

# 彼拉多与耶稣

## Pilate and Jesus

【意】阿甘本著 赵惊译

[Italy]Giorgio AGAMBEN

### 作者简介

阿甘本，意大利哲学家，现居罗马

#### 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

契经 (symbolon)<sup>①</sup> 即基督徒用来总结其信仰的“信经” (“credo”)。在其中除“主耶稣基督”和“童贞女马利亚”之外,只有一个专名——本丢·彼拉多: staurouthenta te yper emon epi Pontiou Pilatou。至少在表面上它不属于神学语境,而且此人还是个异教徒。“在本丢·彼拉多辖下为我们钉了十字架”。325年教父们在尼西亚确立的“信经”中尚听不到这个名字;381年的君士坦丁堡大会添上了这个名字。非常明显,此举是为了在历史纪年中确立耶稣受难的历史特征。曾有人指出:“基督教信经谈的是历史进程。其中本丢·彼拉多出现的原因是至关重要的,他绝不仅是一只凑巧出现在那里的猫头鹰。”<sup>②</sup>

基督教实为一种历史性的宗教,它所讲述的“奥秘”(misteri),首先也是历史事实。如果基督的道成肉身确系“唯一的历史事件,其唯一性是无限的、不可据有、不可占用的”<sup>③</sup>,那么耶稣的审判则是人类历史的一个关键时刻,永恒与历史交汇在这个决定性的节点上。然而,永恒与时间、神性与人性的交汇,如何、又为何采取了“审判”(krisis),即诉讼判决 (giudizio processuale) 的形式呢?理解这一问题,是一个尤为迫切的任务。

为什么偏偏是他,彼拉多?诸如“凯撒提庇留治下”(Tiberiou kaesaros,在彼拉多所铸的钱币上可读出以上字样,而路加在记载施

---

\* 本文经作者授权节译自阿甘本专著《彼拉多与耶稣》。[With author's consent, this is an abridged translation of Giorgio Agamben, *Pilato e Gesù* (Rome, Nottetempo, 2013).]

<sup>①</sup> “σύμβολον”本义为符契,引申为符号、标志、凭证、文书、契约、约定、合同、收条、通关文牒(护照)、症状、密码等义,后来有“宗教信条”(religious creed)的意思。现代西文中“符号”“象征”(symbol)也来自于这个词。(译者注)

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

<sup>③</sup> Ibid.

洗约翰传道的年代时，也使用了以上字样，使其得到了权威的印证<sup>①</sup>）或“提庇留治下”（sub Tiberio，如同但丁笔下的维吉尔曾说：“我生于提庇留治下[nacqui sub Tiberio]”<sup>②</sup>），这一类的语言，想必是更合用的。如果说集结在君士坦丁堡的教父们选择了彼拉多而不是提庇留，选择了巡抚而不是凯撒，——塔西陀（《编年史》XV. 44）称其为犹底亚的“监督（procuratore）”，这是经外文献为数不多的几个提到他名字的证据——有可能的是，[教父们]意在确定[基督的]历史纪年，而福音叙事对彼拉多的形象大书特书，使其成为首选。以约翰为首，连同马可、路加、马太，四位福音作家都以一种固执的仔细，描绘出他的犹豫，他的踟躇不定，他的出尔反尔，并逐字引述了他常常如谜语一般的话。凭此种笔法，福音书作者或许第一次揭示出某种塑造人物（personaggio）、构建其心理及语言习惯的意图。正是这样一幅生动肖像，让拉瓦特尔（Johann Kaspar Lavater）赞叹不已，他在1781年寄予歌德的信中写道：“我在他身上发现了一切：天空、大地和地狱、德性、恶、智慧、疯狂、命运、自由：他是集一切于一身的象征。”在这个意义上，可以说，彼拉多是福音书中唯一真实的“人物”（尼采在《敌基督》中称其为“新约中唯一配得上尊敬的人物[Figur]”），关于这个人，我们了解他的情感（“巡抚甚觉希奇”[太27：15]；“越发害怕”[可15：5]），他的憎恶与傲慢（当耶稣不回答他的话时，他喊道：“你不对我说话吗？你岂不知我有权柄释放你，也有权柄把你钉十字架吗？”[约19：10]他的反讽（至少，好些人认为，他回答耶稣的那句名闻天下的话“真理是什么？”是一种反讽），他虚伪的小心谨慎（证明这一点的，一是他提出是否希律更有资格[审判耶稣]的问题（路23：7-15），二是他[在交出耶稣时]洗手

<sup>①</sup> 《路加福音》3：1[Luke 3:1]。“凯撒提庇留即位第十五年，本丢彼拉多作犹太巡抚……”（中译文从《和合本》，下同）（译者注）

<sup>②</sup> 《神曲·地狱篇》1：70。[Inferno, 1: 70]（译者注）

的礼节，他认为必须洗掉被判罪的义人的血<sup>①</sup>），他的愠怒（祭司们请求他更改十字架的文字，他蛮横地回答他们说“我所写的，我已经写上了”[约19：22]）。我们还捎带着知道了他的妻子，在诉讼中她请求他不要判耶稣的罪，“因为我今天在梦中，为他受了许多之苦”（太27：19）。

这种人物化的诉求（*vocazione a diventare personaggio*），让我们想起布尔加科夫（Mikhail Bulgakov）的《大师与玛格丽特》中由魔鬼所讲述的彼拉多的故事；以及列尔内—霍勒尼亚（Alexander Lernet-Holenia）《圣日尔曼伯爵》中间的那一段宏大的神学滑稽剧。不过，长久以来能够为这种人物化倾向作见证的，却是在一直被我们坚称为新约“伪经”（*apocriphi*，该词原义仅指“隐蔽的”，最终成了“假而不真”的意思）的文本中，其中出现了一个真正围绕彼拉多的循环。首当其冲的是《尼哥底母福音》<sup>②</sup>，该文以极其详细的方法重现了审判耶稣的场景，这是对观福音书所远不能及的。当耶稣被带到彼拉多面前，掌旗官拿着的旗帜便奇迹般地向他鞠躬敬拜。在审判中，耶稣被指控为“私生子”，有十二个皈依者（*proseliti*）出席为他作证，说明马利亚和约瑟有婚约在先，连尼哥底母自己，也作了支持耶稣的见证。总而言之，整个审判都变成了一场戏剧化的冲突，其中一方是犹太人指控者，他们的名字被一一点出（亚拿、该亚法、示米、大旦斯、迦玛烈、犹大、利末、亚历山大、尼弗安音、睚鲁），另一方是经常显得心不在焉的彼拉多，他几乎公然站住耶稣一边，这也因为他的妻子“敬畏上帝，同情犹太人”。而同耶稣之间那场关于真理的对话，在对观福音书中终结于彼拉多粗暴的提问，在这里却得到了延续，并获得了不同的意义（详见下文）。更为出乎意料的是，支持耶稣的彼拉多在犹太人的坚持下最终退缩了，慑于突如其来的恐

<sup>①</sup> 《马太福音》：27：24：“彼拉多见说也无济于事，反要生乱，就拿水在众人面前洗手，说，流这义人的血，罪不在我，你们承当吧”。[Matthew 27:24]（译者注）

<sup>②</sup> Luigi Moraldi ed., *Apocriphi del Nuovo Testamento* (Turin: UTET, 1971), 567-588.

惧，他下令对基督处以鞭答，并钉十字架。

关于彼拉多的传说（即所谓的《彼拉多行传》[*Acta o Gesta Pilati*]）由两条不同的线索构成。首先是“白色”的传说，其证据是伪托彼拉多写给提庇留的书信，以及《有关彼拉多的传说》（*Paradosis Pilati*）<sup>①</sup>，根据这种传说，彼拉多，连同他的妻子普加娜[Procla]，已领会了耶稣的神性，仅仅因为懦弱而屈从于犹太人的坚持。德尔图良也为这一传说作证，他写道，彼拉多迫于犹太人的暴力压迫，而不得不让耶稣钉了十字架（*violentia suffragiorum in crucem dedi sibi extorsert*），但他“内心已经是基督徒”（*pro sua conscientia christianus*），故写信告知皇帝耶稣的神迹和复活（《护教篇》XXI, 18-24）。而彼拉多的“传说”（*Paradosis*，某种“交给”“转交”[*consegna*]，同样也有“传统”[*tradizione*]的意思），即以这封信的起草为基础（此信现存多个版本，但都是明显的伪作），提庇留阅信后大为震怒，立即下令将彼拉多押解回来<sup>②</sup>。他将彼拉多关在罗马的狱中，质问他为何将这样一位大有神通的人钉了十字架。彼拉多以斥责犹太人而自辩，说自己已信服耶稣“比我们所敬拜的各神明都伟大”<sup>③</sup>。因此，有关彼拉多的白色传说，以某种吊诡的方式将他呈现为一个基督教的隐秘拥护者，而且反对犹太人及异教徒。另一个佐证是，当提庇留决意处死彼拉多时，他的自我辩解是向着耶稣而作的：

上主，不要将我与邪恶的希伯来人一同消灭，因为，若不是目无法纪的犹太人民族图谋叛乱对付我的话，我就不会举起我的手来对付你。你知道我所做的是

<sup>①</sup> 黄根春编：《有关彼拉多的传说》，载《基督教典外文献——新约篇》，第二册，香港：基督教文艺出版社，2001，第316-319页。[“*Paradosis Pilati*,” in *Christian Extra Canonical Document-New Testament*, Vol.2, ed. Erick K. C. Wong (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council Ltd., 2001), 316-319.] (译者注)

<sup>②</sup> Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 717-723.

<sup>③</sup> 黄根春编：《基督教典外文献》，第二册，第318页。（译者注）

出于无知，所以，不要因这罪消灭我，但要饶恕我，上主，也饶恕你的仆人普加娜，就是在我这个死亡的时刻跟我站在一起的那一位，也是你教她预言你必被钉在十字架上的那一位。不要因我的罪而同样定她的罪，但要饶恕我们，把我们算作你的义人。<sup>①</sup>

此时已基督徒化了的彼拉多停止了她的祈求，天空中传来一个宣告拯救的声音：

外邦人的后代和宗族全都要称你为有福的，因为在你的管治下，先知预言有关我的每一样都应验了，你也要在我再来的时候，亲自作我的见证，到那时，我要审判以色列十二支派，也要审判那些不承认我名的人。<sup>②</sup>

这时，彼拉多被斩首，然而一个天使接住了他被砍下的头颅。普加娜看到天使带着他的头颅上了天，就“满怀喜乐，马上交出她的魂，与他的丈夫同葬了”。<sup>③</sup>

在以埃塞俄比亚语文本保存的《迦玛烈福音》中，彼拉多的基督徒化登峰造极。其文曰：

彼拉多和他的妻子爱耶稣如爱他们自己。他让人鞭笞耶稣，是为了讨好那些邪恶的犹太人，更好地安抚他们的心，好让他们放走耶稣，不判他的死罪。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 黄根春编：《基督教典外文献》，第二册，第318页。（译者注）

<sup>②</sup> 同上，第318-319页。（译者注）

<sup>③</sup> 同上。（译者注）

<sup>④</sup> Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 662.

可犹太人欺骗了他，让他误以为，既然已经以某种方式处罚了耶稣，他们就可以放他走了。因此，在钉十字架之后，耶稣出现在彼拉多的梦中（“他的光彩胜于太阳，整个城市都为它所照亮，除了犹太人的会堂”），安抚他说：“彼拉多，你因为鞭答了耶稣而哭泣么？不要害怕！实际上，关于他所写的事情，都已发生了。”<sup>①</sup>

有人曾提到，基督徒为彼拉多辩解，其目的在于赢得罗马人的善意，因此，当罗马人不再迫害基督徒时，这种辩解也就停止了。任何情况下都可以确定的一点是，传说中为彼拉多除罪的做法，其意图等同于将耶稣钉十字架的责任完全归于犹太人。因此，彼拉多最终被埃塞俄比亚教会封为圣人，而希腊教会将10月26日订立为纪念他妻子的节日，就不足为奇了。

与彼拉多的白色传说形成鲜明对照的，是基督教典外文献传承下来的彼拉多形象。斐洛在《觐见盖乌斯》（*Legatio ad Gaium*, par. 299-305）提到了彼拉多的一个被犹太人视为褻渎的举动（他将镀金盾牌与献给提庇留的贡品一同放在希律的宫中），并将他描述为“刻板、顽固而残忍的”（*akamptos, authades, ameiliktos*）。此后，在某个场景中，彼拉多陷入了恐惧和犹豫，这与福音书的描述很像，他又被描述为“轻蔑、暴躁”。彼拉多黑色传说的主人公，即是按照这样一种人物性格来塑造的，有趣的是，它与维罗妮卡的传说交织在一起。根据这个传说<sup>②</sup>，耶稣和维罗妮卡是带着某种幻术力量而出场，染病的提庇留得知在耶路撒冷有一位名叫耶稣的医生，凭他的话语便能包治百病（布尔加科夫应该了解这个传说，因为在他的叙述中，彼拉多对耶稣说话时，总是顽固地把他当作医生）。于是，提庇留派出他的使者维卢仙（*Volusiano*）到彼拉多那里，命他寻找耶稣，并将他带回罗马。当维卢仙到达耶路撒冷时，向彼拉多传达了皇帝的要求，

<sup>①</sup> *Ibid.*, 673.

<sup>②</sup> Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 721-724. 中文摘译可参见：《救主的伸冤》（*Vindicta Salvatoris*），载《基督教典外文献新约篇》，第323-326页。（译者注）



彼拉多“大惊失色，因为他知道，他已经因嫉妒而杀了耶稣”，就回答说，这个人作恶的，故已将他钉了十字架。在维卢仙返回住处时，遇到了一个名叫维罗妮卡的妇人，就问她耶稣的事，并向她解释自己被派遣到此地的缘由。

于是妇人流下了泪水，说道：“呜呼，她是我的上帝，我的主，被彼拉多判了死罪，送去钉十字架。”随后，他满怀悲伤地说：“我深感哀恸，因为我不能完成我的主人差遣我要办的事情。”维罗妮卡对他说：“当我主四处巡游宣教时，我为自己不能到场而抱憾；所以，我想为我自己画下一副像，好让我主不在时，我也能凭他形象的再现而有所慰藉。当我拿着画布去找画家时，我遇到了我主，他问我去哪里。我向他道明原委，他从我这里要过画布，又把它还给我，上面印上了他的尊容。倘若你的主人能对这幅像虔敬观瞻，便能回复健康。”他问：“这幅像可以凭金银购买么？”她说：“不行，只能凭虔诚敬慕之情。我会带着这副像随你去见凯撒；然而我再回来。”

于是维卢仙带着维罗妮卡回到罗马，并禀告提庇留皇帝说，因为嫉妒，耶稣医生已被彼拉多和犹太人判处不义的死刑。

“不过，有一位夫人随我而来，她携带着他的形象：如果你虔诚地观看它，就能迅速恢复你的健康。”于是凯撒在大街上铺上丝绸缎带，令人呈上那幅像；刚一看，他便健康如初了。

提庇留随后下令，将彼拉多拘捕并带回罗马。然而，传说总是将彼拉多描绘为一个大恶人，当他出现在震怒的皇帝面前时，却穿

着耶稣所穿的那件“永不坏朽的袍服”（即约19：23]中提到过的那件“无缝的袍服”（la tunica inconsutilis），传说并没有解释这件衣服如何到了彼拉多手上）。提庇留的怒气随即烟消云散，并且他无法斥责彼拉多。这一情景反复了多次，众人备感惊奇：当这个人不在场时，皇帝觉得他像一个凶残的罪犯，然而一旦现在他眼前，却又显得虔诚、温顺。最终，或是受到神谕启发，或者是接受了某些基督徒的建议，提庇留命令彼拉多脱掉那件袍服。魔术立刻消失了，皇帝重新掌控了自我，他将彼拉多收监，并判处他以可耻的死刑。听到判决后，彼拉多用他手中的刀自裁了。他的尸身绑在一块巨石上，沉入台伯河，可是

恶毒、肮脏的灵魂，从他恶毒、肮脏的尸体中出来，开始在水中荡漾，使得空气中电闪雷鸣，狂雨不止，可怖的冰雹落下，所有人都陷入了极大恐惧。

此处，彼拉多的传说与彼拉多尸首迁移的传说结合起来，他恶魔般的尸首从一座坟接一座坟地迁移着。罗马人从台伯河中取出了他的尸首，将其迁至了维也纳（Vienne）<sup>①</sup>，把它扔进了罗纳河。“实际上，维也纳据说是通往革海纳（Gehenna）的门径，因此，它是一个被诅咒之地”。然而即便这里也浮出了恶灵，引发了混乱。于是尸首又被转移到洛桑，安息日过后，又被抬到山上，投入一口极深的井中。传说还提到，从这口井中，时时有魔鬼阴谋的妖气呼出。

福音书作者不可能出现在这场审讯之中，他们并不着意于指出其记述的来源；恰恰因为他们并无此种语文学上的顾忌，这才赋予其叙述以一种史诗调性。无论彼拉多是黑暗还是光明，可以假定的是，这些书信和传说之所以被炮制出来，意在为这场审判提供某种文案记

<sup>①</sup>此Vienne非奥地利的首都维也纳，而是法国东南部的一个市镇，在里昂（Lyon）以南约30公里的罗纳河畔，今属伊泽尔（Isère）省。（译者注）

载，同时，也对彼拉多的行为作出解释。它们既解释了为什么犹底亚巡抚一直在逃避对耶稣的判罪（如同致提庇留书信中所说的那样，他知道，耶稣不仅是无辜的，更像一位上帝那样施行神迹），也解释了他为何对犹太人作了突然的退让（实际上，他嫉妒，却又胆怯）。任何情况下，彼拉多在审判中的行为，都是谜一般的；出于某些原因，巡抚的审讯，却又是必须发生的事。

希腊文称审判为 *krisis*（源自 *krino*，字源上的意思是分离、决断）。除了法律意义，这个词语中还融入了医学（一种疾病的演变的决定性时刻称为 *krisis*，此时医生须“判断”病人能否存活，还是将会死去）及神学（最后的审判：*en hemerai kriseos*，“在审判日”，是耶稣时常挂在嘴边的训诫；保罗则说：*en hemerai ote krinei*，“在上帝审判的日子”，罗2：16）的意义。

在福音书的记载中，这个词并没有出现。其中，法官的功能是以一个技术性的术语来表达的，此即 *bema*，宣布判决的人所坐的座位或讲台（罗马行政长官的交椅 [*sella curulis*]）。当彼拉多将欲宣判时，他坐上了 *bema*：“彼拉多[……]带耶稣出来，到了一个地方，名叫铺华石处，[……]就在那里坐堂”（约19：13）；《马太福音》（27，19）说：“[彼拉多]正坐堂的时候，他的夫人打发人来说[……]”（这就是说，彼拉多正行使他作为法官的职能；通俗拉丁文译本作 *sedente pro tribunali*）；在徒18：12）中，这个词的意思不过是指“法庭”（*tribunale*）：“犹太人同心起来攻击保罗，拉他到公堂（*eis to bema*）”。同样，在保罗那里，*bema* 不过是最后审判的提喻：“因为我们众人，必要在基督台（*bema*）前显露出来”（林后5：10）。不过，上帝的审判明显对立於人的审判，人与人之间不应当相互审判：“你这个人，为什么论断弟兄呢？[……]因我们都要站在神的台（*bema*）前”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 吕振中本、思高本作“审判台”。（译者注）

在彼拉多面前所进行的审讯之中，两种法庭（bemata）、两种审判、两个王国彼此直面：人性与神性，时间与永恒。斯宾格勒以他惯常的生动笔法，将这一冲突表述如下：“耶稣被带到彼拉多面前，随即两个世界不可调解地站到了对方面前：一个是事实的世界，另一个是真理的世界，它们的对立清楚得令人惊骇，在世界历史上绝无仅有。”<sup>①</sup>

然而真理的世界须由事实的世界来审判，时间的王国要向永恒的王国宣读判词。对于这样一次决定性的遭遇，这场仍以某种方式进行着的历史“审判”（krisis），仔细评估其历史记载，不放过任何细节，是极为必要的。

相较于对观福音书，约翰的记载更广泛，也更详细，完全独立于前三者。彼拉多与耶稣之间的对话，对观福音书仅以数行匆匆略过，这里却是浓墨重彩，并且从任何意义来说，其含义都是决定性的。约翰将他的叙述戏剧化地谱写为七个场景，每一个场景都对应着地点的变更，时而在衙门外，时而在衙门内，每一次（除了第五场）都有一个固定的引导语：“彼拉多出来（exelthen）”，“又进去（eiselthen palin）”。此外，我们还知道，这场戏剧持续了5个小时，从清早（约18:28）<sup>②</sup>到第六时辰（约19:14）<sup>③</sup>。

I）（衙门外）在第一个场景中，众祭司将耶稣带到了衙门口，却不愿意进去，因为他们怕染污了自己而吃不上逾越节的筵席，彼拉多出来（exelthen [...] exo）问道：“你们对这个人的指控（kategorian）是什么呢？”<sup>④</sup>这个问题符合罗马法的审判结构，审判必须始于申明指控，指控必须是明确的，不能是诬告。犹太人并没有正式阐明其指控，而只是泛泛地说“这人若不是作恶的，我们就

<sup>①</sup> Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (Munich: Beck, 1975), 968.

<sup>②</sup> “那是天还早”。思高本：“那时是清晨”。（译者注）

<sup>③</sup> “约有午正”。思高本：“约莫第六时辰”。（译者注）

<sup>④</sup> 《约翰福音》18:29：“你们告这人是为了什么事呢？”[John 18:29]（译者注）

不把他交给 (paredokamen) 你”。接下来, 彼拉多命令犹太人带下被告, 并“按着你们的律法 (kata ton nomon ymon)”去审判他, 这似乎仍然是符合诉讼的逻辑: 当指控没有正式形成时, 罗马的法律是不可以适用的。犹太人的回答 (“我们没有杀人的权柄”) 又让事情转而取决于彼拉多的态度。约翰的评论 (犹太人说 “这要应验耶稣所说, 自己将要怎样死的话了”) 当然与彼拉多无涉, 不过, 巡抚似乎将犹太人的回答解读为他们正式控告耶稣犯了大逆不道之罪 (lesa maestà)。根据《犹士丁尼法典汇编》(Il Digesto), “为反对罗马人民或危及罗马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《尤利乌斯叛逆法》(Lex Julia maiestatis) 规定, 对于这种罪行, 应根据犯罪情节判处钉十字架、投喂豺虎或流放。无论如何, 彼拉多出人意料地决定要讯问耶稣。

II) (衙门内) 此时, 彼拉多与耶稣初次相逢。

彼拉多又进了衙门 (eiselthen palin), 叫耶稣来, 对他说, 你是犹太人的王吗? 耶稣回答说, 这话是你自己说的, 还是别人论我对你说的呢? 彼拉多说, 我岂是犹太人呢? 你本国的人 (to ethnos to son) 和祭司长, 把你交给我。你作了什么事呢?

“犹太人的王” (basileus tou Ioudaion), 这个短语此处第一次出现在审判中, 此后却发挥了如此决定性的作用。从耶稣的回答来判断, 他并没有想到彼拉多会这样问: 孰为犹太人所等待的弥赛亚, 这本是犹太教内部的问题, 又与罗马巡抚何干? 彼拉多似在自忖: “或者我也是犹太人?”

此时, 开始了关于王国与真理的对话, 后人就这个话题不知作了多少文章。耶稣并没有回答 “你作了什么事” 这个问题, 而是回答了

前面一个问题：

我的王国不属这世界（He baseilea he eme ouk estin ek tou kosmou toutou）。我的王国若属这世界，我的臣仆必要争战，使我不至于被交给犹太人。只是我的王国不属这世界。

回答是模棱两可的，因为他既否认、又承认了他作为王的条件。古代评论家，自奥古斯丁（Agostino）、屈梭多莫（Crisostomo）直至托马斯·阿奎那（Tommaso），在这一点上观点一致。奥古斯丁以为，耶稣并没有说他“不在这个世界之中（non est in hoc mundo）”，而说“不属乎这个世界（de hoc mundo）”；屈梭多莫解释说：“‘我的王国不属这世界’的意思是说，其原因并非源自世界，它也不源于人们的抉择，而是来自别处，即来自父。”托马斯说：“他说他的王国不在此处，意思是说，其本原虽不属此世，可它却在此，因为它无处不在（est tamen hic, quia ubique est）。”

因此，彼拉多有理由问：“这样，你是王吗？（oukoun baileus ei sy）”耶稣的回答却突然将话题从王国转向了真理：

你说我是王（sy legeis oti basileys eimi ego）。我为此而生，也为此来到世间，特为给真理作见证（ina martyreso tei aletheiai）。凡属真理的人（ek tes aletheias），就听我的话。

这里，彼拉多道出了那句被尼采称为“一切时代中最文雅（die größte Urbanität aller Zeiten）的一语”：“真理是什么呢（ti estin

---

<sup>①</sup> 和合本译文原作“国”，这里改为“王国”。下同。（译者注）

aletheia) ? ”

彼拉多的提问，传统上解释为一种怀疑主义的反讽（在这个意义上，斯宾格勒将事实——Tatsachen——与真理对立起来，彼拉多拥护事实，耶稣则代表真理），甚至解释为一种嘲弄（按照尼采的讲法，这可以是一个“罗马人”用来否定新约的“典雅的嘲讽”——《敌基督》，第46节）。可事实不一定如此。这个问题也不一定是游离于上下文之内的“异在体”<sup>①</sup>，相反，我们不应忘记，它与审判有关。如同托马斯在其评注中提到，一旦彼拉多明白耶稣的王国不关乎此世，他就想知道真理（verità，实情）是什么，搞清楚被告正见证着的王国究竟是什么（cupit veritatem scire ac effici de regno eius）：他的问题所关心的并不是一般意义的真理（non quaerens quid sit definitio veritatis），而是为耶稣所理解的、他自己却未能领会的特殊的真理。在这里，不仅有真理与怀疑、信与不信的对立，更有两种不同的真理、两种对真理的接受的对立。在《尼歌底母福音》中，这场讯问仍在继续，耶稣回答说：“真理来自天上”，彼拉多又问：“地上没有任何真理么？”耶稣回答：“你看那些讲真理的人如何被地上的权力所审判”<sup>②</sup>。地上的审判与真理的见证，二者并不重合。

III）（衙门外）此时，彼拉多又出（palin exelthe）了衙门。一个常常被强调的事实是，彼拉多故意没有等耶稣回答他（培根讽刺地说：“什么是真理？彼拉多戏谑地说，他不会等人回答”；其实托马斯早就发现，他并不等待回答[responsionem non expectavit]）。这个突然之间作出的决定，可以从他转而向犹太人说话中得到解释：“我查不出他有什么罪来。但你们有个规矩，在逾越节要我给你们释放一个人，你们要我给你们释放犹太人的王吗？”彼拉多查不出被告的罪行，本该宣判他无罪（罗马法诉讼中预定的判词为absolvo[我释放……，我判……无罪]或videtur non fecisse[未见作案，认定……

<sup>①</sup> Alexander Demandt, *Pontius Pilatus* (Munich: Beck, 2012), 86.

<sup>②</sup> Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 572.

未作案]），或者暂停审判，请求作进一步的调查（预定的判词为non liquet[案情不明]或amplius est cognoscendum[再作深入了解]）。他却想借助逾越节的大赦来解决这个问题。有必要反思的是，审判全程中，彼拉多一直执拗地试图逃避宣判。甚至到了最后，当他抵不过犹太人的群情骚动而作出让步时，巡抚还是没有宣布判决，后文将看到：他仅止于将被告“交给”犹太人。

犹太人让他的算盘落了空，他们喊着：“不要这人，要巴拉巴”（可15:7说，“巴拉巴”字面上的意思是“父的儿子”，他是一个暴乱分子、杀人犯）。（在马太的叙述中[27:24]，彼拉多洗手的插曲就发生在这个节点上，约翰没有说起过这件事：“彼拉多见说也无济于事，反要生乱，就拿水在众人面前洗手，说，流这义人的血，罪不在我。”）

IV）（衙门内）彼拉多又进了衙门——文本没有明说，不过从下文判断明显如此——作最后的努力。

当下彼拉多将耶稣鞭打了。兵丁用荆棘编作冠冕，  
戴在他头上，给他穿上紫袍。又挨近他说，恭喜犹太人的王阿。他们就用手掌打他。

鞭答是一种辅助性的刑罚，是预备钉十字架的前奏：可彼拉多却将鞭答理解为一种对一般轻罪的刑罚，他这样想虽稍显牵强——然而他极有可能对此案享有酌情裁量之权。如同在路加笔下，他讲得很明白：“我并没有查出他什么该死的罪来。所以我要责打他，把他释放了。”（路23:22）

V）（衙门外）又发生了地点的变更：

彼拉多又出来对众人说，我带他出来见你们，叫你们知道我查不出他有什么罪来。耶稣出来，戴着荆棘冠



冕，穿着紫袍。彼拉多对他们说，你们看这个人（idou ho anthropos，通俗拉丁文译本作ecce homo）。祭司长和差役看见他，就喊着说，钉他十字架，钉他十字架。彼拉多说，你们自己把他钉十字架吧。我查不出他有什么罪来。犹太人回答说，我们有律法，按那律法，他是该死的，因他以自己为神的儿子。

根据《利未记》（24:16），这种指控对于犹太人来说够得上死罪，在《约翰福音》（5:18）前文中就曾提到过（“所以犹太人越发想要杀他。因他不但犯了安息日，并且称神为他的父，将自己和神当作平等”）。而耶稣已作过如下的自辩：

父所分别为圣，又差到世间来的，他自称是神的儿子，你们还向他说，你说僭妄的话吗？我若不行我父的事，你们就不必信我。我若行了，你们纵然不信我，也当信这些事。叫你们又知道，又明白，父在我里面，我也在父里面。（约10:36-38）

VI）（衙门内）此时此刻，彼拉多的行径愈发显得自相矛盾，至少表面上如此：

彼拉多听见这话，越发害怕。又进（eselthen）衙门，对耶稣说，你是哪里来的（pothen ei sy）？耶稣却不回答。彼拉多说，你不对我说话吗？你岂不知我有权柄（exousian）释放你，也有权柄把你钉十字架吗？耶稣回答说，若不是从上头（anothen）赐给你的，你就毫无权柄办我。所以把我交给（ho paradous）你的那人，罪更重了。

“从哪里来”（“da dove”）的问题，很明显与之前的对话相关联，当耶稣申明他的王国“不属此世”（da [ek] questo mondo），并提到“那‘属于真理’（dalla verità）者”。因此，彼拉多的问题，尽

管经历了诸多明显的曲折，仍是在继续核查实情（*accertamento della verità*）。耶稣回答说，即便彼拉多的权力也同样“来自高处”（“从上头赐给你”），这似乎最终说服了巡抚，让他认定耶稣是无罪的，故“从此彼拉多想要释放耶稣。无奈犹太人喊着说，你若释放这个人，就不是该撒的朋友。凡以自己为王的，就是背叛该撒了。”

VII）（衙门外）最后一个场景，在户外：

彼拉多听见这话，就带耶稣出来[*egagen exo*]，到了一个地方，名叫铺华石处，希伯来话叫厄巴大，就在那里坐堂[*ekathisen epi tou bematos*]。那日是预备逾越节的日子，约有午正。彼拉多对犹太人说，看哪，这是你们的王。他们喊着说，除掉他，除掉他，钉他在十字架上。彼拉多说，我可以把你们的王钉十字架吗？祭司长回答说，除了该撒，我们没有王。于是彼拉多将耶稣交给[*paredoken*]他们去钉十字架。

比克尔曼提出过一个颇有道理的观点：彼拉多此时才坐在座位上，这说明之前的全部谈话都不具有诉讼程序的价值，而只是私人谈话：“根据罗马诉讼程序不可移易的规则，那些涉嫌死罪的犯人，譬如耶稣，他们只能*pro tribunali*[当庭]受审判，而不能在别处。可彼拉多的行为，却像是中间人、仲裁者，而不像法官”<sup>①</sup>。

此外，彼拉多突然屈从众意时，他又重新提出了耶稣是否为王的问题，这并非偶然。犹太公会对耶稣的指控即在于他自称弥赛亚，自诩为王，犹太人坚决反对，可彼拉多却认为可以存疑。关于耶稣的王国的问题，无论它是地上的、还是天上的，一直到最后都仍处于悬而

<sup>①</sup> 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.

未决之中。正是因此，犹太公会的最终论断（“除了该撒，我们没有王”）说服了彼拉多，使他交出了耶稣。

耶稣是否为王的问题，强有力地重现于彼拉多下令安在十字架上的铭文（titulus[名号]）之中：“拿撒勒人耶稣，犹太人的王”（《约翰福音》19, 19）。铭文上所写是他的罪状（太27: 37），这也就承认了耶稣是王。死刑的名号（titulus）须写明犯人因何罪而遭受惩罚，然而博纳文图拉（Bonaventura）在其福音书评注中却将这个名号理解为某种近似于凯旋的皇帝标扬胜利的称号，因此他称之为titulus triumphans[胜利的名号]，“因为这是在赞颂耶稣，而羞辱犹太人，他被当成了作恶者而被判了刑，可他并不是作恶者，他是王”（《约翰福音注》XIX, 31）。亚历山大的西里尔（Cirillo di Alexandria）则更为武断地将这个名号等同于保罗所说（歌2:14-15）的“被主钉在十字架上”的字据，“他胜过世间一切掌权者，让他们屈身来服”<sup>①</sup>。

这个称号的模糊之处没有逃过犹太公会的注意，因此他们请求彼拉多换掉它：“不要写犹太人的王。要写他自己说我是犹太人的王”。此时，彼拉多说出了他第二句名垂万古的话，这句话似乎否认了另一句同样著名的、关于真理的话，也将他此前的推诿搪塞和所谓的怀疑主义一扫而清——“我所写的，我已经写上了”（约19:21-22）。

这场审判的各种叙述中——不只是约翰笔下——都萦绕着一个动词形式，其反复出现不可能是偶然的：paredoken（“交给”“交出”，拉丁文通行本作tradidit），复数形式为paredokan（拉丁文通行本作tradiderunt）。人们或可以说，在耶稣受难中所发生的事件，不过是一种“交给”，一种“传统”（tradizione，“转交”“传递”“传承”，在该词的本来意义上）。从动词paradidomi而来的一切变化形式都是出于这个目的而使用的。这一“传统”的首次发动，

---

<sup>①</sup> 和合本《歌罗西书》（2: 14-15）作：“[主]又涂抹了在律例上所写，攻击我们有碍于我们的字据，把它撤去，钉在十字架上。既将一切执政的掌权的掳来，明显给众人看，就仗着十字架夸胜。”（译者注）

是在犹大亲吻耶稣并将他“交给”了犹太人的场景中（可14:10）。而在拉丁文通行本（太27:1-3）中，这些词语仿佛押上了全韵或头韵一般：ut eum morti traderent [...] et tradiderunt Pontio Pilato [...] Judas qui eum tradidit [要治死他……交给本丢·彼拉多……出卖他的犹太]。在福音书中，犹大是最出名的“转交者”（colui che consegna），“叛徒”（il “tra-ditore”，ho paradidous，拉丁文通行本作qui tradebat eum，约18:5）；同样，《马可福音》3:19说：“此后交出他的（hos kai paredoken auton）加略人犹太”；《马太福音》10:4称之为“交出他的人（ho kai paradous auton）”<sup>①</sup>。

反过来，犹太人又将耶稣“交给”了彼拉多：“这人若不是作恶的，我们就不把他交给（paredokamen）你”（亦参可15:1；太21:2）；而在审判最后，彼拉多又将耶稣交给了犹太人，让他们将他钉十字架。

实际上，“交给”这个词具有神学上的意涵，是卡尔·巴特第一次提出了这一点。耶稣在地上屡遭“转交”（tradizione），与之相对应的，是此前他在天上的转交，对此，保罗用如下词句作了宣告：“神既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了（paredoken）”（罗8:32）。耶稣自己也知道这个“转交”，他清楚地说道：“人子将要被交（paradidotai）在人手里，他们要杀害他”（可9:31）；“神爱世人，甚至将他的独生子赐给（edoken）他们，叫一切信他的，不至灭亡”（约3:16）。从这一神学视角来看，地上的“交给”，即犹太的“背叛”（tradimento），以及其后犹太人、彼拉多的“交给”，表现为一种对神性“交给”的执行。“犹太的行为，不应被理解为一种出于嫉恨的意外事件，它更不是一种黑暗王国置身于上帝事功的意志之外的表现，相反，从始至终，它都是一种符合上帝意志的因素。犹太凭意愿行事，他执行了上帝所愿完成的事情。executor Novi Testamen-

<sup>①</sup> 两处和合本译文皆作：“卖耶稣的加略人犹太”。（译者注）

ti[新约的执行者]，不只是彼拉多，犹大已经是了”<sup>①</sup>。

在约翰巨细靡遗的叙述之下，耶稣受难的戏剧，早已被写入了神意预定计划的剧本之中，神学家们称之为“拯救的经济”，人们在其中不过是在执行其预定好的部分。这场戏剧的最后一幕，仍是“交给”：耶稣“将灵魂交付（paredoken to pneuma，拉丁文通行本作 tradidit spiritum）神了”。

新约中的“*paradosis*”（“交给”）一词是在其引申意义上使用的，意为某种教训，或者传承下来的学说。在这个意义上，耶稣在批判犹太的口头传统时用到了这个词。当法利赛人问“为什么不照古人的遗传（kata ten paradosin ton presbyteron）”时，他回答说：“你们是离弃神的诫命（ten entolen），拘守人的遗传（ten paradosin）”<sup>②</sup>（可7:8）。又说：“这就是你们承接遗传（tei paradosi he paredokate），废了神的道”（可7:13）。上帝的传授（entole）与人的传统（*paradosis*）之间的对立，又见于《马太福音》15:3。

与这个词的负面评价相对应的，是耶稣受难中的“交给”所具有的弥赛亚意义。除了保罗在提醒歌林多人时所提到的日常生活指导——“照我所传授（paredoka）给你们的，持守那些传授（paredoseis）”<sup>③</sup>（林前11:2）——以外，只有一种真正的基督教传统：即将耶稣“交给”十字架的传统——始于上帝那里，经过犹大，再到犹太人——这个传统废除并实现了其他一切传统。

似乎有必要从这一“交给”的视角出发重新审视彼拉多的这段故事，巴特似亦有这样的暗示。无论如何，诸多因素不允许我们将犹底亚巡抚仅仅视为一个“执行者”。如果他像犹大那样仅仅是执行者，他为什么不径自批准犹太公会的决定了事呢？他为什么要举行一场审判

<sup>①</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, II, 2 (Zürich: Verlag, 1948), 559.

<sup>②</sup> “遗传”一词即“*paradosis*”，思高本作“传授”，吕振中译本被作“传统规矩”。（译者注）

<sup>③</sup> 此处译文从思高本。和合本作：“坚守我所传给你们的”。（译者注）

（或模拟的审判）呢？他为什么百般推诿、搪塞，又为什么屡称被告无罪呢？他妻子的梦与拯救的经济又有怎样的关系，让路德不得不将这个梦解释为魔鬼为阻止钉十字架所作的干预呢？彼拉多的行事理由不同于犹太，无疑可以从下述事实得到证明：对犹太，耶稣说“你所作的快作吧”（约13:27）；对彼拉多，他却盘桓良久与之争辩，似乎是想说服彼拉多，让他相信自己的无罪。犹底亚巡抚，那场审判，以及那必须宣布的判决（*krisis*），其在拯救经济中的角色，并不只是被动的工具而已，相反，他是历史戏剧中的真实人物，有着自己的情感与怀疑，随性与谨慎。凭着彼拉多的审判，历史闯入了经济，悬置了它的“交给”。同样，历史的*krisis*，首先是“传统”的危机。

这说明，基督教的历史概念——即将历史视为拯救经济的执行，或者在世俗化的版本中，视为不可违逆的法则在其中的内在[*immanenti*]实现——必须得到重新审视，至少是在我们的案例中。作为罗马行政长官，彼拉多必须施行他的审判；而当他施行审判时，并不知道关于“交给”的经济；他最终的屈服，也仅仅是因为犹太人的王对他来说在政治上毕竟存在着疑问。他一定能够领会的是，一个超越历史的层面——至少对于那位站在他眼前的犹太青年来说——是有可能存在的（否则当耶稣说他的国不属这世界时，他就不会说：“这样，你是王”）；并且，他还知道，作为犹底亚的巡抚，他必须审判这个超越历史的层面，因为这或许会引发——也确实引发了——某些事实性的后果（他面前这群人所见证的犹太人的暴乱）。地上王国的代表，有能力审判“不属此世的王国”，千万不要忘记，耶稣也在他身上认出了这种“来自高处”的能力。如帕斯卡所言，正因为他不愿意逃脱审判，这大大增加了[这场审判]可耻辱的程度（“耶稣基督不愿不经过任何形式上的正义就被杀死，因为，死于正义，远远比死于不正义的骚乱更可耻辱”<sup>①</sup>）。

---

<sup>①</sup> Blaise Pascal, *Pensées* (Paris: Le Livre de Poche, 1972), 695.

然而，彼拉多所举行的审判，算不上真正的审判。法学史家们曾试图从罗马法的视点考察耶稣的审判。不出意料的是，他们的结论并不一致。萨塔（Salvarore Satta），这位伟大的罗马法学家写到，如果审判是一种神秘（mistero），其模糊之处可以凭具体的证据而照明。所有历史学家都同意，罗马监督官具有审判的资质，他可以依照尤里乌斯法（*Lex Julia*）对威胁到罗马安全的罪行进行审判。此外，根据弗拉维奥（Giuseppe Flavio）在两个段落中的论证，彼拉多还被赋予了杀生权（*ius gladii*），即判处死刑的权利，而犹太人所呼吁的，正是判处耶稣死刑。

至于审判是否合乎规则，学者们的看法有所分歧。有人认为，审判中找不到任何符合司法程序之形式规范的因素：没有定义指控，没有核查事实，没有清楚地宣布判决。从法律角度来看：“拿撒勒的耶稣并没有被判罪，而是被杀害了：他的牺牲并非不正义的判决，而根本就是杀人。”<sup>①</sup> 另外一些人则持反对意见，他们认为罗马法只能适用于罗马公民，对于耶稣一类的非公民，监督官所行使的不是司法权（*iurisdictio*），而只不过是强制权（*coercitio*），何况在各行省中，常规程序与“非常诉讼”（*cognitio extra ordinem*，即无须遵照一般程序规范便可进行的诉讼）之间的分野，并不十分清晰。<sup>②</sup>

一位精通犹太法及罗马法两大法律传统的专家提到，对于这场审判，历史学家们之所以难以勾勒出一幅洽然的图画，原因在于他们总是试图依照法律程序来重组福音作家的记述，可是，任何一位福音作家对基督受难的呈现都不同于此，福音书是为着神学目的而以貌似真实的笔法（*verisimilmente*）写出来的<sup>③</sup>。一位具有无可置疑的权威的罗马法学家，弗朗齐西（Pietro Francisci）认为耶稣的审判不具有正确性，这种看法有可能出于这种视角上的局限。他提出，当时对于行

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

<sup>②</sup> Davide Romano, *Il processo di Gesù* (Bari: Paloma, 1992), 313-314.

<sup>③</sup> Bickermann, "Utilitas crucis," 228-229.

政长官存在着若干规范，要求他不受群众声音（*voces populi*）的影响，并要求他严惩任何煽动性活动的组织者，可十分明显的是，煽动性的活动并不是耶稣组织的，反倒是犹太公会所为。于是，彼拉多由于缺乏勇气而“对他理应施行的法律规范视而不见；他放弃了权威，对派性动乱未加镇压；并且，他置正义于不顾，抛弃了一个他认为无辜的人，使他落入了预谋报复他的仇敌之手”<sup>①</sup>。

但丁或许也有过类似的结论。在《地狱篇》[III, 60]中，他或曾在怠惰者之中不点名地唤起了彼拉多的鬼魂，如果帕斯科利（*Giovanni Pascoli*）的深刻直觉是正确的话，“因怯懦而作了极大放弃的人”（*colui che fece per viltade il gran rifiuto*），不是指塞莱斯廷五世，而是指彼拉多，他因为怠惰，而放弃行使法官的权威。

神圣文本的解释之中固然存在着某种模糊，在这里得到了充分显示。福音书到底应该被视为历史档案，还是说，其首先关注的是神学问题？一位异教的旁观者，波菲里奥（*Porfirio*）早已发现，“福音作家是与耶稣有关事件的发明者（*epheurotas*），而非历史学家（*historas*, 见证者）。实际上，每一位福音作家的写作都与其他人存在分歧，特别是关于受难的记述”<sup>②</sup>。

至于彼拉多，解释者们亦不断地从一个层面过渡到另一个层面，从历史人物（*personaggio*）到神学“身位”（*persona*），从法律解释学到拯救的经济，从空名的苞覆到心理的深渊。如此，一个层面被用来解释另一个层面，他的胆怯、怠惰、嫉妒，解释了他的犹豫；错误与让步，在天意庇佑的经济中，则不具有任何意义。一位作家在谈到他与犹太公会之间那场并不恰当的对谈时提到，“不可饶恕的错误让彼拉多陷入了无法脱身的窘境”<sup>③</sup>，另一位评论家则对于彼拉多为何

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

<sup>②</sup> Bickermann, “*Utilitas crucis*,” 231.

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



不像罗马的诉讼程序所惯常的那样将审判推延下去大惑不解。

我们所遵从的解释学准则是，只有作为历史人物，彼拉多才可能发挥其神学功能，同样，只有当他发挥神学功能时，他才是一个历史人物。历史人物与神学身位、法律审判与末世危机毫无遗漏地重合起来，只有在这一重合之中，只有当它们“共同坠落”时，才能找到它们的真理。

然而，正是在这一节点上，一切都变得复杂了。在审判的最后一个场景，通行的译本作：“彼拉多[……]带耶稣出来[……]就在那里坐堂”（ekathisen epi tou bemos, 通俗拉丁文译本作 *sedit pro tribunali*）<sup>①</sup>。可是，一种释经学的翻译却将“ekathisen”的意思理解为及物的：“带耶稣出来，让他在那里坐堂”，这种看法在游斯丁（Giustino, Apol. 1, XXXV, 6.）那里得到了权威验证，在现代学者中，哈纳克（Harnack）和德贝留斯（Debelius）也持相同观点。在同样的意义上，《彼得福音》（*Evangelium Petri*, 3:7）提到：“犹太人给他穿上紫袍，让他坐在审判席上（*ekathisan auton epi tou bemos kriseos*），他们叫喊着：‘公正地审判吧，以色列的王’（*dikaios krine, basileu tou Israel*）”。反对意见认为，如果“ekathisen”取及物的意思，则它必须带有宾语（*auton*[他]），可如果考虑到上文刚刚出现过“耶稣（*Iesoun*）”，则下文的“ekathisen”自然是指让耶稣坐下，这并不难理解，因此反对意见无法成立。坐在宝座上的是耶稣，这亦可征验于马太和马可的叙述，根据这两部福音书，即将钉十字架前，人们给耶稣穿上了紫袍，让他手拿着苇杆当作权杖，并恭祝他当了犹太人的王。甚至在游斯丁那里，犹太人让耶稣坐上宝座之后，就嘲弄着请求他行使王的审判职能：“审判我们吧！”坐在宝座上的不是彼拉多，这也完全符合于他没有颁布任何裁决，而仅止于“交出”耶稣的事实。果真如此的话，如比克尔曼曾提到的那样，不仅此前五个小时的争斗，连同第六个小时所发生的事，都不会具有诉讼审判的价值。

此际，两种审判，两个王国，才真正地直面于对方，这种直面是

---

<sup>①</sup> 约19:13。（译者注）

没有完结的。一方是被合法地赋予了地上的权力的法官，另一方代表天国、不属此世，众人嘲弄他当了法官，究竟谁审判谁，仍不清楚。有可能的是，双方谁都不能真正地宣布判决。

不是由耶稣来审判，这不仅完全符合于他在审判中处于被告的地位，更与他说的话相符。对于任何审判或判断（*giudizio*），他都给予严厉批评，这是耶稣教谕的一个重要部分：“你们不要论断人（*me krinete*），免得你们被论断。”（太7:1），其回音也可在保罗的《罗马书》中听到：“不可论断（*me krineto*）！”（罗14:3）这条禁令作为神学的基本要旨，在《约翰福音》中得到了最为清楚地确立：“因为神差他的儿子降世，不是要审判世人（*hina krine*），乃是要叫世人因他得救（*hina sothe*）”（约3:17）。此处，可找到“不可审判”（约3:18复又说：“信他的人，不可审判”）这条箴规的理由所在：永恒不愿审判世界，而愿拯救它；至少，到时间终结之时，审判与拯救相互排斥。

果真如此的话，不行审判的人为什么却要接受法官的审判呢？为什么永恒的天国要被“交给”地上的王国来审判呢？

但丁在《论帝制》（II, 12）中提到了彼拉多。这是为了让神圣的拯救计划与代表凯撒的审判达成和解，让基督的灵性王国与罗马的暂时帝国达成和解。因此，他的论证必须确保彼拉多的审判同时具有法律上和神学上的正统性。他写到，“如果罗马帝国不是正统的，则亚当的罪不可能在基督身上得到惩罚。”<sup>①</sup> 因为人性为罪所劫持，所以耶稣势必受到一位法官的审判和惩罚，而这位法官必须对全人类具有正统的司法权。<sup>②</sup>

我们必须懂得，惩罚不仅仅是处罚不法行为，而且要有掌握刑

---

<sup>①</sup> “如果罗马帝国的存在不是里所应当的，则亚当的原罪就不会在基督身上得到惩处。”中译本见但丁：《论世界帝国》，朱虹译，北京：商务印书馆，1985年，第57页。[Dante: *On World Government*, trans. ZHU Hong (Beijing: The Commercial Press, 1985), 57.]（译者注）

<sup>②</sup> 同上，第58页。（译者注）

事司法权的人来处置。因此，由一个不合格的法官来处置非但不是惩罚，那简直是不法行为。[……] 这样，如果耶稣受刑不是出于有资格的法官之手（*ab ordinario iudice*），他当时受刑就不算是惩罚。而那个法官除非对全人类具有权威，否则就不算有资格，因为正如先知所说：基督身上担负着所有“我们的苦难”，所以一切人都通过他而受罚。如果罗马帝国的存在不合法（*de iure*），那么彼拉多所代表的罗马皇帝提庇留就不可能掌管全人类的司法权。

但丁将拯救经济的实现与作为罗马帝国代表的彼拉多的审判之正统性紧密地联系起来。基督钉十字架，并不只是“处罚”[*pena*]而已，更是一个“合乎正统的惩罚”[*punitio; punizione legittima*]，这是由一位常规的法官所施行，他作为凯撒的代表，拥有对全人类的司法权，并且唯其如此，全人类才可能为罪所劫持。

耶稣必须受到彼拉多的审判，已得到充分证明。这对于但丁来说，十分清楚地关系到一个神学政治命题，即必须建立帝国之于教会的正统性。罗马帝国纳入神性的拯救计划，但唯有作为一个自律的、行动自如的帝国，它才能纳入其中。历史成为拯救经济的一部分，但唯有作为一种具体而微的真实，而非神学的傀儡戏，历史方能成为拯救经济的一部分。因此，彼拉多并不只是“新约的执行者”[*executor Novi Testamenti*]，而是历史的行动者，携带着他不可消解的诸多矛盾。

而这些矛盾并不止于心理层面。其中出现了一个更为深刻的对立，此即经济与历史、时间与永恒、正义与拯救的对立，这是但丁学说所试图调解而不得的。彼拉多就是[è]这个矛盾。连道成肉身的基督，亦是这个矛盾的极高体现。可是，经过5至6世纪的辩论，教会的立场对立于一性论及基督二性论者，神学家们得以解决——或者说自认为解决了——这些矛盾，借助两种性质、两种意志的学说，即一方面是神性的，一方面是人性的，两者既相区别，却又各自作为基质[*ipostaticamente*]而统一地联系在同一身位之中。

彼拉多则不享有这种特权，在他与永恒的相遇之中，他所有的

不过是人性。他是人，仅此而已。他不像具有两种意志的基督，因此他不能同时说“求你叫这杯离开我”和“然而不要照我的意思，只要照你的意思”（《马太福音》26：39）；他只有一种意志，凭着这意志，他以自己的方式寻找着正义和真理。

如将两种意志的学说放到伦理层面来看，则其中包含着某种虚伪。一个享有两种意志的主体，如果他凭其中一个意志将自己的意志合理化，再凭另一个意志行事，那么他会立即离开伦理的范畴。当耶稣对彼拉多说，他为了见证真理而来到世界时，其言下之意，肯定不是说他有两种性质、两种意志，要用人性意志去见证神性意志（反之亦然）。如果是这样，他的任务就太过于简单了。即便人们接受了两种性质、两种意志的说法，这也仅仅意味着一个意志不能唤起另一个，以求自我肯定、自我正义。因为耶稣是人，他是人，仅此而已，和彼拉多完全一样。因此，他的见证是悖论性的：他必须在这个世界中[in questo mondo]见证他的王国不属于这个世界——而不是说，他在此处只是人，而在别处是神。

耶稣自称要见证真理，这经常被认为是神秘的（*enigmatica*），至少是彼拉多无论如何所不能理解的。实际上，如将这句话恢复到其原来的语境中，则没有任何神秘。耶稣身处审判之中，站在讯问他的法官面前；见证真理（*testimoniare la verità*，说明实情），是人们对每一位被告、每一位证人的期待。在淫妇（耶稣拒绝定她的罪）的故事之后，反对他的犹太人说：“你是为自己作见证：你的见证不真（*he martyria sou ouk estin alethes*）”，他回答说：

我虽然为自己作见证，我的见证还是真的。因我知道我从哪里来，往哪里去。你们却不知道我从哪里来，往哪里去。你们凭肉身判断人。我却不判断人。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《约翰福音》8, 13-15. 译文根据阿甘本的译文及语境略有改动。（译者注）

现在，他身处审判之中，即身处于一个最适合验证他所欲见证的真理的地方。然而真正神秘而艰难的，不在于见证本身，而在于他必须见证的真理，即“他有一个王国，但这个王国却不‘属于此处’”这个悖论性的事实。他必须在时间与历史中证实某种超历史的、永恒的真实的在场。人们怎样才能见证一个不“属于此处”的王国在场呢？

马腾森（Hans Lassen Martensen）在其为明斯特牧师（Peter Mynster）所作的讣告中将逝者称为“真理的见证者”，克尔凯郭尔则在他驳斥马腾森那本的小书中解释了他所理解的“见证真理”。他几乎逐字引用了福音书的文本，而写了如下的话：“真理的见证者，真正的真理见证者是这样的一个人，他经受鞭笞、虐待、从一个监狱被拖到另一个，最后[……]他或被钉上十字架，或被绞死，或被投入烈焰，或被送上火刑架，他沉重的尸身不得下葬，而被刽子手的助手委弃在一个荒凉的地方。”而在短文《论天才与使徒的区别》中，克尔凯郭尔则真正尝试着思考究竟是什么构成了证言的权威性。证言的权威性不包含任何深刻、天才的东西，也不会提供任何自证权威的证据，因为“寻求上帝存在的物理确定性”只会是无意义的。一句话的权威性不取决于其语义内容，任何人都可以照本宣科地重复这些内容，而是取决于言说的位置，这个位置必须在别处：“权威是一种特殊的性质：他源自别处，只有当信息或行动的内容无所谓的时候，其权威性质才变得明显。”

即便克尔凯郭尔也无法完全解决人性与神性、历史与永恒的矛盾。实际上，他的命题，既正确又谬误。其谬误在于，他说内容是无所谓的，然而恰恰相反，真理的见证（la testimonianza della verità），是指那种可以凭其自身展示所说之事的真实性的见证（è quella che esibisce eo ipso la verità di ciò che dice）。其正确在于，这种奇特的证明，让见证从事实层面喷薄而出，而建立起它特别的权威性，同时建立起它的脆弱性。

彼拉多与耶稣，一个是世间王国的代理，一个是天国的王，他们彼此直面，共处一地，此即耶路撒冷的总督府，考古学家们认为他们

已确定出总督府大致位置。为了见证真理，耶稣必须同时既肯定、又否定他的王国，这个王国是遥远的（“不属于此世”），同时却又在唾手可得的极近处（“在你们中间” [entos hymin]，路17：21）。从法律视角来看，他的见证注定失败，并沦为了一场闹剧：紫袍、荆冠，苇杆当作权杖，以及那些喊叫声：“审判我们吧！”他不是为了审判世界，而是为了拯救世界而来，恰恰是因为这一点，他必须回应一场官司，必须接受审判；然而，他的“另一个自我”（alter ego），彼拉多，却并没有宣判，也不能宣判。正义与拯救无法重合，回过头来，它们总是既相互排斥，却又相互呼求。审判是无情的，却又是不可能的，因为审判中的事物似乎是失落而不可拯救的；拯救是悲悯的，却是无效的，因为拯救中的事物似乎是不可审判的。因此，在“铺华石地”，即希伯来语中的“厄巴纳[Gabbanà]”，所发生的既不是审判，也不是拯救（至少对于彼拉多来说是这样的）：二者最终融汇于一个共同的、未决定亦无法决定的“不明”（non liquet）之中。

此时此地，见证不属于此处的王国的真理，意味着必须接受由那些我们所欲拯救的来审判我们。这是因为处于衰朽之中的世界并不想要拯救，而想要正义。它想要正义，恰恰是因为他不想被拯救。作为不可拯救者，造物审判永恒：正是这个悖论，最终让耶稣在彼拉多面前失语。故有十字架在此。有历史在此。

### 译者简介

赵惊，中国人民大学文学院讲师

#### Introduction to the translator

ZHAO Jing, Assistant Professor, School of Liberal Arts, Renmin University of China

Email: zhaojingisme@gmail.com

## 参考文献 [Bibliography]

### 西文文献 [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. *Apocrifi 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.