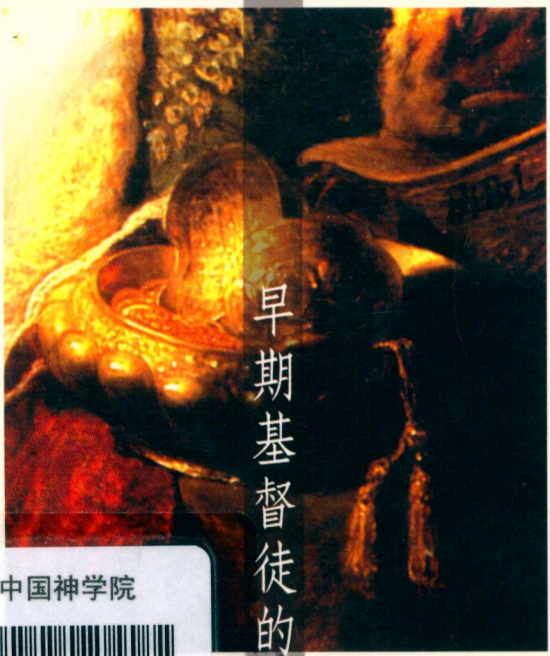
信仰與財富

Faith and Wealth



早期基督徒的財富觀

岡薩雷斯 著
吳秀蘭、羅麗芳 譯
胡業民 審訂

作者：岡薩雷斯
譯者：吳秀蘭、羅麗芳
審訂：胡業民
責任編輯：楊碧芳

出版兼發行者	校園書房出版社 台北市羅斯福路四段 22 號 台北市郵政 13 支 144 號信箱 電話：（02）23653665 （02）23644001 傳真：（02）23680303 網址：http://www.campus.org.tw 郵政劃撥第 01105351 號
發行人	饒孝楫
本社登記證字號	行政院新聞局局版臺業字第 1061 號
排版者	法德電腦排版有限公司
承印者	大勵彩色印刷股份有限公司

中華民國 89 年（2000 年）2 月初版

國家圖書館出版品預行編目資料

信仰與財富／岡薩雷斯（Justo L. González）著
：吳秀蘭，羅麗芳譯. --初版 --台北市：
校園書房, 民 89
面：　公分
譯自：Faith and wealth：a history of early Christian ideas on the origin, significance, and use of money
ISBN 957-587-643-1(平裝)

1. 基督教－教會－經濟方面

247.3　　88017799

FAITH & WEALTH
by Justo L. Gonzalez

First Edition: Feb., 2000

ISBN　957-587-643-1

目　錄

前言

就某方面來說，這本書對我是一個驚奇。就像在「緒論」裏所說的，幾年前，我從沒有想過要寫一本這樣的書，但是我相信書中討論的議題，不只是了解初代基督教神學的基礎，也是當代神學所要探討的當務之急。首先我要感謝的是一些激勵我寫作心志的朋友，可惜我卻不知道他們的名字，因為我在不同的時間和地點遇到他們：一位墨西哥婦人在一個破落傾頹的建築裏，向一群基督徒訴說著她的痛苦與希望；一位哥倫比亞青年每天冒著生命的危險，在廣播中傳揚真理；一位美國黑人學生向我素來堅信不移的學術領域挑戰；還有許多許多，不勝枚舉，我衷心的向他們致謝。

就學術方面，我要在此向哥倫比亞神學院的圖書館工作人員道謝，特別是副館長克麗絲汀•文德柔斯博士，由於他們樂意及耐心的協助，我才能一一完成許多相當困難的書目研究。

最後，循例感謝內人的激勵、支持和耐心。總之，我在各方面都必須感謝凱莎琳。正因教義史是她的專長，所以在寫作的每一個階段她都仔細校讀我的文稿，改正許多錯誤。

岡薩雷斯

第1章 緒論

研究歷史往往會陷入兩極化的關係當中，總是在過去的史實和史學家本身的觀點及興趣之間擺盪，同樣的，研究基督教思想史亦是如此。在宗教改革的辯論中，幾位復原教（即基督教）的神學家在馬德堡開始出版有關教會歷史的刊物，這就是眾所周知的《馬德堡世紀》。在刊物《世紀》裏，他們一再陳明信義宗對最早基督徒的信仰告白，及對基督教傳統核心堅守得最好。《世紀》帶來許多神學爭論，其中以紅衣主教該撒巴容尼思的《教會年鑑》最為顯著。無論是馬德堡的世紀，或是巴容尼思的年鑑，對古時文獻所掀起的議題，和質疑之處都在宗教改革帶來一連串的論爭中定了基調。這兩部著作開啟了前人從未探討的領域，並促使了現代教會歷史學科的誕生。藉由十六世紀天主教和基督教神學家兩極化的辯論及早期古籍的出現兩件大事，開展了對古代文獻全新的研讀，透過這些新的研讀，我們能更透徹的理解

相關思想的內容。

二十世紀的史學家也不能避免這種兩極化的雙向發展。倘只站在我們的觀點看，可能會限制我們對古代典籍真相的了解，因此起碼要確定我們不要忽略前輩史學家的真知灼見。另一方面，我們今天的觀點和方法論，也可能激發新問題，而豐富了我們對古代文獻的了解。

過去沒有任何一部文獻能夠非常清楚的談到早期基督徒的經濟觀點，學者發現他們很少注意初代教會的經濟生活，甚至直到最近，神學家對經濟的教導，也少有記載可考。大約三十五年前，我首度讀到安提阿主教伊格那丟（Ignatius）的信件，深受伊氏為凡物公用和教會合一的定義所吸引，簡直到了廢寢忘食的地步；而那時候，我已經投注了大半專業生涯研究基督教思想史。[1]在前二十年的研究當中，我大部分心力集中在三一論、基督論和末世論等教義的發展過程，卻極少或者根本不曾注意到財富及其運用的問題。

直到後來的十到十五年裏，受到在神學和教會生活上的新發展的激勵，於是我開始對以前研讀過的文獻提出不同的看法，並更加注意文獻中談到的經濟和社會秩序，結果我漸漸被這些議題說服，進而深信經濟不但不是處於初代教會生活的邊緣地位，而且還是當時教會的中心問題！如果我們對此沒有正確的了解、認識，就等於是以管窺天、以蠡測海。

引導這項覺醒最重要的因素——至少我認為如此——乃是解放神學發展的刺激。在拉丁美洲和第三世界的其他地區，基督徒投入社會公義的抗爭，其目的無異是向世人宣告，他們所參與的議題其實就是神學議題，深植於基督教教義及教會傳統當中。由於參與抗爭的基督徒有著豐富的學

識、實證的理論，他們主張：了解聖經中的上帝最好的方法，不是透過哲學講論，而是藉著行公義之道。所謂社會公義包括土地的租賃、財富的分配與管理，以及賙濟食物給窮人等等。他們認為這絕對不是重申老生常談，而是基督徒應該關切這些事情，責無旁貸。他們聲稱，當神學沒有將這些關懷放在它最中心的時候，那麼基督教的信仰和基督教的上帝一定受到極大的誤解；他們更稱經濟實際面和探討議程，正與看似抽象的神學論述，產生互動及影響。

同時，解放神學帶出了另一種新發展的方向，這個發展使得他們沿著整個神學範疇提出新的問題，和開展新的方法論。這是社會科學的發展，尤其是社會學和經濟學，這些相對的新的學科已經影響到我們研究歷史的方式，舉例來說，如果今天要寫羅馬帝國史，絕不會只討論文化、軍事等問題，而忽略貿易行為、土地所有權、生產制度和金融問題。同樣的，基督教歷史也是如此，它所探討和辯論的將是教會歷史各階段中的社會組成分子間的關係。[2]

但此一研究社會史的企圖，亦常問題叢生。最要緊的是，所蒐集到事件證據的本質是否可以拿捏。已有文字記載的文獻本身便可以反映出社會和文化階層，而組織、名字、職業和經濟狀況，有時候又不能代表整個社會。從考古而來的資料往往是斷簡殘篇，根本不能視為整個廣大帝國和教會的代表。拿任何一個時點的片段來一面倒地涵蓋早期教會之社會真貌，會流於過分單純化的誤導。這個領域裏要往前行，尚有許多研究有待進行，另一方面來說，這些研究雖然資料殘缺，但又可產生極具價值的結論，但已把它們列入我現在的著作裏。

這本書並未對初代教會社會、經濟成長的討論的文獻加添什麼，本書著重的也不是主後最初四個世紀的基督教社會史或經濟史；而是基督徒如何看待有關各種經濟議題觀點的歷史，尤其是對財富的起源和意義，以及財富的運用等主題。本書的問題重心不是在特定的時間、地點裏面對基督徒如何的富和貧的光景描述，而是著眼於基督教的思想及其對富人和窮人權利與責任的教導。顯然，這兩個問題是一體之兩面，不可分割，因為基督徒在這些議題上的教導，可能正是與他們生活環境經濟及社會狀況息息相關。然而這裏的重心，乃在討論基督教思想對社會和經濟之「看法」的歷史，而非這些關係本身的歷史。有人可能會批評本書侷限於教義歷史的範疇，因為這是長久以來我最有興趣的領域，但今昔有所不同，以前我研究的是基督徒對三一神論或主餐的看法，而今我探討他們思想中對財富的起源和運用的觀點。

可惜的是，有關這方面的基督教教義已經被研究神學的史學家全然忽視，而且一般的會友也知之不詳，這可能就是為什麼天主教在美國的主教們發布「教牧信函」討論美國經濟，或者教宗約翰保祿二世頒布告全球天主徒手諭時，許許多多的基督徒，包括天主徒和基督徒都會群起質疑教會領袖偏離神學而在經濟議題上發表宣言是否有智慧。本書始終如一的觀點是，從一開始，經濟就是神學議題，到如今依然還是！於是我今天研究經濟議題的部分目的，乃是讓某些教父所討論的議題，諸如：適合的財產分配及運用、土地所有權和窮人的權利都能公諸於世。[3]

經過一番深思熟慮，我不直接討論「基督徒對奴隸制度的看法」這個議題。毫無疑問的，奴隸制度也是一個經濟議

題，而且如果不明白奴隸制度，就不可能了解羅馬帝國的生產系統，至少是帝國某些地區的情形。而我們知道這段時間奴隸制度的興起造成生產方式的衰微，一般工人有法律上的自由，但是工人的自由漸漸的受到限制，直到奴隸頂替了他們的位置。我在討論奴隸制度時，主要是嘗試要澄清古代奴隸制度的本質，並且確定奴隸制度在羅馬帝國的經濟地位。我完全沒有討論的是奴隸制度的法律基礎，不論是在社會或是教會。[4]論到奴隸制度，由於缺乏古代基督徒對奴隸制度的看法，只知在早期教會裏，奴隸卑微的角色是當時生產的一種工具罷了，這樣的討論似乎遠離了經濟議題。不過與大家猜測的剛好相反，羅馬帝國的奴隸既非始終貧困，亦非永遠弱勢，正如經濟史學家芬雷所說，奴隸其實是「以相同的方式，在相同的情況下，用他們自由的時間盡公民的責任，不管就法律地位言，其與公民之間有什麼不同」。[5]

最後，我對自己目前的研究有一個副標題，原先我考慮用「最初四世紀基督徒世界中的基督教與經濟學」，後來決定放棄，那是因為「經濟」二字造成的時代錯覺令人十分困惑。古代人講到oikonoomia時，他們非常能夠了解這個字與今日從這個字演變出來的「經濟學」（economics）有所不同。色諾芬（Xenophon）的 Oikonmikos 是一本提供實際倫理觀念的著作，討論的是農村家庭的管理，其中包括土地與奴隸。顯然oikonomia這個字有「組織」或「管理」的含義。古希臘政治家狄摩西尼斯（Demosthenes）用這個字指治理一座城市；羅馬修辭學家昆提連（Quintillian）以這個字來組織一首詩；神學家特土良（Tertullian）則用這個字對上帝三位一體的描述是「自我治理」。

與其說古人沒有適切的字形容現代的經濟概念，倒不如說那是因為他們缺乏這種概念來得恰當。就像我們將會看到，他們其實對社會應該如何組織擁有確切的觀念——舉例來說，不論他們有沒有私人財產，他們都會了解到財產共有的可行性，和物價的起伏變動。他們深思為什麼金錢有價，以及貨幣價值與社會習俗之間的關係，但是他們沒有做的是將當代的經濟現象和經濟行為條理分明的連接起來，更不必說他們發現政府政策與經濟秩序之間的明顯關聯，直到戴克理先時代，羅馬帝國才有一份類似預算的文件，即使如此，顯然他們不太了解通貨膨脹和貨幣供應之間的關係。於是當統治者經常關懷窮人的疾苦——貧苦的百姓可能會有所威脅的行動，惟一可以補救的權宜之計，就是分發救濟品。

早期基督徒對當代經濟作業並無深入了解。他們知道——往往經歷到所謂劃分窮人、富戶的鴻溝，同時看到這條鴻溝與日俱增，但是他們缺乏社會方法和經濟分析，這才是我們通常提到的「經濟學」。

由於這個理由，我喜歡提到「信仰與財富」甚於「經濟」一詞。嚴格說來，古代基督徒正像古代的羅馬人一樣，沒有經濟概念，然而他們卻對財富有強烈的感受，而且對財富分配不均——是否接受或者毫無概念——都足以影響社會，他們對信仰也有強烈的使命，深信信仰與財富這兩個重要的議題，彼此息息相關。

當我們讀到古人講到信仰與財富為何的時候，可能他們不會同意他們經濟的理念，我們或許能夠——應該能夠改進他們了解經濟系統的缺失，然而我們現在必須收起對信仰與財富是無法分割的冷嘲熱諷；我們也不能將我們對經濟的知

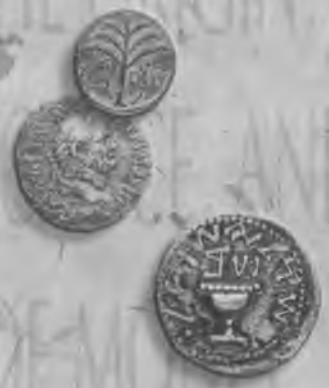
識隱藏起來，以規避追根究柢。最終我們會發現，重要的經濟問題其實就是倫理與信仰的問題。

當我們的研究重心集中在公元頭四個世紀教會裏一些重要的神學家思想時，為了要了解他們的觀點，我們必須先明白他們的背景，這就是我在第一部分寫那兩章的目的。為要了解其背景，我們先從第二章談起，影響初代教會的三大哲學主流：希臘人、羅馬人和猶太人；第三章描述的是羅馬帝國裏經濟生活的方式，重點是它在第四世紀初的組織與演進。第二和第三部分的次序是以時間先後為主，而不是依照方法論，這樣的順序與之前先談過整個第四世紀，羅馬帝國的經濟發展背景之後，再回到古希臘和猶太律法上有些不同；在對神學思想上的描述，我們依從時間順序，因為神學是觀念的形成在先，其次才是經濟生活的真實情況。

在第二和第三部分裏，我依循信仰與財富的基督教觀點，以時間先後為順序而寫作，其明顯的分界點在君士坦丁時代宗教政策的巨大變動。最後，簡述結論，我概略的說明全書主要的發現，並建議對一些議題有更深入的探討與思考。

第一部／背景

A HISTORY OF EARLY CHRISTIAN IDEAS ON THE ORIGIN, SIGNIFICANCE AND USE OF MONEY



第2章 古人的智慧

遠在基督教出現之前，地中海周圍的人就已經在「財富的意義」、「如何獲取、運用及分配財富」等議題上，下過一番工夫。希臘人、羅馬人和猶太人無不費盡心力思考、辯論，日後基督徒作家們就根據這些資料描繪出先人的財富觀。

希臘人

追溯到遠古的希臘，我們發現其中有一學派贊成財富共有，那就是畢達哥拉斯派。由於他們堅持財產必須共有，使這派學說在觀念上相當前衛，至少在宗教哲學方面是如此。根據亞里斯多德的探討，迦克敦的費勒思（Phaleas of Chalcedon）是第一個主張土地重新分配，以期達到財富均等，並制訂古代憲法的人——影響最深、最受人矚目的是斯巴達和克里特——在他們的憲法中有類似的條款。[1]

公元前三九二年，雅典作家亞里斯多芬尼斯的喜劇「婦女會」（The Assembly of Women）問世。在劇本裏，亞里斯多芬尼斯竭盡諷刺之能事，挖苦這些議案，劇中一群女人喬裝成男性，出現在議事堂上，企圖掌權，並承諾拯救雅典。她們所通過的議案，在亞里斯多芬尼斯眼中，簡直就是一場鬧劇，荒誕可哂，一無是處，婦女會裏的首腦人物巴麗絲革拉，對她們所做成的議案解釋如下：

> 我願意和大家分享一切，我們揭櫫的信念是「財產公有」；從此不再有貧富之分；一個人擁有一大片土地的收成，另一個人卻一無所有，連葬身之地也沒有的景象不再出現；也不再有人僕婢如雲，另一家人卻門可羅雀；我執政的理念就是人人一樣、處處平等、財富相同等等……
>
> 我決定從整頓土地、金錢及一切私有財產開始，所有的私產全歸公家所有。從此我們過的是共產的幸福日子，我們運用智慧一同管理、運用……[2]

此番在亞里斯多芬尼斯眼中毫無意義的議案，在巴麗絲革拉大放厥辭中，可以明白：「從此窮人不但可以不必辛勤工作，而且大可以遊手好閒，反正物資充裕，生活容易，麵包、鹹魚、蛋糕、衣服、酒、各類日用品都唾手可得。」[3]然後喜劇的後半段，描述這個毫無意義的議案所造成的的不良後果，當然，議案終遭唾棄。

在希臘羅馬世界中，第一個被視為偉大的烏托邦社會是柏拉圖的《共和國》。柏拉圖在《共和國》裏的主張，正是二十年前亞里斯多芬尼斯曾痛加針砭的觀點，是不是早在他們的作品發表之前，劇作家就已風聞哲學家的看法？或者這

樣的觀念在古希臘已經十分普遍？我們不得而知。

無論如何，柏拉圖的對話始於蘇格拉底和兩個青年之間的討論，主題是快樂是否繫於正義之上？兩青年就此觀點力戰蘇格拉底，辯稱正義之士因遭人誤會和忌妒，往往受到曲解及錯待；而狡詐的不義之人，卻享盡諸般好處，且處處抵制正義之士。堅守正義有什麼報償呢？兩青年質疑道。他們知道蘇格拉底相信人死後有來生，但那絕非他們可以接受的答案，到底今生的快樂何在？

蘇格拉底始終未曾回答他們的問題。反倒提出問題來了解正義究竟為何物？他深信持守正義的人一定比不守正義的人快樂，這意味著持守正義的人，就如正義本身，其快樂源於內在的和諧。關於這一點，蘇格拉底亦明確指出，這種境界常常無處可尋，而只存在於心思純淨的領域裏，一個人可以把心思純淨作為生活的指導原則。此乃柏拉圖對話的主題。

柏拉圖深信並非所有的人都同樣的適於各種情況。他把人歸類為三種：統治者、擁護者（又稱為「幫助者」，因他們追隨統治者）以及勞動階級——農夫與工匠。[4]他們的不同係與生俱來，而且無法改變，「當你們在一起稱兄道弟的時候，我們要揭開一個真相，就是上帝把你們造成統治者，這是屬於金的層次，此一階層占著最大的優勢——而幫助者是銀，鐵和銅則是農夫與工匠。」[5]

然而與生俱來的不同，並不意味後人必定繼承，所以統治階級必須謹慎的鞏固自己的地位，特別是分封爵位給下一代的時候更要小心謹慎。

正因你們都是親族，大多數的人都會養育與自己同

類的後代，但有時候事與願違，一個含著金湯匙出生的父親，可能會培育出一個銀質子嗣，或者一個屬金的後代，卻來自一個銀質祖先，其餘的也可依此類推。所以上天給統治者的第一條誡命就是必須戒慎恐懼、小心密切的注意自己的後嗣中，是否潛藏著其他金屬的因子，如果兒子們中，不幸有銅或鐵出現，就必須依其本性，痛定思痛的把他們劃歸工匠或農人群中。或者，兒子們中若意外的出現了金或銀的特質，那可要大大的尊榮一番，把他們捧入雲端……[6]

知道人人都有其個別差異性，對了解柏拉圖在《共和國》裏強調的財產共有制度極為重要。它並未擴及到所有公民，而是指兩個高階層的統治者和軍人或保護者而言，柏拉圖指出保護者與統治者的差異並非顯而易見，有時候保護者甚至證明他們比統治者更適合統治。[7]

宣告有些人是天生的保護者，甚或是統治者，並不意味著要供給安舒的環境或相當的報酬給他們，這兩種較高層次的社會階級將會得到國家的供養，[8]但所得的報酬絕不是金錢與讚美而已，相反的，他們之所以成為統治階級，是為了避免被本質不若他們的人統治而產生的痛苦。[9]結果，不幸的是這些所謂的「天生統治者」，反倒是最不適任的統治階級。

為了達到各項生存目的而與別人合作，實屬必要，是統治階級產生的原由。[10]然而，這並不表示那些在物質上獲得滿足的人，就應該比別人更尊貴，相反的，一般認為人生在世可以追求的三大目標——利益、成功和智慧——以利益最不受人稱道。[11]柏拉圖用了相當多的篇幅，承認物質的需求

十分重要，即使是那些天生的哲學家，也必須嚐到利益與成功的果實。不過柏拉圖也用極大的篇幅，質問為了獲利而腐敗的個人及社會：

> 顯然有些人不再滿意現有的生活方式，而只作不著邊際的想像，是不是該添個沙發啦、買張桌子啦、或是其他的家具啦，還有調味品、沒藥、香料、女孩、蛋糕什麼的——各式各樣，只要能想得到。而我們一開始提到的房子、衣服和鞋子，已不再限於生活必需品，而一味的講究油漆的顏色，繡怎樣的花邊，如何取得黃金、象牙和類似的裝飾品，我們必須這麼做嗎？……
>
> 那麼我們是否不應該再擴展整個城市？因為健全的狀況已經不再，然而我們必須繼續發展，並不是擴充市容面積，而且是發展建設，讓各方面都要超越民生基本的需求，而達到盡善盡美的地步……[12]
>
> 所以，隨著物換星移，他們不斷的追求財富，結果擁有愈多財富，道德就愈加低落。哦，但願財富與道德不會互相矛盾、牴觸，正如把它們放在天平上，能夠平衡而沒有任何一方是傾斜的！[13]

柏拉圖堅信過度追求財富所產生的腐敗，是財富集中在統治階級手裏的原因。[14] 惟有財產共有，人人生存的基本需要得以滿足，統治階級才能免於腐敗。

柏拉圖對政治腐敗的恐懼，也是使他傾向共產主義的原因，他甚至主張所有的女人屬於所有的男人，反之亦然。柏拉圖的目的絕非鼓勵雜交，亦非提倡我們今日所謂的「自由戀愛」，其目的在為自己的城邦謀求福利。他一開始就排除

一夫一妻制的婚姻，為的是避免父親們只對自己的孩子另眼相看，同時不讓父親們把財產和權力轉移給自己的孩子。為了生育才產生的婚姻受到嚴格的管制，而只有比較「好」的子嗣方可存留下來。柏拉圖甚至引用獵狗與鬥雞的繁殖方式為例，闡明此法甚佳。那麼如何完成呢？——甚或如何進行呢？——這個祕密看來只有統治階層才知道了！決定婚配對象的一個方法就是抽籤，並且確定所有的籤都是統治階層設計安排的——換句話說，根本就是個作弊的大騙局。[15]《共和國》發表後約四十年，柏拉圖的另一著作《法律》問世，在《法律》一書中，柏拉圖調整了他相當極端的觀點，使婚姻較具傳統意義。[16] 不過，不論是《共和國》或《法律》，它們的目標都是為國家謀求利益。

基於相同的理由，柏拉圖對慢性病可是一點耐心也沒有。他認為醫療資源應該只用於那些可以再從事生產之人的身上，至於那些無法痊癒的，就不該接受治療，免得延長痛苦，致使生命愈加悲慘，或者生育同樣悲慘的孩子，這樣的人對他自己和國家都是無甚用處的。[17]

在《法律》一書中，柏拉圖對理想國度的經濟秩序有更進一步的說明。在書中，他理所當然的認為國家應該保有奴隸與外商的制度，也曾提及其他階層的公民。就如同在「共和國」一書所談到的一樣，財物都歸少數的統治階級所有，那些耕田種地的人，因為不同意土地公有而不事生產，顯然這是超越了「他們的身分、地位與教育」。[18] 土地的確是「整個社會的公有財產」，[19] 同時「凡是買賣房子或土地的人，就讓他為了自己的行為，課他適當的罰金」。[20]

為了治理國家，對家庭也有一些規定和限制。那就是每

一個人都只能有一個男性繼承人，因為要使人數固定，超過規定數目的兒子，必須分派給沒有兒子的家庭，如果男孩太多，這些「多出來」的男孩就會被送去建立一個新殖民地。不過由於家長們的數目並不那麼均等，因此政府決定以抽籤解決問題，以每人最少的籤數為準，但有些人的籤數竟高達四次之多。公民的財富會隨著指數上下移動，卻不會滑落到貧窮的地步；若是有人的財產超出一般平均值的上限，那麼超過的部分就歸國家所有，[21] 這麼做的理由是，赤貧與富餘都會造成國家的腐敗，饑寒起盜心，而飽暖思淫慾；前者誘人犯罪迷失，後者腐蝕人心，趨向怠墮奢侈。[22]

至於勞工階級，政府總是嚴格管控，公民非但不能自己直接從事商業或技術行業，就是透過他們的奴隸也不能。[23] 為了要有人做這些工作，他們鼓勵外國勞工進城，但條件是外勞不能滯留二十年以上，除非有特殊狀況。柏拉圖關於貿易與技術的負面想法，係沿襲舊制，他認為這些規定有其必要性，但仍會腐蝕執行這些規定的人：

> 思考到國內零售貿易的基本功能時，我相信它絕不是一樁為害國家人民的勾當，反倒能造福人群，增進國家福祉。一個人若能影響所有日用品集散的平均與適量，豈不是功勞一件？我們得提醒自己，之所以有這樣的成果，實因使用同一種貨幣的緣故。我們要知道，這個功能是商業造成的。同樣的，薪水階級、旅店主人、各行各業的人或多或少都盡了一份心力，使商品在供給與分配上能夠更加均等。那麼，為什麼這個行業沒有優良信用與名聲呢？原因何在？

> 我們當中沒有多少人在有機會增加財富，或有獲利先機的時候，還能夠保持清醒冷靜，因為這和人性的傾向原本就是相違背的——他們所期望的是大發利市——所以可以選擇獲取合理的利潤時，他們很可能會選擇暴利，這就是為什麼所有的零售商、生意人、旅店主人……那麼不受歡迎，甚至被視為社會中之渣滓的原因了……在商言商，一個人若在一個遠離人煙的偏僻地方，設立起他的基地，在那裏他殷殷款待飽嚐饑餓之苦的旅人，準備一個溫暖的住所，給從暴風雨中逃離出來的難友，提供他們風雨中的寧靜，酷暑裏的清涼。但下一個場景是什麼？他可能待他的顧客如同朋友嗎？可能加開一個盛大的宴會以為招待嗎？不然！恐怕他會待他們如同落在他手裏的戰俘，打算以最嚴苛、最不法、最惡毒的條件換取贖金。[24]

以發行信用來做買賣是嚴加禁止的。[25] 只有一個例外，就是工匠工作完畢才收到所得，這個方式可視為信用。但一般而言，如果一個人要求別人為他工作，卻不立刻付現，就要遭到百分之百的罰款；一年後若還未償還，罰款提高到每個月百分之十六點六六！顯然，超高的罰款比率，遠較貸款的利息高。[26] 若有幸向朋友借貸，是可以不付利息的，因為他們無權簽合約，所以還款亦不受制於法律。[27]

最後，在柏拉圖的理想國裏，惟有政府擁有寶貴的金屬或貨幣，這些金屬與貨幣可以在境外流通使用，而住在境內的老百姓進行交易時，只能用一般當地的貨幣。如果有人到國外旅行，或為國家進口一些必需品，政府就會發給他們等

值的希臘共同幣，但條件是旅行者一旦回國，就得繳回未用完的希臘共同幣，政府會歸還當地的貨幣給他們。[28]

從以上種種可以明顯的看出，柏拉圖的理想國是一個組織嚴密的共產社會，它聽命於一位有高度智慧的知識菁英，一切決定取決於個人的願望和喜好之上。柏拉圖堅持的財產共有——其實只限於在統治階級之間流通——強調的不是分配的公平性，而是適合的國家秩序，赤貧在理想社會是嚴遭禁止的，因為赤貧會撼動社會基層，以致動搖國本。至於統治階層，有兩個理由使柏拉圖認為他們應該共產：其一，這麼做使他們避免嫉妒和紛爭，這也是會動搖國本的，須從優良政府的條件中排除；其二，因為統治階層都必須是哲學家，只有真正的哲學才能不受物慾所惑，而置身物質世界之外。

關於社會秩序的各個議題，亞里斯多德的觀點與柏拉圖相左。他贊成柏拉圖對國家和社會的看法，也同意不讓奴隸、外籍人士、工匠擁有公民身分，亞里斯多德把這些人的能力視同黃口小兒一般，根本無法負起公民應盡的責任與義務。[29] 但是他強烈反對財產共有的想法。[30]

亞里斯多德亦提出許多不贊成財產共有的理由。首先，最典型的保守論點是，現行制度已經行之有年，不應輕言廢止。「我們不該輕看累積了多年的經驗；這些年來，這些制度如果夠好，人們絕對不會不知道。」[31] 這並不是說，一個人不應該力求改善社會秩序，而是必須在現有的架構裏謀求更好的方式。「現行制度若因有良好的習慣和法律，會顯得更完善，人民會在這兩種制度下蒙福。」[32] 但也不排除有人願把自己的財產讓朋友隨意支配使用，就如斯巴達人互通一

切的情形相似，包括彼此的奴隸、馬匹、狗，只要他們有就分享。[33]

此外，財產共有也可能會破壞自由分享的可行性，人人賴以與朋友及客人分享真正屬於他們的東西。[34] 一同擁有物質的喜悅總會過去，到時候人人就會浪費時間，彼此抱怨那些坐享其成的人。[35]

同時，沒有私人財產亦會導致全面的管理失當：

> 因為財產共有對絕大多數的人而言，會不用心去照顧公共的財產。人人都只照顧他自己，卻難得思考大家的共同利益；只考慮到自己的好處，容易忽略應盡的責任，而指望別人去履行義務。[36]

亞里斯多德反對柏拉圖「理想國」最力的是他的國家觀念及其功能，在「理想國」裏，處處都是管理，牽制過了頭：

> 蘇格拉底在他一開始描述的「合一」，就是個錯誤。合一應該在家庭與國家，有其必要，但也有層面的不同，國家如果只有一個聲音，就會不像國家，沒有真正的存在的次等國家。這種情形猶如音樂裏的和聲變為齊唱，或像詩歌裏的押韻變成同一韻腳。對於國家而言，我贊成多元化。[37]

在相同主題下的這麼多辯論中，爭論的分歧點在柏拉圖和亞里斯多德對國家機能如何運作之不同。柏拉圖支持財產共有的理想，因為他相信只有這樣，才能造就一個更好的國家；而亞里斯多德卻全然反對這個看法，因為他相信一個國家的本質，必定是多元豐富的，而這正是柏拉圖欲摧毀的。

因此亞里斯多德並不贊成無限制的累積財富。他寄望每

一個國家都有「三個階層來組成：一個階層極端富有，另一個階層極端貧窮，其餘的屬於中產階級」。[38]這三種階層裏，極富和極貧都會對個人與國家造成負面影響，所以極富和極貧都必須避免，惟有中產階級才是城邦的中堅。

> 那些擁有太多幸福的財貨、實力、財產、朋友的人，通常不願意也不能服從威權。這種弊病始於家庭；因為他們從小就已習慣了在奢侈浪費中長大，即使在學校也從來沒有學會服從的習慣。而另一極端的窮人則備受輕視，所以富有階層不懂服從，卻只會獨裁統治；貧窮階層不知如何管理，只有飽受他人駕御如同奴隸。於是新興的城市沒自由人，只有頤指氣使的主人及卑微受欺的奴隸，前者自高自大，後者嫉妒別人……然而城市理當在盡一切努力整合平等權利和類同性高的人，便是一般之中產階級；這就是為什麼城市有必要由中產階級組成，才是最佳結構的原因。[39]

儘管亞里斯多德大肆反對柏拉圖共產國家的藍圖，但他也反對無限制累積財富是樁好事的概念。相反的，他清楚的區分良好管理自然界上天的禮物（經濟）與致富的藝術（理財學）的不同。雖然，他使用「理財學」意義不單只有一個，但他總是譴責那些追求此道的人。某人管理遺產，讓遺產有最高的增值是一回事；然而為了累積財富而從事買賣和銀錢借貸，卻是另外一回事了。

> 有兩種生財的方法……；其一是管理家庭經濟，其二是投入零售業；前者是必須而且榮譽的，但是因聚斂而進行交易則是受譴責的，畢竟它不是一件自

然的事，其方法是一個人因剝削另一個人而獲利。最令人不齒的是高利貸，是錢滾錢，沒有實物產生。錢財原本的作用是為交換的目的，不是生息，而且「利息」就是用錢生錢，以錢為生財之母，所以我認為生財之道中，以借貸獲利最為不正常。[40]

亞里斯多德認為分配均等並不等於公平或公義，真正的公平乃是按照個人功過所做的分配；反之，分配的時候，對於不同的功績，卻獲頒同樣的財物或榮譽就是不公平，正如同不基於功績，卻給予不同賞賜，是一樣的不公平。「所以，所謂公平，就是按貢獻的比例來分配；而不公平當然就是不按比例分配。」一旦發生不公平的現象，「行不義的人獲得太多，而行事正直的人，卻給的偏少刻薄」。[41]

我們可以再說許多亞里斯多德看問題的那些觀點，亞里斯多德相信「過多」是問題的所在，日後均成了經濟理論探討的主題，諸如：壟斷事業、價格的功能，以及該如何管制、操縱，並其他關於金錢價值的各種理論。在這些議題裏，亞里斯多德提出的觀點極少，並且未踰越前人的思考，留給後來註釋者的看法也分歧。日後許多參考資料出現在「經濟學」裏面，這是亞里斯多德學派出的一本書，也許很忠實，也許不忠實的報導該派宗師實際所教導的道理。

至於國家應有秩序的問題，犬儒學派顯然贊同柏拉圖——至少後來的犬儒學派是如此，因為創始人的理論已經很難確定——想必與原始的觀點相距甚遠。他們對私有財產一定要廢除的看法，與柏拉圖如出一轍；宣稱家庭和婚姻在理想國中毫無地位，也和柏拉圖在《共和國》而非《法律》裏的看法相同，只不過他們破除舊制的言論更甚於柏拉圖，甚

至鼓吹廢除國家體制。相反的，柏拉圖的目標是創立一個有秩序的國家，而犬儒學派的願景則是原始、自然、簡單、返璞歸真，既無國家的存在，也無法律的規範。

我們關心的另一個議題是，伊比鳩魯的理論——和犬儒學派一樣，大部分的理論到後來都遭扭曲破壞——只留下一些傳統的智慧話語罷了。伊比鳩魯反對隨著財富擴張而來的永無休止的紛爭，以及因貧窮而產生的困境，因為「若以生命的自然意義來衡量，貧窮其實是一大財富，而極大的財富反而是一大貧窮」。[42] 因為貧窮缺乏帶給人的渴望追求，超過因擁有而帶來的快樂。[43] 人的願望可分為三大類別：自然且需要、自然但不需要、既不自然又不需要。[44] 一個人應尋求第一類的滿足，並有時在某些情況之下，達到第二類需要和滿足；但大富都是屬於第三類，所以必須避免。最後，伊比鳩魯駁斥財產必須共有的理念。不過，他反對的理由與亞里斯多德和亞里斯多芬尼斯不同，不是因為財產共有會對國家或經濟有損，而是共同的所有權是一個不信任的象徵。伊比鳩魯認為：友誼與信任是在財產不須倚賴共有的制度而存在的。[45]

第一代斯多噶學派教師所提倡的教義已經很難知道，因為存留至今的文獻都是斷簡殘篇、支離破碎，而且出自好幾位該派哲學家的手筆，哲諾（Zeno）就是其中之一。顯然哲諾擬定的國家體制，十分接近柏拉圖的「共和國」。最重要的不同點在於，他討論的不是希臘城邦，而是屬於全球性的國家，是一種放諸四海皆準的原則，因為他說：「我們是同在一片青草地上的羊群」。[46] 在他那部全球適用的《共和國》裏——書名如今已失傳了——講到人人都該「車馬衣裘與朋

友共」之外，連婚姻也不例外。[47] 這個國家無需發行貨幣，因為財產共有，具傳統意義的「貿易」遂不存在。[48] 不過，其他片斷的文獻裏，提到哲諾視某希臘城邦的公民擁有私人財物為當然，有些人對此明顯的矛盾解釋作：哲諾在這個問題上的觀點有所改變。[49] 顯然哲諾嚮往的是理想國的一個例子，而他自己卻仍活在當時的現實社會中。[50]

哲諾也堅信希臘哲學裏的共有觀念，財富只會造成妨礙，而不能給人智慧。他節錄「克里特與鞋匠的軼事」中的一段，並且大加贊同。故事說到克里特正大聲朗誦亞里斯多德獻給塞浦路斯王的頌詞，其中哲學大師告誡國王，由於他擁有的財富過多，使他無法致力哲學研究。接著克里特注意到鞋匠正凝神聆聽，便宣稱鞋匠比塞浦路斯王更適合哲學。[51] 哲諾也同意克里特對商場的看法，大意是買方與賣方彼此嫉妒，都想從對方賺取所有，而克里特不買也不賣，所以心靈自由，不受任何拘束。[52]

在現有的秩序中，並沒有所謂的財產共有社會，所以哲學家們必須尋找原則，以便安頓其生活。有些斯多噶派學者贊成「萬般皆下品，惟有品德高」的概念，奇謳的亞瑞斯頓（Ariston of Chios）即是其中之一。[53] 當然這種觀點很難讓人安排自己的日常生活，除非要做的選擇都是無關緊要的事情。其他的斯多噶派學者——哲諾及其後起之秀——則引用一種分辨對錯的方法。[54] 於是當他們宣告健康與財物有其終極的差異性時，遂建立起一套財物價值尺度來相比較，在此套標準裏，財富列為可以追求的項目之一，雖然其與德性無啥關聯。然而財富必須受到限制才好，因過剩的財富——尤其是一意追求——就違反自然了。所以，哲學家們要禁戒自

己以各種手段獲取財富，他們並發現最適合哲學家從事的工作有三項：管理、教導及寫好書。[55] 無論如何，一個人在追求財富的過程中，一定要小心謹慎，不要奪取了屬於別人的東西，正如同一個在田徑場上賽跑的選手，不得為了奪魁而絆倒或推擠別人，是一樣的道理。[56]

後來的柏拉圖學者對柏拉圖原有的理論並沒有什麼增添。一般說來，他們很少再注意柏拉圖對「理想國」的願景，而較多注意在現今經濟秩序中的個人道德。因此，正當中世紀和新柏拉圖主義漸漸傾向神祕主義的時候，他們亦對只在乎物質世界的人，投以輕視的眼光。

史學家蒲魯他克（Plutarch）多次重複同樣的聲明，即財富會產生的虛榮與腐敗。蒲魯他克辯才無礙，擲地有聲，勝過眾人，他深信持續不斷的追求財富，簡直就是一種疾病，起因於內心的紛亂，而非對錢財的真正需求。

> 面對乾渴的人，你一定會期望這個沒有東西可喝的人，能夠找到可以解除乾渴的飲料，結果這個人竟然喝了又喝，即使已經喝夠了，還是不停的喝，我們可以斷言：他絕對會嘔吐！造成這個人痛苦不堪的原因，不是物資短缺，而是他那不自然的刺激和燥熱。同理，所有追求財富的人也是這樣[57]。

談到幸福的生活一事，其實富人並不見得比不如他們富裕的人更幸福，因為就算是最富有的人，所能買到的，也只不過是一些實質的東西罷了！[58] 其實，他們才不幸呢！因為過剩的財富裏，有一股強大的腐敗力量。蒲魯他克說，這就是為什麼李卡格斯反對用鋸子和斧頭以外的工具來變花樣。他之所以反對，乃因「他知道這種粗工絕不能製作出一張精

緻的沙發來」。在這樣的房子裏，為了與簡單樸實的家具和餐具相稱，主人端上桌的往往是清爽無華的粗茶淡飯。這個次序相當重要，因為「任何奢侈浪費的態度與揮霍無度的行為，都會使生活趨於邪惡」。[59] 貪婪是道德上的缺陷，令人嫌惡，就像「毒蛇、蟑螂、蜘蛛一樣，比熊和獅子更使人不快，因為它們傷人於無意之間，正如人因吝嗇及偏狹所產生的貪婪，比因奢侈揮霍而產生的貪婪，更加令人作嘔是一樣的，那是因為對無權無業的人進行強取豪奪」。[60] 和前人一樣，蒲魯他克譴責借貸求利的行徑。借貸本來就是違反基本的自然原則，「泡沫產生泡沫；對有些人，利息來自並不存在的東西」。[61] 然而，最重要的是，向人借貸的人，應該明白借貸行為毫無意義：

> 借貸是一種極其愚蠢、無意義的行為。你有錢嗎？不要借給人，因為你沒有這個需要。你沒有錢嗎？不要向人借，因為你無力償還……無法背負貧窮的重擔，這個重擔連富人也不勝負荷，更不願在你的背上貼著「欠債」的標籤……維生的方式很多，可以教書、護送小孩上學、當警衛、水手或船員；這些都是高尚的工作，配得支付薪水[62]。

蒲魯他克卻不支持柏拉圖「理想國」裏，國家管制百姓經濟的方案。相反的，他常提到一些有關個人主義的詞彙，而很少，甚至沒有講到政府在經濟方面應扮演的角色。他的論文中，最接近這方面的是〈政策守則〉，在這篇論文中，他宣稱「在人際生活中，濟助朋友並有通財之義，是毫不丟人之事」。[63]

亞歷山大城的斐羅（Philo）是個猶太人，與耶穌同一時

代。他苦心孤詣的尋找猶太傳統及柏拉圖理想之間的最佳平衡點。他所代表的是柏拉圖主義發展中的一個新階段，我們對他所討論的議題有極大的興趣。在他的論述裏，我們發現有相當大的篇幅是與辛尼加（Seneca）的理論重疊的——關於辛尼加，我們在這裏必須作個簡單的說明——他既擁有龐大的個人財產，又滔滔不絕的痛斥財富，集兩者於一身，是個令人驚異的人物。[64] 斐羅係出名門，家道豐富，在亞歷山大城的猶太人中，為人所知，他的兄弟是個稅吏，因此富裕到能夠為耶路撒冷聖殿的九個大門，提供貴重金屬材料，還有餘力借巨額貸款給希律王亞基帕。斐羅自己則非常關心與他相同信仰的朋友的財富。有一次，他們遭侵占，斐羅就上羅馬的衙門要求補償。

但是我們也在斐羅的其他論述裏發現，他提倡放棄財產，就像他讚美愛色尼派人，因為「他們刻意使自己沒有錢財、沒有土地，並非他們沒有機會獲得錢財、土地」；[65] 他在別處尚稱：「這些不讓自己有財產的人，他們的心原本存在物質世界裏，一旦放棄，就與超越物質的上帝有密切的連結，他們深信，擁有上帝，是惟一的產業。」[66]

矛盾之處值得深入探討。原來地中海東岸有個歷史悠久的傳統，貴族都認為財富是引人作惡的，顯然斐羅接受了這個傳統。然而，讓斐羅一面擁有財富，一面輕視財富，其真正的理由是，柏拉圖主義在斐羅時代的財富觀就是如此。柏拉圖曾把必朽的肉體與永存的靈魂作過比較，到了斐羅，自然把二者的對比更加凸顯。當代柏拉圖主義的信徒相信靈魂是幸福與道德的中心，雖然身體與其福祉有其意義，但最終還是靈魂及生命才有真正的價值。在這樣的背景、環境裏，

有關財富的重要議題不是誰有錢，而是意志所占的角色，內在的態度遠勝於外在實質的擁有。愛色尼派人之所以受人鼓掌喝采，不是因為他們貧窮，而是因為他們甘於貧窮，樂於貧窮。願意放棄財產的人都該大受讚揚，不是因為他們放棄那麼多，而是他們的心志帶出了行動。真正的智慧與品德是內在的事，財富問題不在於財富本身，而在於一個人是傾向選擇智慧呢，還是選擇曇花一現、稍縱即逝的事物？

現在我們明白斐羅的財富觀，正當財富一再遭到傳統的口誅筆伐之際，我們於是發現，指財富為邪惡，不再和以前一樣有相同的意義，真正重要的，其實是靈魂深處的生命。當然同時擁有品德與財富也是可能的，對財富之惡的探討，愈加高明。因為生命之智慧與品德已然內化，而且個別化了。

到了普羅提納斯時代，由於整個探究方向個別化，並且內化成為個人的方向發展的結果，使普羅提納斯無法探討經濟問題，而不是他缺乏探討的能力。

簡言之，當我們結束希臘哲人對財富及其分配的各種想法時，顯然許多辯論的議題，都與理想國的優先次序應該如何架構有關。很多同意柏拉圖財產共有的人，都認為財產應受國家定規管理；另一方面，亞里斯多德卻又捍衛私有財產；然而，所有的人都贊成，任何人都不應該握有太多財富。基本上來說，對節制財富的累積，這方面的調整的呼籲，以及對財富觀感不良的評論，在希臘人的著述裏相當普遍。然而，隨著物換星移，這類論點竟轉變成老生常談，毫無新意，所以有些人儘管口誅筆伐，大肆批評財富誤人，卻也同時擁有極多的財富。

我們發現拉丁語系作者也曾崇尚財產共有的觀念。不過對他們而言，財產共有只存在一個已經過去的黃金時代裏——這個時代簡單純樸，而且永遠不再出現，這些作者徒然浩嘆，[67]卻未曾提及該如何恢復舊觀。[68]

最具影響力的羅馬作家回顧過去，以期鑑往知來。但是他們所謂的過去，並不是已經漸行漸遠之簡樸的黃金時代和財產共有制度，而是早期的共和國時代。在他們心中，那是一個以誠實、努力締造的國家。因此，所有羅馬知名的古代作家，追溯以往，在這方面都很推崇。當時農業是財富的主要來源，公民耕種田地，也擁有田地。許多著述裏都充滿著這種倫理觀點，也瀰漫著傳統價值喪失的悲情。

迦德（Cato）在「論農業」裏，開宗明義的一段文字是最具典型的代表：

> 以經商營利，無疑的是較容易獲利的，並不生啥害處；就像借錢一樣，如維繫名譽的話，亦不算壞事。如果借錢還算光彩的話，借也無妨。我們的祖先持此觀點，並付諸法律，依法規定，竊賊一旦逮捕到案，要課以雙倍罰款；放高利貸的人則更重，課罰四倍。何以他們視放高利貸的人比竊賊更惡？其中一個理由是……在我看，商人是個活力十足，而且致力賺錢的人；不過，正如我前面所述，經商是個危機重重、容易遇險的生涯。就另一方面來說，最有勇氣的人是從事耕種的農夫，和最堅忍不拔的軍人，他們的職業才是最值得受尊敬的。[69]

農業在傳統倫理上，是最具有道德導向的財富來源，也是最崇高的經濟活動，雖然羅馬人宣稱，放棄土地就是造成動搖羅馬國本的根源之一，迦德及許多持有類似理論觀點的人，都喜歡住在城市，只有柯倫樂（Columella）仍居鄉間，即使他並不親自下田耕種。

正當一種倫理觀點進入羅馬哲人的作品裏時，這種倫理觀點正是一段被了解、接受的羅馬傳統道德。但道德顧忌並不能阻止迦德販賣無用的老奴，像賣一隻老牛一樣。[70]

一般而言，極少拉丁作品贊成財產共有。相反的，大家都相信，羅馬對西方世界最具特色的貢獻是對私有財產的了解；古希臘憲章的擬定應歸功於蘇冷（Solon）和里克瑞格斯（Lycurgus），但他們認為土地所有權不是絕對的。在古羅馬時代，每一個小農莊都座落在農田當中，每一個住家都供奉著他們的祖先，人們想到「財產」的時候，其觀念轉變為一種神聖的意味，這在古希臘思想中是不存在的。對羅馬人來說，所有權的意義包括使用、享有，甚至濫用財產的權利。這是為什麼羅馬人認為不宜徵收土地稅，又視徵稅簡直就是征服的象徵之主要原因。基於同樣的理由，留遺產給繼承人，是羅馬人法律和經濟體系的基石。

從許多方面看，最具羅馬精神的就是西塞羅（Cicero），他對土地所有權的不可侵犯性，亦有極明確並相當典型的說明，西塞羅向迦地爾南（Catilina）挑戰時所提出的主要爭論是：農業改革和土地在義大利公民之間的重分配問題，西塞羅反對迦地爾南，他堅持主張，國家主要的功能正是保護私有財產。私有產業的重要性，在於所有私人財富的總合，就是國家的財富。[71]「財富均等」的觀念，簡直是禍國

殃民，西塞羅斬釘截鐵的認定，政府的基本責任即保護私有財產的權利。

> 這個位居行政公職的人，其當務之急是讓人人擁有屬於自己的私產，使一般尋常百姓的土地所有權不受政府侵犯……因為一個憲法國家和城邦市政府建立的主要目的，在保障個人財產的安全。
>
> 行政部門也應該盡力避免徵收土地稅捐，最後預防措施也須即早採取……
>
> 但政府裝模作樣使人民以為他們是朋友，而企圖通過農業法案，以便把原有的居民逐出家門；或者提議貸出款項，以匯寄方式寄給借方，這兩種方法都壞在不知不覺的動搖了國本：其一，破壞了原有的和諧，因為和諧無法存在於借貸金錢的雙方之間；其二，他們的作法完全不以平等為準則，一旦土地所有權不受到尊重，公平公正就蕩然無存了。所以，如我上述所論，國家與城市的特殊功能是保障每一個人的自由，以及產業不受到侵擾。[72]

雖然西塞羅不斷重彈快樂基於品德而非財富的老調，但他也提到那些決定追求大富大貴的人，有權這麼做，只要在過程中不傷及無辜就好。[73] 他認為為了公益，有智慧和品德的人可以沒收無用及不出產的田地。[74] 由此可知，在保護產業方面，西塞羅捍衛有產階級遠比捍衛法律或道德更加不餘遺力——他至少擁有十四個大農莊。

最後，引用西塞羅對各種職業分類及評估的方法作為說明：

> 現在，關於經商和其他謀生的方法，有些人被敬為

鄉紳，有些人被視為庶民，大致說來，分為以下幾類人：首先，某些行業遭人唾棄，因它招來怨懟，像稅吏及放高利貸的人。庶民謀生的方式是受雇於人，以勞力掙錢糊口，但不是技術性的工作；因為他們所獲得的工資只不過是奴隸身分的象徵而已，我們必須知道庶民是由人口販子大批買進，然後以零售方式立刻賣出；所以他們若不漫天撒謊，就無法獲利；當然，沒有比耍詐更令人不快的了。那時所有的工匠大都從事低水準的的行業；由於工人沒有自由，而從事感官享樂的行業，如：「魚販、屠夫、廚子、雞販和漁夫等等」更少受尊敬，正如泰然斯（Terence）所說。[75]

這段及其後的論述都十分重要，因為西塞羅在此略述羅馬貴族對社會秩序的觀點。奴僕的工作——的確，維持生計就得工作——被視為有失體面。顯然地，西塞羅並未將農業歸類為「低下」或「卑微」的職業，在古羅馬公民的傳統想法裏，農夫是自由之身。[76]西塞羅本身在名義上也是個農夫，因他擁有龐大的產業，而且他投下巨資於農業，但是他不能紆尊降貴的親自下田耕種，而是要雇用人手，在他心目中近乎是為奴了。他認為批發生意受人尊重，而零售業就遭人不恥了，[77]至於那些靠勞力掙錢的人——魚販啦、屠夫啦等等——當然卑微。西塞羅的論述繼續告訴我們，需要用到心靈的職業——如藝術家、建築師、律師等等——遠比受雇打零工令人尊重。在此值得一提的是，雖然西塞羅大部分的收入來自投資，但他同時也是位執業律師。

西塞羅是一位出類拔萃的保守主義。他的舉止端正、言

談高雅。他捍衛國家秩序不遺餘力，尤其是自他相信國家的主要功能即保護私有財產以來更是，他自己便是一財產擁有者。

辛尼加亦是持此傳統觀點的人。他也相當富有，但是言詞犀利的論到財富的苦痛，以及追求財富的愚蠢。基於兩個理由，智者應該禁絕追求財富，因為財富產生憂慮，並且造成奴役，他語重心長的節錄伊比鳩魯的話說：「對財富需求最少的人，也是最能享受財富的人。」他的評論如下：

> 大凡為了本身利益而渴求財富的人，通常都會陷入一種恐懼之中，當然天下沒有一個人會喜歡一種帶來憂驚的祝福。在他苦思增加財富時，他已忘了怎麼運用，他到處收帳，官司連連，做假帳——簡言之，他已從財富的主人降格為奴僕了。[78]

有個故事講到一個沒有經濟壓力的富人，對有經濟煩惱的人大放厥辭，說到為錢財憂慮的愚昧。他到處宣稱，「財富，是人類煩憂的最大源頭」。所以「我們必須思想，沒有錢財要比損失錢財的憂愁輕省太多。」他認為：貧窮，理當受到歡迎，因為「赤貧不會更貧窮，煩惱人的機會也更少」，這就好像在禿頭的人和滿頭頭髮的人，頂上拔髮一樣，禿頭一點也感覺不到痛苦。當然，無論貧富，都會嚐到損失的苦果，但富人可能比窮人失去更多，這麼說來，貧者倒比較幸運！[79]

聽起來好像是道德寓言，勸告那些在經濟上已經足夠，卻還在冒險追逐更大的財富，甚至陷入為奴地步的人。不過，當做為貧富許多群體的共同觀點，或者當一個社會組織的道德律，其有待改進之處還很多。因為這個論述是有錢人

寫給有錢人看的，有失公允。所以，正當作者辯才無礙的論到財富是萬惡之淵藪時，其實來自錢財的諸惡只會帶給擁有的人，而不會連累沒有錢財的人。結果，貧窮受到歌詠頌讚，譽之為一份祝福——雖然根本不會有人去追逐貧窮，以它為榮。

老皮里紐（Pliny）曾哀歎大私有土地制度的形成，這麼多的土地不動產對國家造成極大的傷害，[80] 他說到，收集財富的目的如果只是為了展示，那真是一件不智之舉。依照他的說法，世間的第一樁罪案，是一個人戴上第一隻戒指。[81] 如果許多人胼手胝足的在地上工作，其成果僅僅只是為了讓一個人的一隻手指獲得尊榮，那就是毫無意義。[82] 不過老皮里紐本身有很多財富，擁有土地無數，在他的時代，努力限制大私有土地制度的發展，或管制富人的財產繼續增加，都早已是一件「過去式」了！

這些人的努力，加上農業改革的企圖，儼然已成為一個討論的主題，甚至在早期曾引起內戰。根據傳統，羅馬的建國之君羅慕樂斯（Romulus），曾分配兩分（jugera）土地給每一位公民——也就是說，這個單位的土地面積，可供兩頭牛在兩天之內犁完。到了共和國之始，有公民身分的羅馬庶民已分配到七分地，日後法有明令，規定一個元老只能持有五百分地。不過，所有的法令很快就被遺忘了，徒留許多遺憾而已，如皮里紐、柯倫樂等人，[83] 他們深知，大私有土地制度的擴張，是農業蕭條的主因。

這些事件和所有其他事件當中，羅馬法律的演進及實施，都傾向於保護私有財產權。顯然的是，第三和第四世紀戴克理先與君士坦丁當權的嚴厲經濟管制時代，大多在處理

市場經濟的成型，而不著力限制大私有土地制度的擴張；在第二世紀中，法學家馬雪那思（Marcianus）證實了某些事物本質便屬於公有財產，不好成為私有財產。但是所謂公有財物僅止於空氣、流水、海洋和海岸。[84] 人不能企圖蓋房子截風勢，或是阻止鄰居打穀，[85] 或是用捕魚燈誤導夜間的水手，[86] 或是饑荒的時候囤積糧食，待價而沽，[87] 換句話說，有共識認為沒有一個人可以為了獲取更大的財富而傷害另一個人。[88]

除了這些限制外，財產私有權可說是羅馬法律的脊幹，實際上在私人合約訂定中，並無提到任何限制。[89] 依照遺囑，處理一個人的產業的權利，是有些微限制的，但是即使只有百分之五的稅，也曾遭到強烈的反抗，[90] 直到公元五三一年，被查士丁尼（Justinian）完全廢止，抗議方休。[91] 在買賣中，買方與賣方的互相欺騙是合法的。[92] 權利完全屬於所有人，所有人都有使用權，也有濫用和毀壞土地的權利——甚至可運用到奴隸身上——這都受到法律與傳統的保障。確實，所有權在傳統裏的定義即使用、享有和濫用的權利。

羅馬法律只在借貸的利息一事上限制了私有財產的取利行為。雖然羅馬道德家一再譴責以借貸取利的行徑，然而借貸細節原本就由法律所認可、規範。最早的時候，每月最高的單利固定為百分之一，從整個羅馬法律史看，這算是一個合法的限制。複利的存在則法所不容，儘管複利與利率遭到限制，卻是經常鋌而走險，遊走法律邊緣，[93] 尤其當貸方認為具有重大風險的存在時，更是如此。諸如：運船事業、農業經營等等，利息便會超過既有的限制，有時高達百分之五十。[94]

簡言之，財產私有權及所有者的使用權，都是羅馬法律

體系的主幹。羅馬法律與羅馬哲學都不曾探討財產公有的問題，不如古希臘法律，還有柏拉圖及其他希臘哲學家，對此有深入的研究。羅馬作家承接傳統，繼續宣告「財富即煩惱之源」，所以人人都不該追逐財富，但也就是這些主筆的人，大量累積財富，其量多得讓早期的希臘人連作夢都想不到！有些像西塞羅那樣的人，認定私有財產應受到保護，是國家的主要功能，以及最高權益。向自由的公民課稅，在傳統上被視為暴政，是一樁邪惡的事。課稅可以或應該作為財產重分配，或促進社會政策的手段，然而對羅馬人而言，根本就是天方夜譚。對現代的我們來說，很清楚可以看見當時的羅馬稅務體系，造成財富集中在少數幾個人手裏。至於窮人則認為，國家並不顧及他們的需要，而只有像羅馬、君士坦丁堡等大城，和在饑荒之時，或是因他們的數目太大，或苦難造成國內動盪不安的時候，才會注意到他們的需要。

猶太人

除了希臘、羅馬之外，早期的基督教從第三個傳統——猶太教來受啟發，觀看社會的經濟秩序。正如古羅馬及古代大多數人一樣，以色列人對祖先埋葬之土地有著極大的歸屬感，這就是創世記二十三章裏面，講到亞伯拉罕擁有撒拉的埋葬之地，是如此重要的原因了。同理，當約瑟自知死期將近，他要求與祖先同葬，[95]而他的父親雅各也這樣交代眾子：

> 我將要歸到我列祖那裏，與我祖我父在一處，就是在迦南地幔利前，麥比拉田間的洞，那洞和田，是亞伯拉罕向赫人以弗崙買來為業，作墳地的。他們在那裏葬了亞伯拉罕和他的妻子撒拉。又在那裏葬

了以撒，和他的妻子利百加，我也在那裏葬了利亞。[96]（注意：此處在附註裏註明是創四十七29-31，應是創四十九29-31）

這個觀念說明土地及其所有權代表的意義，遠超過經濟上的含義，不過這也與羅馬傳統和法學裏所謂絕對的所有權是大不相同的。猶太人認為土地是神聖的，不只是因為祖墳埋葬於此，也因為土地屬於上帝，在征服之時上帝將祂的土地賜給人，就像上帝曉諭約書亞說：「現在你要起來，和眾百姓過這約但河，往我所要賜給以色列人的地去。」[97] 即使以色列人擁有那地，地的主權仍屬於上帝：「地不可永賣，因為地是我的，你們在我面前是客旅。」[98]（利二十五23）

因此，希伯來的法律與羅馬的大相逕庭。希伯來法律對一個人如何處置他的產業，有所設限，兩者之間最大的不同在於猶太律法不允許濫用產業，包括土地、動物，甚至奴隸。和人類、牲畜每六天休息一天的命令一樣，土地每六年也要休耕一年。[99] 不但是年產的作物像麥子，就是葡萄園、橄欖樹亦復如此。根據拉比的解釋，這個觀念就像禧年一樣，提醒以色列境內的土地完全屬乎上帝。[100] 一塊沒有人耕種之地所出產的果實，可供窮人隨意採擷當作食物，而窮人留下的，可以供給野生的動物，我們不知道這種情況行之多久，顯然在尼希米之約後，又重新開始；[101] 馬喀比時代，也依律法而行，[102] 就算不是一直這麼做，至少也是常態，直到公元第二世紀為止。[103]

上帝對土地的所有權，意味地裏出產的一部分也應留屬於上帝，不論是直接的什一奉獻與其他類似的責任，或是間接的對有需要者的幫助。一個饑渴的客旅可以走進任何田

裏，享用穀物及葡萄，只要不是擷取過量超出所需即可。[104] 同樣的，無論是窮人、孤兒、寡婦，或是客旅，都對每一種農作物享有部分的權利，這權利包括在田地邊緣，任何墜落於地的果實，以及採收者走過田地，掉落在地上的穀物。[105] 由於這個命令非常重要，人們不禁對整部猶太法典產生了許多疑問，*Pe'ah*——按字面來說是「角落」的意思，在此詳盡的說明了它的適用範圍。[106] 根據猶太法典，儘管「角落」是特地留給社區中的貧民，但也要看田地的範圍、社區貧民的數目、農作物的多少而定，通常應不會少於全部農作物的六十分之一。[107] 我們也很清楚的知道，聖經明確提到的，不僅是農作物而已，甚至包括田地四角的出產在內，[108] 如果收割農作物需要有特殊的技術或裝備，如棗椰，那麼地主就得負責採收「角落」，分給貧民。[109]

雖然所有的律法都以上帝擁有土地所有權為基準，不過始終銘記在拉比心上的是上帝對窮人的關顧。舉個例子來說，任何一個客旅，無論貧富，都可以走進田中或果園裏，享用其出產，這是絕對合理的；有拉比辯稱，如果這位客旅自己擁有產業，而且知道必須提供一部分收成給窮人（比方說，如果這片田地已經收成，而且所剩下的只是遺落的穗子），他應該再補償窮人。有些拉比認為就當時情形看，這位客旅是貧困的，自然需要這些零穗。另有一些拉比則堅持償還窮人零穗有絕對必要，否則真正的窮人就無法獲得他們所應得的糧食。[110]

顯然，這樣的議題引發出各種可能辯論的細節來：如果一個採收者的手不慎被刺扎傷，滿手的穀物都掉落在地上，請問，這些穀物是可以揀起來呢？還是歸窮人所有？如果穀

物掉進螞蟻穴裏，那麼這些穀物仍屬於地主呢？還是窮人？[111] 這類的討論，很容易被譏刺為律法主義，但重點不應該模糊不清，所有的辯論和規則只有一個目的，就是保護窮人的權益，而且基本前提就是窮人一定要擁有其權益——這些權益足以限制地主的權力威勢。

對窮人更有力的支援是每七年為一循環中的什一奉獻收取，七年中的第三和第六年都舉辦特別的什一奉獻。[112] 這是宗教責任，再一次說明上帝對窮人的特殊關懷。的確，日後猶太教的聖殿被毀，不再存在之後，原義係指將產業敬獻給上帝，或奉獻聖殿所需的 hekdesh 一字，遂轉為奉獻產業給會堂或窮人。至於 zedakah，原指「公義」，後轉義為慈善。

為了避免祖產土地的損失，希伯來律法裏不但有保留祖產的規定，且有謀求補救之道。這是禁止土地永賣的真正理由，如前參考文獻所述。凸顯的是，此一禁止條例並不適用於都市裏的房屋，換言之，都市房屋可以永遠賣斷。[113] 至於田地及鄉間房屋，則有一連串的方法及程序，使所有權可以恢復到原始所有人的名下，即便不是最初的所有人，也可回歸最近的親戚名下。

如果所有的方法都失效，還有一條關於「禧年」的律法。所謂禧年，是指每五十年一次（又稱七個七年之後），到那時，所有的土地都必須還給原始地主，所有的債務必須一筆勾銷，以色列人的奴隸都要重獲自由。自然，這就意味一份產業的價值必須依照還有多久禧年要臨到，而重新估算其價值。[114] 這項律法不論是否被以色列人徹底遵行，[115] 但至少是許多先知指陳的一個理想，而且耶穌也明顯地應用在祂的事工上。[116]

簡言之，猶太人對產業的觀念，與羅馬人徹底地不同。羅馬法對財產認為有絕對擁有權，而少予限制。猶太人的產業權利受限於上帝的主權、產業本身不得濫用，及窮人、客旅、孤兒和寡婦等亟需者的權利所左右。十誡之中「禁戒偷竊」一條，必須在這個基礎上來了解，其並不是保護私有產業的特權，而更是禁止財產土地濫用，以致毀喪人的生命。[117]

由於以上觀點都是以聖地所有權完全屬於上帝為出發點，於是有些拉比下結論說，大部分的農業法和土地限制及使用法，僅適用於聖地，其他地區的猶太人則不受此限。[118]或許這就是斐羅——我們在討論希臘哲學家時，曾談到他。由於他屬於兩種傳統——之所以儘管極為尊重法律，卻以完全不同的原則，經營自己的經濟生活。

至於高利貸，以色列律法顯出與希臘、羅馬傳統裏對高利貸同樣的種種譴責；還再加上對告貸者的憐憫：「我民中有貧窮人與你同住，你若借錢給他，不可如放債的向他取利。你即或拿鄰舍的衣服作當頭，必在日落以先歸還他。因為他只有這一件當蓋頭，是他蓋身的衣服，若是沒有，他拿什麼睡覺呢？」[119]（出二十二 25-27）

隨著時光流逝，許多試圖規避以上禁制的方法層出不窮，使得日後猶太法學必須痛苦地澄清，陳明「規避手法」的意義與範圍。舉個例子，米示拿（Mishnah）認為某人出租田地，如果承租人願意預付地租，則地主降低租金是可以容許的，但同樣條件用在買賣則不可以。[120]同理，拉比認為，在市價標明之前，先訂交貨日期、預付貨款買下產品，是不合法的。這種交易方式現今稱之為「期貨」，若是商品市價看漲，其作用如同高利貸，因為在這種情況下，買方預付給

賣方的金額將因而牟利。[121]

最後，我們必須提到兩個猶太支派，他們對財富的運用與其他相同信仰的同胞截然不同。他們是愛色尼派（Essenes）和塞若比丹派（Therapeutae）。愛色尼派因為發現他們所抄寫的死海古卷，而較為後人所知，他們實施財產共享制度。斐羅稱讚他們具有高度的分享（koinonia）精神，以下就是對他們生活的描述：

> 首先，沒有一個人擁有自己的房子不與人共享。他們同住在社區裏，大門隨時為來自別的地方，且認同他們信仰的訪客而開。他們的財產共有，集體支出，衣服共用，當然食物也是透過伙食部門供給而共享。我們未曾發現另有組織像愛色尼派人那麼嚴謹的設立共享居住、生活和飲食等規則，並且切實執行。他們在白天的賺取工資所得，絕不納入私囊供自己花用，而是放進公庫增加利息，和有需要使用的人分享。[122]

顯然加入愛色尼派的人，都交付較大的所有財富給了集體，直到交付盡了方罷。[123] 和其他的猶太人相較，後者堅守慈善奉獻，對象不僅是猶太人，也包括外邦人；愛色尼人則嚴禁身體殘疾或精神異常，如：失明、跛足及智能不足的人，進入他們的支派，即使是猶太人也不會得到禮遇。

至於塞若比丹派，他們也同樣的放棄自己的財物，但主要目的並不是要過一切共享的團體生活，而是要厲行禁慾主義的苦行僧生活。[124] 姑不論這些團體的表現如何，猶太傳統的主流始終都堅信，正因慈善支出相當重要，所以一個人不該輕易拋棄自己的財物。[125]

顯而易見的，當基督運動開始萌芽之際，最先受到的影響來自猶太社會，因此猶太傳統思想在運動初期清晰可見。隨著時間流轉，教會在外邦社會中擴張，希臘、羅馬作家的作品紛紛問世，其影響也愈來愈顯著。以下幾章中我們可以看出這個跡象。

第3章

羅馬的經濟

基督教興起後的幾個世紀，正值羅馬帝國的黃金時代。羅馬首任皇帝奧古士都，卒於主後十四年，那時候，地中海沿岸不是屬於羅馬版圖，就是受到羅馬的控制。整個歐洲萊茵河以西，多瑙河以南，帝國向東延伸至黑海南岸，內陸則由敘利亞及巴勒斯坦起，以北到達幼發拉底河和阿拉伯沙漠的邊界。在第二世紀和第三世紀前半，羅馬政權曾遍及全歐，北到不列顛，東則深入亞美尼亞、敘利亞內陸和米索不達米亞，就某幾點而言，已經橫跨萊茵河及多瑙河了。正當第二世紀中葉，羅馬帝國的聲威如日中天達到頂點。雖然這時帝國的頹勢已經顯露，但其威望依然持續了好幾個世紀。

羅馬帝國相信它的老前輩——希臘文化所提倡的理念，人類最好的狀態是「受過教育的狀態」——就字面意義解釋是「具有都市風格」的狀態。從希臘人及羅馬人的觀點來看，古代最偉大的發明就是城市，亞里斯多德描述人類是

「政治動物」時，並不只意謂著人類天性就有參與政治的傾向，正如我們今日對這話的了解；亞里斯多德同時也認為對人類的本質在人類最高明的創造物——城邦中，被觀察得最清楚。

農業

姑不論這些觀點如何，其實羅馬帝國經濟的主幹是農業。技術沒有多少變化；大體而言，農作物、工具和大部分技術仍舊與原來一樣，改變的是土地所有權、農產品的分配以及勞力的特質。[1]

遠在奧古斯丁之前，大約是公元前第三世紀的時候，有些改變就已經開始了，這些改變乃是因為羅馬共和國因軍事和政治獲勝後，戰俘充斥國內而造成的。在南征北討的時期，羅馬軍團裏除了公民之外，最多的就是農民了，一般說來，軍官、元老院裏階級較高的成員、騎師等等，比較能夠放下一切，委託別人在他們遠離家鄉的時候，代為照顧他們的田地。至於一般的士兵，通常只擁有五到八英畝小農莊，所以當他們入伍打仗時，就只能任其荒蕪，等到戰事結束歸來，很多人都發現田地已難以整治，遂乾脆賣掉，或者棄置不顧而定居城市去了。由於羅馬戰俘日多，和奴隸同樣的充斥市場，較富有的地主很輕易的就買進幾筆已遭棄置的田地，與自己原有的合併，利用奴隸再創更鉅大的財富。

經由兩位第一世紀的作家柯樂倫和老皮里紐的著作，我們對當時的產業管理有相當的了解。兩位作家對於私有土地制度的日益盛行和奴隸的役用，都曾口誅筆伐，大肆聲討一番；[2]他們的論點少說到惡待奴隸的不義；而是這樣的發展導

致道德淪喪和經濟衰退才是著墨之所在。老皮里紐回顧以往，正當自由公民耕種田地的時候，也正是農業勞動被視為光榮象徵的時代；[3]柯樂倫則鼓勵民眾善待奴隸，如果他們這麼做，獲得的回報就是豐收。[4]顯然，在柯樂倫的時代，他所提到的地主並不從事體力勞動，田地也不由奴隸耕種，而是出租給別人耕作。在農忙的時候，比方：葡萄成熟時節，就要雇用自由勞工幫忙農事，此外，不論所知道的浪漫情節多麼吸引人，作家們對土地另有發現，柯樂倫認為，一塊地在管理員的督導之下好好經營是理所當然的，即使管理員是個奴隸亦無所謂，只要他值得信任即可。這意謂地主不是住得離這塊地很遠，就是長期不在家。老皮里紐曾為價值觀的大幅改變感歎不已，人們比較喜歡都市裏的安適生活，而不願在鄉間從事勞力的工作。

羅馬帝國裏的奴隸大多集中於義大利，當地的奴隸人數大約是該城人口的四分之一，之所以如此，是因為大部分的奴隸在早年的戰役中被俘虜，而帶到義大利。在帝國諸省裏，奴隸人數佔總人口的十分之一。當軍事擴張停止或趨緩後，奴隸的主要來源是外國市場或棄嬰——因父母不要或無力養育而遭到拋棄的嬰兒，以及貧窮人家賣身為奴，或把孩子賣為奴隸；有的奴隸則來自於幾次重大的叛亂事件之後的懲罰，像公元六十六到七十年，一百三十二年的時候， 數以千計猶太亂黨及其家屬，被政府驅逐或賣為奴隸。

奴隸的命運有很大的差別。由於上流社會人士往往會雇用值得信賴的奴隸管理他們的產業，依循這樣的模式，帝國奴隸被高層社會請去擔任經理或管家的，也就大有人在，在此情況下，有奴隸身分的技工遂與自由身分的技工平起平

坐，在一起工作了。主人可以給奴隸一些產業，奴隸亦可自由運用或投資，但仍屬主人。[5]在一般的例子裏，主人給的都是價值相當小的產業，只能讓奴隸創業；不過也有的主人給為數相當龐大的資本，在這種條件下，他也可以有能力雇用屬於他的奴隸；有些奴隸因受到特殊禮遇，而另有任務，如照顧、教育主人的孩子，或從事不同類型的家務。

雖然如此，也不該隱瞞奴隸辛酸的真實面。古羅馬法律規定——這套法律在公元兩百年左右開始改變——奴隸不得結婚或有家庭，即使他們有了孩子，孩子也歸主人所有。在一些大地主的私有領地裏，絕大部分的工作，都由一群群上著鎖鍊的奴隸完成，至於礦坑和採石場的工作環境，是出了名的惡劣與不利人體健康，但在這些地方工作的大多是奴隸。如果奴隸殺了主子，那麼死者手下所有的奴隸都要受到處決，不管當時他們是否在場。

再者，除了北非的一些地區，有為數甚多的黑奴之外，奴隸制度的形成並不因為種族或國籍的關係，除非是因為戰敗或流血叛變，而造成市場裏充斥著某個地區來的奴隸。當然奴隸可以買回或得到他們的自由，不論男女都可成為「自由民」，但他們仍需對舊日主子盡上一份忠誠，不過這種情況僅只維持一代，因為下一代自由民的兒子就是一個完全享有公民權的公民。（至於女兒的身分，和所有的女性個案一樣，以和誰結婚來決定。）

有些曾經為奴的人累積了龐大的財富。一個典型的例子講到一個家財萬貫、趾高氣揚的自由民崔麻喬（Trimalchio），雖然只是一篇收錄在《史帝瑞空》（Satyricon）一書裏的小說，卻把一個暴發戶，對自己的財富與成就志得意滿的

粗鄙態度，刻畫得入木三分，也許是叛亂和仇恨，使他與社會高階層人士之間有一道無法穿越的牆。如果《史帝瑞空》一書的作者，真如一般人相信的，是裴昌尼斯（Petronius）的話，那麼相較之下，崔麻喬和他這角色的創作者（綽號叫「優雅的仲裁人」）之間，顯然有相當大的差異。在極具諷刺的描述裏，崔麻喬即或與裴昌尼斯同樣富有，但這兩個人卻永遠無法平起平坐，地位相等。

理由很明顯。奴隸工會曾試圖為自己辯解，理由是一般人所謂的奴隸低劣論，其論點並非基於種族，而是個人的缺點。在古代，任何人都有可能因為時運不濟而淪落為奴，比方戰敗被俘。但在一些彬彬有禮的人面前講到這些是十分沒有風度的，就像裴昌尼斯若把崔麻喬描寫成一個有智慧才情、溫文爾雅的人，也是極為突兀的，因為一般人對奴隸先入為主的觀念就是這樣。[6] 保守派的柯樂倫和老皮里紐則認為，奴隸制度與道德無關，他們甚至主張找到較好的方式以保障農奴。這個理由在他們的時代倒也真實；公元第一世紀，羅馬帝國再度變遷，版圖大幅擴張，堪稱空前絕後，早年由於快速的征服土地，提供了大量的奴隸，其中大部分都是專精農業的奴工，但這種情形後來就減少到幾乎完全停止，於是奴隸的價格逐漸攀升，因為自由的公民已經不再願意為富人耕種田地；這個時候，各省的土地已經隨時可用，於是義大利省內的農業因此大幅度蕭條，所獲利潤非常微薄。當中小型農莊代之而起時，大部分持有田地的富人，已經任其荒蕪；另一些人則將他們私有土地變為牧場。運輸費極貴，從埃及或西西里運送麥子到羅馬的費用，甚至比義大利省內長距離的運費來得便宜！在內陸牧場飼養動物就不需

要考慮運送的問題，因為在宰殺之前，牠們可以徒步到較近的市場。

義大利，這片原是靠農業發達起來的土地，到了這個時候，發現它所出產的糧食，竟無法供給省內人口。柯樂倫抱怨道：「羅馬，古來就是農神之地，眾神在這裏傳授農業的技巧給他們的子孫，而如今我們卻必須從海外標購運載來的麥子。」[7]

當時各省種植的農作物不僅僅是麥子而已。自從酒品與油類創造比穀類更大的財源之後——酒品的收益是麥子的五倍——大多數的葡萄園和橄欖樹林漸漸取代穀物田地，成為各省的新農作。雖然橄欖樹成長的時間遠超過穀類，需要長期投資，但只要有收成，獲利絕對遠超過穀類。[8]因此，橄欖樹收成所課稅的比例，幾乎是葡萄園的五倍，至少在敘利亞的情況是如此。[9]在某些地區，麥子是附帶種在橄欖樹中間的農作物，當橄欖樹還是尚未長成的小樹時，田地可以維持麥子的收成量。顯然來自各省的酒與油，造成與義大利本土類似產品之間的激烈競爭，在義大利，勞力是比較昂貴的。

更嚴重的威脅是軍隊與城市的糧食日益短缺，這兩個重要據點如果糧食不足，就會是個不安的亂源！當時曾經採用幾種方法，以提高麥田收成。由於西西里和埃及是羅馬最大的麥子供應站，這兩個地方的農作收成增加，來自政府的督導。公元九十二年，皇帝多米田（Domitian）頒布詔書，命令國內各省的葡萄園必須儘速銷毀減半，同時義大利境內則不許再種植新葡萄，[10]其立意顯然就是要提高穀類的生產量。地方上的權貴立刻哀嚎頻頻，強烈抗議，要求皇帝廢止詔書，這樁事件似乎就是啟示錄六章 6 節所說的：「一錢銀子

買一升麥子，一錢銀子買三升大麥，油和酒不可蹧蹋。」從此，日後的幾個皇帝都在設法提高穀物生產量，但均無甚成效，不久，東部地區的軍隊所需要的麥子，就從今天的南俄進口。因為中央的需要總是優先於地方，造成偏遠省份不時飽嚐饑荒之苦，尤其是希臘、小亞細亞、敘利亞和巴勒斯坦等地，這些地方的農業生產盈餘不是太少，就是根本沒有！嚴重性可見一斑。

羅馬帝國中，最大的地主毫無疑問的就是皇帝了！起初，在他的世襲產業和國有財產之間還有區分，然而，這個區分漸漸的模糊了，同時也消失得只剩下理論而已。[11] 因為帝國的土地包括戰敗國王曾持有的那一份，或是早先抗拒羅馬帝國的城市，這些城市兵敗投降後，慘遭沒收的產業。[12] 羅馬皇帝甚至在埃及成為法老王的合法繼承人，當然也就順理成章的成為大部分農田的地主！帝國的土地還包括從皇帝富有的敵人手中所沒收過來的土地。雖然有些土地已賣給有錢的地主，有的則劃分給解甲歸田的退伍軍人，但不論如何，沒有一個地主的產業足以與皇帝抗衡。

帝國的土地通常都由地方上的稅務官員統一管理，他們的主要工作並不是視察農田作物，而是管理田地租賃事宜。[13] 這些人與真正耕田種地的農民一一簽下合約，農民又稱為奴工，處於一種附屬的地位，雖然許多人對何謂「奴工」的真正意義進行過深入的探討，也明白「奴工」的演進過程，顯然他們都不是奴隸，而是自由民，大多是被羅馬帝國所征服的土地上的原住民。被羅馬併吞後，理所當然的受託管理土地，以便交換到一部分的農作物和一定數目的自由勞工，[14] 如此，管理階層就能利用殖民的勞力，在其監督之下耕種部

分田地。我們很容易的看出有些皇帝，特別是海仲恩（Hadrian），曾想盡辦法保護殖民免於剝削之苦。[15] 然而，隨著時間的進展，殖民也越來越像奴隸的情形。因為羅馬傳統認為受雇於人，並非是真正的自由，從這種傳統觀點看殖民與奴隸的境遇，其實是相差無幾的，所以即使是從農民淪為奴隸，也不算什麼悲劇，反之亦然。[16]

當時，雖然有些較小的土地也在其他城市的富豪手中，但大部分的私有領地多屬於富有的羅馬貴族家庭，這些私有領地有時由地主親自經營，比方，柯樂倫的叔叔在西班牙擁有的一片土地，廣袤千里，他親自參與羊群的異種交配事業。[17] 此外，我們還聽說極多地主平日喜歡住在城裏，只有在天氣晴和、景致怡人的時候，才會到鄉間住幾天，所以管理產業的職責移轉到一位可信任的僕人身上，往往是一個奴隸，擔任柯樂倫的工作。第二世紀中，老皮里紐的姪兒小皮里紐，在義大利有幾處相當龐大的產業，全權委託給一個地方上的稅務人員處理。

帝國興起後的兩個世紀裏，持有小型農莊的自由農民，不論是在義大利或整個帝國，處處可見，比比皆是。如果農莊距離城市不遠，地主就可以靠種植蔬菜，拿到市場上叫賣，而過著衣食無虞的小康日子；否則地主可能要過著捉襟見肘的貧困生活，直到土地因為要開闢新道路，或建立新城市，有所增值，而被某一個擴展中的大地主吞併，才有較富餘的生活。

對地主而言，他握有土地絕對的所有權，而不課稅，原先只有羅馬的土地才有地稅豁免權；然而共和國時代的最後一年，這項特權展延至義大利全境。到了帝國初年，一些特

定的土地和地區，習慣性沿用「義大利法」，其義為在特定的範圍內，享有土地免稅的權益。由於這項特權大多付與擁有田地的富豪，因此地稅重擔遂移轉到較小的地主肩上，造成私有土地繼續擴張。

土地私有化係將小農莊劃歸退伍軍人所有，旨在平衡土地現狀，這個政策在羅馬行之有年，歷經幾個世紀之久，雖然到了帝國末期，土地私有化早已普及義大利，但是值得注意的是，整個義大利，大部分土地都呈小型及中型農場的狀況。諸省中，這種方式採用得更久，至少到了第二世紀下半葉，很多土地還在小農莊莊主手中，然而到了這個時候，農業危機並不是田地不足，而是荒蕪！公元一九三年，皇帝百提納斯（Pertinax）頒布一道命令，凡是持有田地而且持續耕種達十年者，一律耕者有其田，而且田賦全免，甚至王田也不例外。[18]

工業

工業是羅馬帝國的第二財富來源。許多工業持續了幾個世紀，一些小規模的工業由店主親自經營，或許他的家人、奴隸也會助一臂之力，幫忙製造，然後出售。隨著龐貝古城出土，許多店舖也井然有序的出現在我們眼前，計有製造商、零售商及住家等各個不同的區域。

第一世紀的帝國工業為了因應開拓市場、建立新城市、建設舊城市等國策而有長足的進步。開拓市場的結果，是造就工業專業化及產生更大的工廠，而能夠大量生產；考據陶器上的圖章，學者相信有些店家必須雇用數百名的工人，才能應付遠在數百哩之外的市場需要。在高盧，有一家店叫畢

士提，專門大量生產陶製小型雕像；玻璃製造商方汀南經營了一個企業，推測應雇有幾百名員工，以及為數甚多的連鎖店和商業代表；在義大利則有西波里士所出品的水壺與平盤，到萊茵河下游都還可以發現其產品，甚至遠抵比利時，與比利時人歐希薩精心製作青銅別針的銷售路線正好相反。[19]至於其他工業產品則未能持久保留，譬如紡織業，或許其市場也曾擴展到其他工業所有的規模，舉個例子來說，眾所周知的馬爾他布，就是一種相當特殊的布料，而且這種布料曾經銷路甚廣。

新增的城市及其大小，對工業成長有極大的助益。的確，羅馬帝國大部分的工業活動都與建築有關。當全體國民的生活進展到城市化的最高峰時，帝國政府就樂於建立新城市，而舊城市的市政府所採取的步驟是，增進公共設施及私有建設。就整個西部省份而言，石頭成為富裕家族建築的上選材料，所以大量開採製造的結果，沿途的水路、陸路，都因運送這些雕鑿的石頭到目的地而繁忙不已。此外，沒有兩個石頭是相同的，如果有人選購黃色大理石，最好到北非的士密圖石礦區去找；若是需要紅色大理石，就去安思麥拉；倘使選定的是綠色斑岩石，不妨到希臘的某些地區去，很可能在那裏找得到；此外，埃及盛產紅色斑岩石和花崗石；至於質地最佳的紫藍色花崗石，首推富來斯堡。整塊的大理石或其他材質的石塊，通常用作建築的正面或是廊柱，而小塊岩石則適用於作工較為精緻的鑲嵌部分。

正當這些富豪差人到遠方的石礦區尋找他們夢寐以求的建築材質時，一般人則想必對在鄰近地區所能得到的石頭感到滿意，於是成百個採石礦，雖然不及上述地區來得聲名遠

播，所出產的各類大理石、花崗石以及萊姆石，足以吸引無數石匠、工程人員和各種工匠到此工作。[20]

大多數的採石礦和金礦、銀礦、鐵礦、銅礦、鉛礦，還有錫礦，都是國營企業，當然也有一些例外，比方演說家希芮德安提斯，他就在潘塔立克山獨立經營了一座採石場，專門出產大理石；[21] 除了這些例外，所有的礦藏資源都由皇室中世襲官員經營管理，因此這些礦藏簡直就成了皇帝的私有財產。在世襲官員的監督之下，另有一些官員負責經營一些特定的礦藏或採石礦，所以提煉石頭或礦藏中精華的工作，可以說全在這些皇室官員的督導下完成；至於其他的礦藏，或者是整個礦區，或者是部分礦區，租給企業家經營，由企業家負責完成提煉的工作。當然大部分粗重的勞力工作都由奴隸承擔，在皇室經營的礦區裏，雇用了一批罪犯——有一些是不肯否定自己信仰的基督徒——從事另一部分勞力工作。後來，這些在技術上自由，卻缺乏人身自由的農民，漸漸的取代了礦區裏的奴隸，就像他們在農業方面的情況一樣。

貿易

國外貿易並不是羅馬帝國的財富來源，雖然外貿曾為上層階級提供很多奢侈品。大部分越過帝國邊境的貿易都屬奢侈品的生意範圍。絲從中國進口，象牙來自非洲，伊索匹亞及印度盛產珍貴的木材。[22] 在民生必需品中，最重要的外貿首推引進南俄的小麥，和伊朗的鐵。由於羅馬帝國缺乏這類的出產，所以這些貿易夥伴一致希望帝國在購買大部分物資時，能夠支付珍貴的金屬，除了珍貴的金屬之外，對印度的

主要輸出品尚有銅、錫、鉛和酒，這些條件往往造成貿易上懸殊的逆差。

反觀國內貿易，在經濟活動上，占有舉足輕重的地位。首先，大多數的貿易都以羅馬為馬首是瞻，因為只有羅馬才能夠付得起各省產品的貨物稅。漸漸的，貿易在各省開始萌芽，為了支持羅馬，貿易受到一些限制。比方說，除了羅馬，埃及不得將小麥輸出到任何地方，然而一般而言，貨物的自由運送在各省之中促進貿易成長，至終大半也會繞過羅馬與義大利。非洲出產小麥、油、亞麻、羊毛和木材；僅輸出小麥到羅馬的埃及，也盛產亞麻、紙草、布類與玻璃器皿；敘利亞以木材、酒和布聞名於世；小亞細亞則有酒、皮革、布類和著名的普高蒙羊皮紙；至於希臘，雖然土壤貧瘠，卻有傲視群倫的大理石；高盧出售酒類、皮革、香腸和布匹。奴隸——有些來自國內，有些則來自國外——往往是從小亞細亞、敘利亞、埃及和非洲被帶到各省去。

貿易之所以會發達，是因為羅馬帝國架設了密集完善的公路網。其中有公路從埃及直達北非；另有三線公路從西班牙穿越庇里牛斯山脈，進入高盧，之後可循數條路線抵達萊茵河，或是橫跨南高盧到羅馬；公路還能由羅馬北上，橫越阿爾卑斯山脈上大部分的山路；有些公路西行可抵多瑙河流域諸省份，再到巴爾幹半島，從那裏可到博斯普魯斯海峽，橫渡之後，即進入小亞細亞，繼續往東走就到了幼發拉底河及巴比倫。另有公路從小亞細亞的沿海南行，直通埃及。此外，還有一些重要的公路，與許許多多道路相連接，通到各大城市、河流及港口。

可是這些著名的公路，卻遠不如水路那麼重要。公路最

主要的用途是軍隊移防及軍需補給，另一用途是補水路交通無法到達之不足；此外，旅行商隊通常是走公路把奢侈品從東方帶回西方，但是絕大多數的貿易走的依然是水路。的確，從帝國的這一端到另一端，使用牛車載著重貨，沿著山路，千山萬水邐迤而來，所費遠比行船要昂貴許多！

自然的，最重要的水路，當推地中海航線了。[23] 在共和國結束之前不久，龐培大將肅清海盜後，地中海遂成為旅行和一般交通安全的方式，因為地中海的氣候和海岸為人所熟悉，船員喜歡海岸在視線範圍之內的時候行船，這總是在白天，秋冬季節天候不佳，有礙船隻行走。從羅馬到亞歷山大城，如果在白天緊靠著海岸，揚帆全速前進，約六個月可達。曾經有個旅人被迫在亞歷山大城苦等六個月，直到惡劣的天候過去，才再揚帆起程，回程依然需要再六個月。這仍然是長途運送貨物最經濟划算的方法，尤其是大宗物資或沉重物品，如：小麥、木材等。

到了海的盡頭，就有河流銜接，不僅僅是尼羅河、萊茵河及多瑙河，而且有一些較小的河川，像隆河、波河、塞納河都是貿易的主要幹線。當時新興的城市大多建在這些河流的兩岸，隨著「羅馬政權下的和平」出現，許多原先建築在山巔的城市，漸漸移到水涯，和不列顛的貿易，就是靠著高盧境內的水系發展起來的。

稅收

雖然當時的貿易並未管制，但是卻要繳納許多稅款（portoria）。一個貨品跨越過省界，就必須付關稅，關稅並不算太高，範圍約在百分之二到五之間，然而有些城市沿途徵收

過橋費和隘口費，稅收加上類似的規費，再加上地上的運輸，如此就所費不貲了，這導致商人儘可能的走地中海港口的航線。

稅收始終都是羅馬帝國的一大難題，那是因為古代的國家堅信自由與稅收是互相牴觸的。共和國時代初期，每當遇到緊急事件，諸如戰爭爆發，羅馬公民就得繳稅，不過若是戰利品豐收，就可以退稅給大家。主前第一世紀，帝國從各省湧進來大量財富，也就不必徵收公民稅款了。[24]

當代的富豪為了表示效忠國家，不是繳稅，而是自願進貢，即使有時候這些貢品的確反應出國家的真實需要，但大多是這些富豪一時興起的決定。羅馬與其他城市的人民往往會立個紀念碑或者公共建築來顯揚他們。這些富豪常會出資開個奢華的宴會或是展示會，以驕其世人；[25]對國家自願進貢的傳統，成為眾所周知的「獲利主義」，對皇帝而言，造成愈來愈沉重的負擔，身為羅馬的第一公民，眾目睽睽，都指望皇帝能提供比任何人更奢華絢麗、價值連城的東西來，其他的城市和軍方，對他也有同樣的期待。這樣，對國家而言，就需要有新的收入來源。

為了常備軍和劇增的官僚制度，國家的歲入需要有新的來源，於是奧古士都實施一連串向羅馬公民課徵的交易稅。他徵收百分之五的遺產稅，另有銷售稅，稅率視情況變動，還有課徵販奴稅百分之四。

然而這些稅並不能平衡國家龐大的支出，顯然最大宗的收入來源是國家的產業和壟斷事業——土地、礦藏、採石場——以及各省的稅收。各省收稅情況不同，但一般而言，他們課徵兩種稅——產業稅（tributum soli）及人頭稅（tribu-

tum capitis），顧名思義便知稅收的含義。這是羅馬人贏得勝利的報償，被征服的土地、被擄獲的人民，都必須向護民官付稅致敬。雖說政府官員曾努力要使稅制統一，但從大多數的例子看，羅馬人根本就是蕭規曹隨，沿用征服之地原有的稅務制度，偶有一些調整而已。舉個例子，猶大地的塞魯思迪，徵收穀類的稅率是總收入的三分之一，[26] 後來凱撒大帝（Julius Caesar）降減為四分之一，除此之外，人民還要負擔其他的稅收，這些稅務包括地方政府、市政府以及宗教當局；同時所有在猶大地的猶太人，不但要繳土地稅捐，每年還要付半客舍勒的聖殿稅。[27] 正因稅賦頻繁，羅馬總是隨時做好徵稅的準備，即使他們原先的目的已經達到，還是繼續課稅，最典型的例子是維斯帕先（Vespasian）皇帝，在耶路撒冷的聖殿被毀之後，他仍堅持猶太人必須繳納半客舍勒的聖殿稅給羅馬政府。[28]

共和國時代和帝國初年，大部分的稅收工作都由專人辦理，他們就是人盡皆知的「稅吏」。[29] 由於相當的資金是必要的，所以大多數的稅吏機關成為特權階級裏的有錢人，投資於課徵機關，並與政府訂約提高某一地區的稅額，並賺取手續費，當然這些錢只是他們謀取利潤的一部分。因為還有許多農產品稅，不是以現金繳交，而是以貨物代替，稅吏占此公務之便，因再轉售獲利，或囤積物資待價而沽，一旦物價上揚，立刻轉手出售，於是大蒙其利。[30] 他們並在中央政府任職，官拜各省的財務代理，因為長袖善舞，他們調動手裏的物資與資金，以支付薪金、供給軍需等支出，因以上種種全是紙上交易，如此便節省了大筆的費用，和運送貨物的危險。

大多數的政府官員都因為不在其位，不謀其政，所以稅吏就順理成章的代表政府管理公共事業，並提供郵遞服務，自然這不是無償的免費服務。如果有個農夫繳不起稅捐，稅吏常會借錢給他，利息年利率從百分之十二到四十八不等，這類貸款會因為利息與稅額累進而快速增加，造成付不出貸款，田地慘遭稅吏沒收。除了這些合法圖利伎倆，有些稅吏還仗勢欺壓納稅人的無知無告、無權無勢，經常高估他們應付的稅額，卻又低估他們的供給。這就是為什麼福音書裏對稅吏的描繪總是那麼負面，而稅吏的形象也深植於羅馬各省下層社會人民的心中。

共和國時代，元老院通過一些法案試圖阻止稅吏濫權，可惜效果不彰，理由是政府大部分的稅收都必須仰仗稅吏；而各省稅吏也要和省長與其他高官瓜分民脂民膏，在如此狼狽為奸的情況下，阻止濫權的法案形同虛設。

奧古士都與早期皇帝，都曾就稅捐採取管理措施。在埃及、羅馬贏得的一個省份，奧古士都遂指派政府代表仔細稽核農業稅收的工作；在別的地區，他設立官位直屬中央，專司直接稅的課徵。這在亞洲的實際課稅雖然降低了三分之一，但是並未影響到政府的整個稅收收入。隨著政府課稅的能力增加，農業稅收的角色逐漸下降，甚至從各省，除了北非外，退隱消失。[31] 是奧古士都開始親自督導稅收，但僅雇用少數稅務人員；不過五十年後，革老丟（Claudius）皇帝設置管理帝國財政事務的辦公室，到了第二世紀下半葉，已成了政府大官僚機構，層級分明，就像今日的文官一樣。[32] 從那時候起，這個官職就不停的擴展，原因是官吏腐敗，就設立更多的官員來掌控他們，如此循環，大概從加利古勒

（Caracalla）在位期間到第五世紀，官員已經增加到原有的一百倍，即從三十人增加到三千五百人。[33]

政府為了要明白稅收來源，需要人口、牲畜和土地持有的統計資料，於是開始定期戶口普查，起先是每五年普查一次，後來改成每十五年一次。凱撒大帝舉行大規模的丈量、評估和登記等計畫，舉凡所有的不動產、各項財產都包括在內，這個計畫前後歷經了二十五年才完成，之後必須經常校正。其項目包括所有的土地都須依照使用情形（牧場、林場、葡萄園、穀類）而分類，同時所有的建築物，無論在鄉間或是在城市（包括家具的價值）、奴隸、現金及其他的資產，均需估算。納稅人須負責申報及估算他們所有物的價值，當然這些都必須在政府的督導掌控之下進行。

儘管這些精密的丈量事關重大，但是羅馬帝國並不編製預算，帝國初期習慣的保有幾個來源不同的國庫，依其收入及支出的目的再擴張。比方說，有一個國庫由元老院掌管、經營，[34] 後來奧古士都為了軍隊增設國庫，供給軍需。Fisci 這個字的原意是「籃子」——在政府的管理下，運用一些不放在一處的基金之意。第一世紀中，各個省份都有不同的自己的「籃子」（可動用的基金），正如猶大省為不同的項目所定的人頭稅一樣。[35] 慢慢的，「籃子」的意義趨向模糊，直到皇帝的世襲遺產也被視為「籃子」的一部分，同時皇帝對國家的財產有絕對的掌控權，就像運用他自己的財富一樣，至此「籃子」的定義才鮮明起來。

觀點綜覽

龐大的帝國過著什麼樣的生活呢？究竟誰是當代制度的

大贏家？誰又是犧牲者？那是一個貧窮還是富足的時代？財貨與權力如何分配？誰支持國家機構的運作？有沒有社會階層移動的可能性？

這些問題提出後，矛盾的報告就開始出現了。就某一方面來說，有些人使我們相信那段時間是人類歷史上的黃金時代，一個富足豐饒的世代，幾乎所有的物質需要都能得到滿足，在這個時代中，即使老百姓也頌揚、愛戴他們的統治者。的確，帝國結束了很久之後，最有名的史學家愛德華・吉朋（Edward Gibbon），就曾為第二世紀中葉羅馬帝國寫下一篇熱情洋溢的讚美文字：

> 若要一個人為世界歷史選定一段世人過得最幸福、富庶的日子，毫無疑問的，他會選擇從多米田駕崩，到柯蒙德斯（Commodus）登基的這段時間。羅馬帝國在勢力最大的時候，是由絕對的政權所統治，並由道德和智慧所引導，軍隊連續受到四位堅定而溫和的皇帝統領，四位皇帝的特質與權力，贏得世人由衷的景仰。自諾薩瓦（Nerva）以降，圖雷真（Trajan）、海仲恩和安東尼（Antonines）都悉心的保留了民政的風格，這些皇帝崇尚自由的形象，而且樂於被視為負責的執法者。[36]

許多當代的人，也對羅馬及其統治有著積極正面的看法，最令人動容的表達是雅里斯底德（Aelius Aristides）那篇〈致羅馬〉的演講。雅里斯底德當時年僅二十五、六，卻已是家喻戶曉的演說家，發表「致羅馬」的場合相當莊嚴隆重，正值羅馬歡慶八百九十六週年的國慶大典，地點可能在海仲恩皇帝所建的雅典神殿，但舉行慶典的時候，海仲恩已

經過世了，[37]當時被邀請的對象是帝國中的權貴之士，諸如：雅里斯底德曾經師事過的老師，凱地亞歐城的亞力山大和阿蒂卡斯。亞力山大對皇室極具影響力，我們已經認識希芮德安提斯，就是在潘塔立克山獨立經營大理石採石場的那位富商。至於還有誰出席這場盛會？最有可能的是安東尼皮斯皇帝。總而言之，這些慎選出來的嘉賓，都是當代文藝菁英，他們最心儀的娛樂就是聽演講，同時也把敬意與金錢堆砌在演說家的腳前。

演說家雅里斯底德崛起於土耳其西部的士每拿，他無意告訴聽眾他們所不知道的事情，當時基本的演講技巧重在娛樂，而非教導，聽眾期待他們心目中的明星能模仿五、六個世紀以前的著名希臘演說家的風格，並且發揚光大。演說家以希臘文演講——即使希臘文是在羅馬學的——當然還仿效希臘文裏複雜的文字規則，這都是聽眾能夠意識到的，卻讓現代學者備感挫折。

雅里斯底德一開始就依照慣例對眾神表達他的敬虔與謙卑，之後他說，稱揚羅馬的任務遠非文字所能及：

> 所有的人起來高聲讚揚你的城市，不停的唱和！然而他們的心意實非筆墨所能形容，他們的靜默一點不能增加或減少對她的禮讚，更無法改變你對她的認識，他們的讚美之所以不能表達心意於萬一，乃是因為他們的頌辭無法精確的抒發其仰慕之情，羅馬，竟然發現連修辭學也不能達到所要的目標，對於羅馬，不可能正確的提及她，也不可能精準的看清她。[38]

全世界的貨物都集中到羅馬，正如河川匯集到海洋一

樣，因為「傾斜成坡的陸地環繞著羅馬，充分的提供她之所需」。[39] 從希臘、阿拉伯、印度以及地球的各個角落，貨物都流向羅馬，在羅馬「萬商雲集，貿易、航運、農業、冶金、美術、工藝，凡存在或有過的東西，沒有在羅馬這裏看不到的」。[40]

隨後，雅里斯底德加入一個討論，為什麼在羅馬以前的偉大政權都不能帶給世人豐盛幸福的生活如他所歸功於羅馬的！波斯暴政意味著即百姓惟恐因為有富足的生活，而招暴君嫉妒，「孩子的容貌是父母的惡夢；妻子的美麗是丈夫的夢魘，並不是他犯下什麼淘天大錯，而是在財富上富可敵國，往往注定要走向滅亡」。[41] 亞歷山大亦然，因為他不只是個統治者，更正確的說是個征服者，「他寧可擁有一個王國，而不只徒有君王的架勢」。[42]

比較起來，在羅馬帝國裏有不同的統治秩序。雅里斯底德向這個幅員廣大的帝國致敬：「紅海、尼羅河大瀑布和眉歐提斯湖，之前我們就說過它們是地球的邊界，現在就如你們羅馬城裏房屋中庭的四面牆一般。」[43] 但是他最仰慕的是這塊帝國的秩序，「因為羅馬帝國的完美甚寶貴，遠遠的超過她周遭的美地」。[44]

雅里斯底德明白羅馬帝國和前期政權有著極大的不同。羅馬統治百姓，卻不奴役人民，「在所有締造帝國的人當中，惟有你統治自由的百姓」。[45] 透過已經存在帝國中井井有條的秩序，自由已然成為可能，所以政府首長們明白他們也曾被別的政權統治過，而不敢像波斯獨裁暴君那樣的壓搾百姓。秩序造就了正義的黃金時代：

世上有許多可以相等並存的事物，舉凡偉人的豐盛

榮美與謙遜溫和，昏昧與燦爛，窮人與富者，平民與貴族……皇帝使期待的公義足以為表彰，正如使船揚帆待發的和風，一路相伴令人舒爽，並非富人可以多取，窮人就必須少得，人人在世相通，利益均等。[46]

同時，黃金時代的既得利益者，並不僅是羅馬人，而是整個人類！因為羅馬公民權可以讓配得的人擁有：

你在任何地方都核准你的公民權，或者認可你的親屬關係，只要擁有世間常為人稱道的天分，如：勇氣、領袖能力即可成為羅馬公民，其餘沒有這些先天條件的人，就只能臣服在你的霸權之下，聽命於你……這就像海洋，從海灣裏匯集許多河流，收納、包容它們與海合而為一，或進或出，總像原本就是一體的樣子，所以這個城市融匯了來自世界各地的人，就像大海收納河川一樣。[47]

其實一紙「羅馬公民」並沒有多麼不得了的價值；只不過羅馬政府廣泛批准公民權罷了。結果，每一個城市都有許多羅馬公民，不論貧富，都受惠於福利制度，[48] 在帝國的統治之下，人民享受著史無前例的繁榮富庶：

海岸線和內陸到處都是城市，有些是新建的，其他的在你的督導之下擴建……健身房、噴水池、紀念碑、神廟、工廠、學校在各處林立，我們可以這麼說，這個文明世界以災病為開始，後來引進正確的知識才成為健康的國家……於是慶典像一把終夜不滅的聖火，永不停息，而且不斷的轉移慶典的地點和慶祝的人群，但不管怎樣，歡慶的儀式總是在某個地方繼續著，所以我們有權憐憫不屬你直轄的蒼生百姓，

因為他們竟沒有這樣的福分。[49]

我們沒有找到聽眾有什麼反應的任何文獻，僅知《演講》一書被子孫妥善保存，並知道作者極孚眾望，在當時名氣響亮。總而言之，這篇演講並未告訴羅馬人以前他們不知道或不相信的事情，因為它只是措辭典雅的解釋羅馬帝國曾擁有的意識形態而已。

不同觀點綜覽

顯然雅里斯底德表達了許多當代人的觀點。我們從他的著作裏發現他患有憂鬱症，不過沒有跡象顯示他是個逢迎諂媚的人，他的確仰慕羅馬的政治體系，即使在二十世紀末的今天，我們仍能從他的字裏行間看出他的一片赤誠。他實在有幸生在羅馬帝國的鼎盛時期，無論經濟或是政治都盛極一時，他曾經這樣宣告說：羅馬太錯綜複雜了，「誰能夠適切的了解她呢？從哪一個觀點切入呢？」[50] 不用說，他當然是從一個在羅馬統治下，既得利益的知識分子的觀點來看羅馬了，正如他曾經說這樣的人擁有「世間較好的天分」，羅馬自然歡迎這樣的公民了。同樣的，吉朋的作品也表達相同的觀點，其實帝國時代大部分的作品顯示出，作者的觀點都與雅里斯底德雷同，他們有充分的理由感謝羅馬帝國的寬大與保護。惟一例外的是一些激進的基督徒以及其他不滿團體的文字。

不過仔細詳查之後，就會發現，雅里斯底德和吉朋對羅馬帝國生活的描述與評價，均有所缺失，即使是在第二世紀中葉的鼎盛時期。稍後期的一些文獻，呈現出羅馬統治下人民生活的另一層面，這些文獻大多收藏於埃及，因為埃及的

氣候條件比較容易保存這些數以千計的紙草和陶瓷碎片（用來代替紙張），在這些斷簡殘篇裏，有稅捐紀錄、收據、帳目以及一些記載埃及鄉間低下階層的生活實況，正如一個研究這些文獻的學生所說的：「得到這份『從低下階層看帝國』的資料，簡直是一大樂事，而且是其他希臘、羅馬別的階層所無法提供的。」[51]

從這些文獻我們知道，雅里斯底德筆下的羅馬帝國，雖為吉朋所接受，卻離整體的實情太遠！由於存在埃及以種族與社會來劃分的階層觀念是牢不可破的，一旦上面的階層有被移動的可能，則社會底層亦將立刻變化消失！

埃及社會結構裏的高層階級全是羅馬公民，最高階層的，往往是富有的義大利人，他們因政治因素或個人理由，遷到埃及，然後世居於此，這個情形正像主前四世紀埃及王多利買時代的貴族階級一樣，——放眼望去大多是希臘人，接觸到的幾乎都是希臘文化——他們都持有羅馬公民權。

顯然，大多數在埃及的羅馬公民，不是現職軍人就是退役軍人和他們的子孫。因為羅馬只核准羅馬公民從軍，所以兩個駐紮埃及的軍團全是羅馬公民，他們也以此為終身職，因為軍人享有許多特權，一旦二十五年服役期滿退休，仍有很多人留在埃及，這時他們通常已經擁有私人的土地。這些退伍軍人並不會順理成章的晉階於貴族高層，但與一般擁有私人土地的鄉間居民一樣，他們過的是頗為富裕的生活。

和兩個常備軍團一樣，後備軍隊也駐紮在埃及，後備軍人不須具備羅馬公民的條件，但在二十五年服役期滿後退役時，就獲得公民權。士兵常常是來自帝國的某一個地區，又到另一個地區去服勤，雖然他們不准結婚，但自長期的軍旅

生涯退役時，他們已有未經合法程序組織的家庭，於是許多原本隸屬各省的羅馬公民、退役的後備軍人，都住在埃及了，所有的羅馬公民，不論貧富，都享有各種特權，即使是低層階級，也無需繳交人頭稅。

社會地位僅次於羅馬人的是希臘人。我們再次發現這些希臘人大多沒有去過希臘，他們的先祖隨著亞歷山大大帝的遠征軍來到這個國家，後來被多利賈王朝統治，這些人多居住在三個充滿希臘風味的城市，拿克底斯（始於法老時代）、亞歷山大城和托樂美等。公元一三〇年，皇帝海仲恩建立第四座城，為了紀念他死於當地的一位朋友安提諾波立斯，而以他的名字為城命名。住在城裏持有公民權的人不但享有豁免繳交人頭稅的權利，並且有其他的優惠。這些希臘人中，富有的不在少數，不但經營企業，且是大地主，這些商業活動可以在城裏，也可以在遠方別處。地位較高的希臘貴族可能可以獲得羅馬公民權，而經濟環境較差的希臘人亦可經由參軍而得到，尤其是自從以此為號召，吸引更多的人投效軍旅之後，各省的貴族後裔一旦參軍，立刻獲准成為羅馬公民，加入軍團，就沿襲為一個傳統習慣了。

在埃及，住著許多猶太人。他們的數目和身分全然不明，有些人相當富有，然而，什麼樣程度的富有才有較高的社會地位或合法地位，有待討論。總之，在埃及希臘人與猶太人之間有解不開的仇恨情結。大約在基督教開始萌芽的階段，亞歷山大城裏發生了一場屠殺猶太人的悲劇，稍後，皇帝革老丟呼籲雙方為維護和平努力，第一世紀中，猶太社會的動盪不安，使整個羅馬帝國都受到影響，結果在公元七十年，聖殿被毀，同時在埃及造成多起暴動，公元一一五年，

猶太人最後一次叛亂，這起事件前後持續了兩年之久，隨後，猶太人完全被鎮壓，並且失去以往大部分的特權。在那兩年中，猶太叛變幾乎擴及到全埃及，採取的是游擊戰略——由於猶太人口在埃及相當可觀，而且在亞歷山大和其他大城都不曾對猶太人口有所限制，因此極適合打游擊戰。

埃及社會階層中最低層次的是「埃及人」，這個階層由古埃及人的後裔與一些自由卻沒有任何公民權的人組成。耕種的佃農、失業的城市貧民、和那些從事收入最微薄的工作，又不屬於奴隸的人，通稱為「埃及人」，他們必須付人頭稅，而羅馬人與希臘人則不必。埃及人因為其他沉重的稅捐而陷入痛苦的深淵，所以，不論政府怎樣努力保證課稅要公平，佃農的稅務依舊沉重如昔，使他們不得不棄田逃家，一走了之。此外，埃及佃農是從事國家各種苦力的第一人選，這個重擔也令他們不堪負荷。農村裏的男性居民經常得遷徙流離的到其他地方去工作，由於不能繼續耕種自己的田地，埃及佃農就愈來愈貧窮了。

想要自某一個族群變動到另一個族群是不可能的，除非如上所述，地方貴族運用各種方法獲得羅馬公民權以外。希臘人無法繼承羅馬公民權，反之亦然，若是兩個身分不同的人結婚，他們子女的身分將屬於較低階層。埃及人若宣稱他們去世的先祖是一位羅馬人，要遭四分之一財產充公的處罰；而讓自己的子女入籍希臘城市為公民的人，也被科以相當六分之一財產的罰金。同樣的，軍人在稱自己為羅馬公民之前，需繳納四分之一的財產。[52]

至於羅馬統治下的埃及，物價與薪水比較後的資料顯示，從第一世紀到第二世紀，農人的工資維持一樣，而小麥

價格則漲一倍；雅里斯底德在羅馬發表《演講》的同一時間，埃及最低的農人工資是一天兩個歐保利（oboli）——童工不算在內，他們的價碼更低。當物價低的時候，兩個歐保利可買大約兩公升半未去殼的小麥，但物價高漲的時候，就只能買到十分之七公升了，連做一小條麵包都不夠，很多工人能夠生存，只因在工作時可以得到一點食物吃。

工資微薄，對許多埃及低階層的人來說，只是眾多重擔裏的一個。所有男性佃農，年齡從十四到六十，每年均需繳納人頭稅十六到四十元，以及田埂稅六點六元。因為一個農工的一日所得是兩個歐保利（六個歐保利等於一元），也就是說，單單是稅捐，就占去六十七到一百四十天的所得額，同時，城市裏的希臘後裔人頭稅卻非常低，而羅馬人根本不需要課以人頭稅。

世居埃及的原住民擁有土地的，十分罕見。當公有土地要出售時，只有羅馬公民與城裏的希臘人有資格購買，他們的土地中有相當多是免稅的，而辛勤耕種小麥的佃農或農夫，卻要以實物去繳稅，稅率則視土地的收成而定，每公畝徵收二點五蒲式耳到五蒲式耳不等的稅款。農夫尚且要安排從政府保管處到河口的交通，以便稅吏前來收稅，否則就不算繳清稅務。若有額外的土地稅，必須以現金繳納，家畜的牲口稅亦然。

受迫於現實環境，埃及人甘脆放棄田地，離家出走，有些人遷居到城市，投入雜亂無章失業的貧民之中；有些人淪為搶匪，有些人則遁入荒野，勉強拾取什麼維生。[53]

不論政府多麼努力把農人留在田地裏，仍然有許多原本多產的土地，任其荒蕪。根據非拉鐵非城附近一個村落的現

存紀錄顯示，當地是這類事件的典型代表，在尼祿統治的時代，每十個人就有一個人逃走，一個世紀或兩個世紀之後，那個村落裏再也看不到男子，一個也不剩，全逃光了。[54]

自從羅馬倚靠埃及提供三分之一的小麥消耗量之後，棄置土地被視為暴殄天物，不可容忍。當局發現惟一的解決之道，就是將耕種的責任分配給荒廢之地附近的居民，由他們去耕種，不料竟造成更多的逃亡。如此，要打破這種惡性循環發展的惟一方式，就是在農民身上加諸更嚴厲的法律。

然而，繼續使用這些方法，不過徒增人民的反抗、大舉逃亡和公開叛亂而已。雖然詳細的紀錄已不存在，但現存文獻指出，至少有數十起地方暴動，後來都被軍方鎮壓下來，公元一二二年的亞歷山大城裏，埃及人當中發生了一件非常嚴重的騷動，促使海仲恩皇帝採取一些小規模的革新。[55] 公元一五二年——差不多是雅里斯底德那篇對全世界最快樂帝國，有著光輝燦爛禮讚的九年後——叛亂爆發了，當局耗費了一年的時間，也無法平定。類似事件在二十年後重演，從那時候開始，暴亂在羅馬統治下的埃及始終不斷。

當然我們可以說埃及的情況特殊，因為羅馬人從多利買王朝的末代子孫手裏奪過埃及以後，他們仍然繼續沿用法老時代就存在的舊有制度，這也都是實情，然而特別在埃及有大量的文物被保留下來，可以說明下階層生活的實貌。至於其他省份則沒有什麼資料讓我們明白，他們的當地農民是否比埃及農民過得好一些。

雅里斯底德在他的演講裏承認，羅馬人在征服了許多地區之後，就認出而且擢拔那些「擁有世間較好天分，如有勇氣與領袖才能的人」，也就是說羅馬人接受已經存在當地的

菁英——當然，這些人必須擁護羅馬政府才行——通常會核准他們繼續享有大部分的特權。羅馬人認為最好的生活是城市生活，導致人們把整個帝國看成是城市的密集區，而每個密集區的周圍都有自己的腹地，同時每一個城市都有自己的市府議會，成員均來自地方上的貴族。帝國初期，第三世紀危機出現之前，市議會成員，有權把大部分的稅務重擔放在中低階層的肩上，於是帝國中各省佃農以及城市貧民的命運，就與埃及人相似了。

正像埃及的社會和經濟階層反映出征服的痕跡，首先是希臘，繼而是羅馬，其他省份中的社會與經濟結構也是如此。凱撒大帝和奧古士都在北非推展的殖民運動，是鼓勵羅馬人搬到迦太基，當城市發展到其偏僻地區也開放與其他各地通商的時候，社會階級制度就形成了，富有的羅馬家族、擁有私有土地的大地主，占據了上層。在他們之下的羅馬公民，是當年被凱撒大帝和奧古士都送到迦太基的羅馬貧戶，小官、還在服勤或已退役的軍人，以及退休的後備軍人，除了這些人之外，還有普尼克人——古代的迦太基人——也入籍羅馬，最低階層的是巴巴里人，他們的田地種的全是經濟作物，獲利多多，後來帝國就擴展到努密底亞及毛里塔尼亞等地。

社會歷史學家羅斯托夫柴夫（Rostovtzeff）對社會變革的經過和結果，作了一個結論：

> 各個地方社會變革的過程都相同。首先當地的原住民並不會遭到殲滅，或是被逐出家園……他們可以選擇留在家鄉或是遷徙到其他地方。某部分的土地會分派給他們，剩下的土地不是分給住在城裏的羅

馬移民（退伍軍人或一般平民）和原住民貴族，就是轉為不動產，出售給皇親貴族或是為皇帝及皇室成員保留下來……。其實分給原住民的土地有限，糧食出產無法供給不斷成長的人口，於是有些原住民被迫向外來的或當地的地主租賃田地，或成為雇工，為他們工作[56]。

在埃及，耕種田地的低下階層其實並未經歷社會變革。雖然有一些例外，[57]但是他們大多生而耕田種地，極少改變。社會和經濟因階級而產生的差距，也由於城市與鄉村的差距，其文化鴻溝就更大了！在迦太基，受過較高教育的人說希臘文與拉丁文，拉丁文是當時整個北非的官方語言，做生意也以拉丁文為準，這種古代語言一直在鄉間沿用，當地居民亦受到飽經城市文化洗禮的城市居民所輕視。

順時鐘方向繞著地中海走，橫跨北非一進入西班牙，我們就會發現整個西羅馬帝國大概都是這種情形。古代城市已經煥然一新，現代的城市則成為文明過程的一部分——這就是都市化，這個政策在南西班牙和高盧獲得空前的成功；每一城市的貴族階級都由一些羅馬人，和一個羅馬化的原住民菁英組成，跟隨他們的是一群地位較低，卻享有地方公民權的人。在西班牙、高盧、不列顛和德國的北部，都市化和羅馬化並不快速，不過在這些地區，和最東的朋諾尼亞裏——現今匈牙利與南斯拉夫的一部分——羅馬政府盡一切可能設立自治區，於是在這片土地的重要地點上，和原住民不斷角力拼來的控制權，將原住民在自己祖先遺留下來的土地上，被分類為寄居者、非公民等等。[58]

即使在羅馬帝國的全盛時期，希臘依然是個貧窮的地

方。希臘在地中海東岸所擁有的商業和政治的霸權，早已成為過往雲煙，她再也不能從以往的商業控制權裏獲取一點利益；由於希臘的土地極其貧瘠，根本無法耕種，有些地區的土質已遭侵蝕。其他省份出產低價的酒與油，希臘過去的居民那時候已四散到羅馬帝國的各個角落，甚至東進移居東方，所以除了像哥林多、雅典這樣的城市之外，經濟活動在希臘十分有限，這種情形阻止了私有土地的增長，而和帝國裏私有土地處處普及的現象大為不同，但奇特的是，我們沒有聽到希臘低階層傳出改善貧窮、困苦和不安的呼聲，反倒都是富裕地區抱怨連連。

羅馬的內政轄區直到小亞細亞，這片廣袤的土地上有許多衛星一樣的小城鎮，圍繞一些古代的城市。城市裏的貴族階級相當希臘化，包括羅馬人與當地自治區公民，雅里斯底德即屬於這個階層，他在著名的《演說》裏所表達的觀點，都是這個特有階層的心聲，他們有充分的理由讚美羅馬政權。衛星城鎮裏，少數比較傑出優秀的居民，也被核准享有自治區公民的特權；但在佃農所住的村莊或部落，希臘羅馬文化很難滲透融合；即便是在呈現一片世界文化異彩的城裏，先人的語言、文化依然在低層社會中活躍。[59]

相同的情況存在於敘利亞及鄰近省份。帝國第三大城安提阿，給人的印象是相當的希臘化，但是其鄉間還明顯的看到大部分古代文化的遺跡，和社會結構；舉例來說，伊底薩國在有自己的君王之時，與古代相較，只做了些許的改變，即使是在羅馬帝國的統治下，這些君王仍擁有大部分古代君王享有的權力，和臣民佃農近乎神聖的崇拜；多數的土地屬於國王所有，他們是臣民與帝國之間的中間人。看過這麼多

古代的王國和君權，羅馬人安置他們的人脈，不但在他們的名下，也在他們的傳統之下，統管疆域，於是社會階層在這裏如同在羅馬各地一樣，逐漸形成：羅馬人屬最高階層，緊跟著是地方貴族，接著是希臘人、猶太人和其他從商的人，如技工、商店主人，最後則是耕田種地的農人。

猶大是一個典型的例子，猶太人與基督教歷史結合的理由是眾所周知的。在龐培大將軍把猶大納入羅馬版圖，受羅馬監控之前，猶大就已躍上政治舞台，飽嚐傳統猶太思想與外來希臘文化影響的煎熬；此番掙扎，將宗教、神學的議題與經濟、社會的問題已經混為一談。大體而言，當較高階層在首府設於安提阿的希臘政權之下，謀得較多利益的時候，較低階層則要求恢復猶太國——結果建立了一個短暫的哈斯孟尼（Hasmonean）王朝。

隨著羅馬的興起，紛爭不斷。大希律王受羅馬元老院冊封為猶大王，為的是要平定該省始終不息的叛亂，起先他訴諸婚姻關係與哈斯孟尼王朝結下秦晉之好，在猶大的歷史學家眼中有「建築狂熱」的大希律王，其實他的特質和所有的羅馬統治者完全不謀而合。為了響應羅馬帝國的政策，大希律重建撒瑪利亞城，並重新命名為石百斯特——希臘文譯為奧古士都——他在沿海建了一座新城叫作該撒利亞（Caesarea），同樣是紀念奧古士都。在其他的城市，他以希臘和羅馬風格蓋造公共建築；在耶路撒冷則重建聖殿。他把一些羅馬人和希臘居民遷居到這些城市裏，顯然大家都很樂於享有這種特權的地位。耶路撒冷聖殿的大門上，大希律冠以一隻羅馬老鷹，此舉立刻招致臣民日漸升高的怨恨，但這是他的部分策略，使他的王國在「文明」的進化過程中受到適度的

保護。

羅馬政策的目的是使這一個社會結構與別的省份更相像，更一致，不管怎樣改變，真正的統治者還是羅馬人，在他們之下，有地方上的統領和貴族階級。有些地方統領從羅馬贏得崇高的地位，像希律；另有一些代表傳統的猶太菁英，羅馬人以只要與羅馬政權合作，就能保持原有的身分地位為利誘，這個族群裏大多是與聖殿息息相關的祭司，特別是撒都該團體。其他無法直接從現有秩序中獲利的人，在此情況下，最好的方法就是和任何階層沒有瓜葛。一般說來，這個位階的人深受法利賽人支持，最典型的就是田中小農和手藝精巧的工匠。

社會地位最低的階層，普遍存在於平民之中，大多在鄉間，都市也有。這些佃農必須賦重稅，不只要交給羅馬政府，也要交給聖殿，還得負責自己階層的稅率。正當國內統治者說拉丁文的時候，城市裏的知識分子講希臘文，聖殿儀式和學術性的宗教討論，用的是希伯來文，只有低下階層的人才講亞蘭文，這點可由他爾根聖經（以亞蘭文寫成）在巴勒斯坦廣泛流傳使用，得到證明。

這時在勞動階級中的暴動情緒已達沸點。佃農辛勞耕作，所得僅能糊口，若遇到農田歉收，或是繳不出稅捐，只有遁跡山林，加入奮銳黨一途，就像埃及佃農在類似的情況下，遠走沙漠。究竟是搶匪流寇，抑或英雄豪傑，端視誰看待他們，這些逃亡之徒帶給羅馬當局的是動盪不安。至於留在村裏，常常為他們傷懷難過的村人，也準備一旦有意外事件，或政府頒布新規定，破壞他們現有的平靜，就要裏應外合、揭竿起義。當然還有一種自絕於世界，自成一格的族

群，如昆蘭的愛色尼人，死海古卷就是在昆蘭尋獲的。

羅馬當局始終對可能發動的暴亂叛變，隨時提高警覺。顯然他們意識到，宗教在這些素以棘手難纏出名的猶太人當中，占有舉足輕重的地位，所以他們極其敏感的在猶太臣民面前，壓抑自己對偶像的矜誇。同理，行政首長通常住在該撒利亞，而不住在耶路撒冷；另一方面，駐紮在耶路撒冷軍隊中的不肖分子搶劫聖殿的寶物，經過這些事情之後，社會階層的最底層所造成的騷動暴亂，就時有所聞。

猶太人在公元六十六到七十年間有一次大規模的叛亂，在此之前還發生過幾次暴動。當我們讀到迦瑪列在猶太公會前為使徒辯解說：「從前丟大起來，自誇為大，附從他的人約有四百，他被殺後，附從他的人全都散了，歸於無有。此後報名上冊的時候，又有加利利的猶大起來，引誘百姓跟從他，他也滅亡，附從他的人也都散了。」[60]（徒五 36-37）

這段經文的重要性，不只是證實當時確有叛亂，也描繪出當代猶太領袖的智慧與受人尊敬的情景，當他以不同於暴動事件的角度，解釋初代基督徒的行徑。「現在我勸你們不要管這些人……」迦瑪列繼續他的講道。當然，也有可能是使徒行傳的作者藉迦瑪列的口說出這些話來，但至少指出早期基督徒知道他們的運動已廣受矚目。

如果猶太人意識到這些暴亂，而且根據這些暴亂解釋基督教教義的話，就不會驚訝羅馬人會做出同樣的事了。福音書告訴我們，耶穌受審的時候，彼拉多對耶穌最大的關切在他的問題裏表露無疑：「你是猶太人的王嗎？」後來，猶太兵丁把耶穌打扮成猶太人的王，給他冠冕和權杖，大事戲弄他一番。

在這種情形之下，福音書提到有些聽到耶穌的教訓，並為此作見證的人，尚且害怕因叛亂而遭逮捕，就不足為奇了。在耶穌受難的過程裏，大祭司和其他宗教領袖想要從支持叛亂的嫌疑脫罪，而不惜加入戲弄耶穌的行列，跟著群眾宣稱祂是以色列的王。此外，在公元七十年的大叛亂結束，約翰福音正在撰寫的時候，百姓仍然覺得發生在耶穌身上的事件，對他們有著非比尋常的意義。這卷福音書告訴我們，拉撒路從死裏復活之後，大祭司和法利賽人認為：「若是這樣由著他，人人都要信他，羅馬人也要來奪我們的地土，和我們的百姓。」[61]（約十一 48）

第三世紀的危機

雅里斯底德發表《演講》的時候，可能正是羅馬帝國史上的全盛時期，日後，吉朋稱那段時間是：「人類最幸福富庶的日子」，然而這段時期，即使是雅里斯底德最引以為傲的時期，整個帝國其實已經壓力重重，而且叛亂四起；除了上述的之外，帝國各地烽火頻傳。當帝國的體質良好，能夠包容內憂外患時，這些暴動被當作地方事件，或是各省事件來處理，而帝國也因為有龐大的資源而能夠力克困難。雅里斯底德時代過後不久，另有問題發生——尤其國外敵人的入侵——這時內憂與外患在在威脅著帝國的生命存亡，我們可以說是社會基層造成第三世紀的危機，其實危機早從第二世紀就開始了。

危機來自另外一大來源。羅馬帝國始終都沉浸在古代共和國是他們前身的神話裏。理論上，政府握在羅馬元老院和百姓的手中，主前一世紀的內戰，和凱撒大帝登基戰爭中，

理論逐漸演變成神話；奧古士都成為帝國惟一的統治者之後，他呼籲他的實權應來自元老院，實際卻從握有軍權而來，所以可以說，奧古士都因握有軍權，才有國家大權，元老院欣然同意，神話遂持續了好幾個世代，但實情並非如此。

一般而言，第一世紀的軍人對羅馬和富裕國家的委身仍然十分強烈，他們遵守命令，不單單是對皇帝，對元老院也是忠心耿耿，他們手中的實權受到百姓敬重愛戴。公元六十九年，被稱為「四個皇帝統治期間」，[62] 可說是多事之秋的先兆，不久，尼祿皇帝身亡後的混亂隨之而來，各地的軍隊分別擁護自己的王，元老院立刻同意核准。一旦塵埃落定，維斯帕先竄起，入主帝國，成為惟一的統治者，由於前車之鑑眾多，最後的決定將完全取決於軍隊，元老院就顯得無足輕重了。不過必須記得的是，當時的軍隊是清一色的羅馬公民——以他們的傳統為榮為傲的一個族群——從他們的角度來看，他們享有特權，不因為他們是軍人，而因為他們是羅馬公民。

後來情況有所改變，愈來愈多祖籍羅馬的公民，決定不再從軍，而要盡情享受他們的公民特權和財富。另有文獻指出義大利的人口日益減少，特別是那些傳統的富裕家族，他們希望把產業集中在少數繼承人的身上，所以不讓他們參軍，因此，核准更多人成為羅馬公民實屬必要，以便徵召足夠的貧民投靠軍旅，為國效命。顯然，惟有羅馬公民才能從軍的神話，造成先成為公民，再徵召入伍。公元二一二年，加利古勒皇帝核准帝國裏所有的自由居民都擁有公民權，對軍人來說，這個決策給予他們的身分與尊嚴，不是成為公民

才有的，因為得到公民權已日漸普遍，而是軍職使他們擁有身分和尊嚴。這些人視為最寶貴的不是羅馬傳統，或是代表國家，反倒是他們在軍事上的成就，以及帶領他們出生入死的將領。軍人因對自己有這樣的了解，總是隨時準備插手管事，宣告他們的將領為皇帝，並以武力與內戰解決政治紛爭。

更嚴重的不安因素，是羅馬版圖的擴展趨於停滯，甚至結束。征服其他省份帶來額外的財富，基本上享有新財富資源的是高層社會人士，他們製造了一個假象，以為羅馬政府使其臣民愈加富有。的確，義大利被羅馬征服不久，高盧的財富就開始流進義大利了，日後，高盧與西班牙輪流從其他新近征服的省份獲取財富，然而，這個過程並不能持續不斷。一旦停下來，帝國拓展邊界的美夢就成泡影，衰退即刻在這些曾經因早期的征服而大獲其利的區域開始——首當其衝的是義大利，繼而是南部的高盧和西班牙，還有許多帝國曾苦心經營打造的城市。以前因為經濟擴展所造成的危機，主要不是由於製造與分配的方法不佳，根本就是擴展的策略有待商榷，當政策不夠完善，經濟制度的弱點就暴露出來。

新的環境趨勢與新軍種組合起來的因素，導致敗亡。在軍隊服役期滿四分之一世紀的軍人，期待能夠退役享受安樂的生活，就像他們的前輩一樣。到了第二世紀末期，這個如意算盤愈來愈有困難，軍隊裏產生許許多多的不滿，追究原因，在於領導失敗，這是大家心照不宣的答案！

雅里斯底德在其《演講》中，提到的那位幸福王國裏的皇帝，即安東尼・皮爾斯（Antoninus Pius），卒於公元一六一年，他的養子馬可斯・歐瑞利斯（Marcus Aurelius）繼位後，帝國裏的混亂就開始浮出檯面了。一年，德國「蠻子」

大軍壓境，在東界跨過多瑙河入侵帝國，其中一個縱隊侵入巴爾幹半島和荒原，幾乎直搗最南的雅典，另一個縱隊更為慓悍，穿過阿爾卑斯山脈進入義大利。幸而羅馬軍團從東方乘勝班師回朝，及時解救帝國於即將崩亡之際，即使如此，帝國依然不惜以耗損國庫的長期戰役，奪回多瑙河流域的失地。為了達到這個目的，馬可斯・歐瑞利斯頒布了兩個策略，以利在隨後的幾年中，快速完成：第一，他不得不動用國家更多的財富，建設防禦工事；第二，他核准德國人在帝國邊境大規模的移民，這兩種方法奧古士都曾使用過，馬可斯・歐瑞利斯則更進一步。

身為馬可斯・歐瑞利斯的兒子及繼承人的柯蒙德斯，在公元一九二年慘遭暗殺，繼之而起的是長期的政治動亂與內戰。他的繼承人百提納斯在執政三個月後也被暗算身亡，下一任皇帝朱利安斯（Didius Julianus）為時更短，僅僅在位九個星期。公元一九七年，塞弗流（Severus）終於獲得惟一而且是毫無爭議的皇帝寶座，那時候，元老院已經形同虛設，不起任何作用，只要握有軍權就有天下！塞弗流顯然深諳此中道理，他把原先的三十個軍團擴充為三十三個，另外還給他們龐大的後備分隊，他提高軍人的薪資所得，提升他們職業軍人的官階，而不是傳統的貴族階級而已，並讓一個軍團駐紮在羅馬附近——這是一個史無前例的變動，直到那時候，都還沒有任何一個軍團駐守在義大利。因為這些都需要增加稅收才能維持，也因為重稅都落在包括自由地主的中下階層身上，所以中下階層不免日漸匱乏，造成民生凋敝。

塞弗流的繼承人繼續沿用這些政策，其子加利古勒核准帝國中所有的自由居民為羅馬公民，因此公民權不再是榮譽

與身分的象徵，這時只要體位合格就可以進入軍團。一旦一個帝國過去是藉著征服敵人而使其國民富有，到了不再需要動用武力的時候，就必須開始支付國防設施了。早年的軍旅可以由他們攻城掠地所得的戰利品而自給自足，但到了這個時候，他們已無處可以爭戰，反倒成了一支排水管，把國家、社會的的財富一點一滴的消耗殆盡。

全國軍事化暫時阻止了日耳曼人的侵略攻勢，卻無法平息內部的動亂。塞弗流王朝的末代皇帝亞力山大・塞弗流在公元二三五年被自己的同袍謀殺。隨後，軍方宣布他們的同鄉，來自楚心安，一個名叫麥克思明納斯（Maximinus）的佃農為王，三年後歷史重演，麥克思明納斯同樣遭到被謀害的命運，麥克思明納斯登基之初，元老院根本就不承認他的法統地位，主張由他們自己派系的人馬繼承王位，而非洲軍團也有相同的動作。因此單單是公元二三八那一年，就有七個皇帝興起、衰亡。從此以後，又曾出現幾個不受爭議的皇帝，出任帝國的統治者，不過為期都不長，直到戴克理先在二八四年繼任王位。

在此過渡時期裏，大部分領土的實權，都已不在羅馬帝國手中。西部在普士圖門（Postumus）及其繼承人的掌控之下，高盧的大部分領土、西班牙及不列顛，構成了一個看似與帝國毫無關聯的政權，為期十四年（公元 259-273 年），始終都不聽命於羅馬皇帝；東部綠洲城，帕爾麥拉的季諾碧雅（Zenobia）女王，宣布脫離羅馬獨立，而且擴展自己的勢力範圍到埃及、敘利亞、米索不達米亞和小亞細亞；到了奧里連（Aurelian）皇帝當權的時候（公元 270-275 年），大舉收復了這兩個政權，他的豐功偉業，使他得到「重建世界之

王」的尊號，但到了這個地步，帝國不得不放棄多瑙河流域的廣袤地域，縮小國土，重建防禦工事。

簡言之，從柯蒙德斯過世到戴克理先，長期以來羅馬帝國飽經憂患，即使能夠避免，也不過為期短暫，先是塞弗流王朝，隨後是奧里連的時代，為了阻止蠻族橫渡萊茵河和多瑙河而來，入侵帝國，也為了終結國內紛爭，羅馬展開全國軍事化，初期正是雅里斯底德發表《演講》的時候，隨後羅馬公民權是人人覬覦的目標，而元老院仍然是貴族菁英統治的象徵，至少在理論上是如此。軍團的將領和羅馬皇帝均來自他們的社會階層，但是皇帝是選出來的神話依然存在。憂患結束之前，元老院早已式微，其權力地位無論在實質上、象徵上都不若當年，那時是軍方當權，掌控全國。傳統上，軍方的高級將領都保留給元老院裏的成員，可是到了公元二六〇年，情勢整個改觀，當皇帝寶座虛位以待——甚至有人在位——軍方都會推舉他們尊崇的將領出來，黃袍加身，登上皇帝寶座。

這些改變對帝國有深遠的影響，同時人口激增，也不僅是政治問題。[63] 塞弗流王朝之所以對此一危機能有短暫的阻止，是因他們將社會的優先秩序重新做了一番組合排列。此後，凡是預算增加的部分，全都用在國防設施上，軍團、後備軍隊所增加的數目，和軍人的調薪總額，都是一大沉重的負擔。後來軍事擴張停止的同時，最重要的財富新來源也告中斷。軍方逐漸意識到他們已經獲得立王或廢王的力量，於是開始對新王的要求愈來愈嚴苛。通常羅馬皇帝和軍事將領在登基或戰勝的時候，都有核發獎金給軍隊作為津貼的習慣，導致日後軍方發現了一個永久有效的藉口，因而要求核

發獎金、加薪及其他的福利，需索無度。

為了延續皇室的命脈，國庫始終需錢孔亟，這時已經沒有富裕的鄰國可供他們強取豪奪，皇帝只能依靠兩個解決方案：貨幣貶值和增加稅收。

貨幣貶值是一個最方便的權宜之計，以便在國家財產上有明顯的增加，使所有的支付都成為必須。只要一點大家不易察覺的小改變，就可以使國家財政看起來很充裕，由於這個方案簡單直接，而且礙於時局艱困，幣值低劣到令人不齒的地步！後來，百姓開始囤積貴重的金屬，同時拒絕使用新發行的貶值貨幣，也許曾有幾百份皇帝詔書，正像下列這份公元二六〇年，埃及境內的歐克斯瑞可斯（Oxyrhyncus）地區省長所頒布的一樣：

> 茲因公職人員聯合指控銀行業者關閉銀行，作為拒絕皇帝發行幣值的手段，故特此發表聲明，所有的銀行業者均必須開門營業，接受和兌換現有銀錢，除非那是偽鈔，這個命令不只限於銀行業，而是各行各業都須遵守，若是知者再犯必有重罰，罰規係由省長閣下事先制定[64]。

這份詔書提到「事先制定」罰規的真相，顯示出，其實規定並不能強迫百姓接受他們不願信任的貨幣。銀行業者、商人和其他地位不夠顯著的從業人員或者能夠暫時被迫屈服，直到破產或完全停業。但是軍方人士卻有其權勢，他們經常堅持使用有效貨幣，尤其是由統治者「提供」給他們的獎金、津貼，最後，連政府也開始拒絕使用貶值的貨幣，即使是他們發行的，迫於情勢，不得不重新制定新法，可以用現貨繳納稅款。

高稅收是政府因應軍方用度逐年增加的對策。首先，政府公布全力徵收人頭稅和土地稅，於是巧立名目的課徵新稅，但是卻無法應付已經一發不可收拾的通貨膨脹，於是政府改變稅收方式，以現貨繳納稅款也可以；政府始終期盼百姓在緊急狀況時，能夠提供軍糧與軍需。古時候，在這種景況裏被迫捐獻的人，往往捐的都是戰利品，但如今，羅馬帝國只擁有極少或者根本沒有戰利品了，而且緊急狀況成了平時現象，病態變成常態。更糟糕的是，緊急狀況也會造成不定時的課稅，如果因為某種原因，軍團駐紮在某一個人田產附近，那麼這個人的稅必然暴增，甚至到令人窒息的地步。如果一個人的田地位置偏僻，不易到達，距離軍團甚遠，那麼他的稅賦也相對大幅減少。

稅賦已經超過百姓的能力了，生產階級對新秩序又心生埋怨，於是很多人停止勞動生產，從田地逃走的農民日益增加，其過程史上記載得很清楚，逃進埃及的農民或農奴比比皆是，其數量竟創下歷年新高。為了解決這個難題，政府一連頒布了好幾次詔書，試圖驅逐在城裏沒有事業的埃及人，[65]所以許多在城市裏遭到驅逐命運的人，就逃往另一個城市，或在曠野找尋避難所，因為曠野是羅馬當局鞭長莫及的地方。

已開墾耕種的農田增加稅賦重擔的另一個原因是：大軍壓境，侵略不斷的橫渡萊茵河及多瑙河而來。舊有的邊界防禦系統是海仲恩及其他幾個皇帝，在帝國向外擴張極盛時期的遺跡，當然還保有著它的功效，邊界防禦的原始目的在於捍衛國土，嚇阻邊境附近體制較小、亂無綱紀的「野蠻人」入侵帝國。當時，防禦系統堪稱「邊境之墻」，順著蜿蜒的

河流，可以看到散布如星棋，由常備軍駐守的防禦工事；如果侵略者膽敢跨越這麼強勁的防禦工事，也足以在他們造成破壞之前就遭到殲滅。在第二世紀後葉及第三世紀間內戰時期，許多王位的競爭者都發現，讓常備軍隨侍左右是有其必要的，部分因素是惟恐他們武力在握，醞釀叛亂。這個時候，蠻族侵略者已較有組織，侵略部隊也遠比從前龐大，邊界防禦的系統再也無法阻止他們。一旦戰事爆發，就不可收拾，除非皇帝或他所信任的人調派常備軍去鎮壓蠻族部隊。格鬥、掠奪事件，在帝國境內層出不窮，邊界的農作、牲畜和居民，全受到意外而猛烈的突擊，無一倖免，因此邊境田地往往遭到棄置，再度成為森林或沼澤。從本來是物產豐饒的田地，淪為棄置的荒原後，就遭到增加稅賦的處分，為的是讓耕地能夠重生，恢復舊觀。

不只是蠻族侵略者蹂躪土地，就是羅馬軍團及其後備軍也在似乎永無終止的內戰時期，前前後後的行軍，對土地造成同樣的結果，即使在帝國的心臟地帶亦不例外。[66] 於是邊界諸省和整個帝國的田地都荒涼了。

為了要讓土地恢復舊觀，繼續耕種，帝國提供土地給越過邊境而來的移民。通常由帝國統一管理這些移民，而不是任由某一族群在某些土地上安居，讓他們與親戚朝夕相處，乃由帝國統一管理，以防他們裏應外合，再生叛亂。然而，這只不過是權宜之計，因為羅馬的軍事武力已從田地裏趕走了許多人，最後連新居民也遭驅散。

大災難的氣氛籠罩著整個帝國，甚至在北非境內，一個受到十分完善保護的地區，也慘遭日耳曼人的襲擊，當地居民始終活在恐懼和隨時會死亡的陰影裏。當地倖存的基督徒

著作提到，有人指控羅馬遭到如此浩劫，是因為它背叛了往日信奉的神祇。第二世紀末，迦太基的異教徒曾經指控基督徒造成舊秩序的瓦解與粉碎，當時帝國的危機尚未那麼強烈，以致特土良會這樣認為：因為過去一直都在如此的災禍中，所以現今也不會比以往差。[67] 但到了第三世紀中葉，在多年的內亂不斷、綱紀不彰之後，居普良已經認為當代的情形簡直就是每況愈下，他解釋說，世界日益老邁，病痛日益嚴重。[68] 阿諾比斯在戴克理先復辟之後，撰文表示他支持特土良的觀點，當今所有的災難都是過去的翻版，全不是新的。[69]

戴克理先的改革

就災禍不斷擴大的情況而論，我們必須先看看戴克理先和他為帝國所訂的改革計畫，日後君士坦丁也承繼了這個改革計畫。[70] 這裏沒有篇幅供我們講述戴克理先勢力的興起，及整個改革計畫。[71] 簡言之，整個改革計畫包括下列幾個重點：㈠建立一個與另一位皇帝共享權力及「奧古士都」封號的制度（戴克理先冊封自己為「奧古士都」），日後兩人都成為眾所周知的「凱撒」；㈡建立新的防禦制度，結合了重裝備的邊防，與有高度移動力的騎兵隊駐守戰略要點，同時有軍團隨後壓陣，足以一舉殲滅侵略部隊，以補防禦工事和騎兵隊之不足；㈢增加軍團，數目高達五十三；㈣重整政府結構，新增與軍職平行的文官制度；㈤設立財務機關支持改革。

戴克理先與前面幾任的皇帝一樣，仗著自己握有軍權的優勢，著手進行政府改革的任務，他的首要目標是軍隊。他

重整軍隊的目的是為了在侵略者伺機凌虐鄉間居民之前，就予以嚇阻，使他們不敢蠢動。[72] 不過他同時也限制軍方既能擁立新王，又有徵稅的權力。為了貫徹他的主張，戴克理先設計了一套能夠保證繼承王位，且能維持國內治安系統。此外，他所發展的文官制度，是為了執行政府裏的非軍事任務。他將整個帝國重新劃分，省份增加了一倍有餘，使他們更適合管理，並把全國分為十二個主教教區，執行這個制度的神職人員完全不在軍方的編制之內，雖然他們同樣被期待要律己及服從，這個新立的文官制度掌理全國事務，包括徵收稅務，只是不能插手干預軍事。

一般說來，戴克理先政府最大的成就不是開創「四王統治」的制度，而是稅收制度的重新規畫，制度並非全國一致，因為大部分的省份在被羅馬人統治以前，就已有稅務法規了，併入羅馬帝國後，只稍作一點點的調整，然而到了這個時候，稅法已然崩潰，以現金付稅實際上是毫無價值的，因為投資在收稅的力量與資源往往超過收到銀錢的本身價值，而以現貨繳稅又是違法的，非常不公平的，常常對生產農作物的田地有害。

為了因應這個情況，戴克理先及其政府發展出一套新系統。首先他清點所有的資產，盡可能的公平估算其價值，並設立基本單位——伊格姆（iugum）和卡布特（caput），就理論來說，一個伊格姆代表一個人維持家計所需要的土地數額；而卡布特則代表的是一個人。在使用這些單位詞彙的時候，戴克理先從頭就隨從傳統上對課稅的分類和認知：土地稅與人頭稅，但是現行的單位與使用方式遠較從前複雜而有彈性。一個伊格姆的土地數額係彈性依據土地的自然形態

——山脈、平原、森林、岩石——及其農作物而定。至於一卡布特的定義也相當多變；通常一家之主被稱為一個卡布特，而在某些地方女人算是半個卡布特，其餘的人加起來算是一個卡布特；奴隸、到達工作年齡的孩子、動物亦可列入卡布特的數目——通常都算到小而複雜的分子裏，所以幾隻動物加起來只算一個卡布特，此外，伊格姆和卡布特也可以互換。

伊古加（iuga）和卡匹他（capita）不是課稅單位，而是必須課稅財產的單位。每年政府都會公告當年用度所需的總額，然後在全國的伊古加和卡匹他中，作適當的分配。每一位省長要根據其伊古加和卡匹他的數額負責收齊該省所分配的稅額——他也要按此計法把責任分派給屬下單位。若是某個地區遭到乾旱或其他災害的侵襲，那麼伊古加的數額就一定會減少，卻把稅務的重擔移轉沒有天災人禍的幸運地區，如此羅馬帝國就這樣有了類似的預算。

就現在看無論是多麼公平，當時的人民對這個系統卻不無怨言。羅馬當局首先在埃及試行此法，古代政府控管經濟系統的所在地就是埃及，或許因為在此試行而能提供一些啟示。那時埃及農民不明白新法的用意何在，只以為這是政府形同勒索百姓的新招數，而知識分子，尤其是亞歷山大城的希臘人對於廢除他們先祖的特權極其憤慨，結果造成一次大暴動，需要戴克理先親自出馬介入，並長期占領亞歷山大城為代價。但最後，證明這個系統頗為完善，而到戴克理先駕崩離世後仍然沿用。

戴克理先面對的另一個經濟沉疴是：通貨膨脹。顯然他相信引起通貨膨脹惟一的理由是鑄幣成色不足，所以他著手

改進銀幣的銀含量，他在政令中宣導說，他已將舊的幣值減半，用銅製成，再鍍一層薄銀於外。

結果這麼做，並沒有結束通貨膨脹。戴克理先必然非常期待鑄造較好的錢幣，就能自動增值，他不曾理解的是，即增加流通的貨幣，就可能造成降低幣值的負面的影響，不論錢幣的金屬成分如何。此外，戴克理先深信他現有的幣值較高，因而鼓勵國家製幣廠大量鑄造，使用這些錢幣維持政府的開支，以補稅收之不足。

物價卻繼續攀升，但沒有歸因於政府的赤字支出，戴克理先譴責商人只知惟利是圖，不顧他人。他或許知道有些人在他即將貶值舊幣之際，因為貶值內線消息而財富暴增；[73]然而不論如何，以他軍人的傳統眼光是極為看不起商人的，特別是商人似乎總在軍需上占盡一切好處，公元三〇一年，戴克理先頒布詔書，在序言中他如此宣告。

> 惡人從商，其實只想夜觀星象就能呼風喚雨；因為他們無法忍受雨水滋潤大地，農作豐收，見到好天氣，他們只會數算自己的損失……任誰都知無論何地的公共安全均需派遣我們的軍人前往，但奸商明目張膽、寡廉鮮恥的竊取公共福利，不僅僅在鄉間和城鎮，就是在任何一條街上，他們也不會放棄圖謀暴利。他們靠商品勒索，不是四倍，也不是八倍，而是筆墨無法形容的多！
>
> 有時一個軍人在一次的買賣裏，被剝奪的不僅是他應付的金額，還附帶他的捐款。來自全世界的捐款，原本是要支援軍隊的，如今全落入圖利之賊手裏。[74]

這就是整個帝國要控制物價的理由。這份詔書列舉數百

個項目、服務以及為每一個項目設定最高的價格。比方說，農場工人的工資是每天二十五元；木匠、麵包師傅或石匠是五十元；造遠洋船隻的木工，六十元；小學生每人每月付老師不超過五十元，如果這個老師能教算數可以叫價到七十五元以上，古典文學教授或幾何老師，兩百元。交通工具一哩兩元；酒類則根據其品質和出廠從八到三十一品脫；最昂貴的麥子和玉蜀黍每毛地（modius）（約兩加崙）要一百元（denarii）；大麥和裸麥不能賣到六十元以上；燕麥則不得超過三十元；農場工人的工作涼鞋竟高達八十元（比三天的工資還高）。

不用說，不論皇帝如何苦口婆心的勸解，而成效卻是不彰，商人仍然絲毫沒有虧本賣出的意願，或者接受不值的錢幣，許多貨品遂從市場上消失了，皇帝對囤積而造成通貨膨脹的譴責就更嚴酷！經濟活動從以金錢買賣回到以物易物，由於薪水是最容易核定管制的一個項目，尤其是大農場裏的工人，所以農場工人和其他支薪的人因這個無法實施的法律而造成的差異受害最大。不久地方政府就開始不理睬這份詔書，最後，全然置之腦後。

曾有一份詔書指出，戴克理先及其繼承人都發現危害社會的沉痾重症是：「管制」。他們企圖決定市場上每一項物品的價格，後來證明這是行不通的，但其他的規定還能有效的存續下去；戴克理先設計的稅收系統——經他的繼承人沿用，並且發揚光大後，社會亦加僵化，經濟益發蕭條。[75] 如果一塊土地很有價值，而稅收是根據在其上居住及工作的人數決定的話，保有他們繼續在這塊土地上工作極其重要，因與國家利益息息相關；至於城市的納稅名單則包括特定數目

的製革工人和石匠，嚇阻他們遷徙或轉業以維持一定的數目，是該城與市政府的當務之急；如此造成一些農民及農奴更想棄田出走，因而導致政府增加更多的規定，強留百姓和他們的子孫在某一塊土地上，或某一個行業裏。募兵的時候，強迫軍人之子繼承父親衣鉢，投效軍旅；若是某個行業需要人才，就會採取行動強迫更多人投入該行業，舉例說明，一個人若想成為磨坊主人，依法必須先娶磨坊主人的女兒。

百姓從事某項行業必須加入同業公會的習俗，早已行之有年。如今同業公會竟淪為國家控制同業的工具，把人圈在特定的行業裏，任由國家視何種物品為重要，且由國家決定每一種物品的產量和分配方式。

在這種愈來愈僵化的結構裏，皇帝位高權重，是帝國裏握有最大權力的人。早期的皇帝們均為貴族出身，羅馬仰仗他們的貴族權勢；日後軍人皇帝相繼產生，他們出身行伍，權力來自軍中的聲望，很多皇帝尊為君權神授，雖然都是死後才受此封號。戴克理先的權力來自軍方，然而他意識到任何一個對手都很容易獲得相同的權力，所以他包裝自己，甚至下令他的三個同僚也包裝他們——打扮成神的樣子。戴克理先從未宣稱自己是神；這類的宣告早就受到許多前輩的質疑，戴克理先不會重蹈覆轍，他只說自己是眾神的朋友，特別是羅馬主神——眾神之主——的朋友，而且化身為「羅馬百姓的守護神」。他形容自己孤高、威嚴、超凡入聖，同時朝廷儀式也帶出這種印象。簡言之，戴克理先是以一種僵化的軍事神權來治理帝國，因此他深感有掙脫前人迫害，轉而逼迫基督徒的必要。

戴克理先所有的改革中，最為人所知卻最不重要的當推「四王統治」制度，的確是這樣，所以公元三〇五年，戴克理先一遜位，內戰立刻爆發，最後，君士坦丁（Constantine）脫穎而出，獨力統治帝國，他無意恢復「四王統治」制度，之後，帝國不斷的分裂，經常在同一時間出現幾個帝國；偶爾戴克理先的「四王統治」制度受到肯定，但這樣的國土分裂卻不是戴克理先原先所能想像的。

君士坦丁以及君士坦丁之後

君士坦丁沿用戴克理先的經濟制度和社會政策。他試圖恢復貨幣信用，果然信用因發行金幣，而有小幅成長。[76] 他不曾像他的前車之鑑一樣，以詔書遏阻通貨膨脹，卻繼續效法前人控制與僵化的手法，為了經營這個龐大、逐漸集權的國家，他始終都在擴充官僚體系，[77] 如此造成稅務更為繁重，[78] 由於只有富戶才能支付重稅，財富集中以及土地在少數人手裏是不可避免的結果。在其子君士坦丁二世當權的時候，通貨膨脹超越疆界，成為世界性問題，稅務依然繁重。

君士坦丁步戴克理先之後塵，設法使他自己神聖化。在許多年間，他慢慢的把忠誠從「永遠的太陽」轉移到基督徒的上帝身上，但他始終塑造一個形象，讓人覺得他的王位和權能都是上帝所賜，整個第四世紀，他的繼承人也助長這種作法，擴大這種想法，[79] 主要的例外是朱利安（Julian）皇帝，他視第二世紀中葉，復興文明政府為己任，他的改革可能在舊日貴族階級的經濟蕭條中，獲得普遍的支持，尤其在帝國東部，但改革對從戴克理先時代就開始形成的秩序來說，並不是一條可行的生路。華倫庭蘭一世（Valentinian I，

公元 379-395 年）試圖在逐漸形成的新秩序中，減輕對窮人最惡劣的結果，但成效有限；到了狄奧多西一世（Theodosius I，公元 379-395 年）整個帝國社會制度再次傾向神治。

雖然戴克理先和君士坦丁設法力挽狂瀾，拯救帝國於頹勢，但代價實在太大。中央集權、軍事集權以及制度僵化持續到整個第四世紀，中央集權需要大量的官員，因為許多官員貪贓枉法，極盡欺壓勒索之能事，所以需要更多的官員，以為平衡節制，人事增加造成政府開支也增加，相對的，百姓的稅務就更重了。

解決之道之一是成立一個供中央集權政府指揮的組織，特別是稅務徵收。在第四世紀中央集權的帝國裏，市政統治階級（即地方元老院）已經失去大部分對地方的威權，所以釋出為帝國徵稅這種令人不齒的肥缺給政府官員，作為交換條件。這些人輪流出去收稅，一旦發現稅收短少，他們就必須自己補足差額，所以不免先將稅收金額提高，稅捐一增加，有錢有勢之輩就會設法把稅務重擔加諸於窮乏人的肩上。[80] 結果，成功的人便躋身於元老院成為貴族，失敗的人則失去原有的身分、地位與財產。這個系統證明在地方元老院裏階級較低的人受盡壓迫，以致許多人就毫無戀棧的放棄了他們的財產與職責。很多詔書顯示出當局企圖留任地方元老們，詔書將這些規避自己職責的人與私自脫逃的奴隸，或債務人劃歸同類，並視為朝廷要犯，嚴禁他們遁入修道院，按立聖職時，則須宣告某人遭到免職處分，[81] 然而卻沒有一條法律阻止這麼多地方元老搜刮斂財。

能夠晉身到帝國元老階級的地方元老是最幸運的了。雖然帝國元老必須承擔一些特別稅捐，但卻使他們免於稅務增

加，更重要的是，帝國元老就不必再繳交稅捐，支付市政或其他地方經費，他們也無需參與吃重而又所費不貲的稅收工作。一些地位較低的元老和較窮困的農民放棄的土地，[82] 帝國元老及其他身居高位要職的人所擁有的私有領地，在不斷擴張的情況下，遭到吞併。

這時政府惟一的辦法是更進一步的將一切納入編制。早期的法律嚴禁地方的元老階級遁逃，是為了避免耗盡天然資源。大約在第四世紀末期和第五世紀之間，法律蓄意阻止地方元老進入帝國元老階級，也不讓他們因為參軍或從政而獲取高位；[83] 從戴克理先重整的帝國及其稅務結構深入社會的各個階層，造成社會愈發僵化。

同時，窮困的人日漸增多，這個時期的帝國詔書有很多關於窮人受虐，以及必須制止欺凌窮人的資料。有些不幸的人發動抗爭，就像匿名作家為文向皇帝抱怨每一個省長手法卑下，「派遣稅吏四出搜刮民脂民膏……極盡各種巧取豪奪之能事，直到納稅人被搾得一貧如洗為止」，[84] 不過，除了羅馬和君士坦丁堡這樣的地方之外，只要政府未曾照顧困苦的居民，百姓就可能揭竿起義，危及政治安定；但政府也無意阻止或扭轉造成百姓貧苦的情勢，總而言之，法律與稅捐的存在只是在保護少數特權階級的權力而已。無疑的，皇帝們不曾意識到這類不仁不義的事情，也不曾謀求什麼改進之道。君士坦丁大帝對那些安逸度日的權勢之輩，能夠享有免稅特權，還把稅務重擔放在窮人身上而哀傷痛苦不已。[85]

第四世紀的時候，農民終於淪為奴工，雖然在法律之前，他們保有自由的身分，但他們絕不能離開劃分給他們的土地；他們在土地上的耕種事業是經濟的主體，所以法律把

他們繫在土地上，甚至當土地出售，或者是交換土地，農民也隨著土地而易主，顯然類似的法令已經制定——理由大致相同——禁止地主將農奴與他們唇齒相依的土地分開出售。[86]這條法令的目的在於保障社會及土地不會因為勞力變動而有所變化。

然而其結果卻是一幅令人搖頭歎息的畫面：

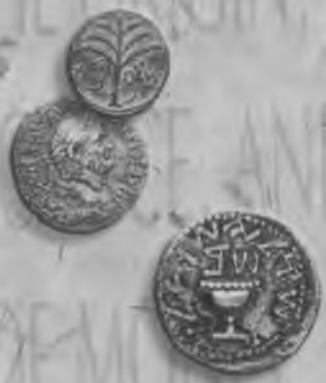
> 從戴克理先到馬加利安（Majorian，他統治帝國到公元 461 年）所頒布的法令多如牛毛。在馬加利安御前的一位學者認為，緩慢卻無法避免的沒落過程，使這個患有憂鬱重症的羅馬社會，益發氣衰力竭。他已預見內政的自由和自治瀕臨死亡邊緣，而上層階級因為懸殊的財富及權利早與平民百姓劃清界線，毫無往來，而且無須參軍、並擁有剝奪公務的實際利益。他還發現一種階級系統造成每一層社會階級，以及世襲的各行各業，舉凡從元老院議員到台伯河上的水手，或是國境衛兵…等行業，無不父子相傳；可以預見社會中的貧困之輩幾乎被視為惡名昭彰之徒，貧戶持續增加，富戶則財大氣粗，不可一世；面對一個「無所不能」的政府，這些被剝奪繼承權的人只能打家劫舍，甚至在羅馬城門口也有搶案發生；有些父母竟賣子為奴……[87]

到了第五世紀，西方的舊有秩序終於全盤瓦解，所有君權神授的皇帝全部失勢，最後完全消失了，但是僵化的社會編制依然存在，由於德意志侵略者的影響，發展出我們今日稱之為中世紀的秩序；而東方，起於戴克理先和君士坦丁的制度則繼續發展成為拜占庭帝國。

第二部

君士坦丁之前

A HISTORY OF EARLY CHRISTIAN IDEAS ON THE ORIGIN, SIGNIFICANCE AND USE OF MONEY



第 4 章

新約的團契

直到第一世紀中葉後的二十年間，基督教才逐漸走出沉默，以文字具體為世人所知，先是有保羅的書信，繼而是符類福音和使徒行傳，然後才是其他的新約著作。因此想要一窺早期社會的經濟狀況，勢必仰仗這些文獻，而這些文獻就歷史觀點來說，是相當精確的。我們在符類福音——馬可、馬太及路加——這些文獻當中，找到許多初代基督徒社會的印證，雖然事後許多年，符類福音才成書。就另一方面來說，保羅的第一批書信其實稍早於馬可福音，而馬可福音很可能是三本符類福音中最早成書的一本，雖然保羅書信呈現的社會背景與福音書時相當不同，其對初代基督徒社會的資料著墨很少。正因如此，學者們很難自耶穌的言談行誼上找到史實上的共識。

不論這些爭論的問題上，研究者所持取的立場如何，可以確定的事是：一般而言，符類福音中最早的一部分，尤其

是學者們稱之為「Q 文件」的史料，讓我們看到當時的社會背景與生活狀況和希臘化城市大異其趣，但後者卻是很快就成為基督教的社會架構。除了極少的部分與希臘化基督教源起有關外，[1]符類福音正反映出耶穌的言行，或初代門徒對耶穌言行的追述。正如本書所揭櫫的目標，是發現不只是耶穌的言行，而是初代基督徒對金錢財富及相關主題的看法，則符類福音，除了提供學術上對耶穌言行的討論外，其為後人存留了豐富的史料。[2]

另一方面來說，許多資料並不直接記載最早期的耶穌行止，卻著墨在巴勒斯坦特別是加利利境內的情況。這些約瑟夫的著作，死海古卷，和其他猶太、羅馬作家所寫的點點滴滴編纂起來就成了彌足珍貴的資料。從這些資料和符類福音之Q文件中，我們竟發現其中所描繪的幾乎是一個被富有的都市領袖所統治的農業社會，而統治階級與農民之間極少互動，也沒有所謂中產階級的存在。

背景：希律時代的經濟張力

整個羅馬帝國，當然包括巴勒斯坦，在第一世紀的經濟主體是農業。這時雖然傳統的小地主依然存在，但大地主在大私有土地制度下，其土地面積與數目不斷增加。[3]農民無法持有自己的土地，只能在三種狀況下度日：支付固定的租金、向雇主繳納預先講定的農產品，或永遠屈居地主附屬的地位。[4]

公元三十七至七十年的希律時代，土地所有權有了重大的改變。農民強占土地的事件日益增多，其數簡直可與過去的哈斯孟尼貴族抗衡。後希律時期，許多哈斯孟尼貴族受到

懲治，他們的產業不是遭到強取侵占的命運，就是重新分配給對希律臣服忠貞的黨羽。日後撒瑪利亞重建，取名為色巴斯時，六千名羅馬退伍軍人遷居於此，並獲授田耕種。[5]至於加利利，大部分的良田都屬於大地主，而小型產業似乎都集中在貧脊的山區。所以這些哈斯孟尼貴族很可能被希律行刑於加利利，因此這片土地仍在王室手裏，要不然就由保皇黨持有。[6]

當時的稅賦極重，對待猶太人尤其嚴苛。猶太人既要遵守傳統的什一奉獻和種種規條，又不能免除於現實社會中更沉重的稅徵。[7]而加利利以外的地區，課稅的重擔都落在低階層的人身上，權威階層僅需付極少的稅，與收入完全不成比例。稱希律為羅馬首富絕不為過，他應繳納的稅款完全從當地居民身上搜括而來。[8]其年收入所得估計至少有一千他連得（逾一百萬英兩，為當時三十萬名勞工的年薪），僅繳納其中極小比例給皇室，[9]顯見他壓搾百姓已到了令人無法忍受的程度，以致有代表從巴勒斯坦遠赴京城覲見皇帝奧古士都。[10]這個代表指控希律沒收百姓土地，收歸己有，甚至剝奪別人的土地產業。大希律不惜欺壓人民，包括他自己的親人。這個代表還撻伐希律為富不仁，為官不廉，為了課稅無所不用其極。這個身為猶太貴族的代表尚且受迫害若此，那麼農民的境遇就更不堪設想了。有人認為正因如此，才給加利利人機會，在一次叛變中，他們把大批希律的黨羽丟入格尼撒勒湖裏企圖溺斃他們。[11]但無論如何，一般人相信連遠在羅馬坐鎮的奧古士都為希律洗刷罪名，他說他寧為希律的豬，而不願當他的兒子。想必是希律身為猶太人，當然不會殺豬。因此，什麼事也不曾發生，希律穩坐寶座，繼續他搜括擄掠

的勾當。

大希律死於主前四年，之後猶大地正式併入羅馬帝國的版圖，但情況未見改善。各級行政首長都指望在為期不長的任內儘快獲取暴利。他們設計出各式新穎機巧的方法以徵稅收，這使稅務官員更加腐敗不堪，他們獲取不義之財的主要來源，就是徵收的數目遠超過實際上繳納國庫的金額。第二世紀時，一個羅馬官員回覆一個前來抱怨課稅增加的巴勒斯坦代表說：「不錯，如果按照我的看法，連你呼吸的空氣我都要課稅！」[12] 百姓不斷的陳情，要求減少稅賦未果，沉重的負擔迫使許多百姓放棄自己的土地，甚至淪為盜賊。[13]

受到大地主激烈競爭的影響，小農民也深受其害。物價頻頻波動，終於造成只有富人才有購買力，或有蒙受損失的能力；[14] 就另一方面來說，農民則因農產品價格經常下滑，而不得不賣地為生，特別是為了納稅。農民把地賣給地主之後，雖然條件已經改變，卻依然留在原地耕種的實例竟也屢見不鮮。尤有甚者，當地的三種主要產品——麥子、酒及油都受到政府嚴厲監控，使農民想要獲利愈加困難。

一旦遇到戰爭、天災和社會不安定也要徵稅，重重稅收壓得百姓無以喘息。約瑟夫一再提到旱災、地震或疾病都會釀成饑荒，後來我們看到五旬節過後不久，就有饑荒發生，保羅為耶路撒冷貧民收集奉獻賑災可能與此有關。而馬可福音十三章 8 節說到：「多處必有地震、饑荒，這都是災難的起頭。」指的不是一種不可知的現象。[15]

整個大湖區，許多加利利人以捕魚為業，製鹽和醃製魚類則是與捕魚相關的小型工業。顯然這些都操縱在富商手中，而最辛苦的漁民僅得到最少的利潤。[16]

這些情況造成社會階層的兩極化，大富與赤貧。耶穌的比喻曾經提到這兩種階層，即富有的地主以及貧窮的農民或工人，[17] 的確，探討債主與借貸戶、雇主與雇工或富有的主子與卑微的僕人之間的關係往往是眾多比喻的主題。

福音書時代之社會：貧窮的衝擊

耶穌的比喻使人們對早期基督徒教導有了反應。加利利農民對比喻中與他們情況極其相似的描述，以及羅馬政府在耶路撒冷的威權統治，心中必有戚戚然的感受，正如同馬太福音十八章的比喻一樣，那個富戶擁有天文數字般的錢財，如：一千萬銀子；而窮人卻只因十兩銀子就鄒鐺入獄，真不能以道里計：

> 天國好像一個王，要和他僕人算賬。才算的時候，有人帶了一個欠一千萬銀子的來。因為他沒有什麼償還之物，主人吩咐把他和他的妻子兒女，並一切所有的都賣了償還。那僕人就俯伏拜他，說：「主啊！寬容我，將來我都要還清。」那僕人的主人就動了慈心，把他釋放了，並且免了他的債。那僕人出來，遇見一個他的同伴，欠他十兩銀子，便揪著他，掐住他的喉嚨，說：「你把所欠的還我。」他的同伴就俯伏央求他，說：「寬容我吧，將來我必還清。」他不肯，竟去把他下在監裏，等他還了所欠的債。眾同伴看見他所作的事，就甚憂愁，去把這事都告訴了主人。於是主人叫了他來，對他說：「你這惡奴才！你央求我，我就把你所欠的銀子免了；你不應當憐恤你的同伴，像我憐恤你麼？」主

人就大怒，把他交給掌刑的，等他還清了所欠的債。[18]

這篇講道只不過是當代社會問題冰山的一角而已。叛亂總是暗潮洶湧、蓄勢待發。奮銳黨的興起點燃了民族主義的火花，促使百姓心生討回社會公道的意念。有些文獻指出，[19]同是在羅馬人的統治下，加利利的情況就比猶大好得太多，特別是在大叛亂以後，不滿的情緒依然高漲，謀反意識仍舊沸騰。只要是猶太人莫不對馬喀比（Maccabees）記憶猶新，同時反對希律黨人的印象也深留腦海，揮之不去。的確！與馬喀比記憶相連的是一串早期羅馬人統治下的小規模叛變，和一場大戰役，不過這些都隨著公元七十二年馬薩達的陷落而結束了。[20]因此我們可以清楚的看出，第一世紀中巴勒斯坦的動盪不安，是因早已存在的社會問題、等候彌賽亞的民族主義所引發的大戰及其戰後問題（公元 66-135 年）所造成的。

希律在加利利處決一個叫赫士奇的人，罪名是匪徒，其實赫士奇很可能是哈斯孟尼的擁護者，這位哈斯孟尼專打游擊戰，鬧得羅馬人防不勝防，十分頭疼。[21]相傳主前四年，赫士奇的兒子猶達士以塞弗瑞為中心領軍叛變，後來橫掃整個加利利。[22]十年後，被稱為「加利利人的丟大」又主導了一次類似的叛變，他的兒子和跟隨者則讓這份反抗之火至少持續到馬薩達陷落之後。[23]如果加利利人的丟大確是赫士奇之子，那麼就意味著加利利的反叛領袖從哈斯孟尼一脈相傳到公元六十六年，馬喀比大叛亂的時候。

從耶穌運動到第一個城市教會

在這種充滿恐懼不安、層層仇恨的氣氛裏，消滅赤貧和對彌賽亞的期盼逐漸升高，於是耶穌運動便開始了！當代猶太領袖，諸如著名的拉比迦瑪列等人，很自然的將百姓的訴求和長久以來謀求獨立的傳統，在猶太人心中整合起來。[24]而福音書中，也理所當然的描繪初代門徒對光復以色列的盼望。政治事件與民間的種種期待不是我們探討的主要議題，只須將它們存記在心，因為它們是耶穌運動中，處理財富問題的關鍵。

所有的文獻都指出，耶穌及早期跟隨者講道的中心思想都是「神的國」，政治與經濟均在其範疇之內。就政治方面而言，顯然任何人宣講未來的神國，就等於在針砭現在的國家；這種情況在當時巴勒斯坦境內極為普遍，所以許多人，包括門徒與執政者都以長久以來見危受天命、揭竿起義，進而宣告以色列復國的觀點來詮釋「神國」的意義，這一點是毫不令人驚訝的。甚至視耶穌，以及之前因叛變而被釘十字架的人為大衛王朝中興的假象，也就不足為奇了。

至於從經濟方面詮釋「神的國」，就要從福音書切入了。傳講神的國確實含有一種強烈的經濟或社會經濟的意義，涉及神國所訴求的公義，以及特有的現實狀況必須採取強烈的行動，上述兩個主題均出現在施洗約翰的講章裏，至少路加福音中有所闡述，列於後：

> 「現在斧子已經放在樹根上；凡不結好果子的樹，就砍下來丟在火裏。……有兩件衣裳的，就分給那沒有的；有食物的，也當這樣行。」又有稅吏來要

受洗，問他說：「夫子！我們當作甚麼呢？」約翰說：「除了例定的數目，不要多取。」又有兵丁問他說：「我們當作甚麼呢？」約翰說：「不要以強暴待人，也不要訛詐人，自己有錢糧就當知足。」[25]（路三 9-14）

經濟公義：顛覆價值觀

「經濟公義」在耶穌和此運動早期的講道中，不斷凸顯當時的社會背景，並常以比喻的形態探討經濟問題，諸如：葡萄園工人、不義的管家、論才幹等等；有時則是表現在故事的結構上，措辭更為尖銳，比施洗約翰的要求更徹底。

顛覆傳統價值觀的經文最早出現的是：「在後的要在前，在前的要在後」（太二十 16）。這句話同時出現在福音書中幾處不同的章節（太十九 30；可十 31；路十三 30），大體上，學者們認為這是最早的基督徒宣言，並且以卓然獨立的姿態出現。經文中，這句話顯然指出那些聖潔而屬靈的先進們並非神國的首批子民，反倒是從別處經文中看到這句話的原始背景，直指那些不曾享有權益，甚至受逼迫的人先進入神的國。[26] 財主與拉撒路的比喻，其意義亦正是如此，至少一般人認為就年代論，這則比喻較路加福音更久遠。[27] 而這反傳統價值觀的宣言則揭櫫於路加福音的八福之中，八福可能更接近耶穌運動的基本宣言，也較馬太福音更為人所知：

你們貧窮的人有福了；因為神的國是你們的。
你們飢餓的人有福了；因為你們將要飽足。
你們哀哭的人有福了；因為你們將要喜笑。

但你們富足的人有禍了，因為你們受過安慰。

但你們飽足的人有禍了，因為你們將要飢餓。[28]

另一處與八福相互輝映的「難解之言」，首推耶穌對少年富官的回答。註釋緊接著提到駱駝與針眼，三本符類福音都記載著這個故事（太十九 29；可十 17-30；路十八 18-30），通常被視為顛覆傳統價值觀的代表，也是放棄財產的呼召，「除非有神蹟，富人根本被拒於神國門外」的觀點昭然若揭。放棄財產的呼召說明兩件事，其一是「變賣你所有的，分給窮人」（到了路加福音，則成為「變賣你一切所有的，分給窮人」）；其二是門徒詢問他們將獲得什麼，以為跟隨耶穌的回報時，祂說：「我實在告訴你們，人為我和福音撇下房屋，或是弟兄、姐妹、父母、兒女、田地，沒有不在今世得百倍的，就是房屋、弟兄、姐妹、父母、兒女、田地，並且要受逼迫；來世必有永生。」[29]

顯然那時候，這些「難解之言」都已收錄在馬可福音裏（又以馬可福音為參考，收錄到其他的福音書之中），或許這些難解的話已為福音書作者帶來某些程度的困擾。可能這就是為什麼作者告訴我們，門徒一聽大為驚愕，連忙問道誰才能得救（可十 26）。[30] 無論如何我們都該明白其重要性，正如另外兩卷符類福音均有同樣的記載。

在少年富官的故事裏，另有一個與傳統價值觀相背，而含義更深遠的主旨是：必須完全放棄產業。顯然這段經文在暗示我們，顛覆傳統價值觀念如果的確可期，那麼被視為社會中最高階層的有權有閒人士，該做些什麼才能融入低層社會，與弱勢貧民打成一片呢？以當今的語彙來說，即必須認同「弱勢團體聯盟」，然而前述的這些故事帶出一個警訊，

所謂「弱勢團體聯盟」，只不過是一個尚未落實的空中樓閣，並沒有付出實際的同情與支援，只有真正的投入才能成為貧困的一分子。

這些經文想要帶出什麼教導呢？《巴勒斯坦的早期基督徒社會》一書作者吉德聖（Gerd Theissen），對早期基督徒運動的架構有一段深刻可信的描述。當時有一些周遊四方，到各處傳揚福音的傳道人，另有一群相當穩定的支持者。[31] 吉德聖發現當年對社會百態所大量描述且傳流至今的教導，這就是符類福音中最早的文獻，反映出當時的傳道生涯是漂泊不定、居無定所的，所以耶穌不是惟一「沒有枕頭地方」（太八 20）的人，在耶穌的漂泊中，跟隨左右的門徒，以及耶穌復活後，想跟從祂的人莫不如彼得所說的，放下一切，繼續旅行傳道。這些人離開家園，告別親人，放棄產業，才能傳講、覆述這類難以理解、與世俗標準不同的話，幸虧有他們，這些話語才得以存留。

吉德聖也發現：旅行傳道人因為四處漂泊，難免生計無著，所以接受並未完全拋棄財產的團體或個人的支持，是很自然的事。路加福音八章 1～3 節告訴我們，有幾個至少跟隨耶穌過了一段旅行傳道日子的婦女，顯然還保有足夠的財產才能支持耶穌及其門徒。另有許多人逕自留守家園，起先很難認出他們與其他人有何不同，直到他們提供住處、食物和財物給耶穌和門徒，隨著時間過去，基督徒與傳統猶太人的差異愈來愈大，而這樣的團體對支持傳道人愈來愈有認同感。供應的團體與接受供應的傳道人之間分別並不那麼僵化，當然傳道人也呼召他們加入，有些人果真投入旅行傳道的行列；另一些人則否，而傳道人也並不以此為忤，理由很

簡單，一旦沒有這些留守家園的人提供支持，傳道事工便無以為繼，因此錢財處理的教導也因人而異。對旅行傳道人，建議他們完全放棄應該享有的產業，不過也預留了空間給那些不打算踏上這一步的人。

當然也有人反對吉德聖的論點，因為他對那些在社會上漂泊不定、一無所有的旅行傳道人，與留守家園、安居樂業的信徒所做的比較似乎著墨太多，以致有些誇大，但我們從已知的加利利情況發現，傳道人和支持團體之間，對財富與安全感有著明顯的差異。不願意過清貧日子的傳道人，可能這只占極少數，顯示出接受清貧，只不過是當代社會的一個準則；然而由於清貧，他們也免於因財富而來的憂慮與恐懼，他們要求富裕的支持者奉獻並非施展清貧傳道人的職權，而是任他們自由選擇，正如聖法蘭西斯修會向旁的階層成員求助一樣。傳道人生而清貧；他們生活或遊走於與其一樣生而清貧的人當中，以宣講窮人有望的信息為職志，但這個盼望始於相信上帝，而且拋開伴隨貧窮而來的憂驚。[32] 他們所設定的彈性的解釋，使那些不打算接受清貧生活的人，不只明白如何過著優渥的生活，更是充分了解百姓因孤苦絕望所產生的憂慮，而知道解決這種憂慮，不能單靠「放棄產業」的刻板教條，而是給予盼望的信息。

少年富官的故事，顯然與一般常理相悖，大致說來，馬可福音與Q文件大都是針對窮人講道，但這些人根本沒有財產可棄，需要丟棄的是他們的恐懼與憂慮，方對盼望有所肯定，對孤寂有所安慰。重要的是，即便是富人聽到「少年富官」的故事，也能立時將注意力從富人身上轉移，專注在信徒的焦慮上。因此主題極其明顯：馬可福音與Q文件中，有

一種情形是人們不但擔心，而且很有理由擔心：他們該吃什麼，穿什麼才好。

都市社會的成長

然而這種情形與我們在路加福音中所了解的不盡相同，路加福音常被稱為「貧者的福音」，由於其中所談大多與窮人有關，其實路加福音大可稱之為「富人的福音」，因為其目的完全在喚醒聽者悔改的心志，這樣的道德勇氣在早期耶穌運動的講道中極其缺乏。[33] 當今我們所能得到對路加福音的認識，其背景多在都市。[34] 在這樣的基督徒社會裏，「窮人」二字只不過提提說說，於現實中並不存在，但他們理當受到關切。在這種情形之下，貧窮成為自由選擇，同時放棄財富等於是一種道德操守，門徒被描述為「撇下所有」（路五 11、 28）；財主——後來成了富官——受教導要「變賣一切所有的」（路十八 22）。完美的門徒操守必須放棄一個人所能擁有的一切，至於那些不準備那麼徹底身體力行的人，路加安排了幾個富人邂逅耶穌之後，悔改信主於焉開始，甚至容讓別人分享他們的財物，諸如：幾位富有的婦女支持耶穌和門徒（路八 2-3）；稅吏長決定釋出一半財產送給窮人，再以四倍還給他曾訛詐過的人（路十九 8）等等。論到施洗約翰，由於路加翔實敘述，讀者才明白是誰使他的生命有所改變，一如稅吏長和兵丁。如果說路加福音六章和財主與拉撒路的比喻是富人的哀歌，其最後幾節經文很可能是路加添於較早的文獻之後，強調路加討論社會現象的結論，就是擁有財富確有其困擾，而放棄產業、賑濟貧民則被視為必要的悔改象徵。簡言之，路加探討的問題，日後成為亞歷山大城

的革利免亟切待解的疑問：富人如何才能得救？

新約中，路加福音不是惟一討論教會中貧富懸殊的一卷書。顯然雅各書信中的教會也面臨到同樣的問題，因為信中指出，也許有人穿金戴銀的走進教會，就會受到特殊待遇的試探（雅二 1-7）。[35] 於此又見一樁顛覆傳統價值觀的論點，即：「卑微的弟兄升高，就該喜樂；富足的降卑，也該如此」（雅一 9-10）；「嗐，你這些富足人哪！應當哭泣、號咷，因為將有苦難臨到你們身上」（雅五 1）。富人是否得救的議題再次提出，雖然這次不太直接，答案卻是在於神的憐憫（當然不僅僅是富人才需憐憫）。

> 我的弟兄們！若有人說自己有信心，卻沒有行為，有什麼益處呢？這信心能救他麼？若是弟兄，或是姐妹，赤身露體，又缺了日用的飲食，你們中間有人對他們說：「平平安安的去罷；願你們穿得暖喫得飽」，卻不給他們身體所需用的，這有什麼益處呢？這樣，信心若沒有行為就是死的。」（雅二 14-17）

團契的意義

路加福音和使徒行傳都記載供需式經濟的社會狀況，在此我們必須解釋使徒行傳中最受爭議的兩段經文：

> 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。（徒二 44-45）
>
> 我們為這事作見證；神賜給順從之人的聖靈，也為這事作見證。公會的人聽見就極其惱怒，想要殺他們。但有一個法利賽人，名叫迦瑪列，是眾百姓所

敬重的教法師，在公會中站起來，吩咐人把使徒暫且帶到外面去；就對眾人說：「以色列人哪！論到這些人，你們應當小心怎樣辦理。」（徒五 32-35）

看到這兩段經文，首先閃過腦海的問題顯然是：以上情況果真發生過？初代基督徒確實實施過這樣的團體生活，一如經文所記？或是作者對初代教會生活的杜撰？有些學者持反對意見，認為初代基督徒未曾真正達到「凡物公用」的境界，他們認為此番描述太過接近某些希臘傳統的理想社會——特別是畢達哥拉斯的理念——因而產生將初代教會描述為理想社會的企圖。這種論調最典型的代表是洛克・詹森（Luke T. Johnson），他視使徒行傳第二章為一種令人嚮往的「簡樸美好的生活」，而第四章則以文學手法象徵使徒的權威。[36] 詹森的另一著作指出：一連串希臘資料顯示，柏拉圖精神、亞里斯多德的格言，以及哲人狄奧金・賴爾提斯（Diogenes Laertius）、波爾法瑞（Porphyry）和亞比里克斯（Iamblicus）所崇尚的畢達哥拉斯式生活俱已成為支持此一論點的準則；[37] 簡言之，他們認為路加筆下的初代基督徒社會其實是以希臘文獻為藍本，目的在頌揚合一的價值、友誼的可貴，這份企圖尤其可從凡物公用表達出來。

實情的辯論

然而這個論點遇到的第一個障礙，顯然是忽略了畢達哥拉斯派理想主義與經上所記之不同。畢氏理想主義展現的是，一群哲學家菁英互通有無、彼此供給，乃因他們有志要過所謂的「哲學生活」；而經上所記的則是一個開放的社會，樂見人數增加，成員互相分享的能力源於聖靈恩感的流

露，並對末世有極大的盼望。

第二個障礙是必須解釋作者為什麼要凸顯使徒行傳成書時，一段其實並不存在，卻剛剛逝去是美好的歲月？從歷史角度看這個論點的基本原則，作者確實有意凸顯當代遵行的制度和狀況。使徒行傳成書的時候——約公元八十年——凡物公用在教會中已不存在，為什麼作者還如此強調？也許是為了提出初代基督徒社會的理想口號？如果這樣，路加很可能被指強迫別人接受他執意為初代教會所畫的理想藍圖，實情並非如此。因為緊接著四章 32～35 節，就穿插一段亞拿尼亞和撒非喇的故事，這對夫婦妄想在財產的用度上矇混教會；隨後作者又告訴我們另一則不夠完美的事件，「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」（徒六 1）。

第三個反對路加企圖將初代教會理想化的原因是，這些經文本身即為使徒行傳的「摘要」——很可能較路加的作品更早，路加寫作時將其併入適當的位置。[38] 當然免不了有學者這樣認為，為了奚落富人，路加除了重新詮釋耶穌「放棄財產」的教導之外，更在路加福音續集的使徒行傳裏，以相同目的，提出凡物公用的理念。

另一個對這兩段經文的「解釋」必須一提。根據此一解釋，初代教會的確在開始的時候凡物公用，但不久就停止了。通常此一解釋包含著一種觀念——不是根據經文——由於耶路撒冷的基督徒都很窮苦，而保羅費時費力的實踐這種失敗的共產主義為他們紓困，實在是樁不智之舉。這個解經觀點最受今日美國牧師們接受，「不論當年的『共產主義』實施到什麼程度，很快就瓦解了，首先也許是因為『希利尼

人』與『希伯來人』的不贊同（徒六 1），其次，被指派負責行政的人員在一場辯論之後，慘遭猶太人驅逐出城的命運。並可能受到派洛斯人（Parousia）對未來的熱切期待，而不事積蓄，所以耶路撒冷的基督徒始終都是一貧如洗。」[39]

耶路撒冷基督徒因他們那種沒有明天的散盡家財、凡物公用才造成日後的貧窮，這個想法是否為後人接受？然而無論是使徒行傳或其他當代的記錄，都沒有這樣的說法。相反的，使徒行傳中一個大饑荒是需要紓困的理由（徒十一 27-30）；約瑟夫則提到公元四十六年左右，猶大的饑荒已到哀鴻遍野、民不潦生的地步；[40] 羅馬歷史學家塔克蒂斯與蘇同寧斯都說，革老丟在位期間發生過好幾次饑荒，那也正是使徒行傳提及饑荒，以及募款捐助的時間。[41]

為了回應「簡樸生活」和「經濟災難」的論點，我們必須先釐清使徒行傳裏凡物公用的真相。首先，人人賣掉一切所有，與別人分享，在希臘文法裏是一個錯誤的解釋。[42] 希臘文有兩種過去式，其一是未完成式，用於還在繼續的過去進行式；其二是不定過去式，用於已經完成的過去式。我們所討論的經文中所有的動詞都以未完成式出現，因此，經文並不全是說：「賣了田產家業，照各人所需用的分給人」（徒二 45），而是指他們不斷的這麼做，或者正如新美國標準版聖經所譯的：「他們開始變賣田產家業，並與一切有需要的人分享。」

由於使用未完成式，同時也看出經文所描述的教會與希臘以及其他社會，包括昆蘭團體有所不同。財物在基督徒社會中不是一個指標，不論路加放棄了多少財產，使徒行傳中的放棄產業的信徒，絕不是為了放棄而放棄，而是為了有需

要的人。在我們討論的兩段經文中，「接受者的需要」占有很重要的地位，其目標不是抽象，或教義上的合一概念，也不是一個力求單純或放棄財產的原則，而是滿足別人的需求。

團體中，總有一些像巴拿巴那麼慷慨的人，他們的善行令亞拿尼亞和撒非喇嫉妒不已。使徒行傳在凡物公用後，隨即提到巴拿巴的慷慨，和亞拿尼亞、撒非喇的欺騙，顯然路加無意將初代教會描繪成一個完美的典型，也不想讓人以為那是個符合教義的共產社會。彼得告誡亞拿尼亞（徒五4）：他沒有義務變賣自己的產業，即便賣了也無需奉獻給教會，足見使徒行傳敘述的教會並不完美，因有謊言與嫉妒。第六章講到希利尼人及猶太人因每一組對供應寡婦不均而起衝突，更證明其不完美，不過有些人具有「沒有一人說，他的東西有一樣是自己的」胸襟，共享在實際的執行上，必須要有兩大條件，一是缺乏物質者的需求，二是供應者樂意分享的心意。

凡物公用的記載

我們必須切切注意到使徒行傳中有一個很特別的字：「團契」（koinonia），路加在二章42節即用「團契」形容初代教會。標準修訂版及新美國標準版聖經都譯為「同伴」（fellowship），而耶路撒冷譯本則譯為「兄弟般的」。這是一般較令人了解的字，通常用以形容團體裏互相表達的善意與友愛，因此二章42節說的就是信徒中，彼此有良好、美善的關係。

但是「團契」的意義不僅於此，還有「合夥」的意思，

正如投資作生意的合作關係一樣。因此路加提到團契（koinonós），即團契的成員，彼此的關係是夥伴，這就是為什麼路加會稱西庇太的兒子為彼得的「夥伴」（路五 10），意即他們是生意上的夥伴，同樣的用法也出現在新約以外十分雷同的經文之中。[43]「團契」最重要的意義，不僅僅是同伴之間彼此相待的愉悅情誼，而是互相分享的生命共同體。整本新約聖經用到「團契」都是這個意思，標準修訂版聖經將腓立比書三章 10 節的翻譯為：「分擔他的痛苦」，其實應作「和他一同受苦」；保羅在哥林多前書十章 16 節說：「我們所祝福的杯，豈不是同領受基督的血麼？我們所擘的餅，豈不是同領受基督的身體麼？」標準修訂版聖經將原文裏的「同領」譯為「參與」，並附註解釋：「參與」可譯作「相交」，就是團契。保羅寫信給腓立比人答謝他們的奉獻，保羅一開始就感謝腓立比人的參與及分享，盛讚他們的「同心合意」（腓一 5），兩節之後，保羅宣告他們與他「一同得恩」，意即一同的擁有和分擔。腓立比書最後，保羅說他們與他「同受患難」（腓四 14），此處亦可譯為「團契」，只有經營夥伴之間才能共享的物質「授受」，那也是保羅對腓立比教會的感受（腓四 15）！他再一次用「團契」表達感謝之情。簡言之，「團契」二字遠超過同伴間的感覺；除了感覺，還有共享財物的情分。

從使徒行傳二章 42 節，明顯看出「團契」關係遠勝同伴情誼，「恆心遵守使徒教訓，彼此交接，擘餅，祈禱」，這裏列舉了四件事項，使徒教訓、「彼此交接」、擘餅、祈禱；從 43-47 節幾乎也是相同的次序：一、眾人都害怕；使徒又行了許多奇事神蹟；二、信的人都在一處，凡物公用；

三、他們天天在聖殿裏讚美神；並且，四、在家中擘餅，存著歡喜誠實的心用飯。「團契」不僅僅是屬靈的共通，[44] 而是整體的分享，包括物質與精神。

釐清使徒行傳二到四章凡物公用的團契概念後，我們就可以回到早先的問題：經過使徒行傳前幾章的敘述，凡物公用是否繼續存在？如果確曾存在，問題不再是所有的基督徒是否變賣一切，將所得統籌處理，而是我們可否在新約所描述的教會生活中，找到任何基督徒具有夥伴精神的事實？在物質和屬靈上都能彼此分享，這種分享取決於需要，雖然出於自願，但分享的精神與異象無異是對傳統的一項挑戰——特別是對羅馬人——他們是不但鼓勵，而且捍衛擁有私人財產的制度。

答案就是保羅書信中，為耶路撒冷貧乏募款的創舉。保羅自述受耶路撒冷領袖的認可，為窘困募款成為他的首要任務（加二 10），[45] 而不是加在保羅使徒身分的重擔。保羅信中對募款的態度，使我們知道，使徒行傳二及四章凡物公用的團契精神是仍然持續的。

保羅不遺餘力的向各教會為耶路撒冷籌措奉獻，最為人所知的首推哥林多教會。從保羅給他們的信中，可以看出都市基督徒的經濟狀況，同時明白保羅對他所從事的募款工作有怎樣的認知和說明。我們對哥林多教會的社會結構已相當了解，[46] 闡釋得最好的可能是聖經學者韋斯偉恩（Wayne Weeks），他認為保羅開拓的教會，會友的社會地位不一，[47] 經濟狀況的差異明顯的存在於哥林多教會會友之間，因而造成混亂，保羅說他們聚集用餐的時候，有人饑餓，有人卻到醉酒的地步（林前十一 21）。

保羅直陳對這種現象極其不滿，同一教會中，有人飽餐，甚至醉酒，有人卻因不足而饑餓，這不僅是羞辱貧窮的弟兄，簡直就是藐視教會（林前十一 22）。保羅為此不滿並教導說：「因為人吃喝，若不分辨是主的身體，就是吃喝自己的罪了」（林前十一 29）。

至於捐款，保羅提示哥林多教會的讀者要在七日的第一日抽出定額來，以免這項特別奉獻臨時現湊（林前十六 1-4），標準修訂版聖經譯作「使他能夠成就」，相當難譯，當然意指如果他們寬裕有餘，就該捐助；更可能是鼓勵他們盡一切能力捐輸貧困。保羅對加拉太人也有同樣的教導，既取之於社會就要用之於社會，不拘貧富。[48] 同時，保羅還期盼他所發起的捐貲是自由、充足並且樂意的（林後八 20）。

耶路撒冷籌款的神學思想

要了解保羅為耶路撒冷籌款的神學思想，最好由哥林多後書八及九章著手。保羅先向哥林多人提到馬其頓大力捐輸的消息，馬其頓人能「在患難中受大試煉的時候，仍有滿足的快樂，在極窮之間，還格外顯出他們樂捐的厚恩」。[49] 保羅清楚的表明他所要求的奉獻必須都是自願的，正如馬其頓人是「甘心樂意的捐助」（林後八 3）。他並強調他是要求哥林多人奉獻而不是吩咐（林後八 8），捐出的款項是「預備妥當，出於樂意」（林後九 5），且是「各人要隨本心所酌定的；不要作難，不要勉強；因為捐得樂意的人，是神所喜悅的」（林後九 7）。正如使徒行傳所揭櫫的是樂捐，這就是為什麼彼得告訴亞拿尼亞，他沒有義務捐獻，同樣的，保羅也明說奉獻必須發自內心，而不是外在的壓力，或教條

上的凡物公用。

自由奉獻，並不表示沒有目標或方針。經文裏的目標是均平：「我原不是要別人輕省，你們受累，乃要均平；就是要你們的富餘，現在可以補他們的不足，使他們的富餘，將來也可以補你們的不足，這就是均平了。如經上所記：『多收的沒有餘，少收的也沒有缺』」（林後八 13-15）。

這段經文有幾分含糊，為什麼接受者的富餘，可補供給者的不足？可能是指耶路撒冷基督徒雖然物質缺乏，靈性卻很豐富，足以讓哥林多人蒙福。這在日後是一個相當普及的教牧思想，保羅的意思可能是：窮人的禱告更有功效，富人濟助窮人，窮人則以禱告為報答；另一個可能則是，從經文中的「現在」找到一點線索，也許將來哥林多人需要幫助的時候，耶路撒冷的基督徒可助一臂之力。

保羅強調捐助的目的就是均平。當時的哥林多人享有物質上的富足，然而保羅指出哥林多人並非貴族出身（林前一 26），只不過與耶路撒冷的基督徒相較，他們生活得較富足罷了。若要縮短耶路撒冷與哥林多間的差距，就得靠捐款，哥林多人肯給予，乃由於耶路撒冷人有需要，使徒行傳第二和四章的凡物公用在此應用在窮人的需要上。

保羅引用嗎哪神蹟強調他的論點。上帝賜嗎哪給以色列百姓，家中每一成員都要以定量（一俄梅耳）收取，於是造成社會上多寡不一的現象（出十六 16-18），不過，當他們用一俄梅耳一量時，竟發現每家所得都相同，均平的神蹟彰顯了上帝的旨意，保羅遂勸勉哥林多人群起效尤。

哥林多書裏的討論凸顯了初代教會類似的情況，其實聖經並沒有說：「他們凡物公用」，倒是其精神與方式和使徒

行傳所描述的相近，讀經的時候，重點不只在凡物公用的敘述，而且是巴拿巴、亞拿尼亞和撒非喇這些例子是如何發生的——或是根本不曾發生過，這是一個大是大非的問題。

路加福音、使徒行傳寫於保羅書信之後，自然深受保羅影響。其實使徒行傳中大多著墨於保羅的事工，而不是暗示凡物公用的觀念源於希臘文化，或將初代教會理想化為前提。在此所持的相反看法是：即使使徒行傳第二及四章中部分經文與稍早的希臘文學相近，但路加寫作的目的，乃在使後人了解：推展基督徒之間的團契才是保羅事工的核心。若然，使徒行傳不是以初代教會的簡樸生活為重心，也不是記述耶路撒冷教會的物資缺乏，而是某些事情是否真實存在過——至少在保羅建立的教會是否存在過？

新約的財富觀

從新約其他的書卷裏，我們發現兩件事。其一，已經出現在初代基督徒運動的相關主題，依然繼續著；其二，這些主題會因年日的變遷愈加明朗。

比方說，日後約翰書信仍繼續討論何謂「團契」。約翰壹書開宗明義就說：「我們將所看見、所聽見的傳給你們，使你們與我們相交，我們乃是與父並他兒子耶穌基督相交的」（約壹一 3）。作者又說，我們不能與神相交，除非我們彼此相交（約壹一 6-7）。這封信的結論是：「凡有世上財物的，看見弟兄窮乏，卻塞住憐恤的心，愛神的心怎能存在他裏面呢？小子們哪！我們相愛，不要只在言語和舌頭上；總要在行為和誠實上」（約壹三 17-18）。[50]

支持旅行傳道人的報導，可在約翰參書 5-8 節中找到。

另外，我們在提多書一章 7-11 節所發現的問題是，假教師藉機顛覆社會，剝削信徒；[51] 並發現到因為財富而來的試探，隨著「末後日子」產生的邪惡，包括人的「專顧自己、貪愛錢財、自誇、狂傲、謗讀……」（提後三 1-2）。下列經文指出有些信徒所擁有的物質享受，已遠比他們需要的多得多：

> 然而敬虔加上知足的心便是大利了；因為我們沒有帶什麼到世上來，也不能帶什麼去；只要有衣有食就當知足，但那些想要發財的人，就陷在迷惑、落在網羅，和無知有害的私慾裏，叫人沉在敗壞和滅亡中。貪財是萬惡之根；有人貪戀錢財，就被引誘離了真道，用許多愁苦把自己刺透了（提前六 6-10）。

日後希伯來作者讚美他的讀者：「憐恤了那些被捆鎖的人，並且你們的家業被人搶去，也甘心忍受，知道自己有更美長存的家業」（來十 34），論到摩西：「看為基督受的凌辱，比埃及的財物更寶貴；因他想望所要的賞賜」（來十一 26）；並鼓勵說：「你們存心不可貪愛錢財；要以自己所有的為足」（來十三 5）。

「賞賜」是給那些不倚靠財富，而有好行為的人，保羅說得好：「你要囑咐那些今世富足的人，不要自高，也不要倚靠不定的錢財；只要倚靠那厚賜百物給我們享受的神。又要囑咐他們行善，在好事上富足，甘心施捨，樂意供給人，為自己積成美好的根基，預備將來，叫他們持定那真正的生命。」（提前六 17-19）

我們發現，善用地上的錢財就能積財寶在天，聖經中的

財富觀念有兩種，其一是「因財而富」；另一是「因善而富」，兩者並不牴觸，卻有極大的不同，啟示錄講到示每拿教會時，主說：「我知道你的患難、你的貧窮，（你卻是富足的）。」（啟二9）論到老底嘉卻是：「你說：我是富足，已經發了財，一樣都不缺。卻不知道你是那困苦、可憐、貧窮、瞎眼、赤身的。」（啟三 17-18）

這些經文只是新約中諸多論到「信仰與財富」的章節裏的一部分，值得我們深入探討，其價值並不在於僅供研究而已，而是讓我們更明白當代的背景，而能一睹新約的財富觀之梗概。

第 5 章

小使徒教會

第二世紀的時候，新約各卷書的寫作即將告一段落，但是基督徒文字活動卻方興未艾，不曾稍停。不僅如此，基督徒除了寫信、講道和訓練手冊之外，到了第二世紀中葉，他們也寫專業的護教文字，捍衛自己的信仰，這些文字就是我們現在要討論的。

十二使徒遺訓

十九世紀中最令人矚目的歷史事件，發生在一八七五年伊斯坦堡的圖書館裏，一份早已失散，記載著重要文件的古抄本《十二使徒教義》，竟然被尋獲！這份古抄本就是眾所周知的《十二使徒遺訓》，內容是第二到第五世紀的基督徒作家們重複節錄使徒的教導，而節錄的教導大部分是間接聽來的；所以在中世紀初期，有人臆測這份文件已然失傳。最後，居然於一八七五年，在伊斯坦堡耶穌聖墓所在地慈善騎

士團的圖書館重新出土，於是它名列「小使徒教父」的作品當中，所謂「使徒教父」是指將一些可能是在小使徒教父時期完成的著作，集結成書，就是一段所謂的「使徒後期教父」。

許多學者並不同意《十二使徒遺訓》的成書時期，[1]看起來本書的作者群都讀過符類福音，而且背景與早期耶穌運動時期非常近似。但是，當時的人對周遊四方的使徒和旅行傳道人的身分已有認定的問題，同樣的，對「先知」認定也是如此，雖然與使徒名稱之間原本就劃分不易。那麼我們如何分辨他們是否正統？而《十二使徒遺訓》的敘述，正反應對當時某些人在傳揚福音中間圖利的恐懼。當一位使徒或先知要求旅途所需用的飲食多過實際天數的需求——如果要求的是金錢——或者請求供給的膳宿超過兩天以上，那麼這位所謂的使徒或先知很可能是假的。[2]本書並提到早期教會結構的發展，同時因這些會友當中已有人擁有奴隸，由此可見當時教會宣教已經打入中產階層了。

由於文獻中有些線索顯示在近沙漠的地區，或乾燥地帶，[3]我們幾乎可以這麼斷定：《十二使徒遺訓》反映出描述的並非保羅所建立的亞細亞社會生活。而可能係敘利亞或巴勒斯坦的近沙漠地區，確實的時間頗難判定，一般推算是在公元七十年到一百四十年之間。[4]寫作的對象並不富裕；然而有人家有奴隸，有些會友擁有羊群，還有些人以農業為生，有葡萄可以搾汁釀酒，有麥子可以打成穀當糧食。[5]

《十二使徒遺訓》包含了新約使徒行傳之外最早「凡物公用」的參考資料，《十二使徒遺訓》說道：

不要手心向上一味的收取，也不要收回施予的手。

> 如果你有任何東西在握，就要透過你的雙手為你的罪獻上贖價。對於給予，千萬不要猶豫，你給的時候不要埋怨嘀咕，因為你很快就會知道，誰是真的會償還給人的天上大老闆。所以在別人缺乏的時候，你不要轉身走開，要和你的弟兄共用一切所有，而不要說那是你的東西；因為你們既已分享了不朽壞的永生，何況會朽壞的物質？[6]

最後幾行與使徒行傳四章42節意義相近，在這段經文告訴我們第一代基督徒凡物公用的故事，當時的基督徒沒有人說他所擁有的都是屬於自己的。《十二使徒遺訓》再度吩咐讀者不要說哪些東西都是屬於他的私有財產，他們要將一切所有與需要的人分享（分享，「團契化」），為了支持這個論點，作者提出一個新主張：基督徒既然同是主人，共同擁有一切的夥伴和團契關係，在不朽的事物有了分享，那麼便應該在短暫、會朽壞、次要的事物上隨時準備好彼此互通。[7]

《十二使徒遺訓》亦同意使徒行傳在供給別人的需要上的基本觀點：「在別人缺乏的時候，你不要轉身走開」；作者在另一段教導裏列出一個「步向死亡」之人的清單，除了殺人兇手、婚外情，和盜賊之外，就是那些對亟需的窮人不作回應的人，「不憐憫窮人、不幫助受苦的人、不認識不幸的人也是上帝所造、謀殺幼童、摧毀上帝的工作、對有需要的人視而不見、加諸苦難給別人，巴結富人、非法審判窮人就是所謂的罪人。」[8]

除了前面我們已看到討論物質本身是「短暫的」之外，《十二使徒遺訓》完全沒有教導指引信徒單單因為禁慾主義，而放棄一個人擁有財產；也不能單因為財產共有的理

念，就把產業送給社群，因為人不能「主張」所謂私有財產的理由，乃因應別人的需要。捐贈的原則既不是一種社區的楷模，也不是禁慾主義提倡的放棄應有的權益，卻是為了幫助別人，使別人沒有缺乏。顯然根據《十二使徒遺訓》的看法，捐贈的意義是：「讓捐贈之物叫你帶著它汗流浹背，直到你確知你應該給誰」，[9]對「凡物公用」的見解與我們在使徒行傳所找到的兩處經文，十分類似。

《十二使徒遺訓》對使徒行傳的推想，並不是放棄產業，而是服膺於別人的需要。另對奉獻初熟的果實或穀物的教導是，支持當地的先知——如果當地沒有先知，則濟助窮人。[10]可見這樣的教導意味著擁有田產或牲口的人，無須放棄他們的產業，只要他們優先照顧窮人。

當然《十二使徒遺訓》和使徒行傳一樣，不是談論一個理想的社會——在那一個充滿愛心與分享的世界裏，所有的困難都被克服了。而在現實環境裏有許多的不完美，正如使徒行傳中的亞拿尼亞和撒非喇的例子，以及有些人喃喃抱怨供給寡婦的事情，《十二使徒遺訓》亦知道有些人常想占盡團體及團契分享的便宜，在引伸耶穌教導之果效後，一個人學會讓「凡尋求的就得著」，《十二使徒遺訓》繼續說：

> 快樂是一個人依照誡命幫助別人，因為他不會有該做而不做的罪惡感；哀哉！接受幫助的人，如果一個人因為有需要而接受幫助，是應該的，如果沒有需要還收取幫助，那真是該罰！為什麼他接受幫助，卻造成進退維谷的局面呢？他應該查驗所接受的是否合適，如果不該得到這些支援，就不該規避責任，而必須償還，直到付清最後一分錢為止。[11]

《十二使徒遺訓》甚至警告那些想占盡團體好處的人，說：「不要只是手心向上，也不要收回施予的手」。同樣的，《十二使徒遺訓》對初入團體，卻想濫用當地待客善意的人提出警告，也對徒步旅行卻想在團契裏定居的過客，有一番指點，如下：

> 凡是徒步而來的旅客，你都要盡其所能的幫助他；若有需要的話，他只能與你同住兩、三天，不能長期留在你家裏。不過他要是一心想留下來，讓他作工匠的事，供他吃；如果他不會做這方面的工作，不妨按照你的了解幫助他，身為基督徒，不能任他游手好閒的住在你家裏。如果他不願意這麼做，這個人就是一個基督徒騙子。[12]

總而言之，不論《十二使徒遺訓》何時成書，就基督徒團契的自我省察能力言，類同於與使徒行傳第二及第四章之記載。再有一點，早在新約即已擺明——人所能捐獻給出的，豈不是他彌補自己罪的贖罪金嗎？[13] 故我們將會看到，視上帝應許的回報，作為幫助困苦之人的動機，已經成為整個教父時代的思想主流。

巴拿巴書信

一八七五年，在伊斯坦堡出土的手稿裏，還包含另一份文件，那就是在使徒時代即遺失，直到十九世紀才出現的《巴拿巴書信》。學者早已知道這份文件的存在，因為一八五九年德國神學家提聖多夫（Conslantin Von Tischendorf）在西乃山上聖凱薩林修道院的圖書館裏，發現了另一部手稿，就是家喻戶曉的西乃抄本，當時西乃抄本包括新舊二約、部

分《赫馬牧人書》，以及一本所謂的《巴拿巴書信》。《巴拿巴書信》也許和《十二使徒遺訓》一樣，都是在亞歷山大城，或該城附近完成的，時約公元一三五年，[14] 許多古代經典經常引用《巴拿巴書信》的內容，但它卻在中世紀時遺失，一般推測是在第九世紀，此後不見蹤跡。

在《十二使徒遺訓》裏我們發現，凡物公用的團契精神在《巴拿巴書信》中已經廣為流傳，這是引發我們對這本書有高度興趣的一個原因。書信的最後幾章和《十二使徒遺訓》的前幾章幾乎不謀而合，這足以證明兩書之間的關係極為密切，是毋庸置疑的，日後學者將共同的部分合稱為「文件之兩面」，至於兩者都是獨立的著作，抑或是《巴拿巴書信》的作者取材《十二使徒遺訓》，已經不重要，重點是它們取材自同一材料呢？或是抄襲《十二使徒遺訓》？因為《巴拿巴書信》中有一段講到凡物公用的重要部分，幾乎出自《十二使徒遺訓》的手筆：

> 在所有的物質上，你要和你的鄰居交流（操練「團契」精神）；你不要說東西都是你的；因為如果你與別人分享（團契）一切不會朽壞的東西，就更能和別人分享所有會朽壞的了。[15]

雖然在巴拿巴書信中，除了這段文字外，還有許多相似之處，他們所證明的是對「團契」的觀點——分享一切所有——我們無論在使徒行傳，或在《十二使徒遺訓》裏都看到基督徒的分享，也許遠至亞歷山大城，遲至公元一三五年都還在奉行不渝。

致迪奧格瑞函

使徒時代的教父書信中，最後一封討論到凡物公用的是《致迪奧格瑞》函。這份文件其實應該歸類於第二世紀的護教先鋒，而不僅是使徒教父而已，可能它的完稿日期在海仲恩皇帝的時代（公元 117-138 年），[16]向一個局外人描述基督徒的生活，從《致迪奧格瑞》函作者的觀點看，這些基督徒是「共用一張桌子，而不是一張床」，[17]也許這是基督徒與柏拉圖或其他學者所提倡的共同生活最大的不同，曾有一些為他們所熟知的局外人，對古代共產的烏托邦制度十分了解，可能因為聽到基督徒中一些不道德的傳聞，而將凡物公用與混亂的男女關係混為一談。日後，基於相同的理由，特土良也有類似的評論。無論如何，我們在本卷書中再一次看到團契的實際情況，雖然文字不像我們曾經讀過的那麼明確。

本書中最重要的一部分是作者認為，基督徒之間的團契實基於效法上帝的美善，這個主題在日後的基督徒作品裏不斷的出現。根據《致迪奧格瑞》函的論點，上帝的威嚴並不存在權勢與財富裏，而是在愛心與施予之中，基督徒正是被呼召出來效法這些特質：

> 無須對可以成為一個效法上帝的人感到驚異。只要願意就可以做到。因為效法上帝絕不是頤指氣使對待鄰居，也不是握有大權操縱弱者，更不是仗勢欺凌不如你的人；沒有一個人因做了這些事就成功的效法上帝。上帝的莊嚴威儀完全不存在這些事情裏。相反的，凡是甘心擔負鄰人重擔的人；尊重地

位不及他的人，樂意和不足的人分享利益；凡是從上帝獲取的東西，都甘願分給窮困的人，在受惠的人眼中，他簡直是上帝的代表；這樣的人就是效法上帝的人。[18]

赫馬

由於《赫馬牧人書》，我們得以了解第二世紀中葉的教會情況。赫馬（Hermas）是羅馬監督庇烏一世（公元141-155年）的兄弟，《牧人書》可能就是這段時期完稿的。[19]正當雅里斯底德發表他那著名的《致羅馬人的演講》（公元143-144年），也許就是赫馬寫《牧人書》的時候。然而赫馬的世界與雅里斯底德的截然不同，雅里斯底德在演講中提到的是一個繁華富庶的世界，羅馬帶給世人的是和平與美好的景象，而赫馬眼中的世界一分為二，只有富裕與貧窮，而且差距懸殊：

有些人因為過於豐衣足食而造成身體羸弱，甚至百病叢生；其他的人卻因食物缺乏、營養不良而身罹重病，日漸消瘦；而大吃大喝足以讓這些人腦滿腸肥，卻傷害自己而不助人。[20]

沒有一位使徒後期的教父像赫馬一樣那麼專心致力於貧富問題。的確，他最重要的探討議題是，受洗後是否有第二次悔改的機會，在他的論述當中，財富及其用途始終是他討論的經緯，接下來的幾頁裏，我們從眾多的議題中節錄了少數幾個有趣的主題，並且看看赫馬怎樣處理這些問題。但值得一提的是，《牧人書》最關心的並非窮人的福祉，而是富人是否得救的問題，因此主要的問題不是如何幫助窮人？而

是富人怎樣才能得救？顯然，這需要給一些實際的指引才能幫助窮人與富戶，不過一般說來，《牧人書》是寫給富人的一本書，雖然也提及窮人，但都是用第三人稱。[21] 作者所關心的是第二次的悔改，因此提到財富和所牽涉的問題時，從牧者的觀點來看，究竟是富人，或一心想致富的人都會得救？[22] 當時赫馬寫作的社會環境，與早期耶穌運動甚至是《十二使徒遺訓》、《巴拿巴書信》時代都大不相同。[23]

赫馬以牧師的角度關切富人，並不表示他因他們的財富而安慰他們，相反的，他強烈的認為財富是得救的一大障礙。比方說，他曾記錄一個異象是這樣的，教會給他看一個正在興建的巨塔——教會本身；一群天使帶著石塊來奠定地基的時候，六位負責看守的天使把一些石塊直接疊在牆垣上，卻丟棄另一些石塊，有些遭棄的的石塊垂頭喪氣、毫無指望的散落一地，而其他的石塊卻等待機會再被帶去建造巨塔，但是它們中間有一些顏色灰白的圓形石塊，因為圓形的關係完全不適合建塔，於是赫馬問他的嚮導：

> 「這些石塊是誰？女士，它們又白又圓，但是卻不適合建塔，為什麼？」她回答說：「你要愚笨痴蠢到什麼時候才會覺悟？你總是不斷的問各類蠢問題，卻從來沒有了解過，這些白圓的石塊的確是有信心的人，只不過它們還擁有世上的財富，所以一旦苦難臨到的時候，為了保護財產與事業，它們寧願否認恩主。」我對她說：「那麼，什麼時候它們才能發揮功能、參與建塔的工程呢？女士。」「當目前誘惑它們的財富不再成為誘惑的時候，就能被上帝使用了！因為圓形石塊無法變成方形，除非經

過切割、丟棄不用的部分，同樣的，那些富有的人也不能被上帝使用，除非丟棄他們的財富。」[24]

由於赫馬的幾個財富觀，尤其是在探索了財富是救恩的障礙之後，他最憂慮的是富人的事業，使他們的注意力從信仰轉移，因被世務蒙蔽而難了解教會的教導。有些人已經相信，「投入那令人價值觀混亂的事業、財富、異教徒朋友，和各類世俗的活動」，當然使這些人無法了解教會的教導，「因為他們的心思已經敗壞乾涸」，他們「心靈墮落，所以對公義的教導全然不解」。[25]

「財富危險論」的第二個理由是朋友有物以類聚的傾向，論到「異教徒的朋友」，前面一段已經略略提到這方面的危險。赫馬在《牧人書》裏有一段似乎講到富人與「萬事不顧，惟獨熱中事業」的人之不同，顯然兩者之間的差異是，前者擁有充裕的財富；後者則是野心家，汲汲營營的爭取事業、財富。但無論如何，這兩種人的問題都在結交錯誤的朋友，那些身陷事業，「無法持守上帝僕人應有的心志，終將會迷失徬徨，進退失據，事業受挫」；至於那些擁有充裕財富的富人，則「難於持守上帝僕人應有的心志，總是擔心別人有求於他」。[26] 或許在赫馬的心中認為，這種專心投入事業的人，往往有一種傾向，就是儘量避免得罪人，當赫馬談及這些「為了滿足自己的私慾，而一心追求財富的人，即變成偽君子，而每一個憑人們私慾來教導行事的，都是罪人。」[27]

然而，最重要的理由是，財富絕對是信仰的一大障礙，因它是當今世界秩序的委身，一旦迫害臨頭，這種委身必使人的信仰無法站立得住。

他對我說：「你知道你是上帝的僕人，居住在異地；由於屬於你的城市在遙遠之地。如果，你知道你將來要居住的城市在那裏，為什麼還在這裏提供土地，作昂貴的建造，累積居所和價值不菲的建築？凡是在這裏重金安置這些設備，卻不能再回到自己地方的人……難道你不明白所有的東西都是屬於別人的嗎？因為城主將要宣布：『我不希望你住在我的城裏；離開這裏吧！因為你所要遵服的不是我的法律系統。』所以，你雖然在此地擁有田地、房屋和許多東西，但是一旦被城主驅逐出境，你和你為自己所聚斂的土地、房屋及其他的東西還有什麼相干呢？因為城主才剛剛對你說：『要嘛，就聽命於我；否則，你就離開我的領土。』……既然你已經放棄了你原有的法律，而且遵守這個城市的法律，現在就要看看你違背了自己法律的損失：因為如果你想回到自己的城市，也不會被接受，因為你曾經拒絕自己城市的法律……所以，要小心！當一個人居住在國外的時候，不要為自己添置太多東西，只要夠用即可；此外，還要有心理準備，有一天，城主以不遵守他的法律為由，將你遞解出境的時候，就得放棄一切所有，默默離去。因此回去後，要歡歡喜喜的遵守法律，千萬不要顯出一點不耐的樣子。」[28]

顯然，赫馬最關心的是基督徒為了爭取社會地位所付出的代價。赫馬本身是個解除了奴隸身分的自由民，到了後來他相當富裕，不過在寫這本書的時候，他還沒有發跡，雖不

致一文不名，卻也稱不上富有。在這個高塔的異象裏，告訴他有錢人必須放棄財富，才能蒙上帝使用之後，教會提醒赫馬：「從你自己的情況先學習這個教導，以前你富有，所以不受用；但是現在你是可用之才，足以擔當重任。」[29] 赫馬經濟狀況有什麼樣的改變，我們不得而知，顯然，赫馬可能因為不幸事件而失去財富，也可能為福音的緣故丟棄大部分財產，正像他呼籲其他人這麼做一樣。就我們所知，羅馬帝國裏很多自由民，不論男女，都致富了。就好像《史帝瑞空》一書的主角，也是個自由民的崔麻喬，正是社會野心家的成功典型，很可能赫馬的讀者中有為數眾多，和他一樣的自由民（包括男女），他認為這些人已經過度的投入事業，而不禁大聲疾呼要他們悔改自新，我們可以從他這一段痛苦的文字裏，略窺一二：

> 這些曾一度真心相信上帝的人，一旦獲得財富，在異教徒中受人矚目之後，變得驕傲自大、目中無人、踐踏真理、輕忽公義，與異教徒一起生活，這樣的生活方式只能使他們更加認同異教徒。雖然他們並未離開上帝，但也僅僅是保有信仰之名，未曾靠著信心度日。[30]

赫馬忠告這些人要分擔彼此的需要：不要獨享上帝創造之物，而是要充足的供應給那些有匱乏的人，……噫，所以無論誰位高權重，只要高塔未完成，就要尋找饑餓的人。[31] 上面節錄的文字與居住外邦城市的基督徒生活相較，於是有了下列的鼓勵：「應爭取買贖受苦的靈魂，而不是土地，盡每一個人的能力，探訪寡婦孤兒，不要忽略他們；甚至可以散盡從上帝而來的家財，以及一切為土地、房屋所做的預

備。因為為此，至終宇宙萬物的主要使你豐裕富足。」[32]

在與貧窮人分享的方面，赫馬提出一個明確的建議——如今這個建議在反飢餓活動裏，已經十分普遍——那就是禁食，一個禁食的人應將其省下的金錢放置一旁，預備食物分給有需要的人。[33] 赫馬認為：這麼做，施者也會受益，因為貧窮的人會為他們禱告。

這是富戶與窮人之間的利益共享，因為一方提供實際的物質，另一方貢獻代禱與敬虔來回報，在後來的基督教文學裏，不斷見到兩者交織成的施捨主題。赫馬以葡萄樹生長在榆樹林中為喻——羅馬人則稱之楊梅樹林裏的葡萄藤。他說有一次他在鄉間散步，一面思考著榆樹和葡萄樹如何互相支援，當時《牧人》——這本書的後半部——進入了他心中，啟發他葡萄樹與榆樹之間共生共享的理念。葡萄藤若是沒有榆樹的支撐而蜿蜒在地，就無法結出果子來，因為所有的果子都會腐爛。同時，榆樹本身是不結果子的喬木，但因為幫助了葡萄樹，所以它也結實纍纍了！同樣的，富有的人有充裕的物質財富，卻在與上帝的交通上很貧乏，正因為他們的財富阻擋了他們親近上帝。

> 當富戶供應糧食給窮人，在日常所需上給予支助，相信他為窮人所做的，必能從上帝那裏獲得回報——因為窮人在代禱與認罪方面領受豐富，而且他的代求裏充滿了上帝的大能——於是富戶在各方面毫不猶豫的幫助窮人；至於受惠於富戶的窮人，就為富人代禱，為他感謝上帝，帶禮物來使他溫飽……依此看來，雙方都完成了他們的工作。窮人善於代禱，上帝在這方面賜他富足……同理，富有的

人也毫不猶豫的把上帝賜予的財富分給貧窮的人。[34]

在這裏我們發現有兩個主題。古人認為窮人總是比較就近上帝，或者上帝優先垂聽他們的禱告，這兩種想法存在人們的心中，無分貧富，因此產生完美的平衡。赫馬在本書中提倡的就是固有的「團契」思想，因為他說，正因榆樹與葡萄藤在葡萄的生產上互為夥伴，所以富戶與窮人也可互為夥伴——團契——而產生公義的效果。不用說，其結果是——至少如路加在使徒行傳所描述——「內中也沒有一個缺乏的」，或如保羅在哥林多後書八章所倡導的「團契」是均平。

並不是說富人有權繼續在缺乏的人當中享用自己的財富，而對窮人的需要視而不見。相反的，榆樹與葡萄藤的比喻，正是對那些富有卻忽視窮人需要的人發出的警告，這不但是社會公義的宣告，也可運用於貧窮存在的社會，因為這是上帝的旨意，不過這都不是赫馬要闡明的重點，他無意告訴窮人，他們的窮困是上帝的旨意，而是告誡富人，除非他們和窮人分享，否則財富就會日漸衰微。的確，赫馬在本書最後告訴每一位讀者，必須未雨綢繆，貧困是一種痛苦，所以幫助一個人脫離這個景況是極大的喜樂，從另一個角度來看，若不這麼做，不啻犯下大罪，因為貧窮的痛苦有時使人力不能勝而尋短見。不論如何，有能力幫助卻不願意的人在窮人的血上有罪。[35]

其他使徒後期教父

在使徒後期的教父當中，赫馬以最大的篇幅探討富人的責任問題，然而，其他使徒後期的教父，對文件中揭櫫的觀

點均表認可，而不予挑戰反駁。第一世紀末，羅馬的革利免為文支持秩序和權威，教導說：「願富人樂於供給窮人的需要；願窮人讚美上帝，因為祂的賜予使有需要的人得到供應。」[36] 第二世紀初期，安提阿主教伊格那丟強調異教徒是一群「缺乏愛心的人，不關心寡婦、孤兒、受壓的人；也不在意奴隸或自由的人、飢餓的或乾渴的人。」[37] 他並勸勉奴隸不要犧牲公益去花錢買贖自由，以免他們淪為貪求。[38] 顯然這是團契的另一種看法，如果將一個奴隸個人渴望被贖得自由，置於一般窮人的需要之前，這個團契會受虧損。不過伊格那丟提到的事實倒是，當時「團契」一詞，實際已被運用在協助某些作奴隸的契友，大家花錢贖回他的自由。示每拿主教坡旅甲，繼伊格那丟之後不久提到貪婪就等於拜偶像。[39] 最後，所謂《革利免二書》提出「彼此憐憫」的呼籲，[40] 並宣告「施捨……是件好事，就像犯罪需要悔改；禁食優於祈禱，不過施捨勝於悔改和禁食。」[41]

這邊我們要說明一下有關荷米尼（Pseudoclementine Homilies）的教訓。該文件雖屬較晚期，但頗有可能反應出第二世紀開始時，[42] 流行在猶太的斯多噶派基督徒圈子中間的某些想法。這裏我們看到的，是一個負面的財富觀，其並非基於按公義分配財富，或者基於憐憫貧窮人的需要，而是基於極端的二元論觀點，視世界乃屬惡魔所控制。他們認為真信徒既然活在外邦的世界中，他們所有的即可能不是他們的，在世間所獲得的，亦屬不義之財。所以他們擁有的並不完全屬於他們，而那些奪取他們產業的人，也未必就是行事不義。「彼得說：『這些豈不就是你所說的惡待你們、那不法勾當的人嗎？他們不都是屬於那不同的國度，窮其全力想

獲取他們要的東西？一旦讓他們有擁有財產的空間，他們在另外國度裏的每一項壞事都有分。』」[43]

由於兩個國度之間的衝突是那麼的強烈，以致每一個人都必須在現今的秩序，或有份於將來的國度作一抉擇。所以，無論是擁有——或是想要擁有——任何超過基本生活的物質都是罪！

> 選擇活在今世的人，擁有致富的能力，凸顯奢華，縱情宴樂，為所欲為。他們對未來的財富，卻完全無分。至於已經決定接受將來國度祝福的人，因屬於另外一個國度統治，他們便不在這裏自己的所有物質上主張權利。除了汗流勞累來賺取飲食、麵包和維持生計的必需品，（因為自殺是不合法的），只要保有一件衣服。（因為不許在透明的天堂裏赤裸啊！）[44]
>
> 我們只要擁有東西就是罪。而剝除這些東西，不拘是用什麼方法拿去，都是除罪。[45]

基於貧窮和禁慾二元觀點的人，其會傾向否定上帝創造為美善的教訓。後來的基督教作家，如亞歷山大的革利免便極力爭辯說，財富本身的東西並不是邪惡的。它們不是出於其他神祇或什麼體系，乃是屬於那藉著耶穌基督彰顯自己的上帝。如果一定要說邪惡與物質有關聯，那麼邪惡也絕不在物質上，而是在貪婪的心裏，是那毫無節制的慾望，驅使人追求財富毫不停止。

護教先驅

早期的護教士只寫了兩部討論財富的作品，那是雅里斯

底德的《辯護書》，以及游斯丁的《第一護教辭》。[46] 雅里斯底德寫作的時間大約與赫馬同時，[47] 他確定在基督徒中間「必有一個人能大方充足的供給另一個缺乏的人」。[48] 所以，有趣的是赫馬注重的是禁食過程的益處；而雅里斯底德則著墨於自己社區裏的方式（雖然在此個案裏，所有禁食的人都窮困到無法使自己得到溫飽，更遑論其他有需要的人），雅里斯底德說：「如果他們當中的一個人饑寒交迫，而大家又沒有充裕的資源可以幫助他們，那麼他們就禁食兩、三天，以便有足夠的食物供應這些窮人的需要。」[49]

最後，游斯丁的《第一護教辭》裏有三個值得我們注意的重要段落。第一個是闡釋登山寶訓摘要的序言，游斯丁說：「我們應該和窮困的人溝通（團契）。」[50] 第二個段落說的仍是同一個觀念，只是更明確一些：「我們看重財富的獲得，如前面所說。現在把我們一切所有放在公庫裏，同時『溝通』（互相分享）每一個人的需要。」[51] 於是在游斯丁的書裏，我們再一次看見「團契」即分享的主題，這也是我們在早期基督徒傳統中一再重複看見的。第三個段落肯定「團契」是自發性的，實現於現實生活，方式與使徒行傳極其類似。在使徒行傳裏，自發性的奉獻放在使徒腳前，然後按需要分配給人：

> 我們幫助那些有需要的人，而且我們也彼此幫助……能夠供給別人的人，可以量力而為，所有募捐來的東西都集中到主席那裏，統籌處理怎樣救助孤兒、寡婦，他們置身窮困的原因是疾病或其他因素，這些人有的身陷囹圄，有的浪跡天涯。換言之，凡是能供給給別人的都是被需要的人。[52]

總而言之，當我們透過使徒後期教父和希臘護教士的著作，看小使徒時代教會的時候，我們發現許多跡象顯示：「團契」或物質上的夥伴關係的確曾經存在過，至少實行到某一個程度。從一開始，「團契」並未要求任何人傾家蕩產，賣掉一切所有，納入公庫。而是要求會友視彼此為夥伴，不僅是在屬靈方面，也是在現實生活上。因之是故，財富不該受到譴責，而是當財富不能幫助窮人的時候，就被視為攔阻擁有財富的人得到救恩的障礙了！在我們討論過的諸多作品中，赫馬牧人書堅持相信這一點，當它大篇幅的探討財富以及運用財富的重要時，赫馬強調，至少對屬地的物質，人們要存有「團契」或互為夥伴的精神。

第6章 最早的基督教會

基督教堂堂進入第二、三世紀，教會生命產生巨變。歷史學家常以「早期基督教的萌芽」來形容此段時期。在那個時代，新約的基本教義被訂立；相繼而起的使徒，以教會的權威，抵擋異端邪說；還有做為「古羅馬的標誌」的使徒信經內涵，也在此時確立。為了迎接異端如馬吉安派（Marcionism）及諾斯底派之挑戰，使基督教更加嚴謹系統起來，並建立教義的標準。我們不能對這種變化等閒視之，因為這種嚴謹的態度在教會歷史上極為重要，不能掉以輕心。教牧書信——提摩太前、後書，以及提多書——可能反映這個先驅運動。同時期，安提阿的伊格那丟第一次使用「大公教會」，亦是重申主教的權威以抵擋異教的邪風亂流。

歷史學家一直在研究教會結構的演變，以及神學的發展，但我們比較是探討教會的組成分子，以及基督徒對「信仰」和「財富」的看法與作風。就神學言，我們不是談到才

開始的革命或新的神學出發點，而是早期教會已經赫然完成的顯著現象。

在羅馬，教會繼續吸引大批上流社會的人，從赫馬那時代就是這樣，該撒利亞的優西比烏曾如此描述變化中的羅馬教會：「在柯蒙德斯的統治下（公元 180-192 年），教會得蒙厚愛，因著神的恩典，全地教會享受神的平安，……在羅馬城，許多有名望的家族都全家歸主。」[1]在其他地方，也是如此。在柯蒙德斯統治以前，來自里昂和高爾威尼的基督徒曾殉道。從他們受害的記錄得知，有關當局逮捕了一些基督徒家庭的奴隸，他們控告主人不道德。[2]因此我們看到即便在里昂這地方，福音才傳開沒多久，這些基督徒當中，就有人擁有兩個奴隸。在北非，我們相信特土良所說的，也是異教徒中流傳的說法，有大批人甚至貴族相信基督教。[3]同時同地《聖徒柏培圖及菲利塔的殉道》也支持特土良的說法，因為柏培圖她本人也是貴族出身。[4]在亞歷山大城俄利根（Origen）的父親，在他殉道時，財產就被充公，因此他的家庭整個破產，幸好有位富有的基督徒婦人供養他一陣子，[5]後來又有另一位有錢的基督徒在經濟上供應他。[6]

這並不是說大部分的基督徒都是有錢人，相反的，特土良的重點是，教會裏有各個階層的人，就如其同時代米流修（Minucius Felix）如此抱怨：「某些不學無術，對文學藝術沒什修養的人，竟也膽敢談天道真神。」[7]從他的角度來說，「這些下層人士，沒什麼大學問，竟也批評傳統宗教，實在是令人遺憾憂心的事」。[8]在亞歷山大城的西勒俗（Celsus）也有同樣的抱怨：「這些做羊毛皮革的工人，平日在長老或主人面前，吭都不敢吭一聲的人，一旦逮到機會，就在像他

們一樣無知的婦人小孩面前，大談特談他們的信仰。」[9]

做這些報導的基督徒作家，絕不否認這些事實。其實他們可以不必明載這些，他們只要提基督教是理性、受人尊敬的宗教即可，或是提飽學之士閱歷甚豐的上位者，都相信這教義。

所以，二世紀末到三世紀初的教會，並不都是有學問、經濟富裕的基督徒所組成，反之，教會裏三教九流的人都有，包括工匠、小販、奴隸。但也不乏社會上高階人士，可以與世俗人辯證基督教的真義。

在「古羅馬教會」的成長過程，以及權威結構形成的階段，教會成員的社會、經濟整個體質轉變，其重要性並不亞於來自異教徒的挑戰。即使在今天那些被指控行為乖張、出身低賤的團體，這樣的現象也屢見不鮮，有人會出來抵擋這些不當的指控，這些挺身而出的衛道之士，就被委以重任為群體說話，並且遏止團體內違背常倫的行為。這是二世紀末、三世紀初教會蘊釀形成的潮流。大部分的基督徒已經很習慣被嘲笑、藐視，甚至被迫害，如今慢慢在自己團體中找到一些有社會名望的人作他們的代言人。這樣的領導人物逐漸被信任受託，不但出面與異教徒據理力爭，也成為團體內抗衡離心力的中流砥柱。總而言之，因著異教徒的挑戰，及教會組成分子的轉變，「古羅馬教會」於焉逐漸形成。

我們在研究那時代基督徒對金錢的看法，及對信心的態度時，絕對不能錯過四位深具影響力的人物，他們是里昂的愛任紐（Irenaeus）、亞歷山大的革利免、特土良及俄利根。[10]

愛任紐

從所能搜集到的愛任紐作品看出，他主要都是駁斥異教邪說，尤其是諾斯底派，還有他也講基督教信仰的基本道理。這兒我們只能簡短地帶過這兩個令人感興趣的主題，雖很想多知道其內容，遺憾的是，我們只能簡單扼要地述其梗概。

在愛任紐第一篇信息裏，[11] 駁斥諾斯底派的論點，因他們否定基督教福音與以色列信仰之間的連貫性，在辨駁中，他指出一段耶穌與一個富有少年官前來要求永生的對話，少年官說他已經遵守了一切摩西的誡命，但耶穌知道他沒有做到，為了指出他至少犯了貪婪的誡命，所以耶穌對他說，你回去變賣所有賙濟窮人，這段耶穌的命令，愛任紐認為是進一步詮釋了摩西的誡命，因此摩西的律法與耶穌的教導持續性是一致的。

在信息中，最有意思的是愛任紐論及耶穌呼召少年官跟隨祂而給予應許，那些變賣所有賙濟窮人，就能得著「使徒的份」，那些貪財的人，可藉散財來抵消他們的罪。從這段文字，透露出一種訊息，若有人將家產賙濟窮人，就可與使徒一樣，有永恆的生命。若是這樣，這主題在基督教早期文學是蠻普遍的，可以引喻說，擁有物質者，可以用放棄物質貲財的方法來換得永生。

愛任紐又舉了些聖經的例子，證明耶穌的教訓，不是廢棄而是摩西十誡的持續和延伸，他再一次提到財富的運用：「除了要求我們要什一奉獻外，主要我們還去大方施捨財富給窮人，甚至那些侵占我們財物的人，我們還要格外善

待。」[12]

基督徒不但樂意散財給窮人，甚至對侵占我們財產者，也樂意施恩。至於後者這情況，基督徒倒要像出於自願給與的喜樂，不要好像不幸被騙，而滿懷憂愁。[13]

愛任紐又提到另一個有趣的問題，大概是因為這問題沒有答案吧。[14] 這問題是有關以色列舊約的信仰與基督教之間的連續性，關於這點，愛任紐反對馬吉安派將希伯來的神貶為次等的神，而且馬吉安指證舊約中的那位神，是鼓動以色列子民在離開埃及那一夜，向埃及百姓大肆掠奪的神。

愛任紐的回答出人意表，他說埃及人本來就欠以色列人債，不想想，若不是約瑟救他們脫離饑荒，他們那有今日，誰知他們竟然恩將仇報，要他們做苦工當奴隸，壓搾他們的勞力，建造城垣，鞏固實力，保守他們長期平安，這點點滴滴都是以色列的苦勞，[15] 他們恩將仇報，不但不感謝他們，還想消滅他們。若不是以色列人為他們工作這麼久，以色列人本可致富。然而，他們卻是勞苦終生，卻仍一貧如洗。他們並沒有犯罪，假如有人被強迫工作多年，後來得以自由，離開時拿一點東西，哪算不對？因為埃及人的財富有一部分也是以色列人幫他他賺取的。雖說愛任紐視奴隸制度為理所當然，但他支持賠償的理論，認為奴役自由人的不義，可由賠款來補償。

在取用別人財富這個題目，愛任紐侃侃而談，他說其實每個人都是在取用他人的財富，尤其基督徒更是如此。以下是他論點的摘要：

> 在某些情況，或多或少，我們都有得不義之財之嫌。我們住的房子是怎麼來的？還有我們穿的袍

子，我們使用的器具，日用一切所需，若不是我們還作外邦人時，巧取豪奪得來，就是我們從異教父母親友處，餽贈而得。更別提我們現在是信主的人，正享用這一切不義之財。做生意的，哪個不想賺錢？買東西的哪個不想占便宜？而在這些交易買賣中，若不賺些利潤，怎能維持生計？至於那些在宮中的達官貴族，他們使用的金器銀器，很多不也是屬於凱撒所有？至於那些雖非大富人家，他們所擁有的，不也是每一個基督徒貢獻他們一己之力？是故，埃及人欠以色列人的債，不只在錢財上，也是虧欠以色列人的生活，因約瑟當宰相時，曾為他們造福，而這些異教徒，拿什麼回報以色列民？他們不勞而獲，享用別人勞力累積的財富。[16]

從這段文字，我們可以歸納出幾點，第一，愛任紐認為這些財富都不是取之有道，基督徒信主前所得來的財富，一是他自己巧取豪奪得來，一是來自他親屬的不義錢財。無論這些累積財富多寡，愛任紐都沒好話說，總之，是之前的生涯所致。

第二，愛任紐對不義之財的認定範圍，還包括基督徒商人的買賣行為，因為買、賣、貿易都是令人質疑，我們不曉得他為何這樣想，或許他從古籍，像西塞羅的作品中，得到這樣負面看法吧！他的說法，可與啟示錄十三章 17 節的經文相呼應：「除了那受印記的，有獸名的，或有獸名數目的，都不能作買賣。」或許愛任紐就是不屑這種牟利的交易行為。

第三，從這段敘述當中，我們看到第二世紀當時的豪門

之家，已有不少基督徒，這是那時候的讀者及反對者所熟知的事實。當然，凱撒皇室不僅包括他家族，還涵蓋所有倚賴他為生的門下、奴隸。愛任紐並不在乎這些人的地位，無論他們是誰，他們都在使用凱撒的財富，這才是他的重點。

第四，這段文字透露出基督徒有分享貨財的習慣，有缺乏困苦的，基督徒總是伸援手儘量幫補。基督徒按他們的能力，施予那些沒有的。正因為他是不經意的向當時人提到，就更顯得意義重大，因為這顯明這現象，連當時的反對者都承認。

最後，結語的那一句話：「他們不勞而獲，享用別人累積的財富。」按字面解釋，好像是說這些基督徒不做事，其實並不是這樣，而是說這些基督徒，他們使用帝國所提供的一切福利設施，本身卻沒有相對貢獻參與。當然即使這樣解釋，愛任紐似乎淡化了基督徒對帝國的貢獻。[17]

總之，整篇文章的訊息很清楚，就是我們所擁有的一切並不屬於我們的，我們霸著這些財貨的人也好不到那裏去，不配指責以色列掠奪埃及財物。埃及虧欠以色列，但社會整體言並沒有欠我們什麼。然而，這也不是意味著，我們不要發揮和使用這些財貨，事實上，愛任紐繼續說，除非你離群索居，到山上當隱士，否則你還是會用到別人勞力貢獻的東西，（這論點倒跟反對者馬吉安派一樣），所以，若說神允許以色列人掠取埃及財物，就被貶為次等的神，其實神還不是允許馬吉安派的人，使用這世界上的東西。

總而言之，愛任紐文章給人的印象是實際主義，而且是嚴峻的實際主義。他不願意說一個人所有的財富，就是完全屬於他所有；相反的，他常懷疑一個人累積的財富是不義而

得。然而同時，他不宣導苦行僧的生活，棄絕俗世的物質使用，反之，他鼓勵基督徒使用貨財於正當用途，即使明知這貨財非正當之所屬或來歷不明，經過長篇累牘討論，他總結說，過去未信主前所得來的不義之財，當我們是基督徒而把它用在主的事工上，我們便明證為義。[18]

亞歷山大的革利免

有系統探討信心與財富之間的關係，革利免算第一人，亞歷山大是繁榮富裕的城市，富人很多，其中不少人加入教會，或有此打算。這樣的局面要如何處理？當然，有人堅稱富人在教會中沒地位，因為經上記著說，有錢人進天國比駱駝穿過針眼還困難。另外有些人則儘可能讒媚討好富人，似乎財富證實了他們的良善。

為應付這種局面，革利免寫了一篇短論文——怎樣的富人能得救？——主要探討馬太福音十九章 16-30 節，少年官的故事，耶穌談及駱駝穿過針眼，以及門徒的反應。革利免的重點是說，得救之門對富有者並不完全關閉，而是在於愛主的心有沒有超過其他任何事情。因此，很多人以為革利免對富人蠻寬容，有意沖淡耶穌對富人嚴峻的說詞，以配合多人的情況。

但我們在作這樣結論之前，且看革利免怎麼說那些討好富有的人：

> 依我看，那些讒媚阿諛富者的人，該受審判，不僅因為他們用甜言蜜語讓富人心花怒放，更因為他們居心不良，陰險狡詐。為什麼說居心不良呢？他們把原是可敬的人士，推進低俗可厭的生活泥淖；為

什麼說陰險狡詐呢？財富本身就容易讓擁有者心智腐化，而這些讒媚者推波助瀾，用順耳甘言、違心之詞，誤導富人相信除了可傲人的財富，其他都不屑一顧，因此更加遠離救恩之道。[19]

從另外一方面講，對富人拍馬屁既非基督徒應有的態度，對富人義正嚴詞的責難也不見得好。因為富人若想到歸根究底他們無法得救，他們就會「自暴自棄，糟蹋自己，乾脆一不做、二不休，過更糜爛的生活，遠離救恩之門」。[20]

所以，基督徒若要按真理行事，向弟兄姐妹活出神的愛，就要對教會中的富人不嫌棄、不侮辱，反而要接納他們，首先告訴他們救恩是可能的，接著要求他們盡上某些聖徒的本分。[21]這就是革利免寫這篇論文的目的。[22]

革利免註解經文的方式，不同於一般世俗的議事文體，而是寓言文體。[23]因此他以寓意方式，解釋少年官這段經文，也不足為奇矣。「耶穌並沒有命令他放棄一切財產，而是要他棄絕腦海中對錢財羈絆的心思、對金錢既興奮又病態的感覺，以及種種的焦慮，就像荊棘般把生命的種子給擠掉。」[24]

對少年官而言，放棄財產並不是什麼了不起的事，因為古代很多哲學家都這麼做。耶穌要少年官做的，不是外在的變賣所有的類似行為，而是要他從內心深處，除掉對金錢的喜愛與貪婪。[25]很有意思的一點，即革利免沒有按字面詮釋少年官應像古哲人般，散盡家財，但他卻從斯多噶派汲取其中心思想，亦即人要除去他靈魂的慾望。

革利免辯稱，若要按著經訓逐字逐句來做，經訓中施捨和分享這項就做不到，因為窮人自己就吃不飽，穿不暖，那來餘力分給別人。所以，耶穌告訴門徒，有人餓了，你當給

他們吃，因為他們有這個貲財。關於這點，革利免心中是有些爭戰，因他的想法與諾斯底派有出入，尤其與卡波奎派（Carpocratians）有別。大概很少人聽說過諾斯底派，[26]他們的想法有點像柏拉圖在《共和國》提到的理想世界；凡物公用，連女人也不例外。革利免在另一本書，也提到他反對這樣的作法，他說若有人赤貧、一無所有，他如何像主所要求的，將你有的，與人分享？[27]同樣的，人只有在他還有餘物給人時，分享施捨才成為可能。[28]

資產貨財本身並不是罪惡，也不是什麼良善。它只不過是一種工具，好壞在於人如何來使用它。無論你善用，或濫用，工具還是只是工具，它本身是中性的。財富就是這樣一種工具，若你正確使用它，它就成為義的工具，若你誤用、濫用，它就成為不義的工具。[29]

這兒，革利免指責那些認為財富是罪惡的人之不是，尤其痛陳諾斯底派許多人認為所有東西都是罪惡的錯誤觀念。

總之，革利免強調的是，人不在乎他擁有財富，乃在乎他對財富的態度。人可以散盡家財賙濟窮人，卻仍對金錢權位貪婪無厭。「救恩不在乎外表的事物，無論這事物是多是少，是大是小。」[30]換句話說，窮人家也可能會有富人貪婪自私等惡習；富人不見得個個都為富不仁，也有慷慨仁慈、樂善好施的。[31]

談到這兒，革利免似乎僅把針眼弄大，好讓駱駝過去。其實，他對富人及財富，談到的不只有這樣而已。相反的，在他的論文及其他作品中，革利免對過多的錢財，及奢侈的生活，也有嚴厲的批評指責。那些被稱為富有的人，有兩種生活方式。「一種人，他們明白賺錢不僅為自己，也更是為

弟兄姐妹的目的。看到錢財的富餘和挪移消滅都是一樣地喜樂」。[32] 另一種人，他們的「靈魂裏擁抱著錢財，心思意念充斥著黃金地皮代替了神的靈，一心追逐財富累積，永遠沒有止境」。[33] 第一種人才是真正富有，第二種則否。因為前者他「真正富有的，亦是德性的富人，知道如何忠心聖潔地使用他的錢財；反之，那些貪得無厭的假富人，凡事憑血氣行事，只是過著外表浮華占有的生活」。[34]

物質上豐富的基督徒，不能過著將信仰與財務分開來的生活。相反的，愛上帝的心既然根植在他們內心深處，若財富會成為他信心生活的攔阻，就要準備隨時把財富丟掉。革利免說：「若財富會影響一個人的靈性到一個地步，就要離棄它，厭惡它，逃離它。」[35]

會讓物質影響靈性及信心，就當棄絕，這是革利免對奢侈浪費者極嚴厲的警告。就像他在短論文裏開宗明義，就提醒眾人要接納富人，勿嫌棄他們。接著他又說，只要他們對錢財的態度正確，天國仍然與他們有份。這樣看來，革利免對富人著實寬容，為要使他們在教會團體裏覺得被接納。

在這課題上，革利免也有另外一面的教導，富人有義務心存憐憫，樂善好施，以符合愛神勝於一切的內在態度，且要愛鄰舍如同自己。富人被呼召來善用錢財，行善助人，以得永生。[36] 事實上，富人所擁有的不是他們的，乃是神所託管，他們當善用錢財來解決別人的需要。因此，他們不可等著別人來求才給，也不能憑己意判斷哪個窮人值得幫助，哪個窮人不配幫助，他就是給予需要的，而把評價留著讓神作最後裁奪。[37] 而且革利免知道人的習慣是很難改的，若要富人自行決定隨意散財救助窮人，很可能他會不知節制地有求

必應。因此他論文結尾向那些真有心照著經訓而做的富人，提出這樣的建言，找到一位可信任的人，指點他適當運用財富。

> 對於位高權重、平日奴婢如雲的富人，絕對需要一位屬神的人作他的導師，雖然導師也是平凡人，但對他要敬畏尊敬，尤其要傾聽他逆耳的忠言。[38]

這位苦口婆心的導師，會給富人怎樣的諍言呢？且看革利免怎麼談貪婪與奢侈，他說生活糜爛是一種罪，[39] 尤其別人活在困苦窮乏中，你卻大肆揮霍，實在是件罪過。[40] 而且這種揮金如土的生活也是不合理，需要避免。[41] 革利免喜悅人生活簡樸，對浪費反感，大家一定同意砍柴割草，用金鐮刀、銀斧頭是很愚蠢的，但很多人對家用品卻很講究，一把象牙柄的刀，並不會把肉切更細，一盞飾金燈罩的燈，並不會比粗陶的座燈來得亮，但有人奢侈到一個地步，連晚上用尿壺，也用黃金做的，好像他們在大解時，仍不能放下他的虛榮心。[42]

但這不意味著東西本身是不好的，衡量你擁有東西的標準，在於東西的實用性。這實用性的主題一再於革利免的作品中出現，尤其提到對日用品的態度，革利免再三強調「實用，但不昂貴」，無需金製銀雕。主耶穌用的碗是平常的碗，祂沒有從天上帶個金碗下來；祂告訴門徒席地而臥，不一定要睡象牙床；祂洗腳用的盆，也是普通器皿，並沒有從天上帶個金的下來。總之，一切「實用為主，不要浪費」。[43] 我們無需怪神為何創造這些東西，重點是一切用品以實用，不浪費為原則。

而以實用作為標準是必要的。就像買鞋子依我們腳的大

小來決定，我們該擁有什麼，也要依我們身體的需要而定。「我們所擁有的都是為使用的目的，使用則是為達到充裕的益處。」[44]「任何東西超過我們需要的範圍，都是舖張浪費，也會成為一種負擔。」[45]總之，財富本身不是罪過，但很危險，它的確像一隻毒蛇。

> 它會繞著你的手咬你，除非你知道如何抓著它的要害。」財富在飽經世故，或閱歷不豐的人手中，都可能成為致命的傷害，除非人技巧地運用它，不看重它，且不被它花言巧語迷惑，知道如何躲避物慾橫流的網羅。[46]

要役使財富，不要為財富所役，就當鄙視財富，但這並不單意味著不被財富捆綁和繼續及時行樂，快活度日。革利免相信富人可藉著正確使用金錢以得救，這就是為什麼他建議富人要找個智慧的導師，教導他如何理財，並陶冶他的靈性，讓他明白藉著捨棄財富，可買到永生，並達到智慧理財的目的。

> 喔，這是多麼划算的生意，和神聖的貿易，用金錢買永生，用世上必朽壞的財物，來換取天上不朽壞的大廈。若你精打細算，當向這標竿直跑，若可能，願一直邁向世界各地來做這善工（變賣世上一切來換此目標）。[47]

當然，革利免並不是說，富人真的是用金錢買永生，因為他已事先說明白單單捨棄財富還是不夠，因為救恩是內心的事，但是他的確是用誇張的修辭，說富人若要進天堂一定要將財物與人分享，而這個分享真是一項很划得來的交易。富人該如何處理那些超過他們所需用的財物，甚至成為他們

累贅的財物呢？就是把它捐出來賙濟窮人，[48]「那變賣財物救助窮人的必得不朽壞的財寶在天上」。因為「真正富有的人，不是那些擁有和持守的，而是懂得付出施捨的人」。[49]那麼「怎樣的富人才能得救？」革利免的答案是，留下自己真正所需的用度，願意把剩下累贅的多餘財富，捐出來救助窮人。

在這道德教導的背後，隱含神學的意義，首先，它是反諾斯底派的，革利免反對被造萬物本身是邪惡的觀念，也駁斥被造的萬物是由次等別神所掌管的領域。創造論的教義意涵著所造的萬物都是好的。去譴責人一切擁有，對革利免來看，豈不是近乎否認了創造它們萬物之主的良善！此外，革利免也相信人類是更高層次的受造之物，我們在這世上的存在是暫時的，「世上的萬物不屬於我們的、亦不是荒誕的、也不是不屬於神的——宇宙創造之主的，而只是我們不會永遠存續其間」。[50]因此之故，所謂「擁有財富」，不是真正屬我們的，它只是用來「供我們使用而已。」[51]

第二，造物主心中有個特別的運作秩序：

> 神造我們人類要我們互相分享（koinonía），應從神的話語開始，它是屬乎眾人所有的（koinós）；而神的話語又為所有的人類創造了萬物（pánta poiésas ypér pánton）。因此所有東西都是共有的（koinà oûn ta pánta），富人不可比別人多要求一份。若說「我為什麼不能享有我多餘的財富？」這話既不人道，也不符合分享之道（ouk anthrópinon, oudè koinonikón）……我深知上帝給了我們使用物質之權力——但是只侷限在我們本身需要的範圍；且上帝也

定下旨意，讓物質使用要共有共享。[52]

所以，根據革利免，至少在使用上「凡物公用」並非出自外邦哲學學派或狂熱團體的奇異教導。這是起初創造秩序的一部分。乍看之下，這與革利免前面提到的說法相牴觸，因為那一貧如洗的奴隸，無法做到耶穌的教訓，就是無食物的給他吃，無衣的給他穿；在革利免文章中，有些段落是討論私有財產，其餘段落是討論凡物公用。用這樣二分法，往往失去準確抓住革利免的中心論點，它是：所擁有的一切都是為了「使用」的目的，那超過本身所需的用度，都是奢侈浪費，也是基督徒生命的累贅，惟一能保有我們多餘財物的方法，就是儘量給，儘量捨，因此私有財物的最佳運用，就是把它拿來做公用之途。

為了要明白革利免真正講說內容的重要性，我們需要了解當時的社會現況，羅馬國家對私有財產的觀念，是源自古羅馬的法律學，並加以擴充，私有財產的擁有者，可以使用、享用，甚至濫用他的財富。革利免對此觀念極不以為然，而與之抗衡，他因此設下財產權的兩個限制：分享及夠用。他直截了當痛陳享受、濫用財物的觀念，是違背自然、分享的法則。現代一個革利免論文學者，如此解說他的想法：「很清楚地，我們應當揚棄流行的、絕對主義的、個人主義的羅馬法對私有財產的法理基礎，代之以新而合理的所有權觀念，以人類所有共通性來看待周邊的事物。」[53]

在這兒，革利免所談的大有斯多噶派的味道，他對絕對財產權批判的觀點，是基於造物主自然的創造秩序。神造人就是要人懂得分享，而從祂自己的話，祂的道賞賜眾人開始，因著我們分享這個道，使我們成為真正的人。所以人不

會分享，就是違反人道，違反了分享團契——這個創造之初所定的律。

另一方面，切記當我們提到「私有財產」或「凡物公用」時，革利免並不著眼於現代人對財產權的本質和其延伸意義所產生的種種辯論。他關心靈魂的引導與救贖，遠甚於社會的經濟秩序。他對財富的戒慎恐懼，惟恐其把人靈魂吸引而離開對永生的關懷，比財富所會牽連的社會不義更加害怕。另外，貧窮的可悲，並非主要來自其引發的磨難，而是會迫使他們遠離對永生的盼望，而只關心他們物質的需要。[54]

摩西律法明文記載，窮人可在禾場邊緣拾穗，革利免深表贊同且引用；律法又陳明在禧年要豁免債務，也不准向人放高利貸，他把這些方法看作對窮人的補償；更重要的是，他把這些視為強迫富人來實踐分享和學習慷慨的訓練方式與機會。[55]

總括而言，革利免視整個世界為靈魂受訓的學校，這觀點曾為柏拉圖及斯多噶派思想整體的一部分，他則汲取甚多。從某方面而言，這思想衝擊著基督徒對經濟題材的看法與態度，比革利免直接談到財富的事更深遠。「哪個富人能得救？」這篇論文的重要性，與其說是針對財主的範疇的探討，倒不如說更針對人們眼光焦點遭到取代的批判來得重要。跟隨耶穌，要變賣所有，在使徒行傳五章 4 節，彼得就曾對亞拿尼亞這麼說了，並不是他新創見。革利免新鮮的是將焦點放在施予者的靈魂得救，多於窮人的物質需要，之前的赫馬可說是他想法的先驅者。

俄利根

俄利根是革利免的學生，他較少談到財富和它的用途。不過他倒認為變賣所有賙濟窮人的經文，應該照著字面的解釋來做，雖然他常用寓意來解釋聖經。他最有價值的資產就是他的圖書館，後來他連這個都賣了！但他並沒有把所得送給窮人，他只是要買主長期給他每天夠用的基本花費。據說，他真的照經上所說的生活，赤腳走路，且只有一件外衣。

他極度簡樸的生活，是要徹底實踐他所知的哲學理念，倒不是想故意向窮人看齊，這個可從他賣圖書館的契約得知。像革利免一樣，俄利根關心富人靈魂的得救，勝於關心窮人物質的滿足。因為富人很難不被私慾引誘，成為拜金主義者，所以財富是會成為富人得救的一個障礙。[56] 在另一方面，在七種減除罪孽的方法中，俄利根將佈施列為第三，僅次於殉道與受洗，[57] 當然，如同先前革利免所提，自己必先擁有，才能有所付出與施捨。

俄利根所寫「反西流氏」的文章中，有些獨到的見解，他同意基督徒很多是文化素養不高的，但反對西流氏認為基督徒是邪惡的。因為基督徒若是邪惡的人，怎麼可能是自制寬容，樂善好施（koinonikón）呢？[58] 這段記載是深具意義的，因為第三世紀初其實基督徒生活是蠻匱乏的，然而仍盡其所能地與人分享，這在外邦人當中也是有目共睹的不爭事實。[59]

最後，俄利根有好幾個段落談到「納稅」的事，[60] 雖然他說的不是很清楚，但他似乎指出所有的財物貨產都屬於凱

撒，這也就是為什麼耶穌曾提到該給「凱撒的歸給凱撒」，擁有財物的就是「欠凱撒」——有些段落是用欠「世界的王子」——所以，越少擁有財富，就越少受凱撒轄制。不管怎麼說，基督徒也當納稅，因為他擁有的財物也是來自凱撒；關於這點，我們最好明白羅馬人對絕對財產的法律觀念，是不包括該繳的稅款，也就是說，當一個人繳所得稅時，他就承認對自己的財物沒有完全的所有權。總之，俄利根堅稱基督徒的財產不屬於他們所有，這看法與愛任紐相同，只是他認為財產是屬於凱撒，而愛任紐認為這些財產，都經由不義管道得來。

特土良

特土良所關切的主要話題之一，就是辯證異端邪說的謬誤。尤其是馬吉安（Marcion）的論點，馬認為舊約聖經與新約是極為不連貫的——猶太人的耶和華與基督教慈愛的天父有極大的不同。為駁斥上述觀點，特土良強調兩約的一貫性，他從舊約引用一長串經文，提到上帝要祂的百姓對窮苦、卑微軟弱的人，公平對待，具有愛心。他又提到從耶穌一開始出來傳道，就秉賦造物主悲天憫人的屬性，救援乞丐，關懷窮人，支持弱勢，看顧那孤兒寡婦。[61]

特土良也口誅筆伐那些引人偏離信心真道者，他這樣描述教會團體裏的財務狀況：

> 神家的東西是沒有交易行為，我們有金錢箱，但這錢不是用來購買神恩，像有些宗教會以錢交換神祇的恩典。每個月選一天，信徒可將各人的小小捐獻，投入金錢箱，但這一切都是甘心樂意，沒有絲

毫作難勉強。[62]

顯然，特土良所說的，類似我們現在教會的「按月奉獻」，他特別強調這些捐獻的性質，是「若他願意」，「沒有勉強」，「完全出於甘心樂意」。他這樣做並非要反對早期基督徒對「凡物共用分享」，而是要強調基督教與異教的對比，前者的奉獻是出於感恩自願，上帝的恩典也是免費的；反之，一般異教徒是以香油錢來交換神明的恩寵，特土良對這點頗不以為然，倒不是反對那些贊成財產共有，自願捐獻的人。

我們要將這段話存記在心，因為待會兒特土良要提到共有財產的看法。他說外邦人很反對基督徒彼此以弟兄姐妹來稱呼，因為在外邦人當中，他們做不到這樣親密的關係，當他們看到基督徒可以如此彼此相愛，讓外邦人覺得很不是滋味。特土良曾這樣評論：

外邦人常因爭家產而兄弟鬩牆，但在基督徒當中，卻因彼此毫不遲疑地分享共用財物，使得情感更加融洽凝聚。當然，妻子是例外，不能共用的。[63]

這段「凡物公用」的文字，和剛才所提「甘心奉獻」的記載，在特土良所寫《辯護學》這本小書中，是相提並列，幾乎在同處出現，若他論點不一致，豈不是拿石頭砸自己的腳；再說他所提「凡物公用」，若記載不實，豈能逃過無神論的眼目與攻訐？所以這兩段文字必須當作一個整體來看，並且為了論證的目的，被擺在一處。特土良是個旗幟鮮明的衛道之士，反對者批評基督徒是社會的敗類、寄生蟲，針對此點，他在後面幾章，不遺餘力直斥此為無稽之談。反對者又說，教會團體彼此親熱團結的風氣，為害社會甚巨，認為

此風不可長。特土良辯稱合一相愛原是教會的特色，同時強調這不是領導人的要求，乃是基督徒自動自發的行為。這就是為什麼在兩段敘述之間，夾著對「弟兄」這稱謂定義的討論。也就是為什麼特土良要再三強調甘心樂意的本質，以及在基督徒團體凡物公用的特色。沒有人強迫基督徒要捨己捐獻，但因著大家有合一的心志，不分彼此，所以大家義不容辭地甘苦與共，分享財物。

特土良繼續為基督徒之間的「愛宴」辯護，因外邦人對此有不當的流言與閒話，特土良諷刺地說，其實將外邦人的「宴會」與基督徒的「愛宴」相比較，他們可說是在荒宴醉酒，淫蕩作樂；反之，「愛宴」卻是為窮人預備的大餐，就像今日對清寒貧戶「特別款待」。

> 如同『愛宴』這名稱所顯示的，希臘文稱為『阿加佩』（agape'），意謂溫馨的愛。無論菜色的豐盛與否，重要的是準備者敬虔愛主的心意，為了主名的緣故，願意將好東西與窮人家分享共用，是對中下階層的一種看重與敬意。[64]

特土良另一篇〈談忍耐〉的文字，也流露出類似的情操，他說基督徒遇到苦難試探時，應該格外忍耐，其中財物的損失是苦難的一項。文中他宣稱耶穌本人，「就不屬富人」，無論是指當時的耶穌是窮人，或是現在人認定耶穌並不富有，我們並不清楚，但有一點是確定的，就是下面提到的一句，「耶穌總是責備富人，卻站在窮人這邊，為他們說話」。[65]

〈談忍耐〉這章對財產有更清楚的闡釋，顯然，基督徒必須隨時面對財產損失的事實，不正說明「私有財產制」並

未被廢止；同時，特土良藉著嚴格定義「貪婪」，來釐清財產所有權：「莫以為貪戀他人之物才叫『貪婪』，其實我們所擁有的東西，也不屬於我們所有，因為一切都屬於神，我們只不過代為託管。」[66]

基督徒必須準備好，隨時接受財物的損失。畢竟，我們所擁有的，並不是我們真正所擁有，所以，想要占有它就是一種貪婪，並且過度的占有慾，會使人不願分享。說真的，若你會因被偷、被搶，損失錢財而覺心疼，「你就不太肯鬆手行善。」因為貪愛錢財會使人不甘財物白白損失，也造成人吝於施捨行善。反之，若你不愁破財，也就捨得多付出。[67]為了要處置累贅的財物，人就要學會儘量割捨財物。

特土良曾鄭重說明「對財物損失能忍耐不計較，是一種施予、分享的操練」。[68]特土良是第一個重要的拉丁文基督徒作家，他用「分享」這個字是意義重大的，因為這幾乎是希臘文「樂善好施」的直譯。[69]

特土良的文章中，有兩個主題一再交織重複出現，其一是對窮人的慷慨施捨，其二是操練堅毅忍耐，因為隨時都有殉道的可能。關於前者，特土良對外邦人誇口說：「基督徒對街上窮人同情而伸援救濟，要比外邦人花在廟宇的香油錢來得多。」[70]對於後者，則是特土良向來的關注，他擔心過多的生活享受，會成為準備殉道的攔阻牽掛。

> 我不知道手腕會不會因為久戴沉重金鐲而發麻，我不知道腳踝會不會因為久戴沉重腳鐲而腫脹，我也擔心腰間掛滿金鍊而無法佩劍……讓我們棄絕這些奢侈的裝飾品，免得我們到頭來後悔莫及；讓我們站穩了，迎接各樣的挑戰磨難，不為這些身外之物

煩心；這些後顧之憂會阻礙我們靈性的成長，所以讓我們常思念天上的事，切莫讓這些俗世的物質占據了我們的心靈。[71]

特土良所以耳提面命寫這些警語，就證明當時教會是有些富人過著——至少心動想過著——舒適奢侈的生活，而這正是他所排斥的。正如他在《辯護學》這本小書中提到，信徒捐獻均出於甘心樂意，因此有些人會捨不得捐出，儘量省著留給自己用，當然，從某方面而言，這也是他們的權利。但是特土良對這樣的反應並不以為然，所以他列舉三項理念幫助富有的基督徒，對財富有正確認識：㈠在我們名下的各項財物，其實並不真屬於我們，所以作守財奴和貪戀別人財物，同樣是一種罪惡。㈡主耶穌在世一向偏愛幫助貧窮之人，身為基督徒應該效法祂的榜樣。㈢安逸舒適的生活會導致信徒軟弱，無法面對磨難挑戰，特別是隨時會臨到的殉道。

顯然，在《辯護學》書中特土良所稱許的「財物共用」，並不能促使有些吝惜成性的富人，樂於散財濟貧；但至少他可以引以為榮的事實，就是基督徒在慈善救濟的工作上絕不落人後，這點是反對他的外邦人也無法否認。總之，我們並非鼓吹教條式的「共產」制度，也不贊同累積財富。特土良當時的教會，或是再早以前的教會，都不會強迫人捐獻，但也不會叫那些占有財物超過需用的守財奴心安。如同特土良的名言：「基督徒，尤其是今日的基督徒，是帶著鎖鍊，不是戴著金鍊，過在世的日子。」他就是典型的例子。[72]

希坡律陀

在《異端的謬誤》一書中，希坡律陀不經意地見證基督徒對羅馬的富人很有貢獻。在第九卷中，他攻擊他的勁敵加歷斯都（Callistus）——曾任羅馬主教（公元 217-222 年），抖出他早年的祕史。加歷斯都曾在富有基督徒家中當奴隸，這個主人名叫卡普露斯，屬於凱撒族。加歷斯都開始在金錢上做其他基督徒的經紀人，儼然以卡普露斯（Carpophorus）的代理人自居，後來週轉不靈虧空，他想逃跑，不幸被捕，被罰做苦役，直到其他基督徒為他說情，才得倖免。後來他去會堂，興起暴動，想藉此被捕，以殉道英名身亡。主人卡普露斯向羅馬行政長官說，這奴僕是想得烈士之名而造反，所以切莫殺死他，免得正中他下懷。於是他被送到撒丁尼當礦工，一直到羅馬皇帝的一個妾瑪西（公元 180-192 年），她設法讓王下令使那些被判在撒丁尼礦區做苦工的基督徒得釋放。[73]

有關加歷斯都的傳聞，及他煽起暴動的動機，或許不真實，但至少可以看出第二世紀末，羅馬教會結構的橫切面，教會藉著卡普露斯與瑪西，能與羅馬法庭接觸，卡普露斯充其量不過是帝國的僕役；然而他雖是僕役的身分，卻有管理階層的權力，甚至羅馬的行政長官都能被他說動而聽他的。教會中一些寡婦及會友都請加歷斯都處理金錢的事情，我們不知道這數目字有多大，但一定不少，才會使得主人難堪擺不平，就如希坡律陀曾提到的祕史。

在希氏另一本《使徒遺傳》一書中，也證明教會中確有人蓄奴。[74] 軍官要聽命不得執行死刑，顯然軍隊中有蠻高階

的基督徒。政府官員或地方保安官，若想受洗，必須去除官階，這也點出政府高階長官確實有人想進入教會。[75]

然而，這並非當時教會的全貌；我們要想到按比例，高官富賈還是沒有卑微的窮人多，所以希坡律陀曾說及「所有的窮人」都葬在基督教墓園。[76]

很可惜，希坡律陀留下的遺作，都沒有提到這個令人感興趣的題目，只有一處註解「主禱文」，約略提到為窮人日用的飲食請命，可與居普良文章中一處相呼應：

> 為此我們不禁要問，維生的最基本需要是什麼？不是奢侈品，乃是食物，它能提供養分，使我們免於死亡。不是叫人垂涎三尺的滿漢大席，不是滿足口感味覺的精緻美食，更不是那些叫身體感官得刺激快樂，卻叫靈魂腐化萎縮的補品藥劑。維生所需是「麵包」，而且不是供好幾年用的量，乃『今日』所需用的麵包。[77]

在其他一些文章，希坡律陀對但以理有零星的評論，顯示他繼續對「啟示錄的預言」有所辯證，他說那些不向當政者搖尾乞憐，奉迎阿諛的忠心基督徒，[78]將會被排除於經濟系統之外，「他們不能再自由買賣，除非他們額上蓋有獸的印記。」[79]

居普良

居普良是三世紀中葉的人物，他快五十歲才悔改得救，約在公元二四六年。他過去一向能言善道，精於修辭學，而且他生活優渥，擁有一棟房子，數座花園，重生得救後，他賣掉財產，散財給窮人；[80]後來當了主教，仍保有一些世襲

祖產，[81] 他自己承認悔改得救後的難處之一，就是要過基督徒式簡樸的清貧生活。

> 我一向過慣浮華舒適的生活，穿的是綾羅綢緞，吃的是山珍海味，我是已重生，但由奢入儉難，以我慣有的習性，要過著普通人的簡樸生活，實在難哪！[82]

居普良的情形，是教會中受良好教育、家境富裕基督徒典型的例子。居普良成為基督徒不到三年，就被選為主教，雖有在教會年資比他深的競爭對手，但仍敗給他。他不算是惟一來自北非上層階級的主教，這可從他們同儕大都有拉丁姓氏的記載得證，也因而形成多納徒的一股勢力，基督教的分裂於焉產生。底修斯在位時對基督教進行迫害，那時居普良上任才幾個月，就逃跑離城，此舉頗遭非議，迫害風聲漸弱後，雖然教會曾有一個檢討會議認可了居普良當時的決定，即或教會下層階級的龐尼（Punic）和巴伯（Berber）派人——尤其是亞里斯多德派的傾向者，參與的程度受到質疑。不管怎樣，後來又來一波迫害，這次居然有這麼多主教聚一堂。不管怎樣，後來又來一波迫害時，居普良牢牢站立得穩，在二五八年，他被斬首，這倒是適合他身分的刑罰。當時，他穿著麻製無袖外衣，外加斗篷（適合古羅馬紳士所穿），從容就義。[83]

公元二五二年一場大規模瘟疫襲擊這地區，此時居普良完成一篇論文〈論善行〉，當中提到財富及其使用，是他極重要的作品，他雄辯滔滔列舉數例，說明行善的好處，他第一個論點——受洗後行善可彌補罪愆——這倒是以前作家未曾提到的新觀點：「藉著樂捐行善，我們洗淨有意無意犯的

過錯。」[84] 行善並不能救贖我們，因為受洗前我們的罪，完全靠著救主寶血得以赦免。但受洗後，想你能不靠行善而得救贖：「滿有憐憫的父神教導警告我們，必須向眾人顯出憐憫，同時他一直尋找要拯救那些寶血重價買贖歸回的靈魂，所以祂教導我們受洗後，若再犯罪可以再次被洗淨。」[85]

第二個論點，行善能加強禁食禱告的效果。若沒有行善，禁食禱告也沒有太大效果。[86] 的確，善行的效果，不但能使我們脫離靈魂永死的刑罰，也能使我們免於身體死亡的痛苦。[87]

第三個論點，篇幅蠻長的，講到那些樂善好施的不致物質匱乏，而且還暗示那些願意施捨的會更富有。

> 或許你擔心因著你出手闊綽，樂善好施，會使你的祖產坐吃山空，以致窮困潦倒。這方面你倒可放心，儘量放手去施捨，那服侍神的，神必供應不致匱乏，因那慈悲行善的必有餘……藉著窮人的祈禱，神必報答那施主，使之財富增加。[88]

否認這想法，或以為神不眷顧那些為主名幫助窮人者，或以為神只顧念義人的靈性，卻不顧義人的物質需要，這樣的想法都出於小信，也是對神不夠敬虔。[89]

第四個論點，也是以上三點的基礎，就是行善是耶穌的命令，祂一再對門徒說，信徒缺乏要幫補，並要積財寶在天，因地上的錢財有人偷、有蟲咬。這命令是如此清晰要緊，以致「只有那些願照著主吩咐去做的，才是真門徒……而且敬畏神的，就願意對窮人大顯慈悲」。[90]

居普良也提到傳統對財富的辯證，「你自己靈魂得救都保不住了，你還擔心祖產會失去，不是很愚蠢的事？你若賺

得全世界，卻賠上自己的性命，又有什麼益處」？[91]「你被貪婪所捆綁，成為金錢的奴隸，[92]若你以為你在今生是富有的，那你就大錯特錯，是受騙者。」[93]

若有人說自己有小孩需撫養，有責任為他們保有產業，這也是一個逃避行善的藉口；因為你這樣做是愛之適以害之，並沒有帶給子孫什麼好處。「若你沒有帶領兒孫們在信仰敬虔上追求.....你是一個不負責任的父親，你沒有教導他們積財寶在天的觀念，反倒關心地上的祖產家業，這不啻把他們交在撒但手中，而沒有把他們交在上帝手中，這樣是犯了兩個罪，其一是沒有教導他們認識天父是隨時的幫助，其二是誤導他們愛錢財勝於愛耶穌。」[94]

所以，只顧著自己的兒孫和產業，而沒有讓耶穌居首位，把錢財分給有需要的人，是個大罪。[95]這段文字特別值得注意，因為居普良雖仍看重樂捐的事，但仍把「樂捐」與「凡物公用」視為同等，但後來基督徒已不把這兩碼子事混為一談。

居普良其他有關「行善樂捐」的論點也很有趣，他說外邦人樂捐時，若能讓帝王、官府、貴族知道，就更慷慨；基督徒也當作如此想，知道我們「行善樂捐」時，旁邊有上帝、耶穌及天使在觀看，就願更慷慨樂捐，好得神稱許。在另一方面，若基督徒吝嗇小氣，撒但及其囉嘍就會在旁開心嘲笑，說「看哪這些人我們沒為他們做什麼，他們卻甘願做我們的僕人！」基督徒拒絕幫助窮人，就等於把自己獻給撒但做僕人，而撒但並不會給我們任何好處。[96]

最後，居普良強調神既把萬有的豐盛都和我們分享，我們有一位「富有的天父」，我們豈不當效法神，也樂於與人

分享財物？在提醒讀者耶路撒冷第一代信徒「凡物公用」的情形後，[97]居普良宣稱此乃效法神的行徑：

> 神創造大自然，恩澤廣蔽眾生，無一物不被眷顧滋養。你看，陽光照好人，也照歹人；雨露滋潤窮人，也滋潤富人；海上清風與山間明月，供人盡情享用玩賞，不取分文。那些在地上擁有貨財資產的，豈不也該效法天父所行的，將自己所得的，與弟兄姐妹們分享，回饋群體？[98]

這段文字所以重要，不僅是它寫出的部分，還有它未寫出的部分。在很多基督徒作家作品中，我們都能嗅到一種信息，即一切東西都是上帝所創造，都屬於上帝，且供人類公平共享。但居普良所寫的卻有不同，他所列舉屬神之物，諸如陽光雨露，清風明月，時間睡眠，都歸共同使用，無法獨享私有。但另一方面，那些世上財物擁有者——應該是指地主——要分享他土地所生產的。總之，土地如聖經不可絕對地私人擁有。[99]

要界定「分享」與「施捨」之間的區別，是蠻困難的。施捨原本意味著「仁慈的本性及慈悲的善行」，在新約及早期的基督徒作家中，常用這字眼描述「高貴優良的古風」，後來才被認為是「施給乞丐的小零錢」，在居普良的想法，「施捨」一定不止於「隨意賞給窮人幾個零錢」而已，因他本身就變賣大部分的田產分給窮人，而這行動對某些地主而言，是會動搖家計，威脅遺傳子孫祖業的繼承。因此，要強解居普良重視樂捐為的是弄大針眼好讓富人通過，這樣的說法對他是有失公允。

像早期的基督徒一樣，居普良對吝嗇成性的富人，向來

不假以詞色，特別是那些口口聲聲叫窮，想保住產業的守財奴，更是沒有好臉色給他們看。提到主禱文，居普良鄭重聲明那些決心「開始」要作門徒者，就應該「只求」每日生活基本所需，並脫去「世俗田產財務的纏累」。[100] 他第一篇書信中就曾疾言厲色痛責富人的貪婪，「他們買田置產，購買山林，盡其所能累積財富，卻不讓窮人接近他的土地」。然而，他們心中沒有平安。

> 這樣的人食不知味，常對著滿桌魚肉歎息，舉著琥珀銀樽，卻覺得苦酒滿杯；晚上睡在象牙床榻，卻輾轉不能成眠，直瞪眼到天明。可憐的人哪！他們沒有認清自己被金鍊鎖綁，成為物質財富的奴隸，而非生活的主人。[101]

守財奴不僅愚蠢，而且要為他們的貪婪覺得內疚，因為「他們不斷擴充土地田產，不讓別人有機會擁有。」[102] 這種霸占財富背後所隱藏的自私貪婪心態，是極為要不得。這也就是為什麼居普良一再質疑盛行羅馬的財產法，怎麼沒有對不斷擴張的土地所有權加以限制。

第 7 章

預備君士坦丁大帝的道路

三世紀末、四世紀初，石破天驚的大事臨到基督徒。一度基督徒面臨史無前例的大迫害，緊接著羅馬皇帝竟公開承認自己是基督徒。無論是基督徒或異教徒，做夢也沒想到有這等事發生——皇帝成為基督徒——這簡直是晴天霹靂。然而我們回顧三世紀末的最後幾年，我們可以發現一些跡象，顯示教會正不知不覺地為君士坦丁大帝的悔改得救做舖路的準備。

演變中的情勢

第四世紀的基督教因面臨關鍵性的事件，它的社會及經濟的結構也逐漸在改變。無論是在大都市郊區衛星城，中產階級逐漸成為教會的主流，以致到三世紀後葉，有些蠻富裕的基督徒埋在他們自己的墓園，但高階的貴族仍是福音未達之地。如同希坡律陀在《使徒遺傳》一書中所提，教會和帝

國間的衝突，使得高階長官很難一方面保有他們的職位，一方面又成為基督徒，所以頂多一位外，幾乎沒有議員是基督徒，結果富有婦女（不受政治牽絆），或成功商人或其後裔（沒有政治野心），倒在教會中舉足輕重。

教會第一項能合法擁有的財產是墓園，因為政府認定教會的存在是與葬禮息息相關。三世紀末葉的墓園，尤其是拉丁那家族的陵寢，並不寒酸，可見教會當中有不少中產階級，或是中下階級的工匠、生意人，生活景況都還不錯。在卡基這地方，特別是在四世紀前後，教會中有一群長老組成的團體存在，它的功能類似今日的基金託管處，[1]顯示教會財務情況蠻不錯。甚至在北非一個小鎮阿比提，教會曾出現一位基督徒「議員」，還有一位基督徒女議事。[2]

當然，並非所有教會都是如此，大部分教會還是以中下階級成員居多。在殉道者名單上，往往只有名字被公布，我們只好假想大都是低下階層的人。公元二五一年，羅馬教會，供應一千五百位寡婦及窮人的生活，不用說羅馬教會規模蠻大，哥尼流主教一個人就有四十六位長老、七個執事、七個小執事，還有九十四個教士、傳道人、講師及看門人。教會儼然是一個慈善機構，由不同經濟結構的分子組成。這樣的工作不僅要供應大量的窮人吃穿，也要處理富裕基督徒的資金往來。羅馬帝國的各個大城，基督徒的數目少說都有數千，因此要像初代使徒那樣「凡物公用」是行不通的。教會發現宣導教會中經濟狀況好的信徒樂捐奉獻是很必要，並且要設法妥善分配給窮人。這樣雙軌的發展（在最後一章我們看到它的起步），奠定教會財務運用的制度，到君士坦丁大帝信公元，仍沿襲下去。

在另一方面，主教下擁有一五〇個神職人員，勢力越來越大，他不僅有責任管理教會的財產與資金，還要公平調度分配這些資源到有需要的窮人手中。要運作像這樣大的教會——大部分大城市的教會都如此，實在是件龐大的行政工作，需要能幹的得力助手，敏銳的分辨能力，以及令人信服的權威。因著神學的發展，以及經濟的演變，使得主教的權威與地位益形重要。雖然越來越多主教來自上層階級，他們對教會也多有貢獻，並且傾力幫助窮人——有的主教還變賣他們的產業——一方面他是慈善家，另一方面他們也是領導者，這樣的角色一直持續到第四世紀，[3]部分的原因是由於傳統要求主教認定財富並非今生值得追求或誇口的目標，所以那些想要保有財富的聖職人員，將會失去他們的地位聲望。另一方面，一些有才華的有志之士，著書立說鼓吹捐輸，有些是主教，有些則否，但都屬於知識分子精英，如此也才能說服群眾樂於捐輸，因此不斷有討論信仰和財富的文章問世，讓跟隨者效法模仿。第二世紀亞歷山大革利免的文章，就是這類作品的樣版。第三世紀中期，居普良的《論善行》，再度把這理念發揚光大；君士坦丁大帝信主之前，對教導慈善捐輸有名的文章，則屬拉克坦丟（Lactantius）的《法規》一文。

拉克坦丟

拉克坦丟是北非人，承襲特土良、居普良，以及阿諾比等基督徒作家的傳統。阿諾比是他教修辭學的老師，這兒我們沒機會談到他。[4]有一段時間，拉克坦丟被召在尼克米迪（皇帝夏天的行宮）講學。公元三〇三年追捕基督徒的迫害

爆發，他辭去職位，隱姓埋名十四年，直到君士坦丁大帝任命他為皇太子的老師，他才復出。有趣的是他這本書大部分是在迫害結束前完成的，第七卷書是在公元三一三年米蘭召書後完成的。拉克坦丟所寫的《神聖法規》是不折不扣的神學綱要，他不但駁斥無神論的哲學家，而且闡釋基督教信仰的美好與理性。

關於財富及其使用，拉克坦丟所說的也非創見，古籍中早已提到，傳統基督徒慈悲為懷的情操，也常流露於他的作品中。為平衡有些富人花天酒地的追求虛浮逸樂，而有些富人卻又視財富為敝履而變賣一切，他詳細解釋人應當如何合理使用其財富，並帶出照顧窮人的價值：

> 若你視財富如糞土到一個地步而不想擁有它，何妨將它拿來救助窮人，使他們免於飢餓受凍，如此你不但不會成為金錢的僕役，並且將金錢作最有利的投資運用。[5]

最後一句話「將金錢做最有利的投資」。真確的含義不清楚，或許是說「將金錢捐給大眾公益的事上，是安全的投資」。假設如此，那麼這也是常在古籍出現的主題之一，這樣的思想也盛行於接下來的幾個世紀——以錢財幫助窮人是永生的投資。在不同的篇章，他又再次提到，藉著幫助窮人，將會朽壞之物變成不朽之物，他並呼籲讀者「將錢財獻在神的祭壇，拋棄身外必朽壞的事物，換取永不朽壞的永生。」[6]

像早期的作者一樣，拉克坦丟相信慷慨樂捐可贖罪，但不能以為既已捐錢就可繼續犯罪。悔改仍然是必要的，莫以為不悔改靠著捐獻就可得救，此乃大錯特錯。另一方面，若

以為自己修養不錯，沒什麼罪可贖，就無需慷慨樂捐，這也是一種錯誤。反之，一個人誠正無欺，他仍必須行善，若不是為了贖罪之故，即為美德之由。

> 莫以為慷慨捐獻就可消弭罪愆，並且有資格繼續犯罪。你慷慨行善是為神，因你承認自己是蒙恩的罪人，你的罪過就可除掉。若你行善捐獻是為能抵消你的罪過，你的罪過就不得赦免，因為神就是定規要人認罪悔改，方能得救，而真正的悔改就是要承認所犯的罪，且離棄、遠離它，不再去犯罪.....。若你已蒙恩，罪過得赦，也莫想從此可不犯罪而無需行善。反之，更需操練公義敬虔，不是為了療傷贖罪，乃是為了有美德榮耀主名。[7]

犯罪不只在行為上，也是在思想、言語上。或許有人可以在言語行為上不犯罪，但要在思想上不犯罪，實在是太難了。「人生在世難免會犯錯，所以我們要不斷行善以消弭罪愆。」[8]顯然，經由行善捐輸的操練，已逐漸演變成苦行修道的風尚，這在西方神學的發展有極重要的影響。[9]

為了培養品行美德，富人必須操練慷慨捐輸，且不羨慕追求財富。因此拉克坦丟同意一項傳統，就是基督徒借錢給人不能向人要利息，因為這不是仁慈的舉動，形同搶劫，因為趁著人家有需要，利用機會搜刮別人的錢財。[10]

像居普良一樣，拉克坦丟必須面對反對者的聲浪，若我把我的財產都捐給人家，那豈不是我也在窮人之列？

> 有人會說：我把所有的捐出來，我豈不是一無所有？這麼多窮人沒得溫飽，為什麼我就得把我祖先留給我的產業，或是自己勞力賺得的錢財捐出來？

如此我豈不是仰人鼻息，要人捐助？[11]

面對反對的聲音，他如此回答。第一，這樣的擔憂是懦弱的表現，他再次引用傳統的價值觀——財富是憂慮煩惱的源頭，貧窮才是值得尋求的。財富不僅是件累贅，也是會引起家庭糾紛的因素。所以，視金錢財富為浮雲糞土，是一種高貴心靈的舉動。[12]

另一方面，拉克坦丟知道要做到像這樣的完全奉獻，是不太普遍。所以他退而求其次，提出另一個方案，集結一群有心捐輸救助窮人的富人在一起，如此每個捐獻者的負擔就不致太重，即使熱心捐輸，也不致影響家計祖產。最終，原是全所有奉獻的呼召，就降低標準為除掉浪費奢靡的享受，將這些省下來的錢，用來幫助窮人。

我不是勸你們傾家蕩產、變賣所有去救助窮人；乃是要你們將花在宴樂上的錢，做更好的利用。比如你可將花費在旅遊打獵、購置動物的費用，拿來幫助窮人，贖回逃奴。原來浪費在無益玩樂的金錢，就可用在有意義的用途上，這樣的犧牲奉獻，可換來上帝永恆的禮物。[13]

最後，拉克坦丟繼續強調傳統的價值觀，亦即能行善而不去行者，要為自己的行為負責任，甚至可能背上謀殺的罪名。因為「行有餘力卻沒有見義勇為，導致別人餓死凍死，（我不殺伯仁，伯仁因我而死），視同殺人」。[14]

《神聖法規》中第三卷書，拉克坦丟提到一個有趣的題目——社會的經濟秩序。他駁斥哲學家的謬誤，指出早期基督徒早已闡明的私有財產觀念。[15] 關於柏拉圖共產社會的建議，他說：「若是指金錢方面的共有，這倒可忍受」，但柏

拉圖以為婚姻也可公有，令他大為不解，因此他諷刺地說：「若你讓那慷慨捐輸的富人，有主權共享你的妻子，這不就是變相要你妻子賣淫嗎？」[16]

拉克坦丟講到私有財產是以家庭、婚姻、貞潔為主，其他的論點則直接反對共有財產，這頗有現代感。拉克坦丟舉證說，若財產不能私有，則人們沒有節儉儲蓄的習慣。換句話說，因著財產私有，人才有上進心，但在共產社會，人們就沒有這樣的動力。財產私有會帶來許多罪惡的事，此言雖然不虛，但它也會帶來許多好處。而共產制度就沒有這樣的好處，只會帶來更多不道德的罪惡。[17]

據拉克坦丟的說法，柏拉圖的錯誤在於他不了解人的問題在於他內心的問題，而非他外在環境的問題。

> 柏拉圖沒有找到他一直在尋求的和諧平衡，因為他不知它來自何處。公義、和平無法外求得著，惟有反求諸內心。所以要將人一視同仁，不是把他的婚姻、家產拿走，乃是把人心中的驕傲、虛榮挪開，如此才能使在上有權位的人，和下層階級的窮人視為同等。因為若把不義、傲慢從富人心中挪開，富人和窮人就沒什麼區別，因他們靈裏是平等的，而這惟有人存敬畏神的心方能達成。柏拉圖以為他找著公義和平，其實不然，因為這些在以物質主義為主的共產社會制度下是無法覓得的。[18]

拉克坦丟整個論點是「超越柏拉圖」的，這點最有趣，他完全不理會柏拉圖的哲學理念，雖然在《律法論》書中講得夠委婉，拉克坦丟直陳柏拉圖太在乎物質世界，而忽略內心的靈性世界。這兒拉克坦丟道出盛行教會圈中共同的看

法：有錢沒錢倒不重要，重要的是一個人的態度是否正確。不僅如此，拉克坦丟還很在意財富的使用，慷慨的施捨捐輸，及避免放高利貸等事項。

在其他文章，拉克坦丟討論共產制度，他提到盛行於古代那個沒有戰亂的「黃金朝代」，人們可以凡物公用。基本上他接受這樣的觀念，[19] 但他強調當時隱藏在背後的精神，還是以「甘心分享」多過於「財產權共有」。詩人對於「黃金朝代」有如下的描述：

> 應該這樣理解，那時倒不是個人沒有私有財產，而是比較詩意的講法；我們應該知道，就是富人是如此樂善好施，以致他們無法塞住憐憫的心，致不能將土地所出產的作物水果，拿出與眾人分享；或是屯積穀物，不暢其流，而任其腐爛。.....他們不會硬著心腸，眼睜睜地看著周圍的窮人餓死凍死，不，他們會慷慨大方地將財產散出，義不容辭傾全力幫助有需要的人。[20]

我們必須從歷史情境了解這段敘述的重要性，拉克坦丟是堅決反對強制立法來改革社會，不像柏拉圖或其他哲學家所建議的那樣。他不僅稱許當時的現狀，而且他再闡釋人類生來就有彼此分享的天性，不是一種義務，乃是一種同情憐憫——人性共同惻隱之心的結果。但因著始祖墮落，失去對真神的敬拜，及對善惡的覺醒，這點人性的光輝（惻隱之心）就被泯滅。因著貪婪不義所導致的飢餓痛苦實在不該繼續存在，但若沒有恢復起初對真神的敬拜及對鄰舍的愛心，人是很難做到彼此相愛扶持。

因此，由上所述，我們可略窺使徒行傳所寫早期基督徒

「凡物公用」的遺風，以及了解後來「財物公有」的習尚。拉克坦丟強調惟有藉著對上帝的真實敬拜，社會正義方得重建。在別處拉克坦丟也說：「若你繼續敬拜假神，想要社會有正義是不太可能的」。[21]正義包含兩部分：「憐憫」與「平等」。憐憫意謂對神的「認知」與對神的「服事」；平等意謂自己與其他人是一樣的，因為所有人都按著神的形像造的。「敬拜假神者膜拜人手所造的偶像，把供物獻給沒有感覺的木頭或石頭。」然而基督徒卻是尊敬其他人類同胞，照神形像所造的天性。[22]「在上帝眼中，沒有人是奴隸，也沒有人是主人，因為我們共有一位天父，我們都是祂的兒女。窮人富人在上帝眼中沒什麼區別，端在乎這個人是否有美德、公義。」這就是為什麼異教徒很難實行公義。

> 在羅馬、希臘罕見公義，因為社會有階級之分，有窮人富人，有貴族賤民，有販夫走卒，有皇室帝族。如此制度下，哪有平等可言？沒有平等，哪有公義可言？[23]

相反的，在基督徒團體，因為信徒敬拜獨一真神，所以奉行人類生而平等的理念，如此公義得以伸張，分享財富的善行得以施展。

> 有人說社會上本來就有窮人富人、主人僕人，難道他們沒有不同嗎？是的，他們沒有不同；若不是我們相信我們都是上帝的兒女，我們怎麼以弟兄姐妹們互相稱呼？因著我們把低階百姓，看作與我們同等的位份，這就是公義。[24]

對拉克坦丟及教會團體而言，我們無法確知「和受壓迫的人站同一陣線」（用現代術語）真正意謂著什麼，但我們

知道絕非要富人變賣所有幫助窮人，自己也變窮人。反之，拉克坦丟所引以自豪者，認為基督徒所以與異教徒有別，不僅是彼此之間可以稱兄道弟，而且還有通財之義，可以分享財物，正如居普良所提倡的。

批評過柏拉圖後，拉克坦丟改變話題，在下一章攻擊那些主張棄絕財富的哲學家。這些人「棄絕祖先留下來給他們的產業」，原因無他，只因財富是危險的，這就像為了逃避死亡而選擇自殺。關於這點，拉克坦丟流露出他徹底的羅馬觀，因為他說這些人「丟棄那些可以成就慷慨施與，又不會失去恩典的工具」。[25] 古時羅馬人就曾說過，財富用途之一，就是大方地花用在公眾事務或慶典上，也就是典型的羅馬習尚「熱心公益，造福鄉梓」，但在另外一章，拉克坦丟又撰文批評那些「為留名而熱心捐款」的錯誤行徑。[26] 由此我們得知，他深信把錢財用在有需要的窮人身上，是最有智慧的使用財富的方法。

因著韃伐哲學家，拉克坦丟導入另一個主題：慈悲憐憫，或是另一處所講的人道主義。關於這點，他極為反對斯多噶派所講，憐憫同情是弱者的表現，在很多其他文章，他屢次辯駁：上帝賜予動物各有特異本能，來抵擋天敵及天氣變化，惟獨人類除了互助，沒有其他保護自己的方法。所以上帝賜與人類保護自己的最好禮物，就是同情憐憫，互相幫助。

> 上帝沒有賜給動物智慧，但賜給他們特異本能來保護自己，免於危險。人卻是裸露，暴露於大自然的威脅下，所以人當運用智慧，且要發揮同胞友愛之心，彼此扶持顧惜，共同抵抗一切的危險。因此維

繫人類社會最大的支柱，就是彼此的相愛與關懷，

若失去這珍貴禮物，就會變得殘忍無情，不敬虔。[27]

拉克坦丟堅稱上帝創造始祖亞當，所有人類都源於他，[28]因此我們多少都有親族關係，理當在困境中彼此扶持幫助，若塞住憐憫之心，則形同將人類貶為動物的層次，無法行善。拉克坦丟很遺憾這些哲學家們都沒有提到憐憫同情這一點，這是他們一個大錯，因為憐憫同情是社會存在的基礎，也是在危險困境中求生存的惟一方法。

斯多噶派把冷靜寡情看為一種美德，所以他們不為他人不幸所動，歌頌冷血行徑。他們雖然也認同人類社會彼此間的互動，但完全將己身置之事外，採取超然態度。[29]這段落既有趣又諷刺，拉克坦丟譴責那些極具影響力的羅馬異教徒哲學家，說他們只想從社會取得利益，卻不願投注心力在社會公益的事情上。那些拒絕做慈善事業者，就沒有權利從社會牟利。「那些不肯回饋社會，幫助弱勢團體的，也不能向社會收取什麼。」[30]

「這類的幫助得視他所遭遇的難處與需要而定」，拉克坦丟對提供物質的幫助，有他的見解。他說若見到有人身陷火窟，或險遭溺斃，若能力許可，鮮少人會見死不救。但看到有人挨餓受凍，有人卻視若無睹。為什麼呢？因為這樣人是想要別人感恩圖報才伸援手。將人從鬼門關救出，他一定感激涕零，必定感恩回報；而幫助窮人則像「肉包子打狗」，有去無回。[31]他們還認為有些人是「適合」幫助，有些人則「不適合」幫助；就像今日也有人如此認為，有些人「值得」幫助，有些人則「不值得」幫助，他們只幫助前者。

對於這樣的觀點，拉克坦丟作這樣的回應，就是那些最窮困，最不可能回報的，才最需要幫助。像他所崇拜的作家偶像特土良一樣，拉克坦丟也有類似的想法，就是要多多幫助那些「不體面者」，甚於那些「體面者」。所謂「不體面者」就是那些赤貧，無衣無食，你幫助他也得不著任何回報者。拉克坦丟勉勵我們當不計回報，以這些赤貧、瞎眼、跛腳、軟弱者作為慷慨施予的對象。[32]

拉克坦丟是君士坦丁大帝時代前，最後一位基督徒作家，討論財富與信仰的問題。如我們所見，從君士坦丁之後的幾個皇帝，教會有顯著的改變。但並沒跡象顯明，因著這些皇帝悔改信主，教會得到政府更多的支持，基督徒就翹首企盼在第四世紀有什麼戲劇化的改變。拉克坦丟像其他的基督徒作家一樣，活在一個基督徒僅占少數的社會，知道隨時都有被捕遭迫害的可能，就是倚靠權貴也無濟於事。

讀過《神聖法規》，你彷彿看到基督教義的發展串成一條線，從傳講耶穌的使徒開始，路加、赫馬、革利免、居普良，然後到拉克坦丟，這過程中教會不斷向社會的高階發展，拉克坦丟在基督徒還在受大迫害的階段，完成《法規》大部分的稿子，甚至必須放棄帝王行宮的教職，過著十四年韜光養晦的放逐生活。然而，他仍欣賞異教徒的文化，並參與其中，因此他被稱為「基督徒的西塞羅」，因為他的文筆洗練，文風優雅。他是如此擅長於向社會的中上階級講道，以致我們不確知他究竟向哪些人物傳講。一方面，他以「你們的哲學家所看重」，來鼓勵人們慷慨捐獻；另一方面，他從基督教的觀點，說明人是按著神的形像所造，所以要彼此扶持互助。

君士坦丁大帝前，基督徒與異教徒之間最有意義的對話，當屬拉克坦丟對斯多噶派的辯論。斯多噶派人士一方面自絕於維繫社會的感情基礎，另一方面又從社會牟取利益。但這樣的說詞，也是異教徒攻擊基督徒的箭靶；基督徒自成一個團體，不太參與社會的風俗習尚，此舉腐蝕社會根本，所以不該從社會牟利。現在，因著拉克坦丟犀利的辯詞，基督徒敢大聲宣告，他們在團體中實行的愛，是社會存在的最重要因素，若沒有愛，就無法在社會立足。這就是為君士坦丁大帝舖設的舞台與道路。

其他潮流

並非所有基督徒都加入這股社會文化的主流，古代世界末日的流傳者，所以有些人抱著藉此大災難而翻身的想法。弗烈德（W. H. C. Frend）一個現代的基督徒歷史學家，談到這段時期說，「基督教在影響羅馬帝國的鄉下人群的步伐是放緩的，等到一旦開展想這麼做時，則其訴諸新約盛行的信息，並混合著末日文學中所傳遞的，貧富要整個顛倒、窮人可以翻身的種種希望。」[33] 縱然有基督徒寫的古籍傳下來，但仍不能完全看清楚基督徒是如何幫助偏遠地區的窮人，以及城市的窮人。更難明白下層階級的基督徒，是如何看待信心與社會經濟秩序之間的關係。文盲的人不會寫字，即使環境所逼勉強會寫，也很少能傳諸後代。

不管怎樣，到第三世紀末，基督教已經傳佈到羅馬好幾個省份的鄉村。在埃及，為逃避政府的稅收及苛刻義務，曾有窮人逃亡潮興起，好幾世紀來窮人以此作為最後手段。現在又加上基督徒「怕被迫害」甚或「為世界所引誘」的逃亡

潮；有時這兩類人的動機很難區分。[34] 總之，這些逃亡者離群索居的狀態，被稱為「無政府社會」。在北非，因著主教人數增多，也就更深入窮鄉僻壤，關懷有需要的窮人。

雖然我們無法得知下層階級的窮人，對信仰和財富這題目有怎樣的看法，但我們從弗烈德處得知人們蠻受世界末日論影響，相信窮人有翻身的一天，連希坡律陀都免不了有這種想法。那些愈受柏拉圖哲學影響的基督教神學觀，則傾向忽視及重新詮釋末日論的應許，覺得這想法實在愚蠢且現實。[35] 但某些文獻顯示，越現實、激進的觀點，在少受教育的低層人群中愈被普遍接受。

三世紀中葉，大約居普良死後五、六年——一群野蠻人侵入龐特，貴格利（Gregory）是那地的主教，當時有部分居民藉此機會圖利自己，其中有一些竟是基督徒。貴格利抱怨說：「某地區的損害，」[36]「忘記他們自己也是龐特本地人，居然忍心將自己的同胞置於死地。」[37] 顯然，貴格利對這些人的舉動極為憤慨，覺得基督徒怎可如此殘酷無情，尤其都是龐特本地人，怎可對自己鄉土被人侵略卻無動於衷？他們既然是羅馬公民，就當起來合力禦敵。結果他們居然成了打家劫舍的野蠻人，擄人勒索，既沒有基督徒的樣式，也沒有文明人應有的表現。貴格利指出根據利未記「以犧牲敵人或弟兄為代價而圖利自己是違背律法的」。[38]

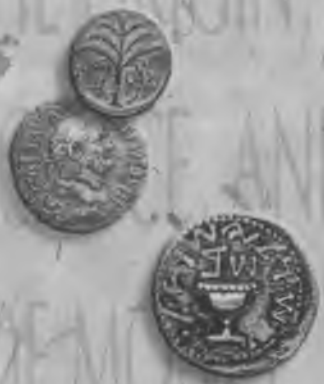
讀了這封信，有人會想這究竟是一般性的搶劫擄掠，有些無法無天的基督徒土匪參與其中？亦或是預言中世界末日將要到來，基督徒參與其中以利窮人的翻身？弗烈德以為後者成分居多，且認為第四世紀發生在北非的割禮派暴動，便是此龐特事件的翻版。[39]

這些都是教會預備自身為第四世紀要來臨的重要事件舖路。一些知識分子領袖如拉克坦丟及貴格利，認為基督教和羅馬社會是可以完全融合的。對拉克坦丟而言，則只有根植基督徒同情分享（koinonia）之人道主義，才是社會的堅強基石。就在同時，當教會擴大到各城市及窮鄉僻壤時，產生了相當一批基督徒，了解洞察到羅馬帝國這個地上居住的國度，與他們所等待的天國之間，有巨大而無法妥協的差距。所有這些力量交織起來，在後來第四世紀的變遷中，扮演重要的角色。

第三部

君士坦丁及其後

A HISTORY OF EARLY CHRISTIAN IDEAS ON THE ORIGIN, SIGNIFICANCE AND USE OF MONEY



第 8 章

新秩序下的教會

君士坦丁大帝的悔改信主，大大影響教會界及拉克坦丟的新秩序生活，那時他大概正在完成《神聖法規》第六卷書。

新秩序

公元三一二年十月底，君士坦丁大帝的威名遠播，他率領大軍在一個奇怪的旗號下，占領義大利，並挾其餘威，繼續與他的對手馬克森特斯（Maxentius）作戰，結果君士坦丁大勝，馬克森特斯落荒而逃，掉到底比河淹死。君士坦丁凱旋回城，元老院議員封他為奧古士都。然後一個革命開始，改變歐洲宗教的風貌，甚至對接下來的幾世紀，都有極深遠的影響。

一開始，君士坦丁將他的成功歸功於神聖的保護者，這保護者究竟是太陽神，或是耶穌基督？他本人也不確實知

道。後來他逐漸公開表明他的信仰，死前他由阿利安主教受洗，承認自己是基督徒。一直到今天，他信主動機的真誠，及對基督教的認識與了解，還是不斷被人議論。[1]

從我們的觀點來看，他信主對教會的社會、經濟生活的影響才更重要。有一點是明顯的，基督教從原本是被「迫害」的「迷信」，迅速地轉變成為帝國「官方的宗教」，這改變不是很快速，中間也多有波折。比如朱利安（公元 361-363 年在位）和尤金（公元 392-394 年）[2] 領導的試圖為異教徒復辟，便足以警示基督徒尚未完全勝利在握；不過一般而言，第四世紀的基督教本身是享有越來越多的特權。

君士坦丁是第一位恩准教會享有特權的皇帝，早在三一三年，（原因並不很清楚），他詔告北非的官員，命令他們給予教會實質的幫助，同時他寫信給迦太基的主教凱希林（Caecilian）遵行他所詔示的。[3] 同時他下令北非（非多納徒派）教會免納所得稅，[4] 後來又將這免稅權擴及整個帝國的神職人員。[5] 在羅馬城，他將拉特蘭宮殿捐給主教，並興建許多教堂，包括聖彼得教堂。這些都是用政府公款，建造得美崙美奐，有吊燈花瓶等。更不得了的，他斥資建造一個新城，叫君士坦丁堡以紀念自己，並整修擴建聖愛琳大教堂，又建立使徒教堂作為他的陵寢。同時，他母親海倫對巴勒斯坦特別感興趣，她捐了數座宏偉的長方形會堂，紀念在耶路撒冷耶穌埋葬地，還有在伯利恆耶穌誕生的馬槽，以及希伯崙眾先祖的墳地。雖然這些都是不平常的盛舉，但也是當局的政策，因優西比烏（Eusebius）曾保存了一封君士坦丁寫給眾主教的信，特別是給大都會的主教們：

關於你們所在地的教堂，以及主教們，還有長老執

事們，你們要熱心在意教堂的建造，或要翻修，或擴建均可，若有需要，則可蓋新教堂。

我賦予你們全權，觀察當地的需要，可向省府首長或羅馬禁衛軍申請款項補助，他們已獲得我的命令，要全力配合資助你們的申請要求。願上帝保守你們，親愛的弟兄。[6]

除了經濟上直接補助教會及其負責人，君士坦丁也視自己為教會之外世界的主教，[7]並立法把基督教的理念，運用在社會的新秩序上。許多涉及到性的行為與道德，[8]遵守主日為安息日等，比較有深沉社會性的，就是關懷弱勢團體。那些虐待奴隸的主人要受罰，也不能因著買賣奴隸，而拆散奴僕的家庭。[10]簡化釋放奴隸的手續，只要在教堂宣告，並有牧師作證即可。[11]此外，還有禁止警察刑求囚犯，[12]沒收佃農的牲口農具，單親孩子被棄養虐待的保護法。[13]最後，仿效舊約聖經所說的，政府要成為孤兒寡婦的保護者。[14]有些歷史學家指出這些政策措施，都是君士坦丁悔改信主的具體表現，反對派的則舉出也有不少惡法，比如對罪犯逃奴的酷刑。總之，有些法令我們可看出，君士坦丁是採取基督徒長老的建言，一心建立社會的新秩序。[15]

君士坦丁沒有禁止羅馬傳統的宗教，明白指示他們仍可自由地敬拜。[16]但他禁止占卜以維護傳統宗教的純正，且預防私意解說預言所可能帶來的破壞性後果。[17]他本人及後之繼承者，仍沿用傳統宗教的頭銜自稱。然而隨著時間的流逝，經過朱利安、尤金事件後，在政治的壓力下，異教仍苟延殘喘。

這股壓力首當其衝的就是拆毀廟宇，君士坦丁藉著搜刮

全國的藝術品，來充實美化君士坦丁堡，他的幾個兒子特別君士坦丟，繼續把敘利亞、埃及、加帕多家以及帝國境內其他國家的廟宇拆毀，這些都是藉著基督徒教士唆使暴徒所做。喬文安（Jovian，公元 363-364 年）開始沒收異教徒的廟宇作其他的用途。維陵廷那（Valentinian Ⅰ，公元 364-375 年）及維林（Valen，公元 364-378 年）倒是實施較公平的政策，只有維林皇帝，像君士坦丟那樣支持亞流派反對天主教。

在格拉典（Gratian，公元 375-383 年）以及狄奧多西（Theodosius，公元 379-395 年）統治時期，開始立法杯葛異教徒，以前是暗中作梗，現在乾脆明文詔示大眾，狄奧多西（公元 381 年）宣布那些原是基督徒，後來成為異教徒者，不得獲遺產，也不得立遺囑。[18] 因為這類似援引以往羅馬法的基礎，對於非羅馬身分者，公民權的限制。然而更厲害的是切斷那些傳統的羅馬神祇與國家之間的聯繫。格拉典以前沒有一個皇帝拒絕龐迪範麥斯（*pontifex maximus*）的頭銜，格拉典卻公開拒絕在傳統祭祀典禮中穿祭袍，公元三八二年他甚至取消外邦祭司所享有的免稅權，而把這種特權讓給基督教神職人員。同時沒收異教徒的捐獻，把原本撥給異教的政府補助移作他用。[19] 要求原本設在元老院的勝利祭壇得移走。[20] 早先，君士坦丁曾移走祭壇，後來朱利安又因其外邦宗教復興的緣故把它搬回原來位置。因此，祭壇重現在元老院一事，成為一種貴族傳統中宗教的象徵。雖有外邦元老院代表尋求質詢祭壇的定位，因著聖安波羅修（Ambrose）的干涉，連開公聽會的門兒都沒有，只好作罷。[21] 從此，羅馬皇帝就完全和古時宗教沒有瓜葛。

從釐清界限到法令禁止，這當中的轉變極為迅速。公元三九一年狄奧多西頒布兩項法令，凡是基督徒改信異教者，一律取消其公民權及參政權；另一項是禁止在羅馬城內異教崇拜。[22] 第二年這項禁令擴及到全國，[23] 到三九二年十一月八日，異教崇拜全面正式禁止。

「異教徒」這名字很有意思，最開始，這字是指「鄉下人」或「農夫」，也有「老百姓」的意思。特土良是第一個使用這字形容非基督徒，[24] 到第四世紀後期人們才把這詞與「傳統的羅馬宗教」連結在一起。[25] 事實上，這貶損之詞，也有幾分真實性，因它就貶損的含義是說，古代文明的傳承者不屬於那些崇拜傳統神祇者，而屬於基督徒。我們可以發現到這不同「城市」、「文明」與「異教」、「鄉下」的比較。就力有未逮的事實來講，鄉下也成為異教徒敬拜古代神祇的最後避難所。[26]

另一方面，第四世紀幾乎許多高官貴族、知識分子都是傳統宗教的陣營。至少直到四世紀末期，羅馬元老院大部分的成員都是異教徒，還有許多修辭學教授也是如此，他們相信他們所尋找的語言文字之美，都可從他們所信奉的宗教中獲得，因此許多貴族文人都保有祖先的傳統宗教。[27]

在某些方面，鄉下人的保守主義，和貴族的保守主義尋求相互的支持，有名的修辭學家安提阿的利巴紐認為摒棄傳統宗教將會導致經濟崩潰，因為鄉下農人相信若把保佑豐收的廟宇神明拆除，他們就會枉然勞力。[28]

君士坦丁統治時期，基督教在鄉下地方的中下階級蠻得勢的；在北非及埃及則不然，在鄉下地區推展不順，更不用說在貴族，那是更難了。因著君士坦丁堡的建立，以及新的

議員產生，他們沒有傳統元老院的包袱，大部分都是基督徒。這也是第四紀的新作風，皇帝喜悅提拔那些出身寒微，卻肯做事的才俊於高位，這也引起老貴族的不滿與反對。屈梭多模的老師，就是安提阿的利巴紐，常抱怨這簡直是個麻雀變鳳凰的時代。[29]

到第四世紀末，雖然所有職位也對異教徒開放，也有許多異教徒居高位的例子，但很明顯的，那些具有基督教身分的爬升得很快。該撒利亞的優西比烏對君士坦丁的悔改沒有異議，但卻指出「有些人動機不純正，他們混入教會，想利用基督徒名分」擠身上流社會。[30] 有些人則像牆頭草，見風轉舵，不斷更改信仰。[31] 但我們不能因此斷定教會得利益，是因這股掛名之風。比較可能的因素，是因異教徒正好失勢，基督徒突然成為帝國的新寵，恰巧填補這舊宗教的真空。

因著突然降臨的特權，我們可預見財富及權力所帶給教會的衝擊，最明顯的是教會對外做慈善事業的財源大大增加。

> 基督徒收到巨額的捐款，（有些是來自君士坦丁本人），將之重做分配。以前救濟金都分發給經濟情況不錯的城市人，現在基督徒則把它分給最需要的人，諸如那些老弱殘障、鰥寡貧窮者。到第四世紀末，還成立許多招待所及慈善中心。[32]

當然，財富及權勢的膨脹，也有負面的影響。例如加入神職人員行列，可成為逃避責任義務的少數方法之一，[33] 因此聖職授受竟成為一種交易。[34] 屈梭多模曾抱怨這種買賣行為，巴勒底（Palladius）就曾報導以弗所有個主教像中盤商

大批賣神職，結果被人告發抓到官府，只不過打幾下手心而已。[35]大巴西流（Basil the Great）本人就曾毫不隱蔽地建議，為逃稅不妨賄賂主教以得神職，[36]而且奧古斯丁也對那些將私產偽為教會公物以求免稅賦的主教寬容不追究。[37]

這種新局面造成不少有錢人進到教會，有些簡直是億萬富翁，一天內有能力釋放了八千個奴隸，[38]屈梭多模講道中曾指出會眾中有人家裏用得起金器、銀器及象牙床。[39]

縱然如此，若以為教會外貌一夜之間就改變，也是不正確的講法。有一點很明顯的，就是在東方或西方，[40]都市不少工人階級成為教會的主流，而教會就很難打入貴族階級，特別是在西方。[41]除了北非、埃及，及東方極少數的地方，鄉下地區的大部分人仍然維持傳統的宗教信仰。[42]概括來說，帝國境內非基督徒的比例還是相當高。[43]

很有趣的一點，即在此教會突然變成主流的轉型期，雖然法令對傳統的異教嚴苛起來，但並沒有貴族、軍隊、農民的暴動抗爭行為。貴族有抗議，但從未反叛。近年暴動的一次是掛名的基督徒尤金，答應異教徒要恢復他們傳統宗教地位，結果吸引了許多貴族加入其陣營，但最終也止於喊口號、打筆仗而已。軍隊則本來就習慣服從命令，因著新兵多半來自已脫離祖先宗教的傳統，也就順理成章聽從其長官的吩咐。至於農民，除了少數幾起殺宣教士的事件，大致也是保持緘默，但私下他們仍偷偷拜他們的神明為祈求豐收，但他們沒有造反。惟一抗爭的農民倒是基督徒農民，他們不同意羅馬當局強制干涉宗教的政策。異教徒的農民是默默順從，若有抗爭行動，如發生在高盧、西班牙，也不是因為忠於自己宗教信仰的緣由。相反地，北非那些不滿政府當局宗

教政策的基督徒，起而武力抗爭，因為幾世紀以來遭迫害的經驗，教導他們，政府的權威不是最終的手段。

但大部分的基督徒領袖並不與他們站同一邊。皇帝的轉變與支持，在那個大逼迫的時代，是令人意想不到的事，也帶來情勢的逆轉，主教們感激都來不及。該撒利亞的優西比烏是教會的領袖，也是當代有名的學者，寫了《君士坦丁的一生》及《君士坦丁頌》。在第一本書中，他說他「就對君士坦丁所知的資料，選擇適合的，值得存到永遠的來記錄」。[44] 此話暗示他刪掉那些不適合的部分，不記載它。他的目的是要使這位「蒙福王子的一生」能對後世有激勵的作用，所以他並沒把皇帝壞的事也寫上去，為要使君士坦丁完美如同聖者使徒。第二本書，他對君士坦丁的稱頌，洋溢於字裏行間：「他是智慧、美善、公義，猶如與智慧、美善、公義的神相通，又有美德、威武，那是來自屬天的能力。」[45]

這些並非溢美之詞，實在是有感於大迫害時期的結果，優西比烏以其神學基礎，與對帝國體制的了解，油然產生對君士坦丁的稱頌。[46] 優西比烏因著受柏拉圖主義的影響，把地上的王國視為天上王國的影子，[47] 帝王猶如上帝的形像，上帝就像帝王本人。[48] 優西比烏只是把一般人對君士坦丁的感受，用較詩意優雅的文句表達出來，他獨到之處倒非他的創見，而是他將一般人想講又講不出來的感受，用瑰麗的詞藻敘述。優西比烏以為「君王個性的神聖特性永遠是舉世歌頌的主題」。而這些歌功頌德的話，有時連君王本人，都覺消受不起。[49] 在尼西亞會議上，猶士他大主教代表大部分的主教說優西比烏的君士坦丁頌是「頌詞中的桂冠，引人將焦點放在這件教會歷史上的大事」。[50] 對這位皇帝讚美及尊敬

的態度，恰似把皇帝視為上帝在地上的代表——一直是大多數人長久的看法。第四世紀末孟裴斯的阿普他指出那些多納徒派以為自己比帝王還偉大，這樣的想法是錯誤的。只有上帝比帝王還偉大，所以自稱比帝王偉大者，是僭妄者。[51] 甚至亞他那修（Athanasius）起先和他當代人一樣（後來極力批評政治），滿懷熱心想要藉著政府保護教會——給予充分自由，以建立社會新秩序。後來也不免痛心直陳政府過度干預神學事務。[52]

多納徒派的抵抗

北非是一個不理會帝國權力的地方，也不在意帝國在上帝的秩序中所占的位置。從第三世紀開始，那兒的基督徒就以剛毅、反傳統聞名。特土良的「雅典與耶路撒冷有何相關？」「學術與教會有何共同性？」[53]就是這類敏感的詞句，可以聞出叛逆的味道。他們不僅質疑哲學，也挑戰社會文化，甚至抗衡整個「世界」——那地區典型基督徒的樣式。本來殉道者及神父在帝國其他地方就很受尊敬，在北非尤其是如此。大部分教會反對自己主動去殉道，但這行徑在北非卻受讚美。從特土良那時候開始，他們就譴責臨難而逃的懦弱表現，雖然別地方的教會曾鼓勵信徒識時務而隨機應變。[54] 第三世紀特土良就曾因臨難逃脫，以致主教的威望大受虧損。

因信仰受過逼迫苦難而活下來的牧者，其聲望地位要比主教來得高，罪人是到他們面前，而非主教面前得到安慰，與神和好。若說在君士坦丁之後，居普良和他的神學所以受到愛戴，那是因為後來他成為殉道者之故。北非信徒所以尊

敬殉道者及神父，不僅是因為他們的勇氣與犧牲，更是因為他們敢挺身而出，反對政府及社會的權威。殉道者常常公開批評羅馬帝國及其社會、經濟架構。和特土良同時代的麥尼丘（Minucius Felix）就曾譴責羅馬人的偽善與貪婪。

> 羅馬人的民族性著實太魯莽、暴戾，他們的廟宇都是血腥暴力和別人牆傾城摧的成果，是建立在神祇的灰燼和祭司的殺戮上。攻克俘虜那地的居民後，又屈就那被征服之民的宗教，是一種侮辱丟臉之事，膜拜歌頌所搶來之物，是褻瀆神明而非敬拜。所以，羅馬人每到一處，性靈就被污染。他們在連連報捷的同時，也將廟宇的捐獻搜刮一空。羅馬從未因宗教敬虔而顯得偉大可誇，而是不虔誠，褻瀆神明成名的。[55]

君士坦丁悔改前一個世紀，基督教在北非推展得很順利。我們無法得知詳情細節，因為史料斷簡殘篇，文稿有限。但有一點很清楚的，就是基督教在迦太基及沿岸的大城頗為興旺，後來在第三世紀很快地傳到內地，因此君士坦丁悔改後，基督教不僅在北非的羅馬省份，並且在腹地的兩個城努米迪及馬力坦也欣欣向榮。

基督教跨越羅馬文化的限制，推展到北非鄉村，講巴伯及龐尼話的族群當中。在龐尼戰役（公元前二、三世紀），羅馬人打敗迦太基之後，巴伯及龐尼人就受拉丁語系的殖民者壓迫，但本身文化並未消逝，在迦太基城他們仍講龐尼話。當然鄉下人是相當仇視征服者，以及他們所帶來的文化及秩序。很可能是這個原因，使得這些鄉下人特別認同只有少數人信仰的基督教，當時還被認為是異端遭迫害的宗教，

而它也被視為公開反對其「世界」及其價值觀的宗教。

在經濟、社會變革橫掃整個北非地區時，基督教在北非鄉下地區得到蓬勃發展。隨著內戰及經濟混亂，第三世紀的危機在北非尤為顯著。它的大城一直沒有恢復重建，支撐整個經濟動脈的中小農莊地主，更是元氣大傷。在戴克理先及君士坦丁時期是有所改革，政府向那地區人徵高稅，結果他們只好把稅金的負擔轉嫁到仍有生產力的鄉下地區。在北非許多土地都在那些有權勢，且有許多投機方法減稅的富有地主手中。然而稅還是要徵，農民叫苦連天，深感被壓搾和剝削。[56] 收稅的工作落在低階貴族——教廷助理——手中，鄉下廣大群眾把這些助理視為壓搾者。而這些助理也越來越覺得他們的職位沒有保障，有時必須自掏腰包補足收不足額的稅款。於是社會剝削者與受壓者形成對立，緊張情勢有增無減，特別是鄉下農夫視有錢地主及少數幸運的教廷助理為壓迫者，而後者則落在騎虎難下的困境。

君士坦丁去世後，許多當地基督徒不滿此一宗教上新的安排，主要的神學爭論是不適任的教士是否可以主領聖餐——特別那些在最近一次的逼迫追捕時變節，把聖經都上繳政府的神職人員。而是一些重要的社會經濟變動議題，有如雪上加霜，增加情勢的緊張。因為君士坦丁及其後繼者支持那些與其餘教會有聯繫的黨派——為方便起見，我們就稱它為「天主教」，雖然雙方都爭取用這名稱——另一個派別，就被稱為「多納徒派」，[57] 兩派利益的衝突就引發社會的不安及反政府的情緒。最後發展出拿起武器以保衛多納徒的割禮派，並以暴動反抗對農民經濟壓搾的迫害。

這兒我們並不要深究那些彼此爭議的主張或「多納徒

派」在各階段的發展。[58] 重點乃在其所主張社會、經濟各個議題的觀點及他們如何抗衡君士坦丁的措施與政策架構。很不幸，關於「多納徒派」很少有文字作品的記錄留下，更不用說「割禮派」，只有一些民間傳說及考古學的證據供參考，因此不可能窺其爭議的觀點和實施方法的全貌，但從史料記錄中，我們不懷疑「天主教派」及「多納徒派」的最大不同點，也就是天主教批評後者，說他們傾向藐視當政者的權威，並且代表著社會不安和暴動的一個運動。

關於政府權威的爭議，起初「多納徒派」以為向皇帝請願申訴，並沒有什麼不對。一開始君士坦丁偏向「天主教派」，「多納徒派」乃向皇帝寫狀告對手。君士坦丁答應秉公處理，就要求兩派負責人出席會議，請羅馬大主教米提達審理，結果是對他們不利。但他們仍再一次向皇帝上訴，結果由阿里斯委員會審理此案，結果仍是對他們不利，他們仍不死心，繼續上訴請願；至少偏心的奧古士都是這麼說。[59] 最後，大約到了公元三一六年，「多納徒派」體會到他們從皇帝那兒，是得不到任何的公義，就越來越與北非的教會有共識，覺悟教會是與世界、與帝國毫無妥協可能。

公元三一六年之後，「多納徒派」堅持政教分離，政府勿干涉其教會事務。特土良就曾說過這樣的話：「基督徒與皇帝們有什麼關係？「主教與皇宮有什麼關聯？」[60] 還有「皇帝與教會有何關係？」[61] 此外，我們也聽說在朱利安統治時期，政府對兩派都還算公正，「多納徒派」藉著法庭議事要回許多「天主教派」處置掉的教會財產。[62] 公元三七二年摩利坦（Mauritanian）的費毛斯（Firmus）造反想推翻帝國，自稱為王，「多納徒派」都支持他，後來其弟蓋多（Gildo）

也揭竿起義。雖然「多納徒派」的教義支持政教分離，但當官方當局對他們禮遇時，他們就不提政教分離的事，這也是可理解的事。

「多納徒派」的社會立場，從一開始就蠻一致，他們代表低階農夫及努米達及摩利坦鄉下階層，以及迦太基一些大城與他們聯合的分子。在他們力量達顛峰的時候，組成分子包含各個階層的人。然而，其主流還是那些在社會經濟困境中掙扎求生存的中下階層。反對黨一再嫌他們出身低微且具反動情緒。在羅馬，他們的對頭將城中的「多納徒派」比做「山地人」和山岩中的居民。[63]

在北非經濟異常不景氣，中下階層人士日子很不好過，[64]很多人都認為教會擁有超過它們所當得的份，神職人員也是助紂為虐的剝削者，因為官方教會成了和羅馬帝國各地基督徒接觸的惟一管道，他們發現政府支持官方教會的好處都落在北非的「天主教派」身上，而多納徒沒得到什麼好處。而且過分到一個地步，貧窮人和中產階級得付極高的稅率，反之，那些神職人員在君士坦丁之後，享有越來越多免稅權，所以百姓極為痛恨。[65]奧古斯丁本身就被控貪婪引誘，因為身為主教，所管理的土地卻綿延無際。[66]不是這些農民撈過界，實在是因為有些神職人員受貪婪引誘。約公元三四八年，在迦太基組成一個委員會，反對那些想吞併其他財源富足教會的主教們。[67]同時委員會還規定神職人員不准借錢，因從教會的角度，是很反對借錢給人取利息，特別當時北非有這麼許多窮困的農奴。[68]尤其這些「朱門酒肉臭」，卻不知「路有凍死骨」的主教們，只要眼不見割禮派搞暴動，就以為天下太平，使得整個經濟情況更趨惡化。[69]

局勢這樣紊亂，難怪「多納徒派」抓住這機會極力抨擊對手的貪婪與經濟壟斷。「多納徒派」的文件指出在迫害期間，「天主教派」變節失格的神職人員，卻得著撒但給的酬傭——那就是皇帝的友誼、世俗的財富，及名聲的恢復。[70]那些靠攏「天主教派」的可謂喜悅財富，勝於他們的靈魂。[71]相反地，越是「激進」的「多納徒派」人士，就越看重貧窮的價值，並且身體力行，盡其所能（通常也是很有限的）捐棄自己的財富，散發給貧窮、有需要的人。

對於「多納徒派」的革命活動，除了對手的文字批評，再沒有其他記錄可供參考。雖然「多納徒派」的領導者對某些教會頗反感，但他們常因割禮派的抗議行動被責備。總之，「天主教」派常指責「多納徒派」人士是武力社會改革者，而「天主教派」才是社會法律秩序的維護者。

以下是奧古斯丁對「多納徒派」及「割禮派」的描述：

> 社會沒有和諧，農奴被煽動反抗地主：因著反對嚴苛的訓練。逃亡的奴隸不但威脅到主人，甚至危害其生命。他們被唆使煽動，自認有人撐腰而犯罪。而這些始作俑者就是那些所謂『神父』之輩的人，為榮耀神而流人之血。[72]
>
> 有些像土匪的農奴，威脅無辜人的和平。哪個主人會不害怕逃奴到他家求救？誰又敢惹這些亡命之徒？因為害怕被棍打死，被放火燒死，這些逃奴人渣的賣契就被撕毀，好讓他們得自由，並且把贖價還給債主。一些出身高貴的地主常被拷打得半死，或像牲畜一樣被綁在磨坊推石磨。[73]

我們不曉得奧古斯丁有沒有誇張其詞，但我們確知北非

的社會極為動盪不安，就是在奧古斯丁寫作的時期，縱然已有持續數十年的壓制與迫害，「多納徒派」仍為數不少，[74]特別是在努米達及摩利坦兩省份。他們侵略萬達人、拜占庭人，還有回教徒，想要他們消失。至於「多納徒派」有關社會、經濟的理念政策，都沒有什麼文字史料留下，因為反對派本來就不希望世人對他們有什麼好印象。除了剛才所引介的兩段文字，以及此書另外一處，我們看到他們對「基督教會歷史」重要的貢獻，就是他們抗爭暴動所引發的效應，使得教會與社會上有地位的人更接近。

逃往沙漠

君士坦丁在位前，基督教在埃及發展得蠻興旺。埃及境內有一半的羅馬人與希臘人，還有另一半是埃及人或柯比人（Copts），他們之間的社會、經濟有極大的差距與鴻溝。有許多柯比人無法繳付稅金、痛恨現行制度者，就逃到沙漠地，這就是由來已久、被稱為「安那卡洛西」（anachoresis）的，這些人暗中艱苦地抵抗當局的政策。第三世紀，隨著對基督徒的迫害與日俱增，柯比人的基督徒數目也與日俱增，顯然他們較認同基督教，對官方支持的宗教，覺得格格不入。同時，因著經濟景況越來越教人不能忍受，那些逃到沙漠的人組成土匪集團，常出沒邊界地區作亂。

第二世紀左右，約在公元一五二年，以及一七二、一七三年，爆發的動亂演變成大規模的流血衝突；因著民族主義的情結高漲，以及長期經濟受剝削，農民組成的軍隊，打敗羅馬軍隊，軍隊還從敘利亞等地調集軍隊鎮暴平亂。

這些暴動與發生在第三世紀的那一次相比，簡直小巫見

大巫了。日益嚴重的通貨膨脹，使得農民收入越來越少，要繳的稅卻越來越多。公元二九五年三月戴克理先修改一條稅則法令，許多希臘貴族覺得這法令威脅他們的既得利益，而農民未加深究，以為這法令像過去那樣，都是要增加稅收，結果顯然在一次城市希臘貴族領導下與鄉下柯比人的結盟後，引爆起全埃及的反抗。戴克理先不得不親往埃及，經過三年的鎮壓，總算平靖暴動，他的報復蠻可怕的。[75] 同時租稅政策乃強制施行。並且增加駐防的羅馬兵力，延伸到鄉下，以遏止再度發生暴動。我們可以揣測此舉無異雪上加霜，兩邊敵視情結益形增高，埃及人越加痛恨侵略的羅馬人。

隨之，戴克理先開始有計畫地捕捉基督徒，很自然地埃及人就把基督教視為與帝國對立的團體，並且與柯比人的民族主義氣息相通，於是凡是有基督徒起義的地方，埃及人就與他們站在同一陣線。當亞流（Arius）在大主教亞歷山大手下受難時，群眾走向街頭遊行示威呼口號。這些群眾是飽經世故的希臘人？亦或趁機起哄的埃及人，我們無從得知。當亞流主義（Arianism）在君斯坦丁堡逐漸得勢時，它在埃及就逐漸失勢。公元三二八年，其對手亞他那修就是柯比人，[76] 他的群眾基礎大致是埃及百姓及沙漠的僧侶，大部分也都是柯比人。到第五世紀，羅馬官方教會拒絕禁慾苦修主義時，柯比人卻尊奉推崇備至，至少名義上保有它們至今日。

這是埃及苦修派形成的來龍去脈，被尊為創始人的安東尼——這運動是自發性，我們不知怎麼會有個創始人——逃到沙漠，那時反戴克理先的運動正要開始。另外，在沙漠地創立共同生活的僧侶領袖派克麥斯（Pachomius），放棄軍旅

生涯；在戴克理先逼迫正緊的時候，成為僧侶。這兩件事情頗重要，因為他們代表苦修派在埃及發展的兩個型態，後來逐漸發展到帝國其他地方。[77]

安東尼不屬於貧窮階級。他雖是柯比人，卻是尼羅河中游一小農莊主人的兒子。在這些隱士中他算是異數，因為在早期的苦修運動，吸收的大部分是貧窮的柯比群眾，[78] 很多人是文盲，不懂希臘文，或柯比文，他們竟然用「安那卡洛西」作為名號，實在頗有深意。因為這字在希臘古文的意思是「罷工」。窮人為抗議政府，為情勢所逼，離鄉背井逃到沙漠，倒是很符合「安那卡洛西」這名稱。對政府當局而言，這些人是一群犯罪的人，他們的行徑不比土匪好到哪裏去，而他們實在是走投無路才出此下策。早期的埃及苦修運動，繼承著古代因經濟壓迫社會不安而往苦修上發展的本質。這就是為什麼基督教苦修派的起源，一直隱藏在歷史迷霧中：可追溯到前基督教時期的歷史背景，而非單單宗教原因便可解釋清楚。

派克麥斯與安東尼的背景蠻接近的，只是住得更接近尼羅河上游。他被尊崇為修道院的創始人，可說是他從早期安那卡洛西人的生活方式發展而來，再賦與制度化的穩定性。就像後來在西方，黑奴逃到叢林，最後發展出他們的社區生活。

總而言之，財富這問題及其使用，一開始就是埃及苦修者重要的課題，有些領導者為要遵行修道院生活，全然放棄一切財產，如安東尼及派克麥斯就是如此。其餘很多人也沒有擁有私有物。他們逃到沙漠地代表對大社會的反抗，在世界上，財富是用來壓搾剝削他們的。

結果，苦行者對財富有兩個極端的看法，一方面他們藐視財富及一切物質；另一方面，他們重視共有財產制，相信凡物共有，所有物均屬於團體。

早期虔誠的苦行派要做到極嚴格的禁戒。早期苦修派的許多偉人，每天只吃幾粒豆子過活，睡眠不超過三、四小時。過度禁食又缺乏睡眠造成問題，以致苦行派的教師常要提醒人適可而止。同樣的，苦行派也將貧窮奉為圭臬，甚至到赤貧的地步。[79] 修行者須操練象徵性，或實際上，一無所有的（僅帶一些必需品）進到沙漠，就是一張蓆子、一件外衣、一個裝水的水罐。若你識字，可帶一本聖經，但有些認為連聖經也是多餘的。就如同其中有這麼堅稱，「苦行僧要兩袖清風，死時不留一物」。[80] 由此可見，他們簡直把赤貧當作一種無上的光榮。

徹底奉行過貧窮生活的態度，可用亞他那修所描繪的安東尼來作代表；他認為這是很划算的交易，棄絕世上暫時的財富，卻換來天上永恆的福分，畢竟錢財是生不帶來、死不帶去的身外之物。

> 人間的財富有如糞土，若將天上的榮耀美好，與之相比，簡直是天壤之別。棄絕地上的財富，有如用銅器換金塊，你捨下一點，卻在天上得百倍，若不是有這樣的信念，人怎能灑脫地捨下幾甲的田地，好似不當一回事……。況且，我們若不是為這些緣故而做，死後財富還不是別人的，自己不能用？所以我們為何不放聰明些，捨棄地上暫時的財富，換得永恆的天國？[81]

另一方面，僧侶們都有這樣的共識，就是私人勿擁有太

多東西。至少從寫派克麥斯傳記的人那兒得知，身無恆產、兩袖清風是修道院基本的院規。據說起先派克麥斯要求跟隨他的人要自給自足，且要供應別人的需要。後來他不滿意這樣的安排，就訂下更嚴格的規定，實行像使徒行傳所說「凡物公用」、「財產共有」的團體生活。第一次實驗失敗，但派克麥斯堅持「絕對的分享」，於是重新再開始，[82] 最後總算為他的團體設立一套制度與規定，「所有的財物要共有」是基本要素。這遠超過使徒行傳所說及第三世紀所載這方面的記錄，這規定要求所有的東西都要歸公，不僅僅是說團體中有誰需要就可拿去用，更進一步，它還規定任何人不得任意處置這些財物。因為僧侶不能置產儲蓄，所以私人不能有與金錢相關的交易行為，諸如借貸、授受、交換等，只有團體法人可處置公有財物，這規定的用意倒不是刻意要人苦修，乃是強調過「凡物公用」的團體生活，在這個分享的團契中，每個修士不能私自擁有什麼，他所能給別人的只有「服務」與「順從」——這也是派克麥斯所設修道院院規的兩大柱石。不久，派克麥斯的第三代接班人狄奧多若（Theodore）宣稱這團體是如此重要，以致院內所有東西不屬於修士，乃是屬於耶穌本人。[83]

從很早開始，經過整個歷史，苦修主義一直在對世俗財富的觀點找平衡點，這拉鋸戰早在狄奧多若那時候就開始，因為修道院慢慢越來越有錢，使得狄奧多若極為痛心。[84]

我們很難想像禁慾苦修主義當年為何這樣風行，君士坦丁信公元，奔向沙漠歸向苦修派的人戲劇化地增加，尤其是柯比人。[85] 當然；每個人加入這團體的動機都不同，有些非基督徒也等在修道院門口，也只好給他施洗讓他們進來，這

也不足為奇，因我們還記得基督徒與「安那卡洛西」人之間的界線本來就模糊，有些人是真心想尋求上帝，有些人可能逃避債主、稅收人員，而躲到這裏來。

這些逃亡的農人大概覺得來到修道院，至少經濟上有保障，衣食無慮，不必像從前要不斷受有權勢之人的剝削。更重要的，修道院給那些被視為豬狗不如的窮人一個人性尊嚴，是受壓迫者的希望，以為窮人可以翻身的預言在此實現。修道院在那時代扮演收容窮人、亡命之徒，且拒斥富人權貴的角色，[86] 難怪許多奴隸逃離主人家，奔向沙漠的修道院。

不久修道院逐漸失去原來的特色，他們對待逃亡奴隸的方法，正好說明這過程。在早期修道院不會因為他是逃奴而拒他們於門外（無論他們宗教信仰為何），相反地，據說很多僧侶以前是「僕人」，我們不知他們是如何離開他們的職責。但後人總是以崇拜敬仰的口吻提及狄奧多若，我們不知他們用何種奇妙的手法，讓這些亡命之徒能乖乖地服從院規。據說他死後，有主人要找他的逃奴，可到狄奧多若墳前睡一夜，就可知道逃奴躲藏的地方。同時，歐大紇（Eustathius）和他的門徒被控引誘奴隸逃往修道院，[87] 小亞細亞的國會要查辦歐大紇和他的門徒。[88] 狄奧多若的故事正好證明奴隸實在是禁不住嚮往修道院的生活，同時政府也立法禁止修道院成為逃亡奴隸的庇護所。

當苦修運動擴展回歸到廣大社會及教會機構，許多原本革命性的特色被修改，許多尖銳的稜角被磨平。結果，「凡物公用」的原則，對於那些想「留在世界」的人，成為一種「正常」的選擇，他們可以保有財產，有節制的行善捐輸。

這樣發展的趨勢，神學上來說，就界定「大家都要遵守的聖經命令」，或「追求完美的建議」之間的區別，後者是給那些真心渴慕過苦修生活者的參考，其中之一的要項，就是要變賣所有，賙濟窮人。

作基督徒可有兩種選擇，一種是修道院式的，包括甘心樂意貧窮，以及凡物公用；另外一種是大多數基督徒的型態，他們對財富與信仰之間關係的想法，因個人背景的不同而有差異。不管怎樣，中世紀的苦修主義，因著絕對服從「守貧」的院規，對整個教會是不斷挑戰，提醒教會當初的呼召，以及分享的終極原則。所以，清教徒改革以苦修主義為藍本，但反對以行善來換得天國的觀念，同時也提醒整個教會要服從聖經對財物的教導。然而，這些主題的發展雖很重要，但超過本書目前所處理的範圍。

亞他那修理想的破滅

君士坦丁之後那個世代，教會第一個偉大的領袖非亞他那修莫屬。他還是孩子的時候，大迫害剛剛停止，他沒有經歷到君士坦丁信主前後，給社會帶來正面的劇變，或許正因此故，他比其他先輩如該撒利亞的優西比烏更敏銳地覺察到新處境的危險。米蘭詔書之後半世紀，亞他那修仍像優西比烏那樣對保持君士坦丁及其繼位者的認定，只是神學角度有別，而把皇帝與上帝相比。[89]

他與帝王皇室的關係並不怎麼愉快，在尼西亞會議的第一波熱潮過後不久，亞他那修被控威脅禁運埃及的米糧進來，於是他第一次被放逐。後來因為君士坦丁三個兒子之故，他又再次被放逐。公元三五三年，君士坦丁登基後，他

把整個帝國的力量，都用來支持亞流。亞他那修第三次被放逐，這次他躲在埃及沙漠的修道院，在這裏他開始撰寫《反亞流》一書，當中他仍把帝王比做上帝。不久他向君士坦丁請願上訴，文中他對君士坦丁個人或權威，表達極為順從的態度。[90]

一年以後，從隱藏之地他匿名出版《亞流的歷史》，文中他不留餘地批判君士坦丁大帝，稱他為「異教徒的皇帝與不虔誠者的保護者」、「現代亞哈」、「第二個耶洗別」、「敵基督者」。[91] 為情勢所逼，亞他那修開始質疑自尼西亞大會後，帝王在教會中所扮演的角色。

> 從世界開始，這樣的事何時聽過？教會的判決需要帝王批准？帝王的法令也要教會認可？從過去到現在，我們開過很多的會議，也通過很多的決策，但神父也都沒有徵詢皇帝的同意，帝王也沒有積極參與教會的事工。[92]

因此歷史學家西頓（K. M. Setton）作此結論：「亞他那修可算是意識到衝擊教會新危機的第一人，他對帝王態度一百八十度的轉變也顯示這反應的程度。」[93] 無論怎樣，第四世紀教會領袖當中，亞他那修是第一個提出警告，要教會獨立於政權之外。這呼聲鮮明有如朱利安試圖挽回異教的地位，只是帝王們仍繼續支持亞流主義。

這事件與我們一直在探討的經濟問題，並非完全無關。亞他那修所口誅筆伐的，就是亞流派為討好權貴，與政治掛鈎，就把窮人、寡婦、孤兒從教會趕出。他抖出亞歷山大城西貝田（Sebastian）公爵及亞流派人利益輸送的內幕：公爵把教會移交給亞流派人，那些原本受教會救濟的窮人、寡婦

都被趕走，正統神職人員只好另覓場所，服務這些有需要的窮人，亞流派人為報復起見，就毆打寡婦們，並在當政者面前控告這些行善的教士。

> 令人怨聲載道的是另一項新措施，亞流派發明一種法庭，就是把行善的人抓來審問，把接受幫助的人抓來拷打，似乎他們看不得有人行善，寧願窮人挨餓受凍。[94]

亞他那修的作品中，並沒有太多提到經濟平等或照顧窮人，他主要還是義正詞嚴批判亞流派的不對。除了憤慨亞流派對窮人沒有同情憐憫之心，和引證安東尼說過要照顧窮人的話——這些話題大都在信件中出現，他一再提醒讀者要想到照顧窮人。[95] 所以，我們所要探究的不是亞他那修對這些問題寫了些什麼，重要的是他是批判政府社會的第一個典範，這樣的態度正是下一代基督徒領袖的特色，如此他們也才能以更超然的立場，來批評他們那時代的經濟制度。

第9章 加帕多家派

加帕多家位於安那托利亞（現土耳其的亞洲部分）山區，這塊貧瘠的土地自古就以莊嚴肅穆的景致及堅忍不拔的民情為人所知，當地的人尚以他們所飼養的馬匹聞名於世。「加帕多家」這個名字來自波斯語的「加帕都卡」，或是「駿馬之地」。除了馬匹，加帕多家高原盛產山羊、綿羊、駱駝，同時橄欖樹覆蓋整個山坡，麥子和葡萄樹亦使該地有最佳農地的美譽。在羅馬政府的統治下，特別是君士坦丁堡建城之後，就更容易接近大市場，土地的價值因此大幅增加，而且造成土地集中在少數幾個人手裏的趨勢，[1]到了第五世紀，所有的土地不是歸皇室擁有，就是在富有的大亨名下。[2]第四世紀中，土地集中的過程已經漫延。對生產農地課以重稅的結果：令人棄田而去，致使田地的原主淪為一介貧民，地區的農產量已然大幅減少，甚至發生不足的現象。[3]稅務、壓力加上富有地主之間的競爭，意謂本來獨立的農人已

經失去了他們的田地，迫使他們不得不投效新地主，或者淪為都市貧民，如前所述。

乾旱與饑荒造成每況愈下的情勢。公元三六八年的情形尤其嚴重，據我們所知，太陽強大的威力使得曾是肥沃的土地焦乾龜裂，澎湃洶湧的河流因而乾涸，水位降低，連兒童都可以涉水而過。[4]這類狀況屢見不鮮，惡劣的情勢給有權有勢的階級爭取更多權勢的機會。由於農夫撒的種子在田裏乾枯致死，而不得不賣地自保，或被迫貸款，這兩種情況的結局都是相同的。因為當時的利率使大部分的借方因以土地做質押，遂而失去他們的土地。

基於這些情形，第四世紀中有一群基督徒作家在他們的作品中，對經濟議題表現出強烈的關心，其程度無人能出其右，他們就是所謂的加帕多家教父：該撒利亞的巴西流、其弟女撒的貴格利、他們的友人拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzus）。這三個人中，巴西流係該撒利亞首都的主教，他帶領大家對抗當代的錯謬思想，他原本並不是要討論經濟問題，他大部分的作品前人早已談論過，這些人不是亞歷山大的革利免、特土良及居普良等基督徒，就是斯多噶派和犬儒學派的哲學家們。[5]所以巴西流著作的重要性不在它的創新見解，而在對經濟方面教導的傳承——以及巴西流精闢而熱切的勸勉。三位加帕多家教父都同意別人在基本上的觀念，但對手邊的一些問題，則各有不同的看法，巴西流是一個行動力很強的人，他根據健全的制度為窮人成立了一個救援組織；女撒的貴格利的重要貢獻是，將創造論融入基督徒社會及經濟思想之中；拿先斯的貴格利所著重的則是一般人的天性，以及人類團結一致時產生的結果。在他們那個時代還有

一件重大的事情，那就是修道運動的興起，巴西流和其他人士相繼成立了這類團體，尋求實踐傳統教導。我們還會繼續討論這個主題。根據辯才無礙的巴西流及其同仁加帕多家教父們形容，第四世紀裏的貧窮狀況是這樣的：公元三八二年，一場乾旱過後不久，各種社會動亂紛紛開始，造成的後果大致相同。女撒的貴格利對貧苦生活的描述如下：

> 許多百姓在這些日子裏不是赤身露體，就是衣不蔽體……流浪者、亡命之徒處處可見，向我們求援的手比比皆是。窮人的避難所露天而蓋，以布幕當作屋頂，往往蓋在十字街頭的一個沒有人使用的公共地方。他們在岩石中尋找洞穴為避難所，彷彿是貓頭鷹或蝙蝠；他們衣衫襤褸；惟一的收穫是得到別人施捨的好意；他們的食物，都是別人桌上掉落下來的碎渣；他們喝的，都是天然的泉水，這樣的生活簡直把自己當作野獸看待；他們的手掌就是茶杯；倉庫就是他們的衣褶，就算沒有破洞也無法妥善保存；雙膝就是桌子；地是惟一的床。[6]

加帕多家教父們在許多篇章裏詳細的描述饑餓的痛苦。[7]不過，對第四世紀窮人的悲慘最戲劇化的敘述首推巴西流的一篇講道，巴西流在其中把一個父親必須鬻子為奴的驚恐，刻劃得入木三分。

> 他該怎麼辦呢？他看著孩子們，深知除了把他們送到市場去賣之外，根本沒有選擇的餘地。想想父愛和饑餓的凌遲在他心中的掙扎，而饑餓正以最可怖的死亡威脅著他；良知要他為孩子犧牲，一再的告訴他應該怎麼做，但他也一再的推翻決定，最後，

無法逃避的需要和傷害征服了他。

在他心中盤算著些什麼呢？我該先賣誰？老大嗎？不，他的權益讓我打消此念；那麼老么嗎？我憐他幼小天真，不知人間疾苦。這個長得像父母，那個又對文學頗有天分，哦，可憐的我！我該怎麼做呢？我該怎麼把我與生俱來的父愛擱置一旁呢？如果我把孩子們全留在身邊，我一定會毀了他們；如果我放棄一個，雖然只有一個，我又怎麼面對其他的孩子呢？[8]

有些現代讀者無法相信這種情形。然而對一個必須賣一個或更多孩子才能維持溫飽的父親而言，在巴西流的時代卻時有所聞。雖然這段文字只不過是從一段講道中節錄出來，期以感動讀者憐憫窮人，對他們慷慨些。其例子的真實性不容懷疑。

不過，在身陷貧窮絕境之前，借貸往往是紓解貧困的方法。從借貸程序看來，借貸往往使情況愈陷愈深，法律明文規定利率不得超過百分之十二，但有些放高利貸的人卻以過當的利率貸款給人。[9]實際上，放高利貸的主要生意不是從其本金牟利，而是在債務無法償還的時候，沒收作為保證金的土地和其他產業。因此，加帕多家教父們和許多與他們同一時代的人一樣，猛烈的抨擊高利貸是致貧的一個根源。

在一篇反對高利貸的講道裏，女撒的貴格利提到一個典型的例子：一名窮人在以經營借貸牟利的人門前等候，正因他貧窮，所以寄望別人能夠給他一些幫助。這個窮人視為朋友的貸款人，其實是個敵人，一旦他發現他心目中的朋友的真面目，不禁黯然神傷，心中的焦慮就更沉重了。[10]

巴西流立論一向強烈有力。[11] 他討論「高利貸」的講道基本上是針對窮人的，他處心積慮的想說服他們知道，告貸並不能解決問題。而且，巴西流對富人以借錢牟利竭盡所能的口誅筆伐了一番，認為是極不仁道的行徑，巴西流說，有人窮困潦倒，別人竟想從他身上搾取錢財！「簡直是把自己的快樂建築在別人的痛苦上。」[12] 與他的弟弟貴格利一樣，巴西流畫了一幅圖畫，關於一個人向另一個人請求告貸。被求的一方說他很抱歉，他沒錢可借，他自己也蠻窮困的；然後借方提到幾個神奇的字眼，諸如：利息、擔保和抵押等等，這時貸方眼睛一亮，頓然想起一個匿名的朋友委託他一筆錢，可做貸款使用，以賺取暴利。由於需要錢的是他的朋友，於是他保證會負責幫他殺價，降低利率，結局是這個窮困的人來找他的朋友幫忙，其實是把自己交託給了敵人；最後他找到了一瓶毒藥。

巴西流對貸方說：「你可知道因為高利貸，你的罪增加得比財富的累積更多？」至於對借方，則說：「如果你有錢可付，何不用這筆錢解決你現有的問題？如果你沒錢可付，就是在儲存邪惡了……現在你雖然窮，但是自由；即使告貸成功，你也不見得富有，不過你絕對會失去自由。」[13]

希臘文 tókos 這個字有兩層意義，一是「利息」，一是「子孫」或「生育」的意思，巴西流宣稱生利息，其實就是罪惡與痛苦的產生。之後他還將高利貸的錢與穀物、野獸作一比較：

> 當時候一到，種子萌芽，動物生長；但利息是從借貸行為一開始即產生。田野的走獸繁殖很快，但要停止同樣也很快。而本金呢？不但立刻生利，而且

利上加利，無窮無盡。萬物生長到了一定的體積、高度就會停止，可是對金錢的貪婪卻是永不停息。[14]

借貸給人要求利息，無異像一個農夫不但指望有收成，還挖土掘地企圖發現在根部找到種子一樣。就另一方面來說，幫助窮人，無論是借貸不取利，或是無條件的贈送，都是借貸給上帝。上帝是濟世救貧的擔保，因此說借給窮人的其實就是借給上帝是合宜的（箴十九 17），不僅是上帝會賞賜更多的物質財富給施予的人，而且會在末日審判的時候記上一筆！借貸簡直就是把無神論發揮到極致，[15] 只相信有錢人是借貸的保證人，而不信任上帝會對窮人廣施慈愛。

巴西流這篇精彩的講道收效如何，我們不得而知。但我們確實知道的是他與許多他的同仁都對窮人慷慨施予，至少在他們直轄的教區中是這樣——我們還會再回來討論這個問題。

另一方面，女撒的貴格利很清楚的注意到，他的聽眾中有一些人並不欣賞他對高利貸的看法。他們之所以反對，那是因為他們提供借貸的「服務」給窮人，如果貴格利堅持他的立場，他們就只有放棄靠借貸斂財一途了！面對這樣的異議，貴格利的回應是他們乃是被財富矇蔽雙眼的典型人物，所以無法了解他的理論：

他們揚言威脅說不但不借錢給窮人，並且要讓他們吃閉門羹。我告訴你們首要之務就是施予，然後才是借貸。借貸其實是另一種施予，因為那不是高利貸，也不賺取利息……有一些懲罰已經在等候那些不肯借貸和放高利貸的人。[16]

高利貸是造成社會貧窮的根本因素，而致貧的根本就是

貪婪！即使是公元三八二年的乾旱與饑荒這種天災，巴西流也痛斥是貪婪惹禍，他認為是上帝懲罰當地居民，因為他們一直以來就貪婪成性。早些時候，他們的羊群雖然繁殖許多小羊，但是窮人竟然比羊隻更多；穀倉裝滿了穀子，可是主人卻對窮人的需要無動於衷。

> 誰曾經照顧孤兒，現在上帝也會賜我們麵包，好像我們是孤兒一樣？……誰曾經照顧寡婦，背負生活的重擔，現在別人也會顧慮到他們的需要嗎？……撕毀重利（tókoi）的合約吧！如此大地才會生產一切（téke）供應所需。[17]

富人若是不願意分享，就會為整個地區帶來災害，正如亞哈因罪禍及全軍一樣。的確，富人擁有一切，除了使自己衣食無虞的能力之外，因為即使是他們所有的財富，也不能製造一片雲彩，或降下幾滴雨水。[18]

拿先斯的貴格利對此看法深表同意，並詳述罪足以導致天災，像雨水缺乏等等：

> 我們當中有一個人壓搾貧民，搶走他的土地，又強行挪移地界，……彷彿天地之間只有他一人獨居於此一般的旁若無人。另一個污染大地的罪是收取利息和租金，盡享不勞而獲……不耕田種地，不事生產，只利用窮人的痛苦致富……另一件大罪是不憐恤寡婦、孤兒，也不顧念饑餓的人……這些原因導致上帝以震怒臨到不信之子身上，以至於諸天緊緊關閉，不然就是大開降禍，徒增我們的痛苦而已。[19]

總而言之，世上之所以饑餓與缺乏的主因乃是富戶不願和窮人分享，他們的不願意，造成了貧困：首先，上帝的震

怒臨到地上，正如我們已經看到的一樣；第二，窮人在一無所有，甚至連日常所需也缺乏的時候，富人卻不斷的累積財物。魔鬼利誘富人相信他們需要各種東西，實際上並不需要，而只是想得到一些東西以滿足私慾罷了。[20]

首先富人必須明白，凡他們所有的並不真屬於他們，而是上帝的財產，這些東西生時不曾帶來，死後也不會帶去。誠然，死後惟一能夠存留的財產來自對我們鄰舍的愛，以及適當的運用上帝的賜予，適當的經營管理可以助人分辨「需要」與「奢侈」的不同。並不是所有需要都是浪費，所以只要有人在生活上有缺乏，就必須給予，此外，一個人若認為自己對某些東西有獨特而優先的權利，這就無異於犯了偷盜和殺害等罪，這些就是三位加帕多家教父對「分享」的見解。我們不妨看看他們所發表的文字。

巴西流宣稱：「剩餘的物資必須分給窮人。[21]試比較若有一個富人比其他人都更早到達劇院，於是就宣稱他有權利獨自使用整個場地，而不讓任何人進入，這人的想法只是因為他首先抵達，就擁有惟一的所有權，而不這麼想：「如果人人都只取自己之所需，把剩餘的物資留給窮人，那麼就不至於有人大富，有人赤貧，而是均平了。」[22]後來巴西流對這些尖酸刻薄、不知悔改的富人有此指控：

> 何謂「貪心的人」？不滿意只擁有生活必需品的人，就是貪心的人。竊賊是什麼？奪取他人應得之物的人，就是竊賊。當你揚言別人委託給你的東西都屬於你的時候，為什麼你不認為自己是個貪心的人或竊賊呢？如果一個人拿走另一個人的衣服，就被稱為竊盜的話，為什麼不叫那種有餘力卻不肯把

衣服給沒有衣服穿的人為竊盜，而用另外一個名稱呢？你扣留應該屬於窮人的麵包；在衣櫥裏私藏應該送給窮人的外套；又任憑應該給赤腳人的鞋子在你家裏陳舊腐壞！算不算是貪心的人或竊賊呢？[23]

顯然的，富人從不認為自己擁有得太多，他們總是為自己的貪婪找到合情合理的藉口。如果他們覬覦鄰居的房子，他們會說那房子遮住了陽光，或是鄰居太吵雜，要不然就是房子吸引聲名狼藉的人前來窺探。「就像大海無法觸及它的疆界，暗夜似乎見不到光明一般；貪婪的人永遠不會知足。」這個理由並不純粹是心理上的；就經濟和政治而言，奴役別人的人往往利用權力從事更多不法的勾當，以及奴役別人；於是壓迫者的權力，正像高利貸的本金一樣愈滾愈大，沒有停止的時候。「因財富而來的暴力無人能抵擋；萬事都屈服在它的淫威之下。」若有人敢抗議，就會遭到威脅、指控、譴責，然後琅璫入獄。[24]

看來巴西流對他所處的社會秩序並不存有任何幻想，對羅馬的制度與正義感也無甚指望。如我們所見，有時他懇求正義重現，然而他一再對他的會友表示，即使制度瓦解，居壓迫者地位的富人逃避人道正義，他們也難逃將來的審判法庭，到那時候，審判的標準絕不會因為富人的權勢威望而有所動搖。

到時候你要怎麼對法官申訴？你住在雕樑畫棟裏，卻任由哀鴻遍野；你讓你的馬匹梳洗乾淨打扮停當，卻對赤身露體的弟兄視而不見；你任憑朱門酒肉臭，卻不肯賙濟饑餓的貧民。[25]

拿先斯的貴格利也有相同的看法，他承認他也希望對別

人的愛（pilanthropia）只是一項選擇，而不是必要條件就好了，[26] 但是正因為愛別人是主耶穌的命令，所以「當別人乞討的時候，我不敢富有；在別人的傷勢不得醫治的時候，我不敢以有健康而沾沾自喜；不能獨享美食、華衣、可以休憩安居的房子，除非我可以提供一片麵包給他們；只要我能力所及，我願意供應衣服、房子給他們，蔽之而無憾」。[27]

女撒的貴格利也有同感！他質疑道：我們是否依照上帝的旨意度日？與人分享呢？使「人類不再為貧窮所困，奴隸制度不再貶抑人性，羞恥不再纏擾人類，因為一切對所有的人而言，都是共有的」。[28] 然而實際情形卻與女撒的貴格利所期許的完全相反，因為一般人就算看到別人沒有麵包也毫無惻隱之心，如果一個家族的財富可以紓解許多人的困窘，就像一個水源可以灌溉許多廣大的田地一樣，但通常可悲的是，即使許多家族擁有豐富的產業，憐憫窮乏的心卻不曾湧流。[29]

和革利免及一些早期的教父一樣，加帕多家的教父也十分關切富人的得救問題。凡富人所要做的就是和窮人分享他們的財富。巴西流詮釋耶穌對少年富官的話說，其實他並未切實遵守十誡，如果他切實遵守，他就不會那麼富有，因為「一個愛鄰舍如同自己，所擁有的斷不會比鄰舍更多」。[30] 事實上，這些所謂的富人，其實非常貧窮，因為他們沒有什麼可以稱為是自己的，只不過擁有世上暫時的財富而成為有錢人罷了，他們處在一種奇特的地位，把自己的財富和窮人分享，等於借給上帝，只有祂才是真正的富有。

然而，加帕多家的教父並不視窮人為富人得救的工具，他們的著作流露出對窮人真正的關切。基於這個理由，巴西

流和革利免很不相同的是，他認為給予的時候，應該注意到送出去的東西是否給了真正需要的人，如果施予的目的只是要使施者的靈魂得到好處，那麼受者是否得到幫助顯然並不重要，重要的是施者是否慷慨真誠。就另一方面來說，如果施予的目的也要解決貧苦人的需要，那麼動用那些可能的資源就相當重要了。所以，巴西流節錄使徒行傳說到信徒將他們的奉獻「放在使徒腳前」（徒四35），這裏指出為窮人的奉獻提出謹慎的管理方式，[31] 為了避免人人憑自己的喜好奉獻，奉獻的人應該列出他們想奉獻的對象，個人的奉獻應該透過這種方式而奉獻。[32] 就我們所看到的，巴西流將自己的理論付諸行動。

拿先斯的貴格利的呼召建立在和我們同樣的人類分享。他那篇談到愛窮人的講道是從「我們都是貧窮的夥伴，因為我們全都要倚靠上帝的恩典」為開始，[33] 不論一個人多麼剛強，在我們的人性裏，都有與生俱來的軟弱，因為我們同是一個大家族裏的兒女，所以，當我們看到別人因為軟弱而一蹶不振的時候，我們沒有理由幸災樂禍，或是感到事不關已的輕鬆，不管他們為什麼失去他們曾經擁有的財產——貴格利列舉如下：因為失去父母、遭到放逐、政權的殘暴、稅吏的搜括、強盜的兇狠、沒收的無情 [34]——這些淒苦的狀況在在都顯示出我們有相同的本性。

為了說明人類本性的共同點，貴格利用了許多篇幅描寫痳瘋病人。在窮苦的人中最受到鄙視就是痳瘋病患，他們總是遭到與世隔絕的命運，然而他們也有和我們一樣的人性，因此我們必須與他們共享我們的世界，其實，我們早已經和他們一起參與了共同而現實的社會。物質方面的供應是我們

絕不能或忘的一件事情——就痳瘋病患的例子來說，我們可以用我們健康的身體舒緩他們的痛苦。貴格利深信只要富人願意幫助窮人，就能夠得救。他對分享的看法，比基督徒對富人不易得救的傳統觀念，顯然站在比較寬廣的根基上。

女撒的貴格利也有同樣的看法，可能程度更深一些，正如我們所看到的，貴格利也指責富人緊握著其實並不屬於他們的財富，而卻不肯與受苦的人分享是個大錯，但他這麼做，完全是基於人道立場，而非富人是否得救，或是窮人的需要是否解決，他考慮到的是人類的尊嚴。上帝造人的理由，是要人類在所有的受造物裏居領導地位。上帝創造時先創造一切，稱之為「財富」，其目的乃在讓人類享有，在此貴格利指出，上帝創造一切都透過簡單的指令——比方說，「要有光」——只有創造人類，是三位一體的上帝經過自我商議的結果，祂說：「我們要照我們的形像造人……」[35]

三位一體的上帝自我商討後，決定依照自己的形像造人，「哦，人類啊！」貴格利宣告說，「你是具有命令能力的受造物。」[36] 人類的確是受造物中的極致，是受造物裏的冠冕，理應受到尊敬。因為這個理由，貴格利在公開譴責奴隸制度時，他所用的字眼其強烈的程度，堪稱古代教會中之最。他認為惟有沒有理性的人才會屈服於奴隸制度，最愚蠢的人才會想到用錢買下另一個雖然有上帝的形像，卻含有許多銅質的劣等人類，其實這個上帝的形像是那樣的寶貴，是整個受造物都負擔不起的！[37]

在創造的原意裏，本來是沒有死亡、疾病的存在和「你的、我的」之分別，因為罪惡入侵，它們才得以出現。相反的，創造之始只有開放和自然的分享！[38] 在這個墮落的世界

裏，蛇設計試探我們，打破了需要的疆界，漸漸的，我們不能滿足於日用的飲食，而要求更精緻的食物，最後在我們發覺自己成了貪婪的奴隸之前，我們以為必須要有精巧的家具、杯子、鑲銀的床、繡著金線的細緻床罩、被單才能度日。[39] 簡言之，我們竟以壓迫、忽視窮苦的人表達我們對他們的輕蔑，這些人不但有上帝的形像在他們心中，我們也有同樣的形像在我們裏面！

我們不但應該保有這個形像，而且要培養上帝在我們心中的樣式，這個形像就是我們的理性。培養我們心中上帝的樣式的方法，就是在我們的行事為人上，反映出上帝的良善美好來，「因為當你穿戴基督，操練你心中的良善美好時，你就越發像基督，也越發像上帝。」[40] 於是與窮人分享的理由之一是，這麼做我們會愈來愈像上帝。

和拿先斯的貴格利一樣，女撒的貴格利深信我們與別人分享的根本理由不是因為別人有需要，而是我們都是人類。所謂「窮人」其實就是想擁有超過自己需要的人，而這樣的人性是大家都同樣具備的。

> 我們必須謹記我們的身分，所談論的是誰，乃是人類談論人類。我們具有同樣的天性，沒有什麼能夠把我們與我們的天性分割，所有的人都是循同樣方式維持生命的；為了存活，我們同樣都要吃喝；我們以同樣的方式增強體能，身體的功能也都是一樣的；最後，生命終結的時候，所有的身體都停止作用、灰飛煙滅[41]。

加帕多家和與他們同一時期的教父們，無不竭盡所能將他們的分享理論付諸行動。巴西流的著作鉅細靡遺的探討應

如何行動，[42] 但巴西流從未以教會的力量或政府的干預試圖解決當代社會、經濟的不平等。[43] 如果我們的了解屬實，巴西流並不曾運用教會的力量將不肯幫助窮人的富人逐出教會，而是如上文充分顯示出的，他擅用講台的力量，將濟助窮人的負擔放在富人的心裏，其原則必須是自動自發，這在最早期的教會生活就已揭櫫，然後繼續遵循。巴西流與其他加帕多家的教父們把這個原則更加發揚光大，強調大家把不需要的剩餘物資聚集起來，以備別人因窮困潦倒、鋌而走險時之需。教父們提倡的分享原則，可能會受到時人的嘲笑與輕視，而必須付出極大的代價，因為巴西流等人顯得既強硬又可笑，於是我們知道，教會誠然未曾發布趕逐富人的片語隻字，同時教會領袖們也不曾試圖減弱聖經在富人方面的教導；重要的是記住當加帕多家教父講到施予窮人時，並不意味為了貫徹這個目的而將私有財產的一小部分捐獻出來，他們反倒不認為拿出個人所有財產是那麼必要。當拿先斯的貴格利之兄希撒芮斯（Cesarius）去世後，他的繼承人對他想捐出全部遺產給窮人的願望並無異議，我們還可舉出無數關於服膺巴西流等人的教導，只保留自己所需，而將私人財產全數捐給窮人的見證。

至於政府出面干預一事，就有些不同了。加帕多家教父們，特別是巴西流，不斷地運用政府的力量試圖匡正種種的不公平，並改善許多窮人的生活。但是在實際的運作上，他們缺乏寬廣的異象或包容力強大的理論，以致政府的策略使某些人致富，卻使某些人貧窮，因此我們無法在他們的著作裏，找到宏偉的社會改革體系，一如近代的社會改革一般。他們一再看到政府在個人身上，甚或全市鎮的特定計畫所造

成的影響，他們也試著匡正所能見到的不義。巴西流甚至公開講到他所想到的腐敗，以及殘暴不仁的政府官員。[44] 拿先斯的貴格利曾列了一份人之所以貧窮的理由清單，他一口氣的舉出盜賊的偷竊、搶奪，統治階級的為官不仁，政府官員的凶殘以及沒收充公的規定。[45] 巴西流有幾封寫給政府官員的信，要求他們以相反的措施來實施某些特定政策或決定，因為當前這些政策或決定帶給百姓很多痛苦。[46] 當托魯斯（Taurus）的礦藏所徵收的稅，竟然超過本金的時候、當政府徵募牲口作勞役的時候、當新的稅務威脅到小地主的時候，巴西流奮不顧身的介入其間。顯然有人以為巴西流雖熱切的為窮人喉舌，卻不曾為了他們跟政府爭取任何好處，是不正確的；反倒是他認為國家與其政策和社會結構的基本綱要已經根深蒂固，他無法尋求改變。

最後，關於他們的作法，我們必須要說的是，巴西流和他周遭的人在教會裏，組織了一個濟助窮人的工作。在饑荒嚴重的公元三六九年，教會分贈食物給窮人，這是巴西流擔任主教之前，[47] 日後他仍繼續從事賙濟窮人的事業，尤其是饑荒的時候。他的朋友拿先斯的貴格利描述他的工作說：

> 他的確不能靠著禱告就從天上降下如雨點一樣多的麵包，供給一個逃到曠野裏的人；也不能不花分毫就得到像泉水一樣湧流的食物，從容器的深處滿溢出來……但他設計並實行的是同一個信念（正如舊約中的神蹟一般），整個事情也以相同的方向回應他們。藉著他的話語和忠告，他打開店家，根據聖經，分糧給饑餓的人，和給窮人足夠糧食的教導……他把飽受饑荒之苦的人聚在一起，有些人的健

康因此略為恢復，……同時分配到各種食物足以紓解饑荒，在他們面前放著湯和可以維持我們生命的肉。[48]

為了使工作能持續得更久一點，巴西流在該撒利亞城郊成立了一個中心，這就是後來眾所周知的「巴西流德」，[49]日後另有一些人也在別處設立類似的救濟中心，[50]不過，最重要的是巴西流所奠定的基礎影響了其他性質接近的機構，而且有關它的運作的詳細資料一直流傳到如今，給我們一個一探第四世紀基督徒慈善機構的機會。拿先斯的貴格利對巴西流機構的描述是：

離開城市往前走一點，就會看到這座新城，是一個敬虔的倉房，也是富人共有的寶庫，他們多餘的物資，或甚至是他們還需要的東西都儲藏在此，由於他（巴西流）的鼓勵幫助窮人，於是這些物資就不受蟲害的威脅，竊賊不再因覬覦而見獵心喜……在這裏，疾病被視為信仰之光，災難被視為祝福，同時憐憫亦受到考驗。[51]

顯然，貴格利提到的「新城」，絕非誇張之詞。這個寫照取自巴西流的一封信，其中講到一個龐大而且用途廣泛的建築，既為旅人提供擋風避雨的場所，又為給病人醫療照顧——特別是那些遭社會大眾摒棄的人，如痲瘋病患——並給饑餓的人足夠的食物，還提供各種工作機會給失業的人。由於巴西流鼓勵他的同工收集衣物供窮人使用，所以有人推測這些衣物足以供應整個巴西流德；[52]他還談到建築內部的各項設備也創造了許多就業機會，[53]這或許是幫助窮人從建設找到避難所的一條出路，也是從建設走向自給自足的一項嚐

試，雖然如此，巴西流仍然繼續從富人身上尋求對巴西流德的支援。[54]

巴西流在他的信中，除了提到這個慈善組織之外，還有其他幾個較小的機構，都依照他的方式把他的理論付諸實行，那就是給窮人的捐獻，無論是管理還是分配都必須經由專業人才統籌辦理。他當然遇到過反對的聲浪，可能是因為有些富人期盼自己因施予而孚眾望，但是經由教會的管道所送出去的捐獻就無法達此目的，[55] 不過繼巴西流的機構模式之後，各個組織紛紛群起效尤，據估計，至少有數百個組織成立。

學者經常討論加帕多家派對社會的貢獻，試圖了解他們的觀點對經濟問題有什麼影響，而且因為他們的介入，造成當局作了什麼改變。無疑的，拿先斯的貴格利、巴西流及其兄弟女撒的貴格利的家族都是富裕的地主，拿先斯的貴格利一再提到他的家產，[56] 也講到退休後他所繼承的遺產足以讓他安享晚年。有許多證據顯示巴西流的家族擁有大筆土地，[57] 學者也曾十分仔細的考證這個家庭的社會地位，有些學者認為他們出身自古代伊朗貴族，幾世紀前就定居於此；另有學者相信他們屬元老階級，他們中間大部分人還可能在元老階級裏有較高的地位，掌控整個帝國的市政府，若是這樣，他們的確是富甲一方，特別是在帝國傾頹之際。[58]

至於加帕多家派怎樣管理他們的財富呢？可惜的是，我們沒有確切的數據。拿先斯的貴格利存有足夠享受退休生活的資金，我們知道巴西流曾經賣產濟貧，但沒有任何跡象顯示，他因此過著捉襟見肘的日子，反倒是他的家人還握有土地，而且巴西流繼續得到土地收入的一部分。因此，當有特

殊狀況的時候，如饑荒，他就對慈善機構有更多的專款奉獻。

有趣的是，雖然加帕多家派保留了一些產業，雖然處處挑剔他們的對頭找各種機會攻擊他們，但沒有任何記錄提到這些敵對批評他們無法言出必行；也沒有看到他們曾在講道中指責過哪一個富人，倒是發現他們譴責這些教父竟然保有產業。所以結論是，雖然現代批判可能從加帕多家派的講道和實際行動中發現有所矛盾，可見這些矛盾並未在他們那個時代人的心中產生疑問，那麼，該怎麼解釋呢？

最明顯的答案是：加帕多派所主張的財產分享，既不屬於教義的範圍，在律法上也無明文規定要出售產業賙濟窮人。他們並不鼓勵為貧窮而貧窮，即使出於自願，他們在經濟議題上所教導的基本目的乃是紓解痛苦，而不是救贖有錢人，或使他們的內心得平安。當然，富人若漠視窮人的需要可能不會有平安，也不能得救。不過富人所應做的，絕非不分青紅皂白的把所有的財產捐贈出去就能問心無愧，這麼做或能使他們獲得讚美的掌聲，也能使他們自覺有愛心而沾沾自喜，但這並不是為「真正的主人」——窮人，管理財產的最好方法，管理財產的目的必須是盡心盡力的幫助窮人。根據巴西流的教導是，凡是捐獻給窮人的東西都必須小心謹慎，並且由專業人才管理，而不是毫無節制的全部送出去，才能使濟貧的目的有效達成，但要讓所有的捐獻能填補全部的需要則是一個相當困難的課題。

第10章

安波羅修與耶柔米

到目前為止，我們所研讀過的作者全都住在講希臘文的羅馬帝國東部；他們在希臘文學校求學，也以希臘文寫作。現在我們將注意力轉向以拉丁文為主的西方，作家們不但以拉丁文寫作，更沿襲了古羅馬的傳統。

安波羅修

西方神學界從第四世紀到奧古斯丁的主要人物是安波羅修，公元三七三年，他開始擔任米蘭主教，直到公元三九七年謝世為止。他出身貴族家庭，曾任政府要職，當選主教後才離開政界，安波羅修以講道和衛道聞名於世。身為傳道人，他的講道有助於奧古斯丁的皈依；而作為捍衛正道之士，他力抗女王賈絲婷（Justina）的攻擊，並在米蘭為亞流派力爭一席之地。

然而身為神學家，安波羅修在神學方面並無創見，正確

的說，他主要的貢獻大概是推展西方神學，使其能夠與東方神學並駕齊驅。他的《論聖靈》雖廣獲拉丁讀者的激賞，[1]其實是從盲人作家戴迪孟斯和大巴西流的同名著作節錄下來的——至少有一些部分是翻譯前人的著作；他另一套有六冊的作品《六日創造》，大部分取自大巴西流的原著；還有《聖禮》一書，則節錄自耶路撒冷主教區利羅所著的《問答講義》；至於他的《聖馬可福音註釋》是以該撒利亞之優西比烏的註釋書籍為藍本。他在講道或書信中經常重複大巴西流的思想言論，這樣的事屢見不鮮。

因此，如果我們知道安波羅修在經濟方面的教導，只不過是重複前人的言論，就沒有什麼好驚訝的了！但令人驚奇的竟是凡他討論過的議題，他都用自己名義發表。

安波羅修從基督徒、斯多噶派和犬儒學派的傳統中找尋理念——見前面所述——那些我們看為富有其實並不真是如此的人。相反的，富有的人擁有愈多，需要也就更多，需要是貧窮的象徵。[2]「所謂的富人，只不過是個財富的無底洞，對黃金有永遠不滿足的饑渴罷了。」[3]有些人擁有的不多，卻甚是富足；有些人雖然富有，卻極其貧窮，所以「富人」的正確定義應該是「有財產的人」，因為這樣的人屬於財產，而不是財產屬於他。[4]

> 不過愚人連他以為有的也沒有。如果他日以繼夜、心神不屬的想著他的財產，受盡了守財奴思緒煩擾的折磨，這樣，你還會認為他擁有財富嗎？他其實是個窮苦貧乏的人，雖然在別人眼中他很富有，但他的心目中，自己與窮人無異，因為他並沒有善用自己的所有，當他得到一個東西的時候，他渴望獲

> 取另外一個，如果物質慾望永無止境，財富之於人還有什麼樂趣嗎？如果一個人不能享有他所擁有的物質，就不能算是富有，因為身後財富就不再是自己的，而是屬於別人了。[5]

安波羅修並探討另一個廣受矚目的議題，即金錢並非萬惡之源，罪惡來自貪婪。貪婪矇蔽了人心，使人汲汲營營一心追求財富，甚至相信財富是他們智慧的報償。[6]「財富無罪，罪在人心」，[7]的確，安波羅修認為貪婪是罪惡之源，所以有些時候，他把人類最大的罪稱為「貪婪的原罪」。[8]我們都知道，貪婪足以粉碎或繼續摧毀凡物公用的理念；貪婪同時也是獲得財富的主要動機，正因這個理由，罪惡也能提供財富，雖然我們明知貪婪並不存在於財富本身，但是富人卻受到貪婪的控制，這就是為什麼說財富猶如毒品，惟一的解藥是樂施濟貧的緣故了！[9]這也是貪婪是不義、惟利是圖的主要緣由，[10]因此安波羅修譴責助長貧窮的人，他說：

> 你造成農作欠收，糧食供應短缺。你怨恨田中結實纍纍；難過糧食充足；傷痛穀倉滿盈；你卻指望看到收成不好，欣喜咒詛得逞，人人都沒有糧食，而你自己卻收穫滿倉，於是你搜刮這些可憐人的財產，稱此為事業和勞動，憑著這些狡獪的伎倆……，你的獲利就是社會大眾的損失。[11]

然而，貪婪出現在各種層面裏。首富像鯊魚一樣的吞噬了許多魚隻，有大有小。有人在鯊魚的腹中發現大魚吃小魚，小魚吃蝦米的現象，這正像富人的財產中，也有大小不同的產業一樣，他們所吞滅的產業，有些原屬於窮人，有些則原是不如他們那麼富有的人所有。

大致說來，安波羅修顯然相信，所有的致富方式幾乎都是不義的。當然包括貿易，對於貿易，他有著羅馬貴族與生俱來的厭惡，認為貿易根本就是說謊與行騙，因為賣方總想把商品包裝得看起來超過它原有的價值，而買方則作正好完全相反的事。[12] 生意人甚至把海洋列入他的買賣理論，宣稱若把海洋原本的用處轉變為商業用途，就扭曲了海洋的作用，因為海洋本是魚隻生存的溫床，而不是供人揚帆航行，[13] 正如我們所看到的，兩種可能——貿易與海洋的目的——其觀點與屈梭多模的意見呈強烈對比。對安波羅修來說，旅行遠地進口本地所沒有的商品，就是貪婪的一個結果，因為人不滿足唾手可得的東西。

惟一讓安波羅修偶爾贊同的財富資源就是農業。身為真正的羅馬貴族，他深深贊成柯倫樂與迦德的傳統觀念。他十分了解並且同意拿伯為什麼不願意放棄祖產。[14] 農業是一種令人欽佩、值得讚美的的致富方式，因為並不從任何人手裏強取豪奪。[15]

總而言之，貪婪促使富人扭曲財富的目的，其意原是彼此分享，當財富為別人謀求利益的時候，其惟一的價值才產生。比方說，水之於人是有用而且需要的，一旦淤塞成為死水，就只能任其腐壞生蟲，一無是處，從來未曾汲出的井水失去它本身的價值，同樣的，從來不曾動用的財富，只不過是一堆塵土毫無用處，除非使用才見寶貴。[16] 因為人的心就是他的寶藏，埋葬了自己寶藏的人，也埋葬了自己的心。[17] 私藏錢財既傖俗又罪惡，因信心而勉強自己分給需要之人的金錢才見寶貴，[18] 不只是私人財產，連同教會產業也應如此，安波羅修為了救贖俘虜，而動用米蘭教會的財產而有此辯

護：

> 因為要贖回俘虜打碎了聖器，所以我曾一度對自己非常厭惡……為上帝保留一個靈魂遠遠勝過保有黃金，因為祂差遣使徒而沒有賜下黃金，所以教會沒有黃金。教會若有黃金，不是為了收藏，而是為了使用，用在各類的需要上。是否所需要的都視為不重要呢？……想想看，牧師把黃金熔化分給窮人較好呢？還是容讓敵人來洗劫、玷污好呢？上帝會不會說：為什麼你們當中有那麼多窮人死於饑餓？而你們竟然還有黃金？……搶救生命豈不比保有黃金更加重要嗎？[19]

積蓄金錢、累積財富後，用之於奢華宴樂上，只會帶來禍患。安波羅修把這兩件事結合在一起，並陳述窮人的苦楚，重點是富人貪婪而奢侈的生活，根據巴西流回憶錄說道：

> 你這吃乾抹淨的人，只知道裝飾你家的牆壁，卻對衣不蔽體，在你門前哭泣的窮人看都不看一眼。你雖罔顧求援的人，卻不停的考慮地板應該鋪什麼樣大理石才好？窮人求你施捨而一無所獲。有個人前來求一點麵包，而你的馬竟用黃金當馬嚼，放在馬嘴裏。當別人衣食無著的時候，你享有你貴重的飾品，嚴厲的審判正在等待你呢，哦，富人啊！百姓饑餓，你關閉穀倉；百姓哀號，你展示珠寶！哀哉，一個人可以挽救生靈塗炭的時候，就該去做！[20]

另有幾段摘錄自巴西流的文字幾乎一字不改。其一是他描述一個必須賣子維持全家性命的父親，在心中有怎樣的天

人交戰；[21] 其二是講到一個專門放高利貸的人，怎樣以狡滑的手段引窮困朋友入甕的嘴臉。[22]

不過並非所有安波羅修的作品都是取自前期作家的文字，而且有一點必須聲明的是，他的文字表達清楚扼要，遠勝前人。他曾列舉他視為不義的清單，其中包括窮人出產財富，卻永遠不能享有，安波羅修認為如果說黃金有價，那麼它的價值並不存在於擁有黃金的人手中，而是金礦，礦工付出勞力讓黃金出土問世。「窮人找到黃金，卻得不到它們；他們努力尋找，就算尋獲，也無法擁有。」[23] 雇主雇用勞工，就必須付出公平的待遇，因為他們也受薪於基督的葡萄園，並且渴望得到天上的賞賜。不給勞工足以維持生計的待遇，等同謀殺，[24] 於是安波羅修和古代的基督徒作家一樣，都進入「何謂合理工資」的討論，值得一提的是，「合理工資」的標準並不取決於一個勞工的生產量，也不是一份工作所需的技能，而是維持基本生活之所需。

安波羅修在討論財產議題的時候，保留了最激進的言論。反倒是對財產共有的傳統觀念推崇備至，並對私有財產和一般人一樣加以譴責，這成為他文稿中最明顯的典型，雖然很多人對財產的議題的看法與安波羅修一樣，但他最重要的文稿如下：

> 最初世人採行自然政策，做效鳥類的模式，所以工作與獎賞並存，後來大家學會怎樣把自己和義務、回報和權力劃分開來，以至於無人因為沒有回報而離開，或是只有工作沒有閒暇。這原本是世上最美麗的情況……但不久貪念隨著權力而來，於是人人開始爭權奪利，從不放棄自己已經擁有的一切。[25]

為什麼你們這些富有的人把那些和你們有一樣本性的人趕逐出去，而宣稱惟有你們自己才配擁有全地呢？上帝創造這地是為了全人類，不論貧富。哦，富人哪，為什麼你們宣稱惟有自己才有權利擁有這地呢？[26]

世界也是為全人類而造，你們中間有些富有的人卻企圖將世界據為己有。不僅僅是土地的所有權，就是天空、空氣以及海洋，有些有錢人竟也宣布那是他們的……試問當你們在地上標示財產的時候，天使也會在天上劃定自己的勢力範圍和你們一樣嗎？[27]

當你們幫助窮人的時候，你給的並不是屬於你的，只不過回報一些給上帝而已，因為你已經奪取屬於社會大眾的利益，這原是上帝要給全人類的，土地屬於全人類，而不是富人；然而被剝奪權利的人卻遠比享有的人多得多。[28]

上帝我們的主原意將土地和其上的果實賜給人類，但貪婪瓜分了人類的所有權。所以，你一旦宣稱那本是屬於全人類和所有動物的部分土地為你的私有財產時，那麼惟一合理公平的就是你要和窮人分享所有，如此你就不會反對幫助那些與你共享權利的人（你已經擁有了土地）。[29]

貪心使我們一心想要擁有。飛鳥享有豐富的天然食物，因為它們一起接受日用的飲食，而從未想過要將食物據為己有。倒是人類一旦劃定勢力範圍，就失去了社會大眾。[30]

為什麼你要把世上的東西視為私有呢？而其實世界

是屬於大家的；為什麼你認為土地上的果實是私有的呢？而其實土地是屬於大家的……天空的飛鳥擁有什麼呢？又缺乏什麼呢？[31]

上帝給基督徒最大的恩典就是憐憫；憐憫的首要對象就是窮人，你視他們為擁有共同產業的一分子，這地所結的果實供所有的人享用。[32]

但人的作風與自然相違背，自然是要人類享有一切。上帝定意要萬物生長，所以所有的食物是屬於大家的，地上也要為人類長出糧食，因此人類對自然有著共同的權益，只是貪婪使少數人掌握這份權益。[33]

在這段篇幅裏還討論了許多財產事宜，有些研究顯示安波羅修是現代社會主義的先驅，另有一些人則認為他也贊成私有財產。[34] 事實上，我們應該以安波羅修所屬的社會來解讀他。

顯然，安波羅修對私有財產的反對並不是死板地、教條化地用在任何一個情境。在論及拿伯葡萄園事件時，他不曾提到拿伯對祖產無權保有，使他忿忿不平的反倒是亞哈觸犯了這項權益，尤有進者，在他不斷的呼籲富人讓窮人分享他們的財產，他理所當然的認為他們既然擁有財富，就該有分配財富的能力，而自願地施予別人。基於此，有些學者認為安波羅修的共產思想，只不過是古黃金時代傳統的遺物罷了，並不適用於現代社會。[35] 但是這個詮釋最難讓人接受的是，在上述安波羅修大部分的文稿中，都提到凡物公用制是現今社會具體行動的基石。舉例來說，富人的天職就是與窮人分享田地的出產，因為就某個角度看，窮人對這塊土地也

有權利，所以說安波羅修的立論並不只是古代烏托邦往事，而是現代該有的責任。

學者所詮釋的安波羅修，似乎認為他只描述一個過時的體制，那時財產係握在公有大眾的手裏，而忽略了其學說的真正影響。這個學說和在羅馬通行的財產制度法律形成強烈的對比，羅馬人的觀念是人可以擁有某些私人財產，而且對任何人都沒有虧欠和責任，並且他們可以絕對的擁有私產，而有權做任何處置。安波羅修對此大力反對，他的主張倒也不是對貪婪作一連串軟弱無力的攻擊，或是列舉最初財產共有的資料以為佐證而已，相反的，他就他所熟知以及實行的羅馬法律進行辯解、爭論之後，安波羅修——這個生於斯、長於斯，深受羅馬影響的人，竟提出完全不同的理論基礎。

安波羅修對羅馬財產觀念的批判乃是基於他對公義的了解——此為另一個羅馬的基本概念。首先他同意古代對公義的看法，是關乎社會而不只是個人的議題。[36]「公義，與人類社會和廣大的人群息息相關。存在社會裏的有兩大元素——公義與善意，又稱為自由與慈愛。」[37]

基督徒對公義的看法，顯然與異教徒大不相同，因為「哲學家聲稱在我們心中根本不存在的就是公義」，即不要作惡，「除非是以惡制惡」，此外，安波羅修並不贊成第二個傳統對公義的定義：「個人理應善待大眾，即公眾的財產屬於公眾，私人的財產屬於私人。」他之所以這麼反對，是因為他知道絕對的擁有私有財產的觀念，會在這種公義標準之下，建立通路。所以他繼續爭論說：「這與自然律相左，因為自然傾一切所有給世人享用。」[38] 值得一提的是，他的理論基於對「自然」的了解。他當然明白斯多噶派持有類似

的看法，所以他表示斯多噶派的觀點只不過是抄襲摩西的律法罷了，但是他也願為這個世界在財產方面有所規範而爭論。

異教徒的公義觀念只會傷害有公義之心的人，並區分了共同和私有財產，安波羅修贊成一種較高遠、寬廣的公義觀。公義是兩個維繫社會的元素之一，另一個是自由，又稱為慈愛。由於公義包含著一種作用，使人不能自私自利。「公義，視別人的利益高於自己，是結合我們當中和諧與團契的助力。」[39] 所以公義絕不能與社會的另一支柱——自由或慈愛分離。這就是為什麼復仇的公義不是公義，這也是為什麼當人把公共的東西據為己有時，公義就無法彰顯，「因為只要我們想加添自己的財寶，累積自己的財富，增加自己的農產，使自己成為最富有的人，這些都不足以稱為公義……一個企圖奪取別人手中東西的人，怎會有公義呢？」[40]「沒有一種德行比平等或公義更美好，這樣的德行使人為別人謀求利益的心志比為自己更殷切，把大眾的利益置於自己的利益之上。」[41] 安波羅修的一個學生曾經說道：「斯多噶派（羅馬傳統亦然）的公義講求的只是在自己與大眾之間擁有行為上的一個美妙平衡，超越法庭，代之以無私或利他的行為。」[42]

公義和原始的財產共用乃一體之兩面，由於真正的公義透過分享財物而謀求公益，凡物公用的原意是上帝的目的，公義由此彰顯。這就是為什麼安波羅修譴責富人利用社會「公義」剝奪窮人權益的緣故了。「你怎麼處理書籍、信件、證明文件、借據和債券？你不曾聽過要『粉碎一切不義的連結』嗎？」[43] 不論社會公義和各種考據怎麼說，世上所

有的人都屬於上帝。同時上帝既預定社會制度，所以富人盡可擁有財富，窮人則不必，因為富人有責任施予。

耶柔米

耶柔米無疑是第四世紀基督徒作家中最閃亮、最敏銳的一位。他在世的時候，無論是他的書信或著作都廣為流傳，因此對基督徒心靈的塑造影響深遠。他所翻譯的武加大聖經，成為西方教會中最普及的版本，長達數世紀。

然而在經濟議題方面，耶柔米的表現則頗令人失望。一者，他的財富觀了無新意；二者，他對財富的用途在神學立場上並不比前人寬廣，我們可以在安波羅修的著作中找到他的立論，甚至在日後的神學家著作中也可以看見，尤其是屈梭多模和奧古斯丁。耶柔米對財富觀及用途方面所持的看法，無異是受到斯多噶派影響很大的苦行主義；就我們所發現的耶柔米的觀點，往往在神學上沒有什麼立場，而且還發現這些觀點僅是一般基督徒教導裏的一部分而已。

某些經年累月的、耶柔米認同的傳統觀念顯然對現代的我們並不合適。例如說：「我們堅信絕不容盜賊或暴君奪取我們的財產，我們的財物應該跟隨我們直到離世。」[44] 耶柔米寫信給他的朋友兼門徒尤士多克（Eustochium）時，說道：「你必須遠避貪婪，不僅僅是不能覬覦別人的財物，一如法律所禁止；也不要保留你的財物，其實那並不屬於你。」[45]「小心不要增加你在國外的產業，即使當地的君王這樣要求你。」[46]「其實我們可以拿一個人的財物給那些缺乏的人；……如果我們了解一個人的『私有財產』可以隱藏起來，以致盜賊不能偷，搶匪不能奪，會是比較好的感覺。」[47]

我們在巴西流和安波羅修的文稿當中，發現他們與耶柔米最大的不同點是死亡，而不是公義或窮人的權益等議題。這從前面他們的文稿中可窺之一二，如果不是文章本身說得很清楚，就是上下文會有所交代。耶柔米認為對我們而言，所有的物質財產，都是身外之物，死亡使人不再有所有權，就像今天我們會說：「生不帶來，死不帶去」一樣。惟一值得保留——或說能夠真正存留下來的財寶，是能夠超越死亡的東西。當這個議題出現於巴西流和安波羅修的文稿中時，他們堅決否認絕對擁有財產的觀念是取決於上帝的所有權，同時也不同意上帝關懷窮人，但這個想法卻經常出現在耶柔米的著作裏。比方他寫信給希比底亞（Hebydia），說：「如果你有超過衣食以外的需要，放棄它！因為你讓自己涉入到債權債務！」[48] 耶柔米對此不曾詳加解釋，但由於這個議題在初代基督徒的教導中相當普遍，所以耶柔米告訴希比底亞，她欠了上帝，也欠了窮人，所以她不能只想到自己的需求，也要顧及別人。在這種情況下，耶柔米宣稱「不供給弟兄的需要」就是罪。[49]

我們必須明白的另一點是耶柔米比任何一位他的前輩更堅持區別作完全人的命令和勸導之不同。其實這種區別一些古代基督徒作者也談到過，但是並不像在耶柔米的作品裏占有那麼重要的地位，當巴西流和安波羅修講到基督徒處理財富的態度時，無論是寫作和講論都是以牧師的身分向全體基督徒會友發表他們的立場。而耶柔米立論的角度則是一個修道士，他大部分的勸導都是針對其他的修道士以及與他通信的人；討論的都是修道生活和是否接受這種清貧的日子。和他通信的人經常問他一個問題，一個人怎能一面當基督徒而

不遵守耶穌對富人的教導，把一切所有送給有需要的人呢？對耶柔米來說，區別作完全人的命令和勸導極為重要，因為耶穌的「去變賣你所有的分給窮人」，只是眾多的勸勉教導之一。

所謂區別命令和勸導之不同，是指當耶柔米講到一個人處理財富應有的態度，這個人的反應取決於他是否順服基督的命令，或只把「作完全人」當作一個教導而已，換句話說，全視這人是否是個修道士，耶柔米堅稱耶穌作完全人的教導，對富人而言只是一種高標準的邀請，而不是硬性的規定。[50]

> 如果你想要完全，祂絕不會把一個責任硬是加在你肩上，而是讓你有自由的決定權。你想要完全嗎？讓你的道德達到最高峰嗎？去當使徒，變賣一切所有給窮人和跟隨救主吧！赤手空拳、單獨的來追隨道德吧，惟有道德。如果你不想到達完全的地步，而只想擁有次一等的標準，那麼就奉獻一切所有給你的孩子和親戚，沒有一個人會輕視你，即使你選擇較低的標準，只要你認為最好的就是最完全的。[51]

由於完全有不同的層次，所以基督徒的財產可以有不同層次的運用，然而有兩件事是絕對必要的，其一，絕對不要因為貪婪而成為財富的奴僕；[52] 其二，一定要尋求滿足別人的需要。[53] 耶柔米對此並未詳加說明，我們也未曾在他其餘的著作中發現這個議題的討論。

最後，還有一些事情值得我們關懷。首先，基督徒必須幫助的「別人」是指誰？我們已經知道某些古代基督徒作家認為，我們應該幫助所有有需要的人，而不問他們的處境或

價值；有些作家的看法正好相反，他們覺得我們理當審慎選擇需要幫助的人和施予的方式。耶柔米自己對此並沒有既定的意見，他曾勸導應以幫助基督徒為優先，至於在基督徒中，就要考慮先聖徒而後罪人；[54] 但他也提倡耶穌所說「做在我最小的弟兄身上」時，並沒有指明誰需要幫助，而是泛指所有「靈裏貧窮的人」，在此耶柔米似乎認為寧可甘於貧窮的人——修道士也算在內。[55] 另一方面，他也指出拒絕施捨給似乎沒價值的人，將失去幫助真正有價值的人的機會。[56]

耶柔米寫信告訴他的朋友怎麼用錢的建議，也適用於今日：

> 有人蓋教堂時，可能會用大理石裝飾牆壁，會千挑百選的找到大型圓柱，會在不知不覺中投下黃金、貴重的用品作為裝潢，會在門上貼上白銀，還會在祭壇上鋪滿黃金和珠寶。我並不是責怪做這些事的人；我也絕不是否決這些事情的價值，因為每一個人都有自己的判斷力。一個人若能善用自己的金錢，遠比把錢儲蓄起來，或苦思怎麼使用更好。然而你的責任有所不同，你要在窮人中把衣服給基督穿，在病人中探訪祂，在饑餓的人中給祂食物，在流離失所的人中給祂避難所。[57]

最後，重要的是雖然耶柔米不曾像巴西流、安波羅修和其他神學家那樣繼續發展他的財富觀及其用途，有時候他還會發表一些對財富及富人極其不信任的言論，這樣的心態似乎源自他的苦行僧傾向，以及早年身為羅馬貴族的原始印象。不管怎樣，他在這方面的言論並沒有提供一個完整而連貫的架構。比方說，他講到亞伯拉罕、以撒和雅各確實在當

時富甲天下，但他們的財富不能使他們進神的國，[58] 這樣的說法非常有趣，卻很含糊。耶柔米的意思是不是說他們得放棄自己的財產？在他的文稿中沒有發現有任何這方面的解釋，是不是說他們不能進神的國，直到他們離世？或是直到耶穌降臨？或是直到他們不再富有？無論如何，耶柔米幾乎沒有再說些什麼，只是一些富人無法帶他們的財富進天堂的老生常談。

另一個令人關心卻叫人失望的議題出現在上述給希比底亞的信中，論到路加福音十六章 10 節裏的「不義的瑪門」，耶柔米說：「稱他為不義是極其恰當的，因為所有的財富來自不正當的手法，沒有一個人可以獲得財富，除非有別個人失去。因此我同意一般人的說法，財富的獲得，不是來自不義的手法，就是繼承一個不義之人的財富。」[59] 這段話可以擴充為對極力追求財富的譴責，也可視為一段修辭學上的單單誇張法。當我們問到這些字句的精確意義，和它們在耶柔米整個看法的地位時，耶柔米卻以他傑出的文字技巧再一次使我們失望了。

其他的西方神學家

安波羅修與耶柔米使當代的西方神學家黯然失色，直到奧古斯丁出現，西方神學才再度大放異彩，這當中有幾位神學家的觀點值得一讀。希拉流（Hilary）主教生於波提亞（Poitiers），大約公元三六七年卒。他的論述因與亞流派之爭論有關而聞名，不過他的作品裏也包括財富運用的討論，關於救援的理論和立場，我們已經在其他基督徒的作品中發現，希拉流和前輩作家一樣對高利貸大加撻伐，他和前人都

認為只要是有利息的告貸，都是為了增加自己的財勢，占盡窮人的便宜，如果那些擁有資源卻不需要的人，而又不願意慷慨解囊幫助窮困的人，他們至少應該願意不取分文利息的借貸給人。[60]

根據希拉流，擁有財富並沒有錯，因為沒有財富就不可能和別人分享，[61]這個論點我們發現早已出現在第二世紀——適當擁有物質，使用在別人的需要上，而贏得永生是有可能的。[62]然而基督徒不應該追求財富也是事實，因為一個追求財富的人，無法不參與這個世界上邪惡的那一部分。[63]

不過希拉流為公共財產保留了一個地位，同時他也拒絕純粹擁有財產權益的理念：

> 但願沒有一個人視任何東西為他們自己的，或是私人的。相反的，我們所有的，都是從同一位天父而來的禮物，不僅僅是生命的起源，也是可以供我們使用的一切。我們必須效法上帝傾福於我們的美善，跟隨上帝廣施一切的最佳典範。所以為了達到美善的境界，我們必須考慮所有的事物對每一個人都要公平一致，而且絕不能容讓自己被世界奢侈的驕傲所侵蝕，獲得財富後的貪婪而敗壞，甚至是因虛榮之後的尋尋覓覓而腐化。相反的，我們要順服上帝，熱愛一般水準的生活，活在基督徒的團契之中。[64]

維農（Verona）主教哲諾大約與安波羅修任米蘭主教時同期，我們發現他的一份有關市民公義的評論大類於安波羅修，雖然現存的文稿比較簡潔扼要，[65]但還是可以一窺究竟。基督徒認為公義存在於個人保有自己的財產，但不將別人的

財富據為己有，哲諾認為，人若擁有大多數的產業，就很可能將基督較高的命令拋諸腦後。變賣一切，分給窮人，再來跟隨祂。同時，他們的思想有所偏差，以致他們敢說某些東西屬於他們，「告訴我，什麼東西是你的，我們讀了許多敬畏上帝的人的著作之後，我們應該知道一切都是大家的」。無論如何，因為合法的沒收財產，會使所謂的市民公義盪然無存，他們解釋為「變更為工業用途」，所以無權無勢的人「合法的」搶奪富人的財產，關於這一點，哲諾認為「比徹底的暴力更可怕」。[66]

一位通常被稱為「小安波羅修」的不知名作者，可能與安波羅修同一時代，也曾試著為公義重新定義，他形容公義為「把自己的東西慷慨的分給窮人」，[67]「因為上帝給予，所以人類必須效法，分贈財產給缺乏的人：這就是公義」。[68]「小安波羅修」也宣稱：慷慨給予的人會得到更多，對這位不知名的作者，甚至對安波羅修本人而言，公義是與憐憫和凡物公用息息相關的：

> 憐憫又稱為公義。願意給予的人深知上帝賜一切給人，就像太陽照耀世界，雨水滋潤大地一樣，上帝也把地球給世人，所以我們要和缺乏的人分享地裏的出產，使他們得自上帝的福分不致被剝奪。因此，公義的人不是一個只會照顧自己的人，而是一個知道給予別人的人。[69]

第11章
屈梭多模

整個教會歷史沒有一個人像屈梭多模那樣名留青史，不僅在當代，甚至他死後一百年，人們還記得這位「名嘴」，實在是因著他能言善道、辯才無礙。大家都知道他是個有名的講員，但很少有人聽出來他講章中經濟問題所占的份量。他是如此關心經濟的話題，以致在他上百篇的講章中，幾乎沒有一篇不為窮困的人代求請命，這絕非誇張的講法。[1]

不像亞歷山大的革利免，屈梭多模沒有寫出有關「信仰與財富」這主題的論文，但他的講章和雜文中充滿這樣的主題，他的見解是如此精闢，可說是早期對「信仰與財富」這問題的教導集大成者。很可惜，因為缺乏系統性的論文，我們只好從他講章雜文中，收集這主題的資料加以整理，以呈現它的全貌。

在我們進入主題前，讓我們先瞭解他的背景，他大約在

第四世紀中期出生於安提阿的富裕家庭，他的父親在他出生不久後即過世，他的母親安莎把他撫養長大，極重視教育，也注意信仰的栽培，他二十三歲受洗，不久就決定過苦修生活，為了孝順母親，他延遲離開家去過苦行僧生活；但經過六年之後，他發現自己身體實在太差，不適合過清苦的修士生活，於是又回到安提阿，於公元三八一年被任命為執事，三八六年被任命為長老。弗烈文（Flavian）主教賞識他不平凡的才華，讓他負責城市的大教會講道，在那兒他共做了十二年。

他在安提阿當牧師當得很愉快，沒想到他被硬派到君士坦丁堡做主教，他很不願意，也很捨不得離開安提阿。君士坦丁堡那時是個浮華大城，但也有陰暗貧窮的角落。就像當年羅馬城一樣，是貨物集散的貿易中心。法庭大部分的成員是終年不在鄉務農的有錢地主，把收入都帶到這座大城花用，而其中最富有的就是帝王本人，住的是豪華宮殿，吃的是滿漢全席，生活極其豪華奢糜。然而另外一面，大部分貧苦的大眾住在狹窄擁擠的違章建築，他們有些是以前做建築的勞工，現在好有一頓沒一頓地打零工糊口；還有一些是對大城市迷戀、四海為家的水手；以及沒有謀生能力，只好出賣肉體的妓女。

在君士坦丁堡他依舊像以前般努力傳道，他的收入比以前多得多，他就奉獻出來幫助窮人，建造房子給有需要的人和病人，並且也為他們講話。所不同的是他講的話惹那些富有人嫌惡，尤其是尤德希西（Eudoxia）皇后覺得他所講的道，都是衝著她講的，比如生活太奢華，對窮人太殘酷等，一氣之下，就把他放逐到亞美尼亞的庫克斯，後來又被遣送

至黑海邊的原始村落，這位代表窮人說話，不畏強權的牧師，就在這趟旅程中病死，為主殉道。

像女撒的貴格利和拿先斯的貴格利一樣，屈梭多模對社會及經濟的教導，根基於對人性的了解。他說為萬物之靈，卻沒有同情憐憫之心，那麼他的靈魂是死的，算不得是個人。[2]

> 從何看出人異於禽獸？若人所行不合適，豈非行屍走肉？人若只會吃喝拉睡，又不愛慕真理美德，行事乖張違背常理，豈不淪為動物的層次？人若兇狠如豺狼虎豹，狡猾陰險如狐狸蛇；無恥卑賤如貓狗，怎能看出人具有高貴的靈魂？[3]

無憐憫同情之心，是違背基本人性，尤其基督徒更是如此，基督教教義的中心思想，就是博愛，關心別人，若連這點都做不到，實在違反基督教精神。

> 不要說你做不到照顧別人，若你是基督徒，卻說不會照顧人，那是違反天性的，因為那是從心中油然而生的。若你說太陽無法發光照亮人類，那是對上帝不敬；同樣的，你若說基督徒不會愛人，服務人，那是把上帝當作說謊的。[4]

屈梭多模的神學觀，較之後來西方的神學觀，更強調創造與救贖之間的連貫性，因此「憐憫」及「互助」是身為人類及基督徒的兩大標誌。由神所架構的創造次序，推動著所有被造之物往神所定的方向前進。人天生彼此有差異性，也因而可以互相截長補短，攜手並進，建立有向心力的社會。

> 首先我們要了解我們是因愛而受造，因為神最初是造一個人，然後由此繁衍眾多，因此我們當視大家

為一體，彼此以愛連結：第二，神智慧地藉著生意往來增加人與人之間的互動，你看大地多麼富饒，各地有不同的特質，因著需求，我們將自己有的交換那些我們缺乏的。

我們個人也是如此，神沒有把所有的知識給所有的人，讓有些人懂醫學，有些人會建築，有些人擅長藝術，如此我們可以彼此相愛扶持，因為我們彼此需要。[5]

像拉克坦丟，屈梭多模同意社會的基礎是建立在人類彼此互相的需要，但他倆的著重點不同，拉克坦丟認為社會的凝聚力是神給人類的防衛能力，像鹿的角那樣可以團結禦敵。但屈梭多模比較是從目的的角度來看，而不是為了生存。因人是軟弱的，神訂下精確的次序讓人類可以互相合作，貿易往來的目的就是增進人類的溝通。從神創世計畫的角度來看，人溝通的目的不是為了做生意，做生意是為了促進溝通。他在這一點上與安波羅修的看法不同，後者以為用舶來品是來自人不當的慾望，人應該知足於當地的土產，不要妄想他地的特產。

總之，財富本身不是罪惡，財富是用來分享溝通，財富在用的時候才發揮它的效果，[6]若只是囤積起來就不是真正的財富。「埋起來的錢財引人覬覦，危險如猛獸；若將錢財散出賙濟窮人，猛獸就變羔羊。」[7]錢財若善加利用實非惡事，但人若貪戀錢財就是罪惡。[8]鑑於錢財要拿來分享才能成為真實有用，屈梭多模宣稱「若不把部分的錢財捐出行善就是小偷」。[9]

在這段，屈梭多模一再強調真財富的本質，「擁有很多

錢並不代表有錢，那些捨得散財的才是真富人」。[10]另外「無欲則剛」，[11]那些知足的人才是真富有，而不斷累積財富的人不是真富有也沒有真快樂，他們就像慾望永不得滿足的人，喝再多的水也不得解渴，這樣的富人不斷渴望更多財富，也不斷處在匱乏中。[12]他們也像土匪搶劫人家財富後，藏在洞穴中，自己吃香喝辣，揮霍無度，但人們並不羨慕他們，因為他們將來所受懲罰的痛苦，要比現在的享樂大多了，同理，這些富人也要樂極生悲，自食苦果。[13]還有一個比喻，就是富人像舞台上帶著面具的演員，他們需要除掉面具，檢視自己的內心，看到自己靈裏的貧窮。即使他們堅持終其一生帶著面具，最終死亡也將臨到，為他們的人生畫上休止符，到那時他們真實的面目將顯露。[14]

屈梭多模最基本的「金錢觀」，就是錢財要用出去，才算「真富有」，這是他對財富的理財原則。的確如此，錢財在使用時才發揮它真實的效用。有人說財富可以擴充，但從現代的角度看，財富是可以累積擴大，增加人的權勢，然而這並不是屈梭多模所說的本意。財富，就像光線那樣，惟有在發光時，才能照亮眾人。燈若藏在斗內就失去它的功能。同理，財富若不挪出來幫助窮人，就失去其價值。[15]財富其實是很難保有的，你越想多得，它就越溜得快。就像種子擱在倉庫，久了就發霉爛掉，若撒在土裏，它就發芽生長，結實百倍。[16]該如何使用金錢的種子呢？就是散財救助窮人，就像光用來驅逐黑暗，就像種子最適合放在土裏，財富最適合放在窮人身上，解決他們飢餓的需要。[17]對於「私有」或「公有」財產好，以及「富人要幫助窮人」這兩個問題，屈梭多模的論點都根基於「真財富會擴增」的理念，讓我們看

看下面的討論。

屈梭多模鼓吹富人散財濟貧，清楚顯明人至少可有某種程度的保有私產，他常常引用亞伯拉罕和約伯這兩位富有的義人做例子，也從來沒有質疑過他們為何能擁有如許私產。他痛批放高利貸者，因為人可以務農經商畜牧勞動來賺錢，[18]為何要像吸血蟲那樣搾人血汗？有時候他甚至暗示社會上貧富懸殊要拉平，就像社會上勞逸需均分一般，讓富人窮人都發揮其功效。[19]另一方面，他另項工作的重心就是宣導神創世的心意，就是要土地財富能共有。

> 富人哪，你是如何致富的？其實最開始就是以不當之道得來。想想，神起初並沒有造某人是富翁，某人是窮人，也沒有把黃金特別賜給某人，或讓某人找不到黃金。反之，他把大地賜給所有的人，為何有人擁有大片土地，而有些人卻一點土地都沒有？[20]

這段文字有兩個方向我們要釐清：第一，「財物公有」是神造物時的心意。第二，私有財產累積到某種程度就有霸占之嫌。下面所引用的文字可看出他信念的梗概：

> 這大地不是屬於造物主的嗎？為什麼你獨自霸著這樣龐大的土地？不是也應該與你的佃農分享？想想神智慧的作為，真教人慚愧汗顏，神把陽光、空氣、水、土地、天堂……公平地賞賜給所有子民享用，萬物一片祥和沒有爭鬧。而人卻急著你爭我奪，斤斤計較，好像大地之母是如此苛刻不夠慷慨慈悲，神盡其所能地要祂的子民和睦相處，而人卻私慾薰心，盡其所能把土地財富據為己有，而分你的我的！[21]

富人的財富無論是祖先遺傳得來，或其他方式而來，有部分該屬於窮人的。[22]

在使徒行傳頭幾章，初代教會不分你我，大家一律平等，富人準備宴席，邀請窮人共同用餐，不分彼此，不像現在主權劃分得這樣清楚，捨不得把自己的份與人共享。[23]

但願我們不致連禽獸都不如，對動物而言，整個大自然都屬於他們，大地草原，高山低谷任其奔馳，然而人號稱動物中最馴良的，卻比猛獸還兇狠，把財物藏在一個房間獨享，不讓屋外上千的窮人得溫飽。想想哪，大自然的一切，包括天空、太陽、星星、月亮、海洋、土地，這一切都是我們所共有；還有吃喝拉睡、生老病死，這些現象也是我們所共有的；還有靈性方面的，共領聖餐，主的身體寶血，以及天國的應許，也是共有的。……我們既有這許多共同點，為何提到錢財的事，卻如此貪婪，斤斤計較，比野獸還兇狠！[24]

因著富人的貪婪與無知，產生社會的不公平，但我懇求將來你們能互助合作，發揮同胞之愛，緊緊同心相連，不要因為貧富的差距，而有隔閡藩籬。[25]

總之，這種矛盾或牴觸，常出現在屈梭多模的教導中，一方面他主張神創世的目的是財物共有；但另一方面，他又強調富人幫助窮人是理所當然的事。

若你明白屈梭多模本來就反對羅馬人傳統的財產觀且想用另一套價值觀來代替它，那麼他字裏行間所流露的矛盾就不會那麼顯眼了。如我們所見，羅馬律法的內涵就是對私有

財產有為所欲為的主權，你愛怎麼亂花濫用都沒關係。但屈梭多模提議的卻是要有節制的使用財富，且導向神創世的目的，即財物共享。

好幾處屈梭多模從語源學的觀點來探討「財富」與「使用」之間的關係，並以此說明我們對財物的掌控，應該是物盡其用，貨暢其流，而非囤積擁有。

> 財富不是一個屬你名下的動產或不動產，而是為了使用它暫時託管的資產。死後，不管你願意或不願意，財富總要歸給別人，然後再歸給別人，我們只是過路財神，財富是帶不走的。「財富」，希臘原文的字源是「使用」這字，而非「擁有」這個字，所以我們現在所擁有的錢財，只不過是借用的貸款罷了。我們所占據的土地，有多少先人曾擁有過！將來也不斷有後人會擁有！[26]

事實上，富人所擁有的不過是託管的財富，所以要小心使用，免得因使用不當而產生罪惡感。[27] 事實上，神把財富交給富人託管，就是要他善盡職責，散財濟貧。所以，若他們耗費超過他們基本需要的用度之外，就要背上挪用別人資產的罪名，[28] 這就是為什麼在講到財主和拉撒路的故事時，屈梭多模作了如下的結論：看到窮人而不幫助他們，就等於搶奪他們所有的，因為我們捨不得給出的，事實上也不是我們的，乃是他們的。[29]

我們的財富不是拿來囤積，乃是拿來使用，這個觀念延伸出屈梭多模的第二個基本觀察，就是財富要拿出來與人分享共用，就像工匠做好成品，要知道如何來做生意，推銷產品，同樣地，有錢人也當適當地「使用財富」，以達物盡其

用，貨暢其流的目的。

> 財富的字源既與使用有關，就當智慧地使用它，而不要囤積它。就像工匠極了解他的產品，知道如何找到買主。有錢人不懂得如何打鐵鑄銅，造船蓋屋，但對他擁有的財富應該很清楚，若他知道如何正確分配他的產業，散財救助有需要的窮人，他就是個有智慧的富人。[30]

我們如何得知屈梭多模對羅馬的財產法極不以為然？他常常嘲笑有人立遺囑，說這房子或田地所有權某人，使用權又歸某人，但最終死亡卻要臨到每一個人。[31] 屈梭多模再次強調，其實人自稱「擁有」某物件卻沒有「使用」它，這「所有權」也是空有其名。某些人談到「所有權」時，好像只有在立遺囑時用一下，可以憑己意寫下留給某人而已，然後悲哀地等待終要降臨的死亡。

屈梭多模對羅馬財產法反對的重點，是它無限制的所有權，他覺得應該要有所限制，不能為所欲為，愛怎麼濫用就怎麼濫用。你擁有的財富只是一種暫時的借貸款項，也就是你的財富是神為了一個目的，委託你暫時保管的資產。若你忽略這本質及目的，你的財富將會被濫用。這又引發屈梭多模對傳統羅馬財產法第二個反對的重點，財產不僅在使用上要有所節制，而且還要根據正確的目的來分配支出，而這目的就是為了人類的溝通和諧，更加有向心力凝聚在一起。「財物共有」及「私有權」——在這樣的情況下被允許——的觀念在神旨為中心的架構下被建立。

屈梭多模舉例闡釋「財產私有」與「財產分享」如何融合在一起。神已經把人類基本需要的豐富賜給我們：空氣、

水、火等。富人和窮人都自由享用空氣、陽光，誰也沒多拿。但另一方面，對沒有像水、空氣那麼重要的東西，卻讓人可以私有。

> 神讓維持生命所必須的重要東西取之不盡，用之不竭，由人類共享，而讓較次要的錢財，由人類私擁，為什麼呢？為了維護生命及美德吧！如果空氣、水、陽光不能公有，那麼貪心的富人會把窮人逼死，因為按著他們對錢財的處理方式，只知累積獨享，而不知分享共用，那麼陽光、水到他們手中，豈不是後果不堪設想？從另外一方面看，若錢財也是公用，大家都可以拿得到，那麼富人就沒有機會散財濟貧，也沒有行善的動機。[32]

從現代人的眼光來看，我們很容易看出這論點的破綻，在今日社會饑餓的問題仍存在，就如同古代一樣，因為食物土地並沒有平均分配，但這並不能模糊屈梭多模的論點，財物公有及財產私有都是為了一個更遠大的目標，從上述所引用屈梭多模的文中可看出，財物公有最能達到這目的，某些東西私有也可以接受，但也只限於接受，只要能達到社會同心凝聚的目的，亦即屈梭多模所說的溝通分享。

> 為何怕窮？為何追求財富？有人說：「我怕我有一天淪落到沿門乞討。」我也聽到有人這樣禱告：求人比登天還難，求神不要讓我受此苦。」我聽到這種孩子氣的禱告覺得很好笑，因為其實我們每天在很多事情上都在求人，只是我們沒有深入去慎思明辨罷了。尤其富人，每天都想著要更多東西，這就是在求人家滿足你的需要。若你想要獨立自由不向

人求，就祈求作窮人，因為他們別無所求，只求溫飽。[33]

根據屈梭多模的說法，富人以為都是窮人在倚靠他們，其實這是自欺欺人的說法，他要讀者想像兩座城，一座全部住著富人，一座全部住著窮人，把他們放在起始點，誰比較能自立自養？富人家沒有人能做傳統的家務事，田沒人種，沒有鐵匠，沒有木匠，沒有水泥匠。窮人的城市沒有任何與財富有關的東西，沒有黃金、銀子、珍珠、綢緞。哪座城市比較能適應生存？需要農夫時，富人做得來嗎？需要工匠、廚師時，富人做得來嗎？當然是窮人的城市。屈梭多模做結論說：什麼時候窮人城市需要富人，就是要毀滅這城時。因為富人會教他們如何追求享受，如何生活奢侈，如此他們將死於安逸。[34]顯然屈梭多模一再強調的是窮人比富人更獨立，更自給自足。甚至他還問：既然富人如此無用，他留在世間有何益處？他回答：若這富人只知累積財富獨享，那他真是無用；若這富人智慧地使用財富樂與人分享，他就還有作用，也就是散財濟貧，廣施善行。

屈梭多模責備富人的嚴詞峻語，根基於他的信念——人類社會是彼此依賴、互相幫助的。富人常控告他講章裏常指桑罵槐、含沙射影，[35]但他否認這指控。偶爾他也將矛頭指向窮人，謂貪婪不知足存在於社會的各階層。

無論窮人或富人，都不要再掠奪別人財產了。我的講章不只針對富人，也針對窮人。因為窮人欺詐那些比他更窮的人。那些生活較過得去，較有權力的工匠，壓迫同行；商場上也是爾虞我詐、你爭我奪。我企盼每個人行事公義，因為損失的倒不是財

物金錢，乃是傷害到人與人之間的誠信與和睦。[36]

屈梭多模說他為什麼提這麼多富人該盡的義務，是因為窮人沒有錢做邪惡的事。[37] 富人窮人都是他的小孩，他兩個都愛，但富人欺負窮人時，他就要挺身出來，為他們申冤辯護，並責備富人，一方面是為物質上缺乏的窮人，一方面也是為靈性上受虧損的富人。[38] 對那些控告他總是批評富人的人，他作如下答辯：

若你不停止欺壓窮人，逼迫弱者，我就不停止嚴厲責備你……遠離我的羊群，讓他們好好過日，若你不接受忠告，別怪我繼續責備警告。[39]

如同羊群的好牧人，他用言語而非石頭，擊打來襲的惡者富人，並且一再勸他們回轉，加入他們的羊群。

我不是故意和你們作對，實在是為你們好，或許你們不這麼認為，但我苦口婆心勸諫，為要你們脫離罪惡，從錯誤中轉回，成為大家的朋友，為眾人所愛戴。[40]

我們看到很多屈梭多模責備富人，不留情面的話。這些必須要從其上帝創造和救贖的整個神學架構，亦即人類凝聚和睦及溝通的角度才能讓人理解。接下去，就延伸到傳統羅馬財產權的缺點——為所欲為的主權，最為人詬病，應代之以「財物共有制度」及「有限制的私有財產權」。同時私有的財產，也不是傳統的觀念，而是資產託管論，富人是神金錢的管家，要按神的心意做預算支出，為促進人類的溝通和平。這樣不只限制擁有者的權力，也賦與他們更多的責任，因為若濫用，就得罪神，也讓有需要的人得不著幫助。所以，窮人物質上的好處，以及富人靈性得益，是彼此攸關。

屈梭多模責備富人，是因愛之深責之切，把他們看成自己所牧養的羊群，盼望他們長進得救贖。

屈梭多模原是一番善意，但並沒有因此而言詞委婉，反之，他仍然嚴苛地指責那些富人，濫用餘錢揮霍無度，他們的財富只是託管而已，他們為自己的享受而任意花錢，違反託管的原則，他並非要人變賣家產，徹底清貧。但他要富人作神的好管家，適當分配錢財，救助有需要的窮人。

> 我並不是要你變成一級貧戶、兩袖清風，我只是要你過簡樸生活，勿奢侈浪費，簡樸生活就是有衣有食就當知足，飲食夠普通的營養即可，沒有必要每天山珍海味，衣物只要保暖，不需要買名牌要派頭，……只要活得健康自在，就無所多求。若身體虛弱的，需要藥補調養，別攔著他；若有更虛弱的，需要肉食來補充體力，也儘管去吃。我們不是勸人節衣縮食到傷害身體的地步，我們只是勸你不要過奢侈浪費的生活。那些讓我們活得健康，活得有品味的基本需求達到後，其餘附加的花費都算是浪費。[41]

「需要」和「奢侈」之間的界限，常在屈梭多模的講章中一再教導，做為使用財富的指導原則。[42]行善捐輸還不夠，它是占你財富的幾分之幾？這比例應該按你「需要」和「浪費」的界限來作決定。[43]富人不能說我是花我自己的錢，所以我可以享受高級昂貴的生活。不是必要性的開銷，都是亂用神要他託管行善的財物，[44]就像太大的鞋子不良於行，太大的屋子也阻礙上天堂的路。[45]

在這樣的思想架構下，屈梭多模在每篇的講道中，嚴格

規勸責備富人，衷心要他們認罪悔改，下面所引用的文字可看出他快人快語，一針見血的風格：

> 把窮人下監，任其餓死，或用各樣方法虐待折磨他們，這不是謀殺是什麼？即使你沒有親自做這些事，但你害他們陷入這步田地，比行兇者更罪大惡極。殺人者白刀子進去，紅刀子出來，一下子就斃命；但你藉著各樣計謀陷害他，各樣逼迫威脅騷擾他，讓他生不如死，上千次想尋死，這樣的折磨不是比死一次還痛苦受罪？而且更可恨的是，你們搶劫霸占，不是因為貧窮沒飯吃，乃是為了住屋更金碧輝煌，柱子能雕樑畫棟，出門馬車有金韁銀轡，卻沒有想到為了這些可有可無的虛浮裝潢，去侮辱欺壓神所尊貴的弟兄，把他們看成豬狗不如，你們家眷養的狗還照顧得比他們周到，但這些窮人卻活在饑餓折磨中，這算什麼世界？沒有比這是非顛倒、無法無天的社會更令人憂心的，按神形像所造的同胞弟兄，因著你們的殘忍無人性，使他們活在水深火熱之中，而你們卻視若無睹，仍盡其所能鋪張豪華度日。[46]
>
> 你住在三樓洋房，而他們僅有茅屋蔽風雨；你們睡軟綿綿的床，他們連枕頭都沒有。有人說我有給錢接濟他們啦，但你給的金額是多少？你們只要稍微玩點花招，諸如壟斷農產品、抬高物價，這些一貧如洗的窮人，只好苦哈哈地喝西北風。耶穌捨棄天上一切榮華，為你為我來到世間，而你卻連一條麵包也捨不得給祂；你家的狗餵得胖胖壯壯的，卻讓

神所造的同胞餓得骨瘦如柴、面有菜色。[47]

一方面屈梭多模呼籲富人在財富的事上，要快快遵照經訓去做，另一方面他也要應付反對的聲浪，說有些窮人是不值得一直幫助。如我們所知，屈梭多模並沒有免除窮人的義務，他一樣呼籲窮人要幫助比他更窮的人。屈梭多模不得不承認，富人最大的誘惑是驕傲虛榮，同樣的誘惑也存在窮人的心中，他們也會看不起比他們更不幸的人，而不肯伸援手，[48]但富人不能因此就找藉口說不濟貧。

你說這些窮人鳩衣百結故作可憐狀，你竟然說這樣的話，不怕雷擊打死你？我聽了真是氣憤填膺，你們腦滿腸肥，盡情安飲，通宵達旦作樂，卻要身無恆產的農民繳納高稅，你們不怕在天上的法庭，神也要你在祂面前交帳？你難道不膽戰心驚？你說窮人可憐作態，他們會這樣，也是被你們無情無義逼出來的。[49]

有錢人沒有權利控訴窮人懶惰，或者拿保羅說的話「不做工者沒有飯吃」為藉口，拒絕幫助他們。

保羅的話不僅對窮人，也是對我們說的。我說的話或許很嚴厲會觸怒你，但我不是故意冒犯你，乃是要糾正你。我們指責窮人懶惰，但我們自己常做更惡劣的事整天宴樂，在戲院鬼混，說別人閒話，還自以為不懶惰。看到窮人整天在那受苦流淚行乞，你竟敢還向他們索債。[50]

顯然，在那時代有人說要等決定怎樣的窮人值得幫助，才肯施捨救濟。對這類的藉口，屈梭多模回答；第一，寧可幫助那些看似不值得幫助的窮人，免得錯過機會幫助值得幫

助的窮人；第二，「救濟就是要把錢財給人，而不是由他的生活方式，決定要不要捐助。我們要有同情憐憫之心，幫助窮人不是因為他們的品行好，乃是因為他們有需要」。[51]

在那時代有關財富的基督教教義，以及基督徒的經濟責任，藉著屈梭多模發展出最完全、最首尾一貫的教導。很多題目如金錢的使用，古人都曾一提再提，我們就沒多談。因為他的觀點都在講章中呈現，而不是寫一本書來探討，所以有些觀點不是完全一致。比如說，偶爾屈梭多模會說行善是借錢給神，[52]這講法是根據箴言十九章 17 節：「憐憫貧窮的就是借給耶和華。」這與他在其他篇章所講，我們受神託付代為看管地上財物的觀念相牴觸。但是這樣微小的不同實不足影響屈梭多模以神學基礎來教導經濟的完整統合性。

第12章 奧古斯丁

除了保羅以外，再沒有一個西方教會的神學家，比奧古斯丁更具影響力，他綜合各家學說，將之歸納整理成系統神學，影響力至少到十三世紀，甚至遠達今日。奧古斯丁是西方偉大的教師，無論天主教或基督教徒，透過他的神學作品，都可看出新約的精意。

關於社會及經濟的題目，他並不完全同意基督徒前輩的看法，甚至對他同代的屈梭多模及其他作家，他也有不一樣的意見。然而在他過世後，局勢動盪社會混亂，因此他的真知灼見有如暮鼓晨鐘，深入人心，以致很多前人所說的道理，早被人忘得一乾二淨。所以要想了解後期基督教對財富以及信仰的問題，必須從集大成的奧古斯丁作品當中，尋出各家學說的脈絡。為要了解奧古斯丁，我們必須記得他具有神學的宏觀及世界觀。[1]

奧古斯丁對世界及人類的價值觀深受新柏拉圖主義的影

響，認為這世界的組成是從最低等的特質層面，往上排列到最高等的精神靈性層面，這種如金字塔的階級制度，是上帝為萬物及人類所設計的。

> 這永恆的定律是神的心意，大自然的次序需要保存，不得破壞。對人而言，這定律如何解析呢？眾所周知，人由靈魂及身體所組成，靈魂勝於身體，而且人靈魂中有理性，而動物沒有，這就使得人異於禽獸，而理性又包含思想與行動，前者又優於後者。[2]

在如金字塔的階級制度下，萬物都是美善的，無一物是罪惡，罪惡不是一種物質，罪惡是原本善的東西被誤用、濫用，屈梭多模服膺這樣的理念，使得他一再重複先期作家對財富的觀點，錢財本身不是罪惡，但貪戀錢財卻是一種罪。「黃金本身是中性的，但對黃金貪婪到一個地步，將公義法律拋至一邊，這就是很嚴重的罪。」[3]雖然金銀財富本身是好的，但富人不見得就是好人，[4]財富也像水一樣，水可載舟也可覆舟。財富落在惡人手中，窮人就受欺壓，法官被賄賂，法紀蕩然無存。財富若在好人手中，窮人得溫飽，受壓者得自由，[5]因此問題不在財富本身，而在於擁有者對他的態度，以及如何使用它。

關於這點有個很重要的分界點，我們必須切記，所有東西都是好的，但有些是拿來使用，有些是拿來享用的，[6]若把這次序顛倒，該使用的拿來享用，該享用的拿來使用，如此罪惡就產生了。

> 有些東西是拿來使用的，有些東西是拿來享用的，……那些拿來享用的東西會讓我愉快，那些拿來使

用的東西，能輔助我們在追求快樂後，得安息其中。我們人就是被放置在這兩樣東西當中，如果我們去享用那些只是拿來使用的東西，我們心性就退步了，甚至違背原意，而陷入低層次的感官滿足的追求，心靈越來越遠離那真正使你快樂滿足的源頭。[7]

當然，奧古斯丁所謂的快樂，不只是享樂，或心情愉快而已，而是一種深沉的滿足喜樂，只有那樣才算是享受，能產生真正的快樂與平安。所有一切其他的事物，都是用來讓人得到那真正的快樂，「享用一件事情或東西，就是單純為這東西或事情，安心而滿足地去享用。反過來，使用這個東西，就是你可隨意處置這東西，好讓你得到你所想要的。」[8]

這兩者之間的分界線是如此重要，以致人把「使用」與「享用」混淆，就會產生罪惡。[9]只有有理性的動物才能分辨其中的區別，因為動物沒有「使用」的觀念，他們想吃就吃，但人吃的時候會思想更深一層的目標與意義。因人能分辨工具及其被使用的目的，所以人也可能扭曲這物件被使用的目的，而把它變成一個目的去享用，萬物都是被人使用來為這個目的。

精確地說，人類基本的錯誤，就是「使用」神來「享用」其他東西。「敗壞的人類不是為神花費金錢，反是為錢的緣故去拜神，利用神而享用金錢。」這樣是罪惡；換句話說，把「使用」與「享用」混淆不清，[10]就造成罪惡的產生，貪婪的人想利用神增加財富以享用它，如此就是錯誤的偶像崇拜，因為神是給我們「享用」的，不是給我們「使用」而得到其他的享樂。

人類還會有一個錯誤的物我關係，就是「誤用」東西，凡事都可行，但不都有益處，凡物都可用，但要恰當地用；不恰當地用，謂之「濫用」。[11] 使用與它使用的「功能」有關。這就講求「適當地」使用，所以濫用、誤用就破壞其功效。[12]「人若懂得善用擁有物，就配得擁有它；若不懂得智慧正確地使用擁有物，若自稱擁有金銀財富，其實只不過是無恥的使用者。」[13]

恰當地「使用」東西是為了「享受」神，而且恰如其分地「使用」才算是「擁有」，而我們「擁有」所「使用」的東西是為了「享受」神。奧古斯丁所提的這些價值觀，與古羅馬財產法的三個原則息息相關——有權使用、享用、濫用。奧古斯丁堅決反對第三項，因為這完全違反他所了解的財物本質。第二點他也不贊成人可以「擁有」一切事物為了「享受」，東西無論是不是自己所擁有，並非為了享用，乃是一個工具為了能達到真正享受神。最後，他革命性地重新定義「使用」權，擁有者不能隨心所欲地使用它，惟有使用正確的目的——為了享受神。

正確地使用物質東西，必須對「必需品」與「奢侈」有清楚的認知。有些東西是民生必須的：食物、衣服、房子。奧古斯丁願意承認，有些人已經過慣舒服的日子，有些較高級的家庭配備是他們的必需品，但基本上富人還是過得太奢華，這就是浪費。若東西不是直接用來維生以享受神，霸著這些財物不去使用就是誤用，特別他們所暴殄天物浪費的正可以滿足窮人的需要，那更罪加一等。[14]所以基督教說：「不將你有餘的救濟窮人就等於詐欺。」[15] 奧古斯丁說：「我們有什麼不是從神領受的？留下你需用的，把其餘的救濟窮

人，因這或許是他們可以賴以養生的，若你把這些多餘的扣留起來，就是侵占別人的財產。」[16] 總而言之，一切都屬於神，你把多餘要浪費掉的捐出來，不叫慷慨大方，這只不過是償還，歸還的行為。[17]

如同前人所講，將你多餘的財物正確智慧地使用，就是與窮人分享，此處我們再次看到「借給神」的信息，贖罪的觀念，或積財寶在天的信心。

關於借錢給神或人，奧古斯丁可說是沒有什麼新創見。借錢給人算利息是罪惡，你可以給他；若你沒辦法給，但你可用借的，而不要求回報，而且不可急著催人家還。[18] 雖然奧古斯丁禁止人借錢取利，但他要人借錢給神，並應許將來有大的賞賜。借錢給人取利是罪惡，但散財濟貧是借錢給神，且積財寶在天。所以奧古斯丁說：「用暫時的換永久的，用地上必朽壞的，換天上不朽壞的。」[19] 神是豐富樂於施恩的主，任何人廣施賙濟行善助人，就是借錢給神。[20]

在奧古斯丁那時代，藉著行善濟貧以贖罪的觀念還是很普遍。他強調藉著行善、禱告、禁食，可洗去我們日常犯的小罪。[21] 顯然，這樣的觀念如此深入人心，以致奧古斯丁擔憂人會因此繼續犯罪，甚至有人偷竊再設法捐錢以贖罪，不用說，奧古斯丁嚴詞指責這樣錯誤的觀念及行徑。[22]

關於積財寶在天，奧古斯丁用一些有想像力的例子來說明耶穌的教訓。若你住在一個房子，眼見房子即將倒塌，你不是會趕快搶救一些財物趕快跑開？同樣的，若你眼見這世界即將毀滅，你豈不趕快把財寶存到天上？[23] 孩子把錢存到銀行，雖然看不見錢，但仍繼續存，這樣信心的功課，值得基督徒學習，當你行善時沒有馬上看到結果，別灰心，要繼

續行善，[24] 藉著幫助窮人，可將地上會朽壞的財富，轉化成天上不會朽壞的財富。

奧古斯丁這樣著重「永生」及「享受神」，以致有時候窮人似乎只不過是墊腳石——通向得救贖的工具。「窮人像什麼？就像挑夫，把我們的財富禮物挑到天上存起來。」[25]

最後一句引用的話，著實是奧古斯丁神學觀的瑕疵，他所說的這些觀點，其實與巴西流、安波羅修、屈梭多模的論點都蠻相似，只是他們是以新柏拉圖主義思想為基礎，強調需要使用地上物質的財富，為要得著屬靈的祝福。奧古斯丁則將其更加發揚光大，謂貧富都是次要的事，因這些都是屬物質的層次，而我們的目標是更高的層次，萬物（包括窮人在內）都是為了讓我們得以享受神。或許有人反對說奧古斯丁曾說人不該冀求有窮人，好使他們有機會行善，[26] 但這只是單獨的段落，其實奧古斯丁多處提到窮人的作用，是給富人有機會行善服務。總之，奧古斯丁真正關心的不是窮人本身，乃是富人的態度，當他們散財濟貧時，應秉持著愛心，而非高高在上，施捨的角色。[27]

我們不太清楚奧古斯丁所謂的「窮人」是指哪些人，但他規勸窮人不要因饑餓而偷竊，反要信靠上帝，顯然他是指那些赤貧的窮人。[28] 總之，貧富的差距，以及窮人的受苦，不是悲劇，亦非罪惡，乃是神所設定的，為要完成祂救贖的計畫。「神造窮人為要試驗他們心中的人性，神造富人為要藉著窮人試驗他們。神看這一切都是好的，我們不明白為什麼事情會這樣，但我們得相信這一切都有神的美意。」[29] 耶穌基督，這位神的先知，不但慷慨解囊賞賜富人錢財，也公正地挪走窮人錢財。[30]「是神設立窮人及富人，讓富人藉窮人

試驗自己，並以此得益處。」[31]

窮人富人，財富及貧窮，都在神的計畫中，也可以說這是有正面的意義，不僅讓窮人成為行善的對象，也是讓他們對富人有益處。奧古斯丁認為窮人不應只是等著富人施捨，他也可以回饋富人，甚至幫助比他更窮的人。富人的財富，有時成為累贅，攔阻他們上天堂的路；窮人的貧窮對他們而言，也是一種負擔，所以這兩者均衡一下就很好，從這個觀點看，窮人也有回饋富人。[32]窮人也可幫助比他更匱乏的人，或是瞎子，或是跛子，或無錢安葬者。[33]

以上所談到的是神學上高標準的要求，奧古斯丁很清楚知道，即使他只是要求富人放棄那多餘的、要浪費掉的部分，也是很少人會去做，所以他乾脆直截了當的建議，當將收入的十分之一捐出來救助窮人，畢竟法利賽人都這樣做，當然，基督徒的義，當勝過法利賽人的義。[34]當然，這與他平時所講；要把一切多餘的捐出，是有所違背，但群羊尚未準備好心做這大幅度的改變，牧師只好做退而求其次的讓步。

另一方面，奧古斯丁也在耶穌的命令與想做完全人之間作個區分，因此他說耶穌不是命令所有人變賣所有捐助窮人，而是若有人想做完全人，就當照他的吩咐而做。[35]像他當代的神學家一樣，奧古斯丁也反對所有的基督徒，棄絕一切家產過「凡物公用」的生活，[36]同時他非常相信在地上高層次的生活，是放棄一切的財產，選擇過修道院的生活，一旦你決定過這樣的生活，就不能宣稱你還擁有私產，而必須遵守院規——凡物公用。[37]此處他舉羅馬帝國的例子，帝國百姓個人是貧窮的，為使國家城邦富裕。因此基督徒為得天

國的獎賞，且有天使的陪伴，他們放棄所有是沒什麼可誇的，因為世上人也這麼做，為得一丁點好處，[38] 而基督徒這麼做，卻有天國的福分等著他們。修道院的清貧生活有助於基督徒戒除一切不必要的浪費，成為真正一切的擁有者——就是地上有限的物質用品，以及天上的財富。下面還有一段文字，是奧古斯丁高舉「財物共有」制度：

> 若有人想跟隨耶穌做門徒，當樂意將自己私有物拿出來與人共享，早期的基督徒凡物公用，他們損失了什麼嗎？……反之，人內心空虛以及人與人之間的紛爭，常是因為擁有過多私產造成的。[39]

在奧古斯丁那個時代，並沒有規定所有基督徒要過「凡物公用」的生活，只是在爭辯修道院是不是個理想的生活方式，修道院的存在也不斷提醒其他的教會，物質的追求不是人生的終極目標。

此外，奧古斯丁還必須面對較實際切身的問題，就是財產及財產權的問題。多納徒派的爭議迫使奧古斯丁不得不仔細思想神職人員與政府之間的關係。一個棘手的問題就是關乎財產權的問題，究竟是「自然法」較大，還是「國家法」較大？因著帝國鎮壓多納徒派，原本屬於他們的教會及財產，很多都被政府沒收，多納徒派就控告天主教派搶奪他們的財產，奧古斯丁本人就擁有本來屬於多納徒派的教會。最後奧古斯丁只好為自己說話，宣稱神賦與國家政府有權力來決定百姓財產權的問題。

> 多納徒派口口聲聲說政府沒收他們的財產、房屋，但他們是根據什麼這樣說？他們是根據什麼法說這土地是他們的？是神的自然法？或人的國家法？讓

他們自己來回答，自然法是依據聖經而來，國家法是依據政府的法律而來。每個公民能擁有他所擁有的，不是政府的國家法嗎？因為若照聖經的自然法，這豐饒的全地都屬乎耶和華神，祂對窮人富人一視同仁，用這塊大地供應他們。然而若照著人的國家法，就有分這土地是你的，這房子是我的，這僕人是我的。」所以這人的國家法是政府所訂，神已經給地上的王這個權力，來管理這國家人民的事，既是這國家的公民，就理當照這個規章法令行事。若你要照著人的國家法擁有財產，讓我唸幾段法令給你聽，看看是否准許異教徒擁有財產？「帝王又與我何干呢？他們這樣抗議，但你們擁有田地財產也是經由國家法才認可之，若不承認帝王有訂法的權利，有何人敢說：「這房子是我的，這土地是他的，這奴隸是你的？」既有成文的國家法規可循，帝王就可依法取締那些自稱是基督徒，卻又不願與天主教教會共領聖餐，一起敬拜造物主的異端教派，不准他們擁有教會的產業，這也是很合理的，因為所依循的是同一個政府的法令，他們有什麼資格說依法無據？[40]

從這段文字我們清楚看到，奧古斯丁認為富人窮人都是神藉著社會階級所造，因此多納徒派沒什麼立場上訴請願要回他們的財產，因為帝王的權威也來自神所賦與，根據法令判定這財產該屬誰就屬誰，其他人不得有異議。奧古斯丁的講法也有根據：財產權的歸屬是由帝王執政的政府法令所認可，若多納徒派不承認帝王有這權力訂法，那麼在當時的情

況下，也沒有其他權威機構，他們可以向它投訴請求。若他們接受神所賦予帝王執政的權威，他們就當撤回他們的控訴，因為帝王已經決定他們的請願上訴無效。

在另一處[41]寫給他一位加入多納徒派的朋友的信中，奧古斯丁說，人可以依「自然法」擁有某物，也可依「國家法」擁有某物。前者來說，財物應屬於正義者；後者則依政府法令的認定來決定物的所有權。若依「國家法」而論，多納徒派不得擁有財產，因政府依法不准他們擁有。若依「自然法」來論，多納徒派也不得擁有財產，因他們是不義者，也無權擁有財產。「但我們是靠工作賺取這些財物的。」多納徒派會如此抗議。對於奧古斯丁用箴言十三章22節回答他們：「罪人為義人積存貲財。」[42]他並不支持那些趁火打劫，將多納徒派沒收充分的財物據為己有的投機者，因為這些東西本來是屬於教會及窮人的。但他認為天主教派的教會是基督的真教會，這些沒收來的財物應該充公管理。

財產權的爭議，總算告一段落，結論是要由政府法令來規定。事實上，奧古斯丁所謂依「自然法」財物歸於義人，這話實質上沒啥意義，講不講都一樣，倒是要多納徒派找出一個比帝王政府更高的權威來申訴，是比較厲害的一招。依奧古斯丁的定義，多納徒派是不義者，即使依「自然法」來裁定財產權，多納徒派依然站不住腳，因為「自然法」是靠在奧古斯丁這邊。

雖然奧古斯丁向眾人循循善誘，導引他們走向正確的金錢價值觀，但真正要運用在社會秩序上時，不免受他從小薰陶的羅馬文化影響。他的母親是巴伯人，母親堅貞的信仰，最後也成為他衷心擁抱的信仰。但他的父親是個羅馬官員，

他對社會秩序的看法，深受父親的影響，這可從奧古斯丁對多納徒派的態度，及對割禮派的反應看出來。他教導人借錢給人不得取利，但奴隸反抗或把賣身契撕毀者，將視為大罪。他同意窮人富人是平等的，除了他們所穿著的衣服不同。但那些「尊貴的地主或出身良好的士紳」被人欺負，他們可以告到官府討回公道，但窮人受欺壓則無處喊冤。[43]

根據「自然法」所有財物都屬於義人，奧古斯丁又再補充，那些誤用、濫用財物者，不是真正的擁有者。人訂的「國家法」是「自然法」的延伸，財產權由政府依法認可，若因此造成社會貧富不均的現象，這也是神所允准，不用我們去置喙。

第13章 回顧

當我們回顧研讀過的許多故事時，我們對某些主題從早期教會教父時期，跨越到奧古斯丁漫長歷史中，能被持續地討論和那樣被關注大感驚訝。我們首先注意到那些受到不斷關懷而又全體一致觀點的題目；另外，還要再看看這四個世紀以來，又有哪些新主題有了顯著的發展。

共同觀點

前述第一點全體共通之處雖屬明顯但仍值得一提。即所有我們讀過的作者都一致認為信仰與財富的議題應該相提並論。這點毫無異議——我們也確實看到，大約四百年之間所有頂尖的教會領袖都贊同這個論點。當今世代，我們卻常常聽到人想將這些議題分開討論，而牧師或經學教師也認為應該把經濟問題留給專業人才去研究。當時，無論是屈梭多模的富裕讀者或者女皇優朵西雅，都沒有一位重要的基督教領

袖主張信仰與財富兩個議題應該分開來談。

在信仰與財富之間的實際關係內涵上，教會領袖們也有十分令人矚目的相同看法。比方說：有的議題一而再，再而三的出現，彷彿一個作者抄錄另一個作者文字似的。這都是真切的，無論這些主題是擷取自聖經，或其導源於希臘、羅馬古典而正統的智慧觀念。高利貸，通常意思為任何取利的借貸行為，普遍受到初代教會的譴責，可能只有亞歷山大的革利免是個例外。他或主張過禁止借貸取利，係僅是對於信徒之間的一種限制，不過這個講法對他有可能是斷章取義。歷史上我們知道至少有一些聖職人員因借貸取利，甚至厚顏無恥的沿用不合法的高利率，這可由尼西亞會議上嚴禁這種借貸行為所提出的十七部正典足以證明。[1]公元四百年當中，基督徒作家完全贊成杜絕高利貸，和人任何借貸取利的行徑，為此他們引用舊約律法以及希臘羅馬的傳統，在這兩者裏面，高利貸毫無立足之地，就算民法規定可以收取些微的利息，但在神學家眼中依然通不過。

重新詮釋「貧」「富」的意義，是另一個向異教徒作家借鏡討論的議題，似乎看起來富有的人在道德上其實很貧窮，而窮人卻有洋溢的喜樂。試回想古典作家們總把一心追求財富的人比喻成經常口渴不止的人，這個比喻重複出現在早期基督徒的作品和講道當中，所以過度的財富除了煩惱，並不能帶來什麼，反倒是適度的貧窮可以使人快樂無憂、心安理得。

另者，施予窮人就是借給上帝，則是惟有基督徒才有的觀念——來自舊約箴言，但是在很短的時間裏，就發展成全盤的「施予神學」。但是在「施予神學」的觀念裏，當人進

天國的時候，「富有」成為不利的因素，這倒令人毫不驚訝。這個可能引自耶穌的講道而來，卻在初代基督徒文學裏流傳甚廣。此外，還談到若有人可以幫助別人，卻未伸出援手，致使這個需要幫助的人因力不能勝，造成不測，這個有餘力的人將遭天譴，因他沒有盡到弟兄應盡的責任。

儘管作家們對財富累積一致持否定的態度，卻完全同意物質本身就是財富的看法，因為財富可以包括其物質及其累積兩件事，有些作家，像亞歷山大的革利免有時就會提出二者會起衝突的論調，不過主張物質邪惡的諾斯底派把教會團團封鎖之後，神學家堅持認為包括財富在內的所有物質都是好的觀點，在當時無異於石破天驚，而且極為重要。同時，這些支持物質有所值——財富亦然——的作家們一方面反對諾斯底派，一方面堅信累積財富物質的邪惡面。正如他們所說，物質本身無罪，倒是一心一意追求財富，貪愛財富到沒有理性地步的人才是邪惡。我們會再回頭討論這個議題，因為這個議題幫助基督徒在釐清財富和富人的關係上有重大的突破。

在是否可以擁有私人財產，或必須凡物公用的議題上，基督徒作家們所持的見解，幾乎相同到令人驚訝的程度，這是當代最突出的一個議題，使徒行傳前幾章中所描述的分享共用方式，並不像有時我們所想像那麼快速而輕易的被放棄，相反的，凡物公用至少持續到第二世紀，更可能是到第三世紀才被放棄。同時，一旦教會人數增長後，會涵蓋各個經濟階層的會友，因此著重自發性分享的本質，而在某些情況下，遂從強調凡物公用的團契組織轉移為慈惠施捨來替代。

公元最初四個世紀當中，作家們贊成施捨並不意表給乞丐些零星小錢。相反的，他們最常遵守的標準是，一個人只應該維持他自己的生活所需，多餘的物資則應分給所需之人，奧古斯丁將此原則濃縮為：「多餘的物資就是窮人的需要。」同時，那些提出此一原則的人，包括屈梭多模和奧古斯丁都承認，習俗或病弱的人可能需要某些東西，但在更窮的人眼中，那就算是富餘。在這些例子中，凡是我們研究過的經學教師或是牧師對此都相當有彈性，而沒有硬性設下規定，並讓信徒自己決定何為需要，何為富餘。雖然有些人勸誡信徒不應對自己預設立場，且該接受屬靈導師的引導。奧古斯丁曾經提出建議，認為什一奉獻是最低的尺度。

論到凡物公用，有些神學家最經常的看法是：在創造裏，上帝要凡物共享，人的墮落造成私人財產的存在。這樣的觀點經常是伊甸園故事和上古黃金時代裏古老神話的組合。橫亙在伊甸園和我們之間的既然是罪，所以他們認為私有財產和罪惡往往是相連接的。因此有人可以獨自保有地裏的出產，視為私有財產，安波羅修所說，這等行為根本就是強取豪奪——套句現代社會學家的話，保有私人財產等同行竊。

但同時，所有我們熟知的作家均視保有私人財產為理所當然。亞歷山大的革利免力主，人若沒有擁有私產，便不能服膺耶穌所說要和窮人分享財產的命令。他的辯護私有財產是：一個人不能給予不屬於他的東西。即使公元最初四個世紀中的作家並未直截了當的表明這個論點，但他們在作品裏呼籲信徒不吝惜的施予，可見私有財產的制度已經行之有年，存繼未變。

不過作家們在私有財產上立下許多嚴格的限制。此等限制與當時盛行的羅馬法律旨在保護絕對的私有財產權，亟其對立。最早的羅馬法規定，私有財產無需繳稅。基督徒教師始終反駁這種私有財產的看法，對他們來說，所有的財產都是身外之物，因此他們認為：第一，在基督徒作家中最一致的看法是，所有的財產都是身外之物，最終的所有權還是屬於上帝，這會關鍵到如何正確使用它。我們會再回頭討論。第二，財產只不過是身外之物，因為我們只能短暫擁有，死後所有權就自動喪失。據此，有些作家解釋說有的不動產在現在地主之前，曾經歷經許多主人，將來也要遇到不同的主人。第三，有些作家主張財產是身外之物，如愛任紐和耶柔米，乃因它是不義的結果。

根據基督徒作家的看法，所有權是對財產在適當使用上作更多的限制，依照古代羅馬的傳統，任何一個地主對自己的產業有隨意使用的權利，基督徒經學教師完全對此不同意，正因為所有的財產都是身外之物，所以不是每一種用途都正確。作家們以用途之不同來訂定標準，最常使用的標準是「夠用」，即擁有產業或財富的人應該僅用在起碼的生活所需上，凡是超過生活用度的部分，就是「富餘」，理當和生活無著的人分享，革利免和其他的神學家提出「有用性」的標準，他們主張財富不該揮霍在沒有用的事物上，也就是說應以實際需要為考量，摒棄一切虛飾不實，革利免提醒讀者，鐵製的刀絕對比金製或銀製好用；屈梭多模和另一批神學家嘲諷在馬嘴裏裝黃金嚼環的有錢人；奧古斯丁則說明使用和享受的差別，並宣布所有的東西都要使用終極為要討上帝的喜悅。就實際的角度看，他力主什一奉獻是與別人分享

財物的最低而且可行的限度。

不論這其間差異如何，所有的神學家一致同意最基本的原則就是財富必須要與人分享。這個原則超越單一層面，它既是經濟生活的基石，又是要把多餘的去與需要的人分享的根本緣由。在經濟生活方面，安波羅修認為要切切實實的懲誡貿易，就像他曾宣告說，上帝為漁業而造海，而不是為揚帆赴遠地去尋找當地沒有出產的東西，引進後待價而沽。然而除他之外，幾乎所有的作家都同意世人的交流。

無論是因為貨物的流通，或是關係的建立，在上帝眼中都是創造的一部分，和祂所定的旨意。與安波羅修相較，屈梭多模讚美上帝創造海洋，以致人可以長途旅行，藉著貿易尋找各種需要的東西。拉克坦丟則表示，正如上帝賜犄角給麋鹿是為了保護自己，同樣的，人類也可以透過社會生活互相給予，彼此支持和經營貿易而保護自己。

為了彼此分享而創造財富的原則，經常不斷的用來提醒基督徒要和財富較少的人分享，累積財富則是曲解了它，不只因著是實質的財富總是要流通和活用的，而且由於財富的目的是在滿足人的需要，所以一心以累積財富為目的，或為了過得更舒適、奢華一點的想法是誤用了財富。因此作家們覺得：只知累積財富的人無權繼續擁有財富，至於那些為自己保有財富，置窮人於不顧的人，無異於竊賊。這一系列重複的討論讓作家們看到一個結論，財富的運用必須是有益於大眾的。只有在與大眾分享的情況下，擁有私有財產才屬正當合理，而促進了現存的秩序下並不受到鼓勵的平等。

公元最初幾個世紀的作家們在相當特殊的神學基礎上討論財產公有、凡物公用。最常見到的是他們的觀點總是指向

過去、上古的黃金時代，而不常講到未來，也不多談及神國的末世景況。[2]說得更精確一點，當大部分作家在尋找一個社會秩序的模式時，讀者們理應迎頭趕上，他們發現這個社會秩序存在過去，而不在未來。關於末世論，除了初期耶穌的講論之外，其他的都很傾向個人主義。有些作家的確提出末世論作為分享財富的一個理由，然而並不是因為這個期待中的天國，是一個講求人人平等的國度，而是只有在地上力行分享財產的人，才能進入天國。

重要的發展

邁向個人主義化的末世論在教會初期的宣講中便已出現，而隨著時間的推移更加顯著。從革利免所關心的是富人怎樣得到救恩，末世論轉移到奧古斯丁所認為的，所有的人類，包括窮人都是為要榮耀上帝而受造。

與末世論的改變平行發展的，是將使用和擁有財富的批判予以內心化的趨向。在最早的基督教文獻中，當時對過剩財富的譴責相當直截了當，直陳財富本身是基督徒生活的障礙。沒有人去區分富人和貪婪的人。舉例來說，赫馬視財富為基督徒順服的障礙，富人必須去除財富，使他們能符合天使建塔的尺度，數十年後，亞歷山大的革利免強調攔阻救恩的不是財富而是貪婪。革利免則斬釘截鐵的說，面對這麼多窮人，只有一種情況會使富足的人拒絕分享他們的財富，那就是過分愛財。於是，我們可以斷定：存在心中的是貪財的惡念，而不是財富本身，因為財富的累積往往伴隨著邪惡的慾望，這是我們所探討過的那個時代裏流傳得最普遍的觀念。另有一些作家，如巴西流和屈梭多模深信內心的腐化造

成貪念，貪念使財富轉為邪惡，也使那分享的意願無法輕易的找到出口。雖然富人累積了大量的財富，其財富也另有用途，這些富人還是被當作有貪念、有罪的。對於富人緊握他們的資源不給窮人，巴西流和屈梭多模指責他們誤用了財產，使自己淪為盜賊，就某方面而言，等於謀殺。

不過到了奧古斯丁時代，此種強調看法被推移得更遠，著重的乃是靈魂的態度，認為靈魂絕對必須與物質分開來談。雖然奧古斯丁因宣導所有的富餘應與窮人分享，而傳承基督教傳統觀念，他強調的卻是內在意志對事物的態度，物質乃供人使用，而不是享樂。意指必須避免放太多心思在物質占有上。這樣的教導，對養尊處優，無需對生活擔太多心思的富人而言，良心的壓力大為減除；而趨於將重擔壓在那些在生活需要上十分窘迫的人，其心靈為生活所需而憂慮，是幾乎無法避免的事。這個教導所產生的實際結果，可以從奧古斯丁本身和他對多納徒派的威脅，尤其是從割禮派所造成的不安而一窺端倪。這些富人仗勢欺壓窮人，強迫他們從事低收入的勞動工作，或寫下借據，證明借過錢給他們，這在神學家眼中是個大罪，顯示出他們對物質的狂熱超過一切。

更深入的問題

縱觀這些理論在發展的時候，有些問題就已經相當明顯。第一個問題是，為什麼早期基督徒作家們的觀念，卻一直不受各類教科書、教會歷史和基督教思想史等課程所重視？這個問題並非孤立事件。讀者一旦了解到本書前面幾章的大部分內容，均取材自有名作家的著作，他們乃是擁有基督教被尊為「教會中的教父」的身分，他們的著作本應是一

再要被仔細研讀，用來新發現初代基督教教導的本質。因此我們便會發現一被忽略問題的嚴重性。

一個顯然的答案是這些有關財富源起、財富本質為何，及其使用的題目，沒有被當作是神學議題來對待。就算這樣，也只不過引發更深一層的疑問：為什麼當顯而易見的古代作家篤定認為它們具有重大神學意義之時，後來這些問題沒被當作神學議題來討論呢？我們無法逃避地這樣結論：它們所以不能成為神學議題，乃是教會整體規避面對這些問題的結果。並不是說財富議題與它和信仰的關係對整個教會歷史從來是無足輕重，而是這些問題比較容易放在核心之外的邊緣地帶，讓修道士和那一心尋求過著較一般大眾更高標準的基督徒生活的人去遵行。在近代，有人就將這些問題歸類到社會倫理的範圍裏，歸屬到不同學科的不同主題，我們也易把它們劃歸為非神學議題來看待。

明顯地，這個在核心之外尋求的過程，在第四世紀時，正好也是教會會友不斷增加的時候，增添了它發展的動力。修道制度界定了神學上的「誡命」與「稱義」之不同，誡命必須遵守，而稱義係「追求完美的勸勉」，意指願意遵守修道生活的人。這種區別把教會中的信徒劃分為二，只服膺誡命固然是好，但是追求完美的勸勉的人則是更好。於是信仰與財富二者開始區別，成為便利行事的分工，修道士持守的是擁有有限的財產和分享財產的古代傳統，他人則大肆累積財富，並以其中的一部分支持修道士，或做點施予窮人之事，藉此漸或體會因分送食物或一點零錢給予貧窮人的意義。

就神學緣由，宗教改革推翻了修道運動。宗教改革人士

認為：修道主義既破壞了平信徒日常生活的聖潔，又因漠視因信稱義的宗教改革精髓——那是宗教改革的基礎。然而修道制度也因為經濟理由而遭廢除，對沒收土地和修會財產的慾望在在扮演著重要的角色，亨利八世廢除修道制度便是一例。不過修道制度的沒落另有更嚴重的原因，由於貿易和工業的發展，私有財產制度開始萌芽，這時候修道院生活成為舊有的價值體系及傳統觀念一個痛苦難當的提醒，因為再也沒有人像以往那樣的珍惜舊日的價值觀和傳統。財富的累積——今天我們稱之為「資本」——成為日後整個社會追求的主要目標，包括基督徒也不例外。基督教和資本主義結合後在社會和教會中發展得極為迅速，致使這時候修道主義已經無法在這樣的社會和教會裏負起提醒的重責大任——即使偶爾作一個軟弱的提醒者——提醒早期基督徒的信仰與財富觀點，亦不存在。

教會歷史和基督教思想史的書籍與課程之所以會逐漸忽視財富事務及適當使用它的方式，乃是因為當代史學家和神學家一如當今地受限於他們的時代，不曾被教導將財富當作神學的諸問題來討論。

最後我們提出經過前幾章之後，所要探討的，便是這些問題，究竟與當時一再討論的其他神學問題有何關聯？或者換句話說，我們是否應該恢復信仰與財富議題之應有的地位，作為了解古時教會的核心，看看它們對我們研讀基督教思想史有何影響？

在我們討論的諸財富問題和最初四個世紀裏基督徒所辯論的主要議題之間，顯然彼此之間的關聯是存在的。這樣的關聯必須有更深入的探討和更小心的求證，正因為這兩點—

一更深入的探討和更小心的求證——可能會影響到我們對基督教思想史的全面認識。

首先，我們遇到的是諾斯底主義的挑戰和教會的回應。史學家把原先視為一系列宇宙起源的諾斯底主義，當作救恩來看待，或許我們因此對諾斯底主義有更深的了解，並且明白教會如何與它對立。伊格那丟關切安提阿的異教徒，並不只是因為他們的信仰荒誕怪異，而且他們對孤兒、寡婦或受盡欺凌的人毫不關心。革利免和其他的神學家堅信行善乃擁有財富的目的，這點備受諾斯底派否定，於是早期基督教的創造論，在物質的「價值」與「使用」的辯論中愈發成形，至少在某一方面來說，這些辯論試圖對基督徒提供財富運用及管理的指南。我們再看後來幾個世紀的創造論，我們看到大多數的作者，都在此一架構上探討財富正確運用的問題。顯然創造論及其發展，與正確的管理受造之物的各個問題上，就是信仰與財富的議題，是無法分割的。

第二個也更引人關注的，是信仰與財富和亞流派之衝突爭論。兩件事相當明顯，其一，在爭論中的正反兩面——即使一些不曾積極參與，如該撒利亞之優西比烏者——都以皇帝的威嚴形像來解釋上帝。（都以皇帝的肖像當作上帝來敬拜），其中以亞他那修和尼西亞派尤好此道。亞他那修強調這不僅僅是上帝至高無上的尊榮，也是宇宙間的君王俯就卑微，成為我們中間的一員，就像祂自己所說，活在我們當中。簡言之，亞流派認為上帝披上絕對超越一切的尊榮，相較之下，亞他那修認為上帝明明白白的選擇與受欺壓的人站在同一線上。

其二，第四世紀時，在討論窮人的權利、凡物公用以及

財富過度累積的不義等方面還有一些更急進的文獻，作者都是史學家一再提到亞流派的「最強勁的對手」，有：大巴西流、拿先斯的貴格利、女撒的貴格利和安波羅修等等。史學家經常挑這些神學家的毛病——特別是西方神學家——比方說，講到「三位一體」這個詞裏三個位格之間的關係時，女撒的貴格利認為就如同三個人一樣，他還提到彼得、雅各和約翰足以解釋三位一體的關係。這樣我們怎能相信這個神學家對三位有位格的神之間的關係，和三個人類之間關係的主張是正確的？為了解三位一體上帝彼此之間的關係，是否應該摒棄主從的觀念方為正確之道？就像加帕多家派教父也指出了解人類社會關係的不同方式。我對此一問題毫無涉獵；也不確定這些現存的文獻是否可為這些問題作個結論？但是應該提到的問題是：亞流派和尼西亞的信仰之間的衝突，是否可解釋為對社會秩序不同的兩種了解所產生的衝突？

所有能夠引起史學家興趣的問題，都必須用心探究。而且必不容這些問題流於暗昧難解，或者延緩去討論今日基督徒所要面對重要而基本的問題；在這些議題上，我們必然不能再漠視早期基督徒的見證，他們曾活在這個貧富懸殊的世上，我們則生存於有人擁有百萬美金，而有數百萬人一無所有的當今世代。對他們來說，這些問題無法與救恩脫節。而如今，難道這個世界已經大幅改變到我們從而會認為，救恩與財富兩者之間已毫無關係嗎？我深信不是這樣！難道我們對委身已經減弱到一個程度，甚至到了我們不再嚴肅質疑世人擺在當前濫用世界資源的情況？不再關心其和救恩的聯繫？但願不是！

附註

第一章

1. 本人曾經總結這些研究結果於一教科書《基督教思想史》3 卷（Nashville: Abingdon,1970-1975; 1987 再版）

2. 關於此主題生平記載甚多。參 U. Benigni, *Storia sociale della Chiesa*（Milano: Francesco Vallllardi,1906）; E. A. Judge, *The Social Patterns of Christian Groups in the First Century*（London;Tyndale,1960）; P. Hinchcliff, "Church and Society before Nicea"*CQR* 165（1964）:39-50; P. Kowalanski, "The Genesis of Christianity in the Views of Contemporary Marxist Specialists of Religion," *Ant* 47（1972）:541-75; A .J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*（Baton Rouge: Louisiana State University Press,1977）; R. M. Grant, *Early Christianity and Society: Seven Studies*（New York; Harper & Row,1977）; G. Barraclough, ed., *The Christian World: A Social and Cultural History*（New York: Harry N. Abrams,1980）; E.A.Judge, "The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History," *JRH* 11（1980）:201-17;W. A.Meeks, *The First Urban Christians:The Social World of the Apostle Paul*（New Haven: Yale University Press, 1983）

3. 關於此主題的三個教父文集是：W.Shewring, Rich and Poor in Christian Tradition（London:Burns Oates & Washbourne, 1948），這僅包含我們所研究期間的 6 個選項; A. Hamman, *Riches et pauvres dans l'église ancienne*（Paris: Grasset,1962）, and R. Sierra Bravo, *Doctrina social y económica de los padres de la Iglesia*（Madrid:COMPI,1976）.後者較多選論，即或內容較少。

4. 此部分已為 H.Gülzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*（Bonn: R. Habelt,1969）

5. M.I. Finley, *The Ancient Economy*，二版（Berkeley, and Los Angeles: University of California Press, 1985），p.65

第二章

1. 亞里斯多德，《政治學》1264-72,自 The Basic Works of Aristotle, ed. R. Mckeon（New York: Random House,1941）。所有語句出自本書。

2. 亞里斯多芬尼，*Ecclesiazusae* 589-99, from *The Complete Greek Drama*, ed. W.J. Oates and E. O'Neill, Jr.（New York: Random House, 1938）.

3. Ibid. 604-9。

4. 在《共和國》（455-57）中，男人和女人都包含在每一分類之中，雖然後來在*Laws*（759a,828b）被教導說男人在任一活動均來得優越。柏拉圖宣稱女人除了祭司外，不適合社會的主要活動。柏拉圖《共和國》Paul Shorey 譯 The Collected Dialogues of Plato, ed. E. Hamilton and H. Cairns.（Princeton: Princeton Univ. Press, 1961）.所有柏拉圖語句出自此處。

5. 《共和國》415a.

6. 《共和國》415b.

7. 《共和國》540a-b:「在五十歲這些人（衛士）在競賽中存活，並且獲得各方面最佳的訓練，知識完備可以持守到底的人，我們應要求提升其靈魂的視野……奉獻他們更多的時間來研究哲學……進而努力地服務國家和城市。」

8. 《共和國》420a.

9. 《共和國》347c.

10. 《共和國》396c.

11. 《共和國》582b-c.
12. 《共和國》372c-373b.
13. 《共和國》550e.
14. 《共和國》417b:「無論何時他們（衛士）要獲得屬自己的土地、房屋、錢財，他們則成了家計主人和農人而非衛士，並且從服務自己國民到幫助敵人和主子，他們憎惡也被憎惡，往後的日子他們懼怕城裏的人更甚於外面敵軍——令其處在自我毀滅和國家毀滅的地步。」
15. 《共和國》459-61.
16. 《法律 》773.
17. 《共和國》407e.
18. 《共和國》740a.
19. Ibid.
20. 《共和國》741c.
21. 《法律》744-45.
22. 《法律》919b-c.
23. 《法律》846-47,919-20.
24. 《法律》918.
25. 對利息的禁止：《共和國》556b；《法律》742c-743d。禁止任何形式信用的推廣：《法律》849e, 951e。
26. 《法 律》912b-c, Cf. Glauco Tozzi, Economistas griegos y latinos（Mexico City, Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1968）, pp. 91-92.
27. 《法律》915e.
28. 《法律》742a-b
29. 《政治學》1277b-1278a.
30. 在《政治學》1201a.「同時，他辯稱國家要生存，其國民要有共同的東西，至少要有共同的地方。」但是他所指的是「我們目前的情況」

而非「未來的新秩序」。

31. 《政治學》1264a.

32. 《政治學》1263a.

33. Ibid.

34. 《政治學》163b.

35. 《政治學》1263a.

36. 《政治學》1261b.

37. 《政治學》1263b.

38. 《政治學》1295b.

39. 《政治學》1295b.

40. 《政治學》1258b，為了解亞里斯多德對「利息」一詞的看法，必須知道在希臘文中稱tókos　意為後果產物。在McKeon的Nicomachean Ethics,1121b中，亞里斯多德斥責那些「搾取任何機會，如從事不乾淨的貿易、開妓院，和所有這些借出小錢獲得高利率的人。」因此跟《政治學》論點相反，不是我們所了解的利息，而是貪婪才要被拒絕。在 Nicomachean 倫理中談到貿易也和《共和國》書中論點有異，在5.5中討論而貿易的積極面。並舉出一製鞋商要建一棟房子的事情，他必須要憑藉自己努力製鞋的結果，經由貿易來償付建築工人的支出。亞氏所反對的似乎是把貿易視為占有手段。

41. *Nic. Eth.*1131b.

42. *Vat. fragm.* 25《禁慾主義和享樂主義的哲學》（ed.W. J. Oates, New York: Random House,1940）其他伊壁鳩魯派文字出自此書。

43. *Ibid.* 35.

44. *Frag.*49.

45. *Diog.* Laet., *Lives* 10.11（LCL）.

46. Plutarch, *De Alex. virt.* 329（LCL）.

47. 但在另外地方，他持「婦女是聰明人的共同資產」的觀點（Diog. La-

ert., *Lives* 6.85）。

48. Diog. Laert, *Lives* 7.33.
49. So Tozzi *Economistas*（n.26 above）.p.182.
50. 關於 Zeno 的理想城市，參考 Diog. Laert, *Lives* 6.85
51. 引自第五世紀 Joannes Stobaeus, *Flor*.95.21 文集 in *Stoicorum veterum fragmenta*, ed.J.von Arnim （Lipsia: B.G.Teubner,1905）
52. *Flor*.Ibid.,5.52.
53. Sextus Empiricus, *Adv. math*. 11.64-67.
54. Stobaeus, *Ecl*.2.84.18. Cicero, *De fin*. 3.50-54, *LCL*.
55. N.Festa, *I frammenti degli Stoici Antichi*（Bari: Laterza,1932-1935）,1: 23-24.
56. 一個西塞羅後來在 *De off*.3.10.42.*LCL*.使用的主題.
57. *De cupid. divit*. 3, *LCL*.
58. *De cupid. divit*. 8, *LCL*.
59. *De esu car*.2.2, *LCL*.
60. *De cupid. divit*.6, *LCL*.
61. *De vitanco aere alien*.4, *LCL*.
62. *De vit. alien*.4, *LCL*.
63. *Praec.ger. reip.* 13, *LCL*.這在他宣稱統治者不能獨厚其友人之後。內中顯出Plutarch他反對統治者利用法律圖利朋友，在經濟事務上他倒無類同的不安。
64. 此主題在 D.L. Mealand 的"Philo of Alexandria's Attitude to Riches" *ZntW* 68（1978）:258-64 中討論。該文章並引發生動的討論：T.E. Schmidt, "Hostility to Wealth in Philo of Alexandria", *JStNT* 19（1983）: 85-97; Mealand, "The Paradox of philós Views on Wealth," JStNT 24（1985）:111-115; F.G.Dowing, "Philo on Wealth and the Rights of the Poor," *JStNT* 24 （1985）:116-18

65. Philo, *Quod omnis probus* 77, *LCL*.

66. *De plant*.66, *LCL*.

67. 此主題已在 Pindar, *Ol*.2.70 出現，但是拉丁詩人予以發展。Vergil *Georg*.1.126, *LCL*;9.569, *LCL*; Ovid, *Met*. 1.132, *LCL*; Horace, *Epod*. 16.49, *LCL*. Cf. Seneca, *Ep*. 90.41, *LCL*.

68. 這是在出現對黃金時代要重現的盼望，通常和土星和農業有關。伊壁鳩魯派其與單一黃金時代理論的主張不同，主張進展到未來黃金時代係漸近攀升過程，見 K.F.Smith"Age of the World（Greek and Rome）"in Encyclopaedia of Religion and Ethics,ed. J. Hastings（New York: Charles Scribner's Sons,1931）,1:192-200.

69. Cato, *De agri cult*.1, *LCL*.

70. 「賣掉不勘使用的公牛、有瑕疵的牛羊、羊毛、皮遮被、舊蓬車、老工具、一老奴隸、一病奴，和任何其他多餘的東西。主人要有變賣處置的習慣，而非購置的能力 。」*De agri cult*.2, *LCL*.

71. Cicero, *De off*. 3.15, *LCL*.

72. *De off*. 2.21-22, *LCL*.

73. *De off*. 1.20-21, *LCL*.

74. *De off*. 3.6, *LCL*.

75. *De off*. 1.42, *LCL*.

76. 「所有裏頭利益都獲得保障，沒有比農業更好、沒有更獲利的、沒有更得意的、沒有比其更邁向自由人。」*De off*.1.42, *LCL*.

77. 「小規模的貿易雖不足為道，但是如果是大規模的批發和從世界各處大量進口，配銷各地沒有欺騙，便不該大受責難，反應得到高度讚許。」*De off* 1.42, *LCL*.

78. *Seneca, Ep*. 14, *LCL*.

79. *De trang.anim*.8, *LCL*.

80. *Pliny the Elder, HN*,1.18.

81. *HN*1.33.8.

82. *HN*1.2.158.

83. *De re rust*. 1.3, *LCL*.

84. *Dig* 1.8.2 in *Corpus Juris Civilis*, ed. C. M. Galisset（Paris: Cotelle, 1867）.

85. *Cod. Theod*. 3.14 in *Theodosiani Libir xvi*, ed. Th. Mommsen（ Berlin: Weidmann,1962）.

86. *Cod. Theod*. 47.9.

87. *Cod. Theod*. 10.27.

88. *Dig*. 2.15.8; 12.6.14.

89. Paulus, *Sent*. 1.1.1-4.

90. Pliny the Younger, *Pan*. 37, *LCL*.

91. *Cod. Theod*.2.33.

92. *Dig*. 4.4.16.4.

93. *Dig*. 3.5.37; 12.6.26.1; 26.7.7.8.

94. *Cod. Theod*. 2.33.

95. 創世記 27:30.

96. 創世記 47:29-31.

97. 約書亞記 1:2.

98. 利未記 25:23.

99. 出埃及記 23:10-11; 利未記 25:2-4。 以色列人因債務緣故做了其他以色列人僕人的，也是每隔七年要還原身分 ，放其自由。

100. *Sanh*. 250 確認上帝說過「每六年人要耕作，第七年要讓地享安息，讓全地知道地是屬主的。」

101. 尼希米記 10:31.

102. 彌迦書 6: 49,53.

103. R. deVaux *Ancient Israel*（New York: McGraw-Hill,1965）,1:174-75 是否及如何將此一律法施行在新以色列國，成為錫安運動初始以來拉

比所討論的一項主題。參考 Simon's introduction to The *Berakoth* in *The Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein（London: Soncino Press,1948）, *Seder Zera'im*, p. xxi. 所有 Talmud 之參考出自此書。

104. 申命記 23:24-25「你進了鄰舍的葡萄園可以隨意吃飽了葡萄，只是不可裝在器皿中。你進了鄰舍站著的禾稼，可以用手摘穗子，只是不可用鐮刀割取禾稼。」

105. 利未記 19:9-10; 23:2; 申命記 24:19-21.

106. 雖然大多數收穫部分屬於窮人的拉比律法，在 *pe'ah* 已記載，拉比仍列舉了一些必須留給窮人的出產項目。除了角落 corner（*pe'ah*）」外，還有拾穗的人（*leget*）凡是沒割到或農人（*shikhhah*）收成到的，葡萄掉到地上的（*peret*），和小串沒割到的（*'olelot*）葡萄。

107. Pe'ah 5-6. 在本例中，如同大多其他拉比傳統的出處，很難或不可能斷定此類處置及解釋律法的確實日期。許多是基督教形成之後的事，故須參考第一世紀基督徒時代的猶太人觀點，而其可能反應稍早已存在的看法。

108. Pe'ah 6-7.

109. Pe'ah 18.

110. Pe'ah 25-26.

111. Pe'ah 22-23.

112. 學者對於它是否實際實施或做為原則而從未實行，意見分歧。見 R. Gnuse, *You Shall Not Steal: Community and Property in the Biblical Tradition*（Maryknoll, N.Y.:Orbis, 1985）, p.129 n.51.

113. 雖然在那個案中，賣主在賣出第一年內可以將房屋贖買回來。利未記 25:29-30.

114. 利未記 25:8-55（在 19-22 節中卻談到安息年土地要休耕）; 27:16-25; 民數記 36:4.

115. 參閱以西結書 46:17，其中似乎視一年禧年是理所當然。

116. 以賽亞書 61:2-3;路加福音 4:18-19。

117. 這是 Gnuse 在 *You Shall Not Steal*（如註 112），如他總結:「以色列的神要求財物根據人的需求來分享。偷竊是對有意義生活所需物資的剝奪，是迦南人做生意的方式。」p.85.

118. *Talm. Kidd.*180.

119. 出埃及記 22:25-27. 利未記 25:37; 申命記 23:19-20,在後文中借貸給另外的以色列人（借不收息）與借貸給外邦人（取息合法）是有分別的。

120. *Mishnah. Baba Mezja* 5.2., trans. H. E. Goldin（New York: Hebrew Publishing Co. 1933）.

121. *Mish. B. Mez.*

122. Philo, *Quod omnis probus* 85-87, *LCL*. Cf. Josephus, *De bel.Iud.* 2.7. *LCL*.

123. R. Mullin *The Wealth of Christians*（Maryknoll, NY: Orbis,1983）,pp. 37-38.

124. *Philo, De vit. coni.* 1.1; 2.13,18.

125. 一個提出的方法是將一人所擁有的五分之一給予窮人，對大額給予總有不悅. H. Polano, *The Talmud*（London: Frederick Warne, 1978）, p. 298.

第三章

1. 參 W. E. Heitland, *Agricola: A Study of Agriculture and Rustic Life in the Graeco-Roman World from the Point of View of Labour*（Cambridge, Eng.:Cambridge Univ. Press,1927）

2. Columella, *De re rust.*1.7, *LCL*; Pliny, *Nat. hist.*1.18.21, *LCL*.係近來對羅馬大封建主義的研究，對在義大利的發展有詳細資料的在 Kuziscin, *La grande proprieta agraria nell'Italia romana*（Rome: Riuniti,1984）.

3. Pliny, *Nat hist.*1.18.13, *LCL*.

4. *De re rust*.1.8, *LCL*.

5. 在羅馬法中家主是所有家庭進項的合法持有人—*familia*，成員包括奴隸和家中的自由人。在 *patria potestas* 制下的兒子無論何年紀，均不可在其名下擁有財產；奴隸亦然。

6. 在所知道的奴隸劣勢和其審判之間的關聯，以及如何在每天日常運作，參 P. Veyne, ed. A History of Private Life: From Pagan Rome to Byzantium（Cambridge, M A:Belknap Press, 1987）, pp. 59-63.

7. *De re rust*.1, *praef*.

8. *De agric*.1.7, *LCL* 中 Cato 列舉九種高獲利的農作物，葡萄居首，橄欖第四，麥子第六。參 Richard Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire: Quantitative Studies*（Cambridge, Eng.: Cambridge Univ. Press 1974）pp.34-38.

9. Salvator Riccobono, ed., *Fontes Iuris Rom. Antejustiniani*（Florentiae: G. Barbera 1988）, 2:795-96.

10. Suetonius, *Dom* 7.2, *LCL*; Satius, *Silv*. 4.3.11-12, *LCL*; Eusebius, *Chron*. 2.160 *PG*.

11. P. A. Brunt, "The Fiscus and Its Development," *JRomSt* 56（1966）:88. Dio Gassius, *Hist*.53.16.22, *LCL*.

12. 此非羅馬的習慣，在擴張政治領地時剝削新屬民。正常來講，早先土地租賃關係是持續的。羅馬的利益來自稅收、增加的貿易、土地和其他因特殊理由而沒收的財產。

13. D. Crawford, "Imperial Estates," in *Studies in Roman Property*, ed. M. Finley（Cambridge:Cambridge University Press, 1976） pp.45-54.

14. 本主題古典的研究有 M. Rostovtzef, *Studien zur Geschichte der romischen Kolonates*（Leipzig-Berlin: B. G. Tuebner, 1910）, 和 R. Clasuing, *The Roman Colonate: The Theories of Its Origin*（New York: Columbia Univ. Press, 1925）; D. Eibach *Underschungen zur spätantiken Kolonat*

in der kaiserlichen Gesetzgebung unter besonderer Berürcksichtigung der Terminologie（Koln:n.p., 1980）; G. Giliberti, *Servis guasi colonus*（Napoli: E. Jovene,1981）; P. W. de Neeve, *Colonus: Private Farm-Tenancy in Roman Italy During the Republic and the Early Principate*（Amsterdam: Gieben,1984）*servus quasi colonus* 一句採自羅馬法 Dig. 15.3.16; 40.7.14 在 *Corpus Juris Civilis*,ed. C. M. Galisset（Paris: Cotelle,1867）. 所有摘要及 Codex Justiniani 出自此版本。

15. *CInscLat* 8:25943, 26416.
16. 舉例而言，判決逃跑的人，*Cod. Theod.* 5.17.1 中要戴上鎖鏈如奴僕，強迫作奴隸的工，不再做自由人。
17. J. M. Blàzquez, *Historia económica de la Hispania romana*（Madrid: Cristianidad, 1978）, p.138.
18. Herodian, *Hist*. 2.4.6, *LCL*.
19. J. Toutain, *La economía antigua*（Mexico City, Mexico: UTEHA, 1959）. p. 278; C. Jullian, *Histoire de la Gaule*,（Paris: Hachette, 1908）, 5:310.
20. C. Dubois, *Etude sur l'administration et l'explotation des carrieres dans le monde romain*（Paris: Hachette, 1908）.
21. 其他有關礦產資源的私有權，請詳 *Dig*.27.9.3.6
22. 此類貿易所帶來的財富十分明顯。根據 Pliny 指出在印度這個貿易量每年達到五千萬 sesterces. *Nat. hist*.6.101.Cf.12.84, *LCL*.
23. 參 J. Rouge: *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Mediterranee sous l'empire romain*（Paris: Ecole pratique des hautes études,1966）. Chrysostom 讚美上帝「開闢了海上的捷徑」。
24. C. Webber and A. Wildavsky, A History of Taxation and Expenditure in the Western World（New York: Simon and Schuster, 1986）, p.109.
25. Pliny the Younger 對 Comum 市捐贈禮物的意見。

26. V. Chapot, *El mundo romano* （Mexico City, Mexico: UTEHA, 1957）. p.75.

27. 在新約這稱做 *didrachma*、參馬太福音 22:17.查其在早期以色列的背景，參出埃及記 30: 11-16 和尼希米記 10:32-33 , Josephus 在 *Ant*.18.9.1, *LCL* 指出所有猶太人，無論住何處都須負擔稅捐。

28. Josephus, *De bel Iud*. 7.6.6, *LCL*.

29. 參 E. Badian, *Publicans and Sinners* （ Oxford: Blackwell, 1972）.

30. Varro, *De re rust*.1.57.2, *LCL*, 談到倉儲可以使小麥存放 50 年。

31. Webber and Wildavsky, *History of Taxation* （n.24）, p.119

32. Ibid., p.135

33. R. MacMullen, *Corruption and the Decline of Rome* （New Haven: Yale Univ. Press, 1988） p.144.

34. 直到革老丟，他仍將權力集力到羅馬皇帝身上，而把元老的這個特權拿走。

35. A. H. M. Jones, *Studies in Roman Government and Law* （ Oxford: Basil Blackwell, 1960）p.110.

36. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 2nd ed. （New York: Harper & Brothers, 1850）,1:95-96.同樣觀點在近代學者如 R. Rémendon, *la crise de l'empire romain de Marc-Aurèle à Anastase* （Paris: Presses Universitaires de France, 1964）, p.71, C. Wells, The Roman Empire （London: Fontana, 1984）, p. 239-240.

37. 對於 Aelius Aristides 的生平年代，一些學者亦考據不全，有些認為是早在公元 117 年，有些則認為是晚至公元 129 年。他的《羅馬演講》（*Roman Oration*）一書在 143 或 144 年發表。見 A. Boulanger, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asieau Iie siecle de notre ere*（Paris: Boccard, 1923）, pp. 461-95。雖然沒有近代文獻顯示《羅馬演講》係在雅典那發表，但學者多作此推斷。J. H. Oliver, *The Ruling Power: A Study of the Roman Empire in the Second Century after*

Christ Through the Roman Oration of AeliusAristides（Philadelphia: The American Philosophical Society,1953）, p.887，而雅典那地點可能是環繞Urbis神廟區域的一部分，那時神廟剛建完成，每年有慶祝城市誕生的儀式。

38. 《羅馬講演》4,6.此地所有記錄係翻譯自奧立維 *The Ruling Power*, pp. 895-907.
39. Ibid.,11.
40. Ibid.,13.
41. Ibid.,21.
42. Ibid.,24.
43. Ibid.,28.
44. Ibid.,29.
45. Ibid.,36.
46. Ibid.,39.
47. Ibid.,59,62.
48. Ibid.,63,64,66.
49. Ibid.,94,97,99.
50. Ibid.,6.
51. Naphtali Lewis, *Life in Egypt under Roman Rule*（Oxford: Clarendon, 1983）p.1-2.此一精彩可讀的內容是根據埃及後續發展來記載。
52. 所有這些條款是奧古士都所輯成，部分為 Lewis 的 *Life in Egypt* 引用，pp.32-33.Lewis作結論：羅馬埃及的社會制度是「十足的古代種族隔離政策」。
53. 這是基督教修道院逃跑者，希臘文稱 anacharesis.
54. Lewis, *Life in Egypt*, p.164-65.
55. *Scrip. Hist. Aug.*, Adr., 12.1, *LCL*.
56. M. Rostovtzeff , *The Social and Economic History of the Roman Empire*,

2nd ed. （Oxford: Clarendon,1957）,1:323.

57. 一個有名的例子，特別是羅馬帝國遭遇普遍的困境開始（第三世紀後半期），非洲馬克達一地的墓誌銘：「出生在貧苦弱小家庭……我一出生便一輩子在田間工作，在大太陽下收成了十二年，從苦力做成契作人，督導收成達十一年之久……工作疲累，終使錢財無虞。並使我晉升為城市代表……」（見 R. MacMullen, *Roman Social Relations: 50B.C. to A.D.286*（New Haven: Yale Univ.Press, 1974） p. 43

58. 更多細節和這個政策在地區上變動的條件，請詳 Rostovtzeff, *Social and Economic History*, 2:192-254.

59. 這一點有人提到保羅和巴拿巴在呂底家的經驗，呂高尼那裡群眾被醫治的神蹟所驚訝，而後他們用呂高尼話高聲說……。

60. 使徒行傳 5:36-37.

61. 約翰福音 11:48 對羅馬當局所示意見的關心，但是在使徒行傳 19 章卻是截然不同的內涵。不是基督教與猶太教的爭執，而是亞底米人對保羅和他的同夥火大，亦包括其他猶太人（11:34）。

62. 看 K. Wellesley 的 *The Long Year: A.D.69*（Boulder: Westview Press, 1976）一書是該年中事件的最佳講述.

63. 對第三世紀社會秩序的重整，看: P. Lambrechts, *La composition du Senat romain de Septime Sévère à Diocletien*（183-284）（Budapest: Magyar Nemzeti Muzeum, 1937）; M.Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d. C.*（Roma-Bari: Laterza, 1973）; K. Dietz, *Senatus contra principem: Untersuchungen zur senatorischen Opposition gegen Kaiser Maximinus Thrax*（München: C. H. Beck, 1980）

64. 選自 *Papyri* no. 230, *LCL*.為 Naphtali Lewis 引用在其 *Greek Historical Documents: The Roman Principate:27 B.C.-285A.D.*（Toronto: Hakkert, 1974）, p.47.

65. 如 Lewis 在 *Life in Egypt*, p.202「所有在亞歷山大的埃及人，如果從

別處鄉下逃來，極容易被辨識出來，而且絕對被驅趕。被驅趕的是那些逃離他們所屬農事的鄉下的人，而不是來亞歷山大城觀光、獲取文化經驗和來做生意的人。

66. Cyrene 的 Synesius 抱怨甚至在承平時期軍士和他們的官長，對平民百姓行使暴力和貪婪的戰爭，這些承平之戰，和真正作戰一樣糟。記載在 Corruption.

67. 「禱告，告訴我們在基督再來之前，還有多少大難要臨到這世界，特別是提伯良統管的那些城？但什麼又是你們的神祇呢？」Apol. 40, ANF.

68. 「你們第一要務要認識到，世界現在變老變舊了，而不再具有原來屹立不搖的力量；亦沒有了之前擁有的巨大實力。」*Ad Demet.*3, *ANF*.

69. *Adv. gent.*1.4; *ANF*:「什麼時候人類被大洪水毀滅？不是在你我之前嗎？什麼時候世界被火焚燒成炭和灰燼？不是在你我之前嗎？」

70. 關於帝國從戴克理先到君士坦丁的演進，和兩個截然不同宗教的持續性，請參考 T. D. Barnes, *The New Empire of Diocletian and Constantine*（Cambridge, MA.: Harvard Univ. Press, 1982）.

71. 這些事物的極佳研究，請詳 Stephen Williams, *Diocletian and the Roman Recovery*（New York: Methuen, 1985）.

72. R. Grosse, *Römische Militärgeschichte von Galienus bis zum Beginn der byzantinischen Themerverfassung*（Berlin: Weidmann 1920）; D. Van Berchem, *L'armée de Dioclétien et la réforme constantinienne*（Paris: Imprimerie Nationale et P. Geuthner, 1952）.

73. 曼徹斯特 John Rylands Univ. 文獻。

74. 在戴克理先（Diocletian）*De pretiis* 輯中，為以上註 71Williams 引用，p.129-30.

75. S. Mazzarine, *Aspetti sociali del quarto secolo: Ricerche di storia tardo-*

romana（Roma: L'erma di Bretschneider, 1951）; W. Goffart, *Caput and Colonate: Towards a History of Late Roman Taxation*（Toronto: Univ. of Toronto Press, 1974）.

76. 看 Maria R. Alföldi, *Die Constantinische Goldprägung: Untersuchungen zu ihrer Bedeutung für Kaiserpolitik und Hofkunst*（Mainz: Verlag des Römische-Germanischen Zentralmuseums, 1963）.及 A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*（Oxford: Clarendon, 1948）, 君士坦丁的錢幣就是追溯他宗教政策發展的主要途徑。

77. A. Giardina, *Aspetti della burocrazia nel basso imperio*（Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1977）, 見註 31。

78. 看 T. S.Vigorita, "Nuovi indirizzi di politica fiscale nella legislatione di Constantino "in *Società romana e imperio tardantico*, ed. A. Giardina（Roma-Bari: Laterza, 1986）, 2:71-80. Vigorita 顯示如何君 士坦丁的政策趨於將財產集中到一群有力量的精英手中。

79. 看 N. Q. King "*There is such Divinity Doth Hedge a King": Studies in Ruler Cult and the Religion of Sacral Monarchy in Some Late Fourth Century Byzantine Monuments*（Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, 1960）。

80. Salvianus, *De gub.Dei* 5.28, *LCL*. 許多法律訂來反對此一施行，均證實沒有效用. Cf. *Cod. Theod.* 11.1.26

81. *Cod. Theod.*9.45.3;12.1.59,66,108,122.

82. J. Brissaud, *Le régime de la terre dans la société étatiste du Bas-Empire*（Paris: E. de Boccard, 1927）; D. Vera, "Strutture agrarie e strutture patrimoniali nella tarda antichita", *Opus* 2（1983）: 489-533.

83. *Cod. Theod.*12.1.171,183, in *Theodosiani Libri xvi*, eb. Th. Mommsen（Berlin Weidmann, 1963）.

84. 引自 MacMullen 的 *Corruption*（上面註 33）p.162.

85. *Cod. Theod.* 13.10.1, 有關強勢稅收的侵犯，見 MacMullen, *Corruption*.

86. *Cod. Just* 11.48.7,（註 14）

87. S.Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*（London: Macmillan, 1899）, p. 227-28. 更多近代著作只是修正 Dill 的一些細節，而確認了他第四世紀末到第五世紀前半的一般認定條件。

第四章

1. 許多這些材料並非長篇大論，而是一些些微改變的格式，不同於後來的詮釋。

2. 在 G. Theissen, Sociology of Early Palestinian Judaism（ Philadelphia: Fortress, 1978） p.3-4 表達此觀點十分清楚：對於傳統基督的真假認識我們或可開放討論。如果我們認為傳統認知是真實的，我們可以假設他們是根據傳統來傳承形成他們的生活。如果我們假設它是根源於耶穌復活之後的那段期間的耶穌運動，我們可以假設這些傳承者根據他們的生活來形成了「傳統」。以上任一推論結果均是相同：傳承傳統的社群和傳統的本身有其相關性。因此一個耶穌運動的社會學，傳遞了一個既屬「保守」又有「激進」的註解家們有關傳統的正確性及史實性的爭論。它不受質疑歷史耶穌困境的絲毫影響。

3. 看 M. Gil, "Land Ownership in Palestine under Roman Rule", *RintDrAnt* 17（1970）: 11-53. 亦參 "*You Shall not Steal: Community and Property in the Biblical Tradition*（Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1985）, p.87-88。

4. S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*（323 B. C. E. to 135 C.E.）（Wilmington: Michael Glazier, 1980）, p.202 n.16.

5. Josephus, *Ant*. 15.296; *De bel. Jud*. 1.403. 所有參考出自 *LCL*.

6. Freyne, *Galilee*, p. 164.

7. 論點為 F.C. Grant 在 *The Economic Background of the Gospels*（Oxford: Clarendon, 1923）中所強調 p.89.

8. Josephus, *Ant*. 17.4-5; Horace, *Epod*.2.2.184; Strabo, *Geog*.16.2.46.

9. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*（Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1958）, 1:262.
10. Josephus, *Ant*. 17.4.204; 11.2.306-7.
11. Josephus, *Ant*. 14.450.
12. 引自 Baron, *Social and Religious History*, 1:263.
13. Josephus, *Ant*. 18.274. Cf. Tacitus, *Ann*.ii. 42, *LCL*.
14. 關於市場是否為富有者所實際操控的問題，是值得公開辯論的. Cf. H. Kreissig, *Die Sozialen Zusammenhänge des jüdaischen Krieges*（Berlin: Akademie-Verlag, 1970）, pp. 36-51; and M. Applebaum, "Economic Life in Palestine," in *Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*, ed. M. Stern and S. Safrai（Assen: Van Gorcum & Co., 1974）, 2: 662-66.
15. Theissen, Sociology,（註 2）p.40. Cf. Josephus, *Ant*.14.28; 15.299-300,365; 16.64; 18.8; 20.101.
16. Freyne, *Galilee*（註 4）, pp.173-174.人們要記得雅各和約翰的父親頗有些錢，因此可以雇用工人在他的船上工作（馬可 1:20）.
17. A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*（Oxford: Oxford Univ. Press, 1963）p.134-136.
18. 馬太福音 18: 23-24.
19. Freyne, *Galilee*（註 4）, p.57-91.
20. W. R.Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus: An Enquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*（New York: Columbia Univ. Press 1970）, 中聲稱有這樣一種聯繫。 Freyne, *Galilee*, pp.208-47, 則傾向淡化它。
21. Josephus, *Ant*.14.159: *De bell. Jud.* 1.204. Cf. Freyne, *Galilee*, pp.63,67
22. Josephus, *Ant*.17. *De bell. Jud.* 2.43
23. Josephus, *Ant*. 20.102; *De bell Jud.* 2.433,447; 7.253. Cf. J. Kenneard,

“ Judas of Galilee and His Clan,” *JOR*, 36（1945-46）: 281-86.

24. 使徒行傳 5: 35-38.

25. 路加福音 3:9-14，可能這部分篇章較耶穌運動晚些的時期，是時已有稅吏和兵士進入教會。 縱使如此，公義和天國兩個主題的聯繫，已清楚地成為早期宣講的一部分。

26. L. Schottroff and W. Stegemann, *Jesus and the Hope of the Poor*（Maryknoll, NY: Orbis, 1986）,pp.24-25.

27. Ibid., pp.25-28.

28. 路加福音 6: 20b-21,24-25. 關於受逼迫有福和有禍的事，這裡忽略沒有記載，因此它們可能是後加於早期宣講內容之上。Cf. Schottroff and Stegemann, *Jesus and the Hope*, p.19. 也可能所有對有錢人發出有禍的負面言詞，反應路加的注意所在，特別要求他們的悔改。在這一點上，此信息內容顯示這樣大的反轉省思主題，在對路加城市教會的基督教認知上極為重要。

29. 馬可福音 10:29-30。

30. Schottroff and Stegemenn, *Jesus and the Hope*, pp.22-23. 我們須贊揚馬可傳達了這篇講話，雖然他自己和當時社群並不認同它，而覺得危言聳聽。特別是馬可 10:26，門徒的驚懼已充分記載表明出來。馬可社群所處的社會情境，與早期「耶穌傳統」完全不同。已有富有基督徒現在屬於這個社群。

31. Theissen, *Sociology*（註 2）, pp.9-23.他稱這些宣講師係「走動的領袖魅力」。

32. 看 Schottroff 和 Stegemann 對 Theissen 的描述的批評。*Jesus and the Hope*, pp.48-51.

33. 這是 Schottroff and Stegemenn 在 *Jesus and the Hope*, pp.67-120 的主題。他們的研究是有益的，作者亦大量引用其看法。但是作者在好些觀點上與其迥異。最不同的觀點是對他們使徒行傳早期「凡物公

用」的解釋。

34. 對此一社會架構的描述，較根據保羅書信而非路加的材料，視 W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*（New Haven: Yale Univ. Press, 1983）.

35. 關於雅各的社會背景及經濟教導，請看 P. U. Maynard-Reid, *Poverty and Wealth in James*（Maryknoll, NY: Orbis, 1987）. 雖然 Maynard-Reid 推論書信比作者不同乃至更早的日期和更原初的架構，他的研究顯示了書信時期社會和經濟意義顯著的亮光。

36. L.T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*（Missoula, MT: Scholars Press, 1977）, pp.189,198.

37. L. T. Johnson, *Sharing Possessions: Mandate and Symbol of Faith*（Philadelphia: Fortress, 1981）, p. 119.

38. 如看 E.Trocmé, *Le "Livre des Actes" et l'histoire*（Paris: Presses Univ. de Francé, 1957）, p. 195-96.另一方面 cf. P. Benoit, "Remarques sur les 'Sommaires' de Actes 2/42 a 5," in *Aux sources de la tradition chrétienne Melanges offerts a M. Goguel*（Paris: Delachaux & Niestle, 1950）, p p 1-10.對於使徒行傳歷史真實性有非常好的討論（雖非我們調查的議題），是 M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*（Philadelphia: Fortress, 1980）。

39. G. H. C. Macregor, 在 The Interpreter's Bible, 9:73.及 R. J. Sider,《財主與窮人》（*Rich Christians in an Age of Hunger*, IVP,1977）p.101 引用同時代另一作者 J.A. Ziesler 在 *Christian Asceticism*（Grand Rapids: Eerdmans, 1973）, p.110 相同的觀點：「耶路撒冷的難處是他們已將其資產變成所得（現金），以至在艱難時期沒有緩衝，致有外邦基督徒給予援助。」

40. *Ant*.20.5.

41. Tacitus, *Ann*. 12.43, *LCL* Suetonius, *Claud*.18, *LCL*.

42. 縱使如此，亦有人發現司考福（Schottroff and Stegemann）在《耶穌和盼望》（*Jesus and the Hope*）p. 119 中相左的觀點：基督徒「賣掉房屋和分配貸款被描述是惟一的一次行動，再也沒有發生。因此沒有理由假設，他們之後在人們需求時還那樣做的個案。」

43. 在 *The Amherst Papyri*, ed B. P. Grenfell 和 A. S. Hunt,（London: Frowde, 1900）, 1:100, No.4,有此一例：一個漁夫哈梅邀另一位漁夫做他的契友（*koinonos*）或合夥人。

44. Johnson, *Literary Function*（註 36）, p. 185.

45. 非常有趣的揣測，保羅的使徒職分和他為耶路撒冷教會籌集款項任務二者的聯繫關係。「使徒」是在文書上記載給予猶太領袖差派往猶太人中籌款的代表人的頭銜，Eusebius, *In Isa.* 18.1; Epiphanius, *Pan.* 11,30, PG; Cod. *Theod.*16.8.4 in Theodosiani Libri xvi,ed. Th. Mommsen（Berlin: Weidmann, 1962）. 中這些猶太使徒的稱謂，與保羅在信主前被派往大馬士革的任務相當。可惜的是所有這些文獻，和談到猶太「使徒」的資料均來自後來晚期的記載。在此環節上，人須注意當保羅談到他的工作時稱「我為耶路撒冷所辦的捐獻……」（羅馬書 15:31）。也有懷疑這豈不是保羅堅持他使徒職分的部分背景？他祗聲明他被主差派，或是他也主張有權柄去為耶路撒冷籌款？

46. 特別看 G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*（Philadelphia: Fortress, 1982）. 特別引人入勝的是 Theissen 的研究企圖聯繫哥林多教會的許多衝突，和當地社會的貧富對照關係: pp.99-110, 145-74. Cf. W. A. Meeks, *First Urban Christians*（上註 34）,p. 51-73.

47. *First Urban Christians*, p.73.

48. Ibid., p.65.

49. Meek 建議文學翻譯作「無底的貧窮」（Abysmal Poverty）, 但是（Ibid.,p.66）又建議這是一誇張說法。

50. 一個常被現代人甚於古教父時期的句子，在約翰福音 12:8 是：「因為常有窮人和你們同在，只是你們不常有我。」這句話絕對不可老是被詮釋為，基督徒要與貧窮情況的存在妥協，而不尋求減緩它（的存在）。合宜的內涵來講，這篇文字正好有相反的含義。首先，它是引自申命記 15:11「窮人永不斷絕...」，而此全篇申命記信息乃一直確認，神的百姓要順服神的律法，中間便沒有窮人；但因完全順服沒有實行，「原來那地上的窮人永不斷絕，所以我吩咐你說，總要向你地上困苦窮乏的弟兄鬆開手 to the needy and to the poor。其次，約翰福音耶穌是對猶大講話，他曾認為馬利亞膏耶穌極珍貴的香膏最好用在窮人身上。在這段文字，耶穌反應的意思是，現在祂和祂的門徒預備就死，馬利亞膏耶穌是合宜的。在耶穌走了之後，人有充裕空間和機會去實踐對窮人同等的慷慨。

51. Cf. Phil. 1:15-18.

第五章

1. J. P. Audet, *La Didache: Instructions des Apôtres*（Paris:J.Gabalda, 1958）辯稱時間早於 A.D.70 耶路撒冷陷落。J. Colson 則稱是第三世紀。或如 S. Giet 所稱層次包括兩個時期。
2. *Did.*11.4-6.9,12 所有使徒教父和護教者的係根據 *ANF*. 希臘版本則來自 *BAC*.
3. 特別是關於在水稀少的地方受洗的指示條例. *Did.*6.2.
4. 在二世紀中，哈馬斯在羅馬，引用 *Didache*, Hermas, *Shepherd* Mand. 2.4 Did.1.5.
5. *Did.* 13.3.
6. *Did.*4.5-8, *ANF* 換句話說人勞動所得應該與人分享。
7. 信息乃回顧路加福音 16:11-12.
8. *Did.*5.2, *ANF*.

9. *Did.*1.6, ANF.

10. *Did.*13.1-4, ANF.「但凡每一個願意居住在你們中間的真先知，都值得被供應。因此真正的老師像工人一樣，值得他的支持供應。」

11. *Did.*1.5.

12. *Did.*12.2.5

13. *Did.*4.6-7「給付你罪的贖金」和「你須知誰是好的雇用償付者」。

14. 這是推測的說法。此「書信」的完成日期仍大有商榷的餘地。所謂「一三五」年是根據其內容第十六章，似乎暗指，哈德良皇帝打算在猶太聖殿舊址，建廟獻給朱比特神的工程計畫。A. Harnack, *Die Chronologie der altchristlicher Literatur bis Eusebius*（參 Leipzig: J.C. Hinrichs, 1897）, pp.423-27 持相同看法。另有人則據該書第四章，某些晦澀片段，把成書日期定在諾瓦（Nerva）皇帝執政時期，約公元九八年。

15. 出自 Barn. 19.8, *ANF*。我們從 *Didache* 引用的其他片段，也和 Epistle 的有些出入：

    「切莫急著伸手拿任何東西，你們可是立過志要施捨的…但也不要隨便施捨，給出去了就不要嘀咕。『向你求的你就給』，但也得弄清楚誰比較知恩圖報…的確是有人不秉公善待孤兒寡婦…不憐憫窮人，不分擔過勞者的重擔…不理會上門求助者，還欺壓受苦的人，偏袒有錢人，判案時對窮人不仁不義」（19.9,11;20.2）。

16. 成書日期大有爭議。參 J. L. González 所著 *A History of Christian Thought*, 二版（Nashville: Abingdon, 1989）1:116 n. 83。

17. *Diog.*5.7, *ANF*.

18. *Diog.*10.4-6, *ANF*.

19. *Shepherd* 一書內容的組合，備受爭議。許多不俗的理論指出作者不只一人，各部完成時間不一。我個人看法則傾向於，該書有不少見解和素材，取自不同時代的不同資料來源，在上述日期整合後成為

目前的樣貌。致於赫馬的身分應該這麼說，既然該書出版時他是公認的作者，大部分內容應還是出於他的手，其餘部分則由他收集編纂而成。

20. *Shepherd* Vis. 3.6.5.-6, *ANF*.

21. 參 C. Osiek 所著 *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas : An Exegetical-Social Investigation* （Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1983）, p. 47:「他對有錢人說明責任時，會附帶提到貧困的人，當作一種襯托。」此言不虛，不過 p.133 的說法則略嫌誇張：「物資缺乏和窮人的痛苦，並不是赫馬關懷的重點。」Osiek 這位當代學者的研究內容，是筆者這一部分立論節奏上的重要參考依據。

22. 把赫馬和希伯來書 10：26-36 相對照，愈發清晰，兩者都提到了信主後的再犯罪、財物的擁有和捨棄等議題。

23. 毫無疑問，赫馬知道有 *Didache* 一或 Document of the Two Ways（若真有此書的話）的存在，因為 Mand. 2.4-5 就從 *Didache* 1.5 和 2.6-7 摘錄了好些文句。值得注意的是，赫馬斯沒有繼續摘錄 *Did.* 4.8，因為該文乃強烈擁護激進的財物共享制。

24. *Shepherd* Vis. 3.6.5-6, *ANF*.

25. Mand. 10.1.4, *ANF*.

26. 參 Sim. 9.20.1-2, 而 Sim. 8.8.1 也提到：「浸淫在事業裡的人，不會親近聖徒。」本處或以下凡 *Shepherd* 的引文，都採自 *ANF*.

27. Sim. 9.19.3.

28. Sim. 1.1-6.

29. Vis. 3.6.7.

30. Sim. 8.9.1.

31. Vis. 3.9.2, 5.

32. Sim. 1.8-9.

33. Sim. 5.3.7.

34. Sim. 2.5-7.

35. Sim. 10.4.2-3.

36. *Clem*. ad *Cor*. 37.2 *ANF*.

37. *Ad Smyr*. 6.2.

38. *Ad Pol*.4.3.

39. *Pol. Ad Philip*. 11.2.

40. *2 Clem*. 4.3.

41. *2 Clem*. 16.4.

42. 參 González 所著，*History*（n. 16 以上），1：62 n. 5.

43. *Clem. Hom*. 15.7, *ANF*.

44. *Clem. Hom*. 15.7, *ANF*.

45. *Clem. Hom*. 15.9, *ANF*.

46. 不過若要探討整個社會背景和護教家的時代意義，請參考 R. L. Wilken 所著 Toward a Social Interpretation of Early Christian Apologetics 一書，*CH* 39, no. 1（1970）:1-22.

47. 該撒利亞的優西比烏（*H.E.* 4.3.3; *Chron*., 01.226, Chr. 125, Adr. 8）, *PG* 確認 Aristides 的 *Apology* 一書是呈獻給哈德良皇帝的，其在位期間公元 117-138 年。但 J. Geffcken 卻說那是呈獻給 Antoninus 皇帝的，在位期間是 138-161 年：*Zwei griechische Apologeten*（Leipzig: Teubner, 1907）, pp. 28-31。大部分的現代評論家認同 Geffcken 的看法。

48. Arist., *Apol*.15.7. 古代敘利亞語（The Syriac）版本，強調的慷慨，不是在於給出多少，而是在於給的心甘樂意。

49. Arist., *Apol*.（Syr.）15.7.

50. *1 Apol*. 15.10, *ANF*. 比較妥適的翻譯顯然應該是「和窮人共享」、「分擔窮人的困苦」、「和窮人共用物品」。

51. *1 Apol*. 14.2, *ANF*. 同上，本處譯文也做同樣修正。

52. *1 Apol*.67.1, 6, *ANF*. 這段是我自己譯的，因為 *ANF*.把「凡有的人」譯成「富有的人」，這給人一種錯誤印象，以為只有「有錢人」才需出力貢獻。

第六章

1. 優西比烏, *C. H*. 5.21.1 該著作的引用文都是在 *NPNF*, 2d ser.找到的。
2. *C. H*. 5.1.14
3. *Apol*. 1：「帝國人士大嘆國內到處都是基督徒——基督徒遍佈在田野、碉堡、各海島上; 層峰甚至還哀悼起來，像遇到什麼災難似的，因為百姓不分男女老少，各個階層，各行各業，紛紛宣誓，加入基督徒信仰。」*Ad. nat* 1: 3:109:「你們哀嘆得好像遇到災難一樣，因為不分男女老少——簡言之，各方人士紛紛從你們的陣營轉向我們。」本卷所有引文均採自 *ANF*.
4. *Passio Perp*. 2: "honeste nata." *Acta min. SS. Perp. Et Felic*.1: "de nobili genere." *PL*.
5. 優西比烏, *C. H*.6.2.13.
6. *C. H*., 6.23.1.
7. *Oct*. 5, *ANF*.
8. *Oct*. 8, *ANF*.
9. Origen, *Contra Cel*. 3.55, *ANF*.
10. 我最近剛針對他們的神學思想，和他們之所以被視為日後神學發展先驅的原因，做了一份概括性研究：*Christian Thought Revisited*；*Three Types of Theology*（Nashville: Abingdon, 1989）.
11. 愛任紐, *Adv. haer*. 4.12.5, 13.3. 本文件所有引文皆採自 *ANF*.
12. *Adv. haer*. 4. 13.3.
13. *Adv. haer*. 4. 13.3.
14. *Adv. haer*. 4. 30.1-3.

15. *Adv. haer*. 4. 30.2.
16. *Adv. haer*. 4. 30.1.
17. 在別處文章中，他確實說過國家是上帝所設的，為要約束人間的邪惡和不公平。由此引申出，執政者所行凡是公正的，就能被上帝接納，但所行若不公、暴虐、違法、或想置信徒於死地，則會自招天譴。至於收稅一事，則屬正當之舉，政府合理的收稅，不啻是替天行道。*Adv. haer*. 5.24.2.
18. *Adv. haer*. 4. 30.3.
19. *Quis div. salv*. 1.該古卷的所有引文全採自 *ANF*.
20. *Quis div. salv*. 2.
21. *Quis div. salv*. 3.
22. Walter H. Wagner 在一篇文章標題〈給駱駝上潤滑油：亞歷山大的革利免論財富與有錢人〉，就俏皮地凸顯出這個目的。該文收錄於 *Festschrift : A Tribute to Dr. William Hordern* 一書，編輯是 W. Freitag（Saskatoon : University of Saskatchewan, 1985）, pp. 64-77。 Wagner 認為革利免不是想藉此讓有錢人的「駱駝」輕鬆地通過「針眼」，而是旨在教導有錢人，藉著充分的自律，和信賴神的恩典，是可以給駱駝塗上潤滑油的。
23. 參看 J. L. Gonzalez 所著 *A History of Christian Thought*. 2nd ed.（Nashville: Abington,1987），1:194-99.
24. *Quis div. salv*. 11
25. *Quis div. salv*. 12. Cf. 14:「因此所謂放棄或變賣財產，其實說的是要掃除內心的貪欲。」
26. 參 Gonzalez 所著 *History*,（同註釋 23）, 1:133 n.33.
27. *Strom*. 3.6.*ANF*.
28. *Quis div. salv*. 13. *ANF* 的譯文沒有翻出 koinonia 的意思，希臘原文本是有這意思的。「如果人人都一無所有，那還能給出什麼呢？」應

翻成「如果人人都一無所有，彼此還能共享（koinonia）什麼嗎？」

29. *Quis div. salv*. 14.
30. *Quis div. salv*. 17.
31. *Quis div. salv*. 14：「同理，一個窮人可能滿心貪欲，一個家世富裕的人也可能是循規蹈矩、信實、聰敏、純潔、堅貞的。」
32. *Quis div. salv*. 16.
33. *Quis div. salv*. 17.
34. *Quis div. salv*. 19.
35. *Quis div. salv*. 24.
36. *Quis div. salv*. 27.
37. *Quis div. salv*. 31-33.
38. *Quis div. salv*. 41.
39. *Strom*. 2.15, *ANF*.
40. *Paid*. 2.12。本卷的引文，除了特別說明者，皆採自 *ANF*.（有關這一段文獻，*ANF* 的章別編號和 *PG* 的不同，*ANF* 是編在第十三章）。
41. *Paid*. 3.6.
42. *Paid*. 2.3.
43. *Paid*. 2.3.
44. *Paid*. 2.3.
45. *Paid*. 3.7. Cf. *Paid*. 2.3.「總而言之，不論就大眾或個人，金銀製品的持有，若超過所需之量，總是件麻煩事，既不容易取得，又難保管，又不好用。」
46. *Paid*. 3.6.
47. *Quis div. salv*. 32.
48. *Paid*. 3.7.
49. *Paid*. 3.6.
50. *Strom*. 4.13.

51. *Strom.* 4.13, *ANF.*

52. *Paid.* 2.13, *PG.*

53. C. Avila 所著 *Ownership: Early Christian Teaching*（Maryknoll, NY: Orbis, 1983）, p.41.

54. *Strom.* 2.18, *ANF.*「因它〔貧窮〕使人缺少日用品，以致老想到這方面的事，雖然這不是罪，但總是讓還沒全心交託給神的人，整天擔心生活供應上的問題。反之，一個身體健康又日用充裕的人，可以更自由、更無攔阻的善加運用手上的資源。」

55. *Strom.* 2.18, *ANF.* 在貸款和利息這方面，後人對革利免的觀點有多種解釋。革氏引用古猶太禁令，遏止信徒向弟兄放高利貸，並言明所謂弟兄不但是指「同父母生，也是指有相同見識，共讀同一聖言的人。」共讀聖言者，不就是指著基督徒？或只是在形容凡有理性的人？如是指前者，革利免只是不許基督徒向基督徒放高利貸。如是指後者，則不管來借錢者何人，基督徒一律不准向人收取利息。

56. *Comm. in Matt.* 15.20, *PG.*

57. *Hom. in Lev.* 2.4, *PG.*

58. *Contra Cel.* 3.78. References to this text are from *ANF.*

59. 但在另一方面，也不無負面結果。就如西流氏所剴切指出的，有些生活拮据的人，就趁機成為基督徒，以圖利教會中他人的財富。俄利根承認在他那時代，這種事固然偶有所聞，但「不只是有錢人，一些上流人士，和名門閨秀」也紛紛加入教會。參 *Contra Cel.*

60. *Comm. in Mat.* 17.28; *Hom. in Luc.* 23, *PG. Comm. in Rom.* 9.25, *PG.*

61. *Adv. Marc.* 4.14. 該文獻的所有引文全採自 *ANF.* 特土良說完這段引文之後，隨即在文中談到所謂「善行的財富」。

62. *Apol.* 39. 本文獻的引文全採 *ANF.*

63. *Apol.* 39. 最後兩句的拉丁原文是，*Itaque qui animo animaque miscemur, nihil de rei communicatione dubitamus. Omnia indiscreta sunt apud*

nos, praeter uxores.

64. *Apol*. 39.

65. *De pat*. 7. 拉丁原文是：*Semper pauperes justificat,divites praedamnat*（*PL*）.特氏從聖經角度論窮人的好處，參 Minucius Felix, *Oct*. 16, *ANF*：「有錢人心繫財寶，注視黃金總比仰望天國的時間多。反之我輩雖然貧窮，卻尋獲智慧，又能善導他人。」本處引文，除特別註明外，均採自 *ANF*.

66. *De pat*. 7.

67. *De pat*. 7.

68. *De pat*. 7. *PL*, 原文是 *Patientia in detrimentis exercitatio est largiendi et communicandi*.

69. 在同篇論述的另一處，特氏把這個拉丁字，另翻成「普通」，含「褻瀆」之意，參 *De pat*. 8, *PL*.

70. *Apol*. 42, *ANF*.

71. *De cult. fem*. 2.13, *ANF*.

72. *De cult. fem*. 2.13, *ANF*. 或譯成「對基督徒來說，尤其現今這時代，日子總是鐵錚錚，而非金閃閃的。」

73. *Philos*, 9.7, *ANF*.

74. *Trad*. 16.4, *The Apostolic Tradition of Hippolytus*, B.S. Easton 編輯（Cambridge, Eng.:University Press, 1934）.

75. *Trad*. 16.17-18.

76. *Trad*. 34.1.

77. *Frag. in Matt., ANF*.

78. *Susan*. 41. *ANF*.

79. *Frag. in Dan*. 12:1, *ANF*.

80. Jerome, *De vir. ill*. 67.

81. *Ep*. 7.81.

82. *Ep*. 1.3.

83. *Acta Procons*. 5.

84. *De op. et eleem*. 1. 本文件採自 *ANF*.

85. *De op. et eleem*. 2. 我在 *Christian Thought Revisited* 一書中曾指出，擔心受洗後犯罪，一直是西方神學發展中的一大特色，也攸關整個神學的走向。

86. *De op. et eleem*. 5.

87. *De op. et eleem*. 6.

88. *De op. et eleem*. 9.

89. *De op. et eleem*. 12. 既是這樣，居普良卻沒提出質疑，那為什麼有些基督徒還是需要人來救濟？

90. *De op. et eleem*. 7.「神的命令」這個概念，再次成為北非神學發展路線中，主要的特色，日後也順勢主導了整個西方教會。

91. *De op. et eleem*. 10.

92. *De op. et eleem*. 12.

93. *De op. et eleem*. 14.

94. *De op. et eleem*. 18.

95. *De op. et eleem*. 17.

96. *De op. et eleem*. 21-22.

97. 同時參 *De unit. ecc*. 26, *ANF*. 居氏在該記載中，再次把早期教會的共享狀況，和當代做了比較。居氏對初代「凡物公用」（koinonia）的懷舊之情，使他成了早期的復古提倡者之一。

98. *De unit. ecc*. 25.

99. T. G. Fogliani, 所著 *T. C. Cipriano: Contributo alla ricerca di referimenti legali in testi extragiuridici del IIIo sec. d. C.*（Modena: E. Brassi e Nipoti, 1928）, 就以整章篇幅（第三章），探討居氏對財富的見解，和如何善用財富。

100. *De dom. orat.* 19-20, *ANF*.

101. *Ep*. 1.12.

102. *Ep*. 1.12.

第七章

1. 參 M. Caron 所著 "Les *seniores laice* de l"eglise africaine," *RIntDrAnt* 6（1951）:7-22; W. H. C. Frend,所著 "The *seniores Laici* and the Origins of the Church in North Africa," *JTS*, n.s. 12（1961）:280-84.

2. "*Acta*"一書尊稱 Dativus 為議員，但不清楚是羅馬帝國議員，或地方集會的市鎮議員。Victoria 女士被稱為議事，且被譽為出身高貴。見 *Acta sanct. Saturn. et al. in Africa*, 1, 3, 7, 16, *PL* 系列出版。有鑑於 Valerian 公報上確切提到好幾位議員和馬術專家，顯示當時的上層社會確有些人成為基督徒。Cf. 居普良，*Ep*. 81, *ANF*.

3. 參 L.W. Countryman, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire*（New York;Edwin Mellen, 1980）, pp. 162-73. Countryman 分析了當時教牧人員和有錢信徒之間的衝突。後者希望能像一般有錢人上俱樂部一樣，在教會中作威作福。

4. Jerome, *De vir. ill.* 80, *NPNF*, 2nd ser.

5. Lactantius, *Inst*. 3.23, *ANF*.

6. *Inst*. 6. 12, Cf. *Inst*. 6.12, *ANF*.「有些人連一點小錢都不肯施給窮人，既想博仁慈美名，又不甘受半點虧損。總是浪費錢，買些浮濫易朽的東西，或……」該古卷除了這段文字，還有好幾段皆暗示，有錢人拿錢幫助窮人，就是對永生做投資，用在別的地方，就是浪費。

7. *Inst*. 6.13.

8. *Inst*. 6.13

9. 參 J. L. González, *Christian Thought Revisited: Three Types of Theology*（Nashville: Abingdon, 1989）.

10. *Inst*. 6.18：他（真信上帝者）借錢給人，不收取利息，乾淨俐落，這樣才是真的救急，又絲毫不圖利他人。借錢給人，只要能拿回自己那份母錢，就該知足。因為有時看情形，白白拿錢出來行善，都是義不容辭的。借人一點就想多收，則有失公義。凡這麼做的人，等於在發人家的災難財。
11. *Inst*. 6.12.
12. *Inst*. 6.12.
13. *Inst*. 6.12.
14. *Inst*. 6.11.
15. 詮釋者 G. Barbero 這方面的見解， 被 R. Sierra Bravo 引述, 參 Doctrina social y economica de los padres de la Iglesia（Madrid: COMPI, 1976）p.617.
16. *Inst*. 3.21.
17. *Inst*. 3.22.
18. *Inst*. 3.22.
19. *Inst*. 5.6.「上帝既把地球賜給世人共享，大家就要好好共享度日。不是誰夠狠夠貪，就能據為己有。這樣人人該共享的，才有辦法人人都不缺。」
20. *Inst*. 5.6.
21. *Inst*. 5.9.
22. *Inst*. 6.13.
23. *Inst*. 5.15.
24. *Inst*. 5.17.
25. *Inst*. 3.23, *PL*.
26. *Inst*. I6.11, *ANF*.
27. *Inst*. 6.10. Cf. 3.23;7.4.
28. *Inst*. 6.10.

29. *Inst*. 6.10.

30. *Inst*. 6.10.

31. *Inst*. 6.11

32. *Inst*. 6.11.

33. W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*（Philadelphia: Fortress, 1984）, p. 421.

34. Athanasius,在安東尼執政時期，曾盛讚逃到沙漠避難的生活，「在那裡沒人作惡，沒人受害，更聽不到稅吏的咒罵。」*Vita S. Ant.* 42, *NPNF*, 2nd ser.

35. 筆者在 *Christian Thought Revisited*（參註 9）一書中，曾把希坡律陀、愛任紐所屬的思想傳承、啟示錄，和俄利根及其徒眾所屬的柏拉圖派傳承，就這一點做過比較，且列舉了各自關懷的社會議題。「行奇事的貴格利」，承襲了俄利根的教導，和希坡律陀的思想傳承，大不相同。

36. Gregory the Wonderworker, *Ep. can*. 2, *ANF*.

37. *Ep.can*. 7.

38. *Ep. can*. 7.

39. Frend, *Rise of Christianity*（參註 33），p.422.

第八章

1. 以君士坦丁大帝信主及其影響為主題，所寫的傳記，多如汗牛充棟。其中的入門鉅著，包括: A. Alföldi 所著 *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, 2d ed.（Oxford: Clarendon, 1969）; N. H. Baynes 所著 *Constantine the Great and the Christian Church*, 2d ed.（Oxford: Oxford University Press, 1972）; J. Burckhardt 所著 *The Age of Constantine the Great*（London: Routledge & Kegan Paul, 1949）; S. Calderone 所著 *Costantino e il cattolicesismo*（Firenze: Le Monnier, 1962）; H. Dörries

所著 *Das Selbszeugnis Kaiser Konstantins*（Göttingen：Vandenhoek & Ruprecht, 1954）；A. H. M. Jones 所著 *Constantine and the Conversion of Europe*（London: English Universities Press, 1949）；P. Keresztes 所著 *Constantine : A Great Christian Monarch and Apostle*（Amsterdam: J. C. Gieben, 1981）；A. Piganiol 所著 *L'empereur Constantin*（Paris: Rieder, 1932）；L. Voelkl 所著 *Die Kirchenstiftungen des Kaiser Konstantine im Lichte des römischen Sakralrechts*（Köln: Westdeutscher Verlag, 1964）. 而這當中，有關君氏宗教政策發展，內容最簡潔有力的，應首推上述第一本 Alföldi 所著的 *The Conversion*.

2. 尤金本人在名義上，雖是基督徒，但他叛亂背後的主謀，Arbogast 卻不是。總之他們那黨人，向羅馬城內異教的貴族，做了許多承諾和讓步，故在貴族中受到熱烈歡迎。
3. 優西比烏，*Hist. Eccl.* 10.6. 本古卷的所有引文，全採自 *NPNF*.
4. *Hist. Eccl.* 10.7.
5. *Cod. Theod.* 16.2.2，本古卷的所有引文，全採自 *Theodosiani Libri xvi*, ed. Th. Mommsen（Berlin: Weidmann, 1962）.
6. 優西比烏，*Vita Const.* 2.46, 本古卷的所有引文，全採自 *NPNF*, 2d ser.
7. *Vita Const.* 4.24.
8. *Cod. Theod.* 3.16.1; 9.7.1, 8.1, 9.1, 24.1, 強制人人得結婚的古法也遭廢除，可能是基於當時基督徒對獨身有極高的評價: *Cod. Theod.* 8.16.1.
9. *Cod. Theod.* 2.8.1. Cf. *Cod. Just.* 3.12.2, in *Corpus Juris Civilis*, ed. M. Galisset（Paris: Cotelle, 1987）.
10. *Cod. Theod.* 2.25.1; 9.12.1
11. *Const. Sirm.* 1. 參 F. Fabbrini 所著 *La manusissio in ecclesia*（Roma: Istituto di Diritto Romano, 1965）.
12. *Cod. Theod.* 9.3.1-2. 又立法禁止毀損囚犯的臉，因人臉面帶有神的形像: *ibid.*, 9.1.1.

13. *Cod. Theod.* 9.40.2. Cf. 11.27.1-2, 此法保障兒童不受到父母的虐待。參 M. Sargenti 所著 *Il diritto privato nella legislatione di Costantino: Persome e famiglia*（Roma: Istituto di Diritto Romano, 1938）.
14. *Cod. Theod.* 1.22.2. 康氏企盼的經濟體系，以及他這方面的立法成就，參 C. Dupont 所著 *La reglementation economique dans les constitutions de Constantin*（Lille : Morel & Corduant, 1963）.
15. 羅馬法和基督教，尤其是和教會法（canon law）之間的互動關係，參 C. von Hohenlohe 所著 *Einfluss des Christentums auf das Corpus juris civilis: Eine rechtshistorische Studie zum Verstandnisse der sozialen Frage*（Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1937）, 以及 J. Gaudemet, ed., *Droit romain et droit canonique en Occident aux IVe et Ve sieecles*（Paris: Letouzey et Aine, 1950）.
16. 優西比烏，*Vita Const.* 2.48-60.
17. 例如 *Cod. Theod.* 11.16-1-3 和 16.10.1.
18. *Cod. Theod.* 16.7.1-2. 有關這段時間的情形，參 N. Q. King 所著 *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*（London: SCM, 1961）.
19. 參 Abvrose, *Ep.* 17.5. *PL.*
20. Symmachus, *Relat.* 3.3-4, in J. Wytzes, *Der letzte Kampf des Heidentum in Rum*（Leiden: Brill 1977）.
21. *Relat.* 3.1. 20, in Wytzes, *Der letzte Kampf.* Cf. Ambrose, *Ep.* 17.10, *PL.*
22. *Cod. Theod.* 16.10.10.
23. *Cod. Theod.* 16.10.12. Arcadius 和 Honorius 皇帝所頒布的其他同類型法令：見 *Cod. Theod.* 16.10.13-20.
24. 特土良, *De cor.* 11, *ANF.*
25. 參 J. Zeiller 所著 *Paganus : etude de terminologie historique*（Fribourg and Paris : Librairie de l'Université, 1917）.但 B. Altaner 所著，"Paga-

nus: Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung," *ZKgesch* 58（1939）: 130-41, 則認為拉丁文*pagan*一詞，用來指「異教」，不是源起於它帶有的鄉下含義，而是它的平民含義。因為非基督徒，既不是基督精兵的一員，就只是個老百姓，一個 pagan。

26. 第五世紀，狄奧多西二世立法反對異教徒，清楚說明了這種情形的存在。Cf. *Cod. Theod.* 16.10.22-25.

27. 關於知識分子對基督教的抗拒，經典的參考著作是 P. de Labriolle 所著 *La réaction païenne: Etude sur la polemique antichrétienne du Ier au IVe siècle*, 2d ed.（Paris: L'Artisan du Livre, 1948）. 另參 R. L. Wilken 所著 *The Christian as the Romans Saw Them*（New Haven: Yale University Press, 1984）. 至於貴族對基督教的排斥，參 S. Dill 所著 *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*（New York: Meridian, 1958）。

28. *Pro templis* 8, *LCL*.

29. *Orat*. 2.46, 58, etc., *LCL*. 這是利巴紐最愛講的一句抱怨，一有機會就說。有時他還列出名單，把他認為出身最卑微的新貴，糾舉出來。

30. *Vita Const*. 4. 54, *PG*. Cf. Libanius, *Orat*. 2.31; 30.28-29, *LCL*.

31. 詭辯家 Hecebolius 就是一例，參 C. Baur 所著 *John Chrysostom and His Time*（London: Sands & Co., 1959）, 1:47。

32. R. L. Fox, *Pagans and Christians*（New York: Knopf, 1987）, p.668.

33. 因此當時必須立法，遏止這股歪風。*Cod. Theod.* 12.1.49.1.

34. John Chrysostom, *De virg*. 24, *PG*.

35. *Dial*. 48-51, *PG*.

36. Basil, *Ep*. 190, *PG*.

37. 奧古斯丁，*Ep*. 96.2, *PL*.

38. Palladius, *Hist. Laus*. 61, *PG*.

39. 屈梭多模曾列舉安提阿基督徒中，使用的好些奢侈品，這份清單概

要，記錄在 Baur 所著 *Chrysostom*（見註 31）中。

40. Sozomen 說過一則真實故事， 參 *Hist Eccl.* 4.15, *PG*, 很能說明當時情形。在朱利安統治時期，Cyzicus 城（這名字就是在歌頌上層的市民），曾派代表向皇帝要求，重建異教神廟。朱利安答應，且驅逐了當地的主教。Sozomen 氏進一步詳述，朱利安皇帝卻甚怕引起騷動，因為該城許多基督徒皆從事羊毛紡織，或在鑄幣廠工作。簡言之，上層市民想重建神廟，但基層勞工的基督徒人數，卻多到連皇帝都怕引發暴動。

41. 參 Paulinus 敘述的事件，記錄在 *Vita Ambrosii* 31, *PL*.

42. 異教在鄉下，和一些蠻族不太入侵的地區，依舊盛行，許多古卷可資證明，如四世紀的 Gaul 所著 Sulpitius Severus，*Vita Mart.* 12-15。而同時期君士坦丁堡郊區的情形，可參 John Chrysostom 所著 *Hom. in Act.* 18.4, *PG*. 甚至到了六世紀時，薩丁尼（Sardinia）的情形，見諸 Gregory the Great, *Ep.* 4.23-29 PL.

43. R. MacMullen 著 *Christianizing the Roman Empire*（*a.d. 100-400*）（New Haven: Yale University Press, 1984）, p.83.

44. *Vita Const.* 1.10.

45. 優西比烏，*Paneg.* 5. 本古卷的所有引文，全採自 *NPNF*, 2d ser.

46. 參 R. Farina 著 *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea: La prima teologia politica del Cristianesimo*（Zurich: Pas Verlag, 1966）; H. Berkhof 著 *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*（Amsterdam:Uitgeversmaatschappij Holland, 1939）.

47. *Paneg.* 3:「他（君士坦丁）被賦予一種近乎屬天的統治權，他仰天而立，以天上的原型來塑造地上的政府，因而散發出與上帝政體相似帶來的威力。」Ibid., 4「他（君士坦丁）以無比的魄力，遍地實施德政，以地上的國度來表彰天國，據此力邀全人類，以天國為最高盼望。」

48. 當時還衍生出一種理論，在此不擬多談，就是說，君主政體比之於民主政體，就如一神論之於多神論。因此君主制會使社會上軌道，反映天國光輝，而民主制只會導致無政府狀態和混亂。Paneg. 3

49. *Vita Const.* 4.44. 有一次，君士坦丁就曾責備一位主教，因對方歌頌君氏為「大大蒙福的，不但有資格在今世統治整個世界，來世也註定要分享上帝兒子的大帝國」。

50. Theodoret, *Hist. Eccl.* 1.l6, *NPNF*, 2d ser.

51. Optatus, *De schis. Donat.* 3.3, *CSEL*. 以下所有本古卷的引文，全採自 *CSEL*.

52. K. M. Setton, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century, Especially as Shown in Addresses to the Emperor*（New York: Columbia University Press, 1941）, pp. 71-77.

53. *Praesc.* 7, *ANF*.

54. 特土良曾以整篇論文，大幅申論這個主題：*De fuga in persecutione*. Cf. 他的 *Ad uxorem* 1.3; *De pat.* 13. 全收錄在 *ANF* 裡。

55. *Octavius* 25, *ANF*.

56. 當時鄉下居民的貧困，可從法律事件的收費情形，看出端倪。公元 362 年，Numidia 一書記載，官方一般的收費價碼在十斗小麥，但條件是官員辦事行程，不得超過一哩。每超過一哩，再多收四斗麥子。可想而知，鄉民和農人在這種制度壓迫下，經常受到不公平的待遇。參 R. Macullen 著 *Corruption and the Decline of Rome*（New Haven: Yale University Press, 1988）, pp. 154-55.

57. 最後他們採納了「多納徒」這名稱，參 Optatus 著 *De schis. Donat.* 3.3.

58. 這方面最優秀的著作是 W. H. C. Frend 所著 *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*（Oxford: Clarendon, 1952）. 筆者本段的資料，多源自該書，該書可說是這方面的經典之作。

59. 奧古斯丁，*Contra Cresc.* 3.56.67, *PL.*

60. Optatus, *De schis. Donat.* 1.22: *quid christianis cum regibus? aut quid episcopis cum palatio?*

61. *De schis. Donat.* 3.3: *quid est imperatori cum ecclesia?*

62. *De schis. Donat.* 3.3.

63. Optatus, *De schis. Donat.* 2.4.

64. 針對第四、五世紀，北非貧富之間的對立，有學者在多納徒的主題之外，另做了相當出色的綜合研究，參 P. V. Chiappa 著 *Il tema della poverta nella predicazione di Sant'Agostino*（Mioano: A. Giuffre, 1975）, pp. 97-118.

65. Possidius, *Vita Aug.* 23, *PL.*

66. 奧古斯丁，*Ep.* 126.8.

67. Canon 10.

68. Canon 13.

69. 例如 Victor of Vita , Hist. Persec. 1.1.3, *PL.* 這位主教表現出來的態度，似乎正如 Salvian 所責備的那樣。當時帝國許多行省中的神職人員，對民間疾苦不聞不問，不置一詞，或盡說些風涼話。*De gub. Dei* 5.5.20, *PL.*

70. *Passio Donati*, *PL.*

71. 奧古斯丁，*Contra litt. Pet.* 2.99.225, *PL.*

72. 奧古斯丁，*Ep.* 108.18.

73. 奧古斯丁，*Ep.* 185.15.

74. Optatus, *De schis. Donat.* 7.1, 確論在四世紀末時，北非的天主教徒所剩「不多」了。

75. 據說他在亞歷山大宣稱，叛徒被殺所流的血，要高到馬的膝蓋，他才肯善罷干休。後來他的馬滑跤，跪倒在地，被他當成惡兆，才停止屠殺。後來，亞歷山大的人還塑了一座馬雕像，紀念那匹御馬。

參 Williams 著 *Diocletian and the Roman Recovery*（London: B. T. Batsford, 1985）, p. 246 n. 10.

76. 他的仇家譏諷他為「矮黑子」，笑他身材粗短，和卑微的柯比出身。他顯然會講柯比語，出生地很可能是尼羅河邊的柯比小村。但也有學者懷疑他不會講柯比語，因為 *Life of Pachomius* 古卷有一段寫道，阿撒尼的信件都在 Pachomian 修道院，翻成柯比語。其實阿撒尼會講柯比語，仍可以用希臘文寫公開信，以爭取更多的支持者。

77. 雖然 Athanasius 所寫的 *Life of Anthony*，主要大綱應該都合乎史實，但該書預設的議題卻大大影響了它的角度，這是無庸置疑的。參 R. C. Gregg 和 D. E. Groh 合著的 *Early Arianism: A View of Salvation*（Philadelphia: Fortress, 1981）, pp. 131-59. 早年，在這主題上拓荒的研究先驅則包含了 H. Dörries 所著 *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*（Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1949）. Also:L.Bouyer, *La vie de Saint Antoine: Essai sur la Spiritualite du monachisme primitif*（Paris: Editions de Fontanelle, 1950），以及 B. Steidle 所著 *Antonius Magnus Eremita: Studia ad antiquum monachismum spectantia*（Roma:Orbis Catholicus, 1956）。針對派克麥斯（Pachomius）的研究，請參 L. Th. Lefort 所著 *Les vies coptes de saint Pachome et ses premiers successeurs*（Louvain: Bureaux du Muséon, 1943）.

78. 大部分沙漠隱遁者之前的職業，我們不得而知，就算記錄中有職稱的，也只是例外，而非常態。至於列不出職稱的，應該都屬下層階級。但就算列出職業的，也非什麼傑出人士。亞歷山大城的 Macarius 是個小商人，賣貨郎之類的；大 Macarius 趕過駱駝。有個也叫摩西的，做過佣人，還當過賊；一個叫亞歷山卓的，也做過佣人。不少人據說都是農民出身。上層分子不多，有的話也不是柯比人。參 G. M. Colombas 著 *El monacato primitivo*（Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974-1975）, 1:65，書中列出並討論了當中好些個別的職

業。

79. 早期苦行僧對貧窮抱的崇高理想，參 P. Resch 著 *La doctrine ascétique des premiers maîtres egyptiens du quatrième siècle*（Paris: Gabriel Beauchesne, 1931）; B. Steidle, "Die Armut in der frühen Kirche und im alten Mönchtum," *EuA* 41（1965）: 460-81.

80. G. Morin 著 "Un curiéux inedit du IVe-Ve siècle,"*RevBened* 47（1935）: 103.

81. *Vita Ant*. 18, *NPNF*, 2d ser.

82. Pachomius's 所強調的絕對分享，可在 Lefort, *Vies*（上註 77）找到。

83. 引用自 Resch, *La doctrine*（註 79）, p. 74.

84. Lefort, *Vies*, p.21.

85. 根據史家 Palladius 的記載，在 Oxyrhynchus 一地，就有兩萬名婦女和一萬名男丁，加入苦修行列（*Hist. Laus*. 5, *PG*）, 在 Antinoe 一帶，有十二所婦女修道院（*Hist. Laus*. 58）。Nitria 地區則有五千名修士，有些自己獨修，有些則隨團修行（*Hist. Laus*.7）。

86. Arsenius 被權貴蹧蹋的故事，就是一例。他在狄奧多西皇帝治下，做過皇子們的家教，卻被倨傲的 John the Lesser，一位當權的埃及僧人，強令趴在地上學狗吃飯。

87. 有些現代學者懷疑在 Gangra 被定罪的那個人，和 Sebaste 的歐大紇會是同一人。因為後者和大巴西流是朋友，在第四世紀神學界也佔有顯著的地位。古代權威一向視這兩者為同一人，現代的看法則相反，惟說服力仍嫌不足。至於這些古代權威的名單，參 C. J. Hefele, *A History of the Councils of the Church*（Edinburgh: T. & T. Clark, 1876）, 2: 336-37.

88. 第三部教會法說道，「若有人以信仰為藉口，教導奴隸藐視主人，怠忽職守，不以善意和全心的尊敬來服事主人，這人是可咒詛的」（Hefele, *Councils*, p.328）. 從上下文和宗教會議的函件來看，所謂

「以信仰為藉口」，指的就是加入修道團體。至於 Gangra 大會的日期，頗有爭議。可能是在公元 345 年。

89. 例如可參 *Contra gentes* 21, 38, 43; *De inc. Verbi* 9, 10, 13, 55; *Orat. alt. contra Arr.* 79; *Orat. tert. contra Arr.* 5. 除了特別註明外，所有引文皆源自亞他那修的著作，收錄於 *PG*。

90. Setton, *Christian Attitude*（註 52）, pp. 73-75. 筆者本段有關阿他那修對皇帝的態度，資料全採自 Setton 的著作。

91. Setton, *Christian Attitude*, pp. 78-79.

92. *Hist. Arianorum* 52, *NPNF* 2d ser.

93. Setton, *Christian Attitude*, p. 80.

94. *Hist. Arianorum* 61, *NPNF*, 2d ser. 如阿他那修說的，這一切的目的無非是要恐嚇異己，「他們想藉著叛逆和威嚇的手段，迫使人加入異端」（ibid., 62）. Cf. *Hist. Arianorum* 72; *Ep.* 47。

95. *Ep. fest.* 1.11; 5.3; *Ep.* 45.

第九章

1. R. Teja 曾對這段時期，加帕多家的社會和經濟狀況，做過精湛的研究；*Organizacion economica y social de Capadocia en el siglo IV, segun los Padres Capadocios*（Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974）. Teja 還論及農產品和土地分配的情形, pp. 23-43.

2. Justinian 皇帝在位時的土地分配狀況，參 J. B. Bury 的 *History of the Later Roman Empire*（395-565）（London: Macmillan and Co., 1923; reprint, New York: Dover, 1958）, 2:341-42.

3. 巴西流的 Epistle 83 就確實論及這樣的實例。

4. 巴西流的 *Hom. in temp. famis* 2. 除特別註明者，所有加帕多家教父們的語錄，全採自 *PG*.

5. 本世紀早期作者 A. S. Dirking 早看出這點。其所著 *Basili Magni de di-*

vitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina（Guestfalus: Aschendorf, 1911），特別著重巴西流三篇訓誡有錢人的論文，結果發現其他古人的著述中，也有許多類似的篇幅。見其自製圖表，pp. 35, 41, 45, 46, 48, 49, 50.

6. Gregory of Nyssa, *De paup. amandi* 1.

7. 巴西流的 *Hom. in temp. famis* 7：餓死是最恐怖的一種死法，饑荒是人類最慘痛的不幸。死在刀下過程很快，火燒也會迅速要人命……但飢餓卻像慢性病……人人皮包骨，薄得像蜘蛛網，毫無血色，畢竟血液愈來愈稀薄。但膚色卻不轉白，反而焦黑起來……膝蓋再也撐不住身子，只能在地上拖。聲音細弱，雙眼無力地凹陷在目眶裡，像枯在殼裡的果仁……。

8. *Hom. in illud Luc.*: "*Destruam...*" 4. 販賣親身子女為奴的行為至終被禁。*Cod. Theod.* 3.3.1, in *Theodosiani Libri xvi*, ed. Th. Mommsen（Berlin: Weidmann, 1962）。

9. John Chrysostom（*In Matt. hom.* 51, *PG*）提過年利率高達五成。

10. *Orat. contra usurarios*.

11. 巴西流對高利貸的看法，見 S. Giet, "De s. Basile ā s. Ambroise: La condamnation du pret ā interet au Ive s.," *RscRel* 32（1944）:95-128; G. Lozza, "Plutarco, s. Basilio e gli usurari," *koinonia* 4（1980）:139-160.

12. *Hom. ii in Ps. xiv* 1.

13. *Hom. ii in Ps. xiv* 1-2.

14. *Hom. ii in Ps. xiv* 3.

15. *Hom. ii in Ps. xiv* 5.

16. *Orat. Contra usurarios*.

17. *Hom. In temp. famis* 4.

18. *Hom. In temp. famis* 4.

19. *Oratio xvi* 18.

20. Basil, *Hom. in divites* 2; Greg. of Nyssa, *De paup. amandi* 1. 在這一點上，巴西流真是一語中的，「世人發明了那麼多沒用的東西，為維持整個經濟結構，就只好一直開發新的需求。」

21. *Hom. in illud Luc.: "Destruam..."* 1.

22. *Hom. in illud Luc.: "Destruam..."* 7. 當時盛行在戲院或其他公共場所，替有錢有勢的人保留座位，參R. MacMullen 著 *Corruption and the Decline of Rome*（New Haven: Yale University Press, 1988）, p.65.

23. *Hom. in illud Luc.: "Destruam..."* 1. 在另一處（*Hom. in temp. famis* 7），他指控那些不顧飢餓大眾的人，是犯了凶殺罪。「一個有能力賑災的人，卻因貪婪而拒不行善，實在和謀殺犯沒兩樣。」

24. *Hom. in divites* 5.

25. *Hom. in divites* 4.

26. *Orat. xiv, De paup. amore* 39.

27. *Orat. xiv, De paup. amore* 19.

28. *De Beat. orat.* 5.

29. *De paup. amandi* 1.

30. *Hom. in divites* 1.

31. 參 A. M. Busquet, "S.Basilio predicador de la limosna," *Paraula cristiana* 19（1934）:16-31.

32. *Hom. i in Ps. xiv* 5.

33. *Orat. xiv, De paup. amore* 1.

34. *Orat. xiv, De paup. amore* 1.

35. *De hom. opificio* 2.

36. *In verba, "faciamus hom."* 1.

37. 參 *In Eccl. hom. iv*, 巴西流對奴隸制度所持的立場，實在不怎麼樣。他甚少揚言反對蓄奴，甚至還下令把逃到修院的奴隸押還給主人（*Reg. fus tract.* 11）。巴西流對窮人的態度，和他對蓄奴所持的保守

心態，兩者是否會有衝突，參 R. Teja, "San Basilir y la esclavitud: Teoría y praxis," in *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, ed P. J. Feddwick （Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981）, 2:393-403. 另參 I. Karayannopoulos, "St. Basil's Social Activity: Principles and Praxis," in ibid, 2:375-91. 但就另一方面來說，雖然他和他的胞弟貴格利各自對蓄奴的立場不同，他倒是和他弟弟一樣，強調窮人也是有尊嚴的。他在闡述詩篇時，屢次呼籲窮人在有錢人面前要抬起頭來，不要畏懼，也不要諂媚。（*In Ps. xlviii* 1, 10）.

38. *In Eccl. hom. iv*. 4.
39. *De orat. dominica* 4. Cf. *De paup. amandi* 1.
40. *In verba "faciamus hom."* 1.
41. *De paup. amandi* 2.
42. 參 Y. Courtonne 著 *Un témoin du IVe siècle oriental: Saint Basile et son temps d'après sa correspondence*（Paris: Les Belles Lettres, 1973）; J. Bernardi 著 *La prédication des pères Cappadociens: Le prédicateur et son auditoire*（Paris: Presses Universitaires de France, 1968）; M. M. Fox 著 *The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in His Works*（Washington, DC: Catholic University of America, 1939）; B. Gain 著 *L'eglise de Cappadoce au IVe siecle d'après la correspondance de Basile de Césarée*（330-379）（Roma: Pontificium Institutum Orientale, 1985）; S. Giet 著 *Les idées et l'action sociale de saint Basile*（Paris: J. Gabalda, 1941）; B. Treucker 著 *Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen*（München: Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik, 1961）.
43. L. Vischer, *Basilius der Grosse: Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*（Basel: F. Reinhardt, 1953）, p. 165.
44. *Ep*. 85, 237, 247.

45. *Orat. xiv de paup. amore* 6.

46. *Ep.* 85, 88, 110, 303, 308, 310, 312.

47. *Ep.* 31.

48. Gregory of Nazianzus, *Oratio xliii* 35, *NPNF*, 2d ser.

49. Gain 曾下工夫研究過, *L'église de Cappadoce*（註 42）, pp.277-89.

50. 例如 Eustathius of Sebaste（see Epiphanius, Haer., 75） 和亞美尼亞大主教 Narses。這是根據拜占庭 Faustus 的話，被 V. Langlois 引用，參 *Collection des historiens anciens et modernes de l'Armenie*（Paris: Firmin Didot, 1869）, 2:239. Narse 大主教在巴西流當上主教前也曾住在該撒利亞，兩人的見解，是否因而有什麼相關，不得而知。不過 Constance 二世執政時，君士坦丁堡也有類似的機構，這比巴西流濟貧事工還早了十年。

51. *Oratio xliii* 63.

52. *Ep.* 286.

53. *Ep.* 94.

54. 他甚至敢向視他如仇的 Valen 皇帝開口要地，來辦這事，參 Theodoret, *Hist. Eccl.* 4. 16, *NPNF*, 2d ser.

55. Cf. *Ep.* 94.

56. *Ep.* 7; *Oratio xviii* 20; *Carm.* 2.1.1, 3, 11.

57. 大部分的證據源自他弟弟女撒的貴格利，參 *V. Macr.* 其中有一段（in W. Jaeger's edition, *Opera Gregorii Nysseni*; Leiden: E. J. Brill, 1952-;1: 380）Gregory 似乎暗示他們家有塊地，大到要三天才走得完。但這段話也可解讀成另一個意思就是了。但不管怎樣，他們家的確在附近三大行省都有地，多大就很難講了，參 *V. Macr.*（Jaeger, 1:376, 393）. 至於大加帕多家派，其友人和一些通信對象，又各擁有多少地，參 Teja 的 *Organización*,（上註 1）, pp. 35-37. 清單內容頗驚人。

58. 關於巴西流和其弟貴格利各屬什麼社會階級，此番爭議的概要，可

參 T. A. Kopecek, “The Social Class of the Cap padocian Fathers,” *CH* 42（1973）: 453-66.

第十章

1. 耶柔米對安波羅修無啥好感，所以在翻譯戴迪孟斯的著作後，故意在前言上寫道，他寧可翻譯，也不要去「模倣別人，穿紅戴綠，活像一隻醜公雞，插滿借來的羽毛。」*PL*.
2. *De Nabuthe Jez*. 4. *PL*.「噢，你們這些有錢人啊！你們看不出自己有多貧窮，也看不出自以為有錢，結果把自己搞得多淒慘！你有的愈多，想要的就愈多。不管你屯積多少東西，你仍是個乞丐。利潤澆不熄貪念的火，只會燒得更旺。」
3. *De Nabuthe Jez*. 28, *PL*.
4. *De Nabuthe Jez*. 63, *PL*.
5. *Ep*. 38.6, *FOTC*.
6. *Ep*. 2.15. *FOTC*.
7. *In Luc*. 5.69, *PL*.
8. 參 A. O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*（New York: G. P. Putnam's Sons, 1948）, p. 296.
9. *De Elia* 76, *PL*.
10. *De officiis* 1.244, *NPNF*, 2d. ser.
11. *De off*. 3.6, *NPNF*, 2d. ser.
12. *De off*. 3.37, 57, 65-66, 71-72, *NPNF*, 2d ser.
13. *De off*. 3.19, *NPNF*, 2d ser.
14. *De Nabuthe Jez*. 13, *PL*.
15. *De off*. 3.40, *NPNF*, 2d ser.:「農業實在很美好，能供應果糧給眾人；靠一些簡單的技術，就增加了大地的豐饒，完全不會使詐騙人。」
16. *De Nabuthe Jez*. 52, *PL*.

17. *De Nabuthe Jez*. 58, *PL*.

18. *In Psalm*. 37.24, *PL*.

19. *De off*. 2.136-37, *NPNF*, 2d ser.

20. *De Nabuthe Jez*. 56, *PL*

21. *De Nabuthe Jez*. 21-25, *PL*.

22. *De Tobia* 9-11, *PL*.

23. *De Nabuthe Jez*. 54, *PL*. 注意這諷刺的對比，有錢人擁有黃金，黃金本身不具美德；礦坑裡才是德性的所在，但窮人卻又在裡頭受罰，而非受獎。

24. *De Nabuthe Jez*. 92. Cf. *Ep*.19.3.

25. *In Haxaem*. 5.15.52, *PL*.

26. *De Nabuthe Jez*. 2, *PL*.

27. *De Nabuthe Jez*. 11, *PL*.

28. *De Nabuthe Jez*. 53, *PL*.

29. *In Psalm*. 118.8.22, *PL*.

30. *In Luc*. 7.124, *PL*.

31. *De viduis* 5, *PL*.

32. *De off*. 1.11.38, *NPNF*, 2d ser.

33. *De off*. 1.18.132, *NPNF*, 2d ser.

34. 例如可參 O. Schilling 著 "Der Kollektivismus der Kirchenväter," *Theol-Quar* 114（1933）:481-92; D. Franses 著 *Radicalisme in de eersten eeuwen der Kerk*（Hertogenbosch: Teulings, 1936）; G. Squitieri 著 *Il preteso communismo di S. Ambrogio*（Sarno: Tip. M. Gallo, 1946）; S. Calafato 著 *La proprietà privata in S. Ambrogio*（Torino: Marietti, 1958）; L. J. Swift 著 "*Iustitia and Ius privatum*: Ambrose on Private Property," *AmJPhil* 100（1979）:176-87.

35. 持同樣看法的還有 O. Schilling 著 *Reichtum und Eigentum in der al-*

tkirchlichen Literatur（St. Louis: Herder, 1908）, p. 146.

36. Cicero, *De off.* 1.1.7.
37. Ambrose, *De off.* 1.28.130, *NPNF*, 2d ser.
38. *De off.* 131-32, *NPNF*, 2d ser.
39. *De off.* 136, *NPNF*, 2d ser. 他說公義「最能保障他人權利，保衛他人財產，從而保全了每個人的產業。」但他也說明，他是按一般人對公義一辭的理解，來使用這個字眼。另外在 *De Nabuthe Jez.* 40 中，他勸人不要強求窮人有什麼美德，只要盡心濟助就好，這時他也是按傳統使用公義這個字：「不要硬拿公義去強求。」（*PL*）.
40. 137. *PL.*
41. *De parad.* 18. *PL.*
42. F. H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*（Oxford: Clarendon, 1935）, 2:552.
43. *De Nabuthe Jez.* 45, *PL.*
44. *Com. In Eccl.* 3, *PL.*
45. *Ep.* 22.31, *BAC.* The *NPNF*, 2d ser.版本顯然認為這句話是在說，尤士多克的財不再是她自己的了，因她已加入修道行列，因此才會譯成「不要保留你的財物，因為它們現在已經不再是妳的了。」但拉丁原文不見得是這個意思：*sed quo tua quae sunt aliena non serves.*
46. *Ep.* 54.12, *BAC.* 再一次，*NPNF* 版本的翻譯略有不同：「要注意，可別上帝要你捐獻，你卻只顧積財，而祂一份也沒得到。」拉丁原文是：*Cave ne mendicante Domino tuo alienas divitas augeas.*
47. *Ep.* 71.4, *NPNF*, 2d ser.
48. *Ep.* 120.10, *BAC.*
49. *Ep.* 121.6, *BAC.*
50. *Ep.* 130.14, *NPNF*, 2d ser.「基督說『你們要完全』，祂的意思似乎是，我不勉強你們，但我把勝利擺在你們面前，讓你們看到獎賞是

什麼；你們得自己選擇是否要參賽，贏得冠冕。」

51. *Ep*. 120.1, *BAC*.
52. *Com. In Mat*. 1.l6.24. *PL*.
53. *Com. In Eph*. 2.4, *PL*.
54. *Ep*. 120.1, *BAC*.
55. *Com. In Mat*. 4.25.40-41, *PL*.
56. *Com. In Eccl*. 11, *PL*.
57. *Ep*. 130.14, *NPNF*, 2d ser.
58. *Com. In Mat*. 3.19.23, *PL*.
59. *Ep*. 120.1, *BAC*.
60. *In Psalm*. 14.15, *PL*.
61. *Comm. In Mat*. 19.9, *PL*.
62. *Comm. in Mat*. 19.9; *In Psal*. 51.21; 143.23, *PL*.
63. *Com. In Mat*. 19.9, *PL*.
64. *Com. In Mat*. 4.2, *PL*. 該引文的最後幾個原文字是 *communione vivendi in omnis communis vitae caritate teneamus*.
65. 在哲諾的著作中有此發現（在 Gaudentius of Brescia， Chromatius of Aquileia, 和 Maximus of Turin 也有類似情形），參 L. Padovese, *L'originalità cristiana: Il pensiero etico-sociale de alcuni vescovi norditaliani del IV secolo*（Roma: Editrice Laurentianum, 1983）.
66. *Tract*. 3.5-6, *PL*.
67. *Com. in i Cor*. 15.34, *PL*.
68. *Com. in i Cor*. 10-11, *PL*.
69. *Com. in i Cor*. 9, *PL*.

第十一章

1. Sierra Bravo, *Doctrina social y económica de los padres de la Iglesia*

（Madrid: COMPI, 1976）, p. 306.

2. *Hom. in Matt*. 52.5, *NPNF*, 1st ser.「除非人有憐憫心，否則就墮落不像人了」*Hom. in ii Cor*. 16.5, *NPNF*, 1st ser.
3. *Hom. in ii Cor*. 6.3, *NPNF*, 1st ser.
4. *Hom. in Act. Apost*. 20.4, *PG*.
5. *Hom. de perfecta caritate* 1, *PG*.Cf. *Hom. in i Cor. xxxiv* 7, *NPNF*, 1st ser. 祂（上帝）也把我們創造成彼此需要，好把我們凝聚在一起，因為困乏和需要最能培養友誼。祂不讓每個地方生產的東西都一樣，就是要我們彼此往來……而且為了讓我們和遠方國家也能往來，還在陸地間鋪了大海，藉著風力，讓我們能順利航行。
6. *Hom. in Act. Apost*. 1.2, *PG*.
7. *Hom. de Sat. et Aur*. 2, *PG*.
8. *Hom. ad pop. Antioch*. 1.5, *PG*.
9. *De Lazaro* 11.4, *PG*.
10. *Hom. ad pop. Antioch*. 2.5, *PG*.
11. *De Lazaro* 2.1, *PG*.
12. *De Lazaro* 2.1. 其實 Plutarch 早就論過這個主題，克里斯坦在此可能借用了他的內容。
13. *De Lazaro* 1.12, *PG*.
14. *De Lazaro* 2.3, *PG*.
15. *Hom. in i Cor*. 13.5, *PG*.
16. *In Psalm*.48.2.3. *PG*.
17. *In Psalm*. 48.2.3. 這也是為什麼教會收受了大筆的濟貧捐贈，反而讓屈梭多模慨嘆。因為這些捐贈會讓傳道人攪進一些很不合宜的事務中, 也無形中讓下一代找到不再濟貧的藉口。教會只在一個理由下，可收受慈善捐贈，那就是當代信徒心太硬，不得不如此。Hom. in Mat. 85.3, *NPNF*, 1st ser.「但現在教會有了田產、房舍、可出租的宿

舍、馬車、驢車、驢子等，一大串這些東西，全因你們硬心的緣故。教會的倉庫原本應分散在你們各人家裡，有需要時各人甘心拿出來，使教會受益才對。結果現在搞出了兩大毛病，你們變得無所事事，上帝的祭司也不按本份供職。」

18. *Hom. in Mat*. 56.6, *PG*.
19. *Hom. in ii Cor*. 17.2, *PG*.
20. *Hom. in i Tim*. 12, *NPNF*, 1st ser.
21. *Hom. in i Tim*. 12, *NPNF*, 1st ser.
22. *De Lazaro* 2.4, *PG*.
23. *In dict. Pauli*, "*Oportet*..."2.3, *PG*. Cf. *Hom. in Act. Apost*. 7.2, *PG*.
24. *In Psalm*. 48.4, *PG*.
25. *Hom. in Joh*. 15.3, *PG*.
26. *Hom. in I Tim*. 11, *NPNF*, 1st ser.
27. *De Lazaro* 6.8, *PG*.
28. *De Lazaro* 2.4, *PG*
29. *De Lazaro* 6, *PG*.
30. *Hom. in Matt*. 49.4, *BAC*.
31. *Hom. ad pop. Antioch*. 2.6, *PG*.
32. *Hom. ad pop. Antioch*. 2.6, *PG*.
33. *Hom. in ii Cor*. 16.3, *NPNF*, 1st ser.
34. *Hom. in i Cor*. 34.5, *NPNF* 1st ser.
35. 在他的訓誡中，他常提到有錢人向他埋怨「你到底要責備我們多久？」「你到底要跟我們對立多久？」*Hom. de Sat. at Aur*. 2, *PG*.
36. *Hom. in i Thes*. 10, *NPNF*, 1st ser.
37. *Hom. in i Cor*. 13.4, *NPNF*, 1st ser.
38. *De Eutrop*. 2.3, *PG*.
39. *In Psalm*. 48.4, *PG*.

40. *In Psalm*. 48.4, *PG*.
41. *Hom. in ii Cor*. 19.3, *NPNF*, 1st ser.
42. *Hom. in Gen*. 37.5; 55.4, *PG*.
43. *Hom. in Mat*. 52.3, *NPNF*, 1st ser.
44. *Hom. in I Cor*. 10.4, *NPNF*, 1st ser.
45. *Hom. ad pop. Antioch*. 2.5, *PG*.
46. *Hom. in Rom*. 11.5, *NPNF*, 1st ser.
47. *Hom. in ii Cor*. 17.3, *NPNF*, 1st ser.
48. *Hom. in ii Cor*. 13.4, *NPNF*, 1st ser.
49. *Hom. in i Cor*. 21.6, *PG*.
50. *De eleem*. 6, *PG*.Cf. *Hom. in Mat*. 35.3-4; *Hom. in I Cor*. 11.6, *NPNF*, 1st ser.
51. *De Lazaro* 2.6, *PG*.
52. *Hom. de poen*. 7.6, *PG*.

第十二章

1. 在此不擬討論奧氏的神學，連概要都不談。我在所著 *A History of Christian Thought*, 2d ed.（Nashville: Abingdon, 1987）, 2:15-55.已有所發表。
2. *Contra Faust. Manich. 22.26, NPNF*, 1st ser.
3. *De civ. D*. 12.8, *NPNF*, 1st ser. Cf. *Ser*. 61.10; *In Psalm*. 59.9.除非另有註明，在此所有奧氏的文字援引，全採自 *PL*.
4. *Ser*. 48.8.
5. *Ser*. 340.9.
6. 這番分界在社會倫理上的影響，R. Canning 曾深入探討過，參其著 "The Augustinian '*utilfrui*' Distinction in the Relation between Love for Neighbour and Love for God," *Aug*. 33（1983）: 165-231.

7. *De doct. Christ*. 1.3, *NPNF*, 1st ser. Cf. *De civ. D.* 11.25, *NPNF*, 1st ser.:「兩者的區別似乎是這樣的，適合我們享用的東西，不用透過它再去追求什麼，它本身就能帶給我們幸福；但適合使用的東西，卻要透過它再去追求更崇高的目標。」
8. *De doct. Christ*. 1.3, *NPNF*, 1st ser.
9. *De lxxxiii quaest*. 30.
10. *De civ. D*. 11.25, *NPNF*, 1st ser..
11. *De doct. Christ*. 1.4, *NPNF*, 1st ser.
12. *De lxxxiii quaest*. 30.
13. *Ser*. 50.4.
14. *Ser*. 61.12, Cf. *Ser*. 39.6,奧氏的證道中，有關貧窮的主題，參 P. Vismara Chiappa, *It tema della povertà nella predicazione di Sant' Agostion*（Milano: A. Giuffre, 1975）.
15. *Ser*. 206.2.
16. *In Psalm*. 147.12,l Cf. *Ser*. 107.4, 凡是拼命積財營生的人，應該「別再想還缺什麼，倒該想想多出的可分給誰用，以免忙著積財求生，到頭只得到一死。」
17. *In Psalm*. 95.15.
18. *Ser*. 239.5. 有意思的是，奧氏在文中，提到的不是什麼欠債的窮人，而是某個有房子的貸款人。他要債主不要逼那個貸款人賣房子還債。
19. *In Psalm*. 36.3.6.
20. *De serm. Dom. In Monte* 1.20.68.
21. *Ser*. 9.17; 43.1.
22. *De civ*. D. 21.27.2.
23. *Ep*. 122.2.
24. *In Psalm*. 48.5.12.
25. *Ser*. 60.8.

26. *Tract. in ep. Io. ad Parth.* 31.5.
27. *Tract. in ep. Io. ad Parth.* 8.
28. *In Psalm.* 61.16. Cf. *Ser.* 32.15; 85.6-7.
29. *In Psalm.* 124.2, *PL*.
30. *Contra adv. leg et proph.* 2.9.37.
31. *Ser.* 39.6.
32. *Ser.* 61.12; 164.9. *De disc. Christ.* 7.8.
33. *Ser.* 91.9. *In Psalm.* 36.2.13.
34. Ser. 85.5. *In Psalm.* 146.17.
35. *Ep.* 157.25, 30.
36. *Ep.* 23.
37. *Reg. serv. Dei* 1.
38. *De civ.* D. 5.18.2.
39. *In Psalm.* 131.5.
40. *In Evang. Iohan.* 7. 25-26, *NPNF*, 1st ser.
41. *Ep.* 93. 12.50.
42. RSV:「罪人的財富，卻是為義人積藏。」
43. 參 *his Ep.* 185.15 ...（在第八章，註 73 引述過）

第十三章

1. 「很多人加入聖職，是出於貪財，完全不顧聖經上說的『他未曾向借錢的弟兄取利』，反而借錢出去，要求百元的月利。如今神聖大會已明定，今後若再有人放高利貸……就要被免職，並除名。」（*NPNF*, 2d ser.）
2. 在論及兩性倫理、勞資問題、社會參與時，D. R. Cochran 注意到也有這種傾向，參其著作 "The Relation between Ethics and Eschatology in the Ante-Nicene Fathers," *AngThedRev* 22（1940）: 309-25.

附錄

一九九六年第五屆世界華人福音會議「經濟倫理與理財」專題研究報告書大綱及行動方案

一、經濟倫理的聖經準則

㈠經濟倫理的聖經準則

1. 創意與效率的準則
2. 恩賜與服事的準則
3. 公義與關懷的準則
4. 透明化與民主制衡的準則

㈡經濟倫理的當代課題

1. 世界貧窮問題
2. 東亞經濟迅速成長的意義及衍生的問題
3. 華人經濟體系普遍財富累積現象及其代價
4. 公司經營與管理的倫理問題
5. 政府部門的腐敗問題

二、基督徒信仰與理財

㈠財富是什麼？

㈡財富從何而來？

㈢財富的特徵：屬主的、短暫的、借用的

㈣聖經的教導：財富不可貪、財富不可靠、耶穌的教訓、使徒的榜樣

三、管家職分與理財

㈠貧窮是否清高？富有是否罪惡？

㈡賺錢積財會帶來腐化墮落嗎？

㈢如何可以安心地不做錢財的奴隸？

㈣怎樣投資、消費、儲蓄？

四、教會／機構與理財

㈠教會與機構之別

㈡財務現狀

㈢開源非易

㈣節流更難

五、時代的回應：敬虔生活、投資永恆

㈠從處理金錢與財富上學習認識神

㈡學習在對人和永恆的事物上投資以獲取最大效益

㈢避免在貪婪和貪婪的世界中遭受金錢的損失

㈣對奢侈消費的拒絕——堅持簡樸生活的原則

㈤做今日的好撒瑪利亞人，樂於與有需要的鄰舍及落後的世界分享所擁有的物質

㈥整合信徒資源，回應世界的挑戰

行動方案

一、理念

確立基督徒經濟倫理與理財的正確觀念

㈠謹守神所託付管理錢財的責任

㈡依循聖經的道德原則賺取金錢

㈢過簡樸生活討神喜悅

二、策略

㈠喚起教會對金錢管理信息的重視

㈡成立研究聖經經濟倫理之基金會

㈢促進宣教的合作與協調以善用教會資源

三、行動方案

㈠推動十一奉獻

㈡推動信徒立遺囑時，書明奉獻金額

㈢為在職教牧人員舉辦「經濟倫理」講座

㈣成人主日學應包括金錢管理之教導

㈤透過制定教會年度預算的百分比，來反應教會對宣教及社會關懷的重視

㈥出版序列性經濟倫理與理財之教材

㈦舉辦「經濟倫理與理財」講座

㈧整合教會專業事奉人才

㈨評估宣教機構之效益

(十)鼓勵機構合作或合併以提高宣教效果

十個基督徒經濟倫理與理財引申課題：

一、怎樣教導信徒過愉悅的簡樸生活？

二、如何在主日學有效教導下一代對第三世界的責任？

三、在人生不同的階段中，如何規劃金錢的利用？

四、金錢的光明面和黑暗面？

五、如何做一個今天的好撒瑪利亞人，談談實際行動的可能性？

六、怎樣運用個人和教會資源以討神的喜悅？

七、如何在金錢損失上認識神？

八、怎樣才是正確的理財態度？

九、信徒應如何作個好撒瑪利亞人處理錢財？

十、基督徒應如何看待不公義制度所造成人們生活上的痛苦？

封面設計／張杏茹

A HISTORY OF EARLY CHRISTIAN IDEAS ON THE ORIGIN, SIGNIFICANCE, AND USE OF MONEY

在教會歷史上
信仰與財富
從來便是對立
挑戰的關係……

作者從一個教義學的研究者，轉而直搗基督教最重要的核心——信仰與財富教訓的研究。他隨著文獻的發現，更加系統地臚列出早期教父們對處理財富的態度和種種爭議，如凡物公用、施捨都是基督教優先辯論處理的課題。

書中指陳早期基督教的蓬勃發展，和第一至四世紀間這樣豐富的財富觀教導、辯論和實踐息息相關。

在當時比較靜態的經濟社會，如果對待財富問題便已如此緊要；而我們在今日財富暴增的動態社會中，又怎敢輕忽基督教訓應用在當代的重要性呢？

◆作者簡介
岡薩雷斯
(Justo L. Gonzalez)
1937年生於古巴的哈瓦納
耶魯大學哲學博士
曾任教於多所神學院
其著作以神學及教會歷史著稱

ISBN 957-587-643-1
9 789575 876432
校園書房・出版社