

世 代



κ ó σ μ ο ς
二零一八年第一期总第四期
春季号

劳劳车马未离鞅，
三百年来伤国步，
秋风宝剑孤臣泪，
海外尘氛犹未息，
临事方知一死难。
八千里外吊民残。
落日旌旗大将坛。
诸君莫作等闲看。



目录

卷首语 / 许宏

6 “帝国”及其“他者” / 许宏

30 在暂时和永恒中：两个国度的叙事 / 李晋、马丽

58 《但以理书》中的帝国观念 / 孙毅

70 “富强”作为价值观的伦理学辨析 / 黄一琨

78 罗马帝国的神学叙事：以奥古斯都为例 / 丁祖潘

103 帝国出击：三世纪的系统迫害与西普里安的教会 / 孙泽汐

120 流放金口约翰：一位帝国首都主教的遭遇 / 袁永甲

135 如何认识被遮蔽的中国 / 许宏

144 上帝之手：米开朗基罗《创造亚当》探微 / 聂一婷

180 访客 / 山眼

封面、封底：《逃往埃及途中的休息》 / 吕克—奥利弗·梅隆

封二：无题 / 佚名；《景山》 / 山本赞七郎

封三：《从爱任纽到格劳秀斯：基督教政治思想历史读本》 / 奥多诺万夫妇选编

封面题字：世代 / (明)王宠、(宋)陆游

内部刊物 免费赠阅

此诗无题，作者未知，引自：王垒，“李鸿章‘临终诗’辨伪”，
《澳门理工学报》(文科版)，2015年第1期，181-192。

《景山》 / 山本赞七郎 (1855—1943)，《北京名胜》(Peking)，
1906年8月版，Yamamoto, Sanshichiro. “Peking.” NII “Digital Silk
Road” / Toyo Bunko. doi:10.20676/00000208.



卷首语

文 / 许宏

长久以来，人们在谈论王权的无所不包或者国家在多方面都有巨大影响和同化能力时，常会提到这样的说法：“普天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣。”

但是，在这两句话的出处那里，意思却不完全是人们一般认为的那样。在中国最早的诗歌总集《诗经》当中，这两句所在的上下文是：

“陟彼北山，言采其杞。偕偕士子，朝夕从事。王事靡盬，忧我父母。溥天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣。大夫不均，我从事独贤。”^{〔1〕}

早在战国时期，孟子（约前372—约前289）就已经指出人们对此因断章取义而引起的误解。在孟子及历史上其他一些评论者看来，这段话作者的意思并非是孤立地描述或宣称，天下的土地都是王的，土地之上，人都是王的臣子，而是以某种夸张的手法抱怨，如果天下都是王的，王的臣子又那么多，为何总是我一人为王操劳，以至于无暇奉养父母呢。^{〔2〕}

然而，断章取义式的理解却似乎总是历史的某种显著潮流。这与“普天之下，莫非王土”式的现象正是匹配的。被抽离出来的这两句话或相似说法，成为世界历史上不少地方的常态写照也就很可以理解。^{〔3〕}

如何面对这种常态，是《世代》在2018年春季号探讨的问题之一。对此问题的回答，可能有助于真实而深入地考察本期的主题，“帝国”。

这里所说的真实而深入，是尽量避免断章取义式的想当然，尝试将“帝国”还原在既立体又具体的世界图景当中，不仅看到无所不包的王权或者在多方面都有世界范围影响和同化能力的“帝国”，也看重王权或“帝国”的终极依据及运转机制，还有更重要的，这暂时世界的王权或“帝国”与永恒王权或“帝国”的关系。

本期封面、封底选自法国画家吕克—奥利弗·梅隆（Luc-Olivier Merlon, 1846—1920）的《逃往埃及途中的休息》（*Rest on the Flight into Egypt*），原作收藏于美国波士顿美术馆。^{〔4〕}

源于《马太福音》的“逃往埃及”^{〔5〕}，是西方艺术史上的常见题材^{〔6〕}。但梅隆于1879年创作的这幅画，却与众不同。小耶稣一家身处一个有着明显“帝国”标记的历史场景中，呈现出看起来微弱却微妙的态势：作为异质的永恒之国进入同质化世界的暂时之国。

不仅是这一期的“帝国”主题，《世代》本身就是尝试对此态势的研究。在过往一年的最初三期，《世代》对于教育、中产阶级、宗教改革及世界观的澄清与反思即是与之相关的其中几个方面。《世代》期待接下来可以进行更多不同方面的探讨。当然，这一切都离不开已经及尚未收到的指教、鼓励、赐稿和奉献。●

〔1〕 《诗经·小雅·北山》，<https://zh.wikisource.org/wiki/%E8%A9%A9%E7%B6%93%E5%8C%97%E5%B1%B1>。毛亨（生卒不详，约秦末汉初）传，郑玄（约127—200）笺，孔颖达（574—648）疏，《毛诗正义》，<https://zh.wikisource.org/wiki/%E6%AF%9B%E8%A9%A9%E6%AD%A3%E7%BE%A9%E5%8D%B7%E5%8D%81%E4%B8%89>，日本早稻田大学藏本，http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/i13/i13_00898/，http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/i13/i13_00898/i13_00898_0020/i13_00898_0020_p0029.jpg。

- 〈2〉 《孟子·万章上》，<https://ctext.org/mengzi/wan-zhang-i/zh>。张少康，《中国文学理论批评简史》（香港中文大学出版社，1999），24。赵岐（约108-201）注，孙奭（962-1033）疏，《十三经注疏·整理本：孟子注疏（下）》（台湾古籍出版，2001），297-300。翁其斌，《中国诗学史：先秦两汉卷》（鹭江出版社，2002），99-104。简良如，《诗经论稿》卷一（华艺学术，2011），58-59。朱自清（1898-1948），《诗言志辨》（五南图书，2012），109-110。吴卫鸣，“序”，《天下家国：以物见史故宫专题文物特集》，（澳门艺术博物馆，2007），http://www.mam.gov.mo/oldmam/showcontent.asp?item_id=20071215010100&lc=1。Wei-chieh Lin, “A Hermeneutic Interpretation of the Mencius by Zhu Xi”, *The Book of Mencius and Its Reception in China and Beyond*, edited by Chun-chieh Huang, Gregor Paul, and Heiner Roetz (Harrassowitz, 2008), 41-42.
- 〈3〉 比如在古埃及、古美索不达米亚也有类似“普天之下，莫非王土”式的说法，详见：Robert Morkot, “Egypt and Nubia”, *Empires: Perspectives from Archaeology and History*, edited by Susan E. Alcock, Terence N. D’Altroy, Kathleen D. Morrison, Carla M. Sinopoli (Cambridge University Press, 2001), 227. J. N. Postgate, *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History* (Routledge, 2015), 35.
- 〈4〉 详见：<http://www.mfa.org/collections/object/rest-on-the-flight-into-egypt-31734>, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Merson_Rest_on_the_Flight_into_Egypt.jpg。本期封面、封底与原作有所不同，美术编辑是陆军。
- 〈5〉 《马太福音》2:13-15: 他们去后，有主的使者向约瑟梦中显现，说：“起来！带着小孩子同他母亲逃往埃及，住在那里，等我吩咐你，因为希律必寻找小孩子，要除灭他。”约瑟就起来，夜间带着小孩子和他母亲往埃及去，住在那里，直到希律死了。这是要应验主藉先知所说的话，说：“我从埃及召出我的儿子来。”
- 〈6〉 James Hall, *Dictionary of Subjects and Symbols in Art* (Westview Press, 2008), 128-129.

不得何使而不行

○海音普賢音實涯
魚佳反字又作崖

大夫不均我

從事獨賢○賢勞也

○云王不均大夫之使而專以

我有賢才之故獨使我從事於役自苦之辭

○疏

濱涯○正義曰溥大釋詁文釋水云詩水涯孫炎曰
涯水邊說文云浦水濱廣雅云浦涯然則濞濱涯浦

皆水畔之地同物而異名也詩意言民之所居民居
不盡近水而以濱為言者古先聖人謂中國為九州

者以水中可居曰洲言民居之外皆有水也鄭子曰

中國名赤縣赤縣內自有九州禹之序九州是也其

有瀛海環之是地之四畔皆至水也濱是四畔近水

之處言率土之濱眾其四方所至之內見其廣也作

者言王道之衰傷境界之制則云蹙國百里蹙蹙靡

所聘恨其有人眾而不使即以廣大言之所怨請異

故設辭不同王不均大夫之使不過朝廷而普及天

下者明其眾也○賢勞正義曰以此大夫怨已

不得休止

借音皆徐音諧說文云強也

王事靡盬憂我父母

靡無也盬不堅固也王事無不堅固故我當盡力勤

勞於役久不得歸父母思已而憂

音占 盬 陟彼至父

曰言有人登彼北山之上者云我采其把菜之葉也此把葉非可食之物而登山以采之非宜矣以興大夫循彼長遠之路者云我從其勞苦之役也此勞役非賢者之職而循路以從之非其事矣所以行役不得其事者時王之意以已為借借然而強壯今為上事之子以朝繼夕從於王役之事常不得休止王家之事無不堅固使已勞以堅固之今使憂及溥天之於我父母由久不得歸故父母思已而憂也

下莫非王土率土之濱莫非王臣

溥大率循濱涯

也 云此言王之上地廣矣王之臣又衆矣何求而

“帝国”及其“他者”

文 / 许宏

一

这里所说的“帝国”，并非一时一地之事，而是世界历史的常见现象。

这里所说的“帝国”，与在中国流行的“帝国主义”说法不完全是一回事。

然而，两者却并非毫无关系。在当今中国，可能很少人会在意，2017年是列宁（Лéнин，1870—1924，原名 Влади́мир Ильи́ч Улья́нов，弗拉基米尔·伊里奇·乌里扬诺夫）的《帝国主义，资本主义的最高阶段》（*Империа́лизм, как вы́сшая ста́дия капита́лизма*）出版 100 周年。^{〈1〉}

不过，在近百年当中，列宁的著述及其他人的类似言论不仅影响了中国人对于“帝国主义”和西方世界的理解，也在相当程度上塑造了现代中国的历史。反对西方“帝国主义”及其在中国的相关者，成为中国现代历史的一个显著潮流。^{〈2〉}

尽管如此，自从1970年代以来，尤其是1978年之后，中国同那些被称为“帝国主义”国家的西方诸国逐渐恢复了紧密的官方及民间联系。无论是在那以后，还是1950年代之前，中国的“改革开放”在相当程度上是对那些西方“帝国主义”国家的学习和借鉴。

这不意味着对西方“帝国主义”及其在中国相关者的反对就不再是现代中国历史的一个显著潮流。这意味着，西方“帝国主义”诸国对包括中国在内的世界影响和同化能力在列宁之后依然巨大，即使列宁的跟随者们也难以避免不受其影响，虽然列宁早在百年前就将“帝国主义”称为“垂死的资本主义”。

到了2010年代，随着中国在经济及相关政治和文化方面对世界的影响显著增大，在世界尤其是西方的一些舆论中，中国开始被有些人称为新兴的“帝国主义”国家。^{〔3〕}

当然，这不是说，做出诸如此类称呼的人也都认同列宁对于“帝国主义”的定义。在列宁那里，简言之，“帝国主义是资本主义的垄断阶段”。列宁显然不是最早也非唯一使用“帝国主义”说法的人。他的“帝国主义”言论其实是基于英国经济学家约翰·阿特金森·霍布森（John Atkinson Hobson, 1858—1940）在1902年出版的《帝国主义研究》（Imperialism: A Study）。^{〔4〕}

一般而言，无论是哪种用法，在近现代世界历史上，当某个或某些国家在经济、政治、文化等多方面具有世界范围的影响和同化能力时，人们可能会用“帝国主义”指代这种状况。^{〔5〕}就多方面的世界影响和同化能力而言，近现代意义的“帝国主义”国家可以说是古代“帝国”的翻版或延续。



一幅关于帝国主义的插画，刊登于1892年12月10日英国《笨拙》(Punch)周刊，
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/ec/Punch_Rhodes_Colossus.png。

二

显然，在中文之中，无论“帝国主义”还是“帝国”，“帝”都是核心。许慎（约58—约147）《说文解字》对于“帝”的解释道出了这个核心的深意：“王天下之号也”。^{〔6〕}而英文“empire”（帝国）的拉丁文词源“imperium”，有安排、指挥、主宰、统治的意思，最接近的英语词大概是“sovereignty”（主权）。^{〔7〕}

相比之下，中文的“王天下”不仅将“帝”的具体所指标明出来，也透露出其依据之所在。在《尚书正义》、《礼记正义》这样的注疏中，“帝”是“天之一名”，“帝”的权力来源于“天”，“帝”是人对“天”道的仿效，像“天”那样“公平通远，举事审谛”。《说文解字》就以“谛”来解释“帝”。

这些都跟“天子受命于天”类似。这意味着，“帝”既是“王天下”，却也“不敢自专，犹须受命于天然后行”。^{〔8〕}而“王天下”的“王”，在有些文献的解释中，是贯通“天”、“地”、“人”的枢纽。^{〔9〕}

中文的“帝”、“王”及其注疏，可以帮助认识“帝国”或任何在多方面都有世界影响和同化能力的国家。这样的国家不仅是某个政权或某届政府及民间社会，而是有着某种终极依据并涵盖生活各方面的意识形态及生活方式。

此种意识形态和生活方式之下的国家，直接或间接影响的地域广大，族群多样，在历史上有着相对长久的适应、吸纳和同化能力。总体而言，比如世界历史上的埃及、罗马、中国、奥斯曼、欧洲、美国大约是这样“帝国”的典型，当然彼此之间也有着明显不同。^{〔10〕}

对于现代世界来说,所谓“受命于天”的“帝”、“王”或“天子”及“帝国”本身可能都已经是过去的事情了。但是,“帝”、“王”或“天子”却不乏各样的接替者,而“天”的各种替代者也继续成为近现代“帝国”赖以存在及运转的终极依据,例如人民、国家、革命、民族、人类、自由、历史规律、人心目中的“上帝”。

无论是古代还是近现代,这样的“帝国”似乎总可以获得大众的默认、支持、崇拜,尽管“帝国”历史上也不乏异议、争战、政权更迭。这样的“帝国”并非主要依靠强力,虽然强力也很重要,而是凭借之前所说的有着某种终极依据并涵盖生活各方面的意识形态及生活方式。⁽¹¹⁾

三

当然,历史上也不乏试图取代“帝国”模式的,就像列宁及其追随者想以无产阶级革命终结“帝国主义”。但是,那些想做出改变的人更多地却是以另一种形式延续了“帝国”的存在。从世界历史看,维持“帝国”的意识形态及其生活方式,并非仅仅体现了所谓“帝国”统治者的意愿,而是普遍人性或者人类一般生存状态的表现。

在普遍人性或人类一般生存状态当中,有许多看起来是不同甚至对立的状况,其实却是互相依存和同质的。这可以帮助理解,为何“帝国”历史上虽然不乏异议、争战、政权更迭,“帝国”本身却依然存在。这种同质之下的不同或对立,是普遍人性或人类一般生存状态的特征之一,也是“帝国”运转的基本机制之一。

致力于取代“帝国”模式的人们似乎从某些方面看到了类似的特征。

比如，列宁及其追随者就十分看重“对立统一”的辩证法。不过，以上所说的“对立同质”与他们所说的“对立统一”还是不同。他们显然不认为“帝国主义”跟无产阶级革命是同质的；对于他们而言，前者向后者的转化带来的是不同于以往世界历史的“新纪元”。他们看重的辩证法，是如何在对立中实现并巩固他们期待的前所未有的统一。^{〔12〕}

如果没有绝对的异质，新出现的同质就可能会被当作是异质。任何一代当中都可能有人认为自己所在的是新时代，或者自己就是新时代的开拓者。这种顽强的现象使得“帝国”似乎总是历久而弥新。

在世界历史上，绝对的异质并非没有。但是，恰恰由于是真正的异质或“他者”，这是同质的或“自我”的世界难以理解的。不过，这异质或“他者”又跟同质或“自我”的世界有关。^{〔13〕}问题的关键，如果还是借用中文传统中对“帝”、“王”的注疏，就在于“帝国”的终极依据：“天”。

四

在通常的“帝国”叙事中，“天”与“帝”、“王”的关系是紧密的，后者往往是前者在“天下”或地上世界的代言人。在此状况下，“天”与“帝”、“王”几乎是同质的，因为后者可以代表前者。不仅如此，在这个世界，相比之下，“帝”、“王”似乎总是更实在具体，而“天”却似乎总是有名无实。

然而，在一些与众不同的历史叙事中，“天”与“帝”、“王”却并非同质。比如，在《圣经》中，在设立王的问题上，人的想法与上帝的想法就远不一致。在这里，“天”不再是有名无实，也不是由人代言。

《撒母耳记》中，以色列人不满治理者“士师”（希伯来语，“שוֹפְטִים”，shoftim，意为“审判者”，与之前所说中文“帝”的本意“审谛”相似）的腐败，请求原先的士师撒母耳立王，“像列国一样”，“统领我们，为我们争战”。撒母耳对此并不认同，就求问上帝。上帝的回答是：

“百姓向你所说的一切话，你只管依从，因为他们不是厌弃你，乃是厌弃我，不要我作他们的王。自从我领他们出埃及到如今，他们常常离弃我，侍奉别神。现在他们向你所行的，是照他们素来所行的。故此你要依从他们的话，只是当警戒他们，告诉他们将来那王怎样管辖他们。”^{〔14〕}

《圣经》中，上帝并非完全反对以色列人立王。实际上，《申命记》就预言了以色列人要立王的历史。对此，上帝告诫以色列人：

“你总要立耶和华你神所拣选的人为王，必从你弟兄中立一人，不可立你弟兄以外的人为王”，而且，“王不可为自己加添马匹，也不可使百姓回埃及去”，“不可为自己多立妃嫔，恐怕他的心偏邪；也不可为自己多积金银”，“他登了国位，就要将祭司利未人面前的这律法书，为自己抄录一本，存在他那里；要平生诵读，好学习敬畏耶和华他的神，谨慎遵行这律法书上的一切言语和这些律例，免得他向弟兄心高气傲，偏左偏右，离了这诫命。这样，他和他的子孙，便可在以色列中、在国位上年长日久。”^{〔15〕}

从以色列人的请求和上帝的回应中，可以看出问题的核心不在于立王与否，而在于以谁为王。在上帝看来，以色列人要立王，并非如他们所说的是不满于治理者的腐败，而是不要上帝作他们的王。

换言之，这里关涉的不仅是政治体制改革的层面，更是以色列人的主

权和归属问题。是“像列国一样”以人为王，还是以上帝为王？这是以色列人面临的关键问题。不过，需要指出的是，仅凭以色列人自己，这其实不构成什么问题。因为在上帝眼中，以色列人并非只是到了要立王的时候才“厌弃”上帝，而是“素来”如此。无论是想拥立自己人中的有能力者为王，还是要“像列国一样”拥有自己的王，或是干脆承认“帝国”的王为自己的王，以色列人都倾向于认代表“自我”的人为王，而非认作为“他者”的上帝为王。^{〔16〕}这显示，以色列人跟地上列国也是同质。

不同在于，作为真正异质于被造者的上帝直接介入以色列人的治理当中，使得以人为王还是以上帝为王成为问题。这使得以色列与列国特别是其中的“帝国”区分开来。不仅如此，这个介入进而透过扫罗的先被膏立又被废弃，使得以色列的王权从一开始就受到明显制约。以后还有诸如上帝差遣拿单谴责大卫王“藐视”上帝，“借亚扪人的刀杀害赫人乌利亚，又娶了他的妻为妻”^{〔17〕}，大祭司亚撒利雅及众祭司责备乌西雅王越权烧香^{〔18〕}。

从更长远的历史看，这种权力的区分及因此带来的彼此制约延伸到后来基督教会与罗马帝国及欧洲政府的张力中。比如，罗马主教杰拉休斯一世（Gelasius I, ? —496）关于基督之下政府与教会分立的观念在西方历史上常被提及。在杰拉休斯一世看来，只有基督才是真正的君王兼祭司，鉴于人的软弱和骄傲，基督在世界上将君王和祭司的角色分开，有利于各自秩序的谦卑，也使得各自领域有专门的、受到训练的从业者。这种或类似的观念及做法使得西罗马帝国及西欧、美国在权力的分治上与世界其它帝国有着明显不同。不过，这些帝国本身仍是同质化的暂时世界之内的。^{〔19〕}

与此同时，以色列人依然要承担“像列国一样”立王的后果。以色列





《先知拿单谴责大卫王》(The Prophet Nathan rebukes King David),
比利时画家欧仁·希倍德特 (Eugène Siberdt, 1851—1931) 作, 藏于伦敦五月集市画廊 (Mayfair Gallery),
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Eug%C3%A8ne_Siberdt_-_The_Prophet_Nathan_rebukes_King_David.jpg。

人受到了王权的管辖，正如上帝通过撒母耳警戒他们的那样。^{〈20〉}从这个角度，也可以帮助理解世人为何受到“帝国”的辖制。以人为王的“帝国”，正是与以人为王的人匹配的。《圣经》中，多次出现上帝“任凭”世人的记载，其中就有“任凭万国各行其道”。^{〈21〉}

尽管如此，上帝依然透过以色列及后来基督教会的历史在同质化的“帝国”世界扮演了异质的“他者”角色。这并没有在此世中以此世“帝国”的方式终结“帝国”世界，而是带来与另一个“帝国”——“上帝之国”——的对照。作为“他者”的上帝正是在这对照中向“自我”的人显明他自己。《圣经》中多处提及这种对照和显明，比如：

“你们知道外邦人有君王为主治理他们，有大臣操权管束他们。只是在你们中间不可这样。你们中间谁愿为大，就必作你们的用人；谁愿为首，就必作你们的仆人。正如人子来，不是要受人的服侍，乃是要服侍人，并且要舍命，作多人的赎价。”^{〈22〉}

在这里，“人子”之国与“天子”之国的对比一目了然。到底“天子”是谁，“人子”是谁，这个摆在世人面前的问题，就像当年摆在以色列人面前的问题那样。

这不仅是对比“人子”之国和“天子”之国的的问题。做出以上对照的“人子”，在“舍命”之前，还说过：“这世界的王要被赶出去。”^{〈23〉}

这既表明，“这世界的王”的治理不会永远继续下去，也透露出上帝治理这世界的多重结构。除了“天子”或者作为人的君王以外，这世界的治理结构中还有在现代世界中常被忽视的“这世界的王”。

“这世界的王”，是上帝所造却敌对上帝的灵，是“上帝的众子”之一，

也被称作“撒但”（希伯来语“שָׂטָן”音译，ha-Satan，意为“那敌对者”或“那抵挡者”），或者“魔鬼”（希腊语“διάβολος”，diábolos，敌对者、控告者）。^{〈24〉}

这意味着，上帝的治理，是包括了通过他的敌对者来进行的。这不是说，上帝的敌对者与上帝是“对立同质”或同质下的“对立统一”的关系。恰恰相反，上帝的敌对者是上帝的被造物，两者不是同质的。

这种敌对，既反映了被造者与创造者不是处在同质状态之中，也体现了被造者对于创造者的僭越。这方面最显著的例证之一可能莫过于那敌对者与“人子”的一段对话：

魔鬼又带他上了一座最高的山，将世上的万国与万国的荣华都指给他看，对他说：“你若俯伏拜我，我就把这一切都赐给你。”耶稣说：“撒旦退去吧！因为经上记着说：‘当拜主你的神，单要侍奉他。’”于是魔鬼离了耶稣，有天使来伺候他。^{〈25〉}

这种敌对，与人的“罪”性^{〈26〉}是一致的。中文当中被断章取义了的“普天之下，莫非王土”式的统治，就显示了作为人和被造者的君王对于作为神和创造者的上帝的僭越。在《圣经》中，类似的话语是被用来描述上帝所应许的那位王的，比如，“他要执掌权柄，从这海直到那海，从大河直到地极”，“诸王都要叩拜他，万国都要侍奉他”，“他的名要存到永远，要留传如日之久。人要因他蒙福，万国要称他有福”。^{〈27〉}

五

从以上的初步梳理可以看出，在“帝国”的问题上，人需要面对的不





《耶稣受魔鬼试探》(*Temptation of Christ*), 威尼斯圣马可大教堂 (St Mark's Basilica) 镶嵌画,
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d2/Temptations_of_Christ_%28San_Marco%29.jpg。

仅是作为人和被造者的君王或各种替代者，还要面对作为灵但同时也是被造者的“这世界的王”，当然更重要的，是需要面对作为创造者和最高治理者的上帝。

在上帝之下的多重治理结构中，一方面，这暂时世界的“帝国”在本质上以与暂时世界匹配的方式运转，这“帝国”世界的人们在本质上倾向于以人为王或以“这世界的王”为王；但另一方面，上帝透过旧约时代的以色列人历史以及新约时代的基督教会历史在同质化的“帝国”世界扮演异质的“他者”角色，让人看到真正并永恒的君王与暂时君王及“这世界的王”的对照。

正是由于存在上述另一方面的状况，包括中国在内全球各地的人可以在同质化的“帝国”世界看到上帝之下的多重治理结构，人的眼界可以不被局限在暂时的君王或各种替代者那里。

对于相信《圣经》是上帝默示话语⁽²⁸⁾的中国人而言，长期以来隐藏的“天”显明出来⁽²⁹⁾，人在看待“帝国”的终极依据上有了明确参照。这种启示上的从隐藏到显明，与前文涉及的权力上的从笼统到区分，似乎都体现了上帝在创造过程中将万物从“混沌”到“分开”并“各从其类”的特点⁽³⁰⁾。

这个“分开”与《圣经》中多次提到的“分别为圣”中的“分别”⁽³¹⁾是一致的。无论在旧约还是新约时代，上帝都将属他的人从世界中做“分别”。⁽³²⁾这都跟致力于一统天下的“巴别塔”式“帝国”形成鲜明反差⁽³³⁾。

对这些历史的了解，可以帮助中国人在庞大的“帝国”世界确立并非离开“帝国”却不属于“帝国”的安身立命之处⁽³⁴⁾。这不能也不必在本质上改变“帝国”，却可能给“帝国”之中的人们带来时间之内的“帝国”

不能提供的归宿和生活。

这是包括“帝”、“王”或各样替代者也都需要面对的状况。曾经的一位以色列王作出过这样的抉择：“……我愿落在耶和华的手里，因为他有丰盛的怜悯，我不愿落在人的手里。”^{〈35〉} ●

-
- 〈1〉 英译本、中译本参见：<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1916/imp-hsc/>, <https://www.marxists.org/chinese/lenin/15.htm>。
- 〈2〉 这方面的一个显著例证，参见：毛泽东，《中国社会各阶级的分析》（初版），1925年12月，中国国民革命军第二军司令部主办的《革命》半月刊第4期，“一切勾结帝国主义的军阀官僚买办阶级大地主反动派知识阶级即所谓中国大资产阶级，乃是我们的敌人，乃是我们真正的敌人”，<https://www.marxists.org/chinese/maozedong/collect/01-033a.htm>。
- 〈3〉 诸如：Alexis Okeowo, “China in Africa: The New Imperialists?”, *The New Yorker*, June 12, 2013, <https://www.newyorker.com/news/news-desk/china-in-africa-the-new-imperialists>; Noah Feldman, “China Is Building Its Way to an Empire”, *Bloomberg View*, May 17, 2017, <https://www.bloomberg.com/view/articles/2017-05-17/china-is-building-its-way-to-an-empire>; Lamont Colucci, “Assessing Chinese imperialism”, *The Washington Times*, September 19, 2017, <https://www.washingtontimes.com/news/2017/sep/19/chinese-imperialism-must-be-checked/>; Brahma Chellaney, “China’s Creditor Imperialism”, *Project Syndicate*, December 20, 2017, <https://www.project-syndicate.org/commentary/china-sri-lanka-hambantota-port-debt-by-brahma-chellaney-2017-12>; Edward Wong, “A Chinese Empire Reborn”, *The New York Times*, January 5, 2018, <https://www.nytimes.com/2018/01/05/sunday-review/china-military-economic-power.html>; Keith Burnett, “The age of empire is returning, and it has Chinese characteristics”, *City A.M.*, January 28, 2018, <http://www.cityam.com/279612/age-empire-returning-and-has-chinese-characteristics>; Felicia Schwartz, “Tillerson Raps Russia, China

《巴别塔》(The Tower of Babel), 尼德兰画家老彼得·布鲁霍尔 (Pieter Bruegel the Elder) 作, 藏于鹿特丹博伊曼斯及凡伯宁恩美术馆 (Museum Boijmans Van Beuningen), https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/29/Pieter_Bruegel_the_Elder_-_The_Tower_of_Babel_%28Rotterdam%29_-_Google_Art_Project.jpg。





- as ‘Imperial Powers’ in Latin America”, *The Wall Street Journal*, February 1, 2018, <https://www.wsj.com/articles/tillerson-raps-russia-china-as-imperial-powers-in-latin-america-1517525936>; Robert D. Kaplan, “The Trap of Empire and Authoritarianism”, *The National Interest*, March 5, 2018, <http://nationalinterest.org/feature/the-trap-empire-authoritarianism-24761?page=show>.
- 〈4〉 详见：<http://www.econlib.org/library/YPDBooks/Hobson/hbsnImp.html>。
- 〈5〉 Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (Vintage Books, 1993), 9. Peter. J. Cain, Mark Harrison ed., *Imperialism: Critical Concepts in Historical Studies, Volume I* (Routledge, 2001), 1-32.
- 〈6〉 详见：<http://www.zdic.net/z/19/sw/5E1D.htm>。
- 〈7〉 Stephen Howe, *Empire: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2002), 13. Alejandro Colás, *Empire* (Polity Press, 2007), 5-6. Michael W. Doyle, *Empires* (Cornell University Press, 1986), 30.
- 〈8〉 参见：孔安国（西汉，生卒年不详）传，孔颖达（574—648）疏，《尚书正义》卷二：言“帝”者，天之一名，所以名“帝”。帝者，谛也。言天荡然无心，忘于物我，言公平通远，举事审谛，故谓之“帝”也。五帝道同於此，亦能审谛，故取其名。<https://zh.wikisource.org/zh/%E5%B0%9A%E6%9B%B8%E6%AD%A3%E7%BE%A9/%E5%8D%B7%E4%BA%8C>。郑玄（约 127—200）注，孔颖达疏，《礼记正义》卷五十四表记第三十二：“唯天子受命于天”者，“唯”，当为“虽”，虽天子之尊，不敢自专，犹须受命于天然后行也。<https://zh.wikisource.org/zh/%E7%A6%AE%E8%A8%98%E6%AD%A3%E7%BE%A9/54>。W. H. Medhurst, *A Dissertation on the Theology of the Chinese, with a View to the Elucidation of the Most Appropriate Term for Expressing The Deity, in the Chinese Language* (Shanghai: The Mission Press, 1847), 258.
- 〈9〉 传为董仲舒（约前 179—前 104）撰，《春秋繁露·王道通三》：“古之造文者，三书而连其中，谓之王。三书者，天地与人也，而连其中者，通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当是？是故王者唯天之施，施其时而成之，法其命而循之诸人，法其降而以起事，治其道而以出法，治其志而归之于仁。仁之美者在于天。天，仁也。”也有人不同意董仲舒对“王”的解释，详见：王力，《中国语言学史》（五南图书，1996）；也参见：鲁实先（1913—1977）著，王永诚注，《文字析义注》下册（台湾商务印书馆，2015），98-101。关于董仲舒对“王”的解释与传统中国政治思想，可参阅：张灏，“政教一元还是政教二元？：传统儒家思想中的政教关系”，《思想》第 20 期（联经出版社，2012），111-143。以及：Liu Zehua, “Political and

- Intellectual Authority: The Concept of the ‘Sage-Monarch’ and Its Modern Fate”, *Ideology of Power and Power of Ideology in Early China*, edited by Yuri Pines, Paul Goldin and Martin Kern (Brill, 2015), 273-300.
- 〈10〉 Yuri Pines, *The Everlasting Empire: The Political Culture of Ancient China and Its Imperial Legacy* (Princeton University Press, 2012), 1-10. Odd Arne Westad, *Restless Empire: China and the World since 1750* (Basic Books, 2012), 1-18. Brett Bowden, *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea* (University of Chicago Press, 2009), 4. Jane Burbank and Frederick Cooper, *Empires in World History: Power and the Politics of Difference* (Princeton University Press, 2010), 1-22.
- 〈11〉 Brian Tierney, *The Crisis of Church and State: 1050-1300* (Medieval Academy of America, 1988), 1-2. Ellis Sandoz, *The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction* (Transaction Publishers, 2000), 78. Eric Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 5, Modernity without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics, and Gnosticism* (University of Missouri Press, 2000), 71.
- 〈12〉 列宁,《谈谈辩证法问题》, <http://cpc.people.com.cn/GB/64184/180146/180287/10908954.html>。毛泽东,《矛盾论》, <https://www.marxists.org/chinese/maozedong/marxist.org-chinese-mao-193708.htm>。Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, edited by John H. Hallowell (Duke University Press, 1975), 299. Eric Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 26, History of Political Ideas, Volume VIII, Crisis and the Apocalypse of Man* (University of Missouri Press, 1999), 321. V. J. McGill and W. T. Parry, “The Unity of Opposites: A Dialectical Principle”, *Science & Society*, Vol. 12, No. 4 (Guilford Press, Fall, 1948), 418-444.
- 〈13〉 参见:《出埃及记》3:13-15。Robert Bernasconi, “Other”, in *The Oxford Companion to Philosophy*, edited by Ted Honderich (Oxford University Press, 2005), 673. Emmanuel Lévinas, *Of God who Comes to Mind*, translated by Bettina Bergo (Stanford University Press, 1998), 69.
- 〈14〉 《撒母耳记上》8:1-22。
- 〈15〉 《申命记》17:14-20。也参见:《罗马书》13:1-7。
- 〈16〉 参见:《士师记》8:22-23, 21:25,《何西阿书》10:3,《约翰福音》19:15。
- 〈17〉 详见:《撒母耳记下》12:1-15。
- 〈18〉 详见:《历代志下》26:16-21, 也参见:《民数记》16:40。
- 〈19〉 关于西方历史上权力的区分及因此带来的彼此制约,这是一个

需要专论的题目，本文就不做详细梳理，可参阅以下诸多文献：Eric Voegelin, *Order and History, Volume I: Israel and Revelation* (Louisiana State University, 1994), 242-248. W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Darton, Longman and Todd, 1984), 535-536, 624-625, 810-815. Oliver O'Donovan and Joan Lockwood O'Donovan, eds, *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought 100-1625* (William B. Eerdmans, 1999), 177-179. Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought 300-1450* (Routledge, 2005), 35-36. Kristina Sessa, *The Formation of Papal Authority in Late Antique Italy: Roman Bishops and the Domestic Sphere* (Cambridge University Press, 2012), 94. Mark A. Noll, *Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity* (Baker Academic, 2003), 60, 113-114. Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power* (Methuen, 1955), 24-28. Walter Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages* (Routledge, 2003), 18-21. Lester L. Field, Jr., *Liberty, Dominion, and the Two Swords: On the Origins of Western Theology (180-398)* (University of Notre Dame Press, 1998), 228-232. Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000* (Blackwell, Second Edition, 2003), 80. George E. Demacopoulos, *The Invention of Peter: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity* (University of Pennsylvania Press, 2013), 73-102. *The Letters of Gelasius I (492-496): Pastor and Micro-Manager of the Church of Rome*, introduction, translation and notes by Bronwen Neil and Pauline Allen (Brepols, 2014). Ellis Sandoz, *Republicanism, Religion, and the Soul of America* (University of Missouri Press, 2006), 42-46, 49.

〈20〉《撒母耳记上》8:10-18。

〈21〉《使徒行传》14:16。

〈22〉《马太福音》20:25-28。

〈23〉《约翰福音》12:31。

〈24〉 详见：《历代志上》21:1。《约伯记》1:6-12, 2:1-7。《撒迦利亚书》3:1-2。《马太福音》4:10, 12:26, 16:23。《路加福音》10:18, 11:18, 13:16, 22:3, 22:31。《约翰福音》13:27。《使徒行传》5:3, 26:18。《罗马书》16:20。《哥林多后书》12:7。《以弗所书》2:2, 6:12。《希伯来书》2:14。《启示录》12:9。Gerhard Kittel ed., *Theological Dictionary of the New Testament, Volume II*, translated by Geoffrey W. Bromiley (Wm. B. Eerdmans, 1964), 72-81。

〈25〉《马太福音》4:8-11。

〈26〉 在《圣经》中，表达“罪”的希伯来语词和希腊语词有多个，

- 一个基本的意思是，“偏离目标”，如《士师记》20:16,《箴言》19:2, 详见：Derek R. Nelson, *Sin: A Guide for the Perplexed* (T&T Clark, 2011), 17-35.
- 〈27〉《诗篇》72:8, 11, 17。另参见：本期（第4期）《世代》卷首语及其注脚。
- 〈28〉《提摩太后书》3:16。
- 〈29〉参见：《出埃及记》33:23,《以赛亚书》45:15-16,《约翰福音》1:14, 18。
- 〈30〉详见：《创世记》1:1-31, 2:1-25。
- 〈31〉“分别为圣”的希伯来文“קדש” (qadash), 希腊文“ἁγιαζω” (hagiazō), 字面意思是“从……中分别出来”。详见：<http://www.ancient-hebrew.org/emagazine/037.pdf>, Anthony C. Thiselton, *A Shorter Guide to the Holy Spirit: Bible, Doctrine, Experience* (Wm. B. Eerdmans, 2016), 116.
- 〈32〉《出埃及记》19:6,《利未记》20:26,《约翰福音》17:17-19。
- 〈33〉详见：《创世记》11:1-9。
- 〈34〉参见：《约翰福音》17:11-19, 18:36。
- 〈35〉《撒母耳记下》24:14。

在暂时和永恒中：两个国度的叙事

文 / 李晋、马丽

政治 - 神学问题是任何一个时代的神学都必须面对的主要问题之一。这不仅和现实有关，也涉及到对于福音的理解。它对任何一个时代的人都提出了一个终极的挑战，我们是谁？我们来自何处，我们走向何方？我们期待什么，什么事物在迎接着我们？这篇文章将会大致梳理一下教会史中对此问题的一些解答，对此会专注于“两个国度”在教会历史中的演变。

在本文看来，神学在这个议题上始终存在一种张力，这种张力一方面暂时和永恒之间所造成的，一方面是此世和终末之事所产生的影响。对于基督徒，从来没有一个一劳永逸的答案在此世解决这个问题，但从下面的梳理中，我们至少可以看到一些过去的教训和经验指导我们如何活在当下。

奥古斯丁的“双城理论”

在教会历史上，奥古斯丁（Augustine of Hippo）的思想极大塑造了教会

和外部世界的关系。⁽¹⁾ 在《上帝之城》中，他面对异教徒指控基督徒导致罗马帝国的衰落进行回应。他的神学是以“三一论”为基础，在实践中反映在三个方面，也就是信、望、爱。⁽²⁾ 在古代西方的背景下，人和城邦是不可分离的。奥古斯丁认为人类社会的发展经历了三个阶段，人的社会首先是从家庭开始的，后来逐渐发展到城，然后发展成为世界⁽³⁾。

在《上帝之城》中，他提出了著名的“两座城”的概念，上帝之城和尘世之城，城邦的性质取决于城邦中的人究竟所爱的是什么，人爱什么就组成什么样的社会，人所爱的事物越好，那么这个城邦的性质也就越好。因此只有爱正义，也就是爱来自于上帝的正义，敬拜上帝，才能够有真正的正义和正义的城邦。因此，对于奥古斯丁而言，没有真宗教的地方，也就不会有真正的德行，德行是由所爱的事物决定的。对上帝的爱和对邻舍的爱构成了天上之城，而自我之爱则构成了尘世之城。特别是在第18卷的结尾，奥古斯丁写到，这两座城在人类的历史中是交织在一起的：

这两座城在必朽坏的世间的历程，它们从起初到末了都是交织在一起的。其中，尘世之城，出于它自己意愿，而为自己造出各样的假神，或者是它选择其他之物中——甚至从人们中，造出假神，用来献祭；而另外一个天上之城，此世的天路客，不会去制造假神。相反，这种城自身就是被真正的上帝所造的，它自己就是献给上帝真正的祭物。在世间，两座城都同样使用美好的事物，都遭受邪恶的折磨；但是它们却有不同信、望和爱，直到通过最终的审判而被分开，各自达到它们自己的目的地，在那里就永无止境了。⁽⁴⁾

上面的文字展现了奥古斯丁一直区分的两个概念，就是“使用”和“享有”（*uti et frui*），这点源自于亚里士多德的伦理学原则，“使用”（*uti*）是指所用之物不是自身的目的，而是作为一种手段来获得另外的目的。“享有”（*frui*）则是客体对象本身就是目的。这联系到了奥古斯丁的

幸福论上，尘世之城并非是基督徒所享有的，但是却可以使用，直到对上帝之城的享有。

不同于早期奥古斯丁思想中将地上的国家等同于尘世之城，在《上帝之城》这里奥古斯丁思想已经有了变化，就是地上的国家是两座城重叠在一起，还没有区分开来。奥古斯丁研究学者马库斯（R.A. Markus）指出“这种新的强调部分是因为奥古斯丁更为成熟地思考了人类生活的世俗组成，和他所理解的世俗（*saeculum*）这个概念，‘世俗’不是在两座城之间的无人之地，而是作为两座城交织在一起的现世生活，是复杂不清，只有世界终末才可分离的实在。”⁽⁵⁾

因此，“世俗”这个词在奥古斯丁的意义下，不是现代所讲的将宗教排除在外的公共领域，而是指在世界终末之前人类所处在历史的尘世与时间中。在奥古斯丁的这个“世俗”概念中，包含了三方面的主题。首先，在最终的意义上它是历史的世俗化，就是在圣经救赎历史之外一切历史最终被视为同质化，也就是黑格尔后来所提出的普遍历史的问题。第二，在奥古斯丁所处的罗马帝国的背景下，将帝国的世俗化，也就是在普遍意义上，国家和社会制度不再具有最终的救赎目的（反对尤西比乌的神圣历史观）。第三，意味着教会的世俗化，也就是在教会的社会存在中（制度）并不完全如同多纳图派所想象的是“彼岸的”教会，现实中的教会依旧处在两座城的交织中（这也就是后来称之为有形教会和无形教会的区分）。⁽⁶⁾

奥古斯丁因此塑造了后来基督教对于现实政治的理解，在世俗中，现实政治是有限的，不完美的，基督徒并不是将尘世的制度与永恒之城彻底对立而否定前者，而是利用尘世暂时的和平，去规范社会的关系和可能的教会生活。奥古斯丁提供了一种现实主义的政治，在世俗中，人需要智慧的生活，区分而不是滥用人所面对的外在条件。⁽⁷⁾

中世纪的“双剑论”

中世纪基督教所处的社会结构和地位已经不同于奥古斯丁的时代，在此期间，教会持有更多的是被称为“双剑论”的神学观点。这种神学可以追溯到教父时期。在公元494年，教宗吉拉修斯（Gelasius）一世致信给东罗马帝国皇帝阿纳斯塔休斯（Anastasius），“威严的帝王，这个世界有两个权柄所管理，祭司的神圣权柄和君王的权力。其中，祭司的责任更多地是君王在神圣审判的时候对君王的疑问提出回答。”^{〔8〕}吉拉修斯的观点已经明确地认为教会和国家是在基督中和谐共存的，而不再是奥古斯丁时期的那种对立状况。^{〔9〕}

在公元751年，加洛林（Karolingi）家族开始统治法兰西，之后在公元800年由查理曼大帝在欧洲建立了除英格兰之外的基督教国，其同构的社会结构就是封建制度。在公元754年由教宗斯蒂芬二世（Stephen II）授王权给丕平（Pepin）开始，中世纪基督教国王权和教权之间的关系就不再像奥古斯丁所处的时代那样。与封建制度相适应，教会制度也出现了同样的阶层分化，教会和帝国都作为基督在世界上的具体存在，分管着属灵和世俗的事务。教宗被视为是神圣属灵共和国的凯撒，主教大会也被视为是罗马议会的复兴。^{〔10〕}

教宗利奥九世（Leo IX）开始了所谓的法律革命时，整个“双剑论”在欧洲从实践和思想上都被确立了起来。^{〔11〕}这一时期，该理论所基于的最重要的一节经文是《路加福音》22章38节，门徒对耶稣说，“主啊，请看！这里有两把刀。”耶稣说：“够了”。这节经文的解释连同《马太福音》16章18-19节中对于教会权柄的解读，构成了后来天主教教会法和政治理论的基础。^{〔12〕}这种中世纪的四重释意解经原则和宗教改革以及现代对于经文解释的原则不同。中世纪对于一段经文的解释不仅仅是其字面的



Virifico poeris terros sermone libello
 1. Hecce opererenti pericere holpro adlen.
 Nempce dng currit videri ad euigiamu di.
 2. Una Carni fratio altera fructa manu.
 Subdolan illi habitat fraudio rno sprob' oit.
 3. Hanc pua: hanc simplex: pacificuq' pudent.
 4. Ila lito r' r' per: vicio corrupta nefandior.
 5. Hec delecta manet caraq' sponsa dei.
 Sed scelere implicato manes pent illa p'fundos.
 6. Hec vniute micano q'bera leta traxit.
 7. Ila linitroctuy vel ad impia tartara tendit.
 8. Hec deitro uniuerso calce: vincta subit.

Hoc iter Christi doce puri fronde metalli
 1. Hinc vna hinc panda vnoq' finit.
 Hoc ter lex libro discouerat atq' quaternis
 2. Hinc stituo: opo p'io fone magister agena.
 Falsa enim excussit curus signata deoz.
 3. Confutano verbo doq'mata fluita fuso.
 Quoz modo p'imi regalis mac bina mundi
 4. Condit: nil fallis rebeat illa deno.
 Improb' atq' viro tenuit quoz erro: 'autooi.
 5. Spiritibus partem qui tribuerentia.
 Unio impio regitur bene principis orbio.
 6. Nec fortuna graut soa p'enna arbario.

Aurelij Augustini hyponensis
episcopi in libros de civitate dei
Arguendum operis totius ex li-
bro retractationum.

Interea cum roma go-
thorum irruptione:
agēti sub rege Ala-
rico atq; impetu ma-
gno clades eversa est:
eius eversione deo: a
falsorū nutozumq;
cultozes quos vlti-
mo nomine paganos
vocatū: in christianā religionem
referre conitēz: solito acerbis et
amaris deum venū blasphemā-
re ceperunt. Unde ego et ardeō
zelo domus dei: aduersus eoz blas-
phemias vel errores: libros de ciui-
tate dei scribere institui. Quod opus
per aliquot annos me tenuit: eo qd
alia multa intercedebat: que differ-
re non oportet: et me prius ad sol-
vendum occupabant. Hoc autem
de civitate dei grande opus: tan-
dē xxi. libris est terminatum: quozum
quinq; primi eos resellunt qui reo
humano ita sperari volūt. vt ad
hoc multozum deozum cultū quos
pagani colere consueverunt: neces-
sarium esse arbitrent: et quia probi-
bentur mala ista exoz atq; abun-
dare contendunt. Sequentes aut
quinq; aduersus eos loquunt qui
sotentur hęc mala: nec defuisse vi-
q; nec defutura mortalib: et ea nō e-
stāgia: nūc parua: locis: tempori-
bus: personisq; variari. Sed deoz
multozum cultum que eis sacrificia-
tur: propter vitam post mortē futu-
ram esse vtilē disputat. His ergo
x. libris duq; istę vane opūdes xpi-
anę religionis aduersarię resellunt.
Sed ne quisq; nos aliena tantum
redarguisset: non autem nostra asse-
ruisse reprehēderet: ad agit pars al-
tera operis huius: que xii. libris cō-
ninetur. Quanz vbi opus est: et in
pionibus. et que nostra sunt assera-
mus: et in xii. postionibus redar-
guamus aduersa. Duodecim ergo

librozum sequentium primi quatuor
continent exoznam duarum cui-
tatum: quartū est vna dei: altera du-
tis mundi. Secundi quatuor ex-
cursum earum seu procursum. Ter-
tiū vtroq; et postremi: debitos fines.
Ita odo. xii. libra cum sint de vtra-
q; civitate conscripti: titulum tamē
a nichore acceperunt: vt de ciuita-
te dei potius vocarentur. In quoz
decimo libro non debuit pro mira-
culo poni in abraę sacrificio flāmā
cēlitis factā inter diuisas victimas
cucurisse: qm̄ h̄ illi i vltiōe rōstrā-
tum est. In. xvij. libro quod dicitur
est de simule nō erat de filijs aarō:
dicendum potius fuit: nō erat fili-
sacerdotis. Filios quippe sacerdo-
tum defunctis sacerdotibus succe-
dere magis legitimi moris fuit. Nā
in filijs aaron reperitur pater samu-
elis: sed sacerdos non fuit: nec ita i
filijs: vt cum ipse genuerit aaron: si
sicut omnes illius populi dicuntur
filij israel.

Incipiunt capitula libri secūdi de
ciuitate dei beati augustini q̄si.

- i De aduersarijs nois chri-
sti quibus in vastatione vr-
bis propter chrestus barba-
ri pepererunt victis.
- ii De nulla vnq; bella ita ge-
sta sūt vt victozes propter
deos eozum quos vicerāt
parcerent victis.
- iii De impudenter romani
deos penates qui troiam
custodire non poterant si-
bi crediderunt profuturos.
- iiii De asylo ianonis in trea
q; neminem liberauit a gre-
cis: et basilicia apostolorū
que omnes ad se confugē-
tes a barbaris defendērūt.
- v De generali consuetudine
hostium victas ciuitates
euerentium quid cato sen-
serit.
- vi De ne romani quidem ita
villas ceperunt ciuitates

含义，还需要找出寓意和道德以及预言的含义。这种诠释方式决定了人们对这两节涉及到教会和政治之间关系的解读。在教宗英诺森三世（任期：1198—1216）和其继任者教会法学家英诺森四世（任期：1243—1254）通过这两节经文的解读，最终将世俗权柄和属灵权柄都归给了基督在世上的代理者，也就是教宗。^{〔13〕}在现实政治中也就是不再进行暂时和永恒、属世和属灵之间的区分。

对于这种神学-政治理论的反动，在教会内外都没有停止过，但仍旧无法阻止教会-帝国秩序在中世纪的发展。在公元14世纪，英格兰和苏格兰地区出现了罗拉德（Lollard）派运动，以及后来波希米亚地区的胡斯（Jan Hus）所领导的运动，与1378年教宗出现的大分裂（Great Schism）共同成为了中世纪秩序瓦解的前兆。^{〔14〕}

宗教改革前，欧洲已经出现了挑战中世纪教宗绝对权力以及“双剑论”政治思想的理论家，如强调教会议会至上的代表，哥森（Jean Gerson），他曾出版《论圣职买卖》（*Tract on Simony*）和另一本专著讨论圣职问题和限制教宗权力。而库萨的尼古拉斯（Nicolaus of Cusa）在《论普遍和谐》（*On Universal Harmony*）中，专门批评了教会领袖将属灵和属世的事务进行混淆，谴责教宗的贪婪。^{〔15〕}

但真正对于“双剑论”的理论基础构成挑战的，是帕多瓦的马西利乌斯（Marsilius of Padua）在1324年出版的《和平捍卫者》（*Defender of Peace*）一书。马西利乌斯在书中专门批判了教会使用世俗的强制权力。他认为，教会只应专注于属灵的权柄，教宗本身不应当凌驾于教会议会之上，相反基督教真正的信仰应当建立在《圣经》基础之上，刻意强调教宗的世俗权柄其实是损害了世界和教会内在的和平。而奥卡姆（Ockham）以及哥森等也都提出了类似观点，要求将教会的权柄限制在属灵而非属世的政治领域中。^{〔16〕}

中世纪晚期，一方面是从教会内部开始不断有人提出质疑教会“双剑论”这种绝对权力的理论，另一方面，帝国各个地区君主日益对于罗马天主教和教宗权力产生出不满，随着各种民族意识的产生，开始酝酿着瓦解基督教-普世帝国秩序观念的种子。转变的时代和社会结构需要一种新的教会论和政治理论的出现，直到宗教改革最终展现了出来。沃格林（Eric Voegelin）对此给予了非常精辟的总结：

属世的领域和真正基督徒生活之间逐渐加大裂痕，其结果在宗教改革时才最终展现出来。世界的秩序被建立在了一个自主性的人类领域中，这个领域就严格意义而言脱离了基督教秩序，并且基督徒的生活更进一步地成为一种修道的、禁欲的生活行为。中世纪属世（temporal，更多强调时间暂时性的维度，本文作者注）-属灵双重秩序被打破成为两种秩序，也就是一种非基督教的政治-经济秩序，一种基督教的禁欲操练的秩序。结果，此世的秩序就按照它自身的原则而与基督教的生命秩序无关，要么就试图将生活的秩序限制保持在修道主义的立场上对此进行控制。^{〔17〕}

路德的“两个国度”思想

1517年，以路德（Martin Luther）发表论纲为开端的宗教改革，不只导致诸多民族-教会脱离罗马天主教的统御，而且还迫切需要新的政治-神学理论来代替曾经在帝国领域框架下的理论。然而现实中的路德和路德宗并没有彻底脱离天主教教会法的传统。路德在两种政治张力之中，首先他要处理脱离罗马天主教-帝国秩序重新建立教会-民族国家的关系，另一方面，路德改教直接影响到了当时的社会结构变革，德意志地区开始出现大量的农民反抗并且在教义上持更为激进的观点，当时被统称污名化为“重洗派”。在1525年前，路德认为底层农民的诉求有很多合理的地方，他对

他们的苦难保有同情，但是在1525年之后，路德厌恶农民反抗中出现的无序和杀戮，开始转而诉求君主贵族，要求镇压这群被他称之为如同“疯狗”一样的暴民。这标志着路德从“人民教会”或“团契教会”的观点转到了“君主教会”或“国度教会”上。^{〔18〕}

还有一点略有讽刺的是，尽管在1520年，路德带领德意志教会烧毁了大量关于教会法的书籍，试图禁止教会法在德国的施行。但是在十年后，面对德意志地区民族-国家秩序的需要，在1530年他开始在自己任教的维滕堡大学开始使用和赞赏传统的教会法典，并且思考教会和国家的现实问题。^{〔19〕}

路德的“两个国度”理论和他整体神学观点有着密不可分的关系。他常使用的基督教传统术语表现了一种辩证性的二元对立，如属灵和肉体、灵魂和身体、信心和行为、天堂和地狱、罪人和义人、上帝的国度和撒旦的国度等等。他的两个国度理论至少涉及到了五个方面的内容。按照维特（John Witte, Jr）的总结，首先，路德曾用两个国度的理论来区分堕落的领域和得到救赎的领域，这点类似奥古斯丁在上帝之城和人之城所进行的区分，但路德也用来区分魔鬼的统治与基督的统治。第二点是，路德两个国度的理论也涵盖了他对于罪人和圣徒、肉体 and 属灵、内在的人（良心）和外在的人（肉体）等之间的区别。第三点，有时路德用两个国度的理论借指可见教会和不可见教会之间的区分，也就是在世上被民法所治理的教会制度和被圣灵所管理的教会。第四点，他的理论也涉及到了理性和信心，自然知识和属灵知识之间的区分。最后，路德也用两个国度理论去论述两种义和律法的两种使用方式。^{〔20〕}

在路德的观点中，按照圣经的启示存在两个国度，一个是上帝的国度，一个是撒旦的国度，在最终审判之前，这两个国度一直针对人的灵魂进行着争战，路德将人比喻处在两个骑手之间的动物，当上帝是那位骑

手时，人将按照上帝的意志去行动，而当撒旦是那位骑手时，人则跟从撒旦。⁽²¹⁾但是，在1523年时，路德的两个国度的理论就又有了一些变化，他说到：

这里我们必须将亚当的儿女和所有的人都分成两个部分，一个部分是属于上帝的国度，另一部分是属于世界的国度。属于上帝的国的人是所有一切在基督里，也在基督治理之下的真信徒，因为，在上帝的国度中，基督是君王和主……这些人不需世界的律法和刀剑。如果这个世界都是由真基督徒，也就是真信徒所组成的话，那么就不再需要，也没有存在君主、国王，领主，刀剑或法律的益处……⁽²²⁾

在路德看来，这就是圣灵在信徒心里运行，而其他的外在约束就失去了存在的目的。他接着说：

属于世界这个国度的是非基督徒，都在律法之下。他们中很少有真信徒，更缺乏过基督徒生活的人，他们很少人不屈从罪恶，也更少人不去作恶。因为这个缘故，上帝给他们提供了超出基督徒的范围和上帝的国之外的不同的政府。上帝让这些人臣服于这些刀剑之下，甚至于他们也喜欢如此，从而他们就不能够施行他们的恶，并且如果他们作恶，他们也无法不抱有惧怕……上帝已经设立了两种统治：属灵的，通过圣灵产生在基督之下的基督徒和义人；以及此世（temporal，时间性），限制非基督徒和恶人。⁽²³⁾

然而，路德在其它的地方又指出，基督徒也是世上权柄掌管的一部分。在路德早期的神学中，存在着一种彻底的二元对立，特别是他将律法和福音完全对立。如维特总结到，“对于路德，他早期倾向于将地上国度的形象归并为魔鬼邪恶的领域，而这个地上的国就是官长统治的政治领域。这种双重的归并近乎导致路德极为危险地暗示，不仅仅是官长的法律，就是上帝的律法也成为了魔鬼国度的一部分。

此外，路德不断激烈地抨击摩西的律法，教会法和罗马法，不难看出，他的早期理论很容易导致认真的信仰追随者直接滑入反律法主义——也就是倾向于强调彻底基督教福音的自由而拒绝一切的律法。”^{〔24〕}这也可以帮助解释，为何路德的同事也是“重洗派”的早期领袖卡斯塔特（Andreas Karlstadt）以及路德早期的追随者闵采尔（Thomas Müntzer）后来都选择了更为激进的改教立场。^{〔25〕}

受到德意志农民战争和“重洗派”的影响，路德逐渐调整了对于自然法和自然秩序的看法。1539年，和奥古斯丁一样，他指出家庭、国家和教会是上帝在人堕落之后设立的秩序，在尘世中三者从不同的方面代表了上帝在地上的权柄和律法，三者在上帝面前是平等的，在尘世中抵挡罪和撒旦的国，也预表在天国更完美的生活和律法。

他说到，“上帝想要尘世国度中的政府作为一种天上国度的象征……就如同上帝的装扮和面具一般”。^{〔26〕}显然，路德的立场已经不是曾经那种彻底二元对立的立场，尘世中的权柄成为了上帝国度权柄在此世的延伸和象征。他也重新调整了对于民事权柄和教会事务关系的看法。他开始主张世俗的权柄有责任去镇压异端、褻渎的行为，特别是镇压激进宗教改革派。1532年，路德甚至主张民事政府应该给予“重洗派”处以斩首的极刑。即便此时，路德也认为他的立场仍旧是对于两个国度进行了区分。他认为，错误的教导和褻渎的行为会影响到外部的秩序，因此依旧属于民事长官的责任，属世的权柄也应当管理公共的敬拜和教导，这些领域都应当是在暂时属世政府的管理中。^{〔27〕}这点影响了路德对于社会结构和政治秩序的理解，他认为这些都是上帝的意志所设立的，反抗统治者其实就是反抗上帝的意志。^{〔28〕}

在路德的晚年，在处理政府和教会权力的秩序上，他进而主张可见教会的教会秩序是作为尘世国度的一部分，而不是作为属灵国度的一部分，

但另一方面在现实中，他又觉得当时的民事政府对于教会进行了过度控制。路德始终没有提出一个规范性的神学来处理教会-国家的关系。

在此方面，路德的跟随者梅兰森（Philip Melancthon）更多追随了伊拉斯谟（Desiderius Erasmus Roterodamus），从而更清晰地区分了属灵治理和属世治理。^{〔29〕}梅兰森主张，对于属灵的治理是传讲上帝的道，以及与永恒公义和圣灵有关的事务，而暂时属世的政府则是外在的事务，但是世俗权柄有责任既在物质也在属灵上关注臣民的福利。^{〔30〕}在路德和梅兰森理论的影响下，后来路德宗的教会论，通常将教会纪律、教会的治理和敬拜都俯首在民事权柄的统治之下。

然而，围绕着路德两个国度的争论即便在近期的研究中也并没有达成一致。一些学者如温格瑞（Gustaf Wingren）认为，路德的两个国度理论在早期和晚期，其核心是一致的，并不是一种时间顺序的演变。他特别提醒，在路德的概念中，也有一个类似于奥古斯丁“使用”和“享有”的概念，就是“使用”和“误用”，正确的对于事物的使用或者误用决定了我们和上帝的关系，在外在的实践中，影响了我们内在的生命。这个也就是路德所谓内在的人（良心）和外在的人（肉体）的关系。良心直接联系着上帝，而我们的身体则表达了我和尘世中邻舍、呼召、和世界的关系。因此在路德这种辩证法中，一个人同时是罪人，被律法所管理，也同时是圣徒，活在福音之下^{〔31〕}。一旦脱离了路德自身所处的环境，以及对于他辩证法修辞的理解，很容易将路德划归为某一种立场。巴特（Karl Barth）则认为路德和此后的路德宗没有处理好国家-教会之间的关系，也就是律法-福音的关系，从而为纳粹的兴起负有不可推卸的责任。^{〔32〕}

在我看来，理解路德不能够脱离他自己的现实，路德自身面对的时代，其主权观念和现实不同于20世纪的主权观念和现实，与奥古斯丁和我们的背景都不同，路德和加尔文仍旧生活在中世纪欧洲基督教国的背景之

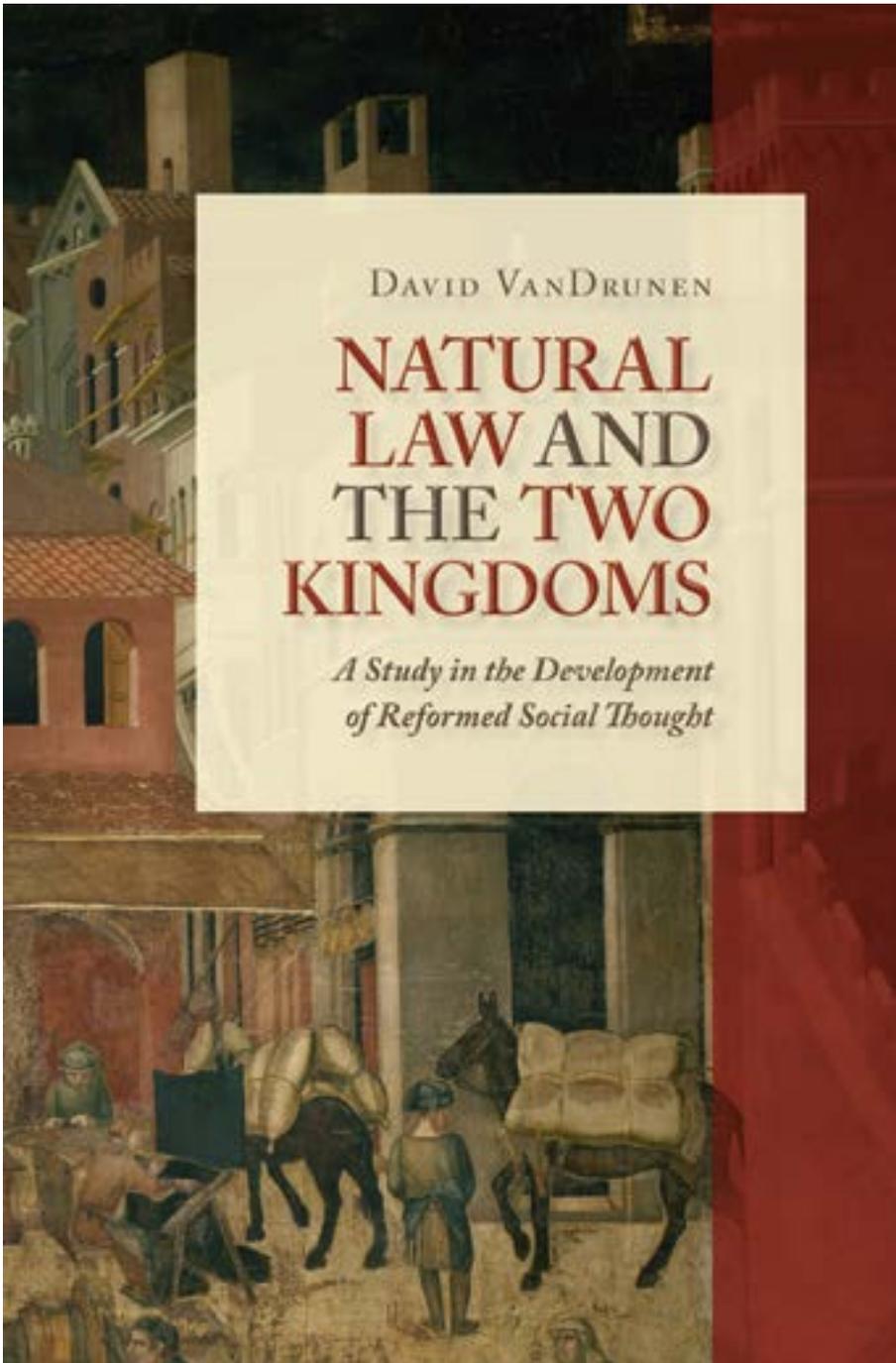
下，尽管此时民族国家已经开始出现，这是路德所面对的现实。然而，在路德观念中有一点是不变的，即上帝不仅仅是教会的主，也是世俗权柄的主，即使是民事权柄的持有者作为基督徒（或者名义上的基督徒）仍旧需要顺服在上帝的主权之下。如潘能伯格（Wolfgang Pannenberg）指出的，在路德的写作中，无论教会制度还是国家，都是作为属世的制度所存在，在终末的基础中，我们不能够将这两者在此世彻底独立开来，路德所延续的仍旧是一个基督教传统的整体社会，尽管他站在现代社会和政治的门口，但是他的世界其实仍旧不等同于现代的世界。^{〔33〕}

加尔文的“两个国度”思想

加尔文（John Calvin）对于后世影响力最大的著作《基督教要义》，其结构受到了《罗马书》和《使徒信经》的影响，以上帝作为创造主、救赎主和安慰主（保惠师）以及教会生活四部分构成。加尔文的“两个国度”理论不是作为一种抽象的政治观点存在。一方面，他的“两个国度”理论在很大程度上是对于日内瓦这个市民和商业的城邦社会的现实思考，另一方面，加尔文是基于一种终末论基础的神学视角来作为“两个国度”理论的思想基础。此外，最近的一些学者如范德恩（David VanDrunen）和图宁格（Matthew Tuininga）也指出加尔文的两个国度的理论是以自然法为基础，联系着更为深远的基督教传统。^{〔34〕}与路德不同，加尔文的“两个国度”的理论既不是上帝的国和撒旦的国的对立，也不是上帝的国和人的国的对立，相反，在加尔文的论述中，两个国度都是在上帝的主权之下，但是上帝却是以不同的治理方式进行着管理。^{〔35〕}

首先，加尔文思考的“两个国度”理论涉及到了律法和福音的关系。

加尔文和路德在理解律法的功用上，一个明显的不同是关于重生得救



此文其中一本参考文献封面，
<https://www.eerdmans.com/Products/6443/natural-law-and-the-two-kingdoms.aspx>。

的基督徒是否还需要律法。在加尔文看来，答案是肯定的，律法对于基督徒而言是作为生命成圣的指导。因为人堕落后被罪影响，即便是基督徒也有可能倾向于滥用自己的自由。在此世，基督徒得救后的自由中包含了良心的自由。这种良心的自由紧密联系着称义的教义，就是人唯独在基督里依靠上帝的恩典而称义，而不需要依靠律法、行为和他人强制就顺服于上帝的律法，从而基督徒就从律法的强制下获得了自由，并且在一些无关紧要的外在之事，基督徒也有可做可不做不被论断的良心自由。⁽³⁶⁾在这种自由之下，仍旧需要律法作为指导，而外在表现就是在人类社会中存在两种统治（*Duplex esse in homine regimen*）。这就是加尔文的“两个国度”的理论。在《要义》（3.19.15）中，加尔文给出了详细的表述：

一方面是属灵的，因此作为对于上帝虔诚和敬畏的指导；其次，是政治性的，给予人关于人类中必须要维护的人和公民责任的教化。这两者通常被称之为“属灵”和“现世”的法权（*iurisdictio spiritualis et temporalis*），前者管理的范围是灵魂生活，而后者对于当下的生活则是必要的——当下的生活不仅仅需要衣食，而且也需要法律，使得人们与他人生活时能够虔诚、有尊严和节制地生活。属灵的治理是在内心之中，而现世的规则却是外在的行为。我们可以称前者为属灵的国度（*regnum spirituale*），另一个则称之为政治的国度（*regnum politicum*）。如我们所区分的，这两个国度需要分开来进行考察；然而当考虑一个国度的时候，我们必须将思考从另外一个转移过来。可以说，它们是在人之中的两个世界（*mundi duo*），由不同的君王和各异的律法具有权柄来对其治理。

对此，加尔文特别地提醒，人不能将这两个国度的权力进行混淆。他不认同激进宗教改革派彻底否定民事政府权柄，或认为因为有属灵自由而免于承担社会责任的观点。但是，加尔文的“两个国度”理论并不意味着民事政府就可以无关属灵实在，一方面，它的权柄对于人的良心、内在心

灵是有限度的管理而不是绝对的，另一方面，它的作用是维护人们信仰、心灵的外在条件，如外在行为、公共秩序。

加尔文的观点和路德有很大不同。他的“两个国度”在此世并没有非此即彼的尖锐对立。相反和奥古斯丁一样，他以一种终末论的视角来理解这种状态。在圣经中，尽管基督在世的时候，曾宣告说他的国不在地上，但是在基督复活之后却宣布天上、地下所有的权柄都赋予了他，这两个看似矛盾的问题，在加尔文看来并非矛盾，而是要依靠终末论的视角对此进行了区分。基督的国度，一方面对于教会进行着属灵的治理；另一方面，对于世界进行着普遍的治理。在基督属灵的统治中，是和救赎的恩典有关，只在教会中通过圣灵和道运行在人的内心。而普遍的治理则彰显了基督对于世人的普遍的公义和关怀，上帝的护理运行在立王废王、人类社会制度和自然的各个层面。^{〔37〕}

在世界终末之前，在现实中，两个国度是不能够完全进行对立和彻底区分的。加尔文延续了西方传统的宇宙论和基督教的人论来理解这两种国度的关系。在其《以弗所书》、《哥林多前后书》的注释中，加尔文都是用了灵魂和身体的关系来类比内在和外在的、属灵和世界的关系。^{〔38〕}对此，加尔文写到：“肉体 and 灵都是属于灵魂的部分，但是灵是被更新的部分，肉体仍旧保留着它自然的特征……内在的人不仅仅是灵魂，而是其属灵的部分已经被上帝重生。”在此，基督徒的生活存在着内在和外在的区分，内在的生命是“老我”的死去和重生，而外在则是在苦难和试炼中，学会谦卑，忍耐和顺服。只有从终末的角度，才能真正理解这种两个国度的关系。因为世界被罪所败坏而使得人绝望，基督徒要轻看这个世界而高举基督这位荣耀君王，而另一方面，基督徒仍旧在这个世界上，尽管他们不属于这个世界，却仍旧需要爱他们的邻舍，如同在战役中的战士持守他们在世界上的岗位。加尔文的“两个国度”指出，在此世，基督的国度

是尚未完全实现的，因此在政治和社会环境的张力中，需要有智慧的区分什么是永恒的，什么是暂时的事物，什么是外在的事物，什么是内在的事物，因此加尔文说，“人所使用外在的事物……对于今世的生活是必要的，却也如影子一般很快就过去”。⁽³⁹⁾

属世的政治秩序，依旧是被上帝所设立的，在加尔文看来，这个世界的终结也意味着尘世统治的终结，唯独上帝执行着他的权柄和统治。⁽⁴⁰⁾然而，这点并不意味着加尔文认同激进宗教改革者的观点，对此世的政治生活完全的否定和拒绝。相反，加尔文诉诸于良心的自由，即基督徒参与到公共政治生活中，是实践对于邻舍之爱的这条诫命。民事政府尽管不属于基督属灵的国度，但是却属于基督普遍的主权治理之下。在加尔文看来，“重洗派”主张的基督徒退出公共事务的领域，禁止公共宣誓，放弃私有财产等等在现实中颠覆了当时的政治秩序。加尔文在1555年的《马太福音》注释中写道：

然而，基督让普通的人明白他所传讲的，一方面足以让人认识到上帝属灵的国度和政治秩序之间的差别，但是另一方面政治秩序又是今世生活的条件。因此，我们必须注意到这种差别，上帝希望是掌管灵魂的唯一立法者，敬拜上帝的规则只能来源于神自己的话语而不是其他，并且我们也应当享有着独一无二、纯粹的敬拜；而刀剑、法律和法庭的权力则不能够阻拦我们全然地敬拜上帝。然而，这项教义可以进一步延伸，每一个人，根据他的呼召，应该履行他对于他人的责任；孩子应当愿意顺服他们的父母，仆人应当顺服主人；根据仁爱的法则，人们应当殷勤好客，彼此乐于相助，这些都是以上帝始终拥有至高的主权为条件，从而，世上万物对人而言都应当从属于上帝的主权。因此，那些想要破坏政治秩序（*politicum ordinem*）之人，就是对上帝的反叛，因此，顺服君主和官长通常关联着对上帝的敬拜和敬畏；但是，另一方面如果君王夺取任何属于上帝的权柄，

那么我们就应当顺服，并且这也不是违背上帝。^{〔41〕}

尽管基督道成肉身在上世是作为救赎主，而施行了属灵的权柄，但基督并没有废除世上统治的权柄，而是彰显了他的怜悯。民事权柄一方面可以被圣灵使用，作为维护此世正义和秩序的工具；另一方面，基督属灵国度和世上国度之间权柄的基础是有差别的。因为人被罪的败坏，民事的权柄是基于强制和权力来约束罪，而基督的国度其特征则是恩典、怜悯和自由。^{〔42〕}

基于以上论述，加尔文区分了两种义。一种是基督的义，具有属灵的目的，唯独这种义能够使得人重生、成圣。而政治的领袖也具有某种程度的“义”，有时也被称之为“公义的君王”，是指他们能按照公平来进行治理，政治权柄能够在一定程度上维持外在的正义，但是不具有属灵的权柄，因此这两个国度具有两种义，加尔文在《腓立比书》注释中写到，“律法的两种义。一种是属灵的——是对上帝和邻舍完全的爱。它被包括在教义中，在任何（有罪的）人生命中都不会有这种义。另一种是字面意义上的，就是在人眼中表现出来的，然而在其内心中与此时同时是被假冒为善所支配，这在上帝眼中依旧是邪恶的。”^{〔43〕}

从上面的论述中，可以清晰地看出加尔文对于两个国度以及律法的理解，两个国度之间不是完全对立的，而是代表了永恒和暂时，享有和使用之间的关系，律法在属灵的方面，是指导人们明白真正的义，并且是因着上帝的怜悯和恩典，而在社会秩序和政治事务中，法律所起到的作用是对人外在行为约束，表面了上帝普遍的护理。正如，霍普夫（Harro Höpfl）指出的，加尔文早期和晚期的写作具有一定程度的一致性，并且也深受其法学训练和罗马自然法的影响。此外，加尔文的两个国度的理论并不完全等同于在日内瓦的真实政治状况，但是显然，加尔文的政治理论更为适用于当时作为市民社会的日内瓦的基础而非法国和罗马。^{〔44〕}

在17世纪初被称为改革宗正统的神学中，我们依旧可以看到加尔文“两个国度”理论的延续，如特伦廷（Francis Turretin）和卢瑟福（Samuel Rutherford）的神学著作，以及阿萨修斯（Johannes Althusius）的《政治》（*Politica*）的理论中。在这里仅举一个例子，特伦廷指出：“我们必须所有事物上区分出两方面的国度，这些都属于基督：一个是自然的或实质的；另一种是中介性或救赎过程性的……自然或实质的国度是涵盖了一切受造物，而中保性或救赎过程性的国度是则专指教会”。在他看来，对前者的掌管是基督作为永恒的圣子，是因为上帝的普遍护理；而对于后者则是基于耶稣基督的神人二性，在上帝拣选的旨意之下，基督行使他君王的权柄……因此，前者的治理是因为自然的本性，而后者的治理则是处于上帝的恩典。⁽⁴⁵⁾与此同时，基督作为君王的权柄所统治的属灵国度在此世只显现在教会中，它由四部分组成，也就是对于教会的呼召和聚集，对于教会的治理和保守，对于教会的维护，以及赋予教会的荣耀。因此基督作为中保，是教会唯一的君王，而教会则是唯一属天国度在地上的展现方式。

慈运理和其他改教者的观点

在苏黎世，慈运理（Huldrych Zwingli）首先反对的就是罗马和欧洲诸国使用瑞士雇佣兵彼此战争。瑞士，特别是苏黎世更如同日内瓦而不同于德意志，更趋向于贸易城邦而不是封建领主制。和路德一样，慈运理反对罗马天主教对于世俗政权的染指，但是不同于路德的在于，慈运理认为瑞士的各个城邦和教会是联合一体的，作为基督教的共和国为敬虔的官长所领导，而不是早期路德和晚期路德所处的德意志封建君主和诸侯的环境。

在1523年的讲道中，慈运理区分了神的义和人的义，前者出于上帝的

恩典，是完全的，而人的义则是仅仅满足属世的法律要求，对于上帝的义，人凭自己是无法实现的。慈运理通过这两种不同的义也区分出了两种不同的律法。一种是上帝的律法，是对于内在的人的要求，就是十诫中的爱上帝和爱人，除了人通过信心在基督里获得，没有人能够完成这种律法的要求。还有一种就是外在的律法，用强制力来约束外在的行为。对于慈运理而言，教牧人员的职责是传讲上帝的道，让人明白救恩之道，而民事权柄则是给予教牧人员自由传讲福音，而禁止迷信。慈运理主张，民事长官对于教会的秩序是必要的，也是教会体系的一部分。在教会关于教义事务和公共敬拜，以及教会纪律中，民事政府有权柄去监督教会的决策。然而，这并不是意味着教会是隶属于民事政府之下，而是两者同处于基督的共同体之中，承担着不同的属世的职能。因此在慈运理的两个国度理论中，他不认同路德早期的观点，即认为基督属灵的国度完全不与此世相关，相反，慈运理认为在此世，民事长官和教会牧职的关系如同身体和灵魂的关系不可分割，如同旧约时代的君王和先知，民事长官和教牧人员共同分享了基督在此世的权柄，不同的只有教会事务和城邦事务之间的施行职分上。因此，在慈运理看来，正是早期路德过度强调了基督的国不与此世界相关，才引起了当时“重洗派”的骚乱和政治的无序。从慈运理到布灵格（Heinrich Bullinger），从而发展出一种非常不同于德意志的两个国度理论，在现实的瑞士宗教改革中，民事政府则直接干预和管理着教会事务。^{〔46〕}

在斯特拉斯堡，布歇（Martin Bucer）的观点和慈运理在教会和民事权柄的关系上非常接近，他们同样都是受到“重洗派”的冲击，而更强调民事政府和民事法律的重要性，坚持认为民事政府是基督徒社群的一部分而不是对立的存在。布歇影响了后来加尔文两个国度理论的形成。^{〔47〕}

不过，布歇和慈运理之间存在着一个关键的分歧，就是对民事政府是

否执行教会的纪律和惩戒，以及它的基础在哪里。我们需要了解一个改教的背景，就是当时的教会秩序法令和信仰告白的颁布不是由教会，而是通过城市的议会。1533年，斯特拉斯堡的牧师恩格布勒特（Antonius Engelbrecht）诉求于早期路德的理论，认为在新约时代，基督唯独靠话语治理他的百姓，因此他主张民事政府和教会，是完全不同的两个国度，要彻底的分开，因此，民事政府既不能够去捍卫福音，也不能够执行教会的纪律。而布歇则诉求于路德后期的思想，并且解释《罗马书》13章4节和《提摩太前书》2章2节，认为民事权柄是上帝所设立用于保障和平及人敬虔生活的公共秩序。他和慈运理观点不同，在于他认为，基督教具有两种特性，就是内在的信仰和外在的公共敬拜，民事政府并不是作为教会职分的一部分，而是作为上帝所设立的监督，有责任按照十诫来作为外在行为的准则来监督公共敬拜。并且，布歇进一步细化了教会内在的职分，他开始区分使徒、教师，帮助者和管理者不同的职分，并且也指出教会对于穷人的看顾（这点在许多改教者看来是属于民事政府的责任）。最为重要的，就是布歇指出，教会纪律的惩戒唯独属于教会之内，而不是属于民事政府，因为教会的纪律是天国的钥匙，所以应当由教会的长老和执事来行使而不是通过民事政府。这点对于后来加尔文的思想也产生了重要影响。^{〔48〕}

激进宗教改革的“两个国度”理论

在宗教改革时期，尽管激进宗教改革运动没有一个中心性的起源，而是分散在各个地方，并且他们所持有的教义各不相同，但是无论是罗马天主教、路德宗和改革宗都直接将其称之为“重洗派（再洗礼派）”。威廉姆斯（George Williams）却指出，在这些激进改革运动中，即便是“重洗派”都有各种不同的类型，除了“重洗派”还有“灵性派”和“理性主义

者”，而这些很多时候都被不加区分冠之为“重洗派”。^{〔49〕}在早期传播的书籍中，可以看到伊拉斯谟、路德对他们的影响，还有帕多瓦的马西利乌斯的《和平捍卫者》，以及约阿西姆主义（Joachimism）也在他们中广为流传。^{〔50〕}其社会构成，更多的是农民和新兴的城市手工业者，带有中世纪晚期弟兄会的组织印记。^{〔51〕}

在宗教改革早期，路德在维滕堡大学的同事，卡斯塔特就提出了不同于路德的改教观点。在路德被流放到沃特堡期间，卡斯塔特一开始呼吁地方政府应当改革教会，祛除异端，他认为按照路德的福音观，显然要反对中世纪的教会-社会传统，就应当彻底地进行社会改革。在1522年，卡斯塔特迫使维滕堡当局接受了他的宗教改革计划。在这个改革计划中，不仅包括简化圣礼，还涉及到社会救济等多方面。此外，卡斯塔特还发起了圣像破坏运动，并鼓励教牧阶层衣着简朴，和劳动阶层一样。进一步的社会改革，激发了人们的狂热。对此，卡斯塔特主张，一切真正的基督徒都直接受到圣灵的教导，而不再需要民事政府管理，直到路德返回维滕堡才平息了动荡。^{〔52〕}在卡斯塔特影响维滕堡的这一期间，闵采尔受到路德精神的影响，宣称茨维考（Zwickau）的三个先知直接领受了上帝的启示和异象传讲预言，他们强调属灵的浇灌，废除婴儿洗，认为当时入侵欧洲的土耳其人就是圣经预言中的敌基督，而新的千禧年马上就要来临。1522年，闵采尔来到维滕堡会见了卡斯塔特，此后他们两人的思想开始广泛地在德意志地区传播，成为德国农民起义的一个思想根源。^{〔53〕}

在苏黎世，有戈瑞博（Konrad Grebel）等领导的运动不同于慈运理这些改教者的观点。他们认为，新约对于门徒的要求是不依靠国家和城邦的强制，而是唯独圣经和圣灵来指导基督徒的生活。教会不应当和国家产生任何联系，要彻底分离，教会的成员应当本人亲自认信告白加入教会，从而拒绝婴儿洗礼。教会不应该依靠政府税收资助，牧职人员应当不接受城

邦的俸禄。⁽⁵⁴⁾

从闵采尔到门诺·西门（Menno Simons）这些被称为“重洗派”的激进改革派，并不一定是革命反抗运动的领导者，他们之间的差异非常巨大，从主张革命反抗到彻底的和平主义者都有。如门诺·西门就主张，基督徒唯一的武器就是属灵的武器，即上帝的话语，而不是世俗的武器。⁽⁵⁵⁾但是，他们所具有的共同特征，是主张唯独圣经（*Sola Scriptura*），以此来否定过去的教会传统，主张属灵和属世的彻底分离。真正的基督教会不是外在的制度，而是认信的真信徒在基督里的团契。因此，为了受洗的真信徒不被外在教会这个巴比伦所俘获，信徒的团契和世俗的组织要进行彻底分离。在此基础上，他们普遍拒绝在城邦中进行宣誓和婴儿洗礼。有些也主张，在洗礼前的婚姻是无效的，信徒夫妇应当在洗礼后重新缔结神圣婚姻，这些都无疑否定了当时民事政府的权力和其他婚姻的神圣有效性，对民事政府的政治和社会秩序都起到了颠覆作用，甚至瓦解了维系社会的结构。

在瑞士各城市，这些所涉及的不仅是神学问题，更是城邦公民权以及税收、服兵役等一系列民事权利。因此，无论是在罗马还是宗教改革的路德宗和改革宗地区，“重洗派”都被视为颠覆者和反叛者，尽管并非所有的“重洗派”都反对三位一体、自由意志等教义，如门诺·西门认同三位一体的教义，专门为此写了《关于三一上帝的告白》（*Confession of the Triune God*）来进行澄清。他对于道成肉身这个观点也在辩论中不断修正。但是，这更多是因为直接的政治原因而非神学观点。在宗教改革时期，“重洗派”遭遇到了最为严重的宗教迫害。

在激进改革派中，由德国修士萨特勒（Michael Sattler）起草的《施莱塞姆告白》（*The Schleitheim Confession*），代表了普遍的激进宗教改革派所持有的两个国度的看法：

应当从魔鬼所撒播在这个世界上的邪恶和恶人中彻底地分离出来，以免我们和他们一同沉沦到令人厌恶的地步……就这些事情而言，我们应当知道一切不与我们的上帝和基督联合的都是我们应当逃避的令人厌恶的事物。在这个世界和受造之物中只有善恶之分，信徒和非信徒，黑暗和光明，属世界的和不属世界的，上帝的殿和偶像，基督和彼列，彼此无法相交……⁽⁵⁶⁾

在关于论述刀剑和宣誓的条款中，《施莱塞姆告白》宣称，上帝所设立世上的权柄是针对非信徒和恶人的而不是基督徒，在基督里是要废止，因此它明确拒绝了使用强制暴力和宣誓这两项16世纪欧洲城邦的秩序基础，并且认为基督的国度是和这些彻底对立和分离的，基督的国与黑暗的国是对立的。

未尽的微声？

显然，即便是这样一片冗长的文章也无法详细概括“两个国度”在宗教改革之前和其中的复杂演变。限于篇幅，不得不舍弃讨论很多重要的人和议题，比如在英格兰和苏格兰不同的立场和政治神学的观点，诸如胡克（Richard Hooker）和不从国教者之间理论的张力，而荷兰地区也存在着多种复杂的观念。

但是，至少通过本文的论述，我们可以妥善地得到以下的结论。首先，教会历史上，政治-教会之间的关系不仅涉及到各部分神学教义的影响，也被当时的社会结构所塑造。属世-属灵权柄之间在现实中始终存在一种张力，这种张力并没有一个一劳永逸的答案。即便是在同一时期，教会中仍旧存在着对此不同的看法。就连同一位伟大的神学家如路德，其思想也是处在一种和现实互动的动态过程，而非在这方面获得了一个恒久不变

的真理。很大程度上，属灵-属世权柄确立的政治神学问题是和人们对于终末的理解和教会所处的现实有密切的关系。此世不存在一个一劳永逸、如同说明书般的答案机械地指导基督徒按部就班地处理一切问题。正如路德在自己的处境下不能完全仿照奥古斯丁来处理自己所面对的问题，加尔文不同于路德，激进改革派不同于使徒那样，每一个时代都有它自己需要面对的政治-神学问题。

在现代中，有一种需要惧怕和警惕的情形，那就是将“两个国度”的理论彻底意识形态化为自己所用，却主张认为这最基于启示的原则。相反，奥古斯丁对于“享有”和“使用”的视角给了我们一个很好的思考方式，让我们有智慧地区分什么是暂时，什么是永恒。

其次，暂时权柄的问题涉及到了社会结构和时代的变化。除了上帝至高的主权，在各个时代，权柄问题根本就不是一个一成不变的概念，在城邦中、在民主制、在封建制、在帝国中，它的内核根本就包括着不同的含义，正如奥古斯丁使用“世俗”和我们今日的概念已经不同。今日人人诉求传统来确立权威，此世的传统却在时间中消逝，众声喧嚣中唯独上帝的道指向必然的未来，也许此文算是尚未完成的微声？◆

〈1〉 Joanna Scott, “Political Thought, Contemporary Influence of Augustine’s” in Allan Fitzgerald, ed., *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, (Grand Rapids and Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 第 658-60 页。Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1995). 对此进行详细总结的文献，见：Eric Gregory, *Politics & the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship* (Chicago: The University of Chicago

- Press, 2008), 第 1-29 页。以及 : Eugene TeSelle, *Living in Two Cities: Augustinian Trajectories in Political Thought* (Scranton: University of Scranton Press, 1998)。以及 : Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology* (Cambridge University Press, 1999), 第 201-03 页。
- 〈2〉 Augustine, *Teaching Christianity*. Translated by Edmund Hill (New York: New City Press, 1996).
- 〈3〉 Augustine, *The City of God against the Pagans*, edited by R.W. Dyson (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 第 924 页。
- 〈4〉 同上, 第 907-08 页。
- 〈5〉 R.A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge University Press, 1988), 第 71 页。
- 〈6〉 同上, 133 页。
- 〈7〉 Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1995), 第 91 页。
- 〈8〉 转引自 : Matthew J. Tuininga, *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church: Christ's Two Kingdoms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 第 24 页。
- 〈9〉 David VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2010), 第 32-36 页。
- 〈10〉 J. H. Burns, *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350-c.1450* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 第 210-33 页。
- 〈11〉 Harold J. Berman, *Law and Revolution I: The Foundation of the Western Legal Tradition* (Cambridge: Harvard University Press, 1983).
- 〈12〉 对中世纪属灵和属世权力比较详细的讨论, 可参见 : J. H. Burns ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought* (Cambridge University Press, 1988), 第 367-421 页, 特别是对于 “*Unam sanctum*” 发表后对教会权力的影响。
- 〈13〉 Harold J. Berman, *Law and Revolution I*. 49-84. 也见 : John B. Morrall, *Political Thought in Medieval Times* (Toronto: University of Toronto Press, 1997), 第 28-58 页。
- 〈14〉 Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought II: The Age of Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 第 34-37 页。
- 〈15〉 同上, 第 37-39 页。
- 〈16〉 同上, 第 37-50 页。
- 〈17〉 Eric Voegelin, *History of Political Ideas Vol. III: The Later Middle Ages* (Columbia : University of Missouri Press, 1998), 第 119 页。
- 〈18〉 毕尔麦尔等编著, 《近代教会史》, 雷立柏译 (北京 : 宗教文化出版社), 第 21-23 页。

- 〈19〉 John Witte, Jr., *Law and Protestantism: The Legal Teaching of the Lutheran Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 第 87-88 页。
- 〈20〉 同上, 第 89 页。
- 〈21〉 Luther, *Man Between God and Devil*, trans. Eileen Walliser-Schwarzbart (New Haven: Yale University Press, 1983)。对此的详细分析见: Witte, 第 90 页。
- 〈22〉 同上, 第 90 页。
- 〈23〉 见《路德文集》11:249-52。转引自: Witte, 第 90-91 页。
- 〈24〉 Witte, 第 92 页。
- 〈25〉 具体讨论路德早期思想和激进宗教改革派之间的渊源, 见: George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: Westminster Press, 1962), 特别是第三章。
- 〈26〉 转引自: Witte, 93 页。
- 〈27〉 Tuininga, 第 36-40 页。
- 〈28〉 Skinner, 第 18-19 页。
- 〈29〉 更详细的讨论, 参见: James M. Estes, *Peace, Order and the Glory of God: Secular Authority and the Church in the Thought of Luther and Melancthon 1518-1559* (Leiden: Brill, 2005)。
- 〈30〉 Tuininga, 第 38-40 页。
- 〈31〉 Gustaf Wingren, *Luther on Vocation*, trans. Carl C. Rasmussen (Eugene, Or: Wipf & Stock Publishers, 2004), 第 90-94 页。
- 〈32〉 Karl Barth, *Community, State, and Church: Three Essays*, With an Introduction by Will Herberg, (Gloucester, MA: Peter Smith, 1968)。
- 〈33〉 Wolfhart Pannenberg, *Ethics*, trans. Keith Crim (Philadelphia: The Westminster Press, 1981), 第 130-31 页。
- 〈34〉 VanDrunen, 第 63-86 页。Tuininga, 第 37-41 页。
- 〈35〉 VanDrunen, 第 70-71 页。
- 〈36〉 *Institute*, 3.19.1-9。鉴于《要义》版本多样, 本文参考了多个版本, 指注明其段落出处, 方便参考。
- 〈37〉 Tuininga, 第 149-150 页。
- 〈38〉 同上, 第 151-53 页。
- 〈39〉 同上, 第 151-53 页。
- 〈40〉 同上, 第 157 页。
- 〈41〉 Commentary on Matthew 21:21。也见: Tuininga, 第 170 页。
- 〈42〉 Tuininga, 第 172 页。
- 〈43〉 也参见: Tuininga, 第 172-73 页。
- 〈44〉 Harro Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 第 207-17 页。
- 〈45〉 Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, Vol.2, trans. George Musgrave Giger (Phillipsburg: P&R Press, 1994), 第 485-87 页。

- 〈46〉 具体的讨论，见：Tuininga, 44-46 页。Bruce Gordon, *The Swiss Reformation* (Manchester: Manchester University Press, 2002).
- 〈47〉 David F. Wright ed., *Martin Bucer: Reforming Church and Community*. (Cambridge : Cambridge University Press, 1994). Tuininga, 第 56-57 页。
- 〈48〉 Tuininga, 第 57-60 页。
- 〈49〉 Williams, *The Radical Reformation*, 第 xxiv 页。
- 〈50〉 同上，第 xxxi 页，以及第 19-20 页。
- 〈51〉 Thomas M. Lindsay, *A History of the Reformation II* (New York: Charles Scribner's Sons, 1910), 第 431-434 页。
- 〈52〉 Thomas M. Lindsay, *A History of The Reformation I* (New York: Charles Scribner's Sons, 1910), 第 313-17 页。
- 〈53〉 George Huntston Williams, *The Radical Reformation*, 第 45-48 页。
- 〈54〉 Lindsay, *A History of The Reformation II*, 第 446-48 页。
- 〈55〉 Williams, *The Radical Reformation*, 第 764-77 页。
- 〈56〉 Karl Koop ed., *Confessions of Faith in the Anabaptist Tradition 1527-1660* (Kitchener: Pandora Press), 第 28 页。





《但以理对王的回应》（*Daniel's Answer to the King*），英国画家布雷顿·理维尔（Briton Rivière, 1840—1920）作，藏于曼彻斯特美术馆：<http://manchesterartgallery.org/collections/search/collection/?id=1937.123>。

《但以理书》中的帝国观念

文 / 孙毅

旧约圣经关于上帝的百姓与世上帝国之关系的不同叙事表达出，在现世的维度中，两者之间的关系可以有不同的存在形态。然而从《但以理书》我们同时看到，在终末这个维度所带来的大历史跨度中，则揭示出世上人的帝国与上帝的国相敌对的性质。对于同时生活在现世及终末两种维度中上帝的百姓，加上这种终末维度所带来的亮光，方能更好地理清自己与人的帝国之间的关系。

1、旧约圣经中关于帝国的两种叙事

当教会遇到与外在环境的争战时，人们时常会引用《出埃及记》中摩西带领以色列民过红海的景象，来描述上帝的百姓与世上帝国的关系。当时，埃及无疑是一个世界性的帝国，神学上代表着这个世界；而上帝的百姓走出埃及这个帝国，与这个帝国脱离关系，代表着从这个世界中分别出来。在这

个过程中，代表上帝之百姓的摩西与代表了埃及帝国的法老似乎是直接对立的关系。这种对立到一个程度，以至于法老对摩西说：“你离开我去吧！你要小心，不要再见我的面，因为你见我面的那日，你就必死。”摩西说：“你说得好，我必不再见你的面了。”（出 10:28-29）

然而，关于上帝的百姓与世上帝国之间的关系，圣经中还描述了另一种历史的图景，那就是在被掳前后，无论是被掳期间，还是重新回到耶路撒冷，犹太人与巴比伦及随后的几大帝国之间的关系。虽然被掳前及被掳的时刻，犹太人与巴比伦国的关系是直接对立与冲突的，但在被掳回归之时，这种关系却并不是直接对立的。如果对比出埃及时期，上帝对法老的作为是使法老心硬，最终使他的军队葬身于红海，来彰显自己的荣耀；那么在被掳回归时期，上帝亲自地扶持他所选的波斯君王居鲁士，使犹太人最终回归耶路撒冷，来显出他对自己百姓的信实：“我耶和华所膏的居鲁士，我搀扶他的右手，使列国降伏在他面前。我也要放松列王的腰带，使城门在他面前敞开，不得关闭。……因我仆人雅各、我所拣选以色列的缘故，我就提名召你，你虽不认识我，我也加给你名号。我是耶和华，在我以外并没有别神。”（赛 45:1-5）

回到耶路撒冷的犹太人，依然生活在波斯帝国的统治之下，是其帝国版图中的一个小的边缘区域。这个时期的犹太带领者，无论是所罗巴伯重新建造圣殿，还是尼西米重新建造城墙，都得到了帝国君王的许可，在其喻令之下才得以可能。单从外在的政治层面，犹太人更多经历的是与帝国官员或当地势力的冲突。无论是尼西米还是但以理，都是君王的近臣，通过忠心地履行着自己作为帝国官员的职责，来服侍自己所信奉的上帝。

旧约中关于帝国的这两种叙事所呈现的不同，可能会让我们思想，上帝的子民与世界帝国之间的关系应该是怎样的存在形态呢？下面我们通过通过对《但以理书》的考察，试图来回应这个问题。

2、《但以理书》对帝国的描述

一般认为,《但以理书》可以分为两个部分,即1至6章为历史叙事部分,多数章节用亚兰语写成(2:4-7:28);以第三人称叙事的方式描述了但以理及其三个朋友在帝国宫廷生活及其文化中所遇到的挑战;7至12章则是较为典型的天启文学体裁,多数章节是用希伯来语写成(8:1-12:13);以第一人称的方式描述了四个异象及其的解释。

在但2章中所描述的尼布甲尼撒王梦见的那个金像,与但7章中但以理自己所看见的四个巨兽的异象之间,有着十分紧密的对应关系。可以说,金像从上到下的四个部分,正对应着前后从海中出来的四兽。2章的异梦与7章的异象之间的对应关系可以列表出下:

| 但2章(巨像) | 但7章(巨兽) | 对应帝国 |
|--------------|----------------|-------------|
| 精金头(但2:32) | 狮子有鹰翅(但7:4) | 巴比伦 |
| 银胸膛膀臂(但2:32) | 熊(但7:5) | 玛代波斯 |
| 铜肚腹(但2:32) | 豹及四头翅膀(但7:6) | 希腊 |
| 半铁半泥脚(但2:33) | 十角兽与小角(但7:7-8) | 罗马 |
| 石头(但2:34) | 人子(但7:13) | 神国要建立,世上国毁灭 |

关于这四个兽,分别代表哪个帝国,学者们主要有两种不同的解释。首先,传统的解释认为,这四个巨兽分别是指:巴比伦、玛代波斯、希腊、以及罗马帝国。⁽¹⁾不过,近来也有一些福音派学者认定这四个国家分别是:巴比伦、玛代、波斯、以及希腊帝国。⁽²⁾本文限于所讨论的主题,在此不具体评论这



《但以理的四兽异象》(Daniel's Vision of the Four Beasts),
瑞士画家老马特乌斯·梅里安 (Matthäus Merian der Ältere, 1593—1650) 作,
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/13/Merian%27s_Daniel_7_engraving.jpg。

两种解释进路各自的论据。仅限于指出，无论是哪一种解释，都承认《但以理书》中无论是借巨像的四部分还是四个巨兽所表达出来的异象，确实可以对应到历史维度中实际存在的帝国。正是因为在这个维度中对所对应帝国的理解不同，造成这两种不同的解释思路。

不过，《但以理书》给我们后人带来更大的看见又限于这层历史的维度，而是在终末的维度上。上述第一种的解释，作为对《但以理书》传统的解释，显然是在更看重终末维度的前提下对四巨兽的解释。而第二种理解则更多地强调了《但以理书》对生活于公元前二世纪希腊帝国后期犹太社群的历史意义。然而，这后一种理解并没有消解《但以理书》中的终末论维度。就是说，上述两种不同的理解仅涉及到从历史维度对《但以理书》的解释。而对于从

终末维度来理解《但以理书》，则没有什么区别。这一点正如范甘麦伦所表达的：“既然预言的使用允许我们将这四个国视作真实的国家，然而，又是具有代表性的人类的国，那么我认为：在历史中指认这些国家，就不及这些异象所展示的国的视角那么重要了。”⁽³⁾从终末的维度看，无论历史演进到哪个帝国，那个帝国都代表人的国。

这里重要的是，《但以理书》让我们从“国”的角度来看人类的历史。并且不仅让我们看到，在人类的历史中，世界性的帝国在其中占据着十分重要的地位；同时，也让我们可以从历史以及终末两个维度来理解“国”。呈现出的先知预言既可以在历史维度上实现，将来也会在终末维度上实现。

如果我们单从历史的维度来看上帝的百姓与帝国的关系，那么其存在的样式确实可以是多样化的。在教会历史最初的三百年间，罗马帝国曾以严酷的迫害来对付初生的教会。但自君士坦丁大帝之后，特别是教会成为罗马帝国的国教之后，教会与帝国的关系发生了根本性的变化，以至于当时的历史学家似乎将这之后的罗马帝国看作是上帝之国在地上的某种实现一样。⁽⁴⁾如此，在以后的时代，教会与神圣罗马帝国之间也就成为彼此合作的关系，以至于出现后来所谓基督教王国（Christendom）的观念。或许这也成为今天生活在因信仰受迫害地区的人们所盼望的一种关系，即盼望在今天的历史处境中，某个君王的归信，也能够出现这种戏剧性的转折。

如果没有从终末的维度来看与帝国的这层关系，我们这些生活在现世历史维度中的上帝的百姓就总会被实际显现出来的教会与帝国的关系所左右。当教会受到帝国较为激烈的迫害时，就会引用《出埃及记》来强调两者之间的对立关系。或者当教会处在社会文化的边缘时，则会用被掳时期的模式来理解教会与帝国的关系。而当教会与帝国之间出现合作性的关系时，就会用基督教王国的观念来看待与帝国的关系。对世上帝国之转化的盼望就会让我们以为借着参与世上人类之国的发展建立起上帝之国。

其实，在上帝的百姓与世上帝国之间的关系来说，教会作为上帝之国在世上之国的代表，本身有其特有的立场，并不为世上帝国对教会的好恶所左右。而教会的这个立场就来自于其所特有的终末维度，即从终末维度的角度来看教会与帝国之间的关系。

3、《但以理书》中帝国观的终末维度

在《出埃及记》中，关于上帝的百姓与埃及帝国之间，我们会看到作者在两个方面的对比。首先是在土地方面，将埃及地与上帝所赐给以色列人的迦南美地对比，出埃及地的目标是为了进迦南美地。其次是在族群方面，将以色列民众与埃及民众对比。这第二个方面，在《出埃及记》一章就明确地表达出来：“他[法老]对他的人民说：‘看啊，以色列众民繁多强盛，胜过我们。’”（出 1:9，吕振中译本）这里，法老的人民（the people of Pharaoh）与以色列民（the people of Israel）形成了对比。^{〔5〕}虽然从神学的角度看，无论是埃及地与迦南地的对比，还是埃及民众与以色列民众这两个族群的对比，并非对称且有质上之差别；但在历史的角度看，两者之间质的差别很容易被忽略，以至《出埃及记》被看作是以色列这个族群或上帝的百姓寻求“解放”的历史。如此带来拉丁美洲的“解放神学”。

而在《但以理书》中，与世界性人的帝国相对比的是上帝的国。这个上帝的国与人的帝国之间最大的区别就是，人的帝国的存在总是暂时的，总要被后来的帝国所替代；而那将来要成就的上帝的国却是永远的，是永远不会被替代的国：“当那列王在位的时候，天上的神必另立一国，永不败坏，也不归别国的人，却要打碎灭绝那一切国，这国必存到永远。”（但 2:44）到但 7 章，表达出上帝的国与世上人的帝国的第二个重要区别就是，人的帝国都是人作君王，而上帝之国则是上帝所差来的那位人子作为君王：“我在夜间

的异象中观看，见有一位像人子的，驾着天云而来，被领到亘古常在者面前，得了权柄、荣耀、国度，使各方、各国、各族的人都事奉他。他的权柄是永远的，不能废去。他的国必不败坏。”（但 7:13-14）

在这种对比中，《但以理书》的作者明确地表达了他对世上人之帝国的基本看法：从延续到终末的大跨度历史进程来看，世上人的帝国在本性上一定会是敌对上帝、敌对上帝之国的。当然，对但以理来说，无论这种敌对会持续多长时间，最后的结局是确定的，人的帝国无论一时多么强大，总要衰落下去，并最终被上帝的国所替代；就如范甘麦伦评论的：“预言 - 天启语言是将历史细节与更大的历史画面混合在一起的，也就是世上列国会持续地反抗神，直到最后，神的国获得绝对的胜利，完全建立起来。”⁽⁶⁾ 总之，进入到终末的历史维度，我们才能够看清世上人的帝国之敌对上帝的本性。

终末所带出来的大历史跨度是远超过人的想象的。在但 9 章中，但以理从书上得知耶和華借着先知耶利米曾预言说，耶路撒冷荒凉的年数七十为满。现在七十年已经到了，因此但以理在耶和華神面前恳切地祷告祈求，希望上帝不仅能够让犹太人回归，还能照着之前先知所预言的，让上帝的余民可以在所回到的耶路撒冷复兴以色列国：“现在求你垂听仆人的祈祷恳求，为自己使脸光照你荒凉的圣所。我的神啊，求你侧耳而听，睁眼而看，眷顾我们荒凉之地和称为你名下的城。”（但 9:17-18）上帝垂听了但以理在他面前恳切的祷告，不过他差天使带来的回应却是但以理当时没有想到的，可能远远地超过了他的想象：“为你本国之民和你圣城，已经定了七十个七。”（但 9:24）不是一个七十年，而是七个七十年。

4、上帝百姓与帝国（世界）的分别

这里让我们思想的问题是：上帝对但以理祷告的这个回应当时依然

生活在波斯帝国中的但以理具有怎样的意义？或者回到我们今天的处境，用今天的话语来说，具有这种终末论维度的帝国观，会给这些生活在当下历史维度中的人们带来什么意义？作为生活在两个维度中的上帝的百姓，与帝国或世界分别出来究竟意味着什么？

终末维度带给生活在当下历史中人们的最直接的礼物就是扩张了人们的时间观念与视野，使人有可能以大历史跨度的眼光来观看世界的演进。由此我们也就理解了上帝所启示给但以理那七十个七的基本含义：一个长到会超过我们人类所能想象的时间跨度，就如超过了但以理所能理解的四个帝国依次递进的历史长河。在这个大跨度的历史长河中，没有谁能够把握历史的发展，唯有上帝是历史的主宰。他决定着世界性帝国的更替，君王的废兴：“他改变时候、日期、废王、立王，”（但 2:21）“好叫世人知道至高者在人的国中掌权，要将国赐与谁就赐与谁。”（但 4:17）

虽然帝国的结局都掌握在上帝的手中，但围绕着帝国的争战却依然存在。在《但以理书》中，上帝的百姓与世上帝国的争战既发生于可见的日常生活中，同时发生在不可见的灵界的领域中。按《但以理书》所表达的意思，发生于属灵领域的争战更为重要。用作者那个年代的方式表达就是，“你知道我[天使]为什么来找你吗？现在我要回去跟波斯的护卫天使争战；我出战完了，你看吧，希腊的护卫天使就必来。……除了你们的护卫天使米迦勒之外，没有一个同我并肩来加强我、以抵挡他们的。”（但 10:20，吕振中译本）上帝的百姓与世上帝国之间的冲突与争战，不过是属灵领域之争战的延续，且首先发生在属灵领域中的天使之间。在与波斯帝国背后的灵界势力争战完之后，随着波斯帝国被希腊帝国所替代，与希腊帝国背后的灵界势力的新一轮争战紧接着就开始了；直到上帝的国完全取代这些世上的帝国为止。好在对于我们这世代的百姓来说，上帝的国已经来到，现在有那位人子，就是上帝的儿子耶稣基督，坐在父的右边，为我们代求，带领他的天使帮助我们去抗击那

些帝国背后的灵界势力。

当然，这并不意味着仍然生活在世上的上帝的百姓就只是看客，争战似乎与他们无关。在但以理与他那三个朋友身上，我们可以看到他们为自己的信仰所付出的代价。发生在他们身上的争战，并不是从波斯帝国中逃离出来、或者与其当权者互不来往见面那么简单。他们所经历争战的复杂之处在于，一方面要履行好他们身负的国家官员的重任，同时又能够从中分别出来，而显出自己是上帝所召的百姓。在《但以理书》前六章所提供的见证中，我们可以概括出上帝百姓显出的两个方面的不同。

第一，在日常生活层面。“但以理却立志不以王的膳和王所饮的酒玷污自己。”（但 1:8）其实对于今天的人来说，这里的要点不在于不吃肉不饮酒，而在于不以追求这种生活方式为满足。无论在饮食、穿衣还是居住等日常生活层面皆有节制，并不将这些方面当作生活中首要的目标，而是先求上帝的国与上帝的义，“只要有衣有食，就当知足。”（提前 6:8）

第二，在基本信仰层面。当然光有上面第一点还不能够分别出是上帝的百姓。上帝百姓的另一个基本特征就是，除了耶和华神以外，不可有别神。（出 20:3）“我们所事奉的神能将我们从烈火的窑中救出来。王啊，他也必救我们脱离你的手；即或不然，王啊，你当知道我们决不事奉你的神，也不敬拜你所立的金像！”（但 3:17-18）无论是再大的帝国、再伟大的君王，还是君王与帝国所推崇的那些神明，都是要消亡的，是不值得去崇拜的存在者。

当然，如果这两个方面都不过是头脑中的理念，还没有成为我们的生活方式，那么在遇到属灵的争战时，还是不能够让人站立住的。这两个方面成为上帝之百姓的生活方式，可以说但以理为后来的人做出了好的榜样。“但以理知道这禁令盖了玉玺，就到自己家里（他楼上的窗户开向耶路撒冷），一日三次，双膝跪在他神面前，祷告感谢，与素常一样。”（但 6:10）“与素

常一样”，表达出这是但以理多少年的习惯。对于上帝的敬拜，风平浪静时如此，被威胁受窥探时照样如此，这就是生活方式。

但以理在可能让他丢失性命的风浪面前能够如此安稳，可以说是出于他对上帝在人的国中掌权的确信，以及对上帝的国终要来临的盼望。●

-
- 〈1〉 持此观点的有，包德雯 (Joyce G. Baldwin), 《但以理书》，李蕙英译，台北：校园书房出版社，2003年，170页。马有藻，《异象与国度——但以理书诠释》，香港：福音证主协会，1988年。参见，赖建国，《旧约中的弥赛亚预言》，香港：天道书楼，2013年，228页。
- 〈2〉 持此观点的有，Robert J. M. Gurney, “The Four Kingdoms of Daniel 2 and 7”, *Themelios* 2 (1977); 39-45; John E. Goldingay, “The Book of Daniel: Three Issues”, *Themelios* 2 (1977); 45-49; James A. Montgomery, *The Book of Daniel, International Critical Commentary Series* (Edinburgh: T & T Clark, 1979). 参见，范甘麦伦，《旧约先知书概论》，汤定民等译，美国麦种传道会出版，2013年，518页。
- 〈3〉 范甘麦伦，《旧约先知书概论》，520页。
- 〈4〉 优西比乌对于君士坦丁得胜后罗马帝国的记载：“无论在城市还是在乡村，正如被教导的那样，他们载歌载舞地将荣耀首先献给那至高的上帝，然后献给上帝所爱的那虔诚的皇帝及其众子。以往的烦恼已被忘却，所有的不虔敬也都消失殆尽。人们原先热切期盼美好事物的到来，如今正在喜乐地享受这些美好的事物。”《教会史》，瞿旭彤译，生活·读书·新知三联书店，2009年，469页。
- 〈5〉 吕振中译本中“以色列众民”的字面意思是：“以色列众子之民” (the people of the children of Israel)。
- 〈6〉 范甘麦伦，《旧约先知书概论》，521页。

“富强”作为价值观的伦理学辨析

文 / 黄一琨

中国教会如今要面对的一个议题是执政党多次提出的基督教中国化。其中一个非常重要的面向是，教会如何辨析和面对执政党提出的，作为中国官方意识形态基础的社会主义核心价值观。

2013年末，中国官方发布《关于培育和践行社会主义核心价值观的意见》。该文件指出，为了“推进中国特色社会主义伟大事业、实现中华民族伟大复兴中国梦的战略任务”，倡导以“富强、民主、文明、和谐、自由、平等、公正、法治、爱国，敬业、诚信、友善”作为社会主义核心价值观的内容。根据此文件，这是“全党全社会价值共识”的基础，涵盖国家、社会、个人三个层面。此核心价值观的提出，是中国官方在近三十年来意识形态指导思想的延续和发展。该文件也说明了“培育和践行社会主义核心价值观”背后的指导思想，即，“中国特色社会主义”、“邓小平理论”、“三个代表重要思想”、“科学发展观”，“党的十八大精神和习近平同志系列讲话精神”，尤其关于“紧紧围绕实现中华民族伟大复兴中国梦这一目标”。⁽¹⁾

中国官方的三自教会对此的看法是,《关于培育和践行社会主义核心价值观的意见》“全面系统地阐释和解读了社会主义核心价值观的精神内涵”,“是包括了宗教界在内的全国人民对社会主义核心价值观具体内容的最大公约数”,与圣经价值观之间“水乳交融”。^{〔2〕}三自官方的这一表态意味着,在伦理规范的层面,有一个圣经之外的权威,可以指导同时作为公民的基督徒生活。真的如此吗?我们试从被当做“核心价值观之首”的“富强”来进行一点辨析。

按照某些现代哲学的看法,价值是主体与客体之间的关系和交互主体关系的产物,是一种客观的社会现象。在主体与客体的关系中,主体的需要、欲求与客体相应的需求是决定价值的关键因素。从主体需要的意义上来看待价值,可以归纳为物质价值、精神价值。^{〔3〕}因为人相对于其他事物,有独立的主体价值,并不能看做完全的客体,因而,在物质价值和精神价值之外,第三种最基本的价值形态是人的价值。也就是说人与人之间互为主体,是一种交互主体的关系。因此价值既意味着主体在客体那里得到了满足,也意味着主体间的相互承认与相互尊重。^{〔4〕}

按照以上分析,核心价值观的十二个方面基本都属于物质、精神以及人与人之间互为主体的价值三个范畴。“富强”作为核心价值观之首,主要描述的是一个国家发展的物质指标。值得注意的是,和过去的社会主义核心价值体系相比,“富裕”变成了富强。一般认为,“富强”最初的出处是《商君书·壹言》,“故治国者,其专力也,以富国强兵也”^{〔5〕}。这是秦国在战国时期兼并战争中的口号,在通常用法中简化成“富强”。“富强”和“富裕”的含义完全不同,绝不仅限于个人生活层面的“繁荣富裕”,也包括国家实力的强大,这其中也包括军事实力的强大。可以看出,“富强”价值观的主体,就不仅仅是个人,也包括国家。

“富强”被执政党列为核心价值观之首,有两个基本原因。首先是,基

于民族国家的历史叙事，基本主线是，中国自近代以来一直积贫积弱、落后挨打，并对生活其中的个体带来极大痛苦，所以国家富强成为国家发展的首要目标，也被当做个体的首要价值目标，尽管个人和国家是两个完全不同的主体，并且后者是前者的总集，或是最大公约数是一个值得探讨的问题，但是在“大共同体压倒小共同体”的文化中，国家涵盖个人似乎成了不言而喻的事情。

第二，这是一种唯物主义史观的表现。即，只有在一定的物质生产基础之上，只有具备了一定的经济基础、经济实力，人们才可能有时间和余力去发展和满足精神层面的需求。这种观念不仅决定着社会主义核心价值观的排序，也是执政党构建社会主义初级阶段发展理论的根基。⁽⁶⁾

“富强”被官方列为核心价值观，遇到了一些批评。原因在于，人们谈到价值观，一般所指为社会在精神道德和制度层面的基准，而“富强”作为价值观，呈现出比较明显的非道德性。

伦理学家一般将伦理分为三个面向：实证、规范与分析。⁽⁷⁾而我们常常看到的是规范性的伦理学，也就是订立行为的标准，换言之就是，我们应该做什么。规范性伦理学的一个重要分支是“目的论的伦理学”。目的论的思考主要是在行动所带来的结果，行为主体的责任主要是带来最大益处、最少弊端，也就是能够产生最利大于弊的行为。把“富强”作为一种核心价值观，体现出执政党的价值取向较为符合这种目的论的伦理学：即将国家和社会的总体物质财富的丰裕作为根本目的，一切行为的衡量标准都以此为依据。“一部分先富起来，先富带动后富，实现共同富裕”、“发展是硬道理”、“舍小家为大家”等等人们耳熟能详的政治动员口号，背后的伦理学根基都在于此。

这种思考的问题主要在两个方面。首先，当把国家当做价值观的主体时，这种目的论的伦理学实际上是最大化整体的利益，是一种整体主义的

价值体系。人本身具有主体性，国家并不是人的简单加总与集合。个体与整体，以及不同群体之间在效用目标上一定会存在差异，因此目的论的伦理取向一定会存在着巨大张力。这一点已经被中国改革的路径所证实。改革的起始阶段，中国社会处在一种平均分配贫困的状况，所以一部分先富起来，一部分地区先发展起来等等策略存在着“帕累托改进”的效用。现在，改革已经进入“深水区”，甚至存在着巨大的阻碍改革的既得利益阶层，找到各个主体目标的最大公约数已是巨大挑战。

第二，这种目的论的伦理抉择，预设是唯物主义的，假定人们对于物质发展的偏好要高于精神的、文化的和社会的。这个预设也是执政党意识形态形态的预设，是中国社会的主流价值观，却并非是不证自明的。

如果回顾三十年以来的意识形态宣传，我们发现常常提到的观念是“共同富裕”、“共同发展”，却很少提到“共同善”，而这是伦理学一个非常重要的思考起点。和规范伦理学相比，分析伦理学的探讨要更深层，它关切的是：道德判断的基础是什么？何处是伦理学论述的终审法庭？^{〔8〕}

在分析伦理学的进路中，最常见的是自然主义的标准，就是假定道德判断与事物实然性有一定关联。也就是以事物的本来状态作为道德判断的根据，包括以“事实”、“实际情况”。以实际情况为基础，意味着伦理学概念可以以非伦理的语汇加以定义。道德判断因此可以转换为非伦理陈述，也就是以事实陈述来代替伦理命题。^{〔9〕}“富强”价值观的取向比较符合这种进路。当执政党对“国情”、“社会发展阶段”作了所谓“政治论断”，即中国社会的现状是生产力和生产关系的矛盾，那么寻求富强的行动变成了首要选择。

自然主义伦理学存在着重大的缺陷，即，是否可以对事物的“是的”陈述来推断出其“应该是”？一个经济仍然需要发展，军事实力还不是最强大的国家，它的行为选项就必然是“富强”？值得一提的是，几乎所有



的民族国家，无论“自然”状态如何，几乎都将“富强”当做价值目标，自由主义者假设国家是价值中立的，显然并不符合现实。

为了解决自然主义伦理学的这种致命缺陷，出现了一种“形上论的自然主义”，即不以自然的状态为基础，而诉诸以超自然的基础，因此伦理学论述转为形上论论述和神学论述。^{〔10〕}因此一件对的事情的判断基础变成成为“神的心意”。这种思路在今天的中国教会当中不乏支持者。在借一带一路发展宣教事工的热潮中，常常听到“上帝祝福中国”这样的神学判断，而中国的“富强”因此具有神谕的基础，仿佛上帝关心中国的富强更甚于公义。这个神谕要面临的挑战是，如何解释它的圣经根基，毕竟以色列作为一个民族国家的强盛和衰落，都与背后的申命记神学（守约得祝福，背约受咒诅）有关，今天恐怕难以将这样的逻辑硬搬到任何一个民族国家之上。

可以作为佐证的是，耶罗波安二世在以色列国作王四十一年，是以色列列王当中作王最久、最有勇力、国家也最富强的时候。然而先知阿摩司恰在此时被上帝兴起，他指出了以色列人背弃圣约，在宗教上不洁，同时揭露以色列社会当中的不公义：“吞吃穷乏人，使困苦人衰败”（摩 8:4）。先知称这个富强的国家为“有罪的国”，“必将这国从地上灭绝”，只存留依然忠于上帝的“雅各家”（摩 9:8）。如果将圣经的神谕生硬套用在当下，那么这个“富强”的中国面临的命运究竟是上帝的祝福还是“灭绝净尽”呢？

圣经对伦理学最重要的范畴“共同善”有明确的定义，就是“行公义、好怜悯，存谦卑的心，与你的神同行”。（弥 6:8）包含着个人德性、人与人之间，以及人与上帝之间等多重维度。其中首重的价值观就是“公义”。与今天更重道德性的含义不同，圣经中的公义是一个关系的用词：人借着遵守圣约的责任，维持立约的关系，和上帝之间有一种合宜的关系，而上帝则要借着律法，让人们靠着他的恩典蒙福。对于基督徒来说，公义是圣经

的伦理要求的首要基础和核心，这种“公义”既是上帝的属性，也是人与上帝之间的关系。

神学家、伦理学家侯活士提醒我们，我们理应去做什么，与我们身为一个具体的道德践行者想要成为什么，两者乃是带有密切关系的。⁽¹¹⁾所以基督耶稣在宣告他是“真葡萄树”的时候，告诉我们，离了他，我们“不能作什么”，而重要的是我们在他里面，处于以基督耶稣为头的生命共同体之中（约 15:1, 5）。正是类似这样的历史叙事塑造了我们的身份，也决定了我们可以做什么，也就是说，救恩历史是我们的伦理学基础。

今天，我们同时作为公民和基督徒，该如何面对其中的张力和挑战。我们发现，社会主义核心价值观作为一种伦理规范，也试图塑造我们每一个人。这种身份塑造，基础也是一种历史叙事：即对于中国作为一个民族国家的近代历史，这段历史被诠释为：苦难史、寻求史，并总结出“落后就要挨打”的历史论断。“富强”作为核心价值观之首，其根基就来自于此。如果我们完全认同这种历史诠释，那么我们就不得不认同这种价值观。

所以，对于“富强”价值观的辨析，可能无法简单地停留在认同和不认同。尽管当代的伦理学都集中在道德决疑之上，但是侯活士说，唯有根据那些告诉我们自己是谁的信念来思考，对这些疑难的求问才是有意义的。⁽¹²⁾因此，我们面对两种历史诠释之间的张力，我们作为基督徒而身处的救恩历史，以及作为民族国家成员所继承的国家历史。以救恩历史的眼光去重新诠释后者，这也许是中国教会和基督徒真正在本土文化中扎下根基的必需。●

-
- 〈1〉 邢福增,“践行社会主义核心价值观是宗教信仰的核心价值吗?”,《时代论坛》,2017年9月8日,<http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=152550&Pid=104&Version=0&Cid=2053&Charset=gb2312>。“中共中央办公厅印发《关于培育和践行社会主义核心价值观的意见》”,《人民日报》,2013年12月24日,<http://politics.people.com.cn/n/2013/1224/c1001-23925470.html>。
- 〈2〉 《天风》编辑部,“圣经伦理与社会主义核心价值观”,《天风》,2014年第5期,4,<http://www.jdjcm.com/jiaohui/716.html>。
- 〈3〉 龚群等著,《社会主义核心价值观体系重大关系研究》,(北京:北京师范大学出版社,2012),15。
- 〈4〉 同上,21。
- 〈5〉 详见《商君书·壹言》中英对照本:<https://ctext.org/shangjun-shu/unification-of-words/zh?en=on>。
- 〈6〉 关于“富强”与中国近现代历史,可参见:Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Harvard University Press, 1964). Orville Schell and John Delury, *Wealth and Power: China's Long March to the Twenty-first Century* (Random House, 2013)。
- 〈7〉 史丹利·葛伦斯(Stanley J. Grenz),《基督教伦理学导论》,(台湾:华神出版社,2004),23。
- 〈8〉 同上,42。
- 〈9〉 同上,43。
- 〈10〉 同上,46。
- 〈11〉 侯活士(Stanley Hauerwas),《和平的国度:基督教伦理学献议》,(香港:基道出版社,2010),40。
- 〈12〉 同上,21。



作为大祭司的奥古斯都雕像，收藏于罗马国家博物馆（Museo Nazionale Romano）：
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d4/August_Labicana_Massimo_Inv56230.jpg

罗马帝国的神学叙事： 以奥古斯都为例

文 / 丁祖潘

（罗马官员问道：）“称‘凯撒是主’，并供奉香品……从而救活自己，又有什么害处呢？”一开始波利卡普没有给他们任何回答。然而，他们却继续坚持，他便回答说：“我绝不会照你们建议我的去做。”

《波利卡普殉道记》^{〔1〕}

罗马的征服准备并便利了基督教的征服……为供罗马军团之用的公路，也为基督教传教士开辟了便利的通道，从大马色到哥林多，从意大利到极边远的西班牙或不列颠；那些灵魂的征服者，从未遇到过那种通常阻滞外国宗教传入异邦的任何障碍。

爱德华·吉本（Edward Gibbon, 1737—1794）^{〔2〕}

吉本在分析早期基督教会成长的原因时，花了相当篇幅论述基督教自身的特点和优势^{〔3〕}。作为启蒙运动时代的历史学家，这位英国学者还注意到

教会外部的政治地理因素发挥的积极作用，即“罗马和平”（Pax Romana）有利于基督教的传播。

确实，罗马帝国的政治统一和四通八达的道路网，让基督徒能够前往帝国任何地方，而不必担心强盗和战争。使徒保罗在三次旅行布道中，最大的威胁是遇到风暴而不是海盗。贸易繁荣带来人员流动频繁，商人、奴隶和士兵等群体将基督教传播到地中海世界之外。可以说，罗马帝国为传播福音预备了最佳的有形环境。^{〔4〕}

但这一有利的政治环境也对当时的基督徒构成威胁和挑战。罗马帝国为了追求政治统一，维护帝制，一方面采取宗教调和主义的政策，将帝国各地的神祇搬进罗马万神殿，另一方面在各地推行帝王崇拜，以此维系国家统一和查验臣民是否忠诚，此为后来基督徒遭到大逼迫的肇因。^{〔5〕}

每当罗马皇帝想重振帝国雄风（如图密善 [Domitian]、奥勒留 [Marcus Aurelius]、德西乌斯 [Decius]），复兴古代宗教、推行神祇崇拜必然伴随残酷逼迫基督徒。因为帝国当局认定基督教是一场带有颠覆色彩的运动。^{〔6〕}这项运动初期还可以靠暴力压服，但令帝国真正感到不安的，恐怕是它的神学对帝国神学的颠覆性。

罗马帝国的神学其实是一套叙事，讲述的是帝国的伟大与荣耀、胜利与和平，只是和平的荣光之下常常刮起血雨腥风。这与基督教强调谦卑与舍己、公义与和平（平安）的天国神学非常不同。生活在1—3世纪罗马帝国的基督徒殉道者，为了见证这一天国神学，见证耶稣而不是凯撒才是“神”、“永生神的儿子”、“救主”、“主”（kyrios），付出了生命的代价。从这个意义上来说，罗马帝国的神学也影响了基督教的神学。^{〔7〕}

本文拟以奥古斯都为例，试图从对罗马史诗《埃涅阿斯纪》（*Aeneid*）和奥古斯都和平祭坛（Ara Pacis Augustae）的解读中，考察罗马精英阶层围绕奥古斯都构建的帝国神学，并尝试将其与基督教神学做一比较。

一、帝制建立与帝王崇拜

1、罗马帝国的建立

公元前44年，未及弱冠的屋大维（Gaius Octavius，前63—公元14）甫闻舅公尤里乌斯·凯撒（Julius Caesar，前100—前44）在元老院被刺身亡，不顾家人强烈反对，毅然从阿波罗尼亚返回罗马，继承了凯撒的遗产。他不仅在随后几年将凶手的头颅扔到凯撒的雕像脚下以报杀亲之仇，更在未来的十余年间，发动五次内战和数次对外战争，一手结束了罗马长期的混乱局面，证明了自己非凡的政治魄力和军事才干。^{〔8〕}为了表彰新凯撒的再造罗马之功，元老院于公元前27年赠予屋大维“奥古斯都”（Augustus）的尊号。该尊号含有“神圣庄严”（augusta）、“增强”（auctus）之宗教含义。^{〔9〕}不过，出于谨慎的政治考量，维护罗马表面的共和外衣，奥古斯都更愿意选用“元首”（princeps，意即“首席元老”）这一头衔。但这依然掩盖不了罗马政治结构发生的新变化：元老院地位下降，奥古斯都一人独大。罗马进入帝制时代（imperial era）。

帝制或帝国（imperial）一词源于拉丁语“imperium”，原意是指挥（command）。到了凯撒时期，“imperator”（英语的“emperor”由此而来）意即将军或统帅，指在战时获授指挥权之人。但“imperium”只是一种暂时的权力，只要指挥官回到罗马，举行祝捷活动，就要交出指挥权。奥古斯都首先打破惯例，拒交指挥权，据说他21次取得统帅的头衔。^{〔10〕}只是在后来，这个词才具有政治地理含义，指由罗马控制的整个地区。^{〔11〕}可见，帝国这种专制政体起先就与军权联系紧密。

事实上，在内战之初，奥古斯都除了武力篡夺执政官一职，积极竞选保民官之外，还斥巨资征召老兵，建立起一支听命于己的护卫队。在攫取了罗马全军的统率权之后，奥古斯都着手整肃军纪，理清军队财

政。^{〈12〉}他向各行省派遣军团和辅助部队，并限制各地军队的饷银和犒赏不得超过固定数额。为了防止士兵退役后被煽动作乱，他又根据每个人的军衔规定其服役期及奖酬。为此，一个靠征收遗产税和拍卖税维持的军费财库建立起来。^{〈13〉}这样，奥古斯都牢牢掌握了军队，结束了此前罗马将军各自拥兵自重造成的混乱局面，从而巩固了新建立的帝制政体。

为了维护这一“新秩序”，奥古斯都在帝国境内设置卫兵岗哨维持治安，打击盗匪，还用廉价的粮食讨好民众，举办娱乐公演以博得世人对他的好感。此外又大兴土木，建造了很多公共设施，如水陆过道、神庙、剧场等等，将原本是个“砖坯造的”罗马城，改造为一座“大理石的”城市。^{〈14〉}奥古斯都的对外征服也取得了辉煌成果。帝国西部的高卢、西班牙诸省，地中海南部的阿非利加，西西里和撒丁等省向罗马宣誓效忠，埃及和多瑙河边境的潘诺尼亚并入帝国版图。东部边境的亚美尼亚成为帝国的属国，连此前帝国的劲敌帕提亚人也主动求和，交换之前从罗马军团夺走的战利品和军徽，甚至连印度国王也派出使节前来觐见。奥古斯都还亲自建立了 28 个殖民地，以此增加意大利的人口。对于一些较重要的行省，他亲自管理，其他行省则委任抽签选举出的代执政官总督去治理，而效忠罗马的城市则被授予拉丁公民权或完全公民权。^{〈15〉}

2、奥古斯都崇拜

奥古斯都的武功治绩为他赢得了“祖国之父”^{〈16〉}的称号，而地方上则掀起了奥古斯都崇拜。比如，有些意大利城市把奥古斯都第一次访问该城的日子当作一年之始，大多数行省除了建造神庙和祭坛献给奥古斯都外，还在其辖下每一城市举行四年一度的崇拜奥古斯都的赛会。^{〈17〉}小亚细亚地区的凯撒崇拜尤其突出。公元前 29 年，以弗所的罗马公民在奥古斯都的允许下，为纪念其父凯撒设立了一块圣地，以此尊崇凯撒，开了

后续地方行省“凯撒崇拜”之先河。^{〔18〕}同年，不甘人后的别迦摩城建立了小亚细亚地区第一座奥古斯都神庙，使得该城成为当地帝王崇拜的中心。不过，这一中心地位不断受到邻城士每拿和以弗所的挑战。为争取给凯撒建神庙的竞争日趋激烈，以致公元26年，亚细亚行省11个城市，其中包括该地区四大行政中心以弗所、别迦摩、士每拿、撒狄，派出代表在皇帝提比略（Tiberius）面前竞选为皇帝建庙的资格，最终士每拿胜出。^{〔19〕}与罗马结盟的国王，则在自己的王国内建立名为凯撒里亚的城市，以示政治忠诚。^{〔20〕}显然，奥古斯都并未禁止罗马地方民众对他的崇拜。

其实，根据古罗马传统，罗马人相信那些生前取得伟大成就的人物，死后会变成神。特别是那些为罗马建功立业的领袖，更被罗马人尊之为世人的救主（saviors[conservatores]）和恩主（benefactors[benefactores]）。这些人取得如此之成就，不仅是因为他们有天纵之才，也是因为他们蒙神喜悦，被诸神引导。^{〔21〕}比如根据罗马法令，尤里乌斯·凯撒死后即被列入众神行列^{〔22〕}，因此，奥古斯都生前不但被称作“神之子”，更被尊为神，可谓打破了罗马惯例，成为后世帝王崇拜之滥觞。^{〔23〕}

然而，帝王崇拜（emperor cult）并不足以证明帝制的合法性。首先，帝王崇拜往往依赖某个超凡领袖的个人魅力，一旦这样的人物逝去，帝王崇拜就难以为继，但奥古斯都之后的克劳迪王朝和弗拉维王朝，皇帝无论贤愚被当作神来崇拜一直是帝王享有的特权，也成为王朝统治的传统。其次，作为由上而下进行政治宣传的帝王崇拜，固然在地方行省推展开来，却未必能令罗马人或帝国的精英阶层，特别是那些具有强烈罗马人身份认同的上层人士真心拥护。毋宁说，在诸如维吉尔（Publius Vergilius Maro，前70—前19）、贺拉斯（Quintus Horatius Flaccus，前65—前8）等上层人士和其他贵族阶层看来，一种能够阐明帝国普世性和必然性的神学更有说服力。这种帝国神学（imperial theology）其实是

一种叙事神学，基本情节包括宗教、战争、胜利与和平，并通过诗歌、铭文、钱币、图像、雕塑和建筑等等呈现出来。

二、帝国的使命：《埃涅阿斯纪》

古罗马共和晚期诗人维吉尔在进入帝国初期时，耗尽生命最后十年创作拉丁史诗《埃涅阿斯纪》，留给后世一部伟大的英雄史诗。如果说维吉尔当初写下这部史诗或出于政治需要，那么诗人恐怕做梦都想不到，这部作品在他死后产生的影响，远远超过他生前。在接下来的数个世纪，意大利和帝国的西部行省把《埃涅阿斯纪》用作文化教育的启蒙教材。脍炙人口的拉丁诗句被无数人一再传诵引用，帝国境内几乎到处可见人们信手刻画的诗行。当然，大部分是小学生就史诗开头几行的涂鸦之作，但他们中的贵族子弟必须努力学习拉丁文，从中学习何为罗马人。就连生活在帝国晚期的奥古斯丁（Augustine of Hippo, 354—430），晚年写作《上帝之城》（*De civitate Dei contra paganos*）抨击罗马人崇拜假神时，也不禁感叹：“至于维吉尔，三岁顽童就要读他，他们的心灵浸淫在所有诗人中最杰出，最优秀的这一个，轻易不会遗忘他。”^{〔24〕}可以说，《埃涅阿斯纪》在罗马文化中的地位，无异于《独立宣言》之于美国，莎士比亚之于英国。^{〔25〕}

1、《埃涅阿斯纪》的神学

《埃涅阿斯纪》的情节并不复杂，却是接着荷马的英雄时代写起。史诗开篇就直陈主题：“我要说的是战争和一个人的故事。这人被命运驱赶，第一个离开特洛亚的海岸，来到了意大利拉维尼乌姆之滨。”^{〔26〕}这里的“战争”（*Arma*）和“一个人”暗示维吉尔从古希腊诗人荷马的《伊利亚特》

和《奥德赛》获得创作灵感，并借用了两部史诗的形式，只不过将其颠倒过来：与荷马先写战争后叙漂泊的顺序不同，维吉尔先写埃涅阿斯历经七年海上漂泊后才遭遇与拉丁人的战争。

特洛伊城被狡诈的希腊军队用木马计攻陷后，惨遭洗劫，特洛伊宗室成员安奇塞斯（Anchises）与天神维纳斯（Venus）的儿子埃涅阿斯带领族人死里逃生，肩负朱庇特赋予的使命，先是到了迦太基，后到意大利的拉丁姆重建家园，为后来罗马光荣的历史奠定根基。途中这帮特洛伊子遗多次遭遇天神阻挠，不过，在放下与迦太基女王狄多（Dido）的爱情，杀死鲁图利亚王图尔努斯（Turnus）之后，勇武、敬虔而坚定的埃涅阿斯与拉丁姆王拉提努斯（Latinus）联姻，终于在拉维勒姆（Lavinium）立稳脚跟，成为罗马人的先祖。

史诗的主线是将来必会出现一个伟大的罗马帝国，它的使命是作为世界的主宰统治全地，这是诸神或者连诸神也不得不顺服之命运的旨意。^{〔27〕}在卷一，当维纳斯提醒朱庇特曾经许下的诺言时，这位宇宙的至高神重新肯定原先的承诺必会实现：罗马民族的形成和统治全地是朱庇特的旨意。对于罗马人，

“我（朱庇特——引者）不施加任何空间或时间方面的限制，我已经给了他们无限的统治权……世界的主宰者，这个穿托袂袍的民族——罗马人……女祭司和战神玛尔斯结合怀孕，生了一对孪生兄弟……后来从这光辉的特洛亚（或作特洛伊——引者）族系将会产生一个凯撒，他的权力将远届寰宇之涯，他的令名将高达云天，而他的本名尤利乌斯则是从伟大的尤路斯派生而来的。有朝一日你将无忧无虑地把他接进天庭，满载着东征的胜利品；人们有所祈求的时候也将呼唤他的名字。那时，战争将熄灭，动乱的时代将趋于平和。”^{〔28〕}

这里的“凯撒”，指的就是尤利乌斯·凯撒的养子屋大维，即后来罗

马帝国的始皇帝奥古斯都。“满载着东征的胜利品”，指的是公元前31年阿克兴姆海战，是役屋大维打败安东尼和克娄奥帕特拉，终结埃及托勒密王朝，将“地中海的粮仓”埃及并入帝国行省。奥古斯都的使命在于止息战争，平定动乱，随着帝国的建立而引进人们期待已久的和平。

建立帝国既然是神意使然，人的软弱和有限就不具决定性作用。埃涅阿斯在履行使命的过程中，至少有三次“跌倒”的可能，结果都有诸神或冥界亲自干预，化险为夷。

第一次是在天后朱诺和维纳斯的安排下，埃涅阿斯遭遇海难，被海水冲到迦太基，故事原本会按照埃涅阿斯与迦太基女王狄多相爱，结束漂泊定居下来这一剧情发展，但朱庇特差遣使者麦丘利警告埃涅阿斯不要忘记去意大利建国的伟大使命，不能停留在迦太基。埃涅阿斯经受住妩媚女王的诱惑，从命起航，狄多闻讯自杀。（卷四）埃涅阿斯个人的“布匿战争”和后来罗马历史上的布匿战争同样艰难惨烈。

第二次是埃涅阿斯带领族人来到西西里，特洛亚妇女在朱诺使者的劝说下，烧毁航船，打算定居西西里。埃涅阿斯气愤之余，听从亡父安奇塞斯阴魂的教诲，让一些上了年纪的老人、不愿出海的妇人、不敢冒险的软弱之人留在西西里（他们都是“没有成就大事业思想的人”），带领精壮继续向意大利进发。（卷五）

为了激励埃涅阿斯继续前行，克尽厥职，安奇塞斯领着儿子往冥府走了一遭，让他看见等着转世的灵魂，他们就是后来的罗马名人，而其中就有后来的奥古斯都。安奇塞斯在给埃涅阿斯的告诫中，称奥古斯都正是埃涅阿斯的儿子尤路斯那一支，是“神之子……他们的伟业有朝一日都将与天比高……他的权威将越过北非的迦拉曼特和印度，直到星河之外，直到太岁和太阳的轨道之外，直到背负苍天的阿特拉斯神在他肩上转动着繁星万点的天宇的地方。”

在预言奥古斯都的统治无远弗届之后，维吉尔还通过安奇塞斯的口，宣告罗马民族的使命或专长在于统治，即通过战争建立所谓的“罗马和平”：

“这里还有其他一些人，我相信有的将制造出充满生机的铜像，造得比我们高明，有的将用大理石雕出宛如真人的头像，有的在法庭上将比我们更加雄辩，有的将擅长用尺绘制出天体的运行图，并预言星宿的升降。但是，罗马人，你记住，你应当用你的权威统治万国，这将是你的专长，你应当确立和平的秩序，对臣服的人要宽大，对傲慢的人，通过战争征服他们。”^{〔29〕}

第三次是拉丁姆国王拉提努斯听从预言，打算将原拟许配给鲁图利亚王图尔努斯的女儿拉维尼亚嫁给埃涅阿斯，引起图尔努斯不满，并遭到王后反对。加之天后朱诺从中作梗，挑起特洛伊人与拉丁姆人之间流血冲突，埃涅阿斯陷入困境。正当他一筹莫展之际，台伯河河神第伯里努斯显灵，让他去向附近的阿尔卡狄亚王厄凡德尔求援。维纳斯也给埃涅阿斯送来一副盾牌，其上描述了罗马人的历史，盾牌中央是阿克兴姆海战中显然被神化了的奥古斯都：

“他巍然立在船头，额角吐出两道轻快的火光，他父亲凯撒的星在他头顶照耀着。”^{〔30〕}

结果，埃涅阿斯杀死图尔努斯，与拉丁人联姻结盟，终于在意大利立稳脚跟。特洛伊的孑遗终于重振故国，朱庇特的旨意最终成就，罗马人的先祖、天神的后裔开创伟业，帝国的到来是神意使然，不可违逆。

2、一部诠释帝国的史诗

帝国的出现究竟是神意使然，还是维吉尔的诠释呢？

事实上，在罗马早期历史中，埃涅阿斯的故事有不同版本。埃涅阿

斯最初见于希腊神话。在荷马史诗《伊利亚特》(Iliad)中,埃涅阿斯是安奇塞斯和阿弗洛狄特(Aphrodite)之子,特洛伊领袖,曾与希腊人狄俄墨得斯(Diomedes)和阿基里斯(Achilles)交战,最后在诸神干预下得以逃生。海神波塞冬曾预言埃涅阿斯和他的后裔将统治特洛伊。⁽³¹⁾伊特鲁里亚(Etruria)出土的公元前6世纪的希腊花瓶,常见绘有埃涅阿斯背负其父逃离特洛伊的形象,这一故事版本也见于公元前5世纪和公元前4世纪的雅典文学。

很有可能,埃涅阿斯航行到意大利这个故事在公元前6世纪或前5世纪就已出现,只是到公元前3世纪,这个故事的版本才定型。当罗马在公元前3世纪与说希腊语的地中海世界对抗时,他们发现声称自己是埃涅阿斯的后裔,从政治和文化意义上说都非常有用:埃涅阿斯在荷马史诗中大名鼎鼎,又是希腊人的对手。据说公元前280年,率领希腊人入侵意大利的伊庇鲁斯(Epirus)国王皮洛士(Pyrrhus),就自称是阿基里斯的后裔,竟把罗马贬称为第二个特洛伊,简直不把罗马人放在眼里。

或许是受此刺激,罗马的诗人和历史学家就更加自觉地强调罗马的特洛伊渊源,但又考虑到年代问题,即若以荷马史诗记载的特洛伊战争年代作参照(约在公元前12世纪),埃涅阿斯生活的年代过于久远,不可能建造罗马城(一般认为罗马城始建于公元前753年)。故此他们定下一个折中方案:埃涅阿斯建立了拉维勒姆,而罗马以其建立者的名字罗慕路斯——埃涅阿斯的后裔命名。⁽³²⁾这种出于实用的观点进行的改写,或许可以说明奥古斯丁对罗马诸神的嘲讽:那些神不能保卫特洛伊,罗马人却相信他们会带来福泽,把他们当作保护神。⁽³³⁾

时间越久,过去的神话色彩就越浓,这些神话随着帝国的发展而被改写。把这些神话和古代地中海许多城市的建城神话比较,就会发现罗马神话传统中的许多方面并不特别。大量城市的建城史都可追溯到特洛

伊或希腊逃亡者的后裔。原因在于荷马史诗威望非常之高，其次是人们对公元前12世纪早期的历史所知甚少。大多数希腊殖民者认为，占领土地和驱逐当地人，是出于神的惩罚，其惩罚形式通过符号、神谕或其他神迹性事件启示出来。以战争或暴力开始、与当地人争战，外来者和当地妇女通婚，都是这一类神话的标准元素。甚至连弃儿最终成为建城者，其间都有许多相似之处。这些可能是首版罗马起源故事的中心要素。^{〔34〕}

维吉尔版本的埃涅阿斯故事，旨在保持文学上的一贯性而非历史的真实。埃涅阿斯敬虔、勇武、坚定，这一点延续了荷马笔下的英雄特质。他也是理想的罗马公民的投射，为了民族利益可以不计个人得失。^{〔35〕}这种公民德性需要神话叙事来维系，哪怕时人瓦罗（Marcus Terentius Varro，前116—前27）早已认识到人们自欺是神的后代，不过是出于实用主义的考虑。只要这种虚假的身份让人“获得自信，（他们）就会勇敢地承担起伟大的事业来，做得会更卖力”，即便是谎言，于城邦公民有益就无可厚非。^{〔36〕}

虽然《埃涅阿斯纪》并没有记载奥古斯都如何掌权，罗马如何征服地中海，但这个版本的帝国叙事却很合克劳狄王朝（Julio-Claudian dynasty，前27—公元68）的胃口，后者宣称其所属的尤利安一系（Julian gens）正是埃涅阿斯的后裔。^{〔37〕}

据说当初《埃涅阿斯纪》尚未完稿时，这部作品就已名声在外，奥古斯都向维吉尔索阅文稿遭到拒绝，不过就在公元前19年维吉尔去世史诗定稿后不久，奥古斯都就建了一座庙宇献给维纳斯，表明他接受维吉尔版本的帝国叙事，承认他正是埃涅阿斯和维纳斯的直系后裔、帝国预言的应验者和帝国使命的践行者。我们不妨把这种由《埃涅阿斯纪》呈现的神学叙事称为预言式或神意式的帝国神学，其主要内容是帝国出现的必然性，以及帝国使命（也即对外征服）的正当性。



三、帝国的隐喻：奥古斯都和平祭坛

1、祭坛与和平

与预言式或神意式的帝国神学不同，奥古斯都和平祭坛（Ara Pacis Augustae）呈现的是一种类似公民宗教的帝国神学。后一种神学叙事的重点不再是为帝国的出现辩护，而更像是为帝国使命穿上宗教外衣，这件外衣由宗教、史诗、神话传说和现实人物等几块布料缝制而成，披在帝国使命的践行者奥古斯都身上，仿佛为其举行一场加冕礼。当然，奥古斯都早已是帝王，无须此时加冕登基。这座和平祭坛象征了帝国叙事的高峰——和平与繁荣，这也是罗马公民引以为豪的“罗马和平”。

公元前13年，罗马元老院下令在玛尔斯广场（Campus Martius）修建一座大理石制的和平祭坛，以纪念奥古斯都西巡高卢和西班牙之后胜利归来。四年后（公元前9年）的1月30日（这一天也是奥古斯都的妻子莉维娅 [Livia] 的生日），祭坛完工，元老院举行奉献礼，庆祝在奥古斯都治下取得的和平。一份据说是奥古斯都自传的《神圣的奥古斯都功勋录》（*Deeds Accomplished By The Divine Augustus [Res Gestae Divi Augusti]*）铭文，记载了这座祭坛制作的背景：

“在我处理完能够给那些行省带来繁荣的事务，从西班牙和高卢回到罗马之后，元老院通过一项决议，要在玛尔斯原野（the field of Mars）奠立一座和平祭坛，以纪念我的归来。时任执政官的提比略·尼禄（Tiberius Nero）和普布利乌斯·昆提留斯（Publius Quintilius）下令所有行政官员、祭司和维斯塔贞女（Vestal virgins）每周年都要在其上献祭。”^{〔38〕}

奥古斯都在其墓志铭中特意提到这座祭坛，后来的罗马皇帝尼禄、图密善在其铸币上刻有该祭坛形象，哈德良在增高玛尔斯广场地基时，也在

《维吉尔在奥古斯都面前读〈埃涅阿斯纪〉》（*Virgil Reading the Aeneid Before Augustus*），法国画家让·奥古斯特·多米尼克·安格尔（Jean Auguste Dominique Ingres, 1780—1867）作，2018年4月18日拍卖前收藏于美国拉萨勒大学艺术博物馆（La Salle University Art Museum）。

祭坛周围建了一道挡土砖墙加以保护。

这足以说明该祭坛的重要地位。然而在接下来的千余年间，这件帝国宝物一度从世上消失。其间虽有部分残片现世，但直到 1903 年和 1937—1938 年两次系统发掘之后，祭坛原貌才重见天日。墨索里尼（Benito Mussolini, 1883—1945）曾于 1938 年 9 月 23 日，为纪念奥古斯都诞生 2000 年，将该祭坛再次举行奉献礼。一座由美国建筑师理查德·迈耶（Richard Meier）设计的有争议的新博物馆，保存了这座修复后的和平祭坛，并于 2006 年开馆。^{〔39〕}

有趣的是，起初奥古斯都在玛尔斯广场树立和平祭坛，就把“罗马和平”引入了战神（即玛尔斯）原野（Field of Mars）。这就营造了一种反合性的修辞，即在罗马的城市景观中，胜利与和平交错连接在一起。公元前 10 年，为了纪念征服埃及 20 周年，奥古斯都又在和平祭坛附近建立一座日晷（Solarium [or Horologium] Augusti）。这两种纪念建筑就构成一种视觉上的隐喻：经胜



奥古斯都和平安祭坛复原，<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Roma6705.jpg>。

利得和平 (parta victoriis pax)。^{〔40〕}

与现代意义上的和平概念不同，“pax”的词根“pak-pag”，意思是“决定”或“结合”，与“pacisci”同源，又有“协议”、“契约”（pact）之意，比如在战争中签订协议，结束或阻止战争。这个词曾用来形容罗马和其他民族之间的非战争状况，该状况表现为与意大利本土拉丁民族的联盟，或者与他族建立貌似平等的友谊，或者是赤裸裸地征服他族，也就是罗马霸权之下的国际秩序。

换言之，在对外关系上，“pax”与罗马的统治权（imperium）密不可分。而对于国内，与“pax”联系紧密的另一个词是“salus”或“security”（安全），指罗马国家及其民众的安全。从理论上讲，“pax”指提供秩序、稳定、使国内社会免于物质和精神上的伤害。正是由于这种宽泛的意识形态诉求，这个词在罗马共和国后期成为政治宣传的工具，并为帝国之下的罗马和平提供了合法性。^{〔41〕}于是，“战争”与“和平”，连同宗教和神话反合性地被编织进帝国的神学叙事中，并呈现为一座国家祭坛。

2、祭坛的叙事

祭坛由 11 米乘 10 米的外墙包围。进出祭坛的门户为东西向，西边有九级石阶通向祭坛。祭坛的名声来自于外墙外部内容丰富而雕刻精致的浮雕装饰。浮雕分为上下两层。下层浮雕是一些程式化的叶形卷曲图案，象征奥古斯都带来了罗马大地和平之丰饶。上层浮雕是人物场景，东西向为宗教神话叙事，装饰祭坛进出口，南北向则雕刻有面朝祭坛入口西行的献祭队伍，其中包括奥古斯都、祭司、扈从，元老院成员及其家眷，以及帝国王室成员。游行队列极可能是一种理想化，而非呈现历史场景——奥古斯都在公元前 13 年 7 月 4 日返回后，带领众人献祭，因为直到公元前 12 年奥古斯都才正式担任大祭司，取得带领献祭的资格。不过，奥古斯都位

列献祭队伍，也反映他与祭司阶层的密切关系。此外，如果按照他自己的说法，奥古斯都似乎确实当得起以他的名字命名的和平（“奥古斯都和平”）：

“在我任元首期间，元老院下令关闭了雅努斯·库伊律奴斯（Janus Quirinus[司战争之神，与玛尔斯类似]）神庙的大门三次。按照我们祖先的做法，当罗马全境的罗马人在海上和陆地赢得胜利并取得和平时，这扇门才会被关闭。据记载，自罗马建城以来直到我出生之前，这扇门只关闭过两次。”^{〔42〕}

西墙上层右边浮雕刻画的是埃涅阿斯献母猪给天后朱诺，应验了拉丁姆就是其定居点这一预言。据《埃涅阿斯纪》记载，赫勒鲁斯预言埃涅阿斯在历尽艰辛前往直意大利的路途中，有一天将发现在河边橡树林下躺着一头白色母猪正奶一窝三十头小猪，那里正是建立城邦的地点，也是埃涅阿斯结束艰危历程得以休息之地。后来，埃涅阿斯来到台伯河，果然发现预言中的母猪和猪崽，于是取来祭器，将母猪和猪崽杀掉献给朱诺。^{〔43〕}浮雕中右边蓄须男子为埃涅阿斯，左边两孩童是助祭，其中一孩童左手举着献给诸神的花果，右手拿着用于酒奠的酒罐。整个画面呈现出一派敬虔的宗教气氛，表明了罗马城的宗教起源。^{〔44〕}

西墙上层左边浮雕描述了“罗马城之父”罗慕路斯和雷慕斯的故事。根据传说，埃涅阿斯的后裔普罗卡生了努米托尔和阿慕利乌斯，阿慕利乌斯为取得兄长王位，杀掉努米托尔所有男性后裔，又将其独女西尔维娅送进庙宇当维斯塔贞女，终生不得生育。不料，西尔维娅遭战神玛尔斯强暴生下孿生子罗慕路斯和雷慕斯。结果西尔维娅被投入监狱，两兄弟被扔进河中，恰好得到一只母狼以乳喂养而活命，后来，一位王室牧羊人法乌斯图鲁斯将兄弟俩抚养成人。罗慕路斯和雷慕斯长大后成为身心强健的猎人，不但制伏野兽，还打击周围强盗，在周围聚集起一批青年势力。借着这股势力，兄弟俩杀死叔父阿慕利乌斯，在当年被抛弃之地建城。然而好景不

长，不久，兄弟间因争夺统治权发生争执，雷慕斯被杀，罗慕路斯独揽大权，新城也以胜利者的名字命名为“罗马”。^{〔45〕}浮雕左侧人物为玛尔斯，右侧为牧羊人法乌斯图鲁斯，中间吮吸狼乳的两孩童即罗慕路斯和雷慕斯。

罗马的迅速崛起引发了邻邦担忧。在一系列战争之后，罗慕路斯征服邻邦敌对势力，与萨宾人结盟，罗马人口增加。罗慕路斯深受士兵爱戴，传说他在阅兵时被天神接走，他被尊为神、神之子、“罗马城之王之父”后，鼓励罗马人培育尚武传统：

“诸神要我的罗马成为世界之都，因此，愿他们培育军事，让他们知道并这样教育后代，没有任何人类力量可以抵御罗马的武力。”^{〔46〕}

可见，罗马城自建城以来就与战争、武力连在一起。

东墙上层右边浮雕损毁较严重，修复后呈现的是罗马女神（Roma）的标准形象：手握权杖和兵器，坐在从敌方缴获来的盾牌之上，象征罗马取得军事胜利。该形象的修复参照了罗马神祇霍诺斯（Honos）和维图斯（Virtus）的常见形象。霍诺斯是对荣誉（Honour），特别是对军事荣誉的拟人化，而维图斯则是勇气、力量等男性气概的化身（“Virtus”的词源可追溯到拉丁词根“vir”，意思是“男人”[man]）。这两种代表军事荣誉和男性气概的形象，不仅暗指奥古斯都的军事美德，也象征在奥古斯都的武力征服之下，罗马接连取得的胜利。^{〔47〕}

东墙上层左边浮雕保存最为完好，也是东西墙四幅浮雕叙事的高潮。中间女性形象的身份存在争议，论者或认为其代表意大利（Italia），或特努斯（Tellus, or Earth），或维纳斯（Venus），或和平（Pax），不一而足。不过，若将东墙两处浮雕放在一起，突出罗马和意大利的紧密关系，似乎更符合和平祭坛浮雕叙事的发展。维吉尔透过朱诺的口宣告特洛亚人和拉丁人将冰释前嫌，化干戈为玉帛，“让罗马民族靠意大利人的品质强大起来。”^{〔48〕} 将这位女性形象解释为代表意大利，那么左右两边的孩童则象征

未来时代的罗马士兵，他们是罗马和平的基石，是维护罗马当前和将来世代和平与繁荣的力量。⁽⁴⁹⁾ 罗马人通过战争赢得和平的使命，正如安奇塞斯对其子埃涅阿斯所说的那样，“罗马人，你记住，你应当用你的权威统治万国，这将是你的专长，你应当确立和平的秩序，对臣服的人要宽大，对傲慢的人，通过战争征服他们”。⁽⁵⁰⁾ 浮雕两侧皆是女性形象，左侧女性象征坐在白鹅之上的天空，右侧女性象征坐在海兽之上的海洋，二人手中牵着被风吹展开来的幕布，象征风调雨顺，加上底部肥壮安详的家畜，整个浮雕呈现出一派和平丰饶的气氛。

以上四处浮雕的内容，固然象征了罗马、拉丁姆和意大利的统一，但若将其看作图像化的叙事，就会发现这一叙事正好呈现出罗马帝国的神学叙事：宗教——战争——胜利——和平，简言之，经胜利得和平。这一神学叙事不但回顾了自罗马先祖定居意大利、建立城邦以来，直至奥古斯都时代的历史，还以帝国的和平繁荣为最终目的来美化侵略征服，最终指向帝国崇拜。

四、结语：两种不同的神学叙事

维吉尔和罗马元老院讲述的帝国神学叙事，反映了帝国统治精英对帝制的拥护，成为当时帝国的“主流价值”，但精英阶层中并非所有人都服膺这套说辞。比如倾向共和制的塔西佗（Cornelius Tacitus，约 56—120），就引述了时人对“奥古斯都和平”的看法：“（奥古斯都取得罗马统治权之后）和平的的确是建立起来了，但这是血腥的和平”，因为和平的大旗是用政敌的头颅和流血祭奠的。⁽⁵¹⁾ 他本人看到帝制下的太平盛世，掩盖了一人专制之下元老院因仰人鼻息而变得卑怯萎靡、阿谀逢迎，成了专制君主的应声虫和附庸。

帝国的使命激发了罗马人追求荣誉、开疆拓土的热望，美化了罗马帝国对外征服、称雄世界的形象，以致罗马人很少意识到自己是发动战争毁灭他国的侵略者。只要他国对罗马领土的完整和安全构成威胁，罗马人就有理由发动战争使他国屈服。正如西塞罗（Marcus Tullius Cicero，前106—前43）所说：“发动战争的唯一理由是为了我们罗马人能够生活在和平中。”^{〔52〕}从这个意义上说，帝国的建立正是为了保障本土安全而推行霸权政策的结果。这样，战争与和平被反合性地编织进帝国的神学叙事中。

耶稣在罗马巡抚彼拉多手下被钉十字架，罪名是政治性的“犹太人的王”（太27:37）。在罗马统治者看来，这个“王”既无权力，又无兵力，可谓“有名无实”，如果杀一人能安抚犹太人，确保帝国利益，即属民对凯撒的效忠，又何乐而不为？罗马帝国真正的威胁在于耶稣引入的基督教神学叙事：宗教——非暴力——公义——和平。耶稣被称作“神子”、“救世主”，宣扬爱仇敌，以及公义与和平的天国伦理，极大挑战了帝国的神学叙事：宗教——战争——胜利——和平。在后一种叙事中，凯撒被称作“神”、“神子”、“救世主”，推行“经胜利得和平”的霸权伦理。

当帝国早期的基督徒接受新的神学叙事，拒绝相信假神和服兵役，并且宣扬非暴力，追求怜悯和公义，盼望基督再来的和平与荣耀时，他们无疑成为“搅乱天下”（徒17:6）、破坏和平的一群。早期教会为此受到残酷逼迫，特别是每当罗马皇帝声称要复兴罗马人过去的荣耀，强制推行神祇崇拜，借此复活帝国神学叙事时，逼迫便日趋惨烈。

具讽刺意味的是，千余年后，仍有基督徒为罗马帝国的神学叙事辩护。但丁（Dante Alighieri，约1265—1321）曾从理性和神学两方面为罗马帝国的出现辩护。他站在人文主义的立场，主张人类文明的普遍目的是实现人类发展智力的能力，而达到这一目的的最好方法正是实现世界和平，一统的政体或帝国是达到世界和平（也即“给尘世带来幸福”）的必要手段。^{〔53〕}

在他看来，人类自亚当堕落以来就走入迷途，直到奥古斯都时代才出现这样一个一统的世界政体，天下才得以安定。罗马人建立帝制，追求世界政体，合乎公理，是遵行上帝旨意的结果。^{〔54〕}但丁在做出这一论证时，交替使用公理（基本原理）和上帝的旨意作为立论基础，而上帝的旨意正是公理的依据。上帝对罗马人的旨意体现在，罗马民族出身高贵，理应统治其他民族^{〔55〕}，以及上帝用神迹干预保护罗马。^{〔56〕}就罗马人而言，公理的目的或者说上帝的旨意既然是促进和维护国家的共同利益，寻求普世的和平与自由，那么发动战争，对外征服如果不可避免，也是正当合理的。换言之，罗马人通过征服世界，以追求公理的目的，实现上帝的旨意。这反过来又肯定和激发了罗马公民的爱国热诚，将自己奉献给国家利益。

在但丁对罗马帝国的论述中，可以发现本文提到的罗马帝国神学叙事的意涵。的确，和平是上帝给人类的最大祝福，正如但丁所说：“上帝传给牧羊人的福音不是财富，不是享乐，不是荣誉，不是长寿，不是健康，不是力量，也不是美貌，而是和平。因为天使们宣告：‘在至高之处荣耀归与上帝，在地上平安（或译作和平）归与他所喜悦的人’。”^{〔57〕}耶稣复活后对门徒最先的祝福也是“愿你们平安”（太 28:9；路 24:36；约 20:19）。但这和平的佳音首先是罪人罪得赦免并与上帝的和好，其次才包括人间、人与世界，以及国与国之间的和睦友好。这位救主正是和平之君（赛 9:6），他以自己的牺牲为信靠他的人成就了公义，故而开启了尘世的和平：“公义和平安彼此相亲”（诗 85:10）。

但丁的神论偏重将上帝理解为君临宇宙的独一君王和绝对主宰，相应地，人类社会只有服从一个独一的政体（世界帝国）才能处于最佳状态，实现尘世的幸福。^{〔58〕}这种神论缺乏基督舍己救赎的维度^{〔59〕}，为以和平之名行迫害杀戮之实留下了空间。这是帝国的神学影响基督教神学的又一例证。●

-
- 〈1〉 《波利卡普殉道记》8章2节，引自克莱门等著，《使徒教父著作》，高陈宝婵等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年，第149页。
- 〈2〉 爱德华·吉本，《罗马帝国衰亡史》（节选本），王绳祖、蒋孟引译，外国史学名著选，北京：商务印书馆，1980年，第56页。
- 〈3〉 同上，第8—53页。
- 〈4〉 祁伯尔，《历史的轨迹——基督教会2000年史》，李林静译，上海：中国基督教两会，2009年，第4页。
- 〈5〉 冈萨雷斯，《基督教史》（上卷），赵城艺译，上海：三联书店，2016年，第21页。
- 〈6〉 同上，第54页。
- 〈7〉 帝王崇拜与基督崇拜的关联，参见：Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East: The New Testament illustrated by recently discovered texts of the Graeco-Roman World*, trans. by Lionel R.M. Strachan (New York and London: Harper & Brothers, 1922), 341-358.
- 〈8〉 关于这五次内战和对外战争，参见苏维托尼乌斯，《罗马十二帝王传》（以下简称《帝王传》），张竹明等译，北京：商务印书馆，2013年，第二卷，第59—69页。
- 〈9〉 同上，第58页。
- 〈10〉 塔西佗，《编年史》，王以铸、崔妙因译，北京：商务印书馆，2002年，第一卷9章，第10页。
- 〈11〉 Greg Woolf, *Rome: An Empire's Story* (New York: Oxford University Press, 2012), 19.
- 〈12〉 同上。奥古斯都的军队改革，见苏维托尼乌斯，《罗马十二帝王传》，第二卷，第69—71页。
- 〈13〉 《帝王传》，第91页；另见《奥古斯都自传》15—17，引自世界史资料丛刊之《罗马帝国时期》（上），李书雅选译，北京：商务印书馆，1985年，第7—8页。
- 〈14〉 《帝王传》，第74页；另见《奥古斯都自传》19—24，第9—11页。
- 〈15〉 关于奥古斯都的对外扩张，参见《奥古斯都自传》25—33，第11—14页。
- 〈16〉 《帝王传》，第97页；《奥古斯都自传》35，第14页。
- 〈17〉 《帝王传》，第97页。
- 〈18〉 有关帝国时期小亚细亚的凯撒崇拜，详见罗伟对圣经《启示录》小亚细亚地区七教会历史背景的介绍。此处参见罗伟，《〈启示录〉注释》（上），台北：中华福音神学院，2007年，第389页。
- 〈19〉 同上，第414页。
- 〈20〉 《帝王传》，第98页。

- 〈21〉 John Pollini, *From Republic to Empire: Rhetoric, Religion and Power in the Visual Culture of Ancient Rome* (Norman: University of Oklahoma Press, 2012), 204.
- 〈22〉 《帝王传》，第 52—53 页。
- 〈23〉 需要指出的是，元老院虽然在奥古斯都生前立法规定他“神圣不可侵犯”，且授予终身保民官，但也只是在他死后才宣布他为神，并为其建神庙来奉祀。参见塔西佗，《编年史》，王以铸、崔妙因译，第一卷，10 节，第 12 页。
- 〈24〉 奥古斯丁，《上帝之城：驳异教徒》（上）1.3，吴飞译，上海：三联书店，2007 年，第 9 页。
- 〈25〉 Greg Woolf, *Rome: An Empire's Story* (New York: Oxford University Press, 2012), 14.
- 〈26〉 维吉尔，《埃涅阿斯纪》，杨周翰译，南京：译林出版社，1999 年，第 1 页。
- 〈27〉 维吉尔是亲奥古斯都还是反奥古斯都，亲帝国还是反帝国，亲罗马还是反罗马？这是就《埃涅阿斯纪》所作的当代解读中最富争议的问题。虽有学者认为维吉尔的用意更为深远，既不支持也不反对奥古斯都开创的帝国，而是实则处理理性与宗教的对立问题（如：Adler Eve, *Vergil's Empire: Political Thought in the Aeneid* [Maryland: Rowman & Littlefield publishers, 2003], ix-xi），但考虑到《埃涅阿斯纪》在维吉尔死后对罗马帝国的巨大影响，以及帝国知识精英阶层普遍拥护“罗马和平”的时代风气，很难否认维吉尔对奥古斯都的赞美形塑了罗马人的帝国观念。参见“罗马帝国的神学”，载于：*In the Shadow of Empire: Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*, ed. Richard A. Horsley, Louisville: Westminster John Knox Press, 2008。
- 〈28〉 维吉尔，《埃涅阿斯纪》，卷一，第 10—11 页。
- 〈29〉 维吉尔，《埃涅阿斯纪》，卷六，第 170 页。
- 〈30〉 同上，卷八，第 226 页。
- 〈31〉 荷马，《伊利亚特》，罗念生、王焕生译，北京：人民文学出版社，1994 年，第 20 卷，第 469 页。
- 〈32〉 *The Oxford Classical Dictionary* (Fourth Edition), ed. Simon Hornblower and Antony Spawforth & Esther Eidinow (Oxford: Oxford University Press, 2012), 22.
- 〈33〉 奥古斯丁，《上帝之城：驳异教徒》（上）1.3，第 9 页。
- 〈34〉 Greg Woolf, *Rome: An Empire's Story*, 17.
- 〈35〉 *The Oxford Classical Dictionary* (Fourth Edition), ed. Simon Hornblower and Antony Spawforth & Esther Eidinow, 22-23. 特别是他在迦太基为了完成民族使命而抛弃与狄多的爱情。
- 〈36〉 奥古斯丁，《上帝之城：驳异教徒》（上）3.4，第 92 页。
- 〈37〉 据说尤利安一系名叫“Julius”，该词的来源“尤路斯”（Iulus）系埃涅阿斯的儿子（一称阿斯卡纽斯 [Ascanius]），而“Iulus”

- 正是从“特洛伊”(Troy, 拉丁语作“Ilium”)派生而来。换言之, 罗马人, 特别是克劳狄王朝所属的尤利安一系, 源出伟大的希腊史诗英雄埃涅阿斯, 自然也就是天神的后裔。参见: Philip Gaskell, *Landmarks in Classical Literature* (Chicago: Fitzroy Dearborn Publisher, 1999), 161, 脚注 11。
- 〈38〉 中译文参见《奥古斯都自传》12, 第 6—7 页。英译文可参见: Mark Reasoner, *Roman Imperial Texts: A Source Book* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 12.2, 第 18 页。Mark Reasoner 在该书中提到这篇铭文的“政治自传”性质(第 13—14 页)。Alison E. Cooley 也认为这篇铭文与其说准确记录了奥古斯都时代的历史, 不如说让后世得以窥见当时的政治意识形态(参见: Alison E. Cooley, *Res Gestae Divi Augusti: Text, Translation and Commentary* [New York: Cambridge University Press, 2009], 第 2—3 页)。苏维托尼乌斯也提及这篇铭文出于奥古斯都本人手笔(参见《帝王传》, 第 129 页)。
- 〈39〉 奥古斯都和平祭坛整体情况的概要, 参见: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*, ed. Michael Gagarin & Elaine Fantham (New York: Oxford University Press, 2010), 第 149—150 页。可访问该博物馆官网: <http://www.arapacis.it/en/gruppo-infopage/history-0>。
- 〈40〉 John Pollini, *From Republic to Empire: Rhetoric, Religion and Power in the Visual Culture of Ancient Rome*, 210.
- 〈41〉 Ai Parchami, *Hegemonic Peace and Empire: The Pax Romana, Britannica, and Americana* (Routledge, 2009), 15-17. 该书考察了古罗马、大英帝国、美国如何使用和平(Pax)一词定义及证明其霸权外交政策。
- 〈42〉 中译文参见《奥古斯都自传》13, 第 7 页; 英译文参见: Mark Reasoner, *Roman Imperial Texts: A Source Book*, 13, 第 18 页。
- 〈43〉 维吉尔,《埃涅阿斯纪》, 卷三, 第 68 页; 卷八, 第 205 页。
- 〈44〉 尽管自 20 世纪 60 年代以来, 以 Paul Rehak 为代表的一众学者挑战传统观点, 认为浮雕右边的蓄须者不是埃涅阿斯而是罗马历史上的第二个国王努马(Numa Pompilius), 但近来的研究倾向支持传统观点。参见 John Pollini 对 Paul Rehak 的回应, “附录 A: 奥古斯都和平祭坛中的‘埃涅阿斯面板’”, *From Republic to Empire: Rhetoric, Religion and Power in the Visual Culture of Ancient Rome*, 第 242—243 页。
- 〈45〉 罗慕路斯和雷慕斯的故事, 参见李维,《建城以来史: 前言(卷一)》, 穆启乐等译, 上海: 上海人民出版社, 2005 年, 3.10—7.3, 第 31—37 页。
- 〈46〉 同上, 16.7, 第 57—59 页。
- 〈47〉 John Pollini, *From Republic to Empire: Rhetoric, Religion and Power in the Visual Culture of Ancient Rome*, 230.

- 〈48〉 维吉尔,《埃涅阿斯纪》,卷十二,第352页。
- 〈49〉 John Pollini, *From Republic to Empire: Rhetoric, Religion and Power in the Visual Culture of Ancient Rome*, 231.
- 〈50〉 维吉尔,《埃涅阿斯纪》,卷六,第170页。
- 〈51〉 塔西佗,《编年史》(上册),第一卷,10章,第12页。
- 〈52〉 转引自克里斯托弗·凯利,《罗马帝国简史》,黄洋译,外语教学与研究出版社,2013年,第172页。
- 〈53〉 但丁,《论世界帝国》,朱虹译,北京:商务印书馆,1986年,卷一,第5—8页。
- 〈54〉 同上,第27—29页。
- 〈55〉 同上,第29页。但丁的三段论:最高贵的民族应高踞其他民族之上,罗马民族是最高贵的民族,因此罗马人应高踞其他民族。罗马民族的高贵主要在于其祖先埃涅阿斯品德高尚,有贵族血统。我们不必同意这一论证的前提,只需注意到但丁对《埃涅阿斯纪》的引用说明他对维吉尔的神意神学叙事并无反对。
- 〈56〉 同上,第33页。
- 〈57〉 同上,第6页。
- 〈58〉 同上,第10—11页。
- 〈59〉 但丁在《论世界帝国》卷二最后两章提到基督的降生和顺从证明罗马的统治权乃出于神授(第52—55页),并不能说明基督赞成帝制,更不用说肯定经胜利得和平的神学叙事了(参见罗13:1)。

帝国出击： 三世纪的系统迫害与西普里安的教会

文 / 孙泽汐

引言

在讨论罗马帝国针对基督徒的迫害时，多数学者认为德西乌斯（Decius，约 201—251）在公元 249 年的敕令代表着一个转折点。它标志着尼禄（Nero，37—68）之后长久的相对和平逐渐褪去，取而代之的是全帝国范围的对基督徒的迫害。在此之前，针对基督徒的法令虽不乏先例，但从未使用宗教测验来衡量个人在政治上忠诚与否。第一个由中央起草，具有法律效力，并影响到整个帝国的基督徒群体，德西乌斯的敕令拉开了罗马帝国普遍迫害基督徒的序幕。

本文第一部分旨在分析此一政策变化背后的政治动机。第二部分则通过迦太基的西普里安（Cyprian of Carthage，约 200—258）并他的见证，勾勒出敕令对当时信仰群体的冲击以及教会的回应。总的来说，尽管基督徒并非其

唯一目标，该敕令依旧捕捉到基督徒对罗马政治大一统的潜在挑战。另一方面，教会领袖如西普里安则为此经历了漫长而激烈的斗争。从中我们不仅看到教会建造的重要性，更加目睹了人的脆弱和教会分裂带来的长久伤害。

德西乌斯的迫害

1, 逼迫升级

在德西乌斯的迫害之前，虽说针对基督徒的打砸抢烧并非罕见，但此种暴力事件主要取决于当地情况和地方总督，总的来说只是间或发生。公元249年末，这一切却随着德西乌斯在加冕为罗马皇帝之后的一封敕令而彻底改变。不幸的是，这个搅动帝国风云的敕令已经在历史上遗失了。若要了解该敕令的内容，我们就必须从两个主要线索倒推。一是所谓的“证书”(libelli)，就是在埃及出土，给遵照敕令向帝国认可的神祇或皇帝献祭之人的证明。二是同时代基督徒的目击见证，其中最重要的就是迦太基主教西普里安的书信(写于他躲避迫害的那段时间)和他另外两个专题论述:《论背道》(*On the Lapsed or De Lapsis*)和《论教会合一》(*The Unity of Catholic Church or De Ecclesiae Catholicae Unitate*)。

通过考古发掘和文字鉴定，我们发现宗教忠诚是所有现存证书的核心主题。首先，当事人需要公开证实他这一生都是谨守献祭的良民，之后在地方专员的监督下，依敕令要求献上供品。这些地方专员大多是由地方法庭选出的政府或宗教官员，对不服从者除了监禁之外并没有太多的惩罚权。但若转到总督面前，拒绝献祭的后果就会十分严重:或流放或没收财产，或拷打乃至死亡。

西普里安则提到迫害后期的可怕情形。那些拒绝献祭的认信者遭受了长时间的折磨拷问，为的是摧毁他们的精神。有时就连那些已经背道的也会遭

到反复测验。罗马城内的逼迫从一开始就尤为惨烈：罗马主教法比安（Fabian，约 200—250）在 250 年初就成为第一批殉道者中的一员，其后继者络绎不绝。虽然我们不清楚帝国在执行上的细节，但这份敕令毫无疑问是具有普遍效力的。至少在亚历山大，居民们是被召到广场上然后逐个点名来完成祭祀。那些缺席这一公共典礼的人则会被治安官特别关照。若经查发现没有证书，他们就会被带到总督面前做进一步询问。

2，敕令是否专门针对基督徒？

传统上来说，人们认为德西乌斯的敕令有一个具体而直接的目的，那就是迫害基督徒。但近些年颇有学者反对，认为基督徒根本不在敕令的政策视野之中。他们常引在埃及发现的证书作为证据，因为在现存的 46 个证书上，并没有发现能直接证明或证伪基督徒身份的东西。其中反倒有一个叫做奥瑞丽雅·阿莫娜斯（Aurelia Ammonous）的持有者，自称是埃及鳄鱼神（Petesouchos）的女祭司。在有些学者看来，这恰好说明了该敕令不是专门针对基督徒的。但把罗马众教包含在内并不等于把基督徒排除在考虑之外。应该说，这恰好说明了敕令被执行的普遍性，而从帝国众多地方而来的回馈—埃及、罗马、北非、安提阿—也证明了这一点。

依照优西比乌（Eusebius，约 260/265—339/340）叙述的教会传统，事情的源头是德西乌斯对他前任皇帝阿拉伯人菲利普（Philip the Arab，约 204—249）的敌意。虽然菲利普本人并不一定像传统所说的那样就是基督徒，但在他治下帝国对基督徒应是颇为优容，不然这样的传统也难以存留。而且他和他妻子也确与奥利金（Origen，约 184—约 253）有过书信往来。这其实也不算新事。菲利普的前任皇帝亚历山大·塞维鲁（Severus Alexander，约 207—235）主政时期，基督徒在帝国政府就不乏高官显贵。换句话说，德西乌斯很可能知道前任皇帝的宗教倾向，和基督徒在帝国中央的存在。换句话说，传



德西乌斯任罗马帝国皇帝时发行的钱币，
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Trajan_Decius_Ant.jpg。

统虽有可疑之处，但并非毫无价值。

很难相信帝国首脑在三世纪不知道这群“基督派”和他们的“奇异”做法。早在百多年前，小普林尼(Pliny the Younger, 61—约 113)和图拉真皇帝(Trajan, 53—117)的书信便说明当时罗马人已经知道基督徒是不拜罗马神祇和皇帝的。再考虑到教会在这次迫害中所受到的冲击，基督教中心地区的主教在很短的时间内就内殉道或逃离，我们很难想象敕令在形成期间没有把压制基督徒作为目标之一。西普里安就记录说，在敕令颁布后不久，德西乌斯就为此亲自审

讯了一位基督徒认信者。这样看来，德西乌斯敕令的主要目的，是通过强行恢复传统祭祀来在全帝国范围内加强宗教凝聚力。而基督徒就是被强行统一的重要对象。

但德西乌斯为什么要恢复罗马传统宗教呢？在这个问题上，还没有直接有力的答案。从现存德西乌斯时期的硬币和碑文来看，我们无法确定德西乌斯的宗教背景和倾向。他甚至没有在钱币上加注“大祭司”（Pontifex Maximus）这一罗马皇帝惯有的头衔。不过，敕令的推行时间之长（至少从当年一月到七月），要求之精细（执行到个人）和特别设计的实施机制（要求持有证明），都说明此次事件超出了往昔普通的宗教庆典。在那以前，某一位皇帝继位之后的例行庆祝以及比如卡拉卡拉皇帝（Caracalla，188—217）拓展公民权敕令都被叫做“感恩献祭”（supplicatio）。

进一步，我们可以从帝国政府运作的层面来理解该敕令。如果将之与帝国其他的行政手段相比较，比如说人口统计和税收，相同之处就出现了。简言之，两者都是地方执行中央决策的政令，都在地方设有相关官员负责监督，强调当事人服从的一惯性，并且都通过发给当事人回执作为服从帝国的证明。更有意思的是，登记人口的证明和献祭证明都可以由家主替整户人家执行领取，而且两者都含有记录人体特征的信息以方便识别。虽然献祭证明并不能在所有方面与人口和税收文件一一对应，但相通的一点就是帝国正在通过扎实的行政系统介入到公民的生活当中。不同的是，这一次帝国的出击已不限于公民的人力和财力，而涉及他们对于传统宗教的忠诚与否。

3，不仅是宗教政策的收紧

在分析敕令的形式之余，我们也需要关注敕令的内容，即德西乌斯为什么要突然收紧之前较为宽松的宗教政策。该敕令所表达的，不仅仅是一个宗教政策的转变。

传统的解释，是刚登基的新皇帝想要通过这种戏剧性十足的献祭命令来博取神的庇护。这一传统论据有其可信之处。多数学者在解释“罗马人为什么迫害基督徒”时都指向了一个根本问题（尤其在公元三世纪），就是传统罗马宗教在社会和政治上的特殊重要性。对罗马帝国的公众来说，想要解决当下的困难就意味着需要向祖先的神寻求庇护。而忽视这些传统神祇的代价就是帝国和城市丧失保护。这种真实的恐惧一直持续到奥古斯丁（Augustine of Hippo, 354—430）写《上帝之城》（*De civitate Dei contra paganos*）。英国历史学家巴内斯（T. D. Barnes）早在1968年就明确指出，罗马法的根源就是罗马人所谓“先祖的习俗”（*mos maiorum*）。也就是说，针对基督徒的迫害其根源并不在罗马法律而是罗马人的态度。

从图拉真到德西乌斯，帝国统治的思想基础在逐渐变化。到公元三世纪，传统上对元老院（*Senatus*）的倚重已成昨日黄花，希腊化传统中神的庇佑成为皇帝合法性硕果仅存的支柱。这也使得帝国在面对其他可能的威胁（比如基督教）时，愈发倚重后者，人为地在政治上定义出一种统一，而这种统一只能通过严格遵守传统罗马宗教和参与献祭来表达。这就成了一种循环：政治情况越危急，帝国就越迫切地想通过统一思想来达成共识与和谐。但具有讽刺意味的是，如此推行统一却带来了帝国最想避免的危险，就是内部分裂和政治暴乱。不断的内乱、反叛和战争削弱了帝国的统治架构。随之而来的疾病、社会和经济的混乱造成了更大范围的创伤，严重降低了帝国的士气。罗马帝国在公元三世纪几近崩溃，那段时期也被称作“三世纪危机”。

大范围罗马化的进程也在三世纪初见端倪。上文提到的卡拉卡拉皇帝在212年颁布的《安东尼努斯敕令》（*Constitutio Antoniniana*）赋予帝国内每一个出身自由之人以罗马公民权。这一过程也是罗马化的过程，即将帝国的居民拢在“罗马”这一政治文化定义中。这样一来，罗马的神祇也就成了所有人的神。居民在日常生活中当然可以按照地方习惯来拜神，但规定什么才是

正常或合法宗教的权力则操于帝国之手。德西乌斯的敕令就是帝国政府为其公民制造的宗教责任。由此一来，政府对献祭的核准实际上融合了不同的地方教派并使之政治化，成为加入“罗马俱乐部”的会员凭证。

从政治意识形态的角度来看，三世纪中期的混乱进一步催化了帝国传统中治乱兴替的历史观，和其在政治现实中所带来的影响。古罗马历史学家卡西乌斯·狄奥（Cassius Dio, 约 155—235）就认为罗马皇帝康茂德（Commodus, 161—192）的死标志着帝国从黄金时代跌入铁与锈的时代。与我们现今那种启蒙后机械的世界观不同，当时的人们不只是把兴替归结于昏君乱政和统治体制的僵化。在帝国的那种近乎末世论（eschatology）的历史观看来，帝国兴衰的起因与结局都带有超人的因素。如同期盼弥赛亚一般，危机中的帝国也在期盼一位新的奥古斯都从断壁残垣中兴起，带领帝国重归黄金时代。于是，觊觎皇位的各路军阀如过江之鲫，个个认为自己被命运选中，即将带领帝国重回梦想。

为了在日趋激烈的政治和军事危机中恢复罗马昔日的荣光，德西乌斯的尝试带有政治和宗教的双重意味。一方面，谋求神的庇护以解决宗教和帝国的分裂问题，这种做法旨在回应帝国衰落那形而上的层面；但这同时也是一个政治家在那种情景下推行政策的精明有效的包装。基督徒或许不是德西乌斯的唯一目标，但制定这样一个宗教标准就意味着惩罚不遵从者，使之在政治和宗教两方面都显得不忠。事实上，基督徒所一贯拒绝的，在帝国看来正是社会和宇宙秩序的核心部分。于是抵抗滋生怀疑，坚持则引发更大范围的压制。数十年后在戴克里先（Diocletian, 约 244—312）治下，特别针对基督徒也更加酷烈的迫害就不难预见。

人口证据也凸显出公元三世纪在基督教发展中的重要性。与图拉真时代相比，一个三世纪的罗马治安官有更大的可能在法庭上遇到执拗的基督徒。学者们近期的估计告诉我们，早期基督徒人数大规模增长是在三世纪。即便

只能使用粗略的数量级来衡量、估算，我们依旧能看出，在公元100-200年间基督徒数量对于帝国来说在统计上不具有显著性。这也使得全国性的逼迫变得不太可能。基督徒在绝对数量上的增长是在三世纪达到最快，重要性也日渐凸显。有学者估计，这一百年间帝国内的基督徒从约20万增长到约6百万。

有学者则用历史上的一些材料，例如墓碑和石刻，构建出从公元40年到350年的基督徒增长模型。与上述相符，在这个模型中，公元180年的基督徒可能只占帝国人口的0.2%。到公元250年，这个数字增长了十倍，达到约2%。而一条稳定的增长曲线从225年左右就开始，到后半世纪则进一步加速。

虽然2%看上去不是一个很高的比例，但我们要知道，从保罗的宣教旅程开始，早期基督教就是一个压倒性的城镇运动。而基督徒在最初几个世纪的人口增长则更是集中在城镇。比如，公元100年所有人口达到3万的31座罗马城镇中，有74%（即23座）的城镇在公元180年前就拥有确切记载的基督徒社区了。到公元250年，帝国首都罗马约有17%的人口是基督徒。类似的城镇偏重对基督徒群体来说意味着更高的公共可见度，和随之而来的冲击和影响。随着一个有组织的城镇群体不断在社区内成长，其动员能力和在地方事务上的话语权也自然会有所不同。最终，基督徒群体不断增长的人数和有效性，势必与传统罗马势力形成冲突。曾经的芥菜种，如今已长成为不容忽视的身量。

西普里安的见证

1, 漫漫长夜

公元250年，当迫害的大幕拉开时，承平已久的教会对此毫无预备。基

督徒虽然对敌意、怀疑甚至暴乱并不陌生，但这是他们第一次面对全国范围的系统迫害。同时，教会本身在昔日的和平中也日渐松懈。迦太基的教会就受困于道德滑坡。在先前逼迫中所学到的功课早已不敌这世上的财富和风尚。

依照西普里安的记载，此次逼迫给教会和会众带来了灾难性的冲击。他将之形容为“惊恐而黑暗的漫漫长夜”。以西普里安在内的一些主教和祭司都逃往沙漠中避难，流亡途中有很多平信徒跟随。而在那些留下的基督徒中，殉道者和认信者寥寥无几。审讯者特意连续不断地对不顺从的基督徒刑讯拷打，目的不在于制造殉道者，而是为了消磨认信者的精神，好让他们屈服献祭。到250年四月，迫害进行到三分之一，有大约20位基督徒殉道，大多死于监狱中的饥饿。

相比之下，迦太基绝大多数的基督徒身穿献祭的礼服出现在祭坛前，当众背诵弃绝基督信仰的誓词。除了人数众多，背道者遵从帝国敕令的积极态度也使西普里安感到迷惑和震惊。未及被捕或审讯，他们就已经急匆匆地要求被允许去献祭。于是一家一家的基督徒手持鲜花、牺牲、香烛向祭坛走去，其中不乏小孩和婴儿。他们似乎也和非基督徒的邻居一样，相信传统罗马献祭可以将他们从乱世中救拔出来，消解灾祸，重造和平。其中亦不乏主教和祭司带领全体会众遵照敕令献祭。因为到场人数众多，广场上的献祭仪式往往到深夜还灯火通明。

总而言之，多数基督徒都尝试用各种方法来遵行帝国的要求。从现存的证书来看，通常无需一整家人去监察官面前献祭。这可能是地方执行不严，也有可能是因为行贿。不管怎样，有些家庭会派出一人献祭，然后为整户人家领取证书。还有些人委托朋友或下属去带取印有他们名字的证书。在这些人看来，欺骗帝国是避免拜偶像和对基督不忠的一个办法。特土良（Tertullian，约155—约240）就曾批评迦太基的基督徒将贿赂帝国官员这一做法常态化。他们虽然自己不言誓，但会照样签署以罗马神祇之名草拟的商

业合同。在西普里安看来,所有这些做法,不管是通过献祭还是欺骗获得证书,都已经在事实上与教会断绝了联结。

2, 严厉的西普里安与背道者

流亡的主教在悲伤之际却也不得不开始处理眼前紧迫的问题,那就是该如何对待背道者。传统上讲,北非的教会要求所有受洗的基督徒在犯有大罪——如谋杀、通奸、背教——之后,必须与教会隔离并处在长期忏悔当中。但这一次,因德西乌斯迫害而产生的大批背道者数量实在空前,以至于很多人觉得法不责众,教会必须妥协并重新收录这批人。因此,当迦太基的教会坚持要求悔改时,很多背道者以行动表示反抗。一些仍在狱中的认信者也 and 教会的长老合作,在迫害尚未结束之时就开始重新收录背道者。

宽松派的这种做法也不是完全没有根据。他们实际上是在宣称殉道者的代求有特殊力量。殉道者在初期教会内享有崇高的地位,特土良就认为他们的血给了殉道者第二次洗礼。对宽松派而言,理想的情景是一个尚在狱中的认信者将“和解证书”(libelli pacis)交给悔改的背道者;一旦前者殉道,就能在神面前为背道者代求,成功为其背教赢得赦免。

而现实中的实际操作却完全是一地鸡毛。因为需求奇高,大多数“平安证书”不过寥寥数语,内容和描述还不如帝国官方的证书详尽。这又很快就成了一门批发生意。一些认信者在没有殉道的威胁下,并不介意下发空头支票,收到的人可以在其上任意填写姓名。一些幸存的认信者甚至以他们殉道者狱友的名义,下发此类空头支票。

不是凭借悔改而是另一种证书就让背道者重归教会,这样的发展令西普里安感到心惊。在他看来,如此重新入会对当事人毫无价值,对施与者来说也是一种傲慢。不论该种证书有何等力量或权柄,每个基督徒在末日审判时都需要为自己的言行交账。对西普里安来说,施与者可能恰恰剥夺了背道者

所最需要的，就是在忧伤悔改中寻求神的赦免，而不是另一个所谓证书。

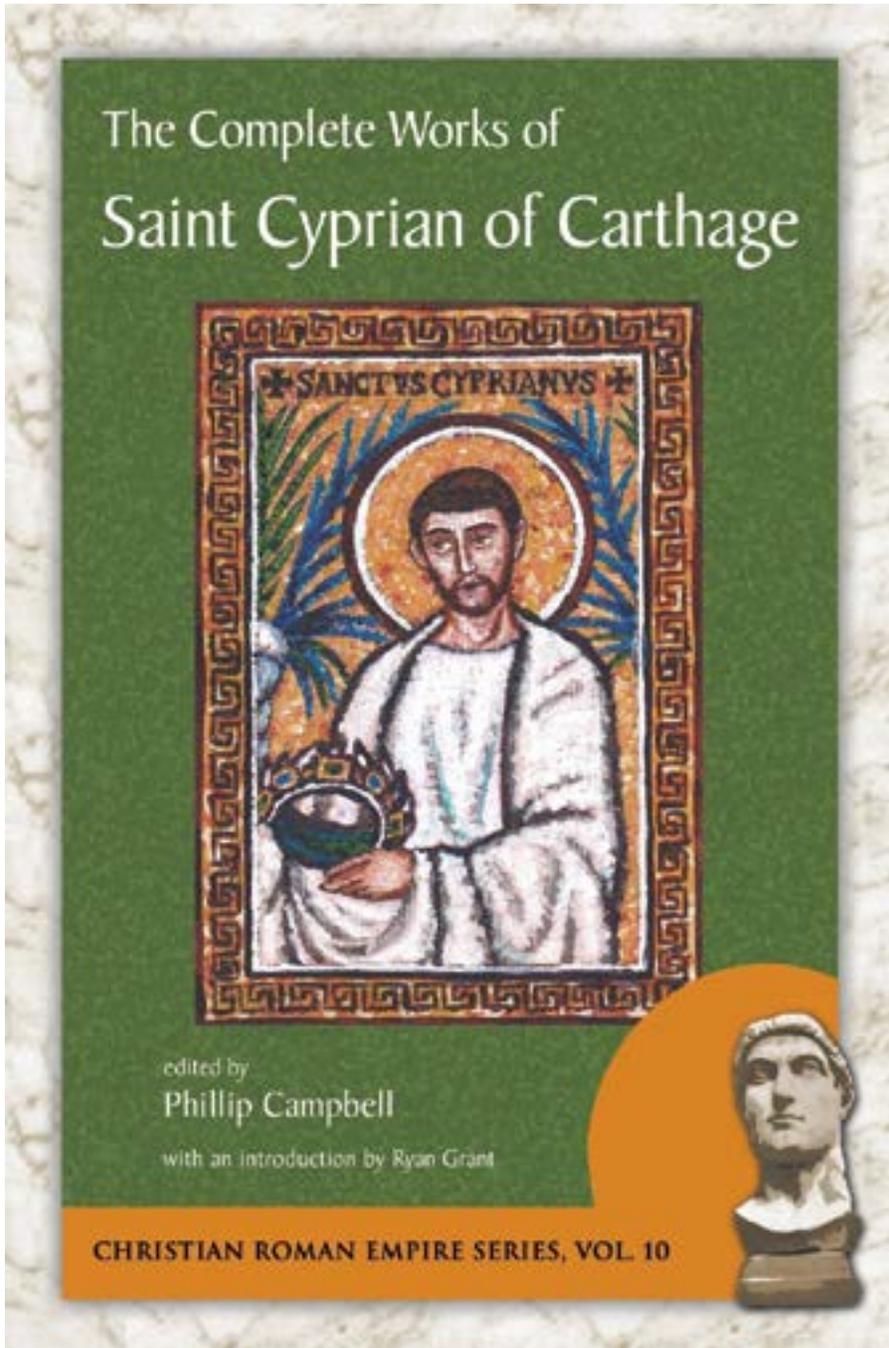
西普里安认为，教会领袖应该要像医生一样。他们应该为了会众真正的医治而采取必要的措施，即便这些措施很严厉。如果贪财是背教的原因，而重新收录当事人时却没有做任何改正，这就对当事人无益，也对神不敬。虽然西普里安对那些濒死的背道者宽大为怀，同意他们重归教会，但他坚持要求其他背道者耐心等待神恢复教会的秩序。等迫害过后，再召开公会议来决定到底应该如何恢复悔改之人的会友身份。

但如此安排显然不足以平息反对者的坚定立场。最终，迦太基教会爆发了针对西普里安主教的叛乱。或许早已不满于西普里安在短时间内身居高位（他在受洗几年后就被按立为迦太基主教），以一个执事和五个长老为首的反叛集团吸引了不少追随者。这也是西普里安最为担心的。逼迫最大的挑战或许就在于鼓动心存反叛的教会领袖在主教离任期间攫取权力。

3, 向温和立场靠拢

搅动帝国风云的敕令，随着德西乌斯在 251 年在今保加利亚境内与哥特人作战身死而不了了之。德西乌斯也成为首位在与外敌作战中丧生的罗马皇帝。公元 251 年 4 月，北非的主教们终于得以在迦太基召开公会议，来讨论如何让背道者重归教会。这里也是西普里安迈向温和立场的第一步。当然，其中一部分缘由来自于担忧背道者会全体反叛。不过，西普里安和众主教还是仔细考究并权衡了圣经中对神公义和仁慈的教导，以此将背道者这一大群体细分为三类。会上区别了那些积极自愿去献祭的，和那些没有献祭而用其他方法取得证书的，以及那些经历刑讯逼供之后才屈服献祭的。后两类人，在悔改并补赎之后，可以立刻重归教会。第一类自愿献祭者则需继续留在忏悔当中，直到临终前才能重归教会。

主教们坚持悔改的重要性，并在事实上将那些不愿悔改的人革出教



《西普里安全集》英文版封面，
https://www.amazon.com/Complete-Cyprian-Carthage-Christian-Empire/dp/1935228110/ref=sr_1_15?s=books&ie=UTF8&qid=1523186238&sr=1-15。

会——这一举动直接引发了以一些曾背道的主教为首的对立运动。这样的发展或许也不那么令人惊讶。与此同时，罗马的混乱状况让事情变得更糟。罗马的诺瓦提安（Novatian，约 200—258），一个未受广泛认可的罗马主教竞争者，则完全反对任何样式的和解办法，连临终的背道者也绝不例外。以之为首的严峻派开始挑战西普里安在迦太基的权柄。西普里安腹背受敌。严峻派指控他收录献祭者是污秽了教会的纯洁，而宽松派则攻击他将一部分献祭者革出教会是害了他们的救恩。

两年后，也就是公元 253 年 5 月，第二次北非公会议召开，立场较之前进一步软化。主教们决定只要背道者履行了教会有关悔改的惩戒，所有献祭者都可以立即重为教会收录。这在一方面是对日渐团结的宽松派的让步，另一方面也是西普里安不愿只以原则处事而忽略个人。经过挣扎考虑，西普里安愿意冒一个人（即献祭者本人）的风险而不愿失去那人的亲友，免得一些无辜的人被疏远或跌倒在异端和分裂组织上。一个更重要的原因可能是随着新皇帝加卢斯（Gallus，206—253）继位，新一轮迫害已在眼前。罗马主教哥尼流（Cornelius，？—253）在 252 年被流放和次年的殉道，清楚印证了这一点。在西普里安和众主教看来，目前最紧要的，是坚固并安慰尽可能多的会友，帮助教会在新一轮迫害中守住信仰。

在这一系列的辗转腾挪中，我们看到西普里安挣扎着想把两个重要的圣经原则活出来。一方面，圣经严厉禁止偶像崇拜和不认主。但圣经同时也表明，若一个人确实悔改，没有人能就此抹去神怜悯的盼望。在整个事件中，西普里安有时会偏向一边，但他并没有简单的抛弃另一边的考量。他在这一时期内最重要的两篇专著就是为了回应极端论调：《论背道》是驳斥宽松派，《论教会合一》则与严峻派辩论。虽然他知道教会需要预备迎接帝国新一轮的迫害，但他也从未放弃追求真实的和解。同时，不论他多么高举教会的纯洁，他也知道自己不能剥夺一个悔改者与教会和神最终和解的盼望。西普里安一

方面想做严厉而尽责的医生，必要时不吝惜短痛；同时又尽可能给予当事人内心回转又活出悔改的机会。他在寻找一种平衡，使自己在对待背道者时既不下发即时赦免，也不让神的怜悯沦为空言。

将这样一种理想放在现实中，却让我们看到人方法的脆弱。试图化解冲突的种种方法，事实上难以平息汹涌而来的争议和持续不断的教会分裂。但不管怎样，西普里安在北非教会所留下的遗产经久不衰。在他试图解决这些争端的过程中，涌现出了一批新的现实和神学问题。这些问题也将引领北非教会后几个世纪中绝大部分的重要讨论。

结语

古今中外的集权统治似乎都很喜欢在宗教领域把持最高权力，其中一个表现就是定义什么是正确合理的宗教，什么是不正常或迷信的宗教。当统治集团给自身霸权赋予神圣光环，向社会进一步攫取权力，并最终开始自我崇拜之时，民众会怎样回应呢？大多数的人，大概都会选择顺从。

然而，教会在抉择之间却必须要思考自己的角色。在这种情况下，教会要么接受政主教从的模式，退到一个不受制衡的政权身后，或沉默或发声地为其背书，视其为家国天命的唯一背负者；要么坚持以大公教会所认信的崇拜、教义和圣礼作为正常、正确的，作为一个国家体制外组织捍卫属灵的权柄。

初期教会的基督徒在很多情况下选择了第二种方式作为回应。特土良的那句话也因此成为经典：“殉道士的血是教会的种子”。罗马帝国的迫害并没有消灭基督教会。然而，历史虽然带给我们洞见，却没有给我们方程式。在教会与逼迫的关系上也是如此。西普里安自己面对逼迫之后的场景，对那一片劫后余生的形容，一点也没有获胜后的欢欣鼓舞。冲突的种子自此种下，伤口远未愈合。教会的分裂和有关重洗的神学争论成为笼罩北非

教会的阴霾，延伸到百多年后奥古斯丁与多纳徒派（Donatists）的争论，甚至更久。而当伊斯兰的新月冉冉上升，当迫害再次来临，那曾经有特土良、西普里安和奥古斯丁的北非教会陷入了空前的危机。待到 11 世纪，原先北非教会的余晖渐渐消失在穆斯林的征服之中。当然，这不意味着基督教会北非就永远消失了。●

参考文献

- Barker, D. C. "Census Returns and Household Structures." In *New Documents Illustrating Early Christianity*, V.4, edited by G. H. R. Horsley, 87-93. North Ryde, N.S.W.: The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1987.
- Barnes, T. D. "Legislation against the Christians." *Journal of Roman Studies* 58 (1968): 32-50.
- Brent, Allen. *A Political History of Early Christianity*. London: T&T Clark International, 2009.
- Burns, J. Patout Jr. *Cyprian the Bishop*. London: Routledge, 2002.
- Clarke, G. W., trans. *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, 4 vols in *Ancient Christian Writers*, Vols 43-4, 46-7. New York: Paulist Press, 1984-9.
- Cyprian of Carthage. *On the Church: Selected Letters*. Translated by Allen Brent. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2006.
- Cyprian of Carthage. *On the Church: Selected Treatises*. Translated by Allen Brent. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2006.
- Decret, Francois. *Early Christianity in North Africa*. Translated by Edward Smither. Cambridge: James Clarke & Co., 2011.
- De Ste. Croix, G. E. M. "Aspects of the 'Great' Persecution." *Harvard Theological Review* 47 (1954): 75-114.
- De Ste. Croix, G. E. M. *Christian Persecution, Martyrdom and Orthodoxy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Drake, H.A. *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*. Baltimore Md.: Johns Hopkins University Press, 2000.
- Eusebius of Caesarea. *Eusebius: The Church History, a New Translation with Commentary*. Translated by Paul L. Maier. Grand Rapids: Kregel, 2007.

Gaddis, Michael. *There is No Crime for Those Who Have Christ*. Berkeley: University of California Press, 2005.

Galvao-Sobrinho, Carlos R. "Funerary Epigraphy and the Spread of Christianity in the West." *Athenaeum* 83 (1995): 431-466.

Gordon, R. "The Veil of Power: Emperors, Sacrificers, and Benefactors." In *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, edited by M. Beard and J. North, 199-231. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990.

Harnack, Adolf von. *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. Vol. 2. New York: Putnam's Sons, 1905.

Harris, Gordon D. "Cyprian and His Role as the Faithful Bishop in Response to the Lapsed, the Martyrs, and the Confessors Following the Decian Persecution." *Eleutheria* 1 (2011): 87-96.

Hopkins, Keith. "Christian Number and Its Implications." *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998): 185-226.

Junkin, Edward D. "Commitment to the Fallen Brother Cyprian and the Lapsi." *Austin Seminary Bulletin (Faculty Ed.)* 87 (1972): 32-45.

Keresztes, Paul. *Imperial Rome and the Christians*. Lanham: University Press of America, 1989.

Knipfing, John R. "The *Libelli* of the Decian persecution." *Harvard Theological Review* 16 (1923): 345-390.

Millar, Fergus. "The Imperial Cult and the Persecutions." In *Rome, the Greek World, and the East*, Vol. 2, edited by Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002.

Pohlsander, H. A. "Philip the Arab and Christianity." *Historia* 29 (1980): 467-73.

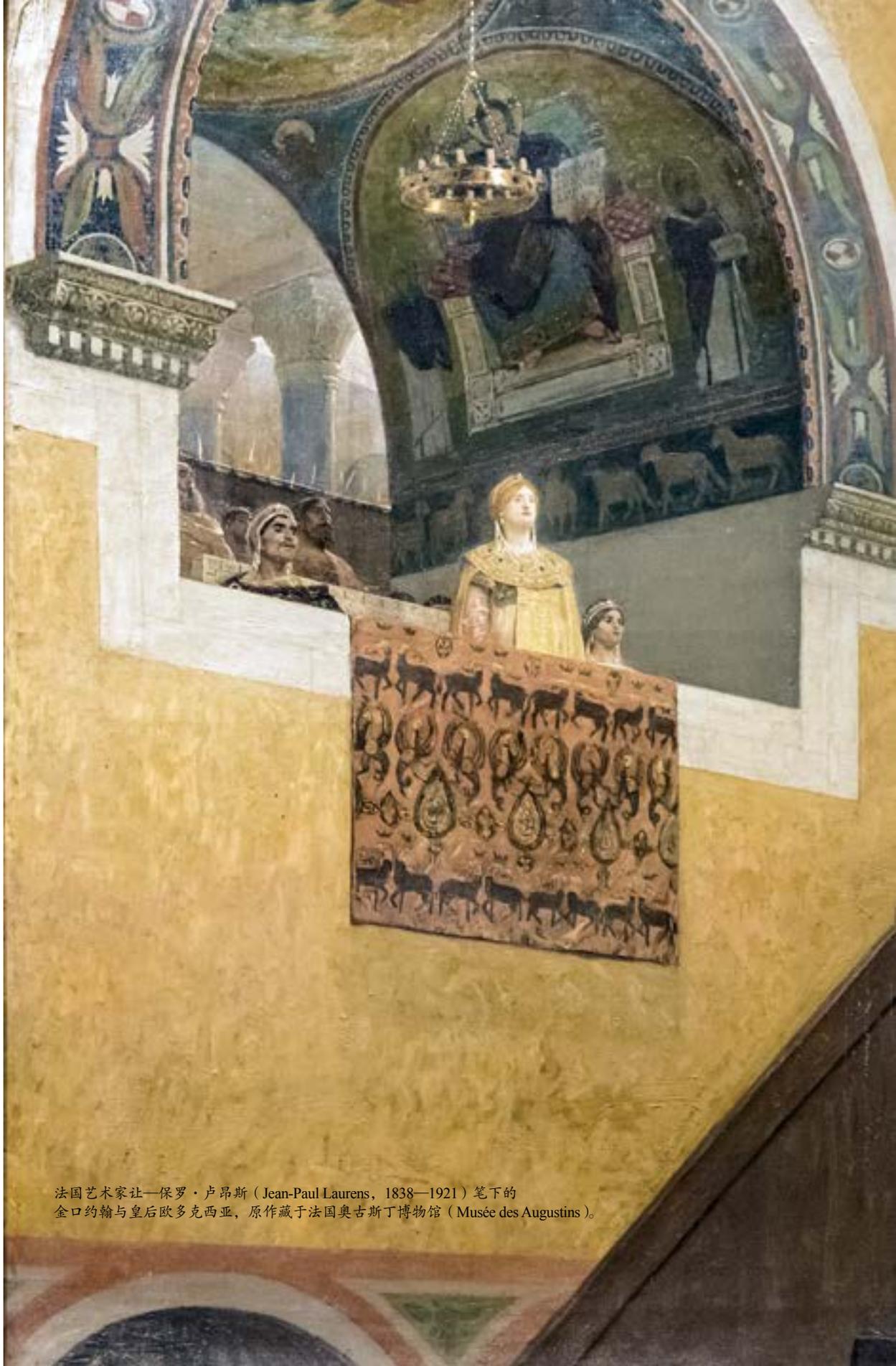
Rives, J. B. "The Decree of Decius and the Religion of Empire." *Journal of Roman Studies* 89 (1999): 135-154.

Roldanus, Johannes. "No Easy Reconciliation: St Cyprian on Conditions for Re-integration of the Lapsed." *Journal of Theology for Southern Africa* 92 (1995): 23-31.

Selinger, Reinhard. *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*. Frankfurt am Main: P. Lang, 2002.

Stark, Rodney. *Cities of God: the Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2006.

Stark, Rodney. *The Triumph of Christianity: How the Jesus Movement Became the World's Largest Religion*. New York: HarperOne, 2011.



法国艺术家让-保罗·卢昂斯（Jean-Paul Laurens, 1838—1921）笔下的
金口约翰与皇后欧多克西亚，原作藏于法国奥古斯丁博物馆（Musée des Augustins）。



Jean-Paul Laurens

流放金口约翰： 一位帝国首都主教的遭遇

文 / 袁永甲

一

他因口才出众，在历史上被誉为“金口约翰”（John Chrysostom, Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, 约 349—407, 音译为“约翰·屈梭多模”）。

他曾任罗马帝国新首都君士坦丁堡的主教，是一位对基督教会和罗马帝国都有重要影响的神学家。然而，他却在任上遭到流放。此文意在通过介绍金口约翰所处的时代背景以及他本人的经历，初步探讨他被流放的原因。

君士坦丁（Constantine, 约 272—337）于 313 年颁布《米兰敕令》（*Edictum Mediolanense*）之后，罗马帝国对基督教会的态度发生显著变化，从迫害教会变成与教会“合作”，维护教会合一与社会稳定。在《米兰敕令》中，罗马帝王首要关心的是“国家的福祉和安全”，“为了国家的良好秩序，社会的安定”，因此他们决定把敬拜上帝作为首要关怀，并容许所有人（包括非

基督徒)自由敬拜,“以便在天上的上帝赐吉祥于我们并我们统治下的臣民”,以便“我们在最重要时刻已经享有的神圣护佑持续地赐予我们,从而确保帝国的福祉”。^{〈1〉}

在这里,古老的政治信仰显而易见,就是将国家的福祉安详与神圣护佑紧密联系在一起。古人相信神灵会通过各种天灾异变或福祉介入人类事务,国家领袖的职责之一就是取悦神灵,以求庇护蒙福。按这种看法,所有关乎政治的公共事务都会进入宗教领域的考量内。^{〈2〉}现代的政治模式可能容易忽略这一点。这也能解释为什么君士坦丁如此关心教会的合一和稳定。对他而言,教会的合一和稳定就能带来国家的统一、稳定和安泰。

《米兰敕令》发布两个世纪之后的皇帝查士丁尼(Justinian,约482—565)显然继承了这一思想,他写道:“如果神职是免于指摘(保持圣洁),那么君王就当信心满满地在上帝面前,公正明断地,按照上帝美意的普遍结果管理(国家)。”^{〈3〉}又说:“圣职和君权是上帝在他无限仁慈中赐给人类的两个最大恩典;前者管理神圣事务,后者主持并管理人类事务,两者出自同一原则,都让人类生活生色添彩”。^{〈4〉}

324年,君士坦丁拿下东罗马帝国之后,面对教会的阿里乌主义冲突。他试图通过私人会谈解决问题,但无济于事,就把信仰方面的争议交由主教会议来决定。^{〈5〉}他召集罗马帝国的主教们在尼西亚(Nicaea,今土耳其西部城市伊兹尼克,İzmit)开了一次大公会议。他担当辩论的调解人。一旦会议在信仰上达成一致(也就是绝大部分主教的决定),君士坦丁就强化这个决定,并将拒绝在尼西亚会议上签字的阿里乌(Arius,约250—336)和其他两位主教流放,从此开了罗马帝国皇帝通过主教会议流放主教的先河。^{〈6〉}

为什么要流放而不是直接处死呢?因为在《米兰敕令》之后,教会的神职人员,尤其是主教从受迫害的主要对象变身成为社会的精英阶层,是

维护社会稳定合一的主要成员。像逼迫时期那样直接处死主教的做法不再普遍。但是，罗马帝国的皇权却在教会的惩戒事务中扮演了重要角色。^{〔7〕}

流放之所以有效，是由于当时罗马帝国的治理模式造成的。鉴于罗马以前过多的异教崇拜习俗，以及战略需要，君士坦丁于324年开始在罗马帝国东部新建一个首都，也就是君士坦丁堡。自那之后，罗马帝国就逐渐以君士坦丁堡为中心，包括管理帝国政治和教会事务。通过这个中心，帝国中心与其它地区沟通，处理危机事件和教会冲突。将一个主教从君士坦丁堡或重要地区流放到别处，意味着尽可能地阻止他与追随者、有影响力的其他主教或地方长官的联系，将他的影响力限制到尽可能边远的地区。这些流放的主教多是因为信仰的问题。但在有些例子中，政治，或者更直接地说，权力之争起到了更为直接的作用。^{〔8〕}金口约翰的流放就属于后者。

二

大约在349年，金口约翰出生于当时罗马帝国的大城市，安提阿（Antioch），也就是如今土耳其南方城市安塔基亚（Antakya）。他的父亲塞古都斯（Secundus）是罗马帝国在安提阿驻军中的高级官员。^{〔9〕}他的母亲阿修莎（Anthusa）是希腊人，在20岁生下金口约翰不久就守寡了。她拒绝再嫁，以虔诚和勇气将孩子抚养成人，后来金口约翰在他的著作《论神职》中悼念她为一位伟大的基督徒母亲。^{〔10〕}

金口约翰受过很好的教育，他“跟伟大的异教演说家利巴尼乌斯（Libanius）学习法律，跟当时安提阿学派的领袖大数的狄奥多（Diodore of Tarsus）学习神学”。^{〔11〕}他出众的口才以及解经很可能与此相关。

他大概在19岁受洗，三年后被主教梅勒提乌斯（Meletius，？—381）按立为读经员。他很早就蒙召要去过修道生活，但为了照顾寡居的母亲，他在家过了近四年克己苦修的生活。之后四年在附近的一座山里，在一位

老隐士的指导下学习祈祷。之后两年，他独居在一个山洞里，学习圣经，遵行着过于严格的苦行操练，这损害了他身体的健康，并迫使他回到安提阿。巴西尔(Basil of Caesarea, 约 329/330—379)曾在给好朋友格列高利(Gregory of Nazianzus, 约 329—390)的信中写道：“与那所应许、为我们预备的幸福相比，这世上万物都不算什么，此真乃你心所是，也正与你灵相配”。⁽¹²⁾在修道生活上，这句话似乎也适合用来描述比巴西尔和格列高利年轻一代的金口约翰。

到了381年，金口约翰被按立为执事。就在同年，君士坦丁堡召开第二次大公会议。君士坦丁堡的主教职位变得更加炙手可热。因为该会议不但确立了信经，也定下了七条教规，其中第三条写道：“因为它（君士坦丁堡）是新罗马，君士坦丁堡主教享有紧随罗马主教之后的殊荣”。⁽¹³⁾

在此后五年的教会服侍中，金口约翰照顾孤寡病弱，帮助指导慕道友。386年，他被梅勒提乌斯的继任者弗拉维安(Flavian, 约 320—404)按立为神父，从此开启了他卓越的讲道、解经、教导生涯。

387年，安提阿人抗议征税增加，有些人推倒皇家雕像，将其拖地游街。金口约翰针对这次公众事件，进行了一系列讲道。他劝勉安慰那些忏悔的听众，使得不少人归向基督。金口约翰在安提阿服侍期间，留下大量的礼仪遗产，同时也是辩论家、护教者。在历史上，他因持续、有权威的解经讲道而获得“教会博士”的称呼。

三

397年9月，君士坦丁堡主教聂克他留(Nectarius, ?—397)离世。众多候选人都想获得这个职位，其中亚历山大主教西奥菲勒斯(Theophilus, ?—412)，虽已年过七十，也希望加入角逐。

早在385年，金口约翰曾指出在选立主教上存在的问题：“看看在大节

日时，就是按照传统要选立教会职位时所发生的事吧。那时一切在决定该职务人选问题上有发言权的人，分成许多派别，神职人员既不团结，也不与被选的主教站在一起。每人各行己路，每个人都支持不同的人。结果是每个人都没有关注所有人都该注意的重点：灵魂的美德。这样其他不配的考量就弥漫其中。例如，选这个，因为他来自于一个显赫的家庭；选那个，因为他是一个转宗者，从敌营转向我们。有人希望主教是跟自己关系好的，有人希望那人是自己的亲戚，另有一人希望那人一无所知，只要讨人欢心就好。但没有人去找那真正适合这职位的人，就是他的美德经得起考验的人。”^{〔14〕}

后来在选立聂斯托利（Nestorius，约 386—450）为君士坦丁堡主教时也存在类似问题。那时的皇帝狄奥多西二世（Theodosius II，401—450）说：“候选人很多，但没有最好的。每一派都把他们的候选人吹上天，却把其他的候选人踩下地。你找不到一个共同承认的名字……最后你要我去选一个，我想最好一个候选人也不选，这样他就能避免从一开始就遭到其他派的嫉妒和憎恨……因此我选一个有特别演讲恩赐和声望的陌生人。”^{〔15〕}

类似的情况在 397 年也发生了，当候选人之间的斗争让人们心烦意乱、忍无可忍时，他们就请求皇帝阿卡迪乌斯（Arcadius，377—408）干涉，尽快选出一个合适人选。这样，金口约翰，也许是由于他的声名远播，著作被广泛传抄，同时从未卷入政治事件^{〔16〕}，经内务大臣和法院主事官优特皮乌斯（Eutropius，？—399）推荐，由包括亚历山大主教西奥菲勒斯在内的主教们按立为君士坦丁堡主教，虽然西奥菲勒斯本人并不乐意。^{〔17〕}

对于金口约翰而言，他并不在意是否成为主教，只要这是上帝的旨意，他就不遗余力地担此重任。^{〔18〕}上任后，他就对教会进行改革。他极力反对“像弟兄姐妹住在一起”的说法。在他看来，没有结婚的神职人员允许妇女、甚至起誓要守独身的处女住在家中照顾家务，会使教会蒙羞，也违反了尼

西亚会议教规第三条。按照教规，这方面只允许神职人员的母亲、伯母、姐姐或避免产生嫌疑的人去做。⁽¹⁹⁾

金口约翰也认为，神职人员要自己照顾自己，过简朴生活。他劝诫平信徒要离恶行善，警告贪婪的人，要以自己所有的为足，不要贪求无定的钱财，劝诫贪吃的人要节制饮食，不可满足肉体的欲望。他仔细检查教会财政，要求立刻停止一切不必要的、对教会无益的开支，将教会日常开支多余的部分作为基金给医院，并建立更多的医院，派虔诚的神父和医生、厨师以及来自教会的单身义工参与到医院的服侍中。如此，当地的穷苦人和因远途有疾病的旅客能得到照顾。他劝告教会中的寡妇，不要在意服饰的华美，并建议其中一些人再嫁。

他重新开始夜间祷告（4世纪开始于安提阿，后来遍及东正教）的传统，召集会众来教会参加。因为男人白天要工作，他建议妇女白天在家祷告。他为神职人员悲伤，因为没有夜间祈祷，他们就习惯于整晚睡觉。他抨击奢侈挥霍的生活，劝告富人要谦卑克己，乐于捐助。⁽²⁰⁾ 他的改革得罪了一些神职人员。

四

401年，金口约翰受邀去以弗所主持一次会议。在会上，他罢免了六位被发现买卖神职的主教。虽然他是受邀过去的，并且以弗所在君士坦丁堡管辖范围内，但他的职权仍然受到质疑，从而树立了更多敌人。返回君士坦丁堡后，他发现一位客座主教，加巴拉的塞韦里安（Severian of Gabala），在神职人员中挑起麻烦，就要求他返回自己的教区，但塞韦里安向其支持者皇后欧多克西亚（Aelia Eudoxia，？—404）求情。⁽²¹⁾ 塞韦里安联合其他一些主教和朝臣，反对金口约翰。

因为金口约翰在讲道中经常批评当时妇女的虚荣攀比和奢侈生活，这

显然并不讨好权贵。塞韦里安与其支持者们利用这点，他们篡改金口约翰的讲道，使其看起来像是在攻击皇后欧多克西亚。^{〈22〉}从此，欧多克西亚对金口约翰充满敌意。

后来，亚历山大主教西奥菲勒斯联合塞韦里安，准备召集一次会议，定金口约翰的罪。一方面，他找来两位因谋杀或通奸被金口约翰驱逐的执事，让他们举出一系列他们声称金口约翰犯下的罪行，包括私售教会财产，任意贬低、罢免甚至流放神职人员，在没有旁人在场的情况下会见女人。西奥菲勒斯答应他们，事成之后，让他们恢复原职。^{〈23〉}

另一方面，在欧多克西亚和西奥菲勒斯支持下，皇家于403年7月召集四十位主教（其中到场三十六名，二十九名出自埃及的副主教，六位被金口约翰在以弗所罢免的主教，还有塞韦里安）在卡尔西顿（Chalcedon，今伊斯坦布尔一个地区）郊外的橡树（Oak）举行会议，意在罢免和流放金口约翰。

金口约翰拒绝出席这次会议，正如支持他的三位主教朋友所说：“你们毫无规矩地打破了381年主教们定下的教规：‘不可判断你们辖区以外的事务’”。^{〈24〉}根据在君士坦丁堡召开的第二次大公会议，第二条教规写道：“主教不可离开自己的教区，到其界限之外的教会行使职权；根据教规，让亚历山大主教的职权范围仅限于埃及”。^{〈25〉}显然亚历山大主教，由于得到皇家支持和其他反对金口约翰的同党，无视这条教规。

金口约翰无视他们的第二次和第三次召唤。于是皇帝下令流放金口约翰。就在金口约翰第四次被召出席会议时，他被士兵强行带走流放。然而就在当晚，皇宫中发生了一件事，有可能是皇后流产，皇后认为这与她不公义地对待金口约翰有关，就迅速召回了他。

但金口约翰的敌人没有就此罢手。在404年，复活节圣周禁食的时候，他们来到皇帝面前说，金口约翰已经被罢免了，不要让他复活节再接近

教堂。于是皇帝对金口约翰说：“离开教会！”但他回答：“我从救主上帝那里接受这间教会，为了照顾他百姓的救恩，我不会离开她的。但如果你定意如此（因为这城市属于你），那就不用武力驱逐我，如此，我可以说不，是你命令我离开，而不是我自愿放弃这间教会。”^{〔26〕}

反对金口约翰的人不断催促皇帝罢免金口约翰。在复活节前夜的安息日，约有三千人在当晚准备受洗，皇帝派军队进入教堂。他们包围圣坛，打断洗礼，多人受伤，洗礼盘流满了鲜血，许多准备洗礼的女人来不及穿衣服就逃跑了，超过四十位主教与其他平信徒一起被赶出教堂，哀嚎遍地。^{〔27〕}

正如金口约翰写给罗马主教英诺森一世（Innocent I, ? — 417）信件中说的：“这么多的邪恶没有解决，也没有解决希望，并且每天越来越严重，而我们成了多人的笑谈。”^{〔28〕}终于，金口约翰被再次流放。404年6月24日，金口约翰离开了君士坦丁堡。

在金口约翰离开君士坦丁堡前，他写信给罗马主教英诺森为他的被罢免辩护，要求再次开庭审理。而西奥菲勒斯也写信给英诺森。在比较两者之后，英诺森拒接承认金口约翰被免。英诺森开会讨论此事，宣布橡树会议无效。

通过英诺森，西罗马皇帝霍诺留（Honorius, 384—423）要求东罗马皇帝首先恢复金口约翰的职位，然后针对此事再开一次大公会议，要求希腊、拉丁双方在萨洛尼卡（Salonika，即帖撒罗尼迦，今希腊东北城市塞萨洛尼基，Thessaloniki）开会，但会议从未被召集。并且，罗马主教派去君士坦丁堡的使者，其中包括五名主教在路上就被监禁、恶待，最终他们回到罗马禀告此事。英诺森断绝了与亚历山大主教以及其他金口约翰主要对手的团契。这个分裂直到金口约翰死后才得以恢复。

金口约翰被流放到可可苏斯（Cucusus），如今亚美尼亚（也有说是在





一幅 10 世纪画作，描绘金口约翰骸骨被迁回君士坦丁堡，原作藏于梵蒂冈图书馆：
<http://days.pravoslavie.ru/Images/ii978&3987.htm>。

土耳其南部山区)的一个边区村落。尽管那个地方十分遥远,还是有许多人拜访他。当那地方发生大饥荒时,金口约翰又帮助那里的穷人(因富有的朋友给他钱财),那里的人都尊敬他。但是,他的对手充满嫉妒,就把他转移到更为偏远的皮提乌斯(Pityus),距离君士坦丁堡600海里,位于黑海旁边的一个沙漠地区。去那里要经过六座大山和数不清的溪流。禁卫队的士兵不许他带帽子,并催促他雨淋日晒地快速行走。他们说,这是接到的指令。他们就这样行走。

据记载,407年9月14日,在到达口马纳(Comana,黑海南岸本都地区,大约如今土耳其北部城市托卡特,Tokat)时,金口约翰知道他离世的时候到了,就领了圣餐,然后献上了最后的祷告,“在一切事上,愿荣耀归给上帝”。

金口约翰没能在这世上时再回到君士坦丁堡。到了438年,在皇帝狄奥多西二世治下,金口约翰的门徒、时任君士坦丁堡主教的普罗克洛斯(Proclus, ? 一约446)将金口约翰的骸骨迎回君士坦丁堡。

五

从金口约翰的经历,可以看出,即使在《米兰敕令》之后,基督教会及其主教们还是很容易受到罗马帝国皇权的干涉和侵害,尤其在东罗马帝国。这一点似乎没有引起当今历史学界的足够重视。⁽²⁹⁾

少数研究这一问题的学者认为,影响主教职位的,有两个可见的主要因素,其一,是否获得皇权的支持,其二,是否获得其他主教的支持。⁽³⁰⁾在金口约翰的例子中,他在这两点上显然都缺乏支持。

当然,他的具体思想和做法还有待进一步探讨。不过,金口约翰的经历却从一个侧面折射出基督教会与罗马帝国之间的某种真实关系。即使在一个看起来以基督教为官方意识形态的帝国,即使是如金口约翰那样身为

帝国首都主教的人，他跟帝国皇权以及帝国教会很多主教们却是并非完全一体的。●

-
- 〈1〉 Bettenson, Henry; Maunder, Chris ed., *Documents of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 1959), 17. 也参考: 优西比乌著, 保罗·L·梅尔 (Paul L. Maier) 英译、评注, 瞿旭彤译, 《教会史》, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009年, 第457-460页。
 - 〈2〉 Harold A. Drake, “Church and Empire”, *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, eds. Susan Ashbrook Harvey and David G. Hunter (Oxford: Oxford University Press, 2008), 455-456.
 - 〈3〉 S.P. Scott ed. and trans., *The Civil Law, Volume 16* (Cincinnati: Central Trust Co.), 31.
 - 〈4〉 Harold A. Drake, “Church and Empire”, *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, eds. Susan Ashbrook Harvey and David G. Hunter (Oxford: Oxford University Press, 2008), 456.
 - 〈5〉 Baur, Chrysostomus, *John Chrysostom and his time*, Volume 1 (London: Sands & Co. LTD, 1959), 32.
 - 〈6〉 Eric Fournier, “Exiled Bishops in the Christian Empire: Victims of Imperial violence?”, *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*, ed. H.A. Drake (Ashgate: Routledge, 2006), 158.
 - 〈7〉 同上, 157。
 - 〈8〉 Rofal Kosinski (Bialystok), “The Exiled Bishops of Constantinople from the Fourth to the Late Sixth Century,” *Studia Ceranea* 5, 2015, 231.
 - 〈9〉 Meyer, Robert trans. and ed. *Palladius: Dialogue on the life of St. John Chrysostom* (New York: Newman Press, 1985), 1. 帕拉第乌斯 (Palladius, 约363/364—约430) 是《关于金口约翰生平的对话》作者。此书约写于406—408年, 主要是关于金口约翰生平的对话和他的书信来往, 目的是指明金口约翰是一个真正基督徒主教的典范。帕拉第乌斯与金口约翰在君士坦丁堡有密切来往, 被金口约翰按立为神父, 也任过主教。
 - 〈10〉 Thomas Carson, Joann Cerrito eds. *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, volume 7 (Washington: Thomson Gale, 2003), 945.

- 〈11〉 F. L. Cross ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Third edition, revised and edited by E. A. Livingstone (Oxford: Oxford University Press, 2005), 345.
- 〈12〉 Deferrari Roy trans., *Saint Basil the Letters: Letter II*, vol 1 (London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1926), 6-7.
- 〈13〉 Agapios, Hieromonk and Nicodemus, Monk, *The Rudder* (Chicago: The Orthodox Christian Educational Society, 1957), 210.
- 〈14〉 Baur, Chrysostomus, *John Chrysostom and his time*, Volume 1 (London: Sands & Co. LTD, 1959), 4.
- 〈15〉 同上, 5-6。
- 〈16〉 同上, 7。
- 〈17〉 同上, 11。
- 〈18〉 Meyer Robert trans. and ed., *Palladius: Dialogue on the life of St. John Chrysostom* (New York: Newman Press, 1989), 5.
- 〈19〉 Agapios, Hieromonk and Nicodemus, Monk, *The Rudder* (Chicago: The Orthodox Christian Educational Society, 1957), 165.
- 〈20〉 同上, 38-39。
- 〈21〉 J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom—Ascetic, Preacher, Bishop* (Cornell University Press, 1998), 182-3.
- 〈22〉 *Palladios: Dialogue Sur La Vie De Jean Chrysostome*, Tome I, Sources Chretiennes volume 341 (Paris: Les Éditions du Cerf), 126.
- 〈23〉 Meyer, Robert trans. and ed. *Palladius: Dialogue on the life of St. John Chrysostom* (New York: Newman Press, 1985), 51. J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom—Ascetic, Preacher, Bishop* (Cornell University Press, 1998), 221-222, 299-301.
- 〈24〉 同上, 53—54。
- 〈25〉 Agapios, Hieromonk and Nicodemus, Monk, *The Rudder* (Chicago: The Orthodox Christian Educational Society, 1957), 209.
- 〈26〉 Meyer, Robert trans. and ed. *Palladius: Dialogue on the life of St. John Chrysostom* (New York: Newman Press, 1985), 61.
- 〈27〉 同上, 21-22, 63。
- 〈28〉 同上, 22。
- 〈29〉 Eric Fournier, “Exiled Bishops in the Christian Empire: Victims of Imperial violence?”, *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*, ed. H.A. Drake (Ashgate: Routledge, 2006), 157.
- 〈30〉 同上, 158。

如何认识被遮蔽的中国

文 / 许宏

《世代》鼓励不同领域的研究和创作，其中的分享以中文为主，但也鼓励母语是中文的研究和创作者以英文或世界的其它通用语言进行交流。

即使是在直接关乎中国的问题上，中文以外的资源和视野不仅是值得重视的，出于种种原因或许也是在中文世界被遮蔽的。而母语是中文同时也有外文根基的研究和创作者以中文以外的语言将他们看到的中国和世界的真实状况分享出来，这对于中文和外文世界的互相补充以及彼此更深的了解可能都是有益的。

这次分享的书评及其评论的新书都是母语为中文的研究和创作者撰写。书的作者，马丽和她的丈夫李晋，都是中国学者。这是两位合作的第一本英语专著。他们以社会学式的手法展现了在当今中国广泛存在并于近些年来经历微妙变化却缺乏深入考察的现象：中国人的信仰。

对于这个现象，中文和西方世界的人们在近年来已经有所记录和探讨。不过，母语是中文的研究和创作者们还少有以外文做专门的论述。马丽、李晋的新书，《在挣扎和重建中：中国大陆基督徒的社会学肖像》[Li Ma and Jin Li, *Surviving the State, Remaking the Church: A Sociological Portrait of Christians in Mainland China* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2017)]，是这

方面的宝贵尝试。

两位作者兼有观察者和局内人的双重视角。这使得他们跟外来的考察者或局内的当事人都有所不同，可以让英语世界的读者看到并非那样类型化的中国。他们聚焦于中国大陆家庭教会及其成员在近七十年来的变迁。他们的研究基于他们自身在家庭教会的经历以及在多个城市的访谈，当然这都离不开他们在中国和西方的生长经历，以及他们在社会学、经济学、神学、政治学、历史学上的积累。

他们试图恢复那些在官方和流行历史记载中被遮蔽的记忆以及被广泛无视的维度。对于他们而言，这样的恢复不仅关乎现当代中国家庭教会及中国社会的历史记载，更关乎基督启示及信仰如何帮助各样背景的中国人看到并经历不被局限在暂时世界的真实及其生命的意义。

这其中一个重要问题，是如何面对 1980 年代末的危机及其之后的中国社会。在马丽、李晋的书中，读者会看到正是对这个问题答案的寻求使得一部分受过相当教育的中国人经历了归信和忏悔，他们不再像以前那样将问题归咎于除了自己之外的任何因素，他们看到问题的实质是包括自己在内的人与创造人和自然的上帝之间没有处在合宜的关系之中。这在相当程度上带来了当今中国大陆城市教会的初步兴起。

然而，人与上帝、人与人及自然的真正和解并非是在这个暂时世界当中就可以完成的。即使单就此世的阶段来说，类似马丽、李晋书中记录的归信与忏悔在中国社会仍是相对少见的。在家庭教会之中，中国及世界历史上流行的对人的崇拜也并非罕见。诸如此类的现象是认识真实中国及更广阔世界的过程中需要重视的方面。马丽、李晋的新书为人们进一步面对这些现象提供了帮助。

关于此书，更详细的请看下面的书评以及书本身。书评曾在 2018 年 2 月 24 日发表于美国政治哲学杂志，《沃格林视野》(VoegelinView), <https://voegelinview.com/recover-chinas-censored-reality/>。这里稍有变动。书评作者也受该杂志之邀，于 2018 年 1 月 28 日向英语世界的读者介绍《世代》，<https://voegelinview.com/new-journal-kosmos/>。

STUDIES IN CHINESE CHRISTIANITY

SURVIVING THE STATE, REMAKING THE CHURCH

A SOCIOLOGICAL PORTRAIT OF CHRISTIANS IN MAINLAND CHINA



LI MA AND JIN LI

How to Recover China's Censored Reality

Promise Hsu

For people whose country is known for censorship and self-censorship, writing in a foreign language is like taking refuge in a free country.

For the author of this review and those of the new book that this review is about, English is not their native tongue. What the book, *Surviving the State, Remaking the Church: A Sociological Portrait of Christians in Mainland China*, deals with largely happened in the Chinese mainland since 1949. But this part of China's history has basically not been known over the country's state-controlled media and official publications. It has mostly been kept in private spheres of China's mainland or partly covered by the media and publications outside the mainland.⁽¹⁾ So it has usually been alien to the Chinese general public.

With the spread of smartphones and the rise of “house churches” or non-state-run Christian churches in the Chinese mainland over the recent years, this part of China's history is beginning to be known in some parts of the

〈1〉 Some of the most recent books partly or specifically examining the history of non-state-run Chinese Christian churches written by native English speakers and published outside China's mainland include: Ian Johnson, *The Souls of China: The Return of Religion After Mao* (New York: Pantheon Books, 2017); Brent Fulton, *China's Urban Christians: A Light That Cannot Be Hidden* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2015).

Chinese general public thanks to the independent new media and their writers.

And some native Chinese are starting to write on this part of China's history in English for the international audience. Li Ma and her husband Jin Li are two of them. *Surviving the State, Remaking the Church*, published by Wipf and Stock in December 2017, is their first book.

By sharing stories of numerous Chinese Christians in different cities of China the authors interviewed between 2010 and 2015, the book mainly explores how the non-state-run Chinese Protestant churches and their members "have coped with life in a hostile regime" and how they "have been reshaped by ripples of social change" during the nearly seven decades since the founding of the People's Republic of China. (xv, 175)

For anyone who is not familiar with the history the book covers, the personal journey of the authors themselves could serve as a guide to why this part of China's history is worthy of attention.

Both Li Ma and Jin Li were born in China's mainland after the ruling Communist Party initiated the reform and opening-up policy in 1978 following the catastrophic Cultural Revolution and its previous disastrous communist and nationalist movements. Like many of their generation, they received state-sponsored education from primary school through university. Like some of their contemporaries, they went on to study abroad. Li Ma earned her doctorate in sociology at Cornell University in 2010. She is currently a Research Fellow at the Paul B. Henry Institute for the Study of Christianity and Politics at Calvin College in Grand Rapids, Michigan. Jin Li, originally an economic historian by training, is doing his research as a PhD student at Calvin Theological Seminary.

That the young couple devoted their first book-length work to the neglected narrative history of Christianity since 1949 is significantly due to the fact that they are both Christians and scholars. Before their arrival in Grand

Rapids in 2012, they attended non-state-run churches in Shanghai. They became Christians during their undergraduate or postgraduate studies. Their conversions and their subsequent researches in America on Christianity are part of the wider phenomenon among the younger generation of Chinese intellectuals where many are exposed to and attracted by the Christian faith over the recent years.

The emergence of Chinese scholars with the background of non-state-run churches is helping change the situation where the Christian perspectives of the Chinese and world history have broadly been absent in the memories of China's general public. For Ma and Li, it is not just about recovering the history of Christians in contemporary China but also about how Christian revelation and Christian faith can help people of various backgrounds in China to restore the reality and meaning of life.

Both censorship and self-censorship have been common throughout the history of China and elsewhere around the globe. This phenomenon has led to the deliberate deletion of memories among the general public about many aspects of life in history. It seems understandably beneficial for those who would like the specific part of history to be erased from the living memories. However for those who are hurt by such removal, the seeds of bitterness would easily be sowed. The general public who feel not directly affected by the obliteration would naturally get used to being silent. Generation after generation, people would be sealed in the memories of history, much manipulated by those who are able to influence the official media, publications and education.

In the case of contemporary China, episodes like what happened in the late 1980s are political taboos. Many of the younger generation in China's mainland do not know what these events are or simply are unaware of their existence if he or she does not take the initiative of going to alternative sources for information. For the older generation in the mainland, these events are not totally forgotten but mostly remembered in private. One consequence is, that, in the words of Ma and Li, "the average Chinese person

today is haunted by a sense of anxiety about his or her identity. When one's memory about true historical events is first erased and then re-explained by political ideologies and cultural narratives, it produces a passive dissonance and resistance in the form of nihilism or cynicism". (177)

But a further consequence is that, many people were compelled to begin their spiritual quest for the reality and meaning of life after these events, which contributed to them losing faith in the official beliefs. Some of them became Christians. This is a subtle and yet significant phenomenon in China's mainland and among overseas Chinese in the decades after the late 1980s. It has contributed considerably to the rise of non-state-run urban churches in the age of massive urbanization and marketization, over which the party-state maintains much control and influence. In their book, Ma and Li record this fragment of history by interviewing people of different backgrounds who experienced conversions during this period of time.

A key change for them is that the divine revelation through Christ helped them to see an authority higher than any person, party or government here on the earth. In other words, Christian revelation freed them from bondage to the reality and meaning of life merely within time. With this new freedom, their hope does not hinge on either any human or the created world but on the one who created both the human and the world.

In a country where the atheist communism is the official ideology and various forms of fast-food culture permeate the daily life, such faith would seem quite an alien concept. However for the people Ma and Li met during their field research, this ostensibly foreign faith was unexpectedly found to be real and intimate. For them, Christianity is not a Western religion. Christian revelation of the death and resurrection of Jesus is not only for people in the West but also for those in the East. Which means, God of the Old and New Testament is for them not just a divinity of a specific culture but the creator, redeemer, and governor of the whole cosmos in reality.

When it comes to China's censored history, the people Ma and Li in-

interviewed found hope and solace in God's sovereignty and his promise through Jesus Christ. What one of them told the interviewers is typical of the changes the Christian revelation brought about among them:

“After I became a Christian, I started to see things differently. I learned how the Bible viewed injustice.... I used to pray for God's righteous judgment to quickly come upon the evil-doers, but I pray differently now because God is sovereign over all and His timing is perfect. So, I now pray for the oppressor as well as the victims. History will turn its account to God, including the things that were not written in history books, for God Himself knows all history.” (43)

The change in attitude toward censored reality comes along with self-reflection as well. Such a realization of one's own reality under the biblical God is something new and significant for such a Chinese or any human being as this former human rights lawyer who used to easily fault anyone but oneself:

“I thought myself to be a very righteous person, with all the high ideals for democracy and freedom. However, when I was approached by desperate petitioners outside of a local court, I (then a human rights lawyer) pushed them off and ran away. I realized that I had no true righteousness in myself. All I harbored was hatred out of self-righteousness. So I prayed to God for the first time, and I was all tears, crying out aloud, flat on the floor. God turned the earlier pages of my life to show me what I had gone through—all my resentment against parents, teachers and authorities. What kept me alive was not love, but hatred. That experience was a great relief to me spiritually. I laid down my pride and sense of justice as an intellectual before God. He gave me great comfort.” (42-43)

In the eyes of Ma and Li, conversions and confessions like this are crucial for people in contemporary China to face one's own history as well as the history of his or her family, ethnic group and country. The purpose is not simply to reveal the censored past but to shed light on the darkness of life

and thus effect a reconciliation not just among people but also between human beings and their creator. (178)

Of course, the process of any real reconciliation is never easy. For now, still very few Chinese party-state officials are known to have undergone conversions and confessions like what Ma and Li witnessed. Even among the rising non-state-run Chinese mainland urban churches, the influence of China's traditional and communist forms of authoritarianism or totalitarianism remains evident. The party-state's continued censorship keeps house churches and other non-state-run organizations in more or less a closed state. And either in church or in society, people still tend to worship idols, celebrities of various kinds in particular. If history is any guide, given the sinful nature of human beings, the renewal and reconciliation would not be complete anywhere in this temporal world.

But as the book of Ma and Li shows, the non-state-run Christian churches seem to have finally started taking root and producing life-changing effects in China's broader urban society after Christian missionaries first reached the Celestial Empire more than a thousand years ago. Their book provides far more details about this part of history than what can be presented here. For anyone wishing to make sense of the uncensored reality of contemporary China and the wider world, Ma and Li as both insiders and observers are two professional guides worthy of consultation. ●





图1: 米开朗基罗, 《创造亚当》(The Creation of Adam), 湿壁画, 1508-1512年, 梵蒂冈西斯廷礼拜堂(The Sistine Chapel, Vatican City)

上帝之手： 米开朗基罗《创造亚当》探微

文 / 聂一婷

引言

米开朗基罗·迪·洛多维科·布奥纳罗蒂·西蒙尼（Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni, 1475—1564）绘于梵蒂冈西斯廷礼拜堂天顶的《创造亚当》（*La Creazione di Adamo*）^{〔1〕}，或许是最为世人所熟知却也可能是最不为人所知的图像之一（图1）。

“创造亚当”，出自《圣经·创世记》。《创世记》记载上帝创造亚当之际，不仅用地上的尘土造人，还赋予他生气，使他成为活的人。在米开朗基罗笔下的画面中，上帝正在为亚当注入活的灵，生命的气息似乎即将通过上帝的手指进入亚当，而亚当则准备着从沉睡般的状态中苏醒。

在西方，西斯廷天顶画被认为是“16世纪人文主义理念的一个缩影”^{〔2〕}，而其中的《创造亚当》又常常被认为是阐释那时人文主义之神学及哲学精神的典型例子。人们在亚当身上看到了上帝创造之中的人性之美。即便在还没有理解《创世记》的世界，米开朗基罗的《创造亚当》其图像本身同样深入人心。



图2：米开朗基罗，《创造亚当》局部

从整幅构图来看，画面分为两个部分：左边是被创造的亚当，亚当斜卧在一片山坡的野地上，其后有蓝色的雾气在升腾⁽³⁾；右边是在空中迎着风而来的造物主上帝，上帝被表现为圣父（Father-God）的形象，上帝以及周围众多的人物形象被半裹在一个被风吹鼓起来的袍子里⁽⁴⁾，与左边在野地上的亚当相对，形成一个体量相当的块状。

亚当倾斜的身体与上帝倾斜的身体等大、对称，像呼应的镜像一样，正如经文里上帝所说：“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人。”⁽⁵⁾牵引我们目光的是两只手，上帝伸向亚当的右手以及亚当伸向上帝的左手，上帝的圣手像在唤起亚当绵软无力的手，前者在“施予”，后者在“领受”，两只手即将就要触碰到一起，在视觉上形成极大的张力（图2）。

“即将触碰”的这两只手在形式语言上简洁、有力，为人们对于上帝造人就如以手施行魔法、“点石成金”的想象提供了一个图解。

然而，这两只手获得非比寻常的注意并成为视觉艺术领域的经典图像，



图3:《创造亚当》,《兰柏圣经抄本》(Lambeth Bible, MS3, fol.6v)内页插图, 12世纪,伦敦兰柏宫(Lambeth Palace)

也与19世纪晚期以来其复制品的出版有关。^{〔6〕}

1870年,西斯廷天顶画《创造亚当》第一次以现代复制的方式出现在公众的视野里。法国摄影师阿道夫·布劳恩(Adolphe Braun, 1812—1877)为西斯廷天顶画拍摄了一系列黑白照片,并由其公司(Adolphe Braun et Cie)出版。其中的《创造亚当》发表时,为了重点突出上帝创造亚当的主题和构图,布劳恩及其公司对底片进行了处理,模糊了画面中多余的人。

20世纪50年代的两个出版事件,也对“定义”图像起了推波助澜的作用。1950年,恩斯特·汉斯·贡布里希(Ernst Hans Gombrich, 1909—2001)《艺术的故事》面世。这本针对年轻读者而写、在日后成为最畅销的艺术普及读本,如此描述米开朗基罗的《创造亚当》:“这幅画中没有任何东西分散人们对主



图4:《创造亚当》,《圣佩雷德罗斯修道院圣经抄本》(Sant Pere de Rodas, vol.1, fol.6r)内图,水彩,11世纪,法国国家图书馆(Bibliothèque Nationale de France, Paris)

题的注意力。……圣手的一触成为画面的中心和焦点。”^{〔7〕}

不久,一家名为“Albert Skira”的出版公司出版了一套三卷本有关意大利文艺复兴的彩印画册。彩色书籍在当时并不常见,这套画册的出版对当时人们的视觉冲击是极大的。有意思的是,米开朗基罗的《创造亚当》的图片只有一个局部而没有整图,编者只选取了亚当和上帝的两只手入册来代表米开朗基罗的《创造亚当》。^{〔8〕}

不管是贡布里希,还是“Albert Skira”出版社,二者的思路都倾向于将上帝与亚当之外的人物排除在外,以便观赏的激情只留给上帝和亚当,甚至只留给他们的两只手。

经过选择的图像所传递的信息往往也影响观看图像的目光。通过现代的



图5:《创造亚当》,壁画,12世纪晚期,翁布里亚费伦蒂洛圣彼得山谷修道院
(San Pietro in Valle, Ferentillo, Umbria)

出版、复制、传播,上帝和亚当,尤其上帝和亚当的手,成为现代文化中理解上帝与人之间关系的重要视觉来源。这个图像在现代文化中生成了一个有关创造的视觉经验,现代流行文化中对这一经典图像的挪用、消费,甚至消解,不断强化图像本身在文化史上的影响力。

一:米开朗基罗之前的《创造亚当》

然而,尽管米开朗基罗的《创造亚当》显得独一无二,但它也不是凭空而来。中世纪时期已经出现大量“创造亚当”的主题创作。中世纪时期“创造亚当”的图像往往作为对文本的忠实图解而出现。创造亚当,其对应的经



图6:《创造亚当》, 马赛克镶嵌画, 12世纪, 西西里蒙雷阿莱圣母升天大教堂 (Cathedral of the Assumption, Monreale, Sicily)

文是《创世记》的2章7节：“耶和华神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。”

在具体的图像表现里，侧重则有所不同。比如11世纪加泰罗尼亚圣佩雷德罗德斯（“Sant Pere de Rodes”）修道院版《圣经》抄本以及年代稍晚的英国兰柏《圣经》（Lambeth Bible）抄本内页插图里，上帝对亚当的创造落在了对亚当肉身的捏塑上（“耶和华神用地上的尘土造人”），亚当在上帝手中有如一件被精心制作的手工艺品（图3、4）。

《创世记》的2章7节经文的上半句给亚当造肉身，下半句则给亚当赋灵魂。意大利圣彼得山谷修道院（San Pietro in Valle）的壁画《创造亚当》中，上帝右手做赐福的手势，口中发出一道“白线”，直指亚当的脸孔，“直译”了“耶



图7:洛伦佐·吉贝尔蒂 (Lorenzo Ghiberti, 1378-1455),
《创造亚当》, 镀金青铜浮雕, 1425-1452, 原浮雕位于佛罗伦萨圣约翰洗礼堂
(Florence Baptistery of Saint John) 东门, 现藏于佛罗伦萨主教座堂博物馆 (Museo
dell'Opera del Duomo, Florence)

和华神……将生气吹在他鼻孔里”(图5)。这一道白线,既可以理解为使亚当成为有灵活人的“生气”,进一步,也可以理解为上帝的“话语”,因为上帝靠话语创造世界。

同样的处理也见于意大利西西里蒙雷阿莱的圣母升天大教堂 (Cathedral of the Assumption, Monreale, Sicily) 的马赛克镶嵌画《创造亚当》(图6)。只不过这里的上帝与亚当在相貌和外形上几乎一模一样,作者加入了“人是按着



图8:保罗·乌切洛 (Paolo Uccello, 1397-1475),
《创造亚当》,壁画,1445年,佛罗伦萨新圣母修道院 (The Cloister, Santa Maria
Novella, Florence, 又称绿修道院)

上帝的形象和样式所造的”这一表达意图。上帝和亚当的头上方,分别写有他们的名字,这是一种古老的做法,为了便于观者识别画面中各人物的身份。

相比中世纪时期直接“翻译”圣经文本本身的单纯,15世纪的《创造亚当》图像在表达上帝与亚当的关系上有了微妙的变化。

洛伦佐·吉贝尔蒂 (Lorenzo Ghiberti, 1378—1455) 为佛罗伦萨圣约翰洗礼堂 (Florence Baptistery of Saint John) 东门创作的的镀金青铜浮雕装饰《创造亚当》中 (图7), 上帝侧身站立在亚当前面, 右手朝亚当作赐福的手势, 左手拉着亚当的左手, 似乎正要把亚当拉起来; 而此时的亚当坐在地上, 头歪向一侧, 右手撑地、双脚屈膝以及腹部微微蜷缩的动作, 表明他在上帝的帮助下正要从地上站立起来。⁽⁹⁾ 亚当与上帝的关系从被捏塑、被吹入生气, 变成亚当靠着上帝的帮助从尘土中站立起来, 变成一个无需过多说明、而单

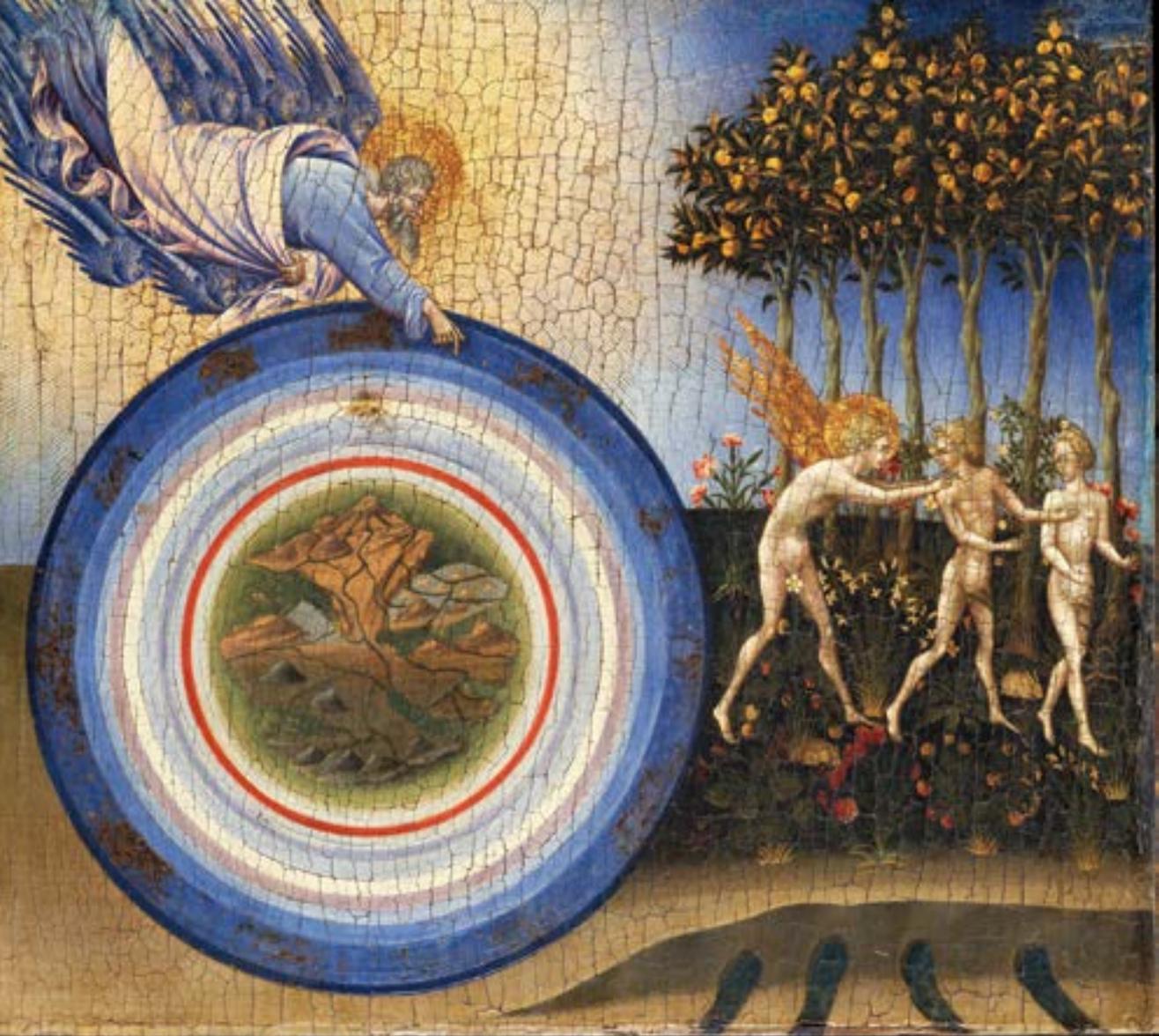


图9: 乔万尼·迪·保罗 (Giovanni di Paolo, 1398-1482),
《上帝创世与亚当、夏娃被逐出伊甸园》(The Creation and the Expulsion from the Paradise), 木板蛋彩、金箔, 1445年, 纽约大都会艺术博物馆 (Metropolitan Museum of Art, New York)

凭观者的日常生活体验即能领会的场景。

保罗·乌切洛 (Paolo Uccello, 1397—1475) 绘于佛罗伦萨的新圣母修道院 (The Cloister, Santa Maria Novella) 的壁画《创造亚当》(图8), 其对亚当的处理与圣约翰洗礼堂大门浮雕如出一辙, 也表现亚当正欲站起来的一瞬。不一样的是, 上帝的动态被加强, 仿佛正快步走向亚当, 抓起他的手腕。

两组图像或许有一个共同的母本，也有彼此借鉴的可能，特别强调了上帝造亚当时极具动态的瞬间。更重要的是，上帝之手与亚当之手的触碰让他们彼此关联，成为画面的重要视觉要素。

在这个意义上，这两组有着密切关联的图像，即使算不上米开朗基罗《创造亚当》图式的原型，至少也为米开朗基罗提供了某种借鉴的资源。^{〔10〕}

关于米开朗基罗的借鉴能力，意大利艺术家乔尔乔·瓦萨里（Giorgio Vasari, 1511—1574）曾如此评论道：“米开朗基罗拥有极强的记忆力，以至于别人的作品只要他看过一次，就能记住它们乃至它们的细节，并且能用一种不被人察觉的方式借用这些作品。”^{〔11〕}

而米开朗基罗自己则是这么理解借鉴的：“谁尾随别人，就不会超过；自己不能创造优秀的东西，也就不会借鉴他人的作品。”^{〔12〕}并不是由于懂得借鉴因而能创造优秀的作品，恰恰相反，而是具备了创造优秀作品的能力因而才懂得如何借鉴。借鉴他人的作品最重要的是化作己用，为自己的创作服务。

将米开朗基罗的《创造亚当》与他的前辈吉贝尔蒂和乌切洛的作品作对照，除了能看到上述提及的它们之间的图像渊源，也能看到米开朗基罗是如何改变它们的。

例如，亚当和上帝二者之间的人物关系，相较吉贝尔蒂，米开朗基罗调整了上帝与亚当发生直接关系的手。吉贝尔蒂浮雕中拉起亚当的左手，在米开朗基罗这里变成右手。相应地，上帝的身体被展开，表现为正面面向观者。

美籍德国犹太裔艺术史家欧文·潘诺夫斯基（Erwin Panofsky, 1892—1968）在研究米开朗基罗艺术的形式语言时发现：“无论是二维空间模式，即绘画、浮雕，或者从固定一点观看的雕像等直入眼帘的平面，还是三维空间的体积，米开朗基罗的人物总是在大力强调‘空间的基本倾向’上有别于借用的原型。曲线被横线和直线所替代。……通过把横线和直线、正面和直角面用于人物形象的两个或多个关键之处，而进一步强调它们。……这种直角



图 10 :《上帝之手》，壁画，约 1123 年，
原位于加泰罗尼亚特乌尔镇圣克莱门特教堂天顶（Sant Climent de Taüll,
Barcelona），现藏于巴塞罗那加泰罗尼亚国家艺术博物馆（Museu Nacional d'Art de
Catalunya, Barcelona）

体系的严格性不是作为静态原则，而是动态运作的。”^{〔13〕}

潘诺夫斯基的观察也适用于理解米开朗基罗的《创造亚当》。米开朗基罗通过拉直、突出亚当的和上帝的手臂来搭建他的画面构图，从而实现形式上的整体改变。两只打开的手臂延展了各自的形体空间，视觉上呈“一”字型。与此同时又断开接碰在一起的手，把两只手所属的空间分开，将造与被造转换为一个在天地之间展开的叙事。



图 11 :《创造夏娃》中出现的上帝之手,
《圣经前八卷》(*Octateuch, folio 37r*), 羊皮纸上蛋彩, 12 世纪中期, 梵蒂冈图书馆
(*Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatican City*)

这样的处理,一方面,如前面所述,使得二者以及二者凝聚的视觉张力成为画面的中心焦点;另一方面,两只打开的手臂把观者的视线引向两端,极大地拉阔了我们的视野。

而上帝在空中疾速飞翔、伸手向前指示的形象,在乔万尼·迪·保罗 (*Giovanni di Paolo, 1398—1482*) 一幅绘于 1445 年表现上帝创世的画中亦隐约可见 (图 9)。

二：上帝的右手

这其中，上帝的手值得注意。上帝的右手在《圣经》中多次出现，以这只右手创造天地、施行拯救、成为人的依靠和帮助。^{〔14〕}在米开朗基罗之前更早的图像传统里，上帝的右手也往往作为一个重要的视觉元素出现在画面中。

在中世纪，上帝的可视化经历一个漫长的过程。^{〔15〕}其中，一种可以称为“举隅式”（synecdoche）的艺术手法被用于表现上帝，即以一个局部来指代全部，比如以一只做祝祷状的手（通常情况下是右手，并且连着部分衣袖）表现上帝的临在（图 10、11）。手成为了一个不朽的碎片，它重构了一个整体。当这个整体是上帝时，这种留有想象空间的方式保留了对不可见之上帝的敬畏。

此外，同样值得注意的是上帝的手臂。在这里，上帝的手臂罕见地裸露了出来，在此之前，上帝的手臂往往被遮于袍袖之下。^{〔16〕}

与上帝的右手相似，在《圣经》中，尤其在旧约里，“大能的手”和“伸出的膀臂”也常常被用于描述在行大而可畏之事时的上帝：“我用大能和伸出来的膀臂，创造大地和地上的人民、牲畜”^{〔17〕}、“神何曾从别的国中将一国的人民领出来，用试验、神迹、奇事、争战、大能的手，和伸出来的膀臂，并大而可畏的事，像耶和华——你们的神在埃及，在你们眼前为你们所行的一切事呢？”^{〔18〕}、“又在以色列众人眼前显大能的手，行一切大而可畏的事”^{〔19〕}、“耶和华在万国眼前露出圣臂；地极的人都看见我们的救恩了”^{〔20〕}。

“大能的手”、“伸出的膀臂”、“露出”的“圣臂”这些拟人化、具象化、肢体化的关键词成为热衷人体表现的米开朗基罗在艺术上“重构”上帝形象的一个起点。上帝的这只右手，不再是过去图像中常见的作赐福状的手，而是伸出食指，像要触碰某物，又像在发布指令。这只右手，连同肌肉强壮、充满力量的手臂，展现的是上帝威严和大能，尤其膀臂“伸出的”状态，更



图 12：米开朗基罗，《创造日、月与草木》
(*The Creation of the Sun, Moon and Vegetation*) 局部

是彰显出上帝行事不可逆阻的意志。西斯廷天顶画“创世”系列的其他画幅中，如“创造天地”、“创造日月与草木”，米开朗基罗同样使用了类似的手势表现在创造中的上帝（图 12）。

无可否认的是，米开朗基罗极为出色的构图设计如此有说服力，以至于我们的眼睛不得不聚焦在上帝和亚当的两只手上。尤其是作为灵的赋予者——上帝的手，彰显了上帝创造第一个人的力量、权柄和大能。这是一只正在创造之手。



图 13 :米开朗基罗,《创造亚当》局部

三 :上帝的左手

然而,双臂打开的上帝,他的另一只手在做什么呢?

与那只伸向亚当的手不一样,上帝的另一只手作收拢状,手臂由一个年轻女子扛在肩膀,而手指则最终落在了一个小男孩的身上(图 13)。

上帝的这只左手以及与这只手相关的那部分画面并非壁画的焦点所在。很久以来,簇拥在上帝周围的这些人被认为是天使。瓦萨里在其 1550 年出版的《艺苑名人传》⁽²¹⁾中把这些围绕在上帝周围的形象笼统称为“putti”⁽²²⁾。“putti”,在意大利语中指的是丘比特或者裸体造型的小男孩;而与米开朗基罗过从甚密的学生兼助手阿斯坎尼奥·康迪维(Ascanio Condivi, 1525—1574),在其 1553 年出版的《米开朗基罗传》(*Vita di Michelangelo Buonarroti*)中对

这一场景也有过描述：“上帝伸出右臂和右手，似乎是在给予亚当他可与不可做的诸事清单，同时用左臂和左手收拢起他的小天使们。”^{〔23〕}

把上帝周围的人物形象看作是小天使，可能出于一种视觉惯性。在一些传统图像里，上帝在天空中出现，其身边常常伴随着一群孩子模样的“小天使”。他们簇拥在上帝的周围，露出脑袋和翅膀。

在《圣经》中，上帝就曾被描述为坐在天使身上飞行，“他（耶和華）坐着基路伯飞行，他藉着风的翅膀快飞”^{〔24〕}。“基路伯”（cherubim）指的就是天使。

考虑到现实的情况，西斯廷礼拜堂高约20.7米^{〔25〕}，在地面仰视或许并不能那么清晰地看到天顶画的每一处细节，笼统地将上帝身边出现的人称为天使不失为妥当的说法。

有意思的是，或许是瓦萨里、康迪维等人具有导向性的描述对此后的历史产生了更大的作用，他们的记录作为与米开朗基罗同时代的一手文献材料出版、流传、被后人广泛征引，在图像传播滞后的年代，他们的文字先入为主地为读者勾勒出画作的主题，很容易就会让读者有了预先的印象。画面的重心被放在上帝和亚当身上，而重心以外的区域则成为了观看的盲区。

然而，得益于现代复制和印刷技术，今天，即便远在万里之外，我们不仅可以看到这些壁画的高清复制品，甚至可以能比亲临现场更为容易地检视壁画的各处细节。

画面中，上帝的这只手与年轻女子和小男孩的关系如此密切，显然把他们从一群“小天使”中分别出来了。稍加注意也不难发现，与挤在上帝身后露出脑袋来围观同伴们不一样的是，他们露出了身体的大半，尤其是小男孩，并且他们的身体和脸部受光更多，不像其他伙伴脸上蒙了一层淡淡的阴影。换言之，在上帝周围的这一群人当中，他们是被突出表现的，理应是更容易被看到的对象。



图 14 : 米开朗基罗,《创造亚当》局部

在这诸多的差异中,更大的差异体现在了这个小男孩身上。首先,小男孩位于画面的最右端,在位置上,他是整个画面中最远离中心事件的人;而当所有人的目光都聚焦在上帝创造亚当这个让人颤动而又伟大的时刻,这个小男孩的目光却投向了画外,他仿佛是一个局外人,并没有意识到眼下正发生的事情,也似乎与画中其他人不在一个时空维度。

但如果我们注意到上帝的左手,是放在这个小孩子右肩膀上的,确切地说,上帝左手的拇指和食指——正如他指向亚当的也是他右手的拇指和食指——以一种非寻常的方式压在小孩子的肩膀上。米开朗基罗对这只手指做

了非常细腻的处理，手腕呈直角的弯曲，食指并不自然，而且显得很长，看起来这让小孩子的肩膀承受着并不轻的压力，仿佛他是上帝力量的支点（悖论的是，全能的上帝并不需要依靠任何什么东西）；同时，上帝的这个手势也像是在指着祂（图 14）。除此之外，与上帝在创造亚当、创造日月以及草木时带有指示性、指令性的手势显著不一样的是，上帝的这只手与小孩子的身体是紧密地连接在一起的。

这个小孩子是谁？

直至 1875 年，即西斯廷天顶画通过印刷品出版后的不久，开始有人“看到了”这个孩子。⁽²⁶⁾ 最先，德国艺术史家让·保罗·里奇特（Jean-Paul Richter, 1847—1937）注意到这个孩子并指出这就是基督。里奇特这一直觉式的观察引发了学界的争议，他的观点尽管不乏支持者，但也并未能说服激烈的反对者。

直至一百年后，才有学者试图提供视觉上的证据来印证这个说法。1974 年，米迦勒·斯托尔巴赫（Michael Stolbach）对上帝的这两根手指作了专门

图 15：《圣吉尔斯的弥撒》（*The Mass of Saint Giles*）局部，木板油画，约 1500 年，伦敦国家美术馆藏（The National Gallery, London）





图 16:米开朗基罗,《创造亚当》局部

的研究:这两只看起来并不自然的手指,并非仅仅是形式上的表现,而是具有基督教神学的含义。他指出,拇指和食指是神父在弥撒中接触“圣饼”的两只手指,在天主教的圣餐礼仪中,经过祝圣的圣饼实际上是基督的“圣体”。⁽²⁷⁾

同时期“高举圣体”题材的绘画不乏这一细节的表现,如 15 世纪的一幅《圣吉尔斯的弥撒》(The Mass of Saint Giles)中,神父以双手的拇指和食指高举“圣饼”,与基督像相对,正是强调了弥撒中“圣饼”与基督的关联(图 15)。

不久之后,壁画中一个细节的发现也为里奇特的观点提供了支持。⁽²⁸⁾上个世纪 80 年代,梵蒂冈组织专家对西斯廷天顶画进行了一次全面的清洗和

修复。四百多年来，由于灰尘的累积、蜡烛的熏染以及历史上多次人为的添笔与改动而变得黯淡的天顶画，被还原出了创作之初的面貌，人们得以看到米开朗基罗绘制天顶画的诸多细节。

天顶画所画的姿态各异的数百只手，没有一只像上帝的这只左手，被刻画得如此细腻。食指的轮廓、中间指关节处的皮肤皱褶、掌指指关节微微隆起的皮肤皱褶，以及拇指肌腱等多处，都留下了密密麻麻的碳粉痕迹（图16）。

这些碳粉痕迹表明，米开朗基罗将这只左手的草图转换至墙壁时使用了针刺法。针刺法又叫刺孔法（pouncing）^{〔29〕}，是湿壁画^{〔30〕}绘制过程中将草图转移到墙壁上的方法之一：先把草图贴在灰泥面上，用尖针沿着草图上的线条刺出密密麻麻的小孔，然后再用碳粉包在这个刺满了小孔的草图上进行拍打，碳粉通过细孔渗入，便会在灰泥面上留下痕迹，如此一来，草图的轮廓便能转移到灰泥上。^{〔31〕}

除了针刺法以外，还有一种方法叫刻痕法。这种方法类似描图，即把草图贴在灰泥面上，用尖笔把草图上的线条描下来，这样在灰泥面上就会留有草图的刻痕。

相较而言，刺孔法比刻痕法更能精准地传达草图的细节，但也更费时间和工夫，一般用在画面中需要精心绘制的重要部分，比如米开朗基罗在涉及人物眼睛、鼻子、嘴巴、耳朵等部位，多采用针刺法。而从米开朗基罗对这只左手异常细腻的处理，至少从艺术家的角度来看，其需要的着力程度和谨慎程度并不亚于，甚至更甚于那只在观看效果上更为重要的右手。

这个小孩子是耶稣吗？

创世的场景中出现耶稣并不稀奇，反倒合乎基督教正统教义。事实上，在《圣经》中至少有三处关键的经文揭示了耶稣与创造的关系：《创世记》中记载上帝第六日造人：“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人”^{〔32〕}，



图 17:《亚当领受活的灵以及三位一体》(Adam receiving Soul, and Trinity; Fol.005v), 中古圣经抄本 (MS M. 394) 内页插图, 羊皮纸微型画, 1400-1424 年, 纽约摩根图书馆及博物馆 (The Morgan Library & Museum)

在这里,上帝自称我们,这是三位一体教义确立所依据的重要经文之一;而《约翰福音》开篇即言“太初有道,道与神同在,道就是神。这道太初与神同在。万物是藉着他造的;凡被造的,没有一样不是藉着他造。……世界也是藉着他造的……”^{〔33〕},这里的“道”指的是耶稣基督,经文一再强调万物、被造的、世界都是“藉着他”(through him)所造;《歌罗西书》表达的意思与前者基本一致:“爱子是那不能看见之神的像,是首生的,在一切被造的以先。因为万有都是靠他造的……一概都是藉着他造的,又是为他造的。他在万有之



图 18 (左、右):《教义石棺》(*Dogmatic Sarcophagus*), 又称《“三位一体”石棺》(*Trinity Sarcophagus*), 局部, 大理石雕刻, 320-350 年, 梵蒂冈博物馆 (The Vatican Museums, Vatican City)

先;万有也靠他而立”^{〔34〕}, 这里的子即耶稣基督, 经文清楚地把耶稣与被造物区别开来, 指出耶稣是被生而非被造, 并且万有“藉着他”所造、为他所造, 从而指认了耶稣造物主的身份。后两段经文多次提到“藉着他”, 乃强调了耶稣在创造中作为中介的作用。因此, 上帝创造亚当之际必定有子(耶稣基督)的在场, 不管他是否被表现了出来, 并且万有一概都是“靠他(子)造的……藉着他造的”。

一幅 15 世纪早期描绘“创造亚当”的《圣经》抄本插图中, 父、子、灵罕见地出现在第一个人被造的场景里, 并且被表现为最为常见的三位一体的组合形式, 即白胡子长者代表圣父、青壮年男子代表圣子耶稣基督、鸽子代表圣灵。更有意思的是, 赋予亚当以灵魂的是圣子(图 17), 而不是圣父。“藉着他……得以被造”, 这个关系在此以视觉的方式被明确地表达出来, 表明了耶稣在创造中的位置。

就“创造亚当”的主题而言, 把耶稣表现出来尽管并不稀奇, 但也并非



图 19: 雅各·德拉·奎尔查 (Jacopo della Quercia, 约 1374-1438),
《创造亚当》, 大理石浮雕, 1425-1438 年, 博洛尼亚圣白托略教堂 (San Petronio
Basilica, Bologna) 大门左侧装饰石柱

普遍的做法。除了上述抄本创造亚当场景中的耶稣形象，耶稣的在场还通过某种更具有象征意味的形式被表现出来。

一副制作于四世纪的石棺，其中一侧的浮雕板描绘了亚当和夏娃被造的场景，画面左侧出现了三个形象相似的男性形象（图 18），这被认为是迄今



图 20 :彼得罗·佩鲁吉诺 (Pietro Perugino, 约 1450-1523),
《圣母子》局部, 木板油画, 15 世纪晚期, 那不勒斯国立卡波迪蒙特博物馆 (Musco
di Capodimonte, Naples)

所知三位一体最早的视觉表达⁽³⁵⁾;博洛尼亚圣白托略教堂大门左侧装饰柱上表现“创造亚当”浮雕中,上帝的头顶出现了一个倒三角图形的光轮⁽³⁶⁾,以此暗示“三位一体”(图 19)。

从上述几个例子不难看出,耶稣在创世中呈现的形态是多样的,并不单

一而固定，而且均被编织在三位一体的关系中。^{〔37〕}

那么，是否可以认为，在米开朗基罗的设计中，耶稣被表现为小孩子的样式呢？这似乎并不常见。但我们不要忘记，欧洲文艺复兴时期不胜枚举的圣母子作品中那个小小的耶稣基督同样是最为人所熟悉、最深入人心的形象之一。事实上，米开朗基罗笔下的这个小孩子形象也不难让人联想到圣母子题材中的裸体小基督（图 20）。

正如米开朗基罗没有给天使加翅膀、给上帝画光轮，他也没有简单地使用诸如鸽子这类约定俗成的符号向观者传达画面的内涵。脱离了这些易于为观者一眼看懂画面的象征符号，以视觉形式交代清楚其中的叙事关系和人物关系则显得尤为必要。考虑到画面的主题是亚当的被造，如果将小孩纳入一个整体的关系，即将小孩、上帝与亚当三者放在一起考察，有助于进一步理解米开朗基罗对这个主题的构想。

四：上帝的两臂与双手

美籍俄国犹太裔艺术史家列奥·斯坦伯格（Leo Steinberg, 1920—2011）提醒我们，要注意从比例的角度去考量画面要传达的信息。在整幅画面中，上帝和亚当是两个最触目的块量。然而在人物比例，上帝、亚当和小男孩三者则是一个标准的。尺寸大小是判断人物角色的一个因素，不同身型大小意味着等级和秩序。上帝周围的“天使”在比例上显然比上帝要小一号，而亚当则享有与上帝一样的型体比例，突出了亚当是按照神的形象所造的，“通过与上帝一样的比例大小，才让那些比例较小的天使们为之惊讶”。^{〔38〕}而那个承受了上帝左手的小孩，则与他身边的伙伴比例不一样，却与上帝和亚当的大小标准一致。有差异的比例“是为了被看见”，体现类属关系，上帝、亚当与小孩可以当作一个类属来考量，具有区别于其他人物的特殊

关联。而上帝和亚当作为画面中分量最重的两个身体，毫无疑问是画面的主角。但实际上，与他们共享一个大小标准的小孩，是画面的另一个主角——耶稣基督。

假如我们从观看的细节中跳出来，从一个更广阔的视觉空间考察上帝、亚当和小耶稣基督的关系——从画面的最左端，亚当的支撑在土地上的右手开始，顺着亚当的左膀臂，亚当的左手，亚当和上帝的指间，上帝的右手，再顺着上帝的右膀臂、左膀臂、他的左手、他左手的食指，最后落在了小孩子的肩上——这一条主要以人物的膀臂和手所组成的“线”横贯了整个画面。

这其中包含了两组镜像关系：一组是最引人触目的亚当和上帝的关系，因为亚当是按照神的形象和样式所造的，因此亚当可以看作是上帝的镜像；另一组关系，则以上帝自己的身体为轴心，通过伸展的两臂，以一手指向亚当、一手指向小耶稣基督的方式，揭示出亚当和耶稣基督二人的镜像关系：第一个亚当和第二个亚当，首生的亚当和末后的亚当。

两个亚当以及他们之间的关系是在《哥林多前书》中被阐明的：“首先的人亚当成了有灵的活人，末后的亚当成了叫人活的灵。但属灵的不在先，属血气的在先，以后才有属灵的。头一个人是出于地，乃属土；第二个人是出于天。”^{〔39〕}“末后的亚当”、“属灵的”、“第二个人”指的是正是基督。亚当是属血气的、出于地；基督是属灵的、出于天。

结合这一段文本再来看“创造亚当”这个场景中亚当与小基督的关系：他们作为一组镜像，以上帝作为中心，由上帝之手一左一右分别指明；亚当斜卧在野地上（出于地、属土），而小基督与天使们则身处上帝所在的“天界”（属灵、出于天）；亚当透过上帝之手承受上帝发出的让人活的灵，而小基督则透过上帝之手与上帝彼此相连、承受上帝本身。指向亚当的手是正要触及（实际上并未触及），指向基督的手是与其亲密相连。透过上帝这两只手，也



图 21 (上、下): 西斯廷礼拜堂天顶画原图及示意图,
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:CAPPELLA_SISTINA_Ceiling.jpg,
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sistine_Chapel_ceiling_diagram_overlay_composite.png





可以理解他们与上帝关系在本质上的不同,亚当与基督,前者被“造”(made),非被“生”(born),而后者被“生”,非被“造”。⁽⁴⁰⁾

米开朗基罗对上帝创造第一个人场景的设计,表达了他对这个事件超越时间和空间的理解。基督以既隐微却又显而易见的方式在场。上帝伸展的双臂、大能的手,将亚当和基督穿在了一条叙事线上,构图所具有的连续性也表明了时间上这个事件并非只定格在一个瞬间,在激动人心的创造之际包含了将来的救赎,而救赎本身也被扣在上帝连续不断的创造链条之中。两个亚当,完整地诠释了上帝造人的双重内涵,属土的和属灵的都在他的计划当中。⁽⁴¹⁾在这个意义上,上帝的两只手臂、两只手缺一不可,我们也很难说,上帝的哪一只手比另一只手更重要。

将《创造亚当》放回到整个天顶的原始情境来看，或许可以对以上论述略作补充。

西斯廷的天顶是一个呈矩形的拱顶，两壁窗户上的位置间隔着支持拱顶的三角形拱肩。呈矩形的天顶是由多个大主题之下的小画块组成。其中，天顶正中央以虚拟的大理石柱檐隔成九个更小的矩形画块，九个画块由西向东（即祭坛往大门入口方向）分别表现了“神分光暗”、“创造日月、草木”、“神分水陆”、“创造亚当”、“创造夏娃”、“人的堕落以及被逐伊甸园”、“挪亚献祭”、“大洪水”、“挪亚醉酒”九个出自《创世记》的场景（图 21）。

檐板的下方的壁龛中，是《旧约圣经》中的七位先知（Prophets）和异教神话中的五位女先知（Sibyls）^{〔42〕}，他们分别坐在石座上。石座以下、窗户以上的三角形拱肩以及弦月壁的弧形壁面分别表现了耶稣的列祖，这是相当罕见的题材。

四个角落三角状的穹隅则绘入《旧约圣经》中“哈曼被处死”、“摩西制造铜蛇”、“犹滴割下赫罗弗尼斯的头”（天主教、东正教《旧约圣经》）以及“大卫杀死歌利亚”四个有关于以色列人在危难关头获救的故事。

在天顶中央这一序列的区域中，选择挪亚的故事入画意味深长。一般而言，洪水是对堕落后的人的惩罚和灾难，方舟则是上帝的恩典与拯救，预表耶稣；而先知们，他们都曾以话语预言耶稣的来临；^{〔43〕}一帧一帧的耶稣先祖的家庭群像，串联起来就是耶稣的家谱，通过血缘的代代相传也预示着这个谱系的高潮——耶稣的到来。

天顶画的构思融合了米开朗基罗对《圣经》及其义理的理解。^{〔44〕}作为一个公共的礼拜空间，如果说整个天顶画的叙事隐含着—一个终末的指向的话，那就是耶稣基督。耶稣既在历史中，也在永恒里。上帝的手将其与亚当联合，一右一左，一始—一终，透过上帝—的两只手，我们看到人类命运的首末两端。●

-
- 〈1〉 米开朗基罗接受教皇尤利乌斯二世（Julius II, 1443—1513）的委任，为西斯廷礼拜堂（Sistine Chapel）绘制天顶画。其创作时间为1508年5月至1512年10月。其中《创造亚当》创作于1511年。
 - 〈2〉 Charles de Tolnay, *Michelangelo, 5 vols., vol.2: The Sistine Ceiling* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969), p.44., 转引自: Marjorie O'Rourke Boyle, *Senses of Touch: Human Dignity and Deformity, from Michelangelo to Calvin* (Brill, 1998), p.3.
 - 〈3〉 “野地还没有草木，田间的菜蔬还没有长起来，因为耶和華还没有降雨在地上，也没有人耕地，但有雾气从地上腾，滋润遍地。”《创世记》2: 5-6。本文如无特殊说明，《圣经》经文皆引自白话中文和合本。
 - 〈4〉 有研究认为米开朗基罗表现的袍子其原型是人体的子宫，参见: Adrian Stokes, *Michelangelo: A Study in the Nature of Art* (London: Tavistock Publications, 1955), p.89; 也有研究认为其原型是人的大脑，参见: Frank Lynn Meshberger, “An Interpretation of Michelangelo's Creation of Adam Based on Neuroanatomy”, in *Journal of the American Medical Association* (JAMA), 1990; 264(14): 1837-1841.
 - 〈5〉 《创世记》1: 26。
 - 〈6〉 Leo Steinberg, “Who's Who in Michelangelo's Creation of Adam: A Chronology of the Picture's Reluctant Self-Revelation”, in *The Art Bulletin*, Vol.74, No 4 (Dec., 1992), pp.552-566.
 - 〈7〉 E. H. Gombrich, *The History of Art*. (London: Phaidon Press; 16th edition, 1995), p.312.
 - 〈8〉 Leo Steinberg, “Who's Who in Michelangelo's Creation of Adam: A Chronology of the Picture's Reluctant Self-Revelation”, in *The Art Bulletin*, Vol.74, No 4 (Dec., 1992), pp.552-566.
 - 〈9〉 从地上站立起来，被认为是人有别于动物的关键特征之一，体现了人性尊严的时刻。参见: Marjorie O'Rourke Boyle, *Senses of Touch: Human Dignity and Deformity, from Michelangelo to Calvin* (Brill, 1998), p.2.
 - 〈10〉 米开朗基罗出生于佛罗伦萨附近，至少对吉贝尔蒂设计的圣约翰洗礼堂东门浮雕不会陌生。据传他对门上浮雕盛赞有加，并把大门媲美“通往天堂之门”（“the entrance to Paradise”）。参见: Giorgio Vasari, *The Lives of the Artists*, translated with an introduction and notes by Julia Conway Bondanella and Peter Bondanella (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 98.

- 〈11〉 Giorgio Vasari, *The Lives of the Artists*, translated with an introduction and notes by Julia Conway Bondanella and Peter Bondanella (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 475.
- 〈12〉 同上, p. 476。此处中文转引自杨德友译《米开朗基罗·波那罗蒂传》，载《倔强的石头：米开朗基罗传》（北京：金城出版社，2013年），页72。
- 〈13〉 欧文·潘诺夫斯基著，《米开朗基罗与新柏拉图主义》，戚印平、范景中译，载《图像学研究：文艺复兴时期艺术的人文主题》（上海：上海三联书店，2011年），页175-176。
- 〈14〉 “我手立了地的根基，我右手铺张诸天，我一招呼便都立住。”（《以赛亚书》48：13）“你们要向耶和華唱新歌，因为他行过奇妙的事。他的右手和圣臂施行救恩。”（《诗篇》98：1）“你不要害怕，因为我与你同在；不要惊惶，因为我是你的神。我必坚固你，我必帮助你，我必用我公义的右手扶持你。”（《以赛亚书》41：10）
- 〈15〉 早期基督徒谨守旧约不可造像的训诫，甚少对上帝有直接表现。上帝被允许表现出来，第二次尼西亚公会议（Second Council of Nicaea, 787年）是一个预备。第二次尼西亚公会议的召开，针对的是拜占庭时期持续一百多年的圣像破坏运动（717—843年）。这次会议的结果之一是恢复圣像的荣誉，恢复圣像崇拜（但不应当成神来供奉崇拜）；随后的790年，查理大帝主持编修了四卷本的《加洛林书》（*Libri Carolini*），针对第二次尼西亚公会议中关于圣像崇拜的内容进行了驳斥，阐明了圣像在神学中的位置：圣像不仅仅是工匠们制作的物品，它们更重要的作用是激发宗教信仰以及它们所代表的主题和内涵，而非激发对圣像本身的崇拜。尽管看起来《加洛林书》对第二次尼西亚公会议中有关圣像崇拜的内容持反对态度，但实际上，它反对的是圣像崇拜，而非圣像本身，它对于圣像的存在是给予空间并阐明其存在之意义。第四次君士坦丁堡公会议（Fourth Council Constantinople, 869—870）再次确认了第二次尼西亚会议的决定，尤其提出基督教图像与福音书一样要受到尊重，并例举了一系列的圣像。尽管这些圣像里没有包括上帝，圣像的被接受和尊重制造了积极和宽松的气氛，上帝（God）是可以被表现出来的，但是要以“Christ-God”或者“Father-God”的形式。对于表现上帝，画匠和雕刻匠们心怀敬畏与战兢，只敢以手或者身体的局部表现之。直至12世纪，上帝开始作为一个完整的人类形象出现，被表现为有着胡子的男性长者——父亲般（“Father-God”）——的形象。这个形象到了文艺复兴时期则已经相当流行。参见：François Bœspflug, “The Trinity in Christian Visual Arts”, translated from the French by Francesca A. Murphy, chapter 34, in *The Oxford Handbook of the Trinity*, Gilles Emery, O. P., Matthew Levering, eds. (Oxford: Oxford University Press; 1st edition, 2012), pp. 472-486.

- 〈16〉有研究指出这里的上帝形象本身即集合了“三位一体”，上帝裸露的手臂象征肉身化的基督，右手的手指则象征圣灵。参见：戈斯波特·舒斯勒《米开朗基罗的〈创造亚当〉》，马宁译，载《中国美术》2016年第4期，页151-157。
- 〈17〉《耶利米书》27：5。
- 〈18〉《申命记》4：34。
- 〈19〉《申命记》34：12。
- 〈20〉《以赛亚书》52：10。
- 〈21〉瓦萨里在欧洲被认为是近代第一个艺术史家，他的著作《由奇马布埃至当代最优秀的意大利建筑师、画家、雕刻家的生平》（*Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri*，中文或翻译为《艺苑名人传》、《著名画家、雕塑家、建筑家传》、《大艺术家传》）初版于1550年，记录13世纪佛罗伦萨画家奇马布埃至16世纪他本人为止，共二百六十余位意大利文艺复兴时期的艺术家的生平和重要作品，是西方艺术家传记的开山之作。瓦萨里与米开朗基罗是同时代人并且与米开朗基罗交好。在传记里，瓦萨里对米开朗基罗的着墨最重，米开朗基罗是瓦萨里最为推崇的艺术家。
- 〈22〉“nel quale con un braccio cigne alcuni putti,...”，in Giorgio Vasari, *Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architetti: Volume XII* (Firenze: Felice Le Monnier, 1856), p.194.
- 〈23〉阿斯坎尼奥·康迪维著，杨德友译《米开朗基罗·波纳罗蒂传》，载《倔强的石头：米开朗基罗传》（北京：金城出版社，2013年），页106。
- 〈24〉《诗篇》18：10。
- 〈25〉数据参考：Carmen C. Bambach, *Michelangelo: Divine Draftsman and Designer* (Metropolitan Museum of Art, 2017), 83.
- 〈26〉孩子“被看见”的历史，斯坦伯格作过简要的梳理，参见：Leo Steinberg, “Who's Who in Michelangelo's Creation of Adam: A Chronology of the Picture's Reluctant Self-Revelation”, in *The Art Bulletin*, Vol.74, No 4 (Dec., 1992), pp.552-566.
- 〈27〉Michael Stolbach, “Two-Finger Exercise”，该文章是1974年研讨会提交的论文，未正式发表。此处引述斯托尔巴赫的观点转引自：Leo Steinberg, “Who's Who in Michelangelo's Creation of Adam: A Chronology of the Picture's Reluctant Self-Revelation”，in *The Art Bulletin*, Vol.74, No 4 (Dec., 1992), pp.552-566.
- 〈28〉Leo Steinberg, “Who's Who in Michelangelo's Creation of Adam: A Chronology of the Picture's Reluctant Self-Revelation”，in *The Art Bulletin*, Vol.74, No 4 (Dec., 1992), pp.552-566.
- 〈29〉Gerald W. R. Ward. ed., *The Grove Encyclopedia of Materials*

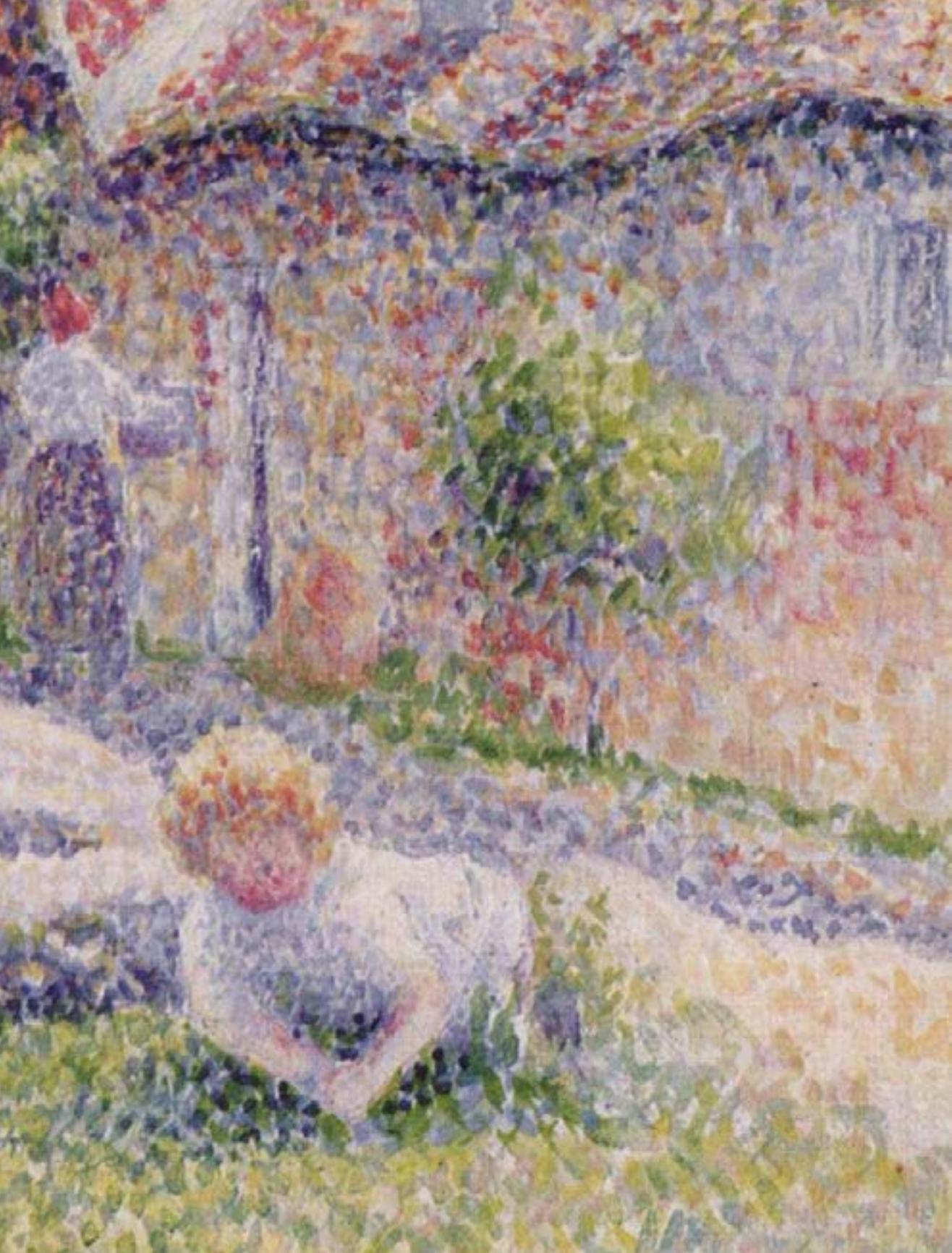
and Technique in Art (Oxford: Oxford University Press; 1st edition, 2008), pp. 89, 223-224, 526.

- 〈30〉 湿壁画 (fresco)，其词源来自意大利语中的形容词“fresco”，是新鲜的意思，这与湿壁画的特性有关。绘制湿壁画要先在墙壁上涂抹一层粗糙的灰泥打底，这层灰泥叫“arriccio”，待这层“arriccio”变干变硬后，再涂一层轻薄光滑的灰泥，这层新涂的灰泥叫“intonaco”。“intonaco”一般经过10-12小时就会变干，而壁画就是需要绘制在这层新鲜的“intonaco”变干之前绘制上去。颜料与清水混合即能渗进湿润的“intonaco”，“intonaco”变干的过程也是其吸收和固定颜料的过程。灰泥干了以后，颜料随之会固着在灰泥里面，成为墙壁的一部分，而灰泥一旦变干就很难再吸收颜料。这样绘制出的壁画是持久牢固，但也意味着绘制湿壁画必须赶在变干以前画好。因此，这个材料上的限制决定了在“intonaco”上正式绘制壁画之前要有深思熟虑的构思和构图，之后再草图快速转移到灰泥面上。
- 〈31〉 可参考视频：<https://www.youtube.com/watch?v=Cej4Ggq5n-QI>，以及，https://www.youtube.com/watch?v=d7C3GzPa_g4。
- 〈32〉 《创世记》1: 26。
- 〈33〉 《约翰福音》1: 1-3, 10。
- 〈34〉 《歌罗西书》1: 15-17。
- 〈35〉 Robin M. Jensen, “The Economy of the Trinity at the Creation of Adam and Eve”, *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999), pp. 527-546.
- 〈36〉 在西方传统的基督教题材绘画中，人物头顶绘有圆形光轮通常表示这个人物形象是神圣的，这样的光轮多出现在上帝、耶稣、天使、圣徒的身上，以此区别于常人。
- 〈37〉 米开朗基罗的《创造亚当》是否表现了三位一体？上帝左手臂弯中的年轻女性令人无法忽视，曾有观点认为这个裸体的人物形象代表的是圣灵。然而，其身份是谁令人费解，学界亦存在较大争议，主要的观点还有以下几种：圣母马利亚、夏娃、智慧的化身（《箴言》第8章中以“她”指称的“智慧”）、上帝身边众多天使之一等。除了斯坦伯格的文章，亦可参见：Marcia Hall and Leo Steinberg, “Who’s Who in Michelangelo’s ‘Creation of Adam’ Continued”, in *The Art Bulletin*, Vol.75, No.2 (Jun., 1993), pp. 340-344; 以及 William M. Jensen, “Who’s Missing from Steinberg’s ‘Who’s Who in Michelangelo’s ‘Creation of Adam’?””, in Heidi J. Hornik & Mikeal C. Parsons, eds., *Interpreting Christian Art: Reflections on Christian Art* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 2003), pp. 117-137.
- 〈38〉 Leo Steinberg, “Who’s Who in Michelangelo’s Creation of Adam: A Chronology of the Picture’s Reluctant Self-Revelation”, in *The Art Bulletin*, Vol.74, No 4 (Dec., 1992), pp.552-566.

- 〈39〉《哥林多前书》15: 45-47。
- 〈40〉Robin M. Jensen, “The Economy of the Trinity at the Creation of Adam and Eve”, *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999), pp. 527-546.
- 〈41〉“我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状。”（《哥林多前书》15: 49）
- 〈42〉七位《旧约圣经》中的先知从祭坛至入口方向分别是：约拿、耶利米、但以理、以西结、以赛亚、约珥和撒迦利亚；五位异教女先知从祭坛至入口方向分别是：埃及利比亚女先知（The Libyan Sibyl）、波斯女先知（The Persian Sibyl）、罗马库迈女先知（The Cumaean Sibyl）、巴比伦厄立特里亚女先知（The Eritrean/Erythraea Sibyl）、希腊德尔菲女先知（The Delphic Sibyl）。
- 〈43〉在基督教的礼拜堂出现异教神话人物似乎颇为突兀，但早期基督教教会中有意调和异教神话和正统基督教教义的学者，宣称这些女先知的预言的确预示了圣母降生、耶稣受难、最后审判等事件，因而认为她们应当获得尊敬，并且认为她们替异教世界做好准备迎接基督的降临，正如《旧约圣经》中的先知替犹太人做预备一样。尽管有神学家如托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 约1225—1274）认为她们的能力不能与《旧约圣经》中的先知相比，但在中世纪，作为题材，这些女先知在基督教艺术中非常流行，也影响到15、16世纪的创作观念。加之时人迷信预言，预言性著作在当时非常流行，因此米开朗基罗在西斯廷天顶中表现这些异教先知也不足为怪。参见：金恩著、黄中宪译，《米开朗基罗与教皇的天花板》（上海：文汇出版社，2005年），页160-164。
- 〈44〉教皇尤利乌斯二世对天顶画最初的设想，是打算让米开朗基罗在礼拜堂的窗户上方画十二使徒，而天顶剩下的地方则覆盖由方形和圆形交织而成的几何布局，一种在古罗马天顶装饰常出现的万花筒式的图案。根据康迪维的记载，教皇执意要当时以雕塑蜚声意大利的雕塑家米开朗基罗接手这一项目。然而，米开朗基罗直言对教皇的天顶画构想不满，并说服教皇给他更大的自由来设计天顶画。教皇妥协了，同意了米开朗基罗的要求。这在当时并非常见的事，但也并非意味着艺术家可以随心所欲地按着自己的意思创作。规模如此宏大的绘画工程，尤其是在罗马天主教世界这样重要的一座礼拜堂里进行，设计方案或许有神学家介入。枢机主教方济各·阿利多西（Francesco Alidosi, 1455—1511）、奥古斯丁修会的总会长艾吉迪奥·安东尼尼（Egidio Antonini, 1472—1532），被认为最有可能参与了天顶画的项目，给米开朗基罗的创作提供神学上的支持。另外，米开朗基罗的设计图也很有可能需要经过异端裁判官的审查。参见：金恩著、黄中宪译，《米开朗基罗与教皇的天花板》（上海：文汇出版社，2005年），页53-57。



J.M.W. Turner 1845



《村庄里的孩童》（*Kinder auf einem Bauernhof*），
法国犹太裔画家雅各·亚伯拉罕·凯米·皮萨霍（Jacob Abraham Camille Pissarro, 1830—1903）作，
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/ee/Camille_Pissarro_019.jpg。

访客

文 / 山眼

“你抓到我的啦！”容容尖着嗓子叫。

太阳从云层后面透出晕晕的热气，几乎看不见明光，地上也没有影子。两个孩子在厅外台阶上玩抓石子，一小块仿大理石地砖给手掌磨得干干净净。李瑞停下手，心不在焉地看围墙那儿的一棵银杏树，伸出墙外的一大片树枝上，叶子已经变黄了。

“还我。”容容坚持。“红石子儿都是我的。”

李瑞把石子从攥紧的拳头缝里，一点一点漏下在容容面前。一个、两个、三个。

容容也不生气。他揽过石子，吐了口唾沫在左手掌心，双手搓几个来回，晃着脑袋说：“你犯规，这回轮我了。”

李瑞站起身朝下俯视容容，他说：“我不玩了。这都几点了。过会儿我妈该罗嗦了。”

容容伸出舌头将嘴唇从左到右舔了一遍，喉咙咕噜作响，半是央求生气地说：“才第二把！再玩儿会呗。”

“给你抓我的子儿，好吧。”他讨好地把石子送到李瑞面前，指甲缝满是密实的黑垢。不过李瑞还是要走。容容飞快把石子搂进衣兜，双手灵巧地在台阶上一撑，坐进轮椅。他一手拉扯着李瑞，另一只手推着轮子走。

“干嘛，去哪儿。”

“我知道一个地儿……好玩儿……”他松了李瑞的手，一面四下看着，双手继续滚动轮子。“一会儿你妈问起来，你就说……说我不让你走。”

午后两点钟，大部分人还在午睡。院子里静悄悄。外面打麦场有收割机嗡嗡响动，隔着院墙能看到一只机器臂晃来晃去。

李瑞跟着他绕过主楼，在槐树路下走到后院。地上零散的干枯落叶，走上去吱吱咯咯轻响。“友情”楼外，一位金发碧眼的妈妈在踱步、打电话，她没有看到他们。小路在“阳光”楼结束，他们走上泥土地，在楼的背阴面，有个圆拱形小角门，旁边一座灰砖房。

门没有锁，容容径直推门进去。李瑞犹豫一下，到底好奇，也跟着他进去。

房子里很黑，窗户不知为何被木条钉死了，只露出边缘一些白色痕迹，宛如一团被撕烂的棉絮。过了一小会儿，李瑞眼睛适应了。只见窗下摆着一只长沙发，扶手和沙发腿的条纹布面都烂了，露出里面浓鼻涕一样浅黄绿色填料。旁边堆着一些长木条，翘过来伸在沙发上面。屋子另一面堆着几把旧椅子、大花盆、麻绳、纸盒，除此之外就是只看见轮廓不知到底是什么的东西。

“你怎么知道这儿？”容容是好朋友，但从没告诉过他这个秘密地点。

容容把轮椅停好，得意地咧嘴笑。但他很快停下笑容，叹气道：“有时候心情不好了，我就在这儿待会儿。”

李瑞脸上抽动了一下。他心情不好？他不知怎样轻松表达那种揶揄，但又不显得过分羡慕。他笨拙地搜刮字句，很快放弃了。容容把石子在手里捏来捏去，好像在等待他，慢慢说：“我走了，反正以后你可以来。”他低着头，

然后抬起来，李瑞在他脸上看到了那种怜悯。

屋内有一种潮湿酸腐的气味，像是剩饭和杂草混合的味道。李瑞后悔跟他过来。

“来吧来吧。”容容一挤眼，推着轮椅到沙发后面，歪着身子伸长胳膊在地下搜索一会儿，掏出一副扑克牌，一个纸盒。变形金刚的，他晃晃扑克牌说。然后又捏起黑黢黢的指甲尖，伸入纸盒。

李瑞看出那是瘪瘪的半盒纸烟。他吃了一惊，劳拉妈妈从不允许他们抽烟，他很少见到这东西。容容摸出一只压扁的香烟递给他，兴奋地嗯嗯点头。李瑞接过来，放在唇边嗅嗅，觉得有股好闻但是怪异的味道。容容又掏出口袋里的石子，“你都几岁了，还整天玩石子儿？”李瑞忍不住挖苦他。

容容又笑了，下巴越显得狭长。他呲牙问：“你猜石头和牌一共多少？”“六十五。”李瑞随口说，仍在使劲闻烟的味道。“错啦，石子就十三个！”“牌少了两张。”

“神人！”容容沾着唾沫一张一张数过去，他夸张地作势用拳头来打李瑞，像一个痴心影迷等待到了电影结局那么满足。“怎么老猜那么准？”“将来能当数学家。”他嘟嘟囔囔地说。

活动室里布置得同往常一样，地上靠窗的角落里铺着一些红红绿绿的泡沫拼块，三四个小小孩在那上面爬着，春燕妈妈搂着苏敏和慧慧，另外一个在撕扯她的头发。墙上挂着一幅书法，醒目的“爱”字，旁边密密麻麻写着“是恒久忍耐又有恩慈，爱是不嫉妒，不自夸……”

李瑞是被被劳拉妈妈推进门的，他今天特别不想来。可她说要来，多一个机会吧。其实他们都知道，容容也不是这么找到领养家庭的。早晨劳拉妈妈让他穿红T恤，说今天他和容容两个寿星都穿红色。但他还穿着昨天那件灰色的。

志愿者们都还没有来，他们这样称呼那些来访的人。劳拉跟春燕说了几句话，有点忧郁地看看李瑞，就走了。李瑞在柜子里找到一只大装卸车，低头在地上推来推去，推来推去……还有两年，离十四岁还有两年。不过他报什么希望了。大部分领养人喜欢小一点的孩子，老外更喜欢女孩。而他块头比别人大，十二岁看起来像十四五岁。像他这样的孩子，听说以前也有三五个，过了十四岁，国家不让办收养，就搬出去了。

不知何时，一个女人蹲在李瑞面前。她脸膛黑红，眼角下垂，脑后一条长辫子，净是白发；身穿一件灰蓝带黄花的衬衣。她盯着李瑞，仔细端详他的脸。李瑞浑身不自在，他起身准备走开。但她在后面叫道：“噢，嘿。”

李瑞扭过头，她从刚才的木然迅速换上笑脸。“嗨”，她说，“你是李瑞呀？”

“啊。”怎么还知道他名字？

她停下来，仿佛不知道该说什么。忽然又绽开热情的笑容，问：“多大啦？”

李瑞不想回答这个问题。他扭头看周围。一个精瘦的中年男人带着十岁左右的男孩，显然是刚进门。父亲对儿子一个劲儿说着什么“努力”、“知足”，儿子满脸紧张。一个身穿套裙的女人亲热地搂住一个孩子，在大幅的“爱”字前自拍。还有一个黑框眼镜的大学生模样的女孩子，身穿毛衣和短裤，露出长长一截腿和雪白的布鞋。她招手叫他，他赶忙过去。

女孩说她带来一些书，要李瑞帮着分给孩子们。春燕妈妈手上抱着个胖丫头，兔唇男孩苏敏拖着她的腿也一路走过来，仰头瞪着大眼睛。春燕说这些书需要登记一下，这样所有的孩子们都能看。

没想到脸膛黑红的女人也跟过来，她还在追问：“记得家里人不？”

李瑞屋角壁橱里第三层，小纸盒里放着一块白色粗布，布角上绣着一朵红花；另外有一张旧信纸，笔迹歪歪扭扭写着“谢谢好心人”。除了那以外什么也没有。劳拉妈妈管那叫做纪念物。那是什么意思，证明他也有来源，有

一对父母吧；写字的人……他无法把那些字和一个真实的人（母亲？）联系起来。那么劳拉妈妈他们又是怎么知道他的生日呢，这个问题一直藏在他的心里，但他从来没有问过。

李瑞干脆不躲了，他在屋角地上坐下来。女人紧张而感激地坐在他对面。“从哪儿来的，还记得吧？”她又问。

“山西。”他随便说着。中年父亲端着白色书本大小的屏幕给儿子拍照。春燕还在和大学生说话。时髦女子低头在手机上点点戳戳。

“还记得你家人不？”女人问出口以后，很内疚似的说：“不记得了，不记得了。”

“在这儿吃的穿的都好撒。”她伸长脖子，瞪大了稍微浑浊的双眼看他。

李瑞身体往回缩些。都很好。除了这种时刻，和一年一年越长的年龄。

“学习不错。”女人继续说着，她脸上涌出羞赧和自惭：“会英文了吧。将来去美国了吧。”她嘎嘎笑起来。

李瑞没笑。他很可能永远去不了美国。而且，再过两年他必须离开这里，在那之前要学做饭、修手表，或者，还有什么能干的，将来去工厂么……那样也好，他长大了，要靠自己。

女人忽然停下笑声，好像为了使李瑞开心，她说：“会英文多好，挣多点钱，不像我。”她改口道：“嗨，够了够了，够花了呀。”

“你挺好的啦。没有生病，有病治好了吧。”她伸出一只黝黑而枯卷的手，试探地轻轻碰一下李瑞。有个小小孩尿湿了裤子，在哇哇大哭。春燕给他换衣服，叫李瑞帮着把小朋友的衣服拿到洗衣房里去。

李瑞故意磨蹭很久，估摸着时间到了才回到大厅。只剩了黑红脸膛的女人和女大学生，其他几位志愿者都走了。

那女人径直朝他走过来。李瑞无处可躲。她从挎包里摸索了半天，拿出

一个漂亮纸盒，直送到李瑞怀里。“好东西呀。很时髦。”

李瑞吓了一跳，纸盒上面的照片看起来和大叔手里的一样。白色方方的大屏幕。iPad，是叫这个。

李瑞缩手本能地不要。女人着急往他怀里塞。嘴里还说：“好东西呀，年轻人都有的。很先进，你看你看。”她指着纸盒上的图片，好像要告诉他那有多么好。

春燕过来，说：“这位阿姨。我们这里不能给小朋友单独送礼物的。更不能收这个了。你拿回去吧。啊。谢谢你了。他们用不着。”

“用得着的，用得着的！”她着急地说，几乎要把纸盒打开，给她们看看那里面的东西。“电视上每个人都要，小孩用得着！”

“对不起，我们这里不给孩子用这个的。”春燕继续劝她：“而且不鼓励单独给他们礼物的。”

“我就想给他，不想给别人，就给他，孩子。”她隔着春燕望他一眼，瞬间眼里充满了泪，细眼睛一下子变圆了。光彩四溢。

李瑞呆呆地不知说什么。春燕也愣住了。女人的眼泪哗地一下布满脸颊。

“别——你在网上卖，还能卖个好价钱呀。”春燕说，困惑而求助地看着李瑞和大学生。女孩诧异地睁大眼睛：“新款吧。”她说。

女人暂且把盒子放在一边，从挎包里掏出一卷百元票子，好像士兵绕过敌营的堡垒，冲过春燕，一下全塞在李瑞的手里，紧紧让他攥着。“这可以吧。”她哀求地看着春燕。“一点心意。就一点，给这孩子用。”

春燕无可奈何，想了想，说：“我们也不会让孩子单独收钱……不过。”她抬头看李瑞：“我们可以替他保管，等他以后……以后给他。”

“嗯，嗯。”女人使劲点头表示同意。“谢谢！”她大声说着，甚至朝春燕鞠躬，“谢谢你们啦。活菩萨保佑啊！”

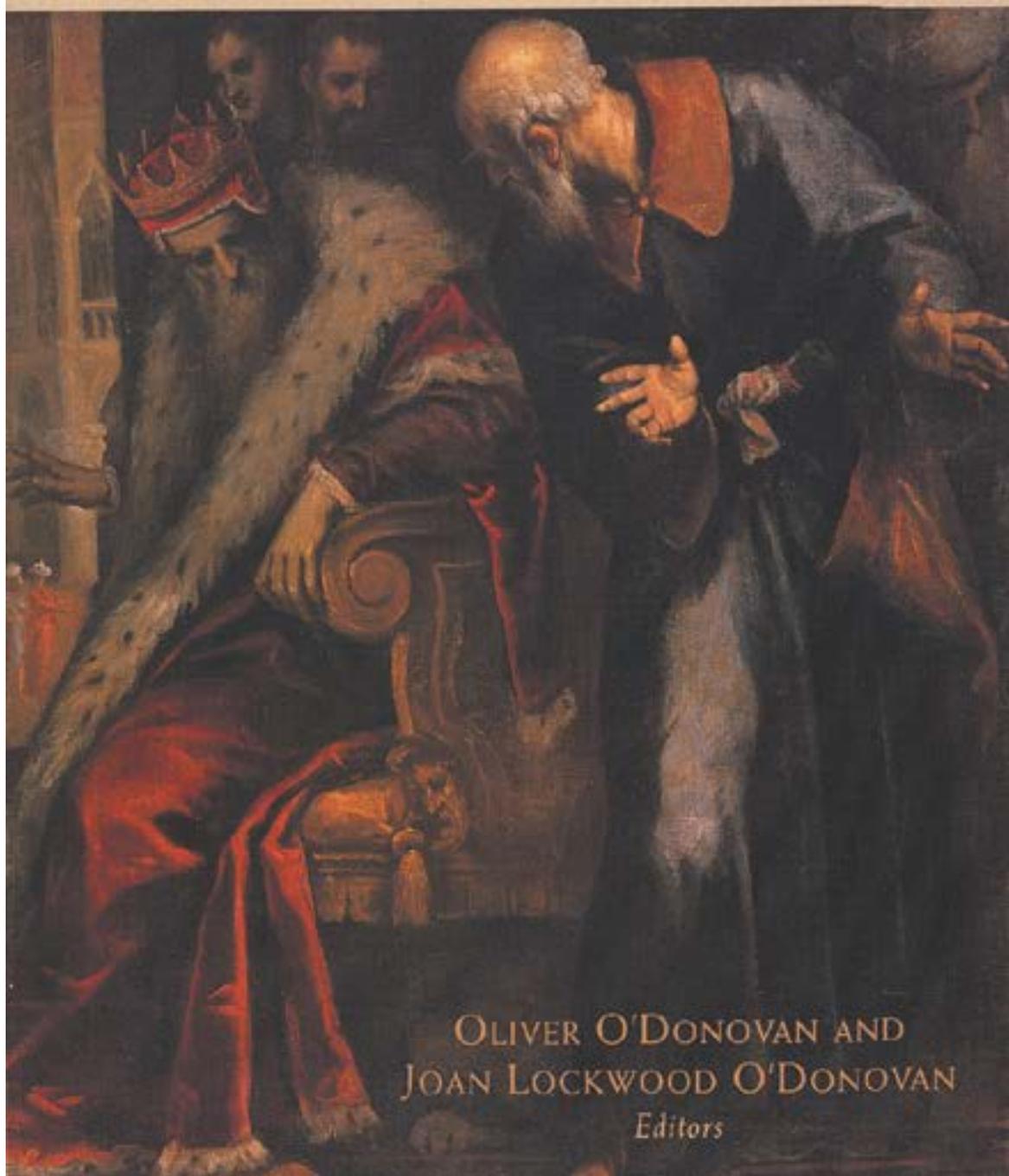
春燕笑了，摇头说：“今天探视时间到了。要收拾了，孩子们要去吃饭。”

女人拿起纸盒，还想要递给春燕，又仿佛使用全身的力气，在那里压服着什么，她不再看李瑞。李瑞心中怦怦直跳，也不敢看她。春燕拉着女人的挎包，带着她们往外走，一面苦笑。大学生飞快拿起地上的背包。沉甸甸的，一定是装了不少书。

崭新的钱币边缘扎着手，但李瑞不敢松开，好像那样会带来什么灾难。几个小孩继续玩闹着。最小的女孩坐在地上吮手，另外几个抢一只玩具车。慧慧无忧无虑地玩蹦高，笑得嘴巴咧到了耳根，圆鼻子和脸颊的肉团嘟嘟抖动，分得过开的双眼含着一种朦胧。隔着窗玻璃看，外面夜色渐渐降临了。初生的雾气在玻璃上蒙上一层清霜。院墙漆黑的轮廓上边，天空如困倦的眼皮垂下来。院子里有一只灯隐隐亮起，照着地上几个人纸片般的影子。●

From Irenaeus to Grotius

A SOURCEBOOK IN CHRISTIAN
POLITICAL THOUGHT



OLIVER O'DONOVAN AND
JOAN LOCKWOOD O'DONOVAN
Editors

“我从埃及召出我的儿子来。”

——马太福音 2:15

