

基督教之基礎

考茨基著



生活·讀書·新知三聯書店出版



2 021 6325 6

基督教之基礎

考茨基著

葉啓芳等譯

生活·讀書·新知

三聯書店

Karl Kautsky

THE FOUNDATION OF CHRISTIANITY

本書根據第十三次德文版選譯的英文本轉譯。原著以德文
為題。原作者是 K. Kautsky。原著名稱是 Der Ursprung
des Christentums。美國國際出版社出版。

基督教之基礎

[德]老考基著

葉啓芳等譯

生活·讀書·新知三聯書店出版

(北京東總布胡同十號)

北京市書刊出版業營業許可證出字第05(號)

北京新華印刷廠印刷 新華書店發行

*

書號：1112·850×1168精1/32·15印張 2 插頁 74,000字

一九五五年五月第一版

一九五五年五月北京第一次印刷

印數：1—6,500 定價：(7) 1.90元

譯者前記

本書以歷史唯物主義的觀點分析基督教的起源，指出基督教實是一種反羅馬帝國主義和反猶太僧侶政治的革命運動，是一種巴勒斯坦被壓迫人民的反抗鬥爭，其後又說明基督教在演進過程中怎樣喪失了它的原始意義，怎樣由一種革命鬥爭的組織一變而成爲帝國主義和僧侶政治的工具。

西方研究基督教的書籍，多如牛毛，但以歷史唯物主義的觀點作爲研究方法的很少。這本書一方面完成了以新觀點分析一種古代社會運動根源的企圖，另一方面又證明了這一種觀點實爲任何歷史研究的唯一可靠的方法。

譯稿曾在一九三二年由神州國光社第一次出版。爲着這次重版，譯者曾把全書修訂一遍，但錯誤仍屬不少，希望讀者批評和指正。

本譯本所根據的英文本是從第十三次德文版逐譯的，英文本經原作者審定過，由美國國際出版社出版。

一九五四年九月四日譯者誌

目 次

引論	9
----------	---

第一篇 耶穌的人格

第一章 異教的史料	23
第二章 基督教的史料	30
第三章 關於耶穌的形像的鬥爭	41

第二篇 羅馬帝國時代的社會

第一章 蓄奴制度	49
一 土地所有	49
二 家庭奴隸	51
三 商品生產中的奴隸	54
四 蓄奴制度的技術上的較劣性	60
五 經濟的衰落	68
第二章 國家的生活	85
一 國家與貿易	85
二 平民與貴族	92
三 羅馬的國家	95
四 高利貸	101
五 專制政治	106
第三章 羅馬帝國時代之思潮	112
一 各種社會束縛之日漸削弱	112

二	輕信性	127
三	謊言之應用	139
四	人道主義	146
五	國際主義	160
六	崇尚宗教的趨勢	166
七	一神主義	176

第三篇 猶太民族

第一章	以色列民族	185
一	閃米特部落之遷移	185
二	巴力斯坦	188
三	古代以色列民族之神的概念	198
四	商業和哲學	201
五	商業和民族性	207
六	迦南爲各個民族之通道	211
七	以色列族之階級鬥爭	215
八	以色列族之滅亡	218
九	耶路撒冷之第一次毀滅	221
第二章	放逐後之猶太人	226
一	放逐	226
二	猶太人放逐後之散居	242
三	猶太人之佈道方法	253
四	猶太人之怨恨	264
五	耶路撒冷	271
六	撒土該黨	274
七	法利賽黨	287
八	熱狂派	298
九	敬虔派	310

第四篇 基督教之起源

第一章 早代基督教會	327
一 教會之無產階級的性質	327
二 階級之憎恨	332
三 共產主義	336
四 對於共產主義之反對	341
五 勞動之藐視	351
六 家庭之毀滅	352
第二章 基督教之彌賽亞的觀念	361
一 上帝國之降臨	361
二 耶穌之族譜	367
三 叛徒之耶穌	370
四 釘死後之復活	378
五 世界之救主	386
第三章 猶太的基督徒及異邦的基督徒	389
一 異邦之宣傳	389
二 猶太人與基督徒之反抗	394
第四章 基督受難的故事	402
第五章 教會組織之演進	415
一 無產階級及奴隸	415
二 共產主義之衰微	422
三 使徒,先知,及教師	430
四 主教	441
五 僧院制度	456
第六章 基督教與社會主義	466

引 論

我對於基督教和“聖經”考證久已感覺興味了。二十年前，我曾在“宇宙”(Kosmos)中發表一篇論及史前時代的“聖經史”的起源的文章，兩年後，我又爲“新時代”(Neue Zeit)做過一篇論及基督教起源的文章。所以我現在只不過是再復從事於一種舊的工作。我這一回之所以再復從事這種工作是因爲我要預備再版我的“社會主義之先鋒”(Forerunners of Socialism)的緣故。

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

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

所以，我實在不想在未首先根據最近的文獻以小心修正我由以前的研究而得到關於基督教的各種見解之前，從新再版我那本出現於十三年前的書籍。

結果我得到一種稱意的結論，那就是，我並沒有改變舊日的見解的需要，不過，後來的各種考察却使我獲得許多新的觀點和新的獻議，因此我便把修改“社會主義之先鋒”的引論的工作擴大自成一書。

自然，我並不是說，我已經把這個問題發揮無餘，這個問題異常

廣大，沒有人是可以把它發揮無餘的。假如我已能把我站在唯物史觀的立場所認為最重要的幾方面——基督教的幾個方面——解釋明白，我便自視為滿意了。

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

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

盧騷在所著“新哀綠綺思的情書”(Julie, ou la Nouvelle Héloïse)中曾說過：

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

這個原則，在這裏只限於人的研究的原則，原可以擴而施諸一切事情的考察。無論在什麼地方，只是觀察而不實際參與實不會得到什麼的益處。即就對於遼遠的物體如星辰的觀察而言，也是如此。假如天文學只以純粹的觀察自限，不與實用聯合起來，不與望遠鏡，光帶分析，攝影術之應用聯合起來，它現在會有什麼的成績！至於就這

個地球的各种事物——我們因為實用的緣故對於這些事物不能不有一種比純粹觀察遠較密切的關係——而言，這個原則便更加有效了。我們由純粹觀察事物而學得的東西，和我們因為實際工作與這些事物發生關係而學得的東西比較起來，實屬稀少得很。讀者只要追憶實驗方法在自然科學中所已達到的極端重要的地位，便可以明白這個道理了。

我們斷不能創製各種實驗以為考察人類社會的方法，可是考察家的實際活動却不因此而變成次要；然而，他的成功的條件和一種有成效的實驗的條件並無二致。這些條件就是：要知道別些考察家所已得到的種種最重要的結果，和要熟識一種足以使考察家漸次愈加了解每一種現象的主要點，足以使他辨別什麼是主要點什麼不是主要點，及足以揭露各種不同經驗的共通性的科學方法。

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

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

能够熟識事實的一向差不多只限於那些壟斷了學問的有產階級。社會的下層階級的各種運動至今還未找得到若干可以了解的學者。

基督教在出現之初，不用懷疑，原是最複雜的貧乏階級的一種運動，我們可以把這些階級總稱為“無產者”，假如這個名詞的意義不單是指工資勞動者而言。熟識近代的無產者運動，而又因為實際參加

這種運動而了解它在各國的形態中所含有的共通因素的人，已經識得生活於無產者的種種感情和想望中並和他們一道奮鬥的人，實可以自命能夠比那些常常都只由遠處觀察無產者的學者們較易於了解許多關於基督教的原始的事情。

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

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

傳統的歷史觀只把各種政治運動視作力求實現某些特殊政治制度——君主政治、貴族政治、民主政治等——的鬥爭，而這些制度又被認為各種特殊的道德見解和希望的結果。可是，如果我們的歷史觀不超出這一點之外，如果我們不求找出這些觀點、希望和制度的基礎，則我們不久便碰到下面的事實了：在數千年中，這些東西只發生種種表面的變化，其實質始終也一樣；我們所論及的始終是不停地重復出現的同樣的觀念、希望和制度；歷史的整體原是一種力求實現自由平等的長期的不斷的鬥爭，這種自由平等屢屢碰到壓迫和不平等的打擊，永未嘗實現，然而又永未嘗完全被消滅。

提倡自由平等的人一旦獲得成功，便必然的把他們的成功化為新壓迫和新不平等的基礎，結果便馬上引起力求實現自由平等的新戰士。因此，整個歷史進程便似乎是一個常常都周而復始的循環，是一齣演完又復重演的戲劇，所改換的只是服色，人類在歷史中並沒有

真正的進步。

抱着這種觀點的人常常都好依照“現在”的模樣以描寫“已往”，他對於現在的人類的知識愈廣，便愈會力求依照人類現在的模樣以描寫以前各代的人類。與這種歷史觀相反的就是那種不視研究各種歷史觀念爲自足而力求找出它們的原因，即隱伏於社會的基礎之下的原因的歷史觀。在應用這種方法時，我們屢屢碰到生產方式，而這種生產方式又常常以技術進步的水平爲根據，雖然那不是它的唯一根據。

我們一旦從事考察古代的技術才能和生產方式，便馬上失却“同一的悲喜劇永遠重復表演於世界舞台中”的見解了。人類的經濟史指出一種漸次向上升高的不斷的進化，不過這種進化並不是絕無障礙或方向始終不變的。可是，我們一旦考察過人類在各個歷史時代中的經濟情況之後，便馬上失去“同樣的觀念、希望和政治制度不斷地重復出現”的錯覺了。我們這時已經明白，同一的名詞在時代的遷移中已經改變了它們的意義，外表上互相類似的觀念和制度實含有一種不同的內容，爲不同階級的需要和不同的形勢所引起的不同的內容。近代的無產者所要求的自由和第三階級(Third Estate)的代表們在一七八九年中所要求的自由實全不相同，而後一種自由又和日爾曼帝國的武士階級在宗教改革時代之初所奮鬥以求實現的自由根本有別。

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

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

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

不錯，一切忠實的人，無論他所採取的是什麼觀點，都斷不會容許自己故意偽做歷史。可是社會科學的考察實最需要具有一種絕無成見的態度，而在社會科學中想保持這一種觀點又是最困難的事情。

因為科學的職責不單在敘述事物的真相，不單在提供實況的一個忠實照片，藉以使任何常態的觀察者都可以構成一個相同的影像。科學的職責實在乎在所接收的一大堆印象和現象中觀察出其普通的、主要的因素，藉以提供一種可以使我們在實況的迷途中找出我們的方向的導綫。

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

一種現象愈加複雜，可以拿來和它比較的現象愈加稀少，則我們

便愈加難於分辨這種現象中的主要之點和偶然之處。考察家和表現者的主觀特色便愈加使人覺得。因此，他的觀察便愈加必要清楚和絕無成見。

最複雜的現象大抵就是人類社會，人類社會中的每一個人實是比我們所知道的任何生物都較複雜的東西。並且，在同一的發展水平之上而可以拿來互相比較的社會的有機體，其數目又比較的少。所以，社會之科學的研究之出現得比任何別種經驗範圍的科學研究都較遲，原是不足為奇的；社會科學的學者的意見之分歧得這麼厲害，也是不足為奇的。

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

一個人如對於他自己的時代中的各種社會衝突和鬥爭有一種利害關係，而把這些現在的現象視作已往的衝突和鬥爭的一種重演，則他對於已往顯然不能保持一種公平的態度。已往的衝突和鬥爭由是便只變成現在的衝突和鬥爭的先例，包含着現在的衝突和鬥爭中應辯護的和應詬罵的兩方面，因為在此時，“現在”是視乎我們對於“已往”的判斷為轉移的。那一個對於他的使命有利害關係的人可以保持着公平的態度呢？他與他的使命的關係愈加密切，則那些似乎足以擁護他的見解的已往事實對於他便愈加變得重要——他便會側重它們，把它們當作主要的事實——至於那些似乎足以擁護相反的見解的事實，他便撇置不顧了。那個學者由是便變成一個道德家或一個辯護人，他之贊許或詆譏某種特殊的已往現象完全是因為他是現在的相同的現象——如教會、君主政治、民主政治等——的辯護人或仇敵的緣故。

然而，如果那個學者因為具有充分的經濟知識的緣故而承認歷史中並沒有純粹重演的事情，已往的經濟情況一去永不復回，舊日的各種階級衝突和階級鬥爭與現在的階級衝突和階級鬥爭根本不相同，因此我們的各種近代制度和觀念雖然外表上與舊日的相似，其內容却完全二致——則情形便不同了。那個學者這時便明白，每一個時代必要為它自己的標準所計量，現在的各種希望必要以現在的情形為根據，已往的各種成功失敗單就其本身論並沒有多大的意義，只祈求已往來辯護現在的要求也許會陷於絕對錯誤。法國的民主黨和無產者在上一世紀內，當他們過度信賴法國革命的各種“教訓”而不求了解實際存在的各種階級關係時，已經屢屢發見這種道理了。

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

這就是我敘述原始基督教的起源的目的。我並沒有讚揚基督教或蔑視它的立意，我所想的只是了解它。我知道，無論我得到什麼樣的結果，我所奮鬥以擁護的使命並不會因此蒙受損害。無論我覺得“帝國時代”的無產者是什麼樣的無產者，他們的希望是什麼樣的希望，那些希望的結果是什麼樣的結果，他們都決然與近代的無產者完全不同，他們的鬥爭和工作所處的形勢和所用的才力都和現在完全不同。無論古代的無產者有什麼偉大成績和勝利，有什麼欠缺和失敗，我們都斷不能根據他們來推測近代的無產者的性質和前途——不論我們所採取的立場是一種有利於近代的無產者的立場還是一種反對他們的立場。

然則研究歷史究竟有沒有任何實際目的呢？普通的見解往往把歷史視作航行於政治活動的海洋中的人的航海圖；這個航海圖必然

指出從前的航海家所不幸碰到的各種礁石和淺灘，藉以使後人可以安然航渡。可是，歷史中的可航行的路線既然不住地發生變遷，礁石淺灘的位置既然不住地移易，每一個駕船者既然都必須重新測量海水之深淺以自定其航行路線，只以舊航海圖爲嚮導既然往往適足以陷入迷途，則我們除了視之爲癖好之外，爲什麼還研究歷史呢？

讀者如有這種假設，實不啻“因糠棄麥”。

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

假如我們想清楚明白我們所隸屬或我們所附著的階級的社會作用、職責和前途，我們便必須了解現存的社會有機體，我們便必須從各方面認識它。然而除非考察過它的發展經過，我們實斷不能了解和認識它。不了解社會的進化便不能在階級鬥爭中變成一個有意識和眼光遠大的戰士。一個人如果沒有這種了解，便要依靠他對於目前的環境和目前的時間的各種印象以爲行動的嚮導，然而以這些印象爲嚮導是很危險的，這些印象往往是外表上似乎指出可以達到目的地的路線而實際上却引人陷於礁石中的。

不錯，有許多階級鬥爭，雖然參與者並不清楚明白他們生存所在的社會的根本性質，也能獲得成功。可是這些鬥爭之所以能夠成功的各種條件現在已經漸次消滅了，正好像我們在現在的社會中之漸漸愈加不能單靠本能和習例以選擇飲食一樣。在簡單的，天然的情

况之下，這些嚮導也許足以做我們的選擇標準。我們的生活條件的人爲性因爲工業和自然科學日漸進展的緣故愈加濃厚，我們的生活條件愈加脫離自然界，則我們便愈加需要科學知識以在無限的人爲品中選擇最適於我們的機體的東西。當人類只以水爲飲料時，他們只要有一種可以使他們找尋清泉避免濁水的本能便够了。可是這種本能對於我們的各種製造飲料是沒有絲毫用處的；科學知識現在變成絕對必要了。

一般的政治和社會活動的情形正與此相似。在範圍往往窄小，情況簡單而又明顯，雖經數百年之久也沒有什麼變遷的古代社會中，習例和“單純的常識”——換言之，就是由個人經驗獲得的良好判斷力——已足以使一個人知道他在社會中的地位和作用。可是現在的社會和古代社會根本不同，現在的社會的範圍包括着整個世界，現在的社會不斷地發生變化，發生工業和社會革命，社會中的工人正在互相聯合以組成一支數以千百萬計的軍隊，社會中的資本家正在積聚着數以億計的金錢；在這麼樣的社會中，一個新興階級，不能視保存現狀爲滿足而必須以徹底改造社會爲目的的階級，斷不能單靠“單純的常識”和實際的人的局部工作以明智地和成功地指導它的階級鬥爭。每一個戰士都必須藉賴科學知識以擴大他的眼界，必須認識各種時間的和空間的偉大社會勢力的動作；他之所以必須這樣的目的不在消滅局部工作，或把它置之不顧，而在使它與整個社會程序發生一種密切的關係。因爲下邊的事實的緣故，他尤不能不這樣：現在幾乎包括整個地球在內的社會漸漸愈加推進分工的制度，愈加以一種特別事情和一種特別動作爲個人的工作之限制，因而漸漸愈加減少的思想程度，使他愈加要依靠別人及愈加不能了解同時大大擴張的整個社會程序。

因此，每一個以推進無產者的進展爲終身事業的人都應該極力

反抗這種漸陷於思想上的停頓和愚昧的趨勢，指導無產者使他們注意於各種偉大的觀點、偉大的前途和有價值的鵠的。

爲達到這個目的起見，最有效的方法大抵就是研究歷史，觀察和認識社會在已往的各偉大時期中的進化經過，如果這種進化是包括着種種一直到現在還發生作用的偉大的社會運動的，則我們尤要小心觀察和認識。

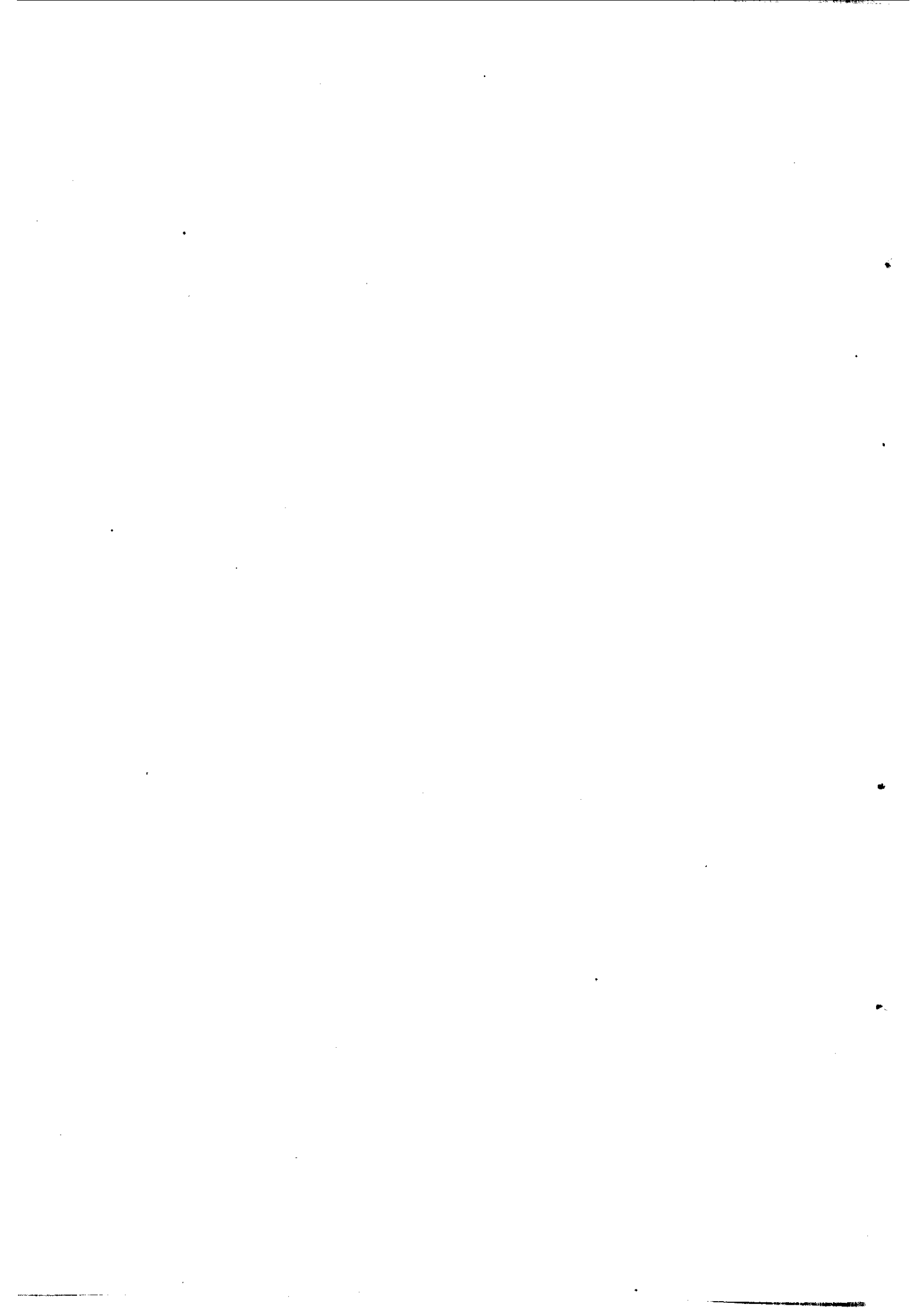
爲使無產者有一種社會的知識，有一種自覺和一種政治的成長性起見，我們必須藉助於唯物史觀以研究歷史程序。在這些情形之下，對於已往的研究便不單是一種考古的工作，而變成一種以實現一個較良好的將來時期爲目的而大有補助於現在的鬥爭的强有力的武器了。

考茨基

柏林，一九〇八年九月。

第一篇

耶穌的人格



第一章 異教的史料

無論我們對於基督教抱着什麼態度，我們也必須承認它是人類歷史中一種最偉大的現象。我們對於已經差不多經過了二千年，其勢力現在仍然非常浩大，並且在許多國家中甚至比政府（國家）的勢力還大的基督教會，不能不表仰慕之意。因此，無論什麼東西，凡是可以帮助我们了解這種宏偉現象的，都變成一種對於現在極端重要而含有重大的實際意義的東西；這就是我們對於研究這種組織的起源的工作——把我們帶回兩千年前去的工作——所抱的態度了。

基督教的現有勢力實使我們把研究它的原始的工作視作比任何別種歷史考察——即使那種考察只把我們帶回兩百年之前^①——都遠較有趣；可是它同時又使考察這些原始的工作變成較為困難。

基督教教會已經變成一種操着統治權威的組織，它之變成了這麼樣的一種組織或者是對於在教會中擁着高位的人有利，或者是對於在別一種組織即國家中擁着高位的人有利——因為有些國家已經成功地操縱了教會。想反抗這些勢力的人必須同時反抗教會。因此，擁教會和反教會的鬥爭便變成一種黨派的運動，一種與各個最重要的經濟階級有密切關係的運動。自然，這種情形實足以妨礙客觀的研究者使他對於教會難以作一種歷史的研究，而它又使各統治階級禁止一切考察基督教的起源的工作，把一種神聖性賜給教會，使它超出一切人類批評之上。

十八世紀的資產階級的“啓蒙運動”終於一次過的打破了這個神

^① 這顯然是指一七〇一年的普魯士帝國的奠立而言。——英譯者

聖的光輪。由那時起，關於基督教起源的科學的考察才變成可能。然而很奇怪，俗人的科學雖在十九世紀中也沒有涉及這個範圍，好像仍然把它認爲完全屬於神學範圍而不屬於科學範圍。許多歷史作品，爲十九世紀最重要的資產階級的歷史家所著而說及羅馬帝國時代的，都沒有論述這個時代中的最重要的現象——基督教之發生——的胆量。例如，莫悟生(Mommsen)在所著“羅馬史”第五卷中曾詳細研究過在該撒(羅馬國王)們統治下的猶太人的歷史，因此，不能不附帶提及基督教，可是基督教在他這本書中却似乎是一種已經完成的事實，他這本書是假定讀者已經知道基督教的存在爲前提的。大體上說，向來表示關心於基督教的起源的只有神學家和他們的反對派，自由思想的宣傳家。

然而資產階級的歷史家——就其爲信史的作家而不是成問題的歷史的作家而言——之所以不說及基督教的起源，不一定是由於胆怯所致。他們之所以不說及這個問題也許是因爲欠缺關於這個問題的史料的緣故。

依照傳統的見解，基督教原是由一個人，耶穌基督，創做出來的東西，這種見解至今還未完全爲另一種見解所打破。不錯，我們最少也可以說，在“開明界”，“文化界”中，耶穌已不復被認爲一個神了，然而他仍然被認爲一個特殊人物，一個創造一種新宗教而獲得一種卓越成功的人。這種見解不但爲開明的神學家所採取，並且爲急進的自由思想家所採取，後一類人物之和神學家有別的只是：他們極力批評耶穌的人格，盡量由那個人格中刪去可貴之處。

然而，在十八世紀還未告終之前，英國的歷史家吉本(Gibbon)即早已在所著“羅馬帝國衰亡史”(著於一七七四與一七八八年中)中用巧妙的諷筆指出下列的顯著事實了：雖然人們以爲耶穌會做過這麼奇異的事蹟，可是與他同時代的人却沒有一個會有過說及他

的報告。

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

據基督教的傳說，耶穌死後，整個地球——最低限度也可以說是整個巴力斯坦，都黑暗了三個鐘頭之久。耶穌之死是大普林尼(elder Pliny)在世的事情，大普林尼在所著“自然史”中曾有一章專論及日蝕問題的文字；可是他並沒有說及那一次的日蝕(吉本：“羅馬帝國衰亡史”，第二卷，第一十五章，第六九——七〇頁)。

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

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

“耶穌正生長於此時，他是一個聰明的人，假如我們可以稱他爲人，因爲他做出種種奇蹟並且是人們的教師，那些人們很喜歡接納他的真理，他又在猶太人和希臘人中找得許多信徒。這個人就是基督。雖然彼拉多當時因爲我們的民族中最優良的分子控告他的緣故把他釘死，可是那些原本敬愛他的人却仍舊盡忠於他。因爲第三日

他便在他們中再次出現，復活，好像上帝的各先知所早已預言過的和許多種關於他所做的奇蹟那樣了。基督教徒由他取得他們的名字；他們的教派自從那時起一直保存到現在。”

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

基督教徒一向都把這些證據認為異常重要，因為這是一個非基督教徒，一個猶太人，並且是法利賽人說的話，這個人生於紀元後三十七年，並且是生於耶路撒冷的，因此他關於耶穌實可以有很詳實的紀載。其次，他既然是一個猶太人，便自然不會替基督教徒偽做事實，因此他的證據便變成愈加重要。

可是，正因為他是一個虔敬的猶太人的緣故，這一段過於讚揚基督的話便使以前的學者早已發生懷疑。這段話的真確性在十六世紀中便已為人所懷疑，到了現在我們便實在知道它不是約瑟福斯的作品而是一段杜撰的說話了①。

這段話是在第三世紀中為一個基督徒的謄寫者所加上去的，這個謄寫者顯然是對於約瑟福斯之沒有說及耶穌本人的話很不滿意，因此便把巴力斯坦的最幼稚的謠傳加入他的作品中。這個虔心的基督教徒很有理由地覺得，絕不提及耶穌的名字便是等於否認他的救主的存在，最少也等於否認他的救主的重要性。所以揭露他這段竄改的話其實就是一種不利於耶穌的證據。

即以那段說及雅各的話而論，也是很可懷疑的。不錯，生於紀元

① 參看叔里爾(Schurer):“耶穌時代的猶太人”(Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu christi), 第一卷(三版, 一九〇一年), 第五四四頁以下, 及別的著作。

後一八五至二五四年的阿利金 (Origen) 在註解“馬太”時曾提及約瑟福斯有一段述及雅各的話。他評論這件事說，很特別，約瑟福斯却不相信耶穌就是基督。他和塞爾薩斯 (Celsus) 作論戰時又再引及約瑟福斯這段述及雅各的話，並且又再指出約瑟福斯的懷疑態度 (對耶穌就是基督表示懷疑)。阿利金這些話實可拿來做一種證據，以證明約瑟福斯的原文並沒有那段承認耶穌就是基督，就是彌賽亞的話。我們現在更可以知道，阿利金在約瑟福斯的作品中所發見那段述及雅各的話也是一種由基督教徒竄改的話，因為阿利金所引的這一段話和傳下來的約瑟福斯作品述及雅各的說話絕不相同。阿利金所引的那段話說，耶路撒冷之傾覆就是殺死雅各的報應。這一段竄改的文字並沒有載入到約瑟福斯作品的別些手抄本中，因此便不為別些手抄本所保存。反過來說，傳到我們手中的約瑟福斯作品的各種手抄本所述及雅各的那段說話却沒有為阿利金所引及。阿利金曾在他的各種著述中再三提及別的手抄本，並且很小心地引及約瑟福斯的作品中一切對於基督教信仰似乎有所補助的證據。然而存於別些手抄本中的這一段話却沒有為他所引及。因此，我們實很有理由假定，傳到我們手中的約瑟福斯作品中說及雅各的那一段文字也是一種杜撰的東西，一種為某一個虔心的基督教徒所因為讚揚上帝而竄改的東西，竄改的時間在阿利金之後而在曾引及這段話的猶栖比斯 (Eusebius) 之前。

在約瑟福斯的作品中不特提及耶穌和雅各的話是竄改的話，並且提及施洗禮約翰的話 (“猶太人的古代事蹟”，第十八卷，第五章，第二節) 也有竄改的嫌疑^①。

所以我們實可以在約瑟福斯的作品中看見種種為基督教徒所竄

① 叔里爾：“耶穌時代的猶太人”，第一卷，第四三八、五四八、五八一頁。

改的地方，他們自從第二世紀之初期起即已開始陸續做竄改的工作了。這是因為約瑟福斯對於“福音書”中的主要人物絕對不說一詞的事實太過顯著，不能不加以修改的緣故。

然而即使我們假定說及雅各的話是一段可靠的話，這段話極其量也不過指出當時有一個被人稱為基督，即彌賽亞的耶穌罷了。它除此以外，斷不能證明什麼。“即使我們承認這一段話是可靠的，它的力量也只等於一條蛛絲，批評的神學斷不能以一條蛛絲來懸掛一個人體。在約瑟福斯的時代中——一直到第二世紀之內——假的基督異常衆多，因此，我們實用不着把他們分提別論，我們只要把他們一並提及便成了。當時有一個加利利的猶太，有一個提大(Theudas)，有一個無名的埃及人，有一個撒馬利亞人，又有一個巴爾·科巴(Ear cochba)。其中有一個耶穌，自是意中之事。耶穌是猶太人中一個很普通的名字——或稱約書亞(Joschua)，或稱約蘇亞(Josua)，意思是救主”①。

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

“爲打破當時的傳說(謂尼羅應負羅馬被焚之咎的傳說)起見，他把放火的罪名加諸那些被人稱為基督教徒而因爲有種種惡行的緣故被人痛恨的人的身上，並且參觀他們接受最殘酷的處罰的情形。那個使他們有基督教徒之稱的人，基督，早已在提庇留(Tiberius)統治時期中爲巡撫彼拉多所殺死了；不過，這種迷信雖然因此被禁止於一

① 卡爾多夫(Albert Kalthoff):“基督教之出現”，麥克比(Joseph Mc Cabe)英譯本(倫敦，一九〇七年)，第二〇——二一頁。

時，後來却再復出現，不特出現於猶太，這種疫症 (mali) 的老本家，並且出現於羅馬，各種惡事和醜事 (atrocia aut pudenda) 所叢集和流行的城市中。其始，政府曾逮捕過少許自認放火的人，其後又逮捕過許多不認有放火行爲的人，當局之逮捕這些人不是藉口他們犯過放火之罪，而是藉口他們犯過痛恨人類之罪。政府把向他們執行刑罰的工作做成一種公共娛樂；首先把獸皮蓋着他們，然後由惡狗撕碎他們的五體或把他們釘在十字架上，或首先準備舉行火葬，然後在晚間一到的時候燒起火堆以照耀全城。因爲實現這種偉觀的緣故，尼羅曾把他的花園借出來給公家應用，甚且佈置各種馬戲，親自穿着御者的服裝或騎着賽跑的馬，混身於人民中。這些人雖然是接受了最嚴厲的處罰的罪犯，可是當時的人却有些表同情於他們，因爲這些人覺得，他們並不是因危害公衆利益而被殺，只不過是因爲一個賦性殘暴的獨夫而被殺罷了。”

這一段證據當然不是因爲有利於基督教徒而爲基督教徒所杜撰的東西。不錯，有人曾說過，這段話是不可靠的，因爲第奧·加西阿斯 (Dio Cassius) 並不知道基督教徒在尼羅時代的被殺情形。不過，我們知道，第奧·加西阿斯是生長於塔西佗已死了百年之後的人。與塔西佗的時期相距不久的作家斯韋托尼阿斯 (Suetonius) 在他的傳記中也曾述及基督教徒被殺的情形，他說，基督教徒是“信仰一種新而有害的迷信的人”(第一六章)。

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

第一世紀內的非基督教徒的史料說及耶穌的就是這麼多了。

第二章 基督教的史料

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

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

爲公平論事起見，我們必須承認，就這一方面說，他們和他們的同代人物正好相同。猶太人的宗教文獻並不見得較爲可靠，而發現於基督教原始時代前後的各種“異教”的神秘運動也犯着同一的毛病。當時的民衆是很易受欺的，他們渴望異蹟，對於自己的能力欠缺自信，他們需要依附超人的權威，他們欠缺實事求是的意識。這些特性——關於其原因下文將有論列——統統都表現於當時的一切作品中而爲當時的作品之玷，尤其是當那種作品是與傳統的思想背道而馳的時候。我們在基督教和猶太人的文獻中可以找出許多證據以證明這一點。然而事實上，當時的神秘哲學家也有同樣的傾向——不錯，他們是和基督教有密切關係的。例如新畢達哥拉斯派，一個出現於基督前一個世紀中的哲學派，就是這樣的了。他們的學說是柏拉圖主義與斯多噶主義的混合品，裏面充滿着對於“默示”的信仰和各種奇蹟。他們僞稱他們的學說原是古代哲學家畢達哥拉斯——一個生於紀元前六世紀而爲世人所不甚知道的哲學家——的教訓。他既然是世人所不甚知道的人，所以當時的學者更易於把一切需要一個

偉大的名字作為權威之根據的說話認為他說的東西。

“新畢達哥拉斯派哲學家想使世人把他們視為那個古代撒摩斯(Samos)哲學家的真正門徒；他們為使人相信他們的教訓可以代表純正的畢達哥拉斯教訓起見，曾杜撰過無限的假作品，這些假作品毫不躊躇地把一切東西——雖然那種東西是新創的東西或明明是來自柏拉圖或亞里士多德的東西——都認為是畢達哥拉斯或亞開塔斯(Archytas)的東西。”^①

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

我們且舉出一個例以證明各學者對於初期的基督教作品的緣起的意見紛歧得怎樣厲害。那就是聖約翰的“默示錄”，一本特別難於解釋的書籍。普夫來得勒(Pfleiderer)在所著“原始基督教的作品及教義”中曾論及這個問題說：

“‘但以理書’就是這些關於默示的最初的作品，並且是一切默示記錄的模範。以前有些學者曾設法找出伊匹芬司(Antiochus Epiphanes)時代的猶太戰爭的各種事實為解釋但以理所見的各種異象的秘鑰；當時的學者便很有理由地假定，我們解釋約翰的‘默示錄’應該以該書的時代的各種事實為據。因此，有幾個學者(賓拿里Benary, 希色格Hitzig, 和累司Reuss)便差不多同時利用希伯來字的數目價值來解釋第一三章第一八節中六百六十六那個神秘數目，而把它認為是指尼羅皇而言，他們比較第一三和第一七兩章而得到下述的結論：‘默示錄’是一本在尼羅死後——尼羅死於紀元後六八年——不久便出現的作品。這種見解一向都很流行，初期的杜平根學派

^① 宰拉(Zeller):“希臘哲學”(來比錫,一八六八年),第三篇,第二節,第九六頁。

(Tübingen School) 持之尤力。這種見解一向都假定該書爲使徒約翰所作，因此便以爲我們必須以猶太教徒與保羅信徒間的黨派衝突爲解釋該書的秘鑰——這種解釋方法實有許多牽強的地方。到了一八八二年，威司薩克 (Weizäcker) 學派的服爾忒 (Daniel Völter) 提出一種假設，說該書是一本根據一種原文而重複修改和擴大的作品，原文的作者共有多人，生存於紀元後六六年與一七〇年 (其後又把一四〇年作爲後一種限度) 之間。於是這個問題便有了一種新的興味而引起學者較透關的考察。其後十五年中，各學者因應用考證方法於這一方面而獲得種種很不相同的結果。菲塞 (Vischer) 假定這本書是以一篇猶太人作的本文爲根據而爲一個基督教徒所編輯的東西；薩巴通 (Sabatier) 和順尼 (Schön) 則假定原文爲基督徒的作品而在後來加上種種猶太的材料；威蘭 (Weyland) 以爲來源共有兩種，都是尼羅和提多 (Titus) 時代的作品，編輯人則爲托拉仁 (Trajan) 時代的基督教徒；斯匹達 (Spitta) 以爲最初的原文是一個基督教徒在紀元後六〇年的作品，他的原作是以兩種猶太人作品——一種是紀元前六三年的作品，一種是紀元前四〇年的作品——爲根據的，此外還有一個托拉仁時代的編纂者；服爾忒 (在一八九三年的另一種作品中) 則以爲最初那一本‘默示錄’是紀元後六二年的作品，其後則在提多，杜密善 (Domitian)，托拉仁，和哈德良 (Hadrian) 時代共經過四次修改。最後，由這一切彼此相反而均屬複雜的假設而得到的結論就是：‘外行的人實覺得在“新約”考證的範圍內，沒有什麼是可以斷言的東西，也沒有什麼是不可能的東西’ (宇力舒 (Jülicher)：“導論”，第二八七頁)。”^①

^① 普夫來得勒，“原始基督教的作品及教義” (倫敦及紐約，一九〇六——一九一一)，第三卷，第四〇一——四〇二頁。

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

我們可以斷定，各種原始基督教作品中的確由名義上的作者寫的只有一個很小的部分，大部分的作品的著述時間都是比普通所認定的時間遲得多，而它們的原文又往往經過後人的種種使本來面目大大改變的增修工作。最後，我們又可以斷定，沒有一種“福音書”或別的初期基督教作品是與耶穌同時的人的作品。

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

“馬可”之後的第二本作品就是“路加”，其次就是所謂“馬太”，最後則為“約翰”，“約翰”是第二世紀中葉的作品，與基督之生最少相距百年。時間愈後，則這些“福音書”的奇蹟紀載便愈為豐富。不錯，“馬可書”中早已有奇蹟的敘述了，可是，這些奇蹟，和後來的比較起來，却是無足輕重的東西。例如就死者復生一點而論，“馬可”只說，耶穌被帶到睚魯那個快要死的女兒的牀邊。當時的人個個都相信她已經死了，但耶穌却說：“孩子不是死了，是睡着了”，隨着便拉着她的手，於是她便立時起來（“馬可”第五章）。

“路加”則另外加上拿因城的少年復活的事情。他已經死了很久，正被人抬着到墳墓去；耶穌碰見他，便使他由棺材中起來（“路加”第七章）。

聖約翰覺得，這些事件的力量還未够大。他在第一章中紀載拉撒路復活的事情，拉撒路“死了已經四天”，並且“此時已經發臭”了。因此，約翰便打破了以前的紀錄。

可是當時的“福音書”作者是極端無知的人，他們對於他們所說及的許多事情的見解是極端錯誤的。例如，路加說，約瑟和瑪利亞因為羅馬帝國舉行人口調查的緣故共同由拿撒勒到伯利恆去，結果便在伯利恆生了耶穌，然而亞古士督(Augustus)並沒有舉行這一種的人口調查。其次，猶太是在耶穌出世之後才變成羅馬屬州的。羅馬帝國的確曾在紀元後七年中舉行過一次人口調查，可是這種調查是由調查員親到人口的所在地舉行的。約瑟和瑪利亞並沒有到伯利恆去的必要^①。

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

並且，這麼樣製成“福音書”的作品又因為用來教誨忠實信徒的緣故而為後來的“編輯家”和謄寫者所屢屢修改。

例如，“馬可書”的最完備的手抄本是說到第一十六章第八節便完結的——女人們在墓中找尋着已死的耶穌，可是她們却看不見他，而只看見一個穿着白袍的少年，於是她們便從墳墓裏逃跑，並且“害怕”。

我們的傳統的譯本並不以此為止步，可是下文實是在以後很久才加上去的作品。然而這本書是斷不能終止於第八節，好像上面所

① 關於此點，請參看司特老司(David Strauss):“基督的生平”，倫敦，一八四六年版，第一卷，第二〇〇——二〇八頁。

說過那樣的。雷南 (Renan) 早已假定, 原著的下文因為對於基督教的使命有所妨礙的緣故而為後人所刪去, 因為它所說的材料也許足以與後來的解釋發生衝突。

普夫來得勒等的見解却與此不同, 我們經過詳盡的考察之後, 得到下邊的結論: “‘路加福音’ 原本並沒有說及耶穌的超自然的出生的話, 這一段故事發生在後, 因此後人便在第一章中加上第三四以後數節^①, 並在第三章第二三節中加上 ‘依人看來’ ^②的幾個字, 藉以插入這段故事”^③。

由此可知, 學者們之要說 “福音書” 絕對不能用來作耶穌的傳記的史料, 並不足為奇。許多學者在十九世紀之初即已開始這麼說了, 鮑爾甚且絕對否認耶穌之歷史的實在性。不過, 神學家們自然不能拋棄 “福音書” 的, 即使最不固執的神學家也自然是要盡力維持它們的權威的。假如要否認基督的人格, 基督教還留下什麼東西呢? 然而為維持基督的人格起見, 他們却不能不採取最巧妙的曲解和胡說。

例如哈那克 (Harnack) 在講演基督教的要義 (一九〇〇年) 時曾說過, 司特老司 (David Friedrich Strauss) 也許以為他把 “福音書” 的歷史的可靠性打破而使之變成一種無稽之談, 可是兩代來的歷史的和批評的工作却已經成功地再復把這種實在性之一大部分建立起來了。不錯, “福音書” 並不是歷史的作品, 作者的目的並不在紀載真確的事實, 而在寫下含有教訓深意的文章。 “然而它們也未嘗不可以當作歷史資料之用, 尤其是因為它們的目的不是一種來自外界的

① “馬利亞對天使說, 我沒有出嫁, 怎麼有這事呢? 天使回答說, 聖靈要臨到你身上, 至高者的能力要蔭庇你”, 等。

② “(依人看來), 他是約瑟的兒子。”

③ 普夫來得勒: “原始基督教”, 第二卷, 第一〇三頁。

目的，而是一種往往與耶穌的內心相符的目的。”（第十四頁）

可是，除了“福音書”所告訴我們的之外，我們怎能知道耶穌的內心呢！哈那克用來證明我們可以依靠“福音書”來做耶穌的生平的史料的整個推理適足以證明我們斷不能在這一方面提出任何確實和堅決的證據罷了。

哈那克自己後來在下文中也不能不承認，“福音書”關於耶穌最初那三十年生命的一切記載都是非歷史的，而我們又可以證明以後的一切事情都是不可能或捏做的事情。然而他仍然想保存其餘的部分，作為一種歷史的事實。他相信，我們仍然“對於耶穌的教義，對於他的生命的終止，和對於他所賜給他的門徒的印象，得有一種活現的寫真”（第二〇頁）。

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

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

的主人在當時的形勢中所會說的話。”①

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

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

① “原始基督教”，第二卷，第二三四——二三五頁。

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

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

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

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

在猶太民族中，尤其是在基督時代前後那數百年內，各種虛構的人物，當人們認爲出自這些人物的言行能夠符合猶太人的各種深奧要求時，往往發生一種很大的影響。先知但以理就是一個例證。據“但以理書”所說，他生於尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar），大利烏（Darius）和居魯士（Gyrus）時代，換言之，就是紀元前第六世紀；他曾做過種種最偉大的奇蹟，並且說過種種日後靈驗驚人的預言，最後的預言所說的是，種種大不幸的事件將會臨到猶太人身上，直至爲一個救主所拯救而再次恢復其原有地位爲止。其實這個但以理永未曾

生活過，這本說及他的書是一本直到紀元後一六五年左右，馬加比族(Maccabean)叛變時代，才作的書；因此，其中被認為由那個先知所說而使虔心的讀者深信這個所言皆中的先知的最後預言也必會實現的一切預言之能應驗於一六五年以前的事情，並不足為奇。這本書全部都是一種大胆的杜撰作品，可是它却有最偉大的效力；這個先知由是便變成了對於彌賽亞的信仰，對於救主必來的信仰的最有力的佐證；他便變成了以後關於彌賽亞的一切預言的模範。然而“但以理書”又指出，當時的虔心人們為求發生一種強烈的效力起見，是毫不躊躇地採取欺騙之術的。所以，耶穌那個人物所產生的效力並不足以證明那個人物的歷史的實在性。

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

原始基督教文獻的其他論據也不見得較好。似乎是由與耶穌同時代的人——例如，他的門徒——所作的一切東西現在都已被人承認是杜撰作品了——所謂杜撰作品最低限度也可以說是指它是較晚的作品而言。

被人認為是“聖保羅”的作品的“使徒書”也沒有一種是絕對真確的作品；有許多則已被歷史考證證明是假的了。這些杜撰作品中，最厚顏的大概就是“帖撒羅尼迦後書”。冒保羅之名以寫此假信的作者曾在信中提出下列的警告：“我勸你們，無論有靈，有言語，有冒我們的名字(中文“聖經”譯本此句只作“有冒我名”——譯者註)的書信……不要輕易動心，也不要驚慌”(第二章第二節)(這是指假信而言)。最後杜撰作者又說：“我保羅親筆問你們安，凡我的信都以此為

記：我的筆跡就是這樣”。自然，揭穿這封信的杜撰性的正就是這幾個字了。

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

我們實沒有討論耶穌“復活”的可能性的需要，那是讀者所斷不會相信的事情。所以，在說及耶穌的基督教文獻中實沒有一點可以不為批評的研究所攻破的地方。

第三章 關於耶穌的形像的鬥爭

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

當這個教派有一種確定組織，變成一個包括一切的教會的時候——教會中的一種特別傾向已經佔了優勢的時候——它的一種最初

的急務就是編訂一本確定的聖典，一本包括它所認為正確的原始基督教作品在內的典籍，被認為合格的自然只能以那些符合這種佔優勢的傾向的觀點的作品為限。關於耶穌的紀載不能與這種傾向相符的一切“福音書”和別的作品都被擯棄，被認為“異端”作品，杜撰作品，最少也被認為偽經，它們既然不值得相信，則它們自然不能流行，甚且為教會所極力禁制；於是這些手抄本便被毀滅，結果能夠留存的便為數極少。那些被採入聖典中的作品也經過“編輯”的程序，藉以極力使它們變成一致，幸而編輯工作却是一種很不精巧的工作，因此，較古的，互相矛盾的遺跡還隨處顯露出來，使我們可以推測那本典籍的歷史的過程。

教會並不能達到它的目的，並不能這麼樣來統一教會中的各種見解；這是不可能的。不斷變遷的社會情況使教會內的各種見解和希望不斷地產生新的分化現象；而因為教會所承認的耶穌的形像雖然經過一切的編輯和刪改工作也能保存其矛盾性的緣故，這些不同見解又一向都能在那個形像中找到足以達到它們的目的的地方。因此，在基督教教會的組織中的各種相反的社會勢力的鬥爭便變成一種外表上似乎只是因為解釋耶穌的說話而發生的鬥爭，因此，頭腦簡單的膚淺歷史家便相信基督教團體中的一切偉大而往往至於流血的衝突——一切表現於宗教旗幟之下的鬥爭——都只不過是字句解釋的鬥爭，因而又是人類的愚蠢性的一種可悲的例證。然而假如有人在解釋一種社會的羣衆現象時只說那是參與者的愚蠢性，則其實這種愚蠢性只不過是那個觀察者和批評者的愚蠢性，他顯然是不能在各種他所不熟識的見解和意見中找出他的觀察方向，或者不能深察各種隱伏於這種思想形態之下的物質情況和動機。就通例說，這些戰爭原是各種很實在的利益間的鬥爭；當各種基督教派別在爭論着一種關於耶穌的說話的不同解釋時，主動這種衝突的其實就是這些

利益。

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

近代的“聖經”考證因爲把考察史料的各種歷史方法應用到“聖經”內的各種典籍去的緣故便使神學家獲得一種新刺激，以創做一種關於耶穌的人格之相似性。這種考證減少了傳統的耶穌的形像的確實性，可是，因爲從事這種工作的大都爲神學家的緣故，它始終未能超出最初爲鮑爾所提倡其後又爲別些學者——尤其是卡爾多夫——所共持的見解之外，這些學者的見解就是，鑒於各種史料的現在情形，我們實絕不能做出一種新的形像。考證的工作曾屢屢企圖恢復這個形像，其結果正與以前各世紀中的基督教所產生的結果相同：每個神學家都把他自己的理想，他自己的精神，放入耶穌的形像中。二十世紀中一切描寫耶穌的作品都和第二世紀的作品有一個相似之點，那就是：它們所敘述的並不是耶穌所實在說過的教訓，而是這些形像的作者所希望他已說過的教訓。

卡爾多夫曾很清楚地論及耶穌的形像的這種變化經過說：

“所以，從社會神學的觀點說，耶穌的形像實是活動於當代中的一切社會的和道德的勢力的最高尙的宗教表現；這個基督像所一路經過的各種變化，這個形像的各種伸縮，其各種舊特性之逐漸消滅及藉着新的色彩而再復出現，又把最精巧的工具賜給我們，使我們可以了解近代生活在由最高尙的精神上的理想轉入較下級的物質現象去時所經過的種種變遷。這個基督形像時而表出希臘哲學家的各種特性，時而表出羅馬該撒的各種特性，時而又表出封建地主、行會的工匠、受苦的農奴和自由公民的各種特性，這一切特性都是真實的

特性，都是有生氣的特性，直至專門神學家起首具有想證明他們的特殊時代的個性就是‘福音書’中的基督的歷史上的特性那種特殊見解爲止。極言之，這些特性之所以能够被他們弄到好像歷史上的特性那樣，也不過是因爲在基督教社會的原始和建設時代中實有種種最複雜，甚至最相反的勢力，其中每一種勢力都和現存的勢力有相類似之處。可是現在的基督的形像，瞥眼一看，却似乎充滿着種種矛盾的地方。它一方面仍然稍有古代的聖者或‘天主’的特性，一方面又盡有近代的無產者的朋友，甚至勞工領袖的一切特色。然而這種矛盾只不過是那鼓動着我們的近代生活的種種最根本的對抗性的一種反映罷了。”在該書上文，作者又說：

“大多數所謂近代神學的代表都在依照司特老司所喜歡用的批評方法以剪裁‘聖經’時，應用他們的剪刀：他們把‘福音書’中各種神秘的地方割去而說其餘那部分就是歷史的核心。然而即使神學家也承認，經他們的剪裁之後，這個核心已變成異常微小了。……因爲欠缺一切歷史的確實性的緣故，耶穌的名字便變成新教神學的一條空船，每一個神學家都可以把自己的理知放入其中。有些神學家把這個耶穌變成一個近代的斯賓挪莎主義者（Spinozist）；有些則把他變成一個社會主義者；正統的神學教授則自然依照近代國家的宗教見解以觀察耶穌；事實上，他們近日已經漸漸大胆地把他當作現在大普魯士的民族神學中佔着優勢的一切希望的宗教上的提倡者了。”^①

假如世俗的歷史家本着基督教是一個人的作品的見解，則他們不願意考察基督教的史料原是不足爲奇的事情，如果這種見解不錯，則他們自然很有理由不去探究基督教的起源，而任由神學家們獨佔着宗教小說的整個範圍。

^① “基督教問題”。 “社會神學原理”，一九〇二年版，第一五、一七、八〇、八一頁。

然而，如果歷史家不把一種世界宗教認爲一個超人的產品，而把它認爲一種社會產物，則他的態度便截然不同了。基督教起源時代的各種社會情況是爲人們所很熟識的。我們也可以藉賴研究基督教的文獻而較爲準確地斷定原始基督教的社會特性。

“福音書”和“使徒行傳”的歷史價值大抵不見得比荷馬史詩或“尼拔龍琪歌”(Nibelungenlied)較大。這些作品所說及的也許是歷史上的人物；可是它們之說及它們的行動完全是一種詩歌式的，不拘於事實的說法，因此，我們斷不能由他們的紀載中找得絲毫可以認爲這些人物歷史敘述的材料。何況它們又是充滿着僞做詞句的作品？因此，我們實永不能單以這些詩歌爲據而斷定它們的人物中哪些是歷史人物哪些是杜撰人物。假如我們除了“尼拔龍琪歌”之外，並沒有別種關於阿提拉(Attila)的材料，則我們便不能不以我們現在所論及的耶穌的話論及他，而說究竟歷史中有無其人我們也不敢斷定，並且說他也許就是一個好像西格弗里(Siegfried)一樣神秘的人物。

然而這些詩歌式的紀載對於研究它們所藉以產生及它們所忠實地反映出來的各種社會情況實有無上價值，無論它們的作者怎樣不爲事實和人物的真相所縛束。“伊利亞特”(Iliad)和“奧德賽”(Odyssey)那兩種作品關於特羅亞戰爭(Trojan War)及其英雄的紀載究竟能與歷史事實相符到什麼程度，實是一個無從解決，也許永遠都不能解決的問題，可是這兩種作品却是研究英雄時代的社會情形的兩種第一流的史料。

詩歌作品對於研究它們的時代，往往比最忠實的歷史紀載遠較重要。因爲後者只能給我們以個人的、特著的和非常的元素，這些元素的歷史效力是最不能持久的；前者則使我們可以看見羣衆的日常生活，這種生活的效力是恆定和持久，並且對於社會有一種悠遠的影響；歷史家並不說及這些東西，因爲他假定它們是人所共知和自明的

東西。巴爾札克(Balzac)的小說之所以是十九世紀最初那十年中的法國社會生活的一種最重要的史料，正就是這個緣故。

因此，我們雖然也許不能由“福音書”、“使徒行傳”和“使徒書”信中獲得關於基督的生平和教義的確實消息，我們却可以獲得關於原始基督教團體的社會特性、理想和希望的很重要的消息。當“聖經”考證把向來積聚於這些作品的各層中的各種堆積物掘開之時，它最少也使我們可以約略追溯這些團體的發展經過，而“異教”的和猶太的史料則使我們可以瞥見在原始基督教中同時發生作用的一切社會勢力。這種研究使我們可以認識和了解基督教原是它的時代的產品；這就是一切歷史知識的基礎。個人也許可以影響社會，主要人物的描寫實是爲想完全明白他們的時代起見所不可少的工作。可是，權之以歷史時期，他們的影響極其量也不過是一時的影響，只能提供外表的裝飾品，這些裝飾品，雖然瞥眼看來，也許似乎是社會結構的主要部分，却絕不能把它的基礎牆壁顯示給我們看。其實，決定那種結構的性質和恆久性的正就是這些基礎牆壁。如果我們能夠明白它們，我們便已經在進行了解那種建築物的過程中完成了最重要的工作了。

第二篇

羅馬帝國時代的社會



第一章 蓄奴制度

一 土地所有

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

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

在組成羅馬帝國的各國中的經濟生產的基礎就是農業，和它一並存在的則爲規模遠較細小的手工業和商品貿易。爲直接消費而生產就是當時的通例。商品的生產，換言之，即以售賣爲目的的生產，仍在幼稚時期。手藝匠和商人往往自有他們的農場，這些農場與家庭生活有密切的關係；他們的主要任務就是爲家庭生產。農業供給廚房的食料，並且又供給各種如亞麻、羊毛、皮革、木料等原料以爲家庭人員自製衣服、用具和工具之用。可以售賣的只有超出家庭需要之外的剩餘物品——假如是有剩餘物品的話。

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

然而私有財產一旦出現，我們便已經具有經濟不平等的可能性

了。僥倖的意外事件也許會有利於此團體而有害於彼團體，使此團體致富而使彼團體陷於貧乏之境。前一類團體逐漸發展；它們的土地和牲口逐漸增加；可是這種情形馬上使各種較大的團體發生一種特別的勞動問題，那就是，由什麼地方取得爲適當地管理日漸衆多的畜類和適當地耕耘日漸擴大的農場所必要增加的勞動的問題。

各種階級差別和階級對抗性開始出現。農業勞動的生產力愈擴大，則它所提供的剩餘產品——超出農民本人的各種需要以外的剩餘產品——便愈多。這些剩餘產品一方面用來供養那些被指定專司生產某些有用物品之責的手藝匠，如鐵匠和陶匠；一方面又可以用來交換因爲欠缺天然條件或必需的技巧而爲本處所不能生產的種種有用物品或原料。這些產品是商人由別處地方帶來的東西。手藝匠和貿易出現之後，土地的所有權的不均現象便有日漸增加之勢。除了土地大小的不均現象之外，這時更有與工人和商人所集合藉以把他們的商品拿來交換農民的剩餘產品的所在地相距遠近的不均現象。運輸的工具愈劣，則把產品帶到市場去的工作便愈難，而住近市場的人的利益便愈大。

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

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

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

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

二 家庭奴隸

可是，不懂耕耘的工人，地產是沒有用處的。我們已經指出在大

地產形成之初所發生的特殊勞動問題。即在歷史時期未開端以前，我們也看見，富人不住地設法找尋可以時常依靠的工人，以把他們加入家庭中，加在有血統關係的家庭人員之上。

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

工資勞動者的供給固然不多，工資勞動者的需求也是很少。因為家庭和它的工業仍有密切的關係。假如一個農場需要較多的工人，則這些工人必須變成家庭的人員，他們不但必須脫離自己的工作場所，並且還必須脫離自己的家庭生活，而完全為別人的家庭所吸收。在這些情形之下，自由的工人並不存在。即在中世紀的時候，散匠之願意變成主匠的家庭的人員的也只以一時為限，只以學徒時期為限，到了他自己變成主匠及在自己家庭中設立工場的時候便脫離主匠的家庭了。在這個時代中，一個外人的家庭斷不能藉賴支給工資的方法以永久僱用自由公民來做它的工人。大農場只有利用強制留用的方法才可以獲得所需要增加的工人。奴隸制便可以達到這個目的了。在奴隸制之下，那個外來的人是一點權利也沒有的。而因為當時的社會異常狹小的緣故，“外人”這個概念又是包括一切的。在戰爭中，不僅俘虜，並且往往連整個被征服的國家的人民都淪為奴隸，而為勝利者所分取或售賣。可是在和平的時候，也有種種取得奴隸的方法，尤以水道運輸事業為特著，這種事業其始是往往與海盜事業聯在一起的，從事於這種事業的人所最渴望的掠奪品就是搶劫海濱時所捕

得的有魄力而美貌的人類。此外，男女奴隸的後裔也是變為奴隸的。

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

真脫希 (Karl Jentsch) 說：“我們絕不要認為當時的人在私人生活中，把奴隸的法律地位——我們所這麼厭惡的地位——視為嚴重的事情，以為他們並不把奴隸視作人類或當作人類看待；直到第一次普納戰爭 (First Punic War) 結束止，奴隸的命運都並不是一種厄運。家主對於他的妻子所具有的法律權力是無以別於他對於他的奴隸所具有的權利的；這些權力在法律上雖然無所限制，却為宗教、習例、理性、情感和私人利益所縛束着。那個在法律之前被認為商品，可以由主人自由買賣和虐待的人其實是被主人在農場中視作忠實的同事而在家中視作同伴的，被主人在共同做完戶外工作之後視為可

與談笑於火爐傍邊的。”^①

這種友伴的關係不特見於農場中；甚至連王子，在英雄時代，也仍然是多少做點工作的。在“奧德賽”中，亞爾根奴斯王的女兒和他的婢女同做浣衣的工作；奧狄秀斯王子並不挑動他的敵對者和他決鬥，而要和他比賽割草和犁田，當他返家時，他又看見他的父親執着鋤頭在園中工作。並且奧狄秀斯和他的兒子忒楞馬卡斯又都是他們的奴隸——“神聖的牧豬者”攸米阿斯——所愛戴的對象，攸米阿斯是深信只要他的主人能夠回來，他便早已獲得自由，並且獲得一幅農地和一個妻的。

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

三 商品生產中的奴隸

這一類財產之最初那一種大抵就是礦場。採礦和礦產工作，尤其是金屬礦苗的工作，本來就是不適於只為家用而生產的東西。這些工業一旦稍稍發展，便產出遠超於家庭需要之上的剩餘產品了；並且，它們又只有經常地僱用着大批工人才可以達到某種完備的程度，因為只有這樣，工人才可以獲得必要的技巧和經驗，才可以使那些必要的工作變成有利。即在石器時代，我們便早已看見各種精巧地並且大規模地製造石器的地點，那時的石器是藉賴物物交易的方法分

^① 真脫希：“Drei Spaziergänge eines Laien ins klassische Altertum”，一九〇〇年版。第三 Spaziergang, Der Römerstaat, 第二三七頁。參照同書第二 Spaziergang, Die Sklaverei bei den antiken Dichtern。

配於各團體和各氏族的。這些礦產品似乎就是最初的商品了。它們大抵就是最首先本着爲物物交易之用的存心而生產的東西了。

採礦的工作一旦在有價值的礦產的地方發展起來，並且已經越出最初期的地面採礦工作的限制之外，便逐漸需要較多的工人。這種需要很容易便超過據有那個礦場的氏族所可以供給的自由工人的數目之上。工資勞動不能長久應付各種礦工隊伍的需求；只有奴隸或罪犯的強制勞動才可以使必需的工人數目不致有缺乏之虞。

可是這些奴隸此時所生產的已不復限於他們的主人個人所需要的有限用具了；他們的工作是以謀利爲目的的。他們並不是爲主人在家中所要消費的硫磺、銅鐵、金銀而工作，主人的目的在乎出賣各種礦產品，藉以獲得金錢，那種可以購買一切東西、一切娛樂、一切權力而爲人們所永不會嫌太多的商品。他盡力驅使工人在礦場中工作，因爲他們工作愈力，則他所獲的金錢便愈多。他盡力減少他們的衣食，因爲他們的衣食是要買來的，是要以金錢爲代價的；礦場中的奴隸們並不能生產這些東西。一個出產豐富的農場的主人只有把他的剩餘消費品揮霍於他的奴隸們和來賓們的身上；商品生產的情形便不同了。奴隸所消費的愈少，則那種工業所獲得的金錢便愈多。工業愈擴大，他們的情況便愈苦，因此他們便漸漸脫離主人的家庭而居住於四壁蕭條、與舊居不啻有霄壤之別的特設住屋之中。並且，主人和奴隸的一切個人關係又都終結了，這不特是因爲此時的工場已經遠離他的家庭，並且是因爲工人的數目已經日漸衆多。例如，據說在伯羅奔尼撒戰爭（Peloponnesion War）的時候，雅典城的喜坡尼科斯（Hipponikos）在色雷斯（Thrace）的礦場中共有奴隸六百，尼歧阿斯（Nikias）則有一千。奴隸的地位此時已變成一種痛苦到非常可怕的地位。自由的工資工人畢竟還可以選擇主人，並且最低限度也可以在某些有利的形勢之下利用停止工作的方法和他們的主人開玩

笑，藉以抵抗嚴酷的壓迫；奴隸却不能這樣做，逃走或罷工的奴隸如被捕獲是會被殺戮的。

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

例如，在羅馬人侵襲馬其頓的第三次戰爭中——紀元前一六九年——伊庇魯斯(Epirus)屬境中的市鎮在同日內遭劫掠者共計七十次，居民被賣作奴隸者達十五萬人。

據鮑克(Böckh)說，雅典的一個奴隸的普通價格為一百至二百特拉克馬——二十至四十元(指美金，以下做此)。色諾芬(Xenophon)說，奴隸的價格起伏於五十至一千特拉克馬之間。阿皮阿尼斯(Appianus)說，在本都(Potus)中，有一個時候俘虜的價格曾跌到每個四特拉克馬(比七角五分稍多)。當約瑟的兄弟把約瑟賣給埃及的時候，他只收到二十色克爾(四元半)①。

一隻好騎的馬實比一個奴隸貴重得多，因為它在亞理斯多芬時代的價格約為十二敏拿，差不多等於二五〇元。

供給廉價奴隸的各種戰爭同時又摧殘了許多的農民，因為當時的農民士兵實是軍隊的中堅分子。當農民打着仗的時候，他的農場因為欠缺工人的緣故日漸衰荒。被摧殘的農民除了化為土匪之外別無生路，除非他們有機會走入附近的城市中變成手藝匠或“流氓無產者”②之一部分藉以苟延殘喘。這就是許多種罪犯行為和許多罪犯之所以產生於初期社會中的緣故了。這些罪犯如被捕則又復變成新的奴隸，因為當時還沒有監獄的存在，監獄是資本主義的生產方式的產

品。一般罪犯不被釘死的，便接受強制勞動的處罰。

所以，有些時候，奴隸的價格異常低廉，這些奴隸的處境異常惡劣。在古代中生產能力特著的西班牙銀礦就是一個絕好的例證。帶奧多魯斯（Diodorus）論及這些銀礦說，“其始，普通的私人從事於開採事業，他們因此而致鉅富，因為銀苗並不深藏而又非常豐富。其後，當羅馬人成為埃比利亞（西班牙）的主人時，有許多意大利人都為這些礦業所引誘而從事於這種工作，他們因為他們的貪婪性而獲大利，因為他們買了許多奴隸，把他們交給礦場的監工。……要在這些礦場中工作的奴隸使他們的主人得有出乎人意之外的金錢；可是其中有許多深入地底工作，日夜努力於礦道中的奴隸却過勞而死了。因為他們並沒有休息或停工時間，他們為他們的監工所鞭笞着，忍受着最不舒服的情形，一直工作至死為止。可以捱得起這種待遇的只有少許賦有充分的魄力和忍耐性的奴隸，然而這只是延長他們的痛苦——厲害到使他們願死不願活的痛苦——罷了。”③

家長治下的家庭奴隸制也許就是最輕微的剝削制度，但服務於貪得事業中的奴隸却顯然是最苦的奴隸了。當時的採礦的技術方法非常粗劣，因此，礦主們為進行大規模的生產起見，不能不僱用大批的奴隸。及後，在別的工業中僱用奴隸以作大規模的商品生產的需求也漸次出現了。有些團體，其軍事勢力是遠超於附近的團體之上的，戰爭對於這些團體異常有利，因此它們永沒有厭惡戰爭的日子。

① 赫芝佛特(Hertzfeld):“古代猶太貿易史”，一八九四年版，第一九三頁。

② Lumpenproletariat 這個德國字是指無產者中一個特別部分而言，這一部分的無產者的收入雖然是好像和普通的無產者那麼多，却不是實際勞動的結果，而只是因為慈善事業和勒索行動而得的東西。——英譯者

③ 帶奧多魯斯·息科魯斯(Diodorus Siculus):“歷史叢書”，第三六卷，第三八章。參看同書，第三卷，第三八章關於埃及金礦的話。馬克思在“資本論”第一卷第八章第二節註四十三中曾引過這段話。

戰爭可以供給無窮的新奴隸，它們把這些奴隸投入於有利的工作中。可是這些團體是必然的與大都市有密切關係的。當這種都市因為地利的緣故變成貿易中心的時候，只是它的商業便引動許多人了。如果它肯從寬容納外來人，把他們認作本都市的公民，則它不久便變成比它所支配的附近團體還擁有較多人口和較多財富的都市了。劫掠及剝削鄰近地方原是一種再復增加都市及其居民的財富的方法。這種財富可以刺激起偉大建築物的需求。這些建築物或是衛生性質的建築物——如陰溝，水道；或是美術和宗教性質的建築物——如廟宇和戲院；或是軍事性質的建築物——如城牆。在當時，最能建築這些東西的就是奴隸羣衆。於是承造家便出現了，他們買入許多奴隸，並利用他們的勞動來為國家建築各種建築物。大都市又是大宗食料的廣大市場。因為奴隸價格低廉的緣故，各種大規模的農場便生產出很多的剩餘產品。不錯，農業中的大規模生產的技術上的優點在當時並未完全實現。奴隸的生產力其實是比自由農民的勞動較低。可是，奴隸的勞動力是無須節用的，他的死亡是無足愛惜的。因此，他實在可以比農民——當時的農民還未識得超額工作的好處，他們慣於安閒的生活——生產較多的剩餘產品，超出他的生活費以上的剩餘產品。其次，奴隸勞動在這些團體中又有一個優點，那就是，他不受軍事服務的約束。農民便不同了，他是可以隨時為盡衛國的本分而迫着要拋棄農作的。因此，在這些廣大而好戰的城市的經濟領域中，利用奴隸的大規模農業生產便開始出現。這種制度，在迦太基(Carthage)中，異常發達；羅馬人因為歷次和迦太基人打仗的緣故，便學會了這種方法，當他們向迦太基人——他們的勁敵——割取大幅疆土的時候，便連這大規模的農業生產的習例也割取過來了。其後，他們又把這種習例繼續推進和擴大。

最後，在擁有許多職業相同的奴隸而同時又是他們的產品的良

好市場的都市中，收買這些奴隸，使他們像現在的工資勞動者那樣同在一間工廠中工作藉以爲市場生產，便成爲一種普通的事情。可是這些奴隸工場却只發達於希臘的世界，而不發達於羅馬的屬境內。不過，我們却可以隨處見到一種伴着大規模的農業生產一並發展起來的特種奴隸工業，無論這種生產只是一種以工廠方法把某些特別產品——如穀——供給市場的耕種事業，或是以供給家用爲主要目的因而要生產各種爲家庭所需要的產品的事業。

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

在奴隸價格低廉的時候，他們的工業產品也可以變成廉價的東西，因爲這些工業品是無須花費金錢的。大地主把食料及原料供給工人，並且往往可以供給各種工具。主人在沒有農業工作給奴隸做的時期中，是無論如何也要養活他們的，因此，他們所生產的工業品

如超出他們自己的農場和家庭之用，那便是雖廉價賣出也是可以獲利的剩餘產品了。

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

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

四 蓄奴制度的技術上的較劣性

農業中的大規模生產還未像礦業那樣具有效能程度較高的條件。不錯，因為商品生產增加的緣故，連農業也有分工的現象了；有許多農場已經專事產穀，或專事畜牧的了。大規模的農場逐漸發展之後，它便變得可以為有科學訓練及能力比呆板的農民較強的人所經營；因此，我們便在那些採行這種大規模的農業經濟的國家中——換言之，就是先後在迦太基人和羅馬人的地方中——確實看見一種充分發展的農業科學，發展到好像十八世紀的歐洲農業那樣。可是當時這種科學却欠缺可以用來提高大規模的農場使超出由農民經營

的農場的習例之上的工人。甚至工資勞動者對於他的工作，也不像自由的地主那麼關心或留神；僱用工資勞動者只在大規模農場技術上遠較小農場爲優的地方才可以有利。然而由大規模農場僱用，而不復生活於家長制的家庭環境中的奴隸却是一個極不願意工作的工人，事實上，他是力求有損於他的僱主的。即就家庭奴隸而論，他的工作的生產性也沒有自由的地主那麼大。奧狄秀斯早已說過：

“不復爲傲慢的主人所驅策的僕人
馬上便變得不願意做他所給他們的工作。
僕役的日子一旦出現，宙斯(Zeus)的神靈
便把人類的德性取去一半了。”

天天受苦的奴隸的情形自然遠較惡劣，而他們對於主人所持的態度又是一種絕望和痛恨的態度！大規模的生產而想獲得與小規模生產相同的效能——應用同數的工人而獲得相同的結果——則它必須遠比後者爲優良。然而大規模生產不特不見得比小生產較好；並且從許多方面說，還比小生產較劣。本身受着惡劣待遇的奴隸往往給牲畜以惡劣待遇，藉以洩憤，這些牲畜自然不能繁殖。同樣，主人斷不能讓他們運用各種精緻的工具。馬克思早已指出這點了。他論及“以奴隸制爲基礎的生產”說：

“以奴隸制度爲基礎的生產所以如此昂貴，這便是原因之一。依照古代人平常的說法，勞動者不過當作有聲的工具，和當作半有聲工具的動物，當作無聲工具的不會動的勞動工具相區別。但他自己却要使動物和勞動工具，覺得他不是它們的同種，而是人。他往往虐待動物，損壞器具，來表示他自己是和他們有別的。所以，在這種生產方式內，有這樣一個經濟原則：只使用最粗糙最笨重的，並且就因爲太笨重所以不易損壞的工具。在美國盛行奴隸制度的數州，即瀕於墨西哥灣的數州，到南北戰爭爆發的時候爲止，一直是使用舊式的中

國式的犁。這種犁，是像豬或鼯鼠一樣挖泥的，不能犁成溝畦，也不能把土壤翻轉來。……歐姆斯台（Olmsted）在其所著‘沿岸蓄奴的諸州’裏面，也有如下的話。‘我曾看見這裏所用的工具。沒有一個人，和我們同行的，有理性的，會讓他用工資僱來的工人，使用這種工具。依我看，這種工具異常笨重的情形，一定會使工作，比我們用平常的工具的時候，至少增加十分之一的困難。我又相信，奴隸使用工具時既然那樣不當心不仔細，就給他們以比較精緻的工具，也不見得能有好結果。我們通常給勞動者使用，並會由此造出很多利潤的諸種工具，如果拿到威基尼亞麥田裏來使用，怕一天用不到，就要被損壞，雖然那裏的麥田，要比我們的麥田更輕鬆，更少石塊。所以，當我問，爲什麼這些農莊，普遍地，以騾代馬時，我聽到的最初一個最確實的理由是：馬不堪黑人的虐待。馬受久了黑人的虐待，便會昏倒，不能作事；騾却能忍受鞭笞，甚至餓一兩次也不會在身體上發生妨礙。沒人照料，或作事過度，也不致受寒生病。我從我執筆的窗戶看去，就幾乎隨時可以看到虐待家畜的事情。在北方，單有這種事情，就是農業家給他解僱的理由了。’”^①

奴隸是愚魯的，憤怒的，惡意的，渴望有可以加害於他所痛恨的，把痛苦加於他身上的人的機會的，所以大地產的奴隸勞動所生產的實遠不及農民所經營的農場那麼多。普林尼（Pliny）在第一世紀中早已指出，意大利的農場在農民還未厭惡親自耕種的工作的時候是很肥沃的，可是自從農民容許被束縛着和有烙印的奴隸虐待“地母”（土地）之後，“地母”就變得難於制馭了。這種農作，在某種情形之下，也許可以提供比農民的農場爲多的剩餘產品，然而它斷不能維持同等數目的人的興隆景象。不過，戰爭的情形一日繼續下去——羅

^① 馬克思：“資本論”，第一卷，人民出版社版，第二一六——二一七頁，腳註。

馬不斷以戰爭騷擾着地中海四周各地——農民事業的擴張也必隨之繼續下去。可是農民經濟同時又日趨沒落，因為各種戰爭除了新土地和無限的廉價奴隸之外，還把很豐富的劫掠品賜給那些好戰的大地主。因此，我們便在羅馬帝國中看見一種與近代的經濟程序極相類似的經濟程序：小工業日趨衰落，大規模的生產日漸發展，大地產則擴大得更快。這些大地產逐漸剝奪農民的土地，並且，縱使不能藉賴大規模種植的方法或別種大規模的生產以奪取他的地位，也最少把他由自由的地主化爲要依賴別人的佃農了。

波爾曼 (Pöhlmann) 在所著“古代共產主義及社會主義史”中曾由僞著昆體良“講演錄”引及一段“貧民反對富人的哀詞”，這段話把大地產發展的情形敘述得非常精到。它是一個已貧窮化的農民的哀詞，那個農民歎道：

“我並非常常都是富人的鄰人。有一個時候，住在我四周的農場中的都是獨立的農民，他們是同等富有的人，他們很和藹地耕着他們的小小的田土。現在便大大不同了！舊日供養這一切公民的土地現在已變成一幅大規模的耕地，而爲一個富人的專有品了。他的地產已向着各方面發展；它所吞併了的農民家宅已被拆毀，各種祖先神像已被破壞。從前的地主已不能不別離他們的祖先的遺宅中的神靈而帶着妻子搬到別處去。在這幅廣大土地上的工作是一種統一的偉大工作。無論在什麼地方，財富都好像用一壁牆圍着我的樣子。這裏有富人的花園，那裏有他的田土；這裏有他的葡萄園，那裏有他的樹林或草地。我本來也是想離開此地的，但我却找不到一處沒有富人爲鄰的地方。因爲有什麼地方不是富人的私有地產呢？他們已不復能因爲他們的地產已擴展到與天然的分界——河流或山嶺——相符，好像國家的疆界那樣，而自覺滿足，他們是連最遼遠的山巔荒地和樹林都要據有的。這種擴張永不會碰到限制，永不會碰到障礙，除非那個富

人的土地碰到別一個富人的土地。這些富人對於我們窮人還有一種侮辱，那就是，他們在已經犯着侵犯我們的權利之罪的時候，還自以爲無須否認他們的罪惡行動。”（“古代共產主義及社會主義史”，第二卷，第五八二——五八三頁）

波爾曼以爲上一段話實是“一般極端資本主義”的趨勢的特色。可是這種進化程序與近代資本主義及基金財產之日趨集中的進化程序的類似性只是一種表面上的類似性，把二者混爲一談實是絕對錯誤的。我們如果把這個問題作一種較深刻的研究，則其結果適足以使我們看見這兩種發展的極端相反的性質。第一，現在的集中的趨勢，大企業力求消滅小企業的情形，及小企業之漸漸愈加要依賴大財主的情形，大抵是進行於工業中而少見於農業中。古代的情形恰好與此相反。其次，現在的小企業之所以日漸受制於大企業完全是由於競爭所致，競爭使利用大機器和大工廠的組織的生產力可以具有充分的效能。就古代而言，則這種現象是由於下列的原因所致：自由的農民爲兵役職務所壓迫，日漸衰弱；富有金錢的人可以獲得較廉價的勞動力，奴隸的勞動力；富有金錢的人可以利用高利貸的方法愈加變成富有——關於這一點，我們在下文將再有論列。這一切原因都是減低而不是提高勞動的生產力的原因。古代並沒有爲發展及利用機器所必要的各種條件。當時的手藝匠階級還未發展到可以供給大批自由的技巧勞動者——準備爲人所大批地永久僱用的勞動者，爲出產機器及運用機器所必不可少的勞動者——的程度。因此，當時也沒有足以使思想家和考察家發明機器的必要的刺激，因爲這些機器縱使發明出來也是沒有實用的。不過，可以爲生產事業所實用而有成效的機器一旦被人發明，渴望在出產及運用機器的事業中找尋職業的自由勞動者一旦大批出現，機器便馬上變成企業家所藉以互相競爭的一種最有力的武器了。結果，機器便不斷地改良和不斷地

擴大，勞動的生產力日漸增加，超出工資之上的剩餘利潤日漸增加，貯蓄或積聚一部分的剩餘利潤以爲購置新的和較好的機器之用的需要日漸增加；最後，不斷擴大市場的需要也日漸增加，因爲較良好的機器的產品是不斷增加的，這些產品是必須設法銷售的。於是資本便一路增加起來，因而使生產工具的生產在資本主義的生產制度中的位置日趨重要。結果，後者爲有利地推銷日漸增加的消費品——與日漸增加的生產工具同時被做出來的消費品——一起見，便不得不繼續不歇地找尋較多的新市場。因此我們實在可以說，在一個世紀——十九世紀——之內，它便已經征服整個世界了。

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

這種增加被剝削區域的無壓的和不住的趨勢使古代的大規模企業與近代的大規模企業約略相似；然而其應用爲日漸增加的奴隸羣衆所提供的剩餘產品的方法却與近代的方法很不相同。我們已經看見，近代的資本家必須把他的利潤大宗地貯蓄起來，藉以改良和擴充他的企業，否則他便要爲他的競爭者所制勝。古代的蓄奴者却不覺得有這種需要。他的生產所根據的技術基礎比之他所漸次消滅的小農的技術基礎，不是較高，而是較低。這種技術基礎不是不住地發生革命和擴展，而是始終一樣。一切超出一度支出的成本，和工具、牲口

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

爲大地產所排擠的農民愈衆，則集中於一種私有權之下的土地和奴隸的總數便愈大，而剩餘產品便愈多，剩餘產品就是存於個人手中而除了個人享樂便沒有用途的財富。近代資本家的特色在乎他的積聚資本的趨勢，帝國時代的羅馬富人的特色則爲尋求享樂：基督教之出現正在此時。近代的資本家所積聚的款項是爲古代羅馬的最富有的人所望塵莫及的。古代羅馬的頂大的富翁就是那息薩斯（Narcissus），尼羅所已解放的奴隸，他所有的財富爲二〇,〇〇〇,〇〇〇元。可是比之據說爲洛克斐勒（煤油大王）所有的一,〇〇〇,〇〇〇,〇〇〇元，二〇,〇〇〇,〇〇〇元成什麼東西呢？不過，美國的大富翁，雖然也窮奢極侈，他們的奢侈程度却遠不及羅馬富翁那麼厲害，羅馬富翁是以黃鶯舌爲宴會食品而且把珍珠浸於醋中的。

奢侈的程度愈厲害，伺候個人的家庭奴隸的數目便愈多，尤其是在奴隸價格較廉的時候。賀拉西（Horace）在他的諷刺作品中曾說過，一個人爲稍求舒服起見，最少也要有十個奴隸。富有之家的奴隸往往以千數計。較粗野的奴隸工作於礦場和大農場中，至於較文雅的，尤其是希臘奴隸，則伴居於“都市家庭”，換言之，就是住於城市住宅中。在奴隸中，不但有廚子，書法家，音樂家，兒童教師，戲劇演員，並且有醫生和哲學家。這些有教育的奴隸，和那些以增加主人的財富爲目的的奴隸不同，他們大都是休閒無事的。他們大部分在這時都是無所事事的懶人，好像他們的主人本身那樣。可是舊日使主人優

待家庭奴隸的兩種條件此時已不復存在了；那兩種條件就是：昂貴的價格——因此主人便不能不愛惜他——及常常伴着工作的主奴的友伴關係。在這時，主人錢多而奴隸價廉，已沒有人覺得有愛惜奴隸的必要了。其次，家庭奴隸的大羣衆對於主人已完全沒有絲毫的私人關係；主人是簡直不能一一認識他們的。即使主奴發生私人關係，這也不是因爲共同工作——使他們互相敬重的共同工作——的緣故，而是在各種爲懶惰性及倨傲性所引起的狂歡和不正當的事情中，這些事情只能夠使主奴互相蔑視罷了。家庭奴隸雖然閒懶無事並且往往爲主人所縱容，但往往又因爲主人發脾氣，發怒的緣故而蒙受極慘酷的待遇。坡力奧（Vedius Pollio）的殘忍舉動是人所共知的；他的奴隸偶然打破了一件水晶器皿，他便下令把他拋入池中以供鰻鱺——鰻鱺是一種美味——之食品了。

這些家庭奴隸的數目的日漸增加，意味着社會中不生產的分子的日漸增加，這些不生產的羣衆同時更爲流氓無產者——流氓無產者一部分是由被排擠的農民所構成——的發展所擴大。當這種程序正在進行着的時候，自由勞動爲奴隸勞動所逐漸排擠的情形又漸漸大大減低許多種職業中的勞動的生產率。

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

庭生產根本上是一種奢侈品的生產。

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

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

五 經濟的衰落

日漸衰落的預兆很早便出現於各統治階級中了。這些統治階級是絕無活動，絕無工作，甚至連學問和政治工作也交給奴隸去做的。在希臘，奴隸勞動最初使主人獲得空閒的時間以執行管理國家及默想大部分的重要人生問題的職務。可是，剩餘產品愈多——這些剩餘品因爲土地集中，大地產擴大，奴隸增加的緣故，逐漸匯聚於個人

的手中——一般富人便愈趨於把享樂的習慣，耗費這些剩餘產品的習慣認爲是統治階級的最貴族的社會職責，便愈好作浪費的競爭，愈好賽宏偉，賽奢侈，和賽懶惰。在羅馬，這種程序自然比較在希臘較易完成，因爲希臘在達到這種生產方式的時候，其文化程度已略爲退步了。希臘的軍事勢力之發展是以野蠻部落爲主要犧牲品的，而它在中亞細亞和埃及又已碰到強有力的切實反抗了。他們的奴隸是野蠻人，他們斷不能由這些奴隸學得什麼，也不能把管理國家的責任交託他們。他們所能够取自野蠻人的財富又是比較無足輕重的。羅馬的統治便不同了。這種統治很迅速地普及於東方的古代文化的中心地點，直至巴比倫（或塞琉細亞 Seleucia）爲止。羅馬人不特由這些新征服的地方取得大宗財富，並且由這些地方取得許多學識高出他們的主人之上的奴隸，他們可以從這些奴隸那裏學識許多東西，並且可以把管理國家的責任交託他們。國家的行政人員舊日原是據有大幅土地的貴族，到了帝國時代，却漸次爲皇室的奴隸，和舊日原是王帝的奴隸，這時仍忠於故主的被解放者所繼承了。

大地產的主人和他們的各種寄生從員所仍有的唯一社會職責就是享樂。可是人類對於過長的刺激是會變成沒有反應的，無論那種刺激是快樂還是痛苦，是淫佚的衝動還是害怕死亡的心理。沒有勞動以爲調劑的純粹的不斷快樂所最先引起的結果就是：由於不住地追尋新的娛樂，藉以制勝舊日的經驗，重新刺激已疲的神經，因而引起種種最不自然的罪惡，最精巧的殘暴行爲，並且引起最高程度和最無意識的浪費。然而什麼東西都是有一種限度的，人類一旦達到不能再復增加其快樂之點——或是因爲欠缺資財，或是因爲欠缺能力，或是因爲財力或身體魄力已陷於破產——便變成極端厭惡快樂，甚至完全厭惡人生了；一切世間的思想和影像這時都似乎是虛幻的東西。結果便是絕望，求死，並且渴望一種新的和較高尙的生活。然而許多

人的厭惡工作的心理已根深蒂固了，所以即就這種理想生活而論，他們也不把它視作一種歡然工作的生活，而把它視作一種絕對不動的極樂狀態，因而絕對脫離肉體要求和肉體享樂的一切痛苦和幻滅而獲得的極樂狀態。

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

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

在這個統治階級中，有一部分人尋樂如狂以自害，酷愛金錢和殘暴行爲，另有一部分人則充滿同情於受苦者的心理，厭惡金錢和快樂，甚且渴望死亡。在這個階級之下的是無數的苦工奴隸，他們所受的虐待比畜牲所受的還較厲害，他們是來自各種不同部落的人，他們因為受到主人不斷摧殘，因為工作於鎖練和鞭笞之下的緣故而變得卑賤和鄙野，他們充滿着抑鬱無言的憤怒、復仇的慾望和絕望的心情，常常都準備舉行激烈的暴動，但因為大部分都是落後的野蠻分子的緣故却不能打倒強有力的國家制度而另設新的制度——雖然特出的領袖也許存有這種野心。他們所能够獲得解放的唯一方法不是推

翻現存的社會，而是脫離那個社會，投身於罪犯階級或土匪中——他們不住的擴大罪犯和土匪的人數——或脫離帝國的疆界而投身於帝國的敵人中。

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

伴隨着這一切人們存在的還有無數已被解放的公民和奴隸、許多已貧窮化的殘餘農民、厄運的佃農、處境困苦的城市手藝匠和搬運工人，以及大都市中的流氓無產者。流氓無產者具有自由公民所有的魄力和自信心，但在社會中已變成經濟上的過剩人口，無家可歸，沒有任何安定的感覺，要絕對依靠大富翁由於慷慨，或懼怕，或求和平心理而擲給他們的餘屑以過活。

“馬太福音”曾代表耶穌論及自己說：“狐狸有窩洞，天空的飛鳥有巢，人子却沒有枕頭的地方。”（第八章第二十節）這句話所表現的只是一種盛行於當時的思想，革拉古（Tiberius Gracchus）在基督未出世之前一百三十年早已替羅馬的整個無產階級表現過這種思想了：“意大利的野獸有它們所可以棲息的洞穴，可是爲意大利的光榮而奮鬥和死亡的人所僅有的却只是日光和空氣，因爲這些東西是沒有人可以劫掠去的。他們無家可歸，無地可住，帶着妻子隨處流蕩。”他們的困苦和他們的生活的恆久的不安定性必然使他們對於他們所天天目擊的大富翁的日益無恥和奢侈的情形倍加憤恨。貧民對於富

人因此便存有一種劇烈的階級仇恨心理，可是這種階級仇恨心理是和近代的無產階級的階級仇恨心理絕不相同的。

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

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

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

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

所以，在共和國末期及帝國時代中的羅馬社會也許有許多社會衝突，許多階級仇恨心理，和許多階級鬥爭、暴動及內戰，一種無限制

地渴望不同的較好生活和廢除現存的社會制度的心理；可是這並不是說，當時的人會稍爲致力於引入一種新的和較高級的生產方式的工作①。

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

我們在上面已經說過，蓄奴的經濟在技術上並不是一種進步而實是一種退步，這種經濟不但使主人柔弱起來和不適於勞動，不但增加社會中不事生產的工人的數目，並且還減低生產工人的生產力和阻滯實際技術的進展——某些奢侈品職業也許是例外。無論什麼人，如果把蓄奴經濟之下的新生產方式拿來和它所代替和壓制的自由農民的生產方式比較一下，都不能不說，它是一種衰落，而斷非一種進步。一般人都開始覺得，已往實是較好的日子，實是“黃金時代”，而每一代和上一代比起來都是一種退化。資本主義時代有一種顯著的觀念，那就是，人類有無窮的進步的觀念，因爲資本主義不斷地力求改良其生產工具因而使人類有把已往認爲黯淡及只把將來視爲光明的趨勢；在羅馬帝國中，我們却看見相反的見解，以爲人類是不住地愈趨墮落及不斷地渴望恢復已往的盛況的見解。在帝國時代中，即使各種社會改革和社會理想對於生產情況之改良發生關係，這些改

① 波爾曼在所著“古代共產主義及社會主義史”中很愚蠢地把古代無產者的各種階級鬥爭——甚至連苦於債務的農民的各種鬥爭，取消地主階級的債項的行動，無遺產人搶奪和分配土地的各種行爲，都包括在內——和近代的社會主義混爲一談，藉以證明，“無產階級專政”無論在什麼形勢之下都只有殺戮、暴行、縱火、分贓和狂歡的結果。這個埃爾蘭根(Erlangen) 教授的智慧就是已故的利希脫(Eugen Richter)的智慧，其能事就是博引希臘古籍以爲裝飾而已。

革和理想的目的也只在恢復古代的生產方式，自由農民的生產方式；這種目的也是很對的，因為自由農民的生產方式的確是比較高級。奴隸勞動把社會引入迷途。社會是必要再次放在農民的操作之上，才可以從新上進的。可是羅馬的文明却連這一個步驟也不能採取，因為它已經失却這個步驟所必要的農民了。別些國家必要把大批的農民移殖於羅馬帝國，然後可以使羅馬帝國所創造的文明的殘跡再復變成新的社會進化的基礎。

古代的蓄奴經濟正掘着它自己的墳墓，好像任何以互相仇視的心理為根據的生產方式一樣。這種經濟，就它在羅馬帝國所最後達到的形式而論，是以戰爭為基礎的。只有不斷地打勝仗，不斷地征服新的國家，和不斷地擴張帝國疆土，才可以供給它所需要的大批的廉價奴隸。

然而戰爭是不能不靠兵士的，兵士的最好的來源就是農民。慣於在露天的地方，寒暑交迫日晒雨淋的地方，做着不斷的勞苦工作的農民最能夠忍受戰爭的困苦。貧窮化的都市無產者——不復慣於勞動的無產者——及熟練的手藝匠、紡績工或金匠或雕刻家，均遠不及他們那麼適用。自由農民之消滅就是羅馬軍隊的兵士之消滅的意思。羅馬漸漸愈加必要以受僱的志願兵，過了當兵時期之後還願意服務的職業兵士，來替代有投軍責任的兵士。不久之後，這些兵士也不够用了，因此便不能不連非羅馬公民的人也要收容。在提庇留時代，羅馬的國王早已向元老院宣佈過，良好的兵士已不敷應用，一切暴徒和流氓都不能不與以收容。羅馬軍隊中來自各屬州的被僱的野蠻人的數目日漸衆多；及至最後，軍隊中的缺額且不能不由外人——帝國的敵人——補充。在該撒時代，我們早已看見羅馬軍隊中有條頓人了。

由統治民族中征募軍士的機會既漸減少，兵士既漸稀罕和昂貴，羅馬的愛好和平的心理便不能不隨之日漸增加，這並不是因為道德

觀念有什麼變遷，而實是因爲各種物質的緣故。羅馬不能不愛惜它的兵士，但同時又不復再能擴充帝國的疆土了；它只求能找得充分的兵士保持原有的境界，便已心滿意足了。羅馬的攻勢大體上陷於停頓的時候正是耶穌在世的時候，即提庇留時代。羅馬帝國此時正在開始力求保存它的領土，使不至爲境外的敵人所侵犯。並且，這種形勢的各種困難這時又正開始變得較爲嚴重，因爲羅馬軍隊中的外人——尤其是條頓人——的數目愈衆，則羅馬的野蠻的鄰人便愈加熟識它的財富和它的戰爭方式——且不說它的弱點——並且愈加懷着以勝利者和主人的資格而不是以受僱者和奴隸的資格攻入帝國的野心。過了不久，羅馬的主人便不特不敢再從事於征伐蠻夷的工作，並且不能不在蠻夷之前休戰或懼怕他們了。於是，在第一世紀內，廉價奴隸的川流便猝然變成乾涸。主人們漸漸愈加要生殖奴隸了。

然而生殖奴隸實是一種很破費的手續。訓練奴隸那種事業可以獲利的只能以高等的家庭奴隸，可以做技巧工作的家庭奴隸爲限。應用有訓練的奴隸來經營大地產是不能繼續下去的。應用奴隸於農場中的情形日漸少見，甚至採礦事業也日漸衰落了，許多礦場都因爲無足惜的奴隸——戰時的俘虜——的供給斷絕的緣故而變得無利可圖了。

可是蓄奴經濟之沒落並不足以使農民從新再生。當時並沒有充分的農民，有經濟力量的農民，並且土地私有權又是一種障礙。大地產的主人不肯拋棄他們的所有權，他們只是減縮他們的大經營的規模。他們把一部分土地交給小佃農，租給佃農或 Coloni ① 耕種，而以他們必要把一部分的勞動力用於主人的農場中爲條件。因此便發

① 羅馬後期的“佃農”，參看“英文標準字典”(Standard Dictionary)。下文帶有“ ”符號之“佃農”兩字，均指這種特殊“佃農”而言。——譯者

生一種甚至到了封建時代仍然爲大地主所採取的農作制度，這種制度一直到資本主義時代才爲資本家的租地制所替代。

“佃農”所來自的勞動階級一部分是農村奴隸和貧乏農民，一部分是大都市的無產者、自由手藝匠和奴隸——他們已不復能在大都市中謀生活，因爲自從蓄奴的農業經營和採礦事業日漸衰落，富人的闊綽和奢侈程度已漸次降低了。此外，這些勞動勢力又爲附近各屬州那些其土地爲野蠻部落所侵佔因而逃入帝國內地的居民所擴大，這些居民到了帝國內地之後，也就變了“佃農”。

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

可是現在的農業地區最少也有一條安全的後路，它們實可以把人口移殖於工業發達的地方。羅馬帝國中的“佃農”却沒有這種方便。當時的工業並不注重生產工具的生產，它的主要目的在製造消費品和奢侈品。因爲大地產和礦場的主人的剩餘所得日漸低減的緣故，城市中的工業便隨着衰落，而其人口也隨着迅速減少了。

然而地方區域的人口也漸次減少。小佃農不能維持大的家庭，因爲他們的農場的出產通常只足以維持他們自己的生存。一旦失收，他

們便沒有供給來源，又沒有可以用來購買生活品的金錢了。飢荒和悲苦的現象必然普遍；“佃農”的隊伍大批地死亡，尤其是他們的子女。愛爾蘭在上一世紀中的人口漸減的情形正好與羅馬帝國的人口漸減的情形相匹。

“我們很容易便可以明白，使整個羅馬帝國的人口減少的各種經濟原因必然對於意大利——尤其是羅馬城——發生最顯著的影響。讀者如想獲得數字的說明，那就請他注意下列的各種數目罷：羅馬城在亞古士督時代約有人口一,〇〇〇,〇〇〇，在帝國時代的最初那一百年中並沒有什麼變化，到了塞弗拉(Severi)時代便減為六〇〇,〇〇〇；其後便繼續迅速減少了。”^①

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

“四周的區域完全屬於這個市鎮，並且把貢物送給這個市鎮。一切土地如果不盡是，也差不多是富人的屬品。他們是分散於各處的地段，可以用來做草地和耕地的地段的主人。可是這些土地完全是荒涼而無人使用的東西。有一個公民曾在‘公民大會’中說過，‘我們的土地差不多有三分之二是無人耕種的，因為我們不能把它用來耕種，又因為我們的人口太少。我自己所有的土地也好像任何別人那麼多，我不特在山嶺中有土地，並且在平原中有土地。假如我可以找得願意把它們用來耕種的人，則我不特願意交給他而不收他的租錢，

① 哈特曼(Ludo M. Hartmann): “意大利中古史”，一八九七年版，第一卷，第七頁。

並且很歡喜爲此而與他以金錢酬報……’那個人還繼續說，現在在城門之前的土地也變成荒蕪了，土地絕對賦閒並且露出一種憂愁的神色，大有處在沙漠中間而不是正在城門前之勢。……運動場已變了一幅草地，因而使赫克利(Hercules)和別的神像和英雄遺像在夏天便爲草花所掩藏，正在我之前說話的那個人天天早上都把他的牛羣趕到市立大會堂和市政廳之前吃草，結果便使來訪問我們的外賓無一不笑我們或爲我們歎息。

因此，我們便看見，在這個市鎮中有許多住屋都是闕然無人的；市鎮的人口顯然是日漸減少。有少許紫衣漁夫住在卡化力石那裏；要不然，我們便在這個遼遠而廣闊的區域中找不到一個人了。從前，這幅土地盡屬於一個‘擁有大羣牛馬、許多草地、許多肥沃的耕地和許多別種財產’的富有公民。爲着他的財富，國王曾下令把他殺死，他的家畜盡被驅逐，連那些屬於他的牧者的牛畜也被驅逐，自從那時起，他所有的土地便變成荒蕪了。只有兩個牧者，自由人和市民，留存在這裏，他們現在以打獵及少許的農作和牧畜事業來維持生活。……

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

土地的肥沃性也漸次減少。廐中飼養的方法當時還屬罕見，並且，在蓄奴制之下，必然是很少被人採用的，因爲這裏的人是把這種

方法認為苛待家畜的。然而沒有廐中飼養法便是沒有肥料了，而不施肥料於土地，或不作深入的耕種，其結果必致減少土地的繼續生產的能力。這種耕種方式只能在最肥沃的土地中獲得有利的收成。可是這些肥美土地的數目是不斷減少的，這些土地的能力是隨着耕種時期之愈久而漸趨窮竭的。

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

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

然而同時，國家由外地購買食料的能力又日漸減少。金銀日漸少見，因為，我們已經看見，勞動者既少，礦場的出產便隨着大減了。而已有的金銀又漸漸流入外國，有一部分爲着那些仍然留存的富人要購買奢侈品的緣故而流入印度和阿拉伯，但大部分却當作賞賜而流入附近的野蠻部落中。我們已經說過，來自這些部落中的兵士日漸衆多；服務期滿之後把薪金——最少也把所餘的那部分——帶回故里去的兵士的數目也日漸衆多。帝國軍事力量既然衰落，它便漸漸愈要緩和危險的鄰人，及設法使他們保存好感，最容易達到這個目的的方法就是給以賞賜。因為沒有這樣做的緣故，帝國的疆土就會屢次被那些以劫掠爲目的的敵意的部落所侵犯。這種情形也足以減少帝國的財富，因此，這種財富之最後的餘數便花於自衛的企圖。帝

國的軍事力量日漸削弱，本國的士兵日漸減少，由外地募集軍隊的需要日漸迫切，而由外地流入的敵意的野蠻人又隨之日漸衆多——這一切原因都引起受僱兵士的需要日漸增加，而同時兵士的供給却日漸減少；於是要支付給他們的工資便日漸提高。自從該撒時代起，兵士的工資便已爲二二五丹拿利(五〇元)，此外每月又另加食穀四穆的(即三分之二梅德麥或三六公升)，其後這種按月津貼的食穀且加到五穆的。杜密善王(Domitian)把工資提高到三〇〇丹拿利(六五元)，以後的國王且准許兵士免費領取軍用品。塞弗拉斯(Septimius Severus)和後來的卡刺卡拉(Caracalla)又復增加兵士的薪金。

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

“以當時的價格爲計算標準，羅馬軍士的工資顯然是很高。除了工資之外，他又在新王登位的時候，接收許多現金禮物；當時的兵士是每過數月即另立新王的，因此，他們便獲得非常多的現金禮物。服務期滿之後，兵士又在解職的時候獲得一批花紅，這個數目在亞古士督時爲三,〇〇〇丹拿利(六五〇元)；加力苟拉(Caligula)把它減了一半，及至卡刺卡拉又復把它提高到五,〇〇〇丹拿利(一,〇〇〇元)。”^①

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

如果我們記着帝國的人口原屬很少——因爲農業的程度很低的

① 伊倫斯特(Paul Ernst):“未被野蠻部落侵入前的羅馬帝國的社會狀況”。“新時代”，第一一卷，第二號，第二五三頁以下。

緣故——而他們的剩餘勞動又很不充分，我們便知道這些數目是很大的數目了。貝洛希(Beloch)曾把整個羅馬帝國的人口估計過，他說，這個數目約為現在的日爾曼帝國的人口之四倍，在亞古士督時代約為五五,〇〇〇,〇〇〇人。現有三三,〇〇〇,〇〇〇人的意大利在當時只有六,〇〇〇,〇〇〇人。這五五,〇〇〇,〇〇〇人——他們的技術方法很是幼稚——所要維持的軍隊的數目正等於日爾曼帝國現在所要維持的那麼多。可是雖然技術的進步已大非昔日所及，日爾曼帝國也覺得這種負擔異常苛重了。何況羅馬的被僱兵士的工資又遠超於德國現在①的戰士之上。

人口雖然日漸減少和日漸貧困，黷武主義的負擔却日漸增加。

所以如此，是由於兩個原因所致；這兩個原因合併起來，便完成了羅馬帝國的經濟崩壞。

國家在當時的兩種作用就是打仗和建築宏偉建築物。它如想增加戰爭而同時不增加稅捐，便必要把建築工程置之不顧。羅馬的國家所做的正是這樣。在財富豐裕，而大批奴隸的勞動所生產的剩餘產品又極衆多的時候，國家具有充分的財力以進行偉大的建築工程，這些建築物不特足以應付奢侈、宗教、衛生的要求，並且足以應付經濟的需要。國家藉助於它所可以利用的大批農民以建築那些至今猶為我們所贊歎的偉大建築物，那些廟宇、皇宮、水道和暗渠，及把羅馬城和最遼遠的帝國屬土聯系起來的絕好的道路系統，經濟的和政治的統一及國際交通的一種有力的媒介——且不必提及偉大的灌溉和排水工作了。若提及排水的工作，我們更可以說，它因為把位在羅馬之南的蓬廷(Pontine) 隰原的水分排去的緣故，曾使一幅肥沃的大地，面積凡一〇,〇〇〇,〇〇〇英畝的大地，變成可供農業之用，這幅大

① 指一九〇八年。

地曾一度有過三十三個市鎮。建築和修葺蓬廷隰原的排水工程的工作常常都是羅馬當局的一個憂慮問題。這種工程終於崩壞，因此便使這整個隰原和附近的土地變成廢地一直到現在。

帝國的財政力量衰弱了之後，它的統治者寧願把這一切建築物的修葺工作置之不理，而決不願減削軍事的費用。因此，宏偉的建築物便變成宏偉的廢址，它們的消滅進程更因為勞動力日漸缺乏的緣故而愈加急速，因為勞動者愈少，他們便愈會在已崩壞的舊建築物中而不在路程遼遠的採石礦中採取必要建立的新建築物的材料了。這種建築方法之有害於各種古代藝術作品，實比侵入的汪達爾族(Vandals)和別些野蠻部落的摧殘工作為尤甚。

“對於古代羅馬的殘跡不勝惋惜之感的旁觀者很容易以為哥德族(Goths)和汪達爾族應負這種惡行之咎，但其實他們並沒有餘暇，也沒有能力，以進行徹底的摧殘工作，甚或連這種居心也沒有。戰爭的風浪也許毀壞了某些高塔；可是徹底破壞這些林立的結構品的工作實是一種慢慢地和靜靜地進行於千數百年中的工作。……做成帝國的宏偉性的各種紀念品已不復被人當作京都的不朽光榮而敬重了；它們只被人視為一種取之不竭的材料來源，比遼遠的石礦較廉而且較便利的來源罷了。”^①

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

然而軍事的負擔却總是增加不已，直至最後變成不能由人民擔負及完成了最終的傾覆為止。人口和財富雖然日漸減少，公共負擔

^① 吉本：“羅馬帝國衰亡史”，倫敦，一八九八年版，第四卷，第三十六章，第一九頁。

的總數——包括物品、勞動和現金稅捐在內——却依舊好像從前一
樣苛重，甚或還更苛重。

國家所加於個人身上的各種負擔漸漸愈加變成一種討厭的東西。每一個人都設法把他的負擔移在較軟弱無能的人的肩膀上；這種轉移大都以慘苦的“佃農”為目標，於是他們那種令人沮喪的處境便變為一種絕望的處境。這可以用各種暴動來證明，例如巴歌德(Baga-udi)、高盧(Gallic)的“佃農”的暴動就是很好的例子，這些“佃農”最初暴動於戴克里先(Diocletian)時代，紀元後二八五年，其始為政府所略為壓服，其後又復屢屢再謀暴動和叛變，這是他們的痛苦之深重的表現。

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

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

官僚和軍隊——換言之，國家的權威——因此便日漸愈加處於被人反對的地位，不特為被剝削階級所反對，並且為剝削者所反對。國家已漸漸不復是一種保護和鼓勵剝削者的組織而漸漸變成一種掠劫和摧殘他們的權威了。敵視國家的心理日漸增加；甚至野蠻部落的統治都被人民認作是一種救濟了。居住於邊陲地方的人口很想脫

離帝國而變成野蠻部落的自由農民，及至最後，他們且把野蠻部落認爲是足以使他們超脫現存的政治和社會制度的救主而與以熱烈的歡迎。

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

“高盧和西班牙的一大部分已變成哥德族的領土，所有住在那裏的羅馬人都只爲‘不復作羅馬人’的想望所鼓舞着。一切貧乏的人，要不是因爲覺得他們不能捨棄他們的財產和家人於後方的緣故，是沒有不想離開羅馬的。我們羅馬人也覺得，我們不能制勝哥德人，而寧願雜處於他們之中，都不願雜處於自己的民族之中，實是一宗奇怪的事情。”各種民族日漸移居於羅馬帝國，粗鄙的日爾曼人日漸充斥於羅馬帝國，這種情形並不是把一種興盛的、進步的文明破壞得太早，只不過是結束一種逐漸死亡的文明的崩解程序，和爲一種新的文化發展——這種發展自然是一種慢慢地和不確定地進行於數百年中的發展——奠定基礎罷了。

基督教是在由亞古士督創立帝國權威起至異族殖民移入帝國內止那四百年中所形成的東西：在這個時代開端之際，古代的世界已達到登峯造極之點，財富和權力最豐裕地並且最狂醉地積聚於少數人的手中；奴隸、衰落的手藝匠和最下層的無產者的困難最爲嚴重；階級的衝突最爲激烈，階級仇恨心理最爲厲害——及至這個時代的末期，整個社會制度便完全陷於貧窮化和絕望的境地。

這一切情形都給基督教打上它們的印記，並且在基督教的形式中留下它們的遺跡。

可是基督教把起自當時的民族和社會生活——那種民族和社會生活是建築在上述的生產方式的基礎之上，甚且從許多方面擴大這種生產方式的效力的——的別些勢力的印記也給保留下來了。

第二章 國家的生活

一 國家與貿易

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

古代的民主政治永未嘗超出市鎮團體或氏族的範圍之外。氏族是由一個或多個共同佔有和管理某幅疆土的村落組成的東西。管理之責係由人民，該氏族的成年人會議直接擔負。這種情形必然要具有下列的條件：該公社或氏族並不太大；它的疆土不能大過每個人員都可以由他的農場去參加公民會議而不至過度費力或有所損失的限度。在古代中，任何超出這些限度之外的民主政治組織都斷不能得到發展，當時並沒有為這種擴張所必要的技術和經濟條件。只有近代的資本主義，有印刷書籍，有郵政局，有報紙，有鐵路，有電報的資本主義，才可以把近代各民族不特融化為各種以語言為根據的單位，好像古代的民族那樣，並且融化為各種堅強的政治和經濟的有機體。這種程序在十九世紀以前，始終還未根本完成。只有英國和法國，因為特別的形勢，能够較早變成近代的民族，和建樹一種民族的國會制

度，一個規模較公社爲大的民主政治的基礎。可是即就這兩國而言，這種情形之所以變成可能，也只是因爲倫敦和巴黎那兩個大都市佔着領袖地位的緣故，並且，一直到一八四八年止，民族的民主運動始終還是以某些顯著的社團——巴黎，維也納，柏林——的運動爲主體。

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

證明東方各國的這種情形不是我們的職責——在東方各國中，限於公社中的民主政治後來變成了特種專制政治的基礎。我們在這裏只須論及希臘的和羅馬的世界的特別情形，並且只考察一個實例，羅馬社會的實例。在這裏，古代的進化的各種趨勢異常顯著，因爲那種進化在這裏進行得比古代世界的任何別的都市團體都較爲迅速和規模較大。不過，在其他一切團體中，這些趨勢雖然沒有這麼顯著和大規模，却也是存在的。

每個氏族和公社的範圍都有很狹隘的界限，這些界限是它所不能超越的，並且使各氏族和公社的大小在純粹農民經濟時期之內始終約略相等。這時也沒有許多使它們互相妒忌或互相衝突的原因，因爲每個氏族和公社大抵都生產它所需要的一切東西。人口增加的流弊極其量也只足以使土地變得缺乏。可是人口的增加却不能使氏族的疆界擴大，因爲這幅疆境斷不能大到使有人不復可以赴立法的公民會議而不至過度費力或有所損失的地步。氏族的耕地一旦用盡

之後，可以掌握武器的過剩少年便會移殖別地而另設新氏族了。他們或把別地的較弱的居民驅逐，或居留於生產方式較低因而人口較少，可用的土地較多的地方。

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

我們已經知道，商品貿易，在石器時代即早已開始。有許多極有需要的原料是爲某處所容易獲得而爲別處所罕見或絕無的，容易獲得這些原料的地方的居民自然會採得多過他們所消費的分量，其採得和運用這些物品的技能又自然較爲發達。他們因此便會把他們的剩餘產品拿來作交換他們的鄰人的別些產品之用，於是這些剩餘產品便流入鄰人之手，這些鄰人又更會把它們傳到較遠的地方。在這種由一個部落到別一個部落去的交換程序中，許多產品都可以經過遠到出乎意料之外的路程。這種貿易是以各游牧部落的游牧生活爲前提的，這些游牧部落在他們的遊蕩中往往相會，這時他們便彼此交換其各種剩餘產品。

當人類定居於某地方的時候，這些交換剩餘產品的機會便不復存在，然而交換商品的需要却不終止；那些只易得於某些地方而除了藉賴商品貿易之外便爲別些地方所很難得到的工具——最低限度也可以說，這些工具所藉以製成的原料——的需要尤必然增加。爲滿足這種需要起見，一個特殊的遊蕩階級，商人，便不能不成立。這些商人或者是豢養家畜的游牧部落，他們這時藉助於他們的運貨牲口，專事把各種貨品由豐裕而廉賤的地方運到別些希罕而昂貴的地方去；或者是循着海濱隨處航行甚或往來於各島間的漁人。可是貿易日漸發展之後，便連農民也有以此爲業的了。地主階級通常是鄙視貿易的；羅馬的貴族把高利貸認爲一種高尚事業，但對於貿易却不是這麼看法；不過，雖然如此，大地主却仍然屢屢藉賴貿易事宜而獲大

利。貿易是循着某些途徑進行的，這些途徑因此便變成來往人口較衆的途徑。處在這些道路之上的市鎮之獲得它們的商品遠比別處容易，它們又有商人以爲它們的製造品的購買者。有許多地點是爲這些商業途徑所必經，所無法迴避的，這些地點又爲自然地勢所鞏衛着。這些地方的居民和主人因此便可以攔阻商人和向他們勒收稅捐。又有個別地方則變成各種商人所不能不藉以轉運的存貨地點，例如港口或各種道路的交叉點，各地的商人都大批集合於這些地方，各種商品又往往在未轉運之前存積於這些地方。

一切有這種天然優勢的公社，從貿易上說，都必然比農民公社較爲發達。並且，一個農民公社的人口雖然不久即達到它的疆土的廣袤和肥沃性的限度，一個貿易市鎮的人口却和它所有的土地的肥沃性沒有關係，它實在可以遠遠地超出這種限制之外。因爲它可以利用它所據有的商品來購買它所需要的一切東西，換言之，它也可以藉此由氏族界限以外的地方取得它的糧食。有了農業工具、工業原料、工業工具和工業奢侈品的貿易之後，城市居民所需要的糧食的貿易也就隨之發展了。

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

“在一個早到想像之外的時代中，我們便已在居比路(Cyprus 或譯居伯羅)、埃及、希臘、西西里、非洲，甚且在大西洋和北海中看見他們了。他們的商業範圍西達塞拉勒窩內(Sierra Leone)和康瓦爾(Cornwall)，東達馬拉巴(Malabar)海岸。他們把東方的黃金和珍珠，推羅(Tyre)的紫布，非洲內地的奴隸、象牙、獅皮，阿拉伯的乳香，埃及的麻布，希臘的陶器和美酒，西班牙的銀，英國的錫和厄爾巴

(Elba) 的鐵，質遷於異地。”^①

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

除了商人和手藝匠之外，還有一個富有的地主階級出現於都市團體中。這個都市的原有公社的人員——在都市中據有土地的人——現在已變成富有，因為都市的地產是隨着來者愈衆，需求愈大，而變得愈有價值和不斷增高其價格的。他們還有一種便宜。我們已經說過，商人所帶來的商品中有一種就是奴隸。有些地主家系，因為這種或那種緣故獲得較多的地產或財富而超出普通的農民層之上的人，這時可以利用奴隸來擴充他們的農業經營，其實他們甚且可以把他們的土地完全交給奴隸管理，而自己則安居都市中從事於都市營業、都市管理或戰爭工作。這一類地主，從前只在附近地方有一幅農場的地主，此時也可以建築一間都市住宅而居於其中。這些地主仍然以他們的地產和農業為他們的經濟勢力和社會地位的基礎，可是除此之外，他們又成為都市的居民，他們的家庭——我們已經看見，這些家庭是可以因為有助於奢侈生活的奴隸的數目增加而漸漸變成很大的——增加了城市的人口。

於是貿易市鎮的財富和人口便不斷增加，可是它的好戰精神和剝削慾望是隨着它的勢力一並進展的。因為貿易並不是一種和平的

^① 莫悟生 (Theodor Mommsen): “羅馬史”，紐約，一八九五年版，第二卷，第一三二頁。

東西，好像資產階級的經濟學所教訓我們的那樣，我們最少也可以說，初期的貿易並非如此。當時貿易和運輸還未分離。當時商人斷不能坐在辦事所中，收受顧客的定貨文件，而藉助於鐵道、汽船和郵政以按照定單送出貨物，好像現在的商人那樣。他必要親自把貨品運到市場，這種工作是要有力量和勇氣才可以做的。他步行和坐在馬上經過種種絕無人跡的地方，或坐在無蓬的小船經過狂風大浪的海洋，他要遠離鄉井，在途中歷數月甚或數年之久。這種工作所包括的重責比之戰役的重責並不見得較輕，這些重責是只有強健的人才可以勝任的。

貿易旅行的各種危險也不見得比戰役的危險較輕。商人不特隨時都爲自然界，它的波濤和絕壁、它的沙漠、飲水或養料的欠缺、嚴寒或暴熱所苦，並且他所帶着的貨物又往往爲強者所搶奪。其始，貿易只是一種舉行於一個部落與另一個部落之間的事情，後來却變成一種惟有藉助於大隊人羣、陸地運貨車、海洋商船隊才可以實現的東西了。進行這種冒險事業的人員統統都要攜帶武器和具有可以防衛其屬品的能力。因此，貿易便成爲一個訓練好戰精神的學校。

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

商人不特需要尙鬥的能力藉以盡量減低他在購買或奪取貨物時所要付出的代價，並且需要這種能力藉以把競爭者驅逐於他所常到的市場之外；因爲買者愈多，則買者所想買的商品的價格是會愈高

的；賣者愈多，則賣者所帶來的商品的價格是會愈低的；換言之，競爭者愈少，則買價與賣價之差額——即利潤——便愈大。無論在什麼地方，互相毗連的幾個大商業都市一旦出現，它們不久便會開仗了。結果，勝利者不特可以把競爭者驅逐，並且可以把它由一種爭利的因素變成一種生利的因素；其法有二，最激烈而不能常用的方法就是洗劫敵人的都市而把其居民賣作奴隸，沒有這麼激烈而可以年年獲利的方法就是把戰敗的都市吞併，使它化爲一個“同盟者”，而負着納稅、供給軍隊和不得與勝利者以任何妨礙的責任。

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

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

爭者，在乎獨佔。希臘的都市沒有一個具有可以達到這個目的的能力，甚至強有力的雅典也是一樣。後來，意大利的一個都市——羅馬，却達到這個目的了，因此，它便變成地中海附近的整個文明體系的統治者。

二 平民與貴族

和敵人競爭並不是商業都市勃興的唯一原因。一個都市的疆土如果和體魄強健的農民，尤其是在山嶺中豢養家畜的農民——這些農民通常比耕作於肥沃的平原的農民較窮，但固著於土地的程度却沒有那麼深，他們慣於殘殺和打獵，一種絕好的戰爭訓練——的疆土互相毗連，則都市的財富很容易便引起農民的搶掠的慾望了。這些農民對於貿易範圍細小而其手藝匠又寥寥無幾的較小的鄉村市鎮也許不甚注意，可是大貿易中心的各種寶貴物品必會打動和引誘他們，使他們聯成大隊以向那富有的團體作一種劫掠進攻的。反過來說，那個大都市又不住地力求擴張它的土地和人口。我們已經看見，都市中的農產品市場是隨着都市一並發展起來的，因此，爲都市生產商品的土地便變成寶貴的土地，增加土地和增加可以奪得這幅土地的人作爲工作的勞動者的慾望便日漸熾烈。結果便引起都市與附近的農民部落間的不斷的戰爭。如果農民得勝，則都市便爲農民所洗劫並且必要從新創造過一切。如果都市得勝，則它便把農民的土地之一部分拿去，轉入它的地主的手中。這些地主有時把這些土地交給他們那些無土地的子孫耕種，不過，就大部分而言，這些土地却是由強制勞動——強制勞動也是打敗仗的團體所供給的東西——所耕種的，這些強制勞動者或者是佃農，或者是農奴，或者是奴隸。然而，都市有時却採取一種較溫和的辦法；得勝的都市不特不把打敗仗的人民化爲奴隸，並

且還收納他們爲公民。他們的公民資格自然不是充分的公民資格，因爲有充分公民資格的人是利用他們所集成的公民會議以統治都市和國家的。他們只是次級的市民，享有充分的自由權及一切受國家法律保障的權利，但絕不能參與國家的行政。這些新公民極爲其財富及戰爭負擔日漸增加的城市所需要。當兵的責任和公民的權利其始是有密切關係的。除了由國家收容新公民之外，當時並沒有別種迅速增加戰士的方法，羅馬所以勃興而變成偉大的一種原因就是：它很大量地把公民資格賜給外來的殖民和它所打敗的鄰近團體。

這些新公民的數目是可以隨意增加的。有影響於舊日的公民數目的各種限制對於新公民並不發生效力。這些限制一部分是物質的限制。都市行政既然是舊公民的會議的職責，所以這個會議便不能擴大到無法辦理事務的程度，公民也斷不能住在與會議地點相距太遠因而使他們在赴會議時發生困難或要暫時把農場置之不顧的地方。可是這些限制對於新公民並不生效。有些都市是予新公民以某些政治權利，甚至公民會議中的選舉權的（把這種權利賜給新收的公民是很罕見的事情），就這些地方而論，新公民之可以參加公民會議——從舊公民的觀點看來——也並非必要。舊公民愈能依照自己的意見以行事，他們愈是歡喜。

因此，足以影響舊公民數目的各種限制是不適用於新公民數目的。

新公民的數目可以隨意增加；其僅有的限制就是國家的大小，和國家對於可靠兵士的需要。因爲雖然國家把供給兵士的責任加諸被征服的各屬土的身上，國家的軍隊仍舊需要有一班足以信賴的骨幹分子，而這些骨幹分子又只能由一支强有力的公民軍隊供給。因此，日漸發達的都市便爲國家產生第二種反民主的組織。偉大的都市團體一方面變成許多公社和屬土的專制主人，一方面又在本公社——

此時已遠超出舊日的都市疆土和都市土地的限制之外的公社——的公民資格中發生舊式公民或純粹公民（貴族 patricians）與新公民（平民 plebeians）的對抗。這兩種程序都把民主政治化爲一種貴族政治。這不是因爲限制具有充分特權的公民的數目，或提高少數特權者使超出一般公民之上的緣故，而是因爲國家本身的發展。在國家中，這少數特權公民始終不變，至於一切加入這個古代團體或氏族的新分子則只有少許的權利或簡直完全沒有。可是這兩種由民主政治變成貴族政治的演進方式所發展的途徑並不完全相同。這兩種剝削制度及由少數特權者把持國家權威的制度中有一種，由一個團體統治整個帝國的制度，是可以不住擴大其範圍，好像羅馬那樣的；並且，當國家還強有力而未爲一種更高強的權威所推倒之時，它是必然會擴大的。但就沒有政治權利的新公民而論，情形便很不同了。如果這些公民仍然盡屬農民，他們是甘願任由別人把他們的權利加以限制的。因爲他們的農場與都市相距很遠的緣故，他們大都不能在早晨的時候離家，在中午的時候參加都市的公民會議，而在晚上的時候又復回家。而且國家愈加發展，它的內部和對外情形便愈加變得複雜，政治及戰爭便都會愈加變成一種需要經過一種爲農民所不可得的訓練的事務。因此，他實不能夠了解都市的政治會議所討論的一切人事的和技術的問題，結果便覺得沒有要求參加這些會議的權利的需要。

可是新公民的團體並不是始終以農民爲限。居住於都市及被認爲有用於都市的外國人都變成新的公民。獲得公民資格的被征服區域所包括的又不是只限於鄉村；這些區域是連具有手藝匠和商人和既有鄉間住宅又有市鎮住宅的大地主的都市都包括在內的。這些人一旦獲得羅馬公民的權利之後，便覺得有由小市鎮移居於大都市的需要，他們這時已可以自由移居於這些大都市中，並且又爲大都市的

各種謀生機會和較有興味的娛樂所打動。同時，由於戰爭及奴隸制的各種需求而被剝奪土地的農民又日漸衆多——這是上文所已經說過的。這些沒有遺產的分子的最好的避難所也就是大都市，他們是大都市的公民，他們在大都市中變成手藝匠，或搬運工人，或小販，以謀生活，或變成某個富人的純粹寄生者，變成力求可以爲他効勞的依賴人，變成他的諂媚者——流氓無產者。

這些分子比之農民具有較多的時間和機會以留心都市政治，對於他們的影響更爲敏感和直接的都市政治。他們力求在政治中獲得勢力，力求能以一個包括一切公民在內的會議代替那個只以舊公民爲限的會議，力求爲一切公民取得選舉國家官吏和立法的權利。

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

三 羅馬的國家

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

羅馬城的地位很好，它很適合變成一個固定的商品貿易中心。

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

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

這種地理形勢很有利於羅馬。這個商業都市，從它的附近的鄰人，拉丁人和窩爾斯克人 (Volscians) 的眼光看來，好像是代表一種較高尙的文化；可是就較遠的鄰人，伊達拉里亞人和意大利的希臘人的眼光看來，羅馬人却仍然只是鄙野的農夫。事實上，貿易雖然已很發展，羅馬人的生活主要基礎却仍是農業。他們不近洋海，並不諳航行和建船之術，他們只能把航行到羅馬及進行貿易的工作交由外國商人和小船長辦理。這種情形始終沒有改變，並且可以部分地解釋猶太人在該撒及以後數代中——換言之，即在基督教產生的時候——之所以在羅馬中變成這麼重要的一種殖民的原因。這些猶太人在那個時候操縱了羅馬的貿易之一部分。同樣的情形至今還可以見於君士坦丁堡中，那裏的貿易大部分是為非土耳其人所把持。

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

羅馬一旦強到足以制服伊達拉里亞人之後，便在這種進程中認識戰役原是一宗絕好的生意。戰役比貿易獲得遠較豐裕的財富，因為貿易大部分操於外人的手中；它又比農業遠較有利，因為當時的農作很粗劣，農業每年所得的利潤極屬微薄。假如打勝了仗，而所克服的又是富有的都市和民族，則其結果便是許多的掠奪品和貢禮。貿易和劫掠本來就是很有密切關係的東西，然而最側重其劫掠方面，不特使之變成都市的偉大性的一種基礎，並且使之變成一種民族的制度，而把一切民族的組織都建築於這種基礎之上的，大概要算羅馬了。

羅馬一征服了並且劫掠過伊達拉里亞的都市而把它們化為入貢地之後，便轉而進攻南方的富有鄰人——上文已經說過，這些人因為財富日漸增加的緣故而失却一部分的軍事勢力——結果，它所獲取的戰利品便較為寶貴又較為易得。可是這種財富同時又引起別一種農業民族——薩謨奈人 (Samnites)——的注意，羅馬要想取得南意大利的各個希臘都市是必須首先打敗這些農民的。羅馬人與薩謨奈人的戰爭原是農民部落與農民部落間的戰爭，可是薩謨奈人却没有像羅馬那樣的大都市以為他們的中心，以使農民的各種鬥爭勢力可以獲得一種集中的組織。所以他們失敗了，而羅馬於是長驅直

進以劫掠和制服南意大利的各個富有都市。

由南意大利到西西里只是進一步的路程。西西里的財富不亞於意大利的希臘屬境，因此又打動了以劫掠爲事的羅馬人的慾望。不過，在這一方面，羅馬人却碰到一個勁敵，迦太基人。迦太基是與今日的突尼斯(Tunis)相距不遠的一個強有力的商業都市，它具有羅馬所具有的劫掠本能，它當時已征服了北非洲海岸之西半部和西班牙，並且正在設法向西西里進攻。迦太基是腓尼基人的一個殖民地，這些腓尼基人因爲地理的關係早已被迫着要從事航業，並且早已變成航業界的巨霸了。迦太基也藉賴航業而變得偉大和富有；迦太基所出產的是水手，而不是農民。它所發展的不是一種農民經濟，而是利用廉價的俘虜奴隸的大地產制度和小規模的採礦事業。所以它沒有一支由公民組成的農民軍。它一旦被迫要由海濱侵入內地以鞏固它的侵略形勢和陸地軍事勢力之後，便不能不僱用受僱的兵士了。

羅馬和迦太基的鬥爭，那三次所謂普納戰爭(Punic Wars)係始於紀元前二六四年，直至迦太基被毀於紀元前一四六年才完全終止。自然，這種鬥爭早已爲漢尼拔(Hannibal 迦太基的統帥 247—183 B. C.——譯註)的失敗，使第二次普納戰爭止於紀元前二〇一年的失敗，所決定了。這些鬥爭變成了受僱軍與農民軍的戰爭，職業軍與服務軍的戰爭。前者是往往打勝的；及至漢尼拔時代，羅馬幾至於完全失敗，不過服務軍因爲防衛家庭起見却終於變得較耐苦，而在那次偉大戰爭之末期終於制服了羅馬的敵人。於是迦太基便被洗劫，它的人口便被消滅；它的大地產、礦業、被征服的各都市的偉大富源便變成勝利者的掠奪品。

羅馬的最厲害的敵人由此便坍台了；羅馬這時遂毫無障礙地統治了地中海之西半。不久之後，它更進而統治地中海之東半。那裏的民族早已走入古代的滅亡途徑，那就是說，它們早已利用奴隸或農

奴的勞動來代替自由農民，那裏的農民早已因為不斷的戰爭而陷於貧乏之境，那裏的服務軍早已為受僱軍所代替。地中海東部的各民族の軍事力量這時已很薄弱，它們斷不能予羅馬軍隊以任何嚴重的抵抗。羅馬的軍隊毫無困難地漸次征服了各城，征服了各國，藉以洗劫它們和把它們化為永久進貢的屬土。自此以後，羅馬便變成古代世界的主人，直至條頓族的野蠻部落傾覆了羅馬，好像羅馬之傾覆希臘人——雖然希臘人的藝術和學問遠超於羅馬之上——那樣為止。不特從經濟和政治上說，並且從哲學和藝術上說，羅馬都始終是希臘人的掠奪者。羅馬的最偉大的思想家和詩人差不多盡是剽竊者。

當時所知道的世界中的各種最富有的土地，存有歷數百年甚或數千年——如埃及——的文明的無限財寶的地方，這時都為羅馬所劫掠。

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

可是羅馬的人民並不因此而取得國家的主管權，他們所取得的只是選舉統治者的權利。流氓無產者在羅馬城的人口中所佔的數目愈加超出別些成分之上，這種民主政治便愈加在實際上變成一種謀利的工具，一種向候選員勒索贈物和娛樂的工具。我們已經認識那些力求可以効勞於富主的依賴者了。就那些具有投票權的依賴者而

論，他們的一種最重要的勞役就是依照恩主之意旨而投票。因此，每一個富有的羅馬人，每一個富有的家庭，便都在公民會議中操縱着許多的選票，他們運用這些選票來幫忙他們所隸屬的派系。有少許富家派系藉此便把持了國家的政府，並且屢屢達到使他們的家人得被選為高級官吏，因而最後又得為元老院人物。民主政治並沒有改變這種制度，它所改變的只有一點，那就是，它使富有的野蠻部落的家系也可以列入被擁護的派系之內——在貴族統治時代，被擁護的派系是只以貴族為限的。

執政官和執法官獲選之後，要先在羅馬任職一年。到了第二年，他們便分赴各州任職，並且在那裏設法籌回那筆運動選舉費及為那筆投資多謀利潤；因為這些官吏是沒有薪金的；他們的官職只是“榮銜”。反過來說，可以在各州藉賴勒索和受賄，甚至公然劫掠的方法以取得的利潤的前途實是驅使各候選人極力爭取職位的一種原因，結果便使各候選人用更多禮物和娛樂為競爭以期能奪得人民的選票。

各種收買選票的方式愈能使流氓無產者因為賣出公民權利而獲得較大的利益，則那些有羅馬公民權利的農民便愈想脫離鄉間的惡劣、辛苦和被壓迫的境況而投身於羅馬城。這種趨勢又增加了那些具有這種參政權的下流社會的人數，及增加了向候選人提出的要求。在該撒時代，羅馬城中向國家領取恩惠的羅馬公民不下三二〇,〇〇〇人；因此可以收買的選票的數目也大概有三二〇,〇〇〇之多。由此可知，每一次選舉所用去的金額是如何之多了。

在紀元前五三年中，因為收買選票的進行大大增加了現金的需求的緣故，資本的利息一時大增，並且引起了一種財政危機^①。

莫悟生說，“貴族(謀官職的貴族)是要出很高的價錢的。”“一次

^① 薩微奧里 (Salvioli): “古代社會的資本主義”，一九〇六年版，第二四三頁。

競選的費用共七二〇,〇〇〇昔司脫塞(約四〇,〇〇〇元)。可是他們必須樂意支出這筆費用,因為每次選舉必會使一切沒有很多錢的人都停止工作。”^①

其實他們是常常支付這些費用的,因為每年都有各種的新選舉。不過,他們之支付這些費用並不是本着任何理想的動機,他們之所以支付這些費用是因為他們知道,他們是藉此以買得可以從事於一種遠較有利的劫掠行動——劫掠各州的行動——的許可狀,因此他們所做着的實是一宗很好的買賣。

“民主政治”,或由數十萬羅馬公民管轄整個羅馬帝國的人口——共五六百萬——的統治,因此便變成了一種因為大大增加參與這種統治行動的人數的緣故而最能極度提高搶掠及洗劫各屬州的嚴厲程度的工具。各屬州的總督不特盡量勒索,並且還帶領着一班“朋友”,這些朋友從前在選舉中曾幫忙過他,所以現在便得在他的庇護之下進行搶奪和劫掠的工作,以為報酬。

然而慘況還不止此;羅馬的高利貸的金錢資本也是毫無限制地予各屬州以種種難堪的,它在這些屬州中盡量發展它的破壞能力,並且獲得一種為它在古代世界的別處地方所享受不到的重要地位。

四 高利貸

高利貸本身原是一種極古老的東西,差不多好像貿易一樣古老。我們雖然不能在石器時代找得它的遺跡,但可以說,它大抵比金錢之應用還較古老。社會一旦有了少許家宅,而每個家庭又有了確定的佔有品以後,某一個家庭便可以比別些家庭較為富有,有較多的家

^① “羅馬史”,紐約一八九五年版,第三卷,第四二頁。

畜，有較多的土地，有較多的奴隸了。因此，農民在困難時候自然會向較富裕的鄰人借取他的有餘的穀或家畜，這個農民在借取這些東西時自然要答應在相當時間以後償還，並且加上若干分量，或答應做某種工作以爲交換——這就是債務人的奴役的起源。這種高利貸交易大可以發現，並且實際上發現於一種只以自然產品爲根據而沒有金錢(貨幣)的經濟中。大財產的所有權和高利貸自始便彼此密切地聯系着了；高利貸資本——即今日之所謂“高級財務”(high finance)——和大地產又往往有極親切的關係。羅馬的情形也是一樣，羅馬自有史之初，其大地主就是高利貸者，而平民與貴族間的鬥爭又不特是地主與農民因爲應用國家公地而起的鬥爭，並且是高利貸者與債務人的鬥爭。

然而農民的勞動生產率是很低微的，因此它所生產的剩餘產品也很稀少，所以剝削者要想獲得大宗財富便不能不對民衆肆行剝削。當羅馬的貴族只利用高利貸來剝削羅馬附近四周的農民的時候，他們也許徒然對這些農民肆行壓迫，而自己却沒有大利。可是羅馬的高利貸者的事業是必然隨着他們之漸次獲得整個世界以爲實施範圍而獲得較滿意的發展和較大宗的財富的。

然而這種事情也包括一種分工制在內。由鄰人收取高利貸的利息並不費神，貴族大可以一方面收取這種利息，一方面管理他們的地產或管理國家的政務。至於一方面剝削西班牙，敘利亞，高盧，和北非洲，而另一方面又同時駕馭着廣大的羅馬國家的命運，便很困難了。於是高利貸事業便和政治事業逐漸分化起來。這時除了身爲將軍或總督，一方面盡力劫掠各州，一方面又不忘謀利的官吏貴族以外，還產生了一個特殊的高利貸資本家階級，這些資本家也形成一種特別的社會組織，“武士”階級。專從事於財務交易的貨幣資本家階級的人數愈衆，這些交易的種類便愈多。

劫掠各州的一種主要方法就是招人包收稅捐。當時還未有可以擔負收稅責任的官僚，所以最便利的收稅方法就是把某州的收稅責任交給某一個羅馬的財務家擔負，這個財務家要向國家繳納一筆總額，並且可以盡量謀利。這種流弊百出的稅制現在還通行於東方的許多地方中。承稅人自然是不以他自己所應得的總額為滿足的；因此各屬州的居民便為他所極力勒索了。

有些都市或納貢的帝王是往往不能繳納羅馬所強令它們繳納的總數的。在這種情形中，羅馬的財務家很願意把金錢借給他們——自然為着利息的緣故。例如，那個有名的共和黨徒布魯特斯(Junius Brutus)曾“因為借款給卡帕多細亞(Cappadocia)國王和薩拉米城(Salamis)的緣故而做過絕好的投機事業。他曾把一宗利息四分八厘的借款借給薩拉米城”(薩微奧里：“古代社會的資本主義”，第四二頁)。這種利率並不是一種特別高的利率；薩微奧里在他那本書中曾說過有些利息高至七分五厘的都市借款。就冒險特別大的借款而言，其利率且比此更高。例如，拉比魯斯(Rabirius)的錢莊在該撒時代曾依據一錢(即百分之百)的利率把它自己和它的朋友的一切資財借給流亡的埃及王托勒密(Ptolmey)。不錯，拉比魯斯這一宗投資事業是一宗很失敗的投資事業，因為當托勒密王重復得位的時候，他並沒有償還借款，並且還把這個自命為整個埃及國家的屬主的人投入監獄。不過，這個財務家却終於設法逃回羅馬，該撒後來又為非洲戰爭和他訂立各種借款合同而使他獲得再度致富的機會。

這些合約是另一種的借款方式。來自各屬州而集中於羅馬的寶庫中的貢品為數極多。可是各種不斷的戰爭也是要費去許多金錢的，這些戰爭後來便成了各財務家所藉以把得自各屬州的戰利品——不是已為財務家所直接獲得，而是已繳納給國家的戰利品——放入他們的無底腰包中的工具。他們把戰爭用品供給國家——這是一種即

在今日也很常見的借款。除此以外，他們更以高利貸的手段對付自己的國家，特別當國家陷於財政困難的時候——這是很常見的現象，因為國家能夠由各屬州掠取的戰利品愈多，則各種寄生民衆向國家提出的要求便愈苛。國家屢屢要借入大筆的款項，比任何個人的所有都較大筆的款項。爲達到這個目的起見，股份公司之形成便很有用處。高利貸不特是資本主義的剝削的最早的方式，並且是股份公司的最初的作用。

羅馬的財務家“創設各種有類於我們的股份銀行，有指導員，出納員，經理員等的公司。創立於薩拉（Sulla）時代的亞細安尼公司（Asiani Company）的資本異常雄厚，它可以把二萬塔連，即二千五百萬元，借給國家。二十年後，它把這筆借款數目增加到十二萬塔連。……一般資財較少的人都把他們的資財投入於大公司中，結果——據波里比阿（Polybius）所說（第六章第一七節）——便使整個都市（羅馬）都參加各種爲少許特殊機關所領導的財務事業。最小額的貯蓄都是爲稅吏所經營的各種企業——招人承辦稅捐及出租國家土地因而獲取大利的企業——的股本。”（薩微奧里：“古代社會的資本主義”，第四〇——四一頁。）

這一切我們聽來都好像是很親切的東西。它最少也可以證明，羅馬社會在基督教出現之際已進到近代資本主義的門限上了。不過，這種古代資本主義的各種結果是和近代資本主義的各種結果完全不同的。

我們在這裏所述及的各種方法和那些引起近代資本主義之形成的方法實無二致，就是馬克思所特稱爲“原始積累”的方法：剝削農民、劫掠殖民地、奴隸貿易、商業戰爭和國債等方法。這些方法在近代中也產生同樣的破壞和摧殘的結果，正好像在古代一樣。可是近代和古代却有一種分別，那就是，古代只能夠發展資本主義的各種破

壞的影響，近代的資本主義則以破壞為手段而以創立新的和較高級的生產方式為目的。近代資本主義所藉以發展的方法自然是好像古代資本主義所採取的方法那麼野蠻和殘暴；可是我們最少也可以說，近代資本主義實創造出一種可藉以超過這種殘暴的，破壞的行動之上的基礎，古代資本主義則永未能越出這個限制。

我們在上一章中早已說過為什麼這樣的各種理由了。近代資本主義所獲得的各種積累，利用劫掠和勒索和別種暴烈行動而獲得的各種積累，用來消費的只是一小部分，其大部分是拿來作生產新的和較高級的生產工具——因而提高人類勞動的生產率——之用的。古代資本主義找不到這種工作的必要的先決條件。它對於生產方式的影響只限於以奴隸勞動代替自由農民，那就是說，它只是使最重要的生產範圍在經濟上變成落後，只是降低社會勞動生產率，只是使社會日趨窮乏。

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

因此，劫掠及摧殘各屬州的工作只足以使羅馬的財務家容許社會勞動生產率因為奴隸普遍存在的緣故而迅速降低。近代的資本主義在一方面所引起的破壞每或為別一方面的經濟興隆狀態所抵消，古代的資本主義却沒有這種能力。並且，各屬州的破壞又更加促了羅馬的衰落。因此，羅馬統治世界的結果便使古代社會的一般貧乏化的進程在基督教時代開始以後，發展得非常迅速。

可是，經濟破產的徵兆一向都爲羅馬統治的眩人眼目的光榮所掩沒。羅馬在數十年內便已差不多把數百年直到數千年的勤苦的藝術工作所做成的一切精美物品，由地中海附近的各處文化中心地點，集中起來。羅馬的政治破產之變成明顯實遠比其經濟破產爲先。

五 專制政治

羅馬把自己所征服的一切地方的反抗勢力完全消滅，使它們完全沒有獨立性，因而破壞了它們的政治生活。這個偉大帝國的整個政策完全爲羅馬一個都市所操縱。在那個都市中變成爲政治生活的負責者的是什麼人呢？就是那些只顧及積聚利息的財務家；那些耽於娛樂，鄙夷一切日常勞動、一切費力事情，甚至連政治和戰爭也置之不顧的貴族；和那些以善沽政權謀生的流氓無產者。

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

“他除了把十穆的穀和十磅油賜給各人以外，還遵守他舊日的信約再賜他們每人以三百昔司脫塞，另加一百昔司脫塞，當作欠款的利息（換言之，就是賜他們每人以二十元——他們在當時的每天生活費只須三分。考茨基註）他又替他們（指租房舍居住的住客，考茨基註）支付年租，代支的數目，在羅馬直至每家二千昔司脫塞（一〇〇元）爲止，在意大利則直至五百昔司脫塞（二五元）爲止。此外，他又賜宴（賜宴給二十萬人，考茨基註）和布施肉食；打勝了西班牙之後，他又兩度把早餐賜給民衆，因爲他覺得第一次的早餐的餽饌太少，不足以表示他的慷慨之意；因此，他便在五日後再籌備一次嘉餽滿席的早餐盛會。”（第二十八章）

他又供給種種宏偉到從所未聞的娛樂。有一個戲劇演員拉比里

阿斯 (Decimus Labirius), 只出台一次, 便得到五十萬昔司脫塞, 即二五, 〇〇〇元!

斯韋托尼阿斯論及亞古士督說:

“他往往把贈品賜給人民, 贈品之多少隨時而異, 有時每人四百昔司脫塞(二〇元), 有時三百昔司脫塞(一五元), 有時只二百五十昔司脫塞(一二元)。他是連小孩子們也顧及的, 雖然在別些布施中, 得受恩惠者只以年在十一歲以上的爲限。同樣, 在荒年中, 他往往把穀類分配給全國人民, 只取回很低的價格, 並且把金錢加倍賜給各人。”
(Octavius, 第一四章)

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

這種因素又爲僱兵制度, 使軍隊漸漸變成共和國的主人的制度, 所大大側重。僱兵制度擴張以後, 羅馬公民的尙武勇氣便日漸衰落——說得較正確一點, 就是, 這種勇氣日漸衰落以後, 僱兵制度的實用便增加起來。人民中一切可以担任軍事勞役的都盡在軍隊中; 軍隊以外的人口漸漸失却它的鬥爭能力和鬥爭精神。

有兩種因素特別足以使軍隊漸漸愈加變成任何可以答應給它以充分的薪金和戰利品的將軍的走狗, 使它漸漸愈加不爲各種政治原則所控制。第一種因素就是, 軍隊中的非羅馬人, 屬土人民甚至外國人民的數目之日漸增加; 這些分子並沒有公民的權利, 因此對於政治生活便絕對不能參與。第二種因素就是溺愛快樂, 女性化的貴族之日漸不願從事於軍事勞役。這個階級舊日原是供給軍官的階級, 這些軍官現在却逐漸讓位於受僱軍官了; 受僱軍官在經濟上並不能獨

立，好像貴族那樣，他們對於羅馬的黨派的各種衝突——這些衝突其實就是各貴族派系間的鬥爭——是絕不關心的。

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

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

共和國最後那一百年的政治生活，分析到底，不過是一種內戰的生活——“內戰”這個名詞是很不對的，因爲當時的公民和這些戰爭並沒有絲毫的關係。它們不是公民的戰爭，而是各政治家之間的戰爭，這些政治家同時是貪黷的財務家又是顯赫的將軍，他們互相殘殺，互相劫掠，直至亞古士督終於能夠壓服一切競爭而建樹其永久的獨裁政治爲止。

就某種程度而言，該撒在亞古士督以前早已達到這個目的了。該撒是一個負債深重的貴族冒險者，他曾勾結兩個最富有的羅馬財務家，龐培（Pompey）和革拉蘇（Crassus），陰謀奪取國家政權之法。莫悟生在論及革拉蘇時說：“他的財產是以他在革命期內所購買的土地爲基礎的；但他對於致富之道是無所不用的：他在京都中經營各種偉大而又智慧的建築工作；他在羅馬城內和羅馬城外都以銀行家的姿態直接經營銀行事業或藉助於朋友而間接經營銀行事業；他把金錢借給元老院中的同僚，也會爲他們經營各種公共事業，或賄賂司法官吏，或經營一切其他的必要事業。他並不留心選擇謀利的方法。……如果有一張遺囑裏面寫着他的名字，則縱使那只是一種滑

稽可笑的偽做文件，他也會毫不躊躇地去承受遺產的。”^①

但是該撒也不見得較好；沒有一種謀利的手段是被他認為卑劣的。斯韋托尼阿斯在他所著“該撒傳”中曾這樣論及那個後來為莫悟生所頌揚的該撒：

“他無論是站在將軍的地位或站在國家的統治者的地位，都無時不表示其自私自利的性質。因為，根據幾種史料所載，他在西班牙當總督的時候，曾接受過我們的同盟者的金錢；他向他們討取金錢以為償債之用，又曾在琉息退尼亞（Lusitania）中劫掠過好幾個都市，他的藉口是它們表示敵意，但其實它們並沒有違抗他的命令並且是大開城門以歡迎他的。他在高盧劫掠過各種積存許多貴重禮物的廟宇和聖殿；他之破壞各種都市，大半是為着想劫掠它們的財產，而不是因為它們有違法的行動。因此，他便獲得很多黃金，使他要有意大利和屬州中減價求售，把每鎊的價格減到三千昔司脫塞（一五〇元）^②。他在總執政任期內，曾在卡匹托廟中竊去三千磅黃金，而放下同一重量的鍍金的銅以為替代。他曾把盟約和王國出賣以求利；例如，他曾為自己和龐培向托勒密（埃及王）索取一筆幾達六千塔連（七，五〇〇，〇〇〇元）的款項。後來，他又利用最殘酷的勒索方法和劫掠廟宇的方法以償還各種內戰、各種勝利和各種宴會所用掉的極浩繁的欠款。”（“該撒傳”，第五四章）

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

① “羅馬史”，紐約一八九五年版，第四卷，第二七五——二七六頁。

② 一鎊金的價值通常為四千昔司脫塞。該撒在高盧的劫掠行為把黃金在意大利的價值整整減了四分之一。

提亞 (Parthia) 的緣故而死於亞洲了。據阿比安 (Appian) 說, 他在這一回的戰爭中 “不特希望獲得盛名, 並且希望獲得大宗的金錢”^①——正好像該撒成功地施於高盧的方法那樣。

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

“據說他在慶祝成功的巡遊中 (在內戰終止以後) 曾陳列六萬塔連的銀, 和共重二四一四磅的二八二二個金製冠冕。他一獲得勝利以後, 便馬上把這些寶貴物品拿來滿足他的軍隊的要求, 把五千德拉馬 (希臘幣名, 總數在一, 〇〇〇元以上) 給每一個兵士, 還沒有經過委任的軍官取得的數目倍之, 較高的軍官的數目又倍之, 這樣便遠超過他原來所答應的數目之上。”^② 我們在上文已轉引斯韋托尼阿斯的話說過該撒所賜給羅馬的無產者的贈品了。

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

於是羅馬帝國便變了一個人——該撒或國王——的所有品。一切政治生活完全停息。這幅屬土的管理變成了它的主人的私事。它自然也好像一切別的所有品一樣, 是往往引起紛爭的; 擁有一支强有力的軍隊的強盜, 換言之就是成功的將軍, 往往向實在的屬主進攻, 實在的屬主往往為衛隊所殺死, 衛隊之所以把他殺死是因為想把王位賣給出價最高的買主的緣故。可是這實是一種財務交易而不是一種政治行動, 這種財務交易並不見得比當時的別些交易較壞。政治

① “內戰史”, 第二卷, 第三章: “阿比安告訴我們說, 帕提亞人並沒有絲毫的敵意行動。因此和他們打仗其實只是一種侵略的戰爭”。

② 阿比安: “內戰史”, 第二卷, 第一五章。

生活已完全停止了；不久之後，我們便看見人們——其始是較下層的階級，其後便連較上層的階級也是一樣——不特對於國家漠不關心，並且痛恨國家和它的在位者：法官、稅吏、軍隊和國王本身。這時的國王實際上已不復保障任何國民了，甚至有產階級也為他們所加害了。各有產階級為避免這種災害起見，紛紛投身於野蠻部落之中。

自從該撒獲得勝利以後，羅馬帝國中仍然保留着政治生活的遺跡的地方為數很少，而稍後這些遺跡也為該撒的承繼者所清除了。把積極的政治生活保存得最長久的就是耶路撒冷，巴力斯坦的最大都市。把羅馬帝國中的政治自由的這一個最後的根據地推倒是需要很大的努力的。經過一度長期而又頑強的圍城戰爭以後，耶路撒冷終於在紀元後七〇年被洗劫，而使猶太民族陷於無家可歸的境地。

第三章 羅馬帝國時代之思潮

一 各種社會束縛之日漸削弱

我們已經看見，基督教發生的時代是一個生產和國家的傳統形式完全解體的時代。思想的各種傳統的方式也就隨着瀕於死地。一般人都極力尋求和探索新的思想方式。各人都覺得他自己就是一個單位，因為個人舊日因他的團體或他的氏族而擁有的整個社會環境，和它們所傳下來的各種道德見解，這時都日漸崩解了。因此，新思想方式的一種最顯著的特色就是個人主義。自然，個人主義也許永不會含有個人完全脫離他的各種社會關係而獨立的意義；個人完全脫離其各種社會關係而獨立，是絕對不可能的。個人只能生存於社會中和藉賴社會而生存。但個人主義最少也可以使個人所藉以生長的——因而似乎是自然的和自明的——社會束縛失却它的能力，因而使個人力求脫離他從前的社會關係。個人要想達到這個目的，惟有和別些具有相同的利害關係和必要條件的個人聯合起來，以組織新的社會組織。這些組織的性質自然是會為當時的各種形勢，而不會為各個人的反覆無常的性情，所決定。可是這些組織並不是現成的傳統組織，個人是必要聯合別的希望相同的人把它們創造出來的。這些個人在創設新組織的進程中，也許會發生各種錯誤，和發生最大的意見糾紛，直至最後，新的組織——適應新的情形而可以持久和穩定下去，好像從前的組織那樣的新組織——在各種意見的衝突和各種試驗中產生出來為止。在這些過渡時期中，我們也許會覺得，社會似乎不足以影響個人，個人倒足以影響社會，社會的各種形式、各種

問題和各種希望，似乎都完全依個人的意志爲轉移。

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

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

在農民有勢力和自足的時代中，社會的生活並沒有把思想的機會賜給農民，因爲他們的生活是爲風俗和習慣所確定的。然而他們却要用很大的精神來應付自然。他們不斷地和自然鬥爭，自然天天都把各種新奇的現象擺在他們面前，他們要絕對依靠自然，而爲生存起見他們又不能不設法克服自然。因此，各種自然現象之所以然的問題便是一個迫着他們要對付的問題。他們的最初答案原是一種很粗樸的答案，就是，把各種自然勢力人格化，假定有各種管轄自然的神靈。然而這個答案已是自然科學——以同一問題、各種東西的所以然問題即原因問題爲根據的自然科學——的開端了。人類一旦開始明白自然現象中的因果關係原是一種恆定而必然的關係，而不是一種以各鬼神的反覆無常性爲根據的關係，便開闢了向着自然科學的真確知識前進的道路了。這種認識自然不能夠爲絕對依靠自然的農民所獲得。農民是無抵抗地屈服於各種自然勢力之前的，他們不能藉賴知識來駕馭它們，只求藉賴祈禱和獻祭來緩和它們。自然之科學的研究只能出現於都市。都市中的人並沒有農民那麼直接地和極端地覺得他們要依賴自然，結果他們便可以站在一個無關係的觀察者的地

位以從事於研究自然的工作。只有在都市中才可以產生一個有充分的餘暇以從事觀察，而不爲盡用餘暇時間於肉體享樂中的衝動所屈服——好像鄉間的大地主那樣——的階級。在鄉村地方中，身體的勞力和耐苦性實是生產的一種重要的元素，因此，其餘暇時間和剩餘產品便只能做成最粗鄙的肉體娛樂，如打獵和宴會等。

自然哲學發端於都市，可是有許多都市是因爲漸次擴大的緣故而使其居民開始與自然完全脫離關係，因而對於這個問題失却一切的興味。各種事情的發展程序漸漸指定這些都市爲各種大區域中的思想和經濟生活的領袖。同時，這種發展程序又漸漸削弱向來把個人和各種傳統組織及思想方式緊縛着的一切社會束縛的力量。然而同一的程序又漸漸使各種階級對抗性變成尖銳化，引起日愈激烈的階級鬥爭，這種階級鬥爭有時且採取推翻一切現存關係的形式。在大都市中天天把新奇事件擺在人類面前，天天迫着他要應付各種新的，向所未聞的問題，天天迫着他要答覆“我們第二步要做什麼？”的問題的，不是自然，而是社會。

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

有兩種哲學趨勢特別盛行於帝國時代最初的數百年中，那就是

伊壁鳩魯(Epicurus)哲學和斯多噶主義的趨勢。

伊壁鳩魯把哲學認作一種藉賴概念和論證來實現幸福生活的活動。他以爲他可以由追求快樂而獲得幸福，然而所謂追求快樂只是指追求理性的、恆久的快樂，而不是指貪求一時的和放縱的肉體的娛樂，後一種娛樂是會損害康健和浪費金錢因而引起不幸福的。

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

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

可是，在羅馬社會中一方面有人渴望死亡，同時却又有人對於死亡發生切實的恐怖。古代的任何團體的公民都覺得他自己是一個大團體的一部分，那個大團體是在他死了以後仍然生存的，和他比較起來，它實是一種永生的東西。他是會繼續生存於他的團體中的；那個團體是會保存他的生命的遺跡的；他並不需要別種永生。事實上，我們在那些只有一種短期的文化發展的古代民族中，完全找不到任何以爲死後仍有一種生活的見解。要不然，他們也只把死後的生活視

作一種幻影生活，他們這種見解是因為要解釋夢中看見死人的現象而發生的東西。這種幻影的生活是一種無人願有的可哀的生存。我們讀過阿溪里(Achilles)的幻影的哀歌：

“我寧願耕耘我的田土，做一個日常的勞動者，
爲一個沒有土地或佔有品的貧乏的人，
也不願統治一切已消滅的死人！”

(“奧德賽”，第一篇，第四八九——四九一行。)

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

可是，當團體日漸衰落，個人日漸脫離團體的時候，情形便不同了。個人此時已不復覺得，他的活動將繼續存在於國家中；因為他對於國家所抱的態度已變成一種漠不關心，甚或敵視的態度；但那種以爲死後便完全消滅的思想却不能爲他所忍受得起。於是對於死亡的害怕心理，一種古來所未有的害怕心理，便發生起來。怯懦心理盛行一時，從前被人認爲“睡覺”的兄弟的“死亡”便變成了一種恐怖的影像。

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

柏拉圖早已假定有一種未來的生活，在這個來生中，解脫肉體的靈魂是會繼續生存，並且會爲它們在世間的行動而獲得賞罰的。他在所著“共和國”第一〇卷第一三章中說及一個旁非利亞人(Pamphy-

lian) 復活的故事，那個旁非利亞人死於戰役，在死後第十二天將行火葬禮之際，忽然復生，並且說他的靈魂在離了肉體以後曾遊過種種上與天府下與地底完全隔絕的地方。審判官們坐在那裏審判一切新來的靈魂，把正義的靈魂領到右邊，充滿着無限的美的天堂；不義的便放在左邊，放在地底裏的一個深坑中，使它們在那裏做十倍的善事才可以贖罪。那些始終不肯改邪歸正的便在那裏被好像火的影像一般的野人捕攬，加以鎖練和各種刑罰。至於那些被置於地底坑中和生活於天堂的靈魂則在一千年後再開始一種新的生活。那個親眼看見過這一切情形的旁非利亞人說，他是奉命報告的，所以他得在一種奇蹟中恢復他的生命。

誰不會因此馬上憶起基督教的天堂地獄，右邊的綿羊和左邊的山羊，地獄中的永火（“馬太”，第二十五章，第三三、四一節）和“直等到那一千年完了”死者將會復生（“默示錄”，第二〇章，第五節）等等呢？然而柏拉圖却是一個生於基督前第四世紀的人。下列的一句話所提供的印象實含有充分的基督教色彩：

“肉體是精神的重担和刑罰；它困迫精神並且把精神當作俘虜囚禁起來。”

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

還有一段很相類似的話：

“靈魂爲這個軀殼所隱藏着，所遮蔽着，這個軀殼把靈魂和它自己的屬品及真理完全隔絕，並且把它變成一種騙人之物；靈魂的整個鬥爭就是和困迫它的肉體對抗的鬥爭。靈魂是力求向着它所自來的地方前進的；它在那裏爲永久的和平所伴着，它在那裏保存着那種經過這個世界的各種混雜的現形以後仍然清潔的東西。”

在辛尼加所講的別的話中，我們也可以找出許多也見於“新約”

中的詞句。例如辛尼加有一次說過：“你們要披戴偉人的精神”。鮑爾曾把這句話拿來比較“羅馬書”中所載的“你們要披戴主耶穌基督”（第一三章，第一四節），和“加拉太書”中所載的“你們受洗歸入基督的，都是披戴基督了”（第三章，第二七節）。他這種比較是很對的。這些相同的用語曾使有些人斷定辛尼加所用的是基督教的材料，甚且斷定辛尼加是一個基督教徒；後一種斷定實是基督教的想像的產品。事實上，辛尼加在“新約”各書還未編作以前便已開始著述；因此，要是有抄襲的話，則我們與其採取上面的斷定，還不如假定基督教徒的用語是來自當時享盛名的哲學家的各種散播各地的作品中。不過，我們也有同樣充分的理由來假定他們並沒有抄襲的關係，他們所共同使用的是當時的流行用語。

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

“密司刺的各種聖禮中也有一種聖餐，他們在這種聖餐中把聖潔的麵包和一杯水甚或酒當作分配神聖生命於各密司刺信徒的神秘象徵。在這些典禮中密司刺信徒戴着各種動物的假面具，藉以代表他們的密司刺神的各種德性；參加典禮者已‘披戴’着他們的神，那就是說，他們已經共同領受他的生命(和他共同生活)了。這也是和保羅關於聖餐的教訓很相類似的，依據保羅的見解，聖餐就是‘同領’基督的血和身體(“哥林多前書”，第一〇章，第一六節)的意義，那個基督是為受洗者所已‘披戴’的(“加拉太書”，第三章，第二七節)。”^①

辛尼加並不是在他的時代中創造或應用好像基督教的用語的唯一的人。

① 普夫來得勒：“基督教的起源”，紐約，烏拔希版，一九〇六年，第一五八頁。

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

一般人漸漸把來生的準備視爲比求今世的各種好處的鬥爭較有價值。上帝的天國奪取了今世的富人的地位；可是怎麼樣可以找得這個天國呢？從前的人具有三種顯著的和可靠的行爲準則，那就是，習俗，公意，和團體的需要。這些東西此時已不存在了。習俗已變成一種幻影了，一般人已不復具有任何統一的意志了；各人對於團體的需要已漠不關心了。個人所顧及的只是他自己，他在好像洪水一般氾濫着社會的新思想和新關係的潮流中實是一種無能爲力的東西，他隨處轉移以尋求一個强有力的錨，以尋求各種可以指示他以真理和一種正確的人生哲學，把到上帝的天國去的正當路途指給他看的學說和教師。

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

除此以外，一般雄辯天才和哲學天才還有什麼活動可以進行呢？一切政治活動都已停止；研究事物的因果的興味已經減少，因此科學的研究的興味也已減少。雄辯家和哲學家，除了指導爭奪財產的訴訟事宜，或宣傳蔑視財產的理論以外，即除了變成法律家或宣教師以

外，還有什麼野心呢？結果，這兩種工作便異常發達於帝國時代，當時的羅馬人痛斥這個世界的各種好處的空虛性的演說及為保障這些好處而擬定的法律條文都異常豐富。一般人都很喜歡作各種含有訓誨性質的演講，和構製各種含有訓誨性質的格言和軼事。“福音書”也不過是蒐集這些格言和軼事而成的一本文集罷了。

自然，我們在判斷這個時代時，是不能單以它的訓誨式的詞藻為標準的。不錯，鄙視今世的新道德原能滿足某些重要的精神要求——根據很實在的社會情況而產生出來的精神要求。可是事實上，人們斷不能逃避世界；世界的力量常常都比人類的力量為大。結果便發生道德理論與道德實踐間的矛盾，這種矛盾是任何這樣的道德學說所不可避免的。

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

明白了這個真正偽善的顯著實例以後，我們便知道，生於百年後

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

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

因此，一般人便習於選取一個已死的偉人來做他們的護衛的聖者。有些甚且把他們的行爲交給仍然生存的人，那些自認有偉大道德而超越別人之上的道德教師，任由他們支配。斯多噶主義早已宣稱哲學家是沒有錯誤和瑕疵的人了。於是道德教師的自以爲是的妄自尊大性便伴隨着偽托神聖性和偽善性發展起來——這些性質是古代所無的東西，是一個社會衰落時代的外生物，並且是必然隨着哲學中的科學的地位之爲倫理學所奪取，換言之，即考察世界的工作之爲總合各種對於個人的要求的工作所代替，而漸漸變成愈加顯著的。

這時各階級的道德宣教師紛紛出現，這些宣教師自認可以以他們自己的高尚人格的實例來提高人類，使人類的道德臻於完美。無產階級的這一類的主要教師就是犬儒學派 (School of the Cynics) 的哲學家，享盛名的提奧奇尼斯 (Diogenes) 的繼承者。他們在街道中宣傳教義，以乞食爲生，以鄙陋和儉樸爲樂，他們無須從事於任何工作，他們痛恨和鄙夷工作，視之爲一種可怖的罪惡。基督和他的使徒有時也被人當作行乞的宣傳師。“福音書”是反對工作的；它們雖然有種種互相矛盾的地方，但這一點却是它們所完全一致的。

貴族們也有他們的私人的道德家，這些道德家大都屬於斯多噶學派。

“正好像西庇阿斯 (Scipios) 以後的大人物一樣，亞古士督也有他自己的哲學家，那就是阿魯斯 (Areus)，一個來自亞歷山大城 (Alexandria) 的斯多噶主義者。李維亞 (Livia) 自從她的兒子德魯則茲 (Drusus) 死了以後，也變了這個哲學家的信徒，藉以由他取得慰藉。當亞古士督在亞克興 (Actium) 之役以後進入亞歷山大城的時候，他帶着阿魯斯做他的隨員之一，並且在演說中 (他在這一次的演說中答應寬恕亞歷山大城人援助安東尼的罪過) 把他介紹給他的祖國的公民，說這就是他之所以寬大的一種理由。別的王室和家庭也有同樣的精神上的嚮導以應付大人物的各種精神上的要求。他們從前原是某種新理論的教師，自從內戰以後，他們却變成羅馬人的實際的精神嚮導，思想指導員，厄運時期的安慰者，聽人懺悔的教師了。他們陪伴着國王的反覆無常的性情的犧牲者到執行死刑的地方，在那裏替他們作最後的効勞。被加力苟拉 (Caligula) 王賜以死刑，臨刑時還表示感謝國王之意，並且泰然而死的朱理亞 (Canus Julius) 就是伴着‘他的哲學家’去就刑的。塞拉斯阿 (Thracea) 把他的女婿赫爾維狄阿斯 (Helvidius) 和犬儒派哲學家狄麥多里阿斯 (Demet-

rius)——後者其實就是他的家庭教士——引入他自戕所在的房間裏，並且在受着緩慢而死的痛苦中把他的眼睛釘在他的身上。”（鮑爾：“基督與該撒”，第二二——二三頁）

所以我們在基督教未出現以前便早已看見聽人懺悔的神父現身於舞台中；各種新形式的力量，不是任何個人的教義，早已使一種歷史中的勢力——祭司的統治——出現於歐洲的國家中了。不錯，希臘和羅馬在很久以前便已有祭司之存在，然而他們在國家中的地位是很不重要的。直至帝國時代起，我們才開始看見歐洲各國的情況適合於祭司統治——早已見諸較古代的許多東方國家中的祭司統治——之發生。我們看見，甚至以西方論，這時也已具備爲教士，爲祭司階級（或譯祭司身分）的統治所必要的先決條件了。這個階級因爲有許多分子僞作神聖和妄自尊大的緣故，已經開始發生各種爲祭司職務所特有的性質，並且，一直到現在，都因此而爲社會中沒有任何被護衛的需要的一切激烈分子所痛恨。

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

他們最先把羅馬帝國的國王認為這個救主。在亞古士督的時候，來自“希臘神諭集”中的一種預言，說救主快要出現的預言，很為流行^①。當時的人們把亞古士督認為在內戰後把帝國引入光榮而興隆的新時代中，把“和平賜給世間的善人”的和平天子。

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

他們的確被人列入神靈階級之中；在由神變人的學說還未出現以前，由人變神的見解雖然顯然較難自完其說，却為人們所接受。國家的君主在一切政治生活完全終結時其地位是遠超於一般民衆之上的，因此他必然的使一般民衆覺得他是至尊無上的東西，因為從一般民衆的眼光看來，他似乎就是把社會的全般力量和權威集於自己身上而依照己意以指揮社會的人了。反過來說，古代的神靈的地位是很與人類相近的。因此，由一個超人轉變為一個神並不是一種很困難的手續。

居於亞洲和埃及的落後的希臘人在紀元前數世紀之先便早已開始把他們的專制君王認為神或神的後裔了；他們甚且把他們的哲學家也認為神或神的後裔。當柏拉圖在世的時候，便有人傳說他的母親佩力孫尼(Periktione)不是由她的丈夫得孕而是由阿坡羅(Apollo)得孕而生他的了——這種傳說曾為他的姪子斯彪薛芭斯(Speusippus)在葬禮演說中所提及。希臘的疆域一旦變為羅馬的屬州以後，他們便把他們對於帝王和哲學家的神聖崇拜變為對於羅馬的總督的崇拜。

① 麥立未爾(Merivale): “帝國治下的羅馬人”，一八六二年版，第七卷，第三四九頁。

該撒就是胆敢要求羅馬人崇拜他，視他爲神，好像怯懦的希臘人那樣的第一個人。他誇道他自己的神聖的家系；他的母系祖先是好像女神維那司 (Venus) 一類的人物，正如該撒的姪子亞古士督的宮廷詩人維琪爾 (Virgil) 後來在他的長篇史詩“伊泥易德” (Aeneid) 中所詳細解說的那樣。

當該撒結束內戰，勝利而回羅馬的時候，羅馬的人民決議“建立許多用來祀他爲神的廟宇，其中有一個就是他和仁慈女神所共處的聖地，被人認爲他與這個女神握手的地方”^①。當時的人利用這種巧計來企圖打動那個勝利者的慈心。他死了以後，羅馬的人民和元老院便決議把“神聖的朱理亞 (該撒的名字)”正式列入羅馬的諸神之中。而且據斯韋托尼亞斯說，他們這種舉動“並不單是一種外表的舉動，單是通過了一種決議便算了事，而實是由於人民的內心信仰所致。因爲當他的繼位者亞古士督在他成爲一個神以後第一次爲人民舉行大游樂的時候，豈不是有一顆彗星出現於十一時 (即午後五六時之間) 麼？當時的人相信，這就是已升天的該撒的靈魂。所以他的聖像至今還有一顆明星照在頭上” (第八十四章)。這段話實使我們想起表示基督的神聖性而爲東方的博士所看見的明星。自從亞古士督的時代起，一般人都把國王在死後之應變成神聖認作是一件當然的事情。所以他在帝國的東部屬境中便有救星 (Soter) 之稱——Soter 是希臘的名詞，即救主的意思。

可是被封爲神聖的並不只限於已故的帝王，他們的親戚和寵臣都有被封的資格。哈德良 (Hadrian) 曾愛上了一個希臘美少年，赫茲堡 (Hertzberg) 在所著“羅馬帝國史” (Geschichte des römischen Kaiserreichs) 第三六九頁中以雅緻之筆描寫及這個少年說，他“從

① 阿比安 (Appian): “羅馬內戰史”，第二卷，第一六頁。

各方面說都已變成了國王的寵人”^①。他的寵人溺死於尼羅河以後，他便馬上把他列入諸神之中，以報答他的多才多藝的勞役，在與他的死地相距不遠的地方建設一個宏麗的城市，名之爲安提奴波里斯 (Antinoopolis)，並在城中爲這個特別的聖者建立一座宏偉的廟宇。轉瞬間，帝國內各地的人便都崇拜這個少年；雅典人且備有各種慶祝游樂和犧牲品以紀念他的尊榮。然而斯韋托尼阿斯在述及亞古士督時却說：“他雖然知道當時甚且有各種爲祭祀各屬州的總督而設的廟宇，他却不肯在任何屬州中接受這種尊榮，除非那個廟宇是爲祭祀他及羅邁 (Roma) 兩人而設。他在羅馬城內也極力拒絕這種尊榮” (第五二章)。

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

他有一次曾說過：“甚至就那些保衛牛羊的人而論，他們也不是牛羊，而具有高出於牛羊之上的本性，因此，那些被立爲君王而位在人們之上的統治者也不是人，好像別的人一樣，而實是神”。其實產生統治者的神聖性的正就是當時的人的羊性。這種有類於羊的性質在帝國時代中異常發達。因此，他們便把崇拜國王及其寵臣的事情認爲一種重大事情，正好像現在還有些人真的以爲把鬼神所賜的小帶子掛在鈕孔上便可以發生各種奇異的功效一樣。自然，這種神聖崇拜實含有奴隸根性在內；就這一點說，帝國時代並不見得比現在較爲厲害，那是很重要的。可是除了奴隸根性以外，輕信性也有很大的勢力。

^① 這書的英譯本“帝國的羅馬”，非列得爾菲亞一九〇五年版，很巧妙地略去這一段故事中的不雅馴之處 (見譯本第一四九頁脚註)。——英譯者

二 輕信性

這種輕信性也是新情況之下的一種外生物。

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

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

人類隨着便本着他自己那種爲這些經驗所決定的行爲的根據來判斷別的自然事情，那些大概沒有人的關係的事情。他以爲這些事情是某些賦有超人能力的個人——神靈——的動作的結果。這些神靈其始並非專司異蹟之責，他們所管理的只是事情的通常的自然程序，吹風翻海，行雷閃電，及駕馭賢愚的思想。當時的一般人都以爲神靈是會使它們所想消滅的人變成盲目的。原始的自然宗教的神靈的主要作用始終都以產生這樣的結果爲限。

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

這種力求找出事物的所以然，力求找出外表的世界中的事物的原因的精銳的觀察和不斷的考察，隨着都市及都市中的自然哲學之日漸發達而愈加變成較爲精密，這是我們在上文所已說過的了。都市的觀察者這時可以發見自然界中各種沒有人的關係的現象。這些現象固然是很簡單的現象，不過他們却發見這些現象的確定的常性，因此，他們很容易便認之爲必然的關係，而完全超出那個與有人格的

神靈的概念有密切關係的無常的境域。星辰的移動尤能引起自然界的定律和必然性的見解。自然科學是以天文學開始的。當時的人並且把這些見解應用到自然界的其餘方面；各地的人都開始尋求定律的各種必然關係。某種經驗之經常的重複出現就是這種思想活動的基礎。

可是自從自然界之科學的考察的興味因爲上面所已說過的各種緣故而退步，並且爲倫理學的興味所代替以後，情形便不同了。人類的精神已不復爲好像星辰軌道那麼簡單而可以提供一個容易的研究出發點的動作所盤據；它所顧及的完全是它自己，完全是那種最複雜、最易發生變化、最不可觸摸的現象，那種把科學研究拒絕得最久的現象。其次，倫理學又不復是一種研究事物的真相、經驗所有的東西並且經常地重複出現於經驗中的東西的學問；倫理學所研究的只是將來的計劃和義務，完全超出經驗範圍以外因而形成一個絕對自由意志的境域。在這個境域中，希望和夢想最有自由活動的餘地，想像可以無約束地大肆活動及超出經驗和批評的限制之上。勒啓（Lecky）在所著“唯理主義精神史”中說得很對：“柏拉圖的哲學，因爲大大擴充精神界的範圍的緣故，大大地推進了這種信仰；我們看見，無論在什麼時候，在紀元前或紀元後，哲學一有進展，一種魔術的趨勢是必然隨之發生的。”^①

同時，大都市的生活又使它們的居民，全國人口中最有思想的分子，不能和自然界直接接觸，使他們沒有觀察和了解自然界的需要和可能。因此，什麼是自然，什麼是可能的見解便首先發生動搖；一般人已經失却可藉以測度不可能的、不自然的、超自然的東西的矛盾性

① 勒啓：“歐洲唯理主義精神的起源及影響史”，紐約及倫敦一九一〇年版，第一卷，第四三頁（“真理尋求者”，紐約一九一〇年版，第一卷，第七頁）。

的標準了。

個人愈加覺得他自己欠缺能力，便愈加沒有膽量，愈要找尋某種超出常人之上的人格作為一種堅強的助力；形勢愈加絕望，他便愈加需要有一種奇蹟來拯救他——他便愈加趨於把施行奇蹟的能幹歸諸他所依附而認之為救主的人。事實上，他是會要求這些奇蹟來作一種試驗，藉以證明他的救主是否的確具有可以拯救他的能力的。已往的關於神靈的傳說的回憶也許可以發生效力；取自這些傳說中的動機往往體現於新的神話中。但是後一種神話和前一種傳說是完全不同性質的。從前的人把各種超人的權力加諸已往的神靈的身上，藉以解釋各種為人們所很準確地和切當地觀察出來的實際事情。這時的人却把各種超人的權力加諸人的身上，藉以使這些人可以做出種種為人所未嘗見過而又絕不可能的奇蹟。不錯，即以最古代的舊鬼神傳說而論，它們也或許含有各種為過度活動的想像力所構成而與這些奇蹟相類的奇怪事情；可是舊傳說並不是根據於這些神奇事情之上的作品。奇蹟實是新神話的出發點。

新舊傳說所大致相同之點就是，傳說中的英雄是一個神的後裔。古代的人喜歡頌揚他們的祖先的尊榮，喜歡把他們的種族所從出的祖先（為使他具有尊嚴性起見）當作一個超人，一個半神。依照當時的流行見解，萬物都有一個神在後面的見解，他自然只能夠由一個神取得那種必要的權力。而從一般人的眼光看來，這些神雖然具有種種超人的性質，却仍然是有類於人而具有人的情緒的東西。因此，假定那個英雄祖先的母親由神得孕而生出那個英雄，實是一種很自然的事情。

同樣，後來的傳說中所紀載的救世主也是由以人為母和以神為父產生出來的東西。例如，斯韋托尼阿斯告訴我們說：

“我在門第茲的阿克勒派亞第(Asklepiades of Mendes)那本論

及諸神的書中看見這樣說：亞古士督的母親阿娣阿(Atia)有一次曾在夜間參與一個崇奉阿坡羅的嚴肅集會，她在等着別些婦人的時候在轎中睡着了。忽然有一條蛇走到她的身上，過了一會便別她而去；她醒了以後，覺得好像她的丈夫和她睡過一樣，於是她便洗澡自潔。她的身體馬上現出一個蛇形的污點，她無法把這個污點洗去，因此她以後便不復出浴於公共洗澡場所。到了第十個月，亞古士督便出世，於是一般人便把他認作阿坡羅的兒子。”(Octavius, 第九四章)

當時的羅馬婦人不但把和神私通的事情認爲可能，並且認爲很高貴。約瑟福斯有一段述及這種事情的有趣故事。在提庇留時代中，羅馬城有一個名保蓮娜(Paulina)的婦人，她是一個美麗而又貞潔的婦人。富有的武士曼特斯(Decius Mundus)死心塌地的愛上了她，並且願以二十萬德拉馬爲酬以求一夜之歡，可是她却拒絕他的要求。但有一個已被解放的奴婢却有方法幫他的忙；她知道那個美麗的保蓮娜是一個熱心崇拜埃西女神(Isis)的人，她的計劃便以此爲根據。她賄賂這個女神的祭司，與他們以四萬德拉馬，使他們告訴保蓮娜，說阿紐比斯神(Anubis)要和她交歡。“這個婦人很高興，並且向她的朋友們誇道阿紐比斯所給她的這種榮耀。她的丈夫很歡喜答應她，他是知道他的妻的德性的。於是她便到廟宇，吃完晚餐，睡覺的時候到了，祭司便把所有的燈都熄了，並且把門關了。早已躲避在廟宇中的曼特斯此時遂不候招請，逕自和她交歡。他整夜地爲所欲爲，因爲她以爲他就是那位神了。滿足了他的慾望以後，他便在早晨時候，在祭司們還未入廟以前，別她而去，於是保蓮娜便回到丈夫的家中，告訴他說，阿紐比斯神已和她睡過，並且在她的朋友們面前誇道此事。”

可是這個高尚的騎士曼特斯却很鹵莽無禮，過了數天以後，他在街上碰到這個婦人時，竟然譴責她，說她絕無報酬地把自己送給了

他。此時才恍然大悟的虔心的婦人自然異常憤怒，她馬上把此事告訴提庇留，因此便把埃西的祭司們釘死，把他們的廟宇毀滅，並把曼特斯逐出國境①。

這一段小故事因為下列的事實的緣故尤為有趣：它在書中的位置恰好緊接着我們在本書第一篇第一章中所已提到的那一段話，即極力讚揚神奇的基督的那一段話之後。這兩段話並列在一處的事實很早便已引起虔心的解釋者的注意了；他們看見基督與保蓮娜的軼事間的關係，深覺得那個可惡的猶太人約瑟福斯實暗中含有誹謗馬利亞的貞操和詆譏她的未婚夫約瑟的素樸性之意。這種譏謗自然是不能和上一段承認基督的各種奇蹟的話相容的。可是約瑟福斯既然實際上絕不會知道有這些奇蹟，那段述及這些奇蹟的話既然只是一段為後來的基督徒所插入去的話——這是讀者所已經明白的——則這種暗諷聖貞女和她的自甘屈服的未婚夫的舉動實完全是他所想不到的。這適足以證明那個偏偏要正揀這一段話來伴隨着他所插入的那一段話以作上帝的兒子的證據的基督教的杜撰者之愚蠢罷了。

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

甚至絕無過事鋪張之意的塔西佗也述及惠思葩西安（Vespasian）說（見所著“史集”，第四卷，第八章），他曾在亞歷山大城施行許多奇蹟，藉以證明上天對於國王的好意。例如，他曾以涎沫塗抹一個盲人的眼而使他得見。他又曾踏在別一個人的跛手之上而使他復癒。

施行這些奇蹟的能力後來便由異教的國王轉入基督教的君王手

① “猶太人的古代事蹟”，第一八章，第三節。

中。法國的帝王在加冕之時只一接手即可醫治療癱和頸腫之症。直至一八二五年，波旁(Bourbon)王朝的最後一個國王查理十世在加冕的時候還施行這種奇蹟。

據紀載所說，耶穌之施行同樣的醫治方法也自然不止一次。虔誠的麥立未爾^①以爲惠思葩西安的奇蹟是倣法基督教的模範而做的——如果我們知道基督教在惠思葩西安時代還是一種無足輕重和不聞於世的東西，我們便會覺得這種見解不可信了。反之，鮑爾在所著“基督與該撒”中却說：“且讓我把我的斷論說出，藉以博得當代的有學問的神學家之一粲，我的斷論就是：後來的第四‘福音’的作者和那個更後的編輯那本最初的‘馬可福音’的人，都在關於基督的神奇的醫病事蹟的紀載中由塔西佗這本著作抄襲涎沫的用法”（“約翰”，第九章，第六節；“馬可”，第七章，第三三節，又第八章，第二三節）。

但依照我們的意見，即就這一點而論，我們也不必假定有所抄襲。任何一個相信奇蹟的時代都同時具有關於施行奇蹟的特殊見解。在中世紀後期中，一般人都假定和魔鬼訂立合約，是要以熱血簽字的；兩個不同的作家原可以在他們的故事中同樣的應用這種方法而彼此不必有所抄襲；同樣，在惠思葩西安在世和死後的時代中，一般人也許會把涎沫認爲神奇治病的一種適當材料，因此，那個清醒的紀載家在紀述世俗的救主——擁着該撒的王位的救主——的事蹟時自然會把這種醫治方法認爲他所尊崇的人的方法，但那個較迷醉的紀載家也是會把這種方法認爲擁着天國的王位的救主的方法的；這兩個作家並沒有互相抄襲的必要。這種醫治方法當然不是塔西佗所發明的東西，他只不過取自流行於當代的傳說之中罷了。

① “帝國治下的羅馬人”。

在當時施行奇蹟的並不只該撒（羅馬的國王），有許多和他們同時代的人也是有這種能幹的。當時的奇蹟故事異常普遍，因此並不爲人們所特別注意。即就“福音書”的紀載家而論，他們也沒有說耶穌的各種奇蹟和表記引起很深的印象，好像我們本着近代的態度所會預料的那樣。甚至在五千人都已得飽之後，基督的門徒還是懷疑。並且，施行奇蹟的又不止耶穌一人，他的使徒和門生都曾施行過許多的奇蹟。事實上，當時的人是非常輕信奇蹟的，因此，當時的基督教徒實永不會以爲奇蹟是他們所認爲欺騙者的人所做的東西。他們就在解釋別人的奇蹟時也只不過說，這些奇蹟是由於魔鬼和惡神的能力所致。

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

自然，甚至以這個人的誕生的事蹟而論，也是很神奇的。當他的母親懷着孕的時候，普洛提斯神(Proteus)，那個無人知道的智慧神，曾向她現形；可是她却不慌不忙地問他，她應該生的是什麼孩子。於是那個神便回答說：“我”^①。少年阿坡羅尼阿斯漸漸長大，富有智慧，到處宣傳一種純潔的道德生活，把他的錢財布施於他的朋友和親戚，並且周遊各地而爲一個行乞的哲學家。可是他的奇蹟還比他的儉約性和道德較能感人。他所施行的各種奇蹟和基督所施行的極相類似；他逗留在羅馬城中的軼事就是一個很好的例子：

“有一個處女已死於舉行婚禮的時候，最少也可以說，一般人都承認她是死了。新郎隨着她的棺材慟哭，整個羅馬城也爲之惋惜，因

① 菲羅特刺塔(Philostratus): “提雅那的阿坡羅尼阿斯”(希臘文)，見巴爾式(Ed. Baltzer)註譯本，一八八三年版，第一章，第四節。

爲那個新娘原是一個很高貴的家庭的女子。當阿坡羅尼阿斯碰見這班送殯的人的時候，他說：‘放下棺材罷，我是會停止你們爲這個女子而流的眼淚的。’當他問那個女子叫什麼名字時，大家都以爲他想循例作葬禮的演講，可是他却把手按在那個已死的女子的身上，說幾句爲別人所不懂的話，把她由昏睡狀態中叫醒。於是她便高聲大叫，並且返到她父親的家裏。”^①

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

阿坡羅尼阿斯具有很高級的預言才幹，爲救主的職務所不可缺少的才幹，又具有可以看見別地的事情的進行狀況的能力。當杜密善在羅馬宮中被殺的時候，他在以弗所(Ephesus)中好像親身在場一樣清楚地看見這種情形，並且馬上把這事告訴以弗所人。這是一種無線電視的技藝，馬可尼(Marconi)和他比較起來，未免幼稚失色了。

他最後遁跡於一座廟宇中，那座廟宇開着門歡迎他，並且在他進去以後把門關起。“他們聽見裏邊有女子的歌聲，好像是歡迎他升天的樣子，那歌聲說：‘擺脫地下的黑暗罷，投入天上的光明之中罷；來罷。’”^②

阿坡羅尼阿斯的身體永未嘗爲人發見。因此，這個救主顯然又

① 菲羅特刺塔(Philostratus): “提雅那的阿坡羅尼阿斯”(希臘文)，見巴爾式(Ed. Baltzer)註譯本，一八八三年版，第四章，第四五節。

② 同上，第三七八頁。

已經升天了。

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

換言之，當時的人即在有反對奇蹟的必要的時候，也並不想及懷疑奇蹟的問題。

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

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

我們在摩西的第二本著作(“出埃及記”)第一七章第一至第六節中，讀過下列的故事：摩西以杖擊打沙漠(曠野)中的磐石，藉以使口渴的以色列人獲得飲水。這種奇蹟是不足以打動基督教時代的人的。我們在使徒保羅的“哥林多前書”中(第一〇章第四節)得知，猶

太人所藉以得水的磐石原是他們在沙漠中所帶着同行藉以使他們永無缺乏飲水之虞的東西——一塊能够移動的湧水石。

出現於那所謂“保羅使徒行傳”中的奇蹟尤爲生硬。那個使徒因爲和邪術家西門比賽奇蹟的緣故，竟然使一條鹽漬的鯁魚復活。

從另一方面說，當時的人是連各種純粹屬於自然的事情都當作奇蹟，當作上帝勉強干涉自然程序的證據。不特病愈與病死，戰勝與戰敗是上帝的干涉的表示，並且日常的各種娛樂如賭賽等也是一樣。“當一個虔誠的基督教徒和一個誠心的異教教徒在迦薩(Gaza)的跑馬場中賽跑的時候，‘基督打敗了瑪那司(Marnas)’，因此，許多異教徒便都受洗了。”^①

可是作奇蹟解的自然事情並不是常常都只限於一種的解釋。

“在奧理略(Marcus Aurelius)統治期內，當羅馬軍隊和魁帶人(Quadi)打仗的時候(一七三——一七四年)，羅馬的軍隊爲猛烈的太陽所苦，又爲一支較強有力的敵軍所包圍，大有全軍覆沒之勢。忽然烏雲蓋天，大雨如注，而可怕的暴風雨又大大地蹂躪了敵人的隊伍；於是羅馬軍隊便被救出並且獲得勝利。這宗事情的功效實屬可驚：當時的人會依照當時的習例，把這種情景繪在圖畫中以爲永久紀念，一般人都認之爲一種奇蹟，爭相傳說直至古代末期爲止，並且數百年後，基督教徒和異教教徒都爭以此爲他們的信仰的真實性的證據。……一般人都以爲這種反敗爲勝的奇蹟是由於國王向朱匹忒(Jupiter)禱告所致；但有些人却斷定這實是因爲埃及的魔術家安尼菲司(Arnuphis)——國王的一個隨員——大演技藝的緣故，那場大雨是由他請求諸神，尤其是黑梅斯神(Hermes)降下來的^②。可是依

① 夫里德楞得(Friedlander): “初期帝國的羅馬生活及習尚”，倫敦—盧特列茲版，第三卷，第一九七頁。

② 同上，第一二三頁。

照當代的一個基督教徒的解釋，則這宗奇蹟之所以實現是因為第十二軍團(米利天尼軍團)的基督教兵士的禱告。大達利安(Tertullian)也說過(一九七年)基督教徒的解釋是一種通行的解釋的話，並且引奧理略的一封信以爲佐證。”

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

“一個什麼都相信的時代很容易便爲人所說服而以爲一個埃及或敘利亞的僧侶只一轉念即足以阻撓宇宙的永久定律。上帝的寵愛者慣於以按手，或說話，或音信的方法醫治根深蒂固的疾病；和把最頑固的魔鬼逐出於他們所有的靈魂或身體之外。他們可以很親熱地和沙漠中的獅和蛇說話，或傲慢地命令它們；他們把生活素注入朽木中；他們使鐵塊浮在水面上；他們坐在鱷魚背上渡過尼羅河，並且在洪爐中休養。”^①

士羅塞 (Schlosser) 在所著“世界史”中那幾段述及第三世紀中的最著名的新柏拉圖派哲學家柏羅提挪(Plotinus)的話實是關於基督教出現時代的人們的思想態度的一種絕好的描寫。

“柏羅提挪在二〇五年中生於埃及的來科波里斯 (Lycopolis)，在二七〇年中死於干巴尼亞。他做了阿摩尼阿斯(Ammonius)的勤勉學生凡十一年之久，但因爲極端專心思索神性和人性問題的緣故，却不滿意於他的先進和教師的埃及希臘的神秘學理，他更研究波斯和印度的智慧，投身於小哥狄亞那斯(the younger Gordianus)的軍中，隨他到波斯去。……柏羅提挪後來又到羅馬，他在那裏覺得一般

① 吉本：“羅馬帝國衰亡史”，第三七章。倫敦—紐約，一八九八年版，第四卷，第七五頁。

人之趨向東方的神秘主義的嗜好很與他的本旨相符，因此便在那裏做預言者凡二十五年之久，直至將死爲止。國王加力伊那斯(Gallienus)夫婦非常迷信他，據說他們甚且想在意大利的某一個都市中建設一個哲學的國家，其治理方法完全以柏羅提挪的原理爲根據。羅馬公民中的最尊貴的家庭對於柏羅提挪也同樣的大加贊許；在那個都市中有好些最有名望的人都變成他的最熱心的提倡者，並且接受他的教義好像接受一種來自上天的嘉音一樣。

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

“柏羅提挪和他的生徒所用以傳播其新哲學的方法正與法國的麥斯麥(Mesmer)和卡略斯特洛(Cagliostro)在十八世紀末葉中所用來迷醉墮落貴族，及德國的薔薇十字架學派(Rosicrucians)和精神魔術家等所用來迷醉虔誠的普魯士王的方法相同。柏羅提挪實施魔術，召魂喚鬼，甚且自甘卑下而做那種只爲本國的下流社會所做的事情，就是，應親熟者之請而揭露那些犯小竊之罪的人。

“柏羅提挪的著作也好像預言一樣被人歡迎；因爲據他的最著名的門生說，他把他所得的靈感寫下時，是絕不注意及他所寫的是什麼，也不顧及修改詞句的。古代的希臘人的傑作也不是這麼樣寫成的！這個人的作品和口頭講演，是連最簡陋的思想原則，即我們之所謂‘方法’，也沒有的，他要一切想獲得哲學知識的人都拋去他的本性或超脫思想和感情的自然狀態，以爲他的先決條件。

“我們只要稍略述及他的作品的內容，便可以使讀者明白他的教訓的性質和它所產生的效力了。他常常都把和別人共同生活及生活於別人之中的生活認爲有罪和不自然。照他的意見，真正的智慧和幸

福在乎完全脫離五官的世界，在乎冥想及在乎使自己的精神陷於沈靜而慘澹的孤立狀態，及集中於較高尚的事物之上。……這種蔑視一切動作，脫離一切經驗和一切人類關係，並且極端藐視一切抱不同見解的人的人生觀，是伴隨着一種關於自然及其定律的純粹理論的見解——只以過度空想為根據的見解————並出現的。亞里士多德以經驗，觀察及數學為他的自然見解的根據；柏羅提挪的見解却完全沒有這些根據了。柏羅提挪自認為一個為上帝所啓示的哲學家；因此他相信他的一切知識都由一種內在的靈感而來，他並不須按步就班的尋求知識，因為他的意見是不為世界和一切空間境域所限的。……

“柏羅提挪有三個把他的神諭式的說話翻成通順詞句，而又好像使徒那樣傳播他的教義的門生：赫倫尼阿斯(Herennius)，阿美里阿斯(Amelius)，和波菲利阿斯(Porphyrus)。這三個門生都是賦有天才的人。就大多數的問題而論都很反對任何拋棄人生及健全的理性的哲學的龍基納(Longinus)也說，和他同時而其作品又可以讀得通的哲學家只有阿美里阿斯和波菲利阿斯兩人。

“我們想判斷他們愛好真理的程度如何低下，最好是以波菲利阿斯所作的‘柏羅提挪傳’為根據。波菲利阿斯述及他的主和教師的各種最無意義的軼事，這些軼事斷非有頭腦好像他一樣的人所相信的東西，因此，他必然是明知故犯地把它們杜撰出來藉以提高柏羅提挪的神諭的聲價。”^①

三 謊言之應用

欺詐實是輕信性和愛好奇蹟的心理的一種必然的補助。我們在

^① “世界史”(一八四六年)第四卷，第四五二頁以下。

上文所舉的例只以述及已死的人物的奇蹟的紀載家爲限。然而當時也有許多述及自己的奇能的人。亞歷山大城的亞匹溫 (Apion)，猶太人的餌誘者，提庇留王稱之爲“世界的鐘舌”(cymbalum mundi) 的，就是其中之一了。“他是一個大言不慚，賦有最矛盾的無所不知的本領和無窮的自信，縱使不是熟識人類，最少也是熟識人類的無價值之處的人，一個精於使人錯誤之術的演講師，他常常都準備動作，富於機警性，絕不會慚愧，而又具有無條件的忠誠性。”^①

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

阿般尼忒哥斯的亞歷山大 (Alexander of Abonuteichos，約生於一〇五年，死於一七五年左右) 比那個騙子還厲害。他採取最粗鄙的方法來施行魔術，例如，他往往把活人藏於已被屠殺的畜牲和挖空的神像之內。他設立一個神諭所藉以向問訊者收取費用，據琉細安的估計，這宗營業的收入每年約爲一五，〇〇〇元。他甚且能通過執政官盧德里安尼斯 (Rutilianus) 而影響於“哲學的”奧理略王。這個騙子死時異常富有並且獲得很大的尊榮，據說他的紀念碑在他死了以後還能示人以預言。另一種佈置周到的騙術似乎就是下列的一種了。

“第奧·加西阿斯 (Dio Cassius) 說，在二二〇年中有一個自名大亞歷山大，體格、容貌和衣服都和亞歷山大帝酷似的神靈，帶着四百個穿着酒神祭司的衣服的隨員，由多腦河 (Danube) 行至波斯福魯

① 莫悟生：“由該撒到戴克里先時代的羅馬帝國的屬州”，倫敦一八八六年版，第二卷，第一九三——一九四頁。

(Bosporus),於是便不見了;沒有官吏敢阻止它,反之,各處地方都以公款爲它預備住所和食品。”①

我們的下流社會的英雄甚至比較實際的科本涅將軍(Captain of Cöpenick),如果想及這些事蹟,也必然會自愧不如②。

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

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

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

① 夫里德楞得:“初期帝國的羅馬生活及習尚”,倫敦—盧特列茲版,第三卷,第三〇六頁。

② 一九〇六年,柏林附近的科本涅城中有一個名佛格特的貧窮勞動者,曾假扮軍官帶着幾個士兵以劫掠城中大會堂的財寶。——英譯者

但是古代社會日漸衰落以後，歷史作品的職責便不同了。人們已不復要求政治的教訓，因為政治已漸漸變成他們所漠不關心的東西，並且漸漸引起他們的反感了。他們也不復需要勇敢而盡忠於祖國的好漢的例子；他們所需要的只是娛樂，足以打動他們的疲乏神經的新刺激、閒話、異聞和奇蹟。小小的錯誤對於讀者是沒有多大關係的。其次，把紀錄內的事實加以糾正又漸漸變成愈加困難，因為讀者此時所最注目是故事中的人物的私事，不為一般人所共知的事情。因此，文學式的歷史便一方面漸漸變成是是非非的紀錄，一方面漸漸變成濛喜豪矜(Munchausen)派的言過其實的作品。

這種新趨勢在亞歷山大帝時代的希臘文學中很為顯著。亞歷山大的廷臣奧涅式克里都斯(Onesikritos)關於亞歷山大的事蹟曾寫過一本簡直是謊話和過事鋪張的書籍。然而說謊和杜撰相距只不過一步之遙。攸美路斯(Euemerus)便跨進這一步了，他在第三世紀中把某些碑文由印度帶回祖國，他說這些碑文是很古的作品，但其實完全是他自己所杜撰出來的東西。

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

其次，自然科學的興味之日漸減少及為倫理學的冥想所代替的情形又足以使人們拋棄那種力求以實際經驗來測驗每一種提議之是否正確的批評精神，使各個人的理知的忍耐性愈加失其力量，因而又使他們愈加求助於某個偉大人物。人們這時不為實際證據所動而只

爲權威(authorities)所動。無論什麼人,如果想使人們有一種印象,便必要首先獲得必需的權威的助力。他的話必要是有權威的人物所已說過的東西。假如這些有權威的人物沒有他所想說的話,他便要稍加竄改,或把有權威的人物憑空捏做出來。我們在上文已經說過但以理和畢達哥拉斯是這一類的權威了。耶穌和他的使徒、摩西、神巫(Sibyls)等都是這一類的東西。

作者不一定要假託名義以做成整本的僞書;他往往只須把一句話加插在一本爲人所共認的一個有權威的人物的原著中,而藉這句話表示自己的信仰,便足以爲他的論據找得充分的權威了。這種手法,因爲當時還未發明印刷的緣故,更爲易辦。當時所流行的書籍完全是手抄本,或是讀書的屬主的手抄本,或是他的奴隸替代他抄的東西——假如那個屬主富有到可以蓄養一個專司此職的奴隸的話。此外,當時又有些使奴隸抄書來發售而藉此致富的出版家。在這種手抄本中刪去一句自己覺得不甚方便的話,或加上一句有需要的話,並非難事。如果原著者是一個已死的人,則這種手續便更易辦,因爲當時的不細心和輕信一切東西的人大抵是不會起而抗議的。以後的抄寫家是會設法把這種僞文(杜撰詞句)保存於永久的。

基督教徒之利用這種進行方法,比別的歷史家較爲容易。無論基督教的各種教會的原始的教師們和組織者是什麼人,我們也可以斷定,他們是由下層社會出身,既不能文,而又沒有作品遺下。他們的學說其始只是由口頭傳播的。假如有一個信徒在任何的討論會中援引教會的初期教師的權威以爲立論之佐證,則除非他的說話太與習例相反,旁的人實難與他以反駁。不久以後,敘述他們的“主”及其使徒的言語的各種極不一致的說法便必然會流傳於各地。並且,我們又知道,基督教的各種教會其始是彼此衝突得異常利害的,因此這些不同的說法之所以出現,其本旨實不在爲一種客觀的歷史的紀載,而在

給彼此辯難之用。到了後來，這些不同的說法才被錄下及收集於“福音書”中。後來的抄寫家和改作家也是以辯難爲主要的宗旨，因此，他們便隨處把不合意的說話刪去而代之以別種說話，藉以使他們可以利用整本紀錄來證明基督或他的使徒所提倡的就是這種或那種的見解。我們如果小心研究“福音書”，實可以隨處發見這種爭論的趨勢。

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

其中有一種是我們所已說過的，那就是，約瑟福斯述及耶穌的話。第二個和塔西佗一並述及基督教徒而認之爲同時代人物的作者就是小普林尼。當他任俾斯尼亞 (Bithynia) 的民政官的時候(約爲———三年)，他曾寫過一封述及基督教徒的信給圖拉仁，這封信一向保存在他的書信集中^①。他在這封信中請求關於對付他的屬州中的基督教徒的訓令。他說，他並不聽見他們有什麼惡行，不過，各地的廟宇都因爲他們而變成空虛了。這種說基督教徒清白無罪的見解，和普尼林的朋友塔西佗的意見不甚相符，塔西佗曾強調“基督教徒爲人類全體所痛恨”。據那封信說，基督教在圖拉仁時代即已普及俾斯尼亞各地，它已可以使各廟宇變成空虛，使“它們久已變成荒涼，使它們的各種儀式久已無用，使它們的犧牲難於找得買者”，這也是一種同樣地出乎我們意料之外的事情。其實，我們以爲這種情

① C. Plinii Caecili Epistolarum libri decem, 第十卷, 第九七札。

形是會引起絕大的注意，好像柏林只有社會黨投票那樣的。如果這封信的話是真的，則俾斯尼亞必然已經發生了一種普遍的騷動。可是普林尼在未聽見有人反對基督教徒以前，却未聞有基督教徒之存在。這種和別些理由實足以使我們假定，這封信是一種基督教徒的杜撰作品。色姆雷 (Semler) 在一七八八年中便早已假定普林尼這封信完全是後來的一個基督教徒所捏做出來藉以表揚基督教的東西了。可是鮑爾却以為這封信其實是普林尼的作品，其原文絕沒有阿諛基督教徒的意思，因此它是後來的基督教的抄寫家所加以“粉飾”而成的。

當條頓族的野蠻部落在大舉移民時代中大批湧入羅馬帝國時，這些杜撰作品便變得愈加荒唐。這些新興的世界主人盡屬簡單的農民。他們當然富於農民的狡獪性，他們對於各種明顯簡單的事情當然是很清醒及能夠洞悉人情之奸偽。他們既然是簡單率直，所以便沒有古代文化的哲嗣那麼渴望奇蹟和輕於相信人言。可是他們對於書籍作品却茫無所知。這些藝術已變成了基督教教士——這時的唯一有學問的階級——的特別權利。教士們並不怕他們那些有利於教會的杜撰作品會受到人家的批評。因是杜撰作品的數目便比前增加得遠較迅速，並且不復只以理論問題為限，只足以供理論上、技術上、或組織上的爭辯之用，好像舊日那樣了。它們這時已變成一種奪取財產的手段，或一種從法律上保障已獲得的財產的方法。這些杜撰作品中最過分的自然就是“君士坦丁的贈物” (Constantine Donation) 和“以錫多 (Isidor) 的法令”。這兩篇東西都是第八世紀中的杜撰作品。依據第一種文獻，君士坦丁 (三〇六——三三七年) 曾把羅馬、意大利及一切西方屬州的無限而又永久的領土賜給基督教的教皇。以錫多的“法令”則據說是由西班牙教皇以錫多在第七世紀之初所蒐集而成的一集教會律令，這些律令把教皇認作教會中的唯一權威。

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

我們現在所述及的情況並不是一種令人滿意的情況：各地的經濟的，政治的，以至科學的和道德的景象都陷於一般的衰落狀態中。古代的羅馬人和希臘人都把人性的充分而又和諧的發展認作一種最好的德性。Virtus(道德)和 Arete(德性)是指勇敢和毅力而言，也指大丈夫的尊榮、犧牲性及不自私地盡忠於公共利益的性質而言。可是社會的羈縛日漸強固以後，服從便變成最高尙的德性，因而引起我們所已說過的一切“高尙”性質：厭惡公共幸福而專求個人利益、怯懦和欠缺自信力、渴望爲一個國王或爲一個上帝——而不是爲自己的能力或自己所屬的階級的能力——所拯救；自甘卑下而願受強有力者和祭司的無禮看待；對於人生感覺枯寂無味和發生厭惡之心，希求異聞和奇事；神經衰弱、迷醉、富於僞善性、好說謊而尙杜撰。這就是帝國時代的情形，它的各種特色都在那個時代的產品——基督教——中反映出來。

四 人道主義

基督教的擁護者也許會說，這種情形只是一部分的情形，所以並不是實在的情形。我們必要承認，基督教徒也不過是人類，他們斷不能絕不爲他們的環境的各種墮落的勢力所影響，不過，這只是基督教的一方面罷了。從別方面說，我們又必要知道，它所提倡的道德原是

一種遠超於古代道德之上的東西，它主張以一種高尚的人道，一種無限的憐憫心來看待一切具有人形的動物，無論是上等人或下流人，是氏族的外客或同夥，是敵人或朋友；它所宣傳的是博愛一切階級和一切人類的教義。這種教義是不能夠以基督教出現的時代為根據來解釋的；正因為出現於一個道德極墮落的時代的緣故，它便變得愈加可驚；唯物史觀在這裏實不能對於我們有所補助；我們在這裏所研究的現象只能為一個個人的高尚性所解釋，那個人就是一個與時間和空間的一切條件絕無關係的人，一個“神人”，亦即近代所慣說的“超人”。

這就是我們的“理想主義者”的見解了。

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

讀者實不應把慇懃的招待和慈善事業混為一談。慇懃招待原是古代的一種很普遍的特色；可是它和慈善事業不同，它是一種平等人之間的關係，慈善事業則含有一種社會的不平等性。慇懃招待是使主客俱歡的；慈善事業則有表揚施與者而鄙夷接受者之意。

在事情的變化進程中，大都市逐漸產生一大批的無產者，這是我們所已說過的。但這個無產階級並沒有政權，也得不到政權，因此便無從利用它來為本身獲取一部分的糧食，因為利用奴隸勞動及剝削屬土而流入富者和國家的倉中的糧食之一部分。幸而當時的政治是民主政治，當時的政權是民主政權，所以連這些無產者也不需要慈

善事業。慈善事業不特要有民衆的貧乏性爲前提，並且要有一個沒有政治權利和權力的無產階級爲前提，這兩種條件在帝國時代以前還未普遍。慈善的見解之只能到了帝國時代才開始支配着羅馬社會，原是無足爲奇的。然而這種見解並不是基督教的超人的道德的結果。

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

可是這種手段是不能持久的。社會日漸貧乏，國家的用費便不能不減少了。各個該撒所最先減削的費用自然就是他們所不復再怕的無產者的費用。希求能對於勞動力的日益缺乏的趨勢有所補救的心理大概也是他們之所以對於無產者沒有從前那麼慷慨的一種原因。如果不把穀賜給他們，則可以作身體勞動的無產者便不能不尋求工作，甚或不能不受縛於大地主而變成他們的“佃農”或租戶了。可是新式的布施之所以出現却正是因爲這種欠缺充分的勞動力的緣故。

在帝國時代中，一切古代社會組織都漸次崩解，不特各氏族如是，並且連大家族的家庭也是一樣。每個人都只顧及自己，各種家族的束縛和政治的束縛漸漸消滅，個人已不復爲親屬犧牲和爲團體和國家效忠了。孤兒們因爲這種情形而受的痛苦尤爲厲害。無父無母的他們這時已變得毫無依靠；沒有人是會顧念及他們的。沒有親屬願意料理的孩子的數目更因爲下列的事實而日漸增加：普遍的貧乏現象和犧牲精神逐漸減少的情形使力求迴避家庭責任的人數日漸衆多。有些人以不結婚爲達到這個目的的手段，他們以娼妓替代妻室；當時男妓之風異常盛行，這是我們所應附帶說及的。有些則雖然結婚，也力求避免生育子女。這兩種習尚都自然足以減少國家的人口，引起欠缺勞動力的情形，因而增加一般貧乏的程度。有許多有子女的人

則覺得最便利的方法就是拋棄他們。這種絕妙的辦法非常普遍；法律的禁制並沒有絲毫的效果。當時有兩個日漸迫切的嚴重問題：管理那些不為親屬所照料的兒童的問題，和管理那些仍和父母居住的貧窮兒童的問題。這兩個問題當然引起初期的基督教徒的很大注意。這些基督教徒常常都關心於孤兒的料理。當時的人們之所以力求養育孤兒棄子和無產者的孩童，不單是由於憐憫之心，並且是因為需要勞動力和兵士之故。

在亞古士督時代，我們便已經看見人們向着這個方向而盡力；到了第二世紀，這種努力便首先取得實際的形式。尼爾華王 (Nerva) 和圖拉仁王首先在意大利的各屬州中設立這種機關，由國家購買大宗地產以分租給人民應用，或以抵押品為担保而把它們轉給人民應用。所得的地租或抵押品的利息便拿來作訓練貧民，尤其是孤兒之用①。

哈德良一登極後，即馬上依照圖拉仁所擬定的計劃擴充這種機關，使可以收容五千個孩子；其後的各個國王更把這種機關繼續擴大。伴隨着這種國家慈善事業一併發展的更有團體的慈善事業，正如在其前之有私人事業一樣。據我們所知，最早的私人慈善事業見於亞古士督時代。曾任司法官的巴錫拉 (Helvius Basila) 曾捐出二二,〇〇〇元給拉丁姆 (Latium) 的阿佗那城 (Atina) 的公民，以購買穀米來分給那裏的孩子——其數目之多少惜乎不見於記載②。

後來，在圖拉仁時代，也有這類的機關。塔拉沙那 (Tarracina) 的一個富有的婦人馬克賴那 (Caelia Macrina)，在她的兒子死了的時候，曾送出一百萬昔司脫塞 (五〇,〇〇〇元以上) 作為基金，而以

① 參看馬泰阿斯 (B. Matthias): *Römische Alimentarinstitutionen und Agrarwirtschaft.*。載“國民經濟及統計年鑑”，一八八五年，第一卷，第五〇三頁以下。

② 米勒 (A. Müller): “羅馬帝國時代的兒童保養事業”，一九〇三年版，第二一頁。

其利息爲供養一百名男女孩子之用；小普林尼又於九七年在他的故里科蒙姆城(Comum)——即現在之科摩(Como)——中設立一間貧窮孩子的膳宿所，以一幅值五〇〇,〇〇〇昔司脫塞的地產的常年收入作爲經費。他又設立種種學校和圖書館等。

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

“它們已差不多有一百八十年的歷史了。哈德良改良過兒童的住所。庇護(Antonius Pius)曾爲這種用途而籌措新款。在紀元後一四五年中，匹栖那謨(Picenum)的一個都市的男女兒童，受庫柏拉蒙佗奴(Cupramontano)的恩惠的人，爲他建立一個感恩的碑銘，安布立亞(Umbria)的塞斯佗那謨城(Sestinum)的兒童在一六一年中也有同樣的舉動。拉丁姆的菲古里亞(Ficulea)的同樣的碑文可以證明奧理略也有同樣的政績。奧理略的這種事業似乎在他的統治之初期便已達到登峯造極的地步；自此以後，帝國的一般崩解程序便伴隨着這種組織的歷史比肩並進了。不斷的戰爭使奧理略陷入財政的困境中，甚且使他不能不投賣王朝的王冠珠寶、徽章及別的貴重物品；因爲這種緣故，他似乎竟至於沒收這種組織的基金而担保由國庫支付這筆基金的利息。在高摩達(Commodus)時代，國庫曾試過九年不執行這種義務，巴替拿斯(Pertinax)因爲無法支付欠款的緣故竟乾脆把它們宣告無效。可是這種組織的命運後來却似乎較有進步。據紀載所說，掌理這種事業的官吏到了第三世紀還依然存在；不過，這種官職大概就止於此時了。到了君士坦丁時代，我們便不復聽

見有這種東西了。”^①

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

讚賞和羨慕慈善事業的心理也是另一種沒有這麼可愛的性情之出現的結果：那種性情就是矜誇自己的布施物的性情。上文所已說過的普林尼就是一個很好的例。我們關於他的各種慈善機關的一切消息都是由他本人傳出來的：他在立意公佈的書籍中很詳細地述及這些機關。當我們讀着這些書籍，看見普林尼陶冶着他的各種高尚情緒和表示着極端羨慕自己的人格之高貴的時候，我們覺得與其說這足以證明羅馬帝國的“黃金時代”的道德的偉大性，足以證明它的最幸福的時代，好像格里高魯維阿斯(Gregorovius)及其大多數的同黨所說的那樣^②，無寧說這只足以證明那個時代的無意義的虛榮心，當時的祭司式的妄自尊大性及誠心的偽善性之一種訓誨式的副本。

照我們所知，對於普林尼曾給以最苛酷的批評的就是尼布爾(Niebuhr)，他在他的作品中極力責罵普林尼的“幼稚的虛榮心”和“不誠實的謙虛性”^③。

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

我們必要首先指出，基督教——最低限度也可以說，變成國教以

① 米勒(A. Müller): “羅馬帝國時代的兒童保養事業”，一九〇三年版，第七、八頁。

② “該撒哈德良”，一八八四年版。

③ “羅馬史”，一八四五年版，第五卷，第三一二頁。

後的基督教——永未嘗企圖過打倒奴隸制度的原則。它對於奴隸制之廢除，永未嘗與以絲毫的助力。假如我們說，爲謀利而剝削奴隸的制度已消滅於基督教時代之內，其所以消滅的各種理由也與基督教的見解絕無關係。我們在上文早已說過這些理由了，那就是：羅馬的軍事上的衰落使廉價奴隸的供給日漸減少，因而使剝削奴隸的方法變成無利可圖。但就別一方面說，蓄養奢侈奴隸的習尚却遠在羅馬帝國之後還繼續存在；事實上，羅馬世界中的另一種新式奴隸，太監(Eunuchs)，是和基督教同時出現的東西。這些太監在自君士坦丁開始的基督教的國王之下所佔的地位尤爲重要。不過，他們早已見於尼羅的父親革老丟(Claudius)的宮廷中了①。

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

很有趣，亞里斯多芬(Aristophanes)著的Ekklesiazusoe裏所加以描寫的未來共產國家中，奴隸制還繼續存在。在那個國家中，有財產與無財產的人的分別已不存在，可是這僅限於對自由人而言；一切東西都變成他們的公共財產，連幹着生產事業的奴隸也包括在內。自然，亞里斯多芬只不過把這種情形當作一種幻想，可是這種情形却和古代的思想完全符合。

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

波爾曼說，這種爭論所要求的是“由國家大大增加經常費用，藉

① 斯韋托尼阿斯：“提庇留、革老丟、德魯則茲”，第二十八章，第四四節。

以舉辦運輸和生產事業”，尤應由國家購買奴隸來開採各種銀礦。這些國家奴隸的數目應該增加到使每個公民都有三個奴隸的地步。這樣，國家便最少也可以把最低限度的人生樂趣賜給所有的公民了^①。

波爾曼教授說，這個精巧的提議實是力求有利於無產者而以把一切生產工具收歸國有爲目的的“集產的過激主義”和“民主的社會主義”的特色。其實，這原是古代的無產者所特有的態度，他們的利益在保存奴隸制度；波爾曼關於這種要求的見解却是資產階級的學者的狹隘性的特色，資產階級的學問以爲任一種的所有權的國有化，甚至人類（奴隸）的所有權的國有化，都是“集產主義”的一個例證，以爲任何一種有利於無產階級的辦法——不論這個無產階級是一個剝削階級還是一個被剝削階級——都是“民主的社會主義”的一個例證。

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

待遇奴隸的方法是和當時沒有人與以嚴重注意的取消奴隸制的見解，沒有絲毫關係。我們又必要承認，基督教關於奴隸的見解的確是比前遠較進步，它的確是承認奴隸實賦有各種人類的權利。這種見解和帝國時代的初期的奴隸所處的苦況——我們已經說過，當時的奴隸的生命和肢體是爲他的主人所極端虐待的——的確是有天壤之別。

基督教的确是極力反對那種待遇奴隸的方法。可是這並不是

^① 波爾曼：“古代共產主義史”，第二卷，第二五二頁以下。

說，基督教因此便是反對它的時代的精神，它對於奴隸所抱的態度因此便是絕無僅有的態度。

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

可是一般平民階級，自己沒有奴隸的下層階級，對於虐待奴隸的特權，是沒有大地主那麼關心的。不錯，羅馬人民中的小農階級本身蓄有奴隸的小農階級，或——最低限度的說法——這個階級的習例，一日存在，則羅馬的人民就一日不覺得有保障奴隸的必要。

然而人們的情操却逐漸不同了。這不是因為道德的教訓已經進步，而實是因為羅馬的無產者的成分已經改變。生出來便自由的羅馬人，尤其小農，日漸減少，被解放而又享有羅馬公民的權利的奴隸的數目却增加得異常迅速；在帝國時代中，羅馬人口的大多數都是這一類的被解放的奴隸。奴隸之所以被解放是有許多種原因的。許多因為避免家庭責任而沒有子女——這是常見的情形——的人都寫下遺囑，使他們的奴隸在他們死後獲得釋放，他們之所以如此，或是由於一時之愛惡，或是由於仁慈為懷。又有些則往往在生前解放他們的奴隸，這或者是為着報酬某種特別勞役，或者是為虛榮心所慫恿，因為當時的人是把能多釋放奴隸的人認為富人的。更有些則因為政治上的作用而解放他們的奴隸，因為被解放的奴隸雖然具有各種政治的權利，却大都仍然依靠他們的故主過活，而變成他們的依賴者。因此，奴隸實增加了他們的主人的政治勢力。此外，奴隸們也可以貯蓄金錢，藉以贖回他們的自由，許多主人往往在他們的奴隸已變得皮黃骨瘦的時候，高索贖金藉以購買另一批其能力未經用過的新奴隸。

奴隸在人口中所佔的數目日漸衆多，被解放者的數目也就日漸增加。可是自由的無產者却漸漸愈加以奴隸階級為來源，而不以農民為來源。然而這個無產階級在政治上也反對蓄奴的貴族，而力求

把各種政治的權利和權力由他們的手中奪取過來的——奪取政權實可以使他們獲得很大的經濟利益。所以，羅馬的平民階級之正好在蓄奴者最苛待他們的人類牛馬（奴隸）的時候開始表同情於奴隸，原是無足為奇的。

可是我們又必要顧到別一種的原因。

當該撒們掌握政權的時候，他們的家庭，正好像任何高貴的羅馬人的家庭一樣，是由奴隸和被解放者管理的。羅馬人雖然已很墮落，那些生出來便自由的公民却仍然以為，即使伺候最有權勢的同僚也是有損威嚴的事體。該撒的家庭此時已變成了帝國的朝廷，他們的家庭奴隸這時已變成了帝國的寵臣。於是羅馬帝國便產生一種新的行政方式，管理國家事務者除了那些由共和國時代遺留下來的官職之外更有若干由奴隸和被解放者充任的官職。這些官員漸漸掌握國家的實權而統治國家，至於那些由共和國時代遺留下來的官吏則漸漸變成空銜，只足以滿足個人的虛榮心而不握有實權的東西。

帝國的朝廷的奴隸和被解放者變成了世界的統治者，並且因為盜用公款、勒索和受賄的緣故又變成了世界的剝削者。夫里德楞得在那本我們引過不只一次的傑作“初期帝國的羅馬生活及習尚”中把這種情形描寫得最為精到：“他們因為其特殊地位而得到的財富就是他們的勢力的一種主要來源。在被解放者的財富已變成人所共知的時代中，可以和這些王僕比較的人當然是寥若晨星。那息薩斯(Narcissus)共有四〇〇,〇〇〇,〇〇〇昔司脫塞(二一,〇〇〇,〇〇〇元),這實是古代世界所可知的最大宗的財產;帕拉斯(Pallas)共有三〇〇,〇〇〇,〇〇〇昔司脫塞(一六,〇〇〇,〇〇〇元)。卡力斯特司(Callistus)、厄怕夫洛帶塔斯(Epaphroditus)、多立福魯斯(Doryphorus)等所有的也不見得較少。當革老丟有一次歎息帝國財政陷於困難境地的時候，羅馬的人在閒談中說，如果他那兩個被解

放的奴隸（那息薩斯和帕拉斯）肯讓他成爲第三個夥伴，則他便會變成財帛有餘了。”

事實上，許多國王都因爲要向富有的奴隸和被解放者分享其由盜竊公款及勒索人民而得的錢財的緣故而獲得大宗的收入。

“因爲擁有大宗的財富的緣故，王廷的被解放者的奢侈和榮耀程度便超出羅馬的貴族之上。他們的大廈實是羅馬中最宏偉的大廈。據朱味那（Juvenal）說，革拉丟的太監波沙特斯（Posides）的大廈，比卡匹托廟還較壯觀，其中世界最罕見和最貴重的物品觸目皆是。……王廷的被解放者又以各種宏偉而有用的建築物點綴羅馬和王國內的別些都市。克連德（Cleander）、高摩達的有權勢的被解放者，曾把他的大宗財富之一部分用來建築種種有用於個人及有用於整個都市的房舍、浴池和別些東西。”

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

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

從社會上說，國王的僕役的地位原很低賤，而遠在那些出身高貴的貴族之下。

“可是實際上，他們的關係却與此不同，其實是往往恰好與此相反。地位極屬卑賤的‘奴隸’洋洋自得地被‘自由的人民和貴族所羨

慕和嫉妒’，羅馬的最高貴的家族都五體投地地屈服於他們之前；很少人敢把他們當作僕役看待。……當時的人因為力求阿諛的緣故竟然為帕拉斯捏做族譜，說他的鼻祖就是與他同姓的亞加狄亞(Arcadia)的國王。西庇阿斯(Scipios)的一個後裔且在元老院中提出一個表示感謝的議案，他說，這個王室的後裔竟然拋棄其古代的尊榮以為國家服務，並且屈駕為王僕，實是值得感謝的。根據一個執政官的提議（在紀元後五二年中），元老院曾把一個司法官的勳章和一筆巨款（一五，〇〇〇，〇〇〇昔司脫塞）送給他。”不過帕拉斯却只接受前一種禮品。

於是元老院便通過一宗感謝帕拉斯的決議案。“這個法令公佈於一個立了一個武裝的該撒像之榜的銅牌上，由此這個擁有三〇〇，〇〇〇，〇〇〇昔司脫塞的富翁遂被評為極不自私的模範。維忒力阿斯(L. Vitellius)是維忒力阿斯王的父親，一個地位很高的人，雖然其卑鄙性即在當日亦為人們所指摘，却也把帕拉斯和那息薩斯的金像視為家神而崇拜之。……

“可是最足以切實表示這些舊奴隸的地位的却是下面的事實：他們在貴族們很重視其古代血統及各種高貴的禁戒的時候，還可以和貴族家庭的女兒——甚至那些與王室有關係的女兒——結婚。”^①

由是羅馬的公民、世界的主人，便漸漸屈服於奴隸和舊奴隸統治之下和鞠躬叩頭於他們之前了。

這種情形對於當時的各種見解，顯然必會發生很大的反響。貴族也許漸漸愈加痛恨奴隸，因為他們漸漸愈加不能不向奴隸讓步；一般的民衆對於奴隸漸漸表示敬重之意，奴隸本身也漸漸自負起來了。

^① 夫里德楞得：“初期帝國的羅馬生活及習尚”，倫敦—盧特列茲版，第一卷，第四三—四八頁。

從另一方面說，專制政治早已戰勝平民階級而出現了。它——大部分由舊奴隸形成的專制政治——這時正向着大地主的貴族階級挑戰。不像莫名一錢的羣衆那麼容易被收買的地主貴族實是新興的該撒在爭取政權的鬥爭中所要對付的唯一勁敵；假如我們可以說在帝國統治中有所謂反對派的東西，則這些蓄有許多奴隸的主人就是帝國統治中的共和黨反對派了。可是奴隸和被解放者却是國王的最忠心的擁護者。

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

我們不再轉引任何表示這種意見的長篇巨論了。我們只想述及一宗很具特色的事情：暴君尼羅對於奴隸和被解放者之仁慈。尼羅王是常常和貴族的元老院作對的，元老院雖然很諂媚個別的有勢力的被解放者，但對於一般奴隸和被解放者却常常都要求與以最苛酷的待遇。例如，元老院在紀元後五六年中要求與奴隸的故主以特權，使他們可以把那些對於他們有“無禮”舉動——即不够自卑之意——的被解放者的自由取消，藉以降低被解放者的“妄自尊大性”。尼羅極力反對這個動議。他指出，被解放者這時已獲得很高的地位，有許多武士——甚至元老院議員——都是由他們的行伍出身的，他又提出下一條的古代羅馬原則：各階級的人民雖然有種種差別，但自由却必須是人所皆有的東西。尼羅提出另一種動議以爲替代，那就是不得削減被解放者的權利的動議，並且強逼怯懦的元老院與以通過。

到了六一年，形勢愈加險惡。羅馬城的提督塞坎得斯(Pedanius Secundus)被他的一個奴隸所暗殺。依照古代的貴族法律，這種行爲是要把當暗殺時在家的一切奴隸盡行殺戮以爲報復的。當這種暗殺案發現時，在家的奴隸，連男女在內，不下四百人。一般民衆堅決

地援助奴隸；元老院本身大有爲公意所屈服之勢。於是加西阿斯(Caius Cassius)，元老院中的共和黨反對派的領袖、該撒的一個暗殺者的後裔，便昂然起立，作激烈的演說，鼓舞元老院不要爲恫嚇所屈服，不要稍向憐恤心情讓步。人道的廢物是只能爲恐懼心理所抑制的。這個煽動者的演說詞異常有效；沒有一個議員反駁他，甚至尼羅也不能不讓步，而以爲緘默是最上的計策。於是那些奴隸便盡被殺戮。可是當那個共和黨貴族乘勝大鼓勇氣而在元老院中提出另一個議案，主張把曾和那些受刑的奴隸同住過的一切被解放者都逐出意大利之外的時候，尼羅却起而表示反對了。他說，雖然古代的法律也許不應爲憐憫心和同情心所軟化，但那種法律的嚴厲性却不應增重。因此，這後一個動議便失敗了。

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

我們也有一種述及提庇留的同樣的紀載。上面所引的事實很清楚地證明，一種含有訓誨性質或政治作用的歷史紀錄，以爲其職責在以我們現在的道德和政治標準來衡量已往的人物的歷史紀錄，實是絕無效用的。暗殺他的母親和他的妻的尼羅，很寬大地把生命賜給奴隸和罪犯。這個暴君在共和黨大有傾覆自由之勢的時候悍然爲自由之保障；這個耽於淫佚的狂徒以非人道和絕不慈善的德性對待基督教的諸聖和烈士，使飢者得食，使渴者得飲，使裸體者得衣——讀者還要記着他對於羅馬的無產者的慷慨性——並且左袒貧民和受苦者的使命：這個歷史人物實足以使一切企圖以道德標準評論他的價值的人陷於失望。不過，企圖斷定尼羅到底是一個好人還是一個惡

漢，還是二者兼備好像近來的人所假定的那樣，雖然是一種困難而又愚蠢的舉動，可是如果我們以他的時代和他的社會地位爲出發點，我們却很容易了解尼羅和他的各種行爲，我們所同情和我們所嫉視的各種行爲。

王廷和無產階級對於奴隸所表示的仁慈性必然會因爲奴隸已不復是一種廉價商品的事實而變得愈加堅強。從一方面說，奴隸勞動那種一向引起種種最可怕的殘暴性的形態，即奴隸勞動之因爲謀利而被人剝削的情形，已經不復存在了。當時所遺下的只是奢侈奴隸，這些奴隸因爲其職役具有特殊性質的緣故，通常是蒙受較優的待遇的。奴隸漸漸愈少和愈貴，一個奴隸未及時而死所引起的損失漸漸愈大，奴隸漸漸愈難於爲新奴隸所代替，則奴隸便相對地愈加變成較重要的分子。

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

五 國際主義

我們已經指出帝國時代世界交通的發達情形了。一個絕好道路系統把羅馬和各屬州聯貫起來，後來又把各屬州彼此聯貫起來。它們之間的商業交通尤爲帝國內的和平——各都市和各國家間的不斷的戰爭，及共和國歷史之最後數百年中的種種內戰以後的和平——所促進。因爲這種情形，帝國時代的全國海軍勢力便可以盡供剿滅海盜之用；向來永未嘗消聲匿跡於地中海上的海盜至此便完全消滅。

整個帝國內的量、衡和貨幣這時已歸統一；這一切因素對於促進國內各地的交通都有很大的幫助。

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

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

可是在帝國時代的初期，帝國的統一性還沒有會碰到嚴重打擊的可能。此時正是各屬國與那個統治都市之間的分別漸次消滅之際。羅馬的人民日漸失掉其勇氣以後，該撒們便不復以整個帝國的統治者、羅馬及其屬州的主人和以羅馬名義統轄各屬州的君主自居了。爲各屬州所給養而不能親自供給充分士卒和軍官以統治各屬州的羅馬——包括貴族和平民在內——這時已不是該撒們的帝國中的一種權力的因素，而只是一種軟弱無能的因素。羅馬所取自各屬州的東西並不入到該撒們的手中，該撒們並無所得以爲報酬。因此這些國王便迫於自己的利益不能不消滅了羅馬在帝國中所享有的特殊地位。

國王此時很慷慨地把羅馬公民的權利賜給各屬州的居民。有些屬州人民且得列身於元老院和據有高位的官職。該撒們實是最先實行一切人民完全平等的原則而不顧及他們的血統的人：一切人民都爲他們所平等支配，他們只以有用與否爲評定人民的價值的標準，絕不顧及他們的個人，絕不理會他們是元老院議員還是奴隸，是羅馬

人，敘利亞人，還是高盧人。到了第三世紀之初，融化各民族和打破各民族的高下差別這一工作的進行已達到很高的程度，卡刺卡拉(Caracalla)已可以把羅馬公民的資格賜給各屬州的一切居民，因而同時打破了舊日的統治者和被統治者之間的一切差別——其實這些差別早已不存在了。那個竟至於公然發表一種在當代中最為高尙的思想——一種基督教認為自己所特有的思想——的國王正就是一個最殘暴的國王；而那個專制國王之所以有這種決心實是由於財政困難的緣故。

在共和國時代中，自從各種戰利品開始異常豐富地由被征服的屬州流入本國以後，羅馬的公民便不負納稅之責了。“庖盧斯(Aemilius Paullus) 打敗百爾修(Perseus) 以後，曾把得自馬其頓的三〇〇,〇〇〇,〇〇〇昔司脫塞的戰利品帶回，放入國庫中，於是羅馬的人民便不納稅了。”^① 然而自從亞古士督時代起，因為財政日趨困難的緣故，便連羅馬公民也不能不逐漸再復擔負納稅的責任。卡刺卡拉的“改革”不過使各屬州的人民都變成羅馬公民，藉以強迫他們除繳納他們的各種常稅以外更繳納羅馬公民所擔負的各稅。這個帝國財政的天才同時又把羅馬公民的稅額加重一倍。但從這段故事的背面說，他却在軍費預算中增加了一五,〇〇〇,〇〇〇元。這種“財政改革”之沒有什麼用處，及他之不能不採用別些手段——其中最重要和最放肆的就是濫發和偽做貨幣——原是無足為奇的。

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

羅馬人口日漸減少和日趨墮落的情形——這種情形進行得異常迅速——早已使羅馬人不能供給兵士，不久以後，且更使他們不能供

① 普林尼：“自然史”，第三三章，第一七節。

給適當的官吏。我們甚且可以在國王中找出這種欠缺的痕跡。最初的國王仍然是古代羅馬的貴族家庭——朱理亞和革老丟族——的後裔。朱理亞朝的第三個國王，加力苟拉，是一個瘋子，尼羅又是羅馬貴族的統治能力完全破產的一個例證。尼羅的繼承者賈爾霸(Galba)仍是一個羅馬貴族，可是在他之後的便是來自一個顯達的伊達拉里亞家族的鄂圖(Otho)和亞浦利亞(Apulia)的平民維忒力阿斯了。最後，建立夫雷維阿斯朝(Flavic Dynasty)的惠思葩西安也是薩賓族(Sabine)的一個平民。可是意大利的平民不久也證明自己正好像羅馬貴族一樣墮落和不適於統治，因此，殘暴的杜密善繼位，他是惠思葩西安的兒子。在尼爾華的短期統治以後，便為西班牙人圖拉仁所繼。西班牙人的國王的統治從此便開始，這種統治幾達一百年之久，直至他們——以高摩達為例——也證明自己的政治能力已陷於破產為止。

西班牙人的統治終止以後，塞普替美阿斯·塞維拉斯(Septimius Severus)便建立一個非叙(亞非利加—叙利亞)王朝。這個王朝的最後國王亞歷山大·塞維拉斯(Alexander Severus)被殺以後，王位便由羅馬的軍團奉送於一個哥德族的色雷斯人麥西棉(Maximin)，哥德族快要在羅馬執行統治權之際的一個先驅。各屬州漸漸愈為一般的衰落進程所打擊，垂死的帝國漸漸愈要由野蠻部落，非羅馬血統的人民與以活力，藉以苟延殘喘，帝國的士兵——不特士兵如是，甚且國王也是一樣——漸漸愈要求之於與文化中心距離日遠的地方。

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

許多有思想的人在上述的各種情形還未經常發見以前，便早已抱有這種態度了。例如西塞羅(Cicero)早已說過：“那個堅持我們必要只顧及同胞而不顧及外人的主張的人所做的實是一種打破人類的普遍關係，因而根本取消慈善性、慷慨性、仁愛性和公義的工作。”(見 *De Officiis* 第三章第六節)我們的唯心派的歷史家在這裏又復倒果爲因而企圖把這些說話(“虔誠的”教徒所見於“福音書”中，“開明的”思想家所見於異教的哲學作品中的說話)當作原因以解釋各種習俗之所以日漸失其效力和天下一家的見解之所以日漸普遍了。然而他們是無法解釋下面的事實的：一般人所認爲有提倡這種心理革命之功的高尙而超卓的偉人就是提庇留、尼羅、卡刺卡拉一流好殘殺而耽於淫佚的君王，和辛尼加、小普林尼、提雅那的阿坡羅尼阿斯、柏羅提挪一輩浮華的時髦哲學家和騙子。

我們必要順帶說及另一種的現象。貴族的基督教徒並不覺得結合這一種高貴社會的好尙是一種很困難的事情。我們且只舉一個例證。在高摩達王(一八〇——一九二年)的男女侍妾——據說共有女子三百，男子三百——中，榮佔最高地位的就是馬細亞(Marcia)、一個虔誠的基督教徒、羅馬的基督教會的長老亥阿辛塔斯(Hyacinthus)的女兒。她的影響異常巨大，竟至於使許多被逐出境的基督教徒都獲得免罪。可是她後來却覺得她的王室愛人有點討厭；也許是因爲她覺得他的嗜殺的性情將會陷她於死地。於是她便參與一種企圖暗殺國王的陰謀，並且設法實現暗殺的行動。這個虔誠的基督教婦人在一九二年十二月三十一日把一杯毒物遞給那個絕無疑心的愛人，並且因爲嫌毒物的效力不够迅速的緣故，硬把那個已失知覺的國王勒斃。

爲馬細亞所保護的卡力斯特司(Callistus)的故事也有同樣的特色。

“卡力斯特司在年少時候，很有理財的特別天才，並且曾經經營過一家銀行。他原本是一個基督教徒的奴隸，那個基督教徒曾給他以一筆巨款，使他放借出去以收利息。他因為主人追討欠款的緣故，力向寡婦輩索取金錢，幾乎瀕於破產之境，而他的主人還要迫他清賬。他設法逃避，但被捕獲，並由他的主人處以踏車之刑。後來藉助於他的基督教兄弟們的懇求，乃得復獲自由。於是該地的提督便把他解送到撒地尼亞（Sardinia）的礦場中，他在那裏博得馬細亞——高摩達王的最有權力的侍妾——的歡心。他因為她的請求，終於恢復自由，並且不久以後，被任為羅馬的主教。”^①

卡爾多夫以為，“福音書”之所以插入那個“藉着不義的錢財交結朋友”的不忠實的管家（“路加”第一十六章一至九節）和那個“許多的罪都赦免了；因為她的愛多”的有罪女人（“路加”第七章三六至四八節）那兩段故事，其作用也許就是替馬細亞和卡力斯特司那兩個行為無可取而在羅馬的教會中佔極重要地位的人物“作一種宗教上的解釋和袒護”。這段話對於“福音書”的起源的歷史也可以作一種貢獻。

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

所以伴着基督教一併出現的“風氣日漸溫柔和高尙的趨勢”實含有一種特殊的性質。我們想了解這些習尙的各種限制和矛盾，必要研究它們的經濟根源；當時的美觀的道德學說是決不能與以解釋的。

① 卡爾多夫：“基督教之出現”，麥克比譯本，倫敦一九〇七年版，第一七一——一七二頁。

而這句話又可以適用於當時的國際主義。

六 崇尚宗教的趨勢

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

我們在共和國末期中即已看見一種設立各種俱樂部和聯合會的一般趨勢。當時的人尤好設立各種有政治作用的會社，不過，他們也組織各種慈善的機關。這些東西盡爲該撒們所解散，因爲專制政治是最忌社會組織的。專制政治的權力，當國家威權就是唯一的社會組織而國家的公民只能以散沙般的個人的資格應付那種威權的時候，實是最爲堅強。

據斯韋托尼阿斯的紀載（見“該撒傳”第四二章），該撒早已“除了有悠遠歷史者之外，解散一切會社了”。他又論及亞古士督說：

“許多黨派（*plurimae factiones*）都託名新社團而成立，藉以進行一切最兇惡的事情。……他把這些社團盡行解散，得免解散的只

有那些成立已經很久而爲法律所認許的組織。”①

莫悟生以爲這些辦法是很值得讚許的。不用懷疑，這是因爲他覺得那個成績卓著而毫無良心的騙子該撒實是一個“其服務人民，並不在求酬報，甚且不在求得他們的愛戴”，而“在使後人獲得幸福，尤其是在使他可以獲得拯救和革新他的國家的機會”②的純正的政治家。讀者如想了解莫悟生之所以推崇該撒，便必要記憶下面的事實：莫悟生那本著作恰好出版於“六月戰爭”以後（初版出於一八五四年），當時的許多自由黨人，尤其是德國人，正極力推崇拿破崙三世，視之爲社會的救主，因此便使崇拜該撒的趨尙盛極一時。

各種政治會社的政治活動被禁止以後，那些渴求社會交際的人便轉而投身於各種較單純的社會中，尤其是職業會社及爲疾病死亡和貧人而設的慈善會社、救火義勇隊等；純粹以交際爲目的的團體、公讌俱樂部和文藝會社等也好像朝菌般紛紛出現。然而該撒們是極端疑忌的，他是連這些組織也不能容忍的，因爲它們或許就是較危險的機構的外套，也未可料。

我們在普林尼和圖拉仁的通訊中，仍然可以看見普林尼在信札中述及尼科美底亞（Nicomedia）大火的情形，並且請求設立一個人數在一百五十以下的救火義勇隊（*collegium fabrorum*）。這些數目不多的人是很容易控制的。然而圖拉仁却仍然認爲危險因而拒絕他的請求③。

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

① 見 *Octavianus Augustus*，第三二章。

② “羅馬史”，第五卷，第三二四頁。

③ “普林尼書信集”，第十卷，第四二及四三札。

可是我們的歷史家却把圖拉仁推崇備至，而認之爲一個最良好的國王。

組織的本能因是便迫着要表現於各種秘密活動中。不過，倘被發覺，那些參加的人是要被判死刑的。所以純粹的娛樂，甚或有利於個人的事情，雖然足以改良他個人的處境，也顯然不足以使任何人冒險參加。能够維系其會員的只有那些其目的超出個人利益之上而且即使個人消滅也仍舊可以存在的組織。然而這些組織如想有獲得勢力的可能，則其目的必須符合一種堅強而爲一般人所共同感覺得到的社會利益和需要，一種階級利益或一種民衆利益，一種爲羣衆所深切覺得因而足以使其最努力和最不自私的會員不惜犧牲性命以求滿足其各種要求的利益。換言之，只有那些求得一種遠大的社會對象，一種高尚理想的組織才可以在帝國時代中維持其存在。只是追求各種實際利益，保障各種一時的利益，是不能與任何組織以生氣和勇力的，可以達到這個目的的只有最革命的或最理想的熱情。

這種理想主義和哲學上的理想主義絕不相同。追求偉大的社會鵠的也許亦是一種唯物哲學的結果，其實可以引起各種絕無空想色彩的偉大的社會鵠的的假設，只有唯物主義的方法，以經驗爲根據，以研究我們的經驗中的各種必然的因果關係爲根據的方法。可是帝國時代却完全沒有爲這種方法的存在所必需的一切先備條件。當時的個人如想超出他自己之上，只有藉助於一種道德化的神秘主義，而藉此以空想及各種超乎個人和臨時幸福之上的鵠的，換言之，他只有藉助於那種名爲宗教的思想方式。只有宗教會社可以在帝國時代中保持它的地位。可是如果我們因爲這一切組織的宗教形式，道德化的神秘主義，而忽略它們所深藏着的社會的含義——使它們具有力量的含義——我們便誤解它們了。我們實要知道，它們是深藏着下列的含義的：渴望現存的各種慘狀歸於消滅，渴望較高級的社會形式

將會出現，渴望這些精神上無家可歸、因而共同聯合起來以期獲得偉大的成就的緣故而具有新勇氣和快樂的人可以密切合作和互相幫助。

可是，民族的見解——最少也可以說就地中海各國的見解而言是這樣——一旦擴大起來而變成人類的見解以後，這些宗教組織便馬上含有一條分裂社會的新途徑了。只從這一方面或那一方面求於個人有所補益的各種純粹的經濟組織並不足以鼓勵個人脫離現存的社會，也不能與他以一種新的人生興味。披着宗教的外衣而追求一種偉大的社會理想的各種宗教會社便不同了。這種理想是從各方面說都直接與現存的社會制度相反的。提倡這種理想的人所說的是他們的鄰近地方的人所共說的方言，可是他們却不爲他們的鄰人所了解；新的世界和舊的世界，雖然是在同一的地方中，却逐漸彼此敵視起來了。於是人與人之間便發生一種新的對抗。正當高盧人和敘利亞人、羅馬人和埃及人、西班牙人和希臘人開始失却他們的民族的相同性之際，信徒和非信徒、聖人和罪人、基督教徒和異教徒那種大分別便發生起來。不久以後，這種大分別便把世界劃分爲兩半了。

這種對抗愈加尖銳化，這種鬥爭愈加激烈，不容忍性和狂熱性也就愈加發達。這種性質原是什麼鬥爭的一種必然附屬品，它和鬥爭都是進步和進化的必要元素——假如它能把意志和能力賜給各種進步的勢力的話。可是讀者必須明白，我們之所謂“不容忍”並不是強制壓迫一切異見的宣傳的意思，我們之所謂“不容忍”只是指努力擯斥和批評一切異見而同時又極力辯護自己的見解。從這種意義說，在各種偉大而普遍的人生問題發生危機的時候，能夠抱着“容忍”態度的只有賦性怯懦和素性怠惰的人罷了。

不用說，這些利益是不斷變化的。昨天的生死問題到了今天也許會變成一種無足輕重而不值得爲之奮鬥的問題。因此，昨天所不

能不熱烈爭辯的論點到了今天也許會變成一種徒廢精力而將會引起種種不幸結果的問題。

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

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

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

對於其他一切宗教，異教徒仍然保持着他們舊日的宗教容忍態度；事實上，各種宗教的派別之具有一種國際性正是在這個國際交通異常發達的帝國時代。外國的商人和別些遊客是常常在旅行中帶着他們的神像的，這些外人的神像在這時又往往比本地的神像較爲人所敬重；因爲本地的神像並沒有什麼用處；本地的神像已證明自己之無能了。爲一般的崩解程序所引起的同一的絕望感覺也使人們對於

各種舊神失却信仰，並且使許多較有勇氣和較有獨立精神的人趨向無神主義和懷疑主義，對於一切神靈，甚至對於一切哲學，都發生懷疑。不過，較懦弱的分子却因此而力求找得一個他們所可藉以獲得援助和希望的救主——這是我們所已說過的。許多人以為已被人當作神崇拜的該撒就是這樣的救主了。有些則以為，較好的辦法還是把久已為外人崇奉而未為本國所試拜過的古神立為己神。結果，各種外來的宗教便很盛行。

可是，在這種神靈的國際競爭中，東方却把西方打敗了。東方之所以得勝，一部分是因為東方的宗教沒有西方的宗教那麼簡陋，較富於大都市的哲學的色彩——關於這些理由，我們在下文將另有論列；一部分是因為東方在工業上又已逐漸制勝西方了。

東方的古代文明，當它其始為馬其頓人所侵掠，其後又為羅馬人所侵掠的時候，已比西方的文明遠較優勝。讀者也許以為已在此時開始進行的國際平等化程序也包含着一種工業的平等化程序，因而漸漸提高西方的程度使與東方相等。但實際的結果却剛剛與此相反。我們已經說過，自從由某一個時期起，古代世界即已發生一種普遍的崩解程序，這種崩解程序之所以發生，一部分是因為強制勞動遠較自由勞動為盛行，一部分是因為各屬州為羅馬及為高利貸的資本所肆行劫掠。但這種崩解程序在西方却比在東方進行得較為敏捷，結果便使東方的文化優越性在數百年中——由第二世紀起直至一〇〇〇年左右止——不特不減少，並且還增加。貧乏性、野蠻性和人口日減的情形，在西方比之在東方進展得較為迅速。

這種現象的最重要的原因就是，東方的工業較為發達，而帝國各地之對於勞工階級的剝削則有加無已。帝國各地所產生的剩餘利潤大都流入一切大剝削者的所在地羅馬。然而積聚於羅馬的剩餘產品——這些剩餘產品這時已化為金錢——却大部分轉而流入東方。因

爲生產一切爲大剝削者所渴求的奢侈品的只有東方。東方是奢侈奴隸的來源，也是工業品的來源，例如：腓尼基是玻璃和紫布的來源、埃及是麻布和綉花布的來源、中亞細亞是精緻絨品和皮革的來源、巴比倫是地毯的來源。而日漸瘦瘠的意大利又使埃及變成羅馬的一個穀倉；因爲尼羅河流域的耕地年年都藉賴河水氾濫而獲得新的泥土，其肥沃性是永無終止之日的。

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

東方的交通漸漸超出帝國的疆界。亞歷山大城之所以變成富裕，不僅因爲它發售埃及的工業品，並且因爲它是亞拉伯和印度的貿易的一個媒介。同時，由黑海岸邊的昔奴魄(Sinope)到中國的商業途徑又已開始發現了。普林尼在所著“自然史”中曾估計過，帝國每年爲中國絲織品、印度珠寶及亞拉伯香料而支付的數目共約一〇〇,〇〇〇,〇〇〇昔司脫塞(五,〇〇〇,〇〇〇元以上)。但它却不能輸出大批的商品以爲抵償，又不能強迫這些地方繳納貢獻品或利息。這整個數目是完全由貴金屬支付的。

然而東方的商務日漸隆盛以後，東方的商人也就帶着他們的宗教儀式到西方來了。這些宗教儀式很能迎合西方人的需要，因爲羅馬帝國這時所流行的社會狀況早已爲東方人所經歷過了——雖然這種狀況在東方沒有發達得如此厲害。拋棄世俗的快樂以求博得神靈的歡心而爲神靈所拯救，這種見解原是這時迅速地流傳於帝國各地的大多數的教派——尤其是埃及的埃西教和波斯的密司拉教——所特有的東西。

“在薩拉(Sulla)時代早已開始爲羅馬人崇奉，而在惠思葩西安時代更博得朝廷的歡迎的埃西女神，這時尤盛行於西方各地，並且逐

漸獲得一種浩大的，無所不包的意義。其始，一般人只把她當作一個治病的女神，而她所能治的病又只以身體上的疾病爲限。……崇拜她的儀式異常隆盛，並且富於懲罰、贖罪和恪守聖則的行動，尤其是各種神秘的舉動。希臘或羅馬的奧林帕斯山對於這些神秘典禮、狂熱舉動、神奇習尚、自我否認、絕對屈服於神靈之下及以自罵和懺悔爲獲得清淨和聖潔的條件的行爲，是一向不甚重視的。這些外來的宗教之所以盛行於希臘或羅馬，正是因爲宗教的渴望心理、希求免罪的心理、力求懺悔的心理和希望藉賴絕對向一種神靈降服以期獲得一種幸福無疆的永生的心理。崇拜密司拉的秘密儀式更爲有力，這種宗教尤盛行於軍隊中，並且也自命有救人和使人永生的能力；這個宗派最先發現於提庇留時代。”^①

東方印度的各種見解也盛行於羅馬；例如，我們在上文已說過，提雅那的阿坡羅尼阿斯曾專爲研究印度所流行的各種哲學和宗教學說而東游印度。聽說柏羅提挪也爲研究波斯及印度的知識而東游波斯。

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

“猶栖比阿斯是教會的一個神父，他很鄙視這種宗教，認之爲‘甲蟲的智慧’，然而處女馬利亞的神秘只不過是源出於尼羅河畔的各種神話的一種回響而已。

“奧賽烈司(Osiris)在世間的代表就是牡犢亞匹斯(Apis)。奧賽烈司本身之成孕於他的母親的懷中既然是沒有神靈的助力，所以他

① 赫芝堡：“羅馬帝國史”，第四五一頁。該書的英譯本“帝國的羅馬”（菲列得爾菲亞一九〇五年版）把這一段話略去。——英譯者

在世間的代表之成孕於一隻牝牛的懷中也必要是與牡牛無關。荷羅多德(Herodotus)告訴我們說，亞匹斯的母親因日光而得孕，波盧塔(Plutarch)則說她因月光而懷胎。

“耶穌也好像亞匹斯一樣，並沒有父親，是一道神光的產兒。亞匹斯是一隻牡犢，但它却代表一個神；耶穌則是一個爲綿羊所代表的神。然而奧賽烈司本身也被人認爲具有牝羊之頭的東西。”^①

有一個嘲笑者曾說過，事實上，也許在第三世紀中，當基督教已很有勢力的時候，埃及境內的基督教徒和異教徒是沒有多大分別的：“在埃及中那些崇奉薩拉比斯(Sarapis)的人也是基督教徒，而那些自名爲基督教徒的主教的又是薩拉比斯的崇拜者；埃及中的每一個重要的猶太法師，每一個撒馬利亞教徒，每一個基督教祭司，都同時是一個巫術家、一個先知和一個騙子(aliptes)。每一個大教主來到埃及的時候，都有人請他向薩拉比斯祈禱，也有人請他向基督祈禱。”^②

其次，照“路加”所載的基督降生的故事也有些佛教的色彩。

普夫來得勒曾指出，“福音書”的作者斷不能憑空把這段故事捏做出來，雖然它是一段絕無歷史根據的故事。他必然是取之於“那些爲他所知道的”傳說中，也許就是取之於爲一切西方的亞洲民族所共知的古代傳說中。“因爲我們在東方的印度教主釋迦牟尼(生於紀元前五世紀——考)的幼時的故事中也聽見同樣的傳說，其記號有時極相酷似的傳說。他也是爲處女王后摩耶(Maya)的神奇的產兒，她的白碧無瑕的身體也是因爲一道神光而得孕。當他出世的時候，也有許

① 拉法格(Lafargue):“無瑕疵的概念的神話”，載“新時代”，第四〇卷，第一號，第四九頁。

② 莫悟生所引的話。見“羅馬帝國的屬州”，倫敦一八八六年版，第二卷，第二六六頁。

多天神出現，並且唱着下述的讚美詩：‘一個奇異的英雄，一個無可比較的英雄，已經出世了。萬國騰歡，爾充滿仁慈，今日爾把爾的慈愛散播於整個宇宙的一切事物之上！讓歡欣和愉快滲入於一切生物之間，令它們可以安寧，可以自主，可以快樂。’釋迦牟尼的母親後來也把他帶到神殿去，以依照他們的法律的習慣；他在那裏爲那個因得預感而由希馬拉雅山降臨的老隱士（仙人）阿西他（Asita）所見；阿西他預斷這個小孩就是佛，一切罪惡的救主，自由、光明和永生的指導者。……最後，這個王子的知識、體魄和美觀怎樣日臻完備的紀載又正和‘路加’第二章第四十節和五十二節所述及小孩耶穌的話剛剛一樣。”①

“此外還有種種述及日漸長成的釋迦的幼年的智慧的例證；據說，這個孩子有一次曾在宴會中失蹤，他的父親找了很久，最後才看見他站在一班神聖人物當中，忘形於虔誠的冥想之中，並且規勸他的驚訝的父親去尋求較高尙的東西。”②

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

“保羅也許是受了神由死復生那種通行見解的影響，那種見解當時在小亞細亞的阿多尼斯教（Adonis）、阿忒斯教（Attis）和奧賽烈司教中很爲顯著（名稱和習尙雖不相同，但其實際却是隨處相似）。在安提阿（Antioch）、敘利亞的京都、保羅的長期間的活動的所在地中，阿多尼斯的主要慶祝宴會舉行於春天；那裏的人在阿多尼斯受死的第一天中（奧賽烈司的慶祝紀念則舉行於奧賽烈司死後第三天中，阿

① “原始基督教”（倫敦，一九〇六——一九一一），第二卷，第一〇八——一一〇頁。

② 普夫來得勒：“基督教的起源”，紐約一九〇六年版，第二二九頁。

忒斯的慶祝紀念則舉行於阿忒斯死後第四天中)，舉行紀念‘救主’的典禮，在第二天，於婦女們大聲唱着哀悼的詩歌之際舉行他的葬禮（以一個神像代表他的身體），到了第三天，便宣佈那個神已經復活，並且把他（他的神像）在空中高舉起來……。”^①

普夫來得勒說得很對，基督教不特採取這些異教的因素，並且還把它修改以求適合它的統一的信仰系統。因為基督教斷不能容納外來的神而不改變它們；只就它的一神主義而言，便已足以阻止這種進行了。

七 一神主義

然而即以信仰一神的一神主義言，也不是基督教所獨有的特色。我們在這一方面也有揭露這種見解所根據的各種經濟基礎的機會。我們已經說過大都市的居民日漸與大自然疎遠的情形，已經說過一切傳統組織、舊日曾與個人以一種堅強的道德助力的組織日漸崩解的情形，又已經說過哲學漸漸以研究自我為主要職責，漸漸由考察外在世界轉而默想個人自己的感情和需要的情形。

神靈的作用其始原在解釋那些其因果關係還未為人所明白的自然程序。這些程序異常衆多，其種類亦極複雜；因此，人們為解釋它們起見，便要創出種種不同的神靈：有可怖的和喜悅的神、有殘暴的和溫和的神、有男性的和女性的神。其後，自然界的因果關係的知識日漸進步，這些個別的神靈便漸漸愈加變成多餘的東西。可是它們在已往的數千年中早已經根深蒂固地固着於人類思想中了，已經和人類的日常工作發生非常密切的關係了；而人類關於自然界的知識

^① 普夫來得勒：“基督教的起源”，紐約一九〇六年版，第一七五頁。

却還未完滿到可以完全破除對於神靈的信仰的地步。各種神靈這時漸漸地被逐於各種活動範圍以外；它們舊日原是人們的終身侶伴，這時却變成不常見的神奇現象了；它們舊日原是居住於世間的，這時却以上天爲住所了；它們舊日原是努力的工人和戰士，不斷地干擾世界的東西，此時却變成宇宙的景象的冥想的旁觀者了。

如果我們上面所已說過的大都市之勃興情形和經濟衰落的進程不至於使人們疎遠大自然，及不至於使人們的思想大部分爲以精神研究精神的工作所盤據——詳言之，就是不求以科學方法研究一切已經驗過的精神（心理）現象，而只注意於一種以個人的精神爲一切關於它的本身的智慧的來源而又以這種智慧爲一切關於世界的智慧的秘鑰的研究——則當時的自然科學的進展大抵是會終於把這些神靈完全廢除的。可是當時的人却把靈魂認作一種不可分的單位，雖然靈魂的各種感情和需要是變化不定的東西。他們並且以爲別人的靈魂的結構和觀察者個人的靈魂的結構完全相同。如果他們採取一種科學態度，他們便會推知一切心靈動作都必然地爲各種一致的定律所支配。可是當時恰好是各種古代的道德基礎都開始崩壞的時候，結果便使人類失却其舊日的背景，而似乎變成自由的樣子；個人在這時似乎具有意志的自由。當時的人以爲一切人類的精神的一致性只能用來解釋下面的事實：這種精神無論在什麼地方都是那種同一精神，那種分成各個人的不可思議的和一致的精神的同一精神之一部分。這個普通靈魂，正好像個別靈魂一樣，也是沒有空間性的。然而當時的人却以爲這個靈魂存在並且活動於一切人們當中，質言之，就是一種無所不在和無所不知的東西；最秘密的思想都不能瞞騙它。一般人重視道德的興味而輕視自然的興味的情形既引起這種普通靈魂的假設，又使這個普通靈魂具有一種道德的性格。這個普通靈魂漸漸體現一切爲當時的人所想及的道德觀念。但爲達到這種狀態

起見，那個靈魂却要拋棄那種藏於人的靈魂中而掩蔽着它的道德性的肉體性。因此一種新的神靈便出現了。這種神靈必然是一個唯一的單位，與個人的靈魂的單一性相應的唯一單位，而別於古代那些神靈那種與人類四周的各種自然程序的綜錯性相應的複雜性。這個新的唯一神靈站在自然界之外並且站在自然界之上；它和古代神靈不同，古代的諸神是自然之一部分，其年紀不見得比自然較老，這個唯一神靈則先自然而存在，自然是它的一種創造品。

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

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

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

自從君士坦丁起，帝國的廷臣和國家官吏便分為許多階級，每個階級都有應用某種銜頭的權利。貴族的銜頭共有下列數種：(1)最顯赫者（*gloriosi*），就是執政官；(2)最高者（*nobilissimi*），就是同血統的親王；(3)最貴者（*Patricii*），就是男爵。此外，高級官僚又有下列

的階級：(4)傑出者(illustres)；(5)可敬者(spectabiles)；(6)著名者(clarissimi)；其較低級的又有下列數種：(7)最完備者(perfectissimi)；(8)特出者(egregii)；(9)“機密參議”(comites)。

我們說天國朝廷的組織與此相同的話可以引用我們的神學家的見解爲證。

例如“天主教神學的教會辭書”①在“天使”那個題目下曾提及許多種天使，並且隨着說：

“許多教師都依照聖安布洛思阿斯(Saint Ambrosius)的先例，相信天使數目與人類數目的比例是九十九與一之比；例如，在良好牧者的比喻中(“路加”一二章三二節)，那一隻亡羊代表的是人類，其他那九十九隻未失的羊則代表天使。這無數的天使是分爲許多階級的，教會在紀元後五五三年舉行於君士坦丁堡的第二屆會議中也決定坦白地贊成天使有等級的意見——這種決議是連阿利金(Origen)主張一切神靈的實質和能力等均彼此相同的意見都放在被反對之列的。教會承認天使共有三大隊，每大隊又復分爲三小隊。其秩序如下：(1)Seraphim(撒拉凡)，(2)Cherubim(基路冰)，(3)Throni(在位者)，(4)Dominationes(統治者)，(5)Virtutes(有美德者)，(6)Potestates(有力者)，(7)Principatus(有主權者)，(8)Archangeli(天使長)，(9)Angeli(普通天使)②。

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

① Freiburg in Breisgau, Wetzlar and Welte 一八四九年版。原文爲德文。
——英譯者

② angelus(天使)這個字的原義只是指使者而言。

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

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

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

這種哲學與一般的感覺和一般的需要很相符合，因此它不久便變成通俗意識之一部分。例如，生於第三世紀，其見解無以別於下流的通俗哲學的喜劇作家普羅塔斯(Plautus)就早已這樣述及一個乞恩的奴隸了：

“然而我們實在有一個聽着和看着我們人類所做的一切事情的上帝，

他是會以你所用來對待我的方法來對待你的兒子的。

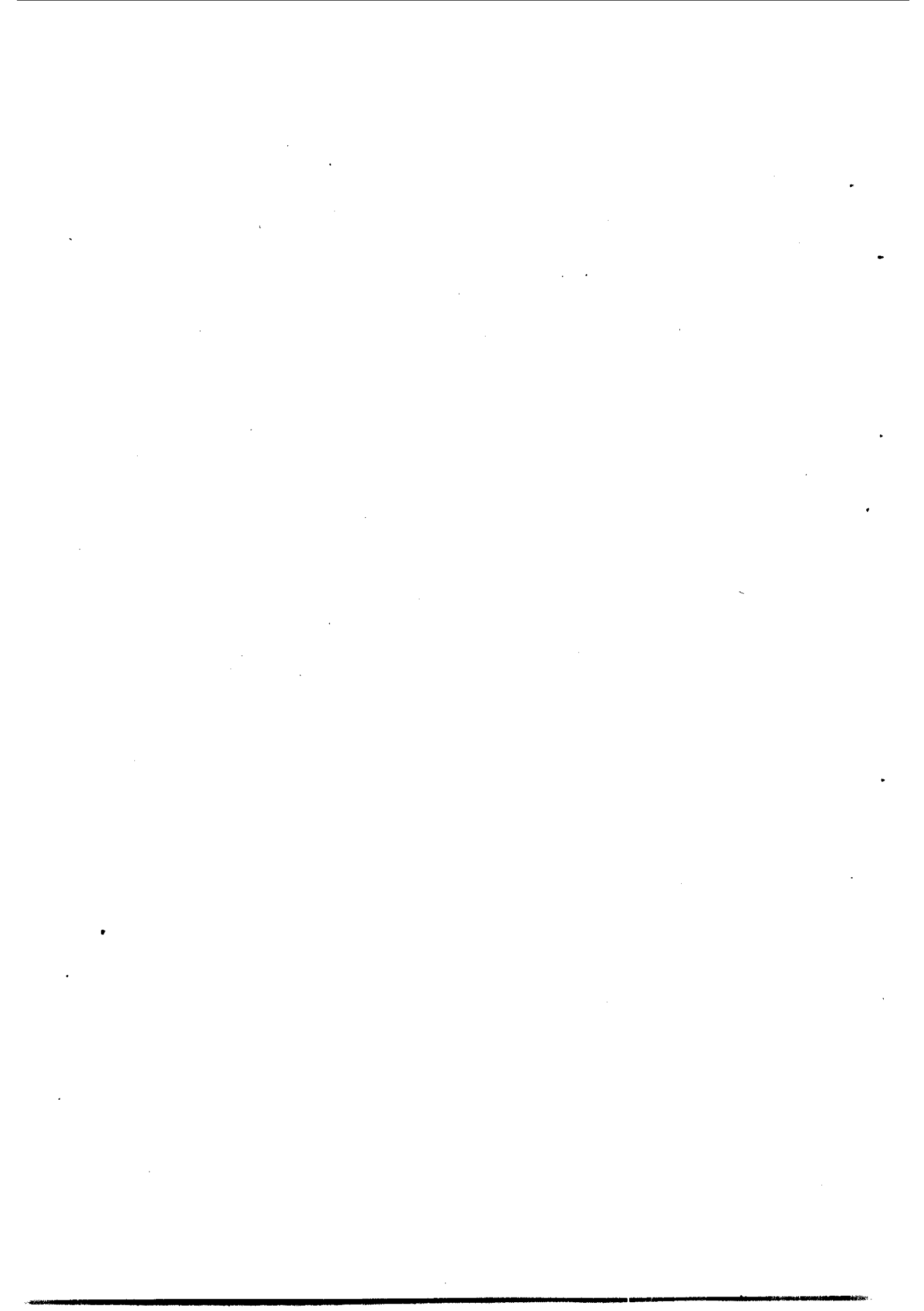
他是會賞善罰惡的。”

(“戰爭的囚犯”第二幕第二場)

我們早已看見與基督教的見解完全相同的上帝觀了。可是這種一神主義却是極端簡陋的一神主義，它很沒有意識地容許各舊神伴隨着這個上帝一並存在。即以基督教本身而論，他們對於各種古代神靈之存在也是不會疑問的，因為他們絕不懷疑地接受許多異教的奇蹟。可是基督教的上帝却不肯容忍別些神靈；他要做唯一的統治者。如果異教的神靈不肯屈服於他面前而願意做他的廷臣，則它們便只有扮演共和黨反對派在初期的羅馬國王時代中所扮演的角色——

這種角色的結果大都是很不幸的。這種角色的工作就是，偶或設法向“權能之主”開頑笑，煽動忠心的黨徒反對他，其目的不在把他推翻，而只在與以騷擾罷了。

可是即以這種絕不容忍有別些神靈存在的一神主義，自知必得勝利而絕不懷疑及它的上帝的至尊性和無所不能性的一神主義而論，也是當基督教出現的時候早已存在的了。這種一神主義自然不是存在於異教徒中而實是存在於一個賦有特殊性質的弱小民族——猶太人——中。猶太人對於救主的信仰，其互助的責任心及團結的責任心，比之同時代的任何別一個民族或別一個社會階級都較為發達，他們又較能滿足當時一般人對於這些理論所感覺的迫切需要。因此，猶太人便提供那種為這些需要所引起的新學說以一種有力的鼓動，並且給它以幾種最重要的因素。為求完全揭露基督教所藉以發生的一切根源起見，我們有必要於我們對帝國時代的羅馬—希臘的世界作過一般研究以後再進行一種對猶太民族的特殊研究。



第三篇

猶太民族



第一章 以色列民族

一 閃米特部落之遷移

以色列民族歷史之開端，是包藏在十分朦朧情境之中的，它的朦朧而不可解，或者比之希臘及羅馬的歷史之開端更爲厲害。因爲不特它的早期之情境只靠口傳，而且好些時代都是這樣，當它的古代傳奇開始搜集及記載的時候，它就被最壞的宣傳形式所曲解了。倘若我們假設聖經的歷史是真確事實之一種記載，那麼這種假設真是荒謬絕倫；其實，聖經中的故事，或者只含有一種歷史的核心，然而這一個核心也是最難決定的。

在紀元前第五世紀，猶太民族從巴比倫放逐回以後，猶太人的聖經才開始具有我們今日所有的形式。在那一個時候，盡把一切古代的傳說加以竄改，而且以虛構捏造的東西爲之代替，放大胆做去，務期滿足當時新興的祭司階級之要求。於是一切猶太民族之古代歷史，盡歸顛倒錯亂；這種事情，對於我們所曉得的關於以色列人放逐前的宗教情形尤爲厲害。

當猶太人放逐之後，在耶路撒冷及其附近的地方，建設了他們自己的一個社會，而這一個社會很快便因爲它的特殊性質，而使其他部落得有很深的印象，像在好些記錄中所指出的一樣。不過關於放逐前時代，却沒有這種記錄遺留下來。在耶路撒冷城被巴比倫人毀滅以前，其他民族總以爲以色列族只是和其他民族一般無異的一個民族；它沒有一種特殊的性質，以和其他民族分別開來；而且我們還有理由認爲猶太民族在那時以前，實際上，並沒有表現任何特殊的性質。

因爲可靠材料的缺乏和可靠性的不充分，所以要描畫出關於古代以色列族的一幅精確的圖畫是不可能的。爲神學家所運用的新教聖經考證學，已經證明聖經中有好些偽造和虛構，而其由考據所得的真相也只能夠接納其表面的價值，其所以爲我們所暫時接納者，不過因爲它還未能表現出是一種確鑿無訛的贗造物而已。

所以我們在企圖描出以色列族社會進化史的大綱時，只能提出假設而已。舊約報告之能夠供給我們以寶貴的貢獻的，只限於那些和在同一樣情境中別的民族記錄加以比較研究的敘述罷了。

猶太民族之歷史的存在，直到它們遍佈於迦南全境中，方才開始。一切他們游牧時代的故事，或是具有宣傳色彩的古代部落傳說，或是神話故事，或是後來的說明。他們最先表現於歷史中，實爲參加閃米特民族遷移的運動。

在古代世界，民族的遷移，其影響恰像今日的革命一樣。從上述各章中，我們已考究過羅馬帝國之沒落並且追尋其最早之階段，已有了條頓蠻族襲攻之洪流，這種事情就是所謂“民族之遷移”了。而且這正是一種普遍的現象。古代的東方，在一種較小的程度上，也常常遇着這種同樣的境遇，像同樣原因之一個結果一樣。

在東方各條大河的很多豐饒流域中，很早便有農耕之發展，它供給有多餘的糧食，並且能夠於農業者以外，還容許很多從事於別種職業的人口之存在及活動。藝術家、手工人和科學家，都繁盛起來，而一個貴族階級便逐漸發展，貴族們有機會以研究戰爭技術，於是這種貴族階級便在河流豐富的地方成爲必要，因爲土地豐饒便會開始誘導好戰的游牧鄰族劫掠他們，入寇他們了。農民如想安靜地耕植，便須要一個貴族階級的保護，農民之取得這種保護是要償以代價的。但當貴族逐漸成爲強有力的時候，他們便很容易濫用戰爭的能力以增加自己的收入，尤其是當技術家及手工人之進步造成一切奢侈品，而這

些奢侈品只有財富之擁有者方能獲得的時候。農民開始被壓迫了，貴族以其更犀利的武器，帶領着他們的臣僕攻襲鄰族，其目的在搶掠鄰族人民以爲奴隸。強制勞動開始存在了，並且把社會逐漸推入絕路，這條絕路後來也就是羅馬帝國時代的社會之最後的階段。自由農民沒落了，代之而興者爲被強制的工人；這樣，帝國戰爭能力之基礎也被毀滅。而且，貴族所具有的武器雖最爲精銳，可是他們已失去戰爭之勇敢，戰爭之勇敢已爲奢侈之增加所埋沒了。

他們已失去了履行他們社會位置所要求的功能的能力：這就是說，他們失去了鄰族入寇時保護公共財富的能力。他們的鄰族却漸漸曉得財富和戰利品之近在手邊，所以他們便漸漸逼近到邊界去，最後呢，則越過邊界，而且漸漸把在他們後面推着上前的各種部落都容納起來，其結果，則這種運動在一個短時期內是不會終止的。有些侵入的民族佔據土地，而且變成一種新的自由農民。別些較有力量的各個部落，則變成一種尙戰的新貴族，至於那些較舊的貴族，原來是古代文化中文藝及科學之保護者，現在呢，他們仍然高出於野蠻的戰勝民族的貴族，保存着一種優越的位置，不過他們已不再屬於戰士階級，而只屬於祭司階級罷了。

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

在亞洲及北非洲的各處地方中，這種進化過程繼續到幾千年之久；而特別易見的，尤在於產生無限財富的廣闊而豐饒的江河流域中。不過這種財富的結果總是非常腐敗和衰弱。至於不很豐饒的地

域，則只產生貧困而好戰的游牧部落，它們總準備着一旦獲得勝利便遷移它們的居住地，它們無論在什麼地方偶有一個良好機會，即可以敏速地召集無數的人民暴力地及破壞地攻進到豐饒的地土去。中華民族所由發展的黃河及揚子江流域便是這種情形的例證；恆河流域同是一樣，它是財富集中的地域；幼發拉底河及泰格里斯河，是巴比倫和敘利亞兩個帝國的發源地；而尼羅河則是埃及文化產生的境域。

不過也有特殊的情境，一個是在中亞細亞，一個則在亞拉伯，它們都是好戰游牧民族的源源不盡的供給地，它們是鄰近民族的一種恆久的威脅，而且，有時還利用它們的弱點作為開始大批移殖的一個機會。

在中亞細亞，則在幼稚的時代，便發生蒙古民族的洪流，而且在某些地區內，還有所謂“印度日耳曼”民族的洪流，他們都破壞文化的邊界。在亞拉伯呢，則發生好些部落，它們都可以“閃米特”(Semites)族一個名詞概括之。閃米特族入寇的目標為巴比倫、敘利亞、埃及和地中海的中間地帶。

大約在基督耶穌生前一千年，閃米特民族大遷移運動就開始了；它直向着美索不達米亞(Mesopotamia)、敘利亞、埃及前進，而其結束大抵是在紀元前十一世紀。在當時這些閃米特部落中之克勝鄰近文化境域的，便是希伯來族。因為他們像巴杜因(Bedouin，住居在沙漠中的亞拉伯人)族一樣地流浪，所以他們或者真已經走到了埃及的邊界和西乃山(Mt. Sinai)，但是它却定住於巴力斯坦，於是希伯來人的社會，採取了固定的形式，捨棄了游牧不定的生活階段——在游牧生活之下，是不能夠形成一個巨大的民族的。

二 巴力斯坦

從這個時候起，以色列族的歷史和特性就不再單純爲巴杜因族游浪時代所習得而過了那個時代還能夠保留一時的各種性質所限，它已兼具有巴力斯坦的性質和條件了。

我們切勿過於重視歷史中地理因素的影響。在有史的時代，地理因素——環境、土地的外形、氣候——都全般同樣地作用於大多數國家之中；這種因素在歷史開始以前已經呈現，而且對於歷史也確實發生一種有力的影響。但是影響於一個國家的歷史之地理因素，常常要依該國的專門技巧及社會情形所達到的程度來決定。

舉例來說，假如英吉利沒有它自己的特殊性質、豐富的煤鐵及海島孤立的情況，則英國斷不能在十八九世紀的世界中達到優越的位置。但煤鐵一日不像在蒸汽時代佔着工業上的重要地位，則這種地下自然寶藏的價值是很微少的。而且在到美洲及印度的航程還未發現以前，在西班牙、法蘭西、德意志等國還未成爲高級文化國家以前；當這些國家仍留存着單純野蠻的生活，而歐洲的商業仍以地中海爲集合的中心，船隻之推進還用槳櫓的時候，英國的海島孤立的位置則仍是一種獨立於歐洲文化以外的，仍舊留存在一個柔弱和野蠻的情境之內的因素。

所以，同一國家的性質，在各種不同的社會情形之下，其結果是很不同的；即使國家的性質還未爲生產方式之轉變而變形，而它的影響並不一定是相同的。我們屢屢所見着的，就是一切經濟條件的總結果，才是決定的因素。

所以以色列民族的歷史，並不是絕對地爲巴力斯坦的性質及境遇所限定，而實是在某幾種社會條件下的巴力斯坦的性質及境遇所限定。

巴力斯坦的特殊位置，是在其邊境上有各種敵對的民族互相集居，互相殘殺。它的所在地，一方面是亞拉伯沙漠生活的終結及叙利

亞土地耕植的開始，他方面，則有存在於我們文化的開始時代，而且還統治着那個時代的兩大帝國的勢力範圍互相衝突。這兩大帝國，一個起源於尼羅河流域的埃及，一個起源於幼發拉底河及泰格里斯河的美索不達米亞，後者的中心是在巴比倫和尼尼微 (Nineveh)。

最後，巴勒斯坦便成爲最重要的商業通道。它一方面統轄着埃及與敘利亞及美索不達米亞的運輸，而他方面又統轄着腓尼基 (Phoenician) 和亞拉伯的商業。

我們現在先考慮前一種因素的結果。巴勒斯坦是一個豐富的國家；它的豐饒固然不是非常的，但它若和鄰近的荒涼、磽瘠和沙漠般的土地相較，則的確是特殊豐富的了。它的居民總以爲巴勒斯坦是充滿着牛乳和蜂蜜的土地。

希伯來 (Hebrew) 民族的源始是游浪的牧畜民族。他們和巴勒斯坦的居民、迦南民族 (Canaanites) 常常衝突。他們把迦南都市逐個地征服並統治着征服的都市。於是這些希伯來民族便逐漸定居下來。然而他們由不絕的戰爭而得來的土地，也要用不絕的戰爭才可以保持得住，因爲別些流浪的民族也正在他們的後面蜂擁而來，這就是以東族 (Edomites)、摩押族 (Moabites)、阿捫族 (Ammonites) 等，他們同樣地渴求佔有這一帶豐饒的土地。

在這一帶征服的土地上，希伯來族還依舊長久保持着牧畜的生活，雖然他們現在已有了確定的居宅。不過他們逐漸習得了原始住在該地的居民所實用的農耕知識，穀物和葡萄之種植，橄欖和無花果樹之栽培，他們又和迦南族土人雜婚。然而他們總長久地保存着他們以前所具有的亞拉伯游牧生活的特性。

沙漠中的游牧生活，特別不適宜於技術的進步和社會的發展。現代亞拉伯游牧生活，還可以活潑地表現出阿伯刺罕、以撒、雅各 (Abraham, Isaae, Jacob, 這是希伯來民族的三個始祖。——譯註)

時代的古以色列民族傳說所述的情形。同樣的活動和憂患之永久的重演，同樣的要求和觀念，經過千年又千年，世紀又世紀，最後便產生了一種固執的保守主義，這種保守主義之深遠的根源，與其說在於農耕時代，毋寧說在於游牧的生活。它特別趨向於保存古代的習慣和制度，雖然這些後來都經過巨大的變遷之修改。我們大概可以想及當時以色列農民的家庭中，爐灶既未有一定的位置，也未有宗教的意義，這些事實就是這種游牧民族所表現的習尚。韋爾荷生 (Wellhausen) 說道：“從這一點看來，以色列民族和亞拉伯民族相同，而和希臘民族異致，雖然從別種日常生活的事物上，他們二者非常接近，但希伯來民族是沒有‘爐灶’這一個字的，至於‘阿絲弗得’ (ashphot) 一詞，也只有‘廢物堆’ (garbage-heap) 的意義而已。這和印度歐洲民族的爐灶是大有分別的；希伯來民族沒有永久不滅的火爐，但他們有一種常明燈以替代之。”^①

在以色列族所保存着的他們以前的亞拉伯時代的習慣中，最重要的恐怕就是他們特別嗜好和偏愛商品貿易這一種事實罷。

我們在上面研究羅馬社會的時候，已經指出民族與民族間通商的發展，比之個人與個人間通商的發展要早得多。最先經營貿易的大概就是曠野間的游蕩牧人。他們為獲得生存的緣故，逼着要度浪游的生活，居無定所，從這一個牧場移到別一個牧場。他們本國缺乏物料的情形必然使他們最早感覺有向他們所屢到的較為豐富的各鄰國換取各種產品的必要。他們大抵把自己的畜羣、穀類、油類、棗子、木器、石器、銅器和鐵器等互相交換。畜羣本是他們所豐富出產的。然而因為他們住居之流動性，所以他們不獨為他們的消費而獲得遠

① 韋爾荷生：“以色列民族及猶太民族史” (Israelitische und jüdische Geschichte), 第八七——八八頁。

方的產品，而且還爲別個民族而交換得最必需的和最易運輸的東西；換一句說，他們的目的並不在於保留這種產品供他們自己應用及消費，而實在於利用更進一步的交易手續使它們流通起來。所以他們便成爲最初的商人。道路和航業一天不能好好地發展，則這種游浪式的商業方法便必然地佔有勢力，而且從事於這種職業的人獲得了豐厚的財富。後來，海航商業增進了，永久而實用的道路建設了，於是游牧者的商業便必然地減退，而游牧者的商業又只限於曠野中的產品，並且逐漸成爲貧乏了。我們至少可以說這實是印度航綫發明以後，亞洲古代文化便大大地衰落的一部分的原因。亞拉伯之所以逐漸貧困，也因爲同一的原因；它的游牧民族，當腓尼基最爲繁富之時，曾向腓尼基各個都市作最有利的貿易。他們把自己畜羣的高價羊毛，供給於腓尼基人的織機上，而生產販賣於西方的出口貨物；他們又把南方的產品、富有而豐饒的亞拉伯的產品，如乳香、香料、黃金和寶石運給他們，更且，他們從與亞拉伯一水之隔的愛西屋皮亞（Ethiopia）運入象牙和黑檀等寶貴的物品。印度的貿易，大部分也要經過亞拉伯，經過它的對着波斯海股和印度洋的各個口岸，商人們把一切用船隻由馬拉巴爾（Malabar）和錫蘭（Ceylon）運來的商品加以起運，而後從陸路經過沙漠運到巴力斯坦和腓尼基去。

凡爲這種商運所經過的各個部落都變得富有起來，其原因一方面是由於他們作商運者而獲利，另一方面則由於他們向過境的商品徵收賦稅。

海倫說道：“在這些民族中，富有的部落是一種普通的現象。在亞拉伯游牧民族中間，最先利用商運旅行隊以獲大利者是中部的部落，他們常常旅行到該國的北部邊境，鄰近腓尼基的地方。亞拉伯中部的商運隊，裝載着香料、香油和沒藥從亞拉伯到埃及去。約瑟（Joseph）所賣給的主人，就是這麼樣的一個商運隊了（見“創世紀”，第三七

章，第二八節)。以色列民族從這些民族中所奪獲的黃金戰利品(基甸抵抗亞拉伯中部民族侵入迦南所獲得的)非常多，而這種金屬在他們那裏也非常普遍，他們不特把它用爲自己之裝飾，就是他們牲畜之項飾也是黃金的哩。”例如“士師記”(Judges, 爲基督教“舊約聖經”之一卷)第八章說：“基甸奮然而起，殺戮了西巴(Zebah)和撒慕拿(Zalmunna)，奪去他們牲畜頸上的裝飾品。……基甸向他們說道，我所要求於你們的，就是你們要把每個人的耳環送給我(因爲他們都是以實瑪利族 Ishmaelites, 所以他們都有耳環)。……這樣，他所獲得的耳環的總重量便達一千七百色克爾^①黃金；此外還有米甸(Midian)諸王的飾品、耳環、紫色的衣袍和他們牲畜頸項上的金環鏈。”

海倫於是討論以東族，繼續說道：“希臘人把一切在拿巴底亞拉伯(Nabataean Arabs)族名義下浪游於北亞拉伯的游牧部落加以分類。帶奧多刺斯(Diodorus)精細地描述他們的生活方式，他同樣地提及他們和也門(Yemen)通商的旅行商運隊。他說道，‘他們成羣結隊地把從亞拉伯地方所獲得的香料、沒藥和其他各種寶貴的香料運到地中海去。’”(見帶奧多刺斯的書，第二卷，第三九〇頁)

“沙漠中各種部落所獲得的財富，引動了希臘戰士的貪慾。以東族商運隊所經過的主要中心地之一，名爲柏德拉(Petra)城。西北部的亞拉伯人，因此稱爲柏德拉亞拉伯人。希臘戰士德勿德里斯波利奧吉底斯(Demetrius Poliorketes)便想攻佔這一個城邑。”^②

我們應該把浪游時代的以色列民族，認爲和他們鄰近的米第安民族一樣。即以阿伯刺罕而論，他是很富有的，他不特富有牲畜，還

① 一色克爾 (shekel) 黃金等於一六·八格蘭姆，其價值大約等於十一元美金。

② 海倫: *Ideen über die Politik, den Verkehr, und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*, 一八一七年版，第一卷，第二章，第八四——八六頁。

且富有金銀(“創世紀”一三章二節)。游牧民族之能獲得財富，只有由於商運。他們後來在迦南地的情境，也並不限制或減少他們在游牧時代所習得的商業精神。因為迦南地的位置，使他們仍舊可以繼續從事介於埃及和巴比倫中間的商運事業，並且從中得利，其原因，一方面由於他們親自經營和發展這種商運，而另一方面則由於他們的騷擾，因為他們從山上的堡壘攻擊商運旅行隊，且用劫掠式地向商運隊征收過境稅。我們應該記取商業和盜賊是兩種非常切近的職業。

“即在以色列族到達迦南地以前，該地的商業已極為發達。在耶穌基督之前十五世紀的德爾阿爾阿馬拿(Tell-el-Amarna)信札中，已經記載有商運旅行隊藉武裝之保護而經行全國了。”^①

但是我們還有更早的記載，即在紀元前兩千年，關於巴力斯坦及埃及與幼發拉底河流域各國的密切的商業關係的記載。

耶利米——這是來布色大學的額外講師(不支薪俸，僅靠學生的學費為報酬者——譯註)，而並不是希伯來的先知——曾把當時一本紙草紙製成的文件的內容，用他的語言，引述如下：

“所以巴力斯坦的亞拉伯部落和埃及的文化地土有密切的接觸。我們從紙草紙文件中所曉得的，就是他們的酋長時常出現於法老王的宮庭，而且和埃及訂立條件。專使時常帶着文書的使命，往來於幼發拉底河流域和埃及之間。這些亞拉伯的游牧民族並不是沒有文化的。該書明白表示為埃及王所憎恨的野蠻部落和這些民族是不同的。亞拉伯游牧民族酋長們也各自聯合起來，其目的在於聯合武裝勢力，以反抗那些‘民族的貴族’。”^②

① Franz Buhl: Die sozialen Verhältnisse der Israeliten, 一八九九年版, 第七六頁。

② 耶利米(Jeremias): Das alte Testament im Lichte des alten Orients, 一九〇六年版, 第三〇〇頁。

赫芝佛特(Herzfeld)在他的“古代猶太民族貿易史”(Commercial History of the Jews in Antiquity)一書中,詳細討論了巴力斯坦及其附近境域的旅行隊的路綫。他推測當時的交通“對於商業的價值,或者比之今日我們的鐵道還更重要”。

“這一條路綫,從亞拉伯的西北部起,與紅海口岸及其愛蘭尼德灣(Aelanitic)相平行,把豐富的亞拉伯及愛西屋皮亞(Ethiopia)的產品,與一部分愛西屋皮亞腹地,遠至後來所稱爲柏德拉(Petra)的西拉(Sela)的產品,大約經過七十公里的距離,運到死海(Dead Sea)的南方去。此外又有一條路綫,從波斯的加爾拉(Gerrha)地方,收集巴比倫及印度的產品,橫貫亞拉伯而到達柏德拉。從柏德拉起,則又有三條支綫:一條到埃及,其中又有向左行的支綫,到達地中海的亞拉伯海岸,第二條則到達迦薩(Gaza),更由迦薩繼續到北方;第三條則循着死海東岸和約但河(Jordan)而到大馬色(Damascus)城。在愛蘭尼德灣的頂點,有由愛蘭尼德海股而得名的愛蘭德,這是到南方各遠方國家的商賈旅行的一個主要中心點,而且又有一條短路綫和柏德拉聯絡着。上舉的由迦薩到北方的路綫,須經過猶太及撒馬利亞(Samaria)的低地,而以耶斯列(Jisreel)平原爲終點,在那裏又和從東方而到阿哥(Acco)的路綫相接。當時的商運總由上述的路綫交通,如果要到腓尼基,一部分便從上述的各個亞拉伯口岸起岸,或則在迦薩和阿哥起岸,而從阿哥到推羅(Tyre)和西頓(Sidon)的大路則過於崎嶇,非到很晚近的時期仍不能供陸運之用。上面已經說過,最多見的東方商運隊,是經巴比倫而到幼發拉底河流域的中部,再經過亞拉伯敘利亞沙漠——在這段沙漠途中,巴爾米勒(Palmyra)後來便繁盛起來——又從沙漠起,經過一段短程,循着約但河上游東岸前進,然後渡過這條河流,經過耶斯列平原,而終止於大海。這些商運隊在未接近到約但河以前,便走上前面講過的一條

大路，從基列德（Gilead）開始的那條大路，我們曉得這條路在約瑟時代已經應用了；我們又曉得它會和從迦薩而到耶斯列平原的路綫相啣接；而且在‘創世紀’第三七章，第二五節及第四章第五七節所記載的經過巴力斯坦而到埃及的大路，大概也是以迦薩爲發軔的。……我們雖不能夠從歷史記載中的事實，證明這些商業路綫和它們交叉點中的市場在一個長久的時期內對於以色列民族有怎樣影響，我們也不能夠計量這一種影響的大小，但是這種影響之曾經呈現却是沒有疑問的事情，而且這種假設，還可以把一點光明照耀到接受這種影響的好些相當的古老的章節之上。”^①

奢侈品和出口貨的工業，以及藝術品，在以色列民族中，總不如商業繁盛，這個原因大抵由於當以色列民族的游牧生活終止時，四鄰民族的手工業已經有高度發展的緣故。奢侈品之從商運而來的總比在國內製造的價廉物美。因此，他們的工業只好限於最簡單的物品了。就在文化很早便已發展的腓尼基，工業的進步也還爲腓尼基商人所買賣的埃及及巴比倫貨品的競爭所阻礙。“腓尼基人在工業方面並不比敘利亞境內別的居民爲高。荷羅多德（Herodotus）說，最初誕登希臘海岸的腓尼基人所帶來之貨物，並不是祖國製品，而實是來自埃及和敘利亞的東西，換一句說，就是來自敘利亞的腹地的東西。腓尼基的各個巨大城市，非等到它們喪失政治獨立及一大部分商業關係以後，是不會成爲重要的工業城邑的。”^②

加以手工業的發展，確實會爲戰爭之繼續所阻礙。所以無論如何，當時手工業總不大發展，這是千真萬確的事情。以西結（Ezekiel）

① *Handelsgeschichte der Juden*, 第二二——二五頁。

② R. Pietschmann: *Geschichte der Phönizier*, 一八八九年版, 第二三八頁。

先知，在他對於推羅（Tyre）城的輓歌中，很詳細地敘述了推羅的商業，而且還包含與以色列人來往的商業在內。以色列族的出口貨只限於農產品。“在猶太（Judah）和以色列的土地上，人們都從事經商，都和推羅人交易，販賣曼尼多（Minith）和彭尼格（Pannag）的小麥、蜜糖、油類和香膏。”（“以西結書”，第二十七章，第一七節）

當大衛王定耶路撒冷爲京都時，推羅王希蘭（Hiram）送給他以“香柏木材、木匠和泥水匠人。他們便爲大衛王建築一所宮殿”（見“撒母耳後書”，第五章，第一一節）。同樣的事情又在所羅門建築聖殿的時候出現。所羅門因此每年以二萬歌珥（以色列容器名）的小麥和二十個歌珥的清油爲之交換（見“列王記前書”，第五章，第一一節）。

沒有高度發展的奢侈手工品，換一句說，沒有藝術的手工品，則造形藝術和繪圖藝術自然不能興盛，而達到人體形式的表現，也不能夠超越過人類形體的單純的指標，並把它的作品加以個人化及理想化。

這樣的一種藝術只能以一種高度的商業爲基礎，因爲藝術家必要掌握有性質繁雜的各種材料，然後可以從中選擇最合於他自己目的之用的東西從事製作。並且，高度的專門化和歷代積累下來的對於處置各項材料的豐富經驗，加之以普通人對於藝術家之尊敬，才把他們提升起來，超出於可以不必從事工作的水平之上，准許藝術家有閒暇、快樂和精力，——這實是手工藝術品的重要條件。

我們只在那些保有一種強有力而古老的手工業藝術的巨大商業城市中，才找得到這一切因素。在底比斯（Thebes，埃及的古城——譯註）和孟斐斯（Memphis，也是埃及的古城——譯註），在雅典城，其後在中世紀開始時代的佛羅稜薩（Florence），安特衛普（Antwerp，法國的城邑——譯註），和亞姆斯特丹（Amsterdam，荷蘭的城邑——

譯註)，繪畫藝術達到最高的發展，而其基礎則在於一種強有力的手工藝制度。然而以色列族是缺乏這種制度的，而這種缺乏便也影響到他們的宗教。

三 古代以色列民族之神的概念

在原始的自然民族中，神的概念是最為模糊混沌的，並不是好像我們後來學者已加以修改的神話那麼清楚。各種不同的上帝的神性，既不能認出它們的清楚的輪廓，而且也不能把它們彼此分別出來；它們是不可知的神秘人物，具有一種對於自然和人類的影響，把禍福賜給人類，但其初，它們在輪廓上是很朦朧和不定的，比之夢中幻象還更朦朧和不定。

各種神性的唯一的區別，在於它們的地方性。原始人類以為每一個地方，特別在刺激到他們的想像的地方，都是有一種特殊神性之中心的。崇高的山嶺、孤獨的懸崖、特殊位置的叢林，有時甚至一株單獨的古樹、幾股清泉、幾個岩穴，也可以獲得神性而被人們當作神之居所。就是一塊特殊形式的石器、一片木材，都可以當作一種神靈之居所，一種神靈之對象，凡得有這些東西的人們，必會為居於其中的神所幫助。每一個部落，每一個民族，都企圖獲得這樣的一種神聖對象，這樣的一種物神。這種情形，當然希伯來民族也是一樣，他們對於神的概念，其初，實在無以別於上述的原始人類，和一神主義相離極遠。以色列民族的最初的神聖紀念物，也是除了某些“物神”之外別無其他。最初是“偶像”(teraphim)，以色列古代酋長雅各(Jacob)從他的岳丈拉班(Laban)那裏偷來的便是這一種東西。到後來則為“約櫃”(Ark of the Covenant)，是耶和華(Zahveh，以色列上帝的名稱——譯註)之居所，是把勝利、雨露和財富降給正確地服侍它

的人類之居所。至於爲腓尼基人及以色列人所崇拜的聖石，則統稱爲“伯特利”(Bethel)，或“神之第宅”。

當時各處地方的神靈及物神還未經過特殊的個別化；它們的名稱常是相同的；例如在腓尼基人及以色列人中，很多神都被稱爲“愛路”(El，其衆數則稱爲“愛路謙”Elohim)，有些則被腓尼基人稱爲“巴力”(Baal，其義爲“主”)。“名稱雖然相同，但這些巴力却原本是被入當爲絕對不同的各種東西。我們沒有別的方法，可以把這些統稱爲同一名義的巴力分別開來，我們只可以把崇拜它的地方的名稱，加於它的名稱之上而已。”^①

必要等造形藝術和繪畫藝術充分發展到能够把人體形式加以個人化和理想化，創造具有人的特性之確定的模型，而且這種模型還要含有一種迷人的魔力、一種尊嚴、一種偉大，或一種令人可怕之威猛，總之，必得要把它們造成超越普通人體形式之上的形象，那時在羣衆意識才可以把各種不同的神靈更清楚地分別開來。因此，多神論便有了一個物質的基礎；不可見的東西，現在變爲可見了，於是在腦中，才可以把同樣的形態表現出來；自此以後，各個不同的神靈便彼此分別開來，它們的一切混淆性都永遠消滅了。自此以後，我們便可以對原始人類想像中的混淆不清的無數神聖東西之集團，辨別某幾種特殊的性質了。

我們在埃及歷史中，可以清楚地追溯它的個別神靈的數目之隨着造形藝術及繪畫藝術的進步而漸漸增加的情形。而在希臘，則不特可以找得藝術工業及人類造形藝術的繪畫的最高發展，並且還可以找得它的神靈的最複雜和最清楚的個別化，而這兩種工作的完成却是同時的哩。

① R. Pietschmann: Geschichte der Phönizier, 第一八三——一八四頁。

在工業和藝術已進步的國家中，不再崇拜庶物了，不以物質爲精神或上帝之居所，而以神之“偶像”代之；然而這種進步，決不能在工業和藝術併皆退步的以色列民族中找出來。從這一點看來，以色列民族還只停留在亞拉伯游牧生活的思想方式的水平。他們決不能表現他們的上帝爲偶像。所以，這種爲他們所逐漸習熟的偶像，也只是鄰近部落的神像、仇敵的神像，這些上帝都是從遠方輸入而來，或是模仿鄰族的榜樣。當時愛國人士之所以憎惡這些偶像，便是由於這個原因。

然而以色列族正因爲這一種發展比較遲緩，所以他們便容易從多神主義的信仰中解放出來，當他們在古代文化頂峯的時候，逐漸學得了各個巨大城市之哲學及倫理的一神主義的時候，他們便很容易完成脫離多神崇拜的階段，這一個理由，我們在上面已經指出了。因爲在人民想像中深深伏有神的偶像的地方，多神崇拜所獲得的堅固地盤是不易發生動搖的。而在他方面，則神像觀念的模糊和各處神名的統一，都準備着一條民衆信仰一神觀念的大道，而把一切和這一個神相反對的不可見的精靈當作附從的東西。所以一切一神的國家宗教總由游牧階段的思想和重要工業或藝術並不發展的國家產生出來，並不是一種偶然的事：除了猶太人以外，還有波斯人，後來更有回教亞拉伯人，他們一和一種較高的城市文化接觸以後，馬上便接納一神的信仰了。不特回教如此，就是“清德”(Zend, 波斯的古教)教，也是一神的宗教。後舉的一種宗教只曉得世界上有一個獨一的名爲歐林馬達(Auramazda)的主宰和造物主。但此外又有所謂阿林曼(Ahriman, 亦稱安格林曼休 Angromainju), 則爲一個權力較次的精靈，恰像基督教之所謂撒但(Satan, 基督教經中之惡魔——譯註)一樣。

事實上，退步的階段比之那些已經進步的階段更能接納及發展

進步的思想——這似乎屬於矛盾的論調，然而這種事實，我們還可以在物質機能的進化中找得確證。高度進化的形式，其適應性常較少，其滅亡常較易，至於較低級的形式，其機能的專門化較差，所以便能夠適應於變遷的情境，因此之故，它便在進化的過程中具有一種較優的地位。

不過人的機能的發展，並不只是無意識的發展；在他的軀體的機能以外，人還會自覺地發展其他的人爲的東西。他可以從別的人類中，學會它的構造。關於這些人爲的形式的問題，個人或團體都可以在進化的全階段中飛躍前進，不過，這自然也要一個條件，即是在他們以前必須已有其他人類達到較高的階段，這樣，他們才能有所學習。舉例來說，普通人都曉得電燈之應用在農村比在大城市爲迅速，因爲大城市已經投了大量資本於瓦斯燈的製造了。農村可以由油燈階段躍到電燈階段，而不須經過瓦斯燈階段；然而這必須在大城市中已有專門技能的發達，其能力已可以產生電燈才有可能。農村自己是不會發展這種知識的。所以，一神信仰之爲猶太人及波斯人所信奉，比之爲埃及、巴比倫和希臘等各種民族所信奉便較爲容易了，然而一神主義之意見的最初構成還是由於這些文化較進步的國家的哲學者。

可是我們現在所討論的時代，是在猶太民族被放逐以前，它還未達到一神主義的階段。一種多神的原始信仰在當時仍舊流行。

四 商業和哲學

商業比之手工和藝術，還更能發展各種不同的心能構造。

馬克思在他的“政治經濟學批判”及後來的“資本論”中，指出表現於商品中的勞動有兩種性質。每一種商品，一方面是消費的物品，他方面又是交換的物品。所以包含於商品中的勞動，可以同時被認

爲是一種特種的具體的勞動——如紡織勞動，陶器勞動，或冶鐵勞動——和一種一般的抽象的人類勞動。

產生特種消費品的特種生產活動，對於那些要求這種特種消費價值的消費者發生特殊的趣味。假如他需要布匹，則他便注意於產生這種布匹所施用的勞動，其簡單的理由，在於它就是這種特種布匹製造的勞動。對物品的生產者——其一般的意義，在我們所正在討論的進化階段中，尙未有工錢勞動者，他們只是獨立的農民、手工工人、藝術家，或他們的奴隸——來說，則勞動的重要只在於那使生產者去生產特種產品的特種活動。

然而商人的態度便不同了。他的活動在於以廉價收買而以高價賣出。無論他所買賣的商品有若何特種的變異性，他在最後的分析上總是一樣的，他只要找出一個買受者便完了。他所注意的，是從買受和賣出的觀點上和時間上爲社會須要他所買賣的商品生產的勞動數量，因爲這種因素對於其價值的決定是有一種影響的，不過他對於這種勞動的注意，只當它是一種抽象地把價值供給於商品中的、產生特殊消費價值的一般人類勞動，而不是個體的勞動。自然，商人並沒有想到這麼多言語的涵義，因爲他在一個長久時間只表示出價值之決定係由於一般的人類勞動。事實上，須要有馬克思的天才才可以在一個商品生產的進行階段中把這種情境加以完全地分析。然而在他以前，幾千年來，抽象的一般人類勞動却獲得一種和個體勞動方式相對比的明確表現，而掌握着抽象化的最偉大的權力成爲必要，換一句說，這就是錢幣^①。錢幣是一般人類勞動的代表而內藏於每種商品之中；它所代表的不是一種特殊種類的勞動，不是紡織、陶製和鍛冶的勞動，而是每一種勞動，一切勞動，今天是這一種勞動，而明天又是別一種勞動。因而商人所注意的商品，只在於代表的金錢，換言之，不在於它的特種用途，而在於它的特種價格。

至於生產者——農夫、手工工人、藝術家——則注意於他的工作之特殊性質，他所運用的物質之特殊性；當他對於他的工作愈為專門化的時候，他的生產力便愈增加。但是他的特種工作，把他束縛於特種的地位，束縛於他的土地或他的工場。所以他所從事的工作之特殊限制，會令他產生某種心能的限制，希臘人給他以一個名字，為“賓那西亞”(banausia，這是從 banausos 一字引伸出來的，其意義為工匠)。蘇格拉底在紀元前五百年曾經說過，“雖然鍛工、木匠和鞋匠對於本行技術非常精巧，但他們大多數都是奴隸的靈魂；他們並不曉得所謂美好和正義。”而紀元前二百年，猶太的耶穌西拉茲 (Jesus Sirach) 也發表過同樣的思想。他說，手工雖然是實用的，然而手工人在政治上、法制上、道德文化之傳佈上都是沒有用的。

對工人羣衆來說，只有機械才可以消滅這種心能的限制；但只有資本主義生產方式的消滅，才可以在解放工人羣衆的最完善的情形中，令機械可以完成它的重要工作的條件。

所以商人的活動和手工工人的活動有完全不同的效果。商人不能自滿在一種特殊境域上的一種特殊生產部門的知識；他的趣味愈為進步，它所包含的生產部門愈多，它的範圍和生產的特種條件，以及它們的特種需求愈大，則愈能好好地選擇在賣出時最能得利的商品；而

① 錢幣的出現，最早為一種價值的標準，其後才是一種流通的工具。它之用為價值標準，在以貨易貨的時候便存在了：我們曉得，在埃及，人類已習慣於“應用重十九個格蘭姆的銅條 (utes)，但其形式還不是事實上的錢幣，因為其他一切商品都可以互相交換，所以當時的銅條實是物品交換中的價值的一種標準。由於這種標準，於是一切商品之有待於交換者都可以估價了。在埃及新王國中，一隻牛值一百一十九銅條，其交換物便是一條加以鑲飾的籐竿，價值二十五銅條，另一條則值一十二銅條，價值一十一銅條的十一瓶蜂蜜糖及其他。後來，托勒密 (Ptolemaic, 埃及國的統治者) 的銅幣，即係以此為基礎而製造的。” (Eduard Meyer: Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums, 一八九五年版，第一一頁。)

且也愈能好好地選擇那些買入和賣出最得厚利的市場。不過雖然他所關涉的生產和市場有極大的價值，但他所注意的最後分析，却只在於價格的條件，換一句說，他只注意於抽象人類勞動的各種不同數量的條件，再換一句說，只注意於抽象的數量關係。當商業逐漸發展的時候，當買入和賣出之時與地彼此間逐漸移動的時候，則商人所運用的錢幣條件的式樣愈多，在購買和支付的時間中的錯綜也愈複雜起來，信託制度及利益交付的發展階段愈進步，則這些數量的關係也就愈變得複雜而多樣。因此，商業便刺激數學的思想，同時並刺激抽象的思想。但當商業在同一時間，擴張它的領域，超出於其地方和職業的限制以外，把各種氣候和土宜的知識，各種不同的文化階段和生產形式傳給商人，它便刺激商人定立各種比較，令商人在特殊事故的集團中找出一種普通的因素，在偶然事故的集團中找出一種必然的因素，而且在某幾種條件中，找出屢屢得獲同一結果的常見的因素。於是抽象化的能力便發展起來，數學思想也一同發展，但在另一方面，手工藝所發展者為具體的意味，與其說是事物的精義，毋寧說是其表面。一句話，不是“生產”的活動，例如農業和手工業，發展這些陳於科學研究之基礎上的心能構造，發展它的實是“非生產”的商業。

不過這並不是說商業自身創造這種科學的研究。超然於利害關係以外的思想、追求真理、不為個人利益打算——這些都是商人所顯然欠缺的。農人和手工人只以他們的手足勞動而生活。他們所容易獲得的財富是極有限的；但除了戰爭和巨大的自然力量會把整個社會加以埋沒及弄成貧乏以外，每一個中等健康的人尚可以獲得這些限制中的財富。至於在平均數以上的較高的熱望則在不是必需的或無希望的條件之下了。所以這些職業，直等到資本——普通是重利盤剝的資本——不再克服和壓迫他們或他們的統治者的時候，仍為他們承繼的地位所歡欣接納。

但是商業及其對於一般人類勞動的運用，其進行也和手工人及其具體而實用的勞動不同。後者之成功被個人能力嚴格限制；而商業之成功則並無限制。商業利益的限制，只在於錢幣的數量、商人擁有的資本的數量，而這種數量却可以無限地擴大。從另一方面說，這種商業容易遭遇極大的失敗和危險，比之在單純商品生產中農人手作勞動之恆久的單調要危險得多。商人常常飄搖於兩個極端之間，或則爲最奢侈的豪富，或則爲絕對的失敗。求得之熱情在這種情境中的刺激，比之在生產階級中有效得多。商人的特性爲永無滿足的貪慾，同時對於他的競爭對手及他所剝削的對象則非常蠻野而殘酷。就在今日，在一切資本的剝削趨勢還未遇着有力的反抗的地方，例如在殖民地，對於那些只以自己的勞動而生活的人，這種殘酷還是非常可恨地表現的。

商業決不是一種鼓動個人超乎利害之外的科學研究的思想方式。商業爲它的目的而發展必需的能力，然而它的實施却不爲科學的目的。恰恰相反，在商業也容許一種超出於研究以外的影響的地方，但它的效果只在於爲它自己的目的而對整理研究的結果進行指導。關於這一層，我們現在的資產階級的學問已表現出很多例證了。

科學思想的發展只能出現在具備着商業方面一切天才、經驗和知識的階級中，而且這個階級還要不忙於尋求生活手段，由是，便有必須的閒暇和機會，以及從事於超出利害之外的愉快，又在解決問題時也不必注意於他們直接的、實際的及個人的收入。所以哲學的發展只在大的商業中心，而且只在那些除了商業以外，還有其他因素表現、即它的財富和社會地位供給他們以閒暇和自由的中心。在希臘的許多商業城市中，這些人就是大地主，他們有奴隸，所以他們不須工作，他們不居於鄉村而居於城市，他們不爲鄉村紳士之粗鄙的物質勇武所限制，他們只接受城市及其大規模商業的影響。

這種在城市中生活而且幻想的大地主，通常只出現於海濱的城邑，但在其後面的腹地，却也要稍爲廣大，才可以產生這種城市的貴族。不過也不要過於廣大，否則城市貴族便不會安居城中，而要轉其注意於擴張佔有的土地了。這些條件，恰好在希臘海岸的城市中尋找出來。至於腓尼基的海岸城邑之腹地却不能產生這種巨大的社會階級。在這些城邑之中，每一個人都靠經營商業而生活。

在另一方面，環繞着那些城邑的是廣漠的大地，大的地主仍舊存留，仍舊在鄉村生活的影響之下，發展鄉村紳士的思想方式。在中亞細亞的大商業中心中，不須勞動的程度最高而實際職業的要求表現最少的，實爲各種拜神地點的祭司。在這些地點中，很多都是重要而富有的，能够長久供養一大部分只須從事很少工作的祭司。所以爲希臘海濱城市貴族所從事的社會工作，在東方大陸國家，特別是埃及和巴比倫的大商業中心中，都爲拜神地點的祭司們所分有；這就是說，科學思想及哲學的發展爲他們所支配。不過這種條件，在東方思想，却有一種限制，而這一種限制却爲東方思想所沒有：這就是宗教崇拜的專一性。哲學的損失就是宗教的獲得，而且也是祭司的獲得。希臘的祭司只爲崇拜的侍從、崇拜地的保衛者和宗教儀式的執行者，但在東方的大商業中心中，他們却成爲一切科學和社會知識——數學、天文學、醫藥、歷史和法律——的保存者及管理者。所以他們對於國家和社會的影響是非常重大的。因而宗教自身在這些地域中，却可以成功一種爲希臘神話所不能成功的精神之強烈性，至於希臘神話之所以失敗，則在於希臘哲學在很早的時間，便反對神話，而且並不努力去把它那純朴的概念附染以更深切的知識，也不把這兩種東西加以調和的緣故。

古希臘的宗教大致已經接受有感官的、有力的和愉快的藝術的性質，而其理由，則由於它的生產技術已經提高，和它的哲學避開了

祭司統治這一事實。但在另一方面，在一個沒有生產藝術而具有活潑的國際商運的地方，沒有具有知識的志向和需要的凡俗的貴族，而只有充分發展的祭司制度，其宗教在以前的時代，曾未產生一種多神主義的早期發展，也沒有清楚規定的多種神性的人格，則這種宗教便很容易採取一種抽象而精神的性質，自然其精神的性質也很容易從一個人格變成爲一種觀念或概念。

五 商業和民族性

商業除了上面所分析的以外，對於人類思想，還有別一種影響。這就是一種對於民族情感的無限刺激。我們已曾提及農民和市民領域中的各種限制，和商人之廣大領域恰恰相反。後者之所以得獲廣大的領域，因爲他的熱望是繼長增高的，把他自己從生產的地域，驅策到別的地方去。我們很可以明白那些濱海國家的情境，例如古代的希臘和腓尼基，前者把黑海開放，而後者則從地中海，竟一直冒險而到達大西洋。陸地上的貿易決不能有這樣廣大的遠征。而且海航的商業總有一種高度的技巧，特別是船隻的製造；它是強盛國家對於劣弱國家的商業交通，而後者很容易便被征服，並且成爲商業民族的殖民地的基礎。至於陸地上的商運則發現更早，其執掌之者爲游牧民族，他們常到文化較高的部落去，以採買他們那些剩餘的農產品及工業品。這種分離獨立的遠征是決不會獲得殖民地的。固然，有時好些游牧的民族聯合起來，搶掠或征服那些較豐富和較進步的城市，然而就使這樣，他們也不成其爲殖民者，像高級文化的國家那樣。而且這種游牧民族之聯合也是很少實現的，也許在非常情境中才可以遇見，因爲游牧民族的本性是分離爲各個部落或各個部族，甚至還分成各個家族而獨立，彼此散居很遠。所以在這些部落之下的商人，大

概說來，惟有走入於他所從事交易的富有而且強有力的社會中，而成爲容忍的懇求者而已。

這種情形，在那些微小部落的商人中，也是真實的，這些微小的部落，早定居於埃及和敘利亞之間的通道中。這些部落也像腓尼基和希臘一樣，在那些他們所從事交易的各個國家中，從巴比倫到埃及，設立殖民地，然而嚴格說來，並不能稱爲殖民地，因爲它們不是強盛的城市，不是爲一個文化的民族所統轄及剝削野蠻人的工具，而只是些“懇求者”的軟弱的集團，四面圍繞之者却是文化崇高的城市。這些集團分子之所以要仍舊緊緊地結合，爲的是反抗那些外來人。但後來他們的想望也漸漸增強起來，要確立他們自己國家的權力和威望，因爲他們自己的安寧、外國人的威望和他們商業活動的條件都促成這種認識。

像我在“多馬斯謨爾”^①一書中所指出的，無論在何處地方，即在十九世紀也是一樣，商業階級同時就是社會中最國際的及最民族的部分。弱小民族的商人通常在海外貿易時被虐待，毫無保障，則這種民族的情感便和國家相聯合，而確立國家威望的企圖、對外國人的憎惡——這些情緒更特殊地發展了。

這就是以色列族的商人的情況。以色列族之到達埃及，可能比之在他們歷史所載的時代爲早，或者當他們只在流浪的牧羊民族之時，是距離他們已成爲迦南地之永久居民很久的。因爲我們已有確證，證明迦南人之移居埃及，實在很早的時代，或者已是基督生前三千年。愛德爾德·邁耳 (Eduard Meyer) 對於這一個題目，曾這樣說：

“在賓尼赫先 (Benihassan) 地方的加尼合德普 (Khnemhotep)

① 考茨基：Thomas More und Seine Utopie，一八八八年版。英譯本名 Thomas More and his Utopia，一九二七年版。

的墳墓中，有一幅著名的繪畫，指明當時有一個亞拉伯的游牧家族，其中包含有三十七人，他們的族長名巴莎（Basha），他領導着他們，在烏沙德先第三世（Usertesen III）王朝第六年，旅行到埃及去^①。他們名爲‘阿模’（Amu），其意義就是迦南人，而他們的面部輪廓，却清楚地表現屬於閃米特族人。他們穿着多種顏色的衣服，這在早代亞細亞中是非常普遍的，其武器則爲弓矢和標槍，他們還帶有驢子和山羊；其中之一個還會彈七弦琴。他們帶着寶貴的染料‘Meszemut’以染色他們的眉毛。他們要求歸入埃及國，向領有山地的加尼合德普（Khnemhotep）的宮廷請求歸化。一個宮廷的士子名那花合德普（Neferhotep）領導着他們，報告給王上。又另一幅畫也正像這裏所繪畫的一樣，表明迦南地很多商人及手工人定居於達爾大（Delta）的東部各個城邑，在那裏我們又可以找着了他們。反之，埃及商人也確實常常跑到敘利亞的城邑去。雖然要經過好些中介者之手，但埃及商人在很早的時代已走到像巴比倫那樣的遙遠地方去了。”

在上述的時代後幾個世紀，大抵在紀元前一千八百年，當時的埃及社會已正在瓦解之中，北埃及爲赫高所斯（Hyksos）所征服，而赫高所斯無疑就是迦南地的流浪的部落，埃及政府之柔弱無力吸引了他們，他們便攻陷尼羅河的豐饒的地方，在那裏，他們留居了兩個世紀以上。“赫高所斯之統治，對於世界歷史的重要性，在於他們建立了埃及和敘利亞各地的直接聯系，而且這種聯系，沒有破壞過。迦南地的商人和手工人，大隊走到埃及去，於是迦南族崇拜物的特有的名稱和形式便找到一個新王國，迦南語開始加入於埃及語中。這種非常活躍的交通，在大約紀元前一五五〇年所寫下的一種醫學著作中便

① 他是第十二代王朝的一個君主，這一個朝代或者直到紀元前二千一百年還尚存在，而其開始大概更在其前的幾個世紀。

可以表現出來，其中包含着從加普尼(Kepni)來的‘阿模’(Amu)所寫的眼病藥方，而加普尼也許就是腓尼基的拜保羅斯(Byblos)城”。^①

我們沒有理由不把“阿模”，埃及東方及北方的閃米特族而後來又走入埃及的游牧民族及城市居民，包括在希伯來族內，雖然希伯來族並不是生疏的名字。但從另一方面看，我們今日也很難確定“舊約聖經”中約瑟傳說的歷史的核心，希伯來族在埃及的寄寓和他們在摩西領導之下而離開埃及。也許像約瑟福斯(Josephus)所假定，把他們即當爲赫高所斯人，這樣的假定也是可以的。不過最可靠的，還是在早代的時候，並不是一切以色列族都走入埃及，其實到埃及的只是希伯來族的若干家族及旅行隊而已，在那裏，由於國家情形的各種不同的情境，對待他們多少總是很好的，其初，展開手臂招待他們，其後，却加以困苦，把他們逐出，認之爲“可憎的”外人。

這就是從弱小部落中來而定居於强有力的帝國內的外國商人的境遇。

猶太人之散播於全世界，恐怕並不開始於羅馬人攻陷耶路撒冷的時候，也不在於被放逐到巴比倫的時候，其開始要在這兩事之前；這是一種商業的自然效果，這一種現象是爲多數從事商業的猶太人所應有的。不過也勿忘記，以色列族還和大多數其他的部落一樣，仍以農業爲生存的主要職業，直到他們放逐之時仍然這樣。在其始，經營商業只是游牧民族的一種副業。但自定居以後，採用了分工制度，於是游行的商人便從農人中分化出來，農人自然仍靠土地謀生，而商人之數目也非甚衆，所以農業還決定着民族的性質。這可見以色列族之移居海外者，較之定居國內者，仍居少數。從這一點看來，希伯

^① Eduard Meyer: *Geschichte des alten Aegyptens*, 一八八七年版，第一八二、二一〇頁。

來族和其他民族，並無異致。

但因為他們所生活於其中的情境，便產生對於外國人的憎惡和本國民族情感的增強，甚至國家觀念的銳感性也增強起來，這是在商人中所得的刺激，後來才傳送給全族人口中，這種情感，自然在商人比之農民，更為強烈。

六 迦南為各個民族之通道

我們已經看見巴勒斯坦對於埃及、巴比倫和敘利亞的商業是如何重要了。自古以來，上述的這些國家都已經作過一番企圖，要佔有這一個地土了。

在他們反抗上面所曾敘述過的赫高所斯的時代，一種好戰的精神已在埃及發達起來，但赫高所斯同時也發展了介於埃及和敘利亞的商業。所以在趕走赫高所斯以後，以戰爭擴張領土，尤其是想統治到巴比倫的商業大道的慾望便在埃及人中間發生了。他們前進到幼發拉底河，而且佔領巴勒斯坦和敘利亞。但在敘利亞國，他們不久便為柴達(Cheta)人所逐回，惟在巴勒斯坦則留居較久，大約在紀元前十五世紀到十二世紀。他們在那裏建築了好些堡壘，其中之一便是耶路撒冷。但後來埃及的好戰精神衰落了，大約從紀元前十二世紀開始，埃及不再能夠統治巴勒斯坦了，恰好敘利亞的柴達人也因為敘利亞人之開始強大而衰弱，所以便不能夠向南方進展。

於是巴勒斯坦便有一個時候，從外國統治中解放出來。在以色列族這一個總名稱之下，一大隊亞拉伯的游牧民族便得有機會進入這個地方而成為征服者，而且逐漸地佔領着它。當他們還未完成這個過程時，他們自然要和該地的原有居民從事直接的爭鬥，該地土人便面對着這一種亞拉伯游牧民族的新仇敵，但這種新仇敵實為後面的

勢力所驅策着而不得不向這一帶“可羨的土地”前進。同時，在他們的前綫上，又遇見了一種平原的居民，他們和居住於海濱的山國居民是很不同的。這就是非利士人(Philistines)。非利士人總會覺得以色列族這樣攻勢的前進，實是一種威脅。而在另一方面，則濱海的平原，在以色列人眼中看來，才是特殊有引誘力的地方，因為經過這一個平原便可以到達連絡埃及和北方的大路。所以，那一個民族統治這一條大路，同時便統治着埃及國和北方及東方的整個國外貿易。當時，地中海之埃及的航海商業是不很重要的。因此假如這些山居的民族，跨居於這一個平原上而成爲一種好戰和性喜劫掠的民族，則對於從埃及來往的商業，對於從這種商業而產生的財富，便必然地會成爲一種恆久的威脅了。而事實上，他們確是好戰而性喜劫掠的。舉例來說，我們已曉得在以色列族中有盜賊隊伍的形式，耶弗大(Jephtha)“羣集着虛誇自負的人，跟着他一同走出去”(“士師記”，第一章，第三節)。我們又曉得盜賊襲攻非利士人的城邑。我們從舊約“士師記”的參孫(Samson, 以色列士師之一，大力而善戰——譯註)的研究，便曉得“上帝之精神降臨於參孫，他就走到亞實基倫(Ashkelon)的地方，殺了該地人民三十名，拿着了他們的衣裳，將衣裳作爲解釋他們謎語的交換品”(“士師記”，第四章，第十九節)，這一件事情的意義，就是他把這些東西搶奪了以爲還債之用。大衛(David, 以色列族的名王——譯註)最初也是一個盜賊羣衆的首領。“每一個在災難之中的人，每一個在欠債之中的人，每一個有不平之事的人，都羣集起來，跟從着他；於是他便成爲他們之首領：跟從之者，大抵有四百人。”(“撒母耳前書”，第二章，第二節)

所以我們對於非利士人和以色列人之成爲不共戴天的宿怨，前者總想努力把那個時常加以滋擾的鄰邦加以打倒，實不必驚異。以色列族，一方面爲後面的游牧民族所壓迫，另一方面又爲非利士人所壓

迫，所以他們便不得不處在一個要依賴他人和困難的情境了。它不得不屈服於非利士人之下，因為他們的居地是山地，他們便形成一種本土的特殊精神，把部落團結的精神分裂；但平原的土地則易於把非利士人的各種部落和團體形爲一體，而有一種單獨的偉大的力量。所以只有在大衛王强有力的軍事帝國之下，才把以色列的各種部落鎔爲堅固的一體，而以以色列族才不致遭受壓迫。

後來呢，非利士人被打倒了，而迦南平原中所用以抵抗以色列族的最後幾個堅固的城邑，也已經攻陷了，其中一個就是耶路撒冷城。該城的位置是最好的，幾乎是不可以攻陷的。它曾經最長久地抵抗以色列族的進攻，而它又是從南方入巴勒斯坦的一切大路的控制點。它後來便成爲聯合崇拜物的中心和王國的京都，而所謂聯合崇拜物就是戰神耶和華所居住的“約櫃”。

大衛王現在統治着埃及和北方的通商大路了，而這種通商便令他發了大財，令他增加了他的戰爭的資源，而且把他的國土向南北兩方擴展起來。他征服劫掠的游牧民族，直到紅海之濱，把到紅海的商業路綫鞏固起來，又因爲以色列人沒有航海的知識，便藉腓利基人幫助開始從事於紅海的航運，而替代了以前從南方亞拉伯(沙巴 Saba)南行的陸運路綫。這實是以色列的黃金世紀，因爲它所佔據的地點實爲該地的頂重要的商業路綫，所以它便達到了權力和財富的一個最高的程度。

然而這一個最好的位置却明顯地決定它的衰落。因爲這個位置的經濟重要，他的巨大鄰邦也是曉得的。大衛和所羅門(Solomon，也是以色列的名王，爲大衛王之子——譯註)朝代的國家愈繁榮，則它的巨大鄰邦的貪慾也愈大。他的鄰邦的戰鬥力，在當時已重新經過一番改組；尤其是在埃及國家，它已不用農民軍了，代之而起者是受僱的傭兵，這在取攻勢的戰爭中較易於運用。實在說起來，埃及本

來沒有充分能力以征服巴勒斯坦。不過對於以色列，却受禍得最甚了。巴勒斯坦倘若不恆久地依賴於一個強國以保護它的和平而抵抗外侮，則它只有成爲埃及人和敘利亞人，後來又爲亞述人(Assyrians)的互相競賽的皮球，巴勒斯坦總成爲這些強大國家的戰爭劇場。所以在爲防禦自己國家利益而戰爭所受的蹂躪以外，還要受爲自己國家居民以外的利益而鬥爭的大隊兵士的蹂躪。以色列族時常被征課的義務貢稅和歸降的重担非常巨大，因爲這些征課的重担，並不出於同一的主人，他們是時常因各種戰爭機會而變換其主人的位置的，並且每一個主人都曉得他的統治只能維持一個很短的時期，所以在統治期間便充分地狠狠地剝削一下了。

當時巴勒斯坦的位置恰像十八世紀的波蘭一樣，或者像從中世紀到十九世紀的意大利，尤其是北部意大利一樣。後世的意大利和波蘭的情境便像早代的巴勒斯坦一樣，它們曉得自己不能夠決定一種政策，而只能成爲戰爭的一個舞台，而且爲外國剝削的一個對象；對於波蘭這樣的關係國，則爲俄羅斯、普魯士和奧地利；而意大利則爲西班牙、法蘭西及日耳曼皇國的統治，稍後則爲奧地利。同時巴勒斯坦像波蘭及意大利兩國一樣，也興起了民族的宗派的分離，而其原因也恐怕是一樣的：在巴勒斯坦像在意大利一樣，國中各種黨派都受到國外各種族的強有力的影響。爲以色列族所居住的北部，總時常爲敘利亞所虐待和統治，稍後則爲亞述所虐待和統治。至於南部，則包括巴勒斯坦及其附近的鄉村，換一句說，則大抵都是猶太部落的居地，時常受埃及的虐待，而且也時常依賴於埃及。由是，以色列族有時要採取和猶太族不同的外交政策。而因爲這種外交政策之不同，可能便使以色列族不得不分而爲兩個王國。這種情形恰和前時不同，前時，他們因爲要對付他們共同的敵人之威脅，非利士人之威嚇，所以他們的外交政策，便不得不聯合十二個部落而爲一個單獨的國家。

但是巴力斯坦既和意國及波蘭有同樣的情境，所以也必然地產生在別一個境域中的同樣的效果：在這些國家中，我們找出同樣的民族主義的狂熱，同樣的民族的敏銳性，同樣的對於外國人的憎惡，而這種憎惡的情緒，有時比之當日別一些種族中由於國家之反抗而產生的同樣情緒，還更強烈。這種愛國狂熱是應該增進的，因為國家繼續遭受着不可忍耐的壓迫，繼續不停地服屬於它的各個強大鄰國，而且因為他的鄰國的搶掠的攻略，自己的國家竟成爲戰爭舞台了。

在東方各國的宗教獲得了重要的位置，其理由已如上述，於是愛國狂熱必然地表現於宗教之中。和他的鄰邦作直接的商運，同時也接納了他們的宗教的觀念、崇拜的形式和神聖的偶像到以色列族中去。但在另一方面，他們憎惡外國人，由是連外國的上帝也憎惡了，而其所以憎惡，不在於懷疑外國上帝之不存在，而實是因爲他們以爲外國上帝是敵國的幫助者的緣故。

這一點並不能使希伯來族和其他東方民族有所分別。埃及的赫高所斯的祖宗崇拜是失德茲 (Sutech)。當赫高所斯人最後被逐的時候，連祖先崇拜的上帝也被人拋棄了。埃及人認爲它和黑暗之神失德茲相同，因而加以憎惡。

以色列族的愛國主義者及其領袖、先知之憎惡外國上帝，大約恰像德國的愛國主義者在拿破崙時代之憎惡法國風俗和日耳曼語中的法蘭西文字一樣。

七 以色列族之階級鬥爭

然而愛國主義者並不以憎惡外國人爲滿足。他們同時感覺着要把自己的國家返老還童，用最大的能力鼓舞起來。可是外來壓迫愈厲害，則以色列族內部的分裂也愈顯著。從大衛王朝以後，因爲商業

的發達，於是國內便產生了很多財富。但恰像古代各處地方一樣，巴勒斯坦仍以農業為社會的基礎，而土地財產仍是產業中最安定和榮譽的形式。像在其他地方一樣，巴勒斯坦的某些部分的人，已經漸成富有，能夠獲得土地財產，其已獲得者則又增加起來。這裏，我們又要注意這一種對於形成大地產的趨勢的開始。這種趨勢，恰像在其他國家一樣，為農民在新情境下漸歸破滅這一種事實所促進。以色列族的鬥爭，從前只發生微小的本地的宿怨，因而農民軍在一個長久時期有從事戰役之必要，也不必要他們遠離自己的家宅，但是一俟以色列成為大國的時候這一種情境便變遷了，在那時，它已捲入各大國的衝突中。軍役的服務使得農民衰弱無力了，而且使得他要依賴於那些有錢而把他盤剝的鄰人，這些人把農夫從原來的土地逐出，或者把他當為欠債的奴隸，仍留於原地，以工作抵償債務。也許後一種的情形，較為常見，因為在巴勒斯坦中，我們曉得奴隸是屬於別個種族的很少。假如買入的奴隸比之只為私人家內的奢侈品有更多的價值，又假如他們會成為生產投資的一種有利的手段，則他們必會想到有不斷的成功。容許奴隸中間有豐富的廉價物質，這在以色列中實無可能。他們從大部分不幸的部落，供給奴隸，而並不是買入來的。大地主需要價廉而有依賴性勞動人手，因而他們很願意把他們的同國人作為他自己的欠債的奴隸，這種制度在他國也一樣——例如俄羅斯^①在消滅農奴的今日——是為大地主而需要奴隸或農奴者所喜歡的。

當這種進化推前的時候，以色列族的武力，必然地和自由農民一齊衰退，而其結果便是勢力削弱不能抵抗外侮。所以，愛國主義者和

① 讀者應當回憶考茨基寫出這段文字時為一九〇八年，當時俄羅斯還在“沙皇”統治之下。——英譯者註

社會改造者及人民黨員聯合起來，企圖防止這一種不幸的趨勢。他號召全國人民，一方面要防阻外國上帝的侵入，另一方面要防禦本國農民的敵人，並且預言若不能設法停止對於農民的壓迫及貧困，則國家必會消滅了。

先知以賽亞(Isaiah, 以色列先知之一——譯註)呼叫道：“禍哉，那些屋宇相連，阡陌相連，直至地上不留餘位的，他們只顧自己獨居境內，這樣的人有禍了！萬軍之主對我耳邊說道：很多房屋將會成爲荒涼，無論大廈美宅，都是如此，內無居民。”（“以賽亞”，第五章，第八——一〇節）

“聽我的說話罷，你們像在巴珊(Bashan)之中，居於撒馬利亞之山中，你們壓迫窮人，虐待貧者，對家主說‘我們飲酒罷’。上帝已經用他的聖潔而宣誓，當時日到臨之時候，他會用鈎子把你們鈎去，用魚鈎把你們餘剩的鈎去。”（“阿摩司”，第四章，第一——四節）

“聽着罷，你們吞沒窮人，還且令到土地之貧窮者墮落。你們說道：月朔幾時過去，我們便可以販賣穀類了？安息日幾時過去，我們便可以擺開小麥，把賣出之量器依弗(ephah)弄小了它的容量，而把收銀的量器色克爾(shekel)弄大，用騙術把天秤弄錯誤？我們可以用白銀買貧人，用一雙鞋子換窮者，而把壞了的小麥賣出？上帝已經指着雅各之榮耀而發誓：我必不忘記他們之行爲。將來的土地豈不爲這種事情而震懼，而其上的每一個人都因爲這樣而悲悼麼？”（“阿摩司”，第八章，第四——八節）

“佔有者和統治者利用政權機關，用賦稅之形式而附以新的法令，這種事情，便爲先知所無窮地悲悼了：雄辯的以賽亞，大聲叫道，‘禍哉，那些制定不公義的法令的人，和記錄奸詐之判語的人；爲要枉屈貧窮的人，不以正義對待貧人。’（“阿摩司”，第一〇章，第一節）‘郇山(Zion, 即耶路撒冷所在之聖山——譯註)將要由公平之審判而救

贖。’（“以賽亞”，第一章，第二七節）‘法學家之假筆是舞弄虛假的。’（“耶利米”，第八章，第八節）‘因爲你把公平變爲怨恨，把正義之結果變爲毒草。’（“阿摩司”，第六章，第一二節）”^①

這些先知們不生活於普魯士及撒遜尼（Saxony）境內，真是幸運啊！否則他們必會看見法庭判決他們以煽動暴亂及大逆不道的罪名呢。

不過先知們的宣傳儘管努力，但當由需要發生壓迫的時候，先知們也不能夠在社會中獲得勝利，最少，在一種恆久的種類中，都是這樣，無論他們怎樣努力，要促成緩和貧乏之不幸的法律，或拘束社會上之不平的法律。他們只能夠以和平之回復爲目的，以挽回經濟進化之狂潮爲目的。不過這種工作是不可能的；羅馬之格拉哥斯（Gracchi）也作過同樣的努力，但其最後的運命也只是失敗而已。

農業的毀滅，國家和農業一齊毀滅，在以色列族中無可挽回地進行着，恰像後來羅馬的情境一樣。不過以色列國家的毀滅，其分解的進程不如羅馬的世界帝國那麼遲慢罷了。强有力的敵人兵力優勝，猛然加以攻擊，在它的國家精力尙未達到衰涸的時候以前，它已爲仇敵克服了。這些仇敵就是亞述人和巴比倫人。

八 以色列族之滅亡

亞述族帝國主義政策運用到一個最強大的程度時，大抵在太格拉矢·比利沙爾一世（Tiglath-Pileser I，約在紀元前一一一五年到一〇五〇年）的時候，當時雖有暫時的停頓，但已把亞述的軍隊漸漸

^① 柏耳（M. Beer）：“古代社會鬥爭史”，（Ein Beitrag zur Geschichte des Klassenkampfes im hebraischen Altertum. Die Neue Zeit），第一卷，第一章，第四四七頁。

引到迦南的地方去。同時這些强有力的戰勝者還有一種對待征服者的新方法，這就是以色列人受禍最深的地方。當他們游浪着的時候，全體民衆都自然地參加戰役，而其結果，則他們中每個人都獲得利益。這樣的戰役，其目的或則在於劫掠，或則在於征服肥美的土地，而在其上面，他們、戰勝者的他們，便定居起來，像他們本土民衆中的貴族統治的剝削者一樣。但在定居的農業的階段，民衆之主要成分是農人和手工工人，他們再不願意打仗了；然而他們對於防禦鬥爭所發生的注意却自然地增大，因為在這種戰爭中假如戰敗，則他們有喪失他們大部分的自由和土地的危險。而大商人總熱衷於武力之向外擴張，因為他們需要穩定他們的通商路綫和國外市場，而這些路綫和市場，却至少要用武力佔領多少外國的土地方能達到。至於土地的貴族也同樣熱衷於戰爭之擴展，因為它想得有更多的土地和新的奴隸；君王也是好戰的，他所追求的是稅收之增加。

但因為尙未有一種能夠離開祖國，而移駐於他方的常備軍和官僚制度，所以戰勝者在這種經濟階段中想永久地保持對征服地的佔有和統治是非常困難的。征服者只能夠以充分地劫掠失敗者及把失敗者加以削弱爲滿足，和被征服者訂立條件，要他們供養戰勝者、交納貢物，仍舊把征服地的統治階級留在他們原有的社會位置上，國家的政治制度全無改變。

這種情境也有一種不好的地方，即是事實上被征服者會尋求機會把憎恨的重軛搖動下來。於是戰勝者又不能不召集一隊新戰士，重新把叛亂者加以征服，而這一種戰役自然地非把“叛逆者”加以更大的刑罰不止了。

亞述人的方法，則令被征服者的被征服有更大的恆久性：凡強頑地抵抗他們的，或常常謀亂的，亞述人便把他們的首領除去，這樣來削弱了他們的勢力，換一句說，奪去了他們統治階級的生命，把他們

的最天才、最富有、最智慧和最好戰的居民加以放逐，尤其是把住在京都中的居民，放逐到遠方遠處去，那些所放逐去的居民，在所放逐去的地方，他們再不能夠統治着下層的民衆圖謀再舉，他們只好成爲絕對的無力者而已。而原有土地所遺留着的，只是農民和小手工工人，他們只是一隊不能聯合的羣衆，對於征服他們的主人，自然是不能夠再有抵抗了。

撒爾曼尼撒二世 (Salmanassar II, 紀元前八五九年到八二五年) 是亞述國的第一個攻入敘利亞本部——如亞耳普 (Aleppo)、含馬多 (Hamath)、大馬色 (Damascus) ——的大帝，而且也是第一個令我們看見以色列族的新記載的。在紀元前八四二年之一種楔形文字的報告裏，他提及了各種事情，其中之一，就是以色列王耶戶 (Jehu) 的貢物。他還有一幅圖畫，描繪這一種貢物的交付，而這一種圖畫，實是我們所得獲的以色列人最古老的圖畫了。從那個時候，以色列和亞述便發生了密切的關係，其關係，或爲貢物之捐納，或爲背叛，但同時，上面所說過的把戰敗的民族，尤其是反叛的民族之統治階級加以放逐的辦法，在亞述國那裏最爲流行。所以以色列族之滅亡於無敵的——表面上是無可與敵的——亞述人之手，只是一個時間問題。即不必有先知的非常的天才，也可以預言猶太當時的先知所清楚地看見的在進行中的猶太之毀滅，像當時猶太先知所預言的了。

以色列國的北部，在何西阿 (Hosea) 時代，已經遇着了它的滅亡的運命了。紀元前七二四年，何西阿拒絕再向亞述納貢，而却依賴於尙未到來的埃及力量的幫助。撒爾曼尼撒二世，向以色列進軍，戰敗何西阿，囚禁之，搜括其國都撒馬利亞城，其實已無物可取。但只在三年之後，撒爾曼尼撒的後繼者沙爾干 (Sargon)，再加以搜括，時爲紀元前七二二年。“居民之領袖”(根據韋爾荷生之說) 凡二萬七千二百九十人，依照着亞述人的辦法，都要放逐到亞述和米甸 (Median)

的幾個城市去。亞述王又把反叛他的巴比倫各個城市的人運到以色列的各個城市去，“而且把他們位置於撒馬利亞各城市，以代替以色列的居民：於是，他們便住在撒馬利亞，其後也住在那裏。”（“列王記”，下卷，第一七章，第二四節）自然不是以色列北部的十個部落的人口全被放逐，而只是這些城市的稍爲突出的人物，而這些地方便爲外人代之而繁殖了，這種方法對於這十個部落的國民性的破壞，已經是很够了；只留有農民，是不能夠建設一種特殊的團體的生活的。於是以色列城市中的居民和貴族便被移殖於亞述及米甸，幾個世紀以後，他們在這個新環境中逐漸消滅了，逐漸和新環境相融化了。

九 耶路撒冷之第一次毀滅

於是在以色列族中只有耶路撒冷城及猶太的領域留存了。這顯示出這些微小的殘餘不久便也會遭遇了像那些以色列更大的羣衆所遭遇的運命，而以色列的名字便在地上消滅了。然而亞述却不預沒有決定攻擊耶路撒冷而且毀滅之。事實上，亞述的西拿基勒（Sennacherib）的軍隊，在紀元前七〇一年，已到達了耶路撒冷以外，不過因爲巴比倫的滋擾，他便不得不撤兵回本國去，然而微小的耶路撒冷之毀滅只是時間問題罷了。猶太國只成爲一個亞述人的“外府”，它是等候着，隨時都可被拿去的。

但在西拿基勒時代的開始，亞述人的注意已逐漸地移向北方，因爲北方的游牧好戰民族已漸漸地加害於他們，所以必須有強固的武力才可以抵抗他們：這就是閃馬利人（Cimmerians）、米甸人（Medes）和西得人（Scythians）。這幾種民族，大抵在紀元前六百二十五年，開始進入西部亞細亞，他們企圖攻掠和蹂躪埃及邊界，然而不能

成功，卒被驅散，二十八年以後，還不能創建他們自己的王國。然而他們仍舊不拋棄他們原來的志向；他們的攻掠，從根本上震動了亞述王國。所以亞述便呈露出最容易受米甸人的更厲害的襲擊；因此巴比倫卒被放過而獲得自由，而埃及人則正好趁着這個機會統治巴勒斯坦。猶太王耶西亞(Josiah)在紀元前六百零九年，在馬加得(Megiddo)爲埃及人所敗而且被殺，而埃及王尼高(Necho)却派遣約雅敬(Jehoiachin)爲他駐耶路撒冷的工具。最後，在紀元前六百零六年，尼尼微(Nineveh, 爲亞述人的都城——譯註)爲巴比倫和米甸的聯盟軍所攻陷，而亞述王國便到達盡期了。

然而這並未把猶太拯救起來。現在，巴比倫正繼續實行亞述的做法，而且立刻要統治到埃及的路綫。在這樣的一種企圖之下，巴比倫人在尼布甲尼撒(Nebuchadnezzar)的統治，便和那一個已經在巴勒斯坦佔有勢力並且直達到北方敘利亞地方的埃及王相對抗。在紀元前六百零五年，埃及人在加爾金米斯(Karkemish)地方之戰役大敗，於是猶太又成爲巴比倫的屬國了。猶太就這樣地從這一個國家落到另一個國家之手，而完全失去了獨立。紀元前五百九十七年，猶太爲埃及所懲息，反對巴比倫人，不允貢納賦稅，但這種反叛，差不多未經過一次鬥爭，便完全失敗了；耶路撒冷城爲尼布甲尼撒所圍攻，而且無條件地降服了。

“巴比倫王尼布甲尼撒到來，攻擊城邑了，而他的手下便把它包圍。於是猶太王約雅斤及其母親、臣僕、王族和他的官吏，都走到巴比倫王處去投降：那時是巴比倫王在位的第八年，把上帝殿堂的寶器全拿了去，把以色列王所羅門所製造而放在上帝殿堂的一切金器都加以切分，像上帝在以前所說過的一樣，他又把一切耶路撒冷的衆人、一切貴族、一切有大能力的勇士，大概有一萬個，和一切木工及冶工都擄了去：除了遺留最貧苦的人民在原地上，其餘都帶了去。他把

約雅斤帶到巴比倫，其他如王的母親、王的妻子、官吏及國內有能力者全都帶到巴比倫去。他把這些人們從耶路撒冷帶到巴比倫，作為戰勝的俘獲品。一切有能力的人，大概總有七千，木工及冶工，則大約有一千，都是強壯有力能夠從事打仗的人，巴比倫王都把他們俘擄到巴比倫國。”（“列王記”，下卷，第二四章，第一二——一六節）

巴比倫繼續實行亞述人的方法，他們並不俘獲一切居民，他們只把王室、貴族、能夠披堅執銳的人及富有的城市居民，大抵有一萬人左右，帶到巴比倫去。所謂“在原地上最貧苦的人民”大抵也指城市的居民而言，而所遺留的，可能也包含有一部分統治階級。幸而猶太國還未被毀滅。由巴比倫王再指派一個新王。但是後來，又重演以前所演過的戲劇。埃及人又慫恿猶太新王西底家 (Zedekiah)，背叛巴比倫而獨立。

於是尼布甲尼撒又在耶路撒冷之前出現了，征服它，而且徹底地把這個城邑加以毀滅，因為它據着由巴比倫到埃及的大道之優越地勢，成爲一種頑強而滋擾的勢力的緣故。其時期在紀元前五百八十六年。

“五月，巴比倫王的一個臣僕、護衛長尼布撒拉旦 (Nebuzar-adan) 來到耶路撒冷，他燒毀了上帝殿堂、王宮和耶路撒冷的所有房屋，包括一切大的華廈都被火所焚燒。他部下的迦勒底 (Chaldees) 軍隊拆卸了一切環繞着耶路撒冷城的城牆。於是從前留下的餘民和已經投降巴比倫國的人，與乎一切子遺的羣衆，都爲尼布撒拉旦帶去了。但他仍把該地的窮民遺留於原地，以爲葡萄園丁及農夫。”（“列王記”，下卷，第二五章，第八——一二節）

同時，我們讀“耶利米”第三九章，第九——一〇節：“護衛長尼布撒拉旦，把一切城中的遺民及其他一切降伏者都擄到巴比倫去。不過他仍舊遺留着土地上的最貧苦的人民，他們是一無所有的，他們定居

於猶太，同時把葡萄園及田地供給他們”。

於是便遺留着大部分的農民。他們原來也不想到要絕滅居民這一件事情，自然他們也不曉得這樣便會消滅了佃農，沒有他們，便不能夠貢獻賦稅。巴比倫人，確實只想把一部分人口，即是那些如他們的行爲所表示，能夠統一和領導國家、企圖獨立以致危及巴比倫統治的人口，加以放逐。農民本身是很難從外國統治之下把自己解放出來的。

在“耶利米”第三十九章所提供的記載中，倘若我們會記憶從前在猶太國所曾存在過的大地產之形成，便很容易了解了。大地產現在要破壞了，而且分配給被掠奪的農民、欠債的農奴和租地人，現在逐漸成爲他們所栽植的土地的自由管業者了。這些現象，是很自然的。因爲租地人在反抗巴比倫的戰爭後，已逐漸成爲猶太國的領袖了。

根據亞述的記載，則在西拿基勒（Sennacherib）統治下的猶太人，大約有二十萬名，但耶路撒冷居民數目則在其外，耶路撒冷居民大約有二萬五千人。大地主的數目，約爲一萬五千人；其中有七千人在耶路撒冷城第一次被攻陷時，爲尼布甲尼撒所放逐^①。他們只餘八千名。但“列王記”下卷，第二四章，第一四節中，却只說有“國內居民中最貧苦的”留存。而這八千名在第二次失敗而毀滅時也被放逐了。他們的葡萄園和土地，後來竟送給那些“一無所有的貧民”去了。

更可能的，就是全境居民也並非全部在這次盡被放逐；所謂全部放逐者，也只是耶路撒冷城的居民而已。無論如何，還有大部分的鄉村居民是遺留着的。不過這些遺留着的居民決不能形成一個具體的猶太社會的。所以猶太的國家生命，現在完全集中在放逐生活中的

^① 比較 F. Buhl: Die sozialen Verhältnisse der Israeliten, 第二五、五三頁。

城市居民了。

這一種國家生命，現在具着一種奇特的色彩，這是因為城市的猶太人之特殊情境的緣故。雖然以色列人從古代直到那個時候，都和他們鄰近的種族並沒有清楚的分別，所以他們在這些種族中，也沒有發生何種特殊的印記，但是現在它的遺民要繼續過着一種特殊的國家生活了，它已發展成爲一種異於他族的民族了。我們曉得，猶太人之奇特不同的情境的開始，使得他們成爲一種歷史中的單獨無偶的現象，並不要遲到羅馬人攻陷耶路撒冷時那麼晚，它在尼布甲尼撒攻陷耶路撒冷時就已經開始了。

第二章 放逐後之猶太人

一 放 逐

從表面上看來，猶太人在耶路撒冷毀滅後所遭遇的運命，也和以色列族在撒馬利亞毀滅後所遭遇的運命相同，但以色列族却從此以後竟完全不再見於歷史，而猶太民族則從不很重要的地位進而成爲世界歷史的一個强有力的因素。這個原因，是由於猶太與亞述的距離較遠，是由於耶路撒冷城有天然的保障，也是由於北方游牧民族之攻陷耶路撒冷城實比攻陷撒馬利亞城較遲一百三十五年的緣故。

猶太人發生一切爲我們所提過的影響，比之以色列的十個部落實長過四個世紀，而所謂影響，就是刺激他們的國家之熱狂達到極高的程度。單獨因爲這一個原因，所以猶太人之放逐實帶着比之北方的兄弟國家有更深沉雄厚的國家情感。在同一方向中，還有別一個特別因素，就是猶太的社會，基本上只是一個單獨的巨大城市及其附近的鄉村，而北方的以色列族却是十個部落的集成，彼此之間是無法聯合的。由此，猶太國組成一個爲以色列國所不能及的統一而堅固的社會。

然而，倘若猶太人在放逐中處於外邦統治下的時期也和以色列族十個部落一樣長久，則他們也會喪失了他們的國民性。凡被放逐於外邦的人們，只想望着他自己的故土，他不能够植根於新的環境。他的放逐只增加他的國家情感。不過這一種情感是只限於成人的，若是生於放逐地的孩童，便難於發生這樣的一種強盛的國家感情了，因爲他們生長於新環境中，所知的祖國情形只由於他們父母之告訴，

雖然他們因為權利被剝奪，或在外邦備受不平等待遇，也會奮發他們早歸故土的希望。但是到第三代，便怕難於記憶它的國民性了，除非像我們在上面所講的，他們長久地繼續着附屬於他們的環境，威力把他們弄成爲一種異乎其他種族的下等民族，而備受統治之民族的壓迫和不平等待遇，這樣，他們才可以繼續他們的國民性。這種情形，並沒有存在於猶太人移殖於亞述及巴比倫之放逐的歷史上。所以，假如他們還繼續着居留於放逐地中凡三個世代，怕他們必會完全喪失了他們的國民性，而完全融化於巴比倫人之內了。幸而在耶路撒冷城毀滅以後不久，戰勝的王國即已開始動搖，而被放逐的民衆也已能够有早回祖國的希望，而且在第二個世代，這種希望已經可能實現了，猶太人已經能够從巴比倫返回到耶路撒冷了。因為北方的各個部落，已經從美索不達米亞(Mesopotamia)被逼向亞述國前行，他們之要摧毀亞述王權，是很難迅速地解決的。他們當中最有勢力的，爲波斯的游牧部落，他們先把亞述的兩個屬地——米甸和巴比倫——征服，而且不獨以一種新的形式重新建設一個亞述巴比倫的帝國，並且還要加以擴張。他們征服埃及及小亞細亞，與之結成契約，開始創立一種武力的組織和一種國家的統治，以保證一個世界王國的鞏固基礎，堅固地連合着他的附屬地，維持國內的永久和平。

巴比倫的戰勝者，實在沒有理由，繼續羈留巴比倫從前所征服而加以放逐的民族，不放回他們重返故土。紀元前五百三十八年，巴比倫並不煩加以一擊，便爲波斯所征服了，這便證明巴比倫城已經變成怎樣的柔弱無力了；一年後，即紀元前五百三十七年，波斯王西路斯(Cyrus)准許猶太人歸回祖國。他們的放逐，雖然還未滿半個世紀，但很多人都安於新的環境，樂不思蜀，其實行接受這一個回家令的，只爲一部分人；猶太人雖總想望回家，但仍有不少人留居巴比倫。所以，假如耶路撒冷和撒馬利亞同其運命，假如它的毀滅和波斯人克服

巴比倫，不是五十年那麼短，而却是一百八十年（這是北部以色列族所受放逐之年數——譯註）那麼長，恐怕猶太人也已經完全消滅了。

不過猶太人放逐之時期雖短，然而猶太主義(Judaism)已經產生了極大之變化，它把以前在猶太情境中所產生的各種趨勢和微小的起源，都發展到充分的地步，把極端特殊的形式，提供於這些特點之中，這是因為猶太人居留於特殊狀況之下的緣故。

在放逐之時，他們仍舊繼續像一個國家似的存在，不過這一個國家，沒有農民，而只有城市居民。這個時代，形成了猶太人的一種最重要的特性，而其基礎實為他們最主要的“民族特性”，它直接表現的是一種着重城市生活長久期間之普通的城市習慣，又加上農民所供給的各種新的因素，這我在一八九〇年那麼早，已經指出了①。

這種情境，在猶太人從放逐而回歸到巴力斯坦之後，也還只有很少的和一時的變化，關於這一層，後面將會見到了。

猶太人現在不只是一個城市居民的國家，而且是商人的國家了。像上面我們所見到的，工業之在猶太國，並不發展；它只够家用的簡單器具而已。所以猶太人居留於工業進步的巴比倫人中，實是一樣損害。軍隊的服役及政權的統治也同時為猶太人所沒有了，因為喪失了他們的獨立了：然則他們除了商業之外，這些城市居民還有什麼其他的生活方法呢？

所以商業在巴力斯坦已經是很重要的了，而在放逐中，更必然地成為猶太人之主要的職業。

不過和他們的商業一同增進的，必然地連結到猶太人智力之增進，他們的數學的感覺，他們的心能之結合及抽象之力量，都一齊增

① Das Judentum: Die Neue Zeit 第八卷，第二三頁以後；比較本書作者考茨基的“猶太人是一個民族麼？”(Are the Jews a Race?)一九二七年版。

進了。然而因爲他們國家的不幸，同時，也使他們對於集體力量的感覺更敏銳，比之只由單純個人所獲得的更多。他們在外國環境中，各部落之聯合，比在國內更爲堅固。他們聯合來反抗外人的情感，更成有力，恰像個人單獨存在時之自感柔弱而災禍必更多一樣。社會之情感，倫理之同情，都漸成有力，令猶太人之機敏飽染着更深切的思想，而其原因，實由於國家之不幸和企圖國家恢復之手段。

然而同時，猶太人之思想，也必然爲巴比倫京城的繁華所刺激，爲它的世界交通、古代文化和科學及哲學所刺激。這像在十九世紀之前半，德國之思想家，在森因(Seine)的巴比倫寄寓，而得到提升及感示他們的最崇高和最美好的功績一樣，在紀元前六世紀，猶太人在幼發拉底河的巴比倫之寄寓，自然也同樣地影響到他們，而且忽然地擴大了他們的無限的眼界了。

自然，在東方各國，商業中心並不在地中海岸，而只在大陸之腹地，而科學也仍舊和宗教相連結——科學只限於宗教之中——這些情形，巴比倫也不能例外，其理由，我們已經在上面舉出了。所以，一切有力的新印象，在猶太人中，都表現於一種宗教形式之內；而事實上，宗教現在已必然成爲猶太人之最突出的東西，其理由則因爲他們國家之滅亡，所遺留的只是他們的國家的一般崇拜，以爲國家連結之唯一聯系。這種崇拜之祭司制度現在已成爲整個民族的眼中所牢牢記着之中心組織的威權。在放逐之中，部落組織已經得到了新的獨立性，而國家之組織已經消滅了^①。不過部落的獨立並不是連結國家之一種因素。猶太現在已經找到了在宗教中維持及救濟它的國家的方法，而其結果，則祭司制度得獲了領袖地位。

① 比較 Frank Buhl: Die sozialen Verhältnisse der Israeliten, 第四三頁。

猶太之祭司制度，從巴比倫之祭司制度裏借得了它們僭越的要求，還有很多崇拜的意見，也是借用巴比倫的。有大部分聖經中之傳說，其根源是由於巴比倫的；例如創造世界的傳說，樂園的傳說，從恩典墮落的傳說，巴比塔(Tower of Babel)的傳說和特老茲(Deluge)的傳說。就是安息日的嚴肅儀式，也有不少巴比倫的根據。在放逐之前，猶太人是不很注意於安息日的。

“由以西結(Ezekiel，猶太晚期先知之一)所設立的努力遵行安息日之嚴肅典禮，是完全新鮮的事情。沒有一個早代之先知，對於安息日之儀式，是曾這樣地注重的。因為‘耶利米書’一七章，一九節以下，實不是原有之本文啊。”^①

即在紀元前第五世紀，猶太人從放逐回歸之後，還很難強逼當時猶太人厲行安息日之儀式，“因為它是強有力地反抗古老之習慣的”^②。

然而我們可以假設，猶太的祭司制度，從高度發展的巴比倫祭司制度中所學到的，不只是通俗的傳說和習慣，並且還有一種更高而更精神的神聖概念，不過對於這種假設，我們尚沒有直接之證據而已。

以色列族中的神聖概念，在一個很長的時間都是很粗糙的。雖然古老故事之後代的校閱人及編輯人非常小心，把其中一切異教而化外的痕跡加以洗刷，但是在這些遺留到我們面前的故事譯本中，還可以考見好些這樣的痕跡呢。

例如讓我們記憶關於雅各(Jacob)的故事。他的上帝對他的幫助，並不僅限於各種發生問題之交互問答，而是他的上帝，甚至自己卑下起來，當他和雅各角力的時候，上帝竟為人類所敗：“只剩下雅各

① B. Stade: Geschichte des Volkes Israel, 第二卷, 第一七頁。

② 同上書, 第一八七頁。

一人；有一個人來和他角力，直到天明。那人見自己勝不過他，就將他的大腿窩摸了一把。雅各的大腿窩，正在角力之時候，就扭了。那人說：天明了，容我去罷。雅各說：爾不給我祝福，我就不容爾去。那人說：爾名叫什麼？雅各說：我名叫雅各。那人說：爾的名不要再叫雅各，要叫以色列罷，因為爾和神與人較力，都得了勝。雅各問他說：請將爾的名字告訴我。那人說：何必問我的名字？於是在那裏為雅各祝福。雅各便給那地方起一個名，為毗努伊勒(Peniel)：意思是說，我面對面見了上帝，而我的性命還得保存啊。”（見“創世紀”第三二章，第二四——三二節）

這一個和雅各角力而為雅各所勝的巨人，與乎他因為威脅而雅各才得到他的祝福，這就是說，上帝竟為人類所制服，這種事情，和在希臘古代史詩“伊利亞特”(Iliad)中所載神人角鬥，如出一轍。不過當帶奧米德斯(Diomedes)戰勝阿利斯(Ares)，而且把他加以創傷時，他是得有普拉斯·雅典娜(Pallas Athenae, 希臘女神——譯註)的助力的，惟雅各和神角力却並沒有他神來幫忙。

由此觀之，以色列族之神的概念，是非常素朴的，至於環繞着以色列族之各個文化的國家，在好些情境之中，都有祭司的階級，都已經進步，有如一神主義一樣，至少在它們的超自然的教義中，是已經進步了。這種情形，在一個時代，是為埃及人所最明示的。

“我們還未能夠詳細地把一切冥想的種種幻妄，一切(埃及人中)所經過思想歷史之階段，作為年譜地表現出來。但我們最少却曉得，在超自然的教義中，甚至荷羅斯(Horus)和李(Re)——子和父——是絕對地互相一致的，神之自身也為他的母親所產生，他的母親就是天堂的神母，而她自身，却只是單獨的永久之神之一種產品，一種創造物。這種教義及其一切之後果在新帝國之前(在紀元前五世紀，為赫高所斯族所驅逐之後)，仍沒有表現得清清楚楚；不過它於第六個王

朝(約在紀元前之二千五百年)之末,已經開始形成一種形式了,而其所根據的觀念,却大致在大約紀元前二千年之中央帝國中所決定的。

“新的教義是源始於阿奴(Anu),太陽之城(Heliopolis)。”^①

不過這一種教義仍只是一種秘密之教義,但它至少總有一種實際的設施。原來這種事情,發生於希伯來人移入迦南之前,在阿曼荷德普四世(Amenhotep IV)之統治下,其時間大約在紀元前十四世紀。事實上所表現的,就是這一個王和祭司制度,發生衝突,而其原因,實由祭司之財富及權力,竟威脅到他。他曉得沒有其他方法能制勝他們,其唯一方法就是要祭司們嚴肅地遵守他們的神秘教義,命令人們只能崇拜唯一的神,對於崇拜別種上帝的,要無容情地加以殘酷之逼害,這種辦法,他把由多神崇拜而為祭司制度所得之無限財富,加以沒收了。

關於王權和祭司制度之競爭,我們沒有詳盡的記載。不過只曉得這種競爭,為時很久,但在阿曼荷德普四世後一百年,祭司制度卒完全勝利,而且完全重新建設崇拜古代諸神的制度。

上述的故事,只想指出一神主義的觀點,在古代東方之文化中心,實源於神秘的祭司教義,而更為進展。我們沒有其他的理由,假想巴比倫之祭司,比之埃及之祭司,較為退步。因為他們兩者,在藝術和科學中似乎是平等的。就是耶利米(Jeremias)也說及巴比倫中之“潛伏的一神主義”。馬耳德基(Marduk)為天地之創造主,是諸神之首領,他管理諸神,猶之“牧治羣羊”,而且諸神都只是唯一上帝之部分的形象。所以,我們研究巴比倫經典之關於諸神之記載,如:尼聶普(Ninib)為能力之馬耳德基。那爾高(Nergal)為戰陣之馬耳德基。

① Eduard Meyer: Geschichte des alten Aegypten, 第一九二、一九三頁。

巴爾(Bel)爲政治之馬耳德基。那巴(Nabu)爲商業之馬耳德基。先諾(Sin)爲夜間光明之馬耳德基。森馬斯(Samas)爲法律之馬耳德基。阿多(Addu)爲雨露之馬耳德基。

在猶太人放逐的時候，和巴比倫早已有過接觸的波斯人，同時也已經有了一種一神主義的觀念。我們有一種記載，說“在巴比倫，已經開始趨向着一神主義，而這種趨向，大概和阿曼諾菲斯四世(即阿曼荷德普四世)之法老(Pharaonic)的太陽崇拜，是很相類似的。至少，在巴比倫滅亡前不久之時間，留下了一種碑文，表現出月神之崇拜，其任務和阿曼諾菲斯四世之日神崇拜相同，這便可證明巴比倫對於月神崇拜的重要了。”^①

不過巴比倫之祭司和埃及之祭司團體，總以一種嚴肅的注意，制止人民的一神觀念，其原因實由於他們的財富及權力，完全依賴於傳統的多神崇拜，但耶路撒冷的聯合聖所之祭司制度，其情形是很不同的。

即在耶路撒冷毀滅之前，這個聖所已佔很重要的地位，因爲撒馬利亞已被滅亡，所以以色列北部的人民也南下，和他們相併而崇拜了。由是，耶路撒冷便成爲以色列民族中之最巨大的城市；至於環繞着它的附近鄉野，却變爲不重要了。聯合聖所之遺跡，在以色列族中，早已成爲偉大的東西，而尤其在猶太的部落，而且或者在大衛王以前很久便是這樣偉大了。而現在呢，却開始蓋過了一切人民的其他聖所，像耶路撒冷城超過了全猶太境之其他城邑一樣。同時，崇事於這個聖所內的祭司制度，必然地佔有最優勝之勢力，超過了全國之其他祭司制度。於是便發生了鄉村祭司和京城祭司的爭競，而這種爭競，直到

① H. Winckler: Die babylonische Geisteskultur, 一九〇七年版，第一四四頁。

後來指定耶路撒冷之崇拜聖殿爲一種專利的位置，方才終止；而這個時候，大抵還在於放逐之前。至少，在所謂“申命記”(Deuteronomy)中，還有一個祭司，直到紀元前六百二十一年，他還設立了聖殿。它又頒發了一種神聖的命令，要毀滅耶路撒冷城外的一切崇拜的聖所，而猶太王耶西亞(Josiah)便誠惶誠恐地執行這一種訓令：“從前猶太列王所立拜偶像的祭司，在猶太城邑中的邱壇，和耶路撒冷的周圍燒香，現在，王都廢去；又廢去向巴力(Baal)，和日，月，行星，並天上萬象，燒香的人。……並且從猶太的城邑帶衆祭司來，污穢祭司燒香的邱壇，從迦巴(Geba)直到別是巴(Beer-sheba)。……他將伯特利(Beth-el)的壇，就是叫以色列人陷在罪裏，尼八(Nebal)的兒子耶羅波安(Jeroboam，猶太之一王名——譯註)所築的那壇，都拆毀焚燒，打碎成灰，並焚燒了它的小叢林。”①

他所污穢和毀滅的，不僅是崇拜異國偶像之處所，即連在耶路撒冷之外的崇拜耶和華之聖殿，連同他的最古代的祭壇，都一律要毀滅。

不過這一件故事，大抵也同聖經中其他的故事一樣，只是放逐後的時代的一種發見，他只想把放逐後的事實加以合理的解釋，而以爲這實是古代事情之重演而已，因此，他們便找尋它的歷史根源，至少，也把這些前事，過於誇大和表示誇張。無論如何，我們總可以假設，即在放逐之前，京城祭司和鄉村祭司之敵視，已經一時地存在着，由是而把一些競爭失敗之各地方聖所，加以停止。而在放逐中的猶太人，大部分是從耶路撒冷來的人，自然不難確實地承認耶路撒冷聖殿之專利權。在一方面，爲巴比倫哲學之影響，另一方面，則爲國家不幸之影響——而且或者也還有和猶太宗教向同一方向發展而在這個時

① “列王記”下卷，第二三章，第五、八、一五節。

間和猶太宗教發生接觸的波斯宗教的影響，波斯宗教一方面，刺激猶太宗教，而他也接受猶太宗教之刺激——因此，祭司制度便採取一個新步驟了。他們從耶路撒冷所帶來的以耶路撒冷崇拜之聖所爲專利品之熱望，在一切這些條件的影響之下，便開始發展一種向着倫理一神論的趨勢，在這種趨勢中，耶和華（即以色列之上帝）並不再是以色列的一個特殊的古代上帝了，他還且是世界上唯一的上帝，他是“善”之人格化，一切道德之人身化。

稍後一點，當猶太人從放逐而得回到耶路撒冷時，他們的宗教已經發展，而且達到某一個程度的精神化了，於是，他們把仍舊留存的猶太農民之粗糙概念及崇拜形式，必然地，當爲一種可憎的異教的討厭東西了。除非這種步驟必須採取一種古代的形式，否則祭司和耶路撒冷之首領，很容易地確定，要把這些各地方的競爭的崇拜形式加以最後之摧毀，而且把耶路撒冷祭司制度的專利建築在一個永久的基礎之上。

這就是猶太一神教的起源。它的性質是倫理的，而且也是柏拉圖哲學的一神主義之意義。但在猶太人之情形中，則上帝之新觀念，其起源，並不像希臘人，是從宗教之外的，它的起源並不是由於祭司制度之外的一個階級所提供。所以，他們的唯一上帝，並不是一個新上帝，站立在舊日的各個上帝之上面和後面的一個新上帝，他只是古代諸神之集中，而成爲一個單獨而最強有力的上帝而已，他是和耶路撒冷居民的思想最接近的，他原本不是倫理的，而是古代好戰的和祖宗崇拜的及本土的上帝耶和華。

這種歷程把大部分嚴重的矛盾概念，引入於猶太宗教之中。因爲，倘若是一個倫理的上帝，則耶和華應是一個一切人類的唯一上帝，因爲善和惡，實是兩個絕對明顯的概念，倫理對於一切人們，都同樣有效。而且，若是一個倫理的上帝，一個道德觀念之人格化，則這麼

一個上帝應是無所不在的，因為道德之爲物，是隨處都同樣地有效的。但是猶太宗教却不是這樣，耶和華之崇拜，同時是在巴比倫地方猶太人之最強有力的民族約束；而國家獨立的恢復之一種完全可能性，實和耶路撒冷之恢復，有不能分割之聯系。耶路撒冷聖殿之建造和它後來之供奉，現在已成爲猶太民族所重整旗鼓的口號。這一個聖殿的祭司制度，同時也成爲猶太人的最高的國家威權，一種具有爲維持這一個聖殿的崇拜專利權的階級。然而，高尚的哲學抽象化，成爲唯一的無所不在之上帝，他只要求人類有一個清潔的心靈和一種無罪的生活形式，上帝不是爲祭祀的，這樣的一種觀念，必要和古代之崇拜物神主義，深深地結合。這種主義是把上帝位置於一個特殊的地方，而在這個唯一的地方，一切獻祭，才可以有效地表現出來的。於是耶路撒冷之聖殿仍然是耶和華的獨占的第宅，對於他，每一個猶太人都要集注他的思想，以之爲他們想望之鵠的。

然而還有別一種更爲奇異的矛盾。上帝已經成爲一切人類所同樣有效的道德要求之人身化，然而他却仍然是猶太人之祖先崇拜的上帝。自然，這種矛盾，也化了不少的努力，爲之調和，宣稱上帝確是一切人類的上帝，一切人類都有愛敬他和尊崇他的責任，然而上帝却特別選召猶太人，爲這種愛敬和尊崇的唯一表現，他選擇這種唯一的民族，向着他們，大顯光榮，而其他的化外人，却仍處於盲目的位置。這特別在放逐的時候，在他們處於卑屈和失望之最下等的地位，這種高過其他一切民族之特殊情緒，便第一次顯現於猶太人之中。以前呢，以色列族也只是和其他民族並無異致的一種民族，即耶和華也和其他的上帝，沒有什麼的不同；最多只比之別些上帝，較爲強而有力；恰像一個人，自然相信自己的國家，必比其他國家，較爲強盛一樣，不過，無論如何，耶和華總不是唯一的真神，而以色列族也確不是真理的唯一擁有者。

“以色列的上帝並不是全能的，不過是在諸神之中，爲最有力者而已。他和其他的上帝，在同一個水平之上，而且也與他們相競爭；加莫司(Kamos)，德干(Dagon)，赫達德(Hadad)等，都和耶和華完全平等，他們雖沒有他那麼強有力，但其真實性却不減於他。‘爾的上帝加莫司給爾統轄那些屬於爾的東西’，耶弗他(Jephthah)把這一句話，告訴那個破壞他的邊境的鄰族，‘而我們的上帝耶和華却把我們的東西給我們’。所以，諸神之統治，清楚地按着民族之轄境而劃分，沒有一個神能夠有立在崇拜別些上帝的人的土地之上的權力。”^①

但是這種情況已經變化了。“以賽亞書”之作者，在第四〇章開始，把放逐時期之終末及其稍後的事情，寫了出來，當時耶和華呼叫道：

“我是主；這是我的名；我必不將我的榮耀歸給假神，也不將我的稱讚歸給雕刻的偶像。……航海的，和海中所有的；海島，和其上的居民，都當向耶和華唱新歌，從地極讚美他。曠野和其中的城邑，並基達(Kedar)人居住的村莊，都當揚聲：山石上之居民當歡呼，在山頂上吶喊。他們當將榮耀歸給耶和華，在海島中傳揚他的頌讚。”^②

自此以後，並不再提及把上帝之威權限制於巴力斯坦，甚而限制於耶路撒冷一城了。不過從同一的著述中，耶和華又有以下之宣告：

“惟爾以色列，是我的僕人，雅各是我所揀選的，我朋友阿伯刺罕之後裔。爾是我從地極所領來的，召喚爾們爲領導的人，且對爾說道，爾是我的僕人；我揀選爾，並不棄絕爾。爾不要害怕；因爲我和爾同在；不要驚惶，因爲我是爾的上帝。……與爾爭戰的，必如無有，成爲虛無。……我首先對郇山(Zion)說，看哪，我要將一位報好信息的，賜給耶路撒冷。”^③

① Wellhausen 書，第三二頁。

② “以賽亞書”第四二章，第八節，第一〇——一二節。

③ 同上書，第四章，第八——二五節。

這些就是奇特的矛盾，然而它們之所以成爲矛盾，完全由於時代之實際生活，由於猶太人居於巴比倫中之異常的情況。他們被移殖於一種新的文化之中，種種印象，都把他們的全部思想形式，加以變化，然而他們一切的其他條件，却要他們不得不仍舊維持他們的古老傳說，因爲唯有這樣，才可以保存着他們國家的存在，這些對於他們，實在比之其他部落更爲重要；他們在幾個世紀中，備嘗痛苦之境遇，那便必然發展他們之民族敏銳性，而成爲一種特殊地尖銳和重要的態度了。

現在，猶太思想家之主要工作，即在於把新的倫理和舊的崇拜，加以聯合，把以巴比倫爲中心而又包含着很多種族的廣大文化之哲學及智慧，與乎山居民衆，鄙視外國人之細小部落的窄狹心情，加以調和。那就自然地，會發見這種調和之基礎在於宗教；換一句說，在於傳統之信仰。所以，他們的責任，就是要證明新的東西，並不是新的，而是絕對地舊的東西，這些異邦人之真理，似乎是難於抵抗的，但並不是新鮮而奇怪的東西，而本爲猶太人所固有的，猶太人的這樣認識，並不是要把他們的民族性，加以放棄，而混入於巴比倫之習俗中，他只是一種他們民族性之增强的及最後的凝結而已。

這種工作便把他們的才智，加以尖銳化。發展解釋和非常精密的技術，從這個時候起，便發展到這樣的完全之地步，而尤其是在猶太人之中。這在猶太歷史文學中可以找出特殊的印記。

現在呢，他們開始走入一種常見的歷程中，而馬克思在十八世紀人類的自然情境之研究中，也曾加以分析。馬克思對於這一種歷程，其言如下：

“爲斯密(Smith)及李加圖(Ricardo)研究起點之個人的及單獨的漁獵者，還隸屬於十八世紀之沈悶的幻想。他們是魯濱孫(Robinson)式的，但是不能表現的，他們像文化想像的歷史研究者一樣，是

過於文雅的反動，是錯誤的自然生活的回頭。他們的自然主義的基礎，最多也只是盧騷的‘民約論’，這就是說，自然地獨立的個人，由於契約而互相接觸和互相交通。他們只是微小的和偉大的魯濱孫式的虛構，而且是美學的虛構。他們又是資產社會的先見，而資產社會在十六世紀之後，已經在發展的歷程中，而在十八世紀則達到向着成熟的關步了。在這個自由競爭的社會中，個人似乎也在自然或其他的約束中獲得解放，而這些約束，在以前的歷史階段中，使他成爲一種規定而有限制的人類團結的一部分。十八世紀的各個先知，斯密和李加圖即站在他們肩部之上，這種十八世紀的個人，構成封建社會形式的分解的總合的成果，和在十六世紀後便已逐漸發展的生產品的新力量的成果，便表現而爲屬於過去的存在的一種理想；這不是一種歷史的結果，而是它的起點而已。因爲個人和自然相一致，而且與人類本性之概念相對當，所以他便不當爲是一種歷史的產品，而是自然的產品。而這一種幻想實是每一個新時代的特性呢。”^①

這種幻想使猶太人放逐時及放逐後的思想家非常困苦，他們就是必要發展一神主義之意見和猶太人中的祭司統治權的人。這種思想，並不是從一種歷史的發展所引出的，它只是從新發起的一種情境，它不是“一種歷史的結果”，而只是“歷史的起點”。由是他們以爲歷史本身，只是一種同樣的意義，還且很容易適應於新的環境中，因爲它大部分都只是一種口中的傳說，而其中又大多數不是根據於公文中之顯證的。唯一上帝的信仰和耶和華的祭司統治以色列人，便成爲以色列歷史的起點；自然，多神論及庶物崇拜還不能完全丟棄，但以

① 馬克思：“政治經濟學批判導論”（Introduction to the Critique of Political Economy），載“經濟學批判的貢獻”（A. Contribution to the Critique of Political Economy），芝加哥，一九一三年版，第二六五——二六七頁。

色列人却以之爲他們列祖列宗的信仰後期的錯誤，而並不是這種古代信仰的自身，然而實際上的情形和他們的意見恰是相反的。

這種觀念，對於一種非常團結的呼籲，有大的進步，同時也是自認爲上帝選民之種族的的要求。因爲倘以爲耶和華只是以色列族的祖先崇拜之神，則必然會以這個民族之失敗，便是這個民族的上帝之失敗，那不是它和別個上帝競爭中的一個弱者麼？這樣，便自然會有理由，懷疑耶和華和他的先知了。不過倘然以爲耶和華以外別無上帝，便完全不同了，假若耶和華在萬民中選擇以色列人，而他們之所以報答上帝者是忘恩，是背信，則其情形便不同了。於是一切以色列和猶太所受的損害，便成爲他們罪惡的正當的懲罰，因爲他們蔑視耶和華之祭司，這樣一來，便可以證明上帝並非柔弱不振，而是上帝之憤怒，因爲他是不會被人嘲笑爲無效的。不過這種意見之一個自然而來的系論，便是上帝必從新憐憫他的選民，從他們之中，再復興起了對於上帝和對於他的祭司及先知的信賴。有了一種正當的信仰，他馬上便解救他們，扶植他們。假如民族的生命還未漸歸烏有，則這樣的一種信仰，便漸漸成爲弱小集團之必要的條件，而“以賽亞書”第四章，第一四節所言：“爾這蟲雅各，和爾們以色列人”即在操有權力的仇敵社會中，也不會無望了。

所以，現在，唯有一種超自然的，超人的，神聖的，權力，一個救主，一個由上帝所差遣的彌賽亞(Messiah,受膏立者之稱——譯註)，才能够拯救猶太，解放猶太，才能把他們提升起來，成爲現在以不平等對待他們的民族之主人。這種彌賽亞之信仰，其發生也與一神論同時，而且兩者是有非常密切關係的。因爲這一個原因，所以彌賽亞不是一個上帝，而是爲一個上帝所派遣的人。因爲他的功能，是在於建築一個地上的國家，而不是上帝的國家。猶太人的思想到當時還未達到一種抽象化的階段，他們所想及的，只是猶太人之國家而已。在事實

上，西路斯(Cyrus)王，把猶太人解放，從巴比倫遣送他們回國，重返耶路撒冷，他已經被人尊崇爲耶和華之膏立者，彌賽亞，基督(Christ，其意義與彌賽亞同一——譯註)了(“以賽亞書”第四十五章，第一節)。

這種猶太人思想的變化，其最有力的刺激，在放逐時期，便已感受，但在當時，確未達到最後之階段。而這種變化，也許是不能在一個單獨的剎那和用一種和平的手段，便會實現的。我們不能忘記，這種變化自身之表現，是強有力之論據，特別在各個先知之風格中，在“約伯記”(Book of Job，爲“舊約聖經”中之一卷——譯註)之後的深切的懷疑和默想中，而最後，更在當時“摩西五經”(the Five Books of Moses，爲“舊約聖經”中之首五卷，即“創世記”，“出埃及記”，“利未記”，“民數記”，“申命記”。相傳爲摩西所作，故名。實則均爲後人所編集者也——譯註)的各種編集的風格中之歷史表現。

不必等到放逐後之一個稍長的時間，而這種變化的階段，已告結束了。好些限制的，獨斷的，教會的，和法律的，及歷史的觀點都得到勝利了，它被那些已經得獲統治權之祭司制度及民衆之自身所修改而且接納了。好些著作者和這些觀點符合的，都被宣告是古老的著作，神聖的著作，而後來便這樣地傳佈下來了。然而，他們也感覺着，必須把這種文書中之各種不同的成分，運用一種統一的方法，因爲在這些成分中，還有很多矛盾，所以要把它們新舊的各種混雜形式，內在地連結起來，把已完全確認的和未完全確認的，原有的和捏造的各成分，加以連貫；這種目的之能夠成功，完全由於努力之“編集”，剪裁和竄改的方法。不過，雖然有完善的這種“編集的工作”，但我們還很幸運地認知了它的工作歷程，因而“舊約聖經”中便有充分的原有材料，使我們至少可以認出這一種痕跡，在一切虛誇的贗造物的豐富材料中，可以認出放逐前的古猶太人性質之痕跡，我們才曉得近代猶太人並不只是古代猶太人的一種傳統的繼承者，而且還是一種純粹

的反對者呢。

二 猶太人放逐後之散居

紀元前五百三十八年，西路斯王准許寄居巴比倫之猶太人，回歸耶路撒冷，但我們上面已經說過，並不是一切猶太人都接受這種准許的。所有猶太人怎麼能夠通通生活於耶路撒冷？耶路撒冷已經備受蹂躪，所以必須有好些時候，才可以把它整頓起來作為可居之所，而且還要修築堡壘，重建耶和華之聖殿。不過，即使如此也不能夠令一切猶太人都有生活於耶路撒冷城之機會。農民喜歡向城市移動，反之從城市遷移到鄉間之農耕生活，便非常困難，非常希罕，現在的時代固然這樣，恐怕在當時也大抵是真確的啊！

猶太人大抵在巴比倫還不容易習得少許工業的技巧；其原因或者即因時間太短吧。而且猶太尚未曾達到民族獨立的境地，仍要依附於外國征服者，最初是波斯，其次，是希臘的亞歷山大大帝，而最後，則經過一個短期的獨立時期，和非常變動及破壞的革命之後，便歸屬於羅馬的統治下。所有這些變化的頻繁，大抵都是因為具有一種好戰的王權之存在，和利用服屬弱小鄰邦而加以劫掠的方法因而獲得財富的緣故。

放逐後的猶太人既沒有農耕，工業，和軍役之機會，則大部分人們除了商業之外，便無生活可言了，而這種情形，即在巴比倫時也已如此。因為他們在幾個世紀來，都擁有這樣必要的心能資格及準備，所以他們便緊緊地堅抱着這一種唯一的工作了。

不過從巴比倫人俘獲猶太人開始，直到這個時代，政治和商業都有重大的變化，這對於巴力斯坦的商業加以極大的損害。農耕和手工業都是絕對地守舊職業。它們之中是很少進步的，連進步的趣味

都沒有，缺乏競爭之鞭策，常常安於早代情境之中和事情之常態的進程，如果沒有失收，瘟疫，戰爭，和同樣的集體之災禍，則也只令到一般從事於傳統方法的工人，有他的日常麵包而已，如果一碰到新鮮而未嘗有過的情境，那便是他們失敗和損害的時機了。

所以，在農耕和在手工業中，技能的發展，常常不源起於他們自身，而實由於商業，商人把新的產品和新的方法從外國輸運進來，這便提供了思想的原因，而最後，還產生新的有利益的栽植和新的方法。

商業是並不保守的，從其開始，便已由土地和職業限制中解放而自由，而其結果，便是國內情形之批判，因為他們是能夠以別個國家或在別種條件之下所達到的標準為標準，而把國內情形加以比較，加以衡量。更進一步，商人為競爭之壓迫所克服，比之農夫和手工人，顯著得多，因為他在各個不同的國家之商業大中心中，都遇見了他的競爭者。所以，他便不得不常常遠矚，注視到有什麼新的東西之發現，而尤其在於改進貿易之方法，以推廣他的商業關係之範圍。在農耕和工業，還沒有應用資本之時，還未建設一種科學的基礎時，商業已是經濟中的唯一的革命因素；航海商業在這種方向中，尤有一種有力之效能。航海商業比之陸上能夠到達更遠的地方，決定更多樣的民族接觸。因為海洋，在最初時候，令到各個種族，互相隔離，比之陸上為更甚，但由是便自然令每個民族都要進化，能夠更為獨立，更為特殊。然而一到航海商業發達之後，便把從古迄今之互相隔離的各民族，加以接觸，它常常把幾種非常不同的極端，加以會合起來，這比之陸上通商所結合的，更為廣泛。然而航海商業還同時作出了專門技術的更高要求；自然，航商比之陸商，其發展較為遲晚，因為要建築一隻航行的船隻，比之只是馴養駱駝和騾馬，其統治自然之知識，要浩大得多。但在他方面，則航商之利益，確實是鉅大的，自然這須由於船隻

建築的高度能力之基礎上，才可以得獲，然而因為利益甚大，所以便構成這種能力特別發展之最有力的衝動。古代技術之在別一種境況中，大抵總不能像在船隻建築之境況中，那麼發展，那麼成功的。

航海商業並不會防礙陸上商業；而且恰恰相反，它會增強陸運的力量。一個海岸城市的繁榮，常常需要從一個大的腹地，供給商品，而運出於海口，並且又來購買用船運入海岸的商品。所以海港必要同時把海商和陸商，一併發展，不過海商必然成為更加重要，它成為決定的因素，而陸商只是附屬於它罷了。假如海運之路綫變遷，則陸運之路綫也要跟着變遷，腓尼基介於尼羅河和幼發拉底河兩個古代文化中心之間，並且參預這兩處地方之貿易，而它是供給第一度的航海者作為地中海之偉大的航行。這個國家，其接近地中海之好處，也和接近埃及人一樣。後者領導它的居民從事農耕的事業，因為尼羅河氾濫的緣故，農產品是無窮無盡的，但它並沒有航海的事業。埃及沒有建築船隻的必要的木材，也同時缺少了一種必須之刺激，刺激他們在早代的階段，引誘他們從事於海外危險的衝動。埃及人中，至多只有河流航行的發展，他們的海洋航行，只以短期航程的海口航行為止。他們主要還是農業和工業的發展，在工業中，尤其是紡織業。而他們的商運事業也極繁榮。不過他們總不像商人那樣遠航國外；他們要等待外國商人，把器具販運給他們。在他們眼中，沙漠和海洋都是含有敵意的東西。

但腓尼基人却不是這樣，他們居於海岸的一條邊緣中，事實上，便強迫他們，從事於海上事業。因為這一長條的土地，是橫亙於一帶山石磷峒的山脈之下，可耕之地極少，為補救他們的欠缺和不足起見，只有取之於海，一方面是捕魚，一方面又供給造船的最上等的材木。這些就是令腓尼基人不得不從事航業的條件了。並且，他們所居土地，橫在於工業非常發達的境域之間，所以便刺激了他們，把捕

魚的海上遠征，擴展而為商業的海上遠征。因此，他們便成為把印度，亞拉伯，巴比倫，和埃及等國生產品，尤其是紡織品和香料品，運給西方之商人，而在西方，他們又運回別種物品，尤其是金屬。

但在時間之進行中，他們遇見了重要的競爭者，這就是希臘人。希臘國的居民，居住於海島和海岸，而他們的耕地，其瘠瘠之程度，和腓尼基人並無異致，所以其結果，希臘人便也不得不從事於漁業和航業了。這種職業者愈來愈多，而其危及腓尼基人亦愈久而愈甚。初時，希臘人還迴避着腓尼基人，不與競爭，而另尋到東方的新航綫。他們直貫入黑海，而從黑海之各個海港，經過中亞細亞的路途，而和印度貿易。同時，他們又企圖和埃及發生關係，以海上商業，和該國相交通。恰在巴比倫俘擄猶太人的時代以前，伊奧尼人(Ionians)和加利人(Karians)，已經完成了這種計劃。在柏森馬德(Psammetikh, 紀元前六百六十三年)時代，他們開始在埃及有了堅固的立足地，他們的商人，充斥於埃及之中。在奧馬西斯(Amasis)統治的時代(紀元前五六九到五二五年)中，他們在尼羅河西岸，接受了一個指定的領域，在那裏，他們用自己的形式，以建設他們自己的海港，這就是稱為諾加拉底斯(Naukratis)的地方。這就是和希臘通商之唯一中心地了。其後不久，埃及於紀元前五二五年，屈服於波斯，像其前的巴比倫屈服於波斯一樣。但是在這個時代中，埃及中之希臘人位置，並無變化。而從他方面言，外國人現在已有充分的權力和埃及全境通商了；因為這種開放之政策，希臘人得利更多。一自波斯的政體衰弱之後，以前的游牧民族之好戰的精神，因為生活於大城市之下，便逐漸衰弱起來了，所以埃及人發生革命，要求獨立，對於這一種企圖，他們也有一個時期成功(紀元前四〇四到三四二年)。然而這也是希臘人幫助的。他現在已有能力，把波斯人，從陸上或海上驅逐回去，並且不但是波斯人，便連他們的隸屬者——腓尼基人，也一同驅逐。

在馬其頓(Macedonia)的亞歷山大(Alexander)王統治之下，於紀元前三三四年，希臘社會開始向波斯帝國採取攻勢，跟着來的，就是把早已逐漸衰頹的腓尼基各城市的光榮，加以消滅。

巴力斯坦的商業比腓尼基的商業衰亡更速，而世界貿易在巴力斯坦的路綫，早已路不通行，不特是印度的出口品如此，即巴比倫、亞拉伯、依泰奧比亞(Ethiopia)和埃及的出口品，也無不如此。巴力斯坦原為埃及及敘利亞的緩衝地帶，到現在還是敘利亞諸王和埃及諸王的戰爭的舞台，他們兩者都常常在其上打仗，但這兩國的商業不用陸上的路綫，而改由海道。所以巴力斯坦現在所遺留者，只是中介地所得之損害，而不是其利益。雖然猶太人從事商業者日日增多，但在其祖國的商運的可能性，却已逐漸地衰落了。因為商業既不經過他們的祖國，於是他們便不得不跑到那些商業階級還未發展，而有待於他國商人從事貿遷的國家去，以謀商業的生活。好在這樣的民族，還有很多。在農耕可以供給大多數人口的地方，在還不必要游牧及漁魚的生活為補助業的地方，和在以貴族政體而滿足於國內大地產集積的推廣，及熱望國外戰爭的地方——這樣的國家，普通都等待外國商人的來臨，以替代他們向國外運出商品的工作。這在以前，埃及是這樣的，在當時，羅馬也採取同一方法。在這兩個國家，商人都以外人充當，尤其是希臘人和猶太人。那裏商人之最繁富者就是這兩個國家的商人。

所以，猶太人的四處散播，遠離祖國，其開始的時間，恰在巴比倫放逐之後；換句話說，即當猶太人被准許回歸故土之前的時候。這種離散而之四方的事情，並不只是耶路撒冷之陷落這樣的強暴事情之效果，而且是世界進程中的一種極微妙的變化，即是商業路綫的移動。而且，因為世界商運路綫，既不再施惠於巴力斯坦，則大部分的猶太人，都不得不到其他地方去，就是現在，也是如此。即使有機會可以

移殖回他們的祖先故土，他們還不願意呢。除非它保證着巴力斯坦爲世界商業之中心的權力，卹山主義(Zionism, 即猶太主義)仍是沒有用處的。

於是大部分猶太人，集中於商業特別活動及財富非常集中的各個城市中，例如亞歷山大城，稍後，則爲羅馬城。在這些城市中，不但猶太人的數目增加，而且其財富和權力也一同增加。他們強烈的民族感情連系着他們，使他們牢牢地團結着，這是他們最重要的一個因素。但到基督紀元之後，其顯著的特性，却是猶太人社會分離的事實，日益增加，日益普遍，而其社會之聯系也一般地分解而且消滅了。又因爲在當時的希臘和羅馬的文化世界中的各個商業中心，隨處都可以找着猶太人，所以他們的親切的關係，也一同擴張到這整個領域內，成爲一種國際關係，猶太人無論從哪一個國家來的，都總可以得到該地同國人的幫助。假如我們想及他們在好些世紀中所得獲的商業能力，而且在放逐以後，他們爲勢所逼，而不得不向這一個單獨的方向發展，則我們便會了解這種財富及權力的增加的原因了。

莫悟生(Mommsen)對於亞歷山大城，說：“這個城中，很像一個猶太人之城，像一個希臘人之城一樣；亞歷山大城中的猶太人，其數目、財富、智力和組織，至少，和耶路撒冷城的猶太人一樣。在第一個王朝時，城市中人的數目爲一十萬猶太人，而埃及人則有八十萬，不過猶太人的勢力，大抵，總比這一個對比率爲大。……只有他們，才能够在當時社會中，另形成一個社會，所以，在其他的非市民階級，必要爲市民階級所統治，但猶太人却是例外，他們在某一程度上，竟被容許有自治權。

“斯他拉寶(Strabo)說道，‘猶太人在亞歷山大城中，有一個自己的民族首領，他統治一切猶太人，他決定一切契約和協定的手續和處分，恰像是統治一個獨立的民族一樣。’這樣事情，實因爲猶太人認爲

這樣的特殊裁判權，是他們民族性之一種必要，或者，這和他們的宗教是同樣必要的。而且，一般的國家法制，也要在某一種程度上，特別注意於猶太人之民族的及宗教的顧慮，而且總准許他們有必要的豁免。而事實上，因為他們團結地生活着，便增強這種特殊位置之勢力；例如在亞歷山大城，分爲五個部分，其中兩個，都以猶太人爲主要的居民。”^①

在亞歷山大城內的很多猶太人，不但有錢，還且在統治者的社會中獲得很高的名譽和勢力。

舉例言之，在尼羅河的亞拉伯族那一部分，其最高的稅則租戶，這就是說，阿爾巴茲的亞歷山大城（Alabarch Alexander）中之最高稅則租戶，猶太人便有一種大勢力。後來成爲猶太王之阿格聶巴（Agrippa），在提庇留（Tiberius）統治之下，借出二十萬個銀幣。亞歷山大送給他以五他倫得（talents）的現款，還且給他以一張在德加爾茲亞（Dikaearchia）交付款項之單據^②。由此可見亞歷山大城的猶太人和意大利的商業關係怎樣密切了。在上舉的德加爾茲亞，或名普德奧里（Puteoli），近着那不勒斯（Naples）的普德奧里，有一個很重要的猶太人社會。約瑟福斯（Josephus）對於亞歷山大城中之猶太人，又有一個記載：“格里底（Claudius）皇，曾把他的好友，阿爾巴茲亞歷山大之子李森馬加斯（Lysimachus）釋放，他本是格里底的母親安東尼亞（Antonia）的委託人，而後來，爲加烏斯（Caius）所憤怒，而投諸牢獄的。後來，亞歷山大之子，名馬加斯（Marcus），更和阿格聶巴王之公主巴倫妮司（Berenice）結婚呢。”^③

① 莫悟生（Mommsen）：“羅馬帝國之領域”（The Provinces of the Roman Empire），倫敦，一八八六年版，第二卷，第一六三——一六五頁。

② 約瑟福斯（Josephus）：“古代猶太人”（Antiquities of the Jews），第一八章，第六節，第三段。

③ 同上書，第一九章，第五節，第一段。

在亞歷山大城出現的事實，在安提阿（Antioch）城也有：“猶太人獲得某一種獨立權，像一個完整的社會一樣，而且又有一種特別權利，不僅在埃及京城如此，即在敘利亞京城也是如此，這兩個大城爲猶太人流離散播的中心，他們對於它們的發達，却也貢獻了不少的力量。”^①

我們又可以回溯到紀元前兩世紀，居於羅馬城的猶太人。在紀元前一三九年，羅馬城的外交部行政官，把接納意大利人改宗，而加入他們的安息日之儀式的猶太人，加以放逐。這些猶太人，或許就是爲西門馬加比（Simon Maccabeus，爲猶太革命運動的首領——譯註）所派遣大使的隨員，而這個大使，是派到羅馬，以冀獲得羅馬的同情者，在羅馬時，他的隨員，便乘機大肆宣傳其宗教的道理了。在該時之後不久，我們又可以在羅馬城找着了猶太人，於紀元前六十三年當龐培（Pompey）將軍攻克耶路撒冷時，羅馬的猶太社會，非常有勢力。他把戰陣中所擄獲的猶太民衆，帶到羅馬，他們便在羅馬生活着，或爲奴隸，或爲自由人。這個社會成爲很有勢力，大約在紀元前六十年，西塞羅（Cicero）還陳述他們的勢力，在羅馬的法庭中，也感覺着呢。這種勢力，在該撒（Caesar）統治下，也仍繼續增大，莫悟生這樣說：

“即在凱撒時代以前，羅馬城中猶太人的數目已非常之多了，而且，猶太人的互相結合，像一個國家的同國人一樣，非常密切，這些事情，都可由當時的一個作家，表現出來。一個執政官而冒犯他領域下之猶太人，是危險的，因爲他在回羅馬時，是會爲京都之庶民所譏誚的。就在當時，猶太人之主要職業，還是貿易；猶太商人和他們的征服者，羅馬商人，向四面八方移動，至於稍後，則他們又用同樣之方法，和日內瓦人和威尼斯人作伴營商了，於是資本，總在羅馬人之身

① 莫悟生：“羅馬帝國之領域”，倫敦，一八八六年版，第二卷，第一二七頁。

旁，流入到猶太商人手裏。在當時，我們又看見西方人，對於這種情形，非常嫌惡。他們非常嫌惡這種東方種族，及其外國之意見和習慣。這種猶太主義（Judaism）雖然不是無處都不歡迎，但它確是在事物之自然程序中，自身發展的一種要素，無論如何，各地的政治家，既不能置之不理，也不能加以反抗，而該撒皇則恰像他的前輩亞歷山大帝一樣，正確地認識這種事情，盡其可能，爲之扶助。所以，亞歷山大帝，建設了亞歷山大城中猶太主義的基礎，其對於猶太民族的功勳，正不下於他們的大衛王之建設耶路撒冷的聖殿，而該撒呢，則更進一步，以恩惠和特權施諸亞歷山大城及羅馬城的猶太人，特別保護他們的崇拜形式，與羅馬人和希臘本土祭司不同的崇拜形式。自然，這兩個偉人沒有想把猶太的民族性放在希臘的或意大利和希臘的（Italo-Hellenic）民族性的同一平面上。所以猶太人不像西方人一樣，能够接受有‘本多拉’（Pandora）的政治組織的賜與，而還是站在對於國家漠然無感的一種關係中。同時，他們也不願意把他們民族特性之精義拋棄，雖然當他們已準備着於悅意的時候，便可以改宗別一種民族性，而且在某一種程度上可以採取外國的習慣，但他們仍不願拋棄其原有的民族特性——猶太人因爲這一個理由，所以他們便像是已經做成一個國家一樣，而這個國家是建設於一百個存在的政黨之廢墟之上，而在其上又賦與有某種抽象的，並且在其開始時便是低調的民族性。即在古代之世界中，猶太主義也是世界主義和民族分解之一種有力的酵母，而在該撒國家中它是一種特殊權利的分子；它的政策，就是絕對地只是一種世界的公民，而其民族性，從其根底上言，也除了人類以外，別無他物。”^①

① 莫悟生：“羅馬史”（History of Rome），紐約，一八九五年版，第五卷，第四一八、四一九頁。

莫悟生進一步，用一句簡單的話，但含有三種特別的歷史的知識，來解釋猶太人在那裏居住的原因。第一點，有一種概念，就是以王權造成歷史，以爲亞歷山大帝的幾度命令便令到猶太人居住於亞歷山大城。因而並不是因爲商運路綫之改變，把大部分的猶太人移殖到埃及去的，可是在亞歷山大死後，猶太人還繼續發展，而移殖的勢力更爲增強。我們會相信延續數個世紀的埃及全境的貿易，只是由於這一個馬其頓的戰勝者所做成的，像在他的同時代中的一種頃刻間的妄念的結果，停留於那一個國家之內麼？

這一種對於皇帝勅令之迷信的尊敬，是直接地跟着種族之迷信來的。西方民族，從其本性上，便具有“本多拉的天賦”那樣的政治組織的才能，而猶太人則生來便欠缺這種才能。自然之表現，在像政治這種東西之存在以前，便已從它自己的根據上，創造政治之傾向，而且把這些傾向，反覆地包藏於各種不同的種族中，而其解釋則無論怎樣都可以。這種自然的神秘的反覆產生的效果，是很可喜的，我們只要回憶猶太人在放逐時，其所擁有和實施的權利，恰像“本多拉”的政治組織之賜與，對於其他一切種族之在他們的文化中的階段一樣偉大，便可以知道了。只有外在事情的壓迫，才剝奪他們的一個國家，從而剝奪爲政治組織之物質的需要。

莫悟生在這些歷史的王權和人類學的概念之外，又供給我們第三種概念，即是各個國家的將軍和組織者，都發生心能歷程的影響，這恰像他們的德意志教授在研究中所孵化出來的一樣。該撒大帝是一個幸運的無所顧忌的僱用者及軍人，他們企圖造成一種世界公民和人類化的抽象民族性，他承認猶太人，實是能夠達到這一個目的之最有效的手段啊！

也許該撒在秘密運用這種方法，但我們仍沒有完全感覺到這種表現是同他的真思想一致的；我們也不願意同樣地來考慮對拿破崙

三世的評語。當莫悟生著作“羅馬史”時，自由的思想家，會很容易為拿破崙式的成語所欺騙，不過這種傾向決不會成為一種政治的道德。然而該撒大帝，從未說過一句話暗示這種觀念。那些該撒們，除了對於那些易欺的無產階級和易欺的大學教授當中，為煽動的目的，或說些當時得令之漂亮話以外，他們是不說什麼的。而事實上，該撒不特容忍猶太人，並且加惠於他們，這種事實，雖然是很重要，但也可以有單純的解釋。他之所以這樣做，實因為他的無窮盡的債項和對金錢無窮盡的貪慾。金錢已成為國家的決定的勢力了。因為猶太人有錢，對於該撒大有用處，所以該撒保護他們，而且准許他們具有特權，這並不因為他們有一種能夠創造“抽象的，準備的民族性”的價值之民族特性啊。

猶太人對於這一種恩惠，非常銘感；該撒之死亡，他們是深沉悲悼的。

“他之死亡，國人同深哀悼，而（羅馬的）外邦居民，也非常悲痛，每一個民族，都照着他們的規則哀悼他，而尤其是猶太人，他們繼續幾個晚間，從遠地行到墓地之廬舍去。”^①

“在亞古士督統治之下，小亞細亞各地區，想把他們的猶太居民，一樣地徵收稅項，而且不再准許他們有安息日的儀式；但是阿格聶巴（Agrippa）決定不聽從他們，仍然繼續原狀，加惠於猶太人，而且更進一步，開始法定猶太人，豁免兵役，法定他們有安息日的特權，而這些特權，在以前是只由希臘各行省的行政官個人或團體，按照事情之實況所給與的。亞古士督後來，又指定亞細亞之行政官，不得應用酷烈的皇法而組織有反對猶太人之團體和集會。……亞古士督又表示，贊同猶太之移殖地設在台伯河（Tiber）之彼岸，羅馬城之郊外，而且

① 斯韋托尼亞斯（Suetonius）：“該撒大帝”（Julius Caesar），第八四章。

准許那些因爲安息日的緣故而忘記了交給他的贈物人，後來還可以補交他們的部分。”^①

當時羅馬城中之猶太人，是非常之多的。在紀元前三年，有八千餘人(或者只計男子?)參加亞古士督所召集的猶太人代表會議!就在最近時間，還在羅馬城，發現了很多的猶太人墳地。

雖然商業是他們的主要職業，但不是一切猶太人都生活於海外爲商的。在他們大多數羣居的地方，他們自然也有手工業者;在以弗所(Ephesus)和凡奴沙(Venosa)的地方，還有記載，提及猶太人醫生^②。約瑟福斯還告訴我們，在羅馬有一個宮廷的戲劇演員^③：“在意大利所稱爲普德奧里(Puteoli)的德加爾茲亞(Dikaearchia)的地方，我認識一個演員，名阿列德羅斯(Aliturus)，他是一個猶太人，爲尼羅(Nero)皇所寵愛。我後來因爲他的介紹，認識了普巴爾亞皇后(Empress Poppaea)”。

三 猶太人之佈道方法

到他們之放逐爲止，以色列民的增加率和平常一樣，不會較其他民族之增殖爲多。但從那個時候起，他們的繁殖，竟達到了一個可驚的程度。阿伯拉罕(Abraham, 猶太人的先祖——譯註)所得獲的耶和華之承諾，似乎真充分地應驗了：“論福，我必賜大福給爾，論子孫，我必叫爾的子孫多起來，如同天上的星，海邊的沙;爾子孫必得着仇敵的城門;並且地上萬國都必因爾的後裔得福。”^④

① 莫悟生：“羅馬帝國之領域”，一八八六年版，第二卷，第一七一——一七二頁。

② Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes, 第三卷，第九〇頁。

③ Josephus: “自傳”(Autobiography)。

④ “創世記”，第二二章，第一七、一八節。

這種允許，像聖經中的其他的一切允許一樣，是直等到那些預言的條件已經實現以後，方才捏造的——這也像在近代的歷史戲劇中，某些有神聖氣味的英雄所預言的一樣。耶和華對於阿伯拉罕之允許，非在放逐之後，是不能夠寫出的，因為若在放逐之前，便沒有意義了；不過，它是美麗地適宜的。猶太人之數目，確實增加了，在地中海範圍中，各個城市，都有他們的足跡，“得着仇敵之城門”，無論哪一處地方，都刺激起他們的商業，而且“祝福地上萬國”。

地理學家斯他拉寶 (Strabo)，曾對於耶穌生時，有一本著作，他說及猶太人道：“這種人已經走到各個城市，在這個有人居住的地上，無論怎樣一個小城，想找不着一個猶太人，或他們（對於財政上）之統治，是極困難的。”

這種猶太人口的迅速增加，大抵應該歸功於他們的“多產”。不過這種多產也不能算是一種民族的特性——對於這一種情形，它必會引起古代人的注意的——而實是猶太人現在還是表現着的一種階級的特性，這就是商業階級的特性。

不但每一種形式的社會，而且是一個社會中之每一個階級，都有它的特殊人口率。例如，近代工錢無產階級之增殖也非常迅速，其原因則因為在無產階級中，無論男女，其經濟的獨立，在很早的年紀便可以達到，而且當兒童尚幼的時候，已有得獲工作之機會了；並且，無產階級，又沒有產業之可以均分，自然不能夠引誘他們，限制他們兒童的數目。

至於定居一地的農民，其人口增加的決定率，是有很多樣式的。當他們找得了自由土地，而這些土地，常常是由於他們把以前是為游獵人或牧羊人所佔領的土地侵佔了去的，於是他們之增殖也非常迅速，因為他們育兒之條件，實比之那些游獵人之育兒條件較好，游獵人沒有安定之糧食，而且，兒童除了母乳以外，便沒有別種像乳類的

一切營養品了，而這一個限制，便令母親不得不費了好幾個年頭來撫育她們的兒女。至於農夫呢，他在一個規律的時間中，產生豐富的營養品，而其所畜養的牲口，又產生大量的乳類，自然游牧人的畜類，也產生少量的乳類，但其數量固已不如農人所獲得的那樣多，而且他們又要藉它來增加自己的體力，以找尋牧場呢。

然而特別適宜於農耕的土地是有限制的，而這種限制主要是由於私有財產制度，其次是自然條件。並且，除了這種限制之外，農耕專門技術的發展，大部分是很緩慢的。所以，一個國家的農民，遲早總有一天不能再找尋新地，以建設新的居宅及家庭。假如農民的過剩的子孫能夠找到別種職業，像兵役和城市中的工業，那自然不發生問題，否則他們便不能不把兒童的數目加以人工的限制了。面對着這種情形的農民便是馬爾薩斯派 (Malthusians) 之理論根據。

不過單獨的土地私產制也可以有同樣的效果，即使一切可耕的土地還未完全加以耕耘。土地之佔有現在便是一種權力之根源；一個人土地愈多，他在社會中之權力和財富亦愈大。所以土地佔有者，更想多佔土地，但因為一國之土地是有限的，不能隨意增加的，於是他們之增加土地的方法，只能用合併現存土地的各部分的辦法。承襲律便可以加速這一種進程，然而它又可以妨礙這一種進程；所以說增加，就是由於婚姻，倘若兩方面都有承襲的土地，於是便合併起來了；然而為什麼又說會妨礙呢？因為根據承襲律，一片土地要分與好幾個子嗣。所以大土地佔有者和農耕之所有主是一樣的；因為要保存土地之廣大，或則限制他的兒子數目，或則只把承襲權給與他的兒子中的一個，其餘都不給與。倘若產業平均分與各個兒子之法律，仍然存在，則土地之私產制度，或遲或早，總會造成大地主的產兒數目之限制罷，而且在某幾個特殊的情境中，其減退之數目，是非常顯著的。這就是為什麼羅馬帝國人口減少的原因，而帝國是本來以農耕為主要的基礎的。

和上述的情形，大可以作一對比的，就是猶太家庭之增殖。猶太人，在以前，便不是農耕之民族了。他們之大部分，非商人即資本家。然而資本和土地是不同的，土地不能夠增加，而資本却可以無限地增加。當商業繁興之時，資本之增加比之商人子嗣之增加，迅速得多；子女之增加固然可以迅速，但每一個子女的財富之增加，却更爲迅速。不過這種商業的顯著之增加，只限於從放逐時起，到帝國時代之早期爲止。從事農耕——奴隸，借地人，農人——的工人之開拓已迅速地增加，而這種開拓的土地也早已擴展了。礦業之開拓，等到奴隸之供給，已經漸少的時候，仍還繼續增加。這一種開拓，後來便像在我們已經說過的一樣，使農耕衰落，地方人口減少，而且把兵士的體力，也繼續不停地，弄到軟弱了，又因爲繼續不斷的戰爭，而奴隸之供給，便要中止，於是礦業也一同衰退了。不過在這些後果會令到他們覺醒之前，有一個很長的時間，財富集積於少數人手上。富人之奢侈愈增，但一般的人口却愈貧乏了。可是商業，仍然以奢侈品之貿易爲主要。運輸方法也只有小小的發展；大宗存貨而廉價賣出的方法，還只在開始的時間。從埃及，把穀類運到意大利，這一種商運事業，已成重要，但大概言之，商業之主要對象仍是奢侈品。近代商業是大部分羣衆之生產品和消費品，而當時，却只是少部分的剝削者之驕傲物和浪費品。近代商業依賴於羣衆消費品之增加，而當時則依賴於剝削和浪費的增加。這種加惠於羣衆的條件，從波斯帝國之建設直到第一個該撒的時代，是決不能找到的。商運之路綫，雖然在巴力斯坦，發生非常之艱困，但從普通言之，商業仍有無限之刺激，從幼發拉底河和尼羅河，到多瑙河（Danube）和萊茵河（Rhine），從印度到不列顛。那些以農耕爲經濟基礎的國家，日日衰退，人口日日減少；而至於以商業爲必須的職業的國家，却繁盛起來，並且既沒有偶然的原因，來限制他們人口之自然的增進，沒有外面之壓迫會把這種增加，

加以低降。

然而我們無論怎樣把猶太民族之自然的多產性，評價太高，但這種多產性是不足以孤立地作為他們迅速增殖之一種充分的解釋。這種因素，實在為猶太主義之宣傳的能力所大大地促進的。

一個民族成分數目的增加，却要藉助於宗教宣傳的方法，這種非常特別的奇觀，就是猶太人自身的歷史條件。

以色列民族也像其他的民族，最初以血緣而互相聯系。在諸王之下，則以部落之組織來替代地方之組織，有國家之組織和各地方之組織。這種聯系在放逐之時便停止了；當他們回到耶路撒冷的時候，這種聯系也只遺留着一部分。民族中之大部分，而且是繼續增加的部分，却住在猶太國之外，他們之移居海外，並不是像他國之商人一樣，只是一時的，他們實是永久的移居。不過這種事情自然會令到一種民族性之附加物喪失了，這就是“公有語言”之喪失。猶太人之居於海外者，說外國話，而且假如他們繼續居住外國幾個世紀，則他們之年青的一代，將必只會說居留地的語言，而忘記了祖國的言語了。他們之中，尤以希臘語為最普遍。早在紀元前第三個世紀，猶太的神聖著作已經譯為希臘文，這個原因，怕因為居留於亞歷山大城之猶太人，只有少數曉得希伯來文的緣故，而又有另一個原因，則怕是為着向希臘人傳教的目的。於是希臘文便逐漸成為猶太人的新文學，而且還成為居住於意大利的猶太人的語言。“各種(猶太人)在羅馬之會社都有公共墳場，其中有五個是曉得的。其碑銘普通都用希臘文，有些則寫得差不多像亂塗之謔語一樣；也有些用拉丁文，但沒有一個是用希伯來文的。”^① 即在巴力斯坦之中，猶太人也不能繼續

① Friedlander: “古代帝國統治下之羅馬人生活及態度” (Roman Life and Manners under the Early Empire) 第三卷, 第一七八頁。

應用希伯來文，他們採用那些環繞着他們的民族之語言，這就是阿林密克(Aramaic)語。

在羅馬人毀滅耶路撒冷之幾個世紀之前，希伯來文已經不是活用的語言了。它已不是民族中各個分子之交通的工具，而只是研究古代神聖著作之門路，不過這些神聖著作也並不是像它們所確信的，真是幾千年前的著作；它們只是在最近的時間，把古代之殘跡，加以編集，或是新的贗製品罷了。

他們的宗教，是他們確信為已經顯示於以色列之早代祖先的，但實際上，是在放逐的時代之後，方才構成，而因為他們商業之活動，便漸成為猶太人之最強有力的聯系，這是他們之所以和別種民族相區別之特點。

不過這種宗教之唯一上帝並不再是像他以前那樣，只是在很多祖先神之間之一個了；現在他是世界上的唯一上帝，一切人類的唯一上帝，他的命令適用到一切人類去。而猶太人之所以和其他民族不同，只在於唯有猶太人才認識這個上帝，而其他民族則因為盲目的緣故不認識他。於是認識上帝便成為猶太人的特點了：凡認識上帝及其誠命者，就是上帝選民的一人，就是一個猶太人。一神主義便創造了這種觀念之宣傳而把猶太主義之限制加以擴張的邏輯之可能性。假如這種可能性而不和猶太人之擴張的趨勢符合一致，則這種可能性是還不會利用的。這個弱小民族雖然受極痛苦之卑屈；但仍不致受毀滅之痛苦。他們在最困難之境遇中仍能生存着，仍然建立一種堅固的立足地，並且在各種不同環境中仍然獲得了權力和財富。這種事情更令他們相信，他們自己，實是上帝之選民，實是決定來統治其他民族的。不過，他們雖然大大地信仰他們之上帝和上帝所會遣派來的彌賽亞，但是他們却不能不承認他們的境遇是非常絕望的，因為他們的民族，在於成千成萬的具有優越的人口之種族中，是非常微小

的，而這種認識，當他們商業範圍更加推廣的時候，便更能確實地證明了。他們對於提升和強盛的希望愈強，他們便愈不得不增加他們人口的數目，像不得不增加他們在其他民族中的固執性一樣。所以，我們在耶路撒冷城被毀前之緊接着的幾個世紀，猶太人口已有一種強有力的擴張的趨勢了。

在猶太國居民中，實現這種增加人口的最簡單的方法，就是以強力來威逼改宗。要克服別一個民族，在猶太人，不是平常的事情；但如猶太人而能達到這個地步，則他們必以威力，為他們宗教宣傳之工具。這在馬加比(Maccabees)及其繼起者的時代，已經這樣地做過，其時代大約在紀元前一六五年起，一六三年止。因為當時的敘利亞帝國正當衰落，便令猶太人有一個短少時間的活動餘地，他們不特利用這個時間來打碎敘利亞之重軛，並且擴展他們的領土。加利利(Galilee)本不屬於猶太人，在這個時間也為猶太人所征服，這在舒拉爾(Schürer)的書中，已經指出了^①。埃多米亞(Idumea)及其到約但河(Jordan)之東的地方，都服從猶太，並且又在海濱的約華(Jaffa)獲得一個立足地。這樣的一種征服的政策，本來不足奇怪的；然而用這樣的政策來擴展他們的宗教，則真是奇怪的事情。於是住在這一個新的統治民族下的土地的人民，必須承認那個要在耶路撒冷聖殿中崇拜的為唯一上帝，要向耶路撒冷巡禮，以崇拜他，要繳納耶路撒冷之聖殿稅，並且還要遵守割禮(circumcision，猶太人之一種參加宗教之儀式。一切男子在幼少的時候，必須把陽物之皮割去少許，這就是所謂割禮——譯註)和其他各種猶太人的特殊禮節之儀式，這樣來和其他的民族，分別開來。

這樣的一種辦法是為早期世界所絕對不曉得的。因為古代世界

^① 他的 *Geschichte des jüdischen Volkes*, 第二卷, 第五頁。

的戰勝者，無不允許被征服者以宗教上及道德上的充分自由，他們向被征服者要求的，只是他們財富的貢獻和鮮血而已。

這種猶太人口擴展的形式，只在一個時間為可能，只在敘利亞人的權力衰微和羅馬人的權力尚未打擊猶太人之武力進展之時間為可能。並且就在龐培(Pompey)將軍尚未佔據耶路撒冷(紀元前六十三年)之前，猶太人在巴力斯坦之進展，已經到了停頓不前之地步。於是猶太人以威力傳播宗教這一種事情，已為羅馬之優越勢力所制止了。

自這個時候開始，猶太人不能不採取新的方法，用更有力的方法增加他們宗教信徒的人數，這就是和平的宣傳方法。而這個方法在當日也是一種特殊的現象。猶太教在基督教之前，但以其熱誠去改變異教徒的努力，其程度實和基督教一樣，並且有了很好的成果。所以，基督徒一方面非難猶太人這樣熱心，但他方面，則他們自己却又對於自己的宗教用同樣的積極方法，這雖然是不很合於邏輯，但確是非常自然的事情。

“馬太福音書”把下面的話，放在耶穌口中，說道：“爾們這假冒為善的文士和法利賽(Pharisees)人有禍了！因為爾們走遍海洋陸地，勾引一個人入教，既入了教，却使他作地獄之子，比爾們還加倍。”(“馬太福音書”第二三章，第一五節)

這就是基督教徒的呼聲，在其中，把競爭的熱烈的努力表現出來了。

只有物質的利益，才會把羣居於猶太人附近的異教的人們，有一部分改宗猶太教。猶太人分門別戶，而且於商業組織上又非常繁富，這種景氣，確實也會引誘不少人來宗信猶太教。因此，無論一個猶太人到任何地方，他都可以在他的同一信仰的人中，獲得有力地幫助和加增勢力。

此外，還有別一個理由也能够增加猶太人宣傳的力量。我們在

上面已經看見，一種趨於倫理的一神主義的態度，實由於城市生活發展的某一個階段所產生。不過哲學家的一神論是和傳統宗教相反對的，至少也必站在它的範圍之外。但是這一種趨向於一神論的社會發展，同時也發生一種國家和社會之崩解的趨勢，增加個人的獨立性，所以，便有一種鞏固的威權的必要；說到對於生活的態度，它便不領導人們求助於哲學，而求助於宗教，因為哲學只令人們依賴自己，而宗教則以為個人只是某種超人的權威的一種完成和決定的成果而已。

在古代文化中，只有波斯和猶太這兩個國家，因為特殊的情形，才接納宗教的而不是哲學的一神論。而這兩種宗教在希臘世界中的各國，後來又在羅馬帝國中，都有重大的發展。但因為他們民族上所處的困難的境況，所以猶太人便大大地熱心於把他種民族改宗的工作，而其在亞歷山大城的猶太人，又漸漸和希臘的哲學發生密切的接觸。

於是猶太人便能夠把最為可嘉的養料供給那些居於古代世界末之人的思想去，因為他們懷疑他們自己的傳統的神靈，但却不能夠作出一種不要上帝，或只要一個上帝的新生活的觀點，所以猶太人便更要把他們對於一種單獨古代倫理勢力之信仰，和全世界所仰慕的救主來臨之信仰，互相聯合起來。

在羅馬帝國內所有的各種宗教中，以猶太教為最能解答當時之思想和需要；它不會高超過異教的哲學，而只是高超過異教之宗教——所以我們不必奇怪，猶太人特別為後者之優越而感覺驕誇，而且也是為什麼他的信徒人數增加極速的緣故了。亞歷山大城中的猶太人菲羅(Philo，為當時最大哲學家之一——譯註)說道：“一切人類都為猶太主義所統治，而且都為道德所教導；野蠻人，希臘人，大陸和海島的居民，東方及西方的民族，歐羅巴人，亞細亞人，一切地上的民

族，全都這樣。”他希望猶太主義成爲世界的唯一宗教；而這種希望就是在基督時代中發生的①。

我們已經指出，早在紀元前一三九年，猶太人已爲羅馬人所斥逐，其原因，則因爲他們在意大利宣傳宗教。在安提阿(Antioch)又有一個報告，說該城猶太人會集中，有些不是生來就是猶太人，而是後來改宗猶太教而成爲猶太人的。這樣情形，當然在各處都是一樣。這種事情，便可以指出，單以他們種族的基礎來解釋猶太人的特性的企圖之荒謬了。

就是王者之中，也有改宗猶太教的：亞述國的阿德賓那(Adiabene)地之王者，名埃沙德斯(Izates)，便爲幾個已經宗信猶太教的婦人，誘導信猶太教，而他的母親希倫那(Helena)也同樣地相信。他還非常熱誠，要受割禮，但是他的猶太教師却加以反對，忠告他，以爲這會危及他的身分。又王之兄弟也成爲猶太人；這是在提庇留(Tiberius)和格拉杜斯(Claudius)的時候。

美麗的猶太婦人時常把許多其他的君王，誘導而加入於猶太教之手上。

所以，愛米沙(Emesa)王，阿撒斯(Aziz)，加入猶太教，希望經過這樣來和阿格聶巴二世(Agrippa II)之姊妹，多羅西拉(Drusilla)結婚。但這一個貴婦人，對於他的這一種誠心却給以很壞的報答，她私奔到她的王族，一個羅馬的統治人，名花力斯(Felix)去。她的姊妹，巴倫妮斯(Berenice)的行爲也並不比多羅西拉爲好，但因爲她的原因，普利門(Polemon)王早已受過割禮了。後來，普利門王因爲他的夫人的淫蕩，不特厭惡他的夫人，且還厭惡她的宗教。但是巴倫妮斯仍然習慣地改嫁別一個丈夫，並不喪失她的慰藉。在最

① 比較“多必德”(Tobit)書，第一四章，第六、七節。

初，她已嫁給一個名叫馬加司 (Marcus)的人，他死了以後，她又嫁給她的叔父希律 (Herod)。在希律死了以後，她又和她的兄弟阿格聶巴同居，後來，便嫁給上面述過的普利門王。然而最後呢，她的尊貴更加崇高了，她成爲提多大帝 (Titus Emperor, 羅馬皇之名——譯註)之夫人。

雖然這一個貴婦人不忠於她的丈夫，但仍然有很多其他的信仰猶太教的女人，爲當時男子之色授魂與的對象。其中之一，名普巴·沙賓拿 (Poppaea Sabina)，是尼羅皇之妻子，我們上面已經述過她是一個熱心的猶太女人，但無論如何，總不能改進她的道德行爲。

約瑟福斯 (Josephus) 說及當時大馬色城 (Damascus) 的居民，在尼羅皇迫害猶太人的時候，他們圖謀把居於城中的猶太人加以屠戮。“他們只怕他們的妻子曉得，因爲她們幾乎全部都是信仰猶太教的。於是他們便嚴守秘密，不讓他們的妻子曉得，而其結果非常成功。單在一個時間便殺了一萬個猶太人了。”^①

至於改信猶太教的形式，則人人不同，其差別很大。最熱誠之改信者，則接受全盤之儀式。但一般所接納的有三種不同的儀式。第一爲割禮；第二爲浸禮，用來洗淨一切異教之罪愆；而最後則爲獻祭。自然，婦女便無割禮之必要了。

但不是一切改宗猶太教的人都可以服從一切猶太法律而全無例外的。我們已經曉得猶太教中充滿着矛盾之點，一方面，包含有國際一神教的高尙性，而他方面，則又爲極端地思想窄狹之一神教。這就是把純粹的倫理和傳統習慣之一種懦怯的記憶，互相聯合着，所以，內面所包含着的，不只是屬於當時人所以爲是絕對地近代和高尙的觀念，而且也有當時的人們，尤其是一個希臘人或一個羅馬人，以爲是

① “猶太戰爭史”(Jewish War), 第二卷, 第二〇章, 第二節。

非常奇怪而且是非常可憎的概念，於是便令猶太人的社會和非猶太人的社會，兩種成員的接觸非常困難。舉例言之，如飲食規定的法則，割禮，安息日的嚴厲的儀式，而最後的一種，更常常弄成極端的可笑。

我們從約凡諾爾（Juvenal）的書中曉得了一種不用火的烹調，以現在看來，實是一種最近代的家政方法的發明，這在古代猶太人中，已經曉得了。在安息日的前夜，他們把食物放在滿盛草秣的籃子裏，用以保存食物的溫度。這樣的一種盛籃，沒有一個猶太人的家庭沒有的。這種記載，便指出安息日嚴厲遵守的儀式的不方便了。不過這種儀式，有時竟弄到變成爲猶太人的災禍。虔敬的猶太戰士，在安息日中爲敵人所襲攻，他們却嚴守安息日的規則，既不防禦他們自己，也不逃跑，只是無抵抗地等候他的敵人把他砍殺，他們以爲這樣才不致違背上帝之誠命哩。

固然，不是很多人都能够這樣死心盲目地對於上帝的迷信。不過，即使猶太法律中的最不重要的實施，也是不合於各人們的口味。所以，我們可以找着很多人，雖然加入了猶太人的團體，接受一切猶太法律的效果，在猶太神聖服務中，做一個成員，參加會堂之叙集，但他們却反對猶太人的法制。在巴力斯坦之外居住的猶太人，有很多便沒有遵行這些規制之全般的了。他們自己以爲崇拜真的上帝，信仰彌賽亞的來臨，便可以滿足，割禮還可以免除，而對於新加入他們團體之會員，則以爲洗滌罪過，儘可以用浸禮的方法。這種猶太教之虔敬的同志，便成爲擁有這種信仰之異邦人的大部分。他們或者在後來，還成爲基督教傳播於耶路撒冷以外的各處地方之基督徒的補充者哩。

四 猶太人之怨恨

雖然猶太教的宣傳力量非常強大，但並不是在一切階級中都發

生同一效果的。有很多人是鄙棄猶太教的，尤其是大地主。大地主之永久不變的特質，是居家的習慣，和地土的窄狹主義，他們對於終年游蕩不息而又有國際性質的商人，是非常反對的。而且，商人之利益，即從地主之浪費中取得，因為商人，總千方百計，要把從地主手內所買入的生產品之價值減到極少，而在一轉手之間，便又想千方百計，把這些商品，用最高之價格，賣給別一個要求這些商品的地主。自然，大地主也常常擁有重利盤剝的資本；我們曉得他們之在早代，用重利盤剝的方法，而獲得了很大的利益。不過這些地主，通常總是敵視商人的。

同時，工業僱員之工作於出口商運者，也加入於仇視商人之隊伍中，像今日之國內工人，對於他們的經紀人一樣。

這種反對商人之形式，其主要的表現，便是反對猶太人，因為他們是這樣緊緊地固執着他們的民族性，他們雖然少用他們的言語，以和他們圍繞着的鄰邦人口相分別，但却嚴密地緊緊纏繞着他們傳統的民族習慣，而這些習慣，現在，更混合於他們的民族連結的宗教之中，於是猶太人便成爲巴力斯坦之外之居民所非常注意的對象。雖然這些特殊之點，在很多情境中，都只成爲羣衆對於猶太人的嘲弄資料，恰像其他各種外國的東西足以成爲他人嘲弄的資料一樣，然而他們之所以被人仇視，更在於他們是一種剝削階級，他們是商人階級，同時，他們也聯合起來，成爲一種堅固之國際組織，以對敵其他階級之民衆，他們的財富和特權，日漸增加，而其餘之民衆，則日漸顯著地貧乏，其權利，也日漸減少了。

我們可以從塔西佗(Tacitus)的書中，曉得當時之異邦人對於猶太教所造成之印象；他說道：

“新的宗教習慣，創行於摩西(Moses)，它對於其他的人類，是恰相反對的。他們以爲一切對於我們是污穢的東西，都是聖潔的；而且

他們所接納的一切東西，對於我們，却是厭惡的了。”而這些習慣之中，他舉出禁食豬肉，各種節日，和安息日爲例。

“他們辯護這些宗教的習慣；無論它們之原始究竟是什麼，他們總以爲是有重大的古代的基礎的。還有別一種可憎可厭的習慣，則是源於他們之邪惡；因爲他們以爲罪惡的人們，必不信他們祖先所信奉之宗教，而他們自己，則是大受天賜和貢獻的：所以猶太人的財富，便增加了。而且，事實上，在他們之中，其最嚴厲的真誠和最渴望的仁愛，愈爲流行，則同時所連結着表現的，便爲對於其他的一切人們之憎恨的敵意。後來他們在晚餐之間叙集起來，他們禁止和別種信仰的婦人結婚同居，但在他們自己之中，便沒有什麼不准許的。他們採用割禮的方法，以爲他們和其他民族的分別。凡加入他們之中的人，都要接受割禮。他們所要完成的，並不是什麼，只是輕蔑其他的諸神，捨棄他們的祖居，不敬父母，不友兄弟，不理兒女。他們永久地想增加他們成分中的數目，而且殺死了他們所以爲是犯罪者的後裔。因爲他們的宗教上之原因而戰死疆場，或受逼而死的人，其靈魂是不朽的；由是，他們便趨於多產兒女，而且視死如歸，把死亡這一件事，加以輕視。”

此後，塔西佗更進一步，研究他們反對崇拜其他的一切上帝之原因，其結語如下：“猶太人之習慣是無意識的，是卑污苟賤的 (*Judaeorum mos absurdus sordidusque*)。”^①

諷刺家嘲笑猶太人；就在熱情之羣衆中，也常常可以找出對於猶太人之嘲弄。

約凡諾爾 (*Juvenal*) 在他的第十四種諷刺文之中，敘述一個父親要給他的兒子以好的影響。但一個猶太教之父親，却給他的兒子以

^① 塔西佗：“歷史”(Histories)，第五卷，第五章。

一種不好之影響：

“爾會找着那些命運中總有一種嚴守安息日規則的父親之人們。這些人們只向着雲霞和天上的上帝祈禱。他們信仰豬肉和人肉是並無分別的，因為他們的父親是不食豬肉的。不久，他們便會舉行割禮，把陽物之包皮割掉，而且輕蔑羅馬人的法規。他們學習，遵守，而且尊崇猶太人的法規及一切，而這些一切，是由摩西用他的秘密卷軸而傳下來的。但凡除了會崇事這種信仰的人，神是不會顯示另一條道路的，只有用割禮的方法，才能够重興他們的熱烈渴望之疲倦。這就是一個以第七天作為安息日，而在這一日之間，禁戒一切生命的表現之一個父親的影響了。”^①

一般的社會不幸，日益增加，對於猶太人之敵視，也一同增加。

這種敵視，就在古代的時候，也已經是一種表現着對於國家和社會之衰頹的不滿足的最簡單和最不英雄的方法。因為，在當時，如想攻擊貴族和大地產之擁有者，重利剝削者和大將軍，都是不容易的事情，攻擊王宮上的暴君則更不容易；至於猶太人呢，雖然有他們的特權，但以對於國家之權力言之，則是最無防衛之力量的。

在帝國朝代的早期，農耕人口的貧乏已經到非常可怕的地步，城市中，充斥着很多暴徒，準備着劫掠的行動，有時且發生一種有正當的藉口之屠殺。

莫悟生(Mommsen)曾把這些屠殺中的一次，敏銳地敘述出來，這一次屠殺是在於紀元後三十七到四十一年，該烏斯·加力高拉(Gaius Caligula)大帝之朝代舉行的，換一句說，則適當於一般人以為基督受死的這個時代之前後舉行的。

“希律一世(Herod I)和他的妻子美麗的馬利安尼(Mariamne)

① 約凡諾爾：“諷刺文”，第十四卷，第九六——一〇五頁。

的一個孫子，名希律·阿格聶巴 (Herod Agrippa)，他追隨於他的祖父之保護人和朋友之後，他在羅馬城中居住之各個王族的公子中，大概是最無價值，最無用處的人了，然而他却是新即位的大帝的最喜悅和最幼年的朋友，他在以前的時候是以荒淫和欠債馳名的，他很幸運地在提庇留 (Tiberius) 死亡之時候，從他的保護人，接受了一宗贈品，一塊空虛而微小的猶太人之領土，和一張買賣的皇家契約。希律·阿格聶巴於紀元後三十八年，開始向新的領地旅行了，先到亞歷山大城，他在那裏，住了好幾個月，應用他的所有的單據，從猶太的銀行家借到一宗款項。當他穿着他的王族的制服，出現於亞歷山大城之公眾會集之時，他帶着全副武裝之戰士顯現着，自然便令這個大城之非猶太的居民注意了，因為這些人是喜歡諷笑和毀謗的，他們是猶太人之敵。他容縱當時對於這個情境所寫的誣謗文章，而並不禁止。這樣，便把殺戮猶太人之熱情，弄到登峯造極。凡不緊緊地互相關照着居住的猶太人居所，總被劫掠及焚燒，又搶掠海口灣泊的猶太船舶，凡在非猶太人居住的境界內，找出猶太人，即加以虐待及殺戮。不過，無論如何，還不能危及城中的純粹猶太人所住之區域。所以，困迫猶太人的領袖，便找出一種方法，要把猶太人所供為神用之會堂，加以毀滅。猶太人對於這一種會堂，是非常愛護的，而假若沒有這些會堂的保護，他們早被殺戮了，於是困迫猶太人之領袖，便提倡要把這些會堂改為新統治之君王之殿堂，其上，還要安設有君王之偶像，在最主要的猶太人會堂中，又要設立一個四馬二輪車的王像。一切人們，連同猶太人和官吏，都曉得新王該烏斯是自以為——像他的糊塗心理所會容許的一樣——確是一個肉體的眞上帝。該地之長官，名阿化留斯·弗力加斯 (Avilius Flaccus)，本是在提庇留大帝下之一個能幹而又優越的統治者，但現在，却成了這個新王之所不喜悅的人了，所以，他是時常恐怕有撤任和被控告之危險的。他見亞歷山大城，發生這種

事情，馬上認爲是固位之一種方法，而加以利用。他不特發佈一個命令，嚴責那些反抗而不准在會堂中建設這種王像的人，且還把屠殺之熱情加入於其中，他命令要停止安息日之遵守。他在命令中，還說這一種卑賤的外國人，他們的產業是不准佔在城市中之最良好的區域之中的；他們現在，只指定居在五個區域中的一個，而在其他區域中之猶太人的居宅，便全爲暴徒所佔據，由是，該地原住的猶太人，便沒有房屋可居，只得羣集於海濱，這種無家可歸之猶太人，其數目甚爲巨大。他們即使呼籲，也並沒有人聽受；當時代替愛德拿爾茲(Ethnarch)以治理猶太人之三十七個元老院委員，在羣衆之前，公開地飽受鞭打。四百間房屋被毀滅；商運和貿易，一切都停止了；工場封閉。除了羅馬皇之外，沒有人可以幫助猶太人了。於是便有兩隊代表團，出現於羅馬皇之前，一隊代表團，當然都是猶太人，而其領袖，則爲前面所述過的菲羅(Philo)，他是一個新猶太教的學者，他的思想，本是文雅的而不是勇敢的，所以在這次的難關中，他爲他的人民，並沒有怎樣勇敢地請求；還有別一隊代表團，則爲反猶太人者，其領袖則爲阿比安(Apion)，他也是亞歷山大城中之學者和著作家，一個‘世界之木鐸(cymbalum mundi)’，當提庇留大帝召見他的時候，他口若懸河，說出很多的謊語，表現出很多他自己之輕忽的無知和毫無疑問之信念，他的知識不是屬於人類的，而是屬於他們的卑污下賤之思想，但他總是雄辯而煽動的專門家，有敏智，尖銳，無恥，和無條件的順從。於是這種召見之結果，便不難想見了；羅馬大帝把這兩造，在他的園中召見，他並不去聽從懇求者之呼籲，而只是質問他們以可笑的問題，這便令到反對猶太人的代表團更爲嘈雜和譏笑，輕視一切禮儀。並且因爲他過於談諧的緣故，他完全忽視了這些良好的公民的心內是非常不安靜的。因而他們竟不曉得怎樣才能够表示他們的內在的神聖性情，雖然這是他自己也以爲是無疑而嚴重的事

實。結果阿比安便在論辯之中獲得勝利了，於是一切地方的反對猶太人的人民，便顯明地把一切猶太人之會堂，變成爲該烏斯大帝之殿堂了。”①

有人讀這段紀載而不會重新念及今日的俄羅斯之情境的麼②？而且其相同之處，還不只在於屠殺這一項事情。我們能够在提及這一個高據皇位而精神錯亂的殘忍之獸類該烏斯而不連帶想及俄羅斯屠殺中之天潢貴胄的保護者？這些無賴漢的方法還不是有其根源麼！

本來，在羅馬帝國，它的有效兵力是很強大的。羅馬大帝對於各種普遍的羣衆運動，是很爲反對的，在亞歷山大城中所演之慘劇，他們是可以禁止舉行的，但因爲皇權早經鞏固了，該撒不再需要猶太人之贊助了，於是他們便壓抑猶太人。該撒對於一切組織，都是不信任的，即使是最清白無辜的團體，他都懷疑，則這種有國際性的宗教組織，自然更有很不良之印象，印入該撒之腦中了。

對於猶太人之困迫，在提庇留(Teberius)之時，已經開始。約瑟福斯叙述其原因，如下所述：“在羅馬，有一個猶太人，他是完全信仰無神者，他在他本土之中，已經犯了很多罪惡，所以便成爲一個逃亡者，以冀逃脫他的刑罰。這個人開始成爲一個摩西法律之教授，他和三個同謀人，互相結合，說服一個貴族婦人，名富爾維亞(Fulvia)，她早已接受了猶太教之信仰，而且接受他的教訓，他們勸服她，貢獻黃金和紫色的布匹於耶路撒冷之聖殿。他們從貴婦人手中，接收了這些禮物，便自己分用起來，因爲他們的目的，不過如此罷了。富爾維亞把這件事情，告訴她的丈夫撒土爾連拿斯(Saturninus)，並求他轉告提庇留大帝，他便照辦了，於是提庇留馬上命令一切猶太人，盡要

① 莫悟生：“羅馬帝國之領域”，第二卷，第一九一——一九四頁。

② 本書著者考茨基作這一段時，是在一九〇八年，當時俄羅斯便有這樣的情景。

——譯註

離開羅馬。把四千個猶太人編入軍籍，遣戍到沙爾頓尼亞 (Sardinia) 去。”^①

這一個故事，就是羅馬宮廷社會中貴婦歸信猶太教之典型的趨向。假如這種事故，竟然非常嚴重，而被當爲放逐一切居於羅馬的猶太人之理由，則我們確實不能夠找出了它的真正原因了。因爲懲罰該案之犯人，才是最適宜的方法，而他們竟這樣辦法，除非是對於整個猶太社會，早含着有最大之仇恨，是不成的。至於該烏斯·加利高拉 (Gaius Caligula) 之對於猶太人，其仇恨仍是一樣，並無減低，這在上面，我們已經說過了。又在格老丟斯 (Claudius, 紀元後四十一到五十四年) 的時候，猶太人又被逐出於羅馬城之外，據斯韋托尼阿斯 (Suetonius) 的“格老丟斯傳”(Claudius) 第二十五章所載，實因爲他們在一個名叫基利斯多斯 (Chrestos) 的領導之下，擾亂社會之安寧。基利斯多斯不是生來的猶太人，而實是改宗猶太教之希臘人。這一種事變又可以指明當時猶太人之怨恨，和猶太教宣傳之力量了。

五 耶路撒冷

當時之統治階級和民衆自身，對於猶太人的態度，既然這樣仇恨，那便自然使猶太人們都想回到耶路撒冷及其附近之村落了。這個地方，才是地面上之唯一的角落，他們在其中，最少，是可以統治他們的居宅。該地全人口，包含猶太人於其內，在這個唯一的角落，便產生出巨大的猶太帝國，而對於彌賽亞的渴望，便建設起猶太教之統治權。不過想望總成想望，到底難於成功，因爲在他們祖國中，生存手段之不可能性，竟日漸增加了。

^① 約瑟福斯：“古代史”(Antiquities), 第一八章, 第三、八節。

耶路撒冷仍是一個中心，仍是猶太教之首都，它的進展和猶太教之進展，是同時的。它還成爲富有之一個城邑，內有居民二十萬，然而它不再以在好戰的勢力及巴力斯坦民族貿易上之偉大性和財富爲基礎，像在大衛王朝和所羅門王朝的時代了，它只能根據於耶和華之聖殿這一點。每一個猶太人，無論他居於何處，都應該對於聖殿，有所貢獻，藉以維持聖殿之存在，因爲這一個目的，所以每一個猶太人，都要義務地，每年納貢兩個特拉克馬（drachma）的聖殿稅，寄交耶路撒冷去。

在聖殿稅之外，聖殿又接受其他例外的很多種貢獻。自然，這些貢獻，並不像上述的約瑟福斯所記載，四個猶太騙子，從富爾維亞騙取的貢物，那麼貴重。除此以外，每一個虔敬的猶太人，還要義務地，在一生之中，至少，有一次，向這一個神所居住的聖地巡禮，因爲這是上帝接受猶太人貢獻之唯一聖地啊。除了耶路撒冷之外，猶太人在各處所設立之會堂，其用處只在於會集和祈禱，與乎教育之用，但不能作爲獻祭耶和華之聖殿。

聖殿捐稅和巡禮人的祭品，自然把無限金銀轉到耶路撒冷去，而且令到一大部分人佔着很大部分的利益。不特聖殿中的祭司及以耶和華之崇拜爲生活之士子，就連猶太及加利利（Galilee）的管店人，銀錢兌換者，手工人，佃戶，農夫，牧羊人，漁人，都直接地或間接地獲得利益，他們在耶路撒冷中，找獲了一個最好的市場，販賣他們的麵粉和蜜糖，他們的小羊和羔羊，並且又把海岸和根拿撒勒（Gennesareth）湖中所捕獲的魚類，晒乾或鹽漬，而後送到耶路撒冷發賣。當耶穌在聖殿中，見着了買賣的商人，銀錢兌換商和白鴿販賣者時，便充分地表現耶路撒冷聖殿中所早已具有的市場相一致的情形了。

猶太人的文獻表現了最古代祖先的情形。對於這種文獻產生的時代，下述是非常真確的：巴力斯坦的全部猶太人，其生活全靠耶和

華之崇拜，倘若這種崇拜，一旦歸於滅亡，或即使有變換的形式，他們便受毀滅的威脅了。自然，在耶路撒冷之外也有很多種企圖，想建設耶和華崇拜之其他的聖殿。

於是有一個猶太祭司長之兒子，名叫奧尼亞司 (Onias)，在紀元前一七三到一四六年在位之托勒密·非羅美多爾 (Ptolemy Philometor) 統治之下，建設一個在埃及的耶和華聖殿，他這樣做法，自然是得到埃及王之贊助的，埃及王以爲若在他的國家中，猶太人有他們自己的一所聖殿，則埃及的猶太人總會成爲他的最忠誠的臣僕了。

然而新聖殿總不能夠得獲重要之勢力；這個原因，大抵因爲它的目的，只是想說服埃及的猶太人，成爲忠誠之臣僕吧。在埃及，他們仍繼續處於外人之地位，一種被歧視的少數人：但他們的彌賽亞是要把猶太人提升到獨立之境地和偉大之民族的，他哪能夠由埃及產生呢？而這種彌賽亞之信仰才是在耶和華之崇事中的一種最強有力的動機。

更其不妥當的，便是在距離耶路撒冷不遠的和悉加威 (Sikhem) 鄰近的加利森山 (Mt. Garrizim)，也有一個信仰爭競的聖殿，根據約瑟福斯所記載，則這個聖殿，是由於撒馬利亞 (Samaritan) 的宗派所建設的，其時代則在於亞歷山大大帝之時——但據叔里爾 (Schürer) 之記載，則應爲在該時代之前一個世紀——就在那個地方，這些撒馬利亞人，便舉行耶和華之崇事。這兩個競爭勢力的互相仇視非常尖銳，並不是奇怪的事情。不過這一種古代創設的營業非常獲利，而其令譽，也非常崇高，因此便很難爲別一個年青的競爭者所損害。所以撒馬利亞人，雖用盡一切宣傳的方法，但他們增進之程度，也不能像猶太人那麼迅速，猶太人無不以爲他們的上帝是住在耶路撒冷城中的。

不過，耶路撒冷之專利權，愈益被人所恫脅，則它的居民，對於他們崇事之“聖潔”，愈益嚴重地注意，而對於每一種要把他們崇事的聖

潔儀式，加以多少修改的，便愈益熱烈地反抗，而充其量，便是以武力加於修改的努力者之上。於是耶路撒冷的猶太人之宗教熱狂和宗教之不容忍，便顯著地大大增加，恰和當時其他國家之宗教寬容作一尖銳的對比。別個民族總把他們的上帝，作為不可理解的現象之解釋的方法，並且是在人類能力似乎沒有辦法時候的安慰和求助的手段。但巴力斯坦之猶太人却把他們的上帝作為他們生存之手段。現在，一切猶太人對於上帝之態度，已經是和在平常的時間，只有他的祭司所獨有的態度一樣了。柏勒斯廷之祭司式的宗教熱狂現在成為全部民衆之一種宗教熱狂了。

雖然這種民衆，互相聯合，以保護耶和華在耶路撒冷之崇拜，雖然他們萬衆一心，以反抗那些敢於破壞他們生存手段的人，但他們之中，仍感覺有階級的區別；耶路撒冷也自然不能夠免除這種現象。每一種階級都想媚悅耶和華，都想用某些特種的方法，保護他的聖殿。而且每一種階級，都用它自己特有之形式，以等候接待將來之彌賽亞。

六 撒土該黨

約瑟福斯在他的“猶太戰爭史”(History of Jewish War)第二卷，第八章中，敘述在當時之猶太人中，有三種智識界之流派；法利賽黨(Pharisees)，撒土該黨(Sadducees)，和敬虔派(Essenes)。他對於前舉兩派，敘述如下：

“在這兩個宗派之中，法利賽黨之解釋法律，是非常嚴格的。他們是最初結合的宗派，他們相信一切東西的決定都由於運命及上帝。他們的意見，以為善惡行為，固然依據該人之自身，但運命在於人之行為中，有莫大的影響。關於人類之靈魂一方面，則他們以為是永生不朽的，而善人之靈魂將會走入於新的軀體之中，惡人之靈魂，却要

受永久痛楚的磨折”。

“別一個宗派則爲撒土該黨。他們反對運命對於人們具有勢力，而聲言上帝對於人們個人之善惡行爲，是並不負責的；只有個人才對於這些事情負責，他可以行善事，而禁止惡的行動，完全根據於他自己的自由意志。他們同時既反對靈魂不朽說，也反對死後有賞罰之事情”。

“法利賽黨是仁慈慷慨的，而且努力和民衆相連結。而撒土該黨則在另一方面，是殘酷的，就在個人之間，也是殘酷的，他們對於本國人，其苛刻也像對於外國人一樣”。

這兩種宗派，總可以在這裏具體表現着他們的宗教觀點了。雖然猶太的歷史研究，大抵除了神學家之外，便沒有他種人，而神學家則總把宗教當爲一切，他們却決不計及有所謂階級反抗的事情，但是在這些歷史家之中，仍然找出在撒土該黨和法利賽黨之鬥爭之中，其基礎的原因，並不是宗教，而實是階級的反抗，而這種互相仇視，又可以和法國大革命中的貴族和第三階級之仇視互相對比。

撒土該黨是祭司貴族之代表，這種貴族已經得有猶太國家之統治權，而且他們之使用這種統治權，最初，則在於波斯人之統治之下，後來，則在於亞歷山大大帝之後繼者之統治之下。這種祭司制度是聖殿中之絕對的主宰。由於他們統治聖殿，所以他們便連耶路撒冷和一切猶太教，也一同統治了。一切聖殿稅都交給聖殿的祭司，所以祭司是不能苟且輕率的。但到放逐之時候，祭司之收入便沒有節制而且參差不齊了。從這個時代起，他們的收入，已顯著地大大增加。我們已經說過，每一個猶太男人，不論貧富，只要在兩歲以上，他必得每年貢獻給聖殿兩個特拉克馬 (drachma) 或者半個色克爾 (shekel)，其價值大概和美國錢幣四十個仙 (cents) 相等；在上面，我們又已說過禮物充斥於聖殿之中。在後面，我們將會舉出少數例子，以指明

聖殿所收入的總數。馬地拉地德斯(Mithridates)在一個時期,曾把原來指定貢獻給聖殿的,在高斯(Kos)島上之八百個他侖得之貨幣沒收^①。

西賽羅(Cicero)在紀元前五十九年,曾攻擊兩年前的亞細亞省總督法拉加斯(Flaccus),他說:“因為猶太人的金錢,每年都從意大利及其他的行省,運寄到耶路撒冷。而法拉加斯却命令,不准有一個金錢,從亞細亞省(西部的小亞細亞)運到耶路撒冷去。”西賽羅更進一步,敘述法拉加斯還把在各個城邑中所集合的金錢,指定運往聖殿的金錢,加以沒收;單在押巴米亞(Appamea)地方,他個人便吞沒了一百鎊的黃金了。

此外,還有祭品哩。在以前,那些獻祭的人們都把祭品自己享用,作為一頓愉快的盛饌,而祭司也只能夠加入其內而已。但在放逐之後,這些獻祭者對於祭品之分享日漸受到限制,而祭司的分配則日漸增加。以前的獻祭,成為一種愉快的宴饌,為獻祭者和其愉快之同伴,一同享用,不特神的方面,得獲快樂,就在人的方面,也一同愉快。但現在呢,這些祭品在某種程度上,已變為定量的金錢了,這是由上帝所要求,以給與他的祭司的。而且這些稅收之總量,日日增加。不特把畜類和其他糧食之祭品,日加限制,而換成金錢之形式,並且還把一切農耕產品之什一稅,和各種男性的動物之初生的貢獻,大大地增加。第一胎生產的“聖潔”牲口,牛,羊,山羊,換一句說,可以供人食用之牲口,都要貢獻給上帝之聖殿去。而“不聖潔”的牲口呢,如馬,驢,駱駝,則可以用金錢來替代,初生之男性人類,也一樣地以金錢來替代。初生男子之金錢代祭品,為五個色克爾。

上舉的例,使我們曉得,猶太祭司,從人民手中,所得獲的是多少

^① “古代史”,第一四章;一他侖得等於美金一元一角。

的東西了，而且這些數量，在後來，還陸續加增；原來是一個色克爾的三分之一，不久，便漲價而為一個色克爾之二分之一，這在“尼希米書”(Nehemiah, “舊約聖經”中之一卷——譯註), 第一〇章, 第三二——三九節, 已經指出了：

“我們又為自己定例，每年各人捐銀一色克爾三分之一。……我們的祭司，利未人 (Levites, 據“舊約聖經”說，這是以色列族中十二支派之一，專掌祭祀之種族——譯註), 和百姓，都掣籤，看每年是那一族，按定期將獻祭的柴，奉到我們上帝的殿裏，照着法律上所寫的，燒在耶和華，我們的上帝的壇上：又定每年，將我們地上初熟的土產，和樹上初熟的果子，都奉到耶和華之殿裏：又照法律上所寫的，將我們頭胎的兒子，和首生的牛羊，都奉到我們上帝的殿，交給我們上帝殿裏供職的祭司：並將初熟之麥子所磨的麵，和舉祭各樣樹上初熟的果子，新酒，與油，奉給祭司，收在我們上帝殿的庫房裏：把我們地上所產的十分之一，奉給利未人，因利未人，在我們一切城邑的土產中，當取十分之一。當利未人取十分之一的時候，亞倫 (Aaron, 為猶太教之第一任大祭司長——譯註) 的子孫中，當有一個祭司與利未人同在：利未人也當從十分之一中，取十分之一，奉到我們上帝殿的屋子裏，收在庫房中。以色列人和利未人，要將五穀，新酒，和油，為舉祭，奉到收存聖所器皿的屋子裏，就是供職的祭司，守門的，歌唱的，所住的屋子：這樣，我們就不離棄我們上帝的殿。”

很明顯地，就是這個聖殿，並不只是一個禮拜堂之大廈。它裏面包含有很廣大的貨倉。在其中，貯藏了好些自然產品，同時還有黃金和白銀。因為這樣，所以它必要防衛堅固，守護森嚴。像其他的異邦聖殿一樣，聖殿是一個金錢和財產能夠好好地保護的地方。所以，耶路撒冷的聖殿，也像其他異邦的聖殿的一樣，常常可以為私人所借用，以為貯藏他們的寶物之一個地方。耶和華如不得獲報酬，他是不

願發生這種貯藏寶物的銀行作用的。

總之，無論如何，耶路撒冷祭司財富之爲驚人地增加，却是千真萬確的了。

該撒的一個同謀者，名馬加司·革拉蘇 (Marcus Crassus)，我們以前曾經提及過這個人，當他進行侵略巴爾第 (Parthians) 人的遠征時，得獲了極大的利益。在他的行程中，他入耶路撒冷，從猶太人的聖殿中，帶走了很多寶物。

“當革拉蘇要決定侵略巴爾第人之時，他走到猶太，從聖殿中，取去了一切金錢，這在以前，雖龐培 (Pompey) 也未曾敢加以觸過的，其數目爲二千他侖得，此外又拿去了未鑄形的黃金，達到八千他侖得之多。除此以外，他又強奪了三百民尼 (minae) 重量之一條金條；每一個民尼，等於我們之二磅半的重量”。^①

這個數目，總計起來，共約一千二百萬元；但過了不久，聖殿中，又再充斥着黃金了。

祭司制度中的分子，只限於某幾個家族。他們在生來的時候，便是貴族了，在他們之中，這種職司還是承襲的。根據約瑟福斯關於克格多斯 (Hecataeus) 的記載 (Polemical against Apion, 第一卷, 第二二章), 則如下述, “有一千五百個猶太祭司, 他們接受十分之一的貢獻, 他們是這個社會中之管理者。”

在這種祭司制度中, 漸漸發生高低兩種貴族的分別。有好幾個家族, 僭越地竊取全部分的行政權, 而且永久地霸佔, 於是便增加他們的財富, 又因爲財富的增加, 從而他們的勢力, 也更增加起來。他們聯結成一種黨派, 時常在他們自己黨派中指定大祭司長。他們僱用傭兵, 以鞏固他們的勢力, 並且壓迫那些已經貶黜於下位的祭司。

① 約瑟福斯：“古代史”，第一九章，第七節。

所以，約瑟福斯報告道：“大抵在那個時候，阿格聶巴（Agrippa）王把大祭司長之職位，給與花比（Phabi）的兒子伊斯米爾（Ishmael）。但是各個高級祭司却和其他的祭司及耶路撒冷民衆之長老，互相衝突。他們的每一個，都有一隊無法無天而滋擾的羣衆，而捧他們爲羣衆之領袖。他們有時便因言語上之衝突，互相醜詆，互相石擊。沒有一個人能停止他們，他們的行動是這樣的無法無天的，所以，城中，似乎失掉了政府之威權。後來，高級的祭司更胆大妄爲，毫不遲疑地，派遣他們的軍隊，走入穀倉，把倉中所貯藏的，屬於祭司的十分之一之貢獻，全都拿去，於是，少數貧乏的祭司，便只好餓死了。”^①

自然，等到猶太社會已經走到最末的一個階段時，這種情境才並沒有像剛才所述的那麼壞。

不過從很早的時候起，祭司階級的貴族，已經把自己高舉於民衆之上，並且他們的觀察和決意，都和民衆的觀察和決意敵對，尤其和居於巴勒斯坦的猶太人之觀察和決意敵對。這種事情，後來便表現在他們的對外政策之中。

我們已經曉得，巴勒斯坦，因爲地理上之位置，所以常常要服屬於外邦，最少也要受外國統治之危險。能够抵抗這種危險，或至少要減弱這種危險，則有兩種方法：外交之手腕，或武力之暴動。

當波斯帝國仍然強大之時，這兩種方法，都不能適用，但在亞歷山大摧毀了波斯帝國之後，情形便很不同了。他在那裏所設置的一種新的國家形式，在他死後，便分崩瓦解。我們又可找見了有一個敘利亞的巴比倫（Syrian-Babylonian）帝國之存在，它還且和埃及帝國，競爭以色列地之統治權。後來，他們兩者都爲希臘王朝所統治，

^① “猶太人古代史”，第二〇章，第八節，第八段，同時比較第九節，第二段。

一個爲色留啓德斯 (Seleukides) 所治，一個爲托勒密 (Ptolemies) 所治，所以他們兩者，便都漸漸地感染於希臘的精神之中。

以色列人如想用武力，打敗這兩種強大勢力之一，不用說是徒勞的；所以最可能的方法，便是運用狡猾的外交手腕，和兩種勢力中的較強者聯合起來，便可以在別一個帝國之內，獲得一個特權的位置。但因爲他們憎恨外國人和反對希臘的崇高文化及其權力之工具的緣故，他們很不易這樣去做；然而，再進一步，它終不能不和這種文化和解。

耶路撒冷方面掌權的貴族(指祭司——譯註)，則贊同接受希臘文化，這因爲他們對於外國的一切知識，較有基礎，而這種較好知識的好處之所以獲得，實緣於他們佔有社會中的較高地位，和其他的民衆不同；同時他們的財富，更把他們向着這個方向推進。因爲生產的技術和愉樂的技術，在巴勒斯坦中都不發達；然而希臘對於這些技術，已經達到一個很高的水平，高出於當時的各個國家的成就，甚至高過其後的好幾個世紀的國家的成就。一切國家的統治階級，連勝利的羅馬，也是一樣，無不從希臘國中，採用生活之光榮和愉快之方式。希臘生活方式成爲古代世界的一切剝削階級所採用，恰像法蘭西生活方式成爲十八世紀的一切歐洲剝削階級所採用一樣。

當猶太人被他們的貴族剝削，愈爲增加，而猶太貴族之財富，也愈爲增加的時候，這種貴族，便愈加渴慕希臘的文化了。

所以，在“馬加比第一書”(First Book of Maccabees) 中，對於安提阿·以比凡斯 (Antiochus Epiphanes) 之時代，有如下之哀悼：(以比凡斯在位時爲紀元前一七五到一六四年)

“在那個時代之中，無價值的人們，都出於以色列族；他們向多人訴說道：爲什麼不讓我們和那些環繞着我們的各個種族，互相親睦呢！因爲我們自和他們斷離關係之後，很多不幸的事情，降落到我們

身上！這種陳訴之言詞，在他們之中，非常普遍，其中有些人還自己陳述，說已經準備着去見君王，求君王授權他們，引用異邦之習慣。所以，他們在耶路撒冷之中，建築一所健身房（換一句說，是一個競技場，裏面有裸體的角力者），這是按據着異邦人之風尚的，並且恢復他們陽物之包皮（按，這是指丟棄他們的割禮——譯註），於是他們便成爲與耶和華結神聖契約之叛徒了，他們和異邦人聯合了，他們把自己，賣給罪惡去了。”

這種人便犯了罪惡了，他們把自己的陽物之包皮，用人工恢復起來，而且他們還捨棄了他們的猶太名字，另換一個希臘的名字。一個大祭司原名爲耶穌（Jesus，按耶穌原爲猶太人之普通名字，並非基督教之創始人始名爲耶穌——譯註），但現在改稱爲耶生（Jason）了，又有別一個大祭司，原名爲以利奧金（Eliochim），但現在也改稱爲阿爾堅模司（Alkimos）了；更有一個名曼尼沙（Menassah）的，則改稱爲曼尼留斯（Menelaus）。

不過猶太民衆却對於這種歡迎異邦的希臘風習，非常反對。我們上面，已經在好幾處篇幅中，指出猶太工業和技術之發展，是怎樣的微小的了。希臘影響之增進，其意義便是引進外國之產品，以代替猶太的土產。然而希臘人，常常是一個壓制者和剝削者，無論他是敘利亞之王，或是埃及之王，都是一樣地壓制和剝削。猶太國，本來已被它的貴族吸盡了膏血，所以，便自然覺得，貢獻給外邦的君王及其官吏之賦稅，必是更大的負擔了。而且，像是一種規則一樣，貴族爲保護他們的利益故，必會得獲外國之統治者指派他們爲代表人，爲收稅者；並且他們又能利用重利盤剝的方法，以剝削那些爲稅收所重壓的人們，於是他們的財富，又更增加了。然而一般平民呢，他們不像貴族一樣，能够在外國統治之中，獲得利益，他們只覺得異邦統治之重担罷了。

這樣情形，在波斯統轄之下，已經表現，這在一個猶太人，名尼希米(Nehemiah)之記載中，很明顯地表示出來，尼希米在紀元前四四五年，爲波斯王阿達薛西(Artaxerxes)所委派，充當猶太國之總督。他把他自己之活動，記述如下：

“百姓和他們的妻，大大呼號，埋怨他們的弟兄猶太人。有的說，我們和兒女人口衆多，要得糧食度命。有的說，我們典了田地，葡萄園，房屋，要得糧食充飢。有的說，我們已經指着田地，葡萄園，借了錢，給王納稅。但我們的身體，與我們弟兄的身體一樣，我們的兒女與他們的兒女一般，現在我們將要使兒女作人的僕婢，我們的女兒，已有爲婢的：我們並無力拯救；因爲我們的田地，葡萄園，已經歸了別人了。

“我聽見他們呼號，說這些話，便甚發怒。我心裏籌劃，就斥責貴族和官長說：爾們各人向弟兄取利。於是我召集大會，攻擊他們。我對他們說：我們盡力贖回我們的弟兄，就是賣與外邦的猶太人；爾們還要賣弟兄，要我們贖回麼？他們就靜默不語，無話可答。我又說：爾們所行的不善；爾們行事不當敬畏我們的上帝麼？不然，難免我們的仇敵，外邦人毀謗我們。我和我的弟兄，與僕人，也將銀錢糧食，借給百姓：我求爾們，讓我們大家都免去利息。如今我勸爾們將他們的田地，葡萄園，橄欖園，房屋，並向他們所取的銀錢，糧食，新酒，和油，百分之一的利息，都歸還他們。衆人說：我們必歸還，不再向他們索要：必照爾的話行。我就召了祭司來，叫衆人起誓，必照着所應許的而行。我也抖着胸前的衣襟說：凡不成就這應許的，願上帝照樣，抖他離開家產和他勞碌得來的，直到抖空了。會衆都說：阿們(Amen，爲讚美之意，爲願意之意——譯註)，又讚美上帝。百姓就照着所應許的去行。

“自從我奉派作猶太地的總督，就是從阿達薛西王二十年，直到

三十二年，共十二年之久，我和我弟兄，都沒有吃總督的俸祿。在我以前的總督，加重百姓的担子，每日要索糧食和酒，並銀子四十色克爾；就是他們的僕人也轄制百姓：但我因敬畏上帝，不這樣行。並且，我恆心修造城牆（耶路撒冷之城牆），並沒有置買田地：我的僕人都聚集在那裏作工。除了從四圍外邦中來的猶太人以外，有猶太平民和官長，一百五十人在我席上吃飯。每日預備一隻公牛，六隻肥羊；又預備飛禽，每十日一次，多預備各樣的酒；雖然如此，我並不要總督的俸祿，因為百姓服役太重了。我的上帝啊，求爾記念我為這百姓所行的一切事，施恩與我。”^①

這樣的自稱自讚，在古代文獻之中，是很平常的，尤其是在東方。不過假如我們以為當時之官吏，確實地，得獲他的人民之好感，像他的虛誇故事所記載的一樣，那就過分了。然而無論如何，有一件事是確鑿無訛地在這個故事中表現的，這就是：總督和貴族，大概都是人民之剝削者及壓迫者。尼希米假如不把他的行為，作為常規之例外，則他便沒有理由，來自己誇讚自己的行為了。除非偷盜這一種事情，在他所隸屬之社會中，是一種很平常的動作，那他必不會誇讚地陳述，他沒有偷過銀匙哩。

在敘利亞和埃及王之下，巴勒斯坦之賦稅，是採包收性質的。而包收稅收者，通常總是大祭司獨佔。不過，偶然在他自己階級之中，也會發生了競爭者，於是在這些尊榮的祭司之間，便常常發生爭吵了。

所以，猶太民衆反對外國統治之理由是必要的，比之他們的貴族，由此而獲的利益，更為必要。他們對於異國人之憎恨，更由於他們不明曉力量之真實情形而受更深之刺激。巴勒斯坦之猶太人不

①· “尼希米書”，第五章，全章。

曉得他們的反對者之勢力，是如何無限地優越的。因為這些一切理由，他們便輕蔑採用外交之手腕，而要求以武力來解除外國人加於他們身上之重軛。但他們不能超過這一級；他們還未曉得貴族之重軛。而後者，同樣，也是一種人民的重担，不過，無論如何，耶路撒冷及其環繞着的鄉村，其居民之全部生活手段，要依賴於聖殿，依賴於聖殿之崇拜及祭司制度之重要性，而後獲得。由是，他們由不幸而造成的憤怒，便只好必然地，集中於外國之剝削者一方面了。民治主義變形而為極端愛國主義了。

由於一種形勢上之轉移的幸運，這一個弱小民族的暴動，反對它的强有力的戰勝者之暴動，竟光榮地得獲了一個短少時間之勝利。這種事情之發生，我們上面已經說過，就是色留啓德斯(Seleukides)帝國，因為國內之戰爭，弄到分崩離散，走入了完全敗亡之歷程之內，托勒密(Ptolemies)帝國，也是一樣。並且這兩個帝國，又互相爭鬥起來，於是他們便鋪平了一條大道，要完全降服於東方及西方的羅馬人新統治者了。

恰像其他正在崩潰中的制度一樣，這個制度增加它的壓迫程度，於是便自然地發生反動。猶太愛國主義的態度，便日漸成為激烈化，而它的中心及領袖，則在阿西地安(Asidaeus)的組織內找出來。

也許“但以理書”(Book of Daniel，也是“舊約聖經”中之一卷——譯註)便是阿西地安活動的產品之一；它的著作，恰是在那個時候的（在紀元前一六七到一六四年之間），這是一本小冊子，預言以色列之壓迫，不久便會奮發，而且獲得自由。以色列就是它自己的救主，自己的彌賽亞。這就是宣佈外國統治之終止，猶太人之勝利，與乎猶太人之解放和統治世界各國的彌賽亞的宣傳無數小冊子之起源。

但在“但以理書”中，這種思想，仍舊表現在一種民治主義的形式

之內。彌賽亞還是民族自身之表現；是“最高神聖的聖潔民族”。“國度，權柄，和天下諸國之大權，必賜給最高神聖的聖潔民族，他的國是永遠的，一切掌權的都必事奉他，順從他。”^①

這種彌賽亞之預言，很快便顯現出光榮地完成了。反對壓迫者的不規則的戰爭，漸漸地加強它的緊張性，直到幸運的赫斯曼尼(Hasmonaeans)家族之領袖，其中以猶大·馬加比(Judas Maccabees)爲其第一位之首領，帶領着熱誠之民衆，與敘利亞軍隊公開戰鬥，最後，還把敘利亞人所統治之耶路撒冷也克服了。猶太國得獲自由，而且還增加它的領土。在紀元前一六〇年，猶大·馬加比失敗之後，他的兄弟西門·馬加比(Simon Maccabees)，又振發勇氣，完成一件大多數民主國的將軍所曾經完成的工作，這就是爲民衆謀求自由，但在戰勝而得了成功之後，馬上又把這種自由搶去，在他的頭上，戴上了王冕。或者，也可以說，西門准許他的人民，把王冕放在他的頭上。大隊祭司及羣衆，羣集起來，決定他應該做大祭司，最高之統帥，及人民之君王(archeireus, strategos, 及 ethnarches)。其時間爲紀元前一四一年。於是，西門便成爲赫斯曼尼王朝之創始者。他大概總覺得這個新得勝的獨立國，其基礎是如何地不穩固的，所以他馬上，便要找尋外國之幫助。我們曉得他在紀元前一九三年，派遣一隊代表團，到羅馬城，其目的不外請求羅馬國，保證猶太國之領土。這一隊代表團，我們上面已經說過了，代表團中的少數人，因爲勸人改教而被逐出境；然而代表團到底竟能達到它的目的。

然而西門沒有想到猶太國這個新友邦，一變便成爲它的最危險的仇敵，他還想不到他的統治時間竟這樣短促。而這些仇敵却是到底被判定來毀滅猶太國家至萬劫不復之地。在各個羅馬領袖間之互

① “但以理書”，第七章，第二七節。

相鬥爭的時間，猶太之運命仍浮沉於未決之中。龐培在紀元前六十五年，克服耶路撒冷，在戰陣中，俘擄了很多人，送回羅馬城爲奴隸；他把猶太人之領域，限止於猶太，加利利和巴利亞(Peraea)三地，他又徵收猶太人之賦稅。革拉蘇(Crassus)則在紀元前六十三年，劫掠耶路撒冷聖殿；在他失敗之後，猶太人在加利利反抗羅馬，但卒被壓止，很多俘虜者，被賣爲奴隸。後來，凱撒大帝，對待猶太人稍好，把他們當做友人。凱撒死後的內爭，又把猶太國加以蹂躪，徵收重稅。在後來，亞古士督(Augustus)得獲勝利之後，他也像凱撒一樣，自己表示是猶太人的朋友，但是猶太仍然要服事羅馬人，羅馬兵仍佔據猶太，其初還只受羅馬之監護，最後，便在羅馬官吏直接管治之下。我們已經曉得這些宴安耽樂的長官，怎樣地在各行省之中，奢華淫樂，而把所在地之精華，盡地耗廢，而致於衰竭淨盡。所以，猶太人對於羅馬人之憎恨，迅速地增加，尤其是一般羣衆。猶太國中之木偶般的君王和祭司貴族，現在又企圖得獲羅馬新主之歡心，像從前——馬加比暴動之前——他們企圖向希臘的統治者邀寵一樣，雖然在他們的很多人的心底裏，對於外國人，本是非常憎恨的。主張服事羅馬的黨，便是撒土該黨，其勢力，不能夠和他們的敵黨，民治主義的愛國黨，即法利賽黨，相抵抗。

約瑟福斯在他的“猶太古代史”中，把紀元前一百年的時代，報告如下：“富者集於撒土該黨之中，而民衆則緊緊地附着於法利賽派，”(第一三章，第一〇節，第六段)而他同時談及希律(Herod)的時代(即基督之時代)，則告訴我們以下述的言語：

“撒土該黨徒，人數不多，但是他們却是全國中之最特殊的成分。可是，國家之事情，却不按據着他們的觀點實行。所以，希律一經得獲了公共的政治職務以後，便無論他們願意與否，其行動，總得按據着法利賽派之觀點，否則，一般民衆便不會容忍他們了。”(“古代史”，第

一八章,第一節,第四段)

於是法利賽派便逐漸成爲猶太人民之心靈上的統治者,佔據着祭司貴族之地位。

七 法利賽黨

我們在上面敘述馬加比之戰爭時,已經提過了一種敬虔的人,名阿西地安(Asidaeans)了。幾十年之後,在約翰·赫爾甘那斯(John Hyrcanus,紀元前一三五到一〇四年)領導之下,這種名爲法利賽教義的黨派,便出現了;而對於這種教義之相反的教義之信徒,才開始命名爲撒土該黨徒。

撒土該這個名字之起源,不很清楚;或者,這個名稱是由祭司撒土克(Zadok)這個名字而來,在撒土克之後的祭司制度則稱爲撒土克派(Zadokides)。至於法利賽一詞,却很明顯,其意義是“那些隔離者”(those segregated),但他們自稱,則爲“同志”(chaberim)或同盟者。

約瑟福斯曾在一種敘述裏,告訴我們,法利賽黨有六千名,在這一箇小國中,這是很大的一個政治組織了。他報告紀元前三十七年到四十年之希律時代,說道:

“在猶太人中,存在着有一種人,他們以其祖先的法律之嚴肅的儀式自驕,他們深信上帝特殊喜悅他們。他們就名爲法利賽人。他們有很大的能力,最能夠反抗君王,但是他們却非常聰慧,總等待着這樣的適宜於暴動的好機會。當全部猶太人,都宣誓,盡忠於(亞古士督)大帝,及服從於(希律)王之時候,他們反對,不肯宣誓,他們約有六千人以上。”①

希律雖然是殘忍的暴君,常常準備着使用死刑懲罰之手段,但却

不敢嚴厲地處分這些不肯宣誓服從的人們，這就可以見得他重視法利賽人在羣衆中之勢力了。

法利賽黨成爲民衆之精神的統治者；在法利賽人之中，以在“新約聖經”常常提及的“士子”(scribes或literati)，及“律法師”(rabbi，其意義等於“我主”Monsieur)兩種人，爲最主要的部分。

知識階級，原來，都屬於祭司，這在猶太人之中，也像在東方其他各地一樣。但在猶太，這種階級却損害了每一個貴族之運命。它的財富愈增加，却愈把它的特權位置所由根據的功用忽視。他們除了對於那種指定的祭祀儀式，敷衍了事之外，其他，便可以說，什麼都不曉得了。他們的科學，文學，立法和裁判的活動，都忽視了，於是這些活動，便差不多完全放在從民衆興起的知識分子之掌握上。

立法和司法的活動，特別成爲重要。法制會議，在古代的東方各國是沒有的。他們的一切法律，都採取一種古代法律，一種前例的形式。但是，社會之發展是繼續前進的，必然產生新的條件和新的問題，它要求新的法制；不過他們的情感，却以爲法律仍舊和從前一樣，因爲它是由上帝而來的，所以，若想把新的法律，深深植根於一般民衆的思想中而爲他們所接納，則必得說，這些新法律，只是習慣律，傳統律的形式，在皇古時代已經存在，其所以似乎是新制者，只是因爲以前未曾加以應用而已。

統治階級，爲要把新法律造成像舊法律，其最簡單的方法，就是僞造古代的文獻。

像我們在上面好幾處所指出的猶太祭司，最會廣泛地使用這種方法。這在一個國家之內，一般民衆如覺得他們唯一的統治階級，都是宗教傳統之專門家和保護者，則這種工作，總不是困難的。不過，若

① 約瑟福斯：“猶太古代史”，第一七章，第二節，第四段。

在別的國家，在它的古代祭司制度之外，已產生一種新的文學教育階級，則這一個祭司階級，如要企圖發動任何一種偽造，而說是原本創自摩西，或某個古代之威權者，以增加其神聖的性質，那却是很困難的工作。爲什麼緣故呢？因爲現在他的敵對的階級，早已嚴厲地注視着這種作偽的行爲了。

在耶路撒冷爲羅馬人所毀滅之前的兩個世紀中，律法師一派，總不斷地努力，要在祭司所創造的聖經經典之內，劃開一條裂痕，而將新的文學作品，增加於其上，自然這些增加物，必得說是屬於古代的，務令它和其他的早代著作，受同樣的看待；但是這種努力，不能成功。

約瑟福斯在他的“托勒密反對阿比安之戰爭”(Ptolemic against Apion)一書(第一章，第七、八節)中，曾把猶太人著作之可靠性，加以考驗：“當時不是每一個人，都有隨他自己的喜歡而著作東西的權力，這種權力，只爲先知所有，而所謂先知，則是在上帝之靈感之下，忠誠不二地，按據古代的事實和他自己時代之事實，說了出來。因爲這個原因，所以我們便不能夠有互相衝突和互相反對的無千無萬的著作了，我們只有二十二本書，這是從世界起源以來的事實之記載，而且它們是正當地被認爲有神聖之起源的；這二十二本書便是：“摩西五經”(內含“創世記”，“出埃及記”，“利未記”，“民數記”和“申命記”——譯註)，從摩西死後到阿達薛西(Artaxerxes)王時代之“十三本先知書”(內含十三種以色列先知的著作——譯註)和“詩篇”(Psalms)及“箴言”(Proverbs)四本。

“從阿達薛西到現在，雖然它也同樣地記述一切事情，‘但它是沒有那麼有價值了’。……我們對於聖經之尊重，可以由在事實上，一個長遠的時間，沒有一個人，敢於在聖經中，加增些東西，或減少些東西，又或改換些東西——顯示出來。”

無疑，這是約瑟福斯當時之情形。當更難於在把那些前舉的文書中，改換成現存之法律之時，偽造文獻者便不得不以法律之“解釋”爲藉口，而把它適用於新的情境去。猶太人之神聖著作，是特別地適宜於這種工作的，因爲它們不是一種統一的著作，而是由於各個時代及各個社會環境之文學的沈澱物所構成的緣故。它們所包含的，有古代亞拉伯游牧時代之神話，和巴比倫之高尙文化的宗教的知識，而其整部之編纂，則在於巴比倫時代後的祭司編纂者，這種編纂之方法是極端地粗糙而欠缺圓通的，它容許有完全互相矛盾的東西加入其間而不發生疑問。假如偽造文獻者具有必須之敏銳性和記憶力，把一切法律之章節，全記於心中，而且常常放在他的舌尖上，則這種法律集，便容許他們之解釋了，而這種工作，就是“教法師”智慧之本質。他們不以這種工作是他們研究之工作，而只是把聖經中的一種顯著的知識，浸淫他們的學者，令他們在這些著作之解釋中，發展最高度之敏銳和精巧的能力。他們是無意識地，仍舊處於環繞着他的生活影響之下，所以這種教法師的迂腐智慧之發展，愈爲進步，則它愈不能成爲了解生命之方法，更不能成爲統治生命之方法；一方面，它用一種敏捷的法律的瑣屑事情，一種膚淺的技巧，作爲欺騙一切來觀者——連上帝自身，也包含於其內——的藝術，它方面，它又以一種敬虔的援引的方法，把每一種生活之境況，加以慰安和啓迪的藝術。它對於我們的世界知識，並沒有一點貢獻；事實上，它只恆久地增加它對於世界之愚昧。這在令到耶路撒冷不免於毀滅的這種鬥爭中，便可以充分地顯示出來了。

聰明而詭辯的撒土該黨，對於當時之實力，認識得非常清楚。他們明白，要反抗羅馬勢力是不可能的。但在另一方面，則法利賽人總用盡一切方法，以搖動羅馬之束縛，但羅馬人加於猶太之重軛，便愈爲厲害，驅逐一切猶太民衆，走到絕望之境地。然而馬加比之革命，

便已經表現着一種光明的例證，證明一種民族應該而且可能，保衛它的自由，而反抗橫暴的獨夫。

彌賽亞來臨之希望，對於這種革命，爲強有力之援助，而後來，又非常增加它的成功之程度，猶太人希望脫離羅馬人重軛之心愈切，則彌賽亞來臨之希望，也愈增加。然而，實在說起來，羅馬帝國比之在崩頹中的敘利亞帝國更難抵抗，而且，自從馬加比時代之後，在全個古代之世界中，各種民族，爲他們自己而行動之可能性，其信念已經大大地低降了。當時所發生的內爭，實在就是國中的幾個打了勝仗的大元戎，互相爭鬥，以奪獲世界之勢力。所以，彌賽亞之觀念，再不是猶太人解放自身的一種觀念了，它現在已變爲一種有勢力的英雄之觀念，它充足了神奇之能力，爲上帝所派遣，從他們的試驗和艱苦中，把這種神選而聖潔的千辛萬苦的民族，解放出來。

就是最熱誠的法利賽黨人，也相信若沒有這樣的一個神奇的大元戎的幫助，則欲戰敗他們的壓迫者，是不可能的了。然而他們並不把他們的希望，建築於這個大元戎之上。他們還以爲在這個帝國中，他們宗教之附從者的數目，恆久地增加，而尤其是他們的鄰居民族，例如在亞歷山大，巴比倫，大馬色和安提阿，他們的勢力，非常偉大。難道當它應該反叛的時候，這些信徒不會幫助他們備受壓迫之祖國麼？難道像羅馬這一個單獨的城邑，還可以成爲統治世界的勢力，而偉大和尊榮的耶路撒冷，却不能够完成同樣的工作麼？

聖約翰(St. John)的“啓示錄”(Revelation, 爲“新約聖經”之最末的一卷——譯註)的基礎，就是依據着“但以理書”之模樣的一種猶太人宣傳文獻。它的著作的時代，大約在於惠斯葩西安(Vespasian)及後來之提多(Titus)圍攻耶路撒冷的時候。注視羅馬啊，一個“婦人坐在七座山之上”，“巴比倫(即指羅馬)是世上的淫婦和一切可憎之物的母，”“地上的君王與她行淫，”而“地上的客商，因她奢華太過，就

發了財”(“啓示錄”第一七、一八章)。這一個城邑將會毀滅，它必會受裁判之宣告，“地上的客商也都爲它哭泣悲哀，因爲沒有人再買他們的貨物了，”它的地位，將會爲耶路撒冷聖城所代替，而且“列國要在城的光裏行走，地上的君王必將自己的榮耀，歸與那城”(“啓示錄”第二一章，第二四節)。從事實上看來，耶路撒冷城在頭腦簡單而不曉得羅馬實力的人們之心中，實是台伯河(Tiber)上的“世界之主”的一個危險的競爭者。

約瑟福斯記載，祭司有一次，在復活節(Easter Festival)的時期，統計耶路撒冷之人口數目。“祭司統計，共有復活節之羔羊，凡二十五萬六千五百頭。但是每一隻羔羊的宴桌上，不會少過十個人。有時，還有合共二十人而只得一隻羔羊的。但即以十個人用一隻羔羊說罷，則我們可以說，已有二百七十萬人了，”然而；這還不計及那些不能夠參加於復活節中的不聖潔者和不信仰者哩。①

雖然約瑟福斯在這裏指出一個很詳細的數目，但他的記載，却不完全可靠，因爲我們要曉得在這二百七十萬人之中，是包括有從各個鄰國來的人民，他們是不需要耶路撒冷之食糧及居宅的。在當時，大量的糧食，從遠方來的運輸，只有依靠船隻。因而當時的大城市，無不在可以航行的河濱和海岸。但欲以水航的運輸而達到耶路撒冷，是不可能的，因爲耶路撒冷距離海岸和約但河(Jordan)都是很遠的，而且後者，還不可以航行。所以，這樣大多數的人民羣集於耶路撒冷，就是連日常的飲水也不夠用罷。我們曉得耶路撒冷的飲水，有一部分是要依靠於貯藏在水槽中的雨水爲供給的。

同樣，我們也不能夠相信約瑟福斯在同一章段中的另一記載，他說，在該城毀滅前的圍攻時候，竟有一百一十萬猶太人死於城市。

① “猶太戰爭史”，第五章，第九節，第三段。

塔西佗 (Tacitus) 所報告的人數，却大加減少了^①。他說，在圍攻中之人口，男女老少，共達六十萬。自然，在這個數目中，還有些是在平常的時間，並不住在城中者，所以最合理的算法，還是在上列數目打個五折，作為耶路撒冷未被毀滅前的幾十年中的平均數目。而且，就使我們把六十萬人，作三分之一計，已有二十萬人口了，而這個數目，已經是當時城市中一個很大的數目。所以約瑟福斯所記載的數目，大抵是猶太人想像中的誇大。

不過，無論耶路撒冷如何偉大和強盛，但若不接受外來的幫助而欲獲得勝利，是沒有可能的，所以猶太人也好想及這種幫助了；但是他們却忘記居於巴力斯坦之外的猶太居民全是城市居民；事實上，還是大城市的居民，況且猶太人在各處地方，也只成為少數分子而已。在當時，也像其後來的時代一樣，只有農人，才可能擔負長久的兵役。而大城市中的羣衆，是商人，家庭工業者，和少數的無產工人，他們是不能組成有力的軍隊來和有訓練的軍隊公開作戰的。自然，在耶路撒冷之最後一次的大暴動中，巴力斯坦外之猶太人，也發生暴動，然而他們的暴動，無論在何處，都不能為耶路撒冷之真正的幫助啊。

所以，除了彌賽亞而真能運用神蹟之外，一切猶太人的暴動似乎都失望了。猶太環境中之暴動性愈多，則法利賽黨中之彌賽亞希望便愈為熱烈。但是撒土該黨對於這一種希望，却存懷疑的態度，而且對於和彌賽亞來臨之希望有密切聯系的復活的教義，也存懷疑的態度。

像在他們的其他一切神話一樣，以色列人對於人類死後的情形的意見，也和其他有同等文化程度的民族，並無差異。事實上，在夢中可以見到已死的人，於是便假設死後之人實仍繼續着一種個人的生

^① 塔西佗：“歷史”(Histories)，第五章，第一三節。

活，不過，它是一種無形質而像影子一樣的存在罷了。或者，死屍葬於一個黑暗窖孔之中，於是便引起人們一種觀感，以爲影子之存在，實和朦朧的地下之情境大有關係。最後，則因爲人們有生的戀愛和生的愉快，所以他們便不願想像生之終局同時就是戀愛和愉快之終局，死後之影子般的存在，總不只是一種不快樂和朦朧的存在而已罷。

我們在古代以色列族中，可以找出這種觀點，像古希臘中所找出的一樣。古希臘之所謂“赫德斯”(Hades) 便和希伯來的“蘇奧爾”(Sheol) 相當，所謂“蘇奧爾”是一個黑暗無邊，而遠離地面的土地，那些死後而入於其中的人們，都好好地被看管起來，決不能夠再次回到地面了。倘若在荷馬(Homer) 史詩中，阿啓利司(Achilles) 之幽靈，哀悼地說道，一個生存的工人實遠勝於一個死亡的君王，則宣教師所羅門(Solomon) 在“傳道書”(Ecclesiastes) 中所說的話(這本書是在馬加比時代著作的)，也有如下的敘述：“一隻活着之狗勝過一隻死了的獅，死人不曉得什麼，他們也沒有什麼酬報了；他們之名已遺忘於人間，而且一切他們之戀愛，憎恨和妒忌，都滅亡無蹤了；他們也永不會有參加在太陽之下而完成的什麼事情了。”

所以，死人是不会希望有報償的；無論他們生前是無神無信的，或是光明公義的，到頭來，他們全都在這個較低級的世界中，碰到相同的運命。快樂和幸福只可以限於生存之中而已。

“與一切活人相連的，那人還有指望。爾只管歡歡喜喜地吃爾的飯，心中快樂喝爾的酒，因爲上帝已經悅納爾的作爲。爾的衣服當時常潔白，爾的頭上，也不要缺少膏油。在爾一生虛空的年日，就是上帝賜爾在日光之下虛空的年日，當同爾所愛的妻，快活度日，因爲那是爾生前，在日光之下勞碌的事上所得的一份。凡爾手上所當作的事，要盡力去作；因爲在爾所必去的陰間，沒有工作，沒有謀算，沒有知識，也沒有智慧。”(“傳道書”第九章，第四——一〇節)

在上述的記錄中，我們找着有純粹希臘式的生之享樂，而同時，又有一種純粹的異邦的對於死亡之觀察。這種觀察才是古代以色列人之概念，後來撒土該黨，便保守着它。但和這種概念適相反對的，也已經在“傳道書”(“傳道者”)的時代興起了。

這種生之享樂的概念，必然地與一種健康而繁榮的農耕時代之一般的情感相一致。但在他們衰落之後，則貴族中人，固然還可以有實在的快樂，有生活的幸福，還可以在放蕩淫佚的頂點中，奮發這種愉快，但是低下階級民衆的損失日漸加多，而他們的生存也日成悲慘。不過，無論如何，他們還未墮落到懷疑一切改良實在環境之可能性。他們的不幸愈增，則他們所發生的革命的希望，愈爲熱烈，唯有革命才能提供他們以一種較好的生活，增加生命的愉快。所以彌賽亞的意義就是革命，自然，這種革命，漸漸便成爲要以超人的權力和神跡爲基礎，因爲當時實際力量已逐漸不利於被剝削的和千辛萬苦的民衆了。當這種神跡的信仰與乎將來的彌賽亞的神奇能力的信仰，日日增加，則同時爲反抗壓制的鬥爭所要求之民衆的痛苦和犧牲也增加了，而且在這種衝突中不幸而敗亡的殉難人之數目，也一同增加起來。難道他們一切的希望和等候的信仰，都能够完全無效麼？難道彌賽亞的勝利贈給這種神選的民族的光榮生活，應該離開他的最熱烈而最勇敢的擁護者麼？難道那些爲神選而聖潔的原因，犧牲一切愉快，甚至捨棄他們自己之生命，而竟一無酬報麼？難道他們便應該度着一種在“蘇奧爾”中的朦朧而像影子般的存在，而那些佔據耶路撒冷的戰勝民族，却耀武揚威，統治宇宙，安享一切愉快麼？假如彌賽亞是確能够有充分的力量以征服羅馬，則當然也能够征服死亡；由是，從死亡而興起的這種事情，便不是不可能的了。

於是他們的觀點便漸漸地展開了，他們相信猶太教的擁護者，雖戰死疆場，但必會在他們的墳墓中，有充分的體魄的活力，從死復起，

而且開始過着一種幸福而愉樂的新生活。不過這還不是靈魂不朽的信仰，它只是肉體復活之信仰而已，它是用來在耶路撒冷的勝利城中，享受一切真實的幸福罷了。醇酒之充分的消耗在這些希望中是一種最主要的特徵。但是戀愛之幸福也不會忘記的。約瑟福斯還告訴我們，說當時的法利賽黨人曾經應許一個希律王之宦官，倘若彌賽亞來臨，則彌賽亞必會令他再有夫婦同居生育兒女之實行能力哩^①。

不過，假如彌賽亞有充分的能力賞賜那忠心的人們，則自然他也有同樣的能力，以為懲罰的實施。事實上，倘若以為殉難者並無賞賜，是不可容忍的事情，則他們為猶太教而鬥爭的人，也必然以為一切壓迫他們的敵人，倘能愉快地死去而不須備受懲罰，也是不可容忍的事情了，因為他們總以為這個在地下的同樣的無感情的存在，也應具有公義的形式的。所以這些罪人的身體，將來也會為彌賽亞所覺醒，而加以可怖的懲罰。

原始之概念並不包含有一切死人重新復起之概念。所謂復活表明是為獨立自由而鬥爭和耶路撒冷統治世界之最後的結果，所以，便只有和那些死於這種衝突的兩方面的死人有關係。我們讀“但以理書”關於猶太教勝利之日的記述，便曉得了：

“睡在塵埃中的，必有多人復醒，其中有得永生的，有受羞辱，永遠被憎惡的。”（第一二章，第二節）

所謂聖約翰之“啓示錄”——即我們在上面所曾提過的——便是一種屬於同樣意義的著作。在流傳到後代之基督教的版本中，啓示是區別於兩個復活時代之間的。第一次的復活，不是一般人的，而只是殉難者的，在我們傳統的版本看來，這自然只限於基督教之殉難者，他們將會從新覺醒，復活於這個世界中，凡一千年：“那些因為給耶穌

^① “古代史”，第一七章，第二節，第四段。

作見證，並爲上帝之道被斬者的靈魂，和那沒有拜過獸與獸像，也沒有在額上和手上受過他印記之人的靈魂，他們都復活了；與基督一同作王一千年（這是頭一次的復活）。其餘的死人還沒有復活，直等那一千年完了。”（“啓示錄”第二〇章，第四、五節）

復活之信仰實是一種戰爭之教義。它產生於與一種最高無敵的勢力，而作長久和蠻野之鬥爭的宗教熱狂之中，這種信仰自然很能夠對於這種宗教熱狂，繼續發生及增加力量。

但在非猶太人的世界中，則這種信仰便和人類永生之想望相結合，這完全不爲着戰鬥的要求，而實是疲倦和退休的產品。對於這一種永生思想，柏拉圖及伯迪哥利亞派(Pythagorean)的哲學上的永生觀念，都接受它們的廣泛的影響。但爲法利賽人所宣傳的復活之希望則直接地及活潑地影響到當時之各地的羣衆，他們是相信奇跡的，但沒有抽象思維之訓練。他們喜悅地接受這種希望，他們把猶太人之處境轉譯而爲他們的各種不同的語言。

在耶路撒冷毀滅時代猶太教宣傳的勝利，大部分歸功於復活的信仰。不過因爲這個城邑之毀滅，便消滅了很多誠篤地希望彌賽亞從速來臨的大部分人，於是在其他的猶太人中，彌賽亞早日來臨的信仰的根據也動搖了。

由是，彌賽亞之想望已經不是猶太教實際政治的一種動機的力量了；它只成爲一種敬虔的想望和一種快樂的憧憬。同時，法利賽人對於復活之信仰也失去在猶太思想中的根據了。所以，這種復活信仰和彌賽亞的信仰相結合，只留存於基督教之會衆之中，他們從法利賽人中，採用了一部分他們最好的宣傳材料。

但是假如准許我們用新的術語，則我們可以說，基督教徒從猶太教中所得獲的能力，與其說是資產階級之民主主義，毋寧說是無產階級之要素。

八 熱狂派

法利賽黨是反對祭司貴族的一般民衆之代表。但是這些民衆和在一七八九年法國革命前之“第三階級”相同，他們是由於各種利益不同，各種鬥爭精神及鬥爭能力之程度不同的各種分子組成的。

這在巴力斯坦之外的猶太人，也是同樣的真實。雖然這些猶太人都是城市居民，其生活，主要是依賴於商業和財政之交互行動，包辦稅收及其他，但我們若以爲他們必是富有之商人和銀行家，則却是極重大的錯誤。我們已經指出商業之穩固性是不像農人和手工作者的職業的。而且當時較今日更爲厲害，因爲當時之航運沒有今日完好，而海盜又縱橫於海上。有很多人是爲國內戰爭所毀滅的！

而且猶太人中，還有很多是以前富有而現在貧窮的，又有很多從來沒有成爲富人的。所以雖然商運是在某一種條件下鼓舞他們以最好希望的職業，但這並不是說，每一個猶太人都有充分營商的資本。因而大部分猶太人所經營的商業，便不能不仍屬於一種微小的負販和店商了。

還有一層，他們或者也從事於那些不須有偉大的技巧和特殊的精巧趣味的手工業。凡在大多數猶太人羣居的地方，則因爲他們禮儀和習慣的特殊性，必要產生專爲他們自己信仰所要求的很多手工工人。當我們曉得，在八百萬的埃及居民之中，竟有一百萬猶太人，則我們決不能夠假定一百萬猶太人都從事於商業；而且我們既可以找出在亞歷山大城中有猶太人之手工業，在其他各個城市之中，當然也有猶太人之手工業哩。

在很多城市之中，尤其是羅馬城中，猶太人有很多是奴隸，當然

也有很多自由人。因為他們之屢次鬥爭的失敗和革命的企圖，所以便常常供給好些戰爭中之俘虜，他們便被販賣而為奴隸了。

在這些階級之中，他們很多已緊緊地附着於無產階級之內，他們逐漸地低降，沉澱，而為流氓無產階級之後備軍，從某一個程度上看來，這個數目非常增加了。例如猶太乞丐，便引起羅馬無產階級的特殊注意。馬賽爾(Martial)把都城中的市街生活，報告給我們：市街中有手工人之工作，有祭司之行列，有幻術者，有負販人，他同時又提及猶太的孩童，為母親所命而行乞。約凡諾爾(Juvenal)在他的第三本諷刺劇中，說及依加利亞(Egeria)的哥羅夫(Grove)道：“現在租給猶太人居住的家宅，他們的全副家具只有一個籃和一束乾草。因為每一株樹，現在都要供給我們以利益了。獨森林為乞丐所佔有，其中的詩神已被逐出了。”^①

自然，這種例證是發生於耶路撒冷毀滅之後，多米尼丹(Domitian)在位之時，他把猶太人逐出於羅馬之外，准許猶太人繳納人頭稅，便可以寄寓於這種森林之中。無論如何，它總可以表明羅馬之中，實在有很多猶太乞丐的存在。

乞丐(schnorrer)之在古代猶太教中，已是一宗很可注意的現象了。

自然，這種流氓無產階級也是一種很不堅定的分子。

猶太乞丐的巡禮之主要目的，確實就是耶路撒冷。因為在那裏，他們才覺得是在自己國家之內，他們才不必懼怕為仇視他們的人民，最少也沒有為不表同情的人民所嘲笑或虐待。自然，地上各處的富人，也和貧人一樣地向耶路撒冷城巡禮；在那裏，他們的宗教衝動和他們的數量，達到最大的程度。

① 約凡諾爾：“諷刺劇”，第五本，第一三——一六頁。

在耶穌基督之時，沒有一個大城沒有多數的流氓無產者。但除了羅馬城外，恐怕耶路撒冷所住有之無產者最多，至少是相對地最多；因為在這兩個大城中，這種下流的暴徒，從整個帝國中加以補充。當時的手工人是和這種流氓無產階級緊相接近的；大概言之，他們只是家內的工人，就在今日，家內的工人也歸入於無產者之內。所以把他們歸入於與乞丐和負販者同一類，並不是特別的事情。

這樣分文沒有的人，大多數地羣居起來，所以他們便特殊地成爲橫暴而好戰。他們不像有產階級，他們已沒有可以喪失的東西；他們的社會地位是不堪設想的，他們也等不到有什麼可以得獲的東西。他們又因爲數目鉅大的感覺而更增加勇氣。還有，軍隊之威力，在當日之這些窄狹而曲折的街道中，是不容易運用的。所以，城市中的無產者數目雖少，然已足夠爲公開的戰鬥，而他們的舉動雖然是沒有訓練的，然在這樣的情境之中，也已經很够了，他們已經達到可以適應巷戰的水平面了。在亞歷山大和耶路撒冷這兩個城市中的往事，也證明這種觀察的正確性。

在耶路撒冷，這種無產者，都被那些爲法利賽黨所傳播而又爲資產階級及知識分子所接納的各種鬥爭精神所感示。自然，在平常的時候，無產者是可以爲法利賽黨所領導的，但若在耶路撒冷和羅馬之反抗，非常尖銳化，而最後決定的時間，非常逼近的危機中，則法利賽派便會漸漸地小心謹慎起來，而且臨陣退縮了，因爲這樣，所以他們便常常和進步的無產者發生衝突。

無產者後來，在加利利的鄉村居民中，找到了一種有力的支援。小農人和牧羊人，他們被稅收及重利之壓迫，加以最大量之剝削，而且被拋在爲奴役及被沒收者之中，他們在帝國之各處地方，都是一樣。其中有些，則走入耶路撒冷去，而加增該處的無產者之力量。至於那些在帝國之別處地方之被沒收而被逼到絕望的人中，其較有力量的分

子，則從事於破壞之暴動及盜賊之行爲。沙漠鄰近之地方，仍然存在着很豐富之游牧風俗及習慣，它特別適宜於這種鬥爭，因爲它供給那些熟識這種地理的人們，以很多藏身之所。就是加利利自身，它的土地是很不平坦的，而且還有很多洞穴，供給那些截搶行商的盜賊以很好之地勢。這些盜賊的旗號，便是彌賽亞之希望。恰像現在的俄羅斯一樣，每一個盜賊都託詞革命而行使他的“沒收”的手段，而另一方面，則革命發展之希望，使每一個盜賊，都成爲頭腦簡單而採取攻勢的革命者^①，這個情形，在加利利也是一樣。盜賊之首領自稱爲彌賽亞，至少，也自稱爲彌賽亞之前鋒，換言之，那些稱自己爲先知或彌賽亞之情感熱烈的人，便成爲盜賊之首領了。

加利利之盜羣和耶路撒冷之無產者，彼此互相聯合起來，互相幫助，而最後，則組成一種反對法利賽黨人之團體，名爲“熱狂派”(Zealots)，他們是充滿着熱狂的人。這兩個團體之互相對比，在很多觀點上，恰像吉龍德黨(Girondists)和約哥賓黨(Jacobins，二者都是法國革命時之黨派)之對比一樣。

耶路撒冷之無產者和加利利之有武器的盜黨之聯合，與乎他們行動的切望，在基督的時候，尤其明顯了。

在紀元前第四年，希律最後病重的時候，耶路撒冷居民，已經極度的騷動，以反抗希律王所設立之改革；其後，他們的憤怒，又復暴發，因爲希律王要把一隻金製的鷲鳥放在聖殿之上。這一次暴動卒爲武力所制止。但在希律王死後，人民在復活節，又復發動起來，這一次之暴動，非常有力，直到後來要經過希律王之子亞基留司(Archelaus)軍隊之大屠殺之後，才把這次暴動平息；猶太人有三千名被殺。

① 讀者要注意考茨基著作這一段時，爲一九〇八年，當時俄羅斯狀況，確是這樣。

——譯註

但雖然這樣，仍未能挫去耶路撒冷羣衆的革命精神之銳氣。當亞基留司旅行到羅馬，而接受王號之時，人民又復暴動，但現在是爲羅馬人所綏靖了。後來被查老西（Cherusci）殺死於戰陣中的華老司（Varus）便被指派而爲敘利亞之總督。他迅速走到耶路撒冷，戡定叛亂，然後回到安提阿（Antioch），他在耶路撒冷留下一個軍團，交給代理人沙賓那斯（Sabinus）。沙賓那斯依賴其軍隊的力量，盡力壓制猶太人，盡力爲剝削及掠奪的行動。這是最重而不能再加的痛苦了。在五旬節（Pentecost，爲猶太教之一重要節期，在逾越節後第五十日舉行——譯註）的時候，很多人羣集於耶路撒冷，其中還包含有很多加利利人。他們發揮大力，能够把羅馬的實力與乎希律直到死後還繼續應用的傭兵，加以包圍及攻擊。羅馬人企圖突圍而走，但到底失敗，然而也打死了很多猶太人。圍攻之暴徒到底不肯撤退，而且還引誘好些希律之軍隊加入於他們之中哩。

同時，國中各處鄉村，都有暴動發生。現在加利利的土匪，都成爲附從甚衆而且有秩序的軍隊了。他們的領袖都自稱爲猶太王，換言之，就是彌賽亞。在這些人中，以猶大司（Judas）爲最著名，他的父親名依沙基阿司（Ezechias），也是一個很有名的盜賊，曾在紀元前四十七年被殺。在比利亞（Peraea）地方，有一個從前是希律王之奴隸，名西門（Simon），他和別一隊盜賊相結合，又有第三個，名爲阿夫郎加司（Athronges），原是一個牧羊人。

羅馬人這一次平定叛亂，非常困難，華老司不得不帶着兩個羅馬軍團，及各種補助的力量，以爲圍攻耶路撒冷之幫助。在那裏，開始一種不可言說之屠殺及劫掠；有二千個俘虜，被釘上十字架，還有很多則售爲奴隸。

這個時候，就是普通所指爲基督降生之時代。

於是，此後有數年安定了，然而也只數年而止。紀元後六年，猶

太國之統治制度改變了，直接為羅馬所轄。羅馬人之第一種工作，就是要舉行人口登記，其目的實在於確定稅收。於是又發生了暴動之企圖，這為加利利人猶大司所領導，這個猶大司可能就是前十年發生暴動時之著名人物。他和法利賽人撒土克(Sadduk)之武力相聯合，撒土克是受訓令來煽動耶路撒冷居民的。這一次企圖，可惜沒有重大之結果，但它却開始把下等階級之民衆和加利利之叛徒聯合在一方面，而把法利賽黨放在另一方面，兩者之間，發生裂痕。在紀元前四年之暴動，他們還是互相合作的。現在呢，法利賽黨自覺已經有足夠力量了，所以便拒絕和別部分人合作。於是便有熱狂派之組織，以反對法利賽人。自這個時候起，猶太及加利利之暴動的火燄，永未熄滅過，直到耶路撒冷毀滅時為止。約瑟福斯從他的法利賽黨的觀點，把這個情境，描寫如下：

“一個哥蘭人(Gaulanite)，名叫猶大司(Judas)，從加馬拉(Gamala)來，得一個法利賽人撒土克(Sadduk)之助力，喚起民衆之反叛，而且令他們相信，倘若服從這種財產之登記，則他們必會成為奴隸，所以他們應該為自己的自由而戰爭。他們兩個人又指出猶太人不只會保存他們的產業，還且得有更大的好機會，因為他們的勇敢可以令他們有偉大的榮耀和名譽。假若他們不採取勇敢的決定，和不努力來實行這些決定，則上帝對於這一種熱情，是不會幫助的。人民非常喜悅聽受這種福音，而且為其所感示而努力於勇敢的行動。

“這兩個人在民衆中所製造出來的罪惡結果，是不能夠詳細敘述的。總之，他們沒有遇着什麼不幸。他們唆動着一次又一次的戰爭。他們恆久地應用破壞的手段；無論何人，凡有反抗這種破壞手段者，必以他的生命為之報償。盜羣隨地搶劫。最卓越的人物都被殺戮，為的是保障自由。而在實際上，這種行為只為貪慾，只為搶掠他們財產之慾望。此後，許許多多的叛亂和屠殺都接連而起，因為一方面，

鄉村民衆自相攻擊，各宗黨派互相侵襲，而他一方面，則外面之仇敵要把它們壓服。最後，又在這些之外，加以飢饉，於是便把一切柵寨都歸於毀滅，各個城市都成爲絕對之蕭條，直到後來，連上帝之聖殿，都被仇敵化爲灰燼了。於是他們古老習慣之改革及變化到底助成叛徒自身之毀滅。在這一次暴動之中，宣傳第四種教派和得了很多附從者之猶大司及撒土克，不只擾亂當時之社會，還因爲他們所宣傳的空前新穎的教條，令到後來，還發生了好些不幸的事件。……一切青年而附着於這種教派者，都令到我們陷於失望之中。”（“古代史”第八章，第一節，第一段）

在同章之末一段中，約瑟福斯却非常尊敬地說及那些在該章之開始的時間便加以非難的熱狂黨徒。他的言詞如下所述：

“這第四種教派（其他的三種則爲法利賽黨，撒土該黨及敬虔派）是由加利利人猶大司所傳播的。他的黨徒完全接納法利賽黨之一切觀點，不過他們所不同者，只是固執於自由之戀慕，而且宣示，唯有上帝才是應該認爲人類之主。他們寧願忍受最悲慘之痛苦，寧願眼看他們的朋友及親屬，忍受痛苦，但不願意稱呼任何人類爲他們的主人。但我也不能詳述這個題目了，因爲在這些事情之中，已經表示着他們的頑固性了。我怕我也會相信它，但我不能夠找出恰當的名詞，以充分地表現他們所忍受的最悲慘的痛苦之英雄主義和堅固不拔的決心。這一種熱狂傳染到一般民衆，像一種傳染病一樣，因爲當時的總督幾數司·福羅老司（Gessius Florus，紀元後六四到六六年）正濫用他的威權，虐待他們，逼着他們不得不絕望地離棄羅馬。”

當羅馬之重輓日加沉重，而猶太人之絕望日加增進之時，他們便漸漸地從法利賽黨之勢力下，脫離出來，而加入於熱狂派之中，於是後者，也同時發展它的幾種特殊副產物。

其中之一，就是一種宗教之出神的狂喜。知識並不是古代無產

階級之重要物，而且他們也不以知識之追求爲重要。他們所依賴的社會力量，比之別種民衆階級所依賴的爲多，但這種力量是他們所不曉得的，而且似乎是很神祕的。他們被逼而致於絕望，也比別種階級爲甚，對於無論什麼無價值之東西，也想執着，他們尤其傾向於信仰神跡；於是彌賽亞之預言，在他們的身上，便牢牢地信仰，他們離開其他一切階級，完全不了解一切直接之情境，他們只有一種簡單的信仰，他們希望不可能的事實，終會來臨。

無論哪一個自稱爲彌賽亞而且應許用他的神跡便可以解民衆之倒懸而恢復其自由的狂人，都得到很多徒黨。其中之一，便是先知提大司(Theudas)，當時之總督爲法達斯(Fadus，開始任職時爲紀元後四十四年)，他帶領一隊兵馬，趕到約但河邊，但卒爲提大司之騎兵所擊散。提大司自身到底被捉獲，而且被砍去了頭顱。

在代理行政官法力斯(Felix，紀元後五十二到六十年)之時，這種宗教式的熱狂更爲流行：

“在那裏有一大隊罪人，他們雖然未幹殺人之行動，但他們却有無神之思想，他們令到(耶路撒冷)城邑不安和動搖，恰像殺人者所能够做到的一樣。因爲他們只是誘惑的騙子，他們託詞神聖之顯示，宣傳各種改革，而鼓勵民衆從事革命。他們引誘民衆逃亡，而僞爲上帝會允許他們看見一種自由之象徵。當法力斯曉得這就是叛亂開始之時，他馬上派遣軍隊，襲擊他們，其中有騎兵，有步兵，被殺之人，不知其數”。

“但猶太人還有更大之不幸，這是由埃及來的一個假僞的預言家(一個埃及的猶太人——考茨基註)。他是一個魔術家，而且因爲他的幻術的緣故，他便被人們當爲先知。他領導着大抵有三萬個門徒；跑到曠野，到所謂橄欖山(Mount of Olives)的地方，企圖從那裏侵入耶路撒冷，征服羅馬守軍，而得獲統治民衆之權柄。但當法力斯一聽到

這個消息，他便帶同羅馬兵丁和他對仗，於是他便和這些準備着爲公共幸福而鬥爭的民衆，發生戰事。然而這一個埃及人領着少數的民衆，竟臨陣逃避了。於是大多數猶太人被俘，而其餘則躲避於鄉村間”。

“這種叛亂既平之後，又復起來，恰像在一個病人和傳染體一樣，一種瘟疫又發生了。少數的巫術家和搗亂家又聯合起來，並得了許多徒黨。他們號召一般民衆，奪回自己之自由，而且以死亡恐嚇那些仍舊繼續着服屬和遵從於羅馬官吏下之猶太人。他們說道：一個人應該自由，凡仍舊願意在專制重軛之下而叩首的人，我們必要轉移他們之意志”。

“他們經行於整個猶太國境，搶掠富人之華廈，殺死其中之居民，焚燒村落，滋擾全國，非常悲慘，他們才正是全體猶太人民之壓制者，然而這一種墮落之瘟疫竟一日一日地盛行起來”。^①

在耶路撒冷城內反抗羅馬軍隊，既然是不容易的事情，於是猶太人便用暗殺手段，行刺那些統治階級中之最厲害者。在總督法力斯之下，盜賊及先知，其數無限，並且形成一種“恐怖主義”(Terrorist)的黨徒。當時還未有爆炸品之發現，所以恐怖主義的黨徒所喜用之武器，便是暗藏於他們斗篷之內的一種半月形匕首；這種匕首名爲“式加”(sica)，所以這種恐怖主義的黨徒，便名爲“式加黨”(Sicarians)。

絕無希望的騷動，使當時人民只有採取這種下策，無限地憤怒以報復他們的壓迫者。讓讀者仍然讀讀那一個目擊當時一切情形的約瑟福斯的文字罷，他對於在耶路撒冷毀滅之前的最後兩個統治猶太國的總督之行動，作如下之敘述：

“紀元後六十年至六十二年，法斯他斯爲總督。他企圖用嚴厲的方法以對付那些摧殘猶太全境，掠殺多數人民的盜賊。他的後繼者

^① “猶太戰爭史”，第二卷，第一三章，第四——六節。

阿爾賓那斯(Albinus, 紀元後六十二至六十四年), 却不贊同他的方法。最奇怪的, 就是在他的統治之下沒有懲罰, 也沒有罪犯。他所做的, 不特盜用國家管理之公共款項, 還侵蝕他的臣民的私產, 以武力而沒收歸己。他以龐大而不可言喻的稅收, 壓迫人民。爲官吏及他以前之總督所捉拿下獄的盜賊, 倘贈以金錢, 便得釋放, 於是便只有那些無力賄納的, 仍爲罪犯, 及羈於囹圄而已。耶路撒冷之叛徒的胆大妄爲, 更爲增加。富人送他以禮物及厚賂, 便可以得到他的極大的恩寵, 他們可以有大隊的扈從, 阿爾賓那斯總閉目不視。但是那些不喜悅和平之羣衆, 因爲阿爾賓那斯寵幸富人, 便開始依附着他們。由是, 每一個作惡的人, 手下總有一隊暴徒擁護他, 而他自己便成爲一個暴徒的領袖。一切良好的公民, 都爲他的傭兵所搶掠了。那些被劫掠之人們, 只好閉口不言, 而那些未被劫掠者也只好諂媚那些罪大惡極之惡漢, 因爲他們怕遇着同樣的事實。沒有一個人敢於提出控訴的, 因爲倘若這樣做法, 其結果, 則苦難更增。於是我們的城(指耶路撒冷——譯註)之毀滅的種子, 便已深深地種下了”。

“雖然阿爾賓那斯運用這樣一種無恥而又惡毒的方法, 但其後繼者幾數司·福羅老司(紀元後六十四到六十六年)之行爲, 却更爲橫暴, 因爲倘將他兩個人, 加以比較, 則阿爾賓那斯尙算良好。阿爾賓那斯運用他的罪惡行爲, 尙不敢公然顯著, 他只在秘密中做去, 一切事情, 還以一種公正的外表爲遮飾, 而在他的後繼者福羅老司呢, 則以爲虐待我們, 才是他的榮譽, 一切都共見共聞地做去。他搶劫、剝削、徵課罰款, 他的行爲, 似乎他並不是來猶太就總督之職位, 而是爲困苦猶太人之劊子手。一切可以寬大的地方, 他却施以殘酷; 此外, 他便是厚顏無恥而欺騙的, 大概沒有別一個人, 能够找出有勝過他的欺騙民衆的方法了。他敲詐私人而奪獲其財產, 以爲自己之利益, 似還不够。他還搶掠各個城市, 而摧殘全個國境。當一個人準備着他

的剝削，他只差還沒有明白公佈某一個是可以搶掠及盜竊的罷了。於是，全境都成爲絕望，很多人都離開祖國，而避居他處了。”^①

這種聲音還不像一種俄羅斯暴政的兇殘性之報告麼？

最後，發生一種暴動，一切猶太人，都加入於其中，以努力反抗這一個混世魔王福羅老司。當福羅老司在紀元後六十六年五月，要預備搶掠聖殿時，耶路撒冷居民實際暴動了。或者，切實地言之，則爲耶路撒冷之下級居民，發生暴動。但是大部分富有者——法利賽人及撒土該人，都懼怕這種反叛而希求和平。所以這一種反抗羅馬人的革命，內部便發生了內爭。其結果，則主戰派得了勝利；主和派在巷戰中被屈服了；耶路撒冷的衛戍軍隊，不得不退出城外，於其退出時，還被截爲數段。

這一次叛亂者的戰鬥熱狂非常熾烈，所以敘利亞總督西斯德斯·加老斯 (Cestius Gallus) 之援軍三萬人，也被他們打得落花流水，各自逃命。

在一切巴力斯坦地方及其邊境，猶太人都羣起暴動了。亞歷山大城中猶太人之叛亂便令到全埃及境之羅馬軍力，都要動員。

自然，猶太人是不能夠打勝羅馬人的；他們太弱小了；因爲他們性質上是城市之居民。但是假如這些叛徒能夠馬上採取乘勝進取之攻勢，而緊緊地追求他們所已得獲的利益，則至少在一定時間，可以令猶太人脫離羅馬人之手，到某一個程度。因爲猶太人當時是得了幸運之贊助的。在猶太戰爭之第二年，羅馬帝國之西部軍隊反叛尼羅大帝 (Nero)；各地方軍隊之爭鬪，一直繼續到他的死後 (紀元後六十八年六月九日)；所以準備着反攻猶太的軍隊的總司令惠思葩西安 (Vespasian) 不得不用更多的注意於關係整個帝國統治之西方戰

^① “猶太戰爭史”，第二卷，第一四章，第一、二節。

事，而對於已經陷入漩渦中的本土的戰爭，反不能十分策劃了。

但是這種微小而易於輕忽的機會，猶太叛徒竟全然忽略。讀者到此，還該記憶與羅馬宣戰而且克服主和派的只是低下階級的民衆。但是富有者和知識分子，在反抗羅馬之戰役中，仍舊佔有領導之充分的能力，而其結果，則這一次戰役並不是一心一德的，其性質，只在於打敗他的仇敵，而其終極的目的，却是和他重復修好。自然，這種上流階級必不能夠久於其位；叛徒在最後，便發見他們的領導者之希望是如何地卑劣，於是熱狂派的黨徒便代替他們而領導着他們的武力。

“事情之最不幸的進程，就是這些熱狂的人民黨缺乏領導在戰爭前的一切準備之能力。人民只把一切事情投入危險之中，以得獲他們的地位，以逐去以前的領袖。當後者不肯樂意放棄他們地位的時候，一種可怕的流血戰事便發生於耶路撒冷之中，其時間爲紀元後六十七年之冬季到六十八年，其殘忍而兇暴，只有第一次法國大革命，差能比擬。”^①

從事實上看來，凡觀察這些事實的人，無不會把它和法國大革命作一比較的。法國恐怖時代所採用以爲支持革命之手段，以爲抵抗全歐同盟軍勝利進展之手段，在數千年前之耶路撒冷，按照着事情的性質，已經有了這樣地先驅之結果了。耶路撒冷城中下層階級所建立之恐怖統治，可惜爲日太遲，執行的時間太短，而中止執行的時間太多。而其恐怖手段的結果只爲衝突的延長，痛苦的增加，令最後得獲勝利的人的憤怒，更爲劇烈，更爲殘忍。但是也有一種良好的結果，便是把忍耐，英雄和決志等之一種紀念物，留下人間，由於這些東西的留存，在各個時代普遍的怯懦和自私之污泥中，它成爲一個最深刻的印象了。

① Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes, 第一卷, 第六一七頁。

固然不是所有耶路撒冷的猶太人，繼續以一種最勇敢、最頑強和最聰慧的努力，反抗優勢的敵人，爲絕望之鬥爭者凡三年，直到紀元後七十年九月爲止，但差不多每一寸之土地，都有死屍伏於其間，爲飢饉、疾病所困逼，全城爲火所焚，而淪於毀壞，最後便不得不投降了。至於祭司們，士子們，商人們，則早在羅馬人圍攻之前，大部分都找着安全之居所了。所以爲猶太國而犧牲的戰士，是耶路撒冷之小手工工人，店員和無產階級，此外還有參加耶路撒冷戰役之加利利的無產化農民。

這就是基督教會淵源時代之背景。這的確不像黎南(Renan)在他的“耶穌傳”(Life of Jesus)之中所描寫的環境那麼可羨的圖畫；黎南之所以錯誤，在於他不根據當時社會情境之思考出發，而只由於近代加利利游客所供給的像圖畫一樣的印象。因此，黎南在“耶穌傳”中，便可以說，在耶穌的時代，這個美麗的國家，“充盈財富，快樂和安逸，”所以“每一種基督教起源的歷史，其所採取的體裁，都應該是一種快樂的田園詩歌的形式哩”。

但我可以加說一句，當時之情形，並不會比之一八七一年五月的巴黎更爲快樂啊。

九 敬虔派

不過我們也要承認，在基督時代中，猶太歷史正充滿着殘殺和流血的可怕的圖畫時，也有一種事情，能够產生一種和平理想的印象。這就是敬虔派^①，根據約瑟福斯之記載，它的發生，大抵在紀元前一

^① 敬虔派，約瑟福斯作 Essenes 而非羅 (Philo) 則作 Essaeans。這個字是把敘利亞人之 Khasi (猶太人則爲 Khasid)，加以希臘化的，其原意爲“敬虔”(pious)。這個字之複數，有兩種不同之形式，一爲 Khasen，一爲 Khasuya。

百五十年，其後直到耶路撒冷毀滅之時，仍然存在，但自該時以後，它在歷史中絕跡了。

敬虔派也像熱狂派一樣，其源始是無產階級的，但其性質則迥乎不同。熱狂派並未發展過一種特別的社會理論；他們之所以和法利賽人不同者，不在其所追求之目的，而在乎他們的手段，在乎他們要以殘忍和暴烈的手段以達到他們的目的，一旦達到目的，一旦耶路撒冷奪取了羅馬人的世界之王的位置，把現在為羅馬所得之寶藏，盡歸於猶太，則猶太之一切階級中的一切不幸，便馬上停止了。於是乎國家主義對於無產階級是重要的社會主義成為不必須要的。所以無產階級表現於熱狂派中的性質，只是在於他們愛國主義之能力及熱狂而已。

不過不是一切無產階級都願意等候彌賽亞之來臨，令到新的耶路撒冷城成為世界之統治的。很多人想馬上改進他們之境況，並且因為政治不能夠立刻獲得成功，所以他們便注意於一種經濟改組的問題。大概說來，敬虔派之起源，便是源於這種態度；可惜一切傳說，對於這一點，並沒有什麼告訴我們。

但是他們之組織性質，却很明白；它是一種直言無隱的共產主義。在約瑟福斯時，共有四千個敬虔派，住在猶太的各個鄉村和市鎮的房屋中。

菲羅對於他們說道：“他們共同居住，其組織是共同工作，自由聯合，同居會所 (Κατά Θάουους, ἑταίριας Καὶ οὐσοῖτα ποιοῦμενοι 原來之古希臘文如此——譯註)並且常常在團體之中，有計劃地從事工作”。

“因為他們之中，沒有一個人，想佔有他自己的財產，自己的一間房屋，一個奴隸，一塊地土，一隊畜羣，或其他的財富生產品。還有，他們沒有例外地對於一切事情都互相聯合，他們一切都從共同工作

之中，得獲公共之利益”。

“他們把從各種工作而獲得的金錢，都放在一個指定的信託人手中，這個人接收金錢，又以金錢購買必需之物品，把一切他們所需用的食品及其他都準備妥當。”

所以我們可以假設他們的每一個人都是爲自己而生產的，爲工錢而工作的。

約瑟福斯把他們的生活，作如下之敘述：

“此後(早禱之後)，他們便爲他們的監督人所分散，每人從事他所已經學習的工作，一切人們，快樂地工作到第五個小時(其計算是從日出的時候起的，所以，便是工作到上午十一時)，他們便聚集在某一個地方中，他們都穿着用亞麻布所製的衣服，而且又行冷水浴。經過洗浴之後，他們到飯堂，這個飯堂，若不是會員，是不准進入的。他們進入時，非常潔淨而端正，像入一所聖殿一樣。他們肅靜地坐下之後，烘麵包的人，便在各人面前擺上麵包，而廚子也同樣在各人之前，放下一盤食物；於是祭司入而向食物加以祝福。倘祈禱未完，絕對不准接觸食物。在食事已竣的時候，他們同樣地表示感謝，所以在他們食事之始及食事之終，他們都頌讚上帝爲一切物品的供給者。由是他們便又把這一件聖潔之袍脫下，放在一旁，從新工作，至於黃昏。他們在晚餐進食時之秩序，和午餐時無異，假若其中有客人(這或者是從別個城市來的同宗會員罷，因爲外人是不能進入這種飯堂的——考茨基註)，他們便讓他同桌共食。在這個房子之中，禁止大聲喊叫和擾亂，如其他們要彼此說話，則按序傾談，先甲而後乙，不得同時哄起來的，所以室外之人，竟把這所房屋之寂靜，當爲一種敬畏神靈之神秘。他們之所以有一種寂靜肅穆之原因，完全在乎他們恆久之節制；他們除了保存自身生命所需用的以外，不多飲，不多食”。

“像一種規則一樣，除了在他們監督人指示之外，沒有其他的工作，但他們也可以表示他們的同情和憐惜之情感；患難相助，疾病相扶持，貧窮相救濟。可是他們若不預先通知他們的監督人或信託者，他們是不可以把無論任何品物，贈給他們的朋友或親屬的。”

在他們中間，共產主義之實施推到極度，連衣服也括在其內。菲羅告訴我們說：

“他們所共同的，不單是食物，且還有衣服。他們在冬季有厚的衣裳，而在夏季，則有白色發亮的衣服，每一個人都可以於喜歡時應用它。因為一個人所有的是屬於公共之物，而屬於公共之物，同時也便是每一個人的物品了。”

他們不准有奴隸的存在。農耕為其主要的職業，但是他們也同時為手工業。他們所禁止製造的，為奢侈品及武器，也禁止一切商業。

他們的共產主義系統之整個基礎，是消費的團體，而不是社會的生產。它確實也暗示着社會生產這一層，但我們曉得，他們是各自從事工作的，各自生產金錢的，因為無論用工資形式，或用販賣物品所得之價值，總之，都是為自己而生產的，是在社會機體之外從事的工作。在另一方面，團體中一切分子的衣食都是共同的；這就是聯合着他們的主要的方法。這是一種“公共家庭”的共產主義，必須捨棄獨立的家庭，獨立的房屋，和個人的婚姻制度。

在事實上，我們從這一種以消費的共產主義，一種公共家庭，為基礎的一切組織中，必會發現他們有很多困難，其原因，就是一夫一妻制度，所以，他們必要反對它。想達到這一個目的，則有兩種方法——這兩種方法恰好代表關於兩性關係的兩種絕對相反而又互相衝突的極端，這就是：絕對的“貞潔”和絕對的“邪惡”。而這兩種方法在各個共產主義的組織中，是平均地被採用的。從敬虔派之時代起，在

一切基督教的共產主義團體中，直到我們今日美國之宗教的共產主義移殖村，我們都可以追溯這種反對婚姻的趨勢，而這一種趨勢之極致，或則為嚴肅的禁慾主義，或則為公妻主義。

假如對於這種共產主義及其心能的上層建築而只以單純的觀念形態為考慮的基礎，則這種事情是不可思議的；但若以它的經濟條件為根據，便迎刃而解了。

大多數敬虔派都是不准許接近婦女的。

“他們蔑視婚姻制度，而選養外來的兒子，當這些小兒還在童年而可以接受教育的時候，他們便像是他自己的兒子一樣，保護他，把他們的習慣和風尚指導給他們。他們本不想毀滅及禁止婚姻和人類之傳播。但他們說一個人應該謹慎防備婦人之不貞潔，因為沒有一個婦女會以一個男子為滿足的。”我們在約瑟福斯的“猶太戰爭史”第二卷中，關於敬虔派，便有上面所引的話。又在“猶太古代史”第八卷第一章中，他又敘述這一個題目：

“他們沒有妻，沒有奴隸。他們以為後者是不公道的，而前者則為不和之原因。”

在這兩個事例中，約瑟福斯都把實際的考慮當為仇視婚姻的原因，而並不以為由於一種禁慾的衝動；約瑟福斯是由他自己的觀察以了解他們的情形的。他繼續研究撒土該黨，敬虔派，和法利賽黨之共同的原因，而最後，他便加入法利賽黨了。

所以，約瑟福斯是最能告訴我們以敬虔派反對婦女之理由的，然而其意義，並不是說這種思考就必然地是這種反對的最後的原因。我們應該時常把一個人行動理由的論證及其實際條件之心理動機，加以區別。很少人清楚地感覺到這些心理之動機的。我們的歷史家總喜歡接納那些流傳到他們手裏的當為是歷史行動和情境的真正動機之論證。他們總非難人家找尋真正的動機作為一種真確的“構造”，

他們希望我們的歷史知識只達到它們源始時代所成功的為止，並不想再有進步。自那個時候之後，歷史的材料，積集至多，我們實在總可以在各種不同的歷史現象中，把那些重要而可以為型的因素，和各種不重要而一時性的因素，分別開來，從而找尋那些橫在人們懸擬的動機之後的他們的真正動機——但是我們却把這些一切的史料，竟當為是不存在的！

一個研究過共產主義史的人，必會曉得敬虔派之所以厭惡婦人，實在不由於婦人之本身，而由於共產主義家宅之性質。凡有男男女女羣居着一個公共的房宅之中，則奸淫之誘惑，和因為嫉妬而起的婚姻之不和諧，是非常之多的。除非一個人不加入這種共同之房屋中，否則他們必然要捨棄男男女女同居一室或一夫一妻的制度。敬虔派之中，不是全部都實行前一方式的。約瑟福斯在我們屢經引述的“猶太戰爭史”第二卷第八章中所敘述的如下：

“同時還有另一種不同的敬虔派，他們和其他的敬虔派是完全相同的，生活之模式相同，習慣和規則相同，其不同者，只在對於婚姻之意見，他們以為那些禁止男女同居的人，是把人類最重要的功能(μῆ-ρος)加以剝奪；這樣做去，必會恆久地減退人口之繁殖，假如一切人們都這樣信仰，則人種必會很快地死滅了。所以這一種敬虔派的風尚，是實行婦女之試驗三年(δοκιμάζοντες)。倘若經過三年貞潔之後，這些婦人又表明是適合於產生兒子的，這些敬虔派便和她結婚。但若她一有懷妊，她的丈夫便不和她同寢了。這種舉動之目的，正可以表明他們之所以結婚，並不為肉體之快樂，而實為養育兒子之手續而已。”

這一段文獻不大十分明白。不過，無論如何，它却可以表明這些敬虔派之婚姻和一般的婚姻是有區別的。所謂婦女之試驗，大概除了一種公妻制度外，便沒有其他的解釋吧。

若從這些社會基礎而發生的觀念形態的上層建築觀之，還有一種應該特別提出來的思想，即是自由意志之缺乏，敬虔派主張人無自由意志，以和那些主張自由意志的撒土該黨及採取一種中立態度的法利賽黨相對抗。

“法利賽黨主張一切東西都要和諧於命運，他們雖不主張毀滅一個人的自由意志，但却宣言凡要令上帝喜悅的人們，都要採取一種介於命運之決定與乎那個希望行善或希望行惡的人們的決定之中立的態度。”^①

“但敬虔派則在另一方面，他們一切都歸之於命運。除了為命運所決定的之外，他們相信沒有一種東西可以降臨到人的身上。然而撒土該黨則把命運，視為一錢不值。他們說世上沒有命運這種東西，它自然不會統轄着人們之注定的。他們把一切都歸之於一個人之自由意志，而其結果，若是良好的，它要感謝自己，否則他要歸咎於自己之無知。”^②

這些不同之態度似乎只是哲學之結果。但本書讀者當已曉得這些態度中的每一種，都代表一種不同的階級，而且假使我們仔細地研究歷史，我們總可以看見統治階級常常是傾向於接受自由意志的觀念的，而被統治階級則在另一方面，常常傾向於意志不自由之觀念。

這種事情的原因是很易明白的。統治階級自身總覺得他的行動是自由的，而行動之制止，也是自由的，都隨着他們的喜悅與否而決定。這種結果，不僅是由於他們處在權力之地位，同時也由於他們成員之不多。自然律之必然的運行，只表現於衆多的現象，在其中，如有離開常態的軌外行動，便會互相反對起來。但在觀察之時，人數愈

① “古代史”，第一八章，第一節，第三段。

② 同上書，第一三章，第五節，第九段。

少，則蓋過普遍的和典型的因素之個別的和偶然的因素，愈成爲優勢。在專制制度中，則普遍的和典型的因素，都似乎完全不見了。

所以，統治者很容易自視爲超出社會勢力之上，而這種社會勢力在一個很長久的時間，都不爲他們所承認，人類只當它爲神秘的勢力，爲命運，爲決定的因素。而統治階級不但以爲自由意志歸於他們的自身，就是被統治民衆也是有自由意志的。被剝削者的不幸，在他們看來，實由於他自己的罪過；他每一種的犯法，都似乎是一種卑下的惡行，其發生也，實由於一個人喜歡作惡，所以必要有嚴重之處罰。

自由意志之假設更令統治者得獲方便之解釋，爲什麼他們的職能是被統治階級之裁判官和保護者，還且有一種應該顯著地增加他們力量之道德優越性及尊榮之情感。

但是大多數貧窮及被壓迫之羣衆，在每一種情形，都應該曉得他們實是形勢之奴隸，命運之奴隸，它們的決定實是莫名其妙的東西，總之，無論如何，形勢勝過他們遠甚。他們總覺得箴言中有一句是爲幸運兒所宣示的，即：“每一個人都是他自己的將來的建築師”，這句話完全沒有意義。他們企圖避免壓迫着他們的情境，然而徒然無效。他們一方面則恆久地感覺着這些情境的壓迫，而另一方面，則又在他們無限多數之同輩中，都曉得這種壓迫，並不限於他們中那些遭遇着的人，一切的他們都同樣地爲同一鎖鍊所牽曳。他們更且了解，不但他們的行動及其結果是要完全依賴於環繞着他們的情境，便連他們的情感，觀念和意志，也無不依賴於它們。

最有趣的就是法利賽黨，因爲他們在社會上居於中介的地位，所以他們同時接受意志自由說及自然律之必然說。然而，在該時以後之二千年，還有一個偉大的哲學者康德（Kant）作明顯地同一之行動。

至於根據着敬虔派的社會條件的其他各種意識形態的上層建築，在這裏，不必爲更進一步的討論了，雖然歷史家常常都用很多的注意於這一點上。因爲這些觀念，供給這個歷史家（按這個歷史家即指約瑟福斯——譯註）以一種深切研究之機會，像對於在波斯教，佛教，或畢達哥拉斯主義，或其他各種“主義”（-ism）中之敬虔主義之起源。

所以敬虔派之真正的根源還沒有解決。一個國家內的社會組織，其起因常是它的真正需要，而並不由於單純的模倣於外面之模型。自然，我們可以從外國或早代，學習多少東西，但是我們從它們所接納的，只是那些可以應用的東西，那些可以和我們自己需要相諧合的東西。舉例言之，如羅馬法律在文藝復興之後，爲德國所特別歡迎，其理由，實完全因爲適應當時某一種權力和新興階級之要求，這就是絕對最高權之君王及商人階級。假如一個人手上已經有一種已完成的工具，他便自然不必冒艱險來發明一種新工具了。但事實上，若一種工具是由外邦所產生的，也能够解釋爲什麼會把它加以應用；這樣的應用只能以它的國民自身之直接需要爲解釋。

更進言之，一切爲波斯教，佛教，或畢達哥拉斯主義所努力追求的敬虔主義之一切影響，其性質是曖昧不明的。無論在什麼地方，都沒有在敬虔派中找出這些因素之一種直接影響的明證。它們中間之各種相同的性質，其唯一之解釋，只是它們之所以發生，差不多完全由於相同的條件，它們的每一種，都努力於同樣企圖之方向中，尋求解決。

其最合理的聯系性，大概就是畢達哥拉斯主義（一個希臘大哲學家之宗派——譯註）和敬虔主義之關係。就是約瑟福斯在“古代史”第十五卷一〇章第四節之中，也說敬虔派有一種生活方式是和畢達哥拉斯派很相同的。但是我們還可以深一層的考察，這是由於敬虔派從

畢達哥拉斯派學來的呢，還是畢達哥拉斯派從敬虔派學來的呢。自然，約瑟福斯在“托勒密反抗阿比安”(Ptolemaic against Apion)一書的第一章第二二節中，也說過畢達哥拉斯(Pythagoras)本人，是接納猶太觀念的，他後來把它寫出來，當爲他自己的思想；但是約瑟福斯之言是過於誇大的，這大概根據於偽造的誇大，其目的也無非想榮歸猶太人而已。從事實上，我們對於畢達哥拉斯的事情，所知很少；直到他死了之後很久，才發現大量的對於他的材料，他死後所經過的時間的隔離愈爲增加，則其材料却愈多，並且愈爲規定清楚——自然這也是愈爲不可信的。我們可以指出畢達哥拉斯之經歷的過程恰像耶穌所遭遇的一樣；他漸漸成爲一個理想的偶像，人們把一切道德模型所要求的性質，都歸給於他；他又成爲一個奇異的實行家及先知者，他用非常的行事來證明他自己的神聖使命。這明明白白因爲他沒有確定清楚的事實留傳於後代，所以人們便可以把自己所以爲最好的行動及言詞，歸給於他。同時，人們確定爲畢達哥拉斯所引用的生活之規制(恰和敬虔派的生活規制相同的)，及它的物品公有制，這些都大概是後代才發生的，最早不能比之敬虔派更早。

這種畢達哥拉斯主義大抵是起源於亞歷山大城的^①。在那個情境之下，它和猶太教接近，也是很自然的；畢達哥拉斯之觀點，流傳於巴力斯坦，是很可能的事情。然而其反面的歷程也是可能的。最後，我們也可能地說，這兩種教義是由於同一的起源引生出來的，是由於埃及人之行爲引生出來的，因爲埃及早就達到了社會進化之高級的階段，所以它能够較別處更早，便建設了寺院組織之制度。

假如古代埃及之文化，及其分崩的長歷程，較之羅馬帝國的其他

① 對於這一個題目和對於一般畢達哥拉斯派，可參考斯拉爾(Zeller)的“希臘哲學”(Philosophie der Griechen)第一、三卷。該書已譯成英文，共兩卷，在一八八一年，倫敦出版。——英譯者註

部分，已更早地產生了一種對於人生享樂及私產制度之憎惡，及一種避世的希求，則這種希求最能夠流傳於埃及，其他地方便不容易，因為在那裏之曠野和文化之基礎地，是密切接近的。若在羅馬帝國之其他地方，一個人若由大城中逃避出來，則在鄉村中，仍會見有私產制度，而且這種土地私產制實為一切私產制度中之絕頂壓迫者；所以除此以外，他只可以退避於曠野，從文化之中心地距離若干里路之曠野，在那些地方，要用最奮勉的工作才能够得獲安居，而這樣的一種工作方式是為大城市居民所不能勝任的。

在埃及的曠野中，像在其他一切的曠野一樣，是沒有土地私產制的。但在這一個曠野中居住，還不很困難。它的氣候很好，不須有建築之大量的破費，就是衣服，燃料，和抵抗險惡氣候之防衛，也不必花很多費用。並且因為該地之曠野和城市距離很近，所以這一種隱士，從城市中之朋友，得獲生活必需品之供給，無論何時，都不覺得有困難，而且在事實上，他還可以用一小時的步行，便得獲他自己的日用品了。

所以埃及在很早的時間，便發展一種像僧侶式的隱士制度。於是新畢達哥拉斯主義(Neo-Pythagoreanism)便在亞歷山大城發軔，而後來在紀元後之第四世紀，基督教之寺院又在該城開始設立了。但在亞歷山大城中之猶太人，又有別一種僧侶團體，這就是德爾巴多(Therapeutoe)僧團。菲羅在他的“智慧生活論”(On the Life of Wisdom)中，曾把這種僧團告訴我們，這本書有人懷疑是偽造的，但是這種懷疑在這樣的情境中，是似乎無根據的。

根據他的報告，則他們捨棄一切財產，像聖潔的人所做的一樣，他們離開他們的親戚朋友，他們的兄弟，兒女，妻子，友好，父母，他們的祖國，而和這種同樣行爲的人們，共同設立真正之家庭。這種組織在埃及各地中，都有存在，最多者為鄰近亞歷山大城的地方。他們

每一個人都住在一個小巢之中，和別個小巢，緊相接近，用他的時間來做冥想的敬神的工作。他們的食物非常簡單，只麵包、食鹽和清水三種。在禮拜日便互相會集，男男女女會合起來，進入一個公共的膳堂中，其內有一度隔板，把男女分離座位，於是他們便合口歌頌，共同聽受神聖之教訓。他們反對食肉，飲酒，畜奴，至於這種僧團做什麼工作，則我們沒有曉得什麼；大概他們的生活，是靠着他們的友人和慕道者來供給的。

最可能的事情，就是亞歷山大城之猶太人把德爾巴多之辦法傳到巴勒斯坦去，所以對於猶太之敬虔派便發生一種很大的影響，雖然這兩者是根本上不同的。因為德爾巴多派只懶惰地不事工作而冥想，其生活要依賴他人；而敬虔派則努力從事工作，他所得的不特足夠自己的生活，而且還把有餘的東西，施捨給貧者。他們兩派都反對私產，但德爾巴多派却不曉得作任何思想，對於這個世界之物品，能夠有何種工作。勞動是可憎恨的東西，像愉樂之可憎恨一樣；他們既沒有生產和消費的物品，而且把他們的產業分給他們的戚友。但敬虔派則從事工作，因此，他們便須要工具；所以他們是不把他們的產業，分給他的戚友的，他們只把這些收集起來，以供公共之用。

因為他們要從事工作，所以他們同時也要求效能，也須要充足之營養。嚴酷的禁慾主義對於這種工作的人們是不可能的。

所以兩者之區別是很顯著的，德爾巴多在一方面——尤其是新畢達哥拉斯派——他們的大部分只喋喋空談於禁慾論和超世間性，捨棄財產，而敬虔派則在另一方面，這兩派之分別可以指示出在基督教發生時代之巴勒斯坦猶太人及其他居於古代羅馬文化的人們之分別。在敬虔派，我們可以見着以前在熱狂派所見着的同樣熱烈的努力，這就是把猶太人提升起來，高出於其他文化民族的懦怯的口出怨言者之上，這些人只會遠避世上之愉樂及試誘，實在是因為他們懼怕

鬥爭，他們的共產主義之趨向也要採取一種懦怯的而節慾的性質。從這一點言，猶太人的確高出於他們萬萬了。

令到敬虔派有成立之可能的，是猶太人之活動力，然而還不止此；此外還有這種現象之其他的要素；它不顯現於他處，而只顯現於猶太人之中。

我們已經曉得，在基督前之最後一世紀，貧乏非常地流行，與之一同發生的，就是一部分的無產者及其朋友都想着用他們的組織，以補救這種罪惡。於是公共膳事本來是原始共產主義之遺跡，現在便又為後代的共產主義之源始了。

但在猶太人之中，聯合和互助之要求，更形重要。國外僑居的同國人，其關係常比同在國中之國人，更為密切，而且除了猶太人之外，便沒有別種民族，更為無祖國，更恆久地居於外國的土地的了。所以，在猶太人之中，便發生一種特性，便是一種慷慨的施捨，而對於非猶太人，則絕對是憎惡的，這種特性非常顯著。塔西佗(Tacitus)也已提及過，他們一方面憎惡一切別些種族，而一方面又對於他們的同種人，非常慷慨①。

他們似乎特別堅持要有這種公共食事之組織。羅馬大帝該撒曾下令禁止一切設立不久的組織之存在，但却特別要設一個例外，以對付猶太人，這件事情，倘非猶太人之特別堅持，是不可能解釋的。

“他雖然下令，一切保有財產的獨立社團，必須經過羅馬元老院(Senate)之批准，才得存在，但對於有公共食事和擁有財產之猶太人組織之形式，却不須經過上述之手續。當時的人們，見着各種團體，常常為國家所疑慮及困迫，而猶太的宗教組織，則特殊接受恩寵，因此，很多異教徒便加入於猶太之團體之中，而這種團體之接納會

① “塔西佗”：“歷史”，第五卷，第五章。

員，也沒有一些兒困難。”^①

倘若無產階級採用一種純粹共產主義的性質，則這樣的一種組織是很自然的。不過它若在大城市之中，要用公共的供給，準備公共的食事，則這種組織便困難了。而且若求有更多之需要，也是更困難的；在南歐的無產階級中衣服一項並不是一種重要的條件；衣服與其說是冷熱天氣之防禦，毋寧說是一種裝飾。又城市中的無產階級，常常可以找着一隅之地，以爲寢所。更且，他們的職業，要把他們分離散處於城市中之各個部分，在那裏，他們有做乞丐者，小竊者，負販者，負荷重物者及其他。

組織中的公共食事——在其中，每一個分子貢獻他自己的部分，而且每一分子，無論他有無職業以支持他的貢獻，他都可以參加於其中——實是聯系組織之一種最重要的約束，爲保護個人生活之變化的最重要的一種方法，而最致命的，只是對於那些以前全無財產的人們。

但是城市之情形和鄉村不同。在城市，住宅和職業是有極密切的關係的。公膳同時也要求一種公住和一種公共管理。大規模農業在當時是很普遍的；其從事耕植者，或爲奴隸，或像一個大的共產主義式的家庭，兄弟般的家庭，他們是這個社會階段中的一種特殊人物。

但巴力斯坦是唯一的猶太人從事耕作的地方，我們已經見出猶太人和耶路撒冷大城市及其無產者，有恆久的接觸。所以他們之有共產主義的傾向，是很容易的，而猶太人之無產階級採取這種傾向，實較當時之別些人們爲更自然，於是便流行於城市區域之間，而達到相當的發展，敬虔派特性的發展。

① O. Holtzmann: Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christentums, 一八八八年版, 第四六〇頁。

敬虔派組織在經濟上的基礎是農業經濟。“他們全體都從事於農耕”，這便是約瑟福斯的有幾分誇張氣味的陳述。（“古代史”第十八卷，第一章，第五節）

然而這種組織，只有為國家所容許的地方，才能存在。一種生產合作組合是不能够像一種秘密社會而存在的，尤其是在城市之中。

所以敬虔派和猶太民族的自由的存在時期相終止。猶太民族滅亡，同時也便是敬虔派的滅亡了。而且，它除了一個自由的巴力斯坦之外，它再不能在別一個大城市之中，像一個秘密社會而存在了。

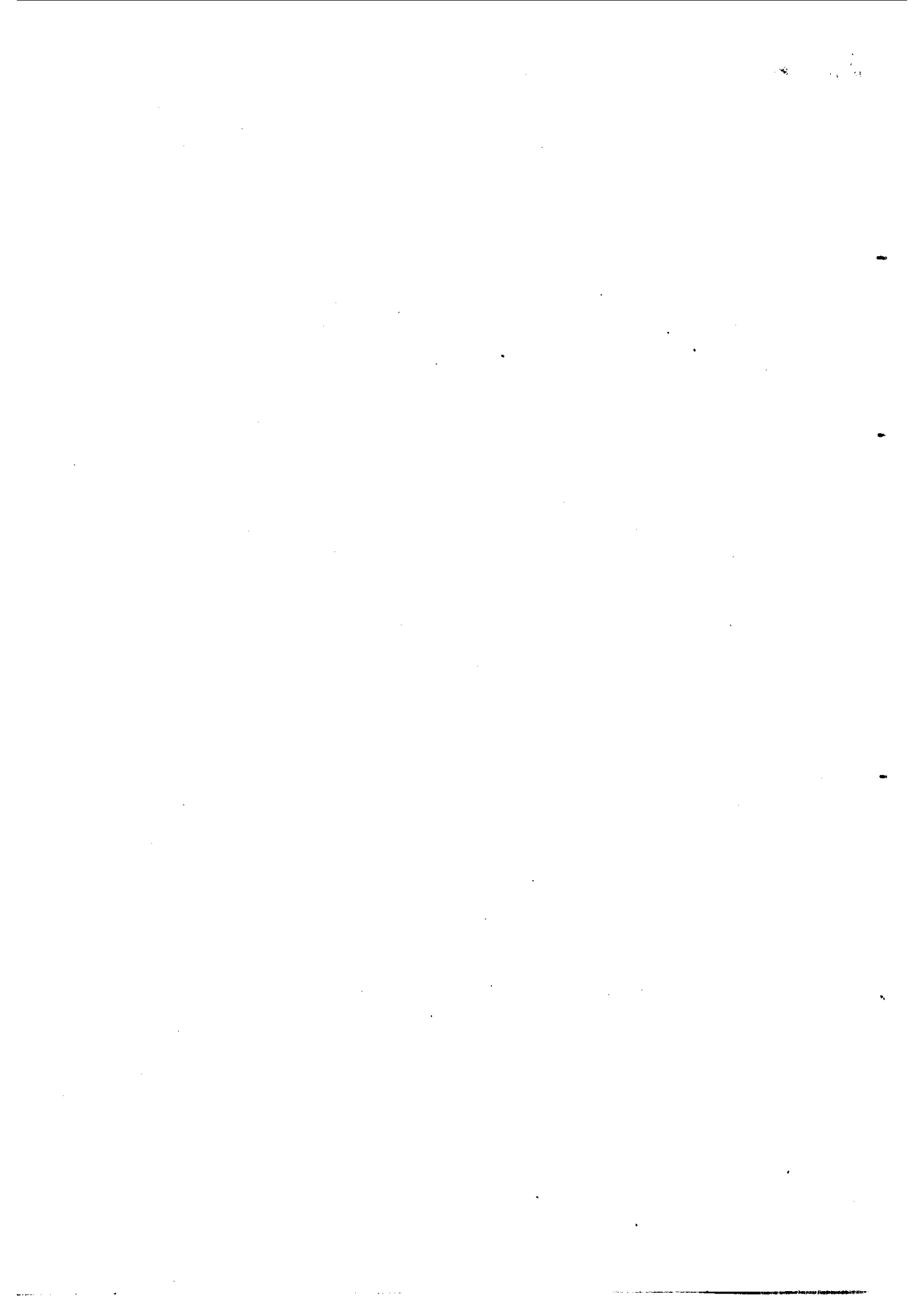
然而耶路撒冷這樣的一個大城市是決定來發展一種流通整個歐洲，而為城市無產階級之最為適用，過於其他的組織形式，而到後來，還成為羅馬帝國自身的最為適用過於其他的形式。

這種產生於猶太教的組織流傳到整個帝國去，而且還吸收一切從當時之社會變遷及崩解而發生的對於人生之一種新態度的各種因素。

我們現在來考慮這種組織——基督教之教會吧。

第四篇

基督教之起源



第一章 早代基督教會

一 教會之無產階級的性質

我們已經曉得民主主義熱狂派的純粹國家主義的性質，不足以適應耶路撒冷很多無產階級分子的要求。但如像敬虔派之要求避開城市，遁入鄉村，也並不能適合每一個人的趣味。當時也和現在一樣，想從鄉村中逃出來易，而從城市中逃出來則難。熟習於城市生活的無產階級當移居鄉村時，感到不再像在家裏一樣了。富人在他的鄉村之別墅中，自然覺得非常舒服，逃避開大城市之煩擾；但在無產階級看來，回歸於鄉村，其意義就是從事於土地之艱難的工作，他們所未學習過而不適當的工作了。

在耶路撒冷也像在其他的大城市一樣，無產階級羣衆必然地願意留居於城市中。所以敬虔派之對於他們，並不適合於其要求。尤其不適合於那些隸屬於流氓無產階級和熟習於爲社會寄生蟲的生活的人物。

所以除了熱狂派及敬虔派之外，必然地要產生第三種的無產階級之趨向，把熱狂派及敬虔派的勢力，合爲一種運動。這種趨向的表現，就是彌賽亞的教會。

普通都承認基督教會所源始包含的分子，幾乎全無例外是無產階級，並且它是一種無產階級的組織。而且這種情形，就從基督教早代開始之後，在一個長久的時間，仍然是真確的。

聖保羅(St. Paul)在“致哥林多人第一書”(First Letter to the Corinthians, 基督教“新約聖經”中之一卷)中，指出教會所代表的，

既不是文化，也不是產業。

“弟兄們啊，可見爾們蒙召的，按着肉體有智慧的不多，有能力的不多，有尊貴的也不多；上帝却揀選了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；又揀選了世上軟弱的，叫那強壯的羞愧；上帝也揀選了世上卑賤的，被人厭惡的，以及那無有的，爲要廢掉那有的。”^①

早代基督教會的無產階級性質之一個最好的大綱，曾爲法勒蘭達爾 (Friedländer) 在他的“古代帝國下之羅馬人生活及態度”(Roman Life and Manners under the Early Empire)，描畫出來，他這一本書，我們在上面已引述過許多次了。

“無論幫助福音傳播的原因，有怎麼多，但總之在第二世紀之中葉及末葉，它只有少數的教徒是屬於上流階級的人物。上流人物之所以最頑強的反抗它，不特因爲他們的哲學的訓練，即使一般的教育也和汎神主義的理論緊緊相聯，此外，基督教會之信仰，還會令到與社會之既存秩序，有危險的衝突；而最終極之原因，則捨棄地上之一切利益，在那些擁有榮譽、財富和勢力的人們看來，是最困難不過的。黎登提斯(Lactantius) 說道，貧窮者及下流階級，其準備着信仰基督教，比之富者，實在多得多，富者自然在各種方向中，都發生一種反抗基督教的社會主義趨向的敵意。他方面，在社會中之下層民衆，基督教非常流行，因爲猶太人之四處散播的幫助，其流傳非常迅速，尤其是在羅馬；就在紀元前六十四年那麼早，基督徒之數目已很可觀了。”

不過這種傳播，在一個長久的時間，都只限於某幾個區域。

“在偶然留存的敘述中，指出在紀元後九十八年，只有四十二處地方，存在有基督教會，一百八十年，爲七十四處地方，到三百二十五年，則多過五百五十處，都有基督教會了。”

^① “哥林多人第一書”，第一章，第二六、二七節。

“不過在羅馬帝國之中，在第三世紀的時候，基督徒不只形成一個少數人的團體，而且這個少數人的團體，在這個世紀之開始，差不多把社會中之下層階級，全無例外地吸收了去。在當時的異教者看來，是很奇怪的，因為基督徒所能够感化者，只是頭腦簡單的奴隸、婦人、孺子；他們都是粗鄙的，無教育的，鄉俗的；團體中的會員，其主要部分是無名望的俗人、手工人和老婦。在基督徒自身也並不否認這種事實。耶羅米(Jerome, 早期教會中之一個著名的教父——譯註)說，基督教會的分子，不是從黎斯安(Lyceum, 學會)和阿加德美(Academy, 學院)招募的，是從最下層的暴徒(de vili plebecula)招募來的。就到第三世紀之中葉，基督教中之著作者，才明白地寫出，在這種新信仰的信徒中，只有很少數是上流階級的人物。猶栖比阿斯(Eusebius, 也是一個早代教父——譯註)說，教會享受着和平，在琴模杜司(Commodus, 紀元後一八〇到一九二年)統治之下，這種和平(指沒有受當時政治之壓迫及窘逐——譯註)大大地幫助基督教之廣佈，‘於是有些羅馬人，其身分及財富，都是出衆的，他們及其全家，都決心歸依基督教，以謀得救之道。’又阿利金(Origen, 也是一個早代的教父)在亞歷山大·塞華老司(Alexander Severus, 紀元後二二二到二三五年)統治時，說‘今日有很多富人，高貴的人，和貴族的婦女，都款接基督教中之使者’；這就是說，基督教已經得獲前時所不能誇口的勝利了。……其後，在琴模杜斯朝代以降，基督教在上流階級之傳播，便明顯地證明出來了，和以前的時代之情形，剛剛相反。……在琴模杜斯以前，只有少數的貴族人物，加入基督教會，如法力非斯·克利門斯執政官(Consul Flavius Clemens)及其妻子(或是他的姊妹)法力非斯·多米德拉(Flavius Domitilla)；克利門斯，在紀元後九十五年被殺，多米德拉則被流放於龐德亞(Pondia)。”◎

早代基督教之這種無產階級的性質，其理由，只能在這個早代形勢中，找出像我們在上面所引述的貧乏不足的指示。它的最重要的提倡者，必是雄辯的人，但他們是不精通於誦讀及寫作的。這些技術，對於當時這種無產階級的羣衆，是很外行的，比我們今日的無產階級更是外行。在幾個年代中，基督教會歷史的教訓，總只限於口傳之散播，從這些熱狂的興奮的不可信靠的輕信的人流傳下來；假使它們是仍能夠留存的話，他們便作為當時為少數人所目擊的事實，報告出來；所以這些東西是不能夠為一般羣衆所考究的，更且不能夠為它的批判的及無偏見的分分子所考究。後來，當多數有教育的人們，屬於一種較高的社會階級，加入了基督教會之後，才開始把它的傳說作成書寫的形式，不過，他們的書寫，其目的也不是為歷史的，它只是為保衛某幾種觀點和要求的論辯之用罷了。

他們所需要的是更多的勇氣和更多的偏見，他們不提及對於歷史可靠性的條件之完全不認知，而裝作能夠把當時某幾個人物的生涯及演說，作絕對真實性的陳述，他們在文獻的基礎上，便產生上述的態度，但其中，却充滿着不可能的性質和徹底的矛盾。我們在本書的概論中，已經指出，我們實在不能夠確說基督教會創設者之確定的事情。而且，除了不能夠以外，我們還可以說，對於他，也不必有什麼知識。因為普通所認為是基督教的特性，不論是贊美，或是貶黜，一切思想之形式，都已經指出一部分是羅馬—希臘 (Roman-Hellenic) 之產品，一部分是猶太人之傳說。沒有一種單純的基督教思想，是要借助於一個高尚的先知或超人的假設，來解釋它的起源的，沒有一種思想不是在耶穌時代之前的異教文獻或猶太人文獻所具有的。

不過，雖然我們對於歷史上之認知，對於耶穌的人格及其使徒之

① “古代帝國之羅馬人生活及態度”，第三卷，第二〇五——二〇八頁。

認知，其重要性是很小的，但我們却以為更重要的，還是對於早代基督教會的性質，要有明確的報告。

最幸運的，就是這種工作並不是不可能的。因為基督徒對於他們所尊崇為領袖及教師的言詞及行動之絕對的發現，無論如何地熱狂的尊敬及崇拜，但那些第一代的基督教著作家，是按照着他們工作於其內的基督教會之精神中，而寫作的。他們只把從古代流傳下來的簡單傳說加以傳播，其中細目，加以多少修改，至於其重要的性質，則當他們發現其中有直接的矛盾，他們便企圖用一種很為重要的方式，把這些傳說，加以修改了。他們或者把基督教會創始之精神，加以削弱，或加以新的解釋；但他們却不能夠把它完全加以魔法的變化。自然，這樣的試圖，把原始的傳說漸加改變，便漸為稀薄，而且當基督教會漸漸喪失了它的無產階級的性質，漸漸接納了多些有教育的，有錢財的，和尊貴的人們，加入為成員之時，他們便更為勇敢了。但是我們仍可以在這些試圖中，清楚地認識這種原始的無產階級的性質。

所以我們所獲得的知識，能夠對於較後期的基督教各宗派之演進，有一種認知的補助。這一種演進，在其開始之時，便已很為顯著，而且，像我們所曉得的，它清楚地反映在第二世紀後基督教會演進之後期歷史之中。所以我們假設由這種事實的結果便可以構成一種自然的規律，而其較後期的各宗派之起源，則只在對於基督教本身之不可認知的起源，加以一種類推的修飾。自然，這樣的一種類推的論證，不會只在其自身中構成確證，它還會在別種方法中好好地形成一種補助的假設。

後期基督教各宗派之類推，和早期基督徒生活所遺留的殘跡——這兩種要素，便為我們所合理地希望進行的趨勢的確證，由此，便可以認知教會中的無產階級的性質。

二 階級之憎恨

第一，在猶太有一種奴隸階級對於富人之憎恨。

這一種階級憎恨，明白地表現在“聖路加福音”(Gospel of St. Luke, “新約聖經”中之一卷，專記耶穌生平——譯註)一書之中，這本書之著作時間，大抵在第二世紀那麼早，尤其是關於拉撒路(Lazarus)之故事，只能見於這一本“福音書”之內(第一十六章，第一九節以下)。在這一段中，富人走入地獄，而貧人則投入阿伯拉罕之胸懷，其原因，並不因為前者是一個罪人，而後者則為一個公正的人；關於這一層，它並沒有對我們說過什麼。富人之所以被貶黜，其唯一原因就因為他是富人。阿伯拉罕對他說道：“爾該回想爾生前享過福，拉撒路却受過苦；如今，他在這裏得安慰，爾倒受痛苦。”這是一種被壓迫者想望在將來之情境中得獲報復之描寫。在同一“福音書”中，耶穌又說道：“富人入上帝之國(Βασιλείαν)是怎樣的困難啊，一隻駱駝穿過針眼，比之一個富人進入天國，還更容易哩(第一十七章，第二四、二五節)。”在這一段話之中，富人之所以備受非難，也只因為他的財富，而並不因為他的罪惡。

同時，在“山上垂訓”之中(“路加福音書”第六章，第二〇節以下)，有如下之言語：“爾們貧窮的人有福了(貧窮這一個字，在這裏所使用的是希臘文 πτωχοί，其意義是非常貧窮而不得不乞食的人)：因為上帝之國是爾們的。爾們飢餓的人有福了：因為爾們將要飽足；爾們哀哭的人有福了：因為爾們將要喜笑。……但爾們富足的人有禍了：因為爾們受過爾們的安慰；爾們飽足的人有禍了！因為爾們將要飢餓。爾們喜笑的人有禍了！因為爾們將要哀慟哭泣。”

讀者可以見出，在這些引述之中，富者和享樂財富的人，是被當

爲一個罪犯，應該受有嚴重之懲罰的。

同樣的思想，也表露於“聖雅各寄給散居的十二支派的書信”(Epistle of Saint James to the Twelve Tribes of the Diaspora)中，其時代爲第二世紀之中葉：

“嗟！爾們這些富有人哪，應當哭泣，號咷，因爲將有苦難，臨到爾們身上。爾們的財物壞了，衣服也被蟲子蛀了；爾們的金銀都長了鏽，那鏽要證明爾們的不是，又要吃爾們的肉，如同火燒。爾們在這末世，只知積聚錢財。工人給爾們收割莊稼，爾們虧欠他們的工錢，這工錢有聲音呼叫，並且那收割之人的冤聲，已經入了萬軍之主的耳了。爾們在世上，享美福，好宴樂，當宰殺的日子，竟嬌養爾們的心。爾們定了義人的罪，把他殺害，他也不反抗爾們。弟兄們哪，爾們要忍耐，直到主來。”(第五章，第一——七節)

聖雅各還且怒氣勃勃地責罵他們之中的富人，反對基督教會中的富人：

“卑微的弟兄升高，就該喜樂；富足的降卑，也該如此，因爲他必要過去，如同草上的花一樣。太陽出來，熱風括起，草就枯乾，花也凋謝，美容就消沒了；那富足的人，在他所行的事上，也要這樣衰殘。……我親愛的弟兄們，請聽啊，上帝豈不是揀選了世上的貧窮人，叫他們在信上富足，並承受他所應該給那些愛他的人的國麼？爾們反倒羞辱貧窮人。那富足的人，豈不是欺壓爾們，拉爾們到公堂去的麼？他們不是褻瀆爾們所敬奉的尊名麼？”^①

近代無產者之階級憎恨，很少有像基督徒的無產者，那麼熱狂的形式的。自今日以前，各個時代的無產者，即使在獲得了統治權力之短少時間，也永未有對富人施行積纍之報復、我們要曉得今日之無產

① “雅各書”，第一章，第九——十一節；第二章，第五——一〇節。

者，其自身所感覺，實在比之初期基督教的無產者有力得多。但是他愈曉得自己之強有力，便愈傾向於慷慨大量，比之那些軟弱無力的人還更大度。這種事情，便可解釋資產階級失去了自己力量的信心，因而他們對於新興的無產者，常常不惜施行可怕的報復，以爲發洩。

“聖馬太福音書”(The Gospel of Saint Matthew, 亦“新約聖經”之一卷，專記耶穌生平——譯註)之著作年代，比之“路加福音書”，較遲幾十年。當時，有錢和文化的人們已經開始，逐漸和基督教相接觸，於是很多基督教之宣傳者，以爲應該把基督徒的教訓，弄得較爲柔雅，才可以吸引這些有錢和文化的人們。慄悍的早期基督教態度，不再流行了。但因爲這種從古傳來之態度，植根太深，所以只有把它擺在一旁，而努力用一種機會主義的觀點爲之修改。這一種修正派的(revisionistic)精神，便令“聖馬太福音”一書，既成爲“矛盾之福音”(the Gospel of contradiction)，還且成爲“教會之喜愛的福音”(favorite Gospel of the Church)^①。在這一本“福音書”中，便可以見着了“早期基督教的熱狂主義和社會主義之大胆而革命的性質，已經逐漸變化，而成爲一種傳道式機會主義之適度的黃金手段，它再不會令一個與人類社會相和平的有組織的教會之存在受威脅了”。

自然，有好幾個聯合起來成功地寫出“聖馬可福音”(Gospel of Saint Mark, 亦耶穌言行錄之一——譯註)的著作家，盡他們的力量，把那些不很合式的部分，像拉撒路之故事，非難遺產之糾紛，和因此而引出一篇反對富人之演說(“路加福音書”第一二章，第一三節以下)都加以刪除。但“山上垂訓”(Sermon on the Mount, 爲耶穌在

① Pfleiderer: “原始基督教”(Primitive Christianity), 第二卷, 第三七八、三八〇頁。

山上之演說詞，其中全爲道德之律令——譯註)則或者因爲過於流行，過於出名，所以只好在其中，加以多少的插話。於是“山上垂訓”便被修改了。在“馬太福音書”中，耶穌的說話，變爲如下了：“心中貧乏的人有福了，因爲天國是他們的。……飢餓慕義的人有福了，因爲他們必得飽足。”

自然，這種狡猾的修正主義把階級的憎恨之遺跡，都抹去了。現在是“心中”貧乏的人有福了。我們真不懂得這種文字所表示的，是指何種人物，或者是白癡的呆子麼，或者是在想像中而不在實際中的乞丐麼，換一句說，是那些繼續擁有產業，而以爲他們的心中是不依附於他們的財產的人們麼。大抵其所指者，是後一種人，但無論如何，譴責富人，明白地表示乞丐有福，這樣的意義，是已經隱沒了。更爲有趣味的，是原作飢餓的人，現在一變而爲飢餓“慕義”的人了，他們將會有充滿着正義之預期了。“充滿”這一個字，在這裏所原用之希臘文，爲 $\lambdaοοτα\acute{\alpha}\zeta\omega$ ，其意義多數是指禽獸，若用到人類方向去，則只爲一種輕蔑及滑稽之意義，只指示填塞着一個人的肚皮的一種下等形式。事實上，在“山上垂訓”中，這個字是指基督教之無產階級的起源，這種表現的方法，大抵在當時這樣的範圍之中，是很流行的，它是指身體飢餓之一種食飽後的滿足。但若用在“爲正義而飢餓”的滿足中，便成爲滑稽可笑了。

和這些祝福的反面，則爲富人之被咒詛，這在“馬可福音書”中，便沒有了。因爲無論加以怎樣巧妙的曲解，都不能夠想出一種方法，令到那些改宗基督教的富人接受，因之，咒詛富人之這一部分，便全被刪除了。

不過，無論基督教教會範圍之內，如何成爲機會主義之觀點，也無論它的無產階級之性質，如何被抹除而去，但無產階級及其階級的憎恨，仍不能減低，而且作傳佈工作的思想家，還時常發生，表顯他的

憎恨。讀者若想曉得這件事情，儘可在聖克里門 (Saint Clement)，阿斯他留司主教 (Bishop Asterius)，黎登提斯 (Lactantius)，大比斯留司 (Basilius the Great)，那沙之聖格里哥里 (Saint Gregory of Nyssa)，聖安普羅司 (Saint Ambrose)，聖約翰克立索斯吞 (Saint John Chrysostom)，聖耶羅米 (Saint Jerome)，聖亞古士督 (Saint Augustine)，及其他的著作，找出很多的這樣記述。這些著作，大多數寫於第四世紀，當時基督教已成為國教了。關於這樣的記述，載在保羅·柏浮老格爾 (Paul Pflüger) 的“教父社會主義”一本小書之中^①。他們都表露着對於富人之絕對的彈劾，把富人和盜賊，放在同一的水平之上。

三 共產主義

觀察這種教會之直陳無隱的無產階級的性質，可知它自然要以共產主義組織為目的。即在事實上也有很多這樣的陳述。我們在“使徒行傳”(Acts of the Apostles，“新約聖經”之一，專記耶穌的門徒之行事，故名——譯註)中，找出下述的記載：“他們都恆心遵守使徒的教訓，彼此交接 (Κοινωνία)，擘餅，祈禱。……信的人都在一處，凡物公用；並且賣了田產家業，照各人所需用的，分給各人。”(第二章，第四二、四四節)

“那許多信的人，都是一心一意的，沒有一人說，他的東西有一樣是自己的；都是大家公用。……內中也沒有一個是缺乏的：因為人人將田產房屋都賣掉了，把所賣的價銀拿來，放在使徒脚前：照各人所需用的，分給各人。”(第四章，第三二——三五節)

^① Der Sozialismus der Kirchenväter.

我們要記憶當時之亞拿尼亞 (Ananias) 及撒非喇 (Sapphira)，他們夫婦兩人，企圖把他們的金錢，隱匿一部分，不把全數提到教會，而其結果，則這種罪惡，竟為神聖之干涉所懲罰，至於死亡。

聖約翰克立索斯吞(意為“金口”，因為他有熱烈之雄辯)是當時(他的生時是紀元後三四七到四〇七年)的一個大無畏的批評家，他在上引的原始基督教共產主義的文字之後，加入他自己的進一步的理論，這種理論，是有着一種非常現實主義的經濟基礎的，它和熱狂的節慾主義，大不相同。我在他對於“使徒行傳”的第十一次說教詞 (Homilies) 中，找着了這樣的理論。他的言詞，如下所述：

“他們是如何的榮幸啊，他們不感到窮貧的痛苦，理由是他們大方地把自己的東西貢獻出去，所以便沒有一個人處境貧困。他們並不是只把一部分貢獻給教會，而自己留回一部分；他們施贈出去的時候，也不把這些一切當做是自己的產業。他們消滅了不平等，豐富地生活下去；而且他們處理這種事情時其態度是異常可贊的。他們不敢把施濟的東西，放在貧乏者手上，他們也不敢驕傲地把贈物提出來，他們只把這些東西，靜靜地放在使徒的足下，把使徒當為主人，當為贈物的分配者。於是，每個人都是從公共供給品中，獲得他的需用品，而不是從個人的私產上得來的。這樣便防止了施贈的人們，獲得了徒然而無效的沾沾自足了。

“假如我們今日能夠這樣做法，則一切貧富的人，都必更為愉快。但貧人所得的快樂，也必不比富人所得的為更多。……因為施贈者不獨不會成為貧乏者，而反令貧乏之人，成為富人啊。

“讓我們想像我們自己採用這種方法：一切人們，都把他們所有，貢獻出來，成為公共的所有物。無論貧富，都不防阻這種計劃，都來幫助。爾曉得這樣地收集的，有多少的金錢呢？我懸揣——因為這是不能夠絕對確實地決定的——倘若每一個人都把他的一切金錢，他

的土地，田舍，房屋（這裏不提奴隸，因為我們可以相信第一代的基督徒是沒有奴隸的，他們大抵都把奴隸釋放了），盡提出來，則我以為總可以集合有一百萬鎊的黃金，或者，還會多過兩倍或三倍。因為，讓我們看罷，我們的城市（君士坦丁堡）包含有多少人呢？有若干基督徒呢？不是有十萬個麼？又有若干異族教徒和猶太人呢？然則可以收集若干千鎊的黃金呢？又我們之中，有若干貧人呢？我不相信有多過五萬貧人。然則需要若干，才可以供給他們每人之食用呢？假如他們在一個公共膳桌之中用膳，其費用必不會太多。我們怎樣處置這鉅額的金銀呢？爾會相信，它是能夠用盡的麼？上帝之祝福，豈不會降及我們，令我們有以前的千倍的豐富麼？那豈不是在地上便成立了一個天國麼？假如這種試驗，在當日（第一代基督徒）的三五千人之中，有非常顯著的成效，沒有一個人感到缺乏，則今天我們在這麼多人口中實際施行起來，其效果豈不是更偉大麼？每一個新加入的人，豈不都會把他自己的東西，加入於其中麼？

“分離和劃分必會產生極大的浪費，因而發生貧乏。現在假設一個家庭之中，有一夫一妻和十個兒童罷。婦人紡織，而男子則努力於市場中找他們的生活費；這樣的分離居住的方式，難道會比他們互相合住於一個大屋中，能夠更廉麼？自然，分住之浪費是較多的。假如十個兒子分住，便要十所房子，十張桌子，十個僕人，而其他一切東西，都要十倍。奴隸之羣衆，是怎樣生活的呢？他們不是同桌而食，以期節省浪費麼？所以，分離時常便發生了浪費；聯合便會節省。所以，現在便有很多人們，居於寺院，而敬虔信仰的人，也是這樣生活。他們會餓死麼？他們豈不是富有地滿足麼？但是人們却懼怕這種情境，比之懼怕跳入無邊之海洋更甚。為什麼我們不應該勇敢地努力，面向這種情境前進呢！倘能如此，我們的幸福，是如何地偉大呢！在當日，信徒之人數甚少，大概只有三五千人，而且當時的整個世界，都仇

視着我們，沒有地方，能够令我們平安地會集，然而我們的先驅者，還這樣隆重地實行這種工作，然則我們現在，到處都爲上帝的恩典所廣佈，信徒衆多，我們應該具有怎樣偉大的信心呢！哪一個人還願意仍像一個異教徒一樣呢？我想，沒有一個人吧！我們應該把一切，都拿出來，一切都要爲着我們。”^①

最初的基督徒是不能夠作出這麼一種清楚而安詳的陳述的。由於這些短短的觀察，感嘆，要求，咒詛，在各種情境之中，都已清楚地指明基督教會在第一個階段之統一的共產主義之性質。

“聖約翰福音書”(Gospel of Saint John，爲耶穌言行錄之第四種，亦列於“新約聖經”中——譯註)，普通都以爲其著作之時間，決不會早到在第二世紀的中葉。而在第二世紀的中葉，耶穌及其門徒之共產主義的團體，是被承認曾經存在的。他們所有人都只有一個錢袋，而掌錢袋者，則爲以色加略人猶大(Judas Iscariot，“新約”指此人爲賣耶穌於其仇敵者——譯註)。約翰在這一件事情中和在其他的的事情一樣，都企圖着超過他的前驅者，這就是，他總增加對於猶大厭惡之描寫，他詆毀這一個賣師的猶大，是盜用公共款項的人。約翰對於婦人馬利把寶貴之香膏塗抹於耶穌之足時，其描寫如下：

“有一個門徒，就是那將要賣耶穌的以色加略人猶大，說，這香膏爲什麼不賣三十兩銀子，來周濟貧人呢？他說這話，並不是掛念貧人，乃因他是個賊，又帶着錢袋，常竊取其中所存的。”^②

在最後之晚餐時，耶穌對猶大說：“爾所要做的，就去做罷。”

“同席的人沒有一個知道是爲什麼對他說這話。有人因猶大帶着錢袋，以爲耶穌是對他說，爾去買我們過節所應用的東西；或是叫

① S. P. N. Joanni Chrysostomi opera omnia quae exstant, Ed. Migne, 巴黎, 一八五九年版, 第九卷, 第九六——九八頁。

② “約翰福音書”, 第十二章, 第四——六節。

他拿什麼周濟貧人罷。”①

耶穌在各本“福音書”中，都反覆叮嚀地對他的門徒說，每一個人都要盡捨其所有之產業。

“這樣，爾們無論什麼人，若不撇下一切所有的，就不能作我的門徒。”②

“爾們盡變賣所有的，周濟人。”（“路加福音”，第一二章，第三三節）

“有一個官(ἄρχων)問耶穌說，良善的夫子，我該作什麼事，才可以承受永生呢？耶穌對他說，爾為什麼稱我是良善的呢？除了上帝一位之外，再沒有良善的了。誠命，爾是曉得的。不可姦淫，不可殺人，不可偷盜，不可作假見證，當孝敬父母。那人說，這一切我從小都遵守了。耶穌聽見了，就說，爾還缺少一件：爾要變賣一切所有的，分給貧人，就必有財寶在天上；爾還要來跟從我。他聽見這話，就很憂愁；因為他是很富足的緣故啊。”③

這一件事情，便令耶穌說出駱駝之譬喻，駱駝穿過針孔，還較容易，而富人之入天國，則較困難。所以，天國是獨為那些與貧人均享其財富的人們的。

所謂“馬可福音書”也清楚地表現同樣的觀點。

但“馬太福音書”中之修正派的觀點，便不同了，它把原始的要求之嚴肅性，加以沖淡了，它把它一變而為假設的形式。於是耶穌在“馬太福音書”中，便對富人說道：“爾若願意作完全人，可去變賣爾所有的，分給貧人。”（第一九章，第二一節）

耶穌原來所表示的，是他的一切信徒和教會的分子都要盡捨所

① “約翰福音書”，第一三章，第二七——二九節。

② “路加福音書”，第一四章，第三三節。

③ 同上書，第一八章，第一八——二三節。

有，但是現在呢，却一變而爲只是那些想“完全”的人才要求盡捨所有了。

這種結果是很自然的，因爲在這一個組織之中，最初是純粹的無產性質的，但後來却漸漸吸收有錢人爲會員了。

不過，也有一部分神學家反對原始基督教中有一種共產主義的性質的。他們以爲在“使徒行傳”中，對於這種事實的報告是後來才加入的；它不過像在古代中所常常有的一樣，作者把他夢想中理想情況，放入過去的時代而已。但是這些神學家，却忘記了原始基督教的共產主義的性質，對於後來幾個世紀的國家教會，是很不方便的，因爲在那個時候，教會總多多少少是要把它的態度，適合於富人的。假如這種原始基督教會的描寫，是根據於後來的偽造，機會主義傾向的擁護者，必會毫不遲疑地加以攻擊，而且但凡包含有這種描寫的書籍必被嚴禁，不得加入於爲教會所承認的經典之中了。教會除了那些能夠和它的政策充分地諧合外，其他一切偽造品，都是不能寬容的，而對於共產主義之教條，尤其如此。假如共產主義，竟爲正式所承認，是原始教會的最基礎的要求，則這種承認的理由，必是不得不然的，因爲對於這件事情的傳統，植根太深，而且傳播太廣的緣故啊。

四 對於共產主義之反對

那些否認原始教會有共產主義存在的人，其反對的論證是很不穩固的。這些反對論證之要點，都被一個批評家所採取，他反駁我在我的“社會主義之前驅者”(Forerunners of Socialism)一書中所描述的原始基督教的畫圖。

這一個批評家是神學博士，名爲A.K.，他把他的關於所謂“原始基督教共產主義”(So-called Primitive Christian Communism)

一篇文章，刊於“新時代”(Die Neue Zeit)一雜誌之內^①。

這篇文章，開首指出“拉撒路的故事，其目的，並不在於經濟的革命”。但是A. K.從哪裏得獲這種報告呢？“使徒行傳”，在他看來，是不確實可靠的，在其中所描寫的組織，其原始的時代，他是以為應在耶穌死後；而四本“福音書”呢，則其中有好些是比“使徒行傳”更晚的，然而他却以為基督之演說詞是有絕對地可靠的基礎的！

在事實上看來，可以適用到四本“福音書”之真理，也可以適用到“使徒行傳”去。我們在它們之中所曉得的，是那些著作這種書籍的人的性質，此外，他還包含有好些回憶，但是對於組織的回憶，必比對於演說詞的回憶更不容易忘記，不容易加以曲解。而且，我們已經曉得，我們很能夠確定，在與基督有關的演說詞，含有一種性質，是很清楚地指示原始教會的共產主義的。

實在說來，在耶穌的教訓中，我們沒有清楚地曉得確定的東西，它自不能用來對於早代共產主義的假設的反對的論證。A. K.很努力地要我們相信，在耶路撒冷無產階級之眼底下而逐漸發展的敬虔派的實際共產主義，對於當時的無產階級實無勢力。但希臘的哲學家及詩家之共產主義的理論，則在耶路撒冷之外的基督教會的無教育的無產階級之間，有很深刻的影響，並且以共產主義的理想感染他們，他們又按當時的習慣，把這種理想之實現，放在古代去；換句話說，放在耶路撒冷之原始基督教的時代去。

換一句說，他告訴我們，是有教育的人，在較後的時間，才把共產主義傳給無產階級，而在其前的共產主義的實際觀察，却並沒有接觸到他們。對於這一點，我們要求一種強有力的證據，否則它總是似是

^① Der sogenannte urchristliche Kommunismus: Die Neue Zeit, 第二十六卷, 第二號, 第四八二頁。

而非的。一切我們所獲得的證據，無不在於反對方面。當基督教的教育分子的影響，愈為增進的時候，基督教便愈離開共產主義，我們從“馬太福音書”中，可以見到這一點，後來在教會的演進的痕跡上，也會見着這一點。

A. K. 對於敬虔派之觀念是完全錯誤的。他對於耶路撒冷之共產主義的基督教會說道：

“這種單純共產主義的實踐而為猶太人團體所採用，是會令我們發生猜疑的。直到我們的紀元開始的時候，猶太人永未曾作過這樣的社會實踐；在這以前，也決沒有猶太人共產主義這一種東西。但無論是理論的或實際的共產主義，對於希臘人，便不是新東西了。”

這一個批評家却沒有指出他所找得的在基督時代希臘人之實踐共產主義之根源。他說在猶太人中的共產主義，比希臘人為晚，這種說法，是不可信的，因為從直接的事實上，前者之共產主義，實比後者之共產主義古老得多。就是A. K. 先生也決不能不承認敬虔派的發生，實在於基督之前一百五十年，但他却以為猶太共產主義之發生，最早也只在耶穌之時代而已！

而且他以為這些敬虔派，對於當時耶路撒冷教會之實行，毫無影響，但却不能不說，它產生為基督之後的第二世紀的“使徒行傳”所接受的共產主義之傳說。而實在敬虔派在耶路撒冷毀滅時，便已消滅了，其原因，則或者，由於猶太人團體的一般的消滅，從而它也不免於消滅。敬虔派早已把基督教會之原始的神話，渲染於希臘的無產者中間，而且令到他們採取一種過去的共產主義之觀念。又在那一個時候，猶太教和耶穌教，正互相仇視，達到一個最尖銳的地步，然則當猶太的無產階級在耶路撒冷建設組織，而必然地要和敬虔派運動，發生個別的及實際的接觸的時候，敬虔派對於這一種組織，還會發生很小的影響嗎？

所以最可能的事情，就是敬虔派的神話及觀點，實在便是早代基督教文獻所包含的要素。然而更爲可能的事情，就是在早代尙沒有產生其教內之文獻的基督教會之內，其組織已是在於敬虔派模式之影響下的。而這一種影響，其意義是只在於共產主義的實施，而不在於無實際的對於以往的共產主義之一種想像。

這種近代神學所創造的全部結構，爲 A. K. 先生所採納，他否認敬虔派在當時真有影響，而却把這種影響，歸入於它事實上已經消滅的時代內。這樣的結構，只能够指明近代神學家如何伶俐地把早期基督教從共產主義的“無上的聲價”中放逐出去而已。

但以上所說的，還不是 A. K. 先生之主要的理由。他的“主要的理由”是：“基督徒的反對者，都用一切可能的證據攻擊他們，說他們是罪人，但從古迄今，決沒有說他們是共產主義者啊。但是這些反對者，若曉得了基督徒有少許的共產主義之基礎，他們是必不肯干休，拋棄這一個機會，而不用這一個罪名，來攻擊基督徒的。”在我呢，我很怕這個世界，將來還繼續地不曉得這一個“主要的理由”。因爲 A. K. 先生不能夠否認基督教之共產主義的性質，在“使徒行傳”和在四“福音書”之很多章段中，清楚地顯現出來。他只能說，這些章段，其性質，不過是純粹的神話而已。然而我們也不能否認它們確是存在於其中，而且表示原來的基督徒的傾向。假如反對基督教的人不注意於基督教的共產主義，這不能說他們因爲這種罪名，找不着根據，便不注意。因爲他們譴責基督教，都用別種理由，如殘殺嬰兒，親族姦通及其他，而這些罪名，在基督教文獻中，難道便有確證麼？所以，我們很難相信，反對基督教的人，會在早期的基督教文獻中，不能夠找着了證據，因而便制止了這種譴責。

我們還可以在別處找出早期基督教共產主義的存在的理由。

真正理由是當日對於共產主義的態度，和今日對於共產主義的

態度，大不相同。

從今日的時代觀之，早代基督徒所謂的共產主義是“分散”的，這與今日生產的分配，社會的存在是矛盾的。今日，經濟的要求，無條件地需要分散的反面，這就是，它們需要財富集中於某幾點之上，或如今日(資本主義)之情形一樣，在私人的手上，或如各種社會主義的方法，在社會，國家，市政府，或合作組織之手上。

但在基督教的時代，其情形便大不相同了。除了礦業之外，其他一切產業，都是小規模的。在農業方面，確實其規模是很大的，但是這種役用奴隸的大規模營業，從技術方面看，並不比小規模的為高超，而且它還無情地破壞資源，並以廉價工值的奴隸的幫助，才能够支持它這種制度。所以大規模的生產還未成為今日生產全部模式的基礎。

由此，財富集中於少數人之手，其意義並不是別的，只是一種勞動生產力的增加，而且確不是一種生產過程的基礎，也不是一種社會幸福的基礎。

財富集中於少數人手裏，並不是一種生產力量的發展，而只是這種消費品之集積，而這些物品是不能由個人所單獨消費的，其結果，他便沒有其他的辦法，而只是和他人分有這些東西而已。

富人大規模地實行這一着，而其中一部分，還是決志這樣做的。所以在羅馬帝國領土中，以慷慨大量為一種最重要的德性。這是一種結交徒黨和朋友的手段，而且是一種增加個人權力的手段。

“奴隸在其解放時，一般地都多少接受有贈品。據馬塞爾(Martial)的舉例，有一個，其贈物為一千萬昔司脫塞(sesterces，古羅馬貨幣之一種)。依賴者和當事人之家族，也接受感謝和保護。一個哥達·米沙連那司(Cotta Messalinus)的自由人，他是提庇留的一個朋友，在他的維阿·阿伯阿(Via Appia)的墓石中，頌揚着他的恩人，

怎樣時常給他以多數之贈物(四十萬昔司脫塞),教導他的兒女,盡父職來教育他的兒子,贈給他的兒子高登那司(Cottanus)以一種軍事的職權,最後,還償還這墓石的用費。”^①

此外還有很多這樣的事例。但在民主主義流行的地方,則在一種立志把產業均分之外,還有一種無意的產業之均分。每一個人想得獲一個官職的,便要以大量的贈物來收買人民之歡心。但是後來,他們有權力的時候,便徵課富人以高額的租稅,他們便生活於這種稅收之上,而公民之參預公共之會集,或加入公共的職務時,便以國家之歲入爲之補償,或則在公共的大桌中,用公共之開銷,享以茶點,或則從公共商店裏,贈以食物。

在羣衆的心目中,以爲富者生存於世界之內,他把他的產業,分給他人,這樣的事情,是沒有罪過的,而且也沒有和一般的意見相矛盾。它反而是和一般意見充分諧和的一種觀念。

羣衆也並不拒絕這種行動,而且還阿諛它。假如反對基督教的人,而借重於這一個論據,確是愚蠢的行爲。讀者只要注意於那些像約瑟福斯及菲羅等保守派的著作家,對於敬虔派的共產主義之重視便够了;他們覺得這種共產主義並不是可憎而可笑的,他們只覺得它是很崇高而已。

所以 A. K. 先生對於早期基督教共產主義的假設“主要的反對”,說他們的反對者不從這一種共產主義之實行來反對基督教,然而這種見解,只足以證明 A. K. 先生以近代資本主義之眼光來觀察當日之情景,而不以現實之眼光來觀察當日而已。

又在這些全無根據而只是想像的反對論之外,A. K. 先生更發出

^① 法黎蘭德爾(Friedländer):“古代帝國下之羅馬人生活及態度”(Roman Life and Manners under the Early Empire),第一卷,第一一四——一五頁。

很多的非難，非難那些與“使徒行傳”有關的事實。最奇怪的，就是這一個批評家在早代基督教文獻之中，對於那些長久情境之敘述，加以懷疑，而獨接受一種簡單事件，只有它的表面價值的事件的提述。這種情形，恰像他已經明白地宣示在“奧德賽”(Odyssey，荷馬所作之史詩——譯註)裏找出的不是英雄時代之社會條件的敘述，同時他又承認普連非麥司(Polyphemus)及西爾司(Circe，兩者都是史詩中之人物——譯註)，是歷史上的人物，他們是實際地實行過史詩中所敘述的行爲——一樣。

但即使這些個別的事實也不能夠有效地反抗早期基督教會的共產主義的假設。

第一，A. K. 先生說耶路撒冷的教會有五千人，於是他便問道：人數既這樣地多，而且又有他們的妻子，怎能夠構成一個單獨的家庭呢？

沒有一個人曾說過，他們組織成一個單獨的家庭，或他們是同桌而食的。而且也很困難，確證早代教會，真有五千個會友，像在“使徒行傳”第四章第四節所說的一樣。在古代的文獻之中，統計法不是一個重要的觀點，而在東方的文獻，尤其如此；以誇張產生效果的手段，是很喜悅地採用的。

所以會衆五千人，常常是指多數言之。就在四“福音書”中，也清楚明白地說過，耶穌以五個餅，便食飽了五千人，“還不計婦孺於其內”(見“馬太福音”第一四章，第二一節)。然則我們的批評家還要堅持這個數目的確實性麼？

然而我們還有各種理由，相信早代教會教友五千人這一個數目，是少有點誇張的。

在耶穌死後不久，據“使徒行傳”所載，彼得演述一篇沉雄而興奮的演說詞，於是便馬上有“三千人”受洗爲基督徒(第二章，第四一節)

他作更進一步的宣傳，便又有“很多人成爲信仰者”，於是其數目便成爲五千了(第四章，第四節)。然而在耶穌死後的教會，其實際的範圍是怎樣的呢？根據同書之第一章第一五節所言，在耶穌死後，教會會衆齊集，其數目也只“約有一百二十名”而已。

在上述的記載中，已指明最初的教會是很小的，無論耶穌及他的門徒的宣傳如何勤勉。然而，我們能够相信，在耶穌死後，教會會衆，只有一百多人，而經過幾次演說之後，便忽然會增加到五千人麼？假如我們必要承認有一個明確的數目，則後者之數目，決不像前者之近於真實的。

而且五千人有組織的團體，在耶路撒冷，必是一種很引人注意的團體了，而約瑟福斯也必會加以相當的注意。但事實上，教會是非常不重要的團體，因而同時代之作家，沒有一個人提過它。A. K. 先生之反對論，在敘述了當時之教會之後，對於教會之共產主義，又作如下之敘述：

“當時有一個利未族人(Levite)而生於居比路(Cyprus)鄉間的，名約瑟斯(Joses)，門徒則冠以巴拿巴(其意義爲“安慰之子”)的姓氏，他有很多土地，他把土地盡賣了，而把賣得的錢，放在使徒足前。但又有另一個人，名阿拿尼阿，及其妻撒非喇，也賣了他的產業，但把其賣得之款項的一部分，收藏自用，而其妻也爲之隱瞞，於是把其餘的部分，也放在使徒之足前。”A. K. 先生便告訴我們，這便是反對共產主義之證據，因爲他以爲倘若一切會友都盡把所有產業售賣，而把其賣得之代價，都放在使徒足前，則巴拿巴便不會單獨在書中提及的。

但是A. K. 先生却忘記了這裏所舉之巴拿巴，是用來和阿拿尼阿對比之一般行動的一個典型而已；自然它不能更明確地表示共產主義的要求。“使徒行傳”又何必不憚煩勞，把各個教徒售賣他的產

業的事情，都一一提及呢？我們固然不曉得爲什麼單提巴拿巴售產一事，然若以爲他之所以提及，便等於“只有他”才實際地履行共產主義，這就未免把“使徒行傳”作者之智慧，評價太低了。提及巴拿巴爲例，便可以直接聯系到一切把自己的產業售去的人們的事實。至於巴拿巴之所以單獨被提示者，其理由或者他是“使徒行傳”作者之好友，因爲在“使徒行傳”之中，曾再三再四提及巴拿巴。此外，還有其他的一個理由，便是要把他的名稱和阿拿尼阿的名字，同傳於後世。又或者，早代教會之中，只有他們兩人，才擁有有價值而可以售賣的東西，而其他則全爲無產階級的緣故。

第三件事實則爲如下所援引；我們可以在“使徒行傳”第六章第一節以下，讀出這樣的記載：

“那時，門徒增多，有人向希伯來人，發生怨言，因爲在天天的供給上忽略了他們的寡婦。”

於是 A. K. 先生根據這一段記載，便加以質問道：“倘若共產主義是直接地實行的，這種事情，會發生麼？”

但是沒有一個人能夠說，在實行共產主義的時候，是不會遇着困難的，然則，它能夠不會遇着這種困難麼？而且就根據上面所舉的文獻，其後來的記載，並沒有說這樣便把共產主義加以丟棄，而只說其改良的組織方法，引用分工之制度。於是使徒之職責，只從事宣傳，又另外選出一個七人的委員會，專事教會中之經濟上的工作。

所以整個故事和共產主義實施的假設，並無矛盾，但如果我們接納這個批評家從荷爾茨曼(Holtzmann)所借得之意見，以爲基督徒之所以和其他猶太人相分別者，不在於他們的社會組織，而只在於他們信仰那個“最近被殺的拿撒勒人(Nazarene, 即指耶穌——譯註)”，這便滑稽可笑了。

除非有一種已經憑藉的分配之外，還應該對於這種分配模式，有

別的反對麼？

A. K. 先生更進一步，說：“在（“使徒行傳”）第一二章中，我們又找出對於共產主義存在有一種直接的矛盾，就是有一個人，名叫馬利亞（Maria），她是一個會友，但住在她自己的家中。”

這是真的，但 A. K. 先生怎樣曉得馬利亞能夠有權賣去這所房子呢？或者她的丈夫，仍然生存，但却不是基督教的會友啊？而且即使她有權把這所房子賣去，而教會也不會必然地要求她把它賣去的。因為這所房子可能是教會會衆之叙集的地方；馬利亞是聽憑教會處分這所房子的。法律上它屬於馬利亞，而事實上，却爲教會所應用。實際上，教會也需要會集的地方，又當時之教會還未成爲一個法人，有管理這所房子之資格，於是其所有權之形式，仍要歸屬於個人名義，而這樣，是決不和共產主義之假設相矛盾的。我們實在沒有權力來假設早期基督教共產主義是這樣地愚蠢，要把它自己應用的房屋，規定地命令它們的會員盡行變售，而把其所得，加以分派。

他還有最後的反對論證，他以爲共產主義事實之報告，似乎只限於耶路撒冷的教會中，而在其他的教會範圍內，却沒有提及。我們將來在追溯基督教之較後期的歷史上總有機會以證明這一點。在那時我們儘可以指出當時共產主義的成功地施行是怎樣的性質，達到某一個程度，和時間的長短；但這已是別一個問題了。然而我們上面曾經指出了在大城市中所遇着的困難，像敬虔派的舉例，而這種困難，在農業社會中，是不存在的。這樣對於 A. K. 先生所舉出之末項的反對論證，已能夠爲充分地答辯了。

我們現在所討論的是基督教之原始共產主義的各種傾向。我們沒有極微小的理由來懷疑這些傾向的存在。我們在“新約”中已有極好的證據，我們可以見出教會中的無產階級的性質，及爲敬虔派所清楚地表示在耶路撒冷毀滅前的兩個世紀之猶太人的強有力共產主義

傾向和無產階級的部分。

一切反對基督教共產主義傾向之論證，都是根據誤解、遁辭和巧妙的詭辯之上，其間並無多少實質的論據。

五 勞動之藐視

爲早期基督教所表現的共產主義——因爲和時代之條件相適應——是一種消費品物的共產主義，一種物質之分配和共同消費的共產主義。若把它施用於農業去，則這種共產主義也會成爲生產之共產主義，共同的組織勞動的共產主義。若在大城市裏，無產階級因爲當日生產的條件，便必然地或用勞動或用求乞爲謀生的手段了。大城市中之共產主義所指示的鵠的，並不是別的，只是一種最高可能的階段。像在早代的雅典及羅馬中，無產階級得獲政權，貧人逐漸發展，便把富者加以勒索。爲這種表現的共同活動，最多也只等於所得獲的糧食及其他物品之共同消費——一種共產主義等於一種公有房屋，一種家庭組織。在事實上，我們在上面已見出克立索斯吞(Chrysostom)單從這一點去作成他的共產主義的理論。他所討論的，不是那一個產生財富以爲公共所消費的人。同樣的情形，我們早在早期之基督教之中找着了。“福音書”中曾提及耶穌的一切可能的題目，但沒有提及他的勞動。而且當他說及勞動的時候，他還用極輕蔑的詞句。我們下面引述“路加福音”(第一二章，第二二節以下)爲例罷：

“所以我告訴爾們，不要爲生命憂慮吃什麼，爲身體憂慮穿什麼。因爲生命勝於飲食，身體勝於衣裳。爾想想烏鴉吧：也不種；也不收；又沒有倉，又沒有庫；上帝尙且養活它：爾們比飛鳥是何等的貴重呢？爾們哪一個能用思慮，使身量多加一寸呢？這最小的事，爾們尙且不能作，爲什麼還憂慮其餘的事呢？你又想想百合花怎麼長起來：它也

不勞苦，也不紡織；然而我告訴爾們，就是所羅門極榮華的時候，他所穿戴的，還不如這一朵花呢。爾們這小信的人啊！野地裏的草，今天還在，明天就丟在爐裏，上帝還給他這樣的妝飾，何況爾們呢？爾們不要求吃什麼，喝什麼，也不要掛心。這都是外邦人所求的：爾們必須用這些東西，爾們的父是知道的。爾們只要求神的國；這些東西就必加給爾們了。爾們這小羣，不要懼怕；因為爾們的父，樂意把他的國賜給爾們。爾們要變賣所有的，來周濟他人。”

這很容易見出是對於基督徒的一種勸諫，勸諫他們克己節慾，而忘記一切飲食的東西，因為這些東西會令他們不注意於他的靈魂方面的幸福。基督徒應當為上帝之國而努力；換一句說，為他們自己的規律而努力，這樣，他們便可以具有一切他們所需用的東西。我們在後面，將會有機會考察他們這種“上帝國”之觀念是如何地具有世間的性質的。

六 家庭之毀滅

無論共產主義怎樣不以一個生產的團體為依據而以一個消費的團體為依據，而且所追尋的鵠的，是把整個的團體，轉變而為一個新的家庭，但它必然地覺得一種傳統的家庭束縛之存在，便是一個妨害的因素。我們已經在敬虔派中見過這種情形了，現在我們再在基督教之中找出同樣的事例，它常常對於家庭，表示一種很厲害的敵視。所以“馬可福音”在第三章，第三一節以下，便告訴我們下面的話：

“當下耶穌的母親和弟兄，來站在外邊，打發人去叫他。有許許多人在耶穌周圍坐着，他們就告訴他說，看啊，爾母親和爾弟兄在外邊找爾。耶穌回答說，誰是我的母親，誰是我的弟兄？他就四面觀看那周圍坐着的人，說，看啊，我的母親，我的弟兄！凡遵行上帝的旨意的

人，就是我的弟兄姊妹和母親了。”路加也特別注意這一點；我們讀他的“福音書”第九章第五九節以下：

“又對一個人說，跟從我來。那人說，主，容我先回去埋葬我的父親。耶穌說，任憑死人埋葬他們的死人，爾只管去傳揚上帝國。又有一人說，主，我要跟從爾；但容我先去辭別我家裏的人。耶穌說，手扶着犁而向後看的，不配進上帝的國。”

雖然上引的一段仍只證明對於家庭存有茫無關係的態度，但在“路加福音”之別一段裏，却明顯的表示對於家庭之憎惡了（第一四章，第二六節）：

“人到我這裏來，若不愛我勝過愛自己的父母，妻子，兒女，姊妹，和自己的生命，也不能作我的門徒。”

在這一種關係上，我們又可以發現“馬太福音”所具有的機會主義者的修正了。馬太把上面所述的話，加以改換，如下所述（第一〇章，第三七節）：

“愛父母過於愛我的，不配作我的門徒；愛兒女過於愛我的，也不配作我的門徒。”這便表明他把家庭的憎恨，加以一個重大的沖淡了。和家庭之憎恨有密切的關係的，為婚姻的捨棄，基督教所要求的婚姻捨棄，其堅決和敬虔派一樣。但是這兩個系統，也同樣地在事實上，發展兩種反婚姻的可能的的方式：獨身主義，或捨棄一切同居的男女關係；其另一種則為不規則的婚姻外的兩性關係，就是被人指為“公妻”的制度。

很可注意的，就是在於琴本尼拉（Campanella）所作的“太陽之城”（City of the Sun）一書中，這一個批評家的主張，是：“羅馬之聖克利門（Saint Clement）說，使徒時代的一切，都是公共的，就連他們的妻子，也歸公有，他又贊美柏拉圖及蘇格拉底，因為他們也同一主張一切事物，應該這樣佈置。不過格羅司（Glosses）則以為這一種事

情的解釋，應爲婦女服從公意，而不是一種床第之共同。又達達利安 (Tertullian) 則附和格羅司之意見，以爲第一代基督徒，除了妻子以外，什麼都共同公有，惟妻子則服從公意而已。”

這種所謂“服從公意”，實是和上面所舉的“精神上之貧乏”的人，得受祝福，有同一的修改的意義，這是很爲有趣的。

關於兩性關係，我們在“十二使徒之教義” (Doctrines of the Twelve Apostles) 一書中，找出一段很特殊的記載，這一本書原爲基督教的較古的文學的產品，在其中，它供給我們以第二世紀的教會組織之觀念；在其第一章第一一節，有如下的敘述：

“但每一個先知，不論是練習的還是真實的先知，他們有對於‘教會的地上神秘’的行爲，他們自己這樣行爲，但沒有教別人也像一樣地做去，爾不要裁判他們，因爲上帝是會裁判他們的；這就是早代(基督教)先知之行爲啊。”

赫爾諾克 (Harnack) 以爲這個混合的詞句“教會的地上神秘”，即是指婚姻的事情，而上面所舉的幾句話之目的，是在於解釋當時教會對於這種加入特殊的兩性關係的先知之疑慮的。赫爾諾克忖度這裏所舉的婚姻關係，是一個人過着一種閹宦式的婚姻生活，或和他們的妻子同居而把她當爲自己之姊妹。然而這種節慾自制還能夠被人加以攻擊麼？我們很難這樣地假設。假如我們能夠曉得這些先知，雖然再不宜傳婚姻之外的兩性關係，但他們仍“像古代的先知”一樣，換句話說，仍像基督教之第一代宣教師一樣，而且實際地履行這種關係，那真是很有趣味的事情了。

赫爾諾克從被人錯認爲聖克利門所作的“童貞書信” (Letter on Virginité) 一書中(第一章第一〇節)，引述下面的幾句話，當爲“教會的地上神秘的行爲之良好的舉例”：

“很多無恥的人，託詞虔誠的緣故，和童貞女同居，後來便因之遇

着了危險，或者他們和她們遨遊於小徑和曠野之間，在路途中充滿着危險，煩惱，陷阱和溝濠。……又有別些人，和她們共同飲食，坐於同一之桌子之前，所偕同的，是童貞女，是委身事神的婦女，所生活的是奢侈的狂歡，是極度的無恥；這樣的事情是信徒所不應當有的，是被選為童貞女之職掌者所不應當有的。”

在聖保羅寄給哥林多人(Corinthians)的第一封書信裏，這一個過着獨身主義的使徒，要求有權在這個世界上，和女性的同伴遨遊。保羅大聲向他們說道：

“我不是自由的麼？……難道我們沒有權柄娶信主的姊妹(ἀδελφὴν)為妻^①，帶着一同往來，彷彿其餘的使徒，和主的弟兄，並磯法(Cephas，即彼得)一樣麼？”^②

但在這一個時間之前，保羅是反對婚姻的。

這樣的使徒和一個年青的婦人，四處傳道，是“聖保羅行傳”(Acts of Saint Paul)一書中之一個重要的因素。這一本浪漫的故事，根據達達利安，則以為是由於第二世紀的小亞細亞之一個教會中的長老所寫的。而“這一本行傳，在一個長久的期間，都是一本啓迪的好書”^③，這指明在書中所載的事實，是為很多虔敬的基督徒所以為良好的啓迪，而並不以為是一種罪過。這本書之最可注意的部分，是“柴加拉(Thekla)的美麗的傳奇，……裏面記載着第二世紀基督教雲團中之一種優越的描寫。”^③

① 妻原文為 *γυναικα*。路得(Luther)譯：領導着一個姊妹，像我的妻子一樣；而韋沙加爾(Weizäcker)則譯為：娶她像我的婚姻的妻子一樣。*γυνή*的意義是婦人，是一種性別的生物，是女性的，也可指為一個侍妾，所以，也可解為一個妻子。不過這裏所指的決不是一個法律上婚姻的妻子，因為這樣，使徒便不必以他的“自由”為辯護了。

② “哥林多人前書”，第九章，第一、五節。

③ Pfleiderer: “原始基督教”(Primitive Christianity)，第三卷，第二四五—二四六頁。

這一個傳奇告訴我們，柴加拉是一個爲依加利安(Icarium)的年青貴族所已訂婚的妻子，她聽了使徒之宣道，馬上熱心追慕他。在這一本書中，又告訴我們以一個有趣味的對於這一個使徒的描寫：他的身裁矮小，禿頭，曲腿，膝部突出，眼大，眉毛直蓋着鼻端，長鼻頭，充滿着迷人之魔力，他所具有的是一個人的面貌，一個天使的面貌。最可惜的就是他沒有告訴給我們，怎樣的物質的形骸，才能够做成功他的天使樣的面貌。

總而言之，他的演詞之魔力，竟深深地刻印在美麗的柴加拉的腦中，她把以前的婚約解除。於是她的未婚夫，在官吏之前，控告保羅，說他用演詞引誘良家婦女，禁止婚嫁。保羅被投入桎梏之中，但柴加拉却走到獄內，和他同處。於是長官把保羅放逐於城外，而把柴加拉焚燒於火刑柱上。她卒爲神跡所拯救；焚燒之柴堆竟爲傾盆大雨所熄滅，而且使旁觀之人，都目眩神迷，自相擾亂起來。

柴加拉現在自由了，她在大道中找着了保羅，和他一路走。他扶着她，走到安提阿(Antioch)，在那裏他們看見一個貴族，這個貴族，在前是戀愛過柴加拉的，他願意從保羅身邊，把她帶去，若保羅同意，他願以重金爲賠償費。但保羅告訴他柴加拉不是屬於他的，他也不曉得她的意見。保羅用一種高傲的使徒的柔和語氣爲答覆，但柴加拉却增加他的勇氣，因爲當這個貴族想用武力來佔據她的時候，她抵抗這一個登徒子的貴族。因爲這一件事情，柴加拉被投入野獸場中去，但野獸不去傷害她，其結局，她又得獲自由了。她現在便穿着男子的衣服，截去她的頭髮，再跟從着保羅，保羅便教她以宣傳上帝之道，倘若我們根據達達利安之觀察而加以推論，則保羅後來或者還准許她有向人施洗之權利。

這一件故事之原始形式，其中所包含的，在較後期的教會眼光看來，是很爲罪惡的；“當他們見着了行傳中所載的事情，不盡是有益於

啓迪和接納的，於是便憑藉着一種祭司式的編纂的計劃，把最應反對的因素，加以消滅，但沒有把著作中的原始性質的一切遺跡，完全抹去。”（Pfleiderer，上舉書，第三卷，第二五六頁）不過這種書籍雖然都失了，但我們已有充分之文件來指明當時曾有過特殊兩性關係的存在，他們是從傳統的形式而走入歧途的，其中還發生過很多犯罪的行爲，所以在使徒的時代，不得不要努力的制止；較後代的教會便要負着這些情形的責任，所以便盡其所能，以禁止這樣的記載。

除了在熱狂的克慾派之外，我們也不必指出不結婚的生活，是大抵會導入婚媾之外的兩性關係的。

基督徒希望着他們的將來生活，從復活後開始的將來生活，這便形成一種特性，就是婚姻之停止，在耶穌答覆“這樣，當復活的時候，她是哪一個的妻子呢，因為她曾經有過七個丈夫。”這一個巧妙的問題，已經清楚地指出了：

“耶穌說，這世界的人，有嫁有娶：惟有算爲配得那世界，與從死裏復活的人，也不嫁，也不娶；因為他們不能再死：和天使一樣；既是復活的人，就爲上帝的兒子了。”（“路加福音”第二〇章，第三四——三六節）

這不應當解釋爲在原始基督教對於將來的情境中，人要心中清潔，沒有肉體的需要。將來的物質的性質和物質的愉樂是很清楚地表示出來的。我們在下面，還有機會證實它。無疑地，耶穌說，在將來之情境中，一切存在的婚姻，都要解散，所以七個丈夫的歸屬問題，是一個喪失了意義的問題。

但我們不應當以羅馬城主教加里斯多斯（Bishop Callistus，二一七到二二二年）的決議作爲仇視婚姻之一種證據，他准許高尚地位的女子和寡婦有婚姻外的兩性關係，甚至和奴隸發生這種關係。這一種允許，並不源於共產主義之仇視家庭，達到一個最高點，它只是

一種投機的修正主義，他作出這些例外的讓步行爲，由此以圖得獲有錢的有勢的人加以幫助而已。

但是這種修正主義，也三翻四覆地爲基督教會對共產主義傾向之重興所反抗，而且這些傾向還常常和婚姻之捨棄聯合着，當時之婚姻捨棄，或歸宿於獨身主義，或實行後來爲民尼派（Manicheans）及諾司派（Gnostics，這都是較後期基督教中所發生的所謂異端派——譯註）所實行的公妻制度。

這些趨勢中之最有勢力者，爲加波格利派（Carpocratians）。

“加波格利（Carpocrates）之子依比芬斯（Epiphanes）所教訓的是神聖之正義，他說一切生物，都當有平等的產業和愉樂。直到人爲的法律還未實行以前，這個世界，是沒有所謂‘爾的’和‘我的’，和人爲律一同來者，是盜竊，姦淫，與乎其他一切罪惡；使徒不是說過麼：‘因爲律法本是叫人知罪（“羅馬人書”第三章，第二〇節）。’又說：‘只是非因律法，我就不知何爲罪（第七章，第七節）。’因爲上帝把兩性的衝動加給人類身上，由是以延長種族，所以性慾之禁止是不通的，而和鄰舍的妻子之性慾的追求，其禁止，更加倍不通，因爲這樣，便是把公有的變爲私產了。所以諾司派（Gnostics）以爲一夫一妻制度，實是公妻制度之罪犯，而急須神聖之正義，爲之改正，恰像私產制度之爲公有品物制度之破壞一樣。……聖克利門把這些放蕩的諾司派（包括加波格利派和尼哥拉派 Nicolaites，這是西門派 Simonians 之一種特別的支流），綜合地說道，這些異教徒，可以分爲兩類的趨勢：他們或則主張一種道德的冷淡主義（indifferentism），或則主張一種誇大的偽善的節慾主義。”^①

上舉的兩種，的確適合於房宅之共產主義的傾向。我們已經指出，

^① Pflleiderer：“原始基督教”，第三卷，第一六〇頁。

這兩種傾向是會會合爲一的，因爲它們的源始，是起於同一的經濟根源，雖然它們表現於哲學上面是不可調和，然而可以會合爲一的。

當傳統的家庭聯系崩解——至少也是鬆弛——之時，必然的結果，就是婦人位置之轉變。一旦她不再爲狹小的家庭活動所縛束，一旦她把這樣縛束丟棄，她便能够自己決定她的心志和她的趣味，從事於家庭範圍之外的思想了。按據着她的氣質，組織，和社會的位置，她在某幾方面，把她自己解放出來，其捨棄者不特是家庭之縛束，還且是一切倫理的關係，一切社會的律令，一切道德及禮義。這在羅馬帝國的貴婦人中，時常便發生這種現象，她們因爲有巨大的財富，和人工的節育，所以便不必從事於家庭的工作。

在另一方面，房宅的共產主義毀滅家庭，便使無產階級婦人有一種強有力的倫理情感，這種情感，便是由狹隘的家庭範圍而轉到基督教會較廣大的範圍；她們以前，把丈夫及兒子的日常需求滿足，當爲她們的不自私之陳請，現在，她們的陳請却是爲人類擺脫一切悲慘情形之自由了。

所以我們在早代基督教會中所找出的，不只是有男先知，還有女先知。舉例言之，“使徒行傳”便告訴我們，有“傳福音的腓利(Philippos)；他有四個女兒，都是處女，都是說預言的。”(第二章，第九節)

又上面所述過的柴加拉，是保羅傳道之伴侶，或者還是施洗的伴侶，這件事情，也同樣指出在基督教會中，婦女宣傳神聖之語言，實不是奇異的。

在“哥林多人前書”(第一章)，保羅承認婦女有先知行動之權利。他只要求她們，當履行責任的時候，應該以紗幕面，以免擾動天使之慾情！爲說明起見，再引第一四章之言如下：

“婦女在會中，要閉口不言，因爲不准她們說話；她們總要順服，

正如法律上所說的。她們若要學什麼，可以在家裏問自己的丈夫，因為婦女在會中說話，原是可恥的。”(第三四,三五節)

不過近代的聖經批評家，以為上兩節是後來加入的文章，不是原有的。同樣，“保羅寄提摩太的第一書”(First Epistle of Saint Paul to Timothy)——還有“第二書”及“寄提多書”(to Titus)，都是一樣——也是一種在第二世紀所作的贗品。這些書籍，都要強逼婦人重新返入狹小的家庭牢籠之內；關於這一點，我們在“提摩太第一書”第二章第一五節中，讀出有下述的話：“女人必在生產兒女上，得獲拯救。”

這決不是早代基督教會之理論；早代基督教對於婚姻，家庭，婦人之地位等概念，是完全和我們從共產主義表現於實行的形式，而加以邏輯推論之結果相諧合的，而且它還提供一種共產主義在原始基督教哲學中，佔著優越勢力的證據。

第二章 基督教之彌賽亞的觀念

一 上帝國之降臨

這一章書的題目，完全是一種贅言；我們曉得“基督”(Christus)一詞，純粹就是彌賽亞(Messiah)一詞之希臘的翻譯。所以，假如我們從字源學(etymology)方面說來，則所謂“基督教之彌賽亞的觀念”，其意義，豈不就是“彌賽亞教之彌賽亞的觀念”。

然而從歷史方面看，基督教不能夠包含一切信仰彌賽亞的人的；它所包含的，只是這種信仰者之一種特殊階級而已，這一種階級對於彌賽亞的希望，是和其他的猶太人的希望彌賽亞來臨者，頗有不同。

第一點，耶路撒冷之基督教會，也和其他的一切猶太人一樣，也希望彌賽亞會在一個短促時間來臨，但其時間是不能確定的。雖然我們現在所具有之“福音書”，其寫作的時間，已在大多數基督教徒已經消失了這種熱烈的希望之時候——四本“福音書”都明白指示給我們，這種基督會在當時復臨之希望，已經完全絕望了——但他們仍舊遺留着這種希望之好些痕跡，而這些痕跡，就是他們從所根據以作書的口傳或筆錄接受的。

根據“馬可福音”(第一章，第一四節，第一五節)，則“約翰下監以後，耶穌來到加利利，宣傳上帝的福音，說，日期滿了，‘上帝的國近了’。”

門徒請問耶穌，在彌賽亞降臨之時，他們會看見什麼徵兆。他便把一切徵兆告訴他們：如地震，瘟疫，戰禍，日蝕，及其他，於是又告訴他們，“人子”(Son of Man)會用極大之權能和榮耀降臨，以拯救那

些信仰他的人，他又說道：

“我實在告訴爾們，這一代還沒有過去，這些事都要成就了。”
（“路加福音”第二一章，第三二節）

“馬可”之記載，同樣無異（第一五章，第三〇節）。但在第九章中，又增入耶穌的說話如下：

“我實在告訴爾們，站在這裏的，有人在沒嘗死味以前，必要看見上帝的國，大有能力臨到。”（第一節）

最後，則“馬太”記載耶穌對於門徒之應許：

“惟有忍耐到底的，必然得救，有人在這城裏逼迫爾們，就逃到那城裏去，我實在告訴爾們，以色列的城邑，爾們還沒有走遍，人子（指耶穌自己）就到了。”（第一〇章，第二二、二三節）

又保羅在他寄給“帖撒羅尼迦人第一書”（First Epistle to the Thessalonians）第四章，第一三節以下，也有同樣的意義：

“論到睡了的人，我們不願意弟兄們不知道，恐怕爾們憂傷，像那些沒有指望的人一樣。我們若信耶穌死而復活了，那已經在耶穌裏睡了的人，上帝也必將他與耶穌一同帶來。我們現在照主的話告訴爾們一件事，我們這活着還存留到主降臨的人，斷不能在那已經睡了的人之先。因為主必親自從天降臨，有呼叫的聲音，和天使長的聲音，又有上帝的號吹：那在基督裏死了的人，必先復活：以後我們這活着還存留的人，必和他們一同被提到雲裏，在空中與主相遇：這樣，我們就要和主永遠同在。”

所以，並不必要人死後，才進入上帝國。就是生活的人，也可以注視他的降臨；這個上帝國是一個國家，在其中，有當時生活着的人，也有死了而復活的人，共同享受一種完全物質意義的愉快生活。我們在“福音書”中，還可以找出這種信仰之痕跡，雖然基督教會中之較後期的概念，已經削減了將來的地上國家之觀念，而換以一個天上的國

家，然而其遺跡，仍是可以看出來的。

於是耶穌允許道：“我實在告訴爾們，爾們這跟從我的人，到復興的時候，人子坐在榮耀的寶座上，爾們也要坐在十二個寶座上，審判以色列十二個支派。凡爲我的名，撇下房屋，或是兄弟，姊妹，父親，母親，妻子，兒女，田地的，必要得着百倍，並且承受永生。”（“馬太福音”第一九章，第二八節、二九節）

換一句說，凡解散家庭，捨棄財產的人，必得賞賜，其賞賜就是在將來的情境中，有一種地上之真正的愉樂。尤其是食桌上之愉樂。

耶穌又恐嚇那些不跟從他的人，說在大災禍後之時代，他們必要被趕出他的社會之外面：

“爾們會看見阿伯拉罕，以撒，雅各，和衆先知，都在上帝的國裏，爾們都被趕到外面，在那裏，必要哀哭切齒了，從東，從西，從南，從北，將有人來，在上帝的國裏坐席。”（“路加福音書”第一三章，第二八節、二九節；比較“馬太福音書”第八章，第一一節、一二節）

但他又允許他的門徒：

“我將國賜給爾們，正如我父賜給我一樣；叫爾們在我國裏，坐在我的席上吃喝，並且坐在寶座上，審判以色列十二個支派。”（“路加福音”第二二章，第二九及三〇節）

於是門徒之間，竟爲在將來之情境上，食桌之優先權而互相爭論。雅各及約翰（耶穌之兩個門徒——譯註）竟要求列坐於主之左右，其餘的門徒，便因此大發惱怒了（見“馬可福音”第一〇章，第三五節以下）。

耶穌說，有一個法利賽人在家內宴客，他不延請友人及親族，而只延請貧人，跛者，殘廢者，和盲人：“爾就有福了；因爲他們沒有什麼可報答爾：到義人復活的時候，爾要得着報答。”我們馬上又曉得這種祝福之性質是什麼：“同席的有一人聽見這話，就對耶穌說：在上帝國裏吃飯的有福了。”（“路加福音”第一四章，第一五節）

並且在食東西之時，還有飲料哩。耶穌在最末一次的晚餐時，說道：“但我告訴爾們，從今以後，我不再喝這葡萄汁，直到我在我父的國裏，同爾們喝新的那日子。”（“馬太福音”，第二十六章，第二九節。）

他們以爲耶穌之復活就是他的使徒之復活的先鋒；但四“福音”都明確地注重於耶穌復活後之肉體的顯現。

他復活後，在以馬迺（Emmaus）村，遇見兩個門徒，與之同食晚餐，後來他便不見了。

“他們就立時起身，回耶路撒冷去，正遇見十一個使徒，和他們的同人，叙集在一處，說：主果然復活了，已經現給西門（即彼得——譯註）看了。兩個人便把路上所遇見，和擘餅的時候，怎樣被他們認出來的事，都述說了一遍。正說這話的時候，耶穌親自站在他們當中，說，願爾們平安。他們却驚慌害怕，以爲所看見的是魂。耶穌對他們說：爾們爲什麼愁煩？爲什麼心裏起疑念呢？爾們看我的手，我的腳，就知道實在是我了：摸我看看；魂無骨無肉，爾們看我是有的。說了這話，就把手和腳給他們看。他們正喜得不敢信，並且希奇，耶穌就說：爾們這裏有什麼吃的沒有？他們便給他一片燒魚和一塊蜜房。他接過來，在他們面前吃了。”（“路加福音”第二十四章，第三三節以下）

在“聖約翰福音書”中，耶穌不特給他們證明他在復活後的肉體之存在，還證明他有一種很健旺的食慾。約翰記載耶穌忽然顯現於已經下鎖的使徒房中，多疑之多馬（Thomas，爲十二使徒之一——譯註）用手摸過他，以爲明證，於是他便說道：

“這些事以後，耶穌在提比哩亞海邊，又向門徒顯現。有西門·彼得，和稱爲低土馬（Didymus）的多馬，並加利利的迦拿（Cana）人拿但業（Nathaniel），還有西庇太（Zebedee）的兩個兒子，又有兩個門徒，都在一處。西門·彼得對他們說，我打魚去。他們說，我們也和爾同去。他們就出去，上了船，那一夜，並沒有打着什麼。天將亮的時候，

耶穌站在岸上：門徒却不知道是耶穌，耶穌就對他們說：小子，爾們有吃的沒有？他們回答說，沒有。耶穌說：爾們把網撒在船的右邊，就必得着。他們便撒下網去，竟拉不上來了，因為魚太多。耶穌所愛的那門徒（這個據說就是約翰——譯註）對彼得說：是主啊。……他們一上了岸，就看見那裏有炭火，上面有魚，又有餅。……耶穌說：爾們來吃早飯。……耶穌從死裏復活以後，向門徒顯現，這是第三次了。”（“約翰福音”書第二章）

第三次之顯現，大概就是末一次了。大概在傳道的使徒之想像中，耶穌用這一次魚肉的早餐，增加了他們的能力之後，便升入天堂，自此以後，他應該操着彌賽亞之職權而降臨世界了。

雖然基督徒堅持地主張復活後之肉體，仍然存在，但假如專為永生的緣故，他們也要假設復活後之肉體，其性質和以前之肉體，是有分別的。在這樣地愚昧無知而易被欺騙的，像在這個原始基督教的時候，則我們在基督徒和猶太人的思想中發現了很為流行的最誇張的意見，是不必驚奇的了。

在保羅“致哥林多人前書”中，我們又發見了一種觀點，它以為那些仍舊生存而可以見着將來之情境的同志，與乎那些專為着這個目的而復活的人，兩者都有一種新式而崇高的肉體之顯現：

“我如今把一件奧秘的事告訴爾們；我們不是都要睡覺（直到彌賽亞來的時候），乃是都要改變，就在一霎時，眨眼之間，號筒末次吹響的時候；因號筒要響，死人要復活成爲不朽壞的，而我們（生存的）也要改變。”（第一十五章，第五一、五二節）

聖約翰之“啓示錄”（Revelation，“新約聖經”之末一卷——譯註）則說有兩次復活，第一次在羅馬崩壞之後出現的：

“我又看見幾個寶座，也有坐在上面的，並有審判的權柄，賜給他們：我又看見那些因為給耶穌作見證，並為上帝之道被斬者的靈

魂，……他們都復活了，與基督一同作王一千年，其餘的死人還沒有復活，直等那一千年完了。這是頭一次的復活。在頭一次復活有份的，有福了，聖潔了。第二次的死，在他們身上，沒有權柄，他們必作上帝和基督的祭司，並要與基督一同作王一千年。”（第二〇章，第四——六節）

其後地上各國，發生一種反叛，反對這些聖潔的人。這些反叛者，盡被投入火焰和硫磺的池內，而一切死者，現在都復活起來，要受審判了，其中之不義者，也被投入火池，而義人便不再曉得有所謂死亡了，他們在新耶路撒冷，享受歡愉之生活，一切地上之國家，都把他們的光榮和珠寶，貢獻給這一個新耶路撒冷城。

讀者總會發現猶太人之愛國主義，在這裏，仍然表現於最樸素的形式之中。在事實上，則我們在上面，已經見出，聖約翰“啓示錄”之模型是有猶太教的根據的，其編集之時間，正當耶路撒冷被圍攻的時候。

就在耶路撒冷陷落之後，猶太人之“啓示書”（Apocalypses，這也和“啓示錄”一樣，其中描寫天堂地獄，及彌賽亞降臨，審判世人，這種書在耶路撒冷陷落後，出現很多——譯註）仍然同樣地表示彌賽亞的希望；其中之可以舉例者，爲“巴魯書”（Baruch）及“以斯拉第四書”（Fourth Book of Ezra）。

“巴魯書”主張彌賽亞將會齊集他的人民，而且把生命賜給他們，他們都服從於雅各之苗裔（即以色列人——譯註），而那些壓迫以色列的人們，都被毀滅。此後，彌賽亞即誕登大寶，而永久之愉樂，便普行各處了；自然界便最大量地貢獻它的一切產品，尤其是酒類。死人復活，而人類之組織，將會和以前大不相同。義人不再爲工作所疲乏，他們的身體燦然有光，至於不義之人，其醜態比之以前更甚，他們還要受磨難哩。

“以斯拉第四書”的作者，也表示同樣的思想。彌賽亞將會降臨，在世四百年，其後便和一切其他的人類一齊死去。又其後，一種普遍的復活及一種審判，都跟着來了，其中善義的人，都獲得和平，而且有七倍的快樂。

我們可以見出在早代基督徒和一般猶太人之思想中，其對於彌賽亞的希望，很少不同之點。“以斯拉第四書”，內中加入了許多後加的修飾，它也吸引基督教會的很大的注意，後來還收入於改正派的聖經的翻譯中。

二 耶穌之族譜

早期基督徒對於彌賽亞的概念，既和當時的猶太人對於彌賽亞之概念，完全協調，所以四“福音書”，總用極大的努力，務令耶穌成為大衛王之苗裔而出現。根據猶太人之意見，則彌賽亞應該屬於王族。所以，他便常常被人稱為“大衛王之子”或“上帝之子”，這兩者在希伯來語中，有同樣的意義。所以在“撒母耳第二書”(Second Book of Samuel)中(第七章，第一四節)，上帝對大衛王說道：“我要作他的(爾的苗裔的)父親，而他要作我的兒子。”

又大衛在“詩篇”(Psalm)第二首中，也說道：

“主對我說：爾是我的兒子；我今日生爾。”

因此，必然要證明耶穌的父親，約瑟，實是大衛王之苗裔，其方法便是作出一個冗長族譜的一株大樹，還且要把拿撒勒(Nazarene)人之耶穌，編排他生在伯利恆(Bethlehem)，因為伯利恆才是大衛王之故鄉。因為要把上述的工作做成功，所以便開始造出最可注意的記述。我們已經在“路加福音”二章一節以下，見到這一點了。

“當那些日子，該撒亞古士督有旨意下來，叫天下人民，都報名納

稅(這是居里紐Cyrenius爲敘利亞省長的時候,頭一次舉行報名納稅的事。)衆人各歸各城,報名納稅。約瑟也從加利利的拿撒勒城上猶太去,到了大衛的城,名叫伯利恆(因他本是大衛王一族一家的人);要和他所聘之妻馬利亞,一同報名納稅,那時馬利亞的身孕,已經很大了。”

“聖路加福音書”的作者——或作者們——也已經懷疑他所記載的有些錯誤,在他的寫作中,有這樣勇敢的作偽,是愚昧的。事實上,亞古士督永沒有發佈過一種帝國人口登記的事實。在猶太國,最確鑿的人口登記,是在於紀元後七年,這是由昆侖老斯(Quirinius)所發佈的,當時猶太恰正歸入於羅馬版圖,而成爲羅馬之一個行省。這是猶太國這種人口登記之第一次。

然而這種錯誤,還不算重要。無論是一種整個帝國的人口登記,或甚至一種一個行省的人口登記,我們能夠說,每一個人都要回歸到他的故鄉而後才報名入冊麼?就在今天,鐵路世紀的今天,這樣的一種規則也會產生一種無限紛擾的遷移,而這樣紛擾的法令,只有白癡者,才會頒佈。然而在事實上,羅馬之人口登記,除了在一個人的居住地方以外,永沒有要求他到別處註冊,而且只要那些登記的人們個人登記而已。

但是假若約瑟獨自跑到大衛之城邑,則敬虔的目的,仍未達到。於是這種登記,又要每一家之家長,挈妻攜子,担負行篋,而跑回到他的祖先的故土去,這樣,約瑟便不得不攜同他的妻子就道,雖然他的妻子懷孕,將近臨產的時期,也顧不得了。

不過這種一切可愛的工作都喪失了意義。事實上,當基督教會生長在猶太之環境時,它便成爲基督徒思想中的非常狼狽的根源了。異國人對於大衛王是沒有趣味的,所以,大衛王之苗裔,在他們眼光中看來,沒有什麼可贊美之處。希臘和羅馬之思想形式漸漸趨向於採取

以上帝爲父之方式，而對於猶太人，則上帝只是一種王族之象徵而已。我們已經曉得希臘和羅馬人，以大人物爲亞波羅（Apollo）及其他的大神之子，是並不奇異的事情。

基督教這樣努力於把彌賽亞之威望顯示於異教徒之前，也遇着一種微小的困難：這就是，從猶太教借來的一神主義。因爲事實上，上帝既生出一個兒子，這便入於多神主義的道途了；要多有一個神了。所以，一方面上帝既產生別一個上帝，而他方面又要保存上帝之單一性——這真是很不容易解釋的。而且就使用一種特殊的聖神（Holy Ghost）的形式，認爲從上帝放射出來的獨立創造力，事情也並未見得簡單。所以，現在的工作，就是把這三個人格，放在一個可以包含這三者於其內的概念之下。而這實是一種失敗的工作，甚至發生一種最過分的想像和最巧妙的遁辭。所以，“三位一體”（Trinity，就是說，上帝，耶穌，和聖神，位則有三，而體則同一的概念——譯註）便成爲一種可以信仰而不可以理解的神秘性；而這一種神秘性之所以信仰，只有由於它的荒謬而可笑的原因。

沒有宗教是沒有矛盾的。沒有一種宗教是只由一種單純的概念而產生，是一種純粹邏輯的歷程之結果：每一種宗教都是很多種社會影響之產品，而這些影響，還常常擴張到幾個世紀之久，而且反映出很多很多的各種不同的歷史情形。然而，無論如何，我們決不能夠從別個宗教中，找出像基督教中所含有的那麼多衝突的矛盾和不合理的假設，其原因，由於別個宗教之發生，實沒有那麼多重要的不同的因素：基督教由猶太教發生而傳到羅馬人，由無產階級之宗教而轉變到世界統治者之宗教，由一種共產主義的組織而轉變到爲掠奪一切階級而形成的組織。

然而，父子成爲一體還不是由彌賽亞想像而發生的唯一困難，因爲基督教之思想，不久便進入一種非猶太人的環境勢力之下了。

約瑟是耶穌的父親，這又怎樣解釋呢？馬利亞之懷孕耶穌，決不能夠是從她的丈夫接受的。而且因為上帝和馬利亞同棲，上帝並不是血肉之人，而只是一種精神之形式，所以馬利亞便仍然是一個處女。這樣解釋下去，便把耶穌是大衛的苗裔這一說拋棄了。但因為宗教中之傳統能力過大，所以約瑟的族譜樹之美麗設計和耶穌是大衛王之苗裔這種計劃，便仍舊忠實地流傳下來。不過這一個不幸之約瑟，現在却處在一種不愉快的處境，就是他可以和一個童貞女同居，但不能破壞她的貞操，而且還不能因為他的未婚妻懷孕而憤怒。

三 叛徒之耶穌

雖然後代之基督徒，不能夠因為耶穌要具有神聖之根源的緣故，而把彌賽亞的王室的族譜完全拋棄，但他們却費了很大的苦功，要把他的猶太人之別一種特性，加以消滅，這種特性，就是他的反叛的精神。

基督教到了第二個世紀，已經被一種消極的服從精神漸漸地加以駕御，而這種服從性和早代猶太教之性質，是大不相同的。我們在上面，已經討論過這些等候彌賽亞降臨的猶太人的反叛的性質，尤其是耶路撒冷城中之無產階級，與乎加利利之游行的盜羣，而這些因素，就是基督教所由託根的。所以，我們可以假設在基督教之起源，是含有破壞的特性的。這種假設，當我們在“福音書”中追尋這種情形之遺跡時，更被證實，雖然在事實上，這些書籍的後期著作者也很焦急地小心，要把那些會冒犯有權勢的人們之少許因素，加以刪去。

在一般地看來，耶穌是溫柔而且謙遜的，但他却常常在他自己的演詞中，表露一種完全不同的性質，因為這些演詞，便令我們假設，在

原始的傳說中，他——無論他是一個實在的人物，或只是人們意象中之一個理想的模範——是一個叛徒，是一個謀叛未成而被釘死於十字架上的叛徒領袖。就是他的態度也是很可注意的，他常常對有那些法律上的善義的人們說道：

“我來非召善義之人(δικαίους)，只召罪人而已。”(“馬可福音”第二章，第一七節)

路德·馬丁把這一句話，譯如下面：“我來本不是召義人，乃是召罪人悔改而已。”這或者是他所用之原本，不同於我們。但是很明顯的，就是基督徒在很早的時候，已經曉得，若承認耶穌所號召的人們，都是些反對法律的人，那是很危險的。所以路加在“召”這一個字之後，便加增有“懊悔”(εἰς μετάνοιαν)的字眼，而這種增加也可以在幾種馬可的手本中找出。但是他們把“召來悔改”這一句話，來代替了原有之“招致”，或“號召”，他們已把這一句話的原意，完全隱去了。誰可以說要喚召那些路德從 δικαίους 譯為“義人”的人去悔改呢？他們還須悔改麼？而且，還不止此，這樣的一種修改是和上下文衝突的，耶穌當時說出這一句說話，是因為當時之人們譴責他，說他好和那些爲人所輕蔑的人們同食，他是和他們聯合，而並不是懇求他們變換他們的生活行爲。沒有一個人會反對他招致罪人來“悔改”的。

伯倫諾·保爾(Bruno Bauer)在他討論這一節書中的意見，如下：

“從這一句宣言之源始的形式觀之，它並不討論那一種要直接懺悔的罪人的問題，而只是接受他的宣召和服從那一個向他們宣傳悔改之道的人而得獲天國的權利的問題。所謂罪人者，是他們有特權上升到義人的地位。所謂罪人者，是他們蒙受宣召而接獲福祉，無條件地以恩寵的待遇，施給他們。上帝國之創造，全爲罪人，而對着他們的宣召，全是因爲他們的財產權，他們便像罪人一樣，承襲着這些

財產權了。”^①

這一段指示出一種對於傳統法律之輕蔑，而耶穌所宣傳彌賽亞降臨之言語，實為一種屬於破壞性質之提示：現存的羅馬帝國會在一種殘殺之歡宴中毀滅。它又顯示聖者在這一個歷程中，並不只扮演一個消極的角色而已。

耶穌說道：

“我來要把火丟在地上；倘若已經燒起來，不是我所願意的麼？我有當受之洗禮，還沒有成就，我是何等的迫切呢！爾們以為我來，是叫地上太平麼？我告訴爾們，不是，乃是叫人分爭：從今以後，一家五個人將要分爭，三個人和兩個人相爭，兩個人和三個人相爭。”（“路加”第一二章，第四九節）而“馬太書”中，則有下面很明白的文句：

“爾們不要想我來，是叫地上太平：我來，並不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵。”（第一〇章，第三四節）

在逾越節（Passover，註見前）的時候，他到了耶路撒冷了，他把聖殿中之商人及銀錢找換者驅逐，這樣的動作，若非得有他所鼓動的大多數平民之直接幫助，是不可思議的。

離這件事情不久，在最後之晚餐時，那就是在禍災臨身之前不遠，耶穌對他的門徒說：

“如今，有錢袋的可以帶着，有口袋的也可以帶着，沒有刀的，要賣衣服買刀。我告訴爾們，‘聖經’上寫着說：他被列在罪犯之中（ἀνδρω-ν）。這話必應驗在我身上。因為那關係我的事，必然成就。他們說，請看：主啊，這裏有兩把刀。耶穌說，够了。”

在這以後，他在橄欖山（Mount of Olives），便和國家之武裝軍

① Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs, 一八五一年版，第二四八頁。

隊，發生衝突了。耶穌於是被捕。

“內中有一個人，伸手出刀，把大祭司的僕人，砍了一刀，削掉了他的一只耳朵。”

但在這一本“福音書”中，耶穌又表現得是一個反對流血戰爭的人，他溫和地願意被縛，後來便受死刑，於是他的同行者，便絕對地安靜下去了。

在我們現有的形式中，這一宗故事是一件非常可以注意的故事，其中，充滿着在原始時候有極爲不同的各種矛盾的敘述。

耶穌叫人預備刀劍，似乎直接行動的時間已到；他的信徒便帶刀在手，以爲準備——但在同一時間，他們遇見了仇敵了，他們便抽刀手上，然而耶穌竟忽然聲言，他在原則上，反對借用一切武力——自然在“馬太福音書”中，他的陳詞，更爲尖銳了：

“收刀入鞘罷：凡動刀的，必死在刀下。爾想我不能求我父，現在爲我差遣十二營多的天使來麼？若是這樣，經上所說，事情必須如此的話，怎麼應驗呢？”

不過假如耶穌在原則上，反對應用武力，則他爲什麼叫預備刀劍呢？爲什麼當他和他的朋友同行之時，准許他們攜帶武器呢？這種矛盾，我們只可以從下面的假設得到解釋，這就是在基督教的傳說的原始方式中，實包含有一種很詳細策劃的“政變”(coup d'état)的記錄，而在這一種政變中，耶穌却被俘獲了，這一種政變，大約在他驅逐聖殿中的商人及銀錢找換者之時，時機似乎成熟了。但後代的編輯者，因爲要根據傳說，所以也不敢把這種記載，完全拋棄。所以他們便巧妙地加以切斷及重新裝置，說使徒違反耶穌之意志而採取武裝之行動。

我們還要注意這一種衝突，發生於橄欖山。這是攻擊耶路撒冷的每一次非常事變之起事的地點。

我們可以舉例說明，約瑟福斯的書中，關於一個在代理行政官花

力斯 (Procurator Felix) 時的埃及籍的猶太人之失敗的叛亂，如下所述①。

這個人是從橄欖山之曠野來的，同行者凡三萬人，他們襲攻耶路撒冷，把羅馬之守衛兵趕去，把政權搶奪過來。花力斯和這一個埃及人開仗，擊散他的羣衆；而這一次埃及人却逃亡去了。

約瑟福斯的歷史中，充斥着同樣的事實。它們指明這是在耶穌時代的猶太人之方式。然則這一個爲加利利的先知耶穌所領導的計劃成熟的反叛，總不會和這種方式，完全衝突罷。

假如我們承認他的工作就是這種謀叛的企圖，則我們又可以了解猶大 (Judas) 出賣其領袖的事情了，這件事情是織入我們現在正要討論的記載中的。

根據我們現在所留存的版本看來，猶大之賣師，以接吻爲記號，這樣便對於那些緝捕耶穌的人說，這個就是要拿捕的犯人了。不過這種行動，是全無意識的。根據四“福音”所說，耶穌在耶路撒冷名聲很大，識之者極多；他每天都在大衆之前說教；他是爲羣衆所熟識的；然而我們到這裏，却忽然地相信，必須猶大之指示，才能認出他和他的使徒的分別。用一種同樣的滑稽事情，可以在這裏加以對比，這就是說，柏林城的警察，却要用一個綫人，才能够指出那一個是倍倍爾 (Bebel)。

但假若我們承認這是一種小心準備大舉的非常政變，那事情便完全不同了。在這樣的情境之中，的確值得有一個賣其領袖的人，值得有收買秘密的消息。所以，假如曾經計劃的非常政變之記載，既經加以刪去，則猶大賣師之故事也成爲無意義了。不過因爲這種賣黨求榮的行動，太爲當時同志所熟悉，而他們對於這一個賣黨求榮的

① 本書第三篇第二章論熱狂派的一段。

人，又非常憎恨，所以便連以傳道爲目的而編集的人，也不能夠把這種事情，完全抹去。不過這一個編纂者，却不得不在他的想像之中，構造出一種新的賣師事實，然而他之構造，却不能成功。

耶穌被捕的記載和猶大賣師的記載，同樣地失敗。雖然他宣傳要用和平之手段，即已抽出刀來的使徒也不得不聽命而安靜下去，然而耶穌究竟被仇人拿去了。那一個削去了馬勒古 (Malchus) 的耳朵的彼得，跟隨着警察步行，在大祭司長的大院中，坐在椅上，而且和他們和好地談話。我又要讀者運用爾們的想像了，爾試想像有一個在柏林城內的人，因爲警察拿捕他的一個同志，他以強力加以反抗，自然他的同志是被人認爲一個反叛者，他爲保護他的同志的緣故，傷及一個警察，但他後來，却很安靜地步行，和警察們喁喁私語，而且還和警察們坐在公安局之中，烤火取暖，和他們共同飲一盅麥酒，啊！讀者！你能够相信有這宗事情麼？

我們大抵不能夠再發現有比之這種記載更爲愚蠢的情境了。然而我們從中更可以曉得，這些記載的失敗，其中已包含了一種努力，這就是無論用何種代價，都要把那些應該刪去的，加以刪去之努力。實在說來，而且就人們所容易理解的說來，這是一種自然的行動，因爲猶大賣其秘密於仇敵，經過一次衝突之後便失敗了，其首領還被捉去，於是它便成爲一種絕對無意義而不可理解的歷程，這便是所謂“成全聖經所記載”的歷程了。

耶穌之被殺，倘如他是一個叛徒首領，則是很容易理解的，但現在也成爲一種無意義的憎恨之絕對不可思議的行動，因爲書中說，羅馬總督是會釋放耶穌的，但其後，卒違背他的意志，而耶穌受死刑。這種不可理喻的事實之積集，其唯一的解釋，只可以說，由於後代之編輯者，總想把真實的事情，加以滌洗的要求而已。

就是那些主張和平而反對一切衝突手段的敬虔派徒，在當時，也

被投入於愛國主義熱狂之大波浪中。我們在猶太將軍最末一次反對羅馬人之戰役中，找出有敬虔派徒在其內。約瑟福斯對於戰爭之發端，報告如下：

“猶太人已經選出三個有能力的將軍，他們之所以被選，並不單因為體魄強壯而勇敢，同時也因為智慧和知力，這三個將軍就是巴利亞之尼格爾（Niger of Peraea），巴比倫之西羅斯（Sylas of Babylon），及敬虔派的約翰（John）。”^①

耶穌被殺是因為他的反叛行爲，這一個假設，不特令我們更清楚地理解“福音書”之記載，還且和當時當地之性質相符合。從普通人認爲耶穌去世之時代起，直至耶路撒冷滅亡爲止，耶路撒冷並沒有安靜過。巷戰是平常的事情，反叛者受死刑，更是家常便飯一樣。這次的巷戰是由一小隊無產階級構成的，跟着而來的，就是把巷戰之領導人釘死於十字架，這一個領導人是時常發生變亂的加利利土人，這種事情，對於那些後來還是存留而當時曾參加於其內的人，是有很深切的印象的，然而從當時之歷史自身看來，這樣的一種日常事故，便不值得記載於其內了。

觀察當時整個猶太民族生活於其中的反叛的擾亂，則這種企圖背叛的宗派，自然很注重這種事情，其目的爲的是宣傳而已，因此，這種變叛的事實在民族之傳說中，便佔着了一個牢不可破的地位，並且自然地把它中的英雄人格之詳細情形，加以誇張，加以崇敬。

但在耶路撒冷滅亡之後，形勢便變遷了。猶太社會既經毀滅，以前在羅馬帝國下仍舊留存的民主主義式的反抗之最後痕跡，也全毀滅了。大約在這個時間，羅馬帝國之內爭也停止了。

在馬加比叛亂直到提多（Titus）毀滅耶路撒冷城，其間兩個世紀

① “猶太戰爭史”，第三卷，第二章，第一節。

之內，地中海之東岸，總在一個不斷的騷擾之情境中，其中一個政府傾覆之後，接着便是別一個政府傾覆，前仆後繼，一個國家失了它的獨立性及它的優越地位之後，別一個國家也跟着覆亡。但是在這些一切騷動的後面之直接的或間接的權力，便是羅馬國家，在那個時候，它也爲最重大的災禍所分裂，從革拉古（Gracchi）到惠思葩西安（Vespasian），這些該撒們從軍隊及將官中所產生的，都愈弄愈多，其結果，羅馬帝國內部，便不免於紛擾了。在這個時候，彌賽亞之希望正在發展和鞏固，但是政治之機體，却沒有一個不是暫時的，所以政治革命便似乎是不可逃避的，是在想望之中的。這一個紛擾的時代，以惠思葩西安之時代而終止。在他的朝代之時，武力的君主制度，最後得獲了財政之整頓，令到大帝能夠防止一切在軍隊中會發生的對敵活動之發展，依據這一個基礎，於是羅馬帝國兵隊中之反叛，竟停止而不發生者，有一個很長久的時期。

從這個時候起，我們便看見帝國的“黃金時代”了。從惠思葩西安（紀元後六十九年）以前的高摩達（Commodus，紀元後一八年）起，國內和平之一般情境，綿延一個世紀之外。如果前兩個世紀，一般地說，是紛擾不寧的；則這一個世紀，可用安靜爲標誌了。以前以政治之革命爲一種自然的事情，而現在，却成爲最不自然的了。現在呢，服從帝國之權力，堅忍的順服，不獨成爲當時怯懦者之智慧的誠命，更且漸漸根深蒂固，成爲一種道德的義務了。

這種情勢，自然影響到基督教會。基督教會再不會應用反叛的彌賽亞的概念了，雖然它以前是會爲猶太思想所接納的。而且連教會之道德感情也對於這種反叛的彌賽亞，發生反感。但在教會已經習慣於把耶穌當爲教會之上帝，把耶穌當爲是一切道德的集合體之時，這種轉變還未含有把反叛之耶穌的觀念加以拋棄，還未把別一個人格之理想的意象加以替換。所以，這一切反叛的因素，是逐漸地從耶穌

上帝之意象中，加以緩緩的消滅，把這個攻勢的有反叛性的耶穌，漸漸地變成一個消極的人格，於是他之所以被殺，並不因為反叛，而只是因為他的無限的善良和聖潔，因為他的叛逆的妒忌者之邪惡及怨恨而已。

幸而這種修飾，還不能算為巧妙，所以原來之色素，還可以被查察出來，我們還可以由此而推證出這一幅全景。這是因為這些痕跡尚未和後期之修飾完全諧合，所以，我們可以清楚地推證出那些原來的色彩，而且顯露出原始的事實記載。

從這一點上，也像在上面所討論的各點一樣，第一代基督教中之彌賽亞的意象是和原始的猶太人所有之意象，完全諧合的。只到後期之基督教會，才開始引用相反之觀念。不過其中也有兩點，是基督教會之彌賽亞的意象，在其開始之時，便和猶太人之彌賽亞不同了。

四 釘死後之復活

當耶穌的時代，彌賽亞甚多，尤其是在加利利，在那裏，每一個瞬間，都有先知及盜黨首領之興起，他們都以為是拯救者和上帝之膏立者。但當這個拯救者被羅馬威力所壓服，所拘捕，釘之十字架，或置之死刑，則他的彌賽亞之使命便終止了，他自然被人當為一個假偽的先知及一個假偽的彌賽亞了。真的彌賽亞猶待降臨。

然而基督教會仍站穩在他的領袖那方面。從他們看來，彌賽亞及其一切光榮之降臨，猶有所待。然而這一個將臨之彌賽亞，並不是別個，就是那一個已經被釘死，三日後從死復活，顯現在他的使徒之前，而且升上天去的基督耶穌。

這種概念之在基督教會中，是很特殊的。它的根源，來自何處？

按據着原始基督教之概念，這是耶穌於釘死後，三日復活之神

跡，這一件事，證明他有神聖之性質，而且令到他的門徒，構成一種希望，希望他從天堂下降。我們現在的神學家，其思想之進展，也不能超越這一點。自然，神學家中之“自由精神派”(liberal spirits)，也不再以字面來解釋復活這一種事情了。在他們看來，耶穌並沒有實際地從死復活，不過是他的門徒相信，在他們狂熱到出神的情境當中，見着他死後重現而已，於是便推證他是有神聖的及超世間之淵源的：

“於是，我們以為彼得所見之基督的第一次顯示，其經驗，和保羅在大馬色(Damascus)路上所見的一種忽然出神的狀態，在其中，他便看見基督之在天空的光明顯示一樣。這不是一種生理之經驗，不是一種不可理解之神跡，而實是一種在一切時代很多人都有類似經驗的心理上之認知。……根據着其他的類似，則我們很容易了解，這種靈感的異象之經驗，並不限於彼得一人，因為不久，便重複於其他的門徒表現，而且最後，還同樣表顯於信徒。……所以信徒對於耶穌從死復活之信仰的歷史根據，實是在於這種出神的異象之經驗，其初由一個人發佈出去，其後，不久便為公眾所認知了；在這些經驗之中，他們相信，他們確見着那個釘死的領袖仍然活在，而且光榮地升天而去。他們在神跡世界之中，把想像做成一個外衣，遮蓋着那些移動他的靈魂，滿佈着他的靈魂的東西。而在其根柢上，則他們對於耶穌復活的動力之信仰並不是什麼，只是由於一個人提供他們以不可抹去之印象而已；他們愛慕這一個人，信仰這一個人，比死還更有力。這是一種愛的神跡，而不是無所不能(omnipotence)的神跡，而愛的神跡才是原始教會對於復活的信仰之基礎。所以，這種神跡決不能停止在一種迅速消滅的情緒之中，它是會重新喚起的，會啓示發生行動的信仰；使徒承認這是他們的終身之工作。他們宣傳全國，對全國之人說，那一個為他們交給仇敵者之手上的拿撒勒人耶穌，實是他們之彌

賽亞；上帝由耶穌之復活及他的升天而愈顯示他自己於世人，耶穌也不久便會回到世間，建設世界之彌賽亞王國了。”^①

上面的解釋，會使我們曉得基督教會對於彌賽亞信仰之散播，與乎基督教全部的歷史現象，都是一個單獨的會死的人之一種意外幻覺的結果。

使徒之一個會有一種釘死後的耶穌顯示之異象，這並不是不可能的；而且這種異象之為多數人所相信，也並不是不可能，因為當時實是一個很易輕信的時代，而猶太人尤其深切印象於復活的信仰。從死復甦，在當時看來，也並不是不可思議的事情。讓我們再增加幾件上面已經舉過的例證罷。

在“馬太福音”，耶穌預言他的使徒之活動：

“醫愈病人，清潔癩者，起死回生，驅魔逐鬼。”（第一〇章，第八節。）在這裏所包括之起死回生一事，是與醫愈病人在一起的，這是他們日常責任的事實的一種。他又警告他們不應當為這種工作而接收酬報。這樣，耶穌——不如說是“馬太福音書”的作者——實以為起死回生而收受酬報，換一句說，以起死回生為一種職業，是在於可能的範圍之內的。

最為特色的，是馬太所記載的復活故事。耶穌之墓場，有兵守衛，所以使徒便不能盜取屍體而宣傳耶穌由死中復活。但是墓門之石移開，光燄照射，大地震動，耶穌便復活了。

“他們去的時候，看守的兵，有幾個進城去，將所經歷的事，都報給祭司長。祭司長和長老聚集商議，就拿少許銀錢給兵丁說：爾們要這樣說，夜間我們睡覺的時候，他的門徒來把他偷去了。倘若這話為

^① O. Pflleiderer: “基督教起源”(Christian Origins), 一九〇六年紐約, B. W. Huebsch版, 第一三七——一三九頁。

總督聽見，有我們勸他，保爾們無事。兵丁受了銀錢，就照所囑咐他們的去行：這話就傳說在猶太人中間，直到今日。”（“馬太福音書”第二章，第一一節以下。）

這些基督徒以爲一個人由死復起，葬後三日復起，最令人發生深切之印象，其必要的見證，必須說，以重金賄賂守兵，令其緘默，甚至還教導他們，四處宣傳一種反乎真實之記載。

我們可以相信那些主張上述的觀點之傳道式的著作家，是能够接受復活之寓言，而沒有些微之狐疑的。

不過這還沒有把整個問題加以處理。這種易欺性，這種對於復活可能性之堅固的信仰，並不是基督教會之一種特色，因爲當時全數猶太人，都無不有這種信仰，最少，那些希望彌賽亞降臨之猶太人，便是這樣信仰的。然則爲什麼只有基督教會才有這種彌賽亞復活之異象呢？爲什麼當時別的殉難的彌賽亞之信徒沒有這種異象呢？

我們的神學家，或者會解釋爲這是因爲耶穌人格的特殊深切之印象，而這種印象是不能够爲別的彌賽亞所具有的。但和這種意見發生矛盾的，却有不少事實。因爲在事實上，耶穌之活動，根據一切的記載，其時間很短，在羣衆之間，沒有留下什麼遺跡，而其結果，則當時沒有一個同時代的人記載他的事情。而至於其他的彌賽亞，則在一個長久的期間，繼續與羅馬人鬥爭，在當時，並且得有極大之成績；而其成功還爲歷史所記載；然則那些彌賽亞不能够令他人有耶穌那樣的印象麼？又假設耶穌雖然不能够吸引羣衆，然以其個人人格之勢力，能够以好些根深蒂固之印象，遺下給他的少數門徒罷。然而這樣的假設，也最多能够解釋爲什麼在他的個別朋友之中對於耶穌之繼續信仰，但不能够解釋爲什麼他的宣傳力量能够及於那些不認識耶穌和耶穌之人格不能够影響到的人們。假如耶穌之個人印象是產生他的復活和他的神聖使命的信仰的原因，則這種信仰，在他死後，個

人的回憶漸弱，與乎那些和耶穌有個人接觸的人數漸少的時候，便必然地衰弱了。

“後代的人對於戲劇表演者是不會加以榮譽的”^①，在這一個觀點上，喜劇家和宣道者是很相同的。在演員以爲真實者，同樣在宣道者也爲真實，假如他只是一個宣道者，而且只從他的人格上實踐他的行爲，在後來，又沒有遺下他的個人生活之記載。他的演詞或者是非常深切地感動的，非常有鼓舞的能力的，但對於那些不聽見這些演詞的人，只是由於傳聞的人，便不能夠產生同樣之印象了。而且他的人格對於這些人，完全沒有影響；他們的想像，完全不能爲他所刺激而起。一個人，除了產生一種能夠令到和他遠離的人們也會發生印象的創作品之外，決不能再有他的人格之記憶，遺給那些不和他有個人接觸的人們，而這些可以令和他遠離的人們也會發生印象的創造品，就是一種藝術的創作品，一座建築物，一種複製物，一篇音樂之構造，一種文學之著作；又或者是一種科學之發明，一種數目排列的對象之收集，一種理論，一種新發現，一種新發明；最後則或爲一種政治的及社會的制度或其他這樣的組織，這必要爲他所創制，至少，也要爲他的特殊合作的。

一自這種產品繼續傳下去，而且具有勢力，則這種產品之創造者的人格趣味，也仍舊繼續傳下去。在事實上，他的產品，在生前，或者爲人所不了解，但在死後，他的產品之價值，或會增高起來，而開始成爲重要的東西了，這種情形，在很多發明，發現和組織中，都是如此；所以最可能的，是一般人對於創作者之趣味，要在他死了之後，方才開始發生，而其後則增高繼長，日甚一日。在他生時，對於他的注意

① “Dem Mimen flicht die Nachwelt keine Kränze.” —— 席勒 (Schiller): 華倫斯丹 (Wallensteins Lager) 的卷首語。

愈小，他的爲人愈不被他人認識，則如果他的創作品真是一件很有力量的東西，則這些不認識的人們所由刺激的想像必愈多，圍繞着他的人格而發生的軼事和傳奇之光輪必愈大。事實上，人類總喜歡有因果的關係，這就是說，在每一種社會的事故——在某一個時間，連每一種自然的事務，也是如此——其後面必有一個主動的人格，而這種因果關係的偏愛，便能夠令到每一種工作之創作者的發明，都有極大的重要性，並且，假如真實的創作者已被忘却，則至少，這種工作所聯合的幾個名字，也必流傳於後世，又或者則像常常所見之情境一樣，假如這是一種由好些天才所合作之產品，則無論其中之某一個，也不能遮掩着其他的名字——這便令到它從開始的時候，便不能夠稱呼它以一個特殊創作者的名字了。

總而言之，這並不在於他的人格，而在於和他的名字有着關係的創作品，我們由此，便可以曉得耶穌之彌賽亞的活動，爲什麼不碰着了猶大斯 (Judas)，提大司 (Theudas，都是當時之自稱爲彌賽亞者，事實見前一篇——譯註)，和當時其他的彌賽亞的活動相同的運命了。先知人格熱狂的信仰，喜愛神跡，狂喜，復活之信仰——這一切，我們都可以從別些彌賽亞之信徒中找出來，這並不是耶穌信徒的單獨具有的特性。我們不能夠從其共有的原因中，找獲它們中的一種分別。雖然神學家——就是連那些自由派的神學家——很自然地假設一切人們以爲是耶穌所行的神跡，都可以拋棄，但是耶穌本身就是一種神跡，一個超人，他是世界上所未曾見過的神跡和超人——然而就是這一種神跡，我們也不得不加以拒絕。實際上說來，耶穌和其他的彌賽亞的分別，只如下述：其他的彌賽亞並沒有遺留他們人格可以保存的東西，而耶穌則不然，他遺下一種組織，他遺下好幾種因素——那些能夠緊緊地連結着他的信徒，而且能夠吸引新的使徒加入擴充數目的因素。

其他的彌賽亞只會結合一隊羣衆，以達到暴動的目的；而在暴動失敗以後，這一隊羣衆便鷄飛狗走了。假如耶穌的行動也只是這樣而無所增加，則在他被釘死之後，怕他的名字也一齊消滅了。幸而耶穌並不只是一個謀反者，他還是一個代表者及豪傑，或者他更是那個留傳着他的名稱而繼續增加人數及能力的組織之創設者。

傳說上都假設，直到耶穌死後，使徒才開始組織基督教會。但是沒有什麼理由，強令我們接受這種假設的。而且我們更可以說，這種假設是難以入信的。因為這種假設所容許之條件，是說耶穌死後，他的門生，馬上便把一種全新的因素，引入於他的教訓之中，而這種因素是爲他本身所不認知和不期望的。又他們在以前是沒有組織的，直到這個時候，才開始採用一種他們的先師所沒有的組織之步驟，因爲在他的先師之時候，他們曾經過一次非常重大的失敗，便連一種組織與嚴密的團體，也爲所毀壞了。我們倘若以那些我們所熟知其起源的其他同樣的組織爲類推的判斷，則我們只可以假設，那些浸淫着彌賽亞來臨希望之耶路撒冷城中無產者的共產主義之團體，即在耶穌之前，便已存在，而其中，有一個勇敢的煽動者及背叛者，名爲耶穌，從加利利來，後來，他便成爲他們之中的一個最卓越的勇士和殉難者。

根據約翰所載，則耶穌在世的時候，十二使徒的財產是公共的。但耶穌還命令他的一切其他的門徒，都要捨棄他們的一切財產。

我們即在“使徒行傳”之中，也找不出在耶穌死後，教會還未有組織。事實上，我們見着在當時的基督徒，已有組織了，他們的會員，已有會集，而且履行他們的效能了。在“使徒行傳”之中，關於共產主義之第一次記載，如下所述：

“他們都恆心遵守（ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες）使徒的教訓，彼此交接，擘餅，祈禱。”（第二章，第四二節）換一句說，他們都繼續像

前時一樣，公用膳，而且還繼續其他一切共產主義之實踐。假如這種實踐，直到耶穌死亡之後還沒有引用，則這上面所引的一句話，便不能夠這樣應用了。

教會之組織，其用處在於團結耶穌死後的他的信徒，而且它還保存着他們被釘死的領袖之記憶的手段，活潑不滅，而這一個領袖，是根據傳說，自稱為彌賽亞的。後來因為組織增大，它愈成為強有力，於是它的殉道者在它的各個會員中所佔據的想像，必然更多，必然更不敢把這一個被釘死的彌賽亞當為一個假偽的彌賽亞，而且不得不把這一個已死的當為真正彌賽亞，他將來會在一切榮耀之中而再次降臨；這樣，他們便很自然而然地相信他的復活了，彌賽亞的性質及釘死而復活這兩種信仰便成為教會組織中的最特殊的記號，和別種彌賽亞之信仰者，大不相同。假如彌賽亞復活的信仰是從“個人”之印象發展起來，則它在時間的進程中，必然會逐漸削弱，這種個人之印象還會漸漸地被其他的印象所塗抹，而最後，等到那些生前認識耶穌的人都死去了之時候，它便一同消滅了。但假如一個被釘死的人復活的信仰是他的“組織”的影響的一種結果，則當這一個組織增大的時候，這種信仰便漸漸成為堅固而更為熱烈，那些直接認識耶穌個人者愈少，則他的崇拜者對於耶穌的想像，其為限制的細節所桎梏的地方便愈少了。

並不是被釘死的耶穌由死復活之信仰創造基督教會，加增基督教會之能力，而恰恰相反，教會之活動和能力創造彌賽亞永存不滅之信仰。

本來沒有一種被釘死的彌賽亞復活的信仰的，因為這和猶太人的人生哲學相衝突。我們已經在上面見到這種哲學，怎樣深深地滲入於復活的信仰之中了；但我們也應當重視在猶太人的一切彌賽亞書籍中，並不是沒有以為將來之勝利只能以善人之痛苦及死亡為代價

而獲得的思想，這一種思想實爲猶太人所屢屢遭遇的艱苦和災難的自然結果。

於是，在當時被釘死的彌賽亞之信仰雖披露於各種記載之中，然而只是猶太人對於彌賽亞預言的多種變化性中的一種而已；它最多只是這樣，決不能增進了。但是它從這種運命——而且其結果會歸於埋沒——之中，得獲超脫，這是因爲它所建基於其上的基礎，恰恰就是必然地包含在反對猶太傳統的發展的基礎。這種基礎，是無產階級共產主義組織的生命和活力，緊緊地和耶路撒冷共產主義的無產階級之彌賽亞期望的特性，發生深切之關係。

五 世界之救主

除了基督教徒以外，其他一切的猶太人對於彌賽亞的希望，其性質完全屬於民族的，便連熱狂派徒衆，也是一樣。這些希望所包括的是：猶太的世界統治代替羅馬的世界統治而興起，其他一切國家，都服屬於其下面；凡曾壓制猶太人或虐待猶太人的國家，都要受報復。但基督教會對於彌賽亞希望却完全不同了。自然，基督教會也充滿着猶太人的愛國主義和對於羅馬人的仇視；把外國之重軛，加以打碎，實是一切解放中的最初步的工作，然而基督教會之使徒們，却並不以此爲滿足。他們不僅策劃要把一切外國統治的重軛，加以打碎，他們所要打倒的是“一切”統治，便連國內的統治者，也在應打倒之列。他們所號召的人，是疲倦者，是重荷者，而審判日就是向富人及權貴加以報復的日子啊。

他們之中之最蓬勃的熱情不是民族的憎恨，而是階級之憎恨；這種特性，就是他們之所以異乎其他猶太人之一種因子，其他的猶太人自然是由於一種民族之精神而互相聯合的。同時這種特性又是對於

一切非猶太民族的世界的“互相接近”之一種因子。彌賽亞之民族理論只限於猶太人中，而爲其他的民族所反抗，其他民族之服從，也僅限於這種觀念的一部分而已。

反抗富人的階級仇視與無產階級的利害共同——這種思想，自然不只爲猶太的無產階級所接納。拯救一切貧人這一種彌賽亞的希望，必然地，一切民族間之貧人，盡皆悅耳聽受。是社會之彌賽亞，而不是民族之彌賽亞，便能够超出於猶太教之藩籬。只有這樣的一種彌賽亞，能够勝利地傳播於當時傾覆猶太社會的可怖的大災難中，而其極峯，便是耶路撒冷之毀滅了。

在另一方面，一種共產主義的組織體，决不能够存在於羅馬帝國之間，除非它所有的成員，是爲彌賽亞降臨的信仰所增加力量，爲彌賽亞拯救那些被壓制被虐待的人們的信仰所增加力量。在實際上說來，這種我們在後面將會加以討論的共產主義的組織體，其基礎在於互助的一種聯合。這種組織體，在紀元第一個世紀的羅馬帝國中，一般地成爲必要了，這因爲當時普遍的貧乏，日日增加，而傳統的原始共產主義的最後遺痕，又日日解體，於是這種組織體，便更成活躍。不過當時的一種猜疑的暴政是要壓止一切組織體之形式的；我們已經曉得圖拉仁（Trojan）連自動參加的救火組織的成立，也恐懼起來。該撒大帝雖然也容許猶太人有組織的特權，但後來，猶太人也失去這種特權的地位了。

互助的組織體，除非是秘密的團體，是不能够繼續存在的。但是一個人，能够同意以自己的生命，爲在懶惰的人羣中的互助的利益而冒險麼？或者，誰願意在於一個幾乎一切公共的精神完全熄滅的時候，他和他的同伴還在休戚相關的情感中過生活呢？無論這種公共的精神所遺留的是什麼，公共用膳之自動組織所遺留的是什麼，無論何處，它都不能够找着一種偉大而崇高的觀念，像這種以彌賽亞重新世

界，重新社會的觀念的。而且無產者中愈爲自己着想，則那些因個人的利益而加入於這些互助組織體的人，自然會令人覺得危險的。因爲他們有一種觀念，即是當個人復活的時候，將來是有豐富的報酬的；一種觀念的力量雖然不必在一個時代中，會驅策社會本能和社會情感，達於極巔，而保存着被害者的紀律，但個人總會覺得不可抵抗地要服從它，雖然危及他自己的利益和生命，也在所不顧。而在另一方面，一個人復活的觀念，對於反抗強權的危險鬥爭的行動是必要的，在一個一切社會本能和情感已爲進步的社會之解體抑壓下去，直達到絕端低下之點的一個時代中，是必要的，這種社會的解體不獨在於統治階級之間，還在於被壓迫及被掠奪的階級之間。

只有在基督教會的共產主義的形式中，在被釘死的彌賽亞的共產主義的形式中，彌賽亞的觀念，才能够在猶太主義之外，建築一種深厚的基礎。又只有由於彌賽亞的信仰和復活的信仰，共產主義之組織，才能够在羅馬帝國中，以一種秘密團體的形式而繼續存在着。但當它們結合起來之際，這兩種因素——共產主義和彌賽亞之信仰——便覺着是互相抵觸的了。猶太人所空虛誇耀的彌賽亞是要由王族誕生的，但現在由一個無產階級誕生之被釘死的彌賽亞造成功了：他征服羅馬，他令羅馬各個該撒跪於其前，他征服整個世界。但他之所以征服整個世界，不再是爲無產階級的。在它的勝利之道途中，無產階級，共產主義，和慈善之組織，漸漸變爲世界的統治和掠奪的最厲害的工具了。這一種辯證式的歷程，並不是全新的歷程。被釘死的彌賽亞並不是從他的勝利中，把他的武力轉向而攻擊他們自己的人民，利用他們爲壓制人民及奴役人民的工具的第一個或最後一個戰勝者。

在他之前有該撒大帝，在他之後有拿破崙，他們同樣都是從民主主義的勝利之中而建築他們的基礎的。

第三章 猶太的基督徒及異邦的基督徒

一 異邦之宣傳

第一個彌賽亞之共產主義的組織，在耶路撒冷成立；我們沒有理由，懷疑“使徒行傳”中所記載的這種事實爲虛偽的。但教會不久，便在凡有猶太的無產階級的城市中發生了。在耶路撒冷和羅馬帝國之其他各地區，特別是東方半部的各部分之間，有非常便利的交通。事實上，或者是每年總有幾十萬或至幾百萬的巡禮者，到這個聖城巡禮，參謁聖地。很多無家無眷孑然一身的無產乞丐，不絕地流蕩於其間，由甲城到乙城去，恰像現在的東部歐洲，仍有這樣的情境，他們停止於每一個地點之中，等該地的慈善機關施捨淨盡之後，又開始向他方開拔。耶穌對他的門徒所指示的就是這種意義：

“不要帶錢袋，也不要帶口袋，不要帶鞋，在路上也不要問人的安。無論進那一家，先要說，願這一家平安。那裏若有當得平安之人，爾們所求的平安就必臨到那家：不然，就歸與爾們了。爾們要住在那家，吃喝他們所供給的：因爲工人得工價，是應當的。不要從這家搬到那家。無論進那一城，人若接得爾們，給爾們擺上什麼，爾們就吃什麼：要醫治那城裏的病人，對他們說：上帝的國臨近爾們了。無論進那一城，人若不接待爾們，爾們就到街上去，說：就是爾們城裏的塵土，粘在我們的腳上，我們也當着爾們擦去：雖然如此，爾們該知道上帝的國臨近了。我告訴爾們，當審判的日子，所多馬（Sodom）所受的，比那城還容易受呢。”（“路加福音”第一〇章，第四——三節。所謂所多馬之審判是“舊約聖經”中的一段記載，上帝因該城之人

口，罪惡貫盈，故以天降之硫磺火，焚燒全城；按傳說，現在的死海，即爲該城之遺跡云——譯註）

“福音書”作者把末後的一種恫嚇，說是出於耶穌的口中，完全是那些被施濟機關拒絕施捨之乞丐的怨恨語之典型。他或者真想看見全城付之一炬，藉爲報復。但在這一個情境中，彌賽亞却是他的煽動者。

一切這些新組織體的無產宣傳者，四處浪游，人們目爲使徒，所以使徒的名目，並不限於耶穌所宣召的到後代還爲人們所曉得的十二個。在上面所述過的“十二使徒的教訓”(Didache)只是說及在第二個世紀的中葉非常活動於教會中的使徒而已。

這種乞丐而又是謀叛者，到處游行，自稱充滿着聖靈，把耶路撒冷的一種新的無產階級組織之原理，福音^①之“歡愉的使命”，帶到其他猶太人的團體中，最後，則整個羅馬帝國，都有他們之蹤跡。但是一自福音離開其本土巴力斯坦之後，它已走入了一個完全不同的社會環境了，而這一個完全不同的社會環境，便給它以一個完全不同的印記。

在猶太教會的會員中，使徒又找獲了別一種團體，這就是猶太人的同志，“敬畏上帝”的異邦人(σε βόμηνολ)，他們參加於猶太人禮拜堂中，崇拜猶太人的上帝，但却不能夠進步到接受一切猶太的習慣，使徒和這種異邦人結有深切的關係。這種人，在猶太教中，最多也只能到受浸禮或受洗禮(這兩種形式雖異而意義實同，在現存的基督教中，還分爲浸禮及洗禮兩派，其主張浸禮——全身浸入水中——之最極端者，以爲只以清水數滴，洗一個人之額上——洗禮——是不能夠

① “福音”原文爲 Evangel(gospel)，其字源，是從 εὐ 和 αγγελω 來的，εὐ 義爲“良好”，“得良好之幸運”，而 αγγελω (angelo)之意義，則爲“宣傳”或“宣佈”。

滌舊染而重新的云——譯註)之儀式；但不能夠受割禮，或飲食的規則，安息日的典禮，與乎和其他一切會把他們從異邦環境中完全分離的外表儀式。

福音的社會內容，在這些寅畏上帝的異邦人之無產階級之中，已經被接受了。他們又把它移植在各種非猶太人的無產階級的團體中，而這些團體，實是被釘死的彌賽亞教義之肥美的土地，最少，它能夠得獲一種支持，以完成一種社會之變形和立刻組織的制度。不過這些階級，對於一切猶太教之特殊習慣，是不表同情的；在事實上，它們還反對它，厭棄它。

新的教義愈傳播於巴力斯坦外之猶太人團體中，則他們愈覺得倘能拋棄了它的猶太人的特性，則其宣傳力量必愈強大；它的民族性質必要取消，而成爲完全無礙的社會的性質。

第一個承認這種條件，而且努力宣傳的人，就是聖保羅（St. Paul），他本是一個猶太人，但按傳說，則說他並不是巴力斯坦土生的猶太人，他之所以爲猶太人，是因爲他在西利西亞（Cilicia）的大數——一個希臘的城市——城中，加入猶太的教會。他最初以全部的熱心及能力，擁護法利賽派主義，他還且成爲一個法利賽的黨徒，攻擊基督教會，這樣，他又和熱狂派有密切的關係了，而後來呢，按據着這一故事，他忽然在道上見了異象，承認了自己的錯誤，其結果，他便走到相反的對方去。於是他加入了基督教會，但不久他便主張要拋棄原來的觀點，因爲他要求把這種新教義，傳播於一切猶太外的民族，並且他又以爲那些猶太外的民族，倘若信仰基督教會之新信條，則猶太教之接納，是不必要的。

保羅的希伯來名稱，原爲掃羅（Saul），他把它改爲拉丁文的保羅，這件事實，就表明他的趨向之模型了。這樣變改自己的名字，在那些想在非猶太的社會裏擔任重要職務的猶太人中，是常常有的。例

如馬拿西(Manasse)可以把他的名字改爲曼尼留司(Menelaus),爲什麼掃羅不可以改稱爲保羅呢?

關於保羅故事的歷史上的真實部分,現代看來,還不能十分確切地加以決定。又關於一切個人的歷史,“新約聖經”是一種很不可靠的根源,其中充滿着矛盾及奇跡之不可能故事。至於保羅的個人行動却只是一種輔助的東西而已。其主要點,在於他對基督教會以前的觀點作原理上的反對。這一種反對論是從事件之本性發生的;它是不可避免的,無論“使徒行傳”如何誇張其對於個人事實的記載,而教會中這兩種趨勢的衝突,却是不能夠瞞過我們的。“使徒行傳”自身就是一種論爭上的行動和衝突的結果,其著作的目的在博得保羅方面之同情,與兩種趨勢間的反抗之緩和。

在最初的時候,新的趨向或者是很謙遜的,它只能夠向其教會,要求那些教會所以爲不甚重要而加以輕視的某幾種寬容而已。

最少,這在“使徒行傳”之報告中,是似乎可能的了,我們應該承認,“使徒行傳”把當時之情境,塗上玫瑰的顏色,假裝着和平之秩序,而實際上,當時一種兇狠的鬥爭正在進展着^①。

舉例言之,保羅在叙利亞作宣傳活動時,“使徒行傳”之記錄如下:

“有幾個人從猶太來,教訓弟兄們說:爾們若不按摩西的規條受割禮,就不能得救。保羅,巴拿巴(Barnabas)與他們大大的分爭辯論,衆門徒就定規,叫保羅巴拿巴和本會中幾個人,爲所辯論的,上耶路撒冷去,見使徒和長老。於是教會送他們起行,他們經過腓尼基(Phenice),撒馬利亞(Samaria),隨處傳說外邦人歸主的事:叫衆弟

^① 比較伯倫諾·保爾 (Bruno Bauer): Die Apostelgeschichte, eine Ausgleichung des Paulinismus und des Judentums innerhalb der christlichen Kirche, 一八五〇年版。

兄都甚歡喜。到了耶路撒冷，教會和使徒並長老，都接待他們，他們就述說上帝同他們所行的一切事。惟有幾個信徒是法利賽教門的人，起來說：必須給外邦人行割禮，吩咐他們遵守摩西的律法。”（“使徒行傳”第一十五章，第一——五節）

使徒及長老，換一句說，就是教會中的執行委員會，他們就會集起來；其領袖，彼得和雅各先演述了一番和解的說詞，而最後便決定派遣執行委員會中的幾個人，即猶大·巴撒巴（Judas Barsabas）和西拉（Silas），到敘利亞，向該處的會衆，宣說下面的話（第一十五章，第二八、二九節）：

“因為聖靈和我們，定意不將別的重担放在爾們身上；惟有幾件事是不可少的，就是禁戒祭偶像的物，和血，並勒死的牲畜，和姦淫。”由此，執行委員會便拋棄了異邦之改宗者必受割禮的條文，但是憐恤施捨的行爲却是不應忘記的：“只是願意我們記念窮人；這也是我本來熱心去行的。”這就是使徒在“加拉太書信”（Epistle to the Galatians）中的報告（第二章，第一〇節）。

濟貧這種制度，不論在猶太的基督徒及異邦的基督徒心中，都是同樣誠懇支持的，所以這並不能構成兩者的爭端。所以關於濟貧這件事，在他們的文獻中很少提及，因為這幾乎是沒有引出爭辯的目的的。但我們切勿誤解，以為這種救貧的活動的記載既不多，則必在原始的基督教會中沒有位置。一直到後來內部發生糾紛時，它才真正沒有位置。

這種糾紛一直進行着，雖然努力和諧，總是徒然。

在前述保羅寄加拉太人的書信，我們已找着了割禮的擁護者譴責那些從機會主義的觀點而發生的行動了：

“凡希圖外貌體面的人，都勉強爾們受割禮；無非是怕自己為基督的十字架受逼迫。”（第六章，第一二節）

在上述的耶路撒冷會議之後，“使徒行傳”便描寫保羅是一個旅行希臘境內宣傳的人物，其宣傳的對象，自然是異邦人。後來他又回到耶路撒冷，他對他的同志，把自己宣傳成功的經過，爲如下之叙述：

“他們聽見，就歸榮耀與上帝，對保羅說：兄台，爾看猶太人中信主的有多少萬；並且都爲法律熱心：他們聽見人說，爾教訓一切在外邦的猶太人，離棄摩西，對他們說，不要給孩子行割禮，也不要遵行條規。”（“行傳”第二一章，第二〇——二一節）

保羅於是便要對於這一種控告而自己表白了，他還要證明他自己仍是一個虔敬的猶太人。他聲明他已預備這樣做，但是這樣的決志，終於被阻，沒有履行，因爲他被猶太人加以襲擊，說他是他們民族中的一個奸賊，要殺死他。羅馬官長用一種逮捕的方法，掩護着他，最後，便送他到羅馬去，在羅馬，他又可大宣其道，絕對沒有人加以困擾，像在耶路撒冷時的情形了：“放胆傳上帝國的道，將主耶穌基督的事教導人，並沒有人禁止。”（“行傳”第二八章，第三一節）

二 猶太人與基督徒之反抗

當異邦的基督徒人數增加的時候，他們自然要求他們應有的地位，而且非常熱烈。於是教會中的反抗，便日漸尖銳了。

這種反抗的時間愈長，這種衝突的範圍愈大，則這兩種勢力的互相對抗的態度，也必然地愈爲仇視了。這種情形，在耶路撒冷毀滅以前數十年，更成尖銳，因爲猶太人和他們居留地之民族之互相敵視，便激成嚴重了。最明顯的就是猶太國中的無產階級，尤其是耶路撒冷的無產階級，他們走到非猶太的國中，尤其是在羅馬城，他們是滿含着熱狂憎恨的。羅馬人是一種最壞的壓制者及掠奪者，最壞的仇敵，希臘人就是他們的同儕。爲猶太人與他們所不同的每一點，現在

都比以前更爲人們所重視。本來對於一切宣傳都加以極大注意的猶太人，這時更向前推進，從他們宣傳勝利爲基礎來考慮，因而對於猶太人的特性，加以極大的強調，必要謹守猶太的一切法律，並且由於環境的勢力，他們更傾向於猶太之條規了。

但同時因爲猶太人對於他們的壓迫者的民族之熱狂的憎恨，愈爲增加，於是一般羣衆對於猶太人之厭惡和鄙視，也一同增加。這便令很多異邦的基督徒及其宣道者，不但要求把他們自己從猶太法律解放出來，還且常常輕蔑這些法律。於是異邦的基督徒和猶太的基督徒之對抗，更爲尖銳，而異邦之基督徒，對於猶太教，也更爲仇視了。雖然彌賽亞之信仰——包括被釘死的彌賽亞之信仰——已經密切地交織於猶太教中，但仍令到異邦之基督徒，馬上反對猶太教。他們從猶太教中，把一切彌賽亞之預言，與乎關於彌賽亞信仰之其他的補助物，都一齊引用，但對於猶太教，却非常仇視。這便在基督教中所已存有的多種矛盾中，更增加一種新的矛盾了。

我們已經看見，在“福音書”中，如何地用極大的注意，認耶穌爲大衛之苗裔，他們又如何用特殊之湊合，把一個加利利人之誕生地，移到耶路撒冷去。他們後來，又從猶太人之“聖經”中，常常借用，以證明耶穌之彌賽亞的使命。他們並且藉耶穌的口，表明他是反對那些以希圖毀壞猶太法律之罪名加給於他的人們。“勿以爲我來毀壞法律，及先知：我來不是要毀壞，乃是要成全。我實在告訴爾們：就是到天地都廢去了，法律的一點一畫也不能廢去，都要成全。”（“馬太”第五章，第一七節；“路加”第一六章，第一六節）

耶穌又命令他的門徒，說道：

“外邦人的路，爾們不要走，撒馬利亞人的城，爾們不要進：寧可往以色列家迷失的羊那裏去。”（“馬太”第一〇章，第六節）

這是一種傳教於猶太人以外的異邦人之徹底的禁止。又在“馬

太福音書”中，耶穌對着一個腓尼基的婦人（根據“馬可福音”，則這個婦人是希臘族的，但生於敘利亞腓尼基的地方），表示同樣的，雖然是較溫柔的話。她問他說：

“主啊，大衛的子孫，可憐我；我女兒被鬼附得甚苦。耶穌却一言不答。門徒進前來，求他說：這婦人在我們後頭喊叫；請打發她走罷。耶穌說：我奉差遣，不過是到以色列家迷失的羊那裏去。那婦人來拜他，說：主啊，幫助我。他回答說：不好拿兒女的餅，丟給狗吃，婦人說：主啊，不錯，但是狗也吃他主人桌子上掉下來的碎渣兒。耶穌說：婦人，爾的信心是大的：照爾所要的，給爾成全了罷。從那時候起，他女兒就好了。”（“馬太”第一十五章，第二一節以下；比較“馬可”第七章，第二七節）

在這一事件中，耶穌允許了具有理由之陳述。但在其開始時，却表明他對於這一個希臘的婦人，是非常殘酷的，其理由便是她不是一個猶太人，雖然她已稱他為大衛王之苗裔，用這一個名詞，已經表示她有了一種猶太教的彌賽亞信仰了。

純粹的猶太人總記着耶穌對他的門徒，曾有下面之應許：他們在他的將來國家之中，坐在十二張寶座上，審判以色列之十二支派。然而這種應許只能夠吸引猶太人，尤其是在猶太境內的猶太人。在異邦宣傳之中，它完全失去了它的價值了。

不過“福音書”中，雖然採用猶太教彌賽亞信仰的這一種遺跡，但他們却常常在直接的平列之中，就發表着編輯人或著作人心中充滿對於猶太人之憎恨。所以，耶穌便一次又一次地，發表他的演詞，以反對一切為虔敬的猶太人所寶貴的東西，例如禁食，飲食時之規則，安息日之儀式。他把異邦人提升，比猶太人更為高尚：

“所以我告訴爾們：上帝的國，必從爾們奪去，賜給那能結果子的百姓。”（“馬太”第二章，第四三節）

耶穌更進一步，徹底的咒詛猶太人：

“耶穌在諸城中，行了許多異能，那些城的人，終不悔改：就在那時候，責備他們說：哥拉迅(Chorazin)啊，爾有禍了！伯賽大(Bethsaida)啊，爾有禍了！因為在爾們中間所行的異能，若行在推羅(Tyre)西頓(Sidon)，他們早已披麻蒙灰而悔改了。但我告訴爾們：當審判的日子，推羅西頓所受的，比爾們還容易受呢。迦百農(Capernaum)啊，爾已經升到天上，將來必墮落陰間，因為在爾那裏所行的異能，若行在所多馬，他還可以存到今日。但我告訴爾們：當審判的日子，所多馬所受的，比爾還容易受呢。”（“馬太福音”，第一章，第二〇——二四節。）

這些話是對於猶太人特殊憎恨之一種證明。我們再沒有聽過猶太教的一個宗派對於同民族之別一個宗派，有這樣的辱罵。在這裏，猶太民族被人辱罵，說是道德非常低下的民族，這種表現是非常的惡意和頑強的。

我們又可以發見，從耶穌口中，發出耶路撒冷毀滅的預言，當然，這些預言，是在這種事情過去之後，才捏造出來的。猶太人的戰爭，可驚地表示着猶太人的能力，同時表現於他們仇敵之前的危險，這種蠻野絕望的兇殘的暴露，更把猶太人和異邦人之仇視，誇張達到極點，其效果，便和十九世紀的無產階級和資產階級間之階級憎恨，像六月革命(June Battle)和巴黎公社(Paris Commune)相同了。這樣，把猶太的基督教和異邦的基督教之裂痕，愈弄愈大，而後者，還在它的全部基礎中，把前者漸漸剝去不要。又由於耶路撒冷之滅亡，便令到猶太的無產階級之獨立的階級運動，歸於擱淺。因為這樣的一種運動是要以國家之獨立為基礎的。在耶路撒冷滅亡之後，猶太人只生存於外國之中，在仇敵的國家之中，他們無貧富之分，對於窘迫他們之人，都一樣心懷忿恨，並且因為反抗壓迫者的緣故，他們便緊緊

地聯合起來。由是，猶太富人對於同國的貧人，其施濟和憐憫，達到最高的程度，這種情形，在當時猶太人中，極爲明顯；在這種情形中，民族休戚相關之情感，比之階級之仇視，更爲有力了。因此，基督教在猶太人方面便直接喪失了一切宣傳的能力。基督教從那個時候以後，便日漸成爲一種異端的基督教，它不再是猶太教中的一種政治團體，而是猶太教外的一種政治團體，甚而仇視猶太教了。所以，一種基督教的態度和一種反對閃米特(anti-Semitic)族的態度，便漸漸成爲一致符合的概念。

因爲和猶太社會一同沒落的，是猶太民族之彌賽亞的希望，也喪失了它所由發生的土地。自然，它還可以繼續再生存幾十年的，在其死亡之前，再作幾次更狂熱的動作的，但若把它當爲是政治上及社會上的發展中的一個有效的成分看來，則它在猶太京城沒落時，已受一種毀滅性的打擊了。

然而在異邦之基督教並不如此，他們仍舊有彌賽亞的希望，因爲他們早就和猶太民族，完全分離，他們也沒有蒙受到它的災難。所以現在彌賽亞之觀念，其活潑的力量只保留在被釘死的彌賽亞之中，換言之，只保留在猶太民族外之彌賽亞，於是希伯來之彌賽亞便翻譯而成爲希臘之“基督”(Christ)了。

事實上，基督徒已走得那麼遠了，他們把猶太人希望彌賽亞來臨的破產這種可怕的事變，改形而爲他們的基督的勝利。現在，耶路撒冷變爲基督的仇敵了，而耶路撒冷之滅亡，成爲基督對於猶太人的報復舉動，他的勝利權威的一種可怖的證據。“路加福音”記載耶穌入耶路撒冷時情形，其言如下：

“耶穌快到耶路撒冷，看見城，就爲它哀哭，說：巴不得爾在這日子，知道關係爾平安的事！無奈這事現在是隱藏的，叫爾的眼看不出來。因爲日子將到，爾的仇敵必築起土壘，周圍環繞爾，四面困住爾，

並要掃滅爾，和爾裏頭的兒女；連一塊石頭也不留在石頭上；因爾不知道眷顧爾的時候。”（“路加福音”第十九章，第四一——四四節）

耶穌接着又說道，當耶路撒冷滅亡之日，把禍患降臨到懷孕的和奶孩子的母親，這是“報應之時日”（ἐκδίκησεως “路加福音”，第二一章，第二二節）啊。

法國革命之九月殘殺的本來目的，決不爲對於嬰兒之復仇，然因爲反抗一種殘忍的仇敵，其復仇之舉動，也很嚴酷，不過若和這個良善牧人之判詞，作一比較，則前者反較爲溫和了。

而且耶路撒冷之毀滅，對於基督教之思想，還有些別的效果。我們已經指出從前以破壞爲特性的基督教，現在怎樣得獲了它的和平的性質了。只有在猶太人之中，我們仍然找着羅馬帝國時代開始之早期的一種活潑的民主主義。帝國中之別些民族已經漸成怯懦，而且不適用於戰爭，便連他們的無產階級也是一樣。到現在，耶路撒冷之滅亡把帝國中流行能力之最後的貯藏地，也毀滅了。一切叛徒現在已完全絕望了。基督教現在只成爲異邦的基督教了；這便令基督教成爲柔順服從，而且卑躬屈節了。

但是帝國之統治者是羅馬人。所以一切帝國內之其他民族，都必須向羅馬人邀寵。因此，雖然第一代的基督徒都是些猶太的愛國主義者和憎惡一切外邦統治和外邦剝奪的仇人，然而異邦的基督徒却把猶太人的憎恨拋開，而代之以羅馬主義之崇拜及帝國權威之敬畏了。我們甚至在“福音書”中，也可以找着這種記載，在士子及法利賽黨人，派幾個奸細，面見耶穌，由此想挑撥耶穌，說出犯罪的言語的這一件著名的故事中，敘述如下：

“於是窺探耶穌，打發奸細裝作好人^①，要在他的話上得把柄，好

① 所謂“好人”就是耶穌團體內的分子。

將他交在總督的政權之下。奸細就問耶穌說，夫子，我們曉得爾所講所傳都是正道，也不取人之外貌，乃是誠誠實實地傳上帝的道：我們納稅給該撒，可以不可以？耶穌看出他們的詭計，就對他們說，爾爲什麼試探我？拿一個銀錢來給我看。這像和這號是誰的？他們說，是該撒的。耶穌說：這樣，該撒的物當歸給該撒，而上帝的物當歸給上帝。”（“路加福音”第二〇章，第二〇——二五節）

在這裏，耶穌宣佈他的一種金錢和租稅的重要理論了。錢幣是屬於那個有他的像和號的那一個人；在貢獻租稅一方面說來，我們只應把帝王的錢幣還給帝王去。

同樣的精神，浸透於異邦基督教徒的傳道者之著作中。我們可以讀一讀“保羅寄羅馬人的書信”（第一三章，第一——七節）。

“在上有權柄的，人人當順服他。因爲沒有權柄不是出於上帝的：凡掌權的都是上帝所任命的。所以抗拒掌權的，就是抗拒上帝的命令：而抗拒的必自取刑罰。……因爲他不是空空的佩劍；他是上帝的用人，是伸冤的，刑罰那作惡的。所以爾們必須順服，不但是因爲刑罰，也是因爲良心。爾們納糧，也爲這個緣故：因他們是上帝的差役，常常特管這事。凡人所當得的，就給他；當得糧的，給他納糧；當得稅的，給他納稅；當懼怕的，懼怕他；當恭敬的，恭敬他。”

我們從那一個號召門徒買刀和宣傳對於富人及權貴之憎恨的耶穌，現在却忽然轉到這種上述的教理，其變動是怎樣的巨大啊！從嚴厲地咒詛羅馬及其同盟諸王的約翰“啓示錄”時代之基督教，現在却忽然轉到宣傳順服羅馬之教義，其變遷是如何的厲害啊！“巴比倫大城（指羅馬城）傾倒了，傾倒了，成了鬼魔的住處，和各樣污穢之靈的巢穴，並各樣污穢可憎之雀鳥的巢穴。因爲列國都被她邪淫大怒的酒傾倒了，地上的君王，與她行淫，地上的客商，因她奢華太過就發了財。……地上的君王，素來與她行淫一同奢華的，看見燒她的煙，就

必爲她哭泣哀號了。”(“啓示錄”第一八章,第二節、三節及九節)

“使徒行傳”之基本的情調,是注意於猶太人對於被釘死的彌賽亞教義之仇視,與乎羅馬帝國竟容許這種教義的宣傳。基督徒在耶路撒冷陷落之後所希望或想像的情形,其表現就是該城之曾經發生過的情形。根據“使徒行傳”所載,基督徒之宣傳,在耶路撒冷之中,是常常被猶太人壓迫的;猶太人總盡其所能窘迫基督徒,石擊基督徒,而羅馬之長官,反成爲基督徒之保護者。我們在上面,已經說過,保羅在耶路撒冷,遭受嚴重之窘迫,而在羅馬,反而自由自在,安然傳教。自由是在羅馬,強力之壓迫,却在耶路撒冷啊!

但是對於猶太人的憎恨,和對於羅馬人的阿諛之最可驚奇的證據,却表現於基督所受的苦難之故事中,基督之受苦和釘死的故事中。在其中,我們更能夠清楚地認出這種故事的內容,怎樣在新的傾向之影響下變遷,而朝向相反的方向去。

因爲基督受苦的故事,在四“福音書”所供給的歷史大綱中,是很重要的部分,而且是我們能夠當爲歷史討論之唯一的部分,又因爲它是寫作的歷史之原始基督教方式的最真確的模型,所以這一件故事值得我們加以特殊的考慮。

第四章 基督受難的故事

在四“福音書”中，幾件事，是可以認為基督生平的事實確鑿到某種合理程度的：這就是他的誕生及死亡；這兩件事實，如果能夠加以確實證明，自然便指出耶穌是一個實在生存的人物，而並不只是一個神話的對象，但可惜這些事實，無論如何，都不能夠把一種光明於他的歷史人格的最重要的因素中：這裏所謂歷史人格，就是這一個人，在生死兩者之間所從事的活動。在四“福音書”中所記載的零零碎碎道德格言與乎神奇的行動，似乎就是這些活動的記載，然而其中却充滿着不可能性和顯明的偽造材料，能夠從別的地方產生證據的少而又少，所以它確不能用為一種根據。

對於耶穌之誕生及死亡的證據，其情形本來也沒有很大之分別。然而在一堆偽造物的後面，我們總可以找到一種直接事實的核心的少許的記載。我們只能從這些故事所包含的絕對會防礙基督教的消息中，推論這些基礎事實的存在。因為這些會妨礙基督教的消息，自然不會是基督教所捏造的，但因在它的信徒中，却非常熟悉，而且接納，所以便令到“福音書”之著作者，要把他們自己所捏造的為之替代，他們在別種情形中，也是常常毫無遲疑地這樣做的。

這些事實之一，就是耶穌為加利利人，這和當時以為彌賽亞應從大衛王之後產生這一種要求，發生衝突。因為彌賽亞是要由大衛王之城生出來的。我們已經見出他們用怎樣奇特的遁辭以連結這一個加利利人於大衛王之城市之內。假如耶穌只是教會中一種誇張的彌賽亞異象之想像裏的產品，則這樣的一個教會決不會以耶穌為一個加利利人的。所以，我們至少可以承認他的誕生地實是加利利，而他

的人格之曾經存在過，是絕對地可能的。而且，我們又可以相信他死於十字架之上。我們在四本“福音書”中，已經看見耶穌早已計劃着武力之暴動，而且因為這個企圖而被釘死。這也是一個困難的地方，但不能夠找着一種人爲之捏造爲根據的。它和當時基督教中所流行的精神有尖銳的衝突，因為當時正開始反映它的過去，記載它的起源時代的歷史。然而我們要記憶，這並不爲歷史的目的，而是爲論爭及宣傳的目的。

彌賽亞自身死於十字架這種觀念，和猶太人的思想，是極不和諧的，因為猶太人常常以爲彌賽亞必以一個戰勝的英雄資格，榮耀地降臨，所以只有一種確然明顯的事實，即是那些爲高尚的理由而殉難的戰士，其豐功偉績，深深地印入他的使徒的腦中，這才能夠造成一種專爲被釘死的彌賽亞觀念的適宜的基礎。

當異邦的基督徒接納這種十字架的傳說時，他們很快便發現其中有一種障礙：因為傳說上，說耶穌爲羅馬人所釘死，因為他是猶太之彌賽亞，猶太王，換一句話，他是猶太獨立的提倡者，羅馬統治的叛徒。而自耶路撒冷沒落之後，這種傳說，就成爲雙倍的困難了。基督教現在要反對猶太人，而願意站在羅馬政權之下，和它發生關係了。所以，當時所最重要的工作，便是要把這種傳說，加以曲解，務要移去羅馬人釘死耶穌的責任，而歸罪於猶太人的身上，並且又要爲基督盡力洗刷，不但說他沒有借用武力的表現，而且沒有盲從猶太人反對羅馬人的觀念的表現。

然而因爲“福音”著作者却恰恰忘記了當時下層階級之大隊的羣衆，所以他們在其原始畫圖的潤色之中，便加入好些非常令人驚奇的混雜顏色了。

在四本“福音書”之中，大抵我們不能夠找出比之那在將近二千年來的基督教國家中，能夠發生最深切的印象，和最有刺激力的想像

的部分，爲更多矛盾和更荒謬可笑的。或者沒有一種題目，像基督之受苦和死亡一樣地被人常常加以渲染及塗色的。但是這種故事却沒有經過嚴格的考察，它是各種最無藝術和粗糙的計劃之一種綜合。

這只是傳統的權力，就連基督教內最好的思想家，對於四本“福音書”著作者所作的竄改，熟視無睹，不加糾正。因爲關於十字架上的耶穌的原始的感憤，也和其他重大事變的殉難的感憤一樣，具有它的偉大效力，所以在該故事的本身中，其詳細的內容，及所傳給的光明輪廓，即有很多可笑而荒謬的原素，也不暇計及了。

耶穌受難的故事，始於耶穌入耶路撒冷城。這是一種君王尊榮的隊伍^①。一般羣衆，出來歡迎他，有些人把他們自己的衣服，展鋪在路上，又有些人則折了許多樹枝，放在他經過的路上，而且一切人，都同聲大呼，歡欣鼓舞道：“和散那（意爲“幫助我們”！）；奉主名來的，是應當讚頌的：那將要來的我祖大衛王之國，是應當稱頌的。高高在上，和散那。”（“馬可福音”第一章，第九頁）

這是猶太人對於君王的迎接禮（比較“列王記”下卷，第九章，第一三節，耶戶 Jehu 的事實）。普通人民都爲耶穌所吸引；而只有貴族和資產階級，“大祭司和士子”，反對他。耶穌也自居爲一個獨裁者。

① 爲一種有趣的好奇性的緣故，讓我們注意“爲‘馬太福音書’所造成功的耶穌同時坐在兩隻牲畜上走入耶路撒冷的文字上之奇跡”罷。（伯倫諾·保爾 Bruno Bauer: Kritik der Evangelien, 第三卷，第一一四頁）傳統的翻譯把這一件奇跡加以一層外飾。而路德(Luther)的翻譯，則如下述：

“牽了驢和驢駒來，把自己的衣服搭在上面，耶穌就騎上去。”（“馬太福音”第二章，第七節）

但在原始的詞句，則爲“他們牽了驢（女性的）和驢駒來；把自己的衣服搭在它們二者（ἐπ' αὐτῶν）的上面，耶穌就騎上它們（ἐπάνω αὐτῶν）去。”

雖然經過各個很精巧的文學藝術家的一切自由修改，但這種粗糙的材料，在許多世紀之後，許多抄寫者之後，仍然可以證明各本“福音書”編集者之缺乏思想和頭腦簡單。

他有充分的權力，驅逐聖殿中的商人及銀錢兌換人，沒有遇着微小的抵抗。他似乎已具有猶太京城的特別統治權。

自然這只是“福音書”作者的一種微小的誇張。假如耶穌真具有這麼偉大的能力，他便不會失敗，絕對會惹起重大的注意了。像約瑟福斯那樣的一個著作家，專喜歡記載不重要的瑣事，他對於這樣的題目，必然會說及的。就是耶路撒冷的無產階級，熱狂派，也決不能夠不經反抗便具有充分的能力，統治該城。他們常常會遇着了反對者。假如耶穌企圖進入耶路撒冷城，肅清聖殿，遏服撒土該黨和法利賽黨的反抗，他必在巷戰之中先要獲得一種勝仗。這樣的一種巷戰，在當時耶路撒冷的各種猶太黨派之中，真是每日都有的事實。

不過，耶穌進入耶路撒冷城這一件故事，是很值得注意的。當時的羣衆，歡迎耶穌，把他當爲“我們祖宗大衛王國”之領導者，換言之，把他當爲猶太王國的恢復者。這一種事情，表明耶穌不只是當時猶太人的統治階級之反抗者，並且還是羅馬人統治階級的反抗者。這種仇視明明白白地不是基督教想像之產品，而實是猶太人實際情形的產品。

此後，在各本“福音書”中，便繼續着記載我們上面已經討論過的事實：命令門徒準備武器，猶大引兵丁拿捕耶穌，橄欖山上之武裝的衝突。我們已經見出這些都是古代傳說之遺痕，而後世之“福音書”便據爲己用，並且加以修飾，令它的調子更爲和平及順服啊。

耶穌被拿了，帶到大祭司長之庭院中受審判：

“祭司長和全公會尋找見證控告耶穌，要治死他；却尋不着。因爲有好些人作假見證告他，只是他們的見證，各不相合。……大祭司起來，站在中央，問耶穌說：爾什麼都不回答麼？這些人作見證告爾的是什麼呢？耶穌却不言語，一句也不回答。大祭司又問他說：爾是那當稱頌者的兒子基督不是？耶穌說：我是：爾們必看見人子，坐在那權

能者的右邊，駕着天上的雲降臨。大祭司就撕開他的衣服，說，我們何必再用見證人呢？爾們已經聽見他這僭妄的話了：爾們的意見如何？他們都定他該死的罪。”（“馬可福音”第一四章，第五五節、五六節，又六〇——六四節）

這確是一種令人驚奇的法庭訴訟手續！司法官在拿捕了犯人之後，立刻召集會議，其時間即為同一之晚間，其地點則並不在於那一個法庭或者即在橄欖山上的法庭^①，而却在於大祭司長之宮廷裏面！這樣的一種記載，有可靠性麼？於是假偽的見證，起來攻擊耶穌，但卻沒有人把這些見證加以反詰，而耶穌對於那些控告，也總不作聲，然而他們也總不能把罪名加在耶穌身上。耶穌開始為人所定罪，却是他自己宣示他便是彌賽亞。假如這一種罪名便够定耶穌的罪，則一切假偽見證的佈置，又有什麼用處呢？他們的目的，只想表露猶太人的弱點而已。死刑馬上判決。實在說來，這是破壞了猶太當日的成文法的，而該法規是當日猶太人所小心注意的。只有釋放的判決，法庭能够馬上宣告；至於決定罪名，必得在審判的後一日才能宣告。

而且，當日的公會，有權判決死刑麼？沙海德連(Sanhedrin)說道：“在聖殿毀滅之前四十年，以色列人已經沒有宣佈生死判決之權利了。”

我們又可以在事實上證明上面一句話；公會不將耶穌之死刑執行，在審判完畢之後，帶他到彼拉多(Pilate)去，此時，他的罪名又不同了，他被人控告是反叛羅馬之罪犯，說他自稱為猶太人王，說他要把猶太人從羅馬統治之下，釋放而得自由。猶太愛國主義者之法庭所運用的是如何巧妙的一種控訴啊！

^① Schürer: Geschichte der jüdischen Volkes, 第二卷, 第二一一頁。

現在，在羅馬官長的審判之前，其程序又如何呢？

“彼拉多問他說：爾是猶太人的王麼？耶穌回答說：爾說的是。祭司長告他許多的事；但耶穌總不回答。彼拉多又問他說：爾看，他們告爾這麼多的事，爾什麼都不答麼？耶穌仍不回答；以致彼拉多覺得希奇。每逢這個節期，總督照衆人所求的，釋放一個囚犯給他們，有一個人名叫巴拉巴，和作亂的人，一同捆綁，他們作亂的時候，曾殺過人。衆人上去求總督，照常例給他們辦。彼拉多說：爾們要我釋放猶太人的王給爾們麼？他原曉得祭司長是因爲嫉妬才把耶穌解了來。只是祭司長挑唆衆人，寧可釋放巴拉巴給他們。彼拉多又說：那麼樣，爾們所稱爲猶太人的王，我怎麼辦他呢？他們又喊着說：把他釘十字架，彼拉多說：爲什麼呢，他作了什麼惡事呢？他們便極力的喊着說：把他釘十字架。彼拉多要叫衆人喜悅，就釋放巴拉巴給他們，將耶穌鞭打了，交給人釘在十字架。”（“馬可”第一五章，第二——一五節）

在“馬太福音”呢，彼拉多甚至在民衆之前，洗滌他的雙手，向民衆宣佈道：“流這義人的血，罪不在我：爾們承當罷。衆人都回答說：他的血歸到我們，和我們的子孫身上。”（“馬太”第二七章，第二四、二五節）

“路加福音書”却沒有記載公會把耶穌決定死罪；公會只把耶穌交到彼拉多加以控告而已。

“衆人都起來，把耶穌解到彼拉多面前，就告他說，我們見這人誘惑國民，禁止納稅給該撒，並說自己是基督，是王。彼拉多向耶穌說：爾是猶太人的王麼？耶穌回答說：爾說的是。彼拉多對祭司長和衆人說：我查不出這人有什麼罪來。但他們越發極力的說：他煽惑百姓，在猶太遍地傳道，從加利利起，直到這裏了。”（“路加福音”第二三章，第一——五節）

“路加”所記載的，或者和事實較爲真切。耶穌在彼拉多之前，被人控告以大逆不道，而他却非常高傲，並不反駁他人告他的罪名。當彼拉多問他是否即猶太人之王，換一句說，問他是否即猶太獨立鬥爭之領袖者，耶穌答道：“爾說的是。”但在“約翰福音書”中，便覺得保留着這種猶太人愛國主義的遺痕，是如何地不妥當，所以耶穌便回答說道：“我的國家不在這個世界，”其意義是：假如我的國家而屬於這個世界，則我的部下自會爲之鬥爭哩。這可見“約翰福音”爲四本“福音書”中之最後出者；所以，它便有一個很長久的時間，給基督教之著作者，確定主意，把原來事實加以曲解。

彼拉多之工作是很明白的。他是羅馬權威的一個代表者，他唯一的責任，便是把叛徒耶穌，執行死刑而已。

但是猶太的民衆，並沒有多少理由，憎恨一個不肯和羅馬統治發生關係，而且號召民衆，反抗納稅給羅馬大帝的人物。假如耶穌真要這樣做法，他的行爲必和熱狂派之精神，完全符合，而且能够完全統治耶路撒冷之民衆了。

所以，假如我們以爲“福音書”中所記載的罪名之控訴是真實的，則其事件之性質，必如下所述：猶太人大表同情於耶穌，而彼拉多則定耶穌以死罪。

然而幾本“福音書”的記載，是怎樣的呢？彼拉多在耶穌案件之中，找不出少許之罪過，雖然耶穌自身却自承認這樣的一種罪名。羅馬總督一次復一次，表明犯罪者之清潔無罪，而且還屢屢詰問這一個人所犯的罪惡是什麼。

單從這些事情看來，已經覺着奇異了。但還有奇異的，就是雖然彼拉多不承認耶穌有罪，然而他還不釋放他這一件事實。

自然，有時羅馬派來的代理執政官，見着一種政治的案件，其本身的情形，是非常複雜的。但我們沒有聽見過，一個羅馬大帝的長

官，要向民衆詢問，怎樣處置犯罪者，作為困難的解決。假如他對於這件謀叛的案件，不能宣佈罪狀的成立，他應當把犯罪者送到羅馬，送到大帝去。舉例言之，代理執政官法拉司 (Antonius Felix, 紀元後五十二到六十年)，便是這樣辦法。他誘捕了耶路撒冷熱狂派之首領，盜羣之巨魁以利沙 (Eleazar)；以利沙從事搶劫，凡二十年，法拉司誘捕他之時，應許加以衛兵之護衛，但誘捕了之後，把他的黨徒，釘在十字架，而他自身，則送到羅馬去。

所以，彼拉多儘可把耶穌送到羅馬去。然而根據“馬太福音”之記載，則它竟派定彼拉多以一種最滑稽可笑的任務：一個羅馬之法官，一個提庇留 (Tiberius) 大帝的代表，生死權力之主人，竟向耶路撒冷的羣衆會集之前，請求准許釋放一個罪犯，又在羣衆方面，加以否認的決定之時，他竟說道：“好，那就殺了他罷，不過他的流血，我是無罪的！”然而在歷史上的彼拉多和“福音書”記載之仁慈的彼拉多，其性質實在太為衝突。真是沒有別種事情，比這件事更為矛盾的了。阿格聶巴一世 (Agrippa I) 在他寄給菲羅 (Philo) 的一封書信中，稱彼拉多為“一個鐵面無情而殘酷嚴厲的人物”，而且斥罵他為“腐敗，賄賂，橫暴，盜竊，粗率，侮蔑，屢屢不經審判便執行死刑，無窮無盡而無可容忍的殘暴”。

因為他的殘暴和嚴酷，才產生了當時猶太之可怖的情境，致令羅馬之中央政府，也漸漸討厭他，在紀元後三十六年，撤他的職。

我們能够相信這樣的一個惡魔，對於一個無產階級的叛徒耶穌的案件中，一般民衆已經決定地希望這一個罪人，有一種悲慘的結果，而他却例外地公義和仁慈麼？

“福音書”之著作者竟不曉得注意到這些困難。他們只曉得編派一種特殊的任務給這一個羅馬的總督。因此，他們又加入一個理由，令到這種任務，更為可信：他們記載彼拉多遵從習慣，在復活節之時

候，例應由猶太人之要求而釋放一個犯人，所以他便問可否釋放耶穌，而他們的答案，是：“不，我們寧願釋放殺人犯巴拉巴哩。”

第一點，除了“福音書”之外，在別處並沒有提到這樣的一種習慣，還是很奇怪的事情；這樣的一種習慣是違背羅馬法律的，就是羅馬之總督，也沒有赦免罪犯之權。把赦罪之權交給一隊臨時會集的烏合之衆，而不交給一個負責的團體，這種事情，和無論那一種法律的程序，都是抵觸的。只有神學家才能接受這種法律條件之表面的價值。不過，我們又更退一步罷，我們就假定在羅馬總督宮廷之前，廣聚着的猶太民衆，有這種非常奇特的赦免之權，然而我們仍要追問這種行動和它所表現的事件，有什麼關係呢？

當時耶穌在法律上還未定罪。所以彼拉多所要解決的問題，只是：耶穌確犯了大逆不道的罪愆麼？我要定他的罪麼？然而他的解答，却是：爾可以應用爾的赦罪的權力而釋放他麼？按據“福音書”所載，彼拉多並未宣佈他的判決，而只爲赦免之援助的請求！假如他以爲耶穌無罪，難道他沒有權釋放耶穌麼？又何用求援呢？

此後還存在着的一種新的荒謬可笑之點。猶太人像真有赦免的權力了；他們如何應用這種權力呢？他們便以釋放巴拉巴的要求而滿足麼？不，決不，他們同時又要求把耶穌釘死於十字架上。“福音書”之作者真會推論，他們把猶太人有釋放某甲之權利，加以推論，結果演繹到懲罰某乙之權利，也具有了。

這種瘋狂的司法舉動，真和一種瘋狂的行政舉動，互相輝映了。

“福音書”作者描述當時之羣衆，非常憎恨耶穌，達於這樣的程度，甚至寧願釋放一個殺人犯，而不願釋放他；我請求本書之讀者，要記憶：一個殺人犯——沒有別種更有價值的仁慈之對象了——而且，非等到把耶穌帶到十字架去，他們是不滿意的。

讀者要記憶就是這一隊羣衆，在昨天，還歡迎他，擁之爲君王，大

呼和散那(助我!),把衣服鋪在他的足前,狂歡極樂地崇敬他,其間,並沒有多少反對的聲調。根據“福音書”所載,這一隊組成的羣衆,非常有力,所以猶太的貴族,欲殺害耶穌,便不敢在白日中拿捕他,而不能不選擇黑夜之襲擊。然則這一隊同樣的羣衆,如何能夠忽然盡變昨日之態度,異口同聲地蠻野地熱狂地憎恨耶穌,憎恨一個罪犯,而其所犯之罪名,是恰恰會令到他自身,爲猶太愛國熱狂者所另眼看待和尊崇欽敬的;他是企圖把猶太國,從異邦統治之下,加以解放的。

發生了什麼事情把這種奇怪的心能變換,加以合理化呢?這樣的一種變化之解釋,需要最強有力之動機。而“福音書”作者,只說出幾句不和諧而滑稽可笑的詞句,似乎這便够了。“路加”及“約翰”簡直不說及其動機;“馬可”則說“大祭司煽動民衆,反對耶穌”;“馬太”則說:“他們(指大祭司等)說服了羣衆。”然而這樣的名詞只能夠指出基督教之著作者已經抹殺了他們的政治意識和政治知識之最後的遺痕罷了。

就是最沒有思想的羣衆,也不能夠沒有動機,便被人說服,而入於熱狂憎恨之狀態的。這種動機或者是愚蠢或卑劣的,但總之必有一種動機。在“福音書”中所記載之猶太羣衆,其愚蠢的罪惡,實在超過於最不名譽的及最白癡的階段之惡棍。因爲並沒有微小的理由,沒有微小的原因,他們便大聲呼喊,要流出那一個爲他們昨日所最尊敬的人之血啊。

當我們更考慮當時政治情境的時候,事情便更覺無意識了。猶太人和羅馬帝國的一切其他部分不同,他們的國家有一種特殊活動的政治生命,表現出一切社會的及政治的反抗的最高的極端。各個政治的黨派都好好地組織,其中並不能說有無組織的烏合之衆。耶路撒冷之無產階級已經完全浸染於熱狂主義之中,而且深刻地和撒土該黨及法利賽黨,發生尖銳的衝突,他們心中,充滿着反抗羅馬人之

最兇狠的憎恨。他們的最好的同盟軍，就是反叛的加利利人。

就使撒土該黨及法利賽黨能够激勵某一部分民衆，反抗耶穌，但是他們决不能够湊成一種異口同聲的普遍的示威運動，最多他們也只是採取一種流血的巷戰而已。而其中沒有更爲可笑的意見，就是說熱狂派的黨人，發出大聲的呼喊，而其呼喊，不反對羅馬人及貴族，而却反對一個被定罪的叛徒，雖然這一個像水母一樣的羅馬總督，總奇怪地迷戀於一個叛徒，然而他們却強逼他，要把這一個叛徒，置之於死地。

沒有一個人再能够捏造一些事情，比這更爲幼稚的了。但用這樣的一種努力，便表現出這一個喜歡流血的暴虐者彼拉多，成爲一隻無罪之羔羊了，並且令到猶太人的邪惡，要擔負着釘死這一個無罪而和平的彌賽亞之責任，然而“福音書”之著作者的天才，却弄到智盡能竭了。他們捏造之潮流乾涸了，所以原始的故事形式，又在一個剎那之間，顯現出來：耶穌在被定罪之後，便被人加以嘲笑和虐待——但不是被猶太人——而是被那個宣告他無罪的彼拉多手下的兵丁，加以嘲笑和虐待。彼拉多現在不獨命令兵丁，把耶穌釘死，還且先把他鞭打一頓，嘲弄他爲猶太人之王；一件荆棘造成的冠冕，放在他的頭上。一件紫袍蓋在他的身上，兵士在他的面前，屈膝下拜，於是便擱他的頭顱，而且以口涎唾在他身上。最後，他們便在他的十字架上，大書特書“耶穌，猶太人之王”。

這才又表現出這件故事的原始的性質了。羅馬人於是又成爲猶太人的死敵了，他們之所以把耶穌加以嘲笑和憎恨，因爲他的大逆不道，因爲他自稱爲猶太人之王，因爲他努力解除羅馬人的重軛。

最可惜的，就是這種簡樸的真實描寫，却不繼續堅持下去。

耶穌死了，所以他們又不得不準備些證據，像在一種破壞性的戲劇效力的形式中，證明一個神已經離去了：

“耶穌又大聲呼喊，氣就斷了。忽然殿裏的幔子，從上到下，裂爲兩半；地也震動，磐石也崩裂；墳墓也開了，已睡的聖徒的身體，多有起來的，到耶穌復活以後，他們從墳墓出來，進了聖城，向許多人顯現。”（“馬太”第二十七章，第五〇——五三節）

“福音書”的作者，沒有記載那些復活的“聖徒”，復活之後，走入耶路撒冷的聖徒是什麼，而且他們後來，是活動得像一個生人一樣，還是仍舊睡在原有之墳墓內，他們也沒有記載。不過，無論如何，通過這樣，他便可以希望這些非常的變故，必會對於那些一切目擊和信仰耶穌的神性的人，刻下了一個很深切的印象了，然而猶太人仍舊頑固不信；而且只有羅馬人承認他的神性。

“百夫長和一同看守耶穌的人，看見地震，並所經歷的事，就極其害怕，說，‘這真是上帝的兒子了。’”（“馬太”第二十七章，第五四節）

然而大祭司和法利賽黨，仍舊宣稱耶穌是一個騙子（第二十七章，第六三節），所以，當他復活之後，其唯一的後果，就是羅馬人的目擊者，接受賄賂，賄賂他們宣傳這種奇蹟只是一種騙人的事實，這一層，我們上面已說過了。

所以，在耶穌受難故事的終局，猶太人的賄賂，便把正直的羅馬兵丁，一變而爲猶太人奸詐和卑劣的工具，作者要表明，他們對於這一種最高尙的神聖仁慈是極度憎惡地反對的。

在這一件故事中，對於羅馬人的卑躬屈節，和對於猶太人的憎恨的傾向，非常濃厚，並且表現於這樣的一種畸形的集積中，我們總會想到它對於知識階級中的人，必不會發生多少的勢力，然而我們也曉得這種計策到底獲得成功。這一件爲神聖的光輪所放大的故事，已被那些有一種崇高使命的高傲宣傳的殉道者所推崇，而這一件故事，在許多世紀之間，都成爲一種喚起世人憎恨及鄙視猶太人的手段，就在基督教國家的最有仁慈思想者，也是如此；因爲猶太教和他們沒有

關係，他們還遠遠地離開猶太主義；他們詆毀猶太人爲人道的廢物，爲最罪惡的怨恨和最頑固性質的一種民族，他們應該爲一切人類社會所拋棄，拒絕不納，並且應該爲鐵腕所制服。

但是假如不在那一個時候，發生一種對於猶太人的普遍的憎恨及壓迫，那就這種對於猶太人之態度，便不能夠安設下一個爲一般人接納的基礎了。

這個時候到底到來了，當猶太人不被法律所保護的時候，這種情境便無盡地增加劇烈，延長它的時間，擴闊它的範圍。

我們在耶穌基督受難的故事中所曉得的，在實際上，只是猶太民族受苦歷史之一種投射而已。

第五章 教會組織之演進

一 無產階級及奴隸

我們已經曉得在基督教中，有好些因素都是從猶太民族發生的，如一神主義，彌賽亞主義，復活之信仰，敬虔的共產主義等。而猶太人的一部分下層階級，在這些因素的結合中，很滿意地找着了他們的希望和感示的表現。我們又已曉得羅馬帝國的整個社會機體，具備着各種條件，它自己——尤其是它的無產階級的部分——很容易爲這些猶太根源的新傾向所感動，不過這些傾向，一當它們服屬於一種非猶太環境的勢力之下時，它不特不仍和從前一樣，效勞於猶太教，而且採取一種敵視的態度以對抗猶太教了。這些傾向，現在混和於正在死亡中的希臘—羅馬世界的各種運動之內，從耶路撒冷毀滅之前猶太人盛行的民族活潑的精神，搖身一變，而成爲其反對面，在一種無助的退讓之中，一種沮喪的諂媚之中，一種等候死亡之中，把猶太人的運動沖淡了。

和思想之領域一同變遷的，教會之組織也大大地變遷。

最初，它是爲一種蓬勃的然而朦朧的共產主義所感示，非難一切私有財產，希望有一種新鮮而良好的社會秩序，在其中，以財產之均分爲手段，一切階級區別，盡應泯滅。

基督教會在最初的時候，其目的，原是一種戰鬥的組織，假如我們假設在“福音書”中很多難於解釋的地方，都是原始傳說之遺痕，這一種假設是真確的話。而這種特點，實和當時猶太民族的歷史背景恰相諧合。

但假如我們假設一種無產階級的宗派不會和當時一般的革命潮流發生接觸，那真是一種不可思議的事情了。

無論如何，最初的猶太基督教會，必浸透於革命的期望中，浸透於彌賽亞來臨的期望中，浸透於社會提升的期望中。當時對於現狀的注意，換一句說，對於實際的日常工作，大抵是鄙棄的。

但在耶路撒冷滅亡之後，這種情境變化了。對於彌賽亞的教會而提供以一種叛亂的性質的各種因素都失敗了。彌賽亞的教會，逐漸成爲反猶太的教會了。教會中所包含的非猶太人的無產階級，既沒有鬥爭的能力，也沒有鬥爭的想望。當教會漸漸成爲老去之時候，它逐漸明白，它實在再不能夠成全“福音書”中所包含的預言，因爲這些預言，說在當時的猶太人，會於生前看見大大的變動。“天國降臨地上的信仰，漸漸消失”。本來他們以爲天國是從天上降到地上的，現在却以爲不然了，他們以爲天國純是在天上的；肉體之復活，現在變爲靈魂之永生，只有靈魂才能夠體驗一切天堂之快樂或地獄之痛苦。

當將來彌賽亞的希望，漸漸成爲非世間的形式時，政治方面，便成爲守舊主義和漠不關心，而對於當前的實際利益，却必然地漸漸成爲顯著了。

但因爲革命熱情的減退，於是實際共產主義自身也經過了某種轉變。

在原始時，它是一種非常熱烈然而含糊的希望，要把一切私產，加以毀滅，它希望把一切產業聚合起來而救治他的同志間的貧窮。

不過我們已經指出基督教和敬虔派不同，因爲基督教會的原初性質是城市的，而且以首都大邑的教會爲主體，這便造成一種阻礙物，阻礙它們的共產主義的充沛和恆久的發展了。

在敬虔派中，也像在基督教中一樣，其共產主義，原來就是一種消費的共產主義，商品所有者的共產主義。不過消費和生產之在今

日的鄉村區域中，是仍有密切關係的，而在當日，尤其如此。所謂生產是爲私人消費而生產，並不是爲交易的；農耕，牧畜，房屋——一切都是緊相密切的。農耕的大量生產，在當日，是很可實行的，而且比之小量生產更爲優勝，因爲它容許一種更完美的分工和更充分利用各樣不同的器具及結構。自然，它由於奴隸勞動的損害，便發生了妨礙。不過即使奴隸制度盛行於大規模的農耕中，而奴隸勞動並不是唯一可能的方式。我們已經見過大規模的農業的成立，其運用之者，爲多數農業家族。在農耕進化開始之時，便是如此。所以敬虔派在曠野中，設立了龐大的半僧侶式的新移民地的時候，大概他們是以家族合作來從事大規模農業的，這種移民地和死海(Dead Sea)旁的移民地相同，柏連尼(Pliny)在其“自然歷史”(Natural History)第五卷中，說他們“生活於棕櫚的社會之中”。

但是生產之方式，在最後的分析中，往往是各種社會構造的決定的分子。唯有這種以生產方式爲基礎的社會，才有勢力，才能持久。

所以當基督教源起的時候，社會化的及合作化的農耕事業是可能的，但是城市工業的合作，却沒有必要的先備的條件。城市工業中的勞動者，不是奴隸，便是自由的家內勞動者。自由勞動者像那些大規模的農業家族，能夠創設大規模的事業，我們還前所未聞。奴隸，家內勞動者，負販者，叫賣商，小店主，流氓無產階級——這些都是當時城市居民的下層階級，而共產主義的傾向便在其中發生起來。但是這些分子却不能够把商品的共同佔有擴展而爲一種共同生產的機能。一般的情況只遺留一種消費的團體。而且這種團體，其最主要的，還不過是共同用膳一事。在基督教的發源地，也像在意大利的南部和中部一樣，衣服和居室，並不是重要的東西。所以就像敬虔派那麼徹底的共產主義也不須設立一種公衣的制度。從衣服方面說來，私產似乎是很顯然的。在城市中共同居住的還有別一些的困難，因爲商店中的

各種職業不同的同志，散居於城中各個地段，而且又因為早代基督教的時候，已經有地產之投機事業，把大城市中之屋宇價值，抬得極高。因為沒有交通的便利，於是便把大城市中之人口，麇集在一個小小的地點中，而且令到這種地點之所有主，成為它的住客的絕對主人，這些住客便要被人加以可怕之剝奪。房屋之建築，高入雲霄，成為建築師的技術表現；在羅馬，它們之高度是七層或在七層以上；屋租達到驚人的價格。不動產的利益便成為當時資本家投資之最有利的形式，在羅馬共和政體所產生之三頭執政中，特別是革拉蘇（Crassus）的財富，便是從這種投機事業得來的。

所以，大城市中之無產階級決不能在這種情境中，從事鬥爭；並且，這樣便令他們不能採用共同住所的制度。更有一層，因為羅馬大帝之猜疑的性質，所以，基督教會除了是秘密集會之外，便不能存在了。而共同住所，却是很容易令它的組織被人發見的。

由此，基督教會，除了以共同膳事作為表現之外，便不能有為大多數會眾而設的一種永久而普遍的形式了。

幾本“福音書”中，描寫“天國”，將來的國家，也只是一種共同的用膳；除此之外，便沒有其他快樂的希望；這種福祉，確是存在於早期基督教徒的腦中的。

這種形式，實際共產主義的形式，在自由無產階級中，雖屬重要，但對於奴隸，其意義便較小了，因為他們常是他們主人家內之一部分，他們有他們桌上的膳事，雖然是非常節儉，但這是實在的情形。只有少數之奴隸是住在他們主人家宅之外的，例如那些專看管在城中設置之商店，而售賣他們主人之鄉村產品的奴隸。

對於奴隸羣眾們，將來彌賽亞之希望，一般福祉的國家的希望，是非常吸引其注意的，這種希望之吸引其注意，比之實際的共產主義重要得多，因為這種共產主義的實踐，當他們仍是奴隸時，其實現於

形式中的價值，是很小的。

我們不曉得第一代基督教徒對於奴隸的態度是怎樣的。至於敬虔派便反對奴隸的使用，這在上面，已經看見了。菲羅之言如下述：

“在他們之中，沒有一個是奴隸，一切都是自由人，彼此互相合作。他們以為奴隸之所有者，不特不公義，還且破壞人類的敬虔心，又是一種無神的態度，破壞自然律，因為自然律是早已規定一切人類應當平等……如兄弟一般的了。”

大抵耶路撒冷的彌賽亞教會的無產階級，其思想是與上述相同的。

但是社會革命之期望，跟着耶路撒冷之毀滅，一同消滅了。基督教會中之代表者便很焦急地注意，切不要引生對於在上者權力的仇視之猜疑，他們也必然地企望和緩那些加入他們隊伍中的背叛奴隸的熱情。

舉例言之，保羅致哥羅西人 (Colossians) 書信的著作者——這本書的擴大的編集，大抵在於第二世紀，而且或是該時的一種偽作品——對於奴隸，便有下面之陳請：

“爾們作僕人的，要凡事聽從爾們肉身的主人；不要只在眼前事奉，像是討人歡喜的；總要存心誠實，敬畏上帝。”(第三章，第二二節)

又“聖彼得第一封信”(First Epistle of Saint Peter, 也是“新約聖經”中的一卷——譯註)——這卷書之編集時間，大抵在圖拉仁 (Trojan) 時代——更用明白的話，說道：

“爾們作僕人的，凡事要存敬畏的心，順服主人；不但順服那善良溫和的，就是那乖僻的也要順服^①。倘若人為叫良心對得住上帝，就

① “乖僻”之希臘原文為“Σκολιοις”，其意義包含“不公正”，“奸詐”，“惡意”。所以路德便把它譯為很溫柔的一個字：“乖僻”(die wunderlichen)。

忍受冤屈的苦楚，這是可喜愛的。爾們蒙召，原是爲此。爾們若因犯罪而受責打，能忍耐，有什麼可誇的呢？但爾們若因行善受苦，能忍耐，這在上帝看來，是可喜愛的。”（“彼得第一封信”第二章，第一八——二〇節）

至於第二世紀開始的基督徒機會主義還以爲基督徒之主人，蓄養他們教會中之兄弟爲奴隸，也是適當的事情，這可由保羅寄提摩太（Timothy）的書信中，得獲證據：

“凡在軛下作僕人的，當以自己主人配受十分的恭敬，免得上帝的名和道理，被人褻瀆。僕人有信道的主人，不可因與他是弟兄，就輕看他；更要加意服事他，因爲得服事的益處的，是信道蒙愛的。”^①

所以，若以爲基督教反對奴隸制度，這種假設是最錯誤不過的；恰巧相反，它反給奴隸制度以新的支持。在上古的時代，奴隸只以“敬畏”而安於其位。但到基督教，則竟以一種“道德之責任”，以加強奴隸之盲目的服從，歡欣喜樂地做奴隸去。

基督教，最少在其消失了革命性質的時候，再不對於奴隸給以自由的希望了，而其實際的共產主義也很少有包含奴隸的利益。其對於奴隸仍舊有吸引力者，完全是在於“在上帝之前，一切平等”而已，換一句說，在教會中，每一個同志，都有平等權，假如奴隸也是教會中的一個會員，則在公用膳之時，他也可以坐在他的主人之側而用膳。

有一個原來是基督徒自由人之一個信基督教的奴隸名加利多斯（Callistus），後來成爲羅馬城的主教（紀元後二一七年到二二二年）。

就是這種平等的形式，在後來不久，也沒有什麼奇怪了。讀者應該記憶自由無產階級和奴隸的地位是怎樣地相近，在奴隸分子中，會產出幾許無產者，但在另一方面，則帝國家族中之奴隸又能够

^① 該書第六章，第一二兩節。“益處”，希臘原文作&Yamnoi，其意義爲“公用膳事”。

得獲國家中的崇高位置，並且常常爲貴族所諂諛。

假如基督教雖有它的共產主義和一切無產階級的情緒，仍不能消滅其範圍內之奴隸制度，則在上古的“異邦”中，雖然從其整體看來是反對奴隸制度的，又雖然它的倫理學往往和生產方式互生關係，然奴隸制度，仍有它的很堅固的基礎。所以彌賽亞教會中所宣佈的愛鄰，博愛，上帝前之一切平等，其對於奴隸制度之矛盾，比之美國獨立宣言中之“人權”，更爲厲害了。基督教在其出發點，是純粹一種自由無產階級的宗教，然而，在上古時代，雖然無產階級和奴隸是非常接近的，但兩種階級之利益，却仍舊大有區別。

從其開始的時候，自由無產階級，在基督教會中，已成爲一種大多數，所以便制止奴隸利益在教會中找得一種充分的表現。這樣，教會自然對於奴隸的吸引力，比之對於自由無產階級的吸引力爲少，並且更增加自由無產階級在教會中的勢力。

經濟之革命也在同一方向進行。當時基督教會中的革命因素，正受了一種極大的打擊，這就是說，耶路撒冷之滅亡，然而羅馬帝國，也開始一個新時代，一種普遍和平，國內和平，同時在某種限度上的國際和平的時代，也在開始，因爲羅馬帝國之在當時，早已失去它的開疆闢土之能力了。不過戰爭，國內戰爭和帝國戰爭，原先是得獲廉價奴隸之手段；這種情形，現在却已消滅了。奴隸之身價漸貴了，數量漸少了；奴隸之運用，再不能繼續供給了；在農耕方面，以農業之殖民（coloni）爲之替代，在城市工業方面，則以自由勞動者爲之替代。奴隸漸漸不再爲必需品的產生者，而成爲奢侈品之產生者了。於是那時奴隸之主要功能，在於爲大人權貴之個人的服役。奴隸之精神和僕從之精神，漸漸便變爲異名同實的東西了。

奴隸和自由無產階級的對抗，因爲奴隸數目之日漸減少，而大城市中自由無產階級的數目，日漸增多——這種事實而更加尖銳。這

兩種趨勢都令到基督教會中之奴隸分子，漸被拋棄於外面。所以，到了後來，基督教完全不保障奴隸之利益，這是毫不足怪的事情了。

假如我們把基督教當爲某種階級利益的沉澱物，則這種演進是很容易了解的；但假如把基督教只當爲一種意識形態的構造，那便不可能了解了。因爲從基督教的基礎主張而發生的邏輯發展言之，它應該發生奴隸制度之消滅的結果；然而當階級利益執行決定的時候，邏輯的力量便決不能夠運用於一般歷史之中。

二 共產主義之衰微

奴隸制度之認許，把共同財產限止於公共用膳的趨勢——這些還不是基督教會努力實踐它的共產主義熱望的妨礙物。

這些熱望要求每一個教會中的成員，把他的一切財產售去，而將其代價，盡放在教會之中，以分配給它的各個成員。

很容易曉得，從開始時，這一種實踐便不能夠運用在一個大規模上了。因爲我們必須假設，至少，也要有社會中的一半人是非信徒，否則便沒有一個人買信徒所賣出的一切財產了。並且，也沒有一個人能夠把信徒所必需的糧食賣給信徒了。

假如信徒的生活不在於生產，而在於分配，那就必須要有充分數目的非信徒，用以產生信徒之必需品。然而就在後舉之一個情境中，這種制度還是要消滅的，一自一切信徒出售了一切財產，平分消費之後，它還是要毀滅的。自然，到那個時候，彌賽亞便會從雲端降下，而且救治一切“肉體”的罪惡嗎？

然而這種考問，永沒有答覆之時候。

在早期之教會中，能夠有多少值錢的東西，販賣出去，而將其所得，分給會衆——這種教會中成員的數目，確實不多。他們決不能依

此而生活。他們只能夠由每一個信徒，把他日常所得的工值，貢獻教會，他們的教會，才能有恆久的收入。假如會友並不全是乞丐或負物的苦力，他們如果能夠獲得工錢的，必須擁有些少的產業，這種產業，就例如紡織，陶器，或鎔冶的“生產手段”，又或是小店主及負販者之“貨物”。

在上述的情境之中，教會決不能仿效敬虔派一樣，設立特殊之商店以生產它自己的必需品；它不能夠脫離開商品生產及私人生產的領域；所以，它雖然有共產主義的熱望，然而它不能不認許生產手段及商品之私產制度。

不過，既然承認私人生產，則和這種生產方式有密切關係之私人房宅，也要認許了；所以，他們雖然公共用膳，然而也要認許簡單的家庭及一夫一妻的制度。

因而，共產主義傾向的實際結果，只是公膳制度。然而公膳制度不應當就是它們唯一的效果，因為無產階級要互相聯合起來，由於他們聯合的努力，因以減少他們之不幸。當他們被困在一種完全十足的共產主義的妨礙時，他們便曉得應該有擴展他們救濟工作的義務，而這種救濟的工作，就是對於那些在災難中的個人的幫助。

所以，基督教會與教會之間，是互相關連的。一個會友，從別一個城市來，假如他願意在這一個城市中逗留，那個教會便要給他工作；又假如他願意再繼續旅行，教會也得給他少許盤費。

假如一個會友病了，教會要看顧他料理他。假如他死了，教會要用公款殯葬他，照顧他的孤兒寡婦；假如他被囚在獄中——這是往往遇着的——教會也得給以安慰和幫助。

所以，基督教無產階級的組織便創造一種責任的制度，大約和近代國家之保險制度相對當。在幾本“福音書”中，這就是一個人為到達其永存生活的互相保險制度的遵守。當彌賽亞來臨時，他會把人

們，分成兩類，一類是可以分有未來天國及永存生命的榮耀的，而其他一類，則決定要受永久之處罰。前一項則稱爲綿羊，君王會對他們說道：

“爾們這蒙我父賜福的，可來承受那創世以來爲爾們所預備的國：因爲我餓了，爾們給我吃：我渴了，爾們給我喝：我作客旅，爾們留我住：我赤身露體，爾們給我穿：我病了，爾們看顧我：我在監獄裏，爾們來看我。”正義的人回答說，他們並沒有對他做過這些事情。“君王回答說：我實在告訴爾，這些事爾們既作在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了。”（“馬太福音書”第二十五章，第三四節及四〇節。）

他們的公膳制度及其互相救濟，無論在何種情形之中，都是基督教會中之最鞏固的聯系，永久地把它羣衆，牢牢團結起來。

不過，很明顯地，由於這種互濟的實行，便發展着一種力量，把原始共產主義的熱望，減弱其勢力，而且把它拋棄了。

當彌賽亞以一切光榮而降臨之希望漸漸減少，當教會漸漸相信必須積有財產，以實行救濟之任務時，無產階級性質之在基督教宣傳中，便毀壞了。由是，教會便逐漸接收那些積聚金錢可以運用的富者爲會友。

教會愈加需要金錢，則宣傳者之工作，愈加審慎，要說明財富的贊助者的一切世上財貨，全是空虛，以世上的財貨和永生的福祉，加以比較，則前者毫不足道，假如他們能把他們自己的財產拋棄，則他們自能得獲這種永生的福祉。他們宣傳於一般志氣消沉的當時，尤其宣傳於財富者階級中，大有效果。很多富人在其青年浪費之後，心中都充滿着對於一切愉樂和一切愉樂的手段之嫌棄。把一切關於金錢之感覺都竭盡了，而只遺留一種唯一的感覺，這就是貧窮的感覺。

一直降到中世紀，我們還可以常常見着，有些富人，把自己一切財產，施捨給貧人，而自願過乞丐式的生活，在這種情形中，大多數都

是已經充分享受了世界的一切愉樂，於是便完全厭惡這些愉樂的人。

不過，這些富人，其數仍不算多，不能夠常常供給教會的需要。由於帝國之日漸加增的困苦，由於教會內流氓無產階級之日漸加增的數目，於是便不得不以富人爲會友的補充者，因以供給教會裏的用費，因爲流氓無產階級，不特不能夠勞苦地獲得他們的麵包，而且他們是不會獲得的，這樣的人，自然不能夠對於教會，爲財富的幫助了。

等到富人撒手離世的時候，如要他把一切財產捐棄，專爲救濟貧人的目的，必然比要他在生前捐贈，更爲容易。沒有兒女的家庭，是很普遍的；家庭的束縛也很脆弱；願意把財產遺贈給親戚，往往是很少見的。從另一方面言，一個人的人格趣味，已經發展到一個崇高點上，其中，自然包含有一種死後的永存生活，快樂生活的希望了。

基督教的教義是很容易適合這種希望的滿足的，而且對於富人得獲永生的福祉，還有一條簡便的方法，完全沒有什麼困難，這就是等到他死後，才捐棄他的財產，他在那個時候，自然無所需用於財產了。在那個時候已經成爲很無用處的財產的捐棄，便可以買得永生的拯救了。

於是基督教之宣傳者，便把那些年青而熱情的貴族之已經厭棄他們曾經經過的生活者，捕捉着了；他們又用地獄之刑罰的恐懼來捕捉那些精力衰竭的老年人。所以一種關於遺產的隱秘的操縱便成爲基督教會宣傳者之一種歡喜應用的方法，因爲教會之胃口，甚爲強大，必要有多量之糧食，方能充滿其饕餮。

但在教會之最初幾個世紀中，富人遺贈之供給，大概仍是不多的，尤其是因爲教會尙未脫離秘密的組織，不能夠成爲一個法人，所以便不能夠直接承受他人之遺產。

教會便不得不努力，要以富人爲補充，在他們生前，便以財富供給教會，雖然他們還不能夠嚴厲地實行耶穌的訓令，把他們一切財

富，分給貧人。當時還沒有積集財富而成爲生產方式之一種重要部分，所以富人之一種普通的特性，就是慷慨大量。這種大量，便能够供給教會以一種利益，而組成教會之一種永久的收入的來源，只要教會能够領導富人，對於教會，發生興味和同情，便能辦到。教會愈不是鬥爭之組織，便愈注意於濟貧的事業，而教會中之論調，原始無產階級憎恨富人的論調，便愈爲柔弱無力，於是富人也覺得教會和家庭一樣了，雖然他們仍然擁有他們的財富，而且死死緊執着他們的財產而不放。

教會中的人生觀——反對古代的多神，一神主義之主張，復活的信仰，彌賽亞的希望——這些東西，我們已經曉得是和當時之一般傾向相諧合的，所以，便令到當時的上流階級，對於基督教之教義，表示同情。

但在另一方面，富人眼見着羣衆之痛苦日漸增加，所以便想設法減少這些痛苦，其方法就是他們所表現的濟貧的工作。因爲這種不幸是波及整個社會的。這種事實，便令到基督教的組織，和他們的觀點，更爲諧合了。

最後，基督教會之中同時發生一種通俗性的想望，最少，在那些教會已得了一大部分人口信仰的地方，是流行着這種通俗性的。

所以，基督教會，漸漸便吸引那些原本是不曾有非世間性和失望的富人之注意，他們本來是沒有爲永久譴責或死亡之恐懼所驅策，而不得不應許捐棄他們的財產的。

但要把富人加入於教會之中，教會的性質便應該根本變化；對於富人的階級憎恨，要拋棄了。

教會中無產階級的鬥爭性質，爲這種吸引富人和對於富人的讓步的計劃所損害了。這在我們讀使徒雅各寫給猶太十二支派的散處的民族之信札，便可以瞭然了，該書作於紀元後第二世紀的中葉，我

們在本書前面，已經述過了。雅各警誡會友以如下的話：“若有一個人帶着金戒指，穿着華美衣服，進爾們的會堂去，又有一個窮人，穿着污穢的衣服也進去；爾們就重看那穿華美衣服的人，說，請坐在這好位上；又對那貧人說，爾站在那裏，或坐在我脚凳下邊：這豈不是爾們偏心待人，用惡意斷定人麼？……爾們反倒羞辱貧窮人。……但爾們若按外貌待人，便是犯罪。”（“雅各書”第二章，第二——九節）

於是他又進一步，攻擊那些單從理論方面信仰教義的富人而不肯犧牲他們的金錢者：

“我的弟兄們，若有人說，自己有信心，却沒有行爲，有什麼益處呢？這信心能救爾麼？若是弟兄，或是姊妹，赤身露體，又缺了日用的飲食，爾們中間有人對他們說，平平安安的去罷，願爾們穿得暖，吃得飽；但爾們却不給他們身體所需用的；這有什麼益處呢？這樣，信心若沒有行爲，就是死的。”（第二章，第一四至一七節。）

當然教會的基礎不會爲這種對於富人的考慮而改變；它的基礎，在理論方面及實際方面，都仍和以前一樣，並未改變。不過以前的會友責任，是全捨所有，獻給公衆，現在則只自願地貢課給教會以租稅，而且常常是一種微小的贈與而已。

比較“雅各書”更後的，則爲大達利安（Tertullian）的“護教學”（Apologetics）一書，大達利安書著作之時代，或者是由紀元後一五〇到一六〇年左右。在這一種文獻中，也描寫當時教會之組織：

“雖然教會中還有一部分的公共財產，但這並不是由於一種例定的會費積成的，因爲我們之結合是由於我們的信仰的。我們每人都在每月的一日，把小數的金錢捐納教會，或任由會友所歡喜的時間，也可以；不過最必要的，是他之願意和他之可能，因爲這不是強迫的，我們的每一個人，都按着自由意志而輸納。這些都像從前一樣，是敬虔之貯蓄物。這些金錢並不用之於筵席和狂飲，或浪費的食物店之中，它的用

途，是餵養和埋葬貧人，料理那些既無父母又無金錢的兒童，幫助那些窮途無歸的鰥寡耄老，和那些遇着覆舟之險的羣衆，與乎要在鑛坑，或放逐孤島，或投諸囚獄的羣衆——他們由於上帝教會的友誼的緣故而遇着不幸及困難，因為他們悔改，他們便繼續得有這種權利了。”

大達利安更進一步，說道：“我們是自覺的精神聯合的人，對於物品公有這一層，是沒有困難的；在我們之中，一切都爲公有，除了我們的妻子之外；倘若在實行別種方法的地方，公有的制度便停止了。”^①

所以，共產主義只留存在理論方面，而在實際方面，則其實施之嚴酷性已經軟弱得多了。不過，教會的原始性質，原來是完全採取無產階級的條件的，現在因爲對於富人的重視，便在不知不覺之間改變了。這種接納富人爲會員的各種因素，不特和教會中的階級憎恨相鬥爭，還且令到教會之中，有好多方面的內部應用都改變了。

雖然共產主義已經漸漸衰弱無力，但公膳這一種事情，仍舊留存，當爲連結一切會員之最強有力之約束。濟貧的設施，現在只限於會員所遭遇到的某種特殊情境之災禍。然而公共膳事是能夠滿足每一個會員的日常需要的。這種公膳爲全教會之教友所參加；這是一種中心工作，其他一切教會中的生活便環繞着它。

不過，在富人的會員看來，公共用膳，其重要性也不過是吃東西而已。他們在家中，有美酒，有好肉。教會裏那些簡單而且常常是粗鄙不堪的食物，對於這些富人的吹毛求疵的味覺，常常是不對頭的。然而他們之所以參加這種膳事，其目的全在參加教會中的生活，在教會中接受一種感示，而並不爲着他們的口腹。膳事之爲物，對於他人，是

① 赫爾匿克 (Harnack): “最初三世紀的基督教之廣佈” (The Expansion of Christianity in the First Three Centuries), 倫敦及紐約版, 一九〇四至一九〇六年, 第一卷, 第一八九——一九〇頁, 又比較普夫來得勒 (Pfleiderer) 的“原始基督教” (Primitive Christianity), 第一卷, 第四七九頁。

一種物質需要的滿足，而對於他們，却只是一種精神需要之滿足；麵包及酒料之分給，純粹是一種象徵的作用。當教會之富人會員，日漸增加其數目時，則在公共膳事的參加者，企圖由此而得獲彼此會見及宗教的象徵而並不在於飲食的人數，也日漸加多。所以，在第二個世紀，貧窮會友的公共膳事，在事實上已經和整個教會所注意的純粹象徵的“聖餐”，分離開來，而在第四個世紀，教會已經成爲國家的統治勢力之後，前一項的膳事，在教會之會集的房屋——禮拜堂——裏舉行，已日見消失了。公共膳事漸漸不用了，在其後的幾個世紀之間，便完全消滅。於是實際共產主義的最主要的性質，在基督教會中完全消滅了，代之而興的是濟貧的工作，注意於貧弱者的援助，這種工作，教會到今天仍舊留存，雖然其擴張的程度，已大大地減少。

由是，教會中不再留存有不便於富人的東西了；同時，它便不成爲無產階級的組織。富人按據原始的教義，是完全不能入“上帝之國”的，除非他捨棄一切財產，方能有加入的資格，但現在他們在“上帝之國”中，也和“罪惡之世”一樣，充當着重要的角色了，而且他們還無限地行使這種特權。

不特古代的階級仇敵，共同存在於基督教會之中，它還發生一種新興的統治階級，一種新的官僚，其中也有一個新的首長，這就是我們在下面要討論的“主教”。

羅馬大帝所屈膝崇拜者是基督教的“教會”，而不是基督教的“共產主義”。而基督教的勝利並不是一種“無產階級之獨裁”，而是在教會之中早已發生的統治者之獨裁。

早期教會的擁護者及殉道者，把他們的財產，他們的勞動，他們的生命，都爲貧窮者和不幸者的解放而犧牲，然而其結果只是爲一種專制和剝奪的新形式建下了一個基礎（這是一種出乎意料之外的事情，然而也是一種非常可痛的事情）。

三 使徒,先知,及教師

在初時,教會中是沒有官吏的,會友一律平等,並無區別。一切會員,無論男女,倘若他們覺得有這樣的才具,他們便是教會中的教師及宣傳者了。每一個會員,根據他們的智慧而坦白地發言,若用他們當日的術語,則爲聖神感示他而發生的理論。自然,他們大多數,仍舊從事職業,但也有一部分人是特別有威望的,因爲他們賣去了他們的家產,而自願獻身,爲一個使徒或先知,以宣傳教義。其結果便是一種新的階級區別之產生。

基督教會中,現在便發生兩種階級:一種是普通的會員,其共產主義的實踐只適用於公共的膳事,其對於教會中一切事業的工作,則由職務指定,對於孤兒寡婦的贊助,及對於被囚者的援助;疾病的保險,死亡的救濟等。

但那些完全實行共產主義的信徒,則被人稱爲“聖潔者”,或“完全者”;他們捨棄財產及一夫一妻制度,把他們的一切所有,獻給教會。

這是一種良好的方法,在教會中,對於這些積極分子,給以一種偉大的威望,像他們的名詞所指示;而他們也爲超出於其他教友的崇高情感所鼓舞,他們的行爲,像是一種優越的精華一樣。

於是從這種共產主義的積極分子便產生一種新的貴族制度來。

他們也像其他的貴族制度一樣,並不以享受對團體中的其餘分子的命令權而自足,他們還要掠奪整個團體。

最後,則這些“聖潔者”既經把他們的生產手段和物品,完全捨棄,他們又怎樣生活呢?他們只能夠依賴於那些臨時的工作,例如搬運包裹,爲人帶信,及其他,也有借助於求乞的。

他們最自然的生活方法，就是向他們的會友及他們的教會求乞，他們是不能容許一個有價值的男人或一個有價值的女人餓死的，倘若這一個會員是富有宣傳之天才者，尤其得人供給；這種才能也不必什麼高深的知識，它只要品質好，敏捷的口才，和靈活的應對便够了。

我們可以見着保羅譴責哥林多城的人(Corinthians)，而且告訴他們，說教會對於他和其他的使徒，都有解除手作的義務，教會還且應當供給他們：

“我不是自由麼？我不是使徒麼？我不是見過我們的主耶穌麼？……難道我們沒有權柄，娶信主的姊妹爲妻，帶着一同往來，彷彿其餘的使徒，和主的弟兄，並磯法一樣麼？獨有我與巴拿巴沒有權柄不作工麼？……有誰牧養牛羊，而不吃牛羊的奶呢？……就如摩西的法律記着說：牛在場上，踹穀的時候，不可籠住它的嘴。難道上帝所掛念的是牛麼？不全是爲我們說的麼？”

爲上帝打穀的牛，就是指我們：這就是保羅這番話的要點。自然，這一段所指的牛，並不去打那些內面空虛一無所有的稻草。保羅更繼續道：

“我們若把屬靈的種子撒在爾們中間，就是從爾們收割奉養肉身之物，這還算大事麼？若別人在你們身上有這權柄，何況我們呢？”（“哥林多人前書”第九章，第七——一四節）

我們在讀上引的文字，我們要注意最後一句，它指出第一代基督教會的共產主義的性質。

經過這種使徒生活的良好辯解之後，保羅又表明其中所說，並不是爲他自身，而只是爲其他的使徒而已；他並不向哥林多城的教友，有什麼要求。但他也允許其他的教會供給他：“我虧負了別的教會，向他們取了工價來，給他們效力。……因我所缺乏的，那從馬其頓來的

弟兄們都補足了。”（“哥林多人後書”第一章，第八節。）

但這並沒有叫保羅把注意教會應有責任而照顧那些不應當有工作義務的“聖潔者”這種事實，加以改變。

這種基督教的共產主義，刻記在非信徒的腦中的效果，可從紀元後一六五年琉細安（Lucian）所作的“巴利格連那斯普魯德斯”的故事，表現出來。這個諷刺家琉細安，當然也有他的偏見；他記載一段很不可能的變異性之惡意的閒談，例如說到巴利格連那斯（Peregrinus）離開他的故土，海利斯龐德（Hellespont）上的巴利音（Parium）城，因為他殺了他自己的父親。由於法庭上並沒曾有過對於這種重罪的處罰辦法，所以這一件案件，至少也變為不可決定的了。

但是，就使我們對於琉細安的報告內容，加以大大的保留，而它却仍然留存有很大的價值，因為它不特指出基督教會，怎樣給異邦以印象，還且可以顯示出基督教會中的直接事實。

在琉細安對於巴利格連那斯，加以一大部分很惡意的敘述之後，他又說巴利格連那斯，在殺父之後，怎樣自願放逐於國外，環游世界：

“那時，他和巴力斯坦的祭司及士子接觸，因而和基督教之可羨慕的知識，非常親近。他們一和他相比之後，很快便像兒童一樣幼稚了；巴利格連那斯成爲先知，成爲他們筵席（Θιασάολης）中之代言者，教會中的首領（琉細安是不把猶太教和基督教加以區別的——考茨基註），他以一個人代表一切；他對他們批評了很多著作，而且向他們一一加以解釋，他自己也寫了許多書籍，總而言之，他們都當他是上帝，舉他爲立法官，舉他爲他們的頭目。自然，他們仍舊尊敬那一個釘死於巴力斯坦的偉人，因為他是產生這種新宗教（τελετήν）的①。因為這個原因，巴利格連那斯被捕下獄，於是便令他的後來的生活，具有一種崇高的威望，此外又付給他以他的作謊的習慣及好名之想望，這些就造成了他的卓越的熱情。

“當他被投入獄中時，基督徒相信這是一種大大的不幸，費盡心力，設法令他出獄。最後，才覺得這是不可能的了，他們便豐富地供給給他，盡其可能來照應他，替他擔心。從太陽一出之早上，爾便可以見着有好些老婦人，孤兒寡婦，當他們的長老賄賂守獄官，准許他們入獄，和他一同過夜之時，都坐在監獄的外面。帶了很多食物給他，他們交換他們神聖的慰語，他們以親愛的巴利格連那斯爲他們的一個新的蘇格拉底。有好些基督教會的代表，從亞細亞的各個城市來，爲的是在法庭上幫助他，安慰他。在這種情境中，像是內藏於他們兄弟之誼之內的，他們發生一種不能相信的熱情，換句話說，他們決不吝惜財富。巴利格連那斯因爲被囚的緣故，接受了好些金錢，所得的並不在少數。

“這些卑鄙的可憐蟲，總相信他們將來必有永久的團結和長遠的生活，所以他們把死亡，全不放在眼內，並且常常有自尋死路的。他們第一個立法者勸告他們，說他們必會成爲兄弟，因爲他們已經預先禁止崇拜希臘的上帝，而獨崇拜那一個被釘死的教師（σοφιστήν），他是他們的教師，爲他的法律而生活的；所以，他們以爲一切東西，都是同樣不重要的，他們把一切東西，都當爲公共的產業，對於這一種情境，也不必更尋好的理由。假如有一個聰慧的騙子混入他們之中，並且能够運用他們的這種情境，他不久便會成爲富有，因爲他能欺騙這些頭腦簡單的羣衆啊。”

① 這個字是和含意相衝突的，而且還含有反對的意見；尤其是“自然”（*ἄφρων*）這一詞。後來在第十世紀有一個編輯字典的人，名瑞達司（*Suidas*），他說琉細安在其所作的巴利格連那斯傳記中，是“誹謗基督”者。不過在現存的各種版本中，總找不着這種句語。似乎最合理的，就是在上述的一段中，找出這些詞句，並且假設這就是琉細安嘲弄耶穌的地方，他的意義是污辱敬虔者的靈魂，並且領導他們，經過一條道路，而轉到反對的方面。在事實上看來，大多數學者，以爲這一句現在形式的詞語，是一種基督徒的曲解而已。

自然，上面的記載，是不能够逐字相信的；這一宗故事，和說社會主義之宣傳者把工人所有之小銀幣收集起來而成爲寶藏的故事，其真實的程度不相上下。基督教會漸漸比以前富有，是在於每一個基督徒爲因教會而成爲富有之前。但在那個時代，它們都好好地照顧那些宣傳者和組織者，於是那些毫無忌憚的會友，在這個情境當中，便獲得利益了。我們應該注意其中所關係到的教會內的共產主義。

琉細安又告訴我們，敘利亞政府，卒釋放巴利格連那斯，因爲覺得他是沒有什麼重要的。於是他便回歸故城，在那裏，他曉得他的世襲財產是已經大大地減少了。但無論如何，他仍舊有大量的金錢，他的信徒以爲是一個極大的數目，就以琉細安的統計，也達到十五個他侖得(talents，共約值一萬七千元美金)之多。他把這些錢財，施給本城的民衆，按據琉細安的記載，爲的是要把他從弑父之罪名，得獲赦免：

“他在波斯人的公共會堂中說道：他早已蓄着長長的頭髮，穿着一件污穢的外衣，身上掛着一個口袋，手中持杖，一般地看來，扮成一個戲劇中的角色。他便穿着這種衣服，在大衆前出現，對衆聲明，他父親留下給他的財產，現在都完全歸諸一般民衆。當民衆聽到這一句話，貧人因爲有東西均分的緣故，他們的口中，都流出口涎了，於是他們馬上大呼，只有他才是一個智慧的朋友，一個民族的朋友，他才是提奧奇尼斯(Diogenes)和啓拉德斯(Krates)的一個後繼者。於是他的仇人之口緘固不言了，無論何人，但凡再提到他殺人之偶然的事的，便馬上爲民衆所殺了。

“他現在成爲一個無家的浪游者，但這已是第二次之浪游了，基督徒很豐富地供給他路費，並且在各處都跟隨着他，不令他感受任何缺乏的痛苦。於是他就這樣生活之中過了好些時間。”^①

^① 琉細安：“巴利格連那斯之死亡”(The Death of Peregrinus)，第一——一六頁。

但是最後，他却爲教會所逐出，其理由，是因爲他食被禁止的食物。他便被剝奪了他的生存衣食之手段，不得不企圖得獲回他的財產，但不能成功。他現在便成爲一個犬儒學派的(Cynical)及苦行派的行乞哲學家，漫遊於埃及，意大利，希臘，最後他便在希臘的奧林比亞(Olympia)谷，死去，在觀衆萬目睽睽之前，場中競技以後，他在月光之下，用一種戲劇化的方式，跳入正在焚燒着的火堆中。

很顯明的，就是在基督教發生時，也是奇怪人物產生的時候。但我們若把巴利格連那斯當爲只是騙子，那就很不公道了；他自動地死去便可以作爲相反的證據。倘以自殺爲一種廣告的把戲，則確實不獨需要一種無限的虛誇和感覺的愛慕，並且需要一種對於世界之鄙視和對於人生之鄙視，或者，還須要和瘋狂的行爲相連結。

假如琉細安所描述的巴利格連那斯·普魯德斯不是真實的巴利格連那斯·普魯德斯，而只是一種諷刺的描寫，則這一幅諷刺畫實是最優美的一幅。諷刺文章之精義不是外表之一種單純的牽強附會，而是特性的及主要的因素之單方面的着意及誇張。真正的諷刺作者不只是一個單純的奇怪的小丑；他還要看透一切事物，而且在其中，認出其最精華和最主要的因素。

所以，琉細安所描寫的巴利格連那斯的文字，是非常重要的，因爲在其中便可以見出當時“聖潔者及完全者”的整個階級的一面。他們或者爲各種不同的動機所推動，其動機有時是高尙的，有時是癡呆的，在表面看來，很像他們是大公無私，而在他們後面，却隱匿着對於教會掠奪的傾向，關於這一層，却爲琉細安所看到了。貧窮的“聖潔者”，爲教會之共產主義而致富，這在琉細安的時代，恐怕還過於誇張；這種實際的現象，大概在當時還未呈現，這種實際的現象，要在這一種早期諷刺的粗糙誇張之後，方才發生。

琉細安所注意的，是先知所獲得的“財富”；和琉細安同時的，又

有一個異教徒，却注意於先知的精神錯亂。

西爾數司(Celsus)描寫“他們在腓尼基和巴力斯坦的預言”如下所述：

“在那裏有很多人，雖然沒有令譽和聲名，但却有多少的煽動性，而且在其神聖處所之內外，都有極適度的安靜，優游自足，似乎他們已經了解了先知的宗教熱狂；還有些則隨處徘徊，像行乞者一樣，探訪各個城邑和軍營，表現同一的舉動。他們之每一個，口唇中總有這些言語：‘我是上帝’，或‘上帝之子’，或‘上帝之精神’，他們並且常常使用這些言語。‘我來這一個世界，因為世界之滅亡，已經接近了，而爾們正在毀滅之中，因為多行不義。但我能够拯救爾，爾不久便會見我借着天上之大能而再臨！那些現在尊崇我的人，獲得祝福了！我將把一切不肯改悔的人類，城邑，國家及其人民，盡付於永遠不滅之火中。那些人像燕雀處於巢中，不知燃眉之禍的，將來他們必會改變他們的思想，他們幻滅而哀哭！但那些相信我的人，我必永遠保護他！’在這些誇張的恐嚇詞句之上，他們又加以奇怪的，半癡呆的和絕對不諧合的言語，而其意義，也恐怕不會為每個人所能了解的，他們無論怎樣聰明，但總之是糊塗而且空虛的；最愚蠢的人或走江湖的騙子才會任他的喜悅而替它們加以解釋。……這些演說的先知，我耳中所聽見的不止一個，我已經發現其弱點，在我說服了他們之後，他們便開始懺悔，曉得他們的一切言詞，都是莫名其妙的。”^①

在上段引文中，我們又見出一個作者把騙子和先知，很可憐地聯在一起，不過倘若我們竟以此為根據，而確指他們的所有職業，不外是欺騙行為，那就我們未免推論過速了。它只指陳出當時人民之一

^① 赫爾諾克在其“十二使徒之教條”(Harnack's Doctrines of the Twelve Apostles)所引，一三〇頁以下。

般情境，確是供給騙子以一個大好的用武之地，但同時也發生一種在腦中很容易騷擾的過於誇張和熱狂情緒的真確的事情。

從這方面看來，使徒和先知，大概是一樣的。不過其中有一點是有分別的：使徒沒有一個恆久的居住地方；他們全無家室，四處浪游，所以他們的名字，是“使徒”，希臘原文，則為 *ἀπόστολος*，其意義為“使者”，為“游歷客”，為“航海者”；至於先知則不同，他們可稱為“本土之名人”。使徒階級之發展在先。因為當時一個教會的範圍尚小，不足供給一個永久的宣道者。一當那一個教會，已經窮竭，不能供給他的衣食之時候，他便要跑向別處去了。並且因為教會的人數尚少，所以最重要的工作，還是到那些尚沒有教徒的地方及城市，開闢一個新的基址。所以使徒之最大的工作，便是到以前還沒有過教會組織的新土地，擴張教會的組織，與乎各個教會的互相聯系。他們尤其負着責任的，是基督教會的國際性質，惟有這種性質之供給，教會才能永遠存在。一個地方式之組織，是會滅亡的，因為它沒有外來的幫助。國家當權者，雖決定要把基督徒加以處罰，然而想在整個帝國之全部區域，對一切基督教會，加以壓迫，却不是一件容易的事。因為其中，總會有多少人，對於這些被壓迫者，供給物質的，所以被壓迫者，便能夠找着避難所了。這一種好處，不能不歸功於使徒之隨處移動，不肯定居一地，而且當日使徒之數目，也不算少罷。

至於本土之宣傳者，其主要的工作是組織，所以這一個階級之發起，必須要等到好些教會已經達到有相當的會員數目，他們的金錢，能夠恆久地供給這些宣傳者的時候。

基督教會存在的城市數目愈大，則教會之會員必愈多，先知工作愈為流行，使徒活動之園地便愈縮小，因為他們的主要工作，只在於那些尚沒有教會，或雖有而人數仍然不多的城市。由是，使徒的威望，必然地衰微。然而這自然發生使徒和先知之一種對抗。因為教

會中的金錢是很有限的。使徒所得愈多，先知所得便愈少了。由此，先知便努力於把已經正在衰微的使徒威望，加以削弱，限制他們所得的贈與金。而在他方面，則增加他們自己的威望，並且作成對於信徒捐贈之好幾種規定的要求。

這種努力，在“十二使徒的教義”一書中，很清楚地表現，這本書，我們在上面已經屢屢引述了，其著作時間，爲自紀元後一三五年到一七〇年。下面我們把該項文獻，引述一二語：

“每一個探訪爾的使徒，爾都應該像主人一樣接待他。但他住在爾家中，不得在一日之上，最多最多，也只是兩天。但假如他繼續住上了三天，他必是一個假偽的先知。又當一個使徒和爾辭別之時，除了他應得少量的麵包，只能够供給到他到別一處駐在的地方的路程的需要，此外，一些東西，他都不應接受。假如他要求金錢，他便是一個假偽的先知。

“凡以聖神而宣道的先知，爾們不宜誘惑他或試探他；因爲一切罪惡都可赦宥，惟獨這一種罪惡不能赦宥。不過，不是每一個以聖神而宣道的，都是一個先知，只是那些有救主的行爲的才是先知，所以真先知和假先知之分別，在於他們的行爲。除了一個假先知之外，沒有一個爲上帝之聖神所驅策的先知，會命令設立一種筵席（根據赫爾諾克所言，則爲：“爲貧人的”），而且自己參加於其間的。凡只宣傳真理而却不實行的，都是假偽的先知。無論是嘗試的或真實的先知，凡尊敬教會地上的神秘，又不教別人做他自己一切所做的事的，爾們不要審判他，他自有上帝之審判。古代（基督教）的先知是常常這樣的。”

在這一段文章中，也許會包含着一種自由戀愛的推論，這就是說，假如他們沒有規定教會對於他們的榜樣，加以反對，准許先知自由戀愛，在上面我們已經討論過這一層了。

我們再往下讀去：

“但是他若以神聖而演說：給我金錢或其他的東西罷，那便不要理他；但假如他爲其他的受害者請求施捨，便可以派一個人考問他。

“每一個奉救主之名而來的人（換言之，就是每一個同志，考茨基註），都要接納他；但要試驗他，分別其真偽，因爲爾是應該了解的。倘若這一個新來者是一個臨時的過客，應該幫助他，但他和爾同居，至多不過二三天爲止。又假如他們願意定居於爾們的地方，假如他是一個手工工人，便應該令他工作而得飲食。但假如他不曉得什麼工作，則爾們應該曉得，沒有一個基督徒在你們之中，是可以懶惰地生活的。假如他不接納這一種條件，他必是一個以基督之名而獲利的人，爾們要避開他。”

我們已經研究過，教會不再被他處來的乞丐所侵略及掠奪了。但這只適用於普通的乞丐：

“不過每一個真正的先知，想定住於爾們之中，他是值得有營養之供給的。同樣，一個真正的教師，也和其他的工作者一樣，值得有營養之供給。一切爾們的酒榨和麥麵的最初果實，牛羊之初生動物，爾們都應該把它送給先知去，因爲他們是爾們的大祭司。但假如爾們之中沒有先知，爾便把這些東西，送給貧者。當爾們造麵的時候，你要按着誠命，留起了第一片。同樣，當爾們開盛酒的器皿或盛油的器皿時，你要把第一次流出的，送給先知。至於金錢，衣服，和其他財產，爾們可以按據着爾們的判斷，拿出一部分來，而且按據誠命，把它施贈出去。”

在上述的規律中，對待使徒是很鄙吝的。在那個時候，還未可以把一切使徒，完全加以壓迫，但教會對於他們之留居，却趕緊遣送他們他去，唯恐不及。所以一個平常的過客，倘若是教會的同志，教會還可接待兩三天，至於不幸的使徒，却只得一天或兩天的接待。他們

還且完全不准請求金錢的幫助。

但先知則不然，他是“值得營養之供給”的！他應該接受教會的財貨所供給。而且，除此以外，信徒還不得不把一切酒，麵，油，和衣服，甚至他們的金錢收入之最初果實送給他。

上面的記述，和琉細安當“十二使徒之教義”著作之時，對於那一個自稱先知的巴利格連那斯的富裕生活之描寫，恰相一致。

但當先知把使徒地位取而代之的時候，他又遇着了一種新的競爭者，這就是“教師”，在“十二使徒之教義”著作之時，教師的重要，還很微小，因為它只匆匆敘述一過便完了。

在上述三種分子之外，在教會中還有別種活動的分子，不過不為“十二使徒之教義”所記載罷了。保羅却在寄“哥林多城的人的前書”，把他們都告訴出來（第一二章，第二八節）：

“上帝在教會所設立的，第一是使徒，第二是先知，第三是教師，其次是行異能的，再次是得恩賜醫病的，幫助人的，治理事的，說方言的。”

在這些人中，幫助人的和治理事的，漸成重要的職守，至於那些在教會中醫治病人的，恐怕也和當時的一般醫病者所採用的形式不同。教師的發生，是和教會接納富人和有文化的人入會相關連的。因為使徒和先知都不曉得那些能言善辯的人所說的意義，他們也沒有研究過這些人所注意的問題。有教化的人，對於他們，通常只以鼻尖向上而表示輕蔑。不過，過了不久的時間，有教化的人中，也有些人，或者因為教會的慈善性質，或者因為教會的能力，又或者因為基督教義的一般特點所吸引，加入了教會，他們企圖把教會提高到一個所謂科學的較高的階段去，不過當時的成就，却不很多。這些人就是教師了。他們開始把辛尼加或菲羅的哲學精神，加入於基督教之中，在以前，基督教含有這種精神是很少的。

但是他們却爲教會的團體所妒忌和憎恨，或者，大多數使徒和先知都妒忌和憎恨他們；其關係大抵和“勞苦的堅硬的手”和“知識階級”相同。然而，無論如何，教會中之有錢財和有教化的會員增加，教師之威望便自然地穩固，到後來，他們便離開了先知和使徒而獨立了。

不過在事情還未達到這一點時，這三種分子都團聚在一種勢力之內，但這種勢力，開始超過了他們，自然這在“十二使徒之教義”也只略略提及它的名字，這便是主教。

四 主 教

基督教會之開始，也和各種參加於每一種新的無產階級組織的情勢相同。它的設立者即是使徒，要執行教會中的一切工作，例如宣傳工作，組織工作，和管理工作。但後來教會日日增大了，分工便成爲必要，所以便要把某幾種不同的效能，指派特定的職員担任。

第一，教會中的收入和支出的管理者，便成爲一種教會的特派職員。

宣傳也要由那些自己覺着較適宜的人担任。在上面我們已看見，就在第二世紀，那些從事宣傳者，也並沒有爲教會所委託的。使徒及先知都由自己指定的，他們以爲，這是由於上帝的聲音所選召，上帝的聲音，只有他自己聽聞，別人自無從委託了。個人的宣道者，先知也好，使徒也好，其在教會中所享受之威望及其金錢之收入，全看他給教會同志之印象而定，換句話說，全看其人格而定。

但在另一方面，則我們所稱爲組織訓練的執行，也是教會中的一種工作。因爲教會之規模既小，而其一切教友，又能彼此相認識；教會自身決定接收新會員；至於哪一個去執行新會友之參加儀式，所謂洗禮，是不重要的。教會自身還要決定會員之開除的事項，教會要維

持同志間的和平相處，解決會友之中所發生的各種糾紛。會友和會友互相訴訟之間，教會還是他們的裁判所。基督教徒之不信任國家法庭，比之今日的社會主義者更甚。他們對於社會的觀點也和國家法官的觀點大相衝突。一個基督徒，若在國家法官之前，伸訴正義，他們以爲這是罪惡的，尤其是涉及教會同志間的訴訟案件。所以，教會便樹植起了一種特殊裁判權力的種子，這一種權力，是教會常常向它的信徒要求的，而且是和國家法庭相衝突的。自然，在這種事件之中，教會的原始性質，後來也便完全被人曲解，因爲原本在基督教會發軔時，它是要毀滅一切階級間的正義，毀滅一切爲同輩所告發的裁判的。

在“保羅寄哥林多人前書”第六章第一至四節中，我們可以讀出如下的敘述：

“爾們中間有彼此相爭的事，怎敢在不義的人面前求審，而不在聖徒(意即同志)之面前求審麼？爾豈不知聖者要審判世界麼？若世界爲爾們所審，難道爾們不配審判這最小的事麼？豈不知我們要審判天使麼？何況今生的事呢？既是這樣，爾們若有今生的事當審判，是派教會所輕視的人來審判麼？”

在最初，教會中的訓練和秩序的維持，其形式很簡單，和某種職員或某種的權威之關係很淺，也像宣傳的自身一樣。

但即使在早代的階段中，經濟的因素也要求有規制的設定，教會已不是一種單純的宣傳組織，在其開始時，它已是一種經濟互助的組織了。

按據“使徒行傳”所言，耶路撒冷的教會，很早便覺得應該委託某幾位同志，專事收集會員的捐贈，與乎其分配的手續，而尤其重要的，則爲同桌膳事的服務。在該段的文字中，有一字爲 Diakoneo (διακονέω)，其意義爲服務，尤其是桌上的服務。很明顯地，這就是所謂“執事”(Deacon，就是Diakoneo之轉，爲教會中的一種職員——譯

註)的主要工作，恰和公共膳事是原始基督教共產主義的主要效能一樣。

我們讀“使徒行傳”，有如下之敘述：

“那時，門徒增多，有說希臘話的猶太人，向希伯來人發怨言，因為在天天的供給上，忽略了他們的寡婦。十二使徒(當時實在只有十一個使徒，假如我們按據着幾本“福音書”所載的表面的意義)叫衆門徒來，對他們說：我們拋下上帝的道，去管理飯食，原是不合宜的。所以，弟兄們，當從爾們中間選出七個有好名聲，被聖靈充滿，智慧充足的人，我們就派他們管理這件事。”(第六章，第一——三節)

這一種記載又告訴我們，這一種提議，卒得實行，但按據事件的本質言之，則似乎微有過於誇張了。

由是使徒便不必像侍者一樣，要在食桌中服務。但本來這種服務，是在宣傳之外，而應當執行的義務，現在却因為教會會友的日漸增加，便反成爲一種過重的厭煩了。然而新設立的侍者，名爲執事，他們也同樣地要把他們的工作，加以分別。因為食桌上的供役和其他服務與乎潔淨的工作實和收集及管理會員的款項，劃然有別。後者工作要求有一種崇高品格的信託的資格，尤其在一個大規模的教會，而有巨量的收入者，更爲重要。這一種職位，所要求的，爲一種忠誠，商業知識，仁愛，和嚴肅性的重要標準的人物。

所以在執事之上，又指派一個管理者。

這樣一個管理者的指派是不可免的。凡有財產或收入的組織，必須有這樣的一個管理員。在小亞細亞之兄弟團體或會社之中，管理財政的職員，名爲 Epimeletes，或 Episkopos，希臘原文爲 ἐπίσκοπος，其意義爲督察者，或監督。同樣的名稱，也應用於城市政府中的某種行政長官。克德茲(Hatch)詳細地追溯這種演進之淵源，在一本書中，詳細把它敘述出來，而我們在這一本書，也得獲了

很多對於這個問題的提示^①，他在書中，引述一個羅馬法學家加利數斯(Charisius)之言，如下所述：“Episkopos 專督察麵包和其他可以購買的物品，為城市人口之日用糧食而供役。”

所以城市之 Episkopos (即 Bishop) 是一個行政的職員，尤其是管理人口之一般糧食。自然便把同樣的名義，加之於基督教“人民的屋”的管理人去。

我們上面已經讀過大達利安所提及的教會中之公共財富了。我們又在殉道者朱士丁(Justin)的“第一辯教書”(First Apology)中，曉得這種公共財富的管理，是交託給一個特殊的委託者的。大達利安(大抵他生於紀元後一百年)之言如下：

“有錢的人和自願信教的人的財產，儘可由他們自由處分，至於貢獻給教會的捐助，則由監督收集和貯藏起來；監督把這些款項，幫助寡婦孤兒，那些為疾病和其他的理由所苦的困厄的人，獄囚，和城中之過客，並且留意於一般的貧乏者。”由此主教之手上便有很多的工作，很多的責任，同時他的手上，也有很多權力了。

在教會開始時，主教的職務和他的助手與其他的教會職員一樣，是一種名譽的職務，每一個人都可以仍然從事於他自己的通常業務，所以，這些名譽職務，是沒有報酬的。

“主教和長老(presbyters，也是教會中之一種職員——譯註)之在當日，其職務或是保管銀庫，施醫，或是為冶銀匠，看管羊羣，或在市場中，售賣物品。……當日地方教會的主要法令，是主教不能為

① 愛文·克德茲(Edwin Hatch)之“早代基督教會之組織”(The Organization of the Early Christian Church)，一八八〇年，在牛津大學的八個講演。倫敦，一八八二年版，第三八頁。考茨基所引者，為阿多爾夫·赫爾諾克(Adolf Harnack)之一種德文翻譯及註釋本，一八八三年，Giessen版。——英譯者註

從甲市集到乙市集之售賣貨品之小販，他們也不能利用自己的職位，賤買貴賣。”^①

但當教會擴大時，這種豐厚的經濟效能的執行者，再不能無所報償了，它不可能只是一種副業了。主教於是便成爲教會中之一個僱工人，接收薪水的酬報了。

這樣，便令他們在職之期間，變爲永久。假如他不能克盡其職，教會自然有權可以免他的職務，不過一個人從前因爲就主教之職，便把他的職業辭去，現在又剝奪去他的主教職位，未免說不過去了。並且在他方面，教會會務的管理，也須要某種程度的技巧，尤要熟悉教會的情形，這必要在教會服務之中，經歷一個長久的活動，方能得獲。所以，爲教會會務容易管理起見，則教會中之主教，必然要避免各種不必要的更換了。

然而主教留任的時期愈長，假如他是適宜於他的職務之要求的，則他的威望和權力，便必然地加增了。

不特主教成爲教會中之永久的職員，就使執事，也不能長久地當爲一種副業。所以，執事也便和主教一樣，也有傭值，他從教會之庫房中，支取工值，但其位置則在主教之下。不過主教要和執事們，共同工作，並且因爲這個理由，主教要獲得他們的意見以爲參考。但主教在教會中，有分配職務的特權，那便必然更增加他的勢力了。

教會既經增長，教會自身便不能够注意於它自己的訓練了。因爲不特會員數目增加，就連他們職業的項目，也大大不同。雖然在初時，他們共同組織一個家庭，在這個大家庭中，每一個會員都認識他同會的一切同志，一切會員的思想和感情，都完全融合，所以，便能組織一種自我犧牲的熱狂者的精神，但是這種條件，跟着教會的增大，

① 克德茲，同前書，第一五一、一五二頁。

便日漸轉變了。教會中接納各種很複雜的分子，他們從各種不同的階級和地域而來，彼此之間，常常是陌生地，互相不了解的——例如其間之奴隸及奴隸之所有主——同時各種成員也不盡是爲宗教熱狂所推動的，他們之加入教會，只是因爲狡猾的計算，不過想在教會同志之中，獲得信託和慷慨大量的利益而已。並且，他們有各種不同的觀點——一切上述的情形，便產生種種式式的爭辯，而這些爭辯，常常是不能夠爲一個簡單的教會集會之討論所決定的，它必須要有對於直接事實之各種長期的研究。

由此，便又產生一種委員會，名爲長老委員會，其工作是執掌教會中訓練工作之維持，並且解決教會中發生的各項爭論，對於喪失名譽的教友之除名要在教會之前公佈，或者也公佈新會員之接納，這個委員會舉行一種入會的儀式，洗禮，以接納新會員。

至於主教則聽受一切教會事情的報告，他是這個委員會之主席。所以他便有一種領導教會中道德政策和裁判的勢力。在那些因爲教會範圍擴大的緣故，長老(presbyters，祭司 priest 一詞，即從這個字引源的)成爲長久性質而受備值的地方，他們——長老——便直接隸屬於教會財產管理人——主教——的權限之下，並且也隸屬於執事之下。

在大城市中，教會之人口很容易加增，所以，便需要多過一間以上的房屋以爲叙集之所。由是便劃分爲幾個區域；在每一個區域會集之中，必有一個執事訪候各個教友，而主教則委派一個長老，爲他自己的代表，以領導他們之會集。在郊外及鄉村的會集中，其情形也是一樣。在羅馬城或亞力山大城這樣的大城邑，其分區的會集，都統轄於一個大教會之中，所以城市中之大教會，其勢力非常巨大，鄰近的教會便直接地俯伏於大城的教會及其主教之勢力下，而這一個主教便派遣他的執事和長老指導這些鄰近的小教會。

這樣，便形成一種教會中之官僚制度了，而其首領則爲主教，他漸漸成爲獨立的和威權的。一個大有威望的人，在教會中，才會被人舉出，得獲這一個很多人追求的位置。一旦既得了這一個位置，他便可以授贈許多權力給他的在職者，所以，就是一個既無知識也少能力的主教，也可以漸漸增加地濫用他的意志，尤其是關於個人的事件。他的傾向，倘在初時，便和教會中大多數人的傾向相一致，則其意志之濫用，便愈甚了。

其結果，便是他既已得有教會之威權，不特可以高過教會中一切職務之執行人，還且管治着教會中的關於宣傳和理論的事件。

我們已經曉得，在第二世紀之間，使徒怎樣被先知拋在一旁了。但是使徒和先知二者，也許都和主教相衝突，主教在和他們衝突時，必毫不遲疑地在他們之前，表示他自己的行政及財政的權力。他很容易禁止使徒，先知，甚至教師，不得逗留於他的教會之內，倘然他們一有了一些爲主教所不喜悅的勢力，主教必用這種禁止的規則以爲對待。這種情形，在使徒和先知之中，大抵是常常遇着的。

主教，換一句說，就是財政的執掌者，他之所以被選出，必不因爲他之超世間的熱誠，而實是從清醒的，職業化的，和實際的人物選舉出來的。這些人曉得金錢的價值，他們也曉得財富交易之應用。所以，我們很自然地假設，這些人必是基督教會中機會主義的修正派的代表者，他們努力把教會中憎恨富人的態度減少，把教會中的原始教義削弱，達到一個程度，務令富人安心加入教會，沒有難過的心理。

當日的有錢人，同時便是有教化者。所以，把教會適合於富人和有教化者的需要，其意義，便是把使徒和先知的勢力削弱，把他們及那些詛罵富人的影響，曲解成一種荒謬背理的理論。不過這樣的效果，同時也惹起好些人熱狂地反對他們，還且具有深刻的憎恨，尤其是那些從前當富有財產的時候，曾經把他們的一切財產，盡捐入教

會，而企圖實現他們的共產主義高尚理想的人。

在這種嚴肅派和投機派的鬥爭中，後者竟得勝利了。換句話說，主教戰勝使徒及先知，於是使徒及先知在教會中之行動自由，生存權利，都很顯明地停止了。教會中的職員，漸漸易位了。在以前每一個會員都有在教會會集中的發言權，和參加宣傳的活動，而教會中的每一個職員，也不過可以履行這種他們大部分都可以履行的活動。很明顯的，是會員在這種無名羣衆中，倘是有名的演說者，他們必容易有機會，被人選爲教會中之職員，比之那些完全不著名的會員，容易被選得多。同時，這些被選出的人，或者在其宣傳的工作外，還要加增有行政的及裁判的活動。很多行政的職員，其行政的技能，或者比之他們原來的宣傳工作的技能，更爲活躍，這是因爲教會增長，便創造出一種新情境，而令行政成爲主要的技能，其他便不足輕重了。於是執事便能够在很多情境之中，單注意於宣傳的工作，而主教在大城市中的效能，是接辦特設的醫院，孤兒收養所，濟貧院，爲從其他城市而來的過客而設的宿舍。

從另一方面，因爲教會之擴大及其經濟效能的增加，所以必要用某種職務之預備的訓練，訓練教會中的職員。讓每一個人，從其事實的經驗，以獲得智慧，這是很價昂而且危險的辦法。所以教會中新職員的補充者，就要在主教的屋宅中，接受訓練，由此而熟習教會職員的責任。至於那些職員在他們的職務之外，還要負有領導宣傳的工作的，則自然也在主教的屋宅中，專爲這一種職業而訓練，把教會中之教義教導他們。

由是，主教不獨成爲經濟的中心，還且成爲教會中宣傳活動的中心，意識形態便再一次不得不服於經濟條件之前了。

當時便發展一種職員的教規，爲教會中的官僚制度所承認和傳播，一切教條，凡不爲它所首肯的，便漸漸加以大力壓抑。

這並不是指官僚式之教規常常和智識界的意見相敵視的。

反抗主教的勢力，却是原始無產階級共產主義的勢力，它是敵視國家和財產的。但因為下層階級人民之庸昧，他們之輕信，他們希望與實際之不相符，所以這些無產階級的勢力便不得不和神跡中之一種特殊信仰，與乎一個提升的精神境地相連結。固然在這種情境中，官僚教會所得獲之成功已經很多，但在最初幾個世紀中，為官僚教會所困迫的各種宗派，其熱狂的誇大宣傳，仍是很為旺盛的。

對於被壓迫者的同情，對於一切壓迫手段之厭惡，切不可誤導我們有這樣的一個假設，以為每一種對於教會之反抗，每一種異端的形式，都是表現一種較高的心能領域的。

教會中一種官僚式教條之形成，同時因為某幾種其他的條件，而更為容易。

我們對於原始基督教會所宣傳的教義，所得之記載，很為貧乏。如以這些記載為判決之材料，則原始之教義是不很廣泛的，其性質也極簡單。我們不當假設當日的教義，已經包含着各種為後來各本“福音書”所表現的耶穌教訓。

所以雖然我們可以更進一步，承認耶穌的生存及其釘死的可能性，其釘死大抵因為一種叛亂的企圖，但除此以外，我們便沒有其他證據，說及他的實際情況了。關於他的教訓的報告，所供給之實證太少，太多矛盾，太少原始之根據，其中只充滿着當時很多人流行於口中的通俗道德格言，這些東西，我們的確沒有少許的遺跡，可以追溯到耶穌直接教訓的真實性。總而言之，關於這些方面，我們一無所知。

而在另一方面，我們却有一切的可能，想像基督教會的開始，實和社會主義組織的開始相似，對於這些組織，教會表現出很多其他的相似性。把這些開端，加以一瞥，便決不會啓示我們，說其中有一個強有力的人格，他的教訓會成為後期運動歷史的規律；它只會表現給我

們曉得，常常有一種混沌的胚胎，一種不確定的，本能的，無數無產階級的追求和集合。除此之外，便更沒有一種可見的更為突出的東西；他們一切都由同樣動機而且趨向着整體而移動，但時時也呈現着很令人注目的個別的途徑。舉例言之，則這樣的一幅畫圖，正是十九世紀的三十年代及四十年代的無產階級社會主義運動開始的表現。所以，著名的“正義同盟”(League of Just)和後來之“共產主義者同盟”，就是在馬克思和恩格斯的“共產黨宣言”(Communist Manifeste)中規定一個理論的基礎之前幾年的一個組織。而這一個同盟自身，本是英法兩國早代無產階級傾向的繼續而已。但假如沒有馬克思和恩格斯，則這種組織的綱領，必會在一個長久的時期中，仍舊繼續在發酵的階段內。所以“共產黨宣言”的兩位作者，就是以當時科學的優勢，確定它們的優越性和決定性的基礎。

我們沒有事實指明——在其反面，也是絕對地不可能的——有一個真正教化的人，為基督教起源的支配者。我們所得獲關於耶穌的報告，說他在教育方面，並不超出於他的同志之上，他也只是一個真正的無產者。保羅也沒有提及耶穌崇高的知識，他僅提及其殉道而死，及其復活罷了。惟有耶穌的死，在基督徒之中，刻下一個深刻的印象。

使徒及先知也不會重複演述從他人傳下來的規定的教理，他們的宣傳，是恰恰根據着聖神感動他們而後言的。他們於是表現各種不同的觀點；早代教會充滿着口角和爭論。

保羅寫信給哥林多城的人，說道：

“我現今吩咐爾們的話，不是稱讚爾們，因為爾們聚會不是受益，乃是招損。第一，我聽說爾們聚會的時候，彼此分門別戶(σχίσματα)；我也稍微相信這句話。在爾們中間，不免有分門結黨的事，好叫那些有經驗的人，顯明出來。”(“哥林多人前書”第一章，第一七至一九節)

這些分門別戶的宗派，教會中的異端(保羅用 αἰρέσεις 一個字

稱呼它)，後來決不爲官僚教會所容許。在第二世紀之間，這一種模糊的聯合便達到終局了。教會的後面是有一段歷史的，而在這一段歷史過程中，各種不同的信仰教條，其中有幾種得獲勝利，爲教會大多數羣衆所承認。更進一步，則有教育的人們現在也加入教會了；一方面，他們把這種運動的歷史及教條，從口語相傳而變爲文字記載，由是以保存着它的形式，不再改變；而在另一方面，他們又把教會中很爲簡單的教義，提升到當日的科學（自然是很低下的）的水平面上，把他們的哲學加入於這些教義中，由是，便令到這些教義適合於當時的文化，武裝它們，免爲異教批評之反對論調所攻擊。

那些成爲教會教師的人，必具有某種的知識。至於使徒和先知，只會向世間之罪惡發怒，而且預言其從速滅亡，他們自然不能夠和教會中教師相爭競了。

所以不幸的使徒和先知，在一切的情境中都受限制，都被壓迫。他們卑微的職業，不久便爲基督教會官僚制度的無限的機構所屈服；於是他們便消滅不見了。同時教會中的教師，也被剝奪了自由，而屈居於主教之下。所以，教會中如沒有主教的允許，決沒有一個人敢在教會^①會集之前啓口了；這就是說，沒有一個人站在爲主教所管轄的教會官僚制度之外，於是，主教便是祭司階級^②，漸漸便和一般的會友——素人^③——相分離，而主教更僭據了一個崇高的地位。牧人和羊羣之譬喻，便成普遍，而所謂羊羣的意義，是說這些馴良的動物，甘受他人之驅策和剪毛，全無抵抗。最高之牧人便是主教。

① “教會”之希臘文爲 Ecclesia (ἐκκλησία)，原義爲“一種人民之集合”(a gathering of people)。

② 祭司之原文爲 Kleros (κληρος)，原義爲“遺贈”，“上帝之產業”，“上帝之人民”，“上帝之選民”。

③ 素人之原文爲 laos (λαός)義爲“平民”。

這種運動之國際化又使主教的威權更加增大。在以前，使徒恆久地隨處旅行，維持各地教會的國際上的聯合。但當使徒被放逐於教會之外的時候，便必須找出其他的方法，以聯結和統一各處的教會。假如教會中發生爭論，而這些爭論是必須有公共的行動和一般的規制的，那便召集各個教會的代表會議以爲決定，這就是“行省會議”，在第二世紀開始時，還有“帝國會議”哩。

最初，這些會議只爲着討論和互相訂約。他們不能夠通過有約束能力的決議。每一個教會都自覺是最崇高無上的。在第三世紀之前半，西比利安 (Cyprian) 主張教會絕對獨立。但我們很清楚，在最初的年代，多數派已經有指揮教會的能力了。後來，這種上層階級漸漸獲得了約束的權力，多數派一方面的決議案，便成爲一切有代表參加的教會的一種法律，因爲他們已經包含於一個單獨的統一體中。個別的教會喪失了行動自由，但得獲了整個運動的部分的能力。

於是羅馬教^①便開始組織了。凡不接納宗教會議(稱 synods 或稱 councils) 之議決案的教會，便被羅馬教會逐出，拋在中心團體之外面去。至於爲教會逐出教外的個人，就是別一個教會，也不敢接收了。他爲一切教會所放逐了。於是“出教”和“破門”(excommunication) 便有了最嚴酷的意義。

當一個教會只是一種特殊的派別或組織，而在國家中，除了它的組織之外，還有很多其他的派別和組織，它只是追求一種特殊的目的時，教會對於那些懷有反對組織之目的的會員，便加以除名，這種權

① 羅馬教原作 Catholic，其字源爲 holos (ὅλος)，其原義爲“完全”，“充足”，又其上還有一個介系字 kata (κατά)，其原義爲“向下的”，“關於”和“隸屬於”。從其整個字看來，其意義爲“屬於完全者”(pertaining to the whole)；所以羅馬教會就是“完全”的教會。

利是不爲整個教會所反對的。因爲它假如沒有把會內的背叛的會員，加以除名處分之權力，它是不能達到它的目的的。

但當教會成爲一個包含全國，包含整個歐洲社會的教會組織時，情形便不同了，在這樣的一個巨大的教會中，各個國家只組成爲各種不同的部分。現在爲教會所放逐，其意義便和爲整個人類社會所放逐一樣了；它和死刑之判決，等量齊觀。

有權放逐那些不承認組織之目的的會員於會外，爲着國家規定的派別的形成和勝利的運用，實爲必要，就爲着一種活動和有效的政治生活，爲着一種健全的政治發展，也爲必要；但它同時又成爲妨礙派別形成的手段，因爲假如在一個國家中，不再利用各種不同的派別的並立，而唯一的派別成爲國家自身的功能，或與國家之領域同其廣闊的組織，那就一切政治生活和政治發展，便都不可能了。不過作爲一個組織裏的一切分子，從各種派別，發生每一個民主主義黨派應該向國家要求的同樣的自由意見的要求，是很不通的。一個黨派而容許在其領域中，有一切可能的見解，它便已不是一個黨派了。但當一個國家採取某幾種觀點時，國家自身便成爲一個黨派。所以民主主義不特要求各個派別不成其爲派別，並且還要求國家也不成爲一個派別。

從民主主義的觀點看來，認爲教會破門這種事實，是無可反對的，雖然教會所留存的是幾種派別中的一種。凡不信仰教會之信條，不接納它的規律，這樣一個人，在教會中便沒有地位。民主主義是沒有權請求教會寬容的——除非國家站在教會的一面，或和它完全一致，然而教會却以爲在很多黨派中，仍能留存其中之一種，便自己滿足了。所以民主主義式之教會政策應該採用，然而並不要求在教會內對於不信者的寬容，因爲這只是那些柔弱無力的一部分的標準。

不過教會雖不能從民主主義觀點而產生對於教會破門權本質上的反對，但在教會還沒成爲國家教會之前，已經有很多反對實施這

種權力的態度了。因為實施“破門權”者，不再是大多數的會員羣衆，而是教會中的官僚制度。對於個人，更能夠加以傷害，則教會中官僚制度及其首長——主教——的勢力，也更繼續增高。

後者權力的增加，也因為他在事實上，就是他的教會在宗教會議中的代表者。於是主教的勢力便和宗教會議之勢力同時開始，而這些會議，在其開始之時，只是主教們的集合而已。

主教之所以得享受威望和權力，因為他管理教會中之存款，指派及管理教會官僚制度中之全部分的統治的，裁判的，宣傳的，和研究的機構，但是主教之威望和權力，並沒有被哪一個與部分的教會相反抗的羅馬教全體教會所操有之威權所替代。在各個部分的教會之前，主教的背後實帶有整個羅馬教會的威望。當整個羅馬教會的組織更爲嚴密之時候，則各個部分之教會，更無力量以反對主教，最少，主教們已經代表着他的同儕的大多數的傾向了。“這種主教的聯合會，把俗人的權利，盡行奪了去。”^①

主教宣傳他們的威權從使徒而來，又說，他們便是使徒的後繼者，這些都並不錯誤。因為主教也和以前的使徒一樣，是一切個別教會中國際的和統一的分子，而且，因為這種事實，便很顯明地，使他們具有蓋過個別教會的影響和權力了。

於是，教會中原始民主主義的最後的遺跡，也消滅淨盡了，這種最後的遺跡，就是他們有權選舉教會所需要的職員。因為在個別教會

① 赫爾諾克：“最初三世紀的基督教之廣佈” (Harnack's *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*), 倫敦及紐約版, 第二卷, 第五九頁。赫氏引述一個主教托羅非莫司 (Trophimus) 的事件, 以爲主教所有的權力高過於他的教會之例證。當這個主教在受困迫的時候, 他改宗異教, 他的教會中之大部分會員, 也從之改宗去。“但當他返回基督教之懷抱, 而重新懺悔時, 其會中之會友又跟着他, 復返到基督教去, 假如他們不爲托羅非莫司所引領, 則他們沒有一個會重入基督教會的。”

之中，主教及其徒黨的獨立性及權力加增，所以，主教便很容易說服會衆，選出那些適合於他的人物爲職員。主教在事實上便佔據着一切職務。但在主教的選舉中，則爲教士們所提出的候補者，必有最優良的希望，這是因爲教士在個別的教會中有優越的權力。其後，則主教的選舉，便只限於教士階級，而個別教會中的羣衆，只能夠對於這種選舉，有承認及否決權而已。最後，索性連這一種權利，漸漸也變成一種形式。於是個別的教會羣衆便墮落而成爲一種單純的替人喝采者，當教士選出主教時，他們便不得不以一種歡呼的頌揚來歡迎他。

這就是個別教會民主主義組織的最後的毀滅，它是由於教士的絕對權力的確立，由於教士階級，從一種卑微的“上帝僕人之僕人”的地位，而遷移到他們的絕對主人的地位的完成。

自然，教會之財產，現在便成爲它的統治者之財產了，固然，這不屬於他們的個人的，而是屬於整個官僚團體之下。教會的財產已不再爲各個會員所共有的集合財產了。它成爲教士的財產。這種變形，當國家在第四世紀開始，承認基督教爲國家宗教之時，而得獲更有力的支持，其進行更爲加速。但是，在另一方面，羅馬大帝對於羅馬教會的承認，也不過是爲教會中官僚制度的權力，與乎官僚制度中主教之絕對的權力所造成的進步之一種效果而已。

倘若教會仍是一個民主主義的組織，它是必然地反對羅馬帝國的暴政的。反而言之，則官僚制度必處在另一極端，它是絕對地統治及掠奪人民的，所以它便成爲帝國暴政之一種最好的工具。還有，帝國暴君必不會不認識教會的權力的，他必和教會發生關係，倘非如此，教會便會長大起來，超過國家之首長了。

於是教士成爲一種勢力，帝國中的每一個統治者，都加以承認。在第四世紀開始的國內戰爭前之各個僭居皇座之君王之一，君士坦丁(Constantine)和教會的教士結成同盟，他是一個勝利者。

主教成爲一個統治者了，他在羅馬大帝之旁，統治這一個帝國。羅馬大帝常常指揮主教會議，但他們同時把國家之權威，也稍爲讓步一點，准許主教們實行宗教會議中之決議案，與乎“破門”之執行。

同時，教會也具有了法人的權利，它可以管轄及承繼財產（紀元後三二一年）了。它的著名的貪慾，大大地接受刺激，教會的財產迅速地增加。然而教會中所實行的掠奪也同時增大了。

由是一種無產階級的秩序凌亂的共產主義的組織，竟成爲暴君和掠奪的最忠實的贊助者，竟產生一種新的暴政和一種新的掠奪的淵源。

這樣的一個勝利的教會，無論從哪方面看來，都和在三個世紀之前，爲貧乏的加利利漁人，農人，與乎耶路撒冷城中的無產階級所創立的教會，適相反對。被釘死的彌賽亞竟成爲這樣的一個鄙劣的和名譽的社會的最頑固的支持者，而這個社會，實在把彌賽亞教會希望彌賽亞完成的工作，加以完全摧毀了。

五 僧院制度

羅馬教會，特別當它被國家承認了之後的羅馬教會，把原始的彌賽亞的會集的傾向，變形而爲其明顯的反對方面；然而這不是由於和平的手段，沒有抵抗和鬥爭而便成功的。在事實上，供給原始基督教以民主傾向的共產主義的社會條件，仍舊繼續存在，當帝國解體之時，並曾採取攻勢和飽受痛苦。

我們已經指出那時已有反抗新的概念的呼聲。這種呼聲在其開始之時，便已聽見了。但當這種改革已成爲教會中的優越的和正式的態度時，則在個別的教會中，便不容許有其他的觀點，然而在羅馬教會之旁，却繼續發生新的民主主義和共產主義之各種派別。舉例言

之，當君士坦丁大帝承認教會之時，西琴斯命(Circumcellione)派盛行於非洲的北部，熱狂的乞丐把但尼德派(Donatist)的鬥爭，推到極端，反對國家教會及國家自身，宣傳仇視一切富人和權貴的真理。像在基督時的加利利一樣，第四世紀的非洲北部的農耕民衆，從絕望中奮然而起，反抗它的壓迫階級，而且又有無數的盜黨，四處橫行，用這種態度來表示他們的抗議。又像以前之熱狂派一樣，或者也和耶穌之第一代使徒的事件一樣，西琴斯命派替這些盜黨，設立一個脫離壓迫而解放自由的鵠的。他們以絕端之冒險，甚至和帝國之軍隊相對抗，但在後幾十年之間，帝國軍隊和羅馬教的祭司，互相攜手，極力壓制這一種叛亂。

這種努力終歸失敗，恰像用別種和平的或破壞的手段，努力引用共產主義於教會之內一樣，結果也不能成功。它們失敗的同一原因，在乎它們把原始的共產主義，變形而適成爲其反對方面，在乎他們和那些產生這樣的努力之刺激繼續併存。因爲雖然這種刺激與正在發生的災難一同增加，但不要忘記教會的資源也一併增加，使教會可以用救貧組織的方法，減少大部分的無產階級，令他們墮落於最壞的誘惑去，由是，無產階級依賴於教會的祭司，漸次腐化，把一切熱情和其中的一切高尚理想，都遏死了。

當教會成爲國家的教會時，一種比之在歷史上已經顯現過的暴政和掠奪的工具，都更爲有力和更爲巨大的工具出現了，在其中，原有的一切共產主義傾向的命運，通通都消失了。然而這些傾向，還從國家教會中，引生一種新的能力。

一直到國家承認教會的時代止，基督教會的傳播，大抵也僅限於大的城邑；因爲只有這些教會，在被困逐時才能支持其生存。在其他的鄉野地方，則每一個人都很容易被人監察，所以其中的秘密組織，只當它能够受到全部人民的贊助方可維持，例如愛爾蘭在最近的幾

個世紀，反對英國束縛的秘密團體可爲明證。所以，在鄉野地方，一種少數人的反抗運動，常常遇着極大的困難，而這種情形，也可以同樣地適用於最初三個世紀的基督教運動中的。

但當基督教不復爲國家之反叛的組織，而且爲國家所承認的時候，則鄉野間的傳佈，便沒有妨礙了。從這時候起，在鄉野間，沒有別的東西可爲基督教會組織進行之阻礙。在最初三個世紀，基督教也和猶太教一樣，幾乎全是一種城市的宗教。現在，它成爲農村的宗教了。

基督教之共產主義的傾向，和基督教一同侵入農村，在農村中，它找獲了幾種完全與城市不同的而且非常可喜的情況，這在我們上面討論敬虔派時，便已討論過了。共產主義組織開展的可能性，一經在農村中建立起來，農村在基督教形式中，馬上便覺醒一種新生活了，而共產主義的可能性却指明它能够完成需要是如何地偉大。當基督教爲國家所承認時，這就是說，在第四世紀的初期，第一個僧院，建設於埃及，其後在羅馬帝國的很多部分中，很快便有其他的各個僧院隨之而起了。

這種共產主義的形式，不特不爲教會及國家的權威所反對，它還爲它們所助獎，這種情形，很像十九世紀的上半葉，在美洲的共產主義的試驗一樣，它們也是同樣地爲當日的英法兩國的政府所贊助。他們巴不得勸導那些大城市中的常動不息的共產主義宣傳者，隱遁於世外，投身於曠野中，從事一種農耕的和平之教化。

但埃及人安東尼(Anthony)及其徒衆的試驗，却不同於奧文派(Owenites)傅立葉派(Fourierists)和美洲的加伯德派(Cabetists)的共產主義的試驗，因爲後者是失敗的，而安東尼派則有很優越的成功，其成功很像十八九世紀美洲之農耕的共產主義新村，這種新村和埃及人的運動，是很一致的。很多人以爲他們之成功，在於他們的宗教熱情，這是爲近代烏托邦之信徒所缺乏的，沒有一種共產主義是沒

有信仰的。但啓示寺院中僧侶之同樣的宗教熱情，也同時啓示在最初幾個世紀之中的大城邑的基督教會會友，然而他們的共產主義試驗，却既沒有徹底，也沒有長久的時間。

鄉野中獲得成功，而城市中却遭逢失敗，其原因不能在宗教找出來，而實在仍在於其物質的條件。

若和大城市的原始基督教的共產主義試驗對比一下，僧院制度和曠野中的共產主義新村制度，却實在有一種極大的好處，這就是農耕須要田舍和家庭的一種結合，這樣，大規模的農耕不但成爲可能，而在大地主之“埃加斯制度”（oikos system）中，還能夠達到一種高級發展的階段。但是這種埃加斯制度的大規模的推行，原是以奴隸制度爲基礎的。奴隸制度限制着它的生產力和存在性。奴隸供給的中止，便使大地主之大農場消滅了。然而寺院制度却再重新興起，繼續推行這種制度；在事實上，當僧院制度把他們自由會員代替奴隸的工作時，便能夠把農耕發展，達到一個較高的地位了。當時社會中一般分解，所以寺院便成爲正在滅亡中的帝國內的一個唯一的地址，其中雖然經過歐洲民族遷徙時代的大洪流，然而仍能保存古代技術的最後的遺跡，並且在好幾點上，還加以完成的工作。

除去從東方來的影響，尤其是亞拉伯的影響之外，僧院成爲一個中心，在其中，中世紀歐洲的文明，又重新生長。

在上古時代的結束和早期的中世紀之間，寺院中合作的生產方式是很適合於農村生產的條件的；這便顯示出它的勝勢。但在城市中便不是這樣了，城市之生產條件是反對協同工作的，所以，在城市中，共產主義只能爲消費的共產主義形式，不過決定社會關係性質的最後分析不在於分配和消費的方式，而在於生產的方式。只有在鄉野之中，在僧院之中，基督教原來所希望的消費團體，才得獲一個生產團體的永久基礎。在這一個基礎上，敬虔派之團體，已經盛行過好

幾個世紀，敬虔派後來之歸於毀滅，實並不在其內部的原因，而在於猶太社會的驟然的消滅。在這一個生產組織中，便發生基督教寺院之巨大構造，至今仍然存在。

不過，爲什麼近代烏托邦共產主義新村又歸於失敗呢？他們的基礎也和寺院的共產主義的基礎相同，但是生產方式却完全不同了。在古代的獨立而單純的工業中，所發展的是一種勞動的個人主義，想讓城市工人實行合作，非常困難，常常啓示他們以一種生產的無政府的態度——這是古代的情況。但在今天呢，我們可以在城市工業中找出無限的設備，在其中，每一個工人都形成一個輪齒，而和其他無數的輪齒互相合作。合作的習慣，工作訓練的習慣，以個人隸屬於全體之下的習慣——這些在現代都代替了個別工作者的無政府的態度了。不過這是指生產而言；消費却是一種不同的事體。

生活的條件，從前是很簡單的，而且和人口的羣衆相一致的，而其結果，則爲一種消費和需求的一致性，作成一個能够永久的消費團體。

近代的生產方式把一切階級和一切民族，合成一起，把整個世界的產品，放在一個巨大的商業中心，無停止地不倦怠地產生新的生產品，不獨造成滿足需求的新手段，還且造成需求，所以，便在一般羣衆中，造成個人的決志和希望之一種巨大的變異性，這一種個人主義在從前，是只能從富人和權貴階級找出的。換一句說，很多消費方式的用語，都用在“享受”物質東西的最廣闊的意義之中。最粗糙的最物質的消費手段，如食物，飲料，衣服，在很多情境中，都是服從於近代生產方式的標準化的。但是這種生產方式的精義，却並不把羣衆之消費限制於這種物質之內，它還使勞動者之間，發生一種一致的要求，要求更多的文化，教育，藝術，體育的物品，和其他的物品，這些需求，把他們更爲分化，在每一個個人之中，都找着了不同的表現。所以，

愉樂之個人主義，在從前是富人和教化者的特權，現在則盛行於勞動階級，最初，則在於大城市，其後，便浸透到其他的人口去。雖然近代的勞動者不得不大大的讓步，要接受與其同儕之勞動者互相協作的訓練，並且也要承認這種讓步的必要，但是他却全神反抗一切要統治他的消費，他的愉樂的企圖。在這種情境之中，他漸漸成爲一個個人主義者，或者，如爾願意，也可稱爲一個無政府主義者。讀者總會曉得，爲什麼近代城市無產階級，會喜歡住在曠野中之一個細小的共產主義的新村內，而這一個新村，最多也只能是一個大的農耕基礎，而以工業的運用爲之補助。像我們在上面所述，工業和家庭，在這種生產部門中，是常常關聯的。這是基督教共產主義的一種方便，它本來是以一種消費的組織開始的。但在鄉野間之僧院組織之中，則這種共產主義又和一種生產的共產主義相聯合，所以，便使它有更大的抵抗力，和更大的發展。

但近代之烏托邦共產主義則以生產之組織爲發端，並且在這種組織中，找得一個非常堅實的基礎，它爲消費及生產間的互相關係所驅策，在它的細小的新殖民地之中，把一種消費的共產主義加入於生產的共產主義之上，前者影響後者，像紅布對於一隻牡牛的影響一樣，一有微小的激怒，便產生一種最爲可憎的永久之爭論了。

只有那些仍然沒有被近代資本主義所接觸的人口，超世間的農民，才能够在近代文化之領域中的十九世紀，找着共產主義之移民新村落。他們的宗教與他們的勝利無關，除非其宗教熱狂達到像一種羣衆的現象而不是一種個人性質的程度，這樣的分子只能够在人口之最爲退化的階段，才找得出來。

生產的共產主義在近代大規模的工業人口之間，其實行，只能够在這樣的一種進步階段，而非常龐大的消費的個人主義——從其最廣義的說——才可以和它聯合起來。這不是生產的共產主義在十九

世紀的非宗教的共產主義新村，遇到了失敗；因為資本主義在一個時候曾經實行過這種共產主義而且勝利了。其所以失敗者，只是和近代習慣大相矛盾的個人消費的標準化中之共產主義而已。

在古代和在中世紀一樣，在人口羣衆間要求個別化這一點，是沒有痕跡可尋的。所以僧院共產主義並沒有遇着這樣的妨礙，並且當它的生產方式成爲優越，而爲一般的流行，與它的經濟崇高性相一致的時候，僧院的共產主義便更爲流行了。羅芬那司（Rufinus，三四五到四一〇）在紀元後三七七年，鄰近耶路撒冷之橄欖山，創始一個寺院。他還宣言在埃及之鄉野區域中，也像在城市一樣，很多人生活於僧院之中。我們對於這一種誇大的敬虔想像即使接受了，但也要承認這種記載實是以異常表現的男僧女尼的一種數目爲根據的。

所以，僧院制度便把一種生命的新園地，供給基督教的共產主義熱狂者，因爲他們在這種制度中獲得了一種新表現，它不致成爲一種對於優越的教會官僚制度的異教的反對者，它可以和教會的官僚制度，好好地提攜起來。

但這種基督教共產主義之形式，不能成爲普遍的社會形式，其理由是它實行一種公有房屋的生活，於是便必然地反對婚姻制度，這像敬虔派在前時所行的一樣，而在其後（十九世紀），則北美之宗教共產主義新村，也是這樣實行。公有房屋的實行，必須拋棄私人的婚姻制度；一種集團婚制和它非常適合，這在大部分的新村都可以表明這種傾向。但這種兩性關係，與後期中世紀所一般地承認及公衆地實行之普通社會情感相衝突。一般地看來，這一個時代之特性是一種急轉直下的情感，是一切愉樂的禁戒，是節慾主義，是一種更自然的解釋，除此之外，還環繞着一種實行這種禁戒的特殊的光輪。但是獨身主義的實行，便把僧院主義的進步，限制於少數人之內。這少數人在某一個時間，或者人數甚多，像上面所引述羅芬那司的記載，然而

即使羅芬那司的那樣誇大，也不敢說僧院人口是有大多數的。而且在羅芬那司時代的埃及的僧院主義的熱狂派，不久便減少了。

當僧院共產主義成爲堅固和耐久之時，僧院中之財富也必然地增加。並且因爲公有房宅，生產之價值因之可以減低，於是僧院工業，便價廉而物美了。像大地主之埃加斯制度一樣，僧院自身可以產生一切他們所需要的食糧和粗製品。並且僧院中的工作者與大地主的奴隸相比，其工作更爲熱心，因爲他們是僧院中之一分子，可以享用他們工作的全部生產品。此外，每一個僧院人數很多，所以，它可以選擇那一種最適宜於他們的工作，從事生產，由此，便產生一種非常優美的分工制度。最後，僧院是和個人不同的，它是永久的組織。一個發明家及其家屬死亡之後，其發明及職業上的秘訣，很容易便喪失了，但在一個人數很多的僧院之中，便不會這樣，僧院中的發明及職業的秘訣，是互相傳授於其後繼者的。又除此之外，僧院是一個永久的法人，它是不會爲遺產的浪費和破壞的危險所妨害的。它的財產的集積，決沒有在一種遺贈的形式中被剖分的。

由是，每一個僧院的財富都加增了，同時，同隸於一個頭目或同一的規制——即所謂“僧侶之戒律團體”——之下的僧院的財產結合，更爲加增。但是僧侶制度一達到了財富和有權力的時候，則其歷程，必像很多的其他的共產主義的組織一樣，它只容納社會的一部分人，這種歷程，就在現存的生產合作組織中還可以看見。生產手段的擁有者，現在曉得，假如他們能夠找獲必要的勞動者，像毫無分文的工錢勞動者，奴隸，或農奴，替他們工作，則比之所有者自己去從事工作，更爲方便得多。

所以，雖然僧院制度在其發端之時，把一種新生活付給基督教的共產主義的熱狂者，但後來，却又採取了教會中之主教所曾採取的同樣途徑了。它像教士階級一樣，成爲一種掠奪和統治的組織。

這種有統治權的組織，不是常常願意充當教會的統治者，主教，的一種單純盲目的工具的。它們在經濟方面，是獨立的，在財富方面，可以和教會相競爭，它們的組織，也是國際性的，所以在沒有別一種團體敢於反抗主教的時候，僧院已能夠反抗主教了。

他們不時都會削弱主教的暴虐，這種仁慈，已被決定是根本地反對主教暴政的方向。

在教會分爲東方教會及西方教會之後，羅馬大帝便成爲東方教會的主教的君主。而在西方教會，則沒有一個國家的威權能夠統治教會之整個領域。所以，羅馬城的主教便開始因爲他的主教區之重要性，而成爲高過西方教會的其他主教之優勝者。這一個優勝者，在幾個世紀的過程中，日漸增加其優越的權力，而高過一切的主教。恰像在近代封建貴族和資產市民的階級鬥爭中，產生一種近代之王政一樣，在主教的貴族和大僧院工業的所有主——寺僧——的階級鬥爭中，便產生一種絕對的教皇政體的制度了。教皇制度既經鞏固，教會發展上升的曲綫便達到它的頂點了。一切國家和社會後期的演進，都因爲教會而退步了；現在的一切發展都反對教會，而教會也反對一切發展；教會成爲絕對反動的勢力，一種反社會之組織。

就在教會變形而成爲早期階段的教會之反對方向之後，在成爲一種統治的及掠奪的組織之後，教會在一個時候，仍能勝利地完成幾宗偉大的事業。但在十字軍的終局，則教會對於人類，完全沒有效能了。它既經成爲國家宗教之後，它的貢獻，只在於把已找獲的古代文化的遺跡，加以整理和發展。但當一種遠勝於古代的新生產方式，在教會所援助及完成的系統之基礎上發展着的時候，當資本主義成爲一種結果而一種包含一切的生產共產主義起來的時候，則羅馬教會便不能夠有什麼用處，並且成爲社會進步的一種妨礙物而已。它從共產主義而生，現在却成爲近代共產主義之不共戴天的死敵之一了。

近代共產主義將會同樣地發展一種辯證法的歷程，像基督教之共產主義一樣麼？也會成爲一種掠奪統治的新機構麼？這個問題是須要我們最後考察的一個。

第六章 基督教與社會主義

恩格斯在一八九五年三月，爲馬克思的一八四八到一八五〇年“法蘭西階級鬥爭”(Class Struggles in France from 1848 to 1850)的新版本，作了一篇有名的序言，該序言的結尾說：

“距今約一千六百年以前，當時羅馬帝國有一個危險的變革黨，舉行了一個大騷動。這個變革黨把宗教，把國家底一切基礎全然破壞了；它率直地否認該撒底意志是最高法律；它沒有祖國，它是國際的；它蔓延於羅馬帝國各處，從高盧到亞細亞，而且越出了帝國疆界之外。它早已就從事地下的秘密的煽動，經過了很長的時間，它覺得自己已够強大，可以公開出現了。這個變革黨，那些稱爲基督教徒底黨，在軍隊中也有強大的代表者；全軍團都是基督教徒。當命令他們去參與異教的國教會 (Der heidnischen Landeskirche) 底犧牲祭，以表敬意時，變革黨士兵很有膽量，敢在他們的甲冑上，插着他們特有的徽章——十字架，以示抗議。連軍官所慣用的兵營式拷打，也是徒然。戴克里辛皇帝當他的軍隊中的秩序服從和軍紀已被顛覆時，他就不能再漠然視之。他乘現在還來得及，猛烈干涉。他頒佈社會主義鎮壓法——我應該說是基督教鎮壓法。禁止變革者的集會，封閉或甚至拆毀他們的會場，基督教的徽章，十字架，等等，既被禁止，如同在薩克森禁止紅手巾一樣。宣佈基督教徒不能任政府中的官職。甚至也不許他們任軍隊中的排長。因爲，在那個時候，沒有像庫拉先生 (Herr von Köller) 底社會主義鎮壓法所假定的那樣受過‘尊重人格’的良好訓練的裁判官，所以，不許基督徒在法庭上主張自己的權利。這種‘除外法’也是沒有什麼效果。基督徒輕蔑地把告示從牆上拆下

來；甚至說他們在他的頭上把皇帝的尼可默地亞 (Nicomedia) 的皇宮燒掉。皇帝採取報復手段，在三〇三年大迫害基督徒。這是大迫害底最後的一次。其效力之大，至於十七年之後，軍隊中絕對大多數是基督徒，繼任的整個羅馬底獨裁君主——君士坦丁，由牧師賜稱爲君士坦丁大帝，宣佈基督教爲國教。”^①

凡曉得恩格斯的生平和把恩格斯的“政治見解”之最後的幾行與恩格斯在其一生中所表現的觀點加以比較的人，便不能夠懷疑隱在他的滑稽的比較後面的意旨了。恩格斯要指出我們運動的進步的不可抵抗的基礎的性質，他說，其不可避免的性質，特別因爲軍隊中的信徒的增加，所以便很快使最有權勢的統治者，也不得不讓步。

這種記載是很有趣味的，其主要點，是因爲這是恩格斯直到逝世之時還尙保留的健全樂觀主義之一種表現。

但是這一段文字，也可以作很不同的解釋，因爲在其前面記述的派別，在今日，當其實行法律方法的時候，是很重要的。有些人還以爲恩格斯在其“政治見解”之中，反對他一生的工作，而最後，還說他指出爲他所支持了兩個時代的革命觀點是一種錯誤。這些人以爲恩格斯現在已承認馬克思的教條——他說，武力是每一種社會的新方式的助產婦——再不能夠維持了。在描述基督教與社會主義的比較時，這種形式的解釋者，不會把他的注意，放在事件前進中之“不可抵抗的及基礎的性質”之上，而却放在君士坦丁“自動”公佈基督教爲國教之上；後者在國家中，完全沒有經過少許“破壞的騷動”，便獲得勝利了，他之勝利，只應用“和平”的方法，經過“政府的一種友愛的贊助”。

^① 恩格斯：“‘法蘭西階級鬥爭’序言”，載馬克思著“法蘭西階級鬥爭”，人民出版社版，第三八——四〇頁。

這些人以爲社會主義將來必是戰勝者。在恩格斯死了不久，這種希望，似乎是實際地達到了，因爲華爾德克·盧騷 (M. Waldeck-Rousseau) 像一個再生的君士坦丁，出現於法國，而且指派一個新基督教的主教米勒蘭 (M. Millerand) 爲他的部長。

凡曉得恩格斯的生平而且毫無成見地批評他的人，必會曉得恩格斯之腦中，永沒有走進一種他的革命概念的請求，所以他的“序言”中最後的一段，必不能以上舉之意義，加以解釋。不過，我們也可以承認那一段文章是不很清楚的。凡不曉得恩格斯而想像他在逝世之前忽地發生對於他自己終身工作之實踐，加以懷疑之襲擊的人，或者會解釋這一段文章爲一種獨立的文章，指明基督教之勝利就是現正從事工作中的社會主義旅程的一種模範。

假如這真是恩格斯的意見，則對於社會主義之判斷沒有比它更壞的了；它不是等於一種獲得成功的預言，而是等於爲社會主義所擬想的偉大鵠的的一種完全失敗的預言。

這是那些運用這一段文章而却忽略了恩格斯的一切偉大的和深刻的因素的人的特點，但是熱狂地擁護這一段文字的詞句——假如它們真正包含所應該包含的——却完全是錯誤的。

我們已經看出，基督教不等到轉變而站在它的原始性質的反對方面時，它是沒有達到勝利的；我們又見出基督教的勝利並不是無產階級的勝利，而却是掠奪無產階級和統治無產階級的祭司階級的勝利；我們更見出基督教的勝利，不是一種顛覆現存制度的勢力的勝利，而反是保守勢力的勝利，是一種壓迫和掠奪的新支持者的勝利；它又不特不消滅帝國的權威，奴隸制度，羣衆貧苦，和財富集中於少數人的手裏，它反而令這些條件得以長存不朽。基督教的組織，教會，所以獲得勝利，完全由於它拋棄了它的原始的目的，而反擁護它的反對方面的緣故。

自然，倘若社會主義的勝利必要在基督教勝利的同樣歷程中而得獲，則這確是一個拋棄革命而主張社會民主主義的良好理由；從無產階級的觀點看來，是沒能夠找出嚴重的譴責以反對社會的民主主義的，而在無政府主義者對於社會民主主義的攻擊，或者尚可以找着它正當的理由。所以，在法國中，資產階級和社會主義分子，企圖設立一種社會主義的統治的職能，其目的則在於模倣基督教的方法，把基督教當爲一種國家組織，像古代一樣——但是非常奇怪的，就是它承認這一種國家的組織是和當時國家的教會爭衡的——這樣的一種努力，除了助長“半無政府主義”(semi-anarchism)，和反社會主義的工團主義之外，便沒有其他的效能了。

但幸而在這種關係之間，基督教和社會主義，是完全平行的。基督教在其發軔時，也像社會主義一樣，是一種貧窮的運動，所以兩者都有很多共同的因素，這在上面已經屢屢指出了。

恩格斯也在“新時代”^①雜誌中，做了一篇“原始基督教史論”的論文，指出這種相同的性質，這篇文章是在恩格斯死前不久寫作的，它指出恩格斯在當時對於這個題目之注意是怎樣深刻，又指出他怎樣自然地寫作一篇與“‘法蘭西階級鬥爭’序言”相平行的文字。這一篇文章說道：

“原始基督教歷史表現了好些與近代勞動者運動之可驚的一致性。基督教像近代勞動者之運動一樣，原始是一種被壓迫者的運動；它最初的表現是一種奴隸和自由人的宗教，貧窮者的宗教，被放逐者的宗教，服屬於羅馬和爲羅馬所分散的民族的宗教。基督教和社會主義兩者，都宣傳橫暴和不幸的拯救；基督教把這種拯救付之於死後

^① 恩格斯：“原始基督教史論”，載“新時代”雜誌，第十三卷，第一號，第四頁以下，一八九四年九月號。

的天堂之一種將來的生活；而社會主義則以爲由於社會之變形便可以在這個世界得獲這種解脫了。兩者都被人捉獲及困迫，他們的信徒都是違法的，都被鎮壓於特別規律之下，在一方面，像是一種全人類的仇敵，而在他方面，又是國家，宗教，家庭，和社會秩序的仇敵。但雖然有一切之困迫，兩者的進步，都是不能抵抗的，而且在好些情境之中，由於這些困迫，反得獲勝利的支持。基督教從其發軔時起，過了三個世紀，便爲羅馬帝國認爲國教，而社會主義，則只過了六十年，却已經征服了一個地方，證明它的勝利是絕對可靠的。”

大體說來，這種平行的比較是真確的，自然其中也應有幾點修正；基督教決不能稱爲一種奴隸的宗教；它對於奴隸，是沒有作出什麼來。在另一方面，爲基督教所公佈的對不幸者的解放，最初，是很爲物質的，其實現是在於地上，而不在於天堂。這一種情形更增加近代勞動者運動之類似性。恩格斯又繼續說：

“這兩種歷史現象之平行更出現於中世紀，在被壓迫的農民之第一次叛亂，而尤其在於城市之平民。……法國革命的共產主義者，韋德靈（Weitling）及其徒衆一樣，在雷南（Ernest Renan）說：‘假如爾會構成第一代基督教會之觀念，爾便會在國際勞動者聯合（International Workers' Association）之本土的部分中，得獲暗示了’之前，已經提供原始基督教爲參考了。

“法國文學家著作一本教會的故事，名‘基督教之起源’（Les Origines du Christianisme），其胆大妄爲，實爲德意志聖經批判之抄襲主義所無可匹敵的——他自己不曉得書中所包含之真理，究有多少。我很想曉得有幾多個舊日之‘國際主義者’，讀過‘保羅寄哥林多人的後書’，而不發生在某種意義中之舊日的傷痛的情感。”

恩格斯便更進一步，詳細地把原始基督教和國際黨人，加以比較，但他却不追溯到基督教或勞動者運動的後期發展。前者的辯證

的瓦解，也得不到他的注意，而且假如恩格斯認真討論這個題目，他自然會在近代勞動者運動中，尋獲同樣的變形的。這種運動也像基督教一樣，在其生長的程序中，不得不創造永久的機構，在一黨或各個聯合中，要設立一種職業的官僚制度，沒有這種制度，它便不能發生效能，所以這種制度是非常必要的，因此，它便繼續生長，而且得獲更多的重要職務。

◆ 這一種官僚制度，要按據其廣義來解釋，它不僅包括行政的官吏，且還包含著作家和國會中的代表，難道這種官僚制度在事件的進程中，不會成爲一種新的貴族，像以主教爲首領的祭司階級麼？難道它不會成爲一種宰治及掠奪羣衆的貴族，而最後得獲與國家之權威者有同等權限的權力，由是而受誘惑，不但不打倒國家的權威者，且還和他們聯合起來麼？

假如這種比論是完全相同的，則它的最後結果便更爲確實了。但幸而不是如此。好在在基督教和近代勞動者運動之間雖有很多相同之點，但同時也有其基本不同的地方。

特殊地言之，今日的無產階級和早代基督教的無產階級是很不相同的。以爲當時只有包含着乞丐的一種自由的無產階級的這種傳統觀點，恐怕是誇大其詞；奴隸也不是唯一的勞動者。奴隸勞動破壞了自由勞動的無產階級，其中很多是在他們的家庭之中工作的，這一層可是真實的事情。一種無須勞動的無產階級理想便努力追求，乞丐也是如此，他們想實現一個社會的存在，在其中，不須工作，只倚賴於富人之施捨而生存，奴隸也希望在富人中，榨取其生產品的必需的數量。

並且基督教在最初的三個世紀之間，完全限於城市運動，但當時之城市無產者，在社會的構成中，只有微小的重要價值，當時的生產基礎幾乎完全是上古式的，只和很主要的工業實用相連合而已。

因爲這些結果，於是基督教運動的主要支持者，爲城市之自由無

產階級，勞動者和懶惰者，他們都不覺得社會是倚賴他們而生存的；他們都企圖生活於社會之中，但不願供給少許的報償。在他們將來情境的異象中是沒有勞動的位置的。

所以，雖然有對於富有階級憎恨的存在，但企圖獲得富人之恩寵及仁愛的努力，一次又一次地更成顯著，而教會的官僚在教會的羣衆中，對於富人之特別喜悅的決意，其所遇的阻力，也像官僚制度自身的驕傲所遇的阻力一樣，是非常之微小的。

羅馬帝國無產階級的經濟的及道德的衰頹，因為當時一切社會之逐漸貧窮和逐漸絕望的一般的衰頹，而更爲增大，它的生產能力，也日漸衰頹了。所以，失望和絕望緊緊地把捉着一切階級，把他們的創制力，弄成殘廢，令到一切人們，只希望在非常的及超自然的權力手上，獲得解放，他們成爲奸詐的騙子，有能力的，和自信的冒險家的無望的犧牲品，他們無望地拋棄一切對於統治能力的獨立的反抗。

近代的無產階級是怎樣地不同啊！它是一種勞動的無產階級，它曉得一切社會都放在它的肩上。資本主義的生產方式，漸漸把生產的重力中心，從各個地域而移到工業中心去，在其中，心能的及政治的生活，都非常活動。在這些中心的工人，是最有能力和智識的，現在成爲宰治社會運命的因素了。

同時，生產的優越方式極度擴大生產的能力，並且增加工人對於社會的要求，同時又增加他們的權力以實現這些要求。希望，信仰，自覺心——這些都啓發他們，像在以前曾經一次，啓發正在興盛的資產階級一樣，以權力供給它，破壞封建的，教會的，官僚的宰治和掠奪，並且從資本之鉅大增進中，引出必須的能力來。

基督教的原始和一種民主主義的衰落同時發生。在它爲國家承認之前的三個世紀的發展，是以一種一切自主的遺跡的不斷衰頹爲特色的，同時也以生產力的一種前進的瓦解爲特色。

近代勞動運動淵源於民主主義的一種廣大的勝利，這就是偉大的法國革命。自此以後，經過一個世紀，它雖然有一切的變化及起伏不定，但總是表示着一種民主主義確定的進步，在生產力中，有一種確實駭人聽聞的增加，這不特表現於無產階級的一種偉大的擴張，還表現於一種偉大的獨立和純化。

每一個考驗這種對比的人，總會覺得社會主義的發展，不會離開它的正當過程，像基督教的前車一樣；我們不必怕從它的範圍內，會發展一種新的統治者和掠奪者的階級，要和古代的暴君，分配他們的勝利品。

在羅馬帝國中，無產階級的戰鬥的能力和戰鬥的精神，不歇地退步，然而這些性質，在近代社會中，却是增強的；階級的反抗成爲不可避免的尖銳化，就單是這一種反抗，已會令到那些由於它的擁護者所悅意而領導無產者放棄它的鬥爭之一切企圖，盡成失敗了。直到今日，這些企圖只使變節的人孤立，他們以前雖曾爲無產者服務，但已爲無產者所丟棄了。而且不特今日之無產者是和基督教起源時代不同，便連他們活動於其中的政治的及社會的環境，也和原始基督教時代完全有別；現代的共產主義及其實現的條件，和古代共產主義的條件，大相逕庭。

爲共產主義之“鬥爭”，爲共產主義之“需求”，在今天是由同一根源發生的，這個根源，就是“貧乏”，而且假如社會主義仍是一種情感的社會主義，仍是這種要求的一種表現，則由於它自身的時常表現，甚至在近代勞動者的運動中，其傾向是會和原始基督教時代的傾向相同的。可是現代共產主義經濟條件之極微小的理解，也會馬上把原始基督教共產主義加以非常不同的改造了。

財富集中於少數人手上，在羅馬帝國中，是和一種生產力的恆久的退步一同進行的——生產力之退步，它是要負部分責任的——而

在近代，則不如此，現代財富的集中却成爲生產力大大增加的基礎。雖然當日財富的分配還沒傷害社會的生產力，甚至極微小的程度的傷害都沒有，它只是幫助生產力，然而這樣的財富分配却等於今天生產的一種完全的殘廢。近代共產主義再不會想及一種財富的平均分配；它的對象，無寧是要確定把極偉大的可能增進於勞動的生產力中，它又要確定一種勞動力之每年生產的更公正的分配，其方法則把財富的集中，推進到最高的頂點，把它從少數資本家團體中，轉移而入於一種國家的專利去。

近代共產主義，假如它滿足於近代生產方法所作出的新的需要，它便應該同時滿足地保留消費的個人主義。這種個人主義並不是當消費的時候，個人彼此的互相獨立，它可以採取一種社會消費，一種社會活動的形式；享樂的個人主義並不等於毀滅消費品生產的偉大經營，也不等於以手工代替機械，如同很多唯美派的社會主義者所夢想。所謂消費之共產主義要求在享受之採擇上有自由，同時在消費者消費於其中的社會之選擇上也有自由。

但原始基督教時代之城市羣衆是不曉得社會生產的形式的，自由勞動者之大經營，是不能够存在於當日城市工業之中的。他們只熟識消費的社會形式，尤其是公共用膳這一事，它常常是由團體或國家所供給的。

所以原始基督教共產主義是一種財富“分配”和“消費”標準化的共產主義；而近代的共產主義則是財富之“集中”和“生產之集中”。

原始基督教共產主義不必擴展到全個社會，以求普及。它的實行，最初只在一個極小的區域之內，它以各種限制，便冒稱爲永久的形式了；而在實際上，它反而具有一種妨礙成爲社會之普遍形式的性質。

所以，原始基督教共產主義必然地成爲一種新的貴族制度，而且它不得不在其所在的社會內，完成這種內在的辯證法。它不能夠消

滅階級，而只是把一種新的統治形式，加入於社會之內而已。

但近代的共產主義，若考慮到它的生產手段的無限擴張，生產方式的社會性質，和財富之重要對象的巨大的集中，便沒有機會可以運用於小規模中，它要運用於整個社會。所以一切企圖把共產主義實現於社會中的社會主義移民新村或生產的合作社等的微小的建設，都無不失敗。共產主義不能從資本主義社會中的各種微小組織的形成所產生，因為當這些微小組織擴大之時，是會漸漸地給那一個社會吸取去的。它只能從獲得充分的權力以統治及改造整個社會生活中生產出來。這種權力就是國家的權力。所以無產階級奪獲政權是實現近代共產主義的第一個條件。

直到無產階級還沒達到這個階段之前，還不能夠有社會主義生產的思想，不能夠有社會主義生產在其發展之中，產生矛盾，從無意義變為有意義，從痛苦變為愉快的矛盾——的思想^①。但即在近代無產階級獲得政權以後，社會生產仍不能夠馬上成爲一種完美的整體，可是經濟的發展便會驟然採取一個新傾向，它不再存在於資本主義所發展的方向中，而趨向着一種社會生產的發展。然而到什麼時候，社會生產才進展到一切矛盾和誤用都會顯現於其中的地方，預定發展新社會在一個現在未曾曉得而且絕對模糊的方向之中呢？這種條件不能夠在現在加以描述其輪廓了，而且也不必在這裏詳細討論。

以我們能夠追溯的近代社會主義的運動觀之，它必不能夠產生像基督教被認爲國家宗教的同樣的現象。同時，基督教獲得勝利的條件，也確實不能夠用爲無產階級熱烈追求的近代運動的模範。

無產階級領袖的勝利確實不會像第四世紀的優越主教的勝利那

① Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage;

Weh dir, dass du ein Enkel bist! —— 歌德的“浮士德”(Goethe's Faust)。

麼容易了。

然而我們還可以主張，不但社會主義不會在其勝利之前的時代，發展有某幾種內在衝突，就是社會主義若和那些附隨於基督教後期的各種形勢相比較，在發展這種勝利可以預示效果的時代中，決不會產生趨於物質化的內在的衝突。

因為資本主義已經發展各種條件，把社會放在一個全新的基礎上，和一切從階級開始發生之後的社會所由建立的基礎，完全不同。雖然以前沒有過新的革命階級或黨派——甚至連那些比之為君士坦丁所承認的基督教形式更進步的形式，甚至當它們會直接消滅現存階級區別的形式——能夠消滅一切階級，雖然它只代替舊日的階級區別，而另形成新的階級區別，但我們現在已經具有物質的條件，可以消滅一切階級的區別了。近代無產階級是為它的階級利益所指揮的，他們利用這些條件於這種消滅的方向中，因為現在的無產階級是最下層的階級，而在基督教的時代，則無產階級之下，却有更下一級的奴隸。

階級的區別和階級的對抗，決不能用一種分工的手段，便把各種不同的職業的分別，加以混淆。階級的對比是由於三個原因：生產手段的私有制度，武器操縱中的私有制度，和科學中的私有制度。某幾種技術和社會的條件，產生生產手段的擁有者和一無所有者之間的分化；後來，它們又產生會受訓練以運用武器者及全無防衛者的區別；最後產生的，就是熟習科學者和愚昧無知者的區別。

資本主義的生產方式創造出毀滅一切這些彼此對抗的必要的條件。它不特要作用於毀滅生產手段之私有制度，還且用它的生產力的財富，毀滅一切限制武器之訓練和知識的必需，到若干程度。這種必需，一到武器之訓練和科學已經達到一種較高的階段之時，便已經被創造了，它使那些有自由時間和有在生活需求之外的物質的人們，

可以獲得武器和知識，而且成功地運用它們。

雖然勞動之生產力仍然微小，而且僅能產生微小的剩餘，不能夠會每一個人都可以有充分的時間和手段，一齊獲得他的時代之武器的知識和一般的科學；但在事實上，很多個人的剩餘，便供給一個單獨的個人，在武器和學問的領域中，顯出一種成功的運用了。

但除了以少數人掠奪多數人的方法之外，便不能夠獲得這種條件。少數人增進的智慧和武力的能力，使他們能夠壓制及掠奪全無保護的無知羣衆。而在其反對方面，則對於羣衆之壓迫及掠奪又成爲統治階級之武裝的技巧和知識增加的手段。

那些能夠脫離掠奪和壓迫而純粹自由的民族，仍然處在無知識和無防衛的地位，他們是有良好武器和良好教訓的鄰近民族的對抗者。在生存競爭中，掠奪者和壓迫者的民族，便征服那些仍舊處在原始共產主義和原始民主主義之境遇內的民族。

資本主義的生產形式有極完備的勞動生產力，這便使階級區別不能夠長久存在了。階級區別不復成爲一種社會的需要，而只是一種武力的傳統形態的一個結果及其終局，當這種形態不再發生效力的時候，一切階級區別，便都停止了。

資本主義生產方式的自身，因爲由它所創造的偉大剩餘的緣故，便能夠使各種不同的民族，都吸入於一種“普遍的武力服務”中，所以，便消滅了貴族和武士。但資本主義本身又把一切世界市場的民族，聯成彼此互相親切和永久的關係，於是世界和平，便愈成一種急切的需要，而一切戰鬥，都成爲一種殘忍無情的愚蠢了。假如資本主義的生產方式和各種民族間的經濟仇視，能夠被克服，則爲大多數人道的羣衆所希望的永久和平的情境，便會實現了。在基督紀元第二世紀，爲着環繞着地中海的各種民族而由帝國主義的暴君所實現的世界和平——這是專制主義所給予這些民族的唯一利益——將會

爲社會主義爲着世界的各種民族而實現於二十世紀中。

由是，武士和非武士階級之間全部的反抗基礎，都消滅了。

而且，有教育者和無教育者的對抗的基礎，也同時消滅了。現在，資本主義的生產方式，用廉價印刷的方法，使知識的工具，無限地價廉，而爲一般羣衆所能够購閱。同時，它又爲知識階級產生發展的要求，它把大部分羣衆送到學校接受訓練，但當知識階級之分子衆多的時候，又把他們帶回到無產階級中去。所以，資本主義已經把作工時日無限縮減，創造技術的可能性，而大部分勞動階級，又已經在這種方向中，獲得某幾種利益，他們有更多的時間，從事教育的活動。

和無產階級之勝利相伴隨的，就是這些因素，馬上會充分發展，創造一種爲資本主義生產方式所供給的羣衆的普遍教育可能性的良好的實踐。

基督教發生的時代是一種最可悲悼的知識階級衰頹的時代，是一種荒謬無知的盛行的時代，是一種最愚昧的迷信的時代；至於社會主義發生的時代則是在社會民主主義影響下的各個階級迅速獲得知識的一個時代，是自然科學有最驚人進步的一個時代。

從武力訓練而發生的階級反抗，現在，完全失去它的基礎了；由生產手段中的私有制度發生的階級對比，一自無產階級之政治統治產生了效果之後，也完全失去基礎了，而且這種政治統治的結果，很快便會證明介於有教育者和無教育者之區別，已經逐漸減退，大抵在一個世代之間，也會完全消滅了。

於是，階級區別和階級對抗的最後原因都消滅了。

所以社會主義不獨應該採用與基督教所採用的完全不同的手段而獲得權力，還且應該產生完全不同的效果。它應該永遠消滅一切階級統治。