

奥古斯丁、保罗与撒拉事件的释经之争*

花 威

内容提要：对于撒拉事件，保罗在《加拉太书》4:21-5:1 中将之看作一个“比方”，即撒拉代表天上的耶路撒冷和真正的基督徒，而夏甲代表地上的耶路撒冷和犹太化主义者，其间是信福音与行律法之间的二元对立关系。与之不同，奥古斯丁在《上帝之城》15.2 中提出新解释，即撒拉代表地上之城，是上帝之城的“像”，而夏甲代表魔鬼之城，是“像的像”，其间是上帝之城、地上之城与魔鬼之城的三元模仿关系。可以看到，这一释经变化反映了早期基督教中神学议题的转变，即公元 1 世纪的新生教会关注教会合一的教会论问题，而 4、5 世纪的大公教会关注个体救赎的救赎论问题。

关键词：奥古斯丁，保罗，《加拉太书》4:21-5:1，撒拉事件，像

作者单位：湖南大学岳麓书院

* 本文系 2021 年度国家社科基金一般项目“奥古斯丁书信全集翻译与研究”(21BZJ009) 的阶段性成果。[This paper is supported by the research project of The National Social Science Fund of China, “Translation of Augustine’s Complete Letters” (21BZJ009).]

Augustine, Paul and the Exegetical Controversy over the Sarah Event

HUA Wei

Abstract: In *Galatians* 4:21-5:1, Apostle Paul interprets the Sarah event as an allegory. For him, Sarah represents the heavenly Jerusalem and true Christians, while Hagar represents the earthly Jerusalem and the Judaizers. There is a binary opposition between the former believing in the Gospel and the latter's work of the law. However, Augustine in *City of God* 15.2 provides a different interpretation of the Sarah event. For him, Sarah represents the earthly city, which is an image of the city of God, while Hagar represents the city of the Devil, which is an image of Sarah. There is a ternary imitation among the city of God, the earthly city and the city of the Devil. We can see that this exegetical change reflects a transition of theological themes in early Christianity. While the new-born church in the first century focused on the unity of the church, the Catholic church in the 4th and 5th centuries focused on the redemption of individuals.

Key Words: Augustine, Paul, *Galatians* 4:21-5:1, the Sarah event, image

Author's contact info: Yuelu Academy, Hunan University.
Email: weihua@hnu.edu.cn

《创世记》16 章和 21 章记叙说，撒拉在上帝的应许下生

了以撒，就要求亚伯拉罕把夏甲和以实玛利赶走，而上帝也表示认可。在《加拉太书》4:21-5:1中，保罗将这一历史事件解释为“比方”，认为撒拉代表着自由之约，是“天上的耶路撒冷”（加4:26），而夏甲代表着为奴之约，是“现在的耶路撒冷”^①（加4:25）。在《上帝之城》15.2中，奥古斯丁则整段援引了保罗的上述释经，但把撒拉看作地上的耶路撒冷，把夏甲看作是这一耶路撒冷的“像”，而只有上帝之城才是天上的耶路撒冷。

在对《上帝之城》的相关研究中，学者们大都争论，奥古斯丁是否认可，在魔鬼之城与上帝之城以外，还存在着第三座城；而如果存在，撒拉所代表的地上的耶路撒冷是等同于现在的尘世国家，还是等同于尘世中的基督教会，从而使之具有合法且超越的神圣权力。然而，与此番争论纷纭相比，很少有学者关注，保罗对撒拉事件的解释与奥古斯丁对之的再解释有哪些差异，而其间的差异又是出于何种原因。

有鉴于此，本文将集中比较保罗的解释与奥古斯丁的再解释，不仅梳理出二者之间的截然差异，也尝试分析其间的多重原因。在具体行文中，我们将首先梳理《创世记》中记叙的撒拉事件，描述其作为历史事件的基本脉络；其次考察保罗对撒拉事件的寓意解释，即将撒拉一系解释为以信福音为称义的唯一路径，同时把加拉太教会的搅扰者归为夏甲一系，以行律法作为称义的必要条件，将二者截然对立起来，根本不存在“像”与“被像”的可能关系；最后考察奥古斯丁对这一事件的再解释，其中将保罗思想中信福音与行律法之间的二元对立，转化为上帝之城、地上之城与魔鬼之城之间的三元对比，即存在着

① 本文圣经译文使用和合本上帝版，偶有改动。

“实体”“像”与“像的像”之间的模仿关系。我们将看到，从初代教会到4、5世纪教会，是教会处境与神学议题的转换促生了从保罗的解释到奥古斯丁的再解释的演进与创新。

一、历史上的撒拉事件

依据《创世记》16章和21章的记叙，亚伯拉罕的妻子撒拉不能生育，就让自己的使女埃及人夏甲给他生了儿子以实玛利；但在上帝的应许下，撒拉后来生了儿子以撒，并要求把夏甲和以实玛利赶出去，“因为这使女的儿子不可与我的儿子以撒一同承受产业”（创21:10）。对于撒拉的决定，上帝宽慰亚伯拉罕，“因为从以撒生的，才要称为你的后裔”（创21:10）。借着与上帝立下的“割礼之约”（创17:9-14），亚伯拉罕生以撒，以撒生雅各，雅各生十二支派，使得以色列全家与上帝立定这一盟约，并借由摩西在西奈山上所领受的“律法之约”（出19-34）而延续下来，直到耶稣降临的时代。

在撒拉事件中，我们可以看到以下历史事实。夏甲是埃及人，是撒拉的使女，分别表明其种族身份和阶级身份。由于不能生育，撒拉才允许夏甲给亚伯拉罕做妾，显示了主母与使女之间的权力关系。但夏甲怀孕后就轻慢撒拉，试图以妾的家庭身份来挑战正妻的权力，随后遭到苦待。在逃跑过程中，夏甲被上帝要求重回家庭，并得到“后裔极其繁多”（创16:10）的祝福，就为亚伯拉罕生育了长子以实玛利。在“割礼之约”后，亚伯拉罕认以实玛利是与上帝立约的一方，但被上帝否定，并预言撒拉将会生育的以撒才是立约的一方。这一应许在

一年后实现，撒拉为亚伯拉罕生育了次子以撒，就要求赶走夏甲和以实玛利，使之不再享有家庭身份和立约身份。

从家庭维度讲，撒拉事件是一场以生育为手段来争夺家庭主导权和家产继承权的纠纷。而从神人立约的维度讲，它却划分出了应许生育与自然生育、神圣生育与世俗生育、盟约生育与非盟约生育，使一个家庭内部的家产纷争急剧扩张为人类历史中的盟约之民与非盟约之民的截然划分。如同之后的以扫一样，以实玛利虽然是亚伯拉罕的长子，虽然也将繁衍出大国，但却不是神人立约中的一方，并最终成为被排斥在犹太人与上帝所立盟约之外的外邦人。由此，撒拉与夏甲之争就预示了犹太人与外邦人之间的截然差别，使得犹太人可以借着肉体的代际相传夸口，即只有自己才是上帝的选民，而外邦人要加入这一盟约就必须领受肉体上的割礼和谨守各种律法。

在保罗之外，撒拉与夏甲之争在斐洛和拉比释经中都得到了充分重视。在《论接受初级学问》（*De congressu quaerendae eruditionis gratia*）等作品中，斐洛援引《加拉太书》4:1-7中的信仰成长和知识分层来解释，夏甲代表着初级学问或教育，包括“语法、几何、天文、修辞、音乐和所有其他初级的理智知识的分支”，等同于保罗所说的“世俗小学”（加4:3）；而撒拉则代表着更高层级的知识或真正的智慧，甚至撒拉被看成是德性自身。^①

① Richard N. Longenecker, *Galatians* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1990), 204-205; Ben Witherington III, *Grace in Galatia: A Commentary on Paul's Letter to the Galatians* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 324, 284; Hent de Vries, "Philosophia Ancilla Theologiae: Allegory and Ascension in Philo's *On Mating with the Preliminary Studies* (*De congressu quaerendae eruditionis gratia*)," trans. Jack Ben-Levi, *The Bible and Critical Theory* 5, no. 3 (2009): 41.1-41.19.

通过把夏甲看作初级学问，把撒拉看作最高智慧或德性，再借着从初级到高级、从预备到实现的阶段划分，朗格内克（Richard N. Longenecker）得出结论说，“斐洛的夏甲—撒拉比喻与保罗的《加拉太书》4:21-31 具有几处显著的表面相似。二者都依赖于故事中的相似要素：为奴与自由的对比；两个儿子；青睐撒拉和以撒，而赶走夏甲和以实玛利。在二者那里，夏甲和以实玛利都代表着一个初级的和预备性的阶段，并被更高的阶段所取代；与之相比，在后续的拉比释经传统中，二者的形象却是完全消极的和负面的。”^①

的确如此，在拉比释经中，夏甲和以实玛利并非任何完美结局的预备阶段，反而是撒拉和以撒的完全对立面。对于夏甲的埃及人身份，拉比们倾向于解释为，夏甲是法老的女儿，被赐给撒拉做使女是对之前误纳撒拉为妻的补偿（创 12:10-20），抑或是表达对撒拉的持续爱意。对于以实玛利的道德行为，依据其儿时的“戏笑”（创 21:9）和天使所预言的“为人必像野驴”（创 16:12），拉比们倾向于解释为，他长大后成为了不道德者、劫掠者、谋杀者、崇拜偶像者和争夺家产者，与以撒的温良形象形成鲜明对比，甚至他的子孙还买卖了以撒的子孙约瑟（创 37:25-28; 39:1）。这一解释路径有可能受到伊斯兰教兴起的影响，这一因素使得拉比们试图将以实玛利和以扫的这些后裔看作拒斥托拉的“万国”。^②

作为同时代人，保罗的释经应该没有受到斐洛的明显影响，

① Longenecker, *Galatians*, 205.

② Emmanouela Grypeou and Helen Spurling, *The Book of Genesis in Late Antiquity: Encounters between Jewish and Christian Exegesis* (Leiden: Brill, 2013), 239-256; David J. Zucker, “Conflicting Conclusions: The Hatred of Isaac and Ishmael,” *Judaism* 39, no. 1 (1990): 37-46.

其间的相似并非本质上的。与此类似，后续的拉比释经更多是为了维护正在形成的拉比犹太教，以与基督教和伊斯兰教相抗争，三者之间的释经争论也从属于各自的论证目的。

二、保罗：信福音与行律法之争

在《加拉太书》第4章中，保罗突然引入撒拉与夏甲的历史故事，并进行了全新解释。一般说来，这封书信是保罗传教早期的作品，其收信对象是位于南加拉太地区的众教会；^①它们是保罗第一次传教就已经建立的（徒13-14），也与他有着特殊的亲密关系（加4:13-15）。

然而，部分犹太基督徒搅扰者很快来到加拉太教会，要求外邦基督徒遵守割礼和饮食律法，认为这样才能补全保罗所传的福音，并成为上帝的新子民。对此，保罗迅速写信给加拉太教会，宣称自己的福音直接来自于基督，是整全无缺的，不要“去从别的福音”；而这些搅扰者所传的“并不是福音”，反而是“要把基督的福音更改了”（加1:7），且“不过要藉着你们的肉体夸口”（6:13）。

类似于之前从耶路撒冷下到安提阿教会的人”（加2:12），这群搅扰者应该是犹太基督徒，但强调割礼和饮食律法是基督福音的必要部分，就要求外邦基督徒也严加遵守，由此被称为“犹太化主义者”（the Judaizers）。

^① 对于《加拉太书》的收信教会，在20世纪的《新约》研究中存在北加拉太和南加拉太之争，双方各有理据。具体可以参见Thomas R. Schreiner, *Galatians: Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010), 22-31。

这一神学争议显然威胁到保罗的宣教核心，而如何迅速澄清福音与行律法之间的关系就成为《加拉太书》的首要问题。在历经“书信开头”(*Epistolary Prescript*)、“引入”(*Exordium*)、“叙述”(*Narratio*)和“论点”(*Propositio*)之后，保罗在“证据”(*Probatio*)环节中引入了撒拉和夏甲的历史故事，^① 并进行寓意释经。

4:21 你们这愿意在律法以下的人，请告诉我，你们岂没有听见律法吗？22 因为律法上记着，亚伯拉罕有两个儿子：一个是使女生的，一个是自主之妇人生的。23 然而那使女所生的，是接着血气生的；那自主之妇人所生的，是凭着应许生的。24 这都是比方。那两个妇人就是两约。一约是出于西奈山，生子为奴，乃是夏甲。25 这夏甲二字是指着阿拉伯的西奈山，与现在的耶路撒冷同类。因耶路撒冷和他的儿女都是为奴的。26 但那天上的耶路撒冷是自主的，她是我们的母。27 因为经上记着：“不怀孕、不生养的，你要欢乐。未曾经过产难的，你要高声欢呼，因为没有丈夫的，比有丈夫的儿女更多。”28 弟兄们，我们是凭着应许作儿女，如同以撒一样。29 当时，那接着血气生的，逼迫了那接着圣灵生的，现在也是这样。30 然而经上是怎么说的呢？是说：“把使女和他儿子赶出去，因为使女的儿子不可与自主妇人的儿子一同承受

① 对《加拉太书》的这一章节划分得益于引入古希腊罗马修辞学来研究《新约圣经》，特别是《加拉太书》，具体参见 Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Philadelphia: Fortress, 1979), 16–23。

产业。”³¹ 弟兄们，这样看来，我们不是使女的儿女，乃是自主妇人的儿女了。5:1 基督释放了我们，叫我们得以自由，所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭挟制。

从这段释经论证中可以看到，《加拉太书》4:21 是呼吁被搅扰的部分加拉太信众，4:22-23 和 29-30 是概述《创世记》中的历史故事，4:24-26、28 和 31 是对这一历史故事的解释，4:27 是引用《以赛亚书》54:1，而 5:1 则是这一论证的结论。^① 在其中，保罗将寓意释经与预表释经相结合，^② 把撒拉—以撒和夏甲—以实玛利看作两条相反路径，从最初就有着为奴与自由、血气与应许之间的对立，并直到现在还预表了旧约与新约、现在的耶路撒冷与在上的耶路撒冷、他们的母与我们的母之间的对立。

具体来说，保罗在释经中划分出两个层面，即历史层面和寓意—预表层。其中，历史层面上的对立包括：（1）夏甲，家庭身份是使女，阶级身份是为奴的，按照自然的方式即血气生了以实玛利，而以实玛利“戏笑”（创 21:9）即“逼迫”（加 4:29）以撒，^③ 由此才被赶出了家庭；（2）撒拉，家庭身份是主母，

① 对于这里的 5:1 应该上接 4:21-4:31 组成为一个完整论证，还是与下文直至 6:10 组成书信主体的最后一个环节即劝勉（*Exhortatio*），学者们有着不同的划分。其中，J. Louis Martyn、Ben Witherington 和 Thomas R. Schreiner 认可前一种划分，而 Hans Dieter Betz、James D. G. Dunn 和 Richard N. Longenecker 则认可后一种划分。

② 贝兹认为，这里同时使用了两种释经方法，参见 Betz, *Galatians*, 239-240。

③ 对于“戏笑”（play），保罗从中解读出了“逼迫”（persecute）的含义，而后续多位教父依据七十士译本的译文，并援引《撒母耳记下》2:14，把 *paisein* 解释为恶意的攻击。“以实玛利并非无恶意地与以撒玩耍，而是在攻击他”。参见 Grypeou and Spurling, *Book of Genesis*, 286。

阶级身份是自由的，按照应许的方式即圣灵生了以撒，而以撒凭借母亲的身份和上帝的应许，成为家产的继承者和亚伯拉罕的真正后裔。

与此对应，寓意—预表层面上的对立则是：（1）夏甲代表着旧约，是为奴之约，出于西奈山，且指着阿拉伯的西奈山，对应着现在的耶路撒冷即地上的耶路撒冷，是犹太化主义者的母；（2）撒拉代表着新约，是自由之约，对应着天上的耶路撒冷，是“我们的母”（加 4:26）；（3）在“当时”（加 4:29），夏甲“小看”（创 16:4）撒拉，以实玛利攻击以撒，应当被赶走；这就对应于，在“现在”，犹太化主义者搅扰加拉太教会，要求外邦基督徒受割礼，“应当被咒诅”（加 1:9）。

两相对比可以看出，历史层面上的信息是《创世记》中已经包含的，在这里得到了精要但完整的呈现；但在寓意释经中，保罗增添了新信息，包括划分出新、旧两约和天上的、地上的两个耶路撒冷，并把地上的、犹太化主义者所代表的耶路撒冷城等同于阿拉伯的西奈山。^①这一等同在《创世记》释经中显得非常突兀，但却彰显了保罗在《加拉太书》中把信福音与律法、恩典与割礼对立起来的释经意图。

在这一释经论证中，之所以保罗引入撒拉和夏甲事件，很可能是因为，犹太化主义者已经用之来试图说服加拉太教会的外邦基督徒，即如果不受割礼和遵守律法，他们就只能是实玛利的后裔，而不能像以撒那样，成为亚伯拉罕与上帝所立盟

^① 对于阿拉伯的西奈山和《出埃及记》中的西奈山的具体位置，学者迄今并未做出可以确信的考证。参见 Betz, *Galatians*, 244, note 59。

约的继承人。^①在第二圣殿时期；犹太文献中就大量阐释和对比撒拉和夏甲、以撒和以实玛利，来论证自己是亚伯拉罕和以撒的后裔，而不是以实玛利的后裔，并确证自己的信仰。到了1世纪，犹太化主义者显然沿用这一论证策略。对此，保罗显然并不陌生，但对之进行了彻底倒转，把唯独以信福音来称义的基督徒称为以撒的后裔，而把犹太化主义者和不信基督的犹太人看作以实玛利的后裔。^②

在这一释经与倒转中，双方争论的核心问题是，律法在基督信仰中究竟占据什么位置。对于加拉太教会，前来搅扰的犹太化主义者认为，其一，现在的耶路撒冷教会是各地教会的母会，有权柄对各地子教会进行教义指导和教规监督（徒15:24）；其二，外邦基督徒要成为亚伯拉罕的真正后裔，除了信福音，还必须像犹太基督徒那样遵守律法，特别是割礼和饮食律法，毕竟割礼之约是上帝与亚伯拉罕所立定的，西奈山上的律法是上帝颁布给摩西的。^③可以看到，律法与福音的关系，即外邦人信福音是否还必须行律法，是保罗传教过程中面临的最急迫、也最棘手的问题，甚至从耶路撒冷会议（徒15:1-19）、安提阿冲突（加2:11-14）一直持续到他最后一次上到耶路撒冷而被捕（徒21:17-26）。他在匆忙中写成的《加拉太书》给出了精要论述，但直到传教晚期写成的《罗马书》才从容地给出更完整而充分的论证。

① C. K. Barrett, "The Allegory of Sarah and Hagar," in C. K. Barrett, *Essays on Paul* (Philadelphia: Westminster, 1982), 154-170; Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989), 111-121; Witherington, *Grace in Galatia*, 324.

② Longenecker, *Galatians*, 200-203.

③ J. Louis Martyn, *Galatians* (New Haven: Yale University Press, 1997), 18.

回到释经本身，对于夏甲的为奴身份，保罗将之等同于不信基督的犹太人和信基督的犹太化主义者，他们的先祖在埃及时受法老的奴役，出埃及之后在西奈山上开始受律法的奴役。这是因为，虽然“律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的”（罗 7:12），但律法的功用是消极意义上的，只是让人知罪（罗 7:7），并不能让人脱离罪。从《旧约》中的历史也可以看出，如同割礼之约，律法之约也是用否定方式来确认以色列人与上帝之间的盟约关系，即你们如果违背律法，就不再是上帝的子民，反而应当承受他的烈怒和惩罚。

在保罗看来，基督的福音成全了律法，将盟约关系中的否定式确认改为肯定式确认，将身体上的约束改为心灵上的约束，使犹太人脱离了律法的奴役，因为“那字句是叫人死，精意是叫人活”（林后 3:6）。这就是说，无论是犹太人，还是外邦人，只要信福音并遵守“爱上帝”和“爱邻如己”的诫命，就得到了“在基督耶稣里的自由”（加 2:4），可以成为上帝的儿女，而无需受割礼和遵守饮食律法，最终也将获得救赎。^①与之前在律法以下为奴相比，与当前还在“地上的耶路撒冷”中为奴相比，这种自由就如同从作为自由妇人的撒拉所得的新生，使所有基督徒像以撒一样成为亚伯拉罕的真正后裔，遮盖了其他身份上的差异，包括种族、阶级和性别，并都得以承受产业，即进入“天上的耶路撒冷”（加 3:26-29）。这两个耶路撒冷并非指任何实际存在的城市或国家，而是指被律法奴役的状态和脱离了这一奴役的自由状态。

① 花威：《爱邻如己：基督教的伦理旨归》，《中国宗教》，2016年第3期，54-55。[Hua Wei, "Ailinruji: Jidujiao de lunli zhigui" (Love Your Neighbor as Yourself: The Ethical Purpose of Christianity), *China Religion*, no. 3 (2016): 54-55.]

对于不信基督的犹太人来说，他们还在“地上的耶路撒冷”中被律法奴役。而对于犹太基督徒来说，他们可以继续遵守律法，但律法如同“训蒙的师傅”（加 3:24），其功用是消极的和有期限的，既不能代替信仰，也不能补足信仰，更不能使犹太人得以称义，反而已经到了预定日子，应当让位于信福音，因为只有后者才能使人得以称义（加 3:10-11; 5:4-6）。

经由上述分析，可以看到如下两点。

其一，在有关信福音与行律法的争论中，保罗对撒拉—夏甲事件进行寓意释经，旨在回应强调行律法之必要性的犹太化主义者，论证外邦基督徒无需遵守律法，就可以与犹太基督徒一起成为上帝的儿女。这一释经努力更多从属于 1 世纪处境下偏重集体的教会论，服务于保罗向外邦人宣讲基督信仰的现实需要，而非后续世纪中偏重个体的救赎论，更不涉及有关政治和国家的衍生争论。

其二，保罗强调，自己与犹太化主义者之间是非此即彼的二元对立关系，是撒拉与夏甲、自由与为奴、依靠信仰与依靠律法、真福音与假福音、真信仰与假信仰之间的截然差别。“那并不是福音，不过有些人搅扰你们，要把基督的福音更改了”（加 1:7），而他们“应当被咒诅”（加 1:8），甚至应当“把自己割绝了”（加 5:12）。用“比方”（加 4:24）来说，这一截然差别就正如撒拉与夏甲是自由与为奴的差别，以撒与以实玛利是产业继承人与非继承人的差别，也正如“天上的耶路撒冷”与“地上的耶路撒冷”的差别。可以看到，双方之间没有任何可以调和或混杂的余地，也没有任何“像”与“被像”的可能关系。

然而，在随后的释经史上，教父传统对撒拉—夏甲事件

的解释大体上延循了拉比传统的解释，比如夏甲是法老的女儿，亚伯拉罕赶走夏甲是表达对撒拉的爱等，甚至更关注亚伯拉罕纳妾是否符合基督教伦理。只有在极少数教父那里，比如亚历山大里亚的西里尔（Cyril of Alexandria），撒拉与夏甲的对比才被解释为犹太教与基督教、犹太会堂与基督教会的对比，并开始不同于保罗那里的反犹太化主义者（anti-Judaizers）的立场，而逐渐萌发出了教父传统中的反犹太教（anti-Judaism）的倾向。^①

三、奥古斯丁：上帝之城、撒拉与夏甲的“像”与“被像”

为了回应410年罗马城陷落带来的现实难题和理论冲击，即基督教是否能够保卫罗马帝国，奥古斯丁在413至427年撰写了长达二十二卷的《上帝之城》。按照其晚年在《回顾篇》2.43.1-2中的说法，《上帝之城》可以做以下划分：前十卷是批判罗马宗教，其中1-5卷批判罗马宗教不能带来尘世幸福，6-10卷批判其也不能带来永恒幸福；后十二卷论述尘世之城与上帝之城的历史，其中11-14卷论述两城的开端，15-18卷论述两城的发展，而19-22卷论述两城的结局。在这一论证主旨和章节划分中，奥古斯丁对《加拉太书》4:21-5:1的引用和解释出现在《上帝之城》15.2中，恰恰属于开始论证尘世之城与上帝之城的各自发展，而撒拉与夏甲的分立似乎也非常切合主题。

^① Grypeou and Spurling, *Book of Genesis*, 259-288.

不过，对于这段经文及其中的撒拉—夏甲事件，奥古斯丁之前就至少六次论及过。在391至392年写成的《论信仰的益处》3.8中，他批判摩尼教徒对这段经文的解释，后者试图以之否定律法的任何正面价值，并把自己视为撒拉和以撒一脉，而把大公教徒视为夏甲和以实玛利一脉。^①在394至395年写成的《加拉太书章句》40-41中，奥古斯丁注释说，以实玛利代表旧约和旧约之民，承受着肉体上的束缚和属世的应许这一奴隶之轭，不能成为天上产业的属灵继承人；而以撒代表新约和新约之民，不仅是从自由的妇人所生，更是从上帝的应许而生；新约之民即基督徒虽然是新子民，但其从上帝和天上的耶路撒冷所来的预定却是古老的，不惧怕犹太化主义者和不信基督的犹太人的逼迫。^②在397至399年写成的《驳福斯图斯》22.30-32中，奥古斯丁回应摩尼教徒福斯图斯对亚伯拉罕纳夏甲为妾并生子的批评，论证相信基督的人就是亚伯拉罕的真正后裔。^③

在416年末或417年初完成的《论佩拉纠行迹》5.14中，奥古斯丁引用了《加拉太书》4:21-22和4:24-26，区分“旧约”一词的两重含义，即，一是指基督降临前有关律法和先知的作品，二是指由为奴的夏甲所代表的、在西奈山上所立的盟约，都与由基督降临所确立的新约相对；旧约应许了犹太人作为旧人在迦南地的胜利和王权，对应地上的耶路撒冷，而新约应许了基督徒作为新人所要安享的属天王国，对应天上的耶

① Augustine, *De utilitate credendi* 3.8.

② Augustine, *Expositio Epistolae ad Galatas* 40-41.

③ Augustine, *Contra Faustum Manicheum* 22.30-32.

路撒冷。^①在407至408年或在420年之前所作的《布道》3中，^②奥古斯丁引用《加拉太书》4:29-30来批评多纳图派；^③他承认并未发现以实玛利从行为上逼迫了以撒，而“戏笑”更可能是以实玛利引诱年幼的以撒偏离正路，以至于撒拉将之视为逼迫，就像多纳图派引诱和逼迫了大主教徒那样。^④在《诗篇解》119.7中，奥古斯丁则把以实玛利看作指代地上王国，把以撒看作指代天上王国，前者是后者的影子，而地上的耶路撒冷也是天上王国的影子。^⑤

可以看到，前五次对撒拉—夏甲事件的解释和对《加拉太书》的引用，奥古斯丁并没有明显超出保罗的寓意释经，更多是做了重复，而《诗篇解》119.7仅引入了影子或“像”的类比关系。不过，到了《上帝之城》15.2却大不相同，奥古斯丁在其中整段引用《加拉太书》4:21-5:1，并在引文前后做出了创造性解释。

这个城有一个影子，一个预兆性的像，其含义并非要把上帝之城实现在地上，而是要指出她实现的时间，这个城也被称为圣城，不是因为她真的是圣城，而是因为她是未来的圣城的像。使徒对加拉太人提到

① Augustine, *De gestis Pelagii* 5.14.

② 有关《布道》3的时间，参见Allan D. Fitzgerald, ed., *Augustine through the Ages: An Encyclopedia* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999), 774.

③ 有关北非地区多纳图派 (the Donatists) 的由来、历史、与大教会的交锋和结局，参见William H. C. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa* (Oxford: Clarendon Press, 1951)。

④ Augustine, *Sermo*es 3.

⑤ Augustine, *Enarration in Psalmum* 119.7.

了这个其实只能为奴的像，以及她所象征的那个真正自由的城。……从使徒的权威传下来的这样的理解，告诉我们应该如何接受两约的圣经，即旧约与新约。地上之城的一部分，作为天上之城的像，不代表自己，而是代表那一个，并是那一个的奴。她不是为自己而建的，而是为了所象征的另一个而建的。由于她又被另一个来象征，那预示性的又由另一个来预示了。撒拉的使女夏甲和她的儿子，就是这个像的像；但是影子在光照下就会消失，这光就是经上说的自由的撒拉，她象征了自由之城，夏甲是她的象征，是她的影子，侍奉她。她说：“你把这使女和她儿子赶出去，因为这使女的儿子不可与我的儿子以撒一同承受产业。”使徒则说“与自由妇人的儿子”。我们发现地上之城有两个面相，在一个面相中，她展示了自己的样子，在另一个面相中，则以自己的显现，象征着天上之城。地上之城的公民是因罪而有过了的自然产生的；真正天上之城的公民则产生于恩典，脱离了罪，回归自然；所以后者是贵重的器皿，前者是卑贱的器皿。甚至亚伯拉罕的两个儿子都象征了这二者，一个出自名叫夏甲的使女，就是依照肉身生的以实玛利，另一个出自自由的妇人撒拉，是按照应许生的以撒。两个都是亚伯拉罕的骨肉；但是一个只是实现了惯常的自然，另一个则是应许给的，象征了恩典；一个只有人的用途，另一个获得了神的福祉。^①

① 《上帝之城》15.2的中译文选用吴飞的译本，参见奥古斯丁：《上帝之城》（中），

虽然《上帝之城》15.3继续解释这一事件，但并没有增添新的说法。除此之外，《上帝之城》19.11还论及耶路撒冷，“这个城有一个神秘的名字耶路撒冷，我前面说过，意思就是‘和平之像’”，但也没有超出15.2的解释。

上接15.1所论及的第一座城，即该隐所建的尘世之城，而亚伯却没有建城，因为他是“天上的圣徒之城”的公民，只是暂时在尘世上旅行，等待最后审判，身体才会复活而组成自己的王国。这一说法已经暗示，尘世之城是人类当下所唯一拥有的、现实的城，表现为尘世国家，上帝之城的公民也生活在其中，只有等到末世的复活和审判，才会得以组成真正属于自己的城。

对于这两种公民和两座城，15.2引入撒拉—夏甲事件，显然试图给出更充分更有力的释经论证。在其中，奥古斯丁认为，上帝之城有一个影子，即“预兆性的像”，就是当前的耶路撒冷，它虽然被称为圣城，但其实只是上帝之城的“像”；地上之城有两个面相，即包括两个部分，其中一个部分就是当前的耶路撒冷，作为上帝之城的“像”，表现为自由的妇人撒拉和儿子以撒，而另一部分就是上帝之城的“像的像”，即是当前的耶路撒冷的“像”，表现为为奴的使女夏甲和儿子以实玛利。这就是三元之间的模仿关系，即夏甲—撒拉—上帝之城、像的像—像—实体本身、魔鬼之城—地上之城—天上之城，前者是后者的“像”，而后者被前者所像。

不同于保罗以夏甲代表当前的耶路撒冷，以撒拉代表天上

吴飞译（上海：三联书店，2008），229-230。[Augustine, *Shangdi zhicheng* (City of God), trans. Wu Fei (Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 2008), 2:229-230.]

的耶路撒冷(加4:25-26),奥古斯丁把二者的位置都依次下移,夏甲所代表的奴役是尘世之城中的奴役,包括仍然陷在罪中、未得恩典和应许的人们,而撒拉所代表的自由仅仅是尘世之城中的自由,包括领受了恩典并出于应许的基督徒。相对于上帝之城中的自由,尘世之城中的自由仍然是一种奴役,且这些基督徒也并不确定已经被预定为上帝之城的公民。再进一步说,夏甲所代表的是尘世的非基督徒和犹太化主义者,撒拉所代表的是尘世的基督徒,脱离了律法的奴役,其信仰和皈依都出于恩典,但他们并非全部被预定将来会得蒙救赎。正如在《致辛普里西安》1.2.16中,奥古斯丁已经论证,上帝“出于最隐秘且最远离人类的感知的公义”而预定其中某些人得救,人类既不能参透,也不能质疑,因为所有人之前早就陷入了“罪的团块”^①。

与此同时,尘世的基督徒并非组成尘世国家,而只是组成尘世教会。当非基督徒,包括犹太人,获得恩典而成为基督徒之后,夏甲所代表的影子或“像的像”就被光照而消失,加入到撒拉所代表的“像”之中,获得了脱离律法之奴役的“自由”。然而,成为基督徒,进入撒拉对“实体”即上帝之城的“像”中,并不意味着获得了完全的自由,反而仍然受到“肉体的情欲,眼目的情欲,并今生的骄傲”(约一1:16)的奴役,内省良心也时刻处于受折磨之中。^②这就使得,在尘世之中,并非全部基督徒都必然继续从“像”上升到这“像”所模仿的“实

① Augustine, *Ad Simplicianum* 1.2.16.

② 花威:《奥古斯丁与内省良心的起源》,《汉语基督教学术论评》,第31期,2021年,125-148。[Hua Wei, “Aogusiding yu neixingliangxin de qi yuan” (Augustine and the Origin of Introspective Conscience), *Sino-Christian Studies*, no. 31 (2021): 125-148.]

体”中，即成为上帝之城的公民，并获得完全的自由。这是因为，除了上帝“最隐秘的公义”，尘世教会也根本不可能成为多纳图派所标榜的“圣洁没有瑕疵的”（弗5:27）教会，而是既有麦子，也有稗子，只有等到最后审判时才会做出区分（太13:24-30）。^①教会集体中的善恶混杂与个体拣选上的不确定，最终划分开了“像”与“实体”、撒拉与上帝、耶路撒冷与上帝之城之间的截然差异。

四、奥古斯丁与保罗的释经之争

在针对撒拉—夏甲事件的解释中，保罗把犹太化主义者的行律法与外邦基督徒的信福音对立起来，强调前者不是后者的前提或必要补充，而后者完全取代和成全了前者。对于这种二元对立关系，夏甲代表地上的耶路撒冷，撒拉代表天上的耶路撒冷，二者之间并没有“像”与“被像”的关系，而是意味着奴役与自由的截然差异。在保罗这里，外邦基督徒只要因信福音而无需行律法就可以称义，犹太人只能因信福音而非行律法才可以称义，这样就解决了1世纪的教会论中的合一问题。

与之相比，在《上帝之城》15.2中，奥古斯丁却将保罗释经中的二元对立关系解释成三元模仿关系，即上帝之城是天上的耶路撒冷，撒拉只代表地上的耶路撒冷，而夏甲更是地上耶路撒冷的像；不仅撒拉的地位明显下降，而且三者之间的关系是从“实体”到“实体的像”再到“像的像”的依次被模仿

^① Augustine, *Epistulae* 129.5.

的关系。基于这种模仿与被模仿的关系，奥古斯丁试图论证，对于以基督教为国教的罗马帝国来说，即使所有人当前都集体生活在地上的耶路撒冷中，也只有得蒙上帝救赎的个体才会最终进入上帝之城，“像”与“像的像”都将在未来圣城的光照下消失。可以看到，相较于保罗的教会合一问题，奥古斯丁所关注的更多是个体救赎问题。

不过，对于《上帝之城》15.2的释经，国际学界长久以来并不关注奥古斯丁与保罗之间的差异，反而以之为核心文本来探讨奥古斯丁的政治哲学之谜，即如果人类历史是上帝之城与魔鬼之城斗争的历史，那么是否存在第三座城，即尘世国家（包括其政治和社会）处于何种地位，是否具有积极意义。而在这一问题背后蕴含着4、5世纪以降的政教关系问题，即基督教会和尘世国家都试图从中寻找神学依据，来证明自己是上帝之城在地上的代表，从而应当独享地上的最终权柄。

对此，雷斯岗（Hans Leisegang）在1925年提出一个著名说法：奥古斯丁一共认可三座城，即属灵的天上之城、属灵的地上的之城和属肉体的地上的之城，后二者分别由撒拉和夏甲所代表，而地上的耶路撒冷就是属灵的地上的之城，是属灵的天上之城即上帝之城在地上的展现。^①而显然，这一地上的耶路撒冷就可以指代基督教会或基督教国家，并使得后者借助其属灵的性质声称获得从上帝来的神圣权力，要么教权干涉政权，要么政权操纵教权。与此不同，克兰兹（F. Edward Cranz）在1950年发表反驳文章说，在《上帝之城》15.2中找不到支持

① Hans Leisegang, “Der Ursprung der Lehre Augustine von der Civitas Dei,” *Archiv für Kirchengeschichte* 16 (1925): 127–158.

三城说的文本证据，“只有夏甲，而不是任何社会，才是一个像的像。只有以色列，而不是任何其他意义上的地上之城，才是天上之城的像。而奥古斯丁并没有说，上帝在地上的朝圣之城是天上上帝之城的像”。他试图论证，夏甲或以色列并不代表任何当前的基督教会或尘世国家，其在保罗和奥古斯丁那里只具有启示的神学意义，而非现实的政治意义；不同于优西比乌，奥古斯丁并不试图为罗马帝国辩护，更不会认为一个基督教帝国是尘世政治的完美未来。^①可以看到，后续更多讨论集中关注尘世政治的性质，比如它是否具有德性，是有“自然的”、更积极的意义，还是完全负面的，抑或介于地上之城与上帝之城之间，但它们的结论大多徘徊于雷斯岗与克兰兹的两极立场之间。^②

相较于《加拉太书》中的释经，国际学界仅仅把奥古斯丁

① F. Edward Cranz, “De Civitate Dei, XV, 2, and Augustine’s Idea of the Christian Society,” *Speculum* 25, no. 2 (1950): 217, 215–225.

② 这些争论至少包括：Peter Brown, “Saint Augustine,” in *Trends in Medieval Political Thought*, ed. Beryl Smalley (Oxford: Basil Blackwell, 1965), 1–21; Robert A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press), 1970; Herbert A. Deane, “Classical and Christian Political Thought,” *Political Theory* 1 (1973): 415–425; Peter J. Burnell, “The Status of Politics in St. Augustine’s City of God,” *History of Political Thought* 8, no. 1 (1992): 13–29; Eugene TeSelle, *Living in Two Cities: Augustinian Trajectories in Political Thought* (Scranton: University of Scranton Press, 1998), 38–40。相关中文研究参见吴飞：《心灵秩序与世界历史：奥古斯丁对西方古典文明的终结》（北京：三联书店，2019年修订版），245–269 [Wu Fei, *Xinling zhixu yu shijie lishi: Aogusiding dui xifang gudian wenming de zhongjie* (Ordering the soul and World History: Augustine’s Termination of Western Classical Civilization) (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2019), 245–269.]; 花威：《奥古斯丁、教派分裂与宗教身份批判》，《道风：基督教文化评论》，第52期，2020年，25–62。[Hua Wei, “Aogusiding, jiaopai fenlie yu zongjiao shenfen pipan” (Augustine, a Schismatic Sect, and a Critique of Religious Identity), *Logos and Pneuma: Chinese Journal of Theology* 52 (2020): 25–62.]

对撒拉事件的再解释引入到政治哲学的讨论，是因为他把保罗那里的二元对立关系发展为三元模仿关系，似乎为尘世国家找到了在神学上相对应的地上之城，无论其是属灵的，还是属肉体的。然而，我们会发现，当前政治哲学的解释取向其实是把魔鬼之城与上帝之城都看作现实存在的政治实体，进而将二者过度对立起来，似乎人类当前所生存其中的尘世之城或尘世国家必须在这种对立中寻找自己的恰当位置。而只要将《上帝之城》15:2中的释经论证放回到其整体的写作意图中，就会看到，这种过度对立并不恰当。因为奥古斯丁在同时期发展成熟的原罪论和预定论已经表明，上帝之城只能在最后审判之后才会显露出来，其公民当前仍然生活在表现为尘世之城的尘世国家中，比如罗马帝国，也生活在混杂着真、假信徒的基督教会中；而魔鬼之城则是由将来不会得以进入上帝之城的公民组成，也将在最后审判时才会分离出来。这就使得魔鬼之城和上帝之城都不是现实存在的政治实体，而是以信仰与不信仰、得救与不得救所划分出来的两个团契（*societas*），并只有在末世论意义上才能够彼此分别。

只要将《上帝之城》与其政治书信结合起来，就能更清楚地看到，奥古斯丁肯定，基督徒在尘世之城或尘世国家中应当承担公民义务，对内制止恶行导致的国家无序，对外制止侵略导致的国家存亡，前者表现为针对多纳图派所论证的宗教强制，而后者表现为针对蛮族入侵所论证的正义战争。^①由此，奥古斯丁承认，在此生此世，人类所生活其中的尘世之城即尘世国家才是唯一真实的和现实的政治实体，魔鬼之城和上帝之城都

① Augustine, *Epistulae* 132.2, 137.17, 138.9-15, 138.16-17.

只有等到最后审判才会从中分别和显露出来，试图现在就划分开这二者并谋求教权或政权的主导地位，都是徒劳的。

最后，回到保罗与奥古斯丁的释经差异问题，即撒拉—夏甲之间的二元对立关系为何会被转换为上帝之城—撒拉—夏甲之间的三元模仿关系，三者之间的“像”与“被像”是如何确立起来的？笔者认为，有以下三个方面的原因：

其一，在1世纪中叶，保罗要处理的是急迫且棘手的犹太基督徒与外邦基督徒的教会合一问题；但到了4、5世纪，在处理异端和教会分裂的同时，大公教会更关注个体的最终救赎问题，释经目的的转移促生了这一释经结果上的重大拓展与创新。

其二，个体的最终救赎问题包含两个面相，同时也是尘世之城的两个面相，即所有个体都生活在尘世国家中，所有信徒都生活在基督教会中，既要履行政治义务和信仰义务，却在集体被预定的确定性与个体是否被预定的不确定之间一直挣扎，直至最后审判的到来。

其三，具体来说，“像”与“被像”的三元模仿关系就在于，所有人都生活在撒拉所代表的地上的耶路撒冷，即尘世之城中，不能确定自己属于“像”还是“被像”，而只有在最后审判时才能划分开来，即或者进入上帝之城，或者进入夏甲所代表的魔鬼之城。

结 语

对于撒拉事件的含义，保罗进行了寓意解释，批评犹太化

主义者对于信福音与行律法之关系的错误理解；而奥古斯丁进行了再解释，论证人类的救赎是从作为“像”的地上之城上升到作为“被像”的上帝之城，否则就会落入作为“像的像”的魔鬼之城。在保罗那里，夏甲代表地上的耶路撒冷，指代那些强调行律法的犹太化主义者，而撒拉代表天上的耶路撒冷，指代以信福音而称义的基督徒，二者之间是截然对立的。在奥古斯丁这里，所有人都生活在当下的地上之城中，只有在最后审判时才会知晓自己的最终归宿，而个体救赎的不确定使得地上之城中的每个人都不得不勤勉信仰和做工，并把救赎的全然主权放回到上帝的手中。

当然，现实中的信仰和做工总是发生在尘世之城和尘世国家中。保罗和奥古斯丁都认为，只有好好活在地上，才有可能将来活在天上，而不应当逃避尘世赋予民众的社会义务和国家赋予公民的政治义务。对于罗马帝国，保罗自豪于自己的罗马公民权，并在传教中充分利用帝国的交通和法律；而奥古斯丁强调，基督徒应当保卫帝国的秩序与和平，帝国虽然不是天国的预备，却也不是完全的罪恶之城。由此，对于撒拉事件的释经，从保罗偏重的教会论，到奥古斯丁偏重的救赎论，再到当下对尘世国家之价值的争论，恰恰展示了古老经文的丰富意涵和现代启示。

参考文献 [Bibliography]

Barrett, Charles K. "The Allegory of Sarah and Hagar." In *Essays on Paul*, 154-170. Philadelphia: Westminster, 1982.

- Betz, Hans Dieter. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- Brown, Peter. "Saint Augustine." In *Trends in Medieval Political Thought*, edited by Beryl Smalley, 1-21. Oxford: Basil Blackwell, 1965.
- Burnell, Peter J. "The Status of Politics in St. Augustine's City of God." *History of Political Thought* 8, no. 1 (1992): 13-29.
- Cranz, F. Edward. "De Civitate Dei, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society." *Speculum* 25, no. 2 (1950): 215-225.
- Deane, Herbert A. "Classical and Christian Political Thought." *Political Theory* 1 (1973): 415-425.
- Dunn, James D. G. *The Epistle to the Galatians*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1993.
- Fitzgerald, Allan D., ed. *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999.
- Frend, William H. C. *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- Grypeou, Emmanouela, and Helen Spurling. *The Book of Genesis in Late Antiquity: Encounters between Jewish and Christian Exegesis*. Leiden: Brill, 2013.
- Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Leisegang, Hans. "Der Ursprung der Lehre Augustine von der Civitas Dei." *Archiv für Kirchengeschichte* 16 (1925): 127-158.
- Longenecker, Richard N. *Galatians*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1990.

- Markus, Robert A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Martyn, J. Louis. *Galatians*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Schreiner, Thomas R. *Galatians: Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010.
- TeSelle, Eugene. *Living in Two Cities: Augustinian Trajectories in Political Thought*. Scranton: University of Scranton Press, 1998.
- Vries, Hent de. “Philosophia Ancilla Theologiae: Allegory and Ascension in Philo’s *On Mating with the Preliminary Studies (De congressu quaerendae eruditionis gratia)*.” Translated by Jack Ben-Levi. *The Bible and Critical Theory* 5, no. 3 (2009): 41.1-41.19.
- Witherington, Ben, III. *Grace in Galatia: A Commentary on Paul’s Letter to the Galatians*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Zucker, David J. “Conflicting Conclusions: The Hatred of Isaac and Ishmael.” *Judaism* 39, no. 1 (1990): 37-46.
- 奥古斯丁：《上帝之城》（中），吴飞译，上海：三联书店，2008。[Augustine. *Shangdi zhicheng (City of God)*. Vol. 2. Translated by Wu Fei. Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 2008.]
- 花威：《爱邻如己：基督教的伦理旨归》，《中国宗教》，2016年第3期，54-55。[Hua Wei. “Ailinruji: Jidujiao de lunli zhigui” (Love Your Neighbor as Yourself: The Ethical Purpose of Christianity). *China Religion*, no. 3 (2016): 54-55.]
- ：《奥古斯丁、教派分裂与宗教身份批判》，《道风：基督教文化评论》，第52期，2020年，25-62。[Hua Wei. “Aogusiding,

jiaopai fenlie yu zongjiao shenfen pipan” (Augustine, a Schismatic Sect, and a Critique of Religious Identity). *Logos and Pneuma: Chinese Journal of Theology* 52 (2020): 25-62.]

——: 《奥古斯丁与内省良心的起源》，《汉语基督教学术论评》，第31期，2021年，125-148。[Hua Wei. “Aogusiding yu neixing liangxin de qiyuan” (Augustine and the Origin of Introspective Conscience). *Sino-Christian Studies*, no. 31 (2021): 125-148.]

吴飞：《心灵秩序与世界历史：奥古斯丁对西方古典文明的终结》，北京：三联书店，2019。[Wu Fei. *Xinling zhixu yu shijie lishi: Aogusiding dui xifang gudian wenming de zhongjie* (Ordering the Soul and World History: Augustine’s Termination of Western Classical Civilization). Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2019.]

(程小娟 编)