

無產者詩人

——朱維之的「耶穌傳」

曾慶豹

中原大學宗教研究所教授

台灣大學哲學博士

他雖不承認，而事實上卻在為一定階級的利益服務，進步的作家承認這種選擇，他們站到無產階級一邊，在階級鬥爭的基礎上作出了選擇。這樣的作家就不再有自主性了。他們的寫作活動以對無產階級鬥爭中有利為目的。人們於是說，他在追隨一種傾向。

——本雅明 (Walter Benjamin) ，

〈作者作為生產者〉 (The Writer as the Producer)

一切現代革命本質上都源於基督教，哪怕它們打着信仰無神論的幌子，支持這種論調的各種論點，通常都針對早期基督教派所具有明顯的造反天性：它強調上帝面前的靈魂平等，它公然蔑視一切公共權力以及它天國王朝的允諾。

——阿倫特 (Hannah Arendt) ，

《論革命》 (On Revolution)

意大利導演帕索里尼 (Pier Paolo Pasolini) 在訪談中提到他一九六四年的作品《馬太福音》 (*Il Vangelo Secondo Matteo*) 時說到：

我想把耶穌描繪成一位和平凡百姓站在一起的革命家，而要找一位和耶穌比較相似的人，當時覺得唯一可能合適的只有詩人了。¹

何以「詩人」與耶穌比較相似？耶穌寫詩嗎？抑或，福音書中對於耶穌書寫，本身即是一首詩？帕索里尼對詩的熱愛，其本身即是一位詩人，他拍電影，事實上是都是以詩人的眼光來闡釋其劇中的內容，他捍衛詩，以抵制消費，抵制任何與體制有關的東西，「詩蘊涵的精神是具有永恆生命力的」。²

民國基督徒的寫作中，有過不少有關耶穌生命或傳記的作品出版，尤其又以趙紫宸的《耶穌傳》最富盛名，其他如吳雷川、謝頌羔、張仕章等人都有過於相似「耶穌傳」的作品。朱維之在眾多的作者當中，其《聖經》文學的專業背景是最為被人熟知的一位，我們主要熟悉他的兩部重要的作品《基督教與文學》和《聖經文學十二講》，都算得上是漢語學界的經典之作，然而，論者大多忽略朱維之如何在其聖經文學的背景和專業之下闡釋耶穌的形象，尤其是一九五〇年出版的《無產者耶穌傳》更是少被人提及，連朱維之本人及其弟子，似乎這本書在出版之後就被埋沒了，我們尚未好好地理解朱維之的思想。³

當然，其中主要的原因可能《無產者耶穌傳》是朱維之最具政治意味的一本著作，四九年以後的政治現實埋沒

1. 皮耶爾·保羅·索帕里尼著，艾敏等譯，《異端的影像——帕索里尼談話錄》（北京：新星，2008），頁104-105。

2. 同上，頁56。

3. 參見盧龍光、王立新主編，《聖經文學與文化——紀念朱維之教授百年誕辰論集》（天津：南開大學出版社，2007），頁1-23。朱維之在撰寫的自傳中，只是一筆帶過《無產者耶穌傳》這本書，這篇自傳收入於王壽蘭主編，《當代文學翻譯百家談》（北京：北京大學出版社，1989），頁188-192。

了這一本最具有解放神學或基督教社會主義色彩的作品。對這本書的陌生，不只影響到我們評價朱維之，也影響到我們對四九年以前中國基督教社會主義的革命思想，尤其是究竟是在何種社會文化氛圍之中，對基督教或《聖經》產生何種理解上的改變。不同於趙紫宸那本富於太多神學色彩的《耶穌傳》，朱維之的《無產者耶穌傳》總結了那個時代具革命精神的基督教思想和潮流，可與張仕章的《革命的木匠》、謝扶雅的《被壓迫者的福音》並列為中國基督教社會主義「耶穌傳」的三大代表作。⁴

一、

在對《無產者耶穌傳》進行解釋之前，我們必須先了解早在《基督教與文學》一書中，朱維之早已描繪出這樣一位具革命形象的耶穌，他稱之作「詩人耶穌」，中間又經與王治心合著《耶穌基督》，最後在前一本書的基礎上改寫成了《無產者耶穌傳》這本書。

在《基督教與文學》中，朱維之就已清楚地表達了自己獨特的「耶穌傳」，他稱之作「詩人耶穌」：

天才底化身，詩底化身；⁵

天生的詩人，在他底天稟中，含有一切詩人的條件，他簡直就是詩底化身。⁶

4. 張仕章，《革命的木匠》（上海：基督教新文社，1939，1949再版）；謝扶雅，《被壓迫者的福音》（上海：青年協會書局，1938）；林榮洪在《中華神學五十年 1900-1949》（香港：中國神學研究院，1998）一書有專章介紹「基督論的雛形」（第十三章），完全沒有提到這三本書，同樣的，在第十七章的「社會主義與基督教」部份也沒有提到這三本書。

5. 朱維之，《基督教與文學》（上海：上海書店，1992），導言，頁2。

6. 同上，第一章，頁8。

作為《基督教與文學》首章的「耶穌與文學」，朱維之引述了世界文學界中對於耶穌形象的文學刻劃，力證「耶穌是詩人」這種理解絕非空穴來風，他也從四福音書中整理出耶穌作為詩人的特性，耶穌是詩人的後裔（大衛、馬利亞），他具備了詩人應具有的情感豐富、想象力豐富，儘管他的言論中富有豐富的思想，但這些思想也是文學性的，且「出口成詩」，在在反映出了他是一位具有古典（希伯來）文學修養的詩人。

值得注意的是，朱維之從文藝學方面來詮釋或理解耶穌，始終沒有離開他就《聖經》這部文學作品的意義來把握的，換言之，作為詩人的耶穌與關於《聖經》對他的書寫有密切的關係，「因為被傳者底生涯本身是一首偉大的詩歌，……他的生涯供給後人無數詩歌的題材，……千萬基督徒在感激地唱着『耶穌是我詩歌』」。7可見，正是耶穌處處表現出了詩人的非凡特質以及如詩一般的言辭，所以才會使我們更能確確地從文學或詩藝的方向來把握耶穌的言論，以及對他一生所做所為以予確切地解釋。

《基督教與文學》「卷頭語」引了一段《約翰福音》的序言：

太初有言辭，斯言與神俱。斯言即是神，自古與神俱。
萬物由彼成，匪彼無所成。於彼有生命，曾為人之光；此光照黑闇，黑闇未受光。

這是對作為詩人的耶穌最為徹底的描述，顯然，這言辭不是指普通的言辭，而是指創造的言辭——詩而言。因此朱

7. 同上，頁33。

維之認為耶穌本身就是詩的化身，詩具有一種無法想象的力量，它是生命，亦是光。

《基督教與文學》出版於一九四〇年，我們可以說朱維之尚未進入馬克思主義的文藝批評，因為其題旨原來也不在此，但是由於他大量地接觸了俄國文學家對《聖經》所做的詮釋和理解，他對於馬克思主義的文藝批評應該不陌生。換言之，朱維之在《基督教與文學》對詩人耶穌的解釋還是保持在一般意義的文學中予以進行的，他並沒有特別關注文藝與社會批判之關係，或者可以這麼說，馬克思主義的文藝批評尚未進入他的視域之中，甚至在與王治心合著的《耶穌基督》一書中，朱維之的「耶穌傳」沒有甚麼特別的變化，甚至由於該書屬於合著，王治心撰寫〈緒論〉，他負責撰寫〈耶穌正傳〉，加上是一本類似於通俗讀本（中華文庫初中第一集）之作，誠如他在《無產者耶穌傳》序言中所提及的：

那書（按：指《耶穌基督》）只寫純宗教家的耶穌的事，雖有革命的意識，仍不免帶有一些唯心的色彩。⁸

的確，《耶穌基督》的寫作有許多的限制，該書與《無產者耶穌傳》的出版時間雖然相當的接近，但仍然無法證明朱維之在寫作的問題意識與方法上有何突破，恐怕〈耶穌正傳〉的撰寫只是應付王治心的邀請。換言之，此時朱維之的「耶穌傳」並無特色可言，相較於《基督教與文學》的詩人耶穌，《耶穌基督》的〈耶穌正傳〉的確平淡得多

8. 朱維之，《無產者耶穌傳》（上海：廣學會，1950），頁3。我們注意到了，朱維之在本書的序中寫於「一九五〇，五，一」，這一天不就是「國際勞動節」嗎？可見其用心。

了，這也可能是王治心並不甚認同將耶穌解釋成一位文學性的人物有關。⁹

《基督教與文學》這本被形容為漢語世界《聖經》文學的「開山之作」，恐怕最為突出或珍貴的，即是第一章之中關於「詩人耶穌」的描述，儘管朱維之還是參考了許多國外的研究成果後而得撰寫此書。在此之前，中國學界另一本「耶穌傳」的「開山之作」趙紫宸的《耶穌傳》，也同樣是富有「詩人般」的形象，正如朱維之在書中引述了趙形容耶穌的話「是圖畫是詩歌，祇的幾筆，將宇宙中的神妙都活耀的烘托出來，……只有詩人的生命中所流露的，不會丟掉了美，竟可以萬古而常新」。¹⁰但是值得注意的是，不管是趙紫宸、張仕章或是朱維之，他們筆下的耶穌都是一位「革命者」，但是差別即是：趙紫宸的耶穌是一位「精神革命者」，張仕章的耶穌是一位「政治革命者」，朱維之的則是「詩人革命家」。

早在《基督教與文學》對「詩人耶穌」的描述中，朱維之已經留意耶穌的政治環境，而且，這種政治環境並不是作為理解耶穌的背景常識，相反的，他已指出耶穌在羅馬帝國的殖民之下，「不得不負起『改造環境的詩人』的責任與決定，去實現古代先知詩人以賽亞的夢想」，也就是路加福音四章的那段文字：¹¹

主的靈在我身上，
他用膏油膏我，
叫我傳福音給貧窮人，

9. 王治心、朱維之編，《耶穌基督》（中華書局，1948），頁2-3。

10. 朱維之，《基督教與文學》，頁16。朱維之認為趙著是中國文壇上一個「新傳記文學的先鋒」，另見頁39。

11. 同上，頁7-8。

報告被擄的得釋放，
 瞎眼的得看見，
 受壓迫的得自由，
 宣告上帝悅納人的禧年。

可見，朱維之已觸及到將耶穌的一生及其工作，絕不是一般舞文弄墨的文人雅士，他的行動表現出與反帝國統治、反殖民、反貧富階級、反民族壓迫等改革的力量連結起來，換言之，「改造環境的詩人」的角色的確是明確的，至於「革命詩人耶穌」的形象，直到《無產者耶穌傳》才完全表現出來，當然，中間即是經過了馬克思主義文藝批評的吸納與反思，儘管他在《基督教與文學》一書已經留意到不少以革命者形象刻劃耶穌之作，例如辛克萊（Upton Sinclair Jr.）把耶穌寫成有理想有力量的革命工人、克萊虹（Sarah Cleghorn）把耶穌寫成革命的社會主義者、張仕章的「革命的木匠」等。¹²無論如何，「詩人」仍然是這一位文藝學或《聖經》文學家對耶穌的詮釋和理解，朱維之的轉變或思想的發展，把「詩人」推向「無產者」，應該是在一九四八和一九四九年間，因為一九四七年《基督教與文學》的「再版題記」中，仍未交待有何思想上的轉變。

《基督教與文學》與《無產者耶穌傳》的出版之間正好相隔十年，在《基督教與文學》中，耶穌以「詩人」的形象出現，到了《無產者耶穌傳》，耶穌則是以一位「革命家」的角色登場。耶穌從一名「詩人」變成了「無產者」，這個形象的轉變不能簡單地理解為一種斷裂，儘管我們在「無產者耶穌」那裏好似看不到太多「文人雅士」般的表現，但是這種「轉變」更多是說明了耶穌的激進化表現似

12. 同上，頁 37。

乎愈來愈不能強調他浪漫般的性格，「詩人」與「革命家」之間有些難以協調的因素。關於這一點，朱維之沒有作出任何的交待。

不過，這種情形同樣發生在耶穌的母親馬利亞身上，但卻有一種奇特的協調感。馬利亞，耶穌的母親，在《基督教與文學》那裏是一位才華洋溢的女詩人，到了《無產者耶穌傳》中則是一位無產階級的革命婦女。朱維之揭示了「革命的勞動女性」馬利亞懷孕耶穌時所歌唱的那首之後成為千古傳唱的「頌主曲」（*Magnificat*，《路加福音》1:46-56），是一首「無產階級的聖歌」：

我心尊主為大，

我靈以上帝我救主為樂。

因為它顧念它使女底卑微

從今以後，萬代要稱我為有福。

那有權能的為我成就了大事；他的名為聖！

他憐憫敬畏主的人，直到世世代代！

他用膀臂施展大能：

把心驕氣傲的人趕散了；

叫掌權的失位，卑微的升高；

叫飢餓的得美食，富足的空空散去。

這首歌是民主進行曲，歌曲充滿着階級的意識、革命的情緒、民主的思想，代表着無產階級的理想。「這歌是摧毀勁敵，解放弱者，實現彌賽亞社會的聖歌。日後耶穌的思想和活躍的大精神，這時早在馬利亞底胸腹中萌芽了。」¹³

13. 朱維之，《無產者耶穌傳》，頁 15-16。另見張仕章，〈叫有權柄的人失位〉，載《女青年》第 11 卷第 10 期（1932）。

朱維之形容馬利亞的格性充滿來自底層生活的美德：堅定、勇敢、進取。馬利亞不隨俗、有獨立的見解，喜愛讀書，深思，對於社會上不合理的制度就要想法子去改造它，

她也不多說話，時常把事情「記在心裏」，思想未曾搞通或未成熟時，決不輕易發言。可是她不言則已，言必有中。她的話語是有相當份量的。看前面那首民主的進行曲，她的出語是何等銳利而驚人呀！她真是個傑出的女詩人。¹⁴

所有猶太小孩的教育，都從是從母親那裏開始的，朱維之形容耶穌受教育的過程並不順利，而且作為一位無產者，他儘管聰明過人，但仍沒有公平的機會獲得最好的教育，無疑的，從耶穌的學識、才華看來，馬利亞給他的栽培是非常投入的。¹⁵《基督教與文學》裏那位「詩人耶穌」，他的文學修養來自於其母親，《無產者耶穌傳》裏這位「無產者耶穌」則是受到這一位無產階級的革命婦女的啟發和教育，也因為耶穌也受到這位「革命的勞動女性」最為直接和深刻的影響，耶穌作為一位無產者和革命者的自覺，恐怕即是受惠於母親那裏最多。一個成功的孩子，背後有一位成功的母親。

二、

根據朱維之的說法，《無產者耶穌傳》的撰寫，主要受到兩本重要的著作的影響，它們分別是恩格斯（Friedrich Engels）的〈原始基督教史論〉（Zur Geschichte des Urchristentums）和考茨基（Karl Johann Kautsky）的《基督

14. 朱維之，《無產者耶穌傳》，頁16-17。

15. 同上，20-21。

教之基礎》(Der Ursprung des Christentums)。¹⁶朱維之引用恩格斯和考茨基的話說：

為甚麼恩格斯說，「原始基督教的歷史和近代無產階級運動有顯而易見的類似點？」為甚麼考茨基承認基督教是人類歷史上一種最偉大的現象，對它不能不表敬仰之意？

作為一位《聖經》文學家，朱維之長期關注的焦點比較是在世界文學中與《聖經》或基督教有關的研究和作品，相對的，他對於社會科學的關注則比較少，特別是馬克思主義的文藝批評，據所掌握的材料中只見過一篇。朱維之曾以「白川」之筆名於《天風》第七卷第十六期（1949）發表過一篇〈藝術的真實——馬克思論文藝與基督教〉，文中深切的表示了對於馬克思主義的文藝批評極為認同，該文之後收入於《文藝宗教論集》一書中。在《文藝宗教論集》的「寫在卷頭」中，朱維之提及了如下的觀點：

耶穌自己是個領導無產大眾去反抗羅馬帝國而犧牲了的志士。恩格斯也承認基督教是個社會革命的團體。¹⁷

朱維之的根據了郭沫若選譯馬克思和恩格斯之作《神聖

-
16. 朱維之，《無產者耶穌傳》，序言。考茨基著，湯浩等譯，《基督教之基礎》（神州國光社，1932 初版，1955 年再版之作由葉啟芳等人修定原譯本，北京三聯書店出版）；恩格斯，《原始基督教史論》此書曾收入於恩格斯著，林超真譯，《宗教，哲學，社會主義》（滙濱書局，1929）一書中出版。另可參見平心編，《全國總書目》（生活書店，1935）。《基督教之基礎》可能對民國期間基督教知識界形成具「社會主義」色彩的基督教最具影響力的一本書，沈嗣莊的《社會主義新史》和吳雷川的《墨翟與耶穌》，都非常重視《基督教之基礎》，以作為理解帶革命或社會改造性質的基督教是存在的，而且強調對此種觀點的贊成。
17. 朱維之，《文藝宗教論集》（上海：青年協會，1951），頁 2。這本論文集另收錄了一篇富有「解放神學」意味的文章：〈阿摩司——人民的先知〉。

家庭》(Die heilige Familie, 後譯名作《神聖家族》)來理解把馬克思主義對文藝與基督教之觀點,也就是關於抽象性和具體性的問題。《神聖家庭》提到神學、基督教文藝批評等問題,引起朱維之注意的是馬克思批判「布爾喬亞(bourgeoisie)基督教文藝」為一種妥協,因為「十九世紀後葉妥協的布爾喬亞作家,往往為了說教而不惜歪曲事實,用空想的公式來虛飾觀念的謊言」。¹⁸換言之,朱維之認同馬克思主義的批判文藝學,布爾喬亞基督教文藝沒有反映或洞察真實的社會關係,也沒有為真理而鬥爭,所以他們的改革不僅不徹底,而且還開歷史的倒車。事實上,真正的文藝作品是要描述實際的、個別的、具體的性格;而不要抽象的、一般的、觀念的臉譜。朱維之指出:

馬克思和恩格斯雖屬無神論者,但他們對宗教的看法卻不是機械式的。馬氏在「論猶太問題」一文中談到宗教問題說:宗教的存在無論如何並不是和國家的充分發展相矛盾的。又說:「人權」並不使離去宗教而自由,而只是給人以宗教的自由。牠並不使人離去財產而自由,而只是給人以財產的自由。

換言之,此時的朱維之對於馬克思主義的文藝批評已有了相當的了解,正是在這個理論背景之下,朱維之展開了以一種社會批判的眼光和具體或實際的現實性角度來把握耶穌,《無產者耶穌傳》即是體現了他對馬克思主義文藝理論的認同,並運動和發揮到對於耶穌生平和工作的再詮釋上。換言之,不同於「詩人耶穌」的形象,經過了馬克思的批判,已經成了「無產者耶穌」,不同於詩化的耶穌,

18. 朱維之,《文藝宗教論集》,頁24。

這時的耶穌更多是一位解放者，他的一切是為人帶來自由而非審美，是社會的而非情感的。這正是朱維之前後期耶穌傳作出轉變的理論和思想背景。

〈藝術的真實——馬克思論文藝與基督教〉一文的後半段即引了恩格斯的思想，為原始基督教的誕生做了極為重要的解釋，這方面的解釋，正是《無產者耶穌傳》的參照點，或者可以說，《無產者耶穌傳》基本上即是一本馬克思主義批判文藝學的文本之作。以下是朱維之兩段重要的引文：

但在晚年恩格斯卻為馬克思的「一八四八到一八五〇年法國之階級鬥爭」作了一篇有名的引論，說：「大約在一千六百年之前，羅馬帝國內，有一種危險的革命黨。牠不管宗教和一切國家的基礎，直白地反對羅馬大帝之意志，說牠不是最高的法律；牠不是屬於祖國的，而是國際的……這種革命黨徒就叫做基督徒……羅馬大帝……公佈一種反社會主義——請原諒反基督教的法律。……」這明明是說初期基督教是一種革命的社會主義運動。

關於「革命的基督教」，他進一步引到說：

恩格斯又在〈原始基督教史論〉一文中，說明基督教和社會主義運動的一致性：「原始基督教之歷史表現好一些地方和近代勞動者運動有可驚的一致性。基督教像近代勞動者的運動一樣，原來是一種被壓迫者的運動；最初還是一種奴隸和自由人底宗教，貧窮人底宗教，被放逐者底宗教，臣服於羅馬和為羅馬所分散的民族的宗教。基督教和社會主義兩者都宣傳橫暴和不幸的拯救；基督教把這種拯救付之於死後的天堂、來生；而社會主義則以為由於社會之改造便可以在

今世得獲解脫。兩者都被人迫害，……但兩者的進步，都是不能抵抗的，有時這種迫害反幫助了他們獲得勝利。基督教從其發軔之初，過了三個世紀便為羅馬帝國認做國教；而社會主義則只過了六十年，即已征服一個地方，足證牠的勝利是絕對可靠的。」

朱維之上述的引文，特別提及恩格斯的部份，主要是根據考茨基《基督教之基礎》一書轉引。不管是恩格斯或是考茨基，他們都將基督教理解為一種社會主義，尤其是初代教會，他們的背景和行動說明了耶穌是與他們同樣的，都屬於「無產者」，所以，基督教的成功即是一次無產者革命的成功，從另一方面說，基督教的屬性，無疑的即是最為原始且是一次無產階級革命成功的例證。

考茨基的《基督教之基礎》一書中譯本於一九三五年由神州國光社出版，究竟這本書在何種情況下被翻譯並出版已不可考，但可以肯定的，這本書在當時的影響力不容小視。相較於當時的出版狀況而言，特別是關於「原始基督教」或「初代教會」的書籍肯定非常有限，王治心在《耶穌基督》一書的「緒論」中寫到相關耶穌研究的書籍，考茨基的《基督教之基礎》不僅被視為重要的參考作，甚至還給於它有極高的評價。¹⁹朱維之在《無產者耶穌傳》的「序言」中特別提到其「讀了恩格斯的《原始基督教史論》和考茨基的《基督教之基礎》以及其他古代史、社會史之後，逐漸明白耶穌正確的立場和觀點」，甚至還說到：「關於無產階級觀點的應用方面，上面所舉的幾本書都給我很大的啟發。」²⁰

19. 王治心、朱維之編，《耶穌基督》，頁6-7。

20. 朱維之，《無產者耶穌傳》，序言，頁3。我們不確定朱維之有沒有真正閱讀過恩格斯的《原始基督教史論》，因為他在〈藝術的真實——馬克思論文藝與基督教〉一文中對於恩格斯的談論主要是通過考茨基的著作而來的。

無疑的，考茨基的《基督教之基礎》起着非常關鍵的作用，它不僅是作為一本以歷史唯物主義觀點分析基督教起源的書，提供了對早期基督教社會史的理解有更為重要的參考價值，更重要的是，這本書指出了基督教實為一種反羅馬帝國主義和反猶太政治神學的革命運動，它是一種反抗壓迫、無產階級鬥爭的歷史，同時，它更是成了後來共產主義的先行者，因而肯定了基督教與社會主義的關係。朱維之將之推得比考茨基更早，他指出耶穌的國際主義源於出埃及的經驗，以及逾越節的意義，

猶太原是建立在「人權」基礎上面的國家，是最民主的民族。他們的歷史是從勞動階級的革命開始的。摩西的奮起革命，是為同胞不堪埃及王族底酷刻奴役。他們所信仰的神就是拯救民族脫離埃及束縛而得自由的神。他們四千年來最大的節期，國慶日，就是逾越節，就是記念祖宗怎樣從埃及作磚頭的奴隸中解放出來的狂歡節期。他們的神是勞苦大眾的神，是被壓迫者的神。²¹

所以耶穌的天國運動不是主觀的，他的偉大自覺來源於他的傳統和歷史，這與後來像馬克思和列寧等人的革命思想，都「可以說是希伯來主義在現代的發展」，這些人的身上「都流着這民族的血液」，無產階級革命的血液。²²而且，耶穌在準備從容就義之前，仍然是逾越節的信念激起他的決心，「他從這國慶的故事中，看出犧牲者—羔羊的大貢獻，羔羊救了民族；所以他決意犧牲自己，當作羔羊而拯救世界」，²³耶穌在最後一個囑咐他的門徒實踐他的信

21. 同上，頁 28。

22. 同上，頁 30。

23. 同上，頁 71。

仰的夜晚，亦是逾越節的夜晚，在該晚上他以他的身體作為隱喻，總結了他的信仰綱要：人類相愛是基本的教義，神是宇宙底大法則。²⁴如果耶穌講述的故事中最能代表他的思想即是「好撒瑪利亞人的故事」，正是這個故事在於：

偉大的階級友愛勝過種族的仇恨。這是國際主義的勝利
標幟。²⁵

因此，作為一場解放運動的天國運動，它不是一個猶太地區局部性的革命活動，它是一個普世運動，「把全世界無產階級團結起來」，以「人權、自由和廣義的愛，力求解放全人類」，以建立地上的天國。²⁶

在「詩人耶穌」那裏，朱維之主要刻畫一個充滿着文學氣息的詩人，因為《聖經》本質即是一部文學，其中的主要人物與這部書的性質是一致的，尤有甚之，他還是文學中之文學，文學的化身；在「無產者耶穌」那裏，朱維之把對耶穌的理解更深入於其社會史的背景之中，更是深入於《聖經》文本內在脈絡中，《聖經》這部文學作品必須置於社會史的脈絡中來予以把握，或者，正是在代表作馬克思主義的《基督教之基礎》之作，使他進一步發掘「反抗的詩學」，一種來自於無產者的「批判美學」或「革命文學」。

朱維之對於原始基督教的理解，同時也是對於之後演進的基督教的批判並行的，這與《基督教之基礎》的論點是一致的。作為對於原始基督教的肯定，和對扭曲變形不再能真正體現本質性的基督教的批判，《無產者耶穌傳》「序言」第一句話即是：「宗教是社會的產物」，這句話

24. 同上，頁 101。

25. 同上，頁 85。

26. 同上，頁 27。

幾乎即是所有馬克思主義者論及宗教時共同的評語，或者，這句話即是一句帶有歷史唯物主義立場的論斷。同時，朱維之進一步說：

二千年來的基督教在不斷的發展變化中，在不斷地鬥爭、革命中，在不斷的進化、創造中。我們若單拿資本主義末期的一段歷史現象孤立起來看，決不能正確地認識它的全貌。若專拿某地方的教會來概括整個基督教，也是大大的錯誤。一棵繁茂的大樹，上面不免有枯枝敗葉；我們可以用那枯枝敗葉來證明那大樹是死的嗎？²⁷

以上這段話正是理解朱維之的耶穌傳一個非常重要的思想背景。在這裏，他注意到了對基督教所做的批判，以及對於歷史的資本主義和教會界對於基督教成問題的理解，因此而產生了用無產階級的觀點來考察耶穌傳記的目的，以清理那「枯枝敗葉」，回復那棵大樹的面貌。換言之，不管是資本主義或是教會，他們對於基督教的理解是朱維之所質疑的，耶穌不是他們所認為的「宗教家」，耶穌是革命家，而且是無產階級的革命者，這同時也就回應了種種對於基督教所做的批判，這位的耶穌正是批判作為「社會的產物」的「宗教」（教會），當然也批判那些「產生那種宗教」的「社會」（資本主義）。

考茨基研究原始基督教，即是將之視為一般革命的力量，這一點正是《無產者耶穌傳》最為重要的寫作目的所在。作為革命的基督教，以及作者革命者的耶穌，他們是站到無產階級那一邊的，正如朱維之一再的提到「以馬內利」意即是「神站在我們一邊」的意思，耶穌不僅出身是

27. 同上，序言，頁2。

一位無產者，基督教即是一個無產階級的宗教，無疑的，「神站在無產階級一邊」。而且，正如考茨基所強調的，無產階級比資產階級更容易把握原始基督教，因為基督教在本質上即是一個被剝削階級的運動，基督教產正於當時歷史經濟條件之下，它回應了當時羅馬帝國的經濟和社會之統治，並形成了一個革命團體或運動。

又正如考茨基所指出的，作為一場運動，基督教斡旋於無政府主義、無組織的奮銳黨暴力與棄離社會的愛色尼派的逃避主義之間，朱維之對於當時猶太社會的描述也大致相同。按朱維之的解釋，在羅馬統治下的猶太社會，其不同的派別都具有強烈的政治立場，都具有階級取向：撒都該黨屬於貴族勢力，法利賽人則是中產階級，而奮銳黨和愛色尼派則是無產階級，尤其後者屬於最為徹底的共產主義者。²⁸儘管耶穌並沒有明確地隸屬於奮銳黨和愛色尼派，但在他的門下不是革命黨就是底下階級的，這就是可以解釋耶穌與撒都該黨、法利賽人如此對立的原因，問題即在於「耶穌底是為人生、社會的；他以為解放被壓迫的人們，在解除他們經濟上的倒懸時，同時也要說他們當時的宗教中解放出來」，耶穌正帶領着一個從加利利出發並向世界走去的具有共產主義團體，這即是基督教，耶穌就是這個解放運動的領導人。²⁹

耶穌即是這個運動的靈魂人物，他首先站到了貧窮者、受壓迫者那裏，反對帝國剝削和統治，耶穌的言論與行動，即是在引導人們走向一種新的政治和社會秩序的到來。但是，這場「天國運動」肯定是艱辛的。在《無產者耶穌傳》中，朱維之幾次提到耶穌的「辯證思想」與信心

28. 同上，頁 8-14。

29. 同上，頁 14。

的運動有關，而且這項信心運動不是別的，即是犧牲，換言之，革命在看似不可能中存在着極大的可能，而且革命沒有不犧牲的，耶穌在兩方面表現了他的生命觀和革命觀的結合：芥菜種、一粒落在地裏死了的麥子、喪掉生命才能得着生命；³⁰芥菜種的比喻即是說明看似不可能的革命卻是可能的，落在土裏的麥子則是說明犧牲的力量，最後即是關於付出代價的決心。

三、

《無產者耶穌傳》一開始以「你來看」作為首章標題。³¹「你來看」看似是一個邀請，實是一種攪亂反正，批判了二千年來對於耶穌形象經封建主、資本主義者的扭曲變形，成了奴役或統治人的工具。

描述耶穌的生平，《無產者耶穌傳》以彼拉多這個人物為開始，全書也以彼拉多這個人物為結束。通過彼拉多給耶穌戴上荊棘冠、披上紫袍，戲弄他，並指示給眾人說：「看這個人」，朱維之在此以一種極為隱蔽的反諷手法指出我們尚未認真地正視耶穌的真人真事，事實上，兩千來的基督教並未好好看過這個人，不管是封建主義或是資本主義，他們都和彼拉多（代表帝國主義）一樣在戲弄耶穌，給耶穌戴上一些奇怪卻又不屬於他的東西。封建主義的統治者給耶穌披上法衣，戴上金冠，化裝作帝王或貴族；資本主義則給耶穌「鍍金」。封建主義和資本主義還不如彼

30. 同上，28、71、76。

31. 劉廷芳為《基督教與文學》寫〈序〉時給予了朱維之極高的評價，即是用了「你來看」作為對讀者的邀請，邀請來見證《基督教與文學》這一部大師之作，亦即作為「中國基督教文學史中的第一部參考書」，參見〈序〉，頁5。饒富趣品的是，朱維之的《無產者耶穌傳》即是以「你來看」作為開始，不知是否是對劉廷芳的一種感念；我們從他在《基督教與文學》的「在版題記」中流露了對劉廷芳無限的感恩，重提起他那篇嘔心瀝血的「序」文，再進一步想，《無產者耶穌傳》是否可以視作是題獻給劉廷芳之作？

拉多，後者只是以帝國之姿侮辱耶穌，但前者則是利用他，尤其是用他來統治他人，充當作「鴉片」來麻醉人民。朱維之清楚地表示，本書的撰寫即是要把種種對耶穌的侮辱拆毀，也要識破種種利用他的技倆，真正看清楚他僅僅是一位出生於「卑微的工作階級的窮孩子」。³²

從拿但業的「你來看」，到彼拉多的「你們看這個人」，看這一位「人民」的革命領袖，不過他不是位高權重的「彌賽亞」，也不是虛張聲勢的統治者，他一無所有，他即一位「無產者」。正是這樣，福音書的書寫本質上即是人民的書寫，「福音書」就是人民所記錄的人民的歷史。³³

比較《耶穌基督》，《無產者耶穌傳》不僅是擴充了不少的篇幅，更重要的是後者加諸了許多社會批評的描述，尤其是深入地刻畫耶穌所處的猶太社會，關注其政治現實與帝國殖民的問題。從當代的文藝批評理論視之，《無產者耶穌傳》可以視為一本後殖民之作。

換言之，用現在的文藝批評理論來理解，朱維之的《無產者耶穌傳》是一部後殖民論述的作品，它的現實語境當然是處理帝國主義之下的中國，一位本色化的耶穌即是一位後殖民者，反對帝國統治，以及種種與帝國統治相關的權力結果，耶穌生處羅馬帝國統治下，他所傳播的思想即是後殖民的思想，其所針對的即是在此帝國統治下所造成的壓迫，包括猶太社會內部的統治結構，其與帝國之間存在着極為緊密的關係。因此，耶穌即面對猶太社會內部的問題，更是關注跨國的殖民主義，這就是何以基督教是普世主義的原因，因為耶穌的解放是普世的，帝國的前提即是一個跨國的統治階層。朱維之描述當時的帝國統治：

32. 朱維之，《無產者耶穌傳》，頁2-3。

33. 同上，頁4。

羅馬是長於組織的國家。對於殖民地各國家的政策，在經濟上則巧妙地作有系統的剝削，在政治上卻不完全加以征服。它把一部分政權留給當地的貴族，因此好利用貴族，向無產者剝削。³⁴

羅馬帝國統治各行各省的目的是在於搜括民脂民膏，其統治的手段即是利用經濟結構的共犯效應來執行「以夷制夷」，即巧妙的利用當地的貴族，造成階級對立，當時的猶太社會即是在此內外交迫的雙重剝削之中，耶穌面對的貴族階級撒都該黨人和中產階級法利賽黨人都可以說是在帝國勢力下的既得利益者。

按朱維之的理解，歷史上的撒都該黨人是祭司貴族的代表，擁有猶太國家的統治權，在數個帝國統治朝代他們都從帝國中獲得不少的利益，比較特別的是法利賽黨人，我們都留意到在《聖經》中經常是與耶穌衝突的一群人，而且耶穌的言論也經常針對他們做批評的。然而，就一般的理解而言，法利賽黨人是反對貴族、反對效忠該撒的，他們更多像是民族主義分子，保存國粹、維持祖宗的禮教即摩西律法，排斥外來文化、思想、制度，甚至還有幾次的反對帝國的組織和力量都是由他們發起的，因此按一般常理而言，他們應該也屬於後殖民或反帝國統治的陣營。

事實不然，朱維之認為法利賽黨人並未站到無產者那裏，他們和撒都該黨人表面上對立，宗教觀點亦不同，但實質上他們的階級屬性仍然很清楚，這些「國粹派」人士主要都有「保皇」的傾向，自居作「正統派」。法利賽黨人主張一種狹義的愛國主義，對於古代的遺教解釋得最為嚴格，他們眼光短淺，偏重於形式主義、教條主義，並將

34. 同上，頁5。

這種教派作為對他人統治的一種手段。法利賽黨人的虛偽和面對權勢時的軟弱，表現出了他們無心於解放被統治的人民，他們經常反過來成為加害者，中產階級的搖擺性格表露無遺，這種性格在面對耶穌時尤其的兩面人格：

在羅馬派來的總督彼拉多面前附和着祭司貴族們高呼該撒萬歲，高呼除了該撒以外沒有別的王的，正是法利賽黨的「群眾」；在壓迫同胞的帝國殖民政府門前堅持要把本國的「彌賽亞」處以極刑的，正是法利賽黨的「群眾」。今天歡呼：「和撒拿！」明天狂叫「釘他十字架！」的，也是這些帶有游移性和兩面性的法利賽黨「群眾」。³⁵

相較於撒都該黨人和法利賽人，耶穌時代的猶太社會還有兩個代表着無產階級的人群，他們分別為奮銳黨人和愛色尼派。奮銳黨人屬於暴力革命分子，耶穌門下就有這些黨的追隨者；與之相反，愛色尼派則是和平主義者，在經濟方面主張共產主義。朱維之認為，這兩種黨派人士在宗教上都是狂熱分子，只是在政治行動上歧異，不過，這兩種力量在耶穌的時代曾經興盛一時，之後就沒落了，取而代之的則是從加利利發生、具共產主義色彩的基督教：

它能吸收當時世界新思潮的各種因素，而成為世界的宗教，那就是基督教。它的領導人物就是耶穌。³⁶

總之，基督教的出現可謂一種普世主義的富共產主義色彩的團體形成了，它不同於奮銳黨人和愛色尼派，耶穌主張

35. 同上，頁12。

36. 同上，頁14。

和平的革命，而且超過了猶太的地域或民族主義，創了一種新的宗教，以更為徹底地實現社會正義。

地域性的經濟結構經常反映出分配不均的現象。朱維之把加利理解為無產階級革命的源頭，迦百農則是革命的基地，耶穌經常出沒於加利利一帶，與無產者在一起，參與到貧民的痛苦生活之列中，了解民間疾苦。³⁷這位「危險人物」耶穌最後步向耶路撒冷，向着象徵着最高統治的權力中心走去，向着集結了帝國經濟、皇權思想、宗教奴役的偉大城市發表挑戰：

耶路撒冷是特權階級的根據地，加利利是無產者喘息呻吟的僻壤。京都貴族常以：「加利利豬獯！」來罵人。耶穌就生長於這些「豬獯」中間，沒有讀過拉比大學，被藐視為無教育的老粗，不配教訓人的。³⁸

朱維之在《無產者耶穌傳》中，未見引用解放神學家最習於使用的那段經文：路加福音，這段經文在《基督教與文學》中引述過，是作為對「改造環境」的一首代表性詩歌。在《無產者耶穌傳》裏，最為關注的焦點即在於「耶穌在聖殿開了第一響炮」。³⁹值得注意的是，朱維之在耶穌的生平方面安排了兩次出版在聖殿，這樣表現出他對於「宗教批判」的強調與關注，一方面是猶太社會的真實面貌，宗教的確是一個非常重要的元素或背景，即意味着耶穌要將人從當時的宗教中解放出來；另一方面則是聖殿與市場交易賣買的關係，這

37. 同上，頁 35、43。

38. 同上，頁 33。

39. 同上，頁 36-37。朱維之安排了耶穌傳中有兩次在聖殿出現，一是「第一響炮」，另一是「最後一役」，他在序言中提及這本書主要是以日本作家米澤尚三於一九二八年出版的《無產者イエス》為藍本，後者即是在耶穌生平中安排了兩次在聖殿出現的場景。

意味着宗教與經濟活動有着一種特殊的聯繫，這種聯繫是宗教變質扭曲的原因，當然還有宗教被利用統當作統治人的關係。耶穌開的革命行動「第一槍」，向世人宣告了他的行動和革命綱領，並且從作為人們生活最為核心的場所——聖殿開始，不僅表現了階級的對立與衝突，更是以恢復宗教之旨為目的。這正是朱維之寫作這本書的問題背景和脈絡，無疑的，這本書是一本基督教自我批評之作。

不同空想的社會主義者約翰，耶穌的革命是付諸於行動的，耶穌第二次在聖殿的行動與第一次並沒有太大的差別，同樣是揭露特權階級的虛偽、奸詐，但是最為重要的是他表現了極為堅定的立場，即便知道此舉必然更招惹更多的仇恨、想致他於死地的權勢愈來愈強大。

關於有人來試探耶穌該不該納稅給羅馬皇帝該撒一事，朱維之把耶穌的回話：「該撒的東西歸該撒，上帝的東西歸上帝」解釋作：

錢幣既是羅馬帝國掠奪殖民地的象徵，是壓迫、剝削奴隸的象徵……！

代表正義、公理、人權、仁愛的上帝，是站在被壓迫者這一邊的……。

上帝與該撒的關係勢不兩立，表現在於壓迫者與被壓迫者的關係上。耶穌的天國運動完全不是以世上的政權模式來理解，錢幣不會只是交易的媒介，錢幣通過了經濟的流通反映的即是社會關係，「經濟的專橫是人間最慘重的災難。……羅馬是當時世上最大的寄生蟲，整個產業計劃都建築在奴隸身上，寄生在無產階級底痛苦上」。⁴⁰

40. 同上，頁 23-24。

朱維之在解釋耶穌的三個試探，仍然扣緊着上述的問題。這三個試探代表了耶穌認真的思索過解放的「路線」或「手段」，它們分別是：「溫情主義的救濟事業」（第一試探：把石頭變做餅）、「向惡勢力低頭」（第二試探：向魔鬼下拜）、「利用宗教巫術」（第三試探：從高頂往下跳）。⁴¹耶穌總結決心地實踐一條艱難的抵抗之路：

把全世界的無產階級團結起來，一心一德向「天國」的建設邁進。羅馬人用武力統一世界，耶穌只用群眾的力量，喚起同胞對神的新信仰，提高同胞的覺悟性，認識人權、正義、自由和廣義的愛，力求解放全人類，在地球上建立「天國」。

四、

在西方，一位成功的神學家在於他是否完成一本基督論之作；在中國，一位成功的神學家取決於他是否書寫出一本耶穌傳。西方的基督論之作是一種在系統神學論述形式的產物，中國的耶穌傳則是更多關注於具體的情境（本色化），所以耶穌作為一位解放者的形象出現，完全是可以理解的，廣義的說，趙紫宸的耶穌傳亦是一種解放者的形象，只是他更是一種在精神意義下的解放，即他所言的「人格救國論」，但在朱維之這裏，同是一種本色化神學，只是他與吳雷川一樣，都是以「社會改造者」的形象出現。

耶穌傳在中國，尤其是那個時代情境下，很難有另一種形象，王明道和倪柝聲都沒有寫過耶穌傳，他們更多的是在基督教人性論的問題有所着墨，他們根本就不關心社會實踐，他們主要還是關心「功夫論」，所考慮的還是在教內圈子裏面的靈修或靈性問題，但在趙、吳、朱等那裏，

41. 同上，頁26-27。

他們所要回答的是教外的人士，他們向教外人士傳達了一位與時並進的革命家，目的即是要說服教外人士認識並認同這麼一位時代的創造者，相反的，王、倪等人只關心「純粹地」教會圈內的生活，如何守得着，要比對時代作出甚麼回應更為重要。

朱維之的本色化耶穌，不是一個「穿上華服」或「講中國話」的洋人。「本色化」究竟不是一個文化問題而是政治的問題，這對許多帶有「社會福音」傾向的中國基督徒一致認為的，所以，他們不是要為基督教找到與「古老的中國」相契合的東西，包括具有強烈國學背景的吳雷川，他們的「本色化」就是「現實的中國」，在他們眼前所面對的「現實的中國」，即是一個正被帝國主義刮分得支離破碎的中國，而身處於這時的中國人，正遭遇那前所未有的痛苦，《基督教與文學》與《無產者耶穌傳》前後出版正好相隔十年，這十年的中國，正如朱維之所形容的，是受到「火的洗禮」。⁴²

基督教到中國，是伴隨着帝國主義的勢力到來的，不管他們與帝國保持何種距離，在飽受摧殘的中國人看來，基督教的侵略者形象很難洗脫。⁴³在理解或解釋一部作品時，馬克思主義的文藝批評會追問這部作品和時代的社會生產關係是如何的，因為一切的社會關係是以生產關係為條件的。「一個人的生活狀況，社會關係和社會存在決定他的意識，階級的利益影響他的觀點。」⁴⁴中國正有着全球資本主義和帝國主義侵略之際，朱維之通過了馬克思主義以揭示「耶穌形象」在此背景之下所形成的扭曲，基督教

42. 朱維之，〈火洗後的基督教與火洗後的中國〉，載《同工》194（1940）。

43. James L. Hevia，〈英語課：十九世紀中國的帝國主義教學〉（*English Lessons: The Pedagogy of Imperialism in Nineteenth-Century China*; Durham: Duke University Press, 2003），第一章。

44. 朱維之，〈《無產者耶穌傳》〉，頁89。

成了帝國侵略者的工具，耶穌被無情地推向統治或壓迫者的位置，《無產者耶穌傳》的書寫即是從種種的迷霧中重新理解耶穌，如同帕索里尼所理解的那樣：「耶穌所掀起的即是一場革命」，⁴⁵嘗試回答沈嗣莊曾說過「中國基督教沒有革命文學」的評論。⁴⁶

對二十世紀上半葉的中國基督徒而言，基督教與社會的關係是一個非常重要的問題，包括其他方面的討論和思考，基本上都離不開此一背景，都是在基督教與社會的問題框架內進行的；換言之，當時關於基督教的問題討論，都不由自主地捲入社會行動方面，尤其對許多的基督教學者而言，基督教在中國是否會被接納，再不是決定在基督教與中國傳統文化的關係上，而是在基督教對重建中國社會所能提供的具體貢獻。⁴⁷《無產者耶穌傳》是在此問題意識下撰寫的，朱維之認為基督教在中國受到的質疑和非議是可以理解的，而且歷經各種的挑戰之後，基督教則進一步的改變，消除「有意無意之間，增加了帝國主義者的氣燄」，變得愈來愈「適合於洗後的中國」。⁴⁸朱維之認為，基督教在中國遭到嚴厲的批判是好的，這樣才會將真正的基督教精神與冒牌的基督教贗鼎區分開來，因此，耶穌以一個「無產者」的形象出現於中國人面前再容易明白不過的了，因為此時的中國正面對一個真正的「解放」的時刻的到來，從帝國殖民統治中解放出來，一個「為真理、自由、正義奮鬥，為民眾謀福利」的基督教即將到來，這即是基督教的本來面目。

45. 皮耶爾·保羅·索帕里尼著，艾敏等譯，《異端的影像——帕索里尼談話錄》，頁112-113。

46. 沈嗣莊，〈基督教與革命文學〉，載《文社月刊》第三卷（第五冊，1927），頁1-3。

47. 吳利明，《基督教與中國社會變遷》（香港：基督教文藝出版社，1981），頁3-5。

48. 朱維之，〈火洗後的基督教與火洗後的中國〉，頁36。

如果考茨基一樣，朱維之在《無產者耶穌傳》一書中嘗試提醒我們，無產階級的革命不應該與無神論劃上等號，而且，革命不能忽略基督教，基督教也不應該與革命分離，藉此既糾正基督教偏離革命或棄置無產階級的錯誤，同時也提醒共產黨人不應全盤地拒絕基督教，社會主義者與基督徒在反帝國主義的事業上是可以攜手合作的，耶穌的犧牲說明了一切。⁴⁹

十九世紀以來基督教與帝國主義的錯綜複雜關係具體的表現在不平等條約之中，正如教會史家賴德烈（Kenneth Scott Latourette）所評論的那樣：「教會成了西方帝國主義的伙伴，並且不能推卸產生這種後果的責任。」⁵⁰因此中國基督徒在此處境之下是極為尷尬的，面對基督教與帝國主義之間的關係，正是成了解釋耶穌形象極為關鍵的意義，朱維之強化了耶穌反帝國統治的形象即是在此背景之下進行的。

朱維之為我們刻畫出了殖民者與帝國文化的維護者的關係。羅馬即是殖民者，但猶太社會中的則是帝國文化的維護者，他們將殖民統治的權力轉向於自己的人民，向弱者施暴。耶穌的死即是一個最重要的例子，他們無意對抗羅馬的統治，轉而將耶穌交給了他們，以表示對殖民者的效忠，這裏明確的反映出了朱維之對於中國的基督教界在對待帝國主義的態度上，成了一種加害於耶穌的一份子竟不自知。在此，後殖民批判指出了帝國統治的複雜關係。

對朱維之而言，基督教在中國的本色化問題不在於如何面對傳統，而在於如何回應此激烈的社會改造的要求，耶穌的形象是否可以說明這一切，特別是中國需求出發點

49. 朱維之，《無產者耶穌傳》，頁76。

50. Kenneth Scott Latourette,《基督教在華傳教史》(*A History of Christian Missions in China*; New York: Macmillan, 1932), 頁280。

的基督教。當然，我們不可能對於這種思想性的反映期待過高，因為基督教與社會改造的問題與態度之間仍然存在着不少的張力，但是「耶穌是甚麼東西」（朱執信）的質疑仍然在所有的革命或進步的思想家中成了一個問題，曾經給耶穌冠以「詩人」的朱維之，做出了一次更為徹底的詮釋，《無產者耶穌傳》反映了朱維之的「存在性參與」，更是基督教面對中國的巨大變遷與現實做出了回答。正如吳利明中肯地指出：

基督教的社會意義並不是在於它能夠為我們提供任何獨得的社會改革途徑，而是在於它對各人在社會參與的過程中所遭遇到的困難所提供的幫助。⁵¹

關鍵詞：解放神學 革命的基督教 帝國主義
馬克思主義批判

作者電郵地址：chinkenpa@yahoo.com.tw

51. 吳利明，《基督教與中國社會變遷》，頁 280。

W. T. Chu's *Jesus the Proletarian*

CHIN Ken Pa

Ph.D., National Taiwan University

Professor, Graduate School of Religion

Chung Yuan Christian University, Taiwan

Abstract

Touching on many of the issues central to liberation theology and Christian socialism, W. T. Chu's (Zhu Weizhi, 1905-1999) *The Proletarian Jesus* is full of political implications, for which reason it has received little notice in Communist China. However, this unknown book has major implications for our understanding and evaluation of Chu himself. It also has implications for our understanding of Christian socialism in pre-Communist China, especially the social and cultural milieu in which it developed and its influence on how Christians of the time understood the Bible.

Because Christianity came to China riding the coattails of Western imperialism, most Chinese still regard it as an instrument of foreign aggression. In the Marxist approach to literary criticism, interpretation of a given text requires making an inquiry into the social context in which it was produced, especially the economic system and means of production. This paper discusses how Chu applies the Marxist perspective to his

portrayal of Jesus, as well as his ideas on how Christianity was misappropriated into a tool of capitalist and imperialist aggression. Also covered in this paper are the reasons why this portrayal of Jesus as a liberator of the oppressed was published in 1950, only to fall into obscurity soon thereafter.

Keywords: Liberation Theology; Revolutionary Christianity;
Imperialism; Marxist Criticism