

关于“丁酉异梦”的互文性考辨

褚潇白

摘要 “丁酉异梦”是研究洪秀全及太平天国拜上帝教最关键的历史事件之一，而关于此“异梦”的文本解释以及围绕“异梦”的各种通灵事件是进入其宗教核心意识的“不二法门”。本文以互文性对话为理论基础，从文本的对话、主体的对话和文化的对话三方面，考辨关于“丁酉异梦”的不同文本如何在三重对话的互文影响下呈现出人物主体身份观、与此身份观相应的洪氏救赎论以及太平天国权力架构体系。从更深层次来讲，正是洪秀全等人关于皇权和家族群体性的本土意识决定了其对基督教文本的误读，并由此形成特殊的神学思想和宗教实践。

关键词 洪秀全 太平天国 丁酉异梦 互文性 身份观 本土意识

作者褚潇白，华东师范大学中文系教授（上海 200241）。

中图分类号

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2019)07-0113-15

1837年，洪秀全在广州府试中失利，回到官禄埭家中就大病一场，而且做了一个奇怪的梦。在太平天国整个运动中，洪秀全的这一“异梦”地位显赫，几乎所有太平天国镌刻的书籍中都记载着这个异梦的内容。概言之，这个异梦就是洪秀全自称在病中升天，并在天上见到了皇上帝、天妈、天兄、天嫂、天妹等神明。皇上帝还面赐印玺和宝剑于他。他在天上诛妖得胜，于是皇上帝封他为“天王大道君王全”，然后差遣他下凡“斩妖留正，作主救人”，也就是要做天下万国的真主。

洪秀全的这个梦是如此奇怪，而19世纪五六十年代的中国历史竟然也就因着这个奇怪的梦变得异常吊诡，因为席卷了大半个中国的太平天国运动正是起源于洪秀全的这场病中大梦。可以说，“丁酉异梦”是研究洪秀全最关键的历史事件，对其创教、革命、建国等行为均有极为深远的影响。虽然太平天国诸王也曾梦游天堂，见过天父、天兄还有这个神圣家庭的成员，但是，只有洪秀全1837年的这个天启才是关键。^①想要理解太平天国的基本行为逻辑就必须理解太平天国的宗教，而“丁酉异梦”、关于“异梦”的解释以及围绕“异梦”的各种通灵事件，则是进入其宗教核心意识的“不二法门”。

太平天国中记述“丁酉异梦”的文献很多，主要有1848年《太平天日》^②、1848—1849年《天兄圣旨》^③、1852年《奉天诛妖檄》^④、1853年《三字经》^⑤、1854年传教士韩山文根据洪仁玕口述而作的《洪秀全之异梦及广西乱事之始源流》（即《太平天国起义记》）^⑥和1860年《王长次兄亲目亲耳共证

① 史景迁：《太平天国》，朱庆葆等译，桂林：广西师范大学出版社，2011年，第290页。

② 参见《太平天国印书》（上），南京：江苏人民出版社，1979年，第36—43页。

③ 参见王庆成编注：《天父天兄圣旨——新发现的太平天国珍贵文献史料》，沈阳：辽宁人民出版社，1986年，第4—81页。

④ 参见《太平天国印书》上，第107页。

⑤ 参见《太平天国印书》上，第137页。

⑥ 参见中国史学会主编：《中国近代史资料丛刊·太平天国》（六），上海：神州国光社，1952年，第830—878页。

福音书》^①。其中《天兄圣旨》是所谓的耶稣下凡给洪秀全传达的谕旨，其中有关于异梦内容的再次确认和细节添加，后两者乃以旁观者身份“见证”异梦，而《太平天日》最原始而详细。本文前三部分以《太平天日》为主，结合其他相关“异梦”文本，分析洪秀全如何在《劝世良言》和《启示录》影响下获得关于“异梦”的主体身份确认并继而创作出新的“异梦”文本与事件，由此在公众场域极富戏剧性地演绎其自身诉求中的“天父之子”身份。最后一部分将深入至文化原型及主体本土意识的层面，进一步剖析皇权与家族群体意识在“丁酉异梦”文本中的决定性作用，以及在此基础上形成的关于“差遣”的空间复数形式，一种不同于正统基督教神学的洪氏救赎论。

一、《劝世良言》与“丁酉异梦”中的身份认同

（一）天父上帝和天兄耶稣

在“丁酉异梦”中，洪秀全“看见”了一位“头戴高边帽，身穿黑龙袍，满口金须拖在腹上，相貌最魁梧，身体最高大，坐装最严肃，衣袍最端正，两手覆在膝上”的“爷爷”^②，几年之后，在阅读了梁发的《劝世良言》后，洪秀全便认定这位老人就是基督教中的上帝，并在《太平天日》中称之为“天父上主皇上帝”。在洪秀全看来，天父上主皇上帝不仅有像有形，而且还有妻室、儿子和家庭。按照洪秀全推演，上帝为家庭之长，耶稣基督为上帝长子，洪秀全是次子，太平天国其他各王分别是上帝的三子、四子等等。^③《太平天日》作于 1848 年，那时洪秀全不仅已经读了《劝世良言》和郭士立版本的《圣经》，而且还得到了传教士罗孝全对异梦的肯定和赞赏。^④《太平天日》在写作过程中受到萧朝贵的一些影响，在个别情节上它与《天兄圣旨》有互动（如天嫂与天妻、天儿），但从根本上来说，《太平天日》记述的“丁酉异梦”是业已经过洪秀全神学过滤的释梦版本。

异象是需要外界证据来证明的，对洪秀全而言，那就是凭据或对验。梁发的《劝世良言》是洪秀全验证其梦真假的一个重要凭据，也成为他释梦的主要理论根据之一。^⑤费正清甚至认为：梁发所著《劝世良言》整套书固守基督教基要派的旨意，反复强调上帝的全能、原罪与偶像崇拜的堕落，以及得救与入地狱之间的严肃选择，对洪秀全以及中国的命运都带来了扭转性的意义。^⑥

梁发（1789—1855）原是广东的一个普通刻字匠人，在广州认识伦敦会的传教士马礼逊后皈依基督教，并成为第一位新教华人牧师。《劝世良言》是梁发于 1832 年底撰写的一本传教册子，将近十万字，文体半文半白，文言部分引用的是马礼逊翻译的中译本《圣经》（《神天圣书》）。书中经常大段抄录马礼逊所译《圣经》原文，然后再经梁发以自身所见所闻的中国风俗民情为基础，结合《圣经》要义而阐发出长篇大论，试图合乎中国人当时的文化习性，是典型的“发挥教理之文”。这本力求通俗易懂的书自 1833 年起就被大量派送给赴考的士子。1836 年，二十二岁的洪秀全就是在广州贡院赶考时得到了这本书。不过，当年拿到书后的洪秀全将之束诸高阁，直到 1843 年在远房亲戚李敬芳的提醒下才读了此书。^⑦细读之后，洪秀全猛然醒悟：原来六年前那个异梦的应证就在这本书里：

（秀全）于书中寻得解释其六年前病中梦兆之关键，觉书中所言与梦中所见闻相符之处甚多。此时彼乃

① 参见《太平天国印书》下，第 711—715 页。

② 《太平天日》，《太平天国印书》上，第 36—37 页。

③ 夏春涛：《天国的陨落——太平天国宗教再研究》，北京：中国人民大学出版社，2006 年，第 297 页。

④ 参见《近代史资料》，“有关太平天国的西文资料选辑”，总第 86 号，第 58—59 页。

⑤ 亲身经历过太平天国运动的英国人呤喇最早提出这一看法，他认为促使洪秀全信教应该归功于梁发，而这一论点之后成为学界共识。可参见呤喇：《太平天国革命亲历记》，第 80 页；简又文：《太平天国典制通考》；王荣川、茅家琦：《基督、儒家思想和洪秀全》，《南京大学学报》1979 年第 2 期；《太平天国初期的政治活动（一八四三—一八五三）》，台北：阿尔泰出版社，1982 年；刘嗣禹：《〈劝世良言〉与太平天国革命之关系》，“中华文化复兴运动进行推进委员会”主编：《中国近代现代史论集——第三篇太平天国》，台北：台湾商务印书馆，1985 年；杨碧玉：《梁发〈劝世良言〉一书及其对洪秀全的影响》，台北：《复兴岗学报》2004 年第 80 期。

⑥ 费正清、刘广京编：《剑桥中国晚清史（1800—1911）》上卷，北京：中国社会科学出版社，1985 年，第 536—537 页。

⑦ 《太平天国起义记》，第 840、844 页。

明白高座之至尊的老人而为人人所当敬拜者非他，即天父上帝是也；而彼中年曾教彼诛灭妖魔者，即救主耶稣是也；妖魔，即偶像；而兄弟姊妹，即世间人类也。有此觉悟，秀全如梦才醒，彼觉已获得上天堂真路与永生快乐之希望，甚为欢喜。^①

显然，洪秀全按着《劝世良言》的内容对自己的梦境进行了一番“对号入座”的释读，其中最主要的就是对于梦中人物的身份确认。首先，他将《劝世良言》中的那位上帝读作“丁酉异梦”中见到的老者。《劝世良言》第一篇就讲到一位名为“爷火华”的神，说他是独有的“造化天地万物之主”，俗称“神天上帝”，“惟启示真经本字音义，称之爷火华三个字”。梁发还强调说：“斯乃真神，而普世万国之人，皆当尊崇敬之奉之，其余所有什么神佛菩萨之像，悉不应该敬拜的。若违逆神天上帝之命，奉拜各样神佛菩萨者，即是获罪于天。”^②梁发撰写《劝世良言》的时代，对如何翻译“God”一词已有争论，而未有一个固定称谓。据统计，在《劝世良言》中，梁发使用了不下二十余种对“上帝”的称谓^③，其中“神天上帝”“神”和“神爷火华”使用频率最高。从之后的太平天国文献中可以看到，太平天国所使用的“God”的称谓，大多数来自《劝世良言》，少数是广东地方方言对亲族长辈的称呼。^④然而，无论异梦中这位高座之至尊的老人有多少名字，对洪秀全而言，他就是那位人人都当敬拜者，即天父上帝。^⑤

“爷火华”是上帝在《劝世良言》里众多称谓之一。洪秀全注意到了中间这个“火”和自己的原名“火秀”有相同之处，且梁发屡次提及此“爷火华”用洪水和火焰毁灭世人，“洪”“火”二字居然在洪火秀的名字里都有。^⑥在“丁酉异梦”中，天上的至尊老者说他的名字“洪火秀”犯了忌讳，要他用“全”代替“火”，还给他一个正式头衔“天王大道君王全”以显示其权力和威望。^⑦据洪仁玕的叙述，洪秀全当年和冯云山等朋友一起读《劝世良言》时，就已经将其中所引用的《诗篇》（19:4和19:9-10）中的“声闻全世”和“全然公义”理解为“秀全的世界”以及“秀全是公义，比黄金更可羡慕”等。^⑧自此以后，洪秀全在研读基督教经典的时候便一以贯之地在文字之中寻找关于自己名字的“微言大义”。

解释异梦的关键环节在于洪秀全本人与上帝所确立的血缘关系，也就是洪秀全对于自己是上帝亲生儿子的身份认同。在异梦中，迎接洪秀全的那个妇人称其为“儿”，又对他说：“我子，尔下凡身秽，待为母洁尔于河，然后可去见尔爷爷。”^⑨此“爷爷”乃是广东方言中对于亲族长辈的称呼。这位“爷爷”在见到洪秀全后，还悲愤交集地“双泪流泪”。^⑩洪秀全从《劝世良言》中读出了这位“爷爷”乃是全人类的创造者，于是，在《太平天日》中，天父上主皇上帝悲诏曰：“凡间人谁非朕所生所养？谁非食朕食，衣朕衣？谁非享朕福？天地万物皆朕造成，一切衣食皆朕赐降……”^⑪洪秀全由此自视为异于普通人的“上帝之子”。太平天国后期，传教士艾约瑟写了《上帝有形为喻无形为实论》敬呈洪秀全，希望修正他错误的神学思想。其中为了强调上帝是无形无像、无人可见的，艾约瑟这样写道：“《约翰福音》一章云：未有人见上帝，惟独生子在父怀者彰明之。”可是，洪秀全却在文后写诗说：“上帝最恼是偶像，爷像不准世人望。基督暨朕爷亲生，因在父怀故见上。”^⑫足见其自视为上帝之子而与众人不同。

其实，梁发在《劝世良言》中也屡屡强调这位上帝“无形无像”，但同时，他又着重强调了在《旧

①《太平天国起义记》，第846页。

②梁发：《劝世良言》，广东，1832年，现藏牛津大学波德里安图书馆，卷8，第3页。

③卢瑞钟：《太平天国的神权思想》，台北：时英出版社，1985年，第162页。

④王庆成：《太平天国对上帝的称谓及其来源》，《太平天国的历史与思想》，北京：中华书局，1985年，第296页。

⑤《太平天国起义记》，第846页。

⑥史景迁：《太平天国》，第52页。

⑦《太平天日》，《太平天国印书》（上），第40页。

⑧《太平天国起义记》，第848-849页。

⑨《太平天日》，《太平天国印书》（上），第36页。

⑩《太平天国起义记》，第841页。

⑪《太平天日》，《太平天国印书》（上），第37页。

⑫艾约瑟文及洪秀全诗影印本见史景迁：《太平天国》，第360-361插页。

约》中描述的上帝和凡人一样地具有各种情感，特别是其嫉恶如仇、公义威怒的性格，比如：“视哉于烈愤之间，飓风由神斧火华出，即暴飓风也”“神斧火华之怒”“神将降怒于无顺之子孙”“上干神天上帝之怒”等。^①洪秀全接受了这样一位上帝形象，在《太平天日》中将上帝之怒重新演绎得非常具体：

当挪亚时，世人被邪魔诱惑，淫秽世间，皇上帝大怒，连降四十日四十夜大雨，洪水横流沉没世人殆尽，至后天下皆敬畏皇上帝，惟以色列为最，麦西侯苦害之。皇上帝大怒，降救以色列麦西邦，过红海，显大神迹，诛灭妖侯，到西奈山。皇上帝亲设十条天款，奈何世多中魔计，屡犯天条，皇上帝大怒，欲尽灭世人。^②

短短几句话中反复出现皇上帝的三次大怒，足见洪秀全对上帝性格之暴烈的理解和认同，而且，他将人类所遭受的各种灾难归因于人类之罪引发上帝怒气，这点在下文还要专门涉及。

关于耶稣，梁发在《劝世良言》中明确说，救世主耶稣，本是神天上帝之圣子，至尊至贵，至荣威之极。^③耶稣既是上帝之子，而洪也自认是上帝之子，他就顺理成章地把耶稣看作自己的兄弟了。至于耶稣的救赎之事，梁发引用《圣经·帖撒罗尼迦书》描述道：

是以救世主耶稣，知此非常大难，乃发慈悲之心，垂怜全世界之人，舍至尊贵之位，亲自下凡，投胎降生，出世取人之形样，先以真道福音之义，宣传教训世界上之人，感动世人心，引导人归于正道之路，勿走入沉沦之门，至终则情愿受百般凄惨的苦难而死，替代世人获罪于天之罚，止息神天上帝之公怒，救脱世人出魔鬼引人作恶之手，拔出陷罪之中。^④

这里又一次出现了上帝怒气冲天的形象，而耶稣的替罪乃是为了止息上帝的愤怒。洪秀全显然认为耶稣也遗传了其父暴烈的性格，“丁酉异梦”中那位手执金玺、助洪战妖的耶稣也曾对洪“或有苦迫”，后来是慈爱的天母和天嫂“劝止其天兄”。^⑤

（二）妖魔

梁发在《劝世良言》开篇中说，神斧火华所创万物中有一自化为蛇魔的罪恶之神，引诱一妇人吞食知恶果，妇人又让其夫食之，故神斧火华发怒将二人逐出所居乐园。在乐园东边，神斧火华命令“基路伯”手握发火的剑警戒看护乐园，阻止那对夫妇重返乐土。这段故事出自《圣经·创世记》，但关于伊甸园之蛇为蛇魔一说，乃是梁发自己的解释。在《劝世良言》第三篇中，可能是为了强调这个人类堕落故事的重要性，梁发又以不同的叙事方式把这个故事重复了一遍，其中与上帝作对的仍然是被称为恶魔的蛇。巧合的是，洪秀全那年生病时，神游四方，常在其室内走动跳跃，或如兵士战斗状，常大声疾呼：“斩妖，斩妖，斩呀！斩呀！这里有一只，那里有一只，没有一只可以挡我的宝剑一斫的。”^⑥这是洪仁玕日后讲给传教士韩山文的情节。在《太平天日》中，洪秀全叙述在异梦中与“天父皇上帝”相见后被指点凡间“妖魔迷害人情状”，并受命“战逐妖魔”，还被赐予了金玺。其中有不少战妖斩妖的情节，比如：

主（引者按：指洪秀全）与妖魔战时，天父皇上帝在其后，天兄基督亦在其后执金玺照妖。妖不能害主，且妖不敢见金玺，见金玺即走。其妖头甚作怪多变，有时打倒地，倏变为大蛇矣；又将大蛇打倒，倏又变为别样矣，能变得十七八变，虽狗虱之小亦能变焉。主战到愤怒时欲遽收他，天父皇上帝谕曰：“这妖是老蛇，能迷人食人灵魂，若即收他，许多被他食之灵魂无救矣，况污秽圣所，故暂容他命。”^⑦

此处出现之妖乃是“老蛇”，洪秀全已经将《劝世良言》中出现的蛇魔与他异梦中打斗的妖魔之间画上了等号。由于梁发在书中痛斥、攻击中国人之偶像崇拜和巫术风水等信仰风俗，并特别指出“蛇魔邪神以邪风迷蒙了灵心，不由正道之理、不安命守分，自为妄想”，^⑧所以，洪秀全在读了《劝世良言》后就开始

① 梁发：《劝世良言》卷 8，第 1—2 页；卷 2，第 2 页。

② 《太平天日》，《太平天国印书》上，第 36 页。

③ 梁发：《劝世良言》卷 9，第 9 页。

④ 梁发：《劝世良言》卷 9，第 9—10 页。

⑤ 《太平天日》，《太平天国印书》上，第 40 页。

⑥ 《太平天国起义记》，第 842 页。

⑦ 《太平天日》，《太平天国印书》上，第 39 页。

⑧ 梁发：《劝世良言》卷 9，第 16 页。

铲除各种偶像：先去除了私塾里的孔子牌位，继而又开始讨伐佛、道及各种民间信仰庙宇（比如赐谷村“六窝庙”和象州“甘王庙”^①）内的塑像。在其后的太平天国起义过程中，这种对于寺庙神像的攻击都是不遗余力的。不仅如此，由于梁发采用的《圣经》译本将魔鬼撒旦翻译为“阎罗妖”或者“东海龙王”，所以太平天国也采用了“阎罗妖”的叫法，比如在1848年的《天兄圣旨》中，天兄基督晓谕天王时就说：“海龙就是妖魔头，凡间所说阎罗妖正是他，东海龙妖也是他，总是他变身，缠捉凡间人灵魂。”^②值得注意的是，龙也是皇帝的象征。1849年底或1850年初，洪秀全已将统治中国的满人及其官府爪牙定为应予消灭的妖魔。^③这个对于妖魔的身份确认在太平天国运动中贯彻首尾。定都天京后，洪秀全之子洪天贵福也开始做梦，而且也梦到了蛇妖怪，由此与父亲的“丁酉异梦”相印证。洪天贵福预言1860年太平军第二次解南京之围，梦到两条蛇绕城，他用剑杀了蛇。洪秀全大喜，为庆祝梦的应验，特立节日以纪念。^④

洪秀全细读《劝世良言》，愈感书中所言和他梦中所见完全符合。通过把书中内容对号入座到自己的梦境里探究微言大义，洪试着领会哪个代称适合哪个人或神，由此基本完成了对于“丁酉异梦”中几个主要人物的身份认同，因而更加确定自己就是受命于天的真命天子，《劝世良言》则是上帝赐他的“天书”。^⑤也就是说，从1843年读《劝世良言》到1847年在罗孝全处学习期间，洪秀全已经有了自己的一套基本神学。

二、《启示录》与“丁酉异梦”的身份确证

1847年，洪秀全在广州跟着罗孝全学习了三个月左右的《圣经》，到1848年下半年创作《太平天日》时，洪秀全手头无疑已有《圣经》。^⑥有学者提出，《太平天日》在很多方面（内容、主旨、情节和结构）都存在着模仿《圣经》中《启示录》的现象。^⑦本文认为，虽然此“模仿论”还值得进一步推敲论证，但《启示录》是继《劝世良言》之后，洪秀全所拥有的又一个重要释梦文本，这点应是确凿无疑的。通过对《启示录》作洪秀全式的解读，在《劝世良言》中获得的基本身份认同得到了进一步确证，更多“异梦”中的细节被“坐实”，洪秀全的神学宏观方向也更清晰化。

显而易见的是，贯穿《启示录》全书始终的“神魔争战”故事与洪秀全“丁酉异梦”中“斩邪留正”的情节十分相似，且二者的战妖场景存在着对应性。学者周伟驰在《太平天国与启示录》一书中细致地分析了这些对应处，如异梦中出现的“天使来接”“天堂光明之境”“天廷”“天书”“玺与印”“把妖逐到地狱及其数目”“天上琴乐与诗书”等形象、场景，乃至结构与《启示录》的关联性，并指出：“1848年冬天洪秀全在写作《太平天日》，叙述其早期‘革命经历’时，因应当时广西社会的环境和上帝会内部的发展，而有意识地重点参照、借用了《启示录》，以此重新解释他1837年的异梦，并预示和指引洪秀全和上帝会以后的行动。”^⑧总体而言，这个结论应是合理而可信的。进一步而言，在二者的对应之处有两件“利器”，是洪秀全用来对其“异梦”中的人物进行身份确证和意义阐发的，即“神魔二元对立”思想以及“基督新妇之喻”。

先说“神魔二元对立”思想。洪秀全在《劝世良言》中读到了上帝的敌对者就是魔鬼，也即蛇妖或阎罗妖，并将之认同为“异梦”中斩杀的那些“妖”，而《启示录》中对天使与魔鬼之战的大篇幅描述，无

① 参见《太平天国起义记》，第859、860页，《太平天日》，《太平天国印书》上，第48—49页。

② 王庆成编注：《天父天兄圣旨——新发现的太平天国珍贵文献史料》，第5页。

③ 史景迁：《太平天国》，第156页。

④ 《北华捷报》(North-China Herald)，1861年3月2日。

⑤ 李云汉：《中国近代史》，台北：三民书局，1999年，第36页。

⑥ 夏春涛：《天国的陨落——太平天国宗教再研究》，第38页；周伟驰：《太平天国与启示录》，北京：中国社会科学出版社，2013年，第140页。

⑦ 周伟驰：《太平天国与启示录》，第140页。

⑧ 周伟驰：《太平天国与启示录》，第145—167、167页。

疑是对这一认同的进一步确认。而且,《启示录》中有着异常鲜明的关于基督—撒旦、光明—黑暗、上帝国度—撒旦国度的二元论论述,这也更强化了洪秀全的“邪—正”二元对立神学观,并为其发动“斩邪留正”的暴力宗教革命提供了重要的思想根据。再加上《启示录》中出现的上帝形象是一个愤怒的宇宙掌权者,与洪秀全在《劝世良言》中读到的那位充满刚烈之气和暴怒之象的上帝是一致的,都吻合了他梦境中那位因义怒而战妖的天父形象。然而,什么是邪,什么是正,什么是人,什么是妖、魔、鬼,由于洪秀全没有因原罪观念而致的自我批判与反省,一旦他以为真理在握,占据了道德高位,那么,他就可以按着自己的道德标准来判定邪正了。

再看“基督新妇之喻”。“丁酉异梦”中叙述了洪秀全在天上的“天妈”“天兄”“天嫂”“天弟”,他们都协助洪秀全一起战妖,而这些人物形象在正统基督教里是不存在的。英国传教士麦都思(Walter Henry Medhurst, 1796—1857)在1853年9月3日的《北华捷报》上发文说,洪秀全异梦中的所谓“天嫂”,很可能是洪秀全按照字面理解了《圣经》中基督的“新郎新妇之喻”(《马太福音》9:15, 25:1—13)。《启示录》中也有关于“神羔婚姻”的比喻,在第19章7—8节中说:“可欢喜畅乐,恭敬之,因神羔之婚姻时至,且其妻自备矣。”^①21章9节又说:“我将给你看新娘,即神羔之妻矣。”^②麦都思的猜测是正确的:1860年,洪秀全在批注《启示录》这一句话时,特别将“神羔之妻”与自己在“异梦”中所见之“天嫂”做了“身份确认”:^③“神羔之妻,就是天嫂。朕上天时见过多少。今天嫂下凡,呼朕为叔也。”^④《圣经》中的这些经文都是用了比喻的手法将“教会”比作基督的新娘,但洪秀全却把它按照字面之义来确证“异梦”中的各种人物身份。周伟驰还发现,“异梦”中出现的“天妈”也与《启示录》给洪秀全的“启示”相关,因为洪秀全曾在《启示录》第12章关于妇人怀孕生产、大红龙要吞吃其小孩这段文字旁边加了批注,说自己就是这个妇人(“亚妈”“这妈”)所怀儿子。而且,《启示录》第12章17节中说:“龙遂怒妈,往战与余剩之苗裔、所守上帝之命,亦有耶稣基督之证者也。”^⑤

周伟驰还认为,1848年的“天父天兄下凡”与洪秀全阅读和参考《启示录》有关,因为在洪秀全看来,这个妇人的“其余的儿女”无疑是指他跟天兄耶稣及地上的东王、西王等几个兄弟。洪秀全是否真如周伟驰所推测的那般,因误读《启示录》而对“异梦”中的家庭成员进行逐个定位,最终形成其“神圣大家庭”的神学体系,并演绎出“天父天兄下凡”的“戏剧场景”呢?本文认为,对于《启示录》的误读使得洪氏确证“异梦”中各位成员的身份,这一论点经得起推敲,然而“天父天兄下凡”事件却有着更复杂的宗教文化背景和权力构成因素,绝非如周氏所言,“引起传教士指责和咒骂的亵渎上帝的‘天妈’‘天嫂’‘天兄’‘天弟’这些‘神圣大家庭’中的人物,竟然都主要来自洪秀全对《启示录》的误读”。^⑥在此,需要进一步解读记载太平天国著名通灵事件“天父天兄下凡”的文本《天父天兄圣旨》。

三、《天父天兄圣旨》与“丁酉异梦”的身份演绎

(一)“降僮”还是“《圣经》先知传统”

1848年2月,洪秀全为了救冯云山和卢六而奔走广州,紫荆山拜上帝会内部群龙无首,出现了当地信徒纷纷说灵语、神灵附体的现象。^⑦一个名叫杨秀清的客家烧炭工人成了天父皇上帝的代言人。洪秀全从广州回广西后,另一个客家农民萧朝贵亦在9月托称天兄附体下凡。^⑧洪秀全承认了这是皇上帝和天兄的传旨。自此,“天父天兄下凡”就成了家常便饭之事,所传圣旨也被辑集为《天父天兄圣旨》。

①《续编》一,第365页。和合本为:“我们要欢喜快乐,将荣耀归给他,因为羔羊婚娶的时候到了,新妇也自己预备好了。”

②《续编》一,第367页。和合本为:“我要将新妇,就是羔羊的妻,指给你看。”

③简又文:《太平天国典制通考》(下),第1961页。

④《续编》一,第360页。和合本为:“龙向妇人发怒,去与她其余的儿女争战,这儿女就是那守上帝诫命,为耶稣作见证的。”

⑤周伟驰:《太平天国与启示录》,第160、160页。

⑥《太平天国起义记》,第866页。

⑦王庆成:《〈天父圣旨〉、〈天兄圣旨〉和太平天国历史》,《天父天兄圣旨——新发现的太平天国珍贵文献史料》,第138—140页。

熟悉广西巫风民俗的罗尔纲认为，杨秀清和萧朝贵的假托天父、天兄降托，是一种叫做“降僮”的巫术：“降托显圣者，即降僮之术。盖浔州尚存越人好鬼遗风，民间流行降僮之俗。降僮者，乃神灵附于人体使为灵媒也。此种人善预言，能治病和解答疑难，盖交感巫术一种。浔州民间笃信之。”^①太平天国宗教的研究者也多同意罗尔纲的这个观点，比如简又文、王庆成、夏春涛、李泽厚等学者都认为，杨、萧二人确立天父天兄附体传言的体制以后，广西原有的“降僮”迷信和在本质上同巫觋并无区别的人神交通方式，使拜上帝教增加了浓厚的中国民间宗教和迷信的色彩，洪秀全自己的宗教思想也自此产生了与初期大不相同的变化。^②

也有学者不同意以上观点。在《太平天国与启示录》一书中，周伟驰通过援引《旧约·撒母耳记上》中先知撒母耳选中少年大卫的故事，提出“杨秀清代言上帝、萧朝贵代言基督，共同拥戴洪秀全为天王，难免不是模仿《旧约》故智”。他还详细考究了“劳心下凡”的两种状态，也就是做梦和清醒的状态，并比较与杨、萧二人相似的义和团“明体”“缘体”者，认为这些大多在清醒状态中“降神”的方式，其实和圣经中的先知传言（也多是在清醒状态下的）很像，而与广西民间的童子降僮不同，因为后者要不断地在桌案上叩重头，扶乩时则要进行一系列的动作和释读。^③也就是说，在周伟驰看来，杨、萧二人下凡事件并不一定就是从“降僮”学来的，其灵感来源于《圣经》；而由于当时洪秀全已经在广州得到更多基督教的《圣经》训练，对于众星宿乱说话的事情，就容易根据自己所理解的教义来加以判断，认为杨、萧二人代天父、天兄传言是符合《圣经》教导的，而不是他在《原道救世歌》中所谴责的巫术。^④这个论点能否推翻罗尔纲等人的“降僮说”呢？

首先，浔州地区的附体降僮之风，即便在今天都依然盛行，而且社会各阶层都热衷于此，这是不存疑义的。杨秀清和萧朝贵是当地底层民众，深植于此种宗教文化氛围，比起模仿那难啃的《旧约》故智，其原有文化经验才是一种不假外求的资源。更何况，此二人是否有文字阅读能力都还是一个问题。“天父天兄下凡”如果首先是被洪秀全演绎出来的，那么推论说是洪受到《旧约》启发，似乎还有点可信，因为他毕竟是个读书人，且的确学过《圣经》，直接受到基督教的影响。^⑤即便是这样，此种可能性也微乎其微。因为罗孝全的浸信会信仰背景虽然接受圣灵充满的经验，但他在广东的传道肯定不会有所谓的“附体表演”。^⑥所以，很难证明“天父天兄下凡”来源于洪秀全所接触到的基督教影响。而此事发生在洪秀全缺席时的紫荆山地区，一群文盲或半文盲靠着研读翻译得奇谲难读的《旧约》来获得模仿灵感，恐怕只能是过于书生气的推测。

其次，即便《圣经》中频频出现的先知传言可能是杨、萧等人“下凡”的灵感来源，而且洪秀全也可能是凭借他在广州学到的《圣经》知识去判断“下凡”的真假，这也无法必然排斥杨、萧等人的“下凡”就是“降僮之术”。若只根据“下凡”时是清醒的还是在睡梦中，或是否有激烈的动作，来辨别是否“降僮”，都是证据不足的。因为，在浔州的降僮过程中，灵媒（僮）会获得某一神灵的性格特征，在不同案例中表现不一样：有时候静穆威严，有时候挥舞着武器战斗，也有时候跳来跳去。灵媒的声音也会产生变化，因为神灵通过灵媒的身体发出属于自己的声音。^⑦由此不仅可以知道浔州的降僮也可以表现为安静而

① 罗尔纲：《太平天国史稿》，上海：开明书店，1951年，第74页。

② 简又文：《太平天国典制通考》，第1873页。王庆成：《太平天国的历史和思想》，第506页；王庆成《天父天兄圣旨》，第151页。夏春涛：《天国的陨落——太平天国宗教再研究》，第44页；李泽厚：《洪秀全和太平天国思想散论》，《中国近代思想史论》，天津：天津社会科学院出版社，2004年，第8页。

③ 周伟驰：《太平天国与启示录》，第65、66页。

④ 《原道救世歌》：“第五不正为巫觋，邪术惑众犯天诛。死生灾病皆天定，何故诬民妄造符？作福许妖兼送鬼，修斋建醮尚虚无。自古死生难自保，岂能代祷保无辜？自古师巫邪术辈，累世贫穷天不扶。鬼人送鬼终惹鬼，地狱门开待逆徒，欲肥己囊增己孽，何不回头早自图？”见《太平天国印书》（上），第12页。

⑤ 参见 Robert P. Weller, *Resistance, Chaos and Control in China, Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen*, London: The Macmillan Press Ltd, 1994, p. 94.

⑥ Rudolf G. Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, Berkeley: University of California. 1982, pp. 11-17, p. 94.

⑦ 参见《浔州府志》，光绪二十三年，卷54、67a。

无强烈动作，而且可以看出降僮与《圣经》中先知传统或说方言传统的不同之处。因为，《圣经》中先知和说方言者不会获得神灵的性格特征和声音，先知只是上帝话语的传递者，他不会自己成为上帝，哪怕是暂时拥有其性格和声音。而这一点，不仅正是灵媒“代言”与先知“传言”之间的差别，也正是“天父天兄下凡”与《圣经》先知传统的相异之处。在《圣经》传统中，神确实曾降附于那些伟大的先知，但和巫不同，先知不是神灵附体的专家，他们不会借助钟鼓、舞蹈或麻醉而进入恍惚迷茫的状态。而且，先知也不是治病的巫医，不是引导亡灵走向另一个世界的死者的伴侣，尤其不是主持公开祭祀的祭司。^①

再次，我们目前是根据《天父天兄圣旨》文本来了解杨、萧下凡事件的，需要注意的是，此文本并不是对下凡事件的完整仪式记录，而经常是在简单地交代一下诸如“天兄劳心下凡”之后就开始对其言语（也即所谓“圣旨”）的详细记录。所以，“天父天兄下凡”事件是否带有激烈动作和一定的仪式过程，很难获得确证。如果真要找证据的话，我们从《天父天兄圣旨》中得到的倒是反证：萧朝贵在一次“下凡”过程中大战群妖，《天父天兄圣旨》中记载着他“左来左顶，右来右顶，随便来随便顶”的战妖实况和语录：“‘任尔妖魔一面飞，总不能走得朕天罗地网过也。’又曰：‘红眼睛，尔好汉就尚来！朕看尔尚变甚么怪！’战毕，天兄又谓南王曰：‘尔明天回奏尔主（引者按：指洪秀全），天下已太平，阎罗妖已打落十八重地狱，不能做怪矣！……朕回天矣！’”^②萧朝贵很可能在这样的“下凡战妖”过程中狂纵猛跳，倒地时受伤，也就是“战妖损破颈跌横”。^③连脖子都摔伤了，这应该可以证明天兄下凡时动作之激烈程度了。所以，以“下凡”的动作激烈程度来判定是否“降僮”是站不住脚的。

最后还有非常值得注意的一点。涿州地区的神灵附体中有一种形式，就是灵媒进入超自然世界（灵界），在那里展开与各种神灵交流说话的灵界之旅。^④这种形式在中国其他地区并不多见（比如，洪秀全的家乡花县就没有这个强大的传统），却盛行于涿州地区。这种形式与“丁酉异梦”之魂游天府非常相近，这也可能是此“异梦”在广西涿州比在洪秀全的家乡更容易被接受的原因。^⑤

的确，通过现有文献材料很难考证“天父天兄下凡”的“灵感”究竟来自哪个传统，然而，无论这种形式来源于涿州民间之降僮巫术，还是杨、萧、洪所理解的《圣经》先知传统，抑或二者之综合，“下凡”事件形成了“丁酉异梦”的再解释，并因其在涿州的独特文化空间里拥有足够的“群众基础”，而产生了强大的作用。我们不可忘记，《太平天日》版本的“丁酉异梦”正是洪秀全与杨秀清、萧朝贵在“天父天兄下凡”过程中互动的产物。而且，期间也出现过萧朝贵带领众小上天的经历。^⑥对“异梦”的再次解释因为深深契合了当地神灵附身的传统而获得了巨大的效力，因为“降神表演具有情感力量和美感”。^⑦不仅如此，洪秀全“丁酉异梦”中的人物身份问题在公众视线内得到了戏剧化的演绎。要使个人看到的异象产生公众效力，那么，对异象的解释就不能是独白，而必须使之成为公共事件。即便洪秀全自己解释了异象，或是和几个核心人物达成了关于此解释的共识，但异象还是需要被摆到公众面前。文本要公之于世，并且此解释需要在可被接受的象征寓言系统内得到证明。^⑧因而，对于“丁酉异梦”中人物身份之认同、关系之确认的具体演绎是理解“天父天兄下凡”的关键所在。

（二）关乎“身份”的戏剧性演绎

以下是发生在戊申年（1848）九月间“天兄下凡”时洪秀全与萧朝贵（“天兄”）的对话：

天王问天兄云：“天兄，我们天父身穿黑龙袍，小弟还记得也。但天父头上所戴，小弟却不得记得矣。”

天兄曰：“尔升高天，见过天父多少，尔就忘记乎？天父金须拖在腹，头戴高边帽，身穿黑龙袍，其坐装两

① 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年，第46页。

② 王庆成编注：《天父天兄圣旨——新发现的太平天国珍贵文献史料》，第84页。

③ 王庆成：《太平天国的文献和历史——海外新文献刊布和文献史事研究》，第218页。

④ 参见《涿州府志》，卷54、67a。

⑤ Robert P. Weller, *Resistance, Chaos and Control in China, Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen*, p. 72.

⑥ 《天父天兄圣旨》，第209页。

⑦ Robert P. Weller, *Resistance, Chaos and Control in China, Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen*, p. 72.

⑧ Rudolf G. Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, p. 26.

手覆在膝。”天王曰：“天兄，小弟在狮旺遇难时，见无数天使来救小弟。”天兄曰：“那时不是差兵将救尔，恐尔难矣。”

……

天兄基督又谕天王曰：“洪秀全胞弟，星宿说及龙妖，尔还不觉乎？海龙就是妖魔头，凡间所说阎罗妖正是他，东海龙妖也是他，总是他变身，缠捉凡间人灵魂。尔当前升高天，同天兵天将战逐这个四方头红眼睛妖魔头，就是他。尔今就忘记乎？”天王曰：“微天兄说明，小弟几不觉矣。”^①

这两段对话活脱脱一出舞台戏剧：天王不记得天父头上所戴，萧朝贵就代下凡之天兄重申了天父的相貌着装和坐姿，语气中还略带责备。之后，“天兄”又重申了妖魔头就是龙妖和阎罗妖，以及天上战妖的场景。“天兄”对于天上异象的重申和细节描述不仅起到了确证“丁酉异梦”真实性的作用，而且还借助“反复”这种修辞手法加固了“异梦”中“神—妖”的对立身份定位。身份是权力的源头和象征，“天父天兄下凡”正是通过对于身份规定的不断戏剧化演绎而架构和调整太平天国的权力结构。上述天兄下凡的记录是在戊申年（1848）九月间，两个月后的十一月中旬，萧朝贵也和洪秀全一样在梦中登天，并宣谕了他的“戊申异梦”：

天兄谕天王云：“洪秀全胞弟，朕欲带朝贵登天，好否？”天王曰：“正好也。”天兄登时带西王登天。约有一时，天兄谕天王曰：“洪秀全胞弟，朝贵登天有几久乎？”天王曰：“颇有一时。”天兄曰：“既有一时，便差他下天。他醒来，尔问他所见如何，他便说尔知矣。”西王既醒，天王问曰：“妹夫，这等好睡，尔有何所见乎？”西王曰：“我同天兄从东方这条大路登天，遇见天父上主皇上帝在路上，头戴高边帽，身穿黑龙袍，金须拖在腹，吩咐我曰：‘萧朝贵，尔醒来要问洪秀全，从前登高天是从东方这条大路否？’我应曰：‘诺。’天父上主皇上帝又曰：‘洪秀全是我子，有其父必有其子。我性烈，他性亦烈。但朕性烈在天上，他性烈现在凡间。尔要劝他不可十分性烈。要看事来，要发令才好发令也。’俄而行到天门。天父上主皇上帝将我手指妖魔与我看。看见这般妖魔个个头低垂，不敢仰视。即这个四方头红眼睛之妖魔头，亦甚恐惧畏缩焉。天父上主皇上帝又使我同天兵天将钢手桥。后差我下天，吩咐我曰：‘尔醒来要将此情说洪秀全知。’我应曰：‘诺。’于是仍从这条路下，忽然就醒矣。”^②

在这段“戊申异梦”叙事中，萧朝贵也走了洪秀全“丁酉异梦”所走的“东方大路”升天，天父上主皇上帝“头戴高边帽，身穿黑龙袍，金须拖在腹”的形象和“四方头红眼睛”的妖魔形象都被重申。有意思的是，这里出现了两个细节，一是天父上主皇上帝谈到自己和洪秀全的“性烈”，说“洪秀全是我子，有其父必有其子”，这样一来，不仅洪秀全是天父之子的身份通过再次确认，且其暴烈的性格以及因此而产生的后果也得到了合法化；二是萧朝贵在天廷和天兵天将摔跤（即“我同天兵天将钢手桥”），这不禁让人想到《圣经》中雅各和天使摔跤的故事。太平军印制发行的第一套《圣经》是郭士立翻译的《创世记》第1章到28章，从上帝创造天地到雅各梦见天梯结束，而不是全本50章《创世记》。从这点可以看出太平军对雅各之“梦”的重视，而这种在梦境中展开的灵异之旅也是涿州地区附体活动的常见形式。

“天父天兄下凡”的表演功能是显著的。^③这些附体活动在众人面前“演出”，使神灵通过灵媒的语言和动作，把自己的能力活泼泼地展示出来。观摩群体也被这种癫狂的出神状态所感染，甚至成为其中一员，而灵媒也由此获得克里斯玛力量。在“天兄天父下凡”的过程中，一方面，通过提醒洪秀全天父的样子等，“萧朝贵与洪秀全在‘共享’或‘共同创作’一些知识或‘记忆’”，^④而他们“共享”或“共同创作”一些“记忆”的指向乃是要强化“丁酉异梦”中各种人物的身份和彼此之间的关系定位；另一方面，这些附体表演亦帮助灵媒在克里斯玛力量中构建、确认并巩固其作为群体领袖的身份。事实上，杨、萧二人正是通过神灵附体而进入上帝会的高级领导层的。从这个意义上来说，“下凡”事件是对具体身份

① 王庆成编注：《天父天兄圣旨——新发现的太平天国珍贵文献史料》，第4—5页。

② 王庆成编注：《天父天兄圣旨——新发现的太平天国珍贵史料文献》，第6—7页。

③ 《天父天兄圣旨》中记载着许多具有强烈表演特点的附体仪式，通过这些记录，我们也可以发现，太平天国的“下凡事件”和广西地区的神媒附体活动基本相似。比如：萧朝贵（天兄）持“云中雪”斗妖（第210页），这与典型的驱魔仪式非常接近。

④ 周伟驰：《太平天国与启示录》，第129页。

内涵的戏剧性演绎。

当然，这种身份演绎必须符合洪秀全等人的神学象征寓言系统，并不是所有人都可以任意获得拥有权力之“身份”的。在太平天国资料记录中，自 1848 年起，神灵附身事件有二百多起，这应该是被记录下来的极小部分而已。那段时间里，上帝会出现了众星宿下凡的盛况，然而这样一来，对于神圣事件的解释权也泛滥成灾，大量附体使得制度性的控制和某种占主导地位的解释变得几乎不可能实现。到 1849 年，上帝会内部仍然有许多人自称星宿“降托”，于是，天王求助于天兄，“不准各星宿讲话”，不准“妖宿作怪”，不准妖魔降托在某些人身上。^①也就是说，从 1849 年开始，洪秀全将神圣发言权限定在杨、萧二人，天父天兄在经常性的“下凡”中来判断上帝会各种“星宿”，控制“乱言”。^②他们“自言自语”地表演其“神圣解释”，被他们判为“妖孽者”，轻则遭受鞭笞，重则处以极刑。^③“下凡”不仅控制“乱言”，而且还通过展开审理罪犯的神圣律法空间来惩处“异己分子”。在此过程中，“天父”“天兄”常能“指出迭次真情”，展示其“天眼恢恢，真神难欺”“无所不能、无所不在、无所不知”的神性。^④

“下凡”事件也同样通过身份确定而规定着上帝会成员的权力等级：1848 年天兄初次下凡不久后，冯云山、杨秀清是“有三个星出生”的，而萧朝贵“有二个星”。^⑤这种神人关系交织的身份演绎在太平天国运动历史中呈现出光怪陆离的景象，使得原本错综复杂的权力关系更加扑朔迷离：洪秀全是“日头”下凡，一辈子都是这个下凡身份，杨秀清等人是亮度不等的“星宿下凡”。“天兄”萧朝贵在 1852 年战死之后，杨秀清开始不仅继续为“天父”传言，而且洪秀全以“圣神风”（太平天国将“圣灵”翻译为“圣神风”）“劝慰师”相称。^⑥这样一来，杨既为上帝代言，又是圣灵，便在“三位一体”中占了两位。奇特的是，太平天国的“三位一体”是可以随机变动的，这“三位一体”也可以是上帝的三个孩子——耶稣、洪秀全和杨秀清三兄弟：“至圣灵东王也，是上帝爱子，与太兄及朕同一老妈所生，在未有天地之先者，三位是父子一脉亲。”^⑦其间的玄机绝对不是源自基督教的“三位一体”教义，也不纯粹出自洪秀全对《启示录》的误读，而是洪、杨等人之间微妙的权力架构体系。

通过对解释权的控制，上帝会消灭了杂多的声音，最终形成统一而稳固的解释性团体：洪秀全 1837 年的梦境成了《太平天日》中的“丁酉异梦”，天父、天兄和天王的领导层得到确立，上帝会也终于转换成了具有全新政治可能性的太平天国。不过，成也萧何，败也萧何。在定都天京之后，杨秀清继续“出演”“天父”，但却越来越暴露出利己之心，“下凡”戏剧终于包藏不住人类权力贪欲的祸心，在天京事变中异常血腥地演出了一幕权力争夺的惨剧。^⑧

四、洪秀全等人的本土意识层累与“丁酉异梦”的身份原型

通过以上分析，我们已经看到，《太平天日》中“天妈”“天嫂”“天兄”“天弟”这些“神圣大家

① 王庆成编注：《天父天兄圣旨——新发现的太平天国珍贵史料文献》，第 141—142 页。

② 如乙酉年十二月十九日天兄降凡：“天王曰：‘天兄，据小弟看，降托一点等各星宿，总是奸心帮妖。帮妖便是妖。天兄，尔是天父封尔为天下万国救世主，又是小弟同胞大哥，要转奏天父老亲爷爷，不准各星宿讲话，总要把稳大权也。’又如庚戌年正月初二天兄降凡，洪秀全说：“天兄，降托一点口讲这妖宿，十分可恶。尔是小弟同胞大哥，要转奏天父，拿稳大权，永不准妖魔作怪也。”《天父天兄圣旨——新发现的太平天国珍贵史料文献》，第 29、32 页。

③ 如庚戌年二月二十八日天兄下凡惩戒谢享礼等乱言，同年八月初九日严行戒责范世光辩言乱真《天父天兄圣旨——新发现的太平天国珍贵史料文献》，第 43、70 页。

④ 比如“周锡能案”，参见《天父下凡诏书》，《中国近代史资料丛刊·太平天国》一，第 7—20 页。

⑤ 王庆成编注：《天父天兄圣旨——新发现的太平天国珍贵史料文献》，第 132 页。

⑥ 史景迁：《太平天国》，第 284 页。

⑦ 《太平天国史料》，北京：中华书局，1955 年，第 85 页。

⑧ 本文同意 Robert P. Weller 的观点，他认为：“天父下凡”的失效不仅仅因为杨秀清的“演技”越来越糟糕，还由于处于长江中下游地区的南京与广西有着非常不同的文化情境。简而言之，神灵附体的表演在南京地区可能遇到了更老练世故的观摩者。附体不再是一种流行的组织手段，不能如其在广西那般适应与调整当地传统，故而失去了其主要价值。这也可以解释为何太平军离开广西、湖南等巫风盛行之地后就开始丧失其真正的群众基础。Robert P. Weller, *Resistance, Chaos and Control in China, Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen*, p. 104.

庭”中的人物并非主要来自洪秀全对《启示录》的误读，而是对《启示录》的误读确证了洪秀全等人对“异梦”中人物身份的认同。要进一步分析，这种身份认同是基于对《劝世良言》和《启示录》的解读，更是源自洪秀全本人原有的意识层累，即皇权意识和家族群体性意识。因为对任何一种宗教的接受远不止于接受一种教义系统那样简单。教义系统永远只是信仰的知识论形式，而不是信仰者意识的真实呈现。因为真正的信仰必是扎根于某种生活的意图和出路，并建立某种自我的图像，它必然包含着生物学、心理学、仪式、制度和所有生活方面的层累，这才能构成符号丰富的象征意义。

（一）天父与妖魔的原型

按照太平天国宗教理论，帝是天下凡间的“大共之父”，世人都是他的子女，“上帝原来是老亲”。^①太平军首领在告诫教徒时，常用“高老”这个怪名称呼上帝，如此一来，国事政务就成了家务事的延伸。^②在这样一位伦理化特征非常明显的上帝身上，体现着中国的父权家族本位模式。“丁酉异梦”中那位“披金发，衣皂袍”“身穿乌龙袍，金须最长施肚脐”的皇上帝：公义、易怒、嫉邪并乐于征战。这个皇上帝与中国传统信仰中的男神具有相似的特点，他们大多是对国君及其辅弼功臣形象的模拟：这些男性神的地位越高，神力也越卓越，而同时也越威严甚至冷酷。德国汉学家鲁道夫·瓦格纳推测洪秀全在梦中看到的天父形象来自民间玉皇上帝的形象，因为虽然“玉皇大帝的胡子短，且手不放在膝盖上”，但“玉皇上帝的肖像与洪秀全的描述很像（黑袍子），而且天堂也是美女如云，仙乐缭绕。而迎接洪秀全的雄鸡是传统民间信仰中雷公的形象，雷公正是玉皇上帝的侍卫之一”。不仅如此，“在确认其与上帝的父子关系后，洪秀全是在玉皇上帝生日那天向天父供奉茶果米面等”。^③这位以玉皇上帝为原型的天父皇上帝与《旧约》中那位威严而烈怒的上帝具有相似性。而且在《劝世良言》中，梁发又描绘了这位上帝的强力性格，所以“异梦”中的原型就从基督教文本中获得了形象支持。洪秀全本人也在获得“父子关系”的认同后，有意识地与这一形象保持外表与内在的一致。比如，《太平天国起义记》记载洪秀全病愈后，“其人性格与外貌日渐改变，彼之品行谨慎，行为和蔼而坦白……步履端庄严肃”，“恶人威而避之，而忠诚者趋与交游也”。^④更有记载指洪秀全性情刚烈，且此性烈乃酷似天父。^⑤而从“天兄”萧朝贵对“天父”形象的再诠释来看，其在“天兄下凡”事件中所指出的“金须拖在腹，头戴高边帽，身穿黑龙袍，其坐装两手覆在膝”的形象大致符合两广地区民间信仰中的“北帝”（亦即真武帝、玄天上帝）形象，而与洪秀全最初所指称的玉皇上帝有所区别。这其实是杨秀清、萧朝贵以他们在广西地区的本土意识，来调整洪秀全那个比较缺乏“地方特色”的玉皇上帝形象的过程。与玉皇上帝作为灵界最高统治者的身份不同，北帝则不仅拥有清晰的地方保护神身份，同时还包含了多重的诠释可能性：北帝既是北极星之神和祖先神，又是水神和死亡之神，且与朱元璋又有“特殊关系”。以当地人所熟知的北帝形象来诠释天父皇上帝，其意义在于救世情节的发生和神圣空间的确立，即至高神遵守“承诺”，通过洪姓拯救者的现身，为信众打开了通向天界的道路。^⑥

对于妖魔的理解同样是基于洪秀全等人的原有意识结构。夏春涛总结了太平天国文献中对于“妖魔”的37种称呼。^⑦在中国传统观念中，蛇并不具有“魔鬼”的象征，因此，洪秀全在《原道觉世训》中说：“阎罗妖”就是上古的“老蛇妖鬼”所变，因为妖魔“能变得十七八样”，故在近代他改装为阎罗王的形象，以利其迷惑缠捉凡间灵魂。这又是洪秀全将蛇妖移入自己意识脉络中的一个实证。^⑧鲁道夫·瓦

①《太平诏书》之《原道醒世训》，《太平天国印书》（上），第16页。

②如庚戌年正月初四，天兄下凡时说：“认得洪秀全，便见高老；认得冯云山、秀清、朝贵等，便见高兄。”《天父天兄圣旨——新发现的太平天国珍贵史料文献》，第34页。

③Rudolf G. Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, pp. 34-35, p. 33.

④《太平天国起义记》，第843—844页。

⑤《天父下凡诏书》，第24—25、37—38页。

⑥参见石鹏：《重构圣显：太平天国事件的宗教学研究》，清华大学博士学位论文。

⑦夏春涛：《太平天国宗教》，南京：南京大学出版社，1992年，第64—66页。

⑧杨碧玉：《梁发〈劝世良言〉一书及其对洪秀全的影响》，台北：《复兴岗学报》2004年第80期。

格纳还具体论证了民间善书《玉历至宝钞》与太平天国信条之间可能的联系,认为《玉历》中描述的各种神妖形象,特别是地狱中各种妖魔的形象,对洪秀全“异梦”产生了影响。^①洪秀全自幼在官禄埭,不可能不接触广东民间的各方神明,并以各种方式祭拜神明。^②与洪秀全一样处于当时浓厚的广东民间信仰氛围之中的洪秀全之父,当时还“以为其咎乃在堪舆师误择不吉利的坟地以葬其先人所致也,于是延请巫道法师回家作法逐鬼”。^③可以这样说,在正式接触到《劝世良言》之前,广东花县地区民间信仰中的神明形象沉潜、积淀于洪秀全的意识层累中,而在其病中“异梦”里得到一种爆发性的表述。

(二) 皇权与家族群体意识

德国学者魏克德在研究太平天国文献之后得出如下结论:“论述耶稣基督、耶稣基督的身世以及他的门徒的行为的《新约全书》,洪秀全主要是在证明他是耶稣基督的兄弟时才用。我们看不出他对耶稣基督的实际目标有什么真正的认识,也看不出他对耶稣基督的品格……有什么理解。”^④本文并不认为魏克德正确地判断了洪秀全使用耶稣这个形象的潜意识,因为他没有理解太平天国视野中的皇权意识及家族群体性意识指向。洪秀全称耶稣为“天兄”,有时候也叫“太兄”,因为耶稣也被认为是“太子”。洪秀全在对《马太福音》的注释中称“太兄是上帝之子”,“太兄明明自证是上帝之子”,又称“云中出声,基督为上帝太子显然”^⑤。可以肯定的是,洪秀全给耶稣的恰当称谓是“皇太子”,他的逻辑应该是这样的:“此时此地,他被上帝任命为统治者以太平天国来统治世界,正像很早以前耶稣被指定为统治者统治犹太国一样。作为上帝的第二个儿子,洪秀全是继耶稣之后来统治整个王国的。耶稣统治过犹太,但后来被杀了。而今统治整个王国的角色就落到了耶稣的幼弟身上。”^⑥这里显现的是典型的中国皇权继承模式。其本意不在于耶稣,而在于耶稣的身份,它构成洪秀全和其他太平天国将领的身份依据。和皇上帝一样,耶稣其实就是国家权威的象征。

在“丁酉异梦”的诸多版本中,耶稣的出场从来不以其十字架救赎为指向,而变成了洪秀全本人作为“天王”出场的一段铺垫、一个引子。洪秀全甚至因为耶稣没有儿子,根据“不孝有三,无后为大”的观念将自己的儿子洪天贵福“慷慨”地过继给了这位长兄耶稣。这是一处明显以中国传统家族伦理来演绎异梦人物身份的地方,也是太平天国宗教具有中国民间信仰之“人伦性”特质的一个重要例证。我们知道,在中国民间信仰体系中,各种神灵都有自己的名字、妻室及儿女。^⑦与之不同的是,在基督教中,对家族关系的强调是被刻意削弱的,“以耶稣基督为救世主的基督教象征倾向于在其救世性削弱家族关系的重要性”^⑧。《圣经》记载着这样一件事:耶稣在一个屋子里讲道时,他的母亲和弟兄在外面打发别人去叫他。那些人对他说道:“看哪,你母亲和你弟兄在外边找你。”耶稣基督回答说:“谁是我的母亲?谁是我的弟兄?”就四面观看那周围坐着的人,说:“看哪,我的母亲,我的弟兄。凡遵行神旨意的人,就是我的兄弟姐妹和母亲了。”(《马可福音》3:31-35)从耶稣的这段表述来看,他看重的并不是基于血缘关系认定的兄弟姐妹和父母亲长的身份与关系,他的标准在于“遵行神旨意”,这个奇特新异的标准显然突破了人们惯常理解的亲缘界定,而第一次将亲缘关系扩展到超乎血缘血统的范围中。耶稣的这种突破曾在当时的犹太社会产生了“一石激起千层浪”的效应,而在 19 世纪中期的中国则以另外一种意识形式重新进行弥补。两千多年的儒家文明特别强调家族性,“以家庭中基本的对待关系作为其救世观的出发点”^⑨,这

① Rudolf G. Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, pp. 50-51.

② 史景迁:《太平天国》,第 46—47 页。

③ 《太平天国起义记》,第 842 页。

④ 魏克德:《对洪秀全“基督教”信仰的几点看法》,北京太平天国历史研究会编:《太平天国史译丛》第 1 辑,北京:中华书局,1981 年,第 283 页。

⑤ 《钦定前遗诏圣书》之“马太福音”第八章、十一章、第十七章,参见《续编》(一)第 122、126、133 页。

⑥ 托马斯·H·赖利:《上帝与皇帝之争——太平天国的宗教与政治》,李勇等译,上海:上海人民出版社,2011 年,第 105 页。

⑦ 如灶神姓张,灶神之妻灶王奶奶字卿忌,有六女。土地爷爷也有土地奶奶,连玉皇大帝还本姓张。如此人情味十足的神灵在中国俯首即拾。

⑧ A. 马塞勒等:《文化与自我——东西方人的透视》,任鹰译,杭州:浙江人民出版社,1988 年,第 254 页。

⑨ A. 马塞勒等:《文化与自我——东西方人的透视》,第 254 页。

种儒家文化（当然包括浸润于这种儒家文化中的整个民间文化）都有深厚的群体性意识，任何关于个体的符号都不只是个体的，任何个体的符号其实是某个团体的心理和意象。太平宗教塑造了一个巧妙的“人间基督”的符号形象，他在家族伦理和传统民间伦理范围内，均被赋予血统论意义上的权力传承之合法性。这种通过重新塑造耶稣基督形象内涵的家族伦理形式，确实重塑了基督教的内在规范。基督教中原先指向的耶稣基督之救赎的位格特性成了从天父上帝获取家族伦理和权力承载的世俗之维，耶稣基督在这里只具有拨付的意义。基督教范围内的耶稣基督突破血缘关系的传统，在这里被中国民间家族关系和皇权继承之传统重新填补。而此种神人交织的家庭关系也势必使得天意与现实训令相混杂，比如，萧朝贵想让妻子更听话，就以耶稣的身份要求洪秀全的“御妹”顺从丈夫。^①

可见，洪秀全等人在解读“异梦”时添加了许多《圣经》中完全没有的家族伦理意味，并按照纯粹中国的方式为耶稣确立继承人。这当然不是洪秀全刻意为之的一个要篡改基督教的“阴谋”，而是身处其境者不自觉的一种文化表达。从洪秀全的原有文化意识出发，《圣经》中的耶稣被认同为洪的天兄、基督新妇之喻被误读为天兄有妻儿，以及大红龙所要吞吃妇人的孩子们就是上帝的许多孩子，都是符合洪氏逻辑的。与此同时，洪秀全读到的第一本关于基督教的书籍《劝世良言》，也是由一位长期浸润在中国民间文化氛围里的华人基督徒撰写的，《劝世良言》的“本土性”特征也恰好吻合并强化了某些洪氏逻辑。

（三）“差遣”的空间复数形式

在“丁酉异梦”中，耶稣基督受天父差遣的救赎行为已经被转移成了洪秀全自身道统之合法性的关键词。这成为太平天国宗教引入中国民间文化传统的关键，并一以贯之地以此传统为轴心来塑造另类的“救赎”。当耶稣基督的“救赎”意义被篡改后，“救赎”变成了一个迎接上帝震怒的循环往复的环。在这个环形结构中，“异梦”宣称了继耶稣之后的另两次救赎：“天王”洪秀全成为继“天兄”耶稣之后的第四位救赎者，而“东王”杨秀清则充当了第五位。一次性永恒救赎的落空必然导致多次赎罪的进行，起点是上帝的愤怒，解决之道总是临时的。这个环状结构让人重新回到了耶稣诞生之前的犹太传统，进入到周而复始的赎罪轮回中。

洪秀全既然是通过家族谱系和社群伦理来诠释耶稣基督的，那么耶稣基督的代赎之爱就不再是整个谱系之爱的象征，因为在极具人伦性的民间儒家伦理中，父才是伦理的裁决者和主导者。在“丁酉异梦”中那位伦理化特征非常明显的皇天上帝身上，体现着中国的父权家族本位模式。这就把爱与男性社会的结构联系起来，而“差遣”的“经世”也因此成了力量的象征，由“经世”而表述的“委托”成为男性的符号。在宗法制度与长老权威无所不在的中国近代社会，将上帝理解为“仁爱的父亲”恐怕是件颇有难度的事。仁爱始终是与威严、统治的刚性联系在一起的。从玉帝到关帝，中国的男性神界充满了刚强、暴烈与战事。在阅读《劝世良言》和《圣经》（特别是《旧约》）时，洪秀全更多地寻求其中烈怒的上帝所获得的形象支持，而对其中描写上帝之爱的部分则视而不见。《圣经》的象征性语言，尤其是《旧约》的语言符号，完全被洪秀全误读。当《旧约》试图从愤怒的角度显示出上帝的忧伤呼告时，洪秀全则强化了其天威莫测，而天威莫测通常是强力的显示。这种对于强力神的推崇也同样是涿州地区原有民间信仰传统的显著特点，所以洪秀全在显示了一系列“神迹”，特别是在捣毁甘王庙之后，韩山文的《太平天国起义记》记载说他一下子“声誉大起，信徒之数加增更速”。^②对当地人而言，这是上帝神力在他们自己宗教传统中的一种证明。这个“上帝”成为当地民间信仰系统中的又一个强力神灵。

至于《新约》中的耶稣基督，其形象不仅表现为爱之怜悯，甚至还表现为软弱。要注意的是，真正的怜悯必是软弱的。怜悯不是出于道德上的优越感，不是权力和财富上的强势；怜悯是共同地承担对方的痛苦，而这个痛苦却不是承担者应当具有的。基督之爱表现为软弱之爱，是说那样一种痛苦真正地进入到了那主动承担者（耶稣基督）的内心。由此软弱是一种很单纯的东西，那种单纯是神性的力量。犹太基督教

^① 史景迁：《太平天国》，第162页。

^② 《太平天国起义记》，第860页。

对软弱之爱有极为深刻的理解，正在于要显明耶稣基督差遣后面的爱乃是通过忧伤和单纯来表达的存在属性。单纯是爱之弱小的外表，但实际上又是抗拒强力的内在。基督教传统还把耶稣基督的爱之权柄进一步诠释为：他的权柄遭到他所被差遣去的世界（国度）之剥夺，以此真切地显示出耶稣基督差遣之爱所具有的怜悯的深度乃是上帝的深度。洪秀全显然没有体会出这种特殊的爱。他否认“登山宝训”传达了绝对的救赎原则，认为“过于忍耐或谦卑，殊不适用于今时，盖将无以管镇邪恶之世也”。^①正如象征虽然本质上不同，然而表象上类似，在洪秀全那里，爱作为权力的位移具有了在概念层面被予以并置和移位的可能。

由此，从“差遣”之“爱”的不同角度，耶稣的“差遣”可以被理解为时间性的，也可以被理解为空间性的。前者通过永恒之神取肉身成为耶稣基督，而显示“差遣”乃同时具有永恒和时间的真实性。因着爱，耶稣基督的时间性具有永恒之重。空间性理解则源自人类的权力生存意识，强调的是夺取属于自身的生存空间，使自己从被剥夺的状态中剥夺出来，从而成为对于他人的剥夺者，因此“差遣”之经世就很容易被赋予充分的空间性意义。因此，古今中外，将耶稣基督之“差遣”做空间性理解者不乏其人，远不止太平天国的洪秀全们。^②洪秀全们具有中国特色的空间性理解，在于他们的“空间性”里加入了对神圣家族的理解与男性之神的空间性据有结构。在中国民间信仰意识中，男性之神是位置性的符号。他们居于秩序的某一环节或者说某一位置，是该位置的象征，从而成为权力的象征。当神的身份通过位置表达的时候，空间就被塑造为权力的占据。由于权力经常通过秩序被暗示，神就被作为功能性和角色性的存在得到安排。“差遣”本身就具有安排的意思，而安排则体现了权力的运用。中国民间信仰通常把位置性的排列与力的象征联系起来，这种依据位置性符号所关联的“力”（不管是权力、功力还是其他什么）就成了身份的确据，而不是爱的象征。正是因为如此，洪秀全认为《圣经》中的“天国迩来”之“迩”指的是空间性的“近”，于是说：“天国迩来，盖天国来在凡间，今日天父天兄下凡创开天国是也。”^③此“天国迩来”在 1854 年麦华佗等人和杨秀清的争论中就出现过，麦华佗说“天国”是指彼世而非此世。后来洪孝全又与罗孝全争论说：“朕来乃是成约书，朕验福音在斯乎。天国迩来今真来，哥至如贼确不诬。在地如天圣旨行，三即是洪认得无？”^④他牢牢抓住“天国迩来今真来”，在随后给诸多西方人的“诏书”中一次又一次地强调空间视野中“天国”之“已临”，比如在 1858 年的《赐英国全权特使俄尔金诏》中说：

天父上帝真上帝，天兄耶稣真天兄，爷哥带朕坐天国，扫灭邪神赐光荣，西洋番弟听朕诏，同顶爷哥灭臭虫。……天国迩来今既来，西洋番弟把心定，朕前上天见爷排，万国扶朕在天台。^⑤

由于“差遣”观念由“爱”的经世向“力”的经世的位移，耶稣基督的救赎之终末性让位于诸神（诸子）不断解困的循环性以及世俗王国的建立，代赎让位于化解危难和王权的代理，“差遣”之时间性的单数形式则让位于“差遣”之空间的复数形式。民间生存意识既然基于空间呈现的复数形式，那么诸神降临也是复数的，其“救赎”的所指和能指也必是具有空间性之复数形式的。

五、小结

梁发的《劝世良言》是验证“异梦真值”的重要凭据，也是洪秀全等人用来释梦的基督教根据之一。它为“异梦”中出现的人物提供了身份确认，而其中最关键的环节在于洪秀全本人与上帝所确立的血缘关系，也即洪秀全对于自己是上帝亲生儿子的身份认同。《启示录》是第二个给“异梦”提供了诠释性支持的基督教文本，特别是贯穿《启示录》全篇始终的“神魔争战”故事与洪秀全“丁酉异梦”中“斩邪留正”的情节十分相似，所以在文本互涉中进一步巩固了洪秀全关于“神魔对立”的世界观。对于“异梦”的解释最后在《太平天日》中定型，而《太平天日》正是洪秀全与杨秀清、萧朝贵在“天父天兄下凡”过

①《太平天国起义记》，第 864 页。

② 诸如十字军东征、天主教与新教之间的宗教战争等历史事件，虽然形成因素复杂，但其背后都多多少少受控于对救赎的空间性理解。

③ 洪秀全《批〈马太福音书〉第五章》，见《续编》（一），第 117 页。

④《洪秀全集》，广州：广东人民出版社，1985 年，第 205 页。

⑤《洪秀全集》，第 191 页。

程中互动的产物。“天父天兄下凡”事件有着非常复杂的宗教文化背景和权力构成因素。虽然通过现有文献材料，很难确切考证“天父天兄下凡”的“灵感”究竟来自广西当地降僮巫俗还是《圣经》先知传统，但是，可以肯定的是，“天父天兄下凡”使得“丁酉异梦”中各种人物的身份内涵在公众场合得到戏剧性演绎，“下凡”事件形成了“丁酉异梦”的再解释，而这一再解释与广西独特的文化空间特质完全吻合，所以在一个可被接受的象征寓言系统内得到了高度证明，这就使上帝会新的领袖团体获得了极其强大的克里斯玛效应。

对于“丁酉异梦”的身份认同性诠释受到《劝世良言》和《圣经》，特别是《启示录》的影响，然而，此诠释更是源自洪秀全本人原有的意识层累，包括其皇权意识和家族群体性意识。洪秀全等人原有意识结构中的中国男性至高神（如玉皇大帝、北帝）是其“异梦”中的原型形象，由于《旧约》中也有威严而烈怒之上帝形象，《劝世良言》中亦描绘了上帝的强力性格，所以洪秀全的解读就强调了他所看到的这种“相似性”，“异梦”中的原型便从基督教文本中获得了形象支持。

在基督教传统中，耶稣基督的“差遣”是一次性的，因为他是上帝的独生子。太平天国宗教则通过重新设置神圣家族的方式，把这种一次性的“差遣”转化成复数的形式。在“丁酉异梦”中，耶稣基督的“差遣”被转变成了引介性的东西，被转移成了洪秀全自身道统之合法性的关键词。它是太平天国诸领袖，例如洪秀全和杨秀清等人，被“差遣”的一个环节。拜上帝会对救赎之“差遣”采取了源自人类权力生存意识的空间性理解，“差遣”之经世很容易被赋予充分的空间性意义。由此，拜上帝会关于“差遣”理解的差别根源于神功崇拜意识，作为太平天国宗教思潮的社会意识之深层来源，通过“另外一种形式”的基督教而在 19 世纪的中国大地上得到呈现。

（本文为国家社会科学基金项目“耶稣基督形象与民国现代性话语研究”（17BZJ057）、上海市教育委员会曙光计划项目“清末民初现代性语境中的耶稣基督形象”（17SG28）的阶段性成果）

（责任编辑：张曦）

An Intertextual Research on “Dingyou Dream”

CHU Xiaobai

Abstract: Dingyou Dream is one of the most critical historical events in studying Hong Xiuquan and the religion in the Taiping Heavenly Kingdom. The only way to understand its religious consciousness is to interpret the texts of this dream and the various events of spirit mediums related to it. Based on the theory of intertextuality, this article examines how the different texts of Dingyou Dream present the concept of subject identity, Hong's theory of redemption and the power system of Taiping Heavenly Kingdom. In a deeper sense, it is the local consciousness about imperial power and family group that determines Hong and other Taiping leaders' misunderstanding of Christian texts, and thus forms the special theological thoughts and religious practices.

Key words: Hong Xiuquan, Taiping Heavenly Kingdom, Dingyou Dream, intertextuality, concept of identity, local consciousness