

彼拉多與耶穌

Pilate and Jesus

【意】阿甘本著 趙倞譯

[Italy]Giorgio AGAMBEN

作者簡介

阿甘本，意大利哲學家，現居羅馬

Introduction to the author

Giorgio AGAMBEN, an Italian philosopher who lives now in Rome

Email: gioagamben@yahoo.it

Abstract

In this essay, Giorgio Agamben investigates the reason why Pontius Pilate, one of the very few historically attested figures to appear in the New Testament, is so important to the Christian and Western tradition. Pilate is, as Agamben suggests, the sole “true” figure and the first “personage” ever portrayed by the evangelists. The author offers a detailed analysis of the climactic confrontation between Pilate and Jesus (especially in the Gospel according to John), unfolding and rendering the drama into its literary, theatric, philological, jurisprudential and religious backdrops, where the term “tradition” (parádosis, morphologically and semantically related to another *Biblical* term paradídōmi, “to hand over, to betray, or to commit treason”) is treated with great emphasis. In this process, according to Agamben, it must be Pilatus, the unredeemed mundane creature, who judges his alter ego Jesus, the mártýr or witness to the heavenly kingdom. And only in this paradoxical trial and “non liquet” case are the historic roots of Christianity found.

Keywords: Pontius Pilate, Jesus, truth, parádosis, paradídōmi

契經 (symbolon)^① 即基督徒用來總結其信仰的“信經”(“credo”)。在其中除“主耶穌基督”和“童貞女馬利亞”之外，只有一個專名——本丟·彼拉多：staurothenta te yper emon epi Pontiou Pilatou。至少在表面上它不屬於神學語境，而且此人還是個異教徒。“在本丟·彼拉多轄下為我們釘了十字架”。325年教父們在尼西亞確立的“信經”中尚聽不到這個名字；381年的君士坦丁堡大會添上了這個名字。非常明顯，此舉是為了在歷史紀年中確立耶穌受難的歷史特徵。曾有人指出：“基督教信經談的是歷史進程。其中本丟·彼拉多出現的原因是至關重要的，他絕不僅是一隻湊巧出現在那裡的貓頭鷹。”^②

基督教實為一種歷史性的宗教，它所講述的“奧秘”(misteri)，首先也是歷史事實。如果基督的道成肉身確係“唯一的歷史事件，其唯一性是無限的、不可據有、不可佔用的”^③，那麼耶穌的審判則是人類歷史的一個關鍵時刻，永恆與歷史交匯在這個決定性的節點上。然而，永恆與時間、神性與人性的交匯，如何、又為何採取了“審判”(krisis)，即訴訟判決 (giudizio processuale) 的形式呢？理解這一問題，是一個尤為迫切的任務。

為甚麼偏偏是他，彼拉多？諸如“凱撒提庇留治下”(Tiberiou kaesaros，在彼拉多所鑄的錢幣上可讀出以上字樣，而路加在記載施

* 本文經作者授權節譯自阿甘本專著《彼拉多與耶穌》。[With author's consent, this is an abridged translation of Giorgio Agamben, *Pilato e Gesu* (Rome, Nottetempo, 2013).]

^① “σύμβολον”本義為符契，引申為符號、標誌、憑證、文書、契約、約定、合同、收條、通關文牒(護照)、徵狀、密碼等義，後來有“宗教信條”(religious creed)的意思。現代西文中“符號”“象徵”(symbol)也來自於這個詞。(譯者注)

^② Carl Schmitt, “Three Possibilities for a Christian Conception of History,” *Telos*, Vol. 147(2009): 170.

^③ Ibid.

洗約翰傳道的年代時，也使用了以上字樣，使其得到了權威的印證^①)或“提庇留治下”(sub Tiberio, 如同但丁筆下的維吉爾曾說：“我生於提庇留治下[nacqui sub Tiberio]”^②)，這一類的語言，想必是更合用的。如果說集結在君士坦丁堡的教父們選擇了彼拉多而不是提庇留，選擇了巡撫而不是凱撒，——塔西陀(《編年史》XV. 44)稱其為猶底亞的“監督(procuratore)”，這是經外文獻為數不多的幾個提到他名字的證據——有可能的是，[教父們]意在確定[基督的]歷史紀年，而福音敘事對彼拉多的形象大書特書，使其成為首選。以約翰為首，連同馬可、路加、馬太，四位福音作家都以一種固執的仔細，描繪出他的猶豫，他的躊躇不定，他的出爾反爾，並逐字引述了他常常如謎語一般的話。憑此種筆法，福音書作者或許第一次揭示出某種塑造人物(personaggio)、構建其心理及語言習慣的意圖。正是這樣一幅生動肖像，讓拉瓦特爾(Johann Kaspar Lavater)讚嘆不已，他在1781年寄予歌德的信中寫道：“我在他身上發現了一切：天空、大地和地獄、德性、惡、智慧、瘋狂、命運、自由：他是集一切於一身的象徵。”在這個意義上，可以說，彼拉多是福音書中唯一真實的“人物”(尼采在《敵基督》中稱其為“新約中唯一配得上尊敬的人物[Figur]”)，關於這個人，我們了解他的情感(“巡撫甚覺希奇”[太27: 15]；“越發害怕”[可15: 5])，他的憎惡與傲慢(當耶穌不回答他的話時，他喊道：“你不對我說話嗎？你豈不知我有權柄釋放你，也有權柄把你釘十字架？”[約19: 10])他的反諷(至少，好些人認為，他回答耶穌的那句名聞天下的話“真理是甚麼？”是一種反諷)，他虛偽的小心謹慎(證明這一點的，一是他提出是否希律更有資格[審判耶穌]的問題(路23: 7-15))，二是他[在交出耶穌時]洗手

^① 《路加福音》3: 1。[Luke 3:1] “凱撒提庇留在位第十五年，本丟彼拉多作猶太巡撫……”(中譯文從《和合本》，下同)(譯者注)

^② 《神曲·地獄篇》1: 70。[Inferno, 1: 70](譯者注)

的禮節，他認為必須洗掉被判罪的義人的血^①），他的愠怒（祭司們請求他更改十字架的文字，他蠻橫地回答他們說“我所寫的，我已經寫上了”[約19：22]）。我們還捎帶着知道了他的妻子，在訴訟中她請求他不要判耶穌的罪，“因為我今天在夢中，為他受了許多的苦”（太27：19）。

這種人物化的訴求（vocazione a diventare personaggio），讓我們想起布爾加科夫（Mikhail Bulgakov）的《大師與瑪格麗特》中由魔鬼所講述的彼拉多的故事；以及列爾內—霍勒尼亞（Alexander Lernet-Holenia）《聖日爾曼伯爵》中間的那一段宏大的神學滑稽劇。不過，長久以來能夠為這種人物化傾向作見證的，卻是在一直被我們堅稱為新約“偽經”（apocrifi，該詞原義僅指“隱蔽的”，最終成了“假而不真”的意思）的文本中，其中出現了一個真正圍繞彼拉多的循環。首當其衝的是《尼哥底母福音》^②，該文以極其詳細的方法重現了審判耶穌的場景，這是對觀福音書所遠不能及的。當耶穌被帶到彼拉多面前，掌旗官拿着的旗幟便奇迹般地向他鞠躬敬拜。在審判中，耶穌被指控為“私生子”，有十二個皈依教者（proseliti）出席為他作證，說明馬利亞和約瑟有婚約在先，連尼哥底母自己，也作了支持耶穌的見證。總而言之，整個審判都變成了一場戲劇化的衝突，其中一方是猶太人指控者，他們的名字被一一點出（亞拿、該亞法、示米、大旦斯、迦瑪烈、猶大、利末、亞歷山大、尼弗安音、睚魯），另一方是經常顯得心不在焉的彼拉多，他幾乎公然站住耶穌一邊，這也因為他的妻子“敬畏上帝，同情猶太人”。而同耶穌之間那場關於真理的對話，在對觀福音書中終結於彼拉多粗暴的提問，在這裡卻得到了延續，並獲得了不同的意義（詳見下文）。更為出乎意料的是，支持耶穌的彼拉多在猶太人的堅持下最終退縮了，懾於突如其來的恐懼，他

^① 《馬太福音》：27：24：“彼拉多見說也無濟於事，反要生亂，就拿水在眾人面前洗手，說，流這義人的血，罪不在我，你們承當吧”。[Matthew 27:24]（譯者注）

^② Luigi Moraldi ed., *Apocrifi del Nuovo Testamento* (Turin: UTET, 1971), 567-588.

下令對基督處以鞭笞，並釘十字架。

關於彼拉多的傳說（即所謂的《彼拉多行傳》[*Acta o Gesta Pilati*]）由兩條不同的綫索構成。首先是“白色”的傳說，其證據是偽托彼拉多寫給提庇留的書信，以及《有關彼拉多的傳說》（*Paradosis Pilati*）^①，根據這種傳說，彼拉多，連同他的妻子普加娜[Procla]，已領會了耶穌的神性，僅僅因為懦弱而屈從於猶太人的堅持。德爾圖良也為這一傳說作證，他寫道，彼拉多迫於猶太人的暴力壓迫，而不得不讓耶穌釘了十字架（*violentia suffragiorum in crucem dedi sibi extorserint*），但他“內心已經是基督徒”（*pro sua conscientia christianus*），故寫信告知皇帝耶穌的神蹟和復活（《護教篇》XXI, 18-24）。而彼拉多的“傳說”（*Paradosis*，某種“交給”“轉交”[*consegna*]，同樣也有“傳統”[*tradizione*]的意思），即以這封信的起草為基礎（此信現存多個版本，但都是明顯的偽作），提庇留閱信後大為震怒，立即下令將彼拉多押解回來^②。他將彼拉多關在羅馬的獄中，質問他為何將這樣一位大有神通的人釘了十字架。彼拉多以斥責猶太人而自辯，說自己已信服耶穌“比我們所敬拜的各神明都偉大”^③。因此，有關彼拉多的白色傳說，以某種吊詭的方式將他呈現為一個基督教的隱秘擁護者，而且反對猶太人及異教徒。另一個佐證是，當提庇留決意處死彼拉多時，他的自我辯解是向着耶穌而作的：

上主，不要將我與邪惡的希伯來人一同消滅，因為，若不是目無法紀的猶太人民族圖謀叛亂對付我的話，我就不會舉起我的手來對付你。你知道我所做的是

^① 黃根春編：《有關彼拉多的傳說》，載《基督教典外文獻——新約篇》，第二冊，香港：基督教文藝出版社，2001，第316-319頁。[“*Paradosis Pilati*,” in *Christian Extra Canonical Document-New ment*, Vol.2, ed. Erick K. C. Wong (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council Ltd., 2001), 316-319.]（譯者注）

^② Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 717-723.

^③ 黃根春編：《基督教典外文獻》，第二冊，第318頁。（譯者注）

出於無知，所以，不要因這罪消滅我，但要饒恕我，上主，也饒恕你的僕人普加娜，就是在我這個死亡的時刻跟我站在一起的那一位，也是你教她預言你必被釘在十字架上的那一位。不要因我的罪而同樣定她的罪，但要饒恕我們，把我們算作你的義人。^①

此時已基督徒化了的彼拉多停止了她的祈求，天空中傳來一個宣告拯救的聲音：

外邦人的後代和宗族全都要稱你為有福的，因為在你的管治下，先知預言有關我的每一樣都應驗了，你也要在我再來的時候，親自作我的見證，到那時，我要審判以色列十二支派，也要審判那些不承認我名的人。^②

這時，彼拉多被斬首，然而一個天使接住了他被砍下的頭顱。普加娜看到天使帶着他的頭顱上了天，就“滿懷喜樂，馬上交出她的魂，與他的丈夫同葬了”。^③

在以埃塞俄比亞語文本保存的《迦瑪烈福音》中，彼拉多的基督徒化登峰造極。其文曰：

彼拉多和他的妻子愛耶穌如愛他們自己。他讓人鞭笞耶穌，是為了討好那些邪惡的猶太人，更好地安撫他們的心，好讓他們放走耶穌，不判他的死罪。^④

^① 黃根春編：《基督教典外文獻》，第二冊，第318頁。（譯者注）

^② 同上，第318-319頁。（譯者注）

^③ 同上。（譯者注）

^④ Moraldi, *Apocryfi del Nuovo Testamento*, 662.

可猶太人欺騙了他，讓他誤以為，既然已經以某種方式處罰了耶穌，他們就可以放他走了。因此，在釘十字架之後，耶穌出現在彼拉多的夢中（“他的光彩勝於太陽，整個城市都為它所照亮，除了猶太人的會堂”），安撫他說：“彼拉多，你因為鞭笞了耶穌而哭泣麼？不要害怕！實際上，關於他所寫的事情，都已發生了。”^①

有人曾提到，基督徒為彼拉多辯解，其目的在於贏得羅馬人的善意，因此，當羅馬人不再迫害基督徒時，這種辯解也就停止了。任何情況下都可以確定的一點是，傳說中為彼拉多除罪的做法，其意圖等同於將耶穌釘十字架的責任完全歸於猶太人。因此，彼拉多最終被埃塞俄比亞教會封為聖人，而希臘教會將10月26日訂立為紀念他妻子的節日，就不足為奇了。

與彼拉多的白色傳說形成鮮明對照的，是基督教典外文獻傳承下來的彼拉多形象。斐洛在《覲見蓋烏斯》（*Legatio ad Gaium*, par. 299-305）提到了彼拉多的一個被猶太人視為褻瀆的舉動（他將鍍金盾牌與獻給提庇留的貢品一同放在希律的宮中），並將他描述為“刻板、頑固而殘忍的”（*akamptos, authades, ameiliktos*）。此後，在某個場景中，彼拉多陷入了恐懼和猶豫，這與福音書的描述很像，他又被描述為“輕蔑、暴躁”。彼拉多黑色傳說的主人公，即是按照這樣一種人物性格來塑造的，有趣的是，它與維羅妮卡的傳說交織在一起。根據這個傳說^②，耶穌和維羅妮卡是帶着某種幻術力量而出場，染病的提庇留得知在耶路撒冷有一位名叫耶穌的醫生，憑他的話語便能包治百病（布爾加科夫應該了解這個傳說，因為在他的敘述中，彼拉多對耶穌說話時，總是頑固地把他當作醫生）。於是，提庇留派出他的使者維盧仙（*Volusiano*）到彼拉多那裡，命他尋找耶穌，並將他帶回羅馬。當維盧仙到達耶路撒冷時，向彼拉多傳達了皇帝的要求，

^① *Ibid.*, 673.

^② Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 721-724. 中文摘譯可參見：《救主的伸冤》（*Vindicta Salvatoris*），載《基督教典外文獻新約篇》，第323-326頁。（譯者注）

彼拉多“大驚失色，因為他知道，他已經因嫉妒而殺了耶穌”，就回答說，這個人是作惡的，故已將他釘了十字架。在維盧仙返回住處時，遇到了一個名叫維羅妮卡的婦人，就問她耶穌的事，並向她解釋自己被派遣到此地的緣由。

於是婦人流下了淚水，說道：“嗚呼，她是我的上帝，我的主，被彼拉多判了死罪，送去釘十字架。”隨後，他滿懷悲傷地說：“我深感哀慟，因為我不能完成我的主人差遣我要辦的事情。”維羅妮卡對他說：“當我主四處巡遊宣教時，我為自己不能到場而抱憾；所以，我想為我自己畫下一副像，好讓我主不在時，我也能憑他形象的再現而有所慰藉。當我拿着畫布去找畫家時，我遇到了我主，他問我去哪裏。我向他道明原委，他從我這裏要過畫布，又把它還給我，上面印上了他的尊容。倘若你的主人能對這幅像虔敬觀瞻，便能回復健康。”他問：“這幅像可以憑金銀購買麼？”她說：“不行，只能憑虔誠敬慕之情。我會帶着這副像隨你去見凱撒；然而我再回來。”

於是維盧仙帶着維羅妮卡回到羅馬，並稟告提庇留皇帝說，因為嫉妒，耶穌醫生已被彼拉多和猶太人判處不義的死刑。

“不過，有一位夫人隨我而來，她攜帶着他的形象：如果你虔誠地觀看它，就能迅速恢復你的健康。”於是凱撒在大街上鋪上絲綢緞帶，令人呈上那幅像；剛一看，他便健康如初了。

提庇留隨後下令，將彼拉多拘捕並帶回羅馬。然而，傳說總是將彼拉多描繪為一個大惡人，當他出現在震怒的皇帝面前時，卻穿

着耶穌所穿的那件“永不壞朽的袍服”（即約19：23]中提到過的那件“無縫的袍服”（la tunica inconsutilis），傳說並沒有解釋這件衣服如何到了彼拉多手上）。提庇留的怒氣隨即烟消雲散，並且他無法斥責彼拉多。這一情景反覆了多次，眾人備感驚奇：當這個人不在場時，皇帝覺得他像一個凶殘的罪犯，然而一旦現在他眼前，卻又顯得虔誠、溫順。最終，或是受到神諭啟發，或者是接受了某些基督徒的建議，提庇留命令彼拉多脫掉那件袍服。魅術立刻消失了，皇帝重新掌控了自我，他將彼拉多收監，並判處他以可恥的死刑。聽到判決後，彼拉多用他手中的刀自裁了。他的屍身綁在一塊巨石上，沉入台伯河，可是

惡毒、骯臟的靈魂，從他惡毒、骯臟的屍體中出來，開始在水中蕩漾，使得空氣中電閃雷鳴，狂雨不止，可怖的冰雹落下，所有人都陷入了極大恐懼。

此處，彼拉多的傳說與彼拉多屍首遷移的傳說結合起來，他惡魔般的屍首從一座墳接一座墳地遷移着。羅馬人從台伯河中取出了他的屍首，將其遷至了維也納（Vienne）^①，把它扔進了羅納河。“實際上，維也納據說是通往革海納（Gehenna）的門徑，因此，它是一個被詛咒之地”。然而即便這裡也浮出了惡靈，引發了混亂。於是尸首又被轉移到洛桑，安息日過後，又被抬到山上，投入一口極深的井中。傳說還提到，從這口井中，時時有魔鬼陰謀的妖氣呼出。

福音書作者不可能出現在這場審訊之中，他們並不著意於指出其記述的來源；恰恰因為他們並無此種語文學上的顧忌，這才賦予其敘述以一種史詩調性。無論彼拉多是黑暗還是光明，可以假定的是，這些書信和傳說之所以被炮制出來，意在為這場審判提供某種文案記

^①此Vienne非奧地利的首都維也納，而是法國東南部的一個市鎮，在里昂（Lyon）以南約30公里的羅納河畔，今屬伊澤爾（Isère）省。（譯者注）

載，同時，也對彼拉多的行為作出解釋。它們既解釋了為甚麼猶底亞巡撫一直在逃避對耶穌的判罪（如同致提庇留書信中所說的那樣，他知道，耶穌不僅是無辜的，更像一位上帝那樣施行神蹟），也解釋了他為何對猶太人作了突然的退讓（實際上，他嫉妒，卻又膽怯）。任何情況下，彼拉多在審判中的行為，都是謎一般的；出於某些原因，巡撫的審訊，卻又是必須發生的事。

希臘文稱審判為krisis（源自krino，字源上的意思是分離、決斷）。除了法律意義，這個詞語中還融入了醫學（一種疾病的演變的決定性時刻稱為krisis，此時醫生須“判斷”病人能否存活，還是將會死去）及神學（最後的審判：en hemerai kriseos，“在審判日”，是耶穌時常挂在嘴邊的訓誡；保羅則說：en hemerai ote krinei，“在上帝審判的日子”，羅2：16）的意義。

在福音書的記載中，這個詞並沒有出現。其中，法官的功能是以一個技術性的術語來表達的，此即bema，宣布判決的人所坐的座位或講臺（羅馬行政長官的交椅[sella curulis]）。當彼拉多將欲宣判時，他坐上了bema：“彼拉多[……]帶耶穌出來，到了一個地方，名叫鋪華石處，[……]就在那裡坐堂”（約19：13）；《馬太福音》（27，19）說：“[彼拉多]正坐堂的時候，他的夫人打發人來說[……]”（這就是說，彼拉多正行使他作為法官的職能；通俗拉丁文譯本作sedente pro tribunali）；在徒18：12）中，這個詞的意思不過是指“法庭”（tribunale）：“猶太人同心起來攻擊保羅，拉他到公堂（eis to bema）”。同樣，在保羅那裡，bema不過是最後審判的提喻：“因為我們眾人，必要在基督臺（bema）前顯露出來”（林後5：10）。不過，上帝的審判明顯對立於人的審判，人與人之間不應當相互審判：“你這個人，為甚麼論斷弟兄呢？[……]因我們都要站在神的臺（bema）前”^①。

^① 呂振中本、思高本作“審判臺”。（譯者注）

在彼拉多面前所進行的審訊之中，兩種法庭（bemata）、兩種審判、兩個王國彼此直面：人性與神性，時間與永恆。斯賓格勒以他慣常的生動筆法，將這一衝突表述如下：“耶穌被帶到彼拉多面前，隨即兩個世界不可調解地站到了對方面前：一個是事實的世界，另一個是真理的世界，它們的對立清楚得令人驚駭，在世界歷史上絕無僅有。”^①

然而真理的世界須由事實的世界來審判，時間的王國要向永恆的王國宣讀判詞。對於這樣一次決定性的遭遇，這場仍以某種方式進行着的歷史“審判”（krisis），仔細評估其歷史記載，不放过任何細節，是極為必要的。

相較於對觀福音書，約翰的記載更廣泛，也更詳細，完全獨立於前三者。彼拉多與耶穌之間的對話，對觀福音書僅以數行匆匆略過，這裡卻是濃墨重彩，並且從任何意義來說，其含義都是決定性的。約翰將他的敘述戲劇化地譜寫為七個場景，每一個場景都對應着地點的變更，時而在衙門外，時而在衙門內，每一次（除了第五場）都有一個固定的引導語：“彼拉多出來（exelthen）”，“又進去（eiselthen palin）”。此外，我們還知道，這場戲劇持續了5個小時，從清早（約18:28）^②到第六時辰（約19:14）^③。

I）（衙門外）在第一個場景中，眾祭司將耶穌帶到了衙門口，卻不願意進去，因為他們怕染污了自己而吃不上逾越節的筵席，彼拉多出來（exelthen [...] exo）問道：“你們對這個人的指控（kategorian）是甚麼呢？”^④這個問題符合羅馬法的審判結構，審判必須始於申明指控，指控必須是明確的，不能是誣告。猶太人並沒有正式闡明其指控，而只是泛泛地說“這人若不是作惡的，我們就

^① Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (Munich: Beck, 1975), 968.

^② “那是天還早”。思高本：“那時是清晨”。（譯者注）

^③ “約有午正”。思高本：“約莫第六時辰”。（譯者注）

^④ 《約翰福音》18:29：“你們告這人是為了甚麼事呢？”[John 18:29]（譯者注）

不把他交給 (paredokamen) 你”。接下來，彼拉多命令猶太人帶下被告，並“按着你們的律法 (kata ton nomon ymon)”去審判他，這似乎仍然是符合訴訟的邏輯：當指控沒有正式形成時，羅馬的法律是不可以適用的。猶太人的回答（“我們沒有殺人的權柄”）又讓事情轉而取決於彼拉多的態度。約翰的評論（猶太人說“這要應驗耶穌所說，自己將要怎樣死的話了”）當然與彼拉多無涉，不過，巡撫似乎將猶太人的回答解讀為他們正式控告耶穌犯了大逆不道之罪 (lesa maestà)。根據《猶士丁尼法典匯編》(Il Digesto)，“為反對羅馬人民或危及羅馬人民的安全所犯下的罪行，系大逆不道之罪 (maiestatis crimen)”(48.4.1.1)。而公元前46年的《尤利烏斯叛逆法》(Lex Julia maiestatis)規定，對於這種罪行，應根據犯罪情節判處釘十字架、投喂豺虎或流放。無論如何，彼拉多出人意料地決定要訊問耶穌。

II) (衙門內)此時，彼拉多與耶穌初次遭逢。

彼拉多又進了衙門 (eiselthen palin)，叫耶穌來，對他說，你是猶太人的王嗎？耶穌回答說，這話是你自己說的，還是別人論我對你說的呢？彼拉多說，我豈是猶太人呢？你本國的人 (to ethnos to son) 和祭司長，把你交給我。你作了甚麼事呢？

“猶太人的王” (basileus tou Ioudaion)，這個短語此處第一次出現在審判中，此後卻發揮了如此決定性的作用。從耶穌的回答來判斷，他並沒有想到彼拉多會這樣問：孰為猶太人所期待的彌賽亞，這本是猶太教內部的問題，又與羅馬巡撫何干？彼拉多似在自忖：“或者我也是猶太人？”

此時，開始了關於王國與真理的對話，後人就這個話題不知作了多少文章。耶穌並沒有回答“你作了甚麼事”這個問題，而是回答了

前面一個問題：

我的王國不屬這世界（He baseilea he eme ouk estin ek tou kosmou toutou）。我的王國若屬這世界，我的臣僕必要爭戰，使我不至於被交給猶太人。只是我的王國不屬這世界。

回答是模稜兩可的，因為他既否認、又承認了他作為王的條件。古代的評論家，自奧古斯丁（Agostino）、屈梭多莫（Crisostomo）直至托馬斯·阿奎那（Tommaso），在這一點上觀點一致。奧古斯丁以為，耶穌並沒有說他“不在這個世界之中（non est in hoc mundo）”，而說“不屬乎這個世界（de hoc mundo）”；屈梭多莫解釋說：“‘我的王國不屬這世界’的意思是說，其原因並非源自世界，它也不源於人們的抉擇，而是來自別處，即來自父。”托馬斯說：“他說他的王國不在此處，意思是說，其本原雖不屬此世，可它卻在此，因為它無處不在（est tamen hic, quia ubique est）。”

因此，彼拉多有理由問：“這樣，你是王嗎？（oukoun baileus ei sy）”耶穌的回答卻突然將話題從王國轉向了真理：

你說我是王（sy legeis oti basileys eimi ego）。
我為此而生，也為此來到世間，特為給真理作見證
（ina martyreso tei aletheiai）。凡屬真理的人（ek tes aletheias），就聽我的話。

這裡，彼拉多道出了那句被尼采稱為“一切時代中最文雅（die größte Urbanität aller Zeiten）的一語”：“真理是甚麼呢（ti estin

^① 和合本譯文原作“國”，這裡改為“王國”。下同。（譯者注）

aletheia) ? ”

彼拉多的提問，傳統上解釋為一種懷疑主義的反諷（在這個意義上，斯賓格勒將事實——Tatsachen——與真理對立起來，彼拉多擁護事實，耶穌則代表真理），甚至解釋為一種嘲弄（按照尼采的講法，這可以是一個“羅馬人”用來否定新約的“典雅的嘲諷”——《敵基督》，第46節）。可事實不一定如此。這個問題也不一定是游離於上下文的“異在體”^①，相反，我們不應忘記，它與審判有關。如同托馬斯在其評注中提到，一旦彼拉多明白耶穌的王國不關乎此世，他就想知道真理（verità，實情）是甚麼，搞清楚被告正見證着的王國究竟是甚麼（cupit veritatem scire ac effici de regno eius）：他的問題所關心的並不是一般意義的真理（non quaerens quid sit definitio veritatis），而是為耶穌所理解的、他自己卻未能領會的特殊真理。在這裡，不僅有真理與懷疑、信與不信的對立，更有兩種不同的真理、兩種對真理的接受的對立。在《尼歌底母福音》中，這場訊問仍在繼續，耶穌回答說：“真理來自天上”，彼拉多又問：“地上沒有任何真理麼？”耶穌回答：“你看那些講真理的人如何被地上的權力所審判”^②。地上的審判與真理的見證，二者並不重合。

III) (衙門外)此時，彼拉多又出（palin exelthe）了衙門。一個常常被強調的事實是，彼拉多故意沒有等耶穌回答他（培根諷刺地說：“甚麼是真理？彼拉多戲謔地說，他不會等人回答”；其實托馬斯早就發現，他並不等待回答[responsionem non expectavit]）。這個突然之間作出的決定，可以從他轉而向猶太人說話中得到解釋：“我查不出他有甚麼罪來。但你們有個規矩，在逾越節要我給你們釋放一個人，你們要我給你們釋放猶太人的王嗎？”彼拉多查不出被告的罪行，本該宣判他無罪（羅馬法訴訟中預定的判詞為absolvo[我釋放……，我判……無罪]或videtur non fecisse[未見作案，認定……

^① Alexander Demandt, *Pontius Pilatus* (Munich: Beck, 2012), 86.

^② Moraldi, *Apocrifi del Nouvo Testamento*, 572.

未作案])，或者暫停審判，請求作進一步的調查(預定的判詞為non liquet[案情不明]或amplius est cognoscendum[再作深入了解])。他卻想借助逾越節的大赦來解決這個問題。有必要反思的是，審判全過程中，彼拉多一直執拗地試圖逃避宣判。甚至到了最後，當他抵不過猶太人的群情騷動而作出讓步時，巡撫還是沒有宣布判決，後文將看到：他僅止於將被告“交給”猶太人。

猶太人讓他的算盤落了空，他們喊着：“不要這人，要巴拉巴”(可15:7說，“巴拉巴”字面上的意思是“父的兒子”，他是一個暴亂分子、殺人犯)。(在馬太的敘述中[27:24]，彼拉多洗手的插曲就發生在這個節點上，約翰沒有說起過這件事：“彼拉多見說也無濟於事，反要生亂，就拿水在眾人面前洗手，說，流這義人的血，罪不在我。”))

IV)(衙門內)彼拉多又進了衙門——文本沒有明說，不過從下文判斷明顯如此——作最後的努力。

當下彼拉多將耶穌鞭打了。兵丁用荆棘編作冠冕，
戴在他頭上，給他穿上紫袍。又挨近他說，恭喜猶太人
的王阿。他們就用手掌打他。

鞭笞是一種輔助性的刑罰，是預備釘十字架的前奏：可彼拉多卻將鞭笞理解為一種對一般輕罪的刑罰，他這樣想雖稍顯牽強——然而他極有可能對此案享有酌情裁量之權。如同在路加筆下，他講得很明白：“我並沒有查出他甚麼該死的罪來。所以我要責打他，把他釋放了。”(路23:22)

V)(衙門外)又發生了地點的變更：

彼拉多又出來對眾人說，我帶他出來見你們，叫你們知道
我查不出他有甚麼罪來。耶穌出來，戴着荆棘冠

冕，穿着紫袍。彼拉多對他們說，你們看這個人（idou ho anthropos，通俗拉丁文譯本作ecce homo）。祭司長和差役看見他，就喊着說，釘他十字架，釘他十字架。彼拉多說，你們自己把他釘十字架吧。我查不出他有甚麼罪來。猶太人回答說，我們有律法，按那律法，他是該死的，因他以自己為神的兒子。

根據《利未記》（24:16），這種指控對於猶太人來說夠得上死罪，在《約翰福音》（5:18）前文中就曾提到過（“所以猶太人越發想要殺他。因他不但犯了安息日，並且稱神為他的父，將自己和神當作平等”）。而耶穌已作過如下的自辯：

父所分別為聖，又差到世間來的，他自稱是神的兒子，你們還向他說，你說僭妄的話嗎？我若不行我父的事，你們就不必信我。我若行了，你們縱然不信我，也當信這些事。叫你們又知道，又明白，父在我裏面，我也在父裏面。（約10:36-38）

VI）（衙門內）此時此刻，彼拉多的行徑愈發顯得自相矛盾，至少表面上如此：

彼拉多聽見這話，越發害怕。又進（eselthen）衙門，對耶穌說，你是哪裏來的（pothen ei sy）？耶穌卻不回答。彼拉多說，你不對我說話嗎？你豈不知我有權柄（exousian）釋放你，也有權柄把你釘十字架嗎？耶穌回答說，若不是從上頭（anothen）賜給你的，你就毫無權柄辦我。所以把我交給（ho paradous）你的那人，罪更重了。

“從哪裏來”（“da dove”）的問題，很明顯與之前的對話相關聯，當耶穌申明他的王國“不屬此世”（da [ek] questo mondo），並提到“那‘屬於真理’（dalla verità）者”。因此，彼拉多的問題，儘

管經歷了諸多明顯的曲折，仍是在繼續核實情（*accertamento della verità*）。耶穌回答說，即便彼拉多的權力也同樣“來自高處”（“從上頭賜給你”），這似乎最終說服了巡撫，讓他認定耶穌是無罪的，故“從此彼拉多想要釋放耶穌。無奈猶太人喊着說，你若釋放這個人，就不是該撒的朋友。凡以自己為王的，就是背叛該撒了。”

VII）（衙門外）最後一個場景，在戶外：

彼拉多聽見這話，就帶耶穌出來[*egagen exo*]，到了一個地方，名叫鋪華石處，希伯來話叫厄巴大，就在那裏坐堂[*ekathisen epi tou bemos*]。那日是預備逾越節的日子，約有午正。彼拉多對猶太人說，看哪，這是你們的王。他們喊着說，除掉他，除掉他，釘他在十字架上。彼拉多說，我可以把你們的王釘十字架嗎？祭司長回答說，除了該撒，我們沒有王。於是彼拉多將耶穌交給[*paredoken*]他們去釘十字架。

比克爾曼提出過一個頗有道理的觀點：彼拉多此時才坐在座位上，這說明之前的全部談話都不具有訴訟程序的價值，而只是私人談話：“根據羅馬訴訟程序不可移易的規則，那些涉嫌死罪的犯人，譬如耶穌，他們只能*pro tribunali*[當庭]受審判，而不能在別處。可彼拉多的行為，卻像是中間人、仲裁者，而不像法官”^①。

此外，彼拉多突然屈從眾意時，他又重新提出了耶穌是否為王的問題，這並非偶然。猶太公會對耶穌的指控即在於他自稱彌賽亞，自詡為王，猶太人堅決反對，可彼拉多卻認為可以存疑。關於耶穌的王國的問題，無論它是地上的、還是天上的，一直到最後都仍處於懸而

^① Elias Bickerman, “Utilitas crucis: Observations sur les récits du procès de Jésus dans les Évangiles canoniques,” *Revue de l'histoire des religions*, v. 112 (1935):223.

未決之中。正是因此，猶太公會的最終論斷（“除了該撒，我們沒有王”）說服了彼拉多，使他交出了耶穌。

耶穌是否為王的問題，強有力地重現於彼拉多下令安在十字架上的銘文（titulus[名號]）之中：“拿撒勒人耶穌，猶太人的王”（《約翰福音》19, 19）。銘文上所寫是他的罪狀（太27: 37），這也就承認了耶穌是王。死刑的名號（titulus）須寫明犯人因何罪而遭受懲罰，然而博納文圖拉（Bonaventura）在其福音書評注中卻將這個名號理解為某種近似於凱旋的皇帝標揚勝利的稱號，因此他稱之為titulus triumphans[勝利的名號]，“因為這是在贊頌耶穌，而羞辱猶太人，他被當成了作惡者而被判了刑，可他並不是作惡者，他是王”（《約翰福音注》XIX, 31）。亞歷山大的西里爾（Cirillo di Alexandria）則更為武斷地將這個名號等同於保羅所說（歌2:14-15）的“被主釘在十字架上”的字據，“他勝過世間一切掌權者，讓他們屈身來服”^①。

這個稱號的模糊之處沒有逃過猶太公會的注意，因此他們請求彼拉多換掉它：“不要寫猶太人的王。要寫他自己說我是猶太人的王”。此時，彼拉多說出了他第二句名垂萬古的話，這句話似乎否認了另一句同樣著名的、關於真理的話，也將他此前的推諉搪塞和所謂的懷疑主義一掃而清——“我所寫的，我已經寫上了”（約19:21-22）。

這場審判的各種敘述中——不只是約翰筆下——都縈繞着一個動詞形式，其反覆出現不可能是偶然的：paredoken（“交給”“交出”，拉丁文通行本作tradidit），複數形式為paredokan（拉丁文通行本作tradiderunt）。人們或可以說，在耶穌受難中所發生的事件，不過是一種“交給”，一種“傳統”（tradizione，“轉交”“傳遞”“傳承”，在該詞的本來意義上）。從動詞paradidomi而來的一切變化形式都是出於這個目的而使用的。這一“傳統”的首次發動，是在

^① 和合本《歌羅西書》（2: 14-15）作：“[主]又塗抹了在律例上所寫，攻擊我們有礙於我們的字據，把它撤去，釘在十字架上。既將一切執政的掌權的擄來，明顯給眾人看，就仗着十字架誇勝。”（譯者注）

猶大親吻耶穌並將他“交給”了猶太人的場景中（可14:10）。而在拉丁文通行本（太27:1-3）中，這些詞語彷彿押上了全韻或頭韻一般：ut eum morti traderent [...] et tradiderunt Pontio Pilato [...] Judas qui eum tradidit [要治死他……交給本丟·彼拉多……出賣他的猶太]。在福音書中，猶大是最出名的“轉交者”（colui che consegna），“叛徒”（il “tra-ditore”，ho paradidous，拉丁文通行本作qui tradebat eum，約18:5）；同樣，《馬可福音》3:19說：“此後交出他的（hos kai paredoken auton）加略人猶太”；《馬太福音》10:4稱之為“交出他的人（ho kai paradous auton）”^①。

反過來，猶太人又將耶穌“交給”了彼拉多：“這人若不是作惡的，我們就不把他交給（paredokamen）你”（亦參可15:1；太21:2）；而在審判最後，彼拉多又將耶穌交給了猶太人，讓他們將他釘十字架。

實際上，“交給”這個詞具有神學上的意涵，是卡爾·巴特第一次提出了這一點。耶穌在地上屢遭“轉交”（tradizione），與之相對應的，是此前他在天上的轉交，對此，保羅用如下詞句作了宣告：“神既不愛惜自己的兒子為我們眾人捨了（paredoken）”（羅8:32）。耶穌自己也知道這個“轉交”，他清楚地說道：“人子將要被交（paradidotai）在人手裏，他們要殺害他”（可9:31）；“神愛世人，甚至將他的獨生子賜給（edoken）他們，叫一切信他的，不至滅亡”（約3:16）。從這一神學視角來看，地上的“交給”，即猶大的“背叛”（tradimento），以及其後猶太人、彼拉多的“交給”，表現為一種對神性“交給”的執行。“猶大的行為，不應被理解為一種出於嫉恨的意外事件，它更不是一種黑暗王國置身於上帝事功的意志之外的表現，相反，從始至終，它都是一種符合上帝意志的因素。猶大憑意願行事，他執行了上帝所願完成的事情。executor Novi

^① 兩處和合本譯文皆作：“賣耶穌的加略人猶大”。（譯者注）

Testamen-ti[新約的執行者]，不只是彼拉多，猶大已經是了”^①。

在約翰鉅細靡遺的敘述之下，耶穌受難的戲劇，早已被寫入了神意預定計劃的劇本之中，神學家們稱之為“拯救的經濟”，人們在其中不過是在執行其預定好的部分。這場戲劇的最後一幕，仍是“交給”：耶穌“將靈魂交付（paredoken to pneuma，拉丁文通行本作 tradidit spiritum）神了”。

新約中的“*paradosis*”（“交給”）一詞是在其引申意義上使用的，意為某種教訓，或者傳承下來的學說。在這個意義上，耶穌在批判猶太的口頭傳統時用到了這個詞。當法利賽人問“為甚麼不照古人的遺傳（kata ten paradosin ton presbyteron）”時，他回答說：“你們是離棄神的誡命（ten entolen），拘守人的遺傳（ten paradosin）”^②（可7:8）。又說：“這就是你們承接遺傳（tei paradosi he paredokate），廢了神的道”（可7:13）。上帝的傳授（entole）與人的傳統（*paradosis*）之間的對立，又見於《馬太福音》15:3。

與這個詞的負面評價相對應的，是耶穌受難中的“交給”所具有的彌賽亞意義。除了保羅在提醒歌林多人時所提到的日常生活指導——“照我所傳授（paredoka）給你們的，持守那些傳授（paredoseis）”^③（林前11:2）——以外，只有一種真正的基督教傳統：即將耶穌“交給”十字架的傳統——始於上帝那裡，經過猶大，再到猶太人——這個傳統廢除並實現了其他一切傳統。

似乎有必要從這一“交給”的視角出發重新審視彼拉多的這段故事，巴特似亦有這樣的暗示。無論如何，諸多因素不允許我們將猶底亞巡撫僅僅視為一個“執行者”。如果他像猶大那樣僅僅是執行者，他為甚麼不徑自批准猶太公會的決定了事呢？他為甚麼要舉行一場審判

^① Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, II, 2 (Zürich: Verlag, 1948), 559.

^② “遺傳”一詞即“*paradosis*”，思高本作“傳授”，呂振中譯本被作“傳統規矩”。（譯者注）

^③ 此處譯文從思高本。和合本作：“堅守我所傳給你們的”。（譯者注）

(或模擬的審判)呢?他為甚麼百般推諉、搪塞,又為甚麼屢稱被告無罪呢?他妻子的夢與拯救的經濟又有怎樣的關係,讓路德不得不將這個夢解釋為魔鬼為阻止釘十字架所作的干預呢?彼拉多的行事理由不同於猶大,無疑可以從下述事實得到證明:對猶大,耶穌說“你所作的快作吧”(約13:27);對彼拉多,他卻盤桓良久與之爭辯,似乎是想說服彼拉多,讓他相信自己的無罪。猶底亞巡撫,那場審判,以及那必須宣布的判決(krisis),其在拯救經濟中的角色,並不只是被動的工具而已,相反,他是歷史戲劇中的真實人物,有着自己的情感與懷疑,隨性與謹慎。憑着彼拉多的審判,歷史闖入了經濟,懸置了它的“交給”。同樣,歷史的krisis,首先是“傳統”的危機。

這說明,基督教的歷史概念——即將歷史視為拯救經濟的執行,或者在世俗化的版本中,視為不可違逆的法則在其中的內在[immanenti]實現——必須得到重新審視,至少是在我們的案例中。作為羅馬行政長官,彼拉多必須施行他的審判;而當他施行審判時,並不知道關於“交給”的經濟;他最終的屈服,也僅僅是因為猶太人的王對他來說在政治上畢竟存在着疑問。他一定能夠領會的是,一個超越歷史的層面——至少對於那位站在他眼前的猶太青年來說——是有可能存在的(否則當耶穌說他的國不屬這世界時,他就不會說:“這樣,你是王”);並且,他還知道,作為猶底亞的巡撫,他必須審判這個超越歷史的層面,因為這或許會引發——也確實引發了——某些事實性的後果(他面前這群人所見證的猶太人的暴亂)。地上王國的代表,有能力審判“不屬此世的王國”,千萬不要忘記,耶穌也在他身上認出了這種“來自高處”的能力。如帕斯卡所言,正因為他不願意逃脫審判,這大大增加了[這場審判]可恥辱的程度(“耶穌基督不願不經過任何形式上的正義就被殺死,因為,死於正義,遠遠比死於不正義的騷亂更可恥辱”^①)。

^① Blaise Pascal, *Pensées* (Paris: Le Livre de Poche, 1972), 695.

然而，彼拉多所舉行的審判，算不上真正的審判。法學史家們曾試圖從羅馬法的視點考察耶穌的審判。不出意料的是，他們的結論並不一致。薩塔（Salvarore Satta），這位偉大的羅馬法學家寫到，如果審判是一種神秘（mistero），其模糊之處可以憑具體的證據而照明。所有歷史學家都同意，羅馬監督官具有審判的資質，他可以依照尤里烏斯法（*Lex Julia*）對威脅到羅馬安全的罪行進行審判。此外，根據弗拉維奧（Giuseppe Flavio）在兩個段落中的論證，彼拉多還被賦予了殺生權（*ius gladii*），即判處死刑的權利，而猶太人所呼籲的，正是判處耶穌死刑。

至於審判是否合乎規則，學者們的看法有所分歧。有人認為，審判中找不到任何符合司法程序之形式規範的因素：沒有定義指控，沒有核實事實，沒有清楚地宣布判決。從法律角度來看：“拿撒勒的耶穌並沒有被判罪，而是被殺害了：他的犧牲並非不正義的判決，而根本就是殺人。”^①另外一些人則持反對意見，他們認為羅馬法只能適用於羅馬公民，對於耶穌一類的非公民，監督官所行使的不是司法權（*iurisdictio*），而只不過是強制權（*coercitio*），何況在各行省中，常規程序與“非常訴訟”（*cognitio extra ordinem*，即無須遵照一般程序規範便可進行的訴訟）之間的分野，並不十分清晰。^②

一位精通猶太法及羅馬法兩大法律傳統的專家提到，對於這場審判，歷史學家們之所以難以勾勒出一幅洽然的圖畫，原因在於他們總是試圖依照法律程序來重組福音作家的記述，可是，任何一位福音作家對基督受難的呈現都不同於此，福音書是為着神學目的而以貌似真實的筆法（*verisimilmente*）寫出來的^③。一位具有無可置疑的權威的羅馬法學家，弗朗齊西（Pietro Francisci）認為耶穌的審判不具有正確性，這種看法有可能出於這種視角上的局限。他提出，當時對於行

^① Giovanni Rosadi, *Il processo di Gesù* (Florence: G. C. Sansoni Firenze, 1904), 407-408.

^② Davide Romano, *Il processo di Gesù* (Bari: Paloma, 1992), 313-314.

^③ Bickermann, "Utilitas crucis," 228-229.

政長官存在着若干規範，要求他不受群眾聲音（*voces populi*）的影響，並要求他嚴懲任何煽動性活動的組織者，可十分明顯的是，煽動性的活動並不是耶穌組織的，反倒是猶太公會所為。於是，彼拉多由於缺乏勇氣而“對他理應施行的法律規範視而不見；他放棄了權威，對派性動亂未加鎮壓；並且，他置正義於不顧，拋棄了一個他認為無辜的人，使他落入了預謀報復他的仇敵之手”^①。

但丁或許也有過類似的結論。在《地獄篇》[III, 60]中，他或曾在怠惰者之中不點名地喚起了彼拉多的鬼魂，如果帕斯科利（Giovanni Pascoli）的深刻直覺是正確的話，“因怯懦而作了極大放棄的人”（*colui che fece per viltade il gran rifiuto*），不是指塞萊斯廷五世，而是指彼拉多，他因為怠惰，而放棄行使法官的權威。

神聖文本的解釋之中固然存在着某種模糊，在這裡得到了充分顯示。福音書到底應該被視為歷史檔案，還是說，其首先關注的是神學問題？一位異教的旁觀者，波菲里奧（Porfirio）早已發現，“福音作家是與耶穌有關事件的發明者（*epheurotas*），而非歷史學家（*historas*，見證者）。實際上，每一位福音作家的寫作都與其他人存在分歧，特別是關於受難的記述”^②。

至於彼拉多，解釋者們亦不斷地從一個層面過渡到另一個層面，從歷史人物（*personaggio*）到神學“身位”（*persona*），從法律解釋學到拯救的經濟，從空名的包覆到心理的深淵。如此，一個層面被用來解釋另一個層面，他的膽怯、怠惰、嫉妒，解釋了他的猶豫；錯誤與讓步，在天意庇佑的經濟中，則不具有任何意義。一位作家在談到他與猶太公會之間那場並不恰當的對談時提到，“不可饒恕的錯誤讓彼拉多陷入了無法脫身的窘境”^③，另一位評論家則對於彼拉多為何

^① Pietro De Francisci, “Brevi riflessioni intorno al ‘processo’ di Gesù,” in *Studi in onore di G. Grosso* (Turin: Giappichelli, 1968), 25.

^② Bickermann, “Utilitas crucis,” 231.

^③ Josef Blinzler, *Il processo di Gesù*, trans. Calao Pellizzari (Brescia: Paideia, 1966), 283.

不像羅馬的訴訟程序所慣常的那樣將審判推延下去大惑不解。

我們所遵從的解釋學準則是，只有作為歷史人物，彼拉多才可能發揮其神學功能，同樣，只有當他發揮神學功能時，他才是一個歷史人物。歷史人物與神學身位、法律審判與末世危機毫無遺漏地重合起來，只有在這一重合之中，只有當它們“共同墜落”時，才能找到它們的真理。

然而，正是在這一節點上，一切都變得複雜了。在審判的最後一個場景，通行的譯本作：“彼拉多[……]帶耶穌出來[……]就在那裡坐堂”（*ekathisen epi tou bematos*，通俗拉丁文譯本作 *sedit pro tribunali*）^①。可是，一種釋經學的翻譯卻將“*ekathisen*”的意思理解為及物的：“帶耶穌出來，讓他在那裡坐堂”，這種看法在游斯丁（*Giustino, Apol. 1, XXXV, 6.*）那裡得到了權威驗證，在現代學者中，哈納克（*Harnack*）和德貝留斯（*Debelius*）也持相同觀點。在同樣的意義上，《彼得福音》（*Evangelium Petri, 3:7*）提到：“猶太人給他穿上紫袍，讓他坐在審判席上（*ekathisan auton epi tou bematos kriseos*），他們叫喊着：‘公正地審判吧，以色列的王’（*dikaios krine, basileu tou Israel*）”。反對意見認為，如果“*ekathisen*”取及物的意思，則它必須帶有賓語（*auton*[他]），可如果考慮到上文剛剛出現過“耶穌（*Iesoun*）”，則下文的“*ekathisen*”自然是指讓耶穌坐下，這並不難理解，因此反對意見無法成立。坐在寶座上的是耶穌，這亦可徵驗於馬太和馬可的敘述，根據這兩部福音書，即將釘十字架前，人們給耶穌穿上了紫袍，讓他手拿着葦杆當作權杖，並恭祝他當了猶太人的王。甚至在游斯丁那裡，猶太人讓耶穌坐上寶座之後，就嘲弄着請求他行使王的審判職能：“審判我們吧！”坐在寶座上的不是彼拉多，這也完全符合於他沒有頒布任何裁決，而僅止於“交出”耶穌的事實。果真如此的話，如比克爾曼曾提到的那樣，不僅此前五個小時的爭鬥，連同第六個小時所發生的事，都不會具有訴訟審判的價值。

^① 約19:13。（譯者注）

此際，兩種審判，兩個王國，才真正地直面於對方，這種直面是沒有完結的。一方是被合法地賦予了地上的權力的法官，另一方代表天國、不屬此世，眾人嘲弄他當了法官，究竟誰審判誰，仍不清楚。有可能的是，雙方誰都不能真正地宣布判決。

不是由耶穌來審判，這不僅完全符合於他在審判中處於被告的地位，更與他說的話相符。對於任何審判或判斷（giudizio），他都給予嚴厲批評，這是耶穌教諭的一個重要部分：“你們不要論斷人（me krinete），免得你們被論斷。”（太7:1），其回音也可在保羅的《羅馬書》中聽到：“不可論斷（me krineto）！”（羅14:3）這條禁令作為神學的基本要旨，在《約翰福音》中得到了最為清楚地確立：“因為神差他的兒子降世，不是要審判世人（hina krine），乃是要叫世人因他得救（hina sothe）”（約3:17）。此處，可找到“不可審判”（約3:18復又說：“信他的人，不可審判”）這條箴規的理由所在：永恆不願審判世界，而願拯救它；至少，到時間終結之時，審判與拯救相互排斥。

果真如此的話，不行審判的人為甚麼卻要接受法官的審判呢？為甚麼永恆的天國要被“交給”地上的王國來審判呢？

但丁在《論帝制》（II, 12）中提到了彼拉多。這是為了讓神聖的拯救計劃與代表凱撒的審判達成和解，讓基督的靈性王國與羅馬的暫時帝國達成和解。因此，他的論證必須確保彼拉多的審判同時具有法律上和神學上的正統性。他寫到，“如果羅馬帝國不是正統的，則亞當的罪不可能在基督身上得到懲罰。”^① 因為人性為罪所劫持，所以耶穌勢必受到一位法官的審判和懲罰，而這位法官必須對全人類具有正統的司法權。^②

我們必須懂得，懲罰不僅僅是處罰不法行為，而且要有掌握刑

^① “如果羅馬帝國的存在不是理所應當的，則亞當的原罪就不會在基督身上得到懲處。”中譯本見但丁：《論世界帝國》，朱虹譯，北京：商務印書館，1985年，第57頁。[Dante: *On World Government*, trans. ZHU Hong (Beijing: The Commercial Press, 1985), 57.]（譯者注）

^② 同上，第58頁。（譯者注）

事司法權的人來處置。因此，由一個不合格的法官來處置非但不是懲罰，那簡直是不法行為。[……] 這樣，如果耶穌受刑不是出於有資格的法官之手（*ab ordinario iudice*），他當時受刑就不算是懲罰。而那個法官除非對全人類具有權威，否則就不算有資格，因為正如先知所說：基督身上擔負着所有“我們的苦難”，所以一切人都通過他而受罰。如果羅馬帝國的存在不合法（*de iure*），那麼彼拉多所代表的羅馬皇帝提庇留就不可能掌管全人類的司法權。

但丁將拯救經濟的實現與作為羅馬帝國代表的彼拉多的審判之正統性緊密地聯繫起來。基督釘十字架，並不只是“處罰” [*pena*]而已，更是一個“合乎正統的懲罰” [*punitio; punizione legittima*]，這是由一位常規的法官所施行，他作為凱撒的代表，擁有對全人類的司法權，並且唯其如此，全人類才可能為罪所劫持。

耶穌必須受到彼拉多的審判，已得到充分證明。這對於但丁來說，十分清楚地關係到一個神學政治命題，即必須建立帝國之於教會的正統性。羅馬帝國納入神性的拯救計劃，但唯有作為一個自律的、行動自如的帝國，它才能納入其中。歷史成為拯救經濟的一部分，但唯有作為一種具體而微的真實，而非神學的傀儡戲，歷史方能成為拯救經濟的一部分。因此，彼拉多並不只是“新約的執行者” [*executor Novi Testamenti*]，而是歷史的行動者，攜帶着他不可消解的諸多矛盾。

而這些矛盾並不止於心理層面。其中出現了一個更為深刻的對立，此即經濟與歷史、時間與永恆、正義與拯救的對立，這是但丁學說所試圖調解而不得的。彼拉多就是這個矛盾。連道成肉身的基督，亦是這個矛盾的極高體現。可是，經過5至6世紀的辯論，教會的立場對立於基督一性論及基督二性論者，神學家們得以解決——或者說自認為解決了——這些矛盾，借助兩種性質、兩種意志的學說，即一方面是神性的，一方面是人性的，兩者既相區別，卻又各自作為基質 [*ipostaticamente*]而統一地聯繫在同一身位之中。

彼拉多則不享有這種特權，在他與永恆的相遇之中，他所有的

不過是人性。他是人，僅此而已。他不像具有兩種意志的基督，因此他不能同時說“求你叫這杯離開我”和“然而不要照我的意思，只要照你的意思”（《馬太福音》26：39）；他只有一種意志，憑着這意志，他以自己的方式尋找着正義和真理。

如將兩種意志的學說放到倫理層面來看，則其中包含着某種虛偽。一個享有兩種意志的主體，如果他憑其中一個意志將自己的意志合理化，再憑另一個意志行事，那麼他會立即離開倫理的範疇。當耶穌對彼拉多說，他為了見證真理而來到世界時，其言下之意，肯定不是說他有兩種性質、兩種意志，要用人性意志去見證神性意志（反之亦不然）。如果是這樣，他的任務就太過於簡單了。即便人們接受了兩種性質、兩種意志的說法，這也僅僅意味着一個意志不能喚起另一個，以求自我肯定、自我正義。因為耶穌是人，他是人，僅此而已，和彼拉多完全一樣。因此，他的見證是悖論性的：他必須在這個世界中[in questo mondo]見證他的王國不屬於這個世界——而不是說，他在此處只是人，而在別處是神。

耶穌自稱要見證真理，這經常被認為是神秘的（enigmatica），至少是彼拉多無論如何所不能理解的。實際上，如將這句話恢復到其原來的語境中，則沒有任何神秘。耶穌身處審判之中，站在訊問他的法官面前；見證真理（testimoniare la verità，說明實情），是人們對每一位被告、每一位證人的期待。在淫婦（耶穌拒絕定她的罪）的故事之後，反對他的猶太人說：“你是為自己作見證：你的見證不真（he martyria sou ouk estin alethes）”，他回應說：

我雖然為自己作見證，我的見證還是真的。因我知道我從哪裏來，往哪裏去。你們卻不知道我從哪裏來，往哪裏去。你們憑肉身判斷人。我卻不判斷人。^①

^① 《約翰福音》8, 13-15. 譯文根據阿甘本的譯文及語境略有改動。（譯者注）

現在，他身處審判之中，即身處於一個最適合驗證他所欲見證的真理的地方。然而真正神秘而艱難的，不在於見證本身，而在於他必須見證的真理，即“他有一個王國，但這個王國卻不‘屬於此處’”這個悖論性的事實。他必須在時間與歷史中證實某種超歷史的、永恆的真實的在場。人們怎樣才能見證一個不“屬於此處”的王國的在場呢？

馬騰森（Hans Lassen Martensen）在其為明斯特牧師（Peter Mynster）所作的訃告中將逝者稱為“真理的見證者”，克爾凱郭爾則在他駁斥馬騰森那本的小書中解釋了他所理解的“見證真理”。他幾乎逐字引用了福音書的文本，而寫了如下的話：“真理的見證者，真正的真理見證者是這樣的一個人，他經受鞭笞、虐待、從一個監獄被拖到另一個，最後[……]他或被釘上十字架，或被絞死，或被投入烈焰，或被送上火刑架，他沉重的尸身不得下葬，而被劊子手的助手委棄在一個荒涼的地方。”而在短文《論天才與使徒的區別》中，克爾凱郭爾則真正嘗試着思考究竟是甚麼構成了證言的權威性。證言的權威性不包含任何深刻、天才的東西，也不會提供任何自證權威的證據，因為“尋求上帝存在的物理確定性”只會是無意義的。一句話的權威性不取決於其語義內容，任何人都可以照本宣科地重複這些內容，而是取決於言說的位置，這個位置必須在別處：“權威是一種特殊的性質：他源自別處，只有當信息或行動的內容無所謂的時候，其權威性質才變得明顯。”

即便克爾凱郭爾也無法完全解決人性與神性、歷史與永恆的矛盾。實際上，他的命題，既正確又謬誤。其謬誤在於，他說內容是無所謂的，然而恰恰相反，真理的見證（la testimonianza della verità），是指那種可以憑其自身展示所說之事的真實性的見證（è quella che esibisce eo ipso la verità di ciò che dice）。其正確在於，這種奇特的證明，讓見證從實事層面噴薄而出，而建立起它特別的權威性，同時建立起它的脆弱性。

彼拉多與耶穌，一個是世間王國的代理，一個是天國的王，他們彼此直面，共處一地，此即耶路撒冷的總督府，考古學家們認為他們

已確定出總督府大致位置。為了見證真理，耶穌必須同時既肯定、又否定他的王國，這個王國是遙遠的（“不屬於此世”），同時卻又在唾手可得的極近處（“在你們中間” [entos hymin]，路17：21）。從法律視角來看，他的見證注定失敗，並淪為一場鬧劇：紫袍、荆冠，葦杆當作權杖，以及那些喊叫聲：“審判我們吧！”他不是為了審判世界，而是為了拯救世界而來，恰恰是因為這一點，他必須回應一場官司，必須接受審判；然而，他的“另一個自我”（alter ego），彼拉多，卻並沒有宣判，也不能宣判。正義與拯救無法重合，回過頭來，它們總是既相互排斥，卻又相互呼求。審判是無情的，卻又是不可能的，因為審判中的事物似乎是失落而不可拯救的；拯救是悲憫的，卻是無效的，因為拯救中的事物似乎是不可審判的。因此，在“鋪華石地”，即希伯來語中的“厄巴納[Gabbanà]”，所發生的既不是審判，也不是拯救（至少對於彼拉多來說是這樣的）：二者最終融匯於一個共同的、未決定亦無法決定的“不明”（non liquet）之中。

此時此地，見證不屬於此處的王國的真理，意味着必須接受由那些我們所欲拯救的來審判我們。這是因為處於衰朽之中的世界並不想被拯救，而想要正義。它想要正義，恰恰是因為他不想被拯救。作為不可拯救者，造物審判永恆：正是這個悖論，最終讓耶穌在彼拉多面前失語。故有十字架在此。有歷史在此。

譯者簡介

趙儂，中國人民大學文學院講師

Introduction to the translator

ZHAO Jing, Assistant Professor, School of Liberal Arts, Renmin University of China
Email: zhaojingisme@gmail.com

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Barth, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*, II, 2. Zürich: Verlag, 1948.
- Bickerman, Elias. "Utilitas crucis: Observations sur les récits du procès de Jésus dans les Évangiles canoniques." *Revue de l'histoire des religions*, v. 112 (1935):169-241.
- Blinzler, Josef. *Il processo di Gesù*. Translated by Calao Pellizzari. Brescia: Paideia, 1966.
- De Francisci, Pietro. *Studi in onore di G. Grosso*. Turin: Giappichelli, 1968.
- Demandt, Alexander. *Pontius Pilatus*. Munich: Beck, 2012.
- Moraldi, Luigi, ed. *Apocriti del Nuovo Testamento*. Turin: UTET, 1971.
- Pascal, Blaise. *Pensées*. Paris: Le Livre de Poche, 1975.
- Romano, Davide. *Il processo di Gesù*. Bari: Palomar, 1992.
- Rosadi, Giovanni. *Il processo di Gesù*. Florence: G. C. Sansoni Firenze, 1904.
- Schmitt, Carl. "Three Possibilities for a Christian Conception of History." *Telos*, Vol.147 (2009): 167-170.
- Spengler, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes*. Munich: Beck, 1975.