



基督
教
与
社会革命

青年協會書局出版

中 央 政 治 學 校

圖 書 館

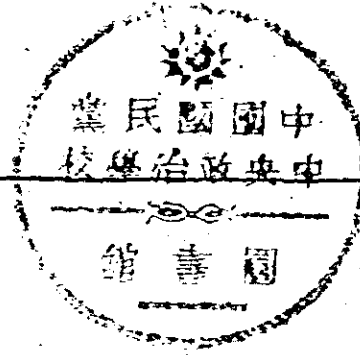
分 類 號 240.16 940

登 錄 號 20393

青年叢書第二集

第十一種

基督教與社會革命



編譯者序

中國中央基督教——耶穌的宗教——本是一種社會主義的宗教，也是一種革命主義的宗教。但是現在有許
 多基督徒卻把它當做一種個人主義的宗教，又使它變成一種保守主義的宗教。於是近來有不少的社會
 運動家——尤其是馬克思社會主義的信徒——就認定基督徒是現實世界的逃避分子，又批評基督教
 是革命時代的反動勢力。其實，真正的基督教——就是耶穌主義——乃是社會革命的原動力；因為耶穌
 本人不僅是一個獨特的宗教革命家，而且也是一位偉大的社會革命家。所以我相信基督教非但不會被
 社會革命的潮流所衝破，而且也還能引導社會革命的勢力走向正確的路線哩！因此，現代的青年——無
 論是基督徒或是非基督徒——對於「基督教與社會革命」這個問題都當加以分析與綜合的研究，而
 確定自己的信仰與行動的途徑。

基督教與社會革命 (Christianity and the Social Revolution) 可算是研究本問題的一本最好的
 參考書。它的目的，據原編者留伊斯的序文裏說，就是：「它要向基督教對社會激變問題所抱的遺傳態度
 挑戰。它也要向共產主義對宗教所抱的正宗態度挑戰。」雷文在他的導言裏也作了這樣的聲明：「在這
 些論文中，我們是要注重基督教的革命性，而表明它常常包含着強烈的共產主義化的元素，又要提出共
 產主義反對宗教與教會的各種理由；再要預先考慮到將來的希望乃是在乎這兩種運動中間有更好的

諒解——或者甚至有綜合的可能。」所以我以為大革命時代的基督教徒與共產黨員對於本書都有一種的必要！

我本想爲本書作一篇很長的序文，以詳細闡明我對於「基督教與社會革命」問題的意見；可是因爲時間與環境的關係，只得在此從略。好在我十多年來對於本問題所抱的一貫主張已經散見於其他的拙作中，所以我也不必在此多說了。

但是我對於編譯本書的方法和目的却不得不附帶說明一下。本書原有十八篇論文；我只選擇了一篇。在其他七篇論文中，有些是和本問題沒有多大關係的，還有些是已經成爲明日黃花的，或是不合現在中國的國情的——因爲這本論文集是在一九三三年擬定計劃的，而在一九三五年完成出版的。所以爲了節省譯者與讀者的時間與腦力起見，我率性都把它們割愛了。至於我翻譯的方法，有幾篇是節譯的，有幾篇却是全譯的；有時候是意譯的，有時候却是直譯的。無論如何，我的唯一目的乃是要使每篇論文所代表的意見都變成通俗易解。如果讀者以爲我還沒有完成這個任務，那麼這不是因爲著者的思想太高深莫測了，便是因爲譯者的技巧太低劣不堪了！

末了，我對於本書各篇的著者似乎也應當順次介紹一下，因爲他們在社會上所佔的地位就可表明他們在思想界所有的權威：

(1) 留伊斯 (John Lewis) 是英國劍橋大學的社會哲學講師；

- (2) 雷文 (C. E. Raven) 是英國劍橋大學的欽定神學教授，伊里的牧師 (Canon of Ely)。
 - (3) 諾厄爾 (Conrad Noel) 是英國厄色克斯塔克斯台德的牧師 (Vicar of Thaxted, Essex)。
 - (4) 賓雲 (Gilbert Clive Binyon) 是英國約克州比爾斯台爾的牧師 (Vicar of Bilsdale, York-shire)。
 - (5) 巴斯噶 (R. Pascal) 是英國劍橋大學的德文講師；
 - (6) 麥墨累 (John Macmurray) 是英國倫敦大學的哲學教授；
 - (7) 尼勃 (Reinhold Niebuhr) 是美國紐約市協和神學院的倫理學教授；
- 另外還有兩位作者——利維斯基 (Ivan Levisky) 與摩吞 (A. L. Morton)——因為原書沒有註明，所以我也不能捏造他們的來歷。但從他們的名字和作品看來，前者似乎是俄國的共產黨員，後者或許是英美的共產主義同情者；否則他們都是筆名或化名了。至於這兩位所提出的反宗教的論點，我想本書第三編中尼勃、留伊斯與麥墨累三人的論文就可代表基督徒應有的答覆了。這是要請讀者特別加以注意的！

張仕章序於上海一九四〇年十一月十一日。

原編者序

這本論文集有一個確定的目標，而且它的計劃也是隨着目標而定的。它要向基督教對社會激變問題所抱的遺傳態度挑戰。它也要向共產主義對宗教所抱的正宗態度挑戰。

在上編裏，作者們要重新考慮耶穌的生平教訓與教會歷史，及其和時代的背景與現今的社會問題所發生的密切關係。

這是要對於基督教裏的共產主義作一種研究。諾厄爾牧師 (Conrad Noel) 代表英國聖公會中的一種運動——它的正宗派的神學不但是含有社會主義性的，而且也是富有革命性的。賓雲牧師 (Clive Binyon) 是久已聞名的一位勇敢熱烈的信徒，可以代表英國教會中一種極其不同的社會主義的思想。歐洲大陸的社會主義很難相信這種真正的社會主義會同時變成正宗式的或教會式的。這裏却是存在着這樣的社會主義。『社會主義基督徒協會』 (The Society of Socialist Christians) 可以加入許多著名的自由教會的牧師以及其他許多聖公會教士的名字。本書大多數作者的爭點就是：基督教不能被社會主義家所忽略的。英國的基督教雖然有許多的缺點，可是它太強烈地並且太深切地充滿了社會的理想主義，所以它不能被輕視為敵人或友軍的。

這編中的其他論文對於歷史的基督教都有更客觀性的與更批評性的討論。這些作者無論對於諾

厄爾與賓雲的基督教社會主義表示多少的同情，可是對於他們的解釋顯然是不能同意的。

本書的中編是需要幾句說明的。這裏的用意就是要准許馬克思主義暢所欲言，而不受編輯人的刪改。麥墨累（John Macmurray）讓我們看清馬克思早年對於宗教的思想，其他的各篇論文都是出於自認爲共產主義者的手筆。這似乎是無可原諒的，因爲甚至有些從倫理上與宗教上對於共產主義作更負責的評論者通常也是由於不明瞭他們所不同意的這種思想上與行動上系統的緣故。例如英格刺姆先生（Kenneth Ingram）最近在他的「我們能做唯物論者麼？」這篇廣播演講裏，認定共產主義是要把一切的現象化成物理學上與化學上的因素，並且信仰一種機械主義的定命論。凡是讀了這裏幾篇文章的人，沒有一個會重犯這樣錯誤的。

在預備這篇關於「共產主義與宗教」的論文時，有許多的材料係採自「反神會」的副會長盧卡赤夫斯基教授（Prof. Lukachevsky）所作的一篇未發表的論文。他和幾位同志都願意這部份的論文可以由他自己負責；但是在交換文稿方面，却發生了不可制服的困難。這班俄國人很希望預先得到了其他執筆者的文稿，作爲他們自己論文的根據。本書的編輯委員會對於這種辦法並不反對，不過本書出版的日期至少還要延遲十二個月了。

在末了的下編中，這些作者們是要用不同的見解來討論基督教對於明日新生的社會與過渡時代的嚴重問題所有的關係。我們並不想把這幾篇生動刺戟的文章作一種調和的嘗試，而且無論如何，它們

總不能達到一致的結論。我們對於其中的任何一篇論文都不容易抱着樂觀主義，無疑的，在許多基督教徒與許多共產黨員看來，這些論文都是攪擾而不能接受的。我們很謙虛地請他們不要想將來所發生的事情必須和他們所設想的一樣，却要存心準備對付不可預料的事情，並且在紛亂複雜的世界中謹防一切虛偽解釋的危險。

這書的出版計劃是在一九三三年的夏天擬定的，可是有許多不能預料的困難就把它出版的日期延遲了。啓欽先生(Donald Kitchin)對於本書計劃的熱烈推進與搜集早期作者的文稿方面都是有功的。自從啓欽先生抱病以後，就由波拉尼博士(Karl Polanyi)代替執行筆政；但他在美國的長期訪問就不得不使現任的編者負了最後的責任。

約翰留伊斯(John Lewis)

基督教與社會革命

目次

編譯者序

原編者序

導言.....雷文.....(一一—二二)

第一編 基督教裏的社會主義

第一篇 聖經中的耶穌.....諾厄爾.....(一三—三四)

第二篇 歷史上的耶穌.....留伊斯.....(三五—五五)

第三篇 初期的教會.....賓雲.....(五六—六八)

第四篇 中世紀的共產主義.....巴斯鳴.....(六九—九一)

第五篇 英國的基督教社會主義.....賓雲.....(九二—一〇八)



次

目

20393

第二編 共產主義與宗教

- 第一篇 馬克思思想的早期發展……………麥墨累（一〇九—一二三）
第二篇 共產主義與宗教……………利維斯基（一二四—一四二）
第三篇 共產主義與道德……………摩 吞（一四三—一六〇）

第三編 末日的審判

- 第一篇 基督教的政治與共產主義的宗教……………尼 勃（一六一—一八一）
第二篇 共產主義——基督教遺產的繼承人……………留伊斯（一八二—一九九）
第三篇 基督教與共產主義——綜合的趨向……………麥墨累（二〇〇—二二九）

導言

一 現代的紛亂

中央在世界上一個最大的城市中，有人正在建築一所大禮拜堂。它的內部原來要造一個大禮堂，好使全市的公民都有地位來表示一致的生活。另外還附設各種小禮拜堂，以適應社會中各部人民的特殊興趣。一種復興時代式（新文藝式）的建築計劃就被選定，而許多匠人也正在積極工作了。然後各種疑問發生了：建立這樣混合的大禮堂是合乎遺傳麼？附設小禮拜堂以款待別的宗派可算忠於教會麼？在這一種大廈之下能發生崇拜的精神麼？這種建築計劃是不大適合麼？於是他們便把計劃改變了。一個新的建築師就被委定了。大廳的圖樣就變成中古時代式（哥德式）了。現成的結構也要重新修改了。一種裝飾富麗的中堂就變成了主要的形象。新文藝式的石柱和哥德式的扶壁就互相錯綜着；圓拱裝入了，而又改爲尖拱。等到建築完成以後，在一個心煩意亂的遊客看來，祇能稱讚第二個建築師的手段真是巧妙！

上面這一個故事可以作爲我們現在所處地位的寫真。我們大家都要爲人類建造一所房子。我們在百忙中要對於新的世界作種種寬泛的夢想。文藝復興時代是要承認人類的統一與相互的關係，並且要建設一種國際性與普遍性的社會秩序。這是我們所希望的，也是我們所應當努力的。世界上有許多個人



(南)

與團體都很熱烈懇切地砌石堆磚，從事這種建設的工作。

在第一次世界大戰以後，我們的文明到處都需要建設的工作，可惜我們不大想到建築圖樣的問題。文藝復興時代的式樣也許是夠了；不然，任何別的傳統的形式也是好的；祇要這所房子非常寬大，足以包羅萬象就是了。我們何必爲憂慮原則而白費光陰呢？哲學，倫理學，宗教都可讓人類的常識去判斷。經驗是必不可缺的。延擱是要惹禍的。那麼，還是讓我們努力工作罷！

我們努力的結果立即顯明出來了。這種混雜，矛盾，臨時湊成的巴別塔（Tower of Babel）却是一種違反善意的紀念物。我們必須決定，對於人民要提倡何種生活，實現何種社會的，道德的與精神的價值，並且在完全的人格發展上應具有何種高尚的志向與永久的意義。廣義的宗教是不該被忽略的，却當在我們的計劃中佔據主要的地位。

反感就發生了。人們覺得很難構成一種適合於時代性的理想。他們發見哲學，心理學，經濟學與政治學都呈現着混亂狀態。這種因思想激變而造成的糾紛恐怕非經過一個世代而能解決的。新文藝是不適用的；還是回復到更確切而固定的思想系統。基督教團體中的羅馬天主教主義與巴德博士（Dr. Barth）的新喀爾文主義，還有非基督教團體中的崇拜鐵血與英雄的民族主義都是這時代中典型的反動思潮。這雖犯了時代的錯誤，但也可以作爲逃避迷亂與刺激行動的應許。我們是在一個革命時代的中間。我們知道一種具有統一能力的理想是必需的。如果我們不能同意於那種理想所取的新方式，那麼還是退而

尋求它早年一種更動人的表現罷！

然而那些對於暫時復活的學說不大滿意的人也有一種很明顯的思想系統，可供他們的選擇。若說這是一種在基督教或共產主義中間的選擇，那是令人發生誤會的；因為現在的基督教包括了各種的信仰與活動，並且這樣的說法也指示一種很清楚的矛盾。但若從這些更有靈敏思想而不染遺傳成見的青年所抱的態度看來，那麼這兩種引人注意的思想系統顯然就是這種根據耶穌的生平與前進信徒的解釋而構成的基督教人生觀，和那種由於發動社會革命的蘇俄工人所代表的共產主義人生觀。將來互爭勢力的衝突就必發生在這兩種信仰之間。過去的復古運動與權變學說澄清了以後，祇有這兩種系統似乎能表示更有永久的生命力。

二 顯著的衝突

在許多人看來，這個問題呈現着不同的形式。他們看見一般人所遵守的遺傳已經浸沉在西歐，將近二千年了。它雖包含各種別的來源，而仍可被泛稱為基督教，直到如今，纔第一次遇到一個勁敵。這就是近幾年來的「反基督者」。他能喚起一種真正的宗教熱忱，並且具有一種綜合的哲學——它所表示的社會制度是要依據現代經濟科學的實在而銜接前世紀那種以平等主義為基礎的社會主義。在壓迫教會的行動中與反神運動的宣傳中，這一位「反基督者」的名字已被抬得很高了。

共產主義的挑戰被人發覺了以後，它顯然具有兩種可稱頌的特點——就是它的新奇與效能。在前次世界大戰的時候，我們都相信一種新世界的來臨，因為經過了這樣大的痛苦時期，似乎必然會產生出一種友愛與樂觀的新精神。我們已經看出三種偉大的事件，奠定了這個新世界的基礎。第一，婦女的解放使人類社會的與政治的歷史造成了一個新紀元。第二，在現代科學的生產方面，許多物源的發見可使人們把握着驅除貧窮而提高生活標準的希望。第三，國際間團結精神的發展——由於飛機與無線電交通的便利——可以聯合各國的民族，而促進大同主義的文明。在歐戰和平的時候，我們確是懷抱這樣的信念，不料後來祇見得各種靈性上，經濟上與政治上的領袖都很心滿意足地仍在重申舊時的道德教訓，彌補頹廢的信用交易制度，復興國家主義的與侵略主義的雄志。在休戰以後的幾個月中間，凡是眼光遠大的觀察家都明白西方的世界不能創造新鮮的方式，却要習用不合時代的方法，熱心投資的利益，而顯示戰前的野心。於是那些疑古棄舊的青年對於新奇的共產主義制度當然要感到極大的興趣了。

這種新勢力發動了。歐洲其他的活動都變成麻痺了。這種不健全的和平條約似乎毫無實效。那些經濟家，儘管熱烈辯論，經濟的恐慌還是接連不斷。教會有時表示熱忱，而有時却很冷淡。今天贊成重新聯合，而明天却把它拋棄了。他們互相攻擊，恐怕別人笑他們無話可說。街上的人更變為窮乏失望。他們的職業既不穩固，而他們的住所也不安定。在教會與國家中沒有一個人敢出來提倡高尙的理想，反對罪惡的行為，並且堅持時代的希望。沒有一個人不感覺到這樣的一種制度裏面個人是無法可想的，而在這一種

制度的外面也不能找到新的活動力。

然而在蘇俄地方所發生的事情——其中也許有些駭人聽聞的傳說——是有活動性的，趣味性的，和革命性的。當歐洲正在紛擾空談的時候，蘇俄却在積極實施各種計劃。以前各種預測蘇俄必然崩潰的說法證明了錯誤以後，一種新的永久社會正在建設之中。那邊的人民雖然挨難受苦，可是他們還是熱心的，樂觀的與活潑的。所以西方人對於這種新生的力量都要發生疑問了，尤其在這班青年人的心中，不管經過任何反宣傳的影響，他們對於這種新生活的方法仍不免受着嚴重的感動。

但是在多數的人民中間——尤其在英美國家中——布爾塞維主義是被認為一種頭上生角的鬼怪。共產主義似乎已經動搖了舊文明中一切最寶貴的思想，並使它的批評者很容易得到宣傳的資料。它公然宣佈它是屬於無產階級的，可是很少歐洲人是不羨慕貴族階級的。它對私有財產權乃是一種挑戰，可是羅馬的繼承人從不實踐基督勸人不要看重瑪門的教訓，却要依照人的財產，以估計他的價值。它要實施中央集權與嚴格紀律，可是我們的人民如果在私人的自由行動上受到干涉或拘束的威脅，那就要合力反對了。它是猛烈反對有神論的；可是英國現雖盛行着輕率的不可思議論，而一般人對於無神論者還是側目相視的，並且看任何公開反對宗教的言論都是罪大惡極的。

況且這些特性都因具體的事實而更被看重了。俄國的革命當然使歐戰中的協約國受着極大的打擊。沙王和他的家屬顯然已被殘酷地處死。有許多人祇因為屬於資產階級而被放逐到國外，弄得窮苦潦

倒。東正教會和教士常被用野蠻手段加以壓迫。革命中的主要人物大半是從受人輕視的猶太民族中出來的，所以那些宣傳的操縱者不必費多大技巧，就可以造出許多使人發生厭惡懷疑的消息，而仍能博得一般人的信仰。

那些願意用更合理的與客觀的立場來研究共產主義的人，也不能逃出這樣的結論，就是說：它不但威脅歐洲的遺傳與社會秩序，並且動搖了基督教國家基本的信念。在這種新的啓示時代，馬克思已被尊稱為「彌賽亞」。但是馬克思主義，無論近來的註釋家怎樣說法，在普通的思想家看來，總是一種唯物主義的經濟定命論。它不但否認了上帝，並且拋棄了宇宙的精神價值，以及人類的人格與自由。它所重述的思想却被多數嚴正的學者與批評家所推翻。凡是研究過去半世紀中各種爭論的基督徒以及那些承認工資鐵則——李嘉圖與馬克思學說的中心原理——已有錯誤的經濟學家，都很難望其信服這些謬誤學說。這樣的哲學也許可以解釋與辯護布爾塞維主義的政制，但祇能引起基督徒更堅決的反對。在他們中間既然有了這樣的思想與行動，就不能發生妥協或和平。近來謠傳青年的牛津學者對於這種新制度已表示擁護。這就可證明合理時代的人們不必過分看重它的威脅。甚至它雖然好像一種怪物，但是很快地失去了它的恐怖面目。

三 重新考慮的理由

基督徒的意見——實在是英美一般人的心理——也許還相信共產主義在外表上是反對思想與生活中一切最有價值的東西，所以不必再去研究而加以抵抗了。然而事實上却有許多很好的理由可以使我們對於這種信念的正確性發生了疑問。

第一，俄國的試驗無論在起初的時候發生怎樣殘忍的行動，可是已經推翻了它批評者的預言。它不但表示一種建設新社會秩序的驚人力量，而且使它的人民發出生活的熱情，社會的忠誠與高尚的創造力。我們對於它的成績仍不容易作一種公平的估量。在這樣廣大的國家裏，人民的性情，文化，與生活既然和我們大不相同；那麼偶然到那邊去遊歷的人，無論他的觀察怎樣公平，也很難作一種清晰的判斷。但是它明明指出在教育上，工業上，藝術上與科學上的活動已經有了很驚人的發展。虛偽的階級情感已經拋棄了。團結與同志的意識已經產生了。滿意與自信的心理已經勝過了生活低劣的痛苦。這些人都相信他們的前途。他們要實施偉大的發展計劃。他們準備苦幹，以實現他們的夢想。

第二，我們可以從自己國家中的共產主義者方面批判一下。在他們的運動中確有一種好像從宗教方面得來的高興，大量與犧牲。無論他們的哲學思想如何，這些人實在已經找到了一種靠它生活的信仰或是一種爲它犧牲的原理。他們更清楚地反映出一種熱情，正如原始基督教所宣傳的天國福音，能使普通的生活受着熱烈的感動。照我個人的意見看來，我想利物浦失業的船塢工人中一位共產黨朋友，正和我所知道的模範基督徒是一樣完全的。有一次在演講以後，他挽着我的手臂說：「我是一個唯物論者，你

是一個基督徒；但在我們中間，却沒有真正的差別。」我聽了這句話，心裏覺得非常謙卑快樂。他的愛心，忍耐，同情，敏感和爲善得勝的信心實在是少數教徒所能及的。

關於教育程度很高的信徒也是一樣的。我們也許要譏笑那些有地位的青年人，他們在二十一歲的時候，信仰了社會主義，而在十年以後，就變成資本家了。我們也要譏笑這班知識階級，因爲他們投入最近的狂熱的思潮，以滿足自卑的意結。但是誠實與犧牲可以防止這種輕視態度的。若使這些有才能德行的人願意拋棄了事業地位，忍受了恥辱污名；那麼他們的見證是不可忽略的。他們的生活已經改變了。他們也有真正的信念與堅定的目標。在我們的最高學府裏，有許多基督徒當然要自問，這些人爲什麼能得到他們所失去的，並且看見了他們具有教會常常不能激動人的勇敢與熱忱，未免覺得有些慚愧。這些人和他們的運動顯然是世界上一種重要的力量。當這位聰明的社會觀察家盧德洛 (J. M. Ludlow) 在一八四九年到巴黎去的時候，他就斷定教會必須鄭重地考慮社會主義，並且把他一生的事業都致力於社會主義化的基督教與基督化的社會主義。所以現在有許多人覺得，若使基督教不能了解共產主義的勢力並且發見它的祕訣；那麼將來的世界是屬於新的宗教，而不屬於舊的宗教了。

第三，當我們考察共產主義者的熱忱時，我們發見它不能被認爲一種被壓迫者的暴動，而且採用了一種無價值的哲學與陳舊的經濟學。辨證法的唯物論已經從早年粗陋的啓示而發展到一種不能拿反對原有的學說來解決的信條。列寧對於馬克思主義的解釋究竟真切到如何程度，列寧的信徒對於他的

見解究竟改變到如何程度，唯物論究竟仍然是否一種共產主義哲學的合法說明等等都是枝節的問題。最要緊的就是：在它原有的學說中人格或精神的品性本來是毫無存在餘地的，現在却已經根本改觀了。嚴格地說來，唯物論的概念現在已成爲可咒詛的學說，並且它吸收了斯賓挪沙、黑格爾等觀念論者的精神，而正在建設一種新鮮的綜合的思想系統。

照我最近從共產主義學者的著作和言論方面看來，似乎這種思想的系統現在既未確定，又不一致。爲了要對於馬克思與列寧表示忠誠，就禁止任何人對於他們的黨義作根本的批判，並且強迫黨徒對於他們所用的名詞作口頭上的崇拜。辨證法的唯物論如今已成爲一種混合的東西，並非是一種綜合的理論。雖然它也許可以使那些看哲學和行爲的合理化爲一致的人得到滿足；但在那些相信哲學家的使命高於用巧妙的理由來掩飾經濟上與政治上便利行動的人看來，這却是一種由嚴重的思想而構成的滑稽文章。

但是這種堅如鐵石的思想系統在現在的形式上無論有多少顯而易見的缺點可是在事實上它已經有伸縮和轉變的可能性了。我們如今不會再和那種否認精神的人生觀或宗教經驗的武斷學說發生衝突了。反之，這些共產主義者的哲學似乎已經發生了根本的修改。至於這種轉變的結果現在還沒有看得清楚。這班人要想公平地應付他們的同志所有更深切的需求與願望，解釋那種感動他們的理想主義，並且還要發見他們發展上的道德規律與指導原則。我們也許要詫異這班共產主義者既然拋棄了嚴格

的唯物論而承認自由與創造性的存在，究竟會維持無神論的信仰到多久。其實，他們中間有些人除了名義以外，已經變成有神論者了。他們現在雖然對於基督教還抱着一種敵對的態度，但是除非我們承認他們所謂基督教是愚昧的與靜止的說法，他們却很難保持思想上的一致。

況且事過境遷的結果必然會使這種適應的過程向前推進。階級鬭爭的簡單方式雖足以解釋革命的行動，但它只是得力於一種膚淺的定命論。這些早期的布爾塞維克黨人，好像多數熱情的青年一樣，以爲他們已經對於人類社會與宇宙的真性發見了一種顯明主要的解釋。但是經驗使這種學說在普遍的應用上發生了疑問；於是在實際上的讓步就使這種學說發生了改變。所以他們的妥協漸漸變成必然的結果了。自從蘇聯政權成立以後，因爲它和別的古老可貴的文明發生了接觸，就在政策上與學理上不得不有所修改了。

如果共產主義是在轉變之中，那麼任何有思想的基督徒豈能不懷疑前世紀中的勢力與發見也要使教會作同樣重新檢討與修改的工作？那些使他們擔負這種使命的請求也許要被抹煞或避開，各種嘗試也許要受批評或譴責；但是近來在人生的知識與法則方面的發展是不能再被忽略了。如果基督教不是一定要與過去的人類歷史發生不可收回的聯合，那麼它應當脫離我們光明的智慧上與敏感的良好心上所認爲沒有價值的東西。在過去的一個世代中，有組織的基督教對於理論上與實際上的運動比以前的歷史上要迅速得多。但在大多數的進步事業上還是膽小的與暫時的，甚至這樣的進步也還是由於少

數單獨的冒險者在誹謗中得來的成功。

我們若把嚴重的時局，陳舊的規律，與宗教的需求考慮一下，我們必然以為很值得研究這種因襲的制度能否對付那種盲目地反抗許多人認為有新希望的試驗。基督教與共產主義究竟能否有攜手的一天，這對於那些認為有重新解釋與改良的基督徒在仔細研究共產主義的思想及其對於基督教的批評時，當然是很有利益的。

四 研究的目標

上面這些論點就是本書的許多作者所根據的理由。他們共同認為共產主義是一種很重要的勢力，所以它是不應該被忽略的。他們確信俄國的十月革命雖然附帶產生了許多罪惡與慘劇；可是它的成績已經證明了它的重要而加強了它的力量。他們承認那些成績表示出許多基督徒應當贊助的特點。他們願意促進雙方更友善的了解，並且使教會對於共產主義者和他們的信條抱着更同情的研究態度。

復次，教會中的基督徒願意指出，正宗派的基督教在神學上與倫理學上雖然不免引起嚴重的反對，可是基督教中有些基本的信仰與改良的運動很是和共產主義接近的。基督的宗教決不會常常變成人民的鴉片，或是像共產主義者所說的，它主張一種嚴格的二元主義的超自然論，所以對於活動的與革命的社會學就要漠視或反對了。無疑的，有時它的注重點是過分近於出世的，有時它竟做了現有制度的阿諛者，有時它的思想和行動也會變成呆板而反動。但這些都不是它本質上或歷史上的特性，並且最近的

發展可以顯示它們曲解它全部的精神已經到了何種程度。在過去的數十年中，我們可以看出基督教在早年時代中的啓示性是很重要的，它對於內在論的聖靈信仰正在恢復之中，並且它承認，基督徒不但要重新解釋他的信仰，而且還要改革個人的行爲與社會的秩序。在迷惑的時代，有許多基督徒固然要保守天主教的遺傳或是依附維多利亞時代的倫理或是固執尼西亚信經（*Nicene Creed*）的靈感；但是另有許多平信徒看現時的世俗運動並非一種威脅，却是一種機會，因此他們對於自己文化遺傳中已被忽略的要素發生了一種新的欣賞。他們不僅準備譴責假冒的基督教文明，而且還要和那些用激烈手段從事改良工作的人攜手哩！

在這些論文中，我們是要注重基督教的革命性，而表明它常常包含着強烈的共產主義化的元素，又要提出共產主義反對宗教與教會的各種理由；再要預先考慮到將來的希望乃是在乎這兩種運動中間有更好的諒解——或者甚至有綜合的可能。

我想本書的編者和著者在工作上都要遇到嚴重的與不可預料的困難。我們本來希望加入許多活動的俄國共產黨員的論文，後來他們終於推辭了。所以那些代表共產黨立場的論文就沒有比以前我們所期望的那樣充分了。在問題的討論方面我們雖不敢自信已經對於他們盡了公允的能事，可是我們至少相信這裏所搜集的材料都是值得嚴重考慮的。我們希望本書對於消除彼此成見與促進雙方諒解上的工作都會發生相當的效力。

第一編

基督敎裏的社會主義

第一篇 聖經中的耶穌

諾厄爾

一 耶穌的世界計劃

傳教者常常告訴我們說，祇有藉着我們各人信奉耶穌爲我們個人的救主，纔能使這個世界得救。因此，我們就要問：在我們面前呈現着的許多基督裏面誰是真實可靠的耶穌呢？他實在是何等樣的人呢？他在我們的世界中有什麼主張呢？他是不是「上帝最後的啓示」呢？他自己以爲在他「復活」以後，他要差遣聖靈來引導人們明白更多的真理，並且允許他的信徒「要作更大的事。」在他「復臨」的時候，人們也必創立新的世界。那時也許就是上帝更大的啓示了。

無論如何，這種問題是不急迫的。自從他降生在加利利以後，他非常前進，不但超過了他自己的時代，並且超過了我們的時代；所以人類必須經過許多世紀，纔能追及他。從這方面去觀察他的生活，人格與主義，至少可以使我自己確信他具有獨特的重要性。

耶穌的重大意義常常不能得到人們充分的欣賞。有人以爲耶穌基督的許多思想也可從猶太的哲學或異教中找得出來的。他所說的每一句話也許是可以和別人相提並論的。但是他的創作性並不在於他的思想、言論，或行動是完全新奇不同的；却是在於他有一種能力，可以從毒物中濾出一種食料來，又能

吸取世界上一切重要的東西，而拒絕其他無用的廢物；最後，他能把他重新創造的東西賜給世界，而使人們驚嘆說：『從來沒有像他這樣說話的。』這是天才家所有的創作力。這也是我們認為耶穌所有的創作力。

耶穌的生和死都使人得到一種真切的感覺。蕭伯納說，如果他安安穩穩地死在牀上，那就不會令人這樣感動了。所以我對於他的死認為有極大的意義。我現在所要討論的幾點都可表明他的偉大人格。自古以來，有些人對於人類全體有真正的愛心，而對於世界的政治也有處理的天才。別的人對於個人有熱烈的情感，而專心為個人的痛苦服務。但沒有人像基督那樣的能同時把世界改造的天才與個人密切的注意聯合起來。四福音中的記載告訴我們，耶穌的工作是逆着時勢的。他對於世界得救的宣傳工作似乎抱着一種三年計劃——有人說，只有二年或一年的計劃。然而令人非常驚奇的地方就是在於他有時竟不顧他的世界計劃遭到失敗的危險，而願意費了許多時間與能力去使幾個不重要的人解脫身心上的痛苦，似乎整個的世界只包括這一個孤寂無助的靈魂。在戰爭中一個很有本領的大將軍竟願意犧牲了他的工作時刻表，這是一件很令人詫異的事情。有一個敘利腓尼基婦人來求他救助（參看馬可福音七章二十四至三十節）。那時他正要遠離敵人，以資休息。如果他醫治了她女兒的疾病，就會破壞了他的秘密退修的計劃。他的加利利仇敵正在阻撓他的計劃。所以他心中爲了是否值得費力去拯救一個異邦人而感到躊躇不決。但是這個女人的信心和她女兒的迫切需要就使他不顧一切地去拯救個人的疾苦。在

耶利哥的地方，耶穌不顧他門徒的反對而醫好了那個攔阻他們的去路而大聲呼救的討飯瞎子（參看路加福音十八章三十五至四十三節）。在耶路撒冷時候，耶穌與這班統治階級發生了熱烈的爭辯，隨時有被捕與處死的危險；可是在他正要匆匆離城去宿息的時候，還要留步叫他的門徒注意一個窮寡婦把兩個小錢投在庫裏的舉動，以稱讚她的慷慨解囊（參看路加福音二十一章一至四節）。他以為這樣的舉動可以表示他的世界計劃總有最後勝利的希望。

在基督看來，世界的政策與個人的需要並不是互相反對的。它們是同一的東西。爲了這些窮苦無告的與被人輕視的個人而發動的世界改造計劃纔是有價值的。新的世界是建築在這些個人上面的。這就是他所要建築的天國的磐石。

我們祇有明白了他人格中所包含的這些對比和矛盾，纔能判斷講經臺上所說的話是否靠得住的，耶穌是否獨一無二的，他是否超越一切時代的無上主宰。

基督在他的教訓和行動中已經認定各個人格的無限價值。同時他也主張個人的人格祇有在共同的社會裏纔能實現他的本性，而且也不可離開地上所實現的天國。在他看來，人類是由上帝所散佈的一種活的機體，正如聖保羅說：『我們這許多人成爲一個身體。』

如今主要的問題就是：這個『天國』或『上帝國』究竟是什麼東西？無疑的，天國就是他教訓中的核心。他說：『你先要求他的國和他的義。』他又說：『願你的國降臨，願你的旨意行在地上，如同行在天上。』

這是埋在地中的寶貝，也就是尋找者願意付一切代價去購得的寶藏。

二 試探的意義

耶穌來到加利利宣傳天國的福音。他的工作就此開始了。

他在三十歲以前的生活是沒沒無聞的。在他父親約瑟去世以後，他在拿撒勒地方繼承父業，製造鄉村中各種應用的家具與農具。在這木匠的商店裏可以得到許多談話的資料。從過路的客商方面所得到的消息中有些是關於猶太與羅馬帝國的政治情形，有些是關於民間所受痛苦的實況，有些是關於統治者與稅吏的橫暴行動。各種未成熟的叛變與土匪首領的行動都是成爲他們熱烈討論的資料。在基督的心思中就漸漸養成一種堅定的信念，要在猶太民族的歷史中做一番轟轟烈烈的大事業。

他正在待時而動的當兒，忽然有一個消息傳到他的木匠作裏，說施洗約翰已在約旦河畔施行悔改的洗禮。這班鄉民都成羣結隊地去聽他講道，因爲他述說民間彌賽亞的預言，鼓勵人民棄舊從新的熱忱。他不是「基督」，乃是他的開路先鋒。

在巴坦斯力地方，沒有別的領袖或團體發表過這樣重要的言論。他這種呼聲是要勸導個人與民族快快悔改，以拋棄虛偽的愛國主義。他這種請求是要恢復猶太民族在歷史上的地位，而成爲世界各國的發光者。他向民衆說：「你們要結出果子來，與悔改的信心相稱……現在斧子已經放在樹根上，凡不結好

果子的樹就砍下來，丟在火裏。有兩件衣服的就分給那沒有的，有食物的也當這樣行。不要以強暴待人，也不要訛詐人。」這些簡單的日常教訓就是替彌賽亞預備了傳道的路徑。

耶穌立刻認定這種從曠野裏來的人聲確是要修直彌賽亞的道路，也是上帝真正的聲音。他就離開了木匠的板凳，擔負了約翰的使命，而領受了他的洗禮。他看約翰是社會正義的使者，也就是最末後而最偉大的先知。

他並不馬上開始他的工作，却要退到清靜的地方去思考天國的原理與方法；因為他已經自認為上帝所差遣的彌賽亞了。他禁食了四十晝夜，獨自和上帝商討這些救人救世的大問題。

福音書中受試探的故事可以表明耶穌傳道工作的要素。依據猶太人的遺傳思想，這位彌賽亞要帶給人民物質上的繁榮，豐富的糧食，並戰勝一切的列強，而成為世界的主宰。這些願望正是撒但向耶穌提出的試探。他經過長時間的禁食以後，腹中就覺得飢餓了。他的飢餓就使他感覺到人民的飢餓。難道他不可以利用他的大能大力，使他們得到食物，並且藉着奇蹟或科學的方法，把荒山野地變成富饒的麥田麼？但是他拒絕了這種魔鬼所作的試探，因為他以為「人活着不是單靠食物，乃是靠上帝口裏所出的一切話。」上帝的話已經由摩西與先知述說出來，就是叫世人實行公義與仁愛。第一要使人民轉向上帝的公義，使他們重新得到他們的自由，去耕種他們的田地，因此就獲得豐富的出產。但是那時糧食的來源都被羅馬的戰勝者與本國的附從者霸佔強奪了。所以這位彌賽亞心中所引起的第二種思想就是要率領任

何大小的軍隊，把羅馬帝國的侵略者逐出領土以外。難道上帝不會來幫助他這種義舉，正像他援助瑪喀比的民族英雄麼？

因此第二種試探就是叫他站在聖殿的頂上，大聲疾呼，好使聖殿中的統治者與民間的奮銳黨都來加入他的營壘，去反抗羅馬的軍隊。上帝一定會依照他和以色列民族的約言，使他們反敗為勝。但是耶穌的答覆却是：『不可試探主你的上帝。』上帝實在不必履行這樣的應許，因為以色列人方面也沒有遵守他的條件。猶太人已經違背了摩西的公義律法與先知的社會教訓，所以上帝就離棄他們了。

如果這樣，那麼還有一個機會。以色列民族既沒有轉變的希望，何不另找出路呢？他跑上山巔，羅馬帝國的權勢與世界萬國的榮華都呈現在他的眼前了。他祇要付相當的代價，就可享受這一切的榮華富貴。別的人在獲得帝國的權勢上已經有了很多成功的機會。這些人在智能上與技巧上都還比不上耶穌。所以這種希望一定能成就的。但他要付什麼代價呢？『你若俯伏拜我。』這就是獲得一切的條件。他不妨暫時丟開民衆的疾苦，去走賄賂，腐敗，妥協的道路。他可以和人類的壓迫者為友，以擴張勢力。一旦登峯造極，他就能為所欲為，變成現代式的法西斯獨裁者，非但統治了狹小的猶太國家，而且主宰了世界的帝國。可是他立刻回答說：『當拜主你的上帝，單要事奉他。』

耶穌既已廓清了這些魔鬼的暗示思想，就開始他的社會拯救工作了。他要復興自己的民族國家，使他們重新悔悟，擔負光大世界文化的固有使命，成為上帝的國際中的前鋒，去把這個世界上的帝國都掃

除了。

三 舊約中的社會福音

坎特布里的教士大會 (Convocation of Canterbury) 曾經發表一篇宣言，稱爲『教會對於經濟問題的道德見證』 (The Moral Witness of the Church on Economic Subjects)。它指出我們若不去研究舊約中的律法與先知書中所載的社會的與經濟的教訓，就不能發見基督所說的『天國』的意義。這篇宣言裏面說：『基督教從舊約中承受了律法中所載與各先知所行的社會原理。耶和華必審問他民中的長老和首領說，「喫盡葡萄園果子的就是你們；向貧窮人所奪的，都在你們家中。」主萬軍之耶和華說，「你們爲何壓制我的百姓，搓磨貧窮人的臉呢？……」立法的趨向是要提高以色列奴僕的地位到僱工的地位，並且看待他如同兄弟一般。我們找到一種以色列人中間盤剝重利的禁律，以及防止土地爲外人買絕的條例，還有各種保護勞工的法案……爲了大眾的利益，對於私人佔有財富的限制受到至上的考慮。勞工是看爲榮譽的。這是一切社會必要的基礎……基督教並不採取舊約中形式上的律法，但它承襲了舊約中這些經過耶穌深切化與普遍化的道德原理。」

牛津的主教哥耳博士 (Dr. Gore) 曾經寫了下面這段話：『我們的主承擔了舊約所留下的一切。你知道那種意義麼？律法與先知是要努力建設一種偉大的社會制度在一種偉大的基礎上。舊約充滿了

一切社會的與道德的學說，社會的與個人的公義。律法書中盡是那些學說。先知書中也充滿這些言論。如今你可以知道我們主所說的每句話都是對着那些具有這一切背景的人民講的……他能夠擔當這一切……這還是他的起點。所以你到了那裏，纔算開始。」

摩西曾被看作領導一種磚匠罷工的成功者。他反抗一個強大帝國的運動是起於殺死這個責打以色列人的工頭。我們的主不斷地向聽衆講到摩西的律法。法利賽人所講解的律法是和耶穌所了解的不同。他們注意杯盤的洗淨，他却看重上帝的憐憫與公道。他來不是要廢棄摩西與先知，却是要成全他們。

那麼，耶穌所說的「律法上更重的事」究竟有什麼意思呢？我們拿土地問題來講罷舊約中看上帝是最原始的地主，因為世人的土地都是上帝所賜的。這不是一種空洞的方式，因為在事實上土地是以色列民族各支派分給各家屬耕種的公共產業。他們每到第七年使土地安息，而把那年地中自出的土產作為公共的東西。每到第五十年，稱為「禧年」，在那年中各家因迫於貧窮而賣去的土地都可收回，做奴隸的都被釋放，欠債的都被豁免。凡是土地的買賣都要按禧年以後的年數計算價值，還有永遠的產業是不可賣的。這些律法是要使工人永久保持他們的土地，而防止地主階級的興起。

這種土地法若不輔以禁止重利盤剝的規律，那是無用的。所以我們也可在舊約中同樣找到嚴厲禁止借貸取利的條例，因為這種借押取利的制度能使工人直接負債，而終於失去他的主有權。這些經濟的律法是常常被統治階級所輕視的。

基督很少講到土地問題，因為他的傳道工作大部份是在加利利地方，而這地方的人民也仍然保有自己的土地。他在南方猛烈地攻擊這班欺凌窮人而盛滿了勒索和放蕩的法利賽人——雖然他們在另一方面假意地做很長的禱告。他在加利利地方還是一般地譴責重利盤剝制度，並且勸他的聽眾不要像罪人借給罪人，仍要如數收還，却要借給人，不指望償還。因為在耶穌的時代，這種重利盤剝的制度已經是通行。

在未來世界的生活中，一切的人都要共同生產，平等享用。四福音中所說的『今世與來世』並不是現世生活與死後生活的對比，却是這個剝削與掠奪的時代和未來的新時代的比較。這是原始教會與使徒們所理解的詞句。

以賽亞書中提起宗教家的罪好像硃紅的一段話（參看第一章十八節）已被現在的奮興佈道家與狂熱宣講員所曲解，所以它的社會意義已經失去了。其實，這裏所謂『硃紅』般的罪是指着這班貪得無厭的宗教徒所犯的罪，因為他們要榨取土地與勞工方面最後的一點血。當他們舉起虛偽虔敬的手向上帝禱告的時候，他們的『手都滿了殺人的血。』這位先知的言論對於今日一般愛好安息日的耶穌教徒與這些愛好香燭的天主教徒乃是一種同樣的警告，因為上帝憎惡他們的祭物，禱告，安息日，香燭，節期與大會。舊約中的先知們都要譴責統治的階級，因為這些人民中間的長老和首領就是喫盡葡萄園果子的，而且向貧窮人所奪的都在他們家中。他們要『搓磨貧窮人的臉。』他們又『以人血建立錫安。』鄉村

的先知阿摩司與彌迦所發出的教訓是和都市的貴族先知以賽亞是一樣的。彌迦攻擊法官收受賄賂，屈枉正直。他又大聲叱責都市中首領與官長的罪惡，因為他們「貪圖田地就佔據，貪圖房屋便奪取，」從人身上剝皮，從人骨頭上剔肉。」還有耶利米，以西結以及重建時代的先知也都發出同樣的呼籲。尼希米曾經怒責那些貴族與富翁。他召集一個民衆大會，以反對他們。他要求他們免去借貸的利息，歸還所押的田地房屋，並且停止一切剝削與壓迫的行動。這些先知所發的言論很有效力，因為他們有禧年的律法作後盾。至於這些貴族或是受了良心上的責備或是懾於這些先知領導下的工人勢力。

如今我們就可明白耶穌斥責法利賽人的話究竟含有什麼意思了。他們祇曉得把薄荷茴香獻上十分之一，却忽略了公義憐憫，而完全藐視了「那律法上更重的事。」他們本是律法的指導者，但已成爲「蠧壞蟲而吞駱駝」的瞎眼領路者了。

我們現在又可以看出耶穌所說的「天國」在律法與先知書中所包涵的意義了。因此，我們也能了解他在加利利傳道時所講的這種新世界秩序的真正教訓了。

四 天國的福音

在施洗約翰被捕的時候，耶穌來到加利利宣傳天國的福音。他設立了十二個使徒，作爲他宣傳工作的核心以後，就來到他的故鄉拿撒勒地方。有一個安息日他進了會堂，向會衆念聖經的時候，揀選了以賽

亞書中一段關於彌賽亞的經文，並且說這經正在那天要應驗在他們的中間。

這段經文是什麼呢？它這樣說：「主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人；差遣我報告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告上帝悅納人的禧年。」這些聽衆都希奇他口中所出的恩言；但是他不敢希望他們會接受他的，因為「沒有先知在自己家鄉被人悅納的。」所以他就述說了幾個稱讚外國人的故事。古代的上帝如何不差遣以利亞到以色列中許多寡婦那裏去，却往西頓的撒勒法那裏去。還有先知以利沙也只奉差往敘利亞國，潔淨了一個長大痲瘋的乃縵（參看路加福音四章十六至二十七節。）他這種暗示就是說，這種福音也許被以色列人所棄絕，而反落在外國人的身上，因此激怒了衆人，他們就起來攆他出去，要想把他置之於死地了。

拿撒勒的人民仇視他所講的未來世界的福音；但是一般的講來，他在加利利地方似乎得到很大的成功，因為「衆人都喜歡聽他。」這些統治階級大半是對他仇視的，後來加利利的全地差不多也都拒絕了他的福音——因此在審判的日子，所多瑪所受的比哥拉汛與伯賽大等城市所遭的禍患還容易受呢！然而當他最後在耶路撒冷冒險傳道的時候，擁護他而使當局不敢捉拿他的民衆却還是這些往耶路撒冷朝聖的加利利人。

當我們研究路加福音中所載的「登山寶訓」時，就可明白他的能得羣衆擁護乃是一種自然的趨勢。在馬太福音中所說的「八福」沒有把路加福音中所講的「禍」提出來，作為對比。這也許因為路加

福音所記載的言論和馬太福音所根據的來源不同，或是耶穌後來另一次的講道。但是我喜歡路加福音的說法，所以我把這段經文作為這樣的解釋：「貧窮的人有福了，因為新世界的秩序是你們的。」（這實在和馬太福音中「虛心的人有福了」這句話沒有什麼衝突。）「但你們富足的人有禍了，因為你們受過你們的安慰。……你們現在飢餓的人有福了，因為你們將要飽足。但你們現在飽足的人有禍了，因為你們將要飢餓。」這段話可和馬利亞稱頌主的預言相比擬，就是說：「他叫有權柄的失位，叫卑賤的升高，叫飢餓的得飽美食，叫富足的空手回去。」

「你們哀哭的人有福了（為現在的紛擾而悲哀，）因為你們將要喜笑。你們喜笑的人有禍了，因為你們將要哀慟哭泣。」這似乎預言，在一種成功的革命以後，工人的幸運適和他們以前被驅逐受壓迫而感受痛苦的景况相對照。

「人為子（就是為人類天國的緣故）恨惡你們，拒絕你們，辱罵你們，棄掉你們的名。以為是惡，你們就有福了。當那日你們要歡喜跳躍，因為他們的祖宗待先知也是這樣。」我們已經知道那些先知是何等樣的人，並且他們為什麼要受辱罵而遭殺害。

「飢渴慕義的人有福了，因為他們必得飽足。」

在馬太福音中還有一段經文是常常被人誤解的，就是說：「溫柔的人有福了，因為他們必承受地土。」「溫柔」這兩個字的意思已經很不幸的改變了，而和「溫和的耶穌主義」發生了連帶的關係。亞里斯

多德把「溫柔」這個名詞作爲合理與大量的解釋。度布士 (Dobson) 以爲它含有很能與別人合作的意思。凡是在集團工作中能夠合作的人就是合理的與大量的，並且必然可以承受地土的。摩西是被看爲最溫柔的人，但是他竟能領導磚匠的罷工革命和殺死埃及的殘暴工頭。所以耶穌是在這種意義上祝福溫柔的人。

講到「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」的黃金律已經有許多人說起過所以我無須再加註解了。這是新世界秩序——上帝國——的基本法律。耶穌說：「你們要先求上帝的國和他的義，這些東西都要加給你們了。」照上文看來，這些東西並非天上的幸福，却是衣，食，住等等物質上的東西。

在那些毫不否認福音書的社會涵義的人中間，常常有人以爲耶穌要給某種人很多的財產，使他們用以推進天國的工作。這不但個人有這樣的主張，而且有些國家也想它們對於弱小野蠻的民族是負着上帝所給予的「文明使命」。有一個很有趣味的例子——或許是褻瀆的話，就是講到英國聖公會的當局曾經發佈了一篇禱告文說：「全能的上帝統治世人的國度，並且已經使地球各方面的土地都受我們國王佐治的統治……」當我們考慮我們的帝國是怎樣用欺詐，詭計，與武力得到的；這種富有奇趣的假定，以爲上帝把土地賜給他揀選的英國人，真是好像以色列民族中法利賽人所抱的幼稚見解了。

照這些人看來，財產是一種神聖的信託，而必須用以服侍上帝與世人的。但是他們對於財產的如何來法，却毫不發生疑問。據他們看來，在聖經的比喻中那個財主的罪孽是由於他太硬心無情，不肯把殘餘

的東西充分地賜給窮苦的人，或是沒有把他的財富作為設立大學講座或獎學金等等之用。如果他這樣做，他就可被人稱為施主——正如耶穌說，這些帝國主義的富翁很歡喜這樣的稱號。這一切就是我所謂受託主義的邪說。基督不但要看你如何化用你的財產，並且也要問你如何把它得來。

財主和拉撒路的比喻並非說明窮人因為他們窮苦而自然可以上天堂，財主也因為他們偶然成富而下地獄。這裏所說的財主乃是一個「受託財產」的人。他擁護這種使他變成富足的經濟制度。他穿着紫色袍和細麻布衣服，天天奢華晏樂。他並不殘忍到把拉撒路從門口趕走，却還把桌子上掉下來的零碎給他充飢。但是後來這位財主死了，並且埋葬了，他發見自己在陰間痛苦的地方，就覺得非常驚奇憤怒。那個討飯的拉撒路死了，却被天使帶到亞伯拉罕的懷中。這種拉撒路階級是常常供財主使役的。所以那個財主自然要求拉撒路服事他，至少拿一杯水來給他解渴。亞伯拉罕却回答說：「這是不可能的，因為在我之間，有深淵限定。」至於這種深淵是由他生前的豪富生活所掘成，而與窮人隔離的。但是這個故事的刺激却在他的結尾。財主恐怕他的弟兄不受警告，也要受同樣的痛苦，所以就差人去通知他們。亞伯拉罕却回答說，這是無用的，他們已經有摩西和先知的話可以聽從。如果他們不聽從摩西和先知的話，那麼就是有一個從死裏復活的，他們也不聽勸。這個財主很像安息日在會堂裏讀經的執事。他的弟兄也許是很虔敬的人。如果他們真正聽從他們所讀的經文，例如舊約中禁止剝削的律法與先知的警告，那麼他們決不會變成過分富足的。

那麼，這不僅是財富的受託問題，而且也是你怎樣獲得你的財富，或者你的財富是否從窮人方面霸佔，抵押，與剝削而來的問題。

這個比喻的真正意義是在於他的結局提出了富人的地位問題。富人要進天國是何等的難啊！他們要進入這種放棄他們特權的新世界秩序中精神團契似乎是不可能的。從前如此，現在還是如此。他們祇能在那種『不會在我們時代出現』的話中尋找安慰。他們說，平民的這種願望是由於『那些可惡的煽動者』的工作。他們要控告這位『煽動者』說，『他煽惑百姓，從加利利起直到這裏了。』對付這種危險分子的最好方法就是把他殺害了。於是『釘他十字架！釘他十字架！』的喊聲就起來了。

這實在是耶穌——加利利的工人——爲什麼要被釘死在十字架上的真正原因。

法利賽人果然恨惡他的神學，他的破壞安息日，他的攻擊呆板的禁例；但是他們決不會單單因爲這些事情而把他除滅的。他曾經斥責他們爲金錢的貪得者，窮人的剝削者，以及充滿了勒索和放蕩的人。這樣的話不但觸犯了他們，並且激怒了這班撒都該人與希律黨人，最後惹動了羅馬的帝國主義者。於是他們就聯合起來，阻止他的宣傳運動，並且把他釘死了。

有人說，耶穌是一個以西尼派（Essene）。他的門徒和這派的信徒之間雖有相似的地方，但這是表面上的。以西尼派的教徒是實行共產主義的；但他們是素食主義者，而基督徒却顯然不是這樣的人。至於他們中間主要的區別就是在於以西尼派對於新的世界秩序並不感受興趣，而耶穌却因爲宣傳這種新

世界秩序的緣故就被人殺死了。

五 戰鬥的耶穌

士外策 (Albert Schweitzer) 已經指出福音書中災變的與啓示的原素，因和耶穌的生活教訓發生了許多密切的關係，而不能被忽略的；所以他終究把那幅描寫耶穌如同一個溫和的十九世紀中人道主義的教授一樣的圖畫破壞了。但他這樣做，却引領我們走到另外一條的絕路上去，因為他所提供的耶穌乃是一位盼望空中神道來干涉，而在數年內就可建立天國的梦想家。耶穌固然是一位偉大的人物，並且發表了英勇的教訓；可是他終於在妄想中失敗了。

如果我們坦白地承認福音書中啓示的成分，那麼就要給那些看耶穌抱着平穩緩進政策的漸進主義者一種致命的打擊。但同時我們也不可抹煞了革命的基督教。實在講來，基督教要用改造世界的熱忱來反抗當時與現在的社會制度很是適配的。這不但是歷史的事實，而且也能單獨負起那拯救失望的世界的使命。

常常有人以為耶穌是一個極端的和平主義者。他們引證了『凡動刀的必死在刀下』等經句。他們又曲解了『登山寶訓』中的言論。十字架的方法是看為基督徒做人的唯一方法。所以他們所構成的一幅圖畫乃是一個無抵抗的教主。這位溫順柔和的耶穌除了勸說以外，從未用別種方法來促成天國的

實現。這種內在和平的政策是被當做彌賽亞的全部綱領。因為歷代的教會尙未一致核准這樣的見解，他們就譴責教會是基督的叛徒。

教會確是很不幸地離開了教主的教訓，而常常近乎叛徒的地位。但是這些和平主義者對於基督完全抱着一種偏見。我們以為這種見解是缺乏科學性與歷史性的。

第一，我們必須防備，不可太照字面解釋單獨的經文。耶穌曾宣稱，人若不恨惡他的父母，他就不配做他的門徒；然而他自己在十字架上最後的一刹那，還表示他對於母親的愛心。他說：「不要與惡人作對；然而他自己反對邪惡的法利賽人，並且用武力驅逐聖殿中的強盜。

簡括地說來，我們對於這一切帶着和平主義色彩的經文應當在心中抱着這樣的疑問：極端的和平主義能否和下列這些耶穌的言行相調和，並且它們是否證明勸說的方法是唯一的武器，無抵抗主義是他獨一的行爲。他說當審判的日子所多瑪與蛾摩拉所受的災禍比哥拉汎和伯賽大所受的還容易受的話，豈是暗示內在和平的政策麼？或是他所說的「從東從西，從南從北，將有許多人來在天國裏坐席，惟有本國的子民竟被趕到外邊黑暗裏去，」也含有和平的意思麼？

麥子與稗子的比喻雖要教人有耐心，但怎能與「和平政策」調和呢？我們所遭的困難就是在於它的結論說，「將稗子薅出來，用火焚燒，」而只把麥子收在倉裏（參看馬太福音十三章三十節與四十節）。

財主和拉撒路的故事（見路加福音十六章十九至三十一節）又怎能和這種以為等到最後一個

硬心的富人悔悟歸正以後，天國纔會降臨的見解相調和呢？

或者在兇惡園戶的比喻中，這些殺人的園戶是要被主人除滅的（參看路加福音二十章九至十六節。）還有在萬民被審判的比喻中，有些義人要往永生裏去，而那些被咒詛的人要進入永火裏去（參看馬太福音二十五章三十一至四十六節。）這個比喻至少可以警告我們，那些輕視仁慈公道的人是要被新世界秩序所丟棄的。耶穌又會對那些議論加利利人慘遭殺戮的人說：『你們若不悔改，都要如此滅亡』（見路加福音十三章三節。）這裏，他當然是講到他們在現在世界中，並非在未來世界中，所可遭遇的命運。

『上帝的國就在你們心裏』這句常被引證的話最好應當譯為『上帝的國就在你們中間』（見路加福音十七章二十一節。）這是耶穌回答法利賽人問話時說的。他曾經描寫這班敵視他的人如同『毒蛇之種』與『粉飾的墳墓』。他們帶着嘲笑的态度問他的天國幾時臨到。他們所屬的這派人並不相信促進天國的來臨。在哲學上看來，他們是消極的宿命論者。從實際上說來，現存的制度對於他們是很適宜的。他們時常要求天國降臨的預兆並且竭力要看天國臨到前所顯現的神蹟。

耶穌對於這種態度就立刻拒絕了。他回答說，天國的臨到是不必用眼注視的。它已經在他們中間，就是在他周圍所形成的共產團體裏面。它好像暴雨將臨前的狂風。他並不以為它是在心中隱秘不見的。因為在他的結論中說：『人子在他降臨的日子好像閃電，從天這邊一閃，直照到天那邊。』最後他又提出羅

得的命運與所多瑪城的毀滅作爲人子顯現時的預兆。

這種關於天國和緩臨到的觀點怎能解明耶穌在耶路撒冷城外對門徒最後所講的一篇關於基督復臨的大道理呢？（參看馬太福音二十四章，馬可福音十三章與路加福音二十一章。）它降臨的時候要毀滅耶路撒冷現存的腐敗制度。它好像晚上的盜賊在人想不到的時候就破門而入了。它又好像洪水的氾濫與飛來的橫禍。所以他勸誡門徒說：『你們要謹慎，恐怕因貪食醉酒並今生的思慮，累住你們的心，那日子就如同網羅忽然臨到你們。』

這篇基督復臨的講道辭實在和耶穌其他的教訓大不相同，以致有人懷疑它是後來加入的。如果這樣，那麼怎能與原始基督徒的和平主義相調和呢？況且所謂『原始基督徒的和平主義』又怎能與使徒行傳或彼得與保羅的書信相調和呢？使徒行傳中的司提反豈不以基督比革命的摩西麼？彼得豈用勸說的方法對付亞拿尼亞與撒非喇麼？聖保羅對待這個『魔鬼的兒子』以呂馬也不用勸說的方法，却要叫他瞎眼。據使徒行傳的作者路加告訴我們說，那時保羅行事是『被聖靈充滿』的（參看使徒行傳十章九節。）

請再看保羅的書信。在帖撒羅尼加前書中他說：『主的日子來到，好像夜間的賊一樣。人正說平安穩妥的時候，災禍忽然臨到他們』（見五章二至三節。）在其他的書信中，他也有同樣警告信徒的論調。

讀者們還應當研究彼得後書中所描寫的末日審判時的可怕光景（參看三章三至十二節。）在雅

各的書信中也提到這些殺害義人的富足人雖當宰殺的日子嬌養了他們的心，但應哭泣號咷，因為將有苦難臨到他們身上（參看雅各書第五章）。

約翰的啓示錄（無論是使徒或是長老寫的）時常暗示基督是一個可怕的審判官，他的「眼目如同火焰。」他對一個不忠心的教會却這樣說：「我又要殺死他的黨類」（見啓示錄二章二十三節。）這些基督徒似乎很樂意盼見羅馬帝國的傾覆與毀滅。他們要在異象中看見「地上的君王，臣宰，將軍，富戶，壯士和一切爲奴的，自主的都藏在山洞和巖石穴裏，向山和巖石說，「倒在我們身上罷，把我們藏起來，躲避坐寶座者的面目和羔羊的忿怒。」」（見啓示錄六章十五至十六節。）

以上這些經文都是不能和勸導主義者的解釋相同的。它們的不能被忽略正如那些關於仁愛忍耐的溫和教訓一樣。

一種正確的解釋必須顧到基督怒責法利賽人的言論，痛罵偽善者的語調，與直接攻擊聖殿中牟利商人的行動。這一切言行都應當與他在十字架上所表示的慈愛精神相調和的。我相信它們不但能夠調和，而且也是一致的。這些例子都足以證明耶穌看上帝不是一個和平主義者，並且他自己的言行也常常不像一個和平主義者。

在福音書中有許多似乎說到天國從天上變動而來的話乃是象徵的，並非以爲工人們祇要束手等待上帝從天上來的干涉行動。在耶穌的教訓中有許多地方可以表明「從天上來的」行動並非與世人

的行動不能和合的。他講到施洗約翰的行動是「從天上來的」時候，並不以為約翰要束手等待天空中神道的行動。當那些門徒從加利利回來報告有許多人信道的時候，耶穌歡呼說：「我曾看見撒但從天上墜落，像閃電一樣。」所以世人受了上帝的靈感常被看做人子的降臨或是上帝從天上顯現的行動。

在這樣一種簡略的敘述中——尤其是要注重耶穌革命的思想與教訓——是難免顧此失彼的。但若以為耶穌僅是一個可怕的戰鬥者，那也是一種錯誤的印象。我要特別提出他教訓中激烈變動的元素，乃是因為它們常被忽略的緣故。沒有了它們，耶穌的圖像是變成虛偽的了。

但是耶穌到世界上來不是要審判，乃是要拯救人類。他對於窮苦不幸的人是抱溫和慈愛的態度。他也願意——如果能用火與恐怖的話——一切的人（包括剝削者與殘暴者在內）都可得救。他知道富人進天國是很難的。可是在一個富足的少年人來問他怎樣纔可以得救的時候，「耶穌看着他，就愛他」了。

基督的這種愛心是現代許多革命家所缺少的。照這樣的估量，現代共產主義遠不及共產主義者基督的標準。在古代民間所得的印象乃是：「這些基督徒如何彼此相愛，」又如何在思想與行動上對全人類表示熱烈的憐憫心。他們還記得他們的夫子曾經教訓他們說：「要愛你們的仇敵；為那逼迫你們的禱告。這樣就可以作你們天父的兒子；因為他叫日頭照好人，也照歹人，降雨給義人，也給不義的人。」（見馬太福音五章四十四至四十五節。）

這似乎是耶穌言行中矛盾的部分。但在這位獨特的人裏面，熱烈的忿怒與熱烈的慈愛是一貫的。所謂「羔羊的忿怒」實在是含有深長意義的。

第二篇 歷史上的耶穌

留伊斯

一 耶穌或基督

在二十五年以前，希勃特雜誌（Hibbert Journal）曾經發刊了一本論文集，稱爲『耶穌或基督』（Jesus or Christ）。那時有許多國籍不同而學派各異的神學家互相辯論『歷史上的耶穌』與『宗教上的基督』中間所有的關係。這種頗饒興趣的討論可以表示一九零九年的時代已經在宗教的發展上得到一種確切的論點。它要說明一種崇拜基督的宗教也許可以存在，但和基督教教主在歷史上的人格却祇有極微細的關係。直到如今，這種區別不但爲人類學上與心理學上的研究所加強，而且這種宗教的發展已經和社會發展過程中一個特殊階段的精神需求發生了關係。這種崇拜基督的宗教已被證明爲一種幻想的產物，又是社會環境所造成的一種心理上的反應。

我們不妨對於有些人要用高等批評的方法從四福音中恢復歷史上耶穌的嘗試簡略地觀察一下罷！

在『耶穌或基督』的爭論中自由主義的新教要把基督身上的附屬物剝去，以恢復『真正的』耶穌。斯米得爾（Schmidel）與布魯司（Bruce）爲聖經百科全書（Encyclopaedia Biblica）所作的論文，

哈那克(Harnack)的基督教是什麼以及其他許多現代主義的耶穌傳都是這個時期中的產物。

布魯司坦白地承認耶穌是他時代的產兒，他的見解是有限的，而他的生活史中也混入了許多超自然性的傳說。『但他的心靈直覺却是純粹的真理，可以適用於千古萬代的。他對於上帝，世人，與道德理想的觀念是最確當沒有了。在這些題目上我們非但不能超過他的思想，而且還祇開始領會它們的真義。不知要等多少時候纔能看出他那種關乎神性的急進學說發生完全的效果！』

牛津的湯卜遜牧師 (Rev. J. M. Thompson) 在他這本新約中的奇蹟 (Miracles in the New Testament) 裏要把四福音中的神怪事蹟一律掃清，因為他當它們不是心理治療，便是神話傳說。近年來心理治療術的迅速發展可使抱這種見地的人在科學上得到充分的助力。這班批評家就開始把四福音中虛擬的事蹟編成『魚的故事』、『海的故事』等等。有些人甚至看四福音差不多完全是一種忽略歷史性的小說。

德國學者納伊曼 (Arno Neumann) 的耶穌傳可說是一種很好的現代主義的代表作。他辯稱基督的中心教訓就是『上帝為父』。『這種觀念使他的全部教訓成為光明的，仁慈的，寬大的品德，溫和的性格與深切的情感。』他的教訓祇有一個主題——就是上帝與世人。『如果忠實地信從了他的宗教與道德的訓言，天國一定會逐漸的——但是必然的——及時成為事實。』納伊曼說，他的教訓所以遭人反對的緣故乃是由於他注重律法的精神，而不重律法的虛文，又看重道德的行為過於獻祭的禮物。

除了納伊曼的溫和的道德主義以外，還有托爾斯泰的更為動人的耶穌觀。托氏在耶穌的生活中發見了一種完全放棄武力政權，而實行犧牲博愛的精神。這使許多理想主義者受着極大的感奮。但是美國懷特（Buck White）所寫的本匠的呼召（Call of the Carpenter）乃是第一本認定耶穌為社會主義家的傳記。最近諾厄爾神父（Father Conrad Noel）對於這一點也作了驚人的闡明。自由派道德主義家自然要把耶穌寫成他心目中所喜悅的，基督教社會主義家也是如此。但基督教社會主義家所發見的耶穌雖不能激動遺傳的道德神學家，却比自由派新教徒眼光中的耶穌更有力量，並且也更與歷史接近，因為這種觀點能使人更容易了解他如何會遭猶太人的恨懼，而他的天國又如何會具有啓示性的。

西利爵士（Sir John Seeley）在他的請看此人（Ecce Homo）中所描寫的乃是一個仁慈動情的耶穌，因此就把自由主義者眼光中淡而無味的耶穌改觀了。他說：「無熱情的心地是不會純潔的；無熱忱的德行是不會安全的。」在耶穌的生活中我們見到一種為人道的熱忱，正要在世界上建立一個基督教共和國。教會就是一個共和國，它根據最廣大的血統關係與各人的相互團結，以要求個人犧牲私人的利益而保持全體的利益與安全。

當代的蕭伯納（Bernard Shaw）與墨利（Middleton Murry）對於耶穌生平的解釋都能令人感受極大的興趣與確實的力量。現社會的紛擾情形便使他們的目光變為銳利，而對於這位加利利的先知也發生驚異的同情心。

蕭氏的說法（參看 Androcles 的序文）雖嫌缺乏聖經知識，但很生動有力。他說：「我準備承認對於世界與人性問題經過了近六十年的考慮以後，我還看不出有什麼方法可以解救世界的苦難，除非基督來擔負現代政治家的工作，以實施他所發見的方法。」蕭氏在四福音中所看到的並不是傳統倫理學的一種回聲，却是許多與通常的行動、通常的意識、和通常的信仰完全相反的思想。他所得到的印象就是：「基督雖被後世的人看做不實際的夢想者而拒絕了，又被當時的人認為危險的無政府黨人與瀆神的瘋狂者而殺害了，但他比他的裁判者都更偉大。」

蕭氏發見「溫文的、馴良的、柔和的耶穌」乃是出於近代的偽造，却不能在四福音中找到確實的保證。他的綱領就是共產主義。他以為在這個有機性的社會裏你不是單獨的個人，却是社會的一員，你的鄰舍另是一員，並且你們各人是有相互關係的。所以你若不愛鄰如己，而他也是如此，那麼你們二個人都就成為社會的敗類了。耶穌教人知道社會的主人應當做它的僕人，不該變成它的壓迫者與寄生蟲；人的工作與金錢的酬報應當是分開的；我們也必須廢棄審判官、刑罰與報復的制度。耶穌來是要增進普通人的生活，所以他說：「他的目的不但要使他們得着生命，並且要得到「更豐盛」的生命。」

耶穌不再是向來被人看做無生氣而無危害的偶像，却成為一切國家與教會所反抗的革命勢力的中心。「一個真實的人，一件實在的事，一種電氣似的力，祇須有適當的政治機構就能應付人類的事件而發生革命的效力。」蕭氏末了又帶着神秘的口氣說：「耶穌也教導人說，天國是在你們中間。你們是上帝

的兒子，而上帝却是人的兒子。」換句話講，上帝就是本身與人聯合的東西。

墨利便把這一點作為耶穌傳的中心事實。耶穌盼望一種革命的變化與一個全新的世界，但是這種由舊到新的過渡却在乎內心的革命，就是我們所說的轉變——皈依宗教。「人應當變成上帝的兒子。如果他們成為上帝的兒子，那麼他們和一切的東西都改變了。這不是溫和的改變，却是激烈突然的改變。一種新的生命與一種新的意識就開始發生了，其中的差別正如人類的生命與意識和動物的生命與意識中間的差別一樣。在這二者中間有一個深淵。但人類變成了上帝的兒子，他們就能跳越這樣的深淵。」（參看墨利的耶穌傳七〇頁）

二 批評的得失

這些批評家恢復歷史上耶穌的嘗試已經獲得有益的结果。自由主義者的學識無論有多少缺點，可是我們決不能回到批評時代以前的率直信仰。第一，我們現在已經知道神學上的基督乃是耶穌本來面目的一種發展，並且那些深刻描寫他形像的學說也就是各種基督徒經驗的解釋，却不是屬於原始啓示的部分。這種見解無須打消那樣的發展或解釋，不過要使教會的基督——一幅次要的圖像——從歷史上的耶穌以外另找辯護的理由。

第二，我們不得不重新估定耶穌倫理教訓的價值並且特別注重他對於社會所抱的道德態度。

如今有許多辯稱，他的神性不是屬於那種和他人性並行而給他一種神秘性格的東西，却是由於他品性上的道德力量已經超越一切因襲的行為與價值。正如替勒爾（Tyrrell）說，在一個被信為上帝者的愛與一個自己具有靈德者的愛之間實在是有很大的分別。

依據這種見解，我們承認耶穌的神性祇在我們領會到某種新的價值時就憑着自己的意向把它們改造成新的典型。最近在一部由新教神學家寫成的論文集，愛德華滋教授（Prof. Miall Edwards）曾經提出了這樣的意見：『那麼，基督的神性就是說，他的人格中所具有的價值與他的意志上所表現的性質都是神聖的，並且照世人所能領受的儘量把最後真體的本質啓示我們』（見生命的主 The Lord of Life 一一八頁。）這使基督學的討論從陳腐的形而上學提高到合乎今日倫理價值的平面上。然而歷史上的耶穌總是要使教會發生驚駭的。

三 啓示的耶穌

有一種批評學派起來辯稱，那些從耶穌身上發生出來的奇論異調既不是後人附加的語文，又不是天主教造作的學說；都可以代表耶穌的生平與教訓中一種固有的「啓示」性質。依據這種見解，耶穌完全接受猶太人對於世界快到末日的希望，並且相信他受上帝之命，要在末日審判時行使彌賽亞的職權。在這學派中有些人以為耶穌是一位宗教狂者，別的人覺得一種啓示性的世界觀並不在乎它的奇

幻方式，却是對真實世界的一種想像說法。社會的樂觀主義是虛空的。社會的災變是不可避免的。我們在等待末日的時候，祇能依照犧牲的原則生活着。這就是士外策（Albert Schweitzer）的見解。他在他的歷史上耶穌的檢討（Quest of the Historical Jesus）曾經指出我們越是誠實地恢復歷史上真實的耶穌，他越是不肯在我們時代中間做導師與救主。若使耶穌生在當世，他也不會和我們同在，却要超過我們的時代而重返他自己的時代，正如自由的鐘擺要回到它原來的地位一樣。

啓示的耶穌是什麼呢？現在我們知道在耶穌以前的一百年中乃是猶太人感覺到痛苦的失望與懇切的希望之時期。羅馬的侵佔與希臘的影響已經破壞了上帝的子民所有民族的純潔與尊嚴。有許多關於幻想上帝拯救與新時代臨到的文書都可表示那時民間普遍的感覺。耶穌非但具有這樣的盼望，並且也相信他的事工是要應驗這些奇異的希望。他的福音不是好的勸告，乃是好的消息。它就是宣佈時代的末期，上帝要來推翻外邦人的政權，棄絕罪惡的世界，以建立黃金的時代。我們必須依據這種彌賽亞運動，以解釋耶穌的言行。他的極大勢力並不靠着他道德上的要求。凡是不能把握這種希望的先知決不能深得民心的。

耶穌能使人動聽，不是因為他傳授「父權主義的有神論」，却是因為他宣佈「好時候的來到。」福音——就是好的消息——已經近在手頭了。天國不是一種慢慢發展的實體。它却是與人類歷史沒有真實聯繫的，也是由超越的世界突然侵入的。但是它的臨到需要一個迅速深切的預備與潔淨的時期。那就

是他受任爲彌賽亞的使命。這並不是說耶穌起初就當他自己就是彌賽亞，不過他要完成一種與彌賽亞臨到有關的確切任務。正如柏啓特（Burke）說，耶穌不是一個聖人，却是一個手持火把的煽動者。他來並不要爭辯勸說，使人信服，却是要做上帝的使者，以傳播他的消息。（參看柏啓特的耶穌基督傳略 Jesus Christ: An Historical Outline 五九頁。）

耶穌最初以爲天國快要降臨，所以世人不必貪圖現在過渡時代中的富貴榮華，也無須反抗目前快要過去的強權罪惡；祇要在道德上與靈性上有所訓練，以養成參加這種未來新社會的資格。後來因爲他的希望遲遲未能實現，於是他的生活便改變了。他想前去對付那些阻礙天國臨到與他本身的黑暗勢力，這就成了他生死成敗的問題。他最後確信他若不爲了與惡勢力鬥爭而遭慘殺，這個渴望已久的新世界是不能臨到的。

他的騎驢入城，潔淨聖殿，與公開辯論都可表示他對於惡勢力的挑戰。這就是耶路撒冷精神與天國精神的衝突。他也知道這種衝突將要發生什麼樣的結果，因爲當時的羅馬政權與猶太當局——祭司，長老和文士——都是他的死對頭。但是耶穌確信最後勝利是屬於他的。所以等到他看出了他的遭人殺害是必然的，於是他就宣佈一種超自然的顯現快要臨到，因此他不但可以恢復榮耀，並且可以由天國的僕人而高昇爲彌賽亞式的人子——就是上帝統治世界的代理人。他是抱着那種信念而死的。他的秘密使命最後被人發見了，他就此被人定了僭妄叛逆的死罪。

四 馬克思主義與啟示

最初看來，耶穌這樣的人物似乎是使人心疑惑不解的。他是一個着迷的狂熱者麼？他的福音是一種絕望灰心的福音麼？如果這樣，他的精神豈不違反我們一切進步的社會理想麼？

答案是：自由主義者若當革命主義者是一個狂熱者那真着迷了。革命主義者對於歷史的見解往往是對的，然而自由主義者却不認清時代的徵象。其實，這種絕望的福音不過是對於漸進主義的失望而已。它確是離開進步的社會理想，因為它更接近於革命的社會行動。胡吉爾（Von Hügel）最早就注意到這種啟示說可與馬克思主義的破滅說相提並論。它們中間雖也有極大的差別，但是很可以互相比較的。下列幾種信仰是這兩派所共有的：

（一）歷史的進步乃是由於各種文明的衝突，却不是由於勸化的。未來的世界正與現在的世界作死鬥；新的時代是在現存的世界秩序遭到最後災變破滅時起來的。

（二）歷史中有一種促成社會進步的內在目的論。人必須和它合作。但他所服務的是比他自己更大的命運。這種模型一部分是在不知不覺中造成的，而罪惡的世界却成爲它自身毀滅的工具。

（三）世界上有一個放肆殘忍的仇敵。在這種勢不兩立的情形底下，只有拔刀相見，戰鬥到底，決無停戰講和的餘地。

(四) 死與失敗是到最後勝利之路的步驟。啓示的信仰乃是一種『建築在失望邊上的希望衛城』(參看尼勃的時代末期的反映 (Niebuhr: Reflections on the End of an Era)。新人與新世界是從戰爭, 革命, 貧乏, 被壓迫的無產階級與被釘死於十字架的苦難中出來的。我們也要從死中求生。『你們這小羣, 不要怕; 因為你們的父樂意把國賜給你們。』

其中基本的差別是在於這些猶太人幾乎把一切事情交託上帝, 因為那時的人實在無事可做; 而現代的社會主義者在這種極度發展的社會環境中只要有見識膽量, 各樣事情都是可能的。

啓示的信仰並不像逐漸改良的信仰那樣易趨悲觀。因為上帝拯救的事情既然遠在我們的時代之後, 那就需要更大的忍受; 立刻蒙救的希望既然斷絕, 那就需要靈魂不朽的學說了。至於這種學說也未見得比上帝突然干涉的希望更少使人輕信。所以福音書乃是那些對於世界失望者的好消息。這個世界快要滅亡。失望的人有福了, ——快樂的人却有禍了。

士外策以爲耶穌的奇幻希望並未打消了他的哲學思想。他的啓示信仰使他超脫了一切對於社會改良的希望以及一切對於世界上虛偽標準的義務。一切的歷史既然都在上帝手中, 那麼我們所應盡的唯一責任只要對內心的呼召表示忠實就是了。在自然或歷史中是沒有倫理觀念的, 只有在這種衝入宇宙的的能力與我們自己的熱望中纔能發見道德意識。在羅素 (Bertrand Russell) 看來, 士外策是要使人類的理想與世界的進程作最後的對抗。啓示的信仰只是對於最後和諧的一種幻想, 並不對於將來抱

着確定的希望。然而這世界是不該被人否認或棄絕的。它是人和苦痛罪惡衝突而感到失望的戰場，也是在捨己救人與冒險進取方面確有無限機會的工區。所以在福音書中唯一可靠的原則就是這種「專心於完成道德世界」的神聖旨意。

耶穌的言論是反映這種旨意的方向，而不關於一種事實上的知識。這樣的言論是有永久價值的，也是唯一的真宗教所具有的結晶。「主啊，你有永生之道，我們還歸從誰呢？」如果我們還不受感動，那是因為我們內心中發出來的聲調還不能和這種旨意與願望達到同等的程度。

信仰是和希望聯繫的，却不是和失望結合的。這種信仰就是希望上帝的旨意最後會成功在地上如同行在天上。但是這樣的樂觀主義顯然祇有兩個立場——人類的孤獨能力或是超自然者的直接干涉。如果經驗已經脫去了自由派觀念主義的幻想並且發見了烏托邦主義傳道工作的愚蠢，那麼以後尚存的是什麼呢？這也祇有兩種答案。第一，就是一種啓示的希望；不過這種希望對於現在一切沒有在智能發展上受過拘束的人是不可能的。第二，就是一種科學的社會主義；因它本身已經摒棄了烏托邦主義與漸進主義的幻想。

士外策的個人偏見使他忽略了耶穌教訓中許多道德的內容而過分看重了他信仰中純粹奇幻的原則。但耶穌和當時的腐敗宗教與殘酷行爲所作的苦鬥是很真切動人的。難道他的道德觀念——若使他是一位像士外策所想的那樣偉大的人物——還不及以賽亞或蘇格拉底麼？所以我們應當可以發見

他把握着永久的道德局勢，正如我們在任何先知時代所發見的一樣。

我們的確不能把末世論的原則分解出去，只剩下永久的道德真理。若把耶穌生活史中的當代色彩剝去，就如同把葱皮削去或把沙翁樂府中豐富的内容撤去而求得抽象的學說。形式與内容是緊密鍛合而不可分割的。況且在密切注意歷史的環境時，有些偉大的道德上與社會上的原則也許會發生出來了。

考茨基（Kautsky）爭辯說，耶穌所有的叛逆性比正宗派所能看到的還要多些（參看考茨基的基督教之基礎）；這是不錯的。當時民衆的痛苦已經造成了一種社會環境，可以引起那些好像斯巴達卡斯（Spartacus）（紀元前七三年）、攸里阿斯（Eurius）與克里翁（Kleon）（紀元前一二四年）所領導的奴隸大暴動。基督教不僅是一個偉大人物的個人勢力所造成的結果，乃是一個真正的民衆領袖在時機成熟當兒所發起的社會運動。耶穌好像甘地那樣的很有能力替被壓迫者說話，使他們認識他們的權利，加強他們的志願，而使壓迫者發生恐慌。他的啓示的希望雖使這種無產階級的熱忱離開了實際暴動的路線，但他仍不失爲羣衆煽動者的資格；因爲他到底是對的。那時的暴動乃是早熟的革命。羅馬帝國的內部已經包含着自身毀滅的種子。耶穌宣佈富足權貴者的末日快要臨到。這在一方面引起了熱烈的同情，而在他方面造成了深切的仇視。但他的話還沒有立刻應驗，而他的身體却已先遭殺害了。這種希望所以仍能繼續活躍而使頹廢的無產者堅信不移的緣故乃是因爲那從猶太教遺傳下來的啓示信仰使耶穌的門徒確信他將再來完成彌賽亞的使命。有兩個條件湊成了這樣的信仰——就是民衆對於救主的

急迫需求與彌賽亞能革新世界的高超思想。這兩種想望就集中於一個在歷史上確有實力的偉人身上。士外策所描寫的耶穌並沒有像其他哲學家與詩家所想的那樣有能力。考茨基說：『後世的人對於戲劇的扮演者並不看為光榮的。』如果先知先覺者要創立宗教與影響社會，那麼他們必須答應他們時代中確切的歷史需求。所以耶穌的啓示信仰中所包含的奇幻元素必須認為次要的，而我們所當看為最重要的乃是當時實際的社會環境和他確切的活動成績。那麼這些情況是什麼呢？

(一) 舊的社會秩序是腐敗的，並且是有礙道德的。它的標準是虛偽的。它是正在分崩離析。當它過去了，這些被壓迫的，卑微的，窮苦的人都將恢復他們固有的地位。

(二) 湖邊五千人共食的壯舉可以預示未來的『神聖結合』與一個平等社會中的團契生活。耶穌不但要等候快樂的天國，而且也要創立一種教團，以實行『天國子民』的生活——他們要接受新的標準，也要表現新社會的能力與性質。

(三) 天國使一切特權階級發生驚惶。它宣告強者與智者利用他們的才能去服務——却不要剝削——弱者與愚者。它看重最卑微的人的人格。它對罪惡的態度以為犯罪的人需要改善，無須刑罰。

(四) 耶穌富有大慈善家的深切憐憫心與同受苦難的精神。他的慈悲心非但使他看清有犧牲一切以蘇民困的必要，而且也對於無情漠視的特權階級與有產階級發出憤怒的抗議與嚴厲的挑戰。他的義憤要送財主入地獄，又要把磨石拴在虐待小孩者的頸項上，而沉他在深海中。這就是天國中愛的特性，

也就是愛的白熱化。

福音書中充滿了社會的道德，平等的主義，與革命的倫理。我們很詫異這些學者與教士不是愚笨地沒有翻閱到這樣的經文，便是遲鈍地忙於割取登山寶訓的邊皮。

在歷史上的執政者看來，這種福音確是有危險性的，因為它被認為出於上帝的真言，並且由上帝所差遣的使者述說出來，以宣佈這種現存社會制度的末日真要立刻臨到。

彌賽亞的希望是好像那正在等待火星的火絨。耶穌的全部生活與教訓都是建築在這種希望的基礎上的，否則他所說的話就不會中肯有力，却很容易變成單純的道德演講或無害的理想主義了。

五 耶穌對於教會的責難

這種社會福音不過是耶穌訓言中的半面。在另一方面，他要攻擊遺傳的宗教正如他要毀滅現存的社會秩序一樣，因此他就惹人仇恨了。

那時猶太的宗教已經變成了一種禮拜的儀式，四周為富庶的祭司階級與硬心的道學先生所環繞。他們歪曲的道德標準可以容忍社會的殘暴行為，但要咒詛貧苦階級的低微罪惡。他們的拘泥細節乃是完全失去道德意識的一種掩飾。在耶穌看來，這種宗教因其自稱有神圣不可侵犯的權威，就成為天國的極大障礙。他的猛烈的反宗教運動起於破壞安息日的舊規律，而終於廓清聖殿的行動與拆毀聖殿的預

言。他的表示顯然是要終止這種泥古守舊的宗教。

彼拉多與該亞法要聯合起來除滅他，並且要把「猶太人的王」這塊牌子放在他的頭上。這很清楚。他表示他已經使社會與維護社會的宗教都同樣受到了威脅。

耶穌是被釘死在十字架上；因為他的彌賽亞運動確是要促成統治階級的毀滅。如果他不被暴力所壓制，他定能完成他天國的新計劃。但是這樣的先知是不能逃避慘死的結局的。

六 神祕宗教的基督

歷史的耶穌轉變為教會的基督是不必驚奇的。等待基督再臨的失望自然引起了來生的信仰。教會變成了天國的代表物，而它的信條也變成了基督教的道德律。同時它的地方組織與普世組織使它成爲一種極端制度化的社團。但是促成它變化的最大勢力乃是地中海一帶的宗教空氣與萬千信徒的精神需求；因為他們吸收這種新宗教的時候不能不和他們自己的信仰與需要相混合。然而經過同化以後，歷史的耶穌就變成神祕宗教所崇拜的神明了。

常常有人以爲這種同化作用會使純潔的基督教加添了外來的異己分子，但這樣的看法未免太抽象拘謹了。宗教原來不能像神學專家所說的那樣清晰的東西。哥林多的原始教會一定是各種人民與信仰的混雜之所。它是和保羅主義各異的，而保羅主義也是和耶路撒冷教會的固有宗教不同的。這不是異

教的觀念滲入了基督教，却是少數的基督教思想滲入了異教的內部。它們經過混雜同化以後所產生的新綜合當然不是耶穌的彌賽亞主義了。它的最好名稱就是「基督教」並且它在過去的一千五百年中也沒有發生多大的變化。它並不是從神學上解明的信仰，却是為大多數信徒所奉行的信仰。這種信仰現在是很有勢力的，也是很流行的。它之所以持久興盛乃是因為它仍能適應一種急切的心理需求。但這也不能作為它是真理的理由。正如馬克思說，它能繼續存在，因為「它是被壓迫者的歎息，它是一個無情世界的仁愛——無精神環境中的心靈。」「宗教是這個世界的概括理論；它的精神上的榮譽；它的有力的熱忱，與它的莊嚴的補充；它的安慰與辯正的總源」（見馬克思的黑格爾法律哲學的批判序言）。

雷克（Kirsopp Lake）說：「感化羅馬帝國的人不是那些認識耶穌的人，却是那些不認識他的人。羅馬基督教的勝利乃是因為它的風行，不是因為它的真理；它的失敗也有同樣的理由」（見雷克的歷史大事誌 Landmarks）。

在第一世紀的古代世界裏充滿了各種神秘宗教的運動。這些狂熱宗教中所崇拜的神大概是在被殺後而能夠復活的，——如同奧塞烈司（Osiris），帶奧奈薩斯（Dionysus），阿替司（Atis）與塔謨斯（Thammuz）（參看Farnell的宗教的進化）。

無疑地這些宗教起源於原始人民對於植物老死與春日新生的崇拜儀式；但我們必須記得，這些儀式並不出於知識上的錯誤或愚蠢的幻想，却是由於人類參與這種從出生到死亡而重生的循環活動上。

所得到的深切的心靈經驗。這些宗教集中於兩種崇拜儀式：一種賦與超越生命力的洗禮與一種和神契合或交通的聖餐。

古代基督教以為受了洗禮以後就可得到聖靈的信仰是和神秘宗教中重生的觀念很相類似的。然而我們若把原始的基督教與純粹的神秘宗教比較一下，就可發見其中有重大的區別。神秘宗教所崇拜的神既沒有耶穌那樣的歷史性，又缺少他這種豐富的人格。它也不降為世人，因愛世人而受苦。基督教的救法是在造成一種共同團契的生活，並不單單注重個人的不朽。末了，猶太人以為這種趨向世上目標的時間過程是真實的。這和希臘人以為時間與歷史都無真實性的觀念是完全不同的（參看 *Bovard* 的希臘主義與基督教 *Hellenism and Christianity* 四章與五章）。

從另一方面說來，基督徒對於耶穌生平的興趣很快地減少，直至他僅成爲上帝救人的工具，而他自己的主張却被忽略了。因此，基督教就從耶穌固有的宗教變成別人論及耶穌的宗教了。我們並不否認神學家能夠看出基督與神秘的救主中間極大的區別，但是初世紀中普通希臘的基督徒能夠這樣做麼？哲斯脫敦（*Chesterton*）辯說，神話與基督故事中間唯一的區別就是在於後者爲一個真實的神仙故事。換一句話說，他坦白地承認神話的構成乃是一種共同需要的反應，而基督的神話就是要滿足這樣的需要。據威廉茲（*N. P. Williams*）說，人類所要滿足的心理上基本的需求就是病態的心靈對於拯救的呼聲。初世紀中人民對於痛苦的悲觀與死亡的恐怖造成了神秘宗教所應許的救法。於是抄主與彌賽亞

的觀念就立刻綜合起來了。

猶太的彌賽亞主義可以增加神秘儀式的活動力與正確性，而使基督教成爲一種超越其他競爭者的新宗教。所以基督教自然比神秘宗教更有倫理性，社會性，與入世性的信仰。它已興起而成一種政治的勢力，其目的不在離棄而在批准世界的秩序。然而它已經深深地感受了二元論，悲觀論，以及東方一切出世的神秘主義所有的特性。基督教從來不是單純的東西。它包含着一种無可掩飾的極端矛盾。它的入世與出世的元素是不能調和的。

在無數的基督徒看來，基督已經變成了一個神人或是半神半人合成的異人。在別些知識程度較高的人看來，基督已經變成而且還是人類的『發光者』（*Erleuchtener*）。人人心中都有『光』，但是基督能做『光』在人間所應做而不能做的事。所以他能使人們心靈中具有救贖性的神聖火星發放出來。

基督教似乎是『至高的理想的神秘宗教』。它所有的神秘特性無須取自外界，而是由內部發生的，正如其他一切的神秘宗教一樣。據羅得（*Rohde*）說，各種神秘宗教給與崇拜者的高深的宗教經驗就是他在狂熱的神態中感覺到自己的神格啓發一種閃光而使他確信人的心靈是具有神性的。

這種現存宗教中的基督可以保持他的『真實性』並能感動人心，祇因爲一個病態的社會若沒有他所給與的安慰就不能生存了。然而這樣的安慰，照目前的機會看來，並不是社會行動的一種刺激，却反成爲一種麻醉。這種基督完全不像歷史上的耶穌，而他的崇拜者對於四福音書的記載却好像盲人騎瞎

馬的跑過了。

一個人的見解往往是以他的地位為轉移的。凡是心中充滿了中產階級意識與價值的人——例如一個商人或店主——豈能對於初世紀中彌賽亞化的耶穌感到同情麼？如果階級與政治的利益呆板地印在一個人的心中，他就不能接受革命的觀念了。

耶穌對於當時的法利賽人和文士是要發生衝突的。這些人並不完全是假冒為善的惡人。在那時代的人看來，他們當然是一羣講道德，信宗教的良好國民，但是他們對於耶穌總不能拋棄厭惡與恐懼的觀念。在耶穌方面，他對於他們也祇有嚴責痛罵而已。有時他出以冷靜沉默的態度，這却比大聲譴責還要厲害。他在現代想必是採取同樣態度的。

歷來有許多基督教的學者專門從事於經典上的註解與神學上的說明，而對於它的道德上的浮面，小事上的迂腐與精神上的無力也表示驚歎。同時這些更有宗教精神與倫理觀念的信徒却要照他們的口味造成貧血症的基督，強有力的基督，紳士式的基督，和平主義的基督，社會主義的基督，或革命主義的基督。他們和他們的信徒所忽略的一個人就是歷史上的耶穌。所以托洛（Thoreau）說：『一個人必須不做基督徒，纔能欣賞基督生活史的優美與意義。』

我們不能盼望那些順從舊社會制度及其道德價值，或要逃避階級鬥爭的人起來恢復歷史上的耶穌。

啓示性的大變動已經臨到我們的時代。現在時機已經很成熟了。我們所遭遇的關頭乃是最後把麥子中揚棄糠的日子——這就是審判的日子。

教會也許要想把基督釘死，但現在決不能成功了。新時代的基督是一個反叛的無產者——上帝的亂民。教會若不尊敬他，就必被趕到外邊黑暗裏去了。

主的日期近了！

第三篇 初期的教會

賓 雲

一 基督教會與異教世界

「基督教正在回到康士坦丁以前的情形；俄國的東正教會實際上已經處於這樣的地位。基督徒也許還要往後追溯，甚至回到堯窟，重新再來征服世界。」

這是貝蒂也夫 (Nicholas Berdyaev) 的意見。

無論何時何地，基督徒若要回到康士坦丁以前或堯窟的光景，他們自然不必在教會的後期歷史，却要到教會的早年時代去找榜樣與鼓勵。

但是歷史決不會真正重演的。如果有些情形似乎和早先的重複，那麼它常因時代的轉變而有所區別。所以教會得了許多世紀不同的經驗，它在康士坦丁時代更當具備征服世界的能力了。

雖然沒有人能說別處基督徒的前途如何，不過如今俄國的東正教會確是站在一個獨特的地位，有人也許要辯說，西歐教會的環境既和康士坦丁前期的情形大不相同，所以他們不能從那時代學得任何很有價值的教訓。這種見解不是沒有理由的，因為在康士坦丁時代原始教會確有一種表示作爲的機會，但它把機會失去了——所以它可供人效法的地方顯然是很少了。

還有幾點意見是值得加以考慮的。

教會在第四世紀中固然征服了世界，但從另一方面看，它內部也不乏想望更進一步的人。他們的影響確是不很重大，而他們的名字在今日也很少有人知道；但他們是值得提出的，尤其是薩爾維安(Salvian)，據比革博士(Dr. Bise)說，可算是最初的基督教社會主義家。不過教會總沒有利用絕好的機會，以成就偉大的功業。

我們應當記得，那時教會正忙於神學問題。如果我們把登山寶訓和尼西亚信經對比一下，就說其中的差異便可測度教會在道德上的退步，那是一種極大的錯誤。教會說明它的哲理是完全必要的。形而上的思辨若缺少了道德的興趣，便是無益的；道德上的努力若缺少了宗教哲學的基礎，同樣是無結果的。所以有人說：「尼西亚信經乃是社會基督教的一大勝利……尼西亚基督教已經從這種信仰的深處逐出了個人主義。」

況且在康士坦丁時代，教會進入異教世界已經有三百年的光景。這必然使教會受着相當的損失。因為猶太人在宗教的信仰上，道德的標準上與社會的理想上遠在異教世界之上。他們確是一種選民，奉召組成一個模範社團，以表示他們公道的社會生活中所含有的神聖意旨，而吸引許多異邦人來加入這樣的社團。猶太人當然還不知道這種重大的使命；可是他們所有經典上的啓示已使他們全部的思想超過了異教的世界。基督教是經過長時期發展而完成的冠冕。異邦的信徒必須經歷極長的路程纔能領會其

中豐富的啓示。所以他們自然要成爲全體教會的障礙。

我們還有別的理由可以解釋康士坦丁時代的教會，但都不是本篇所要討論的。這是很明顯的，如果現代的人要從初期教會得到有價值的教訓，他們必須注意使徒時代，方能有效。

本篇對於初期教會的社會理論與實際不想作一種完全的概述，但要選擇初期教會的兩個特徵——就是（一）基督復臨的盼望；（二）教會與世界的分別——以說明它們對於我們的時代還有什麼可取的教訓。

二 信條福音與社會問題

從當代西歐的教會中可以到處看出名義上所謂「基督教文明」已在敗壞之中，所以對於「社會問題」的注意如今也成爲共同的要求了。

這位富有經驗與見識的凱勒博士（Dr. Adolf Keller）曾經說，教會在集合力量以反抗人類的罪惡方面比其他任何團體沒有多大的成功。他舉例說明失業的苦悶，經濟的恐慌，仇恨的心理與極端的國族主義都可危害人類的安全，而造成慘烈的災難。他又特別要喚起人們注意「教會在這些社會問題上的合作能使它們再去研究神學上根本的教訓，以爲活動的基礎。」

基督教會的活動，在新舊兩派分裂以前，原來都是根據於神學上的信仰或信條。這種「耶穌是基督」

的信條同時也就是一種福音。

對這信條或福音的意義作一種研討，也許就可說明初期教會的特徵及其對於現代的教訓。

三 基督教與舊約

使徒時代的福音可以表明基督教如何不能脫離希伯來宗教的根源。這一點在今日是很重要的。因為舊約經過批評的研究以後，會令人感到其中的文書已經成爲古董；所以有些人就認爲舊約已經過時，並非是基督教經典中重要的部分。但真正對於舊約經典作一種歷史的研究，便可表明它們不僅是這種福音的暫時準備，而且也是它的永久前提，甚至還能證實基督教的道德原理與社會理想都可在律法與先知書中找到的。

如果社會革命能邀基督教的核准，那一定是由於它和律法與先知發生了親密的關係。原來以色列民族領受了一種獨特的啓示。這些先知宣佈上帝爲王——他要審判不公義的百姓——並且喚起民衆悔改，乃是進入上帝國的條件。猶太人的歷史不是爲了民族自身的榮耀，却爲上帝的榮耀而寫成的——這是先知教訓的背景。他們的律法也不是爲了使人民服從統治階級的旨意，却是要實行上帝的旨意。

猶太民族既然有了這樣特殊的宗教社會的觀念，那麼他們對於鄰國的關係，就發生問題了。在這方面我們可以找到兩種互相對立而互相補足的思想路線。一種思想是着眼在上帝的啓示與異教世界中

信仰的區別，就是看重上帝選民的聖潔。另一種思想是着眼在選民以外近似的啓示，就是看重上帝自我顯示的普遍性。

照第一種思想看來，異教的國家必然是上帝選民與真實信仰的仇敵，而「巴比倫」成爲世界上強暴政府的象徵。這就引起了我們在約珥書三章中所見到的末世審判的景象，那時上帝要擊倒四周異教的敵國。

從第二種思想講來，在非以色列民族政府的律法中也許有公義的存在，所以上帝的選民也可在它們的平安中得着平安（參看耶利米書二十九章七節）。箴言中也提到世上的君王與士師所有的領土與政權都是受命於至高的上帝。在初世紀中外邦人通常對於「自然律」的觀念和摩西的律法只差合式的神學基礎而已。

在耶穌的教訓中當然也有上面這樣的設想。但他要繼承先知的使命，宣傳天國的迫近。至於它的降臨，不管有羅馬的強權，猶太人的腐敗，人類的罪惡等等反對的勢力，還是確定不移，正如田中收穫一樣。他似乎沒有任何反抗羅馬的意思，而他的吩咐「該撒的物當歸給該撒」正含有與異邦政府合作的意思；然而士外策博士以爲這話含有諷刺的意思，那是仍然可能的。若有民族國家要在末世審判中被擊倒，那麼猶太人也必在內。馬太福音二十五章三十一至四十六節的經文乃是約珥書三章的回聲。這不過要警告猶太人不可自滿自豪，而應當痛悔改過。

如果悔改——不僅悔悟自身的罪孽，並且也為全以色列民族阻礙了天國的罪孽而悲痛——乃是進入天國的條件，那麼宣佈天國臨近的他却最先單獨負起那種重擔，而終於釘死在十字架上，進入了他的榮耀。

他在復活以後，就被稱為基督。所以使徒們就能宣傳說：「耶穌是基督。」

那豈不是說：「上帝的國現在已經來到，基督的復臨已經過去，不必再盼望上帝的干涉了麼？」從某種意義上看來，基督徒已經在上帝國裏的信仰是可在新約中找到的。但是使徒時代與原始教會還要繼續盼望着和準備着世界末日基督將在榮耀裏復臨的事跡。那種信仰已包括在教會的信條中——「從那裏他要來審判活人和死人。」

這就是我們所提起的初期教會的第一種特徵。至於第二種特徵是講到初期教會為一個宗教團體，和四周的世界大有分別，其中的信徒自認為以色列民族或第三種民族（其他兩種民族就是猶太教徒與異教徒。）以下兩段乃是要申論這兩種特徵。

四 上帝干涉的希望

上帝干涉與世界末日的信仰在耶穌基督遇難與復活以後的百年中造成一段奇特顯著的歷史。這種信仰發源於猶太教。它也出現於福音書中。有一個時期猶太教徒與基督教徒同樣抱着這種信仰，不過

在基督教徒看來，基督的人格是已經知道的。然而到了第二世紀的中葉這種信仰在猶太教徒中間忽然消滅，而在基督教徒中間却仍盛行。

理由是這樣的：依據先知的教訓，以色列人和異邦人要同樣受上帝的審判，甚至要受更重的刑罰。但相信上帝干涉的人並非都抱這樣的觀念。在有些不大虔敬的猶太教徒看來，以色列人的統治乃是執行上帝的審判。這種遺傳產生了許多暴動革命的黨徒——例如加利利的猶大與奮銳黨人——結果促成了耶路撒冷的毀壞（西歷七〇年）與最後的滅亡（西歷一三五年）。有這樣希望的人經過屢次失敗，就變為失望。在一三五年以後這些猶太教徒更是絕望；所以他們就專心研究律法，而把這種信仰完全拋棄了。他們不能採取基督教徒的信仰方式而承認耶穌就是基督，因為他們以為他的受苦並不含有勝利的意義。

但在那些信任使徒福音的人看來，事情就不同了。釘死的彌賽亞的復活就是勝利的表記，而今世的受苦遠不及未來所得的榮耀。這種堅定樂觀的思想已經在道德上與社會上造成奇異的事蹟。失敗與阻礙決不能打破這樣的希望，因為它並不仰賴有形的成功，却全靠他們對於上帝與基督的信仰。這些信徒認識了基督復活的能力就能分享與同受他的苦難了。

果然有人要問：「基督復臨的應許在那裏呢？」果然基督徒的希望有時會形成狂熱式的千禧年主義（Millenarianism）。但這些都是由於咬文嚼字的解釋。異教徒的心思極難接受真正的基督教的末世

教訓。在「創造」與「救贖」的基督教遺傳以外，別的宗教信仰與哲學思想都趨向於一種混雜的否定世界論或確定人生論。從這樣的立場到信仰一種新天新地轉變論是要經過很長路程的。因此，末世論的觀念就漸漸變成了一種死後永生論了。

但在康士坦丁前期的教會史中，這種希望並準備基督在榮耀裏復臨的信仰是很盛行的。

五 教會的漠視

初期教會中的基督徒很少以為他們是羅馬帝國的順民。在大體上他們都看自己是「新以色列民族」。下面這幾段從匿名的丟革乃多書信（*Epistle of Diognetus*）中引來的話很可說明他們自以為在世界上所佔的地位：

「基督徒和其餘的人類並不在地方上，語言上，或風俗上有所區別。因為他們並不居住在自己的城市中，也不應用不同的語言，又不實行非常的生活……他住在自己國家裏，祇像暫時的遊客；他們分擔一切責任，如同國民一樣，而他們忍受一切艱苦，却如同異客一樣。每個外國是他們的祖國，而每個祖國却是他們的異邦……他們的生存權利是在地上，但他們的公民資格是在天上。他們服從既成的律法，而他們在生活上却超過律法……」

「總之，心靈在身體中佔居什麼地位，基督徒在世界中也是如此……心靈居住在身體中，然而它不

屬於身體。所以基督徒居住在這世界中，然而他們不屬於這世界。無形的心靈是為有形的身體所衛護；所以基督徒雖為世界所公認，但他們的宗教還是無形的……不朽的心靈居住在必壞的帳幕內；所以基督徒旅居於必壞的東西中；而同時他們也尋求天上不滅的東西。」

上面這種說法是很明白而值得注意的。它的立場就是說，基督徒的真正公民資格是在天上而基督徒的社團也構成了上帝共和國中的一個居留地。

在現代多數的基督徒看來，這是一種很生疏的思想，而常常不容易使人領受。依據這種見地的思想與行動大概會被認為不合基督化，而是不愛國的。所以整個的觀念就要消失了。但把握住這種基督徒為天上國民的觀念乃是了解初期教會或任何時代教會在社會的理論上與實際上的主要條件。

猶太人既然承認異邦政府的律法中也有優點，耶穌本人曾經主張把該撒的物歸給該撒，保羅對羅馬又繼續抱定這樣的態度，那麼有人也許想在教會與異教的希臘羅馬世界中間對於社會行動方面至少有融洽合作的機會。這一種宗教道德的理想主義是含有共產主義性的，但祇空泛地涉及上帝與泛神論的背景。這和律法與先知却發生很親密的關係。在這中間也許可以找到共同行動的基礎。

這種觀念在最初兩世紀中是很流行的。有些護教派的作家說到教會曾給羅馬帝國許多益處。聖路加可算是最早的護教者；他所寫的福音書與使徒行傳似乎是要向「提阿非羅大人」闡明基督教道理。在這兩卷新約書中基督教的理想是很清楚的。但是有些護教者並不如此。撒狄的墨利托 (Melito of

Sardis)發見基督教會的興起與羅馬帝國的肇始是同時發生的。這實在是一種很有意義的事實。但墨利托以爲羅馬帝國當時的偉大光榮可以證明教會對於帝國是很有用的。這些逼迫教會的人却更能把握當時的局勢，因爲他認清基督教乃是一種顛覆帝國的勢力。

魏斯科主教 (Bishop B. F. Westcott) 在他的『兩個帝國』這篇論文中指出基督不能不引起逼迫的理由：它是普及的，所以它不能站在一種民族宗教的地位，以迎合羅馬。它是絕對的，所以它不能服從國家的崇拜。它又是進取的，因爲它是普及的與絕對的。爲了這些緣故，它和羅馬政權的衝突是必然的。魏斯科又以爲這三種特性是由『基督教屬靈的』一個共通性而來的。

在異教世界中人們的希望與志向並沒有超自然的基礎，所以最好的志願就由崇拜英雄轉變爲崇拜戰勝者，而達到崇拜帝皇的最高點。如果崇拜帝皇爲忠實國民的必要條件，那麼基督徒拒絕參與這種禮節，勢必要遭羅馬帝國的逼迫了。

俄利根 (Origen) 曾經闡明基督徒的立場說：

『差遣耶穌的上帝要使全世界的人類歸正改善，即服從耶穌的福音，並且要到處建立社會的團體，以反抗迷信的，淫亂的，與不公道的人所組織的政治團體。』

基督徒在異教的帝國中，既然拒絕參加公衆的生活，那麼祇能反對迷信者，淫亂者與不公道者所組織的團體，而採取耶路撒冷教會所實行的共產生活的理想與原則，以防護他們自己的團體。他們也祇能

反對羅馬的逼迫而成爲殉道者的見證。

所以我們常常可以從啓示錄這類書中找到教徒對於教會以外的世界所抱的漠視態度。但這是因爲教會在一個絕望的環境中就要發生腐化了。有人說，基督徒乃要保守自己『光榮地脫離沒落的現代。』

六 今日的教會

我們已經發見初期教會中兩種顯著的特徵就是基督復臨的盼望和準備（却不想建立一種新社會秩序，）以及教會與同代文明之間的尖銳區別（教會不願列入名義上稱爲基督教文明的中間。）這些特徵雖和今日的教會極不相同，但它們也許是最值得現代的人來研究的。

有人以爲這些特徵可以促使教會更有效能地完成它歷來所要嘗試的事工。我們的社會化良心若不容許我們加入基督教正宗派的『失敗主義』也不接近自由派所容易犯的過失——就是一種以爲基督教原理能過分深切地影響政治生活的『傷感主義』那麼似乎我們只有採取一種更革命性的態度。那就是末世論給我們的指示。

『紅色』革命也許被人認爲實際的末世論——那些人看自己如同末日審判的執行者；而它的無神論也許被人認爲自我的神化。

資本主義文明的毀滅無疑地是上帝對它的審判。基督教有一種執行上帝審判的意識也不能爲教

會制度的信徒所否認。但這一切都在乎基督徒有沒有這種已經加入上帝的國與基督的統治的意識。他們若不常常想到上帝的審判要臨到他一切的工作，正如他的恩寵一樣；那麼他們很不容易保持完全的基督教立場，而流入一種教會的帝國主義或政治的世俗主義。

在基督徒的意識中，這位創造自然與人性的上帝永遠地統治着。在這世界上的生命終不能使那不願受時空拘束的人滿意。上帝超越了時空，已經藉着他兒子的人格來到世上人間。人雖到處依賴上帝，却仍要保持他的獨立。這個世界上的國度和上帝的國一比就顯出黑暗，並由這種比較而對世上的罪惡感覺到羞恥痛悔，因此就要盼望和準備天國的降臨。

當代大多數的基督徒覺得很難接受任何末世論的希望而表示一種懇切等待基督復臨的精神。原因大半是由於他們不能自然地與活動地運用他們的思想或言辭。結果他們就不能象徵地，却要呆板地從字面上去解釋新約中關於世界末日所描寫的景象。這些人有時變成了「千禧年派」並且宣佈說，現在活着的千百萬信徒是永遠不死的。同時還有別的人却完全照來世或今世的說法以描寫未來的景象。前者的見解很不正確，並且實際上忽略了上帝國的降臨世上；後者注意了世界的將來，而忘記了上帝的天國。

末世論的描寫對於一種極遠的未來事件所發生的關係正如創世記中創造的故事對於極遠的過去事件一樣。但這些對於世界末日的描寫也同樣是由靈感而在口頭上用象徵的方法說明一種超絕的

真理。

凡拒絕照字面解釋創造故事的人也要拒絕它所包含的道理；於是他們的宗教信仰就流入了泛神論或其他的學說。所以我們對於耶穌的末世論中所包含的真理是必須保留的。

有一個要點是應當記在心頭的，就是這些使徒作家對於觀念的分析與事件的時序不很弄得清楚。新約中對於『神成人身』與『基督復臨』的兩種事件並不常常分別清楚；所以同樣『顯現』(Epiphany)這個名辭可被用以敘述兩種事件，例如提摩太後書四章八節裏所提起的『顯現』也許是指着兩種事件而說的。在後來的基督教文書中也可同樣把這兩種意思混合在一起的。總之，基督的復活在某種意義上說來，已經真正應驗了末世論的希望。自此以後，這些對於基督復臨與世界末日的描述都是說明『神成人身』這件事並未耗盡了上帝自顯的能力，却要使基督的信徒對於世界發生痛悔棄絕的心思，覺得地上天堂的希望還是不夠，而坦然信賴上帝的行動。

若有人設想這一種末世論的觀念會使人不值得注意世界上的事情，那是很錯誤的。相反地，這種觀念乃是能力上一種解救，因為它可排斥那種妨礙做事的條件而鼓勵大家做事的精神。

如果人類依舊惑於極端的國族主義與經濟的無政府狀態，那麼它所得到的自然結果必然是崩潰與災禍。這在基督徒看來，却更離棄了世界，而更接近了上帝，所以也更真切地明瞭上帝的自顯與降臨，而更活躍地實現先知在道德上的要求。因此，最適配反抗世界罪惡的就是這班人，而不是那些自以為這些

事情不會臨到的人。

使徒時代的情形至少是這樣的。若使現代的基督徒能看這種以宗教信仰為基礎的團契優於那種以鄰舍、親屬、種族、階級、政黨等等為基礎的團契，因此在這個拒絕基督的統治而將自身毀滅的世界中組織一個從「天上而來的居留地」，那麼也要造成使徒時代的情形了。

基督徒雖不必忽略或棄絕這種根據國族、家屬、階級、政黨等等的團體意識，因為這些團體都可表示與維繫一種宗教道德的社會意識；但這些團體意識也能阻礙信仰與信徒的團契，有時還要使它們和世俗同流合污。所以看重一種以宗教信仰為基礎的團契的意思乃是說這些表示團體意識的形式應當以服從基督本人為準則，而且這種宗教團契也不是教政上的團體意識，却是覺悟教會雖受世俗種種的影響，而仍不失為真理的保護者，同時也包含着復興的種子。

大家承認在康士坦丁時代「這個世界」加入了教會，從未離開它過。如果這世界漠視了教會，那是因為教會和這世界太少區別了。所以教會若要有力地影響這個世界，那麼第一步工作就是要完全脫離世界上流行的見解與習慣。

有人以為若要完全與世界分離，只要拋棄改進世界的機會，或讓它走入毀滅的途徑就是了。但這是一種幻想，結果會適得其反，因為這世界會拖教會下水的。如果今日的教會要脫離世界紛亂的結局，那麼基督教必須回復到原始教會的特殊地位。

第四篇 中世紀的共產主義

巴斯噶

一 中世紀共產主義的成因

我們要研究中世紀的共產主義，單單敘述那時代中各種平等主義的信仰以及具有社會目標的宗教制度是不夠的。共產主義的歷史不是一個觀念的歷史，却是一種社會學的過程。中世紀流行的原始共產主義的信仰史是很複雜的。若要研究它們的真正歷史，不但會令人走進人類情智方面的迷宮，而且要深入社會的底層。基督教派——原始共產主義的胚胎——在本質上都是有組織與規律的社會團體。從它們的維繫中我們可以發見現代社會的全部結構——社會與宗教的體制，社會階級間的關係以及常常發生的社會變動。它們的歷史當然受到那時代新興的民族團體與強烈的政治發展的影響。

中世紀生活的主要方式很可以培養共產主義的思潮。那時代的社會組織大概是不含有組合性質的。各種職業社團都規定了各種社員應享的權利與當受的限制。這些複雜的組合自然是不很穩定的，但那時的社團對於控制個人與新社會形式方面要作不斷的奮鬥，在農村裏——直到十四世紀——土地尚不缺乏，所以森林與草地平常是公有的。在都市中也有「公會」的組織。每年民間所舉行的節期常可表示社團在各方面控制個人的勢力。那時公有的思想雖祇限於某種的財產，然而這已使中世紀和初期的

資本主義社會顯有區別了。

但是中世紀的組合制度根本上是爲了保持個人的主權完整而存在的。城市與鄉村中的財產所有權——無論屬於上等階級的或是下等階級的——大半是個人主義化的。祇有那些以公有共享的經濟生活來替代私有財產權爲目標的運動纔能稱爲共產主義化的。我們現在所要討論的就是這些運動。

共產主義的思想在初期教會中是常常可以發見的。聖保羅曾經贊同社團中凡物公用的舉動。許多早年的教父也譴責私有財產的制度。這種思想的主要根據就是耶穌對那少年人的吩咐——「你若願意作完全人，可去變賣你所有的，分給窮人，就必有財寶在天上」——（參看馬太福音十九章十六至二十二節。）但這樣的共產主義和近代的方式却有二個重要的異點。第一，它是完全根據於主觀的理論，以爲佔有世上的財產對於人的靈性是有妨害的。第二，它的方法僅是一種分配的共產主義，而不影響生產的問題（參看考茨基的基督教之基礎）。這種共產主義若被充分實施出來，就要使生產制度完全解體，並且若不另想辦法，終究使社會發生饑餓與窮苦。自從第三世紀以後，教會實在已經拋棄共產主義的理想，而完全加入了私有財產的制度。它不但自身變成一個大地主，並且在道德上也做了現存的私產制度與政治制度的裁可者。

自從教皇格列高里一世（Gregory the Great）到英諾森三世（Innocent III）的時期中，教會在歐洲的政治舞台上佔居了一個首要的地位。當時有許多教會的作家都鼓吹教權高於王權的學說。同

時各種共產主義的異端也紛紛起來了。在基督教國家中共產主義的思潮大半是要攻擊教會領袖的虛偽行動。但最初採取壓迫手段以阻止這種異端的傳播却是起於一般世俗的君王。到了十三世紀，教會纔真正推進這種撲滅共產主義思想的運動。

在另一方面，教皇爲了維持本身的威權起見又要利用當時新興都市的經濟勢力以壓服封建化的主教與世俗化的教士。然而這種教內的廓清運動却會引起政治上的衝突。因爲教皇與國王的勢力可說是互爲消長的。我們知道在中世紀中現代化的國家形成以後，教會所佔的盟主地位大半是虛妄的。它的教理僅爲勢力雄厚的國王所利用。那時奧坎的威廉（William of Occam）建立一種神學的系統，使教會附屬於世上的王國。帕維亞的馬栖略（Marsiglio of Padua）甚至主張國王的手臂有管理教會之權。巴黎本是教政專制主義學說的發源地，也是君王專制主義理論家的集居所。它在十四世紀中對於教皇的異教徒裁判所作了長期的反抗與苦鬥。這些都是威克里夫（Wyclif）與胡司（Huss）在精神上的祖先，因爲他們最先組織有意識的國家主義運動，以反抗羅馬的教庭。

這些國家主義運動當然不是共產主義化的。然而它們却能激動教會中共產主義的遺傳。威克里夫，胡司與路德的主要目的是要恢復教會的精神力量。從一方面講來，這是提高君權，而且在必要時國王也是有權廓清教會的。從他方面看來，這是注重教會的心靈方面。教士應當致力於心靈的幸福，輕視世上的財富，而和基督同樣成爲謙卑的人。使徒的貧窮原理是被認爲最高尚的模範。但是這種貧窮得福的理想

很少建議於平信徒的世界。威克里夫在早年的著作中確是主張一切財產應當公用，但他後來並不提倡這樣的社會改良政策。胡司與路德曾被當時的人看做經濟平等主義的鼓吹者，而使共產主義運動得到一種動力，其實他們祇攻擊教會的財富。然而這就可指明了經濟勢力所形成的國家主義運動從未脫離共產主義的原素。

這些國家主義運動裏面所包含的共產主義的熱望幾乎常常是在一種混亂的形態中。然而共產主義並不是對下層階級中任何混雜部分所講的學理。它注重社會的責任與社會的紀律。它的資源是在於那些保存共同生活與社會活動的階級，却不寄存於暴徒身上。在中世紀時代，我們也會發見共產主義的思想在那些社會功能非常分明而社會權利却被剝奪的階級中最為強烈。那些共同工作的階級最容易感覺到它們的社會價值與合作力量。我們又可看出共產主義的學說不但盛行於那些祇想回復早先土地公有的農民階級，而且也流傳於這些為新興經濟方法所造成的新興半無產階級。中世紀的共產主義實在最盛行於最富足的工業區域——最初在北意大利與南法蘭西，後來流傳到法蘭德斯（Flanders）。總之，在那時最大而生利的工業中——就是一切國家的紡織工人中——共產主義的學說是最強盛的。中世紀時代中紡織業的發展——尤其在國外市場方面——使那些新興的大商業家控制了這種工業，而成爲早期的資本家。那時在生產的技術方面仍然是一種家庭工業，但是在原料市場，與定價方面都被少數的商業資本家所把持。所以這些在家庭中由資本家供給羊毛而織成出口貨品的工人在事實

上已做了工資的賺得者，而漸漸變成無產階級化了。舊式的同業公會也漸漸變為職工聯合會，以發揮保障勞工的功能。然而這些紡織工人不僅做了那些商業資本家的掠奪物，却又因為那時代中所發生的災變——例如瘟疫與戰爭——而常常感到失業與饑饉的恐慌。還有各國在政治上的衝突，也要引起紡織工業區域中的不安靖。於是紡織工業區域中的罷工風潮與都市社會中的紛亂情形就最初在十四世紀中發生了。

中世紀中的四大暴動事件——就是法蘭德斯暴動（一三二五至一三二八年）；根脫暴動（一三七二至一三八二年）；佛羅稜薩暴動（一三七八至一三八二年）；與巴黎暴動（一四一三年）——都可表明下層階級不能用更多的生產來替代資本主義與資本主義的政府。有些下層階級的暴動並不缺少革命的熱忱與能力。他們經年累月地抵抗內外的夾攻。他們的勝利曾為歐洲別處的下層階級熱烈地擁護與尊敬。他們對於社會改良政策雖曾作了確切的嘗試，但未應用社會主義的生產方法。因此，這班革命家的努力終不能挽回工業的頹勢。這些革命雖都直接反抗統治階級，但不是真正傾向民主性的。各種公會利用了擾亂的機會，以強固它自己的專利權。它不僅反抗個人主義的資本家的掠奪，而且也反對都市與農村中的競爭者。這些革命實在發動於小資產階級，因為有組織的無產階級那時還沒有存在。至於當時所提倡的共產主義不過是貨物的共享，而未涉及生產工具共產化的整個問題。

這些革命的手工藝者的目的是要脫離貴族與商人的束縛而恢復以前的獨立地位。他們所提示的

經濟政策是反動的，而不是進步的，因為他們不能設立商業的組織，以替代商人的資本主義。這些革命運動的哲學就顯露了這樣的弱點。在這些革命團體中間盛行着各種禁慾出世的學說與神祕狂喜的信仰。這些亞當派（Adamites）的極端禁慾的共產主義者（波希米亞）就是發源根脫革命的。

中世紀中一切複雜的階級關係與各種財產佔有權的爭奪形式常使那時代的共產主義與這種無定的經濟綱領互相混雜的。在都市中這種更封建式的貴族階級時常要和那種新興的商業階級發生衝突。教會和這一切貴族階級或商業階級又保存着極複雜的關係。它們在各種民族國家互相合併團結的過程中輸流地造成聯合與敵對的形勢。在英國與德國的新國家主義是反對教皇政權的；但在法國與西班牙，它是和教權聯合的。教會原來是很嚴厲地譴責剝削制度與資本家的企業；但它本身又使金錢的交易制度得到一種極大的動力。這些下層階級就混在一切交叉式利益中。他們既不能建立一種依據共產主義原則的社會，就只好無定地效忠於別的階級——有回復到早年的生產形式而與諸侯聯合；有時否定封建主義而提倡清淨主義式的原理；有時成爲教會最厲害的反對者，而有時又變做教會最熱烈的擁護者。所以共產主義雖流行於中世紀時代，但沒有決定的形式與獨立的能力。

總之，中世紀時代共產主義的特性是個人的，主觀的，却不是社會的。貧窮是認爲有福的。這種說法是含有宗教性的，並且是以靈魂爲前提的。通常共產主義的目標是要組織小規模的祕密社團，以隔絕世界，而不想征服世界。從大體上說來，那時共產主義思想的焦點就是基督教會。教會是深入民間的唯一機關。

它的道德功能就是要使民衆與社會秩序互相聯絡。它又把貧窮生活的崇拜和私產制度的確認結合一起。所以攻擊教會——等於攻擊現存社會的倫理學——乃是每個社會改良家最初着手的必要條件。那時共產主義者的主要目標是在組織一種新式的教會。這可指出他們離開積極的社會政策還是很遠。我們對於中世紀共產主義的興趣必須集中在這些社會的與宗教的目標中間的混合關係。

二 宗教的共產主義

(1) 亞爾比派 (The Albigenses)

宗教的與社會的元素交織得最精細的地方莫如中世紀時代通常稱爲「亞爾比派」或「清潔派」(The Cathari) 的異教徒運動。這種異端最初盛行於意大利北部，然後傳到法蘭西南部以及歐洲最發達的工商業區域。當時藝術與科學都在最高峯。但在這些浪漫詩人的出產地竟有一種完全棄絕這世界的宗教因得一般王公的容許而逐漸強盛起來了。這班清潔派教徒相信這世界是屬於魔鬼的，而上帝祇統治天上；基督並未降爲世人，而他的身體是在天上造成的；他並非在馬利亞的胎中成孕，却是從她的耳中出生的。「完全人」的工作是要離開這世界，拋棄地球上一切的財產與身體上一切的快樂，禁絕性慾，而只喫最簡單的食物。最高的成就乃是自動的餓死。因此，這些清潔派教徒就開始遭到各國君王的壓制（在十一與十二世紀中），後來又受着教會的逼迫，直至十三世紀末葉，他們差不多完全被消滅了。

清潔派宗教的起源是不甚清楚的，而且它的支流也是各有變異的。它和摩尼教的信仰顯然是有連帶關係的。這種異端的典型逗留在波斯尼亞（Bosnia）與保加利亞，直到文藝復興的時代。但它的社會來歷與組織是比較清楚的。在法國地方，這些清潔派普通都是織工，而在意國地方他們也常被看做「破布的拾集者。」從大體上講來，這班清潔派的教徒明明是屬於貧賤階級的。意國的異教徒裁判官薩科尼（Rainerio Sacconi）曾經譏笑他們為「白癡與文盲。」有許多清潔派教徒僅是同情者，並不想實行一切異端的教義；然而他們理想中的完全人却必須棄絕一切世上的財產，而回復到絕對的貧窮。

在清潔派的信徒裏面對於上帝，基督與撒但中間的確切關係常要發生劇烈的爭論。然而他們嚴酷的教義很能吸引別派的信徒。他們對於人類提出很小的希望，然而他們活動的勢力竟能擴大信徒的人數。他們各種信仰的方式都可表示他們對於舊社會制度的批評，尤其憎惡這種制度中握着道德權威的羅馬教會。它們拒絕參加商業時的起誓，又不願服從法律的約束。他們在許多地方建立世外的新村，以實行平等共產的生活。因此，在早年時期他們就被認為公衆秩序的擾亂者，而遭君王的殘殺。然而他們的宗教理論似乎是專為直接非難羅馬教會而發的。自從教會變成世上有財有勢的機關而鼓吹地上功德事業的道理以後，這些清潔派教徒就起來反抗了。他們說，教會應當仍然是窮苦而受逼迫的。它的教士應當是服務衆人的僕役。教會的一切所有物——連大廈式的教堂在內——都是被反對的。關於懺悔，聖餐，崇拜聖像的工作以及教會對於教徒所行使的其他各種職權都是被棄絕的。這些清潔派最注重教政主義

的基本批評——就是說，牧師自身若不清潔，那麼他所施行的聖餐是無效力的。

清潔派的倫理學最崇尚自我的犧牲，但這種理想祇有少數「完全人」所能企及的。它的神學構成一種複雜的信條。它正如正宗派的基督教會那樣的看重信條的遵守過於道德的行爲。它的信徒非常複雜，包括一切的階級——富翁與窮人，貴族與平民，商人與工人。這派所主張的禁慾主義只有少數人是在實行的。有許多人採取這派的宗教乃是爲了反抗天主教的權威與帝國的最高當局。清潔派對於貧窮的教訓雖未充分實現，却已擊中了羅馬教會最大的弱點。但這派中間的共產思想也從未變成了積極的社會方式。凡在王公大臣贊助這派宗教的地方，它能設立那些和羅馬教會相似的機關——教政制度，修道院，神學院，甚至教育貴族少女的學院。清潔派的宗教動力固然是從貧苦階級，尤其是能與工商業中半普羅化的階級而來的；可是它的流行廣播似乎是由於各地諸侯因脫離國王與教政的中央集權而造成的結果。

這種異端的歷史可以說明一種對於平等與貧窮的主觀信仰是完全不能與一種社會改良運動相等的。在十二世紀中清潔派的宗教在意大利的貴族中是很流行的。它常被那些與教皇爭權的階級用作反對的哲理。在有些地方這班清潔派教徒通常稱爲「貴族黨員」(Ghibellines) 在法國南部土魯斯伯爵(Counts of Toulouse) 境內反教皇運動的歷史也具有清潔派信仰的色彩。在伯爵們的容許之下，信從這種異端的教徒就大大增加了。朝廷中可以自由發出批評教會與教皇的呼聲，而這種放肆主義却

變成了市民中的清潔派主義。所以這種異端的宗教就被公衆稱頌了。

但在士魯斯地方這種貧窮主義的主觀信仰顯然是很有限制的，因為在清潔派信徒中可以找到許多富庶的市民。他們並不否認現存的社會制度，也不想改換新的秩序。這種異端實在變成了伯爵們特有的野心的防禦工具。因此，後來教皇要借助國王的兵力來撲滅清潔派的時候，先要壓服士魯斯的伯爵。這種異端既在貴族的激勵下而興盛，它就在貴族的失敗後而沒落了。

清潔派的信仰——就是維護貧窮得福的主張——幾乎已經變成了一種民族國家的哲學。它的護衛者雖被擊潰，但那些保守純潔教義的信衆還是存在。統治者也許被除去了，可是下層階級的熱望是不能消滅的。直至十三世紀的末葉清潔派所組織的小共產村在歐洲西部還是很多，常被異端裁判所搜尋出來。然而單靠武力壓迫的方法是不能奏效的。於是在正宗派教會的本身中間就找到了一種方法，可使這些原始的渴望——貧窮與平等——在現存社會裏得到相當的滿足。聖多密尼克 (St. Dominic) 與 聖法蘭西斯 (St. Francis) 所創立的教團可與這些異端派同被認為中世紀中顯著的共產主義運動。

(2) 多密尼克派與法蘭西斯派

修道院本是基督教會中有組織的共產主義的最早形式，因為在它的範圍以內，信徒們都可共同工作與公用財物的。到了十二世紀一般的修道院都遠離早先的形式而成爲世俗窮人與富人所羨慕的財富中心區。多密尼克派的教團就應時代的需求而興起了。

聖多密尼克原是西班牙一位高貴的教士。他適逢時機，多少和土魯斯地方反清潔派異端的鬭爭發生了關係。他認定有使平民歸向教會的必要，就開始發動這種工作。他拋棄教會中一切的高位貴職，組織了一個熱心傳道的團體，以勸導那些相信異端的民衆來歸附教會。他的教團中人都要棄絕這個世界上的榮華富貴，作爲自我犧牲的模範。他們的工作得了極大的成功。有許多異端的教徒都轉過來，信從了這一個謙卑犧牲的教會。但聖多密尼克也教導信徒嚴格地服從教權——甚至在他的神學院裏發明了一種擁護教皇統治教會的神學。它雖很難使民衆信賴富足的教政組織，但它約束各地教士的放蕩行爲頗能得到一般人民的贊助。教皇也藉着多密尼克派在異端裁判所裏的職權而控制了歐洲西部的教士。

對於教政比多密尼克派更有效用的却是法蘭西斯派的教徒。他們的熱情主義比多密尼克派的嚴肅紀律更能接近下層階級的民衆。他們的歷史也能表示中世紀時代宗教運動中真正的社會動力。聖法蘭西斯的轉變乃是一種純粹反抗世俗財富與社會特權的個人行動。他和十二個信徒的最初目的僅在跟隨基督的榜樣，恢復謙卑與窮苦的生活。當他組織教團的時候，他對於神學的研究是很輕視的。教團的規律使一切教徒必須拋棄財產。他們的目的不過要提倡四福音的道德，特別是關於貧窮與超俗的德行。法蘭西斯派是「這世界的異鄉客與朝聖者。」他們的貧窮却是福源，因爲在他們的教規中有這樣的一句話：「這種完全的貧窮已經使你們成爲天國中最親愛的弟兄，嗣子與君王。」這種貧窮的宗教頗能適合人心，而教團的勢力也有極大的擴展。過了五十年以後，它已經成立了一千一百多所修道院，其中修道

士的數目約在二三萬之間。法蘭西斯派的成功使多密尼克派也採取了個人貧窮的規律。這兩個教團不僅在社會上發生了重大的影響。十三世紀中最偉大的思想家很多屬於他們的教團——例如馬格那斯 (Albertus Magnus) 阿奎那 (Thomas Aquinas) 羅哲爾培根 (Roger Bacon) 波那溫圖拉 (Bonaventura) 司各塔斯 (Duns Scotus) 等等。教團的四周充滿了許多「同情者」的團體。他們採行了幾種教規，尤其是不願當兵——除非爲了保衛教會的緣故。這種組織在當時一切的宗教運動中是很普遍的。

法蘭西斯派的稱頌貧窮是和清潔派或法爾杜派 (Waldenses) 很有相同的地方。但英諾森三世與後來教皇的政策都要使這種浮泛的共產主義情緒受到現存社會制度——教會——的束縛。因此，這種貧窮的願望——貧窮得福的信仰——非但不遭譴責，反能受到教皇的鼓勵與特許。然而這種教團中從此帶來了紀律，並且要絕對服從教會的「聖父」。這些遊行求乞的團員也到處組成修道院而接受贈與的財產。所以在聖法蘭西斯死後，團內就發生了劇烈的紛爭，而反映出一種很深刻的社會鬭爭。

這位繼承法蘭西斯而爲全團的主持人伊來亞 (Elias of Cortona) 積極地鼓勵修道院的建設，以便管束那些行蹤無定的團員。自從修道院風行以後，在團員個人仍然沒有財產，但在教團本身却擁有很多的產業。於是團內就發生了一種基本的分裂。那些跟從伊來亞的道院派 (Conventuals) 贊成財產的獲得而成爲教政的堡壘。這班反對他們的心靈派 (Spirituals) 自命爲聖法蘭西斯的嫡派，並且鼓吹絕對地離棄世界而實行求乞的理想生活。那些道院派要追求實際的政治工作，便被異端審判法庭利用來

壓制異端派的教徒與各地的教士。同時這些心靈派却也迷惑於千年太平的新世界的夢想中。到了十三世紀的末葉，教團中的財勢愈是擴大，而兩派間的鬭爭也愈趨劇烈了。甚至在教團中像褒那溫崗拉這樣的主持人或柏吉達（*Bricita*）這樣的聖徒都批評團員中間貪圖財富的行動，無怪通俗的教士也要起來攻擊他們了。

這些利用法蘭西斯派做防禦工具的教皇常想彌補教團內的裂痕。尼古拉三世（*Nicholas III*）曾經用調和的口氣說，基督本人確是完全棄絕了財產，然而法蘭西斯派的財產不是他們的，却是屬於教會的。教團中人只享受這種財產的用益權，並不佔有實際的資本。法蘭西斯派既非財產的主有者，那就沒有破壞了貧窮的教規。這種解釋雖是羅馬教會基本的倫理原理，却總不能挽回衝突的潮流。逢尼非斯八世（*Boniface VIII*）就開始逼迫這些遊行求乞的團員，並且當他們是擾亂社會秩序的異教徒。那些心靈派起來表示反對，並在各處自動地組織團體。他們也聯絡了別的類似團體——其中最主要的就是那些跟隨聖法蘭西斯榜樣的夫刺替塞來派（*Fraticelli*）。這種鬭爭到了教皇約翰廿二世的時候已達頂點。夫刺替塞來派和別派信徒都遭到熱烈的壓迫。約翰甚至發佈一道教諭說，基督實際上已經使用了私有財產權。這樣絕對的否認貧窮的理想反使道院派與心靈派聯合起來，反抗教皇的勢力。約翰死後，衝突的形勢纔算緩和了下來。以後的教皇承認了基督的貧窮，而道院派也重整教規，服從教皇的威權。但夫刺替塞來派和其他的小團體都隱居僻處，成為異端的共產主義者。

法蘭西斯派的歷史可以描成一幅關於中世紀社會中衝突勢力的圖畫。它顯示一種普遍的渴望，就是要建立一個沒有特權與財產區別的世界。這種渴望常和世上法權的代理者發生衝突。有時因為利益的交錯關係這種鬭爭會被君王利用，而成為反抗教權的工具。教會或許要排斥這些共產主義的理想家，或是可以使他們轉變為它自身的保衛者。英諾森三世採行了後一種政策，所以使貧窮的崇拜者反變成爲了教會的擁護者，富有的大地主，以及批准私產制度的神學家。這些比較熱心的法蘭西斯派信徒自然要表示反對的。但教會用了這個策略，就把更狂熱的共產主義者先和別的信徒隔離，然後再用武力逐漸把他們除滅了。那時代却產生了最忠實而有勢力的思想家。他們要竭力追隨法蘭西斯與多密尼克的理想，同時也看教會是這種理想的唯一保證人。

聖法蘭西斯的禁慾的共產主義信仰如何會轉變呢？從社會學上講來，這些信仰的不穩定祇要看它們的常被政教當局所利用就可知道了。它們在下層階級中很是普遍，並且結成了偉大的社會能力。但它們祇在信仰上把下層階級團結起來，却沒有使他們在社會行動上團結起來。這種「共產主義」完全是主觀的。貧窮只是主觀的理想，可使個人得救。它的最大目的是要促成世界的轉變，並非要推翻現存的私產制度。所以他們對於凡是准許個人有權信仰這種理想的統治者都可以服從的。教會尤其能夠獲得這些主觀的共產主義者的効忠，因為他們在修道院制度的社會形式中既可以實行共產主義，又可以宣傳這種教訓。同時它不能成爲一種社會主義的學說，却變成了個人脫離社會的避難所。這種共產思想仍然

是活着的，並且不斷地發出萌芽來——甚至在十六世紀的初期還能感動一位像麥納(Thomas Murner)那樣的法蘭西斯派教徒起來反對教會的佔有財產與社會的物質主義。但這種運動並不妨害統治階級，却替他們約束人們更危險的思想，而成爲他們的安全塞。

(c) 法爾杜派與再洗禮派 (Anabaptists)

法爾杜派與再洗禮派的見解有許多地方很像法蘭西斯教團的心靈派。這些異端派的歷史可以表明早期的法蘭西斯派對於教會的忠順是不大穩固的。在那些年代中有許多領袖從各地興起，却都被判定爲異端派而遭逼迫。有些好像安特衛普的坦契爾姆 (Tanchelm in Antwerp) 與布勒塔尼的愛托爾亞翁 (Eon de l'Etoile in Brittany) 都想恢復基督時代的風俗，自命爲先知或彌賽亞，專事劫奪教會的財產，以分給窮人。別的好像士魯斯的亨利 (Henry of Toulouse) 宣傳簡單窮苦的生活法則。還有好像布里西亞的亞諾爾特 (Arnold of Brescia) 也想建立一個窮人共和國，以代替現存的社會秩序。這一切異端派的共同點就是要猛烈地攻擊世俗化的與貴族化的教會。後來在十三與十四世紀中這些餘留的教派與散居各地的清潔派都加入了法爾杜派的大運動。至於再洗禮派不過是其中一種帶着地方色彩的支流而已。

彼得法爾杜 (Peter Waldo) 的人品是很像聖法蘭西斯的。他是里昂的一個富商。他拋棄了財產與家庭，專心在本鄉宣傳貧窮的福音。但他並不組織法蘭西斯式的教團，却只設立幾個由執事領導的散漫

團體。他的目的是被教皇認可的。他看新約是他主要的準則，同時也接受那些和基督的命令沒有衝突的羅馬教諭。

這種像里昂的窮人派運動若不經過嚴密的組織，勢必轉過來攻擊教會的。這些團體中的執事是不受管束的。後來這種運動雖設有主教，但從未達到清潔派那樣的統一性。於是倫巴底（Lombardy）的窮人派立刻在意大利成立了。他們抱着不同的教義與更激烈的社會觀。里昂的窮人派是看輕手工的，所以他們的執事是無須做苦工的。但是倫巴底運動却看勞工是倫理的基礎。他們所說的貧窮並不像清潔派那樣的反對一切世上的活動生活。他們的學說是比較有積極性的，而且還要促進勞働世界的時代。所以他們的運動在窮苦的工匠與商人中間是很興旺的。他們對於勞工神聖的信仰同時也使他們對於有財有勢的商人，銀行家，大地主——尤其是教會——表示最基本的批評。

法爾杜派和清潔派不同，他們反對一切神學與教會的信條，而祇信從基督的簡單福音。他們雖是貧窮野鄙，但對於聖經的知識却超過了這班飽學的異端裁判官。他們曾經把新約聖經譯成好幾國文字並作廣大的傳播。他們起初原是一種內部的宣教工作，後來因為他們只信賴教皇以上的權威，就立刻變成一種教派與社會運動了。

在一一八四年的味羅那會議（Council of Verona）中路求三世（Lucius III）把法爾杜派逐出了教會。最早壓迫法爾杜派的行動是由阿倫左二世（Alonso II）在亞拉岡（Aragon）發起的。在土魯

斯會議（一二二九年）與塔拉哥訥（Tarragona）會議（一二三四年）中對於聖經的通俗譯本是要禁止焚燬的。這種處置方法當然是對法爾杜派所譯的聖經而發的。法爾杜派在這時期內也規定了他們的社會宗旨：他們要攻擊教會的組織，否認聖餐，臨終祈禱，聖徒禮儀的效力。他們又反對強迫別人信教與任何流血的行爲。他們要廢棄世上權力的變翼——戰爭與司法。他們和清潔派同樣地看重婦女的社會地位——使她們從奴婢的地位恢復到與男子同等的地位，並使她們在教會中的地位和在家中的母職有同等的社會價值。

在十三世紀中他們的簡單福音主義與清潔生活吸引了許多別的異端派中的殘餘信徒。法爾杜派雖遭逼迫，但他們這種貧窮兄弟團仍可發展。這些流浪的職工把他們的教義帶到很遠的地方。在歐洲的北部與中部，在荷蘭地方，在來因地區，在薩克森（Saxony），奧地利亞，波希米亞，巴威（Bavaria），摩拉維亞（Moravia）等地方都有法爾杜派的踪跡。自從紡織工業在那些地帶興起以後，他們的信仰深入了工人中間。尤其在國王與教皇互相爭權以及教會內部發生分裂的時候，法爾杜派的聲勢更加擴大了。

然而法爾杜派正如法蘭西斯派那樣的僅有主觀的學說。他們相信貧窮共享是個人得福的方法。他們雖給人一種反抗現存制度的衝動，但並不組織社會革命，而提出行動方案。所以在法蘭德斯的職工與歐洲各處的農民中間我們都可找到法爾杜派的革命種子，結果却沒有產生新的社會機構，而且各種暴動也都是流產的。至於這種反抗社會壓迫的革命又和法蘭西斯派一樣，很容易變成純粹主觀的形式。這

些被壓迫者常要離開世界，組織「聖徒」的小團體，以實行共產的生活。但是他們往往會變成神祕的夢想家——例如在十四與十五世紀中的德國很有這樣的情形——對於教會祇作消極抽象的反抗，所以教皇也無須干涉他們了。

波希米亞的他泊派運動 (Taborite movement) 雖有很多地方帶着法爾杜派的色彩——尤其關於財富方面的教訓——但也可算為十四至十五世紀中歐洲歷史上的一種很重要的國家主義運動。在最初的時候，這種運動的領導權是在下層市民的手中。他們的信仰是和法爾杜派相似的。自從他們在布拉格 (Prague) 推翻君權與教權以後，却不能實行徹底的社會改良政策，於是這些「極端派」就集中在他泊山 (Mount Tabor) 組織一個實行共產主義的社團。但這種「共產主義」實在是一種「戰時共產主義」，並且是限於分配方面的。他們有執事專司收集與分配財物的職務。他們恨惡神學教會，嚴禁虛榮奢華，不贊成世上的享樂。他們就漸漸傾向出世主義而注重內心的清潔。這種整個的運動在一四三四年——就是在他泊派得勢了十三年以後——就失敗了。但他泊山依然成為孤立的共產村，還繼續保持着早年共產主義的理想與習慣。

到了十六世紀，波希米亞的他泊派信徒在有些地方稱為「再洗禮派」 (Anabaptists) 本來再受洗禮是清潔派與法爾杜派中間一種通行的入會儀式。但再洗禮派的信仰特別要依據新約中的共產主義教訓，以改造社會的生活。這樣的信仰傳佈很廣，形成了攻擊教皇與國王的主力，並且也可算為路德與

薩文黎 (Zwingli) 所領導的宗教改革運動的另一部分。那時德國政治上的混亂與一般經濟上的恐慌引起了十五世紀末葉各處職工與農民的暴動。這種再洗禮派運動就是其中最合理論的形式。

再洗禮派繼承了法爾杜派運動而成爲一種流行很快的新運動。它最初對於薩克森與瑞士地方的宗教改革運動似乎是一種強烈的挑戰。威陶 (Nietau) 的職工因無法在本鄉剷除社會貧富的區別就希望在德國中部——甚至在威丁堡 (Wittenberg) 地方——進行社會改良運動。這班無知識的職工竟能感動路德的助手卡爾斯塔 (Carlstadt) 離開了富有學識的領袖而實行農民的生活。那時的大革命家蒙策 (Thomas Munzer) 在他的教區中實施貧富均等的政策，而宣傳世上財富的罪惡。他們中間有許多人因在薩克森被迫而逃往來因河上流薩文黎主義的中心區域。但這些再洗禮派要想推翻教會而組織自由精神的社團。他們的反對教會什一捐就引起了薩文黎的不滿。自從一五二三年起，他們在德國到處都受逼迫，所以只好退避到提羅爾 (Tyrol) 與摩拉維亞的礦工與織工區域。

再洗禮派雖被基督教中新舊兩派的貴族政府視同野獸一般地壓迫，可是他們還能在波希米亞與摩拉維亞建立比較永久性的共產村。胡特 (Jacob Huter) 在奧斯特里齊 (Austerlitz) 所組織的共產村差不多有一百年的壽命，足見這些異端派對於社會改良的渴望是很能持久的。他們處在一個敵對的世界中，却仍抱着和平防守的主義，所以和他泊派顯然相反。他們對於一般的民法，除了戰爭稅與劊子手特捐以外，還是遵守的。每人都把剩餘的生產品交給村中的主理者分給窮人。他們又將多餘的物品賣去，

就積聚了許多公共的財富。他們看重勞工的道德價值。他們也實行兒童公育。但他們保持着強烈的宗教色彩與嚴肅的道德紀律。到了一六二二年帝國主義的野心就把奧斯特里齊的共產村破壞，正如波希米亞的兄弟團一樣。

再洗禮派所表演的最英勇的一幕就是一五三四年他們在德國的閔斯德 (Münster) 所發動的革命。閔斯德本是附近區域中被壓迫的織工的逋逃藪。他們後來乘機推翻了當地的政府而建立新的政權。但這種革命政府立刻就遭到外來官兵的圍攻。他們經過幾天英勇的抵抗，終於失敗了。至於他們失敗的原因不僅是由於軍事的，而且也由於他們的共產政策不徹底與內部的奸細不廓清。從經濟的觀點說來，他們的革命運動顯露了一切中世紀共產主義的特徵。可惜這班最聰明勇敢的革命者非但不能建立，而且也沒有想到一個社會主義的共和國。

三 農民暴動

中世紀時代的市鎮自從發展為工業中心以後，農村工業就大受影響。同時封建的諸侯與地主也加緊壓榨農民。因此，這些在農村經濟破產中的農民就憤然起來，到處騷動。有時他們加入了城市中織工的暴動；有時他們自己發動了襲擊城堡的革命。這些暴動也同樣帶着中世紀時代共產主義的色彩。

一三八一年代的英國，有許多事件造成了經濟的恐慌。那時有很多農田因供給羊毛業的需要而變

爲牧場，農民因受地主的剝削而失去土地，勞工因黑死病的打擊而感到缺乏，還加愛德華三世末年在商業政策上的失敗，出征法國的勞師喪財，民間在苛捐重稅下的壓迫，就引起了農民的大暴動。但我們不能說這種農民暴動大半是共產主義化的。在英國的西南部這些叛變民衆的要求集中於脫離地主的控制與減輕捐稅的負擔。他們焚燒修道院與城堡的主要目的就是毀滅田地的表冊與單據。因此在倫敦的貴族與中產階級中間也有許多人對他們表同情的。同時在小部分的農民中間却有人提出共產主義的目標，尤其是約翰·波爾（John Ball）所宣傳的共產主義乃是要恢復共產主義的農村社會——就是由農民組織的共產村。這種思想在暴動失敗以後更是傳播廣大，而爲別種強大的社會運動所吸收。

十五與十六世紀中在德國發生的農民暴動大半是由於各地王公地主加重了農民的租稅與侵奪了農民的地權而起的。他們大概要求恢復固有的地權，並且渴望整個社會的改造。但一五二四至一五二五年間的農民暴動和德國以前的暴動不同。它吸收了宗教改革運動中被路德與薩文黎逼迫的急進分子，而擴展到德國的全地。從當時農民所發表的請願書與宣言書看來，他們是要反抗公共權利的被侵佔。後來他們與再洗禮派發生密切的聯繫，而形成革命的組織。他們有一種很清楚的社會目標，就是要建立「農民的共產主義」以攻擊商業經濟與一切暫時的權勢。他們自稱要實行舊約時代先知的理想，而他們鼓動的方法也是近乎先見想像的。所以從文化上與經濟上說來，這種農民的共產主義實在是反動的。它只是農村恐慌中的產物，並不能引起生產方面積極改造的勢力。

四 結 論

從以上的檢討中，我們可以看出中世紀共產主義基本上是和現代共產主義大不相同的。它們雖同是發源於被壓迫階級反抗有產階級的運動。但在經濟的基礎上與社會的理論上，兩者之間是相差很遠的。現代共產主義發生於極度發展的資本主義社會，而以無產階級——有組織的勞工大眾——為基礎的。它要以更高等的經濟形式代替資本主義，同時要避免經濟恐慌，限制生產過剩，而消滅戰爭。但中世紀共產主義却要稱頌貧窮，限制財富，而分散經濟方法。現代共產主義是非神祕的，唯物主義化的，並且看理想主義與宗教不過是民衆行動上的阻礙。但中世紀共產主義充滿了宗教的氣味，並且要用個人的靈感代替實際的政治。所以從這樣的兩相對照中可以反映出中世紀的共產主義運動是非常脆弱的。它們並非建築在一個堅固的社會階級上，在理論上與實際上却要很清楚的反對私產制度與有產階級；却是閃爍於半主有與半無產的階級中間，並且它們的目標也是半共產主義與半個人主義的。

在中世紀時代封建主義仍然是佔優勢的。商人或一般資本主義的成功只是由於各地大諸侯的專制弄權與小貴族的暫時失勢。那時一切的運動——連下層階級在內——都是繞着這種政治上與經濟上的鬭爭為轉移的。這些下層階級，半無產化的工人與被壓迫的農民自身既然沒有清楚的社會目標，所以他們這時加入了這邊，那時又投奔到那邊。他們的勢力有時為法王腓力所利用，以反抗教皇；有時為教

皇所利用，以壓服貴族；有時又為市府所利用，以對付地主；有時也為地主或教會所利用，以反抗市府。各種的關係與利益驅使他們走上許多的路線。他們自身的無能為力就使他們變成不穩的團體。整個的社會過程可使他們的地位愈趨愈下，終於變為無產者與農奴了。

若有人以為中世紀共產主義運動的不穩定與無成就都是由於它們要從宗教上解決社會問題的結果，那是錯誤了。但它們的主觀論與宗教的學說實在是由於它們所處經濟環境的結果。這些下層民衆深受社會不公道的痛苦，究能提出什麼社會救濟的辦法呢？他們只能在內心中尋找滿足，以矯正社會的過失。他們也要把這種「內心的啓示」——就是以內心的安慰代替物質的享樂——傳給別人。這是一切時代中宗教的共產主義的本質。它有時雖鼓吹社會革命與階級鬭爭，但不能定出一種穩固的共產主義的政策。它也許會跟隨或擁護一種共產主義運動，但不能創造這樣的一種運動。它的堅持主觀的價值常常使敵對者得到利用的機會。它的理想主義也許變為實際成績的替代品。尤其在暫時遭到失敗的當兒，它就傾向於組織祕密的共產社團，棄絕現實的世界而注重靈性的修養。這在它的敵對者看來並非一種阻礙，反是一種助力了。

第五篇 英國的基督教社會主義

賓 雲

一 社會主義需要基督教的哲學

有人在演講英國基督教社會主義史的時候，曾經說：『基督教社會主義已經達到主教，但從未達到工人。』在討論時，另有人以為這與事實恰正相反。

這位演講者是指着摩里士（Maurice），魏斯科主教與哥耳主教（Bishop Gore）所發動的基督教社會主義，所以他的話是很對的。但在反對者的心裏以為哈第（Herbert Hardie）與獨立工黨的社會主義是基督化的，所以也就是基督教社會主義；那麼這種社會主義確是達到了工人，而尚未達到主教。

前一種的基督教社會主義也許涉及政治經濟的領域，但它根本上是屬於宗教道德的；後一種也許帶着宗教色彩的，但它根本上是屬於倫理政治的。這兩種社會主義當然是可以銜合為一的；但最好把它們分別清楚。凡要追究或評估『基督教社會主義』的人首先應當認清他主要的興趣是否在乎工人運動與社會的改革並且要找出教會對於這方面所做的工作，還是在乎研究教會的教訓並且渴望基督教的道理能得到正確的發揚。一個醉心社會革命的人也許要照基督徒對他的同情，却不問他們的神學，而就判斷他們的善惡；同時一個對基督教信仰與道德最感興趣的人也許注意了社會主義者對於宗教

所表示的異端思想，却忽略了他們所有的基督精神與犧牲工作。上面所述的這樁小小事件正可以表明，我們應該知道別人所講的是指着什麼東西，否則就會發生不必要的誤解與衝突了。

自從奧文（Robert Owen）的『新道德世界』問世以來，英國的勞工與社會主義運動就具有一種道德的基礎。但這不一定是和基督教倫理學同樣的東西。凡在社會主義確實有了一種道德基礎的場合，我們就可以看到自然的或合理的宗教倫理學——就是所謂『自然律』並且是教會一千六百年來所認為人的自然道德。

照自由派的基督教看來，英國的勞工運動始終是含有宗教性的，因為它很容易和自然宗教的倫理學相混合而表顯一種基督教的色彩。

士諾典（Philip Snowden）所著的這本將來的基督（The Christ that is to be）小冊子有一時在工人中間傳播很廣。其中有幾段話是值得在這裏提出的：

「反基督者雖可用各種理由反對教會和它的信條以及基督教許多現有的行動，但在事實上基督仍然是世界歷史中影響最大的勢力；並且像基督教那樣的組織若不能適應人類永久的需要，又不能滿足人類心中的渴望；那麼它決不能存在下去而引起人們表面上的信仰……在文化程度很高的人看來，一個人拒絕了他對於基督的信仰並不能減低，却反能增高基督所有教訓的價值，因為基督所有的許多教訓可以代表他時代中最高貴的集體的道德思想。」

「基督和一切大宗教家以及那些比普通入更能認清偉大真理的人都不是在種類上的區別，而是在程度上的區別。但我們發見這些原則與真理在基督的生平和教訓中更有充分的表現。所以在這種意義上一切的人——無論基督徒，不可知論者，與無神論者——都能信仰基督而熱烈地接受他為救主。但這些真理並不是基督的法則，正如牛頓的引力論與達爾文的進化說一樣……」

「這種犧牲，博愛，團結，合作的法則不僅是基督教的基礎，而且也是世界上一切偉大的倫理宗教與道德學派的基礎。」

在這本小册子的末後，著者對於地上天堂的見解曾經下了這樣的斷語：「但重建地上天堂的唯一方法就是這一條引到曠地的古老艱難的道路——經過了逼迫，貧苦，試探；流盡了血汗；戴上了荊棘的冠冕；忍受了慘痛的死刑。於是新的人類復活了——從苦難中變為潔淨，在犧牲中得到勝利。」

「社會福音」派常常提出了一種更確切的基督教方法。在這種運動中有二位著名的大人物——哈第與蘭斯伯立（George Lansbury）——是很值得我們景仰的；但它還不免帶着基督教自由派中過度內在論的色彩。

這種基督教思想對於現代那些富有社會思想的基督徒所採取的立場是很有貢獻的。在十九與二十世紀中它糾正了不合社會的基督教所有的錯誤。它使基督教和時代中最優良而最流行的想望發生連帶的關係。它注重環境的影響，而採納某種決定的元素，以防止幼稚的烏托邦主義。它幫助教會恢復先

知的使命。它建立一種前進的觀念，以解釋人類的將來。它具有一種進化的見解，以推演真理與公義的形式。

凡要對於基督教社會主義及其運動的歷史作任何的敘述都應當承認這些事實，並且不可忽視以前當過傳教士的勞工領袖和一切宗派中參加社會運動的活動分子。

這篇論文的目标並非要討論社會主義的歷史以及基督徒如何參加這種運動的情形，却是要簡略地評述過去一百三十多年中基督教會在社會教訓方面的歷史。

二 基督教社會主義者

歷史的基督教對於社會的政治經濟制度向來是有連帶關係的。但在十七世紀中葉，教會就失去了這些領域中的控制勢力。陶納 (R. H. Tawney) 在他的宗教與資本主義的興起 (Religion and the Rise of Capitalism) 裏說：「教會的社會教訓已經停止發生效能，因為教會本身已經停止思想了。」所以此後整個的基督教社會運動應被看做一種恢復基督教在社會信仰上與行動上失去部分的歷史。

京革 (William King) 可說是一位真正的基督教社會主義的先鋒。他是著名的奧文派社會主義的基督徒。他在教會中開始反對資本主義文明的原則。還有科爾利之 (S. T. Coleridge) 曾被稱為「基督教社會主義的第一聲。」他指出古典的教育使統治階級從希臘羅馬歷史中獲得政治的學說；同時基

督徒却在聖經中發見了『政治家的手冊。』但是到了摩里士，基督教社會主義纔算真正發動了。因為在他的教訓中，我們纔第一次找到充分的說明，以要求固有的基督教勢力範圍，而恢復失去的基督教社會原理。當時與文宣稱共產主義為『新道德世界』的原則，可是摩里士却承認它是一種基督教世紀中『舊道德世界』的原則。

自從摩里士、盧德洛 (Ludlow) 與金斯黎 (Kingsley) 的時代以後，基督教社會主義的呼聲從未靜寂；而否認資本主義社會與提倡基督教社會理想的運動也從未停止。

在摩里士的教訓中他指出『上帝的秩序』與『人的制度』是大有差別的。他又把『開掘』與『建設』的工作分得很清楚。據他的意思，『開掘』只是發見『上帝城』(City of God) 的基礎，就是要查考聖經與歷史，以尋出上帝與人交往的法則——『上帝的秩序』。所謂『制度』就是要『組織惡的勢力，以產生好的效果。』所以摩里士遠遠地離開那些對於社會重建的設計——例如普選運動，集產主義，社會信用或是當時任何社會的改良政策——發生無限信仰的人。他宣佈他的事業只在『開掘。』他確已開掘了後來一切基督教社會主義的基礎。

他在工作的時候是不孤獨的。盧德洛與金斯黎也參與這種『開掘』工作，發見上帝的永久秩序的基礎，鼓吹宇宙間真正的行動原理並非競爭，却是合作，宣傳基督將要為王，一切強暴壓迫都要隱沒或被粉碎。

但這一切關於基督教社會主義者的目標與方法勢必引起許多易問難答的問題。「開掘」工作也許可以發見「上帝城」的基礎；然而從政治上說來，這些基礎究竟是什麼呢？基督的統治又需要特殊的政府形式麼？如果需要的話，那是什麼政府呢？它能有實效麼？或許它要否認人類一切的政府麼？對於工業制度也要發生同樣的疑問。那麼，基督徒從何解答這些問題呢？

基督徒的唯一工作就是宣傳悔改的原理而勸人信道麼？他們也應當參加政治的與工業的運動麼？若說應當的，那麼他們就該加入一種政黨麼？或是他們應當另行組織一種基督教政黨呢？

在有些基督徒看來，他們應走的道路似乎是很清楚的。他們以為這些問題可被找到現成的答案，或者可從當時工人運動的各種實施和經驗中容易發見的。所以基督教社會主義派到處準備參加這種運動，不過他們仍然保持基督教的原理，並且常常要站在基督教的立場對它作必要的批評。

在摩里士以前，京革和別人都曾積極從事合作運動。到了摩里士時代，盧德洛，金斯黎，休士（Hughes）等人都承認合作是一種基督教原則；因此，他們——特別是尼爾（Neale）——要用各種方法來努力推進合作運動。這些早年的基督教社會主義者也很關心工會主義，並且盡了極有價值的貢獻。此後基督教社會主義者在這方面的各種活動從未斷絕。一八七零年間的工會主義與後來復活的社會主義都得到了赫德蘭牧師（Rev. S. D. Headlam）和他所創立的「聖馬太會」（Guild of St. Matthew）的贊助。當革命精神出現了，查姆匹（H. H. Champion）就向前抬頭。當費邊社（Fabian Society）成立了，赫德

蘭就加入做社員。當獨立工黨開始活動了，有許多社會主義的牧師都竭力擁護它，並在一九〇六年組成『教會社會主義者聯盟』(The Church Socialist League)。

我們應當注意這裏所提出的一切基督教社會主義者對於神學或政治經濟學並不都抱同樣的信仰。我們也不要以為他們隨手加入當時的社會運動。他們不但要以基督徒的資格來贊助這些運動，而且也要以社會主義者的資格來改良教會的教訓。然而這種基督教社會主義的思潮是難免受人批評的，因為它太容易受當時各種政治與工業運動的牽累了。

還有別的基督教社會主義者却很謹慎地避免這樣不幸的牽累。其中最著名而最受人敬仰的要算『基督教社會聯合會』(The Christian Social Union)中的領袖魏斯科(B. F. Westcott)哥耳與霍蘭(S. Holland)。

據魏斯科所下的定義，社會主義乃是一種反對個人主義的人生學說，要認定人類是一種整個的有機體，並採取合作為方法，服務為目的，而尋求一種人生的組織，使各人的能力都得到最完美的發展。魏斯科又曾確切地宣稱，出賣勞力的工人終究不大適配代表人與人在生產中的關係，正如早年時代的農奴一樣。他承認在解決問題時是需要經驗(實驗)的。但他從未提出確定的具體計劃，如同工人運動所要求的一樣。

這些基督教社會主義的領袖確已承認工人運動的背後含有基督化的理想與原則這一點是可以

拿哥耳主教所說的幾段話來證明的：

「我們有機會使人知道民主主義所激動的思想就是基督教的中心思想。上帝對人是一律看待的；一切的人都當有儘量發展的同等機會；財產是一種信託，不是一種權利；我們都是兄弟的看守者；一個人不肯做工，就不可吃飯；這些都是民主主義的呼聲，也就是基督教的原則。」

「我們必須贊同對於現在工業制度的大攻擊。我們必須拒絕對於這種制度的默許。但更重要的，因為我們是基督徒，所以我們必須贊同社會主義思想中積極的道德理想。」

「我們這樣主張基督徒——爲了他是一個基督徒的緣故——應當和魏斯科博士所說的那種社會主義的理想合作，當然不是要叫基督徒或教士把他們自己都連結於任何一種政黨，或像偏見者那樣的抱着任何一種經濟學說。這也不是要否認人們可以在普通意義上保持社會主義的理想，正如魏斯科博士一樣，而對於如何援用國家的立法權纔不致損害個人創制與個人責任的問題仍各有異見。」

這班人似乎要避開政治上與工業上的運動，不願使自己無可挽回地加入任何一種政治的黨派，經濟的學說，或勞工的綱領。他們的工作却是要集中在勸人悔改歸正——無論是道德上的或是知識上的改變——而建立社會的原則與理想。因此，基督教社會主義就只能達到主教，而從未達到工人。況且從事社會革命的工作是一件事，而恢復教會的社會教訓是另一件事。所以我們對於那些專心致力於其中一種工作的人不能拿他們所提倡的另一種工作來評判的。

在英國的基督教社會主義者裏面顯然有兩種不同的見解。那些在勞働世界比較熱心活動的基督徒批評這班著名的教士不過是「一種警告的聲音，」重申悔改得救的需要，而從未宣佈建立任何新的社會秩序；但這些訴怨者在別人看來，似乎過分地參與政治，又太信賴制度的改變而不注重內心的轉變。至於那些極其看重悔改歸正的道理而不宣佈任何確定綱領的人當然是由於他們深切地相信任何基督化的社會秩序祇能建立在人們對於救主基督所表示的信服與忠誠的基礎上。

因此，教會與世界的關係問題就起來了。基督教的社會原理祇能適用於一個基督徒的世界麼？一種基督化的社會秩序必需每一個人都先皈依基督麼？哥耳的答覆是：「在基督教裏面有一種基本的社會生活的理想。它最初確已應用於教會的生活中，後來也能應用於國家的組織中，祇要這種國家可被稱為基督教的國家或表示可以承認基督教中道德的與社會的理想。」在十九世紀中的基督教社會主義者看來，英國在名義上是一個正式的基督教國家，所以對於上面的整個問題並不引起多大的討論。但在二十世紀中，尤其在第一次世界大戰以後，這個問題却是比較嚴重起來了。

有些聰明獨立的基督徒以為除非一個人能復興中古時代的精神，那麼過去的基督教社會遺傳是決不能重演的，而且在教會以外所產生的社會綱領中基督徒也決不能無條件地找到行動的方針。因此，如何在社會中宣傳與應用基督教道德的原理問題並不見得比檢討與整理基督教社會的思想問題更為重大。這便引起了近代許多人努力於構成一種基督教社會學，以適應時代的需求。對於這方面的工作

魏斯科曾經說（一八九五年）：「基督教的法則乃是要使真理在行動上所表現的方式能答應各時代中社會的條件。這種具體的表現形成得很慢，而且終不能達到完全的地步。我們決不能懶散地倚靠過去的結論。在各個世代中基督徒應當負責使這些行為上與義務上的新問題都受着神聖的考慮，並照聖靈的指示去尋求解決的方法。」魏斯科所看到的需要，正如陶納所說的（一九二二年）就是再要思考起初遺傳下來的社會學說，而把它們構成新的與活的形式。但在那些年代中，凡是認清急需行動的人都不願退出行動的舞台，並且以為對於過去的社會遺傳作任何的考察似乎只能產生不合時宜的結果。

三 最近的基督教社會運動

大約在一九一零年的時候一種新的局勢臨到了。那時對於基爾特社會主義的討論，一九一一年的大騷動，保險法案的通過，工團主義的提倡，分配主義（Distributionism）的宣傳等等都可引起基督徒方面對於完全加入「社會主義」的疑懼。這個名詞的確切意義究竟是什麼？那些懷疑的基督徒就退到他們的本位而重新考慮他們的立場。

中央一九一四至一九一八年的世界大戰，一九一七年的俄國革命，以及戰後資本主義文明衰落的現象也都能影響人們的心理。那些認為前次大戰可以保障民主主義的安全，又相信戰爭可以消滅戰爭，並希望戰後可以建立一種新社會秩序的人不久就對於民主政治表示不滿，而恐怕一種更強大的戰爭與更

饑荒的世界將要臨到了。還有那些以爲國際的社會主義就是『上帝的新彌賽亞』並認定工人的鬪爭可以結束資本主義國家對於他們侮辱的人却也因看到教會與工人幾乎完全投降了這個世界而感到苦痛的失望。同時這些從遠處觀察『基督教文明』的異教徒可以發問說：『你們的上帝是在那裏呢？』所以在一切的基督徒看來，純粹的新問題或是表面上新的舊問題都呈現在他們的面前了。

一九一八年舉行的『全國悔悟與希望大會』(National Mission of Repentance and Hope)可說是英國後期基督教社會運動的先聲。它使後來大主教會的第五次報告書變成了宣傳『工業界基督徒團契』(Industrial Christian Fellowship)的訓令。這個團契最初並不受那些多年參與基督教社會主義運動者的熱烈歡迎。到了最近它在刻克牧師(Rev. P. T. R. Kirk)的努力指導之下就成爲基督教社會運動中的活動因素。

一九二四年舉行的『基督教政治經濟及公民會議』(C. O. P. E. C.)集合了許多思想的頭緒，而纔算真正使教會中發動了一種新的社會運動。到會的人都是教會中的名流。他們要求這個世界應當歸依『基督的國』。有些人雖然批評『他們不知道他們所要求的是什麼』。可是這種會議的影響是空前廣大的。它的主要結果就是組織了一個『基督教社會事工協進會』(The Christian Social Council)以研究如何應用基督教信仰於社會的，工業的，與經濟的問題。它又與『天國聯盟』(League of the Kingdom of God)共同努力於『基督教社會學』的建設，以適應時代的需要。

四 基督教社會學

基督教社會學是什麼？

最初嘗試解答這個問題的人就是士溫牧師 (Rev. N. E. F. Swann)。在他的『有沒有一種天主教社會學』(Is There a Catholic Sociology?) (一九二一年出版)裏，他曾說明了『教會固有的綱領。』還有基督教國家雜誌 (Christendom) 裏松吞 (Fr. Thornton) 的論文 (見一卷一期)，斯德哥爾摩雜誌 (Stockholm) 裏加爾維 (A. E. Garvie) 的論文 (見一九三一年第一期) 以及其他雜誌裏的論文也都研討過這個問題。無論如何，基督教社會學的意義至少要重述教會的遺傳學說，以適應現代社會的需求。

在這方面的工作已經做得很多了。最顯著的一個例子就是這部論及『公平價格』(The Just Price) 的書。它的開始二章是講到中世紀時代的公平價格；然後述說它背後的學理；末了便討論到近世的價格與當代相等的公平價格。這正是教會所需要的綱領。但基督教社會學尚在幼年時期，而這些論文也不過對於公平價格問題的答案貢獻了一些意見而已。所以它的序文中曾經確切地說，這個問題是『由基督教思想家和那些實際上參加工業與社會事業的人共同解答的。』

然而如何安排這些基督教思想家與那些實際參加社會工作的人却是很重要的問題。因為後者對

於恢復或重申教會失去的社會教訓大概不會發生多大的興趣。他們或許要照各人不同的性格，去研究種種社會問題——如同下屆的工黨政府要實施什麼政策，怎能利用民主政府的機構，以促進社會的改革；法西斯主義的威脅，獨裁，與自由革命行動，與蘇聯的五年計劃；國家主權，國際關係，國際主義；公開的叛亂，世界的和平；農業工價，牛乳市場，貧民區的清除；歐亞人民生活程度的差別等等。那些注意這種問題的基督徒是否必須等到這班少數的思想家用了新的方式重述教會遺傳的社會教訓並說服了主教，核准它們為教會的綱領以後纔來作任何決定麼？這些有關係的基督教社會學家並不以為如此。他們想望那些實際上參與社會事業的人對於魏斯科所說的「照聖靈的指示去尋求解決新問題的方法」的工作方面也能貢獻他們的實際經驗。

現在我們又要問，基督教社會學的目的是要在信徒中間提倡一種特殊的基督化生活呢，還是要影響並控制一個在理論上與實際上都不是基督化的社會呢？在有些時候的環境上看來，只有前一條道路是可能的。況且信徒們也常常應該表現一種特殊的基督化生活。但是一種想要影響或控制普通社會的嘗試工作也許更能適合於基督教社會學的要義。

據摩里士說：「基督教是完善的，因為它不是屬於我的或你的，却是一種從天上來的福音，講到上帝與受造之物的關係，他的創造法則，以及你我心中違反那種法則的虛偽自私的傾向……基督教變成了不完善恰和它變成了我的或你的成正比；因為人們已經使它和世界人生的整個秩序失却了聯絡，而

把它看做世人爲了獲得私利而競爭的一種方略……我相信凡是懇切地觀察聖經的歷史，教會的信條以及五旬節以來各種事蹟的人必能漸漸發見他們所當站立的唯一地位或是所當努力的唯一理由。他們不會在聖書中談到各個競爭者的大搏鬥，却能看出一個神聖的家庭擴展而爲神聖的國家，又發育而爲普世的社會，以保持人類團契的兩種方式。」如果基督教社會學不僅要把教會的社會教訓用適應各時代的辭句來重述一下，而是要對人類聯合的方式作一種科學的研究；那麼它的目的也許就是要解釋摩里士所說的創造法則。但必須等到這種新成立的基督教社會學有了更進一步的發展，纔能對此點作一確定的結論。

五 結 論

照整個的團體而論，天國聯盟並不要參與一種建設基督教社會秩序的實際工作。但另有兩種團體——就是『社會主義基督徒聯盟』(The Socialist Christian League) 與『天主教十字軍』(The Catholic Crusade)——却更願意用他們所信仰的原理來影響世界的大局——不管教會究竟有什麼樣的思想或行動。

從各方面看來，基督徒是應當和非基督徒共同參與實際的社會工作的。在現時的英國基督徒在這方面工作的機會是很多的。所以天國聯盟也承認「萬一社會公義的基本問題遇到危險時，就當和別的

宗教的或世俗的團體合作。」然而這種合作到達某種程度勢必要破裂的。

哥耳曾經說起「假冒的社會主義要忽視罪惡的事實與救贖的需要。」這種忽視乃是極端內在論哲學的一部分，並且常會陷入和平主義的無政府共產主義或馬列的辯證法實在論（Marxo-Leninist Dialectical Realism）。

有些基督徒在行動上對於抗戰問題很容易加入托爾斯泰的無政府主義派，但是他們的理論却是不同的。有些基督徒在行動上很容易加入紅色革命的共產主義派，不過他們認清俄國共產黨人的「無神論」與「反神宣傳」都是錯誤的，因為這是由誤解了基督教的真相。據他們看來，共產黨對於宗教的仇視實在是一種反對假神的宣傳，所以基督徒至少可以不必反對的。他們的「無神論」也實在是一種服務真神的工作；等到他們的誤會清除了，就易於承認他們在不知不覺間所崇拜的真神。那些抱着這種見解的基督徒就要像費爾巴哈那樣的說：「只有否認上帝的屬性——例如慈愛，智慧，與正義——的人纔是真正的無神論者，那僅否認這些屬性的主有者的人不能算為無神論者。」但共產主義者本人未必接受這樣的見地。費爾巴哈的晚年歷史似乎可以表明共產主義中還存留着未被確認的基督教道德——可惜這種道德要素大概是在漸漸消失而不在向前發展的過程中。

托爾斯泰的和平主義與紅色的革命主義都會在歷史上出現的緣故乃是由於無法頑抗自然律與先知律法方面的基本的社會變革而起的。大家都承認通常的基督教方法就是藉着教誨，宣傳，勸說，祈禱，

人格的影響與與立憲的工作。但若基督雖從死裏復活，而人們還是不聽信律法和先知；那就怎麼辦呢？貴格會教徒，托爾斯泰信徒，以及其他的和平主義者可以拿『登山寶訓』與十字架的故事來證明他們的立場是對的麼？或者這些基督教共產主義者以為天主教承認在必要時可用武力來反抗壓迫者的見解是對的麼？或者和平主義者與革命主義者都是不對的，而天主教中的紐曼（Newman）說，基督徒在無法可施的時候——就是一切說教，祈禱，宣傳與立憲的方法都失掉效果的時候——「他們至少能夠為真理受苦，並且對人們施行逼迫工作，使他們牢記在心，」倒反是對的麼？

這樣，我們又要說回到如何解釋基督教及其社會理想的問題了。天國聯盟宣稱天國的道理就是它神學中標準的原則。這種看法是很重要的。但基督教的信仰與行動是不能分離的。實際的行動勢必引起信徒對於基督教的本身作更充分的探討與研究。

現在一般基督徒的解釋基督教常常引用否定世界與消極等待上帝的辭句太多了；或者，有些人因此發生反感，就引用肯定人生與積極行動的辭句太多了。如果前一種解釋忘却了基督已經復活而得勝世界的教訓，那就容易變成『來世』的福音了。若使後一種解釋也忘却了基督為世所棄而甘心受死的事實，那祇尋求『地上的天堂』了。爲了要保存這兩種見解中的真理起見，我們必須重新去研究福音書中末世論的背景。凡是以天國的道理為標準原則的神學決不能看輕聖經中所提示的世界末日的象徵主義。因爲這種末世論，據哥耳的看法，『可使人們對於最後的將來得到一種道德上必需的觀念，以鼓勵

他們不管生命的短促與人力的有限，仍覺努力工作是有價值的，並且還要準備與內外的惡勢力作艱苦的奮鬥。」

第二編

共產主義與宗教

第一篇 馬克思思想的早期發展

麥墨累

一 緒論

有人說，只有專心致志地接受共產主義立場並且盡心竭力地促進共產黨勝利的人纔能完全了解共產主義的理論。這種說法當然含有一部分真理；但決不是全部的真理，尤其因為它很難適用於馬克思早期的著作——它們的本身可以說明馬克思如何從一個左派的黑格爾信徒轉變為共產主義的使徒。共產主義者未必完全抹煞這種早年時期的價值，可是他們很容易曲解它的。他們研究這些早期著作的時候自然要想從中找到這種能反映出他們現在所主張的學說，所以就那些與最後結果不調和的論點當做幼稚的變調而丟棄了。這是極不合乎辯證法的。馬克思決不是生就一位徹頭徹尾的共產主義者。他的最後的見解是由他思想上的辯證法過程而來的。共產主義者有時以為除了馬克思最後所表示的觀點以外，其他一切都可一概不理。但在一個接受辯證法的人——無論他是否共產主義者——看來，這簡直是一種錯誤。辯證法的最後綜合是要從辯證法的過程中去了解的。如果使它離棄了歷史發展的背景，那就必然發生誤解了。所以我們若把馬克思的早期思想和他的最後結論分裂開來，那就要對他發生同樣的誤解了。

凡不全心接受這種最後結論的同情學者所遭遇的主要困難就是在於他因選擇而容易產生錯誤的注重點。但這在共產主義的注釋家也要犯同樣的毛病。他們最好留意這樣的危險，並且隨時把它矯正。這種工作是我所要嘗試的。我已經勉力從我的敘述中除去批評的言論，甚至避免過分引用馬克思的文句，以攻擊今日一般共產主義者中間所流行的解釋。可惜篇幅有限，我不能充分證明我的無偏無黨的見解。我也許有些偏見，但決不會像共產主義者與反共產主義者所猜疑的那麼多。他們不妨去參閱蘭德叔特 (Landshut) 與邁爾 (Mayer) 所編的『史的唯物論』 (Der Historisch-Materialismus)。這是一部包羅馬克思早年著作的論文集，也就是我這次研究的根據。

二 從『觀念』轉變到實體

我們要研究馬克思思想的發展自然要從他在一八三七年十一月十日寫給他父親的長信說起。那封信可以顯示馬克思後來發展的三種根源。第一，他深切地認識他所處的時代乃是世界史中一個最高點與轉向點，而且他知道他自己的知識問題就是這普遍危機的反映。他不得不在思想上作一種新的解放，並且看這種個人的決定如同人類全部的歷史都要藉着他得到緊迫的決定。第二，我們發見他決心要使哲學越過黑格爾所達到的境界。他已經作了幾次的嘗試，但都使他感到煩悶，因為他盡力的結果還祇達到黑格爾的起點。黑格爾似乎已經成爲他的『仇敵』，而他的思想却要勉強把他出賣到敵人的手中。

第三，我們可以看出他已經空泛地說明了他所要逃避的哲學有什麼內容。他決意要尋求這些事情中的「觀念」。黑格爾所提出的「觀念」，正如一個魔術家把一隻兔子從帽子中變了出來。青年的馬克思自己要想從經驗的現實界中去尋找這種「觀念」，但不知道如何着手。在馬克思和當時其他受了黑格爾影響的思想家看來，黑格爾已經完成了思辨哲學發展的路程，再不能往前進行。但歷史是沒有止境的。思想界必然要尋求一條前進的新路線。所以馬克思所遭遇的問題就是：「在黑格爾以後還有什麼呢？」

馬克思在他的哲學博士論文中專心研討這個問題。他看出這個問題不是哲學史上一個新的問題。在亞里斯多德時代也發生同樣的情形。所以查問希臘哲學在亞里斯多德以後究竟發生了什麼趨向也許可以得到解決本問題的線索。答案是：哲學完成了一種思辨的系統以後就變為實際化了。它要使哲學實現於人生與社會中。以前哲學是在觀念上發展，如今它要在行動上尋求自身的表現。在這種分析的發展中却有一個決定的因素。思想家自己不是行動的人，然而他們有時要從事那種使理論與實際發生關係的工作。他們既是哲學家，祇能在理論上工作。但哲學並不在理論上，而在行動上尋求更進一步的發展。結果似乎必然要發生矛盾的。思想家在這種情形底下必須從兩條路線中作一種選擇。他看見哲學在觀念的發展上已經達到頂點。這是世界的歷史具體在思想上的最後表示。然而這種完全表示世界本質的真理是和世界自身的實體發生矛盾的；因為這時世界的實際機構排斥了那種論及它自身的真理。這種以前使不完全的觀念互相對立的辯證法如今却使完全的觀念與歷史的實體發生了對立。觀念與事實

這兩樣東西必得尋求它們的綜合。這種對立既然不是觀念上的對立，那麼這種綜合也不是觀念上的綜合了。它必須是一種歷史上的綜合。至於歷史就是行動。所以在黑格爾哲學中這種由觀念完成的真體與我們所居住的不完全的實際世界必須從對立而達到統一。

在思想家看來，這也許含有兩種意思。一方面他正可以站在哲學的完成地位而依據哲學的說法去用行動改變這個世界。因此哲學就成爲他改造世界的理想。在另一方面他又可以對這個世界作實驗的研究，並從實際的考察上發展到一種表示世界實際性的學說，以反對那和世界發生矛盾的理想哲學。所以在思辨工作完成以後的實際哲學就分成兩種相反的學派。從純粹的理論方面看來，這兩種學派（其實就是黑格爾哲學後期的觀念論派與實在論派）似乎是觀念論哲學體系的擁護者與反對者。但是他們的辯論實在涉及了它基本的實際問題。據馬克思說，結果使各派失去了原來的意向，而成就了對方的工作。這些要想依照觀念改造世界的自由思想派對於實際的世界並不發生什麼影響，却反破壞了他們所要辯護的觀念。他們的反對派雖攻擊觀念，但未改變觀念，而反引起世界的變化。他們的趨向與運動至少對於社會的改造上發生一種實際的意義。這種矛盾現象乃是觀念與事實——理論與行動——在綜合以後必然的結果。這個矛盾問題的解決只是在於思想家仍然爲思想家，同時他們的目標却變成了行動。這種團結觀念與實體或銘合理論與實際的努力似乎和那種維持觀念的純潔與孤立的努力是站在對立的地位的。

三 辯證法社會學的發展

馬克思和黑格爾觀念論的衝突並不因為他不滿意於黑格爾主義的理論。在馬克思看來，黑格爾主義仍然是哲學理論上最後的頂點。他的反對它乃是一種辯證性的對立。這並非說黑格爾的哲學是不真實的，但那種真理不能包括一切的事理。真理必須創造自身的矛盾纔能完成自身。它只是真理，就不能再有發展了。它必須和它對立的真體發生綜合的關係。所以馬克思不能從一種理論轉變到另一種理論。他也不能從理論轉變到任何與這種理論無關的活動。他又同樣不能從黑格爾派的哲學轉變到實驗的科學。科學的觀點本身是一種抽象的觀點，並且已被克服而成黑格爾主義在哲學上的綜合理論。那麼，他怎麼辦呢？他的答案是要發展一種新的思想系統，就是所謂『歷史的批評活動』（Historical Critical Activity）。這種方法就是要依照哲學的觀念去考察歷史的事實，並且要批判黑格爾對於民族國家的哲理。我們知道黑格爾的哲學在他的民族國家理論中總算是登峯造極了。所以從這種由絕對觀念而發展到具體的國家哲學關係中就可以轉變到歷史上現實的世界。這並不是說思辨的哲學可以轉變為實驗的科學。沒有一個黑格爾主義者會犯這樣的錯誤。這是那種哲學的進一步發展，而且這樣的發展也祇能求之於人類將來的發展。這種促進發展的矛盾，就是在完全的觀念（黑格爾的社會學說）與歷史過程中社會的實際機構中間的矛盾。黑格爾已經使人類社會的本質得到了最後的理想的表現。但他所造成

的乃是十八世紀末葉一種實際的，而極不完全的與極暫時的普魯士國家。如果我們去考察這個實際上的普魯士國家，我們就能看出它是否它本身的觀念上一種實際的表現；否則我們要問普魯士將怎麼辦。從理論上說來，如今需要一種辯證法社會學，以解釋普魯士及其對於普魯士觀念中間的差異。從實際上說來，這是觀念的真理及其實際的組織中間的衝突，並且暴露了普魯士不能實現它自身的本質而不得不有所發展。雖然這是一種特別的說法。黑格爾的社會哲學在世界歷史的觀念中達到了頂點。至於人類社會在實際上已經達到何種發展階段必須要在這種創立社會而尚未完成的歷史過程中求得活動的解釋。實驗的科學家顯然不能敘述這樣的過程。一種辯證法社會學祇能從一種辯證法哲學方面發展出來的。在黑格爾看來，科學必然是非辯證性的。所以歷史批評的活動過程原來就是創造一種辯證法社會學的過程。

馬克思社會學的發展——就是講到他對於人在歷史中發展的學說——出發於承認人的觀念和人的歷史事實中間確有一種矛盾。人類的的生活反對着黑格爾所完成的人生觀念。這個問題必須等到了解歷史的過程以後纔能解決的。這在馬克思看來，是很確定的事情。實在講來，——雖然在事實上未必如此——人是自由的，而且他的自由權就是他的自決權。自決乃是人類本性上的「要素」與「真理」。但一經查考人在社會中的生活——就是在歷史中實際表現出來的生活——可以指明人是為本身以外的勢力所決定的。在盧梭的民約論中開始就說：「人是生來自由的，但他到處受着束縛。」馬克思也說到

這種同樣的矛盾。但盧梭往下說：「這種情形究竟如何造成，我是不能說明的。」馬克思却要敘述這種經過的情形。他的歷史觀就是爲此發明的。

如果我們再要研究馬克思的經濟史觀，不妨預先擬成下列的問題：「在本質上是自由自決的人怎麼在歷史過程中却變成不自由而爲環境的物質勢力所決定呢？一個在本性上可以決定社會關係的人怎麼在實際的生活中却被社會的關係所決定呢？」馬克思用了兩種觀念——就是「自我隔離」與「專供己用」或「恢復本性」的作用——以說明這種似乎矛盾的問題。在歷史中我們最初發見人在隔離自己的過程中逐漸達到否定自己本性的地步。另有一種相反的過程又使他恢復主要的本性而獲得自決的自由權。這些不僅是兩種過程。人也不僅到了資本主義的時代纔變成外來勢力的奴隸，然後藉着共產主義的建立而打進自決的自由領域。這是一部分的真理。但更深一層看來，這兩種過程實在是一種過程中兩種互相對立的動力。觀念論者常常把這種歷史發展的過程看做自由的發展。馬克思却以爲這種同樣的過程也可解釋爲奴隸制度的發展。所以一種唯物論的解釋就和觀念論的解釋發生衝突了。

黑格爾已經說明人類的真性在觀念上的發展正和人類的奴役在經濟組織上的發展同是一種歷史的事實。因此，馬克思要考察同時代的社會，以發見人類在奴役方面相當的完成。他終於看出這種對立的發展完成於無產階級的創立——因爲這階級裏的人完全失去人類的本質，完全缺少自由或自決，祇求解脫自身的鎖鍊。他在一八四四年所寫的這篇國民經濟與哲學論文中曾經說到整個社會的完全無

產階級化乃是人類的自我隔離過程中達到最高階段的必要步驟。到了那時，無產階級藉着一切私產的社會化就使各個階級都完全化成它的平面而純然受經濟勢力的支配。但他以為這不能說是歷史過程的終點——因為它「包括人格的完全否定。」然而人類到達這種過程的最高點，就要開始在活動中實現它自由與自決的本性。人在這一點上很像一個在遠方牧豬的浪子因受飢餓而醒悟過來說，「我要起來，到我父親那裏去。」

我若拿浪子的比喻來表明馬克思思想的發展與歷史的基督教中間的關係也是完全合理的。因為馬克思在這階段的發展中很是關心宗教——特別是基督教。這是必由的路徑。自從黑格爾在一八三一年逝世以後，黑格爾學派對於黑格爾哲學與基督教有神論的符合問題分成左右兩黨。左派斷定它是不相符合的，並且開始從事人本化宗教的活動。司特老司（Strauss）的耶穌傳便是這種決定的標誌。然而把左派的立場說得最清楚的哲學家要算費爾巴哈了。費氏曾對這種從觀念主義有神論到人本主義唯物論的路程作了充分的敘述。至於這種過程的核心就是要從純粹人的一方面去從新解釋基督教。如果我們記得馬克思承認費爾巴哈乃是從觀念論到他自己的共產主義唯物論的發展中一個必要的階段，而且馬克思在發展中的最後階段是起於他對費爾巴哈的批判；那麼我們在基督教與馬克思主義中間發見了一種極重要的關係就不會覺得奇怪了。同時我們發見了馬克思本人所主張的「宗教的批判乃是一切批判的起點」也不會覺得奇怪了。我們必須明白馬克思所謂「批判」不是要一筆抹煞宗教，却

是要從歷史上認識它在社會中的必需與功能，直到它的功能完成以後，就使自身引起了辯證性的否定。馬克思以為認識宗教乃是認識社會歷史的鎖鑰。我覺得他一定同意這樣的見解，就是說，他的最後立場是否正確，却要看他對於宗教的解釋是否正確而定。

馬克思曾經說：「民主政治和其他一切國家形式的關係正如基督教和其他一切宗教形式的關係一樣。基督教是宗教的本質……民主政治是一切憲政形式的本質。」我們藉着這種線索就能用更通俗的言辭來重述馬克思的立場對黑格爾的社會學說所發生的關係。他在這階段的思想中是要斷言黑格爾已經在形式上表白了一種民主社會的本性。他又看民主政治就是當時社會中最進步的政治形式。這些國家——特別是共和國——也照黑格爾的方法去做。它們看自己 and 民主政治的觀念是一致的，並且以為它們自己就是民主政治的具體表現。但它們弄錯了。若把民主政治的觀念和這樣社會的真實生活比較一下，就可顯示它們不是實際上的，却是表面上的民主化。它們至多能代表由中世紀社會中「自由的民主政治」轉變到未來的自由的民主政治過程中一個暫時的階段。

國家——實在是政府的組織——乃是社會活動的一個特殊部分，也有它自身所要實現的目標，在形式上這些特殊的目標是和社會的一般目標相同的。在事實上它們却是和社會的實際生活相隔離而又相對的。因為社會實在是人與人為了實現人生的普通目標而互相結合的團體。社會的形式就是人們實際生活關係的形式。如果一個社會是真正民主化的，那麼在人們普通生活中的合作形式必定是民

主化的。人們在合作關係上的形式——例如在供給物質需要上的合作形式——乃是社會關係的一種真正形式。除非這種合作的形式是民主化的，在形式上以政治為目標的政治組織決不能產生一種民主化的社會。從這種意義上說來，現代的民主國家——縱使它們的政治形式也許是民主化的——都不是民主化的社會。如果我們以為它們是民主化的社會，那麼事實上等於說社會的政治組織就是社會的形式了。這也等於設想，除了國家與律法所定的關係以外，就沒有別的關係或結構可以使人們在社會中連結起來了。

四 布爾喬亞的民主政治

在形式上民主化的布爾喬亞（資產階級）國家就在它的憲法中表白了平等與自由的觀念。但布爾喬亞的社會是不平等的，而且它的社會關係也是不自由的。然而這兩種矛盾的組織却都是社團本質方面的真正表現。這種從現代民主政治的根本上所發生的矛盾是辯證性的。它表明了觀念與事實，思想與行動走向社會綜合的趨勢。它也包涵了社會本身的觀念在社會生活的結構中逐漸變成具體化的發展，等到這些現代的社會主張了民主政治，宣布了自由平等的人類社會的基本原則，而把它們寫入了政治的憲法中時，它們纔算表白了真理而認識了自己的社會本質。在事實上說來，民主政治乃是人類社會一切形式的本質與真理。但這種真理和社會的生活結構是要發生矛盾的。它們的主張民主政治是由於

承認了它們的命運，而不是承認了它們的現實。這是要在觀念上實現它們將來事實上所變成的東西。

在布爾喬亞的民主政治中社會與國家似乎是分離的。在「私人生活」中這種情形是最顯而易見的。在社會中每個人的私生活是因爲職業、地位、家庭、興趣的不同而發生種種的區別。他們的進款與機會的不平等大半就可以決定他們私生活方面的差異。他們在私生活中是沒有平等的，甚至在自我發展上也得不到機會的均等。他們在私生活中也是不自由的，因爲在他們所能做與他們所願做的事情中間的關係大半是取決於他們被迫而接受的謀生方法與社會責任。從另一方面看來，在布爾喬亞的社會裏每個人都是公民——就是說，民主國家的國民。一切公民站在國家的一分子的地位都是自由的與平等的。他們在法律上是平等的。他們也是自由的，因爲祇要他們遵守法律，國家是不會干涉他們的私生活的。在民主國家的立法議會中「一人一權」的方式就是這種自由與平等的特殊表象。換一句話說，在國家組織中的個人是從社會裏一個人的實際私生活中抽象而成的。在這種抽象的與形式的意義上每人是個別的人，所以一切的人都是平等的。但這種平等純粹是形式上的平等，而且祇有使他在法律上的存在和他在社會上的存在分離了以後纔能成就的。他的自由也同樣是屬於他政治上的，不是社會上的存在。他在法律上獲得某種形式上一切公民同樣可得權利。他祇要在法律範圍以內，就可得到國家權力的保護，而不致受別人任何非法的干涉。如果他破壞了法律，就要和別人同樣受法庭與法律的審判。他爲了解決他和別人的糾紛事件可以自由向法庭起訴而得到同等的待遇。可是他不能藉着財產的緣故而利用

這種自由權，因為這是屬於他的私生活，而和本身的事件毫無關係的。

所以一個民主國家中自由平等的國民在法律上的存在只是理想。國家的真實存在也祇包括在社會中某部分人員——例如行政、立法，或司法官員——的私生活。這些官員的生活都含有政治上的意義。他們的目標乃是政治上的目標。但因這一種社會中的政治生活是形式的與理想的，所以這些政治目的本身也祇是形式上而非實際上公共的。那就是說，它們是為政治的機構所指定的，並非為社會中具體的與私人的生活需求所驅使的。馬克思當然也承認，有許多特殊地方社會的現實生活要闖入國家的生活，而強迫政治家用實際的方法來應付現實的局勢。任何社會都在進程之中。布爾喬亞社會却因政治生活與私人生活的分離，而變為極不穩定的。其實當它在發展的過程中，有時不得不讓社會中的私人生活進入官僚政府的政治生活，因此終必破壞了它以前所有抽象的與理想的漠視態度。

五 地上的與天上的公民

論到布爾喬亞社會中一個人所有實際上的生活和他在布爾喬亞國家中所有形式上的公民資格之間的關係，馬克思曾經應用了很顯明的辭句。他說一個人在社會中所有的物質生活乃是他『地上的』存在，而他在民主國家中所有的公民資格却是他『天上的』存在。這可表白實際與理想間的對立，除了政治的形式以外，在社會的具體生活方面也要發生的。它發現於最基本的宗教形式中。它是一切形式中

最基本的，因為它是最普及的；它是最普及的，因為它所表示的對立性能維持人類發展過程中最具體而帶辯證性的形式。那種過程祇要一直沒有完成，在各人的真實生活中也一直保存着本性上與實質上之間的緊張狀態。他的本質既然不能在他的實際存在中實現出來，那麼它必然要在觀念中尋求它的實現了。在馬克思看來，宗教乃是人的本性（如同自由或自決）在觀念方面尋找自我表現的主要區域。所以人就具有雙重的存在——一種實際的或地上的存在與一種理想的或天上的存在。宗教的發展乃是人的本性在觀念上所有主要的社會發展。它更發展，而人在本質上與實際上的對立也更增強。在歷史的過程中人越是為物質環境所束縛，他越是要確認他固有的自由權。馬克思說到「基督教是一切宗教的本質」時，他一定承認宗教的形式在基督教裏面可以完成它理想的發展。無怪黑格爾當他的哲學可以抽象地表示基督教神學的本質。宗教的觀念與事實的分離既是如此完全，所以它表明地上的生活與天上的生活，現在的生活與未來的生活，今世的生活與後世的生活之間的分離也是很完全的。我們若要對宗教作歷史批評的分析，必須從重建這兩個世界的統一性着手。它必須承認宗教是人類實際生活的一部分，而未來的生活或精神的生活是由現世生活中實際的物質經驗而來的。人不是為宗教所造的；宗教却是為人所造的。我們又必明白精神與物質，神與人之間的對立性正如人生的真體中所有的對立性一樣；所以我們必得用辯證法來解釋它的。我們還要堅持宗教的否定必須是合乎辯證法的。凡看宗教不過是一種錯誤而加以任何的否定不能算是合乎辯證法的。宗教必須在人生有一種真實的功能。這當然是

馬克思的見解。宗教的發展就是真理——縱使是幻想上的形式——的發展。它的功能是要保存與維持人類生活中真正的本質與命運，以防禦實際上的否定。這是人類在社會的苦痛與失望中被否認了本性時的一種理想的安慰。這自然也可被統治階級用以維持被壓迫階級間的順服態度的方法。但那是一種附帶的與變異的功用，不是宗教的真正本性。它的真正功用却在於本質與實體之間的必然分離。祇要歷史的過程還在人的本性為他的物質生活所否定的時期，而宗教還是人類社會中一種必要的特徵，那麼它必然要繼續下去的。保持着人的觀念與他的實際生活之間的對立性乃是辯證法的必要步驟。在這樣的階段中破壞宗教的嘗試就是等於破壞人類的本性以維持現狀的嘗試；所以這種嘗試必然是失敗的。

但在理想的發展已經完全並且要在實體中尋求實現的時候，人類生活中對於宗教實現的壓力必然採取攻擊宗教的形式。我們要維持兩個世界的分離，而同時又要統一它們，那是不可能的。若要實現地上的天國，就必把那改正這個世界上錯誤的另一世界的天國觀念消滅了。宗教的實現是要破壞信徒心目中存在的精神幸福的理想世界——這和他的地上生活是分離而成對比的。縱使宗教包涵着人類的本質與真理，而它的本質還是在乎這種真理和它在具體表現上的分離。人類生活中真理的實現既然要消滅本質與實體間的區別，那就必破壞宗教的本質了。基督教觀念的具體表現成爲人類社會中的兄弟團契時，它的宗教形式就此消滅了。它的必要性也不存在了。正如保羅說，「人所看見的，何必再盼望呢？」一個人若要擺脫宗教中真理的實現而要創造人生中真理所表現的形式，那就必發見他正在和宗教的

情性搏鬥了。因為宗教不但要表現而且要維繫人心中二元的習慣——就是要維持天上的聖潔，而脫離地上的譴責。要維持分離中的對立地位就拒絕了它們綜合的作用。要努力做綜合的工作就是要破壞這些元素的孤獨存在。

據我看來，這是馬克思對於宗教的基本態度。爲了圓滿起見，我們不妨再補說一點。觀念祇能存在於人的心中。如果一種觀念要有社會的存在，它必須藉着社會的組織表現出來的。所以馬克思以爲形式的民主主義祇是民主主義的觀念，但現代的國家却是它在實際的政治組織上的存在。這樣的情形祇有脫離了社會中實現這種觀念的個人團體纔能發生的。因此，馬克思看現代的民主國家如同官僚政治一樣——這一羣官僚在社會中所實行的國家生活是和社會的真實生活分離的。同樣地，宗教祇是一種觀念，而它的社會存在也祇有藉着它在有組織的團體中的具體表現。至於這些團體也祇有藉着社會上一羣特別獻身於宗教觀念的人而成立的。宗教的觀念在社會生活的實際機構中的實現不但會消滅天堂的觀念，而且也會消滅現在那些專爲它服務的組織。等到人類恢復了本來的面目而否定了它的自離作用以後，有組織的宗教團體就沒有存在的理由了。保羅說：「等那完全的來到，這有限的必歸於無有了。」我們若要盡力建設真實的人類社會，就必把教會破滅了。可是教會站在宗教的官僚政治的地位自然要反抗它們的壓力。它們若要這樣做，必然要維持宗教的理想世界與地上的現實世界之間的分離。至於它們在社會中的功能以及私人生活的方式却都是依賴這種地上的現實生活的。

第二篇 共產主義與宗教

利維斯基

貝蒂也夫說：「革命常常是反宗教與反基督的。」在歐洲大陸方面，這句話可以得到一般人的讚同；但在英美方面，常常有人要調和社會主義與宗教。一個美國的社會黨員能夠說：「我是一個馬克思主義者。我也是一個天主教徒。」從另一方面看來，第三國際的會員是絕不含混的。「無神主義是馬克思主義的一種極其自然而不可分割的部分。」在共產國際的綱領中有這樣的一段話：

「反對宗教——人民的鴉片——的鬭爭在文化革命的工作中佔着重要的地位。這種鬭爭必須堅決地與有系統地進行着。無產者的政權……要利用一切可能的方法，以推行反宗教的宣傳運動。」

我們對於宗教要提出這種最清楚而最妥協的評論，並且不想減輕正宗派共產黨批評宗教，尤其是當代基督教的嚴重性。宗教是虛偽的——那就是說它要引人信仰不存在的東西。然而宗教却是存在着，並且在社會上與政治上有極大的重要性。沒有一個革命家能夠忽略它的存在。宗教不僅是一種智能上的錯誤，並且它也可以藉着神的信仰，助長一種階級的利益，以麻醉工人的社會情緒，而束縛被壓迫者去服從他們的壓迫者。

這並不是說，它由於統治階級有意地捏造出來，作為一種剝削的工具。宗教是社會的一種產物；社會組織的一種形式；人類思想的一種範疇。它是不能不存在的。它可以供應必要的功能，因為它若沒有存在

的價值，就不能堅持下去了。

宗教有兩種功能。它要填滿人類知識的缺陷，而成爲一種應付未知與半知事件的方法。它又要使種族的規律得到一種超自然的批准。

因爲社會是變動的，所以它的需要也是各不相同的，宗教就此不得不改變，以適應它們。宗教並不因爲這些真理的追求者在智識上得到了發揚光大的成績而有所改變；但是因爲社會的性質改變了，於是法律、藝術、宗教、道德也都和它一同改變了。

一 共產主義的玄學基礎

共產主義是沒有玄學基礎的。所以有許多共產主義者祇能說是玄學上的『實在主義者』。他們不信世界幕後的經驗領域中有一種超絕的心靈的實體。但這是屬於玄學上的問題。

否認了超自然世界的存在也必否認世界在時間中的創造。物質是永存的。它的一層層的發展不是由於一大套創造的行爲或是『創造的原則』在物質內部的活動，却是由於物質本身容有變化的能力。非但物質是永存的，而且運動也是永存的。最初看來，運動似乎是很簡單的東西，但我們不能用任何別的语言辭來解釋它或否認它的。它是一切變化所由來的原則。從簡單的運動起，一直可以進到新的化合作用，然後進到新的代謝作用，最後進到人的思想作用——就是運動的最高方式。但這不是說把代謝作用與

思想作用化成一種機械運動的方式，却是要表明代謝的與心智的運動完全是運動的新方式。當物質照這些方式活動的時候，它所產生的效用是獨特的。思想就是作用，並非別的東西。它是屬靈的，它是自覺的，它是創造的；但它不是物質以外的靈體功用，却是物質本身在某一階層中的功用。

所以物質是基本的，而思想只是高等物質的一種屬性。這又要鄭重地否認心靈是在自然之前，或是物質變化的原因，或能使物質加入新的品性或新的實體（靈魂或生命力）。凡承認思想，心智，生命，甚至能力的本性有分別的存在就算是「觀念主義」，並且很接近於那信仰超絕世界的宗教。所以無論何種觀念論，二元論或平行論；心靈一元論或超越論都可開入宗教的門戶——就是進入迷信超自然的人物或勢力的領域。

共產主義的哲學不但是唯物主義的，而且是無神主義的。它也否認我們對於實際世界是不能知悉的。不可知論或想像論的各種形式都當思想是一種獨立存在的東西，因此就跳進了觀念論。這是一種特別重要的認識論的立場，因為它要反抗現在極流行的康德派，新康德派，實驗主義派，想像主義派與象徵主義派的懷疑論。例如它要強烈地反對愛丁頓（Eddington）這派科學哲學家的不可知論，因為確認思想所啓示的真理只能為信仰的行為所接受，那就開了宗教領域中各種迷信的門戶。各種的不可知論與任何生理學唯物論的形式都看神經行動的終結效果純粹是心理的過程並且以為心理的狀態乃是主觀經驗的連續。這是柏克立主義（Berkeleyism），並且無可逃避地引入唯我論（Solipsism）。列寧要拒

絕這種主觀的唯心論，並且估量唯心論的錯誤會引起心理上的混亂。我們能感覺心理的過程呢，還是外界的對象呢？列寧以為我們要感覺任何東西就是要知道我們以外的東西，不是要明白我們自己的知覺。

論到因果關係的問題，共產主義者認為科學的法則不限於現在已知的事件，因為物質的儲能是無限的。新的化合與型模就會產生新的效果。這些效果究竟是什麼却是不能預料的。所以我們實在是新的。新奇的出現乃是物質的特徵，也就是說，新的法則常常會被人發見的。這種因果觀念可以避免單純機械論的學說，但同時完全排斥超自然的或神祕的解釋。

共產主義的哲學對於機械唯物論要加以嚴格的批評，這不但因為它是非科學的與抽象的，而且因為它是好像觀念論那樣的開了迷信之門。況且由已知元素間的相互作用而產生的可預料的結果不能解釋事物的發展與變化。呈現在我們面前的自然界似乎充滿了連續與變化，統一與分歧的矛盾現象。卵與雛之間保持着不斷的連續性，並不受外界任何新元素的干涉，然而雛與卵是完全絕對不同的。所以雛不是卵中實際上存在着的各種因素所產生的機械效果。那麼，機械論者怎樣解釋這種變化呢？他除了假定一種外界的力量以外，是無法解釋的。所以蒙昧主義者就能從機械論者的論據中找出一種最有力的理由來，假定上帝或其他超自然者，作為新發生事物的原因。共產主義的哲學藉着自動與改造的學說認定新環境中由於一切因素的重新排列而產生的新行為就有突然變成新物體的可能。因此，它也可以解釋宇宙間各階層的變異性與連續性。

有人設想唯物史觀以爲各種宗教的哲學僅是表面上的現象——差不多是毫無意義地由於各種有決定性的社會與經濟原因的反映。我們祇要把共產主義者對於哲學變異的態度考慮一下，就能明白這種論點了。

機械唯物論是一種哲學上的錯誤。它是不真實的，因爲它與事實不符，並且可用科學的證據與推論來把它駁倒了。然而它對於政治却不是沒有關係的。一種否認突變而主張各階層間並無真正變化的連續性的學說在社會的反動派中間是可以風行的。它可以造成保守主義的空氣。如果它有普遍的發展與流行，它就能造成一種心理，以反抗社會發展中演化的躍進。這些機械論的趨向以及其他的思潮曾經在俄國的共產主義哲學中出現過。但是它們都受到嚴格的批評，而爲正確的辨證法唯物論所克服。不過這些哲學論爭的存在可以說明在蘇聯思想界中對於哲學上發生異見與討論並非是不可能的。

二 共產主義是不是一種宗教？

有人說，共產主義的本身是一種宗教，因爲它把個人提高到一種比他自己更大的主義與目標上；它相信「在我們本身以外有一種促進公義的能力」；它用一種強大的純潔的熱忱，以感化它的信從者；它的理想是無階級的社會，合作的共和國與人類的兄弟團；最後，共產黨的黨員「輕視各種享樂而度着勞苦的生活，」努力獻身於他們所信的主義。

這一切都是說得對的，但它不是宗教。宗教是要信賴一種超自然的秩序。共產主義既不希望一種內在的能力向着必然的目標發展，又不相信某種活動的衝動推進歷史到它的最高峯。它嚴格地相信，除了時間與空間的宇宙以外，並無別物；精神的價值就是人的價值；祇有人纔有能力去了解自然與社會發展的法則。

人們有時很愚蠢地宣稱，列寧的身體已經變成了不腐化的聖徒或神人。這是大錯特錯的，因為即使在最低微的俄國工人或兒童看來，祇有列寧對於歷史認識的觀念是看為重要的。列寧主義是日常行動的南針，甚至它不是一種學說的系統，却是人們旅行時的地圖。俄國人並不要單單尊敬列寧的個人。共產主義的全部力量是要使整千整萬的人很清楚地覺悟他們自己的歷史使命，那纔算是列寧主義。

在布爾什維克運動的早年時代，有許多主要的馬克思主義者（包括盧那卡爾斯基與高爾基在內）要想依據哲學上一種使實體變為感覺與真理變為想像的新康德主義，以建立一種共產主義的宗教。

這種「造神」的學說是要依據人類自己的理想為他自己造出一個神來。列寧在他的重要著作唯物論與經濟批判和他寫給高爾基的兩封信中都強烈地反對這種運動。盧那卡爾斯基準備使人的最高能力變為神化，並且接受階級鬥爭是一種信仰的行動。一個人祇能信仰社會主義，這是一種屈服情感的行動。列寧以為這會失去一切的客觀性，而躍入一種愚笨脆弱的庸俗主義。列寧看宗教是淫亂的東西，也是壓制人類心靈最邪惡的形式。鬼神不過是人壓制人的表象。宗教是一種精神的麻醉劑，使資本的奴

隸滅沒了他們的人性，並挫折了他們對於優良生活的慾望。」

從前孤立無助的人類沒有能力在地上從事生存競爭的時候，就想尋求天上的安慰與賞賜，或是信賴超自然的鬼神，助成他不能做的事情。但當人們中間社會與政治的關係失去了隱祕性而人與自然中間的關係又變為明朗化以後，宗教也就變為不需要的阻礙物了。馬克思說：「一個人要拒絕那些關於他境遇的幻想，就是要拒絕這一種需要幻想的境遇。」在資本主義衰落的時候，人却更需要一切幻想中最貴的，最寶貴的與最安逸的幻想——就是宗教的幻想。但當社會主義進步的時候，無產者知道上帝，沙皇，英雄都不能拯救他，所以他必須靠自己的力量。宗教與想像中的鬼神都不能助進他的階級鬭爭。

三 天主教共產主義與羣衆

共產主義罵教會贊助資本主義並且利用它的一切宗教勢力，以減弱工人運動，而鼓勵法西斯主義。從羅馬教會對於社會問題所發表的許多公文看來，這些議論顯然是不算過分的。共產主義指出，教會的各種說法自然要對窮人表示憐憫而使他們接受，並且要對個人主義與資本主義加以溫和的批評。這是要使人們感到天主教是在大公無私地批評勞資雙方的罪惡。

這班富人雖然受到教會的勸告，但是私人專利的原則並不受着攻擊，反被護衛。它雖催促僱主付出生活的工資，但它又宣稱工資制度根本上是公平的。共產主義却回答說，在充分發展的資本主義環境底

下，私人的專利權必然使工人的工資與境況逐漸變壞。在這種情形中，資本家雖願照教皇的吩咐而表示慈善的行動，也是不可能的了。

從另一方面說來，社會主義的原理既被誤解，又被譴責。階級社會中的一切基本要素都被核准，同時關於推翻現存制度的一切嘗試都被呪詛。

教會的言論是這樣的：

勞工結果的唯一權利是屬於生產工具的主有者，並非屬於勞力的使用者。

工資的契約在大體上並非是不公道的。

若說社會的生活是為全人類的利益，那是根本上錯誤的與非基督化的原則。

社會主義「不能和天主教會的信條相調和。」「沒有人能夠同時做一個誠實的天主教徒與一個真正的社會黨員。」

階級的區別應當保存。每個人應當在他自己的地位與環境中為公衆的利益勞力。

「人生的苦難在地上是不會終止的……所以忍受苦難乃是人類的命運……人力和計謀都不能驅逐人生中所有的疾苦與困難。」

「有兩種方法可以對付這時代中的苦痛，就是：禱告與禁食。讓富足的人用佈施來實行禁食。讓貧窮的人以及一切在這時代遇到失業，飢餓，困難的人同樣用懺悔的精神去忍受上帝在這困難時期中照他

的神祕而憐愛的計劃叫他們在社會上遭遇了的苦難。」

最後這段話可以證實教皇本尼狄克特十五世 (Benedict XV) 也有同樣的意思；因為他曾經說，武力不是壓服民衆暴動的唯一方法，教會另有一種方法是同樣有效的——它知道怎樣「壓服人的靈魂。」

教會對於德意的法西斯主義已經給予大量的助力，並且小心翼翼地不願對它破壞公義人道的行動作任何嚴厲的批評。它祇在自身的利益受到威脅時纔出來干涉。在教皇最近的宣告中，他曾熱烈地稱讚法西斯的社團及其禁止罷工的政策，並且照常贊成在階級國家與階級鬭爭的罪惡中建立和平與統一。但所謂「工業中的和平」祇能說是強迫制止工人對於不公道的反抗，而教會所鼓吹的正是這種和平。教會所提倡的與法西斯主義所進行的統一不過是少數人的專政，以維護他們自己的利益。任何剷除不公道的嘗試都是擾亂和平的行動。這當然是這些因不公道而獲取利益與繼續維持現狀的人所反對的。

我們知道「天主教行動會」(Catholic Action) 乃是一種普及全世界的反社會主義運動。它在民衆中的勢力是很大的。它的目標是要使教諭中所提出的原理能在政治上實施出來。在勞工與國家的鬭爭中，它每次要號召良善的天主教徒扶助政府，因為政府是國家中合法組成的權力，也是代表上帝本身的力量。

它已經積極動員天主教的工人，以保衛資本主義。無疑地它會變成法西斯主義與反動派在和工人作猛烈鬪爭時一個最寶貴的同盟者。

四 教會中的改良主義

共產主義不但反對羅馬教會的基督教法西斯主義，而且也反對前進教士的假社會主義，以及那種吸引現時代中苦悶的人對於人生與社會問題採取心靈態度的普遍運動。

基督教社會學者已經努力擬出一種基督教秩序的計劃，以代替純粹世俗的社會主義唯物論。他們相信私有財產是一種神聖不可侵犯的權利，並且鼓吹財產所有權應有一種更廣大的分配。他們反對集產主義，而主張把工資制度改為紅利制度，以鼓勵窮人把他們的積蓄投資到將來所從事的工業裏。這種運動的大部份已成爲答格刺士（Douglas）社會信用派。至於這派的主張就是允許把工業的生產品作爲社會的分配，同時要保持私人有取得剩餘價值的權利。

這種使財產與進款都有較大分配的快樂希望不過是良心上的一種安慰物。其實，世界上各種的勢力都走着反對的方向，天主教的社會學家並不想對付那些勢力。任何的觀念若不對於實際的局勢作一種分析的統制，那便是虛妄的夢想。

世界上一個人要想做的事情與他實際上所做的事情之間也許有極大的區別。一種運動是要拿它

的客觀結果來評斷的。第一，基督教社會學是要擁護私有財產的觀念；因此它對於一切現存的財產權，不管它們造成反社會的結果，總是認為神聖的。第二，它以為社會主義是不必要的，並且要使進步的能力與思想轉變為無用的代替物。嚴格地說來，這些代替物都沒有實效的，而其唯一的目的是要使人離開社會主義。無論它的用意何在，那是客觀的結果。

這樣，便產生了各種虛假的救濟方法與緩和的計劃，以鎮壓騷擾的情形。最近有一本宗教雜誌說，如果我們不能把我們的人民送入隔離營中，以避免共產主義的傳染；那麼唯一的治法祇有打防疫的注射針，使基督徒得到一種溫和無害的疾病，他就不會染着嚴重的疾病了。

近年來這些基督徒所發展的社會良心不過是要替代一種社會改良綱領，或容易變成一種好像經濟復興與政策那樣的恐慌時期中資本主義的偽裝形式。尤其危險的，却是當代這許多精神奮興家。他們常常對於資本主義的罪惡表示深切的關心，而且廣泛地提倡一種改良的基督化社會。貝蒂也夫就是這派中一位很有勢力的領袖，因為他很坦白地承認社會主義者對於資本主義文明所作的許多批評。牛津團對於社會的罪惡也表示歎息，但它告訴我們說：「這個悲慘世界所需要的一切就是仁慈的態度。」

有些頗受衆人尊敬的神學家對於人爲的計劃失望了以後，就想勉力使這灰心而疑惑的教會離開實際的社會改良運動。例如曼斯菲爾德學院 (Mansfield College) 的院長密克勒姆 (Micklem) 說：「許多東西已被失去，因為我們的宗教家單把他們的思想用在現在的生活上。我們在這世界上的事業

不是要建設一種新社會秩序或協助文明的進步，却是要準備自己在今世完畢後獲得一種更高尚的活經驗。」

卡爾巴德 (Karl Barth) 勸他的這些不能與不願對付罪惡問題的信徒等候上帝來拯救他們。這個世界是應當受咒詛的。上帝正在待時而入。未來的新世界不是人的功績，乃是上帝的賜與。貝蒂也夫的解決方法是相同的。教會在心靈上還不足以拯救這個世界。我們必須効忠於這種從未在這世界實現出來的『理想』。教會與『理想』社會。同時我們最深切的精神經驗就是要忍受一切的痛苦。他一方面要拒絕世界上的罪惡，同時又要承認它們。他所不能與不想做的一件事就是用必要的力量去改革它們。這種宗教的改良家所抱的態度正如賽勃特 (Seibert) 在紅色俄羅斯 (Red Russia) 中所作的結語說：『讓我們充滿革命的意識去為建立新共和國而鬪爭；至於在這種新共和國裏社會主義的存在不是一種形式，却是一種精神。』

情形確是這樣的。那些祇為精神却不為形式而鬪爭的人是在為影子而鬪爭，並把實質丟棄了。他們又把他們的能力用在無益的夢想上，而離開了現代最急迫的機會與責任。所以貝蒂也夫說：『社會主義常常是反宗教的。』

五 馬克思主義與基督的衝突

宗教與共產主義在理論上，歷史上與實際上顯然是不共戴天的仇敵。現代資本主義的破裂點既然是發生於基督教的西方，所以那裏的一切反動勢力都要聯合起來，以抵抗叛變的無產階級。宗教既然可以使反動勢力得到一種意識上的背景與超自然的認許，那麼西方的基督教就出來擔負了這種使命。這樣，它就變成了資本主義臨死前一種最危險的同盟者。

在這些情勢底下，基督教的本身也經過急速的變動，正如各種制度的衰落與精神的腐敗可使對立勢力的陣線更爲分明與激烈。這就可以表明我們文明的衰落與末期階級鬭爭的曙光。

在反對共產主義的一切混亂的宗教勢力中，我們可以認清好幾種有決定性的異點。從它們雙方的見解上看來，我們就可以明白，凡是要調和它們根本上不相融合的論點，一定是沒有效果的，而且是應當中止的。

(1) 基督教提倡道德史觀而反對馬克思的經濟史觀

照宗教的見解看來，歷史是爲理想的純潔與力量所推動的。所以傳道工作乃是改良的主要工具。社會的落後與社會的罪惡是由於人的犯罪或忽視了真體的道德機構。

共產主義是反對這種見解的。所謂「真體的道德機構」究竟含有什麼意思呢？它也許是說，我們所知道的世界是道德的；或是說，這個世界還有不真實的地方，並且理想比實體更爲真實。祇有後面的見解是可以令人明瞭的。但若這種說法是對的，那麼它的結論難免是說，這個世界從表面上看來，無論怎樣壞，

其實是很完全的；所以是正當的。然而更明白些講來，今日的現實世界完全是壞的。真體祇是一種不道德的機構。我們的工作就是要改變這種真體，因此明日的真體，無論如何，總比現在好些。宗教主張說，你不能改變真體。共產主義却說，這個宇宙不是一種絕對不變的呆板的宇宙，但它是一種自變的演化的宇宙。共產主義也不接受一種內在的目的論，因為這種目的論僅看進化是內在能力的發展。這就是好像說，宇宙實在是完全的，不過加添了些無意義的機械式的關閉與開發的作用而已。

共產主義也批評這種以為社會罪惡是由於世人犯罪的觀點。美國在一九二九年是很繁榮的，但在一九三二年却發生社會的不景氣。難道一九三二年的美國人比一九二九年的美國人要壞些麼？在歷史上某一時代的人民未見得比另一時代的要好些，或是某一國家的人民比另一國家的要好些；然而社會的災難有時却能發生，而別時却不會發生。在現代醫學昌明以前，瘟疫是時來時去的。祭司們當它們是由於世人的罪孽；但我們知道這是不相干的。瘟疫的原因是在人的德性以外的。縱使人的貪心可說是經濟情勢的一種因素，那麼十九世紀人民的貪心為什麼能使一八五零年至一九零零年中間的工人反能得到加倍的收入呢？這種情勢似乎另有一種決定的因素存在着。因此，我們要問：人若沒有貪心，他們將怎樣改善社會的情形？他們必須改變經濟的機構或功用，以獲得不同的結果。那有什麼方法呢？在組織上或方法上的實際改革當然就是那種改革的實際原因。

共產主義原來是要追求工業崩潰的經濟原因，並且要採取必要的步驟，以逃避這種局勢。它相信，人

們知道了這種情形，就要設法逃避，正如戲院失了火時，觀眾開了太平門逃出來的情形一樣。

(2) 基督教主張人類犯罪的劣根性決不能造成一種烏托邦以反對馬克思主義者對於新

社會所抱的希望

宗教自稱比共產主義更為現實化，並且對於人性也有更深切的了解。

這是誤解了馬克思主義，並且根本上可以代表一種歪曲的論調。共產主義不是空想的，却是科學的。它的希望根據於經濟改造的必要，一切私產制度的崩潰，生產的緊縮，工業公有的成熟時期和生產力發放的可能性。人類遭遇了經濟制度必須改造的問題，他就像別的動物那樣的必須改變，以求生存。

「人改變世界，就改變了自己的本性。」人不但大半是由環境所造成的，而且他為情勢所迫，也能改造環境，創造新的制度，從新教育自己，以教導新的後代。共產主義者並不相信人是原來有罪的。罪的觀念是由於神經病而來的。我們藉着一種機構，纔能使我们免除社會的責任。罪是住在我們裏頭的東西。我們祇能譴責它，但它不讓我們照我們所願意的去作善。所以有人辯稱，社會無論怎樣需要改良，但因為人太腐敗了，就不能改變它。如果宗教以為祇有超自然的恩寵能夠促成他們的改變，那麼這種樂觀主義純粹是空談的。它是一種掩飾的悲觀主義，因為他們並不認真地相信這種神蹟是會發生的。它的客觀結果就是失敗主義，因為他們相信靠人的能力是不能改良社會的。所以這種似乎不大誠實的見地反能助長反動的勢力。

共產主義者並不相信人本來是善的，或是他在改造的社會中是完善的。他和柏拉圖同樣相信，在財閥政治中我們可以找到財閥主義化的人，而在資本主義的社會中我們可以找到資本主義化的人。現代的社會獎勵侵略主義與社會的不負責任主義，因此有愛心的人就不能存在了。在一個社會主義的社會中人的行爲就能變成社會化了。人並非是生來或善或惡的。他的本性是在乎他所參與的社會組織。

所以共產主義主張基督教對於分裂人性的觀念乃是一種危險與反動的意識形態學。

(3) 基督教相信和平勸說與唯愛主義，以反對馬克思的認武力爲合法的觀念。

共產主義者回答說：基督教並不相信這樣的主義。基督教把登山寶訓當作口頭禪而贊助流血的戰爭與殘酷的壓制。它中間所有的和平主義者乃是一種便利的說法，因爲它以爲一切基督徒都應當變成和平主義者，而基督教也應當拿聖徒所要得到的理想來判斷的。同樣所謂良善的資本家可以掩飾資本主義的主要罪惡，而使人相信一切資本家都可變成慈善家。這兩種聖徒都要依賴一種精神上和他們自己相反的制度。

從淺顯的歷史事實看來，基督徒是採用武力的。一千五百年來，基督教會經正式熱烈地擁護並指示民衆的屠殺運動。所以凡是說基督教是真正和平主義化的人是不合邏輯的。

共產主義也相信武力的。唯一的差別是在於它把武力留作鎮壓這些危害社會的罪惡階級之用，而資本主義的國家却要利用武力來掠奪鄰邦的經濟利益，而壓制被壓迫者的怒潮。

共產主義要保衛社會主義的功業，以反抗少數的特殊階級壓服民衆的任何嘗試。在這種掃除罪惡行動中所包含的流血事件比在資本主義的戰爭中與統治階級壓服革命羣衆的屠殺不知要少多少倍。共產主義並不崇拜武力。它祇把它用作最後的手段，以消滅那種阻礙社會解放與危害萬民生命和幸福的敵對的少數派。這種阻力常常是強暴的，所以它必須採用暴力，正如我們對付一個拿了手槍的瘋子，非把他繳械，網縛，或槍決——最後的手段——不可。

當無產階級逼近奪取政權的時候，和平主義者自然要大事鼓吹了。因爲有一班人要出來向工人宣傳無抵抗主義了。資本主義在這個時期，更需要基督教了一個偉大的宗教復興運動也許就在近頭了。

(4) 基督教相信個人爲歷史中創造的因素以反對馬克思主義者認社會變革爲經濟與歷

史因素所決定的觀點

共產主義者並不相信歷史是沒有領袖而創造出來的。人創造了他自己的歷史，但他不能隨意創造而脫離環境的關係。這些環境上所佈的局勢使他遇到問題，但人終於解決了問題，各種情勢可以使人得到活動的機會，可能的方法，甚或必然的步驟；但人必須有自決與適應的能力。必然的步驟並不破壞自由的行動。它是自由的一個條件。譬如一個人在大西洋中航行，他必然依照一定風向的條件纔能自由行駛。所以人們對於經濟與社會的局勢有了正確的認識以後，纔能採取必要的步驟，以提高文化到一個新水準上。

盲目的社會勢力與羣衆運動本來是沒有作爲的，聰明的領袖人才是必要的。甚至有特殊天才的人也許是必不可少的。

基督徒看基督如同一個英勇聖善的模範人。他以為憑着基督人格的感化，品性的純潔，以及對於永久真理的清晰見解就能改正世界了。但他所追求的基督乃是一個迷人的演說家，却不是一個革命的領袖。當他在追求與等待的時候，又願順服統治的勢力；於是他就忽視了進步必要的條件，並且失去了無產階級運動的潮流。所以這樣的信仰乃是一種分化作用，又是一種令人失去效力的妄想作用。

六 結論

將來一切宗教的勢力會團結起來，以反對共產主義。宗教與反動勢力會組成一種『聯合陣線。』素來所祈求的基督教國家的重新結合最後會和頑固派攜手，而得以成功。基督徒勢必要在反動與革命的兩種勢力之間選定他們的立場。各種公開地或祕密地擁護那比共產主義更好的社會主義的宗教，在最後的鬥爭中倒反幫助了反動的勢力。

基督教的社會原理決不足以促成深切的社會改革。在大體上說來，馬克思所說的話是對的：

『基督教的社會原理已經經過了一千八百年的發展，並且不必假手於普魯士的宗教議士就能從事進一步的發展。基督教的原理核准了古典時代的奴隸制度；它們榮耀了中世紀時代的農奴制度；並且

對於無產階級的被壓迫，它們在必要時也會垂頭喪氣地予以辨護。基督教的社會原理以爲統治階級與被統治階級的存在是必需的，而且滿心表白了前者會善待後者的熱望。基督教的社會原理以爲一切在地球上所蒙的惡名會在天上得到補償。因此，核准了這些惡名在地上的流行。基督教的社會原理要說明壓迫者對於被壓迫者所施的暴行不是對於罪惡的一種正當刑罰，就是上帝給得救者的種種試練。基督教的社會原理要宣傳膽怯，自輕，自卑，順服，謙和……然而這種不願自己被人看做下流者的無產階級却需要勇敢，自信，傲氣，以及尊嚴獨立的觀念——尤其需要的就是每日的麵包。基督教的社會原理乃是諂媚者，而無產階級却是革命者。對於基督教社會原理所說的話已經夠了。」

第三篇 共產主義與道德

摩 吞

一九二零年十月中列寧曾對共產主義青年團第三次全俄大會演說。那時整個的道德問題在這些從戰爭與革命中成長的男女青年中間引起了最熱烈的辯論。

列寧在演說中發問說：「所謂『共產主義的道德』究竟有沒有？」

「當然是有的。常常有人說我們沒有倫理學。資產階級更常常說我們共產主義者否認一切的道德。那是他們混淆黑白與蒙蔽工農的一種方法。

「在什麼意義上我們否認倫理學與道德呢？」

「在資產階級所宣傳的意義上說的，也因為這些道德是由上帝的誠命而來的。我們當然說，我們不相信上帝。我們完全知道教士、地主與資產者都借上帝的名義來說話，以保護他們剝削者的利益。或者他們的倫理學並不是從道德的誠命或上帝的誠命方面演繹出來的，却是要從觀念主義的或半觀念主義的——實質上和上帝的誠命常常是很相像的——詞句裏面演繹出來的。

「我們否認一切從超人或無階級意識方面得來的道德。我們說，這是欺詐，混騙，蒙蔽工農的心理，以維護地主與資本家的利益。

「我們說，我們的道德是完全附屬於無產者的階級鬭爭的利益。我們的道德是從無產者的階級鬭

爭的事實與需要方面演繹出來的。」

所謂「我們的道德」是含有從科學上探討這個題目的意思。我們承認了道德不是絕對的或是抽象的，却是由歷史演化而來的，那就直接達到一種依據階級利益的道德觀。任何階級在任何時代中算為道德的，那就加強了該階級在社會上的地位。從廣義上說來，凡是適應歷史上任何時代中進步階級的需要的就算是道德的。

所以最急需的就是要發見道德在歷史上經過怎樣的演變，何種人或何種道德觀念乃是各種發展時期的特徵，以及這些觀念却是怎樣產生的。這樣做去，我們就能找出一種適應於共產主義社會中人民的道德基礎了。

一 道德與歷史

在最早的人類中間道德幾乎完全是出於本能的。在一個實行原始共產主義的社會中，道德不過是一種維持人羣生存的行爲。凡在不穩定的情勢底下不能遵守這些生存條件的人羣就祇好消滅了。那時道德的基礎——一種絕對必要的德行——就是休戚相關心。原始的人類已經在不知不覺間實行了「你願意人怎樣待你，你也怎樣待人」的「黃金律」。很奇怪地這種格言會保留到現在的競爭時代而變成列寧所說的許多觀念主義的道德制度的基礎。後世的人總以為祇有上帝纔能發出這樣奇妙的思

想，因此它也就變成基督教衛道者最後的堡壘。

原始人類要實行這種道德當然沒有任何唯心的或抽象的理由。他不過是迫於生活的必需。原始共產主義的基礎單是因為那時生產的技術是很粗陋的，以致每個勞工所生產的必需品祇夠維持個人的生活。生產品既然沒有剩餘，那麼剝削的制度或思想就不能產生了。一個奴隸所生產的物品若不能超過他自己所消耗的時候，奴隸制度顯然是不能存在的。戰爭也是很少遇見，因為那時財產的蓄積不多，人口又很稀少，所以人們不必為經濟與土地問題發動戰爭的。甚至在現代的落後民族中——雖然他們的生產技術與文化水準要比原始人高得多——他們的心理態度與生活狀況還是如此的。

因技術改進與生產有餘而起的變化必定是很遲緩的。一種簡單的蓄積方法最初不會就造成種種確定的階級。中間有一個時期最大的蓄積却是在某種民族中老年人手裏。因此，對於老年人的態度也就改變了。本來在最原始的民族中，累贅無力的老年人是常被殺死的，現在他們却成為社會中一班最有權力與最可怕的人了。

然而有時在有些地方我們可以看出一個社會分成階級的起點。歷史上道德的性質就此改變了。衆人的利益就此不同，而統治階級的利益也就此成為社會全體的利益了。階級制度形成以後，最初的國家形式也起來了。但階級區別與階級鬭爭也更深刻化了。同時宗教也起來了，並且使道德得到了一種外表上的核准。

從真切的意義上說來，宗教乃是一種人民崇拜的儀式與祭司獻祭的制度。這是一種費時費錢的事務。在生產品沒有多餘的社會中斷不准個人拋棄生產的工作而去作這種非生產的事業。所以在最初的時候，這班拋棄生產工作的個人必然和統治階級發生密切的關係或就是從統治階級中出來的。他們的事業就是要擁護一種與共同需要無直接關係的道德制度。因此，對於主人與奴隸的雙重道德也就發生了。

一個奴隸所需要的德行就是這些使他變成有效工具的品性：忍耐，勤勞，服從，可靠，溫柔。但從奴隸這方面看來，它們並不是奴隸的德行，却是奴隸的罪惡；因為它們會使他的階級更容易受人壓制與剝削，而阻礙了反抗主人的鬥爭。它們祇在被那些充滿階級意識的革命者用以維護本階級利益的時候纔算是德行。這在古代的世界中是不很可能的。那時奴隸的反抗運動是散見不多的，又是很快被壓服了。況且古代的奴隸純粹是經濟上的工具，所以不能獲得階級的解放與改變社會秩序時必要的知識和團結力。但在現代的無產階級，這些使他們變成資本主義底下有效工人的品性——忍耐，勤勞與紀律——却藉藉着革命的意識，經過辯證性的轉變，而成爲反抗剝削者，以建設社會主義經濟的武器。

貴族道德是與奴隸道德相反的。這班統治階級——無論是奴隸的主人或是封建的貴族——都看體力方面的勇猛與強制別人的能力是最高的德行。貴族階級大半並不關心生產的實際方法，却要利用奴隸或農奴，以擴展他們的勢力，而可佔有更大的土地。他們有時雖也運用欺詐和狡猾手段，以掠奪土地，

然而最顯著的方法還是藉着戰爭上的勝利。

如果勇力是貴族階級的至上德行，那麼資力便是資產階級的至上德行了。在爭權的時候，資產階級雖能借助農村與城市中小生產者的武力，以打倒貴族階級，但常要仗着他們蓄積的財富，使他們的反對者在實際衝突前已被削弱了。這些資本家——無論是商人，放款者或是製造者——祇要錢財在手，勢力就強大了。後來在資本主義制度底下，他們同樣地控制了無產者，並且可以用錢財僱用別人替他們打仗，而自己却可以坐在家裏發財。他們在衣食足了以後，因為貪心驕傲的緣故，還要勞力，以獲取財富。至於這種為財富而出的勞力乃是一切德行的基礎。

如果這種勞力是資產階級的首要德行，那麼它就是無產階級的最大罪惡了。因為無產者的至上德行乃是一種戰鬥進取的休戚相關心——這與原始共產主義時代中人們所有本能的休戚相關心完全不同。祇有在無產者放棄一切獲得財富而變成資產階級中一個剝削者的願望時，他纔肯採取無產者的行動，以維護自己階級的利益。無產者的這種德行完全是資產者所不能理解的，因為這和他們自己的道德標準是絕對衝突的。例如，他們不能了解工人對於一切工賊與工頭所抱的仇恨與輕視的心理。無產階級的道德有許多地方似乎更接近於貴族階級而不接近於資產階級。這是自然的，因為無產階級既無財產，祇好依靠武力，以達到它的目的。但貴族階級中的注重點是在乎用個人的武力，以獲取階級中各個人的目的，而無產階級都要用社會組織的力量，以獲取階級全體的目的。前者是要藉着個人而維護階級的

利益，後者却要藉着階級而維護個人的利益。這樣，舊的道德形式常常可以接受新的內容，並且歷史上反動的因素，也可以變成進步的因素。

一一 道德與財產

在一切時代中道德與當時財產的形式是有密切聯繫的。它似乎常常是一種對於財產關係的態度。所以我們對於任何階級的道德，若不從當時財產的形式及其對於財產的態度方面去觀察，是決不會了解的。恩格斯說：

「我們看到現代社會中的三個階級——封建式貴族階級，資產階級與無產階級——各有它們特殊的道德，就只能斷定說，人們的道德觀念終究是有意無意地從他們的階級立場所根據的實際關係——就是他們在生產與交換方面的經濟關係——中得來的。」

任何時代中對於家庭，兩性，盜竊與社會關係等問題的態度乃是依據當時財產的形式，却不在乎任何絕對不變的道德律。

在畜牧社會中財產的主要形式就是羊羣與牛羣。這種社會的基本單位乃是一種包括家主，妻兒，親戚，奴僕的大家庭。各人的財富既照牛羊的多寡而定，那就需要大的家庭，以便看守大羣的牛羊。那時大概不致缺乏草地；但若缺乏，那更需要大的家庭，以防禦鄰家的侵奪。所以一個大家庭——尤其是兒子衆多

的家庭——就是一種能力的泉源。至於女兒也是歡迎的，因為女孩子也能看守牛羊，而且到了結婚年齡，就會變成有價值的貨品。在這樣的社會裏那些富足有餘的家長大概是實行多妻主義的，並且對於全家的人員操着專斷的權柄。家長死了，他的一個最年長的或最有力的或最寵愛的兒子就繼承了他的地位。或者因此各分家業。那時牛羊的分配是很容易的，但是遺產的分法却沒有嚴格的規定。人們對於偷竊行為似乎道德上並不發生強烈的非難。偷竊鄰家牛羊的舉動常被看做一種功績；但在自己家庭裏，偷竊的機會是很受限制的。

等到農業發展以後，局勢完全改變了。那時土地就變成了新的財產形式。可耕種的土地是絕對有限的。它不像牛羊似的可以繁殖起來，却祇可在一定界限內分割開來。甚至在現代那些全靠農業的地方，人口對於天然資源的壓力永遠是一個嚴重的問題。那時較小的團體就代替了無限擴大的家長制度。農村或市鎮也就變成了基本的社會單位。因此，兒女的衆多並非是財富的泉源，却威脅了社會機體的穩定。

這一切發展使社會上的婦女地位發生了劇烈的變化。第一，一夫一妻制度變成了常規，而多妻制度却是一種例外。這種變化對於婦女是否有利，還是一個疑問；因為結婚的女子——尤其在希臘地方——若與外界完全脫離關係，那就幾乎變成了男子的奴隸與生育的機器。第二種變化是更壞了。一個女兒到了結婚的年齡，非但不能當貨品出賣，還要負擔她出嫁時必備的妝奩。所以女嬰的殺害是認為道德的；因為這在保持社會福利上是必要的，但也產生了許多的苦痛。第三種變化就是娼妓制度的成立。這是由於

一妻制度的直接結果，因為一夫一妻制不過是一種社會的必要條件，却不能符合個人性生活的需求。城市中許多為奴的與被釋放的人是在地主的家庭關係以外的，而娼妓就是從他們的女人羣中出來的。同時地主階級對於女孩的遺棄使許多青年人不能從自己的階級中找到適當的配偶。這也是娼妓制度成立的一種原因。

奴隸制度在古代世界中普遍了以後，農業就得在較大的基礎上發展，因此造成了大的地主。同時商人與盤剝者的資金也變為重要的了。但因機器的缺乏與交通的不便而很難組成中央集權的政府；所以這些發展很是有限，一經野蠻人的侵略，就此消滅了。於是一種新的社會制度成立了。它再看土地是財產的基本形式並使封建式的貴族成為統治階級。不過那時的剝削形式不再是奴隸制度，却是農奴制度了。統治階級利用了農奴就可以間接開發土地的財源，並且強迫他們獻上一部份的土產，以交換他們的耕地權。

那時家庭中的一個兒子可以承受他父親全部的土地。這對於統治階級與農奴階級同樣可以適用的。在統治階級方面一個嚴格限定的繼承人是必需的，因為土地的分割就要減弱它的勢力。地主又主張農奴的耕地不可分割，因為每人所耕的田地都要納一定的土產或租稅。

因此，家庭不但變做統治階級的，而且也成為被統治階級的一種確定的制度。這和古代世界中的奴隸不同；因為他們並無成家的權利——祇在地主們認為有利時，纔准許他們生育子女的。當時一夫一妻

式的婚姻制度比較更爲通行些。至於婚姻與家庭的關係完全是以土地的保有爲轉移的。

其間有一種新制度在商業中心的市鎮裏產生出來了。這種新興的財產形式就是資本。那些專以土地爲財產的貴族階就此沒落了。到了中世紀的末葉，新興資產階級的地位已臻穩固，而盤剝者的資金也很發達了。

資產階級革命對於家庭發生了雙重的影響。資產階級，尤其在最初革命的時代，是要集中一切的力量，以積聚資本。任何阻礙這種目的的浪費生活是被看做罪惡的，並且放縱的性生活也變成了一種最大的罪惡。結果資產階級的家庭完成一種新的嚴格形式。同時因爲資本比較土地有更大的分裂性與流動性，就把限定繼承人的制度拋棄了。所以資產階級的家庭在發展上有許多地方很像畜牧時代的宗法家庭。他們的妻子與兒女都被認爲很有價值的財產。

無產階級的地位是不同的。農民的土地被剝奪了以後，就破壞了家庭的土地基礎；於是男子、婦女與兒童都變成了加入勞動市場的單獨個體。結果就削弱了一切家庭結合的勢力。所以封建時代的家庭團結力就變成了被剝削階級的團結力。馬克思在共產主義宣言中曾經很猛烈地非難資產階級；因爲他們常常提到家庭制度的神聖，可是他們整個的制度却使它變成一種笑柄。

資本主義的衰落又使家庭起了更大的變化。女工的低廉迫使更多婦女進入勞働的市場並忍受惡劣的待遇。這顯然使家庭發生分崩離析的現象。近來法西斯主義要想採用驅逐婦女回家做奴役的方法，

以間接攻擊整個勞働階級的工資標準。

在資產階級中間家庭的團結大概也是散漫的。他們早已失去了階級的革命性，並且把那種助成他們握取政權的清淨主義也拋棄了。有閒階級的成長加速了家庭的分裂程序。這班資產者的性道德正和任何別的不勞而獲財勢的階級是完全相似的。所以一夫一妻的家庭形式仍然保留着，可是除了繼承財產的觀點以外，差不多沒有什麼意義了。

現代無產階級對於財產的關係乃依據它是一種無產革命階級的事實。一個無產的人對於財產的自然態度純粹是佔有性的。這就是今日愚蠢無產者的態度。真正無產者的態度不是這樣的。他的目的不在乎個人的佔有却是要取得現代財產的形式——資本——並藉革命的方法，使它變為社會的公用。盜賊在外觀上是屬於資產階級的，並且是統治階級的寄生蟲正如大主教一樣。盜賊行爲並不是無產階級道德中的一部分，而且工人也不應該幫助資本家利用他們的勞力以積蓄財富。相反地他們的責任是要使他們所產生的剩餘價值減少到極低限度，並使他們的工資却在最短的工作時間內增加到極高限度。

工人階級奪取了政權以後，他們對於財產的關係又起變化了。一切財產如今都成爲他們自己階級中全體的財產。這與個人所有的私產是沒有衝突的。相反地生產工具的公用乃是私人財產的最大保障。正因爲生產工具被私人佔有了，纔使多數個人所要消耗的財產受了限制。生產工具變爲公有的一種目標就是要提高出產量，使各人獲得一切必需的消耗品。在這樣的情勢底下，公有的財產就被認爲神聖的。

了；所以誤用了這種財產也就算是違反社會的最大罪行。同時，凡是加增公共財產的社會工作變成了一切公民的義務，而無產者的態度也照樣改變了。因此，在蘇聯地方人民對於剝削作用與剝削者都抱着一種絕對的仇恨心。那裏最危險的罪犯如今已不是那些因貧窮而為盜殺的工人，却是以前的剝削分子，反革命者與怠工者。

將來等到過渡時代終了與工資制度廢止以後就要發生更進一步的變化了。那時的人民都要各盡所能，各取所需。所以盜竊的行爲也就此消滅了。

三 革命後的兩性關係

無產階級對於兩性關係的態度究竟會發展到如何程度不妨從一九一七年俄國共產革命後的實況中觀察而得的。勝利的勞働階級所做的第一件工作是要除去剝削社會中一切壓制婦女的特徵。它就此把婚姻的法律完全改革了。在資本主義社會中流行的修改離婚法的運動並非因為婦女地位的提高，却是由於資產階級的家庭逐漸分崩的結果。革命破壞了兩性間的依賴性正如它破壞了統治階級的寄生性一樣。男女從此變成絕對的平等者，並且都為一個共同的目標工作着。所以他們的兩性關係也就變為常態的了。這可算是歷史上的第一次，因為在變態的社會中女子不過是有閒階級的奴隸，或玩物而已。

蘇聯的婚姻法是根據於男女的完全平等。結婚祇要經過簡單的登記手續，但任何持久的同居也算

是事實上的結婚。離婚祇要經過任何一方的請求就可成立，但對於夫妻的財產與兒童的養育都要有相當的保障。一個人不能同時和兩個人結婚。有些關於保護母性與兒童的法律顯然是過渡的性質，並不適用於一種完全共產主義化的社會。但全部的婚姻法律可以表示男女現在同是社會生產事業中的工作人員。男女對於對方各沒有財產所有權。婚姻的唯一可靠的基礎乃是雙方的同意。

俄國在革命以後的數年間，性的問題引起了劇烈的爭辯，而狂妄的學說也經過了實地的試驗。最初的反應，尤其在青年人中間，就是譴責一切壓制性行為的舉動是屬於資產階級與反動派的，並把各種性的行為看為滿足生理上需要的最簡單的生物學方式。那種看性的接觸如同喝一杯水的學說是很流行的，還有別的學說以為公共的性生活是真正馬克思主義者唯一解決的方式。耶洛斯拉夫斯基（Ярославский）曾經很尖刻地批評說：「如果在具有階級意識的同志中間也有人稱呼馬克思為一個庸俗者，因為他很忠於他的妻子；那麼我們就不能詫異別人以為共產主義者的家庭生活一定是像工蜂的愛慾一樣。」

這位對於馬克思主義有深切了解而對於現實世界有充分常識的列寧就起來批評這些最流行的荒唐學說乃是由於布爾喬亞社會的壓制與不平等所引起的一種無政府的、機械的、與非辯證性的反應。他曾經對蔡特金（Clara Zetkin）說：

「我雖然不是一個憂鬱的禁慾者，可是青年人——有時老年人——所謂「新的性生活」在我看

來，常常十足表現資產階級性，又不過把資產階級的妓館生活擴大而已……

「我認爲這種著名的「一杯水」的學說完全是非馬克思主義的，而且是非社會主義的。性的生活不但運用了自然的因素，而且也包涵了高級或低級文明的要素。恩格斯在他的家族起源論裏曾經指出普遍的性衝動如何逐漸發展而純化爲個別的性愛。總之，兩性間的關係不過要表示社會經濟的環境與生理學上一種物質渴望之間的交互作用。口渴自然是應當設法解除的。但一個平常的人在平常的環境底下豈肯在路上的污泥中躺下，去喝泥潭裏的水呢？或者他又豈肯從一隻經過衆人嘴唇弄污的杯子裏去喝水呢？然而最重要的還是社會方面的關係。性愛包括男女二人與行將產生的新生命——第三者。那就構成社會方面的興趣及其對社團的義務。」

在理論與實際上共產主義顯然都不要廢除婚姻與家庭的制度，却是要促成它們的轉化。資產階級的家庭是根據於財產的所有權，階級與兩性的不平等，婦女與兒童的壓服。在蘇聯地方所產生的新式家庭是根據於社會上，政治上，與經濟上的平等，以及在社會主義社會建設上的共同責任與共同工作。在歷史上以人性關係而不以財產關係爲基礎的婚姻這還是第一次。

四 階級鬥爭

階級鬥爭的事實已經截穿了一切自稱絕對不變的道德制度。在各個歷史時代中人們各有其道德

行爲的標準，但這些標準常常祇通用於階級的內部而與階級以外的個人不能發生關係的。這種雙重的道德標準控制了道德的全部領域——從極小的禮貌問題一直到極大的犯罪案子爲止。

最顯著的一個例子就是關於「公平待遇」(Fair Play)的觀念。這種觀念有二種目的：第一，可以保證同等者中間的融洽關係；第二，可以防免劣等階級的混合。譬如「二對一不是公平待遇」的這句格言很有利於一個少數武裝的統治階級，而使那環繞它的一個在危急時可以集合羣衆力量的多數階級吃了虧。從階級鬭爭方面說來，這句格言應當是這樣的：「一個武裝者對一個非武裝者就是公平待遇。」無產階級接受了這樣的意思顯然是有利於資產階級的。但有時十多個警察打暈了一個示威的工人却不算一回事的。

偷盜行爲的禁止也是有同樣性質的。「不可偷盜」的意思不過是說：「你不可對自己階級中的人作偷盜的事或損害自己階級的利益。」富人當然不容易犯強盜小竊的禁律，而且這樣的禁律是於他們有利的。但是他們每天藉着房租的抬高，糧食的壟斷與日用品的囤積而從工人身上盜取許多的利潤。從國際方面看來，歐洲的大國在亞洲，非洲與美洲方面愉然自得地盜取了幾百萬方哩的土地，並且稱那些完成這種歷史上最大偷盜行爲的人是聖徒與英雄。

甚至「不可殺人」這條誡命也是和表面上的意思不同的。戰爭的問題太大了，姑且不去說它。但看蓄奴階級殺死了一個奴隸決不認爲犯了殺人的罪案。即使古代西方的聖人蘇格拉底對於一個奴隸的

死是毫不介意的；因為在法律上主人對於奴隸是有生殺之權的。英國自從被諾曼底人征服以後，殺死了一個諾曼底人纔算是犯殺人罪的。美國有許多地方至今還容忍私刑吊打黑種人的行動。

從另一方面講來，資產者雖能藉着國家的政權與勸說的機關替工人創制了奴隸的道德，但他們却不能阻止工人們爲自己發明一種革命的道德。總之，無產者的休戚相關的德行決不能包括他們的剝削者在內。相反地這種休戚同感的形式祇在他們反抗剝削者的時候纔能存在。所以他們的團結力若在數量上越加強大；那麼他們推翻資產階級與整個階級制度的勢力在性質上也越加厲害了。

五 過渡時代的問題

列寧宣佈說：『我們的道德是從階級鬭爭的事實與需要方面演譯出來的。』這句話是他在革命的無產階級已經在俄國奪取了政權以後講的。政權的握取並不能終止階級鬭爭，却使它提高到新的平面而引起了許多關於社會道德的緊急問題。其中最顯著的就是關於個人的自由，階級的專政，革命的恐怖等等問題。

『自由』本是資產階級革命的一種主要口號，也是反封建鬭爭中集合都市工人與小資產階級力量的一種方法。但資產階級的自由觀念是極其有限而帶消極性質的。他們所說的自由乃是要廢除那些妨礙工商業充分發展的限制，並且要獲得低價買進，高價賣出，以及榨取無產者勞力的自由。在無產階級看來，『自由』的意思，第一是要完全脫離土地的關係，第二是要自由支配他們的勢力。同時也有人看自

由是一種毫無拘束而屬於個人範圍以內的事件。

從這種意義上說來，個人在社會裏顯然是不能自由的。馬克思主義者以為自由祇能從階級的意義上以及個人和環境的關係上去觀察的。所以一個階級的自由是以它所追求的正當的階級利益為範圍的，而一個社會的自由也是以它所能了解的與控制的自然勢力為範圍的。

在握取政權以後，無產階級所謂『自由』就是要自由地鞏固政權而促成無階級的社會。它是自由的，因為他是照着歷史發展的法則而進行的。但無產階級在追求階級利益的時候也能達到個人的目的。這個時代既是社會進程中由低級進化到高級的過渡時代，那就呈現着鎔合兩個時代而性質各異的特徵。所以國家的形式雖還存在，但它的功能不再是壓制多數的人民了。結果，多數民衆所享受的個人自由大大地超過他們在資產階級國家統治下所獲得的自由，甚至比以前統治階級所享有的還要大些。同時，自然勢力的征服與科學知識的廣播也可使各人獲得更大的自由。這些發展就能使社會不再發生各種階級的區別或個人生計的憂慮，並且從此可以談論人類真正的自由與生存，以符合自然的法則。無產階級革命不但帶給多數民衆真正擴大的自由，而且也是人類達到階級消滅後真正自由社會的唯一方法。最後國家的本身也因階級的消滅而消滅了。

凡在任何劃分階級的社會裏，一個階級獲得了自由，就必使反對的階級失去了自由。在無產階級專政底下資產階級不能獲得自由正如資產階級國家中的勞工階級一樣。這種事實很使一般善意的人

——理想主義者與人道主義者——感到不快而無法了解，因為他們不能認清社會根本上是由階級而不由個人組成的。結果他們不能把握着歷史的主要辯證性，就是說，由於被剝削階級的鬭爭與勝利可以進入一種無階級的社會。只有這種勝利纔能使全人類得到解放並使無產階級成爲將來的保護人。

所以無產階級國家要用必要的武力來壓制以前統治階級及其附從者的破壞行動不但是它的權利，而且已成爲它的絕對義務了。忽略了這一點不僅削弱了勞工階級的勢力，而且也危害了勞工階級與全人類的幸福。工人們學得這種教訓是很遲緩的。在革命的歷史上他們對於他們的仇敵處處表示太寬大與太信賴的態度，以致發生了悲慘的結局，並且在痛苦與流血中付了許多倍的代價。資產階級却毫不遲疑地充分利用了這些弱點。所以紅色的容忍會引起白色的恐怖。

勝利的勞工階級得了這種教訓以後，它決不用武力作爲報仇的方法或縱容那些白色恐怖者與法西斯黨徒所表演的暴行，它也毫不遲疑地採取必要的步驟，以保證沒有反革命的團體起來推翻歷史的潮流。這是和崇拜武力主義者完全不同的。所以共產主義者認爲武力的應用不過是達到必要目的時唯一可能的方法，却不是最值得期望的手段。他們又以爲恐怖主義的是否正當，祇要看它的目標是歷史上的進步勢力，還是反動勢力。戰爭的是非曲直也是如此。

六 人是標準

在共產國際綱領中有一句漂亮的話說：「這種在歷史上第一次團結人類而廢除一切國界的新文

化並不像資本主義的文化，但是根據於清楚明澈的人類關係。」這些清楚明澈的人類關係就是共產主義社會中道德的特徵。我們在上面所說的休戚相關心——就是原始人類與各時代被剝削民衆的主要德行——如今已經過了一種新的辯證性的變化。在原始社會裏休戚相關心不過反映出人類在自然勢力面前的無知與柔弱。在被剝削者中間它却變成了反剝削者鬭爭中的休戚相關心。在充分發展的共產主義社會裏，因為自然勢力的被征服，這種休戚相關心就變成更積極的形式，而包括全體的人類。

因此，各個人纔能互相接近，沒有一些不自然的分隔，並且把生存問題也解決了。一切貧乏，榨取與不平等的制度終止以後，道德不再表現於犯罪與刑罰的法律中，却純粹變成了個人關係的制度。這並不是說道德問題不會再發生了。人類常常是要解決問題的，但每次的解決就會引起更高一層的問題，並且人們也會有更充分的力量以應付後來發生的問題。

過去的遺物當然要在長久的時期內繼續成爲阻礙的因素。正如恩格斯說：「一種超越階級衝突及其在思想上遺留的真正人性的道德，祇在社會達到不但勝過了階級衝突而且也在實際生活中忘却了它們的時期，纔有成立的可能。」

現在我們不得不從階級鬭爭的需要上求出我們的道德，同時我們決不忘記那種鬭爭的目標就是要消滅階級。在無階級的社會中一切道德的基礎可以總括爲「人是標準」一句話。但這句話的意義現在除了革命的社會主義者以外別人都不能了解的。

第三編

末日的審判

第一篇 基督教的教政與共產主義的宗教

尼勃

一 緒論

基督教是一種純粹倫理的宗教，以致很難和政治的現實妥協；因為在政治上道德的觀念必然要和實際上所需的衝突與武力相混合的。它抱着宗教倫理上愛的完善理想，但不知道究竟怎樣對付政治秩序上頑固的現實勢力——妥協呢，逃避呢，還是漠視呢？

共產主義是一種帶着宗教陪音的政治理想主義。它的政治理想主義是希望創造一個完善的社會，其中的政治將被純粹的道德所消滅；因為這種理想社會中非武力的公道可以廢棄一切時代中政治生活所表現的武力衝突。在共產主義的最後希望中所顯示的無政府主義的色彩實在是它所具有的宗教特性之一。共產主義要想運用各種政治的方策與技能，以建立一個新的世界，使其中一切人類的關係都變成道德的，而非政治的。

所以基督教與共產主義中間的突衝乃是一種具有不充分的政治戰略的宗教與一種誤把政治戰略提高到宗教地位的社會理想主義中間的鬭爭。

基督教的道德理想就是愛的理想。這種愛的理想是偏重個人方面的，因為它根據於分析個人內心

生活中利己主義與犧牲精神中間的衝突。它的主要任務不是建立社會上的公道，却是注意個人生活中的純潔。它自然不會忘却人類利己主義的社會結果。它知道個人的道德生活是不能在社會真空中發展的。它確認人類的自私心理會引起剝削的行動。它也明白博愛的完成是在乎人與人中間的社會關係獲得了相互的協調。但它並不要直接對付社會協調的問題。基督教以為個人所感到的利己主義與博愛理想中間的緊張狀態乃是個人的問題。所以人類的罪惡最初就被認為個人的事實，後來纔被看作社會的事實。這種個人主義可以表示基督教道德的善惡兩方面。它的變惡是由於它難以使最純潔的個人道德標準和社會生活的需要發生關係。它的變善是由於高深的基督教發覺了個人的自私為社會罪惡的根源以後，就阻止了各種政治關係的虛偽與野蠻。但基督教的愛的理想——無論是善是惡——決不是一種從教會法典插入人生中不自然的理想。

人的罪孽問題是由人的自覺而來的。人比獸類更為自私而更能覺悟自私的罪惡。他的高度自覺心會加增他自私自利與侵略別人的生活意志。但在人的意識中所有超越的能力可使他從一切人類的關係上觀察自己的生活，而覺得侵犯別人的利益乃是一種違反生命與上帝的罪行。這種看一切生命都由上帝創造的宗教信仰也可表示一切生物都有神聖不可侵犯的價值而決不是單單供人利用的。所以宗教的人生觀能使人們對於自私的罪惡發生銳敏的感覺而不願從事損人利己的工作。

基督教所傳的始祖被誘的故事與原罪的學說可以表白人的自私自利是心靈上的一種缺陷，而不

是自然衝動上的一個弱點。人因為是心靈而不僅是自然，他纔成爲犯罪的人。人因為有了自覺的能力纔可以認識他對於生活的義務，也可以違反這樣的義務。所以人類的罪惡具有一種神祕性，既不是新柏拉圖主義的二元論——它看罪惡是由物質與自然的世界而來的——所能了解，又不是近代自然主義的一元論——它當罪惡就是愚昧——所能領會的。正宗的基督教信仰以爲罪是具有神祕性的，不能用純粹的理性的言詞來說明的；因爲這種同樣的精神能力既能使他看清他自己的生活與一切生活的關係，也能使他壓迫一切生活服從他自己的私心。所以基督教所抱定的愛的理想與基督教所承認的自私的罪惡乃是人生中必然遇到的一種精神衝突的兩端。

二 基督教政治的缺點

基督教對於人類內部的心靈問題雖有這樣優越的見解，但它還是不易適應社會政治的問題。社會政治的秩序是處在公道的理想與不公道的事實中間所發生的緊張狀態之下。公道與不公道之間的區別比利己與愛人之間的區別更是相對的；而有些方面對於大多數人的禍福却更有直接關係的。我們要拿絕對的基督教理想去探討政治範圍內相對的公道問題就好像一個林布蘭（Rembrandt）派的畫家用藝術的規律去批判壁畫的價值一樣。

正宗派的基督教會——無論舊教或新教——以爲愛的法則不能完全適用於政治世界，因爲政治

是要在一個「罪惡世界」中建立公道。換句話說，教會承認利己主義無論是多大的罪行，它也存在於人的集體行爲中。如果教會並不希望消滅利己主義，那麼它就要斷定政治上的公道必須是由衝突與強制而成的。衝突是必需的，因為相對的公道在乎對立的利益經過衝突以後所造成的平穩。強制是必要的，因為有組織的社會可以防止過度利己主義在個人與團體方面的表現。這種政治的現實主義，在正宗派基督教看來，適和自由派基督教的浪漫主義成爲很好的對比，因為後者想像愛的道德理想將要毫不吃苦地轉變政治的實況。

然而基督教正宗派所採取的政治的現實主義並不保證一種充分的政治戰略。它既否認愛的理想有在政治秩序中實現的可能，它就缺乏批評政治上與經濟上不公道的效力。這種悲觀主義的論調——就是當平等的公道不能實現於人類的社會中——能使平等的理想從社會道德的理想轉變爲一種與社會問題無關的宗教道德的理想——因此它就失去了一種批評政治現勢的力源。公道的觀念若不爲平等的理想所約束，那就必然降爲完全的相對主義 (relativism) 或當代的因襲主義。

基督教正宗派所抱的公道觀念大半是承襲封建社會而來的。這種社會裏所說的公道不過要使社會的關係都依照它的設想保守良好的秩序。有時封建主義所造成的不平等事實被看做上帝對於罪惡的刑罰或阻止罪惡的方法。這種學說却幫助了教會調整它對付奴隸制度的良心。因為教會還不明白上帝究竟是在處罰不平等社會制度下的受害者，或是受益者就擴大了道德上的紛亂。天主教的社會倫理

學對於封建式的社會結構作了宗教上的批准——直至今日，還是如此。尤其在拉丁國家中天主教維持着封建的政治。十八世紀中法國付了重大代價纔獲得政治上的進步，這就是因為天主教與封建主義間的關係太密切了的緣故。甚至在英國方面，有許多鄉村教士仍然贊助保守黨的封建政治。祇有在德國與美國的天主教纔算真正脫離了封建主義。

基督教正宗派從它的道德理想方面得來的失敗主義與悲觀主義又因宗教的虔敬力而加強了它的色彩。生動的宗教是由虔敬與靈性組合而成的。靈性可使人從高處觀察一定的局勢而下批評。虔敬却使人看這種局勢為神意的啓示。在感激與悔悟這兩種主要的宗教情緒中前者顯然是虔敬的結果，而後者也就是靈性的結果。但基督教的正宗派不幸地常使虔敬與靈性對於現狀作共同的批准。銳敏的靈性就漸漸走到一種看政治世界是不可救藥的悲觀主義。崇高的虔敬就會把當代相對的社會局勢包括在上帝的「創造秩序」中，而使人不必批評它，却要感激地接受它。結果就使這種社會的現狀脫離了道德批評的境界。所以基督教的愛的理想固然無時不使個人的道德受着發酵似的影響；可是它不但不能影響教會對於政治的態度，而且基督教的正宗派也無法找到它的替代物，以為批評政治實況的力源。

耶穌教（抗羅宗）的正宗派也和天主教同樣滿意地維護社會的不平等制度，因為它是屬於上帝創造的秩序，並且可以表示上帝對於罪惡世界的刑罰。至於耶穌教所提倡的個人主義——尤其是它的注重各人都有直接親近上帝的權利，而脫離了教會祭司的干涉——原來屬於純粹的宗教性質，但它也

能促使中世紀教政制度與其他社會制度的威權走入崩潰的途徑。它就和資產階級對於政治自由與經濟自由的要求發生連帶關係了。所以耶穌教逐漸地和布爾喬亞民主主義的資本主義的社會制度發生了密切的關係，正如天主教和封建主義發生了太密切的關係一樣。

耶穌教對於國家所抱的態度比天主教所抱的更有弱點。雙方的正宗派雖都不願福音書中無政府主義與和平主義的道德教訓而承認國家可用強制或武力的方法來維持社會的秩序與政府的威權。但在天主教的神學家決沒有像路德那樣的借重經文來承認政府是上帝所命的（參看羅馬書十三章）。況且天主教徒還要盡力維持教會的權威高過政府的地位，因此對於政府的權限仍可發出一種批評的態度。在天主教中教會至多是一種倫理的世界主義的工具，並且從這個見地可以認清國際間由許多道德上自治國家所造成的無政府狀態的危險。在耶穌教中這種見地却已失去了，結果教會便變成了國家主義的卑賤的奴隸。如果國家是上帝所命而使這個罪惡不致流入無政府狀態的，那麼在耶穌教的教師中似乎沒有人深切地關心這個如何防止國家間因爭權奪利而起的無政府狀態的問題。中世紀的教皇制度無論有多少缺點，總不失為國際的權威，而且它的存在正可限制各國在道德上的自治權。耶穌教對於這種事實與象徵還沒有找到適當的代替物。

正宗派的耶穌教不但不能適當地應付一國對別國的武力問題，而且它也不能抱定一種明晰的態度，以對付一個國家爲了維持國內秩序而用的武力政策。現代和平主義的自由主義派批評一個國家無

論在任何情勢底下是不該利用武力政策或強迫手段的。耶穌教的正宗派都承認強迫手段在維持社會秩序時是必需的。這在政治上比較更爲現實化，所以就算是正當的。但它的最大弱點在於它全不批評現存政府的利用強迫手段或武力政策，而它同時却嚴厲地禁止各種反叛的武力行動。路德的政治道德在這一點上的混亂觀念尤其是顯著的；因爲他教國民對於國家的關係上要實行最純粹的和平主義，而他同時却教國家的執政者在道德上放膽去利用各種的武力。他宣佈說：「凡忍受叛變的人，無論怎樣不公道，我是常常贊助他的；但凡反叛的人，無論怎樣公道，我是反對他的。」加爾文也追隨路德的榜樣，教導人民實行純粹的基督教倫理——無抵抗主義——同時又准許統治者可以自由行使刀的威力。所以他說：「任何私人不准用刀抵抗惡人；因爲基督徒的武器乃是祈禱與溫柔……但譴責公衆使用上帝所命的刀，以保護我們，却是褻瀆了上帝。他手中執着的刀是要刑罰罪人。上帝既然吩咐他這樣做，我們怎麼可以阻止他呢？」

這一切都可以代表道德上的混亂思想，並且可以證實激烈派所說的宗教有害於被壓迫者對於政治上與經濟上不公道的態度。幸喜後期的加爾文主義也認可了政治上反抗不公道的叛變行動。不過正宗派基督教的教訓——無論路德派的或是加爾文派的——都站在現存的掌權者方面而反對叛變行動。這種道德與政治學說的影響在現代的基督教思想中仍然可以看得出來的；因爲現在的教會常常要反對一個政治團體用武力來維護社會的公道，却少反對一個國家用武力來侵略別的國家。

這些激烈派也許覺得這種由宗教而來的混亂思想是無須暴露的，因為他們看宗教的機關不過是階級統制的工具，並且當宗教的阻撓叛變常常要出賣階級的利益。然而基督教會要想矯正宗教生活中這樣的趨勢——就是引誘教會一方面提倡絕對主義的倫理，他方面又虔奉既成的秩序，因此默許了不公道的現狀。一種現實的宗教不能像傳統的宗教那樣的假定宗教的機關能超越政治經濟的利益，而致被誘去核准階級的利益。真正宗教的現實主義，因它覺悟到人類罪惡的普遍性，就知道各種機關——宗教的與別種文化的機關——都容易變成特殊階級利益的工具。一切的機關——無論它們文化上與宗教上的主張怎樣——總有一種社會學的軌跡。這種軌跡將部分地決定它們政治的與社會的態度。如果它們失去了用神學上的理論來使這些態度變成合理化的機會，那麼它們還是要去找別的機會的。不過錯誤顯露了以後，就應該去尋根追源的。基督教正宗派對於政治與道德的混亂思想也許一部分是由於宗教機關中佔優勢的特殊社會階級的利益而來的；但是也可以由於誤解了基督教信仰的注重點與宗教生活的必然態度而來的。這些錯誤一經發見，就可以矯正的。

基督教的法令與人生觀念中既然具有一種極嚴格的愛的完成論，那麼這樣的宗教一經和政治經濟的現實生活妥協了——正如正宗派教會所行的——就不能不引起教會內小團體的反對而要求絕對倫理學的實現。在中世紀教會中教團運動就是努力於此的。在耶穌教中也有許多教派要從不同的方面去推進這樣的反抗運動。

基督教固有的絕對論與完成論後來竟會變成避世的而非革命的運動就可證明基督教倫理學中個人主義所佔的優勢。隱避主義是要藉着神祕的苦行以完成個人高級的純潔生活——尤其要解脫利己主義。這些隱避者或苦修者要脫離家庭、財產、社會與政治的關係却是它的現實主義的一個證據。它了解人類的社會生活包涵無盡的矛盾。最不自私的個人因為忠於社會的團體而被牽入集體利己主義的表現。個人常常因實行完全的無抵抗主義而冒毀滅的危險；但要教他們爲了團體的利益而冒同樣的危險恐怕就有問題了。在社會團體中生存的衝動與爭權的意志實在太強了，以致不能在集體的關係範圍內實施完全的無抵抗政策。祇有根據於苦修的生活纔能盡力實現基督教的完善理想。所以一個人祇有充分地脫離了較大的社會生活的牽累與義務，纔能追求純潔的個人生活而不致流入妥協或邪惡。

實際上避世苦修的生活既不能影響較大的社會道德的問題，又容易擴大自私心而不能完全解脫利己主義。沒有一個理想的社團能充分地覺察人類的忠誠很容易轉變爲各種危害社會的罪惡的帝國主義的方式，除非社團中一部分的人經過熱心的苦修以後，能微妙地顯示利己主義的惰性甚至在可稱頌的集體生活中還是存在着的。現代的自由派與激烈派對於過去的隱避主義是完全抱輕蔑態度的。這不過證明了他們沒有了解利己主義在一切人類關係中佔着頑強的勢力。隱避主義在宗教的制度中固然佔有相當的地位，但它對於社會問題祇盡了極輕微而很間接的貢獻。所以人類社會應當常常多注意在一切社會關係中獲得基本的公道，不必像修士們那樣的只求個人精神生活的高潔，而同時做了社會

的寄生蟲。

在耶穌教方面，爲了反對正宗派教會的妥協政策就產生許多異端的教派——如同再洗派，平等派（Levellers），布朗派（Brownists），門諾派（Mennonites），貴格派（Quakers）等。這些異端派與修道士的不同地方是在於前者追求完善德行時並不拋棄平常生活的關係。他們中間有些相信整個的社會可以變成愛的理想社會，或是看這個世界是罪惡的與討厭的，却當自己實行完全愛的生活是一種應負的使命。各種異端派的基督教似乎都表示完成論的特色。有時它們特別注重平等主義，別時却努力實行無抵抗主義。這些異端派的教徒通常是抱和平主義的，不過間或因看重平等主義而採取了革命的戰略。

耶穌教中異端派的教徒固然不願採取禁慾主義而仍繼續平常的家庭關係，努力奉行簡單的生活，但是他們對於政治大概不得不流入隱避主義。他們始終不能把無抵抗主義的倫理學完全應用到政治關係的義務上。例如門諾派的教徒對於末世論的希望是很強的，因此他們就完全拋棄了政治上的責任。他們相信博愛的社會祇能藉着上帝的恩寵而建立的，却不能靠人的努力而造成的。同時上帝的社會也要照他的法則盡可能地存在於罪惡的世界中。在貴格派的教徒中間常常混雜着這種道德行動可以逐漸拯救這個世界的自由派信仰。他們比門諾派願意分擔更大的政治責任，以致他們不得不處在社會的衝突中。所以除了戰事以外，他們也願意參加各種社會的壓力而多負政治的責任。

現代自由派的耶穌教會會想設法緩和異端派基督教的倫理標準，以消除正宗派教會的妥協政策。

它從啓蒙時代得來的樂觀主義與唯理主義使它自信愛的福音祇須宣傳得當就能引起普遍的信仰。所以它所覺察的新社會是由漸進的程序而實現的，並且實際上是等於福音書中的天國。但它完全沒有了解人類歷史中罪惡的情性以及經濟政治生活中必然發生的衝突，殘暴與不公。它要使基督教的信仰適應於當代的自然主義，却很少明瞭最純粹的完善理想常常要超越自然的世界與歷史。它的純樸的樂觀主義破壞了異端教派中苦修的倫理元素。它想基督教的愛的倫理乃是一種深謀遠慮的行爲規則，祇要有人應用，就可以發生實效的。結果現代的自由派教會自以爲有了愛的福音並且這種倫理完全超越了資本主義文明的利益而矯正了正宗派教會的錯誤與失敗主義；其實它已經把嚴格的愛的完成論變成了一種差不多和商業文明相似的道德了。現代的教會祇宣傳愛的理想而不暴露根深蒂固的利己主義——因爲它阻礙了個人完善與社會正義的理想——就掩蔽了當今道德的與社會的現實，而比正宗派教會更嚴重地採取妥協政策，以應付商業文明的成見與利益。福音書中的倫理太嚴格堅定了，以致不能作爲解決任何文明中社會問題的實際標準。這樣的努力反會使它喪失了批判社會關係上實際道德的力源。

我們若把這些要從絕對的基督教倫理中探求適當的政治倫理的努力總括起來，就可發見基督教的倫理的完善主義與嚴格主義正使它應付政治問題時發生嚴重的困難與錯誤。第一，正宗教會容易過早默認社會的不公道，因爲它從完成論得來的悲觀主義與從虔敬心發出的對既成社會形式的尊重態度

都可阻礙了根本的社會改造運動。第二，苦修派雖反對教會的妥協政策，但對社會問題祇發生輕微的影響。第三，異端教派的半隱避主義不是與世無爭，就是造成政治的紊亂。第四，現代教會所抱的淡薄的完成論蒙蔽了政治經濟制度的現實與需要，因為它應許用純粹的愛來建立公道，而歷史上的各種事實却證明社會的公道是要經過權力的鬭爭與意志的衝突而成就的。所以基督教倫理學的完成論——無論它有多大的功績——有時要變成失敗主義，就是看政治經濟的世界充滿了罪惡，其中的基督徒祇能獲得極小的公道（正宗派），並且必須脫出這種世界去追求完善的德行（隱避派）；有時又會流入純樸的樂觀主義（半隱避派與現代自由派），就是應許愛的理想必能在整個社會中獲得它的勝利。

三 共產主義成了宗教

基督教在政治上的失敗已經鼓勵西方發生一種新的宗教。這種宗教的最強點却是基督教的最弱點（在分析政治的現實方面），而它的最弱點却是基督教的最強點（在探測個人心靈的深度方面）。在我們這樣的時代中竟會產生一種政治化的宗教顯然是很有意義的。現代社會凝結力的深切與廣大已經使社會政治的問題變為特別急迫了。資本主義文明的崩潰也使我们歷史上的機關所遭遇的失敗變為特別悲慘了。所以一種新宗教的產生是很自然的。共產主義雖自稱是無宗教的，但它的顯著的态度却是宗教的。它和現代自由派的唯理論不同，因為它對人生與歷史的解釋是武斷的，而非科學的。它正如

一切生動的宗教一樣，因為它要運用全副精神以解釋人生與世界，好使它所引起的行動都能符合它的「真理」。無宗教的態度正如一種奢侈品，只有那些觀察人生而不願實踐它的人纔肯採用。凡是努力生活的人必須信仰人生是有意義的，而他們的行動也是要符合那種意義的。

共產主義的宗教以為歷史上顯著的戲劇就是階級的衝突，而最有救贖性的行動也就是對於那種鬭爭的直白。它和一切大的宗教同樣地認為這種歷史戲劇的最後結果雖是預定的；然而各個人必須確認那被歷史的辯證法（上帝）所命定的東西。它註定人類歷史中不斷的社會鬭爭將使被剝削的階級得到最後的勝利，並且經過了這種勝利以後，一個保證完全公道的無階級社會就可以成立了。所以在共產主義裏面昔尼克學派（譏世派）的政治現實主義竟和宗教的希望聯合起來了。它知道政治經濟不過是一種權利上的衝突，並且純粹道德的理想主義也不能把公道建立在這個世界中的。但它在宗教社會方面的希望却使這種現實主義變質了。它對於權能政治的技術方面並不發生興趣。它却要相信上帝（歷史的辯證法）能利用人的憤怒以贊美他，而且從不公道的社會制度中那些受不公道待遇的人可以建立一個完善的社會。這種完善的社會一方面是由於無產階級的創作，他方面也是由於歷史辯證法的結果。

共產主義以為單靠道德上的努力去建立新的社會秩序是不夠的。他所相信的社會完成論的形式不過把古代猶太先知的希望世俗化而已。猶太先知的預言是它的一個祖先，而十八世紀的自然主義與

樂觀主義也是它的另一個祖先。它抱着十八世紀自由主義者對於人性向善的希望，同時却沒有現代自由主義者對於社會演進的信念。它正如先知阿摩司那樣的相信上帝審判的日子是黑暗的，不是光明的，並且也和一般先知同樣的曉得審判是在憐憫之前。照現代的說法，它並不盼望在舊社會制度因「內在的矛盾」而毀滅自身以前創造一種新社會制度。共產主義者對於資本主義自身毀滅的分析是可以從倫理上說明的——不過正宗派共產主義者通常總喜歡純粹從經濟上分析的。照道德上的說法，共產主義的措定就是看資本主義的自身毀滅乃由自身的不公道而來的。資本家對於勞工的過分剝削會引起生產過剩，失業與不景氣的嚴重危機，而終於走到崩潰的途徑。

馬克思主義的社會突變說已被當代許多歷史的事件所證實，因此中產階級所堅持的樂觀主義祇可認為它對本身利益的解釋，而不是對歷史過程的明斷。自由派教會大概都抱這樣的樂觀主義，足見它還不能了解人生中悲傷的原素與歷史中審判的必要。自由派基督教的上帝乃是一位慈悲的上帝，而不是憤怒的上帝，因為它跟着現代的世俗主義而否認罪惡的實在，以致忘却了利己主義的自取敗亡。所以馬克思主義者的歷史觀確是較優於現代自由主義者所作樂觀的解釋。它不但更近於事實，而且也合乎高深宗教的識力。馬克思主義在某一方面看來不僅是使猶太人的預言與末世論得到現代化的說法，而且也要使它們能有現代化的應用。它要分享猶太宗教的思想，而希望在歷史時代中得到一個救贖的社會；却要拒絕希臘哲學的思想，而不願在超越的歷史境界裏尋求個人的救贖。它的完成論是想要在救

贖的社會中表現出來的。這種理想既然是社會的，所以它的社會理想乃是平等的公道，而不是基督教的愛。公道必然是社會生活的最高理想正如愛是心靈生活的最高理想一樣。平等的公道又必然是完全公道的表象。完全的平等也許和完全的愛一樣的不能在歷史中實現的，然而它仍然可以做公道的準則與觀點的。

馬克思主義是有許多貢獻的。它的政治戰略所依據的現實主義大概是有人性與歷史的事實來證明的。它站在宗教方面可以使現代基督教所忽略的生活與歷史獲得明察的能力，並且使現代社會所必需的行動也定有社會道德的目標。但馬克思主義既不是一種很充分的宗教，又不是一種完全適合西方的政治哲學。

馬克思主義在宗教方面的不充分乃是由於它要用政治的條件來解決全部人類的問題。至於它在政治哲學方面的缺點却是由於它採取了宗教上武斷的簡括手段。它幾乎把人類所受的一切苦痛都歸罪於資本主義的社會制度，而應許在生產工具公有的新社會裏可以得到各種的救法。它不知道政治與經濟的制度祇能建立一種基本的公道，而這種公道常常是很粗陋的，所以必須經過各種理性的與善意的精鍊。馬克思主義的流入幻想是由於它對於人性作了不實際的估計。共產主義雖能在實際上殘酷地減削道德上的託辭而透入當代社會局勢中自私的經濟動機，但他自己却也投入無可保證的幻想，以為新的社會秩序將要排除利己主義而使人們經過社會化以後，就把公道的問題差不多完全解決了。他的

無政府主義的烏托邦思想便使他信服無產階級的專政是暫時的，而國家將要逐漸消滅的。他又相信無階級的社會能不用武力而維持社會的團結。換句話說，他的最後夢想是和十八世紀中流行的和平合作的烏托邦希望很近似的。這種烏托邦思想就使他不能識別政治問題的連續性。

正宗派的馬克思信徒又犯了另一種的嚴重錯誤，因為他的宗教是有缺點的並且誤解了人類罪惡的問題。它把一切不公歸罪於資本主義社會的結構，因此把那遭遇不公而起來反抗的階級看做唯一救世的社團。無產階級確是相當於古代猶太的末世論中所說的彌賽亞的民族團體。但馬克思信徒對於這個階級的理想化却可代表一種宗教的原始性；因為這個階級所作的適當的要求正如以色列人所作的一樣。歷史上這種使一個特殊階級的需求在宗教上成聖的結果常常是一樣的：就是宗教狂與殘忍性。如果你確信你的對手是惡者的工具而自己却是上帝的代表，那麼你也許就要用各種殘忍的方法來「清除」你的敵人了。馬克思宗教的一種悲慘結果是由於它的歷史觀祇准它看一切別的階級在文化上的價值是相對的和不完全的，但把無產階級所有特殊的社會態度與政治目標却當做是絕對的。所以馬克思的信徒也許會毫無憐恤地追殺他理想上的仇敵。在政治史上常常因為宗教與政治作了這樣無益的混合而把一種特殊的社會團體看為絕對的重要，就發生了最殘暴的行動。

若使馬克思主義丟棄了宗教上的飾詞，它就可以替那些遭受資本主義不公道待遇的勞工階級作很有力的辯護。資本家的權力一旦崩潰以後，這些管理現代機器的工人就可以獲得最重要的社會勢力。

這種無產階級既有最強烈的改革動機與最重要的社會勢力，那麼它在促成根本的社會變革方面當然是最有創造力的。社會的創造力必然常常是從下層而來的。社會的上層常常代表着堅硬的外殼。先知與耶穌的宗教現實主義已經認清了這一點。所以他們要為貧窮的人祝福。唯理論與主德論的時代和階級却都沒有看到這種顯然的事實，因此驚恐地說窮苦的階級缺乏了智力與德行去擔當政治上的領袖地位。然而決定政治上領袖的資格不在乎個人的道德，而在乎社會的團結精神，組織力量，以及對於社會使命與動向的強烈意識。

馬克思主義的正宗派逐漸把這種正確必需的使命觀念變成一種兇惡的主張。凡在本性的衝動混合了錯誤的精神並把一個社會團體的相對價值看做絕對的時候，人類的生活就會發展到兇惡的方面去了。所以馬克思主義常常徘徊於原始種族主義的邊界上，認定只有一個單獨的社會團體具有永久的聖德，其他一切的生命都沒有存在的餘地。

在預言的宗教裏一個特殊團體的特別命運常被更番地確定和否認。所以先知們在某一時期要向以色列人保證說：「你們是我唯一的選民，」而在另一時期中却又否認了以色列人的特殊使命與幸運，正如阿摩司所預言的，「耶和華說：以色列人哪，我豈不看你們如古實人麼？」施洗約翰也同樣地宣稱：「你們不要自己心裏說，『有亞伯拉罕為我們的祖宗。』我告訴你們，上帝能從這些石頭中給亞伯拉罕興起子孫來。」這一種預言的宗教必須更番地在各個歷史時代中發見各種不同階級與民族的獨特使

命，而又限制他們因特殊使命而起的驕氣。在高尙的宗教裏似乎常常有一種至善的標準，可以使人感覺到一切人類的價值與社會的勢力都是局部的與相對的。耶穌有了這樣的感覺所以纔對一個稱他『良善的夫子』的官說：『你爲甚麼稱我是良善的？除了上帝一位之外，再沒有良善的。』然而過分注重了這種思想——例如現代德國的巴德神學——或是完全缺乏了那種感覺都可造成虛偽的宗教與狂熱的政治。

馬克思主義在宗教上的缺點也使它的政治學腐化了。它把自己的社團所作宗教般的要求和機敏的政治學混淆了以後，就列入了武斷的信條，而使它不能辨認現代社會——尤其是西方社會——的實況。依據馬克思主義的主張，西方社會中主要的鬭爭便是勞資間的鬭爭。但另外許多中立的與半中立的階級——農民，中產階級與職業團體——却使社會的情勢變爲紛亂與複雜了。馬克思主義者的趨於極端就強迫這些階級投入了反動派的懷抱。共產主義助成了法西斯主義的創立。馬克思主義對於資產階級要用武力來維持統治權的傾向是不能負責的，因爲正在崩潰中的寡頭政治只有拿武力來苟延殘喘的。這些反抗的階級也不得不放棄他們在現代社會中的重要使命，以阻止法西斯主義的傾向。但馬克思主義對於下等中產階級的加入工業上寡頭政治的陣線是應當負一部分責任的。馬克思信徒的狂熱主義既不能同情於這些階級的文化遺產，民族情緒與合法的個人主義，那就強迫他們竭力維護垂死的資本主義，以挽救他們精神上的產物。近年來德國的歷史便可證明下等中產階級在法西斯的冒險行動中

確是佔居了戰略上很重要的地位。所以他們的被驅入法西斯陣營至少一部分是由於馬克思主義的武斷的致治宗教錯認了西方文明的複雜性，而且它的盲目的狂熱舉動就使固有的同盟者變成了極大的死對頭了。

馬克思主義不論在宗教上與政治策略上有多少的弱點，可是它也許還能戰勝基督教而變成我們工業文明中佔優勢的宗教。無疑地它的政治哲學與戰略對於破壞資本主義與改造社會方面是有貢獻的。如果它在狂熱的宗教與政治的哲學上得勝了，那麼它所建立的新社會秩序不但缺少了共產主義烏托邦的夢想，而且還要回復到野蠻主義。純粹的馬克思主義要想在西方的世界裏變成一種新文化的心與一個新社會的組織原則是有很少可能性的。它在宗教上的託辭也許更能阻止西方的世界在以後的十年中完成一種實驗的與穩定的社會公有制度。

在西方世界裏馬克思主義在宗教上能夠得到僥倖的成功及其後來在政治戰略上所遭到的失敗，一部分原因是由基督教不能提出一種和福音書的完全論相一致而與現代的政治需要有關係的政治倫理學。正宗派教會的悲觀主義阻礙了道德的衝動，去建立社會上更完全的公道，而自由派教會的樂觀主義也遮蔽了不公道文明中社會的實況。正宗派教會對於任何避免無政府的政治秩序是滿意的，而自由派教會却幻想着社會上的道德勢力會使現存的政治秩序逐漸變成一個完全公道的社會。現在那些遭受社會不公道待遇的人當然沒有這樣悲觀主義或樂觀主義。他們所需要的一種人生歷史觀乃是使

他們在實際經驗中似乎到了悲觀的地步，但始終沒有失去最後解放的希望。

四 基督教的政治倫理學

基督教的不能造成一種政治倫理學，以激動人們去獲得公道時不致犧牲它愛的完成論是毫無理由的。完全的愛的理想必須仍然成爲道德的最後理想。這種理想可以暴露歷史上各種道德行動都混合着利己主義的缺點。但這種事實也可以表明愛的理想實在是不能在歷史上完全實現的。它在個人生活裏比在集體關係中更容易接近些。在政治與經濟生活中最近乎愛的理想的表現就是公道。然在經濟與政治世界中所能實現的公道還不是自由相依的公道。在較大團體生活中的公道祇能在權力的衝突達到均衡時而成立的。在我們的時代中這就是說我們應該對這些危險的與錯誤的社會勢力中心加以破壞。自由派教會只須參酌正宗派教會的政治現實論，以克服它對於政治的挑剔。正宗派教會也必須使它的政治現實論充滿了建立公道的慾望，以接近愛的理想。

如果正宗派教會的悲觀主義與自由派教會的樂觀主義是爲了階級利益的辯護而不出於真誠的信念，那麼這種勸告當然是無用的。無疑地基督教會是要陷入那些維護舊社會制度的團體的包圍與妥協。然而在生氣勃勃的宗教裏自有一種力量以超越特殊團體或階級的利益。當代的教會因爲拘於階級的利益與道德政治上的混亂就把這種力量損毀了。若使教會矯正了它對於完善主義倫理學的誤解，那

麼它所建立的政治倫理學可以證實馬克思政治學中的許多理論是有效力的。這樣的倫理學會使純粹宗教的高處與政治經濟界的深處發生連帶的關係。倘然教會被迫而接受了馬克思宗教中的錯誤，那是何等可笑而可悲呢！

那些專門觀察馬克思主義黑暗面的基督教批評家最好記着它的兇惡方面。一來是由於基督教失敗的自然結果，二來是暴露了馬克思主義者和一切人類所共有的弱點。它們是從基督教的失敗而來的，因為一種假借神權以維護社團中某一部分的特殊利益的宗教（正如歷史的基督教所抱的一貫政策）勢必挑動另一被棄的部分起來提出同樣可怕的反要求。歷史的基督教——無論舊教與新教——既然在它的制度中沒有使工業上的無產者得到相當的地位，甚至完全沒有了解這個階級在現代社會中所負的使命；那麼這樣的忽略自然會引起這個階級的報復，而提出了不相稱的要求或極兇惡的政策。

這些工人所提出的不相稱的要求可以顯示一種人類共同的弱點與特權階級罪惡的結果。有限的世人常常要篡奪上帝在宇宙間的中心地位，這是一切人類生活中的悲劇。如果現代世界上的工人作了這樣宗教上無理的要求，那麼他們在一切社會階級中不是最先的，而是最後的提出者。他們不是犯了一種新的，却是犯了一種極古的罪惡。若使我們承認這一種罪惡是一切人類所共有的，而且又為他們宗教上的仇敵所驅使的；那麼全體社會對於這個階級就可作更公平的判斷了。

第二篇 共產主義——基督教遺產的繼承人

留伊斯

一 祭司與先知

宗教是歷史上一種最整齊的與均衡的制度。在思想上我們也許可以把宗教構成一種完整的個體，看一切異端與分派不過是由統一的理想而產生的小疵。但在實際上常常表示兩種相反勢力的衝突，從不能達到穩定的常態。這種衝突顯然就是祭司與先知中間的鬭爭。

祭司宗教的勢力是在於它藉着堅硬的理論上與組織上的制度，以造出人們所想像的範疇；所以它的上帝，天堂，地獄與祭司的權柄不僅是主觀的理論，却也是客觀的事實。它的世界觀是用教會的神話與神學來說明的。這種宗教代表嚴格的生活紀律與固定的行為法則。權柄都在祭司階級的手裏。批評與改革是認為可怕而被拒絕的。

在另一方面，先知却宣傳說，生活與真體是由宗教生活的形式中放流出來的，同時道德的規律却強迫人們做不道德的事情。他的精神似乎在組織之外而反對組織的，並且在宗教的當局看來，他是不尊敬權威的。先知並不看重律法。他要反對正宗派的祭司，並且要憑個人的眼光，以批評歷代來的信條。所以他是主觀的，空想的與不實際的。他的預言對於組織社會的實際工作是不負責任的。他的力量是消極的與

批評的。

有些人辯論說，這種衝突是由於心理學上兩種極端典型人物的存在；所以我們若不能使這兩種趨勢得到平衡，那麼我們一定要走斜曲的道路，而隨着勢力的消長。別的人以為宗教能逐漸地了解不變的真理。各種新發見的運動都可促進它的實現。

這兩種說法都沒有達到問題的中心。因為無論趨勢或運動都不在乎個人知識上，或性情上的偏袒，而在乎社會經過政治上，經濟上，與歷史上複雜性的進化。

社會的發展是要經過統整與改造的時期的。它前進一步以後，就要停止一些時候來詳細規定一種文明。但在它的發展過程中新的結構又會造成緊張不穩的局勢。結果就產生一種改造前進的運動。在這個時代與前期中紛亂與批評的情形是免不掉的。預言家，諷刺家，與夢想家都跑在他們時代的前面。他們對於未來的亂象都有先見之明。等到事情更加嚴重了，這種運動就要激烈地批評現存的一切不適合新時代的制度。各種烏托邦式的改革計劃就有人提出來了。這些改革的力量終究會積極地組織起來，同時外面環境的壓力與內部心理的緊張也逐漸擴大了。然後革命與改造的時期到了，新的社會秩序也就降臨了。

宗教的內部衝突及其受社會發展的影響可在希伯來歷史中找到一個很好的例子。從阿摩司到以賽亞的一百多年中間，有四位大先知起來批評祭司的宗教與社會的不公道，並且預言希伯來君主制度

的崩潰。這種重建的猶太國家雖包含了許多先知所發表的倫理的與民主的原理，但不久就變成了新的聖殿禮儀，新的神學系統，與新的道德禁例。後來希臘與羅馬帝國的擴展便使新的猶太國家發生了極度的緊張狀態。這種情勢以及內部的發展終於演成了政治上與經濟上的悲劇，而使猶太的啓示者大失所望。

耶穌也是他時代的產兒。他在這個衰落時期中嚴厲地批評道德上與宗教上的陳腐形式，以促進舊社會的崩潰，但他也預示一種烏托邦式的新國度。後來等到奠定這種新社會基礎的時機成熟了，可是中世紀的精神却把他的高尙理想降低，而與更實際的政治局勢妥協了。於是基督教就變成了範疇的而非理想的，祭司的而非先知的制度，一直繼續到文藝復興時代所引起的社會上與經濟上的大變動。

凡屬於先知方面的宗教將具有理想上的缺點。它是純潔的，但也是抽象的。在另一方面，它若照它的心願去規範這個世界，它就必進入祭司的境界，而染着世俗的污點，不過無論如何它更是具體化了。這就是先知與祭司中間不斷衝突的泉源。

然而這種宗教上的鬭爭不但可以表示社會發展的辯證性，而且也可反映哲學上的思潮。組織與統整的時期可說是唯理論與一元論的時期，而崩潰與改造的時代也表現了多元論與經驗論的動向。

守舊的唯理論使內容構成了形式。急進的經驗論打破了那些不適合豐富經驗與活動世界的形式。這種新酒使舊皮袋破裂了。

二 世俗與神聖

在這種心與物的永久矛盾中，我們就可以找到世俗與神聖間衝突的線索。

世俗主義是傾向於具體化的，而超自然主義是傾向於理想化的。天國的超自然理想在中世紀的社會制度裏具體表現時，就逐步降低了；但同時它能組織社會。所以中世紀的基督教便發生了一種矛盾的現象——一方面要把精神提高而成爲出世的宗教，同時却把它的地位降低而成爲世俗化了。

人變做了上帝，好使上帝也能變做人。這種使神聖理想變爲人化的趨向就強迫教會在實際上採行妥協的政策。因此，理想主義與超自然主義對於這種世俗化便發生了必然的反感，而與半基督化的世界站在對立的地位。於是它們就一變而爲修道主義，神祕主義，完成主義，禁慾主義等等極端出世的教派了。兩方面都不能算對，也不能算錯。如果超自然主義完全屈服於教會的世俗程序；那麼政治化的教士出現了，並且宗教也祇變成世俗的遊戲中另一種籌碼了。如果超自然主義得勝了；那麼這個世界就被放棄而不能救贖了，並且社會也必走向魔鬼的道路了。聖徒要跑進修道院去或消失在第七重天裏了，同時超自然主義的本身將把暫時與永恆，身體與靈魂的團結力解散了，所以它就退化到一種完全非基督化的二元論的禁慾主義了。

在這種兩難的情境中祇有一條出路，就是：聖徒和政客不得不互相攜手，而作一種不穩定與不安適

的結合。在事實上這兩種相反的勢力往往能在一個所謂「宗教的政治家」或「預言的社會改良家」身上表現出來的。

但是歷來實際的改良家與超絕的理想家總是要發生衝突的。宗教的改良家以為社會的秩序是應當榮耀上帝的；正當的人類關係是必須表顯神意的；憐憫、團契與平等也都是神聖的。他要使現實適合於理想。他相信物質既然受制於觀念，就必變成神的媒介物了。他是一位柏拉圖主義者，因為他相信神若不藉着物質世界的參與是不能彰顯出來的。這就是一種神成人身的學說。在上帝心思中常存的永恆意旨——最後的目標——慢慢地活動於演進的世界裏，並且漸漸的深入人心而被覺察了。它在耶穌裏而得到了完全的自我表現，因為他知道人有什麼能力並且也明白人的定命是要共同組成一種完全的社會。人祇有在一個理想的社會中纔能真正把自己表現出來。所以在可愛的社團中理想就可以實現，而社會進化也就可以達到它的目標了。

這種理想最初在基督教裏完全表白出來了。世上一切的人祇要走向耶穌最早所達到的平面上，再使他們的社會關係適應於神聖團契的需求。如果社會一直缺少這種理想，宗教就必分別維持它教政上的與神祕性的形式；但若社會和理想接近了，那麼這些形式就會消滅，而讓「神成人身」的範圍擴大到社會的本身了。真正的宗教就是使你從同伴中尋見上帝，並使我們大家結合在神聖的團契中，祇有充滿了基督的生命。

教政主義的得以延長乃是由於這種實現理想的工作不能在時機尚未成熟時完成的。但等到後期的資本主義時代，無階級的社會方始有成立的可能了。所以世俗的改良家是在不斷地和超絕的理想家發生衝突。他對於各種延擱天國到未來世界或把理想投入超絕境界而放棄了上帝使命的宗教都要懷疑。他很銳敏地感到宗教的危機是在乎它變成一種公義的替代物，而不能造成一種公義的勢力。他的福音根據於古代先知對祭司的形式主義所加的譴責以及耶穌對法利賽人的虛偽主義所下的嚴厲批評。

在另一方面，超絕主義者見改良家越是浸沉於瑣碎的事工中而不得和一切人物與環境合作，那麼他的理想與方法越是歪曲取巧了。所以他要不斷地提醒改良家說，非但理想具有絕對的權威，而且沒有信心的事工是無用的；潔淨化的心靈是有效的改良事業的第一要素；精神的價值也是超乎物質之上的。真正的神祕主義家把全部的信仰寄託於上帝，而不寄託於世人。天國的降臨是按照上帝的時間，而不按照我們的時間；依從上帝的法則，而不依從我們的法則；藉着上帝的力量，而不藉着我們的力量。我們無須在街道上努力呼喊說：『安靜使你有力量，退休使你得救！』

在純粹的理智方面，這種問題是無法解決的。沒有一邊能得到勝利，也沒有綜合的方法可使雙方都得到公平。我們所處的地位正如神話中那個印度人所感到的苦悶一樣。當諸神賜他一個妻子時，他發見生活是難堪的，但當諸神憐憫他而把她取回時，他却覺得各樣事情更加難堪了。他既不能和她同住，又不能把她拋棄。所以世俗的社會也不能和宗教同居，又不能把它放棄。祇有歷史的運動纔能促使我們得到

解決的方法，也祇有變動的環境纔能緩和對立的嚴重性。

這樣的情形似乎在耶穌的生活中遭遇了。他並不要破壞律法與先知，却是要成全它們。他的能力不在乎他使世俗主義勝過了宗教或使宗教勝過了世俗主義，却在乎他對於這個問題作了獨特的決定。他似乎無論在什麼時候總要把整個問題提高到新的平面上，使雙方都得到公允的解決。

所以在耶穌裏面我們所看到的一種啓示主義是要一方面依賴上帝，而同時却要促進目前的行動；我們又能看到的一種神祕主義是要一方面接近永恆的絕對者，而同時却要完成現在的義務。聖餐是一種忍苦蒙恩的聖禮，而同時造成了一種團契，使參與的人沒有一個說，『他的東西有一樣是自己的，都是大家公用。』所以神聖的共餐也就是神聖的共產。

因此舊時的爭論就失去意義了，但綜合的時機還未成熟，而基督復臨的延期使強迫這種團契變成了教會。於是舊時的衝突從新在教會裏發現了。

基督教不僅是一種新的起點，但也是猶太社會轉移到一種新組織的形式。猶太的民族衰敗了，聖殿傾覆了，流亡者的會堂遭遇異邦人的對敵，歐洲的社會全在熔爐之中，於是一種新式的宗教社會就產生出來了。它是集一切過去的大成。它是從歷史的猶太教裏生長出來的——不但脫胎於它的思想與文學，而且也孕育於它的生活，經驗，風俗，政治與血統。同時它是一種新的化合物，而不是一種混合物。它是猶太主義加上了希臘羅馬主義。最後它不是偶然發生的，却是由耶穌創立的。它若沒有了他，就不能成孕了。

在任何綜合的過程中有三個必要的因素：遺傳，現勢，與天才。這不是說有了某種客觀的局勢，祇能產生一種的結果；但可堅持說，未來的局面是要受過去發展的需求與限制。但非經過天才者的識察與推動，就沒有所謂發展了。

三 宗教與改良

宗教有時非但不能醫治社會的疾病，倒反把它延長，而使自己成爲疾病的一部分。但宗教也能在相反的方向發展，而想從各種運動中去使社會政治的秩序變爲基督化。這種嘗試實在是繼續先知的遺傳而從事拯救世俗的鬪爭。然而它的結局還是和出世主義沒有多大的分別。它的改良運動早先是懇切的，嚴密的與勇敢的；但它後來愈接近現實的世界，却愈不願迎合任何特殊的政策或政黨。這好像一種防止兒童白喉的宗教運動却不願對牛乳的淨化問題有所表決的一樣。在這樣的情形中，如果教會的態度是嚴正的話，那麼這種有效的防止方法顯然是需要它的贊助的。所以教會若爲了避免爭論而不表示態度，那就要發生嚴重的後患了。

有人說，這種假定是不足爲訓的，因爲社會主義還不能像醫學上的結論那樣確定。但那是同樣一種不足爲憑的假定！社會主義或許是唯一的救法與科學的解答。教會若不達到這樣的結論，就必變成一種阻礙進步的危險勢力了。

基督教社會運動的心理學是很令人感受興趣的。在教士中間有人最先覺得人類在牟利的社會秩序下已經到達容忍的限度時，他們就立刻發見除非使人們信服基督教是一種可選擇的方法，他們就要轉向別種最有希望的政治上或經濟上的出路了。他們以為很不容易看出基督教本身也許會擬定一種更具體化的計劃。它似乎引導人們認識了真理以後，就不再利用教會，而把改造世界的事工很安心地讓給了新的政治運動。但縱使基督教能夠指出這種運動可以擔負經濟改造的使命，它自身也許仍須參與這種運動，以潔淨人們的動機而維持犧牲的熱忱。若使理想與實際的結合更是密切，那麼理想的高超與純潔也更須維持了。

教士們似乎要避免這樣的職能，因為恐怕教徒的禮拜熱忱就要減低或竟消失了。所以他們很難承認現代這些偉大的社會運動對於社會的罪惡發生了任何救治的效力，却要宣稱基督教自身可以藉着教會去履行它們所應許的一切，並且它的做法更是佳妙。所以教會給與許多人的印象乃是：它雖願意發展一種社會的良心，但祇成爲一種社會程序的替代物。

當基督教的社會運動遠離它考察的目的而社會主義的自身還是遙遠的事變時，它反使人們得到更深刻的印象。現在它比從前更少帶着社會主義的氣味，並且有時還要選擇別的政策。我們感到它說話很有英雄氣概，但內容却是很少意義的。教會中雖不乏傾向社會主義的人，但他們對於社會病態的分析也是很浮泛而不嚴正的。他們一遇阻礙，就不能向前邁進了。他們實在比坦白的反動派更是危險，因爲他

們背後拖着一羣極不滿意社會制度的民衆，並且勸導他們加入基督教社會主義的運動，但遇到各種緊要問題時，他們就缺少決心而停止了。所以他們滿足了信從者的理想主義，却又使他們離開了社會主義。

四 過渡時代

時代的末期必然是一種極端困苦的時期。正如詩篇第八十二篇裏說：

「在黑暗中走來走去；

地的根基都搖動了！」

那時要發生兩種變動：調整與革命。一切敏感的人認爲柏克(Burke)的這種保守主義在一切情勢底下都是可能的：

「我們所改進的東西決不是完全新的；我們所保留的東西也決不是完全陳舊的。保存的氣質與改進的能力合併起來，纔是我所定的一個政治家的標準」(見柏克的法國革命的回想 Reflections on the French Revolution)。

可惜社會的變動有時是深入根本的。這不是由於人的意志，除非那種變動必須經過深思熟慮而起的。這是要了解客觀的環境，正如海岸的陷落會強迫居民放棄它而遷往內部的高地。

今日的變動是基本的，因爲資本主義的沒落是要使人們最後完全放棄土地與資本的私有權。我們

整個的社會結構是建築在這些根基上的。如果它們崩潰了，那麼沒有一樣東西是會依然如故的。藝術，哲學，宗教，風俗，道德，階級的區別，科學的自身等等都要經過一次大變動而成爲新奇的東西。

這個世界似乎是用某種形式與範疇組織而成的。形式與內容通常是不能分離的。一種東西乃是由於它存在的關係交織而成的。從有機體的觀點講來，身體的每一部分是由於它對別部分與全體的關係而構成的。從我們的範疇方面看來，地球是一個旋轉的球體，血液循環於全身，心靈與肉體能發生相互作用。這些都是理論呢，還是事實呢？兩方面都是的。它們是觀察的方法，而同時也是客觀的事物。世界以前是改變過的。它再要改變的日期也近了，這好像把我們視察的官能奪去了，又另給我一種官能，可以覺察物體的新性質——這種第四因次的觀察雖不見實體，又不分顏色，但是十分真實的。所以這個世界解散了，又會從新構成的。一切標記都已改變了，我們再不能用舊的辭句來形容新的事物了。

這樣的一個時期就是猶太教的末期。那時聖殿的崇拜與律法也都解體了。這彷彿釘死在十字架上以後，就是重生。蛹會蛻化而成蝶。麥子死了，就會新生。然而新的東西是從舊的東西裏生出來的，也是爲舊的東西所決定的。這不但是變化而且是完成。進化的要素是連續，發展與一致。但進化的本質也是一種變化。新出現的典型却完全具有新的行爲，新的法則，新的特性；雖然沒有加入新的物質，只是原來的材料經過了新的改造，而且也只是原來的勢力創造了新的組織。

在我們的時代，從宗教改革運動傳下來的神學上與教政上的形式已經解體了。它們直到如今，成爲

複雜社會中的要素。天圓地方說，燃素說，光的微點說以及封建的社會說等等祇要它們能適應我們的意向，都被認為有一部分的真理。當我們認為它們是不適合了，就把它們拋棄或修正了。宗教也是論到我們的世界與我們的生活上組織的法則，但它的變動日子已經到了。教會要起來作殊死的反抗，正如猶太教一樣。照它的觀點說來，律法與聖殿的終了就是宗教本身的終了，因為它不能把形式與內容分開。舊制度的統治能力似乎完全要失去了。在有些人看來，神聖不可侵犯的教會，贖罪的獻祭，禱告與赦罪的法則，若使變成了陳舊無用的東西，那是何等可怕的思想呢？羅素曾經指出，哲學家是永遠不能推翻的，却要等他們自己衰落的。舊時的爭論到了毫無意義的時候，就沒有人感受興趣了。這個世界正在向前邁進，所以我們正在越過昨日與今日的宗教。現在流行的種種宗教上熱烈爭論的問題不久就會變成歷史上的興味，而不能喚起人們的熱忱。

然而在過渡的時代中，我們必須遇到極苦痛的分爭。正如耶穌說：

「你們以為我來是叫地上太平麼？我告訴你們，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，父親和兒子相爭，兒子和父親相爭，母親和女兒相爭，女兒和母親相爭；婆婆和媳婦相爭，媳婦和婆婆相爭。你們不要想我來是叫地上太平；我來，並不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵。」（見路加福音十二章五十一至五十三節；馬太福音十章三十四節。）

我們可以十分確定地說，幾乎全體的教士和宗教信徒都要反抗這種必然的變動。這是可悲的，甚至

可憐的；但也不必苦悶的，或是笑罵的。新酒是需要新皮袋的。耶穌很知道在「人子」復臨的時候，人們是沒有預備的。在想不到時候與看不清的情勢中他就來了。惟有選民認識他。這班選民就是撒瑪利亞人，羅馬百夫長，稅吏，罪人，娼妓和外邦人。教會仍然很恭敬地讀着這些聖經裏的故事，但很少了解它所讀的是什麼意思。

當天國顯露曙光的時候，有組織的基督教將要動員全部的勢力以反抗它。但這是無效的。新生的力量是不能抵抗的。胎兒必然要產下來的。樹葉到了枯萎的時候，它也必然要落下來的。所以衰落的勢力也是不能抵抗的。

我們既然知道這是突現的進化中一種步驟，那就可以希望把舊時一切有價值的東西都保存下來了。其間並有真正的損失。宗教在社會主義時代的前期仍然可以分立，以完成別種社會組織所不能盡的必要職能。這時的社會還需要它的上帝，它的救主，它的天堂，和它的聖禮。但這種特殊的需要是要和時代一同逝去的。它不需要那種製造不能實現的理想機器。二元論自然會消滅的。但宗教所要保存的一切都被保存下來，而成爲世俗主義的靈魂了。

天國的新時代能對一個將死的教會說：

「我從你所取得的一切對你毫無損害，

但你正可在我懷抱中尋見。

你的兒女誤認失去的一切，我已藏在家裏；

起來，緊握着我的手，快來罷！

從另一方面看來，這不是枯燥的世俗主義的勝利。這個新世界不是唯物主義的，却是現實主義的。精神的價值是至上的，但它們就是物質所產生的價值。音樂不過是它的物質環境的精神價值，並且雖有區別，但總不能和它們分開的。十九世紀的世俗主義爲了避免迷信的污辱，就被一種呆板不變的唯理主義所征服，而不得不否認心靈與美德的實現的具體。現在我們很能悅意地接受世俗主義所具有的批評精神與一元的自然主義，但我們也能拒絕它的種種缺點。它的原子論與無政府的定命論是由競爭的個人主義哲學裏產生出來的，因爲這種哲學以爲社會的成果是由於無意識的元素與勢力發生了盲目的相互作用。

資本主義的時代可以看見元子論的世俗主義與精神的理想主義組成了兩個對立的營壘。但它們都有缺點，都是時代的產兒，也都是必需的。

社會主義的時代却可以看見這種運動的死亡與重生。至於它們的綜合是由於生活上與思想上——種完全新的調整。

世界上有些高深的思想家曾經對於這樣的統整作了預先的定論。在十二世紀中，傅羅刺的約雅斤 (Joachim of Flora) 曾經教導人說，二元論——教會與世界的對比——已經過去了。心靈的時代已經

顯露曙光了。這就是要終結教政主義與特殊的聖禮，而造成普世修院式的共產主義。約雅斤不是一個隱晦的學者或被輕視的先知，却是中世紀時代世界上——一種最普遍而最有勢力的運動的創立者。

伊克哈爾特 (Eckhart) 從一種極不同的觀點去把一個超絕的神的觀念溶化在人的儲能中，正如槐特赫德 (Whitehead) 的說法一樣。上帝是不可知的，只因爲人生中一切的儲能還沒有實現出來。所以人的靈魂是最神聖的。這豈不是近於馬克思主義式的唯物論麼？如果我們記得，馬克思主義從未想要把心靈化成物質，却反說心靈的活動是物質最高的功能；那麼我們就可以看出，這位偉大的神祕主義者是很接近於共產主義的世俗論了。但是這兩種哲學都不確認現代的人是神聖的。他的儲能尙未實現呢！

在我們的時代中，易卜生在他的反教者朱理安 (Julian the Apostate) 這本很少有人注意的戲劇裏曾經對於『第三種宗教』的出現作了以下的預言：

『自然與心靈中間的復和——從心靈回復到自然——那是宗教的任務。第三種國家將要臨到。人的心靈將再繼承它的遺產。』

然而人的第三種時代來到，決不是一種安靜的發展，或是一種緩進而不能覺察的成熟。它却是一種突然的變動，而對於陳舊的社會制度以及一切擁護它們的哲學與宗教都要作猛烈的破壞。

共產主義的哲學家並不像先知耶利米爲了耶路撒冷的破壞而歡樂那樣的歡迎這種破壞社會基礎的行動。他站在這種景象前面，未免要驚慌焦慮；但他既不能否認它的必然性，又不能挽回它的頹勢。

五 啓示時代

我們現正住在啓示的時代，就是新約中所預言的人子復臨的日子，宗教必須應付這個實踐或反叛的選擇問題。實踐的意思就是要推行共產主義歷來的鬭爭，而使普通的生活成爲聖化，又使神聖的理想變爲具體化。但若這種復臨的運動被拒絕了，那麼榮耀就分離了，而教會也終於被丟棄了。結果不但缺少了這種可貴有益的進步勢力，並且引起了各部分的迅速退化。猶太教把它的彌賽亞釘死了，而教會也把它的基督釘死了。彌撒就變成了黑彌撒。祈禱就變成了心理上的病態。靈性變成一種逃避的機構，而道德也變成一種道德上的遁辭了。教會有時很粗莽地——好像反對社會主義而維護私產，威權的教諭——而有時很精細地——好像貝蒂也夫的病態的哲學思想——去和臨終世界中的惡魔接近。基督教國家的重新結合也許就是法西斯主義反抗社會主義的最後防線。

世界的情形更是混亂，則人們的出世信仰更是興旺。宗教變成了死亡的儀式與甜蜜的鴉片。它已不是實體世界的精神秩序，一切事物的真理，政治家和行動家的前導勢力。它却成爲一種變異的崇拜儀式而躍入寂靜主義了。中世紀的教會雖也具有出世的觀念，神祕的思想與道德上的缺點；但它從未失去知識的完整與現實的思想，却和世界政治，工業，藝術與生活保持密切的聯繫。所以宗教是活的。甚至它的超自然主義也變成現實世界的一部分，而非愛丁頓（Eddington），英革（Inge），或現代天主教徒所說的那

種不合理的二元論。但在我們的時代，宗教正在衰落之中，顯出動搖分崩的現象，而不能發生道德的能力與光明的運動。這種神經錯亂的精神病也因社會的嚴重病態而加深了。我們祖先的上帝已成為現世的偶像了。昨日的虔敬也成為今日的迷信了。

過去偉大的宗教領袖當然要否認這種變態的宗教，但是他們特別要譴責它，因為它已失去了那種激動現代社會主義運動的精神潮流。在他們的時代中，他們很能迅速地和那些值得他們効忠的世界運動聯合。如今他們在教會裏一定要覺得不舒服，但在階級鬭爭中却一定認為很平常，因為它是世界革命的發源地，也是社會激流的中心點。

生動的宗教不是屬於逆流的江水，却是屬於廣泛的海洋。它決不是反動派所提出的疲弱的律法與畏怯的勸告，也不是穩健的教政主義者所抱的一種僵化的公平態度。所以蕭伯納說：『教會所站的石基將要破裂了。除非它走向上帝的廣大海洋，它的遭遇一定是如此的。』

奧曼校長(Principal Oman)說：『宗教世俗化的程度可以測驗一種真實的信仰。』那是褻瀆現代宗教的，但是因其如此，這種宗教是要受自身譴責的。人與宗教團體的善惡是要看他們對於人子化身為窮苦の木匠，饑渴的孩子，落難的旅客時所取的態度而定的。在我們面前顯現的神常常是化為人身的。『所以你們要做醒，因為不知道你們的主是那一天來到。你們腰裏要束上帶，燈也要點着；自己好像僕人等候主人。因為你們想不到的時候，人子就來了。』(參看馬太福音二十四章四十二節；路加福音十二章三十

五節與四十節。)猶太教所表演的宗教悲劇就是當它的彌賽亞立在它的面前時，它却把他釘死在十字架上。現在基督教國家的悲劇也是相同的。

末日的審判是一樣的。這些被請赴席的客人既都推辭，那麼天國的筵席只好讓那些從大路上和籬笆邊來的人享受了。

「所以我告訴你們，上帝的國必從你們奪去，賜給那能結果子的百姓。」(見馬太福音二十一章四十三節。)

「我又告訴你們，從東從西，將有許多人來，在天國裏與亞伯拉罕、以撒、雅各一同坐席；惟本國的子民，竟被趕到外邊黑暗裏去；在那裏必要哀哭切齒了。這樣，那在後的將要在前，在前的將要在後了！」(見馬太福音八章十一至十二節；又二十章十六節。)

這些反動派將要辯論說——正如他們辯論耶穌的教訓一樣——共產主義並不是宗教。這不過要歪曲事實，使耶穌與先知核准現代的反宗教運動，又使宗教與社會改良運動連結起來。現代的宗教也許是如此的，但過去的宗教却不是那樣的。若使宗教不再承認歷史發展中神聖的目標，又不再宣揚天國的福音；那麼它完全要趨向衰落的途徑，而成爲出世的幻覺，死亡的儀式，與「人民的鴉片」了。

現在也許已經到了宗教消失若幻夢的時期。但它將要從死裏重生，而成爲公義的社會秩序的聖靈了。

第三篇 基督教與共產主義——綜合的趨向

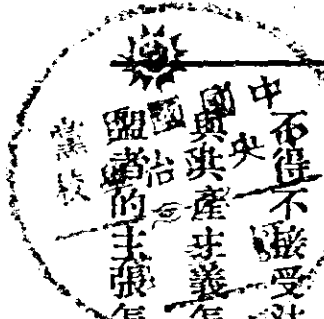
麥墨累

本書各篇作者的意見與看法雖然很是分歧，可是他們有一件共同的事情。他們都很認真地對付基督教。他們都認為共產主義與基督教是有相互關係的。共產主義者對於這一點的意見是和別人一樣的。但正宗派的共產主義者在理論上看基督教是資本主義世界裏反對共產主義的主要的主觀勢力，所以他在實際上就要用鬭爭的力量來排除宗教。這種努力的成功，在他看來，就是共產主義勝利上必要的條件。因此，誠實的共產黨員確是很認真地對付基督教——在事實上恐怕比大多數的基督教徒更是認真。這是我們大家所公認的。我們爲了要認真地觀察基督教起見，就必須使它和當代的社會問題發生直接的關係。我們必須承認它是一種社會的勢力，可以決定人們在變動時代中的生活。這樣，我們就不能不把基督教和當代的共產主義較量一下——不論我們採取反對的或是別種的立場；而且我們也不能看這個問題純粹是理論上的問題。然而我們並不信服正宗派共產主義者所抱的見解是對的。我們也不覺得，若非變成無神論者，就不能接受現代共產主義的社會分析與政治態度。這並不是說，祇要除去共產主義對於宗教的態度，我們都可整個地或部分地接受它的立場了。我們應當承認，有許多共產主義者已經發見他們的反對宗教就是他們在政治活動上的主要動機。但我們却不以爲這可證明一個人同時要做確信的共產黨員與誠實的基督教徒是在實際上不能融合的或在理論上不能一致的。除了我自己以外，我

當然不能代表別人說話的；但我想這些非共產黨員的作者都可同意說，共產主義者反對基督教的理由是不能成立的。我們中間雖多少承認共產主義在理論上的要點，但我們都公認共產主義與基督教在本質上決不是一對不能調和的敵手。

本書的讀者都當明白，這篇文章並非要調和其他各篇作者互相衝突的意見，甚至要判斷它們的是非，以為本書的結論。因為本書的性質不是一種辯論的文集。每個作者祇要對他所討論的問題照自己的說法，把自己的意見表達出來就是了。這篇最後的論文當然也是如此。然而它的作者讀了其他各篇所表白的各種不同的意見以後，却想照他個人的信念作了這樣的一個結論：當代基督教與共產主義中間的對立乃是一種辯證法的對立，所以它准許並且實在需求一種統一性的綜合。

我們有一種很堅強的理由可以說，基督教對於共產主義決不能像大多數基督教徒和幾乎一切共產黨員所設想的那樣站在本質上的對立地位。在事實上基督教對於法西斯主義確是站在這樣本質上的對立地位的。如今每個共產主義者都承認法西斯主義的真正目標是要保衛資本主義，以反抗社會革命的威脅。他也主張法西斯主義是生產工具社會化的唯一更替物。若使資本主義為了維持本身利益而不得接受法西斯主義，又若使法西斯主義為了建立自己地位而不得不根本反對基督教，那麼基督教與共產主義怎能原來是有矛盾的呢？所以共產主義者所謂基督教是資本主義反抗共產主義的自然同盟者的主張，怎能是對的呢？無疑地，法西斯主義者很想利用宗教以達到他的目的，並且他也知道基督教



曾被用作維護資本主義社會的工具。但他從經驗中發覺，這只在資本主義至少在口頭上服膺基督教所固有的——實在是基督教所創有的——某種思想時纔有成功的可能。在這些思想裏面包括自由，平等，與進步的思想。然而在法西斯時期中的資本主義不能再容忍這些思想了。當它自身變成一種進步勢力時，它就不能和它們妥協了。它必須看它們為錯誤的與惡毒的觀念，而公開地把它們拋棄了。它必須把它們從人類的心中除去，因為這些觀念已經成為社會主義的維護者，所以它不惜任何犧牲，以阻止它們。這種實際的法西斯主義者在盡力建設法西斯國家的時候，會發見基督教能產生自由主義，自由主義能產生社會主義，而社會主義能產生共產主義。所以法西斯主義雖和有些宗教的形式能夠融洽，並且需要宗教的運動，以擁護它的主張；但它不能希望從基督教方面得到任何的助力。基督教與法西斯主義的組織觀念既然有這樣直率的矛盾；它們就不能互相同化，除非各方公然完全否認了它自身的要素。

正宗派的共產主義並不想否認基督教有這樣關係的。據我所知，它的理論是不會否認這種關係的。共產主義的反對基督教不是含有同樣性質的。法西斯主義的主要組織原理是完全和基督教不能並存的。但共產主義的主要組織原理却和基督教是一致的，或是包涵在內的。我不懂聰明的共產主義者為什麼要在這方面發生爭論。它的爭論並非對於這些觀念，却是對於它們的宗教形式。基督教在它的歷史中不但產生了許多共產主義的學說，並且要組織那些以共產主義為基礎的社團。這是真實的，並且是重要的。有人以為現代的共產主義是完全不同的，因為它要依賴機器生產的發展。這種抗議是對的，但是沒有

關係的。這不過說明了初期基督教在建設共產主義方面的努力不能得到成功的理由。在現代的共產主義運動與基督教之間確有一種明顯的與直接的歷史關係。黑格爾說，他的哲學中已經包含了全部基督教教義的內容。在他死後，黑格爾學派就爲了有神論的問題而分裂了。左派的意見以爲他們的哲學立場是和有神論衝突的。結果他們便拒絕了上帝的信仰，而變成唯物論者。因此，他們要從事於這種使基督教的本資和它的宗教形式發生分化的工作。所以費爾巴哈稱他主要的哲學著作爲『基督教的本質』。它的目的是要純粹用人本主義的辭句來重述基督教的內容。這種著作乃是馬克思的思想發展上一個轉捩點，因爲他甚至說沒有人能達到真正共產主義的地位，除非他受了『火溪』（費爾巴哈這個名字的涵義）的洗禮。但馬克思以爲費爾巴哈還沒有完成這樣的過程。他的哲學仍然染着情感觀念論的色彩，並且也不夠現實化，因爲它根本上並不承認勞力爲人類經驗中決定的因素。到了馬克思纔完成了這個過程——就是用實際的唯物人本論來重述基督教的情感宗教觀念論。所以馬克思社會學——現代共產主義所有特殊經濟學說的重要背景——乃是一種歷史過程中最後的產物。基督教在這種過程中纔能藉着形式上的改變而保持了它人性的基本內容。在這種改變中嚴重的關頭就是對於上帝觀念的棄絕。這樣就把它人性的基本內容從它宗教的形式中釋放出來了。共產主義者對於這樣的敘述基督教與共產主義的歷史關係是不必爭論的，並且我相信馬克思本人也會接受這種說法的。這可解明馬克思爲什麼能夠說『從某種觀點上講來，基督教是一切宗教形式的真理』並且留伊思先生也爲什麼能夠

維持他的論題說，共產主義是基督教遺產的繼承人。

然而馬克思因此主張，棄絕上帝的信仰而終於棄絕整個的宗教乃是接受或了解共產主義的一個基本條件。當人類的真理從宗教的蛹中出現以後，外面包着的皮壳就完全無用了。在這個蛻化時期中要保存宗教形式的任何努力必然是一種阻止真理由正當方式出現的勢力。這必然成爲蒙昧主義者與反動派了。宗教形式的繼續存在既然要依靠這種努力的成功，那麼一切宗教的組織和它們的擁護者在一個由資本主義轉變到社會主義的過渡社會中也必然成爲反共產主義統治的反動派了。我認爲這是正宗派共產主義者給那種看基督教的直接反措定爲法西斯主義而非共產主義的爭論一個正當的答覆。他能承認這一點，並且也能承認那種包涵在基督教裏面的真理一經僞裝在宗教形式之下，就被擯棄在共產主義之外了。他又能主張，基督教的整個勢力在過渡時代的鬭爭中會被用以防護資本主義而反抗共產主義的——甚至它不管這樣做，是在攻擊自身的真理，而和敵人攜手同往自滅的道路。因爲它對於繼續存在的唯一希望是和資本主義的繼續連結在一起的。如果它在接受共產主義並且爲了維護自身的真理而反抗資本主義時不能得到可能的妥協；那麼它除了自己放棄宗教的形式以外，沒有其他可選擇的出路了。在共產主義社會裏宗教也許是要消滅的，但不是因爲它和社會的原理勢不兩立，却是因爲它犯了一種毫無希望而失去人性意義的時代錯誤。在資本主義時代的末期，共產主義者不得不和宗教發生戰鬪性的衝突，因爲宗教祇有反抗前進的工人運動纔能希望保存它殘留的人性意義。在有組織的

宗教看來任何別的政策都是自殺的。在共產主義者看來，接受了基督教所提議的同盟，就要使他所具成功的條件讓步了。

凡是相信這個結論是錯誤的人——正如我所信的一樣——決不能輕輕把它放過的。這是一種嚴重的論點並且很有堅強理由的。況且這種理由不但根據理論上的推測，而也可證諸實際上的經驗。各種教會很少不和現存的社會秩序發生密切的聯繫，並且也不明瞭它們所要遭遇的危機；所以它們若不合力擁護當代的法律與秩序，以反抗任何革命的行動，那真是奇蹟了。有多少基督教社會主義家——無論他們是怎樣樂觀的——可曾夢想教會來作後盾麼？還有多少守舊的政治家在保衛現存的遺傳而反抗社會主義的威脅時，可曾爲了恐怕有組織的宗教起來反對而失眠呢？

所以有人不得不開始承認有組織的基督教，照目前下的情形而論，不能在過渡到共產主義社會的時代中生存的。從大體上說來，共產主義者對於當代基督教在組織形態上表示的精神和社會態度所下的實際批判是可認爲正當的。如果現代的基督教要想適合一種真正社會主義化的社會，那麼它非得經過一次好比中世紀末葉的宗教改革運動不可。我相信現代基督教與現代共產主義的綜合不僅是可能的，而且爲了雙方與人類的利益起見，也是急需的。至於這種綜合的過程是不能不使雙方都起變化的。它要使基督教的行動變爲更接近於表達它自己所主張的高尚理想。它也要使共產主義的理論變爲更充分地表現它自己所追求的真實生活。

我們還應當記得，當代基督教所受到的攻擊是和基督教的經驗與教訓完全相符的。因為基督教是一種宗教並且根據於人類生活的外表，它就具有一種本質，可以脫離它暫時表現的社會組織的形式。它能在歷史時期中一切社會組織的形式裏存在着。它已經透過了人類歷史中那些很重要的而且能促進歐洲文明的革命的變動。它本身也是發展這種改革意識的主要泉源。它已經助成一個時期轉變到另一個時期，並且它在這種過渡時期中它自身也常常轉變了。所以基督教在過去已經有了很長的自我變化的經驗，而這種變化是和普通的社會變革相連結的。在資本主義社會轉變到社會主義社會的過渡時代中，任何基督徒都可得到這樣的經驗；就是基督教的本身，在形式上也必須經過強烈的變化，而這些變化能使它重新發見自己固有的本質。但基督教的教訓最初就表示它自己洞悉了這種與世界上權勢組織妥協的危險。新約曾經應許終有一日天國將要充滿權能，降臨世上；但同時又勸告一切信從的人都擺脫離世俗的政策，並且拒絕那種貪圖世界權勢的試探。教會是要為那種在時機成熟後起來代替舊秩序的新社會作見證，並且要在交替期間很謹慎地避免與任何既成的權勢聯合而使它的見證作了讓步。基督教的這部分教訓無論怎樣被人漠視忽略，但還能常常成為基督教教理中的一部分。我在童年的時代就有人教訓我說，任何教會若與國家或世俗社會妥協，就要走上叛道離經的道路；所以它必當受咒詛與破壞的。因此，共產主義者就拿同樣的理由來判斷教會必然要和它結合的社會秩序一同毀滅。在基督徒方面，照基督教的遺傳說來，也許可以得到同樣的結論。然而基督徒總承認這不是基督教的毀滅問題，却是

膺懲叛逆的教會而使教徒重新輸忠的問題。

有人要從經驗上辯論說，當代的基督教因其與資本主義社會相連結，所以它就不能和共產主義相融合了。基督徒却能回答說，那是因為當代基督教不能和真正基督教相融合的緣故。他甚至可以用確信他的宗教是準備毀滅的，而且它在社會主義的新社會裏所變成的新宗教形式會發見這種新秩序比以前的社會更能融合於它自己的教訓。所以共產主義的論據不能從經驗上提出的。從歷史的事實上看來，這兩種解釋都是可能的；但照歷史的例子比較一下，那種認定基督教能變成另一種形式而永存於共產主義社會的見解更是合理些。況且這種見解也因為基督教與共產主義的社會學說中間早已有了歷史上的關係和內容上的相似而加強了。

共產主義者對於基督教的態度是依據他對於宗教本性的觀念。它並不依據歷史上經驗的事實，却依據它們在社會學上的解釋。它依據於一種信念，就是說，在社會主義社會裏宗教是要消滅的，因為他存在的條件已經消滅，不再發生人性的功用了。實在講來，共產主義者也許可以答覆上段中所提出的論點說，從某種意義上看來，基督教確能藉着形式的變化而生存於共產主義社會裏；但那種變化使它不再成爲宗教的形式了。如果共產主義者對於宗教的性質與功用所抱的觀念是正確的，那麼這就算是真理了。基督徒對於這種宗教觀是必然發生搏鬥的。尼勃博士爲本書所寫的論文特別是要對付這個中心問題的。如果一個人能夠做了共產黨員而同時仍不失爲一個基督徒，那麼共產主義的宗教觀一定是錯誤的。

了。

共產主義者的宗教觀的核心就是以為宗教在本質上是觀念論的，而那種觀念論原來是二元論的。在任何形式的人類社會裏——除了共產主義的形式以外——這種二元論是自然的，也是必然的。它是由於人類的本性與實際的環境之間的差別而發生的。人是一種發展的有機體，而人類意識的形態乃是它本性的一部分，並且和它一同發展的。我們的意識並不脫離發展的，而發展也不僅是屬於意識方面的。我們的發展是一統的。這是人性整個的發展，也是完整的實體方面的發展。我們祇有藉着我們對於物質本性的關係，纔能有真實的存在。所以人類的發展也祇有藉着我們對於物質的關係，纔能向前進行。共產主義者主張人類的經濟生活乃是人類發展形式的線索，也就是根據於這種理論的。在人類早期的發展中，生活環境上的條件使人不能在生活的實際中顯示他重要的本性。人類祇有藉着他逐漸克服物質環境的過程，並且最後也祇有藉着機器的發展，纔能使他在生活的法則中表現人類的真性。所以在共產主義的社會成立以前，人類的實際生活和他重要的本性間必須發生差別的。人性的真體祇有在長期的歷史過程終了時，纔能表顯於社會生活的實際形式中。

我們已經知道共產主義與基督教對於這個問題的意見在本質上是可以一致的。例如，聖保羅寫着說：「我想現在的苦楚若比起將來要顯於我們的榮耀，就不足介意了，受造之物切望等候上帝的衆子顯出來。因為受造之物服在虛空之下，不是自己願意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脫離敗壞

的轄制，得享上帝兒女自由的榮耀。我們知道一切受造之物一同歎息勞苦，直到如今。不但如此，就是我們這有聖靈初結果子的，也是自己心裏歎息，等候得着兒子的名分，乃是我們的身體得贖。我們得救是在乎盼望；只是所見的盼望不是盼望；誰還盼望他所見的呢？但我們若盼望那所不見的，就必忍耐等候。」（見羅馬書八章十八至二十五節。）如果我們把這段言論和耶穌所說的「除非經過神蹟富人不能進天國的主張併合起來，我們就可以發見共產主義立場的整個內容了。馬克思雖然主張資本主義的布爾喬亞不能創造一種社會主義式的社會；但也承認資本主義的危機到了深刻化的時候，有些布爾喬亞中的人將要拋棄他們的階級，而和工人站在同一的戰線上。」

人在他的想像活動中可以找到一種方法，以補救他的本性與實際生活間的差異。他要想在觀念中實現他的真性。他在觀念中另創一個世界——就是一個和他自我實現的衝動相合的世界。他在實際生活中感到失望以後，就想在一個完全適合他衝動的世界裏一種完全自我實現的想像生活中尋求滿足與安慰。宗教就是有這種趨向的社會組織。它維持着另一世界的觀念，以滿足人們的希望與渴想而矯正實際社會中的不公與困苦，因此它就緩和了失望與憤怒的程度，否則社會的生活也不能忍受了。它要說服人們接受現狀，否則，就激起他們叛變了。所以宗教便形成了主觀上防衛現存的社會制度的主要勢力，

我們應當記得，在聰明的共產主義理論家看來，這並不能構成譴責宗教的理由。祇要現存的社會秩

序在現存的情勢底下可算是最好的；那麼爲了大眾的利益起見，就當防衛它的穩定性，以免感受內外的威脅。祇有在革命的時期中，發展的過程要求現存的社會生活必須代以更適當的方式時，宗教纔變成反動派保守主義的工具了。若使社會所應付的歷史任務是一種革命的自我變化時，又若人類在控制生活環境上的進步已經到了新社會的形式可以減少他的實際生活與本性間的差別時；那麼任何使人分心而不能貫徹這種任務的勢力都是令人可嘆的，並且它在那班阻礙變革的反動派手中也成爲一種堅強的武器。對於這一點我們不妨附帶說，人類社會的發展到了可以控制生活的環境而足以產生一種適合人性的生活方式時，就無須使人脫離實際的生活而走向理想的世界了。這種「逃避機構」的社會需要已經消失了。在共產主義者看來，這就是說，共產主義的社會成立以後，宗教的任何社會功用都停止了。

這種宗教觀的難點是在於連帶說宗教祇能藉着二元論以完成它的安慰的功用。它必須使理想的世界與真實的世界成爲強烈的對比，並且它必須用人類情感上的興趣來使理想的世界變成現實的世界。但它要達到這個目的，祇有把人類的興趣從真實的世界撤退，而使他覺得真實的世界與人生都是不真實的與不重要的。然而事實上理想的世界必須從現實的世界取得它的真實性，因爲它是由想像中創造出來，作爲一種補償的對比。它祇有在這種對比中產生了意義和價值。窮人的天國是用黃金鋪路的。所以理想世界的真義必須是關涉真實世界的；然而二元論却要壓制這樣的關係。共產主義就是從這種意義上攻擊觀念論的本質。它要使觀念的世界——想像的界——成爲真實的本體，而脫離了真實的世

界。它要這樣做，就必使真實的世界在人類的思想與感覺中化成類似幻想的狀態。真實世界的表象是不得不和想像世界發生關係的。

基督徒對於這種立場的答覆必定說，它把宗教與觀念論併爲一談是錯誤的，而這種併合論乃是整個論據的前提；若非如此，它對於我們的討論就沒有什麼關係了。但在討論這點以前，我們不妨指出，縱使這種論點是對的，它也是不能概括一切的。它祇可證明，當人類的重要本性與實際生存之間的差異消失了，或照基督教的說法，當人類完全得救了，宗教也就沒有什麼人性的功用了。這種相信共產主義社會成立以後宗教必然消滅的見解，也必假定生產工具經過社會化以後，凡是妨礙人類真實性的一切條件都要從此消除了。這種假定可說是純樸的烏托邦主義的一個極端的例子，也是共產主義者所要常常痛斥的。共產主義者也許可以回答說，這種變動確能一勞永逸地建立了一個適合人類本性的社會秩序，所以它不再需要革命的變動了。那是可被承認的。我們甚至可以和共產主義者一同主張說，這是當代社會中很急迫而難免的問題。但它和我們現在所討論的問題是沒有多大關係的。如果共產主義革命是社會形式的最後革命，那麼它的成功必使一切恐懼與攻擊宗教的理由都消失了。如果宗教原來是一種保守現存秩序而反對一切革命趨向的力量，那麼在共產主義社會裏宗教祇能變成純然的福利了。它也許是主要的主觀勢力，可以保守人類社會的真正秩序，以防止任何內部的分裂。所以共產主義者至多可以說，它雖受歡迎，但已不需要它了。那麼，這種不需要它的思想有什麼真正的理由呢？共產主義者總想社會組織

的形式就是人類真實性的全體；其實，甚至它的本質也不能代表全體的。最觀念主義化的宗教形式在努力安慰人生苦難的命運時，已經不得不集中於那些和社會組織的形式無甚關係的人生問題——例如愛與死的問題。這些人生中的因素是永恆的，並且在共產主義的社會秩序裏和任何其他社會秩序裏是本質上一樣的。凡是使人變為沮喪，失望與怨恨的感覺大半是由它們而來的。宗教和死的恐怖常常是發生特別的連帶關係的，而且祇有瘋狂的觀念論者纔以為生產工具經過社會化以後，就能終止死的恐怖與分散它的效果。如屬不能，那麼宗教仍然是需要的。共產主義者對於這一點也許很容易回答說，這些事情都是屬於個人的私生活方面的。我從未了解這個答覆怎能和本問題發生關係的。如果它是對的，那只是說，宗教是和個人的私生活相關的。宗教家對於這一點是不會否認的。我以為這種答覆祇有在認定個人的私生活毫無社會重要性的時候，纔能發生效力的。但共產主義者不能這樣解釋的，因為他必跟着說，宗教也毫無社會的重要性了。這却是他的宗教理論所不許的。

但是這種答覆可以顯示共產主義者的傾向將要躍入他所攻擊的一種新式的二元論。個人與社會間的二元論乃是資本主義民主國家中觀念論的一種顯著效果。這個反題實在是個人主義的基礎——就是要把個人的權利放在社會的權利之前。若把這種注重點反過來說，就是把社會的權利放在個人的權利之前；那麼我們可從同樣的反題達到個人主義的否定。在這方面發展的共產主義學說依舊要染着觀念論的色彩而包涵極權國家的主義。在實際上它要走入法西斯主義，而明白否認個人對社會的權利。

照這樣的說法，一種真正的共產主義學說總是不可能的了。唯一可擇的道路便是資本主義化的民主主義與資本主義化的法西斯主義。這種要想用社會與個人的反題來敘述社會主義學說的嘗試結果却使它徘徊於那種要想廢止有組織的社會權力的烏托邦無政府主義與那種否認個人權利以及一切個人自由的純粹權力主義之間。這兩個極端都不能確當地表示現代共產主義者固有的意義或實際的行動。共產主義學說的基礎乃是需要個人與社會的綜合，而不是使兩者站在對抗的地位。個人與社會相反的二元論是錯誤的。純粹集產主義與純粹個人主義是同樣錯誤的。雙方共有的錯誤會引起它們對於宗教的誤解與拒絕；因為它使個人主義與基督教或其他宗教所主張的個人價值論相混淆了。這種看個人有至上價值的主張絕非個人主義的，但有時却被稱爲「宗教的個人主義」——這實在是一個矛盾的名詞。宗教是不能成爲個人主義的，因為它是根據於人類團契的事實與觀念的。所以它所關切的個人常常是和別人發生關係的。

凡脫離社會而與社會對立的個人乃是一種純粹的神話。對於這一點，基督教，共產主義，馬克思學說所由來的黑格爾觀念論，與法西斯主義都是同意的。這幾乎是它們都能同意的一個重要的論點。凡是脫離個人而與個人對立的社會也是屬於神話的，因為社會是由個人在相互關係中組合而成的。個人與社會是兩個有連帶關係的名辭。世界上沒有一種個人生活能與社會生活對立的。同樣地，沒有一種社會生活不是由個人間的相互關係而造成的。如果我們鄭重地接受了這種顯而易見的事實，那麼我們必定不

會想到個人與社會之間的分別了。但若我們要想這樣做，便立刻發覺這種在個人與社會間成爲對立的區別似乎是真實的。理由是因爲「社會」這個名辭是含糊不明的。在普通抽象的意義上，它也許可被用以表明生活中人類天賦的關係。在具體的意義上，它也許可被用以說明這種根本關係的具體表顯。其中有三種具體的表顯是我們現在所要分別討論的。第一，「社會」這個名辭可被用以指着「國家」說的。在這種情形中社會的分子就是普通稱爲「公民」的。這種用法只是形式上的，那就是說，公民與公民間的關係只是法律上的與制度上的。所以嚴格地說來，它們是屬於偶然的，不是本質的。國家是那些由法律維護的制度所組成的集合體。在同一國家裏的人員是可以發生利益上的衝突，個人與階級間的仇視和鬭爭，地位與種族上的區別。人類關係的本質——無論法律的形式能使它受着多少的影響——總是處在國家的法律之外的。因此，我們必須分別人民在合作生活中所有本質上的關係。生活的基本需要既然是物質的，所以社會在第二種意義上，可被解釋爲社會人員中間經濟合作的形式。這些形式可以決定他們實際上的生活法則。這種分別對於共產主義學說是很重要的。它能使馬克思說明一個社會能夠在形式上是民主化的——因爲它的人員在法律上都是自由平等的公民——而同時在本質上却是非民主化的；因爲它的經濟合作形式是不適合於合作人員的真正自由與平等。它又能使他在研究經濟發展的過程時，昭示社會的結構在形式與本質之間的差異到達某種程度，就不能維持了；但是終究要發生一種革命，纔使它們得到和諧。

共產主義的社會學說就是根據於這種在社會的形式（照法律上或政治上解釋的）與社會的本質（照經濟上解釋的）之間的差別。這可以使經濟的因素成爲社會發展的過程中決定的因素。這種說法似乎是對的，但它仍然根據於一種不完全的分析。「社會」這個名辭的第三種意義已經被人忽略了。它也可被應用於人類的關係，但這些關係是不能用政治的或經濟的名辭來說明的，却是依據這種創造人類團契與共同社會的衝動。從最後的分析看來，這方面的生活是可以拿個人與社會間的對比來表示的；就在這裏，基督教和現代共產主義的學說分離了。基督教主張說，人類生活的本質與真體就是這些關係，而並非經濟的關係；同時共產主義的學說却要輕視它們，而當它們是附屬或發源於經濟合作的關係，又當它們是社會生活的「上層建築」的一部分。

我們若要了解人類社會的本性，就必在開始的時候把個人間直接與間接的關係分別清楚。馬克思已經指出金錢的引用就使生產者與消費者的關係變成間接，而破壞了原始共產主義的簡單性。但在生產品的交易中所有這種直接與間接關係的區別仍舊是次要的。從更深的意義上說來，一切經濟的關係是間接的，因爲它們都拿交換的貨品作爲媒介的，而且也要根據於這些關係人中間的個人需要。在原始時代，民族間的交易也許和個人間的交易同樣發生直接的關係；但祇有在個人間，他們纔發生直接的人性關係。所以經濟的關係無論是怎樣直接，却不足以建立人類中間的共同社會。在這些關係中必須使個人互相認爲享受一種共同生活的同伴。

凡是由外物做媒介的一切關係我都稱爲間接的，所以它們不是爲了本身的緣故而保持着的。凡是由一種共同目的所決定的一切關係的形式也都是間接的。所以間接的關係乃是爲了完成一種共同目的而互相合作的關係；它們也爲此而容許組織的。它們是職能上的，也是組織上的。在另一方面講來，直接的關係不是組織上的，却是人格上的。它們是不能組織起來的，因爲在它們自身以外，沒有一種目的可以決定它們的。它們就是要直接表示人類所固有的一種相互的或共同的本性。

一切人類的共同社會都是人類間一種直接關係的組織。共同的社會是不能由間接的關係組成的，也不能用間接的關係來解釋的。它不是組織上的，因爲它的存在就以它自身爲目的，却沒有另外的目的能夠決定它的。反過來說，它能產生並決定共同的目的。從事實上看來，這就可以證明一切の間接關係在原則上是和人類間共同社會的完全消失相適合的。我說「原則上」是如此的，因爲事實上純粹間接的人類關係是不能永久的或穩固的。正面的理由就是說，如果一種爲了自身而維持直接關係的積極衝動失去了，那麼社會就要完全變成個人主義的了。一切動機都是爲己的，並且個人也祇有爲了滿足他們個人的需要而纔能合作的。

我們也可以說，人類社會在本質上是不能由經濟的動機決定的，因爲經濟的關係是間接的。然而社會的組織形式必須是由經濟決定的，因爲祇有間接的關係是容易組織的，並且經濟的關係又是其中最基本的。現代共產主義的學說對於社會組織的性質與過程也許可以作一種充分完全的敘述，但對於人

類共同社會的本性却是毫無說明的。因為共同社會是根據於人類本性上的相互共通性，也就是根據於人類品性上的直接關係。這種直接關係的領域就是宗教的領域。

若從那些能決定人類行為的動機方面看來，這種觀念就容易說明了。這些動機可以概括為兩種型範——就是饑餓與慈愛的觀念。饑餓型的動機可以決定個人要佔有外界以供自用的行為。這些動機是個人主義化的，而以自我為中心的，並且也是一切純粹的經濟活動的基礎。慈愛型的動機可以決定個人把自己獻給外界與同伴的行為。所以它們是創造與維持共同社會的基礎，而且個人在這一切創造的活動中，可以超越他的自我中心主義，而犧牲自己的生命。這兩種型範的動機聯合起來，纔能創造人類的社會。它們是互為因果的。若沒有加入共同社會的衝動，那麼人類為了完成經濟目的的合作是不可能的。慈愛的動機祇能決定那種創造與維持合作的行為。實在講來，嚴格的人類行為是不能不包括這兩種型範的動機。

如今我們就能對付這種反對宗教的最後論點——就是說，宗教原來是觀念論的。宗教原來是注意人類的直接關係，以及那些可以促進它們的慈愛動機。它的功用是要藉着人類發展的過程，以創造並維持直接的共同社會所應有的普遍條件。但觀念論是二元論的產物，而二元論又是由於這兩種動機分化的結果。如果慈愛的動機脫離了饑餓的動機，那麼它們就失去了一切物質的關係，而不能再決定行動了。所以它們就轉移到一種由想像創造出來的理想世界。因為它們離開物質行動的控制太遠了，所以也不

能成爲共同社會與合作行動的決定因素了。這種分化作用若使這樣堅持下去，那麼在社會發展上就不能有什麼進步了。如果宗教包含在一種二元論裏，那麼它必然要變成觀念論的，並且要把一切慈愛的衝動都歸屬於「另一世界。」超自然論也就加入了。但宗教經過了這樣理想化以後，也就變成不真實的宗教了。歐洲的社會在過去幾百年中，都是屬於二元論的；所以基督教既然接受了這種社會的組織，就必然被迫加入觀念論了。基督教的本質——照馬克思所承認的——既是一切宗教形式的真理，那就不能接受任何不在實質上採取民主化組織的社會，而不使自己消滅的。這種維持本身的努力若不繼續反抗那些否定它的社會形式，就必使它變成不真實的了。因爲這種嘗試可使人們中間直接關係的形式變爲普遍的真實，却不改變他們從物質上表示出來的間接關係的形式。這是要接受慈愛與饑餓的分化作用，因此饑餓便決定經濟生活爲一種普遍的生存競爭，而慈愛却變成了一種想像與感覺的理想。所以愛的自我超越性又轉變爲一種爲自身犧牲的光榮，而脫離了創造的社會活動中物質上的合作。至於這種創造的社會活動却是它的自然表現，並且它也祇有在這種活動中纔變爲真實而有意義了。

觀念論的基督教與唯物論的共產主義似乎都可從這種半是半非的糾紛中發現它們必需綜合的大綱。共產主義者以爲觀念論的宗教必須消滅的要求是對的。他以爲超自然論在人類生活中不再有什麼地位的主張也是對的。但他以爲宗教必然是觀念論的，或者想它的說法必然指着一種超絕人類經驗的世界，那都是錯誤的。那不過是宗教在二元論中的變異。宗教的真正說法是關乎人類直接關係的領域。

而這些關係乃是普通社會經驗中的一部分，正如任何其他的关系一樣。實在講來，它們就是社會經驗的核心。基督徒的主張也是對的，因為他以為單單用經濟來解釋人類的社會就好像漢姆列德（Hamlet）悲劇中缺少了丹麥國的太子一樣——它把一切人類經驗的核心否認了。但若他不顧經濟社會的組織，而專想藉着心靈的重生去醫治人類的罪惡，那也就錯了。慈愛脫離了饑餓是純粹屬於情感的了。饑餓脫離了慈愛也是純粹變成反社會的了。共產主義若要實現它的真義而克服組織上的專權，那麼它就必注意人類直接的慈愛關係。宗教也必須拒絕超自然論，而使它理想上的真理能與物質上的真實世界發生關係，否則它就要被它所忽視的物質上有組織的不公道勢力所毀滅了。

但若宗教拒絕了超自然論，那麼它豈不會拒絕上帝，而不成其為宗教麼？那是不會的。上帝是自然的，否則宗教是毫無意義的。自然的觀念中若排斥了上帝，它本身便成為二元論的產物了。上帝也不見得比『物質』更是超自然的。二者都是無限的，並且都在一切有限的表顯之外。上帝是無限的人格；而人格在觀念中脫離了物質，就成為純粹理想的——那就是不存在的。上帝是真實的；所以他是物質與心靈，自然與人類的最後綜合。

——完——

中華民國卅二年六月九日

收到

1888

青年叢書 第一集

(青年協會書局出版)

第一種	甘地自傳	吳耀宗 譯	實價一元
第二種	海倫凱勒自傳	應遠濤 譯	實價六角
第三種	中國青年職業問題	何清儒 著	實價四角
第四種	中國歷代名人傳略 第三集	何子恆 編著	實價一元
第五種	宗教經驗談	徐寶謙 編	實價四角
第六種	性的教育	潘光旦 譯	實價七角
第七種	科學偉人的故事	張仕章 譯	實價一元二角
第八種	一個偉大的運動	普體德 編著	實價一元
第九種	實驗宗教學教程	曾寶蓀 編譯	實價二角五分
第十種	社會福音	吳耀宗 著	實價七角
第十一種	時代轉變中的上帝觀	應遠濤 譯	實價五角
第十二種	今日之蘇俄	沈秋賓 譯	實價九角
第十三種	性的道德	潘光旦 譯	實價六角
第十四種	蘇俄公民訓練	鄭翠彥 編譯	實價七角
第十五種	我所體驗的基督	王揆生 譯	實價七角
第十六種	社會主義新史	沈嗣莊 編譯	實價八角
第十七種	改進中的蘇俄	楊丹蓀 編譯	實價一元二角
第十八種	蠻荒創業記	沈嗣莊 譯	實價七角
第十九種	反利潤制度	陳澤 譯	實價一元
第二十種	穆德傳	張仕章 譯	實價一元六角
第二十一種	宗教與人格	陳文淵 編著	實價七角
第二十二種	耶穌傳	趙紫宸 著	實價一元
第二十三種	中國歷代名人傳略 第四集	何子恆 編著	實價一元
第二十四種	個人道德與社會改造	楊縉 譯	實價六角

第廿五種 蘇聯的宗教與無神論
 第廿六種 科學的宗教觀
 第廿七種 當代科學家的宇宙觀
 第廿八種 近代科學與宗教思想
 第廿九種 農村工作經驗談
 第三十種 世界名人小傳
 第一種 心理與生活
 第二種 創造的人生
 第三種 第二次大戰與中國
 第四種 思想的探險
 第五種 創造的社會
 第六種 基督徒的信仰與生活
 第七種 基督教與中國文化

楊 續 實價六角
 吳 耀宗 實價四角
 張 仕 章 實價六角
 應 遠 濤 實價五角五分
 徐 寶 謙 實價四角
 于 熙 儉 實價五角五分
 華 丁 夷 實價七角
 何 熙 東 編 實價六角
 章 乃 器 等 講 實價三角
 艾 迪 博 士 著 實價七角五分
 張 仕 章 譯 實價六角
 應 遠 濤 譯 實價四角五分
 吳 雷 川 著 實價一元三角

第卅八種 瑪薩里克自述
 第卅九種 世界偉人的宗教信仰
 第四十種 基督教與階級鬭爭
 第一種 忠的哲學
 第二種 性生活的控制
 第三種 祈禱的科學
 第四種 基督教史略
 第五種 時代的末期
 第六種 社會生活的發展與訓練
 第七種 未來的文明
 第八種 耶穌的思想及其背景
 第九種 辛克萊的宗教思想
 第十種 現代潮流中的上帝觀

何 子 恆 實價六角
 姚 賢 慧 實價六角
 王 一 鳴 實價四角
 楊 續 實價六角
 于 熙 儉 實價六角
 陳 茂 才 實價三角五分
 鄭 啓 中 實價五角五分
 白 石 譯 實價四角五分
 楊 續 編 著 實價六角
 華 丁 夷 實價四角
 袁 訪 養 等 譯 實價三角五分
 張 仕 章 譯 實價四角
 應 遠 濤 譯 實價四角五分

青年叢書 第二集

(青年協會書局出版)

- | | | | |
|------|-----------|-------|---------------------------------|
| 第一種 | 革命的四大主潮 | 馬鴻綱譯 | 實價六角 |
| 第二種 | 未來的世界大戰 | 林仁王譯 | 實價六角 |
| 第三種 | 思想的藝術 | 沈秋賓譯 | 實價六角 |
| 第四種 | 現代宗教論 | 王一鳴譯 | 實價四角 |
| 第五種 | 尼赫魯自傳 | 胡仲持等譯 | 實價 <small>平裝二元五角</small> 精裝二元五角 |
| 第六種 | 中國基督教史綱 | 王治心著 | 實價一元五角 |
| 第七種 | 基督教與新中國 | 吳耀宗編 | 實價一元六角 |
| 第八種 | 墨翟與耶穌 | 吳雷川著 | 實價一元二角 |
| 第九種 | 現代宗教與現代思想 | 趙景松譯 | 實價一元五角 |
| 第十種 | 居禮夫人傳 | 王季深譯 | 實價八角 |
| 第十一種 | 基督教與社會革命 | 張仕章編譯 | 實價一元二角 |

240.16
240

20393

所

版

種一十第集二第書叢年青

命革會社與教督基

有

權

民國廿九年十二月初版

著
作
者

麥 留
墨 伊
累 斯
等

編
譯
者

張
仕
章

發
行
者

青
年
協
會
書
局
上海博物院路一三一號

每册實價一元二角 (郵費另加)

YOUTH LIBRARY SERIES II
NO. 11

Christianity and the Social Revolution

By John Lewis and Others
Translated and Adapted by
Hottinger S. C. Chang

THE ASSOCIATION PRESS OF CHINA

Price: \$ 1.20

Postage Extra

Dec., 1940

5

112320



圖書文選
18.00