇你，」等。

（註九）「（依人看來），他是約瑟的兒子。」

（註十）普夫來得勒；原始基督教，第二卷，第一〇三頁。

由此可知，學者們之要說福音書絕對不能來用作耶穌的傳記的史料，並不足爲奇。許多學者在十

九世紀之初即已開始這麼樣說了，鮑爾甚且絕對否認耶穌之歷史的實在性。不過，神學家們自然不能拋棄福音書的，即使最不固執的神學家也自然是要盡力維持牠們的權威的。假如要放棄基督的人格，基督教還留下什麼東西呢？然而爲維持基督的人格起見，他們却不能不採取最巧妙的曲解和亂說。

例如哈那克(Harnack)在講演基督教的要義(一九〇〇年)時曾說過，司特老司(David Friedlrich Strauss)也許以爲他已把福音書的歷史的可靠性打破而使之變成一種無稽之談，可是兩代來的歷史的和批評的工作却已經成功再復把這種實在性之一大部分建立起來了。不錯，福音書並不是歷史的作品，作者的目的並不在紀載真確的事實，而在寫下含有教訓深意的文章。『然而牠們也未嘗不可以當作歷史資料之用，尤其是因爲牠們的目的不是一種來自外界的目的，而是一種往往與耶穌的居心相符的目的。』(第十四頁)

可是，除了福音書所告訴我們的之外，我們怎能知道耶穌的居心呢！哈那克用來證明我們可以倚靠福音書來做耶穌的生平的史料的全部推理適足以證明我們斷不能在這一方面提出任何確實和堅決的證據罷了。

哈那克自己後來在下文中也不能不承認，福音書關於耶穌最初那三十年生命的一切記載都是非歷史的，而我們又可以證明以後的一切事情都是不可能或捏造的事情。然而他仍然想保持其餘的部分，

作為一種歷史的事實。他相信，我們仍然「對於耶穌的教義，對於他的生命的終止，和對於他所賜給他的門徒的印象，得有一種活現的寫真」（第二〇頁）。

可是哈拿克怎樣知道，耶穌的教義是這麼樣忠實地保存於福音書中的呢？神學家對於當時的別些說教詞的紀載所持的態度却是一種遠較懷疑的態度。例如，哈拿克的同事普夫來得勒在所著原始基督教中說：

「辯論使徒行傳中這一篇和別些演說詞的歷史性實是不通的舉動。我們只要顧慮及為求使一篇演說詞的紀錄字句均無出入，即或只求大意不錯起見所要滿足的一切條件，便可以明白這個道理了。這種記錄如想不錯，便必要為某個在場的人馬上寫下（其實，為求絕對正確起見，那個人便必要用速記把牠記下），而些這演說詞的記錄又必要為聽者——聽者大都為猶太人或異邦人，他們對於所說的話要不是仇視也是漠不關心——保存着五十餘年之久，然後終於為歷史家由各地搜集起來！無論什麼人，一旦明自這一切的不可能的情形，便可以恍然知道，他對於這一切演說詞應該怎樣看法，又可以知道，事實上，使徒行傳中的演說詞正好像一切世俗的古代歷史家所記載的演說詞一樣，都是由作者隨意津成的東西，作者以為他的書中的主人在當時的形勢中所會說的話。」（註十一）

（註十一）原始基督教，第二卷，頁二三四，二三五。

很對！可是爲什麼不把這一切的推理應用到耶穌的各種演說詞——這些演說詞與福音書的作者相距的時間比之使徒行傳中的演說詞與使徒相距的時間還較長久——去呢？爲什麼福音書中所載的耶穌的演說詞不是這種紀錄的作者所希望耶穌會說過的演說詞呢？事實上，傳下來的各種演說詞是含有許多矛盾之處的，其中的語氣有時表示反抗之意，有時則表示屈服之意，我們只有應用下列的事實才可以解釋那些矛盾：當時的基督教徒實有許多種不同的趨勢，每一種趨勢都依照牠自己的傳說，依照牠自己的需要，以修改基督的演說詞。且讓我再舉出一個例來證明福音書的作者怎麼大胆地進行着修改耶穌的演說詞的工作。我們且把路加所記載的『登山寶訓』拿來和馬太的較後的紀錄比較一下罷。在路加中，牠仍然是一篇贊揚貧民，詬罵富人的說話。在馬太時代中，有許多基督教徒已不復滿意於這種東西了，因此，馬太福音便把有窮的窮人改爲虛心的人，至於詬罵富人的說話則完部刪去。這既然是作者所用以對付在前已記下的各種演說詞的方法，然則我們有什麼理由相信人們所斷定耶穌在未有記錄之前五十年已說過的各種演說詞都能爲福音書忠實地再述出來呢？第一，不是馬上記錄起來的演說詞的字句實絕對不能爲一種口講耳聽的傳說所忠實保存於五十年之後。一個人如果明知這件事實而仍然把他所只傳聞得來的演說詞記下，則這種舉行即可以證明他願意寫下他所喜歡的任何東西，或極端容易爲他所聽到的東西的表面價值所欺騙。

反過來說，我們却可以證明耶穌的說話中有許多不是由他而來而是在他之前早已流行的東西。

例如，人們往往以爲『主禱文』就是耶穌所創作的東西。可是普夫來得勒却指出有一種很大的阿刺米亞(Aramaic)的感恩禱文是含有下列的詞句的：

『願他的大名在他所依照他的意旨而創造世界中變成偉大而且神聖。願他的王國在你們的生前和在整個以色列族的生前建樹起來。』基督教的主禱文的前一部顯然是一種抄襲的作品。

然而，假如我們不能相信耶穌的演詞，不能相信他的生平的初期的歷史，及當然不能相信他的奇蹟，則福音書所留下的還有什麼呢？

依據哈拿克的意見，我們還有耶穌對於他的門徒的影響，及他的『受難』故事。可是，福音書並不是基督的門徒的作品，牠們所反影出來的並不是這個人格所做成的印象，而只不過是基督的人格的敘述。所賜給基督教派的信徒的印象。即使最有力量的印象也斷不能證明這種敘述的歷史的確實性。甚至一篇說及一個杜撰人物的故事也是可以對於一種社會制度發生最深固的印象的，假如各種歷史上的條件適於產生這麼樣的一種印象。我們試想哥德的小說維特之煩惱所做成的印象多麼有力：雖然無人不知牠是一本小說可是維特却有許多門徒和繼承者。

在猶太民族中，尤其是在基督時代前後那數百年內，各種虛構的人物，當人們所以爲是出自這些

人物的言行能夠符合猶太人的各種深奧要求時，往往發生一種很大的影響。先知但以理就是一個例證。據但以理書所說，他生於尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar），大利烏（Darius）和居魯士（Cyrus）時代，換言之，就是紀元前第六世紀；他曾做過種最偉大的奇蹟，並且說過種種日後靈驗驚人的預言，最後的預言所說的是，種種大不幸的事件將會臨到猶太人身上，直至為一個救主所拯救而再次恢復其原有地位為止。其實這個但以理永未嘗生活過，這本說及他的書是一本直到紀元後一六五左右，馬加比族（Maccabean）叛變時代，才作的書；因此，其中被認為由那個先知所說而使虔心的讀者深信這一個所言皆中的先知的最後預言也必會實現的一切預言之能應于一六五年前事情，並不足為奇。這本書全部都是一種大胆的杜撰作品，可是他却有最偉大的效力；這個先知由是便變成了對於彌賽亞的信仰，對於救主必來的信仰，的最有力的佐證；他便變成了以後關於彌賽亞的一切預言的模範。然而但以理書又指出，當時的虔心人們為求給出一種強烈的效力起見，是毫不躊躇地採取欺騙之術的。所以，耶穌那個人物所產生的效力並不足以證明那個人物的歷史的實在性。

所以，哈拿克自己所以為他已經證明是真確的歷史事實的便只有『基督受難』的故事。然而這一段故事也是自始至終——直至復活和升天止——由各種奇蹟混合而成的東西，因此，我們實差不多絕對不能在耶穌的一生中找出歷史的核心。關於這一段故事的可靠性我們在下文將會再有所論列。

其餘原始基督教的文獻的情形也不見得較好。似乎是由與耶穌同代的人——例如，他的門徒——所作的一切東西現在都已被人承認是杜撰作品了——所謂杜撰作品最低限度也可以說是指牠是較晚的作品而言。

被人認為是聖保羅的作品的使徒書也沒有一種是絕對真確的作品；有許多則已被歷史攷證證明是假的了。這些杜撰作品中，最厚顏的大概就是帖撒羅尼迦後書。冒保羅之名以寫此假信的作者曾在信中提出下列的警告：『我勸你們，無論有靈，有言語，有冒我們的名字（譯者註）的書信……不要輕易動心，也不要驚慌』（第二章第二節）（這是指假信而言），最後杜撰作者又說：『我保羅親筆問你們安，凡我的信都以此為記：我的筆跡就是這樣』。自然，揭穿這封信的杜撰性的正就是這幾個字了。

（譯者註）中文聖經譯本此句只作『有冒我名』。

別的保羅書信中，有些也許就是基督教的最初的作品，可是牠們除了說及耶穌被釘死和復生之外，便差不多絕沒有提及耶穌的事情了。

我們實沒有討論耶穌『復活』的可信性的需要，那是讀者所斷不會相信的事情。所以，在說及耶穌基督教文獻中實沒有一點可以不為批評的研究所打破的地方。





## 第三章 關於耶穌的像的鬥爭

說及耶穌的各種原始的基督教紀載的所給出歷史事實極其量也不過如塔西佗所說：就是，在提庇留時代有一個被殺的先知，這個先知就是基督派教徒所認為是他們的教主的人。這個先知的教義是什麼東西和他有什麼勢力，關於這個問題我們到現在沒有獲得絲毫確切的消息。無論如何，他斷沒有引起各種原始的基督教記載所說的那種注意，要不然，約瑟福斯便必會說及這件事了，因為他曾說及許多種遠不及這麼重要的東西。無論如何，耶穌的煽動工作和被殺情形並沒有引起他的同代的人們的絲毫的關心。可是，如果耶穌真的是一個為一個教派所崇拜而認為牠的教主和領袖的煽動家，則他的人格的重要性必然會隨着這個教派之發展而擴大。於是各種傳說便開始環繞着這個人物而發生，虔心的教徒便把他們所希望這個模範人物說的和做的一切東西加插在這些傳說之內。然而耶穌既然是這麼樣的漸漸被整個教派認為是一種模範人物，則這個教派其始所藉以構成的各種互相衝突的派別便自然漸漸愈加力求以各自接近的種種觀念加於這個人格的身上，藉以使這個人變成一種權威。因此，耶穌的像，為各種其始只是口傳耳聽其後却記錄起來的傳說所描寫的像，便漸漸愈加變成一個超人的

格的像，新教派所產生的一切理想的化身；然而牠同時又必然的漸漸愈加變成充滿各種互相矛盾的地方，因為那個像所包含的各種性格已不復能彼此相容了。

當這個教派有一種確定組織，變成一個包括一切的教會的時候——教會中的一種特別趨勢已經佔了優勢的時候——牠的一種最初的急務就是編訂一本確定的聖典，一本包括牠所認為正確の原始基督教作品在內的典籍，被認為合格の自然只能以那些符合這種佔優勢の趨勢の觀點の作品爲限。關於耶穌的紀載不能與這種趨勢相符的一切福音書和別的作品都被擯棄，被認為「異端」作品，杜撰作品，最少也被認爲偽經，牠們既然不值得相信，則牠們自然不能流行，甚且爲教會所極力禁制；於是這些手抄本便被毀滅，結果能夠留存的便爲數極少。那些被採入聖典中的作品也經過「編輯」的程序，藉以極力使牠們變成一致，幸而編輯工作却是一種很不精巧的工作，因此，較古的，互相矛盾的遺跡還隨處顯露出來，使我們可以推測那本典籍の歷史的過程。

教會並不能達到牠的目的，並不能這麼樣的統一教會中的各種見解；這是不可能的。不斷變遷的社會情況使教會內的各種見解和希望不斷的產生新的分化現象；而因爲教會所承認的耶穌的像雖然經過一切的編緝和刪改工作也能保存其矛盾性的原故，這些不同見解又一向都能在那個像中找到足以達到牠們的目的的地方。因此，在基督教教會的組織中的各種相反的社會勢力的鬭爭便變成一種外表上

似乎只是因為解釋耶穌的說話而致的鬥爭，因此，頭腦簡單的膚淺歷史家便相信基督教團體中的一切偉大而往往至于流血的衝突——一切實現于宗教旗幟之下的鬥爭——都只不過是字句解釋的鬥爭，而又是人類的愚蠢性的一種可悲的例證。然而假如有人在解釋一種社會的羣衆現象時只說那是參與者的愚蠢性，則其實這種愚蠢性只不過是那個觀察者和批評者的愚蠢性，他顯然是不能在各種他所不熟識的見解和意見中找出他的觀察方向，或者不能深察各種隱伏于這種思想形態之下的物質情況和動機。就通例說，這些戰爭原是各種很實在的利益間的鬥爭；當各種基督教派別在爭論着一種關於耶穌的說話的不同解釋時，主動這種衝突的其實就是這些利益。

近代的思想形態之出現和教會的思想形態之沒落自然逐漸抹殺了這些關於基督像的鬥爭的實際意義，把牠們化爲神學家的詭辯——近代的神學家是由國家供養藉以保存國民的宗教心理的人，他們斷不能坐支薪金而無所事事，因此便做成這些無意義的詭辯了。

近代的聖經攷證因為把攷察史料的各種歷史方法應用到聖經內的各種典籍去的原故便使神學家獲得一種新刺激，以創做一種關於耶穌的人格之相似性。這種攷證減少了傳統的耶穌的像的確實性，可是，因為從事這種工作的大都爲神學家的原故，牠始終未能超出最初爲鮑爾所提倡其後又爲別些學者——尤其是卡爾多夫——所共持的見解之外，這些學者的見解就是，鑒于各種史料的現在情形，我們

實絕不能做出一種新的像。攷證的工作曾屢屢企圖恢復這個像，其結果正與以前各世紀中的基督教所產生的結果相同：每個神學家都把他自己的理想，他自己的精神，放入耶穌的像中。三世紀中一切描寫耶穌的作品都和第三世紀的作品有一個相似之點，那就是：牠們所敘述的並不是耶穌所實在說過的教訓，而是這些像的作者所希望他已說過的教訓。

卡爾多夫曾很清楚地論及耶穌的像的這種變化經過說：

「所以，從社會神學的觀點說，耶穌的像實是活動于當代中的一切社會的和道德的勢力的最高尙化的宗教表現；這個基督像所一路經過的各種變化，這個像的各種伸縮，其各種舊特性之逐漸消滅及藉着新的色彩而再復出現，又把最精巧的工具賜給我們，使我們可以了解近代生活在由最高尙的精神上的理想轉入較下級的物質現象去時所經過的種種變遷。這個基督像時而表出希臘哲學家的各種特性，時而表出羅馬該撒的各種特性，時而又表出封建地主，行會的主匠，受苦的農奴，和自由公民的各種特性，這一切特性都是真實的特性，都是有生氣的特性，直至專門神學家起首具有想證明他們的特殊時代的個性就是福音書中的基督的歷史上的特性那種特殊見解爲止。極言之，這些特性之所以能夠被他們弄到好像歷史上的特性那樣，也不過是因爲，在基督教社會的原始和建設時代中實有種種最複雜，甚至最相反的勢力，其中每一種勢力和現存的勢力有相類似之處。可是現在的基督的像，警

眼一看，却似乎充滿着種種矛盾的地方。牠一方面仍然稍有古代的聖者或「天主」的特性，一方面又盡有近代的無產者的朋友，甚至勞工領袖的一切特色。然而這種矛盾只不過是那鼓動着我們的近代生活的種種最根本的對抗性的一種反影罷了。」在該書上文，作者又說：

「大多數所謂近代神學的代表都在依照司特老司所好用的批評方法以剪裁聖經時，應用他們的剪刀：他們把福音書中各種神祕的地方割去而說其餘那部分就是歷史的核心。然而即使神學家也承認，經他們的剪裁之後，這個核心已變成異常微小了。……因為欠缺一切歷史的確實性的原故，耶穌的名字便變成新教神學的一條空船，每一個神學家都可以把自己的理知放入其中。有些神學家把這個耶穌變成一個近代的斯賓挪沙主義者(Spinosist)；有些則把他變成一個社會主義者；正統的神學教授則自然依照近代國家的宗教見解以觀察耶穌；事實上，他們近日已經漸漸大胆地把他當作現在大普魯士的民族神學中佔着優勢的一切希望的宗教上的提倡者了。」（註十二）

（註十二）基督教問題。社會神學原理，（一九〇二年）頁一五，一七，八〇，八一。

是以世俗的歷史家之所以不願意攷察基督教的史料原是不足為奇的事情，假如這些歷史家本着基督教的見解。如果這種見解不錯，則他們自然很有理由不去探究基督教的原起，而任由神學家們獨佔着宗教小說的整個範圍。

然而，如果歷史家不把一種世界宗教認為一個超人的產品，而把牠認為一種社會產物，則他的態度便截然不同了。基督教原起時代的各種社會情況是為人們所很熟識的。我們也可以藉賴研究基督教的文獻而頗準確地斷定原始基督教的社會特性。

福音書和使徒行傳的歷史價值大抵不見得比荷馬詩或泥柏隆根歌(Nibelungenlied)較大。這些作品所說及的也許是歷史上的人物；可是牠們之說及牠們的行動完全是一種詩歌式的，不拘于事實的說法，因此，我們斷不能由牠們的記載中找得絲毫可以認為這些人物歷史敘述的材料。何況牠們又是充滿着偽做詞句的作品？因此，我們實永不能單以這些詩歌為據而斷定牠們的人物中那些是歷史人物那些是杜撰人物。假如我們除了泥柏隆根歌之外，並沒有別種關於阿提拉(Attila)的材料，則我們便不能不以我們現在所論及的耶穌的話論及他，而說究竟歷史中有無其人我們也不敢斷定，並且說他也許就是一個好像栖格夫里(Siegfried)一樣神祕的人物。

然而這些詩歌式的記載對於研究牠們所藉以產生及牠們所忠實地反影出來的各種社會情況實有無上價值，無論牠們的作者怎樣的不為事實和人物的真相所縛束。伊利亞特(Iliad)和奧德賽(Odyssey)那兩種作品關於推未戰爭(Trojan War)及其英雄的記載究竟能與歷史事實相符到什麼程度，實是一個無從解決，也許永遠都不能解決的問題，可是這兩種作品却是研究英雄時代的社會情形的兩種第一

流的史料。

詩歌作品對於研究牠們的時代，往往比最忠實的歷史紀載遠較重要。因為後者只能給我們以個人的，特著的，和非常的元素，這些元素的歷史效力是最不能持久的；前者則使我們可以看見羣衆的日常生活，這種生活的效力是恆定和持久，並且對於社會有一種悠遠的影響；歷史家並不說及這些東西，因為他假定牠們是人所共知和自明的東西。巴爾札克(Balzac)的小說之所以是十九世紀最初那十年中的法國社會生活的一種最重要的史料，正就是這個原故。

因此，我們雖然也許不能由福音書，使徒行傳，和使徒書中獲得關於基督的生平和教義的確實消息，我們却可以獲得關於原始基督教團體的社會特性，理想和希望的很重要的消息。當聖經攷證把向來積聚于這些作品的各層中的各種堆積物掘開之時，牠最少也使我們可以約略追溯這些團體的發展經過，而「異教」的和猶太的史料則使我們可以瞥見在原始基督教中同時發生作用的一切社會勢力。這種研究使我們可以認識和了解基督教原是牠的時代的產品；這就是一切歷史知識的基礎。個人也許可以影響社會，主要人物的描寫實是爲想完全明白他們的時代起見所不可少的工作。可是，權之以歷史時期，他們的影響極其量也不過是一時的影響，只能給出外表的裝飾品，這些裝飾品，雖然瞥眼看來，也許似乎是社會結構的主要部分，却絕不能把牠的基礎牆壁顯示給我們看。其實，決定那種結構



的性質和恆久性的正就是這些基礎牆壁。如果我們能夠明白牠們，我們便已經在求了解那種建築物的進行中完成了最重要的工作了。

第一篇 羅馬帝國時代的社會

# 第一章 蓄奴制度

## 一 土地所有品

想了解爲一個時期所特有而和別的時期的見解有別的人，必要首先研究那個時代所特有的各種需要和問題。這些東西到底就是那個時代的特殊生產方式——當時的社會所藉以維持牠的生活的方法——的生長物。

我們且首先追述羅馬帝國的社會所根據的經濟制度——由牠的發端說起。只有這樣，我們才可以了解牠的進化的末期——帝國時代——的各種特性，和牠在那時所表示出來的各種特殊趨勢。

在形成羅馬帝國的各國中的經濟生產的基礎就是農業，和牠一並現存的則爲規模遠較細小的手工業和商品貿易。爲直接消費而生產就是當時的通例。商品的生產，換言之，卽以售賣爲目的的生產，仍在幼稚時期。手藝匠和商人往往自有他們的農場，這些農場與家庭生活有密切的關係；他們的主要任務就是爲家庭生產。農業供給廚房的食料，並且又供給各種如亞麻，羊毛，皮革，木料等的原料以

為家庭人員自製衣服，用具和工具之用。可以售賣的只有超出家庭需要之外的剩餘物品——假如是有剩餘物品的話。

這種生產方式所需要的是大多數生產工具的私有權，一切包括人的勞動因而包含農作土地在內的東西的私有權，但不是樹林和草原的私有權，這些東西仍可以為公有品；是家畜的私有權，但不是野獸的私有權；最後，牠又包括工具和原料及因為應用牠們而得的產品的私有權。

然而私有財產一旦出現，我們便已經具有經濟不平等的可能性了。僥倖的意外事件也許會有利於此團體而有害於彼團體，使此團體致富而使彼團體陷於貧乏之境。前一類團體逐漸發展；牠們的土地和牲口逐漸增加；可是這種情形馬上使各種較大的團體發生一種特別的勞動問題，那就是，由什麼地方取得為適當地管理日漸衆多的畜類和適當地耕耘日漸擴大的田場所必要增加的勞動的問題。

各種階級差別和階級對抗性開始出現。農業勞動的生產力愈加大，則牠取給出的剩餘產品——超出農民本人的各種需要以外的剩餘產品——便愈多。這些剩餘產品一方面用來給養那些被指定專司生產某些有用物品之責的手藝匠，如鐵匠和陶匠；一方面又可以用來交換因為欠缺天然條件或必需的技巧而為本處所不能生產的種種有用物品或原料。這些產品是商人由別處地方帶來的東西。手藝匠和貿易出現之後，土地的所有權的不均現象便有日漸增加之勢。除了土地大小的不均現象之外，此時更有

與工人和商人所集合藉以把他們的商品拿來交換農民的剩餘產品的所在地相距遠近的不均現象。運輸的工具愈劣，則把產品帶到市場去的工作便愈難，而住近市場的人的利益便愈大。

因此，我們便看見那一切爲這些元素中的一種或多種所惠及的地主漸漸形成一個階級，他們比之一般農民佔有較多的剩餘產品；他們可以在交易中獲得較多的商業品和工業品，又比之通常的農民有較多的餘暇，把持較多的勞動上和戰爭上的技術才能，接受較多的思想刺激——因爲和別人住在一塊，或常常與藝術家和商人發生關係的原故——並且可以擴闊他們的思想的境界。這個僥倖的地主階級此時有時間，能力，和工具以經營超出農民眼光所及的狹隘範圍之外的貿易事業。他們有時間和能力以集合多數的農民團體而做成一個國家，並且可以管理和防衛這個國家及調節牠與鄰近的和較遠的國家的關係。

這一切階級，大地主，商人，手藝匠，都靠着農業工作的剩餘產品——不久又加上工業的剩餘產品——以爲生活。他們在社會中的作用日漸重要，商人和大地主所獲得的剩餘產品便愈多。不久，較有勢力的地主，因爲他們佔着經濟的優勢和在國家中據着有權的地位的原故，便可以把農民和手藝匠的剩餘產品完全取去。因此，他們所獲得的財富便遠超於農民和手藝匠的標準之上，而這些財富又愈加鞏固他們的社會權力和他們的能幹，使他們愈能取得更多的剩餘產品，和獲得更多的財富。

於是大剝削者，地主，和商人那幾個上層便在農民和手藝匠的頭上發展起來；此外還有高利貸者，這一個上層我們且留待下文再加討論。他們擴大家庭的要求隨着他們的財富之增加而增加。他們的家庭此時仍然與土地的耕耘工作有密切的關係。想自有一種家庭經濟的人此時必仍要操縱他自己的農場，而最穩固的農場就是建于自己的土地之上的農場。所以，一般人的野心——甚至手藝匠，高利貸者，和商人的野心也是一樣——都在獲得土地所有權。一般人的慾望都在增加地產，因為此時的生產仍以供給家用為主要目的；想增加興隆景象，想有一個奢侈的家庭，惟有首先增加農場的區域。

獲得和增加私有土地的慾望就是這個時代的主要熱情，這種慾望，由以農業為根據的社會終止其遊牧生活那個時期起，換言之，就是由農民經濟之樹立起，直至工業資本出現時期止，一路擴張不已。古代社會，即在達到極端時，在帝國時代，也未嘗超出這個階段，這個階段是到了宗教改革時代才為另一個階段所替代的。

## 二 家庭奴隸

可是，沒有耕耘的工人，地產是沒有用處的。我們已經指出在大地產形成之初所發生的特殊勞動問題。即在歷史時期未開端以前，我們也看見，富人不住的設法找尋可以常常倚靠的工人，以把他們

加入家庭中，加在有血統關係的家庭人員之上。

其初，他們不能利用支給工資的方法以招致這些工人。不錯，我們在很初期的時候便可以看見工資勞動的例證了；然而這只是一種例外的和一時的現象，例如幫忙收穫。一個獨立農場所需要的生產工具並不很多，小康之家即可以獲得這些工具了。而且當時的家庭和團體關係又仍然很堅強，一個家庭偶或發生了什麼變故而至到要拋棄牠的地產的時候，牠通常是可以藉助于親戚和鄰人而打破這種難關的。

工資勞動者的供給固然不多，工資勞動者的需求也是很少。因為家庭和牠的工業仍有密切的關係。假如一個農場需要較多的工人，則這些工人必要變成家庭的人員，他們不特必要脫離自己的工作場所，並且必要脫離自己的家庭生活，而完全為別人的家庭所吸收。在這些情形之下，自由的工人並不存在。即在中世紀的時候，散匠之願意變成主匠的家庭的人員者也只以一時為限，只以學徒時期為限，到了他自己變成主匠及在自己家庭中設立工場的時候便脫離主匠的家庭了。在這個時代中，一個外人的家庭斷不能藉賴支給工資的方法以永久僱用自由公民來做牠的工人。大農場只有利用強制留用的方法才可以獲得所需要增加的工人。奴隸制便可以達到這個目的了。在奴隸制之下，那個外來的人是一點權利也沒有的。而因為當時的社會異常狹小的原故，「外人」這個概念又是包括一切的。在戰爭

中，不特俘虜，並且往往連整個被征服的國家的人民都化爲奴隸，而爲勝利者所分取或售賣。可是在和平的時候，也有種種取得奴隸的方法，尤以水道運輸事業爲特著，這種事業其始是往往與海盜事業聯成一起的，從事於這種事業的人所最渴望的掠奪品就是搶劫海濱時所捕得的有魄力而美貌的人類。此外，男女奴隸的後裔也是變爲奴隸的。

其初，奴隸的地位並不很劣，他們往往自覺泰然。他們是一個富有的家庭的人員，他們所從事的往往是對於家庭的舒適性和奢侈性有所補助的工作，因此，他們的過度勞苦的情形並不顯著。假如他們的工作是生產性質的工作，他們又往往——在大農場中——獲得主人的幫助，而他們的生產又只以供給家庭消費爲目的，必然是一種有限的生產。奴隸的命運全視乎他的主人的性格和他所隸屬的家庭的財富爲轉移。主人們對於奴隸的地位的改良，很是關心，因爲這種改良是包括他們自己的地位的改良在內的。並且，因爲不住的和主人個人接觸的原故，奴隸又與主人有一種人的關係，機警漂亮的奴隸甚且可以變成主人所不可少的陪員，好像是一個朋友那樣。我們可以在古代詩人的作品中看見奴隸對於主人是怎樣的自由無所拘束，他們倆是怎樣的互相愛慕。有些奴隸們往往因爲盡忠的原故而獲得自由及一種很好的禮物，有些則以所積蓄的金錢贖回他們的自由。可是有許多却是寧願做奴隸而不寧願自由，那就是說，他們寧願在富有家庭中過家人的生活，而不寧願脫離這個家庭以謀孤獨的，荒涼



的，和無定的生存。

真脫希(Karl Jentsch)說：「我們必不可以爲當時的人在私人生活中，把奴隸的法律地位——我們所這麼樣厭惡的地位——視爲嚴重的事情，以爲他們並不把奴隸視作人類或當作人類看待；直到第一次普納戰爭(First Punic War)結束止，奴隸的命運都並不是一種厄運。家主對於他的妻子所具有的法律權力是無以別於他對於他的奴隸所具有的權利的；這些權力在法律上雖然無所限制，却爲宗教，習例，理性，情感，和私人利益所縛束着，那個在法律前被認爲商品，可以由主人自由買賣和苛待的人其實是被主人在田場中視作忠實的同事而在家中視作同伴的，被主人在共同做完戶外工作之後視爲可與談笑於火爐傍邊的。」(註一)

(註一)真脫希，Drei Spaziergänge eines Laien ins klassische Altertum (一九〇〇年)。第III Spaziergang, Der Römische Spaziergang, Die Sklaverei bei den antiken Dichtern。

這種友伴的關係不特見于農場中；甚至連王子，在英雄時代，也仍然是多少做點工作的。在奧德賽中，亞爾根奴斯王的女兒和他的婢女同做浣衣的工作；奧狄秀斯王子並不挑動他的敵人和他決鬥，而要和他賽割草和犁田，當他返家時，他又看見他的父親執着鋤頭在園中工作。並且奧狄秀斯和他的兒子忒楞馬卡斯又都是他們的奴隸——「神聖的牧豬者」攸米阿斯——所愛慕的對象，攸米阿斯是深

信只要他的主人能夠回來，他便早已獲得自由，並且獲得一幅農地和一個妻的。

這種奴隸制度實是我們所知道的一種最輕的剝削制度。可是，當奴隸一旦變成致富之道的時候，尤其是當各種已經脫離主人的家庭而獨立的大地產起首僱用許多工人的時候，奴隸制的性質便改變了。

### 三 商品生產中的奴隸

這一類財產之最初那一種大抵就是礦場。採礦和礦產工作，尤其是金屬礦苗的工作，本來就是不適于只為家用而生產的東西。這些工業一旦稍稍發展，便產出遠超于家庭需要之上的剩餘產品了；並且，牠們又只有恆定地僱用着大批工人才可以達到某種完備的程度，因為只有這樣，工人才可以獲得必要的技巧和經驗，才可以使那些必要的工程變成有利。即在石器時代，我們便早已看見各種精巧地並且大規模地製造石器的地點，那時的石器是藉賴物物交易的方法分配于各團體和各民族的。這些礦產品似乎就是最初的商品了。牠們大抵就是最首先本着為物物交易之用的存心而生產的東西了。

採礦的工作一旦在有價值的礦產的地方中發展起來，並且已經越出最初期的地面採礦工作的限制之外，便逐漸需要較多的工人。這種需要很容易便超過據有那個礦場的氏族所可以供給的自由工人

的數目之上。工資勞動不能長久應付各種礦工隊伍的需求；只有奴隸或罪犯的強制勞動才可以使必需的工人數目不致有缺乏之虞。

可是這些奴隸此時所生產的已不復限于他們的主人個人所需要的有限用具了；他們的工作是以謀利爲目的的。他們並不是爲主人在家中所要消費的硫磺，銅鐵，金銀而工作，主人的目的在乎出賣各種礦產品，藉以獲得金錢，那種可以購買一切東西，一切娛樂，一切權力，而爲人們所永不會嫌太多的商品。他盡力驅使工人在礦場中工作，因爲，他們工作愈力，則他所獲的金錢便愈多。他盡力減少他們的衣食，因爲，他們的衣食是要買來的，是要以金錢爲代價的；礦場中的奴隸們並不能生產這些東西。一個出產豐富的農場的主人只有把他的剩餘消費品浪耗于他的奴隸們和來賓們之中；商品生產的情形便不同了。奴隸所消費的愈少，則那種工業所獲得的金錢便愈多。工業愈擴大，他們的情況便愈苦，因此他們便漸漸脫離主人的家庭而居住于四壁蕭條，與舊居不啻有霄壤之別的特設住屋之中。並且，主人和奴隸的一切個人關係又都終結了，這不特是因爲此時的工場已經遠離他的家庭，並且是因爲工人的數目已經日漸衆多。例如，據說在伯羅奔尼撒戰爭（Peloponnesian War）的時候，雅典城的喜坡尼科斯（Hipponeikos）在色雷斯（Thrace）的礦場中共有奴隸六百，尼歧阿斯（Nicias）則有一千。奴隸的地位此時已變成一種痛苦到非常可怕的地位。自由的工資工人畢竟還可以選擇主人，並

且最低限度也可以在某些有利的形勢之下利用停止工作的方法和他們的主人開玩笑，藉以抵抗嚴酷的壓迫；奴隸却不能這樣做，逃走或罷工的奴隸如被捕獲是會被殺戮的。

姑惜奴隸的理由只有一種，那就是姑惜牲口的理由：從新再買是要花錢的。工資勞動者並不須花費僱主的本錢，如果他因為工作過勞而死掉，別個工人是會代取他的地位的。可是奴隸却是要花錢買來的東西，如果他死得太早，他的主人便有所損失了。然而在奴隸價錢低廉的時候，這個理由並不重要，而當不斷的內外戰爭把許多俘虜放入市場中的時候，奴隸的價格又往往極端低廉。

例如，在羅馬人侵襲馬其頓的第三次戰爭中——紀元前一六九年——伊庇魯斯(Epirus)屬境中的市鎮在同日內遭劫掠者共計七十，居民被賣作奴隸者達十五萬人。

據鮑克(Boeth)說，雅典的一個奴隸的普通價格為一百至二百特拉克馬——二十至四十元(指美金，以下做此)。色諾芬(Xenophon)說，奴隸的價格起跌于五十至一千特拉克馬之間。阿皮阿尼士(Appianus)說，在本都(Potus)中，有一個時候俘虜的價格會跌到每個四特拉克馬(比七角五分稍多)。當約瑟的兄弟把約瑟賣給埃及的時候，他只收到二十色克爾(四元半)(註二)。

(註二)赫芝佛特(Hersfeld)，古代猶太貿易史(一八九四年)第一九三頁。

一隻好驢的馬實比一個奴隸貴重得多，因為牠在亞里斯多芬時代的價格約為十二敏拿，差不多三

五〇元。

供給廉價奴隸的各種戰爭同時又摧殘了許多的農民，因為當時的農民士兵實是軍隊的中堅份子。當農民打着仗的時候，他的農場因為欠缺工人的原故日漸衰荒。被摧殘的農民除了化爲土匪之外別無生路，除非他們有機會走入附近的城市中變成手藝匠或『流氓無產者』（註三）之一部分藉以苟延殘喘。這就是許多種罪犯行爲和許多罪犯之所以產生于初期社會中的原故了。這些罪犯如或被捕又復變成新的奴隸，因為當時還沒有監獄的存在，監獄是資本主義的生產方式的產品。一般罪犯不被釘死的，便接受強制勞動的處罰。

（註三）Lumpenproletariat 這個德國字是指無產者中一個特別部分而言，這一部分的無產者的收入雖然是好像和普通的無產者那麼多，却不是實際勞動的結果，而只是因為慈善事業和勒索行動而得的東西——英譯者。

所以，有些時候，奴隸的價格異常低廉，這些奴隸的處境異常惡劣。在古代中生產能力特著的西班牙銀礦就是一個絕好的例證。帶奧多刺斯（Diodorus）論及這些銀礦說，『其始，普通的私人從事于開採事業，他們因此而致鉅富，因為銀苗並不深藏而又非常豐富。其後，當羅馬人已變了意畢里亞（西班牙）的主人時，有許多意大利人都爲這些礦業所動而從事於這種工作，他們因為他們的貪婪性而獲大利，因為他們買了許多奴隸，把他們交給礦場的監工。……要在這些礦場中工作的奴隸使他

們的主人得有出乎人意外之金錢；可是其中有許多深入地下工作，日夜努力於礦道中的奴隸却過勞而死了。因為他們並沒有休息或停工時間，他們是為他們的監工所鞭笞着，忍受着最不舒服的情形，和工作至死為止的。可以捱得起這種待遇的只有少許賦有充分的魄力和忍耐性的奴隸，然而這只是延長他們的痛苦——厲害到使他們願死不願生的痛苦——罷了。」（註四）

（註四）帶奧多刺斯·息科刺斯（Diodorus Siculus），歷史叢書，第三十六卷第三十八章。參看同書，第三卷第三十八章關

于埃及金礦的話，馬克斯在資本論第一卷第八章第二節註四十三中曾引過這段話。

家長治下的家庭奴隸制也許是就是最輕的剝削制度，但服務於貪得事業中的奴隸却顯然是最苦的奴隸了。當時的採礦的技術方法非常相劣，因此，礦主們為進行大規模的生產起見，不能不僱用大批的奴隸。及後，在別的工業中僱用奴隸以作大規模的商品生產的需求也漸次出現了。有些團體，其軍事勢力是遠超於附近的團體之上的，戰爭對於這些團體異常有利，因此牠們永沒有厭惡戰爭的日子。戰爭可以供給無窮的新奴隸，牠們把這些奴隸放於有利的工作中。可是這些團體是必然的與大都市有密切關係的。當這種都市因為地利的原故變成貿易中心的時候，只是牠的商業便引動許多人了。如果牠肯從寬容納外來人，把牠們認作本都市的公民，則牠不久便變成比之牠所支配的附近團體較多人口和較多財富的都市了。劫掠及剝削鄰近地方原是一種再復增加都市及其居民的財富的方法。這種財富

可以刺激起偉大建築品的需求。這些建築品或是衛生性質的建築品——如陰溝，水道；或是美術和宗教性質的建築品——如廟宇和戲院，或是軍事性質的建築品——如圍牆。在當時，最能建築這些東西的就是奴隸羣衆。於是承做家便出現，他們買入許多奴隸，及利用他們的勞動來爲國家建築各種建築物。大都市又是大宗食料的廣大市場。因爲奴隸價格低廉的原故，各種大規模的農場便生產出很多的剩餘產品。不錯，農業中的大規模生產的技術上的優點在當時並未完全實現。奴隸的生產力，其實是比较自由農民的勞動較低。可是，奴隸的勞動力是無須節用的，他的死亡是無足惜的。因此，他實可以比農民——當時的農民還未識得過度工作的好處，他們慣於安閒的生活——生產較多的剩餘產品，超出他的生活費以上的剩餘產品。其次，奴隸勞動在這些團體中又有一個優點，那就是，他不受軍事服務的約束。農民便不同了，他是可以隨時爲蓋衛國的本分而迫着要拋棄農作的。因此，在這些廣大而好戰的城市的經濟疆域中，利用奴隸的大規模農業生產便開始出現。這種制度，在迦太基（Carthage）中，異常發達；羅馬人因爲歷次和迦太基人打仗的原故，便學識了這種方法，當他們由迦太基人——他們的勁敵——割取大幅疆土的時候，便連這大規模的農業生產的習例也割取過來了。其後，他們又把這種習例繼續推進和擴大。

最後，在有許多職業相同的奴隸，而又是在他們的產品的良好市場的都市中，收買這些奴隸，使他

們同在一間工廠中工作藉以為市場生產好像現在的工資勞動者那樣，又只是一種簡單的事情。可是這些奴隸工場却只發達於希臘的世界，而不發達於羅馬的屬境內。不過，我們却可以隨處見到一種伴着大規模的農業生產一並發展的特種奴隸工業，無論這種生產只是一種以工廠方法把某些特別產品——如穀——供給市場的耕種事業，或是以供給家用為主要目的因而要生產各種為家庭所需要的產品的事業。

農業工作有一種特色，就是，牠只在年中某些時節之內需要大批的工人，在別些時節之內——尤其是冬天——牠所需要的工人為數甚少。甚至近代的大規模的農場也有這個問題；在奴隸勞動制度之下，這個問題的解決實較困難。因為工資勞動者是在沒有需要的時候解僱而到了有需要的時候又復僱用的。他本人怎樣生活于解僱的時候，那是他自己的事情。就奴隸而言，便不同了。大規模的農業家斷不能在秋天把他的奴隸買去，到了春天又復購買新的奴隸。這種辦法是很浪費的，因為奴隸在秋天是不值錢的東西，但在春天却是異常昂貴的物品。所以，主人必要設法在沒有農作的時候，使他們另有別些工作。農工業聯合的習例此時仍很堅強，農民此時仍然各自把他的亞麻，羊毛，皮料，木料，和別的土地產品製成衣服和用具。因此，在沒有農作的時候，他便利用他的奴隸來從事於工業工作，製造車輛和器具，生產各種陶器。可是，當這些物品的生產已經發達到很高的程度的時候，奴隸



們便不特爲自己的農場和家庭而製造，並且爲市場而製造了。

在奴隸價格低廉的時候，他們的工業產品也可以變成廉價的東西，因爲這些工業品是無須花費金錢的。大地產把食料及原料供給工人，並且往往可以供給各種工具。主人在沒有農業工作給奴隸做的時期中，是無論如何都要養他們的，因此，他們所生產的工業品如超出他們自己的農場和家庭之用，那便是雖廉價賣出也是可以獲利的剩餘產品了。

既有這種奴隸勞動的競爭，則一個自由的和健全的手藝匠階級之不能發展原是不足爲奇的事情。在古代世界，尤其是羅馬的世界中，手藝匠始終是處境惡劣的人，他們大都是獨自工作而沒有徒弟的工人，並且通常是工作於顧客的家中，由顧客供給材料。健全的手藝匠階級，好像在後出現於中世紀那樣的，並不存在。當時的行會還很欠缺力量，手藝匠不佳乞憐於顧客以過生活，這些顧客大都是大地主，手藝匠既是他們的倚賴者，所以便過着一種接近流氓無產者的寄生生活。

然而利用奴隸勞動的大規模生產的力量却只足以防止自由工業及其技術的發展，這種技術在古代中始終是很粗劣的——因爲手藝匠貧乏的原故。手藝匠的技巧有時却可以非常發達。不過，大規模的企業的情形也不見得與大規模生產有什麼分別；在大規模企業中，奴隸勞動也是足以防止一切技術的進步的。

#### 四 蓄奴制度的技術上的較劣性

農業中的大規模生產還未具有效能程度較高的條件，好像礦業那樣。不錯，因為商品生產增加的原故，連農業也有分工的現象了；有許多農場已經專事產穀，或專事畜牧等了。大規模的農場逐漸發展之後，牠便變成可以為有科學訓練及能力比呆板的農民較大的人所經營；因此，我們便在那些採行這種大規模的農業經濟的國家中——換言之，就是先後在迦太基人和羅馬人的地方中——切實看見一種充分發展的農業科學，發展到好像十八世紀的歐洲農業那樣。可是當時這種科學却欠缺可以用來提高大規模的農場使超出由農民經營的農場的習例之上的工人。甚至工資勞動者對於他的工作，也是沒有自由的地主那麼關心或留神的；僱用工資勞動者只在大規模農場技術上遠較小農場為優的地方才可以有利。然而由大規模農場僱用，而不復生活于家長制的家庭環境中的奴隸却是一個極不願意工作的工人，事實上，他是力求有損于他的僱主的。即就家庭奴隸而論，他的工作的生產性也沒有自由的地主那麼大。奧狄秀斯早已說過：

「不復為傲慢的主人所驅策的僕人

馬上便變成不願意做他所給他們的工作。

僕役的日子一旦出現，曉斯(Ness)的神靈

便把人類的德性取去一半了。

天天受苦的奴隸的情形自然遠較惡劣，而他們對於主人所持的態度又是一種絕望和痛恨的態度！大規模的生產而想獲得與小規模生產相同的效能——應用同數的工人而獲得相同的結果——則他必要遠比後者為優良。然而大規模生產不特不見得比小生產較好；並且從許多方面說，還比小生產較劣。本身受着惡劣待遇的奴隸往往與牲畜以惡劣待遇，藉以洩憤，這些牲畜自然不能繁殖。同樣，主人斷不能由他們運用各種精緻的工具。馬克斯早已指出這點了。他論及「以奴隸制為根據的生產」說：

「這就是使奴隸勞動的生產變成一種這麼花費的程序的一種情形。用一句特著的古語說，這裏的勞動者之所以別于動物和用具的只是：他是有聲的工具，動物是半有聲的工具，用具則為無聲的工具。可是他自己却想使走獸和用具覺得，他並非與牠們同類而實是一個人。他很滿意地自信，他只要殘忍地對待畜類及熱誠地毀壞用具，他便是與牠們有別了。因此便發生可以普遍施用于這種生產方法的原則，那就是，只應用最粗鄙，最笨重，因為異常呆鈍的原故不易于毀壞的用具。濱臨墨西哥海峽的奴隸國，一直到內戰時代止，都只有依照中國的舊樣本而做的犁具，這些犁具只能像豬或鼯鼠一般的把泥翻起，而不能做成一行一行的犁溝。……阿謨斯忒德(Olsted)在所著海濱奴國中告訴我們

說：「我在這裏看見種種異常笨重的工具，這些工具是我們本國的有知覺的僱主所不會容許他的工資勞動者應用的；據我的判斷，這些工具的笨重性最少也使該處的工作比之我們應用通常的工具來做的工作較苦十分一。他們又對我說，奴隸在工作時是很不小心和笨鈍的，他們必要應用這些工具，把較輕或較精緻的工具交給他們應用是很不經濟的，我們所不斷地並且有利地交給我們的勞動者應用的工具是不能夠在維基尼阿的麥場中用得一日之久的——雖然那裏的田土比之我們的田土遠較鬆脆而石頭又較少。當我問及爲什麼各處的農場都以騾代馬的時候，回答我的人所舉出的理由也是與此相同。他的第一個理由——並且顯然是最充分的理由——就是，馬斷不能忍受黑奴所必然施于其身上的待遇；馬常常都是不久便爲他們所打跛的，但騾却可以捱受棍打，或偶然少了一兩餐食物也沒有什麼大害，並且，即使被忽視或工作過勞，牠們也不會傷風和害病。我只要走到我現在作着這本書所在的房中的窗口——用不着走到較遠的地方——便差不多隨時都可以看見酷待家畜的情形，在北方的取者如有這種行動，他的主人大抵是必會馬上把他撤職的。」（註五）

（註五）資本論（倫敦版，一八八七年）第一卷第一七八頁，腳註。

奴隸是愚魯的，愠怒的，惡意的，渴望有可以加害于他所痛恨的，把痛苦加于他身上的人的機會的，所以大地產的奴隸勞動所生產的實遠不及農民所經營的農場那麼多。普林尼（Pliny）在第一世紀

中早已指出，意大利的田場在農民還未厭惡親自耕種的工作的時候是很肥沃的，可是自從農民容許被縛束着和有烙印的奴隸虐待『地母』（土地）之後，『地母』却變成難于制馭了。這種農作，在某情形之下，也許可以給出比農民的農場為多的剩餘產品，然而牠斷不能維持同等數目的人的興隆景象。不過，戰爭的情形一日繼續下去——羅馬是不住的以戰爭騷擾着地中海四周各地的——農民事業的擴張也一日繼續下去。可是農民經濟同時又日趨沒落，因為各種戰爭除了新土地和無限的廉價奴隸之外，還把很豐富的劫掠品賜給那些倡戰的大地主。因此，我們便在羅馬帝國中看見一種與近代的經濟程序極相類似的經濟程序：小工業日趨衰落，大規模的生產日漸發展，大地產則擴大得更快。這些大地產逐漸剝奪農民的土地，並且，縱使不能藉賴大規模種植的方法或別種大規模的生產以奪取他的地位，也最少把他由自由的地主化為要倚賴別人的佃農了。

波爾曼 (Pöhlmann) 在所著古代共產主義及社會主義史中曾由偽著昆體良講演錄引及一段『貧民反對富人的哀詞』，這段話把大地產發展的情形敘述得非常精到。牠是一個已貧弱化的農民的哀詞，那個農民歎道：

「我並非常常都是富人的鄰人。有一個時候，住在我四周的農場中的都是獨立的農民，他們是同等富有的人，他們很和氣地耕着他們的小小的田土。現在便大不同了！舊日供養這一切公民的土地現

在已變成一幅大規模的耕地，而為一個富人的所有品了。他的地產已向着各方面發展；他所吞併了的農民家宅已被毀拆，各種祖先神像已被破壞。從前的地主已不能不別離他們的祖先的遺宅中的神靈而帶着妻子搬到別處去。在這幅廣大土地上的工作是一種統一的偉大工作。無論在什麼地方，財富都好像用一壁牆圍着我的樣子。這裏有富人的花園，那裏有他的田土；這裏有他的葡萄園，那裏有他的樹林或草地。我原本也是想離開此地的，但我却找不到一處沒有富人為鄰的地方。因為有什麼地方不是富人的私有地產呢？他們已不復能因為他們的地產已擴到與天然的分界——河流或山嶺——相符，好像國家的疆界那樣，而自覺滿足，他們是連最遼遠的山巔荒地和樹林都要據有的。這種擴張永不會碰到限制，永不會碰到障礙，除非那個富人的土地碰到別一個富人的土地。這些富人對於我們窮人還有一種侮辱，那就是，他們在已經犯着侵犯我們的權利之罪的時候，還自以為無須否認他們的行動。」（古代共產主義及社會主義史第二卷第五八二，五八三頁。）

波爾曼以為上一段話實是『一般極端資本主義』的趨勢的特色。可是這種進化程序與近代資本主義及基金財產之日趨集中的進化程序的類似性只是一種表面上的類似性，把二者混為一談實是絕對錯誤的。我們如果把這個問題作一種較深到的研究，則其結果適足以使我們看見這兩種發展的極端相反的性質。第一，現在的集中的趨勢，大企業力求消滅小企業的情形，及小企業之漸漸愈加要倚賴大財

主的情形，大抵是進行於工業中而少見於農業界。古代的情形恰好與此相反。其次，現在的小企業之所以日漸受制於大企業完全是由於競爭所致，競爭使利用大機器和大工廠的組織的生產力可以具有充分的效能。就古代而言，則這種現象是由於下列的原因所致：自由的農民為軍事職務所壓迫，日漸衰弱；富有金錢的人可以獲得較廉價的勞動力，奴隸的勞動力；富有金錢的人可以利用高利貸的方法愈加變成富有——關於這一點，我們在下文將再有論列。這一切原因都是減低而不是提高勞動的生產力的原因。古代並沒有為發展及利用機器所必要的各種條件。當時的手藝匠階級還未發展到可以供給大批自由的技巧勞動者——準備為人所大批地永久僱用的勞動者，為出產機器及運用機器所必不可少的勞動者——的程度。因此，當時也沒有足以使思想家和政治家發明機器的必要的刺激，因為這些機器縱使發明出來也是沒有實用的。不過，可以為生產事業所實用而有成效的機器一旦被發明，渴望在出產及運用機器的事業中找尋職業的自由勞動者一旦大批出現，機器便馬上變成企業家所藉以互相競爭的一種最有力的武器了。結果，機器便不斷的改良和不斷的擴大，勞動的生產力日漸增加，超出工資之上的剩餘利潤日漸增加，貯蓄或積聚一部分的剩餘利潤以為購置新的和較好的機器之用的需要日漸增加；最後，不斷擴大市場的需要亦日漸增加，因為較良好的機器的產品是不斷增加的，這些產品是必要設法銷售的。於是資本便一路增加起來，因而使生產工具的生產在資本主義的生產制度中的

置日趨重要。結果，後者爲有利地推出日漸增加的消費品——與日漸增加的生產工具同時被做出來的消費品——起見便不能不繼續不歇地找尋較多的新市場。因此我們實可以說，在一個世紀——十九世紀——之內，牠便已經征服整個世界了。

古代的情形便不同了。我們已經說過，大經營場所只能把最粗鄙的工具交給奴隸應用，牠們只能驅使最拙劣的和最愚魯的工人工作，因此只有價錢極廉的奴隸才可以使大規模的經營場所變成有利可圖的事業。這種情形使大規模經營的企業家不住地趨向戰爭，因爲戰爭是獲得廉價奴隸及不斷擴充國家疆土的最有效的方法。自從歷次攻擊迦太基的戰爭起，這種趨勢卽已是羅馬的侵略政策的一種最有力的動因，羅馬的侵略政策在二百年內便克服了環繞地中海四周的各國，並且在基督時代，已經把高盧（Gaul）——卽現今之法國——放在羈絆內之後，還準備屈服人口強健而足以供給絕好的奴隸的德國。

這種增加被剝削區域的無厭的和不住的趨勢使古代的大規模企業與近代的大規模企業約略相似；然而其應用爲日漸增加的奴隸羣衆所給出的剩餘產品的方法却與近代的方法很不相同。我們已經看見，近代的資本家必要把他的利潤大宗的貯蓄起來，藉以改良和擴充他的企業，除非他願意爲他的競爭者所制勝。古代的蓄奴者却不覺得有這種需要。他的生產所根據的技術基礎比之他所漸次消滅的小農的技術基礎，不是較高，而倒是較低。這種技術基礎不是不住的發生革命和擴潤，而是始終一樣。



一切超出一度支出的成本，和工具，牲口及奴隸的更換費或損害費之上的剩餘產品都爲蓄奴者個人所隨意享受——縱使他不是一個浪費者，也是一樣。不錯，他可以把金錢投於商業和高利貸事業或新地段中，因而變成較多的利潤的來源，可是即就這一筆新利潤而論，他也是只可以拿來作享樂之用。爲生產超過一定數目以外的生產工具而積聚資本在當時原是一種滑稽可笑的舉動，因爲這些新生產工具斷不能找得新的用途。

爲大地產所排擠的農民愈衆，則集中於一種私有權之下的土地和奴隸的總數便愈大，而剩餘產品便愈多，剩餘產品就是存於個人手中而除了個人享樂便沒有用途的財富。近代資本家的特色在乎他的積聚資本的趨勢，帝國時代的羅馬富人的特色則爲尋求享樂。基督教之出現正在此時。近代的資本家所積聚的款項是爲古代羅馬的最富有的人所望塵莫及的。古代羅馬的頂大的富翁就是那息薩斯(Narcissus)，尼羅所已解放的奴隸，他所有的財富爲三〇，〇〇〇，〇〇〇元。可是比之據說爲洛克斐勒(煤油大王)所有的一，〇〇〇，〇〇〇，〇〇〇元，三〇，〇〇〇，〇〇〇元成什麼東西呢？不過，美國的大富翁，雖然也窮奢極侈，他們的奢侈程度却遠不及羅馬富翁那麼厲害，羅馬富翁是以黃鶯舌爲宴會食品及把珍珠溶化於醋中的。

奢侈的程度愈進，伺候個人的家庭奴隸的數目便愈多，尤其是在奴隸價格較廉的時候。賀拉西

(Horace) 在他的諷刺作品中曾說過，一個人為稍求舒服起見，最少也要有十個奴隸。富有之家的奴隸往往以千數計。較粗野的奴隸工作于礦場和大農場中，至于較文雅的，尤其是希臘奴隸，則伴着『都市家庭』，換言之，就是住于城市住宅中。在奴隸中，不特有廚子，書家，音樂家，兒童教師，戲子，並且有醫生和哲學家。這些有教育的奴隸，和那些以增加主人的財富為目的的奴隸不同，他們大都是休閒無事的。他們大部分在此時都是無所事事的懶人，好像他們的主人本身那樣。可是舊日使主人優待家庭奴隸的兩種條件此時已不復存在了；那兩種條件就是：昂貴的價格——因此主人便不能不愛惜他——及常常伴着工作的主奴的友伴關係。在此時，主人錢多而奴隸價廉，已沒有人覺得有愛惜奴隸的需要了。其次，家庭奴隸的大羣衆對於主人已完全沒有絲毫的私人關係；主人是簡直不能一認識他們的。即使主奴發生私人關係，這也不是因為共同工作——使他們互相敬重的共同工作——的原故，而是在各種為懶惰性及倨傲性所引起的狂歡和不正當事情中，這些事情只是以使主奴互相蔑視罷了。家庭奴隸雖然閒懶無事並且往往為主人所縱，但往往又因為主人發脾氣，發怒的原故而蒙受極慘酷的待遇。坡力奧(Vedius Pollio)的殘忍舉動是人所共知的；他的奴隸偶然打破了一件水晶器皿，他便下令把他拋入池中以供鱧鱺——鱧鱺是一種美味——之食品了。

這些家庭奴隸的數目日漸增加就是社會中不生產的分子日漸增加的意思，這些不生產的羣衆同時

更爲流氓無產者的發展所擴大——流氓無產者一部分是由被排擠的農民所構成。當這種程序正在進行的時候，自由勞動爲奴隸勞動所逐漸排擠的情形又漸漸大大減低許多種職業中的勞動的生產力。

可是，家庭中的人數愈多，則牠的各種用品，如衣服及用器等，便更易于爲自己的工人所製備，而無須由外邊購買好像較小的家庭那樣。這種情形使那種舉行於家內而以供給家用爲目的的生產再復從新發展。然而我們切不可把這種富人的家庭經濟和原始的簡單家庭經濟混爲一談，原始的家庭經濟是根據於差不多絕對欠缺團體生產的情形之上的，那時的家庭所生產的正就是最重要和不可少的需要品，所購買的只是工具和奢侈品。第二種以供給家用爲目的的生產，見於羅馬共和國末期及帝國時代的富家中的生產，則正是根據於團體生產，根據於以市場爲目的的礦場和大地產的生產之上的東西；這種家庭生產根本上是一種奢侈品的生產。

這種以供給家用爲目的的生產的新發展實是一種足以危害自由手藝匠的東西——城市和大地產中利用奴隸的各種工業對於自由手藝匠早已與以很大的打擊了。因此，自由手藝匠階級便不能不相對的減少，換言之，自由工人的數目，和奴隸的數目比較起來，不能不日漸減少，甚至手藝工作的情形也是一樣。可是就好些事業而論，自由工人的目數却仍舊可以絕對的增加起來，因爲奢侈的程度升高，藝術品和藝術工業品的需求，甚至純粹虛飾品——如化粧品和香膏——的需求，也隨之增加了。

以這些奢侈品爲判斷社會的興隆景象的根據的人，採取羅馬的國王，大地主，和隨從他們的諂媚者，藝術家，和文人所採取的狹隘的觀點的人，也許會把亞古士督王時代的社會情形認爲絕好的情形。無限的財富日漸積聚於羅馬中，這些財富的用途只以個人享樂爲限；尋求快樂的富有浪費者搖搖欲跌地赴了一處的宴會又復赴別一處的宴會，把自己所享用不盡的剩餘品恣意拋棄。有許多藝術家和學者都由這些闊人們獲得很大筆的金錢，偉大的建築物紛紛出現，其宏壯美觀至今猶爲我們所羨慕不已；整個世界都好像是不住的把財富噴出的樣子——然而這個社會早已走向滅亡之路了。

## 五 經濟的衰落

日漸衰落的預兆很早便出現於各統治階級中了。這些統治階級是絕無活動，絕無工作，甚至連學問和政治工作也交給奴隸做的。在希臘，奴隸勞動最初使主人獲得空閒的時間，執行管理國家，及冥想大部分的重要人生問題的職務。可是，剩餘產品愈多——這些剩餘品因爲土地集中，大地產擴大，奴隸增加的原故，逐漸會聚於個人的手中——一般富人便愈趨於把享樂的習慣，耗費這些剩餘產品的習慣認爲統治階級的最貴族的社會職責，便愈好作浪費的競爭，愈好賽宏偉，賽奢侈，和賽懶惰。在羅馬，這種程序自然比較在希臘較易完成，因爲希臘在達到這種生產方式的時候，其文化程度已略退

步了。希臘的軍事勢力之發展是以野蠻部落爲主要犧牲品的，而牠在中亞細亞和埃及又已碰到強有力  
的切實反抗了。他們的奴隸是野蠻人，他們斷不能由這些奴隸學得什麼，也不能把管理國家的責任交  
託他們。他們所可以取自野蠻人的財富又是比較上無足輕重的。羅馬的統治便不同了。這種統治很迅  
速地普及於東方的古代文化的中心地點，直至巴比倫（或塞琉細亞 Seleucia）爲止；羅馬人不特由這  
些新征服的地方取得大宗財富，並且由這些地方取得許多學識高出他們的主人之上的奴隸，他們可以  
由這些奴隸學識許多東西，並且可以把管理國家的責任交託他們。國家的行政人員舊日原是據有大幅  
土地的貴族，到了帝國時代，却漸次爲皇室的奴隸和舊日原是王帝的奴隸，此時仍忠於故主的被解放  
者所繼承了。

大地產的主人和他們的各種寄生從員所仍有的唯一社會職責就是享樂。可是人類對於長久的刺激  
是會變成沒有反應的，無論那種刺激是快樂還是痛苦，是淫佚的衝動還是害怕死亡的心理。沒有勞動  
以爲調劑的純粹的不斷快樂所最先引起的結果就是，不住的尋新的娛樂，藉以制勝舊日的經驗，從新  
刺激已疲的神經，因而引起種種最不自然的罪惡，最精密的殘暴行爲，並且引起最高程度和最無意識  
的浪費。然而什麼東西都是有一種限度的，人類一旦達到不能再復增加其快樂之點——或是因爲欠缺  
資財，或是因爲欠缺能力，或是因爲財力或身體魄力已陷於破產——便變成極端厭惡快樂，甚至完全

厭惡人生了；一切世間的思想和影像此時都似乎是虛幻的東西。結果便是絕望，想死，並且渴望一種新的和較高尙的生活。然而許多人的厭惡工作的心理已根深蒂固了，所以卽就這種理想生活而論，他們也不把牠視作一種歎然工作的生活，而把牠視作一種絕對不動的極樂狀態，因為絕對脫離肉體要求和肉體享樂的一切痛苦和幻滅而獲得極樂的狀態。

可是在剝削階級中上流人物對於他們那種以消滅無數的自由農民，以虐待數以千計的礦場和大地產中的奴隸爲根據的快樂，也有一種羞恥的感覺。他們的良心內疚也引起一種表同情于奴隸的意識——這種同情意識和當時一般人所持以對付奴隸的生命的殘酷態度極相矛盾。最後，這種不快的良心又引起一種厭惡金錢慾——此時已經支配着整個世界的金錢慾——的心理。

普林尼在所著自然史第三十三卷中喊着說：「我們知道，斯巴達卡斯 (Spartacus)，一種奴隸暴動的領袖，是不准其黨羽佔有金銀的。我們的私奔奴隸的思想真比我們高超得多了！雄辯家麥舍拉 (Messala) 曾說過，安多紐斯 (Triumvir Antonius) 是以金器來應付他的最下級的肉體需求的。……這麼樣損害了金的價值，而使之變成自然界中最下賤的東西的安多紐斯實應被擯於法律之外。然而可以把他擯於法律之外的却只有斯巴達卡斯一類的人。」

在這個統治階級中，有一部分的人是尋樂如狂以自害，酷愛金錢和殘暴行爲的，有一部分則充滿

着同情于受苦者的心理，厭惡金錢和快樂，甚且渴望死亡。在這個階級下的就是無數的苦工奴隸，他們所受的虐待比畜牲所受的還較厲害，他們是來自各種不同部落的人，他們因為主人的不住的摧殘，因為工作於鎖鍊和鞭笞之下的原故便變成卑賤和鄙野，他們充滿着抑鬱無言的憤怒，復仇的慾望，和絕望的心情，常常都準備舉行激烈的暴動，但因為大部分都是落後的野蠻分子的原故却不能打倒強有力的國家制度而另設新的制度——雖然特出的領袖也許存有這種野心。他們所可以獲得解放的唯一方法不是推翻現存的社會，而是脫離那個社會，投身於罪犯階級或土匪中——他們不住的擴大罪犯和土匪的人數——或脫離帝國的疆界而投身於帝國的敵人中。

比這千百萬最痛苦的人類的地位較高一點的就是那百數十萬往往有奢侈和豐富生活的奴隸階級。他們常常目擊各種最過分的和最殘暴的慾情並且為這些慾情所苦，他們是各種人類可以思得到的邪惡行為的從犯，他們或者變成這些邪惡行為的犧牲者因而好像他們的主人那麼墮落，或者——又好像一部分的主人那樣，並且比主人來得較早，因為他們之蒙受快樂生活的惡果的痛楚是必然遠比主人較早的——深惡墮落和只是求樂的行動，而熱烈地期望着一種新的，較純潔的，較高尙的生活。

伴着這一切人而存在的還有無數已被解放的公民和已被解放的奴隸，許多已貧窮化的殘餘農民，厄運的佃農，處境困苦的城市手藝匠和搬運工人，及大都市中的流氓無產者。流氓無產者具有自由公

民所有的魄力和自信心，但在社會中已變成經濟上的過剩人口，無家可歸，沒有任何安定的感覺，要絕對倚靠太富翁所因為慷慨，或懼怕，或求和平心理而掉給他們的餘屑以過活。

馬太福音曾代表耶穌論及自己說：『狐狸有洞，天空的飛鳥有巢，人子却没有枕頭的地方。』（第八章第二十節）這句話所表現的只是一種盛行於當時的思想，革拉古（*Fidelsus Gracchus*）在基督未出世之前一百三十年早已替羅馬的整個無產階級表現過這種思想了：『意大利的野獸有牠們所可以棲息的洞穴，可是為意大利的光榮而奮鬥和死亡的人所僅有的却只是日光和空氣，因為這些東西是沒有人可以劫掠去的。他們無家可歸，無地可住，帶着妻子隨處流蕩。』他們的困苦和他們的生活的恆久的不安定性必然使他們對於他們所天天目擊的大富翁的日漸愈加無恥和奢侈的情形，愈加憤恨。貧民對於富人因此便存有一種劇烈的階級仇恨心理，可是這種階級仇恨心理是和近代的無產階級的階級仇恨心理絕不相同的。

現在的社會完全根據於無產階級的勞動之上。他只要停止工作，社會便根本搖動了。古代的被擯棄的無產者却不事勞動，甚至殘餘的自由農民和手藝匠所做的勞動也並不是不可少的東西。當時的社會並不倚靠無產者來生活；無產者却要倚靠社會來生活。無產者完全是過剩的人口，是可以完全消滅而無妨害於社會的。反過來說，無產者消滅適足以使社會制度變成愈加固定罷了。當時的社會的基礎



原是奴隸的勞動。

現在的資本家和無產者的各種衝突發生於工廠，工作場所。現在的問題就是：誰將操縱產品，生產工具的主人還是勞動的主人？這種鬥爭包括整個生產制度在內；牠是一種力求以較高級的生產方式替代現存的生產方式的鬥爭。

古代的貧窮化的無產者和這種鬥爭並沒有關係。事實上，他並不工作，也不想工作。他所想的只是，分享富人的享樂，把各種娛樂——不是生產工具——另行分配過，劫掠富人的財富——不是改變生產方式。他對於礦場和大耕種場所的奴隸的痛苦，正好像對於一般動物的痛苦一樣，並沒有絲毫的感動。

農民和手藝匠更不能想及企圖建樹一種較高級的生產方式的問題。這些階級甚至在現在也不希望實現這種東西。他們的夢想極其量也不過是恢復舊況。然而他們是和流氓無產者有密切關係的，流氓無產者的各種希望是極能引動他們的，因此，他們所僅有的希望或野心也就是這些貧窮化的無產者的希望或野心：一種以犧牲富人為根據的無所事事的生活；以劫掠富人為前提的共產主義。

所以，在共和國末期及帝國時代中的羅馬社會也許有許多社會衝突，許多階級仇恨心理，和許多階級鬥爭，暴動，及內戰，一種無限制地渴望不同的，較好的生活和廢除現存的社會系統的心理；可

是這並不是說，當時的人會稍略致力於引入一種新的和較高級的生產方式的工作（註六）。

（註六）波爾曼在所著古代共產主義及社會史中很惡毒地把古代無產者的各種階級鬥爭——甚至連苦于債務的農民的各種

鬥爭，取消地主階級的債項的行動，無遺產人搶奪和分配土地各種行為，都包括在內——和近代的社會主義混

為一談，藉以證明，「無產階級專政」無論在什麼形勢之下都只有殺戮，暴行，縱火，分贖和狂歡的結果。這個

埃爾爾根（Eberle）教授的智慧就是已故的利希脫（Erich Reiter）的智慧，其能事就是博引希臘古籍以為裝

飾。

這種運動所必要的道德上和知識上的條件當時並不具備；沒有一個階級具有為求努力朝着新生產方式的方向而前進所必要的知識，能力，樂於勞動的心理，和不自私的德性；並且，各種物質上的必要條件——如無這些條件則連這種東西的觀念也是不能出現的——也不存在。

我們在上邊已經說過，蓄奴的經濟在技術上並不是一種進步而實是一種退步，這種經濟不特使主人女性化和不適於勞動，不特增加社會中不事生產的工人的數目，並且還減低生產工人的生產力和阻滯實際技術的進展——某些奢侈品職業也許是例外。無論什麼人，如果把蓄奴經濟之下的新生產方式拿來和牠所代替和壓制的自由農民的生產方式比較一下，都不能不說，牠是一種衰落，而斷非三種進步。一般人都開始覺得，已往實是較好的日子，實是「黃金時代」，而每一代和上一代比起來都是一

種退化。資本主義時代有一種特著的觀念，那就是，人類有無窮的進步的觀念，因為資本主義是不斷的力求改良其生產工具因而使人類有把已往認為黯淡及只把將來視為光明的趨勢；在羅馬帝國中，我們却看見相反的見解，以為人類是不住的愈趨墮落，及不斷的渴望恢復已往的盛況的見解。在帝國時代中，即使各種社會改革和社會理想對於生產情況之改良有所關係，這些改革和理想的目的也只在恢復古代的生產方式，自由農民的生產方式；這種目的也是很對的，因為自由農民的生產方式的確是比較高級。奴隸勞動把社會引人迷途。社會是必要再次放在農民的操作之上，才可以從新上進的。可是羅馬的文明却連這一個步驟，也不能採取，因為牠已經失却這個步驟所必要的農民了。別些國家必要把大批的農民移植於羅馬帝國，然後可以使羅馬帝國所創造的文明的殘跡再復變成新的社會進化的基礎。

古代的蓄奴經濟正掘着牠自己的墳墓，好像任何以互相仇視的心理為根據的生產方式一樣。這種經濟，就牠在羅馬帝國所最後達到的形式而論，是以戰爭為基礎的。只有不斷的打勝仗，不斷的屈服新的國家，和不斷的擴張帝國疆土，才可以供給牠所需要的大批的廉價奴隸。

然而戰爭是不能不靠兵士的，兵士的最好的來源就是農民。慣于在露天的地方，寒暑交迫，日晒雨淋的地方，做着不斷的勞苦工作的農民最能忍受戰爭的困難。貧窮化的都市無產者——不復慣于勞

動的無產者——及熟練的手藝匠，紡績者或金匠或雕刻家，均遠不及他那麼適用。自由農民之消滅就是羅馬軍隊的士兵之消滅的意思。羅馬漸漸愈加必要以受僱的志願兵，過了當兵時期之後還願意服務的職業兵士，來替代有投軍責任的兵士。不久之後，這些兵士也不夠用了，因此便不能不連非羅馬公民的人也要收容。在提庇留時代，羅馬的國王早已向元老院宣佈過，良好的兵士已不敷應用，一切暴徒和流氓都不能不與以收容。羅馬軍隊中來自各屬州的被僱的野蠻人的數目日漸衆多；及至最後，軍隊中的缺額且不能不由外人——帝國的敵人——補充。在該撒時代，我們早已看見羅馬軍隊中有條頓人了。

由統治民族中征募軍士的機會既漸減少，士兵既漸稀罕和昂貴，羅馬的愛好和平的心理便不能不隨之日漸增加，這並不是因為道德觀念有什麼變遷，而實是因為各種物質的原故。羅馬不能不愛惜牠的兵士，但同時又不復再能擴充帝國的疆土了；牠只求能找得充分的兵士保持原有的境界，便已心滿意足了。羅馬的攻勢大體上陷于停頓的時候正是耶穌在世的時候，即提庇留時代。羅馬帝國此時正在開始力求保存牠的領土，使不至為外間的敵人所侵犯。並且，這種形勢的各種困難此時又正起首變成較為嚴重，因為羅馬軍隊中的外人——尤其是條頓人——的數目愈衆，則羅馬的野蠻的鄰人便愈加熟識牠的財富和牠的戰爭方式——且不說牠的弱點——並且愈加懷着以勝利者和主人的資格而不是以受

僱者和奴隸的資格攻入帝國的野心。過了不久，羅馬的主人便不特不敢再從事於征伐蠻夷的工作，並且不能不在蠻夷之前休戰或懼怕他們了。於是，在第一世紀內，廉價奴隸的川流便猝然變成乾涸。主人們漸漸愈加要生殖奴隸了。

然而生殖奴隸實是一種很破費的手續。訓練奴隸那種事業可以獲利的只能以高等的家庭奴隸，可以做技巧工作的家庭奴隸為限。應用有訓練的奴隸來管理大地產是不能繼續下去的。應用奴隸于農場中的情形日漸少見，甚至採礦事業也日漸衰落了，許多礦場都因為無足惜的奴隸——戰時的俘虜——的供給斷絕的原故而變成無利可圖了。

可是蓄奴經濟之沒落並不足以使農民從新再生。當時並沒有充分的農民，有經濟力量的農民，並且，土地私有權又是一種障礙。大地產的主人不肯拋却他們的所有權，他們只是減縮他們的大經營的規模。他們把一部分土地交給小佃農，租給佃農或 *Coloni*（註七）耕種，而以他們必要把一部分的勞動力用于主人的農場中為條件。因此便發生一種甚至到了封建時代仍然為大地主所採取的農作制度，這種制度一直到資本主義時代才為資本家的租地制所替代。

（註七）羅馬後期的「佃農」參看英文標準字典（Standard Dictionary）下文帶有「」符號之「佃農」兩字均指這種特殊「佃

農」而言——譯者。

『佃農』所自來的勞動階級一部分是農村奴隸和貧乏農民，一部分是大都市的無產者，自由手藝匠和奴隸——他們已不復能在大都市中謀生活，因為自從蓄奴的農業經營和採礦事業日漸衰落，富人的闊裕和奢侈程度已漸次低降了。此外，這些勞動勢力又為附近各屬州那些其土地為蠻夷所侵佔因而逃入帝國內地的居民所擴大，這些居民到了帝國內地之後，也就變了『佃農』。

——然而這種生產方式並不能阻止為欠缺奴隸所引起的經濟衰落的進程。從技術上說，這種新方法和自由農民制比較起來，也是落後，牠並且是技術發展的障礙。『佃農』所要做的農場工作仍舊是一種強迫工作，他之對工作表示抑鬱不快和忽略的心理，他之鄙視牲口及工具，正好像舊的奴隸一樣。不錯，『佃農』是工作于自己的農場中的，可是他所有的土地只是一幅極小的土地，主人斷不怕他會變成不恭，他斷不會獲得超出僅足以維持生活的程度以上的東西。並且，以物品支付的地租又是苛重到使『佃農』要把僅足以維持生存的程度以外的一切產品盡數交給主人的。『佃農』的慘狀也許可以和愛爾蘭的小佃農，或今日的意大利的農民的情形相比——同樣的生產方式現在還流行于這兩處地方。

可是現在的農業區域最少也有一條安全的後路，牠們實可以把人口移殖于工業發達的地方。羅馬帝國中的『佃農』却沒有這種東西。當時的工業並不注重生產工具，牠的主要目的在製造消費品

和奢侈品。因為大地產和礦場的主人的剩餘所得日漸低跌的原故，城市中的工業便隨着衰落而其人口便隨着迅速減少了。

然而地方區域的人口也漸次減少。小佃農不能維持大的家庭，因為他們的農場的出產通常只足以維持他們自己的生存。一旦失收，他們便沒有供給來源，又沒有可以用來購買生活品的金錢了。飢荒和慘苦的現象必然普遍；『佃農』的隊伍大批的死亡，尤其是他們的子女。愛爾蘭在上一世紀中的人口漸減的情形正好與羅馬帝國的人口漸減的情形相匹。

「我們很容易便可以明白，使整個羅馬帝國的人口減少的各種經濟原因是必然對於意大利——尤其是羅馬城——最有顯著的影響的。讀者如想獲得數字的說明，那就請他假定下列的各種數目罷：羅馬城在亞古士督時代約有人口一，〇〇〇，〇〇〇，在帝國時代的最初那一百年中並沒有什麼變化，到了塞弗拉(Severi)時代便減為六〇〇，〇〇〇；其後便繼續迅速減少了。」（註八）

（註八）哈特曼(Lujo M. Hartmann)，意大利中古史（一八九七年）卷一，第七頁。

邁爾(Eduard Meyer)在他的傑作古代的經濟進化（一八九五年）中曾把第奧·克立索斯吞(Dionysios)約生于紀元前五〇年）在他的第七篇演講詞中述及優卑亞(Euboea)的一個小鎮——他沒有把鎮名說出——的情形的話印在附錄裏面。這段話把帝國的人口減少的情形很有力地表現出來。

「四周的區域完全屬於這個市鎮，並且把貢物送給這個市鎮。一切土地如果不盡是，也差不多盡是富人的屬品，他們是分散于各處的地段，可以來用做草地和耕種的地段的主人。可是這些土地完全是荒涼而無人用的東西。有一個公民曾在「公民大會」中說過，「我們的土地差不多有三分之二是無人耕種的，因為我們不能把牠用來耕種，又因為我們的人口太少。我自己所有的土地也好像任何別人那麼多，我不特在山嶺中有土地，並且在平原中有土地。假如我可以找得願意把牠們用來耕種的人，則我不特願意交給他而不收他的租，並且很歡喜爲此而與他以金錢酬報……。」那個人還繼續說，現在在城門之前的土地也變成荒蕪了，「土地絕對賦閑並且露出一種憂愁的神色，大有是在沙漠中間而不是正在城門前之勢。……運動場已變了一幅耕地，因而使赫克利(Hercules)和別的神像和英雄遺像在夏天便爲穀所掩藏，正在我之前說話的那個人天天早上都把他的牛畜驅到市立大會堂和市政廳之前吃草，結果便使來探我們的外賓無一不笑我們或爲我們歎息。」

「因此，我們便看見，在這個市鎮中有許多住屋都是闕然無人的；市鎮的人口顯然是日漸減少。有少許紫袍漁夫住于卡化力石那裏；要不然，我們便在這個遼遠而廣闊的區域中找不到一個人了。從前，這幅土地盡屬於一個「擁有大羣牛馬，許多草地，許多肥沃的耕地和許多別種財產」的富有公民。」爲着他的財富，國王曾下令把他殺死，他的家畜盡被驅逐，連那些屬於他的牧者的牛畜也被驅



逐，自從那時起，他所有的土地便變成荒蕪了。只有兩個牧者，自由人和市民，留存在這裏，他們現在以打獵，及少許的農作和牧畜事業來維持生活。……

『第奧在這裏所描寫的情形——即在帝國時代的初期，希臘全國的情形也大致與此相同——和以後數百年中的羅馬及其附近地方的情形並無二致，這種情形並且把牠在坎利納（Cannina）所留下的遺跡一直保存到現在。在這個區域中，我們又看見，各地的市鎮已經消滅，各處的土地已經變成空曠，只供牧畜（及在山邊種葡萄）之用，及至最後，羅馬本身也變成空無居民的城市，牠的屋宇沒有人住並且日漸崩塌，牠的大市場和卡匹托山上的各種公共建築品已變成牧畜的草場。愛爾蘭在本世紀（十九世）中也開始發現同樣情形，這是任何來都柏林和遊歷本國的人所必見的。』（第六七——六九頁）

土地的肥沃性也漸次減少。廐中飼養的方法當時還屬罕見，並且，在蓄奴制之下，必然是很少被人採用的，因為這裏的人是把這種方法認為苛待家畜的。然而沒有廐中飼養法便是沒有肥料了，而不施肥料于土地，或不作深入的耕種，其結果必至于減少土地的繼續生產的能力。這種耕種方式只能在最肥沃的土地中獲得有利的收成。可是這些肥美土地的數目是不斷減少的，這些土地的能力是隨着耕種時期之愈久而漸趨窮盡的。

美國在十九世紀中也有同樣的現象。在也實行蓄奴制的南部各州中，一般人並沒有把肥料施于土地，因此那裏的土地很迅速地變成瘦瘠，奴隸的應用只有在最肥美的土地中才變成有利。在那個國家中，蓄奴制度之能夠繼續存在完全是因為不住向西擴充，漸次吸收新的土地，和把已經用過的瘠瘠土地遺棄在後方的原故。羅馬帝國的情形正與此同，而這就是羅馬帝國的主人之所以常常存有一種土地慾，和極力利用戰爭征服新地的一種原故了。南意大利，西西里，希臘，在帝國時代的初期，早已變成農業上的荒地了。

土地能力既日趨窮竭，同時，工人的人數又日漸欠缺，對於工人又沒有合理的使用方法——這些情形的結果只有使收成不斷的減少。

然而同時，國家由外地購買食料的能力又日漸減少。金銀日漸少見，因為，我們已經看見，勞動者既少，礦場的出產便隨着大跌了。而已有的金銀又漸漸流入外國，有一部分爲着那些仍然留存的富人要購買奢侈品的原故流入印度和亞拉伯，但大部分却當作貢物而流入附近的野蠻部落中。我們已經說過，來自這些部落中的兵士日漸衆多；服務期滿之後把薪金——最少也把所餘的那部分——帶回故里去的兵士的數目也日漸衆多。帝國軍事力量既然衰落，他便漸漸愈要緩和危險的鄰人，及設法使他們保存好感，最容易達到這個目的的方法就是進以重貢。因為沒有這樣做的原故，帝國的疆土曾屢次

爲那些以劫掠爲目的的敵意的部落所侵犯。這種情形也足以減少帝國的財富，因此，這種財富之最後的餘數便花于自衛的企圖。帝國的軍事力量日漸變弱，本國的士兵日漸減少，由外地募集軍隊的需要日漸迫切，而由外地流入的敵意的野蠻人又隨之日漸衆多——這一切原因都引起受僱兵士的需要日漸增加的結果，而同時兵士的供給却日漸減少，于是支付給他們的工資便日漸升高。自從該撒時代起，兵士的工資便已爲二二五丹拿利（五〇元），此外每月又另加食穀四穆的（即三分二梅德麥或三十六公升），其後這種按月津貼的食穀且加到五穆的。杜密善王（Domitian）把工資提高三〇〇丹拿利（六五元），以後的國王且准許兵士免費領取軍用品。塞弗拉斯（Septimius Severus）和後來的卡刺卡拉（Caracalla）又復增加兵士的薪金。

當時的金錢的購買力遠比現在爲高。和尼羅同時的辛尼加（Seneca）告訴我們說，一個哲學家只須半個昔司脫塞（不及三分）即可以作一天的生活費。四〇公升酒的價錢不過六分；一隻小羔的價錢只爲一〇分；一隻大羊的價錢約爲四〇分。

以當時的價格爲計算標準，羅馬軍士的工資顯然是很高。除了工資之外，他又在新王登位的時候，接收許多現金禮物；當時的兵士是每過數月即另立新王的，因此，他們便獲得非常多的現金禮物。服務期滿之後，兵士又在解職的時候獲得一批花紅，這個數目在亞古士督時爲三，〇〇〇丹拿

利(六五〇元)；加力荷拉(Calibia)把牠減了一半，及至卡刺卡拉又復把牠提高，提到五，〇〇〇丹拿利(一，〇〇〇元)。(註九)

(註九)伊倫斯特(Paenitentia)，未被蠻夷侵入前的羅馬帝國的社會狀況。新時代第十一卷第二號頁二五三以下。

並且，常備軍的數目又不能不隨着帝國疆界被侵的事件之愈多而愈增。在亞古士督時期，常備軍的數目共三〇〇，〇〇〇人，其後則增加兩倍有奇。

如果我們記着帝國的人口原屬很少——因為農業的程度很低的原故——而他們的剩餘勞動又很不充分，我們便知道這些數目是很大的數目了。貝洛希(Beloch)曾把整個羅馬帝國的人口估計過，他說，這個數目約為現在的日爾曼帝國的人口之四倍，在亞古士督時代約為五五，〇〇〇，〇〇〇人。現有三三，〇〇〇，〇〇〇人的意大利在當時只有六，〇〇〇，〇〇〇人。這五五，〇〇〇，〇〇〇人——他們的技術方法很是幼稚——所要維持的軍隊的數目正等于日爾曼帝國現在所要維持的那麼多。然而雖然技術的進步已大非昔日所及，日爾曼帝國也覺得這種負擔異常苛重了。何況羅馬的被僱兵士的工資又遠超于德國現在(註十)的戰士之上？

(註十)指一九〇八年。

人口雖然日漸減少和日漸貧困，黷武主義的負擔却日漸增加。

所以如此，是由于兩個原因所致；這兩個原因合併起來，便完成了羅馬帝國的經濟崩壞。

國家在當時的兩種作用就是打仗和建築宏偉建築物。牠如想增加戰爭而同時不增加稅捐，便必要把建築事業置之不顧。羅馬的國家所做的正是這樣。在財富豐裕，而大批奴隸的勞動所生產的剩餘產品又極衆多的時候，國家具有充分的財力以進行偉大的建築工作，這些建築品不特是以應付奢侈，宗教，衛生的要求，並且足以應付經濟的需要。國家藉助於牠所可以利用的大批農民以建築那些至今猶爲我們所贊歎的偉大建築物，那些廟宇和皇宮，水道和暗渠，及把羅馬城和最遼遠的帝國屬土聯絡起來的絕好的道路系統，經濟的和政治的統一及國際交通的一種有力的媒介——且不提及偉大的灌溉和排水工作了。若提及排水的工作，我們更可以說，牠因爲把位在羅馬之南的達廷（Тархто）隰原的水分排去的原故，曾使一幅肥沃的大地，面積凡一〇，〇〇〇，〇〇〇畝的大地，變成可供農業之用，這幅大地曾一度有過三十三個市鎮。建築和修葺達廷隰原的排水工程的工作常常都是羅馬當局的一個憂慮問題。這種工程終於崩壞，因此便使這整個隰原和附近的土地變成廢地一直至現在。

帝國的財政力量衰弱了之後，牠的統治者寧願把這一切建築物的修葺工作置之不理，而不寧願減削軍事的費用。因此，宏偉的建築品便變成宏偉的廢址，牠們的消滅進程更因爲勞動力日漸缺乏的原故而愈加急速，因爲勞動者愈少，他們便愈會在已崩壞的舊建築中而不在路程遼遠的石場中採取必要

建立的新建築品的材料了。這種建築方法之有害於各種古代藝術作品，實比侵入的汪達爾族（Vandal-als）和別些野蠻部落的摧殘工作爲尤甚。

「對於古代羅馬的殘跡不勝惋惜之感的傍觀者每易於以爲哥德族（Goths）和汪達爾族應負這種惡行之咎，但其實他們並沒有餘暇，也沒有能力，以進行澈底的摧殘工作，甚或連這種居心也沒有。戰爭的風浪也許毀壞了某些高塔；可是澈底破壞這些林立的結構品的工作實是一種慢慢地和靜靜地進行於千數百年中的工作。……做成帝國的宏偉性的各種紀念品已不復被人當作京都的不朽光榮而敬重了；牠們只被人視爲一種取之不竭的材料來源，比遼遠的石礦較廉而且較利便的來源罷了。」（註十一）

（註十一）吉本，羅馬帝國衰亡史第三十六章（倫敦，一八九八年版，卷四，第一九頁）。

這種荒廢程序不特毀壞了各種藝術作品，並且毀壞了各種有經濟作用或衛生作用的建築物，各種道路及水道系統。這種原是普遍的經濟衰落的一種結果的普遍荒廢現象，又增加了那種經濟衰落的速率。

然而軍事的負擔却總是增加不已，直至最後變成不能由人民擔負及完成了最終的傾覆爲止。人口和財富雖然日漸減少，公共負擔的總數——包括物品，勞動，和現金稅捐在內——却依舊好像從前一

樣苛重，甚或還較苛重。

國家所加於個人身上的各種負擔漸漸愈加變成一種討厭東西。每一個人都設法把他的負擔移在較軟弱無能的人的肩膊上；這種轉移大都以慘苦的『佃農』為目標，於是他們那種令人沮喪的處境便變了一種絕望的處境。這可以證於各種暴動中，例如巴歌德（Breadti），高盧（Gallo）的『佃農』的暴動就是很好的例子，這些『佃農』最初暴動於戴克里先（Diocletian）時代，紀元後二八五年，其始為政府所稍略壓服，其後又復屢屢再謀暴動和叛變以表現他們的痛苦之深重。

同時，別些階級也逐漸蒙受較苛的壓迫，雖然沒有『佃農』那麼慘。國庫機關盡量徵收稅捐；蠻夷的劫掠工作並不見得比國家較甚。社會不住的崩解，社會中的各人漸漸愈加不想並且不能為團體和為別人而盡其必要的職責。

從前為習慣和經濟需要所規定的東西，現在非由國家與以有力的干涉不能實現。戴克里先死後，各種強制執行的法規便日漸衆多。有些法律把『佃農』緊縛於土地之上，因而使他變成一個農奴；有些則勉強地主分負城市行政之責，其主要作用在為國家征收稅捐。更有些則把手藝匠組成各種強制參加的工會，強迫他們依照一定的價格供給他們的勞動和商品，為執行這些強迫法律所必需的國家官僚便增加起來。

官僚和軍隊——換言之，國家的權威——因此便日漸愈加處於被反對的地位，不特為被剝削階級所反對，並且為剝削者所反對。國家已漸漸不復是一種保護和鼓勵剝削者的組織而漸漸變成一種掠劫和摧殘他們的權威了。敵視國家的心理日漸增加；甚至蠻夷的統治都被人民認作一種救濟了。居住於邊陲地方的人口很想脫離帝國而變成自由的蠻夷農民，及至最後，他們且把蠻夷認為足以使他們超脫現存的政治和社會制度的救主而與以熱烈的歡迎。

有一個羅馬帝國後期的基督教作者，薩文尼斯 (Salvianus) 曾在所著 *De gubernatione dei* 中論及這個問題說：

『高盧和西班牙的一大部分已變成哥德族的領土，所有住在那裏的羅馬人都只為「不復作羅馬人」的想望所鼓舞着。一切貧乏的人，要不是因為覺得他們不能捨棄他們的財產和家人于後方的原故，是沒有不想逃脫羅馬的。我們羅馬人也覺得，我們不能制勝哥德人而寧願雜于他們之中都不願雜處于自己的民族之中，實是一宗奇怪的事情。』各種民族日漸移居于羅馬帝國，相鄰的日爾曼人口漸充斥于羅馬帝國，這種情形並不是把一種興盛的，進步的文明破壞得太早，只不過是結束一種已漸死亡的文明的崩解程序，和為一種新的文化發展——這種發展自然是一種慢慢地和不確定地進行于數百年中的發展——放下其基礎罷了。



基督教是形成于山亞古士督創立帝國權威起至異族殖民移入帝國內止那四百年中的東西。在這個時代開端之際，古代的世界已達到登峯造極之點，財富和權力最豐裕地並且最狂醉地積聚于少數人的手中；奴隸，衰落的手藝匠和最下層的無產者的困難最爲深重；階級的衝突最爲激烈，階級仇恨心理最爲苛酷——及至這個時代的末期，整個社會制度便完全陷于貧窮化和絕望的田地。

這一切情形都把牠們的印記放在基督教上，並且留下牠們的遺跡于基督教的形式中。

可是基督教也把起自當時的民族和社會生活的別些勢力的印記保存着——那種民族和社會生活是建築于上述的生產方式的基礎之上，甚且從許多方面擴大這種生產方式的效力的。



## 第二章 國家的生活

### 一 國家與貿易

除了奴隸之外，古代社會還有兩種剝削方式。這兩種剝削方式也是在基督教出現前後達到極高程度，使各種階級衝突極端尖銳化，然後漸次促進社會和國家之滅亡。這兩種剝削方式就是：高利貸和征服各地的中央權威對於被征服的屬土的劫掠行動。這兩種制度都和當時所組成的國家的性質有密切的關係，而這個國家大體上又與當時的經濟形勢有極密切的連帶關係，而使我們在上文討論國家和社會的基礎——生產方式——時不能不屢屢提及國家。因此，我們實應首先把古代的國家大略說說。

古代的民主政治永未嘗超出市鎮團體或民族的範圍之外。民族是由一個或多個共同佔有和管理某幅疆土的村落組成的東西。管理之責由人民，該民族的成年人會議，真接擔負。這種情形必然的要有下列的條件：該公社或民族並不太大；牠的疆土不能大過每個人員都可以由他的農場去參加公民會議

而不至過度費力或有所損失的限度。在古代中，任何超出這些限度之外的民主政治組織都斷不能發展出來，當時並沒有爲這種擴張所必要的技術和經濟條件。只有近代的資本主義，有印刷書籍，有郵政局，有報紙，有鐵路，有電報的資本主義，才可以把近代各民族不特溶化爲各種以語言爲據的單位，好像古代的民族那樣，並且溶化爲各種堅強的政治和經濟的有機體。這種程序在十九世紀以前，始終還未根本完成。只有英國和法國，因爲特別的形勢，能夠較早變成近代的民族，和建樹一種民族的國會制度，一切規模較公社爲大的民主政治的基礎。可是即就這兩國而言，這種情形之所以變成可能，也只是因爲倫敦和巴黎那兩個大都市佔着領袖地位的原故，並且，一直到一八四八年止，民族的民主運動始終還以某些特著的社團——巴黎，維也納，柏林——的運動爲主體。

古代的運輸異常不便，故民主政治始終限于公社的範圍。地中海的國家的交通，在第一世紀中，固然已頗發達，甚且逐漸把希臘和拉丁那兩種語言變成國際的語言。可是此事之完成正好在民主生活與政治生活大體上日漸落後之時，這實是一宗不幸的事情——所謂不幸是就我們的觀點而言，並不是指牠是一種不幸的意外事件的結果。各團體間的交通的進化，在當時，是必然與各種漸置民主政治于死地的情形有密切關係的。

證明東方各國的這種情形不是我們的職責——在東方各國中，限于公社中的民主政治後來變成了

特種專制政治的基礎。我們在這裏只須論及希臘的和羅馬的世界的特別情形，並且只攷察一個實例，羅馬社會的實例。在這裏，古代的進化的各種趨勢異常顯著，因為那種進化在這裏進行得比古代世界的任何別的都市團體都較迅速和較大規模。不過，在其他一切團體中，這些趨勢雖然沒有這麼顯著和大規模，却也是存在的。

每個氏族和公社的範圍都有很狹隘的界限，這些界限是牠所不能超越的，並且使各氏族和公社的大小在純粹農民經濟時期之內始終約略相等。此時也沒有許多使牠們互相妒忌或互相衝突的原因，因為每個氏族和公社大抵都生產牠所需要的一切東西。人口增加的流弊極其量也只足以使土地變成缺乏。可是人口的增加却不能使氏族的疆界擴大，因為這幅疆境斷不能大到使有人不復可以赴立法的公民會議而不至過度費力或有所損失的地步。氏族的耕地一旦盡用之後，可以持挾武器的過剩少年便會移殖別地而另設新氏族了。他們或把別地的較弱的居民驅逐，或居留于生產方式較低因而人口較少，可用的地土較多的地方。

所以，各公社和氏族的勢力始終約略相等。可是，貿易一旦開始伴着農民經濟而進行，這種情形便發生變化了。

我們已經知道，商品貿易，在石器時代即早已開始。有許多極有需要的原料是為某處所容易獲得

而為別處所罕見或絕無的，容易獲得這些原料的地方的居民自然會採得多過他們所消費的分量，其採得和運用這些物品的技能又自然較為發達。他們因此便會把他們的剩餘產品拿來作交換他們的鄰人的別些產品之用，於是這些剩餘產品便流入鄰人之手，這些鄰人又更會把牠們傳到較遠的地方。在這種由一個部落到別一個部落去的交換程度中，許多產品都可以經過遠到出乎意料之外的路程。這種貿易是以各遊牧部落的遊牧生活為前題的，這些遊牧部落在他們的遊蕩中往往相會，此時他們便彼此交換其各種剩餘產品。

當人類住定于某處地方的時候，這些交換剩餘產品的機會不復存在，然而交換商品的需要却不終止；那些只易得于某些地方而除了藉賴商品貿易之外便為別些地方所很難得到的工具——最低限度也可說，這些工具所藉以製成的原料——的需要尤必然增加。為滿足這種需要起見，一個特殊的遊蕩階級，商人，便不能不成立。這些商人或者是養家畜的遊牧部落，他們此時藉助于他們的運貨牲口，專事把各種貨品由豐裕而廉賤的地方運到別些希罕而昂貴的地方去；或者是循着海濱隨處航行甚或往來于各島間的漁人。可是貿易日漸發展之後，便連農民也有以此為業的了。地主階級通常是鄙視貿易的；羅馬的貴族把高利貸認為一種高尚事業，但對於貿易却不是這麼看法；不過，雖然如此，大地主却仍然屢屢藉賴貿易事宜而獲大利。貿易是循着某些途徑進行的，這些途徑因此便變成來往人士較衆

的途徑。處在這些道路之上的市鎮之獲得牠們的商品遠比別處較為容易，牠們又有商人以為牠們的製造品的購買者。有許多地點是為這些商業途徑所必經，所無法迴避的，這些地點又為自然所牽牽着。這些地方的居民和主人因此便可以攔阻商人和向他們勒收稅捐。又有別地方則變成各種商人所不能不藉以轉運的存貨地點，例如港口或各種道路的交叉點，各地的商人都大批集合于這些地方，各種商品又往往在未轉運之前存積于這些地方。

一切有這種天然優勢的公社，從貿易上說，都必然比農民公社較為發達。並且，一個農民公社的人口雖然不久即達到牠的疆土的廣袤和肥沃性的限度，一個貿易市鎮的人口却和牠所有的土地的肥沃性沒有關係，牠實可以遠遠的超出這種限制之外。因為牠可以利用牠所據有的商品來購買牠所需要的一切東西，換言之，牠也可以藉此由氏族界限以外的地方取得牠的糧食。有了農業工具，工業原料和工業工具，和工業奢侈品的貿易之後，城市居民所需要的糧食的貿易也就隨之發展了。

然而貿易本身的擴張並不會碰到任何確定的限制，貿易本來就是一種不斷超越其原有界限，不斷尋求新顧客，新生產者，新原料出產處，新工業地點，新購買者的東西。例如，腓尼基人（Phoenicians）很早便已超出地中海的疆界，北達英國，南抵好望角了。

在一個早到不堪相信的時代中，我們便已看見他們在居比路（Cyprus 或譯居伯羅），埃及，希

臘，西西里，亞非利加，甚且在大西洋和北海中了。他們的商業範圍西達塞拉勒窩內(Sierra Leone)和康瓦爾(Cornwall)，東達馬拉巴(Malabar)海岸。他們把東方的金和珍珠，太爾(Tyre)的紫布，非洲內地的奴隸，象牙，獅皮，亞拉伯的乳香，埃及的麻布，希臘的陶器和美酒，西班牙的銀，英國的錫，和厄爾巴(Elba)的鐵，傳達於異地。』(註十二)

(註十二) 莫倍生(Theodor Mommsen)，羅馬史(紐約，一八九五年)卷二，頁二三三。

手藝匠自然是寧願住定在貿易市鎮中，事實上，貿易市鎮原是許多種手藝匠階級的唯一市場，因此對於這些階級之形成很有所鼓勵：這些貿易市鎮一方面有尋求貨品的商人，別方面又有依照市期由附近村落來此售賣糧食及以所得之代價購買工具，武器，和裝飾品的農民。貿易市鎮又可以保證手藝匠可以獲得為他們的職業所必要的原料。

除了商人和手藝匠之外，還有一個富有的地主階級出現於都市團體中。這個都市的原有公社的人員——在都市中擁有土地的人——現在已變成富有，因為都市的地產是隨着來者愈衆，需求愈大，而變成愈有價值和不斷增高其價格的。他們還有一種便宜。我們已經說過，商人所帶來的商品中有一種就是奴隸。有些地主家系，因為這種或那種原故獲得較多的地產或財富而超出普通的農民層之上的人，此時可以利用奴隸來擴充他們的農業經營，其實他們甚且可以把他們的土地完全交給奴隸管理，



而自已則避居都市中和從事于都市營業，都市管理，或戰爭工作。這一類地主，從前只在附近地方有一幅農場的地主，此時也可以建築一間都市住宅而居住于其中。這些地主仍然以他們的地產和農業為他們的經濟勢力和社會地位的基礎，可是除此之外，他們又變了都市的居民，他們的家庭——我們已經看見，這些家庭是可以因為有補於奢侈生活的奴隸的數目增加而漸漸變成很大的——增加了城市的人口。

於是貿易市鎮的財富和人口便不斷增加，可是牠的好戰精神和剝削慾望是隨着牠的勢力一並進展的。因為貿易並不是一種和平的東西，好像資產階級的經濟學所教訓我們的那樣，我們最少也可以說，初期的貿易並非如此。當時貿易和運輸還未分離。當時商人斷不能坐着在辦事所中，收接顧客的定貨文件，而藉助於鐵道，汽船，和郵政以按照定單送出貨物，好像現在的商人那樣。他必要親自把貨品運到市場，這種工作是要有力量和勇氣才可以做的。他步行和坐在馬上經過種種絕無跡徑的地方，或坐在無蓬的小船經過狂風大浪的洋海，他要遠離家井，在途中歷數月甚或數年之久。這種工作所包括的重責比之戰役的重責並不見得較輕，這些重責是只有強健的人才可以勝任的。

貿易旅行的各種危險也不見得比戰役的危險較輕。商人不特隨時都為自然，牠的波濤和絕壁，牠的沙浪，飲水或養料的欠缺，嚴寒或暴熱，所苦。並且他所帶着的寶物又往往為強者所搶奪。其始，

貿易只是一種舉行於一個部落與另一個部落之間的事情，後來却變成一種惟有藉助於大隊人羣，陸地運貨車，洋海商船隊才可以實現的東西了。進行這種冒險事業的人員統統都要攜帶武器和有可以防衛其屬品的能力。因此，貿易便變了一間訓練尚戰精神的學校。

雖然商人因為所帶的各種商品極有價值的原故不能不發展其戰士能力藉以防衛那些商品，可是這種尚鬥能力却轉而變成一種藉以謀進攻的引誘。貿易的利潤全在得之廉而賣之貴。不用懷疑，無論所取的是什麼東西，其最廉的方法都是無代價的奪取。所以搶劫和貿易其始是有密切關係的。商人一覺得他自己的力量較大，便容易在看見有價值的物品——人也包括在內——的時候變成一個強盜了。

商人不特需要尚鬥的能力藉以盡量減低他在購買或奪取貨物品時所要出的代價，並且需要這種能力藉以把競爭者驅逐于他所常到的市場之外，因為買者愈多，則買者所想買的商品的價格是會愈高的；賣者愈多，則賣者所帶來的商品的價格是會愈低的；換言之，競爭者愈少，則買價與賣價之差額——即利潤——便愈大。無論在什麼地方，互相毗連的幾個大商業都市一旦出現，牠們不久便會開仗了。結果，勝利者不特可以把競爭者驅逐，並且可以把牠由一種奪利的元素變成一種生利的元素；其法有二，最激烈而不能常用的方法就是洗劫敵人的都市而把其居民賣作奴隸，沒有這麼激烈而可以年年獲利的方法就是把被滅的都市吞併，使牠化爲一個『同盟者』，而負着納稅，供給軍隊，和不得與

勝利者以任何妨害的責任。

有些貿易市鎮，尤其是那些其位置或環境佔有優勢的市鎮，也許會藉此與許多別的都市和他們的疆土合併起來以組成一種國家組織，而不一定對於每個這麼樣的市鎮的民主制度有所妨礙。可是這些都市的總體，整個國家，却不是一種民主的組織，因為掌握統治權者只是一個勝利的都市，其餘各都市是必要服從而對於整個國家的立法和行政事情絕無主管之權的。

希臘有許多這麼樣的都市國家，其中最強有力的就是雅典，然而勝利的都市却沒有一個強到足以永久制服別的都市，終於能夠統轄牠的一切敵人的地步。因此，希臘的歷史便只是各都市間及各都市國家間的一種恆久的戰爭，聯合起來以防禦一個共同仇敵是一種很罕見的現象。上邊所已說過的蓄奴經濟的各種結果一旦出現之後，這些戰爭便很迅速地把希臘陷于傾亡之境。然而站在道德立場上向這種情形表示憤怒，好像我們的某些教授那樣，實是一種滑稽可笑的舉動。反抗競爭者的鬥爭原是貿易的一種必然結果。這種鬥爭的形式自然是隨時變遷，可是一到了佔優勢的各種商業都市互相對抗的時候，這種鬥爭是必然走入戰爭的階段的。所以，希臘的自相殘殺的現象實是當貿易一旦使牠的各都市變成偉大和強有力的時候所必不可免的事情。可是每一種鬥爭的最終目的都在乎驅逐或壓服競爭者，在乎獨佔。希臘的都市沒有一個具有可以達到這個目的的能力，甚至強有力的雅典也不成功。後來，

意大利的一個都市，羅馬，却達到這個目的了，因此，他便變成地中海附近的整個文明系統的統治者。

## 二 平民與貴族

和敵人競爭並不是商業都市之所以開闢的唯一原因。一個都市的疆土如果和體魄強碩的農民，尤其是在山嶺中養家畜的農民——這些農民通常比耕作于肥沃的平原的農民較窮，但固著於土地的程度却沒有那麼深，他們慣於殘殺和打獵，一種絕好的戰爭訓練——的疆土互相毗連，則都市的財富很容易便引起農民的搶掠的慾望了。這些農民對於貿易範圍細小而其小手藝匠又寥寥無幾的較小的鄉間市鎮也許不甚注意，可是大貿易中心的各種寶貴物品必會打動和引誘他們，使他們聯成大隊以向那富有的團體作一種劫掠進攻的。反過來說，那個大都市又不住的力求擴張牠的土地和人口。我們已經看見，都市中的農產品市場是隨着都市一並發展的，因此，為都市生產商品的土地便變成寶貴的土地，增加土地和增加可以為奪得這幅土地的人工作的勞動者的慾望便日漸熾烈。結果遂引起都市與附近的農民部落間的不斷的戰爭。如果農民得勝，則都市便為農民所洗劫並且必要從新創造過一切。如果都市得勝，則他便把農民的土地之一部分拿去，轉入牠的地主的手中。這些地主有時把這些土地交給他

們那些無土地的子孫耕種，不過，就大部分而言，這些土地却是由強迫勞動——強迫勞動也是打敗仗的團體所供給的東西——所耕種的，這些強迫勞動者或者是佃農，或者是農奴，或者是奴隸。然而，都市有時却採取一種較溫和的辦法；得勝的都市不特不把打敗仗的人民化爲奴隸，並且還收他們爲公民。他們的公民資格自然不是充分的公民資格，因爲有充分公民資格的人是利用他們所集成的公民會議以統治都市和國家的。他們只是次級的市民，享有充分的自由權及一切受國家法律保障的權利，但絕不能參與國家的行政。這些新公民極爲其財富及戰爭負擔日漸增加的城市所需要。當兵的責任和公民的權利其始是有密切關係的。除了由國家收容新公民之外，當時並沒有別種迅速增加戰士的方法，羅馬所以勃興而變成偉大的一種原因就是，牠很大量地把公民資格賜給外來的殖民和牠所打敗的鄰近團體。

這些新公民的數目是可以隨意增加的。有影響於舊日的公民數目的各種限制對於新公民並不發生效力。這些限制一部分是物質的限制。都市行政既然是舊公民的會議的職責，所以這個會議便不能擴大到無法辦理事務的程度，公民也斷不能住在與會議地點相距太遠因而使他們在赴會議時發生困難或要暫時把農場置之不顧的地方。可是這些限制對於新公民並不有效。有些都市是與新公民以某些政治權利，甚至公民會議中的選舉權的（把這種權利賜給初收的公民是很罕見的事情），就這些地方而

論，新公民之可以參加公民會議——從舊公民的觀點看來——也並非必要。舊公民愈能依照自己的意思以行事，他們愈是歡喜。

因此，足以影響舊公民數目的各種限制是不適用於新公民數目的。

新公民的數目可以隨意增加；其僅有的限制就是國家的大小，和國家對於可靠兵士的需要。因為雖然國家把供給兵士的責任加諸被征服的各屬土的身上，國家的軍隊仍舊需要有一班足以信賴的中堅份子，而這些中堅份子又只能由一支強有力的公民軍隊供給。因此，日漸發達的都市便為國家產生第二種反民主的組織。偉大的都市團體一方面變了許多公社和屬土的專制主人，一方面又在本公社——此時已遠超出舊日的都市疆土和都市土地的限制之外的公社——的公民資格中發生舊式公民或純粹公民（貴族 *patricians*）與新公民（平民 *plebeians*）的對抗。這兩種程序都把民主政治化為一種貴族政治。這不是因為限制具有充分特權的公民的數目，或提高少數特權者使超出一般公民之上的原故，而是因為國家本身的發展。在國家中，這少數特權公民始終是不變，至於一切加入這個古代團體或氏族的新份子則只有少許的權利或簡直完全沒有。可是這兩種由民主政治變成貴族政治的演進方式所追隨的途徑並不完全相同。這兩種剝削制度及由少數特權者把持國家權威的制度中有一種，由一個團體統治整個帝國的制度，是可以不住擴大其範圍，好像羅馬那樣的；並且，當國家還有大力而未為

一種高強的權威所推倒之時，牠是必然擴大的。但就沒有政治權利的新公民而論，情形便很不同了。如果這些公民仍然盡屬農民，他們是甘願聽別人把他們的權利加以限制的。因為他們的農場與都市相距很遠的原故，他們大都不能在晨早的時候離家，在中午的時候參加都市的公民會議，而在晚上的時候又復回家。而且國家愈加發展，牠的内部和對外情形便愈加變成複雜，政治及戰事便都會愈加變成一種需要經過一種爲農民所不可得的訓練的事務。因此，他實不能了解都市的政治會議所討論的一切人的和技術的問題，結果便覺得沒有要求參加這些會議的權利的需要。

可是新公民的團體並不是始終以農民爲限。居住於都市及被認爲有用於都市的外國人都變了新的公民。獲得公民資格的被征服區域所包括的又不是只限於鄉村；這些區域是連具有手藝匠和商人和既有鄉間住宅又有市鎮住宅的大地主的都市都包括在內的。這些人一旦獲得羅馬公民的權利之後，便覺得有由小市鎮移殖於大都市的需要，他們此時已可以自由移居於這些大都市中，並且又爲大都市的各種謀生機會和較有興味的娛樂所打動。同時，爲戰爭及奴隸制的各種需求所剝奪其土地的農民又日漸衆多——這是上文所已經說過的。這些沒有遺產的份子的最好的避難所也就是大都市，他們是大都市的公民，他們在大都市中變成手藝匠，或搬運工人，或小販，以謀生活，或變成某個富人的純粹寄生者，變成力求可以爲他効勞的倚賴人，變成他的諂媚者——流氓無產者。

這些份子比之農民具有較多的時間和機會以顧及都市政治，對於他們的影響遠較可覺和直接的都市政治。他們力求在政治中獲得勢力，力求能以一個包括一切公民在內的會議代替那個只以舊公民為限的會議，力求為一切公民取得選舉國家官吏和立法的權利。

這一切份子的數目是隨着都市之發展而增加的，但舊公民的數目却不增加。因此，這些舊公民便漸漸變成比較軟弱，尤其是因為他們除了由一切公民組成的軍事力量之外並沒有任何的軍事力量，及因為新舊公民都是手持槍械和受訓練的兵士。因此，我們便在一一切這麼樣的都市中，看見新舊公民間的一種激烈的階級鬥爭，在這種鬥爭中，新公民是終於獲得勝利的，是以民主政治也終於獲得勝利，然而所謂民主政治只不過貴族政治的一種擴張，因為沒有公民權利的屬土之欠缺特權和被剝削的情形是仍舊存在的。其實，增加領土，甚至加重對屬土的剝削，這種情形往往是和民主政治在處於統治地位的都市中的進展一並實現的。

### 三 羅馬的國家

當羅馬城最初出現於歷史中的時候，這一切為古代的各繁盛商業都市的特色的鬥爭便已很充分地發展於那個都市中了。



羅馬城的地位很好，牠很適於變成一個固定的商品貿易中心。牠位在台伯河（Tiber）上，與海濱相距不遠，這對於航海貿易並無妨礙，因為當時的船隻很小；事實上，這還是一種優勢，因為那個都市既不近洋海，便沒有海盜和洪水的危險了。古代的大商業都市之所以不出現於海濱，而出現於與河口相距不遠的可以航行的河流之上——如巴比倫和巴格達，倫敦和巴黎，安特衛普（Antwerp）和漢堡——並不是一宗偶然之事。

羅馬城所出現的地方是台伯河還可以航行的地方，又是兩個易於防守的小山與河流相會之處。因是為上貨卸貨船隻所應用的貨倉便獲得可靠的保障和安全。羅馬所在的區域還很荒僻，居民盡屬農民，不過在牠的南部和北部的土地——伊達拉里亞（Italia）和干巴尼亞（Cappadocia）——的經濟發展却已達到一個很高的階段了。牠們已有一種活動的工業，一種範圍廣闊的貿易，並且已逐漸有一種以強迫勞動為根據的農業經濟。而迦太基人——他們的文化程度約與伊達拉里亞人和南意大利的希臘殖民地的程度相等——又帶着他們的物品來自非洲。

這種地理形勢很有利於羅馬。那個商業都市，從牠的附近的鄰人，拉丁人和窩爾斯克人（Volscians）的眼光看來，好像是代表一種較高尙的文化；可是就較遠的鄰人，伊達拉里亞人和意大利的希臘人的眼光看來，羅馬人却仍然只是鄙野的農夫。事實上，貿易的增進雖然利害，羅馬人的生活主要

根據却仍是農業。他們不近洋海，並不諳航行和建船之術，他們只能把航行到羅馬及進行貿易的工作交由外國商人和小船長辦理。這種情形始終沒有改變，並且可以一部分的解釋猶太人在該撒及以後數代中——換言之，即在基督教產生的時候——之所以在羅馬中變成這麼重要的一種殖民的原因。這些猶太人在那個時候操縱了羅馬的貿易之一部分。同樣的情形至今還可以見于君士坦丁堡中，那裏的貿易大部分是為非土爾其人所把持。

羅馬因為貿易的原故愈加發達，便愈與牠的鄰人發生衝突。貿易所開闢的糧食市場把羅馬的地主刺激起來，使他們力求以鄰人為犧牲而擴充自己的地產，他們的鄰人對於都市的財富又懷着貪婪的慾念。從別一方面說，牠又和伊達拉里亞的各都市發生各種競爭。這個新興都市曾應付過許多長久而嚴厲的戰爭，但因為上述的兩重有利形勢的原故，終於獲得勝利。大都市的較高級的技術能幹和強固的組織終於克勝了農民；可是早已因為以強迫勞動代替自由農民的原故而失却一部分的軍事勢力的伊達拉里亞人却為羅馬的農民的頑強性和耐苦性所敗。

羅馬一旦強到足以制服伊達拉里亞人之後，便在這種進程中認識戰役原是一宗絕好的生意。戰役比貿易獲得遠較豐裕的財富，因為貿易大部分操於外人的手中；牠又比農業遠較有利，因為當時的農作很粗劣，農業每年所得的利潤極屬微薄。假如打勝了仗，而所克服的又是富有的都市和民族，則其

結果便是許多的掠奪品和貢禮。貿易和劫掠本來就是很有密切關係的東西，然而最側重其劫掠方面，不特使之變成都市的偉大性的一種基礎，並且使之變成一種民族的制度，而把一切民族的組織都建築於這種基礎之上的，大概要算羅馬了。

羅馬一征服了並且劫掠過伊達拉里亞的都市而把他們化爲入貢地之後，便轉而進攻南方的富有鄰人——上文已經說過，這些人因爲財富日漸增加的原故便失却一部分的軍事勢力——結果，牠所獲取的戰利品同時較爲寶貴又較爲易得。可是這種財富同時又引起別一種農民民族——薩謨奈人（*Sar. Piters*）——的注目，羅馬而想取得南意大利的各種希臘都市是必要首先打敗這些農民的。羅馬人與薩謨奈人的戰爭原是農民部落與農民部落間的戰爭，可是薩謨奈人却沒有好像羅馬那樣的大都市以爲他們的中心，以使農民的各種鬥爭勢力可以獲得一種集中的組織。所以他們便失敗，而羅馬於是可以長驅直進以劫掠和制服南意大利的各種富有都市。

由南意大利到西西里只是一步的路程。西西里的財富不亞於意大利中的希臘屬境，因此又打動了以劫掠爲事的羅馬人的慾望。不過，在這一方面，羅馬人却碰到一個勁敵，迦太基人。迦太基是與今目的突尼斯（*Tunis*）相距不遠的一個強有力的商業都市，牠具有羅馬所具有的劫掠本能，牠當時已征服了北非洲海岸之西半部和西班牙，並且正在設法向西西里進攻。迦太基是腓尼基人的一個殖民地，

這些腓尼基人因為地理的關係早已迫着要從事航業，並且早已變成航業界的巨霸了。迦太基也藉賴航業而變了偉大和富有；迦太基所出產的是水手，而不是農民。牠所發展的不是一種農民經濟，而是利用廉價的俘虜奴隸的大地產制度，和小規模的採礦事業。所以牠沒有一支由公民組成的農民軍。牠一旦迫着要由海濱侵入內地以鞏固牠的侵略形勢和陸地軍事勢力之後，便不能不僱用受僱的兵士了。

羅馬和迦太基的鬥爭，那三次所謂普納戰爭（Punic Wars），始於紀元前二六四年，直至迦太基被滅於紀元前一四六年才完全終止。自然，這種鬥爭早已為漢尼拔（Hannibal）的失敗，使第二次普納戰爭止於紀元前二〇一年的失敗，所決定了。這些鬥爭變成了受僱軍與農民軍的戰爭，職業軍與服務軍的戰爭。前者是往往打勝的；及至漢尼拔時代，羅馬幾至於完全失敗，不過服務軍因為防衛家庭起見却終於變成較耐苦，而在那次偉大戰爭之末期終於屈服了羅馬的敵人。於是迦太基便被洗劫，牠的人口便被消滅；牠的大地產，礦業，被征服的各都市的偉大富源便變成勝利者的掠奪品。

羅馬的最嚴重的敵人由此便坍台了；羅馬此時遂毫無障礙地統治了地中海之西半。不久之後，牠更進而統治地中海之東半了。那裏的民族早已走入古代的滅亡途徑中了，那就是說，牠們早已利用奴隸或農奴的勞動來代替自由農民，那裏的農民早已因為不斷的戰爭而陷於貧乏之境，那裏的服務軍早已為受僱軍所代替。地中海東部的各民族的軍事力量此時已很薄弱，牠們斷不能與羅馬軍隊以任何嚴

重的反抗。羅馬的軍隊絕無困難地漸次克服了各城，克服了各國，藉以洗劫牠們和把牠們化爲永久進貢的屬土。自此以後，羅馬便變成古代世界的主人，直至條頓族的蠻夷傾覆了羅馬，好像羅馬之傾覆希臘人——雖然希臘人的藝術和學問遠超於羅馬之上——那樣爲止。不特從經濟和政治上說，並且從哲學和藝術上說，羅馬都始終是希臘人的掠奪者。羅馬的最偉大的思想家和詩人差不多盡是剽竊者。當時所知道的世界中的各種最富有的土地，存有歷數百年甚或數千年——如埃及——的文明的無限財寶的地方，此時都爲羅馬所劫掠。

羅馬之所以能夠指揮偉大的軍事力量以獲得這種驚人的結果，完全是因爲牠是一個民主政治的都市，一切階級都極端關懷於這個都市的存在——雖然關懷的程度並不一致——的原故。在那種由紀元前第六世紀起迄第四世紀止的長期和危險鬥爭中，新的公民——平民——漸次由舊的公民——貴族——的手中取得各種特權。及至最後，這兩種身分的一切法律上的分別終於完全消滅，由一切公民組成的公民會議終於取得立法和選舉最高級的官吏，執政官，司法官，營造官——這些官員在任期終止之後是出席於元老院中的——的特權；元老院終於變了整個國家的實際政府。

可是羅馬的人民並不因此而取得國家的主管權，他們所取得的只是選舉統治者的權利。流氓無產者在羅馬城的人口中所佔的數目愈加超出別些成分之上，這種民主政治便愈加在實際上變成一種謀利

的工具，一種向候選員勒索贈物和娛樂的工具。我們已經認識那些力求可以効勞於富主的倚賴者了。就那些具有投票權的倚賴者而論，他們的一種最重要的勞役就是依照恩主之意旨而投票。因此，每一個富有的羅馬人，每一個富有的家庭，便都在公民會議中操縱着許多的選票，他們運用這些選票來幫忙他們所隸屬的派系。有少許富家派系藉此便把持了國家的政府，並且屢屢成功使他們的家人得被選為高級官吏，因而最後又得為元老院人物。民主政治並沒有改變這種制度，牠所改變的祇有一點，那就是，牠使富有的蠻夷家系都可以列入被擁的派系之內——在貴族統治時代，被擁的派系是只以貴族為限的。

執政官和執法官獲選之後，是要先用一年的時間任職於羅馬中的。到了第二年，他們便分赴各州任職，並且在那裏設法籌回那筆運動選舉費及為那筆投資稍謀利潤；因為這些官吏是沒有薪金的；他們的官職只是「榮銜」。反過來說，可以在各州藉賴勒索和受賄，甚至公然劫掠的方法以取得的利潤的前途實是驅使各候選人極力爭取職位的一種原因，結果便使各候選人賽多禮物和娛樂以期能奪得人民的選票。

各種收買選票的方式愈能使流氓無產者因為賣出公民權利而獲得較大的利益，則那些有羅馬公民權利的農民便愈想脫離鄉間的惡劣，辛苦和被壓迫的境况，而投身於羅馬城。這種趨勢又增加了那些

具有這種參政權的下流社會的人數，及增加了向候選人提出的要求。在該撒時代，羅馬城中向國家領取恩惠的羅馬公民不下三二〇，〇〇〇人；因此可以收買的選票的數目也大概有三二〇，〇〇〇之多。由此可知，每一次選舉所用去的總額是怎麼多了。

在紀元前五三年中，因為收買選票的進行大大增加了現金的需求的原故，資本的利息一時大增，並且引起一種危機（註十三）。

（註十三）薩微奧里（Salvioli），古代社會的資本主義（一九〇六年）頁二四三。

莫悟生說，『貴族（謀官職的貴族）是要出很高的價錢的。』『一次角鬥的費用共七二〇，〇〇〇昔司脫塞（約四〇，〇〇〇元）。可是他們却樂意支出這筆費用，因為他們可以藉此使一切沒有幾多錢的人都停止工作。』（註十四）

（註十四）羅馬史（紐約，一八九五年）卷三，第四二頁。

其實他們是常常支付這些費用的，因為每年都有各種的新選舉。不過，他們之支付這些費用並不是本着任何理想的動機，他們之所以支付這些費用是因為他們知道，他們是藉此以買得可以從事于一種遠較有利的劫掠行動——劫掠各州的行動——的許可狀，因此他們所做着的實是一宗很好的買賣。

『民主政治』，或由數十萬羅馬公民管轄整個羅馬帝國的人口——共五六百萬——的統治，因

此便變了一種因為大大增加參與這種統治行動的人數的原故，最能極量提高搶掠及洗劫各屬州的嚴厲程度的工具。各屬州的總督不特盡量勒索，並且還帶着一班『朋友』，這些朋友從前在選舉中曾幫忙過他，所以現在便得在他的庇護之下進行搶奪和劫掠的工作，以為報酬。

然而慘况還不止此；羅馬的高利貸的金錢資本也是毫無約束地與各屬州以種種難堪的，牠在這些屬州中盡量發展牠的破壞能力，並且獲得一種為牠在古代世界的別處地方所享受不到的重要地位。

#### 四 高利貸

高利貸本身原是一種極古老的東西，差不多好像貿易一樣古老。我們雖然不能在石器時代找得牠的遺跡，却可以說，牠大抵比金錢之應用還較古老。社會一旦有了少許家宅，而每個家庭又有了確定的佔有品之後，某一個家庭便可以比別些家庭較為富有，有較多的家畜，有較多的土地，有較多的奴隸了。因此，農民在困難時候自然會向較富裕的鄰人借取他的有餘的穀或家畜，這個農民在借取這些東西時自然要答應在相當時間之後償還，並且加上若干分量，或答應做某種工作以為交換——這就是債務人的奴役的起原。這種高利貸交易實可以發現並且實際上發現於一種只以自然產品為根據而沒有金錢（貨幣）的經濟中。大財產的所有權和高利貸自始便彼此密切地聯繫着了；高利貸資本——即今日



之所謂「高級財務」(High Finance)——和大地產又往往有極親切的關係。羅馬的情形也是一樣，羅馬自有史之初，其大地主就是高利貸者，而平民與貴族間的鬥爭又不特是地主與農民因為應用國家公地而起的鬥爭，並且是高利貸者與債務人的鬥爭。

然而農民勞動的生產力是很輕微的，因此牠所生產的剩餘產品也很稀少，所以剝削者而想獲得大宗財富，便不能不對於民衆大加剝削。當羅馬的貴族只利用高利貸來剝削羅馬附近四周的農民的時候，他們也許徒然對於這些農民大加壓迫，而自己却沒有大利。可是羅馬的高利貸者的事業是必然隨着他們之漸次獲得整個世界以為實施範圍而獲得較滿意的發展和較大宗的財富的。

然而這種事情也包括一種分工制在內。由鄰人收取高利貸的利息並不費神，貴族實可以一方面收取這種利息，一方面管理他們的地產或管理國家的政務。至于一方面剝削西班牙，敘利亞，高盧，和北非洲，而一方面又同時駕馭着廣大的羅馬國家的命運，便很困難了。於是高利貸事業便和政治事業逐漸分化起來。此時除了身為將軍或總督，一方面盡力劫掠各州，一方面又不忘謀利的官吏貴族之外，還產生了一個特殊的高利貸資本家階級，這些資本家也形成一種特別的社會組織，「武士」階級。專從事於財務交易的貨幣資本家階級的人數愈衆，這些交易的種類便愈繁。

劫掠各州的一種主要方法就是招人包收稅捐。當時還未有可以担負收稅責任的官僚，所以最利便

的收稅方法就是把某州的收稅責任交給某一個羅馬的財務家擔負，這個財務家要向國家繳納一筆總額，並且可以盡量謀利。這種流弊百出的稅制現在還通行於東方的許多地方中。承稅人自然是不以他自己所應得的總額為滿足的；因此各屬州的居民便為他所極力勒索了。

有些都市或納貢的帝王是往往不能繳納羅馬所強令他們繳納的總數的。在這種情形中，羅馬的財務家很願意把金錢借給他們——自然為着利息的原故。例如，那個有名的共和黨徒布魯特斯（Brutus）曾『因為借款給卡帕多細亞（Cappadocia）國王和薩拉米城（Salamis）的原故而做過絕好的投機事業。他曾把一宗利息四分八厘的借款借給薩拉米城』（薩微奧里，古代社會的資本主義第四二頁。）這種利率並不是一種異常高的利率；薩微奧里在他那本書中曾說過種種利息高至七分五厘的都市借款。就冒險特別大的借款而言，其利率且比此更高。例如，拉比魯斯（Rabirius）的錢莊在該撒時代曾依據一錢（即百分百）的利率把牠自己和牠的朋友的一切財產借給流亡的埃及王托勒密（Ptolemy）。不錯，拉比魯斯這一宗投資事業是一宗很不好的投資事業，因為當托勒密王重復得位的時候，他並沒有償還借款，並且還把這個自命為整個埃及國家的屬主的人投于監獄。不過，這個財務家却終於設法逃回羅馬，該撒後來又為非洲戰爭和他訂立各種借款合同而使他獲得再復致富的機會。

這些合約是另一種的借款方式。來自各屬州而集中於羅馬的寶庫中的貢品為數極多。可是各種不

斷的戰爭也是要費去許多金錢的，這些戰爭後來便變了各財務家所藉以把得自各屬州的戰利品——不是已爲財務家所直接獲得而是已繳納給國家的戰利品——放入他們的無底腰包中的工具。他們把戰爭用品供給國家——這是一種卽在今日也很常見的借款。除此之外，他們更以高利貸的手段對付自己的國家，就是，當國家陷於財政困難的時候——這是很常見的現象，因爲國家可以由各屬州掠取的戰利品愈多，則各種寄生民衆所向國家提出的要求便愈苛。國家屢屢要借入大筆的款項，比任何個人的所有都較大筆的款項。爲達到這個目的起見，股份公司之形成便很有用處。高利貸不特是資本主義的創的最早的方式，並且是股份公司的最初的作用。

羅馬的財務家「創設各種有類於我們的股份銀行，有指導員，出納員，經理員等的公司。創立於薩拉（Silla）時代的亞細安尼公司（Asisani Company）的資本異常雄厚，牠可以把二萬它連，卽二千五百萬元，借給國家。二十年後，牠把這筆借款數目增加到十二萬它連。……一般資財較少的人都把他們的資財投於大公司中，結果——據波里比阿（Polybius）所說（第六章第十七節）——便使整個都市（羅馬）都參加各種爲少許特著機關所領導的財務事業。最小的貯蓄都是爲稅吏所經營的各種企業——招人承辦稅捐及出租國家土地因而獲大利的企業——的股本。」（薩微奧里，古代社會的資本主義第四〇，四一頁。）

這一切聽來都好像是很親近的東西。牠最少也可以證明，羅馬社會在基督教出現之際已進到近代資本主義的門閥上了。不過，這種古代資本主義的各種結果是和近代資本主義的各種結果完全不同類的。

我們在這裏所述及的各種方法和那些引起近代資本主義之形成的方法實無二致，就是馬克斯所特稱爲「原始積聚」的方法：剝削農民，劫掠殖民地，奴隸貿易，商業戰爭，和國債等方法。這些方法在近世中也產生同樣的破壞和摧殘的結果，正好像在古代一樣。可是近代和古代却有一種分別，那就是，古代只能夠發展資本主義的各種破壞的影響，近代的資本主義則以破壞爲手段而以創立新的和較高級的生產方式爲目的。近代資本主義所藉以發展的方法自然是好像古代資本主義所採取的方法那麼野蠻和殘暴；可是我們最少也可以說，近代資本主義實創做出一種可藉以超過這種殘暴的，破壞的行動之上的基礎，古代資本主義則永未能越出這個限制。

我們在上一章中早已說過所以如此的各種理由了。近代資本主義所獲得的各種積聚，利用劫掠和勒索和別種暴烈行動而獲得的各種積聚，用來消費的只是一小部分，其大部分是拿來作生產新的和較高級的生產工具——因而增加人類勞動的生產力——之用的。古代資本主義找不到這種工作的必要的先決條件。牠對於生產方式的影響只限於以奴隸勞動代替自由農民，那就是說，牠只是使最重要的生

產範圍在經濟上變成落後，只是減少社會勞動的生產力，只是使社會日趨窮乏。

爲羅馬的財務家所獲得的利潤，和爲羅馬將軍及官吏所獲得的戰利品，如不再拿來另作高利貸事業之用——換言之，就是不再拿來經營新的劫掠事業——則其用途只有兩種。其一是用來浪費於娛樂和生產娛樂工具——我們不特要承認各種宮廷大廈是娛樂的工具，並且必要承認各種廟宇也是娛樂的工具。其次，這些利潤——除去來自採礦事業的之外——可以用來購買地產，換言之，就是用來剝奪自由農民的土地而以奴隸代取其位置。

因此，劫掠及摧殘各屬州的工作只足以使羅馬的財務家容許社會勞動的生產力因爲奴隸普遍的原故而迅速減少。近代的資本主義在一方面所引起的破壞是每或爲別一方面的經濟興隆狀態以抵消的，古代的資本主義却沒有這種能力。並且，各屬州的破壞又更促進了羅馬的衰落。因此，羅馬統治世界的結果便使古代社會的一般貧乏化的進程在基督教時代開始以後，發展得非常迅速。

可是，經濟破產的徵兆一路都爲羅馬地位的眩人眼目的光榮所掩沒。羅馬在數十年內便已差不多把數百年直到數千年的勤苦的藝術工作所做成的一切精美物品，由地中海附近的各處文化中心地點，集中起來。羅馬的政治破產之變成明顯實遠比其經濟破產爲先。

## 五 專制政治

羅馬把牠所征服的一切地方的反抗勢力完全消滅，使牠們完全沒有獨立性，因而破壞了牠們的政治生活。這個偉大帝國的整個政策完全為羅馬一個都市所操握。在那個都市中變成政治生活的負責者的是什麼人呢？就是那些只顧及積聚利息的財務家；那些耽於娛樂，鄙屑一切日常勞動，一切費力事情，甚至連政治和戰爭也置之不顧的貴族；和那些以善沽政權謀生的流氓無產者。

例如，斯韋托尼阿斯 (Suetonius) 在所著該撒傳中，曾論及該撒在內戰終止後博施的情形說：

「他除了把十穆的穀和十磅油賜給各人之外，還遵守他舊日的信約而賜他以三百昔司脫塞，又另加一百昔司脫塞，當作欠款的利息。（換言之，就是賜他以二十元——他在當時的每天生活費只須三分。考茨基註）他又替他們（指租房舍居住的住客，考茨基註）支付年租，代支的數目，在羅馬中直至每家三千昔司脫塞（二〇〇元）為止，在意大利中則直至五百昔司脫塞（二五元）為止。此外，他又賜宴（賜宴給二十萬人，考茨基註）和布施肉食；打勝了西班牙之後，他又兩度把早餐賜給民衆，因為他覺得第一次的早餐的餽饌太少，不足以表示他的慷慨之意；因此，他便在五日後再籌備一次嘉餼滿席的早餐盛會。」（第二十八章）

他又供給種種宏偉到從來所未聞的娛樂。有一個戲子，拉比里阿斯（Decimus Labirius），只上台一次，便得到五十萬昔司脫塞，即二五，〇〇〇元了！

斯韋托尼阿斯論及亞古士督說：

「他往往把贈品賜給人民，贈品之多少隨時而異，有時每人四百昔司脫塞（二〇元），有時三百昔司脫塞（一五元），有時只二百五十昔司脫塞（一二元）。他是連小孩子們也顧及的，雖然在別些布施中，得受恩惠者只以年在十一以上的爲限。同樣，在荒年中，他往往把穀類分配給全國人民，只取回很低的價格，並且把金錢加倍賜給各人。」（Orosius 第十四章）

一個這個樣把自己出賣，把自己的貪黷性組成一種制度而公開地擺列出來的無產階級自然是完全失掉了牠的政治的獨立性。牠此時只不過是爲那個出得價錢最高的人所利用的一種工具。奪取國家權威的鬥爭由是便變成少許強盜——積有最大宗的勝利品和獲得財務家的最大宗的信用借款的強盜——間的一種競爭。

這種因素又爲僱兵制度，使軍隊漸漸變成共和國的主人的制度，所大大側重。僱兵制度擴張之後，羅馬公民的尚戰勇氣便日漸衰落——說得較正確一點，就是，這種勇氣日漸衰落之後，僱兵制度的實用便增加起來。人民中一切可以担任軍事勞役的都盡在軍隊中；軍隊以外的人口漸漸失却牠的鬥

爭能力和鬥爭精神。

有兩種因素特別足以使軍隊漸漸愈加變成任何可以答應給牠以充分的薪金和勝利品的將軍的走狗，使牠漸漸愈加不為各種政治攷慮所操縱。第一種因素就是，軍隊中的非羅馬人，屬土人民甚至外國人民的數目之日漸增加；這些份子並沒有公民的權利，因此對於政治生活便絕對不能參與。第二種因素就是溺愛快樂，女性化的貴族之日漸不願從事於軍事勞役。這個階級舊日原是供給軍官的階級，這些軍官現在却逐漸讓位於受僱軍官了；受僱軍官在經濟上並不能獨立，好像貴族那樣，他們對於羅馬的黨派的各種衝突——這些衝突其實就是各貴族派系間的鬥爭——是絕不關心的。

軍隊中的非羅馬人的數目愈加衆多，貴族軍官愈加為受僱軍官所替代，則羅馬的軍隊便愈加有把自己賣給能出最高價錢的買者而立他為羅馬的統治者之勢。

這種情形就是專制政治的基礎了，這種情形使羅馬的最大富翁可以把整個共和國全盤收買，把政權買為己有，這種辦法又轉而變成一種足以鼓舞一個已經操縱着軍權的成功的將軍的動機，而使他力求變成羅馬的最富有的人——想達到這個目的，最好的方法就是剝奪敵人的財產，沒收他們的所有品。

共和國最後那一百年的政治生活，分析到底，不過是一種內戰的生活——「內戰」這個名詞是很



不對的，因為當時的公民和這些戰爭並沒有絲毫的關係。牠們不是公民的戰爭，而是各政治家之間的戰爭，這些政治家同時是貪黷的財務家又是顯赫的將軍，他們互相殘殺，互相劫掠，直至亞古士督終於能夠壓服一切競爭而建樹其永久的獨裁政治為止。

就某種程度而言，該撒在亞古士督之前早已達到這個目的了。該撒是一個負債深重的貴族冒險者，他曾勾結兩個最富有的羅馬財務家，龐培（Pompey）和革拉蘇（Crassus），陰謀奪取國家政權之法。莫悟生說及革拉蘇說：「他的財產是以他在革命期內所購買的土地為根據；但他對於致富之道是無所不用的；他在京都中經營各種偉大而有智的建築工作；他在羅馬城內和羅馬城外都做銀行家，直接經營銀行事業或藉助於朋友而間接經營銀行事業；他把金錢借給元老院中的同僚，也會為他們經營各種公共事業，或賄賂司法官吏，或經營一切其他的必要事業。他並不善於選擇謀利的方法。……如果有一張遺囑寫着他的名字在裏面，則縱使那只是一種滑稽可笑的偽做文件，他也是會毫不躊躇地去承受遺產的。」（註十五）

（註十五）羅馬史（紐約，一八九五年）卷四，第二七五，二七六頁。

但是該撒也不見得較好；沒有一種謀利的手段是被他認為卑劣的。斯韋托尼阿斯在所著該撒傳中曾這麼樣的說及那個後來為莫悟生所頌揚的該撒：

「他無論是站在將軍的地位或站在國家的統治者的地位，都無時不表示其自私自利之性質。因為，根據幾種史料所說，他在西班牙當總督的時候，曾接受過我們的同盟者的金錢；他向他們乞取金錢以為償債之用，又曾在琉息退尼亞（Lusitania）中劫掠過幾個都市，他的藉口是牠們表示敵意，但其實牠們並沒有違抗他的命令並且是大開城門以歡迎他的。他在高盧劫掠過各種積存許多貴重禮物的廟宇和聖殿；他之破壞各種都市，大半是為着想劫掠牠們的財產，而不是因為牠們有違法的行動。因此，他便獲得很多的金，使他要在意大利和屬州中減價求沽，把每鎊的價格減到三千昔司脫塞（一五〇元）（註十六）。他在總執政任內，曾由卡匹托廟中竊去三千鎊的金，而放下同一重量的鍍金的銅以為交換。他曾把盟約和王國賣出以求利；例如，他曾為自己和龐培向托勒密（埃及王）索取二筆幾達六千宅連（七，五〇〇，〇〇〇元）的款項。後來，他又利用最殘酷的勒索方法和劫掠廟宇的方法以償還各種內戰，各種勝利，和各種宴會所用過的極浩繁的欠款。」（該撒傳第五十四章）

（註十六）一鎊金的價值通常為四千昔司脫塞。該撒在高盧中的劫掠行為把牠在意大利的價值整整的減了四分三。

該撒之所以向高盧進攻——高盧一直到此時還未受過羅馬的壓迫，因此也未為牠所劫掠——其主要的目的就是謀利。他在那個國家中獲得很豐富的戰利品，由是他便能自立，而與他所一向共同管理政事的同事龐培脫離關係。第三個同事，革拉蘇，早已因為侵掠帕提亞（Parthia）的原故而死於亞洲。

了。據阿比安 (Appian) 說，他在這一回的戰爭中「不特希望獲得盛名，並且希望獲得大宗的金錢」  
(註十七)——正好像該撒之成功地施於高盧的方法那樣。

(註十七)內戰史第二卷第三章。阿比安告訴我們說，帕提亞人並沒有絲毫的敵意舉行。因此和他們打仗其實只是一種侵略的戰爭。

革拉蘇死後，該撒的障礙便只有龐培；龐培的左右都是仍在政治上活動的殘餘貴族。該撒逐漸的把他們犧牲於各種也很有利的戰役中。

「據說他在慶祝成功的巡遊中（在內戰終止之後）陳列六萬它連的銀，和共重二，四一四磅的二，八二二個金製冠冕。他一獲得勝利之後，便馬上把這些寶貴物品拿來滿足他的軍隊的要求，把五千德拉馬（希臘幣名，總數在一，〇〇〇元以上）給每一個兵士，無委任狀的軍官取得的數目倍之，較高的軍官的數目又倍之，因是便遠超于他原本所答應的數目之上。」（註十八）我們在上文已轉引斯韋托尼阿斯的話說過該撒所賜給羅馬的無產者的贈品了。

(註十八)阿比安，內戰史，第二卷，第十五章。

由此以後，便沒有人敢公開的否認該撒的至尊權威了，共和黨人也只能以暗殺手段表示他們的抗議。該撒的承繼者，安東尼 (Antony) 和亞古士督，更把他們完全消滅。

于是羅馬帝國便變了一個人——該撒或國王——的所有品。一切政治生活完全止息。這幅屬土的管理變了牠的主人的私事。牠自然也好像一切別的所有品一樣，是往往引起紛爭的；擁有一支強有力的軍隊的強盜，換言之就是成功的將軍，往往向實在的屬主進攻，實在的屬主往往爲衛隊所殺死，衛隊之所以把他殺死是因爲想把王位賣給出價最高的買者的原故。可是這實是一種財務交易而不是一種政治行動，這種財務交易並不見得比當時的別些交易較壞。政治生活已完全停止了；不久之後，我們便看見人們——其始是較下層的階級，其後便連較上層的階級也是一樣——不特對於國家漠不關心，並且痛恨國家和牠的在位者，牠的法官，牠的稅吏，牠的軍隊，和國王本身。此時的國王實際上已不能保障任何國民了，甚至有產階級也爲他們所加害了。各有產階級爲避免這種災害起見，紛紛投身于蠻夷之中。

自從該撒獲得勝利後，羅馬帝國中仍然保留着政治生活的遺跡的地方爲數殊少，而不久之後，這些遺跡也爲該撒的承繼者所掃除了。把積極的政治生活保存得最長久的就是耶路撒冷，巴力斯坦的最大都市。把羅馬帝國中的政治自由的這一個最後的根據地推倒是需要有很大的努力的。經過一度長期而又頑強的圍城戰爭之後，耶路撒冷终于在紀元後七〇年被洗劫，而使猶太民族陷于無家可歸的境地。

## 第三章 羅馬帝國時代之思潮

### 一 各種社會束縛之日漸脆弱

我們已經看見，基督教發生的時代是一個生產和國家的傳統形式完全解體的時代。思想的各種傳統的方式也就隨着瀕于死地。一般人都極力尋求和探索新的思想方式。各人都覺得他自己就是一個單位，因為個人舊日所因為他的團體或他的民族而有的整個社會環境，和牠們所傳下來的各種道德見解，此時都日漸崩解了。因此，新思想方式的一種最顯著的特色就是個人主義。自然，個人主義也許永不會含有個人完全脫離他的各種社會關係而獨立的意思；個人完全脫離其各種社會關係而獨立，是絕對不可能的。個人只能生存于社會中和藉賴社會而生存。但個人主義最少也可以使個人所藉以生長的——因而似乎是自然的和自明的——社會束縛失却牠的能力，因而使個人力求脫離他從前的社會關係。個人而想達到這個目的，惟有和別些具有相同的利害關係和必要條件的個人聯合起來，以組織新的社會組織。這些組織的性質自然是會為當時的各種形勢而不會為各個人的反覆無常的性情所決定。

可是這些組織並不是現成的傳統組織，個人是必要聯合別的希望相同的人把牠們創造出來的。這些個人在創設新組織的進行中，也許會發生各種錯誤，和發生最大的意見糾紛，直至最後，新的組織——適應新的情形而可以持久和穩定下去，好像從前的組織那樣的新組織——在各種意見的衝突和各種試驗中產生出來為止。在這些過渡時期中，我們也許會覺得，社會不足以影響個人，個人倒足以影響社會，社會的各種形式，各種問題和各種希望，都完全視乎個人的意志為轉移。

這麼樣的個人主義，個人力求找尋和探索新的思想方式和新的社會組織的情形，就是青黃不接的過渡時期的特色。例如，出現于封建組織業已崩解而別種新的社會組織還未馬上成立之際，直至最後，工人和僱主的新組織漸漸變成資本主義社會中的主要因素為止的自由主義時代的特色就是這種個人主義了。

就舊社會組織完全解體而新組織正在創設中的情形而論，羅馬帝國時代最初那數百年很和十九世紀相似。這兩個時代還有一個相似之點，就是，各種舊社會關係的瓦解程序在大都市中進行得最迅速並且最特著，整個社會生活逐漸愈加為這些大都市所決定。

在農民有勢力和自足的時代中，社會的生活並沒有把思想的機會賜給農民，因為他的生活是為風俗和習慣所確定的。然而他却要用很大的精神來應付自然。他不斷的和自然鬥爭，自然天天都把各種

新奇的現象擺在他的面前，他要絕對倚靠自然，而為生存起見他又不能不設法克服自然。因此，各種自然現象之所以然的問題便是一個迫着他要對付的問題。他的最初答案原是一種很粗樸的答案，就是，把各種自然勢力人格化，假定有各種管轄自然的神靈。然而這個答案已是自然科學——以同一問題，各種東西的所以然問題，原因問題，為根據的自然科學——的開端了。人類一旦起首明白自然現象中的因果關係原是一種恆定而必然的關係，而不是一種以各鬼神的反覆無常性為根據的關係，便開闢了向着自然科學的真確知識而去的道路了。這種認識自然不能為絕對倚靠自然的農民所獲得。農民是無抵抗地屈服于各種自然勢力之前的，他不能藉賴知識來駕馭牠們，只求藉賴祈禱和獻祭來緩和牠們。自然之科學的研究只能出現于都市。都市中的人並沒有農民那麼直接地和極端地覺得他要倚賴自然，結果他便可以站在一個無關係的觀察者的地位以從事于研究自然的工作。只有在都市中才可以產生一個有充分的餘暇以從事觀察，而不為盡用餘暇時間于肉體享樂中的衝動所屈服——好像鄉間的大地主那樣——的階級。在鄉村地方中，身體的勞力和耐苦性實是生產的一種重要的元素，因此，其餘暇時間和剩餘產品便只能做成最粗鄙的肉體娛樂，如打獵和宴會等。

自然哲學發端于都市，可是有許多都市是因為漸次擴大的原故而使其居民起首與自然完全脫離開係，因而對於這個問題失却一切興味的。各種事情的變化程序漸漸指定這些都市為各種大區域中的思

想和經濟生活的領袖。同時，這種發展程序又漸漸減消向來把個人和各種傳統組織及思想方式緊縛着的一切社會束縛的力量。然而同一的程序又漸漸使各種階級對抗性變成尖銳化，引起一種日漸暴烈的階級鬥爭，這種階級鬥爭有時且採取推翻一切現存關係的形式。在大都市中天天把新奇事件擺在人類面前，天天迫着他要應付各種新的，從所未聞的問題，天天迫着他要答覆『我們第二步要做什麼？』的問題的，不是自然，而是社會。

這不是自然界中的所以然的問題，而是社會中應該怎樣的問題，不是各種必然的自然關係之知識，而是各種新社會目標之似乎自由的選擇：這就是此時人類思想的主要點了。我們在此時所有的已不是自然哲學而是倫理學；倫理學所探求的是個人的幸福。希臘的世界在波斯戰爭後早已有這種情形了。我們早已說過，羅馬世界，就藝術和科學而言，只是希臘的剽竊者，牠的精神上的寶貴物品（物質上的寶貴物品也是一樣）並非由勞力得來，而實是由劫掠得來。羅馬人認識希臘哲學的時候，希臘人早已趨重倫理而忽視自然的研究了。因此，羅馬思想對於自然哲學是一向不加注意的；羅馬的哲學一開始便忙于倫理的研究了。

有兩種哲學趨勢特別盛行于帝國時代最初那數百年中，那就是伊壁鳩魯（Epicurus）哲學，和斯多噶主義的趨勢。



伊壁鳩魯把哲學認作一種藉賴概念和證據來實現幸福生活的活動。他以為他可以由追求快樂而獲得幸福，然而所謂追求快樂只是指追求理性的，恆久的快樂，不是指貪求一時的和放恣的肉體的娛樂，這些娛樂是會損害康健和金錢因而引起不幸福的。

這種哲學很適于爲一個剝削階級所用，那個階級的財富除了拿求消費之外，便沒有別種用途；他們所需要的就是快樂生活之一種理性的節制。不過這種學說對於那些數目日漸衆多，早已受着身體的，思想的或財政的破產的痛苦的人們，對於那些貧窮和處境惡劣的人們，却不能使他們感覺滿意，也不能使那些過度壓足，對於娛樂早已發生反感的人們感覺慰藉。牠也不能取悅於那些仍稍關懷於傳統的公社生活方式，仍然追求種種超出他們的個人需要之上的目的的人們，那些目擊國家和社會之衰亡，不勝悲痛，而又不能與以挽救的愛國之士。這幾類人統統覺得這個世界的快樂盡是空幻而淺薄的快樂。他們傾向斯多噶的學說，贊揚德性而鄙屑快樂，視德性爲最高尚的好處，爲唯一的福澤的學說。從斯多噶派看來，純粹屬於外表的好處，康健，財富等，實是無足輕重的東西，好像外表的壞處那樣。

這種情形終於使許多人完全拋棄世界，鄙視人生，甚且渴望死亡。自殺變成了羅馬的一種習慣，而盛行於一時。

可是，在羅馬社會中一方面有人渴望死亡，同時却又有入對於死亡發生切實的恐怖。古代的任何團體的公民都覺得他自己是一個大團體之一部分，那個大團體是在他死了之後仍然生存的，和他比較起來，牠實是一種永生的東西。他是會繼續生存於他的團體中的；那個團體是會保存他的生命的遺跡的；他並不需要別種永生。事實上，我們在那些只有一種短期的文化發展的古代民族中，完全找不到任何以為死後仍有一種生活的見解。要不然，他們也只把死後的生活視作一種幻影生活。他們這種見解是因為要解釋夢中看見死人的現象而發生的東西。這種幻影的生活是一種無人願有的可哀的生存。我們知道阿溪里(Achilles)的幻影的哀歌：

『我寧願耕耘我的田土，做一個日常的勞動者，

為一個沒有土地或佔有品的貧乏的人，

也不願統治一切已消滅的死人！』

(奧德賽，第十一篇，第四八九——四九一行。)

我們且再贅一句，死後的一種幻影的存在這個假設實是因為要解釋某些夢中現象而產生出來的一種粗樸的假設，並不是實在需要鬼神的結果。

可是，當團體日漸落後，個人日漸脫離團體的時候，情形便不同了。個人此時已不復覺得，他的

活動將繼續存在於國家中；因為他對於國家所持的態度已變成一種漠不關心，甚或敵視的態度；但那種以為死後便完全消滅的思想却不能為他所忍受得起。於是對於死亡的害怕心理，一種古來所未之有的害怕心理，便發生起來。怯懦心理便盛行一時，從前被人認為『睡覺』的兄弟的『死亡』便變了一種恐怖的形象。

人們漸漸愈加覺得要有一種可以保存個人的永生性——以為個人在死後不是一種脫離肉體的幻影而是一種歡樂的神靈——的學說。不久之後，他們便不復把世間的歡樂認為福澤，甚且不把世間的德性認為福澤，而力求獲得一個較好的來生——今生只不過是來生的準備。這種見解在柏拉圖的學說中找得一種強有力的根據，斯多噶派也有同一的趨勢。

柏拉圖早已假定有一種未來的生活，在這個來生中，解脫肉體的靈魂是會繼續生存，並且會為牠們在世間的行動而獲得償罰的。他在所著共和國第十卷第十三章中說及一個旁非利亞人（Pariphasia）復活的故事，那個旁非利亞人死於戰役，在死後第十二天將行火葬禮之際，忽然復生，並且說他的靈魂在離了肉體之後曾遊過種種上與天府下與世底完全隔絕的地方。審判官們坐着在那裏審判一切新來的靈魂，把正義的靈魂領到右邊，充滿着無限的美的天堂；不義的便放在左邊，放在地底裏的一個深坑中，使牠們在那裏做十倍的善事可以贖罪。那些始終不肯改邪歸正的便在那裏為好像火的影

地獄  
天堂

像一般的野人捕獲，加以鎖練和各種刑罰。至於那些被置於地底坑中和生活於天堂的靈魂則在一千年後再開始一種新的生活。那個親眼看見過這一切情形的旁非利亞人說，他是奉命報告的，是以他得在一種奇蹟中恢復他的生命。

誰不會因此馬上憶起基督教的天堂地獄，右邊的綿羊和左邊的山羊，地獄中的永火（馬太第二十五章，第三十三，四十一節）和「直等到那一千年完了」死者將會復生（默示錄第二十章第五節）等等呢？然而柏拉圖却是一個生于基督前第四世紀的人。下列的一句話所給出的印象實含有充分的基督教色彩：

「肉體是精神的重擔和刑罰；牠困迫精神並且把牠當作俘虜囚禁起來。」

寫下這句話的人並不是一個基督徒，而實是迫害基督教徒的尼羅的教師，斯多噶派哲學家辛尼加（Seneca）。

還有一段很相類似的話：

「靈魂爲這個軀殼所隱藏着，所遮蔽着，這個軀殼把靈魂和牠自己的屬品及真理完全隔絕，並且把牠變成一種騙人之物；靈魂的整個鬥爭就是和困迫牠的肉體相持的鬥爭。靈魂是力求向着牠所自來的地方前進的；牠在那裏爲永久的和平所伴着，牠在那裏保存着那種經過這個世界的各種混雜的現形

之後仍然清潔的東西。」

在辛尼加的別的說話中，我們也可以找出許多也見于新約中的詞句。例如辛尼加有一次說過：『你們要披戴偉人的精神』。鮑爾曾把這句話拿來比較羅馬書中所載的『你們要披戴主耶穌基督』（第十三章第十四節），和加拉太書中所載的『你們受洗歸入基督的，都是披戴基督了』（第三章第二十七節）。他這種比較是很對的。這些相同的用語曾使有些人斷論辛尼加所用的是基督教的材料，甚且斷定辛尼加是一個基督教徒；後一種斷論實是基督教的想像的產品。事實上，辛尼加是在新約各書還未編作之前便已著述的；因此，要是有抄襲的話，則我們與其採取上邊的斷論，還不如假定基督教徒的用語是來自當時享盛名的哲學家各種散播各地的作品中。不過，我們也有同樣充分的理由以假定他們並沒有抄襲的關係，他們所共同應用的是當時的流行用語。

普夫來得勒關於『披戴基督』一個用語，特別指出這是由波斯的密司刺（Mithras）教——盛行于羅馬帝國的一種教儀——抄襲而來的東西。他論及這種教儀對於基督教的見解的影響說：

『密司刺的各種聖禮中也有一種聖餐，他們在這種聖餐中把聖潔的麵包和一杯水甚或酒當作分配神聖生命於各密司刺信徒的神祕象徵。在這些典禮中密司刺信徒戴着各種動物的假面具，藉以代表他們的密司刺神的各種德性；參加典禮者已「披戴」着他們的神，那就是說，他們已經同領他的生命

（和他共同生活）了。這也是和保羅關於聖餐的教訓很類似的，依據保羅的見解，聖餐就是「同領」基督的血和身體（哥林多前書第十章第十六節）的意思，那個基督是為受洗者所已「披戴」的（加拉太書第三章第二十七節）。』（註十九）

（註十九）普夫來得勒，基督教的起源（紐約，烏拔希版，一九〇六年）第一五八頁。

辛尼加並不是在他的時代中創造或應用好像基督教的用語的唯一人。

我們在這裏所論及的概念，靈魂永生和來生的概念，尤能在基督教原始時代中漸漸找得愈加衆多的信徒。例如生於基督教時代初期的亞歷山大城的猶太人菲羅（Alexandrian Jew Philo）所著的法律的寓言的第一卷末一句話說：「赫拉頡利圖斯（Heracles）又曾說過，『我們生於牠們（神靈）已死之後，並且已結果了牠們的生命』；因為，當我們生活的時候，靈魂已經死了並且已被囚於好像壁壘一般的肉體中了，但在我們死了之後，靈魂却得生活並且由牠所被縛的生命的罪惡和屍體中解放出來。」

一般人漸漸把來生的準備視為比求此世的各種好處的鬥爭較有價值。上帝的天國奪取了此世的富人的地位；可是怎麼樣可以找得這個天國呢？從前的人具有三種特著的和可靠的行為準則，那就是，習俗，公意，和團體的需要。這些東西此時已不存在了。習俗已變成一種幻影了，一般人已不復具有

任何統一的意志了；各人對於團體的需要已漠不關心了。個人所顧及的只是他自己，他在好像洪水一般泛濫着社會的新思想和新關係的潮流中實是一種無能爲力的東西，他隨處轉動以尋求一個強有力的錨，以尋求各種可以示他以真理和一種正確的人生哲學，把到上帝的天國去的正當路途指給他看的學說和教師。

正好像在新需要發現的各時期中一樣，設法滿足這種要求的人紛紛出現。這些人開始宣傳個人永生——個人所藉以超越社會之上以變成一個較好世界的一個有價值的公民而不必改變社會的永生——的教義。

除此以外，一般雄辯天才和哲學天才還有什麼活動可以進行呢？一切政治活動都已停止；研究事物的因果的興味已經減少，因此科學的研究的興味也已減少。雄辯家和哲學家，除了指導爭奪財產的訴訟事宜，或宣傳蔑視財產的理論之外，即除了變成法律家或宣教師之外，還有什麼野心呢？結果，這兩種工作便異常發達於帝國時代，當時的羅馬人痛斥這個世界的各種好處的空虛性的演說及爲保護這些好處而計劃的法律條文都異常豐富。一般人都很好作各種含有訓誨性質的演講，和構製各種含有訓誨性質的格言和軼事。福音書也不過是蒐集這些格言和軼事而成的一本文集罷了。

自然，我們在判斷這個時代中，是不能單以牠的訓誨式的詞藻爲標準的。不錯，鄙視此世的新道

德原能滿足某些重要的精神要求——根據很實在的社會情況而產生出來的精神要求。可是事實上，人們斷不能逃避世界；世界的力量常常都比人類的力量為大。結果便發生道德理論與道德實行間的矛盾，這種矛盾是任何這麼樣的道德學說所不可避免的。

我們所已屢次提及的辛尼加就是一個很好的例證。這個卓著的斯多噶主義者曾本着各種道德情操以反對參加政治活動，並且極力攻擊那個據他說來是因為參加這種活動而違反了斯多噶主義的布魯特斯(Brutes)。然而這個痛斥共和黨徒布魯特斯之參加政治鬥爭的辛尼加却是阿格立派那(Agrippina)和尼羅的一切慘殺行爲的一個助手，並且曾因為只求保留其大臣地位的原故而引誘尼羅耽溺于各種邪淫的嗜好。這個辛尼加在他的作品中對於財富，貪婪，和快樂的耽好，大肆攻擊，可是在紀元後五八年中，他却要在元老院中聽着秀易里阿斯(Sellus)控告他偽造文據及從事高利貸以致富的說話。據加西阿斯(Dio Cassius)說，尼羅時代的條頓人的叛變一部分是因為辛尼加曾根據一種很高的利率把一萬丹拿利(二,二〇〇,〇〇〇元)借給他們而後來又忽然利用極殘酷的方法以求收回這筆借款的原故。這個貧乏的頌揚者死後遺下一宗值三萬萬昔司脫塞(一五,〇〇〇,〇〇〇元)的遺產，當時的各種最大宗的遺產中之一種。

明白了這個真正偽善的特著實例之後，我們便知道，生于百年後的刺諷作家琉細安(Lucian)的刺



諷作品還未能充分表出斯多噶派哲學家的偽善性了。這個作家在所著赫摩提密司——一個爲他所杜撰出來的斯多噶派哲學家的名字——中說：那個哲學家向人宣傳鄙視金錢和娛樂的教義，並且保證他的教訓一定會使人泰然自安于人生的一切變幻，然而他是不惜利用法庭手續來對付那些不能依照定章交足學費的學生的，他是每次赴讌都不醉無歸的，他是在爭論中奮激到以銀杯擲擊反對者的頭顱的。

道德的訓誨已變成了帝國時代的流行的習尚。一般人不特尋求各種可以有助于那些不能獨立，已失却他們的一切背景和他們所共有的各種社會活動及習例的軟弱無能的人們的道德教訓；並且覺得要尋求一種個人的助力——某個人的助力。伊壁鳩魯早已說過：『我們必要爲自己尋求一個高尚的人，以站在我們的眼前，使我們可以生活於他的監視之下，和行動於他的督察之下。』辛尼加曾引過這句話，並且繼續說：『我們要有一個指導人和教師。失足的人如果有一個監視者在他的身旁，許多的罪惡便會消滅了。精神是必要有一個爲牠所尊敬的人來使牠的內臟也變成聖潔的。我們單是想及這麼樣的一個護助者便可以得到一種指導和糾正的力量了。他是指導人，是模範，是準則，沒有他，我們是不能糾正錯誤的。』

因此，一般人便習於選取一個已死的偉人來做他們的護衛的聖者。有些甚且把他們的行爲交給仍然生存的人，那些自認有偉大道德而超越別人之上的道德教師，聽由他們支配。斯多噶主義早已宣稱

哲學家是沒有錯誤和瑕疵的人了。於是道德教師的自以為是的妄自尊大性便伴着偽為神聖性和偽善性發展起來——這些性質是古代所無的東西，是一個社會衰落時代的外生物，並且是必然隨着哲學中的科學的地位之為倫理學所奪取，換言之，即攷察世界的工作之為總合各種對於個人的要求的工作所代替，而漸漸變成愈加顯著的。

此時各階級的道德宣教師紛紛出現，這些宣教師自認可以以他們自己的高尚人格的實例來提高人類，使人類的道德較為完美。無產階級的這一類的主要教師就是犬儒學派 (School of the Cynics) 的哲學家，享盛名的提奧奇尼斯 (Diogenes) 的繼承者。他們在街道中宣傳教義，以乞食為生，以鄙陋和儉樸為樂，他們無須從事於任何工作，他們痛恨和鄙屑工作，視之為一種可怖的罪惡。基督和他的使徒有時也被人當作行乞的宣傳師。福音書是反對工作的；他們雖然有種種互相矛盾之地方，這一點却是牠們所完全一致的。

貴族們也有他們的私人的道德家，這些道德家大都屬於斯多噶學派。

「正好像西庇阿斯 (Scipios) 以後的大人物一樣，亞古士督也有他自己的哲學家，那就是阿魯斯 (Arens)，一個來自亞歷山大城 (Alexandria) 的斯多噶主義者。李維亞 (Livia) 自從她的兒子德魯斯 (Drusus) 死了以後，也變了這個哲學家的信徒藉以由他取得慰藉。當亞古士督在亞克興 (Ac-

（三）之役以後入到亞歷山大城的時候，他帶着阿魯斯做他的隨員之一，並且在演說中（他在這一次的演說中答應寬恕亞歷山大城人援助安東尼的罪過）把他介紹給他的祖國的公民，說這就是他之所以寬大的一種理由。別的王室和家庭也有同樣的精神上的嚮導以應付大人物的各種精神上的要求。他們從前原是某種新理論的教師，自從內戰以後，他們却變成羅馬人的實際的精神嚮導，思想指導員，厄運時期的安慰者，聽人懺悔的教師了。他們伴着國王的反覆無常的性情的犧牲者到行死刑的地方，在那裏替他們作最後的効勞。加力荷拉（Callista）王賜以死刑，臨刑時尤表示感謝國王之意，並且泰然而死的朱理亞（Canus Julius）是伴着「他的哲學家」去就刑的。塞拉斯阿（Thracea）把他的女婿赫爾維狄阿斯（Helvidius）和犬儒派哲學家狄麥多里阿斯（Demetrius）——後者其實就是他的家庭教士——引入他自戕所在的房間裏，並且在受着慢慢而死的痛苦中把他的眼睛釘在他的身上。」（鮑爾，基督與該撒第二二，二三頁。）

是以我們在基督教未出現之前早已看見聽人懺悔的神父現身於舞台中；各種新形勢的力量，不是任何個人的教義，早已使一種歷史的勢力——祭司的統治——出現於歐洲的國家中了。不錯，希臘和羅馬在很久之前便已有祭司之存在，然而他們在國家中的地位是很不重要的。直至帝國時代起，我們才開始看見歐洲各國的情況適於祭司統治——早已見諸較古代的許多東方國家中的祭司統治——之發

生。我們看見，甚至以西方論，此時也已具備爲教士，爲祭司階級（或譯祭司身分）的統治所必要的先備條件了。這個階級因爲有許多份子僞作聖神和妄自尊大的原故，已經開始發生各種爲祭司職務所特有的性質，並且，一直到現在，都因此而爲社會中沒有任何被護衛的需要的一切激烈分子所痛恨。

柏拉圖早已說過，國家在未爲哲學家所支配及爲其餘的公民所不能過問之前，斷不會有適當的管理。他的夢想到了此時便實現了，不過實現之法自然不是他所喜歡的方法。可是這些道德教師和聽人懺悔的神父實不足以應付當時的軟弱無能的一代人物的要求。國家已無可抵抗地朝着滅亡之道而前進。帝國鄰近的蠻夷侵犯疆境的企圖日漸猛進；帝國的人民往往爲本國的將軍的各種流血的爭鬥所犧牲。民衆的貧乏程度日漸升高；人口的數目日漸減少。羅馬社會已瀕消滅之境；然而這一代人物却異常墮落，體魄和精神上都異常軟弱，異常胆怯，異常無勇氣，絕對不能與自己及其四周相和，因而不能積極企圖脫離這些無法忍受的境况的縛束。牠已經失却自信，牠在絕望中所僅能保存的就是希望某種較高的權力，某個救主的援助。

他們最先把羅馬帝國的國王認爲這個救主。在亞古士督的時候，來自希臘神諭集中的一種預言，說救主快要出現的預言，很爲流行（註二十）。當時的人把亞古士督認作在內戰後把帝國引入光榮而興隆的新時代中，把『和平賜給世間的善人』的和平天子。

(註二十) 參立未爾 (Merivale) 帝國治下的羅馬人 (一八六二年) 第七卷，三四九頁。

可是帝國的國王的神聖權力雖然爲人所深信，這種信心雖然的確很大，他們却不能賜人民以永久的和平，也不能實現經濟的或道德的進步。

他們的確被人列入神靈階級之中；在由神變人的學說還未出現之前，由人變神的見解雖然顯然較難自完其說，却爲人們所接受。國家的君主在一切政治生活完全終結時其地位是遠超于一般民衆之上的，因此他必然的使一般民衆覺得他是至尊無上的東西，因爲從一般民衆的眼光看來，他似乎就是把社會的全般力量和權威集于自己身上而依照己意以指揮社會的人了。反過來說，古代的神靈的地位是很與人類相近的。因此，由一個超人轉變爲一個神並不是一種很困難的手續。

亞洲和埃及的落後的希臘人在紀元前數世紀之先便早已起首把他們的專制君王認爲神或神的後裔了；他們甚且把他們的哲學家也認爲神或神的後裔。當柏拉圖在生的時候，便有人傳說他的母親佩力孫尼 (Periktione) 不是由她的丈夫得孕而是由阿坡羅 (Apollo) 得孕而生他的了——這種傳說曾爲他的姪子斯彪薛芭斯 (Speusipus) 在葬禮演說中所提及。希臘的疆境一旦變而爲羅馬的屬州之後，他們便把他們對於帝王和哲學家的神聖崇拜變而爲對於羅馬的總督的崇拜。

該撒就是胆敢要求羅馬人崇拜他，視他爲神，好像怯懦的希臘人那樣的第二個人。他誇道他自己

的神聖的家系；他的母系祖先是好像女神維那（Venus）一類的人物，正如該撒的姪子亞古士督的宮廷詩人維爾吉爾（Virgil）後來在他的長篇史詩伊泥易德（Aeneid）中所詳細解說的那樣。

當該撒結束內戰，勝利而回羅馬的時候，羅馬的人民決議『建立許多用來祀他如神的廟宇，其中有一個就是他和仁慈女神所共在的聖地，被人認為他與這個女神握手的地方』（註三十一）。當時的人利用這種巧計來企圖打動那個勝利者的仁心。他死了之後，羅馬的人民和元老院便決議把『神聖的朱理亞（該撒的名）』正式列入羅馬的諸神之中。而且據斯韋托尼阿斯說，他們這種舉動『並不單是一種外表的舉動，單是通過了一種決議案便算了事，而實是由于人民的內心信仰所致。因為當他的繼位者亞古士督在他變了一個神之後第一次為人民舉行大游樂的時候，豈不是有一顆慧星出現于十一時（即午後五六時之間）麼？當時的人相信，這就是已升天的該撒的靈魂。所以他的聖像至今還有一顆明星照在頭上。』（第八十四章）這段話實使我們想起表示基督的神聖性而為東方的博士所看見的明星。自從亞古士督的時代起，一般人都把國王在死後之應變成神聖是一宗當然的事情。所以他在帝國的東部屬境中便有救星（Soter）之稱——Soter 是希臘的名詞，即救主的意思。

（註三十一）阿比安（Appian）羅馬的內戰第二卷，第一六頁。

可是被封為聖徒的並不只限于已故的帝王，他們的親戚和寵臣都有被封的資格。哈德良（Hadrian）

an) 曾愛上了一個希臘美少年，赫茲堡 (Herzberg) 在所著羅馬帝國史 (Geschichte des römischen Kaiserreichs) 第三六九頁中以雅緻之筆描寫及這個少年說，他『從各方面說都已變了國王的寵者』(註二十二)。他的愛人一溺死于尼羅河之後，他便馬上把他列入諸神之中，以報答他的多才多藝的勞役，在與他的死地相距不遠的地方建設一個宏麗的城市，名之爲安提奴波里斯 (Antinopolis)，並在城中爲這個特別的聖者建立一座宏偉的廟宇。轉瞬間，帝國內各地的人便都崇拜這個少年；雅典的人且設備各種慶祝游樂和犧牲品以紀念他的尊榮。然而斯韋托尼阿斯却述及亞古士督說：『他雖然知道當時甚且有各種爲祭祀各屬州的總督而設的廟宇，他却不肯在任何屬州中接受這種尊榮，除非那個廟宇是爲祭祀他及羅邁 (Roma) 兩人而設。他在羅馬城內也極力拒絕這種尊榮。』(第五十二章)

(註二十二) 此書的英譯本帝國的羅馬 (非列得爾菲亞，一九〇五年) 很巧妙略去這一段故事的雅而不雅之處 (見譯本第一

四九頁脚註)——英譯者。

可是這不過是因爲亞古士督比較謙遜罷了。朱理亞朝的第三個國王，混名加力荷拉 (小靴) 的挨雅斯 (Gaius)，却不同了。他在生時便已要人民不特把他當作半神，並且當作完全的神來崇奉，而他自己也儼然以完全的神自居。

他有一會曾說過，『甚至就那些保衛牛羊的人而論，他們也不是牛羊，而具有高出于牛羊之上的

本性，因此，那些被立為君王而位在人之上的統治者也不是人，好像別的人一樣，而實是神。『其實產生統治者的神聖性的正就是當時的人的羊性。這種有類於羊的性質在帝國時代中異常發達。因此，他們便把崇拜國王及其寵臣的事情認為一種嚴重事情，正好像現在還有些人真的以為把鬼神所賜的小帶子掛在鈕孔上便可以發生各種奇異的能效一樣。自然，這種神聖崇拜實含有奴隸根性在內；就這一點說，帝國時代並不見得比現在較為利害，那是很重要的。可是除了奴隸根性之外，輕信性也有很大的勢力。

## 二 輕信性

這種輕信性也是新情況的一種外生物。

人類自出現之初便已不能不小心觀察自然，免為任何自然現象所欺騙，及清楚認識種種因果關係。他的生存完全以這種能力為據；偶不成功便往往引起滅亡的結果了。

人類的一切行為都以某些確定的原因必會引起某些確定的結果——以石擊鳥可以殺之，以鳥肉為食可以止飢，兩木相擦可以生火，火可以生暖又可以燒木，等等——那種經驗為根據。

人類隨着便本着他自己那種為這些經驗所決定的行為的根據來判斷別的自然事情，那些大概沒有



人的關係的事情。他以為這些事情是某些賦有超人能力的個人——神靈——的動作的結果。這些神靈其始並非專司異蹟之責，他們所管理的只是事情的通常的自然程序，吹風翻海，行雷閃電，及駕馭賢愚的思想。當時的一般人都以為神靈是會使牠們所想消滅的人變成盲目的。原始的自然宗教的神靈的主要作用終始都以產生這麼樣的結果為限。

這種宗教的優美之點就是牠的自然性，牠之精於觀察人類和事物，這種優點使荷馬的詩一直到現在都始終是無以復加的藝術作品。

這種力求找出事物的所以然，力求找出外表的世界中的事物的原因的精銳的觀察和不斷的攷察，隨着都市及都市中的自然哲學之日漸發達而愈加變成較為細密，這是我們在上文所已說過的了。都市的觀察者此時可以發見自然界中各種沒有人的關係的現象。這些現象固然是很簡單的現象，不過他們却發見這些現象的確定的常性，因此，他們很容易便認之為必然的關係，而完全超脫那個與有人格的神靈的概念有密切關係的無常的境域。星辰的移動尤能引起自然界的定律和必然性的見解。自然科學是以天文學始的。當時的人並且把這些見解應用到自然界的其餘方面；各地的人都開始尋求定律的各種必然關係。某種經驗之有恆的再復出現就是這種思想活動的基礎了。

可是自從自然界之科學的攷察的興味因為上邊所已說過的各種原故而退步並且為倫理學的興味所

代替之後，情形便不同了。人類的精神已不復為好像星辰軌道那麼簡單而可以給出一個容易的研究出發點的动作所根據；牠所顧及的完全是牠自己，完全是那種最複雜，最易發生變化，最不可觸摸的現象；那種把科學研究拒絕得最久的現象。其次，倫理學又不復是一種研究事物的真相，經驗所有的東西，並且恆定地再復出現於經驗中的東西的學問；倫理學所研究的只是將來的計劃和義務，完全脫離經驗範圍之外因而形成一個絕對自由意志的境域。在這個境域中，希望和夢想最有自由活動之餘地，想像可以無約束地大肆活動及超脫經驗和批評的限制之上。勒啓(Leibniz)在所著唯理主義精神史中說得很對：『柏拉圖的哲學，因為大大擴充精神界的範圍的原故，大大的推進了這種信仰；我們看見，無論在什麼時候，在紀元前或紀元後，哲學一有進展，一種魔術的趨勢是必然隨之發生的。』

(註二十三)

(註二十三)勒啓，歐洲唯理主義精神史的起源及影響史(紐約及倫敦，一九一〇年)第一卷第四三頁，(紐約，一九一〇

年，真理尋求者版第一卷第七頁)。

同時，大都市的生活又使牠們的居民，全國人口中最有思想的份子，不能和自然界直接接觸，使他們沒有觀察和了解自然界的需要和可能。因此，什麼是自然，什麼是可能的見解便起首發生搖動；一般人已經失却可藉以測度不可能的，不自然的，超自然的東西的矛盾性的標準了。

個人愈加覺得他自己欠缺能力，便愈加沒有胆量，而要找尋某種超出常人之上的人格以爲一種堅強的助力；形勢愈加絕望，他便愈加需要有一種奇蹟來拯救他——他便愈加趨於把施行奇蹟的能幹歸諸他所依附而認之爲救主的人。事實上，他是會要求這些奇蹟來作一種試驗，藉以證明他的救主是否的確具有可以拯救他的能力的。已往的關於神靈的傳說的回憶也許可以發生效力；取自這些傳說中的動機往往體現於新的神話中。但是後一種神話和前一種傳說是完全不同性質的。從前的人把各種超人的權力加諸已往的神靈的身上，藉以解釋各種爲人們所很難確地和切當地觀察出來的實際事情。此時的人却把各種超人的權力加諸人的身上，藉以使這些人可以做出一種種爲人所未嘗見過而又絕不可能的奇蹟。不錯，即以最古代的舊鬼神傳說而論，牠們也或許含有各種爲過度活動的想像力所構成而與這些奇蹟相類的奇怪事情；可是舊傳說並不是根據於這些神奇事情之上的作品。奇蹟實是新神話的出發點。

新舊傳說所大都相同之點就是，傳說中的英雄是一個神的後裔。古代的人好頌揚他們的祖先的尊榮，好把他們的種族所從出的祖先（爲使他具有尊嚴性起見）當作一個超人，一個半神。依照當時的流行見解，萬物都有一個神在後邊的見解，他自然只能夠由一個神取得那種必要的權力。而從一般人的眼光看來，這些神雖然具有種種超人的性質，却仍然是有類於人而具有人的情緒的東西。因此，假定

那個英雄祖先的母親由神得孕而生出那個英雄，實是一種很自然的事情。

同樣，後來的傳說中所記載的救世主也是由人母神父產生出來的東西。例如，斯韋托尼阿斯告訴我們說：

『我在門第茲的阿克勒派亞第 (Asklepiades of Mendes) 那本論及諸神讀過，亞古士督的母親阿梯阿 (Atia) 有一次曾在夜中參與一個崇奉阿坡羅的嚴肅集會，她在等着別些婦人的時候在轎中睡着了。忽然有一條蛇走到她的身上，過了一會便別她而去；他醒了之後，覺得好像她的丈夫和她睡過一樣，於是她便洗澡自潔。她的身體馬上現出一個蛇形的污點，她無法把這個污點洗去，因此她以後便不復出現於公共洗澡場所。到了第十個月，亞古士督便出世，於是一般人便把他認作阿坡羅的兒子。』(Octavius 第九十四章)

當時的羅馬婦人不特把和神私通的事情認爲可能，並且認爲很高貴。約瑟福斯有一段說及這種事情的有趣故事。在提庇留時代中，羅馬城有一個名保蓮娜 (Poppaea) 的婦人，她是一個美麗而又貞潔的婦人。富武士曼特斯 (Decius Muretus) 死心塌地的愛上了她，並且願以二十萬德拉馬爲報以求一夜之歡，可是她却拒絕他的要求。但有一個已被解放的奴婢却有方法幫他的忙；她知道那個美麗的保蓮娜是一個執心崇拜埃及女神 (Isis) 的人，她的計劃便以此爲根據。她賄賂這個女神的祭司，與他們以

四萬德拉馬，使他們告訴保蓮娜，說阿紐比斯神（Anubis）要和她交歡。『這個婦人很高慶，並且向她的朋友們誇道，阿紐比斯所給她的這種榮耀。她的丈夫很歡喜答應她，他是知道他的妻的德性的。於是她便到廟宇，吃完晚餐，睡覺的時候到了，祭司便把所有的燈都熄了，並且把門關了。早已躲避在廟宇中的曼特斯此時遂不候招請，逕自和她交歡。他整夜的爲所欲爲，因爲她以他就是那位神了。滿足了他的慾望之後，他便在晨早時候，在祭司們還未入廟之前，別她而去，於是保蓮娜便回到丈夫的家中，告訴他說，阿紐比斯神已和她睡過，並且在她的朋友們之前誇道此事。』

可是這個高尚的騎士曼特斯却很鹵莽無禮，過了數天之後，他在街上碰到這個婦人時，竟然譴責她，說她絕無報酬地把自己送了給他。此時才恍然大悟的虔心的婦人自然異常憤怒，她馬上把此事告訴提庇留，因此便把埃及的祭司們釘死，把他們的廟宇毀滅，及把曼特斯逐出國境（註二十四）。

（註二十四）猶太人的古代事蹟第十八章第三節。

這一段小故事因爲下列的事實的原故尤爲有趣：牠在書中的位置恰好緊接我們在本書第一篇第一章中所已提及的那一段話，極力讚揚神奇的基督的那一段話之後。這兩段話並列在一處的事實很早便已引起虔心的解釋者的注意了；他們看見基督與保蓮娜的軼事間的關係，覺那個可惡的猶太人約瑟福斯實暗中含有誹謗馬利亞的真操和詆毀她的未婚夫約瑟的質樸性之意。這種誹謗自然是不能和下一

段承認基督的各種奇蹟的話相容的。可是約瑟福斯既然實際上絕不知道有這些奇蹟，那段說及這些奇蹟的話既然只是一段爲後來的基督徒所插入去的話——這是讀者所已經明白的——則這種暗諷聖處女和她的自甘屈服的未婚夫的舉動實完全是無意的舉動。這適足以證明那個偏偏要揀正這一段話來伴着他所插入的那一段話以作上帝的兒子的證據的基督教的杜撰者之愚蠢罷了。

做上帝的兒子實是救主的一種職分，無論那個救主是一個該撒（國王）或是一個游蕩的宣教師。可是他也必要施行各種奇蹟，因此人們便依照同一的方法以爲這兩種救主杜撰出各種的奇蹟。

甚至絕無過事鋪張之意的塔西佗也述及惠思范西安（Vespasian）說（見所著史集第四卷第八十一章），他曾在亞歷山大城施行許多奇蹟，藉以證明上天對於國王的好意。例如，他曾以涎沫塗濕一個盲人的眼而使他得見。他又曾踏在別一個人的跛手之上而使他復愈。

施行這些奇蹟的能力後來便由異教的國王轉入基督教的君王手中。法國的帝王在加冕之時只一按手即可醫治瘰癧和頸腫之症。直至一八二五年，波邦（Bourbon）朝的最後一個國王查理十世在加冕的時候還施行這種奇蹟。

據紀載所說，耶穌之施行同樣的醫治方法也自然不止一次。虔心的麥立未爾（註二十五）以爲惠思范西安的奇蹟是做法基督教的模範而做的——如果我們知道基督教在惠思范西安時代還是一種無足輕

重和不聞於世的東西，我們便會覺得這種見解不可信了。反之，鮑爾在所著基督與該撒中却說：『且讓我把我的斷論說出，藉以博得當代的有學問的神學家之一粲，我的斷論就是，後來的第四福音的作者，和那個更後的編輯那本最初的馬可福音的人，都在關於基督的神奇的醫病事蹟的紀載中由塔西佗這本著作抄襲涎沫的用法。』（約翰第九章第六節；馬可第七章第二十三節，又第八章第二十三節。）

（註二十五）帝國治下的羅馬人。

但依照我們的意見，即就這一點而論，我們也不必假定有所抄襲。任一個相信奇蹟的時代都同時具有關於施行奇蹟的特殊見解。在中世紀後期中，一般人都假定和魔鬼訂立合約，是要以熱血簽字的；兩個不同的作家原可以在他們的故事中同樣的應用這種方法而彼此不必有所抄襲；同樣，在惠思和西安在生和死後的時代中，一般人也許會把涎沫認為神奇治病的一種適當材料，因此，那個清醒的紀載家在紀述世俗的救主——擁着該撒的王位的救主——的事蹟時自然會把這種醫治方法認為他所尊崇的人的方法，但那個較迷醉的紀載家也是會把這種方法認為擁着天國的王位的救主的方法；這兩個作家並沒有互相抄襲的必要。這種醫治方法當然不是塔西佗所發明的東西，他只不過取自流行於當代的傳說之中罷了。

在當時施行奇蹟的並不只該撒（羅馬的國王），有許多和他們同代的人也是有這種能幹的。當時

的奇蹟故事異常普遍，因此並不爲人們所特別注意。即就福音書的記載家而論，他們也沒有說，耶穌的各種奇蹟和表記引起很深的印象，好像我們本着近代的態度所會預料的那樣。甚至在五千人都已得飽之後，基督的門徒還是懷疑。並且，施行奇蹟的又不止耶穌一人，他的使徒和門生都曾施行過許多的奇蹟。事實上，當時的人是非常輕信奇蹟的，因此，當時的基督教徒實永不會以爲奇蹟是他們所認爲欺騙者的人所做的東西。他們在解釋別人的奇蹟時只不過說，這些奇蹟是由於魔鬼和惡神的能力所致。

各種奇蹟好像朝菌一般的紛紛出現，每一個宗教教派或哲學學派的創設者都施行各種奇蹟以作他的介紹書。與尼羅同時的新畢達哥拉斯派的阿坡羅尼阿斯 (Apolonius of Tyana) 就是一個例子。

自然，甚至以這個人的誕生的事蹟而論，也是很神奇的。當他的母親懷着孕的時候，普洛提斯神 (Protesus)，那個無人知道的智神，曾向她現形，可是她却不慌不忙地問他，她應該生的是什麼孩子。於是那個神便回答說：『我』 (註二十六)。少年阿坡羅尼阿斯漸漸長大，富有智慧，隨處宣傳一種純潔的道德生活，把他的錢財布施于他的朋友和親戚，並且周遊各地而爲一個行乞的哲學家。可是他的奇蹟還比他的儉約性和道德較能感人。他所施行的各種奇蹟和基督所施行的極相類似；他逗留在羅馬城中的軼事就是一個很好的例子：



「有一個處女已死於舉行婚禮的時候，最少也可以說，一般人都承認她是死了。新郎隨着她的棺架慟哭，全個羅馬城也爲之惋惜，因爲那個新娘原是一個很高貴的家庭的女子。當阿坡羅尼阿斯碰見這班送殯的人的時候，他說：「放下棺架罷，我是會停止你們爲這個女子而流的眼淚的。」當他問那個女子叫什麼名字時，大家都以爲他想循例作葬禮的演講，可是他却把手按在那個已死的女子的身上，說幾句爲別人所不懂的話，把她由昏睡狀態中叫醒。于是她便高聲大喊，並且返到她父親的家裏。」（註二十七）

（註二十六）提雅那的阿坡羅尼阿斯，原著爲希臘文，菲羅特刺塔（Philostatus）著，巴爾忒（Ed. Balzer）註譯本（一八八三年）第一章第四節。

（註二十七）同上，第四章第四五節。

據傳說云，阿坡羅尼阿斯曾大胆反抗過暴君尼羅和杜密善，曾爲他們所囚禁，曾安然解脫他的羈縛，不過他却沒有逃走，還在監獄等候審判；他在法庭中曾發表過一篇很長的演說，以替自己辯護，于是便在未判決之前神祕地離了羅馬的法庭，數小時後，忽然現身于與那不勒斯（Naples）相近的狄卡爾至亞（Dikearchia）——是由神們用快車把他送到那裏的。

阿坡羅尼阿斯具有很高級的預言才幹，爲教主的職務所不可少的才幹，又具有可以看見別地的事

情的進行狀況的能力。當杜密善在羅馬宮中被殺的時候，他在以弗所（Ephesus）中好像親身在場一樣的清清楚楚的看見這種情形，並且馬上以此事告訴以弗所人。這是一種無線電報的技藝，馬可尼（Marconi）和他比較起來，未免幼稚失色了。

他最後遁跡于一座廟宇中，那座廟宇開着門歡迎他，並且在他入了去之後把門關起。「他們聽見裏邊有女子的歌聲，好像是歡迎他升天的樣子，那歌聲說：『脫離地下的黑暗罷，投入天上的光明之中罷；來罷。』」（註二十八）

（註二十八）同上，第三七八頁。

阿坡羅尼阿斯的身體永未嘗為人發見。因此，這個救主顯然又已經升天了。

不久之後，基督教徒所相信的奇蹟便和阿坡羅尼阿斯所做的奇蹟發生激烈的競爭。在戴克里先時代，有一個名海厄斐克利斯（Hieroclis）的後期的總督曾做過一本反對基督教徒的書籍，他在書中指出，基督的奇蹟和阿坡羅尼阿斯的比較起來，實不成什麼東西，並且是無可稽考的。該撒利亞（Caesarea）的猶栖比阿斯（Eusebius）對於此書又做過一篇答覆，他在答覆中對於阿坡羅尼阿斯的各種奇蹟的實在性並不表示絲毫的懷疑，他只是設法抹殺牠們的價值，說牠們不是神聖的舉動，而實是魔術的舉動，黑暗的神靈的工作。

換言之，當時的人即在有反對奇蹟的必要的時候，也並不想及懷疑奇蹟的問題。

社會愈加瓦解，科學攷察的精神愈加衰落，道德教訓愈加廣播，則這種輕信性便愈加厲害。愛好奇蹟的心理是伴着輕信性一並增加的。一切驚人事情如果見得太過，便變成沒有足以動人的效力了。爲使人有一種印象起見，刺激的藥劑是要漸漸加強的。我們在第一章中已經以死者復生爲例說明這條原則之爲各福音書所採用的情形——我們在各福音書中切實看見這種奇蹟是隨着該福音書的著作時期之較遲而變成較爲複雜的。

最後出的福音書，約翰福音，把化水爲酒的奇蹟加在以前各福音書所說過的各種奇蹟之上；約翰甚且說，耶穌所醫治的病人是病了三十八年的人，他所醫好的盲人是出世便盲的人；換言之，各種奇蹟是隨着時代之漸進而變成愈加神奇的。

我們在摩西的第二本著作（出埃及記）第十七章第一至第六節中，讀過下列的故事：摩西以杖擊打沙漠（曠野）中的磐石，藉以使口渴的以色列人獲得飲水。這種奇蹟是不足以打動基督教時代的人的。我們在使徒保羅的哥林多前書中（第十章第四節）得知，猶太人所藉以得水的磐石原是他們在沙漠中所帶着同行藉以使他们永無缺乏飲水之虞的東西——一塊游蕩的湧水石。

出現于那所謂「保羅使徒行傳」中的奇蹟尤爲生硬。那個使徒因爲和邪術家西門比賽奇蹟的原

故，竟然使一條鹹鱈魚復活。

從別一方面說，當時的人是連各種完全自然的事情都當作奇蹟，當作上帝勉強干涉自然程序的證據。不特病愈與病死，戰勝與戰敗是上帝的干涉的表示，並且日常的各種娛樂如賭賽等也是一樣。

「當一個虔心的基督教徒和一個虔心的異教教徒在迦薩（Gaza）的跑馬場中賽跑的時候，「基督敗了瑪那司（Marinus）」，因此，許多異教人便都受洗了。」（註二十九）

（註二十九）夫里德爾得（Friedrich），初期帝國的羅馬生活及習尚（倫敦，盧特列茲版）第三卷第一九七頁。

可是作奇蹟解的自然事情並不是常常都只限於一種的解釋。

『在奧理略（Marcus Aurelius）統治期內，當羅馬軍隊和魁帶人（Quadi）打仗的時候（一七三——

四年），羅馬的軍隊為猛烈的太陽所苦，正為一支較強有力的敵軍所包圍，大有全軍覆滅之勢。忽然烏雲蓋天，大雨如注，而可怕的暴風雨又大大的蹂躪了敵人的隊伍；於是羅馬軍隊便被救出並且獲得勝利。這宗事情的功效實是可驚：當時的人會依照當時的習例，把這種情景繪在圖畫中以為永久紀念，一般人都認之為一種奇蹟，爭相傳說直至古代末期為止，並且數百年後，基督教徒和異教教徒都爭以此為他們的信仰的真實性的證據。……一般人都以為這種拯救軍隊的奇勳是由於國王向朱匹忒（Jupiter）禱告所致；但有些人却斷定這實是因為埃及的魔術家安尼非司（Anubis）——國王的一個

隨員——大演技藝的原故，那場大雨是由他請求諸神，尤其是黑梅斯神（Hermes），降下來的（註三十）。可是依照當代的一個基督教徒的解釋，則這宗奇蹟之所以實現是因為第十二軍團（米利天尼軍團）的基督教兵士的禱告。大達利安（Fetalian）也說過（一九七年）基督教徒的解釋是一種通行的解釋的話，並且引奧理略的一封信以為佐證。」

（註三十）同上，第三卷第一二三頁。

一般人渴望奇蹟的心理，及輕信性日漸增加，直至最後，到了最墮落的時期，第四五兩世紀中，僧侶們且施行種種遠比據福音書所載曾為耶穌做過的奇蹟較能動人的奇蹟了。

「一個什麼都信的時代很容易便為人所說服而以為一個埃及或敘利亞的僧侶只一轉念即足以阻撓宇宙的永久定律。上天的寵愛者慣於以按手，或說話，或音信的方法醫治根深蒂固的疾病；和把最頑固的魔鬼逐出於他們所有的靈魂或身體之外。他們很親熱地和沙漠中的獅和蛇說話，或傲慢地命令牠們；他們把生活素注入朽木中；他們使鐵塊浮在水面上；他們坐着在鱷魚背上渡過尼羅河，並且在熔爐中休養。」（註三十一）

（註三十一）吉本，羅馬帝國衰亡史第三十七章（倫敦和紐約，一八九八年）第四卷第七五頁。

士羅塞（Schlosser）在所著世界史中那幾段述及第三世紀中的最著名的新柏拉圖派哲學家柏羅提挪

(Plotinus) 的話實是關於基督教出現時代的人們的思想態度的一種絕好的描寫。

「柏羅提挪在二〇五年中生於埃及的來科波里斯 (Leopoldis)，在二七〇年中死於干巴尼亞。他做了阿摩尼阿斯 (Ammonius) 的勤勉學生凡十一年之後，但因為極端專心思索神性和人性問題的原故，却不滿意於他的先進和教師的埃及希臘的神祕學理，他更研究波斯和印度的智慧，投身於小哥狄亞那斯 (the younger Gordianus) 的軍中，隨他到波斯去。……柏羅提挪後來又到羅馬，他在那裏覺得一般人之趨向東方的神祕主義的嗜好很與他的本旨相符，因此便在那裏做預言者凡二十五年之後，直至將死為止。國王加力伊那斯 (Gallienus) 夫婦非常的迷信他，據說他們甚且想在意大利的某一個都市中建設一個哲學的國家，其治理方法完全以柏羅提挪的原理為據。羅馬公民中的最尊貴的家庭對於柏羅提挪也同樣的大加贊許；在那個都市中有好些最有名望的人都變成他的最熱心的提倡者，並且接受他的教義好像接受一種來自上天的嘉音一樣。

「柏羅提挪所賜給人們的印象和他的學說所引起的尊敬心理——人們之所以尊敬他的學理正是因為他的不可理解性——實把羅馬世界的精神上 and 道德上的衰落現象，和一般人傾向病態的狂迷，傾向僧侶道德和傾向超自然的及預言的性質的情形，表現得最為清楚。

「柏羅提挪和他的生徒所用以傳播其新哲學的方法正與法國的麥斯麥 (Mesmer) 和卡略斯特洛

(Cagliostro) 在十八世紀末葉中所用來迷醉墮落貴族，及德國的薔薇十字架學派 (Rosicrucians)，精神迷術家等所用來迷醉虔心的普魯士王的方法相同。柏羅提挪實施魔術，召魂喚鬼，甚且自甘卑下而做那種只為本國的下流社會所做的事情，就是，應親熟者之請而揭露那些犯小竊之罪的人。

『柏羅提挪的著作也好像預言一般的被人歡迎；因為據他的最著名的門生說，他把他所得的靈感寫下時，是絕不注視及他所寫的是什麼，也不顧及修改詞句的。古代的希臘人的傑作也不是這麼樣寫成的。』這個人的作品和口頭講演，是連最簡陋的思想原則，即我們之所謂「方法」，也沒有的，他要一切想獲得哲學知識的人都拋去他的本性或超脫思想和感情的自然狀態，以為他的先決條件。

『我們只要稍略說及他的作品的内容，便可以使讀者明白他的教訓的性質和他所產生的效力了。他常常都把和別人共同生活及生活於別人之中的生活認為有罪和不自然。照他的意見，真正的智慧和幸福在乎完全脫離五官的世界，在乎冥想及在乎使自己的精神陷於沈靜而慘澹的孤立狀態，及集中於較高尚的事物之上。……這種蔑視一切動作，脫離一切經驗和一切人類關係，並且極端藐視一切持不同見解的人的人生觀，是伴着一種關於自然及其定律的純粹理論的見解——只以過渡空想為根據的見解——一並出現的。亞里士多德以經驗，觀察及數學為他的自然見解的根據；柏羅提挪的見解却完全沒有這些根據了。柏羅提挪自認為一個為上帝所啓示的哲學家；因此他相信他的一切知識都由一種內

在的靈感而來，他並不須按部就班的尋求知識，因為他的意見是不為世界和一切空間境域所限的……

「柏羅提挪有三個把他的神諭式的說話翻成通順詞句，而又好像使徒般的傳播他的教義的門生：

赫倫尼阿斯 (Herenius)，阿美里阿斯 (Arelus)，和波非利阿斯 (Porphyrius)。這三個門生都是賦有天才的人，就大多數的問題而論都很反對任何拋棄人生及健全的理性的哲學的龍基納 (Lousinus) 也說，和他同時而其作品又可以讀得通的哲學家只有阿美里阿斯和波非利阿斯兩人。

「我們想判斷他們愛好真理的程度如何低下，最好是以波非利阿斯所作的柏羅提挪傳為據。波非利阿斯說及他的主和教師的各種最無意義的軼事，這些軼事斷非有頭腦好像他一樣的人所相信的東西，因此，他必然的是明知故犯的把牠們杜撰出來藉以提高柏羅提挪的神諭的聲價。」（註三十二）

（註三十二）世界史（一八四六年）第四卷四五二頁以下。

### 三 謊言之應用

欺詐實是輕信性和愛好奇蹟的心理的一種必然的補助。我們在上文所舉的例只以說及已死的人物的奇蹟的紀載家為限。然而當時也有許多說及自己的奇能的人。亞歷山大城的亞匹溫 (Adion)，猶太人的餌誘者，提庇留王所稱之為『世界的鐘舌』(cymbalum mundi) 的，就是其中之一了。『他是一



個大言不慚，賦有最矛盾的無所不知的本領和無窮的自信，縱使不是熟識人類，最少也是熟識人類的無價值之處的人，一個精於使人錯誤之術的演講師，他常常都準備動作，富於機警性，絕不會慚愧，而又具有無條件的盡忠性。」（註三十三）

（註三十三）莫特生，由該撒到戴克里先時代的羅馬帝國的屬州（倫敦，一八八六年）第二卷第一九三—一四頁。

這一種人通常都是很盡忠的——所謂盡忠是指富于奴隸根性的意思。這個忠心的無賴竟然鹵莽到要以魔術把荷馬由下界召來，藉以向他問及他的出世地點。他甚且說，那個詩人的神靈會現形于他的面前並且答覆他的問題，不過囑咐他保守秘密罷了！

阿般尼忒哥斯的亞歷山大（Alexander of Abonuteichos，約生于105年，死于175年左右）那個騙子還較厲害。他採取最粗鄙的方法來施行魔術，例如，他往往把生人藏于已被屠殺的畜牲和挖空的神像之內。他設立一個神諭所藉以向問訊者收取費用，據琉細安的估計，這宗營業的收入每年約為一五，〇〇〇元。他甚且能藉執政官盧德里安尼斯（Rutilianus）而影響於「哲學的」奧理略王。這個騙子死時異常富有並且獲得很大的尊榮，據說他的紀念碑在他死了之後還能示人以預言。另一種佈置週到的騙術似乎就是下列的一種了。

「第奧·加西阿斯（Dio Cassius）說，在110年中有一個自名大亞歷山大，體格容貌和衣服都

和大亞歷山大酷似的神靈，帶着四百個穿着酒神祭司的衣服的隨員，由多腦河（Danubio）行至博斯福魯（Bosporus），於是便不見了；沒有官吏敢阻止他，反之，各處地方都以公款爲他設備住所和食品。」（註三十四）

（註三十四）夫里德穆得，同上，第三卷，第三〇六頁。

我們的下流社會的英雄甚至比較實際的科本涅將軍（Captain of Copenick），如果想及這些事情，必然自覺赧顏（註三十五）。

（註三十五）一九〇六年，附近柏林的科本涅城中有一個名佛格特的貧窮勞動者，曾擄掠軍官帶着幾個士兵以規掠城中大會堂的財寶——英譯者。

可是故意說謊和作騙者並不只限於騙子和無賴；甚至嚴肅的思想家，和別些很有資望的人，也是常常這樣做的。

古代的歷史文獻永未嘗具有嚴正的批評的特性；牠還未變成一種狹義的科學，還未被人拿來作考察社會進化的定律之用，牠所有的只是教育和政治的作用。牠的目的在訓誨讀者，或在向他證明歷史家所贊同的政治趨勢之正確。歷史家是必要把他們的祖先的偉大事業用來提高後世的人的思想及引起他們的同樣行動的——因此，歷史作品便只變成描寫英雄的史詩的一種散文的回響。

然而歷史家也是要利用人類的祖先的各種經驗來教導後世的人，使他們知道什麼應做什麼不應做的。許多歷史家——尤其是在以訓誨和感化爲主旨之時——之所以不精於揀擇和批評其材料的原因是不難明白的；他們甚且會因爲增加他們的文藝的效力的原故，而利用他們的想像來補足故事的線索。每一個歷史家都以爲，隨意替故事中的人物製造演說詞實是他所特有的一種權利。不過，正統的歷史家却很苦心以求使他們關於他們所述及的人物的活動的描寫不至有明知故犯的錯誤。他們之所以要小心避免這種錯誤還有一個重要理由，那就是，他們所述及的是一種公共的政治活動，因此他們的紀錄是會爲人們所小心糾正的。

但是古代社會日漸衰落之後，歷史作品的職責便不同了。人們已不復要求政治的教訓，因爲政治已漸漸變成他們所漠不關心的東西，並且漸漸引起他們的反感了。他們也不復需要勇敢而盡忠於祖國的好漢的例子；他們所需要的只是娛樂，足以打動他們的疲乏神經的新刺激，閑話，異聞，和奇蹟。小小的錯誤對於讀者是沒有多大關係的。其次，把紀錄內的事實加以糾正又漸漸變成愈加困難，因爲讀者此時所最注目是故事中的人物的私事，不爲一般人所共知的事情。因此，文學式的歷史便一方面漸漸變成是非的紀錄，一方面漸漸變成漢喜豪燻（*Munchausen*）派的言過其實的作品。

這種新趨勢在大亞歷山大時代的希臘文學中很爲顯著。亞歷山大的廷臣奧涅式克里都斯（*Orosius*）

Philos) 關於大亞歷山大的事蹟曾做過一本簡直是謊話和過事鋪張的書籍。然而說謊和杜撰相距只不過一步之遙。攸美路斯 (Eusebius) 便跨過這一步了，他在第三世紀中把某些碑文由印度帶回祖國，他說這些碑文是很古的作品，但其實完全是他自己所杜撰出來的東西。

這種巧妙方法並不是只限于文學式的歷史。我們已經說過，哲學者對於此世的事物的興味已日漸減少，對於來世的事物的興味則日漸增加。可是哲學家怎能使他的學生相信他的來世見解不是空想呢？引起這種信心的最簡單的方法自然就是捏做一個證人——說他是由那個『去者不能復回』的國家返來的人——以報告那裏的一般狀況。甚至柏拉圖也不以應用此法為可恥，這可以以我們在上文所已提及的旁非利亞人的事件為證。

其次，自然科學的興味之日漸減少及為倫理學的冥想所代替的情形又足以使人們拋棄那種力求以實際經驗來測驗每一種陳議之是否正確的批評精神，使各個人的理知的忍耐性愈加失其力量，因而又使他們愈加求助于某個偉大人物。人們此時不為實際證據所動而只為權威 (Authorities) 所動。無論什麼人，如果想使人們有一種印象，便必要首先獲得必需的權威的助力。他的話必要是有權威的人物所已說過的東西。假如這些有權威的人物沒有他所想說的話，他便要稍加竄改，或把有權威的人物憑空捏做出來。我們在上文已經說過但以理和畢達哥拉斯是這一類的權威了。耶穌，和他的使徒，摩西，

神巫(Sibyls)等都是這一類的東西。

作者不一定要假託名義以做成整本的偽書；他往往只須把一句話加插在一本爲一個人所共認的有權威的人物的原著中，而藉這句話表示自己的信仰，便足以爲他的論據找得充分的權威了。這種手續，因爲當時還未發明印刷的原故，更爲易辦。當時所流行的書籍完全是手抄本，或是讀書的屬主的手抄本，或是他的奴隸所爲他抄的東西——假如那個屬主富有到可以蓄養一個專司此職的奴隸的話。此外，當時又有些使奴隸抄書來發售而藉此致富的出版家。在這種手抄本中刪去一句自己覺得不甚方便的話，或加上一句有需要的話，並非難事。如果原著者是一個已死的人，則這種手續便更易辦，因爲當時的不細心和輕信一切東西的人大抵是不會起而抗議的。以後的抄寫家是會設法把這種偽文（杜撰詞句）保存於永久的。

基督教徒之利用這種進行方法，比別的歷史家較爲容易。無論基督教的各種教會的原始的教師們和組織者是什麼人，我們也可以斷定，他們是由下層社會出身，並不能文，而又沒有作品遺下。他們的學說其始只是由口頭傳播的。假如有一個信徒在任何的討論會中援引教會的初期教師的權威以爲立論之佐證，則除非他的說話太與習例相反，旁的人實難與他以反駁。不久以後，敘述他們的「主」及其使徒的言語的各種極不一致的說法便必然的流傳於各地。並且，我們又知道，基督教的各種教會其

始是彼此衝突得異常利害的，因此這些不同的說法之所以出現，其本旨實不在爲一種客觀的歷史的記載，而在供彼此辯難之用。到了後來，這些不同的說法才錄下及收集於福音書中。後來的抄寫家和改作家也是以辯難爲主要的宗旨，因此，他們便隨處把不當意的說話刪去而代之以別種說話，藉以使他們可以利用整本紀錄來證明基督或他的使徒所提倡的就是這種或那種的見解。我們如果小心研究福音書，實可以隨處發見這種爭論的趨勢。

可是，不久之後，基督教徒便不復以本着自己的需要來這麼樣的修改和杜撰自己的神聖作品爲自足了。基督教徒中一旦有了充分的有教育的人而覺得要在基督教界之外的著名作者找尋說及基督教的證據的時候，他們便把這種極端利便的方法用來對付別的作者，『異教』的作者了；他們便覺得應爲這些有教育的人特別捏造某些手抄本，使他們覺得滿意而給他們傳播於各地。這一類的杜撰作品，有許多一直到現在還被保存着。

其中有一種是我門所已說過的，那就是，約瑟福斯說及耶穌的話。第二個和塔西佗一並說及基督教徒而認之爲同代人物的作者就是小普林尼。當他任俾斯尼亞(Bithynia)的民政官的時候（約爲一一一——一一三年），他曾寫過一封說及基督教徒的信給圖拉仁，這封信一向保存在他的書信集中（註三十六）。他在這封信中請求關於對付他的屬州中的基督教徒的訓令。他說，他並不聽見他們有什麼惡

行，不過，各地的廟宇都因為他們而變成空虛了。這種說基督教徒清白無罪的見解，和普尼林的朋友塔西佗的意見不甚相符，塔西佗曾重言『基督教徒爲人類全體所痛恨』。據那封信說，基督教在圖拉仁時代即已普及俾斯尼亞各地，牠已可以使各廟宇變成空虛，使『牠們久已變成荒涼，使牠們各種儀式久已無用，使牠們的犧牲難於找得買者』，這也是一種同樣地出乎我們的意料之外的事情。其實，我們以爲這種情形是會引起絕大的注意，好像柏林只有社會黨投票那樣的。如果這封信的話是真的，則俾斯尼亞必然的已經發生了一種普遍的騷動。可是普林尼在未聽見有人反對基督教徒之前，却未聞有基督教徒之存在。這種和別些理由實足以使我假定，這封信是一種基督教徒的杜撰作品。色姆雷(Semler)在一七八八年中便早已假定普林尼這封信完全是後來的一個基督教徒所捏做出來藉以表揚基督教的東西了。可是鮑爾却以爲這封信其實是普林尼的作品，其原文絕沒有阿諛基督教徒的意思，因此便爲後來的基督教的抄寫家所加以『粉飾』而成。

(第三十六)C. Pini Caeili Epistolarum libri decem第十卷第九七札。

當條頓族的蠻夷在大行移民時代中大批的流入羅馬帝國之時，這些杜撰作品便變成愈加荒唐。這些新興的世界主人盡屬簡單的農民。他們當然富於農民的狡獪性，他們對於各種明顯簡單的事情當然是很清醒及能洞悉人情之奸僞。他們既然是簡單率直，所以便沒有古代文化的哲嗣那麼渴望奇蹟和輕

於相信人言。可是他們對於書籍作品却茫無所知。這些藝術已變了基督教教士——此時的唯一有學問的階級——的特別權利。教士們並不怕他們那些有利於教會的杜撰作品會碰到人家的批評。因是杜撰作品的數目便比前增加得遠較迅速，並且不復只以理論問題為限，只足以供理論的，技術的，或組織的爭辯之用，好像舊日那樣了。牠們此時已變成一種奪取財產的手段，或一種從法律上保障已獲得的財產的方法。這些杜撰作品中最過分的自然就是君士坦丁的贈物（Constantine Donation）和以錫多（Isidor）的法令。這兩篇東西都是第八世紀中的杜撰作品。依據第一種文據，君士坦丁（三〇六——三三七年）曾把羅馬，意大利及一切西方屬州的無限而又永久的領土賜給基督教的教皇。以錫多的法令則據說是由西班牙教皇以錫多在第七世紀之初所蒐集而成的一集教會律令，這些律令把教皇認作教會中的唯一權威。

基督教起原的歷史現在之所以難於稽攷，這一大堆的杜撰作品未始不是一個重要原因。這些杜撰作品中有許多是不難窺出其破綻的；有許多已為數百年前的學者所揭發了；例如伐拉（Lactantius Valla）在一四四〇年便已揭露君士坦丁的贈物是一種杜撰作品了。可是想找出這些杜撰作品中的真理的核心，和決定這種真理的大概的範圍，却不是那麼容易的事情。

我們現在所說及的情況並不是一種適意的情況：各地的經濟的，政治的，以至科學的和道德的景



象都陷於一般的衰落狀態中。古代的羅馬人和希臘人都把人性的充分而又和諧的發展認作一種最好的德性。Virtus 和 Arete (德性) 是指勇敢和毅力而言，也指大丈夫的尊榮，犧牲性，及不自私地盡忠於公共利益的性質而言。可是社會的羈縛日漸強固之後，服從便變了最高尚的德性，因而引起我們所已說過的一切高尚性質；厭惡公共幸福而專求個人利益，怯懦和欠缺自信力，渴望為一個國王或為一個上帝——而不是為自己的能力或自己所屬的階級的能力——所拯救；自甘卑下而願受強有力者和祭司的無禮看待；對於人生感覺枯燥無味和發生厭惡之心，希求異聞和奇事；神經衰弱，迷醉，富於偽善性，好說謊而尚杜撰。這就是帝國時代的情形，牠的各種特色均在那個時代的產品——基督教——中反映出來。

#### 四 人道主義

基督教的擁護者也許會說，這種情形只是一方面的情形，所以並不是實在的情形。我們必要承認，基督教徒也不過是人類，他們斷不能絕不為他們的環境的各種墮落的勢力所影響，不過，這只是基督教的一方面罷了。從別方面說，我們又必要知道，牠所提倡的道德原是一種遠超于古代道德之上的東西，牠主張以一種高尚的人道，一種無限的憐憫心來看待一切具有人形的東西，無論是上等人或

下流人，是民族的外客或同夥，是敵人或朋友；牠所宣傳的是博愛一切階級和一切人類的教義。這種教義是不能以基督教出現的時代為根據來解釋的；正因為出現於一個道德極墮落的時代的原故，牠便變成愈加可驚；唯物史觀在這裏實不能對於我們有所補助；我們在這裏所研究的現象只能為一個個人的高尚性所解釋，那個人就是一個與時間和空間的一切條件絕無關係的人，一個「神人」；亦即近代所慣說的「超人」。

那就是我們的「理想主義者」的見解了。

但什麼是事實呢？我們且首先把惠及窮人的慈善事業和惠及奴隸的人道拿來說說；這兩種現象具的是見于基督教中麼？不錯，我們在古代中找不出很多的慈善事業，其原因並不難尋；慈善事業是以大規模的貧乏景象之存在為前題的。古代的理想生活以共產主義的各種條件為根據，以民族土地，團體，家庭之公共所有權為根據，各人都具有分享公共的產品和公共的生產工具的權利。當時並沒有什麼施濟的需要。

讀者實不應把懇懇的招待和慈善事業混為一談。懇懇招待原是古代的一種很普遍的特色；可是牠和慈善事業不同，牠是一種平等。人之間的關係，慈善事業則含有一種社會的不平等性。懇懇招待是使主客俱歡的；慈善事業則有表揚與者而鄙屑取者之意。

在事情的變化進程中，大都市逐漸產生一大批的無產者，這是我們所已說過的。但這個無產階級並沒有政權，也得不到政權，因此便無從利用牠來爲本身奪取一部分的糧食，因爲利用奴隸勞動及剝削屬土而流入富者和國家的倉中的糧食之一部分。幸而當時的政治是民主政治，當時的政權是民主政權，所以連這些無產者也不需要由慈善事業。慈善事業不特要有民衆的貧乏性爲前題，並且要有一個沒有政治權利和權力的無產階級爲前題，這兩種條件在帝國時代之前還未普遍。慈善的見解之只能到了帝國時代才起首支配着羅馬社會，原是無足爲奇的。然而這種見解並不是基督教的超人的道德的結果。

在該撒（羅馬的國王）統治之初期中，一般該撒還以爲利用麵包和娛樂來收買軍隊及京都中的無產者，實是一種可取的計策。尼羅之施行這種計策尤著成效。在許多大的屬土都市中，統治者也應用這種方法來緩和下層社會的民衆。

可是這種手段是不能持久的。社會日漸貧乏，國家的用費便不能不減少了。各該撒所最先減削的費用自然就是他們所不復再怕的無產者的費用。希求能對於勞動力的日漸愈加缺乏的趨勢有所補救的心理大概也是他們之所以對於無產者沒有從前那麼慷慨的一種原因。如果不把穀賜給他們，則可以作身體勞動的無產者便不能不尋求工作，甚或不能不受縛于大地主而變成他們的「佃農」或租戶了。可

是新式的布施之所以出現却正是因為這種欠缺充分的勞動的原故。

在帝國時代中，一切古代社會組織都漸次崩解，不特各氏族如是，並且連大家族的家庭也是一樣。每個人都只顧及自己，各種家族的束縛和政治的束縛漸漸消滅，個人已不復為親屬犧牲和為團體和國效忠了。孤兒們因為這種情形而受的痛苦尤為厲害。無父無母的他們此時已變成絕無所倚靠；沒有人是會顧念及他們的。無親屬願意料理的孩子的數目更因為下列的事實而日漸增加：普遍的貧乏現象和犧牲精神逐漸減少的情形使力求迴避家庭責任的人數日漸衆多。有些人以不結婚為達到這個目的的手段，他們以娼妓替代妻室；當時男妓之風異常盛行，這是我們所應附帶說及的。有些則雖然結婚，也力求避免生育子女。這兩種習尚都自然足以減少國家的人口，引起欠缺勞動的情形，因而增加一般貧乏的程度。有許多有子女的人則覺得最利便的方法就是拋棄他們。這種妙絕的辦法非常普遍；法律的禁制並沒有絲毫的效果。當時有兩個日漸迫切的嚴重問題：管理那些不為親屬所照料的兒童的問題，和管理那些仍和父母居住的貧窮兒童的問題。這兩個問題當然引起初期的基督教徒的很大注意。這些基督教徒常常都關心于孤兒的料理。當時的人之所以力求養育孤兒棄子和無產者的孩童，不單是由于憐憫之心，並且是因為需要勞動力和兵士之故。

在亞古士督時代中，我們便已經看見人們向着這個方向而盡力；到了第二世紀，這種努力便首先

取得實際的形式。尼爾華王 (Nerva) 和 圖拉仁王 首先在意大利的各屬州中設立這種機關，由國家購買大宗地產以分租給人民應用，或以抵押品為根據而把牠們轉給人民應用。所得的地租或抵押品的利息便拿來作訓練貧民，尤其是孤兒之用（註三十七）。

（註三十七）參看馬泰阿斯 (B. Mathias) *Römische Alimentarinstitutionen und Agrarwirtschaft*。國民經濟及統計年鑑，一八八五年，卷一，第五〇三頁以下。

哈德良，一登極後，即馬上依照圖拉仁所擬定的計劃擴充這種機關，使可以收容五千孩子；其後的國王更把這種機關繼續擴大。伴着這種國家慈善事業一併發展的更有團體的慈善事業，正如在其前之有私人事業一樣。據我們所知，最早的私人慈善事業見於亞古士督時代。曾任司法官的巴錫拉 (Helvius Basila) 曾捐出二二一，〇〇〇元給拉丁姆 (Latium) 的阿佗那城 (Athena) 的公民，以購買穀米來分給那裏的孩子——其數目之多少惜乎不見於紀載（註三十八）。

（註三十八）米勒 (A. Miller) *羅馬帝國時代的兒童保管事業*（一九〇三年）第二一頁。

後來，在圖拉仁時代，也有這類的機關。塔拉沙那 (Tarracina) 的一個富有的婦人，馬克賴那 (Caelia Macrina)，在她的兒子死了的時候，曾送出一百萬昔司脫塞（五〇，〇〇〇元以上）作為基金，而以其利息為給養一百名男女孩子之用；小普林尼又於九七年在他的故里科蒙姆城 (Comum) 金，

——即現在之科摩 (Commo) ——中設立一間貧窮孩子的膳宿所，以一幅值五〇〇,〇〇〇昔司脫塞的地產的常年收入爲其經費。他又設立種種學校，圖書館等。

這一切組織自然不足以抵消帝國的人口日減的趨勢；因爲這種人口日減的趨勢的各種原因實深藏於經濟情況之內；是以牠是隨着經濟衰落之進展而進展的。一般貧乏化的情形一路進展，直至消滅了爲繼續這種兒童幸福事業所必需的財力的田地；貧乏不特使各種給養機關陷于破產，並且使國家本身也陷于破產。米勒論及這些給養機關的發展情況說：

「牠們已差不多有一百八十年的歷史了。哈德良改良過兒童的住所。庇護 (Antonius Pius) 曾爲這種用途而籌措新款。在紀元後一四五年中，庫柏拉蒙佗奴 (Cupramontano)，匹栖那謨 (Pice-Pice) 的一個都市的男女兒童，受他的恩惠的人，爲他建立一個感恩的碑銘，安布立亞 (Umbria) 的塞斯佗那謨城 (Sesimura) 的兒童在一六一年中也有同樣的舉動。拉丁姆的非古里亞 (Ficulae) 的同樣的碑文可以證明奧理略也有同樣的政績。奧理略的這種事業似乎在他的統治之初期便已達到登峯造極的地步；自此以後，帝國的一般崩解程序便伴着這種組織的歷史比肩俱進了。不斷的戰爭使奧理略陷入財政的困境中，甚且使他不能不投賣王朝的王冠珠寶，徽章，及別的貴重物品；因爲這種原故，他似乎竟至於沒收這種組織的基金而担保由國庫支付這筆基金的利息。在高摩達 (Commodus) 時代，

國庫曾試過九年不執行這種義務，剖替拿斯（Porcius）因為無法支付欠款的原故且簡直把牠們宣告無效。可是這種組織的命運後來却似乎較有進步。據紀載所說，掌理這種事業的官吏到了第三世紀還依然存在；不過，那個官職大概就止於此時了。到了君士坦丁時代，我們便不復聽見有這種東西了。（註三十九）

（註三十九）同上，第七，八頁。

貧乏之增加也許足以消滅慈善事業的機關，却不能打破慈善的見解，慈善的見解是隨着痛苦之增加而漸漸變成愈加強有力的。可是這種見解並不只是基督教的一種特色；基督教只不過是和牠的時代分享這種見解。那個時代之所以趨向這種見解不是因為當時的道德的高尚性，而是由於當時的經濟衰落的現象所致。

讚賞和羨慕慈善事業的心理也是別一種沒有這麼可愛的性情之出現的結果：那種性情就是矜誇。自己的布施物的性情。上文所已說過的普林尼就是一個很好的例。我們關於他的各種慈善機關的一切消息都是由他本人傳出來的：他在立意公佈的書籍中很詳細的說及這些機關。當我們讀着這些書籍，看見普林尼陶冶着他的各種高尚情緒和表示着極端羨慕自己的人格之高貴的時候，我們覺得與其說這足以證明羅馬帝國的『黃金時代』的道德的偉大性，足以證明牠的最快樂的時代，好像格里高魯維阿斯

(Gregorovius) 及其大多數的同黨所說的那樣 (註四十)，無寧說這只足以證明那個時代的無意義的虛榮心，當時的祭司式的妄自尊大性及虔心的偽善性之一種訓誨式的副本。

(註四十) 該撒哈德真 (一八八四年)。

照我們所知，對於普林尼曾與以最苛酷的批評的就是尼布爾 (Niebuhr)，他在他的作品極力詰罵普林尼的『幼稚的虛榮心』和『不誠實的謙虛性』 (註四十一)。

(註四十一) 羅馬史 (一八四五年) 卷五，三一二頁。

基督教的擁護者之說及基督教之仁待奴隸，正好像他們之說及慈善事業一樣。他們說，以仁愛之心對待奴隸，是基督教的特色。

我們必要首先指出，基督教——最低限度也可以說，變成了國教之後的基督教——永未嘗企圖過打倒奴隸制度的原則。牠對於奴隸制之廢除，永未嘗與以絲毫的助力。假如我們說，爲謀利而剝削奴隸的制度已消滅于基督教時代之內，其所以消滅的各種理由也與各種宗教見解絕無關係。我們在上文早已說過這些理由了，那就是：羅馬的軍事上的衰落使廉價奴隸的供給日漸減少，因而使剝削奴隸的方法變成無利可圖。但就別一方面說，蓄養奢侈奴隸的習尚却遠在羅馬帝國之後還繼續存在；事實上，羅馬的世界中的另一種新式奴隸，大監 (Eunuchs)，是和基督教同時出現的東西。這些大監在始



自君士坦丁的基督教的國王之下所佔的地位尤爲重要。不過，他們早已見于尼羅的父親革老丟（Claudius）的宮廷中了（註四十二）。

（註四十二）斯韋托尼阿斯，提庇留，革老丟，德魯斯則茲第二十八章，第四十四節。

然而自由無產者本身却永未嘗存有取消奴隸的想念。他們力求向富人和國家勒索較多的金錢，藉以改良他們的處境，而使他們可以不必從事于任何工作——這種目的，除非以剝削奴隸爲根據，是斷不能達得到的。

很有趣，在亞里斯多芬（Aristophanes）在所著 *Ekklesiazusoe* 中所愚弄的未來共產國家中，奴隸制還繼續存在。在那個國家中，有財產與無財產的人的分別已不存在，可是這只是限於自由人而言；一切東西都變成他們的公共財產，連繼續生產事業的奴隸也包括在內。自然，亞里斯多芬只不過把這種情形當作一種笑話，可是這種情形却和古代的思想完全符合。

我們在一本作於紀元前第四世紀，論及亞的加的一般興隆景象的來源的小書中——波爾曼在上文所已說及的歷史作品中曾提及這本小書——也看見同樣的態度。

波爾曼說，這種爭論所要求的是『由國家大大增加普通費用，藉以舉辦運輸和生產事業』，尤應由國家購買奴隸來開採各種銀礦。這些國家奴隸的數目應該增加到使每個公民都有三個奴隸的地步。

如此，則國家便最少也可以把最低限度的人生樂趣賜給所有的公民了（註四十三）。

（註四十三）波爾曼，古代共產主義史，卷二，二五二頁以下。

波爾曼教授說，這個精妙的提議實是力求有利于無產者而以把一切生產工具收歸國有爲目的的『集產的過激主義』和『民主的社會主義』的特色。其實，這原是古代的無產者所特有的態度，他們的利益在保存奴隸制度；波爾曼關於這種要求的見解却是資產階級的學問的狹隘性的特色，資產階級的學問以爲任一種的所有權的國有化，甚至人類（奴隸）的所有權的國有化，都是『集產主義』的一個例證，以爲任一種有利于無產階級的办法——不願這個無產階級是一個剝削階級還是一個被剝削階級——都是『民主的社會主義』的一個例證。

下列的事實實可以證明當時的無產者之想保存奴隸制度：甚至連羅馬的無產者的革命行動也未嘗反抗過以人類爲所有品的原則。轉過來說，當時的奴隸又往往樂意幫忙統治者以鎮壓無產者的暴動。由貴族領導的奴隸會與革拉古時代的無產階級運動以致命的打擊。五十年後，由革拉蘇領導的羅馬無產者又平服了在斯巴達卡斯的領導之下的叛亂的奴隸。

待遇奴隸的方法是和取消奴隸制的見解，無人與以嚴重注意的見解，沒有絲毫關係的。我們又必要承認，基督教關於奴隸的見解的確是比前遠較進步，牠的確是承認奴隸實賦有各種人類的權利。這

種見解和帝國時代的初期的奴隸所處的苦況——我們已經說過，當時的奴隸的生命和肢體是爲他的主人所極端虐待的——的確是有天壤之別。

基督教的確是極力反對那種待遇奴隸的方法。可是這並不是說，基督教因此便是反對牠的時代的精神，牠對於奴隸所持的態度因此便是絕無僅有的態度。

那個階級是自命有權可以無限制地虐待和殘殺奴隸的呢？自然就是那個富有的地主階級，尤其是貴族。

可是一般平民階級，自己沒有奴隸的下層階級，對於虐待奴隸的特權，是沒有大地主那麼關心的。不錯，羅馬人民中的小農階級，本身蓄有奴隸的小農階級，或——最低限度的說法——這個階級的習例，一日存在，則羅馬的人民還一日不覺得有保障奴隸的必要。

然而人們的情操却逐漸不同了。這不是因爲道德的教訓已經進步，而實是因爲羅馬的無產者的成分已經改變。生出來便自由的羅馬人，尤其小農，日漸減少，被解放而又享有羅馬公民的權利的奴隸的數目却增加得異常迅速；在帝國時代中，羅馬人口的大多數都是這一類的被解放的奴隸。奴隸之所以被解放是有許多種原因的。許多因爲避免家庭責任而沒有子女——這是常見的情形——的人都寫下遺囑，使他們的奴隸在他們死後獲得釋放，他們之所以如此，或是由于一時之愛惡，或是由于仁慈爲

懷。又有些則往往在生前解放他們的奴隸，這或者是爲着報酬某種特別勞役，或者是爲虛榮心所慫恿，因爲當時的人是把能多釋奴隸的人認爲富人的。更有些則因爲政治上的作用而解放他們的奴隸，因爲被解放的奴隸雖然具有各種政治的權利，却大都仍然倚靠他們的故主過活，而變成他們的倚賴者。因此，奴隸實增加了他們的主人的政治勢力。此外，奴隸們也可以貯蓄金錢，藉以贖回他們的自由，許多主人往往在他們的奴隸已變成皮黃骨瘦的時候，高索贖金藉以購買其能力未經用過的新奴隸。

奴隸在人口中所佔的數目日漸衆多，被解放者的數目也就日漸增加。可是自由的無產者却漸漸愈加以奴隸階級爲來源，而不以農民爲來源。然而這個無產階級在政治上也是反對蓄奴的貴族而力求把各種政治的權利和權力由他們的手中奪取過來的——奪取政權實可以使他們獲得很大的經濟利益。所以，羅馬的平民階級之正好在蓄奴者最苛待他們的人類牛馬（奴隸）的時候起首表同情于奴隸，原是無足爲奇的。

可是我們又必要顧到別一種的原因。

當該撒們掌握政權的時候，他們的家庭，正好像任何高貴的羅馬人的家庭一樣，是由奴隸和被解放者管理的。羅馬人雖然已很墮落，那些生出來便自由的公民却仍然以爲，即使伺候最有權勢的同屬也是有損威嚴的事體。該撒的家庭此時已變成了帝國的朝廷，他們的家庭奴隸此時已變成了帝國的寵

臣。于是羅馬帝國便產生一種新的行政方式，管理國家事務者除了那些由共和國遺傳下來的官職之外更有這些由奴隸和被解放者充任的官職。這些官員漸漸掌握國家的實權而統治國家，至于那些由共和國時代遺傳下來的官吏則漸漸變成空銜，足以滿足個人的虛榮心而不含有實權的東西。

帝國的朝廷的奴隸和被解放者變成了世界的統治者，並且因為盜用公款，勒索和受賄的原故又變成了世界的剝削者。夫里德楞得在那本我們引過不只一次的傑作，初期帝國的羅馬生活及習尚中把這種情形描寫得最為精到：「他們因為其特殊地位而得到的財富就是他們的勢力的一種主要來源。在被解放者的財富已變成人所共知的時代中，可以和這些王僕比較的人當然是寒若晨星。那息薩斯（Zissus）共有四〇〇，〇〇〇，〇〇〇昔司脫塞（二一，〇〇〇，〇〇〇元），這實是古代世界所可知的最大宗的財產；帕拉斯（Pallas）共有三〇〇，〇〇〇，〇〇〇昔司脫塞（一六，〇〇〇，〇〇〇元）。卡力斯特司（Callistus），厄怕夫洛帶塔斯（Epphroditus），多立福魯斯（Doryphorus），等所有的也不得較少。當革老丟有一次歎及帝國財政陷于困難境地的時候，羅馬的人在閑談中說，如果他那兩個被解放的奴隸（那息薩斯和帕拉斯）肯以他為第三個夥伴，則他便會變成財帛有餘了。」事實上，許多國王都因為要向富有的奴隸和被解放者分享其由盜竊公款及勒索人民而致的錢財的原故而獲得一大宗的收入。

「因為擁有如此大宗的財富的原故，王廷的被解放者的奢侈和榮耀程度便超出羅馬的貴族之上。他們的大廈實是羅馬中最宏偉的大廈。據朱味那（Zephaniah）說，革拉丟的太監波沙特斯（Pothos）的大廈，比卡匹托廟還較壯觀，其中的世界最罕見和最貴重的物品觸目皆是。……王廷的被解放者又以各種宏偉而有用的建築物點綴羅馬和王國內的別些都市。克連德（Cleobolus），高摩達的有權勢的被解放者，曾把他的大宗富財之一部分用來建築種種有用于個人及有用于整個都市的房舍，浴池，和別些東西。」

如果我們比較當時的地主貴族的財政衰落的現象，則這許多奴隸和舊奴隸之忽然興家的情形尤為可驚。這種景况正和現在的猶太財務貴族的勃興的景况相似。現在那些貴族出身的破產者對於富有的猶太人是懷着痛恨和鄙視的居心的，但在需要他們的時候，却不能不向他們表示諂媚；羅馬的貴族對於王廷的奴隸和被解放者也恰好一樣。

「羅馬的高級貴族是爭着極力尊崇國王的有權力的奴僕的，雖然這些來自古代的名貴家族的後裔很誠懇地輕視和厭惡這些出身微賤，帶着無法可以洗脫的奴隸印跡，並且從許多方面說其法律地位都比生而自由的乞丐為低的人。」

從社會上說，國王的僕役的地位原很低賤，而遠在那些出身高貴的貴族之下。

「可是實際上，他們的關係却與此不同，其實是往往恰好與此相反。地位極屬卑賤的「奴隸」洋洋自得地爲「自由的人民和貴族所羨慕和竊妒」，羅馬的最高貴的家族都五體投地屈服于他們之前；很少人敢把他們當作僕役看待。……當時的人因爲力求阿諛的原故竟然爲帕拉斯捏做族譜，說他的鼻祖就是與他同姓的亞加狄亞(Arcadia)的國王，西庇阿斯(Scipios)的一個後裔且在元老院中提出一個表示感謝的議案，他說，這個王室的後裔竟然拋棄其古代的尊榮以爲國家服務，並且屈駕爲王僕，實是值得感謝的。根據一個執政官的提議（在紀元後五二年中），元老院曾把一個司法官的勳章和一筆巨款（一五，〇〇〇，〇〇〇昔司脫塞）送給他。」不過帕拉斯却只接受前一種禮品。

于是元老院便通過一宗感謝帕拉斯的決議案。「這個法令公佈于一個立在一个武裝的該撒像之傍的銅牌上，由此這個擁有三〇〇，〇〇〇，〇〇〇昔司脫塞的富翁遂被許爲極不自私的模範。維武力阿斯(L. Vitellius)，維武力阿斯的父親，一個地位很高的人，雖然其卑鄙性即在當日亦爲人們所指摘，却也把帕拉斯和那息薩斯的金像視爲家神而崇拜之。……

「可是最足以切實表示這些舊奴隸的地位的却是下邊的事實：他們在貴族們很重視其古代血統及各種高貴的禁戒的時候，可以和貴族家庭的女兒——甚至那些與王室有關係的女兒——結婚。」（註四四）

（註四十四）夫里德楞得，全上，卷一第四三——四八頁（倫敦，虛特別茲版）。

由是羅馬的公民，世界的主人，便漸漸屈服于奴隸和舊奴隸統治之下和鞠躬叩頭于他們之前了。這種情形對於當時的各種見解，顯然是必定有很大的反響。貴族也許是漸漸愈加痛恨奴隸，因為他們是漸漸愈加不能不向他們讓步的；一般的民衆對於奴隸漸漸表示敬重之意，奴隸本身也漸漸自負起來了。

從別一方面說，專制政治早已戰勝平民階級而出現了。牠——大部分由舊奴隸形成的專制政治——此時正向着大地主的貴族階級挑戰。不是好像莫名一文的羣衆那麼容易被收買的地主貴族實是新興的該撒在爭取政權的鬥爭中所要對付的唯一勁敵；假如我們可以說在帝國統治中有所謂反對派的東西，則這些蓄有許多奴隸的主人就是帝國統治中的共和黨反對派了。可是奴隸和被解放者却是國王的最忠心的擁護者。

這一切勢力當然引起一種對於奴隸表示友好的態度，不特無產者具有這種態度，並且連王室和隨從王室的人也具有這種態度。王室的哲學家 and 無產階級的游蕩教師都很著力的表現這種態度。

我們不再轉引任何表示這種意見的長篇巨論了。我們只想述及一宗很特色的事情：暴君尼羅對於奴隸和被解放者之仁慈。尼羅王是常常和貴族的元老院作對的，元老院雖然很諂媚有勢力的被解放者個人，但對於一般奴隸和被解放者却常常都要求與以最苛酷的待遇。例如，元老院在紀元後五六年中



要求與奴隸的故主以特權，使他們可以把那些對於他們有『無禮』舉動——即不夠自卑之意——的被解放者的自由取消，藉以打破被解放者的『妄自尊大性』。尼羅極力反對這個動議。他指出，被解放者此時已獲得很高的地位，有許多武士——甚至元老院議員——都是由他們的行伍出身的，他又提出下一條的古代羅馬原則：各階級的人民雖然有種種差別，但自由却必要是人所皆有的東西。尼羅提出另一種動議以爲替代，那就是不減削被解放者的權利的動議，並且勉強怯懦的元老院與以通過。

到了六一年，形勢愈加危險。羅馬城的提督塞坎得斯（*Petronius Scaber*）爲他的一個奴隸所暗殺。依照古代的貴族法律，這種行爲是要把當暗殺時在家的一切奴隸盡行殺戮以爲報復的。當這種暗殺案發現時，在家的奴隸，連男女在內，不下四百人。一般民衆堅決的援助奴隸；元老院本身大有爲公意所屈服之勢。於是加西阿斯（*Quintus Cassius*），元老院中的共和黨反對派的領袖，該撒的一個暗殺者的後裔，便昂然起立，作激烈的演說，規勸元老院不要爲恫嚇所屈服，不要稍向憐恤心情讓步。人道的廢物是只能爲恐怕心理所抑制的。這個煽動者的演說詞異常有效；沒有一個議員反駁他，甚至尼羅也不能不讓步，而以爲緘默是最上的計策。於是那些奴隸便盡被殺戮。可是當那個共和黨貴族乘勝大鼓勇氣而在元老院中提出另一種議案，主張把曾和那些受刑的奴隸同住過的一切被解放者都逐出意大利之外的時候，尼羅却起而表示反對了。他說，雖然古代的法律也許不應爲憐憫心和同情心所軟

化，那種法律的嚴厲性却不應增重。因此，這後一種動議便失敗了。

據辛尼加說，尼羅甚且委任一個特別法官，以「攷察主人們對於奴隸的苛待情形，及規定主人的殘暴性和任意性和他們對於供給食料的吝嗇性的限制」。這個國王又把角鬪的事件減少，並且，據斯韋托尼阿斯所說，他又堅持不準殺死那些參與角鬪的人——即使他是應受刑罰的罪犯。

我們也有一種說及提庇留的同樣的紀載。上邊所引的事實很清楚的證明，一種含有訓誨性質或政治作用的歷史紀錄，以為其職責在以我們現在的道德和政治標準來繩度已往的人物的歷史紀錄，實是絕無效用的。尼羅，他的母親和他的妻的暗殺者，很寬大地把生命送給奴隸和罪犯。這個暴君在共和黨大有傾覆自由之勢的時候悍然為自由之保障；這個耽于淫佚的狂徒以人道和慈善的德性對待基督教的諸聖和烈士，使飢者得食，使渴者得飲，使裸體者得衣——讀者還要記着他對於羅馬無產者的慷慨性——並且左袒貧民和受苦者的使命：這個歷史人物實足以使一切企圖以道德標準評論他的價值的人陷于失望。不過，企圖斷定尼羅到底是一個好人還是一個惡漢，還是二者兼備好像近來的人所假定的那樣，雖然是一種困難而又愚蠢的舉動，可是如果我們以他的時代和他的社會地位為出發點，我們却很容易了解。尼羅和他的各種動作，我們所同情和我們所嫉視的各種動作。

王廷和無產階級對於奴隸所表示的仁慈性必然的因為奴隸已不復是一種廉價商品的事實而變成愈

加堅強。從一方面說，奴隸勞動那種一向引起種種最可怕的殘暴性的形態，即奴隸勞動之因為謀利而被人剝削的情形，已經不復存在了。當時所遺下的只是奢侈奴隸，這些奴隸因為其職役具有特殊性質的原故，通常是蒙受較優的待遇的。奴隸漸漸愈少和愈貴，一個奴隸未及時而死所引起的損失漸漸愈大，奴隸漸漸愈難于為新奴隸所代替，則奴隸便相對的愈加變成較重要的分子。

最後，還有別些勢力也是向着同一的方向前進的，那就是人們之漸漸愈不願意効勞軍伍的情形——這種情形使迴避流血事件的城市居民的數目日漸增加；和國際主義的理論——這種理論主張我們在評論個人時必不可以他的族譜為據，因而要拋却各種民族的差異性和對抗性。

## 五 國際主義

我們已經指出帝國時代的世界交通怎麼發達了。一個絕好道路系統把羅馬和各屬州聯貫起來，後來又把各屬州彼此聯貫起來。牠們之間的商業交通尤為帝國內的和平——各都市和各國家間的不斷的戰爭，及共和國歷史之最後數百年中的種種內戰之後的和平——所激發。因為這種情形，帝國時代的全國海軍勢力便可以盡供剿滅海盜之用；向來永未嘗消聲匿跡于地中海上的海盜至此便完全消滅。整個帝國內的量，衡，和貨幣此時已歸統一；這一切因素對於國內各地的交通都有很大的補助。

這種交通根本上是一種私人的交通。郵政事業的發達程度此時還很幼稚——最少就私人信件而言是這樣；無論什麼人如在外地所有經營，是要親自到該處經營他所想做的事業的。

因此，住在地中海四周的人民便發生較密切的關係，而他們的地方特性便漸漸失脫。不錯，整個帝國實未嘗進步到民衆完全統一的田地。我們常常都可以把牠分爲兩半，說拉丁語言而有一種羅馬化勢力的西半部，和說希臘語言而有一種希臘化勢力的東半部。當羅馬的權力和世界統治及其各種習俗已經消滅，羅馬已不復是帝國的京都的時候，這兩個部分便在政治上和在宗教上都完全分離了。

可是在帝國時代的初期中，帝國的統一性還未有會碰到嚴重打擊的可能。此時正是各屬國與那個統治都市之間的分別漸次消滅之際。羅馬的人口日漸失掉其勇氣之後，該撒們便不復以整個帝國的統治者，羅馬及其屬州的主人，以羅馬名義統轄各屬州的君主，自居了。爲各屬州所給養而不能親自供給充分士卒和軍官以統治各屬州的羅馬——包括貴族和平民在內——此時已不是該撒們的帝國中的一種權力的元素，而實是一種軟弱無能的元素。羅馬所取自各屬州的東西並不入到該撒們的手中，該撒們並無所得以爲報酬。因此這些國王便迫于自己的利益不能不反抗並且終于消滅羅馬在帝國中所有特殊地位。

國王此時很慷慨地把羅馬公民的權利賜給各屬州的居民。有些屬州人民且得列身于元老院和擁有

高位的官職。該撒們實是最先實行一切人民完全平等的原則而不顧及他們的血系的人：一切人民都爲他們所平等支配，他們只以有用性爲評定人民的價值的標準，絕不顧及他們的個人，絕不理他們是元老院議員還是奴隸，是羅馬人，敘利亞人，還是高盧人。到了第三世紀之初，溶化各民族和打破各民族的高下差別的進行已達到很高的程度，卡利卡拉(Caracalla)已可以把羅馬公民的資格賜給各屬州的一切居民，因而同時打破了舊日的統治者和被統治者之間的一切差別——其實這些差別早已不存在了。那個竟至于公然發表一種在當代中最屬高尚的思想——一種基督教認爲自己所特有的思想——的國王正就是一個最殘暴的國王；而那個專制國王之所以有這種決心實是由於財政困難的原故。

在共和國時代中，自從各種勝利品起首異常豐富地由被征服的屬州流入本國之後，羅馬的公民便不負納稅之責了。『厄盧斯(Aemilius Paulus)打败了百爾修(Perses)之後，曾把得自馬其頓的三〇〇，〇〇〇，〇〇〇昔司脫塞的勝利品帶回，以放入國庫中，於是羅馬的人民便不納稅了。』(註四十五)然而自從亞古士督時代起，因爲財政日趨困難的原故，便連羅馬公民也不能不逐漸再復擔負納稅的責任。卡利卡拉的『改革』此時使各屬州的人民都變成羅馬公民，藉以強迫他們于繳納他們的各種常稅之外更繳納羅馬公民所擔負的各稅。這個帝國財政的天才同時又把羅馬公民的稅責加重一倍。從這段故事的背面說，他却在軍費預算中增加了一五，〇〇〇，〇〇〇元。這種『財政改革』之無

什用處，及他之不能不採用別些手段——其中最重要和最放肆的就是濫製和偽做貨幣——原是無足為奇的。

(註四十五) 普林尼，自然史第三十三章第十七節。

一般的崩解情狀對於各種國際主義見解之流行及各種民族成見之消滅，亦很有所補助。

羅馬中人口日漸減少和日趨墮落的情形——羅馬人的日漸減少和日漸墮落的進行異常迅速——早已使羅馬人不能供給兵士，不久之後，且更使他們不能供給適當的官吏。我們甚且可以在國王中找出這種欠缺的痕跡。最初的國王仍然是古代羅馬的貴族家庭——朱理亞和革老丟族——的後裔。朱理亞朝的第三個國王，加力荷拉，是一個瘋子，尼羅又是羅馬貴族的統治能力完全破產的一個例證。尼羅的繼承者賈爾霸 (Galba) 也是一個羅馬貴族，可是在他之後的便是來自一個顯達的伊達拉里亞家族的鄂圖 (Otho)，和亞浦利亞 (Apulia) 的平民維忒力阿斯了。最後，建立夫雷維阿斯朝 (Flavie Dynasty) 的惠思葩西安也是薩賓族 (Sabine) 的一個平民。可是意大利的平民不久也證明自己正好像羅馬貴族一樣墮落和不適于統治，因此，殘暴的杜密善，惠思葩西安的兒子，便于尼爾華的短期統治之後，為西班牙人圖拉仁所繼。西班牙人的國王的統治從此便開始，這種統治幾達一百年之久，直至他們——以高摩達為例——也證明自己的政治能力已陷于破產為止。

西班牙人的統治終止之後，塞普替美阿斯·塞維拉斯（Septimius Severus）便建立一個非敍（亞非利加—敍利亞）王朝。這個王朝的最後國王亞歷山大·塞維拉斯（Alexander Severus）被殺之後，王位便由羅馬的軍團奉送于一個哥德族的色雷斯人麥西棉（Maximin），哥德族將在羅馬執行統治權之際的一個先驅。各屬州漸漸愈為一般的衰落程序所打擊，垂死的帝國漸漸愈要由蠻夷，非羅馬血統的人民，與以生力，藉以苟延殘喘，帝國的士兵——不特士兵如是，甚且國王也是一樣——漸漸愈要求之于與文化中心距離日遠的地方。

我們在上文已經看見過奴隸們之站在廷臣的地位以統治自由的國民，我們此時更看見屬州的居民——甚至蠻夷——之被立為國王，被認為神聖的崇拜的對象。異族的古代中的一切種族和階級成見之盡為消滅，和一種平等感覺之日漸流露出來，原是必然的結果。

許多有思想的人在上述的各種情形還未常見之前，便早已持有這種態度了。例如西塞羅（Cicero）早已說過（見D. Orationes 第三章第六節），「那個堅持我們必要只顧及同胞而不顧及外人的主張的人所做的實是一種打破人類的普遍關係，因而根本取消慈善性，慷慨性，仁愛性和公義的工作。」我們的觀念派的歷史家在這裏又復倒果為因而企圖把這些說話（「虔心的」教徒所見于福音書中，「開明的」思想家所見于異教的哲學作品中的說話）當作原因以解釋各種習俗之所以日漸失其效力和天下一

家的見解之所以日漸普遍了。然而他們是無法解釋下邊的事實的：一般人所認為有提倡這種人心革命之功的高尚而超卓的偉人就是提庇留，尼羅，卡利卡拉——流奸殘殺而耽于淫佚的君王，和辛尼加，小普林尼，提雅那的阿坡羅尼阿斯，柏羅提挪——輩浮華的時髦哲學家和騙子。

我們必要順帶說及另一種的現象。貴族的基督教徒並不覺得連合這一種高貴社會的好尚是——一種很困難的事情。我們且只舉一個例證。在高摩達王（一八〇——一九二年）的男女侍妾——據說共有女子三百，男子三百——中，榮佔最高地位的就是馬細亞（Maceda），一個虔心的基督教徒，羅馬的基督教會的長老亥阿辛塔斯（Hyacinthus）的女兒。她的影響異常浩大，竟至于使許多被逐出境的基督教徒都獲得免罪。可是她後來却覺得她的王室愛人有點討厭；也許是因為她覺得他的嗜殺的性情將會陷她于死地。于是她便參與一種企圖暗殺國王的陰謀，並且設法實現暗殺的行動。這個虔心的基督教婦人在一九二年十二月三十一日中把一杯毒物遞給那個絕無疑心的愛人，並且因為嫌毒物的效力不夠迅速的原故，硬把那個已失知覺的國王勒斃。

為馬細安所保護的卡力斯特司（Callistus）的故事也有同樣的特色。

卡力斯特司在年少時候，很有理財的特別天才，並且曾經營過一間銀行。他原本是一個基督教徒的奴隸，那個基督教徒會給他以一筆巨款，使他放借出去以收利息。他因為主人追討欠款的原故，



力向寡婦等輩索取金錢，終瀕于破產之境，而他的主人還要迫他清賬。他設法逃避，但被捕獲，並由他的主人處以踏車之刑。後來藉助于他的基督教兄弟們的懇求，乃得復獲自由。于是該地的提督便把他解送到撒地尼亞(Sardinia)的礦場中，他在那裏博得馬細亞——高摩達王的最有權力的侍妾——的歡心。他因為她的請求，終于恢復自由，並且不久之後，被任為羅馬的主教。」(註四十六)

(註四十六) 卡爾多夫，基督教之出現，麥克比譯本(倫敦，一九〇七年)一七二——一七二頁。

卡爾多夫以為，福音書之所插入說及那個『藉着不義的錢財交結朋友』的不忠實的管家(路加第十六章一至九節)和那個『許多的罪都赦免了；因為她的愛多』的有罪女人(路加第七章三十六至四十八節)那兩段故事，其作用也許就是替馬細亞和卡爾斯特司那兩個行為無可取而在羅馬的教會中佔極重要地位的人物『作一種宗教上的解釋和袒護』。這段話對於福音書的起原的歷史也可以作一種貢獻。

卡爾斯特司並不是因為情婦而獲得其職位的最後一個主教和教皇，高摩達之被殺也不是基督教徒的暴行之最後一種。許多教皇和國王——神聖的君士坦丁的時代以後的教皇和國王——都異常嗜殺和極端殘暴，這是人所皆知不用細說的事情。

所以伴着基督教一併出現的『風氣日漸溫柔和高尚的趨勢』實含一種特殊的性質。我們想

些習尚的各種限制和矛盾，必要研究牠們的經濟根蒂；當時的美觀的道德學說是不能與以解釋的。

而這句話又可以適用與當時的國際主義。

## 六 崇尙宗教的趨勢

交通發達和政治上的平等化程序實是促進國際主義的兩種有力的原因；可是，如果不是因為那一切團結舊團體的縛束日漸破壞及同時使這些舊團體日漸分別離析的原故，這種國際主義是斷不能進展得那麼利害的。那些決定古代的個人的整個生活及與他以助力和指導的組織，在帝國時代中已失却大部分的意義和勢力了。不特那些根據于血統關係——如同宗兄弟的關係——之上的組織，連家庭組織也包括在內，是這樣；並且那些以往地關係為根據的組織，如宗教部落及團體，也是這樣。我們已經說過，這種情形的結果便使那些因此失却其道德上的支持力的人統統都極力尋求模範和領袖，甚且極力尋求救主。但從別一方面說，這種情形又使人們力求建設各種新的社會組織，比日漸變成一種純粹負擔的傳統組織較能應付各種新需要的新組織。

我們在共和國末期中即已看見一種設立各種俱樂部和聯合會的普通趨勢。當時的人尤好設立各種有政治作用的會社，不過，他們也組織各種慈善的機關。這些東西盡為該撒們所解散，因為專制政

治是最忌社會組織的。專制政治的權力，當國家威權就是唯一的社會組織而國家的公民只能以散沙般的個人的資格對付那種威權的時候，實是最為堅強。

據斯韋托尼阿斯的紀載（見該撒傳第四十二章），該撒早已「除了有悠遠歷史者之外，解散一切會社了」。他又論及亞古士督說：

『許多黨派（*plurimae factiones*）都託名新社團而成立，藉以進行一切最兇惡的事情。……他把這些社團盡行解散，得免解散的只有那些成立已很久而為法律所認許的組織。』（註四十七）

（註四十七）*Octavianus Augustus* 第三十一章。

莫悟生以為這些辦法是很值得讚許的。不用懷疑，這是因為他覺得那個成績卓著而無良心的騙子該撒實是一個『其服務人民，並不在求酬報，甚且不在求得他們的愛戴』，而『在使後人獲得幸福，尤其是使他可以獲得拯救和更新他的國家的機會』（註四十八）的純正的政治家。讀者如想了解莫悟生之所以推崇該撒，便必要記憶下面的事實：莫悟生那本著作恰好出版于『六月戰爭』之後（初版出于一八五四年），當時的許多自由黨人，尤其是德國人，正極力推崇拿破崙三世，視之為社會的救主，因此便使崇拜該撒的趨向極盛一時。

（註四十八）羅馬史第五卷，第三三四頁。

各種政治會社的政治活動被禁止了之後，那些渴求社會交際的人便轉而投身于各種較清白的社會中，尤其是職業會社及為疾病死亡和貧人而設的慈善會社，救火義勇隊等；純粹以交際為目的的團體，公讌俱樂部，和文藝會社等也好像朝菌般的紛紛出現。然而該撒們是極端疑忌的，他是連這些組織也不能容忍的，因為牠們或許就是較危險的機關的外套，也未可料。

我們在普林尼和圖拉仁的通訊中，仍然可以看見普林尼在信札中說及尼科美底亞(Nicomedia)大火的情形，並且請求設立一個人數在一百五十以下的救火義勇隊 (collegium fabriorum)。這些數目不多的人是很容易制服的。然而圖拉仁却仍然認為危險因而拒絕他的請求(註四十九)。

(註四十九) 普林尼，書信集第十卷，第四二及四三札。

後來的書信(第一一七及一一八札)更告訴我們知道，甚且連婚姻典禮的集會或富人布施金錢的慶祝議會都被普林尼和圖拉仁認為含有危害國家的性質。

可是我們的歷史家却把圖拉仁推崇備至而認之為一個最良好的國王。

組織的本能因是便迫着要表現于各種秘密活動中。不過，偶被發覺，那些參加的人是要被判死刑的。所以純粹的娛樂，甚或有利于個人的事情，雖然足以改良他個人的處境的，也顯然不足以使任何人冒險參加。能夠維繫其會員的只有那些其目的超出個人利益之上而雖然個人消滅也仍舊可以存在的

組織。然而這些組織而想有獲得勢力的可能，則其目的必要符合一種堅強而爲一般人所共同感覺得到的社會利益和需要，一種階級利益或一種民衆利益，一種爲羣衆所深切覺得因而足以使其最努力和不自私的會員不惜犧牲性命以求滿足其各種要求的利益。換言之，只有那些求得一種遠大的社會對象，一種高尚理想的組織才可以在帝國時代中維持其存在。只是追求各種實際利益，保障各種一時的利益，是不能與任何組織以生氣和勇力的，可以達到這個目的的只有最革命的或最理想的熱情。

這種理想主義和哲學上的理想主義絕不相同。追求偉大的社會鵠的也許亦是一種唯物哲學的結果，其實可以引起各種絕無空想色彩的偉大的社會鵠的的假設的只有唯物主義的方法，以經驗爲根據，以研究我們的經驗中的各種必然的因果關係爲根據的方法。可是帝國時代却完全沒有爲這種方法的存在所必需的一切先備條件。當時的個人而想超出他自己之上，只有藉助于一種道德化的神祕主義，而藉此以空想及各種超乎個人和臨時幸福之上的鵠的，換言之，他只有藉助于那種名爲宗教的思想方式。只有宗教會社可以在帝國時代中保持的地位。可是如果我們因爲這一切組織的宗教形式，道德化的神祕主義，而忽略牠們所深藏着的社會的含義——使牠們具有力量的含義——我們便誤解牠們了。我們實要知道，牠們是深藏着下列的含義的：渴望現存的各種慘况歸于消滅，渴望較高級的社會式樣將會出現，渴望這些精神上無家可歸，因爲共同聯合起來以祈獲得偉大的成就的原故而具有新勇

氣和快樂的人可以密切合作和互相幫助。

可是，民族的見解——最少也可以說就地中海各國的見解而言是這樣——一旦擴大起來而變成人類。類的見解之後，這些宗教組織便馬上含有一條分裂社會的新途徑了。只從這一方面或那一方面求于個人有所補益的各種純粹的經濟組織並不足以鼓勵個人脫離現存的社會，也不能與他以一種新的人生興味。披着宗教的外衣而追求一種偉大的社會理想的各種宗教會社便不同了。這種理想是從各方面說都直接與現存的社會制度相反的。提倡這種理想的人所說的是他們的鄰近地方的人所共說的方言，可是他們却不為他們的鄰人所了解；新的世界和舊的世界，雖然是在同一的地方中，却逐漸彼此敵視起來了。于是人與人之間便發生一種新的對抗。正當高盧人和敘利亞人，羅馬人和埃及人，西班牙人和希臘人起首失却他們的民族的相同性之際，信徒和非信徒，聖人和罪人，基督教徒和異教徒那種大分別便發生起來。不久之後，這種大分別便把世界溝分為兩半了。

這種對抗愈加尖銳化，這種鬥爭愈加激烈，不容忍性和狂熱性也就愈加發達。這種性質原是什麼鬥爭的一種必然附屬品，牠和鬥爭都是進步和進化的必要元素——假如牠能把意志和能力賜給各種進步的勢力的話。可是讀者必要明白，我們之所謂「不容忍」並不是強制壓迫一切異見的宣傳的意思，我們之所謂「不容忍」只是指努力擯斥和批評一切異見而同時又極力辯護自己的見解。從這種意義說，

在各種偉大而普遍的人生問題發生危險的時候，能夠持着「容忍」態度的只有賦性怯懦和素性怠惰的人罷了。

不用說，這些利益是不斷變化的。昨天的生死問題到了今日也許會變成一種無足輕重而不值得爲之奮鬥的問題。因此，昨天所不能不熱烈爭辯的論點到了今天也許會變成一種徒廢魄力而將會引起種種不幸結果的問題。

是以那種爲許多在此時逐漸得勢的基督教宗派所具有的宗教的不容忍性和宗教的熱情，在民衆只能戴着宗教的假面具以求實現各種社會鵠的的期間內——換言之，就是由帝國時代到宗教改革時期之間——實是一種促進社會進化的能力。可是宗教的思想方式爲近代科學的方法所替代了之後，這些性質便變成反動的性質而只足以形成一種阻撓進化的手段，結果便只爲各落伍階級和落伍的社會層，或落伍的地方所保有，而不復足以構成各種新的社會鵠的的外套了。

宗教的不容忍性實是古代社會的思想方式的一種全新的特性。古代社會，從民族的觀點看來也許是富于不容忍性，牠對於外來的人客——且不說外國人——也許是雖然他們不是軍隊也往往加以囚禁或殺戮，而絕不表示敬重之意，可是牠却永沒有夢想到因爲宗教信仰不同而生鄙視之心。那些或許被人當作宗教的迫害論的事情，例如蘇革拉底之被審訊，是可以爲不含有宗教性質的政治原因解釋

的。

發生于帝國時代的新思想實是最先把宗教的不容忍性帶來的東西。牠使基督教徒和異教徒都具有這種宗教的不容忍性；異教徒自然不是對於一切外來的宗教都不能容忍，他們所不容忍的只是藉宗教之名以宣傳新社會理想——絕對與現存社會制度相反的理想——的宗教。

對於其他一切宗教，異教徒仍然保持着他們舊日的宗教容忍態度；事實上，各種宗教的派別之具有一種國際性正是在這個國際交通異常發達的帝國時代。外國的商人和別些遊客是常常在旅行中帶着他們的神像的，這些外人的神像在此時又往往比本地的神像較爲人所敬重；因爲本地的神像並沒有什麼用處；本地的神像已證明自己之無能了。爲一般的崩解程序所引起的同一的絕望感覺也使人們對於各種舊神失却信仰，並且使許多較有勇氣和較有獨立精神的人趨向無神主義和懷疑主義，對於一切神靈，甚至對於一切哲學，都發生懷疑。不過，較懦弱的份子却因此而力求找得一個他們所可藉以獲得援助和希望的救主——這是我們所已說過的。許多人以爲已被人當作神崇拜的該撒就是這麼樣的救主了。有些則以爲，較好的辦法還是把久已爲外人崇奉而未爲本國所試拜過的古神立爲己神。結果，各種外來的宗教便很盛行。

可是，在這種神靈的國際競爭中，東方却把西方打敗了。東方之所以得勝，一部分是因爲東方的



宗教沒有西方的宗教那麼簡陋，較富於大都市的哲學的色彩——關於這些理由，我們在下文將另有論列；一部分是因為東方在工業上又已逐漸制勝西方了。

東方的古代文明，當牠其始為馬其頓人所侵掠，其後又為羅馬人所侵掠的時候，已比西方的文明遠較優勝。讀者也許以為已在此時起首進行的國際平等化程序也包含着一種工業的平等化程序，因而漸漸提高西方的程度使與東方相等。但實際的結果却剛剛與此相反。我們已經說過，自從由某一點起，古代世界即已發生一種普遍的崩解程序，這種崩解程序之所以發生，一部分是因為強迫勞動遠較自由勞動為盛行，一部分是因為各屬州為羅馬及為高利貸的資本所肆行劫掠。但這種崩解程序在西方却比在東方進行得較為敏捷，結果便使東方的文化優越性在數百年中——由第二世紀起直至一〇〇〇年左右止——不特不減少，並且還增加。貧乏性，野蠻性，和人口日減的情形，在西方比之在東方進展得較為迅速。

這種現象的最重要的原因就是，東方的工業較為發達，而帝國各地之對於勞工階級的剝削則增加無已。帝國各地所產生的剩餘利潤大都流入羅馬，一切大剝削者的所在地。然而積聚於羅馬的剩餘產品——這些剩餘產品此時已化為金錢——却大部分轉而流入東方。因為生產一切為大剝削者所渴求的奢侈品的只有東方。東方是奢侈奴隸的來源，也是工業品的來源，例如腓尼基是玻璃和紫布的來源；

埃及是麻布和綉花布的來源；中亞細亞是精緻絨品和皮革的來源；巴比倫是地毯的來源。而日漸瘦瘠的意大利又使埃及變成羅馬的一個穀倉；因為尼羅河流域的耕地年年都藉賴河水泛濫而獲得新的泥土，其肥沃性是永無終止之目的。

不錯，東方的出產有一個很大的部分迫着要變成稅捐和高利貸的利息。可是，除此以外，還有一大宗是要由西方，日漸陷於貧乏的西方，以剝削品為代價而買取的。

東方的交通漸漸超出帝國的疆界。亞歷山大城之所以變成富裕，不單是因為牠發售埃及的工業品，並且是因為牠是亞拉伯和印度的貿易的一個媒介。同時，由黑海岸邊的昔奴魄（Sinope）到中國的商業途徑又已起首發現了。普林尼在所著自然史中曾估計過，帝國每年為中國絲品，印度珠寶，及亞拉伯香料而支付的數目共約一〇〇，〇〇〇，〇〇〇昔司脫塞（五，〇〇〇，〇〇〇元以上）。但牠却不能輸出大批的商品以為抵償，又不能強迫這些地方繳納貢獻品或利息。這整個數目是完全由貴金屬支付的。

然而東方的商務日漸隆盛之後，東方的商人也就帶着他們的宗教儀式到西方來了。這些宗教儀式很能迎合西方人的需要，因為羅馬帝國此時所流行的社會狀況早已為東方人所經歷過了——雖然這種狀況在東方沒有發達得如此利害。拋棄世俗的快樂以求博得神靈的歡心而為神靈所拯救，這種見解原

是此時迅速地流傳於帝國各地的大多數的教派——尤其是埃及的埃西教和波斯的密司拉教——所特有的東西。

『在薩拉(Sets)時代早已起首爲羅馬人崇奉，而在惠思葩西安時代更博得朝廷的歡迎的埃西，此時尤盛行於西方各地，並且逐漸獲得一種浩大的，無所不包的意義。其始，一般人只把她當作一個治病的女神，而她所能治的病又只以身體上的疾病爲限。……崇拜她的儀式異常隆盛，並且富於懲罰，贖罪，和恪守聖則的行動，尤其是各種神祕舉動。希臘或羅馬的奧林帕斯山對於這些神祕典禮，狂迷舉動，神奇習尚，自我否認，絕對屈服於神靈之下，及以自罵和懺悔爲獲得消淨和神潔的條件的行爲，是一向不甚重視的。這些外來的宗教之所以盛行於希臘或羅馬，正是因爲教宗的渴望心理，希求免罪的心，力求懺悔的心理，和希望藉賴絕對向一種神靈降服以祈獲得一種幸福無疆的永生的心理。崇拜密司拉的祕密儀式更爲有力，這種宗教尤盛行於軍隊中，並且也自命有救人和使人永生的能力；這個宗派最先發現於提庇留時代。』(註五十)

(註五十)赫芝堡，羅馬帝國史第四五一頁。此書的英譯本，帝國的羅馬(非列得爾非亞)，一九〇五年)把這一段話略去——英譯者。

東方印度的各種見解也盛行於羅馬；例如，我們在上文已說過，提雅那的阿坡羅尼阿斯曾專爲研

究那裏所流行的各種哲學和宗教學說而東游印度。聽說柏羅提挪也為研究波斯及印度的知識而東游波斯。

這一切見解和教派對於力求得救和超脫的基督教徒都有所影響；牠們實是最有影響于初期的基督教的教儀和各種傳說的一種勢力。

「猶栖比阿斯，教會的一個神父，很鄙視這種宗教，認之為「甲蟲的智慧」，然而處女馬利亞的神祕只不過是源出于尼羅河畔的各種神話的一種回響。

「奧賽烈司 (Osiris) 在世間的代表就是牡犢亞匹斯 (Apis)。奧賽烈司本身之成孕于他的母親的懷中既然是沒有神靈的助力，所以他在世間的代表之成孕于一隻牡牛的懷中也必要是與牝牛無關。荷羅多德 (Herodotus) 告訴我們說，亞匹斯的母親因日光而得孕，波盧塔 (Plutarch) 則說她因月光而懷胎。

「耶穌也好像亞匹斯一樣，並沒有父親，是一道天光的產兒。亞匹斯是一隻牡犢，但牠却代表一個神；耶穌則是一個為綿羊所代表的神。然而奧賽烈司本身也被人認為具有牝羊之頭的東西。」

(註五十一)

(註五十一) 拉法鳩 (Lafargue)，無瑕疵的概念的神話，新時代第四十卷第一號第四十九頁。

有一個嘲笑者曾說過，事實上，也許在第三世紀中，當基督教已很有勢力的時候，埃及內的基督教徒和異教徒是沒有大分別的：『在埃及中那些崇奉薩拉比斯（Saris）的人也是基督教徒，而那些自名為基督教徒的主教的又是薩拉比斯的崇拜者；埃及中的每一個重要的猶太法師，每一個撒馬利亞教徒，每一個基督教祭司，都同時是一個巫術家，一個先知，和一個騙子（Sedres）。每一個大教主來到埃及的時候，都有人請他向薩拉比斯祈禱，也有人請他向基督祈禱。』（註五十二）

（註五十二）莫倍生所引的話，見羅馬帝國的屬州（倫敦，一八八六年）第二卷第二六六頁。

其次，照路加所載的基督降生的故事也有些佛教的色彩。

普夫來得勒曾指出，福音書的作者斷不能憑空把這段故事捏做出來，雖然牠是一段絕無歷史根據的故事。他必然是取之于『那些為他所知道的』傳說中，也許就是取之于為一切西方的亞洲民族所共知的古代傳說中。『因為我們在東方的印度教主釋迦牟尼（生于紀元前五世紀——考）的幼時的故事中也看見同樣的傳說，其記號有時極相酷似的傳說。他也是為處女王后摩耶（Marys）的神奇的產兒，她的白碧無瑕的身體也是因為一道天光而得孕。當他出世的時候，也有許多天神出現，並且唱着下邊的讚美詩：「一個奇異的英雄，一個無可比較的英雄，已經出世了。萬國騰歡，爾充滿仁慈，今日爾把爾的慈愛散播于全個宇宙的一切事物之上！讓歡欣和愉快參入于一切生物之間，會到牠們可以安寧，可

以自主，可以快樂。」釋迦牟尼的母親後來也把他帶到神殿去，以順從他們的法律的習慣；他在那裏為那個因得預覺而由希馬拉雅山降臨的老隱士（仙人）阿西他（Asita）所見；阿西他預斷這個小孩就是佛，一切罪惡的救主，自由，光明，和永生的指導者。……最後，這個王子的知識，體魄，和美觀怎麼樣日臻完備的紀載又正和路加第二章第四十節和五十二節所說及小孩耶穌的話剛剛一樣。」（註五三）

（註五十三）原始基督教（倫敦，一九〇六——一九一一）卷二，一〇八——一一〇頁。

「此外還有種種說及日漸長成的釋迦的幼年的智慧的例證；據說，這個孩子有一次曾在宴會中失踪，他的父親找了很久，才看見他站在一班神聖人物當中，忘形于虔心的冥想中，並且規勸他的驚訝的父親去尋求較高尙的東西。」（註五十四）

（註五十四）普夫來得勒，基督教的起源（紐約，一九〇六年）第二三九頁。

普夫來得勒在此地所引的書中還指出基督教之取自別些教派的各種東西；密司拉教就是其中的一個例證。我們在上文早已引過普夫來得勒說及「晚餐」的儀式——「一種密司拉的教儀」——的話了。復活的理論也大抵含有異教的元素。

「保羅也許是受了神由死復生那種通行見解的影響，那種見解當時在近亞細亞的阿多尼斯教（Adonis），阿忒斯教（Atis），和奧賽烈司教中很為顯著（名稱和習尙雖不相同，但其實際却是隨處相

似)。在安提阿 (Antioch)，敘利亞的京都，保羅的長期間的活動的所在地中，阿多尼斯的主要慶祝宴會舉行于春天；那裏的人在阿多尼斯受死的第一天中（奧賽烈司的慶祝紀念則舉行于奧賽烈司死後第三天中，阿忒斯的慶祝紀念則舉行于阿忒斯死後第四天中），舉行紀念「救主」的典禮，在第二天中舉行他的葬禮（以一個像代表他的身體）于婦女們大聲唱着哀悼的詩歌之際，到了第三天，便宣佈那個神已經復活，並且把他（他的神像）在空中高舉起來……。」（註五十五）

（註五十五）同上，第一七五頁。

普夫來得勒說得很對，基督教不特採取這些異教的元素，並且還把牠修改以求適合牠的統一的信仰系統。因為基督教斷不能容納外來的神而不改變牠們；只就牠的一神主義而言，便已足以阻止這種進行了。

## 七 一神主義

然而即以信仰一神的一神主義言，這也不是基督教所獨有的特色。我們在這一方面也有揭露這種見解所根據的各種經濟基礎的機會。我們已經說過大都市的居民日漸與自然疏離的情形，已經說過一切傳統組織，舊日曾與個人以一種堅強的道德助力的組織，日漸崩解的情形，又已經說過哲學漸漸

以研究自我爲主要職責，漸漸由攷察外在世界轉而默想及個人自己的感情和需要的情形。

神靈的作用其始原在解釋那些其因果關係還未爲人所明白的自然程序。這些程序異常衆多，其種類亦極複雜；因此，人們爲解釋牠們起見，便要創出種種不同的神靈，可怖的和喜悅的神，殘暴的和溫和的神，男性的和女性的神。其後，自然界的因果關係的知識日漸進步，這些個別的神靈便漸漸愈加變成多餘的東西。可是牠們在已往的數千年中已經根深蒂固地固着於人類思想中了，已經和人類的日常工作發生非常密切的關係了；而人類關於自然界的知識却還未完滿到可以完全破除對於神靈的信仰的地步。各種神靈此時漸漸的被逐于各種活動範圍之外；牠們舊日原是人們的終身侶伴，此時却變成不常見的神奇現象了；牠們舊日原是居住于世間的，此時却以上天爲住所了；牠們舊日原是努力的工人和戰士，不斷地騷擾世界的東西，此時却變成宇宙的景象的冥想的旁觀者了。

如果我們上邊所已說過的大都市之勃興情形和經濟衰落的進程不至于使人們疎離自然，及不至于使人們的思想大部分爲以精神研究精神的工作所盤據——換言之，就是不求以科學方法研究一切已經驗過的精神（心理）現象，而只注意于一種以個人的精神爲一切關於牠的本身的智慧的來源而又以這種智慧爲一切關於世界的智慧的祕鑰的研究——則當時的自然科學的進展大抵是會終于把這些神靈完全廢除的。可是當時的人却把靈魂認作一種不可分的單位，雖然靈魂的各種感情和需要是變化不定的東



西。他們並且以爲別人的靈魂的結構和觀察者個人的靈魂的結構完全相同。如果他們採取一種科學態度，他們便會推知一切心靈動作都必然的爲各種一致的定律所支配。可是當時恰好是各種古代的道德支持物都起首崩破的時候，結果便使人類失却其舊日的背景，而似乎變成自由的樣子；個人在此時似乎具有意志的自由。當時的人以爲一切人類的精神的一致性只能用來解釋下邊的事實：這種精神無論在什麼地方都是那種同一精神，那種分成各個人的不可思議的和一致的精神的唯一精神之一部分。這個普通靈魂，正好像個別靈魂一樣，也是沒有空間性的。然而當時的人却以爲這個靈魂存在並且活動于一切人們之中，實言之，就是一種無所不在和無所不知的東西；最祕密的思想都不能瞞騙牠。一般人重視道德的興味而輕視自然的興味的情形既引起這種普通靈魂的假設，又使這個普通靈魂具有一種道德的性格。這個普通靈魂漸漸體現一切爲當時的人所想及的道德觀念。但爲達到這種狀態起見，那個靈魂却要拋脫那種藏于人的靈魂中而掩蔽着牠的道德性的肉體性。因是一種新的魂靈便出現了。這種神靈必然的是一個唯一的單位，與個人的靈魂的單一性相應的唯一單位，而別于古代那些神靈那種與人類四周的各種自然程序的綜錯性相應的複雜性。這個新的唯一神靈站在自然界之外並且站在自然界之上；牠和古代神靈不同，古代的諸神是自然之一部分，其年紀不見得比自然較老，這個唯一神靈則先自然而存在，自然是牠的一種創造品。

可是，人類對於精神界所感覺的新興味雖然是心靈的和道德的興味，他們却不能完全忽視自然。各種自然科學日漸變成無用之後，人類便更慣于假設各種超人的人物的干涉行動以解釋各種自然事情。在此時被人認為有干涉各種普遍程序的行動的超越者已不復是統治的神靈，好像舊日那樣了。這些超越者是要受普通精神的支配，好像依照當時的見解，自然之為上帝支配，及肉體之為精神支配那樣。他們是位在上帝與人類之間的东西。

這種對於事物的見解又在政治的變化中獲得另一種的佐證。天神的共和國（指多神教）和羅馬的共和國同時陷于傾覆；上帝變了來世的強有力的該撒（唯一的國王）；他在他的朝廷中正好像該撒一樣，有許多的聖者和天使，也有他的共和黨反對派——那就是魔鬼及其黨羽。

最後，基督教徒甚且把上帝的天國的官僚，天使，分作種種階級，這些階級正好與該撒們的人間官僚的階級相似，而天使們的職位之尊榮又儼然好像羅馬國王的官員一樣。

自從君士坦丁起，帝國的廷臣和國家官吏便分爲許多階級，每個階級都有應用某種街頭的權利。貴族的街頭共有下列數種：（1）最顯赫者（*gloriosi*），就是執政官；（2）最高者（*nobilissimi*），就是同血統的親王；（3）最貴者（*Patricii*），就是男爵。此外，高級官僚又有下列的階級：（4）傑出者（*illustres*）；（5）可敬者（*spectabiles*）；（6）著名者（*clarissimi*）；其較低級的又有下列數種：

(7) 最完備者 (perfectissimi)；(8) 特出者 (egregii)；(9) 『機密參議』 (comites)。

我說天國朝廷的組織與此相同的話可以以我們的神學家的見解為證。

例如天主教神學的教會詞書 (註五十六) (Freiburg in Breigan, Weizer and Welte 出版，一八四九年) 在『天使』那個題目下曾提及許多的天使，並且隨着說：

『許多教師都依照聖安布洛思阿斯 (Saint Ambrosius) 的先例，相信天使數目與人類數目的比例是九十九與一之比；例如，在良好牧者的比喻中 (路加十二章二十二節)，那隻亡羊所代表的人類，其他那九十九隻未失的羊則代表天使。這無限的天使是分爲許多階級的，教會在紀元後五五三年舉行于君士坦丁堡的第二屆會議中也決定直白地贊成天使有等級的意見——這種決議是連阿利金 (Origen) 主張一切神靈的實質，力能等均彼此相同的意見都放在被反對之列的。教會承認天使共有三大隊，每大隊又復分爲三小隊。其秩序如下：(1) Seraphim (撒拉凡)，(2) Cherubim (基路冰)，(3) Throni (在位者)，(4) Dominationes (統治者)，(5) Virtutes (有美德者)，(6) Potestates (有力者)，(7) Principatus (有主權者)，(8) Archangeli (天使長)，(9) Angeli (普通天使) (註五十七)。

(註五十六) 原文爲德文——英譯者。

(註五十七) angelus (天使) 這個字的原義只是指使者而言。

「天使這個名詞，從狹義說，是指最卑下而數目最多的那一個階級而言，Seraphim則為最高而最少的那一個階級，這似乎是絕無疑問的。」世間的情形也沒有多大的分別：高級的官吏只是寥寥無幾，但普通的信差却很衆多了。

上邊那篇文章還有下列的說話：「天使們和上帝有密切和私人的交情，因此，他們和上帝的關係就是：無限的崇拜，謙卑的屈服，不斷的愛慕（除了上帝的愛便不承認有別種愛），絕對的和樂意的降服，堅決的效忠，始終不變的服從，深沈的敬重，無窮的感激，誠心的祈禱，和不住的讚美，恆久的尊崇，虔誠的頌揚，神聖的歡呼，及熱烈的狂喜。」

國王們也是要他們的廷臣和官員具有這種樂意的屈服性的。這就是比荷丁帝國主義（Byzantinism）的理想了。

漸漸出現于基督教中的唯一上帝的影響之為帝國的專制政治的一種產品顯然是好像牠之為哲學的一種產品一樣。自從柏拉圖時代起，哲學已漸漸趨向一神主義了。

這種哲學與一般的感覺和一般的需要很相符合，因此牠不久便變成通俗意識之一部分。例如，生于第三世紀，其見解無以別于下流的通俗哲學的喜劇作家普羅塔斯（Plautus）早已這麼樣的說及一個乞恩的奴隸了：

「然而我們實有一個聽着和看着我們人類所做的一切事情的上帝，

他是會以你所用來對待我的方法來對待你的兒子的。

他是會賞善罰惡的。」

（戰爭的囚犯第二幕第二場）

我們早已碰見與基督教的見解完全相同的上帝觀了。可是這種一神主義却是極端簡陋的一神主義，牠很沒思想地容許各舊神伴着這個上帝一並存在。即以基督教本身而論，他們對於各種古代神靈之存在也是不會疑問的，因為他們很不懷疑地接受許多異教的奇蹟。可是基督教的上帝却不肯容忍別些神靈；他要做唯一的統治者。如果異教的神靈不肯屈服于他前而願意做他的廷臣，則牠們便只有扮演共和黨反對派在初期的羅馬國王時代中所扮演的角色——這種角色的結果大都是很不幸的。這種角色的工作就是，偶或設法向「權能之主」開頑笑，煽動忠心的黨徒反對他，其目的不在把他推翻，而只在與以騷擾。

可是即以這種絕不容忍有別些神靈存在的一神主義，自知必得勝利而絕不懷疑及牠的上帝的至尊性和無所不能性的一神主義而論，也是當基督教出現的時候早已存在的了。這種一神主義自然不是存在于異教徒中而實是存在于一個賦有特殊性質的小民族——猶太人——中。猶太人對於救主的信仰，

其互助的責任心，及團結的責任心，比之同代的任何別一個民族或別一個社會階級，都較為發達，他們又較能滿足當時一般人對於這些理論所感覺的迫切需要。因此，猶太人便與那種為這些需要所引起的新學說以一種有力的鼓動，並且給他以幾種最重要的元素。為求完全揭露基督教所藉以發生的一切根源起見，我們實必要于我們對於帝國時代的羅馬——希臘的世界的一般研究之後再加以一種對於猶太民族的特殊研究。

第二篇

猶太民族

## 第一章 以色列民族

### 一 閃米特部落之遷移

以色列民族歷史之開端，是包含于十分朦朧情境之中的，牠的朦朧而不可解，或者比之希臘及羅馬的歷史之開端，更爲厲害。因爲不特牠的早期之情境，祇靠口傳，好些時代，都是這樣，而且當牠的古代傳奇開始搜集及記載的時候，牠總被最壞的宣傳形式所曲解了。倘若我們假設聖經的歷史是真實事實之一種記載，那就這種假設，真是荒謬絕倫；其實，聖經中的故事，或者祇含有一種歷史的核心，然而這一個核心，實是最難決定的。

在紀元前第五世紀，猶太民族從巴比倫放逐回之後，猶太人之聖經，才開始具着我們今日所有的形式。在那一個時候，盡把一切古代的傳說，加以竄改，而且以虛構捏造的東西，爲之代替，放大胆做去，務期以解答當時新興的祭司階級之要求。于是一切猶太民族之古代歷史，盡成顛倒而錯亂；這種事情，對於我們所曉得的關於以色列人放逐前之宗教情形，尤爲真確哩。



當猶太人放逐之後，在耶路撒冷及其附近的地方，建設了他們自己的一個社會，而這一個社會很快便因為牠的特殊性質，令到其他的部落，得有很深的印象，像在某些記錄所指出的那樣。不過關於放逐前時代，却沒有這種記錄遺留。在耶路撒冷城被巴比倫人毀滅之前，其他的民族，總以為以色列族，祇是和其他民族無異的一個民族；並沒有一種特殊的性質，以和其他民族分別開來；而且我們還有理由，以為猶太民族，在那時以前，實際上，並沒有表現任何特殊的性質。

因為可靠材料之缺乏和可靠性之不充分，所以要描畫出古代以色列族之一幅精確的圖畫，是不可能的。為神學家所運用的新教聖經攷證學，已經證明聖經中有好些偽造和虛構，而其由攷據所得的真相，也祇能夠接納其表面的價值，其所以為我們所暫時接納者，不過因為牠還未能顯現出一種確鑿無訛的贗造物而已。

所以我們在企圖描出以色列族社會進化史之大綱時，只能提出假設而已。舊約報告之能夠供給我們以寶貴的貢獻的，祇限于那些和在同樣情境中的民族記錄，加以比較研究之敘述罷了。

猶太民族之歷史的存在，直到牠們遍佈于迦南全境中，方才開始。一切他們游牧時代之故事，或則是具有宣傳色彩的古代部落傳說，或則是神仙故事，又或則是後來之說明。他們最先表現于歷史之中，實為參加于閃米特民族遷移之運動。

在古代之世界，民族之遷移，其影響恰像今日之革命一樣。從上述各章中，我們已攷慮過羅馬帝國之沒落，并且追尋其最先之階段，實由于條頓蠻族襲攻之洪流，這種事情，就是所謂『民族之遷移』了。而且這正是一種平行的現象。古代的東方，在一種較小的程度上，也常常遇着這種反覆的境遇，像同樣原因之一個結果一樣。

在東方各條大河的很多豐饒流域中，很早便有農耕之發展，牠供給有多餘的糧食，并且能夠于農業者之外，還准許很多從事于別種職業的人口之存在及活動。藝術家，手工工人，和科學家，都繁盛起來，而一個貴族階級便逐漸發展，貴族們有機會以研究戰爭之技術，于是這種貴族階級便在河流豐富的地方，成爲必要，因爲土地豐饒便會開始誘導好戰的游牧鄰族，劫掠他們，入寇他們了。農民而想安靜地耕植，便須要一個貴族階級之保護，農民之取得這種保護是要償以代價的。然當貴族逐漸成爲強有力的時候，他們很容易濫用戰爭之能力，以增加自己之收入，尤其是當藝術家及手工人之進步，造成一切奢侈品，而這些奢侈品，祇有財富之擁有者，方能得獲的時候。農民開始被壓迫了，貴族以其更犀利的武器，帶領着他們的臣僕，以攻襲鄰族，其目的在搶掠鄰族人民，以爲奴隸。強制勞動開始存在了，并且把社會，逐漸推入于絕路之中，這條絕路後來也就是羅馬帝國時代的社會之最後的階段。自由農民沒落了，代之而興者爲被強制的工人；同時，帝國戰爭能力之基礎，也被毀滅。而且，

貴族所具有之武器，雖最爲精銳，然他們已失去戰爭之勇敢了，戰爭之勇敢已爲奢侈之增加所埋沒了。

他們已失去了他們社會位置所要求的功能履行的能力：這就是說，他們失去了鄰族入寇時保護公共財富之能力。他們的鄰族却漸漸曉得財富和戰利品之近在手邊，所以他們便漸漸逼近到邊界去，而最後呢，則他們便有越過邊界，因而漸漸把在他們後面推着上前的各種部落，都容納起來，而其結果，則這種運動，在一個時間，是不會終結的。有些侵入的民族，佔據土地，而且變成一種新的自由農民。別些較有力量的各個部落，則變成一種尙戰的新貴族，至于那些較舊的貴族，原來是古代文化中文藝及科學之保護者，現在呢，他們仍然超出于野蠻的戰勝民族之貴族，保存着一種優越的位置，不過他們已不再屬於戰士階級，而祇屬於祭司階級罷了。

當這種遷移運動停止之時候，進化之歷程，又重新循着同樣的循環進行，這種循環或者可以和資本主義社會中繁榮及危機之循環，互相比較；不過古代之循環，並不是每十年便一顯現，一個循環總概括着數個世紀，而且古代之循環，苟非等到資本主義生產方式加以干涉，牠是不會廢除的，恰像現代的危機的循環，若非等到社會主義生產已經成立了之後，牠是不會被克服的一樣。

在亞洲及北亞非利加洲的各處地方中，這種進化過程，繼續到幾千年之久；而特別易見的，尤在

于產生無限財富的廣闊而豐饒的江河流域中。不過這種財富，其結果總是非常腐敗和衰弱。至于不很豐饒的地域。祇產生貧困而好戰的游牧部落，他們總準備着一得了勝利，便要遷移他們的居住地，他們無論在什麼地方偶有一個良好機會，即可以敏速地召集無數的人民，暴力地及破壞地攻進到豐饒的地土去。中華民族所由發展的黃河及揚子江流域便是這種情形的例證；恆河流域同是一樣，牠是財富集中的地域；幼發拉底河及泰格里斯河，是巴比倫和敘利亞兩個帝國的發源地；而尼羅河則是埃及文化產生之境域。

不過也有特殊的情境，一個是在於中亞細亞，一個則在亞拉伯，牠們都是好戰游牧民族的源源不盡之供給地，他們是鄰近民族之一個恆久的威嚇物，而且，有時還利用他們的弱點，作為開始大批移殖的一個機會。

從中亞細亞，則在柔弱無力的時代，便發生蒙古民族之波流，而且在某幾個情境内，還是所謂『印度日耳曼』民族之波流，他們會破壞文化之邊界。從亞拉伯呢，則發生好些部落，他們都可以『因米特』(Semites)族一個名詞概括之。因米特族入寇之目標為巴比倫，敘利亞，埃及，和地中海之中介地。

大概在基督耶穌前一千年以前，因米特民族大遷移運動開始了；牠直向着美索不達米亞 (Mesopotamia)

波斯尼亞，敘利亞，埃及，而其結束，大抵在於紀元前十一世紀。在當時這些閃米特部落中之克勝隣近文化境域者，便是希伯來族。因為他們像巴杜因（Bedouin，住居沙漠之亞拉伯人）族一樣的流浪，所以他們或者真已經走到了埃及的邊界，和西乃山（Mt. Sinai），但是牠却定住於巴力斯坦，於是希伯來人的社會，採取了限定的形式，捨棄了游牧不定的生活階段——在游牧生活之下，是不能夠形成一個偉大的民族的。

## 二 巴力斯坦

從這個時候起，以色列族之歷史及特性不再單純爲巴杜因族游浪時代所習得而過了那個時代還能保留一時的各種性質所限，而且已兼具有巴力斯坦之性質和境遇了。

我們切勿過於重視歷史中地理因素之影響。在有史的時代，地理因素——境遇，土地之外形，氣候——都全般同樣地繼續於大多數國家之中；這種因素在歷史開始之前已經呈現，而且對於歷史，確實有一種有力的影響。但是影響於一個國家的歷史之地理因素，常常要倚賴於由該國的專門技巧及社會情形所達到的程度而決定。

舉例言之，假如英吉利沒有牠自己的特殊性質，豐富之煤鐵，及海島孤立的情況，則英國斷不能

在十八九世紀的世界中，達到優越的位置。但煤鐵一日不像在蒸汽時代佔着工業上之重要地位，則這種地下的自然寶藏，其價值是很微少的。而且在美洲及到印度之航程還未發現之前，在西班牙，法蘭西，德意志等國，還未成爲高級文化國家之前；當這些國家仍是留存着單純野蠻的生活，而歐羅巴的商業仍以地中海爲集合之中心，船隻之推進，還用槳櫓的時候，英國的海島孤立之位置，仍是一種因素，獨立於歐羅巴洲文化之外，仍舊留存在一個柔弱和野蠻的情境之內呢。

所以，同一國家的情性，在各種不同的社會情形之下，其結果是很不同的；雖然國家的本性還未爲生產方式之轉變而變形，而牠的影響并不一定是相同的。我們屢屢所見着的，就是一切經濟條件的總結果，才是決定的因素。

所以以色列民族的歷史，并不是絕對的爲巴力斯坦之本性及境遇所限定，而實是在某幾種社會條件之下的巴力斯坦之本性及境遇所限定。

④ 巴力斯坦之特殊位置，在其邊境上，有各種仇敵的民族，互相集居，互相殘殺。牠所在地，一方面而是亞拉伯沙漠生活之終結，及敘利亞土地耕植之開始，他方面，則有兩大帝國的勢力範圍，互相衝突，牠們存在於我們文化之開始時代，牠們還統治着那個時代，這兩大帝國，一個是起源於尼羅河流域的埃及，一個是起源於幼發拉底河及泰格里斯河的美索不達米亞，牠的中心，在巴比倫，在尼尼微

(Nineveh)。

最後，巴力斯坦便成爲最爲重要的商業通道。牠一方面，統轄着埃及與乎敘利亞及美索不達米亞的運輸，而他方面，又統轄着腓尼基 (Phoenician) 和亞拉伯之商業。

我們現在先考慮前一種因素的結果。巴力斯坦是一個豐富的國家；牠的豐饒固然不是非常的，但牠若和鄰近的荒涼，磽瘠，和沙漠般的土地相較，則似乎是特殊豐富的了。牠的居民總以爲巴力斯坦是充滿着牛乳和蜜蜂的土地。

希伯來 (Hebrew) 民族，源始是游浪的牧畜民族，和巴力斯坦的居民，迦南民族 (Canaanites) 常常衝突，他們把迦南都市，逐個逐個地克服去，統治着克服的都市。於是這些希伯來民族便逐漸定居下來。然而他們由不絕的戰爭而得來的土地，也要用不絕地戰爭才可以保守他們的統治，因爲別些流浪的民族也正在他們的後面，蜂擁而來，這就是以東族 (Edomites)，摩押族 (Moabites)，阿捫族 (Ammonites) 及其他，他們同樣地渴求佔有這一個豐饒的土地。

在這一個征服的土地上，希伯來族還仍舊保持牧畜的生活者，一個長久的時間，雖然他們現在已有了確定的居宅。不過他們逐漸習得了原始住在該地的居民所實用的農耕知識，穀物，葡萄之種植，橄欖和無花果樹之栽培，他們又和迦南族土人雜婚。然而他們總長久地保存着他們以前所具有的亞拉

伯游牧生活之特性。

沙漠中游牧生活，似乎是特別不適宜於技術之進步和社會之發展的。現代亞拉伯游牧生活，還可  
以活潑地表現出阿伯刺罕，以撒，雅各（Abraham, Isaac, Jacob，這是希伯來民族之三個始祖——譯  
註）的時代之古以色列民族傳說所載的情形。同樣活動和憂患之永久的重演，同樣的要求和觀念，經  
過千年又千年，世紀又世紀，最後便產生了一種固執的保守主義，這種保守主義之較深切的根源，與  
其說在於農耕時代，毋寧說在於游牧的生活，牠特別趨向於保存早代之習慣和制度，雖然這些後來都  
經過偉大的變遷之干涉。我們大概可以想及當時以色列農民的家庭中，爐灶既未有一定的位置，也未  
有宗教之意義，這種事實就是這種游牧習尚之一種表現了。韋爾荷生（Wellhausen）說道：『從這一點  
看來，以色列民族和亞拉伯民族相同，而和希臘民族異致，雖然從別種日常生活的事物上，他們二者  
非常接近，希伯來民族是沒有「爐灶」這一個字的，至於「阿絲弗得」（ashphof）一詞，也祇有「廢物  
物堆」（garbage-heap）的意義而已。這和印度歐羅巴民族之爐灶是大有分別的；希伯來民族沒有永久  
小的滅火爐，但他們有一種常明燈以代之。』（註一）

（註一）見韋爾荷生之 *Israelitische und jüdische Geschichte*，八十七，八十八頁。

在以色列族所保存着的他們以前亞拉伯時代之習慣中，最為重要的，恐怕就是他們特別嗜好和偏



愛商品貿易這一事實罷。

我們在上面研究羅馬社會的時候，已經指出民族與民族間通商之發展，比之個人與個人間通商之發展，早現得多。最先經營貿易的大概就是曠野間的游蕩牧人。他們為獲得生存的原故，逼着要度浪游的生活，居無定所，從這一個牧場，移到別一個牧場去。他們本國缺乏物料的情形必然的使他們最早感覺有向他們所屢到的各個較為豐富的隣國，索取各種產品之必要。他們大抵把自己的畜羣，穀類，油類，棗子，木器，石器，銅器，和鐵器等，互相交換，畜羣本是他們所豐富產生的。然而因為他們住居之流動性，所以他們不獨為他們的消費而獲得遠方的產品，而且還為別個民族而交換得獲最必需品，易運輸的東西；換一句說，他們的目的并不在于保留這種產品，為他們自己的應用及消費，而實在于利用更進的交易手續，使牠們流通起來。所以他們便成為最初的商人。道路和航業一天不能好好地發展，則這種游浪式的商業方法，便必然地佔有勢力，而且從事于這種職業的人，得獲了豐厚的財富。後來，海航商業增進了，永久而實用的道路建設了，于是游牧者的商業便必然地減退，而游牧者的商業又祇限于曠野中之產品，並且逐漸成為貧乏了。我們至少可以說這實是印度航綫發明之後，而亞細亞洲之古代文化，便大大地衰落的一部份的原因。亞拉伯之所以逐漸貧困，也因為同一的原因；牠的游牧民族，當腓尼基最為繁富之時，曾向腓尼基各個都市，作最有利利益的貿易。他們把自

已畜羣的高價羊毛，供給于腓尼基人之織機上，而產生販賣于西方的出口貨物；他們又把南方的產品，富有而豐饒的亞拉伯產品，如乳香，香料，黃金和寶石，運給他們，更且，他們從與亞拉伯一水之隔的愛西屋皮亞 (Ethiopia)，運入象牙和黑檀等寶貴的物品。印度的貿易，大部分也要經過亞拉伯，經過牠的對着波斯海股和印度洋的各個口岸，商人們把一切用船隻由馬拉巴爾 (Malabar) 和錫蘭 (Ceylon) 運來的商品，加以起運，而後從陸路，經過沙漠，運到巴力斯坦和腓尼基去。

凡為這種商運所經過的各個部落，都富有了，其原因，一部份是由于他們做商運者而獲利，而一部份則由于他們向經過的商品，徵收賦稅。

海倫說道：「在這些民族中，富有的部落，是一種普通的現象。在亞拉伯游牧民族之中，最先利用商運旅行隊以獲大利者，要算中央部的部落了，他們常常旅行到該國之北部邊境，近腓尼基的地方。亞拉伯中部的商運隊，裝載着香料，香油，和沒藥，從亞拉伯到埃及去。約瑟 (Joseph) 所賣給的主人，就是這麼樣的一個商運隊了（見創世紀三十七章二十八節）。以色列民族從這些民族中，所奪獲之黃金勝利品（基甸抵抗亞拉伯中部民族侵入迦南所獲得的），非常大宗，而這種金屬之在于他們，却是非常普遍的，他們不特把牠用為自己之修飾，就是他們牲畜之項飾也是黃金的哩。『例如士師記 (Judges, 爲基督教舊約聖經之一卷) 第八章說：「基甸奮然而起，殺戮了西巴 (Zebah) 和撒慕拿

(Zalmunda)，奪去他們牲畜頸上之裝飾品。……基甸向他們說道，我所要求于爾的，就是爾要把每個人的耳環送給我（因為他們都是以實瑪利族 *Shemaites*，所以他們都有耳環）。……於是他所得獲的耳環的總重量，是一千七百色克爾（註二）的黃金；此外還有米甸（Midian）諸王之飾品，耳環，和紫色的衣袍，和他們牲畜頸項上之金環鏈。」

（註二）一色克爾（shekel）之黃金，等于一六·八格蘭姆重量，其價值大約等于一元美金。

海倫於是討論以東族，繼續說道：『希臘人把一切在拿巴底亞（*Nabataean Arabs*）族之名義下浪游於北亞拉伯的游牧部落，加以分類。帶奧多刺斯（*Diodorus*）優異地描述他們的生活方式，他同樣也提及他們和也門（*Yemen*）通商之旅行商運隊。他說道，「大隊的他們，把從亞拉伯地方所得獲的香料，沒藥，和其他各種寶貴的香料，運到地中海去。」」（見帶奧多刺斯的書，第二卷，第三九〇頁。）

『沙漠中各種部落所獲得的財富，打動希臘戰士之貪慾。以東族商運隊所經過的主要中心地之一，名為柏德拉（*Petra*）城，西北部的亞拉伯人，因此稱為柏德拉之亞拉伯人。希臘戰士德勿德利斯（*Demetrius Poliorketes*）便想攻佔了這一個城邑。』（註三）

（註三）海倫著的 *Ideen über die Politik, den Verkehr, und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*, I, 18

一七年版，卷一，第二章，八十四至八十六頁。

我們應該把浪游時代中的以色列民族，認爲和他們鄰近的米第安民族一樣。即以阿伯刺罕而論，他是很富有的，他不特富有牲畜，還且富有金銀（創世紀十三章二節）。游牧民族之能獲得財富，祇有由於商運。他們後來在迦南地之情境，也并無限制他們，減少他們，在游牧時代所習得的商業精神。因為迦南地的位置，令到他們，仍舊可以繼續介於埃及和巴比倫中間之商運事業，而且從中得利，其原因，一部份由於他們親自經營和推進這種商運，而一部份則由於他們之騷擾，因為他們從山上之堡壘，攻擊商運旅行隊，而且劫掠式征誅商運隊以通過稅收。我們應該記取商業和盜賊是兩種非常切近的職業。

『即在以色列族到達迦南地之前，該地之商業已極爲發達。在耶穌基督之前十五世紀的德爾阿爾阿馬拿（Tell-el-Amarna）信札中，已經記載有商運旅行隊，以武裝之保護，而經行全國了。』（註四）

（註四）見 Franz Buhl, Die sozialen Verhältnisse der Israeliten（一八九九年版，第七十六頁）。

但是我們更有更早的記載，即在紀元前二千年，關於巴力斯坦及埃及與乎幼發拉底河流域各國之密切的商業關係的記載。

那利米——這是來布色大學之額外講師（不支薪俸，惟恃學生之學費爲報酬者——譯註），而并不

是希伯來之先知——曾把當時的一本紙草製成的文件之內容，用他的語言，引述如下：

「所以巴力斯坦之亞拉伯部落和埃及的文化地土有密切之接觸。我們從紙草文件中所曉得的，就是他們的會長常常出現於法老王之宮庭，而且和埃及訂立條件。專使常常帶着文書的使命，往來於幼發拉底河流域和埃及之間。這些亞拉伯的游牧民族並不是沒有文化的。該書明白表示為埃及及王所反抗的野蠻部落，和這些民族是不同的。亞拉伯游牧民族會長們也各自聯合起來，其目的在於聯合武裝之勢力，以反抗「各民族之貴族」。」（註五）

（註五）見耶利米（Jeremias）之 *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*，一九〇六年版，第三〇〇頁。

赫芝佛特（Herzfeld）在他的古代猶太民族貿易史（*Commercial History of the Jews in Anti-Quity*）一書中，詳細地討論巴力斯坦及附近境域的旅行隊之路線。他推測當時的交通「或者比之今日我們的鐵道，對於商業之價值上，還更重要呢」。

「這一條路綫，從亞拉伯之西北部起，與紅海的口岸及牠的愛蘭尼德灣（*Aelanic*）相平行，把快樂的亞拉伯及愛西屋皮亞（*Arabia*）的產品，與乎一部份愛西屋皮亞之腹地，遠至後來所稱為柏德拉（*Petra*）的西拉（*Sela*）的產品，大約經過有七十啓羅米突的距離，運到死海（*Dead Sea*）之南方去。此外又有別一條路綫，從波斯之加爾拉（*Gelra*）地方，收集巴比倫及印度的產品，橫貫亞拉

伯，而到達柏德拉。又從柏德拉起，則有三條支綫：一條到埃及，其中又有向左行的支綫，到達地中海的亞拉伯海岸，第二條則到達迦薩（Gaza），更由迦薩繼續到北方；第三條則循着死海之東岸和約但河（Jordan），而到大馬色（Damascus）城。在愛蘭尼德灣之頂點，有愛蘭德——是由愛蘭尼德海股而得名的——，這已是到南方各個遠地國家的商賈旅行之一個主要中心點，而且又有一條短路線，和柏德拉聯絡着。上舉的由迦薩到北方的路綫，須經過猶太及撒馬利亞（Samarita）的低地，而以耶斯列（Jisrael）平原為終點，在那裏又和從東方而到阿哥（Acob）的路綫相接。當時的商運總由上述的路綫交通，因為要到腓尼基，一部份便從上述的各個亞拉伯口岸起岸，或則在迦薩和阿哥起岸，而從阿哥到推羅（Tyre）和西頓（Sidon）之大路，過於崎嶇，非到很晚近的時期，總不能為陸運之實用。上面已經說過，最多見的東方商運隊，經巴比倫而到幼發拉底河流域之中部，再經過亞拉伯敘利亞沙漠——在這段沙漠途中，巴爾米勒（Palmyra）後來便繁盛起來——又從沙漠起，經過一個短，程循着約但河上游之東岸前進，後來渡過這條河流，經過耶斯列平原，而終止於大海。這些商運隊在未接近到約但河之前，走入到上述過的一條大路，這條路從基列德（Gilead）開始，我們曉得這條路在約瑟時代，經已應用了；我們又曉得牠會和從迦薩而到耶斯列平原的路綫相啣接；而且在創世紀三十七章二十五節及四十一章五十七節所記載的經過巴力斯坦而到埃及的大路，大概也是以迦薩為發軔的。……

我們不能夠從歷史記載中之事實，證明這些（這些商業路線和牠們交叉點中的市場），在一個長久的時期，對於以色列民族，有怎樣影響，我們也不能夠計量這一種影響之大小，但是這種影響之曾經呈現，却是沒有疑問之事情，而且這種假設，還可以把一點光明，照着於反射到這種影響的好些適度的古老的章節之上。」（註六）

（註六）見 *Handelsgeschichte der Juden* 111至125頁。

奢侈品和出口貨之工業，與乎藝術品，在以色列民族中，總比不上商業之繁盛，這個原因，大抵在於以色列民族的游牧生活終止之時，四鄰的民族之手工業，已經有高度的發展之原故。奢侈品之從商運而來的總比之在國內製造者，價錢既廉，品質又好。因此，這種工作便祇好限於最簡單的物品了。就在文化很早便已發展的腓尼基，工業之進步，也還為腓尼基商人所買賣的埃及及巴比倫貨品之競爭所阻礙。『腓尼基人在工業之範圍內，并不比之敘利亞地內旁的居民為高。荷維多德（Herodotus）說，最初誕登希臘海岸的腓尼基人，所帶來之貨物，並不是祖國製品，而實是來自埃及和敘利亞的東西，換一句說，就是來自敘利亞之腹地來的東西。腓尼基的各個偉大城市，非等到牠們喪失了政治之獨立，與乎一大部份的商業關係之後，還不會成為重要的工業城邑。』（註七）

（註七）見 *R. Pietschmann's Geschichte der Phönizier* 188-189年版，238頁。

或者手工業之發展，確實是會爲戰爭之繼續所防阻的。但無論如何，當時手工業總大不發展，這是千真萬確的事情。以西結（Ezekiel）先知，在他對於推羅（Tyre）城之輓歌中，很詳細敘述推羅之商業，而且還包含與以色列人來往的商業於其內。以色列族之出口品祇限於農作物：『猶太（Judah）和以色列之土地，他們祇是商人：他們在他們的市場中，販賣曼尼多（Minnith）和彭尼格（Penneh）的小麥，蜜糖，油類，和香膏。』（以西結書二十七章，十七節。）

當大衛王以耶路撒冷爲京都之時，推羅王希蘭（Hiram）送給他以『香柏木材，木匠，和泥水匠人：他們便爲大衛王建築一所宮殿』（見撒母耳後書五章十一節）。同樣的事情又在所羅門建築聖殿之時候顯現。所羅門因此，每年以二萬歌珥（以色列容器名）的小麥和二十個歌珥的清油，爲之交換（見列王記前書五章十一節）。

沒有高度發展的奢侈手工品，換一句說，沒有藝術的手工品，則造形藝術和繪圖藝術，自然不能夠興盛，而達到人類形式之表現，超越過人類形體之單純的指標，而把牠的作品，加以個人化及理想化。

這樣的一種藝術祇能以一種高度的商業爲基礎，因爲藝術家必要具有性質繁雜的各種材料，然後可以從中選擇最合於他自己目的之用的東西，從事製作。並且，高度之專門化，和在屢代中，積集



着對於處置各項材料的經驗之豐富，加之以普通人對於藝術家之尊敬，便把他們提升起來，超出於可以不必從事工作之水平面之上，准許藝術家有閒暇，快樂，和精力，——這實是藝術品製造之重要的條件。

我們祇在那些保有一種有力而古代的手工藝術的偉大商業城市中，才找獲這一切的因素。在底比斯 (Thebes, 埃及之古城——譯註) 和孟斐斯 (Memphis, 也是埃及之古城——譯註)，在雅典，其後在中世紀開始時代之佛羅稜薩 (Florence)，安特衛普 (Antwerp, 法國之城邑——譯註)，和亞姆斯特丹 (Amsterdam, 荷蘭之城邑——譯註)，繪畫的藝術達到最高之發展，而其基礎則在於一種強有力的手工藝制度。然而以色列族是缺乏這種制度的，而這種缺乏便也影響到他們的宗教。

### 三 古代以色列民族之神的概念

在原始的自然民族中，神之概念，是最為模糊混沌的，並不是好像我們後來學者已加以改變的神話那麼清楚。各種不同的上帝的神性，既不能認出牠的清楚的輪廓，而且也不能把牠們彼此分別出來；牠們是不可知的，神祕的人物，具有一種對於自然和人類之影響，把禍福賜給人類，但其初，牠們在輪廓上，是狠朦朧和不定的，比之夢中之幻象，還更朦朧和不定。

各種神性之唯一的分別，在于牠們的地方性。原始的人類以爲每一個地方，特殊刺激到他們的想像之地方，都是有一種特殊神性之中心的。崇高的山嶺，單獨的懸崖，特殊位置之叢林，有時就是一株單獨的古樹，幾股清泉，幾個岩穴，總可以獲得神性，而被人們當爲神之居所。卽是一塊特殊形式的石器，一片木材，都可以當爲一種神靈之居所，一種神靈之對象，凡得有這些東西的人們，必得爲居于其中的神所幫助。每一個部落，每一個民族，都企圖得獲這樣的一種神聖對象，這樣的一種物神。這種事情，當然希伯來民族也是一樣，他們對於神之概念，其初，實在無以別于上述的原始人類，和一神主義相離極遠。以色列民族之最初的神聖紀念物，也除了多少『物神』之外，沒有其他，其初就是『偶像』(Teraphim)，以色列早代酋長雅各(Jacob)從他的岳父拉班(Laban)偷來的，便是這一種東西，到後來則爲『約櫃』(Ark of the Covenant)，是耶委(Nahash)，以色列上帝之名稱——譯註)之居所，是把勝利，雨露，和財富，降給正當地服侍牠的人類之居所。至于爲腓尼基人及以色列人所崇拜的聖石，則統稱爲『伯特利』(Bethel)，或『神之第宅』。

當時各處地方之神靈及物神還未經過特殊的個別化；牠們的名稱常是相同的；例如在腓尼基人及以色列人中；很多神都被稱爲『愛路』(El)，其衆數則稱爲『愛路謙』(Elohim)，有些則被腓尼基人稱爲『巴力』(Baal)，其義爲『主』。『雖然名稱相同，但這些巴力，却原本是被人當爲絕對不同的各種

東西。我們沒有別的方法，可以把這些統稱為同一名義的巴力分別開來，我們祇可以把崇拜牠的地方之名稱，加于牠的名稱之上而已。」（註八）

（註八）見 *Fr. Pietschmann* 之 *Geschichte der Phönizier* 一八三，一八四頁。

必得要等到造形藝術和繪畫藝術充分發展，到能夠把人類形式加以個人化和理想化，創造具有人的特性之確定的模型，而且這種模型還要含有一種迷人的魔力，一種尊嚴，一種偉大，或一種令人可怕之威猛，總之，必得要把牠們造成超越普通人類形式之上的形像，羣衆之意識中，才可以把各種不同的神靈，更清楚地分別開來。因此，多神論便有了「一個物質的基礎」；不可見的東西，現在變為可見了，于是在腦中，才可以把同樣的形態表現出來；自此以後，各個不同的神靈，便彼此互相分別，牠們的一切混淆性，都永遠消滅了。自此以後，我們便可以在原始人類想像中，混淆不清的無數神聖東西之集團，辨別某幾種特殊的性質了。

我們在埃及歷史中，可以清楚地追溯牠的特殊神靈的數目之隨着造形藝術及繪畫藝術之進步而漸增加的情形。而在希臘，則不特可以找得藝術工業及人類造形藝術的繪畫之最高發展，而且還可以找得了牠的神靈的最複雜和最清楚的個別化，而這兩種的成功却是同時的哩。

在工業和藝術已進步之國家中，不再崇拜庶物了，不以物質為精神或上帝之居所，而以神之為偶

像」代之；然而這種進步，并不是由于工業和藝術併皆退步之以色列民族之功勞。從這一點看來，以色列民族還祇停止于亞拉伯游牧生活的思想方式之平面上。他們決不能表現他們的上帝為偶像。所以，這種他們所逐漸習熟的偶像，也祇是鄰近部落的神像，仇敵的神像，這些上帝都祇從遠方輸入而來，或是模倣隣族之榜樣。當時愛國之士之所以憎惡這些偶像，為的便是這個原因。

然而以色列族正因為有這一種延緩的發展，所以他們使容易從多神主義之信仰，解放出來，當他們在古代文化之最頂點的時候，逐漸學得了各個偉大城市之哲學及倫理的一神主義之時候，他們便很容易完成脫離多神崇拜之階段，這一個理由，我們在上文已經指出了。因為在人民想像中深深伏有神像之地方，則多神崇拜所得獲的堅固地盤，是不易發生搖動的。而在另一方面，則神像觀念之模糊，和各處地土的神名之統一，都準備着一條民衆信仰一神觀念的大道，而且把一切和這一個神相反對的不可見的精靈，當為附從的東西。無論如何，一切一神的國家宗教，總由游牧階段的思想和重要工業或藝術並不發展的國家，產生出來，這並不是一種偶然的事：除了猶太人之外，還有波斯人，後來更有回教亞拉伯人，他們一和一種較高的城市文化接觸之後，馬上便接納一神的信仰了。不特回教如此，就是『清德』(Zoroastrianism)，波斯之古教)教，也是一神的宗教。後舉之一種宗教祇曉得世界上有一個獨一之主宰和造物主，其名為歐林馬達(Ahura Mazda)。但此外又有所謂阿林曼(Ahrimán)，亦稱

安格林曼休 (Angromainju)，則爲一個權力較次的精靈，恰像基督教之所謂撒但 (Satan，基督教經中之惡魔——譯註) 一樣。

事實上，退步之階段，比之那些已經進步的階段，更能接納及發展進步之思想——這似乎屬於矛盾的論調，然而這種事實，我們還可以在物質機官之進化中，找得了確證。高度進化之形式，其適應性常較少，其滅亡常較易，至于較低級的形式，其機官之專門化較不多，所以便能夠適應于變遷的情境，因此之故，牠便在進化之過程中，有一種較優的地位。

不過人之機官的發展，并不祇是無意識之發展；在他的軀體的機官之外，人還會自覺地發展其他的人爲的東西，他可以從別的人類中，學會了牠的構造。關於這些人爲的形式之問題，個人或團體，都可以在進化之全階段中，躡等而進，不過，這自然也要一個條件，即是在他們之前，必已經有其他的人類達到了較高的階段，這樣，他們才能有所學習。舉例言之，普通人都曉得電燈之引用，在農村比在大城市較爲迅速，大城市已經投了大量資本于瓦斯燈的製造了。農村可以由油燈之階段，一跳便到了電燈之階段，而不須經過瓦斯燈之階段；然而這必須在偉大城市中已有專門技能之發達，其能力已可以產生電燈，才有可能。農村自己是不會發展這種知識的。所以，一神之信仰，其爲猶太人及波斯人所信奉，比之埃及，巴比倫，和希臘，各種民族之信奉，便較爲容易了，然而一神主義之意見尚

最初構成還是由于這些文化較進步的國家之哲學者。

我們現在所討論之時代，是在猶太民族被放逐之前，牠還未達到一神主義之階段。一種多神的原始世界在當時仍舊流行。

#### 四 商業和哲學

商業比之手工和藝術，還更能發展各種不同的心能構造。

馬克斯在他的經濟學批判及後來的資本論中，指出表現于商品中的勞動，有兩種性質。每一種商品，一方面是消費的物品，他方面是交換的物品，所以包含于商品中之勞動，可以同時被認為是一種特種的明確的勞動種類——如紡織勞動，陶器勞動，或冶鐵勞動——和一種一般的抽象的人類勞動。

產生特種消費品之特種生產活動，對於那些要求這種特種消費價值的消費者，發生特殊之趣味。假如他需要布匹，則他便注意於產生這種布匹所施用的勞動，其簡單的理由，在於牠就是這種特種布匹製造之勞動。然而對於物品之生產者——其一般的意義，在我們所正在討論的進化階段中，尙未有工錢勞動者，他們祇是獨立的農民，手工工人，藝術家，或他們的奴隸——則勞動之重要，祇在於特種的活動，令到生產者去生產特種的產品。

然而商人之態度便不同了。他的活動在於以廉價收買而以高價賣出。無論他所買賣的商品有若何特殊的變異性，他在最後之分析上，總是一樣的，他祇要找出一個買受者，便完了。他所注意的，是從買受和賣出的觀點上和時間上，為社會須要他所買賣的商品生產之勞動數量，因為這種因素對於其價值之決定是有一種影響的，不過他對於這種勞動之注意，祇當牠是一種抽象地把價值供給於商品中的一般人類勞動，產生特殊消費的價值，而不是具體之勞動。自然，商人並沒有想及這麼多言語的涵義，因為他在一個長久時間，祇顯示出價值之決定由於一般的人類勞動。事實上，須要有馬克斯之天才在一個商品生產的進步階段之中，才可以把這種情境，加以完全地分析。然而在他之前，幾千年來，抽象的一般人類勞動却獲得一種和具體勞動方式相對比的明確表現，把握着抽象化的最偉大的權力，成為必要，換一句說，這就是錢幣（註九）。錢幣是普遍人類勞動之代表而內藏於每種商品之中；牠所代表的不是一種特種種類之勞動，不是紡織，陶製，和鍛冶之勞動，而是每一種勞動，一切勞動，今天是這一種勞動，而明天又是別一種勞動。然而商人所注意的商品，祇在於代表的金錢，換言之，不在於其特種的用途，而在於其特種的價格。

（註九）錢幣之出現，最早為一種價值之標準，其後才是三種流通之工具。通用為價值標準，所以在以貨易貨的時候，便存  
在了一種我們曉得，在埃及之中，人類已習慣于用應用銅條（Eggs），重十九個格蘭姆，其形式還不是事實上之錢幣，

因爲其物一切商品，都可以互相交換，所以當時之銅條實是物品交換中之價值的一種標準，由於這種標準，于是一切商品之有特于交換者，都可以估價了。在埃及新王國之中，一隻牛，值一百一十九銅條，其交換物價是一條加以鑲飾的鐵竿，價值二十五銅條，另一條則值二十二銅條，價值一十一銅條的十一瓶蜂蜜，與其他。後來，托勒密(Protémaic，埃及國之統治者)之銅幣，即以此爲基礎而製造的。(見Eduard Meyer之Die Wirtschaftliche Entwicklung des Altertums，一八九五年版，十一頁。)

至於生產者——農夫，手工工人，藝術家——則注意於他的工作之特殊性質，他所運用的物質之特殊性；當他對於他的工作愈爲專門化之時候，他的生產力便愈增加。但是他的特種工作，把他束縛於特種的地位，束縛於他的土地或他的工場。所以他所從事的工作之特殊限制，會令他產生某種心能之限制，希臘人給他以一個名字，爲「賓那西亞」(Banasia，這是從Danaos一字引伸出來的，其意義爲工匠)。蘇革拉底在紀元前五百年，曾經說過，「雖然鍛工，木匠，和鞋匠，對於他們的技術，非常精巧，但他們之大多數都有奴隸之靈魂；他們並不曉得所謂美，好，和正義。」而紀元前二百年，猶太的耶穌西拉茲(Jesus Sirach)也發表過同樣之思想。他說，手工雖然是實用的，然而手工工人之在政治上，法制上，道德文化之傳佈上，都是無用的。

爲工人羣衆起見，祇有機權才可以消滅這種心能之限制；但祇有資本主義生產方式之消滅，才可



以在解放工人羣衆的最完善之情形中，令機械可以完成牠的重要工作之條件。

所以商人之活動和手工人之活動有完全不同的效果。商人不能自滿在一種特殊境域上的一種特殊生產分部之知識；他的趣味愈爲進步，牠所包含的生產分部愈多，牠的範圍和生產之特殊條件，及牠們的特殊需求愈大，則商品在賣出時能夠最得利益的便愈能夠好好地加以選擇；而且也愈能夠好地選擇那些買入和賣出最得厚利之市場。不過雖然他所關涉的生產和市場有極大之價值，但他所注意的最後分析，祇在於價格之條件，換一句說，他祇注意於抽象人類勞動的各種不同數量之條件，再換一句說，祇注意於抽象的數量關係。當商業逐漸發展之時候，當買入和賣出之時與地，彼此間逐漸移動之時候，則商人所運用之錢幣的條件，愈多式樣，在購買和支付的時間中之綜錯也愈偉大起來，信託制度及利益交付之發展階段，愈爲進步，而這些數量的關係也愈成複雜及變化。所以，商業便刺激數學之思想，同時，刺激抽象之思想。但當商業在同一時間，擴張牠的領域，超出於其地方和職業之限制之外，把各種氣候和土宜之知識，各種不同的文化階段，生產形式，傳給商人，牠刺激商人設立各種比較，令商人在特殊事故之集團中，找出一種普通的因素，在偶然事故之集團中，找出一種必須的因素，而且在某幾種條件之中，找出屢屢得獲同一結果的常見的因素。於是抽象化之權力便發展起來，數學思想也一同發展，但在牠一方面，手工藝所發展者，則爲具體之意味，與其說是事物之精

義，毋寧說是其表面。不是『生產』的活動，農業和手工業，以發展這些橫於科學研究之基礎上的心能構造，其發展之者，實是『非生產』的商業。

不過這並不是說商業自身創造這種科學之研究。超然於利害關係外之思想，為真理而尋求，並不為個人利益——這些都是商人所明白地欠缺的。農人和手工工人祇以他們的手足勞動而生活。他們所容易得獲的財富是極有限制的；但除了戰爭和偉大的自然力量會把整個社會加以埋沒及弄成貧乏之外，每一個平均健康之人尚可以得獲這些限制中之財富。至於在平均數以上的較高的熱望則在於不是必需的或無希望的條件之下了。所以這些職業，直等到資本——普通是重利盤剝之資本——不再克服和壓迫他們或他們的統治者之時候，仍為他們承繼的地位所歡欣接納。

但是商業及其對於一般人類勞動之運用，其進行也，和手工工人及其具體而實用的勞動不同。後者之成功被個人能力嚴格限制；而商業之成功則並無限制。商業利益的限制，祇在於錢幣之數量，商人擁有的資本之數量，而這種數量却可以無限地擴大的。從他方面言，這種商業容易遭遇極大的衰敗和危險，比之在單純商品生產中農人手作勞動之恆久的單調，危險得多。商人常常飄搖於兩個極端之間，或則為最奢侈的財富，或則為絕對之失敗。求得之熱情，在這種情境中的激勵，比之在生產階級之中有效得多。商人的特性為永無滿足之貪慾，同時對於他的競爭對手及他所剝削的對象物，則為非

常蠻野之殘酷。就在今日，在一切資本的剝削趨勢還未遇着了有力的反抗的地方，例如在殖民地，對於那些祇以自己的勞動而生活的人，這種情境還是非常可憎地顯著的。

這不是一種督促個人超乎利害之外的科學研究之思想方式。商業爲這種目的而發展必需的能力，然而牠的實施。却不爲科學的目的。恰在其反面，在商業設立了一種超出於研究以外的影響的地方，牠的效果祇在於爲牠自己的目的而修理研究的結果之指導，對於這一層，我們現在的資產階級之學問便表現出很多例證了。

科學思想之發展祇能夠在商業中所包含的一切天才，經驗，和知識，并皆具有的一個階級中，而且還要不須忙於尋求生活手段，由是，便有必須的閒暇，機會，和從事於超出利害之外的愉快，又在解決問題之時，也不必注意於他們直接的，實際的，及個人之收入。所以哲學之發展祇在於偉大的商業中心，而且祇在於那些除了商業之外，還有其他的因素表現的中心，牠的財富和社會地位供給他們有閒暇和自由。在好些希臘的商業城市中，這些就是大地主，他們有奴隸，所以不須他們工作，他們不居於鄉村而居於城市，他們不爲鄉村紳士之粗鄙的物質勇武所限制，他們祇接受城市及其大規模商業之影響。

這種在城市中生活而且玄想的大地主，似乎祇出現於海濱的城邑，而在其內面的腹地，却也要稍

爲廣大，才可以產生這種城市的貴族，不過也不要過於廣大，否則城市貴族便不會安居城中，而要轉其注意於擴張佔有的土地了。這些條件，恰好在希臘海岸的城市中尋找出來。然而腓尼基的海岸城邑之腹地却不能產生這種偉大的社會階級。在這些城邑之中，每一個人以商業而生活。

在他一方面，那些城邑，環繞着的都是廣漠的大地，偉大的地主仍舊存留，仍舊在鄉村生活之影響之下，以發展鄉村紳士的思想方式。在中亞細亞之偉大商業中心之中，不須勞動之程度最高而實際職業要求之顯露最少者，實爲各種拜神地點的祭司們所具有。在這些地點之中，很多都成爲重要而富有，能夠永久供給一大部份的祭司，他們祇須從事於少少的工作。所以爲希臘海濱城市貴族所從事的社會工作，在東方大陸國家，特別是埃及和巴比倫的偉大商業中心中，則由在拜神地點的祭司們所分配；這就是說，科學思想及哲學之發展爲他們所分配。不過這種條件，在東方思想，却有一種限制，而這一種限制却爲希臘思想所沒有；這就是宗教崇拜之關係。哲學之損失就是宗教之獲得，而且也是祭司之獲得。希臘之祭司祇爲崇拜之侍從，崇拜地之保衛者和宗教儀式之執行者，但在東方之偉大商業中心中，他們却成爲一切科學的和社會的知識之保存者及管理者：數學，天文學，醫藥，歷史，和法律，都由他們執掌。所以他們對於國家和社會之影響是非常重大的。然而宗教自身在這些地域之中，却可以成功一種爲希臘神話所不能成功的精神之強烈性，至於希臘神話之所以失敗，則在於希臘

哲學在很早的時間，便反對神話，而且并不努力去把牠純朴的概念附染以更深切的知識，也不把這兩種東西加以調和之原故。

古希臘之宗教大抵已經接受有感官的，有力的，和愉快的藝術之性質，而其理由，則由於牠的生產技術已經提高，和牠的哲學避開了祭司統治這一件事實。但在牠方面言，在一個沒有生產藝術而具有活潑的國際商運的地方，沒有具有知識的志向和需要之凡俗的貴族，而祇有充分發展的祭司制度，其宗教在以前的時間，曾未產生一種多神主義之早期發展，也沒有清楚規定的多種神性的人格，則這種宗教很容易採取一種抽象而精神的性質，雖然其精神的性質也很容易從一個人格，而變成爲一種觀念或概念。

## 五 商業和民族性

商業除了上面所分析的之外，對於人類思想，還有別一種影響。這就是一種對於民族情感的無限刺激。我們已曾提及農民和市民領域中的各種限制，和商人之廣大領域恰相反對。後者之所以得獲廣大的領域，因爲他的熱望是繼續增高的，把他自己從生產之地域，驅策到別的地方去。這便很可以明白那些濱海國家之情境，如古代之希臘及腓尼基了，前者把黑海開放，而後者則從地中海，竟一直冒

險，而到達大西洋。陸地之貿易決不能有這樣廣大的遠征。而且海航的商業總有一種高度的技巧，特別是船隻之製造；牠是強盛國家對於劣弱國家之商業交通，而後者很容易便被克服，並且成爲商業民族之殖民地的基礎。至於陸地之商運，發現最早，其執掌之者，爲游牧民族，他們常到文化較高之部落去，以採買那些他們剩餘的農產品及工業品。這種分離獨立的遠征是決不會得獲殖民地的。固然，有時好些游牧的民族聯合起來，把那些較豐富和較進步之城市，搶掠或征服，然而就使這樣，他們也不成其爲殖民者，像高級文化的國家一樣。而且這種游牧民族之聯合也是很少實現的，或者在非常情境之中，才可以遇見，因爲游牧民族之本性，是分離而爲各個部落或各個部族而獨立的，甚至還分成各個家族，彼此獨立，散居很遠。所以在這些部落之下的商人，大概說來，總走入於他所從事交易的富有而且強有力的社會中，而成爲容忍的懇求者而已。

這種事情，在屬於微小部落的商人中，也是真實的，這些微小的部落，早定居於埃及和敘利亞之間的通道中。這些部落像腓尼基和希臘一樣，在那些他們所從事交易的各個國家中，從巴比倫到埃及，設立殖民地，然而嚴格說來，并不能稱爲殖民地，因爲牠們不是強盛之城市，不是爲一個文化的民族所統轄及剝削野蠻人之工具，而祇是些『懇求者』之軟弱的團體，四面圍繞之者却是文化崇高的城市。這些團體份子之所以要仍舊緊緊地結合，爲的是反抗那些外來人，但後來他們的想望漸漸強壯起

來，要確立他們自己國家之權力和威望，因為他們自己之安寧，外國人之威望，和他們商業活動之條件，都倚靠於這種認識之上。

像我在多馬斯謨爾（註十）一書中所指出，無論在何處地方，即在十九世紀，也是一樣，商業階級同時就是社會中之最國際的及最民族的部份。而在弱小民族的商人，通常在海外貿易，時被虐待，并無保障，則這種民族之情感便和國家相聯合，而國家威望確立之企圖，外國人之憎惡——這些情緒更特殊地發展了。

（註十）考茨基著作之 *Thomas More und Seine Utopie*，一八八八年版。英譯本名 *Thomas More and his Utopia*。一九二七年版。

這就是以色列族的商人之情境。以色列族之到達埃及，或者比之在他們歷史所載之時代為早，或者當他們祇是流浪的牧羊民族之時，是早過他們已成爲迦南地之永久居民很久的。我們已有確證，證明迦南人之移居於埃及者，實在很早之時代，或者已是基督前之三千年。愛德爾德·邁耳（*Eduard Meyer*）對於這一個題目，如下所說：

「在賓尼赫先（*Benihassan*）地方的加尼合德普（*Khnehhotep*）的墳墓中，有一種著名的繪畫，指明當時有一個亞拉伯的游牧家族，其中包含有三十七人，他們的族長名巴沙（*Basha*），他領導着他

們，在烏沙德先第三世（Useresen III）王朝第六年，旅行到埃及去（註十一）。他們名爲「阿模」（Ape），其意義就是迦南人，而他們的面部輪廓，却清楚地顯現屬於閃米特族人。他們穿着多種顏色的衣服，這在早代之亞細亞中，是非常普遍的，其武器則爲弓矢和標槍，他們還帶有驢子和山羊；其中一個還會彈七絃琴呢。他們帶着寶貴的染料「Mesenut」以染色他們的眉毛。他們要求歸入埃及國，向加尼合德普（Khnumhotep）的宮廷，請求加入，而加尼合德普所領有的都是山地。一個宮廷的士子名那花合德普（Nefert-hotep）領導着他們，報告給王上。又另一幅畫則正像這裏所繪畫的一樣，表明迦南地很多商人及手工工人定居於達爾大（Dof）的東部各個城邑，在那裏我們又可以找着了他們。反之，埃及之商人也確實常常跑到敘利亞之城邑去。雖然要經過好些中介者之手，但埃及之商人在很早的時代，已走到像巴比倫的遠地去了。

（註十一）他是第十二代王朝之一個君主，這一個朝代或者直到紀元前二千一百年，還尙存在，而其開始，大概更在其前的幾個世紀。

在上述的時代後幾個世紀，大抵在紀元前一千八百年，當時的埃及社會已正在瓦解之中，北埃及爲赫高所斯（Hyksos）所征服，而赫高所斯無疑就是迦南地中之流浪的部落，他們爲埃及政府之柔弱無力所吸引，所以便攻陷尼羅河的豐饒的地方，在那裏，他們留居了兩個世紀之上。『赫高所斯之統



治，對於世界的歷史之重要，在乎他們建立了埃及和敘利亞各地之直接的連絡，而且這種連絡，沒有破壞過。迦南地之商人及手工工人，大隊走到埃及去，於是迦南族崇拜物的特有之名義和形式便遇到一個新王國，迦南語開始加入於埃及語之中。這種非常活潑的交通，在大約紀元前一五五〇年所寫下的一種醫藥的著作，便可以顯現，其中包含着從加普尼（Kapni）來的『阿模』（AHE）所寫的眼病藥方，而加普尼，大約就是腓尼基之拜保羅斯（Byblos）城（註十二）。

（註十二）見 Eduard Meyer, *Geschichte des alten Aegyptens*, 一八八七年版，一八二頁，二一〇頁。

我們沒有理由不把『阿模』，埃及之東方及北方的閃米特族而後來又走入埃及的游牧民族及城市居民，包括希伯來族於其內，雖然希伯來族不是特殊的名字。但從牠方面看，我們今日也很難決定舊約聖經中約瑟傳說之歷史的核心，希伯來族在埃及之寄寓，和他們在摩西領導之下而離開埃及。或者像約瑟福斯（Josephus）所假定，把他們即當為赫高所斯人，這樣的假定也是可以的。不過最確實的，還是在早代之時候，並不是一切以色列族都走入埃及，其實到埃及者，祇是希伯來族之好些家族及旅行隊而已，在那裏，由於國家情形的各種不同之情境，對待他們多少總是很好的，其初，展開手臂招待他們，其後，却加以困苦，把他們逐出，以之為『可憎的』外人。

這是從弱小部落而來，定居於強有力的帝國內的外國商人之定住的模樣。

猶太人之散播於全世界，恐怕並不起源於羅馬人攻陷耶路撒冷之時候，也不在於放逐到巴比倫之時候，其起始要在這兩事之先；這是一種商業之自然效果，這一種現象是爲多數從事商業之猶太人所應有的。不過也勿忘記，以色列族還和大多數其他的部落一樣，仍以農業爲生存之主要職業，直到他們放逐之時仍然如此。在其始，商業之從事祇是一種游牧民族之副業。但自定居之後，採用了分工制度，於是游行的商人遂從農人中分化出來，農人自然仍以土地謀生，而商人之數目也非甚衆，所以農人還決定着人民之性質。可見以色列族之移居海外者，較之定居國內者，仍居少數。從這一點看來，希伯來族和其他民族，並無異致。

但因爲他們所生活于其中的情境，便產生對於外國人之憎惡，本國民族情感之增強，甚至國家之銳感性，也增強起來，這是爲商人中所得的刺激，後來更傳送給全族人口中，這種情形，在商人比之在農民，更爲多過。

## 六 迦南爲各個民族之通道

我們已經看見巴力斯坦對於埃及，巴比倫，和敘利亞之商業上，是如何的重要了。自古以來，上述的這些國家已經有了一種努力，要佔有這一個地土了。

在他們反抗我們在上而所敘述的赫高所斯的時代，一種好戰的精神已在埃及發達起來，但赫高所斯同時也發達了介于埃及和敘利亞之商業。所以在趕去了赫高所斯之後，以戰爭擴張領土之慾望在埃及及人竟發生起來，尤其是想統治到巴比倫的商業大道。他們前進到幼發拉底河，而且佔領巴力斯坦和敘利亞。但在敘利亞國，他們不久便爲柴達（Ofe）所逐回，惟在巴力斯坦則留居較久，大約在紀元前十五世紀，到十二世紀。他們在那裏建築了好些堡壘，其中之一便是耶路撒冷。但後來埃及之好戰精神衰落了，大約在紀元前十二世紀開始，埃及不再能統治巴力斯坦了，但同時敘利亞之柴達人也因爲敘利亞人之開始散播而衰弱，而且還不能向南方進展。

於是巴力斯坦便有一個時候，從外國之統治，解放出來。在以色列族這一個總名稱之下，一大隊亞拉伯的游牧民族，便得了一個機會，走入了這一個地方，而成爲一種征服者，而且逐漸地佔領着牠。當他們還未完成這一個過程之時，他們還要和該地之原有居民從事直接的爭鬥，該地土人便面對着這一種亞拉伯游牧形式之新仇敵，而他們的仇敵實爲後面之勢力所驅策着，而不得不向這一個『可羨的土地』而前進。但同時，在他們的前綫上，却遇見了一種平原之居民，他們和服屬於海濱的以色列山國居民是很不同的。這就是非利士人（Philistines）。非利士人總會覺得以色列族這樣攻勢的前進，實是一種威脅。而在牠方面，則濱海之平原，在以色列人之眼中看來，是特殊有引誘力的地方，

因爲經過這一個平原便可以到達連絡埃及和北方之大路。所以，那一個民族統治這一條大路，同時便統治着埃及國和北方及東方之整個的國外貿易。當時，地中海之埃及的航海商業是不很重要的。因此假如這些山居的民族，跨居于這一個平原之中，成爲一種好戰爭而劫掠的民族，則對於從埃及來往的商業，對於從這種商業而產生的財富，便必然地留爲一種恆久的威嚇了。而事實上，他們確是好戰而劫掠的。舉例言之，我們已曉得在以色列族中盜賊隊伍之形式，耶弗大（Jephthah）羣集着虛誇自負的人，跟着他一同走出去。（士師記十一章三節）我們又曉得盜賊襲攻非利士人之城邑。我們從舊約士師記的參孫（Samson），以色列士師之一，大力而善戰——譯註）之研究，便曉得「上帝之精神降臨於參孫，他就走到亞實基倫（Ashkelon）的地方，殺了該地之人民三十名，拿着了他們的衣裳，將衣裳作爲解釋他們謎語的交換品」（士師記十四章，十九節），這一件事情之意義，就是他把這些東西搶奪了，以爲還債之用。大衛（David），以色列族之名王——譯註）之最初，也是一個盜賊羣衆之首領。「每一個在災難之中的人，每一個在欠債之中的人，每一個有不平之事的人，都羣集起來，跟從着他；於是他便成他們之首領：跟從之者，大抵有四百人。」（撒母耳前書，二十二章，二節。）

所以我們對於非利士人和以色列人之成爲不共戴天的宿怨，前者總想努力，把他們時時加以滋擾的鄰邦，加以打倒，實不必驚異。以色列族，於是，一方面爲游牧民族所壓迫，他方面又爲非利士人

所壓迫，所以他們便不得不處在一個要倚賴他人和災害的情境了。猶屈服於非利士人之下，因為他們的居地是山地，他們便形成一種本土的特殊精神，把部落團結之精神分裂，然平原之地土，則易於把非利士人之各種部落和團體，形為一體，而有一種單獨的偉大的作成。所以祇有在大衛王之強有力的軍事帝國之下，才把以色列的各種部落，鑄為堅固的一體，而以以色列族才不致受壓迫哩。

現在呢，非利士人已被打倒了，而迦南平原中所用以抵抗以色列族的最後幾個堅固的城邑，也已經攻陷了，其中一個就是耶路撒冷城，牠的位置是最好的，幾乎是不可以攻陷的，牠曾經最長久地抵抗以色列族之進攻，而牠又是從南方入巴力斯坦的一切大路之統治地。牠後來便成為聯合崇拜物之心，和王國之京都，而所謂聯合崇拜物就是戰神耶委所居住的『約櫃』。

大衛王現在統治着埃及和北方之通商大路了，而這種通商便令他發生了財富之大利益，令他增加了他的戰爭的資源，而且把他的國土，向南北兩方，擴展起來。他征服劫掠的游牧民族，直到紅海之濱，把到紅海之商業路綫，弄到穩固起來，又因為以色列人沒有航海之知識，便借重於腓利基人之幫助，開始從事於紅海之航運，而替代了以前從南方之亞拉伯（沙巴 Sabā）而南行的陸運的路綫。這實是以色列之黃金世紀，因為牠所佔據的地點實為該地之頂重要的商業路綫，所以牠便達到了權力和財富之一個最高的程度。

然而這一個最好的位置却明白地決定牠的衰落。因為這個位置之經濟重要，他的偉大鄰邦，也是曉得的。大衛和所羅門(Solomon)，也是以色列之名王，爲大衛王之子——譯註)朝代之國家愈繁榮，則牠的偉大鄰邦之貪慾亦愈大，他的鄰邦之戰鬥力，在該個時候，已重新經過一種改進；尤其是在埃及國家，牠不用農民軍了，代之而興者是受僱的傭兵，這在取攻勢之戰爭中，易於應用。實在說起來，埃及本來沒有充分能力，以征服巴力斯坦的。不過對於以色列，却受禍得最甚了。巴力斯坦倘若不恆久地倚賴於一個強國，以保護牠的和平，而抵抗外侮，則牠祇成爲埃及人和敘利亞人，後來又爲亞述人(Assyrians)之互相爭競的遊戲皮球，巴力斯坦總成爲這些強大國家的戰爭之劇場。所以在爲防禦自己國家利益而戰爭所受的蹂躪之外，還要受爲自己國家居民之外的利益而鬥爭的大隊兵士之蹂躪。以色列族常常被征課的義務貢稅和歸附之重担，非常偉大，因爲這些征課的重担，并不出於同族的主人，他們是常常以各種戰爭之機會而變換其主人之位置的，并且每一個主人都曉得他的統治祇在於一個短少的時期，所以在統治之時間，便充分地狠狠地剝削一下了。

於是當時巴力斯坦之位置恰像十八世紀之波蘭一樣，又或者像從中世紀到十九世紀的意大利，尤其是北部意大利一樣。後來之意大利和波蘭之情境便像早代之巴力斯坦，他們曉得自已不能夠執行一種政策，但却成爲戰爭之一個舞台，而且爲外國剝削的一個對象；對於波蘭之這樣的關係國，則爲俄

羅斯，普魯士，和奧地利；而意大利則爲西班牙，法蘭西，及日耳曼之皇國的統治，稍後則爲奧地利。但巴力斯坦也像波蘭及意大利兩國一樣，也興起了民族的宗派的分離，而其原因也恐怕是一樣的：在巴力斯坦像意大利一樣，國中之各種黨派却爲國外各種族所強力的影響。爲以色列族所佔據的北部，總常常爲敘利亞所虐待和統治，稍後則爲亞述所虐待和統治。至於南部，則包括巴力斯坦及其附近的鄉村，換一句說，則大抵都是猶太部落之居地，常常受埃及之虐待，而且也常常倚賴於埃及。由是，以色列族有時要採取和猶太族不同的外交政策。而因爲這種外交政策之不同，便或者令到以色列族不得不分而爲兩個王國，這種情形恰和前時不同，前時，他們因爲要對付他們共同的敵人之威嚇，這就是非利士人之威嚇，所以他們的外交政策，便不得不聯合十二個部落而爲一個單獨的國家。

但是巴力斯坦既和意國及波蘭有同樣的情境，所以便必然地產生在別一個境域中的同樣的效果：在這些國家之中，我們找出同樣的國家主義的狂熱，同樣的民族的敏銳性，同樣的對於外國人之憎惡，而這種憎惡之情緒，有時比之當日別一些種族中由於國家之反抗而產生的同樣情緒，還更強烈。而且這種愛國狂熱是應該增進的，因爲國家繼續着遭受不可忍耐的壓迫，繼續不停地服屬於牠的各個偉大鄰國，而且因爲他的鄰國的搶掠的攻略，自己的國家，竟成爲戰爭之舞台了。

東方各國，宗教獲得了重要的位置，其理由已如上述，於是愛國狂熱必然地表現於宗教之中。和他的鄰邦作直接的商運，同時也接納了他們的宗教的觀念，崇拜的形式，和神聖的偶像，到以色列族中去，但在他方面，他們憎惡外國人，由是連外國之上帝也憎惡了，而其所以憎惡，不在於懷疑外國上帝之不存在，而實是因為他們以為外國上帝是敵邦的幫助者之原故。

這一點並不把希伯來族和其他東方民族有所分別。埃及中的赫高所斯之祖宗崇拜是失德茲（*Isis*）。當赫高所斯人最後被逐之時候，連祖先崇拜的上帝也被拋棄了。埃及人把他當為和黑暗之神，失德茲，相同，而且加以憎惡。

以色列族之愛國主義者及其領袖，先知，之憎惡外國的上帝，大約恰像德國之愛國主義者在拿破崙時代之憎惡法國之風俗，和在日耳曼語中之法蘭西文字一樣啊。

## 七 以色列族之階級鬥爭

然而愛國主義者並不以憎惡外國人而滿足。他們同時感覺着要把自己的國家返老還童，以最大的能力鼓舞起來。外來之壓迫愈為厲害，則以色列族團體內部之分裂也愈為重要。從大衛王朝之後，因為商業之發達，於是國內便有了很多財富。但恰像古代之各處地方一樣，在巴力斯坦之內，仍以農業



爲社會之基礎，而土地之財產仍是產業中之最安定和榮譽之形式。像在其他的地方一樣，巴力斯坦的別些部份之人，已經漸成富有，能夠得獲土地之財產，其有已得獲者，併又增加起來。這裏，我們又要注意這一種對於形成大地產的趨勢之開始。這種趨勢，恰像在其他的國家一樣，爲農民在新情境之下漸歸破滅這一種事實所促進。於是，以色列族之鬥爭，從前祇限於微小的本地的宿怨，不必要農民軍有一個長久時期，從事戰役，也不必要他們遠離他自己的家屋，但是這一種情境，一俟以色列成爲大國之時候，便變遷了，在那時，牠已捲入各大國家之衝突中。軍役的服務令到農民衰弱無力了，而且令到他要倚賴於那些有錢而從事把他盤剝的鄰人，這些人把農夫從原本的土地逐出，或者把他當爲欠債之奴隸，仍留於原地，以工作抵償債務。或者後一種的意義，較爲常見，因爲在巴力斯坦中，我們少有曉得奴隸是屬於別個種族者。假如買入之奴隸比之祇爲私人家內之奢侈品有更多之意義，又假如他們會成爲生產投資之一種有利的手段，則他們必要預想有不斷的成功之戰爭。准許在奴隸中有豐富地廉價之物質。在以色列中實無這一種可能性。從大部份不幸的部落，供給奴隸，而并不是做出來的。大地主需要價廉而有倚賴性勞動人手，他們是很願意，有他們的同國人，爲他自己的欠債之奴隸，這種制度在他國也是一樣——例如俄羅斯（註十三）在消滅農奴之今日——這是爲大地主而需要奴隸或農奴者所喜歡遇見的。

(註十三) 讀者會回憶考茨基寫出這些文字之時，爲一八〇八年，當時俄羅斯還在沙皇統治之下——英譯者註。

當這種進化推進之時候，以色列族之武力，必然地和自由農民，一齊滅退，而其結果，便是自弱勢力，不能抵抗外侮。所以，愛國主義者和社會改造者及人民黨員，聯合起來，企圖防止這一種不幸之趨勢。他號召全國及人民，一方面要防阻外國的上帝之侵入，而他方面，要防禦本國中的農民之敵，并且預言，若不能設法停止對於農民之壓迫及貧苦，則國家必會消滅了。

先知以賽亞 (Isaiah, 以色列先知之一——譯註) 呼叫道：「禍哉，那些屋宇相連，阡陌相連，直至地上有留餘位的，他們祇願自己獨居境內，這樣的人有禍了！萬軍之主對我耳邊說道：很多房屋將會成爲荒涼，無論大廈美宅，都是如此，內無居民。」(五章八節及九節)

「聽我的說話罷，你們像巴珊 (Basan) 之中，居於撒馬利亞之山中，你們壓迫窮人，虐待貧者，對家主說『我們飲酒罷』。上帝已經用他的聖潔而宣誓，當時日到臨之時候，他會用鉤子把你們鉤去，用魚鉤把你們餘剩的鉤去。」(四章一及二節)

「聽着罷，你們吞沒窮人，還且令到土地之貧窮者墮落。你們說道：月朔幾時過去，我們便可以販賣穀類了？禮拜日幾時過去，我們便可以擺開小麥，把賣出之量器依弗 (ephah) 弄小了牠的容量，而把收銀的量器色克爾 (shekel) 弄大，用騙術把天秤弄錯誤？我們可以用白銀買貧人，用一雙鞋子換

窮者，而把壞了的小麥賣出？上帝已經指着雅各之榮耀的發誓：我必不忘記他們之行爲。將來的土地豈不爲這種事情而震懼，而其上的每一個人都因爲這樣而悲悼？」（阿摩司八章四至八節）

「佔有者和統治者利用政府之機械，在賦稅之形式中加以新的法令，這種事情，便爲先知所無窮地悲悼了：雄辯的以賽亞，大聲叫道，「禍哉，那些制定不公義的法令的人，和記錄奸詐之刺語的人；爲要枉屈貧窮的人，不以正義對待貧人。」（十章一節）「郇山（Nioh，即耶路撒冷所在之聖山）——譯註）將要由公平之審判而救贖。」（以賽亞一章二十七節）「法學家之假筆是舞弄虛假的。」（耶利米八章八節）「因爲你把公平變爲怨恨，把正義之結果變爲毒草。」（阿摩司六章十二節）」（註十四）

（註十四）見馬克司·柏耳（M. B. e.）Ein Beitrag zur Geschichtedes Klassenkampfes im hebraischen Altertum. Die Neue Zeit, 卷九，第一章，四四七頁。

這些先知不生活於普魯士及撒遜尼（Sachsen）之中，真是幸運啊！他們決不會看見法庭判決他們以煽動暴亂及大逆不道之罪名呢。

不過他們的宣傳儘管努力，但當由需要而發生壓迫的時候，先知們也不能夠在社會中得獲勝利，最少，在一種恆久的種類中，都是這樣，無論他們怎樣努力，要促成緩和貧乏之不幸的法律，或拘束社會上之對比的法律。他們祇能夠以和平之回復爲目的，以挽回經濟進化之狂潮爲目的。不過這種工

作是不可能的；羅馬之格拉哥斯（Goths）也有同樣的努力。但其最後之運命也祇是失敗而已。

農業之毀滅，國家和農業一齊毀滅，在以色列族中無可挽回地進行着，恰像後來之羅馬的情境一樣。不過以色列國家之毀滅，其分解之進程，不如羅馬的世界帝國那麼遲慢罷了。強有力之對抗者，兵力優勝，驟然加以攻擊，在牠的國家精力尚未達到衰凋的時候以前，牠已為仇敵克服了。這些仇敵就是亞述人和巴比倫人。

## 八 以色列族之滅亡

亞述族帝國主義政策運用到一個最偉大的程度時，大抵在太格拉矢·比利沙爾一世（Tiglath-Pileser I.），約在紀元前一一一五年到一〇五〇年）的時候，而且雖然是暫時的防礙，但已把亞述的軍隊漸漸引到迦南的地方去。不過這些強有力之戰勝者還有一種對待征服者之新方法，這就是以色列人受禍最深的效果了。當他們游浪着的時候，全體民衆都自然地參加戰役，而其結果，則他們中之各個人都獲得利益。這樣的戰役，其目的，或則在於劫掠，或則在於征服肥美的土地，而在其上面，他們，戰勝者，便定居起來，像他們本土民衆中之貴族統治的剝削者一樣。但在定居的農業之階段，民衆之羣隊是農人和手工工人，他們再不願意打仗了；然而他們對於防禦的鬥爭所發生注意，却自然地增大，因為

在這種的戰爭中，假如戰敗，則他們有喪失他們大部份的自由和土地之危險。而偉大的商人總喜歡於武力之向外擴展，因為他們需要安固他們的通商路線和國外市場，而這些路線和市場，却至少要用武力，佔領着多少外國的土地，方能達到。至於土地的貴族也同樣熱烈於戰爭之擴展，因為牠想望得有更多之土地和新的奴隸；又君王也是好戰的，他所追求的是稅收之增加。

但因為尙未有一種常備軍和官僚制度，能夠離開祖國，而移駐於他方，所以戰勝者在這種經濟階段之中，想保持着永久的把征服地佔有和統治，是非常困難的。所以，征服之主人祇能夠以充分的劫掠失敗者及把失敗者加以弄弱為滿足，和被征服者訂立條件，要他供給戰勝者，交納貢物，仍舊把征服地的統治階級，留在他們原有之社會位置上，國家之政治制度，全無改變。

這種情境也有一種不好之地方，即是事實上，被征服者會捉着了機會，而把憎恨的重輓搖動下來，於是戰勝者又不能不召集一隊新戰士，重新把叛亂者加以征服，而這一種戰役自然地非把「叛逆者」加以最大的刑罰不止了。

亞述人的方法，則令征服者之被征服，有更大的恆久性：凡強頑地抵抗他們的，或常常謀亂的，亞述人便把他們的首領除去，這樣來弄弱了他們的勢力，換一句說，奪去了他們統治階級之生命，把他們的最天才，最富有，最智慧，和最好戰的居民，加以放逐，尤其是住在京都中的居民，放逐到遠

方遠處去，而所放逐去的居民，在所放逐去的地方，他們再不能夠統治着下層的民衆，圖謀再舉，他們祇好成爲絕對地無力而已。而原有土地所遺留着的，祇是農民和手工工人，他們構成一隊不能聯合的羣衆，對於征服他們的主人，自然是不能夠再有抵抗了。

撒爾曼尼撒二世 (Salmannassar II, 紀元前八五九年至八二五年) 是亞述國的第一個攻入敘利亞本部——如亞耳普 (Aleppo), 含馬多 (Hamath), 大馬色 (Damascus)——的王帝，而且也是第一個令我們得聞以色列族之新記載的。在紀元前八四二年之一種楔形文字的報告，他提及了各種事情，其中之一，就是以色列王耶戶 (Jehu) 的貢物。他還有一幅圖畫，表明這一種貢物之交付，而這一種圖畫，實是我們所得獲的以色列人最古老的圖畫了。從那個時候，以色列和亞述便發生了密切的關係，其關係，或爲貢物之捐納，或爲背叛，但同時，上面所述過的，把戰敗的民族，尤其是反叛的民族之統治階級，加以放逐，這一種事情，在亞述國人，多而又多地實行去。所以以色列族之滅亡於無敵的——表面上是無可與敵的——亞述人手上，祇是一個時間問題。即不必有先知的非常的天才，也可以預言猶太當時的先知所清楚地看見在進行中之猶太之毀滅了。

以色列國之北部，在何西阿 (Hosea) 王時代，已經遇着了牠的滅亡的運命了，在紀元前七二四年，何西阿推却不納亞述之貢物，而却倚賴於尙未到來之埃及力量之幫助。撒爾曼尼撒二世，向以色列

列進軍，戰敗何西阿，囚禁之，圍攻其國都撒馬利亞城，其中已無物可取，但到三年之後，撒爾曼尼撒之後繼者沙爾干（Sargon），再加以圍攻，時為紀元前七二二年。『居民之精華』（根據於 Wellhausen 之說），凡二萬七千二百九十人，按據着亞述人之報告，都要放逐到亞述和米甸（Median）的幾個城市去。亞述王又把反叛他的巴比倫各個城市的人運到以色列的各個城市去，而且把他們位置於撒馬利亞各城市，以代替以色列之居民：於是，他們便住在撒馬利亞，其後也住在那裏。』（列王記下卷十七章，二十四節。）自然不是以色列北部的十個部落的人口，全被放逐，而祇是這些城市之最為特殊的人物，而這些地方，便為外人，代之而繁殖了，這種方法對於這十個城市之國民性之破壞，已經是很夠了；祇留有農民，是不能夠建設一種特殊的團體的生活的。於是以色列城市中居民和貴族便被移殖於亞述及米得安，而在牠方面，則在幾個世紀之後，他們在這個新環境中，逐漸消滅了，逐漸和新環境相鎔化了。

## 九 耶路撒冷之第一次毀滅

於是在以色列族之中，祇有耶路撒冷城及其猶太的領域留存了。這顯現出這些微小的殘餘不久便也遭遇了像那些以色列更大的羣衆所遭遇之運命，而以色列之名字便在地上消滅了。然而亞述却不預

定攻擊耶路撒冷而且毀滅之。事實上，亞述的西拿基勒（Sennacherib）的軍隊，在紀元前七〇一年，已到達了耶路撒冷之外，不過因為巴比倫之滋擾，他便不得不回本國去，所以微小的耶路撒冷之毀滅祇是一種延期罷了。猶太國祇成爲一個亞述人的「外府」，牠是等候着，隨時都可被拿去的。

但在西拿基勒時代之開始，亞述人之注意，已逐漸地移向北方去，因為北方之游牧好戰民族，已漸漸地爲害於他們，所以必須有強固的武力，才可以抵抗他們；這就是閃馬利人（Oimmerians），米甸人（Midians），和西得人（Sophtians）。這幾種民族，大抵在紀元前六百二十五年，開始進入西部亞細亞，他們進行着攻掠和蹂躪埃及之邊界，然而不能成功，卒被驅散，在二十八年之後，還不能創建他們自己之王國。然而他們仍舊不離棄他們的原初之志向；他們之攻掠，從根本上，震動亞述王國。所以以後者便呈露出很容易受米甸人之更利害的襲擊；因此巴比倫卒被脫離，而得獲自由，而埃及人則正好趁着這個機會統治巴力斯坦。猶太王耶西亞（Josiah）在紀元前六百零九年，在馬加得（Megiddo），爲埃及人所敗，而且被殺，而埃及王尼高（Necho）却派遣約雅敬（Jehoiachin）爲他駐耶路撒冷之王具。最後，在紀元前六百零六年，尼尼微（Nineveh，爲亞述人之都城——譯註）爲巴比倫及米甸之聯盟軍所攻陷，而亞述王國，便達到盡期了。

然而這並未把猶太拯救起來。現在，巴比倫却繼續着亞述之步武，而且立刻要統治到埃及之路



綫。在這樣的一種努力之中，巴比倫跟着尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar）之統治，却和那一個已經在巴力斯坦佔有勢力，並且直達到北方之敘利亞地方之尼高王相反抗。在紀元前六百零五年，埃及人在加爾金米斯（Carchemish）地方之戰役大敗，於是猶太又成爲巴比倫之屬國了。這樣地，猶太從這一個國家到那一個國家之手，而完全失去了獨立。紀元前五百九十七年，猶太爲埃及及所鼓勵，反對巴比倫人，不允貢納賦稅，但這種反叛，差不多未經過一次鬥爭，便完全失敗了；耶路撒冷城爲尼布甲尼撒所圍攻，而且無條件地降服了。

『巴比倫王尼布甲尼撒到來，攻擊城邑了，而他的手便把牠包圍。於是猶太王約雅敬，及其母親，臣僕，王族，和他的官吏，都走到巴比倫王處去投降；那時是巴比倫王在位之第八年，把上帝殿堂之寶器，全拿了去，把以色列王所羅門所製造而放在上帝殿堂之一切金器，都加以切分，像上帝在以前所說過的一樣，他又把一切耶路撒冷的衆人，一切貴族，一切有大能力的勇士，大概有一萬個，和一切木工及冶工，都擄了去。除了遺留最貧苦的人民在原地上，其餘都帶了去。他把約雅敬帶到巴比倫，其他如王之母親，王之妻子，官吏，及國家之有能力者，全都帶到巴比倫去。他把這些人們，從耶路撒冷帶到巴比倫，作爲戰勝之俘獲品。一切有能力的人，大概總有七千，木工及冶工，則大約有一千，都是強壯有力能夠從事打仗的人，巴比倫王都把他們俘擄到巴比倫國。』（列王記卷下二

十四章，十二至十六節。）

巴比倫繼續實行亞述人之方法，他們並不俘獲一切居民，他們祇把王室，貴族，能夠披堅執銳的人及財富的城市居民，大抵有一萬人左右，帶到巴比倫去。所謂「在原地上最貧苦的人民」大抵也指城市而言，而所遺留的，則確包含有一部份統治階級。幸而猶太國還未被毀滅。由巴比倫王再指派一個新王。但是後來，又重演以前的所演過之戲劇。埃及人又鼓舞猶太新王西底加(Nebuzaradan)，背離巴比倫而獨立。

於是尼布甲尼撒又在耶路撒冷之前顯現了，克服牠，而且完全地把這一個城邑加以毀滅，因為牠據着由巴比倫到埃及的大道之優越地勢，而却成爲一種頑強而滋擾的勢力的原故。其時期在紀元前五百八十六年。

「五月，巴比倫王之一個臣僕，護衛長尼布撒拉旦(Nebuzaradan)，來到耶路撒冷，他燒毀了上帝殿堂，王宮，和一切耶路撒冷之房屋，而一切大人物之華廈都被火所焚燒。他部下之迦勒底(Chaldees)軍隊拆卸一切環繞着耶路撒冷城之城牆。於是從前留下的餘民，和已經投降巴比倫國的人，與乎一切子遺之羣衆，都爲尼布撒拉旦帶去了。然他仍把該地之窮民，遺留於原地，以爲葡萄園丁及農夫。」(列王記卷下二十五章，八至十二節。)

同時，我們讀耶利米三十九章，九節及十節：「護衛長尼布撒拉旦，把一切城中的遺民及其他一切降伏者，都擄到巴比倫去。不過他仍舊留遺着土地中之最貧苦的人民，他們是一無所有的，他們定居於猶太，同時，把葡萄園及田地供給他們。」

於是便遺留着一大多數的農夫。原來他們並想不到有絕滅居民這一件事情，也不曉得這樣便會消滅了佃農，沒有他們，便不能夠貢獻賦稅。巴比倫人，確實地祇想把一部份的人口，如他們的行為所示，能夠統一和領導國家，企圖獨立，而致危及巴比倫統治的人口，加以放逐。農夫自己是很難從外國統治之下，而把自己解放出來的。

在耶利米三十九章所供給的記載中，倘若我們會記憶從前在猶太國所曾存在過的大地產之形成，便很容易了解了。大地產現在要破壞了，而且分配給被掠奪的農民，欠債的農奴和租地人，現在逐漸成爲他們所栽植的土地之自由管業者了，這些現象，是很自然的。因爲租地人，在反抗巴比倫之戰爭中，已是猶太國之領袖了。

根據着亞述之記載，則在西拿基勒 (Sennacherib) 統治下之猶太人，大約有二十萬名，但耶路撒冷居民數則在其外，耶路撒冷居民大約有二萬五千人。大地主之數目，約爲一萬五千人；其中有七千人爲耶路撒冷城之第一次攻陷時，被尼布甲尼撒所放逐出外（註十五）。他祇餘剩着八千名。但列王記下卷

二十四章十四節中，却祇說有『國內居民中之最貧苦的』留存。而這八千名在第二次失敗而毀滅時也被放逐了。或者，他們的葡萄園和土地，後來竟送給那些『一無所有的貧民』去了。

(註十) 比較 E. Buhl 之 Die sozialen Verhältnisse der Israeliten, 115 頁, 513 頁。

更可能的，就是全境居民也並非全部在這次盡被放逐；所謂全部放逐者，也祇是耶路撒冷城之居民而已。無論如何，還有大部份的鄉村居民是遺留着的。不過這些遺留着的居民是不會形成一個具體的猶太社會的。所以猶太的國家生命，現在完全集中于在放逐生活中的城市居民了。

這一種國家生命，現在具着一種奇特的色彩，這是因為城市的猶太人之特殊情境的原故。雖然以色列人，從古代直到那個時候，都是和與他們鄰近的種族，並無清楚的分別，所以他們在這些種族中，也沒有發生何種特殊的注意，但是現在呢，牠的遺民，已繼續着過着一種特殊的國家生活了，牠已發展着而成爲一種異於他族的民族了。我們曉得，猶太人之奇特不同的情境之開始，令到他們成爲一種歷史中之單獨無雙的現象，並不到羅馬人攻陷耶路撒冷那麼晚了，牠在尼布甲尼撒攻陷耶路撒冷時，已經開始了。



## 第二章 放逐後之猶太人

### 一 放逐

從表面上看來，猶太人在耶路撒冷毀滅後所遇着之運命，也和以色列族在撒馬利亞毀滅後之運命相同，但以色列族，却從此以後，竟完全不再見於歷史，而猶太民族，則從不很重要的地位中，而進入於世界歷史的一個強有力的因素，這個原因，是由於猶太與亞述之距離較遠，是由於耶路撒冷城有天然之堡寨，是由於北方游牧民族之攻陷耶路撒冷城，實比之攻陷撒馬利亞城，較遲一百三十五年之原故。

猶太人比之以色列的十個部落，暴露其一切爲我們所提過的影響，實長過四個世紀，而所謂影響，就是刺激他們的國家之熱狂，達到極高之程度。單獨因爲這一個原因，所以猶太人之放逐，實帶着了比之北方的兄弟國家，有最深沉雄厚的國家情感。然而在同一方向之中，還有別一個因素，就是猶太之社會，基本上祇是一個單獨的偉大城市，及其附近之鄉村，而北方之以色列族，却是十個部落

之集合，彼此之間，是無法聯合的。由此，猶太國組成一個為以色列國不能及的統一而堅固的社會。

然而，倘若猶太人在放逐之中，處於外邦統治之下，其時期之長久，也和以色列族十個部落一樣，則他們也會喪失了他們的國民性。凡被放逐於外邦之人中，祇想望着他自己的故土，他不能夠植根於新的環境。他的放逐祇增加他的國家情感。不過這一種感情是祇限於成人的，若是生於放逐地的孩童，便難於找獲這樣的一種強盛的國家感情了，因為他們生長於新環境之中，所知的祖國情形，祇由於他們父母之告訴，雖然他們因為權利之剝奪，或在外邦，備受不平等待遇，也會奮興他們早歸故土之希望。但是到第三代，便怕難於記憶牠的國民性了，除非像我們在上面所述過，他們長久地繼續着附屬於他們的環境，用威力，把他們弄成爲一種異乎其他種族的下等民族，而備受統治之民族的壓迫和不平等之待遇，這樣，他們才可以繼續他們的國民性了。這種情形，幸而不存在於猶太人移殖於亞述及巴比倫之放逐的歷史上，所以，假如他們還繼續着居留於放逐地中，凡三個世代，怕他們總會完全喪失了他們的國民性，而完全融化於巴比倫人之內了。幸而在耶路撒冷城毀滅之後，不久，戰勝之王國却已開始動搖，而被放逐之民衆，也已能夠有早回祖國之希望，而且在第二個世代，這種希望，已經尽可能地完成了，猶太人已經能夠從巴比倫返回到耶路撒冷了。因為北方的各個部落，已經從美索不達米亞 (Mesopotamia) 被迫使着，而向亞述國前行，他們要摧毀亞述王權，是很難迅速地解

決的。他們之中，最有勢力者，爲波斯之游牧部落，他們先把亞述的兩個屬地——米甸和巴比倫——克服，而且不獨以一種新的形式，重新建設一個亞述巴比倫的帝國，並且還要加以擴充，他們克服埃及及小亞細亞，與之結成契約，開始創立一種武力的組織，和一種國家之統治，以保證一個世界王國的鞏固基礎，堅固地連合着他的附屬地，維持國內的永久和平。

巴比倫之戰勝者，實沒有理由，還把巴比倫從前所征服而加以放逐的民族，繼續着放逐他們，不放回他們，重返故土。紀元前五百三十八年，巴比倫並不須出以一擊，便爲波斯所征服了，這便證明巴比倫城已經變成怎樣的柔弱無能力了；在後一年，即紀元前五百三十七年，波斯王西路斯（Cyrus）准許猶太人歸回祖國。他們的放逐，雖然還未滿半個世紀，但很多人都安於新的環境，樂不思蜀，其實行接受這一個准許狀者，祇爲一部份人；猶太人雖然總想望回家，但仍有不少的人們，留居巴比倫地。所以，假如耶路撒冷和撒馬利亞得其運命，假如牠的毀滅和波斯人克服巴比倫，不是五十年那麼短，而却是一百八十年（這是北部以色列族所受放逐之年數——譯註）那麼長，恐怕猶太人也已經完全消滅了。

不過猶太人放逐之時期雖短，然而猶太主義（Judaism）已經產生了極大之變遷，把以前在猶太情境中所產生的各種趨勢和微小的起源，都發展到充分的地步，把極端之特性的形式，傳給與這些特點



之中，這是因為猶太人居留於特殊狀況之下的原故。

在放逐之時，他們仍舊繼續着一個國家一樣的存在，不過這一個國家，沒有農民，而祇有城市居民。這個時代，實是猶太人的一個最爲重要的特性，而其基礎實爲他們最主要的『民族特性』，牠直接表現着一種着重城市生活長久期間之普通的城市習慣，而且爲農民所供給的各種新的因素，這我在一八九〇年那麼早，已經指出了（註十六）。

（註十六）見 *Das Judentum, Die Neue Zeit* 第八卷，二十三頁以後；比較本書作者考茨基的猶太人是一個民族麼？（*Are*

*The Jews a Race?*）一九二七年版。

這種情境，在猶太人從放逐而回歸到巴力斯坦之後，也還祇有些少和一時之變遷，關於這一層，後面將會見到了。

猶太人現在不祇是一個城市居民之國家，而且是商人之國家了。像上面我們所見到的，工業之在猶太國，並不發展；牠祇夠簡單家用的器具而已。所以猶太人之居留於工業進步的巴比倫人中，實是一樣損害。軍隊之服役及政府之統治也同時爲猶太人所沒有了，因爲喪失了他們的獨立了；然則他們除了商業之外，這些城市居民還有什麼的生活方法呢？

所以商業在巴力斯坦已經是很重要的了，而在放逐中，更必然地成爲猶太人之主要的職業。

不過和他們的商業一同增進的，必然地連結到猶太人智力之增進，他們的數學的感覺，他們的心能之連合及抽象之力量，都有一齊增進了。然而因為他們國家之不幸，同時，也令他們增進了對於崇高對象之敏銳，比之祇是單純個人所獲得的更多。他們在外國之環境中，各部落之聯合，比之在國內，更為堅固。他們聯合之情感，反抗外人，更成有力，恰像個人單獨存在時之自感柔弱而災禍必更多一樣。社會之情感，倫理之同情，都漸成有力，令猶太人之機敏飽染着更深切的思想，而其原因，實由於國家之不幸和國家恢復之手段。

然而同時，猶太人之思想，也必然地為巴比倫京城的繁華所刺激，為牠的世界交通，牠的古代文化，和牠的科學及哲學所刺激。這像在十九世紀之前半，德國之思想家，為在森因（*Sene*）的巴比倫寄寓，而得到提升及感示他們的最崇高和最美好的功績，所以在紀元前六世紀，猶太人在幼發拉底河的巴比倫之寄寓，自然也同樣地影響到他們，而且忽然地擴大了他們的無限的眼界了。

自然，在一切東方，商業中心，並不在於地中海岸，而祇在於大陸之腹地，而科學也仍舊和宗教相連結——科學祇限於宗教之中——這些情形，巴比倫也不能例外，其理由，我們已經在上面舉出了。所以，一切有力的新印象，在猶太人中，都表現於一種宗教形式之內；而事實上，宗教現在已必然地成為猶太人之最顯著的東西，其理由則因為他們國家之滅亡，所遺留的祇是他們的國家的一般崇

拜，以為國家連結之唯一聯繫。這種崇拜之祭司制度現在已成為整個民族的眼中所牢牢記着之中心組織的威權。在放逐之中，部落組織已經得到了新的能力，國家之組織已經消滅了（註十七）。不過部落的獨立主義並不是連結國家之一種因素。猶太現在已經找到了在宗教中維持及救濟牠的國家之方法，而其結果，則祭司制度得獲了領袖之地位了。

（註十七）比較 Frank Bahl 之 Die sozialen Verhältnisse der Israeliten，四十二頁。

猶太之祭司制度，從巴比倫之祭司制度裏，借得了牠們的僭越之要求，還有很多崇拜之意見，也是借用巴比倫的。有大部份聖經中之傳說，其根源是由於巴比倫的；例如創造世界之傳說，樂園之傳說，從恩典墮落之傳說，巴比塔（Tower of Babel）之傳說，和特老茲（Deluge）之傳說。就是安息日之嚴肅的儀式，也並不少巴比倫之根據。在放逐之前，猶太人是不很注意於安息日的。

『由以西結（Ezekiel，猶太晚期先知之一）所設立的努力遵行安息日之嚴肅典禮，是完全新鮮的事情。沒有一個早代之先知，對於安息日之儀式，是會這樣地注重的。因為耶利米書十七章，十九節以下，實不是原有之本文啊。』（註十八）

（註十八）見 B. Stade 之 Geschichte des Volkes Israel，卷二，第十七頁。

即在紀元前第五世紀，猶太人從放逐回歸之後，還很難強制當時猶太人厲行安息日之儀式，『因

爲牠是強烈有力地反抗古老之習慣的』（註十九）。

（註十九）見同註十八之書，第一八七頁。

然而我們可以假設，猶太之祭司制度，從高度發展的巴比倫祭司制度中，所習得者，不祇是通俗之傳說和習慣，還有一種更高而更精神的神聖概念，不過對於這一種效果，我們尙沒有直接之證據而已。

以色列族中之神聖概念，在一個很長久的時間，都是很爲粗糙的。雖然關於古老故事之後代的校閱人及編輯人，非常小心，把其中之一切異教而化外的痕跡，加以洗刷，但是在這些遺留到我們之前的故事之譯本中，還可以攷見好些這樣的痕跡呢。

舉例而言，則讓我們記憶關於雅各（Jacob）之故事。他的上帝之幫助他，並不祇限於各種發生問題之交互動作，而是他的上帝，甚至自己卑下起來，當他和雅各角力之時候，上帝竟爲人類所敗：「只剩下雅各一人；有一個人來和他角力，直到天明。那人見自己勝不過他，就將他的大腿窩摸了一把；雅各的大腿窩，正在角力之時候，就扭了。那人說：天明了，容我去罷。雅各說：爾不給我祝福，我就不容爾去。那人說：爾名叫什麼？雅各說：我名叫雅各。那人說：爾的名不要再叫雅各，要叫以色列罷，因爲爾和神與人較力，都得了勝。雅各問他說：請將爾的名字告訴我。那人說：何必問

我的名字？於是那裏爲雅各祝福。雅各便給那地方起一個名，爲毗努伊勒（Peniel）：意思是說，我面對面地見了上帝而我，的性命還得保存啊。（見創世紀三十二章，二十四至三十節。）

這一個和雅各角力而爲雅各所勝之巨人，與乎他要因爲威力而雅各才得獲他的祝福，這就是說，上帝竟爲人類所制服，這種事情，和在希臘古代史詩伊利亞特（Iliad）中所載神人角鬥，如出一轍。不過當帶奧米德斯（Diomedes）戰勝阿利斯（Aeneas），而且把他加以創傷之時，他是得有普拉斯·雅典娜（Pallas Athene，希臘女神——譯註）之助力的，惟是雅各和他的角力，却並沒有他神爲之幫忙。由此觀之，以色列族之神的概念，是非常素朴的，至於環繞着以色列族之各個文化的國家，在好些情境之中，都有祭司的階級，都已經進步，有如一神主義一樣，至少在他們的超自然的教義中，是已經進步了。這種情形，有一個時代，是爲埃及及人中所最明示的。

「我們還未能夠詳細地把一切冥想的種種幻妄，一切（埃及人中）所經過思想歷史之階段，爲年譜底表現出來。但我們最後却曉得，在超自然之教義中，甚至荷羅斯（Horus）和李（Re）——子和父——是絕對地互相一致的，神之自身也要爲他的母親所產生，他的母親就是天堂的神母，而她自身，却祇是單獨的永久之神之一種產品，一種創造物。這種教義及其一切之效果在新帝國之前（在紀元前十五世紀，爲赫高所斯（Xaos）所驅逐之後），都沒有表現得清清楚楚；不過牠於第六個王朝（約在紀元前

之二千五百年）之末，已經開始造成一種形式了，而其所根據之觀念，却已經規定地，在大約紀元前二千年之中央帝國中所決定了。

「新的教義是源始於阿奴（Ahn），太陽之城（Helopolis）。」（註二十）

（註二十）見 Eduard Meyer 之 Geschichte des alten Aegypten，一九二頁及一九三頁。

不過這一種教義仍祇是一種祕密之教義，但牠至少總有一種實際之實施。這種事情，發生於希伯來人移入迦南之前，在阿曼荷德普四世（Amenhotep IV）之統治下，其時間大約在紀元前十四世紀。事實上所表顯的，就是這一個王和祭司制度，發生衝突，而其原因，實由祭司之財富及權力，竟威脅到他。他曉得沒有他種方法，能制勝他們，其唯一之方法就是要嚴肅地遵守他們的神祕教義，命令人們祇能崇拜唯一之神，對於崇拜別種上帝的，無容情地加以殘酷之逼害，這種辦法，便是他把由他神崇拜而為祭司制度所得之無限財富，加以沒收了。

關於王權和祭司制度之競爭，我們沒有詳盡之記載。不過祇曉得這種競爭，為時很久，但在阿曼荷德普四世後一百年，祭司制度卒完全勝利，而且完全重新建設崇拜古代諸神之制度。

上述的故事，祇想指出一種主義之觀點，在古代東方之文化中心，實由於神祕的祭司教義，而已絕大有進步。我們沒有其他的理由，假想巴比倫之祭司，比之埃及之祭司，較為退步，因為他們兩

者，在藝術和科學中，是似乎平等的。就是耶利米 (Jeremias) 也說及巴比倫中之『潛伏的一神主義』。馬耳德基 (Marduk) 爲天地之創造主，是諸神之首領，他管理諸神，猶之『牧治羣羊』，而且諸神都祇是唯一上帝之片面的形象。所以，我們研究巴比倫經典之關於諸神之記載，如：尼昂普 (Ninur) 爲能力之馬耳德基。那爾高 (Nergal) 爲戰陣之馬耳德基。巴爾 (Bel) 爲政治之馬耳德基。那巴 (Nabu) 爲商業之馬耳德基。先諾 (Sin) 爲夜間光明之馬耳德基。森馬斯 (Sams) 爲法律之馬耳德基。阿多 (Addu) 爲雨露之馬耳德基。

在猶太人放逐之時候，和巴比倫早已有過接觸的波斯人，同時也已經有了一種一神主義之觀念。我們有一種記載，說『在巴比倫，已經開始趨向着**一神主義**，而這種趨向，大概和阿曼諾非斯四世 (即阿曼荷德普四世) 之法老 (Pharaonic) 的太陽崇拜，是很相類似的。至少，在巴比倫滅亡之前，不久之時間，留落了一種碑文，表現出月神之崇拜，其任務和阿曼諾非斯四世之日神崇拜相同，這便可證明巴比倫對於月神崇拜之重要了。』(註二十一)

(註二十一) 見 H. Winckler, Die babylonische Geisteskultur, 一九〇七年版, 一四四頁。

不過巴比倫之祭司和埃及之祭司社會，總有一種真正的注意，制止人民之一神觀念，其原因，實由於他們的財富及權力，完全倚賴於傳統的多神崇拜，但耶路撒冷的聯合聖所之祭司制度，其情形是

很不同的。

即在耶路撒冷毀滅之前，這個聖所，已經達到了很重要的位置，因為撒馬利亞已被滅亡，所以以色列北部王國也南下，和他們相併而崇拜了。由是，耶路撒冷便成爲以色列民族中之最偉大的城市；至於倚靠着牠的附近鄉野，却變爲不重要了。聯合聖所之遺跡，在以色列族中，早已成爲偉大的東西，而尤其在猶太之部落，而且或者在大衛王之前，很久之時候，便是這樣偉大的了，而現在呢，却開始蓋過了一切人民之其他的聖所，像耶路撒冷城蓋過了全猶太境之其他城邑一樣。同時，崇事於這個聖所內之祭司制度，必然地佔有最優勝之勢力，蓋過了全國之其他祭司制度。於是便發生了鄉村祭司和京城祭司之爭競，而這種爭競，直到後來指定耶路撒冷之崇拜聖殿爲一種專利的地位，方才終止；而這個時候，大抵還在於放逐之前。至少，在所謂「申命記」(Deuteronomy)中，還有一個祭司，以爲在紀元前六百二十一年，他找出了聖殿。牠又包含着有一種神聖的命令，要毀滅耶路撒冷城外之一切崇拜的聖所，而猶太王耶西亞(Jehoiakim)便誠惶誠恐地執行這一種訓令：「從前猶太列王所立拜偶像的祭司，在猶太城邑中的邱壇，和耶路撒冷的周圍燒香，現在，王都廢去；又廢去向巴力(Baal)和日，月，行星，並天上萬象，燒香的人。……並且從猶太的城邑帶衆祭司來，污穢祭司燒香的邱壇，從迦巴(Geba)直到別是巴(Beer-sheba)。……他將伯特利(Beth-el)的壇，就是叫以色列人



陷在罪裏，尼八（Zibai）的兒子耶羅波安（Jeroboam，猶太之一王名——譯註）所築的那壇，都拆毀焚燒，打碎成灰，並焚燒了他的小叢林。（註二十二）

（註二十二）見列王記下卷二十三章，五節，八節，十五節。

他所污穢和毀滅者，不特是崇拜異國偶像之處所，即連在耶路撒冷之外的崇拜耶和華之聖殿，連同他的最古代的祭壇，都一律要毀滅。

不過這一件故事，大抵也同聖經中之其他故事一樣，祇是放逐後的時代之一種發見。牠祇想把放逐後的事實加以合理的解釋，而以為這實是古代事情之重演而已，因此，他們便找尋牠的歷史之根源，至少，也把這些前事，過於吹大和表示誇張了。無論如何，我們總可以假設，即在放逐之前，京城祭司和鄉村祭司之嫉視，已經一時地存在着，由是而把一種不便利的競爭之各地方聖所，加以停止。而在放逐之猶太人，多部份是從耶路撒冷來的人，自然不難確實地承認耶路撒冷聖殿之專利權。在一方面，為巴比倫哲學之影響，他方面，則為國家不幸之影響——而且或者也還有和猶太宗教向同一方向發展而在這個時間和猶太宗教發生接觸的波斯宗教之影響，而波斯宗教一方面，刺激，供給猶太宗教，而或者，也接受猶太宗教之刺激——因此，祭司制度便採取一個新步驟了。他們從耶路撒冷所帶來的以耶路撒冷崇拜之聖所為專利品之熱望，在一切這些條件的影響之下，便開始發展一種向着

倫理一神論的趨勢，在這種趨勢中，耶委（即耶和華，以色列之上帝）并不再是以色列的一個特殊的古代上帝了，他還是全個世界之唯一的上帝，他是「善」之人格化，一切道德之人身化。

稍後一點，當猶太人從放逐而得回到耶路撒冷之時，他們的宗教已經發展，而且達到某一個程度的精神化了，於是，他們把仍舊留存的猶太農民之粗糙概念及崇拜形式，必然地，當為一種可憎的異教的討厭東西了。除非這種步驟還採取一種古代之形式，否則祭司和耶路撒冷之首領，很容易地確定，要把這些各地方的競爭的崇拜形式，為最後之摧毀，而且建設耶路撒冷祭司制度的專利，在一個永久的基礎之上。

這就是猶太一神教之起源。牠的性質是倫理的，而且也是柏拉圖哲學的一神主義之意義。但在猶太人之情形中，則上帝之新觀念，其起源，并不像希臘人，是從宗教之外的，牠的起源并不是由於祭司制度之外的一個階級所供給。所以，他們的唯一上帝，并不是一個新上帝，站立在舊日的各個上帝之上面和後面的一個新上帝，他祇是古代諸神之集中，而成為一個單獨而最強有力的上帝而已，他是和耶路撒冷居民的思想最接近的，他原本不是倫理的，而是古代好戰的和祖宗崇拜的及本土的上帝耶委。

這種歷程把大部份嚴重的衝突概念，引入於猶太宗教之中。因為，倘若是一個倫理的上帝，則耶

委應是一個一切人類的唯一上帝，因為善和惡，實是兩個絕對明顯的概念，對於一切人們，都同樣有效。而且，若是一個倫理的上帝，一個道德觀念之人格化，則這麼一個上帝應是無所不在的，因為道德之爲物，是隨處都同樣地有效的。但是宗教却不是這樣，耶委之崇拜，同時是在巴比倫地方猶太人之最強有力的民族約束；而國家獨立的回復之一種完全可能性，實和耶路撒冷之回復，爲不能分開之聯繫。耶路撒冷聖殿之建造和牠後來之供事，現在已成爲猶太民族所重鑿旗鼓的口號。這一個聖殿的祭司制度，同時也成爲猶太人的最高的國家威權，一種具有爲維持這一個聖殿的崇拜專利權的階級。然而，高尚的哲學抽象化，以唯一的無所不在之上帝，祇要求人類有一個清潔的心靈和一種無罪的生活形式，上帝不是爲祭祀的，這樣的一種觀念，自仍然和古代之崇拜物神主義，深深地結合，這種主義是把上帝位置於一個特殊的地方，而在這個唯一的地方，一切獻祭，都可以有效地表現出來的。但耶路撒冷之聖殿仍然是耶和華的獨占的第宅，對於他，每一個猶太人都要集注他的思想，以之爲他們想望之鵠的。

然而還有別一種更爲奇異的衝突。上帝已經成爲一切人類所同樣有效的道德要求之人身化，然而他却仍然是猶太人之祖先崇拜的上帝。自然，這種矛盾，也有了不少的努力，爲之調和，宣稱上帝確是一切人類的上帝，一切人類都有愛敬他和尊崇他的責任，然而上帝却特別選召猶太人，爲這種愛敬

和尊崇的唯一表現，他選擇這種唯一的民族，向着他們，大顯光榮，而其他的化外人，却仍處於盲目的位置。這特別在放逐之時候，在他們處於卑屈和失望之最下等的地位，這種高過其他一切民族之特殊情緒，便第一次顯現於猶太人之中。以前呢，以色列族也祇是和其他民族並無異致的一種民族，即耶委也和其他的上帝，沒有什麼的不同；或者比之別些上帝，較爲強而有力，恰像一個人，自然地相信自己的國家，必比其他國家，較爲強盛一樣，不過，無論如何，耶委總不是唯一的真神，而以以色列族也確不是真理之唯一擁有者。

「以色列之上帝並不是全能的，不過是在諸神之中，最爲有力者而已。他和其他的上帝，同在一個水平面之上，而且也和他們相競爭；加莫司（*Molos*），德干（*Dagon*），和赫達德（*Haddad*）等，都和他完全平等，他們雖沒有他那麼強有力，但其真實性却不減於他。「爾的上帝加莫司給爾統轄那些屬於爾的東西」，耶弗他（*Jephthah*）把這一句話，告訴那個破壞他的邊境的鄰族，「而我們的上帝耶和華却把我們的東西給我們」。所以，諸神之統治，清楚地按着民族之轄境而區分，沒有「一個神，有少許之權力，立在崇拜別些上帝的人的土地之上。」（註二十三）

（註二十三）見 Wellhausen 書、三十二頁。

但是這樣之情境，已經變遷了。以賽亞書之作者，在第四十章開始，把放逐時期之終末及其稍後

的事情，寫了出來，當時耶和華呼叫道：

『我是主；這是我的名；我必不將我的榮耀歸給假神，也不將我的稱讚歸給雕刻的偶像。……航海的，和海中所有的；海島，和其上的居民，都當向耶和華唱新歌，從地極讚美他。曠野和其中的城邑，並基達（Keeth）人居住的村莊，都當揚聲；山石上之居民當歡呼，在山頂上吶喊。他們當將榮耀歸給耶和華，在海島中傳揚他的頌讚。』（註二十四）

（註二十四）見賽亞書四十二章，八節，十至十二節。

自此以後，并不再提及把上帝之威權限制於巴力斯坦，甚而限制於耶路撒冷一城了。不過從同一的著述者中，又有耶和華，為以下之宣告：

『惟爾以色列，是我的僕人，雅各是我所揀選的，我朋友阿伯刺罕之後裔。爾是我從地極所領來的，召喚爾們為領導的人，且對爾說道，爾是我的僕人；我揀選爾，並不棄絕爾。爾不要害怕；因為我和爾同在；不要驚惶，因為我是爾的上帝。……與爾爭戰的，必如無有，成為虛無。……我首先對挪山（Nioh）說，看哪，我要將一位報好信息的，賜給耶路撒冷。』（註二十五）

（註二十五）見賽亞書四十一章八至二十五節。

這些就是奇特的矛盾，然而牠們之所以成為矛盾，由於時代之實際生活，由於猶太人居於巴比倫

中之異常的情況，他們被移殖於一種新的文化之中，無限的印象，都把他們的思想全部形式，加以變革，然而他們一切的其他條件，却要他們不得不仍舊維持他們的古老傳說，因為唯有這樣，才可以保存着他們的國家之存在，這些對於他們，實在比之其他部落，還更重要；他們幾個世紀中，備常痛苦之境遇，那便發展他們之民族敏銳性，而成爲一種特殊地尖銳和重要的態度了。

現在，猶太思想家之主要工作，卽在於把新倫理和舊的崇拜，加以聯合，把以巴比倫爲中心而又包含着很多種族的廣大文化之哲學及智慧，與乎山居民衆，鄙視外國人之細小部落的窄狹心情，加以調和。那就自然地，會發見這種調和之基礎，在於宗教；換一句說，在於傳統之信仰。所以，他們的責任，就是要證明新的東西，並不是新的，而是絕對地舊的東西，這些異邦人之真理，似乎是難於抵抗的，但并不是新鮮而奇怪的東西，而本爲猶太人所固有的，猶太人的這樣認識，并不是要把他們的民族性，加以放棄，而却混入於巴比倫之習俗中，他祇是一種他們民族性之增強的及最後的凝結而已。

這種工作便把他們的才智，加以尖銳化，發展解釋和非常精密之技術，從這個時候起，便發展到這樣的完全之地步，而尤其是在猶太人之中。這就是在猶太歷史文學中之特殊的印記了。

現在呢，他們開始走入一種非常常見的歷程中，而馬克斯在十八世紀人類的自然情境之研究中，

也曾加以分析。馬克斯對於這一種歷程，其言如下：

「爲斯密 (Smith) 及李加圖 (Ricardo) 研究起點之個人的及單獨的漁獵者，還隸屬於十八世紀之沈悶的幻想。他們是魯濱孫 (Robinson) 式的，但是不能表現的，他們像文化想像的歷史研究者一樣，是過於文雅的反動，是錯誤的自然生活之回頭。他們的自然主義之基礎，最多也祇是虛騷的『民約論』，這就是說，自然地獨立之個人，因爲契約而互相接觸和互相交通。他們祇是微小的和偉大的魯濱孫式的虛構，而且是美學的虛構。他們又是資產社會之先見，而資產社會在十六世紀之後，已經在發展之歷程中，而在十八世紀則達到向着成熟的闊步了。在這個自由競爭之社會中，個人似乎也在自然，或其他，之約束中，得獲解放，而這些約束，在以前的歷史階段中，令到他成爲一種規定而有限制的人類團結之一部份。對於十八世紀之各個先知，斯密和李加圖即站在他們肩部之上，這種十八世紀之個人，構成封建社會形式的分解之總合的成果，和在十六世紀後便已逐漸發展的生產品之新力量的成果，便顯現而爲屬於過去的存在之一種理想；這不是一種歷史之結果，而是牠的起點而已。因爲個人和自然相一致，而且與人類本性之概念相對當，所以他便不被當爲是一種歷史的產品，而是自然的產品。而這一種幻想實是每一個新時代的特性呢。」(註二十六)

(註二十六) 見馬克斯之經濟學批判導論 (Introduction to the Critique of Political Economy)。印在經濟學批判的貢獻 (A

這種幻想，令到猶太人放逐時及放逐後之思想家，非常困苦，他們就是要發展一神主義之意見和猶太人中的祭司統治權的人。這種思想，並不是從一種歷史的發展所引生的，牠祇是從新發起的一種情境，不是『一種歷史的結果』，而祇是『歷史之起點』。由是他們以為歷史自身，祇是一種同樣的意義，還且很容易適應於新的環境中，因為牠大部份都祇是一種口中的傳說，而其中又大多數不是根據於公文中之顯證的。唯一上帝之信仰和耶委的祭司統治以色列人，便成為以色列歷史之起點；自然，多神論及庶物崇拜還不能完全丟棄，但以色列人却以之為他們列祖列宗的信仰之後期的錯誤，而并不是這種古代信仰之自身，然實際上的情形和他們的意見，是恰相反對的。

這種觀念，有一種非常團結的呼籲之大大的進步，同時也是自認為上帝選民之種族的要求。因為倘以為耶委祇是以色列族之祖先崇拜之神，則必然地以這種民族之失敗，便是這個民族的上帝之失敗，那不是牠和別個上帝競爭之中，是一個弱者麼？這樣，便自然會有理由，懷疑耶委和他的先知了。不過倘然以為耶委以外無別的上帝之存在，便完全改易了，假若耶委在萬民中選擇以色列人，而他們之所以報答上帝者是忘恩，是背信，則其情形便不同了。於是一切以色列和猶太所受之損害，便成為他們罪惡之正當的懲罰，因為他們蔑視耶委之祭司，這樣一來，便可以證明上帝並非柔弱不振，



而是上帝之憤怒，因為他是不會被人嘲笑是無效的。不過這種意見之一個自然而來的系論，却以為上帝必從新憐憫他的選民，一自他們之中，再復興起了對於上帝和對於他的祭司及先知。有一種正當的信仰，他馬上便解救他們，扶植他們。假如民族之生命還未漸歸烏有，則這樣的一種信仰，便漸漸成為細小集團之必要的條件，而以賽亞書四十一章十四節所言：「爾這蟲雅各，和爾們以色列人」便在高貴權力的仇敵社會中，更成無望了。

所以，現在，唯有一種超自然的，超人的，神聖的，權力，一個教主，一個由上帝所差遣的彌賽亞（Messiah，受膏立者之稱——譯註），才能夠拯救猶太，解放猶太，才能最後地把他們提升起來，為現在以不平等對待他們的民族之主人。這種彌賽亞之信仰，其發生也與一神論同時，而且兩者是非常密切關係的。因為這一個原因，所以彌賽亞不是一個上帝，而是為一個上帝所派遣的人。因為他的效能，是在於建築一個地上的國家，而不是上帝的國家，猶太人的思想到當時還未達到這一個抽象化的階段，他們所想象的，祇是猶太人之國家而已。在事實上，西路斯（Osiris）王，把猶太人解放，從巴比倫遣送他們回國，重返耶路撒冷，他已經被人尊崇為耶委之膏立者，彌賽亞，基督（Christ，其意義與彌賽亞同——譯註）了（以賽亞書四十一章一節）。

這種猶太人思想之變形，其最有力的刺激，在放逐時期，便已感受，但在當時，確未達到最後之

階段，而這種變形，或者，是不能在一個單獨的刹那和用一種和平的手段，便會實現的。我們不能夠忘記，這種變形自身之表現，是強有力之論爭，在各個先知之風格中，在約伯記（Book of Job，爲舊約聖經中之一卷——譯註）之後的深切的懷疑和默想中，而最後，更在當時所編集的摩西五經（Five Books of Moses，爲舊約聖經中之首五卷，卽創世記，出埃及記，利未記，民數記，申命記。相傳爲摩西所作，故名。實則均爲後人所編集者也——譯註）的各種編集的風格中之歷史表現。

不等到放逐後之一個稍長的時間，而這個革命階段，已到末期了。好些限制的獨斷的，教會的，和法律的，及歷史的觀點都得到勝利了，牠被那些已經得獲統治民衆權之祭司制度及民衆之自身所修改而且接納了。好些著作而和這些觀點符合者，都被宣告是古老的著作，神聖的著作，而後來便這樣地傳佈下來了。然而，他們也感覺着，必須把這種文書中之各種不同的分子，引用一種統一的方法，因爲在這些分子之中，還存着很多矛盾，所以要把牠們新舊的各種混雜形式，內在地連結起來，把正當地認知和未完全地認知，原有的和捏造的，各分子，加以連貫；這種目的之所以成功，完全由於努力之「編集」，剪裁和竄改之方法。不過，雖然有完全的這種「編集之工作」，但我們還很幸運地得獲了牠的結果，舊約聖經中便有充分之原有材料，令我們，最少，可以認出這一種痕跡，在一切虛誇的贗造物之豐富材料中，可以認出放逐前的古猶太人性質之痕跡，我們曉得近代猶太人並不祇是古代猶太

人之一種繼續物，而且還是一種純全的反對呢。

## 二 猶太人放逐後之散居

紀元前五百三十八年，西路斯王准許巴比倫寄居之猶太人，回歸耶路撒冷，但我們上面已經說過，並不是一切猶太人都接受這種准許的。一切猶太人怎麼能夠完全生活於耶路撒冷？耶路撒冷已經備受蹂躪，所以必須有好些時候，才可以把牠整頓起來，作為可居之所，而且，還要修築堡壘，重建耶委之聖殿。不過，就使如此，也不能夠令一切猶太人。都有生活於耶路撒冷之機會。農民偏愛向着城市而移動，而從城市遷移到鄉間之農耕生活，便非常困難，非常希罕，現在的時代固然如此，恐怕在當時也大抵是真確的啊。

猶太人大抵在巴比倫，還很難習得少許工業之技巧；或者，其原因，即在於時間太短吧。猶太人未曾達到民族獨立之境地，仍要倚賴於外國之征服者，其初是波斯，其次，是希臘的亞歷山大大帝，而最後，則經過一個短期的獨立時期，和非常變動及破壞的革命之後，便歸屬於羅馬之統治下。所有這些事情，大抵都是因為欠缺一種好戰的王權之存在，和用服屬弱小鄰邦而加以劫掠的方法，而得獲財富之原故。

因為放逐後之猶太人，既沒有農耕，工業，和軍役之機會，則大部份的人們，除了商業之外，便無生活之可言了，而這種情形，即在巴比倫之時，也已如此。因為他們在幾個世紀來，都擁有這樣必要的心能資格及準備，所以他們便緊緊地堅抱着這一種唯一的工作了。

不過從巴比倫人俘獲猶太人開始，直到這個朝代，政治和商業都有重大的變遷，這對於巴力斯坦之商業境況上，有極損害的效果。農耕和手工業都是絕對地守舊之職業。牠們之中是很少進步的，連進步之趣味都少有，缺乏競爭之鞭策，常常在於早代情境之中，事情之常態的進程，如果沒有失收，瘟疫，戰爭，和同樣的羣衆之不幸，則也祇令到一般從事於傳統方法的工人，有他的日常麵包而已，如果一有了新鮮而未嘗有過的情境，那便是他們失敗和損害之時機了。

所以，在農耕和手工業之中，技能之發展，常常不源起於這些根源，而實由於商業，商人把新的產品和新的方法，從外國輸運而來，這便供給了思想之原因，而最後，還產生新的有利益的栽植和新的方法了。

商業是并不保守的，從其開始，便已由土地和職業之限制，解放而自由，而其性質，便是國內情形之批判，因為他們是能夠以別個國家或在別種條件之下所達到的標準為標準，而把國內情形加以比較，加以衡量。更進一步，商人為競爭之壓迫所克服，比之農夫和手工工人，重要得多，因為他在

各個不同的國家之商業偉大中心中，都遇見了他的競爭者。所以，他便不得不常常遠矚，注視到有什麼新的東西之發現，而尤其在於改進貿易之方法，以推廣他的商業關係之範圍。即在農耕和工業，還未應用資本之時，還未建設一種科學的基礎之時，而商業已是經濟中之唯一的革命元素；航海商業在這種方向中，尤有一種有力之效能。航海商業比之陸上能夠包含更大的遠方，確定更多樣的民族之接觸。因為海洋，在最初之時候，令到各個種族，互相隔離，比之陸上為更甚，但由是便令每個民族都有進化，能夠更為獨立，更為特殊。然而一到航海商業發達之後，便把從古迄今之互相隔離的各民族，加以接觸，牠常常把幾種非常不同的極端，加以會合起來，這比之陸上通商所結合的，更為歧異。然而航海商業還同時做出了專門技術的更高要求；自然，航商比之陸商，其發展較為遲晚，因為要建築一隻航行的船隻，比之祇是馴養駱駝和騾馬，其統治自然之知識，要偉大得多。在他方面，則航商之利益，確實是偉大的，但這須由於船隻建築的高度能力之基礎上，才可以得獲，然而因為利益甚大，所以便構成這種能力特別發展之最有力的衝動。古代技術之在別一種境域中，大抵總不能像在船隻建築之境域中，那麼發展，那麼成功的。

航海商業並不會防礙陸上商業；而且恰在其反面，牠會增強陸運之勢力。一個海岸的城市之繁榮，常常需要，從一個大的腹地，供給商品，而運出於海口，并且又來購買用船運入海岸之商品。所

以海港，要同時把海商和陸商，一併發展，不過海商必然地成爲更加重要，牠成爲決定之因素，而陸商祇是附屬於牠罷了。假如海運之路線變遷，則陸運之路線也要跟着變遷，腓尼基介於尼羅河和幼發拉底河兩個古代文化中心之間，並且參預這兩處地方之貿易，而牠是供給第一度的航海者，以爲地中海之偉大的航行。這個國家，其接近地中海之好處，也和接近埃及人一樣。不過後者却領導牠的居民，從事農耕的事業，因爲尼羅河之氾濫故，農耕之產品，是無窮無盡的，牠並沒有航海的事業。埃及沒有建築船隻的必要的木材，也同時缺少了一種必須之刺激，刺激他們在早代的階段，引誘他們從事於海外危險的衝動。埃及人中，至多祇有河流的航行之發展，他們的海洋航行，祇以短期航程的海口航行爲止。他們主要的，還是農業和工業之發展，在工業中，尤其是紡織業，而他們的商運事業也極繁榮。不過他們總不如商人一樣，遠航國外；他們要等待外國商人，把器具販運給他們。在他們眼中，沙漠和海洋，都是有敵意的東西。

但腓尼基人却不是這樣，他們居於海岸的一條邊緣中，事實上，便強迫他們，從事於海上事業。因爲這一長條的土地，是橫於一帶山石磷峇的山脈之下，其可農耕之機會，非常之少，爲補救他們的欠缺不足起見，祇有取給於海，一方面是捕魚，一方面又供給有造船的最上等的材木。這些就是令腓尼基人不得不從事航業的條件了。並且，他們所居之土地，橫在於工業非常發達的境域之間，所以便

刺激了他們，把捕魚的海上遠征，擴展而為商業的海上遠征。因此，他們便成為把印度，亞拉伯，巴比倫，和埃及等國生產品，尤其是紡織品和香料品，運到西方之商人，而在西方，他們又運回別種物品，尤其是金屬。

但在時間之進程中，他們遇見了重要的競爭者，這就是希臘人。希臘國的居民，居住於海島和海岸，而他們的耕地，其瘠瘠之程度，也和腓尼基人，並無異致，所以其結果，希臘人便也不得不從事於漁業和航業了。這種職業者，愈弄愈多，而其危及腓尼基人，亦愈久而愈甚。初時，希臘人還迴避着腓尼基人，不與競爭，而另尋到東方之新航線。他們直貫入黑海之中，而在黑海之各個海港，由於經過中亞細亞之路途，而和印度貿易。同時，他們又企圖和埃及發生關係，以海上商業，和該國相通。恰在巴比倫俘虜猶太人的時代之前，伊奧尼人（Ionians）和加利人（Kaditans），已經成功了這種計劃。在柏森馬德（Psammetich，紀元前六百六十三年）之時代，他們開始在埃及已有了堅固的立足地了，他們的商人，充斥於埃及之中。在奧馬西斯（Amasis）統治之時代（紀元前五六九到五二五年）中，他們在尼羅河西岸，接受了一個指定的領域，在那裏，他們用自己的形式，以建設他們自己的海港，這就是稱為諾加拉底斯（Naukratis）的地方。這就是和希臘通商之唯一中心地了。其後不久，埃及於紀元前五二五年，屈服於波斯，像其前的巴比倫屈服於波斯一樣。但是在這種事情中，埃及中之

希臘人位置，並無變換。而從他方面言，外國人現在已有充分的權力，和埃及全境通商了；而因為這種開放之政策，希臘人得利更多。一自波斯的政體衰弱之後，以前的游牧民族之好戰的精神，因為生活於偉大城市之下，便逐漸衰弱起來了，所以埃及人發生革命，要求獨立，對於這一種企圖，他們也有一個時候成功（紀元前四〇四到三四二年）。然而這也是希臘人之幫助的，他現在已有能力，把有能力的波斯人，從陸上或海上，驅逐回去，並且不特是波斯人，便連他們的隸屬者，腓尼基人，也一同驅逐。在馬其頓（Macedonia）的亞歷山大（Alexander）王統治之下，於紀元前三三四年，希臘社會開始向波斯帝國，採取攻勢，而其隨附而來的，則又把早已逐漸衰頹的腓尼基各城市之光榮，加以消滅了。

巴力斯坦之商業，比之腓尼基之商業，衰亡更速，而世界之貿易，在巴力斯坦的路線，早已路不通行，不特是印度之出口品如此，即巴比倫，亞拉伯，依泰奧比亞（Ethiopia）和埃及之出口品，也無不如此。巴力斯坦為埃及及敘利亞之緩衝地帶，到現在還是敘利亞諸王和埃及諸王的戰爭之舞台，他們兩者都常常在其上打仗，唯是這兩處地方之商業，不用陸上的路綫了，而改由海道。所以巴力斯坦現在所留遺者，祇是中介地所得之損害，而不是其利益。雖然猶太人之從事商業者，日日加多，但在其祖國之商運的可能性，却已逐漸地衰落了。因為商業既不經過他們的祖國，於是他們便不得不跑到



那些商業階級還未發展，而有待於他國商人，從事貿遷的國家去，以謀商業之生活。當然這樣的民族，還有很多。在農耕可以供給大多數人口的地方，在還不必要游牧及漁魚的生活為補助業的地方，和在以貴族政體，而滿足國內大地產集積之推擴，及國外之戰爭的想望的地方——這樣的國家，普通都等待外國之商人之來臨，以替代了他們國外運出商品之建設。這在以前，埃及是這樣的實施，在當時，羅馬也採同一之方法。在這兩個國家，商人都以外人充當，尤其是希臘人和猶太人。這些商人之最繁富者就是在於前述樣式的國家中之商人。

所以，猶太人之四處散播，遠離祖國，其開始之時間，恰在巴比倫放逐之後；換一句說，即當猶太人被准許回歸故土之時候。這種離散而之四方的事情，並不是像耶路撒冷之陷落這樣的強暴事情之效果，而祇是進程中之一種極微妙的變形，即是商業路綫之移動而已。而且，因為世界商運路綫，既不再施惠於巴力斯坦，則大部份的猶太人，都不得不避免這個地方而他去，就是現在，也是如此，即使有機會可以移殖回他們的祖先故土，他們還不願意呢。除非牠佔有着巴力斯坦為世界商業之中心的權力，錫安主義（Zionism，即猶太主義）便會變為無物了。

於是大部份猶太人，羣集於最為商業活動及財富最為集積的各個城市中，例如亞歷山大城，稍後，則為羅馬城。在這些城市中，不特猶太人之數目加增，就是其財富和權力也一同加增。他們的民

族感情之強烈，連結着他們，牢牢地團結着，這是他們最爲重要之一個要素，而在基督紀元之後，其顯著之特性，就是猶太人社會分離之事實，日成加增，日成普及，而其社會之聯繫也一般地分解而且消滅了。而且，因爲在當時的希臘和羅馬的文化世界中之各個商業中心中，總可能地找着猶太人，所以他們的親切的關係，也一同擴張到這一個領域之內，成爲一種國際關係，猶太人無論從那一個國家來的，都總可以得到該地同國人之幫助。假如我們攷慮他們在好些世紀中所得獲的商業能力，而且在放逐之後，他們爲勢所逼，而不得不向這一個單獨的方向發展，則我們便會了解這種財富及權力之增加的原因了。

莫悟生 (Mohnsen) 對於亞歷山大城，說「這個城中，很像一個猶太人之城，像一個希臘人之城一樣；亞歷山大城中之猶太人，其數目，財富，智力，和組織，至少，和耶路撒冷城之猶太人一樣。在第一個王朝之時，城市中之數目，爲一百萬猶太人，而埃及人則有八百萬，不過猶太人之勢力，大抵，總比這一個對比率爲大。……祇有他們，才能夠在當時之社會中，更形成一個社會，所以，在其他的非市民階級，必要爲市民階級所統治，但猶太人却是例外，他們在某一程度上，竟被容許有自治權。」

「斯他拉寶 (Stabos) 說道，「猶太人在亞歷山大城中，有一個自己的民族首領，他統治一切猶

太人，他決定一切契約和協定的歷程和處分，恰像是統治一個獨立的民族一樣。」這樣事情，實因為猶太人以為這樣的特殊裁判權，是他們民族性之一種必要，或者，則其必要，和他們的宗教，是一樣的。而且，平常的國家規制，也要在一個程度上，特別注意於猶太人之民族的及宗教的顧慮，而且總准許他們有必要之豁免。而事實上，因為他們團結地生活着，便增強這種特殊位置之勢力；例如在亞歷山大城，分爲五個部份，其中兩個，却以猶太人爲主要的居民。」（註二十七）

（註二十七）見莫情生（Mornhau）之羅馬帝國之領域（The Provinces of the Roman Empire），倫敦，一八八六年版，第二卷，一六三頁至一六五頁。

在亞歷山大城中之猶太人，好些，不特有錢，還且在統治者之社會中，得獲高級的名譽和勢力。

舉例言之，在尼羅河的亞拉伯族那一部份，其最高的稅則租戶，這就是說，阿爾巴茲的亞歷山大城（Alabarch Alexander）中之最高稅則租戶，猶太人便有一種大的勢力。後來成爲猶太王之阿格昂巴（Agrippa），在提庇留（Tiberius）統治之下，借出二十萬個銀幣。亞歷山大送給他以五他侖得（talents）的現款，還且給他以一張在德加爾茲亞（Dikearchis）交付款項之單據（註二十八）。這種事情，便可以顯出亞歷山大城之猶太人和意大利之商業關係怎樣密切了。在上舉之德加爾茲亞，或名普德奧里（Puteoli），近着那普里斯（Naples）的普德奧里，有一個很重要的猶太人社會。約瑟福斯（Josephus）

對於亞歷山大城中之猶太人，又有一個記載：「格里底 (Claudius) 皇，再把他的好好的舊友，阿爾巴茲 亞歷山大之李森馬加斯 (Lysimachus) 釋放，他本是格里底的母親安東尼 (Antonia) 的委託人，而後來，被加烏斯 (Caius) 的憤怒，而投諸牢獄的。後來，亞歷山大之子，名馬加斯 (Marcus)，更和阿格聶巴王之公主巴倫妮司 (Berenice) 結婚呢。」(註二十九)

(註二十八) 見約瑟福斯 (Josephus) 的古代猶太人 (Antiquities of the Jews)，第十八章，六節，第三段。

(註二十九) 見前書，十九章，五節，第一段。

在亞歷山大城之真實的事實，在安提阿 (Antioch) 城也是一樣：「猶太人得獲某一種之獨立權，像一個社會一樣，而且又有一種特別權利，不特在埃及之京城如此，即在敘利亞之京城，也是如此，而且這兩個大城，為猶太人流離散播的中心，他們對於牠們的發達，却也貢獻了不少之因素啊。」(註三十)

(註三十) 見莫博生之羅馬帝國之領域，倫敦，一八八六年版，卷二，一二七頁。

我們又可以回溯到紀元前兩世紀，居於羅馬城之猶太人。在紀元前一三九年，羅馬城之外交部行政官，把猶太人之接納意大利人改宗，而加入於他們的安息日之儀式者，加以放逐。或者，這些猶太人，就是為西門馬加比 (Simon Maccabaeus)，為猶太革命運動之首領——譯註所派遣之大使的隨員，

而這個大使，是派到羅馬，以冀得獲羅馬之同情者，他在羅馬時，他的隨員，便乘機大宣傳其宗教之道理了。在該時之後，不久，我們又可以在羅馬城，找着了猶太人，而且在龐培（Pompey）將軍，於紀元前六十三年，攻克耶路撒冷之時，該地之猶太社會，非常有勢力。他把戰陣中所擄獲的猶太民衆，帶到羅馬，他們便在羅馬生活着，或爲奴隸，或爲自由人。這個社會成爲很有勢力，大約在紀元前六十年，西塞羅（Cicero）還陳述，他們的勢力，在羅馬之法庭中，也感覺着呢。這種勢力，在該撒（Caesar）統治下。也仍繼續增大，莫悟生以如下之話表述之：

『即在羅馬城中，該撒時代之前，猶太人之數目已非常之多了，而且，猶太人之互相結合，像一個國家之同國人一樣，非常密切，這些事情，都可由當時的一個作家，顯現出來，一個執政官而冒犯他領域下之猶太人，是危險的，因爲他在回歸之時，是會爲京都之庶民所譏諷的。就在當時，猶太人之主要職業，還是貿易；猶太商人和他們的征服者，羅馬商人，向四面八方移動，至於稍後，則他們又用同樣之方法，和日內瓦人和威尼斯人作伴營商了，於是資本，總在羅馬人之旁，流入到猶太商人手裏。在當時，我們又遇見了西方人，對於這種情形，非常嫌惡，非常嫌惡這種東方種族，及其外國之意見和習慣。這種猶太主義（Judaism）雖然不是無處都不加以喜悅的特性，但牠確是在事物之自然程序中，自身發展的一種要素，無論如何，各地之政治家，既不能置之不理，也不能加以反抗，而該

撒皇則恰像他的前輩亞歷山大皇一樣，正確地認識這種事情，盡其可能，爲之扶助。所以，亞歷山大皇，建設了亞歷山大城中猶太主義之基礎，其對於猶太民族之功勳，正不下於他們的大衛王之建設耶路撒冷之聖殿，而該撒呢，則更進一步，以恩惠和特權，施諸亞歷山大城及羅馬城之猶太人，特別保護他們之崇拜形式，與羅馬人和希臘本土祭司不同之崇拜形式。自然，這兩個偉人，不是想把猶太之民族性，放在希臘的或意大利和希臘的 (Hellenic) 民族性之同一平面之上。所以猶太人不像西方人一樣，能夠接受有『本多拉』(Panhellenic) 的政治組織之賜與，而還是站在對於國家漠然無感之一種關係中；而且，他們還不願意把他們民族特性之精要拋棄，雖然當他們已準備着於悅意的時候，便可以改宗別一種民族性，而且在某一個程度上，可以採取外國的習慣，但他們仍不願拋棄其原有之民族特性——猶太人因爲這一個理由，所以他們便像是已經做成一個國家一樣，而這個國家是建設於一百個存在的政黨之崩頹之上，而且，其上是賦與有某種抽象的，並且在其開始時，低調的民族性。卽在古代之世界中，猶太主義也是世界主義和民族分解之一種有力的酵母，而對於在該撒國家中的一種特殊權利的份子，牠的政策，就是絕對地祇說是一種世界之公民，而其民族性，從其根底上言，也除了人類以外，并無他物。』(註三十一)

(註三十一) 見莫悟生之羅馬史 (History of Rome)，紐約，一八九五年版，第五卷，四一八，四一九頁。

莫悟生進一步，用一句簡單的言詞，而內含有三種特別的歷史的智識，來解釋猶太人在那裏之居住。第一點，有一種概念，就以王權造成歷史，以亞歷山大帝的幾度命令而令到猶太人居住於亞歷山大城，所以，並不是因為商連路綫之改易，把大部份的猶太人，移殖到埃及去，而且在亞歷山大死了之後，還繼續地發展，而移殖之勢力，更爲增強。或者，我們會相信延續數個世紀的埃及全境的貿易，是爲這一個馬其頓的戰勝者所做成的，像在他的同時間中的一種頃刻間的妄念之結果，停留於那一個國家之內麼？

這一種對於皇帝勅令之迷信的尊敬，是直接地跟着種族之迷信來的。西方民族，從其本性上，便爲『本多拉』(Benedictus)之政治組織的賜與，而猶太人，則在生下來之後，便欠缺了這種賜與。自然之表現，在像政治這種東西之存在以前，便已從牠自己的根據上，創造政治之傾向，而且把這些傾向，反覆地分配於各種不同之種族中，而其意義則無論怎樣都可以。這種自然的神祕的反覆，在牠的效果之中，是很爲可喜的，我們祇要回憶猶太人在放逐之時，其所擁有和實施之部份，恰像『本多拉』的政治組織之賜與，對於其他一切種族之在他們的文化中之階段，一樣偉大，便可以知道了。唯一的外在事情之壓迫，才剝奪他們的一個國家，從而剝奪爲政治組織之物質的需要。

莫悟生在這些歷史的王權和人類學的概念之外，又供給我們第三種概念，即是各個國家的將軍和

組織者，都有心能歷程的影響，這恰和他們爲德意志在研究中之教授所變化出來一樣。該撒大帝是一個幸運的無所顧忌的僱用者及軍人，他們企圖造成一種世界公民和人類化的抽象民族性，而且承認猶太人，實是能夠達到這一個目的之最有效的手段啊！

雖然該撒在祕密中，運用這種精神，但我們仍未完全感覺到，這樣的一種表現是如他的真思想相一致的；我們也不願意同樣地來攷慮拿破崙三世之成語。當莫悟生著作羅馬史之時，自由的思想家，會很容易爲拿破崙式的成語所欺騙，不過這種趨勢不會成爲一種政治的道德。然而該撒大帝，從未說過一句說話，暗示這一種觀念。那些該撒們，除了在於那些易欺的無產階級和易欺的大學教授之中，爲煽動的目的，或說些當時得令之漂亮話之外，他們是不說什麼的。而事實上，該撒不特容忍猶太人，并且加惠於他們，這種事實，雖然不很重要，但已可以有單純的解釋了，他之所以這樣做法，實因爲他的無窮無盡之債項和他的無窮無盡對於金錢之貪慾。金錢已成爲國家之決定的勢力了。因爲猶太人有錢，對於該撒大有用處，所以該撒保護他們，而且准許他們具有特權，却不因爲他們有一種能夠創造『抽象的，準備的民族性』的價值之民族特性啊。

猶太人對於這一種恩惠，非常銘感；該撒之死亡，他們是深沉悲悼的。

「他之死亡，國人同深哀悼，而（羅馬的）外邦居民，也非常悲慘，每一種民族，都按着他們的



規則哀悼他，而尤其是猶太人，他們繼續地幾個晚間，都從遠地行到墓地之廬舍去。」（註三十二）

（註三十一）蘇東尼斯（Suetonius）之該撒大帝（Julius Caesar）第八十四章。

「在亞古士督統治之下，小亞細亞之社會，想把他們的猶太居民，一樣地徵收稅項，而且不再准允他們有安息日之儀式；但是阿格聶巴（Agrippa）決定不聽從他們，仍然繼續原狀，加惠於猶太人，而且，更進一步，開始法定猶太人，豁免兵役，法定他們有安息日之特權，而這些特權，在以前是祇為希臘各行省的行政官個人或團體，按照事情之實現所讓與的。亞古士督後來，又指定亞細亞之行政官，不得應用酷烈的皇法而組織有反對猶太人之團體和集會。……亞古士督又自己表示，贊同猶太之移殖地，在於台伯河（Tiber）之彼岸，羅馬城之郊外，而且准許那些因為安息日之原故而忘記了收集他的贈物之人，後來還可以接收他們的一份。」（註三十三）

（註三十三）見莫倍生之羅馬帝國之領域，一八八六年版，卷二，一七一到一七二頁。

當時羅馬城中之猶太人，是非常之多的。在紀元前二年，有八千餘人（或者祇計男子？）加入亞古士督所召集的猶太人代表會議！就在最近之時間，還在羅馬城，發現了很多數的猶太人墳地呢。

而且，雖然商業是他們的主要職業，但不是一切猶太人都生活於海外，為商人的。在他們大多數羣居的地方，他們自然是要應用手工者的；在以弗所（Ephesus）和凡奴沙（Venosa）的地方，還有記

載，提及猶太人之醫生（註三十四）。約瑟福斯還告訴我們，在羅馬有一個宮廷的戲子呢（註三十五）：「在意大利所稱爲普德奧里（Puteoli）的德加爾茲亞（Dicaearchia）的地方，我認識一個戲子，名阿列德羅斯（Aliturus），他是一個猶太人，而爲尼羅（Nero）皇所寵愛者。我後來因爲他的介紹，而認識普巴爾亞皇后（Empress Poppaea）。」

（註三十四）見 Schürer 之 *Geschichte des jüdischen Volkes*，卷三，第九十頁。

（註三十五）見 Josephus 之自傳（Autobiography）。

### 三 猶太人之佈道方法

到他們之放逐止，以色列民之加增率，也和平常一樣，不會較他民族之增殖爲多。但從那個時候起，他們之繁殖，竟達到了一個可驚的程度。阿伯拉罕（Abraham），猶太人之先祖——譯註）所得獲的耶委之承諾，現在真充分地應驗了：「論福，我必賜大福給爾，論子孫，我必叫爾的子孫多起來，如同天上的星，海邊的沙；爾子孫必得着仇敵的城門；并且地上萬國都必因爾的後裔得福。」（註三十六）

（註三十六）見創世記二十二章，十七，十八節。

這種允許，像聖經中之其他的一切允許一樣，直等到那些預言的條件已經實現之後，方才捏造的——這也像在近代的歷史戲劇中，某些有神聖氣味的英雄所預言的一樣。耶委對於阿伯拉罕之允

詐，非在放逐之後，是不能夠寫出的，因為若在放逐之前，便無意義了；不過，牠是美麗地適宜的。猶太人之數目，確實地增加了，在地中海範圍中，各個城市，都有他們之足跡，『得着仇敵之城門』，無論那一處地方，都刺激起他們的商業，而且『祝福地上萬國』。

地理學家斯他拉寶 (Strabo)，曾對於耶穌生時，有所著作，他說及猶太人道：『這種人已經走到各個城市，在這個有人居住的地上，無論怎樣一個小城，想找不着一個猶太人，或他們（對於財政上）之統治，是極困難的。』

這種猶太人口之迅速的加增，大抵，應該歸功於他們的『多產』。不過這種多產也不能算是一種民族的特性——在這一種情形，牠是會引起古代人之注意的——而實是猶太人現在還是表現着的一種階級的特性，這就是商業階級之特性。

不特每一種社會之形式，還且是一個社會中之每一個階級，都有牠的特殊人口率。舉例言之，近代工銀無產階級之增殖，也非常迅速，其原因，則因為在無產階級中，無論男女，其經濟之獨立，在很早的年紀，便可以達到，而且在兒童尙屬幼少的時候，已有得獲工作之機會了；并且，無產階級，又沒有產業之可以均分，自然不能夠引誘他們，限制他們兒童之數目了。

至於定居一處的農民，其人口增加的決定率，是有很多樣式的。當他們找得了自由之土地，而這

些土地，常常是由於他們把以前是爲游獵人或牧羊人所佔領的土地，侵佔了去的，於是他們之增殖也非常迅速，因爲他們育兒之條件，實比之那些游獵人之育兒條件爲優，游獵人沒有安三之糧食，而且，除了兒童之母親的乳以外，便沒有別種像乳類的形式之一切營養品了，而這一個條件，便令母親不得不費了好幾個年頭，來撫育她們的兒女。至於農夫呢，他在一個規律的時間中，產生豐富的營養品，而其所畜養之牲口，又產生大量之乳類，自然游牧人之畜類，也產生少量之乳類，但其量固已不及農人所得獲之多，而且他們又要藉此來增加體力，以找尋牧場呢。

然而特別適宜於農耕之土地是有限制的，而這種限制之由於私有財產制度者，實比由於自然而來者爲多。并且，除了這種限制之外，農耕之專門技巧之發展，大部份是很緩慢的。所以，早早遲遲，一個國家之農民，總有一日，會達到再不能找尋新地，以建設新的居宅及家庭之一點。假如農民的過剩的子孫，能夠找到別種職業，像兵役和城市中之工業，那自然不發生問題，否則他們便不能不把兒輩之數目，加以人工之限制了。而對着這種情形之農民便是馬耳塞斯派（Malthusians）之理想了。

不過單獨的土地私產制也可以有同樣的效果，即使一切可耕的土地還未完全加以耕耘。土地之佔有，現在便是一種權力之根源；一個人土地愈多，則他在社會中之權力和財富亦愈大。所以土地之佔有者，現在更想多佔土地，但因爲一國之土地是有限的，不能隨意加增的，於是他們之增加土地的方法

法，祇能夠用合併已存土地的各部份之辦法。承襲律便可以增加這一種進程，然而又可以妨礙這一種進程；所以說增加，則是由於婚姻，倘若兩方面都有承襲的土地，於是便合併起來了；然而爲什麼又說會妨礙呢？則因爲根據承襲律，一片土地，要分與好幾個子嗣。所以大土地之佔有者，和農耕之所有主一樣；因爲要保存土地之廣大，便或則限制他的兒子之數目，或則祇把承襲權給與他的兒子中的一個，其餘都不給與。倘若產業平均分與各個兒子之法律，仍然存在，則土地之私產制度，或遲或早，總會造成大地主的產兒數目之制限罷，而且在某幾個特殊的情境中，其減退之數目，是非常重要的。這就是爲什麼羅馬帝國人口減少之原因，而帝國是本來以農耕爲主要的基礎的。

和上述的情形，大可以作一對比的，就是猶太家庭之增殖。猶太人，在以前，便不是農耕之民族了。他們之大部份，非商人，即資本家。然而資本和土地是不同的，土地不能夠加增，而資本却可以無限地增加。當商業繁興之時，則資本之增加比之商人子嗣之加增，迅速得多；所以子女之增加可以迅速，但每一個子女的財富之增加，却更爲迅速。不過這種商業的顯著之增加，祇限於從放逐之時起，到帝國時代之早期爲止。從事農耕——奴隸，借地人，農人——的工人之開拓已迅速地增加，而這種開拓的領域也早已擴展了。礦業之開拓，等到奴隸之供給，已經漸少之時候，還仍繼續增加。這一種開拓，後來便像在我們已經曉得的一樣，令到農耕衰落，地方人口減少，而且把兵士的體力，也

繼續不停地，弄到軟弱了，又因爲繼續不斷的戰爭，而奴隸之供給，便已中止，於是礦業也一同衰退了。不過在這些效果令到他們覺醒之前，有一個很長的時間，財富集積於少數人手上，富人之奢侈愈增，而一般的人口都愈貧乏了。却是商業，仍然以奢侈物之貿易爲主要。運輸方法也祇有小小的發展；大宗存貨而廉價賣出之方法，還祇在開始之時間。從埃及，把穀類運到意大利，這一種商運事業，已成重要，但大概言之，商業之主要對象物，仍是奢侈品哩。近代商業是大部份羣衆之生產品和消費品，而當時，却祇是少部份的剝削者之驕傲物和浪費品。近代商業倚賴於羣衆消費品之增加，而當時則倚賴於剝削和浪費之增加。這種加惠於後者之條件，在波斯帝國之建設直到第一個該撒的時代，是決不能找着的。雖然商運之路綫，在巴力斯坦，有非常之艱困，但從普通言之，商業仍有無限之刺激，從幼發拉底河和尼羅河，到多瑙河（Danube）和來因河（Rhein），從印度到不列顛。那些以農耕爲經濟基礎的國家，日日衰退，人口日日減少；而至於以商業爲必須的職業的國家，都繁興起來，并且也沒有偶然的原因，來限制他們人口之自然的增進。更沒有外面之壓迫會把這種增加，加以低降呢。

然而無論怎樣我們把猶太民族之自然的多產性，評價太高，但這種多產性是不能夠單獨地，便當爲他們迅速增殖之一種充分的解釋的。這種因素，實在爲猶太主義之宣傳的能力所大大地增加的。

一個民族的份子數目之增加，而要藉助於宗教宣傳之方法，這種非常特別的奇觀，就是猶太人自身之歷史的情境。

以色列民族也像其他的民族，最初以血緣而互相連繫。在列王之下，則以異邦之組織以替代地方之組織，有國家之組織和其各地方之組織。這種連繫在放逐之時便停止了；當他們回到耶路撒冷之時，這種連繫也祇遺留着一部份。民族中之大部份，而且是繼續增加的部份，却住在猶太國之外，他們之移居海外，并不是像他國之商人一樣，祇是一時的，他們實是永久之移居。不過這種事情自然會令到一種民族性之附加物喪失了，這就是『公有之語言』之喪失。猶太人之居於海外者，說外國話，而且假如他們繼續居住外國幾個世紀，則他們之年青的一代，將必祇會說居留地之語言，而忘記了祖國之言語了。他們之中，尤以希臘語為最普遍。早在紀元前第三個世紀，猶太的神聖著作已經譯為希臘文了，這個原因，怕因為居留於亞歷山大城之猶太人，祇有少數曉得希伯來文之原故，而又有另一個原因，則怕是為着向希臘人傳教之目的。於是希臘文便逐漸而成爲猶太人之新文學，而且還成爲居住於意大利之猶太人的語言。『各種（猶太人）在羅馬之會社都有公共墳場，其中有五個是曉得的。其碑銘普通都用希臘文，有些則寫得差不多像亂塗之謔語一樣；也有些用拉丁文，但沒有一個是用希伯來文的。』（註三十七）即在巴力斯坦之中，猶太人也不能夠繼續應用希伯來文，他們採用那些環繞着他

們的民族之語言，這就是阿林密克（Aramaic）語。

（註三十七）見 Friedländer 之古代帝國統治下之羅馬人生活及態度（Roman Life and Manners under the Early Empire）

卷三，一七八頁。

在羅馬人毀滅耶路撒冷之幾個世紀前，希伯來文已經不是活用的語言了。牠已不是民族中各個份子之交通的工具，而祇是研究古代神聖著作之門路，不過這些神聖著作也并不是牠們所確定的，真是幾千年前之著作，牠們祇是在最近的時間，把古代之殘跡，加以編集，或是新的贗製品罷了。

他們的宗教，是確定以為已經顯示于以色列之早代祖先的，但實際上，是在放逐的時代之後，方才構成，而因為他們商業之活動，便漸成爲猶太人之最強有力的連繫，這是他們之所以和別種民族相區別之特點了。

不過這種宗教之唯一上帝并不再是像他以前，祇是在很多祖先神之間之一個了；現在他是世界上之唯一上帝，一切人類之唯一上帝，他的命令適用到一切人類去。而猶太人之所以和其他民族有不同者，祇在于唯有猶太人才認識這個上帝，而其他民族則因為盲目之原故，不能認識他。於是上帝之認識便成爲猶太人之特點了：凡認識上帝及其誠命者，就是上帝選民之一人，就是一個猶太人。一神主義便創造了這種以觀念之宣傳而把猶太主義之限制加以擴張的邏輯之可能性。假如這種可能性而不和



猶太人之擴張的趨勢符合一致，則這種可能性是還不會利用的。他們的少數人雖然有極深沉之卑屈；但仍不會受毀滅之痛。他們仍在最困難之境遇中生存着，仍然建立一種堅固之立足地，並且在各種不同之環境中，仍然得獲了權力和財富。這種事情更令他們相信，他們自己，實是上帝之選民，實是決定來統治其他民族的。不過，他們雖然大大地信仰他們之上帝和上帝所命遣派來的彌賽亞，但是他們却不能不承認他們的境遇是非常絕望的，因為他們的民族，在於無千無萬的有優越的人口之種族中，是非常微小的，而這種認識，當他們商業之範圍，更加推廣之時候，<sup>更</sup>更能確實地證明了。他們對於提升和強盛之希望愈強，他們便愈不得不增加他們人口之數目，不得不增加他們在其他民族中的固執性。所以，我們在耶路撒冷城被毀前之緊接着的幾個世紀，猶太人已有一種強有力的擴張的趨勢了。

在猶太國之居民中，實現這種增加人口之最簡單的方法，就是以強力來威逼改宗。克服別一個民族，在猶太人，不是平常的事情；但如猶太人而能達到這個地步，則他們必以威力，為他們宗教宣傳之工具。這在馬加比 (Maccabees) 及其繼起者之時代，已經這樣地做過，其時代，大約在紀元前一六五年起，一六三年止，因為當時的敘利亞帝國適當衰落，便令猶太人有一個短少時間的活動餘地，他們不特利用這個時間，來搖動敘利亞之重輓，還且擴展他們之領土。加利利 (Galilee) 本不屬於猶太人，也為猶太人在這個時間所征服，這在舒拉爾 (Schürer) 的書中，已經指出了 (註三十八)。埃多米亞

(Idumea) 及其到約但河 (Jordan) 東的地方，都服從于猶太，並且又在海濱之約華 (Jaffa) 得一個立足地。這樣的一種征服的政策，本來不足奇怪的；然而用這樣的政策，來擴展他們的宗教，則真是奇怪的事情。於是居在這一個新的統治民族下的土地的人民，必須承認那個要在耶路撒冷聖殿中崇拜的爲唯一之上帝，要向耶路撒冷巡禮，以崇拜他，要繳納耶路撒冷之聖殿稅，並且還要遵守割禮 (Circumcision)，猶太人之一種參加宗教之儀式，一切男子，在幼少的時候，必須把陽物之皮，割去少許，這就是所謂割禮——譯註) 和其他各種猶太人的特殊禮節之儀式，以和其他的民族，分別開來。

(註三十八) 見他的 *Geschichte des jüdischen Volkes*，卷二，第五頁。

這樣的一種歷程是爲早代世界所絕對不曉得的。因爲古代之世界，戰勝者，無不允許被征服者以宗教上及道德上之充分的自由，他們向被征服者要求的，祇是他們的財富之貢獻和鮮血而已。

這種猶太人擴展之形式，祇在一個時間爲可能，祇在敘利亞人之權力衰微，和羅馬人之權力，尙未危及猶太人之武力進展之時，爲可能而已。卽在龐培 (Pompey) 將軍尙未佔據耶路撒冷 (紀元前六十二年) 之前，猶太人在巴力斯坦之進展，已經達到停頓不前之地步了。于是猶太人以威力傳播宗教這一種事情，已爲羅馬之優越勢力所停止了。

自這個時候開始，猶太人不能不採取新的方法，用更有力之方法以增加他們宗教信徒之人數，這

就是和平的宣傳方法。而這個方法之在當日，也是一種特殊的現象。猶太教在基督教之前，但以其熱誠去改變異教徒之努力，其程度實和基督教一樣，並且有了很好的成果。所以，基督徒一方面非難猶太人的這樣的熱心，但他方面，則他們自己却又對於自己的宗教，用同樣的積極的方法，這實是非常自然的事情，雖然是不很合於邏輯啊！

馬太福音書把下面的話。放在耶穌口中，說道：『爾們這假冒爲善的文士和法利賽（Pharisees）人有禍了！因爲爾們走遍洋海陸地，勾引一個人入教，既入了教，却使他作地獄之子，比爾們還加倍。』（馬太福音書二十三章，十五節。）

這就是基督教徒之音調，在其中，把競爭之熱烈的努力，表現出來了。

祇有物質之利益，才會把羣居於猶太人附近的異教的人們，有一部份改宗猶太教。他們是分門別戶而且于商業組織上又非常繁富，這種景氣，確實也會引誘不少人來宗信猶太教。無論一個猶太人到任何地方，他都可以在他的同一信仰的人中，得獲有力地幫助和加增勢力。

此外，還有別一個理由，也能夠增加猶太人宣傳之力量。我們在上面，已經看見，一種趨於倫理的一神主義之態度，實由於城市生活發展之某一個階段所產生。不過哲學家之一神論是和傳統宗教相對的，至少也必在於牠的範圍之外。但是這一種趨向於一神論的社會發展，同時也發生一種國家

和社會之崩解的趨勢，增加個人之獨立，所以，便發生有一種堅固的威權之必要；說到對於生活之態度，牠便不領導人們求助於哲學，而求助於宗教，因為哲學祇令人們倚賴於自己，而宗教則以為個人祇是某種超人的權威之一種完成和決定的成果而已。

在古代文化中，祇有波斯和猶太，這兩個國家，因為特殊的情形，才接納宗教的而不是哲學的一神論。而這兩種宗教在希臘世界中之各國，後來又在羅馬帝國中，都有重要之發展。但因為他們民族上所處的困難之境況，所以猶太人便大大地熱心於改宗他種民族之工作，而其在亞歷山大城之猶太人，則漸漸和希臘之哲學，發生密切之接觸了。

於是猶太人便能夠把最爲可嘉的養料，供給那些居於古代世界末之人的思想去，因為他們懷疑他們自己的傳統的神，但却不能夠做出一種不要上帝，或祇要一個上帝的新生活之觀點，所以猶太人便更要把他們對於一種單獨古代倫理勢力之信仰，和全世界所仰慕的教主來臨之信仰，互相聯合了。

在羅馬帝國內所有的各種宗教中，以猶太教爲最能解答當時之思想和需要；牠不會高過異教的哲學，而是高過異教之宗教——所以我們不必奇怪，猶太人特別爲後者之優越而感覺得驕誇，而且也是爲什麼他的信徒人數增加極速之原故了。亞歷山大城中之猶太人菲羅(Φίλων)，爲當時之一最大哲學家——譯註——說道：『一切人類都爲猶太主義所統治，而且都爲道德所警誡；野蠻人，希臘人，大陸

和海島之居民，東方及西方之民族，歐羅巴人，亞細亞人，一切地上之民族，全都如此。」他希望猶太主義會成爲世界之唯一宗教；而這種希望就是在基督時代之中的（註三十九）。

（註三十九）比較多必德（Horn）書，十四章，六，七節。

我們已經指出，早在紀元前一三九年，猶太人已爲羅馬人所斥逐，其原因，則因爲他們在意大利宣傳宗教。在安提阿（Antioch），又有一個報告，說該城之猶太人會集中，有些不是生來就是猶太人，而是後來改宗猶太教而成爲猶太人的。這樣情形，當然在各處地方，都是一樣。這種事情，便可以指出，單以他們種族之基礎，來解釋猶太人之特性，這種努力之荒謬了。

就是王者之中，也有改宗猶太教的：亞述中之阿德賓那（Adiabene）地之王者，名埃沙德爾（Isaiah），便爲幾個已經宗信猶太教之婦人，誘導信猶太教，而他的母親希倫那（Helena）也同樣地相信。他還非常熱誠，要受割禮，但是他的猶太教師，却加以反對，忠告他，以爲這是會危及他的身分。又王之兄弟也成爲猶太人。這是在提庇留（Tiberius）和格拉杜斯（Claudius）之時候。

美麗的猶太婦人還把許多其他的君王，誘導而加入於猶太教之手上。

所以，愛米沙（Emesa）王，阿撒斯（Aziz），加入猶太教，由此，以和阿格赫巴二世（Agrippa II）之姊妹，多羅西拉（Drusilla）結婚。這一個貴婦人，對於他的這一種誠心，却給以很壞的報答，她私奔

到她的王族，一個羅馬的統治人，名花力斯(Felix)去。她的姊妹，巴倫妮斯(Berenice)，其行爲也并不比多羅西拉爲好，但因爲她的原因，普利門(Polemon)王早已受過割禮了。事實上，因爲他的夫  
人之淫蕩，普利門王不特厭惡他的夫人，還且厭惡她的宗教。但是巴倫妮斯仍然習慣地，更換她的丈  
夫，並不喪失她的慰藉。本來在最初，她已嫁給一個馬加司(Marcus)，他死了之後，她又嫁給她的  
叔父希律(Herod)。在希律死了之後，她又和她的兄弟阿格聶巴同居，直到後來，便嫁給上面述過  
的普利門王。然而最後呢，她的尊貴更加崇高了，她成爲提多大帝(Titus Emperor，羅馬皇之名  
——譯註)之夫人。

雖然這一個貴婦人不忠於她的人民，但仍然有很多其他的信仰猶太教之女人，爲當時男子之色授  
魂與的對象。其中之一，名普巴·沙賓拿，(Poppaea Sabina)是尼羅皇之妻子，我們上面已經述過她  
成爲一個熱心的猶太女人，但無論如何，總不能改進她的道德行爲呢。

約瑟福斯(Josephus)說及當時大馬色城(Damascus)的居民，在尼羅皇迫害猶太人之時候，他們  
圖謀把居於城中之猶太人，加以屠戮。『他們祇怕他們的妻子曉得，因爲她們幾乎全部份，都是信仰  
猶太教的。於是他們便嚴守祕密，不讓他們的妻子曉得，而其結果果然非常成功。單在一個時間，便  
殺了一萬個猶太人了。』(註四十)

(註四十一)見他之猶太人戰爭(Jewish War)，卷二，第二十章，第二節。

至於改信猶太教之形式，則人人不同，其差別甚大。最熱誠之改信者，則接受全盤之儀式。他們之接納，則根據三種必要。第一則為割禮；第二則為浸禮，用是洗淨一切異教之罪愆，而最後則為獻祭。自然，婦女則無割禮之必要了。

不過不是一切改宗猶太教的人，都可以服從一切猶太法律，全無例外的。我們已經曉得猶太教中，充滿着矛盾之點，一方面，包含有國際一神教之高尙，而他方面，則又為極端地思想窄狹之一神教，這就是，把純粹的倫理和傳統習慣之一種懦怯的記憶，互相聯合着，所以，牠內面所包含着的，不祇是屬於當時人民所以為是絕對地近代和高尙的觀念，還且有當時的人們，尤其是一個希臘人或一個羅馬人，以為是非常奇怪而且是非常可憎的概念，由是便令猶太人之社會和非猶太人之社會，兩者之份子之接觸，非常困難。舉例言之，則像飲食規定之法則，割禮，安息日之嚴厲之儀式，而最後之一種，常常弄到成為極端之可笑。

我們從約凡諾爾(Jerome)，曉得了一種不用火的烹調，以現在看來，實是一種最近代的管家方法之發明，這在古代猶太人中，已經曉得了。在安息日之前夜，他們把他們的食物，放在於滿盛有草秣之籃中，用以保存食物之溫度。這樣的一種盛籃，沒有一個猶太人之家庭中，是沒有的。這種記

載，便指出安息日嚴厲遵守的儀式之不方便了。不過這種儀式，有時竟弄到變成爲猶太人之災禍。虔敬的猶太戰士，在安息日之中爲敵人所襲攻，他們却嚴守安息之規則，既不防禦他們自己，也不奔逃，但祇是無抵抗地等候他的敵人，把他砍殺，他們以爲這樣，才不致違背上帝之誡命哩。

固然，不是很多人，都能夠這樣地對於上帝之深信和迷心奪目的。不過，即使猶太法律中之最不嚴重的實施，也是不合於各人之口味的。所以，我們可以找着了很多人，雖然加入了猶太人之團體，接受一切猶太法律之效果，在猶太神聖之服務中，做一個份子，參加會堂之敍集，但他們却反對猶太人之法制。在巴力斯坦之外居住的猶太人，有很多便沒有遵行這些規制之全般的了。他們自己以爲崇拜真的上帝，信仰彌賽亞的來臨，便可以滿足，割禮還可以免除，而對於新加入他們團體之會員，則以爲洗滌罪過，儘可以用浸禮的方法。這種猶太教之虔敬的同志，便成爲擁有這種信仰之異邦人的大部份。他們或者在後來，還成爲基督教傳播於耶路撒冷以外的各處地方之基督徒的補充者哩。

#### 四 猶太人之怨恨

雖然猶太教之宣傳，其力量非常偉大，但並不是在一切階級中，都有同一的效果的。有很多人，是爲猶太教所鄙棄的，尤其是大地主，大地主之永久不變的性質，是居家的習慣，和地土的窄狹主義，



他們對於終年游蕩不息而又有國際性質之商人，是非常反對的。而且，商人之利益，即從地主之浪費中取得，因為商人，總千方百計，要把從地主手內所買入的生產品之價值，減到極少，而在一轉手之間，便又想千方百計，把這些商品，用最高之價格，賣給別一個要求這些商品之別一個地主。自然，大地主常常具有重利盤剝之資本；我們曉得他們之在早代，用重利盤剝之方法，而得獲了很大的利益。不過這些地主，通常，總是敵視商人的。

同時，工業僱員之工作於出口商運者，也加入於仇視商人之關係中，像今日之國內工人，對於他們的經紀人一樣。

這種反對商人之形式，其主要的表現，便是反對猶太人，他們，這樣地緊緊地固執着他們的民族性，他們，雖然少用他們的言語，以和他們圍繞着的鄰邦人口，相分別，但却嚴密地緊緊纏繞着他們傳統的民族習慣，而這些習慣，現在，便混合於他們的民族連結，宗教之中，而且牠們更把猶太人，成爲巴力斯坦之外之居民所非常注意的對象。雖然這些特殊之點，在很多之情境中，都祇成爲羣衆對於猶太人之嘲弄的資料，恰像其他各種外國之東西之足以成爲他人嘲弄的資料一樣，然而他們之所以被人仇視，更在於他們是一種剝削的階級，他們是商人階級，同時，他們也聯合起來，成爲一種堅固之國際組織，以反抗其他階級之民衆，他們的財富和特權，日漸增加，而其餘之民衆，則日漸顯著地

貧乏，其權利，也日漸減少了。

我們可以從塔西佗 (Tacitus) 的書中，曉得當時之異邦人對於猶太教所造成之印象；他說道：

『新的宗教之習慣，創行於摩西 (Moses)，而對於其他的人類，是反對的。他們以為一切對於我們是污穢的東西，都是聖潔的；而且他們所接納的一切東西，對於我們，却是厭惡的了。』而這些習慣之中，他舉出禁食豬肉，各種節日，和安息日爲例。

『他們辯護這些宗教的習慣，無論牠們之原始，該是什麼，他們總以為是有偉大的古代的基礎的。還有別一種可憎可厭的習慣，則是源於他們之邪惡；因為他們以為罪惡之人們，必不信他們祖先所信奉之宗教，而他們自己，則是大受天賜和貢獻的；所以猶太人之財富，便增加了。而且，事實上，在他們之中，其最嚴厲的真誠和最渴望的仁愛，愈爲流行，則同時所連結者，便爲對於其他的一切人們之憎恨的敵意。他們後來，在晚餐之間，敍集起來，他們禁止和別種信仰的婦人結婚同居，但在他們自己之中，則沒有什麼，是不准許的。他們採用割禮之方法，以為他們和其他民族的分別。凡加入他們之中的人，都要接受割禮，他們所完成的，並不是什麼，祇是輕蔑其他的諸神，捨棄他們的祖居，不敬父母，不友兄弟，不理兒女，他們永久地想增加他們份子中之數目，而且殺死了他們所以為是犯罪人的後裔。因為他們的宗教之原因，而戰死疆場，或受逼而死的人，其靈魂是不朽的；由

是，他們便趨於多產兒女，而且視死如歸，把死亡這一件事，加以輕視。」

此後，塔西佗更進一步，研究他們反對崇拜其他的一切上帝之原因，其結語如下：「猶太人之習慣是無意識的，是卑污苟賤的 (*Judaeorum mos absurdus sordidusque*)。」(註四十一)

(註四十一)見塔西佗之歷史 (*Historiae*) 第五卷，第五章。

諷刺家嘲笑猶太人；就在熱情之羣衆中，也常常可以找出對於猶太人之嘲弄。

約凡諾爾 (*Jewell*) 在他的第十四種諷刺文之中，敘述一個父親爲他兒子之模範的影響。一個猶太教之父親，給他的兒子以一個不好之模範：

「爾會找着那些命運中總有一種嚴守安息日規則的父親之人們。這些人們祇向着雲霞和天上的上帝祈禱。他們信仰豬的肉和人的肉是并無分別的，因爲他們的父親是不食豬肉的。不久，他們便會舉行割禮，把陽物之包皮割掉，而且輕蔑羅馬人的法規。他們學習，遵守，而且尊崇猶太人之法規及一切，而這些一切，是由摩西用他的祕密卷軸而傳下來的。但凡除了會崇事這種信仰的人，他是不會顯示一條道路的，祇有用割禮的方法，方能夠重興他們的熱烈渴望之疲倦。這就是一個以每第七天作爲安息日，而在這一日之間，禁戒一切生命的表現之一個父親的影響了。」(註四十二)

(註四十二)見約凡諾爾之諷刺文卷十四，九十六至一百〇五頁。

一般的社會不幸，日益增加，對於猶太人之敵視，也一同增加。

這種敵視，就在早代的時候，也已經是一種表現着對於國家和社會之衰滅的不滿足的最簡單和最不英雄的方法。因為，在當時，而想攻擊貴族和大地產之擁有者，重利剝削者和大將軍，都是不容易之事情，攻擊王宮上之暴君，則更不容易；至于猶太人呢，雖然有他們的特權，但以關於國家之權力言之，則是最無防衛之力量的。

在帝國朝代之早代之時，農耕人口之貧乏，已經走入到非常可怕之他位，城市中，充塞着很多之暴徒，準備着劫掠的行動，有時且有一種一時所憑藉的正式之殺戮。

莫悟生(Mommsen)曾把這些殺戮之一次，敏銳地敘述出來，這一次屠殺是在于紀元後三十七到四十一年，該烏斯·加力高拉(Caius Caligula)大帝之朝代舉行的，換一句說，則適當于一般人以為基督受死的這個時代之前後舉行的。

『希律一世(Herod I)和他的妻子美麗的馬利安尼(Marianne)的一個孫子，名希律·阿格聶巴(Herod Agrippa)，他隨從于他的祖父之保護人和朋友之後，他在羅馬城中居住之各個王族的兒子中，大概是最無價值，最無用處之人了，然而他却是新即位之大帝的最喜悅和最幼年的朋友，他在以前的時候，是以荒淫和欠債馳名的，他很幸運地在提庇留(Tiberius)死亡之時候，從他的保護人，

接受了一種贈品，一種空虛而微小的猶太人之領土，和一張買賣的皇家契約。希律·阿格聶巴于紀元後三十八年，開始向新的領地旅行了，先到亞歷山大城，他在那裏，住了好幾個月的時間，應用他的應有的單據，從猶太的銀行家，借到一宗款項。當他穿着他的王族的制服，出現于亞歷山大城之公眾會集之時，他帶着全副武裝之戰士顯現着，自然便令這個大城之非猶太的居民，發生注意了，因為這些人是喜歡諷笑和毀謗的，他們是猶太人之敵，他容縱當時關於這個情境之遊戲文章，而并不禁止。這樣，便把殺戮猶太人之熱情，達到登峯造極。凡不緊緊地互相連結着居住的猶太人居所，總被劫掠及焚燒，搶掠海口灣泊的猶太船舶，凡在非猶太人居住的境界內，找出猶太人，即加以虐待及殺戮。不過，無論如何，總不能危及城中之純粹猶太人所住之區域。所以，困迫猶太人之領袖，便找出一種方法，要把猶太人所供爲神用之會堂，加以打擊，猶太人對於這一種會堂，是用過很多注意的，假若沒有這些會堂，他們早被殺戮了，于是困迫猶太人之領袖，便提倡這些會堂，應該改爲新統治之君王之殿堂，其上，還當安設有君王之偶像，而在最主要的猶太人會堂中，還要設立一個四馬二輪車的王像。一切人們，連同猶太人和官吏，都曉得新王該烏斯是自以爲——像他的糊塗心理所會容許的一樣——確是一個肉體的眞上帝。該地之長官，名阿化留斯·弗力加斯 (Atilius Flaccus)，本是在提庇留大帝下之一個能幹而又優越的統治者，但現在，却成了這個新王之所不喜悅的人了，所以，他是常

常恐僥有撤任和被訴之危險的，他見了亞歷山大城，發生這種事情，馬上認爲固位之一種方法，而加以利用。他不特發佈一個命令，嚴禁那些反抗而不准在會堂中建設這種王像的人，還且加入于這種屠殺之熱情中，他命令要停止安息日之遵守，他在命令中，還說這一種容忍的外國人，他們的產業是不准佔在都市中之最良好的區域之中的；他們現在，祇指定居在五個區域中之一個，而在其他區域中之猶太人的居宅，全爲暴徒所佔據，由是，該地原住之猶太人，便沒有房屋可居，祇得羣集于海濱，這種無家可歸之猶太人，其數目甚爲偉大。當時，即使呼籲，也並沒有人聽受；當時代替愛德拿爾茲（Ethenarch）以治理猶太人之三十七個元老院委員，在羣衆之前，公開地備受鞭打。四百間房屋被毀滅；商運和貿易，一切都停止了；工場封閉。除了羅馬皇之外，沒有人可以幫助猶太人了。于是便有兩隊代表團，顯現于羅馬皇之前，一隊代表團，當然都是猶太人，而其領袖，則爲前面所述過的菲羅（Philo），他是一個新猶太教的學者，他的心中，本是文雅的而不是勇敢的，所以在這次的難關中，他爲他的人民，並沒有怎樣勇敢地請求；還有別一隊代表團，則爲反猶太人者，其領袖則爲阿比安（Apion），他也是亞歷山大城中之學者和著作家，一個「世界之木鐸（*Cymbalum mundi*）」，當提庇留大帝召見他的時候，他口若懸河，做出很多的謊語，表現出很多他的自己之輕忽的無知和毫無疑問之信念，他的知識不是屬於人類的，而是屬於他們的卑污下賤之思想，但他總是雄辯而煽動的專門

家，有敏智，尖銳，無恥，和無條件的順從。於是這種召見之結果，便不難想見了；羅馬大帝把這雨造，在他的園中召見，他并不聽從懇求者之呼籲，而祇是質問他們以可笑的問題，這便令到反對猶太人之一切部份以嘈雜的譏笑，輕視一切禮式，並且因為他善于談諧的原故，他竟忘却了這些良好之公民，其心內是非常不安靜的，因為他們竟不曉得怎樣才能夠把捉他的內在的神聖性情，這是他自己却以為是無疑而嚴重的事實。由是阿比安便在論辯之中，得獲勝利了，于是一切地方，反對猶太人的人民，便顯明地把一切猶太人之會堂，變形而為該烏斯大帝之殿堂了。」（註四十三）

（註四十三）見莫德生之羅馬帝國之領域，第二卷，一九一頁至一九四頁。

有人讀這種記載而不會重新念及今日的俄羅斯之情境的麼（註四十四）？而且其相同之處，還不祇在于屠殺這一項事情。我們不能夠提及這一個高據皇位而精神錯亂的殘忍之獸類該烏斯而不連帶想及俄羅斯屠殺中之天潢貴冑的保護者。這些無賴漢的方法還不是有所根源的麼！

（註四十四）本書著者考茨基作這一段時，是在于一九〇八年，當時俄羅斯便有這樣的情景——譯註。

本來，在羅馬自身，牠的有效的兵力是很強大的。羅馬大帝對於各種普及的羣衆運動，也是很爲反對的，在亞歷山大城中所演之慘劇，他們是可以禁止舉行的，但因為皇權早經凝固了，該撒不再需要猶太人之贊助了，于是他們便壓抑猶太人。該撒對於一切組織，都是不信任的，即使是最清白無辜

的團體，他都懷疑，則這種有國際性的宗教組織，自然更有很不良之印象，印入該撒之腦中了。

對於猶太人之困迫，在提庇留 (Tiberius) 之時，已經開始。約瑟福斯敘述其原因，如下所述：

「在羅馬，有一個猶太人，他是完全無神之信仰者，他在他本土之中，已經犯了很多罪愆，所以便成爲一個逃亡者，以冀逃脫他的刑罰。這個人開始成爲一個摩西法律之教授者，他和三個同謀人，互相結合，說服一個貴族婦人，名富爾維亞 (Fulvia)，她早已接受了猶太教之信仰，而且接受他的教訓，他們勸服她，貢獻黃金和紫色的布匹于耶路撒冷之聖殿。他們從貴婦人手中，接收了這禮物，便自己分用起來，因爲他們的目的，本來如此罷了。富爾維亞把這件事情，告訴她的丈夫撒士爾連拿斯 (Sardinus)，并求他轉告提庇留大帝，他便照辦了，於是提庇留馬上命令一切猶太人，盡要離開羅馬。把四千個猶太人編入軍籍，派遣到沙爾頓尼亞 (Sardinia) 去。」 (註四十五)

(註四十五) 見他之古代史 (Antiquities)，第十八章，三節，八節。

這一個故事，就是羅馬宮廷社會中貴婦歸信猶太教之典型的趨向。假如這種事故，竟然非常嚴重，而被當爲放逐一切居于羅馬的猶太人之標準，則我們確實不能夠找出牠的真正原因了。因爲懲罰該案之犯人，便是最適宜之方法，他們竟這樣辦法，除非是對於整個猶太社會，早覺着有最大之仇恨，是不成的。至于該烏斯·加利高拉 (Gaius Caligula) 之對於猶太人，其仇恨仍是一樣，並無減少，



這在上面，我們已經說過了。又在格老丟斯（Optatus，紀元後四十一到五十四年）之時候，猶太人又被逐出於羅馬城之外，據蘇東尼司（Suetonius）的格老丟斯傳（Claudius）第二十五章所載，則實因為他們在一個名叫基利希多斯（Chrestos）的領導之下，擾亂社會之安寧。基利希多斯不是生來的猶太人，而實是改宗猶太教之希臘人。這一種事變又可以指明當時猶太人之憎恨，和猶太教宣傳之能力了。

## 五 耶路撒冷

當時之統治階級和民衆自身，對於猶太人之態度，既然這樣明顯，那便自然，令到猶太人們，都想望回歸耶路撒冷及其附近之村落，這個地方，才是地面上之唯一的角落，他們在其中，最少，是可以統治他們的居室，該地之全人口，包含有猶太人於其內，在這個唯一的角落，便發射出偉大的猶太帝國，而對於彌賽亞之渴望，便會建設猶太教之統治權。不過想望總成想望，到底難於成功，因為在他們祖國之中，生存之手段之不可能性，竟日漸增加了。

耶路撒冷仍是一個中心，仍是猶太教之首都，牠的進步和猶太教之進步，是同時的。牠還成爲富有之一個城邑，內有居民二十萬，然而牠不再以在好戰的勢力及巴力斯坦民族之貿易上之偉大性和財富爲基礎，像在大衛王朝和所羅門王朝之時代了，牠祇根據於耶委之聖殿這一點。每一個猶太人，

無論他居於何處，都應該對於聖殿，有所貢獻，藉以維持聖殿之存在，因為這一個目的，所以每一個猶太人，都要義務地每年，納貢兩個特拉克馬（*drachms*）的聖殿稅，而寄交耶路撒冷去。

在聖殿稅之外，聖殿又接受其他例外的很多種貢獻。自然，這些貢獻，并不像上述的約瑟福斯所記載，四個猶太騙子，從富爾維亞騙取的貢物，那麼貴重。不過除此以外，每一個虔敬的猶太人，都要義務地，在一生之中，至少，有一次，向這一個神所居住的聖地巡禮，因為這是上帝接受猶太人貢獻之唯一聖地啊。除了耶路撒冷之外，猶太人在各處所設立之會堂，其用處祇在於會集和祈禱，與乎學校之用，但不能作為獻祭耶委之聖殿。

聖殿稅捐和巡禮人之祭品，自然把無限之金銀，拿到耶路撒冷去，而且令到一大部份人，佔據着很大部份的利益。不特聖殿中之祭司及以耶委之崇拜為生活之士子，就連猶太及加利利（*Galilee*）的管店人，銀錢兌換者，手工工人，佃戶，農夫，牧羊人，漁人，都直接地或間接地，得獲利益，他們在耶路撒冷中，找獲了一個最好之市場，販賣他們的麵粉和蜜糖，他們的小羊和羔羊，并且又把海岸和根拿撒勒（*Genesareth*）湖中所捕獲的魚類，曬乾或鹽漬，而後送到耶路撒冷發賣。當耶穌在聖殿中，見着了買賣的商人，銀錢兌換商和白鴿販賣者之時，便充分地表現耶路撒冷聖殿中所早已具有的市場相一致的情形了。

在猶太人的文獻中所表現的，最古代祖先之情形，在這種文獻產生之時代，實是非常真確的：巴力斯坦之全部猶太人，其生活全靠于耶委之崇拜，倘若這種崇拜，一旦歸于滅亡，甚至有不同之形式，他們便受毀滅之威脅了。自然，在耶路撒冷之外，也有很多種企圖，想建設耶委崇拜之其他的聖殿哩。

于是有一個猶太祭司長之兒子，名叫奧尼亞司 (Onias)，在紀元前一七三到一四六年在位之柏士林美·非羅美多爾 (Ptolemy Philometor) 統治之下，建設一個在埃及的耶委聖殿，他這樣做法，自然是得到埃及王之贊助的，而埃及王也以為若在他的國家中，猶太人有他們自己的一所聖殿，則埃及的猶太人總會成爲他的最忠誠之臣僕了。

然而新聖殿總不得獲重要之勢力；這個原因，大抵因爲牠的目的，祇是想確定埃及的猶太人，成爲忠誠之臣僕吧。在埃及，他們仍繼續處于外人之地位，一種容忍的少數人；他們的彌賽亞是要把猶太人提升到獨立之境地和民族之偉大的，他那能夠由埃及產生呢？而這種彌賽亞之信仰實是在耶委之崇事中的一種最強有力的動機。

更其不妥當的，便是在距離耶路撒冷不遠的和悉加威 (Sikheem) 鄰近的加利森山 (Mt. Garizim)，也有一個互相爭競的聖殿，根據約瑟福斯所記載，則這個聖殿，是由于撒馬利亞 (Samaritan) 的宗派

所建設的，其時代則在于亞歷山大大帝之時——但據叔里爾（Schiller）之記載，則應為在該時代之前一個世紀——而且在那個地方，這些撒馬利亞人，便舉行耶委之崇事。這兩個競爭勢力之互相仇視，非常尖銳，並不是奇怪之事情。不過這一個古老設置之營業非常富有，而其令譽，也非常崇高，所以現在便很難為別一個年青的競爭者，所損害。所以撒馬利亞人，雖用盡一切宣傳的方法，但他們增進之程度，也不能像猶太人那麼迅速，猶太人無不以為他們的上帝是住在耶路撒冷城中的哩。

不過，耶路撒冷之專利權，愈益被人所恫脅，則牠的居民，對於他們崇事之『聖潔』，愈益嚴重地注意，而對於每一種要把他們崇事的聖潔，加以多少修改，便愈益熱烈地反抗，而究其極，還以武力，加于修改的努力者之上。于是耶路撒冷的猶太人之宗教熱狂和宗教之不容忍，便顯著地大大增加，恰和當時其他國家之宗教寬容，作一尖銳的對比。別個民族總把他們的上帝，作為不可理解的現象之解釋的方法，並且是在人類能力似乎沒有辦法之時候的安慰和贊助的手段。但巴力斯坦之猶太人則把他們的上帝作為他們生存之生段。現在，一切他們對於上帝之態度，已經是和平常的時間，祇有他的祭司所獨有的態度一樣了。柏勒斯廷之祭司式的宗教熱狂，現在成為全部份民衆之一種宗教熱狂了。

不過，雖然這種民衆，互相聯合，以保護耶委在耶路撒冷之崇拜，雖他們萬衆一心，以反抗那些

敢于破壞他們生存手段的人，但他們之中，仍感覺着有階級之區別；耶路撒冷也自然不能夠免除這種現象。每一種階級都想媚悅耶委，都想用某些別種的方法，保護他的聖殿。而且每一種階級，都用牠自己特有之形式，以等候將來之彌賽亞。

## 六 撒土該黨

約瑟福斯在他的猶太戰爭史 (History of Jewish War) 第二卷，第八章中，敘述着在當時之猶太人中，有三種智識界之主潮；法利賽黨 (Pharisees)，撒土該黨 (Sadducees)，和敬虔派 (Essenes)。他對於前舉兩派，爲如下之敘述：

「在這兩個宗派之中，法利賽黨之解釋法律，是非常嚴格的。他們是第一種結合的宗派，他們相信一切東西之決定，都由於運命及上帝。他們的意見，以爲善惡之行爲，固然根據該人之自身，但運命却在於人之行爲中，有太大的影響。關於人類之靈魂一方面，則他們以爲是永生不朽的，而善人之靈魂將會走入於新的軀體之中，而惡人之靈魂，則要受永久痛楚之磨折。

「別一個宗派則爲撒土該黨。他們反對運命對於人們具有勢力，而聲言上帝對於人們個人之善惡行爲，是并不負責的；祇有個人對於這些事情負責，他可以行善事，而禁止惡的行動，完全根據於

他自己的自由意志。他們同時也反對靈魂不朽說，也反對死後有賞罰之事情。

「法利賽黨是仁慈慷慨的，而且努力和民衆相一致。而撒土該黨則在另一方面，是殘酷的，就使彼此之間，也是殘酷的，他們對於本國人，其苛刻也像對於外國人一樣。」

這兩種宗派，總可以在這裏具體表現着他們的宗教觀點了。雖然猶太的歷史研究，大抵除了神學家之外，便并無他種人，而神學家則總把宗教當爲一切，他們却決不計及有所謂階級反抗之事情，但是在這些歷史家之中，仍然找出撒土該黨和法利賽黨之鬥爭之中，其基礎的原因，并不是宗教，而實是階級之反抗，而這種互相仇視，又可以和法國大革命中之貴族和第三階級之仇視，互相對比了。

撒土該黨是祭司貴族之代表，這種貴族已經得有猶太國家之統治權，而且他們之使用這種統治權，最初，則在於波斯人之統治之下，後來，則在於亞歷山大大帝之後繼者之統治之下。這種祭司制度是聖殿中之絕對的主宰。由於他們統治聖殿，所以他們便連耶路撒冷和一切其他的猶太教，也一同統治了。一切聖殿稅都交給聖殿的祭司，所以祭司是不能苟且輕率的。但到放逐之時候，祭司之收入便有節制而且參差不齊了，從這個時間起，他們的收入，却顯著地大大增加。我們已經說過，每一個男性的猶太人，不論貧富，若果在兩歲以上，他便必得每年，貢獻給聖殿，其數爲兩個特拉克馬 (drachma)，或者則爲半個色克爾 (shekel)，其價值大概和美國錢幣，四十個仙 (cent) 相等；又在上

面，我們也已說過禮物充斥於聖殿之中。在後面，我們將會舉出少數之例證，以指明聖殿所收入之總數。馬地拉地德斯 (Mithridates) 在一個時間，曾把指定貢獻給聖殿的，在高斯 (Rhos) 島上之八百個他侖得之貨幣收沒 (註四十六)。

(註四十六) 見古代史，第十四章；一他侖得等於美金一元一角。

西塞羅 (Cicero) 在紀元前五十九年，曾向兩年前的亞細亞省之總督，法拉加斯 (Flecos)，加以攻擊，作如下之演說：「因為猶太人之金錢，從意大利及其他的行省，每年，都運載出口，以寄到耶路撒冷，而法拉加斯却命令，不准有一個金錢，從亞細亞省 (西部的小亞細亞) 運出，而送到耶路撒冷去。」西塞羅更進一步，而敘述法拉加斯，還把在各個城邑中所集合之金錢，指定運往聖殿之金錢，加以收沒；單在押巴米亞 (Aparia) 的地方，他個人便吞沒了一百鎊的黃金了。

此外，還有祭品哩。在以前之時候，那些獻祭的人們，都把祭品自己享用，作為一頓愉快的盛饌，而祭司也祇能加入於其內而已。但在放逐之後，這些獻祭者對於祭品之分配，日漸限制，而祭司之分配，則日漸增加。以前的獻祭，成爲一種愉快的宴饌，爲獻祭者和其愉快之同伴，一同享用，不特神的方面，得獲快樂，就在人的方面，也一同愉快。但現在呢，這些祭品在某一種類上，已變爲定量的金錢了，這是由上帝所要求，以給與他的祭司的。而且這些稅收之總量，日日增加。不特把畜類

和其他糧食之祭品，日加限制，而換成金錢之形式，并且還把一切農耕產品之什一稅，和各種男性的動物之初生的貢獻，大大地增加。第一胎生產的『聖潔』牲口，牛，羊，山羊，換一句說，可以給人食用之牲口，都要貢獻給上帝之聖殿去。而『不聖潔』的牲口呢，如馬，驢，駱駝，則可以用金錢來替代，而初生之男性人類，也是一樣地以金錢來替代。初生男子之金錢代祭品，爲五個色克爾。

上舉的例，可以令我們曉得，猶太祭司，從人民手中，所得獲的，是多的東西了，而且這些數量，在後來，還陸續加增；所以一個色克爾的三分之一，不久，便漲價而爲一個色克爾之三分之二了，這在尼希米書(Nehemiah，也是舊約聖經中之一卷——譯註)，十章，三十二節至三十九節，已經指出了：

「我們又爲自己定例，每年各人捐銀一色克爾三分之一。……我們的祭司，利未人(Levites，據舊約聖經說，這是以色列族中十二支派之一，專掌祭祀之種族——譯註)，和百姓，都掣籤，看每年是那一族，按定期將獻祭的柴，奉到我們上帝的殿裏，照着法律上所寫的，燒在耶委，我們的上帝的壇上；又定每年，將我們地上初熟的土產，和樹上初熟的果子，都奉到耶委之殿裏；又照法律上所寫的，將我們頭胎的兒子，和首生的牛羊，都奉到我們上帝的殿，交給我們上帝殿裏供職的祭司；並將初熟之麥子所磨的麵，和舉祭各樣樹上初熟的果子，新酒，與油，奉給祭司，收在我們上帝殿的庫房



裏：把我們地上所產的十分之一，奉給利未人，因利未人，在我們一切城邑的土產中，當取十分之一。當利未人取十分之一的時候，亞倫 (AARON，為猶太教之第一任大祭司長——譯註) 的子孫中，當有一個祭司與利未人同在；利未人也當從十分之一中，取十分之一，奉到我們上帝殿的屋子裏，收在庫房中。以色列人，和利未人，要將五穀，新酒，和油，為舉祭，奉到收存聖所器皿的屋子裏，就是供職的祭司，守門的，歌唱的，所住的屋子：這樣，我們就不離棄我們上帝的殿。」

很顯明地，就是這個聖殿，並不恰像一個禮拜堂之大廈。牠裏面包含有很廣大的貨倉，在其中，貯藏了好些自然產品，同時還有黃金和白銀。因為這樣，所以牠必要防衛堅固，守護森嚴。像其他的異邦聖殿一樣，聖殿是一個金錢和財產，能夠好好地保護的地方。所以，耶路撒冷的聖殿，也像其他異邦的聖殿的一樣，常常可以為私人所借用，以為貯藏他們的寶物之一個地方。耶委或者如不得獲報酬，他是不願做這種貯藏寶物的銀行之作用的。

不過，無論如何，耶路撒冷祭司之財富，為驚人地增加，這却是千真萬確的了。

該撒的一個同謀者，名馬加司·革拉蘇 (MARCUS CRASSUS)，我們以前曾經提及過這個人，當他從事於侵略巴爾第 (PARTHIANS) 人的遠征時，在這種情形中，得獲了極大的利益。在他的行程中，他入耶路撒冷，從猶太人的聖殿中，帶走了很多寶物。

「當革拉蘇要決定侵略巴爾第人之時，他走到猶太，從聖殿中，取去了一切金錢，這在以前，雖龐培 (Pompey) 也未曾敢加以觸過的，其數目爲二千他命得，此外又拿去了未鑄形的黃金，達到八千他命得之多。除此以外，他又強奪了三百民尼 (Minae) 重量之一條金條；而每一個民尼，等於我們之二鎊半的重量(註四十七)。」

(註四十七)見約瑟福斯之古代史，十九章七節。

這個數目，總計起來，共約一千二百萬元；但過了不久，聖殿中，又再充斥着黃金了。

祭司制度中之份子，祇限於某幾個家族。他們在生來之時候，便是貴族了，在他們之中，這種職司，還是承襲的。根據約瑟福斯關於克格多斯 (Hecstaeus) 之記載 (Polemie against Apion, 卷 I, 第二十二章)，則如下述，「有一千五百個猶太祭司，他們接受十分之一的貢獻，而且是該個社會中之管理者。」

在這種祭司制度之中，漸漸發生高低兩種貴族之分別了。有好幾個家族，僭越地竊取全部份的行政權，而且永久地霸佔，於是便增加他們的財富，又因爲財富之增加，從而他們的勢力，也更增加起來。他們聯結成一種黨派，常常在他們自己黨派之中，指定大祭司長。他們僱用傭兵，以鞏固他們的勢力，並且壓迫那些已經貶黜於下位的祭司。

所以，約瑟福斯報告道：『大抵在那個時候，阿格聶巴 (Agrippa) 王把大祭司長之職位，給與花比 (Pherai) 的兒子依斯米爾 (Ismael)。但是各個高級祭司竟和其他的祭司及耶路撒冷民衆之長老，互相衝突。圍繞着他們的每一個的，都有一隊無法無天而滋擾的羣衆，而捧他們爲羣衆之領袖。他們有時便爲言語上之衝突，他們互相醜詆，互相石擊。沒有一個人能停止他們，他們的行動是這樣的無法無天的，所以，城中，似乎沒有了政府之威權。後來，高級的祭司更胆大妄爲，並不遲疑地，派遣他們的軍隊，走入穀倉，把倉中所貯藏的，屬於祭司的十分之一之貢獻，全都拿去，於是，少數貧乏的祭司，便祇好餓死了。』(註四十八)

(註四十八)見猶太人古代史，第二十章，八節，八段，同時比較九節，二段。

自然，等到猶太社會已經達到最末的一個階段時，這種情境便並沒有像剛才所述的那麼壞了。不過從很早的時候起，祭司階級之貴族，已經把自己，高舉於民衆之上，并且他們的觀察和決意，都和民衆之觀察和決意作對，尤其和居於巴力斯坦的猶太人之觀察和決意作對。這種事情，後來便表現於他們的對外政策之中。

我們已經曉得，巴力斯坦，因爲地理上之位置，所以常常地要服屬於外邦，最少也要受外國統治之危險。能夠抵抗這種危險，或至少要減弱這種危險，則有兩種方法：外交之手腕，或武力之暴動。

當波斯帝國仍然存在之時，這兩種方法，都不能適用，但在亞歷山大摧毀了波斯帝國之後，情形便很不多了。他在那裏所設置的一種新的國家形式，在他死後，便分崩瓦解，我們又可找見了有一個敘利亞的巴比倫（Syrian-Babylonian）帝國之存在，還且和埃及帝國，競爭以色列地之統治權。不過，他們兩者都為希臘王朝所統治，一個為色留啓德斯（Seleucides）所治，一個為柏德林美斯（Ptolemaios）所治，所以他們二者，便都漸漸地沾染於希臘的精神之中。

以色列人而想用武力，打敗這兩種強勢之一，不用說，是徒勞的；所以最可能之方法，便是運用狡猾的外交手腕，和兩種勢力之中的較強者，聯合起來，便可以在別一個帝國之內，得獲一個特權的位置。但因為他們憎恨外國人和反對希臘的崇高文化及其權力之工具的原故，他們並未有這樣做去；然而，再進一步，他却不能不吸收這種文化了。

耶路撒冷中掌權之貴族（指祭司——譯註），則贊同接受希臘文化，這因為他們對於外國的一切知識，較為良好，而這種較好知識之好處之所以得獲，實緣于他們佔有社會中之較高的地位，和其他的民衆不同；不過他們的財富，更把他們向着這個方向而推進。因為生產的技術和愉樂的技術，在巴力斯坦中，都不發達；然而希臘對於這些技術，已經達到一個很高的水平面，高出於當時的各個國家之成就，就連其後的好幾個世紀的國家之成就，也都高過。一切國家的統治階級，連勝利之羅馬，也是

一樣，無不從希臘國中，借用生活之光榮和愉快之方式。希臘式成爲古代世界的一切剝削階級所採用，恰像法蘭西式成爲十八世紀的一切歐洲剝削階級所採用一樣。

當猶太人爲他們的貴族之剝削，愈爲增加，而猶太貴族之財富，也愈爲增加的時候，這種貴族，便愈爲渴慕希臘之文化了。

所以，在馬加比第一書(First Book of Maccabees)中，對於安提阿·以比凡斯 (Antiochus Epiphanes) 之時代，爲如下之哀悼：(以比凡斯在位時爲紀元前一七五年到一六四年)

「在那個時代之中，無價值之人們，都源于以色列族；他們向多人訴說道：爲什麼不讓我們和那些環繞着我們的各個種族，互相親睦呢！因爲我們自和他們斷離關係之後，很多不幸的事情，便降落到我們之身上！這種陳訴之言詞，在他們之中，非常普遍，其中有些人還自己陳述，已經準備着去見君王，君王授權他們，引用異邦之習慣。所以，他們在耶路撒冷之中，建築一所健身房（換一句說，是一個競技場，內面有裸體的角力者顯現着），這是按據着異邦人之風尚的，并且恢復他們陽物之包皮（按，這是指丟棄他們的割禮——譯註），于是他們便成爲與耶委結神聖契約之叛徒了，他們和異邦人聯合了，他們把自己，賣給罪惡去了。」

這種惡人便犯了罪惡了，他們把自己的陽物之包皮，用人工恢復起來，而且他們還捨棄了他們的

猶太名字，而另換一個希臘的名字（這和我國人之迷于歐化者，捨棄原有之名字，而採用佐治，約翰，保羅，等名字者，將毋同——漢譯者戲註）。一個大祭司原名為耶穌（Jesus，按耶穌原為猶太人之普通名字，并非基督教之創始人，始名為耶穌也——譯註），但現在改稱為耶生（Jasoh）了，又有別一個大祭司，原名為以利奧金（Eliochim），但現在也改稱為阿爾堅模司（Alkimos）了；更有一個名曼尼沙（Menassah）者，則改稱為曼尼留斯（Menelaus）。

不過猶太民衆却對於這種歡迎異邦的希臘風習，非常反對。我們上面，已經在好幾處篇幅中，指出猶太工業和技術之發展，是怎樣的微小的了。而希臘影響之增進，其意義便是引進外國之產品，以代替猶太的土產。然而希臘人，常常是一個壓制者和剝削者，無論他是敘利亞之王，或是埃及之王，都是一樣地壓制和剝削。猶太國，本來已被牠的貴族吸盡了膏血，所以，便自然覺得，貢獻給外邦的君王及其官吏之賦稅，必是更大的負擔了。而且，像有一種規則一樣，貴族為保護他們的利益故，必會得獲外國之統治者，指派他們為代表人，為收稅者；并且他們又能利用重利盤剝的方法，以剝削那些為稅收所壓制的人們，而于是他們的財富，又更增加了。然而一般平民呢，他們不像貴族一樣，能夠在外國統治之中，得獲利益，他們祇覺得異邦統治之重担罷了。

這樣情形，在波斯統轄之下，已經呈現，這在一個猶太人，名尼希米（Nehemiah）之記載中，很

明顯地表示出來，尼希米在紀元前四四五年，爲波斯王阿達薛西 (Artaxerxes) 所委派，爲猶太國之總督。他把他自己之活動，記述如下：

「百姓和他們的妻，大大呼號，埋怨他們的弟兄猶太人。有的說，我們和兒女人口衆多，要去得糧食度命。有的說，我們典了田地，葡萄園，房屋，要得糧食充飢。有的說，我們已經指着田地，葡萄園，借了錢，給王納稅。但我們的身體，與我們弟兄的身體一樣，我們的兒女與他們的兒女一般，現在我們將要使兒女作人的僕婢，我們的女兒，已有爲婢的：我們並無力拯救；因爲我們的田地，葡萄園，已經歸了別人了。」

「我聽見他們呼號，說這些話，便甚發怒。我心裏籌劃，就斥責貴族，和官長，說：爾們各人向弟兄取利。于是我招敍大會，攻擊他們。我對他們說：我們盡力贖回我們的弟兄，就是賣與外邦的猶太人；爾們還要賣弟兄，要我們贖回麼？他們就靜默不語，無話可答。我又說：爾們所行的不善；爾們行事不當敬畏我們的上帝麼？不然，難免我們的仇敵，外邦人毀謗我們。我和我的弟兄，與僕人，也將銀錢糧食，借給百姓；我求爾們，讓我們大家都免去利息。如今我勸爾們將他們的田地，葡萄園，橄欖園，房屋，並向他們所取的銀錢，糧食，新酒，和油，百分之一的利息，都歸還他們。衆人說：我們必歸還，不再向他們索要；必照爾的話行。我就召了祭司來，叫衆人起誓，必照着所應許的

而行。我也抖着胸前的衣襟說：凡不成就這應許的，願上帝照樣，抖他離開家產和他勞碌得來的，直到抖空了。會衆都說：阿們（Amen），爲讚美之意，爲願意之意——譯註），又讚美上帝。百姓就照着所應許的去行。

「自從我奉派作猶太地的總督，就是從阿達薛西王二十年，直到三十二年，共十二年之久，我和我弟兄，都沒有喫總督的俸祿。在我以前之總督，加重百姓的担子，每日要索糧食和酒，並銀子四十色克爾；就是他們的僕人也轄制百姓；但我因敬畏上帝，不這樣行。並且，我恆心修造城牆（耶路撒冷之城牆），並沒有置買田地；我的僕人也都絞集在那裏作工。除了從四圍外邦中來的猶太人以外，有猶太平民和官長，一百五十人在我席上喫飯。每日預備一隻公牛，六隻肥羊；又預備飛禽，每十日一次，多預備各樣的酒；雖然如此，我並不要總督的俸祿，因爲百姓服役太重了。我的上帝啊，求爾記念我爲這百姓所行的一切事，施恩與我。」（註四十九）

（註四十九）尼希米書五章，全章。

這樣的自稱自讚，在古代文獻之中，是很平常的，尤其是在東方。不過假如我們以爲當時之官吏，確實地，得獲他的人民之好感，像他的虛誇故事所記載的一樣，那就過分了。然而無論如何，有一件事是確鑿無訛的在這個故事中顯現，這就是：總督和貴族，大概都是人民之剝削者及壓迫者，尼



希米假如不把他的行爲，作爲常規之例外，則他便沒有理由，來自己誇讚自己的行爲了。除非像這  
一種事情，在他所隸屬之社會中，是一種很平常的動作，那他必不會誇讚地陳述，他偷過銀製之鑿匙  
哩。

在敘利亞和埃及王之下，巴力斯坦之賦稅，是採包辦性質的。而包辦稅收者，通常總是大祭司。  
不過，偶然在他自己階級之中，發生了競爭者，于是在這些尊榮的祭司之間，便常常發生爭吵了。

所以，猶太民衆反對外國統治之原因是必要的，比之他們的貴族，由此而獲的利益，更爲必要。  
他們對於異國人之憎恨，更由于他們不明曉力量之真實情形而受更深之刺激。巴力斯坦之猶太人竟不  
曉得他們的反對者之勢力，是如何無限地優越的。因爲這些一切之理由，他們便輕蔑採用外交之手  
腕，而要求以武力來解除外國人加於他們身上之重軛。但他們却未能超過這一級；他們未曉得貴族之  
重軛。而後者，同樣，也是一種人民的重担，不過，無論如何，耶路撒冷及其環繞着的鄉村，其居民  
之完全的生活手段，要倚賴於聖殿，倚賴于聖殿之崇拜及祭司制度之重要性，而後獲得。由是，他們  
由不幸而造成的憤怒，便祇好必然地，集中于外國之剝削者一方面了。民治主義變形而爲極端愛國主  
義了。

因爲一種事實上之轉移的幸運，這一個弱小民族之暴動，反對牠的強有力的戰勝者之暴動，竟光

榮地得獲了一個短少時間之勝利。這種事情之發生，我們上面已經說過，就是色留啓德斯 (Seleukides) 帝國，因為國內之戰爭，深切地分崩離散，走入了完全敗亡之歷程之內，而且柏德林美斯 (Ptolemies) 帝國，也是一樣，并且這兩個帝國，又互相爭鬥起來，於是他們便準備着一條大道，要完全降服于羅馬人之東方及西方的新統治者了。

恰像其他正在崩敗中之制度一樣，這個制度增加牠的壓迫程度，于是便自然地發生反動。猶太愛國主義之態度，便日漸成爲暴動化，而牠的中心及領袖，則在阿西地安 (Asidaens) 的組織內，找出來。

或者，但以理書 (Book of Daniel)，也是舊約聖經中之一卷——譯註便是阿西地安活動的產品之一；牠之著作，是恰在那個時候的（在紀元前一六七到一六四年之間），這是一本小冊子，預言以色列之壓迫，不久便會興起，而且得獲自由。以色列就是牠自己的救主，自己的彌賽亞。這就是一長串宣布外國統治之失敗及猶太人之勝利，與乎猶太人之解放和統治世界各國的彌賽亞的宣傳小冊子之起源。

但在但以理書中，這種思想，仍舊表現於一種民治主義的形式之內。彌賽亞還是人民自身之表現，是『最高神聖的聖潔民族』。『國度，權柄，和天下諸國之大權，必賜給最高神聖的聖潔民族，他

的國是永遠，一切掌權的都必事奉他，順從他。」（註五十）

（註五十）見但以理書。七章，二十七節。

這種彌賽亞之預言，很快便顯現出，光榮地完成了。反對壓迫者之不規則的戰爭，漸漸地加大牠的緊張，直到幸運的赫斯曼尼（Hasmoneans）家之領袖，其中以猶大·馬加比（Judas Maccabees）爲其第一位之首領，帶領着熱誠之民衆，與敘利亞軍隊爲公開之戰鬥，最後，還把敘利亞人所統治之耶路撒冷也克服了。猶太國得獲自由，而且還增加牠的領土。在紀元前一六〇年，猶大·馬加比失敗之後，他的兄弟西門·馬加比（Simon Maccabees），又振發勇氣，完成一件大多數民主國的將軍所曾經完成的工作，這就是爲民衆之謀求自由，由于戰勝而得了成功之後，馬上又把這種自由搶去，在他的頭上，戴上了王冕。或者，也可以說，西門准許他的人民，把王冕放在他的頭上。大大隊祭司及羣衆，羣集起來，決定他應該做大祭司，最高之統帥，及人民之君王（archierens, strategos, 及 ethnarches）。其時間爲紀元前一四一年。于是，西門便成爲赫斯曼尼王朝之創始者。他大概總覺得這個新得勝的獨立國，其基礎是如何地不穩固的，所以他馬上，便要找尋外國之幫助。在紀元前一九三年，我們曉得他派遣一隊代表團，到羅馬城，其目的不外請求羅馬國，保證猶太國之領域。這一隊代表團，我們上面已經說過了，代表團中之少數人，因爲勸人改教之活動，而被逐出境；然而代表團到

底竟能達到牠的目的。

然而西門未等到猶太國這些新的友邦，一變而爲牠的最危險的仇敵之時，他還想不到他的統治時  
間，竟然這樣短促，而這些仇敵却是到底被判定來毀滅猶太國家，至于萬劫不復的地位的。在各個羅  
馬領袖中之互相鬥爭的時間，猶太之運命仍在于浮沉未決之中。龐培在紀元前六十三年，克服耶路撒  
冷，在戰陣中，俘擄了很多人，送回羅馬城爲奴隸；他把猶太人之領域，限止于猶太，加利利，和巴  
利亞(Perea)三地，而且徵收猶太人之賦稅。革拉蘇(Crassus)則在紀元前六十三年，劫掠耶路撒冷  
聖殿；在他失敗之後，猶太人在加利利反抗羅馬，但卒被壓止，很多俘虜者，被賣爲奴隸。後來，該  
撒大帝，對待猶太人，稍爲良好，把他們當爲他自己的友人。該撒死後之內爭，又把猶太國加以蹂  
躪，並且徵收重稅。在後來，亞古士督(Augustus)得獲勝利之後，他也像該撒一樣，自己表示是猶  
太人之朋友，但是猶太仍然要倚賴于羅馬人，羅馬兵仍佔據猶太，其初還祇受羅馬之監護，最後，便  
在羅馬官吏之直接管治之下，我們已經曉得這些宴安耽樂的長官，怎樣地在各行省之中，奢華愉樂，  
而把所在地之精華，盡地耗廢，而致于衰竭淨盡。所以，對於羅馬人之憎恨，迅速地增加，尤其是一  
般羣衆。猶太國中之木偶般的君王和祭司貴族，現在又企圖得獲羅馬新主之歡心，像從前——馬加比  
暴動之前——他們企圖向希臘的統治者邀寵一樣，雖然在他們的很多人的心底裏，對於外國人，本是

非常憎恨的。但是他們的黨派，即是撒土該黨，其勢力，却不能夠和他們的敵黨，民治主義的愛國黨，即法利賽黨，相抵抗。

約瑟福斯在他的猶太古代史中，把紀元前二百年那麼早之時代，報告如下：「富者集於撒土該黨之中，而民衆則緊緊地附着於法利賽派，」(第十三章，十節，六段)而他同時，對於希律(Herod)的時代(即基督之時代)，則告訴我們以下述的言語：

「撒土該黨徒，人數不多，但是他們却是全國中之最特殊的人口。但是，國家之事情，却不按據着他們的觀點而實行。所以，一經他得獲了公共的政治職務以後，他們便無論願意與否，其行動，總得按據着法利賽派之觀點，否則，一般民衆便不會容忍他們了。」(見古代史，十八章，一節，四段。)於是法利賽派便逐漸地成爲猶太人民之心靈上的統治者，佔據着祭司貴族之地位。

## 七 法利賽黨

我們在上面敘述馬加比之戰爭時，已經習見了一種敬虔的人，名阿西地安(Asidaeans)了。幾十年之後，在約翰·赫爾甘那斯(John Hyrcanus，紀元前一三五到一〇四年)領導之下，這種名爲法利賽教義的黨派，便顯現了；而對於這種教義之相反的教義之信徒，才開始命名爲撒土該黨徒。

撒土該這個名字之起源，不甚清楚；或者，這個名稱是稱祭司撒土克（Nadok）這個名字而來，在撒土克之後的祭司制度則稱為撒土克派（Nadokides）。至於法利賽一詞，則甚明顯，其意義是「那些隔離者」（those segregated），但他們自稱，則為「同志」（chaberim）或同盟者。

約瑟福斯在一個地方裏，告訴我們，法利賽黨有六千名，這在這一箇微小的國家，是很大的一個政治組織了。他報告紀元前三十七年到四十年之希律時代，說道：

「在猶太人中，存在着一種人，他們以其祖先的法律之嚴肅的儀式自驕，他們深信上帝特殊喜悅他們。他們就名為法利賽人。他們有很大的能力，最能夠反抗君王，但是他們却非常聰慧，總等待着這樣的適宜於暴動的好機會。當全部份的猶太人，宣誓，盡忠於（亞古士督）大帝，及服從於（希律）王之時，他們反對，不肯宣誓，他們約有六千人以上。」（註五十二）

（註五十二）見猶太古史十七章二節四段。

希律雖然是殘忍的暴君，總常常準備着死刑懲罰之手段，但却不敢嚴厲地處分這些不肯宣誓服從之人們，這就可以見得他重視法利賽人在羣衆中之勢力了。

法利賽黨成爲民衆之精神的統治者；在法利賽人之中，以在新約聖經常常提及的「士子」（scribas 或 literarij），及「律法師」（rabbi，其意義等於「我主」Monsieur）三種人，爲最主要的部份。

知識階級，原來，都屬於祭司，這在猶太人之中，也像在東方其他各地一樣。但在猶太，這種階級却損害了每一個貴族之運命。牠的財富愈增，却愈把牠的特權位置所由根據的功用忽視。他們除了對於那種指定的祭祀之儀式，敷衍了事之外，其他，便可以說，什麼都不曉得了。他們的科學，文學，立法，和裁判的活動，都忽視了，於是這些活動，便差不多完全地放在從民衆興起的教育份子之掌握上。

立法和司法的活動，特別成爲重要。法制之會議，在古代的東方各國，是沒有的。他們的一切法律，都採取一種古代法律，一種前例的形式。但是，社會之發展是繼續前進的，可以產生新的條件的，和新的問題的，牠要求新的法制；不過他們的情感，却以爲法律仍舊和從前一樣，因爲牠是由上帝而來的，所以，若想把新的法律，深深植根於一般民衆之思想中，而爲他們所接納，則必得說，這些新法律，祇是習慣律，傳統律之形式，在皇古時代，已經存在，其所以似乎是新制者，祇是因爲以前未曾加以應用而已。

統治階級，爲要把新法律造成像舊法律，其最單簡的方法，就是偽造古代之文獻。

像我們在上面好幾處所指出者，猶太祭司，最能廣博地應用這種方法。這在一個國家之中，一般民衆總覺得他們的唯一的統治階級，都是宗教傳統之專門家和保護者，則這種工作，總不是困難的。

不過，若在別些國家，從其古代祭司制度之外，發生一種新的文學教育階級，則無論那一種階級，企圖表現某一種改革，而說是原本創自摩西，或某個古代之威權者，以增加其神聖的性質，那却是很困難的工作了。爲什麼原故呢？因爲現在他的敵對的階級，早已嚴厲地注視着這種作僞之實行了。

在耶路撒冷爲羅馬人所毀滅之前的兩個世紀中，法律師一派，總不斷地努力，要在祭司所創造的聖經經典之內，劃開一條裂痕，而將新的文學作品，增加於其上，自然這些增加物，必得表現是屬於古代的，務令牠和其他的早代著作，受同樣的看待；但是這種努力，不能成功。

約瑟福斯在他的普林美克反對阿比安之戰爭 (Polemics against Apion) 一書(一章，七及八節)中，曾把猶太人著作之可靠性，加以攷驗：「當時不是每一個人，都有隨他自己的喜歡而著作東西的權，這種權力，祇爲先知所有，而所謂先知，則是在上帝之靈感之下，忠誠不二地，按據古代的事實和他自己時代之事實，說了出來。因爲這個原因，所以我們便不能夠有互相衝突和互相反對的無千無萬的著作了，我們祇有二十二本書，這是從世界起源以來的事實之記載，而且牠們是正當地被認爲有神聖之起源的；這二十二本書便是：摩西五經 (內含創世記，出埃及記，利未記，民數記，和申命記——譯註)，從摩西死後到阿達薛西 (Artaxerxes) 王時代之十三本先知書 (內含十三種以色列先知的著作——譯註)，和詩篇 (Psalms) 及箴言 (Proverbs) 四本。



「從阿達薛西到現在，雖然也是同樣地記述一切事情，「但牠是沒有那麼有價值了」。……我們對於聖經之尊重，可以由在事實上，一個長遠的時間，沒有一個人，敢於在聖經中，加增些東西，或減少些東西，又或改換些東西——顯示出來。」

無疑，這是約瑟福斯當時之情境。當更難於在把那些前舉的文書中，改換成現存之法律之時，偽造文獻者，更不得不以法律之「解釋」為藉口，而把牠適用於新的情境去。猶太人之神聖著作，是特別地適宜於這種工作的，因為牠不是一種統一的著作，而是由於各個時代及各個社會環境之文學的洗滌物所構成的原故。牠們所包含的，有古代亞拉伯游牧時代之神話，和巴比倫之高尙文化的宗教的智識，而其整體之編纂，則在於巴比倫時代後的祭司編纂者，這種編纂之方法是極端地粗糙而欠缺圓通的，牠准許有完全互相矛盾的東西，加入其間，而不發生問題。假如偽造文獻者具有必須之敏銳性和記憶力，把一切法律之章節，全記於心中，而且常常放在他的舌尖上，則這種法律集，便容許他人之解釋了，而這種工作，就是「教法師」智慧之本質。他們不當這種工作為他們研究之工作，而祇是把聖經中之一種顯著的知識，浸淫他們的學者，令他們在這些著作之解釋中，發展最高度之敏銳和精巧的能力。自然，他們無意識地，仍舊居於環繞着他的生活影響之下，但是這種教法師的迂腐智慧之發展，愈為進步，則牠愈不能成爲了解生命之方法，更不能成爲統治生命之方法；在一方面，牠是用一

種敏捷的法律的瑣屑事情，一種膚淺的技巧，而爲欺騙一切來觀者——連上帝自身，也包含於其內的藝術，而在牠方面，牠又是以一種敬虔的援引的方法，把每一種生活之境況，加以慰安和啓迪的藝術。牠對於我們的世界知識，並沒有一點貢獻；事實上，牠祇恆久地增加牠對於世界之愚昧。這在令到耶路撒冷不免於毀滅的這種鬥爭中，便可以充分地顯示出來了。

聰明而詭辯的撒土該黨，對於當時之權力，非常認識得清楚。他們明白，要反抗羅馬之勢力，是不可能的。但在牠方面，則法利賽人總用盡一切之方法，以搖動羅馬之束縛，但羅馬人加於猶太之重軛，便愈爲厲害，驅逐一切猶太民衆，歸於絕望之境地。馬加比之革命，便已經表現着一種光明的例證，證明一種民族應該而且可能，保衛牠的自由，而反抗橫暴的獨夫。

彌賽亞來臨之希望，對於這種革命，爲強有力之贊助，而後來，又非常增加牠的成功之程度，現在猶太人希望脫離羅馬人重軛之心愈切，則彌賽亞來臨之希望，也愈增加。然而，實在說起來，羅馬帝國比之在崩頹中的敘利亞帝國。更難抵抗，而且，自從馬加比的時代之後，在全個古代之世界中，各種民族，爲他們自己而行動之可能性，其信念已經大大地降低了。而當時之所以內爭，實在就是國中的幾個打了勝仗的大元戎，互相爭鬥，以奪獲世界之勢力。所以，彌賽亞之觀念，再不是猶太人解放自身的一種觀念了，牠現在已變爲一個有勢力的英雄之觀念，充足了神奇之能力，爲上帝所派遣，

從他們的試驗和艱苦中，把這種神選而聖潔的千辛萬苦的民族，解放出來。

就是最熱誠的法利賽黨人，也相信若沒有這樣的一個神奇的大元戎之幫助，則欲戰敗他們的壓迫者，是不可能的了。然而他們並不把他們的希望，建築於這個大元戎之上。他們還以為在這個帝國中，他們宗教之附從者的數目，恆久地增加，而尤其是他們的鄰居民族，例如在亞歷山大，巴比倫，大馬色，和安提阿，他們的勢力，非常偉大。難道當牠應該反叛之時候，這些信徒不會幫助他們備受壓迫之祖國麼？難道像羅馬這一個單獨的城邑，還可以成爲統治世界的勢力，而偉大和尊榮的耶路撒冷，却不能夠成全同樣的工作麼？

聖約翰 (St. John) 的啓示錄 (Revelation, 爲新約聖經之最末的一卷——譯註) 之基礎，就是依據着但以理書之模樣的一種猶太人宣傳文獻。牠的著作之時代，大約在於凡西巴山 (Vespasian) 及後來之提多 (Titus) 圍攻耶路撒冷之時候。注視羅馬啊，一個「婦人坐在七座山之上」，「巴比倫」(即指羅馬) 是世上的淫婦和一切可憎之物的母，「地上的君王與她行淫」，而「地上的客商，因她奢華太過，就發了財」(見啓示錄十七章及十八章)。這一個城邑將會毀滅，牠必會受裁判之宣告，「地上的客商也都爲牠哭泣悲哀，因爲沒有人再買他們的貨物了」，牠的地位，將會爲耶路撒冷聖城所代替，而且「列國要在城的光裏行走，地上的君王必將自己的榮耀，歸與那城」(啓示錄二十一章，二十四節)。

從事實上看來，則耶路撒冷城在于頭腦單簡而不曉得羅馬勢力的人們之心中，實是台伯河(Tiber)上的『世界之主』之一個危險的競爭者。

約瑟福斯記載，祭司有一次，在復活節(Easter Festival)的時間，統計耶路撒冷之人口數目。『祭司統計，共有復活節之羔羊，凡二十五萬六千五百頭。但是每一隻羔羊的宴桌上，不能少過十個人。有時，還有合共二十人而祇得一隻羔羊的。但即以十個人用一隻羔羊說罷，則我們可以說，有二百七十萬人了，』然而，這還不計及那些不能夠參加於復活節中的不聖潔者和不信仰者哩。(註五十二)

(註五十二)見猶太人戰爭，第五章，九節，二段。

雖然約瑟福斯在這裏指出一個事實上的數目，但他的記載，却不全可靠，因為我們要曉得在這二百七十萬人之中，是包括有從各個鄰國來的人民，他們是不需要耶路撒冷之食糧及居宅的。在當時，大量的糧食，從遠方來的運輸，祇有倚靠於船隻。因而當時之偉大城市，無不在可以航行的河濱和海岸。但欲以水航的運輸而達到耶路撒冷，是不可能的，因為耶路撒冷距離海岸和約但河(Jordan)都是很遠的，而且後者，還不可以航行。所以，這樣大多數的人民，羣集於耶路撒冷，不用說別的，就是日常的飲水，也不夠用罷。我們曉得耶路撒冷之飲水，有一部份，是要倚靠于貯藏在水槽中的雨水為供給的。

同樣，我們也不能夠相信約瑟福斯在同一章段中之記載，他說，在該城毀滅前的圍攻時候，竟有一百一十萬猶太人，死亡於城市。

塔西佗 (Tacitus) 所報告之人數，則大加減少了(註五十三)。他說，在圍攻中之人口，男女老少，共達六十萬。自然，在這個數目中，還有些是在平常的時間，並不住在城中者，所以，最合理的方法，還是在上述之數目，打一個五折，作為耶路撒冷未被毀滅前的幾十年中的普通數目。而且，就使我們把六十萬人，作三分之一計，已有二十萬人口了，而這個數目，已經是當時城市中的一個較大的數目。所以約瑟福斯所記載之數目，大抵是猶太人想像中之誇大罷。

(註五十三)見其所著之歷史(Histories)五章，十三節。

不過，無論耶路撒冷如何偉大和強盛，總之，牠若不接受從外面來的幫助而欲獲得勝利，是沒有可能性的，所以猶太人也祇好想及這種幫助了；但是他們都忘記居于巴力斯坦之外的猶太居民全是城市居民；事實上，還是大城市的居民，況且猶太人在各處地方，也祇成爲少數之部份而已。在當時，也像其後來的時代一樣，祇有農人，才可能地擔負長久的兵役。而大城市中的羣衆，是商人，家庭工業者，和微小的無產工人，他們是不能夠組成有力的軍隊，以和有訓練的軍隊，公開作戰的。自然，在耶路撒冷之最後一次的偉大暴動中，巴力斯坦外之猶太人，也發生暴動，然而他們的暴動，無論在

那一處地方，都不能爲耶路撒冷之真正的幫助啊。

所以，除了彌賽亞而真能運用神蹟之外，一切猶太人之暴動，似乎都失望了。猶太環境中之暴動性愈多，則法利賽黨中之彌賽亞希望便愈爲熱烈。但是撒土該黨對於這一種希望，却存懷疑的態度，而且對於和彌賽亞來臨之希望有密切聯繫的復活的教義，也存懷疑的態度。

像在他們的其他一切神話一樣，以色列人對於人類死後的情形之意見，也和其他有同等文化程度之民族，并無差異。事實上，在夢中，可以見到已死的人，于是便假設死後之人，實仍繼續着一種個人的生活，不過，牠是一種無形質而像影子一樣的存在罷了。或者，死屍葬于一個黑暗窖孔之中，于是便令人們，引起一種觀察，以爲影子之存在，實和朦朧的地下之情境，大有關係。最後，則因爲人們有生之戀愛和生之愉快，所以他們便不願想像生之終局同時就是戀愛和愉快之終局，死後之影子般存在，總不祇是一種不快樂和朦朧的存在而已罷。

我們在古代以色列族中，可以找出這種觀點，像在古希臘中所找出的一樣。古希臘之所謂「赫德斯」(Hades)便和希伯來之「蘇奧爾」(Sheol)相當，所謂「蘇奧爾」是一個無邊黑暗，而遠離地上的土地，那些死後而入于其中的人們，都好好地被看管起來，決不能夠再次回到地上了。倘若在荷馬(Homer)史詩中，阿啓利司(Achilles)之幽靈，哀悼地說道，一個生存的工人實遠勝于一個死亡的

君主，則宣教師所羅門（Solomon）在傳道書（Ecclesiastes）中所說的話（這本書是在馬加比時代著作的），也有如下之敘述：『一隻活着之狗勝過一隻死了之獅，死人不曉得什麼，他們也沒有什麼酬報了；他們之名已遺忘於人間，而且一切他們之戀愛，憎恨，和妒忌，都滅亡無蹤了；他們也永不會有參加在太陽之下而完成的什麼事情了。』

所以，死人是不会希望有報酬的；無論他們生前是無神無信的，或是光明公義的，到頭來，他們全都在這個較低的世界中，碰到相同之運命。快樂和幸福祇可以限于生存之中而已。

『與一切活人相連的，那人還有指望。爾只管歡歡喜喜地吃爾的飯，心中快樂喝爾的酒，因為上帝已經悅納爾的作為。爾的衣服當時常潔白，爾的頭上，也不要缺少膏油。在爾一生虛空的年日，就是上帝賜爾在日光之下虛空的年日，當同爾所愛的妻，快活度日，因為那是爾生前，在日光之下勞碌的事上所得的一份。凡爾手上所當作的事，要盡力去作；因為在爾所必去的陰間，沒有工作，沒有謀算，沒有知識，也沒有智慧。（傳道書第九章，第四節至第十節。）』

在上述的記錄中，我們仍有純粹希臘式的生之享樂，而同時，又是一種純粹的異邦的對於死亡之觀察。這種觀察才是古代以色列人之概念，而後來撒土該黨，便保守着牠。但和這種概念適相反對的，也已經在傳道書（傳道者）的時代興起了。

這種生之享樂的概念，必然地與一種健康而繁榮的農耕時代之一般的情感相一致。但在他們衰落之後，則貴族中人，固然還可以有實在之快樂，在生活之幸福，還可以在放蕩淫佚之頂點中，興起這種愉快，但是低下階級之民衆，其損失日漸加多，而他們的生存也日成悲慘。不過，無論如何，他們還未墮落到懷疑一切改良實在環境之可能性。他們的不幸愈增，則他們所發生的革命之希望，愈爲熱烈，唯有革命才能供給他們以一種較好的生命，增加生命之愉快。所以彌賽亞之意義，就是革命，自然，這種革命，漸漸便成爲要以超人之權力，神跡爲基礎，因爲當時實際上之力量，已逐漸地不利于被剝削的和千辛萬苦的民衆了。當這種神跡之信仰與乎將來的彌賽亞之神奇能力之信仰，日日加增，則同時爲反抗壓制的鬥爭所要求之民衆的痛苦和犧牲，也增加了，而且在這種衝突中不幸而敗亡的殉難人之數目，也一同增加起來。難道他們一切的希望和等候之信仰，都能夠完全無效麼？難道彌賽亞之勝利贈給這種神選的民族的光榮生活，應該離開他的最熱烈而最勇敢的擁護者麼？難道那些爲神選而聖潔的原因，犧牲一切快樂，甚至捨棄他們自己之生命，而竟一無酬報麼？難道他們便應該度着一種在「蘇奧爾」中的朦朧而像影子般的存在，而他們佔在耶路撒冷的戰勝民族，却耀武揚威，統治宇宙，安享一切快樂麼？假如彌賽亞是確能夠有充分之力量，以征服羅馬，則大約也能夠征服死亡；由是，從死亡而興起的這種事情，便不是不可能的了。



于是他們的觀點，便漸漸地展開了，他們相信猶太教之擁護者，雖戰死疆場，但必會在他們的墳墓中，有充分的體魄的活力，從重復起，而且開始過着一種幸福而愉樂的新生活。不過這還不是靈魂不朽之信仰，牠祇是肉體復活之信仰而已，牠是用來在耶路撒冷的勝利城中，享受一切真實的幸福罷了。醉酒之極量的消耗在這些希望中是一種最主要的特性。但是戀愛之幸福也不會忘記的。約瑟福斯還告訴我們，說當時的法利賽黨人曾經應許一個希律王之宦官，倘若彌賽亞來臨，則彌賽亞必會令他再有夫婦同居生育兒女之實行能力哩（註五十四）。

（註五十四）見他的古代史，第十七章，二節，四段。

不過，假如彌賽亞有充分的能力，以賞賜那忠心的人們，則自然，他也有同樣的能力，以為懲罰的實行。事實上，倘然以為殉難者並無賞賜，是不可容忍的事情，則他們為猶太教而鬥爭的人，也必然以為一切壓迫他們的敵人，倘能愉快地死去而不須備受懲罰，也是不可容忍的事情了，因為他們總以為這個在地下的同樣的無感情之存在，也是具有公義之形式的。所以這些罪人之身體，將來也會為彌賽亞所覺醒，而加以可怖的懲罰。

原始之概念并不包含有一切死人重新復起之概念。而所謂復活便表明是為獨立自由而鬥爭和耶路撒冷統治世界之最後的結果，所以，便祇有關於那些死于這種衝突的兩方面的死人。我們讀但以理書

關於猶太教勝利之目的記述，便曉得了：

「睡在塵埃中的，必有多人復醒，其中有得永生的，有受羞辱，永遠被憎惡的。」（十二章二節）

所謂聖約翰之啓示錄——即我們在上面所曾研究的——便是一種屬於同等階級之著作。在流傳到後代之基督教的版本中，啓示是區別于兩個復活時代之間。第一次的復活，不是一般人的，而祇是殉難者的，在我們傳統的版本看來，這自然祇限於基督教之殉難者，他們將會從新覺醒，復活于這個世界中，凡一千年：「那些因為給耶穌作見證，並為上帝之道被斬者的靈魂，和那沒有拜過獸與獸像，也沒有在額上和手上受過他印記之人的靈魂，他們都復活了；與基督一同作王一千年（這是頭一次的復活）。其餘的死人還沒有復活，直等那一千年完了。」（啓示錄二十章，四節及五節。）

復活之信仰實是一種戰爭之教義。生于與一種最高無敵的勢力，而為長久和蠻野之鬥爭的宗教熱狂之中，則這種信仰自然很能夠繼續地對於這種宗教熱狂，發生及加增力量。

但在非猶太人之世界中，則這種信仰便和人類永生之想望相結合，這完全不為着戰鬥之要求，而實是疲倦和退休之產品。對於這一種永生思想，柏拉圖及伯迪哥利亞（Plotinos）的哲學上之永生觀念，都接受他們的廣闊的傳播。但為法利賽人所宣傳的復活之希望則直接地及活潑地影響到當時之各地的羣衆，他們是相信奇跡的，但沒有抽象思想之訓練。他們喜悅地接受這種希望，他們把猶太

人之環境轉譯而為他們的各種不同之語言。

猶太教在耶路撒冷毀滅時代之宣傳的勝利，大部份歸功于復活之信仰。不過因為這個城邑之毀滅，便滅亡了很多誠篤地希望彌賽亞從速來臨的大部份人，于是在其他的猶太人中，彌賽亞早日來臨的信仰之根據，也動搖了。

由是，彌賽亞之想望已經不是猶太教實際政治的一種動機的力量了；牠祇成爲一種敬虔的想望和一種快樂的憧憬。同時，法利賽人對於復活之信仰也失了在猶太思想中之根據了。所以，這種復活信仰和彌賽亞的信仰相聯合，祇留存于基督教之會衆之中，他們從法利賽人中，把一部份他們最好之宣傳材料借用。

但是假如准許我們用新的術語，則我們可以說，基督教會衆從猶太教中所得獲的能力，與其說是資產階級之民主主義，毋寧說是無產階級之要素。

## 八 熱狂派

法利賽黨是反對祭司貴族的一般民衆之代表。但是這些民衆和在一七八九年法國革命前之「第三階級」相同，他們是由於各種利益不同，各種鬥爭精神及鬥爭能力之程度不同的各種份子組成的。

這在巴力斯坦之外的猶太人，也是同樣的真實。雖然這些猶太人都是城市居民，其生活，主要是倚賴於商業和財政之交互行動，包辦稅收及其他，但我們若以為他們必是富有之商人和銀行家，則却是極重大的錯誤。我們已經指出商業之穩固性是不像農人和手工作者的職業的。而且當時還比較今日，更為厲害，因為當時之航運未有今日之完好，而海盜又縱橫於海上。有很多人為國內戰爭所毀滅啊！

而且猶太人中，還有很多是以前富有，而現在貧窮的，又有很多從未成功為富人的。所以雖然商運是在某一種條件下勉勵他們以最好希望的職業，但這並不是說，每一個猶太人都有充分營商之資本金。因而大部份猶太人所經營的商業，便不能不仍屬於一種微小的負販和店戶了。

還有一層，他們或者也從事於那些不須有偉大的技巧和特殊的良好趣味之手工業。凡在大多數猶太人羣居的地方，則因為他們禮儀和習慣之特殊性，必要產生專為他們自己信仰所要求的很多手工業。當我們曉得，在八百萬的埃及居民之中，竟有一百萬猶太人，則我們決不能夠假定一百萬猶太人都從事於商業；而且我們總可以找出在亞歷山大城中有猶太人之工業，在其他各個城市之中，也有猶太人之手工業哩。

在很多城市之中，尤其是羅馬城中，猶太人有很多是奴隸，當然也有很多自由人。因為他們之屢

次鬥爭之失敗和革命之企圖，所以便常常供給好些戰爭中之俘虜，他們便被販賣而為奴隸了。

在這些階級之中，他們很多已緊緊地附着於無產階級之內，他們逐漸地低降，沉澱，而為流氓無產階級之後備軍，在某一個觀點上看來，這個數目非常增加了。舉一個例，則猶太乞丐，便引起羅馬無產階級的特殊注意。馬賽爾 (Martial) 把都城中的市街生活，報告給我們：市街中有手工人之工作，有祭司之行列，有幻術者，有負販人，他同時又提及猶太的孩童，為母親所命而行乞。約凡諾爾 (Juvenal) 在他的第三本諷刺劇之中，說及依加利亞 (Ephesus) 的哥羅夫 (Grove) 道，『現在租給猶太人居住，他們的全副家具祇有一個籃和一束乾草。因為每一株樹，現在都要供給我們以利益了。獨森林為乞丐所佔有，其中的詩神已經被逐出了。』(註五十五)

(註五十五) 見約凡諾爾之諷刺劇第五本，十三頁到十六頁。

自然，這種例證是發生於耶路撒冷之毀滅之後，多米尼丹 (Domitian) 在位之時，他把猶太人逐出於羅馬之外，准許猶太人繳納人頭稅，便可以寄寓於這種森林之中。無論如何，牠總可以表明羅馬之中，實在有很多猶太乞丐之存在。

乞丐 (Schorrer) 之在早代猶太教中，已是一宗很可注意之現象了。

自然，這種流氓無產階級也是一種很不堅固的份子。

猶太乞丐的巡禮之主要目的，確實就是耶路撒冷。因為在那裏，他們才覺得是在國家之內，他們才不必懼怕爲仇視之人民，最少，也爲不表同情之人民，所嘲笑或虐待。自然，地上各處的富人，也和貧人一樣地向耶路撒冷巡禮；在那裏，他們的宗教衝動和他們的大量，達到最偉大的程度。

在耶穌基督之時，沒有一個大城沒有多數的流氓無產者。但除了羅馬城外，恐怕耶路撒冷所含有之無產者最多，最少，是相對地最多的；因為在這兩個大城中，這種下流的暴徒，從全個帝國中，加以補充。當時之手工人是和這種流氓無產階級緊相接觸的；大而言之，他們祇是家內的工人，就在今日，家內的工人也歸入于無產者之內。所以把他們歸入于與乞丐和負販者同一類，並不是特別的事情啊。

這樣地分文沒有之人口，大多數地羣居起來，所以他們便特殊地成爲橫暴而好戰。他們不像有產階級，他們已沒有可以喪失的東西；他們的社會地位是不可容忍的，他們也等不到有什麼可以得獲的東西。他們又因爲數目偉大的感覺而更增加勇氣。還有，軍隊之威力，在當日之這些窄狹而曲折的街道中，是不容易運用的。所以，城市中之無產者，數目雖少，然已足夠爲公開之戰役，而他們的舉動，雖然是沒有訓練的，然在這樣的情境之中，也已經很夠了，他們已經達到可以適應巷戰的水平面了。在亞歷山大和耶路撒冷這兩個城市中的事情，也證明這種觀察之正確性。

在耶路撒冷，這種無產者，都被那些爲法利賽黨所傳播，而又爲資產階級及知識階級所接納的各種鬥爭精神所感示。自然，在普通的時候，無產者是可以爲法利賽黨所領導的，但若在於耶路撒冷和羅馬之反抗，非常尖銳化，而最後決定之時間，非常逼近的危機當中，則法利賽派便會漸漸地小心謹慎起來，而且臨陣退縮了，因爲這樣，所以他們便常常和進步的無產者，發生衝突。

無產者後來，在加利利的鄉村居民中，找得了一種有力的援助。小農人和牧羊人，被稅收及重利之壓迫，加以最大量之剝削，而且被拋在爲奴役及被沒收者之中，像他們在帝國之各處地方，都是一樣。其中有些，則走入耶路撒冷去，而加增該處的無產者之力量。至于那些在帝國之別處地方之被沒收而被逼到絕望的人中，其最有力量的份子，則從事于破壞之暴動及盜賊之行爲。沙漠鄰近之地方，仍然存在着很豐富之游牧風俗及習慣，牠特別適宜于這種鬥爭，因爲牠供給那些熟識這種地理的人們，以很多藏身之所。就是加利利自身，牠的土地是很不平坦的，而且還有很多洞穴，供給那些截搶行商的盜賊，以很好之情勢。這些盜賊的旗號，便是彌賽亞之希望。恰像現在的俄羅斯一樣，每一個盜賊都託辭革命而行使他的『沒收』的手段，而他方面，則革命進展之希望，令到每一個盜賊，都成爲頭腦單簡而取攻勢的革命份子（註五十六），這個情形，在加利利也是一樣。盜賊之首領自稱爲彌賽亞，至少，也自稱爲彌賽亞之前鋒，換言之，那些自稱自己爲先知或彌賽亞之熱烈的人，便成爲盜賊之首

領了。

(註五十六)讀者要記憶考茨基著作這一段時，爲一九〇八年，當時俄羅斯狀況，確是這樣——譯註。

加利利之盜羣和耶路撒冷之無產者，彼此互相聯合工作，互相幫助，而最後，則組成一種反對法利賽黨人之團體，名爲『熱狂派』(Zealots)，他們是充滿着熱狂的人。這兩個團體之互相對比，在很多觀點上，恰像加倫德黨(Girondists)和約哥賓黨(Jacobins)，二者都是法國革命時之黨派)之對比一樣。

耶路撒冷之無產者和加利利之有武器的盜黨之聯合，與乎他們行動的切望，在基督的時候，尤其明顯了。

在紀元前第四年，希律之最後重病的時候，耶路撒冷居民，已經極力的騷動，以反抗希律王所設立之改革；其後，他們的憤怒，又復爆發，因爲希律王要把一隻金製的鸞鳥放在聖殿之上。這一次暴動卒爲武力所制止。但在希律王死後，人民在復活節，又復發動起來，這一次之暴動，非常有力，致令後來，經過希律王之子亞基留司(Archelaus)軍隊之偉大的屠殺之後，才把這次暴動平息；猶太人有三千名被殺。但雖然這樣，仍未能挫去耶路撒冷羣衆的革命精神之銳氣。當亞基留司旅行到羅馬，而接受王號之時，人民又復暴動，但現在是爲羅馬人所調停了。後來被查老西(Cheleus)殺死于戰陣



中的華老司(Varius)便被指派而為敘利亞之總督。他迅速地走到耶路撒冷，戡定叛亂，然後回到安提阿(Antioch)，在耶路撒冷留下一個軍團，交給代理人沙賓那斯(Sabinus)。沙賓那斯倚賴其軍隊的力量，盡力壓制猶太人，盡力為剝削及掠奪的行動。這是最後而不能再加之痛苦了。在五旬節(Πεντηκοστή)為猶太教之一重要節期，在逾越節後第五十日舉行——譯注的時候，很多人羣集于耶路撒冷，其中還包含有很多加利利人。他們確大有能力，能夠把羅馬的勢力與乎希律直到死後還繼續應用的傭兵，加以包圍及攻擊。羅馬人企圖突圍而走，但到底失敗，然而也打死了很多猶太人。圍攻之暴徒到底也不肯撤退，而且還引誘好些希律之軍隊加入于他們之中哩。

同時，國中各處鄉村，都有暴動發生了。現在加利利之土匪，都成為附從者而且有秩序之軍隊了。他們的領袖都自稱為猶太王，換言之，就是彌賽亞。在這些人中，以猶大司(Judas)為最著名，他的父親名依沙基阿司(Ezekias)，也是一個很有名的盜賊，而且在紀元前四十七年被殺。在比利亞(Perea)地方，又有一個從前是希律王之奴隸，名西門(Simon)，他和別一隊盜賊相結合，又有第三個，則名為阿夫郎加司(Athronges)，原是一個牧羊人。

羅馬人這一次平定叛亂，非常困難，華老司不得不帶着兩個羅馬軍團，及各種補助的力量，以為圍攻耶路撒冷之幫助。在那裏，開始一種不可言說之屠殺及劫掠；有二千個俘虜，被釘上十字架，還

有很多則售爲奴隸。

這個時候，就是普通所指爲基督降生之時代了。

于是，此後有數年安定了，然而也祇數年而止。紀元後六年，猶太國之統治方法改變了，直接爲羅馬所轄。羅馬人之第一種工作，就是要舉行人口登記，其目的實在於規定稅收。于是又發生了暴動之企圖，這爲加利利人猶大司所領導，這個猶大司或者就是前十年發生暴動時之著名人物。他和法利賽人撒得克 (Saddek) 之武力相聯合，撒得克是受訓令來煽動耶路撒冷居民的。這一次企圖，可惜沒有重要之結果，但牠却開始把下等階級之民衆和加利利之叛徒放在一方面，而把法利賽黨放在他方面，二者之間，發生裂痕。因爲在紀元前四年之暴動，他們還是互相合作的。現在呢，法利賽黨自覺已經夠力量了，所以便拒絕和別部份人合作。于是便有熱狂派之組織，以反對法利賽人。自從這個時候起，猶太及加利利之暴動的火燄，永未熄滅過，直到耶路撒冷毀滅時爲止。約瑟福斯從他自己法利賽黨的觀點，把這個情境，描寫如下：

「一個哥蘭人 (Galilaite)，名叫猶大司 (Judas)，從加馬拉 (Gadara) 來，得一個法利賽人撒得克 (Saddek) 之助力，喚起民衆之反叛，而且令他們相信，倘若服從這種財產之登記，則他們必會成爲奴隸，所以他們應該爲自己的自由而戰爭。他們兩個人又指出猶太人不祇會保存他們的產業，還

且得有更大的好機會，因為他們的勇敢可以令他們有偉大的榮耀和名譽。假若他們不取採勇敢的決定，和不努力來實行這些決定，則上帝對於這一種熱烈，是不會幫助的。人民非常喜悅聽受這種福音，而且爲其所感示而努力于勇敢的行動。

這兩個人在民衆中所製造出來的罪惡之結果，是不能夠詳細討論的。總之，他們沒有遇着什麼不幸。他們唆動着一次又一次的戰爭。他們恆久地應用破壞之手段；無論何人，凡有反抗這種破壞手段者，必以他的生命爲之報償。盜羣隨地搶劫。最卓越的人物都被殺戮，爲的是保障自由。而在實際上，這種行爲祇爲貪慾，祇爲搶掠他們財產之慾望。此後，許許多多的叛亂和屠殺都接連而起，因爲一方面，鄉村民衆自相攻擊，各宗黨派互相侵襲，而他一方面，則外面之仇敵要把牠們壓服。最後，又在這些之上，加以饑饉，于是便把一切柵寨都歸于毀滅，各個城市都成爲絕對之蕭條，直到後來，連上帝之聖殿，都被仇敵化爲灰燼了。于是他們古老習慣之改革及變換到底助成叛徒自身之毀滅。在這一次舉動之中，宣傳第四種教派和得了很多附從者之猶大司及撒得克，不祇擾亂當時之國家，還因爲他們所宣傳的空前新穎的教條，令到後來，還興起了好些不幸的事件。……一切青年而附着於這種教派者，都令到我們陷于失望之中去。（古代史十八章，一節，一段。）

在同章之末一段中，約瑟福斯却非常尊敬地說及那些在該章之開始的時間便加以非難的熱狂黨

徒。他的言詞如下所述：

「這第四種教派（其他的三種則爲法利賽黨，撒土該黨，及敬虔派）是由加利利人猶大司所傳播的。他的黨徒全接納法利賽黨之一切觀點，不過他們所不同者，祇是固執于自由之戀慕，而且宣示，唯有上帝才是應該認爲人類之主。他們寧願忍受最悲慘之痛苦，寧願眼看他們的友朋及親屬，忍受痛苦，但不願意稱呼任何人類爲他們的主人。但我也不能詳述這個題目了，因爲在這些事情之中，已經表示着他們的頑固性了。我不怕我不會相信牠，但我不能夠找出恰當之名詞，以充分地表現他們所忍受的最悲慘的痛苦之英雄主義和堅固不拔的決心。這一種熱狂傳染到一般民衆，像一種傳染病一樣，因爲當時的總督幾數司·福羅老司（*Gessius Florus*，紀元後六四年到六六年）正濫用他的威權，虐待他們，逼着他們，不得不絕望地離棄羅馬人啊。」

當羅馬之重轍日加沉重，而猶太人之絕望日加增進之時，他們便漸漸地從法利賽黨之勢力下，退離出來，而加入于熱狂派之中，于是後者，也同時發展牠的幾種特殊副產物。

其中之一，就是一種宗教中之出神的狂喜。知識并不是古代無產階級之重要點，而且他們也不以知識之追求爲重要。他們所倚賴的社會力量，比之別種民衆的階級層疊爲多，這種力量是他所不曉得的，而且似乎是很神祕的；他們被逼而致于絕望，也比別種階級爲甚，他無論什麼無價值之東西，也

想執着，他尤其傾向于信仰神跡；于是彌賽亞之預言，在他的身上，便牢牢地信仰，他離開其他一切之階級，完全不了解一切直接之情境，他祇有一種簡單之信仰，他希望不可能之事實，終會來臨。

無論那一個自稱為彌賽亞而且應許用他的神跡以解民衆之倒懸而恢復其自由的狂人，都得到很多徒黨。其中之一，便是先知提大司（Theodas），當時之總督爲法達斯（Fadus），開始任職時爲紀元後四十四年），他帶領一隊兵馬，到約但河邊，但卒爲提大司之騎兵所擊散。提大司自身到底被捉獲，而且砍去了頭顱。

在代理行政官法力斯（Felix，紀元後五十二到六十年）之時，這種宗教式的熱狂更爲流行哩：

「在那裏有一大隊罪人，他們雖然未爲殺人之行動，但他們却有無神之思想，他們令到（耶路撒冷）城邑不安和動搖，恰像殺人者所能夠做到的一樣。因爲他們祇是誘惑的騙子，他們託詞神聖之顯示，宣傳各種改革，而鼓勵民衆，從事革命。他們引誘民衆逃亡，而僞爲上帝會准許他們看見一種自由之象徵。當法力斯曉得這就是叛亂之開始之時，他馬上派遣軍隊，襲擊他們，其中有騎兵，有步兵，被殺之人，不知其數。」

「但猶太人還更有較大之不幸，這是由埃及來的一個假僞的預言家（一個埃及的猶太人——考茨基註）。他是一個魔術家，而且因爲他的幻術的原故，他便被人們，當爲先知。他領導着大抵有三萬

個門徒；出到曠野，到所謂橄欖山（Mount of Olives）的地方，企圖從那裏侵入耶路撒冷，攻服羅馬守軍，而得獲統治民衆之權柄。但當法力斯一聽到這個消息，他便帶同羅馬兵丁和他對仗，于是便和這些準備着爲公共幸福而鬥爭的民衆，發生戰事。然而這一個埃及人領着少數的民衆，竟逃避了。于是大多數猶太人被俘，而其餘則躲避于鄉村間。

「這種叛亂既平之後，又復起來，恰像在一個病人和傳染體一樣，一種厲疫又發生了。少數的巫術家和搗亂家又聯合起來，并得了許多徒黨。他們號召一般民衆，奪獲回自己之自由，而且以死亡恐嚇那些仍舊繼續着服屬和遵從于羅馬官吏下之猶太人，他們說道：一個人應該自由，凡仍舊願意在專制重轆之下而叩首的人，我們要移轉他們之意志。

「他們經行于全個猶太國境，搶掠富人之華廈，殺死其中之居民，焚燒村落，滋擾全國，非常悲慘，他們才正是全體猶太人民之壓制者，然而這一種墮落之瘟疫竟一日一日地盛行起來（註五十七）。

（註五十七）猶太人戰爭，第二卷，十三章，四至六節。

在耶路撒冷城之內而反抗羅馬軍隊，是不容易的事情。於是猶太人使用暗殺手段，行刺那些統治階級中之最厲害者。在總督法力斯之下，盜賊及先知，其數無限，并且形成一種「恐怖主義」（Terrorism）的黨徒。當時還未有爆炸品之發現，所以恐怖主義的黨徒所喜用之武器，便是藏於他們斗蓬之內

的一種朔月形匕首；這種匕首名爲『式加』(sica)，所以這種恐怖主義的黨徒，便名爲『式加黨』(Sicarians)。

全無希望的騷動，令到當時之人民，祇有採取這種下策，無恥地忿怒以報復他們的壓迫者。讓讀者仍然讀了那一個目擊當時一切情形的約瑟福斯之文字罷，他對於在耶路撒冷毀滅之前的最後兩個統治猶太國的總督之行動，爲如下之敘述：

「紀元後六十年至六十二年，法斯他斯爲總督。他企圖用嚴厲的方法以對付那些摧殘猶太全境，掠殺多數人民的盜賊。他的後繼者阿爾賓那斯(Albinus，紀元後六十二至六十四年)，却不承繼他的方法。最奇怪的，就是在他的統治之下沒有懲罰，沒有罪犯。他所做的，不特盜用國家統治之公共款項，還侵蝕他的臣民的私產，以武力而沒收歸己。他以偉大而不可言喻的稅收，壓迫人民。爲官吏及他以前之總督所捉拿下獄的盜賊，倘贈以金錢，便得釋放，於是便祇有那些無力賄納的，仍爲罪犯，及囹於囹圄而已。耶路撒冷之叛徒的胆大妄爲，更爲增加。富人送他以禮物及厚贖，便可以得到他的極大的恩寵，他們可以有大隊的扈從，阿爾賓那斯總蔽目不視。但是那些不喜悅和平之羣衆，因爲阿爾賓那斯是富人，便開始依附他們。由是，每一個作惡的人，手下總有一隊暴徒擁護他，而他自已便成爲一個暴徒的領袖，一切良好的公民，都爲他的傭兵所搶掠了。那些被劫掠之人們，祇好閉口

不言，而那些未被劫掠者也祇好諂媚那些罪大惡極之惡漢，因為他們怕遇着同樣的事實。沒有一個人敢於提出控訴的，因為倘若這樣做法，其結果，則苦難更增。於是我們的城（指耶路撒冷——譯註）之毀滅的種子，便已深深地種下了。

「雖然阿爾賓那斯運用這樣一種無恥而又惡意的方法，但其後繼者幾數司·福羅老司（紀元後六十四到六十六年）之行爲，却更爲橫暴，因為倘若將他兩個人，加以比較，則阿爾賓那斯尙算良好。阿爾賓那斯運用他的罪惡行爲，尙不敢公然顯著，他祇在祕密中做去，一切事情，還以一種公正的外表爲遮飾，而在他的後繼者福羅老司呢，則以爲虐待我們，才是他的榮譽，一切都共見共聞地做去。他搶劫，他剝削，他徵課罰款，他的行爲，似乎他並不是來猶太爲總督之職位，而是爲困苦猶太人之劊子手。本來是可以寬大的地方，他却施以殘酷；此外，他便是厚顏無恥而欺騙的，大概沒有別一個人，能夠找出有勝過他的欺騙民衆之方法了。他敲詐私人而奪獲其財產，以爲自己之利益，似還不夠。他還搶掠各個城市，而摧殘全個國境。當一個人準備着給他的剝削之時，他祇沒有明白地公佈某一個是可以搶掠及盜竊的。於是，全境都成爲絕望，很多人都離開祖國，而避居他處了。」（註五十八）

（註五十八）見猶太人戰爭，第二卷，第十四章，二節及三節。

這種聲音還不像一種俄羅斯暴政的兇殘性之報告麼？



最後，自然發生一種暴動，一切猶太人，都加入於其中，以努力反抗這一個混世魔王福羅老司。當福羅老司在紀元後六十六年五月，要預備搶掠聖殿之時，耶路撒冷居民，舉行暴動了。或者，着實地言之，則為耶路撒冷之下級居民，發生暴動。但是大部份富有者，法利賽人，及撒土該人，都懼怕這種反叛而希求和平。所以這一種反抗羅馬人之革命，同時便發生了內爭。其結果，則主戰派得了勝利；主和派在巷戰之中，被屈服了；而且耶路撒冷之衛戍軍隊，不得不退出城外，於其退出之時，還被截為數段。

這一次叛亂者之戰鬥熱狂，非常偉大，所以敘利亞大總督西斯德斯·加老斯（Cassius Gallus）之援軍三萬人，也被他們打得落花流水，各自逃命。

在一切巴力斯坦地方及其邊境，猶太人都羣起暴動了。而亞歷山大城中猶太人之叛亂便令到全埃及境之羅馬軍力，加以動員。

自然，猶太人是不能夠打勝羅馬人的；他們太軟弱了；因為他們性質上是城市之居民。但是假如這些叛徒能夠馬上採取努力進取之攻勢，而緊緊地追求他們所已得獲的利益，則至少，在一個時間，可以令猶太人脫離羅馬人之手，到某一個程度。因為猶太人當時是得了幸運之贊助的。在猶太戰爭之第二年，羅馬帝國之西部軍隊反叛尼羅大帝（Nero）；這各方面軍隊之爭競，一直繼續到他的死後（紀

元後六十八年六月九日)；所以準備着反攻猶太的軍隊的總司令惠思能西安(Vespasian)不得不用更多的注意於牽連全個帝國統治之西方戰務，而對於他所已經陷入漩渦中的本土的戰事，反不能十分注意了。

但是這種微小易於輕忽的機會，猶太叛徒竟全然忽略。讀者到此，還該記憶與羅馬宣戰而且克服主和派的祇是低下階級的民衆。但是富有者和知識階級，在反抗羅馬之戰役中，仍舊佔有領導之充分的能力，而其結果，則這一次戰役並不是一心一德的，其對象，祇在於打敗他的仇敵，而其終極的目的，却是和他重復修好。自然，這種上流階級必不能夠久於其位；叛徒在最後，便發見他們的領導者之希望是如何地低劣，於是熱狂派的黨徒便代替他們而領導着他們的武力。

『事情之最不幸的進程，就是這些熱狂的人民黨——而且適當地——缺乏領導在戰爭前的一切行為之能力。人民祇把一切事情放在危險之中，以得獲他們的地位，以逐去以前的領袖。當後者不能夠願意地放棄他們地位之時候，一種可怕的流血的戰事便發生於耶路撒冷之中，其時間爲紀元後六十七年之冬季到六十八年，其殘忍而兇暴，祇有第一次法國大革命，差能比擬。』(註五十九)

(註五十九)見 Schürer 之 *Geschichte des jüdischen Volkes*，卷一，六二七頁。

從事實上看來，凡觀察這些事實的人，無不會把和法國大革命作一比較的。但法國恐怖時代所採

用以爲救援革命之手段，以爲抵抗全歐同盟軍勝利進展之手段，在數千年之耶路撒冷，按照着事情之性質，已經有了這樣地先驅之結果了。耶路撒冷城中下層階級所建設之恐怖統治，可惜爲日太遲，執行的時間太爲短小，而中止執行之時間太多。而其恐怖手段之結果祇爲衝突之延長，痛苦之增加，令最後得獲勝利之人之憤怒，更爲劇烈，更爲殘忍。但是也有一種良好的結果，便是把忍耐，英雄，和決志等之一種紀念物，留下于人間，而這種東西是單獨存在的，在各個時代中普遍的怯懦和自私之污泥中，牠是一切最深的印象了。

固然不是耶路撒冷的全體猶太人，繼續以一種最勇敢，最頑強，和最聰慧的態度，反抗優勢的敵人，爲無望之鬥爭者凡三年，直到紀元後七十年九月爲止，但差不多每一寸之土地，都有死尸伏于其間，爲饑饉，疾病，所困逼，全城爲火所焚，而致於毀壞，最後便不得不投降了。至於祭司們，士子們，商人們，則早在羅馬人圍攻之前，大部份都找着安全之居所了。所以爲猶太國而犧牲的戰士，是耶路撒冷之小手工工人，店員，和無產階級，此外還有參加耶路撒冷戰役之加利利的無產化農民。

這就是基督教會淵源時代之背境。這真不像黎南(Renan)在其耶穌傳(Life of Jesus)之中所描寫的環境那麼可羨的圖畫；黎南之所以錯誤，在於他的根據，不由於當時社會情境之思致，而祇由於近代加利利游客所供給的像圖畫一樣的印象。因此，黎南在耶穌傳中，便可以說，在耶穌的時代，這個

美麗的國家，『充盈財富，快樂，和安逸，』所以『每一種基督教起源的歷史，其所採取的體材，都應該爲一種快樂的田園詩歌的形式哩』。

但我可以說一句，當時之情形，并不能比之一八七一年五月之巴黎，爲更快樂啊。

## 九 敬虔派

不過我們也要承認在基督時代之中，猶太歷史正充滿着殘殺和流血的可怕的圖畫之時，也有一種事情，能夠做出一種和平理想的印象。這就是敬虔派（註六十），根據約瑟福斯之記載，則其發起，大抵在於紀元前一百五十年，其後繼續到耶路撒冷毀滅之時，仍然存在，但自該時以後，便在歷史中絕跡了。

（註六十）敬虔派，約瑟福斯作 *Essenes* 而非羅（*Philo*）則作 *Essaenim*。這個字是把敘利亞人之 *Essai*（猶太人則爲

*Esseni*），加以希臘化的，其原意爲『敬虔』（*Pious*）。這個字之複數，有兩種不同之形式，一爲 *Khassai*，一

爲 *Khassaya*。

敬虔派也像熱狂派一樣，其源始是無產階級的，但其性質則迥乎不同。熱狂派并未發展過一種特別的社會理論；他們之所以和法利賽人不同者，不在其所追求之目的，而在乎他們的手段，在乎他們

要以殘忍和暴烈的手段以達到他們的目的，一旦目的得達，一旦耶路撒冷奪得了羅馬人的世界之王的地位，把現在為羅馬所得之寶藏，盡歸於猶太，則猶太之一切階級中的一切不幸，都停止了。國家主義似乎對於無產階級，也是令社會主義成為不必需要的。所以無產階級現於熱狂派中之性質，祇是在於他們愛國主義之能力及熱狂而已。

不過不是一切無產階級都願意等候彌賽亞之來臨，令到新的耶路撒冷成為世界之統治的。很多人想馬上改進他們之境況，并且因為政治不能夠立刻為補救之成功，所以他們便注意於一種經濟改組的問題。大概說來，敬虔派之起源，便是源於這種態度；可惜一切傳說，對於這一層，並沒有什麼告訴我們。

但是他們組織之性質，却很明白；牠是一種直言無隱的共產主義。在約瑟福斯之時，共有四千個敬虔派，住在猶太的各個鄉村和市鎮的團體之房屋中。

非羅對於他們，說道，「他們共同居住，其組織是共同工作，自由聯合，同居會所（*Kata Oikos*, *στρωθιας Kai ouoitia touounevoi* 原文之古希臘文如此——譯註）并且常常在團體之中，規定地從事工作。

「因為他們之中，沒有一個人，想得有他自己的財產，自己的一間房屋，一個奴隸，一塊地土，一隊畜羣，或其他的財富生產品。還有，他們並沒有例外地對於一切事情都互相聯合，他們一切都從

共同工作之中，得獲公共之利益。

「他們從各種工作而得獲的金錢，都放在一個指定的信託人中，他接收金錢，又以金錢購買必須應用之物件，把一切他們所須用的食品及其他，都準備妥當。」

所以我們可以假設他們的每一個人都是爲自己而生產的，爲工錢而工作的。

約瑟福斯則把他們的生活，爲如下之敘述：

「此後（早禱之後），他們便爲他們的監督人所解散，每人從事他所已經學習的工作，一切人們，快樂地工作到第五個小時（其計算是從日出的時候起的，所以，便是工作到上午十一時），你們便彙集在某一個地方中，他們都穿着起用亞麻布所製之衣服，而且又行冷水浴。經過洗滌之後，他們入到飯堂，這個飯堂，若不是會員，是不准加入的。他們入去之時，非常潔淨而清正，像一所聖殿一樣。他們肅靜地坐下之後，烘麵包的人，便在各人之前，陳設麵包，而廚子也同樣在各人之前，放下一鉢食物；於是祭司入而向食物加以祝福。倘祈禱未完，絕對不准接觸到食物。在食事已竣之時候，他們同樣地陳示感謝，所以在他們食事之始及食事之終，他們都頌讚上帝爲一切物品之供給者。由是他們便又把這一件聖潔之袍脫下，放在一旁，從新工作，至於黃昏。你們在晚餐進食時之秩序，和午餐時無異，假若其中有人客（這或者是從別個城市來的同宗會員罷，因爲外人是不能加入這種飯堂的——考

（次基註），他們便讓他同桌共食。在這個房子之中，沒有大聲之叫喊和擾亂之侮辱，如其他們要彼此共語，則按序傾談，先甲而後乙，不會同時哄起來的，所以室外之人，竟把這所房屋之寂靜，當爲一種敬畏靈示之神祕。他們之所以有一種寂靜肅穆之原因，則在乎他們恆久之節制；他們除了保存自身生命所需用的之外，不多飲，不多食。

像一種規則一樣，除了在他們監督人指示之下，沒有其他的工作，但他們却可以表示他們同情和憐惜之情感；患難相助，疾病相扶持，貧窮相救濟。但是他們若不預先通知他們的監督人或信託者，他們是不可以把無論任何品物，贈給他們的朋友或親屬的。

在他們之中，共產主義之實施推到極度，連衣服也括在其內。非羅告訴我們說：

『他們所共同的，不特是食物，還且是衣服。他們在冬季有厚的衣裳，而在夏季，則有白色發光的衣服，每一個人都可以于喜歡時，應用牠。因爲一個人所有的是屬於公共之物，而屬於公共之物，同時也便是每一個人的物品了。』

他們不准有奴隸之存在。農耕爲其主要之職業，但是他們也同時爲手工業。他們所祇禁止製造者，爲奢侈品，爲武器，也禁止一切商務。

他們整個共產主義系統之基礎，是消費的團體，而不是社會的生產。確實牠也有暗示着社會生產

這一層，但我們曉得，他們是各自從事工作的，各自生產金錢的，因為無論用工資形式，或用販賣物品所得之價值，總之，都是爲自己而生產的，是在社會機體之外從事的工作。在牠一方面，團體中一切份子之衣食都是共同的；這就是聯合着他們的主要的方法。這是一種『公共家庭』的共產主義，必須捨去獨立的家庭，獨立的房屋，和個人的婚姻制度。

在事實上，我們從這一種消費的共產主義，一種公共家庭，爲基礎的一切組織中，總會見着他們有很多困難，其原因，就是一夫一妻制度，所以，他們總要消費了牠。想達到這一個目的，則有兩種方法——這兩種方法恰好代表關於兩性關係之兩種絕對相反而又互相衝突的極端，這就是：絕對的『貞潔』和絕對的『邪惡』。而這兩種方法在各個共產主義的組織中，是平均地被採用的。從敬虔派之時間起，在一切基督教的共產主義團體中，直到我們今日美國之宗教的共產主義移殖村，我們都可以追溯到這種反對婚姻的趨勢，而這一種趨勢之極致，或則爲嚴肅的禁慾主義，或則爲公妻主義。

假如這種共產主義及其心能的上層建築而祇以單純的觀念形態的攷慮爲基礎，則這種事情是不可思議的；但若以牠的經濟條件爲根據，便迎刃而解了。

敬虔派之大多數都是不准許接觸婦女的。

『他們蔑視婚姻制度，而選養外來的兒子，當這些小兒還在童年而可以接受教育之時候，他們便



像是他自己的兒子一樣，保護他，把他們的習慣和風尚指導給他們。他們也不想毀滅及禁止婚姻和人類之傳播。但他們說一個人應該謹慎防備婦人之不貞潔，因為沒有一個婦女以一個男子為滿足的。」我們在約瑟福斯的猶太人戰史第二卷中，關於敬虔派，便有上面所引的說話。又在猶太古代史第八卷第一章中，他又敘述這一個題目：

「他們沒有妻，沒有奴隸。他們以為後者是不公道的，而前者則為不和之原因。」

在這兩個事例中，約瑟福斯祇把實際的效應當為仇視婚姻之原因，而并非由於一種禁慾的衝動；而約瑟福斯是由他自己的觀察而曉得他們的情形的；他繼續地研究撒土該黨，敬虔派，和法利賽黨之公共的原因，而最後，他便加入在法利賽黨之中了。

所以，約瑟福斯是最能夠告訴我們以敬虔派反對婦女之理由的，然而其意義，並不是說這些思想就是必然地是這種反對的最後的原因。我們應該常常把一個人行動理由的論證及其實際條件之心理動機，加以區別。很少數人是清楚地感覺到這些心理之動機的。我們的歷史家總喜歡接納那些流傳到他們手裏的當為是歷史行動和情境的真正動機之論證。他們總非難找尋真正的動機以為一種仲裁的「構造」，他們希望我們的歷史知識祇達到牠們源始時代所成功的為止，並不想再有進步。自從那個時候之後，歷史的材料，積敘至多，我們實在總可以在各種不同的歷史現象中，把那些重要而可以為型式

的因素，和各種不重要而一時性質的因素，分別出來，從而找尋那些橫在人們懸擬的動機之後的他們的真正動機——但是我們却把這些一切的史料，竟當爲是不存在的！

一個研究過共產主義史的人，必會曉得敬虔派之所以厭惡婦人，實在不由于婦人本身，而由于共產主義家宅之性質。凡有男男女女羣居着一個公共的房宅之中，則奸淫之誘惑，和因爲嫉妬而起的婚姻之不和諧，是非常之多的。除非一個人不加入這種共同之房屋中，否則他們必然地要捨棄男男女女同居一室或一夫一妻的制度。敬虔派之中，不是全部份，都實行前一方式的。約瑟福斯在我們屢經引述的猶太人戰爭史第二卷第八章中所敘述的如下：

「同時還有別一種不同的敬虔派，他們和其他的敬虔派是完全相同的，生活之模式相同，習慣和規則相同，其不同者，祇在對於婚姻之意見，他們以爲那些禁戒男女同居的人，是把人類最重要的功能 (Fecundity) 加以剝奪，這樣做去，必會恆久地減退人口之繁殖，假如一切人們都這樣信仰，則人種必會很快地死滅了。所以這一種敬虔派的風尚，是實行婦女之試驗三年 (Dokimoiōtes)。倘若經過三年貞潔之後，這些婦人表明是適合于產生兒子的，這些敬虔派便和她結婚。但若她一有懷妊，她的丈夫便不和她同寢了。這種舉動之目的，正可以表明他們之所以結婚，並不爲肉體之快樂，而實爲養育兒子之手續而已。」

這一段文獻不大十分明白。不過，無論如何，牠却可以表明這些敬虔派之婚姻和一般的婚姻是有區別的。所謂婦女之試驗，大概除了一種公妻制度外，便沒有其他的組織吧。

若從這些社會基礎而發生的觀念形態的上層建築觀之，又有一種應該特別提出來的思想，即是自由意志之缺乏，敬虔派主張人無自由意志，以和那些主張自由意志的撒士該黨及採取一種中立態度的法利賽黨相對抗。

「法利賽黨主張一切東西都要和諧于命運，他們雖不主張毀滅一個人的自由意志，但却宣言凡要令上帝喜悅的人們，都要採取一種介于命運之決定與乎那個希望行善或希望行惡的人們的決定之中立的態度。」（註六十一）

（註六十一）古代史十八章，一節，三段。

「但敬虔派則在牠一方面，他們一切都歸之于命運。除了為命運所決定的之外，他們相信沒有一種東西可以降臨到人的身上。然而撒士該黨則把命運，視為一錢不值。他們說世上沒有命運這種東西，牠自然不會統轄着人們之注定的。他們把一切都歸之于一個人之自由意志，而其結果，若是良好的，牠要感謝自己，否則他要歸咎于自己之無知。」（註六十二）

（註六十二）見古代史十三章，五節，九段。

這些不同之態度似乎祇是哲學之結果。但本書之讀者當已曉得這些態度中之每一種，都代表一種不同之階級，而且假使我們小心地研究歷史，我們總可以看見統治階級常常是傾向于接受自由意志之觀念的，而被統治階級則在另一方面，常常傾向于意志不自由之觀念。

這種事情之原因是很容易明白的。統治階級自身總覺得他的行動是自由的，而行動之制止，也是自由的，都隨着他們的喜悅與否而決定。這種結果，不特是由于他們處在權力之地位，同時也由于他們份子之不多。自然律之必然的運行，祇表現于羣衆之現象，在其中，各種離開常態的軌外行動，便會互相反對起來。但在觀察之時，人數愈少，則蓋過普遍的和模型的因素之個別的和偶然的因素，愈成爲優勢。在專制制度中，則普遍的和模型的因素，都似乎完全不見了。

所以，統治者很容易自視爲超出乎社會勢力之上，而這種社會勢力在一個很長久的時間，都不爲他們所承認，人類祇當牠爲神祕之勢力，爲命運，爲決定之因素。而統治階級不特以爲自由意志歸于他們的自身，就是被統治民衆也是有自由意志的。被剝削者之不幸，在他們看來，實由于他自己的罪過；每一種他的犯法，都似乎是一種卑下的惡行，其發生也，實由于一個人喜歡作惡，所以必須要有嚴重之處罰。

自由意志之假設更令統治者得獲容易之解釋，爲什麼他們的效能是被統治階級之裁判官和保衛

者，還且有一種應該明白地增加他們力量之道德優越性及尊榮之情感。

但是大多數貧窮及被壓迫之羣衆，在每一個步武，都應該曉得他們實是形勢之奴隸，命運之奴隸，牠們的決定實是莫名其妙的東西，但是，無論如何，其勢力勝過他們者遠甚。他們總覺得箴言中有一句是爲幸運兒所宣示的，即：『每一個人都是他自己的將來之建築師』，這句話完全沒有意義。他們企圖避免壓迫着他們的情境，然而徒然而無效。他們一方面則恆久地感覺着這些情境之壓迫，而牠方面，則又在他們無限多數之同輩中，曉得這種壓迫，並不限于他們中那些遭遇着的人，一切的他們都同樣地爲同一鎖鍊所牽曳。更且他們了解，不特他們的行動及其結果是要完全倚賴于環繞着他們的情境，便連他們的情感，觀念，和意志，也無不倚賴于牠們。

最有趣的就是法利賽黨，因爲他們在社會上，居于中介的地位，所以他們同時接受意志自由說及自然律之必然說。然而，在該時以後之二千年，還有一個偉大的哲學者康德（Kant）爲明顯地同一之行動。

至于根據着敬虔派的社會條件之其他各種意識形態的上層建築，在這裏，不必爲更進一步之討論了，雖然歷史家常常用很多的注意于這一點上。因爲這些觀念，供給這個歷史家（按這個歷史家即指約瑟福斯——譯註）以一種深切研究之機會，像對於在波斯教，佛教，或畢達哥拉斯主義，或其他

各種「主義」(ism)中之敬虔主義之起源。

所以敬虔派之真正的根源還未有解決。一個國家內的社會組織，其起因常是牠的真正需要，而并非由于單純的模倣于外面之模型。自然，我們可以從外國或早代，學習多少東西，但是我們對於牠們所接納者，祇是那些可以應用的東西，那些可以和我們自己需要相諧合的東西。舉例言之，如羅馬法律在文藝復興之後，為德國所特別歡迎，其理由，實完全因為適應當時某一種權力和新興階級之要求，這就是絕對最高權之君王及商賈階級。假如一個人手上已經有一種已完成的工具，他便自然不必冒險來發明一種新工具了。但事實上，若一種工具是由外邦所產生的，便不能夠解釋為什麼會把牠加以應用了；這樣的應用祇能以牠的國民自身之直接需要為解釋。

更進言之，一切為波斯教，佛教，或畢達哥拉斯主義所努力追求的敬虔主義之一切影響，其性質是曖昧不明的。無論在那處地方，都沒有在敬虔派中的這些因素之一種直接影響的明證。牠們中間之各種相同的性質，其唯一之解釋，祇是牠們之所以發生，差不多完全由于相同條件的，牠們的每一種，都努力于同樣企圖之方向中，尋求解決。

其最合理的聯繫性，大概就是畢達哥拉斯主義（一個希臘大哲學家之宗派——譯註）和敬虔主義之關係。就是約瑟福斯在古代史十五卷十章四節之中，也說敬虔派有一種生活模式是和畢達哥拉斯派很

相同的。但是我們還可以深一層的攷問，這是由於敬虔派從畢達哥拉斯派學來的呢，還是畢達哥拉斯派從敬虔派學來的呢。自然，約瑟福斯在柏林美反抗阿比安(Polemica against Apion)第一章第二十二節中，也說過畢達哥拉斯(Pythagoras)本人，是接納猶太觀念的，他後來把牠印刷出來，當爲自己的觀念，但是約瑟福斯之言是過于誇大了，這大概根據于偽造的誇大，其目的也無非想榮歸猶太人而已。從事實上，我們對於畢達哥拉斯的事情，所知很少；直到他死了之後很久，才有了大量的對於他的材料，他死後所過的時間的隔離愈爲增加，則其材料却愈多，並且愈爲規定清楚——自然這也是愈爲不可信的。我們可以指出畢達哥拉斯之經歷的發端恰像耶穌所遭遇的一樣；他漸漸成爲一個理想的偶像，人們把一切道德模型所要求的性質，都歸給于他；他又成爲一個奇異的實行家及先知者，他用非常的行事來證明他自己的神聖使命。這明明白白因爲他沒有規定清楚的事實留傳于後代，所以人們便可以把自己所以爲最好的行動及言詞，歸給于他。同時，人們確定爲畢達哥拉斯所引用的生活之規制(恰和敬虔派的生活規制相同的)，及牠的物品公有制，這些都大概是後代才發生的，最早不能比之敬虔派更早。

這種畢達哥拉斯主義大抵是起源于亞歷山大城的(註六十三)。在那個情勢之下，牠和猶太教接近，也是很自然的；畢達哥拉斯之觀點，流傳于巴力斯坦，是很可能的事情。而其反面的歷程也是可能

的。最後，我們也可能地說，這兩種教義是由于同一的起源引生出來的，是由于埃及人之行為引生出來的，因為埃及早就達到了社會進化之高級的階段，所以牠能夠較別處更早，便建設了寺院組織之制度啊。

（註六十三）對於這一個題目和對於一般畢達哥拉斯派，可參攷斯拉爾（Zeller）的希臘哲學（Philosophie der Griechen）卷一

及卷三。該書已譯成英文，共兩卷，在一八八一年，倫敦出版——英譯者註。

假如古代埃及之文化，及其分崩的長歷程，較之羅馬帝國的其他部份，已更早地產生了一種對於人生享樂及私產制度之憎惡，及一種避世的希求，則這種希求最能夠流傳于埃及，其他地方便不容易，因為在那裏之曠野和文化之基礎地，是有密切之接近的。若在羅馬帝國之其他的地方，一個人若由大城中逃避出來，則在鄉村中，仍會見着有私產制度，而且這種土地私產制實為一切私產制度中之絕頂壓迫者；所以除此以外，他祇可以退避于曠野，從文化之中心地距離若干里路之曠野，在那些地方，要用最奮勉的工作才能夠得獲居所，而這樣的一種工作形式是為大城市居民所不能勝任的。

在埃及的曠野中，像在其他一切的曠野一樣，是沒有土地私產制的。但在這一個曠野中居住，還不很困難。牠的氣候很好，不須有建築之大量的破費，就是衣服，燃料，和抵抗險惡氣候之防衛，也不必用很多之費用。並且因為該地之曠野和城市距離很近，所以這一種隱士，從城市中之友朋，得獲



生活必需品之供給，無論何時，都不覺得有困難，而且在事實上，他還可以用一小時的步行，便得獲他自己的日用品了。

所以埃及在很早的時間，便發展一種像僧侶式的隱士制度。于是新畢達哥拉斯主義（Neo-Pythagoreanism）便在亞歷山大城發軔，而後來在紀元後之第四世紀，基督教之寺院又在該城開始設立了。但在亞歷山大城中之猶太人，又有別一種團體之僧侶，這就是德爾巴多（Hippolytus）僧團。菲羅在他的『智慧生活論』（On the Life of Wisdom）中，曾把這種僧團告給我們，這本書有人懷疑是偽造的，但是這種懷疑在這樣的情境中，是似乎無根據的。

根據他的報告，則他們捨棄一切財產，像聖潔的人所做的一樣，他們離開他們的親戚朋友，他們的兄弟，兒女，妻子，友好，父母，他們的祖國，而和這種同樣行為的人們，共同地設立真正之家庭。這種組織在埃及各地中，都有存在，最多者為近于亞歷山大城的地方。他們每一個人都住在一個小巢之中，和別個小巢，緊相接近，用他的時間來做冥想的神的工作。他們的食物非常簡單，祇包含麵包，食鹽，和清水三種。在禮拜日便互相會集，男男女女，會合起來，進入一個公共的膳堂中，其內有一度隔版，便把男女分離座位，于是他們便合口歌頌，共同聽受神聖之教訓。他們反對食肉，飲酒，畜奴，至于這種僧團的工作，則我們沒有曉得什麼；大概他們之生活，是靠着他們的友人和慕

道者之供給的。

最可能的事情，就是亞歷山大城之猶太人把德爾巴多之意見傳到巴力斯坦去，所以對於猶太之敬虔派便有着一種很大之影響，雖然這二者是根本上不同的。因為德爾巴多派祇懶惰地不事工作而冥想，其生活要倚賴于他人；而敬虔派則努力從事工作，他所得的不特足夠自己的生活，還且把有餘的東西，施捨給貧者。他們兩派都反對私產，但德爾巴多派却不曉得有任何觀念，對於這個世界之物品，能夠有何種工作。勞動是可憎恨的東西，像愉樂之可憎恨一樣；他們既沒有生產和消費之物品，而且把他們的產業分給他們的戚友。但敬虔派則從事工作，因此，他們便須要工具；所以他們是不把他們的產業，分給他的戚友的，他們祇把這些收集起來，以供共公之用。

因為他們要從事工作，所以他們同時也要求效能，也須要充足之營養。嚴酷的禁慾主義對於那些工作之人們是不可能的。

所以兩者之區別是很顯著的，德爾巴多在一方面——尤其是新畢達哥拉斯派——他們的大部份祇喋喋空談于禁慾論和非世間性，捨去財產，而敬虔派則在他一方面，這兩派之分別可以指示出在基督教發生時代之巴力斯坦猶太人及其他居于古代羅馬文化的人們之分別。在敬虔派我們可以見着以前在熱狂派所遭逢的同樣熱烈的努力，這就是把猶太人提升起來，高出于其他文化民族的懦怯的口出怨言

者之上，這些人祇會遠避世上之愉樂及試誘，實在是因為他們懼怕鬥爭，就是他們的共產主義之趨向也要採取一種懦怯的而節慾的性質。在這一點言，猶太人確高出於他們萬萬了。

令到敬虔派有成立之可能者，是猶太人之活動力，然而還不祇此；此外還有其他的這種現象之要素不顯現于他處，而祇顯現于猶太人之中。

在基督前之最後一世紀，我們已經曉得，貧乏是非常地流行，與之一同發生者，就是一部份的無產者及其友朋都想着用他們的組織，以補救這種罪惡。于是公共膳事本來是原始共產主義之遺跡，現在便又為後代的共產主義之源始了。

但在猶太人之中，聯合和互助之要求，更形重要。國外僑居的同國人，其關係常比同在國中之國人，為更密切，而且除了猶太人之外，便沒有別種民族，為更無祖國，更恆久地居于外國的土地的了。所以，在猶太人之中，便發生一種特性，便是一種慷慨的施捨，而對於非猶太人，則絕對是例外的，這種特性非常顯著。塔西佗 (Tacitus) 也已提及過，他們一方面憎惡一切別個種族，而一方面又對於他們的同種人，非常慷慨哩 (註六十四)。

(註六十四) 見他的歷史第五卷，第五章。

他們似乎特別地堅持要有這種有公共食事之組織。羅馬大帝該撒曾下令禁止一切設立時期不久的

組織之存在，但却特別要設一個例外，以對付猶太人，這件事情，倘非猶太人之特別堅持，是不可以解釋的。

「他雖然下令，一切存有財產的獨立社團，必須經過羅馬元老院(Senate)之批准，才得存在，但對於有公共食事和擁有財產之猶太人組織之形成，却不須經過上述之手續。當時的人們，見着各種團體，常常爲國家所疑懼及困迫，而猶太的宗教組織，則特殊接受恩寵，因此，很多異教徒便加入于猶太之團體之中，而這種團體之接納會員，也沒有一些兒艱難。」（註六十五）

（註六十五）見O. Holtmann之Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christentums，一八八八年版，四六〇頁。

倘若無產階級而採用一種純粹共產主義的性質，則這樣的一種組織是很自然的。不過牠若在大城市之中，要用公共的供給，準備公共的食事，則這種組織便困難了。而且若求有過多之需要，也是困難的；在南歐的無產階級中衣服一項并不是一種重要的條件；衣服說與其是冷熱天氣之防禦，毋寧是一種裝飾。又城市中之無產階級，常常可以找着一隅之地，以爲寢所。更且，他們的職業，把他們分離散處于城市中之各個部份，在那裏，他們有爲乞丐者，小竊者，負販者，負荷重物者，及其他。

組織之中的公共食事——在其中，每一個份子貢獻他自己的部份，而且每一個份子，無論他有

無職業以支持他的貢獻，他都可以參加于其中——實是聯繫組織之一種最重要的約束，為保護個人生活之變化的最重要之一種手段，而最致命的，祇是對於那些以前全無財產之人們。

但是城市之情形和鄉村不同。在城市，住宅和職業是有極密切的關係的。公膳同時也要求一種公住和一種公共管理。偉大的農業在當時是很普遍的；其從事耕植者，或為奴隸，或像一個大的共產主義式的家庭，兄弟般的家庭，他們是這個社會階段中之一種特殊人物。

但巴力斯坦是唯一的猶太人從事耕作的地方，我們已經見出猶太人和耶路撒冷大城市及其無產者，有恆久之接觸。所以他們之有共產主義的趨勢，是很容易的，而猶太人之無產階級採取這種趨勢，實較當時之別些人物為更自然，于是便流行于城市區域之間，而達到相當之發展，敬虔派之特性的發展。

敬虔派組織之經濟上的基礎是農業經濟。『他們全體都從事于農耕』，這便是約瑟福斯的有幾分誇張氣味的陳述。（見古代史十八卷，一章，五節。）

然而這種組織，祇有為國家所容許之地方，方能存在。一種生產合作組合是不能夠像一種秘密社會而存在的，尤其是在城市之中。

所以敬虔派和猶太民族的自由之存在時期相終止。猶太民族滅亡，同時也便是敬虔派之滅亡了。

而且，牠除了一個自由的巴力斯坦之外，牠再不能在別一個大城市之中，像一個秘密社會而存在了。

然而耶路撒冷這樣的一個大城市是決定來發展一種流通全個歐洲，而為城市無產階級之最為適用，過于其他的組織形式，而到後來，還成為羅馬帝國自身的最為適用過于其他的形式哩。

這種產生于猶太教之組織流傳到全個帝國去，還且吸收一切從當時之社會變遷及崩解而發生的對于人生之一種新態度的各種因素。

我們現在來考慮這種組織——基督教之教會罷。



## 第四篇

### 基督教之起源



# 第一章 早代基督教會

## 一 教會之無產階級的性質

我們已經曉得民主主義熱狂派之純粹國家主義的性質，不足以適應耶路撒冷很多無產階級份子之要求。但如像敬虔派之努力，從城市中避開，而隱遁于鄉村中，也并不能適合每一個人的趣味。當時也和現在一樣，想從鄉村中逃出來易，而從城市中逃出來則難。熟習于城市生活的無產階級當在鄉村之時，不再感覺得像在家裏一樣了。富人在他的鄉村之別墅中，自然覺得非常舒服，變一變大城市之煩擾；但在無產階級看來，回歸于鄉村，其意義就是從事于土地之艱難的工作，他們所未學習過而不適當的工作了。

在耶路撒冷也像在其他的大城市一樣，無產階級羣衆必然地願意留居於城市之中。所以敬虔派之對於他們，並不恰合于其要求。尤其不適合于那些隸屬於流氓無產階級和熟習于爲社會寄生蟲的生活的人物。

所以除了熱狂派及敬虔派之外，必然地要產生第三種的無產階級之趨向，把熱狂派及敬虔派的勢力，合而為一種運動。這種趨向之表現，就是彌賽亞之教會。

普通都承認基督教會所原始包含之份子，是無產階級，差不多全無例外，牠并且是一種無產階級的組織。而且這種情形，就在基督教早代開始之後，一個長久的時間，仍然是真確的。

聖保羅(St. Paul)在致哥林多人第一封書信(First Letter to the Corinthians, 基督教新約聖經中之一卷)中，指出教會所代表者，既不是文化，也不是產業。

「弟兄們啊，可見爾們蒙召的，按着肉體有智慧的不多，有能力的不多，有尊貴的也不多；上帝却揀選了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；又揀選了世上軟弱的，叫那強壯的羞愧；上帝也揀選了世上卑賤的，被人厭惡的，以及那無有的，為要廢掉那有的。」(註一)

(註一) 見哥林多人第一書，一章，二十六，二十七節。

早代基督教會的無產階級性質之一個最好的大綱，曾為法勒蘭達爾(Friedländer)在他的古代帝國下之羅馬人生活及態度(Roman Life and Manners under the Early Empire)，描畫出來，他的這一本書，在上面我們已引述許多次了。

「無論幫助福音傳播的原因，有那麼多，但總之在第二世紀之中葉及末葉，牠祇有少數的教徒，

是屬於上流階級之人物。上流人物之所以最堅強的反抗者，不特因為他們的哲學的訓練，即使一般的教育也和汎神主義的理論緊緊相聯，此外，基督教會之信仰，還會介到與事物之既存秩序，有危險的衝突；而最後之原因，則捨棄地上之一切利益，在那些擁有榮譽，財富，和勢力的人們看來，是最困難不過的。黎登提斯(H. Lactantius)說道，貧窮者及下流階級，其準備着信仰基督教，比之富者，實在多得多，富者自然在各種方向中，都發生一種反抗基督教的社會主義趨向的敵意。他方面，在社會中之下層民衆，基督教非常流行，因為猶太人之四處散播的幫助，其流傳非常迅速，尤其是在羅馬；就在紀元前六十四年那麼早，基督徒之數目已很可觀了。」

不過這種傳播，在一個長久的時間，都祇限于某幾個區域。

「在偶然所留存的敘述中，指出在紀元後九十八年，祇有四十二處地方，存有基督教會，一百八十年，爲七十四處地方，到三百二十五年，則多過五百五十處，都有基督教會了。」

「不過在羅馬帝國之中，在第三世紀的時候，基督徒不祇形成一個少數人的團體，而且這個少數人的團體，在這個世紀之開始，差不多把社會中之下層階級，全無例外地吸收了去。在當時的異教者看來，是很爲奇怪的，因爲基督徒所能夠感化者，祇是頭腦簡單者，奴隸，婦人，孺子；他們都是粗鄙的，無教育的，鄉俗的；團體中之會員，其主要部份是無名望的俗人，手工工人，和老婦。在基督

徒自身也並不否認這種事實。耶羅米 (Jerome, 早期教會中之一個著名的教父——譯註) 說，基督教會之份子，不是從黎斯安 (Lycium, 學會) 和阿加德美 (Academy, 學院) 招募的，是從最下層的暴徒 (devildrabacula) 招募來的。就到第三世紀之中葉，基督教徒中之著作者，才明白地寫出，在這種新信仰之信徒中，祇有很少數是上流階級的人物。猶栖比阿斯 (Eusebius, 也是一個早代教父罷——譯註) 說，教會享受着和平，在琴模杜司 (Constantius, 紀元後一八〇年到一九二年) 統治之下，這種和平 (指沒有受當時政治之壓迫及窘逐——譯註) 大大地幫助基督教之廣佈，「于是有幾個羅馬人，其身分及財富，都是出衆的，他們及其全家，都決心歸依基督教，以謀得救之道。」又阿利金 (Origen, 也是一個早代的教父) 在亞歷山大·塞華老司 (Alexander Severus, 紀元後二二二年到二三五五年) 統治時，說「今日有很多富人，高貴的人，和貴族的婦女，都款接基督教中之使者」；這就是說，基督教已經得獲前時所不能夠誇口的勝利了。……其後，在琴模杜斯朝代以降，基督教在上流階級之傳播，便明顯地證明出來了，和以前的時代之情形，剛剛相反。……在琴模杜斯以前，祇有少數的貴族人物，加入基督教會，如法力非斯·克利門斯執政官 (Consul Flavius Clemens) 及其妻子 (或是他的姊妹) 法力非斯·多米德拉 (Flavius Domitilla)；克利門斯，在紀元後九十五年被殺，多米德拉則被流放于龐德亞 (Pondia)。」(註1)

(註二) 古代帝國之羅馬人生活及態度，第三卷，二〇五至二〇八頁。

早代基督教之這種無產階級的性質，其理由，祇能在這個早代形勢中，找出像我們在上面所引述的貧乏不足的指示。牠的最重要的提倡者，必是雄辯的人，但他們是不精通于誦讀及寫作的。這些技術，對於當時這樣無產階級的羣衆，是很爲外行的，比之我們今日之無產階級，還更外行。在好幾個年代中，基督教會歷史之教訓，總祇限于口傳之散播，從這些熱狂的奮興的不可信靠的輕信的人流傳下來，假使牠們是真實地存在的話，他們便把當時爲少數人所目擊的事實，報告出來；所以這些東西是不能夠爲一般羣衆所攷究的，更且不能夠爲牠的批判的及無偏見的份子所攷究。後來，當多數有教育的人們，屬于一種較高的社會階級，加入了基督教會之後，才開始把牠的傳說，爲書寫的形式，不過，他們的書寫，其目的，也不是爲歷史的，牠祇是爲保護某幾種觀點和要求的論辯之用罷了。

他們所需要的是更多的勇氣和更多的偏見，他們不提及對於歷史可靠性的條件之完全不認知，而裝作能夠把當時某幾個人物之生涯及其演說，爲絕對真實性之陳述，他們在文獻之基礎上，便產生上述的態度，但其中，却充滿着不可能的性質和澈底的矛盾。我們在本書的概論中，已經指出，我們實在不能夠確說基督教會創設者之確定的事情。而且，除了不能夠之外，我們還可以說，對於他，也不能有什麼知識。因爲普通所認爲是基督教的特性，不論是贊美，或是貶黜，一切思想之形式，都已經

指出一部份是羅馬—希臘 (Roman-Hellenic) 之產品，一部份是猶太人之傳說。沒有一種單純的基督教思想，是要借助於一個高尚的先知或超人之假設，來解釋牠的起源的，沒有一種思想不是在耶穌時代之前的異教文獻或猶太人文獻所具有的。

不過，雖然我們對於歷史上之認知，對於耶穌的人格及其使徒之認知，其重要性是很小的，但我們却以為很重要的，是對於早代基督教會的性質，要有明白的報告。

最幸運的，就是這種工作，並不是不可能的。因為基督徒對於他們所尊崇為領袖及教師的言詞及行動之絕對的發現，如何地熱狂的尊敬及崇拜，但第一代的基督教著作家，却無疑地在他們工作於其內的基督教會之精神中，而寫作的。他們祇把從古代流傳下來的簡單傳說加以傳播，其中細目，則有多少修改，至于其基要的性質，則當他們發現其中有直接的矛盾，他們便企圖在一種很為重要的格式中，把這些傳說，加以修改了。他們或者把基督教會開始之精神，加以減弱，或加以新的解釋；但完全把牠加以魔法的變幻，他們是不能夠的。自然，這樣的試圖，把原始的傳說，漸加改變，便漸為稀薄，而且當基督教會漸漸喪失了牠的無產階級之性質，漸漸接納了多些有教育的，有錢財的，和尊貴的人們，加入為份子之時，他們便更為勇敢了。但是我們很可以在這些試圖之中，清楚地認識這種原始的無產階級的性質。

所以我們所獲得的知識，能夠對於較後期的基督教各宗派之演進，有一種認知之補助，這一種演進，在其開始之時，便已很為顯著，而且，像我們所曉得的，牠清楚地反映在第二世紀後基督教會演進之後期歷史之中。所以我們假設由這種事實的結果便可以構成一種自然的法律，而其較後期的各宗派之起源，則實在對於基督教本身之不認知的起源，加以一種類推的修飾。自然，這樣的一種類推的論證，不會祇在其自身之中，構成確證，牠還會在別種方法之中，好好地形成一種補助的假設哩。

後期基督教各宗派之類推，和早期基督徒生活所遺留的殘跡——這兩種要素，便為我們所合理地希望進行的趨勢之確證，由此，便可以認知教會中之無產階級的性質。

## 二 階級之憎恨

第一，在猶太有一種奴隸階級對於富人之憎恨。

這一種階級憎恨，明白地顯現在聖路加福音 (Gospel of St. Luke, 新約聖經中之一卷，專記耶穌生平者——譯註) 一書之中，這本書之著作時間，大抵在第三世紀那麼早，尤其是關於拉撒路 (Lazarus) 之故事，祇能見于這一本福音書之內(十六章，十九節以下)。在這一段之中，富人走入地獄，而貧人則投入阿伯拉罕之胸懷，其原因，并不由于前者是一個罪人，而後者則為一個公正的人；關於這

一層，牠並沒有對我們，說過什麼。富人之所以被貶黜，其唯一之原因，則因為他是富人而已。阿伯拉罕對他說道：『爾該回想爾生前享過福，拉撒路却受過苦；如今，他在這裏得安慰，爾倒受痛苦。』這是一種被壓迫者，想望在將來之情境中，得獲報復之描寫。在同福音書中，耶穌又說道：『富人入上帝之國 (Broadway)，是怎樣的困難啊，一隻駱駝穿過針眼，比之一個富人進入天國，還更容易哩。』(十七章，二十四，二十五節)。』在這一段話之中，富人之所以備受非難，也祇因為他的財富，而并不因為他的罪惡。

同時，在山上垂訓之中 (路加福音書六章，二十節以下)，有如下之言語：『爾們貧窮的人有福了 (貧窮這一個字，在這裏所使用的是希臘文 πτωχοι，其意義是非常貧窮的人，而不得不乞食者)；因為上帝之國是爾們的。爾們飢餓的人有福了；因為爾們將要飽足；爾們哀哭的人有福了；因為爾們將要喜笑。……但爾們富足的人有福了；因為爾們受過爾們的安慰；爾們飽足的人有福了！因為爾們將要飢餓。爾們喜笑的人有福了！因為爾們將要哀慟哭泣。』

讀者可以見出，在這些引述之中，富者和享樂財富的人，是被當為一個罪犯，應該受有嚴重之懲罰的。

同樣的思想，也表露于聖雅各寄給散住的十二支派的書信 (Epistle of Saint James to the Twelve



Tribes of the Diaspora) 中，其時代爲第二世紀之中葉：

「噫！爾們這些富人哪，應當哭泣，號咷，因爲將有苦難，臨到爾們身上。爾們的財物壞了，衣服也被蟲子蛀了；爾們的金銀都長了銹，那銹要證明爾們的不是，又要吃爾們的肉，如同火燒。爾們在這末世，只知積聚錢財。工人給爾們收割莊稼，爾們虧欠他們的工錢，這工錢有聲音呼叫，并且那收割之人的冤聲，已經入了萬軍之主的耳了。爾們在世上，享美福，好宴樂，當宰殺的日子，竟嬌養爾們的心。爾們定了義人的罪，把他殺害，他也不反抗爾們。弟兄們哪，爾們要忍耐，直到主來。」（五章，一至七節。）

聖雅各還且怒氣勃勃地責罵他們之中的富人，反對基督教會中之富人：

「卑微的弟兄升高，就該喜樂；富足的降卑，也該如此，因爲他必要過去，如同草上的花一樣。太陽出來，熱風括起，草就枯乾，花也凋謝，美容就消沒了；那富足的人，在他所行的事上，也要這樣衰殘。……我親愛的弟兄們，請聽啊，上帝豈不是揀選了世上的貧窮人，叫他們在信上富足，並承受他所應該給那些愛他之人的國麼？爾們反倒羞辱貧窮人。那富足的人，豈不是欺壓爾們，拉爾們到公堂去的麼？他們不是褻瀆爾們所敬奉的尊名麼？」（註三）

（註三）雅各書一章，九至十一節；二章，五至十節。

近代無產者之階級憎恨，很少有像基督徒的無產者，那麼熱狂的形式的。自今日以前，我們時代之無產者，雖得了有過統治權力之短少時間，永未有對富人，施行集積之報復。我們要曉得今日之無產者，其自身之感覺，實在比之初期基督教的無產者，有力得多。但是他愈曉得自已之強有力，便愈傾向于慷慨大量，比之那些軟弱無力之人，還更大度。這種事情，便可象徵資產階級失去了自己力量之信心，因而他們對於新興的無產者，常常不惜施行可怕的報復，以為發洩。

聖馬太福音 (The Gospel of Saint Matthew, 亦新約聖經之一卷，專記耶穌生平者——譯註) 之著作年，比之路加福音，較遲幾十年。當時，有錢和文化的人們已經開始，逐漸和基督教相接觸，于是很多基督教之宣傳者，以為應該把基督徒的教訓，弄得較為柔雅，才可以吸引這些有錢和文化的人們。慄慄的早期基督教態度，不再流行了。但因為這種從古傳來之態度，植根太深，所以祇能把牠拋在一旁，而其努力也祇能用一種機會主義之觀點，為之修改。這一種修正派的 (Revisionistic) 精神，便令聖馬太福音一書，既成為『矛盾之福音』 (the Gospel of contradiction)，還且成為『教會之可愛的福音』 (Favorite Gospel of the Church) (註四)。教會在這一本福音書中，便可以見着了『早期基督教的熱狂主義和社會主義之大胆而革命的性質，已經逐漸變化，而成為一種傳道式機會主義之適當的黃金手段，牠再不會威脅及一個與人類社會相和平的有組織的教會之存在了』。

(註四)見 *Preacher* 之原始基督教 (*Primitive Christianity*) 第二卷，三七八，三八〇頁。

自然，有好幾個互相聯合來成功地寫出聖馬可福音 (*Gospel of Saint Mark*，亦耶穌言行錄之一——譯註) 的著作家，盡他們的力量，把那些不很合式的部份，都加以刪除，像拉撒路之故事，非難遺產之糾紛，和因此而引出一篇反對富人之演說 (路加福音書十二章，十三節以下)。但山上垂訓 (*Sermon on the Mount*，爲耶穌在山上之演說詞，其中全爲道德之律令——譯註) 則或者因爲過于流行，過于出名，所以祇好在其中，加以多少的插話。于是山上垂訓便被修改了。在馬太福音書中，耶穌的說話，變爲如下了：『心中貧乏的人有福了，因爲天國是他們的。……飢渴慕義的人有福了，因爲他們必得飽足。』

自然，這種狡猾的修正主義把階級的憎恨之遺跡，都抹去了。現在是『心中』貧乏的人有福了。我們真不懂得這種文字所表示的，是指何種人物，或者是白癡的呆子麼，或者是在想像中而不在實際中的乞丐麼，換一句說，是那些繼續擁有產業，而以爲他們的心中是不依附於他們的財產的人們麼。大抵其所指者，是後一種人，但無論如何，譴責富人，明白地表示乞丐有福，這樣的意義，是已經隱沒了。更爲有趣味的，是原作飢餓的人，現在一變而爲飢餓『慕義』的人了，他們將會有充滿着正義之預期了。『充滿』這一個字，在這裏所原用之希臘文，爲 *ποσεισ*，其意義多數是指禽獸，若用到人

類方向去，則祇為一種輕蔑及滑稽之意義，祇指示填塞着一個人的肚皮的一種下等形式。事實上，在山上垂訓中，這個字是指基督教之無產階級的起源，這個表現的方法，大抵在當時這樣的範圍之中，是很流行的，牠是指體魄饑餓之一種食飽後的滿足。但若用在「為正義而飢餓」的滿足中，便成為滑稽可笑了。

和這些祝福之反面，則為富人之被咒詛，這在馬太福音書中，便沒有了。因為無論加以怎樣巧妙的曲解，都不能夠想出一種方法，都不能夠令到那些改宗基督教的富人接受，因之，咒詛富人之這一部份，便全被除去了。

不過，無論基督教勢力範圍之內，如何成為機會主義之觀點，也無論牠的無產階級之性質，如何被抹除而去，而無產階級及其階級的憎恨，仍不能減低，而且作傳佈工作的思想家，還時時發生，表顯他的憎恨。讀者若想曉得這件事情，儘可在聖克里門 (Saint Clement)，阿斯他留司主教 (Bishop Asterius)，黎登提斯 (Lactantius)，大比斯留司 (Basilus the Great)，那沙之聖格里哥里 (Saint Gregory of Nyssa)，聖安普羅司 (Saint Ambrose)，聖約翰克立索斯吞 (Saint John Chrysostom)，聖耶羅米 (Saint Jerome)，聖亞古士督 (Saint Augustine)，及其他的著作，找出很多的這樣記述，這些著作，大多數寫于第四世紀，當時基督教已成為國教了，關於這樣的記述，載在保羅·柏浮老格

爾(Paul Pfiffer)的教父社會主義一本小書之中(註五)。他們都表露着對於富人之絕對的彈劾，把富人和盜賊，放在同一的平面之上。

(註五) Der Sozialismus der Kirchenväter.

### 三 共產主義

觀察這種教會之直陳無隱的無產階級的性質，則牠自然必以共產主義組織爲目的。即在事實上，有很多這樣的陳述。我們在使徒行傳(Acts of the Apostles，新約聖經之一，專記耶穌的門徒之行事者，故名——譯註)中，找出下述的記載：『他們都恆心遵守使徒的教訓，彼此交接(Koinonia)，擘餅，祈禱。……信的人都在一處，凡物公用；并且賣了田產家業，照各人所需用的，分給各人。』(二章，四十二節，四十四節。)

『那許多信的人，都是一心一意的，沒有一人說，他的東西有一樣是自己的；都是大家公用。……內中也沒有一個是缺乏的：因爲人人將田產房屋都賣掉了，把所賣的價銀拿來，放在使徒脚前：照各人所需用的，分給各人。』(四章，三十二至三十五節。)

我們要記憶當時之亞拿尼亞(Ananias)及撒非喇(Sapphira)，他們夫婦二人，企圖把他們的金

錢，隱匿一部份，不全提到教會，而其結果，則這種罪惡，竟為神聖之干涉所懲罰，至于死亡。

聖約翰克立索斯吞（意為「金口」，因為他有熱烈之雄辯）是當時（他的生時是紀元後三四七到四〇七年）的一個大無畏的批評家，他在上引的原始基督教共產主義的文字之後，加入他自己的進一步的討論，這種討論，是有着一種非常唯實主義的經濟基礎的，和熱狂的節慾主義，大不相同。我在他對于使徒傳的第十一次說教詞（Homilies）中，找着了這種的討論。他的言詞，如下所述：

「他們是如何的榮幸啊，因為他們之中，沒有缺乏之痛苦，其理由，是他們大度地把自己的東西，貢獻出去，所以便沒有一個人，仍留存于貧窮之境中。他們並不是祇把一部份貢獻給教會，而自已留回一部份；他們施贈出去之時候，也不當這些一切，是自己的產業。他們消滅了不平等，豐富地生活下去；而且他們從事于這種事情之時，其態度是異常可贊的。他們不敢把施濟的東西，放在貧乏者之手上，他們也不敢驕傲地把贈物提出來，他們祇把這些東西，靜靜地放在使徒之足下，把使徒當為主人，當為贈物之分配者。所以，每個人都是從公共供給品之中，得獲他的需用品，而不是從個人的私產上得來的。這樣便阻止了施贈的人們，得獲了徒然而無效的沾沾自足了。

「假如我們今日能夠這樣做法，則一切貧富的人，都必更為愉快。但貧人所得的快樂，也必不比富人所得者為更多。……因為施贈者不獨不會成為貧乏者，而反令貧乏之人，成為富人啊。

「讓我們想像我們自己採用這種方法：一切人們，都把他們所有，貢獻出來，成爲公共的所有物。無論貧富，都不防阻這種計劃，都來幫助。爾曉得這樣地收集的，有多少的金錢呢？我懸揣——因爲這是不能夠絕對確實地決定的——倘若每一個人把他的一切金錢，他的土地，田舍，房屋（這裏不提奴隸，因爲我們可以相信第一代的基督徒是沒有奴隸的，他們大抵都把奴隸釋放了），盡提出來，則我以為總可以集合有一百萬鎊的黃金，或者，還會多過三倍或三倍。因爲，讓我們看罷，我們的城市（君士坦丁堡）包含有多少人呢？有若干基督徒呢？不會有十萬個麼？又有若干異教徒和猶太人呢？然則可以集收若干千鎊的黃金呢？又我們之中，有若干貧人呢？我不相信有多過五萬貧人。然則需要若干，才可以供給他們每人之食用呢？假如他們在一個公共膳桌之中用膳，其費用必不會太多。我們怎樣處置這大額的金銀呢？爾會相信，他是能夠用竭的麼？上帝之祝福，豈不會降及我們，令我們有以前的千倍的豐富麼？那豈不是在地上便成立了一個天國麼？假如這種試驗，在當日（第一代基督徒）的三五千人之中，有非常顯著之成效，沒有一個人，感着缺乏，則在這麼多人目的今日我們，實際施行起來，其效果豈不更爲偉大麼？每一個新加入的人，豈不都會把他自己的東西，加入於其中麼？」

「土地之劃分便令到有極大的浪費，因而發生貧乏。現在假設一個家庭之中，有一夫一妻和十個

兒童罷。婦人紡織，而男子則努力于市場中，找他們的生活費；這樣的分離居住的方式，難道會比之他們互相合住于一個大屋之中，能夠更廉麼？自然，分住之浪費是較多的。假如十個兒子分住，便要十所房子，十張桌子，十個僕人，而其他一切東西，都要十倍。奴隸之羣衆，是怎樣生活的呢？他們不是同桌而食，以期節省浪費麼？所以，分離常常便發生了浪費；聯合常常發生資源之節用。所以，現在便有很多人們，居于寺院，而敬虔信仰的人，也是這樣生活。他們會餓死麼？他們豈不是富有地滿足麼？但是人民却怕懼這種情境，比之懼怕跳越入無邊之海洋更甚。爲什麼我們不應該勇敢地努力，而向這種事情前進呢！倘能如此，我們的幸福，是如何地偉大呢！在當日，信徒之人數甚少，大概祇有三五千人，而且當時的全個世界，都仇視着我們，沒有地方，能夠令我們安慰地會集，然而我們的先驅者，還這樣隆重地實行這種工作，然則我們現在，到處都爲上帝的恩典所廣佈，信徒衆多，我們應該具有怎樣偉大的信心呢！那一個人還願意仍像一個異教徒一樣呢？我想，沒有一個人罷！我們應該把一切，都抽出來，一切都要爲着我們。」（註六）

（註六）見 S. P. N. Joanni Chrysostomi opera omnia quae exstant, Ed. Migne, 一八五九年，巴黎版，卷九，九十六

至九十八頁。

最初的基督徒是不能夠造出這麼一個清楚而安靜的陳述的。不過他們短短的觀察，感嘆，要求，



咒詛，在各個情境之中，都清楚地指明基督教會第一個階段之統一的共產主義之性質。

聖約翰福音書 (Gospel of Saint John, 爲耶穌言行錄之第四種，亦列于新約聖經中——譯註)，

普通都以其著作之時間，決不會早到在第二世紀之中葉，而在第二世紀之中葉，耶穌及其門徒之共產主義的團體，是被承認曾經存在的。他們一切人都祇有一個錢袋，而掌錢袋者，則爲以色列人猶大 (Judas Iscariot, 新約指此人爲賣耶穌于其仇敵者——譯註)。約翰在這一件事情中及在其他的感情一樣，都企圖着勝過他的前驅者，這就是，他總增加對於猶大厭惡之描寫，他詆毀這一個賣師的猶大，是盜用公共款項的人。約翰對於婦人馬利把寶貴之香膏塗抹于耶穌之足時，其描寫如下：

「有一個門徒，就是那將要賣耶穌的以色列人猶大，說，這香膏爲什麼不賣三十兩銀子，來周濟貧人呢？他說這話，並不是掛念貧人，乃因他是個賊，又帶着錢袋，常竊取其中所存的。」 (註七)

(註七) 見約翰福音書，十二章，四五至六節。

在最後之晚餐時，耶穌對猶大說：「爾所要做做的，就去做罷。」

「同席的人沒有一個知道是爲什麼對他說這話。有人因猶大帶着錢袋，以爲耶穌是對他說，爾去買我們過節所應用的東西；或是叫他拿什麼周濟貧人罷。」 (註八)

(註八) 見同上書，十三章，二十七至二十九節。

耶穌在各本福音書中，都反覆地對他的門徒說，每一個人都要盡捨其所有之產業。

「這樣，爾們無論什麼人，若不撇下一切所有的，就不能作我的門徒。」（註九）

（註九）見路加福音，十四章，三十三節。

「爾們盡變賣所有的，周濟人。」（路加福音十二章，三十三節。）

「有一個官 (δοξον) 問耶穌說，良善的夫子，我該作什麼事，才可以承受永生呢？耶穌對他說，爾為什麼稱我是良善的呢？除了上帝一位之外，再沒有良善的了。誠命，爾是曉得的。不可姦淫，不可殺人，不可偷盜，不可作假見證，當孝敬父母。那人說，這一切我從小都遵守了。耶穌聽見了，就說，爾還缺少一件：爾要變賣一切所有的，分給貧人，就必有財寶在天上；爾還要來跟從我。他聽見這話，就很憂愁；因為他是很富足的原故啊。」（註十）

（註十）見路加福音，十八章，十八至二十三節。

這一件事情，便令耶穌，說出駱駝之譬喻，駱駝穿過針孔，還較容易，而富人入天國，則較困難。所以，天國是獨為那些與貧人均享其財富的人們的。

所謂馬可福音書也清楚地表現同樣的觀點。

但聖馬太福音書中之修正派的觀點，便不同了，牠把原始的要求之嚴肅性，加以沖淡了，牠把牠

一變而爲假設的形式。于是耶穌在馬太福音書中，便對富人說道：『爾若願意作完全人，可去變賣爾所有的，分給貧人。』（十九章，二十一節。）

在原初的時候，耶穌所表示的，是一切他的信徒，一切教會的份子，都要求盡捨所有，但是現在呢，却一變而爲祇是那些想『完全』的人，才要求盡捨所有了。

這種結果是很自然的，因爲在這一個組織之中，最初是爲純粹的無產性質的，但後來却漸漸加入有錢人于其內爲會員了。

不過，也有一部份神學家，是反對原始基督教中有一種共產主義之性質的。他們以爲在使徒行傳中，對於這種事實之報告，是後來才加入的；牠不過像在古代之中所常常有的一樣，作者把他夢想中之理想情況，放入于過去之時代而已。但是這些神學家，却忘記了原始基督教之共產主義的性質，對於後來幾個世紀的國家教會，是很不方便的，因爲在那個時候，教會總多多少少是要把牠的態度，適合于富人的。假如這種原始基督教之描寫，是根據于後來之偽造，則機會主義趨勢之擁護者，必會毫不遲疑地，加以攻擊，而且但凡包含有這種描寫的書籍，必被嚴禁，不得加入于爲教會所承認的經典之中了。教會除了那些能夠和牠的政策，充分地諧合之外，其他一切偽造品，都是不能寬容的，而對於共產主義之教條，尤其如此。假如共產主義，竟爲正式所承認，是原始教會之最基礎的要求，則

這種承認之理由，必是不得不然的，因為對於這件事情之傳統，植根太深，而且傳播太廣之原故啊。

#### 四 對於共產主義之反對

那些否認原始教會共產主義之存在的人，其反對的論證，是很不強固的。這些反對論證之要點，都為一個批評家所採取，他反駁我在我的社會主義之前驅者(Forerunners of Socialism)一書中，所描述的原始基督教的畫圖。

這一個批評家是神學博士，名為A. K.，他把他的關於所謂原始基督教共產主義(So-called Primitive Christian Communism)一篇文章，刊于Die Neue Zeit一雜誌之內(註十一)。

(註十一)見Der sogenannte unchristliche Kommunismus. Die Neue Zeit, 卷二十六, 第二號, 四八二頁。

這篇文章，開始指出「拉撒路之故事，其目的，並不在於經濟之革命」。但是A. K.從那裏得獲這種報告呢？使徒行傳，在他看來，是不確實可靠的，在其中所描寫的組織，其原始的時代，他是以為應在耶穌之死後；而四本福音書呢，則其中有好些是比使徒行傳更晚的，然而他却以為基督之演說詞是有絕對地可靠的基礎的！

在事實上看來，可以實施到四本福音書之真理，也可以實施到使徒行傳去。我們在牠們之中所曉

得的，是那些著作這種書籍的人的性質，此外，他還包含有好些回憶，但是對於組織之回憶，必比對于演說詞之回憶，爲更不容易忘記，不容易加以曲解。而且，我們已經曉得，我們很能夠確定，在與基督有關的演說詞，有一種性質，是很清楚地指示原始教會之共產主義的。

實在說來，在耶穌之教訓中，我們沒有曉得什麼清楚的東西，牠自不能用來對於早代共產主義的假設之反對的論證。▷▷很努力地要我們相信，在耶路撒冷無產階級之眼底下面而逐漸發展的敬虔派之實際共產主義，對於當時之無產階級，實無勢力。但希臘之哲學家及詩家之共產主義的理論，則在耶路撒冷之外的基督教會的無教育的無產階級之間，有很深切之影響，並且以共產主義之理想，沾染他們，他們又按據當時之習慣，把這種理想之實現，放在古代去；換一句說，放在耶路撒冷之原始基督教的時代去。

換一句說，他告訴我們，是有教育的人，在較後之時間，才把共產主義，傳入于無產階級，而共產主義之實際的觀察，則在其前，是並沒有接觸他們的。對於這一點，我們要求一種強有力的證據，否則牠總是似是而非的。一切我們所得獲的證據，無不在于反對方面。當基督教之教育階級之影響，愈爲增進之時候，基督教便愈離開共產主義，我們從馬太福音書中，可以見到這一點，又後來在教會的演進的痕跡上，也會見着這一點的。

▷ 對於敬虔派之觀念，是完全錯誤的。他對於耶路撒冷之共產主義的基督教會，說道：

「這種單純共產主義的實驗而為猶太人之團體所採用，是會令我們發生猜疑的。直到我們的紀元開始之時候，猶太人永未曾造過這樣的社會實驗；在其前，也決沒有猶太人共產主義的這一種東西。但無論是理論的或實際的共產主義，對於希臘人，便不是新東西了。」

這一個批評家却未有顯示他所找得的在基督時代希臘人之實際共產主義之根源。他說在猶太人中的共產主義，比希臘人為少，這種說法，是不可信靠的，因為從直接的事實上，前者之共產主義，實比後者之共產主義，崇高得多。就是▷ 先生也決不能不承認敬虔派之發生，實在于基督之前一百五十年，但他却以為他們之發生，最早也祇在耶穌之時代而已！

而且這些敬虔派，他以為對於當時耶路撒冷教會之實行，毫無影響，但却不能不說，牠產生為基督之後的第二世紀的使徒行傳所接受的共產主義之傳說。而實在敬虔派在耶路撒冷毀滅之時，便已消滅了，其原因，則或者，由于猶太人團體之一般的消滅，從而牠也不免于消滅；敬虔派，既把基督教會之原始的神話，渲染于希臘的無產者之中，而且令到他們採取一種過去的共產主義之觀念，又在那一個時候，猶太教和耶穌教，正互相仇視，達到一個最尖銳的形式，然則當猶太的無產階級在耶路撒冷建設組織，而必然地要和敬虔派運動，發生個人的及實際的接觸的時候，敬虔派對於這一種組織，

還會發生很小的影響嗎？

所以最可能之事情，就是敬虔派之神話及觀點，實在便是早代基督教文獻所包含之要素。然而最爲可能之事情，就是在早代尙未有發生其教內之文獻的基督教會之內，其組織實是在于敬虔派模式之影響之下的。而這一種影響，其意義是祇在于共產主義之實施，而不在于并無實際的對於以往的共產主義之一種想像。

這種近代神學所創造的全部結構，爲△先生所採納，牠否認敬虔派在當時真有影響，而却把這種影響，歸入于牠實在已經消滅之時代之內，這樣的結構，祇能夠指明近代神學家。如何地伶俐把早期基督教從共產主義之「無禮的聲價」解放出來而已。

但以上所說的，還不是△先生之決定的理由。他的「主要的理由」是：「基督徒之反對者，都用一切可能之證據，以攻擊他們，說他們是罪人，但從古迄今，決沒有說他們是共產主義者啊。但是這些反對者，若曉得了基督徒有少許的共產主義之基礎，他們是必不肯干休，拋棄這一個機會，而不用這一個罪名，來攻擊基督徒的。」在我呢，我很怕這個世界，將來還繼續地不曉得這一個「主要的理由」。因爲△先生不能夠否認基督教之共產主義的性質，在使徒行傳和在四福音書之很多章段中，清楚地顯現出來。他祇能說，這些章段，其性質，不過是純粹的神話而已。然而我們也不能否認牠們

確是存在于其中，而且表示原來的基督徒的趨勢。假如反對基督教的人不注意于基督教之共產主義，這不能夠說他們因為這種罪名，找不着根據，便不注意。因為他們譴責基督教，都用別種理由，如殘殺嬰兒，親族姦通，及其他，而這些東西，在基督教文獻中，難道便有確證麼？所以，我們很難相信，反對基督教的人，會在早期之基督教文獻中，能夠找着了證據，便制止了這種的譴責。

我們可以在別種地方，找出早期基督教共產主義之存在的理由。

真正之理由是當日對於共產主義之態度，和今日對於共產主義之態度，大不相同。

從今日之時代觀之，則早代基督徒之所謂共產主義，是『分散』的，這與今日生產之分配，社會之存在，是矛盾的。今日，經濟之要求，無條件地需要分散之反面，這就是，牠們需要財富集中于某幾點之上，或如今日之情形一樣，在私人之手上，或如各種社會主義的方法，在社會，國家，市政府，或合作組織之手上。

但在基督教之時代，其情形便大不同了。除了礦業之外，其他一切產業，都是小規模的。在農業方面，確實其規模是很大的，但是這種役用奴隸的大規模營業，從技術方面看，並不比小規模的為高超，而且牠還無情地破壞資源，並以廉價工值的奴隸之幫助，才能夠支持牠這種制度。所以大規模的生產還未成為今日生產全部模式之基礎哩。



由此，財富集中於少數人之手上，其意義並不是什麼，祇是一種勞動的生產力之增加，而且確不是一種生產進程之基礎，一種社會幸福之基礎。

財富集中於少數人手裏，並不是一種生產力量之發展，而祇是這種消費品物之集積，而這些品物是不能由個人所單獨消費者，其結果，他便沒有其他的資源，而祇是和他人分有這些東西而已。

富人大規模地實行這一着，而其中一部份，還是決志這樣做的。所以在羅馬帝國領土之中，以慷慨大量為一種最重要的德性。這是一種結交徒黨和朋友之手段，而且是一種增加個人權力之手段。

「奴隸在其解放之時，一般地都多少接受有贈品。馬塞爾(Martial)所舉例者，有一個，其贈物為二千萬昔司脫塞(sesterces，古羅馬貨幣之一種)。倚賴者和當事人之家族，也接受感謝和保護。一個哥達·米沙連那司(Cotta Messalinus)的自由人，他是提庇留之一個朋友，在他的維阿·阿伯阿(Via Appia)的墓石中，頌揚着他的恩人，怎樣常常給他以多數之贈物(四十萬昔司脫塞)，教導他的兒女，盡父職來教育他的兒子，贈送他的兒子高登那司(Coelius)以一種軍事的職權，最後，還且償還這墓石之用費。」(註十二)

(註十二)見法萊爾德爾(Friedländer)之古代帝國下之羅馬人生活及態度(Roman Life and Manners under the Early

Empire)卷二，一一四至一一五頁。

此外還有很多這樣的事例。但在民治主義流行之地方，則在一種立志把產業均分之外，還有一種無意的產業之均分。每一個人想待獲一個官職的，便要以大度的贈物來買人民之歡心。但當後來，他們有權力之時候，便徵課富人以高額の租稅，他們便生活於這種稅收之上，而公民之參與公共之會集，或加入公共之職務時，便以國家之歲入，爲之補償，或則在公共的大桌中，以公共之開消，享以茶點，或則從公共商店裏，贈以食物。

在羣衆之心目中，富者存在於世界之內，由是把他的產業，分給他人，這樣的事情，是沒有罪過的，而且也沒有和一般的觀察相矛盾。牠反而是和一般觀察充分諧和的一種觀念。

羣衆也并不拒絕這種行動，而且還阿諛牠。所以反對基督教的人，而注重於這一點，確是愚蠢的行爲。讀者祇要注意於那些像約瑟福斯及非羅等保守派的著作家，對於敬虔派的共產主義之重視；他們覺得這種共產主義并不是可惜而可笑的，他們祇覺得牠是很崇高而已。

所以彭先生對於早期基督教共產主義的假設之『主要的反對』，說他們的反對者不從這一種共產主義之實行來反對基督教，然而這種見解，祇足以證明彭先生以近代資本主義之眼光來觀察當日之情景，而不以當日之眼光來觀察當日而已。

又在這些全無根據而祇是想像的反對論之外，彭先生更發生很多的非難，非難那些與使徒行傳

有關的事實。最奇怪的，就是這一個批評家在早代基督教文獻之中，對於那些很長久情境之敘述，加以懷疑，而獨接受一種簡單事件，祇有牠的表面價值的事件，的提述。這種情形，恰像他已經明白地宣示在奧德賽（*Odyssey*，荷馬所作之史詩——譯註）所找出的是英雄時代之社會條件的敘述，但他又承認普連非麥司（*Polypheemus*）及西爾司（*Cicce*，二者都是史詩中之人物——譯註），是歷史上之人物，他們是實際地實行過史詩中所敘述的行爲——一樣。

但即使這些個別的事實也不能夠有效地反抗早期基督教會的共產主義之假設。

第一，西先生說耶路撒冷之教會有五千人，於是他便問道：人數既這樣地多，而且又有他們的妻子，怎能夠構成一個單獨的家庭呢？

沒有一個人，說過，他們組織成一個單獨的家庭，或他們是同桌而食的。而且也很困難，確證早代教會，真有五千個會友，像在使徒行傳四章四節所言者一樣。在古代的文獻之中，統計法不是一個重要的觀點，而在東方的文獻，尤其如此；以誇張產生效果的手段，是很喜悅地採用的。

所以會衆五千人，常常是指多數言之。就在四福音書中，也清楚明白地說過，耶穌以五個餅，使食飽了五千人（還不計婦孺於其內）（見馬太福音十四章二十二節）。然則我們的批評家還主張這個數目的確實性麼？

然而我們還有各種理由，相信早代教會教友五千人這一個數目，是小小地誇張的。

在耶穌死後不久，按據使徒行傳所載，彼得演述一篇沉雄而興奮的演說詞，於是便馬上有「三千人」受洗，為基督徒（二章，四十一節。）他的更進一步的宣傳，便又有「很多人成為信仰者」，於是其數目便成為五千了（四章四節）。然而在耶穌死後的教會，其實際的範圍是怎樣的呢？根據同書之一章十五節所言，在耶穌死後，教會會衆齊集，其數目也祇「約有一百二十名」而已。

在上述的記載中，已指明最初之教會，是很微小的，無論耶穌及他的門徒之宣傳，如何勤勉。然而，我們能夠相信在耶穌死後，教會會衆，祇有一百多人，而經過幾次演說之後，便忽然增加，至於五千人麼？假如我們要承認有一種明確的數目，則後者之數目，決不像前者之近於真理了。

而且五千人有組織的團體，在耶路撒冷，必是一種很引人注意的團體了，而約瑟福斯也必會加以相當的注意。但事實上，教會是非常不重要的團體，因為同時代之作家，沒有一個人提及過牠。先生之反對論，在敘述了當時之教會之後，對於教會之共產主義，又為如下之敘述：

「當時有一個利未族人（Levite）而生于居比路（Cyprus）鄉間的，名約瑟同（Joseph），門徒則冠以巴拿巴（其意義為「安慰之子」）的姓氏，他有很多土地，他把土地盡賣了，而把賣得的錢，放在使徒足前。但又有另一個人，名阿拿尼阿，及其妻撒非喇，也賣了他的產業，但把其賣得之款項的一部

份，收藏自用，而其妻也爲之隱瞞，于是把其餘的部份，也放在使徒之足前。」巴拿巴先生便告訴我們，這便是反對共產主義之證據，因爲他以為倘若一切會友都盡把所有產業售賣，而把其賣得之代價，都放在使徒足前，則巴拿巴便不會單獨在書中提及的。

但是巴拿巴先生却忘記了這裏所舉之巴拿巴，是用來和阿拿尼阿對比之一般行動的一個模型而已；自然牠不能夠更清楚地表示共產主義之要求。使徒行傳又何必不憚煩勞，把各個教徒售賣他的產業的事情，都一一提及呢？我們固然不曉得爲什麼却單提巴拿巴售產一事，然若以爲他之所以提及，便等于「祇有他」才實際地履行共產主義，這就未免把使徒行傳作者之智慧，評價太低了。提及巴拿巴爲例，便是直接地連繫及一切把自己的產業售去的人們的事實。至于巴拿巴之所以單獨被提示者，其理由或者他是使徒行傳作者之好友，因爲在使徒行傳之中，曾再三再四提及巴拿巴。此外，還有其他的理由，便是他的名稱和阿拿尼阿之名字，同傳于後世。又或者，早代教會之中，祇有他們二人，方擁有有價值而可以售賣的東西，而其他則全爲無產階級故。

第三件事實則爲如下所援引；我們可以在使徒行傳六章一節以下，讀出這樣的記載：

「那時，門徒增多，有人向希伯來人，發生怨言，因爲在天天的供給上忽略了他們的寡婦。」

于是巴拿巴先生根據這一段記載，便加以質問道：「倘若共產主義是直接地實行的，這種事情，會

發生麼？」

但是沒有一個人能夠說，在實行共產主義之時候，是不會遇着困難的，然則，牠確不會遇着這種困難麼？而且就根據上面所舉之文獻，其後來之記載，並不說這樣便把共產主義加以丟棄，而祇說其改良的組織方法，引用分工之制度。于是使徒之職責，祇從事宣傳，又另外選出一個七人的委員會，專事教會中之經濟上的工作。

所以全個故事和共產主義實施之假設，并無矛盾，但如果我們接納這個批評家從荷爾茨曼(Holtzman)所借得之觀察，以為基督徒之所以和其他猶太人相分別者，不在於他們的社會組織，而祇在於他們信仰那個「最近被殺的拿撒勒人(Nazareth)，即指耶穌——譯註」，這便滑稽可笑了。

除非有一種已經憑藉的分配之外，還應該有對於這種分配模式，有別的反對麼？

▷因先生更進一步，說：「在(使徒行傳)十二章中，我們又找出對於共產主義存在有一種直接的矛盾，就是有一個人，名叫馬利亞(Maria)，她是一個會友，但住在她自己的家中。」

這是真的，但▷因先生怎樣曉得馬利亞能夠有權賣去這所房子呢？或者她的丈夫，仍然生存，但却不是基督教的會友啊？而且即使她有權把這所房子賣去，而教會也不會必然地要求她把牠賣去的。因為這所房子是教會會衆之敍集的地方；馬利亞是聽憑教會處分這所房子的。法律上牠屬於馬利亞，

而事實上，却爲教會所應用。實際上，教會也需要會集的地方，又當時之教會還未成爲一個法人，有管理這所房子之資格，于是其所有權之形式，仍要歸屬於個人之名義，而這樣，是決不和共產主義之假設相矛盾的。我們實在沒有權力來假設早期基督教共產主義是這樣地愚蠢，要把牠自己應用的房屋，規定地命令牠們的會員，盡行變售，而把其所得，加以分派。

他還有最後之反對論證，他以爲共產主義事實之報告，似乎祇限於耶路撒冷之教會中，而在其他的教會範圍內，却沒有提及。我們將來在追溯基督教之較後期的歷史上總有機會以證明這一點。在那時我們儘可以指出當時共產主義之成功地運行是怎樣的性質，達到某一個程度，和時間之長短；但這已是別一個問題了。然而我們已經指出在大城市中所遇着的困難，像敬虔派之舉例，而這種困難，在農業社會中，是不存在的。這樣對於麥基先生所舉出之末項的反對論證，已能夠爲充分地答辯了。

我們現在所討論的是基督教之原始共產主義的各種趨勢。我們沒有極微小的理由來懷疑這些趨勢之存在。我們在新約中已有極好的證據，我們可以見出教會中之無產階級的性質，及爲敬虔派所清楚地表示在耶路撒冷毀滅前的兩個世紀之猶太人的強有力共產主義趨勢和無產階級的部份。

一切反對基督教共產主義趨勢之論證，都是根據于誤解，遁辭，和巧妙的詭辯之上，其間並無多少物質的證據。

## 五 勞動之藐視

爲早期基督教所感示的共產主義——因爲和時代之條件相諧合——是一種消費品物的共產主義，一種物質之分配和共同消費的共產主義。若把牠施用于農業去，則這種共產主義也會成爲生產之共產主義，共同的組織勞動之共產主義。若在大城市之中，無產階級因爲當日生產的條件，便必然地或用勞動或用求乞，爲謀生之態度了。大城市中之共產主義所指示的，並不是什麼，祇是一種最高可能之階段，像在早代的雅典及羅馬中，無產階級得獲政權，貧人逐漸發展，而把富者加以勒索。爲這種所感示的共同活動，最多也祇等于所得獲的糧食及其他物品之共同消費——一種共產主義等于一種公有房屋，一種家庭組織。在事實上，我們在上面已見出克立索斯吞 (Clement of Alexandria) 單從這一點去做成他的共產主義之理論。他所討論的，不是那一個產生財富以爲公共所消費的人，同樣的情形，我們又在早期之基督教之中找着了。福音書中曾提及耶穌的一切可能的題目，但沒有提及他的勞動。而且當他說及勞動的時候，他還用極輕蔑的詞句。我們下面引路加福音 (十二章，二十二節以下) 爲例罷：

「所以我告訴爾們，不要爲生命憂慮吃什麼；爲身體憂慮穿什麼。因爲生命勝于飲食，身體勝于衣裳。爾想想烏鴉吧；也不種；也不收；又沒有倉，又沒有庫；上帝尙且養活牠；爾們比飛鳥是何等



的貴重呢？爾們那一個能用思慮，使身量多加一寸呢？這最小的事，爾們尙且不能作，爲什麼還憂慮其餘的事呢？你又想了百合花怎麼長起來：牠也不勞苦，也不紡織；然而我告訴爾們，就是所羅門極榮華的時候，他所穿戴的，還不如這一朵花的呢。爾們這小信的人啊！野地裏的草，今天還在，明天就丟在爐裏，上帝還給他這樣的妝飾，何況爾們呢？爾們不要求吃什麼，喝什麼，也不要掛心。這都是外邦人所求的：爾們必須用這些東西，爾們的父是知道的。爾們祇要求神的國；這些東西就必加給爾們了。爾們這小羣，不要懼怕；因爲爾們的父，樂意把他的國賜給爾們。爾們要變賣所有的，來周濟他人。」

這很容易見出是對於基督徒的一種勸諫，勸諫他們克己節慾，而忘記一切飲食的東西，因爲這些東西會令他們不注意于他的靈魂方面之幸福。基督徒應當爲上帝之國而努力；換一句說，爲他們自己的規律而努力，如是，他們便可以具有一切他們所需用的東西。我們在後面，將會有機會觀察他們這種「上帝國」之觀念是如何地有世間的性質的。

## 六 家庭之毀滅

無論共產主義怎樣不以一個生產的團體爲依據而以一個消費的團體爲依據，而且所追尋的鴿的。

是把整個的團體，轉變而為一個新的家庭，但牠必然地覺着一種傳統的家庭束縛之存在，便是一個妨害的因素。我們已經在敬虔派中，見過這種情形了，現在我們再在基督教之中見出同樣的事例，牠常常對於家庭，表顯一種很為重要的敵視。所以馬可福音在三章，三十一節以下，便告訴我們以下面的話：

「當下耶穌的母親，和弟兄，來站在外邊，打發人去叫他。有許多人在耶穌周圍坐着，他們就告訴他說，看啊，爾母親和爾弟兄在外邊找爾。耶穌回答說，誰是我的母親，誰是我的弟兄？他就四面觀看那周圍坐着的人，說，看啊，我的母親，我的弟兄！凡遵行上帝的旨意的人，就是我的弟兄姊妹和母親了。」路加也特別注意這一點；我們讀他的福音書九章五十九節以下：

「又對一個人說，跟從我來。那人說，主，容我先回去埋葬我的父親。耶穌說，任憑死人埋葬他們的死人，爾祇管去傳揚上帝國。又有一人說，主，我要跟從爾；但容我先去辭別我家裏的人。耶穌說，手扶着犁而向後看的，不配進上帝的國。」

雖然上引的一段仍祇證明對於家庭有茫無關係的態度，但在路加福音之別一段裏，却明顯的表示對於家庭之憎惡了（十四章，二十六節）：

「人到我這裏來，若不愛我勝過愛自己的父母，妻子，兒女，姊妹，和自己的生命，也不能作我

的門徒。」

在這一關係上，我們又可以發現馬太福音所具有的機會主義者的修正了。馬太把上面所述的話，加以變換，如下所述（十章，三十七節）：

「愛父母過于愛我的，不配作我的門徒；愛兒女過于愛我的，也不配作我的門徒。」這便表明他把家庭的憎恨，加以一個重要的沖淡了。和家庭之憎恨有密切之關係者，為婚姻之捨棄，基督教所要求之婚姻捨棄，其堅決和敬虔派一樣。但是這兩個系統，也同樣地在事實上，發展兩種不婚姻的可能的方式：獨身主義，或捨棄一切同居的男女關係；其他則為不規則的婚姻之外的男女性關係，就是被人指為「公妻」的制度。

很可注意的，就是在于琴本尼拉（Cassiodorus）所作之「太陽之城」（City of the Sun）一書中，這一個批評家的主張，是：「羅馬之聖克利門（Saint Clement）說，使徒時代之一切，都是公共的，就連他們的妻子，也歸公有，他又贊美柏拉圖及蘇革拉底，因為他們也同一主張一切事物，應該這樣佈置。不過格羅司（Glosses）則以為這一種事情，其解釋，應為婦女服從公意，而不是一種床第之共同。又達達利安（Tertullian）則附和格羅司之意見，以為第一代基督徒，除了妻子以外，什麼都共同公有，惟妻子則服從公意而已。」

這種所謂「服從公意」，實是和上面所舉的「精神上之貧乏」的人，得受祝福，有同一的修改的意義，這是很為有趣的。

關於兩性關係，我們在十二使徒之教義 (Doctrines of the Twelve Apostles) 一書中，找出一段很特殊的記載，這一本書原為基督教的較古的文學的產品，在其中，供給着第二世紀的教會組織之觀念；在其十一章十一節，有如下之敘述：

「但每一個先知，不論是練習的還是真實的先知，他們有對於教會的「地上神祕」之行爲，他們自己這樣行爲，但沒有教別人也像一樣地做去，爾不要裁判他們，因為上帝是會裁判他們的；這就是早代（基督教）先知之行爲啊。」

赫爾諾克 (Hesleach) 以爲這個混合的詞句「教會的地上神祕」，即是指婚姻的事情，而上面所舉的幾句話之對象，是在于反抗當時教會對於這種加入特殊的兩性關係的先知之疑慮的。赫爾諾克村度這裏所舉之婚姻關係，是一個人過着一種閹宦式的婚姻生活，或和他們的妻子同居，而把她當爲自己之姊妹。然而這種節慾自制還能夠被人加以攻擊麼？我們很難這樣地假設。假如我們能夠曉得這些先知，雖然再不宣傳婚姻之外的兩性關係，但他們仍「像古代之先知」一樣，換一句說，仍像基督教之第一代宣教師一樣，而且實際地履行這種關係，那真是很有趣味的的事情了。

赫爾諾克從被人錯認爲聖克利門所作的童貞書信(Letter on Virginity)一書中(一章十節)，引述下面的幾句話，當爲「教會的地上神祕的行爲之良好的舉例」：

「很多無恥的人，託詞虔誠的原故，和童貞女同居，後來便因之遇着了危險，或者他們和她們遨遊于小徑和曠野之間，在路途中是充滿着危險，煩惱，陷阱，和溝濠。……又有別些人，和她們共同飲食，坐于同一之桌子之前，所偕同的，是童貞女，是委身事神的婦女，所生活的是奢侈的狂歡，是極度的無恥；這樣的事情是信徒所不應當有的，是被選爲童貞女之職掌者所不應當有的。」

在聖保羅寄給哥林多人(Corinthians)的第一封書信裏，這一個不得不過着獨身主義的使徒，要求有權在這個世界上，和女性的同伴遨遊。保羅大聲向他們說道：

「我不是自由的麼？……難道我們沒有權柄娶信主的姊妹 (ἀδελφήν) 爲妻 (註十三)，帶着一同往來，彷彿其餘的使徒，和主的弟兄，並磯法 (Cephas，即彼得) 一樣麼？」(註十四)

(註十三)妻原文爲 *ἡ σύζυγος*。路得(Luther)譯：領導者一個姊妹，像我的妻子一樣；而韋沙加爾(Weisacker)則譯爲：

「妻像我的婚姻的妻子一樣。 *ἡ σύζυγος* 的意義是婦人，是一種性別的生物，是女性的動物，也可指爲一個侍妾，所

以，也可解爲一個妻子。不過這裏所指的決不是一個法律上婚姻的妻子，因爲這樣，使徒便不必以他的「自由」爲辯護了。

（註十四）哥林多人前書九章，一節，五節。

但在這一個時間之前，保羅是反對婚姻的。

這樣的使徒和一個年青的婦人，四處傳道，是聖保羅行傳（Acts of Saint Paul）一書中之一個重要的因素，這一本浪漫的故事，根據達達利安，則以為是由于第二世紀的小亞細亞之一個教會中的長老所寫的。而『這一本行傳，在一個長久的期間，都是一本啓迪的好書』（註十五），這指明在書中所載的事實，是為很多虔敬的基督徒所以為良好的啓迪，而并不以為是一種罪過。這本書之最可注意的部份，是『柴加拉（Thekla）的美麗的傳奇，……裏面記載着第二世紀基督教界圍中之一種優越的描寫。』（註十五）

（註十五）見 Pfeiderer 之原始基督教（Primitive Christianity）第三卷，二四五至二四六頁。

這一個傳奇告訴我們，柴加拉是一個為依加利安（Carnian）的年青貴族所已訂婚的妻子，她聽了使徒之宣道，馬上，即熱心追慕他。在這一本書中，又告訴我們以一個有趣味的對於這一個使徒的描寫：他的身裁矮小，禿頭，曲腿，膝部突出，眼大，眉毛直蓋着鼻端，長鼻頭，充滿着迷人之魔力，他所有的是一個人的面貌，一個天使的面貌。最可惜的就是他沒有告訴給我們，怎樣的物質的形骸，才能夠做成功他的天使樣的面貌。

總而言之，他的演詞之魔力，竟深深地刻印在美麗的柴加拉之腦中，她把以前之訂婚解約。于是她的未婚夫，在官吏之前，告發保羅，說他用演詞引誘良家婦女，禁止婚嫁。保羅被投入桎梏之中，但柴加拉却走到獄內，和他同處。于是長官把保羅放逐于城外，而把柴加拉焚燒于火刑柱上。她卒為神跡所拯救；焚燒之柴堆竟為傾盆大雨所熄滅，而且令到旁觀之人，都目眩神迷，自相擾亂起來。

柴加拉現在自由了，她在大道中找着了保羅，和他一路走。他扶着她，走到安提阿（Antioch），在那裏，他們看見一個貴族，這個貴族，在前是戀愛過柴加拉的，他願意從保羅身邊，把她帶了去，若保羅同意，他願以重金為賠償費。但保羅答他，柴加拉不是屬於他的，他也不曉得她，保羅用一種高傲的使徒的柔弱語氣為答覆。但柴加拉却增加他的勇氣，因為當這個貴族想用武力來佔據她的時候，她抗拒這一個登徒子的貴族。因為這一件事情，柴加拉被投入野獸場中去，但野獸不去傷害她，其結局，她又得獲自由了。她現在便穿着男子的衣服，截去她的頭髮，再跟從着保羅，保羅便教她以宣傳上帝之道，倘若我們根據達達利安之觀察而加以推論，則保羅後來或者還准她有向人施洗之權利哩。

這一件故事之原始形式，其中所含的，在校後期的教會眼光看去，是很為罪惡的；『但當他們找着了行傳中所載的事情，不盡是有益于啓迪和接納的，于是便憑藉着一種祭司式的編纂的計劃，把最可反對的因素，加以消滅，但沒有把著作中之原始性質的一切遺跡，完全移去。』（Pfeiderer，上舉

之書，第三卷，三五六頁。）不過這種的書籍，雖然都失了去，但我們已有充分之文件，指明當時曾有特殊兩性關係之存在，牠們是從傳統的形式而走入歧途的，其中還發生很多犯罪的行爲，所以在使徒的部份，不得不要努力的抵抗；較後代的教會便要負着這些情形之責任，所以便盡其所能，以禁止這樣的記載。

除了在熱狂的克慾派之外，我們也不必指出不結婚的生活，是大抵會導入婚媾之外的兩性關係的。

基督徒希望着他們的將來生活，從復活後開始的將來生活，這便形成一種特性？就是婚姻之停止，在耶穌答覆，「這樣，當復活的時候，她是那一個的妻子呢，因為她曾經有過七個丈夫，」這一個巧妙的問題，已經清楚地指出了：

「耶穌說；這世界的人，有嫁有娶；惟有算爲配得那世界，與從死裏復活的人，也不嫁，也不娶；因為他們不能再死；和天使一樣；既是復活的人，就爲上帝之兒子了。」（路加福音二十章，三十四至三十六節。）

這不應當解釋爲在原始基督教對於將來之情境中，人要心中清潔，沒有肉體之需要。他們的物質的性質和物質的愉樂是很清楚地表示出來的。我們在下面，還有機會證實牠。無疑地，耶穌說，在將



來之情境中，一切存在的婚姻，都要解散，所以七個丈夫的歸屬問題，是一個喪失了意義的問題了。

但我們不應當以羅馬城主教加里斯多斯 (Bishop Callistus, 二一七到二二三年) 的決議作為仇視婚姻之一種證據，他准許高尙地位之女子和寡婦有婚姻外之兩性關係，甚至和奴隸發生這種關係。這是一種允許，並不源于共產主義之仇視家庭，達到一個最高點，牠祇是一種投機的修正主義，牠造出這些例外的讓步行爲，由此以圖得獲有錢的有勢的人加以幫助而已。

但是這種修正主義，也三翻四覆地爲基督教會的共產主義趨勢之重興所反對，而且這些趨勢還常常和婚姻之捨棄聯合着，當時之婚姻捨棄，或憑藉于獨身主義，或實行後來爲民尼派 (Manichaeans) 及諾司派 (Gnostics)，這都是較後期基督教中所發生的所謂異端派——譯註——所實行的公妻制度。

這些趨勢中之最有勢力者，爲加波格利派 (Carpocratians)。

「加波格利 (Carpocrates) 之子依比芬斯 (Epidianes) 所教訓的是神聖之正義，他說一切生物，都當有平等的產業和愉樂。直到人爲的法律還未實行以前，這個世界，是沒有所謂「爾的」和「我的」的，和人爲律一同來者，是盜竊，姦淫，與乎其他一切罪惡；使徒不是說過麼：「因爲律法本是叫人知罪」(羅馬人書三章，二十節)。」又說：「祇是非因律法，我就不知何爲罪」(七章，七節)。」因爲上帝把兩性的衝動加給人類身上，由是以延長種族，所以性慾之禁止是不通的，而和鄰舍的妻子之性慾

的追求，其禁止，更加倍不通，因為這樣，便是把公有的變為私產了。所以諾司派（Gnostics）以為一夫一妻制度，實是公妻制度之過犯，而急須神聖之正義，為之改正，恰像私產制度之為公有品物制度之破壞一樣。……聖克利門把這些放蕩的諾司派（加波格利派和尼哥拉派 Nicolaites，這是西門派 Simonians 之一種特別的支流），綜合地說道，這些異教徒，可以分為兩類的趨勢：他們或則主張一種道德的冷淡主義（indifferentism），或則主張一種誇大的偽善的節慾主義。」（註十六）

（註十六）見 *Principles of Christianity* 之原始基督教，第三卷，一六〇頁。

上舉的兩種，確適合于房宅之共產主義的趨向。我們已經指出，這兩種趨向是會會合為一的，因為牠們的源始，是起于同一的經濟根源，雖然牠們表示于哲學上面，是不可調和，然而是可以會合為一的。

當傳統的家庭聯繫崩解——至少也是鬆弛——之時，必然的結果，就是婦人位置之轉變。一旦她不再為狹小的家庭活動所縛束，一旦她把這樣縛束丟棄，她便能夠自己決定她的心志和她的趣味，從事于家庭範圍之外的思想了。按據着她的氣質，組織，和社會的位置，她在某幾方面，把她自己解放出來，其捨棄者不特是家庭之縛束，還且是一切倫理的關係，一切社會的律令，一切道德及禮義。這在羅馬帝國的貴婦人中，常常便發生這種現象，她們因為有偉大的財富，和人工的節育，所以便不必

從事于家庭之工作。

在牠一方面，房宅之共產主義毀滅家庭，便令到無產階級之婦人，有一種強有力的倫理情感，這種情感，便是由狹隘的家庭範圍而轉到基督教會之較廣大的範圍；她們以前，把丈夫及兒子的日常需求滿足，當爲她們的不自私之陳請，現在，她們的陳請却是爲人類擺脫一切悲慘情形之自由了。

所以我們在早代基督教會所找出者，不祇是有男先知，還有女先知。舉例言之，使徒行傳便告訴我們，有『傳福音的腓利 (Philippos)』<sup>他</sup>有四個女兒，都是處女，都是說預言的』(二十一章，九節。)

又上面所述過的柴加拉，是保羅傳道之伴侶，或者還是施洗的伴侶，這件事情，也同樣指出在基督教會中，婦女宣傳神聖之語言，實不是奇異的。

在哥林多人前書(第十一章)，保羅承認婦女有先知行動之權利。他祇要求她們，當履行責任之時候，應該以紗幕面，以免擾動天使之慾情！爲證明起見，引第十四章之言如下：

『婦女在會中，要閉口不言，因爲不准她們說話；她們總要順服，正如法律上所說的。她們若要學什麼，可以在家裏問自己的丈夫，因爲婦女在會中說話，原是可恥的。』(三十四，三十五節。)

不過近代的聖經批評家，以爲上兩節是後來加入的文章，不是原有的。同樣，保羅寄提摩太的

第一書 (First Epistle of Saint Paul to Timothy) ——還有第二書，及寄提多書 (to Titus)，都是一樣——也是一種在第二世紀所作的贗品。這些書籍，都勉強婦人重新復入狹小的家庭牢籠之內；關於這一點，我們在提摩太第一書二章十五節中，讀出有下述的話：「女人必在生產兒女上，得獲拯救。」

這決不是早代基督教會之理論；早代基督教對於婚姻，家庭，婦人之位置等概念，是完全和我們從共產主義所現手實行的形式，而加以邏輯推論之結果和諧合的，而且牠還供給一種共產主義在原始基督教哲學中，佔著優越勢力之證據。

## 第二章 基督教之彌賽亞的觀念

### 一 上帝國之降臨

這一章書之題目，完全是一種贅言；我們曉得『基督』(Christus)一詞，純粹就是彌賽亞(Messiah)一詞之希臘的翻譯。所以，假如我們從字源學(ETYMOLOGY)方面說來，則所謂『基督教之彌賽亞的觀念』，其意義，豈不就是『彌賽亞之彌賽亞的觀念』。

然而從歷史方面看，基督教不包含一切那些信仰彌賽亞的人的；牠所包含的，祇是這種信仰者之一種特殊階級而已，這一種階級對於彌賽亞之希望，是和其他的猶太人之希望彌賽亞來臨者，微有不同。

第一點，耶路撒冷之基督教會，也和其他的一切猶太人一樣，也希望彌賽亞會在一個短促時間來臨，但其時間是不能確定的。雖然我們現在所具有之福音書，其寫作的時間，已在大多數基督教徒已經消失了這種熱情的希望之時候——四本福音書都明白地指示給我們，這種基督會在當時復臨之希

望，已經完全絕望了——但他們仍舊留着這種希望之好些痕跡，而這些痕跡，就是他們從所根據以作書的口傳或筆錄所接受的。

根據馬可福音（一章，十四節，十五節），則約翰下監以後，耶穌來到加利利，宣傳上帝的福音，說，日期滿了，「上帝的國近了」。

門徒請問耶穌，在彌賽亞降臨之時，他們會看見什麼徵兆。他便把一切徵兆告給他們：如地震，瘟疫，戰禍，日蝕，及其他，于是又告訴他們，「人子」（Son of Man）會用極大之權能和榮耀降臨，以拯救那些信仰之者，他又說道：

「我實在告訴爾們，這一代還沒有過去，這些事都要成就了。」（路加福音二十一章，三十二節。）

馬可之記載，同樣無別（十五章，三十節）。但在第九章中，又插入耶穌的說話如下：

「我實在告訴爾們，站在這裏的，有人在沒嘗死味以前，必要看見上帝的國，大有能力臨到。」

（第一節。）

最後，則馬太記載耶穌對於門徒之應許：

「惟有忍耐到底的，必然得救，有人在這城裏逼迫爾們，就逃到那城裏去，我實在告訴爾們，以

以色列的城邑，爾們還沒有走遍，人子就到了。』（十章，二十二，二十三節。）

又保羅在他寄給帖撒羅尼迦人第一書（First Epistle to the Thessalonians）第四章，第十三節以下，也有同樣的意義：

「論到睡了的人，我們不願意弟兄們不知道，恐怕爾們憂傷，像那些沒有指望的人一樣。我們若信耶穌死而復活了，那已經在耶穌裏睡了的人，上帝也必將他與耶穌一同帶來。我們現在照主的話告訴爾們一件事，我們這活着還存留到主降臨的人，斷不能在那已經睡了的人之先。因為主必親自從天降臨，有呼叫的聲音，和天使長的聲音，又有上帝的號吹；那在基督裏死了的人，必先復活；以後我們這活着還存留的人，必和他們一同被提到雲裏，在空中與主相遇；這樣，我們就要和主永遠同在。」

所以，井不必人死後，才進入上帝國。就是生活的人，也可以注視牠的降臨；這個上帝國是一個國家，在其中，有當時生活着的人，也有死了而復活的人，共同享受一種完全物質意義的愉快生活。我們在福音書中，還可以找出這種信仰之痕跡，雖然基督教會中之較後期的概念，已經創滅了將來的地上國家之觀念，而換以一個天上的國家，然而其遺跡，仍是可以看出見的。

于是耶穌允許道：「我實在告訴爾們，爾們這跟從我的人，到復興的時候，人子坐在榮耀的寶座上，爾們也要坐在十二個寶座上，審判以色列十二個支派。凡為我的名，撇下房屋，或是兄弟，姊

妹，父親，母親，妻子，兒女，田地的，必要得着百倍，並且承受永生。」（馬太福音十九章，二十八節，二十九節。）

換一句說，凡解散家庭，丟棄財產的人，必得賞賜，其賞賜就是在將來的情境中，有一種地上之真正的愉樂。尤其是食桌上之愉樂。

耶穌又恐嚇那些不跟從他的人，說在大災禍後之時代，他們必要被趕出他的社會之外面：

「爾們會看見阿伯拉罕，以撒，雅各，和衆先知，都在上帝的國裏，爾們都被趕到外面，在那裏，必要哀哭切齒了，從東，從西，從南，從北，將有人來，在上帝的國裏坐席。」（路加福音書十三章，二十八節，二十九節；比較馬太福音書八章，十一節，十二節。）

但他又允許他的門徒：

「我將國賜給爾們，正如我父賜給我一樣；叫爾們在我國裏，坐在我的席上吃喝，並且坐在寶座上，審判以色列十二個支派。」（路加福音書二十二章，二十九及三十節。）

於是門徒間，竟為在將來之情境上，食桌之優先權而大加爭論。雅各及約翰（耶穌之兩個門徒——譯註）竟要求列坐於主之左右，其餘的門徒，便因此大發惱怒了（見馬可福音十章，三十五節以下）。



耶穌說，有一個法利賽人在家內宴客，他不延請友人及親族，而祇延請貧人，跛者，殘廢者，和盲人：『爾就有福了；因為他們沒有什麼可報答爾；到義人復活的時候，爾要得着報答。』我們馬上又曉得這種祝福之性質是什麼：『同席的有一人聽見這話，就對耶穌說：『在上帝國裏吃飯的有福了。』』

（路加福音十四章，十五節。）

但是在食物之時，還有飲料哩。耶穌在最末一次的晚餐時，說道：『但我告訴爾們，從今以後，我不再喝這葡萄汁，直到我在我父的國裏，同爾們喝新的那日子。』（馬太福音，二十六章，二十九節。）

他們以為耶穌之復活就是他的使徒之復活的先鋒；但四福音都明顯地注重于耶穌復活後之肉體的顯現。

他復活後，在以馬迺（EMMAUS）村，遇見兩個門徒，與之同食晚餐。後來他便不見了。

『他們就立時起身，回耶路撒冷去，正遇見十一個使徒，和他們的同人，敍集在一處。說：主果然復活了，已經現給西門（即彼得——譯註）看了。兩個人便把路上所遇見，和擘餅的時候，怎麼被他們認出來的事，都述說了一遍。正說這話的時候，耶穌親自站在他們當中，說，願爾們平安。他們却驚慌害怕，以為所看見的是魂。耶穌對他們說：爾們為什麼愁煩？為什麼心裏起疑念呢？爾們看我

的手，我的脚，就知道實在是我了；摸我看看；魂無骨無肉，爾們看我是有的。說了這話，就把手和脚給他們看。他們正喜得不敢信，並且希奇，耶穌就說：爾們這裏有什麼吃的沒有？他們便給他一片燒魚和一块蜜房。他接過來，在他們面前吃了。（路加福音二十四章，三十三節以下。）

在聖約翰福音書中，耶穌不特給他們證明他在復活後的肉體之存在，還證明有一種很健全的食欲。約翰記載耶穌忽然顯現于已經下鎖的使徒房中，多疑之多馬(Thomas，爲十二使徒之一——譯註)用手摸過他，以爲明證，于他便說道：

「這些事以後，耶穌在提比哩亞海邊，又向門徒顯現。有西門·彼得，和稱爲低士馬(Didymus)的多馬，並加利利的迦拿(Cana)人拿但業(Nathaniel)，還有西庇太(Nephtae)的兩個兒子，又有兩個門徒，都在一處。西門·彼得對他們說，我打魚去。他們說，我們也和爾同去。他們就出去，上了船，那一夜，並沒有打着什麼。天將亮的時候，耶穌站在岸上；門徒却不知道是耶穌。耶穌就對他們說：小子，爾們有吃的沒有？他們回答說，沒有。耶穌說：爾們把網撒在船的右邊，就必得着。他們便撒下網去，竟拉不上來了，因爲魚太多。耶穌所愛的那門徒（這個據說就是約翰——譯註）對彼得說：是主啊。……他們一上了岸，就看見那裏有炭火，上而有魚，又有餅。……耶穌說：爾們來吃早飯。……耶穌從死裏復活以後，向門徒顯現，這是第三次了。（約翰福音書第二十一章。）

第三次之顯現，大概就是末一次了。大概在傳道的使徒之想像中，耶穌用這一次魚肉的早餐，增加了他們的能力之後，便升入天堂，自此以後，他應該以彌賽亞之職權而降臨世界了。

雖然基督徒堅固地主張復活後之肉體，仍然存在，但假如專為永生之原故，他們也要假設復活後之肉體，其性質和以前之肉體，是有分別的。在這樣地愚昧無知而易被欺騙的，像在這個原始基督教的時候，則我們在基督徒和猶太人的思想中發現了很為流行的最誇張的意見，是不必驚奇的了。

在保羅致哥林多人前書中，我們又見着了一種觀點，牠以為那些仍舊生存而可以見着將來之情境的同志，與乎那些專為着這個目的而復活的人，兩者都有一種新式而崇高的肉體之顯現：

「我如今把一件奧祕的事告訴爾們；我們不是都要睡覺（直到彌賽亞來的時候），乃是都要改變，就在一霎時，眨眼之間，號筒末次吹響的時候；因號筒要響，死人要復活成爲不朽壞的，而我們（生存的）也要改變。」（十五章，五十一，五十二節。）

聖約翰之啓示錄（Revelation，新約聖經之末一卷——譯註）則說有兩次復活，其中，第一次則在羅馬崩壞之後而出現的：

「我又看見幾個寶座，也有坐在上面的，並有審判的權柄，賜給他們；我又看見那些因為給耶穌作見證，並爲上帝之道被斬者的靈魂，……他們都復活了，與基督一同作王一千年，其餘的死人還沒

有復活，直等那一千年完了。這是頭一次的復活。在頭一次復活有份的，有福了，聖潔了。第二次的死，在他們身上，沒有權柄，他們必作上帝和基督的祭司，並要與基督一同作王一千年。（二十章，四至六節。）

其後地上各國，發生一種反叛，反對這些聖潔的人。這些反叛者，盡被投入火焰和硫黃的池內，而一切死者，現在都復活起來，而受審判了，其中之不義者，也被投入火池，而義人便不再曉得有所謂死亡了，他們在新耶路撒冷，享受歡愉之生活，而一切地上之國家，都把牠們的光榮和珠寶，貢獻給這一個新耶路撒冷城。

讀者總會發現猶太人之愛國主義，在這裏，仍然顯現于最樸素的形式之中。在事實上，則我們在上而，已經見出，聖約翰啓示錄之模型是有猶太教的根據，其編集之時間，正當耶路撒冷被圍攻之時候。

就在耶路撒冷陷落之後，猶太人之啓示書（Apocalypses），這也和啓示錄一樣，其中描寫天堂地獄，及彌賽亞降臨，審判世人，這種書在耶路撒冷陷落後，出現很多——譯註——仍然同樣地表示彌賽亞之希望；其中之可以舉例者，爲巴魯書（Baruch）及以斯拉第四書（Fourth Book of Ezra）。

巴魯書主張彌賽亞將會齊集他的人民，而且把生命賜給他們，他們都服從于雅各之苗裔（即以色列人——譯註），而那些壓迫以色列的人們，都被毀滅。此後，彌賽亞即誕登大寶，而永久之愉樂，

便流行各處了；自然界便最大量地貢獻牠的一切產品，尤其是酒類。死人復活，而人們之組織，將會和以前大不相同。義人不再爲工作所疲乏，他們的身體顯然有光，至于不義之人，其醜態比之以前更甚，他們還要受磨難哩。

以斯拉第四書之作者，也表示同樣之思想。彌賽亞將會降臨，在世四百年，其後便和一切其他的人類，一齊死去。又其後，一種普遍的復活及一種審判，都跟着來了，在其中，善義的人，都得獲和平，而且有七倍的快樂。

我們可以見出在早代基督徒和一般猶太人之思想中，其對於彌賽亞之希望，不同之點，很爲微小。以斯拉第四書，內中加入了許多後加之修飾，牠也吸引基督教會之偉大的注意，後來還收入于改正派的聖經之翻譯之中。

## 二 耶穌之族譜

早期基督教徒對於彌賽亞之概念，既和當時之猶太人對於彌賽亞之概念，完全協調，所以四福音書，總用極大的努力，務令耶穌成爲大衛王之苗裔而顯現。根據猶太人之意見，則彌賽亞應該屬於王族。所以，他便常常被人稱爲「大衛王之子」或「上帝之子」，這兩者在希伯來語中，是同樣的意義。

所以在撒母耳第二書 (Second Book of Samuel) 中 (七章，十四節)，上帝對大衛王說道：『我要作他的 (爾的苗裔的) 父親，而他要作我的兒子。』

又大衛在詩篇 (Psalm) 第二首中，也說道：

『主對我說：爾是我的兒子；我今日生爾。』

因此，必然地要證明耶穌之父親，約瑟，實是大衛王之苗裔，其方法便是做出一個長族譜的一株樹，還且要把拿撒勒 (Nazareth) 人之耶穌，編排他生在伯利恆 (Bethlehem)，因為伯利恆才是大衛王之故鄉。因為要把上述的工作做成功，所以便開始造出最可注意的記述。我們已經在路加福音二章一節以下，見到這一點了。

『當那些日子，該撒亞古士督有旨意下來，叫天下人民，都報名納稅 (這是居里扭 *Cyrenius* 爲敘利亞省長的時候，頭一次行報名納稅的事。) 衆人各歸各城，報名納稅。約瑟也從加利利的拿撒勒城上猶太去，到了大衛的城，名叫伯利恆 (因他本是大衛王一族一家的人)；要和他所聘之妻馬利亞，一同報名納稅，那時馬利亞的身孕，已經很大了。』

聖路加福音書的作者——或作者們——也已經狐疑他所記載的是有些錯誤，在他的寫作中，有這樣勇敢的虛偽，是愚昧的。事實上，亞古士督永沒有發佈過一種帝國人口登記的事實。在猶太國，最

確鑿的人口登記，是在于紀元後七年，這是由昆侖老斯（Quintus）所發佈的，當時猶太恰正歸入于羅馬版圖，而成爲羅馬之一個行省。這是猶太國這種人口登記之第一次。

然而這種錯誤，還不算重要。無論是一種全帝國的人口登記，或甚至一種一行省的人口登記，我們能夠說，每一個人都要回歸到他的故鄉而後才報名入冊麼？就在今日，鐵路世紀之今日，這樣的一種規則也會產生一種無限紛擾的遷移，而這樣紛擾的法令，祇有白癡者，才會頒佈。然而在事實上，羅馬之人口登記，除了在一個人的居住地方以外，永沒有要求他到別處註冊，而且祇要那些登記的人們，個人登記而已。

但是假若約瑟獨自跑到大衛之城邑，則敬虔之目的，仍未達到。於是這種登記，又要每一家之家長，挈妻攜子，担負行篋，而跑回到他的祖先之故土去，這樣，約瑟便不得不勸同他的妻子就道，雖然他的妻子懷孕，將近臨產的時期，也顧不得了。

不過這種一切可愛的工作都喪失了。事實上，當基督教會生長在猶太之環境時，牠便成爲基督徒思想中的重要狼狽之根源了。異國人對於大衛王是沒有趣味的，所以，大衛王之苗裔，在他們眼光中看來，沒有什麼可贊美之處。希臘和羅馬之思想形式漸漸趨向於採取以上帝爲父之方式，而對於猶太人，則牠祇是一種王族之象徵而已。我們已經曉得希臘和羅馬人，以大人物爲亞波羅（Apollo）及其

他的大神之子，是并不奇異的事情。

基督教這樣努力於把彌賽亞之威望顯示於異教徒之前，也遇着了一種微小的困難：這就是，從猶太教借來之一神主義。因為事實上，上帝既生出一個兒子，這便入於多神主義之道途了；要多有一個神了。所以，一方面上帝既產生別一個上帝，而他方面又要保存上帝之單一性——這真是很不容易解釋的。而且就使用一種特殊的聖神（Holy Ghost）的形式，認為從上帝放射出來的獨立創造力，事情也并未見得簡單。所以，現在之工作，就是把這三個人格，放在一個可以包含這三者於其內的概念之下。而這實是一種失敗之工作，甚至發生一種最過分的想像和最巧妙的遁辭。所以，「三位一體」（Trinity，就是說，上帝，耶穌，和聖神，位則有三，而體則同一的概念——譯註）便成爲一種可以信仰而不可以理解的神祕性；而這一種神祕性之所以信仰，完全由於牠的荒謬而可笑的原因。

沒有宗教是沒有矛盾的。沒有一種宗教是單由一種單純的概念而產生，是一種純粹邏輯的歷程之結果：每一種宗教都是很多種社會影響之產品，而這些影響，還常常擴張到幾個世紀之久，而且反映出很多很多的各種不同的歷史情形。然而，無論如何，我們決不能夠從別個宗教中，找出像基督教中所含有的那麼多衝突的矛盾和不合理的假設，其原因，實由於別個宗教之發生，實沒有那麼多重要的不同的因素：基督教由猶太教發生而傳到羅馬人，由無產階級之宗教而轉變到世界統治者之宗教，由



一種共產主義的組織而轉變到爲掠奪一切階級而形成的組織。

然而，父子成爲一體還不是由彌賽亞想像而發生的唯一困難，因爲基督教之思想，不久便進入一種非猶太人的環境勢力之下了。

約瑟是耶穌之父，這又怎樣解釋呢？馬利亞之懷孕耶穌，決不能夠是從她的丈夫得來的。而且因爲上帝和馬利亞同棲，上帝並不是血肉之人，而祇是一種精神之形式，所以馬利亞便仍然是一個處女。這樣解釋下去，便把耶穌是大衛的苗裔這一說拋棄了。但因爲宗教中之傳統能力過大，所以約瑟的族譜樹之美麗設計和耶穌是大衛王之苗裔這種計劃，便仍舊誠信地流傳下來。不過這一個不幸之約瑟，現在却被人指定了一種不愉快的工作，就是他可以和一個童貞女同居，但不能破壞她的貞操，而且還不能因爲他的未婚妻懷孕而憤怒。

### 三 叛徒之耶穌

雖然後代之基督徒，不能夠因爲耶穌要具有神聖之根源的原故，而把彌賽亞之王室的族譜，完全拋棄，但他們却費了很大的痛苦，要把他的猶太人之別一種特性，加以消滅，這種特性，就是他的反叛的精神。

基督教之在第二個世紀，已經被一種消極的服從精神，漸漸地加以駕御，而這種服從性和早代猶太教之性質，是大不相同的。我們在上面，已經討論過這些等候彌賽亞降臨的猶太人之反叛的性質，尤其是耶路撒冷城中之無產階級，與乎加利利之游行的盜羣，而這些因素，就是基督教所由託根的。所以，我們可以假設在基督教之起源，是有破壞的特性。這種假設，當我們在福音書中追尋這種情形之遺跡時，更被證實，雖然在事實上，這些書籍的後期著作者也很焦急地小心，來把那些會冒犯有權勢的人們之少許因素，加以刪去。

在一般地看來，耶穌是溫柔而且謙遜的，但他却常常在他自己的演詞中，表露一種完全不同的性質，因為這些演詞，便令我們假設，在原始的傳說中，他——無論他是一個實在的人物，或祇是人們意象中之一個理想的模範——是一個叛徒，是一個謀叛未成而被釘死於十字架上的叛徒領袖。就是他的態度也是很可注意的，他常常對有那法律上的善義的人們說道：

「我來非召善義之人 (dikaios)，祇召罪人而已。」(馬可福音二章，十七節。)

路德·馬丁把這一句話，譯如下面：「我來本不是召義人，乃是召罪人悔改而已。」這或者是他所用之原本，不同於我們。但是很明顯的，就是基督徒在很早的時候，已經曉得，若承認耶穌所號召的人們，都是些反對法律的人，那是很危險的。所以路加在「召」這一個字之後，便加增有「懊悔」(*metanoia*)。

παύ) 的字眼，而這種增加也可以在很多馬可的手本中找出。但是他們把『召來悔改』這一句話，來改換了原有之『招致』，或『號召』，他們已把這一句話的原意，完全隱去了。誰人可以說，要喚召那些路德從 *evangelion* 譯為『義人』的人去悔改呢？他們還須悔改麼？而且，還不祇此，這樣的一種修改是和上下文衝突的，耶穌當時說出這一句說話，是因為當時之人們譴責他，說他好和那些爲人所輕蔑的人們同食，他和他們聯合，而并不是懇求他們變換他們的生活行爲。沒有一個人會反對他招致罪人來『悔改』的。

伯倫諾·保爾 (Bruno Bauer) 在他討論這一節書中的意見，如下：

『從這一句宣言之源始的形式觀之，牠并不討論那一種要直接懺悔的罪人的問題，而祇是接受他的宣召和服從那一個向他們宣傳悔改之道的人而得獲天國的權利的問題。所謂罪人者，是他們有特權上升到義人的地位。所謂罪人者，是他們蒙受宣召而接獲福祉，無條件地以恩寵的待遇，施給他們。上帝國之創造，全爲罪人，而對着他們的宣召，全是因為他們的財產權，而他們便像罪人一樣，承襲着這些財產權了。』 (註十七)

(註十七) Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs. 一八五一年版，二四八頁。

這一段指示出一種對於傳統法律之輕蔑，而耶穌所宣傳彌賽亞降臨之言語，實爲一種屬於破壞性

實之提示：現存的羅馬帝國會在一種殘殺之歡宴中而毀滅。牠又顯示聖者在這一個歷程中，并不祇扮演一個消極的角色而已也。

耶穌說道：

「我來要把火丟在地上；倘若已經燒着起來，不是我所願意的麼？我有當受之洗禮，還沒有成就，我是何等的迫切呢！爾們以為我來，是叫地上太平麼？我告訴爾們，不是，乃是叫人分爭；從今以後，一家五個人將要分爭，三個人和兩個人相爭，兩個人和三個人相爭。」（路加十二章，四十九節。）而馬太書中，則有下面很明白的文句：

「爾們不要想我來，是叫地上太平；我來，并不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵。」（十章，三十四節。）

在逾越節（Passover，註見前）之時候，他到了耶路撒冷了，他把聖殿中之商人及銀錢找換者驅逐，這樣的動作，若非得有所鼓動的大多數平民之直接幫助，是不可思議的。

離這件事情不久，在最後之晚餐時，那就是在禍災臨身之前不遠，耶穌對他的門徒說：

「如今，有錢袋的可以帶着，有口袋的也可以帶着，沒有刀的，要賣衣服買刀。我告訴爾們，聖經上寫着說：他被列在罪犯之中（*crucifixion*）。這話必應驗在我身上。因為那關係我的事，必然成就。他

們說，請看：主啊，這裏有兩把刀。耶穌說，夠了。」

在上述的時候之後，他在橄欖山 (Mount of Olives)，便和國家之武裝軍士，發生衝突了。耶穌於是被拿。

「內中有一個人，伸手出刀，把大祭司的僕人，砍了一刀，削掉了他的一只耳朵。」

但在這一本福音書中，耶穌顯現得是一個反對流血戰爭的人，他溫和地願意被縛，後來便受死刑，於是他的同行者，便絕對地安靜下去了。

在我們現有的形式中，這一宗故事是一件非常可以注意的故事，其中，充滿着在原始時候有極爲不同的各種矛盾的陳述，

耶穌叫人預備刀劍，似乎直接行動之時間，已經到臨；他的信徒便帶刀在手，以爲準備——但在同一時間，他們遇見了仇敵了，他們便抽刀手上，然而耶穌竟忽然聲言，他在原則上，反對借用一切武力——自然在馬太福音書中，他的陳詞，更爲尖銳了：

「收刀入鞘罷；凡動刀的，必死在刀下。爾想我不能求我父，現在爲我差遣十二營多的天使來麼？若是這樣，經上所說，事情必須如此的話，怎麼應驗呢？」

不過假如耶穌在原則上，反對應用武力，則他叫預備刀劍爲什麼呢？爲什麼當他和他的朋友同行

之時，准許他們攜帶武器呢？這種矛盾，我們祇可以從下面之假設，得獲解釋，這就是在基督教之傳說的原始方式中，實包含有一種很詳細策劃的『政變』(coup d'état)之紀錄，而在這一種政變中，耶穌却被俘獲了，這一種政變，大約在他驅逐聖殿中之商人及銀錢找換者之時，時機似乎成熟了。但後代之編輯者，因為要根據於傳說，所以也不敢完全把這種紀載，加以拋棄。所以他們便巧妙地加以切斷及裝置，說使徒違反耶穌之意志而採取武裝之行動。

我們還要注意這一種衝突，發生於橄欖山。這便是攻擊耶路撒冷的每一次非常手段之起事的地方。

我們可以舉例明之，約瑟福的書中，關於一個在代理行政官花力斯(Procurator Felix)之時的埃及籍的猶太人之失敗的叛亂；如下所述(註十八)。

(註十八)見本書第三篇第二章論熱狂派的一段。

這個人是從橄欖山之曠野來的，同行者凡三萬人，他們襲攻耶路撒冷，把羅馬之守衛兵趕去，把政權搶奪過來。花力斯和這一個埃及人開仗，擊散他的羣衆；而這一個埃及人却逃亡去了。

約瑟福的歷史中，充斥着同樣的事實。牠們是指明在耶穌時代的猶太人之方式。然則這一個爲加利利的先知耶穌所領導的計劃成熟的反叛，總不會和這種方式，完全衝突罷。

假如我們把他的事業當爲這種謀叛之企圖，則我們又可以了解猶大 (Judas) 之賣其領袖的事情了，這件事情是織入於我們現在正要討論的記載中的。

根據我們現在所留存的版本看來，猶大之賣師，以接吻爲記號，這樣便對於那些緝捕耶穌的人說，這個就是要拿捕的犯人了。不過這種行動，是全無意義的。根據四福音所說，耶穌在耶路撒冷名聲很大，識之者極多；他每天每天，都在大眾之前說教；他是爲羣衆所清楚認知的；然而我們到這裏，却忽然地相信，必須猶大之指示，才能認出他和他的使徒之分別。一種同樣的滑稽事情，可以在這裏，加以比例，這就是說，柏林城之警察，却要用一個綫人，才能夠指出那一個是倍倍爾 (Bebel)。但假若我們承認這是一種小心準備大舉的非常政變，那事情便完全不同了。在這樣的情境之中，却確值得有一個賣其領袖的人，值得有收買祕密的<sub>消息</sub>。所以，假如曾經計劃的非常政變之記載，既經加以刪去，則猶大賣師之故事也成爲無意義了。不過因爲這種賣黨求榮之行動，太爲當時之同志所熟悉，而他們對於這一個賣黨求榮之人，又非常憎恨，所以便連以傳道爲目的而編集的人，也不能夠把這種事情，完全抹去。不過這一個編纂者，却不得不在他的想像之中，構造出一種新的賣友事實，然而他之構造，却不能成功。

耶穌被拿之記載和猶大賣師之記載，同樣地失敗。雖然他宣傳要用和平之手段，卽已抽出刀來的

使徒也不得不聽命而安靜下去，然而耶穌竟被仇人拿去了。那一個削去了馬勒古(Malchus)的耳朵的彼得，跟隨着警察步行，在大祭司長的大院中，坐在椅上，而且和他們和平地談話。我又要讀者運用爾們的想像了，爾試想像有一個在柏林城內的人，因為警察拿捕他的一個同志，他以強力，加以反對，自然他的同志是被人認為一個反叛者，他為保護他的同志的原故，傷及一個警察，但他後來，却很安靜地步行，和警察們囁囁私語，而且還和警察們坐在公安局之中，烤火取暖，和他們共同飲一盅麥酒，啊！讀者！你能夠想像有這宗事情麼？

我們大抵不能夠再發現有比之這種記載更為愚蠢的情境了。然而我們從中，更可以曉得，這些記載之失敗，其中已包含了一種努力，無論用何種代價，都要把那些應該刪去的，加以刪去之努力。實在說來，而且就人們所容易理解的說來，這是一種自然的行動，因為猶大賣其祕密于仇敵，于是經過一次衝突之後使失敗了，其首領還被捉去，于是便成爲一種絕對無意義而不可理解的歷程，這便是所謂『成全聖經所記載』的歷程了。

耶穌之被殺，倘如他是一個叛徒首領，則是很容易理解的，但現在也成爲一種無意義的憎恨之絕對不可思議的行動，因為書中說，羅馬總督是會釋放耶穌的，但其後，卒違背他的意志，而耶穌受死刑。這種不可理喻的事實之積集，其唯一之解釋，祇可以說，由于後代之編輯者，總想把真實的事



情，加以滌洗之要求而已。

就是那些主張和平而反對一切衝突手段的敬虔派徒，在當時，也被投入于愛國主義熱狂之大波浪中。我們在猶太將軍最末次反對羅馬人之戰役中，找出有敬虔派徒在其內。約瑟福斯對於戰爭之發端，報告如下：

猶太人已經選出三個有能力的將軍，他們之所以被選，並不單因為體魄強壯而勇敢，同時也因為智慧和知力，這三個將軍就是巴利亞之尼格爾（Niger of Peraea），巴比倫之西羅斯（Sylas of Babylon），及敬虔派徒約翰（John）。』（註十九）

（註十九）見猶太人戰爭第三卷，二章，一節。

耶穌被殺是因為他的反叛行為，這一個假設，不特令我們更清楚地理解福音書之記載，還且和當時當地之性質相符合。從普通人認為耶穌去世之時代起，直至耶路撒冷滅亡為止，耶路撒冷中並未有安靜過。巷戰是平常的事情，反叛者受死刑，更是家常便飯一樣。這次的巷戰是由一小隊無產階級者所構成的，跟着而來的，就是把巷戰之領導人釘于十字架，這一個領導人是常常發生變亂的加利利人，這種事情，對於那些後來還是存留而當時曾參加于其內的人，是有很深切的印象的，然而從當時之歷史自身看來，這樣的一種日常事故，便值不得記載于其內了。

觀察當時全部猶太民族生活于其中的反叛的擾亂，則這種企圖背叛的宗派，自然很注重這種事情，其目的為的是宣傳而已，因此，這種變叛的事實在民族之傳說中，便佔着了一個牢固不可破的地位，並且自然地把它中的英雄人格之詳細情形，加以誇張，加以崇敬了。

然在耶路撒冷滅亡之後，形勢便變遷了。猶太社會既經毀滅，以前在羅馬帝國下仍舊留存的民主主義式的反抗之最後痕跡，也全毀滅了。大約在這個時間，羅馬帝國之內爭也停止了。

在馬加比叛亂直到提多 (Titus) 毀滅耶路撒冷城，其間兩個世紀之內，地中海之東岸，總在一個不斷的騷擾之情境中，其中一個政府傾覆之後，接着便是別一個政府傾覆，前仆後繼，一個國家失了牠的獨立性及牠的優勢地位之後，別一個國家也跟着覆亡。但是在這些一切騷動的後面之直接的或間接的權力，便是羅馬國家，在那個時候，牠也為最偉大的災禍所分裂，從革拉古 (Gracchus) 到惠思德西安 (Vespasian)，這些該撒們從軍隊及將官中所產生的，都愈弄愈多，其結果，羅馬帝國內部，便不免于紛擾了。在這個時候，彌賽亞之希望正在發展和固結，但是政治之機體，却沒有一個不是暫時的，所以政治革命便似乎是不可逃避的，是在希望之中的。這一個紛擾的時代，以惠思德西安之時代而終止。在他的朝代之時，武力的君主制度，最後得獲了財政之整頓，令到大帝能夠防止一切在軍隊中會發生的仇敵活動之進展，根據這一個基礎，于是羅馬帝國兵隊中之反叛，竟停止而不發生者，有

一個很長久的時期。

從這個時候起，我們便看見帝國之「黃金時代」了。從惠思德西安（紀元後六十九年）前高摩達（Commodus，紀元後一八八年），國內和平之一般情境，綿延一個世紀之外。所以前兩個世紀，一般地說，是紛擾不斷的；則這一個世紀，可用安靜為標語了。以前以政治之革命為一種自然的事情，而現在，却成為最不自然的了。現在呢，服從帝國之權力，強忍的順服，不獨成為當時怯懦者之智慧的誠命，更且漸漸根深蒂固，成為一種道德的義務了。

這種情勢，自然影響到基督教會。基督教會再不會應用反叛的彌賽亞之概念了，雖然他以前是曾為猶太思想所接納的。而且連教會之道德感情也對於這種反叛的彌賽亞，發生反感。但在教會已經習慣于把耶穌當為教會之上帝，把耶穌當為是一切道德的混合體之時，這種轉變還未含有把反叛之耶穌的觀念加以拋棄，還未把別一個人格之理想的意象，加以替換，所以，這一切反叛之因素，是逐漸地從耶穌上帝之意象中，加以緩緩的消滅，把這個攻勢的有反叛性的耶穌，漸漸地變成一個消極的人格，于是他之所以被殺，并不因為反叛，而祇是因為他的無限的善良和聖潔，因為他的叛逆的妒忌者之邪惡及怨恨而已。

幸而這種修飾，還不能算為巧妙，所以原來之色素，還可以被查察出來，我們還可以由此而推證

這一幅全景。這是因為這些痕跡尚未和後期之修飾相諧合，所以，我們可以清楚地推證那些原來的色彩，而且顯呈出原始的事實記載。

從這一點上，也像在上而所討論的各點一樣，第一代基督教中之彌賽亞的意象是和原始的猶太人所有之意象，完全諧合的。祇到後期之基督教會，才開始引用相反之觀念。不過其中也有兩點，是基督教會之彌賽亞的意象，在其開始之時，便和猶太人之彌賽亞不同了。

#### 四 釘死後之復活

當耶穌之時代，彌賽亞甚多，尤其是在加利利，在那裏，每一個剎那，都有先知及盜黨首領之興起，他們都以爲是拯救者和上帝之膏立者。但當這種拯救者爲羅馬威力所壓服，所拘捕，釘之十字架，或置之死刑，則他的彌賽亞之使命便終止了，他自然被人當爲一個假偽的先知及一個假偽的彌賽亞了。真的彌賽亞猶待降臨。

然而基督教會仍然站在他的領袖的方面。從他們看來，彌賽亞及其一切光榮之降臨，猶有所待。然而這一個將臨之彌賽亞，並不是別個，就是那一個已經被釘死，三日後從死復活，顯現在他的使徒之前，而且非上天去的基督耶穌。

這種概念之在基督教會之中，是很爲特殊的。牠的根源，來自何處？

按據着原始基督教之概念，這是耶穌于釘死後，三日復活之神跡，這一件事，證明他有神聖之性質，而且令到他的門徒，形成一種希望，希望他從天堂下降。我們現在的神學家，其思想之進展，也不能超越這一點。自然，神學家中之『自由精神派』(liberal spirits)，也不再以字面上來解釋復活這一種事情了。在他們看來，耶穌並沒有實在地從死復活，不過是他的門徒相信，在他們狂熱到出神的情境當中，見着他死後重現而已，於是便推證他是有神聖的及超世間之淵源的：

「於是，我們以爲彼得所見之基督的第一次顯示，其經驗，和保羅在大馬色(Darbascus)路上所見的一種忽然出神的狀態，在其中，他便見基督之在天空的光明顯示一樣。這不是一種生理之經驗，不是一種不可理解之神跡，而實是一種在一切時代很多人都有類似經驗的心理上之認知。……根據着其他的類似，則我們很容易了解，這種靈感的異象之經驗，并不限於彼得一人，因爲不久，便重複於其他的門徒表現，而且最後，還同樣表顯於信徒。……所以信徒對於耶穌從死復活之信仰的歷史根據，實是在於這種出神的異象之經驗，其初由一個人發佈出去，其後，不久便爲公衆所認知了；在這些經驗之中，他們相信，他們確見着那個釘死的領袖仍然活在，而且光榮地升天而去。他們在神跡世界之中，把想像做成一個外衣，遮蓋着那些移動他的靈魂，滿佈着他的靈魂的東西。而在其根底上，

則他們對於耶穌復活的動力之信仰并不是什麼，祇是由於一個人供給他們的不可抹去之印象而已；他們愛慕這一個人，信仰這一個人，比死還更有力。這是一種愛的神跡，而不是無所不能（Omnipotence）的神跡，而愛的神跡才是原始教會對於復活的信仰之基礎。所以，這種神跡決不能停止在一種迅速消滅的情緒之中，他是會重新喚起的，會啓示發生行動之信仰；使徒承認他們的終生之工作。他們宣傳全國，對全國之人說，那一個爲他們交給仇敵者之手上的拿撒勒人耶穌，實是他們之彌賽亞；上帝由耶穌之復活及他的升天而愈顯示他自己於世人，則耶穌也不久便會回到世間，建設世界之彌賽亞王國了。」（註二十）

（註二十）見 O. Pfleiderer *基督教起源* (Christian Origins)，紐約，B. W. Hubsch 版，一九〇六年，一三七至一三九頁。

上面之解釋，會令到我們曉得基督教會對於彌賽亞信仰之散播，與乎基督教全部份的歷史現象，都是一個單獨的會死的人之一種意外幻覺的結果。

使徒之一個會有一種釘死後的耶穌顯示之異象，這并不是不可能的；而且這種異象之爲多數人所相信，也并不是不可能，因爲當時實是一個很易輕信的時代，而猶太人更尤其深切印象於復活之信仰。從死復甦，在當時看來，也并不不可思議的事情。讓我們再加幾件上面已經舉過的例證罷。

在馬太福音，耶穌預言他的使徒之活動：

「醫愈病人，清潔癩者，起死回生，驅魔逐鬼。」（十章，八節。）在這裏所包有之起死回生一事，是與醫愈病人在一起的，這是他們日常責任的事實的一種。他又警告他們不應當爲這種工作而接受酬報。這樣，耶穌——不如說是馬太福音之作者——實以爲起死回生而收受酬報，換一句說，以起死回生爲一種職業，是在於可能的範圍之內的。

最有特色的，是馬太所記載的復活故事。耶耶之墓場，有兵守衛，所以使徒便不能盜取屍體，而宣傳耶穌由死中復活。但是墓門之石移開，光燄噴射，大地震動，耶穌便復活了。

「他們去的時候，看守的兵，有幾個進城去，將所經歷的事，都報給祭司長。祭司長和長老聚集商議，就拿許多銀錢給兵丁說：『爾們要這樣說，夜間我們睡覺的時候，他的門徒來把他偷去了。倘若這話爲總督聽見，有我們勸他，保爾們無事。兵丁受了銀錢，就照所囑咐他們的去行。』這話就傳說在猶太人中間，直到今日。」（馬太福音二十八章，十一節以下。）

這些基督徒以爲一個人由死復起，葬後三日復起，最令人發生深切之印象，其必要的見證，必須說，以重金賄賂守兵，令其緘默，甚至還引導他們，四處宣傳一種反乎真實之記載。

我們可以相信那些主張上述的觀點之傳道式的著作家，是能夠接受復活之寓言，而沒有些小之狐疑的。

不過這還未把全個問題，加以處分。這種易欺性，這種對於復活可能性之堅固的信仰，并不是基督教會之一種特色，因為當時全數猶太人，都無不有這種信仰，最少，那些希望彌賽亞降臨之猶太人，便是這樣信仰的。然則爲什麼祇有基督教會才有這種彌賽亞復活之異象呢？爲什麼當時別的殉難的彌賽亞之信徒沒有這種異象呢？

我們的神學家，或者會解釋爲這是因爲耶穌人格的特殊深切之印象，而這種印象是不能夠爲別的彌賽亞所具有的。但和這種意見有所矛盾的，都是事實，因爲在事實上，耶穌之活動，根據一切的記載，其時間甚短，在羣衆之間，沒有留下什麼遺跡，而其結果，則當時沒有一個同時代的人記載他的事情。而至於其他的彌賽亞，則在一個長久的期間，繼續與羅馬人鬥爭，在當時，并且得有極大之成績；而其成功還爲歷史所記載；然則這些彌賽亞不能夠令他人有耶穌那樣的印象麼？又假設耶穌雖然不能夠吸引羣衆，然以其個人人格之勢力，能夠以好些根深蒂固之印象，遺下給少數他的門徒罷。然而這樣的假設，也最多能夠解釋爲什麼在他的個人友朋之中對於耶穌之續繼信仰，但不能夠解釋爲什麼他的宣傳力量能夠及于那些不認識耶穌和耶穌之人格不能夠影響到的人們。假如耶穌之個人印象是產生他的復活和他的神聖使命的信仰之原因，則這種信仰，在他死後，個人的回憶漸弱，與乎那些和耶穌有個人接觸的人數漸少的時候，便必然地衰弱了。



「後代的人對於戲劇表演者是不會加以榮譽的」（註二十一），在這一個觀點上，喜劇家和牧師是很相同的。在演員以為真實者，同樣在宣道者，也為真實，假如他祇是一個宣道者，而且祇從他的人格上，實踐他的行為，在其後來，又沒有遺下他的個人生活之記載。他的演詞或者是非常深切地感動的，非常有提升的能力的，但對於那些不聽見這些演詞的人，祇是由于傳聞的人，便不能夠產生同樣之印象了。而且他的人格對於這些人，完全沒有影響；他們的想像，完全不能為他所刺激而起了一個人，除了產生一種能夠令到他遠離的人們也會發生印象的創造品之外，決不能再有他的人格之記憶，遺給那些不和他有個人接觸的人們，而這些可以令和他遠離的人們也會發生印象的創造品，就是一種藝術的創造品，一座建築物，一種複製物，一篇音樂之構造，一種文學之著作；又或者是一種科學之發明，一種數目排列的對象之收集，一種理論，一種新發現，一種新發明；最後則或為一種政治的及社會的制度或其他這樣的組織，這必要為他新製做，至少，也要為他的特殊合作的。

（註二十一）『Dem Mimen Nicht die Nachwelt keine Kränze.』——見叔里爾（Schiller）之 Wallensteins Lager 的卷首語。

一自這種的產品繼續下去，而且具有勢力，則這種產品之創造者的人格趣味，也仍舊繼續下去。在事實上，他的產品，在生前，或者為人所不了解，但在死後，他的產品之價值，或會增高起來，而開始成為重要的東西了，這種情形，在很多發明，發現和組織中，都是如此；所以最可能的，是一般

人對於創作者之趣味，要在他死了之後，方才開始發生，而其後則增高繼長，日甚一日。在他生時，對於他的注意愈小，他的爲人愈不被他人認識，則如果他的創造品真是一件很有能力的東西，則這些不認識的人們所由刺激的想像必愈多，圍繞着他的人格而發生的軼事和傳奇之光輪必愈大。在事實上，人類總喜歡有因果之關係，這就是說，在每一種社會的事故——在某一個時間，連每一種自然的故事，也是如此——其後面必有一個主動之人格，而這種因果關係之偏愛，便能夠令到每一種工作之創作者之發明，都有極大的重要性，并且，假如真實的創作者已被忘却，則至少，這種工作所聯合的幾個名字，也必流傳於後世，又或者則像常常所見之情境一樣，假如這是一種由好些天才所合作之產品，則無論其中之某一個，也不能遮掩着其他的名字——這便令到牠從開始之時候，便不能夠稱呼以一個特殊創作者之名字了。

總而言之，這并不在於他的人格，而在於和他的名字有着關係的創造品，我們由此，便可以曉得耶穌之彌賽亞的活動，爲什麼不拼着了猶大（Judas），提大司（Theudas），都是當時之自稱爲彌賽亞者，事實見前一篇——譯註），和當時其他的彌賽亞的活動之相同的運命了。先知人格之熱狂的信仰，喜愛神跡，狂喜，復活之信仰——這些一切，我們都可以從別些彌賽亞之信徒中找出來，這并不是耶穌信徒的單獨特性。我們不能夠從其公有的原因中，找獲了牠們中之一種分化。雖然神學家——

就是連那些自由派的神學家——很自然地假設一切人們以爲是耶穌所行的神跡，都可以放棄，但是耶穌本身就是一種神跡，一個超人，他是世界上所未曾見過的神跡和超人——然而就是這一種神跡，我們也不得不加以拒絕。實際上說來，耶穌和其他的彌賽亞之分別點，祇如下述：其他的彌賽亞並沒有遺留他們人格可以保存的東西，而耶穌則不然，他遺下一種組織，他遺下好幾種因素——那些能夠緊地連結着他的信徒，而且能夠吸引新的使徒加入擴充數目的因素。

其他的彌賽亞祇會結合一隊羣衆，以達到暴動之目的；而在暴動失敗之後，這一隊羣衆便鷄飛狗走了。假如耶穌之行動也祇是這樣而無所增加，則在他被釘死之後，怕他的名字也一齊消滅了。幸而耶穌並不祇是一個謀反者，他還且是一個代表者及豪傑，或者他更是那個留傳着他的名稱而繼續增加人數及能力的組織之創設者哩。

傳說上都假設，直到耶穌死後，使徒才開始組織基督教會。但是沒有什麼理由，勉強我們接受這種假設的，而且我們更可以說，這種假設是難以入信的。因爲這種假設所容許之條件，是說耶穌死後，他的門生，馬上便把一種全新的因素，引入於他的教訓之中，而這種因素是爲他本身所不認知和不期望的，又他們在以前是沒有組織的，直到這個時候，便開始採用一種他們的先師所反對的組織之步驟，因爲在他的先師之時候，他們曾經過一次非常重要的失敗，便連一種組織與嚴密的團體，也爲

所毀壞了。我們倘若以那些我們所熟知其起源的其他同樣的組織為類推的判決，則我們祇可以假設，那些沾染有彌賽亞來臨希望之耶路撒冷城中無產者的共產主義之團體，即在耶穌之前，便已存在，而其中，有一個勇敢的煽動者及背叛者，名為耶穌，從加利利來，後來，他便成為他們之中的一個最卓越的勇士和殉難者。

根據約翰所載，則耶穌在世之時候，十二使徒之財產是公共的。但耶穌還命令他的一切其他的門徒，都要捨棄他們的一切財產。

我們即在使徒行傳之中，也找不出在耶穌死後，教會還未有組織。我們見着在當時之基督徒，已有組織了，他們的會員，已有會集，而且履行他們的效能了。在使徒行傳之中，關於共產主義之第一次記載，如下述：

「他們都恆心遵守 (ἦσαν δεηροκατεδουτες) 使徒的教訓，彼此交接，擘餅，祈禱。」(二章，四十二節。) 換一句說，他們都繼續像前時一樣，公用膳，而且還繼續其他一切共產主義之實行。假如這種實行，直至到耶穌死亡之後，還沒有引用，則這上面所引的一句話，便不能夠這樣應用了。

教會之組織，其用處在於團結耶穌死後的他的信徒，而且牠還是保存着他們被釘死的領袖之記憶的手段，活潑不滅，而這一個領袖，是根據傳說，自稱為彌賽亞的。後來因為組織增大，牠愈成為強

有力，於是他的殉道者在牠的各個會員中所佔據的想像，必然更多。必然地更不敢把這一個被釘死的彌賽亞當爲一個假偽的彌賽亞，而且不得不把這一個已死的當爲真正彌賽亞，他將來會在一切榮耀之中而再次降臨；這樣，他們便很自然而然地相信他的復活了，彌賽亞之性質及釘死而復活這兩種信仰便成爲教會組織中之最特殊的記號，和別種彌賽亞之信仰者，大不相同。假如彌賽亞復活之信仰是從「個人」之印象發生起來，則牠在時間之進程中，必然地漸成減弱，這種個人之印象還會漸漸地被其他的印象所塗抹，而最後，等到那些生前認識耶穌的人都死去了之時候，牠便一同消滅了。但假如一個被釘死的人復活之信仰是他的「組織」的影響之一種結果，則當這一個組織增大的時候，這種信仰便漸漸成爲堅固而更爲熱烈，那些直接認識耶穌之個人者愈少，則他的崇拜者對於耶穌之想像，其爲限制的詳情所桎梏的地方，便愈少了。

并不是被釘死的耶穌由死復活之信仰創造基督教會，加增基督教會之能力，而恰是其反面，教會之活動和能力創造彌賽亞永存不滅之信仰。

本來沒有一種被釘死的彌賽亞復活之信仰的，因爲這種猶太人之人生哲學相衝突。我們已經在上面見出，這種哲學，怎樣深深地滲入於復活的信仰之中了；但我們也應當重視在猶太人之一切彌賽亞書籍中，并不是沒有以爲將來之勝利祇能以善人之痛苦及死亡爲代價而獲得的思想，這一種思想實爲

猶太人所屢屢遭遇的艱苦和災難的自然結果啊。

於是，在當時被釘死的彌賽亞之信仰雖披露於各種記載之中，然而祇為猶太人對於彌賽亞預言的各種變化性中之一種而已；牠最多祇是這樣，決不能增進了。但是牠從這種運命——而且從結果會歸於埋沒——之中，得獲超脫，這是因為牠所建基於其上的基礎，恰恰就是必然地包含在反對猶太傳統的發展之基礎。這種基礎，是無產階級共產主義組織的生命和活力，緊緊地和耶路撒冷共產主義的無產階級之彌賽亞期望的特性，發生深切之關係。

## 五 世界之救主

除了基督教徒之外，其他一切的猶太人對於彌賽亞之希望，其性質完全屬於民族的，便連熱狂派徒，也是一樣。這些希望所包括的是：猶太的世界統治代替羅馬的世界統治而興起，其他一切國家，都服屬其下面；凡曾壓制猶太人或虐待猶太人的國家，都要受報復。但基督教會對於彌賽亞希望却完全異樣了。自然，基督教會也充滿着猶太人之愛國主義和對於羅馬人之仇視；把外國之重軛，加以打脫，實是一切解放中之最初步的工作，然而基督教會之使徒們，却並不以此而自滿足。他們不特策劃要把一切外國統治的重軛，加以打脫，他們所要打倒的是「一切」統治，便連國內之統治者，也在應打

倒之列。他們所號召的人，是疲倦者，是重荷者，而審判日就是向富人及權貴加以報復之日啊。

他們之中之最活潑的情熱不是民族之憎恨，而是階級之憎恨；這種特性，就是他們之所以異乎其他猶太人之一種種子，其他的猶太人自然是由於一種民族之精神而互相聯合的。同時這種特性又是對於一切非猶太民族的世界的『互相接近』之一種種子。彌賽亞之民族理論祇限於猶太人之中，而為其他的民族所反抗，其他民族之服從，也祇限於這種觀念之一部份而已。

反抗富人之階級仇視與乎無產階級的利害共同——這種思想，自然不祇為猶太的無產階級所接納。拯救一切貧人的一種彌賽亞之希望，必然地，一切民族間之貧人，盡皆悅耳聽受。是社會之彌賽亞，而不是民族之彌賽亞，便能夠超出於猶太教之藩籬。祇有這樣的一種彌賽亞，能夠勝利地傳播於當時傾覆猶太社會之可怖的大災害之中，而其極峯，便是耶路撒冷之毀滅了。

在他方面，一種共產主義之組織體，不能夠存在於羅馬帝國之間，除非牠所有之地位，是為彌賽亞降臨之信仰所增加力量，為彌賽亞拯救那些被壓制被虐待的人們之信仰所增加力量。在實際上說來，這種我們在後面將會加以討論的共產主義之組織體，其基礎在於互助之一種聯合。這種組織體，在紀元第一個世紀的羅馬帝國中，一般地成為必要了，這因為當時之普遍的貧乏，日日增加，而傳統的原始共產主義之最後遺痕，又日日解體，於是這種組織體，便更成活躍。不過當時的一種猜疑的暴

政是要壓止一切組織體之形式的；我們已經曉得圖拉仁（Haber）連自動決志的救火組織之成立，也恐慌起來。該撒大帝雖然也容許猶太人有組織之特權，但後來，猶太人也失去這種特權的地位了。

互助的組織體，除非是祕密的團體，是不能夠繼續存在的。但是一個人，能夠同意以自己的生命，爲在懶惰中的互助之利益而冒險麼？又或者，誰人願意在於一個幾乎一切公共的精神完全熄滅的時候，他和他的同伴在休戚相關之情感中過生活呢？無論這種公共之精神所遺留的是什麼，公共用膳之決志所遺留的是什麼，無論何處，牠都不能夠遇着一種偉大而崇高的觀念，像這種以彌賽亞重新世界，重新社會的觀念的。而且無產者中愈爲自私，則那些因個人之利益而加入於這些互助組織體的人，自然會令人覺得危險的，因爲他們有一種觀念，即是當個人之復活的時候，將來是有豐富之報酬的；一種觀念雖然不必在一個時代中，其條件會驅策社會本能和社會情感，達於極巔，而保存着被害者之風紀，但個人總會覺得不可抵抗地要服從着，雖然危及他自己的利益和生命，也所不顧。而在另一方面，一個人復活之觀念，對於反抗強權的危險鬥爭之行動是必要的，在一個一切社會本能和情感已爲進步的社會之解體抑壓下去，直達到絕端低下之點的一個時代中，是必要的，這種社會之解體不獨在於統治階級之間，還在於被壓迫及被掠奪的階級之間。

祇有在基督教會之共產主義的形式之中，在被釘死的彌賽亞之共產主義的形式之中，彌賽亞之



觀念，才能夠在猶太主義之外，建築一種深深的基礎。又祇有由于彌賽亞之信仰和復活之信仰，共產主義之組織，才能夠在羅馬帝國之中，以一種祕密團體的形式而支持存在着。但當其聯合之際，這兩種因素——共產主義和彌賽亞之信仰——便覺着是互相抵觸的了。猶太人所空虛誇耀的彌賽亞是要由王族誕生的，但現在由一個無產階級發生之被釘死的彌賽亞造成功了；他征服羅馬，他令羅馬各個該撒跪于其前，他征服全個世界。但他之所以征服全世界，不是爲無產階級的了。在他的勝利之途中，無產階級，共產主義，和慈善之組織，漸漸變爲世界之統治和掠奪的最厲害的工具了。這一種辯證式的歷程，并不是全新的歷程。被釘死的彌賽亞并不是從他的勝利之中，把他的武力轉向而攻擊他們自己的人民，利用他們爲壓制人民及奴役人民的工具之第一個或最後一個的戰勝者。

在他之前有該撒大帝，在他之後有拿破崙，他們同樣都是從民主主義的勝利之中而得獲他們的基礎的。



## 第二章 猶太的基督徒及異邦的基督徒

### 一 異邦之宣傳

第一個彌賽亞之共產主義的組織，在耶路撒冷成立；我們也沒有理由，懷疑使徒行傳中所記載的這種事實爲虛偽的。但教會不久，便在凡有猶太的無產階級之城市中，發生了。在耶路撒冷和羅馬帝國之其他各部份，特別是東方半部的各部份之間，有非常便利之交通，其原因是每年總有幾十萬或至幾百萬的巡禮者，到這個聖城巡禮，參詣聖地。很多無家無眷孑然一身的無產乞丐，不絕地旅行于其間，由甲城到乙城去，恰像現在的東部歐洲，仍有這樣的情境，他們停止于每一個地點之中，等該地之慈善機關施捨淨盡之後，又開始向他方開拔。耶穌對他的門徒所指示的就是這種意義了：

「不要帶錢袋，也不要帶口袋，不要帶鞋，在路上也不要問人的安。無論進那一家，先要說，願這一家平安。那裏若有當得平安之人，爾們所求的平安就必臨到那家；不然，就歸與爾們了。爾們要

住在那家，吃喝他們所供給的：因為工人得工價，是應當的。不要從這家搬到那家。無論進那一城，人若接待爾們，給爾們擺上什麼，爾們就吃什麼；要醫治那城裏的病人，對他們說：上帝的國臨近爾們了。無論進那一城，人若不接待爾們，爾們就到街上去，說：就是爾們城裏的塵土，粘在我們的腳上，我們也當着爾們擦去：雖然如此，爾們該知道上帝的國臨近了。我告訴爾們，當審判的日子，所多馬（Sodom）所受的，比那城還容易受呢。」（路加福音十章，四至十三節。所謂所多馬之審判是舊約聖經中之一段記載，上帝因該城之人口，罪惡貫盈，故以天降之硫磺火，焚燒全城；而按傳說，則現在之死海，即為該城之遺跡云——譯註。）

福音書作者把末後的一種恫嚇，放在耶穌之口中，完全是那些被施濟機關所欺騙後之乞丐的怨恨語之模型。他或者真想看見全城，付之一炬，藉為報復哩。但在這一個情境中，彌賽亞却是他的煽動者了。

一切這些新組織團體的無產宣傳者，四處浪游，人們目為使徒，所以使徒之名目，并不限于耶穌所宣召的到後代還為人們所曉得的十二個。在上面所述過的『十二使徒的教訓』（Disciples）祇是說及在第二個世紀之中業非常活動于教會中之使徒而已。

這種乞丐而又是謀叛者，到處游行，自稱充滿着聖靈，把耶路撒冷的一種新的無產階級組織之原

理，福音（註二十三）之『歡愉的使命』，帶到其他猶太人之團體中，最後，則全個羅馬帝國，都有他們之蹤跡了。但是一自福音離開了其本土，巴力斯坦之後，牠已走入了一個完全異樣的社會環境了，而這一個完全異樣的社會環境，便給牠以一個完全異樣的印記。

（註二十二）『福音』原文爲 *Evangelion* (*Evangel*)，其字源，是從 *eu* 和 *angelos* 來的，*eu* 義爲『良好』，『得良好之幸運』，而 *angelos* (*angelos*) 之意義，則爲『宣傳』或『宣佈』。

在猶太教會之會員中，使徒又找獲了別一種團體，這就是猶太之同志，『敬畏上帝』的異邦人 (*οὐ βύστρον*)，他們參加于猶太人之禮拜堂中，崇拜猶太人之上帝，但却不能夠進步到接受一切猶太的習慣，使徒和這種異邦人，有深切之關係。這種人，在猶太教之中，最多也祇能到受浸禮或受洗禮（這兩種形式雖異而意義實同，在現存之基督教之中，還分浸禮及洗禮兩派，其主浸禮——全身浸入水中——之最極端者，以爲祇以清水數滴，洗一個人之額上——洗禮——是不能夠滌舊染而重新的一云——譯註）之儀式；但不能夠受割禮，或飲食之規則，安息日之典禮，和其他一切會把他們從異邦環境中完全分離的外表儀式。

福音之社會的內容，在這些實畏上帝的異邦人之無產階級之中，已經被接受了。他們又把牠移植于各種非猶太人的無產階級之團體中，而這些團體，實是被釘死的彌賽亞教義之肥美的土地，最少，

牠能夠得獲一種幫助，以完成一種社會之變形和立刻組織的制度。不過這些階級，對於一切猶太教之特殊習慣，是沒有同情的；在事實上，牠們還反對牠，厭棄牠。

新的教義愈傳播于巴力斯坦外之猶太人團體之中，則他們愈覺得倘若拋棄了牠的猶太人之特性，則其宣傳的力量，必愈爲偉大，牠的民族性質必要取消，而成爲完全無礙的社會的性質。

第一個承認這種條件，而且努力宣傳的人，就是聖保羅（St. Paul），他本是一個猶太人，但按傳說，則謂他并不是巴力斯坦土生之猶太人，是因爲他在西利亞（Qeero）的大數——一個希臘的城市——城中，加入猶太之教會。他最初以全部的熱心及能力，擁護法利賽派之主義，他還且成爲一個法利賽的黨徒，攻擊基督教會，這樣，他又和熱狂派有密切的關係了，而後來呢，按據着這一宗故事，他忽然在道上，見了異象，承認了自己之錯誤，其結果，他便走到極端之對方法去。于是他加入了基督教會，但不久，他便主張要拋棄已成之觀點，因爲他要求把這種新教義，傳播于一切猶太外之民族，并且他又以爲那些猶太外之民族，倘若信仰基督教會之新信條，則猶太教之接納，是不必要的。

保羅之希伯來名稱，原爲掃羅（Saul），他把牠改爲拉丁文之保羅，這件事實，就表明他的趨向之模型了。這樣地把自己的名字，加以變改，在那些想在非猶太的社會裏担任重要職務的猶太人中，是

常常有的。假如馬拿西 (Manasse) 可以把他的名字，改爲曼尼留司 (Meneiaus)，爲什麼掃羅不可以自稱爲保羅呢？

關於保羅故事之歷史上的真實部份，在現代看來，還不能夠十分確切地，加以決定。又關於一切個人的歷史，新約聖經是一種很不可靠的根源，其中充滿着矛盾及奇跡之不可能之故事。不過保羅之個人行動却是一種補助的東西而已。其主要點，在於他對基督教會以前觀點之原理上的反對。這一種反對論是從事件之本性而發生的；牠是不可避免的，無論使徒行傳如何誇張其對於個人事實之記載，而教會中這兩種趨勢之衝突，却是不能夠瞞過我們的。使徒行傳自身是一種論爭上之行動，衝突之結果，其著作之目的在乎保羅方面之博得同情，與乎兩種趨勢間的反抗之和緩。

在最初的時候，新的趨向或者是很謙遜的，牠祇能夠向其教會，要求某幾種教會所以爲不甚重要而加以輕視的寬容而已。

最少，這在使徒行傳之報告中，是似乎可能的了，我們應該承認，使徒行傳把當時之情境，塗以玫瑰的顏色，假裝着和平之秩序，而實際上，當時一種兇狠的鬥爭，正在進展着呢（註二十三）。

（註二十三）比較伯倫諾·保爾 (Bruno Bauer) 之 Die Apostelgeschichte, eine Ausgleichung des Paulinismus und des Judentums innerhalb der christlichen Kirche, 一八五〇年版。

舉例言之，保羅在敘利亞宣傳活動時，使徒行傳之記錄如下：

『有幾個人，從猶太下來，教訓弟兄們，說：爾們若不按摩西的規條受割禮，不能得救。保羅，巴拿巴 (Barnabas) 與他們大大的分爭辯論，衆門徒就定規，叫保羅巴拿巴和本會中幾個人，爲所辯論的，上耶路撒冷去，見使徒和長老。于是教會送他們起行，他們經過腓尼基 (Phoenice)，撒馬利亞 (Samaria)，隨處傳說外邦人歸主的事：叫衆弟兄都甚歡喜。到了耶路撒冷，教會和使徒並長老，都接待他們，他們就述說上帝同他們所行的一切事。惟有幾個信徒是法利賽教門的人，起來說：必須給外邦人行割禮，吩咐他們遵守摩西的律法。』(使徒行傳十五章，一至五節。)

使徒及長老，換一句說，就是教會中之執行委員會，他們就會集起來；其領袖，彼得和雅各先演述了一番和解的說詞，而最後便決定派遣執行委員會中的幾個人，即猶大·巴撒巴 (Judas Barsabbas) 和西拉 (Silas)，到敘利亞，向該處的會衆，宣說下面的話(十五章，二十八，二十九節)：

『因爲聖靈和我們，定意不將別的重担，放在爾們身上；惟有幾件事是不可少的，就是禁戒祭偶像的物，和血，並勒死的牲畜，和姦淫。』由此，執行委員會便拋棄了異邦之改宗者必受割禮之條文，但是憐恤施捨的行爲却是不應忘記的：『祇是願意我們記念窮人；這也是我本來熱心去行的。』這就是使徒在加拉太書信 (Epistle to the Galatians) 中之報告(二章，十節)。



濟貧這一種制度，在不不論是猶太的基督徒及異邦的基督徒心中，都是一樣地誠懇的，所以這並不能構成兩者之爭端。所以關於濟貧這一件事，在他們的文獻中，很少提及，因為這幾乎是沒有引出爭辯之目的的。但我們切勿誤解，以為這種救貧的活動之記載既不多，則必在原始的基督教會中沒有位置。不過在後來內部發生糾紛之時，牠才真沒有位置了。

這種糾紛一直進行着，雖然努力和解，總是徒然。

在前述保羅寄加拉太人的書信，我們已找着了割禮的擁護者譴責那些從機會主義的攷慮而發生的行動了：

「凡希圖外貌體面的人，都勉強爾們受割禮；無非是怕自己為基督的十字架受逼迫。」（第六章，十三節。）

在上述的耶路撒冷會議之後，使徒行傳便描寫保羅是一個旅行希臘，從事宜傳的人物，其宣傳的對象，自然是異邦人。後來他又回到耶路撒冷，他對他的同志，把自己宣傳成功之經過，為如下之敘述：

「他們聽見，就歸榮耀與上帝，對保羅說：兄台，爾看猶太人中信主的有多少萬；並且那為法律熱心；他們聽見人說，爾教訓一切在外邦的猶太人，離棄摩西，對他們說，不要給孩子行割禮，也不

要遵行條規。」（行傳二十一章，二十到二十一節。）

保羅于是便要對於這一種控告而自己表白了，他還且要證明他自己仍是一個虔敬的猶太人。他聲明他已預備這樣做，但是這樣的決志，終於被阻，沒有履行，因為他被猶太加以襲擊，說他是他們民族中的一個奸賊，要殺死他。羅馬官長用一種捕拿的方法，保護着他，最後，便送他到羅馬去，在羅馬，他又可大宣其道，絕對沒有人加以困擾，像在耶路撒冷時的情形了：「放胆傳講上帝國的道，將主耶穌基督的事教導人，並沒有人禁止。」（行傳二十八章，三十一節。）

## 二 猶太人與基督徒之反抗

當異邦之基督徒人數加增的時候，他們自然地要求他們之立足點，非常熱心。於是教會中之反抗，便不得不漸成尖銳了。

這種反抗之時間愈長，這種衝突的平面愈闊，則這兩種勢力之互相對付之態度，也必然地愈為仇視了。這種情形，在耶路撒冷毀亡之前數十年，更成尖銳，因為猶太人和他們居留地之民族之互相敵視，便激成嚴重了。最明顯的就是猶太國中之無產階級，尤其是耶路撒冷之無產階級，他們走到非猶太的國中，尤其是在羅馬城，他們是滿含着熱狂之憎恨的。羅馬人是一種最壞的壓制者及掠奪者，最

壞的仇敵，希臘人就是他的同儕，爲猶太人與他們所不同的每一點，現在都比以前更爲人們所重視。一切對於宣傳加以極大注意的猶太人，都更向前推進，從他們宣傳勝利爲基礎之考慮，因而對於猶太人之特性，加以極大之注意，緊守猶太之一切法律，并且因爲環境之勢力，他們對於猶太之條規，更加傾向了。

但同時因爲猶太人對於他們的壓迫者的民族之熱狂的憎恨，愈爲增加，于是一般羣衆對於猶太人之厭惡和鄙視，也一同增加。這便令很多異邦的基督徒及其宣道者，不特要求把他們自己，從猶太律解放出來，還且常常輕蔑這些法律。于是異邦的基督徒和猶太的基督徒之對抗，更爲尖銳，而異邦之基督徒，對於猶太教，也更爲仇視了。雖然彌賽亞之信仰——包括被釘死的彌賽亞之信仰——已經密切地交織于猶太教之中，但仍令到異邦之基督徒，馬上反對猶太教。他們從猶太教之中，把一切彌賽亞之預言，與乎關於彌賽亞信仰之其他的幫助，都一齊取去，但對於猶太教，却非常加以仇視。這便在基督教中所已存有的多種矛盾之中，更增加一種新的矛盾了。

我們已經看見，在福音書中，如何地用極大的注意，認耶穌爲大衛之苗裔，他們又如何用特殊之湊合，把一個加利利人之誕生地，移到耶路撒冷去。他們後來，又從猶太人之聖經中，常常借用，以證明耶穌之彌賽亞的使命。他們並且借耶穌自身，表明他是反對那些以希圖毀壞猶太法律之罪名加給

于他的人們。『勿以為我來毀壞法律，及先知；我來不是要毀壞，乃是要成全。我實在告訴爾們：就是到天地都廢去了，法律的一點一畫也不能廢去，都要成全。』（馬太五章十七節；路加十六章十六節。）

耶穌又命令他的門徒，說道：

『外邦人的路，爾們不要走，撒馬利亞人的城，爾們不要進；寧可往以色列家迷失的羊那裏去。』（馬太十章，六節。）

這是一種傳教于猶太人以外的異邦人之徹底的禁止。又在馬太福音書中，耶穌對着一個腓尼基的婦人（按據馬可福音，則這個婦人是希臘族的，但生于敘利亞腓尼基的地方），表示同樣的話，雖然是較溫柔的話。她問他說：

『主啊，大衛的子孫，可憐我；我女兒被鬼附得甚苦。耶穌却一言不答。門徒進前來，求他說：這婦人在我們後頭喊叫；請打發她走罷。耶穌說：我奉差遣，不過是到以色列家迷失的羊那裏去。那婦人來拜他，說：主啊，幫助我。他回答說：不好拿兒女的餅，丟給狗吃，婦人說：主啊，不錯，但是狗也吃他主人桌子上掉下來的碎渣兒。耶穌說：婦人，爾的信心是大的；照爾所要的，給爾成全了罷。從那時候起，他女兒就好了。』（馬太十五章二十一節以下；比較馬可七章，二十七節。）

在這一事件中，耶穌應許聽受理由之陳述。但在其開始之時，却表明他對於這一個希臘的婦人，是非常殘酷的，其理由便是她不是一個猶太人，雖然她已稱他爲大衛王之苗裔，用這一個名詞，已經表示她有了一種猶太教的彌賽亞信仰了。

純粹的猶太人總想着耶穌對他的門徒，曾有下面之應許：他們在他的將來國家之中，坐在十二張寶座上，審判以色列之十二支派。然而這種應許祇能夠吸引猶太人，尤其是在猶太境內之猶太人。在異邦宣傳之中，牠完全失去了牠的價值了。

不過福音書中，雖然取用猶太教彌賽亞信仰的這一種遺跡，但他們却常常在直接的並列之中，發表着編輯人或著作人心中充滿對於猶太人之憎恨。所以，耶穌便一次又一次地，發表他的演詞，以反對一切爲虔敬的猶太人所寶貴的東西，例如禁食，飲食時之規則，安息日之儀式。他把異邦人提拔，比猶太人更爲高尚：

「所以我告訴爾們：上帝的國，必從爾們奪去，賜給那能結果子的百姓。」（馬太二十一章，四十三節。）

耶穌更進一步，澈底的咒詛猶太人：

「耶穌在諸城中，行了許多異能，那些城的人，終不悔改。就在那時候，責備他們說：哥拉迅

(Chorazin)啊，爾有禍了！伯賽大(Bethsaida)啊，爾有禍了！因為在爾們中間所行的異能，若行在推羅(Tyre)西頓(Sidon)，他們早已披麻蒙灰而悔改了。但我告訴爾們：當審判的日子，推羅西頓所受的，比爾們還容易受呢。迦百農(Capernaum)啊，爾已經升到天上，將來必墮落陰間，因為在爾那裏所行的異能，若行在所多馬，他還可以存到今日。但我告訴爾們：當審判的日子，所多馬所受的，比爾還容易受呢。(馬太福音，十一章，二十至二十四節。)

這些話是對於猶太人特殊憎恨之一種證明。我們再沒有聽過猶太教之一個宗派對於同民族之別一個宗派，有這樣的辱罵。在這裏，猶太民族被人辱罵，說是道德非常低下的民族，這是顯現着非常的惡意和頑固的。

我們又可以發見，從耶穌口中，發出耶路撒冷毀滅之預言，自然，這些預言，是在這種事情過去之後，才捏造出來的。猶太人之戰爭，可驚地表示着猶太人之能力，及其表現于他們仇敵之前的危險，這種蠻野絕望之兇殘的暴露，更把猶太人和異邦人之仇視，誇張而達到極點，其效果，便和十九世紀的無產階級和資產階級間之階級憎恨，像六月革命(June Battle)和巴黎公社(Paris Commune)相同了。這樣，把猶太的基督教和異邦的基督教之裂痕，愈弄愈大，而後者，還在牠的全部基礎中，把前者漸漸剝去不要。耶路撒冷之滅亡，便令到猶太的無產階級之獨立的階級運動，歸于擱淺。因為

這樣的一種運動是要以國家之獨立爲基礎的。在耶路撒冷滅亡之後，猶太人祇生存于外國之中，在仇敵的國家之中，他們無貧富之分，對於窘迫他們之人，都一樣心懷忿恨，并且因爲反抗壓迫者之原故，他們便緊緊地聯合起來。由是，猶太之富人，對於同國的貧人，其施濟和憐憫，達到最高的程度，這種情形，在當時猶太人中，極爲明顯；在很多種情形之中，民族休戚相關之情感，比之階級之仇視，更爲有力了。因此，基督教之猶太人部份便直接喪失了一切宣傳的能力。基督教從那個時候以後，便日漸成爲一種異端的基督教，牠不再是猶太教中的一種政治團體，而是猶太教外的一種政治團體，甚而仇視猶太教了。所以，一種基督教的態度和一種反對閃米特（*Anti-Semitic*）族的態度，便漸成爲一致符合的概念。

但因爲和猶太社會一同沒落的，是猶太民族之彌賽亞的希望，也喪失了牠所由發生的土地。自然，牠是可以繼續再生存幾十年的，在其死亡之前，再作幾次更狂熱的動作的，但若把牠當爲是政治上及社會上的發展中的一個有效的份子看來，則牠在猶太京城沒落之時，已接受着一種死亡之打擊了。

然而在異邦之基督教，則並不如此，他們仍舊有彌賽亞之希望，因爲他們早就和猶太民族，完全分離，他們也沒有接觸到牠的災難。所以現在彌賽亞之觀念，其活潑的力量，祇保留在被釘死的彌賽

亞之中，換而言之，祇保留在猶太民族外之彌賽亞，于是希伯來之彌賽亞便翻譯而成爲希臘之「基督」(Christ)了。

事實上，基督徒已走得那麼遠了，他們把猶太人希望彌賽亞來臨的破產這種可怕的事變，改形而爲他們的基督之勝利。現在，耶路撒冷變爲基督之仇敵了，而耶路撒冷之滅亡，成爲基督對於猶太人之報復舉動，他的勝利權威之一種可怖的證據。路加福音記載耶穌入耶路撒冷時情形，其言如下述：

「耶穌快到耶路撒冷，看見城，就爲牠哀哭，說：巴不得爾在這日子，知道關係爾平安的事！無奈這事現在是隱藏的，叫爾的眼看不出來。因爲日子將到，爾的仇敵必築起土壘，周圍環繞爾，四面困住爾，並要掃滅爾，和爾裏頭的兒女；連一塊石頭也不留在石頭上；因爾不知道眷顧爾的時候。」  
(路加福音十九章，四十一至四十四節。)

耶穌接着又說道，當耶路撒冷滅亡之日，把禍患降臨到懷孕的和奶孩子的母親，這是「報應之時日」(ἐκδουκήμενος 路加福音，二十一章，二十二節)啊。

法國革命之九月殘殺的本來目的，決不爲對於嬰兒之復仇，然因爲抵抗一種殘忍的仇敵，其復仇之舉動，也很嚴酷，不過若和這個良好牧人之判決，作一比較，則前者反較爲溫和了。

而且耶路撒冷之毀滅，對於基督教之思想，還有些別的效果。我們已經指出從前以破壞爲特性的



基督教，現在怎樣得獲了牠的和平的性質了。祇有在猶太人之中，我們仍然找着羅馬帝國時代開始之早期的一種活潑的民主主義。帝國中之別些民族已經漸成怯懦，而且不適于戰爭，便連他們的無產階級，也是一樣。到現在，耶路撒冷之滅亡把帝國中流行能力之最後的貯藏地，也毀滅了。一切叛徒現在已完全絕望了。基督教現在祇成爲異邦之基督教了，這便令基督教成爲柔順恭從，而且卑躬屈節了。

但是帝國之統治者是羅馬人。所以一切帝國內之其他民族，都必須向羅馬人邀寵。因此，雖然第一代的基督徒都是些猶太的愛國主義者和憎惡一切外邦統治和外邦剝奪的仇人，然而異邦的基督徒却把猶太人的憎恨拋開，而代之以羅馬主義之崇拜及帝國權威之敬畏了。我們甚至在福音書中，也可以找着這種記載，在士子及法利賽黨人，派幾個奸細，而見耶穌，由此想排撥耶穌，說出犯罪的言語的這一件著名的故事中，敘述如下：

「于是窺探耶穌，打發奸細裝作好人（註二十四），要在他的話上得把柄，好將他交在總督的政權之下。奸細就問耶穌說，夫子，我們曉得爾所講所傳都是正道，也不取人之外貌，乃是誠誠實實地傳上帝的道；我們納稅給該撒，可以不可以？耶穌看出他們的詭計，就對他們說，爾爲什麼試探我？拿一個銀錢來給我看。這像和這號是誰的？他們說，是該撒的。耶穌說：這樣，該撒的物當歸給該撒，而上帝的物當歸給上帝。（路加福音二十章，二十節至二十五節。）」

(註二十四)所謂「好人」就是耶穌團體內之份子。

在這裏，耶穌宣佈他的一種金錢和租稅的重要理論了。錢幣是屬於那個有他的像和號的那一個  
人；在貢獻租稅一方面說來，我們祇應把帝王的錢幣還給帝王去。

同樣的精神，浸透于異邦基督教徒的傳道者之著作中。我們可以讀一讀保羅寄羅馬人的書信（十  
三章，一至七節）。

「在上有权柄的，人人當順服他。因為沒有權柄不是出于上帝的；凡掌權的都是上帝所命的。所以抗拒掌權的，就是抗拒上帝的命令；而抗拒的必自取刑罰。……因為他不是空空的佩劍；他是上帝的用人，是伸冤的，刑罰那作惡的。所以爾們必須順服，不但是因為刑罰，也是因為良心。爾們納糧，也為這個緣故：因他們是上帝的差役，常常特管這事。凡人所當得的，就給他；當得糧的，給他納糧；當得稅的，給他納稅；當懼怕的，懼怕他；當恭敬的，恭敬他。」

我們從那一個號召門徒買力和宣傳對於富人及權貴之憎恨之耶穌，現在却忽然轉到這種上述的教  
理，其移動是怎樣的大啊；從嚴厲地咒詛羅馬及其同盟諸王的約翰啓示錄時代之基督教，現在却忽然  
轉到宣傳順服羅馬之教義，其變遷是如何的遠啊。「巴比倫大城（指羅馬城）傾倒了，傾倒了，成了  
鬼魔的住處，和各樣污穢之靈的巢穴，並各樣污穢可憎之雀鳥的巢穴。因為列國都愛她邪淫大怒的酒

傾倒了，地上的君王，與她行淫，地上的客商，因她奢華太過就發了財。……地上的君王，素未與她行淫一同奢華的，看見燒她的烟，就必為她哭泣哀號了。〔啓示錄十八章，二節，三節，及九節。〕

使徒行傳之基礎的情調，是注意于猶太人對於被釘死的彌賽亞教義之仇視，與乎羅馬國竟容許這種教義之宣傳。基督徒在耶路撒冷陷落之後所希望或想像的情形，其表現就是該城之曾經發生過之情形。根據使徒行傳所載，基督徒之宣傳，在耶路撒冷之中，是常常被猶太人壓迫的；猶太人總盡其所能窘迫基督徒，石擊基督徒，而羅馬之長官，及成爲基督徒之保護者。我們在上面，已經說過，保羅在耶路撒冷，遭受嚴重之窘迫，而在羅馬，反得自由自在，安然傳教。自由是在羅馬，強力之壓迫，則在耶路撒冷啊！

但是對於猶太人的憎恨，和對於羅馬人的阿諛之最可驚奇的證據，現於基督所受的苦難之故事中，基督之受苦和釘死的故事中。在其中，我們更能夠清楚地認出這種故事之內容，怎樣在新的趨向之影響下，變遷而向正相反對的方向去。

因爲基督受苦的故事，在四福音書所供給的歷史大綱中，是很重要的部份，而且是我們能夠當爲歷史討論之唯一的部份，又因爲牠是著作的歷史之原始基督教方式之最真正的模型，所以這一件故事值得我們加以特殊的考慮。



## 第四章 基督受難的故事

在四福音書中，也有幾件事，是可以認爲基督生平的確鑿事實之某種合理的程度的：這就是他的誕生及死亡；這兩件事實，如果能夠加以證明，自然便指出耶穌是一個實在生存的人物，而并不祇是一個神話的對象，但可惜這些事實，無論如何，却不能投入一種光明于他的歷史人格之最重要的因素中；至於所謂歷史人格，就是這一個人<sub>在生死二者之間</sub>所從事的活動。在四福音書中所記載的零碎碎道德格言與乎神奇的行動，似乎就是這些活動之記載，然而其中却充滿着不可能性和顯明的偽造材料，牠能夠從別種證據產生的少而又少，所以牠確不能用爲一種根據。

對於耶穌之產生及死亡的證據，其情形本來也沒有很大之分別。然而在一大堆偽造物之後面，我們總可以找着了<sub>一種直接事實的核心之少許的記載</sub>。我們祇能從這些故事所包含的絕對會防礙基督教之消息中，推論這些基礎事實之存在，至於這些會防礙基督教之消息，自然並非爲基督教所捏造，然在牠的信徒之中，却非常熟悉，而且接納，所以便令到福音書之著作者，要把他們自己所捏造的爲之替代，他們在別種情形中，也是常常毫無遲疑地同樣做去的。

這些事實之一，就是耶穌爲加利利人，這和當時以爲彌賽亞應從大衛王之後產生這一種要求，發生衝突。因爲彌賽亞是要由大衛王之城生出來的。我們已經見出他們用怎樣奇特的遁辭以連結這一個加利利人於大衛王之城市之內。假如耶穌祇是教會中一種誇張的彌賽亞異象之想像裏的產品，則這樣的一個教會決不會以耶穌爲一個加利利人的。所以，我們至少可以承認他的誕生地是加利利，而他的人格之曾經存在過，是絕對地可能的。而且，我們又可以相信他死於十字架之上。我們在四本福音書中，已經看見耶穌早已計劃着武力之暴動，而且因爲這個企圖而被釘死。這也是一個困難的地方，而不能夠找着一種人爲之捏造爲根據的。牠和當時基督教中所流行的精神爲尖銳的衝突，因爲當時正開始反映牠的過去，行載牠的起源時代之歷史。然而我們要記憶，這並不爲歷史之目的，而是爲論爭及宣傳之目的。

彌賽亞自身死於十字架這種觀念，和猶太人之思想，是極不和諧的，因爲猶太人常常以爲彌賽亞必以一個戰勝者英雄資格，榮耀地降臨，所以祇有一種確然明顯的事實，即是那些爲良好理由而殉難的戰士，其豐功偉績，深深地印入他的使徒之腦中，這才能夠造成一種專爲被釘死的彌賽亞觀念之適宜的地土。

當異邦的基督徒接納這種十字架之傳說時，他們很快便發現其中有一種障礙：因爲傳說上，說耶

耶穌爲羅馬人所釘死，因爲他是猶太之彌賽亞，猶太王，換一句話，他是猶太獨立之提倡者，羅馬統治之叛徒。而自耶路撒冷沒落之後，這種傳說，則成爲雙倍之困難了。基督教現在要反對猶太人，而願意站在羅馬權威之下，和牠發生關係了。所以，當時所最重要的工作，便是要把這種傳說，加以曲解，務要移去羅馬人釘死耶穌之責任，而歸罪於猶太人身上，并且又要爲基督盡力洗刷，不特說他沒有借用武力之表現，還且沒有盲從猶太人反對羅馬人的觀念之表現。

然而因爲福音著作者却恰恰忘記了當時下層階級之大隊的羣衆，所以他們在其原始畫圖的潤色之中，便加入好些非常令人驚奇的混雜顏色了。

在四本福音書之中，大抵我們不能夠找出比之那在將近二千年來的基督教國家中，能夠發生最深切的印象，和最有刺激力的想像之部份，爲更多矛盾和更荒謬可笑的。或者沒有一種題目，像基督之受苦和死亡一樣地被人常常加以渲染及塗色的。但是這種故事却沒有經過嚴重之攷察，牠是各種最無藝術和粗糙的計畫之一種綜合。

這祇是習慣之權力，令到連基督教內之最良好的思想家，對於四本福音書著作者所造出之竄改，熟視無睹，不加糾正，於是關於十字架上的耶穌之原始的感情，也和其他重大原因之殉難的感情一樣，具有牠的偉大效力，所以在該故事之本身中，其詳細的內容，及所傳給的光明輪廓，有很多可笑

而荒謬的原素，也不計及了。

耶穌受難之故事，始於耶穌入耶路撒冷城。這是一種君王尊榮之行列（註二十五）。一般羣衆，出來歡迎他，有些人把他們自己的衣服，展鋪在路上，又有些人則折了許多樹枝，放在他經過的路上，而且一切人，都同聲大呼，歡欣鼓舞道：「和散那（意爲「幫助我們」！）；奉主名來者，是應當讚頌的；那將要來的我祖大衛王之國，是應當稱頌的。高高在上，和散那。」（馬可福音十一章，九頁。）

（註二十五）爲一種有趣的好奇性的原故，讓我們注意于「爲馬太福音所造成成功的耶穌同時坐在兩隻牲畜上走入耶路撒冷」的文字上之奇跡「罷」。（見伯倫諾·保爾 Bruno Bauer 之 *Kritik der Evangelien*，第三卷，第一一四頁。）傳統之翻譯把這一件奇跡加以一層外飾。而路德 (Luther) 的翻譯，則如下述：

「牽了驢和驢駒來，把自己的衣服搭在上面，耶穌就騎上去。」（馬太福音二十一章，七節。）

但在原始的詞句，則爲「他們牽了驢（女性的）和驢駒來；把自己的衣服搭在牠們二者（*er Gehen*）的上面，耶穌就騎上牠們（*er ritt auf ihnen*）去。」

雖然經過各個很精巧的文學藝術家的一切自由修改，但這種粗糙的材料，在許多世紀之後，許多抄寫者之後，仍然可以證明各本福音書編集者之思想缺乏和頭腦簡單。

這是猶太人對於君王之迎接（比較列王記下卷，九章十三節，那戶 *loph* 之事實）。普通人民都



耶穌所吸引；而祇有貴族和資產階級，『大祭司和士子』，反對他。耶穌也自居爲一個迪克推多。他有充分之權力，驅逐聖殿中之商人及銀錢兌換人，並無遇着微小的抵抗。他似乎已具有猶太京城之特對統治權。

自然這祇是福音書作者之一種微小的誇張。假如耶穌真具有這麼偉大的能力，他便不會失敗，絕致惹出重要的注意了。像約瑟福斯那樣的一個著作家，專喜歡記載不重要的瑣事，他對於這樣的題目，必然會說及的。就是耶路撒冷之無產階級，熱狂派，也決不能夠不經反對便有充分的能力，統以該城。他們常常遇着了反對者。假如耶穌企圖進入耶路撒冷城，肅清聖殿，反抗撒士該黨和法利賽黨之反對，他必在巷戰之中先要得獲一種勝仗。這樣的一種巷戰，在當時耶路撒冷之各種猶太黨派之中，真是每日都有發生之事實哩。

不過，耶穌進入耶路撒冷城這一件故事，是很值得注意的，當時之羣衆，歡迎耶穌，把他當爲『我們祖宗大衛王國』之帶來者，換言之，把他當爲猶太王國之恢復者。這一種事情，顯明耶穌不治是當時猶太人的統治階級之反抗者，還且是羅馬人的統治階級之反抗者。這種仇視明明白白地不是基督教想像之產品，而實是猶太人實際情形之產品。

此後，在各本福音書中，便繼續着記載我們上面已經討論過的事實：命令門徒準備武器，猶大引

兵丁拿捕耶穌，橄欖山中之武裝的衝突。我們已經見出這些都是古代傳說之遺痕，而後代之福音書便據爲己用，并且加以修潤顏色，令牠的調子，更爲和平及順服啊。

耶穌被拿了，帶到大祭司長之庭院中受審判：

「祭司長和全公會尋找見證控告耶穌，要治死他；却尋不着。因爲有好些人作假見證告他，祇是他們的見證，各不相合。……大祭司起來，站在中央，問耶穌說：爾什麼都不回答麼？這些人作見證告爾的是什麼呢？耶穌却不言語，一句也不回答。大祭司又問他說：爾是那當稱頌者的兒子基督不是？耶穌說：我是；爾們必看見人子，坐在那權能者的右邊，駕着天上的雲降臨。大祭司就撕開他的衣服，說，我們何必再用見證人呢？爾們已經聽見他這僭妄的話了；爾們的意見如何？他們都定他該死的罪。」（馬可福音十四章，五十五節，五十六節，又六十至六十四節。）

這確是一種令人驚奇的法庭訴訟手續！司法官在拿捕了犯人之後，立刻召集會議，其時間卽爲同一之晚間，其地點則並不在於那一個或者卽在橄欖山上之法庭（註二十六），而却在於大祭司長之宮廷內面！我們能夠想像在德國之間，一種最重要的國事犯之審判，而其法庭則於柏林城中之皇宮裏面，這樣的一種記載，有可靠性麼？於是假僞之見證，起來攻擊耶穌，但却沒有人，把這些見證，加以反詰，而耶穌對於那些控告，也總不作聲，然而他們也總不能夠把罪名，駕在耶穌身上。耶穌開始爲

人所定罪，却是他自己宣明他便是彌賽亞。假如這一種罪名便夠定耶穌的罪，則一切假偽見證之佈置，又有什麼用處呢？牠們的目的，祇想表露猶太人之弱點而已。死刑馬上決定。實在說來，這是破壞了猶太當日之成文法的，而該種法規是當日之猶太人所小心注意的。祇有釋放之判決，法庭能夠馬上宣告；而至於罪名之決定，必得在審判之後一日，才能宣告。

(註二十六)見 Schürer 之 *Geschichte der jüdischen Volkes*，卷 II，111 頁。

而且，當日之公會，有權判決死刑麼？沙海德連 (Sanhedrin) 說道：「在聖殿毀滅之前四十年，以色列人已經沒有宣佈生死判決之權利了。」

我們又可在事實上證明上面一句話；公會不將耶穌之死刑執行，在審判完畢之後，帶他到彼拉多 (Pilate) 去；此時，他的罪名又不同了，他被人控告是反惹羅馬之罪犯，說他自稱為猶太人王，說他要將猶太人從羅馬統治之下，釋放而得自由。猶太愛國主義者之法庭所應用的是如何聰慧的一種控訴啊！

現在，在羅馬官長的審判之前，其程序又如何呢？

「彼拉多問他說：爾是猶太人的王麼？耶穌回答說：爾說的是。祭司長告他許多的事；但耶穌總不回答。彼拉多又問他說：爾看，他們告爾這麼多的事，爾什麼都不答麼？耶穌仍不回答；以致彼拉

多覺得希奇。每逢這個節期，總督照衆人所求的，釋放一個囚犯給他們，有一個人名叫巴拉巴，和作亂的人，一同捆綁，他們作亂的時候，曾殺過人。衆人上去求總督，照常例給他們辦。彼拉多說：「爾們要我釋放猶太人的王給爾們麼？他原曉得祭司長是因為嫉妬才把耶穌解了來。祇是祭司長挑唆衆人，寧可釋放巴拉巴給他們。」彼拉多又說：「那麼樣，爾們所稱為猶太人的王，我怎麼辦他呢？他們又喊着說：把他釘十字架，彼拉多說：爲什麼呢，他作了什麼惡事呢？他們便極力的喊着說：把他釘十字架。彼拉多要叫衆人喜悅，就釋放巴拉巴給他們，將耶穌鞭打了，交給人釘在十字架。」（馬可十五章，二至十五節。）

在馬太福音呢，彼拉多甚至在民衆之前，洗滌他的雙手，向民衆宣佈道：「流這猶太人的血，罪不在我；爾們承當罷。衆人都回答說：他的血歸到我們，和我們的子孫身上。」（馬太二十七章，二十四，二十五節。）

路加福音書却有記載公會把耶穌決定死罪；公會祇把耶穌交到彼拉多加以控告而已。

「衆人都起來，把耶穌解到彼拉多面前，就告他說：我們見這人誘惑國民，禁止納稅給該撒，並說自己是基督，是王。彼拉多向耶穌說：爾是猶太人的王麼？耶穌回答說：爾說的是。彼拉多對祭司長和衆人說：我查不出這人有什麼罪來。但他們越發極力的說：他煽惑百姓，在猶太遍地傳道，從加

利利也，直到這裏了。』（路加福音二十三章，第一至五節。）

路加所記載的，或者和真實較為相切。耶穌在彼拉多之前，被人控告以大逆不道，而他却非常高傲，並不反抗他人告他的罪名。當彼拉多問他是否即猶太人之王，換一句說，問他是否即猶太獨立鬥爭之領袖者，耶穌答道：『爾說的是。』但在約翰福音書中，便覺得保留着這種猶太人愛國主義的遺痕，是如何地不妥當，所以耶穌便回答說道：『我的國家不在這個世界，』其意義是：假如我的國家而屬於這個世界，則我的部下自會為之鬥爭哩。這可見約翰福音為四本福音書中之最後遺著；所以，牠便有一個很長久的時間，給基督教之著作者，立定主意，把原來之事實，加以口解。

彼拉多之事件是很明白的。他是羅馬權威之一個代表者，他唯一的責任，便是把叛徒耶穌，執行死刑而已。

但是猶太的民衆，並沒有多少理由，憎恨一個不想和羅馬統治發生關係，而且號召民衆，反抗納稅給羅馬大帝的人物。假如耶穌真實這樣做法，他的行爲必和熱狂派之精神，完全符合，而且能夠完全統治耶路撒冷之民衆了。

所以，假如我們以為福音書中所記載的罪名之控訴是真實的，則其事件之性質，必如下所述：猶太大夫表同情于耶穌，而彼拉多則定耶穌之死罪。

然而幾本福音書中之記載，是怎樣的呢？彼拉多在耶穌案件之中，找不去少許之罪過，雖然耶穌自身却自承認這樣的一種罪名。羅馬總督一次復一次，表明犯罪者之清潔無罪，而且還屢屢詰問這個人所犯的罪惡是什麼。

單從這種事情看去，已經見着奇異了。但還有奇異的，就是雖然彼拉多不承認耶穌有罪，然而他還不釋放他這一件事實。

自然，有時羅馬派來的代理執政官，感覺着一種政治的案件，其本身的情形，是非常複雜的。但我們沒有聽見過，一個羅馬大帝的長官，要向民衆詢問，怎樣處置犯罪者，以爲困難之解決的。假如他對於這件謀叛的案件，不能宣佈罪狀之成立，他應當把犯罪者送到羅馬，送到大帝去。舉例言之，代理執政官法拉司 (Antonius Felix, 紀元後五十一到六十年)，便是這樣辦法。他誘捕了耶路撒冷熱狂派之首領，盜羣之巨魁以利沙 (Eleazar)；以利沙從事搶劫，凡二十年，法拉司誘捕他之時，應許加以衛兵之護衛，但誘捕了之後，把他的黨徒，釘在十字架，而他自身，則送到羅馬去。

所以，彼拉多儘可把耶穌送到羅馬去。然而根據馬太福音之記載，則他竟指定彼拉多以一種最滑稽可笑的任務：一個羅馬之法官，一個提庇留 (Tiberius) 大帝之代表，生死權力之主人，竟向耶路撒冷之羣衆會集之前，請求准許釋放一個罪犯，又在羣衆方面，加以否認的決定之時，他竟說道：

「好，那就殺了他罷，不過他之流血，我是無罪的！」然而在歷史上之彼拉多與乎福音書記載之仁慈的彼拉多，其性質實是太為衝突，真是沒有別種性質，比這件事更為矛盾的了。阿格聶巴一世(Agrippa I)在他寄給菲羅(Philo)的一封信中，稱彼拉多為「一個鐵面無情而殘酷嚴厲的人物」，而且斥罵他為「腐敗，賄賂，橫暴，盜竊，粗率，侮蔑，屢屢不經審判便執行死刑，無窮無盡而無可容忍的殘暴」。

因為他的殘暴和嚴酷，便產生了當時猶太之可怖的情境，致令羅馬之中央政府，也漸漸討厭他，在紀元後三十六年，撤他的職。

我們能夠相信這樣的一個惡魔，對於一個無產階級的叛徒耶穌之事件中，一般民衆已經決定地希望這一個罪人，有一種悲慘的結果，而他却例外地公義和仁慈麼？

福音書之著作者竟不曉得注意到這些困難。他們祇曉得編派一種特殊的職任給這一個羅馬的總督。因此，他們又加入一個理由，令到這種職任，更為可信：他們記載彼拉多遵從習慣，在復活節之時候，例應由猶太人之要求而釋放一個犯人，所以他便問可否釋放耶穌，而他們的答案，是：「不，我們寧願釋放殺人犯巴拉巴哩。」

第一點，除了福音書之外，在別處並沒有提到這樣的一種習慣，這是很奇怪的事情；這樣的一種

習慣是違背羅馬法律的，就是羅馬之總督，也沒有赦免罪犯之權。把赦罪之權交給一隊一時會集的烏合之衆，而不交給一個負責的團體，這種事情，和無論那一種合法的秩序，都是抵觸的。祇有神學家才能接受這種法律條件之表面的價值。不過，我們又更退一步罷，我們就承認在羅馬總督宮廷之前，膺敍着的猶太民衆，有這種非常奇特的赦免之權，然而我們仍要問這種行動和其所呈現的事件，有什麼關係呢？

耶穌當時，在法律上還未定罪。所以彼拉多所要解決之問題，祇是：耶穌確犯了大逆不道的罪麼？我要定他的罪麼？然而他的解答，却是：爾可以應用爾的赦罪的權力而釋放他麼？按據福音書所載，彼拉多並未宣佈他的判決，而祇為赦免之援助的請求！假如他以為耶穌無罪，難道他沒有權釋放耶穌麼？又何用求援呢？

此後又繼續着一種新的荒謬可笑之點。猶太人像真有赦免的權力了；他們如何應用這種權力呢？他們便以釋放巴拉巴之要求而滿足麼？不，決不，他們同時又要求把耶穌釘死于十字架上。福音書之作者真會推論，他們把猶太人有釋放某甲之權利，加以推論，而演繹到懲處某乙之權利，也具有了。

這種顛狂的司法舉動，真和一種顛狂的行政舉動，互相輝映了。

福音書作者描述當時之羣衆，非常憎恨耶穌，達于這樣的程度，甚至寧願釋放一個殺人犯，而不



流血的暴虐者彼拉多，成爲一隻無罪之羔羊了，並且令到猶太人的邪惡，要担負着釘死這一個無罪而和平的彌賽亞之責任，然而福音書之著作者的天才，却弄到智盡能竭了。他們捏造之潮流流涸了，所以原始的故事形式，又在一個霎那之間，顯現出來：耶穌在被定罪之後，便被人加以嘲笑和虐遇——但不是被猶太人——而是被那個宣告他無罪的彼拉多手下的兵丁，加以嘲笑和虐遇。彼拉多現在不獨命令兵丁，把耶穌釘死，還且先把他鞭打一頓，嘲弄他爲猶太人之王；一件荆棘造成的冠冕，放在他的頭上。一件紫袍蓋在他的身上，兵士在他的面前，屈膝下拜，于是便擱他的頭顱，而且以口涎唾在他身上。最後，他們便在他的十字架上，大書特書『耶穌，猶太人之王』。

這又是表現出這件故事之原始的性質了。羅馬人于是又成爲猶太人之死敵了，他們之所以把耶穌加以嘲笑和憎恨，因爲他的大逆不道，因爲他自稱爲猶太人之王，因爲他努力解除羅馬人之重轍。

最可惜的，就是這種簡樸的真實，却不繼續着堅持下去。

耶穌死了，所以他們又不得不設備些證據，像在一種破壞的戲劇效力的形式中，證明一個上帝已經離去了：

「耶穌又大聲呼喊，氣就斷了。忽然殿裏的幔子，從上到下，裂爲兩半；地也震動，磐石也崩裂；墳墓也開了，已睡的聖徒的身體，多有起來的，到耶穌復活以後，他們從墳墓出來，進了聖城，

向許多人顯現。』（馬太二十七章，五十到五十三節。）

福音書之作者，沒有記載那些復活的「聖徒」，復活之後，走入耶路撒冷之聖徒是什麼，而且他們後來，便活動像一個生人一樣，還是仍舊塊然睡在原有之墳墓內，他們也沒有記載。不過，無論如何，這樣，他便可以希望這些非常之變故，必會對於那些一切目擊和信仰耶穌之神性的人，刻下了一個很深切的印象了，然而猶太人仍舊頑固不信；而且祇有羅馬人承認他的神性。

「百夫長和一同看守耶穌的人，看見地震，並所經歷的事，就極其害怕，說，「這真是上帝的兒子了。」」（馬太二十七章，五十四節。）

然而大祭司和法利賽黨，仍舊宣稱耶穌是一個騙子（二十七章六十三節），所以，當他復活之後，其唯一的效果，就是羅馬人之目擊者，接受賄賂，賄賂他們宣傳這種奇蹟祇是一種騙人的事實，這一層，我們上面已說過了。

所以，在耶穌受難的故事之終局，猶太人之賄賂，便把真正的羅馬兵丁，一變而為猶太人奸詐和卑劣之工具，他們早就表明，對於這一種最高尚的神聖仁慈，極度憎惡地反抗了。

在這一件故事中，對於羅馬人之卑躬屈節，和對於猶太人之憎恨的趨勢，非常濃厚，並且表現于這樣的一種畸形之集積中，我們總會想到牠對於知識階級中的人，必沒有多少之勢力，然而我們也曉

得這種計策，得了好好的成功。這一件爲神聖的光輪所放大的故事，已被那些有一種崇高使命之高傲宣傳者的殉道所推崇，而這一件事，在許多世紀之間，都成爲一種喚起世人憎恨及鄙視猶太人之手段，就在基督教國家的最仁慈思想者之中，也是如此；因爲猶太教和他沒有關係，他們遠遠地離去猶太主義；他們詆毀猶太人爲人道之廢物，爲最罪惡的怨恨和最頑固性質的一種民族，他們應該爲一切人類社會所拋棄，拒絕不納，並且應該爲鐵腕所制服。

但是假如不在一個時候，發生一種對於猶太人之普遍的憎恨及壓迫，那就這種對於猶太人之態度，使不能夠安設下一個一般接納的基礎了。

這個時候到底起來了，當猶太人不被法律所保護之時候，這種情境便無限地更加劇烈，延長牠的時間，擴闊牠的範圍。

我們在我主耶穌基督受難之故事中所曉得的，在實際上，祇是猶太民族受苦歷史之一種投射而已。



## 第五章 教會組織之演進

### 一 無產階級及奴隸

我們已經曉得在基督教之中，有好些成分，如一神主義，彌賽亞主義，復活之信仰，敬虔的共產主義，都是從猶太民族發生的，而猶太人之一部份下層階級，在這些成分之結合中，很滿意地找着了他們的希望和感示之表現。我們又已曉得羅馬帝國之整個社會機體，充滿着各種條件，令到牠自己——尤其是牠的無產階級之部份——很容易爲這些猶太根源的新趨勢所感動，不過這些趨勢，一當牠們服屬于一種非猶太環境的勢力之下時，牠不特不仍和從前一樣，效勞于猶太教，還且採取一種敵視的態度，以對抗猶太教了。這些趨勢，現在混合于正在死亡中的希臘——羅馬世界的各種運動之內，從耶路撒冷毀滅之前猶太人盛行的民族活潑的精神，搖身一變，而成爲其反對面，在一種無助的退讓之中，一種沮喪的諂媚之中，一種等候死亡之中，把猶太人之運動沖淡了。

和思想之領域一同變遷的，教會之組織也大大地變遷起來。

最初，牠是爲一種活潑的然而朦朧的共產主義所感示，非難一切私有財產，希望有一種新鮮而良好的社會秩序，在其中，以財產之均分爲手段，一切階級區別，盡應泯滅。

或者，基督教會在最初的時候，其主旨，是一種戰鬥的組織，假如我們假設在福音書中很多難于解釋的地方，都是原始傳說之遺痕，這一種假設是真確的話。而這種特點，實和當時猶太民族的歷史背景，恰相諧合。

又假如我們假設一種無產階級的宗派不會和當時一般的革命潮流發生接觸，那真是一種不可思議的事情了。

無論如何，最初之猶太基督教會，必浸透于革命之期望中，浸透于彌賽亞來臨之期望中，浸透于社會提升之期望中。當時對於現狀之注意，換一句說，對於實際的日常工作，大抵是放棄的。

但在耶路撒冷滅亡之後，這種情境變化了。對於彌賽亞的教會而供給以一種叛亂的性質的各種因素都失敗了。彌賽亞之教會，逐漸成爲反猶太之教會了，教會中所包含之非猶太人的無產階級，既沒有鬥爭之能力，也沒有鬥爭之想望。但當教會漸漸成爲老去之時候，牠逐漸明白，牠實在再不能夠成全福音書中所包含的預言，因爲這些預言，說在當時的猶太人，會于生前看見大大的變動。『天國降臨地上之信仰，漸漸消失。本來他們以爲天國是從天降下地上的，現在却以爲不然了，他們以爲天國

純是在天上的；肉體之復活，現在變為靈魂之永生，祇有靈魂才能夠經驗一切天堂之快樂或地獄之痛苦。

當將來彌賽亞之希望，漸漸成為非世間的形式之時，政治方面，便成為守舊主義和漠不關心，而對於現代的實際利益，却必然地漸漸成為顯著了。

但因為革命熱情之減退，於是實際共產主義自身也經過了某種之轉變。

在原始之時，牠是一種非常熱烈而含糊的希望，要把一切私產，加以毀滅，牠希望把一切產業聚合起來而救治他的同志間之貧窮。

不過我們已經指出基督教和敬虔派不同，因為基督教會之原初性質是城市的，而且以首都大邑的教會為主要，這便造成一種阻礙物，阻礙牠們的共產主義之充滿和恆久之發展了。

在敬虔派之中，也像在基督教之中一樣，其共產主義，原來就是一種消費的共產主義，商品所有者的共產主義。不過消費和生產之在今日的鄉村區域中，是仍有密切關係的，而在當日，尤其如此。所謂生產是為私人消費而生產，並不是為交易的；農耕，牧畜，房屋——一切都是緊相密切的。農耕之大量生產，在當日，是很可實行的，而且比之小量之生產更為優勝，因為牠容許一種更完美的分工和更充分利用各樣不同的器具及結構。自然，這比之奴隸勞動之損害，還更多所防礙。不過即使奴隸

制度盛行于大規模農耕之中，而奴隸勞動還不是唯一可能之方式。我們已經見過偉大的農業之成立，其運用之者，為多數農業家族，在農耕進化開始之時，便是如此。所以敬虔派在曠野中，設立了偉大的半僧侶式的新移民地之時，大概他們是以家族合作來從事大規模農業的，這種移民地和死海（Dead Sea）旁的移民地相同，柏連尼（Perry）在其自然歷史（Natural History）第五卷中，說他們『生活于棕櫚的社會之中』。

但是生產之形式，在最後之分析中，常常是各種社會構造之決定的份子。唯有這種以生產方式為根據的社會，才有勢力，才能持久。

所以當基督教源起之時候，社會化的及合作化的農耕事業是可能的，但是城市工業之合作，却沒有必要的先備的條件。城市工業中之勞動者，不是奴隸，便是自由的家內勞動者。自由勞動者像和偉大的農業家族，能夠創設大規模的事業，我們還未之前聞。奴隸，家內勞動者，負販者，叫賣商，小店主，流氓無產階級——這些都是當時城市居民之下層階級，而共產主義之趨勢則可于其中發生起來。但是這些份子却不能夠把商品之共同佔有，擴展而為一種共同生產之機能。一般的因素祇留遺一種消費的團體。而且這種團體，其最基礎的，還不過是共同用膳一事。在基督教之發源地，也像在意大利之南部及中部一樣，衣服和居室，並不是重要的東西。所以就敬虔派那麽徹底的共產主義也不



用設立一種公表的制度。從衣服方面說來，私產似乎是很顯然的。但共同居住則在城市之中，很有困難，因為商店中之各種職業不同的同志，散居于城中各個方向，而且又因為早代基督教之時候，已經有地產之投機事業，把大城市中之屋宇價值，抬得極高。因為沒有運送的便利，于是便把大城市中之人口聚集在一個小小的地點之中，而且令到這種地點之所有主，成為他的住客的絕對主人，這些住客便要被人加以可怕之剝奪。房屋之建築，高入空中，成為建築師技術之表現；在羅馬，牠們之高度是七層或以上；屋租達到驚人的價格。不動產之利益便成為當時資本家投資之最有利的形式，在羅馬共和政體所產生之三頭執政中，特殊是革拉蘇(Crassus)的財富，便是從這種投機事業得來的。

所以，大城市中之無產階級便不能夠在這種情境中，從事爭鬥；而且，這樣便令他們不能採用公同住所之制度。更有三層，因為羅馬大帝之猜疑的性質，所以，基督教會除了是秘密集會之外，便不能存在了。而公同住所，却是很容易令牠的組織被人發見的。

由此，基督教會，除了以公同膳事以為表現之外，便不能夠有為大多數會衆而設的一種永久而普遍的形態了。

幾本福音書中，描寫「天國」，將來之國家，也就是一種公同的用膳；除此之外，便沒有其他快樂之希望；這種福祉，確是存在于早期基督教徒之腦中的。

這種形式，實際共產主義之形式，在自由無產階級之中，雖為重要，但對於奴隸，其意義便較小了，因為他們常是他們主人家內之一部份，他們有他們桌上之膳事，非常節儉，這是實在之事情。祇有少數之奴隸是住于他們主人家宅之外的，例如那些專看管在城市中設置之商店，而售賣他們主人之鄉村產品者。

對於奴隸羣衆們，將來彌賽亞之希望，一般福祉的國家之希望，是非常吸引其注意的，這種希望之吸引其注意，比之實際之共產主義偉大得多，因為這種共產主義之實行，當他們仍是奴隸之時，其實現于形式中之意義，是很小的。

我們不曉得第一代基督教徒對於奴隸之態度，是怎樣的。至于敬虔派則反對奴隸之使用，這在上面，已經看見了。菲羅之言如下述：

「在他們之中，沒有一個是奴隸，一切都是自由人，彼此互相合作。他們以為奴隸之所有者，不特不公義，還且破壞人類之敬虔心，又是一種無神之態度，破壞自然律，因為自然律是早已製造一切人類成為平等……如兄弟一般的了。」

大抵耶路撒冷的彌賽亞教會之無產階級，其思想是與上述相同的。

但是社會革命之期望，和耶路撒冷之毀滅，一同消滅了。基督教會中之代表者便很焦急地注意，

不會發生對於在上者權力的仇視之猜疑，他們也必然地企望和緩那些加入他們隊伍中的背叛奴隸的熱情。

舉例言之，保羅致哥羅西人(Colossians)的書信之著作者——這本書之擴大的編集，大抵在於第三世紀，而且或是該時之一種假偽作品——對於奴隸，便有下面之陳請：

「爾們作僕人的，要凡事聽從爾們肉身的主人；不要祇在眼前事奉，像是討人歡喜的；總要存心誠實，敬畏上帝。」(三章，三十二節。)

又聖彼得第一封信(First Epistle of Saint Peter)也是新約聖經中之一卷——譯註——這卷書之編集時間，大抵在圖拉仁(Trajan)時代——更用明白的話說——說道：

「爾們作僕人的，凡事要存敬畏的心，順服主人；不但順服那善良溫和的，就是那乖僻的也要順服(註二十七)。倘若人爲叫良心對得住上帝，就忍受冤屈的苦楚，這是可喜愛的。爾們裝在，原是爲此。爾們若因犯罪而受責打，能忍耐，有什麼可誇的呢？但爾們若因行善受苦，能忍耐，這在上帝看來，是可喜愛的。」(彼得第一封信二章，十八至三十節。)

(註二十七)「乖僻」之希臘原文爲「Μερόσος」，其意義包含「不公正」，「奸詐」，「惡意」。所以路德便把該詞譯爲很溫柔的

一個字：「乖僻」(die wunderlichen)。

至于第二世紀開始的基督徒機會主義還以為基督徒之主人，蓄養他們教會中之兄弟為奴隸，也是適當的事情，這可由保羅寄提摩太 (Timothy) 的書信中，得獲證據：

「凡在軛下作僕人的，當以自己主人配受十分的恭敬，免得上帝的名和道理，被人褻瀆。僕人有信道的主人，不可因與他是弟兄，就輕看他；更要加意服事他，因為得服事之益處的，是信道蒙愛的。」（註二十八）

（註二十八）見該書之六章一二兩節。希臘文作 *kyarngros*，其意義為「共同服事」。

所以，若以為基督教反對奴隸制度，這種假設是最錯誤不過的；恰是其反面，牠反給奴隸制度以新的幫助。在上古的時代，奴隸以「敬畏」而安于其位。但到基督教，則竟以三種「道德之責任」，以提攜奴隸之盲目的服從，歡欣喜樂地做奴隸去。

基督教，最少在其消失了革命性質之時候，再不對於奴隸，給以自由之希望了，而其實際的共產主義也鮮有包含奴隸之利益。其對於奴隸仍舊有吸引力者，完全是在於「在上帝之前，一切平等」而已，換一句說，在教會之中，每一個同志，都有平等權，假如奴隸也是教會中之一個會員，則在公用膳之時，他也可以坐在他的主人之側而用膳。

一個基督徒自由人之一個信基督教的奴隸，加利多斯 (Callistus)，後來還成為羅馬城之主教（紀

元後二一七年到二二二年）。

然而就是這種平等之形式，在後來不久，也不成其爲重要了。讀者應該記憶自由無產階級和奴隸之地位，是怎樣地相近，在奴隸份子之中，引出幾許無產者之份子，但在另一方面，則帝國家族中之奴隸又能夠得獲國家中之崇高位置，并且常常爲貴族所諂諛。

假如基督教雖有牠的共產主義和一切無產階級之情感，仍不能消滅其範圍內之奴隸制度，則在上古之『異邦』中，雖然從其整體看來，是反對奴隸制度的，又雖然倫理學常常和生產方式互生關係，然奴隸制度，自然仍有很堅固之基礎。所以彌賽亞教會中所宣佈的愛鄰，博愛，上帝前之一切平等，其對於奴隸制度之矛盾，比之美國獨立宣言中之『人權』，更爲厲害了。基督教在其出發點，是純粹一種自由無產階級的宗教，然而，在上古時代，雖然無產階級和奴隸是非常接近的，但兩種階級之利益，却仍舊大有區別啊。

從其開始之時，自由無產階級，在基督教會之中，已成爲一種大多數，所以便阻止奴隸利益，在教會中找着一種充分的表現。這樣，自然教會對於奴隸之吸引力，比之對於自由無產階級的吸引力爲少，而更增加自由無產階級在教會中之勢力了。

經濟之革命也在同一方向進行。當時基督教會中之革命勢力，正受了一種極大的打擊，這就是

說，耶路撒冷之滅亡，然而羅馬帝國，正在開始一個新時代，一種普遍和平，國內和平，同時在某種限度上之國際和平之時代，正在開始，因為羅馬帝國之在當時，早已失去牠的開疆闢土之能力了。不過戰爭，國內戰爭和帝國戰爭，原先是得獲廉價奴隸之手段；這種情形，現在却已消滅了。奴隸之身價漸貴了，數量漸少了；奴隸之運用，再不能繼續供給了；在農耕方面，以農業之殖民（*Colonies*）為之替代，在城市工業方面，則以自由勞動者為之替代。奴隸漸漸不再為必需品之產生者，而成為奢侈品之產生者了。於是現在奴隸之主要功能，在於為大人權貴之個人的服役。奴隸之精神和僕從之精神，漸漸便變而為異名同實的東西了。

奴隸和自由無產階級之對抗，因為奴隸之數目，日漸減少，而大城市中自由無產階級之數目，日漸增多——這種事實而更加尖銳。這兩種趨勢都令到基督教會中之奴隸份子，漸被拋棄於後面。所以，最後來，基督教全喪失了奴隸之利益，這是不足怪的事情了。

假如我們把基督教當為某種階級利益之沉澱物，則這種演進是很容易了解的；但假如把基督教祇當為一種意識形態之構造，那便不能夠了解了。因為從基督教的基礎主張而發生的邏輯發展言之，牠應該發生奴隸制度消滅之結果；然而當階級利益執行命令之時候，邏輯便決不能夠運行于一般歷史之中了。

## 二 共產主義之衰微

奴隸制度之認許，把共同財產限止于公用膳之趨勢——這些還不是基督教會努力實踐牠的共產主義熱望之防礙物。

這些熱望要求每一個教會中的會員，把他一切財產售去，而將其代價，盡放在教會之中，以分配給牠的各個會員。

很容易曉得，從開始之時，這一種實行便不能夠運用在一個大規模之上了。因為我們必須假設，至少，也要有社會中的一半人是非信徒，否則便沒有一個人買信徒所賣出之一切財產了。并且，也沒有一個人能夠把信徒所必需之糧食賣給信徒了。

假如信徒之生活，不在于生產，而在于分配，那就必須要有充分數目之非信徒，用以產生信徒之必需物品。然而就在後舉之一個情境中，這種制度還是要消滅的，一從一切信徒消售了一切財產，平分消費之後，牠還是要毀滅的。自然，到那個時候，彌賽亞便會從雲端降下，而且救治一切「肉體」的罪惡了。

然而這種效問，永沒有答覆之時候。

在早期之教會中，能夠有多少值錢的東西，販賣出去，而將其所得，分給會衆——這種教會中會員之數目，確實不多。他們決不能倚此而生活。他們祇能夠由每一個信徒，把他日常所得之工值，貢獻教會，他們的教會，才能有永久之收入。假如會友并不全是乞丐或負物之苦力，他們如果能夠得獲工錢的，必須留有些少的產業，這種產業，就例如紡織，陶器，或熔冶的「生產手段」，又或如是小店主及負販者之「貨物」。

在上述的情境之中，教會決不能仿效敬虔派一樣，設立特殊之商店以生產牠自己的必需品；牠不能夠脫離開商品生產及私人生產之領域；所以，牠雖然有共產主義之熱望，然而牠不能不認許生產手段及商品之私產制度。

不過，既然承認私人之生產，則和這種生產方式有密切關係之私人房宅，也要認許了；所以，他們雖然公共用膳，然而也要認許簡單之家庭及一夫一妻之制度。

而且，共產主義趨勢之實際結果，祇是公膳制度。然而公膳制度還不是牠們唯一之效果，無產階級要互相聯合起來，由於他們聯合之努力，因以減少他們之不幸。當他們被困在一種完全十足的共產主義之防礙時，他們便曉得應該有擴展他們救濟工作之義務，而這種救濟的工作，就是幫助那些在災難之中的個人的。



所以，基督教會與教會之間，是互相關連的。一個會友，從別一個城市來，假如他願意在這一個城市中逗留，那便教會要給他工作；又假如他願意再繼續旅行，教會也得給他少許盤費。

假如一個會友病了，教會要看護料理他。假如他死了，教會要用公款殯葬他，照顧他的孤兒寡婦；假如他被囚在獄中——這是常常遇着的——教會也得給以安慰和幫助。

所以，基督教無產階級之組織，創造一種責任之制度，大約和近代國家之保險制度相對當。在幾本福音書中，這就是一個人到其永存生活的互相保險制度之遵守。當彌賽亞來臨之時，他會把人們，分成兩類，一類是可以分有未來天國及永存生命之榮耀的，而其他之一類，則決定要受永久之處罰。前一項則稱爲綿羊，君王會對他們說道：

「爾們這蒙我父賜福的，可來承受那創世以來爲爾們所預備的國：因爲我餓了，爾們給我吃；我渴了，爾們給我喝；我作客旅，爾們留我住；我赤身露體，爾們給我穿；我病了，爾們看顧我；我在監獄裏，爾們來看我。」正義的人回答說，他們並沒有對他做過這些事情。「君王回答說：我實在告訴爾，這些事爾們既作在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了。」（馬太福音二十五章，三十四節及四十節。）

他們的公膳制度及其互相之救濟，無論在何種情形之中，都是基督教會中之最鞏固的連繫，永久

地把牠的羣衆，牢牢團結起來。

不過，很明顯地，這種互濟之實行，便發展着一種力量，把原始共產主義之熱望，減弱其勢力，而且把牠拋棄了。

當彌賽亞以一切光榮而降臨之希望漸漸減少，當教會漸漸相信必得積有財產，以實行救濟之程序時，無產階級性質之在基督教宣傳中，便毀壞了。由是，教會便逐漸接收那些金錢可以運用的富者爲會友。

教會愈爲需要金錢，則宣傳者之工作，愈爲審慎，以證明財富的贊助者之一切世上財貨，全是空虛，以世上的財貨和永生之福祉，加以比較，則前者實不足道，假如他們能把他們自己的財產離棄，則他們自能得獲這種永生之福祉了。他們宣傳于一般志氣消沉的當時，尤其宣傳于財富者階級之中，不無效果。很多富人在其青年浪費之後，心中都充滿着對於一切愉樂和一切愉樂的手段之嫌棄。把一切關於金錢之感覺都竭盡了，而祇餘一種唯一的感覺留存，這就是貧窮的感覺。

一路降到中世紀，我們還可以常常見着，有些富人，把自己一切財產，施捨給貧人，而自願過乞丐式的生活，在大多數情形，都是已經充分享受了世界的一切愉樂，于是便完全厭惡這些愉樂了。

不過，這些富人，其數仍不算多，不能夠常常供給教會之需要。由于帝國之日漸加增的困苦，由

于教會內流氓無產階級之日漸加增的數目，于是便不得不以富人爲會友之補充者，因以供給教會內之用費，因爲流氓無產階級，不特不能夠勞苦地獲得他們的麵包，而且他們是不會獲得的，這樣的人，自然不能夠對於教會，爲財富之幫助了。

等到富人撒手離世之時候，而要他把一切財產捐棄，專爲救濟貧人之目的，必要比他生前捐贈，更爲容易。沒有兒女之家庭，是很爲普遍的；家庭之束縛也很軟弱；希望把財產遺贈給親戚，常常是很少見的。從他方面言，一個人人格之趣味，已經發展到一個崇高的點上，則其中，自然包含有一種死後的永生生活，快樂生活之希望了。

基督教之教義是很容易適合這種希望之滿足的，而且對於富人得獲永生的福祉，還有一條簡便的方法，完全沒有嚴重之困難，這就是等到他死後，才捐棄他的財產，他在那個時候，自然無所需用于財產了。在那個時候已經成爲很無用處的財產之捐棄，便可以買得永生之拯救了。

于是基督教之宣傳者，便把那些年青而熱情的貴族之已經厭棄他們曾經經過的生活者，捕捉着了；他們又用地獄之刑罰的恐懼來捕捉那些精力衰竭的老年人。所以一種關於遺產的隱祕的操縱便成爲基督教會宣傳者之一種歡迎的方法，因爲教會之胃口，甚爲強大，必要有多量之糧食，方能充足其饕餮啊。

但在教會之最初幾個世紀中，富人遺贈之供給，大概是不多的，尤其是因為教會尚未脫離祕密的組織，不能夠成爲一個法人，所以便不能夠直接承受他人之遺產。

教會便不得不努力，要以富人爲補充，在他們生前，便以財富供給教會，雖然他們還不能夠嚴厲地實行耶穌之訓令，把他們一切財富，分給貧人。當時還未有積集財富而成爲生產方式之一種重要部份，所以富人之一種普通的特性，就是慷慨大量。這種大量，便能夠供給教會以一種利益，而組成教會之一種永久的收入之淵源，祇要教會能領導富人，對於教會，發生興味和同情，便能辦到。教會愈不是鬥爭之組織，便愈注意于濟貧的事業，而教會中之論調，原始無產階級憎恨富人之論調，便愈爲柔弱無力，於是富人也覺得教會如家庭一樣了，雖然他們仍然留着他們的財富，而且死死緊執着他們的財產而不放。

教會中之人生觀——反對古代之多神，一神主義之主張，復活之信仰，彌賽亞之希望——這些東西，我們已經曉得是和當時之一般趨勢相諧合的，所以，便令到當時之上流階級，對於基督教之教義，表示同情。

但在他方面，富人眼見着羣衆之痛苦日漸增加，所以便想設法減少這些痛苦，其方法就是他們所表現的濟貧的基礎。因為這種不幸是波及全個社會的。這種事實，便令到基督教之組織，和他們的觀

點，更爲諧合了。

最後，基督教會之中同時發生一種通俗性之想望，最少，在那些教會已得了大部份人口信仰的地方，是流行着這種通俗性的。

所以，基督教會，漸漸便吸引那些原本是不會有非世間性和失望的富人之注意，因爲他們是沒有爲永久譴責或死亡之恐懼所驅策，而不得不應許捐棄他們之財產的。

但要把富人加入于教會之中，教會之性質便應該根本變轉；對於富人之階級憎恨，要捐棄了。

教會中無產階級的鬥爭性質，爲這種吸引富人和對於富人之讓步的計劃所損害了。這在我們讀使徒雅各寫給猶太十二支派的散處的民族之信札，便可以瞭然了，該書作於紀元後第二世紀之中葉，這在本書之前面，已經述過了。雅各警誡會友以如下的話：「若有一個人帶着金戒指，穿着華美衣服，進爾們的會堂去，又有一個窮人，穿着污穢的衣服也進去；爾們就重看那穿華美衣服的人，說，請坐在這好位上；又對那貧人說，爾站在那裏，或坐在我腳凳下邊；這豈不是爾們偏心待人，用惡意斷定人麼？……爾們反倒羞辱貧窮人。……但爾們若按外貌待人，便是犯罪。」（雅各書二章，二至九節。）

于是他又進一步，攻擊那些單從理論方面信從教義的富人而不肯犧牲他們的金錢者：

「我的弟兄們，若有人說，自己有信心，却沒有行爲，有什麼益處呢？這信心能救爾麼？若是弟

兄，或是姊妹，赤身露體，又缺了日用的飲食，爾們中間有人對他們說，平平安安的去罷，願爾們穿得暖，吃得飽；但爾們却不給他們身體所需用的；這有什麼益處呢？這樣，信心若沒有行為，就是死的。』（二章，十四至十七節。）

自然教會之基礎不會為這種對於富人之攷慮而改變；牠的基礎，在理論方面及實際方面，都仍如以前一樣，並未改變。以前的會友責任，是全捨所有，獻給公衆，現在則祇自願地貢課給教會以租稅，而且常常是一種微小的贈與而已。

比較雅各書更後的，則為大達利安（Felicitan）的『護教學』（Apologetics）一書，大達利安書著作之時代，或者是由紀元後一五〇到一六〇年左右。在這一種文獻中，也描寫當時教會之組織：

『雖然教會中還有一部份的公共財產，但這并不是由於一種例定的會費積成的，因為我們之契合是為我們之信仰的。我們每人都在每月的一日，把小數的金錢，捐納教會，或任會友所歡喜的時間，也可以；不過最必要的，是他之願意和他之可能，因為這不是強迫的，我們的每一個人，都按着自由意志而輸納。這些都像從前一樣，是敬虔之貯蓄物。這些金錢并不用諸筵席和園飲，或無用的食物店之中，牠的用途，是餒養埋葬貧人，料理那些既無父母又無金錢之兒童，幫助那些窮途無歸的饑寒者，和那些遇着覆舟之險的羣衆，與乎要在鑛坑，或放逐孤島，或投諸囚獄之羣衆——他們因為上帝

教會之友誼的原故而遇着不幸及困難，因為他們悔改，他們便繼續得有這種權利了。」

大達利安更進一步，說道：「我們自覺是心神聯合的人，對於物品公有這一層，是沒有困難的；在我們之中，一切都為公有，除了我們的妻子之外；倘然在別種方法實行的地方，公有之制度便停止了。」（註二十九）

（註二十九）引自赫爾維克（Harnack）的最初三世紀的基督教之廣佈（The Expansion of Christianity in the First Three Centuries），倫敦及紐約版，一九〇四至一九〇六年，第一卷，一八九頁至一九〇頁，又比較魯夫來得勒（Luther）的原始基督教（Primitive Christianity），第二卷，四七九頁。

所以，共產主義祇留存着理論方面，而在實際方面，則其實施之嚴酷性已似乎軟弱得多了。不過，教會之原始性質，原來是完全採取無產階級之條件的，現在因為對於富人之重視，便在看不見之間變改了。這種接納富人為會員的各種因素，不特和教會中之階級憎恨相鬥爭，還且令到教會之中，有好多方面的內部應用都改變了。

雖然共產主義已經漸漸衰弱無力，但公膳這一種事情，仍舊留存，當為連結一切會員之最強有力之束縛。濟貧的設施，現在祇限于會員所感覺到的某種特殊情境之災禍。然而公共膳事已能夠滿足每一個會員之日常需要了。這種公膳為全教會之教友所參加；這是一種中心，其他一切教會中的生活便

環繞着牠。

不過，在富人的會員看來，公共用膳，其重要也不過是膳事而已。他們在家中，有好酒，有好肉。所以簡單而且常常是粗鄙不堪的食物，對於這些富人的吹毛求疵味覺，常常是不對的。然而他們之所以參加這種膳事，其目的全在參加教會中之生活，在教會中接受一種感示，而並不爲着他們的口腹。膳事之爲物，對於他人，是一種物質需要之滿足，而對於他們，却祇是一種精神需要之滿足；麵包及酒料之分給，純粹是一種象徵的作用。當教會之富人會員，日漸增加其數目之時，則在公共膳事之參加者，企圖由此而得獲彼此會見及宗教象徵而并不在于飲食的人數，也日漸加多。所以，在第二個世紀，貧窮會友之事實上的公共膳事，已經和全個教會所注意的純粹象徵的『聖餐』，分離開來，而在第四個世紀，教會已經成爲國家之統治勢力之後，前一項的膳事，在教會之會集的房屋——禮拜堂——裏舉行，已日見消失了。公共膳事漸漸不用了，在其後的幾個世紀之間，便完全毀滅。於是實際共產主義之最主要的性質，在基督教會之中，完全消滅了，代之而興者，爲濟貧之工作，注意于貧弱者之援助，這種工作，教會到今日，仍舊留存，雖然其擴張的程度，已大大地減少了。

由是，教會中不再留存有不利于富人之東西了；同時，牠便不成爲無產階級之組織。富人按據原始之教義，是完全不能入『上帝之國』的，除非他捨棄一切財產，方能有加入之資格，但現在他們在



「上帝之國」中，也和「罪惡之世」一樣，充當着重要的角色了，而且他們還無限地應用這種特權。

不特古代的階級對敵，重復發現于基督教會之中，牠還且發生一種新興的統治階級，一種新的官僚，其中也有一個新的首長，這就是我們在下面不久會討論的「主教」。

羅馬大帝所屈膝崇拜者是基督教的「教會」，而不是基督教的「共產主義」。而基督教之勝利並不是一種「無產階級之獨裁」，而是在教會之中早已發生的統治主之獨裁。

早期教會之擁護者及殉道者，把他們的財產，他們的勞動，他們的生命，都為貧窮者和不幸者的解放而犧牲，然而祇是為一種專制和剝奪的新形式，建下了一個基礎（這是一種出乎意料之外的事情，也是一種非常可痛的事情啊）。

### 三 使徒，先知，及教師

在原始之時，教會中是沒有官吏的，在會友之中，一律平等，並無區別。一切會員，無論男女，倘若他們覺得有這樣的才具，他們便是教會中之教師及宣傳者了。每一個會員，根據着他們的智慧而坦白地發言，若照他們當日之術語，則為聖神感示他而發生理論。自然，他們大多數，仍舊從事商業，但也有一部份人是特別有威望的，因為他們賣去了他們的家產，而自願獻身，為一個使徒或先

知，以宣傳教義。其結果便是一種新的階級區別之產生了。

基督教會之中，現在便發生兩種階級：一種是普通的會員，其實際的共產主義祇適用於公共的膳事，其對於教會中一切事業之設備，則為職務之指定，對於孤兒寡婦之贊助，及對於被囚者之援助；疾病之保險，死亡之救濟等。

但那些完全實行共產主義之信徒，則被人稱為「聖潔者」，或「完全者」；他們捨棄財產及一夫一妻制度，把他們的一切所有，獻給教會去。

這是一種良好的方法，在教會中，對於這些絕端的份子，給以一種偉大的威望，像他們的名詞所指示；而他們也為超出于其他教友的崇高情感所鼓舞，他們的行為，像是一種優越的精華一樣。

于是從這種共產主義之絕端份子便產生一種新的貴族制度來。

他們也像其他的貴族制度一樣，並不以享受有團體中之其餘份子之命令權而自足，他們還且要掠奪全個團體。

最後，則這些「聖潔者」既經把他們的生產手段和物品，完全捨棄，他們又怎樣生活呢？他們祇能夠依賴于那些臨時的工作，例如搬運包裹，為人帶信，及其他，也有借助于求乞者。

他們生活方法之最自然的，就是向他們的會友及他們的教會求乞，他們是不能夠容許一個有價值

的男人或一個有價值的女人餓死的，倘若這一個會員是富有宣傳之天才者，尤其得人供給；這種才能也不必什麼高深的智識，牠祇要品質，敏捷的口才，和靈動的應對便夠了。

我們可以見着保羅譴責哥林多城的人（Corinthians），而且告訴他們，說教會對於他和其他的使徒，都有解除手作之義務，教會還且應當供給他們：

「我不是自由麼？我不是使徒麼？我不是見過我們的主耶穌麼？……難道我們沒有權柄，娶信主的姊妹爲妻，帶着一同往來，彷彿其餘的使徒，和主的弟兄，並磯法一樣麼？獨有我與巴拿巴沒有權柄不作工麼？……有誰牧養牛羊，而不吃牛羊的奶呢？……就如摩西的法律記着說：牛在場上，踹穀的時候，不可籠住牠的嘴。難道上帝所掛念的是牛麼？不全是爲我們說的麼？」

爲上帝打穀的牛，就是指我們；這就是保羅言語之要點。自然，這一段所指的牛，並不去打那些內面空虛一無所有的稻草。保羅更繼續道：

「我們若把屬靈的種子撒在爾們中間，就是從爾們收割奉養肉身之物，這還算大事麼？若別人在你們身上有這權柄，何況我們呢？」（哥林多人前書九章，七至十四節。）

我們在讀上引之文字，我們要注意最後之一句，牠指出第一代基督教會之共產主義的性質。

經過這種使徒生活的良好辯解之後，保羅又表明其中所說，並不是爲他自身，而祇是爲其他的使

徒而已；他并不向哥林多城的教友，有什麼要求。但他也允許其他的教會供給他：『我虧負了別的教會，向他們取了工價來，給他們效力。……因我所缺乏的，那從馬其頓來的弟兄們都補足了。』（哥林多人後書十一章，八節。）

但這并未有叫保羅把注意于教會應有責任而照顧那些不承認有工作義務的『聖潔者』這種事實，加以改變。

這種基督教之共產主義，刻記在非信徒的腦中之效果，可從紀元後一六五年琉細安（Lucian）所作之『巴利格連那斯普魯德斯』的故事，顯現出來。這個嘲笑者琉細安，自然也有他的偏見；他記載一種很為不可能的變異性之惡意的閒談，例如說到巴利格連那斯（Polycarpus）離開他的故土，海利斯龐德（Hellasport）上之巴利音（Pastir）城，因為他殺了他自己的父親。又因為法庭上並沒曾有過對於這種大罪之處罰方法，所以這一件案件，至少也變為不可決定的了。

但是，就使我們對於琉細安之報告，加以大大之限制，而牠却仍然留存有偉大的價值，因為牠不特指出基督教會，怎樣給異邦以印象，還且可以顯示出基督教會之直接事實。

在琉細安對於巴利格連那斯，加以一大部份很惡意的敘述之後，他又說巴利格連那斯，在殺父之後，怎樣自願放逐于國外，環游世界：

「在那個時候，他和巴力斯坦之祭司及士子接觸，因而和基督教之可羨慕的知識，非常親近。他們二和他相比之後，很快便像兒童一樣了；巴利格連那斯成爲先知，成爲他們筵席(ἄριστον)中之代言者，教會中之首領(琉細安是不把猶太教和基督教加以區別的——考茨基註)，他以一個人代表一切；他對他們批評了很多著作，而且向他們一一加以解釋，他自己也寫了許多書籍，總而言之，他們都當他是一個上帝，舉他爲立法官，舉他爲他們之頭目。自然，他們仍舊尊敬那一個釘死於巴力斯坦內的偉人，因爲他是產生這種新宗教(Felethen)的(註三十)。因爲這個原因，巴利格連那斯被捕投獄，於是便令他的其餘生活，有一種崇高的威望，其外又付給他以他的作謊的習慣及好名之想望，這些就成爲他的卓越的熱情。

(註三十)這個說話是和思想相衝突的，而且還有別些反對的意見；尤其是「自然」(Noy)這一詞。後來在第十世紀有一個編輯字典的人，名瑞達司(Oseba)，他說琉細安在其所作之巴利格連那斯傳記中，是「誹謗基督」者。不過在現存之各種版本之中，總找不着這種句語。似乎最合理的，就是在上述之一段中，找出這些詞句，並且假設這就是琉細安嘲弄耶穌之地方，他的意義是污辱敬虔者之靈魂，並且領導他們，經過一條道路，而轉到反對的方面。在事實上看來，大多數學者，以爲這一句現在形式的詞語，是一種基督徒的曲解而已。

「當他被投入獄中之時，基督徒相信這是一種大大的不幸，費盡心力，設法令他出獄。最後，才

覺得這是不可能的了，他們便豐富地供給他，盡其可能以照應他，爲他而懸慮。從太陽一出之早上，爾便可以見着有好些老婦人，孤兒寡婦，當他們的長老賄賂守獄官，准許他們入獄，和他一同過夜之時，都坐在監獄之外面。帶了很多食物給他，他們交換他們的神聖之題語，他們以親愛的巴利格連那斯爲他們之一個新的蘇革拉底。有好些基督教會之代表，從亞細亞的各個城市來，爲的是在法庭上幫助他，安慰他。在這種情境之中，便包含於他們兄弟之誼之內，他們表示一種不能相信之熱情，換一句說，他們決不吝惜財富。巴利格連那斯因爲被囚的原故，接受了好些金錢，所得的，并不在少數。

「這些卑鄙的可憐蟲，總相信他們將來必會永久之團結和長久之生活，所以他們把死亡，全不放在眼內，並且常常有自尋死路的。他們的第一個立法者勸告他們，說他們必會成爲兄弟，因爲他們已經預先禁戒崇拜希臘的上帝，而獨崇拜那一個被釘死的教師（Godwin），他是他們的教師，爲他的法律而生活的；所以，他們以爲一切東西，都是同樣不重要的，他們把一切東西，都當爲公共的產業，對於這一種觀察，也不必更尋好的理由。假如有一個聰慧的騙子混入他們之中，並且能夠運用他們的這種情境，他不久便會成爲富有，因爲他能欺瞞這些頭腦簡單之羣衆啊。」

自然，上面之記載，是不能夠逐字相信的；這一宗故事，和說社會主義之宣傳者把工人所有之小

銀幣收集起來而成爲寶藏的故事，其真實之程度，不相上下。基督教會漸漸比以前富有，是在於每一個基督徒爲因教會而成爲富有之前。但在那個時代，牠們都好好地照顧那些宣傳者和組織者，而於是那些毫無顧忌的會友，在這個情境當中，便得獲利了。我們應該注意這其中所關係及的教會內的共產主義。

琉細安又告訴我們，敘利亞政府，卒釋放卒巴利格連那斯，因爲覺得他是沒有什麼重要的。於是他便回歸故城，在那裏，他曉得他的世襲財產是已經大大地減少了。但無論如何，他仍舊有大量之金錢，他的信徒以爲是一個極大的數目，就以琉細安之統計，也達到十五個他侖得（talents，共約值一萬七千元美金）之多。他把這些錢財，施給本城之民衆，按據琉細安之記載，爲的是要把他從弑父之罪名，得獲赦免：

「他在波斯人之公共會堂中，說道：他早已有長長的頭髮，穿着一件污穢的外衣，身上掛着一口袋，手中持杖，一般地看來，扮成一個戲劇中的印象。他便穿着這種衣服，在大衆前出現，對衆聲明，他父親留下給他的財產，現在都完全歸諸一般民衆。當民衆聽到這一句說話，貧人因爲有東西均分的原故，他們的口中，都流出口涎了，於是他們馬上大呼，祇有他才是智慧的一個朋友，民族的一個朋友，他才是提奧奇尼斯（Diogenes）和啓拉德斯（Krates）的一個後繼者。但是他的仇人之口却緘固

不言了，無論何人，但凡再提到他殺人之偶然的事的，便馬上爲民衆所殺了。

「他現在成爲一個無家的浪游者，但這已是第二次之浪游了，基督徒很豐富地供給他路費，並且在各處都跟隨着他，不令他感受任何缺乏之痛苦。于是他就在這樣生活之間過了好些時間。」（註三十一）

（註三十一）見琉細安之巴利格連那斯之死亡（The Death of Peregrinus）十三至十六頁。

但是最後，他却爲教會所逐出，其理由，是因爲他食被禁止的食物。他便被剝奪了他的生存衣食之手段，不得不企圖得獲回他的財產，但不能成功。他現在便成爲一個犬儒學派的（Cynic）及苦行派的行乞哲學家，漫游于埃及，意大利，希臘，最後，他的生命便在希臘的奧林比亞（Olympia）谷，遇到了終局，在觀衆萬目睽睽之前，場中競技之後，他在月光之下，用一種戲劇的方法，跳入于正在焚燒着的火堆之中。

很顯明的，就是在基督教發生之時，實是奇異人物產生之時候。但我們若以巴利格連那斯當爲祇是騙子，那就很不公道了；他自動地死去便可以爲反面之證據。倘以自殺爲一種廣告的把戲，則確實不獨需要一種無限的虛誇和感覺的愛慕，並且需要一種對於世界之鄙視和對於人生之鄙視，或者，還須要和顛狂的行爲相連結。

假如琉細安所描述的巴利格連那斯·普魯德斯不是真實的巴利格連那斯·普魯德斯，而祇是一種



諷刺的描寫，則這一幅諷刺畫實是最優美的一幅。諷刺文章之精義不是外表之一種單純的牽強附會，而是特性的及主要的因素之單方面的注意及誇張。真正的諷刺作者不祇是一個單純的奇怪之小丑；他還要看透一切事物，而且在其中，認出其最精華和最主要的因素。

所以，琉細安所描寫的巴利格連那斯的文字，是非常重要的，因為在其中便可以顯出當時「聖潔者及完全者」之全個階級之一面。他們或者為各種不同的動機所推動，其動機有時是高尙的，有時是癡呆的，在表面看來，很像他們是大公無私，而在他們後面，却隱匿着對於教會之掠奪的趨勢，關於這一層，却為琉細安所看見到了。貧窮的「聖潔者」，為教會之共產主義而致富，這在琉細安的時代，恐怕還過于誇張；這種實際的現象，大概在當時，還未呈現，這種實際的現象，要在這一種早期諷刺的粗糙誇張之後，方才發生。

琉細安所注意的，是先知所得獲的「財富」；和琉細安同時的，又有一個異教徒，却注意于先知之精神錯亂。

西爾數司 (Celsus) 描寫「他們在腓尼基和巴力斯坦的預言」如下所述：

「在那裏有很多人，雖然沒有令譽和聲名，但却有些小的煽動性，而且在其神聖處所之外內，都有極偉大的安靜，優游自足，似乎他們已經了解了先知的宗教熱狂；還有些則隨處徘徊，像行乞者一

樣，探訪各個城邑和軍營，表現同一的舉動。他們之每一個，口唇中總有這些言語：「我是上帝」，或「上帝之子」，或「上帝之精神」，他們并且常常使用這些言語。「我來這一個世界，因為世界之滅亡，已經接近了，而爾們正在毀滅之中，因為多行不義。但我能夠拯救爾，爾不久便會見我偕着天上之大能而再臨！那些現在尊榮我的人，得獲祝福了！我將把一切其他不改悔的人類，城邑，國家及其人民，盡付于永遠不滅之火中。那些人像燕雀處于巢中，不知燃眉之禍的，將來他們必會改變他們的思想，他們幻滅而哀哭！但那些相信我的人，我必永遠保護他！」在這些誇張的恐嚇詞句之上，他們又加以奇怪的，半癡呆的和絕對不諧合的言語，而其意義，也恐怕不是為每個人所了解的，他們無論怎樣聰明，但總之是糊塗而且空虛的；最愚蠢的人或走江湖的騙子才會任他的喜悅而替牠們加以解釋。……這些演說之先知，我耳中所聽見的，不祇一個，我已經發現其弱點，在我說服了他們之後，他們便開始懺悔，曉得他們的一切言詞，都是莫名其妙的。」（註三十二）

（註三十二）見赫爾諾克在其十二使徒之敘傳（Harnack's Doctrines of the Twelve Apostles）所引，一三〇頁以下。

在上引之段中，我們又見出一個作者把騙子和先知，很可憐地聯為一起，不過倘若我們竟以此為根據，而確指他們的所有職業，不外是欺騙行為，那就我們未免推論過速了。牠祇指陳出當時人民之一般情境，確是供給騙子以一個大好的用武之地，但同時也發生一種在腦中很容易騷擾的過于誇張和

熱狂情緒之真正的事情。

從這方面看來，使徒和先知，大概是一樣的。不過其中有一點是分別的：使徒沒有一個恆久的居住地方；他們全無家室，四處浪游，所以他們的名字，是『使徒』，希臘原文，則爲 *apostolos*，其意義爲『使者』，爲『游歷客』，爲『航海者』；至于先知則不同，他們可稱爲『本土之名人』。使徒階級之發展在先。因爲當時一個教會之範圍尙少，不足供給一個永久的宣道者。一當那一個教會，已經窮竭，不能供給他的衣食之時候，他便要跑到別處去了。并且因爲教會的人數尙少，所以最重要的工作，還是去那些尙沒有教徒的地方及城市，開闢一個新的基址。所以使徒之最大的工作，便是在以前還未有過教會組織的新土地，擴張教會之組織，與乎各個教會之互相聯繫。他們尤其負着責任的，是基督教會之國際性質，惟有這種性質之供給，教會才能永遠存在。一個地方方式之組織，是會滅亡的，因爲牠沒有外來之幫助。國家之當權者，雖決定要把基督徒，加以處分，然而想在全個帝國之全部區域，對一切基督教會，加以壓迫，却不是一件容易的事。因爲其中，總會有多少人，對於這些被壓迫者，加以物質之供給的，所以被壓迫者，便能夠找着避難所了。這一種利益，不能不歸功于使徒之隨處移動，不肯定居一地，而且當日使徒之數目，也不算少罷。

至于本土之宣傳者，其主要的工作是組織，所以這一個階級之發起，必須要等到好些教會已經達

到有相當的會員數目，他們的金錢，能夠永久地供給這些宣傳者之時候。

基督教會存在的城市數目愈大，則教會之會員必愈多，先知之工作愈為流行，使徒活動之園地，便愈為縮小，因為他們的主要工作，祇在於那些尚沒有教會，或雖有而人數仍然不多的城市。由是，使徒之威望，必然地衰微。然而這自然發生使徒和先知之一種對抗。因為教會中之金錢是很有有限的。使徒所得愈多，先知所得便愈少了。由此，先知便努力於把已經正在衰微的使徒威望，加以減退，限制他們所得的贈與金。而在他方面，則增加他們自己之威望，並且造成對於信徒指贈之好幾種規定的要求。

這種努力，在十二使徒之教義一書中，很清楚地表現，這本書，我們在上面，已經屢加引述了，其著作時間，為自紀元後一三五年到一七〇年。我們下面，把該項文獻，引述一二罷：

「每一個探訪爾的使徒，爾都應該像主人一樣接待他。但他住在爾家中，不得在一日之上，最多最多，也祇是兩日。但假如他繼續住上了三天，他必是一個假偽的先知。又當一個使徒和爾辭別之時，除了他應得少量的麵包，祇能夠供給到他到別一處駐在的地方之路程的需要，此外，一些東西，他都不應接受。假如他要求金錢，他便是一個假偽的先知。」

「凡以聖神而宣講的先知，爾們不宜誘惑他或試探他；因為一切罪惡都可赦宥，惟獨這一種罪

惡，不能赦宥。不過，不是每一個以聖神而宣講的，都是一個先知，祇是那些有救主之行爲的，方才  
是先知，所以真先知和假先知之分別，在於他們之行爲。除了一個假先知之外，沒有一個爲上帝之聖  
神所驅策的先知，會命令設立一種筵席（根據赫爾諾克所言，則爲：「爲貧人的」），而且自己參加于其  
間的。凡祇宣傳真理而却不實行的，都是假偽的先知。無論是嘗試的或真實的先知，凡尊敬教會中之  
地上的神祕，又不教別人做他自己一切所做的事的，爾們不當審判他，他自有上帝之審判。古代（基  
督教）的先知是常常工作的。」

在這一段文章中，或者會包含着一种自由戀愛的推論，這就是說，准許先知自由戀愛，假如他們  
沒有規定教會對於他們的榜樣，加以反對，在上面我們已經討論過這一層了。

我們再往前讀去：

「但是他若以神聖而演說：給我金錢或其他的東西罷，那便不要注意他；但假如他爲其他的受害  
者請求施捨，便有一個人可以審判他。」

「每一個以救主之名而來的人（換言之，就是每一個同志，考茨基註），都要接納他；但要試驗  
他，分別其真偽，因爲爾是應該瞭解的。倘若這一個新來者是一個一時的過客，應該幫助他，但他和  
爾同居，至多不過二三天爲止。又假如他們願意定居于爾們的地方，假如他是一個手工工人，便應該令

他工作而且飲食。但假如他不曉得什麼工作，則爾們應該曉得，沒有一個基督徒在你們之中，是可以懶惰地生活的。假如他不接納這一種條件，他必是一個以基督之名而得獲利益的人（現在的基督徒，却大多數都是這樣的人——譯註）。爾們要避免他。」

我們已經放慮過，教會不被他處來的乞丐所侵略及掠奪了。但這祇適用於普通的乞丐：

「不過每一個真正的先知，想定住于爾們之中，他是值得有營養之供給的。同樣，一個真正之教師，也和我的工作一樣，值得有營養之供給。一切爾們的酒權和麥麵的最初果實，牛羊之初生牲畜，爾們都應該把牠送到先知去，因為他們是爾們的大祭司。但假如爾們之中沒有先知，爾便把這些東西，送給貧者。當爾們造麵之時候，你要按着誠命，留起了第一片。同樣，當爾們開盛酒的器皿或盛油的器皿時，你要把第一次流出的，送給先知。至于金錢，衣服，和其他財產，則爾們可以按據着爾們的判斷，拿出一部份來，而且按據誠命，把牠施贈出去。」

在上述的規律之中，對待使徒是很鄙吝的。在那個時候，還未可以把一切使徒，完全加以壓迫，但教會對於他們之留居，却趕緊遣送他們他去，唯恐不及。所以一個平常的過客，倘若是教會之同志，教會還可接待兩三天，至于不幸的使徒，却祇得一天或兩天之接待。他們還且完全不准請求金錢之幫助。

但先知則不然，他是『值得營養之供給』的。他應該得受教會之財貨所供給。而且，除此以外，信徒還不得不把一切酒，麵，油，和衣服，甚至他們的金錢收入之最初果實，送給他。

上面的記述，和琉細安當十二使徒之教義著作之時，對於那一個自稱先知的巴利格連那斯的富足生活之描寫，恰相一致。

但當先知把使徒之地位，取而代之之時候，他又遇着了一種新的競爭者，這就是『教師』，在十二使徒之教義著作之時，教師之重要，還很微小，因為牠祇匆匆敘述一過，便完了。

在上述三種份子之外，在教會中還有別種活動的份子，不過不為十二使徒之教義所記載罷了。保羅却在哥林多城的人的前書，把他們都告訴出來（十二章，二十八節）：

『上帝在教會所設立的，第一是使徒，第二是先知，第三是教師，其次是行異能的，再次是得恩賜醫病的，幫助人的，治理事的，說方言的。』

在這些人之中，幫助人的和治理事的，漸成重要之職守，至于那些在教會中醫治病人的，恐怕也和當時的一般醫病者所採用之形式不同。教師之發生，是和教會接納富人和有文化的人入會相關連的。因為使徒和先知都不曉得那些能言善辯的人所說之意義，他們也沒有研究過這些人所注意的題目。有教化的人，對於他們，或者祇以鼻尖向上，而表示輕蔑。不過，過了不久之時間，有教化的人

甲，也有些人，或者因為教會之慈善性質，或者因為其能力，又或者因為基督教義之一般特點所吸引，加入了教會，他們企圖把後者提高到一個所謂科學的較高的階段去，不過當時的成功，却不很多。這些人就成為教師了。他們開始把辛尼加或非羅之哲學精神，加入于基督教之中，在以前，基督教包含這種精神，是很少的。

但是他們却為教會之團體所妒忌和憎恨，或者，大多數使徒和先知都妒忌及憎恨他們；其關係大抵和『勞苦之堅硬的手』和『知識階級』相同。然而，無論如何，教會中之有錢財和有教化的會員加增，教師之威望便自然地穩固，到後來，他們便離棄了先知和使徒而獨立了。

不過在事情還未達到這一點之時，這三種份子都吸引在一種勢力之內，這種勢力，開始超過了他們，自然道在十二使徒之教義也祇略略提及牠的名字，這便是主教。

#### 四 主教

基督教會之開始，也和各種參加于每一種新的無產階級組織的情勢相同。牠的設立者即是使徒，要執行教會中之一切工作，例如宣傳工作，組織工作，和管理工作。但後來教會日日增大了，分工便成為必要，所以便要把某幾種不同之效能，指派特定的職員担任。



第二，教會中之收入和支出的管理者，便成爲一種教會的特別職員。

宣傳也要由那些自己覺着較適宜的人担任。在上面我們已看見，就在第二世紀，那些從事宣傳者，也並沒有爲教會所委託的。使徒及先知都是自己指定的，他們以爲，這是由于上帝之聲音所選召，上帝之聲音，祇有他自己聽聞，別人自無從委託了。個人的宣道者，先知也好，使徒也好，其在教會中所享受之威望及其金錢之收入，全看他給教會同志之印象而定，換句話說，全看其人格而定。

但在他方面，則我們所稱爲派別訓練之執行，却是教會中之一種工作，因爲教會之規模既小，而其一切教友，又能彼此相認識。教會自身決定接收新會員；至于那一個去執行新會友之參加儀式，所謂洗禮，是不重要的。教會自身還要決定會員之開除的事項，教會要維持同志間之和平相處，解決會友之中所發生的各種糾紛。會友和會友互相訴訟之間，教會還是他們之裁判所。基督教徒之不信任國家法庭，比之今日的社會主義者更甚。他們對於社會之觀點也和國家法官之觀點，大相衝突。一個基督徒，若在國家法官之前，伸訴正義，他們以爲這是罪惡的，尤其是關及于教會同志間之訴訟案件。所以，教會之內，便樹植起了一種特殊裁判權力的種子，這一種權力，是教會常常向牠的信徒要求的，而且是和國家法庭相衝突的。自然，在這種事件之中，教會之原始性質，後來也便完全被人曲解，因爲原本在基督教會發軔之時，牠是要毀滅一切階級間之正義，毀滅一切爲同輩所告發之

裁判的。

在保羅寄哥林多人前書六章一至四節中，我們可以讀出如下之敘述：

「爾們中間有彼此相爭的事，怎敢在不義的人面前求審，而不在聖徒（意即同志）之面前求審麼？爾豈不知聖者要審判世界麼？若世界為爾們所審，難道爾們不配審判這最小的事麼？豈不知我們要審判天使麼？何況今生的事呢？既是這樣，爾們若有今生的事當審判，是派教會所輕視的人來審判麼？」

在最初，教會中之訓練和平之維持，其形式很小，和某種的職員或某種的權威之關係很淺，也像宣傳之自身一樣。

但即使在早代之階段中，經濟的因素也要求有規制的設定，教會已不是一種單純的宣傳組織，在其開始之時，牠已是一種經濟互助的組織了。

按據使徒行傳所言，耶路撒冷之教會，很早便覺得應該委託某幾個同志，專事收集會員之捐贈，與乎其分配之手續，而尤其重要的，則為同桌膳事之服務。在該段的文字中，有一字為 *Diakoneo* (*Diakonia*)，其意義為服務，尤其是桌上之服務。很明顯地，這就是所謂「執事」(*Diakon*)，就是 *Diakoneo* 之轉，為教會中之一種職員——譯註——之主要的工作，恰和公共膳事是原始基督教共產主義之主要效能一樣。

我們讀使徒行傳，有如下之敘述：

「那時，門徒增多，有說希臘話的猶太人，向希伯來人發怨言，因為在天天的供給上，忽略了他們的寡婦。十二使徒（當時實在祇有十一個使徒，假如我們按據着幾本福音書所載的表面的價值）叫衆門徒來，對他們說：『我們拋下上帝的道，去管理飯食，原是不合宜的。所以，弟兄們，當從爾們中間選出七個有好名聲，被聖靈充滿，智慧充足的人，我們就派他們管理這件事。』」（六章，一至三節。）這一種記載又告訴我們，這一種提示，卒得實行，而按據事件之本質言之，則似乎微有過于誇張了。

由是使徒便不必像侍者一樣，要在食桌中服務，但本來這種服務，是在宣傳之外，而應當執行的義務，現在却因為教會會友之日漸增加，便反成爲一種過重的厭煩了。然而新設立的侍者，名爲執事，他們也同樣地要把他們的工作，加以分配。因為食桌上的供役和其他服務與乎潔淨的工作實和收集及管理會員的款項，劃然有別。後者之工作存在乎一種崇高秩序的信託之地位，尤其在一個大規模的教會，而有巨量的收入者，更爲重要。這一種職位，所要求的，爲一種忠誠，商業知識，仁愛，和嚴肅性之重要標準的人物。

所以在執事之上，又指派一個管理者。

這樣的一個管理者之指派是不可避免的。凡有財產或收入的組織，必須有這樣的一個管理員。在小亞細亞之兄弟團體或會社之中，管理的及財政的職員，名爲 *Epimeletes*，或 *Episkopos*，希臘原文爲 *ἐπισκοπος*，其意義爲督察者，或監督。同樣的名稱，也應用於城市之政府中的某種行政之長官。克德茲 (*Hatch*) 詳細地追溯這種演進之淵源，在一本書中，詳細把牠敘述出來，而我們在這二本書，也得獲了許多對於這個問題的提示 (註三十三)，他在其書中，引述一個羅馬法學家加利數斯 (*Charisius*) 之言，如下所述：『*Episkopos* 專督察麵包和其他可以購買的物品，爲城市人口之日用糧食而供役。』

(註三十三) 愛文·克德茲 (*Edwin Hatch*) 之早代基督教會之組織 (*The Organization of the Early Christian Church*) 2:1

八八〇年，在牛津大學之八個講演。倫敦，一八八二年版，三十八頁。考夫基所引者，爲阿多爾夫·赫爾諾克 (*Adolf Harnack*) 之一種德文翻譯及註釋本，一八八三年，*Grosch* 版。——英譯者註。

所以城市之 *Episkopos* (即 *Bishop*) 是一個行政的職員，尤其是管理人口之一般糧食。自然便把同樣的名義，加之於基督教『人民的屋』之管理人去。

我們上面已經讀過大達利安所提及的教會中之公共財富了。我們又在殉道者朱士丁 (*Justin*) 的第一辯教書 (*First Apology*) 中，曉得這種公共財富之管理，是交託給一個特殊的委託者的。大達利安 (大抵他生于紀元後一百年) 之言如下：

「有錢的人和自願信教的人的財產，儘可由他們自由處分，至于貢獻給教會的捐助，則由監督集收和貯藏起來；監督把這些款項，幫助寡婦孤兒，那些爲疾病和其他的理由所苦的困厄的人，獄囚，和城中之過客，并且注意于一般的貧乏者。」由此主教之手上便有很多的工作，很多的責任，同時他的手上，也有很多之權力了。

在教會開始之時，主教之職務和他的助手與乎其他的教會職員一樣，是一種名譽的職務，每一個人都可以仍然從事于他自己的通常業務，所以，這些名譽職務，是沒有報酬的。

「主教和長老 (Presbyters)，也是教會中之一種職員——譯註——之在當日，其職業或是保管銀庫，施醫，或是爲冶銀匠，看管羊羣，或在市場中，售賣物品。……當日地方教會之主要法令，是主教不能爲從甲市集到乙市集之售賣貨品之小販，他們也不能利用自己的職位，賤買貴賣。」（註三十四）

（註三十四）見克德茲，同上卷之卷，一五一，一五二頁。

但當教會增大之時，這種豐厚的經濟效能之執行者，再不能無所報償了，牠不能祇是一種副業了。主教於是便成爲教會中之一個僱工人，接收薪水的酬報了。

這樣，便令他們就職之期間，變爲永久。假如他不能克盡其職，教會自然有權可以免他的職務，不過一個人從前因爲就主教之職，便把他的職業辭去，現在又剝奪去他的主教職位，未免過於勉強

了。並且在他方面，教會會務之管理，也須要某種程度之技巧，尤要熟悉教會之情形，這祇要在教會服務之中，經歷一個長久的活動，方能得獲。所以，為教會會務容易管理起見，則教會中之主教，必然地避免各種不必要的更換了。

然而主教留任之時期愈長，假如他是適宜於他的職務之要求的，則他的威望和權力，便必然地加增了。

不特他成為教會中之永久的職員。就使執事，也不能長久地當為一種副業。所以，執事也便和主教一樣，也有價值，他從教會之庫房中，支取工值，但其位置則在主教之下。不過主教要和執事們，共同工作，並且因為這個理由，主教要得獲他們的意願，以為參攷。主教在教會中，有分配職務之特權，那便必然地增加他的勢力了。

教會既經增長，教會自身便不能夠注意於他自己的訓練了。因為不特會員數目增加，就連他們職業之項目，也大大不同。雖然在初時，他們共同組織一個家庭，在這個大家庭中，每一個會員都認識他同會的一切同志，一切會員之思想和感情，都完全聯合，所以，便能組織一種自我犧牲的熱狂者之精神，但是這種條件，跟着教會之增大，便日漸轉變了。教會中接納各種很不同的份子，他們從各種不同的階級和地域而來，彼此之間，常常是陌生生地，互相不了解的——例如其間之奴隸及奴隸之所

有主——同時各種份子也不是爲宗教熱狂所推動者，他們之加入教會，祇是因爲狡猾的計算，不過想在教會同志之中，得獲信託和慷慨大量之利益而已。並且，他們有各種不同之觀點——一切上述的情形，便產生一切種類的爭辯，而這些爭辯，常常是不能夠爲一個簡單的教會集會之討論所決定的，他必須要有直接事實之各種長期的研究。

由此，便又產生一種委員會，長老的委員會，其工作是執掌教會中訓練事業之維持，并且解決教會中發生的各項爭論，關於無價值教友之除名，在教會之前公佈，或者也公佈新會員之收納，這個委員會舉行一種入會的儀式，洗禮，以接納新會員。

至於主教則接受一切教會事情之報告，他是這個委員會之主席。所以他便有一種領導教會中道德政策和裁判之勢力。在那些因爲教會範圍增大的原故，而長老（Presbytery，祭司 Priest 一詞，即從這個字引源的）成爲長久性質而受備值的地方，他們——長老——便直接隸屬於教會財產管理人——主教——之權限之下，并且也隸屬於執事之下。

在大城市中，教會之人口很容易加增，所以，便需要多過一間以上之房屋，以爲敍集之所。由是便劃分數個區域；在每一個區域會集之中，必有一個執事訪候各個教友，而主教則委派一個長老，爲他自己的代表，以領導他們之會集。在郊外及鄉村的會集中，其情形也是這樣。在羅馬城或亞力山大

城這樣的大城邑，其分區的會集，都連結於一個大教會之中，所以城市中之大教會，其勢力非常偉大，鄰近的教會便直接他俯伏於大城的教會及其主教之勢力下，而這一主教便派遣他的執事和長老指導這些鄰近的小教會。

這樣，便形成一種教會中之官僚制度了，而其首領則為主教，他漸漸成為獨立的和威權的。一個大有威望的人，在教會中，才會被人舉出，得獲這一個人很多人追求的位置。一旦既得了這一位置，他便可以授贈許多權力給他的在職者，所以，就是一個既無知識也少能力的主教，也可以漸漸增加地僱用他的意志，尤其是關於個人的事件，他的趨向，倘在初時，便和教會中大多數人的趨向相一致，則其意志之僱用，便愈甚了。

其結果，便是他既已得有教會之威權，不特可以高過教會中一切職務之執行人，還且管治着教會中之關於宣傳和理論的事件。

我們已經曉得，在第三世紀之間，使徒怎樣為先知所拋在一旁了。但是使徒和先知二者，或者都和主教相衝突，主教在和他們衝突之時，必毫不遲疑地在他們之前，顯示他自己行政及財政之權力。他很容易禁止使徒，先知，甚至教師，不得逗留於他的教會之內，倘然他們一有了些為主教所不喜悅的勢力，主教必用這種禁止的規則以為對待。這種情形，在使徒和先知之中，大抵是常常遇着的。



主教，換一句說，就是財政之執掌者，他之所以被選出，必不因爲他們之超世間的熱誠，而實是從清醒的，職業化的，和實際的人物，選舉出來的。這些人曉得金錢之價值，他們也曉得財富交通之應用。所以，我們很自然地假設，這些人必是基督教會中機會主義的修正派之代表者，他們努力把教會中憎恨富人態度減少，把教會中之原始教義減弱，達到一個程度，務令富人安然加入教會，沒有難過之心理。

當日之有錢人，同時便是有教化者。所以，把教會適合於富人和有教化者之需要，其意義，便是把使徒和先知之勢力減弱，把他們及那些詛罵富人之影響，曲解成一種荒謬背理的理論。不過這樣的效果，同時也惹起好些人熱狂地反對他們，還且具有深刻之憎恨，尤其是那些從前富有財產的時候，曾經把他們的一切財產，盡捐入教會，而企圖實現他們的共產主義高尚理想之人。

在這種嚴肅派和投機派之鬥爭中，後者竟得勝利了。換一句說，主教戰勝使徒及先知，於是使徒及先知在教會中之行動自由，生存權利，都很顯明地停止了。教會中之職員，漸易易位了。在以前每一個會員都有在教會會集中之發言權，和參加宣傳的活動，而教會中之一個職員，也無非可以履行這種他們大部份都可以履行的活動。很明顯的，是會員在這種無名羣衆中，倘是有名的演說者，他們必容易有機會，被人選爲教會中之職員，比之那些完全不著名的會員，容易被選得多。同時，這些被選

出的人，或者在其宣傳之工作外，還要加增有行政的及裁判的活動。很多行政之職員，其行政的技能，或者比之他們原來之宣傳工作的技能，更爲活動，這是因爲教會之增長，便創造出一種新情境，而令行政成爲主要的技能，其他便不足輕重了。而執事便能夠在很多情境之中，注意于宣傳的工作，假如他們在大城市中之效能，是接辦特殊的醫院，孤兒收養所，濟貧院，爲從其他城市而來的過客而設的宿舍。

從他方面，因爲教會之增大及其經濟效能之增加，所以必要用某種職務之預備的訓練，訓練教會中之職員。准許每一個人，從其事實的經驗，以獲得智慧，這是很價昂而且危險的辦法。所以教會中職員之新的補充，就是在主教之屋宅中，接受訓練，由此而熟習教會職員之責任。至於那些職員在他們的職務之外，還要加增領導宣傳之工作的，則自然也在主教之屋宅中，專爲這一種職業而訓練，把教會中之教義教導他們。

由是，主教不獨成爲經濟之中心，還且成爲教會中宣傳活動之中心，意識形態便再一次不得不屈膝於經濟條件之前了。

當時便發展一種職員之教規，爲教會中之官僚制度所承認和傳播，一切教條，凡不爲牠所首肯的，便漸漸加以高程度之壓抑。

這并不是指官僚式之教規常常和智識的意見相仇視的。

反抗主教之勢力，却是原始無產階級共產主義之勢力，牠是仇視國家和財產的。但因為下層階級人口之庸昧，他們之輕信，他們希望與實際之不相符，所以這些無產階級之勢力便要與神跡中之一種特殊信仰，與乎一個提升的心神境地相連結。固然在這種情境中，官僚教會所得獲之成功，已經很多，但在最初幾個世紀之中，為官僚教會所困迫的各種宗派，其熱狂的誇大宣傳，仍是很為優越的。對於被壓迫者之同情，對於一切壓迫手段之厭惡，切不可誤導我們有這樣的一個假設，以為每一種對於教會之反抗，每一種異端之形式，都是表現一種較高的心能領域的。

教會中一種官僚式教條之形成，同時因為某幾種其他的形勢，而更成容易。

我們對於原始基督教會所宣傳之教義，所得之記載，很為貧乏。即以這些記載為判決之材料，則原始之教義是不很廣大的，其性質也極簡單。我們不當假設當日之教義，已經包含着各種為後來各本福音書所表現的耶穌教訓。

所以雖然我們可以更進一步，承認耶穌之生存及其釘死之可能性，其釘死大抵因為一種嘗試的叛亂，但除此以外，我們便沒有其他證據，說及他的實際東西了。關於他的教訓之報告，其供給之實證太少，太多矛盾，太少原始之根據，其中祇充滿着當時很多人流行於口中的通俗道德格言，這些東

西，我們真沒有少許的遺跡，可以追溯到耶穌直接教訓之真實性。總而言之，關於這些方面，我們一無所知。

而在他方面，我們却有一切的可能，想像基督教會之開始，實和社會主義組織之開始相似，對於這些組織，教會表現出很多其他的相似性。把這些開端，加以一瞥，便決不會啓示我們，說其中有一個大力之人格，他的教義會成爲後期運動歷史之規律；牠祇會表現給我們曉得，常常有一種混沌的胚胎，一種不確定的，本能的，無數無產階級之尋求和集合，除此之外，便更沒有一種可見的更爲優越的東西；他們一切都爲同樣動機而趨向着整體而移動，但時時呈現着很令人注目的個別之途徑。舉例言之，則這樣的一幅畫圖，就是十九世紀之第三十年及第四十年的無產階級社會主義運動之開始的表現。所以，著名的「正義者同盟」(League of Just)和後來之「共產主義者同盟」，就是在馬克斯和恩格斯的共產主義者宣言(Communist Manifesto)中規定一個理論的基礎之前幾年的一個組織。而這個同盟自身，却是英法二國早代無產階級趨向的繼續而已。假如沒有馬克斯和恩格司，則這種組織之教義，必會在一個長久的時期中，仍舊繼續在發酵的階段之內。所以共產主義者宣言之兩位作者，祇是以當時科學之優勢，確定牠們的優越的和決定的基礎而已。

我們沒有東西指明——在其反面，牠是絕對地不可能的——有一個真正教化的人，爲基督教發源

之支配者。我們得獲關於耶穌之報告，說地在教育方面，并不超出於他的同志之中，他也祇是一個真正的無產者。保羅也沒有提及耶穌之崇高的智識，他祇提及其殉道而死，及其復活罷了。惟有耶穌之死，在基督徒之中，做下一個深切的印象。

使徒及先知也不會重複演述從他人傳下來之規定的教理，他們之宣傳，是恰按據着聖神感動他們而後言的。他們表現着各種不同的觀點；早代教會充滿着口角和爭論。

保羅寫給哥林多城的人，說道：

「我現今吩咐爾們的話，不是稱贊爾們，因為爾們敍會不是受益，乃是招損。第一，我聽說爾們敍會的時候，彼此分門別戶 (οὐκ ἑνωμένοι)；我也稍微相信這句話。在爾們中間，不免有分門結黨的事，好叫那些有經驗的人，顯明出來。」(哥林多人前書十一章，十七至十九節。)

這些分門別戶之宗派，教會中之異端 (保羅用 *ἑταῖροι* 一個字稱呼牠)，後來決不為官僚教會所承認。在第二世紀之間，這一種模糊的組合便達到了終局了。教會之後面是有一段歷史的，而在這一段歷史之過程中，各種不同的信仰教條，其中有幾種得獲勝利，為教會大多數羣衆所承認。更進一步，則有教育的人們，現在也加入教會了；一方面，他們把這種運動之歷史及教條，從口語相傳而變為文字記載，由是以保存着牠的形式，不再改變；而在他方面，他們又把教會中很為簡單的教義，提

升到當日之科學（自然是很低下的）的水平面上，把他們的哲學加入於這些教義之中，由是，便令到這些教義適合於當時之文化，防衛牠們，免為異教批評之反對論調所攻擊。

那些成為教會教師的人，必具有某種的知識。使徒和先知，祇會向世間之罪惡發怒，而且預言其從速滅亡，他們自然不能夠和教會中之教師相爭競了。

所以不幸之使徒和先知，在一切的情境中，都受限制，都被壓迫。他們微小的職業，不久便為基督教會之官僚制度之無限廣大的機械主義所屈服；於是他們便消滅不見了。而教會中之教師，也被剝去了他們的自由，而屈居於主教之下。所以，教會中如非有主教之允許，決沒有一個人，敢在教會（註三十五）會集之前啓口了；這就是說，沒有一個人站在為主教所管轄的教會官僚制度之外，於是，主教便是祭司階級（註三十六），漸漸便和一般的會友——素人（註三十七）——相分離，而主教更僭據了一個崇高的地位。牧人和羊羣之隱喻，便成普遍，而所謂羊羣之意義，是說這些馴良的動物，甘受他人之驅策和剪毛，全無抵抗。最高之牧人便是主教。

（註三十五）「教會」之希臘文為 *Ecclesia* (*ἐκκλησία*)，原義為「一種人民之集合」(a gathering of people)。

（註三十六）祭司之原文為 *kleros* (*κλήρος*)，原義為「遺贈」，「上帝之產業」，「上帝之人民」，「上帝之選民」。

（註三十七）素人之原文為 *laos* (*λαός*) 義為「平民」。

這種運動之國際性質又令到主教之威權，更加增大。在以前之時候，使徒永久地隨處旅行，維持各地教會之國際上的和合。但當使徒被放逐於教會外的時候，便必須找出其他的方法，以聯結和統一各處的教會。假如教會之中，發生爭論，而這些爭論是必須有公共的行動和一般的規制的，那便召集各個教會之代表會議，以為決定，這就是行省會議，而在第二世紀開始之時，還且有帝國會議哩。

最初，這些會議祇為着討論和互相立約。他們不能夠通過有束縛能力之決議。每一個教會都自覺是最崇高無上的。在第三世紀之前半，西比利安(Cyprian)主張教會絕對獨立。但我們很清楚，在最初之時代，多數的方面已經有指揮教會之能力了。後來，這種上層階級漸漸得獲了約束的權力，多數的一方面之決議案，便成為一切有代表參加的教會之一種法律，因為他們已經包含於一個單獨的統一體之中。一切喪失了行動自由之個別的教會，現在得獲了整個部份的運動之能力了。

於是羅馬教(註三十八)便開始組織了。凡不接納宗教會議(稱 *synods* 或稱 *concils*)之議決案的教會，便被羅馬教會逐出，拋在中心團體之外而去。至於為教會逐出教外的個人，就是別一個教會，也不敢接收了。他為一切教會所放逐了。於是『出教』和『破門』(*excommunication*)便有了最嚴酷的效果。

(註三十八)羅馬教原作 Catholicus，其字源為 holos (ὅλος)，其原義為「完全」，「充足」，又其上還有一個介系字 kata (κατά-for)，其原義為「向下的」，「關於」和「隸屬於」。從其全個字 Catholicus (Καθολικός) 看來，其意義為「關於完全者」(Pertaining to the whole)；所以羅馬教會就是「完全」的教會。

當一個教會祇是一個特殊的別派或組織，而在國家之中，除了牠的組織之外，還有很多其他的派別和組織，牠祇是追求一種特殊的目的之時，教會對於那些懷有反對組織之目的會員，加以除名，這種權利是不為全個教會所反對的。因為牠假如沒有把會內的背叛的會員，加以除名之處分之權力，牠是不能夠達到牠的目的的。

但當教會成爲一個包含全國，包含全個歐洲社會的教會組織之時，事情便不同了，在這樣的一個偉大的教會之中，各個國家組成各種不同之部份。現在爲教會所放逐，其意義便和爲全個人類社會所放逐一樣了；牠和死刑之判決，等量齊觀。

有權放逐那些不承認組織之目的會員於會外，爲着國家的規定的派別之形成和勝利之運用，實爲必要，就爲着一種活動和有效的政治生活，爲着一種健全的政治發展，也爲必要；但牠却又成爲防礙派別形成之手段了，因爲假如在一個國家之中，不再利用各種不同的派別之並立，而唯一的派別成爲國家自身之功能，或與國家之領域同其廣闊的組織，那就一切政治生活和政治發展，便都不可能了。不過爲着一個組織裏的一切份子，從各個派別，發生每一個民主主義黨派應該向國家要求的同樣



的自由意見之要求，是很不通的。一個黨派而容許在其領域之中，有一切可能的見解，牠便已不是一個黨派了。但當一個國家採取某幾種觀點之時，國家自身便成爲一個黨派。所以民主主義不特要求各個派別不成其爲派別，還要求國家也不成爲一個派別。

從一種民主主義的觀點看來，則爲教會破門這種事實，是無可反對的，雖然教會祇留存着幾種派別中之一種。凡不信仰教會之信條，不接納牠的規律，這樣的一個人，在教會中便沒有他位。民主主義是沒有權請求教會之寬容的——除非國家站在教會之一邊，或和牠完全一致，然而教會却以爲在許多黨派之中，仍舊留存其中之一種，便自己滿足了。所以民主主義式之教會政策應該採用，然而并不要求在教會內對於不信者之寬容，因爲這祇是一種柔弱無力的二半的標準。

不過教會雖不能夠從民主主義觀點而發生的對於教會破門權本質上之反對，但在教會還未成爲國家教會之前，已經有很多反對實施這種權力之態度了。因爲實施「破門權」者，不再是大多數之會員羣衆，而是教會中之官僚制度。對於個人，更能夠加以傷害，則教會中官僚制度及其首長——主教——之勢力，也更繼長增高。

後者之權力的加增，也因爲他在事實上，就是他的教會在宗教會議之中的代表者。於是主教之勢力和宗教會議之勢力同時開始，而這些會議，在其開始之時，便是主教們之集合而已。

主教之所以得享受威望和權力，因為他管理教會中之存款，指派及管理教會官僚制度中之全部份的統治的，裁判的，宣傳的，和研究的機械，但是主教之威望和權力，并未有被那一個與部份的教會相反抗的羅馬教全體教會所操有之威權所替代。在各個部份的教會之前，主教之背後實帶有全個羅馬教會之威望。當全個羅馬教會之組織更為嚴密之時候，則各個部份之教會，更無力量以反對主教，最少，主教們已經代表着他的同儕之大多數的趨向了。『這種主教之聯合會，把俗人之權利，盡行奪了去。』(註三十九)

(註三十九) 見赫爾諾克之最初三世紀的基督教之廣佈 (Harnack's *The Expansion of Christianity in the First Three Cen-*

*uries*)，倫敦及紐約版，卷二，五十九頁。赫氏引述一個主教托羅非莫司 (Trophimus) 的事件，以為主教所有之權力高過于他的教會之例證。當這個主教在困迫的時候，而改宗異教，他的教會中之大部份會員，也從之改宗去。『但當他返復基督教之懷抱，而重新懺悔之時，其會中之會友又跟着他，復返到基督教去，假如他們不為托羅非莫司所引領，則他們沒有一個會重入基督教會的。』

主教宣傳他們之威權從使徒而來，又說，他們便是使徒之後繼者，這些都並不錯誤。因為主教也和以前之使徒一樣，是一切個別教會中之國際的和統一的份子，而且，因為這種事實，便很顯明地，令到他們，具有蓋過個別教會的影響和權力了。

于是，教會中原始民主主義之最後的遺跡，也消滅淨盡了，這種最後之遺跡，就是他們有權選舉教會所需要的職員。因為在個別教會之中，主教及其徒黨之獨立性及權力加增，所以，主教便很容易說服會衆，選出那些適合于他的人物爲職員。主教在事實上便佔據着一切職務。但在主教之選舉中，則爲教士所提出之候補者，必有最良好之希望，這是因爲教士在個別的教會中有優越之權力。最後，則主教之選舉，便祇限于教士階級，而個別教會中之羣衆，祇能夠對於這種選舉，有承認及否決權而已。其後，就連這一種權利，漸漸也變成一種形式。于是個別的教會羣衆便墮落而成爲一種單純的替人喝采者，當教士選出主教之時，他們便不得不以一種歡呼的頌揚來歡迎他。

這就是個別教會民主主義組織之最後的毀滅，牠是由於教士的絕對權力之確立，由於教士階級，從一種卑微的「上帝僕人之僕人」的地位，而遷移到他們的絕對主人的地位之成全。

自然，教會之財產，現在便成爲牠的統治者之財產了，固然，這不屬於他們的個人的，而是屬於整個官僚團體之下。教會之財產已不再是爲各個會員所共有的集合財產了。牠成爲教士之財產。這種變形，當國家在第四世紀開始，承認基督教爲國家宗教之時，而得獲更有力之幫助，其進行更爲加速。但是，在他方面，羅馬大帝對於羅馬教會之承認，也不過是爲教會中官僚制度之權力，與乎官僚制度中主教之絕對的權力所造成的進步之一種效果而已。

倘教會仍是一個民主主義的組織，他是必然地反對羅馬帝國之暴君的。反而言之，則官僚制度必在他一極端，他是絕對地統治及掠奪人民的，所以他便成爲帝國暴君之一種很良好的工具。還有，帝國暴君必不能夠不認識教會的權力的，他必和教會發生關係，倘非如此，教會便會長大起來，超過國家之首長了。

於是教士便成爲一種勢力，帝國中之一個統治者，都加以承認。在第四世紀開始的國內戰爭前之各個僭稱皇座之君王中，君士坦丁（Constantine）和教會的教士結成同盟，他是一個勝利者。

主教成爲一個統治者了，他在羅馬大帝之旁，統治這一個帝國。羅馬大帝常常指揮主教會議，但他們同時把國家之權威，也稍爲讓步一點，准許主教們實行宗教會議中之決議案，與乎『破門』之執行。

同時，教會也具有了法人的權利，牠可以管轄及承繼財產（紀元後三二一年）了。牠的著名的貪慾，大大地接受刺激，教會之財產迅速地加增。然而教會中所實行之掠奪也同時增大了。

由是一種無產階級，秩序紊亂的共產主義之組織，竟成爲暴君和掠奪的最忠實的贊助者，竟發生一種新的暴政和一種新的掠奪之淵源。

這樣的一個勝利的教會，無論從何方面看來，都和在其三個世紀之前，爲貧乏的加利利漁人，農

人，與乎耶路撒冷城中的無產階級所創立的教會，適相反對。被釘死的彌賽亞竟成爲這樣的一個貶抑的和名譽的社會之最強固的支持者，而這個社會，實在把彌賽亞教會希望彌賽亞成全之工作，加以完全之摧毀了。

## 五 僧院制度

羅馬教會，特別當牠爲國家所已承認了之後的羅馬教會，把原始的彌賽亞的會集之趨勢，變形而爲其明顯的反對方而；然而這不是由於和平的手段，沒有抵抗和鬥爭而便成功的。在事實上，供給原始基督教以民主的共產主義之社會條件，仍舊繼續存在，當帝國解體之時，並且採取攻勢和經受痛苦。

我們已經指出有反抗新的概念的聲音，這種聲音，在其開始之時，便已聽見了。但當這種改革已成爲教會中之優越的和正式的態度時，則在個別之教會中，便不容許有其他的觀點，然而在羅馬教會之旁，却繼續發生新的民主主義和共產主義之各種派別。舉例言之，當君士坦丁大帝承認教會之時，西琴斯命(Circumcellione)派盛行於非洲之北部，熱狂的乞丐把但尼德派(Donatist)之鬥爭，推到極端，反對國家教會及國家自身，宣傳仇視一切富人和權貴之真理。像在基督之時的加利利一樣，第四世紀之非洲北部，農耕民衆從絕望之中，奮然而起，反抗牠的壓迫階級，而且又有無限之盜黨，四

處橫行，用這種態度而表示他們的抗議。又像以前之熱狂派一樣，或者也和耶穌之第一代使徒的事件一樣，西琴斯命派爲這些盜黨，設立一個脫離壓迫而解放自由的鵠的。他們以絕端之冒險，甚至和帝國之軍隊相對抗，但在後幾十年之間，帝國軍隊和羅馬教之祭司，互相攜手，壓止這一種叛亂。

這種努力終歸失敗，恰像用別種和平的或破壞的手段，努力引用共產主義于教會之內一樣，結果也不能成功。牠們失敗之同一原因，在乎牠們把原始的共產主義，變形而適成爲其反對方面，在乎牠們和那些產生這樣的努力之刺激繼續併存。因爲雖然這種刺激與正在發生之災難，一同增加，但不要忘记教會之資源，也一併增加，令到教會可以用救貧組織之方法，減少大部份的無產階級，令他們墮入於最壞的誘惑去，由是，無產階級倚賴於教會之祭司，漸次腐化，把一切熱情和其中的一切高尚理想，都遏死了。

當教會成爲國家教會之時，一種比之在歷史上已經顯現過的暴政和掠奪的工具，都更爲有力和更爲偉大的工具出現了，在其中，原有的一切共產主義趨勢之命運，似乎都決定了。然而這些趨勢，還從國家教會之中，引生一種新的能力。

一直到國家承認教會之時代爲止，基督教會之傳播，大抵也祇限於偉大的城邑；因爲祇有這些教會，在被困逐之時，能夠支持其生存。在其他的鄉野地方，則每一個人都很容易被人監察，所以其中

的祕密組織，祇當牠能夠得有全部人民之贊助，方才可以維持，例如愛爾蘭在最近的幾個世紀，反對英國之束縛的祕密團體，可為明證。所以，在鄉野的地方，一種少數人的反抗運動，常常遇着極大的困難，而這種情形，也是同樣地適用到最初三個世紀的基督教運動去的。

但當基督教不復為國家之反叛的組織，而且為國家所承認之時候，則鄉野間之傳佈，便沒有防礙了。從這個時候起，在鄉野間，沒有東西為基督教會組織進行之阻礙。在最初之三個世紀，基督教也和猶太教一樣，幾乎全是一種城市的宗教。現在，牠成為農村之宗教了。

基督教之共產主義的趨勢，和基督教一同侵入農村，在農村中，牠找獲了幾種完全與城市不同的而且非常可喜的情況，這在我們上面討論敬虔派之時，便已討論過了。共產主義組織開放之可能性，一經在農村中建立起來，農村在基督教形式之中，馬上便覺醒一種新生活了，而共產主義之可能性却指明牠能夠完成需要是如何地偉大。當基督教為國家所承認之時，這就是說，在第四世紀之初期，第一個僧院，建設於埃及，其後在羅馬帝國之很多部份中，很快便有其他的各個僧院，隨之而起了。

這種共產主義之形式，不特不為教會及國家之威權所反對，牠還且為牠們所助獎，這種情形，很像十九世紀之上半葉，在美洲之共產主義的試驗一樣，牠們也是同樣地為當日之英法二國政府所贊助。他們能夠得獲那些大城市中的常動不息的共產主義宣傳者，隱遁於世外，獻身於曠野之中，為一

種栽植的和平之教化。

但埃及人安東尼(Anthony)及其徒衆之試驗，却不像奧文派(Owenites)傅立葉派(Fourierists)和美洲之加伯德派(Cabetists)的共產主義之試驗，因為後者是失敗的，而安東尼派則有很優越的成功，其成功很像十八十九世紀美洲之農耕的共產主義新村，這種新村和埃及人之運動，是很一致的。很多人以為他們之成功，在於他們的宗教熱情，這是為近代烏托邦之信徒所缺乏的；沒有一種共產主義是沒有宗教的。但啓示寺院中僧侶之同樣的宗教熱情，也同時啓示在最初幾個世紀之中的偉大城邑的基督教會會友，然而他們的共產主義實驗，却既沒有徹底，也沒有長久之時間。

鄉野中得獲成功，而城市中却遭逢失敗，其原因不能在宗教找出來，而實在仍在於其物質的條件。若和偉大城市的原始基督教之共產主義實驗，作一對比，則僧院制度和曠野中之共產主義新村制度，却實在有一種極大的利益，這就是農耕須要田舍和家庭之一種結合，這樣，大規模之農耕不特成為可能，而在大地主之『埃加斯制度』(Oikos system)之中，還達到一種高級發展之階段。但是這種埃加斯制度之大規模的運用，原是以奴隸制度為基礎的。奴隸制度限制着牠的生產力和存在性。奴隸供給之中止，便令到大地主之大農場消滅了。然而寺院制度却再把牠重新做起，繼續着牠之運用；在事實上，當僧院制度把他們自由會員代替奴隸之工作之時，便能夠把農耕發展，達到一個較高的地



位了。當時社會之一般的分解，所以寺院便成爲正在滅亡中之帝國內的一個唯一的地址，在其中，雖然經過歐洲民族遷徙時代之大洪流，然而仍能留存古代技術之最後的遺跡，並且在好幾點上，還加以完美之工作。

除去從東方來之影響，尤其有亞拉伯之影響之外，僧院成爲一個中心，在其中，中世紀之歐洲文明，又重新生長。

寺院中之合作的生產方式，在上古時代之終局和早期之中世紀之間，是很適合於農村生產之條件的；這便顯示出牠之勝利。但在城市中，便不是這樣了，城市之生產條件是反對協同工作的，所以，在城市之中，共產主義祇能爲消費的共產主義形式，不過決定社會關係性質之最後分析不在於分配和消費之方式，而在於生產之方式。祇有在鄉野之中，在僧院之中，基督教原來所希望之消費團體，才得獲一個生產團體的永久基礎。在這一個基礎之上，敬虔派之團體，已經盛行過好幾個世紀，敬虔派後來之歸於毀滅，實並不在於其內部之原因，而在於猶太社會之驟然的消滅。在一個生產組織之中，基督教寺院之偉大構造，便爾發生，直到今日，仍然存在。

不過，爲什麼近代烏托邦共產主義之新村又歸於失敗呢？他們之基礎也和寺院的共產主義之基礎相同，但是生產之方式却完全異樣了。在古代的獨立而單純的工業中，所發展的是一種勞動之個人

主義，想令城市工人之合作，非常困難，常常啓示他們以一種生產的無政府的態度——這是古代之情況，但在今日呢，我們可以在城市工業之中，找出無限的設備，在其中，每一個工人都組成一個輪齒，而和其他無數的輪齒，互相合作。合作之習慣，工作訓練之習慣，以個人隸屬於全體之下的習慣——這些在現代都代替了個人工作者之無政府的態度了。不過這是指生產而言；消費都是一種不同的事體。

生活之條件，從前是很簡單的，而且和人口之羣衆相一致的，而其結果，則爲一種消費和需求的的一致性，造成一個能夠永久的消費團體。

近代之生產方式把一切階級和一切民族，合成一起，把全世界之產品，放在一個偉大的商業中心之中，無停止地不倦息地產生新的生產品，不獨造成滿足需求之新手段，還且造成需求，所以，便在一羣衆之中，造成個人的決志，希望之一種偉大的變異性，這一種個人主義在從前，是祇能從富人和權貴階級找出的。換一句說，很多消費之方式，其用語，都用在『享受』物質東西之最廣闊的意義之中。最粗糙的最物質的消費手段，如食物，飲料，衣服，在很多情境之中，都是服從于近代生產方式之標準化的。但是這種生產方式之精義，却並不把羣衆之消費限制於這種物質之內，牠還且令到勞動者之間，發生一種一致的要求，要求更多的文化，教育，藝術，體育之物品，和其他之物品，這

些需求，把他們更爲分化，在每一個個人之中，都找着了不同之表現。所以，愉樂之個人主義，在從前是富人和教化者之特權，現在則盛行於勞動階級，最初，則在於偉大的城市，其後，便浸貫到其他的人口去。雖然近代之勞動者不得不有太大的讓步，要接受與其同儕之勞動者互相協作之訓練，並且也要承認這種讓步之必要，但是他却全神反抗一切要統治他的消費，他的愉樂之企圖。在這種情境之中，他漸漸成爲一個個人主義者，或者，如爾願意，則可稱爲一個無政府主義者。讀者總會曉得，爲什麼近代城市無產階級，應該感覺得像在曠野中之一個細小的共產主義之新村內，而這一個新村，最多也祇能夠是一個偉大的農耕基礎，而以工業之運用爲之補助。像我們在上面所述，工業和家庭，在這種生產之部門中，是常常關聯的。這是基督教共產主義之一種利益，牠本來是以一種消費之組織而開始的。但在鄉野間之僧院組織之中，則這種共產主義又和一種生產的共產主義相聯合，所以，便令到牠有更大的抵抗力，和更大之發展。

但近代之烏托邦共產主義則以生產之組織爲發端，並且在這種組織之中，找得一個非常堅實的基礎，牠爲消費及生產間之互相關係所驅策，在牠的細小的新殖民地之中，把一種消費之共產主義加入於生產之共產主義之上，前者影響後者，像紅布對於一隻牡牛之影響一樣，用微小的激怒，便產生一種最爲可憎的永久之爭論了。

祇有那些仍然未有被近代資本主義所接觸的人口份子，超世間的農民，才能夠在近代文化之領域中的十九世紀，找着共產主義之移民新村落。他們的宗教與他們的勝利無關，除非其宗教熱狂達到像一種社會之現象而不是一種個人的性質之程度，這樣的份子祇能夠在人口之最爲進步的階段，才找得出來。

生產之共產主義在近代大規模的工業人口之間，其實行，祇能夠在這樣的一種進步階段，而非非常遠大的消費之個人主義——從其最廣義的說——可以和牠聯合起來。這不是生產的共產主義在十九世紀之非宗教的共產主義新村，遇着了失敗；因爲資本主義在一個時候曾經實行過這種共產主義而且勝利了。其所以失敗者，祇是和近代習慣大相矛盾的個人消費的標準化中之共產主義而已。

在古代和在中世紀一樣，在需求個人化之人口羣衆間，是沒有痕跡可尋的。所以僧院共產主義並沒有遇着這樣的防礙，並且當牠的生產方式成爲優越，而爲一般的流行，與牠的經濟崇高性相一致的時候，僧院的共產主義便更爲流行了。羅芬那司（Ruffinus，三四五到四一〇）在紀元後三七七年，鄰近耶路撒冷之橄欖山，創始一個寺院，他還宣言在埃及之鄉野區域中，也像在城市一樣，很多人生活於僧院之中。在一種誇大的敬虔想像之應有承認之後，這種記載實是以異常顯現的男僧女尼的一種數目爲根據的。

所以，僧院制度便把一種生命的新園地，供給基督教之共產主義熱狂者，因為他們在這種制度中得獲了一種表現，牠不致成爲一種對於優越的教會官僚制度的異教之反對者，牠可以和教會的官僚制度，好好地提攜起來。

但這種基督教共產主義之形式，不能夠成爲普遍的社會形式，其理由是牠實行一種公有房屋的生產，於是便必然地反對婚姻制度，這像敬虔派在前時所行的一樣，而在其後（十九世紀），則北美之宗教共產主義新村，也是這樣的實行。公有房屋之繁榮，必須拋棄私人之婚姻制度；一種集團婚制和牠非常適合，這在大部份的新村都可以顯明這種趨勢。但這種兩性之關係，太和後期中世紀所一般地承認及公衆地實行之普通社會情感相衝突。一般地看來，這一個時代之特性是一種急轉直下的情感，是一切愉樂之禁戒，是節慾主義，是一種更自然的解釋，除此之外，還環繞着一種實行這種禁戒的特殊的光輪。但是獨身主義之實行，便把僧院主義之進步，限制於少數人之內。這少數人在某一個時間，或者人數甚多，像上面引述羅芬那司之記載，然而即使羅芬那司之顯明的誇大，也不敢說僧院人口是有大多數的。而且在羅芬那司時代之埃及的僧院主義之熱狂派，不久便減少了。

當僧院共產主義成爲堅固和耐久之時，僧院中之財富也必然地加增。并且因爲公有房宅，生產之價值，因之可以很低，於是僧院工業，便價廉而物美了。像大地主之埃加斯制度一樣，僧院自身可以

產生一切他們所需要的食糧和粗製品。并且僧院中之工作者，比之大地主之奴隸，其工作更爲熱心，因爲他們是僧院中之一份子，可以接收他們工作之全部份產品。除此之外，每一個僧院人數很多，所以，牠可以選擇那一種最適宜於他們的工作，從事生產，由此，便產生一種非常優美的分工制度。最後，僧院是和個人不同的，牠是永久的組織。一個發明家及其家屬死亡之後，其發明及職業上之祕訣，很容易便喪失了，但在一個人數很多的僧院之中，便不如是，僧院中之發明及職業之祕訣，是互相傳授於其後繼者的。又除此之外，僧院是一個永久的人格，牠是不會爲遺產的浪費之破壞的危險所妨害的。牠的財產之集積，決沒有在一種遺贈的形式之中，而被剖分。

由是，每一個僧院之財富，都加增了，同時，同隸於一個頭目或同一的規制——即所謂「僧侶之戒律團體」——之下的僧院的財產結合，更爲加增。但是僧侶制度一達到了財富和有權力的時候，則其歷程，必像很多的其他的共產主義之組織一樣，牠祇容納社會的一部份人，這種歷程，就在現存的生產合作組織之中，還可以看出。生產手段之擁有者，現在曉得，假如他們能夠找獲必要的勞動者，如毫無分文的工錢勞動者，奴隸，或農奴，爲他們工作，則比之所有者自己去從事工作，更爲容易得多。

所以，雖然僧院制度在其發端之時，把一種新生活付給基督教之共產主義的熱狂者，但後來，却

又採取了教會中之主教所曾採取的同樣途徑了。他像教士階級一樣，成爲一種掠奪和統治的組織。

這種有統治權的組織，不是常常願意爲教會之統治者，主教，的一種單純盲目的工具。牠們在經濟方面，是獨立的，在財富方面，可以和教會相競爭，牠們的組織，也是國際性的，所以在沒有別一種團體敢於反抗主教的時候，僧院便能夠反抗主教了。

他們不時都會減弱主教之暴虐，但就是這種仁慈，也被決定，根本地成爲反對的方向。

在教會分爲東方教會及西方教會之後，羅馬大帝便成爲東方教會的主教之君主。而在西方教會，則沒有一個國家之威權能夠統治教會之全領域。所以，羅馬城之主教便開始因爲他的主教區之重要，而成爲高過西方教會的其他主教之優勝者。這一個優勝者，在幾個世紀之過程中，日漸增加其優越的權力，而蓋過一切的主教。恰像在近代封建貴族和資產市民之階級鬥爭之中，發生一種近代之王政一樣，在主教之貴族和大僧院工業的所有主——寺僧——之階級鬥爭之中，便發生一種絕對的教皇政體之制度了。教皇制度既經堅固，教會發展之上升的曲綫便達到牠的頂點了。一切國家和社會之後期的演進，都因爲教會而退步了；現在的一切發展都反對教會，而教會也反對一切發展；教會成爲絕對反對的勢力，一種反社會之組織。

就在教會變形而成爲早期階段的教會之反對方面之後，在成爲一種統治的及掠奪的組織之後，教

曾在一個時候，仍然勝利地造成幾種偉大的事業。但在十字軍之終局，則教會對於人類，全沒有效能了。牠既經成爲國家宗教之後，牠的貢獻，祇在於把找獲的古代文化之遺痕，加以援助及發展。但當一種新的生產形式遠勝於古代，爲教會所援助及完成的系統之基礎上發展着之時候，當資本主義成爲三種結果而一種包含一切的生產共產主義起來之時候，則羅馬教會便不能夠有什麼用處，牠祇是社會進步之三種妨礙物而已。牠從共產主義而生，現在却成爲近代共產主義之不共戴天的死敵之一了。

這種共產主義將會同樣地發展一種辯證法的歷程，像基督教之共產主義一樣，而且也成爲一種掠奪統治之新的機械麼？這個問題是須要我們注意的最後的一個。



## 第六章 基督教與社會主義

恩格司在一八九五年三月，爲馬克斯的一八四八到一八五〇年法國之階級鬥爭 (Class Struggles in France from 1848 to 1850) 之新刊版本，作一篇有名的引論，以下述的文句爲之結束：

「大約在以前的一千六百年左右，羅馬帝國之內，存在着一种危險的革命黨派。牠埋沒了宗教和一切國家的基礎；牠直白地反對羅馬大帝之意志，說牠不是最高之法律；牠不是屬於祖國的，牠是國際的；牠傳播之區域，最爲普遍，從哥爾 (Gaul) 到亞洲，甚至超出于帝國的邊界之外去。牠在很長的時候，在地下秘密地工作，但在有些時候，牠覺着很有能力，可以公開地面見天日了。這種革命的黨派，其名稱爲基督徒，在軍隊之中，牠也有一种很有力的代表；全部份的隊伍都由基督徒所合成。當他們被命令，要加入異教設置的禮拜堂之拜神儀式，而供事榮耀的守衛之時，這些革命的兵丁却非常傲慢無禮地，縛繫一種特殊的標記——十字架——在其頭盔之上。長官之傳統訓練的軍隊命令却證明是無效的。羅馬大帝戴克里先 (Diocletian)，很快便看見在他的軍隊之中，怎樣把命令，服從，和訓練，都加以埋沒了。他公佈一種反社會主義——請原諒——反基督教的法律。革命者之會集要被禁

止，他們會集之處所，要加以封禁，甚者要加以拆毀，基督教之象徵，如十字架及其他等物，都受禁止，恰像在撒遜尼(Saxony)之禁止紅色手帕一樣。公佈基督徒不適宜于從事國家之公務，他們不能夠做一個伍長。因為他們當時像哥拉爾(Herr Kolier)的反社會主義的法律所假想一樣，沒有些「個人的榮譽」之好好訓練過的法官，所以基督徒便不准在法庭之前，得獲他們的權利。但這種特殊的法令仍然是沒有有效的。基督徒用一種輕蔑的態度，把這種法令從牆上撕下來，不但此也，還有人說，在尼哥米地亞(Nicomedia)的地方，他們還焚燒大帝之皇宮。於是羅馬大帝為報復起見，在紀元後三〇三年，對基督徒，施行大大的壓迫。這是同樣壓迫之最後的一次了。但牠的效果，却是在十七年之後，羅馬帝國之後一個統治者，君士坦丁在位之時，軍隊中之大多數，都是基督徒，君士坦丁被教會之祭司加以「偉大的」的稱謂，他也宣佈基督教是國家之宗教。」（註四十）

（註四十）見馬克斯的一八四八到一八五〇年法國之階級鬥爭，恩格斯之引論，亨利·高因(Henry Hoare, 1851)英譯本，紐約，一九二四年版，二九及三十頁。

凡曉得恩格斯的生平和把恩格斯的『政治證約』之最後的幾行與恩格斯在其一生中表現的觀點加以比較的人，便不能夠懷疑隱在他的滑稽的比較之後面的意旨了。恩格斯要指出我們運動之進步的不可抵抗的及基礎的性質，他說，其不可避免的性質，特殊因為軍隊中之信徒的增加，所以便很快令到

最有權勢之統治者，也不得不讓步。

這種記載是很有趣味的，其主要點，是因為這是恩格司直到死亡之時還尚保留的健全樂觀主義之一種表現。

但是這一段文字，也可以很不同地解釋，因為在其前面記述之派別，在今日，當其實行法律的方  
法之時候，是很為繁榮的。有些人還以為恩格司在其『政治的證約』之中，反對他一生之工作，而最  
後，還說他表現為他所保護了兩個時代之革命觀點是一種錯誤。這些人以為恩格司現在已承認馬克斯  
之教條——他說，武力是每一種社會之新方式的助產婦——再不能夠維持了。在描述基督教與社會主  
義之比較之時，這種形式之解釋者，不會把他的注意，放在事件前進中之『不可抵抗的及基礎的性質』  
之上，而却放在君士坦丁『自動』公佈基督教為國家的宗教之上；後者在國家之中，全沒有經過少  
許『破壞的騷動』，便得獲勝利了，他之勝利，祇應用『和平』之方法，經過『政府之一種友愛的贊  
助』。

這些人以為社會主義將來必是戰勝者。在恩格司死了不久，這種希望，似乎是實際地達到了，因  
為華爾德克·盧騷 (M. Waldeck-Rousseau) 像一個重新的君士坦丁，出現于法國，而且指派一個新  
基督教的主教米拉蘭德 (M. Millerand) 為他的首相。

凡曉得恩格司之生平而且無成見地批評他的人，必會曉得恩格司之腦子中，永沒有走進一種他的革命觀念之請求，所以他的引論中之最後一段，必不能以上舉之意義，加以解釋。不過，我們也可以承認那一段文章是不很清楚的。凡不曉得恩格司而想像他在其死亡之前忽地發生對於他自己終身工作之實用，加以懷疑之襲擊的人，或者會解釋這一段文章為一種獨立的文章，指明基督教之勝利，就是現正從事工作中的社會主義旅程之一種模範。

假如這真是恩格司的意見，則沒有比牠更壞的對於社會主義之判斷了；牠不是等子一種得獲成功之預言，而是等子為社會主義所擬想的偉大鵠的之一種完全失敗之預言。

這是那些運用這一段文章而却疏忽了恩格司之一切偉大的和深刻的因素的人之特點，但是熱狂地贊助這一段文字之詞句——假如牠們真正包含在牠們所應該包含者——却完全是錯誤的。

我們已經見出，基督教不等到轉變而站在牠的原始性質之反對方面之時，牠是未達到勝利的；我們又見出基督教之勝利並不是無產階級之勝利，而却是掠奪無產階級和統治無產階級的祭司階級之勝利；我們更見出基督教之勝利，不是一種顛覆現存制度的勢力之勝利，而反是保守勢力之勝利，是一種壓迫和掠奪的新支持物之勝利；牠又不特不消滅帝國之權威，奴隸制度，羣衆之貧苦，和財富之集中於少數人的手裏，牠反而令這些條件，得以長存不朽。基督教之組織，教會，所以得獲勝利，完全

由於牠拋棄了牠的原始的目的，而反擁護牠的反對方面之原故。

自然，倘若社會主義之勝利要在基督教勝利之同樣歷程中而得獲，則這確是一個拋棄革命而主張社會民主主義的良好理由；從無產階級之觀點看來，是沒能夠有嚴重的譴責以反對社會的民主主義的，而在無政府主義者對於社會民主主義之攻擊，或者尙可以找着牠正當之理由。所以，在法國之中，資產階級和社會主義之份子，企圖設立一種社會主義的統治的職能，其目的則在於模倣基督教之方法，把基督教當爲一種國家之組織，像古代的時候一樣——但是非常奇怪的，就是牠承認這一種國家之組織是和當時之國家的教會爭衡的——這樣的一種努力，除了助長『半無政府主義』(semi-anarchism)，和反社會主義的工團主義之外，便沒有其他的效能了。

但幸而在這種關係之間基督教和社會主義，是完全平行的。基督教在其發軔之時，也像社會主義一樣，是一種貧窮的運動，所以兩者都有很多共同的因素，這在上面，已經屢屢指出了。

恩格司也在 *Die Neue Zeit* (註四十二) 雜誌中，做了一篇『原始基督教史論』的論文，指出這種相同之性質，這篇文章是在恩格司死前不久寫作的，牠指出恩格司在當時對於這個題目之注意，怎樣深刻，又指出他怎樣自然地寫作一篇與法國階級鬥爭導論相平行的文字。這一篇文章說道：

『原始基督教之歷史表現好些與近代勞動者運動之可驚的一致性。基督教像近代勞動者之運動一

樣，原始是一種被壓迫者的運動；牠最初表現是一種奴隸和自由人之宗教，貧窮者之宗教，被放逐者之宗教，服屬於羅馬和爲羅馬所分散的民族之宗教。基督教和社會主義兩者，都宣傳橫暴和不幸的拯救；基督教把這種拯救付之於死後的天堂之一種將來的生活；而社會主義則以爲由於社會之變形便可以在這個世界得獲這種解脫了。兩者都被人捉獲及困迫，他們的信徒都是違法的，服從於特別規律之下，在一方面，像是一種全人類的仇敵，而在他方面，又是國家，宗教，家庭，和社會秩序的仇敵。但雖然有一切之困迫，兩者之進步，都是不能抵抗的，而且在好些情境之中，由於這些困迫，反得獲勝利之幫助。基督教從其發軔之時，過了三個世紀，便爲羅馬帝國認爲國家之宗教，而社會主義，則祇過了六十年，却已經征服了一個地方，令到牠的胜利，是絕對地可靠的。」

（註四十一）第十三卷，第一號，第四頁以下，一八九四年九月號。

從其大體言之，這種平行之比較是真確的，自然其中也應有幾點修正；基督教不能稱爲一種奴隸的宗教；牠對於奴隸，是沒有做出什麼的。在他方面，爲基督教所公佈的不幸的解放，最初，是很爲物質的，其實現是在於地上，而不在於天堂。這一種情形更增加近代勞動者運動之同似性。恩格司又繼續說：

「這兩種歷史現象之平行更顯現於中世紀，在被壓迫的農民之第一次叛亂，而尤其在於城市之平

民。……法國革命之共產主義者，也和韋德靈（Weiting）及其徒衆一樣，在雷南（Ernest Renan）說：「假如爾會形成第一代基督教會之觀念，爾便會在國際勞動者聯合（International Workers' Association）之本土的部份中，得獲暗示了」之前，已經提供原始基督教為參攷了。

『法國文學家著作一本教會之故事，名基督教之源起（Les Origines du Christianisme），其胆大妄為，實為德意志聖經批判之抄襲主義所無可匹敵的——但他自己却不曉得這些言語中所包含之真理，究有多少。我很想曉得有幾多個舊日之「國際主義者」，讀過保羅寄哥林多人的後書，而却不發生在某一種意義中之舊日的傷痛的情感。』

恩格司便更進一步，詳細地把原始基督教和國際黨人，加以比較，但他却不追溯到基督教或勞動者運動之後期的發展。前者之辯證的瓦解，却不得獲他的注意，而且假如恩格司討論這個題目，他自然會在近代勞動者運動之中，尋獲同樣的變形的。這種運動也像基督教一樣，在其生長之程序中，不得不創造永久的機關，在一黨或各個聯合之中，要設立一種職業的官僚制度，沒有這種制度，牠便不能發生效能，所以這種制度是非常必要的，因此，牠便繼續生長，而且得獲更多的重要責任。

這一種官僚制度，要按據其廣義來解釋，牠不特包含行政的官吏，還且包含著作家和國會中之代表，難道這種官僚制度在事件之進程中，不會成爲一種新的貴族，像以主教為首領的祭司階級麼？難

道牠不會成爲一種宰治及掠奪羣衆的貴族，而最後得獲與國家之權威者有同等權限的權力，由是而受誘惑，不特不打倒國家之權威者，還且和他們聯合起來麼？

假如這種比論是完全相同的，則這種最後之結果便成確實了。但幸而不是如此。雖然在基督教和近代勞動者運動有很多相同之點，但同時也有其基本不同之地方。

特殊地言之，今日之無產階級和早代基督教之無產階級是很不同的。以爲祇包含着乞丐的一種自由的無產階級的這種傳統觀點，恐怕是過大其詞了；奴隸並不是唯一的勞動者。但奴隸勞動破壞了自由勞動的無產階級，其中很多是在他們的家庭之中工作的，這一層可是真實的事情。一種勞動的無產階級理想便努力追求，乞丐也是如此，他們想實現一個社會之存在，在其中，不須工作，祇倚賴於富人之用費而生存，奴隸希望在富人中，擷取其生產品之必需的數量。

并且基督教在最初的三個世紀之間，完全限於城市運動，但當時之城市無產者，在社會之構成中，祇有微小的重要價值，當時的生產基礎幾乎完全是上古式的，並和很主要的工業實用相連合而已。

因爲這些一切之結果，於是基督教運動之主要的支持者，爲城市之自由無產階級，勞動者和懶惰者，他們都不覺得社會是倚賴他們而生存的；他們都企圖生活於社會之中，但不供給少許之報償。在他們將來情境之異象中是沒有勞動之位置的。



所以，雖然有對於富人之階級憎恨之存在，但企圖得獲富人之恩寵及仁愛之努力，一次又一次地更成顯著，而教會之官僚在教會之羣衆中，對於富人之特別喜悅的決意，其所遇之阻力，也像官僚制度自身之驕傲所遇之阻力一樣，是非常之微小的。

羅馬帝國無產階級之經濟的及道德的衰頹，因為當時一切社會之逐漸貧窮和逐漸絕望之一般的衰頹，而更爲增大，牠的生產能力，也日漸于衰頹了。所以，失望和絕望緊緊地把握着一切階級，把他們的創制力，弄成殘廢，令到一切人們，祇希望在非常的及超自然的權力的手上，得獲解放，他們成爲奸詐的騙子，有能力的，和自信的冒險家之無望的犧牲品，他們無望地拋棄一切對於統治能力之獨立的反抗了。

近代的無產階級是如何地不同啊！牠是一種勞動的無產階級，牠曉得一切社會都放在牠的肩上。資本主義之生產形式，漸漸把生產的重力中心，從地域而移到工業中心去，在其中，心能的及政治的生活，都非常活動。在這些中心之工人，是最有能力和智識的，現在成爲宰治社會運命的原素了。

同時，生產之優越方式極度擴大生產的能力，并且增加工人對於社會之要求，同時又增加他們的權力以實現這些要求。希望，信仰，自覺心——這些一切都感示他們，像在以前曾經一次，感示正在興盛的資產階級一樣，以權力供給牠，破壞封建的，教會的，官僚的宰治和掠奪，並且從資本之偉大

增進中，引出必須之能力來。

基督教之源始和一種民主主義之衰落同時發生。在牠爲國家承認之前的三個世紀的發展，是以一種自主的一切遺跡之恆久衰頹爲特色的，同時也以生產力之一種前進的瓦解爲特色。

近代勞動運動淵源於民主主義之一種廣大的勝利，這就是偉大的法國革命。自此以後，經過一個世紀，牠雖然有一切之變化及起伏不定，但總是表示着一種民主主義之確定的進步，在生產力之中，有一種確實駭人聽聞的增加，這不特在於無產階級部份的一種偉大的擴張，還在於一種偉大的獨立和純正。

每一個攷驗這種對比的人，總會覺醒社會主義之發展，不能夠離開牠的正常過程，像基督教之前車一樣；我們不要怕從牠的範圍之內，會發展一種新的統治者和掠奪者之階級，要和古代的暴君，分配他們的勝利品。

雖然在羅馬帝國之中，無產階級之戰鬥的能力和戰鬥的精神，不歇地退步，然而這些性質，在近代社會之中，却是增強的；階級的反抗成爲不可避免的尖銳化，就單是這一種反抗，已會令到那些因爲牠的擁護者所悅意而領導無產者放棄牠的鬥爭之一切企圖，盡成失敗了。直到今日，這些企圖祇令到變節的人之孤立，他們以前雖曾對於無產者，從事服務，但已爲無產者所遺棄了。而且不特今日之

無產者是和基督教起源時代不同，便連他們活動於其中的政治的及社會的環境，也和原始基督教時代，完全分別；現代之共產主義及其實現的條件，和古代共產主義之條件，大相逕庭。

爲共產主義之『鬥爭』，爲共產主義之『需求』，在今是同一根源發生的，這個根源，就是『貧乏』，而且假如社會主義仍是一種情緒的社會主義，仍是這種要求的一種表現，則牠自身之時常的表現，甚至近代勞動者之運動中，其趨勢是和原始基督教之時代的趨勢相同的。現代共產主義經濟條件之極微小的理解，也會馬上把原始基督教共產主義加以非常不同之改造了。

財富集中於少數人手上，在羅馬帝國之中，和一種生產力之恆久的退步——生產力之退步，牠是要負部份之責任的——而在近代，則不如此，現代財富之集中却成爲生產力大大增加的基本。雖然當日財富之分配還未傷害社會之生產力，甚至極微小的程度之傷害都沒有，牠祇是幫助牠，然而財富之分配却等於今日生產之一種完全的殘廢。近代共產主義再不會想及一種財富的平均分配；牠的對象，無寧是要確定極偉大可能之增進於勞動之生產力之中，牠又要確定一種勞動力之每年生產之更公正的分配，其方法則把財富之集中，推進到最高之頂點，把牠從少數資本家團體中，轉移而入於一種國家的專利去。

但近代共產主義，假如牠會滿足近代生產方法所造出的新人的需要，牠便應該同時滿足地保留消

費之個人主義。這種個人主義并不是當消費之時候，個人彼此之互相獨立，牠可以採取一種社會消費，一種社會活動的形式；享樂之個人主義并不等於毀滅在消費品之生產中的偉大經營，也不等於以手工代替機械，如同很多唯美派的社會主義者所夢想。所謂消費之共產主義要求在享受之採擇上有自由，同時在消費者消費於其中的社會之採擇上也有自由。

但原始基督教時代之城市羣衆是不曉得社會生產之形式的。自由勞動者之偉大經營，是不能夠存在於當日城市工業之中的。他們祇熟識消費的社會形式，尤其是公共用膳這一事，牠常常是由團體或國家所供給的。

所以原始基督教共產主義是一種財富「分配」和「消費」標準化的共產主義；而近代之共產主義則是財富之「集中」和「生產之集中」。

原始基督教共產主義不須擴展到全個社會，以求普及。牠的實行，最初祇在一個極小的區域之內，牠以各種的限制，便冒稱為永久之形式了；而在實際上，牠反而具有一種妨礙牠成為社會之普遍形式的性質。

所以，原始基督教共產主義必然地成爲一種新的貴族形式，而且牠不得不在其所在的社會內，成全這種內在的辯證法。牠不能夠消滅階級，而祇是把一種新的統治形式，加入於社會之內而已。

但近代的共產主義，若觀察其生產手段之無限擴張，生產形式之社會性質，和財富之最重要對象的遠大的集中，便並沒有機會可以運用於小規模之中，牠要運用於整個的社會。所以一切企圖把共產主義實現於社會中之社會主義移民新村或生產的合作社等之微小的建設，都無不失敗。共產主義不能從資本主義社會中的各種微小組織之形成所產生，因為當這些微小組織擴大之時，是會漸漸地吸收那一個社會的，牠祇能從得獲充分的權力以統治及改造全個社會生活之中生產出來。這種權力就是國家之權力。所以無產階級奪獲政權是實現近代共產主義之第一條件。

直到無產階級還未達到這個階段之前，還不能夠有社會主義之生產的思想，不能夠有社會主義生產在其發展之中，產生矛盾，從有意義變而為無意義，從恩惠變而為痛苦之矛盾——的思想（註四十二）。但即在近代無產階級得獲政權之後，社會生產仍不能夠馬上成爲一種完美的整體，唯是經濟的發展則會驟然採取一個新傾向，牠不再存在於資本主義之注意的方向之中，而趨向着一種社會生產的發展。然則到什麼時候，社會之生產才進展到那些矛盾和誤用會顯現於其中的地方，預定發展新社會在一個現在未曾曉得而且絕對模糊的其他方向之中呢？這種條件不能夠在現在加以描述其輪廓了，而且也不必在這裏詳細討論。

(註四十二) Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage;

Woh! dir, dass du ein Enkel bist! ——歌德的浮士德 (Goethe's Faust)。

以我們能夠追溯的近代社會主義的運動觀之，牠是必不能夠產生像基督教被認為國家宗教之同樣的現象的。同時，基督教得獲勝利之條件，也確實不能夠用為無產階級熱誠之近代運動的一種模範。無產階級領袖之勝利確實不會像第四世紀的良好主教之勝利，那麼容易了。

然而我們可以主張，不特社會主義不會在其勝利前的時代，發展有某幾種內在之衝突，社會主義會和那些陪伴於基督教後期的各種形勢相比較，還且在發展這種勝利的可以預示效果的時代中，沒有內在的衝突是會物質化的。

因為資本主義已經發展各種條件，把社會放在一個全新的基礎上，和一切階級開始發生之後的社會所由建立的基礎，完全異樣。雖然以前曾沒有過新的革命階級或黨派——甚至連那些比之為君士坦丁所承認的基督教形式更為進步之形式，甚至當牠們會直接消滅現存階級區別的形式——能夠消滅一切階級，雖然牠祇代替舊日之階級區別，而另構出新的階級區別，但我們現在已經具有物質之條件，可以消滅一切階級之區別了。近代無產階級是為牠的階級利益所轉動的，他們利用這些條件於這種消滅的方向之中，因為現在之無產階級是最下層的階級，而在基督教之時代，則無產階級之下，却更有更下一級的奴隸。

階級之區別和階級之對抗，決不能用一種分工的手段，便把各種不同之職業的分別，加以混淆。階級之對比是由於三個原因：生產手段中之私產制度，武器操縱中之私產制度，和科學中之私產制度。某幾種技術和社會的條件，產生生產手段之擁有者和一無所有者之間的分化；後來，牠們又產生曾受訓練以運用武器者及全無防衛者之區別；最後而來的，就是熟習科學者和愚昧無知者之區別。

資本主義之生產方式創造出毀滅一切這些反抗的必須的條件。牠不特要從事於毀滅生產手段之私有制度，還且用牠的生產力之財富，毀滅一切限制武器之訓練和知識的必需，到某幾個程度。這種必需，一到武器之訓練和科學已經達到一種較高的階段之時，便已經被創造了，牠令到那些有自由時間和在生活需求之外的物質的人們，可以得獲武器和知識，而且成功地運用牠們。

雖然勞動之生產力仍然弱小，而且祇能產生微小的剩餘，不能夠每一個人都可以有充分的時間和手段，一併得獲他的時代之武器的知識和一般的科學。但在事實上，很多個人之剩餘，已經需求一個單獨的個人，在武器和學問之領域中，顯出一種完全之運用了。

但除了以少數人掠奪多數人之方法之外，便不能夠得獲這種情境。少數人之增進的智慧和武力的能力，令到他們，能夠壓制及掠奪全無保護的無知羣衆。而在其反對方面，則對於羣衆之壓迫及掠奪又成爲統治階級之武裝的技巧和知識增加之手段了。

那些能夠脫離掠奪和壓迫而純粹自由的民族，仍然存在於無知識和無防衛的地位，他們是有良好武器和良好教訓的鄰近民族之對抗者。在生存競爭之中，掠奪者和壓迫者之民族，便征服那些仍舊在原始共產主義和原始民主主義之境遇內的民族。

資本主義之生產形式有極完備的勞動生產力，這便令到階級區別，不能長久存在了。階級之區別不復成爲一種社會之需要，而祇是一種武力的傳統形態之一個結果，及其終局，則當這種形態不發生效力的時候，一切階級區別，便都停止了。

資本主義生產形式之自身，因爲由牠所創造的偉大剩餘的原故，所以便能夠令到各種不同的民族，都吸入於一種『普遍的武力服務』之中，所以，便消滅了貴族和武士。但資本主義自身是把一切世界市場的民族，聯成彼此互相親切和永久的關係，於是世界之和平，便愈成一種急切的需要，而一切戰鬥，都成爲一種殘忍無情之愚蠢了。假如資本主義之生產方式和各種民族間之經濟仇視，能夠被克服，則爲大多數人道之羣衆所希望的永久和平之境境，便會實現了。在基督紀元第二世紀，爲着環繞着地中海的各種民族而由帝國主義之暴君所實現的世界和平——這是專制主義所給與這些民族的唯一利益——將會爲社會主義爲着世界之各種民族而實現於二十世紀之中。

由是，武士和非武士階級間之反抗的全個基礎，都消滅了。



而且，有教育者和無教育者之對抗的基礎，也同時消滅了。現在，資本主義之生產形式，用廉價印刷之方法，令到知識之工具，無限地價廉，而為一般羣衆所能染指。同時，他又為知識階級，產生增長的要求，他在大部份羣衆之中，接受學校之訓練，但當知識階級之份子成為衆多的時候，又把他們帶回到無產階級之中去。所以，資本主義已經把作工時日無限縮減，而創造技術之可能性，而大部份勞動階級，又已經在這種方向之中，得獲某種利益，他們有更多之時間，以從事教育之活動。

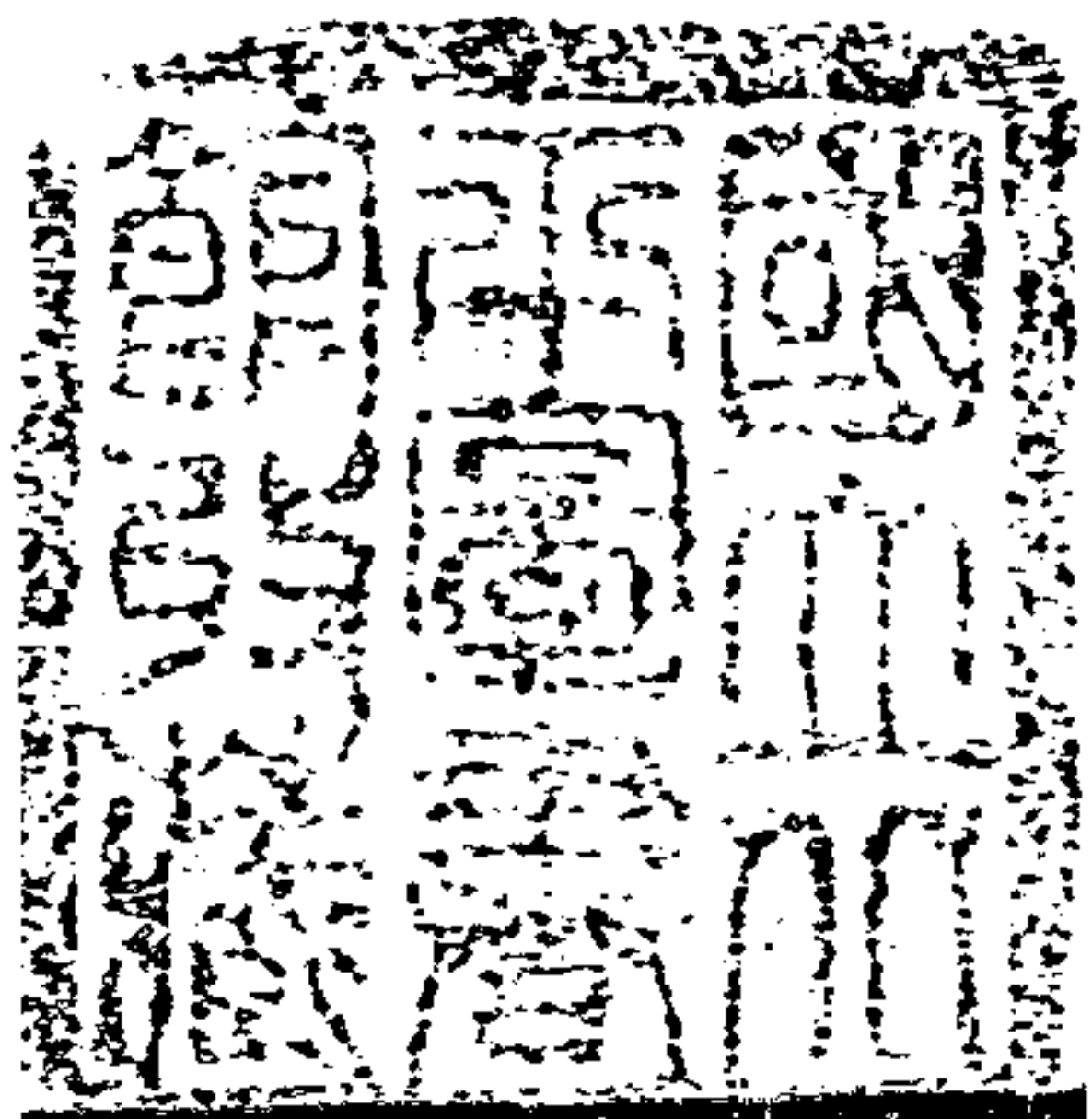
和無產階級之勝利相伴隨者，就是這些種子，馬上將會充分之發展，創做一種為資本主義生產方式所供給的羣衆之普遍教育可能性的良好的實在。

基督教發生之時代是一種最可悲悼的知識階級衰頹的時代，是一種荒謬無知的盛行的時代，是一種最愚昧的迷信的時代；至於社會主義發生之時代則是在社會民主主義影響下的各個階級迅速得獲智識的一個時代，是自然科學有最驚人的進步的一個時代。

從武力訓練而發生的階級反抗，現在，已全失去其基礎了；在生產手段中的私有制度而發生的階級對比，一自無產階級之政治統轄產生了效果之後，也全失去其基礎了，而且這種政治統轄之結果，很快便會證明介於有教育者和無教育者之區別，已經逐漸減退，大抵在一個世代之間，也會完全消滅了。

於是，階級區別和階級對抗之最後的原因都停止了。

所以社會主義不獨應該採用與基督教所採用者完全不同的手段而得獲權力，還且應該產生完全不同的效果。牠應該永遠消滅一切階級統治。



# 基礎之教督基

版權  
所有

中華民國二十一年四月出版

著者	考茨基
譯者	湯葉啓治
出版者	曾獻聲
發行者	上海河南路六十號 神州國光社 電話一三三九八號
印刷者	上海新開路福康路 神州國光社印刷所 電話三一〇九〇號
分售處	各省縣神州國光社 各大書局
實價	一元八角

REVIEWS BY CARL

