

弗萊辛主教奧托《雙城記》中的 終末論與政教觀

The Conception of Eschatology and Empire-
Church Relations in Otto of Freising's *Historia de
Duabus Civitatibus*

陳 儀

CHEN Yi

作者簡介

陳儀，北京大學哲學系宗教學系博士研究生。

Introduction to the author

CHEN Yi, Ph. D. Candidate, Department of Philosophy and Religious Studies,
Peking University, China.

Email: chenyi_cy@outlook.com

Abstract

Historia de Duabus Civitatibus is a Catholic chronicle covering history from the time of Adam to 1146, composed by Otto, bishop of Freising. Comparing Augustine's *The City of God* and this Chronicle, it can be seen that Otto, inheriting Augustine's concept of "Two Cities," regards history on earth as a foreshadowing of the final events in history. By applying the concept of *translatio imperii* and the decline of secular power in the Book of Daniel to the interpretation of the confrontation between church and empire, Otto challenged the correspondence of "Roman Empire-the City of Earth" and "Church-the City of God." Otto conceives of the empire and the church as the two personae of the City of God, and holds that both the empire and the church on earth share secular attributes.

Keywords: Otto of Freising, the Book of Daniel, eschatology, Investiture, kingdom and Church

弗萊辛主教奧托（Otto of Freising, 1111-1158）是日耳曼皇帝亨利四世（Emperor Henry IV of Germany, r. 1065-1106）的外孫，德皇腓特烈一世（Fredericus I Barbarossa, r. 1152-1190）的舅舅，被吉本譽為歐洲中世紀身份最高貴的歷史學家。^① 他的《雙城記》（*Historia de Duabus Civitatibus*）所述歷史範圍上至亞當誕生，下迄其所處時代（1146年）。後人亦稱該書為奧托主教編年史（*Ottonis episcopi Frisingensis chronica*）。“雙城”來自奧古斯丁的《上帝之城》，其中上帝之城和塵世之城的產生始於部分天使的墮落。之後屬於上帝之城的居民暫居塵世之中，但服從上帝的意志；而另一座城的居民則純粹追求俗世榮耀。末日審判後，前者將因恩典獲得永福而後者則會和魔鬼一同遭受永罰（15卷1章）。^②

《雙城記》前六卷主要運用傳世文獻，將聖經記載與巴比倫、亞述、米底、波斯、埃及、希臘、羅馬等地的歷史整合為一。^③ 史料多來自於優西比烏（Eusebius of Caesarea，生於375至380年之間）的《教會史》（*Historia ecclesiastica*）^④和奧羅修斯（Paulus Orosius，又譯奧羅修，

^① John. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion, Volume 3: The First Decline and Fall* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 100.

^② 奧古斯丁：《上帝之城：駁異教徒下（修訂譯本）》，吳飛譯，上海：上海三聯書店，2022年，第653-656頁。[Augustinus Hipponensis, *De Civitate Dei Contra Paganos*, trans. WU Fei T (Shanghai: Shanghai Sanlian Bookstore, 2022), 653-656.] Also see Augustine, *The City of God against the Pagans*, (London: William Heinemann, 1957), 412-417. DOI: 10.4159/DLCL.augustine-city_god_pagans.1957（所引用的古代和中世紀文獻，卷與章節以夾注注釋，其餘信息仍採用腳注。）

^③ 汪麗紅：《〈雙城史〉和弗賴辛主教奧托的歷史哲學》《史學理論研究》，2020年第5期，第110-112頁。[WANG Lihong, “Shuangcheng ji he Fulaixin Zhujiao Aotuo de Lishi Zhexue,” *Historiography Bimonthly*, no. 5 (2020): 110-112.]

^④ 奧托所引用的優西比烏文本大多為哲羅姆（Hieronymus, 342—420）及魯菲努斯（Rufinus of Aquileia, c. 345—410/411）所翻譯、續寫的拉丁文本。*Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica*, 43.

盛年414—417)的《反異教徒歷史七書》(*Pauli Orosii Historiae adversus paganos*)。^①第7卷為當代史,集中反映了剛告一段落的“主教敘任權之爭”,並試圖以終末論(eschatology)視角將宗教迫害、帝國式微、異教蠻族侵擾與預示末日臨近的一系列動蕩相互映照。奧托作為教會與世俗國家衝突的親歷者,尤其在教會與國家的性質方面展現了對奧古斯丁“雙城”理論的整合與反思。第8卷通過引用聖經和當時頗具有影響力的神學、異教書籍闡釋自身的終末論觀點,由此統攝前七卷內容,並進一步揭示歷史表象背後的神學意義。

《雙城記》對於今人的意義不僅在於其中所記錄的史實,且有助於今人通過這位歷史學家和高層神職人員一窺12世紀歐洲權貴眼中的時代紛爭與天命歸屬。正因如此,《雙城記》在歐洲史學史,尤其是教會史上佔據重要地位。美國天主教歷史協會前任主席費利克斯·費爾納(Felix Fellner)認為這是“從329年優西比烏(Eusebius of Caesarea, 265—339)的編年史到1735年博林布魯克(Henry Saint John, 1st Viscount Bolingbroke)《歷史學習與應用書信集》(*Letters On the Study [and Use] of History*)以來最重要的作品。”^②美國歷史協會前任主席哈斯金斯(Charles Homer Haskins)亦表示:“中世紀日耳曼歷史編纂在奧托·弗萊辛這裏達到了巔峰。”^③

本文將重點關注《雙城記》的終末論思想,比較《上帝之城》和《雙城記》不同的創作背景;隨後通過對照《雙城記》第8卷對《上帝之城》的引用和借鑒情況,分析奧托對奧古斯丁的揚棄。最後,本文將考察奧托如何通過終末論理解當代史,尤其是教會與帝國的關係。

^① *Otonis Episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de Duabus Civitatibus*, ed. Altera, Adolfus Hofmeister, Monumentis Germaniae Historicis (Hannoverae & Lipsiae: Impensis Bibliopii Hahnianim 1912), 9. (以下簡稱 *Otonis Episcopi Frisingensis Chronica*。)

^② Felix Fellner, “The ‘Two Cities’ of Otto of Freising and Its Influence on the Catholic Philosophy of History.” *The Catholic Historical Review*, vol. 20, no. 2 (1934): 159.

^③ Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1927), 238.

一、《雙城記》與《上帝之城》中的歷史哲學與創作背景

作為中世紀具有代表性的一部普遍歷史（universal history）^①，除了採用了上帝之城與塵世之城的概念外，該書主要理論來源有二：（1）以奧古斯丁為代表的反歷史（anti-history）神學觀點；其認為塵世歷史由災難構成，其事件本身不值得被記錄和研究。歷史記錄僅是為了揭示人間的苦難和無常，敦促基督徒勿沉湎於塵世榮耀，而應轉向上帝追求屬靈的永福。對這一觀點的分析可見約翰·波拷克（John G. A. Pocock）的研究（2003）。^②（2）以優西比烏、奧羅修斯為代表的歷史哲學。其將塵世歷史事件視為上帝的預表（providence）。這些事件串聯起了人類的救贖之途。這一類的論述，以費利克斯·費爾納（Felix Fellner, 1934）、喬治·拉威爾（George Lavere, 1982）、大衛·盧斯科姆（David Luscombe, 2015）、安東尼奧·吉爾（Antonio José Meseguer Gil, 2017）等人的研究為代表。^③乍看之下，這兩種觀點截然相反，甚至波拷克本

^① 中文學界亦譯為“通史”或“普世史”。見汪麗紅：《〈雙城史〉和弗賴辛主教奧托的歷史哲學》，第109頁；方志強：《攸西比烏斯的〈教會史〉與普世史傳統》《史學史研究》，2011年第4期，第1-15頁。[FANG Zhiqiang, “Youxibiwusi de Jiaohui Shi yu Pushi Shi Chuantong,” *Historiography Bimonthly*, no.4 (2011): 1-15.]

^② Pocock, *Barbarism and Religion*, 3: 93-94.

^③ 相比與奧古斯丁，今天我們對奧羅修斯所知不多，祇知道他於375年至380年出生於隸屬於西班牙治下區域。當時正值狄奧多西大帝（即狄奧多西一世，Theodosius I, 379—395）統治時期，奧羅修斯將這位君主視為“基督教皇帝”的楷模。和奧古斯丁一樣，他經歷了蠻族（阿拉里克）對羅馬的洗劫和羅馬在遭遇劫難後逐步恢復的過程。另外，奧羅修斯正是在奧古斯丁的要求下創作了《歷史七書》，將之作為《上帝之城》的補充材料。不過，在《歷史七書》中，奧羅修斯展現出了不同於奧古斯丁的神學及史學觀點，將塵世的歷史視作末日審判之前上帝為人類獲得救贖所做的準備。關於奧羅修斯，見李隆國：《透過戰爭說和平：奧羅修與基督教史學的轉型》《歷史研究》2009第2期，第175-185頁。[LI Longguo, “Touguo Zhanzheng Shuo Heping: Aoluoxiu yu Jidujiao Shixue de Zhuanxing,” *Historical Research*, no. 2 (2009): 175-185.] 夏洞奇：《奧羅修重放光芒？》《世界宗教研究》，2015年第1期，第125-134頁。[XIA Dongqi, “Aoluoxiu Chongfang Guangmang?” *Studies in World Religions*, no. 01 (2015): 125-

人也承認後者對於奧托的影響力。^①奧托也在書中坦言自己主要採納了優西比烏和奧羅修斯的歷史記錄，而在神學理論上主要受惠於奧古斯丁。^②

從寫作背景上看，《上帝之城》成書於410年阿拉里克人洗劫羅馬之後。一批異教徒由此攻擊基督教，認為這是羅馬拋棄舊神的懲罰，並宣稱羅馬陷落昭示着基督教無益於城邦安全。^③雖然基督教已為羅馬國教，但羅馬境內宗教環境並不平穩。奧古斯丁此時正深陷與多納圖派異端信徒（Donatists）的纏鬥之中。為了應對衝突，奧古斯丁需要依靠羅馬的武裝鎮壓異端，也需要憑借世俗法律維持教區秩序。^④由此激發了《上帝之城》中關於城邦與教會、基督徒與異教徒的闡述。

《雙城記》則成書於12世紀。中世紀盛期的西歐，羅馬已成為拉丁教會的中心。新型宗教團體，如多明我、方濟各修會的活躍，使得地方主教和領主難以獨自應對大量人員流動帶來的諸多問題。在此背景下，一系列教會改革逐步改善了羅馬貴族挾制教宗、地方教區各自為政、行政效力低下的弊端。此時的教宗不僅在屬靈層面及教會行政

134.] 關於奧托、奧古斯丁、優西比烏、奧羅修斯四者之間不同神學和歷史哲學觀點，見Fellner, "The "Two Cities" of Otto of Freising and Its Influence on the Catholic Philosophy of History," 161-164; George J. Lavere, "The Two Cities of Otto, Bishop of Freising: A Study in Neo-Augustinian Political Theory," *Augustinian Studies*, vol. 13 (1982): 55-65; Antonio José Meseguer Gil, "La obra histórica de Paulo Orosio y sus diferencias con Agustín de Hipona: Transmisión de conceptos historiográficos en la Antigüedad Tardía," *Onoba. Revista de Arqueología y Antigüedad*, no. 5 (June 16, 2017): 89-101; David Luscombe, "Otto of Freising and Historical Knowledge," *Quaestio* 15 (January 2015): 31-45.

^① Pocock, *Barbarism and Religion*, 3: 103-104, 108-109, 118-120.

^② *Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica*, 9.

^③ 徐龍飛：《奧古斯丁〈上帝之城〉的歷史哲學與歷史神學（上）》《外國哲學》第31輯，北京：商務印書館，2016年，第2頁。[XU Longfei, "Augustine's *City of God* and Its Influence on the Catholic Philosophy of History," *Waiguo zhexue*, no. 31 (Beijing: The Commercial Press, 2016), 2.]

^④ 多納圖派是一支基督教異端，活躍於羅馬帝國治下的北非地區。奧古斯丁所在教區正在其中。William H. C. Frend, "Augustine and Orosius: On the End of the Ancient World," *Augustinian Studies* 20 (1989): 7-11.

體系內都擁有更大的決策權，而且也在基督教帝國（Christendom）中具有相當的話語權。^① 與此同時，關於“塵世即將終結”的言論大行其道。出於救世目的，教會試圖通過立法促進社會變革以接近聖經對於末日場景的描述。^②

另外，這一時期羅馬帝國皇帝和教宗之間的諸多紛爭並不能簡單對應於世俗權力和宗教權力的抗衡，而有時表現為教宗和被祝聖的統治者，究竟誰才是基督的代治者（vicarius Christi），誰才享有絕對的權力（legibus solutus）。^③ 中世紀法學家阿庫爾修斯（Franciscus Accursius, c.1182—c.1260）重新闡釋了羅馬法中的箴言“君主不受制於法律”（Princeps legibus solutus est）並強調了查士丁尼法典中君主權威及神權專制（theocratic absolutism）的合理性。^④ 聲稱奧托是君主專制的擁護者雖言過其實，但這股鼓吹“皇帝才是世界統領者和上帝代理人（vicarious conditoris）”的思潮的確在《雙城記》中留下了痕跡。^⑤ 他在獻詞中寫到：

沒有世人不在塵世律法之下，也沒有世人不受制於
塵世律法，而只有國王，他凌駕於這些律法之上，只能

^① “基督教帝國”指基督教國家（Christian nations）所構成的共同體。Klaus Schatz, S. J., *Papal Primacy: From Its Original to the Present*, trans. John A. Otto and Linda M. Maloney (Minnesota: The Liturgical Press, 1996), 79-85; 徐龍飛：《教宗首席權與無誤論的中世紀歷史背景及其相關政治哲學問題論要》《中國基督教研究》，2023年6月第20期，第56-64頁。[XU Longfei, “The Medieval Background of Papal Primat and Infallibilitas or Rather Their Political Meaning Hic et Nunc,” *Journal of Research for Christianity in China*, no. 20 (2023): 56-64.]

^② Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge* (Quadrige: PUF, 2007), 844, 880-881.

^③ Schatz, *Papal Primacy*, 80; *ibid.*, 863.

^④ Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, 891; Brian Tierney, “‘The Prince is Not Bound by the Laws.’ Accursius and the Origins of the Modern State,” *Comparative Studies in Society and History* 5, no. 4 (1963):400.

^⑤ 郭逸豪：《主權理論前的主權——中世紀主權理論研究》《蘇州大學學報(法學版)》，2018年第1期，第31頁。[GUO Yihao, “The Sovereignty before the Theory of Sovereignty: Study on the Theory of Sovereignty in the Middle Age,” *Journal of Soochow University (Law Edition)*, no. 1 (2018): 31.]

在神聖的天平上被裁決，不能被世間的法律所束縛。正如那位既是君王又是先知的人所說的：“我在您面前，也僅在您面前是有罪的。”（詩篇51:6）^①

與奧古斯丁相比，奧托面對的是一個連接日益緊密的西歐社會；一個建制愈發完善的教會。比起警惕蠻族入侵和異教文化對基督教社會所帶來的威脅，教宗和君主願意主動吸納古希臘、羅馬的法律與制度，並致力於建立一個普世的“基督教帝國”。

二、《上帝之城》對奧托末世論的影響

這一部分將通過分析《雙城記》第8卷對於《上帝之城》的引用情況釐清奧托的末世論受到《上帝之城》的何種影響，兩者之間又有何異同之處。下文將主要關注其末世論的具體內容，以及第8卷在行文結構上對《上帝之城》的模仿。

（一）奧托對《上帝之城》的引用

從行文方式來看，第8卷的論證總體與《上帝之城》類似：往往先引出主要的討論話題，然後以聖經作為證據，結合奧古斯丁等神學家的闡釋進一步說明，甚至在第12章、第21章、第34章，更是大量直接引用了《上帝之城》中的章節。^②

^① “[C]um nulla inveniatur persona mundialis, quae mundi legibus non subiaceat, subiacendo coerceatur, soli reges, utpote constitute supra leges, divino examine reservati seculi legibus non cohibentur. Unde est illud tam regis quam prophetae testimonium: *Tibi soli peccavi* (Ps. 50, 6.)” *Otonis Episcopi Frisingensis Chronica*, 1.

^② 第12章主要關於人復活後的年齡、性別，以及形式，引自《上帝之城》16卷第8章、22卷第16章、第17章、第19章。第21章主要關於懲罰的性質，主要引用《上帝之城》21卷第1章、第9章、第10章。第34章主要關於在末日之後人會如何看到上帝，則主要引用了《上帝之城》20卷第30章、21卷第7章，以及22卷第29章。

奧托在文中所引用的部分聖經段落也很可能轉引自《上帝之城》。如在第8卷第28章，關於經歷第二次復活並獲得永福的人會如何回憶過去的段落中，奧托引用了舊約《以賽亞書》第65章17節：“因為，看，我要創造新天新地，先前的不再被記憶，不再被關心。”（*Ecce enim ego creo caelos novos et terram novam et non erunt in memoria priora et non ascendent super cor.*）而根據《雙城記》整理者阿道夫·霍夫邁斯特（*Adolfus Hofmeister*）的考察，奧托所使用的原文“*Ait enim eximius prophetarum Ysaias: Non erunt memores priorum, nec ascendent in corda ipsorum.*”（如傑出的先知依撒依亞所說：“先前的記憶將不復存在，它們也不會再湧上心頭。”）更接近《上帝之城》20卷21章：“*Erit, inquit, caelum novum et terra nova, et non erunt memores priorum, nec ascendet in cor ipsorum...*”（他說，將會存在新天新地，從前的事不再被紀念，也不再追想）^① 奧托又緊接着引用了《以賽亞書》66章24節中一段與以上觀點截然相反的內容：“他們必出去觀看那些違背我的人的屍首。因為他們的蟲是不死的，他們的火是不滅的。凡有血氣的，都必憎惡他們。”來表示第二次復活之後的記憶方式令人感到困惑。之後，他對這一矛盾的解釋也借鑒了《上帝之城》22卷30章，即指出存在兩種知識，分別對應於兩種記憶模式：末日之後，進入上帝之城的聖徒完全摒棄了悲慘的體驗，即65章17節所指的這種基於感覺和經歷獲得的智慧；但66章24節中所說的則是基於心智能力獲得的認識，所以獲得永福的聖徒在這方面的能力大大提升，再沒有甚麼可以蒙蔽他們，故而他們可以知曉並記住墮落者所遭受的永罰。^② 其中，武加大本舊約使用的“*in memoria priora*”為介詞加奪格構成的短語，在奧古斯丁和奧托的文本中則成為了主格和屬格所構成的短語“*memores priorum*”。兩者在一般語境下差別不大，但前者更強調記憶作為一種官能，而後者關注記憶本身。結合其

^① Augustine, *The City of God against the Pagans*, 380. 中文根據拉丁文文本略有調整，參考奧古斯丁：《上帝之城》（下），第1019頁。

^② 同上，第1180頁。

對兩種記憶類型的劃分，這種改動更突出了記憶內容和記憶方式的整體性。

（二）奧托對《上帝之城》的刪改

奧托對《上帝之城》的刪改使其更集中於論述事實本身，而未展開奧古斯丁寓意解經中關於本體和喻體的對應。典型的刪改包括以下三種。

第一種表現為僅僅引用《上帝之城》中羅列出的多種解釋中的某一種。如在《雙城記》8卷第2章中針對應如何理解“撒但被縛千年後會被短暫釋放”（啟示錄 20:2-7），奧古斯丁先是針對“千年”的時限作出了兩種解釋：1）這些事發生在塵世最後的一千年，2）“千年”代表“全部的時間”（temporis plenitudo）進而展開相關論述，^①而奧托則僅採取了第二種解釋，即用“千年”代表塵世的世代來強調塵世歷史的連貫性。^②

第二種是對意向的重新解釋。在《上帝之城》中，關於“獸”（bestia）的意向，奧古斯丁時而在字面意義上將之視為在被造物等級上低於人類的存在物；^③時而在隱喻義上將之與假先知和撒但並置，視三者為與上帝之城相反的那座城的代表。^④“獸”專指那些沒有公開對抗基督，甚至表面皈依但實則毫無信仰的人（20卷9章）。^⑤與之相對，《雙城記》中“獸”在隱喻層面的所指相對固定，即認為它泛指巴比倫或塵世（mundus），強調其不具有屬靈特性。^⑥

^① Augustine, *The City of God against the Pagans*, 286. 同上，第985-986頁。

^② *Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica*, 394.

^③ 奧古斯丁：《上帝之城》（上），第178，307，360，397-398，492-493，523，553頁；奧古斯丁：《上帝之城》（下），第1163頁。

^④ 同上，（上），第23頁；同上，（下），第984，988，994-995頁，1002，1005，1024-1025，1084頁。

^⑤ 同上，（下），第994-995頁。

^⑥ *Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica*, 418.

第三種改動體現了兩人對異教文獻的不同態度。《上帝之城》雖然也頻繁引用異教文獻，但由於其護教性質，作者大多數情況下對此持批判態度。^① 而奧托對該類文獻的援引則更為包容，其也會將異教文獻視作可信的證據。如在論及末日臨近前那毀滅世界的大火時，他援引了柏拉圖的《蒂邁歐篇》、奧維德的《變形記》，以及異教女先知西彼拉（Erythraean Sibyl）的詩歌以佐證舊約《帖撒羅尼迦前書》中的描述。如果說奧古斯丁有意指出舊約的內容可視作對新約的預表，那奧托則認為異教徒憑借理性以及觀察，同樣發現了末日將有大火降臨這一事實，^② 將預表、隱喻的範圍從聖經擴大至異教文獻記錄，乃至整個塵世歷史。

三、預表的終末

將預表論應用於異教文獻，乃至整個俗世史的設想所基於的前提在於思想家們認為，上帝始終介入人類歷史，俗世歷史的演進與人類終末面臨的救贖或審判息息相關。類似的觀點在優西比烏、奧羅修斯等人的作品中已初具端倪。^③ 而奧托在《雙城記》中重申了塵世歷史會按照進程達到既定的結局：

^① 奧古斯丁對異教文獻當然也不是一概批判和否定。少數情況下，奧古斯丁也表示在異教之中，也有少部分人獲得了上帝的啟示，如在《上帝之城》18卷第23章中，他就指出厄立特里亞的西彼拉（Erythraean Sibyl）在其詩歌中提到了基督的名號。見奧古斯丁：《上帝之城》（下），第858-860頁。

^② “... et quidam ex gentibus humana subnixi ratione phisicis opinionibus somniaverunt.” *Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica*, 401.

^③ 優西比烏的歷史哲學思想，見陳茵茵，林中澤：《“再世摩西”——優西比烏對君士坦丁的頌揚及其緣由》《學術研究》，2021年第2期，第135-137頁。[CHEN Yinyin, LIN Zhongze, “Zaishi Muoxi—Youxibiwu dui Junshitanding de Songyang ji Qi Yuanyou,” *Academic Research*, no. 2 (2021): 135-137.] Peter Van Deun, “The Church Historians after Eusebius,” in *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.* (Leiden; Boston: 2003), 164-167. G. Zecchini, “Jerome, Orosius and the Western Chronicles,” in *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.* (Leiden; Boston: 2003), 318-322.

因此，任何一個智慧且良善的人都熱愛並珍視自己的勞作。基於這一事實，我們有幸清楚地認識到，上帝並不像某些人所說的那樣忽視他創造的世界，而是憑借自己全能的威嚴從無至有創造了事物，以自己全智的天意引導自己的造物，以自己最仁慈的恩典保存自己所引導的和控制的。^①

奧托的貢獻還在於他以中世紀歷史進一步驗證了這種歷史書寫的合理性。他認為隨着末日臨近，原先不明晰的、處於中間狀態或未完成的事都會趨向極致。如在塵世中兩座城的居民原處於雜居狀態，隨着時間發展，教會的地位會根據上帝的意志而逐步提升；兩座城的臣民在行事上也會體現出更大的差異，不斷引發動蕩的邪念與企盼上帝的意志都開始表現得愈發顯著。^②

《雙城記》的章節安排也可以進一步佐證作者有意識地將預表論應用於塵世歷史事件，從而將前七卷和最後一卷結合起來。在奧托看來，塵世的動亂是悲劇性的，但是將關於末日的盼望放在最後一卷，可以達到啟迪、安慰讀者的目的。^③ 這也體現了奧托試圖統合奧古斯丁與奧羅修斯的一種嘗試。

末卷關於末世的描述也由此與前文形成呼應，讀者可以從先前的歷史中不斷發現關於末日的痕跡。但與“反歷史”的觀念所不同的是，在最終審判到來之前，選民在塵世的狀態與其說是混亂的、停滯的，不如說是在上帝的安排下穩步向前的。上帝之城的選民在地上之城遭受的苦難乃是人類獲得救贖的必經之路。而奧托的政教觀也必須置於這種塵世歷史預表終末的觀念下加以解讀。

^① “Proinde non iuxta quosdam Deum negligere mundum, sed potentissima maiestate quae non errant crease, sapientissima providentia create gubernare, benignissima gratia gubernata conservare ex hoc liquid datur intelligi, quod quilibet sapiens et bonus propria benefacta diligit et amplectitur.” *Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica*, 307.

^② *Ibid*, 308-309, 320, 390-391.

^③ *Ibid*, 392.

(一) 基督教終末論與《但以理書》

從詞源上看，終末論 (eschatologie) 意味着最後的時代 (希臘語: eschalon, “最終的、最後的”)。菲利普·內莫 (P. Nemo) 視之為“與未來相關”的，並從《聖經》中梳理了三種與終末論相關的彌賽亞信仰。分別為復興古典大衛王權、完善的以色列社會必將來臨，以及歷史的終結。這也是基督教和猶太信仰之間的主要區別：後者並不認為會存在“地上天國”，反而堅信人類的處境將每況愈下，萬民會在鐵與火的時代中飽受肉體和靈魂的煎熬和迫害。^①

在這種末世論的影響下，教會乃至整個歐洲無不被歷史時間即將耗盡的緊迫感裹挾：

歷史時間因終末論前景而“處於緊迫感”之中：它成為緊迫的時間，用這“剩餘的時間”來同惡盡可能地爭戰，運用人類的所有資源來消滅人類的苦難。歷史成為一項規劃 (projet)。受上帝佑助的人能夠也應該據此行動，並進而促使彌賽亞和上帝之國[...]盡快到來。^②

弗里德 (Johannes Fried) 認為正是這種緊迫感使得以格里高利七世為首的教會高層急切尋求改革，使虔誠的信徒迫切地將福音傳遍世界。^③

^① Sabina Flanagan, “Twelfth-Century Apocalyptic Imaginations and the Coming of the Antichrist,” *The Journal of Religious History*, vol. 24, no. 1 (2000): 59. 菲利普·內莫：《教會法與神聖帝國的興衰》，張竝譯，上海：華東師範大學出版社，2011年，第48-49頁。[Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, trans. ZHANG Bing (Shanghai: East China Normal University Press, 2011), 48-49.]

^② 同上，第113-114頁。

^③ 奧托在《雙城記》中亦提到：隨着末日將近，塵世之城受到打擊，猶太人，以及其他的異教徒將會意識到他們先前受到了錯誤信仰的蒙蔽，轉而皈依基督教。也正是在這個意義上，對基督的信仰被認為是普世的真理 (VIII, 7)。約翰內斯·弗里德：《中世紀歷史與文化》，第107頁。

教會改革的使命感也受到了權力轉移（*translatio imperii*）理念的影響。《雙城記》中帝國權力從東至西的轉移契合了《但以理書》中四大帝國權力轉移的規則及帝國會由教會所擊潰的最終命運。^① 但以理為巴比倫王尼布甲尼撒解夢時指出：

[在巴比倫之後]必另興一國、不及於你。又有第三國、就是銅的、必掌管天下。第四國、必堅壯如鐵、鐵能打碎克制百物、又能壓碎一切、那國也必打碎壓制列國。你既見像的腳和腳指頭、一半是窯匠的泥、一半是鐵、那國將來也必分開。你既見鐵與泥攪雜、那國也必有鐵的力量。那腳指頭、既是半鐵半泥、那國也必半強半弱……當那列王在位的時候、天上的[]神必另立一國、永不敗壞、也不歸別國的人、卻要打碎滅絕那一切國、這國必存到永遠。你既看見非人手鑿出來的一塊石頭、從山而出、打碎金、銀、銅、鐵、泥、那就是至大的[]神把後來必有的事給王指明。（但2：39-42，44-45）^②

奧托認為羅馬帝國便是鐵與泥混雜的帝國，而“非人的手鑿出的”，勢必要打碎所有塵世王國的“石頭”就是教會。^③ 且塵世中的教會在歷經暴君（*tyrannis infidelibusque*）壓迫、異教徒（*fraudolentam*

^① 當然，這種權力轉移的觀念並非僅僅存在於基督教歷史敘事中。在古代東方、希臘等地的歷史哲學中都存在類似的“天命觀”。參考：呂厚量：《帝國早期羅馬史敘述傳統的希臘化與奧古斯丁—奧羅修斯史觀的思想淵源》《古代文明》，2023年第2期，第18-20，23-25頁。[Lü Houliang, “The Hellenization of the Narrative of Roman History in the Early Empire and the Origin of the Historical Views of Augustine and Orosius,” *The Journal of Ancient Civilizations* 17, no. 2 (2023): 18-20, 23-25.]

^② 引文中的空格根據和合本原文予以保留。

^③ *Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica*, 305.

hereticorum) 迫害的歲月後，又會受到來自偽善者 (hypochritarum) 的戕害，最後敵基督 (Antichristo) 將降臨並摧毀一切。^① 末世的可怕景象既是對罪人的懲罰，又昭示了人類末日的拯救。

(二) 世俗權力的衰落

奧托對《但以理書》的引用出現於格里高利七世對亨利四世處以絕罰之後，並指出除了那些犯下殺戮重罪 (propter cruentam cedem) 的君王，教宗對羅馬帝國皇帝施以絕罰是前所未有的。它象徵着塵世權力的衰落，對應於終末臨近的事件，是上帝意志的一部分。^②

不過，奧托雖然通過經文合理化了教會勢力的強大，但也反對教會將自己的決策等同於上帝的意志。且在他看來，通過絕罰打擊皇帝和諸王的權威，雖然短期內使得教會權力到達高峰 (in quantum montem)，但後果則是歐洲境內戰亂不止、手足相殘、蠻族入侵，以至教會也難以獨善其身。^③

他同時暗示，教宗此舉既可以解讀為神聖權力的天懲，也可以理解為世俗權力的相互傾軋。在第7卷序言中，奧托就何人可以成為上帝之城的居民進行了如下回答：

至於其他對基督的信仰有所懷疑的人，哪怕是人們相信他們的言論沒有與教會一致，它們在教會中被予以衡量的過程中，也無人知曉它們的狀況究竟如何，沒人能夠徹底理解上帝之網如何處置善惡。因為人們無法僅憑借當前的表現進行評價，而教會也僅僅是將已有的決斷得到的

^① Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica, 393.

^② Ibid, 304.

^③ 奧托在此結合了亨利四世被絕罰之後的一些列歷史事件：支持亨利四世的貴族吉爾伯特 (Gibertus) 攻打並占領了羅馬城，致使格里高利七世晚年經歷了悲慘的逃亡生涯；亨利遭到絕罰，但教宗擁立的新王們在之後的戰爭中相繼死去，導致歐洲世俗權力動蕩；亨利四世與其子歷經了一系列父子相殘的戰爭之後，其子亨利五世繼位，但在皇位穩固之後他開始脅迫教宗放棄已然爭取到的一系列自主權；撒拉遜人以及伊斯蘭教哈里發的崛起給基督教帶來了巨大的威脅，等等 (Lib VII, 1-14)。

中顯現出來，只有上帝知曉，一切都盡在他的掌握之中，他會一一衡量事物的價值。^①

奧托在此重申只有上帝擁有最終審判的權，教會實為聖俗溝通的媒介。但此前，格里高利七世已在《教宗訓令》（又名《教宗敕令》*Dictatus Papae*, 1075）中強調了羅馬教廷擁有完整的權力（*plenitudo potestatis*），羅馬教廷在教會內部佔據等級制的至高點。^② 這種至高權力馬上又被解讀為羅馬教廷掌握着誰可以獲得救贖的決定權。^③ 在此背景下，主教奧托能夠公然發表不同的見解，至少可以說明哪怕在教會權力已然得到巨大提升的12世紀，關於“真正的皇帝是教宗”這樣的斷言並沒有在西歐，甚至教會內部達成共識。^④

（三）教會與帝國的盛衰起伏

奧托童年時期恰逢“敘任權之爭”（*the struggle over Investitures*^⑤）

^① “*Alios enim Christianam fidem, etiam si opera quae credunt non secuntur, in ecclesia secundum presentem statum computandos esse nemo, qui sagenam Domini malos et bonos continere scit, dubitat. Non enim discerni possunt in presenti, ecclesia tantum quae manifesta sunt iudicante, Deo solo, qui novit, qui sint eius, cuius ventilabrum in manu eius, merita singulorum pensante.*” *Ibid*, 309.

^② 菲利普·內莫：《教會法與神聖帝國的興衰——中世紀政治思想史講稿》，第241-243頁。

^③ *Liber de Unitate Ecclesiae Conservanda* c. 38, MGH LdL 2 S., 266. [德] 約翰內斯·弗里德：《中世紀歷史與文化》，第131頁。

^④ 見畢爾麥爾等：《中世紀教會史》，雷立柏譯，北京：宗教文化出版社，2010年（2019年重印），第143-149頁。[Bihlmeyer, et al., *Medieval Church History*, trans. L. Leeb (Beijing: Religious Culture Press, 2010, repr. 2019). 143-149.]

^⑤ 君主和領主們與教宗、主教之間的敘職權是歐洲史上由來已久的問題。君士坦丁大帝將基督教確立為國教後，世俗王權為教會提供了諸多庇護和便利。（比如免去聖職人員的社會勞役和稅款，獲得教產。以及到了中世紀之後，聖職人員獲得了法庭特權 *privilegium fori*，即只有教會法庭能審判聖職人員；主教或者院長可以擁有開市權、造幣權、關稅自主權等諸種本屬於世俗貴族的權力 *regalia*。）王國與教會呈現出彼此滲透之勢，這使得之後的很長一段時間內，教宗、主教，以及王權的地位和權力同步提升。不過，教權也受到世俗貴族們的諸多牽制，而主教乃至教宗的敘任權便是其中之一。這個問題的出現很大一部分源於中世紀早期的私有教堂制度（*ecclesia propria*;

集中爆發階段，且這一紛爭直至其書寫《雙城記》時尚未平息。諸般經歷影響了奧托對於西歐歷史的整體感受，更影響了他對於教會和帝國的態度。

他繼承了優西比烏、哲羅姆和魯菲努斯（Rufinus of Aquileia, c. 345—410/411）的史學主張，一反奧古斯丁對羅馬城的貶斥，指出奧古斯都的確立和羅馬帝國的繁盛是為基督降生所做的準備；昔日塵世帝國的中心勢必成為教會的中心，使教會歷史與塵世歷史交織在了一起。^①奧托也不認為格里高利七世在任時期那個地位得到巨大提升的教會比起之前處於謙卑地位的教會更能取悅上帝，針對當時流行的說法——“上帝意欲損害王權來彰顯教會”，他提醒道：

誠然，沒有人能否認，事實就是，通過國家的強大和列王的恩賜教會才得到彰顯以及變得充盈，而且顯然教會在過去本不可能讓王國變得卑微，除非（王國）因為對神職人員的愛，耗盡了其所有的力量，他不僅被教會的劍，那屬靈的武器，而且也為他自己的緣故，顯然是被物質的（劍）所刺傷而毀滅。……然而，這些神職人員，他們似乎都應該受到譴責，他們試圖用自己的劍打擊國家，（而這把劍）是他們從列王那

Eigenkirchenwesen)。這一制度規定地主或領主擁有自身土地上的教堂，同時也即擁有了教堂中的人員、財產的處置權力。這就使得平信徒擁有了授予聖職的權力（lay investiture; Laieninvestitur）。這種權力在11世紀以來的敘任權儀式中表現為在授職儀式上，將由國王授予即將上任的主教或者院長“戒指和權杖”，以及聖職人員需要向國王/領主宣發“封臣的誓言”以獲得“世俗的權柄”（temporalia），即其教權封地、造幣權、收稅權等。見畢爾麥爾等：《古代教會史》，雷立柏譯，北京：宗教文化出版社，2009年（2020年重印），第220, 233-235。[Bihlmeyer, *Early Church History*, trans. L. Leeb (Beijing: Religious Culture Press, 2009, repr. 2020), 233-235.] 同上，第98, 103-106頁。

^① *Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica*, 134. Peter Van Deum, “The Church Historians after Eusebius,” in *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.*, ed. Gabriele Marasco (Leiden, Boston: Brill, 2003), 164. G. Zecchini, “Latin Historiography: Jerome, Orosius and the Western Chronicles,” in *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.*, ed. Gabriele Marasco (Leiden; Boston: Brill, 2003), 322.

裏，憑借列王的榮寵而擁有的……^①

奧托並不支持教宗一人可以把持世俗和屬靈的雙重權力，君主所代表的世俗貴族與教宗所代表的神職人員也並非分別代表着塵世之國和上帝之國的象徵，而均是兩者的混合。奧托不懷疑格里高利七世的虔誠，他哀嘆其逝世使教會喪失了一位偉大的牧者，^②但他也堅持帝國是教會在塵世中不可或缺的部分，它和世俗教會共同構成了上帝之城的兩個位格（*personae*）。故而他最終認為《雙城記》並非兩座城的歷史，而是一座由塵世和屬靈力量交織的城的歷史，而這座城才是教會。^③

奧托由此體現出了與奧古斯丁根本的不同之處。奧托從未將蠻族與基督徒對應於塵世之城和上帝之城。在他的時代，上帝之城的主要威脅已不再是外部的異教徒，而是混雜在麥子中的稗子。^④雖然奧古斯丁也提及了這一說法，^⑤但帝國在奧古斯丁處始終未獲得任何神聖性。他堅持只有教會能帶來救贖，羅馬帝國僅存的積極意義在於動用塵世的力量維護和平，保護塵世教會。^⑥而在奧托看來，真正的大公

^① “Regni quippe viribus ac beneficentia regum exaltatam et ditatam nemo ambigit ecclesiam, constatque non prius eam in tantum regnum humiliare potuisse, quam ipso ob amorem sacerdotii eviscerate ac viribus exhaust, non eius tantum, id est spiritali, sed suo proprio, materiali scilicet, (gladio) percussum destrueretur Videntur tamen per omnia culpandi sacerdotes, qui regnum suo gladio, quem ipsi ex regum habent gratia, ferire conantur.....” *Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica*, 308-309.

^② Ibid, 306.

^③ “Nemo autem propter haec verba nos Christianum imperium ab ecclesia separare putet, cum duae in ecclesia Dei personae, sacerdotalis et regalis, esse noscantur, memineritque nos supra dixisse a tempore Theodosii senioris usque ad tempus nostrum non iam de duabus civitatibus, immo de una pene, id est ecclesia, sed permixta, historiam texuisse.” Ibid, 309.

^④ 儘管要讚揚的和要批駁的位於一處，我卻不能再像之前一樣稱他們來自兩座城；我應當恰如其分地稱他們屬於——混居於一座城，就好像麥子和稗子總是混在一起。“Non enim, quamvis electi et reprobi in una sint domo, has civitates, ut supra, duas dixerim, sed proprie unam, sed permixtam tanquam grana cum paleis.” Ibid, 228.

^⑤ 奧古斯丁：《上帝之城》上，第56，470，473頁。《上帝之城》下，第691，903，968頁。

^⑥ 徐龍飛：《奧古斯丁〈上帝之城〉的歷史哲學與歷史神學（上）》，第31頁；George J. Lavere, “The Two Cities of Otto, Bishop of Freising: A Study in Neo-Augustinian Political Theory,” 63-64.

教會是所有基督信仰者和聖徒構成的團體。繼承了羅馬帝國權柄的基督君主同樣是上帝救贖計劃中不可或缺的部分。甚至塵世教會也是從君士坦丁和世俗領主及君王那裏獲取了世俗權力，並仿照塵世帝國的體制而得以維繫。故而，君主與教宗的競爭關係不僅是世俗權力和屬靈權力之間的競爭，他們也在共同競爭世俗權力和屬靈權力。

結語

奧托試圖在《雙城記》中整合奧古斯丁和優西比烏、奧羅修斯的歷史哲學，透過歷史向腓特烈傳達基督教君主在末日臨近之際所應盡的職責。奧托的末世論思想雖主要來源於聖經和《上帝之城》，但他擴大了預表論的應用範圍，試圖將整個塵世歷史視作終末事件的前兆。

《雙城記》表達了一種有別於《上帝之城》看待世俗世界的視角。奧古斯丁雖然承認了羅馬存在的合理性，但他筆下那個繼承了巴比倫權柄的羅馬純然代表着世俗秩序，祇追求塵世的榮耀；所以教會必須對抗這種價值取向，堅定屬靈的追求。而《雙城記》的意義則在於奧托根據中世紀的社會背景進一步闡釋了雙城在塵世交織的複雜性。一方面，他強調虔誠的諸王也屬於天上之國，帝國和教會都是上帝之城的一部分；另一方面，在塵世中存在的帝國和建制化的教會都無可避免具有塵世屬性。透過歷史發展脈絡，他指出教會的部分權柄來自於世俗權力。作為聖、俗的媒介，塵世教會並非終末論意義上那個由信徒構成的教會，更不能將自身的決策視為上帝的意志。

可以說，奧托最終在不損害上帝以及上帝之城地位的情況下悄然提高了塵世王權的地位，塵世的遭際是人類救贖之路上必然存在的一部分。亦可以說，他向我們展示了中世紀盛期的一種聲音，即教會尊嚴的彰顯並非僅意味着羅馬教廷的權威凌駕於王權之上，帝國和教會在中世紀的競爭也不能簡單被理解為塵世權力和屬靈權力的鬥爭。它

們雙方都是包含兩種權力的混合體，其鬥爭是塵世權力之間的鬥爭，以及對於塵世權力進一步的爭奪，而這種混合和爭奪狀態會持續到世界終末。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Augustine. *The City of God against the Pagans*. London: William Heinemann, 1957. Loeb Classical Library 414. Accessed on June 12, 2023. DOI: 10.4159/DLCL.augustine-city_god_pagans.1957.
- DiTommaso, Lorenzo. "The Four Kingdoms of Daniel in the Early Medieval Apocalyptic Tradition." In *Four Kingdom Motifs before and beyond the Book of Daniel*. Edited by Andrew B. Perrin and Loren T. Stuckenbruck. Leiden; Boston: Brill, 2021.
- Fellner, Felix. "The 'Two Cities' of Otto of Freising and Its Influence on the Catholic Philosophy of History." *The Catholic Historical Review* 20, no. 2 (1934): 154–74.
- Flanagan, Sabina. "Twelfth-Century Apocalyptic Imaginations and the Coming of the Antichrist." *The Journal of Religious History* 24, no. 1 (2000):57-69.
- Frend, William H. C. "Augustine and Orosius: On the End of the Ancient World," *Augustinian Studies* 20 (1989): 1-38.
- Haskins, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- Kretschmer, Marek Thue. "'Drinking of the Golden Cup of Babylon': Biblical Typology and Imagery in the Chronicle of Otto of Freising." *Viator* 47, no. 1(2016): 67-84.
- Kümper, Hiram. "Apocalyptic Thought in Medieval German Historiography: Otto of Freising and Beyond." In *A Companion to the Premodern Apocalypse* (Leiden; Boston: Brill, 2016), 233–59.
- Lavere, George J. "The Two Cities of Otto, Bishop of Freising: A Study in Neo-Augustinian Political Theory." *Augustinian Studies* 13 (1982): 55-65.
- Luscombe, David. "Otto of Freising and Historical Knowledge." *Quaestio* 15 (January 2015): 31–45.
- Of Freising, Otto Bishop. *The Two Cities: A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A. D.* Translated by Charles Christopher Mierow, edited by Austin P. Evans and Charles Knapp. New York: Octagon Books. Inc., 1966.
- Ottonis Episcopi Frisingiensis Chronica sive Historia de Duabus Civitatibus*. Edited by Altera and Adolf Hofmeister. Hannover: Hahn, 1912.
- Pocock, John. G. A. *Barbarism and Religion, Volume 3: The First Decline and Fall*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Schatz, Klaus, S. J. *Papal Primacy: From Its Original to the Present*. Translated by John A. Otto and Linda M. Maloney. Minnesota: The Liturgical Press, 1996.

- Tierney, Brian. “‘The Prince is Not Bound by the Laws.’ Accursius and the Origins of the Modern State,” *Comparative Studies in Society and History* 5, no. 4 (1963):378-400.
- Van Deum, Peter. “The Church Historians after Eusebius.” In *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.* Edited by Gabriele Marasco, 151-176. Leiden; Boston: Brill, 2003.
- Zecchini, G. “Latin Historiography: Jerome, Orosius and the Western Chronicles.” In *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.* Edited by Gabriele Marasco, 317-345. Leiden; Boston: Brill, 2003

中文文獻 [Works in Chinese]

- 奧古斯丁：《上帝之城：駁異教徒 上/下（修訂譯本）》吳飛譯，上海：上海三聯書店，2022年。[Augustinus Hippoensis, *De Civitate Dei Contra Paganos*, 2 vols, edited version. Translated by WU Fei. Shanghai: Shanghai Sanlian Bookstore, 2022.]
- 畢爾麥爾等：《古代教會史》，雷立柏譯，北京：宗教文化出版社，2009年（2020年重印）。[Bihlmeyer et al. *Early Church History*. Translated by L. Leeb. Beijing: Religious Culture Press, 2009 (2020 reprinted).]
- 畢爾麥爾等：《中世紀教會史》，雷立柏譯，北京：宗教文化出版社，2010年（2019年重印）。[Bihlmeyer et al. *Medieval Church History*. Translated by L. Leeb. Beijing: Religious Culture Press, 2010 (2019 reprinted).]
- 陳茵茵，林中澤：《“再世摩西”——優西比烏對君士坦丁的頌揚及其緣由》《學術研究》，2021年第2期，第130-142頁。[CHEN Yinyin, LIN Zhongze, “Zaishi Muoxi—Youxibiwu dui Junshitanding de Songyang ji Qi Yuanyou,” *Academic Research*, no. 2 (2021): 130-142.]
- 方志強：《攸西比烏斯的〈教會史〉與普世史傳統》《史學史研究》，2011年第4期，第1-15頁。[FANG Zhiqiang, “Youxibiwusi de Jiaohui Shi yu Pushi Shi Chuantong,” *Historiography Bimonthly*, no.4 (2011): 1-15.]
- 菲利普·內莫：《教會法與神聖帝國的興衰——中世紀政治思想史講稿》，張竝譯，上海：華東師範大學出版社，2011年。[Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*. Translated by ZHANG Bing. Shanghai: East China Normal University Press, 2011.]
- 郭逸豪：《主權理論前的主權——中世紀主權理論研究》《蘇州大學學報(法學版)》，2018年第1期，第24-38頁。[GUO Yihao, “The Sovereignty before the Theory of Sovereignty: Study on the Theory of Sovereignty in the Middle Age,” *Journal of Soochow University (Law Edition)*, no. 1 (2018): 24-38.]

- 李隆國：《透過戰爭說和平：奧羅修與基督教史學的轉型》《歷史研究》2009年第2期，第175-185頁。[LI Longguo, "Touguo Zhanzheng Shuo Heping: Aoluoxiu yu Jidujiao Shixue de Zhuanxing," *Historical Research*, no. 2 (2009): 175-185.]
- 呂厚量：《帝國早期羅馬史敘述傳統的希臘化與奧古斯丁—奧羅修斯史觀的思想淵源》《古代文明》，2023年第2期，第13-26，156頁。[LÜ Houliang. "The Hellenization of the Narrative of Roman History in the Early Empire and the Origin of the Historical Views of Augustine and Orosius," *The Journal of Ancient Civilizations* 17, no. 2 (2023): 13-26+156.]
- 汪麗紅：《〈雙城史〉和弗賴辛主教奧托的歷史哲學》《史學理論研究》，2020年第5期，第109-117+159-160頁。[WANG Lihong, "Shuangcheng ji he Fulaixin Zhujiao Aotuo de Lishi Zhexue," *Historiography Bimonthly*, no. 5 (2020): 109-117+159-160.]
- 夏洞奇：《奧羅修重放光芒?》《世界宗教研究》，2015年第1期，第125-134頁。[XIA Dongqi, "Aoluoxiu Chongfang Guangmang?" *Studies in World Religions*, no. 01 (2015): 125-134.]
- 徐龍飛：《奧古斯丁〈上帝之城〉的歷史哲學與歷史神學（上）》《外國哲學》（第31輯），北京：商務印書館，2016年，第1-42頁。[XU Longfei. "Au gu si ding Shangdi zhi cheng de lishi zhexue yu lishi shenxue shang." *Waiguo zhexue*, no. 31. Beijing: The Commercial Press, 2016.]
- 徐龍飛：《教宗首席權與無誤論的中世紀歷史背景及其相關政治哲學問題論要》《中國基督教研究》，2023年6月第20期，第43-116頁。[XU Longfei, "The Medieval Background of Papal Primat and Infallibilitas or Rather Their Political Meaning Hic et Nunc," *Journal of Research for Christianity in China*, no. 20 (2023): 43-116.]
- 約翰內斯·弗里德：《中世紀歷史與文化》，李文丹、謝娟譯，北京：九州出版社，2020年。[Johannes Fried, *Das Mittelalter Geschichte und Kultur*. Translated by LI Wendan and XIE Yuan. Beijing: Jiuzhou Publishing House, 2020.]