

Malaysian Association of Theological Schools Journal

4th Issue

2012

Pages 131-166

羅馬帝國的君王崇拜

刘聪賜

Law Choon Sii

Seminari Theoloji Malaysia

羅馬帝國的君王崇拜

劉聰賜

引言：

羅馬帝國的君王崇拜不是一個新鮮課題。不過，由於過去的新約研究皆沒有強烈意識到新約聖經與羅馬社會政治處境的密切關係；因此，當它們之間的關係開始受到關注和肯定時，羅馬帝國的君王崇拜才逐漸成為新約學術界的熱門話題。¹ 近 25 年來，許多相關的文章和書籍如雨後春筍陸續刊登和出版。2005 年第 27 期第 3 冊的 *Journal for the Study of the New Testament* 以“君王崇拜和新約聖經”為主題；2010 年第 8 期第 2 冊的 *Currents in Biblical Research* 也有兩篇相關的文章；² 2010 年第 36 期第 4 冊的 *Religious Studies Review* 也刊登了 David J. Lull 為那些有關“保羅與帝國”之關係的書籍所作的書評。³ 甚至，Lily R. Taylor 在

¹ David G. Horrell, “Introduction,” *Journal for the Study of the New Testament* 27 (2005): 251-255, here 251.

² Michael Naylor, “The Roman Imperial Cult and Revelation,” 207-239; James B. Rives, “Graeco-Roman Religion in the Roman Empire: Old Assumptions and New Approaches,” 240-299.

³ David J. Lull, “Review Essays: *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg: Trinity Press International/New York & London: Continuum, 1997),” *Religious Studies Review* 36 (2010): 251-262.

1931年出版的 *The Divinity of the Roman Emperor* 和 Louis M. Sweet 在 1919年出版的 *Roman Emperor Worship* 也相繼在 2000年和 2007-2010年重新印刷。⁴ 不過，可惜的是，在漢語著作方面，要找到談論羅馬帝國君王崇拜的著作猶如海裏撈針，更不用說那些從君王崇拜來探討新約經文之著作了。⁵ 基于此，本文章嘗試簡略介紹新約時期羅馬帝國的君王崇拜，期待可以為漢語界提供多一份參考資料。

君王崇拜的定義

傳統上，君王崇拜（Imperial Cult (s) 或 Emperor Worship）指的是向羅馬君王/凱撒，包括其皇室家族成員（在世和已故），獻上神明般的敬仰和膜拜；包括為他建造廟宇和祭壇、設立祭司制度和膜拜儀式、向他祈禱和獻祭、賦予他各種與宗教神明有關的稱號、進行各種競技比

⁴ Lily R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor* (Middleton: American Philological Association, 1931; Reprinted, New York: Scholars, 2000); Louis M. Sweet, *Roman Emperor Worship* (Boston: Gorham 1919; Reprinted 2007, 2009, 2010).

⁵ 前找到的資料有許光福：“基督十架與帝國政治，”《大馬華人教會與政治研討會論文集：十字架與政權》（吉隆坡：文橋，2010），頁 47-79；黃錫木、孫寶玲、張略：《新約歷史與宗教文化導論》（聖經導論叢書；香港：基道，2002），頁 201-205；曾思瀚、吳瑩宜：《啓示錄的刻畫研究：英雄、女性與國度的故事》（香港：基道，2009）。多數書籍祇有一、兩段的簡略介紹，如騰慕理（Merrill C. Tenney）：《新約綜覽》（中譯；香港：宣道，1976），頁 66 等。

賽、慶典和節期等。⁶ 不過，在 1998 年，M. Beard、J. North 和 Simon R.F. Price 提出君王崇拜的定義應該進一步擴充包括那些“為”君王的尊榮或“代表”君王向神明所獻上的膜拜。⁷ 當然，這其中所涉及的問題就是究竟君王被視為神明還是凡人；Price 指出，君王的身份介于神明和凡人之間，有時被視為神明，有時被視為凡人，也因此膜拜者有時是“向”君王獻祭，有時是“為”君王獻祭。⁸ Steven J. Friesen 則指出這兩種的獻祭其實是一體的兩面，其要講述的是君王與人民之間在不同處境中的關係，而非本體論的問題。⁹ 再者，Ittai Gradel 指出，神性的絕對性是希羅世界的哲學理論，而不是膜拜者的理念；對膜拜者而言，神性取決于膜拜行動，也就是說，神性是相對的。¹⁰ 既然膜拜者本身對敬拜對象的神性和人性沒有作出清楚的劃分，這也

⁶ Naylor, “Roman,” 208; Phillip A. Harland, “Emperor Worship,” in *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 2: D-H, edited by Katharine Doob Sakenfeld (Nashville: Abingdon, 2007), 255-257, here 255; Donald L. Jones, “Roman Imperial Cult,” in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5: O-Sh, edited by David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 806-809, here 806.

⁷ M. Beard, J. North and Simon R.F. Price, *Religions of Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 350.

⁸ Simon R.F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (New York: Cambridge University Press, 1984), 231-233.

⁹ Steven J. Friesen, *Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Emperors* (Leiden: Brill, 1993), 146-152.

¹⁰ Ittai Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 202.

自然不是規限君王崇拜之定義的關鍵。故此，君王崇拜的定義應該包括任何與尊崇君王有關的行動。¹¹

君王崇拜的背景

羅馬帝國的君王崇拜并不始于羅馬。¹² 可是，它却是羅馬帝國發展最迅速的宗教。¹³ Everett Ferguson 指出其主要思想背景可以追溯至三大根源，即“東方”世界、希臘思想和傳統城神崇拜。¹⁴

“東方”世界指的是埃及，和亞述、巴比倫及波斯。自公元前 25 至 24 世紀，埃及的第五王朝開始，埃及人已經普遍相信，他們的法老（包括之後的多利米王朝的統治者）之所以是君王是因為他是道成肉身之太陽神的兒子；對於亞述、巴比倫和波斯帝國來說，君王是眾神所選立來完成特殊神聖任務的僕人。他是眾神官方的大使，在人民面前代表眾神來治理他們。也就是說，他是受指派來完成任務的神，即一位功能上的神。

¹¹這也是 Duncan Fishwick, “A Critical Assessment: On the Imperial Cult in Religions of Rome,” *Religious Studies and Theology* 28 (2009): 129-174, here 130-131 的立場。

¹²黃錫木、孫寶玲、張略：《新約歷史》，頁 201。

¹³賴特（N.T. Wright）：《保羅神學嶄新觀》（中譯；香港：天道，2008），頁 101；Justin K. Hardin, *Galatians and the Imperial Cult: A Critical Analysis of the First-Century Social Context of Paul's Letter* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 23。

¹⁴以下的資料都取自 Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (3rd edition; Grand Rapids: Eerdmans, 2003; 1st edition, 1987), 200-203。

希臘思想沒有如“東方”思想那樣將人和神清楚劃分。在希臘思想中，眾神是人類中的佼佼者，一方面是“神”，另一方面又是“人”，並且可以生出“人”的後裔。同時，他們相信“人”的生命中都有某些神性，也因此可以因為卓越或“過剩”的成就、德行或貢獻而變成神；他們的民族英雄就是重要的例子。他們也沒有將對“人”的敬仰和尊崇與對“神”的膜拜作出清楚區分，甚至也會因為某“人”的拯救行動而向他獻祭；Lysander就是第一位于公元前404年被希臘人當着神明來祭拜的“人”，包括為他建造祭壇、向他獻祭、唱頌歌等。¹⁵

傳統城神崇拜，在希臘和羅馬是最深入民心的宗教信仰。它是指不同城市的人民各供奉和膜拜他們的守護神；而這守護神也同時就是該城市的符號。在希臘時期，城市的統治者也常常被視為其城市的符號，也因此成為了人們膜拜的對象。

君王崇拜的發展

羅馬共和國在公元前119年和公元前31年相繼占領了希臘和埃及；也因此，“君王崇拜”隨着“登上”了羅馬

¹⁵ Martin Percival Charlesworth, “Some Observations on Ruler-Cult Especially in Rome,” *Harvard Theological Review* 25 (1935): 5-44, here 11; 更多資料，參 Hans-Josef Klauck, *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions* (English Translation; Edinburgh: T & T Clark, 2000), 253-255.

帝國的版圖。¹⁶當然，希臘和埃及所組成的是羅馬帝國東面的領土。至于羅馬帝國的西面，雖然也開始汲取這方面的文化，但并不是照單全收，羅馬人民基本上都認為向“活人”屈身敬拜是充滿恥辱的奴才式奉承。¹⁷故此，在西羅馬帝國，人民通常“代表”君王獻祭，而非“向”君王獻祭；人民也不會“向”君王祈禱、宣誓和還願。¹⁸簡單來說，東羅馬帝國的君王崇拜以在位的君王為焦點，而西羅馬帝國則強調神化已故君王，奉他為神明來膜拜。¹⁹

猶流·凱撒（Julius Caesar）是羅馬共和國于公元前1世紀的一位將軍。當他成功平定叛亂，并于公元前49年成為元老院的“獨裁者”之後，他積極改革羅馬共和制度，并成功帶給人民“最公平、最仁慈、最開明的政局”。²⁰在這樣的背景之下，羅馬帝國的君王崇拜從此馳騁前進。

當然，首先啓動引擎的是東羅馬帝國的人民。他們不祇稱猶流·凱撒為“神”，也尊他為“神”。公元前49年，在以弗所的一個碑文刻有以下文字：

¹⁶ Jo-Ann Shelton, *As the Romans Did: A Sourcebook in Roman Social History* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

¹⁷ Ferguson, *Backgrounds*, 207-208; Martin Karrer, “Emperor Worship,” in *The Encyclopedia of Christianity*, vol. E-I, edited by Erwin Fahlbusch and others (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 86-87, here 86; Charlesworth, “Observations,” 17-18.

¹⁸ D. E. Aune, “Emperors, Roman,” in *Dictionary of Paul and His Letters*, edited by Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin and Daniel G. Reid (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993), 233-235, here 234-235.

¹⁹ 參 Naylor, “Roman,” 212-213 提供更多有關羅馬帝國不同區域的君王崇拜資料。

²⁰ 黃錫木、孫寶玲、張略：《新約歷史》，頁44-46。

在亞細亞的諸城及群眾尊崇猶流，該猶之子——凱撒、最高的祭司（Pontifex Maximus）、皇帝（Imperator）及執政者，是戰神和愛神的後裔，神明以人形式顯現，是全人類及生命的普世救主（Saviour）。²¹

另一個在 Demetrius 同時間的碑文更直接稱猶流·凱撒為“皇帝、神”（Imperato, god）。²² 再者，公元前 45 年，他們將 Quirinus 廟宇中的一尊雕像獻給他，并注明是“獻給百戰百勝的神”（To the invincible god）。²³ 此外，他也有屬於自己的廟宇——Jupiter Julius，和自己的祭司——Mark Antony。²⁴ 七月的名稱——July 也以他的名字來命名。²⁵ 猶流·凱撒自己也將羅馬歷法改為陽歷，稱為猶流歷法（Julian Calendar），即現今多數國家所使用的日歷；一年 365 天，分為 12 個月，每四年有一次閏年。²⁶

至于西羅馬帝國，在猶流·凱撒離世之後兩年，元老院正式借由一個聖化祭典封他為眾神明之一，名為“神明猶流”（*Divus Julius*）；當然，眾百姓也在兩年前，他的養子奧古斯都（Augustus）所舉辦的一個尊崇猶流·凱撒的競賽中，看到一顆彗星在第 11 個小時出現，并且點亮了天空 7 天之久；對他們來說，這就是他的靈魂進到不朽壞的境界

²¹ 見 Klauck, *Religious*, 290。中譯取自許光福：“基督十架，”頁 49。

²² 見 Klauck, *Religious*, 291。

²³ 見 Klauck, *Religious*, 291 和 Ferguson, *Backgrounds*, 208。

²⁴ 見 Klauck, *Religious*, 291 和 Ferguson, *Backgrounds*, 208。

²⁵ Klauck, *Religious*, 291。

²⁶ 黃錫木、孫寶玲、張略：《新約歷史》，頁 46。

的證據。²⁷ 也因此，奧古斯都在其羅馬城的雕像的冠冕上加上了一顆星星。²⁸ 羅馬的修辭學家西賽羅（Cicero）在一次的演說中，就將神明猶流與羅馬首神朱庇特（Jupiter），戰神（Mars）和 Quirinus 并列。²⁹ 元老院也在羅馬城為他建造廟宇，用作置放神明猶流的銅雕像；並且設立祭司和祭祀制度。³⁰ 在廟宇尚未竣工之前，此雕像先被放在愛神 Genetrix 的廟宇中；這也成為了日後奧古斯都自稱是愛神的後代的重要淵源。³¹ 最後，奧古斯都在公元前 29 年從戰場凱旋歸來後完成了獻殿儀式。³² 猶流·凱撒被封為神自此成為已故羅馬君王被封為神的濫觴；當然，暴君或罪深惡極的君王，以及那些生前自稱為“神”（Deus）者，即該猶（Gaius）和多米田（Domitian）都被排除在外。³³

羅馬帝國的君王崇拜在奧古斯都統治時期達到頂峰期。元老院為尊崇奧古斯都而開始了一個節慶——The *Augustalia*；其中包括一些名為 *Augustalia* 的遊戲。³⁴ 公元

²⁷ 見 Klauck, *Religious*, 293; Ferguson, *Backgrounds*, 208; Zsuzsanna Várhelyi, “Imperial Cult, Roman,” in *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*, vol. 4, edited by Michael Gagarin (Oxford: Oxford University Press, 2010), 54-57, here 55.

²⁸ Justin, *Galatians*, 28.

²⁹ 見 Klauck, *Religious*, 291 和黃錫木、孫寶玲、張略：《新約歷史》，頁 201-202。

³⁰ 見 Hardin, *Galatians*, 26。

³¹ 見 Hardin, *Galatians*, 26, n.15。

³² 見 Hardin, *Galatians*, 26 和 Klauck, *Religious*, 293。

³³ 見 Klauck, *Religious*, 293 和黃錫木、孫寶玲、張略：《新約歷史》，頁 202。

³⁴ Ferguson, *Backgrounds*, 208。

前 8 年，八月的名稱——August 以他的名字來命名。³⁵ 當然，作為神明猶流的養子，奧古斯都自然被稱為“神的兒子” (*divus filius*)。³⁶

根據 Dio Cassius 的記載，公元前 29 年，奧古斯都時期的君王崇拜有三種不同的制度：第一、西羅馬帝國：君王崇拜是英雄崇拜，一個好君王死後會得到如神明般的榮譽，他們的廟宇稱為 *heroon*，即英雄的廟宇；³⁷ 第二、東羅馬帝國——以弗所和尼西亞的羅馬人：奧古斯都容許他們在以弗所為 *Dea Roma* 和 *Divus Julius* 建造神聖區；³⁸ 第三、東羅馬帝國——別迦摩和 Nicomedia 的希臘人：奧古斯都容許他們在別迦摩為他本身和女神羅馬建造神聖區。³⁹

在東羅馬帝國，公元前 9 年，以弗所鄰近的普令 (Priene) 的一塊碑文稱奧古斯都是羅馬人民的救主和全世界的施恩者：

眷顧之女神預備了人類生命最完備的終結者——奧古斯都；她為全人類的益處厚賜卓越予他，使他成為我們及我們的後裔的救主 (*sōtēr*) ——他是止息戰爭并使萬事和平 (*eirēnēn*) 有序的救主；這凱撒的顯現 (*epifanein*) 超越了一切過往福音 (*euangelia*) 帶來的盼望，

³⁵ Ferguson, *Backgrounds*, 208.

³⁶ Ferguson, *Backgrounds*, 208.

³⁷ Steven J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in Ruins* (New York: Oxford University Press, 2001), 26.

³⁸ Friesen, *Imperial*, 26.

³⁹ Friesen, *Imperial*, 26.

其所施的恩惠不但前無古人，更是後無來者；對全世界而言，此神明的誕辰日子即是好消息的開始。⁴⁰

一個 Coan 的詔書也聲稱奧古斯都是：“凱撒君王，神的兒子，*sebastos* 神明，他所施予全人類的恩惠甚至超越了 Olympian 眾神明”。⁴¹ 此外，在 Mytilene 的一個碑文（公元前 27 年和公元前 11 年之間）如此記載：Mytilene 人派送一位大使到奧古斯都那裏，請求他的準許，讓他們為他設立公開祭典，包括每個月定期以獻祭來慶祝他的誕辰、舉辦運動競賽、將一部分的公共基金用作飼養獻祭之動物的用途；同時，他們也要求將這些內容刻在碑文上，并豎立在敘利亞的安提阿、別迦摩、Tarraco 等，甚至在奧古斯都的住家和羅馬城的國會大廈。奧古斯都接受了這些建議。⁴² 再者，大馬士革的尼哥拉（Nicolaus）——與奧古斯都同時代的傳記作家的回憶片段指出：眾百姓稱他為奧古斯都，

⁴⁰ 中譯取自許光福：“基督十架，” 頁 50。這裏所出現的字眼——“救主”、“和平”、“顯現”和“福音”與新約作者用來形容耶穌基督的字眼顯然是一樣的，這其中的關係已經備受矚目，參湯姆·賴特（Tom Wright）：《再思保羅神學爭議：保羅真的創立了基督教？》（中譯；臺北：校園，2000 年）；Oakes, *Philippians*, 139-140, 160; Graham N. Stanton, *Jesus and Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 30-32; Lance Byron Richey, *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John* (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 2007); Richard A. Horsley, “Introduction,” in *The Shadow of Empire*, edited by Richard A. Horsley (Louisville: John Knox Press, 2008), 1-8, here 7.

⁴¹ 見 Price, *Rituals*, 55.

⁴² 見 Justin, *Galatians*, 27; Friesen, *Imperial*, 27.

也因而在各處各地設立廟宇和祭祀制度來尊崇他，以報答他向他們所施予的恩德和恩惠。⁴³

在西羅馬帝國，尤指羅馬城，在位的奧古斯都從來沒有被“神化”，而是有“如神”的地位；他曾受頒一個必須借由元老院多數票方可頒授，稱作 *Caelestes honores* 的神聖榮譽。⁴⁴ 人民膜拜的不是奧古斯都本人，而是他的引路神（*genius*）和內住的神聖力量（*numen*）。⁴⁵ 同時，他也被稱為“主”（*kurios*），即眾神明所委托來統治羅馬帝國最有能力和最偉大的那一位。⁴⁶ 此外，由於羅馬人傾向神化和崇拜一些具道德含義的抽象觀念，如信實（*fides*）、和平（*pax*）、榮譽（*honor*）、羞恥感（*pudor*）、能力（*virtus*）、公義（*Iustitia*）等，奧古斯都因此吸納它們來治國，使它們成為君王崇拜的附屬——勝利（*Victoria*）、和諧（*Concordia*）、寬容（*Clementia*）、和平奧古斯都（*Pax Augusta*）；并聲稱惟有透過他這位最高祭司，神與人之間的中保，國家和人民方能“與眾神明和好”（*Pax Deorum*），使這些“道德”重回世間。⁴⁷ 公元前 17 年的 *Secular Games* 就是歡慶這些“小宗教”所帶來的新時代。

⁴³ 見 Justin, *Galatians*, 27。

⁴⁴ Ferguson, *Backgrounds*, 209。

⁴⁵ Klauck, *Religious*, 299。

⁴⁶ 見許光福：“基督十架，” 頁 62。

⁴⁷ 見 Klauck, *Religious*, 299；許光福：“基督十架，” 頁 65。

⁴⁸ 再者，公元前 30 年，元老院下令全國人民在所有的公眾和個人宴會開始前向奧古斯都的引路神舉杯澆奠酒。⁴⁹

君王崇拜的表達形式⁵⁰

君王崇拜有各形各色的表達形式，包括君王的廟宇、雕像和祭壇；碑文和錢幣上的圖騰和文字；時間計算法；各種與君王有關的日子；詩詞內容等。

A. 廟宇、雕像和祭壇

在東羅馬帝國，那些獻給奧古斯都的廟宇到處可見。按照 Price 保守的計算，從公元前 30 年至公元 250 年，小亞細亞共有不少過 77 間的廟宇。⁵¹ 這些廟宇的地點尤其顯著，舉例來說，雅典的一間獻給奧古斯都的廟宇竟然位于其宗教中心衛城（Acropolis）的帕特農神殿（Parthenon）的隔壁。⁵² 此外，Lesbos 島上的 Eresus 城的三間廟宇，各獻給 Livia、奧古斯都的後代和奧古斯都本身；其中獻給奧古斯都後代的廟宇位于民眾會堂最顯著的

⁴⁸ 見 Klauck, *Religious*, 299; 許光福：“基督十架，”頁 54。

⁴⁹ Edwin M. Yamauchi, *The World of the First Christians* (Herts: Lion, 1981), 125; 許光福：“基督十架，”頁 54。

⁵⁰ 主要根據 Justin, *Galatians*, 28-38。

⁵¹ Price, *Rituals*, 59; xxiii (map); 249-274 (catalogue)。另參 Justin, *Galatians*, 30。

⁵² 見 Justin, *Galatians*, 30。

地點，及獻給奧古斯都的廟宇位于市區的港口。⁵³再者，希律在“海岸上的該撒利亞”（Caesarea Maritima）雄偉壯觀的沿海廟宇中就有兩個龐大的女神羅馬和奧古斯都的雕像。⁵⁴

至于西羅馬帝國，羅馬城中有兩座顯著的建築物，即戰神廟和奧古斯都和平祭壇。戰神廟是奧古斯都為感謝戰神 *Ullor*（意即復仇者）幫助他于公元前 42 年在腓立比成功為猶流·凱撒復仇而建立的廟宇；當中有三個雕像，分別是愛神、戰神和神明猶流的雕像，而大堂正中就豎立着奧古斯都坐在四匹馬所拉着的戰車上的雕像——“表達他是英雄及諸神的中心，是具有無比軍事力量的戰士，也是大地之父（*Pater Patriae*）”。⁵⁵ 奧古斯都和平祭壇（*Ara Pacis*），位于戰爭之田野（*Field of War*）；目的是取代已經關閉的“亞奴斯之門”（*Janua Foris*），⁵⁶ 宣告奧古斯都帶來羅馬升平/奧古斯都升平。⁵⁷ 這個“祭壇四邊的雕刻突出奧古斯都身穿祭司長袍，帶領家人游行獻祭；每邊另嵌上的圖像

⁵³ 見 Justin, *Galatians*, 30。

⁵⁴ 見 Justin, *Galatians*, 30。

⁵⁵ 許光福：“基督十架，”頁 53；Kong-Hock Hii, *Contesting the Ideology of the Empire: Paul's Theological Politics in Romans, with Preliminary Implications for Chinese Christian Communities in Malaysia* (Unpublished Ph.D Dissertation; Evanston: Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2007), 30。

⁵⁶ Klauck, *Religious*, 299。

⁵⁷ 見 Hii, *Contesting*, 30 的評論。

是一種神學注解，敘述了：艾伊納斯帶來‘敬虔’、戰神止息‘戰爭’、女神羅馬帶來‘勝利’，以及豐饒系于‘和平’”。⁵⁸ 正如許光福所說：“這兩座‘建築物’除了宣揚帝國之下的和平與豐裕，也宣稱奧古斯都恢復了羅馬人祖先的崇高道德理想 (*mos maiorum*)”。⁵⁹

除了廟宇之外，各城市還有許多其他君王的祭壇和雕像。至公元前 7 年，羅馬家庭祭壇所喜愛的神明—拉列斯 (*Lares*) 被改名為拉列斯奧古斯都 (*Lares Augusti*)。米利都 (*Miletus*) 市議會的庭院設有一個鋪張的奧古斯都祭壇。各城市最顯著之處都豎立着君王的雕像；這些雕像不祇非常高大，顯而易見，而且都有標準的羅馬雕像的“體型”。因此，在哥林多城和撒摩島極可能可以看到著名的奧古斯都的 *capite velato* 模型，即蒙着頭的奧古斯都虔誠地向神明奠酒——羅馬公民的最佳模範。⁶⁰ 再者，各城市的羅馬浴池、戲院和露天劇場是進行與君王崇拜有關的獻祭儀式和各種慶典經常被使用的地點，而它們的構造也都是以偉大的奧古

⁵⁸ 引自許光福：“基督十架，”頁 54。更多有關奧古斯都和平祭壇的資料，見 Karl Galinsky, *Augustan Culture: An Interpretive Introduction* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 141-154。

⁵⁹ 許光福：“基督十架，”頁 54。

⁶⁰ 見 Justin, *Galatians*, 30。這個 *capite velato* 與哥林多前書第 11 章蒙頭的問題有沒有關係？

斯都作為題材，其中戲院臺後面的柱廊正面就有奧古斯都的雕像 (*scaenae frons*)。⁶¹

B. 碑文和錢幣

各城市的重要地區都豎立着稱頌奧古斯都的碑文，單單在雅典的民眾會堂 (*agora*) 就已經發現了 13 個碑文。⁶² 除了碑文之外，羅馬人民所使用的錢幣也宣告奧古斯都的偉大。

在東羅馬帝國的別迦摩，其銀幣 *cistophorus* (公元前 20-18 年) 有三種不同的圖像。不過，它們都有相同的一面，即奧古斯都的半身像，另一面則是凱旋門、戰神的圓形廟宇或獻給女神羅馬或奧古斯都的廟宇。⁶³ 另外，在以弗所鑄造的銀幣 *cistophorus* (公元前 28 年) 一面印着 “IMP (erator) CAESAR DIVI F(ilius) CO(n)S(ul) VI LIBERTATIS P(opuli) R(omani) VINDEX”，意即凱撒君王，神的兒子，第六任的執政官，羅馬人民的自由之保護者。⁶⁴ 另一面則是一個人化的“和平” (*Pax*) 手裏拿着一個象徵平安與和諧的手杖 (*caduceus*)⁶⁵，

⁶¹ 見 Justin, *Galatians*, 30。

⁶² 見 Justin, *Galatians*, 28。

⁶³ Friesen, *Imperial*, 29。

⁶⁴ 見 Justin, *Galatians*, 28-29。

⁶⁵ *Caduceus* 是希臘神話故事中 *Hermes* 所拿的手杖。

站在象徵亞細亞的一個籃子 (*cista mystica*)⁶⁶ 旁邊；這整個圖像被放在桂冠中，象徵“和平”是透過君王的軍事力量而獲得的。⁶⁷ 要留意的是，在奧古斯都之前，錢幣是從來沒有出現過“活人”的畫像，而在奧古斯都時代，至少有 189 個地區的錢幣出現了他的畫像。⁶⁸

至于西羅馬帝國，其人民所使用的錢幣一面印着奧古斯都神化或與眾神明結盟以徵服仇敵的圖像，另一面則印着他的封號，最普遍的是“凱撒，神的兒子” (*Caesar, Divi Filius*)。⁶⁹ 此外，有一些錢幣也加上了象徵奧古斯都時代充滿盼望的“猶流·凱撒的星星” (*sidus Iulium*)。⁷⁰ 當然，這個星星的圖像不祇出現在錢幣上，也出現在印章或戒指上。⁷¹ 再者，已故君王的聖化祭典的圖像也常常出現在錢幣或其他藝術作品上。在聖化祭典上，一個證人會在元老院集會中站起來，并宣誓自己已經看到已故君王的靈魂從柴堆中升到天上；這個圖像

⁶⁶ *Cista mystica* 是一個在開始祭拜酒神 (Bacchus/Dionysus) 裝着神聖的蛇的籃子。

⁶⁷ 見 Justin, *Galatians*, 29。

⁶⁸ Justin, *Galatians*, 30。

⁶⁹ 許光福：“基督十架，”頁 54。

⁷⁰ Justin, *Galatians*, 28. 這個“猶流·凱撒的星星”與馬太福音 2:1-12 所記載的耶穌降生的故事有沒有關係？Justin, *Galatians*, 28, n.29 聲稱他的下一個研究將是從政治性角度來探討此課題。

⁷¹ 見 Justin, *Galatians*, 28-29。

也可以是一祇老鷹從火焰中飛出來，衝上天空。值得注意的是，不祇是已故君王本身，包括其皇室成員的升天圖像也常常是錢幣或其他藝術作品的素材。⁷²

C. 時間計算法

公元前 29 年，亞細亞的省議會決定頒發冠冕給為奧古斯都帶來最高榮譽的人。得勝者 Paullus Fabius Maximus 省長 (proconsul) 的建議是將奧古斯都的誕辰吉日，即 9 月 23 日定為一年的開始。⁷³ 公元前 9 年，普令的那塊碑文，在頌贊奧古斯都為救主，帶來超越過往福音的盼望，是前無古人、後無來者的施惠者和其誕辰就是好消息的開始之後，隨着就記載“Paullus Fabius Maximus..... 為奧古斯都創作了一個榮譽，即將他的誕辰吉日定為一年的開始，但至今却不為希臘人所知..... 因此，亞細亞的希臘人決定所有的城市都以 9 月 23 日，即奧古斯都的誕辰作為一年的開始。”⁷⁴ 這個命令後來被刻在石碑上，并置放在各大城市的君王聖所中。⁷⁵

⁷² Klauck, *Religious*, 293-294.

⁷³ 見 Justin, *Galatians*, 32.

⁷⁴ 見 Justin, *Galatians*, 32-33.

⁷⁵ 見 Justin, *Galatians*, 33.

D. 各種與君王有關的日子

奧古斯都時期的日歷，不祇標出一般公眾假期，也標出所有跟君王及其皇族成員有關的日子。公元 4-14 年，Cumae 的意大利日歷就標有奧古斯都的誕辰、他的皇族成員—提比留（Tiberius）、他兒子 Drusus 和 Germanicus 的生日，還有所有跟奧古斯都有關的日期，以及神明猶流的誕辰：

8 月 19 日	奧古斯都首次擔任執政官
9 月 3 日	馬庫斯·萊皮達斯投降奧古斯都
9 月 23 日	奧古斯都的誕辰
10 月 7 日	Drusus 的誕辰
10 月 18 日	奧古斯都穿上 <i>toga virilise</i> ⁷⁶
11 月 16 日	提比留的誕辰
12 月 15 日	Fortuna Redux ⁷⁷ 祭壇的奉獻日
1 月 7 日	奧古斯都拿起 <i>fasces</i> ⁷⁸ 的日子
1 月 15 日	奧古斯都受頒“奧古斯都”之稱號
1 月 30 日	奧古斯都和平祭壇的奉獻日
3 月 6 日	奧古斯都受選為最高祭司
4 月 14 日	奧古斯都首次打勝仗
4 月 15 日	奧古斯都首次受擁立為皇帝

⁷⁶ *Toga viliris* (*toga alba* 或 *toga pura*) 是多數羅馬男士在達到法定年齡之後，在正式場合所穿的長袍；而第一次穿上它是歡慶一個男孩長大成人的重要項目之一。

⁷⁷ 歡慶奧古斯都在公元前 19 年從 Parthia 凱撒歸來。

⁷⁸ *Fasces* 直譯是“捆”，指的是中間有一個斧頭刀的一捆木棍；象徵能力和權柄。

- 5月12日 戰神 Ultor 的廟宇的奉獻日
5月24日 Germanicus 的誕辰
7月12日 神明猶流的誕辰

E. 詩詞內容

維吉爾 (Virgil) 在其詩集 *Eclogues* (公元前 38 年) 中提到奧古斯都是帶來和平的神；還有，根據某女巫的預言，一個小孩會帶來黃金時代，那時大地將出產豐富的水果、動物不停繁殖，牛兒不懼怕巨獅，而當這小孩長大成人後，大地要獲得最後的更新；這個小孩就是奧古斯都。⁷⁹ 此外，Horace 在奧古斯都的指示下，為羅馬城在公元前 17 年歡慶黃金時代的來臨之盛會所寫下的頌詞——*Carmen Saeculare* 中的幾個主題，都與奧古斯都在那盛會中所主持的幾項莊嚴的儀式有關；再者，其也暗示黃金時代所帶來的豐衣足食都是奧古斯都在道德和社會層面的革新結果。⁸⁰ 當然，這個黃金時代也就是羅馬人的“福音”。

F. 迎接君王到訪的慶典⁸¹

君王到訪某城市被稱作 *parousia* 或 *adventus*。這對該城市來說是一個重大盛會。在君王未到訪之

⁷⁹ 見 Justin, *Galatians*, 34-35。

⁸⁰ 見 Justin, *Galatians*, 36。

⁸¹ Klauck, *Religious*, 320。

前，居民會為該城市布置一番。在君王到訪當日，一個由居民首領帶隊的隊伍會在城牆外，在特定的時間，拿着君王的 *fascēs*（或 *cortège*）莊嚴等候君王的到來；參與者則拿着橄欖樹枝和棕樹枝、蠟燭和香一同等候。當君王來到時，君王和隊伍會在莊嚴的氣氛下彼此問候，并且一起前往城內。這個君王到訪慶典也包括君王和城市首領的會談，當然，城市首領會在這個會談裏抓緊時機向君王提出重要緊急的要求。此外，這個慶典還有獻祭、各種尊崇君王的競賽等活動。

小結：顯然，君王崇拜透過各種不同的表達形式，滲透人民生活的每一個層面——廟宇、雕像、祭壇、祭司、祭祀、禱告、宣誓、君王與神明的聯系與宗教生活密不可分；碑文、錢幣、時間計算法等更是日常生活所不能不接觸的；最後，那些與君王有關的日子、宴會等構成了人民生活中的特別事件。當然，對君王崇拜而言，重要的不是表面上的形式表達，而是深層部分的意識形態。

君王崇拜的意識形態

有關君王崇拜的意識形態的討論，在 1984 年前，學術界基本上將宗教和政治作出清楚的劃分；君王崇拜是屬於“政治”的範疇，其“宗教性”祇不過是其“政治意圖”

的包裝而已。⁸² 在 1984 年，Price 的 *Rituals and Power* 為學術界帶來了劃時代的貢獻；Price 指出，我們不能將君王崇拜區分為“宗教”範疇與“政治”範疇，這是基督徒帶着有色眼鏡的詮釋；在古希臘羅馬文化中，“宗教”和“政治”從來都是一體的兩面。⁸³ 因此，我們應該從一個更廣大的宗教處境來理解君王崇拜——宗教即政治，祭典為權力。

宗教即政治

表面上，羅馬君王讓東羅馬帝國和西羅馬帝國各自發展自己的“君王崇拜”；但實際上，不論是在東羅馬帝國或西羅馬帝國，不論羅馬君王是明示或暗示自己擁有“神”的地位，“君王崇拜”都是羅馬君王用來傳遞帝國主義，要人民銘記自己活在羅馬帝國政權之下的工具。更清楚的說，“君王崇拜”就是要藉着將羅馬帝國的最高政治和宗教權力集合在君王一人身上，來達到全民絕對效忠和團結的目的。這兩種不同的君王形象——最高統治者和最高祭司，在奧古斯都的兩個雕像中，一個是軍事家，一個是穿着 *toga viliris* 的祭司，完全表露出來。因此，正如 Pékáry 所說的，君王的肖像不旨在代表君王或表達君王的

⁸² 見 Naylor, “Roman,” 209-210。

⁸³ Price, *Rituals*, 7-22; 234-248; Beard, North and Price, *Religions*, 369-362; Paul Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus* (English Translation; Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988), 299-302.

“無所不在”，而是作為各族人民、群體、政治和社會機構向君王表達團結一致，和對他忠誠到底的標志。⁸⁴

當然，“羅馬升平”是羅馬帝國為要傳播帝國主義，讓人民“主動”和“自願”參與君王崇拜的重要政治口號。這個口號不斷提醒人民，他們正領受和享受着羅馬帝國所賜予的各種恩惠和恩德，包括軍事、政治、經濟、法律、文化、宗教等各層面。⁸⁵正如 Elliott 所說：“羅馬教導她的子民要歡慶奧古斯都太平為羅馬所帶來的和平秩序，就如歡慶那黃金時代的來臨一樣”。⁸⁶再者，一位羅馬編年史家 Velleius Paterculus 如此描繪奧古斯都太平：“當奧古斯都從戰爭凱撒歸來後，20 年的內戰結束了，外來的侵略平息了，人民重享和平，軍人可以休息了；法律維護正義，法庭重新“執政”，元老院重獲尊嚴...，農作物有豐收，宗教受敬重，人民不再憂慮，過着自由自在的生活”。⁸⁷因此作為受惠者，羅馬人民應該以感恩的心來回報施恩者，絕對效忠羅馬帝國，降服在她的政權之下。君王崇拜的成功就在于其不採取從上而下强行推廣的策略；該猶和多米田駕崩後，元老院都拒絕奉他們為神明。在亞細亞省，君王崇拜多是由地方官員、領袖和富戶策劃推

⁸⁴ 見 Klauck, *Religious*, 317。

⁸⁵ 留意 Klaus Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ* (London: SCM), 7-54 所說，羅馬升平是透過血腥的暴力行動和軍事力量所得到的。

⁸⁶ 見 Hii, *Contesting*, 97 取自 Neil Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Maryknoll: Orbis, 1994), 184-185。

⁸⁷ 見 Hii, *Contesting*, 97 取自 Elliott, *Liberating*, 187。

行，其目的不單純是“感恩”，更是“諂媚”；而隨之而來的是各種生活和經濟上的利益。⁸⁸不過，若受惠者沒有給予施恩者合理的回報，施恩者則會採取“報復”行動。舉例來說，提比留奪取 Cyzicus 城市的自由的原因之一就是該城市的居民無法完成為奧古斯都神明建造廟宇的工作。⁸⁹所以，一言以蔽之，君王崇拜採納或利用“施恩者和受惠者”的關係框架，結合政治和宗教，來贏取和強迫人民絕對的效忠。

要留意的是，君王崇拜的推行可說是深入民間，其不僅未停留在元老院和亞細亞省議會的官方階層，更是滲透市議會、個人團體和家庭生活中。⁹⁰除了因為君王和人民有着“施恩者和受惠者”的關係之外，另一原因是，君王崇拜所鼓吹的不是惟“君王”獨尊，而是將君王與希臘人和羅馬人一直以來所供奉的神明聯系在一起，同受人民膜拜。舉例來說，在以弗所城的亞底米女神崇拜中，君王肖像扮演着重要的角色，且被置放在亞底米神廟的門廊那裏。⁹¹在獻祭事宜上，人民不祇向神明獻祭，同時也“向”和“為”君王獻祭——他們向君王祈求自身的平安，但轉向神明祈求君王的平安。不過，值得注意的是，在革老丟時期，以弗所城的君王崇拜受歡迎的程度甚至超越了亞底米

⁸⁸ 孫寶玲：《啓示錄：萬有之主》（明道研經叢書 66；香港：明道，2007），頁 21。

⁸⁹ 見 Hardin, *Galatians*, 42。

⁹⁰ 詳細資料，參 Harland, “Emperor,” 255-256。

⁹¹ Price, *Rituals*, 189。

女神。在當時的建城藍圖中，奧古斯都廟宇不祇位于城市中心，更是位于亞底米女神廟宇上面的廣場，而不是下面的平原。⁹² 因此，這個帶有政治意圖的君王崇拜明顯也是人民宗教生活的一部分。

此外，對羅馬人民來說，君王崇拜也是身份的依附和認同。作為最高祭司的君王，他會親自選立其廟宇的宗教祭司，當選的通常是那些在政治上對他忠誠的家人、貴冑和盟友等，或在其他領域獲得非凡成就的人；要留意的是，女性也有機會成為祭司。⁹³ 因此，這些祭司不祇有特殊的身份和地位，在經濟和社會生活方面，也享有許多利益。各個省份也不斷向君王爭取要為他建造廟宇，因為這代表着一種榮譽和寵幸；市議會也常常為着得到推行和贊助君王崇拜的權利而爭論不休；就是個人本身，也會為自己來爭取這種社會身份的認可。在 Chios 的一個石碑上如此記載：一個本地公民成立了一個財團來贊助每四年舉行一次的君王崇拜之節慶，⁹⁴ 而其子孫必須有份參與在此慶典的列伍中。顯然，這裏所說的身份依附和認同也就是“榮譽和恥辱”的思想模式。

所以，總括來說，羅馬帝國的君王崇拜即透過“施恩者和受惠者”和“榮譽和恥辱”的思想模式，及人民對宗教的意識和委身來達到政教合一，建立一群絕對效忠羅馬帝國霸權主義的人民。

⁹² 見 Hardin, *Galatians*, 43.

⁹³ Klauck, *Religious*, 318.

⁹⁴ Hardin, *Galatians*, 42; Price, *Rituals*, 62.

祭典為權力⁹⁵

君王崇拜透過許多不同表達形式的祭典來傳遞帝國主義。這些祭典的目的是要藉着各種看得見的象徵物來高舉和肯定君王作為最高祭司和統治者的身份和地位。⁹⁶ 根據 D. Sperber, 祭典本身是一種有別于語義性知識, 即有關“組別”的知識 (Semantic Knowledge)⁹⁷ 和廣泛性知識, 即有關“世界”的知識 (Encyclopaedic Knowledge) 和象徵性知識 (Symbolic Knowledge)⁹⁸。這個象徵性知識為那些不屬於語義性知識和廣泛性知識的觀念提供了生存的空間。⁹⁹ 因此, “有血有肉的君王是神的兒子” 不再是荒謬的概念, 而是真實可信的。正如人類學家 Clifford Geertz 所說的:

祭典.....傳遞宗教概念是真實、宗教指引是正確的信念。在禮儀的形式中神聖象徵在人們心中所引發的情緒和動力 (ethos) 以及它們為人們所陳述有關存在的道理 (世界觀) 的概念, 在此相遇并彼此強化。在祭典中, “活在世界” (the world as lived) 和 “想象的世

⁹⁵ 這部分的主要思路和内容取自許光福: “基督十架,” 頁 52。

⁹⁶ Price, *Rituals*, 7-8.

⁹⁷ 例子: 所有的兒子都是男的。

⁹⁸ 例子: 約翰是西庇太的兒子。

⁹⁹ 見 Price, *Rituals*, 8-9.

界” (the world as imagined) 藉由象徵的形式，融化為一體，成了同一世界。¹⁰⁰

再者，祭典所要傳達的象徵性知識不是個人性的知識，而是群體性的知識。也就是說，祭典所要創造的不是個人性經驗，而是群體性的公開經驗；¹⁰¹ 而君王崇拜所要創造的這個群體性的公開經驗，就是君王是人民集體的代表；而當全民參與在這個祭典中，高舉君王至高的身份和地位時，這個象徵性知識也就成為了全民的共同世界觀。更重要的是，正如 Catherine Bell 所說的，君王崇拜祭典所支持的社會價值和形式是合乎世界自然秩序的，也因此，君王崇拜的祭典所“生產”的不是祇會高喊效忠口號的人民，而是願意付諸行動的全人投入；由此可見，君王崇拜的祭典比強壓行動更有能力讓人心服口服，遵循羅馬帝國的秩序，活在其強權之下。¹⁰²

君王崇拜與新約研究

至今，新約學術界越來越意識到羅馬帝國的君王崇拜對理解新約聖經的重要性。因此，在論述了君王崇拜的

¹⁰⁰ 許光福：“基督十架，”頁 52 譯自 Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System,” in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz* (New York: Basic Books, 1973), 112。

¹⁰¹ Price, *Rituals*, 9-11。

¹⁰² 許光福：“基督十架，”頁 52 取自 Catherine Bell, *Rituals: Perspectives and Dimensions* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 135。

定義、背景、發展、表達形式、意識形態之後，我們有必要在結束這篇文章之前，為一些有關君王崇拜和新約聖經的近代研究作簡短的介紹。在這個部分，我們除了簡介君王崇拜與新約研究的發展和一些相關著作，也簡述其中一個近代研究成果。

發展和著作

早在 1910 年，Adolf Deissmann 在其著作 *Light from the Ancient East* 中，已經提出“新約聖經是一本君王時代的書”。¹⁰³ 他對照“基督與凱撒”，並指出許多保羅所使用的“基督崇拜”的詞匯與羅馬帝國的“君王崇拜”的詞匯是一樣的。¹⁰⁴ 他將它們之間的“具爭議性的平行”（Polemical Parallelism）解釋為保羅的用詞碰巧與君王崇拜的用詞相似或一樣。¹⁰⁵ 他認為，保羅並不關心當時君王崇拜的政治問題，因為這些問題對其所處的社會階層來說遙不可及。¹⁰⁶ 之後，因着學術界把焦點放在更正教的教義問題上，以及把宗教規限在屬靈層面上，“基督和凱撒”的政治面向與新約詮釋之關係暫時被忽略了。一直到學術界開始意識和接受社會科學評鑒方法對研讀聖經的重要性之

¹⁰³ Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World* (4th edition; Grand Rapids: Baker, 1978; 1st edition, 1910), 344.

¹⁰⁴ Deissmann, *Light*, 346.

¹⁰⁵ Deissmann, *Light*, 346.

¹⁰⁶ Deissmann, *Light*, 339-340.

後，整個研究趨勢轉而關注保羅與猶太教的關係，跟着保羅與羅馬帝國的關係。

自此，許多相關研究相繼發表和出版，包括君王崇拜（或羅馬帝國）與某書卷的關係，或與某段經文的關係。當中，有關羅馬書的研究有 Neil Elliott, *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire* (Minneapolis: Fortress, 2010); Hii Kong Hock, *Contesting the Ideology of the Empire: Paul's Theological Politics in Romans, with Preliminary Implications for Chinese Christian Communities in Malaysia* (Unpublished Ph.D Dissertation; Evanston: Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2007)等；有關加拉太書的研究有 Justin K. Hardin, *Galatians and the Imperial Cult: A Critical Analysis of the First-Century Social Context of Paul's Letter* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008); Brigitte Kahl, "Reading Galatians and Empire at the Great Altar of Pergamon," *Union Seminary Quarterly Review* 59 (2005): 21-43 等；有關腓立比書的研究有 Peter S.Oakes, *Philippians: From People to Letter* (Society for New Testament Studies Monograph Series; Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Carolyn Osiek, *Philippians, Philemon* (Abingdon New Testament Commentaries; Nashville: Abingdon, 2000)等；有關哥林多前書的研究有 Richard A. Horsley, *1 Corinthians* (Abingdon New Testament Commentaries; Nashville: Abingdon, 1998)等；有關馬太福音的研究有 Warren Carter, *Matthew and Empire: Initial Explorations* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001)等；有關約翰福音的研究有 Lance Byron

Richey, *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John* (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 43; Washington: The Catholic Biblical Association of America, 2007)等；有關啓示錄的研究有 J. Nelson Kraybill, *Imperial Cult and Commerce in John's apocalypse* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); Steven J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins* (Oxford: Oxford University Press, 2001); 曾思瀚、吳瑩宜：《啓示錄的刻畫研究：英雄、女性與國度的故事》（香港：基道，2009）等。

例子：加拉太書與君王崇拜

Hardin 在其 *Galatians and the Imperial Cult* 一書中以羅馬帝國的君王崇拜作為背景來理解加拉太教會的危機和保羅的論點。他選擇了加拉太書 6:12-13 和 4:10 來探討之。

加拉太書 6:12-13

“那些想要炫耀外表的人才勉強你們受割禮，無非是怕自己為基督的十字架受迫害。他們那些受割禮的，連自己也不守律法；他們要你們受割禮，不過是要拿你們的肉體誇口。”（和合本修訂版）

對 Hardin 而言，這兩節經文所講述的“敵對者”的動機是重建加拉太教會危機的最重要綫索之一。他認為這些“敵對者”是加拉太教會的猶太基督徒。他們被保羅指控要藉着勉強加拉太教會中的外邦人受割禮來炫耀外表，以

免自己為基督受迫害。這裏出現兩個問題：一、為什麼加拉太教會中的外邦人受割禮就可以讓“敵對者”免受迫害？二、誰要迫害“敵對者”？

Bruce W. Winter 認為，迫害者是地方政府，若加拉太教會的外邦人沒有受割禮，地方政府會因為加拉太信徒群體沒有參與君王崇拜而迫害他們；但若他們受割禮，地方政府會誤以為他們是享有“合法宗教”（*Religio Licita*）特權的猶太群體，因此不需要參與君王崇拜，也不會因沒有參與君王崇拜而受迫害。¹⁰⁷ 不過，從 T. Rajak 和 M.P. Ben Zeev 的研究，¹⁰⁸ Hardin 質疑 Winter 的基本假設；他提出，羅馬帝國的猶太人沒有受賦予不需要參與君王崇拜的特權。事實上，他們也不需要這個特權，因為他們都非常樂意尊崇君王，甚至是以羅馬人和希臘人同樣的方式來尊崇君王。¹⁰⁹ 耶路撒冷的猶太人每日在聖殿中為君王來獻祭。散居的猶太人透過繳交聖殿稅來表達他們對君王的效忠，因為其中一部分的聖殿稅就是用作獻祭之用途；再者，在亞歷山太的一所猶太會堂也發現那些獻給該猶的盾、鍍金冠、碑文等；另外，也有證據顯示，在羅馬城有一所獻給奧古斯都的猶太會堂，猶太會堂也是猶太人公開表明效忠君王的場所；不過，Hardin 強調，雖然猶太人積

¹⁰⁷ Hardin, *Galatians*, 90-91.

¹⁰⁸ 見 Hardin, *Galatians*, 103, n. 82.

¹⁰⁹ Hardin, *Galatians*, 109.

極參與“君王崇拜”，但這并不意味着他們對猶太信仰不忠，反之他們仍然忠于猶太律法和敬拜獨一上帝。¹¹⁰

在這樣的前提之下，Hardin 指出，拒絕參與君王崇拜的加拉太教會，一方面不屬於參與君王崇拜的猶太群體，另一方面也不屬於參與君王崇拜的外邦群體；因此，“敵對者”希望加拉太教會的外邦人受割禮，好讓地方政府以為加拉太教會是猶太群體的一份子，如此他們不祇可以免受地方政府，也可以免受猶太群體的迫害。¹¹¹

加拉太書 4:10

“你們竟又謹守日子、月份、節期、年份…”（和合本修訂版）

除了加拉太書 6:12-13，對 Hardin 而言，加拉太書 4:10 是理解加拉太教會危機的另一重要綫索。這裏要回答的問題是，究竟“日子、月份、節期、年份”是指向哪一個宗教的日歷？Hardin 不接受傳統的意見，即認為是指猶太日歷；¹¹² 反之，他認為它們是指向“君王崇拜的日歷”。

“日子”是指君王和其皇室成員的誕辰吉日；“月份”可以是指以猶流·凱撒命名的七月份和以奧古斯都命名的八月份，或指猶流歷法；“節期”是指連續幾天為尊崇君王所舉行的宴會或慶典；“年份”則是指 *Res Gestae Divi*

¹¹⁰ Hardin, *Galatians*, 102-109.

¹¹¹ Hardin, *Galatians*, 110-114.

¹¹² Hardin, *Galatians*, 118-121 提供詳細原因。

*Augustus*¹¹³ (The Deeds of the Divine Augustus) 中所說的，人民每五年都會為奧古斯都的健康向神明宣誓，同時也舉行競技比賽。不過，事實上，這個為君王求健康的慶典常常是每年都進行的。¹¹⁴ 這個解釋也與加拉太書 4:8 “但從前不認識上帝的時候，你們是給那些本來不是上帝的神明作奴隸”的論述吻合。其中所說的“本來不是上帝的神明”就是指君王，因為君王本來不是神明，而是因為人民的膜拜或聖化祭典而成為神明。¹¹⁵

接下來的問題是，這個 4:8-10 的君王崇拜日歷之解釋如何與其上下文處境 4:1-11 相調和？Justin 認為這取決於保羅的兩個片語，即 4:3 的“在宇宙的星宿之下”和 4:4 的“在律法之下”的意思。他認為 4:3 的“宇宙的星宿”指的是“外邦神明”，而這外邦神明就是 4:8 所說的那本來不是神明，但在這世界中成為了神明的羅馬君王。¹¹⁶ 這與 4:1-2 和 4:4 的“在律法之下”的解釋吻合。他認為 4:1-2 的類比和 4:3-7 的應用都是以埃及傳統作為背景。4:1 的“小孩”是指在埃及的以色列民；“監護人”和“管家”是指他們在埃及所受的奴役；4:3 的“在律法之下”是指在申命記 27-29 章所說的咒詛，即活在外邦君王和神明的管轄之下。¹¹⁷ 因此，加拉太信徒在未認識耶穌之前，一直都活在“律法之下”，而耶穌也生在“律法之下”（4:4），為

¹¹³ 這是奧古斯都的墓碑；碑文以第一人稱記載其生平事迹和豐功偉績。

¹¹⁴ Hardin, *Galatians*, 123-124.

¹¹⁵ Hardin, *Galatians*, 124-127.

¹¹⁶ Hardin, *Galatians*, 132-135.

¹¹⁷ Hardin, *Galatians*, 136-137.

要把“律法之下”的人贖出來(4:5)。這位拯救者耶穌乃是上帝所差遣的“上帝的兒子”，而不是羅馬君王——上帝的兒子。¹¹⁸ 接受“真正”的上帝的兒子所得到的福分遠遠勝過敬拜羅馬君王——上帝的兒子，因為前者自己也成為上帝的兒子和上帝的後嗣(4:6-7)。如此，保羅在 4:8-11 的論說：“但從前不認識上帝的時候，你們是給那些本來不是上帝的神明作奴隸；現在你們既然認識上帝，更可說是被上帝所認識的，怎麼還要轉回那懦弱無用的星宿之學，情願再給它們作奴隸呢？你們竟又謹守日子、月份、節期、年份，我為你們擔心，惟恐我在你們身上是枉費工夫了”就一目了然了。換言之，保羅極力告誡加拉太信徒不要重回昔日參與“君王崇拜”的生活。

那麼，這個 4:1-11 的解釋是否又與加拉太全書的思想吻合呢？Justin 提出三處必須加以處理的經文：一、1:6-7：加拉太信徒離開上帝，隨從“別的福音”；二、3:1-5：加拉太信徒以聖靈開始，可是却要以“肉身終結”；三、5:2-6：加拉太信徒若受割禮就與基督隔絕了。¹¹⁹ 對於

¹¹⁸ Hardin, *Galatians*, 138.

¹¹⁹ Hardin, *Galatians*, 138-139. Justin 要處理這三處經文的用意乃是要將“猶太化”的問題排除在加拉太教會所面對的危機之外，我們要問的是，難道加拉太教會目前所面對的危機不能同時包括“君王崇拜”和“猶太化”的問題嗎？Hardin, *Galatians*, 141 的回答是，“I disagree that there were two groups of agitators or set parties. Instead, Paul was urging the Galatians to stand firm between two alternatives-observing the cult and being circumcised. While in 4.10 Paul addressed the Galatian churches as a whole regarding their observance of the imperial cult, in Gal 4.21-5.6 Paul addresses a subset of the Galatians who were seriously

1:6-7, Justin 指出這裏的“別的福音”正是君王所帶來的“福音”，包括君王的誕生、打了勝仗，還有君王所帶來的“羅馬升平”、“黃金時代”等；而保羅在 1:4 將這“別的福音”的世代形容為“罪惡的世代”；對於 3:1-5, Justin 認為“肉體”是指外邦世界放縱情欲的行為（5:13, 19-21）；對於 5:2-6, Justin 認為這裏所說的“割禮”的問題是保羅針對他們可能會在將來如此行預先提出的警告；¹²⁰而這個問題不是“猶太化”的神學問題，而是為要得到猶太群體的認同的社會問題。¹²¹簡言之，加拉太教會所面對的危機就是“君王崇拜”的問題。

最後，Justin 進一步指出，從當時君王崇拜的普及性來看，加拉太群體參與君王崇拜，遵守“君王崇拜的日歷”是不難理解的；因為當全國上下，左右鄰捨、住在同屋檐下的家人都參與君王崇拜的時候，拒絕參與君王崇拜的加拉太教會信徒所面對的社會壓力是可想而知的。不過，Justin 指出，他們還沒有走到行割禮來得到猶太群體認同的地步。

considering circumcision.”不過，Hardin 沒有處理或解釋 2:11-14 的安提阿事件的問題，難道這不是加拉太教會所正面對的“猶太化/律法之工”的問題嗎？

¹²⁰ Hardin, *Galatians*, 142.

¹²¹ Hardin, *Galatians*, 142-143.

反思：至今，君王崇拜作為新約研究的背景以及新約作者如何回應羅馬帝國的君王崇拜或其所傳遞的帝國主義為新約研究提供了許多新亮光。不過，我們要注意 John M.G. Barclay 的提醒，不要“過分”解讀新約作者的原意，要謹慎區分什麼是“肯定/幾乎肯定”、“非常可能”、“可能”、“一點可能”、“想象的”、“不可能”。¹²²在發現新約文本出現與君王崇拜相同或相似的用語或概念時，我們要常常自我發問，這是否是新約作者反帝國主義的信息，抑或作者使用當時讀者所熟悉的帝國語言來傳達上帝兒子的福音？¹²³

結論：

當論及羅馬帝國的君王崇拜時，或許有人會誤以為那是指公開宣稱羅馬君王為獨一的神明，並且向他叩頭跪拜。若是如此，羅馬帝國的君王崇拜不祇無法深入民間，反而會遭受人民強烈的反擊。然而，事實是，羅馬帝國的君王崇拜滲透人民生活的每一個層面。這不祇是因為君王崇拜有各種不同的表達形式，更是因為羅馬帝國知道如何按照民意來推行君王崇拜。在深受希臘文化影響的西羅馬帝國，君王崇拜的形式包括向羅馬君王獻上神明般的敬仰和膜拜、為他建造廟宇和祭壇、設立祭司制度和膜拜儀式、向他祈

¹²² 參 John M.G. Barclay, “Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case,” *Journal for the Study of the New Testament* 31 (1987): 73-93.

¹²³ Lull, “Review,” 253. 這也是 Horrell, “Introduction,” 254-255 的提醒。

禱和獻祭、賦予他各種與宗教神明有關的稱號；在相當禁忌視在世君王為神明的東羅馬帝國，君王崇拜的形式則是人民“代表”君王獻祭、“為”君王禱告，也祇封已故君王為神明等。這是因為對羅馬帝國來說，君王崇拜的目的不在於羅馬君王的神明地位和身份，而是傳遞帝國主義，即將羅馬帝國的最高政治和宗教權力集合在君王一人身上，來達到全民絕對的效忠和團結。因此，羅馬政府更是在全國各地進行各種祭典，包括競技比賽、慶典和節期等，來影響和改變人民의思想和行動，讓他們願意降服在羅馬帝國的政權之下。再者，人民生活中常常接觸的碑文、錢幣和日歷等也一直在提醒人民，要遵循羅馬帝國的秩序，要活在其強權之下。

近年來，羅馬帝國的君王崇拜為新約研究提供了許多亮光，也大大豐富了我們對新約的理解；遺憾的是，由於篇幅有限，我們祇能提供一個加拉太書的例子。最後，我們盼望有其他本地研究生可以延伸此文章繼續進行兩個研究：第一、君王崇拜和新約解讀，即集合所有近代有關這方面的研究于一篇文章，並加以敘述和評估；第二、君王崇拜和猶太人及基督徒的關係，即比較系統性地從君王崇拜的歷史發展來整理出君王崇拜與猶太人和基督徒的關係。