



The Biblical Library
圣经图书馆

古希腊-罗马文明： 社会、思想和文化（上）

BACKGROUNDS OF EARLY CHRISTIANITY

[美] 弗格森 著
李丽书 译



The Biblical Library
圣经图书馆

古希腊-罗马文明： 社会、思想和文化（上）

——早期基督教背景

BACKGROUNDS OF EARLY CHRISTIANITY

[美]弗格森◎著
李丽书◎译

华东师范大学出版社

三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。

——刘勰《文心雕龙·宗经第三》

圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。

——《提摩太后书》3:16

圣经图书馆

The Biblical Library

主编

Chief Editors

杨克勤 梁慧

K. K. Yeo, Hui Liang

学术顾问委员(以中文姓氏笔划为序)

Academic Advisory Board (in the order of the number of strokes in Chinese surnames)

贝尔(美国海涵学会) David Baer (Overseas Council, USA)

朱厄特(德国海德堡大学) Robert Jewett (University of Heidelberg, Germany)

刘小枫(中国人民大学) Liu Xiaofeng (Renmin University of China, PRC)

克拉兹(德国哥廷根大学) Reinhard Gregor Kratz (University of Göttingen, Germany)

克莱因(以色列巴伊兰大学) Jacob Klein (Bar-Ilan University, Israel)

麦格拉思(英国牛津大学) Alister McGrath (Oxford University, UK)

帕特(美国范德比特大学) Daniel Patte (Vanderbilt University, USA)

佩杜(美国布莱特神学院) Leo G. Perdue (Brite Divinity School, USA)

罗宾斯(美国爱默瑞大学) Vernon Robbins (Emory University, USA)

卓新平(中国社会科学院) Zhuo Xinping (Chinese Academy of Social Sciences, PRC)

杨慧林(中国人民大学) Yang Huilin (Renmin University of China, PRC)

赵敦华(中国北京大学) Zhao Dunhua (Beijing University, PRC)

柯林斯(美国耶鲁神学院) John J. Collins (Yale Divinity School, USA)

威瑟林顿(美国阿斯伯里神学院) Ben Witherington III (Asbury Seminary, USA)

格斯滕伯格(德国马堡大学) Erhard S. Gerstenberger (University of Marburg, Germany)

朗曼(美国威斯蒙特学院) Tremper Longman (Westmont College, USA)

萨肯菲尔德(美国普林斯顿神学院) K. D. Sakenfeld (Princeton Theological Seminary, USA)

温特(澳大利亚麦考瑞大学) Bruce Winter (Macquarie University, Australia)

奥登(美国德鲁大学) Thomas C. Oden (Drew University, USA)

圣经图书馆

主编：杨克勤 梁慧

缘 起

自西学入华以来，中国文教体制分崩离析，中国学人一直无法回避的问题：西方文明如何轻而易举割断我们的学统，终止了我们的道统。中西之争的题域一直困扰着我们。其实，中西文化各有其哲学思想、伦理道德及宗教文化之渊源，而这些渊源无不以古雅圣贤经书为开端和基石，形成经典。所谓“经典”，系指一种影响悠久文明形态走向的文本源头，蕴涵先知圣贤的智慧，其历经时间的长久考验，仍然能作用于今天的世界共同体与文本进行生命交汇，具有孕育一种重植根基、重温知新、重现思想的能力。刘勰《文心雕龙》道：“三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”（宗经第三）“经典”的魅力在于它隐含宇宙秩序的永恒原则，背负磅礴的天理及诚意，其理想和认知超越了所起源的历史人文环境，构筑了现代社会、经济和文教体制的重要基础。因此，倡导以经典为基础和以文本为依据的主要目的：一、避免对古文化“道听途说”或“皮相论据”；二、以治经方法回归原典，重拾学统学理，从中取得借镜，在与圣贤的席谈中，寻索真知灼见，破解“中西之争”之伪；三、回归经典意味当下，我们要从“中西之争”的题域回归“古今之争”的视域，进而通达“古今之变”。

西方文明的最重要基石之一是圣经。本丛书“圣经图书馆”以希伯来和基督宗教正典文本为经，以人心并大道的普世共通性为纬，勾勒整全西方文明的基础图景，诚如宋儒陆象山云：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。”（《象山先生行状》）虽然这些经典的思想源流、历史演进和影响主要在西方，但希伯来和基督教智慧发源于古代西亚，不是西方文明的专利品，而是人类的精神珍宝和学术宝库，故使徒保罗写道：“圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归

正、教导人学义都是有益的。”(《提摩太后书》3:16)

本丛书“圣经图书馆”旨在引介、注疏、移译和诠释各部经书,积累西方经学史的重要文献,改变我国西学研究长期偏重哲学论著、忽略宗教经典注疏的偏颇,以期对西方文明有整全而深入的理解。且在此基础上,鼓励、催生与中国文化的碰撞、对话和汇通。对“经典”的述作,旨在传承、固守、辨析一种文明形态的思想光谱,垒砌一种文明发展的基石。

“圣经图书馆”以“文史哲”为进路,旨在消弭“文史哲”的分割,此乃中西方共通的古典治学之道。其中,以“文”为基础,即对文本的字、句、文法的分析和理解,包括训诂和修辞(或辩说)两大部分。古拉比及古希罗学人注重解经学和修辞学,中国先人自有类似注疏治学传统,讲究从“小学”进至“大学”。“小学”以字词训诂、文言语法和音韵为主,通晓字义和句义后,进入“大学”,在天地宇宙的视域中体认求索修身治国之道。以儒家为例,传统中国的“大学”建立在对德的自觉体认之上,天道统摄人道,“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”(《大学·明明德篇》)。而西方的“大学”则以哲学为主,亚里士多德以神学为第一哲学,后来的基督教神学基本认同了这一看法,把“文史哲”的方法转换为以圣经文本为主,继而遍寻史料史实,再以系统神学或神哲学为至真。

“圣经图书馆”规划出版研经工具书、参考书和注经书,旁涉文化背景探讨、史料整理和思想梳理,同时鼓励圣经跨文化解读方面的翻译和原创著作,以此裨益汉语及全球学界。在“置身区域,迈向环球”的大趋势下,“圣经图书馆”的撰述编译工作由国内外学者承担,并邀请国际圣经学界资深学术顾问,发轫并共臻经典编撰这一学术事业。

二〇〇九年九月九日

The Biblical Library

Chief Editors: K. K. Yeo; Hui Liang

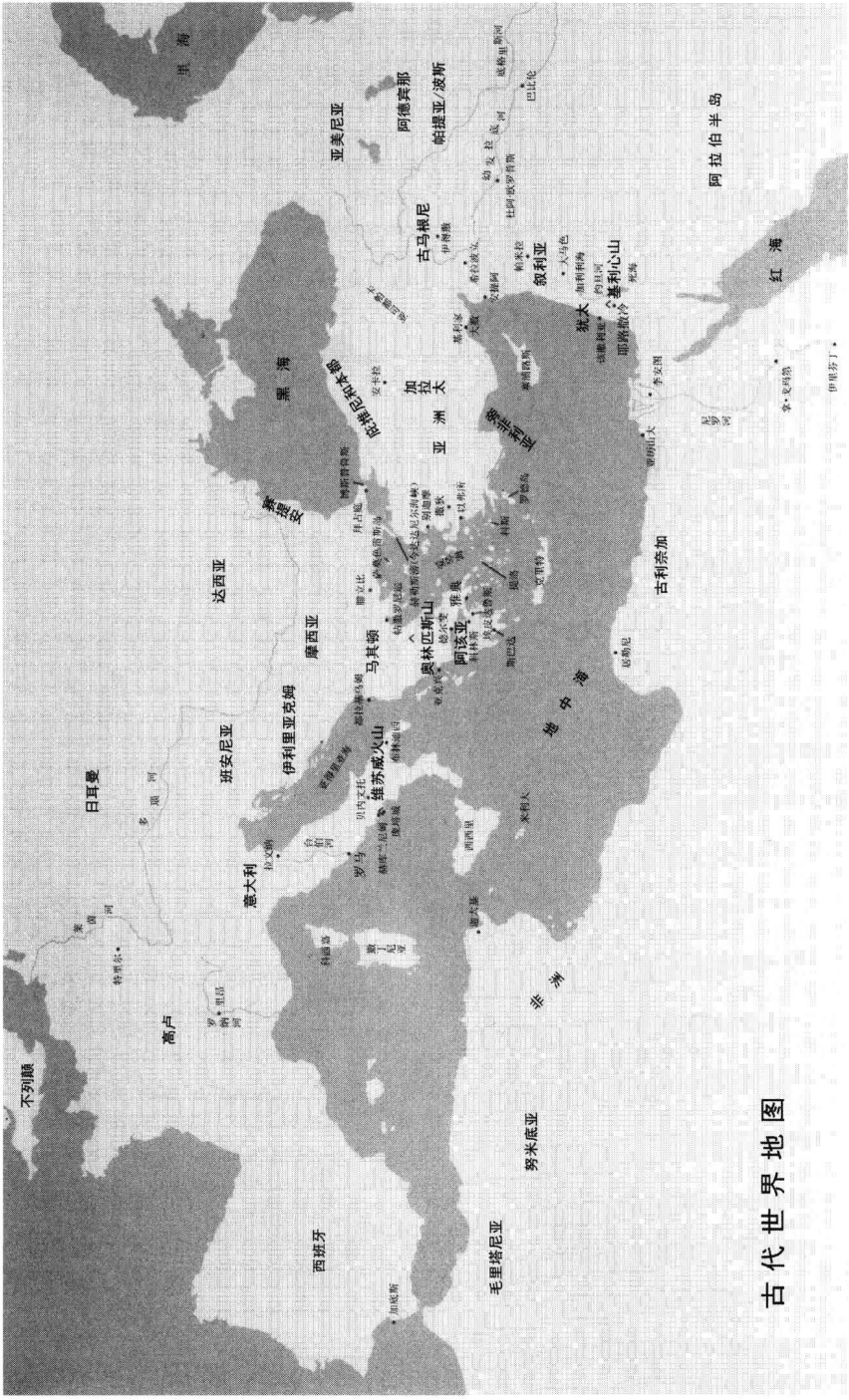
Prospectus

To many Chinese intellectuals, the arrival of Western studies to China contains both blessing and danger. The dilemma they confront is how to embrace the good and to reject that which threatens the cultural values and intellectual traditions of China. The conflictual relationship between the East and the West remains the central *problematique* for many Chinese scholars today. The series editors believe that the philosophy, morality, and religious practice of both the East and the West have their own etiologies worthy of respect and understanding. East and West have given rise to civilizations, world views, and cultural excellence that owe their origin to foundational texts or Scriptures. These classical texts are deemed sacred; they contain the wisdom of prophets and sages, have stood the test of time, and continue to shape contemporary global societies. When these texts are read intertextually, respectfully and appreciatively, they will benefit the peoples in the East and the West, the South and the North.

One of the central texts and cornerstones of Western civilization is the Holy Bible. Now it is a prized possession of the world, and not the monopoly of Europe or the West alone. Students of world scriptures today have the opportunity to read such texts historically and to develop fresh new hermeneutical insights for entering into dialogue with them. The Biblical Library, takes into consideration sacred Scriptures of the Judeo-Christian tradition on the one hand and the hearts and minds of its universal readers on the other. The biblical text contends that all scripture is inspired by God and is useful for teaching, for reproof, for correction, and for training in righteousness. (2 Timothy 3:16)

The Biblical Library, seeks to promote the wholistic approach to Scripture through methodological and exegetical studies, historical research and reflection, and finally through philosophical and conceptual inquiry. Being grounded on the Chinese horizon but committed to benefit global biblical interpretations, the objective of the Series is consistent with classical Confucianist, Daoist, rabbinic, and Greco-Roman studies. Thus, the Series aims to publish biblical introductions, commentaries, translations, and hermeneutical studies of the Bible. Building on this foundation, the Series encourages the intertextual and cross-cultural reading of the Bible with the varied cultures of China. The Series hopes to benefit Chinese readers as well as to enhance the scholarship of Western readers. We value indigenous theologies in the context of global biblical interpretation. The diversity of the Academic Advisory Board, as well as writers, editors, and translators, will illustrate our commitment to cross-cultural collaboration.

致我的妻子南希，
我和她分享了一切，
我们一起学习和旅行，
其中的收获已经记在本书中。



古代世界地图

序 言

此书的写作经历了很长时间：我在艾柏林基督教大学（Abilene Christian University）的学生时代第一次接触这些材料，后来在哈佛大学（Harvard University）作诺克（A. D. Nock，他的演讲笔记、著作和个人评论都发挥了影响力）的学生兼助教，多年来又给研究生教授《新约》和基督教背景的课程，以致我尝试去创作这部书稿。现在，当把它付诸出版时，我强烈地意识到自己的局限。没人能够精通这么多的基本素材，更不用说大量的次要文学资料了。一本书涉及这么多的专门知识，必定会有许多错误，甚至那些反映当下共识的观点，也常常会因后来的学术成果而被修正，然而一个综合的指导将帮助学生更快地掌握这个领域的知识，这很可能胜于没有导论的情形。这个报告具有导言的性质，因此常常需要做出总结：我希望这些内容可以帮助学生；专家们则可以做出必要的调整。

这本书应该被当成教科书，而不是古代社会的历史书，也不是文化、哲学和宗教的综合解释。读者不应该把书中的分析方法和那个时代的真实情况混为一谈。书中采用的方法可能会造成错误的划分——例如，在希腊文化和犹太教之间——实际上在本书分别讨论的影响之间有许多相互作用。或许书中已经有许多地方做了足够的说明，可以避免错误的印象，而参考文献中引用的采取其他方法的书籍将会纠正这些不平衡。

这本书以尽可能介绍最多的基本资料为目标，但它并不是这些资料的替代品。要诠释使徒保罗，“原始资料的寥寥数语赶得上次要资料中的长篇大论”。我频繁引用《新约》的经文，希望显明书中介绍的材料的切题性，但是整本书的重点在于更广泛的资料，而不是基督教文献本身。如果

学生可以广泛了解《新约》和其他早期基督教文学及周遭环境，而不只是为了寻找和经文的相似点而简单涉足非基督教的资料，那么他就可以持有更稳固的立场。

因为我认为犹太教是早期基督教的基本背景，所以犹太教这一章是最长的。但是一世纪的犹太教严重受希腊文化影响，进行这一研究的多数研究者对更广阔的希腊—罗马环境缺少了解；另外，我的意图是为了提供基督教的背景，不仅是《新约》中的背景，而且也是基督教在最初几个世纪里离开其犹太教根源，进入更广阔的希腊—罗马社会的背景。因此，对某些事物（例如，哲学）的关注程度似乎与《新约》内容的直接关联性不成比例。

每章开篇列出的参考文献都是总体性作品，而每个细分题目后面的作品是更专门的文献。为了避免重复，我已经做了一些主观的分类。专门的参考文献常常只是对总体作品中的一些更基本的论述的补充；因此总体参考文献对于特别的题目来说不可忽视。排列参考文献按照年代顺序，古代的资料放在前面。因为这是一本给学生的课本，所以参考文献大多限于英语作品。参考文献中的其他外文作品或是标准参考作品，或是我特别从中获益的作品，或是那些包含对某些人有用处的信息的作品，即使他们可能对这种外语所知甚少，甚至一无所知，我还是会包含在参考文献中。专门的参考文献放在每个部分的结尾，这样学生就可以加上后来的作品。

阿特里奇 (Harold Attridge)、切丝那特 (Randall Chesnutt)、霍拉戴 (Carl Holladay)、雷恩 (William Lane)、马勒布 (A. J. Malherbe)、奥斯特 (Richard Oster) 和斯科勒 (David Scholer) 阅读了书稿的不同部分；但是他们并不为作者的表述不清负责。

致 谢

出版社得到授权,许可引用下列有版权的资料,特此致谢:

A. R. Allenson, for J. T. Milik, 《犹太地旷野中十年间的发现》(*Ten Years of Discovery in the Judaean Wilderness*) (1958)。

Columbia University Press, New York, for M. P. Nilsson, 《希腊民间宗教》(*Greek Folk Religion*) (1961)。

Doubleday Publishing Co., New York, for F. M. Cross, 《库姆兰的古代藏书》(*The Ancient Library of Qumran*) (1958)。

Farrar, Straus & Giroux, New York, for R. Graves's translation of Apuleius, 《金驴记》(*The Golden Ass*) (1951)。

Harvard University Press, Cambridge, Mass., for the《洛布古典丛书》(*Loeb Classical Library*):伊索克拉底(Isocrates),《全希腊盛会献词》(*Panegyricus*);波利比奥斯(Polybius),《历史》(*Histories*);奥古斯都(Augustus),《功业录》(*Res Gestae*);斐罗(Philo),《作品集》(*Works*);约瑟夫(Josephus),《作品集》(*Works*);维吉尔(Virgil),《牧歌集》(*Eclogues*);西塞罗(Cicero),《论众神的性质》(*On the Nature of the Gods*);柏拉图(Plato),《费德罗篇》(*Phaedrus*);第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertius),《名哲列传》(*Lives of the Philosophers*);卢西安(Lucian),《巴利格连那斯之死》(*Death of Peregrinus*)。

Liberal Arts 出版社, T. W. Higginson's 和 A. Salomon 翻译的埃皮克提图(Epictetus)的作品《手册》(*Enchiridion*) (1948), 以及 F. C.

- Grant 翻译的《希腊化宗教》(*Hellenistic Religions*) (1949)。
Oxford University Press, Oxford, for A. D. Nock,《皈依》(*Conversion*) (1933); H. Danby,《米示拿》(*The Mishnah*) (1933); C. H. Dugmore,《犹太会堂对圣职的影响》(*The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*) (1944); R. Walzer,《迦伦论犹太人和基督徒》(*Galen on Jews and Christians*) (1949)。
Putnam Publishing Group, New York, for G. Gianelli, ed.,《古典雅典社会》(*The World of Classical Athens*) (1970)。
Scholars Press, Decatur, Ga., for A. J. Malherbe,《犬儒主义者的书信》(*The Cynic Epistles*) (1977), 以及 J. Fitzgerald 和 L. M. White,《希士的碑》(*The Tabula of Cebes*) (1983)。
SPCK, London, for J. Stephenson,《一个新的优西比乌》(*A New Eusebius*) (1957)。

除了在作品来源中注明之外,书中的图片都是作者在当地机构中或是标题所注的地点拍摄的。我们在此致谢,感谢那些机构和组织允许我们从他们所收集的物品中复制图片。

缩 写

- AJA 《美国考古杂志》(*American Journal of Archaeology*)
- ANRW 《罗马世界的兴衰》(*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*), Edited by H. Temporini and W. Haase.
- Ant. 约瑟夫(Josephus),《犹太古史》(*Antiquities of the Jews*)
- BA 《圣经考古学家》(*Biblical Archaeologist*)
- BJRL 《约翰·赖兰兹藏书快报》(*Bulletin of the John Rylands Library*)
- CBQ 《天主教圣经季刊》(*Catholic Biblical Quarterly*)
- Essays 诺克(A. D. Nock),《宗教和古代世界随笔》(*Essays on Religion and the Ancient World*) Edited by Zeph Stuart. 2 vols. Oxford, 1972.
- HTR 《哈佛神学评论》(*Harvard Theological Review*)
- IGB 《宗教图解》(*Iconography of Religions*)
- JBL 《圣经文学杂志》(*Journal of Biblical Literature*)
- JJS 《犹太人研究杂志》(*Journal of Jewish Studies*)
- JQR 《犹太人季刊评论》(*Jewish Quarterly Review*)
- JRS 《罗马研究杂志》(*Journal of Roman Studies*)
- JSJ 《犹太教研究杂志》(*Journal for the Study of Judaism*)
- JSS 《闪米特人研究杂志》(*Journal of Semitic Studies*)
- JTS 《神学研究杂志》(*Journal of Theological Studies*)
- NTS 《新约研究》(*New Testament Studies*)

RQ 《库姆兰期刊》(*Revue de Qumran*)

War 约瑟夫(Josephus),《犹太战争史》(*The Jewish War*)

全书参考文献

资料选集

- Kee, Howard Clark. 《新约的背景:原始资料和文献》(*The New Testament in Context: Sources and Documents*) Englewood Cliffs, N. J., 1984。
- Barrett, C. K. 《新约背景:文献选集》(*The New Testament Background: Selected Documents*) Rev. ed. San Francisco, 1987。
- Cartlidge, David R., and David L. Dungan. 《福音书研究文献》(*Documents for the Study of the Gospels*) Rev. ed. Minneapolis, 1993。
- Boring, M. Eugene, Klaus Berger, and Carsten Colpe. 《新约的希腊化评注》(*Hellenistic Commentary to the New Testament*) Nashville, 1995。
- Strecker, Georg, and U. Schnelle. 《新资料:来自希腊传统和希腊化世界关于〈新约〉的文献》(*Neuer Wettstein: Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus*) Berlin, 1966—。《关于书信和约翰启示录的文献》(*II. 1 and 2: Texte zu Briefliteratur und zur Johannesapokalypse*) (1996)。《卷二:关于约翰福音的文献》(*I. 2: Texte zum Johannes-evangelium*) ed. U. Schnelle (2001)。
- Elwell, Walter A., and Robert W. Yarbrough, eds. 《一世纪社会的读物:新约研究的基本资料》(*Readings from the First-Century World: Primary Sources for New Testament Study*) Grand Rapids, 1998。
- Harding, Mark. 《在社会背景中的早期基督徒生活和思想:初级读物》(*Early Christian Life and Thought in Social Context: A Reader*) Sheffield, 2003。

次要作品

- Halliday, W. R. 《早期基督教的异教背景》(*The Pagan Background of Early Christianity*) Liverpool, 1925。
- Tarn, W. W. 《希腊化文明》(*Hellenistic Civilization*) 3d ed. London, 1952。
- Hadas, Moses. 《希腊化文化》(*Hellenistic Culture*) New York, 1959。
- Bomar, Th. 《希伯来思想和希腊思想比较》(*Hebrew Thought Compared with Greek*) London, 1960。
- Toynbee, A., ed. 《基督教的严酷考验》(*The Crucible of Christianity*) New York, 1969。
- Nock, A. D. 《论宗教和古代社会的文集》(*Essays on Religion and the Ancient World*) Edited by Zeph Stewart. 2 vols. Cambridge, Mass., 1972。
- Leipolt, J., and W. Grundmann. 《早期基督教的社会环境》(*Umwelt des Urchristentums*) 3 vols. Berlin, 1986—1988。
- Grant, M., and R. Kitzinger, eds. 《古代地中海文明：希腊和罗马》(*Civilization of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome*) 3 vols. New York, 1988。
- Newsome, James D. 《希腊人、罗马人、犹太人：新约世界中的文化和信仰潮流》(*Greeks, Romans, Jews: Currents of Culture and Belief in the New Testament World*) Philadelphia, 1992。
- Bell, Albert A. Jr. 《新约世界指南》(*A Guide to the New Testament World*) Scottdale, Pa., 1994。
- Koester, Helmut. 《新约介绍》(*Introduction to the New Testament*) 卷一, 《希腊化时代的历史、文化和宗教》(*History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*) Rev. ed. Berlin and New York, 1995。
- Wallace, Richard, and Wynne Williams. 《大数人保罗的三重世界》(*The Three Worlds of Paul of Tarsus*) London, 1998。
- Jeffers, James S. 《新约时代的希腊—罗马世界：探索早期基督教的背景》(*The Greco-Roman World of the New Testament Era: Exploring the Background of Early Christianity*) Downers Grove, Ill., 1999。

参考作品

- 《古希腊罗马辞典》(*Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*) Ch. Daremberg and E. Saglio. Paris, 1877—1919。

- 《古典学大百科全书》(*Realencyklopädie der Classischen Altertumswissenschaft*)
A. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, et al. Stuttgart, 1893—。
- 《犹太人百科全书》(*The Jewish Encyclopedia*) Cyrus Adler, et al. New York,
1901—1910。
- 《古代与基督教百科全书》(*Reallexikon für Antike und Christentum*) Th. Klau-
ser. Leipzig, 1941—。
- 《圣经口译者的词典》(*Interpreter's Dictionary of the Bible*) G. Buttrick. 4 vols.
New York, 1962. Supplementary vol., 1976。
- 《古代世界百科全书》(*Lexikon der alten Welt*) Carl Andresen, et al. Zurich and
Stuttgart, 1965。
- 《罗马世界的兴衰》(*Aufstieg und Niedergang der römischen*) H. Temporini and
W. Haase. Berlin, 1972—。
- 《国际标准圣经百科全书》(*International Standard Bible Encyclopedia*) Rev. ed.
G. W. Bromiley, et al. 4 vols. Grand Rapids, 1979—1988。
- 《剑桥古代历史》(*Cambridge Ancient History*) J. B. Bury, et al. 2d ed. Vols.
7—11. Cambridge, 1984—2000。
- 《安克圣经大词典》(*Anchor Bible Dictionary*) D. N. Freedman, et al. 6 vols.
New York, 1992。
- 《牛津古典词典》(*Oxford Classical Dictionary*) Simon Hornblower and Anthony
Spawforth. 3d ed. Oxford, 1996. Revised, 2003。
- 《罗马世界:罗马文化介绍》(*The World of Rome: An Introduction to Roman Cul-
ture*) Peter Jones and Keith Sidwell. Cambridge, 1997。
- 《剑桥古代希腊历史阐释》(*The Cambridge Illustrated History of Ancient
Greece*) Paul Cartledge. Cambridge, 1998。
- 《古代希腊和罗马:学生百科全书》(*Ancient Greece and Rome: An Encyclopedia
for Students*) Carroll Moulton. 4 vols. New York, 1998。
- 《古代希腊:政治、社会和文化历史》(*Ancient Greece: A Political, Social, and
Cultural History*) Sarah Pomeroy, et al. Oxford, 1999。
- 《新约背景词典》(*Dictionary of New Testament Background*) Craig A. Evans
and Stanley E. Porter. Downers Grove, Ill., 2000。
- 《古代社会百科全书》(*Encyclopedia of the Ancient World*) Thomas J. Sien-
kewicz. 3 vols. Pasadena, 2002。

编年史和地图册

- Bickerman, E. J. 《古代世界编年史》(*Chronology of the Ancient World*) Ithaca, N. Y., 1968。
- Van der Heyden, A. A., and H. H. Scullard, eds. 《古代世界地图册》(*Atlas of the Classical World*) New York, 1959。
- Grant, Michael. 《古代历史地图册》(*Ancient History Atlas*) 1700 b. c. to a. d. 565. London, 1976。
- Aharoni, Yohanan, and Michael Avi-Yonah. 《麦克米兰圣经地图册》(*The Macmillan Bible Atlas*) New York, 1977。
- Tsafir, Y., L. DiSegni, and J. Green. 《罗马帝国图：犹太—巴勒斯坦地区》(*Tabular Imperii Romani: Iudaea-Palestina*)《希腊化时代、罗马时代和拜占庭时代的以色列土地：地图和地名录》(*Eretz Israel in the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods: Maps and Gazetteer*) Jerusalem, 1994。
- Talbert, Richard J. A. 《希腊和罗马世界的巴林顿地图册》(*Barrington Atlas of the Greek and Roman World*) 1 vol. of maps and 2 vols. of directory. Princeton, 2000。

目 录

序言/1

致谢/3

缩写/5

全书参考文献/7

绪论：关于相似之处的看法/1

一、政治历史/5

引言/5

亚历山大之前的近东地区/6

波斯帝国/6 希腊/7

亚历山大大帝/7

马其顿/7 亚历山大三世的生平(公元前 356—前 323 年)/7

亚历山大的影响/14

希腊化的国家/17

继业者/17 多利买—埃及/17 西流古—叙利亚/20

罗马/23

罗马的天赋/23 罗马和西方/25 罗马和东方/25 后期共

和国：内战/27 奥古斯都(公元前 31—公元 14 年)/30 早

期帝国/35 晚期帝国/46

帝国的行政/47

城市/47 行省/49 藩属国/51

新约的政治背景/52

二、社会和文化/55

引言/56

罗马军事/56

军团/57 标志、武器和服装/59 预备部队/61 禁卫队/61
其他部队/62

社会阶层/62

元老院阶层/63 骑士阶层/64 地方政府的统治阶级/64
平民和其他有自由的人/65 自由人/65

奴隶制/66

罗马公民身份/70

罗马法律/72

社会关系/75

庇护关系/76 友谊/77 社会网络/77 荣耀和耻辱/78

社会道德/79

婚姻和家庭/81 妇女的地位/87 孩子/91

经济生活/93

贸易和旅行/97 铸币/102 税收/108

服装和外表/109

娱乐/110

剧院/111 体育运动/114 竞技场/116 马戏场/117 体育馆
和浴室/118 宴席/120 音乐/122

教育/124

文学和语言/128

作家/128 修辞学/136 文学样式和体裁/138 制造书籍/146
阅读和学习书籍/151 刻印文字和莎草纸/152 语言/154

艺术和建筑/156

协会和社团/162

希腊社团/162 罗马社团/163 埃及社团/164 社团法规/165
结论/167

三、希腊—罗马宗教/168

古希腊宗教/169

史诗时代：荷马/170 赫西俄德/177 古代时期/180 古典
时代的消解标志/185

古罗马宗教/186

诸神/188 宗教职员/189 宗教守则/190 灵魂和死亡/192
罗马宗教的特点/193

希腊—罗马时代宗教的一般特点/194

家庭和乡村宗教/199

希腊人/199 罗马人/201

市民崇拜/204

祭司职务/206 礼仪规定/208 献祭/210 还愿奉献/215
祷告和圣歌/216 节日/218 其他的特点/220 市民宗教崇
拜的一个例子：以弗所和亚底米/221

统治者崇拜/222

先例和预期/225 历史发展/227 崇拜皇帝的形式/236

个人宗教/237

神谕/238 梦和占卜/245 医治崇拜/247 魔法和咒诅/253
咒诅和誓言/263 鬼魔和迷信/264 星象学、星相宗教和命
运/267 死亡和来世/273

希腊神秘主义和东方宗教/282

地方神秘宗教/284 厄琉西斯的各种秘密仪式/285 狄俄尼
索斯秘密仪式/291 埃及诸神：伊希斯、奥西里斯、萨拉皮斯/298
腓尼基的神：阿施塔特和阿多尼斯/311 叙利亚诸神：阿塔迦
和其他的神/312 弗吕家的诸神：西布莉和阿提斯/315 一位
波斯的神：密特拉/321 神秘宗教和基督教/332

诺斯替主义，荷米底文学，占星术预言/336

诺斯替主义一词/336 研究资源/337 诺斯替主义的起源/343
 独特的特征/346 《新约》中的诺斯替主义/349 《赫姆提卡文集》/352 《迦勒底占星术》/354

后期的发展：一神论和太阳崇拜/355

四、希腊—罗马哲学/359**引言/360**

作为宗教的哲学/360 作为道德的哲学/362 大众哲学/364
 哲学和个人主义/366 哲学及其社会背景/366

诡辩家和苏格拉底/367

诡辩家/367 苏格拉底(公元前469—前399年)/368

柏拉图和一世纪的柏拉图学园/372

柏拉图生平(公元前429—前347年)/372 《对话集》/373 柏拉图的思想/374 柏拉图的影响/377 旧学园/377 怀疑论的学园/378 折衷主义的学园/379

亚里士多德(Aristotle)和逍遥学派/380

亚里士多德生平(公元前384—前322年)/380 亚里士多德的思想/381 亚里士多德的影响/385 狄奥弗拉斯图(公元前370—前285年)/385 斯特拉图/386 后期的历史和总体的特征/387 逍遥学派的遗产/387

怀疑论/389

皮洛(公元前360—前270年)/389 埃奈西德穆/390 塞克斯都·恩披里克(公元200年)/390 怀疑论的影响/391

犬儒主义/392

犬儒主义的开端/392 犬儒主义的特征/393 普鲁撒的狄奥(40—112年之后)/396 撒摩撒他的卢西安(120—180年之后)/397

斯多葛主义/399

早期的斯多葛派哲学/399 斯多葛主义的物理学/402 斯多

葛主义的逻辑学和认识论/404 斯多葛主义的伦理观念/405

中期斯多葛主义/407 后期的斯多葛派：罗马的斯多葛主义/410

斯多葛主义和基督教/416

伊壁鸠鲁主义/419

伊壁鸠鲁及其学派/419 卢克莱修(公元前94—前55年)/422

伊壁鸠鲁派的物理学/422 伊壁鸠鲁派的认识论/424 伊壁

鸠鲁伦理学/425 评估和比较/427

折衷主义/429

特征/429 西塞罗(公元前106—前43年)/430

新毕达哥拉斯主义/433

毕达哥拉斯/433 毕达哥拉斯主义的复兴/434 提亚纳的阿

波罗尼奥斯和斐罗斯特拉图/435 努美尼/438

中期柏拉图主义/439

特征/439 普鲁塔克(50—120年之后)/442

普罗提诺和新柏拉图主义/444

普罗提诺生平(205—270年)/444 普罗提诺的系统/445 后

来的新柏拉图主义者/446

五、犹太教/450

犹太人的历史，公元前538年到公元200年/454

波斯时期(公元前538—前332年)/454 希腊时期(公元前332—

前167年)/458 马加比家族或哈斯摩尼家族时期(公元前167—

前63年)/463 罗马时期(从公元前63年开始)/468

早期罗马帝国的犹太人/486

希腊和罗马时代的犹太人文学以及其他的资料/491

希腊文旧约/493 希腊文的犹太文献：残篇/501 次经/502

伪经/512 死海古卷/529 末日启示作品/543 斐罗/547

约瑟夫/555 拉比的文学/561 犹太神秘主义/576 考古学

资源/578 外族人眼中的犹太人/588

派别和教派/589

法利赛人/590 撒都该人/596 库姆兰社团、爱色尼派和帖拉
佩特派/598 奋锐党/610 希律党/612 撒玛利亚人/613

信仰和习俗/616

一位上帝/618 以色列，蒙拣选的民族/619 妥拉、传统和圣经/620 皈依犹太教的人和敬畏上帝的人/627 弥赛亚主义和荣耀的命运/633 来世/636 节日和圣日/638 每日奉献/644

组织和机构/645

圣殿和祭司职务/645 公会/651 社会组织/655 拉比/657
犹太会堂/658

六、古代世界的基督教/668

非基督教作品中与基督教相关的文学参考文献/669

拉丁作家/669 希腊作家/669 希腊文的犹太资料/670 希
伯来文、亚兰文的犹太资料/670

证实早期基督教历史的考古遗迹/671

铭文/671 莎草纸/673 硬币/674

一些据称是早期基督教的考古遗迹/675

Rotas-Sator 四方联词/675 赫库兰尼姆城的“十字架”/677
尸骨罐/677 彼得的坟墓/679

异教徒对基督徒的态度/680

基督教的法律地位/690

接受基督教的障碍/697

宗教竞争/699

犹太教/699 异教徒的宗教和哲学/700 诺斯替主义和基督
教的其他竞争形式/702 犹太人基督教/704

有利于基督教的因素/707

外部环境/707 希腊化犹太教/708 宗教探索/709

基督教有何独特之处? /710

主题索引/72

圣经经文索引/749

译后记/759

绪论：关于相似之处的看法

1

《新约》和早期基督教的历史背景可以被描述成一系列同心圆。罗马世界是外面的圆——政府、法律和经济背景。希腊世界提供了文化、教育和哲学背景。犹太人的世界是早期基督教的母体，提供了直接相关的宗教背景。巴勒斯坦本身已经希腊化了，它是耶稣和他的第一批门徒的家乡和耶稣传道的背景。离散犹太人的会堂为早期基督教提供了进入更广阔的希腊—罗马世界的入口。

可是，这个几何形状的说明可能会误导。许多读者注意到书的题目“背景”选得并不合适，因为“背景”有距离远和分离的含义，但这并不是题目想要表现的。我料想我对于这个词太过坚持，因此只能否定这个意图：无论距离远还是近，书中回顾的材料都应该被浸入在“背景”当中。其他人更喜欢“环境”、“状况”或更好些的“处境”，一个朋友开玩笑地建议“文化生态”。早期基督教所在的社会当中有许多组成部分和文化的影晌，而很少（如果曾有的话）有人想到把每个部分的来源加以区分。这本书里的分析本意是为了教学的目的，就像在序言中所说的那样，不应该把分析和真实混在一起，对大多数人来说，真相比我展示的内容更加统一。

平行是描述基督教与其背景之间关系的另一个几何概念，这些事情引起了现代读者各种各样的关注。这本书将会使人们注意到基督教与其环境有多方面的相似之处。书中本可以囊括更多相似点，随着进一步的研究和发现，我们所知的相似之处很可能比现在所认识的更多。是什么造成了这些相似之处？它们是否可以辩称基督教是环境的自然产物？它们是否必须得到解释，从而为基督教的真理或合法性而辩护？这两种看

2

法都不是必然的。或许我们首先要注意的是：在特定的历史环境中，只有有限的几个选择，只有几种可接受的思想，只有几种可见的行为方式。我们不需要为相似性而感到惊奇，相似性并不必然是一个借用的标志，无论是谁向谁借用的。在一个特定历史和文化背景中，许多事物会通过不止一个群体独立地出现，这只是因为对于如何做某些事没有无限的选择。例如，一个社团中有几种选举领袖的方式？我们可以列出世袭、选举、由少数有权威的人任命或随机产生（例如抽签）。再加上任何其他的方式都不会大大扩展这个可用方式的范围。两个群体使用同样的方法并不必然意味着一方抄袭了另一方。

即使某些情形有直接的依赖性，我们也必须决定这种依赖的类型和意义。早期基督教显然非常依赖《旧约》及其犹太人背景。基督教并不否认这一点，甚至还夸大了这种联系，为的是宣称圣经中的信息已经实现了。这种依赖性超过了对希腊资源的依赖，但是这并不影响基督教的中心特征。

我们可以通过评论文化上的相似性来进一步澄清相似的类别和意义。基督徒和同时代的人遵循同样的风俗，并按照同样的方式使用词语，这件事本身没有值得注意之处。这些事情属于基督教开始时的地点和时期。如果基督教不是一个真实的历史现象，并且现在还可以对它做历史研究，那么情况就不会是这样了。除非基督教不是它本身的样子，不是一个历史的宗教，才可以期待另外一种情况。其实如果基督教和一世纪的地中海社会没有这些语言和文化上的联系，或许可以推定它是在另一个时间和地点当中产生的幻想。

那么教义和实践当中的相似之处又如何呢？人们可能会强调基督教和环境之间的相似点，有人强调这些事项，或者主张这是上帝为基督教所做的预备，或者对基督教做自然主义的解释，把它当作那个时代另一个融合的宗教。与此相反，也可能有人试图否认重要的相似点，这或是为了维护基督教的独特性，或是为了把它描述成一个谎言。以上两种方法，无论是出于什么样的动机，在我看来都不明智。我自己的研究使我对差异产生了更深的印象。对人们发现的多数相似性而言，现有的知识常常不能证明非基督教环境中的相似事物和已证实为基督教中的事物是一样早的。另一方面，如果情况是相反的，这也不应使信徒受到困扰。基督教的

信仰并不依赖于它的独特性(见 619—620^① 页的评论)。关于相似性的问题是历史的问题,而不是信仰的问题。在讨论基督教和它的环境中的主要关联点时——神秘宗教、斯多葛主义、诺斯替主义、法利赛人、死海古卷——我更多注意细节上的不同,但是并没有想要否认相似性。耶稣作为救赎者和诺斯替思想之间的联系(308—309 页)可以说明我看待这些材料的观点。无论优先顺序是什么,我们都是处理一个历史问题,对耶稣意义的信仰宣告所产生的影响不会比承认弥赛亚是一个基督教之前的犹太人类别更大。基督徒使用了已有的弥赛亚的称号来解释耶稣的意义,并且在这个过程中,因着耶稣的经历用新的内容填充了这个概念,因此他们可能使用了诺斯替思想的意象,这是为了诠释耶稣,而在这个过程中又根据关于耶稣的宣告改变了这个概念。启示者/救赎者源于诺斯替思想的理论仍旧不能使所有人都满意;关键在于答案应该由历史背景决定,而不是取决于神学评论。当弥赛亚这个类别(551—554 页)有助于向犹太人展示耶稣时,基督徒宣教士接触到受诺斯替派思想影响的人,就可能采用适合那个环境的启示者/救赎者的概念来解释耶稣的意义。重要的是决定这些类别对不同的人来说意味着什么,因此我们就可以更准确地知道把耶稣指定给一个特定类别时,所说的内容是什么。如果采用诺斯替派的救赎者的类别,那么我们就知道了这个形象的内容;如果基督徒的布道本身在诺斯替主义的发展当中是一个重要的因素,那么我们就知道了关于古代社会宗教历史的其他事情。

在那些可以确定是真正的依赖性和重要的相似性的地方,我们必须把这些内容放在整体的思想环境和习俗当中,因为这些接触点是在这个体系当中被发现的。虽然基督教和斯多葛主义、神秘宗教仪式、库姆兰会社等等都有接触点,但是总体的视野常常是非常不同的。我们可以从组合事物的方式中看到独创性,而不是发明一个全新的思想或做法。就我们所能知道的而言,基督教显然代表了那个时代的一种新组合。^②

对于那些或在整体上,或在特别的部分以不同的方式看待历史环境

① 此处页码指原书页码,即本书边码,下同。——编注

② Klauser 编, A. D. Nock 的作品扼要叙述了在基督教和希腊—罗马文化中的某些相似和不同之处:《古代与基督教大百科全书》(*Reallexikon für Antike und Christentum*) JBL 67 (1948):251—260 (Essays, 676—681)。

的人,我并没有特别的争论。我希望本书呈现的事实足够客观,无论学生和教师采用什么样的解释架构,它在导论的水平上对于他们来说都是有益的。这本教科书谈论早期基督教背景的目的是为了在尽可能多的可能的影响中阐释其历史背景,这样就可以更好地理解人们所生活的真实世界。学生就可以使用可用的材料,用来确定基督教的早期时代是什么样子。较好的学生可以认识并了解基督教的背景,那么他就可以更清楚地了解基督教的最新研究。

本节参考文献

-
- Kim, Seyoon. 《保罗的福音的起源》(*The Origin of Paul's Gospel*) Grand Rapids, 1982。
Nash, Ronald. 《基督教和希腊化世界》(*Christianity and the Hellenistic World*) Grand Rapids, 1984。
-

本章参考书目

- Barker, Ernest. 《从亚历山大到君士坦丁》(*From Alexander to Constantine*) Oxford, 1956.
- Peters, F. E. 《希腊文明的收获:从亚历山大大帝直到基督教获胜期间的近东历史》(*The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity*) London, 1972.
- Boardman, John, ed. 《牛津古代史》(*The Oxford History of the Classical World*) Oxford, 1986.
-

引言

研究早期基督教的希腊—罗马背景,其时间跨度约从公元前 330 年到公元 330 年,就是从亚历山大(Alexander)到君士坦丁(Constantine)的时期。从公元前 330 年到前 30 年,即从亚历山大到奥古斯都(Augustus)的时期内,希腊因素对政治产生了最显著的影响,因此这段时期被称为希腊化时代(Hellenistic Age)。罗马从公元前 30 年开始统治地中海区域,从奥古斯都到君士坦丁这段时期较使人关注。这两个主要的时期又可以分别按照文化再划分为两个部分,划分点是对称的:即公元前 200 年和公元 200 年。在希腊时期的前一个半世纪里,希腊文化富有创造力和扩张力,向地中海东部不断渗透,进而对这一地区产生了最重要的影响。在公元前 200 年之后,埃及、巴基斯坦、叙利亚和亚洲的本土文化又开始重新发挥各自的影响力,而希腊的影响则开始消退。在罗马帝国的前两个世

纪里，罗马的影响力处于扩张的势态，从而保护了近东地区的希腊文化。在公元后的前两个世纪中，罗马的统治迎来了它的高峰。但在那之后，罗马世界内受经济问题的困扰，外为蛮族(Barbarian)人制造的边境压力所困，终于在三世纪遭遇了严重的危机。来自伊利里亚(Illyria)的几位军人皇帝拯救了罗马帝国，在戴克里先(Diocletian)的改革和君士坦丁的重建之后，帝国又恢复了生机。

但我们选取的资料并不仅仅局限于这个时间段之内。公元前 330 年，希腊宗教和哲学就出现了，而在希腊—罗马时代中，文化又具有持续性，那么，从连续许多个世纪中收集资料就是合理的。但是，我们必须小心考证编年史，并且只能依据合适的推理假定：某个已被证实在晚期出现过的思想或行为，曾在早些时候出现过。本书将集中展示公元前一世纪和公元后的两个世纪。为了更好地了解基督教初创时的头几个世纪，我们就必须了解此前和此后的时代中更广阔的背景。

亚历山大之前的近东地区

波斯帝国

波斯帝国是旧约时期和希腊化时期之间的联系纽带。

居鲁士(Cyrus)(公元前 538—前 529 年)从公元前 550 年起，成为安善(Anshan)国王和玛代(Media)的诸侯。他成功地发起了叛乱，此后就掌控了玛代帝国，并建立了阿契美尼德(Achaemenid)王朝。他于公元前 539 年夺取了巴比伦，并于公元前 538 年改元为“巴比伦王与众国之王”。与近东地区早期的征服者不同，波斯人允许被征服的民族在他们的家园中保留自己的文化。因此，居鲁士允许在巴比伦的犹太人返回犹太，并重建圣殿(拉 1:1—4；王下 36:22—23；见 400 页)。在近东地区，波斯是第一个具有极大包容度和采取分权制的帝国。

冈比西斯(Cambyses)(公元前 529—前 522 年)在公元前 525 年做到了以往鲜有人做到的事——征服埃及，扩大了帝国的版图。

大流士(Darius)(公元前 522—前 486 年)是阿契美尼德帝国的真正组织者和巩固者。他在位的时间较长，因此保证了行政政策在帝国的扩

张区域中具有稳定性和持续性,当他的继任者在位时,帝国版图已经扩张到“从印度直到古实”(斯 1:1),成为中东地区前所未有的大帝国。

薛西斯(Xerxes)(公元前 485—前 465 年)就是以斯帖记中的亚哈随鲁(Ahasuerus)。他需要再次征服埃及,并于公元前 480—前 479 年侵略希腊(详见下文)。

亚达薛西(Artaxerxes)(公元前 464—前 424 年)就是尼希米做酒政时所侍奉的王。他的长期统治预示了未来将充满与希腊人、叙利亚人和埃及人的斗争。

最后的五个统治者见到了波斯帝国越演越烈的分崩离析。我们可以回想起在阿契美尼德帝国最后一个世纪中的这件事:色诺芬(Xenophon)的《远征记》(*Anabasis*)记载了一万一千希腊人在公元前 401—前 399 年间进行远征的事迹。小居鲁士为了推翻亚达薛西二世(Artaxerxes II)(公元前 404—前 358 年)而招募了希腊雇佣军。居鲁士的军队打赢了这场战争,却失去了他们的领袖。居鲁士死后,希腊人便没有理由继续留在波斯,他们历尽艰辛,终于返回家园。色诺芬被军队推举为领袖,并以一种给人强烈印象的方式讲述了他们的故事,希腊人因此认识到:他们曾经久为惧怕的强国有内在弱点。征服波斯的希望就此点燃。然而,看看公元前五世纪的希腊,就知道这样的故事是必然会发生的。

希腊

虽然波斯帝国把最小限度的运用武力和最大限度的尊重当地风俗结合了起来,但是这条普遍的法则:“你应该交税”仍然有效。爱奥尼亚(Ionia)的几个希腊城邦反叛波斯,雅典就派船助战。希腊人放火焚烧了萨迪斯(Sadis)。与此同时,大流士统治下的波斯人占领了色雷斯(Thrace),并以远征马拉松(Marathon)作为惩罚。公元前 490 年,雅典人在米迪亚特(Miltiades)的领导下取胜,这导致波斯人计划进行远征。在伟大的国王薛西斯的领导下,波斯人在公元前 480 年发动了大规模的侵略。提米斯托克利(Themistocles)把来自特尔斐(Delphi)的预言:“宙斯会赐下一堵木墙”解释为对于希腊人的保护,因此劝说希腊人把信心放在一支海军^①身

① 希罗多德 7. 141ff.

上。前进的波斯军队在温泉关(Thermopylae)遭到了由李奥尼达(Leonidas)国王领导的斯巴达人的英勇抗击,但是波斯军队却横扫而过,这确认了那些希腊人的主张:接受这无可避免的结果,并向波斯人屈服。当大部分的希腊军队在撒拉米湾(bay of Salamis)的船上等候时,雅典的卫城已被烧毁了。雅典海军在萨拉米斯岛和大陆之间的狭窄海湾中取得了决定性的胜利。公元前479年的普拉提亚(Plataea)地面战役中,波斯人完全失败了。在一年半的时间里建立起来的希腊联盟取得了这场胜利——对于任何思想独立的希腊城邦联盟来说,这都是一个了不起的成就。“历史学之父”希罗多德(Herodotus)讲述了这个故事;总的来说,除了数字之外,他的故事是可信的。

波斯人的失败具有深远的影响:希腊人产生了对诸神的虔诚态度,当重建那些必须在战争中摧毁的建筑时,他们就得到了大大增长的能量和机会来表现这种虔诚。希腊公元前五世纪的宏伟雕塑多以波斯战争作为主题,这可以被解释为:象征文明战胜了野蛮。

雅典在希腊诸城中取得了明确的领导地位。虽然斯巴达城很强大,并有训练有素的军队,但是因为要监管大量的农奴(helots),她在外交事务中的作为就非常有限。雅典和她的海军就开始“解放”波斯控制下的希腊城邦。雅典联盟实际上成了雅典帝国,雅典得到了巨大的财富和权力。公元前五世纪因此成了一个奇特的新时代。它被看做雅典民主的古典时期。这个世纪的中页有时被称为伯里克利(Pericles)时代,因为他是这个新行动的化身和政治领导人。雅典在这一短暂的时期里集中产生了多个领域中的大量天才,实属罕见。这段时期标志着希腊文化成为传播思想的媒介,并且开始输送给其他民族。其中尤为值得注意的是教育改革,它悄然发生,并且与雄辩家的兴起相联系。(见326页及以下)

一种新的人本观点在公元前五世纪的希腊思想家中出现了——他们开始意识到人具有人性。雄辩家普罗塔戈拉(Protagoras)用一句话最精彩的表述了这个想法:“人是衡量一切的尺度”。^①如果我们能够超越其背景来概括这个陈述,就可以把这句话表达的观点看作是希腊文化最显著的特点。在荷马看来,人是以个体形式出现的,是命运的牺牲品,并要面

① 柏拉图,《克拉底鲁篇》(Cratylus) 386a;《泰阿泰德篇》(Theaetetus)152a。

对死亡。在古典思想里,人类征服了命运。因此希腊的传统基本上是世俗的,但却是一种宗教性的世俗主义,因为在古代的希腊,没有人能够像现代人那样在神圣与亵渎之间划出一条清晰的界线。在雅典,没有几座公共建筑或公众事件与宗教无关。但是为了把重点放在人的身上,生命的完美典范是健康的、美丽的(希腊人对于男性的形体有非比寻常的高度评价),相当的富有,并能与朋友们一起享受青春。

希腊的社会组织与家庭、部落和城邦保持一致。Polis(城邦)是一个独立的政府,包括一个市镇和它周围的乡村。由各人轮流统治并接受统治(如果这个政府是寡头统治的,那么这种轮换就被限制在更少的人当中。)到公元前四世纪时,这种城邦的运作情形并不是很好,但是希腊人却不想联合在一起,而更喜欢在“每个棒球季”互相争斗,他们特别喜欢竞赛——无论是在体育上,文学上,还是音乐上都是如此,甚至在为病人诊病的医生中也是如此。

民主主义者指望雅典人——斯巴达的寡头政治家们担任领导者。然而雅典联盟已经相当于一个受城邦统治的帝国了。从理论上说,城邦可以撤出这个联盟,但是如此尝试的举动却遭到了雅典的报复。雅典和斯巴达终于在所谓的伯罗奔尼撒(Peloponnesian)战争中一决胜负,这是一场残酷的内战。公元前404年,斯巴达战胜雅典已成定局。民主在公元前403年之后依然持续,但是已经没有更多的同盟国可供劫掠了,雅典在一片贫困和悲惨的状况中安顿下来。修昔底德(Thucydides)写下了伯罗奔尼撒战争的故事。与多数古代作家相比,他的超自然感受较弱,他对于历史成因的研究使他成为历史学家的一个典范。

当亚历山大大帝出现在公元前四世纪的希腊舞台上时,已经发生的两个变化使他的征服具有重要意义。一是知识的变化。诗歌、体育和浮雕般的美丽已经不再是最重要的理想了。这些对于犹太人和埃及人都缺乏吸引力;但是雄辩家(公开演说的教师)却使人们开始关心自然法、应用数学、医学和天文学。与之相应的是另一个变化:个人主义的兴起。埃斯库罗斯(Aeschylus)的墓志铭说明了他在波斯战争中的角色:“马拉松的确证实了他的英勇。”但如果他晚死一百年,那么被提起的将是他的戏剧,而不是他的公民生活。

这些变化在伊索克拉底(Isocrates)(公元前436—前338年)身上得

到了明显的体现，伊索克拉底是雅典的一位演说家，他头脑敏锐，极度聪明，说起话来滔滔不绝。他是雄辩家的天才后继者。作为一个政论家和教师，他把演讲作为交流他的思想观念的载体；在他之后，公开演说在希腊化的文化中变得至关重要，因而对教育来说也是如此。他教导了一种生活方式——有道德的、善良的和有益的——这与抽象的哲学原则不同，是一种人文主义教育。他的学校不教授形而上学，而教授文学和历史。这句格言体现了希腊文化的根基：是教育，而非家世形成了真正的希腊：

迄今为止，我们的城邦[雅典]拉开了与其余的人类在思想和言辞上的距离，以致于她的门生成了其余世人的教师；她使“希腊人”这个名字不再代表着一个种族，而是一种智识，而“希腊人”也用来形容那些与我们有相同的文化，而不是有相同血缘的人。（《全希腊盛会献词》[*Panegyricus*] 50，见《洛布古典丛书》[*Loeb Classical Library*] George Norlin 译。）

伊索克拉底的个人眼界或许有限，但是他的话却是无意中的预言，不久就成了现实。在希腊化的时代里，近东地区希腊城邦的市民主体多为认同希腊文化的人（教育、生活方式，通常还有名字），而不是具有希腊血统的人。以至在罗马时代，使徒保罗在给罗马教会写信时，就把人类按照文化划分为“犹太人和希腊人”，或是更全面地划分为犹太人、希腊人和野蛮人（罗 1:16, 14；见加 3:28；西 3:11），腓尼基（Phoenicia）的希腊化居民也可以被称为“希腊人”（可 7:26——是根据文化，而不是种族）。这种情形是希腊文化广泛传播的结果，而在此之前，任何宗教或哲学的运动都只能被限制在某些地域和种族之内。

为了使希腊人去攻击波斯，而不是彼此攻击，伊索克拉底曾作出了一些尝试。他在给菲利普二世的最后一次上书中指出了这个方向，前面引用的伊索克拉底的言论也因此得到了更广泛的认可。

本节参考文献

Frye, Richard N. 《波斯的遗产》(*The Heritage of Persia*) New York, 1963.

Briant, Pierre. 《从居鲁士到亚历山大：波斯帝国的历史》(*From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*) 2 vols. Winona Lake, Ind., 1998.

- Fornara, C. W. *Archaic* 《伯罗奔尼撒战争终结的时代》(*Times to the End of the Peloponnesian War*) Translated Documents of Greece and Rome, vol. 1. Baltimore, 1977.
- Bengston, Hermann. 《从公元前六世纪到第四世纪的希腊人和波斯人》(*The Greeks and the Persians from the Sixth to the Fourth Centuries*) London, 1965.
- Botsford, G. W., and C. A. Robinson. 《希腊化历史》(*Hellenic History*) 5th ed. Revised by Donald Kagan. New York, 1969.
- Green, Peter. 《古希腊简史》(*A Concise History of Ancient Greece*) London, 1973.
- Hammond, N. G. L. 《希腊的古典时代》(*The Classical Age of Greece*) London, 1975.
- Green, Peter. 《希腊—波斯战争》(*The Greco-Persian Wars*) Berkeley, 1996.
-

亚历山大大帝

马其顿

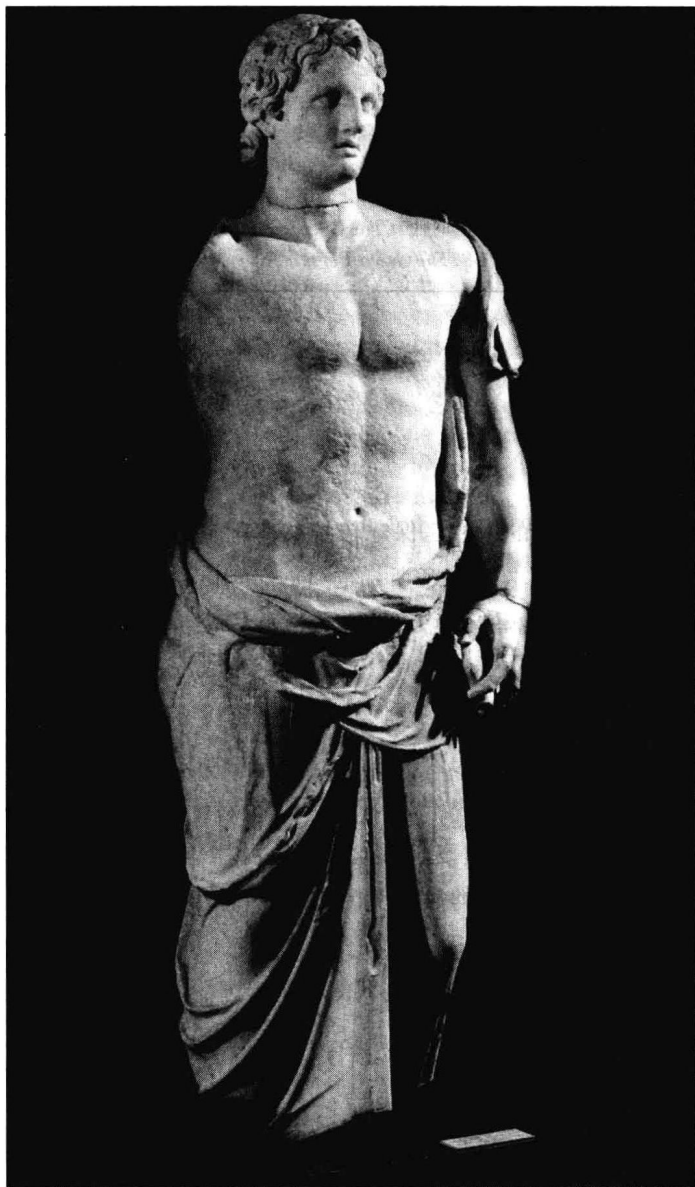
马其顿有荷马式的王权。保守传统的乡间贵族生活方式,在那里持续的时间比在希腊更久。德摩斯梯尼(Demosthenes)努力呼唤希腊人与马其顿人为敌,他曾称马其顿人是“野兽”,称这个国家是“以前你甚至无法在那里买到一个好奴隶的地方”。(*Third Philippic 31*)马其顿人纵情于他们的欢乐、争斗、饮宴和悲哀。但他们的君主却开始引入希腊文化,菲利普二世请来亚里士多德教育他的儿子亚历山大。

菲利普二世(公元前 359—前 336 年在位)对于战争可不是一个外行。他整年都在打仗,无论是冬天还是春天(参见撒下 11:1,这是更早的例子),他还在战争中使用了类似于现在的化学武器的东西。公元前 338 年的喀罗尼亚(Chaeronea)战役之后,他成了全希腊的统治者。他并没有改变希腊城邦的内部机构,在攻打衰弱的波斯帝国的同盟中,他的法定地位是同盟领导人中的一位将领。然而这类统治者很容易成为暗杀对象,他最终在公元前 336 年遇刺身亡。

12

亚历山大三世的生平(公元前 356—前 323 年)

亚历山大继承了他父亲的王权(虽然希腊的城邦在理论上是许多个联盟)以及入侵波斯的计划。当底比斯城(Thebes)叛变时,亚历山大以极为残忍的手段摧毁了这个城邦,以致于没有其他的“联盟”敢作同样的尝试。亚历山大在公元前 334 年穿越了达达尼尔海峡(Hellespont),在格拉



图一 亚历山大大帝 神圣的英雄

亚历山大大方征讨,使希腊文化传遍了地中海东部。(©埃利希·莱辛(Erich Lessing)/艺术资料,纽约)

* 图片或图表对应的原书页码均未标在此书中。——编注

尼库斯河战役(Battle of Granicus)之后,他很快就完成了对小亚细亚的希腊城邦的“解放”。亚历山大在伊索(Issus)的下一个重要战役中,使波斯帝国的西部门户向他敞开。他又继续占领了腓尼基、巴勒斯坦和埃及——在他的征战中,推罗城(Tyre)对他进行了最顽强的抵抗。在美索不达米亚(Mesopotamia)的高加美拉战役(Battle of Gaugamela)中,亚历山大给了大流士三世一记重击,接着又占领了波斯的城市,索取他们的财宝。大流士三世一死,亚历山大就取得了“大帝”的称号。亚历山大继续前进去征服印度河,他的军队后来产生了骚乱,他被迫返回。他在巴比伦因热病而死。

亚历山大在四处征讨的过程中,接受了他发现的事物。他要做的是保护,而不是毁坏,因此,他保留了他发现的统治体制。亚历山大显然有兴趣把当地的崇拜风俗与被征服的事实做一番调和,但他也通过建立希腊城邦表达了他的希腊情感。虽然没有做系统性的希腊化工作,但是这些城邦却成了传播希腊文化的中心。它们有点像以后的罗马殖民地,建造的目的在于战略和经济方面的考量,尤其是为了提供大量的劳动力。亚历山大决定建造神庙,并且一道敬拜希腊的神和当地的神。

亚历山大酷爱荷马。侵略小亚细亚也被描述成另一场特洛伊战争(Torjan War),亚历山大在特洛伊(Tory)做的第一件事就是向阿基里斯(Achilles)致敬,而后者就是他最初的英雄原形。后来,一位因为自己的功绩而被奉为神明的赫拉克勒斯(Heracles)又填充了这个位置。亚历山大还与狄俄尼索斯(Dionysus)有些关联,希腊人相信狄俄尼索斯来自亚洲,他还成为保佑希腊人向中东扩张的“神”,并且在希腊化的国家里最受热爱。亚历山大曾在尼萨(Nysa)举行了一场酒神节庆典,因为相传狄俄尼索斯就是在那里出生的。这种对宗教的重视正是亚历山大的特点。他个人支持宙斯(Zeus),而宗教行为(例如寻求预兆)对于他来说并不是一个古旧的特质。我们会在“统治者崇拜”那一部分提到“把亚历山大自己看作一位神”。(204—205页)

另外,亚历山大引人注目的举措中含有一种罗曼蒂克的天性。他常常因冲动而做事:就像古代的记载中说的:“一种渴望牵引着他。”这样的行动,再加上他作为一个战略家的勇气和能力,基本就可以解释他的军队对他本人的热爱之情。

有这样一个引人注目的举动吸引了后人的关注(直到现代):在俄庇斯(Opis)的一个宴会上,不同种族的人坐在同一张桌前,一同为众神献酒,并且为帝国的联合而祷告。塔恩(W. W. Tarn)撰文提出这样的观点:亚历山大梦想着一个世界性的国家,相信全世界的人都有兄弟之爱,他或许也是第一个这样去做的人。虽然这次宴会是在巴比伦举行的,但是参与者似乎只有波斯人、希腊人和马其顿人,巴比伦祭司并没有出席。亚历山大心中最大的驱动力可能是政治动机。无论如何,对亚历山大来说,联合既是理想的,又是现实的,但行动常常比一个人的期望有更重要的意义,某些斯多葛主义者后来也对亚历山大的行动作了一番归纳。^① 亚历山大确实对希腊人和波斯人一视同仁,但这个政策严重损伤了他的士兵的忠诚度。亚历山大让马其顿的官员们娶波斯人为妻,但是他要融合希腊和波斯的军事阶层的努力却失败了,在他死后,只有一个将军没有抛弃他的波斯妻子。亚历山大自己进入了波斯君主的角色,绝对的君主统治是来自东方的观念,他把这一观念带入了希腊化的世界,但这却不投合希腊人的喜好,因为他们认为是自己让亚历山大成为领袖的。

亚历山大的影响

有个老生常谈的讨论:究竟是伟人,还是时代环境对历史的成因有更重要的影响?我们可以说两者都是必要的。做事的是具体的人,而不是一种抽象的趋势。但是环境也必须合适。若是早生 100 年,亚历山大可能成就不了任何事情;但是从另一面说,如果他在童年时夭折了,这个世界也会大不一样。伟人的作用就相当于那个时代的催化剂。亚历山大引领那个希腊化的时代,但是那个时代中的种种因素也已预备好了,而他加快了改变的步伐。

希腊的优越性先是体现在军事胜利上,国家的行政管理不久就带来了更重要的文化改变。在亚历山大的征服行动中,伴随着这样一些显著的特点:(1)希腊人向国外迁移。因为希腊的人口众多,从公元前八世纪

^① Plutarch,《关于亚历山大的命运》(*On the Fortune of Alexander*) 1. 6(《道德论集》*Moralia* 329B-D)把芝诺(Zeno)的世界大同的共和国理想与亚历山大的成就互相联系,但是这可能代表了后人的思想,而不是亚历山大本人的看法。

开始,希腊的殖民地就遍及地中海区域,但在国外的希腊人却在这个时期大大地增加了,而且他们还处在有影响力的位置上。马其顿和希腊都很少提供储备的劳动力。(2)希腊文化加速了征服的步伐。在亚历山大的时代以前,希腊文化就已经向地中海东部渗透,但是他的征服却使希腊文化进一步向内陆地区扩张,并且使更多地区和更多的人更快地接受了希腊文化。希腊人和其他人的进一步接触对于近东地区的民族产生了重要影响,我们会在稍后的主题中看到,他们对犹太人有尤为重要的影响。这种情况最初被形容为移居,而不是一种文化转变,但是生活方式和文化的差异,而非血统的差异后来成了真正的差别。认为希腊人和非希腊人是互相隔离的,或是认为他们和谐地混杂在一起都是对希腊文化的曲解。(3)出现了经济的统一。亚历山大制定了一种货币,是根据雅典的标准制成的银币。亚历山大没有储藏波斯的财富,而是拿出其中的银子铸成钱币,发给了他的士兵,从而引致了非同凡响的繁荣。(4)希腊语的进一步传播。公元前五世纪的希罗多德已经做过这样的假设:如果足够大声而且足够严格地把希腊文念出来,那么每个人都应该懂希腊文。那时出现的希腊语形式被称为 koine(共同)希腊语,是根据阿提喀方言形成的。在公元前三世纪,巴比伦祭司 Berossus 和埃及祭司 Manetho 分别用希腊语写了国家的历史。(5)希腊的思想体系被广为接受。大量的非希腊人口得到了少许的希腊思想。(6)更高的教育水平。读写更为普及,教育更广泛。在更多的人口比例中出现了抽象的思想和实际知识的增长。这一变化与希腊语的传播同时发生,因此交流理解的水平和范围更加重要了。(7)希腊的诸神及其崇拜礼仪的流传。这种情况从前就有,但是现在的事情却比从前有更深的意义。希腊的众神被看作是当地的神,反之亦然(例如:巴勒斯坦的古代闪族诸神被安上了希腊名字)。(8)哲学作为一种生活方式而出现。这为雄辩家和苏格拉底发挥影响力做了准备,我们会在关于哲学的那一章讨论这一点(见 320—326 页)。(9)围绕着城邦(polis)的社会架构。对希腊人来说,城邦生活就是文明生活。城邦,而非“庙国”、村庄,或乡村成为了社会的基础。希腊体育馆注重公众生活,这样的情况也随着在东方建造的希腊城邦而扩展。在整个罗马帝国,城市一直都是社会和经济生活的根基。但随着城邦社会的发展,它的政治重要性却有所下降。人们的眼界从城邦扩展到了 oikoumene(有人居住的文明世

界)，但是这却不会伤害当地人的自尊心。但这件新事物却是讲共同希腊语的文明世界。(10)个人主义抬头。个人主义与普遍主义似乎彼此矛盾，但是这两者却是互相依存的。在希腊化时代那个扩大的世界里，传统的继承模式被打破了，这使得人们要重新依靠自己，并且有机会表达自己。选择事物变得比继承事物更加重要。例如，苏格拉底达观的个人主义催生了个人化的宗教(见 325, 327—330 页)。

亚历山大大帝的征服行动制造了这样的环境，我们难以想象，基督教竟然可以在其他的任何环境中获得成功。

本节参考文献

-
- Heisserer, A. J. 《亚历山大大帝和希腊人：碑文中的证据》(*Alexander the Great and the Greeks: The Epigraphic Evidence.*) Norman, Okla., 1980。
- Quintus Curtius Rufus. 《亚历山大的历史》(*History of Alexander*)
- Hamilton, J. R. Plutarch, 《关于亚历山大的评论》(*Alexander: A Commetary*) Oxford, 1969。
- Arrian. *Anabasis*. A. B. Bosworth, 《阿利安的亚历山大历史作品的史学评论》(*A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*) Oxford, 1980—。
- Hammond, N. G. L. 《关于亚历山大大帝的资料：分析普鲁塔克的生活和阿利安的亚历山大远征记》(*Sources for Alexander the Great: An Analysis of Plutarch's Life and Arrian's Anabasis Alexandrou*) Cambridge, 1992。
- Burch, Nancy J. 《关于亚历山大大帝的参考文献》(*Alexander the Great: A Bibliography*) Kent State University Press, 1970。
- Tarn, W. W. 《亚历山大大帝》(*Alexander the Great*) 2 vols. Cambridge, 1948. Reprint. Boston, 1956。
- Griffith, G. T., ed. 《亚历山大大帝的重要问题》(*Alexander the Great: The Main Problems*) Cambridge, 1966。
- Lane Fox, Robin. 《亚历山大大帝》(*Alexander the Great*) London, 1973。
- Bosworth, A. B. 《亚历山大大帝的统治：征服和帝国》(*Conquest and Empire: The Reign of Alexander the Great*) Cambridge, 1990。
- Green, Peter. 《马其顿的亚历山大》(*Alexander of Macedon*) 356—323 b. c. Berkeley, 1991。
- Roisman, J. 《关于亚历山大大帝的古代和现代观点》(*Alexander the Great: Ancient and Modern Perspectives*) Lexington, Ky., 1995。
- Carlsen, J. et al. 《亚历山大大帝：真相和传说》(*Alexander the Great: Reality and Myth*) Analecta Romana Instituti Danici, Suppl. XX. Rome, 1997。
- Stoneman, Richard. 《亚历山大大帝》(*Alexander the Great*) London, 1997。
- Bosworth, A. B. and E. J. Baynham, eds. 《亚历山大大帝的事实和虚构》(*Alexander the Great in Fact and Fiction*) Oxford, 2000。
-

希腊化的国家

继业者

亚历山大的将军们最初试图为亚历山大的白痴弟弟和他的妻子罗克珊(Roxanne)的遗腹子摄政。然而,在公元前305年,统一的幻想结束了。一系列复杂的结盟、阴谋、背叛和战争成为这个希腊化时代的开端,并且一直都是这个时代的特点。

以下这些人是亚历山大最重要的继任者:安提帕特(Antipater)和他的儿子卡山得(Cassander),他控制了马其顿;吕西马古(Lysimachus)统治色雷斯;多利买一世(Ptolemy I)获取埃及;安提哥那一世(Antigonus I)的根据地是亚洲。安提哥那是他们当中最强大的,他想夺取整个版图归为己有,公元前301年的伊普瑟斯(Ipsus)战役却使他的努力最终告吹。到公元前280年时,从亚历山大的将军产生的三个王朝已经完全建立起来了:埃及的多利买王朝(Ptolemaic),从波斯穿越叙利亚,直到亚洲的西流古王朝(Seleucids),还有控制着马其顿的安提哥那(Antigonid)王朝。第四个王朝与亚历山大没什么关联,在别迦摩(Pergamum)的阿塔利兹(Attalids)王朝摆脱了西流古,并且壮大起来。亚历山大的帝国的分裂推迟了他所期待的统一趋势,直到罗马人来完成这一切。

在希腊化的国家里,国王(继任者取得的称号)的地位——意味着成为国王——对于统治者崇拜的发展很重要,我们将会在这个背景下去认识这件事(199页及以下)。

到公元前三世纪末,罗马的势力开始穿越地中海东部。随着第二次布匿(Punic)战争的开始,罗马在公元前215年发动了第一次马其顿战争,并于公元前212年与别迦摩结盟。罗马在公元前30年吞并了最后一个希腊化的国家——埃及,希腊化的时代就此结束,罗马时代开始了。在讲述罗马的扩张故事之前,我们需要讲讲这两个国家的事情:因为它们与犹太人和巴勒斯坦都有联系,因此对于早期基督教的背景来说尤为重要。

多利买—埃及

在希腊化时代,每个埃及国王都继承了王朝创始人多利买的名字,他

是马其顿的一个贵族拉古斯(Lagus)的儿子。

多利买一世索特(Ptolemy I Soter)(公元前 367—前 283 年)在公元前 323 年成为埃及的地方行省长(总督),并于公元前 304 年取得国王的称号。^①除了为王国建立政治根基(法律的,军事的和行政的)之外,他还建造了亚历山大(Alexandria)图书馆,用于发展文化。多利买二世腓拉底弗(Ptolemy I Philadelphus)(公元前 308—前 246 年)于公元前 285 年继承了实际的支配权。他发展了由他父亲创办的经济和文化事业,完成了亚历山大和他的图书馆的布局,并且建造了博物馆(一个奉献给缪斯的学术院校)。到公元前 200 年时,亚历山大成了地中海世界最大的城市,以后也只有罗马超过了它。多利买王朝使亚历山大成为希腊世界知识和灵性的中心,这也是他们对后来历史的最大贡献。亚历山大影响了犹太人和基督徒的精神生活,并借此深刻影响了宗教历史。

17 多利买王朝只建立或开发了三座希腊城市——亚历山大、奥克拉提斯(Naucratis)和多利买城(Ptolemais)。除了希腊和埃及的祭司阶级(它的权力已经中断了)之外,就是少数有特权的马其顿人处于社会等级的一端,而大多数的埃及人在另一端。多利买王朝坚守一个强有力的中央政府和一个组织紧密的治理体系。这个王朝积累了大量财富,既远负盛名,又惹人羡慕。希隆达斯(Herondas,公元前三世纪)曾说过:

你可以在埃及找到
现在和未来的一切:
财富、竞技场、权力、好天气、
声誉、戏剧、哲学家、黄金、少年人、
同宗的众神的圣殿、国王、
一位正义者、博物馆、酒、一切好东西、
以及无论你想要的什么东西,还有女人。

(哑剧 1. 26—32)

(多利买王朝财富的来源见 85 页)

多利买王朝间或掌控过巴勒斯坦、塞浦路斯(Cyprus)、爱琴海的一些

① Walter M. Ellis,《埃及的多利买王朝》(*Ptolemy of Egypt*)(London 1994)。

岛屿,以及小亚细亚的一部分。尽管他们有大量的财富,但是他们在国内却没有一支强大的军队。一旦希腊人停止向埃及迁移,多利买王朝的军事力量就迅速减弱。在埃及的希腊人有一个世纪之久没有与埃及人混杂。然而,在公元前二世纪期间,埃及国王实施了旨在推动埃及文化的政策,与之相伴的是当地人的振兴。国内的叛乱和叙利亚的侵略给埃及制造了极大的危机,以至在公元前 168 年,只有罗马的干预才能挽救这个王朝,罗马是为了保持在东方的力量平衡而介入的。希腊人从此处于守势。在下一个世纪里,奥古斯都之后的罗马统治者保护了希腊文化,使之不致被吞并。其实,对于最大限度地运用官僚体系,来保证从臣民那里获取最多的税收,多利买王朝的效率远胜于其他的希腊化政府。

18

表一：多利买王朝统治者年表

多利买一世(索特一世)	公元前 304—前 283/282 年
多利买二世(腓拉底弗)	公元前 285—前 246 年
多利买三世(优尔盖茨一世)	公元前 246—前 221 年
多利买四世(非路帕德)	公元前 221—前 205 年
多利买五世(伊皮法尼斯)	公元前 205—前 180 年
多利买六世(非路米德)	公元前 180—前 145 年
多利买七世(涅奥斯·非路帕德)	公元前 145—前 144 年
多利买八世(优尔盖茨二世)	公元前 144—前 116 年
多利买九世(苏特二世)	公元前 116—前 108/107 年,公元前 89/88—前 81 年
多利买十世(亚历山大一世)	公元前 108—前 89/88 年
多利买十一世(亚历山大二世),最后 一个完全合法的多利买国王	公元前 80 年
多利买十二世(奥勒特斯)	公元前 80/79—前 51 年
多利买十三世和(克里奥佩拉七世)	公元前 51—前 47 年
多利买十四世和克里奥佩拉七世	公元前 47—前 44 年
多利买十五世(凯撒)和克里奥佩拉七世	公元前 44—前 30 年

由于有些人宣称是国王的备选者,从多利买六世之后,学者在编号和日期上没有完全达成一致。

西流古—叙利亚

西流古一世(Seleucus I Nicator)(公元前 358—前 280 年)是马其顿人安提阿古(Antiochus)的儿子。西流古和安提阿古的名字交错贯穿于整个西流古王朝。在亚历山大死后,西流古取得了巴比伦的总督辖区(领地),但他直到公元前 312 年才牢固掌控了这一地区,这一年是西流古王朝纪年的开始。在公元前 303 年之前,他就已经征服了东部的地区,但是却失去了印度。而他在西部的所得大大弥补了这一缺憾:公元前 301 年获取北叙利亚和美索不达米亚,公元前 296 年取得基利家(Cilicia),公元前 281 年取得除了本土国家和一些城市之外的小亚细亚。从公元前 250 年到公元前 227 年,希腊化的巴克特里亚(Greco-Bactrian)王国和帕提亚(Parthian)王国陆续成立,西流古王朝就失去了米底亚(Media)东部的所有地区。安提阿古三世(Antiochus III)(公元前 223—前 187 年)开始振作,并且扩张领土。公元前 200 年,他在约旦河源头附近的帕宁(Paneion,今日的巴尼亚斯[Banias])打败了多利买王朝的军队,在公元前 198 年占领了埃及的腓尼基(Phoenicia)行省和叙利亚;但他于公元前 190 年在亚洲的马格尼西亚(Magnesia)被罗马人打败;公元前 188 年,阿帕米亚(Apamea)和约将西流古的影响力排除在小亚细亚西部以外。安提阿古四世伊皮法尼斯(Epiphanes)(公元前 175—前 163 年)几乎征服了埃及,但是却被罗马人的介入所阻碍。西流古王朝开始衰落,公元前 129 年,安提阿古七世的死亡注定这个王朝最终失去了巴比伦和犹太,使西流古王朝的领土仅限于本土的北叙利亚。西流古帝国有三个极重要的中心——爱奥尼亚(Ionia [撒狄(Sardis)])、叙利亚(安提阿[Antioch])和巴比伦(西流基[Seleucia])——但最终却被限制在中间地区。

西流古王朝的版图包括叙利亚和亚洲的许多古代“庙国”,有些庙国拥有大量的土地,祭司在政治和经济事务上拥有主导地位。这些国家可以被追溯到雅利安人以前(pre-Aryan)时代的社会体系;他们最初可能全都崇拜伟大的生殖女神以及一个与她相伴的神,他有时是她的儿子,有时是她的配偶。这些神庙有众多的奴隶,还有庙妓,后者以对女神的生殖敬拜作为她们的一种服侍,这些特点引起了希腊人的强烈关注。例如,以弗所(Ephesus)的亚底米(Artemis)原本是附属一个希腊城邦的神庙中

的生殖女神,但她被赋予一个希腊化的身份——亚底米,就从表面上被希腊化了。尽管对犹太人和基督徒来说,犹太和它们的区别比前三世纪的希腊人所认为的更加明显,但对外界观察者而言,犹太看起来(从政治和社会学方面而言)只不过是叙利亚和亚洲中一个非常普通的“庙国”罢了。

西流古王朝通过希腊城邦和移民推动了他们的部分领土中的希腊化进程。宙斯和阿波罗(Apollo)是西流古王朝的两个主要的神,这表现了他们对希腊文化的认同。与多利买王朝不同,西流古王朝建造了大量的新城市,并重新修建了一些旧城市。按照希腊的理论,如果有一大群房屋集落,那么不管这些房屋的数量有多少,只有在它具有独立的市政管理和某种有组织的公共生活(公民被分为多个部落,从部落中选出市政会议的成员,应负责的地方官员,自己的法律和财政,基本的公民集会,以及细分的当地城市土地)时,才能算作 polis。建立一个城市通常意味着把这些公共生活的形式带入现有的乡村。在早期基督教历史中,西流古王朝最伟大的建设就是奥伦提斯河(Orontes)河畔的安提阿城。安提阿与亚历山大不同,它不是希腊化时代的学习中心,而是一个巨大的贸易中心,并以享乐的城市而著名。

西流古王朝的另一个建设是 catoecia(“定居点”),是特别为退伍军人设立的,但也包括那些具有世袭权利的自由农民。

在公元前三和二世纪,帕加玛的阿塔利(Attalid)王国取代了西流古王朝,成为在亚洲的托罗斯(Taurus)山脉北部地区的力量。阿塔利王国一直是罗马的朋友,曾保护亚洲的希腊城邦不致受到游牧的加拉太人(一个凯尔特民族)侵犯,并且仿照多利买王朝的文化政策,维护了帕加玛的图书馆。在希腊化的时代,小亚细亚的本土国家(加帕多家、本都、亚美尼亚)只是在表面上有些希腊化。而好战的加拉太人处在庇推尼(Bithynia)的腹地,在罗马时代之前,他们大多尚未触及过希腊文化。

20

表二：西流古王朝统治者年表

西流古一世(尼卡特)	公元前 312—前 281 年
安提阿古一世(索特)	公元前 281—前 261 年
安提阿古二世(希奥斯)	公元前 261—前 246 年
西流古二世(卡里尼科斯)	公元前 246—前 225 年

(续表)

西流古三世(索特)	公元前 225—前 223 年
安提阿古三世(安提阿古大帝)	公元前 223—前 187 年
西流古四世(菲罗帕特)	公元前 187—前 175 年
安提阿古四世(伊皮法尼斯)	公元前 175—前 163 年
安提阿古五世(尤帕托)	公元前 163—前 162 年
德米特里一世(索特)	公元前 162—前 150 年
亚历山大·巴拉斯	公元前 150—前 145 年
德米特里二世(尼卡特)	公元前 145—前 139 年, 公元前 129—前 125 年
安提阿古六世(伊皮法尼斯)	公元前 145—前 138 年
安提阿古七世(攸基斯, 也称西特提斯)	公元前 139/138—前 129 年
安提阿古八世(基利巴斯)	公元前 125—前 96 年
安提阿古九世(西孜卡尼斯)	公元前 115—前 95 年

本节参考文献

- Austin, M. M. 《从亚历山大到罗马征服者之间的希腊世界: 古代文献翻译文集》(*The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: A Selection of Ancient Sources in Translation*) Cambridge, 1981.
- Bagnall, Roger S., and Peter S. Derow. 《希腊化时期的希腊历史文献》(*Greek Historical Documents: The Hellenistic Period*) Chico, Calif., 1981.
- Burstein, S. M. 《从益普索战役到克里奥佩拉七世逝世之前的希腊化时代》(*The Hellenistic Age from the Battle of Ipsos to the Death of Kleopatra VII*) Translated Documents of Greece and Rome 3. Cambridge, 1985.
- Hansen, Esther V. 《帕加玛的阿塔利兹》(*The Attalids of Pergamon*) Ithaca, N. Y., 1947.
- Downey, G. 《叙利亚的安提阿的历史》(*A History of Antioch in Syria*) Princeton, 1961.
- Welles, C. B. 《亚历山大和希腊化世界》(*Alexander and the Hellenistic World*) Toronto, 1970.
- Fraser, P. M. 《多利买王朝的亚历山大城》(*Ptolemaic Alexandria*) 3 vols. Oxford, 1972.
- Grant, M. 《从亚历山大到克里奥佩拉的希腊化世界》(*From Alexander to Cleopatra: The Hellenistic World*) New York, 1982.
- Gruen, E. S. 《希腊化世界和罗马的到来》(*The Hellenistic World and the Coming of Rome*) 2 vols. Berkeley, 1984.
- Lewis, N. 《多利买王朝统治下埃及的希腊人》(*Greeks in Ptolemaic Egypt*) Oxford, 1986.
- Bilde, Per et al., eds. 《西流古王国的宗教和宗教习俗》(*Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*) Aarhus, 1990.

Green, Peter. 《从亚历山大到阿克兴的希腊化时代的历史》(*Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age*) Berkeley, 1990.

Hammond, N. G. L. 《马其顿王国的奇迹》(*Miracle of Macedonia*) New York, 1991.

Wallbank, F. W. 《希腊化世界》(*The Hellenistic World*) Rev. ed. Cambridge, Mass., 1993.

Ginouves, Rene et al. 《从菲利普二世到被罗马征服期间的马其顿王国》(*Macedonia: From Philip II to the Roman Conquest*) Princeton, 1994.

罗马

罗马的天赋

波利比奥斯(Polybius),一位公元前二世纪的希腊历史学家,曾经致力于著书剖析罗马力量的来源。他认为罗马所取得的成就在于内在的因素。她的宪政体系是君主制(执政官)、寡头制(元老院)和民主制(集会)元素的完美平衡。而把这一切凝聚在一起的是对于众神的敬畏,就是在传统仪式的既定表演中所表现的那些神。

在我看来,罗马联邦最突出的优越之处就是他们坚定的宗教信仰。²¹我相信,对于其他的民族来说,这恰恰是一件该受谴责的事情,我是说盲目的恐惧(deisidaimonia),这成了罗马的凝聚力。《历史》[*Histories*] 6.56)

换句话说,罗马的能力是由于罗马的虔诚。^①这种平衡和凝聚力迟早会崩溃,但是罗马却有极大的忍耐力。罗马原来是一个城邦,但与希腊的城邦不同。罗马的公民身份可以无限制扩展。例如,自由奴隶可以成为公民,这与希腊不同。希腊的城邦只有在紧急情况下才增加公民人数,而要使公民身份生效,就必须居住在城邦里。罗马更愿意吸收其他城市的人作为公民,例如在拉狄翁(Latium)地区(拉丁联盟)就是如此。它有吞并外来人口的巨大能力——无论他们是人还是神。波斯人也努力吞并被征服的民族,给了他们发展的自由,但却没有创造出合一。罗马人能够把

^① 西塞罗,《关于占卜者的回应》(*Concerning the Response of the Soothsayers*)9.19:“我们不如西班牙人口众多,不如高卢人身强力壮,不如迦太基人多才多艺,也不像希腊人擅长艺术,是的,其实就意大利和拉丁姆自身而言,其土地和人民也并无灵敏的特性,但是,我们的虔诚、对宗教的热爱……却超过了所有种族和所有的国家。”

他人的东西借为己用，而波斯人却不能。罗马是一个借用者，无论是在文化还是在宗教上都是如此，但罗马又能在这些事物上盖上自己的烙印。这句拉丁话很有意义：当一个人成为一个公民时，他就“被造成一个罗马人”。罗马可以用文化做到这一点：先是用伊特利亚(Etruscan)文化，后是用希腊文化。我们可以通过罗马吸收外国的宗教来了解这一点。罗马人通过召唤(evocatio)仪式，呼唤敌人城市的众神改变立场，并且许诺会比原来忠于他们的那些人给这些神做更尽职的服侍。这个请求一定是有效的：罗马人似乎总是在赢。地中海地区的所有民族最终都涌入了罗马。它是古代世界的大熔炉，但最终，除了这炉子以外，它没有熔化任何东西。但在这之前，罗马城就成了帝国的根基，它非常灵活，内里注入了罗马自己的灵魂和政治智慧。

对罗马的吸收能力来说，传统的行为方式仍然是标准。可以明显地感受到，罗马所做的事情根植于永久的正确秩序。罗马的政治天才们成功地克服了缺乏想象力的缺陷，而希腊人却富有想象力。法律的规定或定义是罗马的巨大力量。罗马的一切事情都有赖于正义，或者说司法权。行政长官有统治权，或者说全部的权利。Ius(表示力量的一般拉丁词汇，“内战”)和 fas(“宗教法律”，具有政府以外的神圣约束力)在统治体系中被结合在一起。罗马看起来像是神权政治国家，但其实并非如此，因为一切22 都是合法的。如果对希腊人而言，人是衡量一切的标准，那么对罗马人而言，法律就是衡量一切的标准。在东方，衡量一切的标准是国王，而对于犹太人来说，衡量一切的标准是上帝。^①

罗马有一个合理的长期政策。许多代的统治者都努力达成同一个任务——罗马的成长。罗马的理想是伟大的治国才能，而不像希腊人那样，他们的理想是追求真、善、美。确实如此，罗马人是伟大的建造者，他们把修路当作战略手段(罗马修建了近东地区波斯和马其顿的道路体系，并且为了战略目的完善了这些道路)，但罗马政策的真正伟大之处在于政府对人民的关切。直到一世纪发生道德败坏以前，元老院在很长的一段时间里都保持着高标准的道德威望。

^① Cf. A. D. Nock, “古希腊人的宗教态度”, 《美国哲学界会议记录》(*Proceedings of the American Philosophical Society*)85(1942):480(Essays, 547)。

征服的成果带来了新的问题。就像斯巴达在伯罗奔尼撒战争的末期时一样,罗马也发现在国外维持纪律很难。在公元前149年,罗马建立了一个常设的法庭,用来处理外行省人控告罗马官员敲诈的案件。官员们在中饱私囊。无论如何,并非所有官员都是如此,但据说一个官员在执政期间必须赚取三份财富:一是用来偿还在取得职务时产生的债务,一是用来在指控他治理的案件中买得无罪,一是退休金。

罗马和西方

到公元前四世纪末,罗马已经牢牢掌握了波(Po)河的南部。罗马在西部地中海的主要对手是迦太基(Carthage)。迦太基是一个海上国家,使用雇佣兵作为陆军;而罗马的军队则是它的公民士兵。罗马和迦太基打了三次重要的战役,被称为布匿战争(“布匿”来自于迦太基的腓尼基(Phoenician)定居者)。第一次布匿战争(公元前262—前241年)的结果是罗马获得了撒丁尼亚(Sardinia)、科西嘉(Corsica)和西西里(Sicily)。在第二次布匿战争(公元前218—前201年)期间,汉尼拔(Hannibal)从西班牙穿越阿尔卑斯山入侵意大利。他的入侵引发了极大的痛苦和不安。但是,罗马却发现了它自己伟大的将军大西庇阿(Scipio Africanus),他最终在非洲战胜了汉尼拔。罗马现在开始控制北意大利、南部的高卢和西班牙。第三次布匿战争(公元前149—前146年)带给迦太基的是最后的失败,此后,整个地中海地区的西部都落入罗马的手中了。

这虽然不是有意政策造成的结果,但是拉丁语言和文化却在西班牙、高卢、大不列颠、莱茵河畔和北非都扎下了根。

罗马和东方

23

伊特利亚人(Etruscans)看起来和小亚细亚有某种联系,因此,罗马事实上通过国内的意大利中心地区拥有了对近东地区的权利。罗马和伊特利亚人之间的联系(以及最终将他们征服)使得罗马开始接触到近东地区的习俗,并且把这些习俗和罗马自身原有的特性融合了起来。

希腊的伊庇鲁(Epirus)国王皮洛士(Pyrrhus)为了希腊的殖民地塔林顿(Tarentum)于公元前280—前275年在意大利南部发起了一场战役,这使得罗马和希腊之间产生了军事冲突。在前272年,塔林顿的失利使希

希腊奴隶进入罗马。此后，罗马在希腊社会中就变得重要了，而希腊思想也开始向罗马渗透。

罗马的四次马其顿战争（前 214—前 205 年，前 200—前 196 年，前 171—前 167 年，前 150—前 148 年）的结果是：马其顿成了罗马的一个行省（前 148 年）。在公元前 146 年，希腊同盟解散，被分解成一个个城邦，哥林多城则被摧毁。

罗马已经更深的进入了东方。在公元前 188 年，西流古国王安提阿古三世和罗马的朋友、最大的资助者，别迦摩的攸门尼斯（Eumenes）一起被赶出了亚洲。在公元前 168 年，罗马命令叙利亚从埃及撤离。元老院的使节彼流利拿（C. Popilius Laenas）曾在地上画了一个圆圈，并且告诉安提阿古四世，除非他发誓从埃及撤走，否则就不要踏出这个圈子一步。^①罗马使节把他的意愿强加在希腊化国家的君主身上，这给人留下了深刻的印象。而在几天之前，执政官埃米利乌斯·保卢斯（L. Aemilius Paulus）已经在彼得那战役（Battle of Pydna）中彻底击败了马其顿。这样，罗马在一周之内击败了马其顿，还把埃及置于罗马的保护之下，并且迫使叙利亚屈从于它的意愿。现在，一个新的国家已经胜过了亚历山大帝国的三个主要分支。

阿塔拉斯三世（Attalus III）在前 133 年把别迦摩王国赠给了罗马，在公元前 129 年，罗马建立了亚洲行省，把小亚细亚其余的部分交给了各藩属王（Client Kings）。（在后面的部分会谈到他们）。叙利亚和埃及分别在公元前 63 年和公元前 31 年成为罗马的一个行省。

Römē 是表示力量的希腊文单词。如果说罗马的力量在东方不总是受崇敬，却可以说总是受尊敬，从二世纪开始（为了保持崇拜力量的习俗），人格化的罗马城就在那里被当作了一位女神。

罗马就这样接管了亚历山大在幼发拉底河西部的政治和文化遗产，成了他真正的继承人。罗马在政治上完成了亚历山大关于一个统一世界的构想。罗马把保障和道路带到了近东地区，但是却没有带来一种新的文化。它并没有努力进行拉丁化，希腊文仍然是有效的语言。希腊文化

① Polybius,《历史》(Histories) 29. 27; Appian,《罗马历史》(Roman History) 11. 11. 66; Livy 45. 12; Plutarch,《道德论集》(Moralia) 202F.

在地中海东部流行，而西部的文化却盖上了罗马的印记，到现在仍是如此。从公元前二世纪开始，有教养的人都说希腊语和拉丁语。随着罗马的军事力量和政治管理的东移，希腊文化就向西流动，甚至盛行于罗马。贺拉斯(Horace)讽刺的描述了这个情形：“被俘虏的希腊人征服了她的野蛮征服者，并且把文明带到了粗野的拉丁姆(Latium)。”^①(《书信》[*Ep.*] 2. 1. 156)

后期共和国：内战

从公元前 133 年开始，罗马共和国的内战和动荡不安持续了一个世纪。动乱因提庇留·格拉古(Tiberius Gracchus)的土地改革措施而起，这项措施又因为他的兄弟该尤斯·格拉古(Caius Gracchus)而扩展成为一个更广泛的社会和政治改革项目。但元老院反对他们的提议，因而激起了暴乱，两兄弟都在暴乱中死于非命，前者死于公元前 132 年，后者死于十年之后。从后来的发展来看，格拉古的提议并不算极端，但是在这个充满斗争的世纪里，这种公开的冲突表明改革者在公民大会(Popular Assembly)中需要更多的安全保护，而不能仅仅依赖于易变的城市底层阶级。贵族中的极端分子用武力进行镇压，这也说明了什么才是决定性的武器。

在公元前二世纪末，与努米底亚(Numidia)国王朱古达(Jugurtha)之间的战争，以及条顿人(Teutones)从北方的入侵使马略(Marius)成了领袖。他被罗马人推选出来担任指挥，他的军事控制侵占了元老院的权利。马略不顾士兵的资产条件，采取了自愿征兵制，也因此建立了常设的职业军队。现在较穷的人开始在军队中任职，他们向指挥官尽忠，也要仰赖指挥官，而非仰赖国家以获得报酬以及退休后享有土地的承诺。公元前 100 年，马略的军队介入了罗马的国内冲突，表明了以武力解决政治问题的潜在可能性。在下一个世纪里，罗马的内部和外部困难都增加了。战役扩大，就需要大规模的军队，而国外的长期战争又削弱了经济体系。当人们长期共同远离罗马时，就获得了新的思想。

公元前 90 年，意大利人同盟的叛乱引起了内战。苏拉(L. Cornelius

① Latium 是拉丁平原。——译注

Sulla)在镇压叛乱中的表现使他成为元老院的勇士。他的军队为了镇压反对派的政治力量而控制了罗马。当苏拉从罗马退休,为一场在东方的战争作准备时,马略就率领一支军队进入罗马,但却死于公元前 86 年年初。

与此同时,本都(Pontus)国王米特里达提斯六世(Mithridates VI)一直在亚洲扩张他的势力,并且对罗马在地中海东部地区的统治构成了严重的挑战。他在公元前 87 年入侵希腊,立刻引发了第一次米塞瑞达底(Mithridatic)战争。在东方,米塞瑞达底最使罗马愤恨,但是苏拉赢得了 25 决定性的军事胜利,迫使米塞瑞达底撤出他在小亚细亚征服的领土,并且使支持他的希腊城邦向他大量进贡。

苏拉在公元前 83 年返回意大利,处置了支持马略的军队,结束了内战。苏拉血腥报复马略一党的支持者,并且强行征收沉重的赋税。他使自己被任命为独裁者,好使共和国的法规可以重新有序的工作。他在公元前 79 年卸任,从罗马退休,好让元老院复原的管理功能得以运行。没有其他人会这么做。

旧日的罗马法规有控制和平衡的能力,但是这个新的政府却无法处理已经改变的政治力量。在下一个时代里,庞培(Pompey)连续清剿了地中海地区的海盗,解除了米塞瑞达底的威胁,把剩余的西流古王朝版图并入罗马的统治,并能安然治理他们,因此确立了他的军事领袖和政治家的地位。凯撒(C. Julius Caesar)在公元前 59 年第一次当选执政官,所谓的罗马前三雄(First Triumvirate)公开出现了。^① 庞培和克拉苏(Crassus)互为竞争对手,但是庞培和凯撒的同盟处于上升之势,这使克拉苏成为一个只能保护自己利益的合伙人。庞培在西班牙有指挥权,并且掌管罗马。克拉苏有叙利亚的指挥权,但他在公元前 53 年去世,这挪走了这个政治同盟中的一个重要的平衡因素。凯撒征服了高卢,这给他带来了特权,但也招致了那些惧怕他力量的人的仇恨。元老院设计,使庞培处在与凯撒为敌的地位上。公元前 49 年,凯撒穿越了卢比孔(Rubicon)河,侵入意大利。

① Michael Grant, *Julius Caesar* (London, 1969); Erik Wistrand, 《凯撒和同时代的罗马社会》(*Caesar and Contemporary Roman Society*) (Göteborg, 1979) 根据罗马社会的习俗和看法解释凯撒成功的原因。

利,罗马再次卷入内战。庞培的军队并没有为战争做好准备,他使军队穿过亚得里亚海(Adriatic),退入希腊。公元前48年,在费列(Thessaly)境内,决定性的法萨卢(Pharsalus)战役使凯撒成了罗马世界的主人,但在公元前45年之前,他还要与局部的抵抗力量征战。公元前44年2月,他获得了永久的独裁统治权,这就使那些非常憎恨凯撒的共和国勇士们深信:他们必须赶快行动。卡西乌斯(C. Cassius)和布鲁图(M. Brutus)策划了在公元前44年三月中日(15日)对凯撒的暗杀,但凯撒自己的一些行政官员以及他曾经帮助过的人也参与了这个阴谋。

西塞罗(Cicero)本盼望凯撒的死意味着可以恢复旧的共和制,但是事实并非如此。“诛杀专制统治者的人对谋杀凯撒做了周详的计划,但他们却没计划做其他事。”^①凯撒的侄子,后来又被凯撒收养的屋大维(Octavian)、凯撒的重要部将马可·安东尼(Mark Antony)以及前任执政官和高卢及西班牙的统治者李必达(Lepidus)形成了“罗马后三雄”(Second Triumvirate)。罗马三雄获得了罗马的控制权,开始大规模剥夺元老院和市民特权阶层的权利。C. Cassius 和 M. Brutus 开始在巴尔干山脉(Balkans)和叙利亚集结军队,但是安东尼和屋大维在公元前42年的腓立比(Philippi)战役中处置了他们。

26

安东尼和屋大维之间的冲突是无可避免的。埃及多利买王朝的最后一位统治者克里奥佩拉七世和安东尼的婚外情给了屋大维所需的一切宣传资料,他可以借此激起罗马人的民族感情,反对安东尼。公元前31年,安东尼和克利奥佩拉在亚克兴(Actium)被打败,致使他们在埃及自杀(公元前30年)。多利买王朝灭亡了,最后一个希腊化的国家现在也落入了罗马的手中。罗马的内战终于结束了,但同时终结的还有共和国。有一段时期,罗马曾是一个共和帝国,但是现在只留下了帝国。现在需要由屋大维来建立一个新规则。

本节参考文献

Jones, Jones, A. H. M., ed. 《五世纪的罗马历史》(*A History of Rome Through the Fifth Century*) 2 vols. New York, 1968, 1970.

① Max Cary,《罗马历史》(*A History of Rome*) (2d ed.; London, 1954), 422.

- Errington, R. M. 《帝国的黎明：罗马成为世界大国》(*The Dawn of Empire: Rome's Rise to World Power*) London, 1971。
- Cary, M., and H. H. Scullard. 《君士坦丁时代及以前的罗马历史》(*A History of Rome down to the Age of Constantine*) 3d ed. London, 1975。
- Grant, Michael. 《罗马历史》(*History of Rome*) London, 1978。
- Balsdon, J. P. V. D. 《罗马人和外国人》(*Romans and Aliens*) London, 1979。
- Christ, K. 《罗马人的历史和文明简介》(*The Romans: An Introduction to Their History and Civilization*) Berkeley, 1984。
- Ridley, R. T. 《关于罗马历史的文献分析》(*History of Rome: A Documented Analysis*) Rome, 1987。
- Crawford, Michael. 《罗马共和国》(*The Roman Republic*) 2nd ed. Cambridge, Mass., 1993。
- Dupont, Florence. 《古罗马的日常生活》(*Daily Life in Ancient Rome*) Oxford, 1994。(Under the Republic)
- Shotter, D. 《罗马共和国的衰落》(*The Fall of the Roman Republic*) London, 1994。

奥古斯都 (公元前 31—公元 14 年)

屋大维(后来被称为奥古斯都)有绝对的权利。他确保年年都能被选为执政官,但这并不是他的权力的根基。他是一个得到普遍认可的专制统治者,但他意识到这并不是一个让他满意的地位。他理解新制度及其需要:必须要有铁腕(罗马需要一个针对边境的中央政策,而不能只是为了应对紧急情况时才提出来);不能有隐蔽的专制主义,这会疏离罗马的保守势力;需要重唤士气,还要获得统治阶级的支持(获得被统治者的支持太奢侈,但是一个帝国不可能由民主制度统治,或是只由一个人统治);需要有秩序和稳定(人们厌倦了改变以及连年征战和不稳定)。

27 新统治者对于宪政的正式解决方案在前 27 年出台了,他的功业录(*res gestae*,即行动和事情的记录)是政治信条和政治宣传的结合体。它有些夸张地说出了部分真相。功业录说屋大维的地位建立在他超越的所有人的 *auctoritas* 之上,这个词意味着天赋的权能与威望的结合,并指代人们自动去追随的那个人。对于新的安排,功业录如此说:

当我熄灭了内战的火焰,又得到了对于绝对控制事态的广泛认同之后,我就不再自己掌管共和国,而把它托付给元老院和罗马人民的意愿。因为我所做的一切,元老院就颁布法令,给予我奥古斯都的

称号。^①

“奥古斯都”是一个古代词汇,表示某种超自然的和超越人类的事物,但是没有明确的范畴。屋大维后来以这个称号而广为人知。一个罗马名字有三个部分:第一个名字(个人的名字,很稀有,因此常常是缩写)、第二个名字(氏族或家族的名字),和第三个名字(绰号)——例如马可·图留斯·西塞罗(M[arcus]Tullius Cicero)。在全名里,父亲的名字要插在第二个和第三个名字之间。那么这位统治者的名字就是卡尤斯·犹流 C f (filius,凯撒[C]的儿子)·屋大维(C[aius] Julius C f Octavianus)。公元前 27 年之后,他的官方名字是凯撒·奥古斯都(“神明的儿子”,犹流·凯撒被神化了)皇帝(Imp[erator] Caesar divi f[ilius]Augustus)。无论从哪个方面来说,这都不是一个普通的罗马名字,而是象征了他独一无二的地位。有什么理由要在表面上恢复一个过时的、无效的共和国呢?这里有个问题,那就是一个有更高权力的人如何将他的地位合法化。奥古斯都必须把他的权力进行转移。他可以通过合法的安排联系到支持他的力量,并且回应对他的批评。但是谁在掌权,却毋庸置疑。公元前 27 年,奥古斯都被选举为庞大的军队的指挥官,这军队包括四分之三的罗马军团,任期为 10 年。到公元前 23 年,他继续当选为执政官。长时间担任这一职位并不太合乎共和政体,但他通过这种方式把其他人排挤在外,无法获得治国的经验,并且又使这个职位的权力扩展到了其职务之外。

公元前 23 年,新法规的内容最终确定了下来,它允许奥古斯都拥有 28 各行省总督的权力,但却不必在当地居住,也没有总督的头衔。这被称为各行省军队的统治大权(imperium maius)。另外,他还得到了介入任何一个行省事务的权力。奥古斯都放弃了执政官的职务,被授予保民官(tribunicia potestas)的权力。为了保护人民的权力,共和国选举了 10 个保民官——对于贵族来说,保民官是个麻烦的职务,因为保民官有否决权,并

① 安卡拉(Ancyra)的罗马和奥古斯都神庙里最完整的保存了功业录的内容; Eng. trans. in the Loeb Classical Library in the volume with Velleius Paterculus, 《罗马历史》(*History of Rome*); commentaries by E. G. Hardy, 《安卡拉的罗马和奥古斯都神庙》(*The Monumentum Ancyranum*) (Oxford, 1923) and P. A. Brunt and J. M. Moore, 《神圣奥古斯都的功业录》(*Res Gestae Divi Augusti*) (London, 1967); E. S. Ramage, *The Nature and Purpose of Augustus' "Res gestae"* (Stuttgart, 1987)。

且可以开展立法工作,而冒犯一个保民官则会被视为冒犯众神。直到格拉古兄弟(Gracchi)的时代之前,这个职位一直都受到掌控。奥古斯都现在获得了保民官委员会的权力。既然这个职务的权力(与特权不同)从未得到过清楚的定义,那么它的权力就有足够的弹性,可以伸展到奥古斯都渴望的地方,同时却可以保留共和国的形式。现在,奥古斯都合法地位的根据是保民官和行省军队最高指挥官的职务。



图二 奥古斯都皇帝,来自第一门(Prima Porta)

奥古斯都作为将军在发表演说。在他脚下的爱神厄洛斯(Eros)暗指朱里安(Julian)家族是维纳斯的后代。(菲利普·金德鲁,Philip Gendreau)

人们渐渐习惯于称呼奥古斯都为 *princeps*, 即“第一公民”, 并把政府称作元首制。这是一个描述性的名词; 它从未作为皇帝的正式称号而出现在纪念碑上。它有无害的、和善的涵义, 但是作为首席元老 (*princeps senatus*) (从公元前 28 年开始), 他却拥有在争论中先发言的权力。一个新的体系正在发展。人们作了一些努力去界定它, 但是它却随着时间的流逝和视角 (在各行省是君主制, 他们也喜欢这个制度, 而在罗马却延续了旧体制中有弹性的部分) 的转换而改变。从某种意义上来说, 新政府是一种受委托的专制主义。许多人认为奥古斯都引入了一种革命性的专政, 但从另一个方面来说, 他有伟大的成就, 并且很好地回应了时代的需要。

即使没有任何委托的权柄, 奥古斯都仍是那个世界的主人; 他的 *auctoritas*, 即宪法外的权威超越了所有人; 在亚克兴战役之后, 所有敌对家族的受保护者都来向他效忠; 他兵权在握, 财富在手; 他还掌握了埃及的资源。公元 14 年的提庇留恰似当年的奥古斯都, 众人纷纷宣誓向他效忠, 这崭新的帝业好像要永远继续, 此时此刻, 没人会想、会说: 提庇留将来也会被取而代之。

奥古斯都小心谨慎地行使着他的公民权力, 但他接受了艺术家和作家们的光环 (他们为促成新的君主统治做了重要的服务), 他在东方则代替了早期君主的位置。他非常注重和平: 他的统治开创了罗马盛世 (*pax romana*)。在经过了以前的那些战争之后, 人们为了重归和平而向奥古斯都表达了真正的感激。他在统治期间也激励了这种美德, 他在罗马建了 *ara pacis* (和平祭坛) 纪念碑, 这块浮雕以尊贵的形态表现了元首的理想 (137—139 页)。安全和稳定为旅行、贸易、经济繁荣和复兴提供了条件。奥古斯都在公元前 12 年取得了最高祭司 (*pontifex maximus*) 的职务, 这是他的共和国宗教复兴计划的一部分。有些历史学家仅仅把这件事看作是装点门面, 但是奥古斯都的确在这方面取得了切实的成就。罗马的众神还没有死去, 而罗马的宗教情感也依然很强烈。另外, 奥古斯都还开创了重要的建筑工程, 他夸口说, 他起初得到的罗马是一座砖城, 但他却留下了一座大理石的城市。^①

^① Suetonius, 《奥古斯都》(*Augustus*) 28. 3。

亚历山大的斐罗(Philo)特别愿意把奥古斯都和加里古拉(Caligula)作比较,他的话代表了同时代的外行省人对奥古斯都的评价:

30

是他除灭了土匪袭击所引起的或明或暗的战争。是他清除了大海中的海盗船,并且使商船遍布其中。是他教化了各个国家,给他们自由。他把混乱变为有序,把礼仪和和谐带给了封闭野蛮的国家,他借着许多新的希腊化区域来扩张希腊世界,并且将此外的世界里最重要的区域希腊化,他还是和平的守护者,曾经免除他们所有人的税务,他没有掩藏自己的收益,而是把它们充当公共财产。他一生都不曾保留或隐藏任何美好优异的事物……因为他代替了诸多规则,作为唯一的驾驶员、统治科学的绝妙高手,他全心为共同财富之船掌舵,所以,他也是第一个和最大的公共资助者……人类居住的整个世界一致给予他天上的荣耀。神庙、大门、前厅、廊柱都充分证实了这一点……人们知道他谨慎周到,他做的这些事情就是证明:他坚定维护每个特别的国家的本地风俗,就如同维护罗马的风俗一样。他之所以获得荣耀,不是因为自鸣得意的摧毁过某些国家的习俗,而是因为与一个帝国强大的地位保持一致,这个帝国的声望也会因为这些颂扬而提升。他从不希望任何人把他称为一位神,这清楚的说明他从未因为自己获得的巨大荣耀而骄狂自满。^①

就像亚历山大的统治标着一个时代的转折点一样,奥古斯都的统治也标志着另一个转折点。他并未把自己看作是一连串皇帝中的第一个。他做了一个依赖于脆弱平衡的宪制试验。虽然他拒绝了不名誉的独裁官的职务,但他仍然可以独断专行。虽说他把权力传给自己后代子孙的计划屡遭失败,但是这个新秩序却持续了很长一段时间。考虑到亚历山大在完成征服之后,却不知道在余生中该做什么而可能感到沮丧,后人曾援引奥古斯都这样的评价:“亚历山大竟然不认为,治理好他所获得的帝国比获得这个帝国更重要”(普鲁塔克[Plutarch],《道德论集》[*Moralia* 207D])。即使这个说法没什么历史依据,却很好的描述了他们各自的成就。

① 《出使记》(*Embassy to Gaius*) 145—154, trans. F. H. Colson in Loeb Classical Library, Philo 10, 75ff. 可以比得上罗马人对奥古斯都的统治的吹捧, see *Velleius Paterculus* 2. 89.

奥古斯都对初期基督教的重要贡献在于和平、经济繁荣、交流增多、稳定的政局以及更新的气象。奥古斯都时期的文学作品歌颂了这个新时代的诞生(114—115页)。那时有万象更新的气象,动荡、战乱的旧时代结束了,和平繁荣的新时代开始了。以后的基督徒作家也赞同这个感受,但是却认为其中有更深的含义,因为耶稣就是在奥古斯都统治时诞生的(路2:1)。

本节参考文献

31

-
- Ehrenberg, Victor, and A. H. M. Jones.《奥古斯都和提庇留统治期间的文献解释》(*Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius*) Oxford, 1949.
- Chisholm, K., and J. Ferguson.《罗马奥古斯都时代的原始资料》(*Rome: The Augustan Age: A Source Book*) Oxford, 1981.
- Sherk, R. K., ed. and trans.《罗马皇帝:从奥古斯都到哈德良》(*The Roman Empire: Augustus to Hadrian*) Translated Documents of Greece and Rome 6. Cambridge, 1988.
- Syme, Ronald.《罗马革命》(*The Roman Revolution*) Oxford, 1939.
- Bowersock, G. W.《奥古斯都和希腊世界》(*Augustus and the Greece World*) Oxford, 1965.
- Jones, A. H. M.《奥古斯都》(*Augustus*) London, 1970; New York, 1971.
- Reinhold, Meyer.《奥古斯都的黄金时代》(*The Golden Age of Augustus*) Toronto, 1978.
- Earl, Donald.《奥古斯都的时代》(*The Age of Augustus*) London, 1980.
- Millar, F., and E. Segal.《奥古斯都凯撒:七个侧面》(*Caesar Augustus: Seven Aspects*) Oxford, 1984.
- Raaflaub, K. A. and M. Toher, eds.《在共和国和皇帝之间:解释奥古斯都和他的元首统治》(*Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and His Principate*) Berkeley, 1990.
- Shotter, D.《奥古斯都凯撒》(*Augustus Caesar*) London, 1991.
- MacMullen, Ramsay.《奥古斯都时代的罗马化》(*Romanization in the Time of Augustus*) New Haven, 2000.
-

早期帝国

提庇留(Tiberius 14—37年在位)。^①提庇留是奥古斯的第二任妻子利维亚(Livia)在以前的婚姻中所生的孩子。似乎在所有其他可能继位的人都损折殆尽之后,他才被看为继承者。奥古斯都要求提庇留娶他的女

① Robin Seager,《提庇留》(*Tiberius*) (London, 1972); Barbara Levick,《政治家提庇留》(*Tiberius the Politician*) (London, 1986); D. Shotter,《提庇留·凯撒》(*Tiberius Caesar*) (London, 1992)。

儿朱莉娅(Julia),而后者对婚姻的不忠却是罗马的谈资,可见他在操纵他身边人的私生活。提庇留作为奥古斯都的继子、女婿和养子,在55岁时开始掌权。虽然提庇留是一个杰出的军事将领,但是当他成为皇帝时,他却痛苦而忧郁。他不接受对统治者的崇拜(207—211页),但是对星相学却很感兴趣(237—243页)。

提庇留不喜欢权利的象征,虽然他声称甚愿元老院享有自由,但由于奥古斯都在其长期统治期间对元老院作了改造,而且提庇留也疏远元老院(从公元26年开始,他就住在卡普里(Capri),也不参加元老院的另一个会议),这使他们之间形成了紧张的关系。这种疏远的关系,再加上禁卫队长官塞扬努斯(Sejanus)的暴虐行为,元老院阶层中间就形成了对提庇留的阴暗印象,这种情形在塔西佗(Tacitus)的作品中有所反映。提庇留允许塞扬努斯掌握实际的权利,但是塞扬努斯最后做得太过火了,提庇留将计就计,在公元31年将他处决。

32 塞扬努斯与犹太人为敌;耶稣被钉十字架时的犹太总督本丢·彼拉多(Pontius Pilate)就是他所任命的官员之一。彼拉多对犹太人的态度可能反映了他在罗马的长官(指塞扬努斯)的命运变化(见416—418页)。在此期间,犹太人被逐出罗马,四千个犹太青年被派往撒丁尼亚和强盗作战(塔西佗,《编年史》[*Annals*] 2.85)。

虽然提庇留在国内疏远元老院,但是他对国外的事务却很警觉。他治下的边境很稳定,他还延长了总督任职的时间,使行省获得了更好的秩序(共和国给各行省总督的任期是一年)。彼拉多在犹太任职十年,就体现了这个政策。

该犹·加里古拉(Gaius Caligula)(37—41年在位)。^①该犹是提庇留的兄弟德鲁萨斯(Drusus)的孙子。当他的父亲日耳曼尼库斯(Germanicus)在日耳曼作战时,他在士兵中间长大,他们送给他“加里古拉”(小军靴)的绰号。

该犹起初得到了元老院的好感,但他在遇刺之前却表现出精神错乱

^① E. Mary Smallwood,《讲解该犹、革老丢和尼禄的元首统治的文献》(*Documents Illustrating the Principates of Gaius, Claudius, and Nero*)(London, 1967); A. A. Barrett,《加里古拉的权力腐败》(*Caligula: The Corruption of Power*)(New Haven, 1989)。

的症状,这可能与他在悲哀和怀疑的家庭氛围中成长有关。他愚蠢地耗尽了国库,并且相信自己有神性,要求属于神的荣耀。

与犹太人的冲突是他执政时期的一个标志。当他的朋友亚基帕(Agrippa)一世从罗马回去,要占据归给他的巴勒斯坦东北部的国家时,曾在亚历山大停留。这事引起了这个城市里反犹太人的骚乱:人们为了嘲弄亚基帕,就让一个白痴穿着王室的袍服在街上游行,该犹的塑像被立在犹太会堂里,城市里的犹太区还发生了焚烧和抢掠。^①该城的行政长官弗拉库斯(Flaccus)被逮捕,并且因为这场暴乱而被处决,但是在罗马,斐罗带领的犹太使团却没有得到友善的欢迎。该犹虽然是亚基帕的私人朋友,但是他并不欣赏犹太人的宗教和习俗。公元40年,当雅麦尼亚(Jamnia)的犹太人拆毁为他建造的祭坛时,他就命人在耶路撒冷的圣殿里竖立了一尊他自己的塑像。叙利亚的特使佩特罗尼乌斯(Petronius)知道这对于犹太人的情感来说意味着什么,并且成功阻止了这道命令(见418—419页更详细的记录)。公元41年,当加里古拉明白他并不是神的时候,感到从痛苦中解脱的并不只是犹太人。

革老丢(Claudius)(41—54年在位)。^②革老丢是该犹的叔叔。杀死该犹的禁卫队士兵发现革老丢藏在宫殿的窗帘后面,就把他当作他们推举的“第一公民”候选人。禁卫队和元老院之间的调停人不是别人,正是亚基帕一世,而革老丢也把一个扩大到全巴勒斯坦的国家赐给亚基帕作为回报。与军队之间的牵涉对于未来而言是个重要的先例:革老丢知道,保存他背后的军队有何等价值。早年所受的伤使他成了一个行动不便的跛子,他还流口水:当时的人因此认为他是一个傻子。其实多年以来,他一直在阅读和学习,在此期间,他一直是皇室家族中一个被忽略的人(当他上任时是50岁)。现代的学者认为他是一个政治家,而不是像先时的人那样,把他当作一个傀儡。

眼下还需要处理犹太人的问题。革老丢保证了亚历山大的犹太人

① Philo,《驳弗拉库斯》(*Against Flaccus*) See p. 479.

② M. P. Charlesworth,《解说革老丢和尼禄的统治的文献》(*Documents Illustrating the Reigns of Claudius and Nero*) (Cambridge, 1939); A. Momigliano,《革老丢皇帝及其成就》(*Claudius, the Emperor and his Achievement*) (Oxford, 1934; repr. Cambridge, 1961); B. Levick,《革老丢》(*Claudius*) (New Haven, 1990).

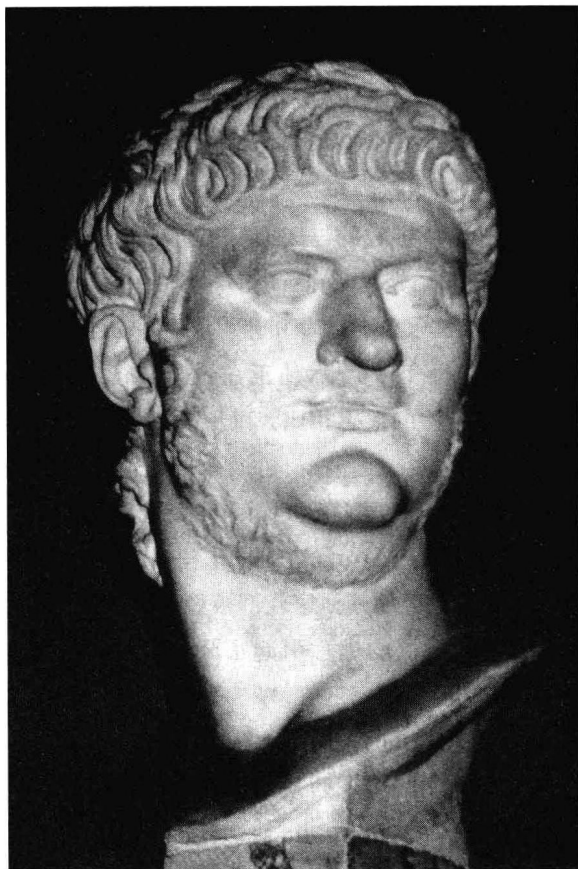
特权，警告那里的希腊人，要与犹太人和睦相处，并要犹太人满足现状，不再要求更多的特权（引用 587—588 页莎草纸抄本的内容）。因为“一个叫基烈斯督（Chrestus[Christ?])的人激起的”骚乱，革老丢把犹太人赶出了罗马（苏埃托尼乌斯[Suetonius]，《革老丢》[*Claudius*]25. 4；参见徒 18:2）。^①

革老丢在对外事务上的主要冒险行动是将不列颠并入帝国。在对内事务中，他为罗马公民的身份设立了更高的标准，但各行省中够资格的人也可以获得这一身份。他努力推进元老院的行政效率，但他在意大利公共事务中的表现却弱化了元老院和“第一公民”之间管理范畴的分别。由自由民掌管的帝国官僚体系的成长使行政管理更加集中。元老院对这些人手中的权力不满，但这也只能责怪他们自己，因为他们认为，这种工作就需要这个社会阶层的人来干。当时有三个最有权力的自由民：他们是秘书巴拉斯(Pallas)，掌管帝国财政，拿其数(Narcissus)，负责公文信函，还有卡利斯图斯(Callistus)，处理申诉。除此之外，革老丢的第四任妻子，他的侄女阿格莉皮娜(Agrippina)（在罗马，和侄女结婚被看作是不合法的，但是风俗会改变，对一个统治者来说尤为如此）对各样事务也有很大的影响力。

尼禄(Nero)(54—68 年在位)。^② 古代的传闻说，当阿格莉皮娜发现革老丢对她已经没用的时候，就毒死了他，好确保她的儿子尼禄登上宝座。这次即位非常容易：尼禄被禁卫队士兵推举出来，又为了获取支持而出现在元老院。

① F. F. Bruce, 《革老丢统治时期的基督教》(*Christianity under Claudius*) BJRL 44 (1962): 309—326. Helga Botermann, 《克劳狄乌斯皇帝关于犹太人的敕令：一世纪的罗马国与基督教》(*Das Judenedikt des Kaisers Claudius: Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert*, 1996) 该文中的观点认为，颁布这个敕令是因为基督徒在犹太人中间传教引起了骚乱；H. Dixon Slingerland, 《革老丢的决策以及早期罗马帝国对犹太教的压制》(*Claudian Policymaking and the Early Imperial Repression of Judaism at Rome*) (Atlanta, 1997) 该文反驳了把基烈斯督(Chrestus)解释成基督的观点。

② B. H. Warmington, 《尼禄的真相与传说》(*Nero: Reality and Legend*) (London, 1969); Michael Grant, *Nero* (London, 1970); M. Griffin, 《尼禄：一个王朝的终结》(*Nero: The End of a Dynasty*) (New Haven, 1985); Jás Elsner and Jamie Masters, eds., 《尼禄的影子：文化、历史和图像》(*Reflections of Nero: Culture, History, and Representation*) (Chapel Hill, N. C., 1994)。



图三 尼禄皇帝

尼禄开始在罗马逼迫基督徒。(罗马卡皮托林[Capitoline]博物馆)

尼禄统治的开端是 quinquennium(五个好年头),当赛内加(Seneca) 34 掌控局势的时候,他的兄弟迦流(Gallio)是希腊总督(徒 18:2),布鲁斯(Burrus)是禁卫队队长,也是 16 岁的尼禄的顾问。保罗在《罗马书》第 13 章对罗马政府的描述,就是在这个时期写的。阿格莉皮娜失去了权势,并且最终在公元 59 年被尼禄下令谋杀。尼禄渐渐将权力掌握在自己手中。布鲁斯在 62 年去世(有人怀疑他是被毒死的),赛内加退休,后者最终在 65 年收到了尼禄的死亡通知。新的禁卫队长官提格利努斯(Tigellinus)将他们取而代之,他执行了尼禄最坏的计划,并且建立了专制统治。

尼禄还在 62 年杀了他的妻子奥大维娅(Octavia),这样他就可以娶博佩雅(Poppaea),约瑟夫(Josephus^①)把博佩雅描绘为“崇拜上帝的人”,也许她是一个改宗者。但尼禄与犹太人或基督徒相关联的其他事情可不太妙。64 年,罗马的火灾被归罪于基督徒,这被看作基督徒与犹太人被区别开来,并标志着他们遭人厌恶(593—594 页)。传统看法认为彼得和保罗的殉道就是由这件事所导致的。66 年,巴勒斯坦爆发了犹太人的大起义(420 页及以后),维斯帕先(Vespasian)奉命前去镇压。

尼禄热爱希腊,并且乐于在体育和艺术竞赛中充当票友,这都让他不得人心(在犹太人叛乱的第一年里,他正在希腊旅行),然而,这也无法与人们对他建立的恐怖统治的反感相比。禁卫队在罗马叛变,与此同时,西部的军团也爆发了叛乱,尼禄逃离罗马,最后自杀了,死时只有 30 岁。他的死亡标志着朱里亚—克劳狄(Julio-Claudian)王朝的结束:从奥古斯都到尼禄的所有皇帝都或多或少与元老院的朱里安(Julian)和克劳狄(Claudian)家族有关联,同等阶级的其他家族都被稳步淘汰了。

36 内战:68/69 年。^② 尼禄的逃亡引起了骚乱,并引发内战。各军团和众位将军都发现了“皇帝的秘密”:在罗马之外的地方,也可以成为“第一公民”(塔西佗,《历史》[*Histories*]1. 4)。在短短一年时间里,先后有四个不同的人称帝:加尔巴(Galba),西班牙总督;奥托(Otho),路西塔尼亚(Lusitania)总督;维泰利乌斯(Vitellius),日尔曼军团司令;以及维斯帕先。维斯帕先取得了东部的支持,把他的儿子提多(Titus)留下与犹太人作战,在 69 年年末向罗马进军,并于 70 年抵达罗马。第一个拥护维斯帕先的人是埃及总督提庇留·亚历山大(Tiberius Alexander),他是斐罗的侄子,一个被弃信仰的犹太人。

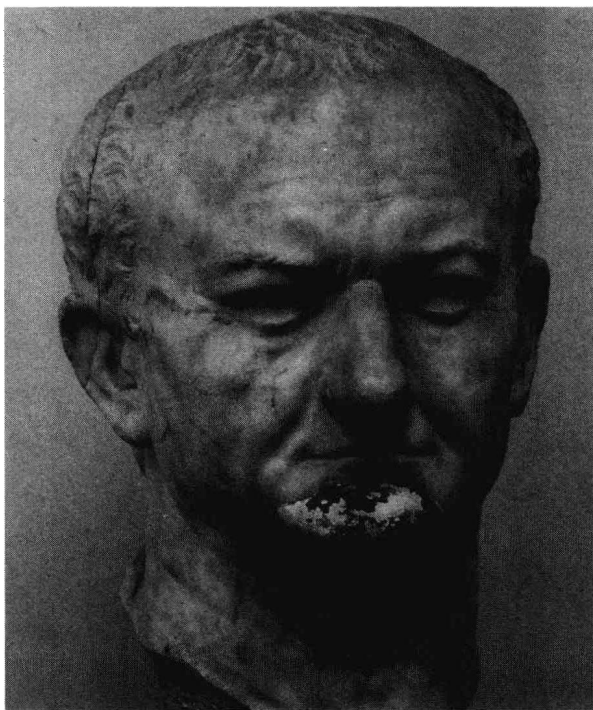
37 维斯帕先(69—79 年)。^③ 维斯帕先开创了夫拉维亚(Flavian)王朝。

① Josephus 是犹太历史学家。——译注

② P. Greenhalgh,《有四位皇帝的那一年》(*The Year of the Four Emperors*) (New York, 1975); Charles L. Murison, Galba, 《关于奥托和维泰利乌斯的生涯和争论》(*Otho and Vitellius: Careers and Controversies*) (New York, 1993)。

③ M. McCrum and A. G. Woodhead,《夫拉维亚王朝皇帝元首统治的文献选集》(*Select Documents of the Principates of the Flavian Emperors*) (Cambridge, 1961); B. W. Henderson,《五个罗马皇帝:维斯帕先、提多、多米田、涅尔瓦和图拉真》(*Five Roman Emperors: Vespasian, Titus, Domitian, Nerva, Trajan a. d. 69—117*) (转下页)

他来自于意大利 Sabine 山的一座小城。他的祖父曾是军队中的一个百夫长,因此他代表着意大利城市统治阶级的兴起,直至占据了罗马的最高权势。维斯帕先改变了元老院的性质,他从意大利和西部的贵族统治阶级中吸收新成员,进入元老院。他的首要任务就是恢复秩序——经济稳定、对中央政府的信心,及整顿各行省。从他以后,皇帝和他的军队才开始互相了解。71年,他和提多在罗马庆祝成功镇压犹太地的叛乱。维斯帕先简朴的、守旧的品质是罗马必需的一个休整。他并不在意对皇帝的崇拜,他临死时,曾经嘲笑把死去的皇帝封神的做法:“我想我就要成为一位神了”(薛东尼斯,《维斯帕先》[*Vespasian*] 23)。

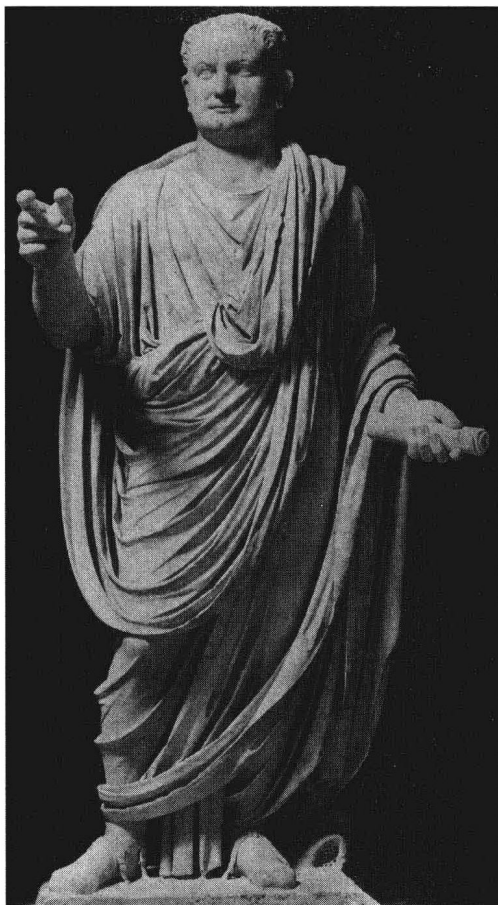


图四 维斯帕先皇帝 来自奥斯提阿(Ostia)

公元 69 年,当东部军团拥立他为皇帝时,维斯帕先正在围困耶路撒冷。(©埃利希·莱辛/艺术资料,纽约)

(接上页注③)(1927; repr. New York, 1969); B. Levick, 《维斯帕先》(*Vespasian*) (London, 1999)。

- 提多(79—81年在位)。^①受公众喜爱的提多被一场热病夺去了生命。
- 38 他的统治因为两个事件而被纪念：第一，79年，维苏威(Vesuvius)火山喷发，庞培城(Pompeii)和赫库兰尼姆城(Herculaneum)被毁，这件事情给了他展示自己慷慨大度的机遇；第二，罗马竞技场的豪华开幕，他的父亲开创了这个工程，后由他的弟弟多米田完工，他还为竞赛和演出增加了很多开销，这是他在统治期间的另一个特色，也是普通人喜欢他的一个原因。

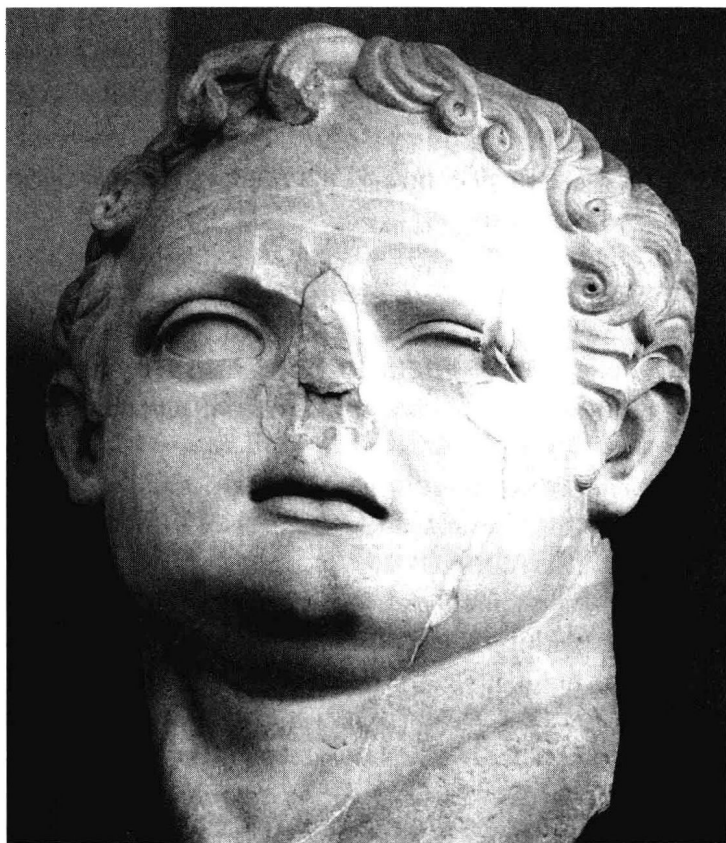


图五 提多皇帝

宽外袍强调了提多对元老院在“平等中居首位”的姿态。
(© 阿利纳里[Alinari]/艺术资料,纽约)

^① B. W. Jones, 《提多皇帝》(*The Emperor Titus*) (New York, 1984)。

多米田(Domitian)(81—96年在位)。^① 多米田流放和处决了许多元老院的家庭,这是他当政时的显著特点,因此,当他被暗杀之后,元老院曾正式对他进行“记忆抹杀”。多米田坚持用这个头衔 *dominus et deus* (“主和神”),根据基督徒的传说,人们记得他是一个逼迫者,启示录也是在他统治期间写成的。



图六 多米田皇帝 来自于他在以弗所的神庙

多米田要给自己神的荣耀,这尊巨大的雕塑正与此相符。根据基督徒中间流传的说法,启示录是在他统治期间所作。(©埃利希·莱辛/艺术资料,纽约)

^① B. W. Jones. 《多米田皇帝》(*The Emperor Domitian*) (London, 1992); Pat Southern, 《多米田:暴君的悲剧》(*Domitian: Tragic Tyrant*) (Bloomington, 1997)。

“五贤帝”。涅尔瓦(Nerva)(96—98年在位)^①是个过渡时期的人物。元老院喜欢他,而军队憎恨多米田被谋杀的事,并不喜欢他。涅尔瓦没有孩子,他在60岁时领养了上日耳曼(Upper Germany)的军队指挥官图拉真(Trajan)。这很可能是新的统治者为了获得军队的支持而采取的一个紧急措施,后来就成了下面三个统治者解决继承问题的方法。

领养继任者的做法给罗马连续贡献了几位好皇帝,帝国在他们的统治下达到了最高发展水平。各行省繁荣,总体的治理都不错,帝国本身也享受着内部的和平,繁荣的文化发展给整个地中海区域的国家都留下了气势恢宏的大型遗迹。

图拉真(Trajan)(98—117年在位)^②来自西班牙,在他的治理下,各行省完全成为帝国的统治伙伴。他的战功卓著,使帝国领土的扩张达到最高峰,北疆直到多瑙河,东疆直到幼发拉底河。

哈德良(Hadrian)(117—138年在位)^③对于边境和国内事务都采取了促进稳定的政策。他是希腊文化的爱好者。他花了很多时间在东部的行省旅行,许多存留下来的材料都证实他对希腊化的东部很有兴趣。在哈德良统治时期,巴勒斯坦发生了第二次重要的犹太人叛乱(见424页及以下)。

安多尼努·庇护(Antoninus Pius)(138—161年在位)^④的统治在多数时间里都太平无事。帝国很繁荣,没有不和谐的纪录。皇帝身边聚集着学者和哲学家。庇护这个称号表现了他的特点,这个称号是元老院授予的,暗示着一种和蔼的个性,也给这个时代盖上了鲜明的烙印。

马可·奥热流(Marcus Aurelius)(161—180年在位)^⑤面临的问题给

① E. Mary Smallwood,《阐明涅尔瓦、图拉真和哈德良的元首统治的文献》(*Documents Illustrating the Principates of Nerva, Trajan, and Hadrian*) (Cambridge, 1966)。

② Julian Bennett,《最佳元首图拉真》(*Trajan: Optimus Princeps*) 2d edition (Bloomington, 2001)。

③ Stewart Perowne, *Hadrian* (London, 1960); A. R. Birley,《哈德良：不得休息的皇帝》(*Hadrian: The Restless Emperor*) (London, 1997)。

④ M. Grant,《两安东尼：转变中的罗马帝国》(*The Antonines: The Roman Empire in Transition*) (London, 1994). Covers Antoninus, Marcus Aurelius, and Commodus.

⑤ A. S. L. Farquharson,《马可·奥热流的生活和他的世界》(*Marcus Aurelius: His Life and his World*) (Oxford, 1952); Anthony Birley, *Marcus Aurelius: A Biography* (New Haven, 1987)。

罗马的下个世纪带来了灾难。从美索不达米亚回来的士兵带来了他们的战利品,这对于帝国的政治经济发展产生了持续的影响。当日耳曼人和萨尔马提亚人(Sarmatians)侵犯帝国的时候,情况一直是这样。马可尽职尽责,他的大部分时间都用于应付北方边境的战争,并用准备不足的预备役军队作战。

虽然后来的基督徒作家也加入了颂赞安东尼时代(Antonine age)的大合唱,认为二世纪是一个和平、公正的时代,但是犹太人和基督徒都有合适理由对这个观点持保留意见。115年,在图拉真统治时期,埃及、古利奈和塞浦路斯都发生了犹太人的动乱,导致大量财产被毁、许多人失去了生命,动乱也遭到了残酷的镇压。哈德良计划把耶路撒冷当作罗马殖民地,他在爱利亚加比多连(Aelia Capitolina)的犹太圣殿地址上为朱庇特(Jupiter)和他自己建了一座神庙,这可能是导致132年巴可拉(Bar Kokhba)叛乱的原因之一,这场叛乱直到135年才平定(425页)。在二世纪的几个皇帝统治期间,基督徒遭到时断时续的逼迫,在马可·奥热流当政时期,殉道士比三世纪的蒂仙(Decian)之前任何一个皇帝当政时都多(见606页)。

本节参考文献

Tacitus.《编年史》(*Annals*)《历史》(*Histories*)见 R. Syme 的《塔西陀》(*Tacitus*) 2 vols. Oxford, 1958。

Suetonius.《凯撒们的生活》(*Lives of the Casars*)。

Aelius Aristides, Oraions 26 (“Regarding Rome”) and 35 (“Regarding the emperor”) in C. A. Behr,《埃里乌斯·阿里斯提德全集》(*P. Aelius Aristides: The Complete Works*), Vol. 2 Leiden, 1981。

Saul Levin, *Eis Rōmēn, To Rome*, By Aelius Aristides, Glencoe, Ill., 1950; J Oliver,《统治力量》(*The Ruling Power*) Philadelphia, 1953; from《美国哲学界的转变》(*Transactions of the American Philosophical Society*) 43(1953):871—1003。

《奥古斯都时代的历史》(*Augustan History*) See R. Syme,《阿米阿努斯和罗马皇帝史》(*Ammianus and the Historia Augusta*) Oxford, 1968; R. Syme,《皇帝们和传记》(*Emperors and Biography*) Oxford, 1971。

Lewis, Naphtali.《罗马第一公民》(*The Roman Principate*) Greek Historical Documents Series. Sarasota, Fla., 1974。

Novak, R. P.《基督徒和罗马帝国:背景资料》(*Christians and the Roman Empire: Background Texts*) Harrisburg, 2001。

MacMullen, Ramsay.《帝国秩序的敌人:叛变、骚乱和隔离》(*Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*) Cambridge, Mass., 1966。

- Grant, Michael. 《从犹流到多米田的十二位凯撒》(*The Twelve Casars: From Julius Casar to Domitian*) New York, 1975.
- Petit, Paul. 《罗马的和平》(*Pax Romana*) London and Berkeley, 1976.
- Millar, Fergus. 《罗马世界中的皇帝》(*The Emperor in the Roman World*) Ithaca, N. Y., 1977.
- 40 Cunliffe, Barry. 《罗马及其帝王》(*Rome and Her Empire*) London, 1978.
- Grant, Michael. 《罗马皇帝：罗马帝国统治者的传记指南》(*The Roman Emperors: A Biographical Guide of the Rulers of Imperial Rome*) New York, 1985.
- Wells, Colin. 《罗马帝国》(*The Roman Empire*) 2d. Cambridge, Mass., 1995.
- Goodman, Martin. 《公元前 44 年到公元 180 年的罗马世界》(*The Roman World 44BC - AD180*) London, 1997.
- Alston, Richard. 《公元 14—117 年的罗马历史侧面》(*Aspects of Roman History AD14 - 117*) London 1998.
-

晚期帝国

马可的儿子科莫德斯(Commodus, 180—192 年在位)继位,重归按血缘继承的方式,但结果不妙。他被暗杀之后发生了战争。谢普提米乌斯·塞维鲁(Septimius Severus)最终胜出,并且开创了塞维鲁王朝,在此期间,叙利亚的影响力在罗马大行其道。

二世纪的物质繁荣达到了帝国的最高峰,同时也遭遇到敌人在边境造成的一些紧急状况,以及帝国的经济压力和宗教冲突。这些问题在三世纪时像洪水般爆发了。从中亚来的民族迁移给北部边境制造了更大的压力,而帕提亚人(Parthia)(安息帝国[Arsacid]在 230 年取代了萨珊[Sassanid]王朝)又给东部带来了麻烦。中产阶级因为陷入权钱交易以及货币贬值而没落。对罗马世界而言,三世纪不是个好时候。然而,罗马帝国却表现出惊人的恢复能力。非比寻常的是,帝国的体系比建造这些体系的家族更长命。

德基乌斯(Decius)和那些伊利里亚的军人帝王们着手稳定局势。在戴克里先和君士坦丁时期,宪制把第一公民变成了专制者:元老院不再代表合作者的身份,无论在名义上还是现实中,皇帝都是至高的主人和统治者。在这么做的时候,帝国一直都团结一致,这非比寻常。君士坦丁的复兴给西部带来了一个半世纪的恢复期,并且还打下了拜占庭帝国的基础,后者在随后的一千年里一直都是地中海东部的重要国家。

帝国的行政

城市

说到罗马帝国的权力和统治,其实就是城市的集合。^①城市很重要,大部分人都想在城市里安家(虽然许多贵族阶层的人很势利,但却常常说,相比于城市的嘈杂和混乱而言,他们更喜欢乡间的平静)。城市里有变化,有机会。到现代为止,与西方的任何一个时代相比,罗马帝国的文明都在更大程度上是一种城市文明。

41

我们可以根据城市的特权把它们分为几个等级。等级的最上端是 *coloniae civium romanorum* (罗马公民的殖民地)。这类城镇大多驻扎着有作战经验的军队,有时还可以免除部分或全部的税务。每个城市都是一个远离家乡的小罗马。新约中曾提到过这几个罗马殖民地:腓立比、哥林多、彼西底的安提阿、以哥念、路司得和特罗亚。第二重要的是有罗马参政权的其他城市, *municipia or oppida civium romanorum* (罗马公民的城镇)。接下来的是“拉丁”城镇,可以通过担任城镇政府的行政长官来获得罗马的参政权。其他的城市没有正式的特权,虽说这种情况在罗马帝国已经过时了,但其中有一些自称是“自由的”城市(以弗所、士每拿 [Smyrna]、大数和叙利亚的安提阿),意思是他们按照自己的法律来治理内务,或称为“联邦”(雅典、推罗和罗底)。

在西部的市政府有模仿罗马政府的倾向。在共和国时期,主要的政治职位是执政官 (*consul*)、裁判官 (*praetor*) 和财务官 (*quaestor*)。每年选出的两个执政官是最高的职位。在皇帝执政期间,平常的一年任期常常因为挑选增补执政官 (*suffecti*) 进行短期任职而被缩短,这是为了提拔更多皇帝喜欢的人。罗马城位于皇帝之下的主要职位是由前任执政官担任的罗马市长 (*praefecuts urbi*), 在执政官之下是裁判官,通常每年选出 12 个人。裁判官是审判官,但会在任期结束之后担任其他管理职务。财务

① 关于城市的外观和说明目录,见 P. Grimal, 《罗马城市》(*Roman Cities*) (Madison, Wis., 1983); J. E. Stambaugh, 《古罗马城市》(*The Ancient Roman City*) (Baltimore, 1988); E. J. Owens, 《希腊罗马社会的城市》(*The City in the Greek and Roman World*) (London, 1991)。

官是元老院可以就任的最低官阶。每年选出 20 个财务官；他们管理经济活动。上述的所有官职都由元老院阶层的人来担任（56 页）。元老院以外的人担任较次要的官职，我们还要提到六个营造官（*aediles*），他们负责各种公共工程和设施。

罗马在西部的城市通常有两个主要的地方长官，即 *duovirs*，是仿照罗马执政官的形式。在他们之下是两个营造官，监管建筑和公共工程。哥林多的碑文中提到了一个名叫以拉都（*Erastus*）的营造官，有人认为他有可能是《罗马书》16 章 23 节提到的“管银库”的以拉都（从哥林多写信）。^①

42 财务官可能掌握着管理财政的权利。还有由前任地方长官（称作 *decuriones*）组成的地方政务会（*curia*），就像罗马的元老院一样。西部非常热衷于模仿罗马的宪政形式；东部则给予皇帝神圣的荣耀，以此表现出对罗马的忠诚（见 207 页及以下）。

和西部的城市相比，地中海东部城市的地方政府更为多样化，因为他们可以保持旧有的城市组织形式，而不必仿照罗马。^② 这种城市最著名的当属雅典，它被看做希腊城市的一个范例。亚里士多德的学生构造了它的宪法，这是亚里士多德政治研究的基础。^③ 雅典的公民大会（*ekklesia*，描述希腊城市的市民政治集会的常用词汇；见徒 19:39）为立法和司法决策提供了一种直接的民主制。元老院或称政务会（*boule*）包含了 500 个成员。这种繁琐复杂的安排涉及大量不同的官员。雅典的民主假定了平等的行政权利和选举权利，因此，当推选人们去担任不需要技术能力的职务时，就常常用到抽签（那些担任诸如将军这类职务的人则是选举产生的）。公民被分为十个部落，每个部落都通过抽签选出 10 个候选人。再通过抽

① ERASTUS PRO AEDILITATE S. P. STRAVIT. “作为营造官的以拉都自己出资修建了这条与剧院比邻的道路。”（*For a survey of opinions and literature*），see David W. J. Gill,《营造官以拉都》（*Erastus the Aedile*）《丁道尔快报》（*Tyndale Bulletin*）40（1989）：293—301。

② Victor Ehrenberg,《希腊城邦》（*The Greek State*）（2d ed.；London, 1969），describes the typical features.

③ J. E. Sandys,《亚里士多德的雅典宪章》（*Aristotle's Constitution of Athens*）（2d ed.；London, 1912）；A. H. M. Jones,《雅典人的民主》（*Athenian Democracy*）（Oxford, 1957）。

签从九个部落中的每 10 个候选人中选出一个人,这九人就是执政者,第十个部落则派出职员。亚略巴古(Areopagus)的法庭曾经只限于裁判严重的罪行,有时候它也是雅典主要的执政机构;在一世纪当中,它似乎曾经管理教育和宗教事务。^① 它原本在卫城(Acropolis)西北处的一座山上(“战神山”),但在希腊化时代,它位于下面的广场上(Agora,保罗在徒 17:19、22 节中出现在这个法庭前面,而不是在战神山上)。

西部的希腊城市(值得注意的是亚力山大)常常被分成若干 politeumata(社团;见希腊文腓 3:20)。这种 politeumata 是一个城市里按照国籍划分的自治区域。希腊的 politeumata 有一个宗教中心、一个政务会和行政官员,还有公民归属的各个部落,以及一个希腊城邦的其他特质。在亚历山大的犹太人似乎也形成了一个 politeuma。^② 这种组织形式提供了一个方法,可以使来到这个城市里的外乡人融入这个城市,却不必使他们完全成为该城的公民。

43

行省

奥古斯都在公元前 27 年的建树包括皇帝和元老院共同掌管各行省的行政管理。^③ 和平、文明的行省共计 10 个,那里不需驻扎军队,由元老院管理。行省的统治者拥有代执政官的称号(徒 19:38),也就是“代替执政官”,或是在那个 provincia(行省,原来是一个行政区域,后来成为地理名词)履行执政官的权利。地方总督是从罗马的前任行政官员中抽签产生的。但皇帝可以以各种不同的方式影响这个过程,因为他显然不可能对能胜任这一重要职位的人漠不关心。前任执政官被派往亚洲和非洲,其他元老院管辖的行省由前任裁判官掌管。裁判官在离开罗马的行政职

① M. Nilsson 认为亚略巴古的法庭在罗马时代掌管着最高的权力,《希腊宗教史》(*Geschichte der griechischen Religion*) (Munich, 1950), 2:296. For the early history, see R. W. Wallace,《古雅典最高法院理事会》(*The Areopagos Council*), to 307 b. c. (Baltimore, 1988)。

② 这是对于犹太人在亚历山大的特权的正确解释,约瑟夫也并没有暗示他们有完全的公民身份一见 V. Tcherikover,《希腊化的文明和犹太人》(*Hellenistic Civilization and the Jews*) (Philadelphia, 1961), 296—332。

③ Suetonius,《奥古斯都》(*Augustus*) 47; Strabo,《地理学》(*Geography*) 17. 3. 25 (840); Dio,《罗马历史》(*Roman History*)。

务之后,通常要在5年后方可获得行省地方总督的职位,对执政官来说这个时间则是10年。元老生涯的最高峰是在担任罗马执政官之后成为亚洲或非洲的代执政官。就如我们所知,在公元前23年之后,奥古斯都的统治大权(imperium maius)给了他可以介入任何地方的权力。当建立新行省的时候,就没人再去元老院了。

帝国行省是军事的行省(例如叙利亚),因为不需要在国内巡行,而边境却有危险,军团就在那里驻扎下来。奥古斯都占有代执政官的位置,但是却这样称呼他自己。在一些更重要的行省里,出自前任执政官和前任裁判官的元老作为他的副帅(legatus)来辅佐他,他们的职责就相当于总督。在元老辖下的行省,财务官受委派监管财政事务;在军事行省,由与财务官同阶的代理财政官负责这项工作。

在帝国辖下更小的、更麻烦的行省(例如犹太)由来自骑士阶层的成员担任总督,他们指挥预备役军队,而不是常规军团。按照革老丢采用的术语,他们被称作代理财政官,因为他们是主要的财务官员。但在革老丢一朝之前,这个称号是长官,新约中的希腊文词汇(hegemōn)代表了拉丁文 praefectus。来自于该撒利亚(Caesarea)的本丢·彼拉多碑文证实了彼拉多的犹太省总督的正式拉丁文头衔是 praefectus。^① 虽然长官强调了军事指挥权,代理财政官强调了财政职务,但这个职位却集军事、财政和司法权力于一身。通常情况下,犹太总督并不从属于叙利亚省的副帅,但在特别情况下,后者(官阶更高)可以介入。

埃及和一般的行省结构有明显的区别,特别代表了头衔为长官的骑士所掌管的帝国行省阶层。它被看做皇帝的私人财产(就和其他的事一样,皇帝在这里占据了多利买国王的位置,就像后者占据了法老的位置一

①

TIBERIEUM
[— PO]NTIUS PILATUS
[PRAEF]ECTUS IUDA[EA]E
[FECIT D]E[DICAVIT]

“犹太总督本丢·彼拉多修建并奉献了 Tiberieum [一座敬奉提庇留的建筑]。” Jerry Vardaman 提到:“一处新的铭文提到彼拉多是‘长官’(prefect)”, JBL 81(1962):70—71; Jack Finegan,《新约的考古学》(*The Archaeology of the New Testament*) (Princeton, 1969), 80. Josephus, War 2. 9. 2 [169] and Tacitus, 《编年史》(*Annals*) 15. 44 使用“代理人”(procurator)来形容彼拉多。

样)。该省总督是唯一有军团兵力的骑士,而同级别的其他总督只有后备军队。埃及具有十分重要的地位,以至于奥古斯都禁止任何元老不经过他的同意就踏上这片土地。埃及有战略防御能力、财富,而且还是罗马重要的食品供应者,因此这片土地是一个借以挑战皇帝权威的理想地区。

在通常的行省管理体系之外的中间组织是“调解”(concilium, 希腊文 koinon)。行省各部落或城市的代表定期在该省首府或其他重要城市聚会(通常是一年一次),这成为向罗马表达当地统治阶层意见的一个渠道。这些省级聚会的一个重要作用就是促进了对皇帝的崇拜(209—212页)。虽然 concilium 不是公认的权利链条的一部分,但是实际上却发挥了很大的影响力。他们成了帝国的工具,这却不是皇帝的行动所致,而是外省人造成的。在《使徒行传》19章31节,那几位亚细亚的首领(Asiarchs)就是亚洲的 koinon 的成员。值得注意的是,这些人被描述为保罗的朋友,这些亚细亚领袖不必在对皇帝的崇拜中亲身担任宗教职务。行省领袖在一省首府中有定期的聚会,有人认为,从二世纪开始的小亚细亚的教会会议就是以此为模式的。

在建立元首统治之前的半个世纪里,东部地中海区域并不欢迎罗马的统治。税官贪得无厌,而罗马公民却可以免除对地方政府的义务,这些都是令人不满的因素。但是到二世纪时,这种态度却发生了明显的转变。良好的治理以及和平可以大体上解释这种变化。

藩属国^①

45

对于东部的那些希腊化程度不深的地区,罗马更喜欢让本土的统治者去治理,他们可以最好的统治自己的人民,而且因为他们是独立的,所以罗马不必承担责任,就可以得到利益。因为这些统治者附庸于罗马皇帝,而且只有在得到罗马皇帝准许的情况下才能保住国王的头衔,所以形容这些统治者的现代词汇是藩属王(见67页),但罗马人称他们为“朋友”和“同盟”。希律(Herod)(太2:1)和他在巴勒斯坦执政的后代子孙(徒

^① P. C. Sands,《罗马帝国的藩属王》(*The Client Princes of the Roman Empire*) (Cambridge, 1908); David C. Braund,《罗马和友好的国王:藩属国王权的特点》(*Rome and the Friendly King: the Character of Client Kingship*) (London, 1984)。

12:1;25:13)就处于这样的地位。到公元前 25 年成为帝国的一个行省之前,加拉太(Galatia)也秉承同一种治理方式。藩属王可以自由管理内政,为他们自己征税,并且可以保留受自己控制的军队。但他们不可以执行独立的外交政策,他们的权利仅限于铸造货币。他们的职责是:当罗马军队有需要时,他们要提供后备军队和军事帮助,以保证边境的秩序和安全,并且向罗马缴税。这些国家也要帮忙保护贸易通路,作为帝国自身和野蛮人之间的缓冲地带,并且要在整体上促进罗马的目标。

随着时间的推移,藩属国消失了,并被并入行省的体系中。各城镇的地位大体上更加趋于一致,各行省的地位也更加接近意大利。

本节参考文献

-
- Levick, B. 《罗马帝国的统治:原始资料》(*The Government of Roman Empire: A Source Book*) Totowa, N. J., 1985。
- Abbott, F. E., and A. C. Johnson. 《罗马帝国的城市管理》(*Municipal Administration in the Roman Empire*) Princeton, 1926. Reprint, New York, 1986。
- Jones, A. H. M. 《从亚历山大到查士丁尼大帝的希腊城邦》(*The Greek City from Alexander to Justinian*) Oxford, 1940。
- Magie, David. 《直至三世纪末罗马在小亚细亚的统治》(*Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century*) Princeton, 1950。
- Levick, B. M. 《罗马在南部小亚细亚的殖民地》(*Roman Colonies in Southern Asia Minor*) Oxford, 1971。
- Ward-Perkins, J. B. 《古代希腊和意大利的城市:古代遗迹中的规划》(*Cities of Ancient Greece and Italy: Planning in Classical Antiquity*) New York, 1974。
- Richardson, J. 《公元前 227 年—公元 117 年的罗马行省行政管理》(*Roman Provincial Administration 227 B. C. to A. D. 117*) London, 1976; repr. Bristol, 1984。
- Talbert, R. J. A. 《罗马帝国的元老院》(*The Senate of Imperial Rome*), Princeton, 1978。
- Lintott, Andrew. 《罗马帝国:政治和行政管理》(*Imperium Romanum: Politics and Administration*) London, 1993。
- Millar, Fergus. 《公元前 31 年—公元 337 年的罗马近东地区》(*The Roman Near East 31B. C. —A. D. 337*) Cambridge, Mass, 1993。
-

46 新约的政治背景

对于早期的基督教而言,政治历史并不仅仅是个外在的参考框架。新约中包含许多罗马帝国政治思想的切入点(对统治者崇拜的全面描述,见 199 页及以下)。在一些事情当中,这种思想不是得到或含蓄的表达,

就是得到清晰(启示录)的表达。一些评论提示我们,我们可以通过仔细的阅读发现一些东西。^①

耶稣的事迹从头到尾都和基督教运动初始时的政治背景相关。博士跟着那颗星直到耶路撒冷(太 2:1-12),其中有宗教—政治涵义(关于宗教,可见 238-243 页的星象宗教)。公元前 44 年,犹流·凯撒被暗杀后出现了一颗彗星,这暗示着凯撒被神化了(208 页),公元前 17 年,奥古斯都庆祝百年节(Secular Games),这宣告了奥古斯都开创的新纪元的诞生。钱币上铸有凯撒和奥古斯都头戴星辰或火焰的形像,暗指他们在天上也有地位。伯利恒的星预示着耶稣生来是“犹太人的王”(太 2:2)。他的头衔是“王”(basileus),这个词也同样用于描述希律(太 2:1,3)和皇帝。

在耶稣的故事里出现的“福音”(euangelion)一词(可 1:1)在同时代也被用于形容奥古斯都所带来的祝福,以及对他的生日的祝贺。在普南城(Priene)发现的一处铭文(公元前 9 年)上出现了曾被早期基督徒使用的词汇组合,特别令人惊异。

既然天意[Pronoia]命令一切,并且深切关注我们的生活,因此就赐给我们奥古斯都,并借着他建立了最完美的秩序,天意赋予他美德[神圣的权利],好使他可以惠及人类,并派他作我们以及后代子孙的拯救者[Sōtēr],因此他可以结束战争,并安排一切事情。既然凯撒从表面上[phaneis][甚至超过了我们的期待]超越了以前的一切施惠者[euergetai],他甚至没有给后人留下任何超越他的成就的盼望,既然奥古斯都神的生日是由他而来的好消息[euangelion]的开端……^②

此处碑文说明在早期基督徒的词汇中有许多词语具有政治涵义。实际上,“教会”(ekklēsia)一词就是希腊文的世俗政治词汇——希腊城邦的

47

① Richard Oster, “从钱币学了解基督教初期时的社会:方法学的探究”(“Numismatic Windows into the Social World of Early Christianity: A Methodological Inquiry”) JBL 101 (1982):195-223; Helmut Koester,《纪念耶稣的死和敬拜复活的主》(“The Memory of Jesus' Death and the Worship of the Risen Lord”) HTR (1996):335-350。

② W. Dittenberger,《关于东方的希腊语铭文文选》(*Orientalis Graeci inscriptiones selectae*) (2 vols.; repr. Hildesheim, 1960) number 458. Trans. A. D. Nock in《初期的外邦基督教及其希腊化背景》(*Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*) (repr. New York, 1964), 37 (Essays, 79)。

市民大会(《使徒行传》),与之形成鲜明对照的是:基督徒用这个词来为他们自己的团体下定义(贴前 1:1)。

使耶稣被钉十字架的指控是一个政治性的控告。关于耶稣受难的整个描述充斥着政治暗示,其中的高潮就是十字架上的那块牌子:“犹太人的王”。除了其他词语的一些微小差异外,全部四福音书都一致记载了(太 27:37;可 15:26;路 23:38;约 19:19)这个称号。因此,耶稣死时带着他出生时所宣告的同一个称号。约翰福音谨慎的解释耶稣的国度“不属于这个世界”(约 18:36),但同时又宣告了地上的政治权柄是由更高的权力而来的(约 19:11)。

本章参考书目

资料选集

Lewis, N., and M. Reinhold. 《罗马文明:原始资料》(*Roman Civilization: Sourcebook*) Vol. 2. New York, 1955.

Shelton, Jo-Ann. 《罗马人的行为:罗马社会历史的原始资料》(*As the Romans Did: A Sourcebook in Roman Social History*) Oxford, 1988.

Cherry, David. 《罗马世界的原始资料》(*The Roman World: A Sourcebook*) Oxford, 2001. Basic Secondary Works.

Dill, S. 《从尼禄到马可·奥热流的罗马社会》(*Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*) New York, 1905.

Friedlander, L. 《早期罗马帝国的生活方式和风俗》(*Roman Life and Manners under the Early Empire*) 4 vols. London, 1908—1913.

Jaeger, W. 《古典教育理想》(*Paideia*) 3 vols. Oxford, 1939—1944. Reprint, 1957—1965.

Carcopino, J. 《古罗马的日常生活》(*Daily Life in Ancient Rome*) New Haven, 1940; new edition, 2003.

Stambaugh, John E., and David L. Balch. 《新约的社会环境》(*The New Testament in Its Social Environment*) Philadelphia, 1986.

Hornblower, S., and A. Spawforth, eds. 《牛津手册古典文明》(*Oxford Companion to Classical Civilization*) Oxford, 1998.

补充材料

Cochrane, C. N. 《基督教和古典文明》(*Christianity and Classical Culture*) Oxford, 1957.

Judge, E. A. 《一世纪基督徒群体的社会模式》(*Social Pattern of Christian Groups in the First Century*) London, 1960.

Ehrenberg, Victor. 《希腊和罗马的社会和文明》(*Society and Civilization in Greece and Rome*) Cambridge, Mass., 1964.

Malherbe, Abraham J. 《早期基督教时代的社会面貌》(*Social Aspects of Early Christianity*) Philadelphia, 1983.

Jenkins, Ian. 《希腊和罗马生活》(*Greek and Roman Life*) Cambridge, Mass., 1986。

Grant, Michael, and Rachel Kitzinger, eds. 《古代地中海文明：希腊和罗马》(*Civilization of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome*) New York, 1988。

49 Winter, Bruce W., ed. 《使徒行传的一世纪背景》(*The Book of Acts in Its First Century Setting*) Vol. 2. David W. J.

Gill and Conrad Gempf, eds. 《使徒行传的希腊—罗马背景》(*The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*) Grand Rapids, 1994。

Brunschwig, Jacques, and G. E. R. Lloyd, eds. 《希腊思想：古典知识手册》(*Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*) Cambridge, Mass., 2000。

Sampley, J. Paul, ed. 《希腊—罗马社会中的保罗》(*Paul in the Greco-Roman World*) Harrisburg, 2003。

引言

这一章主要讲述一世纪的情况。这一时期的资料非常稀少，因此我们将采用最贴近的证据。但我们关注的是宏观的环境，而不是精确的时间顺序。

罗马军事

军事力量使不同的行省都归于罗马管辖。除了罗马军队之外，文化也是缔造罗马帝国的极为重要的因素。军队为社会进步提供了条件，并为罗马化发挥了作用，还刺激了经济发展。军队保卫了罗马的和平，因此使社会文化能够进行发展，并且可以使国家成员进行地理上和社会上的迁移。军队对于传播各种东方宗教以及遵守罗马的官方宗教礼仪都有重要意义。^①虽然大部分的军队都驻扎在边境地区，但是关于他们的知识却提供了一个常存的参考框架，使写作者可以在里面找到解释（如提后 2:3—4）。

① A. D. Nock, “罗马军队和罗马宗教年份”(*The Roman Army and the Roman Religious Year*) HTR 45 (Oct. 1952):187—252 (Essays, 2:736—790); John Helgeland, “罗马军队宗教”(*Roman Army Religion*) ANRW II, Principat, 16, 2 (Berlin and New York, 1978), 1470—1505; Eric Birley, “罗马军队的宗教:1895—1977”(*The Religion of the Roman Army: 1895—1977*) 同上,1506—1541。

军团

军团由具有公民身份的士兵组成。随着公民人数的扩张,各行省也组建了许多军团,在提庇留当政期间,非意大利的成员已经成了军队的主要贮备。很多新兵可能都是通过入伍而得到了公民的身份。从公元前二世纪末开始,罗马军队多为职业志愿军队。



图七 一位百夫长的墓石

马可(Marcus Favonius Facilis)在一世纪中页驻扎在不列颠。从图中的杖与剑可以看出他是一位百夫长,百夫长是罗马军队的中坚力量。(科尔切斯特和艾塞克斯[Colchester and Essex]博物馆义务提供)

51 一个军团名义上有 6000 人,有大约 5300 个步兵,700 个骑兵以及技术专才。但由于各种各样的原因,军团的规模往往较小。在提庇留时期,共有 25 个军团,他的兵力配置如下(根据塔西佗,《编年史》*Annals* 4. 5):八个兵团在莱茵河畔,两个在埃及,四个在叙利亚,两个在非洲,六个在多瑙河经过的行省。执政官阶层任命七个司令官,他们委派的是仅次于统治家族的最优秀的人,这些人是和平时期的精英,以及内战中有影响力的人物,其中两个司令官在莱茵河畔,一个在西班牙,一个在叙利亚,三个在巴尔干半岛(潘诺尼亚[Pannonia], 达马太[Dalmatia], 以及莫埃西亚[Moesia])。

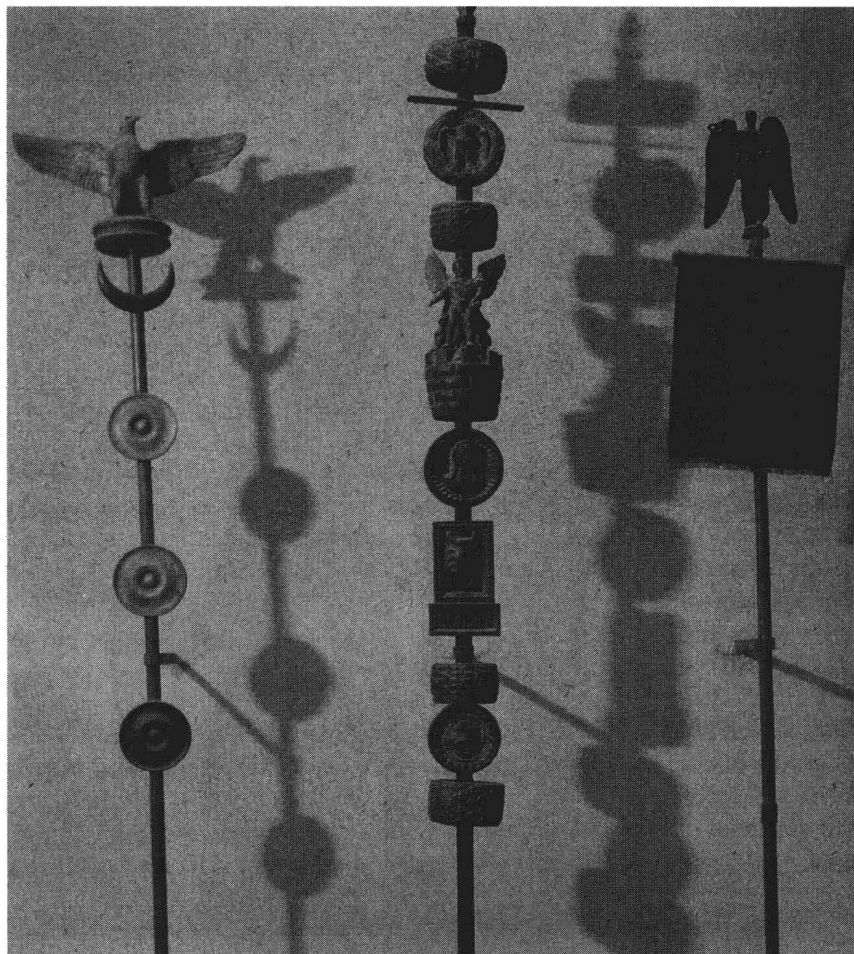
一个军团被分成十个步兵队,每队各有六个百夫长(100 个人)。军团由一位特使(通常是元老级别的)指挥,并由六个护民官担任辅助的职位。60 个百夫长(每个步兵队十个)是军团中最机敏的官员,每个人指挥 100 人。他们是经验丰富的军人,通常提升自行伍之中。百夫长在退役之后进入骑士阶层(见 57 页)。百夫长是长期驻扎在某一地区的最重要的专业人员,经常在福音书和使徒行传中出现(例如,太 8:5;可 15:39;徒 10:1,21:32,17:1,等等)。

奥古斯都在军队中设定的服役时间是 20 年,但是这个时间在弗拉维娅王朝之后延长到了 25 年。他付给普通士兵的军饷是每年 225 迪纳里(塔西佗,《编年史》1. 17);多米田把这个报酬涨到了 300 迪纳里(苏维托尼乌斯[Seutonius],《多米田》[*Domitian* 7. 3])。其中的部分报酬会先预留,等到光荣退伍时再发放。另外还有皇帝的特别捐赠,以及可观的征属津贴。在入伍之前,新兵要宣誓(*sacramentum*)效忠,并且每年还要再次宣誓。奥古斯都的改革是直接针对士兵的,他们从此就依赖中央政府,而不是他们的将军来得到服兵役的报酬。

当没有战事的时候,各军团履行许多国内的职责,尤其是建造和维护包括罗马道路在内的许多工程,罗马道路具有战略性能,可以使军队迅速行动。作为一支现代化的军队,军团里需要很多专才,而不都是打仗的人。《马可福音》5 章 9 节和《马太福音》26 章 53 节中都出现了没有按原义使用的“军团”一词。

标志、武器和服装

鹰(aquila)是主要的军团标志,并且是特别受尊敬的对象。这个标志通常是金或银做的,被镶嵌在旗杆上,并由一个人举着。旗杆上悬挂着四方形旗帜,上面有这个军团的名字或特别的标志。每个军营里的“礼拜堂”都储藏着鹰的标志、旗帜、众神的雕像和皇帝的雕像。



图八 罗马旗帜的复制品

犹太人对罗马军团的标志和他们所使用的宗教礼仪很敏感,他们觉得这是偶像崇拜。(©斯卡拉[Scala]/艺术资料,纽约)

步兵的主要武器是短剑和标枪(pilum; 约 19:34)。标枪长三英寸半, 枪头是铁的, 颈很长, 与用轻质木头制成的枪杆相连。枪颈与枪杆相连的地方较柔软, 好使标枪在进攻盾牌时容易弯折, 这样就使标枪无法被拔出来转而进攻罗马人, 还使被射中的盾牌难以受到操控。木头盾牌通常是椭圆形, 用皮包裹。士兵在投掷标枪之后拔剑。这种长而阔的剑是骑兵部队的标志性武器; 它被佩戴在身体右侧, 被从左肩环绕下来的带子系住。



图九 罗马士兵模型

一个士兵的装备包括一个有顶饰的头盔、胸甲、有带子的短剑、盾牌, 以及标枪。(沃默斯[Worms]博物馆)

外衣用军用腰带束腰,腰间带有佩剑(见弗 6:10 及以下)。当士兵穿军礼服时,他们不戴胸甲或头盔。胸甲或铁甲由金属条制成,穿在皮制打褶短裙或是金属甲片的袍服外面,头盔也是金属制造的。

预备部队

军团由大约数量相等的预备部队(*auxilia*)支持。预备部队源于特殊的军种,例如骑兵、^①投石兵和弓箭手。他们通常是从本地人中招募的,但是某些部队也做其他方面的事情。预备部队的士兵服役 25 年,退役之后,自己和全家人就得到了罗马公民身份。这种政策和军队的迁移大大促进了罗马文化的传播以及种族融合。

预备部队的军团(步兵大队)为 500 或 1000 个强壮的人组成,并由一个骑士阶层的长官指挥(57 页),指挥官是职业军人。一个骑兵团被称作 *ala*,一个步兵团被称作 *cohors*。预备部队可能附属于军团,或是被派给没有军团驻扎的动乱地区的总督。犹太地驻有一个 *ala* 的骑兵和五个步兵大队。既然军队通常不会驻扎在如犹太这样的省份,那么《使徒行传》10 章 1 节的意大利营(*cohors italica*)尽管与意大利有联系,但是很可能是预备部队的一支军队。某些预备部队有一个具有民族特色或地理特征的名字,这个名字表示它最初诞生的地方,但这种原本的民族特色不会被保留下来。在这个例子里,这个部队的名字和它的来源没有任何关系。《使徒行传》21 章 31 节和下面的情节里都提到了步兵大队(*speira*)的一个 *chiliarch*(字面意义是“千人指挥官”,但是却表示护民官),《使徒行传》23 章 23 节及后续部分也提到了犹太地的预备部队。

禁卫队

九或十二个由 500 或 1000 人(在一世纪的不同时期)组成的步兵大队组成了“第一公民”的禁卫队。每支队伍都由一个头衔是“护民官”的骑士指挥,全体队伍由禁卫队队长指挥,队长通常有两位(*praefecti praetorio*)。禁卫队队长的职位是罗马最重要的职位之一。禁卫队士兵(腓 1: 13)比其他士兵的地位更高,得到的报酬也更多。

^① Karen R. Dixon,《罗马骑兵队》(*The Roman Cavalry*) (London, 1997)。

其他部队

城市中有三个步兵大队归保民官指挥,并向市长(*praefectus urbi*)负责,他们为罗马城提供警力并作为守备部队。*Vigiles* 是一个准军事化的消防队,并为罗马提供警力。军队指挥官是骑士阶层的官员(*praefectus vigilum*),军队成员来自于自由人,他们被编为七个步兵大队,每队 1000 人,受保民官管辖。

海军的军阶低于军团的军阶,并且没有形成海军军官阶层。奥古斯都曾经指定了两个意大利海军基地—米塞卢姆(*Misenum*)和拉文纳(*Ravenna*)。

本节参考文献

-
- Campbell, J. B. 《公元前 31 年到公元 337 年的罗马军队,原始资料》(*The Roman Army, 31 bc—ad 337: A Sourcebook*) London, 1994.
- MacMullen, R. 《罗马帝国末期的士兵和平民》(*Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*) Cambridge, Mass., 1967.
- Watson, G. R. 《罗马士兵》(*The Roman Soldier*) Ithaca, N. Y., 1969.
- Webster, G. 《公元一和二世纪的罗马帝国军队》(*The Roman Imperial Army of the First and Second Centuries a. d*) London, 1969.
- Fink, Robert O. 《莎草纸上关于罗马军队的记录》(*Roman Military Records on Papyrus*) Philological Monographs of the American Philological Association, vol. 26. Cleveland, 1971.
- Grant, Michael. 《凯撒们的军队》(*The Army of the Caesars*) New York, 1974.
- Holder, P. A. 《从奥古斯都到图拉真的预备役军队》(*The Auxilia from Augustus to Trajan*) Oxford, 1980.
- Saddington, D. B. 《从凯撒到维斯帕先的罗马预备役军队的发展》(*The Development of the Roman Auxiliary Forces from Caesar to Vespasian*) Harare, 1982.
- Campbell, J. B. 《皇帝和罗马军队》(*The Emperor and the Roman Army*) Oxford, 1984.
- Keppie, L. 《从共和国到帝国:罗马军队的形成》(*The Making of the Roman Army, from Republic to Empire*) Totowa, N. J., 1984.
-

社会阶层

罗马社会是一个有阶层的社会,但不是封闭的社会。在军队里服役提供了获得更高社会阶层的机,而皇帝的喜悦或厌恶也会影响许多家

族的地位。上层社会的势利以及下层社会的谄媚顺从都体现了明显的阶级或阶层意识。统治阶级由元老院和骑士等级组成。土地所有权是主要的财富来源和社会地位的基础。然而,社会阶层并不会总是与社会地位保持一致。财富、教育和能力可以提供社会阶层以外的地位和影响力。

56

元老院阶层

奥古斯都把元老院家族的总数设置为 600 个。进入元老院至少要拥有 250,000 迪纳里(迪纳里的价值见 93 页)的财产。实际上,要获得元老院议员的身份,就必须担任罗马的主要市政官员(裁判官、执政官、财务官)。有宽阔紫色条纹(*latus clavus*)的长外袍标志着元老院议员的地位。但是,除了职务之外,也可以用其他方式来区别元老院议员。从门第和声望来说,罗马的统治阶级代表罗马最古老的贵族阶层,他们从表面上可以上溯至王政时代。在这些人之外,还有 *nobilis*,他们是所有担任过执政官的人的后裔;在罗马共和国的末期,只剩下大约 12 个这样的家族了。朱里安(*Julian*)和克劳狄(*Claudian*)家族属于这种统治阶层的执政官家族,君主统治就是从这两个家族开始的。除了声望和门第之外,另一个区分方式是财富和教育。许多贵族家庭破落了,他们的儿子就从富裕的城镇居民中娶妻。在帝政时代,财富和教育的结合可以维系很久。因为元老院和骑士阶层中的新成员先是从意大利招募,进而又推广至各行省,因此与罗马接近又成了另一个骄傲的资本。

在帝政时代,虽然元老院本身在治理国家中发挥的作用有限,但是第一公民和军事将领却大多出自元老院阶层。一个元老院家族的年轻人会沿着 *cursus honorum*(晋升的顺序或序列)前进。他在大约 20 岁左右受完教育,之后就从罗马的低阶官职开始他的公务生涯。随后获得军事职务:担任军团的六个保民官之一,这个职位通常是一个参谋的角色,这是为了获得军事经验,而不是为了作战。接下来是裁判官的职务和元老的位置。因为财务官是财政官员,所以财务官很可能被派驻到一个行省,而不是在罗马任职。在度过一段没有职务的时间之后,他可能会在 30 岁之前担任一些虚衔。有些人在此之后会成为裁判官,参与审判工作。前任裁判官可以成为行省总督、军团司令或是法官,这取决于他们的兴趣和天分。少

数人会得到执政官身份作为奖赏，之后会到一个重要的行省担任总督。这是一个完满的元老院议员生涯的最高峰。

在帝政时期，元老院的成员不断变化，这是因为皇帝把富裕的骑士、意大利的平民、外省的中产阶级，最后还有军事贵族都提升到了最高的地位。

57 骑士阶层

骑士阶层的人数更多，他们只有大约 100,000 迪纳里的资产。这个名字的起源较早，当一个人能够为他的马配备战争所需的全套装备时，就得到了这个称号。他们与元老之间的政治区别并不总是体现在社会地位上，甚至是经济上。骑士通常较富有，受过良好的教育，并与元老院家族有联系。每个世代中，总有些来自骑士家庭的人进入元老院，而来自元老老家庭却选择不从事政治的人就成了骑士。

除了生于这个阶层之外，一个人还可以通过获得财富或是在军队中获得升迁而晋升到骑士阶层（被记在 *equites* 花名册上，以此表明身份）。因为元老认为商业和贸易不合于他们的尊贵身份，所以许多骑士就在这种工作中积累了大量财富。如果一个人有经商的天分，他会比在元老院中更有权势，且不用说元老院花费既多，又很无趣，还有危险——如果那位皇帝多疑的话。骑士可以担任以下这些职位：军事职位——军团的保民官，预备役支队、米塞卢姆和拉文纳的海军或预备役骑兵部队的指挥官；财政职位（地方财政官）——管理矿藏或其他皇帝或国家的财产，或做行省的财务官员；官僚或行政职位（高级长官）——在罗马做政府的秘书，指挥罗马的消防队和警力，负责罗马的食物供应，指挥禁卫队，或是做埃及总督。骑士阶层很昌盛，因为它较少招惹皇帝的嫉妒，并且又没有从事商业事务的障碍。在一世纪的前半页，进入骑士阶层相当容易。在这个阶层之内，根据所担任的职位不同，他们的财富、门第和级别有相当大的差别。

地方政府的统治阶级

在帝国境内，城市统治阶级的顶端是“什长”（*decurion*），即该城元老院议员。在西部的城市以及东部那些模仿罗马的城市或殖民地里，议员

的人数通常是 100 个。东部的市政会议成员人数从 30 到 500 人不等。什长必须是富人。为了保持地方行政官的威望,以及在当地社会事务中扮演引领的角色,他们必须花费很多钱。他们的慈善捐助包括:为公共建筑提供资金,这些建筑物会纪念他们的名字(庙宇、喷泉、浴场、剧院等);在非常时期供应食物,以及提供公共娱乐设施。出于经济和社会方面的原因,他们要去保持公共秩序,并支持统治的权力。

平民和其他有自由的人

58

不属于元老院或骑士阶层的罗马市民,或是其他城市里不属于什长阶层的市民都被称为平民。在提庇留把所有选举权都转交给元老院之后,平民就不再具有政治影响力了。为了使罗马人满意,国家资助了闲散的失业人员,这个政策降低了他们的地位。

除了顶端的统治阶级之外,有自由的人可以被分为公民、居民、暂住者和乡村平民。Peregrini 是罗马以外的城市公民,罗马给他们特别的许可及暂住的身份,又把与其他城市不同的合法身份颁给居住在希腊城市的外国人,把他们称为一个社会阶层并不确切,但是这些人常常在人口密集的城市和商业中心里的重要信息来源地中出现。

自由人^①

自由人在生命的各个阶段中都发挥着重要作用。作为从前的奴隶,他们和自己从前负有相互责任的主人之间仍然有些关联。周围的环境决定了自由人是继续留在他从前的主人家里,负有部分的管家责任,还是通过前任主人的财务安排,到外面去做生意。在罗马,一个公民的自由奴隶就有公民身份。自由人不可担任有代表性的罗马市政官员或祭司的职位,但是他们的儿子可以进入骑士阶层。某些自由人通过技艺和辛勤工作而致富,还上升到重要的位置。佩特罗尼乌斯(Petronius)著有小说《萨蒂里孔》(*Satyricon*),其中夸张地表现了新致富的自由人的粗俗举止。革

① A. M. Duff, 《罗马帝国初期的自由人》(*Freedmen in the Early Roman Empire*) (Cambridge, 1958); S. Treggiari, 《罗马共和国晚期的自由人》(*Roman Freedmen during the Late Republic*) (Oxford, 1969)。

老丢使用他家中的自由人处理帝国最高官僚机构的职能。犹太总督腓力斯(Felix)(徒 23:26)是皇帝家中的一个自由人,也是革老丢的一位秘书帕拉斯(Palas)的兄弟(420 页)。

本节参考文献

Gagé, J. *Les classes sociales 《罗马帝国中的社会阶层》(Les classes sociales dans l'empire romain)* Paris, 1964.

MacMullen, R. *《罗马社会关系》(Roman Social Relations)*, 50 b. c. to a. d. 284. New Haven, 1974.

Judge, E. A. *《凯撒们和圣保罗的世界中的阶级和地位》(Rank and Status in the World of the Caesars and St. Paul)*. Canterbury, 1982.

59 奴隶制

奴隶制是古代社会的基本组成部分。这个阶层做出了许多创新和和工作。希腊和罗马时代大量蓄奴,这是因为在希腊化时代和罗马共和国时期,都因战争而产生大量的战俘,所以奴隶的价格很便宜。然而,帝国初期局势稳定,家养的奴隶就成了主要的奴隶来源,但这也是一个昂贵的来源。然而,据估计在罗马的居民当中,每五人就有一个奴隶。元老院曾提议要让奴隶穿着特别的衣服,以示区分,但后来这个提议没有通过,因为害怕这样做会让这些奴隶知道他们的人数有多大(赛内加《论怜悯》[*De clementia*] 1. 24. 1)。

奴隶可能来自于战争、海盗、土匪、被遗弃的孩子、自卖己身或孩子来还债,在法庭上被定罪,或由做奴隶的母亲所生。个人可以从奴隶贩子手中购得奴隶,也可以通过继承,以及在家中的奴隶生育(孩子继承母亲的地位)来获得奴隶。多数奴隶似乎来自于帝国东部,但是日耳曼人、高卢人和不列颠人都是早期帝国的重要新资源。总体来说,奴隶被剥夺国民身份,并且单单成为希腊—罗马文明的一部分。

奴隶的法律地位是一件“东西”。亚里士多德把奴隶定义为“活着的财产”(《政治学》[*Politics*] 1. 2. 4—5, 1253b);“奴隶是一种活着的工具,工具是没有生命的奴隶”(《伦理学》[*Nicomachean Ethics*] 8. 11)。瓦罗(Varro)的观点也是相似的:奴隶是“会讲话的器具”(《论农业》[*On Agri-*

culture] 1. 17. 1)。奴隶没有法律权利,并且要绝对服从主人的权力。奴隶没有结婚的权利,他们的孩子属于奴隶母亲的主人,但是奴隶有事实上的(*de facto*)婚姻(*contubernia*),一些刻印文字也暗示着奴隶可以维持家庭生活。希腊人定义了自由的四个特征:有权在法律事务中代表自己,保护自己不受非法扣押,在自己喜欢的地方工作,可以自由迁移。但奴隶没有这些权利。当然这一切都有赖于主人的仁慈,而日常生活也往往比法律理论要好,对于在家中工作的奴隶来说更是如此。早期的帝国曾努力减缓主人对奴隶的绝对控制。渐渐认识到奴隶既是财产,也是一个人,这就使希腊和罗马时代的法律有些模糊不清。

奴隶的工作涵盖了古代世界的所有活动范畴,极少有例外。从有特权的皇帝的奴隶(*familia Caesaris* 或 *Caesariani*)直到被判决去矿山工作的罪犯,这些奴隶们的处境始终都有很大区别。政府、行政区划或皇帝的奴隶所做的工作现在变成了民事职务,其中包括官僚机构的一些最高行政职能。皇帝奴隶的碑文表示他们对于自己的身份很自豪,对他们所负责的许多必要的工作也自然如此。帝国的行政体系有一部分来自共和国的机构,另一部分则来自皇帝的家中。矿工处于奴隶的社会等级的另一个端点,他们的工作环境极其恶劣,工作时间极长(迪奥多罗斯[Diodorus of Sicily]5. 38),通常都不会活得太久。在两者之间有许许多多不同的职务:神庙中的奴隶照顾圣地并且协助举行宗教礼仪;农业奴隶在意大利富人的大片土地上耕作;家里的奴隶照顾家务和孩子;监护者和教师(见 110—111 页);工业奴隶是有技术的手艺人;还有的奴隶在广泛的生意和商业交易中为主人做代理(奴隶和工匠一样,可以做农业、商业和贸易的管理者)。使用奴隶担任要职有两方面原因,一是由于自由人更喜欢被原来的主人雇佣,而不是向另外一个人负责,二是由于富人更喜欢使用一个可靠的奴隶,而不是一个不习惯听从命令的人。

奴隶制似乎没有对自由劳动力形成不利的经济后果,有时还对它有所帮助。蓄奴的费用变贵了,因此不会代替自由农民在农场上的劳动,或会压低技工的工资。为了激励有技能的奴隶,主人会付给他们工钱或是佣金。奴隶的主人通常会以自由工人的现行工资来雇佣他们,好扩大利润,却不会裁减自由工人。

提到付给奴隶的“工钱”,就要介绍古代奴隶制的一个奇特之处,一个

奴隶可以通过这个方法获得自由。特有财产(Peculium)是主人财产中的合法财物,但是奴隶却可以取来为自己所用。奴隶确实可以积攒归给他们自己使用的资金,并且赎回自己的自由。奴隶期待着得到解放,这是他们做好工作的有效动力。

圣礼解放仪式是一种流行的解放形式。奴隶在某个神名下的异教庙宇中赎买自己的自由,并把赎金献给这位神(犹太会堂也举行同样的仪式)。因为奴隶不能签订合法的合同,这位神就作为中间人代替奴隶商定这一购买事项。奴隶成为自由的人,这件事被记录在神庙里(见 216 页)。有人认为,这为新约中的赎罪所用的赎买术语提供了背景,但是相关的经文(例如,林前 6:19;7:22—23 节;加 3:13;4:5)却使用了不同的术语(表示任意一种购买的一般用词),而不是在刻印文字中发现的,用于描述圣礼解放仪式的词语。^① 因为这不是一个“虚构的出售”,这个奴隶也没有成为那个神的奴隶。一个朋友、自由的亲戚、一个团体或一个非正式的晚餐聚会都可以承担中间人的角色。一个会堂、一个异教的组织,还有后来的教会都可以用公共基金为一个奴隶赎回自由。

最常见的解放形式是由主人,尤其是由他的遗嘱来完成的。这可以在市政官员面前举行的正式程序,也可以是在各位朋友面前的非正式程序。解放常常是有条件的,前任主人仍然承担责任,他们仍是已自由之人的主顾。自由人敬爱并感激前任主人,每年要为主人工作一定的日子,并且一直要为主人的部分产业工作,一直到死(见下面的庇护者—受保护者关系)。

新约中常常提到奴隶(douloi)和奴隶制(douleia)。最著名的是《腓力门书》里那个逃跑的奴隶,他有一个普通奴隶的名字:阿尼西母(Onesimus,意思是“有益处”)。基督教对于现存的社会结构做了一番说明(见门 5—9 节;西 3:22—4:1;提前 6:3—2:1;彼前 3:18 及以下),但是又使人关

① A. Deissmann,《来自古代东方的光》(*Light from the Ancient East*) (London, 1927), 320—334; W. L. Westermann,“上帝的自由人和奴隶”(“*The Freedman and the Slaves of God*”) *Proceedings of the American Philosophical Society* 92 (1948):55—64; S. Barchy,《一世纪的奴隶制和哥林多前书 7 章 21 节》(*First-Century Slavery and 1 Corinthians 7:21*) (Missoula, Mont., 1973), 121—125; K. Hopkins,《征服者和奴隶》(*Conquerors and Slaves*) (Cambridge, 1978), 149—154.

注高于这一切的事情(林前 7:21—24)。“上帝的奴隶”这个字眼对犹太人和基督徒来说是独特的,保罗所说的“耶稣基督的奴隶”反映的是犹太人“上帝的奴隶”的观念,而不是希腊—罗马的家产奴隶的观念。

本节参考文献

- Seneca.《论利益》(*On Benefits*) 3, 18—28.《书信》(*Epistle*) 47.
- Dio Chrysostom.《言论集》(*Discourses*) 10, 14, 15.
- Wiedemann, T.《希腊和罗马奴隶制的原始资料》(*Greek and Roman Slavery: A Sourcebook*) Baltimore, 1981.
- Coleman-Norton, P. R. “保罗和罗马的奴隶制法规”(“*Paul and the Roman Law of Slavery*”) In *Studies in Roman Economic and Social History in Honor of A. C. Johnson*. Princeton, 1951. pp. 155—177.
- Westermann, W. L.《希腊和罗马古迹中的奴隶制度》(*The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*) Philadelphia, 1955.
- Weaver, P. R. C.《有特权的皇帝的奴隶:对皇帝的自由人和奴隶的社会研究》(*Familia Caesaris: A Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves*) Cambridge, 1972.
- Bartchy, Scott.《一世纪的奴隶制和哥林多前书 7 章 21 节》(*First-Century Slavery and 1 Corinthians 7:21*) SBL Dissertation Series, vol. 11. Missoula, Mont., 1973.
- Vogt, Joseph.《古代的奴隶制和理想的人》(*Ancient Slavery and the Ideal of Man*) Cambridge, Mass., 1975.
- Finley, M. I.《关于古代奴隶制的观点和争议》(*Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*) New York, 1980.
- Bradley, K. R.《罗马帝国的奴隶和奴隶主:对于社会管制的研究》(*Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*) Oxford, 1987.
- Watson, Alan.《罗马的奴隶法规》(*Roman Slave Law*) Baltimore, 1987.
- Garlan, Yvon.《古希腊的奴隶制》(*Slavery in Ancient Greece*) Ithaca, 1988.
- De Ste. Croix, G. E. M.《古代希腊社会的阶级斗争》(*The Class Struggle in the Ancient Greek World*) Ithaca, 1989.
- Martin, D. B.《作为拯救的奴隶身份:使徒保罗的基督教教义中关于奴隶的比喻》(*Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*) New Haven, 1990.
- Llewelyn, S. R.《阐释初期基督教的新资料》(*New Documents Illustrating Early Christianity*) Vol. 6. Macquarie, 1992. pp. 48—81. Vol. 7. Macquarie, 1994. pp. 163—196.
- Bradley, K. R.《罗马的奴隶制和社会》(*Slavery and Society at Rome*) Cambridge, 1994.
- Harrill, J. A.《早期基督教的解放奴隶》(*The Manumission of Slaves in Early Christianity*) Tübingen, 1995.
- Garnsey, Peter.《从亚里士多德到奥古斯丁对于奴隶的观念》(*Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*) Cambridge, 1996.
- Callahan, Allen Dwight, Richard A. Horsley, and Abraham Smith, eds.《原文中的奴隶制度及其解释》(*Slavery in Text and Interpretation*) Semeia 83/84 (1998).
- Glancy, J. A.《早期基督教的奴隶制度》(*Slavery in Early Christianity*) Oxford, 2002.
- Byron, John.《早期犹太教和使徒保罗的基督教中对于奴隶身份的比喻》(*Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity*) Tübingen, 2003.

Vogt, Joseph. 《关于古代奴隶制度的文献目录》(*Bibliographie zur antiken Sklaverei*) Bochum; Buchhandlung Brockmeyer, n. d. [titles through 1967].

罗马公民身份

通过在意大利的外乡人身上的经验，罗马渐渐发现了双重公民身份的概念，并把它运用在帝国的海外行省中。在同一个法律体系之下，无限扩张的公民身份成为提升对罗马的忠诚度的工具，并成为帝国合一的标志。在帝政时代，外省人有双重公民身份很常见，这使他们既不切断与他们故乡之间的关系，又可以享有公民的地位，这就废除了一个人不可成为两个城市的成员的原则（所以保罗既是大数的公民——徒 21:39，又是罗马的公民——徒 22:26—27）。在罗马帝国和平时期（*pax Augusta*）之初，公民身份与意大利血统相联系，后来又和拉丁文化相联系，但是这些条件都渐渐松动了。与此同时，罗马公民成了一个“无力的公民身份”，从某种意义上说，谋取这一身份是作为一种荣耀，而不是为了它的政治意义。

革老丢大大增加了罗马公民数目，但是他可能并不像某些古代作者所指责的那样，随意的把这个身份给别人（赛内加《克劳狄乌斯变瓜记》[*Apocolocyntosis*] 3）；与此相反，他沿袭了凯撒和屋大维时期稳定推进的政策。革老丢撤消了一个不懂拉丁文的人的罗马公民身份（狄奥·卡西乌斯[Dio Cassius]，《罗马历史》[*Roman history*] 60. 17. 4），他把希腊文和拉丁文这两种语言看作“我们的语言”（薛东尼斯，《革老丢》[*Claudius*] 42. 1）。虽然很难强制要求拉丁文知识，但是这件事确实暗示着革老丢把公民身份的扩张与获得它所需的准备联系在一起。然而，这个官方政策并不与狄奥进一步的信息互相抵触：革老丢随意把公民身份颁给别人。狄奥还说，一些下级官员许可别人用钱购买罗马公民身份，并且接受贿赂，好把行贿者的名字写进罗马公民申请人的名单里（《罗马历史》60. 17. 6—8）。这些材料构成了千夫长革老丢·吕西亚（*Claudius Lysias*）获得罗马公民身份的背景（徒 22:25—28）。人们常常在成为罗马公民时采用他的庇护人或是当时的皇帝的名字作为族名（*nomen*）（见 27 页）。

通过下面几种方式可以获得公民身份：(1) 双亲具有公民身份——颁

发“出生证”证明公民的地位；(2)罗马公民的解放奴隶；(3)因为为帝国所做的特殊工作而获得这一好处——保罗的家族很可能是通过这种方式获得公民身份的，所以他生来就是罗马公民(徒 22:28)；(4)前文中提到的特别阶层：从预备部队退役后获得公民身份，或是在军团进行紧急招募时入伍而获得公民身份。

罗马公民有如下特权和福利：(1)选举——但只有在罗马时才能享有这项权利，此外还准许一种“没有参政权”的公民身份；(2)免于带有羞辱性的处罚，例如鞭打(徒 16:22 及以下；22:25 及以下；见西塞罗，《反维勒斯》[*Against Verres*] 2. 5. 161—70)——相传的彼得和保罗不同的死亡经历反映了他们的不同地位，前者被倒钉十字架，后者被砍头^①(一种更迅速，因此也是更加仁慈的行刑方式，适用于罗马公民)；(3)到罗马去上诉的权利，因此可以免受当地政府或罗马总督的最终裁判(保罗使用了这个特权；徒 25:10—12)。^② 在共和国时代，罗马公民必须承担某些职责，尤其是可能要服兵役，但在元首统治时期，罗马公民的这个责任更重了。

夫拉维亚和安东尼王朝延续了扩张罗马公民身份的政策。但在一世纪，通常都是皇帝起主动作用，在二世纪，则是各城市，而不是个人恳求得公民身份。在二世纪，公民身份的内涵也被削弱，仅与公共荣誉和责任相关。虽说罗马公民仍然有上诉的权利，并且可以直接进入罗马法律体系，但罗马公民的地位只是一项荣誉，一种名义上的区别，没有什么特权，公民在日常生活中还要承担当地的责任。卡拉卡拉(Caracalla)颁布的“安托尼亚那敕令”(Constitutio Antoniana)(212)使帝国的所有自由居民都取得了公民身份，这是这个发展趋势的最高潮。罗马君主是其中决定性的动力，但是这个法令的结果就是使公民身份不再具有任何特别的内涵。

本节参考文献

-
- Sherwin-White, A. N. 《罗马公民身份》(*The Roman Citizenship*) Oxford, 1939.
 Cadbury, H. J. 《历史上的使徒行传》(*The Book of Acts in History*) New York, 1955.
-

① Eusebius, 《教会历史》(*Church History*) 2. 25. 5.

② A. H. M. Jones, “我要上诉于凯撒”, 《关于罗马政府和法律的研究》(*in Studies in Roman Government and Law*) (Oxford, 1960), 53—65.

pp. 65—82。

Sherwin-White, A. N. 《新约中的罗马社会和罗马法律》(*Roman Society and Roman Law in the New Testament*) Oxford, 1963. Lecture 7。

罗马法律

罗马法律是一个极为庞大的技术性题目，我们无法在书中详细讨论。我们只会提及罗马法律发挥的几方面作用，以及它们与早期基督教历史的关联。

罗马法律的来源有以下几个方面：^①由公民大会投票颁布的法律和法规(公元97年产生了最后一个这样的法规)；元老院的决议(*senatus consulta*——在共和国时期没有法律效力，但是从奥古斯都开始成为发展法律的一种方式)；市政长官的敕令(总督和裁判官)；皇帝的敕令(*edicta*——说明必须要做什么，*decreta*——对法律事务的裁决，*rescripta*——对要求或一个使团的回复，还有 *mandata*——颁布给官员的指令)；还有请教学家所得的意见。当然，惯用法和习俗也是不成文法律的一部分。皇帝的决策可能会因为颁布它们的皇帝的死亡而作废，那些遭到元老院“记忆抹杀”的皇帝所传出的法令更是如此。既然法律是通过先例建立起来的，那么这些裁决往往就成为以后的法官的指导。二世纪期间以及更晚的时候，法学家开始以某种方式收集和整理法律、司法裁决以及法律体系的其他组成部分，好指导将来的官员。其中重要的法学家有：尤里安(*Salvius Julianus*, 二世纪)、该犹(*Gaius*, 二世纪)^②和阿尔比安(*Ulpian*, 三世纪初)。这种努力的最高峰是五世纪杰出的《狄奥多西法典》^③(*code of*

① See Cicero, 《论题学》(*Topica*) 28, and Gaius, 《法学原理》(*Institutes*) 1. 2.

② W. M. Gordon and O. F. Robinson, tr. and int., 《该犹的法学原理》(*The Institutes of Gaius*) (Ithaca, 1988).

③ C. Pharr, 《狄奥多西法典和小说, 以及西蒙迪恩的法令集》(*The Theodosian Code and Novels, and the Sirmondian Constitutions*) (Princeton, 1952); J. Harries and I. Wood, eds., 《狄奥多西法典》(*The Theodosian Code*) (Ithaca, N. Y., 1995); John F. Matthews, 《权威的口吻: 狄奥多西法典研究》(*Laying Down the Law: A Study of the Theodosian Code*) (New Haven, 2000)。

theodosius)和六世纪的《查士丁尼法典》^①(code of Justinian)。

罗马(所有级别的)行省总督都有统治权(imperium),除了针对叛国和勒索罪的法律之外,他们对于各行省的人握有几乎不受限制的生死大权。只有掌握统治权的人才能做出死刑判决,总督不可以把这项权力委托给别人(约 18:31 和这个看法是一致的,但参见 569 页)。总督只对皇帝和元老院负责。司法管理是高度个人化的,总督在哪里,就在哪里审理案件。

若干详细的法规为主要的罪行下了清楚的定义,并描述了处理程序和刑罚。这些法律一起构成了国家法院程序(ordō iudiciorum publicorum),它在罗马是有强制力的。程序(Ordo)里没有描述的许多罪行,即 extra ordinem,就是需要地方长官运用统治权去裁决的问题。罗马和意大利的公共法律在行省中并不会自动生效,罗马官员在行省中不需要固守程序的条例,即使程序的内容涵盖了这种罪行也是一样。对于这些罪行或其他罪行,他们可以(或者也可以不)仿照他们前任的先例或是当地风俗做裁决。这种个人对法律的掌握称为司法认知(Cognitio, 司法审查或询问)。许多次要的司法裁判权利被交给当地法庭;罗马官员主要处理影响公共秩序的事情(例如,徒 18:12-16;19:40;21:31 及以下)。一个罗马总督可以通过他的统治权按自己的意见加强公共秩序,而不需要参考特别的法规(强制的权力),否则的话,当地民族的法律和合法习俗就仍然有效。

65

根据一般的进程,这个司法程序是这样被启动的:拟定起诉状和处罚方式,并由有利害关系的一方正式提起控诉。罗马法律体系中没有公共的控方律师。除了明显的犯罪者以外,法律的效力依赖于主控方,也就是控告者(delator),即私人的控方律师。在审判耶稣时,犹太官员的作用是

① Th. Mommsen, P. Krueger, and A. Wilson, 《查士丁尼法典》(*The Digest of Justinian*), 4 vols. (Philadelphia, 1985); R. W. Lee, 《罗马法律原理和查士丁尼法学原理的翻译》(*The Elements of Roman Law with a Translation of the Institutes of Justinian*) (4th ed.; London, 1956); J. A. C. Thomas, 《查士丁尼法学原理:原文、翻译和评论》(*The Institutes of Justinian: Text, Translation, and Commentary*) (Amsterdam, 1975); Peter Berks and Grant McLeod, tr. and int., 《查士丁尼法学原理》(*Justinian's Institutes*) (Ithaca, 1987); Alan Watson, ed. 英语翻译, 《查士丁尼法典》(*The Digest of Justinian*), rev. ed. (Philadelphia, 1998)。

作解释说明；他们做了周密的计划（犹太人的“审判”），是为了找出在罗马总督面前可以成立的指控。控方可以进行起诉，或由地方长官进行法庭询问。负责案件的地方长官坐在他的特别法庭上亲自审理案件（希腊文 *bēma*；参见约 19:13；徒 18:12），他的朋友或官员可能会组成审理委员会（*consilium*）来协助他。阿庇安（Appian）的著作《内战》（*Civil War* 3—54）以及《法规汇编》（*Digest*）证实了原告和被告中为首的人需要对簿公堂（徒 25:16）。地方长官会采取他认为公正和合理的行动。为了防止滥用控告（*delatio*）体系，法律对诬告（*calumnia*）做出了规定：一个做出虚假指控的人要受到他指控的罪行当受的惩罚。

裁判官和总督都不必是法律专家，因此那些“在法律中学习的人”（*iuris prudentes*）在一起进行商讨就很重要了。那时也没有职业律师；雄辩家为人代理案件（就像徒 24:1—8 的帖士罗一样，一个雄辩家 [rhetōr]）。

领养是一个在罗马社会中很普遍的行为，并被罗马法律所认可，保罗还用它表述了一个重要的神学原理——领养（加 4:5；罗 8:15, 8:23; 9:4; 弗 1:5）。^① 与今天的社会相比，领养在罗马社会中更常见也更重要。被领养的人（不论在任何年龄）得以脱离原来的处境，所有的旧债都被一笔勾销。他拥有了新家父（*paterfamilias*）儿子的身份，并且在这个关系中开始了一段新生活，他还获得了新家父的姓氏，并且有权继承遗产。新家父现在掌管着被领养者的财产，掌握他的人际关系，有权管教他，同时也承担支持的责任和行动的义务——这一切都和在这个家里自然出生的孩子一样。领养是一个法律行为，要由证人证实。

本节参考文献

Lawson, F. H. 《罗马法律的读者》（*The Roman Law Reader*）Dobbs Ferry, N. Y., 1969。
Wolff, H. J. 《罗马法律：历史性的介绍》（*Roman Law: An Historical Introduction*）Norman, Okla., 1951。

① Francis Lyall, “保罗的作品中的罗马法律—领养”（“*Roman Law in the Writings of Paul — Adoption*”）*JBL* 88（1969）:458—466; A. Watson, 《罗马共和国晚期的继承权法律》（*The Law of Succession in the Late Roman Republic*）（Oxford, 1971）; James M. Scott, 《被认养做上帝的儿子：对使徒保罗文集中 YIOΘEΣΙΑ 背景的解释研究》（*Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of YIOΘEΣΙΑ in the Pauline Corpus*）（Tübingen, 1992）（review in *JTS*, n. s. 44[1993]:288ff.）。

- Berger, A. 《罗马法律百科辞典》(*Encyclopedic Dictionary of Roman Law*) Transactions of the American Philosophical Society 43. Philadelphia, 1953. pp. 333—808.
- Jolowicz, H. F. 《对罗马法律研究的历史性介绍》(*Historical Introduction to the Study of Roman Law*) 2d ed. Cambridge, 1954.
- Sherwin-White, A. N. 《新约中的罗马社会和罗马法律》(*Roman Society and Roman Law in the New Testament*) Oxford, 1963.
- Buckland, W. W. 《罗马法律教科书》(*A Textbook of Roman Law*) 3d ed. Cambridge, 1963.
- Kunkel, W. 《罗马法律和宪章历史介绍》(*An Introduction to Roman Legal and Constitutional History*) Oxford, 1966.
- Crook, John. 《罗马法律和生活》(*Law and Life of Rome*) Ithaca, N. Y., 1967.
- Daube, D. 《罗马法律: 语言、社会 and 哲学的侧面》(*Roman Law: Linguistic, Social, and Philosophical Aspects*) Edinburgh, 1969.
- Watson, Alan. 《古代罗马法律》(*The Law of the Ancient Romans*) Dallas, 1970.
- Sampley, J. Paul. 《使徒保罗在基督里的伙伴关系: 罗马法律背景中的基督徒社团和承诺》(*Pauline Partnership in Christ: Christian Community and Commitment in the Light of Roman Law*) Philadelphia, 1980.
- Lyll, Francis. 《奴隶、市民、儿子: 书信中的法律比喻》(*Slaves, Citizens, Sons: Legal Metaphors in the Epistles*) Grand Rapids, 1984.
- Watson, Alan. 《国家、法律和宗教: 外邦的罗马》(*The State, Law, and Religion: Pagan Rome*) Athens, Ga., 1992.
- Tellegen-Couperus, Olga. 《罗马法律简史》(*A Short History of Roman Law*) London, 1993.
- Robinson, O. G. 《罗马法律资料: 古代历史学家的问题和办法》(*The Sources of Roman Law: Problems and Methods for Ancient Historians*) London, 1997.
-

社会关系

今日的新约研究更重视对社会学和人类学的洞察力,这促进了对古代背景的研究。下文中提出了几个这类型的题目。其中会单独论述家庭关系。

本节参考文献

- Malina, B. J. 《新约的社会: 文化人类学家的洞见》(*The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*) Rev. ed. Louisville, 1993.
- Elliott, J. H. 《新约的社会—科学批评》(*Social-Scientific Criticism of the New Testament*) London, 1995.
- Stegemann, Ekkehard W. and Wolfgang Stegemann. 《耶稣的动向: 一世纪的社会历史》(*The Jesus Movement: A Social History of Its First Century*) Minneapolis, 1999.

- 67 deSilva, David A.《尊敬、支持、亲密关系和纯洁：揭开新约的文化》(*Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture*) Downers Grove, Ill., 2000。

庇护关系

今日的研究强调罗马社会庇护制度的重要性。^① 庇护制度是一种互惠的关系，庇护者和受保护者互相承担责任，这是一种个人关系，而不是商业或经济关系，庇护关系的双方地位不同，这是一种自愿的（不是法律的）关系，可以由任意一方先提出来，但是这个社会习俗比任何法律规定都更有力。一套固定的礼仪规矩规定了被保护者对庇护者的责任（*obsequium*）。被保护者每天清晨去庇护者的家中，向对方问安，并提出请求。被保护者有责任在政治上和私人生活中提供支持和帮助，并且要在葬礼中加入送葬的队伍，以示尊敬。早晨来问安的人数标志着庇护者的重要性。既然一个人所庇护的人数是庇护者的地位标志，那么成为自由人的自由奴隶就有了成为被保护者的动机。庇护者要提供少量的救济物资或钱。庇护者要在对方有需要时提供援助，欢迎被保护者时不时来到家中，也欢迎他们来吃饭，还要在他们有需要时提供法律保护。这种关系在各个阶层和不同的群体中广泛存在：从前的主人和自由人，穷人和富人，将军和被征服的民族，贵族和协会（*collegia*）或社团。从奴隶到贵族的每个人都觉得自己必须向某个更有权力的人表示尊敬，直至皇帝。

除了社会关系之外，还有文艺庇护关系（一个富人支持一个创作者）、政治庇护关系（“藩属王”见 45 页）、以及经济庇护关系（针对农村的穷人）。

坚革哩（*Cenchraea*）教会的执事非比（*Phoebe*）被描写为一个女庇护

① R. P. Saller,《罗马帝国早期的私人庇护关系》(*Personal Patronage under the Early Empire*) (Cambridge, 1982); F. W. Danker,《资助者：希腊罗马的碑文研究和新约的字义研究》(*Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field*) (St. Louis, 1982); A. Wallace-Hadrill, ed.,《古代社会的庇护关系》(*Patronage in Ancient Society*) (London, 1989); B. W. Winter,《寻求城市的福利：作为资助者和市民的基督徒》(*Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens*) (Grand Rapids, 1994). Relevant ancient literary sources include Cicero,《论职责》(*On Duties*) and Seneca,《论利益》(*On Benefits*)。

者(罗 16:2),她给了别人许多帮助,并且也有力量做这些事情。^①

友谊

庇护者和被保护者,以及家庭成员之间的相互联系代表着重要的垂直社会关系。友谊则是一种理想的水平关系。^②许多哲学家,还有其他一些人都写过关于友谊的文章:例如亚里士多德(《伦理学》[*Nicomachean Ethics*]8和9)、西塞罗(《莱伊利乌斯:论友谊》[*Laelius: On Friendship*])、普鲁塔克(《怎样分辨一个朋友的恭维以及如何广交朋友》[*How to Tell a Flatterer from a Friend and On Having Many Friends*][《道德论集》48E—74E;93A—97B]),还有卢西安(Lucian《友谊》[*Toxaris*])。友谊还是伊壁鸠鲁(Epicurean)团体中的黏合剂(377页)。

友谊是一种理想的社会关系。这一理想的关系召唤人们把一切东西都当做共同财产,并且分享同一思想、同一灵魂。朋友之间有相互的爱和善良的情感。在这样的关系中,人们可以坦率直言并且互相劝谏。真友谊的记号是愿意分担他人的苦难并为他人牺牲自己的利益。这样的道德理念很容易应用在基督徒社群中的相互关系当中。^③

友谊适用于社会地位基本平等的人,但是在亚里士多德时期以后,庇护者也向被保护者讲论友谊的言辞,资助者对他们被资助者也是如此。

社会网络^④

邻居、民族群体、来自同一城市的外来者、社团、行会,以及宗教崇拜

① R. A. Kearsley, “罗马东部妇女的公众活动:保罗的女资助人狄奥多拉、克劳迪娅和非比”(“*Women in Public Life in the Roman East: Iunia Theodora, Claudia Metrodora, and Phoebe, Benefactress of Paul*”) *Tyndale Bulletin* 50 (1999): 189—211.

② John T. Fitzgerald, ed., 《友谊、恭维和直率的言辞:研究新约社会的友谊》(*Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*) (Leiden, 1996); idem, ed., 《希腊—罗马时代对友谊的观点》(*Greco-Roman Perspectives on Friendship*) (Atlanta, 1997)。

③ L. M. White, “两个世界中的道德:腓立比书中的友谊典范”(“*Morality Between Two Worlds: A Paradigm of Friendship in Philippians*”) in David L. Balch et al., eds., 《希腊人、罗马人和基督徒:纪念亚伯拉罕 J. 马勒布的散文》(*Greeks, Romans, and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*) (Minneapolis, 1990), 201—215.

④ L. Michael White, ed., 《早期基督徒所处环境中的社会网络:社会历史中的问题和方法》(*Social Networks in the Early Christian Environment: Issues and Methods for Social History*) *Semeia* 56 (1992)。

团体形成了古代社会的同质群体。社会网络帮助这些群体找到有优越社会关系的庇护者(资助者)。亲属关系、异族婚姻、同一个社团中的成员、共同的社会地位(例如担任高级官职),以及邻里关系和地域上的联系都会发展为社会网络。在罗马,“众神、国家和家庭”就等价于“上帝和国家”。

归信基督教常常不仅依赖于思想意识上的吸引力,而且也有赖于个体之间的社会联系。亲属关系、朋友关系和庇护制度为基督教和其他宗教的传播提供了重要的社会联系。^①

69 荣耀和耻辱

与罪感文化不同,希腊—罗马文化是一种耻感文化。大体上说,公众意见就是评判标准。虽然在罗马帝国已经出现了许多不同的文化,因此曾经在较小的文化群体中占优势的行为标准就不再具有统一性了,但是一世纪地中海世界的情形仍然是如此。赛内加表达了这个基本观点:“如果我们抛却一种坚定的信念,转而认可关于其他观念的证据,那只是因为:光荣的就是可贵的,没有其他理由,就是因为它是光荣的”(《论利益》[*On Benefits*] 4. 16. 2)。道德教师判断行为的典型词汇是光荣和可耻,而不是正确和错误。^②

荣誉和耻辱都是群体概念。判断个人行为的依据是他的行为给社会群体(家庭、城市、崇拜对象或社团)带来了荣誉还是耻辱。保护社会秩序和稳定的品德就得到荣誉,而威胁社会价值的行为(根据严重的程度)会遭到责备、侮辱,或惩罚。

门第(家庭或世系)、被地位高的人领养或财富都可以给一个人带来荣誉。所有在文化中被看作是荣誉的事(例如勇敢的行动、仁爱或仅仅是对他人的友善等)都会使人得到荣誉。社会中“不合规矩”的行为则会蒙

① 此部分基于 L. Michael White, “绪论: 社会网络和社会历史”(“*Prolegomena: Social Networks and Social History*”)和“社会网络: 理论方向和历史应用”(“*Social Networks: Theoretical Orientation and Historical Applications*”) *Semeia* 56 (1992): 3—22, 23—36。

② 这一部分参见 David A. deSilva, 《尊敬、支持、亲缘关系和纯洁: 揭开新约的文化》(*Honor, Patronage, Kinship, and Purity: Unlocking New Testament Culture*) (Downers Grove, Ill., 2000), 23—93。

受耻辱。

犹太人和基督徒并没有在这个方面接受强大的希腊—罗马文化，他们强调自身的价值观念，并把它当做衡量自身成员的相关标准（包括把上帝的喜悦当做他们做事的原因），并且自有给予个人荣誉和耻辱的方法。

社会道德

社会结构中的某些特性降低了道德水准。奴隶制给虐待和性交提供了保护伞。对罪犯的惩罚，尤其是被判去矿山或是被钉十字架表现了那个时代的残忍。角斗士和野兽的争斗（详见下文）反映出野蛮残酷的景象。罗马采用“面包和比赛”的政策，好让公众满意，却抑制了创新，并强调了感官上的满足。

保罗在《罗马书》1章18—32节对外邦人做了道德评判，而同时代的其他资料中也含有可观的相关证据。犹太人和基督徒作家都一致同意道德堕落是希腊—罗马世界的特色。为犹太教辩护的人说，这种低落的道德源于偶像崇拜。^① 与性相关的罪行非常普遍，新约中列出的几乎所有罪行都有许多淫荡的同义词（例如林前6:9；加5:19；西3:5）。希腊语中关于性关系的词汇数不胜数，这反映了人们在生活中对这类事情的关注度。^② 同性恋是希腊社会中的普遍现象，希腊社会认为爱的最高形式是男人之间的友谊。某些最伟大的希腊哲学家认为，同性之爱并不低于异性之爱，但基本是在男性之间，从十几岁到20岁出头的这段时间里发生的。^③ 各类不道德的行为都和他们的众神有联系。卖淫不仅是一种被认可的制度，而且还借助在小亚细亚、叙利亚和腓尼基流行的生殖崇拜成为某些神庙中宗教仪式的一部分。在哥林多的阿弗洛狄忒（Aphrodite）神庙

① 《所罗门智训》（*Wisdom of Solomon*）13—15。

② 关于性道德参见 Epictetus 的《手册》（*Enchiridion*）33. 8。

③ J. Kenneth Dover, 《希腊人的同性恋关系》（*Greek Homosexuality*）（London, 1989）；Craig A. Williams, 《罗马人的同性恋关系：古代时关于男子气概的思想意识》（*Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*）（Oxford, 1999）。

中有 1000 个“庙妓”。^① 狄奥·屈梭多模(Dio Chrysostom《言论集》[*Discourse*] 7. 133—137)是所知唯一以道德依据抨击妓院的人。

若要描绘一幅阴郁的罗马道德图景,马提雅尔(Martial)和尤维纳利斯(Juvenal)在公元一世纪末二世纪初的作品就会为之提供大量素材。一方面,他们肯定发现了做他们谈论的事情的社会根基,马提雅尔的淫秽描写就吸引了他的读者。另一方面,他们是讽刺作家,尤维纳利斯更是如此,他期望读者欣赏他的讽刺描写。因此他们的作品在两方面做出了证明。在《罗马书》2 章 12—16 节,保罗自己描绘了外邦人的道德意识和伦理理论,借此纠正了他对外邦人的谴责做出的片面理解。某些哲学家的道德伦理教导有很高的水平,我们会在哲学那一章探讨这一点。

墓碑上的铭文是一个重要的材料,可以帮助我们公正地估量希腊罗马世界的道德品质。马提雅尔和尤维纳利斯特别能反映上层社会的观点,而墓碑碑文却提供了一个更广阔视野。这些记录赞扬了丈夫和妻子的善良忠实,使人们记得有许多人过着朴素正直的生活。并不是所有人都向那个社会里如此盛行的性罪恶做出了妥协。

71 雄辩的言辞和流行的哲学向社会中的不同群体极力灌输与个人职责相应的社会责任感。[附言]例如,普鲁塔克在《对孩子的教育》(*Education of Children* 10[《道德论集》7E])一书中概括了“一个人必须如何处理他和众神、父母、他的长辈、法律、外国人、统治者、朋友、女人、孩子以及奴隶之间的关系。”^②责任通常被分为三组:丈夫—妻子,父母—孩子,还有主人—奴隶。^③ 试比较新约中家庭秩序的教导模式(弗 5:21—6:9;西 3:18—4:1;多 2:2—10;3:1;彼前 2:16—3:7)和早期基督教的文学作品(坡

① 斯特雷波(Strabo) 8. 6. 20, 指的是希腊罗马时期; 8. 6. 21 对罗马时代只提到了一个“阿弗洛狄忒的小神庙”。这个关于希腊罗马时期的陈述很可能是错误的,这是由于斯特雷波误以为那尊献给阿弗洛狄忒的小塑像指的是在她的神庙里侍奉的女性。

② 参见 Hierocles (公元后二世纪)的作品《论职责》(*On Duties*),文中论述了个人和诸神、国家、父母、兄弟、亲属以及妻子(家庭和婚姻)之间的关系。English translation in A. J. Malherbe,《道德劝诫:希腊—罗马的原始资料》(*Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook*) (Philadelphia, 1986), 85—104。

③ Aristotle,《政治学》(*Politics*) 1. 2. 1—2, 1253b; 1. 5. 1—2, 1259a—b;《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*) 8. 10. 1161b; Seneca,《书信》(*Epistle*) 94. 1; Dionysius of Halicarnassus,《罗马古迹》(*Roman Antiquities*) 2. 25. 4—5; 26. 1—3; 27. 1—2; Arius Didymus,《摘要》(*Epitome*), in Stobaeus 2. 148, 16—19; 149, 5—8 (Wachsmuth)。

旅甲[Polycarp]的《致腓立比人书》[*Philippians*4—6]。^①

来自于哲学家和教师的道德教训反映了希腊—罗马时代的异教信仰和伦理道德之间的割裂。除了损害坟墓之外,宗教崇拜和道德就搭不上什么干系,祭司也不担当道德指导者的角色。这种宗教和道德之间的割裂与犹太教和基督教共有的传统是不同的,我们会在希腊化宗教那一章(177页)进一步阐释。

本节参考文献

-
- Plutarch.《爱的对话》(*Dialogue on Love*)表达了希腊人对于同性和异性间的性爱的不同观点,以赞扬婚姻中的爱情作为结尾。
- Pleket, G. W.《铭文》(*Epigraphica*) Part 2. Textus Minores 41.《希腊社会历史的教科书》(*Texts on the Social History of the Greek World*) Leiden, 1969.
- Malherbe, A. J.《关于道德劝勉的希腊—罗马原始资料》(*Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook*) Philadelphia, 1986.
- Ferguson, John.《古代社会的道德观》(*Moral Values in the Ancient World*) London, 1958.
- Flaceliere, Robert.《古希腊的爱情》(*Love in Ancient Greece*) London, 1962.
- Pearson, L.《古希腊的大众伦理》(*Popular Ethics in Ancient Greece*) Stanford, 1962.
- Lindsay, Jack.《古代社会的风俗和道德》(*The Ancient World: Manners and Morals*) New York, 1968.
- Den Boer, W.《希腊和罗马的个人道德》(*Private Morality in Greece and Rome*) Leiden, 1979.
- Meeks, Wayne.《第一批基督徒的道德规范》(*The Moral World of the First Christians*) Philadelphia, 1986.
- Edwards, Catharine.《古代罗马的邪恶政治》(*The Politics of Immorality in Ancient Rome*) Cambridge, 1990.
- McGinn, Thomas A. J.《古罗马的淫乱、性行为和法律》(*Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*) Oxford, 1998.
-

婚姻和家庭

72

家庭可以有各种各样的形式,但是可能包括除了丈夫、妻子和孩子

① James E. Crouch,《哥林多的家规的来源和目的》(*The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*) (Gtingen, 1972); David L. Balch,《妻子要顺服:彼得前书的家庭规则》(*Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*) (Chico, Calif., 1981). A survey of scholarship on the household codes by David Balch is found in David Aune, ed.,《新约和希腊罗马的文学作品》(*Greco-Roman Literature and the New Testament*) (Atlanta, 1988), pp. 25—50.

(如果已婚还有他们的配偶)之外的其他亲属、奴隶,某些时候还包括自由人以及其他被保护者。在早期基督教的所有文化背景中,家庭都是社会的基本组成单位。家庭因为遵从共同的宗教(见第三章,178页及以下)以及在经济上互相依赖而联结在一起。在罗马,由作为一家之长的父亲召开协商会(*consilium*),亲近的家庭顾问可能会参加,好对重要的事情做出慎重的决定。



图十 描绘希腊婚礼的花瓶 公元前五世纪

下方的图画表现了新婚夫妇离开他人,要去新郎房间的景象,这是婚礼的中心部分,上方的图画中有一个人扔了一只草鞋,这被看做一个好兆头。(雅典 国家考古博物馆)

希腊法律规定,在结婚前要先拟定订婚协议。做父亲的要向未来的新郎保证把女儿嫁给他,这是正式的誓约,有双方证人在场,并且一致接受他给女儿的嫁妆。在罗马共和国的末期,这种订婚仪式成为一种更为松散的制度——在证人面前写下非正式的事务安排,任意一方很容易就能取消它,并且不一定会促成一桩婚姻。嫁妆会被当成是女儿继承父母财产的分额。



图十一 石棺残片上刻有罗马订婚或结婚仪式的图景 公元二世纪

新人互握对方的手，男方拿着一个书卷（婚姻文件），女神朱诺（Juno，在两位新人中间）把他们连结在一起。（不列颠博物馆）

在罗马共和国时期，有三种形式的婚姻使女人处于她丈夫的权威（*manus*，手，丈夫对妻子的权威）下：麦饼联姻礼（*confarreatio*，一种宗教 74 礼仪，是最庄严隆重的形式），买卖婚姻（*coemptio*，把一个女人卖给她的丈夫），还有时效婚姻（*usus*，在男方家中连续居住一年时间）。还有丈夫不具备对妻子的权威的婚姻，婚姻建立在互相同意的基础上。在这种情形中，女人仍旧是她父亲家族中的一份子，而不会归入丈夫的家族。在帝政

时期,这成了实际上的唯一婚姻类型。三世纪的法理学家幕德斯特(Modestus)根据《查士丁尼法典》(*Digest of Justinian*)对婚姻做出了如下定义:“婚姻是一个男人和一个女人的联合,是根据神的法律和人间法律一起生活的伙伴关系。”

新娘在婚礼前要先沐浴,并穿上特别的服装(参见弗 5:26—27;启 21:2)。婚礼仪式上,新郎和新娘的头上要戴上冠冕(花环)。新娘还会在举着火炬的队列中走向新郎的房间,这是希腊和罗马婚礼中最主要的部分。这幕情景就是古希腊花瓶上描绘的结婚礼仪。在正式的罗马婚礼仪式中,一对新人会紧握着对方的手,聆听在婚礼上宣读的婚姻原则,还有人在证人面前朗读结婚文件的内容,并由新人在上面签字。女神朱诺出现在两人中间,并使他们联合,罗马的婚礼图画中体现了这个情景。在举行过这些仪式和婚宴之后,新娘正式离开她的母亲的怀抱,在众人护送下到达新家,并被抬入门槛。典型的希腊艺术会着重表现婚礼的戏剧性,而典型的罗马艺术则侧重于表现婚礼的法律内容。

根据犹太拉比的著作,犹太婚姻和希腊罗马的习俗有许多相同之处。婚姻是两个家族间的契约,需要这两个步骤才可以生效:订婚(或“得到”新娘)和婚礼仪式(把新娘带到丈夫的家里)。订婚具有婚姻的法律效力,只能通过离婚取消婚约(参见太 1:18—19)。最后由新郎付出聘礼(或聘礼的一部分)或出具一份契约来完成婚约。常见的书面契约(ketubah)包括丈夫对妻子的责任,以及在离婚或丈夫死亡时妻子应得的财产。新郎搬到岳父家里和妻子一起生活也是被认可的,但是拉比在著作中劝阻了这种做法。婚礼仪式在彩棚(huppah)下面举行。新娘要为婚礼沐浴、抹膏,以及穿戴特别的装饰。接着她就离开父亲的家,进入有歌舞乐器以及火炬(因为这个仪式通常是在晚上)伴随的队列中。婚礼的主要仪式是把新娘引到新郎的家中(那里已经搭好了彩棚),有人向新人宣告七个祝福,并且宣读结婚文件,接下来有七天的庆祝。

在所有社会中,同意在一起共同生活都构成了婚姻,这种婚姻的直接
75 目的就是生育孩子。作婚姻登记是为了使他们的孩子有合法的身份。^①

① 三世纪的罗马法学家乌尔比安(Ulpian)称,“是赞同,而不是完美才能形成一段婚姻”(Justinian,《法规汇编》[*Digest*] 35. 1. 15)。

女孩通常早婚,约在十几岁的早期结婚,^①男人结婚通常晚多了,希腊男人典型的结婚年龄是30岁左右。^②但犹太人则预期在18岁时结婚(《先贤遗训》[Aboth]5.21,在112页引用)。^③犹太宗教教师赞扬婚姻,婚姻被看成正常的人类生活状态。有句常用的谚语说:“没有妻子就没有欢乐、祝福,或美善。”^④

在犹太人、希腊人和罗马人的社会中,一夫一妻制是通行的婚姻形式。然而,婚外性关系却很容易发生(至少在希腊和罗马人的圈子里是如此),卖淫和通奸也很常见。另外,既然双方的同意是婚姻的必要条件,那么一方不再同意就可以很容易地离婚。我们对上层阶级的习俗知道的更多,但是有迹象显示他们常常动用离婚的特权。离婚不需要正式手续,只要双方或一方一个简单的口头或书面的声明就足够了。到一世纪为止,罗马和希腊的婚姻都既可以由男方,也可以由女方来解除,而犹太律法与之不同,离婚的权利只属于丈夫(见可10:11-12以及太5:32)。(见518页,犹太教对于合法的离婚原因的争论。)埃及的婚姻契约允许妻子因为丈夫不正当的性行为而离婚。在奥古斯都时代,离婚需要有人证明,并且属于法律认可的范畴。嫁妆可能是一件妨碍离婚的东西,因为在离婚时要退还给女方。在古代世界的所有社会中,离婚后所有的孩子都要跟着父亲,因为他们属于父亲(奴隶除外——如前所述)。

公元前19/18年,奥古斯都通过立法把家庭纳入国家法律的管辖范围。他所针对的目标是上层社会,这不是为了规范公共道德,而是为了鼓励婚姻和稳定的家庭生活,借此提高出生率。对于25岁到60岁之间的男人和20岁到50岁之间的妇女,他出台了一切措施鼓励他们结婚,他还

① 罗马女孩多于12-15岁结婚;见M. K. Hopkins,“罗马女孩的结婚年龄”(“*The Age of Roman Girls at Marriage*”)《人口研究》(*Population Studies*)18(1964/1965):309-327,该文认为罗马女孩多于12-15岁结婚;但是Brent D. Shaw在下文中修订了他的观点:“重新考查罗马女孩的结婚年龄”(“*The Age of Roman Girls at Marriage: A Reconsideration*”)JRS 77(1987):30-46。

② Hesiod,《工作与时日》(*Works and Days*)696-698;本书记录了希腊风俗。29. 1QSa i. 10认为结婚年龄是20岁。

③ 1Qsai. 10(库姆兰古卷编号——译者注)把这个年龄定位20岁。

④ 《创世记拉巴》(*Genesis Rabbah*)17. 2; b. Yebamoth 63a;《关于诗篇的犹太圣经注解》(*Midrash Psalms*)59; quoted in H. Montefiore and R. Loewe, eds.,《一部拉比文选》(*A Rabbinic Anthology*) (repr.; Cleveland, 1963), nos. 1430, 1432, 1437。

对有三个或更多孩子的父亲和母亲发放特别津贴。单身汉继承遗产要遭受限制；没有孩子的要受处罚；寡妇和离婚的妇女要在规定的时间内再婚。审判通奸的案件不在家庭内处理，而成了公共法庭的责任。受害的丈夫可以在证人面前和他的妻子离婚，并且可以在随后的 60 天之内对她提起诉讼。如果他没有和她离婚，她就免遭起诉，但是公众中的一员可以起诉这个丈夫。如果他在离婚后没有起诉这个女人，公众中的一员可以起诉她。如果证明通奸是真的，这个妻子和她的情人就要被终生放逐在两个不同的岛上。法律不允许妻子因为丈夫不忠而起诉他；通奸（在法律看来）只可能是一个男人和一个已婚女人之间的行为。但一个男人可以起诉另一个男人与未婚的女孩（除非她是一个注册的妓女或是一个被承认的妾）或寡妇私通，或起诉他有同性性关系。然而法律很可能没有促进道德，而只是促成了敲诈勒索。皇帝准许的赦免使法律对生育率的影响降至最低。

本节参考文献

- Plutarch. 《给新娘和新郎的建议》(*Advice to Bride and Groom*) (*Moralia* 138Bff.). Sarah Pomeroy, ed., 《普鲁塔克给新娘和新郎的建议以及给他妻子的安慰：英语翻译、注释、解释性文章和参考书目》(*Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife: English Translations, Commentary, Interpretive Essays, and a Bibliography*). Oxford, 1999.
- Plutarch. 《论兄弟间的爱》(*On Brotherly Love*) (*Moralia* 478—492) and 《论对后代的爱》(*On Affection for Offspring*) (*Moralia* 493—497).
- Mishnah tractate Kiddushin. Gardner, Jane, and Thomas Wiedemann. 《关于罗马家庭的原始资料》(*The Roman Household: A Sourcebook*). London, 1991.
- Rawson, B. “罗马帝国最初两个世纪中下层阶级的家庭生活” (“Family Life among the Lower Classes at Rome in the First Two Centuries of the Empire”), 《古典语文学》(*Classical Philology*) 61 (1966): 71—83.
- Lacey, W. K. 《古希腊家庭》(*The Family in Classical Greece*). Ithaca, N. Y., 1968.
- Rawson, B., ed. 《关于古罗马家庭的新观点》(*The Family in Ancient Rome: New Perspectives*). Ithaca, N. Y., 1986.
- Dixon, Suzanne. 《罗马人的母亲》(*The Roman Mother*). Norman, Okla., 1988.
- Wiedemann, Thomas. 《罗马帝国的成人和孩子》(*Adults and Children in the Roman Empire*). New Haven, 1989.
- Bradley, K. R. 《关于罗马家庭的发现：罗马社会历史研究》(*Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History*). Oxford, 1991.
- Keener, Craig. 《再婚：新约中关于离婚和再婚的教导》(*And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament*). Peabody, Mass., 1991.

- Rawson, B., ed. 《古罗马的婚姻、离婚和孩子》(*Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*). Oxford, 1991.
- Treggiari, Susan. 《罗马婚姻:从西塞罗时代到乌尔比安时代的婚姻司法》(*Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*) Oxford, 1991.
- Dixon, Suzanne. 《罗马家庭》(*The Roman Family*). Baltimore, 1992.
- Llewelyn, S. R. 《阐释早期基督教的新资料》(*New Documents Illustrating Early Christianity*). Vol. 6. Macquarie, 1992. pp. 1-47.
- Barton, Stephen C. 《马太福音和马可福音中的门徒关系和家庭关系》(*Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*). Cambridge, 1994.
- Deming, Will. 《哥林多前书第七章中保罗关于婚姻和独身生活的教导》(*Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*). Cambridge, 1995.
- Rawson, B., and Paul Weaver, eds. 《意大利的罗马家庭:地位、感情和空间》(*The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space*). Oxford, 1997. 77
- Osiek, Carolyn, and David Balch. 《新约里的家庭:家庭和教会》(*Families in the New Testament World: Households and House Churches*). Louisville, 1997.
- Pomeroy, Sarah B. 《古典时期和希腊化的希腊家庭:雕塑和真实》(*Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Realities*). Oxford, 1997.
- Gardner, Jane. 《罗马法律和生活中的家庭和家长》(*Family and Familia in Roman Law and Life*). Oxford, 1998.
- Patterson, Cynthia B. 《希腊历史中的家庭》(*The Family in Greek History*). Cambridge, Mass., 1998.
- Balch, David, and Carolyn Osiek, eds. 《早期基督徒家庭背景:交叉学科的研究》(*Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Approach*). Grand Rapids, 2003.
- Epstein, L. M. 《犹太人的婚姻契约》(*The Jewish Marriage Contract*). New York, 1927.
- Epstein, L. M. 《圣经和塔木德中的婚姻法规》(*Marriage Laws in the Bible and Talmud*). Cambridge, Mass., 1942.
- Epstein, L. M. 《犹太教中关于性的法律和习俗》(*Sex Laws and Customs in Judaism*). New York, 1948. Reprint, 1967.
- Kahana, K. 《犹太律法中关于婚姻的理论》(*The Theory of Marriage in Jewish Law*). Leiden, 1966.
- Feldman, D. M. 《犹太律法中的婚姻关系》(*Marital Relations ... in Jewish Law*). New York, 1968.
- Friedman, M. A. 《巴勒斯坦的犹太人婚姻》(*Jewish Marriage in Palestine*). New York, 1980.
- Cohen, Shaye J. D., ed. 《古代的犹太人家庭》(*The Jewish Family in Antiquity*). Atlanta, 1993.

妇女的地位

虽然古代希腊妇女与外界隔绝的状态往往得到夸张的描绘,但她们的活动范围确实是在家里。妻子或女孩受到限制是由于不能让她们受到任何怀疑,这样就能保证孩子的合法地位,这件事越要紧,她们受到限制

的程度就越大。房屋中一个单独分隔出来的地方被称为“闺房”，其他人禁止入内。女人在这个范围内有最高的权力。使徒在教牧书信中对女人的地位所做的描述和希腊人的概念非常吻合（特别是提前 5:14；多 2:3—5 节）。

阿波罗多鲁斯(Apollodorus)(公元前四世纪中页)有段常常被引用的话,他说:“我们在情妇身上寻欢作乐,女仆日复一日照看我们的身体,妻子养育合法的孩子,并妥帖的管理家事”([附言] 德摩斯梯尼[Demosthenes] 59.122)。Hetairai(字面意义:女性陪伴)并不就是妓女,很多人都担任这个角色。^① 她们在晚宴中陪伴男人,并且提供娱乐,而他们的妻子不会参加这些宴会。这些娱乐活动可以是音乐、杂技、谈话(某些人有很好的文化教养),以及性服务。富裕的家庭蓄养女奴做各种家务。妻子要养育合法的孩子,但是当丈夫不在家时,管理家事就全托付给她了,而妻子通常会在这个位置上产生很大的影响。

马其顿的妇女更为独立,在公共事务中更有影响力。马其顿教会的妇女也相应的有较为显著的地位(特别注意参与腓立比教会的女人——徒 16:14—15;腓 4:2—3)。受马其顿众王妃的影响,希腊化时代的马其顿女性有更多自由。

在罗马人的旧观念中,女人要从服从父亲转而服从丈夫。“当她们的男人还活着的时候,绝不可摆脱女性的服从地位;她们自己也痛恨因为失去丈夫和父亲而导致的自由”(《里维》[Livy] 34.1.12)。然而,罗马妇女的地位起初就高于雅典妇女。“罗马历史描绘了这样一幅图景:妇女渐渐获得越来越多的自由,更高的法律地位,以及更大的权力和影响力。”^② 一世纪贵族家庭的女性也有惊人的罪恶和不道德行为。

犹太妇女不像希腊妇女不可在公开场合露面,但是也没有一世纪罗马女性的自由。犹太妇女是家里的女主人,但是没有资格在法庭上作证,也没有在特定时期里履行宗教责任的义务(因为她的首要责任是照顾孩子和家庭,而且她有可能不在宗教礼仪所要求的洁净状态中。)犹太祈祷

① 卢西安(Lucian),《关于情妇的对话》(*Dialogues of the Courtesans*),其中有一个男性讽刺作家对她们的生活和态度的看法。

② C. T. Seltman,《古代的妇女》(*Women in Antiquity*) (New York, 1956), 174。

手册中有一句祈祷文是这样说的：“哦，主我的上帝啊，我赞美你，因为你没有把我造为一个女人”，人们常常引用这句话，来证明犹太人厌恶女人，但这句话必须放在上下文中来理解，这里是指拉比犹太教把履行律法中的全部诫命看做最高的特权，但女性却无法做到这一点。^① 犹太妇女的家庭责任包括磨面粉、烹饪、洗衣、铺床和纺羊毛。她应该为她的丈夫保持迷人的外表。丈夫有责任给她食物和衣服，与她保持正常的性关系（参见林前 7:5），承担孩子的费用，并且不可以打她。犹太人认为妇女在家中的影响力比男人更大。

现代人对于妇女研究的兴趣使很多信息浮出水面，使人们关注与女性有关的事，并且开始从女性的视角讲述历史。女性的生活常常因为不平等的待遇而遭遇艰难。遗弃女婴，因食物短缺而营养不良，以及在未成熟时生育孩子都使女性的寿命比男性更短，结果社会里女性的数目就更少。到一世纪时，这种情况使一些人转而对女性更加体贴。

在早期的罗马帝国，妇女的地位实际上比某些古籍中显示的更为显要。财富和社会地位使一些妇女成为庇护者，并给予她们超越当时的社会观念的权力和影响力。许多其他妇女的举动也非常有独立性。妇女常常担任城市内的职务。她们在宗教方面的表现尤为突出，常常作女祭司，而且不只是在崇拜女性神祇时才会这样。此外，女性还广泛从事各类职业。除了可以想到的那些角色（妻子、母亲、妓女、接生婆、奶妈）之外，她们之中还有医生、乐师、艺术家、体育比赛中的获胜者、零售商，以及从事各类生产、经营活动的人。碑文和文学作品中都称赞了这些女性美德：

我最亲爱的母亲配得胜过所有人的赞誉，因为她和其他善良的女人一样谦虚、守礼、忠贞、顺服、善于刺绣、勤奋和光荣，她的品德、工作，以及在危急中的智慧也丝毫不输于其他任何女人。^②

① 可见在例如注解 22 中的例子。

② 《拉丁铭文集》(*Corpus Inscriptionum Latinarum*) 6. 10230, Augustan period. Trans. in M. R. Lefkowitz and M. B. Fant, 《希腊和罗马时代的妇女生活》(*Women's Life in Greece and Rome*) (Baltimore, 1983), 136.

本节参考文献

- Lefkowitz, M. R., and M. Fant. 《希腊和罗马时代的妇女生活》(*Women's Life in Greece and Rome*) Baltimore, 1983; 2d ed., 1992.
- Rowlandson, Jane, ed. 《在希腊和罗马帝国的埃及妇女和社会的原始资料》(*Women and Society in Greek and Roman Egypt: A Sourcebook*) Cambridge, 1998.
- Kraemer, Ross S. 《希腊罗马社会妇女的宗教之原始资料》(*Women's Religions in the Greco-Roman World: A Sourcebook*) Oxford, 2003.
- Epstein, L. M. 《犹太教关于性的律法和习俗》(*Sex Laws and Customs in Judaism*) New York, 1948.
- Loewe, Raphael. 《犹太教中的妇女地位》(*The Position of Women in Judaism*) London, 1966.
- Meiselman, Moshe. 《犹太律法中的犹太妇女》(*Jewish Woman in Jewish Law*) Library of Jewish Law and Ethics, vol. 6. New York, 1978.
- Wegner, R. R. 《财产还是人?〈米示拿〉中的女性地位》(*Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*) Oxford, 1988.
- Archer, L. J. 《她的价值胜过宝石: 希腊罗马时代的巴勒斯坦犹太妇女》(*Her Price is Beyond Rubies: The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine*) Sheffield, 1990.
- Levine, A. -J., ed. 《“像这样的女人”: 希腊罗马社会中对于犹太妇女的新观念》(*Women Like This": New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*) Atlanta, 1991.
- Ilan, Tal. 《希腊—罗马的巴勒斯坦地区的犹太妇女》(*Jewish Women in Greco-Roman Palestine*) Peabody, 1996.
- Ilan, Tal. 《把妇女融入第二圣殿时期的历史》(*Integrating Women into Second Temple History*) Peabody, 2001.
- Baldson, J. V. D. 《罗马妇女》(*Roman Women*) Rev. ed. London, 1974.
- Pomeroy, Sarah B. 《女神、妻子、娼妓和奴隶: 希腊罗马古代时期的妇女》(*Goddesses, Wives, Whores, and Slaves: Women in Classical Antiquity*) New York, 1975.
- 80 Balch, David L. 《妻子要顺服: 彼得前书的家庭规则》(*Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*) Chico, Calif., 1981.
- Cameron, A., and A. Kuhrt, eds. 《古代社会中的妇女形象》(*Images of Women in Antiquity*) Detroit, 1983.
- Pomeroy, Sarah B. 《妇女在希腊化的埃及》(*Women in Hellenistic Egypt*) New York, 1984.
- Gardner, Jane F. 《罗马法律和社会中的妇女》(*Women in Roman Law and Society*) Bloomington, Ind., 1986.
- Cantarella, E. 《潘多拉的女儿们: 古代希腊和罗马的妇女角色和地位》(*Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*) Baltimore, 1987.
- Waithe, M. E. 《女性哲学家的历史》(*A History of Women Philosophers*) 卷 1: 《公元前 600 年到公元 500 年的古代女性哲学家》(*Ancient Women Philosophers, 600 b. c. — 500 a. d.*) Dordrecht, 1987.
- Dixon, Suzanne. 《罗马人的母亲》(*The Roman Mother*) Norman, Okla., 1988.
- Pantel, P. S., ed. 《从古代女神到基督教圣徒》(*From Ancient Goddesses to Christian Saints*) Vol. I of《西方的女性历史》(*A History of Women in the West*) ed. G. Duby and M. Perrot. Cambridge, Mass., 1992.

- Kraemer, Ross S. 《她的那一份祝福:希腊罗马社会中外邦人、犹太人和基督徒妇女的宗教信仰》(*Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*) (Oxford, 1992).
- Osburn, Carroll D., ed. 《基督教初期关于妇女的论说文章》(*Essays on Women in Earliest Christianity*) Vol. 1. Joplin, Mo., 1993. Chap. 3 — Gregory E. Sterling, 《希腊罗马社会的妇女》(“Women in the Hellenistic and Roman Worlds” (323 bce—138 ce),” pp. 41—92, and Chap. 4 — Randall D. Chesnutt. 《希腊罗马时代的犹太妇女》(“Jewish Women in the Greco-Roman Era,”) pp. 93—130.
- Demand, Nancy. 《古希腊的出生、死亡和母亲身份》(*Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*) Baltimore, 1994.
- Fantham, Elaine, et al. 《希腊罗马社会的女性:形象和文字》(*Women in the Classical World: Image and Text*) (Oxford, 1994).
- Blundell, Sue. 《古希腊的女性》(*Women in Ancient Greece*) Cambridge, Mass., 1995. (Classical times).
- Goodwater, Leanna. 《古代的妇女:带有评注的参考文献》(*Women in Antiquity: An Annotated Bibliography*) Metuchen, N. J., 1975.

孩子

在古代世界,儿童的死亡率很高,这是一个突出的事实。对于社区的安全和他们的父母而言,孩子都被看得很重要。罗马人认为儿童特别易受伤害,身体和心理上都很脆弱。他们通常认为青春期不仅带来生理上的改变,也使他们拥有逻辑思考能力;但现代的父母却倾向于对青少年做出相反的结论。女孩结婚和男孩注册成为一个公民(17岁)是划分孩童和成人(和最重要的社会活动)之间的决定性界限。文学作品中很少关注孩子的独立人格,而很多艺术作品却把孩子描绘成小大人。在帝政时期,孩子和成人之间的正式区别缩小了,教育水平成了区分孩子和成人的标准。童年(包括游戏活动)主要被看成为了成年生活而做的训练和准备。

有一个阴影一直笼罩着希腊化的世界:要喂饱许多的人。这个事实意味着许多孩子将被遗弃、死亡。^①塔恩(W. W. Tarn)发现的一些证据表明:从公元前230年开始,只有一个孩子的家庭在希腊最为普遍。^②一家

① H. Bennett, 《古罗马的弃婴行为》(“*Exposure of Infants in Ancient Rome*”) *Classical Journal* 18 (1923):341; A. Cameron, 《遗弃孩子和希腊的伦理规范》(“*The Exposure of Children and Greek Ethics*”) *Classical Review* 46 (1932):105—114.

② W. W. Tarn, 《希腊化的文明》(*Hellenistic Civilization*) (repr.; Cleveland, 1961), 100—103.

有四、五个孩子极为少见。某些人希望有两个儿子，以防其中一个死去或是被杀，但很少有人家养育两个女儿。女儿是一个经济负担，因为要为她的婚姻预备嫁妆。如果婚姻中的第一个孩子是健康的，就几乎绝对不会被遗弃。

杀死婴儿成了解决人口过剩的对策。流产经常发生，对于做母亲的人来说，这事并不稀罕，且无可避免。赛普蒂米乌斯·塞维鲁(Sep-timius Severus)当政时，规定流产是非法的。遗弃婴孩更为常见。在某些偏僻的地方，不想要的孩子就被放在垃圾堆上等死。某些奴隶贩子会把这个孩子带走、抚养，使这个孩子成为奴隶。女婴可能被奴隶贩子带走，把她养大后做妓女(见游斯丁[Justin]，《辩护文》[*Apology*])。犹太人和基督徒并不与希腊人和罗马人在同样的道德灵光中看待杀害婴儿这件事。当代人对于流产的争论又提出了这个问题：人类生命从何时起才是一个受法律保护的人？在受精时(传统的犹太人—基督徒观点)，在可以脱离子宫而存活时(被美国联邦最高法院认可的观点)，还是在出生时(很多人的看法)？希腊人和罗马人甚至认定这个时刻还要晚些。新生儿并不被看作是家庭的一份子，直到父亲承认这是他的孩子，并且通过宗教仪式接受新生儿进入他的家庭以后，才被看做家庭成员。^① 因此他们并不认为遗弃婴孩是谋杀，而认为是拒绝这个婴孩进入社会。另一方面，犹太律法却禁止流产和弃婴，^② 基督徒也持有同样的立场。^③ 否则的话，就没有人在伊比德图(Epicte-tus)和缪索尼乌斯·卢浮斯(Musonius Rufus)之前发出反对杀婴的声音了。底比斯城(Thebes)在二世纪把这种行为定为非法，他们可能是在基督徒获胜之前，除了犹太人之外唯一这么做的民族了。

有一份埃及的莎草纸文件说明了异教徒的态度，它的日期(公元前 1

① H. J. Rose,《希腊和罗马的宗教》(*Religion in Greece and Rome*) (New York, 1959), 30—31, 189—190。

② 关于堕胎，见 Josephus 的《驳斥阿比安》(*Against Apion*) 2. 202; b. Sanhedrin 57b. 关于遗弃，见 Philo 的《特殊法律》(*Special Laws*) 3. 110—119; 《美德》(*Virtues*) 131—132; 《西卜林神谕集》(*Sibylline Oracles*) 3. 765; Tacitus,《历史》(*Histories*) 5. 5。

③ 《教导》(*Didache*) 2; 2; Justin,《辩道》(*Apology*) 1. 27; 《丢格那妥书》(*Epistle to Diognetus*) 5; Athenagoras,《抗辩》(*Plea*) 35; Minucius Felix,《奥科斯塔维厄》(*Octavius*) 30—31。

年)和内容都很值得注意。希拉利安(Hilarion)从亚历山大写信给他的妻子亚立斯(Alis),信中说:

我特别恳求你照看那些小孩子,我一收到我们的报酬,就会给你送去。如果你恰好怀孕了,若是男孩,就把他留下,若是女孩,就遗弃她。^① (P. Oxy. 744)

除了这种习俗之外,流产也很普遍,婴儿死亡极其常见。如果一个新生儿活过了婴儿期,那么他/她就大有长寿的希望,但是古代人的平均寿命比现代人短得多,这主要是因为婴儿死亡率太高。

82

经济生活

罗马世界的经济情况是一个很大很复杂的题目,难以在本书中作充分的概括。甚至连参考文献中的标准综合书目也需要更正和补充,因此只有专家才对这个题目有发言权。幸好这个题目对于了解早期基督教并没有直接的关系(虽然它显然是更广阔的背景中的一个重要的部分),所以我们只是尝试做一些归纳,并且总结巴勒斯坦及其邻近地区的一些特征。我们还会从三方面详细说明与我们的目的有重要关系的经济生活:一是经济对于基督教发展和传播的影响——旅行,另外两个方面与解释特定的圣经章节有关——铸币和税收。

橄榄树、葡萄树、谷物和羊是地中海地区农业经济的基础。在帝政时代初期,罗马的食物供应越来越依赖于埃及和非洲。

古代世界没有大规模的工业,经济发展主要受限于缺乏大规模生产所需的技术。传统工业仍在继续——尤其是陶器(一世纪中页,来自高卢的一种古罗马深红色陶器[terra sigillate]成为更昂贵的阿汶廷[Aventine]商品的有力竞争者)、矿业(尤其是铅、银和铁)、纺织(羊毛和丝)和小手工制品。吹制玻璃是一种新的工业,它的出现时间接近新约时代初期。玻璃已经使用了几个世纪,但是直到公元前一世纪才发明了吹制玻璃的技术,地点可能是在腓尼基。这项技术提供了大量廉价的玻璃制品,意大

^① 这个词语可参见徒 7:19, 21。

利制造商不久就在玻璃制造工业中处于领导地位，在考古中发现的玻璃碎片是有规则的。



图十二 罗马玻璃制品

在基督教时代的开端，吹制玻璃出现了商业化的发展，这项工艺为许多家用的陶制器具提供了替代品。
(埃利希·莱辛/艺术资料，纽约)

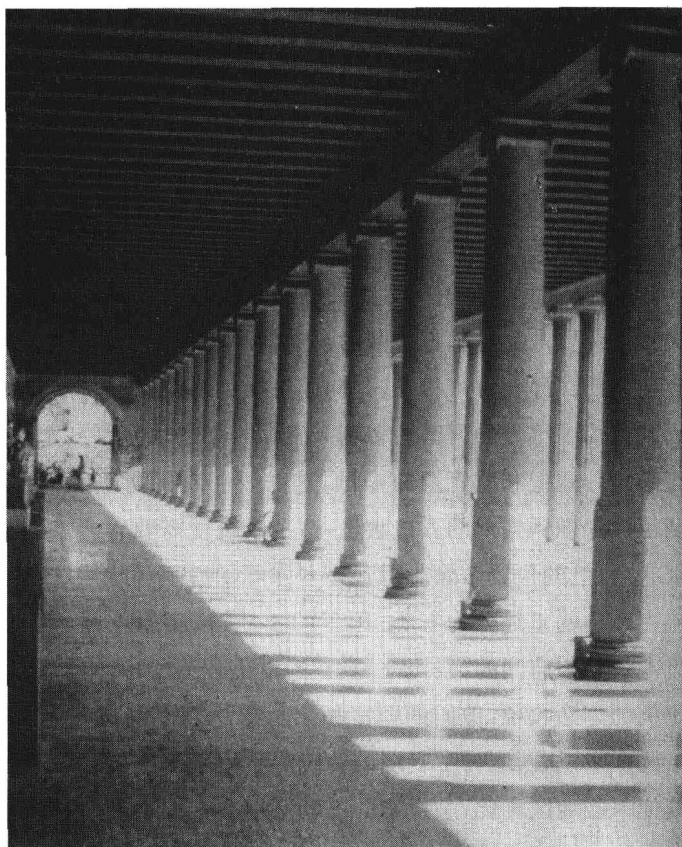
有钱的人可以投资于商业企业，虽然按照现代的标准来说，利率很高。投资基金给贸易扩张提供了条件，我们会在下个部分提到这一点。



图十三 以弗所 市集

希腊和罗马城市的经济政治生活围绕着市场的集会展开。

地中海区域的城市修建在市场周边(希腊文 Agora,拉丁文 forum)。那些城市受希腊化城镇设计的影响,市集是一块大面积露天区域,矩形,里面立满了公共纪念碑和雕像。有顶棚的门廊(stoa)环绕着市集,市集的后面是商店和办公室。就像现在一样,地中海国家的生活大部分是在户外度过的,城镇市集就是生活的中心——一个进行思想交流以及经济活动的地方(参见徒 17:17)。波萨尼亚斯(Pausanias)认定城市有以下特性: 85
它有行政长官的办公室、体育馆、剧院、公共喷泉和市集(10. 4. 1);可对比犹太人的需求(571 页)。



图十四 重建的阿提洛斯柱廊(Stoa Of Attalus)雅典 市集

帕加玛国王阿提洛斯二世(Attalus II)(公元前 159—前 138 年)在市集的东侧建了这条柱廊,把它当做给雅典的一件礼物。美国古典研究院(American school of classical studies)重建了这条柱廊,把它陈列在市集博物馆。

在希腊和罗马时期，付给穷人的微薄报酬和富人的豪爽大方形成了令人震惊的对比。有钱人愿意为公共工程出钱，也愿意在发生危机时伸出援手，但他们却不愿意付足够的薪水。公共慈善行为会以某种方式纪念资助者的名字，但是高薪却起不到这样的作用。总体上的情况表明：继奥古斯都之后，罗马在二世纪早期达到了繁盛的顶峰。但并不是所有的地区都一样享受这样的繁荣：亚洲和非洲的行省比其他地方更兴盛。在罗马和平时期，亚洲的城市似乎特别繁荣，出于感激，他们首先激发了对皇帝的个人崇拜。

在多利买王朝时期，埃及的土地可以被分为两种：国王的土地（称为国王掌握的土地更为准确）和国王准许（给他人）的土地。后者可以被分为四个等级：神庙的土地——国王种植并且指派神庙需要什么产品；征服得来的土地——分配给军事移民，雇佣军和希腊人最初占大多数；赏赐的土地——授予官员的大面积地产；“私人的土地”——房屋以及农民种植的花园。埃及的每一块土地都要按固定数额向国王缴税，这是首先要付的费用。收成差的时候，耕种的人就要独自承担损失，分派下来的税额还要照缴。许多重要产品是皇室垄断的：如橄榄油、莎草纸、矿产和采石场；其他的产业要购买经营许可权，或是向国王缴纳部分产品。不难想象，这个王朝因此获得了巨大的财富。多利买王朝时期的埃及是一个彻头彻尾的国有化系统。登记和监管遍布全国，这需要一支无所不在的行政和财政官员队伍。考虑到当地的人口数量，这个系统就需要它的基础，那就是每个人都有“自己的位置”，除非得到官方许可，他就不可以擅自离开。

西流古帝国的土地分为三类：国王的土地，神庙的土地，以及城市土地。西流古王朝与庙国的“祭司—国王”的世俗权力相争。西流古王朝按照一定比例的体系收税，他们的财富积累从未达到多利买王朝那样的程度。对于民众来说，西流古王朝境内的统治整体上比埃及的更好。

和其他一些地区相比，一世纪的巴勒斯坦并不是很繁荣，但是约瑟夫却努力表现这个国家非常富饶的面貌。他精确地描述了主要从事农业生产的犹太居民。

我们的国家不是沿海国家，与国外通商或交往对我们来说都没有任何吸引力。我们的城市建在内陆，远离大海；我们专注地在这个

富饶的国家里耕作,并且得到了祝福。(《驳斥阿比安》[*Against Apion*], trans. from *Loeb Classical Library*)

来自于橄榄树、葡萄树和谷物(小麦和大麦)的食品是巴勒斯坦的主要物产。约旦河谷的海枣树林和香胶树林引人注目。这里牧养绵羊、山羊,以及很少的牛群,在有鱼的地方,捕鱼也很常见。耶稣的寓言和教导准确地描绘了巴勒斯坦地区普通人的生活。

本节参考文献

Grant, F. C. 《福音书的经济背景》(*The Economic Background of the Gospels*) (Oxford, 1926.)

Frank, Tenney, ed. 《古罗马的经济调查》(*Economic Survey of Ancient Rome*) 6 vols. Baltimore, 1933—1940.

Rostovtzeff, M. I. 《罗马帝国的社会和经济史》(*Social and Economic History of the Roman Empire*) 2 vols. Oxford, 1957.

Rostovtzeff, M. I. 《希腊化社会的社会和经济史》(*Social and Economic History of the Hellenistic World*) 3 vols. 7th ed. Oxford, 1986.

Giardina, Andrea, ed. 《罗马人》(*The Romans*) Chicago, 1993. (包括关于职业的文章。)

贸易和旅行

伊比德图称:“凯撒给我们带来了深入的和平。这里没有战乱,没有战斗;没有大骚乱,没有海盗,我们随时都可以旅行,从东航行到西。”(《言论集》[*Discourses*] 3. 13. 9)

贸易在帝政时期非常繁荣。罗马船只和走陆路的商人抵达印度、锡兰和中国。对于那些不了解古代高度发达的商业活动的人来说,当时的贸易数量和规模都让人难以置信。《启示录》18章11—13节列出了通过罗马贸易路线运输的全部货物清单。

在希腊化时代,提洛岛(Delos)是爱琴海上一个奉献给阿波罗和(在那里出生的)亚底米的城市,它是罗马和东方之间的重要海港,那里有一个(在其他行业当中)兴旺的奴隶市场。公元前83年,米瑟利达斯特(Mithridates)攻陷并摧毁了提洛岛,在此之后,意大利的部丢利(Puteoli)(参见徒28:13)成为商业活动的中心。在图拉真加深和扩建了奥斯提阿(Ostia)的克劳狄港口之后,它代替部丢利成为罗马的重要港口。奥斯提

阿的考古遗址比更广为人知的庞培城在某些方面更有价值，它大大增进了我们对帝国的商业活动的了解。

最好通过一张地图来了解罗马世界的贸易路线。^① 罗马和东部地中海之间有四条主要的交往路线。前两条路线主要通过海路，另外两条主要通过陆路：(1)从奥斯提阿或部丢利到亚历山大，驾驶商船，利用地中海上强大的西风，去埃及收集谷物；(2)经由陆路从亚比乌大道(Appian Way)到布林迪西(Brundisium)，再乘船到哥林多和更远的地方；(3)用(2)中同样的方法到哥林多，再到以弗所，再从那里经陆地到内陆地区；(4)经由陆路到布林迪西，穿过亚得里亚海(Adriatic)到达都拉基乌姆(Dyrrachium)，随后穿过马其顿的爱格纳大道(Egnatian Way)，再通过达达尼尔(Hellespont)海峡或博斯普鲁斯(Bosporus)海峡到达亚洲，接着再通过陆地前进。其余路线都可以沿原路返回，但第一条路线除外，因为强大的西风迫使从东向西的船只选取更加迂回的路线，紧靠岸边行驶，《使徒行传》27章1—8节描述的正是这条路线。旅行者常常采用第三条路线，这条路线也是早期基督教历史中最重要路线，这条重要的中心路线使以弗所和哥林多成为非常重要的中转地点，基督教从这里开始向其他地区辐射。安提阿和亚历山大是东方的重要商业中心，它们分别是叙利亚和埃及与罗马帝国的连接点。

旅行也沿着同样的贸易路线。海上旅行常常是危险的。古代的作家们有反对旅行(尤其是海上旅行)的文学成规，但是有大量证据证明人们却反其道而行。商人们显然在旅行：据一份公元二世纪的刻印文字记载，有人从弗吕家(Phrygia)的希拉波立(Hierapolis)出发，72次环绕希腊的南部海岸线航行到达意大利。^② 军队、政府官员和所有其他各类人员也在航行。海上运输主要使用运输货物的商船，但是旅行者总是能搭上沿着地中海海岸驶向任意一个方向的船只，我们可以从保罗的经历中得知这一

① E. g.，《威斯敏斯特圣经历史地图集》(*Westminster Historical Atlas to the Bible*), ed. G. E. Wright and F. V. Filson (rev. ed.; Philadelphia, 1956), Plate XIII; W. M. Ramsay, “道路和旅行”“Roads and Travel (in N. T.)”,《圣经词典》(*A Dictionary of the Bible*), ed. James Hastings, Extra Volume (New York, 1909), between pp. 384 and 385.

② 《古希腊铭文》(*Inscriptiones Graecae*) 4. 841 (CIG 3920).

点。虽然大型的粮船的确在远海中行驶,当他们赶上顺风时尤为如此,但多数船只紧靠着岸边,从一个港口驶向另一个港口(参见《使徒行传》中保罗的旅行:20:13-15;21:1-8;27:2及以下)。埃及是一世纪时罗马的主要粮食供应地,因此亚历山大的粮船常常处在埃及和意大利之间的海面上(徒 27:6;28:11)。海上航行相当便宜,一家人从亚历山大到雅典只要两个银币,但其中不包括生命或意外保险,也不包含饭钱。船上的舱房是船员专有的。走当地航线的船只并不常常在夜间航行,旅客可以在港口或甲板上睡觉。航行通常在冬季(从十一月 10 日到三月 10 日)暂停(徒 27:9-12;参见提后 4:13),从五月 26 日到九月 14 日是唯一真正“安全”的季节。为了保证罗马的粮食供应,革老丢皇帝保证冬天运粮去罗马的商人能得到利润,并保证赔付他们因风暴而遭遇的损失,这或许可以解释为什么《使徒行传》27 章 11-12 节中的船员和船主愿意冒险在冬天到达一个优良的海港。《使徒行传》27-28 章的叙述和卢西安的作品《船或祝愿》(*The ship or the wishes* 1-15)是帝国初期重要的航海资料。^① 罗马的和平和对海盗的打击使航海更为安全。

88

罗马帝国对于陆地旅行的贡献更加突出。据估计,从苏格兰到幼发拉底河的罗马道路长五万三千英尺,这条道路对于罗马和她的军队有战略和通讯价值,但是通过这些道路展开的商业和旅行活动却带来了更为深远的、无可估量的文化影响。罗马道路的遗迹证实了它们的构造十分耐久。这些道路上的桥梁也是了不起的成就,其中的一些桥现在还可通行。虽然人们喜欢陆地旅行胜于航海旅行,但陆上旅行同样也有危险——冬天的坏天气还有较为偏远地区的强盗(林后 11:26)^②——只是陆地旅行更稳妥。

罗马修建了许多条道路,其中有两条很著名,它们和新约中讲述的事情绝对有关系。阿皮亚大道(Via Appia)从罗马南下到卡普阿(Capua),接着转弯穿过意大利,直到亚得里亚海的塔林顿和布林迪西。这条路始建于公元前 312 年,罗马历史学家认为它是这个城市中最古老的道路。即

① 见 James Smith 的作品:《圣保罗的航行和海难》(*The Voyage and Shipwreck of St. Paul*) (4th ed., repr.; Grand Rapids, 1978)。

② 关于航海的困难,参见 Apuleius 的《演讲集》(*Florida*) 21。

使在恶劣的环境下,它的一些路段仍然可以使用。保罗的伙伴就是沿这条路从部丢利来到罗马的(徒 28:15—16)。艾格纳提亚大道(Via Egnatia)始建于公元前 145 年,当时罗马刚刚征服了马其顿。它从拉基乌姆起始,沿着希腊的西海岸(今天的阿尔巴尼亚)直到东北海岸的尼亚波利(Neapolis),最后到达拜占庭。在凯撒和庞培的较量中,以及卡修斯(C. Cassius)和布鲁图(M. Brutus)的武装力量同屋大维抗衡中,罗马军队都曾穿过这条道路,罗马的道路是以修建者或目的地来命名的。有刻印文字证实这条路的名字来源于马其顿的代执政官。保罗从尼亚波利来到腓立比、暗妃波里(Amphipolis)、亚波罗尼亚(Apollonia)、和帖撒罗尼迦(Thessalonica)(徒 16:12;17:1)。当保罗悄悄离开帖撒罗尼迦到庇哩亚(Beroea)(徒 17:10)去的时候,他离开了这条路,而没有沿着这条路到比尔那(Pella)和西部去。



图十五 艾格纳提亚大道 腓立比

艾格纳提亚大道是穿越马其顿的主要罗马道路。它沿着腓立比的市场拓展,一条现代高速公路与之相平行。

注意石头中的战马车辙痕迹。

保罗在特庇(Derbe)、以哥念(Iconium)、和彼西底的安提阿(Pisidian Antioch)宣教,这些地方都位于从叙利亚的安提阿和大数(Tarsus)到阿帕米亚(Apamea)、老底嘉(Laodicea)和以弗所(Ephesus)(徒 13:14,51;14:20-21;15:41-16:2)的罗马道路上。特罗亚(Troas)(徒 20:5-6;16:11;林后 2:12;伊格那丢[Ignatius],《致坡旅甲书》[*Polycarp* 8])是黑海和爱琴海之间的达达尼尔海峡(Dardanelles)上的重要城市,也是马其顿和亚洲之间(通常可以由海路从特罗亚到尼亚波利,从而缩短路程徒 16:11)陆上交通的重要通道。

对旅行者而言,夜间的住宿条件就不像白天的道路质量那么好。并不是因为缺乏旅馆,而是因为这些旅馆(在质量和道德方面)实在是臭名昭著。酒里常常掺杂着次品(或是在旅客喝醉以后以次充好),客房既污秽又滋生昆虫和啮齿动物,店主要价极高,窃贼在一旁等待时机,政府的间谍在监听,还有许多客店其实就是妓院。庞培城酒馆里的壁上涂鸦(亲吻、赌博和打架)增加了文学作品中的抱怨之词。意大利有一些很不错的旅店,但它们似乎只是个例外。上层社会的人避免在酒店居住,当他们出门旅行时,就住在朋友家。旅店中的道德危机使热情好客成为初期基督徒的重要品德。在基督教的著作中,热情好客占有显著的地位(罗 16:23;彼前 4:9;约贰 10;约叁 5-8;来 13:2;《革利免一书》10-12;《教导》[*Didache*]11-13),这是因为教会中的宣教师、信使,以及偶然出门旅行的基督徒有这样的需要。教会创造了一个扩展的家庭,可以在旅途中提供住宿和帮助。此时的基督徒延续并发展了犹太人关照出门在外的本族人的习俗(可 6:10)。许多犹太会堂都有客房,可以供那些旅途中的犹太人使用。^①

总而言之,在 19 世纪之前,罗马帝国时代中的旅行比人类历史上任何一个时期里都更频繁、更方便。

本节参考文献

Charlesworth, M. P.《罗马帝国的贸易路线和商业》(*Trade-Routes and Commerce of the*

① 在 575 页引用的狄奥多士(Theodotus)的铭文中,以及在 Ostia, Stobi, Khirbet Shema, Hamat Tiberias 等地发掘的犹太会堂中均有提及。

- Roman Empire*) 2d rev. ed., 1926. Reprint. New York, 1970.
- Von Hagen, V. W. 《通向罗马的道路》(*The Roads that Led to Rome*) London, 1967.
- Chevallier, Raymond. 《罗马的道路》(*Roman Roads*) Berkeley, 1976.
- Casson, L. 《古代贸易和社会》(*Ancient Trade and Society*) Detroit, 1984.
- Casson, L. 《古代社会的船只和航海技术》(*Ships and Seamanship in the Ancient World*) Princeton, 1986.
- Casson, Lionel. 《古代社会中的旅行》(*Travel in the Ancient World*) Rev. ed. Baltimore, 1994.
-

铸币

希罗多德(1.94)为吕底亚人(Lydians)发明金币和银币做出了贡献。考古学的证据显示,公元前七世纪的小亚细亚就出现了铸造货币——刻有印记保证重量和质量的金属块。吕底亚国王曾在大约公元前600年在撒狄发行硬币,这是可以更准确的得知来源地的第一批硬币。它们是金银合金制成的一块钱硬币(现存最常见的币值是一块钱的三分之一),在吕底亚发现的是一种天然合金。吕底亚国王克罗伊斯(Croesus)使用金和银的一块钱硬币来代替金银合金硬币,并且在硬币上刻有动物印记。公元前516年之后,波斯开始发行硬币:一块钱金币是达利克(daric)(拉8:27等);银币是西克利(siglos)。

最初的雅典硬币在大约公元前580年出现,用银制成。雅典人使旧日的一块钱加倍,创造了一种新的标准银币:四德拉克马(tetradrachm)。约在公元前525年,雅典的“猫头鹰”银币开始发行:银币正面是雅典娜(Athena)戴头盔的头像,反面是她的猫头鹰,再加上这个城市名字的前三个字母。在雅典五世纪的霸权时期,雅典的“猫头鹰”成了爱琴海上最受欢迎的货币,它至今仍是一些主要博物馆中宝贵的珍藏钱币。众神在神话中的戏剧场面是希腊货币最常见的表现内容,且在很长时间内是唯一的内容。

亚历山大大帝大量发行硬币。他最初发行的硬币正面是戴头盔的雅典娜,背面是胜利的标志。他的四德拉克马的正面是年轻的赫拉克勒斯(Heracles)(马其顿众国王追溯他为他们的祖先)的头像,反面是宙斯的坐像。在文学作品中,亚历山大被描述成一位新的赫拉克勒斯,传说中他是宙斯和他的母亲奥林匹娅斯(Olympias)的儿子。即使这位英雄在这个时

代之前就已经在希腊广为人知了,但希腊人至少还是明显使用赫拉克勒斯来隐喻亚历山大本人的。亚历山大的继任者最初保留了这种做法,但是加上了他们自己的名字。他们后来把山羊角安在神化了的亚历山大的头上,形成了理想化的头像,硬币背面则是埃及的亚蒙(Ammon)神(见205页)的象征。在为自己安上“国王”(basileus)的头衔之后,亚历山大的某些继任者开始把自己的头像刻在硬币上。尽管在亚历山大之前,希腊硬币上不可以铸刻人的肖像,但是这种做法在希腊世界之外却不可谓不普遍。波斯硬币上有代表王权的肖像,五世纪的总督也把自己的肖像刻在硬币上。亚历山大的父亲菲利普二世所铸的硬币上有一位策马腾跃的骑士,这象征着国王的肖像。因为从前只有神祇和英雄才能出现在硬币的正面,因此,当亚历山大的继任者使个人肖像进入希腊化的世界时,就证明希腊化的君主制国家在发展对统治者的崇拜,我们将会在下一章详细讨论这个话题。

有神性的动物几乎和众神还有英雄们一样受欢迎——以弗所的硬币上有亚底米的“蜜蜂”和“牡鹿”,哥林多有生着双翼的“神马”,还有宙斯的鹰等等。有时硬币上描绘了神庙的外观,还有其他一些有用的资料,可以用来复原历史的原貌。

如果说早期罗马有货币,那就是一些粗糙的铜块,没有固定重量,也没有价值标记。在公元前三世纪初,罗马出现了一系列铜块,有大致的规范重量,两面都有图样。后来标有价值标记的铜块开始流通了。严格意义上的货币最早出现于公元前269年,是仿照希腊硬币的两德拉克马(didrachms)银币。大约在公元前211年,罗马采用了一种新的银币制度,即迪纳里(denarius,等于十个铜的阿斯[asses])和赛斯特提乌斯(sestertius),它们成了标准的罗马通用硬币。

为了尊荣在公元前197年打败了马其顿菲利普五世的弗拉米尼努斯(Flamininus),希腊铸造发行了特别的金币,这是第一批铸刻在世的罗马人肖像的硬币。犹流·凯撒是第一个在世时就画了画像的罗马政治家。在晚期共和国动乱的背景下,人们定期画像,并且尊荣活着的人和现在的事件。在罗马后三雄时期,硬币正面有肖像和名号几乎成了一个定则,而反面的图像却是多种多样的。

统治者使用硬币达到宣传的目的,使人们知道政府的政策以及对于

重大事件的看法和纪念。在缺乏现代通讯手段的情况下，这种方式可以最有效地帮助政府向最多的人传达想传达的消息。从革老丢时代开始，皇帝的名号和肖像就一起出现在主要硬币的正面。从革老丢开始，硬币的反面不仅宣示皇帝的成就，而且还使人了解他的家庭成员，以及通过美德的典范来强调皇帝的品质和政策。由于硬币上的名号为我们提供了一个准确的时间顺序，而且针对各类事件还发行了纪念币，所以罗马硬币成了一种有极高历史价值的资料。钱币学为了解罗马世界的文化和官方思想形态提供了重要信息。

在公元前五世纪和四世纪，波斯铸造的货币成为巴勒斯坦的流通货币，在亚历山大之后，希腊化的统治者所铸的货币又担任了这个角色。旧约中的舍客勒(shekel)是重量名称，后来才成为一个货币名称的。现在还不知道犹太人究竟是在约翰·许尔堪(Jone Hyrcanus I, 公元前 134—前 104 年)，还是在亚里多布(Aristobulus, 公元前 104—前 103 年)，或是亚历山大·詹纽尔(Alexander Jannaeus, 公元前 103—前 67 年)当政时期开始制造货币的，这个时间可能不会太早。(以前曾把反叛罗马政府的犹太人铸造的硬币当成是许尔堪的前任西门(Simon)所作的。)詹纽尔把他的希腊文名字和名号写在了硬币的背面，正面则是希伯来铭文。哈斯摩尼家族(Hasmoneans)避免使用肖像和异教的象征，而使用了象征丰饶的羊角、锚和石榴作为硬币图案。希律家族的国王和亚基帕一世、亚基帕二世甚至故意把他们自己的像放在硬币上，意在表现他们非犹太人的一面。巴勒斯坦本地的铸币厂只发行铜币；皇帝的铸币厂发行金币和银币。圣殿库中的“三十块银子”(太 26:15)应该是来自安提阿或推罗的四德拉克马，被看做舍客勒的等价物。腓尼基的铸币厂不像希腊化时代的其他铸币厂那样，按照雅典的标准生产；这些铸币厂生产的较重的一块钱货币被犹太人看做“神圣的舍客勒”的等价物。犹太人叛乱期间发行的银舍客勒上有一个高脚酒杯，铜币上有棕榈枝、香橼果；还有一些其他的标记，例如：石榴、双耳瓶、葡萄树，或棕榈树，这些象征强调了圣殿和每年一度的节日。罗马曾通过发行刻有“犹太被俘”字样的硬币来纪念平定犹太人的叛乱。第二次叛乱中的四德拉克马银币上有帐幕和约柜。巴柯巴(Bar Kokhbah)的硬币上一串葡萄是重要的标志，就像第一次叛乱中除了那些已知的货币类型之外，还有乐器的标志一样。两次叛乱中的硬币铭文都

宣扬了“自由”和“救赎”。

《马太福音》10章9节根据新约时代的价值列出了铸币的金属材料：金、银和铜(青铜)。下面的图表比较了罗马和希腊硬币的价值，并列出了新约中的相关经文，可以使读者更好地理解这些段落的确切意义。货币价值的变动以及购买力的改变都使这些硬币与现代货币的对应没有多大意义(但是可见下面的参考文献47)。

表三：罗马和希腊硬币价值比较

93

罗马货币	希腊货币	犹太人的
夸德兰斯(quadrans)[青铜]	=2 个小钱(lepta)(《马可福音》12:42)①	
4 个夸德兰斯=1 分银子(阿立萨， assarion 太 10:29； 路 12:6)		
2 个西密(Semis)=1 阿立萨		
2 个阿立萨=1 都潘州斯(Dupondius)		
4 个阿立萨=1 赛斯特提乌斯(sestertius) [银币；在帝政时期是铜币]		
16 个阿立萨=1 迪纳里[银币] (太 20:2,22:19； 启 6:6)②	6 个欧包(obols) =1 德拉克马(drachma) (路 15:8)	
	=4 个德拉克马 =1 个一块钱(stater) =1 舍客勒 (四德拉克马)(太 17: 24-27;26:15； 出 30:13)③	

- ① 请注意这个极小的礼物数目。小钱(Lepton)是流通中最小的钱币。两个小钱还不值一只麻雀(太 10:29)。
- ② 根据太 20:1-15 的比喻，迪纳里代表着一天劳动的平均工资。参见《托比特书》(Tobit)5:14，一天一个德拉克马，还有塔西佗的《编年史》1.17，一个士兵一天的报酬少于一个迪纳里。迪纳里和德拉克马分别是罗马人和希腊人的基本银币，它们的价值大致相等。
- ③ 德拉克马等于半舍客勒，但是注意《七十士译本》把德拉克马等同于舍客勒；出 30:13，见 530 页。

(续表)

25 迪纳里=1 奥里乌斯(aureus)[金币] 100 德拉克马 =1 迷那(mna)
(路 19:13)

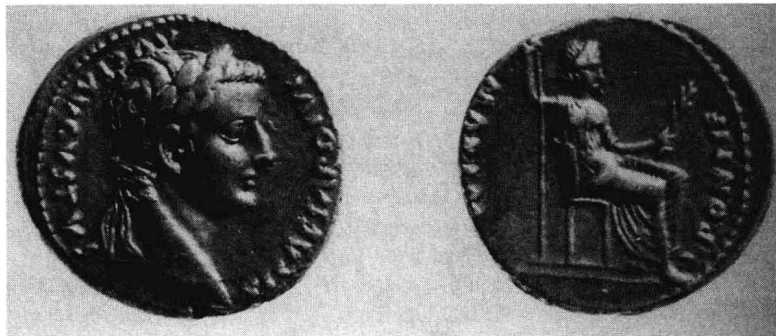
240 奥里乌斯=1 他连得

6,000 德拉克马=1 他连得

(太 25:14 及以下;①

18:23—35)②

《马太福音》22 章 19 节里“纳税的钱”应该是银迪纳里，这种货币存留下来的很多，它的正面是皇帝戴着花环的头像，写着“奥古斯都·提庇留·凯撒，神圣的凯撒的儿子”，反面是一个坐着的女人（利维亚，提庇留的母亲，作为和平女神或罗马神(Roma)，写着“最高祭司”(pontifex Maximus)。这种硬币天天提醒臣服的民族：为了罗马的和平和繁荣，他们应该交税。



图十六 提庇留的迪纳里

提庇留在耶稣传道期间做皇帝，这样的—个硬币可能就是《马太福音》22 章 19 节里“纳税的钱”。(大英博物馆)

-
- ① 迷那和他连得是货币金额，而不是硬币。请注意《马太福音》25 章里的他连得(talent)是货币的金额，而不是一个人的能力。
- ② 认识到货币金额的价值，就使这个寓言中的教导更加有力，这个寓言论及其他人欠我们的“债”和我们欠上帝的“债”，以及宽恕的价值。参见 Josephus 的《犹太古史》(Ant) 17. 11. 4 (318—330)中他连得的价值。

本节参考文献

94

- Carson, R. A. G. 《古代、中古和现代的货币》(*Coins — Ancient, Medieval, and Modern*) 卷 1, 《希腊和罗马货币》(*Coins of Greece and Rome*) 2d ed. London, 1970.
- Oster, Richard E. 《从钱币学了解基督教初期时的社会: 方法学的探究》(“Numismatic Windows into the Social World of Early Christianity: A Methodological Inquiry”) *JBL* 101 (1982): 195—223.
- Casey, P. J. 《了解古代钱币: 考古学家和历史学家的介绍》(*Understanding Ancient Coins: An Introduction for Archaeologists and Historians*) Norman, Okla., 1986.
- Kreitzer, Larry J. 《引人注目的新形象: 罗马帝国的货币和新约社会》(*Striking New Images: Roman Imperial Coinage and the New Testament World*) *Journal for the Study of the New Testament*, Supplement 134. Sheffield, 1996.
- Hill, G. F. 《大英博物馆的巴勒斯坦希腊硬币目录》(*Catalogue of the Greek Coins of Palestine in the British Museum*) London, 1914. Reprint. Bologna, 1965.
- Kraay, C. M., and Max Hirmer. 《希腊硬币》(*Greek Coins*) London, 1966.
- Jenkins, G. K. 《古希腊硬币》(*Ancient Greek Coins*) *The World of Numismatics*. London, 1972.
- Davis, N., and C. M. Kraay. 《希腊化国家: 肖像硬币和历史》(*The Hellenistic Kingdoms: Portrait Coins and History*) London, 1973.
- Mattingly, H., and E. A. Sydenham. 《罗马帝国货币制度》卷二 《从维斯帕先到哈德良》(*Roman Imperial Coinage. Vol. II. Vespasian to Hadrian*) London, 1926.
- Sutherland, C. H. V. 《公元前 31 年到公元 68 年的罗马帝国货币政策》(*Coinage in Roman Imperial Policy. 31 b. c. — a. d. 68.*) London, 1951.
- Breglia, L., and R. B. Bandinelli. 《罗马帝国货币》(*Roman Imperial Coins*) London, 1968.
- Crawford, M. 《罗马共和国货币制度》(*Roman Republican Coinage*) 2 vols. Cambridge, 1974. Sutherland, C. H. V. 《罗马货币》(*Roman Coins*) 《钱币世界》(*The World of Numismatics*) London, 1974.
- Sutherland, C. H. V. 《皇帝和货币制度: 朱里亚—劳狄王朝研究》(*The Emperor and the Coinage: Julio Claudian Studies*) London, 1976.
- Sears, D. R. 《希腊帝国货币和它们的价值: 罗马帝国的本地货币制度》(*Greek Imperial Coins and Their Values: The Local Coinages of the Roman Empire*) London, 1982. 95
- Sutherland, C. H. V. 《公元前 44 年到公元后 69 年, 罗马历史和货币制度》(*Roman History and Coinage, 44 b. c. — a. d. 69.*) Oxford, 1987.
- Sutherland, C. H. V. 《罗马帝国货币制度》(*Roman Imperial Coinage*) Vol. I. 31 b. c. — a. d. 69. London, 1984.
- Burnett, Andrew. 《罗马社会货币制度》(*Coinage in the Roman World*) London, 1987.
- Reifenberg, R. 《从马加比家族到被罗马征服时期的以色列货币历史》(*Israel's History in Coins from the Maccabees to the Roman Conquest*) London, 1953.
- Kadman, L. 《巴勒斯坦硬币大全》(*Corpus numorum Palaestinensium*) Jerusalem, 1956—。
- Mayer, L. A. 《关于犹太钱币的参考书目》(*A Bibliography of Jewish Numismatics*) Jerusalem, 1966.
- Meshorer, Y. 《第二圣殿时期的犹太钱币》(*Jewish Coins of the Second Temple Period*) Tel Aviv, 1967.
- Rosenberg, M. 《巴勒斯坦的城市货币和巴勒斯坦东部的货币制度》(*City-Coins of Palestine*)

and the Coinage of Eastern Palestine) 4 vols. Jerusalem, 1972—1978.
 Meshorer, Y.《古代犹太货币制度》(*Ancient Jewish Coinage*) 2 vols. Dix Hills, N. Y., 1982.

税收

为了准确了解帝国的资源,奥古斯都做定期的人口普查(参见路 2: 1),这与共和国时期罗马市民的人口普查有些相似,但却不一样。奥古斯都对税收的监管也卓有成效,他还努力使税收秉承公正。

各省总督和他的官员收取直接税(tributa)。土地税(Tributum soli)是每个行省的主要税务,这是由土地所有者缴纳的农业产品税;其他财产的所有者要缴纳人头税(Tributum capitis;参见太 17:25;22:19 中的人头税或人口普查)。在非直接税(vectigalia 参见太 17:25 中的 telos)当中,国境关税(portoria)是最重要的。这些税种只是为了征税,而不是为了控制生产或贸易。税吏(publicani)和政府达成协议,他们征收非直接税,把固定的数额缴纳给政府;超过这部分的税收就是收税者的利润。在共和国期间,这种税收体系(向罗马购买收税的特权)鼓励了腐败。^①

福音书里把“收税人”(telōnai)翻译成“税吏”,把他们和罗马的收税人混淆了起来。^② 奥古斯都从收税人手中拿走了直接税,通过这个方法逐步压制他们。罗马的税吏(publicani)来自骑士阶层,曾是帝国的理财高手。东方的收税人和他们不一样,他们是当地有钱有势的人,和本地城市或地区签订契约,收取付给罗马的税额。巴勒斯坦的收税人似乎和埃及的一样,他们并不是实际上的收税者,也没有权利强取财物,但却和官员的关系很好。在《路加福音》19 章 8 节,撒该(Zacchaeus)用了“讹诈”一词,这表示他可能会向官员告密,但是自己却没有权利监禁他人或没收财产。这些人可能会按照某个比例得到报酬。收税人的道德并不比其他生意人更好或更糟。人们以轻蔑的态度提到他们是因为他们处于犹太同胞和罗马人之间,态度暧昧不清,而不是因为他们通常被看做是不诚实的

① E. Badian,《酒店老板和罪人:罗马共和国机构中的私人事业》(*Publicans and Sinners: Private Enterprise in the Service of the Roman Republic*)(Oxford, 1972)。

② Fritz Herrenbrück,《耶稣与税吏:历史研究和新约研究》(*Jesus und die Zöllner: Historische und neutestamentliche exegetische Untersuchungen*)(Tübingen, 1990)。

人。福音书里有名字的收税人是撒该和马太(Matthew),他们分别处在耶利哥(Jericho)和加利利(Galilee),因此很可能在估定穿越这个国家的贸易路线的税额时产生影响。马太肯定是受希律?安提帕任命的,而非直接由罗马人任命,撒该很可能也是如此。

拉比迦玛列二世(Rabban Gamaliel II)曾说过:“帝国借着这四件事物而得以存续:通行费、浴室、剧院和农业税,”^①也就是税收和娱乐。这是一个臣民对罗马的“面包和马戏场”政策的描摹。

服装和外表

希腊的 chiton(拉丁文 tunica)是内衣,但是工人在干活时也穿这种衣服。Himation(拉丁文 pallium 或 palla)是外袍。《马太福音》5章40节第一次提到了内衣,因为上下文提到了一个法律案件,有人因为他的外衣而被控诉(“有人想要告你”);《路加福音》6章29节第一次提到外袍,因为背景是一次抢劫(“有人打你”),攻击的人抢走了外袍。在希腊化时代,希腊妇女也开始穿着外袍,而不是传统服装(peplos)。^②

宽外袍是罗马特色的服装,是生来自由的男性的服装。那些有较高地位的人有权在宽外袍的上沿加上紫色的边缘(56页)。

公元一世纪,在哪种文化中妇女要在公开场合戴面纱,她们的数量有多少,这样做有多重要,这些问题现在还不很清楚。来自犹太人的资料一致呼吁女人在公开场合要蒙面罩,但来自希腊和罗马资料的证据却是混杂的。在古希腊,进入性成熟期的妇女(已婚妇女和到达结婚年龄的年轻女人)在家门外时都要戴面罩,^③而来自犹太人的资料也持有相同的观点。描述希腊婚礼的图画中,新娘向她的丈夫揭开了她的面罩。罗马女人在结婚那天会蒙一块红色的面罩。雕塑清楚的说明希腊—罗马的面罩是衣

97

① 《拉比拿单所说的祖先》(*The Fathers According to Rabbi Nathan*) 28。

② L. M. Wilson,《古罗马的服装》(*The Clothing of the Ancient Romans*) (Baltimore, 1938); D. M. Johnson, E. B. Abrahams, and M. M. L. Evans,《古希腊服装》(*Ancient Greek Dress*) (Chicago, 1964); L. Llewellyn-Jones and Sue Blundell,《古希腊社会的女性服装》(*Women's Dress in the Ancient Greek World*) (London, 2002)。

③ Caroline Galt,“戴面罩的女人”(“Veiled Ladies”) *American Journal of Archaeology* 35 (1931): 373-393。

服的最上端,并被拉盖过头顶;我们不可以把它当成现代阿拉伯和伊斯兰面纱,这种面纱盖着大部分的脸和头部。在罗马的宗教崇拜中,献祭时,不论男人还是女人都要蒙面罩。^① 犹太男子在祷告和学习律法时蒙头的习俗晚于新约时代。

夫拉维亚时期的雕像说明了《提摩太前书》2章9节和《彼得前书》3章3节禁止的发型和首饰有什么特点。这样的发辫非常细致复杂,极尽浮华,完全不像现代人简单辫梳的头发。圣经中提到的是富有的上层社会的和那些模仿者的特点。

镜子是由磨光的金属制成的,通常是铜的,但也有银做的。因此,与现在的玻璃镜子不同,古代的镜子只能照出“模糊不清”的影像(林前13:12)。

娱乐

早期基督教的伦理学家和护教者批评了异教世界中的三种“奇观”:剧院、竞技场(圆形露天剧场)和马戏团。特土良(Tertullian)的看法具有代表性,他在提及它们时曾说道:“疯狂的马戏场,嗜血的竞技场,以及淫荡的剧院所特有的欢乐”。^② 我们将会讨论这些地方的娱乐活动,然后再

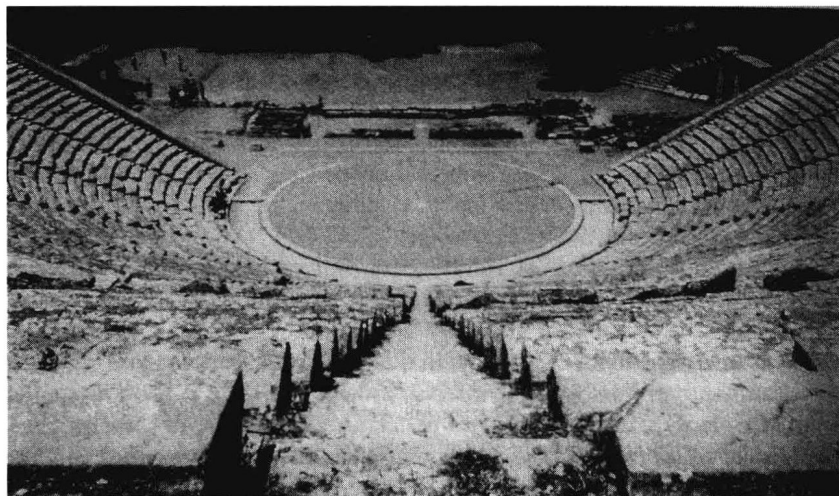
① Richard Oster, (“男人在崇拜时戴面罩:哥林多前书11章4节的历史背景”) (“When Men Wore Veils to Worship: The Historical Context of 1 Corinthians 11:4”) NTS 34 (1988):481—505; Cynthia Thompson, “发型、头巾和圣保罗在罗马的哥林多的肖像” (“Hairstyles, Head-coverings, and St. Paul: Portraits from Roman Corinth”) BA 51 (1988):99—115; David W. J. Gill, “哥林多前书11章2—16节的头巾在罗马肖像中的重要性” (“The Importance of Roman Portraiture for Head Coverings in 1 Cor. 11:2—16”) Tyndale Bulletin 41 (1990):245—260。

② 《驳斥马吉安》(*Against Marcion*) 1. 27; cf. 《妇女的衣装》(*Apparel of Women*) 1. 8. Tertullian and Novatian wrote treatises 《论壮观的场面》(*On the Spectacles*), and Chrysostom preached a sermon “驳斥马戏、游戏和戏剧” (“Against the Circus, Games, and Theatre”) (MG 56. 263—270). Cf. Clement of Alexandria, 《指导者》(*Instructor*) 3. 11, 5, and 9 and 2. 1, 2, 4, and 7; Lactantius, 《神圣的原理》(*Divine Institutes*) 6. 20. For entertainment in general, see J. P. Toner, 《闲暇和古代罗马》(*Leisure and Ancient Rome*) (Cambridge, 1995); Richard C. Beacham 论述了公元前80年到公元后63年的游戏、戏剧、葬礼和狂欢,《罗马帝国早期的大型娱乐》(*Spectacle Entertainments of Early Imperial Rome*) (New Haven, 1999)。

来看看其他的社交场合——体育馆、浴室和宴会。

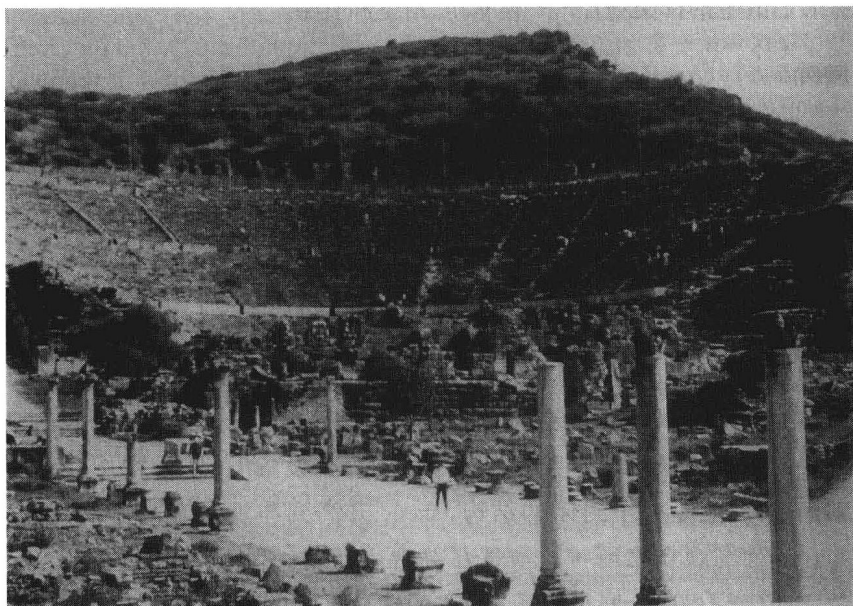
剧院

根据通常公认的看法,希腊戏剧是在狄俄尼索斯酒神节(festivals of Dionysus)中开始的。雅典的狄俄尼索斯剧场奠定了狄俄尼索斯神庙的模式:神庙常常与希腊剧场相邻,狄俄尼索斯祭坛常常占据着管弦乐队的中心位置。希腊剧场的主要部分是一个圆形区域(orchestra),合唱队和演员在圆形舞台里面,一排排的阶梯座位环绕着三分之二的管弦乐队,靠着山坡铺排上去。舞台建筑后来成了演员们的休息室(希腊文 skēnē,意思是罩棚,场景[英文:scene]一词就是根据这个词来的),但后来形成了演出的布景或“舞台设置”。罗马剧场和希腊剧场不同,它是一个封闭的结构,skēnē 升高到与观众席同等的高度,并在侧面与观众席衔接。演员在舞台上活动,管弦乐队呈半圆形,与台下的座位相连。罗马剧场 skēnē 的背面常常装点着一排排有廊柱的壁龛,壁龛里面摆满了塑像。



图十七 希腊埃皮达鲁斯(epidauros)剧场

这是最大的,也是最近于完美的希腊剧场之一,埃皮达鲁斯剧场完好地保存着它四世纪时的结构,并且还用于表演戏剧作品。



图十八 希腊剧场 以弗所

以弗所人在这里聚集，抗议保罗讲道(徒 19)。

剧场常常是城市中可以聚集公众的最大场所，因此也是公共生活的重要中心(参见徒 19:29 及以下)。戏剧本身也受到人们的欢迎，上座率很高。

希腊人喜欢在各个领域中竞争，剧作家也在重大节日中相互竞争。沙孚克理(Sophocles, 公元前 496—前 406 年)、欧里庇得斯(Euripides, 公元前 485—前 406 年)和阿里斯多芬(Aristophanes, 公元前 450—前 385 年)的重要悲喜剧就是在这种竞争当中出现的。希腊化时代的“新喜剧”代表了希腊—罗马地区民众的兴趣，他们更关心自己和家人，而对于做古代城邦社会中的公民则缺乏兴趣。米南德(Menander, 公元前 342—前 291 年)是其中的代表人物，保罗在《哥林多前书》15 章 33 节引用了他的话；他出现在教学课程中，这使他的话得到承认，并常常被人引用。观众仍然喜欢埃斯库罗斯(Aeschylus)、沙孚克理和欧里庇得斯的悲剧，所以新悲剧作品很少，但是希腊化时代中却涌现出了大量喜剧。悲剧比喜剧更易与新的历史环境相通，而喜剧却更为依赖当下的环境。

到基督教时期,伟大的希腊悲剧时代已经过去很久了。最流行的喜剧演出是以滑稽的方式模仿日常生活的笑剧和哑剧(mime)。公元前三世纪的希隆达斯曾经在人物刻画方面取得了一定的成就,但是多数的流行娱乐却只是为了赢得笑声而做的粗俗、淫荡的表演。舞台上的不道德表现成了广受批评的话题。在帝政时代,默剧(pantomime)非常流行,一个戴面具并穿着特别服装的舞蹈者表现戏剧情节,一个演员、合唱队,还有各样乐器做配角。^① 公元二世纪的阿普列乌斯(Apuleius)说过,剧场“时有哑剧的荒谬场面,喜剧的对白,悲剧洪亮激昂的演说,走绳索者危险滑稽的表演,玩杂耍的人的巧妙戏法,以及舞蹈者的舞姿”(Florida 18)。

自希腊化时代之后,狄俄尼索斯的艺术群体就开始在各个城市之间旅行,演出戏剧。这些职业演员享受着来自各个统治者的跨国界的保护。少数演员能饰演所有的角色;因此演员(hypokritēs)这个词衍生出了我们所说的伪善者(hypocrite)一词(太6:5)。演员为不同角色所戴的不同面具成了舞台的标志,常常用来装饰剧场和狄俄尼索斯祭坛,还在铭文和雕塑中证实演员的身份。

100

剧场中上演的剧目成了哲学家和其他人对生活的隐喻(例如,324, 367页)。

虽然拉丁作家(例如普劳图斯[Plautus,公元前251—前184年]和泰伦斯[Terence,公元前195—前159年])成功地采用了希腊的例子,但是罗马人更喜欢其他的娱乐形式,现存的许多希腊剧场表现出建筑方面的改动(主要是在第一排座位之前围着管弦乐队的一堵矮墙),好使剧场里上演斗剑和野兽的比赛。约瑟夫(《犹太古史》,Ant. 19. 8. 2[344—351])认为夺去希律·亚基帕性命的疾病就是在该撒利亚的剧场里发作的,当时他正在庆祝为皇帝的荣耀而举行的壮观场面。

本节参考文献

-
- Arnott, Peter. 《希腊戏剧介绍》(An Introduction to the Greek Theatre) London, 1959.
Bieber, M. 《希腊和罗马戏剧史》(The History of the Greek and Roman Theatre) Princeton, 1971.
Adrados, F. R. 《节庆、喜剧和悲剧:希腊戏剧起源》(Festival, Comedy, and Tragedy: The

^① Lucian, 《舞蹈》(The Dance)。

Greek Origins of Theatre) Leiden, 1975.

Gentili, B. 《古代社会的戏剧表演：希腊和早期罗马戏剧》(*Theatrical Performance in the Ancient World: Hellenistic and Early Roman Theatre*) London, 1979.

Beacham, R. C. 《罗马戏剧及其观众》(*The Roman Theatre and Its Audience*) Cambridge, Mass., 1992

体育运动

希腊人总是重视男性的美好外貌，并且非常崇拜有完美体格的男性典型——在运动员中间尤其明显。希腊的宗教节日中常常有体育竞赛；事实上，举行这些比赛的背景常常令现代人感到诧异：荷马时代，在纪念一位已逝英雄的葬礼中会举行体育比赛。古希腊风俗用奥林匹克运动会来记录时间，而这项赛事又在现代得到了复兴，在奥林匹亚山上的巨大宙斯像下举行的比赛因此闻名遐迩。但是竞技比赛也是希腊世界其他重要节日的一个特色——献给宙斯的勒梅安(Nemeaen)比赛，在哥林多附近为敬奉波塞冬(Poseidon)而举行的伊斯米安(Isthmian)比赛，还有在特尔斐为阿波罗(Apollo)举行的皮提亚(Pythian)运动会，以及在雅典为雅典娜举行的泛雅典(Panathenaic)比赛。这些宗教比赛以献祭和祈祷开始，竞赛者还要向神起誓(就像在橄榄球比赛前祷告或在棒球比赛前唱国歌一样)。在希腊罗马时代，统治者和富人最喜欢的一种资助形式就是为娱乐而举行运动会(包括在角斗场和马戏团中的比赛；见 102—104 页)，各城市反之以统治者的名义来举行运动会，以此讨好他们。希腊和罗马时代的职业运动员能够取得经济回报和赞誉，就像今天一样。

101 体育训练大多集中在体育馆(见下文)，这是希腊教育中重要的一部分。赛跑在体育场中举行(希腊文 *stadion*[场地跑]，距离是 192 米，或两百码多一点)。现存的这些体育场中有些还可以见到起点线和终点线(参见腓 3:14 的标志或目标)。希腊体育场的观众席就在平坦的跑道两侧的斜草坡上。

主要的体育项目是赛跑、拳击、古希腊式搏击(Pankration，结合了拳击、摔跤和踢打的所有技术，除了咬和挖之外不做任何限制)和五项全能(包括跑步、跳远、扔铁饼、掷标枪和摔跤)。



图十九 希腊体育场 阿弗洛狄西亚(Aphrodisias)

举行赛跑的体育场解释了《希伯来书》12章1节的内容，“这许多的见证人……围着我们……奔那摆在我们前面的路程”。

希腊人练习和比赛时都是裸体的。他们在比赛之前用油擦自己的身体，在比赛以后用一种称作刮身器(strigil)的弯曲金属器具将油和汗水、泥土一同擦下来。这种赤身裸体的样子使敏感的犹太人大为震惊(这是反对在耶路撒冷建造体育馆的部分原因；《马加比二书》4章7—17节)，而罗马人也是慢慢地接受希腊体育运动的。

保罗的读者熟悉伊斯米安的比赛，这可能要归功于保罗在《哥林多前书》9章24—27节中大量使用体育术语(赛跑和斗拳)。但是保罗和新约的其他作者都常常使用体育运动作比喻(例如来12:1，和提后4:7中的奔跑；提后2:5中的冠冕)。这些比喻是流行的哲学家和伦理学家的惯用手法，并不意味着保罗和其他作者对这些比赛有许多亲身的了解和体会。

102

本节参考文献

-
- Lucian. 《阿那卡西斯》(Anacharsis)或《论体育运动》(On Athletics)。
 Robinson, Rachel. 《希腊体育运动的历史资料》(Sources for the History of Greek Athletics) Chicago, 1979。
 Sweet, W. E. 《古希腊的体育和娱乐：原始资料的翻译》(Sport and Recreation in Ancient Greece: A Sourcebook in Translation) Oxford, 1987。
 Pfitzner, V. C. 《保罗和有奖竞赛的主题》(Paul and the Agon Motif) Leiden, 1966。
 Harris, H. A. 《希腊和罗马的体育》(Sport in Greece and Rome) Aspects of Greek and Roman Life. Ithaca, N. Y., 1972。
 Pleket, H. W. “体育、奖品和思想体系：希腊罗马社会体育历史的一些侧面”(“Games, Pri-

- zes, and Ideology: Some Aspects of the History of Sport in the Greco-Roman World" *Stadion* 1 (1975):49—89.
- Finley, M. I., and H. W. Pleket.《第一个千年的奥林匹克竞赛》(*The Olympic Games: The First Thousand Years*) London, 1976.
- Harris, H. A.《希腊体育运动和犹太人》(*Greek Athletics and the Jews*) Cardiff, 1976.
- Gardiner, E. N.《古代社会的运动》(*Athletics of the Ancient World*) Chicago, 1978.
- Poliakoff, M.《希腊格斗运动的术语研究》(*Studies in the Terminology of the Greek Combat Sports*) Frankfurt, 1986.
- Kyle, Donald G.《古代雅典体育运动》(*Athletics in Ancient Athens*) Leiden, 1987.
- Sansone, D.《希腊体育运动和体育的起源》(*Greek Athletics and the Genesis of Sport*) Berkeley, 1988.
- Scanlon, Thomas F.《希腊和罗马体育运动的参考书目》(*Greek and Roman Athletics: A Bibliography*) Chicago, 1984.

竞技场^①

希腊人喜欢体育馆和体育场中的运动,而罗马人则对角斗场和马戏团中的体育事项感兴趣。在罗马的西部还有许多椭圆形角斗场(amphitheatre,这个希腊名词的意思是周围完全被座位环绕的双层剧场)或竞技场的遗迹。最早的角斗场遗迹在公元前一世纪的庞培城,最著名的角斗场当数罗马的罗马斗兽场(Colosseum,夫拉维亚角斗场),它是由维斯帕先开始建造,又由提多扩建的。估计斗兽场里的三排座椅可以容纳五万观众。竞技场的地下是野兽的巢穴。罗马斗兽场是一个多功能的建筑,可以用于话剧、斗剑,或是野兽的演出;它甚至还可以注水来模拟海战。西部的角斗场证实了帝政时代人们嗜血的欲望。争斗的场面——人对人,人对兽,兽对兽——吸引了大量人群,广受欢迎,代替了希腊戏剧和体育。^② 学校训练职业角斗士,群众需要不计其数的罪犯和野兽来满足他们

103

- ① Roland Auguet,《罗马游戏的残忍和文明》(*Cruelty and Civilization: The Roman Games*) (London, 1994); Alison Futrell,《竞技场上的血:罗马的力量的壮观景象》(*Blood in the Arena: The Spectacle of Roman Power*) (Austin, 1997); D. M. Bomgardner,《罗马露天竞技场上的故事》(*The Story of the Roman Amphitheatre*) (New York, 2000)。
- ② A. Cameron,《面包和马戏场:皇帝和罗马人民》(*Bread and Circuses: The Emperor, and the Roman People*) (London, 1974); T. Wiedmann,《皇帝和格斗士》(*Emperors and Gladiators*) (London, 1992); M. Wistrand,《古罗马的娱乐和暴力:公元后一世纪罗马作家的看法》(*Entertainment and Violence in Ancient Rome: The Attitudes of Roman Writers of the First Century a. d.*) (Gothenburg, 1992)。

对血的渴望。这种残酷的娱乐降低了人们的道德感知力。基督徒皇帝通过立法来控制这些残酷的活动。325年第一次禁止了角斗表演,但这一法令直到430年代才得到彻底的实施。



图二十 罗马斗兽场 罗马

夫拉维亚的角斗场,在公元80年落成于提多当政时期,长188米,宽156米,高57米。请注意显露出来的角斗场地下设施。(菲利普·金德鲁义务提供)

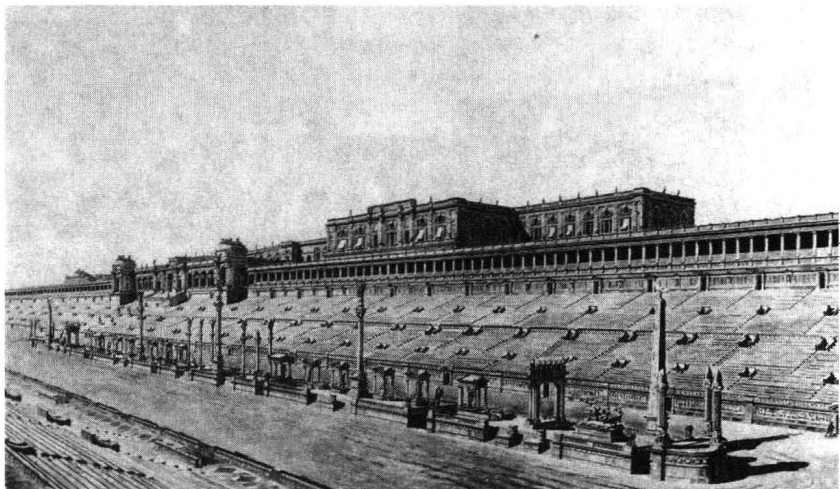
马戏场^①

马戏场,或在希腊东部称作战车竞技场,是一个有围栏环绕的战车赛道。这是希腊贵族当中的一项重要体育项目,在罗马时代成为重要的专业娱乐活动。最早的例子是罗马的大马戏场(Circus Maximus),大约可以容纳255,000个人。商业公司提供马匹、战车,还有驾车的人。战车驾驶者可以获得大量金钱,还会成为公众英雄。政府官员或富有的市民愿意

104

^① J. Humphrey,《罗马马戏场和战车比赛》(*Roman Circuses and Chariot Racing*) (Batsford, England, 1984); idem,《罗马马戏场:战车比赛的竞技场》(*Roman Circuses: Arenas for Chariot Racing*) (Berkeley, 1986)。

为这项娱乐比赛出资,好增加他们的个人声望。^① 战车比赛成为重要的政治活动,皇帝会在这个场合中给予恩惠,而城中的民众则会表露他们的需要。职业竞技队以颜色(红、白、蓝、绿)来标记身份,并且成为政治派系的焦点,这种情形一直持续到拜占庭时代。^② 四匹马拖着一辆轻便的两轮战车(quadriga);一次比赛最多可以有 12 支队伍。



图二十一 修复大马戏场 罗马

由四匹马牵引的战车比赛是主要的职业娱乐形式。(©阿利纳里/艺术资料,纽约)

体育馆和浴室

在这些建筑里,我们要把视线从观众转向参与娱乐活动的人。体育馆是希腊世界的标志,浴室则是罗马世界的标志。但是在帝政时期发展出了混合或组合建筑(例如多米田时期在以弗所海港的浴室体育馆),所以体育馆有游泳池,而浴场也有运动器械。这些都是通常的文化和社交设施,并不只有体育或娱乐功用。这些场所主要是为公民使用的,或者至少为中等程度的富人使用。

有些体育馆还包括延展出来的综合建筑,主体部分是一块跑步用地和配套设备。通常还会有一个铺着沙子的院子,这个院子被廊柱和房间

① P. Veyne,《面包和马戏场》(*Bread and Circuses*) (London, 1990)论述富人的慈善行动。

② A. Cameron,《马戏场上的派别》(*Circus Factions*) (Oxford, 1976)。

所围绕,是用来摔跤的健身房(体育场地)。

体育馆的综合房间包括浴室、更衣室和储藏室。体育馆里还可以有一个演讲厅,因为体育馆是希腊男性青年(ephebes)的活动中心(111页)。由于体育运动主要是在希耳米(Hermes)和赫拉克勒斯名下得到赞助的,所以他们的塑像、祭坛和崇拜标志都很多见。

公元三世纪时的卡拉卡拉和戴克里先(Diocletian)时期,罗马浴室从私人的小型机构扩展成巨大的公共综合建筑。^① 每个城镇似乎都有一个或多个浴场,建造这些浴场是一种受人喜爱的公共慈善行为。浴池是主体部分,通常还有几个水温不同的浴池。通常的顺序是温水池、热淋浴、又是温水,最后再跳入冷水中。罗马人善于建造火炉和暖坑(地下管道),里面的热气流可以用来控制温暖的或较热的房间里的热量。一些浴场能利用天然的热矿泉,就像在英格兰和小亚细亚(或许信中暗指的温水就在老底嘉附近,从老底嘉城中就可以看到,启3:16)的希拉波立的浴池一样。较大的浴场里有大厅、较小的竞赛室或谈话室、花园、游泳池、更衣室和健身房。

浴场的气氛有点像乡村社团和社区中心的混合体。人们可以在这里与朋友会面,谈天,可以用点心和酒,还可以在这里读书、运动、做按摩、听哲学家或诗人讲话,以及沐浴。

某些浴场的特殊时段向妇女开放,有几个城市有女性浴场。然而,混合浴场在公元一世纪时开始出现,在一世纪末就已经很普遍了,因此双重浴室很快就向单套设施让步了。^② 在公开场合裸体并不总是需要担心的事情。浴场广受欢迎,有调节作用,并且引起了混杂的道德判断,这是因为浴场有时与不道德的事情有联系,还有些哲学家认为浴场会使身体虚弱。一处拉丁文铭文表达了一种态度:“浴场、酒和女人腐蚀我们的身体,却使我们的生命值得活着。”(CIL 6. 15258)

① See Lucian (?), 《希庇亚斯或浴室》(*Hippias or The Bath*), for a description of a luxurious one; I. Nielsen, 《埃特班尼的温泉:罗马公共浴场的建筑和历史》(*Thermae et Balnea: The Architecture and History of Roman Public Baths*) (Aarhus, 1990); F. Yegül, 《古代的浴场和沐浴》(*Baths and Bathing in Classical Antiquity*) (Cambridge, Mass., 1992)。

② Roy Bowen Ward, 《罗马浴场中的女性》(“Women in Roman Baths”) *HTR* 85 (1992): 125-147。

106 宴席^①

对于家庭或小群体的娱乐而言,我们发现宴席或晚宴是最重要也是最普遍的社交场合。希腊和罗马宴席有传统习俗。在希腊人的晚宴上,客人们会选出一位主席,让他来决定水和酒的混合度,并且主持晚上的娱乐。古代的佐餐酒常常用水稀释。一般的混合物是两或四份水兑一份酒。如果人们想要较烈的酒,那么可能就是半份水兑半份酒;人们只有在想要早早醉倒时才直接喝酒。^② 罗马宴席设立了一些规则,等级和声望决定了餐厅中的座次。餐厅里有三张长榻(餐厅因此得名 triclinium)和一张就餐用的长椅(古代的一般习俗)。房间中央的桌子上摆着食物。奴隶们把食物带来,并且为每个人的需要服务。

古典文学作品中两种不具有代表性的宴席说明了可有的娱乐种类是很广泛的:柏拉图的《飨宴》(*Symposium*)中有高度的哲学论述,佩特罗尼乌斯的《特里马尔奇奥的宴席》(*Banquet of Trimalchio*) (公元一世纪中页)大大讽刺了“新富人”,这些人本想要炫耀,却只表现出庸俗。宴席成了一位作家在著作中详细说明古文物知识的文学背景:在普鲁塔克的《桌上谈》(*Table Talk*)和《七智者的晚餐》(*Dinner of the Seven Wise Men*)以及阿忒纳乌斯(*Athenaeus*)的《餐桌上的健谈者》(*Learned Banquet*)中,参与者引用的更早作家的信息都特别有价值。^③ 次经《亚里斯提书信》

- ① Dennis E. Smith and Hal E. Taussig,《许多食物:新约中的圣餐和今天的礼拜仪式》(*Many Tables: The Eucharist in the New Testament and Liturgy Today*) (London, 1990), 21—35 作者对希腊罗马社会的用餐习俗做了有益的总结; O. Murray, ed.,《会饮的事:关于〈会饮篇〉的会饮》(*Sympotica: A Symposium on the Symposium*) (Oxford, 1990), 其中讲述了在圣所的宗教用餐习俗; W. J. Slater, ed.,《希腊罗马背景中的用餐》(*Dining in a Classical Context*) (Ann Arbor, Mich., 1991); Dennis E. Smith,《从酒宴到圣餐:早期基督教社会的宴会》(*From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*) (Minneapolis, 2003)。
- ② Everett Ferguson,《古代作为佐餐酒的葡萄酒》(“Wine as a Table-Drink in the Ancient World.”) *Restoration Quarterly* 13, no. 3 (1970):141—153。
- ③ J. Martin,《会饮篇:一种文体的历史》(*Symposion: Die Geschichte einer literarischen Form*) (Paderborn, 1931); E. S. Steele,《路加福音 11 章 27—54 节——改良的希腊化酒宴?》(“Luke 11:27—54 — A Modified Hellenistic Symposium?”) *JBL* 103 (1984): 379—394; Dennis Smith,“路加福音中关于宴席伙伴的文学主题”(“Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke.”) *JBL* 106 (1987):613—638。

(*Epistle of Aristeas*) (450—451 页) 进一步说明了宴席是文学作品中广泛使用的背景。

饭后用酒, 如果这个晚上主要是用来谈话的(政治的、哲学的, 或仅仅是社交性的), 那么酒会较淡。客人可能会做游戏, 或观赏舞蹈(参见可 6: 21—22)、杂技和杂耍。一位作家可能会背诵近来的著作, 音乐家可能会演奏(见下文)。Hetairai 担任女性陪伴。另外, 酒的比例和性行为有相关性。



图二十二 宴席 庞培城的壁画

赴宴者在 triclinium 当中斜坐着。一个奴隶脱掉一个客人的鞋, 另一个奴隶端着一杯酒。还有一个客人过于放纵, 就被带走了。(那不勒斯国家考古博物馆义务提供)

音乐

宴席和其他娱乐活动中都有音乐，婚礼和葬礼上有音乐，官方场合需要音乐，献祭和其他宗教崇拜仪式中也有音乐伴奏。希腊罗马文化中的这种做法同样也出现在犹太人当中（《便西拉智训》32:3-6; 50:16; 太 11:17, 9:23; 加 15:25）。

《哥林多前书》14 章 7-8 节（同样可见启 18:22）列出了当时的三种重要乐器：aulos（管乐器，常常被译为长笛，但并不很准确）、kithara（竖琴或箏）和号。最后一种乐器主要用在战争中，向众人宣告消息，aulos 和 kithara 主要用在日常生活中。aulos 是一种管乐器，发出双簧管一样的声音。双层 aulos 最为常见，它的吹口处有两排管子。狂欢、献祭、癫狂和激动人心绪的时候都少不了这种乐器。潘神箫（Syrinx）是一种较小的乐器，有许多长短不一的管子，很受牧羊人和乡村居民的欢迎。齐特拉琴（kithara）是一种弦乐器，常常用来给歌唱伴奏。哲学家常常把它与和谐、欢乐以及艺术感悟联系在一起。根据传说，这种乐器是赫尔墨斯发明的，但是却成了阿波罗的象征。雅典娜发明了奥洛斯管（aulos），但是她丢掉了这种乐器，因为吹奏时她的脸会变形。有个故事说马息阿（Marsyas，半人半兽的森林之神）拾到了这件乐器，发明了一种用奥洛斯管来演奏的音乐。他向阿波罗挑战，要和他的齐特拉琴来一场音乐比赛，胜者可以对输的人做他想做的任何事，阿波罗胜了马息阿，利用比赛的约定，把他痛打了一顿。这个故事中反映的观念认为弦乐器更高级，但是没有证据说明在众人的看法或在普通的应用中，管乐器更为次要。弦乐器用指头（psallo）或是琴拔演奏。

108 许多古代城市的大剧院旁都有一个小音乐厅，称作 odeion，它具有与剧院大体相同的特征，但是更小一些，常常是封闭的。

109 体育和音乐在古希腊教育中占有重要的地位，但是在基督教时代，这些内容在普通的课程当中都减少了。



图二十三 阿波罗和马息阿的比赛 大理石浮雕 公元前 330 年

评判官认为阿波罗的弦乐器比马息阿(半人半兽的森林之神)的管乐器所演奏的音乐更好。(©阿利纳里/艺术资料,纽约)

本节参考文献

- Barker, Andrew. 《希腊音乐作品》(*Greek Musical Writings*) 2 vols. Cambridge, 1984, 1989.
- Mathiesen, T. J. 《研究古希腊音乐的参考文献资料》(*A Bibliography of Sources for the Study of Ancient Greek Music*) Hackensack, N. J., 1974.
- Wellesz, E. 《古代和东方音乐》(*Ancient and Oriental Music*) *New Oxford History of Music*. London, 1957.
- Smith, W. S. 《新约中关于音乐的侧面》(*Musical Aspects of the New Testament*) Amsterdam, 1962.
- Mountford, J. 《音乐和罗马人》("Music and the Romans.") *BJRL* 47 (1964):198-211.
- Anderson, Warren D. 《希腊音乐的精神和训练》(*Ethos and Education in Greek Music*) Cambridge, Mass., 1966.
- Wille, G. 《罗马音乐》(*Musica Romana*) Amsterdam, 1967.
- Michaelides, S. 《古希腊音乐百科全书》(*The Music of Ancient Greece: An Encyclopedia*) London, 1978.
- Quasten, J. 《古代基督教和异教的音乐和崇拜》(*Music and Worship in Pagan and Christian Antiquity*) Washington, 1983.
- Comotti, G. 《希腊和罗马文化中的音乐》(*Music in Greek and Roman Culture*) Baltimore, 1988.

Anderson, Warren D.《古希腊的音乐和音乐家》(*Music and Musicians in Ancient Greece*)
Ithaca, N. Y., 1995.

教育

表示教育的希腊单词是 *paideia*,意思是“训练、管教”。翻译成拉丁文就是 *humanitas*,这个单词表达了希腊教育的理想——塑造人格。

多数学校都是小型私人学校,只有一位老师在工作,他的学生付给他费用,但掌权者或是富裕的市民在某些城市中资助开办的教育机构不在此列。在古希腊罗马时期,教育是一个卑微的,甚至是被鄙视的行业,因为这个职业意味着要跟在顾客后面要钱,而且还要长时间工作。从十月到六月的学年基本上在现在的欧洲被保留下来。教室通常是市中心附近的店铺。

希腊—罗马和犹太教育都可以被分为三个阶段的体系——初等教育、中等教育和高等教育。^① 孩子通常在七岁入学。初等教育的主要内容是读和写,但是也可能包括一些简单的算术。教学方法着重记忆和抄写。110 当记忆技巧得到培养之后,人们可以拥有强大的记忆技能。古代人高度评价记忆能力,认为它标志着知识,甚至是道德,并且相信记忆胜过书写,这或许是更早时期的遗风,那时候记忆是保存和专递信息的唯一或主要的手段。在帝政的早期时代,人们认为书写更为重要。学校的纪律很严格。孩子们来到学校和离开时都由一位监护者(看管的人)陪着,监护者通常是一个奴隶,他有责任照管被监护者的品行和总体利益(参见加 3: 23—25)。监护者通常有对孩子很严厉的名声。

上层社会的孩子(在大约十一二岁时)在 *grammaticus*(“文法教师”)的指导下接受古典文学教育。西塞罗和昆体良(*Quintilian*)努力开发了一套全面的文科教育(到公元前一世纪为止,中世纪教育所承袭的七个科目已经建立起来了:语法、修辞、辩证法、几何、算术、天文学和音乐),但学生

^① 参见阿普列乌斯的作品《佛罗利达》(*Florida*) 20:“在缪斯的酒宴上,文学家斟上了第一杯酒,他们教我们如何阅读。接下来是语法学家,他们为我们佩戴不同的知识。最后,修辞学家把雄辩的武器交到了我们的手中。”

除了文学之外只能侥幸学到算术和音乐。教师教导的方式是高声朗读一段文章,然后再进行详细的解释(评注,意味着词汇和成语,神话和历史资料,语法特点,修辞,以及该学到的道德教训)。学生再接着朗读这篇文章,回答问题。背诵和练习中教导了拼写、语法、正确的应用方式,以及写作规则。



图二十四 学校的情景 坟墓浮雕 公元后 185 年

厚重的衣服和鞋子标志着这是罗马北方边境的情景,但是严厉的老师 and 迟滞的学生却能唤起人们对学校生活的共同记忆。(特里尔[Trier]莱茵兰[Rhineland]博物馆)

古典教育中的体育教育在各个阶段都很突出,这不仅与体育有关,而且也是道德训练,并且与完美体格的理想典范和希腊生活中的竞争特点有关。 111

尽管不同的选择并不是互相排斥的,但高等教育中却需要选择不同的方向。希腊的市民—贵族进入 ephebeia 学习,这是古代社会里唯一的教育机构,它通常是由政府支持的,是年轻男子的社交礼仪学校,并与城市体育馆相连接。学校里除了强调体育教育之外,还注重修辞和哲学的学习,并且可以使用体育馆里的图书馆。在 18 岁的年纪,作为一个男青年(通常)已经一年了。这个机构原来是用于军事训练的,但是在希腊化时期,这方面的内容成为一种背景,它成了公共生活的训练基地。因为 ephebeia 的组织就像一个小城邦,它的成员参加节日庆典和游行,开始认识他们的文化和政治传统,并在公众生活中得到经验。ephebeia 具有更重要的社会意义,来这里不只是为了学习知识,因为要想在希腊城邦的

政治和社会生活中获得完全的接纳，就必须从这里毕业。^①

无论是否已经完成 *ephebeia* 的学业，一个年轻人都必须选择一个行业——哲学、医学或法律。他要跟随一位哲学家、医生或律师，在这个领域中向他学习。

高等教育中最常见的形式是修辞学，一个已经进入一个“行业”中的人也可以学习。在古代时，这就相当于大学文科学位。修辞学教育对于古代文化和文学有极其重要的影响。伊索克拉底(第9页)捍卫了雄辩的传统，胜过了柏拉图提倡的哲学教育形式。在一世纪末，昆体良用拉丁文对修辞学教育的理想观念做了一番富有吸引力的概述。既然朗读的声音很大，那么怎样诵读词语就对文学作品有很大的影响。演讲是学习的皇后。(在下一个部分中，在修辞学这一章里有更详细的讨论。)既然一个人可能谈到任何题目并且可以从广泛的学科范畴中寻找有用的说明材料，那么修辞学教育也包括一些哲学、天文学和历史等方面的知识。修辞学和哲学的教导常常通过这三种方式之一完成：周游各地，做广受欢迎的演说；在城市中定居做私人教师；还有进入例如雅典或亚历山大这样的教育中心的学习机构。

教育是自愿的，但是至少初等学校很常见。一些迹象(尤其是莎草纸中的证据)说明在希腊化时代和早期罗马时代的识字率很高，可能比现代112 以前的任何一个历史时期都要高(132—133页有进一步阐释)。女孩常常和男孩一样进入初等学校，虽然给女孩的教育比给男孩的更少，但是还是可以得到的。对每个人来说，关键在于尽自己所能去学习。如此一来，多数男孩通过做学徒学到一门手艺，或是继承他们父亲的工作，而多数女孩都在家中学习家务活。

犹太教育表面上和希腊—罗马教育的步调保持一致，但是内容上有很大的不同。犹太教育(理解和遵从律法书)是为了宗教的目的。学生不学习荷马和戏剧，而学习圣经和文士的口述传统。^② 三世纪的拉比犹太·提玛(Ju-

① 亚历山大的犹太人努力使他们的孩子进入埃弗比(*ephebeia*)，见于 Tcherikover and Fuks, 《犹太人莎草文集》(*Corpus Papyrorum Judaicarum*) (Cambridge, 1957), 1: 38—39, 59, 61, 64, 75—76。

② Josephus, 《驳斥阿比安》(*Against Apion*) 2. 178, 以所有犹太人的名义强调了律法的完全的知识。

dah b. Tema)在《先贤集》(*Pirke Aboth* 5:21)中概括了教育的三个阶段:“五岁(一个人准备好了)开始学《圣经》;十岁学《米示拿》(*Mishnah*);13岁要遵守诫命,15岁学《塔木德》(*Talmud*);18岁结婚;20岁从事一门手艺。”

家庭是犹太人宗教教育的中心,还进行基本的读写教育。犹太人的初等学校似乎直到公元二世纪才开始在耶路撒冷之外的地方广泛开办。初等学校被称为 *beth sepher*(或 *sopher*)——“阅读之家”或“文士之家”。学校里由 *sopher*, 或文士来做老师,在较穷困的社区由 *hazzan*(在会堂中服务的人,见 581 页)来担任老师,他们的薪水是由会堂负担的。常常在会堂里或是紧挨着会堂的房间内授课。犹太人要求他们的孩子能够阅读希伯来语圣经,记忆翻译为他自己的语言(如果不是希伯来文)的标准经文(称为《塔古姆》, *Targum*^①),还要背诵礼拜仪式中的部分内容。犹太人非常注重背诵圣经。

有人认为中等学校从公元前二世纪开始出现。这些学校被称为 *beth midrash*(“教导之家”)或 *beth talmud*(“学习‘口传律法’之家”),教授口传律法。圣经注释(《米大示》[*midrash*])和分主题编排的律法要求(《米示拿》)可能是授课内容。更多的孩子在 13 岁开始这个阶段的学习。很少有人愿意承揽这件事情,但这类学校也是由会堂支持,并在临近会堂的建筑中开办。

高等学习需要一个人跟从一位重要的学者(徒 22:3),如果是在耶路撒冷被毁之后,就要进入某个学院(例如在雅麦尼亚的学院)。学生在这个阶段学习深入的圣经解释和拉比的律法研究(《塔木德》)。这种学习可以预备一个人承接拉比或宗教学者的职务(在公元 70 年之后),这样的人有权在犹太社会中做合乎律法的决定。

希腊—罗马的修辞学教育在犹太人的教育方式中也很突出。在两种教育体系中,记忆都是很重要的。犹太人要求每个男孩,无论贫还是富,无论是学者还是没学问的人都要掌握一种技艺(保罗就是如此,徒 18:3)^②,这和罗马人的习俗非常不同。犹太人不鼓励女人学习律法,但是多

113

① 《塔古姆》一般指旧约圣经的亚兰文译本。——译注

② In Tos. 《订婚》(*Kiddushin*) 1:11, 父亲对儿子的职责包括“教导他《妥拉》,并且教导他一门手艺。”

数犹太男孩会一直学习到 13 岁，所以，与古代的其他任何民族相比，犹太人当中很可能有更多的人受到更高的教育。

本节参考文献

-
- Pseudo-Plutarch. 《儿童教育》(*The Education of Children*) (*Moralia* 1—14)。
- Dio Chrysostom. 《言论集》(*Discourse*) 18。
- Quintilian. 《论教导修辞学》(*On Teaching Rhetoric*)。
- Philo. 《论初步学习》(*On the Preliminary Studies*)。
- Drazin, N. H. 《公元前 515 年到公元 220 年的犹太教育史》(*History of Jewish Education from 515 b. c. e. to 220 c. e.*) Baltimore, 1940。
- Laištner, M. L. W. 《罗马帝国晚期的基督教文化和异教文化》(*Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*). Ithaca, N. Y., 1951。
- Nilsson, M. P. 《希腊化学派》(*Die Hellenistische Schul*) Munich, 1955。
- Marrou, H. I. 《古代教育史》(*A History of Education in Antiquity*) New York, 1956。
- Clark, D. L. 《希腊罗马教育的修辞学》(*Rhetoric in Greco-Roman Education*) New York, 1957。
- Jaeger, W. 《管教：希腊文化中的理想》(*Paideia; The Ideals of Greek Culture*) 3 vols. Reprint. Oxford, 1957—1965。
- Barclay, William. 《古代社会中的教育理想》(*Educational Ideals in the Ancient World*) London, 1959。
- Gerhardsson, B. 《记忆力 and 手稿》(*Memory and Manuscript*) Lund, 1961。
- Van Unnik, W. C. 《大数或耶路撒冷：保罗少年时的城市》(*Tarsus or Jerusalem: The City of Paul's Youth*) London, 1962。
- Clarke, M. L. 《古代社会的高等教育》(*Higher Education in the Ancient World*) London, 1971。
- Bonner, S. F. 《古罗马教育：从老加图到小普林尼》(*Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the Younger Pliny*) London, 1977。
- Too, Yun Lee, ed. 《希腊和罗马的古代教育》(*Education in Greek and Roman Antiquity*) Leiden, 2001。
-

文学和语言

作家

我们会在这部分内容中探讨重要的拉丁和希腊文作家，以及从奥古斯都到马可·奥热流这段时期内的著作。在与宗教或哲学有关的内容中会介绍其他的作家，我们将会在这个部分更详细地介绍下面列出的部分作家。第五章关于犹太教的内容当中将会介绍犹太文学作品。

共和国的结束期和元首统治的初期形成了拉丁文学的“黄金时代”。从那时起,演说家马可·图留斯·西塞罗(公元前106—前43年)就代表了拉丁散文的典范。从他的演讲中可以知道,他的文学作品是罗马社会风俗的重要源泉。然而,西塞罗恰好落在现在要讨论的范围之外,我们将会在第四章里更详细地介绍他(357页及以下)。

奥古斯都的大臣梅塞纳斯(Maecenas)认为可以鼓动一些更好的新兴诗人为奥古斯都做宣传者,在有文化的阶层中宣扬奥古斯都的建树,他认为这是一个好主意。梅塞纳斯为了新秩序的利益而赞助文艺。这些文人并非不真诚,或只受雇于金钱,但他们的作品也并非纯真无邪。

维吉尔(Virgil, Publius Vergilius Maro 公元前70—前19年)的作品是表现罗马价值观念与命运的典范。《牧歌集》(*Eclogues*)和《农事诗》(*Georgics*)反映了乡村生活以及传统的文学风格。他的长篇国家史诗《埃涅阿斯纪》(*Aeneid*)记录了在荷马的《伊利亚特》(*Iliad*)故事结束之后,埃涅阿斯(Aeneas)和他的特洛伊伙伴们在罗马定居的传说。书中的第六章借着安奇塞斯(Anchises)之口说出了对罗马“未来的预言”。而希腊人认为希腊众城是由一个人一次建成的,这个人也是他们的立法者,而罗马人则把罗马视为时代的产物和许多人劳动的结果。书中那些共和国时代的英雄都是被指定的,而奥古斯都则是故事的高潮。安奇塞斯骄傲地承认了希腊人教会了罗马人艺术和科学,但罗马却是被指派来统治这个世界和维护和平的。维吉尔的《牧歌集》第四篇写于公元前40年,表现了一种几乎是“救世主”般的态度,这种气氛环绕着奥古斯都时代的人们的期望。

库美(Cumae)之歌已经到了最后一节;这个世纪的伟大航线即将重新启程。现在贞女[公正]回来了,农牧神又掌权了[一个新的金色时代];现在,新的一代从高天而降。唯有你,纯洁的卢奇娜(Lucina,译注:司生育的罗马女神)微笑着注视这个孩子出生,在他之后,钢铁的族类会首先中断,一个金色的种族要生发出来,遍布这个世界!你的阿波罗现在做王了!

在你的统治时期,波里奥(Pollio),是的,在此期间,这个荣耀的时代开始了,活泼有力的数月开始行进了;在你的支配之下,任何罪恶痕迹都得以避免,大地也被拯救脱离持续的恐惧。他必将拥有神

圣生命的恩赐，必将见到具有神性的众位英雄，他自己也将是其中的一员，他还要统治因他的父亲的美德而享有和平的世界。

但至于你阿，孩子，未开垦的土地将涌现不止……[接下去描述了一幅繁荣富足景象]。

进入你高处的荣耀——这个时刻就要到了——哦，你这亲爱的众神的后裔，朱庇特的大能的子孙！看，这个世界和它数不胜数的圆顶屋在鞠躬——还有大地和广阔的海洋和深邃的天空！看那！在即将来临的时代中，一切事物都欣喜若狂！

（《牧歌集》4.4—52，见《洛布古典丛书》[*Loeb Classical Library*]，H. R. Fairclough 译。）

115 后来的基督徒作家见到里面提到了一个“孩子”，认为这是异教徒对基督的预言。^① 如果维吉尔的心中有某个特别的孩子，那么很可能是执政官波里奥的孩子，但是这些话后来可能被用在了皇帝家族中的某个孩子身上。

贺拉斯(Horace, Quintus Horatius Flaccus, 公元前 65—前 8 年)^②不像维吉尔那么高调。他是机警的，喜欢安慰的，是温和的怀疑者，但是奥古斯都的统治理想赢得了他的同情。在动乱时期，人们就开始更加认真的看待宗教，贺拉斯似乎就是一个例子。但是宗教情结和清晰的信仰是全然不同的。贺拉斯的诗歌包括《讽刺诗集》(*Satires*)、《书札》(*Epistles*)、《时代诗歌》(*Carmen saeculare*) (194 页)。他的《歌集》(*Odes*, 即 *Carmina*)确定了他最重要的拉丁抒情诗人的地位。他的前六部歌集的第三部是我们可以找到的对奥古斯都的政治政策的最好的评注。

里维(Livy, Titus Livius, 公元前 59 年—公元 17 年)深受维吉尔和贺拉斯的影响。里维是一个散文作家，他的《罗马历史》(*History of Rome*)从罗马的建立一直记载到公元前 9 年，是关于罗马历史的重要资料，但大部分的内容都已经遗失了。里维缺乏批评技巧和政治洞察力；他的主

① S. Benko, “按照基督教对维吉尔的第四部田园诗的解释”, *ANRWII, Principat*, 31. 1 (Berlin, 1980), 646—705。

② 《贺拉斯，完美的颂歌和颂诗》(*Horace, the Complete Odes and Epodes*), Translated with Introduction and Notes by David West (Oxford, 1997); P. Levi, 《贺拉斯生平》(*Horace: A Life*) (London, 1998)。

要兴趣在于历史道德。他强调了过去和他现在的时代之间的连贯性，他在书的序言中赞扬了共和国和它的美德。里维之所以重要是由于他所保留下来的信息，也在于他展示了奥古斯都时代的观念和对那个时代的阐释。

奥维德(Ovid, Publius Ovidius Naso, 公元前43—公元18年)是一位处在奥古斯都的主流思想之外的作家,他的作品也广受传诵。奥维德说,他的诗歌是淫荡的,他的行为是规矩的。他结过三次婚。他的《爱经》(*Ars Amatoria*)嘲讽了说教型的诗歌。这种情况一方面是因为他从罗马被驱逐,但另一方面也因为他和皇室家族中的丑闻有关,这件丑闻已经触及到了高层的政治事务和道德品质。奥维德的《变形记》(*Metamorphoses*)^①是神话宝库,他的《纪年表》(*Fasti*)是罗马宗教节期的日历。维特鲁维奥(Vitruvius)也属于奥古斯都时代,他留下了重要的建筑资料。^②

116

朱里亚—克劳狄时代的文学作品质量并不是特别高。我们必须提到该犹·韦勒乌斯·帕特库拉斯(Gaius Velleius Paterculus, 公元前19—公元31年),他的《罗马历史》是奥古斯都时代,尤其是提庇留(他崇拜提庇留)当政期间的重要信息材料。卢坎(Lucan, Marcus Annaeus Lucanus, 39—65年)的作品《内战》(*Civil war*)以史诗形式记述了庞培和凯撒之间的斗争。马西穆斯(Valerius Maximus)的作品对于理解这个时期很有价值,他在提庇留当政期间编纂了一本解释修辞学的手册。^③ 赛内加是非常

① Allen Mandelbaum, tr.,《奥维德的变形记》(*The Metamorphoses of Ovid*) (New York, 1993)。

② Albius Tibullus (公元前48—19年)对于基督教的起源来说较为次要,他是贺拉斯的朋友,完善了拉丁文的挽歌,他的作品多涉及爱情以及对乡村生活的渴望。另一位作家Sextus Propertius (公元前1世纪后半叶)像奥维德一样不属于主流。他和奥维德也写作关于爱的作品,但是不是婚姻内的爱。

③ R. Hodgson,“马西穆斯和新约的社会”(“Valerius Maximus and the Social World of the New Testament”) CBQ 51(1989):683—693; W. Martin Bloomer,《马西穆斯和新贵的修辞学》(*Valerius Maximus and the Rhetoric of the New Nobility*) (Chapel Hill, NC, 1992); C. J. Skidmore,《罗马绅士的实际道德规范》(*Practical Ethics for Roman Gentlemen*) (Exeter, 1996); there is a translation of Book I by D. Wardle,《马西穆斯值得纪念的事迹和语言》(*Valerius Maximus: Memorable Deeds and Sayings*) (Oxford, 1998); H.-F. Mueller,《马西穆斯眼中的罗马宗教》(*Roman Religion in Valerius Maximus*) (New York, 2002)。

重要的作家，我们将会第四章介绍他(363—365页)。^①

在夫拉维娅王朝和图拉真的时代，涌现出了“白银时代”最重要的作家。老普林尼(Pliny the elder, Gaius Plinius Secundus)在公元79年死于维苏威火山爆发，他因为对科学知识的兴趣而过分接近有毒的浓烟，并死于窒息。他写下37卷本的《自然历史》(*Natural History*)，这是一本古代知识的百科全书。他的侄子小普林尼(Pliny the younger, 公元61—114年)在图拉真当政时成为庇推尼的总督。他为了出版的目的写了十卷书，这些书籍是关于社会历史的重要资料。^②第十卷书里有他和图拉真之间的通信，还包含他如何对待基督徒的重要记录(10.96,97)。

其他的作家还有马提雅尔(Martial, Marcus Valerius Martialis, 40—104年)，他写了《讽刺诗集》(*Epigrams*)，这本书真实反映了当时的社会生活(他的语言常常很淫秽)；还有尤维纳利斯(Juvenal, Decimus Iunius Iuvenalis, 50—130年)，他的《讽刺集》(*Satires*)是最重要的拉丁语作品。他说起话来就像一个伦理学家。^③

昆体良(Quintilian, Marcus Fabius Quintilianus, 35—100年)是最重要的罗马教师和修辞学作家。他的作品之所以重要不仅在于其中有构建和发表演讲的古代技巧，也是因为书中体现了昆体良自身良好的教育哲学观念。

白银时代中出现了两位杰出的历史学家。塔西佗(Cornelius Tacit-

① 这一时期的其他作家有科卢梅拉(Columella)，他的作品是重要的农业资料；费德罗(Phaedrus)，一位寓言作家；伯修斯(Aulus Persius Flaccus, 公元34—62年)，他的讽刺作品受到了斯多葛哲学的影响；佩特罗尼乌斯(Petronius)，他是尼禄的谋士和执政官，但是最后被尼禄所迫而自杀，他的《特里马尔奇奥之宴》(*Banquet of Trimalchio*)讽刺了尼禄治下的社会，并且是绝无仅有的“粗俗拉丁文”的集成；还有在革老丢统治时期的修辞学家和历史学家卢夫斯(Quintus Curtius Rufus)。

② A. N. Sherwin-White,《普林尼的书信：历史和社会评注》(*The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary*) (Oxford, 1966)；W. Williams,《小普林尼：卑斯尼亚的来信》(*Pliny the Younger: Correspondence from Bithynia*) (Epistles X) (Warminster, 1990)。

③ 较为次要的诗人有：《阿尔戈》(*Argonautica*)的作者弗拉库斯(Valerius Flaccus, d. c. 93 a. d.)；西利乌斯·伊塔利库斯(Silius Italicus)关于第二次布匿战争的《迦太基战役纪事》(*Punica*)是最长的拉丁文诗歌；斯泰希厄斯(Publius Papinius Statius, 公元45—96年)，他的《诗草集》(*Silvae*)庆祝了他的朋友在个人生活中的事件。塞·尤·弗龙蒂努斯(Sextus Julius Frontinus, 公元30—104年)写了关于希腊和罗马的军事科学的著作。

tus, 55—120 年)的作品《历史》(*Histories*)和《编年史》(*Annals*)是关于帝国一世纪时期的主要历史资料。^① 他的其他作品有:《阿格里可拉传》(*Agricolae*),是一部颂赞他的岳父的作品,《日耳曼尼亚志》(*Germania*),描述了日耳曼人的社会。塔西佗以元老院贵族的立场写作,这个阶层也是在皇帝统治时期最遭受打击的阶层,但我们可以大体上依赖他描述事实的准确性。盖乌斯·苏埃托尼乌斯·特兰克维鲁斯(Gaius Suetonius Tranquillus, 69—140 年)是小普林尼的朋友,是哈德良当政时的政府官员。^②《名人传》(*Lives of Illustrious Men*)流传下来了部分内容。《帝王传》(*Lives of the Caesars*)是他的更为重要的作品,他从犹流一直写到多米田。他的作品对传记体著作产生了很大影响,他选用的掌故、私人生活的细节和官方文件对于历史学家来说都是很重要的。他不偏不倚的选用来自皇帝的各位朋友和敌人的素材。

在对安东尼时代研究当中,下面这些人物是使人感兴趣的作家:奥卢斯·盖里乌斯(Aulus Gellius, 123—165 年),他著有 20 卷的《阿提卡之夜》(*Attic Nights*),这部书广泛收录了关于各种各样题目的资料;马库斯·科涅利乌斯·弗龙托(Marcus Cornelius Fronto, 100—166 年)是一位来自北非的修辞学家(受盖里乌斯的尊重),他和马可·奥热流之间的通信被保存了下来;阿普列乌斯(Apuleius, 公元 123 年生于北非)的作品《金驴记》(*Metamorphoses*, 或 *The Golden Ass*),^③是关于性、暴力、魔术和宗教的传说,是最好的表现了二世纪文化的作品之一。外省,尤其是北非开始代替罗马引领拉丁文化。

① Ronald Mellor,《塔西佗》(*Tacitus*) (London, 1993)。

② Barry Baldwin,《苏埃托尼乌斯》(*Suetonius*) (Amsterdam, 1983); A. Wallace-Hadrill,《学者苏埃托尼乌斯和他的凯撒们》(*Suetonius: The Scholar and his Caesars*) (New Haven, 1983)。

③ P. G. Walsh, Apuleius,《金驴记》(*The Golden Ass*) (Oxford, 1994) (trans., int., and notes); on Apuleius in general, S. J. Harrison,《阿普列乌斯:拉丁语论辩家》(*Apuleius: A Latin Sophist*) (Oxford, 2000); G. Luck,《魔术、神迹和拯救:阿普列乌斯的灵性旅程》(*Magic, Miracle, and Salvation: The Spiritual Journey of Apuleius*)《古代的路径和隐蔽的追捕》(*Ancient Pathways and Hidden Pursuits*)。 (Ann Arbor, Mich., 2000), 223—238; on the *Golden Ass*, J. Tatum,《阿普列乌斯和黄金驴》(*Apuleius and the Golden Ass*) (Ithaca, N. Y., 1979); F. Millar,《黄金驴的世界》(*"The World of the Golden Ass"*) *JRS* 71 (1981):63—75。

在早期帝政时代，希腊语作家并没有取得拉丁语作家那样杰出的文学成就。公元前五世纪是希腊语文学作品的黄金时期。这个时期的一些重要希腊语资料来源——狄奥·屈梭多模、伊比德图、普鲁塔克和马可·奥热流——可以在哲学那一章加以详细介绍。然而，还有一些重要的历史资料来自于其他希腊文作家。从公元前 60 到公元前 30 年，狄奥多罗斯(Diodorus Siculus)从各类资料中编辑成书，写了一部世界历史，从最古老的时期一直记载到凯撒对高卢的战争。^① 哈利卡那撒斯的狄奥尼修斯(Dionysius Halicarnassus)从公元前 30 年到公元前 8 年一直都在罗马授课，他的《罗马古迹》(*Roman Antiquities*)涵盖了从罗马的建立直到第一次布匿战争期间的罗马历史，但是他忽略了早期的罗马环境，这减弱了他的作品的价值。阿利安(Arrian, Flavius Arrianus)写了关于亚历山大大帝的历史《远征记》(*Anabasis*)，在公元二世纪很有影响力。阿利安是伊比德图的学生，他在《言论集》(*Discourses*)中记录了老师的教导。亚历山大的阿比安(Appian)是二世纪的历史学家，对人种学很有兴趣，他在《有关罗马》(*Roman Things*)一书中根据种族和地域探讨了罗马的征服成果。如果扩大这个部分的年代限制，我们就可以把狄奥·卡西乌斯(Dio Cassius)的《罗马历史》(*Roman History*)也包括进来，^②书中覆盖的时间从最初直到公元 229 年。书的大部分内容遗失了，但是可以从后人的摘要中得知部分遗失内容。

阿玛西亚(Amaseia)的本都的史特拉博(Strabo, 公元前 64—公元 21 年)写了 17 卷书的《地理学》(*Geography*)，描述了罗马世界的地区和民族。他提供了新约时代城市的重要信息。保萨尼亚斯(Pausanias, 公元 150 年)的《希腊风土志》(*Description of Greece*)^③中勾画了重要地点的历史和地形，描绘

① K. S. Sacks, 《狄奥多罗斯和—世纪》(*Diodorus Siculus and the First Century*) (Princeton, 1990)。

② P. M. Swan and J. W. Humphreys, eds., 《对狄奥·卡西乌斯的“罗马历史的”历史评论》(*An Historical Commentary on Cassius Dio's "Roman History,"*) American Philological Association Monograph Series, 11 vols. (Atlanta, 1988—)。

③ P. Levi, 《到希腊的向导》(*Guide to Greece*), 2 vols. (New York, 1971, 1979); C. Habicht, 《波萨尼亚斯带你游历古希腊》(*Pausanias' Guide to Ancient Greece*) (Berkeley, 1999); K. W. Arafat, 《波萨尼亚斯的希腊：古代艺术家和罗马统治者》(*Pausanias' Greece: Ancient Artists and Roman Rulers*) (Cambridge, 1996)。

了他们的纪念碑,还有关于神话、风俗、迷信和宗教崇拜的信息。他的作品是古代旅行者的向导手册,对于考古学和宗教历史都很有价值。

撒摩撒他的卢西安(Lucian of Samosata, 120 年到 180 年以后)^①虽然在说亚兰语的环境中长大,却使自己精通雅典的希腊语(Attic Greek)。他是一个立意要为社会带来娱乐的修辞学家。他把喜剧和对话的形式结合起来,并且对这种新的文学创作感到自豪。^② 这些讽刺性的对话使我们可以很深入观察古代社会的普遍前设和习俗,因此他的作品常常出现在这本书的参考文献里。由于他的讽刺作品和哲学流派或哲学主题有关,我们会在第四章更详细地讨论卢西安(352—353 页)。

伪朗吉努斯(Pseudo-Longinus)的作品《论崇高》(*On the Sublime*)是公元一世纪一部关于文艺风格的著作,也是古代最重要的文学批评作品之一。埃里乌斯·阿里斯提德(Aelius Aristides, 117 或 129—189 年)^③是一个活跃的修辞学家,他热爱罗马和安东尼时代的繁荣。他的演讲作品现存 55 篇;它们是二世纪雅典化(Atticizing)风格的代表作品。他的演讲中有一个系列是“神圣的演讲”(Sacred Discourses)或“神圣的传说”(Sacred Tales)(作于 170/171 年),对于早期帝国的宗教观念来说很重要。阿里斯提德是二和三世纪“第二诡辩派”的主要代表人物,是谈论历史题目的希腊修辞学家。他们从弗里菲斯·斐罗斯特拉图(Flavius Philostratus)那里得到这个名字,他的作品《诡辩家传》(*Lives of the Sophists*)谈论了这些人。^④

阿特米多鲁斯(Artemidorus)在二世纪晚期写了《解梦》(*On the inter-*

① Barry Baldwin,《对卢西安的研究》(*Studies in Lucian*) (Toronto, 1973); J. Hall, *Lucian's Satire* (New York, 1981); C. P. Jones,《卢西安眼中的文化和社会》(*Culture and Society in Lucian*) (Cambridge, Mass., 1986); R. B. Branham,《难于控制的雄辩: 卢西安和传统戏剧》(*Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*) (Cambridge, 1989)。也见 352—353 页脚注 55(编按:指本书 396 页注释②)。

② 见《双重控诉》(*Double Indictment*)和《你是语言上的普罗米修斯》(“You're a Prometheus in Words”)。

③ C. A. Behr,《埃里乌斯·阿里斯提德和神圣的传说》(*Aelius Aristides and the Sacred Tales*) (Amsterdam, 1968); P. W. van der Horst,《埃里乌斯·阿里斯提德和新约》(*Aelius Aristides and the New Testament*) (Leiden, 1980); C. A. Behr, P.《埃里乌斯·阿里斯提德作品全集的英译本》(*Aelius Aristides: The Complete Works Translated into English*), 2 vols. (Leiden, 1981, 1986)。

④ “第二诡辩派”的社会背景可见 G. W. Bowersock 的《罗马帝国中的希腊诡辩家》(*Greek Sophists in the Roman Empire*) (Oxford, 1969)。

pretation of Dreams, 见 220—221 页),这部著作包含了许多关于古代迷信、民间传说和象征的信息。亚历山大的多利买(Claudius Ptolemaeus)在二世纪中期写了关于天文学的著作,这是另外一类学术性作品。这本书里的数学计算是整个中世纪建立宇宙地心说的基础。他的《地理学》也是在现代以前论述这个题目的标准著作。

本节参考文献

-
- Harvey, Paul. 《牛津古典文学指南》(*The Oxford Companion to Classical Literature*) Oxford, 1951.
- Bowra, C. M. 《希腊文学的里程碑》(*Landmarks in Greek Literature*) Cleveland, 1966.
- Lesky, A. 《希腊文学史》(*A History of Greek Literature*) New York, 1966.
- Williams, G. 《变化与衰落:罗马帝国早期的文学》(*Change and Decline: Roman Literature in the Early Empire*) Berkeley, 1978.
- Kenney, E. J., and W. V. Clausen. 《剑桥古典文学史》(*The Cambridge History of Classical Literature*) Vol. 2: 《拉丁文学》(*Latin Literature*) Cambridge, 1982.
- Easterling, P., and B. Knox. *The Cambridge History of Classical Literature*. Vol. 1: 《希腊文学》(*Greek Literature*) Cambridge, 1985.
- Dihle, A. 《从荷马到希腊化时期的希腊文学史》(*History of Greek Literature from Homer to the Hellenistic Period*) London, 1994.
- Dihle, A. 《罗马帝国从奥古斯都到查士丁尼的希腊和拉丁文学》(*Greek and Latin Literature of the Roman Empire: From Augustus to Justinian*) London, 1994.
- Fantham, Elaine. 《从西塞罗到阿普列乌斯的文学文化》(*Roman Literary Culture from Cicero to Apuleius*) Baltimore, 1999. (Social setting).
- Conte, Gian Biaggio. 《拉丁文学史》(*Latin Literature: A History*) Baltimore, 1999.
-

修辞学

希腊文和拉丁文的修辞学手册大大扩展了我们对于基督徒文学作品形式和内容的了解。希腊的修辞学理论是从亚里士多德的《修辞学》(*Rhetoric*)发展来的。希腊化的修辞学理论著作存留下来的并不多,但哈利卡那撒斯的狄奥尼修斯(Dionysius of Halicarnassus, 奥古斯都时代)的《论文学内容》(*On Literary Composition*)和赫尔莫根尼斯(Hermogenes, 公元二世纪)的教科书都很重要。拉丁文作家最好地保留了希腊的修辞学理论:比如匿名的《修辞学》(*Rhetorica ad Herennium*)和西塞罗的许多作品(例如,《论选材》[*De Inventione*],《重点分析》[*Partitiones*],《论题学》[*Topica*]和《论演说家》[*De Oratore*]),还有公元一世纪末昆体良的作

品《雄辩术原理》(*Institutio*)。这些著作都使我们可以很好的了解在基督教初期时代教导的修辞学。

演讲有这样几个准备步骤:思想的创造,组织,措辞,设计风格,记忆,以及演说。从亚里士多德开始,雄辩术就被分为三个类型:司法的或法庭中的,背景在法庭上,控方和辩护方设计演讲,好使审判官信服;会议中的,背景在在公民集会上,人们为了做政治决定而发表演讲,做说服和讨论工作;炫耀辞藻的或演示的,背景在礼仪场合中,为了促进共同的价值观念而发表演说,用来赞扬或谴责某些事物。其他场合中也会有这几种类型的演说,这些演讲的类型是可变的,不是纯粹的。一场演讲可以大致划分为四个部分(序言或绪论,讲述[陈述事实],证明[probatio],以及总结),五个部分(绪论,陈述事实,证明,驳斥[refutatio],以及总结),或六个部分(介绍,陈述事实,做出划分[divisio],证明,驳斥和结论)。西塞罗把演说者的责任描述为:给听众信息,使听众欢愉,以及激发听众。亚里士多德的三种说服方式是:诉诸于 ethos 或品质,诉诸于 pathos 或情感,以及诉诸于 logos 或理性。

120

雄辩形成了修辞学教育的应用。学生分派到一个论题——一个抽象的一般主题,或一个假设——一个具体的人或情景,然后要以此为根据展开一场演说。修辞学的最初教学步骤包括修辞学预备练习,即修辞锻炼(*progymnasmata*)。在现存的这些练习集中,其中值得注意的是亚历山大城的塞翁(Theon of Alexandria, 二世纪)和何摩金斯(Hermogenes)的著作。书中内容涉及这些文学形式,例如:mythos(寓言)、diēgēma(记叙)、chreia(道德掌故)、gnōmē(格言)、anaskeuē 和 kataskeuē(驳斥和肯定)、enkōmion(颂词)、synkrisis(比较)和 ekphrasis(描述)。这些学校的练习对文学的影响胜过理论作品对雄辩术的影响。

本节参考文献

见关于教育的参考文献。

Kennedy, G. A., trans.《修辞锻炼:散文写作和修辞学的希腊文教科书》(*Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*) Atlanta, 2003.

Clarke, M. L.《罗马修辞学》(*Rhetoric at Rome*) London, 1953.

Kennedy, G. A.《希腊的劝说艺术》(*The Art of Persuasion in Greece*) Princeton, 1963.

Kennedy, G. A.《罗马社会的修辞艺术》(*The Art of Rhetoric in the Roman World*) Princeton, 1972.

- Kennedy, G. A. 《基督徒皇帝执政时的希腊修辞学》(*Greek Rhetoric Under Christian Emperors*) Princeton, 1983。
- Russell, D. A. 《希腊演讲术》(*Greek Declamation*) Cambridge, 1983。
- Kennedy, G. A. 《修辞学评论下的新约解释》(*New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*) Chapel Hill, 1984。
- Porter, Stanley E., ed. 《希腊化时代的古典修辞学手册：从公元前 330 年到公元 400 年》(*Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330b. c. — a. d. 400*) Leiden, 1997。
- Anderson, R. Dean Jr. 《保罗和古代修辞学理论》(*Ancient Rhetorical Theory and Paul*) Rev. ed. Leuven, 1999。

文学样式和体裁

121 前面几段中提到的文学样式和其他的样式可以用来构成更大的文学作品。以《新约》的福音书为例，其中包含了道德掌故、宣讲故事、神迹故事、寓言，以及其他文学单位；《新约》的书信有时加入了赞美诗、祷告、忏悔，以及其他礼拜仪式的材料。文学样式是具有共同特质的较小的单位，它包含了一种重复的模式。文学体裁是更广泛的类别，指的是一组在结构、风格、内容和功能上有共同特质的文章。古代世界里有许多这样的样式和体裁，文学批评常常对分类持有不同的看法。

新约包含四种主要的文学体裁：福音书、使徒行传、书信和启示录。下面的部分将会论述在希腊—罗马世界里可以与前三者作比较的文学体裁。启示录作为犹太文学的一部分，将在倒数第二章加以讨论。

本节参考文献

- Berger, Klaus. “新约中的希腊化文体”(“Hellenistische Gattungen im Neuen Testament”) ANRW II, 《元首的权威》(*Principat*) 25. 2. Berlin and New York, 1984. pp. 1031—1432。
- Aune, David E. 《新约及其文学环境》(*The New Testament in Its Literary Environment*) Philadelphia, 1987。
- Aune, David E., ed. 《新约和希腊罗马文学》(*Greco-Roman Literature and the New Testament*) Atlanta, 1988。
- Bailey, James L., and Lyle D. Vander Broek. 《新约的文学形式指南》(*Literary Forms in the New Testament: A Handbook*) Louisville, 1992。

传记

希腊—罗马传记作品可以分为下面的四个主要类型：(1) 赞美型，赞

扬一个个体(例如塔西佗的:《阿格里可拉传》);(2)逍遥学派传记(the Peripatetic biography)(以散文叙事为特点),目标是文学风格的统一,大致上是编年体的,并且可以通过一个人的行动来展示其性格(普鲁塔克的《传记集》[*Lives*]因为对人物性格的关注而达到了这种文学传统的新成就。);(3)“亚历山大”传记(有时采取对话的形式),尝试去权衡互相冲突的依据,并且在一个广阔的编年体构架(以出生和死亡做标记)下按主题收集材料(薛东尼斯的《凯撒传》[*Lives of the Casars*]代表着这种文学样式的发展);(4)流行的或罗曼蒂克的传记(例如《伊索的生平》[*Life of Aesop*]),这种类型中包括谚语集。

希腊—罗马传记作为一种道德教导的方式,重点关注某种理想的典范,并不适合现代人的历史真实性标准。他们认为个性在出生时就被固定下来,所以一切对于年代的关注都不是为了追踪个人的发展。传记的主人公大致上是在公众生活中很突出的人物。哲学家运用传记来教导他们的学派创始人的事和本学派的信仰,并为他们的立场做辩护。

对于福音书是否该被看做传记曾有过大量讨论。就文学类型而言,福音书从整体来看必定是传记,因为福音书记载的是“耶稣的生平”,而只有在希腊化文化中才有类比的文学类型,但是这个归类必须在如此宽泛的含义中去理解,因此对于解释福音书几乎没有什么帮助。福音书里的片段在文学风格和拉比讲述的故事最为相似,不同之处在于拉比的故事主要不是为了刻画其中某个人物,而是为了启发读者或者讲述一条律法内容。福音书在形式上是希腊传记,在内容上却是犹太式的,这是一个公允的描述。福音书有非常明显的目的——坚定信心(路 1:1—4;约 20:30—31),这被称为“解释性的布道”——这个目的使福音书有别于希腊—罗马传记。即使在基督教内有大量的次经“福音书”,但是其中很少(如果有的话)有完全可以和正典中的福音书进行类比的^①作品。

122

① K. L. Schmidt,《福音书在通常的文学历史中的地位》(*The Place of the Gospels in the General History of Literature*) (Columbia, S. C., 2001)这篇文章认为福音书代表着一类独特的文学体裁。

本节参考文献

- Martin, Francis, ed. 《与新约平行的叙事》(*Narrative Parallels to the New Testament*) Atlanta, 1988.
- Momigliano, A. 《希腊传记的发展》(*The Development of Greek Biography*) Cambridge, Mass., 1971, 1993.
- Talbert, C. H. 《什么是福音书？圣经正典福音书的文学体裁》(*What Is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*) Philadelphia, 1977.
- Talbert, C. H. “在古代地中海地区把哲学家和统治者的传记作为宗教宣传手段”(“Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity”) *ANRW II, Principat*, 16. 2. Berlin and New York, 1978, pp. 1619—1651.
- Shuler, Philip L. 《福音书的文学体裁：马太福音的传记特征》(*A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*) Philadelphia, 1982.
- Burridge, R. A. 《福音书是什么？和希腊罗马传记的对比》(*What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*) Cambridge, 1992. (Rev. in *JBL* 112[1993]:714—715.) 2nd ed., Grand Rapids, 2005.

历史和小说

希腊文单词 *historia* 的意思是“询问”，但是仅限于研究（无论是遥远的还是最近的）过去。它不仅包含事件记录，而且也包含对社会环境和人民的记载，其中包括家谱、游记、地方历史和时间记录。更接近于今天称之为“历史”的作品可以分为：关于特定时期的历史专著，关于一个国家的整体性历史专著，以及从久远的过去直到更近时代的古代记录。古代的作家把历史 (*historia*——叙述实际事件)、幻想 (*plasma*——编造可能发生但没有发生的事) 和神话或传说 (*mythos* 或 *fabula*——一个不可能发生的故事，但是却揭示了一个真相或为另一个有用的目的服务) 区分开来，但是实际上却并不总是遵从这种划分。

历史是希腊化时代最重要的散文体裁；我们知道有 800 位现今已失传的希腊历史学家曾在这个时期内写作。从公元前二世纪直到公元二世纪的历史著作中，大部分都选取部分罗马历史作为一个主题。除了在前面章节中提起过的历史学家之外，我们还应该提到波利比奥斯 (Polybius, 公元前 200—前 118 年以后)，他的《历史》(*Histories*) 记录了罗马的兴起直到达到卓越；萨卢斯特 (Sallust, 公元前 86—前 35 年)，^①写了罗马的近期战争；约瑟夫，我们将在第五章讨论他关于犹太历史的作品。萨摩撒他

① Ronald Syme, 《萨卢斯特》(*Sallust*) (Berkeley, 1964)。

的卢西安的《如何写历史》(*How to Write History*)是关于历史研究方法理论的重要著作。

希腊—罗马社会中的历史研究方法有很多种类。有人努力制定关于历史准确性的缜密理论,并且批评那些缺乏这一特点的作品。他们重视参与事件的每个目击证人,要访问目击证人,得到可靠的资料,参观事件发生的场景,并且查阅同时代的文献记录。

历史学者常常在叙事中加入事件参与者的讲演,目的是为了使整个事件生动起来,允许参与者表达见解,并且使他们有机会解释这个事件。具体的做法是多种多样的,有些历史学家使用演讲作为他们自己的修辞学创作(哈利卡那撒斯的狄奥尼修斯),有些人编辑或概括实际的演讲(修西狄第、波利比奥斯),还有其他人采取中间路线,允许适合这个场合的修辞学润色(卢西安)。^①

希腊小说中也有与《使徒行传》相对应的文学作品。^② 现存代表这个体裁的完整作品有伽拉顿(Chariton)、凯利亚斯(Chaereas)和卡里若叶(Callirhoe)的作品;有公元二世纪色诺芬的《以弗所传说》(*Ephesian Tale*);阿喀琉斯·塔提乌斯的《琉基佩与克勒托丰》(*Leucippe and Cleitophon*);朗戈斯的《达佛尼斯和克洛伊》(*Daphnis and Chloe*);以及四世纪希略多拉斯(Heliodorus)的《埃塞俄比亚传说》(*Ethiopian Tale*)。拉丁文小说包括佩特罗尼乌斯(Petronius)的《萨蒂里孔》(*Satyricon*, 公元一世纪),阿普列乌斯的《变形记》(*Metamorphoses*, 公元二世纪)。这些虚构的散文叙事作品并没有形成一种僵化的体裁,但却具有共同的主题。它们分为两类作品:理想型,代表生命的正面典型(伽拉顿、色诺芬和希略多拉斯),以及冲击传统观念的讽刺作品(佩特罗尼乌斯和阿普列乌斯;相似但更温和的作品——朗戈斯和阿喀琉斯·塔提乌斯)。希腊小说是关于旅

124

① 关于《使徒行传》中的演讲的不同观点见于下列文章: M. Dibelius,《使徒行传研究》(*Studies in the Acts of the Apostles*) (London, 1956), 138—185; F. F. Bruce,《使徒行传中的演讲》(*The Speeches in the Acts of the Apostles*) (London, 1944),以及同一位作者的作品:《使徒行传中的演讲—三十年之后》(*The Speeches in Acts — Thirty Years After*)《和解和希望》(*Reconciliation and Hope*), ed. R. Banks(Grand Rapids, 1974), 53—68。

② Richard I. Pervo,《欢乐的益处:使徒行传的文学体裁》(*Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*) (Philadelphia, 1987)。

行和冒险的传说,常常落入这样的套路:上层社会的一对恋人被分开了,他们经历了许多艰难,最后重新结合在一起。演说是特别显著的部分。次经《行传》(*Acts of apostles*)作于二世纪,这部小说当时非常流行,《托革利免名相认录》(*Pseudo-Clementine Recognitions*)比正典中的《使徒行传》更像希腊化小说。

本节参考文献

历史

- Grant, Michael. 《古代历史学家》(*The Ancient Historians*) London, 1970。
 Crawford, Michael, ed. 《古代历史资料》(*Sources for Ancient History*) Cambridge, 1983。
 Fornara, C. W. 《古代希腊和罗马的历史特征》(*The Nature of History in Ancient Greece and Rome*) Berkeley, 1983。
 Hemer, Colin J. 《希腊化历史背景下的使徒行传》(*The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*) Tübingen, 1989. pp. 63—100, 415—427。
 Momigliano, Arnould. 《现代历史编纂的古代基础》(*The Classical Foundations of Modern Historiography*) Berkeley, 1990。
 Sterling, Gregory E. 《约瑟夫、路加福音—使徒行传和辩道的编史工作》(*Josephos, Luke Acts and Apologetic Historiography*) Leiden, 1992。
 Winter, Bruce W. 《世纪背景下的使徒行传》(*The Book of Acts in Its First Century Setting*) Vol. 1. Bruce W. Winter and Andrew D. Clarke, eds. 《使徒行传及其古典文学背景》(*The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*) Grand Rapids, 1993。

小说

- Reardon, B. P., ed. 《古希腊小说集》(*Collected Ancient Greek Novels*) Berkeley, 1989。
 Perry, B. E. 《古代罗曼语:它们的文学—历史起源记叙》(*The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of Their Origins*) Berkeley, 1967。
 Anderson, G. 《爱神的诡辩家:玩耍的古代小说家》(*Eros Sophistes: Ancient Novelists at Play*) Chico, Calif., 1982。
 Häg, Thomas. 《古代小说》(*The Novel in Antiquity*) Berkeley, 1983。
 Anderson, G. 《古代虚构小说:希腊罗马社会的小说》(*Ancient Fiction: The Novel in the Graeco-Roman World*) Totowa, N. J., 1984。
 Morgan, J. R. and Richard Stoneman, eds. 《希腊虚构小说:语境中的希腊小说》(*Greek Fiction: The Greek Novel in Context*) London, 1994。
 Holzberg, Niklas. 《古代小说介绍》(*The Ancient Novel: An Introduction*) London, 1995。
 Schmeling, G. 《古代社会的小说》(*The Novel in the Ancient World*) Leiden, 1996; rev. ed., 2003。
 Hock, Ronald F., J. Bradley Chance, and Judith Perkins, eds. 《古代的小说和早期基督教叙事》(*Ancient Fiction and Early Christian Narrative*) Atlanta, 1998。

书信

关于《新约》书信和古代写信的风俗之间的关系,近年来人们做了很多研究。除了古代作者(例如西塞罗、赛内加、小普林尼、斐罗斯屈拉塔斯和利巴尼乌斯[Libanius])出版的大量文学书信,以及在埃及找到的私人 125 和官方书信之外,还有一些关于写信的修辞学手册。其中最重要的书信写作理论著作是法莱卢的伪迪米特里厄斯(Pseudo-Demetrius of Phalerum)的《论风格》(*On Style*) (在公元前三世纪和公元一世纪之间);伪迪米特里厄斯(Pseudo-Demetrius)的《书信类型》(*Epistolary Types*) (它现存的形式在公元前 200 年到公元 300 年之间);还有伪李巴尼乌斯(Pseudo-Libanius)的《书信风格》(*Epistolary Styles*) (公元四到六世纪)。从这些理论家和作者的评论中,我们了解到信件的范例是简洁、清晰,适合收信人的环境和情绪,信件风格还要与主题事件相称。

信件的功能是为了传达信息,做出请求,发出命令和指导,以及保持个人的接触。根据最近的研究,对早期基督教最重要的某些古代信件类型是:朋友间的通信,家庭通信,赞扬和责备的信,劝诫和建议的信(可以再分为对生活行为的劝勉,建议,劝诲,劝诫,谴责,批评,或安慰),做中间人的信(或推荐信),最后还有表示谴责、道歉和管理账目的信。信件类型受社会关系的影响——取决于在朋友(平等的)之间,庇护者和受保护者(高级的和从属的)之间,还是在家庭成员之间(结合了两种情况)。在初期基督教中,多数信件反映了一种家庭中的关系,这表现了把教会当作一个家庭的观念。同时由于保罗在他的教会中是建造教会的使徒,后来又处在主教的地位上,这就使保罗给教会的书信中带有官方信件的色彩。犹太人的掌权者一直惯于把官方指示发送给犹太人社区,在犹太人离散时期尤其是如此,保罗也采用这个做法来指导基督徒团体。

下面是希腊文和拉丁文信件的大体形式:

(1) 开头或规定。这部分由三个点组成:写信人、收信人和表达问候(常常扩展为对健康的祝愿)。各种不同的表述可以进一步表现写信人和收信人之间的情感联系。最简单和常见的问候是“致敬”(chairein)。

(2) 正文。信件可能会以感谢或者对上帝的祷告开始。或者会提到对收信人的思念,为他们祷告,或是透露写信人的处境。这种过渡性的陈述表明了写信人和收信人之间的基本关系或写信的缘由。这样的

126 开场白可以省略，写信人常常直奔主题。信件信息可长可短，有多种不同的目的——做一个请求，介绍一个朋友，安慰，劝诫（对生活行为的劝勉），建议，祝贺，或是个人的道歉，这里只是列出一些主要的类型。信件风格因信件内容和性质有所不同。正文以一段概括性的的陈述作为结语，可以是呼唤对方有所行动，要求有进一步的交流，或是通知对方即将来访。

(3) 结束。信的结尾可以包括最后的问候，再次祝愿收信人健康或幸福，对收信人以外的人致以祝福。再见 (errōsthe) 一词通常写在结尾。有时会署上日期。

《使徒行传》15章23—29节和23章26—30节具有典型的希腊化信件的形式。《约翰二书》和《约翰三书》的结构和主题也很典型。

保罗改变了希腊信件中开头和结尾的传统用词，他的信件内容当然也是很不一样的。保罗书信中的某些素材，例如颂赞和祝福，以及他的问候语（平安）源于犹太人的信件。在信的开头和结尾强调恩典是保罗的特色。书信（为了出版或文学风格的效果而写）和信件（在一个特殊情况下的非正式交流）之间的区别并不足以使我们理解保罗的信，因为保罗的信件既有公开的、权威的特点，同时也是直接的、私人的交流。保罗的信件显示出两个非常明显的特征，希腊化信件中可能有这样的特征，也可能没有：

(1) 感谢。在希腊信件的开头和正文之间的过渡，采用感谢或祷告的形式，保罗把这个内容扩展为一个独立的部分。保罗在感谢收信人的陈述当中，概括并宣布了这封信的主要意图。

(2) 对生活行为的劝勉。某些希腊信件对收信人做出要求或给予劝诫。部分保罗书信在正文中讲解教义之后，下面就是关于行为和道德的指导，再接着就是信的结尾。在论述教义之后讲实际应用，这样的内容安排虽然与私人信件不相称，却吻合哲学/道德文学样式。有时，保罗的整封信里都交织着对行为的劝勉（帖前）。关于这种劝勉的风格详见322页。保罗特别喜欢动词 *parakalō*（“恳求”），这是一个用于表达劝诫和鼓励的亲切词汇。

为了表达自己特别的意愿，保罗有时会打破或是不用他典型的信件形式：例如，《加拉太书》的开头没有感恩，而表达对读信人的信心（例如门

1:21; 罗 15:14-15)也并不是那个时代的希腊信件的典型风格。保罗在信件中采用的一个特别的程序就是有人代替作者书写。^① 下文中对于抄写员的评论特别应用在信中。

信件的形式可以附加在演讲稿后面(《希伯来书》),或是与一篇论文互相交织(《约翰一书》)。

政府为了行政、军事和外交交流而维系邮寄服务,但是公民个人却只能依赖奴隶、雇员或是朋友来担任寄送者。保罗通过他的同伴来送信,他的口头信息会补充信件的文字内容(弗 6:21-22; 腓 2:25-30)。

本节参考文献

-
- Hercher, Rudolph. 《古希腊书简》(*Epistolographi Graeci*) Paris, n. d.
- Stowers, Stanley K. 《希腊罗马古代社会的书信写作》(*Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*) Philadelphia, 1986.
- White, John L. 《古代书信的亮光》(*Light from Ancient Letters*) Philadelphia, 1986.
- Malherbe, Abraham J. 《古代书信理论家》(*Ancient Epistolary Theorists*) Atlanta, 1988.
- Schubert, Paul. 《使徒保罗的感谢的形式和功用》(*Form and Function of the Pauline Thanksgivings*) Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, vol. 20. Berlin, 1939.
- Sanders, Jack T. “从开始的书信感谢到保罗书信全集的变迁”(“The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus”) *JBL* 81 (1962):348-362.
- Funk, Robert. “书信的形式和风格”(“The Letter: Form and Style”)《语言、圣经评注和上帝的道》(*In Language, Hermeneutic, and Word of God*) New York, 1966. pp. 250-274.
- Bahr, Gordon J. “保罗和—世纪的书信写作”(“Paul and Letter Writing in the First Century”) *CBQ* 28 (1966):465-477.
- Funk, Robert. “约翰二书和三书的形式和结构”(“The Form and Structure of II and III John”) *JBL* 86 (1967):424-430.
- Bahr, Gordon J. “保罗书信的签名”(“The Subscriptions in the Pauline Letters”) *JBL* 87 (1968):27-41.
- Mullins, Terence Y. “作为新约一种形式的问候”(“Greeting as a New Testament Form”) *JBL* 87 (Dec. 1968):418-426. Mullins, Terence Y. “新约书信的模式”(“Formulas in New Testament Epistles”) *JBL* 91 (1972):380-390. White, John L. 《希腊信件正文的形

① Robert Funk “使徒所说的基督再临:形式和作用”(“*The Apostolic Parousia: Form and Function*”) in W. R. Farmer, C. F. D. Moule, and R. R. Niebuhr, eds.,《基督教历史和诠释的研究:献给约翰诺克斯的研究》(*Studies in Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*) (Cambridge, 1967), 249-268.

- 式和作用》(*The Form and Function of the Body of the Greek Letter*) Missoula, Mont., 1972。
- Doty, W. 《早期基督教信函》(*Letters in Primitive Christianity*) Philadelphia, 1973。
- O'Brien, Peter T. 《保罗书信的感谢引言》(*Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*) Novum Testamentum Supplements, vol. 49. Leiden, 1977。
- White, John L., ed. 《古代书信写作研究》(*Studies in Ancient Letter Writing*) *Semeia* 22 (1981)。
- White, John L. “古代书信写作架构内的新约书信文学”(“New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography”) *ANRW II, Principat*, 25, 2. Berlin and New York, 1984. pp. 1730—1756。
- Francis, Fred O., and J. Paul Sampley. 《与使徒保罗相似的人物》(*Pauline Parallels*) Philadelphia, 1984。
- Schnider, F., and W. Stenger. 《关于〈新约〉书信体的研究》(*Studien zum neutestamentlichen Briefformular*) Leiden, 1987。
- Taatz, Irene. 《早期犹太教书信传统中的保罗书信》(*Frühjüdische Briefe: Die Paulinische Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen briefe des Frühjudentums*) Göttingen, 1991。
- Stirewalt, M. Luther. 《古希腊书信写作技巧研究》(*Studies in Ancient Greek Epistolography*) Atlanta, 1994。
- Weima, Jeffrey A. D. 《被忽视的结尾：保罗书信结尾的重要性》(*Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings*) Sheffield, 1994。
- Weima, Jeffrey A. D. “保罗书信的结尾：分析和释经学的重要性”(“The Pauline Letter Closings: Analysis and Hermeneutical Significance”) *Bulletin for Biblical Research* 5 (1995): 177—198。

128 制造书籍

在基督教之前的几个世纪里，文献资料是写在莎草纸书卷上的；从公元四世纪开始，人们开始用羊皮纸抄本抄写文献。新约的书写时间接近这个书籍制造变化的开始时期。

老普林尼在《自然历史》13. 68—83 中描述了人们预备和使用埃及的莎草用作书写材料。老普林尼认为埃及人把莎草用于书写早于亚历山大的时代两千年，但是莎草纸的广泛使用则要追溯到亚历山大的时代。

羊皮纸是用绵羊或山羊皮制成的，犊皮纸是用牛犊皮制成的。（现在的习惯中并不区别这些词语，人们主要使用羊皮纸，但是有时候把犊皮纸留作更高级的书写材料。）皮要经过清洗，刮毛，用轻石摩擦使皮光滑，还要涂上白垩。普林尼讲述了别迦摩和亚历山大的国王在他们的图书馆之

间竞争的故事。别迦摩国王攸门尼斯二世(Eumenes II)在公元前三世纪试图劫持亚历山大的多利买王朝的图书馆馆长。多利买王朝把图书馆馆长监禁起来,并且下令禁止莎草纸出口。这件事导致攸门尼斯开发出一种可以代替莎草纸的书写用具——羊皮纸(parchment,这个名字源于别迦摩[Pergamum])。但人们发现了早于这个时代之前的羊皮纸,这说明如果这个故事中包含某些事实,那也只是说明羊皮纸是在攸门尼斯时期首先得到广泛使用的。

古代时书籍普遍为卷筒状(拉丁文 *volumen*)。莎草纸卷是由粘合在一起的莎草纸张制成的。一张纸一般不超过 13 英寸长,九英寸宽,但是十英寸长七英寸宽以及一英寸半的宽度更常见。普林尼说 20 张莎草纸可以粘合成一个普通的书卷。一般的希腊文献书卷长度不超过 35 英尺(约 11 米),但是我们知道有些书卷要长的多。书写的行列宽度与纸张无关:每列两到三英寸宽,中间有一英寸的间距。书写仅限于纸的一面(启 5:1 的书卷里外都写着字,这暗示着纸张的缺乏或信息的充足)。书卷要用右手解开,用左手卷起来;书写从卷轴的外侧开始,到内侧结束。

犹太人把旧约圣经写在皮制卷轴上,保存在会堂里。这些卷轴是从右向左打开的(因为希伯来文是按照这个方式书写的),长卷轴会被分成两个卷轴。

《约翰三书》13 节所指的写作工具是芦秆笔和用碳灰制成的墨水,《约翰二书》12 节指的是纸(*chartēs* 或莎草纸)和墨水。

抄本或书籍的形式起源于用圆环或皮索固定在一起的涂蜡的木板。Codex(译注:英文,抄本)这个单词来自于 *caudex* 一词,意思是一棵树的主干,后来成了一块木头。家庭事务、小型商业账目和记录可以被保存在这样的蜡板上,用一支尖笔进行刻写。孩子们也用它们来做学校的练习。羊皮纸在很多用途中代替了这种蜡板,这也包括文献著作的初稿。《提摩太后书》4 章 13 节提到了“书”(卷轴,可能是圣经)和“羊皮卷”(membranai,可能是保罗的笔记本或是基督教著作)。^①

129

① 文中表示的意思常常被推翻,但是我的判断认为,如果有什么区别,那么书中的解释才与这些词语的使用较为相符。

130 马提雅尔在他的《警句》(*Epigrams*)一书中提到大约在公元 84 年,图书业中第一次确实出现了羊皮纸抄本。他似乎在庆祝一次新的启程。所有迹象都显示这个抄本是先在意大利出现,然后从那里传开的。把羊皮纸抄本当做书籍似乎是采用了商人和律师对羊皮纸卷的应用。



图二十五 书写用具 庞培城的壁画

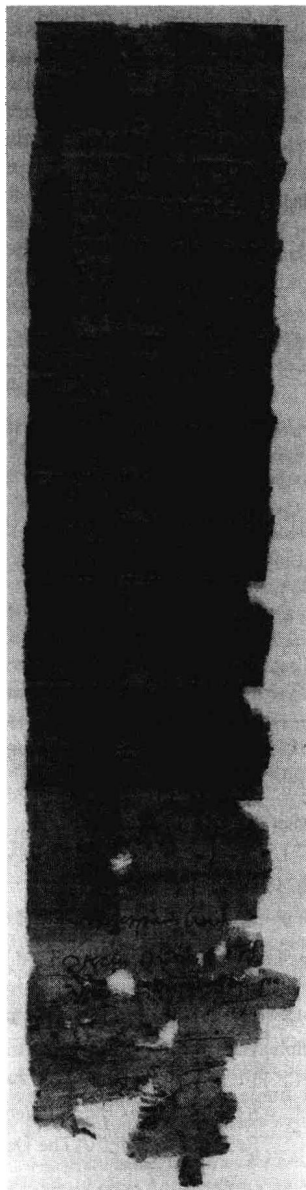
这个女人拿着一支尖笔和蜡板,用于记录家庭账目,男人拿着一个记录文献著作的卷轴。(那不勒斯国家考古博物馆义务提供)

在马提雅尔之后过了半个世纪,基督徒在埃及出版了他们的莎草纸抄本著作。这个世纪中的所有重大的新约手稿发现(Chester-Beatty, John Rylands, Bodmer)都来自于抄本。莎草纸是埃及最方便的书写材料。抄本对基督徒来说很有用——它可以在两面写字,所以信息更紧凑;它更容易被查阅;而且更适合把各卷书收集在一起。莎草纸 46 在一部灵巧的书册中囊括了保罗的书信,但这些书信可能要填满两大卷笨重

的卷轴。福音书或是福音书和使徒行传在其他抄本中在一起出现。无论采用这种抄本的最初原因是什么,这个形式都恰好证实了“神圣书籍的文库”是正典,对于在这个图书事务中把这些书籍列为正典一事,基督徒似乎承担了主要责任。在早期几个世纪,抄本似乎在基督教文献中占据最主要的地位,与之不同的是,在二和三世纪中,异教的文献仍然记录在卷轴上。

新约书信中的一章可能恰好对应一张莎草纸。最长的新约书卷——《马太福音》、《路加福音》和《使徒行传》——可能会接近卷轴的最大长度,32 或 35 英尺。

职业抄写员可以接触到古代 的文献。保罗和其他新约的写作者都雇佣了这样的抄写者(例如 罗 16:22; 彼前 5:12),他们在某些情况下会得到一定程度上的自由,来按照作者对于某些事情和方式所作的指示去起草信件。这个方法可以解释在保罗的书信全集中,信件之间有风格上和其他方面的差异。作者会写出最后的问候,并且亲笔署名(参见加 6:11)。现存的手稿用仔细的笔迹书写,最后是作者潦草的结语;保



图二十六 莎草纸信件 日期是
公元 66 年八月 24 日

保罗书信很可能看起来如同这封信的样子,里面是抄写员的书写笔迹,再加上作者的草书(加 6:11)。(剑桥大学图书馆义务提供)

罗的书信可能看起来与之相似。^①

132 在一个没有印刷出版物的时代，是什么形成了出版物呢？一部想要被公众看到的著作（虽然抄写员可以抄很多份后出售，但这部手稿可能只有一份）同作者的工作底稿或私人写作（可能不止一份手稿）之间的区别是什么呢？一个明显的区别就是加上一篇正式的献辞。作家甚至会在手边准备好几份不同类型的献词备用。在《路加福音》和《使徒行传》中给提阿非罗（Theophilus）的正式献词标志着这些作品是用于图书行业的，而且也暗示着作者很熟悉希腊化社会中的文学传统；这两卷书是新约中唯一具有这个特点的作品，这表示这两卷书是为了更广泛的读者群而写，并不仅限于基督徒团体，并且反映了更高的文化水平。使一部作品成为“公开的”另一个方式是朗诵。在朋友圈子里朗诵文学作品是古代社会的一种娱乐方式。新约中的福音书和书信（包括《启示录》）就是通过这种方式“公开”的——虽然是在教会圈子里，而且一定是在基督徒聚会的背景中朗读的，而不是用正式的希腊化方式朗读。

本节参考文献

-
- Hussein, M. A. 《书籍的来源：埃及对莎草纸到抄本书籍的发展的贡献》(*Origins of the Book: Egypt's Contribution to the Development of the Book from Papyrus to Codex*) Greenwich, Conn., 1972。
- Reynolds, L. D., and N. G. Wilson. 《抄写员和学者》(*Scribes and Scholars*) 2d ed. London, 1974。
- Lewis, Naphtali. 《古希腊罗马的莎草纸》(*Papyrus in Classical Antiquity*) Oxford, 1974。
- Idem. 《古希腊罗马的莎草纸增编》(*Papyrus in Classical Antiquity: A Supplement*) Brussels, 1989。
- Turner, E. G. 《早期抄本的类型学》(*The Typology of the Early Codex*) Philadelphia, 1977。
- Roberts, C. H., and T. C. Skeat. 《抄本的诞生》(*The Birth of the Codex*) Oxford, 1983。
- Blanck, H. 《古代的书》(*Das Buch in der Antike*) Munich, 1992。
- Llewelyn, S. R. “抄本的演化”(“The Development of the Codex”)《阐释早期基督教的新文

① Gordon J. Bahr, “保罗和—世纪的书信写作”(“Paul and Letter Writing in the First Century”) CBQ 28 (1966):465—477; Richard N. Longenecker, “古代的抄写员和使徒保罗的书信”(“Ancient Amanuenses and the Pauline Epistles”) 见《新约研究的新尺度》(*New Dimensions in New Testament Study*) (Grand Rapids, 1974), 281—297; E. R. Richards, 《保罗书信的书记员》(*The Secretary in the Letters of Paul*) (Tübingen, 1991)。

件》(*New Documents Illustrating Early Christianity*). Vol. 7. Macquarie, 1994. pp. 249—256.

Murphy-O'Conner, Jerome.《书信的作者保罗:他的世界、他的选择和他的技艺》(*Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills*) Collegeville, Minn., 1995.

Gamble, Harry Y.《早期教会的书籍和读者》(*Books and Readers in the Early Church*) New Haven, 1995.

Haines-Eitzen, Kim.《书信的保护人:读写能力、权力和早期基督教文学作品的传递》(*Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*) Oxford, 2000.

Millard, Alan.《耶稣时代的阅读和写作》(*Reading and Writing in the Time of Jesus*) Sheffield, 2000.

阅读和学习书籍

有读写能力的人是人口中重要的少数人群。^①但是那些有知识并且能够写文献作品的人处在社会的顶层,那些只有最低的、实用性的读写能力的人数量要多得多(但是仍然绝对是少数),在两者之间有明显的区别。职业抄写员可以帮助别人起草和阅读法律文件。

莎草纸和奴隶的出现使得希腊化的时代能够以前所未有的规模制造图书。学习受到赞扬,重要城市里有出版商和书商,他们可以满足人们阅读的渴望。默读实际上并不为人所知,即使在私下里读书,也会大声念出来(参见徒 8:30)。作家们不仅用矫揉造作的仿古“亚历山大体诗”来投合饱学者的品味(卡里马库斯[Callimachus]的《颂歌》[*Hymns*]就是一个明显的例子),而且还要用讽刺诗、道德诗和娱乐文学作品来满足大众读者的口味(例如哑剧和讽刺;见 322—323 页)。希腊式的浪漫或冒险小说也在这个时期得到发展。

133

国王们建立了图书馆,其中最大的在亚历山大,是古代世界学习研究的中心。到公元前一世纪为止,亚历山大的图书馆可能已经有 70 万卷藏书,当凯撒在亚历山大被困时,其中的一部分被销毁了。最终毁灭了这些图书的人显然是阿拉伯征服者。希腊社会的多数城市都有图书馆。^②

① W. V. Harris,《古代的读写能力》(*Ancient Literacy*) (Cambridge, Mass., 1989)。

② Jen Platthy,《最早的希腊图书馆资料及鉴定书》(*Sources on the Earliest Greek Libraries with the Testimonia*) (Amsterdam, 1968); Lionel Casson,《古代社会的图书馆》(*Libraries in the Ancient World*) (New Haven, 2001)。

以弗所的齐诺多都斯(Zenodotus)是亚历山大的图书馆长之一,他通过在手稿之间作比较发明了文本批判。亚历山大的学者传下来了希腊的古典文本,并且发明了重音。他们建立了语文学的基础。

在公元一世纪中,赫拉克利特(Heraclitus)的《荷马问题》(Homeric Questions)是现存最古老的希腊寓言。这部作品包含了文法学家对荷马的一些费解段落看法,他们把这些内容看做用寓言的方法表达哲学或科学的观点。把荷马和赫西俄德(Hesiod)的著作作寓言化解释的历史更为久远,最繁盛的时期是公元前五世纪。例如基利翁的德亚更(Theagenes of Rhegium)这样的语法学家会这么做(为了为荷马写的一些有悖道德的段落做辩护),还有一些哲学家试图在古代文学的神圣遗产中寻得他们的理论,因此也会对这些著作做寓言化的解释。斯多亚主义者就特别为了这个目而发展了寓意化的解释(见 357 页)。

刻印文字和莎草纸

刻印文字和莎草纸本身就是特别的研究领域。在更近的时期中,与对古典和希腊时期的作家研究相比,它们自成独立的规则,近两个世纪以来的考古学发现证实了这些作家的知识从未被完全忘记过。我们会用这个独立的章节来强调刻印文字和莎草纸在早期基督教研究中的重要性,但是我们只是想努力使学生意识到它们的存在,并且知道可以在进一步的学习中查阅这些作品。刻印文字和莎草纸对于研究早期基督教的人有134 两方面的意义:(1)它们提供了那个时代的历史、风俗和日常生活的大量原始资料。(2)它们为早期基督教文献中的词汇意义和词汇运用提供了基本依据。

刻印文字相比于文献稿件更有优越性,它可以使研究者直接接触最原始的材料,把读者带到刻写这些文字的时代中去;因为刻印文字没有中间的传播阶段,也没有文稿中可能产生的抄写错误(只有刻石头的人可能制造错误)。刻印文字主要分两种类型:墓志铭(墓碑)和官方的命令(由政府或社团发布)。前者为研究宗教状况提供了丰富资料,并且经常为社会学研究提供依据。后者提供了宪制、法律和经济方面的基本信息。刻印文字的缺陷在于它们表现了个人或官员想要人们知道的事,而不是必然的事实(参考文献包括了以前的标准文集和一些报导了新发现

的著作)。

多数的莎草纸发现来自埃及,那里的干燥气候有助于保存这种书写材料(见128—130页)。通过莎草纸保存的文献抄本常常比已知的其他任何形式都更古老。然而,其中特别令人感兴趣的是非文学性,或纪实性莎草纸资料。这种资料可以被分为官方的或私人的。记录在莎草纸上的官方文件包括政府敕令、公开的宣告、会议报告、司法程序、请愿和申请、合同、收据、账目以及官方信件。私人文件包括商业合同、收据和账目;另外还有遗嘱、结婚文件、离婚协议、邀请、学校练习题和私人信件。非文学性的莎草纸资料提供了研究政府行政管理、经济事务、家庭生活以及许多其他题目的基本依据。大量私人信件提供了典型的信件形式(125—126页)以及普通人使用的词汇和句法。其实,莎草纸的特别价值在于它们常常使我们能够了解普通人,而不是知识分子或者在文学作品中表现的上层阶级。

莎草纸资料分散在许多图书馆、甚至私人收藏者手中,因此参考文献不会尝试去列出已出版作品的集合,而关于希腊语言的参考著作,例如里德和斯考特(Liddell&Scott)的《希腊词汇表》(*Greek Lexicon*)会提供一个更完整的清单。

本节参考文献

铭文

- 《希腊铭文集成》(*Corpus Inscriptionum Graecarum*) 4 vols. Berlin, 1828—1877。
 《古希腊铭文》(*Inscriptiones Graecae*) 14 vols. Berlin, 1873—1890。
 Dittenberger, W. 《东方希腊铭文文摘》(*Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*) 2 vols. 135
 Leipzig, 1903—1905. Reprint. Hildesheim, 1970。
 Dittenberger, W. 《希腊铭文总集》(*Sylloge Inscriptionum Graecarum*) 3d ed. 4 vols. Leipzig, 1915—1924。
 《希腊铭文补充》(*Supplementum Epigraphicum Graecum*) Leiden, 1923—。
 《拉丁铭文集》(*Corpus Inscriptionum Latinarum*) Berlin, 1863—。
 Dessau, H. 《拉丁语铭文文摘》(*Inscriptiones Latinae Selectae*) 3 vols. Berlin, 1892—1916。
 Woodhead, A. G. 《希腊铭文研究》(*Study of Greek Inscriptions*) Cambridge, 1967。
 Giancarlo, Susini. 《罗马的凿石匠:拉丁文铭文介绍》(*The Roman Stonecutter: An Introduction to Latin Epigraphy*) Oxford, 1972。
 Gordon, A. E. 《拉丁文铭文插图集》(*Illustrated Introduction to Latin Epigraphy*) Berkeley, 1983。

Keppie, Lawrence. 《理解罗马铭文》(*Understanding Roman Inscriptions*) Baltimore, 1991.
L'année épigraphique. 1885—. *Papyri*.

莎草纸

Kenyon, F. G., et al. 《大英博物馆的希腊莎草纸》(*Greek Papyri in the British Museum*) 5 vols. London, 1893—1917.

Grenfell, B. P., A. S. Hunt, et al. 《俄西林古莎草纸抄本集》(*The Oxyrhynchus Papyri*) London, 1898—.

Hunt, A. S., and C. C. Edgar. 《非文学作品的莎草纸选集》(*Select Papyri: Non-Literary*) 2 vols. Cambridge, Mass., 1932—1934.

Turner, E. G. 《希腊莎草纸介绍》(*Greek Papyri: An Introduction*) 2d ed. Oxford, 1980.

Pestman, P. W. 《新的莎草纸学初步读本》(*The New Papyrological Primer*) 2d ed. Leiden, 1994.

Oates, John F., Roger S. Bagnell, and William H. Willis. 《希腊莎草纸和陶片的编辑清单》(*Checklist of Editions of Greek Papyri and Ostraca*) Chico, 1985.

Pestman, P. W., and H. A. Papprecht. 《来自埃及的希腊莎草纸文件的纠正名单》(*Berichtungsliste der Griechischen Papyrusurkunden aus Aegypten*) Leiden, 1992.

《美国莎草纸文稿学者快报》(*Bulletin of the American Society of Papyrologists*) 1963—.

《莎草纸学和铭文学期刊》(*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*) 1967—.

Horsley, H. R., ed. 《阐释早期基督教的新材料》(*New Documents Illustrating Early Christianity*) 1981—.

语言

理解古代人思想的唯一方式是通过他们的语言进行归纳。语言反过来也影响文化和宗教发展。

虽然一世纪在历史上对拉丁语比对希腊语来说更重要,但希腊语仍然是东部地中海区域的通用语言,而且也是整个罗马世界的主要商业语言。被亚历山大大帝征服之后,希腊语成了所有东部地区的官方语言,也是在不同种族间用于沟通和在希腊城邦中定居的人使用的语言。虽然巴勒斯坦在一世纪时有多种语言——希腊语、各种阿拉姆语方言、希伯来语和拉丁语——但是如果尽可能广泛地传播一个消息,人们肯定会选择希腊语。^① 因此,全部新约都用希腊语写成。雅典的希腊文发展成希腊化

① G. Mussies, “基督教早期作为媒介的希腊语”(“Greek as the Vehicle for Early Christianity,”)《新约研究》(*New Testament Studies*) 29(1983):356—369.

时代所谓的 koinē(共同的或日常的)希腊语。这种语言转而成为拜占庭希腊语,最后成为现代希腊语。

在对希腊文的了解主要限于古典著作内容的情况下,新约似乎代表了一种特别的希腊语,可以解释成“圣灵希腊语”,这是圣灵特别为了启示的目的而激发的一种语言形式。但是当人们通过刻印文字和莎草纸接触到新约时期的希腊文时,这种态度就发生了改变。例如戴斯曼(Deissmann)这样的学者就曾强调,新约的语言基本上就是那个时代的语言。许多人对于新约有这样一种看法,他们主张说:新约希腊文有一个显著的特色,是“犹太希腊文”。旧约的希腊文译本——七十士译本带给新约很大的影响,再加上除了可能有一位作者以外,全部的新约作者都是犹太人,这就使部分新约内容带有某种闪族(Semitic)语言的色彩,至少是在某种程度上更喜爱采用某些结构,即使在其他希腊化资料中也有与这些结构相对应的内容。然而,新约语法和词汇中的显著特点通常是因为使用两种语言造成的,而不能确实证明这是一种特殊的犹太希腊方言。新约究竟在多大程度上属于一种特殊的 koinē 希腊语仍然存在争议,但是从语言学的根据来看,可以说新约希腊文非常吻合一和二世纪的其他资料中的非文学性语言。新约避免使用希腊宗教中的大量普通词语,并且没有借用异教宗教词汇。^①

公元前五世纪的雅典使用的雅典希腊文在公元前二世纪时已经被当做标准希腊文。这种做法使雅典用语(Atticism)开始兴盛(模仿早期的阿提喀形式),它曾盛行于二世纪,后来又盛行于公元四世纪。

本节参考文献

-
- Moulton, J. H., W. F. Howard, and Nigel Turner. 《新约希腊文语法》(*A Grammar of New Testament Greek*) 4 vols. Edinburgh, 1908—1976.
 Deissmann, G. A. 《古代东方之光》(*Light from the Ancient East*) New York, 1927.
 Moulton, J. H., and George Milligan. 《希腊文新约词汇》(*The Vocabulary of the Greek Testament*) London, 1952. Reprint. Grand Rapids, 1974.
 Voelz, James W. 《新约的语言》(“The Language of the New Testament”) ANRW II, Prin-

① A. D. Nock, “新约词汇”(“The Vocabulary of the New Testament,”) JBL 52 (1933): 134 (Essays, 343), cites examples.

cipat, 25. 2. Berlin, 1984. pp. 893—977.

- 137 Horsley, G. H. R. 《犹太希腊人的虚构作品》(“The Fiction of ‘Jewish Greek’”)《解释早期基督教的新资料》(*New Documents Illustrating Early Christianity*) 5 (1989): 5—40.
- Porter, Stanley E. 《新约的语言：古典论文》(*The Language of the New Testament: Classic Essays*) Sheffield, 1991.
- Porter, Stanley E. 《新约中的希腊语》(“The Greek Language of the New Testament”) In idem, 《新约注释手册》(*Handbook to Exegesis of the New Testament*) Leiden, 1997. pp. 99—130.

艺术和建筑

希腊化时代的艺术抛弃了古代的限制。据说这个时代的所有趋势都在雕塑中有所体现：缺乏安宁，具有自我意识，浪漫主义，真实到甚至丑陋，以及个人主义（很多人像雕塑）。^①但是这却不是一个雕塑衰落的时代，这些雕塑掩盖了任何这样的想法：落在船头的萨莫色雷斯岛双翼胜利女神（Winged Victory of Samothrace，公元前 200 年），二世纪来自米罗（Melos）的阿芙罗狄蒂（Aphrodite）（米罗的维纳斯），还有描述诸神战争的墙壁雕刻带和别迦摩的宙斯祭坛上的巨人（公元前二世纪），它们在构思和细节上都受巴特农神庙（Parthenon）的山形墙以及希腊最大纪念碑的雕塑艺术的影响而得以存留。^②这是肖像画的黄金时代，但是希腊雕塑家从未完全放弃他们艺术主题的理想，他们的作品特点和罗马艺术家表现现实生活的作品截然不同。我们今日只能从罗马人后来较次等的复制品中了解许多希腊雕塑。雕像艺术中其他方面的优越技艺成就（例如平衡）也比不上罗马人的肖像画技巧。

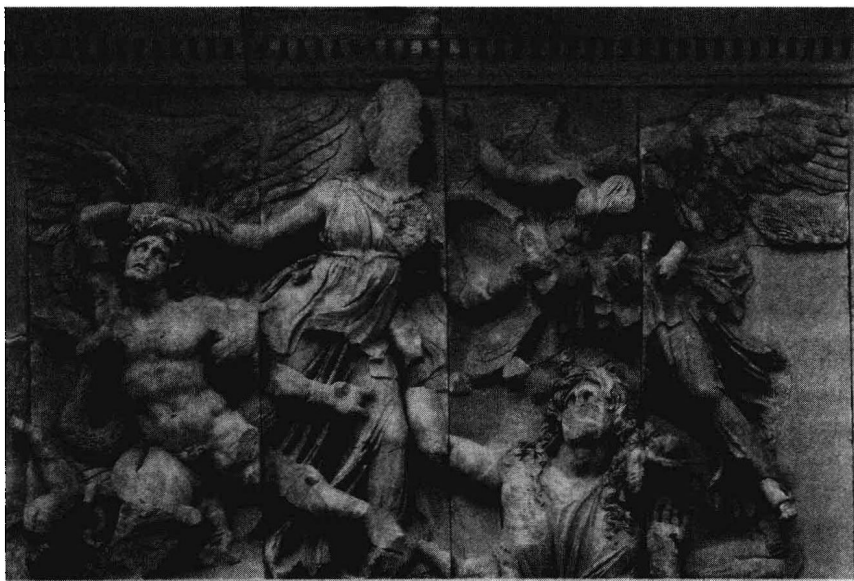
现存的希腊化绘画很少。艺术研究者必须为此转向罗马时期。庞培城保存下来了許多房屋中的装饰壁画，^③许多这类的壁画都可以追溯到它

① W. W. Tarn, 《希腊化文明》(*Hellenistic Civilization*) (Cleveland, 1953), 316.

② A. Adriani, “希腊化艺术”(“Hellenistic Art”)和 O. Vessberg, “希腊—罗马艺术”(“Hellenistic-Roman Art”), 见《世界艺术百科全书》(*Encyclopedia of World Art*) (New York, 1963), 7: 283—411 以及附带的插图；见这个单元提及的艺术作品图片的同一个索引。

③ 由 G. P. Carratelli 和 I. Baldassarre 编辑的百科全书包括所有庞培城的图片，《庞培：画和马赛克》(*Pompei: Pitture e Mosaici*) (Rome, 1990—1999), 9 vols.

的希腊模型。农牧神之屋(House of Faun)有一件表现亚历山大大帝和大流士战争对决的马赛克作品,是庞培城中的杰作。^①这件作品忠实于亚历山大死后不久所做的一幅绘画的原貌。马赛克可能是亚历山大的一个发明,但是这个城市在更小型的艺术品中有重大贡献。



图二十七 宙斯祭坛的墙壁雕刻横条 别迦摩 公元前180—前159年

女神雅典娜战胜了巨人阿尔库俄纽斯(Alkyoneus),是描绘希腊文明和野蛮状态之间冲突的一个部分。大地母亲盖亚(Ge)伏在雅典娜的脚下,胜利女神飞向雅典娜为她戴上胜利冠冕。(普鲁士文化遗产图画档案室(Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz)/艺术资料,纽约)

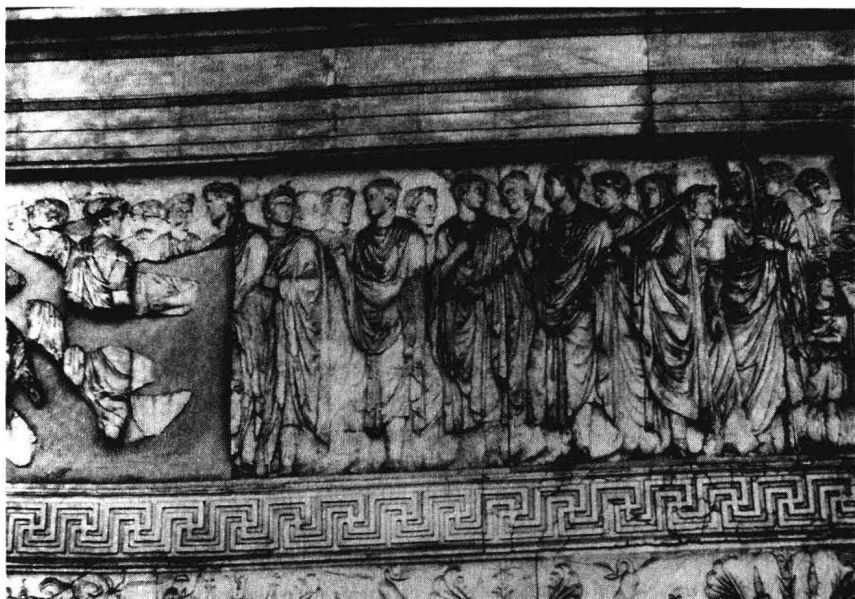
罗马对于希腊艺术的活泼生动作了某种限制。我们可以把奥古斯都的和平祭坛(奉献于公元前9年)^②中庄重尊贵的人物和别迦摩的宙斯祭坛中混

138

① Ada Cohen,《亚历山大的镶嵌图案:胜利和失败的故事》(*The Alexander Mosaic: Stories of Victory and Defeat*) (Cambridge, 1997)。

② Paul Zanker,《奥古斯都时代的图像的影响力》(*The Power of Images in the Age of Augustus*) (Ann Arbor, 1988)在奥古斯都时代的可见的雕塑中,和平祭坛是一个突出的例子,祭坛的雕塑庆祝胜利和秩序,为的是恢复民众的道德和乐观情绪; David Castriota,《奥古斯都的和平祭坛和希腊晚期到罗马帝国早期的大量雕像》(*The Ara Pacis Augustae and the Imagery of Abundance in Later Greek and Early Roman Imperial Art*) (Princeton, 1995)。

乱的人像做个比较。罗马人对肖像画的兴趣部分源于在家中保存去世的祖先像和在家中放置一家之主的肖像的传统。前者最初是蜡制的面具，后来则变为广为流行的大理石或石头的半身塑像。图拉真柱(Trajan's Column)位于以图拉真的名字命名的市集里，这是帝国早期最卓越的雕塑创作，另外也是有历史价值的素材，图拉真柱上连续的螺旋形浮雕描绘了皇帝的两次达契亚(Dacian)战争。在庞培和赫库兰尼姆城的发现说明当时人们使用绘画装饰私人房屋，常常像今天的壁纸那样覆盖整个房间。



图二十八 和平祭坛的墙壁雕刻横条 罗马 由奥古斯都建造

这个行列中的人物平静而有秩序，这代表了奥古斯都时代的理想，可以把罗马艺术和充满躁动和活力的希腊艺术作对比。

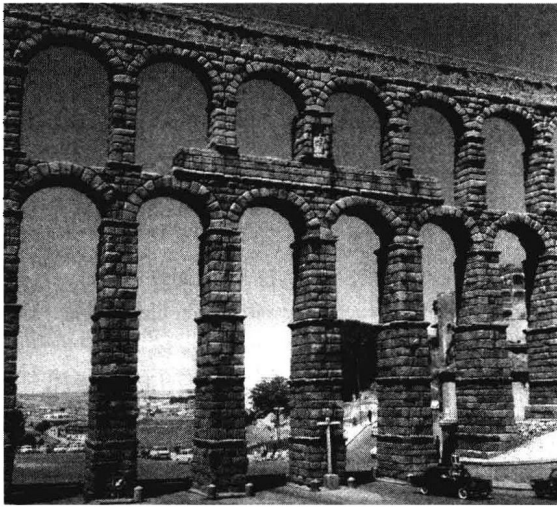
139 在建筑方面，多利安(Doric)和爱奥尼亚(Ionic)的样式分别在雅典(公元前五世纪)卫城中的帕特农神庙和厄瑞克修姆庙(Erechtheum)中达到了完美之境。从公元前四世纪开始，爱奥尼亚的形式更受偏爱(例如以弗所的亚底米庙)，哥林多是它的分支(埃皮达鲁斯的圆形建筑物和雅典的宙斯庙)。

希腊人知道如何建造圆柱，罗马人知道如何做架设工程。我们可以在这里简要总结一下现存的古代建筑奇观：环绕希腊神庙、市集和公共建

筑的柱子；支撑罗马水渠、桥梁、剧场、胜利纪念碑和城门处的拱顶。罗马成功架设拱顶的工程扩展到拱形建筑，例如众神之庙以及罗马斗兽场（夫拉维亚角斗场）。环绕地中海区域的古代遗址说明了什么是重要的公共建筑：每个城市都有自己的神庙、市集、剧院、市政厅，以及体育馆或浴场（见 83,85 页）。帝国早期的建筑成就尤为可观。

东部行省里的私家房屋是一个家庭的住所，直达四层楼的高度。顶层的起居室是唯一的大房间，并且通向阳台。这就是《使徒行传》1 章 13 节；9 章 37,39 节；20 章 8 节；《马可福音》14 章 15 节里所说的“楼上”。起居室（尤其是那些受罗马影响的）中央有一张放食物的桌子，三张让用餐者倚靠的沙发围着饭桌，这个房间因此得名——triclinium。主要的沙发正对着入口。

140

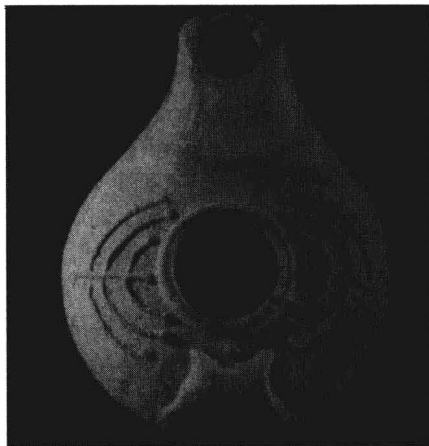


图二十九 罗马拱顶 (ROMAN AQUEDUCT), 塞哥维亚 (Segovia)

在奥古斯都当政时建成最壮观的拱顶，塞哥维亚拱顶达到最高的高度：28.29 米。（© 艺术资料，纽约）

富人的房子 (domus) 常常仿效希腊或意大利列柱走廊式房屋设计，就是围绕着中心花园修建房间，又用柱廊环绕着花园（庞培城还保存着一些富有吸引力的房屋）。庞培城的房屋有一个正厅 (atrium)，入口区是露天，有一个收集雨水的蓄水池，但是在一世纪中页，除了在一些相似的边远小镇中，这个特点都被看作是过时的。入口区和接待室都是公共区域，向访客开放，并且常常用来谈生意，但里面的房屋（例如卧室）是私人的地

方。乡间别墅是同一个设计的扩大版本，农用建筑和起居间都建造在一个矩形结构里面，围绕着中间的大片露天区域。大群人住在五层或六层的贫民住宅中（高层贫民住宅主要是在尼禄之后才有的），或是像亚历山大（或是现代的雅典）那样的塔状建筑，每一幢的顶层都有公寓房，或是形成在罗马和奥斯提阿城中的大型街区（*insulae*），街道边有商店或仓库，楼房的上层里有大量的公寓。



图三十 粘土灯

像这样的粘土灯的特征是灯芯任意一侧的七分支烛台，这种灯烧橄榄油来照亮房屋。（©埃利希·莱辛/艺术资料，纽约）

- 141 已知最早的基督徒聚会地点是教会使用的私家房屋（就像杜阿·欧罗普斯[Dura Europus]城的那样，三世纪中页），或是模仿家用或商业（仓库）建筑的集会厅，又为了崇拜的需要而做了改动的房屋（就像罗马最早的教会一样）。在君士坦丁治下的和平时期，教会建筑成了公共纪念堂，古罗马式的大会堂（*basilica*）占据最主要的地位。这种古罗马风格的大会堂（一个长的矩形开放集会区域，伸展出一个半圆形的区域[半圆拱形附带建筑]，以聚集注意力）在希腊化时代和帝政时代中都广泛用于私人 and 公共的用途：在富有的家庭里和皇帝官员的家庭中用作觐见大厅，作为法庭，作为集市中的交易场所，还可以用作大型浴场的集会场所。因为罗马式大会堂有多种多样的功能和设计，因此关于罗马大会堂类型的教会建筑的起源产生了很多争议。基督教的罗马式大会堂是这种普遍的建筑类

型中的多种用途之一。^①

本节参考文献

142

- Bieber, M.《希腊化时代的雕塑》(*The Sculpture of the Hellenistic Age*) Rev. ed. New York, 1961. Reprint, 1980.
- Hanfman, G. M.《希腊化的艺术》(*Hellenistic Art*) Washington, 1963.
- Boardman, John, et al.《艺术和古希腊建筑》(*The Art and Architecture of Ancient Greece*) London, 1967.
- Pollitt, J. J.《希腊化时代的艺术》(*Art in the Hellenistic Age*) Cambridge, 1986.
- Lawrence, A. W.《希腊建筑》(*Greek Architecture*) 5th ed. New Haven, 1996.
- Higgins, R. A.《希腊和罗马珠宝》(*Greek and Roman Jewelry*) London, 1961.
- Käler, Heinz.《罗马和她的帝国的艺术》(*The Art of Rome and Her Empire*) Art of the World. New York, 1963.
- Toynbee, J. M. C.《罗马人的艺术》(*The Art of the Romans*) London, 1965.
- Becatti, G.《古希腊和罗马的艺术》(*The Art of Ancient Greece and Rome*) London, 1968.
- Bieber, M.《古代复制品对希腊和罗马艺术史的贡献》(*Ancient Copies: Contributions to the History of Greek and Roman Art*) New York, 1977.
- Andreade, Bernard.《罗马艺术》(*The Art of Rome*) London, 1978.
- MacDonald, Wm. L.《罗马帝国的建筑》(*The Architecture of the Roman Empire*) 2 vols. New Haven, 1982, 1988.
- Pollitt, J. J.《公元前 753 年到公元 337 年的罗马艺术:资源和文件》(*The Art of Rome c. 753 b. c. — a. d. 337: Sources and Documents*) Cambridge, 1983.
- Kleiner, Diana E. E.《罗马雕塑》(*Roman Sculpture*) New Haven, 1992.
- McKay, A. G.《罗马时代的住宅、公寓和宫殿》(*Houses, Villas, and Palaces in the Roman World*) Ithaca, N. Y., 1975; Baltimore, 1998.

① R. Krautheimer,《早期基督教建筑的开端》(“The Beginning of Early Christian Architecture”)《宗教回顾》(*Review of Religion*) (1939): 127—148《基督教初期、中世纪和文艺复兴时期的艺术研究》(*Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art*) ([London, 1971], 1—20); J. G. Davies,《早期基督教教会建筑的起源和发展》(*Origin and Development of Early Christian Church Architecture*) (New York, 1953); J. B. Ward Perkins,《君士坦丁和基督教大教堂的起源》(“Constantine and the Origins of the Christian Basilica”) *Papers of the British School at Rome* 22 (1954): 69—90; R. Krautheimer,《君士坦丁大教堂》(“The Constantinian Basilica”) *Dumbarton Oaks Papers* 21 (1967): 117—140; idem,《基督教早期和拜占庭时期的建筑》(*Early Christian and Byzantine Architecture*) (Baltimore, 1965); L. M. White,《在罗马社会里建造神的房屋:外邦人、犹太人和基督徒中间的建筑变迁》(*Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians*) (Baltimore, 1990); idem,《基督教建筑的社会起源》(*The Social Origins of Christian Architecture*), 《卷二:基督教教堂及其周围的文字和遗迹》(Vol. II; *Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment*), Harvard Theological Studies (Valley Forge, Penn., 1997)

Bebe, H. Keith. 《家庭建筑和新约》(“Domestic Architecture and the New Testament”) *BA* 38 (1975): 89—104.

Clarke, John R. 《公元前 100 年到公元 250 年罗马的意大利房屋：规则、空间和装潢》(*The Houses of Roman Italy, 100 b. c. — a. d. 250; Ritual, Space, and Decoration*) Berkeley, 1991.

协会和社团

希腊社团

在希腊人中间，社团活动就像现代美国社会一样高度发达。梭伦 (Solon) 曾经通过法律承认了自发成立的社团的地位。^① Orgeones (“献祭的团体”) 群体是现存的最早刻印文字记录中的社团。^② 它们基本上都具有宗教特征，为了崇拜某位神或英雄而存在，成员最初仅限于市民 (成员身份常常是世袭的)。记录中的第二个社团类型叫做 thiasos (其中某些社团可以追溯到四世纪)。他们首先也是宗教团体，但是具有更发达的社会化的一面。社团成员 (thiasotai) 大部分是外国人，thiasoi 有时几乎就是国家社团。希腊社团发展的下一个阶段的代表是 eranistai (来自于 eranos, 晚餐)，它从公元前三世纪中叶一直兴盛到帝政时代。这个社团中也有宗教元素，但是社会和经济要素后来渐渐代替了宗教元素。从公元前 300 年以后，社团的数量飞速增长，而社团自由也深深扎根在希腊化生活当中。

社团常常由那些具有相同兴趣 (例如运动员行会) 或共同职业的人组成。后者有时称作行业协会，但是不应该按照字面意义把它们看做中世纪的行会或者现代的劳动协会。它们是本地的群体，基本上甚或完全是宗教和社会性的，并不制定经济策略。女性有时也会组成她们自己的社团；有时她们也会和男人出现在同一个社团里。孩子有时也被接纳。奴

① 法学家该尤引用雅典的法律说明，只要没有特别的法律加以禁止，那么任何的群体、协会、宗教社团、餐饮社团，或是有组织的商贸团体就都是合法的；Justinian, 《查士丁尼法典》(*Digest*) 47. 22. 4.

② W. S. Ferguson, “阿提喀的归化民” (“*The Attic Orgeones*”) *HTR* 37 (April 1944): 61—140.

隶和自由人常常形成他们自己的组织。

有些社团限制成员的数量；另一些则没有限制。大多数的社团人数都在 10 到 100 个之间，平均成员数目是 30 到 35 个。社团成员投票决定接受一个人加入社团。新成员付入会费，并且发誓遵守社团的规矩。

和罗马社团(见下文)的成规相比，希腊社团中只有一个领导人。社团职员中几乎总是不可避免的有一个或几个祭司。希腊社团的特点是非常庞大的职员数目，以及赋予他们多种多样的头衔，这几乎就像是给每人一个特殊的位置一样。

本节参考文献

Poland, Franz. 《希腊社会联盟的历史》(*Geschichte des Griechischen Vereinswesens*) Preisschriften von der Fürstlich Jablonowskischen Gesellschaft zu Leipzig, vol. 38 (1909). Reprint, 1967.

Tod, Marcus N. 《希腊历史拾零》(*Sidelights on Greek History*). Oxford, 1932.

罗马社团

我们可以把罗马私人社团的历史分为三个阶段：(1)到共和国最后一个世纪的中页，组成各类私人社团不受任何特别的法律禁止；(2)到公元三世纪末，法律对结社的权利做了严格的规定，行业和职业社团渐渐形成了某种官方特征；(3)在从戴克里先开创的专制统治之下，行业和职业社团成了有强制会员数的公众机构，主要具有宗教特征的社团渐渐消失了。

拉丁文中用来表示社团的最常见的词是 *collegia*。首先是外国人在罗马形成了社团。这些社团的特点和目的是经济的(*stationes*)、宗教的(*cultores*)或社会的(*tenuiorum*，“穷人的”)。宗教是所有这些社团的共同特征，因为即使是在外国商人群体组成的经济的 *stationes* 里，他们保留自己国籍身份的部分原因也是由于他们还对本城或本国的神保持忠诚。除了纯粹的商业组织之外，所有的社团都要承担举办葬礼的责任。

因为私人团体常常会衍生出政治团体和阴谋，因此晚期共和国和早期帝国制定了一些法律，目的在于宣布所有非官方团体为非法或对它们进行严格的控制。社团必须得到批准，未得到批准的社团就是非法的。葬礼协会是个例外，严格来说，它并不是 *collegia*，而是共同协作的葬礼协

会。朱里安—克劳狄王朝的皇帝没有颁发许可，而是默许了社团的存在，在 133 年之前，可能是夫拉维亚王朝时期，社团获得法律许可，被看做 *collegia*。它们的全称是 *collegia tenuiorum religionis causa*（具有宗教要素的穷人社团）。会员付出会费（每个月），就可以享受某种穷人的丧葬保险和一定的社交生活（允许每月一次的聚会）。社团处于一位神（常常是皇帝）的庇护之下，并取了这位神的名字。社团组织或者拥有自己的墓地，或者为葬礼费用签订合同。据猜想，教会是这样一个 *collegium*，从二世纪末开始，罗马教会在地下陵墓中拥有自己的墓地（大多数地下陵墓都是私人财产，但是圣卡利斯都[San Callisto]的地下墓穴似乎在教会的掌握中；希坡律陀[Hippolytus]《驳斥所有异端》[*Refutation of All Heresies* 9. 7]）。我们无法确知真相，但是私人宗教团体确实向异教社会提供了一种从社会学角度理解教会的方式，特土良（《辩道》[*Apology*] 39）使他在基督徒弟集会上的行动与得到认可的葬礼社团中的行动成为一致的。

罗马社团比希腊社团更紧密地追随着城市的组织模式。有一条法令（*lex collegii*）规定职员的头衔是地方行政官的头衔，通常有两个人担任领导职务，还有一个由前任职员组成的 *ordo*（有点类似于元老院）和选举职员的会员集会。

本节参考文献

Liebenam, Wilhelm. 《论罗马社会联盟的历史和组织》(*Zur Geschichte und Organisation des Römischen Vereinswesens*) Leipzig, 1890.

LaPiana, George. “罗马帝国最初几百年间的外国人群体”(“Foreign Groups in Rome During the First Centuries of the Empire”) *HTR* 20, no. 4 (1927): 183—403.

145 埃及社团

在希腊和罗马时代，包含关于某些埃及社团的“宪法和地方法规”的文稿展示了埃及和希腊—罗马社团组织的不同之处。希腊或罗马社团组织在形成时具备这个概念：这个社团的存续没有期限，虽说社团可以延期，但是这些埃及法规却限定了一年的存在期限。埃及没有发展出互相协作的团体观念，社团在个体会员之外不具有权利或责任。聚会场所是公共寺庙，而不是一个私人圣所，也不是属于这个社团或某个成员的其他

建筑,而这些情形在希腊社团中很普遍。社团里仅有的职员是社团主席和他的助手,他们都有权维护社团规章。社团法规的性质是成员自愿签订的契约。埃及社团的最后这个特点和许多其他的条文都和相应的希腊组织相似:会费和在特殊场合中的捐献,每月的宴席,会员之间互相帮助,担负丧葬的责任,还有行为违规的罚金。

本节参考文献

Roberts, Colin, T. C. Skeat, and A. D. Nock. “至高的宙斯的社团”(“The Gild of Zeus Hypsistos”) *HTR* 29(1936):39-88.

Boak, A. E. R. “希腊—罗马时期的埃及社团组织”(“The Organization of Gilds in Greco-Roman Egypt”)《美国语文学协会的会报和会议记录》(*Transactions and Proceedings of the American Philological Association*) 68 (1937):212-220.

社团法规

希腊社团的活动模式有广泛的影响力。下面的法规形象地描绘了早期帝国的社团生活。以下的摘录选自 *Inscriptiones Graecae II*² 1368, 时间大约是在公元 178 年之前不久,包括阿提喀(Attica)的伊巴克(Iobacchi)社团的会议记录以及它的修订法规的完整抄本。^①

必须先向祭司提出成为会员的申请,然后由伊巴克投票认可他是酒神巴卡斯(Bacchic)社团一个可敬的和合适的成员,才能成为一个伊巴克。入会费是 50 迪纳里……伊巴克应该在每月九日、社团成立纪念日,以及巴卡斯节和这位神的任何特别庆祝日聚会,每个成员应该有一些言语或行动或可敬的事迹,并且每个月缴纳固定的酒费。如果没有付费,他就不能参加聚会……如果有人提交了入会申请,并且经过投票通过,祭司就应该交给他一封信,宣布他成为了一个伊巴克,祭司应在信中将所交款项归入某类支付项目中。聚会时不可以唱歌、制造混乱或鼓掌,每个人都应该在祭司或为首的伊巴克指挥下,按照非常良好的秩序和给他的安排去说话或做事。伊巴克如果没有付每月的费用和年度会费,就不能参加聚会,他必须等待祭司决定他必须付费或是他可以被接纳。如

146

① Translation by Marcus N. Tod,《希拉历史拾零》(*Sidelights on Greek History*) (Oxford, 1932), 86-91.

果有人打架,或是行为不守规矩,或是占了其他成员的座位,或是侮辱或谩骂他人,那么被辱骂的人应该带来两个伊巴克,发誓说他们听到他被侮辱了,而犯了辱骂罪的人应该付给社团 25 个轻德拉克马……如果有人被殴打,被打的人应该向祭司或副祭司提出书面申诉,他必须保证召开大会,伊巴卡应该在祭司的管辖下投票解决这个问题,决定是否处罚他在某一段时期内被逐出集会,并且要处以不超过 25 个迪纳里的罚款。如果有人被打,却没有来到祭司或首领这里寻求赔偿,而是到公共法庭上去控告,那么他也要受到同样的处罚。如果负责秩序的官员没有能够逐出打架的人,他也要受到同样的处罚……没有经过祭司或副祭司的准许就发言,要被社团处以 30 轻德拉克马的罚金。祭司应该在聚会时举行传统的宗教仪式,以恰当的风格举行周年纪念,在聚会时为巴卡斯的归来而献上奠祭和讲道……为首的伊巴卡应该向这位神献祭,并且在 Elaphebolion 月(三月)的第十天献奠祭。当在社团内做出分派的时候,就可以让祭司、副祭司、伊巴卡首领、司库官、牧歌(bucolicus)、酒神狄奥尼索斯、女童(Core)、帕雷盟(Palaemon)、阿弗洛狄忒、前音格律(Preteurythmus)分配这些份额,这些名字会在所有会员当中抓阄派分。如果任何一个伊巴卡得到了什么遗赠或荣誉或任命,他就要在各位伊巴卡面前根据任命献上奠祭……维护秩序的职员应该是抽签选出或是由祭司任命的,他会用这位神的手杖击刺那些不守秩序或制造骚乱的人。如果手杖落在谁的身边,在获得祭司或伊巴卡首领的赞成后,他就要离开宴会厅;如果他不服从,那些由祭司指任的“马”就要把他拉起来,推到正门外面,他要受到那些打架的人所遭受的处罚。伊巴卡会通过投票选出一位

147 司库官,任期两年,他要根据库存清单接收巴卡斯社团的所有财物,并要同样把它转交给下一任司库官。他要自己出钱为这些日子里点的灯提供灯油,就是每个月的第九天,周年纪念,聚会的日子还有这位神的传统日子……他可以献上司库官的奠祭,并且可以免付这两年的会费。如果一个伊巴卡去世了,会收到一个不超过五迪纳里的纪念他的花圈,那些出席葬礼的人面前也要摆上一罐酒。

这段话似乎给哥林多教会的骚乱提供了一个背景。希腊的归正者仍然是希腊人,并且把基督徒的聚会当做他们纪念异教神的聚会一样。

结论

社团和协会给人们提供了共同敬拜,享受社会交往,以及在某些情况下担任公职的机会。这些社团进一步加深了伙伴的情谊,并且促进了困难时的互相帮助。多数社团通常都负责举行葬礼和立墓碑。社团形成了外国人的天然组织,而外国的崇拜仪式也由此进入一个城市。社团与一位神联系在一起,社团常常在神庙里聚会,献上奠祭和祭物,并且吃供奉偶像的庙里的肉。这些社团集会中的宗教因素又一次刺碰了犹太人和基督徒在古代社会里遇到的问题的敏感地带。《哥林多前书》8—10章是现存关于偶像崇拜社团的社交问题的唯一重要文献证据。政治、经济和家庭生活以及公共娱乐都是围绕着异教的神组织起来的,平常的社交群体也是如此。在异教徒看来,虽然早期基督教会没有祭司和献祭的部分,但是教会看起来很像是各种各样崇拜外国神祇的社团中的一个。^①

本节参考文献

-
- Kloppenborg, John S., and Stephen G. Wilson, eds. 《希腊罗马社会中自发形成的社团》(*Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*) London, 1996.
- Harland, Philip A. 《社团、会堂和会众在古代地中海世界中的地位》(*Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*) Minneapolis, 2003.
-

① Robert L. Wilken, “初期基督教卫道作品的社会解释”(“Toward a Social Interpretation of Early Christian Apologetics”)《教会历史》(*Church History*) 39 (1970): 449—456; 在《地下陵墓和圆形大剧场》(*The Catacombs and the Colosseum*)一书中,修订为“社团、哲学学派和神学”(“Collegia, Philosophical Schools, and Theology”) ed. Stephen Benko and John J. O'Rourke (Valley Forge, 1971), 279—286; 作者同上,《罗马人眼中的基督徒》(*The Christians as the Romans Saw Them*) (New Haven, 1984), 31—47.

 本章参考书目

资料来源

- Aelius Aristides. 《演说词》(*Orations*) 40 (“赫拉克勒斯”“Heracles”), 41 (“狄俄尼索斯”“Dionysus”), 43 (“关于宙斯”“Regarding Zeus”), 45 (“关于萨拉皮斯”“Regarding Sarapis”), and 46 (“海峡边的演说:关于波塞冬”“The Isthmian Oration; Regarding Poseidon”).
- Behr, C. A. P. 《埃里乌斯·阿里斯提德全集》(*Aelius Aristides: The Complete Works*) 2 vols. Leiden, 1981, 1986.
- Grant, F. C. 《希腊化宗教》(*Hellenistic Religions*) Library of Religion. New York, 1953.
- Grant, F. C. 《古罗马宗教》(*Ancient Roman Religion*) Library of Religion. New York, 1957.
- Ferguson, J. 《希腊和罗马宗教的原始资料》(*Greek and Roman Religion: A Sourcebook*) Park Ridge, N. J., 1980.
- Valantasis, Richard, ed. 《古代晚期的宗教习俗》(*Religions of Late Antiquity in Practice*) Princeton, 2000.

基本的次要作品

- Nock, A. D. “早期的外邦人基督教及其希腊化背景”(“*Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*”) In 《关于三位一体和道成肉身的论文》(*Essays on the Trinity and the Incarnation*), edited by A. J. Rawlinson. London, 1928.
- Reprinted as《早期的外邦人基督教》(*Early Gentile Christianity*) New York, 1964. Reprinted in *Essays*. 1:49—133.
- Nock, A. D. 《从共和国结束直到尼禄统治期间的宗教发展》(“*Religious Development from the Close of the Republic to the Reign of Nero*”) 和《罗马帝国的异教发展》(“*The Development of Paganism in the Roman Empire*”) 发表于《剑桥古代历史》(*Cambridge Ancient History*) Vol. 10, Chapter XV and Vol. 12, Chapter XII, edited by S. A. Cook et al. Cambridge, 1934 and 1939.
- Nilsson, M. P. 《希腊的虔诚》(*Greek Piety*) Oxford, 1948.
- Nilsson, M. P. 《希腊宗教史(第二卷):希腊化时期与罗马时期》(*Geschichte der Griechischen Religion. Vol. 2, Die Hellenistische und Römische Zeit*) 3d ed. Munich, 1974.
- MacMullen, Ramsay. 《罗马帝国中的异教信仰》(*Paganism in the Roman Empire*) New Ha-

ven, 1981。

Klauck, Hans-Joseph. 《基督教初期的宗教背景:希腊罗马宗教导读》(*The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions*) Edinburgh, 2000。

补充作品

Cook, A. B. 《宙斯》(*Zeus*) 3 vols. Cambridge, 1914—1940。

149

Nock, A. D. “古希腊的宗教观念”(“*Religious Attitudes of the Ancient Greeks*”)《美国哲学学会会议录》(*Proceedings of the American Philosophical Society*) 85 (1942):472—482. Reprinted in *Essays* 2:534—50。

Nilsson, M. P. “希腊化和罗马时代的希腊宗教史问题”(“*Problems of the History of Greek Religion in the Hellenistic and Roman Age*”) *HTR* 36 (1943):251—275。

Dodds, E. R. 《希腊人和无理性的行为》(*The Greeks and the Irrational*) Boston, 1951。

Guthrie, W. K. C. 《希腊人和他们的诸神》(*The Greeks and their Gods*) Boston, 1951。

Grant, F. C. 《新约和罗马的希腊精神》(*Roman Hellenism and the New Testament*) New York, 1962。

Ferguson, J. 《罗马帝国宗教》(*The Religions of the Roman Empire*) London, 1970。

Versnel, H. S., ed. 《信心、希望和崇拜:古代社会的宗教思想形态》(*Faith, Hope, and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*) Leiden, 1981。

Meyer, Ben F., and E. P. Sanders, eds. 《犹太人和基督徒的自我界定》(*Jewish and Christian Self-Definition*) Vol. 3, 《希腊罗马社会的自我界定》(*Self-Definition in the Greco-Roman World*) Philadelphia, 1982。

Martin, Luther. 《希腊化宗教导读》(*Hellenistic Religions: An Introduction*) Oxford, 1987。

Häg, R., ed. 《古希腊宗教崇拜的碑文证据》(*Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*) Stockholm, 1994。

Cohn-Sherbok, Dan, and John M. Court, eds. 《希腊罗马社会的宗教多样化:近期学术纵览》(*Religious Diversity in the Graeco-Roman World: A Survey of Recent Scholarship*), Sheffield, 2001。

Tripolitis, Antonia. 《希腊罗马时代的宗教》(*Religions of the Hellenistic-Roman Age*) Grand Rapids, 2002。

Klauck, H. -J. 《基督教早期的魔法和异教信仰:使徒行传的社会环境》(*Magic and Paganism in Early Christianity: The World of the Acts of the Apostles*) Minneapolis, 2003。

古希腊宗教

我并不想在这一章里对早期希腊宗教做全面的评述。^① 我选材的标准是(1)是什么形成了后期宗教发展的普遍背景,以及(2)什么东西在希腊化时代仍然是重要的。在亚历山大大帝的时代之前,希腊宗教的主要

① 非常感谢 A. D. Nock, 他给我的帮助不止于他关于希腊和罗马宗教的演讲和关于这个题目的作品。

特点显然已经成型了。我们将会在这个部分里评述这些内容,但是首先要引用一些话来说明一个总体上的特点。“虽然某些行为被看作是不信神的,因此通常被认为是犯罪的,是不讨那些超自然力量喜悦的,但是古希腊宗教没有信条,也没有一个行为规范或道德制度,并要求所有敬拜雅典娜或宙斯的人都必须接受。”^①“希腊宗教显然是关于日常生活的事情”;^②来世并不是希腊宗教的主要关注点。那些受崇拜的神是指挥日常事务的神,对于神的赐予也有一种非常物质化的观点。另外,宗教主要和合作或社区事务有关。

150 对古代人来说,礼仪就是宗教的精髓,这个世界上有一些围绕着人的不可知力量,礼仪被看作获得并保持与这些力量之间正确关系的方式,神话为这些礼仪提供了传统的根据,以及关于这些力量的传统(却在改变的)看法。^③

我们必须从荷马开始讲论这些事情。

本节参考文献

-
- Aldrich, K., ed. 《阿波罗多鲁斯:希腊神话藏书》(*Apollodorus: The Library of Greek Mythology*) Lawrence, Kans., 1975.
- Farnell, Lewis. 《希腊城邦的宗教崇拜》(*The Cults of the Greek States*) 5 vols, Oxford, 1896—1909. Reprint, Chicago, 1971.
- Rice, David G., and John E. Stambaugh. 《希腊宗教的研究资料》(*Sources for the Study of Greek Religion*) Missoula, Mont., 1979.
- Nilsson, M. P. 《希腊宗教史》(*A History of Greek Religion*). Oxford, 1925.
- Burkert, Walter. 《希腊宗教》(*Greek Religion*). Cambridge, Mass., 1985.
- Bremmer, Jan N. 《希腊宗教》(*Greek Religion*). Oxford, 1994.
-

史诗时代：荷马^④

对希腊时代的宗教研究不需要从最早的资料开始,也就是从迈诺安—迈锡尼(Minoan-Mycenaean)文明开始,但却必须追溯到荷马史诗。荷马是

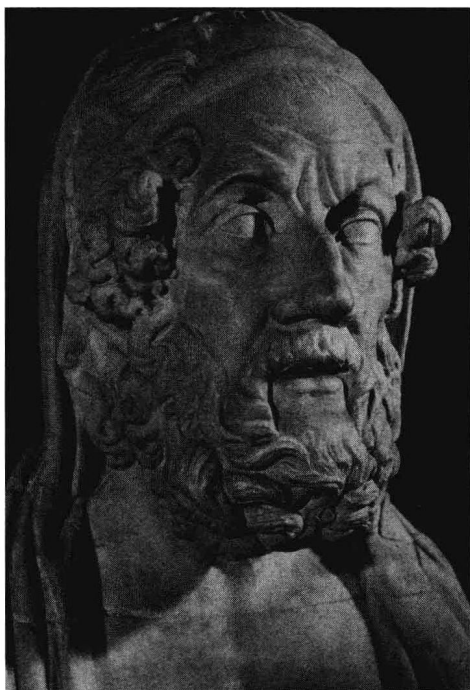
① H. J. Rose,《希腊罗马宗教》(*Religion in Greece and Rome*) (New York, 1959), 9.

② 同上, 12.

③ A. D. Nock,《皈依》(*Conversion*) (Oxford, 1933), 161.

④ C. A. Trypanis,《荷马史诗》(*The Homeric Epics*) (Warminster, England, 1977). English translations: M. Hammond,《伊利亚特》(*The Iliad*) (London, 1987); E. V. Rieu and D. C. H. Rieu,《奥德赛》(*The Odyssey*) (London, 1991).

希腊传统根基的一部分,直到古代末期,荷马在教育课程中的地位都是很突出的,这意味着他是希腊和罗马时代的希腊宗教思想的基础。荷马对文学文化发挥着无所不在的影响力,以至于对希腊的发展而言,荷马式的宗教思想就像圣经在犹太人和基督徒教育中的地位一样。但是,荷马不是摩西,他的诗也不是上帝启示的圣经,所以这种文化背景基本上是世俗的。

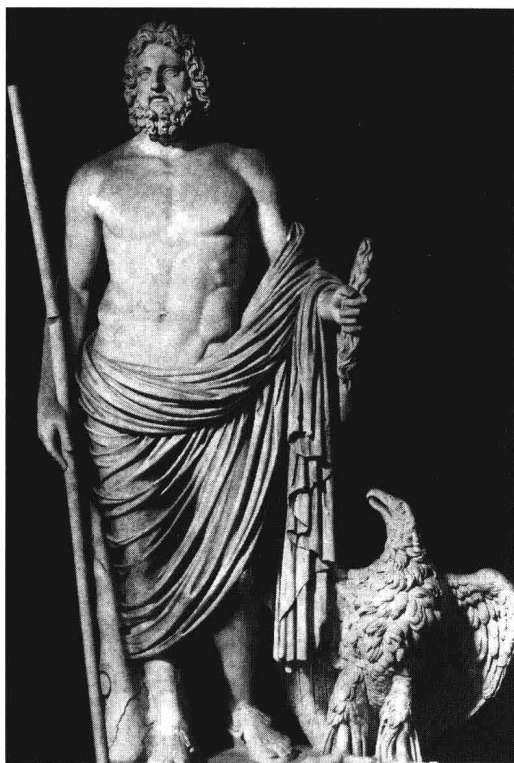


图三十一 盲人荷马的半身像

荷马史诗是希腊教育、文化和宗教根基的一部分。(©SEF/艺术资料,纽约)

《伊利亚特》(*Iliad*)和《奥德赛》(*Odyssey*)起源于英雄时代的口传民间文学,人们为了娱乐而背诵这些内容。《伊利亚特》是关于特洛伊战争的故事;故事发生在希腊人(受迈锡尼国王阿伽门农[Aggamemnon]统治)和特洛伊城之间;《奥德赛》讲述了一个英雄从战争中归来的冒险故事。《伊利亚特》和《奥德赛》之间有些区别,这暗示着两者的作者可能不同,但是并不一定如此。《奥德赛》比《伊利亚特》晚了几年时间。“荷马”(无论是一个人、两个人,还是更多)史诗的基础是口头传递的民歌,这些民歌讲

153 述众神和战争,并且假定多数关于神的故事都是众所周知的。荷马的诗歌努力再现约公元前1200年的情形,这是多利安人(Dorian)入侵前的最后一个迈锡尼文明时代,在多利安人入侵之后,希腊文明进入“黑暗时期”。荷马史诗的编纂或许可以追溯到八世纪后半页。这些诗歌标志着新思维的开端,从此通向古典时代的希腊。



图三十二 宙斯

宙斯,统治者和天空之神,他的权杖和雷电标志着他的身份。(©艺术资料,纽约)

诸神。除了北欧的神话之外,在各民族的神中,希腊诸神的拟人化程度是最深的。当然,诸神,的确与人类有重要的区别:他们没有年龄,不会死亡;他们不受身体的限制,因此能以任何形象迅速地、不易察觉地到达任何地方;他们可以做(从道德上来说)人类不应该做(他们的行为模式不具有道德性)的事。但在希腊,人是“衡量一切的标准”:据说希腊宗教和以色列宗教的区别在于:希腊人崇拜“美丽的圣洁”,而犹太人崇拜“圣洁的美丽”。

尽管其他人用不同的名字来称呼这些神,但他们已经被看作是属于所有人的(参见《奥德赛》9. 552, 286—296)。每个神大体上都有他/她的特别职能。然而,无论他们有多少人性的特征,他们仍然高于人类。他们赐下各样好处,而一个人必须记住他或她是人类,他们是神。

诸神形成了一个好像神的社会似的团体,位于奥林匹斯山上,环绕着宙斯。他们的社会是社会体系中最高的一层;他们的社会反映了英雄时代的社会组织,而后者则是神的社会在地上的对应物。奥林匹斯是泛指一座高山的普通词汇,但是它和塞萨利(Thessaly)北部终年常常环绕着云层的大面积区域有些联系。人们认为诸神或是住在山顶上,或是住在天空里。

荷马诗中的神和那些后来在希腊历史中出现的神是一样的,只是得墨忒尔(Demeter)和狄俄尼索斯出现的机会较少,他们是后来才占据显著地位的。如果要列出任意一个时代的“十二位奥林匹亚山神”,会有些武断,但是一份“古代的”名单就应该是 154 页图表中的内容。^① 但除此之外还应该加上哈迪斯(Hades)(即普鲁托[Pluto]),他是宙斯的兄弟,是掌管死亡和阴间的神,他显然不是奥林匹亚山神,却和他们有同等的重要性。居所是大地或是阴间的神被称为冥界诸神(注意林前 8:5,“称为神的,或在天”可能暗示奥林匹亚诸神,“或在地”可能暗示冥界诸神,除非后者包括或指的是被神化的统治者;见 198 页及以下)。

表四：诸神的希腊、罗马名称及描述

154

希腊名称	罗马名称	描述
宙斯	朱庇特	从父权统治的意义上来说,他是诸神和人的父亲(家庭生活、权威和纪律的中心)。他是天空和气候之神,雷电是他的象征。(徒 14:12)

① 荷马式的颂诗(不是荷马所作)包括其他的神和英雄,是一个了解关于诸神的传统观点的不错的起点:见 Susan Shelmerdine, tr.,《荷马式的颂诗》(*The Homeric Hymns*) (Newburyport, Mass., 1995); A. Stassinopoulos and R. Beny,《希腊诸神》(*The Gods of Greece*) (London, 1983); and C. R. Long,《希腊和罗马的十二位神》(*The Twelve Gods of Greece and Rome*) (Leiden, 1987); H. Newman and J. O. Newman,《希腊神话谱系表》(*A Genealogical Chart of Greek Mythology*) (Chapel Hill, 2003)。

赫拉(Hera)	朱诺(Juno)	宙斯的妻子,和婚姻及女性有关的神。
波塞冬(Poseidon)	尼普顿(Neptune)	大海、水和地震(被看作由地下的河流引起的)的神。马的征服者,宙斯的兄弟。三叉戟是他的象征。
阿波罗 ^①	—	是“全希腊的男孩”,是男性青春美的理想典型,是与音乐、射箭、预言、医术、牛群和羊群、法律、文明有关的神,后来还是太阳之神。里拉琴和弓是他的象征。
亚底米	黛安娜(Diana)	是阿波罗的孪生姐妹,是乡村的贞洁女神,也是野生动物的女神,还掌管生育。 ^②
雅典娜	密涅瓦(Minerva)	是智慧和精巧艺术品的纯洁女神,是雅典的女保护人。她全副武装地从宙斯的头中诞生出来。
希耳米	墨邱利(Mercury)	诸神的信使,他掌管道路以及所有行路的人(劫匪和旅客),人们因此用石柱(赫姆)来表示对他的尊敬。他是牧人的神,他引导灵魂到哈迪斯那里,是狡猾无赖的神,象征着希腊人对聪明的尊重。(徒 14:12)
阿瑞斯(Ares)	马尔斯(Mars)	战争之神。
阿弗洛狄忒	维纳斯	爱、美丽和丰饶女神——性本能的化身,是 erōs(情爱)之母。
得墨忒尔	喜瑞斯(Ceres)	谷物女神。
狄俄尼索斯	巴卡斯	酒神。
赫菲斯托斯(Hephaestus)	伏尔甘(Vulcan)	火神和工艺之神。

① Andrew M. Miller,《从提洛岛到特尔斐:从荷马式史诗到阿波罗的文学研究》(*From Delos to Delphi: A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo*)(Leiden, 1986)。

② 这些特征说明了以弗所的女神(根据传统的解释,原本是丰饶女神)亚底米的身份(徒 19:24-35);然而,她并不像阿芙洛狄忒一样和性乱交有关。以弗所的亚底米见 198-199 页。



图三十三 阿波罗

这幅雕像表现的是阿波罗，秩序和文化之神，拿着象征他个性的里拉琴。（©斯卡拉/艺术资料，纽约）

156

如果你知道如何对待这些神，他们就会为你服务，但是有些事情必须顺其自然。在荷马的诗中，诸神都很活跃，但是甚至连他们也要向一种力量屈服——命运(moira)。荷马式的命运不是决定论，但是命运会降临到你身上，这就是一个人生命中的“运气”。一个人的命运包括邪恶，但他甚至可能遭受更多打击。生命要面对种种环境，但是在古希腊的看法中，人们常有选择的余地。

道德。在有特别需要的时候，诸神是道德秩序的保护者。《奥德赛》大致代表着在《伊利亚特》之后的下一个阶段的思想。某些事情是不合规矩的：发假誓、乱伦、有悖待客之道。发假誓是对神的侮辱，因为这是亵渎神的名字。宙斯的婚外性关系是与家谱有关的事，而不是淫欲，这是为了给神的社会里带来某些体系。这些情事后来成为异教哲学家和基督徒辩道者尖锐抨击的主题，并且常常成为寓意化解释的题目。宙斯是客旅和哀求者的保护人(参见《奥德赛》9. 269—278)。一种正义的原则(nemesis)站在人类身后。在人类的水平上，荷马代表着一种耻感文化(“不合规矩的事”)，这和罪感文化(犹太人或基督徒观念中的罪恶感)有明显区别。总的来说，这种标准是公众意见，而不是行为规范(见 69 页)。

宗教守则。虽然在荷马笔下的英雄时代中，一个人可以和任何人战斗，但是他却表达了这样一个信念：所有人都需要这些神(《奥德赛》3. 48)。献祭的仪式和和献祭用的动物总体而言是在后期出现的。献祭是为了让人们盼望的事情发生，或是驱赶不愿意看到的事；一种讨价还价的氛围长久弥漫在希腊人和神的关系中间。没有祭司阶层，普通人可以献祭。Mantis是个特殊的职务，也就是占卜者或预言者，他们会告诉询问者对他有用的东西。占卜者的话并不会道出许多关于未来的事情，因为这些话是有条件的。吉利的兆头对于宣传很重要。

祭仪(或敬拜)和服侍(提供服务或致以敬意)之间有很重要的区别。在祭仪中，一个人献祭或是为了借此得到好处，或是为了让坏事溜走。在例如尊荣死者这样的宗教服务中，给死者的礼物是为了满足他们的需要，使他们不再害怕灾难或是盼望祝福。这成为表示慈善和尊敬的举动，因此在死者的墓地献上食物可以比作今日在墓地上献花。

灵魂和来世。人们把正确的葬礼看得非常重要，因为如果没有这种葬礼，死者的灵魂就会成为一个永远的“流亡者”，四处游荡，一直无法安

息。这种忧虑源于恐惧,但是在此之后为死者做的事主要源于慈善。

死者会继续从事他生前在地上的活动,这似乎是一个普遍的观点。157 所以在荷马诗中相关的人物不可避免地与此世发生了联系。因此,就像尼尔森(Nilsson)观察到的那样,最好用关联的观点来看待这些事情,而不是理解成固定的概念。当一个人想到来世的时候,就会从他熟悉的生活中出发来看待它,要记住,不应该完全按照字面意义或是明确的意义去理解这些词汇。

在荷马的作品中,今世的重要人物在来世仍然是重要人物。他的英雄们非常渴望受到纪念。Aretē(后来的含义:美德)是人的优美,而 timē(荣誉)是对这种优美的回报。纪念使英雄得到永生。

《伊利亚特》的开篇提到:“灵魂被扔到哈迪斯那里去。”对荷马来说,灵魂不是一个人的个性或真实的自我;也不是意志、智力和渴望的官能。灵魂和气息有些联系,当灵魂离开时,人就不再活动了;灵魂是脱去物质外壳以后的一部分。荷马笔下的灵魂和这个人有同样的高度和外形,所以这个人可以被辨认,却无法被拥抱(《伊利亚特》23. 62—107)。^①

几乎所有人都要去哈迪斯那里——那是一个沉寂的地方,虽然“生命”在继续,但是使生命有意义的一切都不复存在了。这里也没有将来的赏赐或惩罚。有一个极乐世界(Elysium)的观念,那里的温度终年相同,天气也总是很好,但是只有少数人——很好的人——可以去那里;他们会被直接送到那里,并且不会死去。与之相似,也很少有人会在来世受到惩罚。在《奥德赛》(11. 489—491)里,阿喀琉斯(Achilles)表达了这样的观点:他宁愿在地上做一个奴隶,也不愿在冥界做主人。对未知世界的恐惧很强烈。

赫西俄德(Hesiod)

赫西俄德(约公元前700年)在时间上紧随荷马,在希腊传统文学中也很重要,但他的作品在很多方面都与荷马诗歌形成了对比。荷马描绘了迈锡尼王朝晚期的君主统治;赫西俄德描绘了他所处时代的寡头政治。荷马的舞台是整个希腊世界;赫西俄德采用当地(他的本乡

^① 这个旧观念可能和徒12:13—16有关,尽管犹太人的措辞是一个“天使”。

皮奥夏[Boeotia])的场景。在荷马史诗中,作者处在背景当中;而赫西俄德就是他本人,并且用他自己的名字写作。荷马叙述神话(史诗);赫西俄德写训海诗。在荷马的作品中,道德是次要的,而赫西俄德却非常强调道德。

158 正义。赫西俄德有两个爱好:正义和工作。正义是人类的道德责任。这个词指的是有报应的正义,与坏行为互相对立。正义代表着宙斯的标记,赫西俄德几乎就像是一位旧约先知,他把社会的公正显示为神的意愿。他有某种个人使命感:缪斯召唤了他,并且给他注入了一种灵感。赫西俄德代表着与统治阶级相关的小农的立场。他最重要的作品《工作与时日》(*The Works and Days*)写下了各类农业训言,以及对许多事情来说是吉利或不吉利的日期。这些内容都嵌入在关于正义的一个普遍秩序里面,其中也包括许多道德忠告。繁荣或不幸应该是正义或没有正义的结果。

起源。赫西俄德也关注罪恶、肮脏和事情的起因或理由。《神谱》(*Theogony*)实际是希腊人最早的宗教诗。他在其中表现出了对宇宙起源(世界的起源)的兴趣,并且努力把众神的故事系统化,还给他们排了家谱。广受崇拜的诸神仍然没有被看作是这个世界的创造者。

英雄。^① 在赫西俄德笔下,第一次在文学作品中出现对英雄的崇拜。Hērōēs(英雄)是一个恭敬的头衔,指的是应该生存过的某个人,但在死后仍然有足够的能力去保护在世的人,因此值得崇敬。英雄崇拜起源于对死者的崇拜,但这位死者并不仅仅属于一个家庭,而是属于一个民族。这个词被用在更广泛的意义上,包括了较低等的神或当地的神。英雄在某个特定的地方受敬拜;他们的能力和他们的遗体以及埋葬的地点有关联。他们属于冥府(阴间)的神。

阿波罗的名言“认识你自己”原本指的是认识到你是一个人,而不是神,它的这个劝诫表明人有超越人的地位的野心。某些希腊英雄获得了重要的神的地位,取得了进入奥林匹亚山的资格(例如赫拉克勒斯[希腊

① L. R. Farnell,《希腊的英雄崇拜和关于不朽的观念》(*Greek Hero-Cults and Ideas of Immortality*) (Oxford, 1921); A. D. Nock,《英雄崇拜》(“The Cult of Heroes”) *HTR* 37 (1944):141—174 (Essays, 2:575—602)。

文], 赫尔克里士[拉丁文Hercules]),^①并且受到广泛的崇拜(例如阿斯克勒庇俄斯[Asclepius], 见 221 页及以下)。狄俄斯库里(宙斯的双生子), 即卡斯托尔(Castor)和波吕克斯(Pollux)原本可能是获得过卓著声誉的英雄; 他们特别受海员的喜爱, 被看作保护神(参见徒 28:11)和拯救他们脱离危险和灾难的神。英雄崇拜的某些特点后来继续体现在基督教的圣徒崇拜中(182 页)。



图三十四 赫拉克勒斯/赫尔克里士

赫拉克勒斯最常见的象征物是一根棍子和狮子皮, 这指的是他杀掉了狮子——他的 12 件任务之一, 这件事被寓意化解释为善良战胜了邪恶。(©斯卡拉/艺术资料, 纽约)

① 希腊化的哲学家把赫拉克勒斯的 12 件功绩解释成通过苦难和战胜情欲而赢得不朽的过程——见塞内加的“赫拉克勒斯的悲剧”、《发疯的赫拉克勒斯》(*Hercules Furens*)和(作者身份不明)《在欧泰的赫拉克勒斯》(*Hercules Oetaeus*)。



图三十五 狄俄斯库里之一 公元三世纪

双子神作为海员的保护神广受喜爱(©提摩太·麦卡锡[Timothy McCarthy]/艺术资料,纽约)

160 古代时期

神殿。^① 最初的希腊神殿出现在古代时期。这些神殿并不大,并且只有在特殊场合时才被使用。虽然希腊的众神是全世界的,但是对他们的崇拜却要固定在确切的地方。神殿建在已经是“圣洁的”地方,而不必建在崇拜者便于到达的地方。神庙建在神圣围地(temenos)里面,这是为神设立的一块神圣的区域,那里常常有泉水(为了清洁)和灌木丛。祭坛放在神庙的前面,必须要在祭坛之上献祭,这是敬拜中最重要的行动。^② 希

① Evi Melas,《古希腊的神庙和圣所》(*Temples and Sanctuaries of Ancient Greece*) (London, 1973); R. A. Tomlinson,《希腊的圣所》(*Greek Sanctuaries*) (New York, 1976); Vincent Scully,《人世、神庙和诸神:希腊的神圣建筑》(*The Earth, the Temple, and the Gods: Greek Sacred Architecture*) (New Haven, 1979); N. Marinatos and R. Häg, eds.,《研究希腊圣所的新方法》(*Greek Sanctuaries: New Approaches*) (London, 1993); S. E. Alcock and R. Osborne, eds.,《诸神的所在:圣所和古希腊的神圣地点》(*Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*) (Oxford, 1994)。

② C. G. Yaris,《希腊祭坛:起源和象征》(*Greek Altars: Origins and Typology*) (St. Louis, 1949)。

希腊人并没有赋予祭坛特别神圣的意义；对特别的献祭仪式来说，一个新祭坛常常更好。希腊神庙(naos;拉丁文 cella)储藏这位神的像和财产；这里不是崇拜者聚集的地方，而是这位神的家(参见太 23:21；林前 6:19；弗 2:20—21)。一个人到神庙里去是为了献祭(祭物是为了履行誓言；见 192—193 页)，而不是为了做个人的祈祷。崇拜的塑像至少有真人般大小。七世纪中出现了更大的神庙和崇拜用的塑像。许多小型神殿仍然存在，但是很少开放，常常只用来举行特别的宗教仪式。

宗教礼仪。相当比例的人口在宗教礼仪中承担活动(和罗马相比)。如果一个人确实参加了共同的纪念礼仪，众神就不会让他失望。每座房屋都有它自己的小神龛，除了宗族和城市的礼仪之外，还有定期的祷告和献祭。祭司的职位没有与众不同的地位或特点(见 185 页及以下，祭司的活动)。

献祭(192—193 页)和洁净(185—188 页)是个人重要的虔诚行为。向神恳求却不献祭是不正当的，恳求得到准许就需要礼物，所以很多大型神庙里都有库房，用来容纳给这位神的礼物。一个人需要具备礼仪上的洁净才能献祭。另外，在犯了过失，得了某种疾病，出生，或和死者接触时都需要被洁净。

希腊宗教主要建立在农业圈里。大量的希腊节日与农业有关。它们渐渐成了向那些给庄稼和牲畜带来丰收的众神致敬的节日。虽然特尔斐的阿波罗调整了节日的日历，但是这些节日却与自然节奏相吻合。这是和生计有关的事。雅典的宗教节日有赫卡托巴恩(Hekatombaion)，或在同名的月份里，在仲夏时向阿波罗举行的大献祭，还有在同一个月里为雅典娜举行的泛雅典娜节(Panathenaia)，初秋，要举行由得墨忒尔创立的依路西斯神秘仪式(Eleusinian Mysteries)，晚秋时举行地母节(Thesmophoria，只由女性庆祝的丰收节日)，也是为了向得墨忒尔致敬，在深冬时节(波塞冬月)有一个向波塞冬致敬的节日，初春的安提斯铁里翁月(Anthesterion)举行与该月同名的“花节”(不仅是关于花的节日，也是为了安抚死者而举行的节日)，晚春有一个与狄俄尼索斯有关的盛大节日，这个节日对于戏剧的发展来说很重要，一年的最后一个月里(大约在六月)还有为了向宙斯致敬而举行的狄波里亚节(Feast of Dipolieia)。这只是节日

名单的一部分^①——日历中最常出现的神是阿波罗、得墨忒尔、狄俄尼索斯、雅典娜和宙斯。

对多数希腊人来说，真正的人类生活意味着在社区中的个人生活。市民生活比现在更为重要。社会组织根据家庭、部落和城邦组成；举行宗教崇拜的组织也是如此。对英雄的崇拜很好地说明了希腊强大的平民宗教基础。当一个人建立了一个城邦或聚居地时，他常常被当作这个地方的英雄而受到崇敬，而对建造者的正式崇拜也是在市民生活中起联合作用的一个因素。城邦节日具有爱国的和宗教的精神；其中没有今天在神圣和亵渎中间划分的界限。人民在举行所有公共集会之前都进行洁净、献祭和祷告。

关于诸神的动向。特尔斐的阿波罗的神谕(213页及以下)，对建立殖民地、宗教法律的发展，以及礼仪的洁净都有很大影响。法律规章是在这个时期里成书的，政府举行的宗教崇拜是他们法律规章的一部分。阿波罗强调了法律、秩序和道德，并且以实例说明了希腊的生活理想(参见第8页)。

这时产生了另一种趋势，即不劳烦宙斯去管细枝末节的事，而是由一位当地英雄专司，这要好得多。似乎这种情况(由一位当地英雄专司)要比由多个英雄最终分管不同事务的情况要多。除此而外，英雄们新生者的身份也赋予其魅力。

狄俄尼索斯。希腊社会对狄俄尼索斯的崇拜在公元前七世纪时就被牢固树立起来了。狄俄尼索斯和酒有特别的关系，但是他不仅是酒神，总的来说也是植物和丰饶之神(虽然不是谷物之神，这是得墨忒尔独占的领地)。阴茎是他的象征，它在狄俄尼索斯的游行队伍中比在其他地方都显眼。喜剧和悲剧都源于对狄俄尼索斯的崇拜。人们并没有在戏剧背景中发现礼仪形式，但是戏剧是在狄俄尼索斯节的背景下上演的，并且应该给狄俄尼索斯带来欢乐。极度的狂乱是崇拜狄俄尼索斯的标志(见259页及以下)。特尔斐的影响调和了狄俄尼索斯的过度行为，并且使这种崇拜在希腊的日常生活中占有一席之地。因此，阿波罗和狄俄尼索斯被看作

^① 见 H. J. Rose 的作品《希腊和罗马的宗教》(*Religion in Greece and Rome*) (New York, 1959), 67-89。

代表着希腊人(和人类)经验的两个方面——理性和感性的经验。

神秘主义。^① 神秘主义起始于公元前六世纪,品达(Pindar)的《歌集》反映了神秘主义的观点。神秘主义并不代表着一个单独的实体或是有体系的理论,而是一场运动,它的标志是共同的关怀和共同的思想习惯。以虚构的诗人俄耳普斯(Orpheus)和穆赛俄斯(Musaeus)的名义写作的诗歌构成了神秘主义文学。现存的早期神秘主义文献多数通过后人的引用保留下来了其中的片段。另一个新的来源是在德拉瓦尼(Derveni)发现的公元前340—前320年的莎草纸文献,其中包括一篇对于神秘主义圣歌的评注。^② 古代作者把俄耳普斯和发现奥秘联系起来,把穆赛俄斯和神谕联系起来。这类文学内容涉及宇宙起源以及礼仪和行为的规矩。神秘主义文学主要和一位传说中的人物有关,这个人物被描绘为一种宗教生活的教导者和创建者。神秘主义是对狄俄尼索斯崇拜的“改革”运动,在这个崇拜仪式中,一个代表着狄俄尼索斯的动物被肢解并吃掉(261页),这个行为被转变成邪恶的泰坦族(Titans)的罪行。根据神秘主义的神话,宙斯的一个孩子狄俄尼索斯·札格斯(Dionysus Zagreus)被泰坦族肢解并吃掉了。雅典娜救出了这个婴孩的心脏,宙斯吞下了这颗心脏,他和赛莫勒(Semele)生下了一个新的狄俄尼索斯。宙斯用他的雷电击杀了泰坦族,从他们的骨灰里诞生了人类。对这个故事最早的哲学解释似乎是人既可以模仿泰坦族(邪恶),也可以模仿狄俄尼索斯(神圣)。后来的解释认为

163

-
- ① O. Kern,《奥菲残片》(*Orphicorum Fragmenta*) (1922); M. P. Nilsson,“早期俄耳甫斯主义和相似的宗教运动”(“Early Orphism and Kindred Religious Movements”) *HTR* 28 (July 1935); 181—230; Ivan Linforth,《俄耳甫斯的艺术》(*The Arts of Orpheus*) (Berkeley, 1941); W. K. C. Guthrie,《俄耳甫斯和希腊宗教》(*Orpheus and Greek Religion*) (London, 1952; repr. with new foreword by Larry Alderink, Princeton, 1993); Walter Burkert,“俄耳甫斯主义和酒神的神秘仪式:新的证据和旧的解释问题”(“Orphism and Bacchic Mysteries: New Evidence and Old Problems of Interpretation”)《释经学研究讨论中心》(*Center for Hermeneutical Studies Colloquy*) 28 (Berkeley, 1977); Larry J. Alderink,《古代俄耳甫斯主义的创造和救赎》(*Creation and Salvation in Ancient Orphism*) (Chico, Calif., 1981); M. L. West,《俄耳甫斯的诗歌》(*The Orphic Poems*) (Oxford, 1984)。
- ② Jeffrey S. Rusten,“德拉瓦尼莎草纸的临时函件”(“Interim Notes on the Papyrus from Derveni”)《哈佛古典语文学研究》(*Harvard Studies in Classical Philology*) 88 (1985); 121—140; Andrée Laks and Glenn W. Most,《德拉瓦尼莎草纸研究》(*Studies on the Derveni Papyrus*) (Oxford, 1997),其中包括对莎草纸文件的翻译。

人性里有泰坦式的因素，也就是内在的邪恶。然而，古代文献里并不包含这个推论：因为泰坦族吃了他，所以我们的里面也有属于狄俄尼索斯的某些东西。这个世界本身在道德上是中性的。

在基督教的最初几个世纪里，《神秘颂诗》(Orphic Hymns)见证了神秘主义的复兴(或者说存活)，虽然这些作品是针对初入教者的，但是这些作品没有提供崇拜的细节。^① 其他可能的信息来源是可疑的。在希腊化时代，死者在到达阴间时需要背诵的写在金叶子上的诗句，以及那些在意大利南部和克里特的坟墓中的发现都不是明确的神秘主义事物，而是源于宗族运动的事物。^②

真正的、或早期的神秘主义文学的几个特点和一般的希腊传统有差别。在荷马的作品中，灵魂是一个模糊晦暗的概念，但在这种文学作品的背景中，灵魂(psychē)指的并不是一种在生前和死后的个体性的存在：这个灵魂和身体有区别，并且进入到身体里去。我们在自己现在的苦难中解决泰坦族的罪恶。身体(sōma)被看作是灵魂(sēma)的坟墓(柏拉图，《克拉底鲁篇》[*Cratylus*]，公元前400年)。身体和灵魂的二元论赋予神秘主义一种禁欲主义的特点，而这却不是希腊人生活的特征。禁欲主义的目的是为了解救灵魂脱离身体的不洁净。这似乎是神秘主义禁止杀死动物和吃肉的根据。但在荷马的作品中，活着的身体是这个人，而灵魂没有从前的背景，只是在死后的一个影子般的复制品，在神秘主义文学里，灵魂是真实的“你”的再生，应该在死后再生，并在来世里偿还罪恶或是因美德得到奖赏。这里有两个世界——此世和另一个世界。一个人在一个世界里偿还另一个世界里的罪恶。奖励和惩罚在希腊思想里并不新鲜，但是阴间是一个受惩罚的地方却是一个新观念。度过三次善良的生命之后，一个人可以来到福佑岛(Isles of the Blest)上的克罗诺斯(Cronus)塔上。^③ 没有迹象表示人会变成动物的形状。然而，神秘主义文学称，人们可以通过为自己或死去的亲人做礼仪上的洁净而避免再次出生的循环。

① Apostolos Athanassakis,《俄耳甫斯颂诗》(*The Orphic Hymns*) (Missoula, Mont., 1977)。

② G. Zuntz,《珀尔塞福涅：关于大希腊的宗教和思想的三篇论文》(*Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*) (Oxford, 1971)。

③ Pindar,《奥林匹亚颂歌》(*Olympian Ode*) 2, 70。

人会就可以保证一个人死后的幸福。时间的循环观念只不过是一种理论,转世的思想也从未成为公理。^① 在另一次生命中有奖赏和惩罚,而且灵魂是身体之外的一种人格,这两种概念的发展非常紧密的联系在一起。对另一个世界的关心进入了希腊思想。在希腊,来生第一次以一种重要的方式和每个人在今生的行动发生联系。

神秘主义试图解释人类的处境。它反映了一种和人类存在有关的罪恶感。受五世纪的悲剧诗人(沙孚克里、埃库罗斯)影响,一种逐渐增强的悲剧意识在希腊成长。这种悲观主义虽然没有在希腊继续下去,但它和箴言的描述很一致:最好从未出生过,其次是在年轻时死去。^② 神秘主义思想和神秘主义贯穿整个希腊化时代,这种思想似乎常常与毕达哥拉斯主义(Pythagoreanism)(382—384页)相关联。

古典时代的消解标志

公元前五世纪和四世纪早期,希腊宗教的外在表现最为繁荣,建立了古典宗教中最伟大的丰碑,雅典卫城的帕特农神庙是其中的代表作,它由伊克蒂诺(Ictinus)设计,并在雕塑家菲迪亚斯(Phidias)指挥下被装饰起来。但在那个时代众多辉煌的神庙和雕塑之中,这只是其中重大的成就之一,它们都是献给这个国家众神的作品。

然而,古典时代已经出现了削弱希腊传统宗教的趋势。(由于各种内容组织方面的原因,本书的其他地方会对这些发展趋势作出讨论,这里只是略加提及。)与亚历山大大帝的影响有关的个人主义植根于五世纪末。人们会求助于较低等的神或英雄,而不是这个国家里那些伟大的神,这种趋势有所增强。这时产生了新的崇拜:最引人注目的是广为流传的对医治英雄阿斯克勒庇俄斯的崇拜。这些发展本身并不一定挑战传统宗教的地位;但是雄辩家(阿里斯多芬、欧里庇得斯)和诗人的批评就是另外一回事了。雄辩家用唯理性论的方式解释对众神的信仰,这就使众神成为相对化的(326—327页),而诗人则挑战他们的不道德行为。就像欧里庇得

① 轮回的思想大约在这时源于印度,但是并不像是从那里直接借用的。思想并不像故事和艺术品那么容易通过旅行而传播。这个思想在两种文化中有不同的命运:它在印度成为不言自明的公理,但在希腊却仍处在边缘地带。

② 见247页和脚注177(编按:指本书277页图五十三和279页注释①)。

165 斯所说的，“如果神做了任何可耻的事，他们就不是神”(Bellerophon Frg. 17[19]. 4)。新成长起来的哲学流派成了受过教育之人的真正宗教。到希腊化时代，宗教的外在形式被用来表达新的忠诚——对统治者的崇拜，以及把例如 Tyche(运气)这样的抽象概念拟人化。但是没有什么人试图拆毁旧日的宗教，就像后来的记录表明的那样：传统的众神和民众的宗教表现出惊人的持久力。保罗在路斯得(Lystra)(徒 14:8 节及以下)的经历说明了古老的多神崇拜的宗教信仰仍然在持续。



图三十六 赫菲斯托斯神庙 雅典

在雅典广场上的赫菲斯托斯神庙(公元前五世纪)是保存最完好的希腊神庙。
(Corel)

古罗马宗教

印欧族系的拉丁族定居在台伯河谷(Tiber River valley)旁边。和希腊的定居者不同，拉丁姆人(Latins)并没有接受某种当地的宗教，他们没有英雄时代，也没几个本民族的神话和他们自己的诗歌背景。罗马人是一个严肃的民族，没有多少想象力，也没有多少今日所谓的地中海气质。他们的传统宗教源于努玛(Numa)，他是立法者和国王。

罗马人早期主要和伊特利亚人有文化方面的接触，他们曾在某段时间内统治了罗马。我们对他们的了解来源于罗马人所说的关于他们的事情

和考古方面的发现。在罗马人碰到当地人的风俗时,就把它浸入本民族的特质中,这是他们的典型做法。因此罗马人从伊特利亚人那里接收了神庙、崇拜的偶像和占卜术,对于把神结合为三个一组的习俗也是如此。

本节参考文献

-
- Latte, K. 《罗马宗教史》(*Röische Religionsgeschichte*) Munich, 1960。
 Ogilvie, R. M. 《罗马人和他们在奥古斯都时代的诸神》(*The Romans and Their Gods in the Age of Augustus*) New York, 1969。
 Stambaugh, J. E. 《罗马神庙的功能》(“The Functions of Roman Temples”) *ANRW II, Principat*, 16. 1. Berlin, 1978. pp. 554—608。
 Liebeschuetz, J. H. W. G. 《罗马宗教的延续和变化》(*Continuity and Change in Roman Religion*) Oxford, 1979。
 Lyttleton, M., and W. Forman. 《罗马人: 他们的诸神和信仰》(*The Romans: Their Gods and Their Beliefs*) London, 1984。
 Turcan, R. 《罗马宗教》(*Religion romaine*) Leiden, 1988。
 Beard, Mary, John North, and Simon Price. 《罗马宗教》(*Religions of Rome*) 《卷一: 历史》(Vol. 1: *A History*) 《卷二: 原始资料》(Vol. 2: *A Sourcebook*) Cambridge, 1998。
 Feeney, Denis. 《罗马的文学和宗教: 文化、环境和信仰》(*Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts, and Beliefs*) Cambridge, 1998。
 Scheid, John. 《罗马宗教介绍》(*An Introduction to Roman Religion*) Bloomington, Ind., 2003。
-

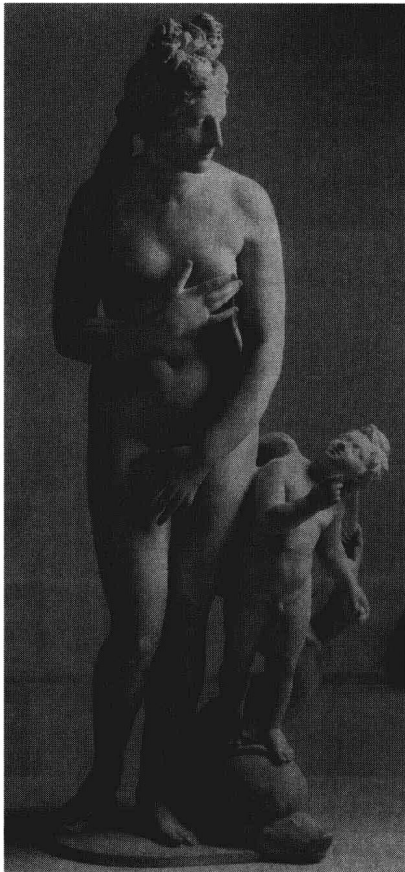


图三十七 协和女神庙(Concord Temple) 阿格里真托(Agrigento)

意大利南部和西西里有一些保存最完好的希腊神庙。这个神庙是这位神的殿, 神庙里有崇拜用的雕像。

167 诸神

罗马早期的神多数没有个性,神力(numen,神圣的能力或影响力,但没有人格意义;复数形式为 numina)这个词最好地刻画了它们。另一个指代它们的拉丁词语是 genius,意思是某个地方的灵。有许许多多严格分门别类的小神,都有各自的职能,没有明确的性别划分。新的环境常常被看作有新的神的力量出现,这时就需要为了民众的利益来安抚这位神或与这位神沟通。



图三十八 阿弗洛狄忒/维纳斯

厄洛斯和海豚是这尊代表爱的女神的古典复制品的附属物。(©各国博物院联盟[Réunion des Musées Nationaux]/艺术资料,纽约)

罗马人的早期神话传说大部分可以归结为希腊神话传说。从公元前三世纪末开始,罗马和希腊的众神之间产生了彻底的认同。宙斯在埃及也是亚蒙,但在罗马却不是这种情形,宙斯是朱庇特(维吉尔的史诗《埃涅阿斯纪》里说明了这一点)。然而,除了朱庇特对应宙斯(“朱庇特”是宙斯和父亲的拉丁文),赫斯提亚(Hestia,女灶神)对应维斯特(Vesta)之外,这个匹配却不那么好。把马尔斯(他是一个一般性的保护神,和青春以及希腊的阿波罗的某些益处有关)和超自然的凶手阿瑞斯对应起来,这使马尔斯背上了粗暴的名声。维纳斯和阿弗洛狄忒也是一对糟糕的搭配:在阿弗洛狄忒赋予她性感的魅力和功用之前,维纳斯是与农业有关的一种纯洁的力量。因为女性性节奏的周期约等于月亮历的一个月,所以朱诺和月亮产生了某种联系。雅努斯(Janus)是和出入口有关的双面神,他明显是一位罗马神,没有希腊的对应者。

在卡皮托林(Capitoline)山上,一座神庙在大约公元前500年时被献给了朱庇特、密涅瓦和朱诺。卡皮托林原来的三个一组的神是朱庇特、马尔斯和奎里纳斯(Quirinus,和马尔斯相似的一位早期的神),这些早期的神有某种程度的人格。卡皮托林的诸神是罗马最主要的神,其他城市里为朱庇特卡皮托林努斯(Jupiter Capitolinus)(也就是说在卡皮托[Capitol]受敬拜的)建造的神庙常常被称为卡皮托。人们最喜欢的形容朱庇特的辞藻是 Optimus 和 Maximus(最好的和最大)。

人们通过不同的方式安抚这些神。罗马人更关心这些神的行动,而不是他们自身。因此与这些神有关的罗马思想有突出的特点:他们仔细描述这些神的职能和关系(这常常是罗马人的天赋而不是想象力),以及对他们的责任感(详见172页,关于宗教[religio])。

宗教职员

国家相当于家庭。被称为社团的一些小群体处理各类事务,为不同的宗教行为负责。在共和国时代,主要有五种祭司职务:大祭司、占卜官、保管《西卜林书》(Sibylline books)的“十人委员会”(后来是15人)、肠卜僧(Haruspices)和随军祭司(Fetiales)。

Flamen是代表祭司的一个古老词语。特别重要的是朱庇特的祭司(flamen dialis)。他是一位全职的官员,且是如此的神圣,以至于他几乎不

能做任何事。因为他处在一个至关重要的地位上，所以必须遵守一套复杂的禁忌体系以保持洁净。除他以外，并没有一个分别出来的、神圣的僧侣阶层。

Pontifex(复数 pontifices)是表示祭司的一个更普通的词语。这些祭司在特别的日子里主持仪式，但不是职业性的，也不形成一个分别出来的阶层。这个社团或祭司委员会(collegium pontificum)是一个由参与主要崇拜活动的祭司组成的自我维系的团体。在公元前一世纪苏拉建立宪章之后，他们的人数是 15 人。他们的首领是最高祭司(pontifex maximus)，最初可能是这个社团最年长的成员，后来则是选举出来的。

占卜官的团体(在苏拉之后也是 15 人)自己并不惯常占卜凶吉(也就是观察鸟类的飞翔或检查动物的内脏来获得预兆)，好决出诸神对于某些行为的态度。市政长官做这件事，或是命令他人做这件事。然而，人们可以要求占卜官来查看在这个过程中或解释中有无任何错误。当掌权的市政官员问他们的时候，他们要做出回答。

六个维斯太贞女(Vestal Virgins)是通过抽签的方式从最高祭司汇集的名单上挑选出来的。她们的工作倒有几分合乎字面的意义：“保持家里的火不灭。”那个时候火种不易取得，人们不会让火种熄灭，国王的女儿们原本有责任照看国王的火源，这火种要输送给所有的人，维斯太贞女可能是她们的继任者。维斯太贞女共同住在维斯特神庙附近一间单独的屋子里，她们任职 30 年。

在与诸神相关的事情上，祭司是主要的专业人士。他们履行某些日常职责，而不作出特别的指示，但是当出现特别的情况时，只有在市政当局下达命令时，他们才开始发挥作用。宗教在相当大的程度上属于罗马的国家机能；这一点特别体现在宗教守则中。

宗教守则^①

一世纪早期就出现了对罗马的宗教典礼的总结，并把典礼和宗教功

^① H. H. Scullard,《罗马共和国的节日和仪式》(*Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*) (Ithaca, N. Y., 1981)。

能联系起来,并且表现出罗马人对正确法律秩序的关注和对传统的尊敬:

我们的祖先想借助大祭司的知识来调整固定和惯常的典礼,通过占卜官的评判来使掌权者成功的处理事务,通过预言者的书籍来调整阿波罗的预言,通过伊特利亚的规则来躲避先兆。还要通过古代的习俗来关照诸神:在需要恩惠时发誓;在需要用动物内脏占卜或求问神谕时举行感谢典礼;当举行惯常的礼仪时要献祭(可以通过这种方式避免警告或奇事和闪电)。①

古代社会里有个普遍的观念,就是这些神需要人们给他们献上饮食做祭物。在罗马尤其如此。献祭被当作增加对神力的供应,因为在帮助人的时候,神力是可能被用尽的。在生长的季节献祭给大地母亲(Tellus Mater)就是一个典型的例子。严格来说,一个人并不能创造神力,但是可以通过适当的典礼来指挥它。

典型的献祭典礼包括把祭牲行列引到祭坛旁,司祭者献上酒、香和食物,并且祷告,司祭者把酒倒在动物的头上,由奴隶杀死动物,检查动物的内脏,在祭坛上烧掉动物的一部分,接下来是设宴吃掉剩余的肉。

罗马有家庭崇拜和国家历法中的礼仪。后者是在更大范围内对前者的应用。(我们会在后面讨论家庭崇拜。)历法中的典礼由国家举行。人们只有被动的责任:避免禁忌中的行为。这些日子(dies nefasti)属于诸神,而不是人;其他的日子(dies fasti)属于人,可以用于市民的活动。

国家和官方宗教的结合也可以在城址(pomerium)上体现出来,这是罗马的神圣边界。只有在这个区域里才能举行官方的崇拜,也只能在这里得到民事的预兆(auspicious,某种预言)。和希腊一样,罗马圣地的主要特点是一个封闭区域和一个祭坛。这个建筑(aedes)是这位神的家。典型的罗马神庙建筑立在一个平台上,有一段台阶从地面通到平台。②

一些普通人可以参与恳求或感谢的特别日子会向大家宣示出来。当

① Valerius Maximus 1. 1. 1 (tr. D. Wardle, 《马西穆斯言行录卷一》(Valerius Maximus: Memorable Deeds and Sayings Book I) (London, 1998), 30.

② 关于发誓建造新神殿及它们的奉献典礼,可见 Eric M. Orlin 的作品:《罗马共和国的神庙、宗教和政治》(Temples, Religion, and Politics in the Roman Republic) (Leiden, 1997)。

- 171 预计所有人都要来到众神面前做特别恳求时，这些“特殊礼拜仪式”的场合就是一种代求(supplicatio, 字面意义“鞠躬”)。

罗马宗教有一个具有法律特征的怪异特点：要求非常准确的举行某些典礼，典礼的指示精确到分钟。如果犯了一个错误，这个典礼就要从头重新举行。当重复这个仪式时，它被称为 *instauratio*(更新)。因此，这些典礼是根据一本书来举行的。

希腊人献祭时不遮盖头部，但罗马人遮盖自己的头(林前 11:4—5；见 97 页)。这样做有一个实际的、法制的原因：在罗马人的思想中，如果一个兆头没有被看见，那么就不预兆任何东西，所以祭司要戴面罩，好使他不会看到视线以外的任何凶兆，而直接注视着 he 或她正在做的事情。

灵魂和死亡

在早期罗马社会的生活里，一个人还称不上是一个个体，所以一个人也不进入死亡。死者归属于没有感情的玛娜神(*manes*)，这是对死者的礼貌的称呼，玛娜神在死人的集合体和阴间的势力之间盘桓。许多罗马人的墓碑上都刻着给 *diis manibus* (神圣的死者或阴间的灵)的题词，常常简单缩写为 *D. M.*。在公元前一世纪之后，罗马人从希腊人那里获得了在个人生存过程中的更细致的信仰。

Gens 一词代表氏族，指的是在同一个家族名下出生的所有自由的人。*Genius* 指的是这个家族的生命根源(一种神力)，这种力量特别体现在家族首领身上。这种神力(*genius*)是保护一个人的力量(对于女性来说，更常用的是朱诺)。在以后的时代中，*genius* 的含义：“守护的神灵”或伴随着一个人的超自然力量，相当于希腊文 *daimōn*(236—237 页)。这个词可以是私人的和个人化的(一个人的守护神灵)或公开的和合作的(罗马民族或某些较小的群体的守护神灵)。罗马家族尊崇的唯一守护神灵(*genius*)是这个家族在世的男性首领(*pater familias*: 一家之长)。当人们把对于奥古斯都的守护神的崇拜和对于家神拉勒斯(*lares*)的公共崇拜联系在一起时，对一家之长的守护神灵的崇拜就成了一种国家宗教(180—182 页)。这位守护神或是被描绘为一个穿着宽外袍的成熟的留小胡子的男人(元老院的守护神)，或是一个半裸的年轻人，通常拿着丰饶角和圆形盘饰(罗马人的守护神和最私人化的守护神)。

罗马宗教的特点

罗马宗教是协作性(利益共同体)和法律性的(一种契约关系)。在希腊城邦里,个人参与一系列宗教活动,而在罗马,控制权集中在社团里,仅限于少数人参加。宗教,就像我们今天的法律一样,是专家处理的事情。因此,为了满足大众对于宗教的需求,在危急时刻常常引入新的宗教崇拜(就像公元前 205 年,在第二次布匿战争中,弗吕家来自佩西努斯[Pessinus]的众神之母玛格那玛特[Magna Mater]一样;见 281—282 页)。这种新的崇拜需要以适当的形式得到认可;即由市政官员和社团的正式举措得到认可。它们不仅为宗教情感提供了一个额外的宣泄途径,而且也通过额外的超自然协助带来了更深的心理鼓舞。另外,大众还有从外面得到新的崇拜对象的趋势。

Pietas 和 religio 这样的词体现了罗马人显著的宗教感情。Pietas 的意思是承担一个人的职责。一个“虔诚的”人非常小心谨慎地遵守所有的礼仪。Religio 意味着在接近神时谨慎或敬畏,如果没有履行任何责任范围内的事,就会感到不安。个人处在责任的约束下。

表示誓言的拉丁术语是表现罗马宗教法律典型的例子(21—22, 167, 171 页;参见 192—193 页)。当一个人发誓的时候,他是一个 *voti reus*, 即“受誓言控告的人”,有责任为这位神做某些事。然而,直到这条款被履行之前,这种责任都令人心神不宁;这个人就必须履行他的誓言。在他做到这些之前,他就是 *voti damnatus*, 即“因他的誓言被定罪的人”。希腊并没有类似的词语。

祖先的习俗(*mos maiorum*)在罗马甚至比在希腊更有约束力。在现代社会和古代社会之间的一个重要区别就是对“现代”的态度。对我们来说,最新的是最可靠和最好的,但在古代时,更古老的是更可靠和更好的。“这不正当”是深深根植在罗马气质里的原则,在希腊主义的影响下也只受到了部分的改变。事物在罗马有一种“持久力”。

一个不认同怀疑论知识的人概括了罗马宗教的传统特点和外在特点:

毫无疑问,我应该坚持我们的祖先传给我们的,对这些不朽的神

173

信仰,以及仪式、典礼和宗教责任。对我而言,我要一直坚持这些事……,没有辩才……可以驱使我离开对不朽的神的崇拜和信仰,这是我从我们的祖先那里继承的……罗马人的宗教包括礼仪、占卜和包括所有这类预言的警示的第三个附加部分:例如由女巫或占卜者从预兆和奇事中得到的解说。哦!我一直认为这些宗教内容没有一项是应该被轻视的,我坚信罗穆卢斯(Romulus)通过占卜,努玛通过建立的我们的礼仪奠定了我们国家的根基,如果我们的国家不曾获得神最大的宠爱,就绝不可能像现在这么强大。(Cotta in Cicero,《论众神的性质》[*On the Nature of the Gods*] 3. 2. 5)

可以在天主教和东正教各自的发展中察知古代罗马和希腊的宗教特征:前者有法律和司法般的精确性、有组织的发展、对神职职务的垄断并强调礼仪和正确的规则;后者的特征是起誓,民众自发的虔诚举动和思索教义的兴趣占据更重要的地位。

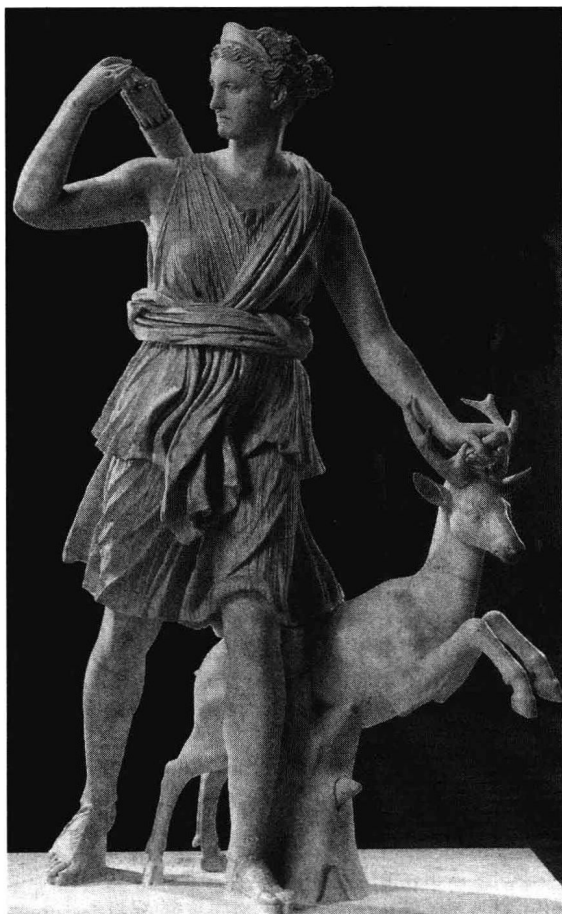
希腊—罗马时代宗教的一般特点

虽然在希腊化时代和早期罗马时代,宗教并不是一个统一体,但是我们可以做出某些归纳。一些从更早的时代中沿袭的特点在这些时期中取得了更显著的优势。即使在帝政时代,宗教的基本精神也是希腊式的。罗马最大的贡献是创造了安定局面并且把人们联合在一个国家里。罗马本身对宗教的贡献不多,它把希腊的内容添加到自己的宗教架构当中。旧日的本土形式依然在各种各样的国家里延续,但其中的精神却是希腊的。^① 这里列出了一些最突出的特点;在后面的内容中会详细说明几个特点。

(1) 希腊—罗马异教信仰是非排他性的。一个人即使献给一位神专一的崇拜,也并不排斥感谢其他的神。犹太人和基督徒为他们的上帝要求专一性,这是使异教徒感到反感的部分原因。尽管有下文中显著的一神论趋势,但这种多神论非排他的性质仍然保留着。

^① M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion* (Munich, 1974), 2:301. 在下面这个部分里,我着重采用 Nilsson 的作品《希腊的虔诚》(*Greek Piety*) (Oxford, 1948), chap. III.

(2) 诸神的相似性倾向于削减他们的数目并且有利于一神论的思想。女性的神倾向于彼此认同,而各民族主要的神也被看成是同一位。把不同民族的神混合起来的做法和民族迁移有关,希腊人认为神的名字可以像其他的词那样被翻译过来,外国事物对于希腊人也富有吸引力。神的合并显著体现了这个时代的思想融合,在这个时代里,有相当多外来的宗教崇拜、思想交流,人们还在希腊的思想模式里重新解释旧日的概念,尽管还没有到达失去显著特征的地步。



图三十九 亚底米/黛安娜

古代的亚底米,狩猎女神和自然的爱人,也是司生育的女神。

(© Réunion des Musées Nationaux / 艺术资料,纽约)

174 (3) 古代希腊拟人性的宗教因为对能力的崇拜而被弱化了。人们变得对神的行动和能力更感兴趣,胜过对神的个性的兴趣,在异教末期对超自然事物的关注是这种趋势的高潮。诺克(Nock)观察到的现象后面隐藏着对能力的崇拜,这些现象如下:“占星术、魔法和表达对皇帝的崇敬成了罗马时代普遍的异教景观”。^①能力是不明确的、神奇的和不可思议的,而它的显现值得受到崇敬,并且值得人们尝试去解释和加以掌控。



图四十 以弗所的亚底米

以弗所的女神是亚洲的母亲女神中的一位。这些蛋(或乳)象征着丰饶,但是她和乱交并无关系。壁状的冠冕标志着她是这个城市的保护女神。希腊人把她认作亚底米。(©埃利希·莱辛/艺术资料,纽约)

① Review of Gunkel, 《三大赫尔墨斯的新占星术文献》(*Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*) in *Gnomon* 15(1939):368 (*Essays*, 502)。

(4) 另一方面,美德或利益被奉为神明(对这些抽象的思想相应的作出拟人化)。^① 希腊精神不会让事情不清不楚,所以用一个神的名字来命名从它那里来的好处,或是指定这个神显示某种特殊类型的能力就成了一种趋势——例如萨卢斯(Salus,译注:司健康、幸福和兴盛的女神)(拯救, salvation),自由女神(Libertas)(自由, liberty),还有更典型的胜利女神(Victoria)(胜利, victory)。既然无论人们得到何种利益都是神的慈惠带来的产物,那么某些品质就被当作了神。例如,和谐(Concordia)和平安(Pax)被尊为神,还拥有献给它们的圣所。对 Tychē(“运气”,或单纯是事件的起因)的崇拜是这个发展趋势最普遍和最大众化的表现。

(5) 一神论的趋势影响了异教作者使用的术语,但却很少贯穿始终。某些影响促成了一神论观点的广泛传播(297—298页),却给在最高神之下还有较小的神留下了余地,因此广泛的宗教崇拜在现实中得以延续。

(6) 既然较小的神和处在中间的能力被认为是鬼魔,因而就出现了宗教的鬼魔化现象(236—238页)。当时鬼魔这个词没有今天的负面涵义,它指的是促成不幸事件的中间的生命或力量,即使在异教思想中它也开始被赋予某种轻蔑的含义。鬼魔处在天外世界和人世之间,并且填充了众神和人之间的鸿沟。鬼魔最初由抽象的能力、鬼以及人性中无法解释的事情而来。它们被看作是处在一位上帝之下的生命。如果罗马帝国的各民族不是“受鬼魔控制的”,或是受鬼魔影响的(像基督徒护教者认为的那样),那么也必定能意识到鬼魔的存在。

(7) 在早期帝国时代,人们强烈感受到命运的能力(241—243页)。斯多葛主义给命运提供了哲学的合理性,命运甚至被当作一位神而受到崇拜。另一方面,众神的特征在希腊—罗马时代获得了突出的位置(阿斯克勒庇俄斯、伊希斯[Isis]、萨拉皮斯[Sarapis]),他们和旧日的希腊诸神不同,宣称能力胜过了命运。

(8) 相信命运常常和相信星星的影响联系在一起,因此星象学变得广受欢迎(238—242页)。星象学严格的应用因果律。这是一种复杂的技

① Cicero,《论诸神的本质》(On the Nature of the Gods) 2. 60—62. See J. Rufus Fears, “对美德的崇拜和罗马帝国的思想意识”(“The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology”) ANRW II, *Principat*, 17. 2 (Berlin, 1981), 827—948.

术操作,同时需要数学和天文学运算。

(9) 就人类和宇宙能力之间的关系而言,巫术是另一项广受欢迎的表达方式(227—235页)。虽然现代人把巫术和宗教精神区别开来,古代人却并不是这样。迷信、巫术、使用驱邪符、雕像的魔力、治疗和咒诅的咒语,以及私人占卜在古代社会的晚期都有所增长。

177 (10) 希腊—罗马时代,宗教并未失去协作性或者说社会性的一面。古代世界并不提倡这个观点:宗教信仰和行为是一个人自己的私事。传统的市民宗教的意义在希腊化时代被低估了。除了在某个哲学圈子里以外,没有崇拜的宗教是不可想象的,而崇拜就需要借助于组织来表达。

(11) 然而,在所选择的关系中有新的突出特点。宗教崇拜组织在希腊化时代非常繁荣;技工、运动员、演员等组织在帝国时代很兴盛,即使这些组织也有宗教性的一面(142—147页)。所以除了那些建立在家庭、国家或民族的基础之上的群体以外,新的群体为宗教的社会联系带来了新的内容,并且使人们更容易接受新的宗教崇拜。

(12) 道德和宗教没有密切的关系。礼仪洁净规则通常只是礼仪性的,而很少有伦理道德的含义。在这种一般规律中有几个例外:《变形记》里的阿普列乌斯因为罪陷入困境,他归向伊希斯包含着道德上的改变;非拉铁非(Philadelphia)的宗教团体的人会规则中含有道德守则(187页;参见285—287页)。行为准则大部分源于一个人的国家风俗或是源于各哲学学派的伦理道德教导。西塞罗(380页)举了一个很好的例子来说明宗教和伦理道德之间的典型区别。他相信上帝的存在和灵魂不灭,但是他在关于伦理的文章《论职责》(*De officiis*)和《论至善》(*De finibus*,《论至善与至恶》[*On the Ends of Goods and Evils*])中并没有按照这些信念来调整他写的规诫。在神圣启示的基础上把伦理道德和宗教信仰结合在一起,这正是犹太教和基督教在古代世界的一项重要力量。

在这章其余的部分里,我们会采用分主题的方式,根据家庭宗教、市民或国家崇拜和个人宗教来作出分类。这些不是严格的分类,因为当中有很多重合的部分,其中有适当的年代标注,但是这是为了展现在基督教时代最初几个世纪里的宗教生活横断面。

家庭和乡村宗教

在宗教形成时期里,更古老年代中的希腊和罗马宗教在家庭里和乡村中表现出最强的持久性。这方面的宗教生活在希腊—罗马时代能保留下来的不多。我们将会留意一些经过检验的、似乎具有持续性的特点。

希腊人^①

178

提洛岛出土文物中的文献证据证实了希腊化时代中的家庭崇拜特点有持续性。在一户希腊人的家中,在靠近门的地方或是在庭院中间有宙斯赫启欧斯(Zeus Herkeios)的祭坛(圈占地的宙斯,来自于 herkos[围墙],篱笆),他会保守这个居住地。(雅典城作为家庭的聚集地也有一个给宙斯赫启欧斯的祭坛。)^②在宙斯克忒西俄斯(Zeus Ktesios,储藏室的宙斯)的指派下,宙斯和赫斯提亚(女灶神)一起在房屋里受敬拜。蛇在这里代表宙斯。这表示天上的神成了家里的神,并且代替了旧日的中立魔神(daimones)或看守庭院、粮食和家庭的灵。

Agathos Daimōn(好鬼魔或灵)也是由一条蛇象征的。这个名字常常刻在家庭的祭坛上。Agathos Daimōn 是保护家庭的灵。希腊房屋建在土地上,一条无毒的小蛇住在储藏室里。它们吃献给神的祭物的剩余部分,并且帮助这个家庭免遭啮齿类动物的侵害。因此蛇被看作是友善的,如果在较为偏远的地方,蛇会被看作家庭成员和这个家庭的保护神灵。^③

炉灶是希腊家庭崇拜的中心。每顿饭在开始和结束时都伴随着一个宗教行为:希腊人在吃饭前献给炉灶一些食物碎片,在饭后为 Agathos Daimōn 泼洒一杯不掺水的酒作为奠祭。

孩子从一出生就被家里的神环绕着。他最早的回忆就是父亲在家庭

① M. P. Nilsson,《希腊大众宗教》(*Greek Popular Religion*) (New York, 1940); repr. as 《希腊民间宗教》(*Greek Folk Religion*) (New York, 1961)。

② 对雅典未来的执政官的审查包括询问他是否拥有祖上供奉的阿波罗和家中的宙斯,以及他们的神龛在什么地方。这些问题还包括确定他的父母的居民身份,以及通过家族墓地确认候选人的公民身份。Aristotle,《雅典宪章》(*Constitution of Athens*) 55。

③ 参见 Theophrastus 的作品《人物》(*Characters*) 16 和 Virgil 的《埃涅阿斯纪》(*Aeneid*) 5. 84ff。

祭坛上献祭。出生、进入青春期、结婚和葬礼都要举行典礼。

希腊人认为乡间充斥着超自然的力量，鬼魔或神灵住在山上、森林里、树里、石头里、河里和泉水里。希腊化艺术常常把河神描绘成动物或人，甚至连微风也被拟人化了。最常见的自然神灵是纽墨菲女神(female nymphs)，常常以人形显现。^① 她们住在树里、山洞里、海里和泉水或河中。乡村的野地里住着男性鬼魔，人们认为他们的外表是半人半兽的样子——仙托(centaurs)、希勒尼(sileni)和萨特(satyrs)。希耳米的儿子潘(Pan)是最受欢迎的一个，他长着山羊的脸和腿。^② 他和牧羊人的生活有关，常常拿着潘神箫(牧羊人在休息时吹奏的管乐器)，但是他可以在动物受惊吓时引起混乱。他作为苏格拉底祷告的对象，受人纪念的程度更高：

哦，亲爱的潘和这里所有其他的神，求你们使我内在的灵魂变得美好，使我外在的财富和我内在的灵魂和谐一致。我愿智者富有；我愿自己所有的财富只是善于自制者能承受的分量。(柏拉图，《费德罗篇》[*Phaedrus*] 279 B—C)^③

但是对于潘和希腊人祷告的本质来说，这都是个例外。

为了平抚这些自然界的神灵，希腊人用石头堆垒作为他们道路的标记。一个旅行者可以在石堆上再加上一块石头或者放上一点食物作为祭物。希耳米从他居住的石头堆垒(herma)中得名。

许多自然界的神，例如仙托，并没有受到崇拜。有一些神例如亚底米(纽墨菲女神的领袖)和希耳米成为重要的神灵。这些神都增添了自然界的神奇感和希腊民间传说的内容。尼尔森(Nilsson)用这种方式概括了他们的重要性：

神灵、鬼魔和诸神将自然拟人化。他们在山林间游荡。他们住在树和石头里，住在河和井里。他们中的一些神灵是粗暴和可怕的，

① Jennifer Larson,《希腊仙女：神话、崇拜、传统学问》(*Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*) (Oxford, 2001)。

② Philippe Bourgeaud,《古希腊对潘的崇拜》(*The Cult of Pan in Ancient Greece*) (Chicago, 1988)。

③ 由 Harold North Taylor 翻译,《洛布古典丛书》。

就如同荒野一样,而另一些却是温柔和仁慈的。有些神灵增加了自然界的生命并且保护人类……希腊宗教这个方面的内容当然不是最高级的,但却是最持久的。它接近土地,这是所有宗教的源头和伟大的众神的根源。人们颠覆了伟大的诸神,并且很快就忘了他们。自然中的鬼魔却不那么好对付。自然中的神灵直到今日还驻留在人们的思想中。^①

城镇和乡下同样充满了这类神圣的地点:“我们一旦走出户外,就几乎无法不遇到某个圣地、某块神圣的围地、某个塑像、某块神圣的石头或是某一颗神圣的树。”^②

罗马人^③

180

既然组成社会的单位是家庭而不是个人,家庭生活各个方面(包括宗教在内)的责任主要都落在了一家之主的身上(*pater familias*),他代表整个家庭行动。某些规矩,如 *sacra privata*(神圣格体)就对他有约束力。没有这些内容的遗产继承就像没有刺的玫瑰一样。这类职责中的主要内容是为死者举行葬礼。在举行出生、结婚和死亡典礼时要提供典礼上的饭食。

罗马的家庭崇拜在一世纪仍然持续,庞培城为此提供了一些有力的证据。^④在罗马家庭的入口附近有一个供奉拉勒斯的壁龛,他是守卫和看守整个家庭的神灵。*Lararium*(家中的神龛)或为木制的橱柜,或为石刻的神龛,又或是为家神的雕像或塑像构造的小型建筑。这些图画常常描绘了一个欢快的、正在跳舞的家神拉尔(*lar*)或是两个拿着酒杯(*rhyton*)的拉尔,一个穿着宽外袍的人常常拿着奠基用的器具,用来象征这个家庭的守护神灵,还有一条蛇代表着这个家庭或这个地方的灵(或守护神灵)。

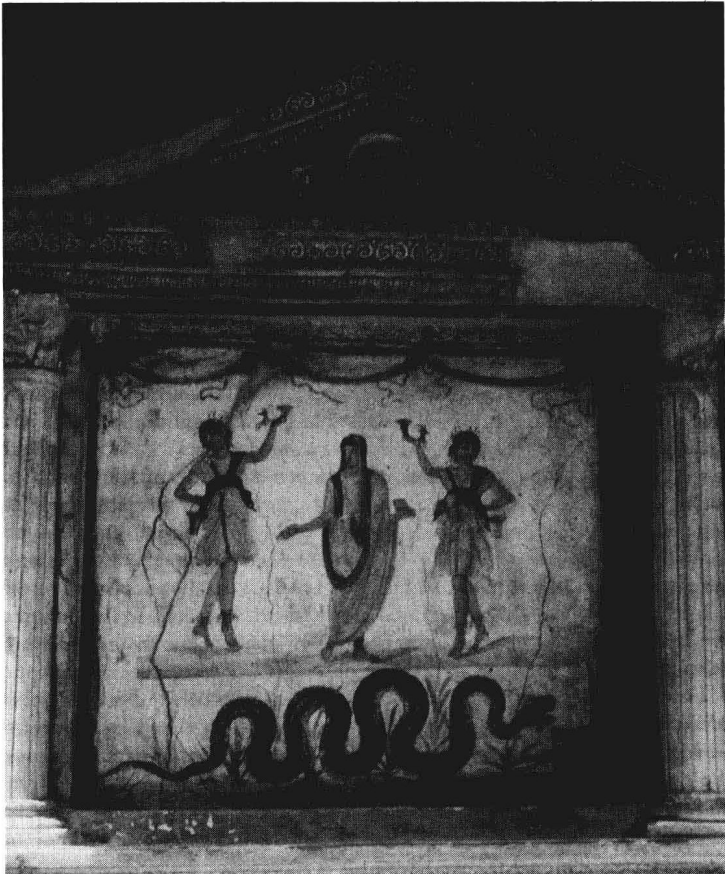
① M. P. Nilsson,《希腊民间宗教》(*Greek Folk Religion*) (New York, 1961), 20—21.

② 同上, 18页。

③ David G. Orr,《罗马国内宗教:家庭神坛的证据》(“Roman Domestic Religion: The Evidence of the Household Shrines”) *ANRW II, Principat*, 16. 2 (Berlin and New York, 1978), 1557—1591; Daniel P. Harmon, “罗马的家庭节日”(“The Family Festivals of Rome”) 同上, 1592—1603.

④ G. K. Boyce,《庞培城神龛总录》(*Corpus of the Lararia of Pompeii*), *Memoirs of the American Academy in Rome*, vol. 14 (Rome, 1937).

蛇和拉勒斯被联系在一起。拉勒斯的青铜小雕像和在某些房屋里发现的图画的样貌一致。人们发现有几种类型的祭坛和家中的神龛有关。每当吃饭的时候,都有一小份食物被摆在家中的神龛前面。每个月里还要在神龛前献花三次。较富有的家庭有优美的拉勒斯塑像,如果没有在放神龛的屋子里吃饭,这个塑像就会被拿到饭桌上。家神帕纳特斯(Penates)是储藏室的守卫者;他们和拉勒斯以及维斯特(女灶神)有密切的联系。拉勒斯和帕纳特斯,连同雅努斯(门神)和维斯特一起保护家庭。人们向拉勒斯献火,向家庭保护神(171页)献酒,向帕纳特斯焚香。



图四十一 家神的神龛 庞培

家庭保护神拉勒斯的神龛,是罗马家庭宗教崇拜的中心。(© 沃纳·福曼[Werner Forman]/艺术资料,纽约)

在下层阶级的家庭宗教中,农业和森林之神希尔瓦诺思(Silvanus)(尤其在二和三世纪中)广受欢迎。^①他没有受到公开的崇拜,但是许多人私下里给他献了许多题词。

拉勒斯作为旅行者的保护神,也在路口受到了崇拜,在这个方面,拉勒斯和希腊的希耳米是一致的。当奥古斯都力图重振罗马宗教时,他就组织了拉尔神大路节(Lares compitales)的崇拜活动。罗马被分成不同的区域,在各个主要的路口都设立了献给奥古斯都和这个地方的保护神的神龛。这种风俗扩展到各个行省:路神会保护罗马人的迁移。在行省中,这些神灵被称为拉勒斯奥古斯都(lares augustales)。这类崇拜是为了满足奴隶和自由人的宗教需要,因为他们不能参加市民的崇拜。把祭司身份授予自由人和骑士,这是早期家庭和乡村宗教习俗的正式扩展。 181

和家庭、道路和田地有关的力量比卡皮托林的伟大的诸神更受大众喜爱,他们在希腊存留的时间更久。对旅行者和住在乡村和小城镇的人来说,帕纳特斯和拉勒斯是真正的保护者。他们被形容成“仁慈的、熟悉的和欢快的——就像那些尊重他们的人一样。”^② 182

在西部的拉丁区和东部的希腊区,教会只有绕过传统的虔诚观念去接触其他的话题才能取胜。殉道士和圣徒取得了曾经归给英雄和自然界以及家神的崇敬。人们常常注意到,在古希腊和罗马对英雄和神灵的崇拜与中世纪时基督教对圣徒的崇拜之间有相似性。^③旧事仍在延续:古代的神圣根源仍然是神圣的根源。当基督教代替异教的时候,圣徒就取代了特别的地方神灵的功效。这种情形可以被描述为:“旧公司在同一个地方用新的名字和新的组织形式做同样的生意。”但是这个说法可能太过分了。古代的宗教本身并没有存留下来,但其中的部分思想方式存留了下来。

① P. F. Dorcey,《对希尔瓦诺思的崇拜:罗马民间宗教研究》(*The Cult of Silvanus: A Study in Roman Folk Religion*) (Leiden, 1992)。

② A. J. Festugière,《我们主生活年代的希腊罗马世界》(*Le monde gréco-romain au temps de notre-Seigneur*) (Paris, 1935), 2:40。

③ 对于一般的遗留风俗可见 Gordon J. Laing 的作品,《罗马宗教遗风》(*Survivals of Roman Religion*) (London, 1931), and J. C. Lawson,《当代希腊民间故事和古希腊宗教》(*Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*) (New Hyde Park, N. Y., 1964)。

市民崇拜

我们已经叙述了希腊和罗马宗教的市民基础；但是还有些内容要讲。现代的西方思想把宗教和政府、社会及文化分别开来，这会非常严重地误导我们。在希腊—罗马社会，宗教和社会非常紧密的交织在一起。宗教是官方事务，并且是城市秩序的一部分。每个城市都有一位或多位庇护神。在举行市民集会和协商会议时，要献祭并祷告，选举公共崇拜的祭司的方式和选举市政长官的方式相同。神庙是用公共基金建成的，还会征税来举行某种宗教崇拜。^① 国家决定宗教崇拜的花费，并从收入中划拨。城市为了管理官方崇拜而颁布的“神圣的律法”为我们提供了许多关于宗教习俗的信息。这些管理办法涉及到人力、财力、庆典和祭祀的历法，还有另外的典礼所需的供应——像这样的一些细节由纯粹的世俗官员来管理——但是有极少的礼仪细节由祭司掌控。人的生活完全和宗教交织在一起，数不胜数的典礼穿插在人们的生活过程之中。在第二章里，我们看到偶像崇拜如何渗透了生活的各个方面——政治、社会、经济和军事。

每个城市都有一个保护它的庇护神。如果城市很有能力，它的神就成为泛希腊的神，例如雅典娜。其他的崇拜（并不是真正的市民崇拜）或是建立在传说的根据上，兼有国际化的特点（例如提洛岛——阿波罗和亚庇米的出生地），或是建立在神谕的基础上（特尔斐——阿波罗），或是建立在古代竞赛的根基上（奥林匹亚——宙斯）。

尊敬并遵循市民崇拜习俗的市民或寄居者，以及忠实履行自己职责的祭司被称为“虔诚的人”（*eusebeia*）。在铭文中，这个词语主要指一个人完成所有外在礼仪的态度。

市民崇拜的形式从旧时一直到基督教诞生前后的时期里基本上没有改变。旧日的希腊宗教从学校中作为教育基础的文学作品中，还有从与市民生活的联系当中获得了它的生命力。希腊化时代常常被看作传统宗教衰落的时代。旧日的城邦的衰败必然带来危机。亚历山大的征服结果

^① Robert Schlaifer,《雅典人公共崇拜资料》(“Notes on Athenian Public Cults”)《哈佛古典语文学研究》(*Harvard Studies in Classical Philology*) 51 (1940):233ff.

使宗教也像许多其他事物一样,变得普遍化和私人化。然而,许多考古学证据显示,随着希腊东部城邦自治程度的下降,市民崇拜也开始觉醒。传统的市民崇拜在希腊化时代仍然是重要的。城市的荣耀借着纪念过去的时代而有所增强。大量文学作品证实了希腊化时代对古代事物的兴趣(参见卡里马库斯的《颂歌》和柏拉图在他的《希腊问题》[*Greek Questions*]中使用的资料)。当地的圣所和它的神庙、财宝、祭司及节日对于过去的高贵而言是可见的证据,对于今天的荣誉来说,也是重要的、实际的资源。重建的神庙、给诸神的奉献和华丽的节庆甚至比以前还要宏伟。这对于今日的城镇和小城市来说是真实的经历:因为对于更大范畴中的事物而言,它们的重要性较低,所以市民的荣誉感就体现在与当地利益有关的活动中。

罗马本身认同这些活动,这也体现了当地的市民崇拜活动的重要性。皇帝的宗教并没有与爱国主义的崇拜相争,而是和市民崇拜联系在一起。罗马增强了在城市之间为了竞赛、神庙的奉献等活动交换使节的习俗。皇帝的雕塑和崇拜皇帝的圣所就建在市民崇拜活动的专属神圣区域内。皇帝的恩惠和联盟有利于帝政时代的市民宗教。那些和皇帝及国家的神联系在一起崇拜是重要的崇拜,而其他旧日的崇拜则衰退了。

奥古斯都重建罗马政府和社会秩序的计划包括调整宗教事务。他复兴了旧的宗教崇拜,填补了祭司职务的空缺,重建了 82 座神庙。他把自己及其统治与旧的崇拜紧密相连,并且为孤立旧有的共和国宗教之外的人群建立了新的崇拜(例如拉尔斯大路节成了公众和官方的崇拜;180 页)。在公元前 17 年庆祝百年节的时候,他努力把他那个时代的神和过去的传统联系在一起。奥古斯都引导的宗教复兴又一次证明了市民生活和宗教秩序之间有紧密的联系。^①

184

这里提供了许多关于市民崇拜活动的信息,我们可以关注那些甚至应用在非官方崇拜中的正规形式——祭司职位、礼仪规则、献祭——还有节日和典礼,市民的多神崇拜也具有这些特点(关于神庙见 160—161 页)。

① A. D. Nock,《奥古斯都的复兴》(“The Augustan Restoration”) *Classical Review* 39 (1925):50—67 (*Essays*, 1:16—25)。

本节参考文献

-
- Ziehen, L., and I. de Prott. 《希腊人的神圣法律》(*Leges Graecorum Sacrae*) Leipzig, 1906.
- Ryberg, Inez Scott. 《罗马艺术中的国家宗教崇拜》(*Rites of the State Religion in Roman Art. Memoirs of the American Academy in Rome*, vol. 22. New Haven, 1956.
- Zaidman, L. B., and P. S. Pantel. 《古希腊城市中的宗教》(*Religion in the Ancient Greek City*) Cambridge, 1992.
- Parker, Robert. 《雅典人的宗教历史》(*Athenian Religion: A History*) Oxford, 1996.
- Mikalson, Jon D. 《希腊化的雅典的宗教》(*Religion in Hellenistic Athens*) Berkeley, 1998.
-

祭司职务^①

雄辩家艾思奇里斯(Aeschines)称祭司是“那些得到津贴的人……他们的职责就是为你向天上祷告”(3. 18)。柏拉图的定义则更为贴切：

还有祭司阶层，他们像律法宣称的那样，知道人应该如何以诸神接受的献祭方式献给他们礼物，这样就可以为我们向诸神求祝福作为回报。(《法律篇》[*Laws*] 290)^②

希腊宗教并不是由一个专职的阶层照看的。祭司职位不是集中制的，并且很少是全职的。理论上说，任何人都可以履行祭司的职务，同时允许在特别的崇拜中有所限制。^③然而，在重要的市民崇拜活动中，职务的特殊化是必要的。

185 如前所述，一个祭司基本的品质就是“知道如何”接近这位神。但是在特别的崇拜中的规矩就使得其他要求也变得特殊了。最常见的要求是无身体缺陷或疾病。在市民崇拜中，还要求这个人是一个公民。在不同时代中，要求也各不相同。根据对祭司职务的记录，在某些情况下，孩子也曾担任祭司。担任祭司职务的人要在任职期间过单身生活，孩子担任祭司与这个相当常见的要求有关。这个要求与道德无关，而与礼仪的洁净有关，指派老人或非常年轻的人担任祭司职务是因为古代人认为性行

① M. Beard and J. North, eds., 《外邦人的祭司：希腊社会的宗教和权力》(*Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*) (London, 1990)。

② 另一个古代的描述称祭司是一个“精通献祭、祷告和洁净的规则的人”(Stobaeus, *Ecl. Apoph.* [or *Florilegium*] 2. 122 [Wachsmuth and Hense, vol. 2, p. 67])。

③ 伊索克拉底 2. 6 说任何男性都可以担任祭司的职务。

为在礼仪上是不洁净的(参见利 22:4—6)。一般的趋势是把祭司职务交给既有钱又有闲的人来担任,这就和担任市政长官职务的情形一样。

获取祭司职务有三种方式:继承、选取或购买。在与特定的家庭密切相关的崇拜中,祭司职位是继承的,这或是因为这个家族被看作是受敬拜的神的后代,或是因为这个家族先带来了这种崇拜,后来则成为公共崇拜。普通的市民祭司职位是投票选举或是抽签选出的,又或是两者的结合。抽签最为常见,这可以被解释为:要允许这位神选择他自己的使节,^①但这同时也是希腊城邦中选举许多市政长官的方式。在希腊化时代,出售祭司职位的行为大幅度增加。国家通常是售卖者。购买祭司职位是为生计或是一个人的家庭供应所做的投资,这会带来可靠的权益。通过继承或购买获得的祭司职务常常是为了生计。通过选举或抽签获得的官员职务通常是一年,市政长官就是这样。已知的更长的任期似乎大多与主要的周期性节日的频率相吻合。

祭司是官方为一个圣所指定的职务。祭司通常是一个特定圣所的特定神的仆人,但这并不排除(至少在希腊化时代的晚期是如此)一个祭司服侍多个神或是在多个圣所工作。祭司的责任可以被分为两类:管理性的和礼仪性的。祭司本人要负责照管神庙、崇拜用的偶像、神龛里的东西,还有圣所周围的神圣辖地(最重要的是包含一个喷泉,可以用于洁净)。在小圣所里,这并不是繁重的任务。然而,在大型神庙里,在一位祭司的监管之下,还有从属职员或雇员和圣所的奴隶协助处理这些事情。祭司的主要管理助手被称作庙祝(neokoros,看守神庙的人,类似于神庙管理员),在小亚细亚更加重要。^②除了小型神庙之外,财务都归政府官员管理。上文中详细描述礼仪职责把祭司和其他的神职人员分别开来了。在市民崇拜中定期的公共献祭可能是每月一次或每年一次或是在其他规定的时间举行。除了要担任这些职责之外,祭司还要帮助那些为还愿来献祭的人。献祭的礼仪并不需要祭司在场才能生效。神庙的助理或是任何一个知道该如何操作的人实际上都可以宰杀祭牲,但是祭司通常会参与这件事。他的主要职责是按照规矩献祭;他是知道正确礼仪的人。另

186

① Plato,《法律篇》(Laws) 759C;《古希腊铭文》(Inscriptiones Graecae) 12.3, 178。

② 参见徒 19:35,以弗所城称自己是神庙守护者(neokoros)。

外他还要做祷告或祈求。祭司的礼拜仪式方面的职责也包括主持关于这位神的节日。

祭司的职责也带来了某些利益。最实际和几乎最普遍的做法就是把献祭的动物的一部分作为祭司的特别收益——最常见的是一条腿——如果不是动物,那就是无论何祭物的一部分。有时还会付给祭司薪水或是给他一些物品。祭司有时还会享受免于税赋和公共义务的权利。另一方面,某些祭司职务也要承担可观的花费,因为祭司需要支付大型节日庆典的费用,这包括其中的公共娱乐费用。祭司职务享有这些荣誉:在宗教游行行列中的特殊位置,在剧院和竞赛中的首席座位,以及戴花冠和金冠的特权。许多城市中同名的官职(用他的名字命名年份的市政长官,就和雅典的一个执政官以及罗马执政官所做的一样)就是这个城市的保护神的祭司,这体现了宗教和市民生活之间的紧密联系。在帝政时代,祭司体现了越来越多的市政官员的特点。

祭司就是祭司,顾及到不同的环境,对于祭司职务的这种描述代表着私人宗教社团的情况。在近东地区的宗教崇拜中,祭司更多为一种终身职务,并且是专职的。当这些崇拜进入希腊社会时,他们就像希腊的私人宗教团体一样,缺乏和当地主管团体的联系。然而,它们的祭司不断的被希腊祭司所同化,因为他们的资格和职能都是相似的。

礼仪规定^①

“因为不洁的不能接触洁净的”。^②并不是每个人都被许可进入圣所。187 入口处的铭文通常暗示着什么人被排除在外,以及洁净的条件是什么。在多数的市民崇拜中,女性是不被接纳的,一个人不是市民或是奴隶也不行。但是另一个人可以为你献祭,所以并没有人被完全排除在这种活动之外。其他的崇拜活动通常没有对于性别、市民身份和社会地位的限制。

礼仪规矩原本完全没有道德特征。别迦摩的雅典娜神庙对访客设立的洁净规则说明了这一点:

① 这一部分和下面的内容,我多有赖于 A. J. Festugière,《我们主生活年代的希腊罗马世界》(*Le monde gréco-romain au temps de notre-Seigneur*)(Paris, 1935), 2:83—109。

② Plato,《斐多篇》(*Phaedo*) 67B。虽然是在不同的情境中提到的,但是这个道理可能在古代宗教中被当做公理。

凡是想参拜女神庙的人,无论是本城居民还是其他的什么人,都必须避免当天和他/她的妻子或丈夫发生性关系,并避免在以前两天之内和他/她的妻子或丈夫之外的人发生性关系,还必须完全满足洁净的条件。与死者接触或是与分娩的妇女接触也在禁止之列。^①

禁止一个人进入神殿的洁净要求非常多,每个要求都需要几天的洁净时间。在某些情况中,对服装也有规定——例如,女人的头发要松开,男人要蒙着头。^② 这些规则有时还包括可以进入神圣围地的动物。

在诗人和哲学家的影响下,某些道德元素也被引入礼仪规矩当中。伊比德图表达了在接近神灵时应有的正确态度:我们“应该在做了洁净的准备之后,使心思意念专注在我们要接近的神圣礼仪上,然后在祈祷中献祭”(《论述》3. 21. 14)。公元前一世纪,非拉铁非的家庭崇拜中有几项道德规范很值得注意。^③ 圣所处在阿格狄斯提斯(Agdistis)的保护之下,但是也献给其他的神。这些规则包括洁净和献祭,但是同时也禁止偷盗者、谋杀者、服用麻醉药的人、通奸者或为人堕胎的人进入圣所。房屋的主人把这些规条当作神(宙斯)的命令。在现存的铭文中,在礼仪规则中的这种道德命令是个例外,但是他们认为这些事情对于保持一个大家族的完整来说是很重要的。

献祭、洁净礼和其他典礼可以去除污秽。虽说这并不完全吻合基督教里“罪”一词具有的含义,但这种洁净仪式暗含着“罪”的意义。其中隐含的看法是:日常生活中沾染的不洁需要一段隔离时期来去除,在此期间,不洁净的人就被排除在典礼之外。禁食、洁净和献祭在医治崇拜中是预备活动(准备酝酿阶段),这是为了获得异象,甚至是为了举行一种魔法

188

① W. Dittenberger, 《希腊铭文总集》(*Sylloge Inscriptionum Graecarum*) (3d ed.; Leipzig, 1920), vol. 3, no. 982; translation from F. C. Grant, 《希腊化宗教》(*Hellenistic Religions*) (New York, 1953), 6.

② Dittenberger, *Sylloge* 3 999 (Grant, pp. 26–27). 这是否与林前 11:1 及其下文有关?

③ 同上, 985 (Grant, pp. 28–30). S. C. Barton and G. H. R. Horsley, “希腊化的宗教崇拜团体和新约的教会”(“A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches”) *Jahrbuch für Antike und Christentum* 24 (1981): 7–41 这篇文章对于与教会的相对应的宗教团体做了最充分的解释; Stanley K. Stowers 对他们的解释做了重要的改正, “来自非拉铁非的热烈崇拜: 家庭宗教或崇拜社团”(“A Cult from Philadelphia: Oikos Religion or Cultic Association”) in A. J. Malherbe, et al., 《早期教会及其处境: 纪念 Everett Ferguson 的论文》(*The Early Church in Its Context: Essays in Honor of Everett Ferguson*) (Leiden, 1998), 287–301.

仪式。洗涤是最常见的洁净形式。

崇拜的规矩在宗教的任何一个方面中都是变化最小的主题，礼仪规条在整个古代时期都具有约束力。

献祭^①

希隆达斯在《哑剧》第四章把古代世界的三种主要敬拜活动结合了起来——献祭、还愿和祈祷。^② 这一幕场景发生在约公元前 250 年，在科斯(Cos)的阿斯克勒庇俄斯神庙中。两个女人和一个女奴来到神庙中拿一只公鸡献祭，并且因为阿斯克勒庇俄斯应允了一次医治而为他立了一块碑作为回赠。她们解释说，因为她们是穷人，所以就献上了一只公鸡代替一头牛或是一只肥猪。当她们为神庙中摆设的艺术品而赞叹不已时，庙祝就在神庙前的祭坛上宰杀祭物。他回来宣布这位神已经接受了这次献祭。这番说辞当然是些套话：

你们献的肉祭是完美的，他们当然会保佑你们每个人都有好运气。没有谁比你们更蒙受这位神的恩惠了……愿你们因这美好的献祭而大吉大利，你们的丈夫和孩子也是一样！

献祭的动物的一部分属于这位神，一只腿归庙祝，剩下的部分被这些女人带回家，连同庙祝给他们的一些饼一起吃掉。其中一个女人向宝库中投了一个硬币。^③

① Homer,《奥德赛》(*Odyssey*) 3. 430—463; Lucian,《论献祭》(*De sacrificiis*)。Note G. S. Kirk,“研究古希腊献祭的一些方法论陷阱”(“Some Methodological Pitfalls in the Study of Ancient Greek Sacrifice”) *Le Sacrifice dans l'antiquité, Entretiens sur l'Antiquité Classique* 17 (Geneva, 1980); M. Detienne and J. P. Vernant, eds.,《希腊人祭物中的菜肴》(*The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*) (Chicago, 1989); F. T. van Straten,《Hierà Kalá: 古希腊用于献祭的动物形象》(*Hierà Kalá: Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*) (Leiden, 1995)。

② W. Headlam, ed.,《希隆达斯：哑剧和片断》(*Herondas: The Mimes and Fragments*) (Cambridge, 1922, 1966)。

③ 对于这个行为的解释可见 M. P. Nilsson 的文章,“在财宝之上的龙”(“The Dragon on the Treasure”)《美国语文学杂志》(*American Journal of Philology*) 68 (1947): 302ff., 更偏向 Grant 的翻译(《希腊化的宗教》, *Hellenistic Religions*, p. 6), 其中提到人们把圣饼放在了圣所的蛇洞旁边。把经过祝圣的饼带回家的习俗参见《圣餐》(*the eulogia*), 或希腊东正教信徒从崇拜仪式上带走经过祝圣的饼。

亚里士多德学派的哲学家狄奥弗拉斯图(Theophrastus)说出了献祭的三个理由:为了表示尊敬,为了得到回报,为了避开恶事或得到利益。献祭可以是私人的或是公众的,可以向神或英雄献祭,可以在定期的公共节日里或在特别场合里自发献祭,还可以为了赞美、感谢或恳求而献祭。可以用动物,也可以用蔬菜献祭。祭物可以被吃掉、烧掉或倒掉。在每年一度的节日庆典或家庭祭祀中,通常用动物献祭。旧日的希腊宗教只有每年一次(特别是在家庭崇拜中)或每月一次献祭的惯例。人们常常更多的遵循花费较少的礼仪。除了埃及有每日崇拜的礼仪之外,希腊只有在阿斯克勒庇俄斯神庙和统治者崇拜中才有每日的崇拜礼仪。

189



图四十二 献祭的情景 浮雕

一头公牛被带来献祭,祭司(蒙着头,这是罗马献祭仪式的特点)在祭坛上焚香。(梵蒂冈雕塑厅)

流血的献祭有两种。向天上的神献祭只要为这位神焚烧动物身体的一部分,剩下的部分会分给神庙的职员和敬拜者。向地府中的力量(英雄或者死者)献祭需要焚烧整个动物。^①祭司有权在市场上出售祭物中属于圣所的那一部分(林前 8:10,关于在祭偶像的宴席中吃献祭的食物;9:13,

^① A. D. Nock, “英雄崇拜”(“The Cult of Heroes”) *HTR* 37 (1944): 141ff. (*Essays*, 575ff.).

关于祭司从祭物中得到自己的食物；10:25,关于吃在市场上出售的东西)。在节日里的市民崇拜中,献祭者的那一份要交给市政长官,好分给众人。适合献祭的动物在人看来当然也是肥壮的动物。然而,有一些崇拜却禁止用某些动物献祭,我们现在还不知道其中的理由。献祭用的动物必须是没有缺陷的。祭物的皮要被神庙或祭司出售获利,但在雅典是由政府出售的。与现代的西方国家不同,在古代社会中,肉食在食谱中并不常见。吃肉的最主要的场合之一就是在献祭的时候,尤其是在国家的节日庆典当中。

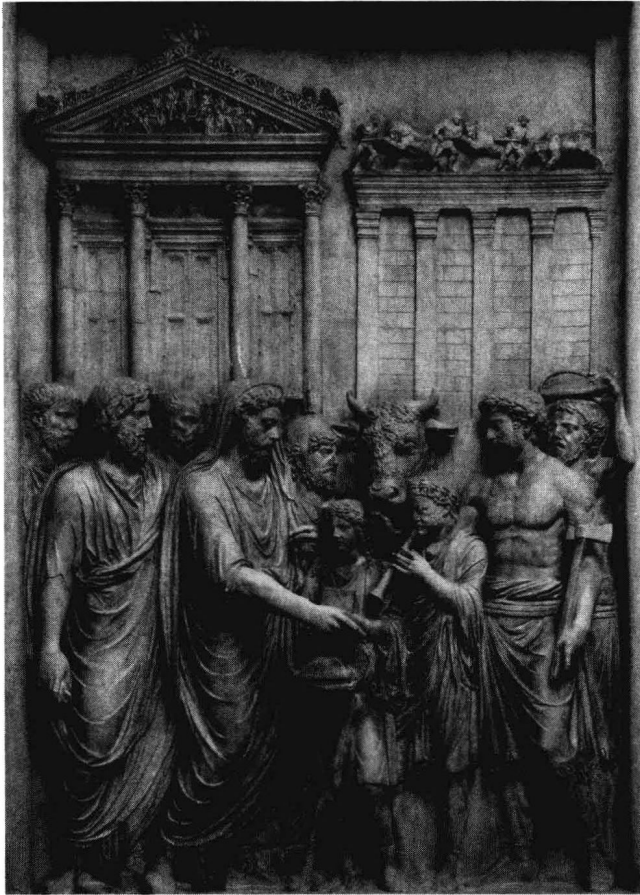
用于献祭的其他食物包括面包、饭食、油和酒。许多献祭仪式中还包括奠祭(参见腓 2:17;提后 4:6)。在献祭或吃饭之前和之后举行的这种奠祭仪式是保留部分神性的方式,就像在祭坛上烧肉一样。

从出土文物中发现了许多不同尺寸和形状的祭坛。最常见的是小型的圆形祭坛,侧面雕刻着花冠和牛头,还有更大一些的矩形祭坛。浮雕和绘画证实了在献祭用的牛头上戴花环的习俗(徒 14:13)。罗马的习俗也相似。罗马纪念碑上具有代表性的一个常见祭祀情景是三牲祭(*suovetaurilia*),就是猪、羊和牛。较大的动物不会在小祭坛上宰杀,而是在附近的地方被宰杀;一部分血液属于神,还有一些大麦也要在祭坛上被焚烧。

神的雕像代表着这位神在场。人们请来了这些神,并认为他们在此,这就导致了现代人的理论,认为给他们食物就是邀请他们在就餐时作陪,但是这缺乏古代背景中的依据。这样做的目的并不是为了建立同伴关系(林前 10:20,根据基督徒的立场解释吃祭偶像的肉的意义),而是与献上礼物或感谢及因为献祭而收到果效有关(也就是说为了得到恩惠而致谢或是为了获得恩惠)。当一个人接受一位神的时候,就为了向他表示敬意而摆设宴席,拉丁文中与神在场的概念相对应的是 *lectisternium*(摊开躺椅),如果是接受一位女神,相对应的就是 *sellisternium*(摊开坐椅)。诺克(A. D. Nock)区分了三种古代宗教用餐:(1)一个宗教崇拜团体在一起吃饭,通过这种形式表达彼此的情谊或是纪念一位创始人或资助人;(2)认为一位神在作主持的时候一起吃饭;(3)狂热的割裂动物的身体,吃生肉,就像狄俄尼索斯的信徒所做的那样。^① 许多神庙都与举行祭拜用餐的餐

^① 《早期外邦的基督教及其希腊化背景》(*Early Gentile Christianity and its Hellenic*) (转下页)

厅比邻。考古学的证据说明这些情形在哥林多地区是很普遍的,这一事实为《哥林多前书》8—11章里探讨的问题提供了背景。



图四十三 马可·奥热流在献祭 浮雕

在朱庇特、密涅瓦和朱诺的卡皮托林神庙之前举行的仪式具有典型的罗马祭祀的特征——蒙头、焚香、吹奏管乐器,还有牛。
(©尼门泰拉(Nimatallah)/艺术资料,纽约)

(接上页注①)nistic Background) (New York, 1964), 72—74 (*Essays*, 107—109). H. -J. Klauck, 《希腊化时期的宗教仪式与主的晚餐》(*Herrenmahl und hellenistischer Kult*) (Münster, 1982), 31—40, 这篇文章更详细的形容了“神圣用餐的现象”: 诸神所吃的食物, 诸神吃人类提供的食物, 献祭用的食物, 用于交流的献祭, 食用这位神祇, 为一位神祇担保的协约而进餐, 社团用餐, 为死者举行的饭席, 日常用餐, 神秘宗教中的饭席, 以及圣礼中的用餐。



图四十四 祭坛

这个祭坛是献祭用的主要物品。许多祭坛都有公牛头和花环的装饰图样(参见徒 14: 13)。(©埃利希·莱辛/艺术资料,纽约)

献祭时的基本态度就是：“我给你是为了你可以给我。”柏拉图在《欧绪弗洛篇》(Euthyphro)里的对话检验了这种态度。苏格拉底说：“献祭是为了向诸神送礼，祷告是为了从他们那里求得好处”，并且借着欧绪弗洛的话作结论说：“神圣就是在诸神和人之间进行交换的艺术。”^①这种献祭就是一种交换。所献的祭物越丰富、越好，献祭就越容易被接受。^②哲学家与大众中普遍存在的关于献祭的世俗性观点相抗争，并且说真正有价值的是心灵的品质。^③

① Plato, 《欧绪弗洛篇》(Euthyphro) 14C and E.

② 参见波菲利(Porphiry)作品中的提奥庞普士(Theopompus),《论节制》(De abstinentia) 2. 16; 见 215 页。

③ 狄奥弗拉斯图,出处同上, 2. 15。

还愿奉献^①

正式意义上的誓言是一个有条件的诺言,如果要求得到了满足,就会献上某件祭物。程序是这样的:一个人向这位神发誓,如果他的疾病得到了医治,或是平安度过了旅途,或是成功的完成某件任务,他就会为这位神做某些侍奉,或是献上某些礼物。当得到祝福之后,就要为履行一个誓言而献祭,这具有某种强制意义。^② 没有正式起誓的时候也可以献感谢祭,在某些情况下这被看作是必须的。献祭的重要缘由之一是为了履行誓言,但是还愿的奉献却不限于献祭。还愿奉献表现出对众神持续的依赖感。

193

希隆达斯的《哑剧》第四章中的女人献了一只公鸡,并且为得到医治而立了一块纪念碑来表示感谢。在那些有医治能力的诸神的圣所中——例如在科斯城和埃皮达鲁斯城奉献给阿斯克勒庇俄斯(见 221 页及以下)的圣所——为了履行誓言而献给神的物品给考古学家带来了丰富的收获。^③ 这样一种物品被称为还愿物(ex-voto)。还愿奉献并不仅限于对拯救的众神的崇拜;所有主要的神庙都有接受敬拜者带来的祭物的储藏室,各类城市都在那些宗教中心(例如特尔斐和奥林匹亚)建造宝库,好接受送给某位神的奉献,并且夸耀他们的慷慨。

自有宗教开始,就有送礼物给神的习俗。我们最古老的铭文(七世纪)就是写在一些祭品上的。在古代社会里,还愿奉献自始至终都是“虔诚的试金石”。献给神的礼物的名字通常是 anathema(“建造”——也就是说,是在神庙里,因此献给了这位神),有时也称为 dōron(礼物)。献祭常常是由于听到了神的命令(通过梦或通过神谕表达)。初熟的果实被称为 aparchē 或 dekātē(十分之一的份额)。当地的神有某种权利,因此,不管一个人的职业是什么,最好都对这位神好一点,并且献出自己的一件劳动产品或做出艺术装饰的物品。当某个敬拜的地方成为泛希腊化的(例如特尔斐、提洛岛),初熟的收成就会从世界各地涌向这个地方。战争中得

① W. H. D. Rouse,《希腊人奉献的祭物》(*Greek Votive Offerings*) (Cambridge, 1902; repr. New York, 1976)。

② 罗马宗教中的强制习惯见 172 页。

③ 其中各种物品见 224—226 页。

来的战利品的十分之一也被献给这位神，因为如果没有本国的神的帮助，就不可能赢得胜利。竞赛中的胜利者也留下祭物，为他们的胜利表示感谢。成为市政长官或祭司是因为神显示了他的选择，这也要献祭。古代社会宗教心理学中非常有趣的一面是人们在私人生活的事件（出生、进入青春期和结婚）中献上的礼物。一个有趣的习俗是奉献第一次剪发时的头发。^①

祷告和圣歌

希隆达斯的《哑剧》第四章以奉献者对阿斯克勒庇俄斯的祷告开始，其中包括这个请求：“这是在我家院墙上报晓的公鸡，我把它奉献给你，请仁慈地收下它吧。”祷告常常在献祭之前或之后。

194 现存所有希腊的祷告片段都具有和希隆达斯所写的祷告相同的结构。他们先是召唤这个圣所的神。接下来（以直接致辞或简短背诵的方式）称颂这位神的出身和家系，或是确认称号和特性。最后邀请这位神来到献祭或节庆场所，好接受献祭，并且向他们施以仁慈（就像前面引用的句子一样）。做一个一般性的概括：这三个部分是召唤、赞美和恳求；有时在要求之前会纪念这位受敬拜的神。罗马人的祷告也是相似的，通常包括一段陈述的话语，借以确认自己通过祷告作要求的权利（例如，追溯以前的献祭等）。献祭或节庆结束时，人们会要求这位神用恩惠回报这些尊敬他的人。有时这些要求是很具体的。祷告的态度关注自身利益。只有哲学家的祷告才较少有私心。^②

盛大的节日中的合唱团常常由孩子组成，吟诵祷告词。这应该被称为圣歌或颂歌。圣歌可以是向神致辞的任何韵律；虽然它原本是歌曲，后来却被用于散文结构中。颂歌（*paean*）一词主要出现在对阿波罗和他的儿子阿斯克勒庇俄斯的崇拜中，是因为得到医治而发出的颂赞，但是它得到了更广泛的使用。贺拉斯的《世纪颂歌》（*carmen saeculare*）是一篇献给阿波罗和黛安娜的颂歌或圣歌，是公元前 17 年庆祝百年节时奥

① Charles Michel, *Recueil d'inscriptions grecques* (Brussels, 1900), no. 1170.

② 见苏格拉底(Socrates)对潘的祈祷,在 179 页中得到引用,以及 Cleanthes 的《给宙斯的颂歌》(*Hymn to Zeus*),在 355 页中被提及。

古斯都命令创作的,为的是纪念一个时代的结束和另一个时代的开始。^①各个时期和各种崇拜中都唱圣歌,但是唱诗班似乎在帝政时代才有了较好的组织。例如,在斯特拉脱尼凯亚(Stratonikeia)的卡里亚(Caria)有段铭文描写对于这个城市的神宙斯帕纳玛瑞斯(Zeus Panamarios)和赫卡特(Hecate)的崇拜,人们挑选了30个出身高尚的年轻人,他们身穿白衣,头戴花冠,手拿细树枝,齐特拉琴师和传令官陪伴着他们,要在每日清晨的典礼上唱一首圣歌。^②希腊化的圣歌大体上可以分为四个部分:(1)通过名字、性质、崇拜地点、家谱和与其他神的关系来确认这位神的身份;(2)这位神的大体能力和成就;(3)这位神具体的工作、神迹和发明;(4)个人请求。

献祭时常常演奏乐器。^③描绘罗马和希腊献祭情景的雕塑中常常有演奏奥洛斯管的乐师。这种管乐器高声呼啸的实际作用可能是淹没垂死动物的尖叫声,就像焚香是为了使献祭时的气味变香甜一样。然而,这种习俗原来被当作驱邪的魔法,目的是为了吓走邪恶的灵。另一个解释是音乐可以安抚诸神,使他们更乐意给崇拜者恩惠。^④无论它的目的是什么,在古代社会用动物献祭的过程中常常有乐器演奏。

散文圣歌可以被称作讲道。向诸神表示敬意的演讲成为古代晚期异教崇拜的一个特征。^⑤最初,theologos(“神学家”)是关于一位神的颂歌或记述的创作者。修辞学家埃里乌斯·阿里斯提德在公元二世纪写的散文

195

① Translated in F. C. Grant,《古罗马宗教》(*Ancient Roman Religion*) (New York, 1957), 182—184; see Michael C. J. Putnam,《贺拉斯的“世纪颂歌”:礼仪魔法和诗人的艺术》(*Horace's "Carmen Saeculare": Ritual Magic and the Poet's Art*) (New Haven, 2001)。

② 《希腊铭文集成》(*Corpus Inscriptionum Graecarum*), vol. 2 (Berlin, 1843), no. 2715a. Cf. Lucian,《假先知亚历山大》(*Alexander the False Prophet*) 41。

③ J. Quasten,《古代异教徒和基督徒的音乐和崇拜》(*Music and Worship in Pagan and Christian Antiquity*) (Washington, 1983), 3ff.; G. Wille,《罗马音乐:音乐在罗马生活中的意义》(*Musica Romana: Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*) (Amsterdam, 1967), 26—74。

④ J. A. Haldane,《希腊崇拜中的乐器》(“Musical Instruments in Greek Worship”)《希腊和罗马》(*Greece and Rome*) 13 (1966): 98—107。

⑤ M. P. Nilsson,“古代晚期的异教徒礼拜”(“Pagan Divine Service in Late Antiquity”) *HTR* 98 (1945): 67。

圣歌就是这种形式的例子。^① 某些英烈传记(见 275—276 页)也属于这个类别。

本节参考文献

-
- Fairbanks, A. 《希腊赞歌研究》(*A Study of the Greek Paeon*) Cornell Studies in Classical Philology, vol. 12. Ithaca, N. Y., 1900.
- Fritz, Kurt Von. “希腊人的祷告”(“Greek Prayers”)《宗教评论》(*Review of Religion*) 10 (1945): 5—39.
- Bakker, W. F. 《希腊人必须完成的事》(*The Greek Imperative*) Amsterdam, 1966.
- Wille, G. 《罗马音乐》(*Musica Romana*) Amsterdam, 1967. Chap. II.
- Quasten, J. 《古代异教徒和基督徒的音乐和崇拜》(*Music and Worship in Pagan and Christian Antiquity*) Washington, 1983.
- Pulleyn, S. 《希腊宗教中的祈祷》(*Prayer in Greek Religion*) Oxford, 1997.
- Chapot, F., and B. Laurot, eds. 《希腊罗马的祈祷文献》(*Corpus de prières grecques et romaines*) Turnhout, 2001.
- Furley, William D. and Jan Maarten Bremer. 《希腊颂诗—/二卷：从古代至希腊化时代的崇拜诗歌选》(*Greek Hymns I/II: Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*) Tübingen, 2001.
-

节日

定期献祭的时机通常是每年一次的,并且和自然的季节循环相吻合。公共宴席、娱乐和游行伴随着这类公共的或官方的敬拜庆典。

196 圣所中有些主要神的重要性超越了在当地的意义,这些神的重大节日尤为重要。希腊人把这些聚会称作 panegyreis(“所有人的聚会”),这是宗教、艺术、贸易、体育和娱乐的结合,通常两年、三年或四年举办一次。泛雅典节日每年举行一次,但是重大的泛雅典娜节每四年举行一次,这个节日具有特殊的重要性。殖民地会在它们的开创城市举行重要宗教庆典时差遣使节,送来祭礼。其他甚至非常遥远的城市也会做同样的事。

每个 panegyreis 都有自身的意义和特点,但是有些元素是这类聚会所共有的:献祭、竞赛(体育和艺术)和游行。Panegyreis 有世俗的一面,对

^① Text and translation in C. A. Behr, 《埃里乌斯·阿里斯提德全集》(*P. Aelius Aristides: The Complete Works*), 2 vols. (Leiden, 1981, 1986).

我们来说,它们甚至完全没有宗教意义。在聚会时开设的市场(参见中世纪的“市集”)非常有吸引力。运动员的竞赛也很有吸引力,以至于有些 panegyreis 主要是因为竞赛而被纪念的(就像在奥林匹亚的竞赛一样)。但是这个竞赛是一种宗教庆典,并且含有崇拜美丽和力量的意义。从根本上来说,这种体育竞赛背后必定有宗教动机,就像在酒神节上的戏剧可能具有礼仪性特征一样。但即使是最明显的宗教行为,如献祭和游行,也有其他方面的吸引力。重要的献祭动用公共经费摆设宴席,并且伴有乐器演奏和合唱团的演唱。然而,panegyreis 的根基是宗教性的,这是对一位神的奉献,并且集中在神圣围地里举行。这种聚会常常举行某些神秘仪式,作为整个过程的一部分。这些节日以引人注目的方式证实了这一点:在异教的古代社会中,宗教和生活的各个方面是互相渗透的。

游行(pompè)是宗教节日的主要特征。虽然古代教会的洗礼仪式含有与撒旦及其所有的浮华隔绝的涵义,^①但是游行却延续了下来,只是换了一个纪念圣徒的基督教版本。巴特农神殿的雕塑体现了雅典的重大泛雅典节日游行中的盛况,这是个给人深刻印象的证明。^②这个游行的主要活动是为卫城中的雅典娜木像穿上新袍子,这件袍子是由雅典的少女们在前一年里织成的。队列的顺序是这样的:少女们带着篮子、杯子、罐子和香炉;典礼官领着祭牲——公牛、羊和小母牛;端盘子的人——盘子里盛着献给神的糖和蜜;担水的人;乐师;雅典娜的袍子挂在一辆车的旗杆上,这辆车做得好像一只船;祭司和市政长官;最后是骑马的男青年护送公民前进。各种宗教崇拜中护送神圣的雕像或神圣标志的盛大典礼展示了引人瞩目的景观,并且成为多数希腊—罗马宗教崇拜仪式的一部分。^③

① Hippolytus,《使徒的传统》(*Apostolic Tradition*) 21. 9; Tertullian,《论演出》(*On the Shows*) 4;《论冠冕》(*On the Crown*) 3; Cyril,《问答演讲》(*Catechetical Lectures*) 19. 2—8。

② H. W. Parke,《雅典人的节日》(*Festivals of the Athenians*) (Ithaca, N. Y., 1977); Jenifer Neils et al.,《女神和城邦:古代雅典的泛雅典节日》(*Goddess and Polis: The Panathenaic Festival in Ancient Athens*) (Princeton, 1992)。

③ See A. D. Nock,“赫姆提卡文集的讽刺”(“Diatribes in the Hermetica,”)《埃及考古杂志》(*Journal of Egyptian Archaeology*) 11(1925):130 (*Essays*, 1:28—29),其中一个脚注列出了一长串的宗教崇拜清单,从中证实了宗教游行的存在。



图四十五 雅典娜

这尊罗马复制品展示了帕特农神庙中(非迪亚斯用黄金和象牙制成的)雅典娜崇拜偶像的外观。(©阿利纳里/艺术资料,纽约)

其他的特点

市民的宗教崇拜中常常伴随着奥秘、神谕、医治等事,但是我们要在下面的部分中单独讨论这些元素。读者应该记住,下面的分类是任意而

为的,只是为了有助于研究;参与古代宗教活动的人并没有把宗教生活的各部分和各类习俗在心中做出整齐的划分。

市民宗教崇拜的一个例子:以弗所和亚底米

198

虽然其他的神也在以弗所得到了承认,但是对亚底米的崇拜在以弗所的宗教、经济和社会生活的各个方面产生了最显著的影响。^①她是在希腊化时代之前的一位神,据推断她曾代表着自然界(海洋和陆地)的丰饶,但在帝政时代,没有证据显示她和丰饶有关系。根据把当地的神认作希腊诸神的普遍习俗,以弗所的女神被希腊人和当地人看作希腊女神亚底米(154页,174—175页)。后来发掘的大量雕塑有时强调她是这个城市的保护神(通过壁画——城墙——冠冕),有时强调她的能力胜过星相和命运(通过带有黄道带标志的项链)。她的雕像上半身有椭圆形的凸起,还没有人对此作出广受认可的解释——蛋、乳房,还是描摹落在附近的陨石的形状(见175页)?在公元一世纪,以弗所人的亚底米是“以弗所的”,是这个城市的君主和保护女神。对她的崇拜扩展到了其他城市;有各类证据——雕塑、钱币和铭文——支持这一宣告:“亚细亚全地和普天下所敬拜的”以弗所的亚底米(徒19:27)。

以弗所的亚底米神庙(Artemisium)因其规模和美丽成为古代世界七大奇

① A. J. Festugière, *Le Monde Gréco-Roman au temps de notre-Seigneur*, Vol. 2, *Le Milieu Spirituel* (Paris, 1935), II. B. 2. a; Robert Fleischer, 《厄弗所的阿尔特米斯与来自土耳其东部地区及叙利亚的类似雕像》(*Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*) (Leiden, 1973); R. E. Oster, “作为早期基督教竞争者的以弗所的亚底米”(“The Ephesian Artemis as an Opponent of Early Christianity”) *Jahrbuch für Antike und Christentum* 19 (1976): 27—44; R. E. Oster, “以弗所在元首统治期间是宗教中心,一、君士坦丁之前的异教崇拜”(“Ephesus as a Religious Center under the Principate, I. Paganism before Constantine”) *ANRWII, Principat* 18. 3 (Berlin and New York, 1990), 1661—1726; Guy M. Rogers, 《以弗所的神圣身份:一个罗马城市的创建神话》(*The Sacred Identity of Ephesos: Foundation Myths of a Roman City*) (London, 1991) (研究公元后104年的一处碑文,上面记录着为了纪念以弗所的建立而设立的一次捐助); Lynn R. LiDonnici, “重新考虑希腊罗马崇拜中的以弗所的亚底米的形象”(“The Images of Artemis Ephesia and Greco-Roman Worship: A Reconsideration”) *HTR* 85 (1992): 389—415; Helmut Koester, ed., 《作为亚洲中心的以弗所:考古学、宗教和文化的交叉学科研究》(*Ephesos Metropolis of Asia: An Interdisciplinary Approach to its Archeology, Religion, and Culture*) (Valley Forge, Pa., 1995)。

观之一。奥古斯都在公元前6年承认了这个神庙作为避难所的地位。公元前29年为犹流·凯撒修建的神庙在公元前5年和亚底米神庙合并。其他的宗教崇拜附属于对亚底米的崇拜，公元二世纪，亚底米神庙里出现了伊希斯的一个小圣所。另外，这个神庙也是亚细亚省的银行和金融中心。

在帝国时代之前，以弗所的亚底米大祭司似乎是一个太监，他领养了自己的继任者。罗马人对老套的阉割礼仪不太满意，并把领导职权转交给了一位显赫的女祭司，她是由贞女社团支持的一位贞女，这个社团的成员都是从贵族家庭中挑选出来的。她在履行这个职责一年之后就可以结婚。其他的职员还有“亚底米的服装师”，此人负责装饰游行用的崇拜塑像。男性职员中有一个负责献祭的团体。他们被称为爱色尼派(Essenes)，他们在任期一年的侍奉中要保持礼仪上的纯洁，过着远离尘世的生活，并且共享饭食。一些助手唱颂诗并且奏乐。正如这些要求表明的那样：对以弗所的亚底米的崇拜并不涉及乱交。一大群神圣的、公开的侍奉人员在女神的护持下生活。

这位以弗所的女神主持敬奉她的节日，亚底米希亚(Artemisia)是其中很重要的一个节日，是在亚底弥斯月(Artemisius，三月—四月)举行的一年一度的游行。以弗所对亚底米有非常亲切的认同感，在古代社会中，很少(如果有的话)有哪个城市与它的保护神之间具有更加紧密的联系。

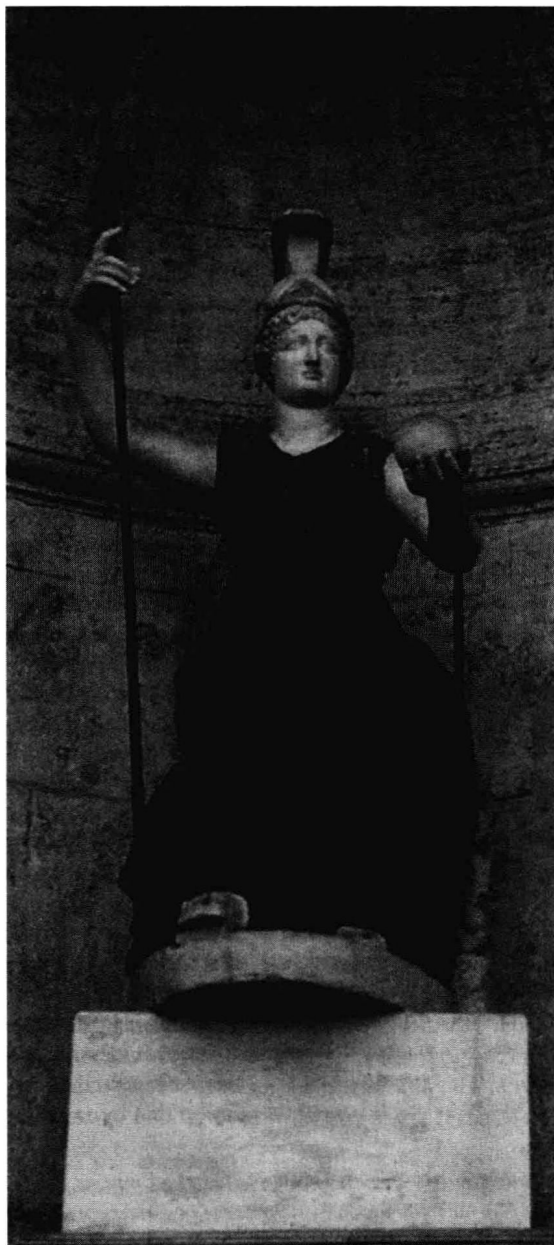
统治者崇拜

在希腊化时代，市民的宗教崇拜在统治者崇拜中达到了最高峰。对现代人来说，献给国王的神圣荣誉可能是希腊—罗马宗教中最陌生的一面，所以需要更彻底和详细的讲解。对统治者的崇拜最初是为了表达对资助者的感激，并且表达了对统治者的崇敬和忠实。这种崇拜是赠予统治者的，而不是要从他那里得到什么(除了间接的方式)；也就是说，人们期待从众神那里得到超自然的帮助，但对统治者却没有这种期望。统治者崇拜的宗教意义并不像它的社会和政治意义那么重要，它的作用在于证实对统治者的忠诚以及满足统治家族的野心。然而，物质的和政治的利益可以激起真正的宗教情感。统治者崇拜表达的是宗教信仰，这不是因为统治者被当作了神，而是因为希腊化的君主，尤其是罗马皇帝具有的

权力只有诸神才能与之相比,而且民众从他们那里得到了只有诸神才能赐予的东西。统治者崇拜这一题目对于早期基督教的研究特别重要,因为这形成了早期教会和异教信仰之间冲突的焦点。另外,希腊—罗马的统治者崇拜现象对于政治理念产生了持续的影响力,以至于从中世纪直到现代的基督教君主也都蒙上了一种神圣的气质。

本节参考文献

- Nock, A. D. “关于统治者崇拜的评注,卷一到卷四”(“Notes on Ruler Cult, I—IV”)《希腊研究杂志》(*Journal of Hellenic Studies*) 48 (1928): 21—43. Reprinted in *Essays*, pp. 134—159.
- Nock, A. D. “共享神庙的神”(“Sunnaos Theos”)《哈佛古典语文学研究》(*Harvard Studies in Classical Philology*) 41 (1930): 1—62. Reprinted in *Essays*, pp. 202—251.
- Taylor, L. R. 《罗马皇帝的神性》(*The Divinity of the Roman Emperor*) *Philological Monographs*, vol. 1, Middletown, Conn., 1931. See review by A. D. Nock in *Gnomon* 8 (1932): 513—518.
- Charlesworth, M. P. “关于统治者崇拜,尤其是罗马的一些评论”(“Some Observations on Ruler-Cult, Especially in Rome”) *HTR* 28 (1935): 5—44. 200
- Cerfaux, L., and J. Tondriau. 《希腊罗马文明中对元首的崇拜》(*Le Culte des souverains dans la civilisation grecoromains*) Tournai, 1957.
- Den Boer, W., ed. 《罗马帝国中对元首的崇拜》(*Le Culte des souverains dans l'Empire romain*) Geneva, 1973.
- Cuss, Dominique. 《新约的皇帝崇拜和荣誉的措辞》(*Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament*) Fribourg, 1974.
- Fears, J. R. 《罗马把对于皇帝的神圣选择当作一种政治概念:神挑选的至高权利》(*Princeps a Diis Electus: The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*) Rome, 1977.
- Herz, Peter. “关于罗马皇帝崇拜的文献目录”(“Bibliographie zum römischen Kaiserkult”) (1955—1975) In *ANRW II, Principat*, 16. 2. Berlin, 1978. pp. 833—910.
- Hesberg, Henner von. “罗马皇帝崇拜的考古文物”(“Archäologische Denkmäler zum römischen Kaiserkult”) In *ANRW II, Principat*, 16. 2. Berlin, 1978. pp. 911—995.
- Price, S. R. F. 《小亚细亚的罗马帝国崇拜:仪式和影响力》(*Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*) Cambridge, 1984.
- Fishwick, Duncan. 《拉丁西部的皇帝崇拜》(*The Imperial Cult in the Latin West*) 2 vols., 4 parts. Leiden, 1987—1993.
- Schwalter, D. N. 《皇帝和诸神:图拉真时代的形象》(*The Emperor and the Gods: Images from the Time of Trajan*) Minneapolis, 1993.
- Friesen, Steven J. 《双重的神庙管理者以弗所:亚洲和夫拉维亚王朝皇帝的崇拜地》(*Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Emperors*) Leiden, 1993.
- Small, A., ed. 《臣民和统治者:古代对统治权力的崇拜》(*Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*) *Journal of Roman Archaeology, Supplementary Series* 17. Ann Arbor, Mich., 1996.



图四十六 罗马神(DEA ROMA)

密涅瓦提供了一种以拟人化的手法描绘罗马的模式，罗马被描绘为一位神——罗马神。(©Timothy 提摩太·麦卡锡]/艺术资料,纽约)

先例和预期

引起对罗马皇帝的崇拜的直接原因在于和平和繁荣。在基督教时代的前两个世纪里,东部行省中对罗马皇帝的崇拜非常兴盛,但它的背景却可以追溯到更早的时候。希腊东部有长期的准备。虽然拉丁民族崇敬祖先的玛娜神和伟人的守护神,但他们却坚持在神和人之间作出区别。然而,希腊人却把这种区别变模糊了,帝政时代的统治者崇拜表现出希腊思想的影响。统治者崇拜在对罗马皇帝的崇拜中达到了影响力的顶峰。这种现象的来源有多种因素,但是其中三个主要因素值得注意。^①

东方的影响。^② 埃及法老是国王,这是因为他是神圣的,是神的儿子——就像神的化身一样。他的加冕典礼是为了把某个神圣目标的权力转移到国王身上。埃及法老的这种神圣特征传给了多利买王朝,这也确实解释了他们相对于埃及臣民而言的地位。对于希腊世界中的统治者崇拜发展来说,埃及为它提供了最重要的,也是唯一的东方原料(详见 206—207 页)。

202

亚述—巴比伦君主和他们的波斯继任者的神性并非更不确定。然而,国王在更大程度上是一位官方的神,因为其职位而具有神性。他是诸神为了运行某个神圣职能而特选的仆人。政治秩序是神命定的,而国王就是在人和神的力量之间必有的联系纽带。官职的证章带着君主的权能,因此接受证章的人就适合进行统治。国王处在神的地位上,和人民发生联系。波斯典礼的各种特征都被传递给了希腊化的皇宫,后来又传给了拜占庭皇宫。西流古王朝效仿他们统治的各国的习俗;他们是“阿波罗的后裔”。小亚细亚的阿塔利兹人把狄俄尼索斯追认为他们的祖先。

显然,皇帝的宗教崇拜的第一批见证人来自于小亚细亚的希腊城市。因此,皇室的神圣概念来自于古代近东地区的国家,并和希腊思想相结合。

① A. J. Festugière,《我们主生活年代的希腊罗马世界》(*Le monde gréco-romain au temps de notre-Seigneur*) (Paris, 1935), 2:7—23.

② 见 Henri Frankfort 的作品,《诸神和王权》(*Kingship and the Gods*) (Chicago, 1948), 尤其是 337—343 页的内容,表现了以色列和周边国家对王权的不同概念。

希腊的影响。希腊人把荣誉给予他们的希腊化统治者，在希腊这是有先例的。一种希腊思想的趋向把某些杰出的人物神化了。前文中对于英雄的探讨(158页)说明人和诸神(拟人化的想像)之间并没有划出一条清晰的界限。希腊的英雄因为他们给别人带来了益处或取得了重大成就而成为神。给人类带来了益处，这就是神性最确实的证据，对统治者和其他凡人的崇拜是因为所得的益处而向他们致以崇敬。这种情形给下面的做法提供了机会：把今生的杰出人物当成已经配得神的荣誉的人(虽然这是公元前一世纪，还不曾授予一个活人“英雄”的称号)。希腊人认为诸神是人类优越性的最高典范，他们比任何等级的生命都更高贵，他们还可以生人类的孩子。另外，一方面荣誉和崇敬之间没有明显区别，另一方面，荣誉和崇拜之间也没有明显区别。埃斯库罗斯曾提议说，可以因为人的解救行动而给他们献祭。^① 对于伟大的捐助者来说，给予他们神的荣耀并不算太过分；对待他们应该像对待神一样。伊索克拉底告诉马其顿的菲利普国王：如果他打败了波斯，剩下的就只有成为一位神了(关于地位或等级的问题)。^② 当他的儿子亚历山大做到这一点时，似乎只有被奉若神明才是合宜的荣誉。亚里士多德注意到这个普遍的看法：人可以借着极多的 arete(优点、美德、光荣的行为)而成为神。^③ 欧赫墨鲁斯(Euhermerus)的理论和这个看法有关：所有的神都曾是人，他们因为自己的行为而获得神圣的荣誉(见327页)。除非人们渴望作一个神人，否则例如“不要试图去做一位神”这样的言论就不中肯。另一方面，有种思想认为，在人类身上，或至少在杰出的人物身上有某些具有神性的东西(参见柏拉图所说的“灵魂”；334—335页)。

来山德(Lysander)是一位斯巴达将军，他是得到“与神同等”的荣誉的第一人，他在公元前404年于萨摩斯岛(Samos)附近获得这种荣誉。马

① “我们应该向阿尔戈利斯人(Argives)献祭物和奠祭，就像我们对奥林匹斯诸神所做的一样，因为他们无疑是我们的拯救者” Supp. 980。老普林尼后来曾说道，“把这样的人列于诸神的行列是为了他们的贡献而表示感激的最古老的方法”(《自然历史》，*Natural History* 2. 5. 19)。

② 《腓立比书》第5卷(*Ep. ad Phil.* 5) 5。

③ 《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*) 1145A；《修辞学》(*Rhetoric*) 1. 5. 9 (1361a28—39) 对于施恩者所得到的荣誉，参见他的《政治学》(*Politics*) 3. 8. 1 (1284a10f)，一个真正的王“似乎在人类中被看做是一位神”。

其顿的菲利普没有被神化,但是得到了使他近于神的荣誉。上述的这些因素使亚历山大和他的继任者易于接受神的荣誉,而当这种荣誉和神授君权的东方思想相结合时就更是如此。罗马在东方的统治者和皇帝先后步入同样的地位中。因此,在罗马把人奉为神的做法来自于希腊的先例。

传统的市民宗教的基础。^①如上所述,在希腊和罗马深深扎根的宗教信仰和传统的市民崇拜有关。在传统的市民崇拜中,每个城市的标记就是它的保护神。在希腊化时代,各城市开始被拟人化,这个国家里被拟人化的民族也受到了崇拜。市民崇拜与上述的影响相结合,这就很容易把城市和它的统治者联系在一起——在罗马统治时期,这个城市(urbs)就成了这个世界(orbis)。

亚历山大或许展望了一个世界性的社会。一种宗教思想可能是其基础,因为在古代社会里,宗教和爱国主义是无法分割的。奥古斯都深刻认识到一个普世的君主制度需要一种普世的宗教,他准备恢复旧日的罗马信仰。当他接受了来自东部的神圣荣誉时,他坚持把自己的名字和罗马联系在一起(Roma et Augustus)。这样一来,传统市民崇拜的观念和传统的市民爱国主义都朝向了罗马,这个全世界的城市的象征是一位活着的统治者,他取代了一位旧日的神;而这些概念也推动了对皇帝的新的崇拜。从城邦(polis)扩展到有人居住的文明世界(oikoumenē),从市民的神性扩展到皇帝的神性,这几乎必然导致了对皇帝的宗教崇拜。结果导致一种普世的市民崇拜,人们通过参与这种崇拜表达自己的忠实。

对皇帝的崇拜因此成为比偶像崇拜现象更重要的事物。它依附于古代社会里最根深蒂固的宗教传统。在这样的背景下,凯撒和基督(同时被称为主和救主),以及教会和帝国之间的冲突是不可避免的。

历史发展

204

亚历山大大帝。在第1章中简单描述了亚历山大的生平,其中提到他本人是一个虔诚的人,对不同民族的神都有兴趣,认真的看待被征服民族的宗教信仰,定期献祭和占卜。现在可以探讨他对于希腊化统治者崇

^① R. Mellor,《罗马女神,在希腊社会中对罗马女神的崇拜》(THEA ROMA. *The Worship of the Goddess Roma in the Greek World*)(Göttingen, 1975)。

拜发展的意义。

当亚历山大到达埃及时，他作为解放者受到了欢迎，因为埃及人民族主义的复兴与抗波斯的统治相抗争，并且常常发起反对波斯的叛乱。因此亚历山大被称为法老，他也接受了这个地位——毫无疑问，是愉快的，因为这意味着他在埃及不是强盗大王或神庙掠夺者，而是合法的国王。正如上文提到的那样：埃及人认为法老有某种神性特质。他的头衔之一是“亚蒙之子”（希腊人接受这位神，把亚蒙看作宙斯）。一种“渴望抓住了”亚历山大，使他来到古利奈（Cyrene）沙漠深处的锡瓦（Siwah）去求问亚蒙的神谕。当他到达的时候，祭司把他当作“亚蒙之子”，向他问安，并且许诺他统治世界。对祭司来说，这些都是向法老致敬的传统内容。但是对亚历山大和希腊人来说，这并不是一个普通的形式，这件事似乎给亚历山大留下了深刻的印象。

这句话被当作是亚历山大所说的：“宙斯是所有人的父，但是他特别使那些配得上的人属于他。”^①亚历山大认为他自己是被宙斯特别认养的。后来，亚历山大是宙斯儿子的身份在关于他出生的传说里体现得更清楚了：在他的母亲奥林匹亚和菲利普二世完婚的前夜，一道雷电降在她身上，振荡了她的整个子宫。其他的记载中提到一条蛇与她同睡。

波斯人民在亚历山大面前下拜。这个礼节在波斯很普通，但是对希腊人来说，尽管这是在某些被看作神圣的事物面前的举动，但一个自由人向另一个人下拜是可耻的。因此，被征服的民族对亚历山大的迎接又一次暗示着他不仅仅是个普通的人类。

亚历山大可能确实认为他自己不仅是一个凡人，并有证据显示，他在有生之年就被当作是一位神。^②他要求希腊城邦向他差遣 *theōroi*（给一位神的使团，这个名字指的是一个城邦为了庆祝节日，或是为了求问神谕而向另一个地方的神的圣所差遣的使节）。这被解释为政治举措。那个时代有很多人长期背井离乡，他们最大的心愿就是能回到家乡，亚历山大

① Plutarch,《亚历山大生平》(*Life of Alexander*) 27 (680F); cf. *Moralia* 180D.

② C. A. Robinson, “对亚历山大的神化”(“Alexander’s Deification”)《美国语文学杂志》(*American Journal of Philology*) 64 (1943):286—301; J. P. V. D. Balsdon, “对亚历山大大帝的‘神化’”(“The ‘Divinity’ of Alexander the Great”) *Historia* 1 (1950): 383—388.

想要这些城邦召他们回去。但是他没有宪法规定的权利的介入希腊各城邦的内部事务。从理论上来说,他是这些城邦自愿加入的联盟军队的统帅,但是一位神是不会受协约束缚的。但这一解释并无说服力,因为希腊人只要愿意,便会把神抛诸脑后。如果说神化自己便是亚历山大的目的,那么此目的并未达到。恰恰相反,真正重要的是亚历山大这一要求的“表演性”,它以另一种方式显示了亚历山大作出威慑姿态的天赋。我们应该把这件事单纯当作一个地位的问题——一件名义上的事情。在一个高度分层的社会里,把某个人尊为神并非一件非比寻常的事,众神在这个社会中具有最高的地位,但是在本质上并没有什么不同。请注意他并没有要求建一座神庙或是献祭;他也没有追求礼拜仪式,即使他能得到这一切。而且他显然可以在某些地方得到这些,对他来说,这都是正当的。亚历山大求取神的荣誉,把这当作关乎地位的事情,这些荣耀有所区别:亚历山大城给他荣誉,把他当作这座城的创建者(一个城市把该城的创建者尊为一位英雄,这是希腊社会的传统),还有各类城市自愿给予他正式的崇拜。

亚历山大死后,这类神的荣誉就来得更容易了,例如,他的继任者在钱币上刻印他的雕像。在他死后的崇拜是西方世界神权君主制的开端。

希腊化的国王。作为一个国王(*basileus*)意味着什么?这不是现代意义上的君主制,君主统治着具体的疆界。一个王国相当于一种权利范围。当我们说“国家”或“西流古王国”时,古代人则说:“(某某)国王的臣民。”国王的头衔宣告他是合法的统治者。对各种不同的人来说,国王就是各种不同的事物。情况就是如此,以至于希腊化的君主常常处在复杂多样的关系当中。在小亚细亚和叙利亚更是如此,在那些地方,除了城市和神庙以外,国王还要面对许多不同的民族群体。为了满足一位国王对于合法性的强烈要求,编造家谱(尤其是为了拥有一位有神性的祖先)就是合乎程序的,而在出生时或在建立一座新都城时发生的奇迹不会伤害任何人。在除了马其顿之外的所有希腊化王国里,统治者崇拜的某些形式里都包含了这些不同的元素。

一本孩子的练习册里反映了这种流行的思想:“神是什么?神是强壮的。国王是什么?国王与神同等。”^①这非常明显地反映了关于神、国王,

① A. D. Nock, 《皈依》(*Conversion*) (Oxford, 1933), 91.

以及在统治者崇拜背后预设的希腊化概念。这些神提供了唯一能与希腊化国王手中的权力相比的地位，并且提供了唯一足以表达对这种权力的崇敬这之神圣荣誉。

亚历山大死后，他的头衔归于多利买和西流古王朝。人们对待他们就像对待神一样，但是没有丝毫的错误观念认为他们有超自然的行为。206 国王的神迹故事没有像哲学家的神迹故事那样流传。重要的是拥有正确的祖先——英雄或神。因此，神迹故事被制造出来是为了证实一位国王的统治是可靠的，但是并没有把神迹归因为国王本人的倾向。

准予“与神同等的荣誉”，在很大程度上是为了表达感激——埃斯库罗斯的语言转化为行动——和对权力的认可。某些似乎非常过分的辞藻是宫廷式的恭维话（参见徒 12:22 对于一位国王的奉承）。国王是作家们的主要庇护者，他们找到了适合把统治者与众神进行比较的一个小隐喻。不必太认真地看待这种例子中的某些语言表达。在比较和认同之间很难划出一条界限，尤其是把这位神看作一位祖先时就更是如此。“资助者”（*euergetē*；路 22:25，这里所指的重点不是像这样的资助，而是因为统治者与神相似，因此给他们这样的头衔）、“显现者”（*epiphanēs*，表示神的显现的宗教术语，也单纯表示“尊贵的”和“辉煌的”）和“拯救者”（*sōtēr*，一个古老的词，用来指代神，但是在共同希腊语中，指的是在日常世俗生活中得到解救）是用于指代统治者的主要词汇。^① 雅典人在公元前 307 年用极为夸耀的语言向安提哥那的儿子德米特里（Demetrius Poliorcetes）致敬，称他是一位“拯救的神”，并且“解放”了这个城邦。一首献给他的颂诗称道：“其他的神不是太远，就是聋了，如果不是，也不会瞟我们一眼；但我们却面对面见到了你。”^② 明显的能力和资助是这种荣誉的出发点。

为了一个人或为了向他致敬而献祭很容易就变成向这个人献祭。科马根（Commagene）的国王安提阿古一世的碑文立于公元前一世纪，在碑

① A. D. Nock, “索特和攸基斯”（“*Soter and Euergetes*”），见《学习的欢乐》（*The Joy of Study*），ed. S. E. Johnson（New York, 1951），127—148（*Essays*, 2:720—735）。

② Quoted in Athenaeus, 《餐桌上的健谈者》（*Deipnosophists*）6. 63. 253. See K. Scott, “将德米特里奉为神明”（“The Deification of Demetrius Poliorcetes”）*American Journal of Philology* 49（1928）:137—166, 217—239。

文中,他的称号是,“伟大的国王安提阿古,上帝,公义者,向人显现的神”,这碑文确立了他与“伟大的诸神”同等的形象,并且证实了要“为了向众神和我致敬”而献祭。^①

我们注意到人们不向国王献还愿祭,这个界限表现了国王和神之间决定性的区别。统治者崇拜仍是一种表示崇敬的方式,而不是完全意义上的敬拜。这是关于地位、忠诚和联合的问题。

本土的埃及人对多利买王朝的崇拜与希腊语社会中任何已知的事物都不相同。这最有可能是希腊化的统治者崇拜的东方源头。统治者崇拜在希腊化的埃及经历了四个发展时期,这很好地展示了四种崇敬形式。第一个阶段是出于感激而给予神的荣誉。这与崇敬和忠诚有关,首创者来自于那些得到资助的人。这单单是赞誉的最高形式,也是对更高的地位的一种认可。接下来的一个阶段是继任者把第一代统治者奉若神明的崇拜。^② 这是由统治者(通过多利买王朝和西流古王朝)开创的正式神化行动。对亚历山大的崇敬方式就是先例。对王朝创始人的崇拜成了一种混合崇拜,继任统治者和王室成员也被包括在里面。设立了新的祭司职位,但很大程度上只是装点门面。国王们开始把自己的面孔刻在硬币上——以前在希腊社会中只有诸神和受崇敬的事物才能刻在上面。这种崇拜是忠诚的粘合剂。第三个阶段是埃及特有的,人们在奉献给本国众神的庙宇中敬拜统治者。在亚历山大,多利买二世腓拉底弗和他的王后阿尔西诺埃(Arsinoe)在有生之年就被神化了(公元前 272/271 年)。向在世的统治者致以颂赞的话语和神圣的荣誉(神庙,祭司职位)变为寻常之事。这些事情仍然带有强烈的官方色彩,然而,最后在少数单独的例子中,个人把统治者当作一位神,为他们建立神龛,这样做似乎通常是因为想要获得恩惠。

207

① Dittenberger, *OGIS* 383; Grant, 《希腊化宗教》(*Hellenistic Religions*) (New York, 1953), 20—25. H. Dörrie, “克马格那的安提欧克斯的国王崇拜:根据新发现的铭文的研究”(“Die Königskult des Antiochos von Kommagene in Lichte neuer Inschriften-Funde”)《哥廷根科学院文集》(*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*) Philol.-Hist. Kl., III Folge, Nr. 60 (Göttingen, 1964)。

② 见 P. M. Fraser 的作品,《多利买王朝的亚历山大城的建立日期》(“The Foundation Date of the Alexandrian Ptolemaeo,”) *HTR* 54 (1961):141—145 该文认为建立的日期是 280/279,这个时候多利买·索特已经被奉为一位神,而腓拉底弗还是一位国王。

罗马皇帝。^① 经过一个战争和灾祸的时代之后，奥古斯都带来了和平。他是一位“拯救者”。如果不是神的（在希腊语中的意思是“超凡的”；336—337页）本质驻留在奥古斯都的灵魂里，就无法解释如此令人惊异的能力。^② 根据那个时代的风俗，他的臣民必须用给予神的荣誉来表达他们的感情。因此倾向于神化亚历山大和希腊化国王的理论在奥古斯都身上也起了同样的作用，所以他也被神化了。罗马皇帝在这些事情上也没有落空。同时代的希腊和亚洲的城市已经把尊荣给予了罗马执政官和罗马三雄，这就像他们从前对希腊化的君主所做的一样。

然而，罗马的情形和希腊东部不同。在共和国最后的两个世纪里，罗马社会接受了来自于希腊的神化观念。超人理论认为超人的灵魂有不同于普通人的命运，这种观念有吸引力；但与此同时，贵族们并不喜欢希腊化的君主制作风。希腊化城市中的统治者崇拜完全是个人化的；与之相对，作为帝国联合一致表达的信仰，对皇帝的崇拜具有独立的价值，因为208 其实在帝国成立之前，希腊人就曾在共和国时代敬拜过拟人化的罗马国（23页）。因此，就像在其他事情上一样，罗马在这件事上也仿照了希腊的先例，但是有一些保留，并带有罗马自身的特色。

犹流·凯撒为奥古斯都的官方崇拜提供了范例。^③ 东方人称凯撒为“神”，并且在他有生之年像尊敬神那样尊敬他。一尊献给他的雕塑在公元前45年放在居里扭(Quirinius)的神庙里，上面刻着：“献给战无不胜的神。”他在死前得到了自己的神庙，是以“朱庇特·犹流”的名义建造的；这是建立对凯撒的崇拜的第一步：在希腊城市向希腊化统治者致以荣誉的过程中，发展出了尊荣活着的英雄的英雄的希腊观念。对凯撒的崇拜的第二步是在他死后正式将凯撒神化。他作为一个死去的英雄，被转化为诸神的一员。元老院和人民宣告凯撒是一位神，在向神圣的尤流(Divus Julius)^④致敬而举办庆典时，一颗彗星的出现被看作凯撒的灵魂进入不朽的标

① In this section I follow 《我们主生活年代的希腊罗马世界》(*Le monde gréco-romain au temps de notre-Seigneur*) (Paris, 1935), 2:23—34。

② Horace, 《抒情诗》(*Carm.*) 14. 5., 参见46页提及的铭文。

③ S. Weinstock, 《神圣的尤利乌斯》(*Divus Iulius*) (Oxford, 1971), 其中的观点太偏激，认为凯撒就是皇帝崇拜的真正始作俑者。

④ 拉丁文中 Divus 的意思是神圣的(theios), 但是在东方却被当做了神(theos)。

志。^①有些罗马人反对把凯撒奉为神，我们应该注意到，直到元老院颁布法令之后，凯撒才被正式奉为一位神，而这些都是依据正当的罗马法律形式订立的。

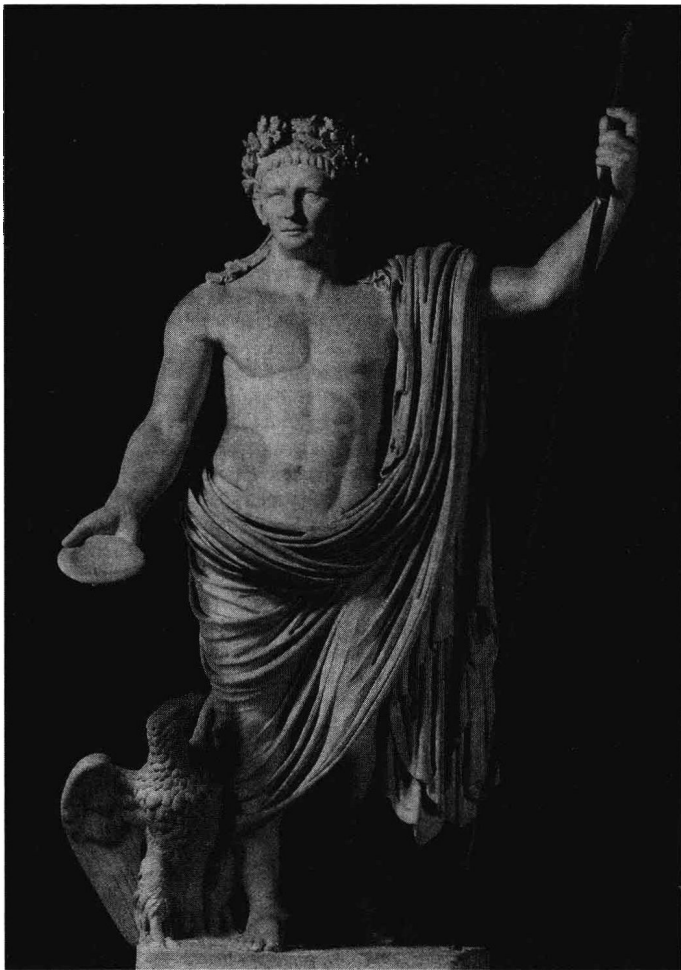
在对奥古斯都的崇拜中同样也有这两个阶段。他自己的态度和对策在对待外省和罗马本土时有所不同。在颁布给外省的法令中，他称自己是“神的儿子”(divus filius,也就是被奉为神的凯撒领养的儿子)。在外省中发现了为了向他致敬而设立的神庙、祭坛、祭司和竞赛。他确实坚持在崇拜中把罗马和他联系在一起。他允许亚洲的希腊人为 *dea Roma et Augustus*(神性罗马和奥古斯都)建造神庙,但是他拒绝在罗马建造神庙,只允许罗马人为 *dea Roma et Divus Julius*(神性罗马和犹流)建造神庙。奥古斯都不想加剧与保守力量之间的对抗,他举办了一场复原旧日共和国宗教的展览。但是有三个显著的证据可以证实罗马的宗教热忱:(1)在公元前 27 年授予他奥古斯都这个名号,这意味着这位年轻统治者身上有神圣的特质。不用做特别的说明,这个称号就已经宣称他不是一个人,并且具有一种特别的尊严。这个称号代表着在神和人之间作出折衷,而第一公民则是在国王和公民之间作出的折衷。(2)罗马为了祝贺他的成功而创办了一个节日,并且在节日中举行了竞赛(*the Augustalia*)。(3)当凯撒重新组织日历的时候,一个月份被奉献给他,公元前 8 年,一个月份也同样被奉献给奥古斯都;所以除了那些显示罗马诸神和数字名字的月份之外,我们又有了七月(*July*)和八月(*August*)。

从大约公元前 12 年开始,奥古斯都表现得不再那么惧怕崇拜的现象了,他采取了一些措施以推进在西部行省中对统治者和罗马的崇拜。第一公民的守护神在誓言里被列于众神当中。他设立了 *Seviri*(君主)和 *Augustales*(奥古斯都)的职位。前者有点类似于市政长官职务,后者则完全是宗教职务,但是两者都与向第一公民致敬的竞赛有关,也和地方政府的捐助有关,但和神庙没有特别的关系。这些职务最初与对第一公民的崇拜并无主要的关联,而是奥古斯都的体制力图在全国的各个阶层之内寻找一种特别职务的方式。元老院成员、骑士和富有的外省人都有各自的职业;这些新的职位就是为自由人提供的。对外省人和自由人来说,他们选择了统

209

^① Pliny,《自然历史》(*Natural History*) 2. 24。

治者崇拜,把它当作忠诚的焦点。在西部的感情是政治性的——对罗马的共同利益的热忱以及对代表着罗马的联合一致的人物的热忱;这与东部城市的情形不同,这并非是在抒发对从天而降的救主的感激之情。^①



图四十七 把革老丢当作宙斯 来自拉努维姆(Lanuvium)

给予皇帝神圣荣誉的方式之一就是把他们描绘成神。雕像中的革老丢具有宙斯的标志：一根杖和一只鹰。(©斯卡拉/艺术资料,纽约)

① A. D. Nock,《君主和奥古斯都》(“Seviri and Augustales”) in《古典学和东方历史学院年鉴》(L'Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales) (Brussels, 1934), 627—638 (Essays, 348—356)。

奥古斯都自己甚至在罗马采取了一些步骤,目的是为了把宗教热忱的因子导向对自己的统治的忠诚。大众很少主动参与传统的罗马国家宗教崇拜。因此,使骑士、自由人和奴隶都参与宗教活动也是奥古斯都复兴宗教生活计划的一部分,这些新的崇拜与帝国有关。例如,当他重新组织城市的各个区域和拉尔神大路节(180页)的崇拜活动时,他命令向帝国的守护神献祭,把这当作典礼的一部分。这个活动把他和家里的神联系在一起,并且把他的地位和那些与过去的时代连接并不紧密的阶层牢固地联系在一起,但这并不是对他的神化,因为人们在过生日时常常向个人的守护神(就是家族的生命之灵)献祭。

奥古斯都有生之年在罗马接受了一个高于人的地位,但还不是神。给予他神的荣誉仍然是必要的。Caelestes honores(属天荣誉)是官方用语,从法制的观点来看,这个称号只能在通过元老院投票表决后才可授予。公元14年,奥古斯都死后随即获得了这个称号。他被奉为神,因此转而进入天上众神的行列中。罗马的神化活动和希腊的一样,都要授予雕像;崇拜是荣誉的最高形式。元老院通过官方行动把这位新的神列入罗马的诸神当中,并且颁布法令,使他在罗马(就像他在别的地方一样)得到一座神庙和祭司。

一世纪的所有皇帝都同样喜爱对死去的皇帝的崇拜。提庇留和革老丢没有推进崇拜的标志;维斯帕先虽然怀疑神的荣誉,却把对皇帝的崇拜引入了西部;但是加里古拉、尼禄和多米田都允许,甚至引发了对皇帝的崇拜。两安东尼(Antonines)大体上接受对在世的神圣皇帝的崇拜,但是主要把这当成对忠诚的体现。安多尼努·庇护和马可·奥热流分别对他们死去的妻子大福斯蒂娜(Faustina)和小福斯蒂娜举办了奉献仪式,这一举动受真正的感情所激发,是为了在崇拜中注入更加个人化的奉献精神所做的努力,但是却没有带来更大的影响。^①

211

“罗马”是一个抽象概念,但是神圣的奥古斯都却是可见的,他也得到了外省因“自由与和平”而来的感戴。值得注意的是,直到三世纪之前,帝国的宗教都不是由罗马政府推行的。外省的统治者崇拜各有不同,但是

^① Harold Mattingly,“老福斯蒂娜和她的女儿的奉献仪式”(“The Consecration of Faustina the Elder and her Daughter”) *HTR* 41 (1948):147-151.

特别受维斯帕先的推动。在多米田统治期间，亚洲行省在对皇帝的崇拜中有活跃表现，这为《启示录》提供了背景(602—603页)。

崇拜皇帝的形式

皇帝崇拜的模式根据崇拜的组织性质而有所不同——行省、一群独立的城市、行业协会、军队和自由人的团体。虽然直接用神庙、祭坛、祭司和献祭去敬拜活着的皇帝不符合罗马以及西部行省的官方政策，但是对皇帝的崇拜会以各种各样的方式表现出来：向陪伴皇帝的守护神，或是他内在的神力献上崇拜，把皇帝的家族提高到一个神圣的地位，向一位神和皇帝致辞，把各类神和皇帝联系起来，把他们当作他的保护者和帮助者，并且把皇帝的捐助和品质拟人化。

凯撒和奥古斯都在罗马都有献给他们的神庙，就像献给罗马的神一样。公元前29年，凯撒的神庙在奥古斯都统治时期建成，奥古斯都的神庙落成于加里古拉统治时期。在哈德良统治时期，一座给罗马和维纳斯(埃涅阿斯族的母亲)的圣所建在提多拱门附近。只是在那时，原来在首都中的市民崇拜(献给卡皮托林三个一组的神：朱庇特、朱诺和密涅瓦)实际上才归给作为维纳斯后代的凯撒们。

在罗马以外，这种荣誉发展得更快。甚至在西部也是如此，祭司(sacerdos)行使职务的祭坛是为 Roma et Augustus(罗马和奥古斯都)而建立的，从提庇留的时代开始，神庙就在祭司(flamen)的指挥下被献给神化的奥古斯都。^① 献给罗马和皇帝的神庙通常坐落在行省的中心——行省首府举行集会(koinon, concilium; 见44页)的地方，在东部常常也建在其他的城市里。对皇帝的崇拜是集会的一个重要功用。神圣的荣誉(延续希腊化的先例)包括与某些神相等同，重新命名旧日的节日，献祭，在神庙和别处建立雕塑，建立神庙，设立竞赛，为资助人给一个月份取名等等。

根据市民宗教的习俗，行省的皇帝崇拜的大祭司是一个官职，通常达

^① Duncan Fishwick, “罗马帝国西部行省的统治者崇拜的发展”(“The Development of Provincial Ruler Worship in the Western Roman Empire”) ANRW II, *Principat*, 16. 2 (Berlin and New York, 1978), 1201—1253.

到了城市晋升序列(*cursus honorum*)的顶端。他必定是这个行省的某个城市的公民,通常也是罗马的公民。在亚洲,他被称作 *archiereus*,在西部,他被称作 *flamen* 或 *sacerdos*。这个位置需要财富。大祭司同时也在行省集会中担任主席(44页),这个集会有两个主题——讨论行省事务,并且通过公共荣誉、使节、宗教纪念、节庆和竞赛来表现该省对皇帝的热诚。物质利益和宗教情感互相融合就形成了帝国的力量。罗马保护这种集会,把它们当作忠诚的策源地。

在那些从罗马的统治中受惠的富裕城市里,地方政府的热诚表现得特别突出。得到利益最多的阶级是地主贵族、经济团体和老兵。

对拟人化的能力或品质的崇拜在共和国时期是重要的宗教现象,这种现象依附于对皇帝的崇拜。^① 现在由胜利奥古斯都、美德奥古斯都等词来代表例如胜利、和谐、怜悯、平安等品质,而现存的刻印文字也证实社会各阶层中都有广泛的崇拜热诚。皇帝的品德同时被看作能够给人类带来福利的超自然特质,或是被看作在皇帝身上和他的事迹中体现出来的能力。在个人崇拜皇帝之前,一世纪的罗马人崇拜皇帝的这些品质(就像他们崇拜皇帝的守护神一样)。

大量的私人社团都选择皇帝作为他们的庇护者,而不是一位传统的神,这表现了崇拜皇帝的热烈和广泛程度。某些地方出现的神秘事物成了崇拜皇帝的活动的一部分,这也表现了人们的宗教热情。^② 对皇帝的崇拜和君主制如此紧密地联系在一起,这使基督徒皇帝也无法废止它的特色——鞠躬、浮夸的颂赞,以及向皇帝的徽章和像致敬。

美术、诗歌和私人致辞的内容超过了官方崇拜中所宣扬或所作的事。

个人宗教

213

这个部分会提及各种各样有松散联系的个人宗教信仰和习俗。其中的许多事项都是官方确立的市民崇拜的特征(例如神谕),但是这里选材

① Harold Mattingly,“罗马的‘美德’”(“The Roman ‘Virtues’”) *HTR* 30 (1937):103—117.

② H. W. Pleket,“皇帝崇拜的一面:皇帝的神秘事物”(“An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries”) *HTR* 58 (1965):331—347.

的原则是它们在普通人宗教生活中的位置。几个独立的部分会论及神秘宗教和诺斯替主义(Gnosticism)——个人宗教的这些方面(神秘事物常常是市民宗教的一部分)与基督教背景之间的联系最引人注目。

在亚历山大的时代以后,人们越来越多地关心个人和所选择的关系(14—15,325页),我们可以观察到:个人参与宗教活动的表现更加突出,并且会选择所参加的活动。

基督教时代的最初几个世纪里,某些心理—宗教的需要变得非常突出:在命运面前感到无助,对未来的不确定,以及对超自然的好奇。神秘社团、魔术、私人宗教崇拜社团的成长,以及对启示文学的兴趣都表现出了对这些事情的挂虑。

本节参考文献

Festugière, A. J. 《希腊人中间的个人宗教》(*Personal Religion among the Greeks*) Berkeley, 1954.

神谕

一个广为流传的宗教活动就是到一个著名的圣地去朝圣,并且在那里求得神谕。这是判断神的旨意的一种普遍方式——城市和个人都用这种方式。重要的神谕地点是市民崇拜社团所在地的一部分。各城市会派出官方使团前去求问,这些问题与政治、经济和官方的宗教有关。然而,在希腊化时代,神谕不再决定政治和宗教发展,但是仍然与当地的圣礼事务有关。个人继续通过神谕寻求对个人生活的建议。在异教信仰的最后几个阶段里(公元三—四世纪),人们寻求神谕来解答神学的问题。

特尔斐。各地有许多发布神谕的地点,每个地方的程序细节都各不相同,但是特尔斐的阿波罗的神谕具有代表性。它在古典时期具有最大的影响力,但是希腊和罗马时代最重要的神谕地点在某种意义上位于他女儿的圣所。文学和考古学的证据使我们可以为特尔斐描绘出比其他神谕宣示的更完整的画卷。

214 根据传说,宙斯想要找出地球的中心,所以就让两只鹰从世界的两极开始飞行。它们在特尔斐相遇。特尔斐的肚脐石(Omphalos)标志着它是

地球的中心,特尔斐成了希腊世界的灵性中心。



图四十八 阿波罗神庙 特尔斐

特尔斐是表现希腊圣所华丽装饰的典型例子。

从最早的时候开始,特尔斐的位置是崇拜大地女神的中心。阿波罗(随着希腊人的到来)杀死了那条被称为皮同(Python)的母蛇(在早期的迈诺安宗教里,对大地女神来说是不可冒犯的),这个地方从此得到了它的名字。这个词语继续和发布神谕联系在一起(参见徒 16:16,一个被鬼附的女子被她的主人当作一个预言未来的人,形容她被“皮同的灵”附在身上)。阿波罗成了预言之神和宙斯的发言人。一个女祭司似乎曾是阿波罗崇拜的一个典型特征,她是神在特尔斐的启示工具。^① 特尔斐是崇拜阿波罗的中心。当地给人深刻印象的遗址包括庆祝四年一度的皮提亚竞赛的看台(在某些历史时期是八年一次)、一个体育馆、一个剧院,还有来自许多城市的供奉,这是为了宣示它们的力量和它们对阿波罗的奉献。特尔斐主要的吸引力在于它的神谕宣示所,位置在阿波罗神庙的下面。

在古典时代,特尔斐是希腊世界宗教事务的仲裁者,并且对政治事务产生了巨大的影响力。阿波罗向古代宗教的所有领域显明诸神的旨意。

215

^① K. Latte,“皮提亚的到来”(“The Coming of the Pythia”) *HTR* 33 (1940):9—18.

他通过特尔斐的神谕为所有的神指示崇拜的具体特征：应该献什么祭，做什么洁净礼仪，应该在什么称号下去接近一位神，应该在哪里建立一座新的神庙，是否应该设立一个新的节日，或恢复一种旧日的崇拜，应该引荐哪些外国神明（特尔斐要求狄俄尼索斯进入希腊城邦），以及敬奉哪些新的英雄（特尔斐为阿斯克勒庇俄斯做了担保）。

神谕对道德和礼仪问题也有很大的影响。神谕规定了什么是邪恶的意图和行为，什么是善良的意图和行为。据说神谕曾说一小滴水已经足够洁净一个好人，但是全海洋的水也无法洁净一个坏人。^①对几个问题的回答表示出对摆阔的反感：诸神更喜欢定期做简单而虔诚的奉献，而不是献上昂贵的礼物（波菲利[Porphyry]，《论节制》[*On Abstinence* 2. 16]，引自提奥庞普士[Theopompus]）。特尔斐的两处铭文成为著名的座右铭：“认识你自己”（作为一个人而不是一个神，但是苏格拉底做了一个哲学的解释）和“不要过度”（特尔斐关于适度的典型格言）。^②

全希腊世界的重要人物都前来向它咨询，特尔斐因此拥有一个“国际化的”情报收集系统。广博的见识使它具有潜在的政治影响力。特尔斐常常倾向于支持贵族，并且抵制希腊民主制，劝告希腊人向波斯屈服（但是也宣示了某个神谕，提米斯托克利把这个神谕转化为有利于抵制这场侵略的劝告），喜爱斯巴达，并且支持马其顿的菲利普。这些决定无助于神谕在希腊化时代的名望。然而，特尔斐的衰落主要在于希腊社会的变迁，而不在于它的失败。

神谕通常来说都是非常含糊不清的，就像为礼仪问题所作的决定一样。但是在古代一些很著名的例子中，答复的本质就是模糊的。神谕告诉吕底亚国王克罗伊斯：如果他对波斯发动一场战争，他就会“摧毁一个强大的帝国”。当他在战争中失败时，就被解释为他没有询问究竟是谁的帝国会被摧毁。特尔斐很关注杀人和报应，为了与此保持一致，这就被解释为克罗伊斯在为第五代祖先的罪付出代价。^③神谕很少有初创的功用，

① 《希腊诗选》(*Greek Anthology*) 14. 71; cf. 14. 74.

② Plutarch,《给阿波罗尼奥斯的信》(*Letter to Apollonius*) 28 (*Moralia* 116C—D); cf. also《道德论集》(*Moralia*) 385D, 511B; Plato,《普罗塔戈拉篇》(*Protagoras*) 343B and《查密迪斯篇》(*Charmides*) 164E—65A; Pausanias 10. 24. 1.

③ 《希罗多德》(*Herodotus*) 1. 91; cf. 1. 53.

相反,它只是认可了已经得到承认的事。

在罗马掌权之后,问政治性的问题就不合适了,但是人们仍然在特尔斐求问日常生活中的问题,这同时也是其他神谕宣示地的固有特色。常见的问题有关于是否要结婚,是否要冒险航行,是否要借贷,或是要买一个奴隶。^①女人们询问她们是否会生孩子,是男孩还是女孩,男人们询问这个女人的孩子是他的还是其他人的。

在特尔斐的阿波罗神庙释放一个奴隶的习俗从公元前 200 年开始出现,那里开始出现了一系列的刻印文字,记载着在圣所被解放的奴隶。最有代表性的表述是:“皮提亚的阿波罗买赎了某某人,使他得到自由。”因为希腊的奴隶不能和他的主人签订一份法律合同,所以这位神必须在这过程中作第三方。用这位神的名义所做的买赎还有一个好处,就是这件事得到了永远的正式记录(见 60 页)。

神谕宣示所的程序。对于在特尔斐求问神的程序,我们只有一些间接提及的信息,而且这个程序似乎在神谕宣示所的不同时期有所差异。最常见和花费最少的求问方式就是在神谕宣示所抽签。刻印文字的记录显示,在公元前四世纪,用豆子抽签是获得回答的普通方法(参见《旧约》,抽签是从主那里获得回答的一种方式:民 33:54;撒 28:6;王上 24:7 等)。

女先知(被称为皮提亚)直接的预言似乎每个月才发布一次。每个月的第七天,皮提亚按照礼仪沐浴,并用月桂树叶熏身。祭司向阿波罗献上一只山羊;如果在向山羊身上撒冷水时山羊颤抖了,那一天就是吉利的,就要把祭牲献上。女先知进入地下室,坐在三角凳上。与阿波罗的三角凳做适当的接触应该会激动皮提亚。有大量的证据表明她处于某种出神状态之中,但是至于是什么诱发了她的恍惚状态,这些解释也并不令人满意:吸入水汽(在特尔斐显然不可能,但是在小亚细亚的某些地方可能是真的),饮用神圣泉水(克拉罗[Claros]的主要特点),咀嚼月桂树叶(月桂树对于阿波罗来说是神圣的,但是证实人们食用月桂树的证据则较晚),或是使用某些麻醉剂(缺乏这方面的证据)。求问者和圣殿职员在附近的泉水中洁净自己。求问者在神殿门前的主要祭坛上献

^① Plutarch, 《道德论集》(*Moralia*) 386C, 407D, 408C。

上一块价格昂贵的圣饼，在里面的壁炉前献上绵羊或山羊。然后许可他们进入里面的圣所(妇女除外)，并且告诫他们“要怀着纯洁的思想，要说吉利的话语”。求问者坐在房间一端的座位上，和皮提亚之间是分隔的，神殿职员询问求问者有何问题。我们所见的材料中没有明确记载皮提亚的话语。这些材料最多记载着由先知回报的对皮提亚的信息的解释。217 虽然从公元前 100 年到公元 100 年之间的神谕词句内容都已经绝迹了，但这个答案通常是六部格的诗。初步的接触和小心的分阶段的程序似乎是为了让祭司先注意到这些问题，他们掌控着局面。皮提亚是个成年女子，她在接受这个任命之后就拒绝一切性关系(唯一的动机似乎就是礼仪上的洁净)。

问题分为这两种形式：采取某种行动方案是不是更好的？(神谕会清楚地或模糊地暗示可能的后果，借以表示赞成或不赞成)，或是达到某个结果的最好方案是什么？(神谕指示合适的祭物或是礼仪，以及要去接触的诸神)。因此神谕并没有正确地预言未来，而是暗示了诸神的意愿是什么，或是建议最好的行动方案。人们的问题常常通过某种措辞方式暗示着渴望的答案。神谕有时能够了解或影响结果。对于某些问题而言，没有“错误的”答案。可能只有在少数情况里，神谕才必须依赖于模糊性，或是必须说询问者误解了答案。皮提亚自己不是骗子就是自欺者；这种“出神”的状态可能是真的，或是由外在的影响所诱导，或是一种心理状态或精神状况的产物。祭司的解释更应该受到谴责。

一处铭文记载着公元前 100 年在底米丢(Demetrias)求问考罗派的阿波罗神谕的过程。^① 先献上祭物，如果得到了吉利的兆头，就去求问。求问者的名字写在立在神庙前的白碑上。有人按照次序叫这些人的名字，他们就进入圣所，坐在座位上。求问者必须在礼仪上洁净，穿着节日时的衣装，戴着月桂树枝做的花冠。每个人交出一块密封的写字板，上面写着他们的问题。黎明时分，又叫到他们的名字，密封的写字板被交还给他们，上面写着神谕的答复(参见 219 页)。

其他的神谕宣示所。在希腊化时代晚期和罗马时代初期，特尔斐的

^① Dittenberger,《总集》(Sylloge) 3 1157, trans. in Grant,《希腊化宗教》(Hellenistic Religions) (New York, 1953), 34—37.

神谕宣示所开始衰落,但是在二世纪有复兴的迹象,之后在三世纪归于沉寂。^①阿波罗的其他圣所获得了特尔斐的影响力:迪迪马(Didyma,受西流古王朝的国王所喜爱);克拉罗(对于神学问题有兴趣,兴盛于公元二世纪);安提阿附近的丹芙尼(Daphne,模仿特尔斐)。

神谕被汇编成册,其中最重要的是罗马著名的《西卜林书》;我们会在第五章来讨论(461—462页)。加尔底亚神谕(Chaldean Oracles)被称为异教的灵觉,将会在诺斯替主义的部分进行讨论(315—316页)。

许多医治的圣所都是恰当的神谕宣示所,因为神的回应就是给予医治的处方:例如,在奥罗帕斯(Oropus)的安菲阿刺俄斯(Amphiaraus)神谕宣示所,在勒巴迪亚(Lebadeia)的特洛佛尼乌(Trophonius)神谕宣示所,以及别迦摩的阿斯克勒庇俄斯圣所。

俄诺玛俄斯(Oenomaus)是与普鲁塔克同时代的人,他是一个愤世嫉俗的人,极力攻击神谕宣示所的欺骗做法。^②例如,有些地点的建筑发明使祭司可以从地下的隐秘处作出令人敬畏的答复——例如迪迪马(Didyma)。大多数的神谕宣示所原本都是诚实的,但是求问神谕的做法为欺骗制造了机会。

假先知亚历山大。^③这是卢西安的一篇文章的名字,表现了二世纪里人们对于神谕的普遍热情和他自己的理性主义情绪。值得注意的是,文中记录了一个神谕宣示所建立和运作的过程,并且解释了那个时代的某种宗教特色,更不用说它还证实了一个聪明的骗子是如何利用单纯的人的希望和恐惧的。

亚历山大和他的同事做了周详的计划。他们在迦克墩(Chalcedon)的阿波罗神庙放置了一个青铜碑,预言阿波罗和他的儿子,医治之神阿斯克勒庇俄斯将会在阿般尼忒哥斯(Abonuteichos,亚历山大在帕夫拉哥尼亚[Paphlagonia]的故乡)居住。当消息传到这个城镇时,市民就开始兴建

① 《关于过时的神谕》(*On the Obsolescence of Oracles*) (*Moralia* 409E—438E). S. Levin, 《古希腊神谕的衰退》("The Old Greek Oracles in Decline") *ANRW II, Principat*, 18. 2 (Berlin, 1989), 1599—1649.

② Eusebius, 《为福音所做的准备》(*Preparation for the Gospel*) 5. 19—36.

③ A. D. Nock, "阿般尼忒哥斯的亚历山大"("Alexander of Abonuteichos") *Classical Quarterly* 22 (1928): 160—162.

一座神庙。亚历山大假装进入疯狂的抽搐状态，并且发出奇怪的声音。人们在为神庙做挖掘工作时修建了一个水池，他悄悄地在挖空的鹅蛋里藏进去一条新生的蛇，又把蛋放在水池里。他接着宣称自己是阿斯克勒庇俄斯的先知，并在一个戏剧性场面中从水里找到了这只蛋，小蛇从里面出来，被看作是阿斯克勒庇俄斯在显现。他早买了一条大的、漂亮的、无毒的蛇，并且为它做了一个假头，使它看起来像一个人。他使观众坐在一间光线昏暗的房间里，在这个房间里出现的神就像是一条长大的蛇，长着人的头。诧异的人群现在已经准备好接受上演整个计划的目的：亚历山大宣布这位神可以做预言并回答问题。

随之而来的就是兴隆的神谕生意。每个问题收费一德拉克马和两欧包，据说亚历山大一年可以入账七万或八万德拉克马。问题写在封好的卷轴里。卢西安说了几种打开封印的方法，可以通过这些方法阅读问题，而封印被移动，因此看得出来曾有破损。答复有时写在卷轴外侧，亚历山大有时也安排助手通过另一个房间的管子说话，管子连在蛇的假头上，看起来就像是这位蛇神自己在说话。有些答复是模糊不清的，另一些是难懂的，但多数是精明的猜测。他给一些人有利的回答，给另一些人不利的回答，还给一些人开出医治的处方；他“说预言，发现逃亡的奴隶，察知窃贼与强盗，使财宝被挖掘出来，医治病人，在某些时候真的使死人复活”（24章）。神谕的声名远播，因此甚至有人从罗马远道而来。亚历山大开始有大量的职员，并且雇佣远方城市的信使给他带来求问的题目。没有发生令信徒泄气的错失。有一个询问者问应该请谁做儿子的家庭教师，神谕回复：毕达哥拉斯(Pythagoras)和荷马。这个男孩几天以后就死了，但是他的父亲认为神谕是正确的，因为它提名已去世的人做男孩的家庭教师。

亚历山大不仅把医治指示和神谕结合在一起(这非同一般)，而且还建立了宗教奥秘。他的主要反对者是伊壁鸠鲁主义者和基督徒(25章和38章)。

本节参考文献

-
- 《给阿波罗的荷马式颂诗》(*Homeric Hymn to Apollo*) (B)。
 Aeschylus. 《给欧墨尼德斯的序言》(*Prologue to Eumenides*)。
 Euripides. 《伊菲格尼亚在陶里斯》(*Iphigenia in Tauris*)。
 Lucan. 《内战》(*Civil War*) (*Pharsalia*) 5. 69—197。

Plutarch. 《关于过时的神谕》(*On the Obsolescence of Oracles*) (*Moralia* 409E—438E). 《在特尔斐的 E》*The E at Delphi* (*Moralia* 384D—394C). 《特尔斐的神谕》(*The Oracles at Delphi*) (*Moralia* 394D—409D). 《苏格拉底的鬼神》(*The Demon of Socrates*) 21—22 (*Moralia* 589F—592E).

Pausanias. 《希腊风土志》(*Description of Greece*) 1. 34; 9. 39. 5—14; 10. 39. 4—40. 2; 10. 5. 5—32. 1.

《俄西林古莎草纸抄本集》(*Oxyrhynchus Papyri*) 1477.

Nock, A. D. “古希腊人的宗教态度”(“Religious Attitudes of the Ancient Greeks”)《美国哲学协会会议录》(*Proceedings of the American Philosophical Society*) 85 (1942):472—482. Reprinted in *Essays*, pp. 534—550.

Parke, H. W., and D. E. W. Wormell. 《特尔斐的神谕》(*The Delphic Oracle*) 2 vols. Oxford, 1956.

Fontenrose, Joseph. 《皮同: 特尔斐神话及其起源研究》(*Python: A Study of Delphic Myth and its Origins*) Berkeley, 1959.

Whittaker, C. R. “特尔斐的神谕: 古希腊和非洲的信仰和行为”(“The Delphic Oracle: Belief and Behavior in Ancient Greece — and Africa”) *HTR* 58 (1965):21—47.

Montegu, John C. “帝国统治下的小亚细亚神谕”(“Oracles in Asia Minor under the Empire”) Ph. D. diss., Harvard, 1966.

Parke, H. W. 《宙斯的神谕: 多多纳、奥林匹亚和亚蒙》(*The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*) Oxford, 1967.

Parke, H. W. 《希腊的神谕》(*Greek Oracles*) London, 1967.

Flacelière, R. 《希腊的神谕》(*Greek Oracles*) Topsfield, Mass., 1977.

Fontenrose, Joseph. 《特尔斐的神谕: 它的回应和活动, 以及回应的目录》(*The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*) Berkeley, 1978.

Parke, H. W. 《小亚细亚的阿波罗神谕》(*The Oracles of Apollo in Asia Minor*) London, 1985.

Fontenrose, Joseph. 《迪迪马: 阿波罗的神谕、崇拜和指引》(*Didyma: Apollo's Oracle, Cult, and Companions*) Berkeley, 1988. *hellenistic-roman religions* 219

Robinson, Thomas L. 《神谕及其社会环境: 克拉罗和迪迪马的神谕中反映的社会真相》 220
 (“Oracles and their Society: Social Realities as Reflected in the Oracles of Claros and Didyma”) *Semeia* 56 (1991):59

梦和占卜

梦境作为神的命令的另一个来源,与神谕相匹敌。在医治崇拜中非常显著地提及梦境(225页)。梦境作为启示未来的一种方式被普遍接受。就像普鲁塔克说的那样:“在大众的信念中,只有在睡眠时才能得到从天上来的灵感”(《关于苏格拉底的征兆》[*On the Sign of Socrates* 20] [《道德论集》589D])。古人认为梦中的经历并不比其他的经历更不真实。自然发生的梦特别重要,值得解释,但是人们也寻求可能给予引导和指示的梦。人

们辩解说,梦是与神之间的交流,或是灵魂在睡眠中与身体分离的结果,为的是在外游荡,获得在身体里不能获取的信息。需要解释一个梦的时候,人们可以去咨询“专业的”解梦者、一位先知,或是求一个神谕。阿特米多鲁斯(公元二世纪末)收集了解梦专家的知识,将这些内容(根据那个时代)系统化和合理化。为了与梦中的启示做比较,我们可以注意《使徒行传》10章10—16节;16章9—10节;23章11节;27章23—24节中的“异象”。

占卜是一个更广泛的类别。普鲁塔克说梦是“我们最古老和最受尊敬的占卜形式”(《道德论集》159A)。占卜的定义是“预见和预言被看作是偶然发生的事”(西塞罗,《论占卜》[*On Divination*] 1. 5. 9; 参见 2. 5. 13 及以下)。几乎每个人都被对于未来的预兆的渴望所影响:“天意直接向人透露是极为稀少的(就像先知的灵感那样),但是对于大多数人是为他们预兆,从而兴起了一门称作占卜的艺术”(普鲁塔克,《关于苏格拉底的征兆》24 [《道德论集》593D])。^① 其中的预设是:要做什么和将会发生什么的信息都是可知的,人们只需要得知这些信息的正确方式。获取我们渴望的信息有多种不同的方式:在神庙前掷骰子,观察光照射的方向,检查动物的内脏,观察鸟的飞翔,听一段偶然的讲话等等。寻求和超常的存在发生联系可能是为了进行占卜;除了梦境之外,可能的方式有:直接的异象(由通灵的人在出神状态中获得),使用一个物体,例如装满水的容器,里面会浮现出一个映像,还有通灵术。西塞罗把占卜分为两类:(1)人工的,依赖于观察和推理,包括偶然得到的神谕、占星术、占卜、占卜者的预言,以及对预兆、奇迹和自然现象的解释。(2)自然的,包括梦境和被灵感的人所说的预言,因此是一种没有预兆的直接交流(《论占卜》1. 6. 12 参见 1. 18. 34; 33. 72; 49. 109—10; 2. 11. 26—27)。他用哲学批判对占卜做出了一个总结,说它是“一点错误、一点迷信和大量欺诈的混合物”(《论占卜》2. 39. 83)。预兆(和占星术不同;见 237 页及以下)并不像幸运的标志或是对某个行动方针的赞同那样,在很大程度上暗示着不可避免的命运或是某个结果的原因。占卜中的错误就像星象学中的那些错误一样,可以像解释医学中的错误那样

① 参见 Cicero 的作品,《论占卜》(*On Divination*) 1. 1. 2: “我意识到没有人……不认为预兆预示着未来的事件,以及某些人能够辨认这些预兆,并在事情发生之前进行预言。” M. Schofield, “西塞罗对占卜的赞同和反对意见”(“Cicero for and against Divination”) JRS 76 (1986): 47—65。

来解释:现象在那里,但是操作方法是人的技巧,我们不能因为错误就拒绝承认真相。预言未来的渴望是根深蒂固的,不容易被阻止。

本节参考文献

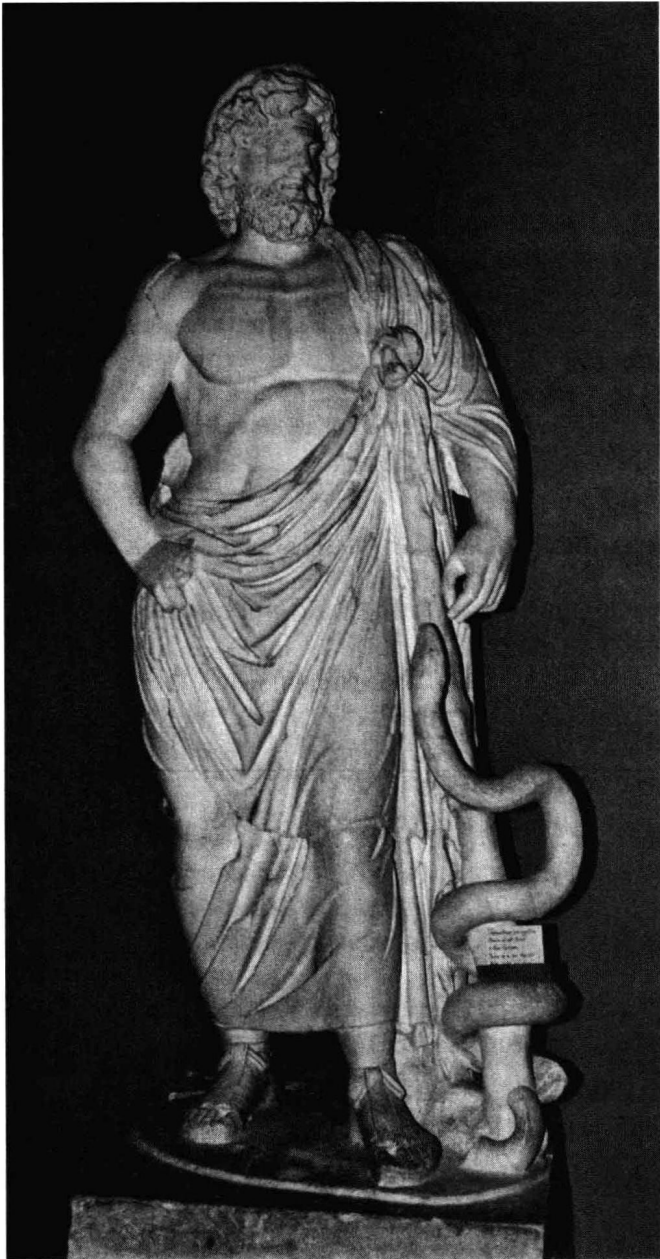
-
- Cicero.《论占卜》(On Divination) Commentary in A. S. Pease,“西塞罗关于占卜的书”(“M. Tulli Ciceronis De Divinatione libre duo”) University of Illinois Studies in Language and Literature 6 (1920):161—500; 8 (1920):153—474; reprint Darmstadt, 1963.
- Aelius Aristides.《神圣的传说》(Sacred Tales) For his dream life see Behr, C. A.《埃里乌斯·阿里斯提德和神圣的传说》(Aelius Aristides and the Sacred Tales) Amsterdam, 1968.
- Artemidorus.《梦的解释》(Interpretation of Dreams) Robert J. 翻译并注解
- White.《解梦:阿特米多鲁斯的梦的解释》(The Interpretation of Dreams: Oneirocritica by Artemidorus) Park Ridge, N. J., 1975.
- Lewis, Naphtali.《奇事和梦的解释》(The Interpretation of Dreams and Portents) Toronto, 1976.
- Bouche-Leclercq, A.《古代占卜史》(A. Histoire de la divination dans l'antiquité) 4 vols. Paris, 1879—1882.
- Halliday, W. R.《希腊占卜的方法和原理研究》(Greek Divination: A Study of Its Methods and Principles) London, 1913.
- Hanson, John S.“希腊罗马社会和基督教初期的梦和异象”(“Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity”) ANRW II, Principat, 23. 2 (Berlin and New York, 1980), 1395—1427.
-

医治崇拜

希腊化社会崇拜几位医治的神。他们当中的一位是英雄安菲阿刺俄斯,他和他的战车在底比斯附近被大地所吞没。在成为神之后,他在奥罗波斯(Oropos)重新出现在地面上,他在那里作为医治的神受到敬拜。阿曼弗拉里翁古遗址(Amphiareion)的多数建筑物都要追溯到公元前四世纪,但是直到罗马时代,人们仍然热衷于在这个圣所求问神谕并寻求医治。对安菲阿刺俄斯的崇拜是当地风俗,但是神的医治也被归功于被广泛承认的诸神,例如希腊化时代的伊希斯和萨拉皮斯。然而,与医治有主要联系的神是阿斯克勒庇俄斯,我们将会把他当作希腊和罗马宗教在医治方面的代表来做些讨论。^①

223

① 我在很大程度上接受了参考文献中 Edelsteins 的作品。



图四十九 阿斯克勒庇俄斯

阿斯克勒庇俄斯和其他的希腊诸神不同，他同情人类的痛苦。缠绕着一根拐杖的蛇演化为医学行业的现代标志。（©万尼[Vanni]/艺术资料，纽约）

阿斯克勒庇俄斯(Asclepius)。对阿斯克勒庇俄斯的神圣崇拜从埃皮达鲁斯(尽管有其他地方竞相宣称是他的出生地)开始传播,但是直到公元前420年遇到一场瘟疫时,他才在雅典获得了承认,这就使这位当地的医治者埃皮达鲁斯成为一位广受尊敬的有益的神。正如诺克所见:“阿斯克勒庇俄斯的兴起也反映了这样一种趋势:与平常时期的宗教相比,非常时期的宗教变得更加突出。”^①在狄俄尼索斯兴起之后,希腊宗教最显著的新发展就是阿斯克勒庇俄斯随后也在其他地方得到承认。

学者们对阿斯克勒庇俄斯的起源有各种不同的理论:他是一位过气的神;他是一位历史人物,一位被神化的英雄(在荷马的时代之前,一位名叫阿斯克勒庇俄斯的传奇医生就已广为人知);或者认为他是医生的原型,也就是理想医生的化身和神圣的医治力量的象征(他的情况和其他的英雄不同,并没有提到他死亡的地点和他的升天)。从六世纪开始,阿斯克勒庇俄斯就被看作是埃皮达鲁斯的一位神。关于阿斯克勒庇俄斯的传说有很多差异。根据埃皮达鲁斯的版本,阿斯克勒庇俄斯是阿波罗和凡人柯罗妮斯(Coronis)的儿子,柯罗妮斯来到埃皮达鲁斯生下这个神的孩子。医治是阿波罗的职能之一,但是特尔斐的影响把这个职能转给了他的儿子。在神的传说中关于阿斯克勒庇俄斯生活的唯一细节是他“医治病人,并且使死人复活”。他的崇拜者把他视为许多有半神血统的人类之一,因为自身成就获得了神的尊严。他选择在世上生活,并且从未成为奥林匹亚的诸神之一。他像凡人那样死去,接着又复活了。作为一位神,他负责一种特别的职能。在他的医治过程中,他的妻子和孩子与他联合一致去做事,他们是与医药相关的抽象概念的化身。他的妻子的名字是俄比俄涅(Epione),来自于表示“温和”的希腊单词。许革娅(Hygeia)是他的孩子当中最重要的一位,在艺术作品中常常与她的父亲联系在一起,她代表着对健康的保护。

阿斯克勒庇俄斯是医生的神,医生被称作阿斯克来皮亚得(Asclepiads),或是“阿斯克勒庇俄斯之子”。描绘这位神时经常画出他的手杖,这也许原本是游医行走时的拐杖,但是后来却成了帮助或者智慧的象征。

① Review of E. J. and L. Edelstein,《阿斯克勒庇俄斯》(Asclepius), in《古典语文学》(Classical Philology) 45 (1950):48.

在这尊古代雕塑中缠绕着手杖的蛇原本是阿波罗的标志之一，后来却和阿斯克勒庇俄斯联系在一起。在医学行业的现代标志中，杖和蛇变成了希耳米的节杖。阿斯克勒庇俄斯的医术和人类的医术之间的区别仅仅在于他是一位神，因而更精于此道。他的医治与其他医治的神的不同之处在于他更加理性和更加有经验。

阿斯克勒庇俄斯是最受人类喜爱的神之一。他唯一的限制就是他不会医治那些品德不佳的人。在埃皮达鲁斯入口处的铭文写着：“进入这所芬芳的神殿的人必须是洁净的；洁净的意思就是在圣洁的事上有智慧”。信心并非必要的。Aretē（“荣耀的事迹”）是用来形容他的医治的术语。在对萨拉皮斯的崇拜中的某些特征里可以看到他的影响，他的肖像画也影响了描绘萨拉皮斯和基督的艺术家。他自己的雕塑模仿宙斯的雕塑，但是面容更温和，眼睛是向上的。他的温和和仁慈使他成为最像基督的异教之神。对阿斯克勒庇俄斯的崇拜在罗马帝国的最初几个世纪里最为昌盛，而这位神也超过了奥林匹亚的诸神，与基督教相抗衡的时间更长。当雅典的巴特农神庙被用作基督徒的教堂时，在卫城南面山坡上的阿斯克勒庇俄斯神庙（Asclepeion）仍然常常有人光顾。但是阿斯克勒庇俄斯拯救人脱离疾病和危险，却不拯救人脱离罪和刑罚。

圣所。阿斯克勒庇俄斯在埃皮达鲁斯有主要的圣所^①，在希腊化时代有科斯岛上的圣所，在罗马时代有别迦摩的圣所，以及在雅典^②、哥林多^③和其他地方的较小的圣所。在公元前 293 年的瘟疫之后，他在罗马以埃斯枯拉庇乌斯（Aesculapius）（被引进的第一批外国神明之一）被人们所接受，在公元前 291 年，人们献给他一座神庙，神庙坐落在台伯（Tiber）的一个岛上，今天变成了圣巴特罗明（St. Bartholomew）教堂和一所现代医院。

修辞学家埃里乌斯·阿里斯提德把医治评估为一种宗教行为。他把

① R. A. Tomlinson, 《埃皮达鲁斯》(Epidaurus) (Austin, 1983); L. R. LiDonnici, 《埃皮达鲁斯神迹的铭文：课文、翻译和评论》(The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Translation and Commentary) (Atlanta, 1995)。

② S. B. Aleshire, 《雅典的阿斯克勒庇俄斯：关于雅典的医治崇拜的碑文和人物传记》(Asklepios at Athens: Epigraphic and Prosopographic Essays on the Athenian Healing Cults) (Amsterdam, 1991)。

③ M. Lang, 《古代哥林多的医治和狂热崇拜：阿斯克勒庇俄斯神庙向导》(Cure and Cult in Ancient Corinth: A Guide to the Asklepieion) (Princeton, 1977)。

医治和奥秘的宗教相比,这暗示着他把医治当作使他和这位神发生个人接触的起点。^①

一座医治圣所的三个基本部分是神庙、用于洁净的井水或泉水以及睡觉的地方(abaton)。因为阿斯克勒庇俄斯与思维以及身体的健康都有关系,在他的主要圣所中的恳求者就可以花费几天时间在健康和美丽的环境中休息或锻炼。这块神圣的围地包括树木、浴池、剧院、健身房,有时还有图书馆——和现代的疗养或度假胜地相似。埃皮达鲁斯的遗迹包括一座可以容纳来访者的“旅馆”,里面有 160 个房间。然而,因为出生和死亡都会玷污一个地方,所以一个快要生产的人或是行将死亡的人都不可以进入神圣的围地。阿斯克勒庇俄斯的圣所的另一个特色是饲养圣蛇(无毒)的坑。对许多神来说,蛇都是神圣的,但是在对阿斯克勒庇俄斯的崇拜中,这个特征尤为显著,这就使犹太人和基督徒更加觉得在异教崇拜中有魔鬼般的元素。

225

医治。文学资料(例如埃里乌斯·阿里斯提德,《神圣的传说》[*Sacred Tales*])和铭文都显示了进入医治圣所后的程序是什么样的。病人在神圣的水泉中洁净(他或她)自己,然后献祭。祭物中常常有蜜饼、奶酪饼和无花果。人们在夜里领取铺盖,在给神留下一份小礼物之后在睡眠室(abaton,为了酝酿梦境而修建的宿舍)里的简易床铺上休息。这个人可以梦到神的显现。由于去一个著名的圣所朝圣的宗教兴奋(参见例如卢尔德[Lourdes]这样的现代医治圣地的气氛),规定食物和锻炼的养生方法,以及在一个新环境里的睡眠,我们就不应该对此感到惊奇。这位神或是直接医治,或是作出需要遵守的指示,好使人痊愈。这些指示被告知祭司,祭司再解释这些话的意思,并且开出医疗处方——常常与那个时候的医疗手法是一致的。科斯是著名的医学家希波克拉底(Hippocrates)^②的故乡,那里的阿斯克勒庇俄斯神庙似乎把宗教医治和现在的医学实践

① Steven C. Muir, “被一位神所触摸:埃里乌斯·阿里斯提德、宗教医治和阿斯克勒庇俄斯崇拜”(“Touched by a God: Aelius Aristides, Religious Healing, and Asclepius Cults”)《圣经文学协会》(*Society of Biblical Literature*) 1995 Seminar Papers (Atlanta, 1995), 362—393。

② 关于他的医学院,见 Owsei Temkin 的作品:《在异教徒和基督徒的世界中的希波克拉底》(*Hippocrates in a World of Pagans and Christians*) (Baltimore, 1991)。

特别的结合在一起。虽然阿斯克勒庇俄斯所求的只是个人能力范围之内的事,但是习俗却要求人们为了医治而向神献上感谢的礼物。最常见的祭物是一只公鸡。^① 礼物可以是表现这位神和他的家庭或是医治情景的艺术品、文学作品(一首可以与讲道辞相比的赞诗或散文赞美词)或是得到医治的身体部位的复制品(哥林多的阿斯克勒庇俄斯神庙中的收藏包括腿、手臂、脚、手和性器官)。

记载中的某些医治事件是最令人惊讶的奇迹。

阿波罗和阿斯克勒庇俄斯使人得到医治。雅典的安波柔西(Ambrosia)的一只眼看不见。她来向这位神恳求,当她环绕着神庙步行时,她对着那些在她看来不可信和不可能的某些医治记述笑了起来,这些记述讲了瘸腿的人和盲人在梦中看到异象,因而被医治的事。她后来入睡了,并且见到一个异象。阿斯克勒庇俄斯出现在她面前,告诉她,她将会被医治,并且必须给圣所奉献一只银猪,作为她无知的标记。说完这些之后,他把她的眼睛挖了出来,浸在药水里。她在黎明时醒来,痊愈了。^②

226

一个男人得了胃溃疡。当他睡觉时也做了一个梦。这位神向他显现,并且命令助手抓住他,好把受感染的部分割下来。这个人试图逃跑,但是被抓住了,并被绑在一扇门上。阿斯克勒庇俄斯接着就打开了他的胃,割去了溃疡的部分,重新缝合起来,最后放了他。这个人醒来之后就痊愈了,但是睡眠室里的地板上留下了血。^③

有些记录提到一条蛇或一只狗添了发病的部位。有些医治可以从心理学方面的原因来解释,或是从当时的医疗手段来解释。祭司们最初采用了外科手术、药物和催眠术,后来,他们用一系列疗程来进行医治,包括例如食物疗法、锻炼、洗浴和药物之类的慈善处方。在某些例子中,治疗处方和所有古代的医学理论都是相反的。

① E. g., Herondas,《哑剧》(*Mime*) 4 (见 188 页及以上) and Socrates at the close of Plato's《斐多篇》(*Phaedo*)。

② 《希腊铭文》(*Inscriptiones Graecae*) (Berlin, 1902), vol. 4, no. 951, ll. 33—41. Translation from Grant,《希腊化宗教》(*Hellenistic Religions*) (New York, 1953), 57.

③ 同上., no. 952, ll. 38—45. Translation from Giulio Giannelli, ed.,《古代雅典社会》(*The World of Classical Athens*) (New York, 1970), 156.

在新约中,耶稣通过话语或与人接触来进行医治,而医治圣所中的医治却处在一个完全不同的参照体系内。要找到与耶稣的医治更加相近的对应者,我们就必须留意在希腊化社会中周游四方,创造奇迹的人。在下一章里,我们将会通过他们当中最著名的代表,提亚纳的阿波罗尼奥斯(Apollonius of Tyana)来认识他们。

本节参考文献

-
- Pindar. 《皮同颂诗》(*Pythian Odes*) 3. 47—56。
 Aristophanes. 《普路托斯》(*Plutus*) 653—748。
 Herondas. 《哑剧》(*Mime*) 4。
 Aelius Aristides. 《演说词》(*Orations*) 38 and 47—52 (esp. 48), 《神圣的传说》(*Sacred Tales*) See Behr, C. A. 《埃里乌斯·阿里斯提德和神圣的传说》(*Aelius Aristides and the Sacred Tales*) Amsterdam, 1968。
 Pausanias. 《希腊风土志》(*Description of Greece*) 1. 34. 1—5; 2. 26. 1—29. 1。
 Edelstein, Emma J., and Ludwig Edelstein. 《阿斯克勒庇俄斯:文集以及对证据的解释》(*Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*) 2 vols. Baltimore, 1945; reprint in 1 vol., 1998。
 Cotter, Wendy. 《希腊罗马古代的神迹:研究新约神迹的原始资料》(*Miracles in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook for the Study of New Testament Miracles*) London, 1999。
 Kerényi, C. 《阿斯克勒庇俄斯:内科医生的原型》(*Asklepios: Archetypal Image of the Physician's Existence*) New York, 1959。
 Kee, H. C. 《基督教初期的神迹》(*Miracle in the Early Christian World*) New Haven, 1983。
 Kee, H. C. 《新约时代的医药、神迹和魔术》(*Medicine, Miracle, and Magic in New Testament Times*) Cambridge, 1986。
 Jackson, Ralph. 《罗马帝国的医生和疾病》(*Doctors and Diseases in the Roman Empire*) Norman, Okla., 1988。
 Coffman, Ralph J. “历史上的医治者耶稣:耶稣活动的基础—对希腊罗马社会的医治崇拜的文化解释”(“Historical Jesus the Healer: Cultural Interpretation of the Healing Cults of the Graeco-Roman World as the Basis for Jesus Movements”) Society of Biblical Literature 1993 Seminar Papers. pp. 412—443。
 Wells, L. 《从荷马到新约时代的医治的希腊语言》(*The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times*) Berlin, 1998。
-

魔法和咒诅

227

魔法指的是为了个人目的而依靠某些特别的和秘密的智慧,试图控制超自然力量的行为。魔法和科学对因果关系的看法是不同的,它们分别代表超自然的观点和自然的观点;魔法和宗教不同,魔法含有强制性因

素，而宗教的态度却是：“愿你的旨意成就。”有人主张说，最初的魔法更像科学，而不是更像宗教。魔法和科学有共同之处，都认为在同样环境下，同样的行动，同样的“方程”，会产生同样的结果。^① 实践并不受这些理论的区别的约束。在古代社会里，宗教和魔法之间的区别并没有明确的界限，而操纵和恳求之间的区别也常常是模糊的。老普林尼说，魔法包含三项技能：医学、宗教和心理学（《自然历史》30.1—2）。魔法是宗教的一部分，在后来的新柏拉图派哲学（Neoplatonism）中，这两者合而为一。

在希腊—罗马文化中，对于魔法并没有一个被普遍接受的定义，在不同的上下文中，“魔法”的含义也有所不同。因为在古代背景中，宗教和魔法之间的区别是模糊的，所以研究者必须考虑当时的社会背景。有人怀疑一些人有不被认可或是无法解释的行为，因此而控诉魔法。描述魔法的时候一定会涉及到偏离社会常轨的因素。反对魔法的法律假定魔法是有效的，并且是被广泛使用的；邪恶的行为（“黑色魔法”）是被明令禁止的。一个人认为是宗教的事物可能被另一个人当作魔法或迷信，而这两者之间的差别通常很小。^②

在古代世界里，对于解释什么是超自然的事物也有相似的争执。古代时人们普遍相信奇迹；如果是自己的英雄做了这样的事，就被看作是神的力量，如果是敌人做了这样的事，就被看作是魔法（参见关于提亚纳的阿波罗尼奥斯的讨论，384—386页）。^③ 犹太人和异教徒说耶稣靠着魔法行神迹。^④ 基督徒反过来把异教的奇迹看作是魔鬼的工作（236—237

① B. Malinowski,《魔法、科学和宗教》(Magic, Science, and Religion) (New York, 1954), 85—90.

② Alan F. Segal,“希腊化的魔术：一些关于定义的问题”(“Hellenistic Magic: Some Questions of Definitions”) in R. van den Broek and M. J. Vermaseren, eds.,《在奎斯培 65 岁生日时赠予他诺斯替主义和希腊化宗教的研究》(Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday) (Leiden, 1981), 349—375.

③ Harold Remus,“‘魔术还是神迹？’一些二世纪的实例”(“‘Magic or Miracle’? Some Second-Century Instances”)《二世纪》(The Second Century) 2 (1982):127—156; 作者同上,《二世纪里异教徒和基督徒之间关于神迹的冲突》(Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century) (Cambridge, Mass., 1983).

④ 可 3:22; Justin,《辩道》(Apology) 1. 30; Origen,《反驳克理索》(Against Celsus) 1. 38;《托革利免名相认录》(Ps.-Clement, Recognitions) 1. 42. 4; 58. 1; 70. 2; b.《论安息日》(Shabbath) 104b.

页)。^① 一个人的神迹就是另一个人的魔法。



图五十 赫卡特 公元二世纪/三世纪

魔法女神以三个一组的形式向人们展现。复原的钥匙和绳索的标志指示她是阴间的管理者。（大英博物馆）

① 帖后 2:9-10；启 13:11 及以下；19:20。

229 根据传统的分析,魔法主要有两种形式:相似性的(模仿的)和感染性的。在前一类里,人们认为相似或模仿能与其他事物互相认同,或是对其他事物施加影响。把一块咒诅铅版沉没在一口井里,使这铅版变凉,就是希望模拟名字刻在铅版上的人的命运,这是前种魔法的一个例子。^① 在感染性魔法中,部分代表着整体;对部分所做的事会影响这个整体或与之相像的事物。由于这个原因,魔法仪式需要用到人身体的一部分。^②

魔法(mageia;徒 8:11;参见 8:9)一词源于波斯祭司部落的名字,在希腊语中是个外来词(magos)。^③ 它被赋予一种扩展性的、独特的含义,这或许是来自于不了解情况的希腊人对于波斯祭司的礼仪和规矩的印象。因此 magos 一词开始含有广泛的意义:从波斯祭司到代表着东方智慧的人(太 2:1),到骗子,再到术士(徒 13:6,8)。职业术士选用这个词是因为它有一个有尊严的来历,指的是那些多少可以控制超自然力量的人,他们较不喜欢 goēs 这个词(提后 3:13),这个词通常指江湖医生。

采用正确的方式就可以迫使诸神或鬼魔为你做事,这是魔法的根本思想。在可见的和超自然层面的真实性中,以及对于把一件事情从一方转移到另一方的能性而言,这种信念也很关键。魔法继承了较古老和落后的社会阶层的宗教,这种宗教在其他地方已经被废弃了。赫卡特是关于鬼和怪异事物的旧时女神,她成了术士们的最爱。^④ 她被塑造为三个一组的形式,用来表示她对三个领域的影响——大地、海洋和天空。^⑤ 魔法在希腊化时代和帝国时代仍然兴盛。阿普列乌斯希望他的《变形记》的读者对书中的魔法和对于书中的色情冒险一样感兴趣。在古代社会末期,

① 参见 G. W. Elderkin 的作品,《刻在铅上的雅典人咒诅铭文》(*An Athenian Maledictory Inscription on Lead*) *Hesperia* 5(1936):43-49。

② Apuleius,《变形记》(*Metamorphoses*) 3。

③ 这一段可参考 A. D. Nock 的作品,“保罗和占星家”(“Paul and the Magus”)见《基督教的开端》(*The Beginnings of Christianity*), ed. F. J. Foakes-Jackson and K. Lake (London, 1933), 5:164-188 (Essays, 308-330)。

④ A. D. Nock in “神秘的阿尔戈”(“The Orphic Argonautica”)《希腊语研究杂志》(*Journal of Hellenic Studies*) 46 (1926):50-52,解释了一个给赫卡特的献祭仪式。

⑤ Hesiod,《神谱》(*Theog.*) 411ff.; Pausanias 2, 30, 2. Plutarch,《道德论集》(*Moralia*) 937F (cf. 944C),反映了赫卡特与月亮的时相之间的联系,但是 416E 提到赫卡特统治大地和天空。

魔法产生了最强烈的影响力,新柏拉图主义者杨布利柯(Iamblichus)^①给魔法提供了哲学理论基础——普遍共鸣(universal sympathies)(见第四章,特别见于362页)。



图五十一 避邪咒符(ABRAXAS)来自瑞士,公元前三世纪

因为这个避邪咒语(名字叫 Abraxas)的字母有一个数字值,是365,所以在古代社会晚期是重要的魔法标志。(德国美茵兹[Mainz],罗马博物馆,原版在苏黎世)

一些从公元二至六世纪(大多在三—四世纪)的“魔法莎草纸”被保存了下来。“有些是魔法步骤或驱邪术的简单秘方;另一些是这些秘方的集合,其中包括更有野心的祈求以及安全掌控超自然力量的方法。”^②这些包含众多魔法原则总和的材料可能是职业术士的实际工作记录。因为宗教使用了这种物质性的魔法。这些魔法莎草纸的内容体现了古代社会晚期的所有宗教观念的特点:宇宙的(星际的)宗教(参见238—239页),最高的神,相信能力和魔鬼(参见235页及以下),搜寻奇迹,神秘主义,把魔法指认

230

① 《论奥秘》(On the Mysteries) 4. 2。

② A. D. Nock, “希腊魔法莎草纸”(“Greek Magical Papyri”)《埃及考古学杂志》(Journal of Egyptian Archaeology) 15 (1929):219 (Es-says, 176)。

为一种“奥秘”，并且接受 heimarmenē(命运；见 241—243 页)，而作为“专家”的术士能够破解命运。这些内容包括对诸神的祈求，里面大量堆砌关于神的词汇。例如巴黎的魔法莎草纸，其中内容包括：“希伯来人 Jēsu, Jēba, Jaēa, Jaē, Abraōth, Aia, Thōth, Ele, Elō……的神”，^①没有一个可能会影响人们获取渴求的结果的神会被省略。动机就是确信，有一个魔法中的老生常谈：知道一个人的真实名字就可以掌控这个人。^② 名字和程式被合并在一起，这反映了在希腊罗马时代把诸神和礼仪混合在一起的趋势。莎草纸文献中的特征是威胁这些神，并且用一种更大的能力去强迫一位神。魔法文稿中的另一个特点就是程式的精确性：作者用半法律性的措辞描述各种神灵，并且加以重复，这就避免了漏洞和模糊不清。其他的特点还有使用难以理解的程式以及把超自然的影响归功于所使用的物质。

魔法仪式包括两种行动：召唤超自然能力（“程式”），和仪式性行动（使用物质的手段，“秘诀”）。魔法文稿中的方法非常有规律：祈求一种更高的能力，迫使它帮助祈求者获得想要的东西——医治、名誉、财富或能力，或是获得所爱的对象的感情（常常涉及解除已存在的一个恋爱约定）。一篇魔法文稿中的一系列举动达到了一个高潮：向魔法中使用的、被当作神圣事物的物质祈祷，通过一位伟大的神来命令这种物质，向这位伟大的神祈祷，通过一位无法形容的神来强制这位伟大的神，再通过必要性加以制约。^③

《使徒行传》19 章 19 节里，在以弗所焚烧了行邪术者的书籍，收集咒语和咒符的莎草纸魔法文稿可能与这些书籍类似。其实以弗所被看作魔法活动的中心之一。魔法中的程式被称为 Ephesia grammata（“以弗所法术”）。^④

① G. A. Deissmann, 《古代东方之光》(*Light from the Ancient East*) (repr.; Grand Rapids, 1965), 260; cf. PGM1. 277.

② 参见徒 19:11—20, 假定知道关于这个名字的知识就可以控制它的能力；参见 Origen, 《反驳克理索》(*Against Celsus*) 1. 25, 宣称咒语中的能力就在词语本身当中。

③ H. I. Bell, A. D. Nock, and Herbert Thompson, “大英博物馆中的双语莎草纸魔法课本” (“Magical Texts from a Bilingual Papyrus in the British Museum”) *Proceedings of the British Academy* 17 (London, 1931): 235—287.

④ C. C. McCown, “流行的信仰中的以弗所法术” (“The Ephesia Grammata in Popular Belief”) *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 54 (1923): 128—131.

莎草纸魔法文稿中的犹太元素非常明显,在古代社会里,犹太人术士可谓声名狼藉^①——新约中的几处经文都反映了这个事实(太 12:27;徒 13:6;19:13-14)。有趣的是,现存的雅尼和佯庇(Jannes and Jambres,提后 3:8)的书的片段与犹太人的法术有关,这本书是一个犹太人用希腊文写的,可能是一世纪初在埃及写成的。书的开头是这样的,“这是术士雅尼和佯庇的话”,这两个人是抵挡摩西和亚伦的,书里还提到佯庇使用通灵术从哈迪斯那里召唤了他的哥哥雅尼的影子。^②而一些异教徒也把摩西看作一个术士,^③并且认为最卓越的犹太术士是所罗门,因为他们看到了《所罗门遗训》(*Testament of Solomon*,成书于公元后最初几个世纪),所罗门在书中使用他的魔法战胜魔鬼,建设圣殿。^④三或四世纪时的一份希伯来文件 *Sepher-ha-Razim*(“奥秘之书”)^⑤中包含的祈求和秘诀(“如果你想要这个或者那个,就要照下面的话去做,并且要背诵这些内容”)和希腊的莎草纸魔法文稿中的内容相似,只是所有内容都有强烈的犹太背景——例如,他们召唤的灵是下级天使,是受至高上帝差遣的使者。^⑥拉比文学中保留下来的对于法术的评论维护了一神主义,断言能力只能影

232

-
- ① Pliny,《自然历史》(*Natural History*) 30. 2. 11。
- ② Albert Pietersma,《术士雅尼和佯庇的秘密文字》(*The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians*) (Leiden, 1994)。
- ③ John G. Gager,《希腊罗马异教信仰中的摩西》(*Moses in Greco-Roman Paganism*) (Nashville, 1972), 134-161。
- ④ Louis Ginzberg,《犹太人的传说》(*The Legends of the Jews*) (Philadelphia, 1954), 4: 149-154, 165-172, and accompanying notes. For the text of the Testament of Solomon see C. C. McCown,《所罗门遗训》(*The Testament of Solomon*) (Leipzig, 1922) and for introduction and English translation D. C. Duling in James Charlesworth, ed.,《旧约伪经》(*The Old Testament Pseudepigrapha*) (Garden City, 1983), Vol. 1, pp. 935-987。
- ⑤ Ed. M. Margalioth (Jerusalem, 1966). Trans. Michael A. Morgan,《奥秘之书塞弗·哈拉吉》(*Sepher Ha-Razim: The Book of Mysteries*) (Chico, Calif., 1984). Brigitte Kern-Ulmer,“拉比文学中对于魔法的描述:犹太人和希腊人对于魔法的概念”(“The Depiction of Magic in Rabbinic Texts: The Rabbinic and the Greek Concept of Magic”) JSJ 27 (1996):289-303。
- ⑥ 关于犹太人的魔法可见 Joshua Trachtenberg 的作品:《犹太人的魔法和迷信》(*Jewish Magic and Superstition*) (repr.; New York, 1979); Peter Schäfer,“古代末期和中世纪早期的犹太魔法文学”(“Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages”) JJS41 (1990):75-91。

响事物、人类，或许还有天使，但是却不能影响上帝。^① 其他有代表性的犹太魔法有亚兰语的咒语碗(incantation bowls)。^②

有一些莎草纸魔法文稿含有在祷告中令人兴奋的神秘敬虔元素。在巴黎的莎草纸魔法文稿里有所谓的密特拉神^③礼拜仪式(Mithras Liturgy)，其中明显体现了个人宗教的这个特点。^④ 它既不是礼拜仪式，也不是密特拉神教中的具体内容，而是借用了密特拉神教特点的魔法文稿。它的内容包括指示一个人如何在灵魂的狂热状态中通过天界的区域，来到至高上帝的面前。^⑤ 其中还使用神秘入会仪式中的语言和实际操作来描述成为一个魔法师所需的知识。

大部分魔法文稿都与更加平淡的事物有关。事实上，多数魔法咒语都和宗教完全没有关系。魔法文稿主要和这四个方面的内容有关：色情咒语，保护人们脱离邪恶，对别人的咒诅，以及预示。魔法也用于医治，并且试图对天气、司法审判的结果、运动竞赛和经济竞争发生影响。魔法还用于保护人们免遭毁谤和窃贼，并且和星象学有联系。许多咒语都和爱情有关，下面是二世纪的一个咒语：“给阿弗洛狄忒：为一个女奴的儿子泽拉菲库斯(Serapicus)点燃某个逍遥学派的人(Ammonius)心中的爱火，他是海琳(Helene)的儿子。”^⑥

233 许多学者把魔法和流行的诺斯替主义重叠在一起。虽然这两个圈子具有一些共同的元素(例如，《皮斯提斯·索菲娅书》[*Pistis Sophia*]包含

① Brigitte Kern-Ulmer, “拉比文学中对于魔法的描述：犹太人和希腊人对于魔法的概念”(“The Depiction of Magic in Rabbinic Texts: The Rabbinic and the Greek Concept of Magic”) JSJ 27 (1996): 289—303.

② Charles D. Isbell, 《亚兰文咒语碗汇总》(*Corpus of the Aramaic Incantation Bowls*) (Missoula, Mont., 1975); 作者同上, 《亚兰文魔法咒语碗的故事》(“The Story of the Aramaic Magic Incantation Bowls”) BA 41 (1978): 5—16.

③ 密特拉神是波斯神话中的光明神。——译注

④ Hans Dieter Betz, 《“密特拉神礼拜仪式”：原文、翻译和评论》(*The “Mithras Liturgy” : Text, Translation, and Commentary*) (Tübingen, 2003).

⑤ 参见下文关于荷米底文学以及诺斯替主义的内容, 300 页及以下; 密特拉神教见 287 页及以下。

⑥ 保存在 Ashmolean 博物馆、牛津大学, 并且发表于《埃及考古学杂志》(*The Journal of Egyptian Archaeology*) 15 (1929): 155—157. On the subject in general, see Christopher A. Faraone, 《古希腊爱情魔法》(*Ancient Greek Love Magic*) (Cambridge, Mass., 1999).

强制性的魔法祈祷),而且一些诺斯替主义者也行法术(例如爱任纽[Irenaeus]的作品《驳异端》[*Against Heresies* 1. 13]中的马可),但是这两种现象是完全不同的。虽然现在所说的严格意义上的诺斯替主义和宗教运动没有关系,但博物馆中的许多魔法护身符被归类为“诺斯替宝石”。护身符是这种物件:它可以通过贴近它的拥有者来避开邪恶或是带来好运。^①以蔬菜或动物作为原材料的护身符显然没能保存下来,但是写在莎草纸上或是用在人体上的咒语却得以存留。护身符大多数是石头或金属做的,用作戒指或吊坠,上面刻着诸神或神圣的象征以及魔法词语或字母。一句常见的套话是:“保佑脱离一切邪恶”;有些咒语是为了一个特别的目的而铭刻的,但是多数的语句和字母是现在无法认识的,甚至是在那个时代也因为神秘而被看作更加具有效力。护身符表现了魔法的大众化的一面:因为魔法可以咒诅一个人,所以它们是重要的保护工具。

咒语板是现存的一种特别的魔法工具。^②板上写的制约咒语的意图在于使一个人服从另一个人的意愿。多数的咒语写在铅板上,还有许多咒语被卷起来,用钉子钉上。钉子并不代表一种武器,而是象征着稳固不移,或是意味着紧紧抓住制约咒语中的目标。铅板常常被放在坟墓里,而咒语中的牺牲者的命运就与放置咒语的墓中死者的命运相似,或是与铅板自身相似。有些咒语通过写一些逆转的话来保护某人免遭窥视。下面的咒语就是如此,它有点不同寻常,因为把目标(一个贼)交给了朱庇特,当朱庇特使失主得到回报后,就会得到归回的钱数的十分之一:

最大和最好的朱庇特神啊,有这样一个人,他会受困扰……通过

① C. Bonner,“魔法护身符”(“Magical Amulets”)HTR 39 (1946):25—54;同上,《首要的希腊—埃及魔法护身符研究》(*Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*) (Ann Arbor, Mich., 1950); R. Kotansky,《希腊魔法护身符,第一部分:已发表的已知出处的原文》(*Greek Magical Amulets, Part 1: Published Texts of Known Provenance*) (Opladen, 1994)。

② Collection by A. Audollent,《魔术名单》(*De fixationum Tabellae*) (Paris, 1904);其余部分可见下一个注解中的参考文献; David R. Jordan,“对希腊咒语的研究并未包含在这个特别的集合中”(“A Survey of Greek Defixiones not Included in the Special Corpora”) *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 26 (1985):151—197; A selection in Eng. trans. and notes in J. G. Gager,《古代社会的咒语板和制约咒语》(*Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*) (Oxford, 1992)。

他的思想,通过他的记忆,他的内部[?],他的肠子,他的心脏,他的骨髓,他的静脉……无论他是谁,是男还是女,就是那个偷走柯琉司·迪格纳斯(Canius [?]Dignus)的迪纳里的人,愿他自己在短时间内达到收支平衡。当他[偿还这些钱?]时,他就把这些钱的十分之一献给上天所命的神。^①

234 在伦敦的市政厅博物馆(Guildhall Museum)里,有一块咒语板上写着下面的内容:

我咒诅崔蒂娅·玛丽娅(Tretia Maria)以及她的生活、理智、记忆,以及肝和肺都混在一起,还有她的话语、思想和记忆,这样一来,她就无法说出隐秘的事,也无法……

为了抵抗一个咒语的效力,人们就必须找到并摧毁这个魔法用品,或是采用与这个魔法相抗的咒语。

本节参考文献

Theocritus 2.

Virgil.《埃涅阿斯纪》(*Aeneid*) 4.

Horace.《长短句》(*Epodes*) 5 and 17.《讽刺诗集》(*Satires*) 1. 8. 23—45.

Ovid.《变形记》(*Metamorphoses*) 7.

Lucan.《内战》(*The Civil War*) (Pharsalia) 6. 413—830.

Pliny the Elder.《自然历史》(*Natural History*) 28. 21; 30. 1—20.

Apuleius.《辩护文》(*Apology*).

Lucian.《曼尼波斯》(*Menippus*);《谎言的爱人》(*Lover of Lies*).

Preisendanz, Karl.《希腊的魔术莎纸》(*Papyri graecae magicae: Die griechischen Zauberpapyri*) Edited by A. Henrichs. Stuttgart, 1973—1974.

McCown, C. C.《所罗门遗训》(*The Testament of Solomon*). Untersuchungen zum Neuen Testament, vol. 9. Leipzig, 1922. Translated by D. C. Duling in James H. Charlesworth, ed.《旧约伪经》(*The Old Testament Pseudepigrapha*). Vol. 1. Garden City, 1983.

Luck, Georg. *Arcana Mundi*. Baltimore, 1985.

Daniel, R. W., and F. Maltomini, eds. and trans.《魔术文集》(*Supplementum Magicum*),

① E. G. Turner, “诺丁汉郡的咒语板”(“A Curse Tablet from Nottinghamshire”)《罗马研究杂志》(*Journal of Roman Studies*) 53(1963):122—124。在雅典人的集市上发现的45处咒语铭文中的三处铭文的原文、翻译和评论,见 G. W. Elderkin, “雅典人写在铅板上的咒语铭文”(“An Athenian Maledictory Inscription on Lead”) (前述脚注 124)以及“两个咒语铭文”(“Two Curse Inscriptions”) *Hesperia* 5 (1936):382—395。也见于 J. M. R. Cormack, “板上的咒语”(“A Tabella Defixionis”) *HTR* 44 (1951):25—34。

- vol. 1. Cologne, 1990.
- Betz, H. D., ed. 《希腊魔法莎草纸的翻译》(*The Greek Magical Papyri in Translation*). 2d ed. Chicago, 1992.
- Gager, J. G. 《古代社会的咒语板和制约咒语》(*Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*). Oxford, 1992. (Translates more than 100).
- Meyer, Marvin and Richard Smith, eds. 《古代基督教魔法: 科普替原文和仪式的能力》(*Ancient Christian Magic: Coptic Texts and Ritual Power*). San Francisco, 1994.
- Bonner, C. 《魔法护身符研究》(*Studies in Magical Amulets*). Ann Arbor, 1950.
- Annequin, Jacques. 《关于魔术及其表现的研究》(*Recherches sur l'action magique et ses representations*) (1er et IIème siècles après J. C.). Paris, 1973.
- Hull, John M. 《希腊化魔法和传统概要》(*Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*). Studies in Biblical Theology, 2d ser. London, 1974.
- Smith, Morton. 《魔法师耶稣》(*Jesus the Magician*). San Francisco, 1978.
- Aune, D. “基督教初期的魔法”(“Magic in Early Christianity”) ANRW II, Principat, 23. 2. Berlin and New York, 1980. pp. 1507—1557.
- Tupet, A. M. “古代罗马中的魔术仪式”(“Rites magiques dans l'Antiquité romaine”) ANRW II, Principat, 16. 3. Berlin and New York, 1986. pp. 2591—2675.
- Garrett, S. R. 《魔鬼之死: 路加作品中的魔法和魔鬼》(*The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings*) Minneapolis, 1989.
- Faraone, C. A., and D. Obbink, eds. 《“Magika Hiera”: 古希腊魔法和宗教》(*Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*) Oxford, 1991.
- Meyer, M., and P. Mirecki. 《古希腊魔法和仪式的能力》(*Ancient Magic and Ritual Power*) Leiden, 1995.
- Ritner, Robert K. “罗马帝国统治时的埃及魔法习俗: 家庭的咒语以及它们的宗教背景”(“*Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: The Demotic Spells and their Religious Context*”) ANRW II, Principat, 18. 5. Berlin and New York, 1995. pp. 3333—3379.
- Graf, Fritz. 《古代社会的魔法》(*Magic in the Ancient World*) Cambridge, Mass., 1997.
- Luck, Georg. “关于古代魔法的近期工作”(“*Recent Work on Ancient Magic*”) *Ancient Pathways and Hidden Pursuits*. Ann Arbor, Mich., 2002. pp. 203—222.
- Janowitz, Naomi. 《古罗马社会的魔法: 异教徒、犹太人和基督徒》(*Magic in the Roman-World: Pagans, Jews, and Christians*) London, 2001.
- Klutz, Todd. 《圣经世界中的魔法: 从亚伦的杖到所罗门的指环》(*Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*) Sheffield, 2003.
- Brashear, Wm. M. 《希腊魔法莎草纸的介绍和研究》(“*The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey*”) *Annotated Bibliography (1928—1994)*. ANRW II, Principat, 18. 5. Berlin and New York, 1995. pp. 3380—3684.

咒诅和誓言

坟墓上通常有针对盗墓者的咒诅,呼求诸神惩罚任何一个侵犯这座坟墓的人。例如,“任何破坏上面这道禁令的人都要对当权者负责;愿他

无法从孩子或财物当中获得任何好处，愿他无法在陆地上行走也无法在海上航行，但愿他死时没有孩子，不名一文，并且在死前就已沦落，愿他所有的后裔随他一同灭亡；愿他死后受到地府诸神愤怒的报复。”^①这种咒诅常常和魔法咒语混在一起，但是两者唯一的共同点在于咒骂另一个人，虽然坟墓上的铭文呼唤了神，但是并没有尝试用魔法行为强制一个结果发生。

一种特别的咒诅就是挂在神庙里的认罪辞。违规者公开承认自己的错误，尤其是疏忽礼仪规则（所承认的错失不是道德方面的，而且可能是无意识的）。他在众人面前呼求这位神。

236 坟墓中针对盗墓者的咒诅和为了过犯而当众认罪都和发誓有一个共同点，就是咒骂违规者。它们都确信这一点：诸神是公正的保证人，并且会惩罚那些违背神圣职责的人。誓言(horkos)在古代的政治、社会和宗教生活中占据着重要地位。誓言恰恰是社会的根基；市政长官、审判官和公民都会起誓，起誓还具有一种宗教特点（诸神给了保证）。誓言中含有对起誓者不履行誓愿的咒诅。那些受冤枉的人向诸神呼求惩罚恶者，发假誓的人会认罪，这都体现出了他们对誓言的信心。

鬼魔和迷信

Daimōn（“鬼魔”）一词的意义经历了重要的变化。总的来说，它指的是一种与个人相伴并且分派命运的力量。在荷马的作品中，它作为个人事项的分派者，指的是诸神共同的和无限的（“神的”）非人格化力量。赫西俄德把有理性的生命分为诸神、鬼魔、英雄和人；他认为鬼魔是金色时代的人，后来转变为极乐的不朽的生命。他的分类为这些看法开了方便之门：鬼魔被看作较低等的神（参见徒 17：18），或是被看作诸神和人类之间的天界中介者。苏格拉底曾提到一个鬼魔警告他不要做某个行动（柏拉图，《申辩篇》[*Apology*, 31D, 40A]），鬼魔在这里的作用几乎就像是良

① CIG 3915. Trans. Richmond Lattimore. 《希腊文和拉丁文的墓志铭的主题》(*Themes in Greek and Latin Epitaphs*) (Urbana, Ill., 1962), 115—116; on the subject cf. 《咒语和被侵犯的坟墓》(André Parrot, *Malédiction et violations de tombes*) (Paris, 1939); John S. Creaghan, “坟墓的侵犯：一种铭文研究”(“*Violatio Sepulchri: An Epigraphical Study*”) Ph. D. diss., Princeton, 1951.

心一样。(古代人无法想象一个没有开始点的抽象力量。)柏拉图以各种不同的方式使用这个词,从而影响了它以后的发展趋势。一本书里说鬼魔是诸神和纽墨菲女神或其他女性所生的儿子,他们的职责是做诸神和人之间的传话者([?]《伊庇诺米篇》[*Epinomis*] 984E);从这个意义上说,鬼魔是表示神的中间人的一个普通词语。柏拉图的作品也把鬼魔看作一种命运精灵,有点像陪伴众人(《斐多篇》[*Phaedo* 107D];《理想国》[*Republic* 617D];《政治家》[*Stateman* 271D, 272E]),或各城市和各人(《法律篇》, [*Laws* 713C, 738D])的守护天使。他也用“鬼魔”指代一个人里面最高的和神圣的成分。^①这个词的用法实际上等于“命运”,这是源于认为每个人都有鬼魔陪伴的观念(但是这里指的是给每个个体的命定,而不是机遇[Tyche]的变幻莫测)。

柏拉图的学生色诺克拉底(Xenocrates)把鬼魔学进行系统化。他和后来的哲学家列出了三种鬼魔:没有人格的永恒生命,死者的灵魂,以及在我们里面的“灵魂”或伴随着我们的智能。他把人类的激情归因为它们的存在,并且把好鬼魔和坏鬼魔加以区分。由此而来的思想认为每个人有两个鬼魔,一个是好的,一个是坏的。到公元前四世纪时,这个词退化成只用于表达不幸事件的词。因为人们要避免因为恶事而责备诸神,所以他们就把这些事归到鬼魔身上。因此,把鬼魔当作邪恶的存在物就成了习惯。色诺克拉底和克吕西普(Chrysippus)同意有好鬼魔和坏鬼魔,但是普鲁塔克最大程度地发挥了这个思想。他和阿普列乌斯为我们提供了基督教初期时代成熟的鬼魔观。鬼魔的力量无所不在,并且在持续地影响人类。作为人类和诸神之间的媒介,鬼魔是很重要的,并且变得非同一般,鬼魔还是在向一神论靠拢的哲学运动和大众的多神论宗教之间的调和手段。承认多神论的诸神是“鬼魔”有利于基督徒护教者。^②而且,哲学家也可以把他们认为不适合于诸神的事情转到鬼魔身上。护教者称,异教是由鬼魔引发的,异教崇拜的动物献祭有种粗俗的乐趣,这与后期的希

237

① 柏拉图的真正思想见《蒂迈欧篇》(*Timaeus*) 90A: “上帝给了人类灵魂独立自主的部分,使每个人都成为神”(trans. B. Jowett)。

② Plutarch,《道德论集》(*Moralia*) 361B—C, 415A—419A. 保罗书信,林前 10:20 (following Ps. 96:5, LXX); cf. Justin,《辩护文》(*Apology*) 2. 5; 1. 5; Origen,《反驳克里索》(*Against Celsus*) 7. 69; Tertullian,《表演》(*Shows*) 13。

希腊哲学观点一致：大众宗教中的献祭是给鬼魔的，但是对于不朽的诸神则保留了理性的崇拜（波菲利和杨布利柯，393页）。

基督教产生之前的犹太教已经开始借用鬼魔一词来表示中间的邪恶生命，而后者在基督教福音书里非常明显。人们普遍相信鬼魔可以附在人身，这导致他们去赶鬼——异教徒^①、犹太人^②和基督徒^③都这么做。

Deisidaimonia，“惧怕鬼魔”（“惧怕上帝”，或根据个人观点而产生“惧怕”），是与“迷信”相对的词。人们创造了这个词形，而不是“惧怕神灵（deisitheos）”一词来表示对于灵性世界过度的、不理智的惧怕，这对于讨论关于鬼魔的观念来说是重要的。Deisidaimonia这个词和superstitio（迷信）不同，它似乎并不包括魔法。狄奥弗拉斯图夸张地描绘了“有迷信观念的”人（《人物》[*Characters*] 16章），他们表现出几乎是病态般的心理，一种“宗教疑心病”，但是他描述的这些例子本身在希腊宗教里并不是反常的。普鲁塔克的作品《论迷信》（*On Superstition*）所表现的迷信是在某个方面逾越了对诸神的恰当的敬畏方式，而另一个极端的无神论与此形成了对照，在他看来，迷信比无神论更糟糕。狄奥弗拉斯图和普鲁塔克的关于迷信的著作记录了大众宗教情感和习俗方面的许多细节，并且说明了迷信传播的广泛程度。

《使徒行传》17章22节中使用了Deisidaimonia这个词，注释家和译者们为它究竟表现出了多少消极的哲学涵义而争论。这个词是否有种中性的含义，表示：“对于表达宗教感情非常在意”，或是表现了它的消极涵义，赞成对大众宗教中的某些元素所做的哲学批判？

238 拉丁文在使用迷信（superstitio）一词时也把基督徒包括在内（见593页及以下）。

本节参考文献

Theophrastus, 《人物》(*Characters*) 16。

Plutarch, 《关于过时的神谕》(*On the Obsolescence of Oracles*); 《论迷信》(*On Superstition*)。

① Plutarch, 《桌上谈》(*Table Talk*) 5 (Moralia 706E); Philostratus, *Life of Apollonius* 4. 20; Lucian, 《谎言的爱人》(*Lover of Lies*) 16。

② Josephus, 《犹太古史》(*Ant.*) 8. 2. 5 [46-49]; b. 《论安息日》(*Shabbath*) 67a。

③ Justin, 《辩护文》(*Apology*) 2. 5; 《彼得行传》(*Acts of Peter*) 11。

- Apuleius. 《论苏格拉底的上帝》(*On the God of Socrates*).
- Lucian. 《谎言的爱人》(*Lover of Lies*).
- Dibelius, M. 《保罗信仰中的鬼怪世界》(*Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*) Göttingen, 1909.
- MacGregor, G. H. C. “执政的和掌权的: 保罗思想的一般背景”(“*Principalities and Powers: The Cosmic Background of Paul's Thought*”) NTS 1 (1954): 17ff.
- Caird, G. B. 《执政的和掌权的》(*Principalities and Powers*). Oxford, 1956.
- Eitrem, S. 《关于新约鬼魔学的一些注释》(*Some Notes on the Demonology of the New Testament*) 2d ed. Oslo, 1966.
- Ferguson, E. 《基督教早期的鬼魔学》(*Demonology of the Early Christian World*) Lewiston, N. Y., 1984.
- Wink, Walter. 《为掌权的命名: 新约里关于“掌权的”的用语》(*Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*) Philadelphia, 1984.
- Arnold, C. E. 《黑暗的掌权者: 保罗书信里执政的和掌权的》(*Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters*) Downers Grove, Ill., 1992.

星象学、星相宗教和命运

星象学的要素。希腊人在希腊化时代发展了埃及的占星术。占星术最初是博学的产物, 受上层阶级欢迎, 他们“失去了虔诚却没有脱离迷信”,^① 占星术需要一个“有知识”的阶层, 这样就可以发现和记录占星的结果。然而, 大约一世纪时, 星象学的思想开始变得普及了。三方面的内容参与了星象学的发展: 天文学观测(古希腊人, 尤其是古代巴比伦人所做的观测); 希腊科学(尤其是对于归纳的爱好)和哲学(斯多葛[Stoic]学派)的观点, 认为宇宙的各个部分都有内在联系; 以及宗教(尤其是把天体和某个特别的神联系在一起, 并且把这个神的属性转嫁到这个行星上)。星象学与众不同的思想就是天体的运行以绝对的规律控制着地上的事件, 哪怕是最小的细节。

占星师被称作 *mathematici* 或 *Chaldaei*。前一个词语证实了数学计算对星象学发展的重要意义; 数字的联系是过分的象征手法的基础。Chaldaeans 一词在不同的时代里有不同的含义: 它可以是美索不达米亚的居民、巴比伦祭司中的一员, 在巴比伦王国学习的希腊人或是自称是巴比伦

① A. D. Nock, review of W. Gundel, 《三大赫尔墨斯的新占星术文献》(*Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*) in *Gnomon* 15 (1939): 365 (Essays, 499).

239 王国学徒的人，它最终成为专门的词语，用于称呼那些声称可以根据星星预言未来的人。

巴比伦王国的星象宗教。Chaldaean(占星术)这个词似乎指出了巴比伦是星象学观点的来源。巴比伦人仔细研究过天文学，并且保留了详细的观测记录。另外，他们把众星和宗教联系起来，并且在这种联系的基础上发展出一种学术化的神学。巴比伦王国的诸神得到众星作为他们的居所，并且和这些星星紧密联系在一起。因此，巴比伦王国是希腊化时代普遍的星象崇拜的一个来源(另一个来源是哲学)。在希腊社会早期，太阳和月亮并没有受到崇拜，希腊人只是在柏拉图和亚里士多德之后才相信天体即是诸神。^①

巴比伦的星象宗教和许多崇拜融合在一起(例如下文，291页及以下，316—318页)。它还提出了几个有影响力的观念：宇宙的每个区域都处在某个神的掌控之下，这是显然的，灵魂降下来，穿过这些区域，获得了每个地方的特性，并且必须再上升穿过这些区域。根据诸神和众星之间的紧密联系，可以推导出宇宙和众星之神的永恒性。另外，这些星星不仅是永恒的诸神，而且还是全宇宙的神。他们的能力不受时间和空间的限制。Elements(stoicheia, 元素)这个词被用于指代天体，这个用法在《新约》当中的一些段落里有所反映(加 4:3, 4:9; 西 2:8, 2:20)。^② 星象宗教认为享有天国之福的人居住在天界，而不是在阴间。^③ 死者的灵魂必须穿过不同的行星和它们的统治力量所在的区域。这些人是谁，这一切是如何做到的，以及如何确信享有天国之福的人的境况，这些问题在不同的崇

① M. P. Nilsson, “希腊人相信天体的神性的来源”(“The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies”) HTR 33 (1940): 1—8.

② G. B. Caird, 《执政的和掌权的》(*Principalities and Powers*) (Oxford, 1956), chap. 3; G. H. C. MacGregor, “执政的和掌权的：保罗思想的一般背景”(“Principalities and Powers: The Cosmic Background of Paul’s Thought”) NTS 1 (1954): 17—28.

③ 对于这个趋势和星体的神秘主义的一般情况可见西塞罗的“西庇阿之梦”“Dream of Scipio”，出自《论共和国》(*On the Republic*) 6. 13 及以下。Alan F. Segal, “希腊化犹太教、早期基督教的升入天界及其环境”(“Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environment”) ANRW II, Principat, 23. 2 (Berlin, 1980), 1333—1394; James Tabor, 《难以形容的事物：保罗升入乐园的希腊—罗马、犹太教及早期基督教背景》(*Things Unutterable: Paul’s Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts*) (New York, 1986)。

拜派别中有不同的答案。(特别见于诺斯替主义,309—312页)。^①借助于太阳—神论的形式,星相宗教在三世纪时取得了罗马皇帝的庇护(见316—317页)。

星际神学的这类内容留下了永久的文化印记:我们的行星的名字是从拉丁文而来的英语词汇,这些拉丁文是希腊诸神的对应词汇,而希腊诸神又和巴比伦王国的众神等同。一周有七天,这七天各由七个行星命名,并假定每一天各受一个行星指挥,这样的一周在公元前一世纪的罗马帝国里已经得以确立。基督教和它的七日犹太周肯定了这种划分时间的方式。^②

240

希腊对星象学的影响。巴比伦王国为星象学提供了一个起点:把天体当作一个特定的神,并且把这个神的性质归给这个天体。这种对应方式是星象学预言未来的基础。另一方面,星象宗教并不是星象学,而希腊—罗马星象学的一些特点也无法在巴比伦王国里找到;尤其是天体的运动控制着地上的事件,直至最小的细节。这是星象学的明显特征,但是却没有来自早期巴比伦王国的依据。^③由天上所知的预兆则不尽相同,希腊人观察天象,获知预兆。众星是标志还是原因,这一点在星象学的争论中至关重要。

另外,星象学体系的前设观念来自于希腊而非巴比伦王国的行星次序(例如,认为最重要的星体是太阳而不是月亮)。再说,来自巴比伦王国的基础获得了系统化的发展和精确的数学计算,而这正是希腊科学的成果。埃及人对星象学的贡献似乎是最小的,但在埃及的希腊人却在其中扮演了最重要的角色。

斯多葛派哲学在多大程度上影响了星象学的发展仍存争议。波西多

① Alan F. Segal, “希腊化犹太教、早期基督教的升入天界及其环境”(“Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environment”) ANRW II, Principat, 23. 2 (Berlin, 1980), 1333—1394; James Tabor, 《难以形容的事物:保罗升入乐园的希腊—罗马、犹太教及早期基督教背景》(*Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts*) (New York, 1986)。

② F. H. Colson, 《一周》(*The Week*) (Cambridge, 1926); W. Rordorf, 《周日》(*Sunday*) (Philadelphia, 1968) 见 318 页脚注 263。

③ M. P. Nilsson, “希腊人把天体当作诸神的信仰起源”(“The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies”) HTR 33 (1940): 1—8, contra Cumont.

纽(Posidonius)创建的普遍共鸣理论(361—363页)和斯多葛主义的决定论(359—360页)尤其适合于星象学,并且还可以用来为它作辩护。

星象学的特征。在古代社会里,星象学一直都是摇摆不定的:既是科学的,又是宗教的。它似乎是科学的,古代人无法把它和天文学清楚地区别开来。天文学是一门较普遍的学科,因为它对于农业和航海都很重要。这一事实再加上相信众星会影响天气,就为星象学的规则预备了基础。人们把诸神的名字赋予众星,给星象学增添了神秘的元素。诸神各自的特点决定了不同的行星给人类带来了不同的影响力。当代复生的星象学完全避免了与异教的这种不足为信的联系,而这种联系就是星象学体系原来的基础。

241 作用于星象学的世界观在希腊化时期就已成熟了(公元前三到二世纪)。天界被分成两个区域,最高的是恒定的众星的区域,这些星星并不向着彼此移动。七个行星的区域是较低的区域。它们的次序根据不同的序列单而有所不同,但是从公元前二世纪以后,这个次序被确定为土星(离地球最远)、木星、火星、金星、水星和月亮(离地球最近)。星象学把天空分成十二个部分,分别由十二个星座统治;这就是黄道带上的十二个标记。尘世因此受到天体的影响。宇宙被看得像一个庞大的机器,机器的齿轮互相咬合,如果我们知道一个轮子的运动,就可以计算出其余的事情。

星象学的思想和象征在犹太教里无处不在,虽然犹太教就总体上说是抵制星象学信仰的,但是却受到来自于星象学的形象的影响。^① 黄道十二宫和太阳神在战车里的标志就曾出现在拜占庭时期的会堂地板的镶嵌图案中(就像在哈末·提比哩亚[Hammath Tiberias][507页的例子]和伯拉法[Beth Alpha]一样),这反映出星象学的标志在某些圈子里是公开的,只是要坚持众星和自然秩序都要从属于上帝和他的律法。^② 太阳、众星和季节的这种象征是那个时代的普通插图的一部分,因此艺术家并不

① M. P. Nilsson, “希腊人把天体当作诸神的信仰起源”(“The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies”) HTR 33 (1940):1-8, contra Cumont.

② Rachel Hachlili in “古代犹太人艺术中的黄道十二宫”(“The Zodiac in Ancient Jewish Art”) Bulletin of American Schools of Oriental Research 228 (1977):61-77, 该文章把马赛克图案看作是礼拜仪式的日历,借此提醒人们的宗教责任。

知道表现这些天体和宇宙力量的其他方式。既然犹太人把圣殿当作宇宙的一个标记,出现宇宙的标记就和会堂里的许多圣殿图案是相符的。(一个标新立异的解释是把黄道十二宫的标记和以色列的十二个支派联系在一起。)犹太人在更早的时候就对星象学产生了兴趣,《闪的论说》(*Treatise of Shem*)(公元前一世纪)可以证实这一点。^①

星象学的决定论。星象学为绝对的决定论提供了终极的正当理由。它严格地应用因果律,毫无例外。这种宿命论影响了古代的许多人。这应该是宗教情感的一种来源,令现代的理性论思想方法感到惊异。“我的感觉将会是怎样的”是一种虚假的心理推论,这使我们夸大了星象学的压抑景象。普通的希腊人总是有点宿命论,但是他们的态度是:接受这一点,并且无论如何都要继续下去。逃避命运并不是否定渴望(见前文 176 页,下文 241—243 页)。星象学增强了依赖感,这成为虔诚的一个来源。臣服于命运的渴望引发了向命运降伏的热诚。有些人,例如提庇留,“完全相信一切皆由命运掌管,因而无视宗教习俗”(苏埃托尼乌斯《提庇留传》[*Life of Tiberius*] 69)。可能多数人认为行星的力量就像诸神一样,可以像其余的神灵那样被安抚。维提斯·瓦伦斯(Vettius Valens)认为传统的宗教是没用的,把命运当作一种代替性的宗教。对他来说,绝对的决定论给他带来了情绪上的满足,并且唤起了一种几乎是神秘的感情。知道所有的事情都已经预先决定了,就使他们不再焦虑,并且给人带来一种自由感和被拯救的感觉(在这种情况下是逃避)。既然知道命运统治着所有变化着的不确定性:

242

那么所有努力了解未来和得知真相的人就会在自由中拥有自己的灵魂,并脱离这种奴役,他们漠视机遇[Tychē],也不再赋予希望以重要意义,他们不害怕死亡,也脱离了烦扰,并以勇气来指教其灵魂,既不会因为好运而欢庆,也不会因为不幸而沮丧,而是让自己完全满足于现状。既然他不再渴望得不到的东西,他就以自律的态度承受命定给他的东西,并且宣告放弃享乐和惩罚,成为命运的好战士。因为不可能通过祷告或献祭来战胜从一开始就定下的命运……命定给我

① Translation by J. H. Charlesworth in 《旧约伪经》(*The Old Testament Pseudepigrapha*) (Garden City, N. Y., 1983), 1:473—486.

我们的事情不会祷告也会发生，不是命运所定的事也不会因为我们的祷告而发生。所以，我们必须戴上面具，按照命运所求于我们的那样去表演，并且接受因为时机的结合而导致的那些角色，甚至在不适合我们的时候也是如此。（维提斯·瓦伦斯 5.9.2）^①

关于命运的词汇。希腊文里有三个词语用于表达英语命运(fate)一词的特征。荷马用的词是 moira，与一个人“相适合的一份”（见 156 页）；在希腊化时代，这个词被 Tyche 所代替，意思是“机会”或“运气”，这个词指的是命运的变化，而不只是事件的起因。^② 希腊化时代是一个机遇变化迅速的时代，而 Tyche 描绘了生活这种变幻莫测、飘忽不定的特点。它既不能被控制、预言，也不能被理解。Tyche 化身为一位女神，并受到崇拜。各个城市也特别通过它们的 Tyche 或 fortuna（拉丁文：命运女神）而被拟人化。Tyche 是一个被广泛接受的神，因为她的统治遍及一切地方。对不可预知和变幻莫测的“命运”的崇拜似乎是时断时续的，但是古老的希腊思想认为一个人的能力有其价值，而“命运”可以是好的，也可以是坏的。在决定论的信仰面前，这种宗教习俗似乎显得更加不协调了，但是甚至这种明显的冲突也被保留了下来。Heimarmene 是在星象学的决定论含义中表示命运的词，指的是与起因相连的事件链条，以及因此必定发生的后果。斯多葛主义者用这个词来表示他们的决定论观点，后来这个词被用来表示由天体施行的控制。伪阿普列乌斯(Pseudo-Apuleius)把它定义为必要性（《阿斯克勒庇俄斯》39—40）。

243 有一些神宣称有能力胜过命运，或宣称是命运的分派者。奥秘的宗教给人教者提供了最终胜过命运的保证。亚里士多德学派的某些哲学家为命运提出的问题找到一个解决方案，他们说身体的存在从属于命运，但是灵魂是自由的。命运是基督徒辩道者的重要目标。^③ 就像他们常用的

① Translation adapted from F. C. Grant,《希腊化宗教》(*Hellenistic Religions*) (New York, 1953), 61—62.

② Pliny,《自然历史》(*Natural History*)2. 22; Luther Martin,“命运女神的统治和希腊化宗教”(“The Rule of Tyche and Hellenistic Religion,”) Society of Biblical Literature 1976 Seminar Papers, ed. George MacRae (Missoula, Mont., 1976), 453—459.

③ Justin,《辩护文》(*Apology*) 1. 43—44; Bardesanes,《各国的律法书》(或《关于命运》) *The Book of the Laws of Countries (or Concerning Fate)*。

方法一样,辩道者在这个问题上也采用了早已用于驳斥命运这一概念的哲学观点。^①

本节参考文献

-
- 《狄奥多罗斯》(*Diodorus Siculus*) 2. 2—31。
 Cicero. 《论命运》(*On Fate*)。
 Manilius. 《天体》(*Astronomica*)。
 Vettius Valens. 《文选》(*Anthologies*)。
 Seneca the Elder. 《劝说》(*Suasoriae*) 4. 26。
 Plutarch. 《论机遇》(*On Chance*)。
 Ps. -Plutarch. 《论命运》(*On Fate*)。
 [Ps. ?] Lucian, 《论占星术》(*On Astrology*)。
 Sextus Empiricus. 《反驳数学家》(*Against Mathematicians*) 5 (《反驳占星者》, *Against Astrologers*) I。
 Alexander of Aphrodisias. 《论命运》(*On Fate*). Text, translation, and commentary by R. W. Sharples. London, 1983。
 Firmicus Maternus. 《数学》(*Mathesis*) Translated by Jean Rhys Bram. 《古代占星术理论和实践》(*Ancient Astrology: Theory and Practice*) Park Ridge, N. J., 1975。
 Bouche-Leclercq, A. 《希腊的占星术》(*A. L'Astrologie grecque*) Paris, 1889. Reprint. Brussels, 1963。
 Cumont, F. 《希腊和罗马人的占星术和宗教》(*Astrology and Religion among the Greeks and Romans*) London, 1912。
 Amand, D. 《古希腊中的宿命论和自由》(*Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*) Louvain, 1945。
 Greene, W. C. Moira, 《希腊思想中的命运、善良和邪恶》(*Fate, Good and Evil in Greek Thought*) Cambridge, Mass., 1948。
 Cramer, F. H. 《罗马法律和政治中的占星术》(*Astrology in Roman Law and Politics*) Philadelphia, 1954。
 Neugebauer, O., and H. B. van Hoesen. 《希腊占星图》(*Greek Horoscopes*) Philadelphia, 1959。
 Gundel, W., and H. G. Gundel. 《占星术:古代的占星术文献》(*Astrologumena: Die astrologische Literatur in der Antike*) Wiesbaden, 1966。
 Lindsay, Jack. 《占星术起源》(*Origins of Astrology*) New York, 1971。
 Barton, Tamsyn. 《古代占星术》(*Ancient Astrology*) London, 1994。
-

死亡和来世

葬礼仪式。两个基本概念影响了和死者相关的古代习俗:(1)死亡带

① Cicero,《论命运》(*On Fate*); Ps. -Plutarch,《论命运》(*On Fate*)。

来了污染,需要进行洁净;(2)不埋葬死尸会给死者的灵魂带来不良后果。

244 葬礼在死亡当日举行。尸体被清洗、膏抹,并穿上衣服,戴上花冠,以备处置。接下来,人们会哀哭、捶胸,撕扯头发,奥洛斯特也会哀鸣。主要的礼仪包括在尸体上撒一点土(当葬礼上没有更多事情可做时,这是最少的要求)。即使在举行火葬时,身体的一小部分也要被分割下来用于埋葬。希腊人在死后的第三、第七或第九天,还有第十三天献祭并设宴;罗马人在举行葬礼当天,第九天,以及每年在死者的生日那天摆设葬礼宴席(拉丁文 *silicernium*)。祭祖节(*Parentalia*, 二月 13—21 日)和渡亡节(*Lemuria*, 五月 9、11 和 13 日)是一年一度纪念所有死人的节日。无论是土葬还是火葬的坟墓,都有洞或管子,食物和酒可以直接被倒入墓中。坟墓中的物品和死者一起埋葬,为的是尊敬死者,并且使他们在来世感觉就像在家一样。对死者的崇拜不是“敬拜”(156 页),而有多重目的:这种活动让死者活在人们的记忆里(在古代社会里,被人纪念是重要的志愿),安抚死者的灵,并且努力确保死者的舒适和精力。为死者献的祭,葬礼宴席,以及纪念死者的宴席有明显区别,但是可能都混合了这些目的。那些有能力作出这些供应的人在遗嘱中安排了资助金额,用来提供食物、酒和鲜花。穷人在葬礼社团(见“穷人的社团”,144 页)里联合在一起,好为他们提供葬礼和最低限度的纪念。

基督教也仍然举行葬礼宴席,但是区别很大。教会供给死者的家庭,对殉道士尤其如此。基督徒在死者的纪念日见面,而不是在他的生日那天见面(对基督徒来说,死亡之时是“通向永生的生日”);而且这种宴席也成为圣餐或爱宴。

犹太人的葬礼习俗有很多相似的特征。^① 预备埋葬的死尸会被膏抹(《论安息日》[*Shabbath*] 23. 5),清洗(徒 9:36—37),并且用裹尸布缠裹(约 19:39—40;《论两样掺杂》[*Kilaim*] 9. 4b.;《论节期中日子》[*Moed Katan*] 8b.)。死尸的头部或脚的旁边会点蜡烛(《论祝福》[*Berakoth*] 8. 6)。如果可能,葬礼就在死亡当天天黑之前举行。死者亲属雇佣职业的

① The extracanonical tractate *Semahoth*; see M. Higger, 《论哀痛的短文》(*Treatise Semahot*) (New York, 1931), and D. Zlotnick, 《关于“哀痛”的论文》(*The Tractate “Mourning”*) (New Haven, 1966)。

吹笛者和哭丧者(可 5:38—39 节;《论婚书》[*Ketuboth*] 4.4)。葬礼之后有一个安慰典礼。致哀的习俗仍然延续,直至七天、三十天,乃至一年,只是哀伤的程度降低了。

火葬或土葬。^① 从公元前 400 年开始,直至整个公元一世纪,火葬就是罗马社会的普遍习惯。希腊人同时举行火葬和土葬。哈德良统治时期,土葬有所增加,到三世纪中叶,土葬在各行省都占据了一席之地。在罗马社会里,由火葬向土葬的改变似乎不是由于宗教或是对于来世的观念,而可能单纯是一种“潮流”。在图拉真统治时期首次出现了石棺,安葬在这种用石头雕刻的棺材(248 页)里是中等程度的富人讲究排场的一种方式。穷人接受土葬,把它当作主流习俗。再者,人们可能觉得,对于使死者安居而言,土葬是一种更有尊严的方式,并且对于个人享受死后的极乐世界来说也更为合适。

245



图五十二 犹太人的尸骨盒

在基督教时代的初期,犹太人中二次安葬很普遍。在身体朽坏之后,骨头又被收集起来,装在石头容器里再次安葬。(主泣教堂[*Dominus Flevit*],耶路撒冷)

① 这个部分我采纳 A. D. Nock 的观点,“罗马帝国的火葬和葬礼”(“*Cremation and Burial in the Roman Empire*”)HTR 25 (1932):321—359 (Essays, 277—307)。

在闪族地区，安葬遵从通常的习俗。在身体朽坏之后，人们常常会把骨头挖掘出来，作永久保藏之用（二次安葬），在巴勒斯坦地区，这是一种很古老的习俗。在公元前一世纪末和公元一世纪，许多小石棺就因为这个缘故而被重新挖掘出来。^① 犹太人的思想认为肉体的朽烂有一种赎罪的效果，当尸体朽坏之后，死者的灵魂终得安息。^② 在家人去世一年之后再次埋葬骸骨，这标志着家庭成员的哀痛期已经结束了。收集死者骸骨的日子甚至可以称得上是欢乐的一天，^③ 这想必是因为哀伤的时间已经结束了。一世纪的巴勒斯坦，山洞墙壁上凿出的壁龛是普通的安葬地点。许多埋葬死者的洞穴都用一块巨石封口，就像拉撒路和耶稣的坟墓一样（约 11:38；可 16:3-4）。埋在地里的墓穴有一个标记，这样就可以使路过的人避免礼仪上的不洁净（太 23:27）。^④

波斯的祭司有暴露尸体供鸟类掠食的习俗；对于地中海社会来说，这个习俗有些奇怪，这是因为他们不愿让土地或是火焰被死尸玷污。

坟墓和纪念碑的类型。死者的最终安葬地点有多种形式。在火葬之后，骨灰被放置在各种各样的容器里，然后被放置在坟墓里或埋葬在土地里。土葬中的尸体可能被直接埋葬在土地里，或是放置在大理石、石头、赤陶、铅或木头做的棺材里。然后这些棺材会被放置在路边或者是在地

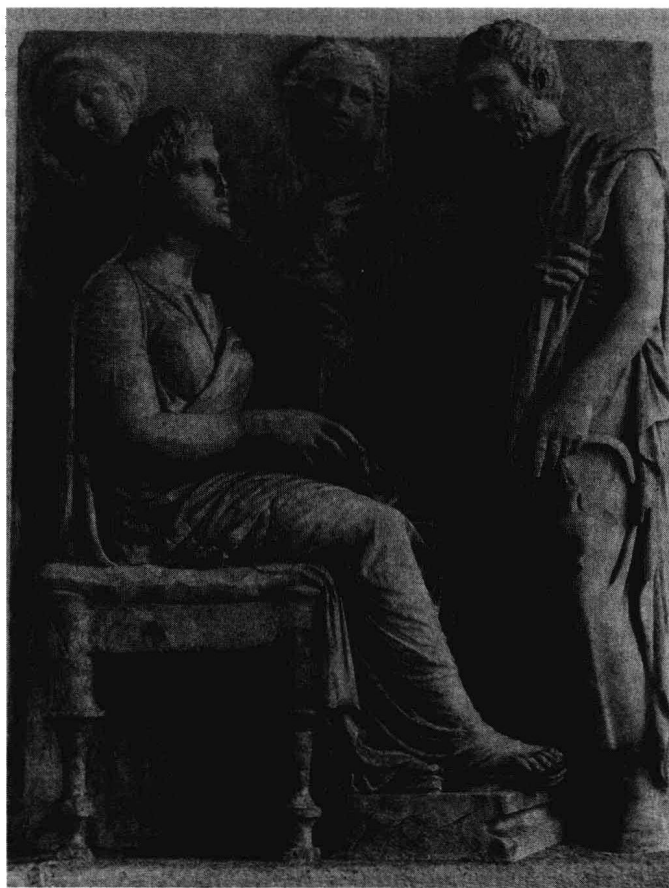
① Eric M. Meyers, “巴勒斯坦的二次安葬” (“Secondary Burials in Palestine”) BA 33 (1970): 2-29; 同上, 《犹太人的尸骨罐：二次安葬和复活》 (*Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*) (Rome, 1971); P. Figueras, 《装饰犹太人的尸骨罐》 (*Decorated Jewish Ossuaries*) (Leiden, 1983); B. R. McCane, “受争议的骨头？早期犹太教和基督教的尸骨罐和圣物匣” (“Bones of Contention? Ossuaries and Reliquaries in Early Judaism and Christianity”) *The Second Century* 8 (1991): 235-246; L. Y. Rahmani, 《以色列的犹太人尸骨罐清单》 (*A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collection of the State of Israel*) (Jerusalem, 1994) (there are many in other collections).

② Steven Fine, “关于一世纪耶路撒冷的尸骨罐葬礼以及死人复活的评论” (“A Note on Ossuary Burial and the Resurrection of the Dead in the First Century Jerusalem”) *JJS* 51 (2000): 67-76 文中的观点把希律重建圣殿对经济的刺激以及能工巧匠的工艺与尸骨罐联系在了一起，而并不认为尸骨罐与相信复活或赎罪有关。

③ m. Moed Qatan 1. 5. See Byron R. McCane, “‘让死人埋葬他们的死人’：二次安葬和马太福音 8 章 21-22 节” (“‘Let the Dead Buy Their own Dead’: Secondary Burial and Matt 8:21-22”) *HTR* 83 (1990): 31-43, 这篇文章认为这段经文反映了二次安葬的习俗。

④ Samuel Tobias Lachs, “马太福音 23 章 27-28 节” (“On Matthew 23:27-28”) *HTR* 68 (1975): 385-388.

下坟墓中的墓室里。死者不会被埋葬在城里,所以多数墓地都在城外的路旁。



图五十三 坟墓纪念碑 公元前四世纪

在希腊化时代的墓葬纪念碑中,这种感人的告别景象是常见的。

(© 万尼/艺术资料,纽约)

最简单的火葬或土葬坟墓就是地里的洞穴,上面立着一块石头或是一个大陶罐作为标记。有时,尸体会被瓷片或砖头覆盖,在地里面搭建成山形。Columbaria(壁龛)是表示全部或部分在地下的大型墓穴的词汇,这种墓穴的壁上有放置骨灰罐或骨灰盒的壁龛。有围墙的封闭露天墓地,以及几处嵌入式的墓穴,是意大利城市公墓的一个特色。有一些墓室一部分在地下,一部分在地上,被造成和房屋相似的形状。坟墓的外观很

248 简朴,但是里面却有大量绘画。大型的墓穴包括葬礼崇拜用的房间以及家庭或社团聚会的房间。最富有的人修建地上的豪华陵墓。基督徒的建筑里也沿用了这种大圆形或多角形结构,主要是当作见证。可以在地下开凿大型房间(hypogea)。这种习俗是犹太人和基督徒的地下墓穴的区别,墓穴是埋葬地点,而不是用来举行集会或避难的地方。地下的走廊和房间中的墙壁分割了坟墓的洞穴(loculi)。有些地下墓室非常庞大,这是因为在不同的水平面和不同的方向上都挖凿了新的通道。

修建墙边放着长椅的半圆形敞开房间,好使路人可以进来休息,这也是一种使人纪念和感激死者的怀念方式。坟墓祭坛(cippus)也是一种常见的纪念方式。较浅的壁龛或独立的石碑上也常常雕刻着肖像浮雕。石碑上常常会雕刻死者的日常生活场景。告别的情景是特别感人的希腊墓碑形式,一个人紧握着死者的手,死者坐在那里,身边常常环绕着他的家人。对葬礼宴席的描绘也是常见的。

石棺上常常装点着日常生活的情景。许多墓葬图画都在追溯死者的生活,而不是展望他的命运。^①此外,石棺上还有表现死者品质的画面,或是描绘天堂的喜悦(通常的形式是狄俄尼索斯的狂欢)的画面。虽然下面这些内容是常用的:例如关于色情、四季、与巨人或半人半马的战斗,以及狩猎的主题,但墓葬艺术中的许多主题在普通的装饰艺术中也是常见的,可能并不具有象征性意义。然而,奥秘的场景是最常见的,这三种主题是其中最突出的——死亡、爱和英雄的成就。^②“东方式的”独立石棺的四面都有雕刻,因此可能放在露天的马路边,或是放在公墓圈占地的围墙内;“西方式的”石棺后面没有雕刻,放在墓室内或是壁龛里。

修造坟墓的人常常刻下墓志铭,这是现存的刻印文字的一个主要来源。墓志铭反映了人们想要被纪念的愿望,而且墓志铭的措辞方式常常像是努力在和活着的人保持对话。就如我们见到的那样,有些墓志铭是用作警告,宣告咒诅会临到任何一个破坏坟墓之人的身上。面对死亡时

① A. D. Nock, “石棺和象征主义”(“Sarcophagi and Symbolism”) *AJA* 50 (1946): 140—170 (Essays, 627) in review of F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*.

② 关于神话的宗教主题见 Michael Koortbojian 的作品,《神话、意义和罗马石棺的记忆》(*Myth, Meaning, and Memory on Roman Sarcophagi*) (Berkeley, 1995)。

各种可能的情绪都在墓志铭中有所反映。虽然某些人假装对此漠不关心或是加以轻视,但是墓志铭却反复强调死亡的事实。“我不曾存在,我存在,我不存在了,我不在乎了”,这种套路极为普遍,拉丁文可以简单的把它缩写成 NFFNSNC(non fui, fui, non sum, non curo)。有人用听之任之的态度面对死亡:肯定死亡平等的特质,“没人能免于一死”(和荷马同时代的观点),这并不必然是对永恒的否定,但却承认一个人并不会永远活着。有些墓志铭反映了一种阴郁的看法,但是希腊—罗马时代可能并不比其他任何一个时代更加阴郁。米南德的话,“诸神所爱的人在年轻时即亡故”反映了早期的希腊观点,认为最好是不要出生,其次是在年轻时逝世。^① 墓志铭也表现出了在面对死亡时的宁静自信以及对于来世的各种信念。我们将在下个部分里面讨论后者。

249

希腊和罗马时代出现了大量的安慰文学作品,其中的大多数都要归功于现已失传的克拉托(Crantor)的著作《论哀伤》(*On Grief*)。西塞罗的《图斯库兰谈话集》(*Tusculan Disputations*)和普鲁塔克的《致阿波罗纽斯的书信》(*Letter to Apollonius*)是这类文学的代表作。

来世。死亡被定义为身体和灵魂的分离(不管怎样是被定义了——详见下文)。^② 对于死者所处的地方有两种代表性的看法。一方面,尸体被放在一个特定的地方,这是重要的,因为死者所爱的人要在这里向死者告别,并且要在这个地方向死者致以合宜的敬意。另一方面,死者可能进入新的层面中的存在形式。

人们把坟墓叫做“永远的房屋”,修建坟墓和石棺的内部,作为家的象征,并且在坟墓里献上食物和酒,这都反映了认为死者居住在坟墓里的信念。

地中海的各民族普遍相信死者会聚集在地下的一个大空洞里,希伯来文 sheol,希腊文 hadē 和拉丁文 inferi 基本上都表示同一个含义。在最

① Menander, *Sentences* 583; cf. Plutarch,《致阿波罗纽斯的信》(*Letter to Apollonius*) 27 (《道德论集》(*Moralia*) 115D-E); Theognis, *Elegies* 425; Sophocles, *Oedipus at Colonus* 1225; Cicero,《图斯库兰谈话集》(*Tusculan Disputations*) 1. 48 (115);“死亡是诸神赐予的最好的礼物”,这一观点见普鲁塔克的文集,《致阿波罗纽斯的信》14 (*Moralia* 108F-109D)。

② Cicero,《图斯库兰谈话集》第1章总结了对于灵魂的不同解释。

早的时候，死者之间没有区别，他们在人生影子般的延续中继续存在，那里的环境和他们在人类社会中的处境相同。旧约里的“阴魂”(repha'im)和荷马作品里的“灵魂”相似。神秘主义理论修改了旧日的希腊传统，并且提出了阴间的几个不同部分。由此而来的希腊观点(参见柏拉图—附言《阿克西奥库斯篇》[*Axiochus*] 371A—372)被传递给了罗马，并且在维吉尔的《埃涅阿斯纪》第6卷里表现出了更成熟的形式。希耳米把灵魂，或死者的阴魂带到地下深处一个暂时的居所里，在那里等候关于他们永恒命运的决断。卡伦(Charon)划船带他们穿过冥河(Styx)，来到审判他们的法庭。有罪的人被分到路的左边，那里通向黑暗的塔耳塔洛斯(Tartarus)，一个受惩罚的地方(参见彼后2:4)；而虔诚的人则被领向路的右边，从那里通向快乐的净土(Elysian Fields)，一个一切都是光明和美丽的地方。神秘主义者和毕达哥拉斯主义者描述了这两个地方的具体情况，并且认定每个人不是去一个地方，就是去另一个地方。

250 哲学思想和星象宗教相结合，转换了灵魂的居所，灵魂现在和身体产生了明显区别，并且和身体相分离，到达了天上的领域，享受着在月亮、太阳或众星上的不朽生命(238—239页)。有种思想坚持认为恶者要和善者分别开来，并且接受惩罚，这就把天空分成了上面和下面两个区域，因此前面所说的整个地下世界就被转换到了地面以上。西塞罗在《“西庇阿之梦”》(*Dream of Scipio*)”里，让蒙受祝福的灵魂居住在星座的区域中。^① 这部文学作品很好地描述了那个时代的世界观以及对来世的观念(381页，注释97)。

这些观点最终达成了妥协。天界成了品德高尚的人的家园，他们的灵上升穿过行星的区域，直至高者面前，享受光明的极乐，下界成了恶者居住的地方，他们被投入地下的黑暗中，在那里忍受永远的惩罚。中间的炼狱是那些犯了可原谅过失的人在死后获得洁净的地方。正义者的极乐通常被描绘为下面三种情景之一：安眠或休息，天界宴席，或是上帝的幻象。宇宙和灵魂的重叠分别从古代移植到了基督教的中世纪，但丁的《神曲》就以此作为框架。

除了犹太人和基督徒之外，古代世界里唯一相信身体复活的人是波斯的拜火教者。他们具有代表性的教导包括在死后或善或恶的良心的显

^① 《论共和政体》(*On the Republic*) 6. 13ff.

现,经过一座桥,还有肉体的最后复活以及正义的国度(我们会在第五章探讨犹太人对于来世的观点。554—555页)。

本节参考文献

-
- Virgil. 《埃涅阿斯纪》(*Aeneid*) 6。
- Lucian. 《论葬礼》(*On Funerals*); 《曼尼波斯或降到阴间》(*Menippus or the Descent into Hades*); 《引渡船或暴君》(*The Ferry-Boat or the Tyrant*); 《卡门或检查者》(*Charon or the Inspectors*)。
- Cumont, Franz. 《罗马异教信仰中的来世》(*After Life in Roman Paganism*) New Haven, 1922。
- Richmond, I. A. 《考古学及异教和基督教图像中的来世》(*Archaeology and After-life in Pagan and Christian Imagery*) London, 1950。
- Cullmann, O. 《灵魂的不朽还是死人复活》(*Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*) London, 1958。
- Lattimore, Richmond. 《希腊文和拉丁文墓志铭中的主题》(*Themes in Greek and Latin Epitaphs*) Urbana, Ill., 1962。
- Dietrich, B. C. 《死亡、命运和诸神》(*Death, Fate, and the Gods*) London, 1965。
- Stendahl, K., ed. 《永生和复活》(*Immortality and Resurrection*) New York, 1965。
- Hoffmann, Paul. 《在基督的亡者:关于保罗终末论的宗教历史研究和圣经解释》(*Die Toten in Christus: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*) Münster, 1966。
- Toynbee, J. M. C. 《罗马世界的死亡和葬礼》(*Death and Burial in the Roman World*) Ithaca, N. Y., 1971。
- Vermeule, Emily. 《希腊人对于死亡的态度》(*Greek Attitudes Toward Death*) 251 Berkeley, 1979。
- Bremmer, Jan. 《早期希腊人对灵魂的观念》(*The Early Greek Concept of the Soul*) Princeton, 1983。
- Garland, R. 《希腊的死亡方式》(*The Greek Way of Death*) London, 1985。
- Morris, I. 《古代死亡仪式和社会结构》(*Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*) Cambridge, 1992。
- Davies, Jon. 《古代宗教信仰中的死亡、葬礼和复活》(*Death, Burial, and Rebirth in the Religions of Antiquity*) London, 1999。
- Bremmer, Jan. 《来生的兴起和衰落》(*The Rise and Fall of the Afterlife*) New York, 2003。
- Peres, Imre. 《希腊墓碑铭文和〈新约〉的终末论》(*Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*) Tübingen, 2003。
-

希腊神秘主义和东方宗教

神秘宗教在基督教起源的研究中占有如此重要的地位，因此我们要用一个独立的部分来讨论这些内容。在这里讨论神秘宗教，是因为它们被看作是“个人宗教”的一部分。然而，许多种神秘宗教都依附于传统的市民崇拜。雅典附近的厄琉西斯(Eleusis)秘仪，卡里亚的潘拉玛(Panamara)秘仪，以及伯罗奔尼撒的安达尼亚(Andania)秘仪(将在下面讨论)还有其他例如古利奈的阿波罗秘仪都是最正式的。虽然入会仪式本身是集体性的，不是个人仪式，但是加入一个神秘仪式通常是个人的选择，因此这是私人宗教的重要表现。在提阿非罗(Theophilus, 公元前四世纪)的一部喜剧作品里，一个奴隶说道，他的主人给了他三样好处：懂得希腊习俗，能够阅读，以及加入神秘宗教，由此可知神秘宗教非常重要。

神秘宗教是希腊本土的产物，但是许多东方的崇拜进入希腊社会时都采用了神秘宗教的入会仪式，所以这个单元最适合介绍那些来自于东方的宗教崇拜，他们在希腊罗马时代获得了国际重要性，并且在夫拉维亚王朝以后变得尤为突出。东方崇拜在希腊社会里经历了希腊化的过程，又在西部经历了罗马化的过程。宗教崇拜的希腊化是关于文化的问题；而罗马化则大多是政治问题。

希腊人使用 *mystēria*(秘密仪式)和 *teletē* 这样的词，而没有现在在“神秘仪式”和其他神圣仪式之间的(合理的)区别。总的来说，希腊文中没有不包含它们的普遍含义的专门术语。*Mystērion*(复数)的意思是“秘密仪式”，但是另有含义是“一些秘密的事”，且与礼仪没有任何联系。这个词可以用来形容任何秘密——哲学、魔法、炼丹术，甚至是性交(“阿弗洛狄忒秘仪”)——有的时候似乎只不过是修辞手法。这个单词的被动形式(*myeō*)通常意味着“被引入会”。这个词里关于“秘密”的概念比 *teletē*(“表现”或“神圣的仪式”)一词更为明显，但是并不是绝对必要的。希腊人有许多一年一度或周期性的仪式是在秘密和肃穆的气氛中举行的。此处使用“神秘”专门表示在秘密崇拜中的意义，未入会者不能参加这种崇拜。入会是一种客观经验，而不是主观经验；尽管一个人希望脱离污秽时可以根据需要一再重复其他的仪式，但是入会仪式仅只接受一次。

正如亚里士多德所说,重要的“不是学习,而是去经历并且被带入一种状态”(diatethetai)。^① 我们可以把这里所说的“神秘”定义为一种秘密仪式,被选中的个体通过这种仪式进入与一位神的特殊关系里,并且确保会得到某些益处。入会者通过仪式本身得到这位神的特殊保护,这是自动发生的,这些仪式和它们的特权是一个小团体的独有资产。

古代和现代作者把入会仪式中的要素分成三类:(1)“制定的事情”(dromena),(2)“所说的事情”(legomena),以及(3)“显明的事情”(deiknymena)——仪式中最重要的部分。这三个部分在每个崇拜里都是不同的。既然它们构成了这种秘密,而这些崇拜也因此得到了“神秘”之名,所以现代的学者在很大程度上只能根据吸引人的线索来推测在每个崇拜中都可能包括什么内容。

神秘宗教可以被分为地方性的和世界性的。在基督教时代的初期,有些非常古老的地方神秘宗教在希腊和小亚细亚非常昌盛。公元一世纪,唯一扩张到可以被称作世界性神秘宗教的是狄俄尼索斯和东方诸神(尤其是伊希斯)的神秘宗教。

本节参考文献

-
- Turchi, N. 《希腊化时期神秘思想文献》(*Fontes mysteriorum aevi hellenistici*) Rome, 1930.
- Meyer, M. W. 《古代神秘宗教仪式的原始资料》(*The Ancient Mysteries: A Sourcebook*) San Francisco, 1987. Reprinted 1999.
- The series 《罗马帝国中东方宗教研究》(*Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*) edited by M. J. Vermaseren, 其中有很多中肯的题目,下文中“特殊宗教崇拜”的参考文献中将会列出部分题目。
- Nock, A. D. “古代神秘宗教仪式”(“Mysteries”) In《社会科学百科全书》(*Encyclopedia of the Social Sciences*) edited by E. R. A. Seligman. New York, 1930. 11:172—175.
- Nock, A. D. 《皈依》(*Conversion*) Oxford, 1933. Reprinted Baltimore, 1998.
- Cumont, Franz. 《罗马异教信仰中的东方宗教》(*Oriental Religions in Roman Paganism*) Chicago, 1911. Reprint.
- New York, 1956. Translated from 《古罗马的非基督教环境中的东方宗教》(*Les religions orientales dans le paganisme romain*) 4th ed. Paris, 1929.
- Bianchi, Ugo. 《希腊神秘宗教仪式》(*The Greek Mysteries*)《宗教插图》(*Iconography of Religions*) Section 17. 3. Leiden, 1976.
-

① Aristotle,《残篇》(*Frg.*) 15, from Synesius,《狄翁》(*Dion*) 10; for the thought cf. Dio Chrysostom,《言论集》(*Discourses*) 12. 33.

- Burkert, Walter. 《古代神秘宗教崇拜》(*Ancient Mystery Cults*) Cambridge, Mass., 1987.
- Turcan, Robert. 《罗马帝国的崇拜》(*The Cults of the Roman Empire*) Oxford, 1996.
(Trans. of *Le Cultes Orientaux dans le monde Romain*, 1992).
- 253 Metzger, Bruce. “1924—1973 年的希腊罗马神秘宗教分类参考文献以及 1978—1979 年的补充”(“A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924—1973 with a supplement 1978—1979”) ANRW II, Principat, 17. 3, Berlin, 1984. pp. 1259—1423.

地方神秘宗教

希腊的神秘宗教在较早时代里是献给得墨忒尔的。原初的希腊神秘宗教根植于大地,并且和自然周期有关。多数地方神秘宗教(受到大量研究的神秘宗教中被忽略的一个方面)只不过是举行确保丰收、平安等事的仪式。

小亚细亚西南部的潘拉玛是地方神秘宗教的一个例子。这种神秘宗教附着于土地,奉献给这座城市的的神,只有有限的扩展,并且只许诺世间的益处。卡里亚人(Carians)从很早的时代就开始崇拜勇士宙斯(Zeus Warrior),并且宙斯帕纳玛瑞斯也以这个形式出现。因为当地的男性神祇在宙斯的名下被希腊化了,所以他的配偶也以赫拉之名遭到希腊化。当地有两种节日:为男性预备的科密拉(komyria),以及为女性预备的何瑞拉(heraia)。这种神秘宗教的精髓是一场神圣的宴席(它本身构成了这种神秘宗教),这位神被邀请来与他的崇拜者一同欢庆,他们用公牛献祭,吟诵圣诗,并在一起饮酒。宙斯的祭司正式邀请临近城市的居民前来参与,并且向这位神祈祷,并且可以被接受入会。这个邀约并不排除外国人,也不排除奴隶,因此表现出了一世纪中宗教情感的普遍化趋势,而没有体现出更早时期的特点。

伯罗奔尼撒西南的安达尼亚有一篇日期为公元前 92/91 年的长篇铭文,它记录了安达尼亚神秘宗教的外部事务的规条。这些规矩和发誓、服装、游行序列、职务、资金管理、献祭的动物、乐师和舞蹈者、使用神圣区域和神圣的饮食有关,但是肯定还是没有展示关于秘密入会仪式的任何信息。^①

一种地方神秘宗教获得了一定的声誉,而且甚至在希腊化时代和早

① English translation in Marvin Meyer,《古代神秘宗教仪式原始资料》(*The Ancient Mysteries: A Sourcebook*) (San Francisco, 1987, 52—59.

期罗马时代还移植到了其他地方,这就是“诸神之母”和萨莫色雷斯岛的卡比里(Cabiri)。^①卡比里是非希腊化的诸神,他们作为广为希腊人所知的“伟大的诸神”,在爱琴海上的众岛和大陆上的几个地点受到敬拜。他们的数目在各处有所差异,但是常常是一对,在罗马时代,他们常常和狄俄斯库里(Dioscuri)兄弟混淆在一起。就像后者那样,他们大体上是保护神,特别是海员的保护神。卡比里有可能和来世有关,但是并不肯定。考古挖掘展示了他们在萨莫色雷斯岛上的主要圣所,那里是举行神秘庆典的地方,但是我们对典礼的实际情况所知甚少。有证据表明那里有大量的献祭,还有一个聚会大厅,人会者聚集在那里举行仪式。礼仪舞蹈也在典礼上具有某种作用。^②在一般的洁净形式(myēsis)之后,接下来就是正式的人会仪式,并且明显是在夜里举行的。一种刻板的询问变成询问候选者曾经犯过什么罪。在古代异教世界里,很少有这种“坦承罪行”的情形,但是在罗马时代,这种事情变得更加普遍了。^③厄琉西斯可能影响了古代的仪式以及对它们的解释,但是萨莫色雷斯岛比厄琉西斯更有吸引力,因为人们可以在一年中的任何时候,在同一天里成为一个 *mystēs* (人会者)和 *epoptēs* (人会者的更高级别)。然而,只有一小部分的人会者取得了更高的级别。

254

厄琉西斯的各种秘密仪式

厄琉西斯的秘密仪式较好地完成了从地方神秘宗教到世界性神秘宗教的转变。人们需要来到厄琉西斯才能入会,从这个意义上来说,它们是地方性的。^④在罗马时代,它们却是世界性的,因为他们向所有来到厄琉

① K. Lehman, ed.,《萨莫色雷斯岛的文物和博物馆指南》(*Samothrace: A Guide to the Excavations and Museum*) (New York, 1960); Susan G. Cole, 《萨莫色雷斯岛上对伟大的诸神的崇拜》(*Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace*) (Leiden, 1983); 同上,“罗马时代中萨莫色雷斯岛的神秘宗教仪式”(“The Mysteries of Samothrace during the Roman Period”) ANRWII, Principat, 18, 2 (Berlin, 1989), 1564—1598。

② A. D. Nock, “卡比里的仪式”(“A Cabiric Rite”) *AJA* 45 (1941): 577—581。

③ Plutarch, 《道德论集》(*Moralia*) 229D and 217C。

④ 亚历山大城外一座为希腊人建造的厄琉西斯式的建筑是演出色情戏剧的地点。它并未受到神秘规则的保护,教父们传下来的记录似乎是错误的,他们认为这些表演是厄琉西斯神秘仪式的一个元素。

西斯的人开放,提供入会资格,并且满足洁净的标准。厄琉西斯神秘宗教是这个单元的中心,因为它们是希腊最著名的神秘宗教,并且对东方神秘宗教有深远影响。

255 这些仪式原本专属于厄琉西斯的一个家庭,后来也向这个城镇的市民开放。当厄琉西斯被雅典同化后,较低等的神秘宗教就加入了较高等的,入会仪式也向阿提喀人开放。随着雅典的影响力在公元前六和五世纪里的不断增强,这些秘密仪式就开始向所有说希腊语的人开放。在亚历山大完成征服之后,它们成了真正世界性的宗教,后来,这些仪式显然又成为罗马共和国,以及随后的罗马帝国的公民的宗教。从公元前一世纪到公元后二世纪,人们对于在厄琉西斯入会的兴趣大大增加了。那里的圣所有一处铭文:“所有希腊人献给女神和皇帝”,这句话表现了皇帝崇拜和主要的地方崇拜相结合的特点。厄琉西斯最终被宗教合并所影响,因为已知的最后一个秘密仪式解说者(入会仪式的领导)同时也是密特拉神的祭司。从公元前 15 或 14 世纪起,这个地方就开始举行神秘仪式了。公元五世纪的基督徒葬礼表明那时这个地区已经不在异教徒的掌握之中了。



图五十四 得墨忒尔和珀尔塞福涅(Persephone),公元前五世纪。
得墨忒尔坐着,珀尔塞福涅面向她站立。(©埃利希·莱辛/艺术资料,纽约)

神话。每个重要的神秘宗教身后都有一个崇拜神话,这并不是秘密。献给得墨忒尔的荷马体颂诗被当作从厄琉西斯而来的官方版本,^①但是它却与地母节或相似的女性节日有关。

得墨忒尔(Demeter)是希腊的谷物女神。她是一位母性女神(注意她名字的最后部分),和大地的丰饶,尤其是谷物的丰收有关。很早的时候,得墨忒尔有一个女儿(戈莱[Kore]或珀尔塞福涅),她是一个年轻的得墨忒尔,似乎是谷物自身的力量,与谷物一同出现或消失。

根据神话传说,冥神哈迪斯抢走了戈莱,把她带到了阴间。得墨忒尔四处搜寻她的女儿,却徒劳无功,地上的庄稼都枯萎了。她到处游荡,有一次,她来到了厄琉西斯,并在这里扮作一个老妇人,国王让她来到自己的宫殿里,照看他的儿子。得墨忒尔每个晚上都把这个孩子放在壁炉的火中,好炼净他的凡俗本性。有一天晚上,她受到了干扰,有人阻止她使这个孩子变为不朽。得墨忒尔显示了自己的本相,厄琉西斯人为她建了一座神庙。为了报答国王一家的好客之情,得墨忒尔把神秘仪式传授给他们,这成了厄琉西斯人最大的福分。与此同时,宙斯说服了哈迪斯放走戈莱,让她回到她的母亲的身边,这样得墨忒尔就能回到奥林匹亚,大地也可以再一次长出谷物来。戈莱吃了阴间的一颗石榴籽,因此每年必须在阴间陪伴哈迪斯四个月。这则神话中的农业依据似乎是地中海地带的事实:在秋季种植谷物(大秘仪[the Great Mysteries]的时节),在冬季成长,在春季收割(小秘仪[the Lesser Mysteries]的时节)。在干旱、炎热的夏季,谷物并不生长,而是被储存在地下盛放谷物的大坛子里。

256

根据另一个神话传说,得墨忒尔和珀尔塞福涅差遣厄琉西斯的英雄特里普托勒摩斯(Triptolemus)向其余的人类教授农业技艺,他是最初的人会者之一。艺术作品中常常描绘受差遣的特里普托勒摩斯坐在一张带有翅膀的椅子上。然而,得墨忒尔和厄琉西斯与农业生产之间的特别联系和厄琉西斯秘仪本身并没有关联。

入会。尽管文学和艺术资料描述了这种宗教崇拜的公开部分,但是入会仪式却是一个保持得很好的秘密。有三种“程度”的入会:小秘仪、大

① F. R. Walton, “雅典、厄琉西斯和给得墨忒尔的荷马式颂诗”(“Athens, Eleusis, and the Homeric Hymn to Demeter”) HTR 45(1952):105-114.

秘仪 (teletē), 以及一年之后的最终体验 (epopteia)。



图五十五 厄琉西斯圣所的模型

神圣的队列从右边进入圣所, 并且走入了 telesterion, 也就是入会者参与厄琉西斯秘仪的大厅。(厄琉西斯博物馆)

257 在二月/三月时, 小秘仪在阿格拉 (Agrai), 即雅典城墙外的伊利索斯河 (Illisos) 的河岸上举行。在公元前 215 年之后, 当大量外国人到来的时候, 他们每年庆祝两次。我们不知道究竟发生了什么事情, 但是这些行动是为了使人会者得到洁净, 好为参加大秘仪做准备。这些行动涉及禁食、献祭、洒水或在伊利索斯河中沐浴, 唱颂诗, 以及拿着神圣的容器 (献初熟果实为祭?)。

九月的大秘仪更加引人注目, 其中公开部分的细节更多为人所知。我们因而可以从雅典人的角度描述每一天的过程。

波得罗密翁月 (Boedromion) 14 日: 人们把 hiera (神圣的物品) 装在大圆篮子 (kistai) 里, 从厄琉西斯带到雅典, 并且交给在雅典的厄琉西斯人。

15 日: 宣告邀请入会者, 并且陈述情况, 这标志着正式庆典的第一日。

16 日: 入会者喊着, “哦, 密斯泰 (mystai, 入会者) 到海边去!” 每个申请者都带着一只小猪到海边去, 在海里和他一起洗浴。这只猪是重要的祭物, 在得墨忒尔的崇拜中作洁净之用。人们认为它的血可以洁净人类身上不洁的东西, 所以这些猪很可能在海中洗浴之后就被献为祭物了。用水洗浴只是作为预备的洁净仪式, 而不是正式的入会仪式。

17 日: 一只作为祭物的母猪被正式献给得墨忒尔和珀尔塞福涅, 人们为这座城市祈祷。

18 日: 来晚的人为自己做预备。其他入会者仍然留在自己的家中。

19 日: 这一天举行到厄琉西斯的大游行 (pompē), 而且也是术语“秘密仪式” (mystēria) 包括的第一天。所有人都会看到这场游行, 文学和艺术

术作品也常常提及这场游行。家人和朋友会陪伴入会者。他们穿着节日服装,戴着香桃木冠冕,并且拿着手杖(见 261 页)、权杖和装粮食的袋子。女祭司引导着游行队伍,人们把装着神圣物品的篮子高举在头顶之上。节日游行队伍在晚上伴着火炬的光芒到达厄琉西斯。即使从雅典出发,走过十四英里以后,这些人仍然足够兴奋,以至于可以载歌载舞度过晚上余下的时间。

20—21 日:20 日在休息和禁食中度过,因为正式的人会仪式在这个晚上开始。禁食可能在饮用 kykeōn(大麦、水和薄荷的“混合物”)时结束,这标志着入会仪式的开始。某些神圣物品只向那些获得最终体验(epopteia)级别的人会者展示。当天晚上举行这个仪式,大秘仪的人会者在此之前离开。

22 日:为死者举行祭奠和仪式。

23 日:入会者回到雅典。一个人对圣所和两位女神的责任随着庆典的尾声而结束(除了对所发生之事保持沉默)。同一个人会仪式的人会者之间并无兄弟情谊。入会仪式是个人性的,它的利益也是如此。

258

最终体验。这是入会仪式的最高级别,在接受大秘仪之后,只能每年获得一次。当事人和其他入会者参与同样的准备活动和典礼,但是还要接受更多的东西。就像这个名字所暗示的那样,它最主要的特征就是看到一些事情,这似乎也是大秘仪里最神圣的部分。

即使对那些住在雅典的人来说,入会也是昂贵的。一处铭文记载着为一个奴隶所花的费用是十五德拉克马;人们还要担负献祭用的动物的费用。但是人们认为入会值得这个价钱。厄琉西斯有许多古代的见证,说明入会者蒙受了祝福。显然,这是第一个应许入会者在阴间享有幸福来世的神秘宗教。

入会仪式在入会大厅,即 telestērion 里面举行,这个大厅的平面图和通常的希腊神庙不同,因为它要为一大群入会者提供服务。最大的人会大厅长 54 米,宽 52 米。22 根靠里面的柱子支撑着屋顶。八层石阶环绕着四面墙壁,这可能是用来供人站立,而不是用作座位的。只有已入会者和那些正在入会的人可以进入这个大厅。最神圣的地方是“宫殿”(anakatoron),它是在一块露出地面的岩石上的一个小房间。入会大厅经过七次的扩建和修整,但它却一直保持不动。马可·奥热流皇帝在 176 年入会,

并且成为许可进入“宫殿”的唯一俗人。

解释。许多人提示说入会者可能参加了关于得墨忒尔和珀尔塞福涅的传说的盛大游行。既然这个神话借着语言和艺术而广为流传，那么表现珀尔塞福涅被抢夺或是得墨忒尔寻找女儿的戏剧就不会和禁止传播的内容(aporrhêton)或是最深处的秘密(arrhêton)有关。入会大厅附近有一所在山洞里的圣所普鲁托宁(Plutonion)，圣所里有一个洞穴，可以从那里通往地下的楼梯，楼梯附近有一个带着阶梯的平台，可以用作看台。如果后者不是为了方便在这条神圣道路上观看游行的人，那么就可能是用来在这里排演这出神话，但是这并不是正式的人会仪式。在荷马式颂诗中，珀尔塞福涅是在其他地方被劫持的，但是厄琉西斯人可能把这个洞穴当作发生这件事的一个备选地点，并且在这里重演这个故事。传说得墨忒尔在寻找她的女儿时在一口井边停下来休息，而这片神圣围地里的一口井就被看作是那口井。特里普托勒摩斯的使命或是一桩神圣的婚姻看起来甚至更不像是“上演的事情”的解释。

因为极度缺乏可靠的证据，所以我们无法得知他们究竟说了什么话。人们从一些不太可靠的资料或是其他的崇拜仪式中得出了一些暗示。

259 这个典礼的主要部分是使某些事物出现。Hierophant 是负责人会仪式的祭司的头衔，意思就是“使某些事物出现的人”。他有一把面对着那个小房间（“宫殿”）的大椅子，而 hiera（“神圣的事物”）就藏在里面。祭司要使之显现的东西来自于“宫殿”。在典礼的最高潮，会燃起明亮的火焰，在远处就能看见这火光，祭司在这明亮的火光里展示“神圣的事物”。这些事物可能是迈锡尼时代的崇拜物品。在米兰的一份莎草纸有赫拉克勒斯所说的话，证实他已经入会了，“我见到了戈莱，”^①这暗示着入会者看到了关于这位阴间女神的幻象。希坡律陀的作品记录着有人拿出了割下来的麦子（《反驳所有异端》5. 8. 38—41），因此有人就把入会仪式和这件事联系起来；然而，希坡律陀把弗吕家（Phrygian）秘仪中显示的东西给搞混了，而割下来的麦子却公开出现在厄琉西斯的艺术作品中。阴茎更不像是显现的物品，因为它是狄俄尼索斯的象征。割下的麦子、神圣的大圆

① C. Kerényi, 《厄琉西斯：母亲和女儿的原型》(Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter) (London, 1967), 83—84.

篮子和罌粟花是厄琉西斯现存的雕塑作品中常见的崇拜标志。

本节参考文献

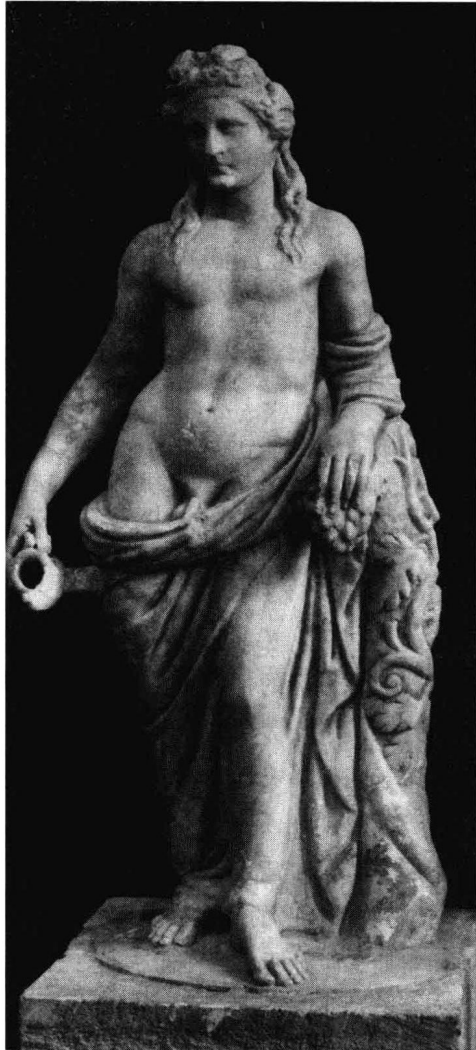
-
- Foley, H. P., ed. 《给得墨忒尔的荷马式颂诗：翻译、评注和解释的论文》(*The Homeric Hymn to Demeter: Translation, Commentary and Interpretive Essays*) Princeton, 1994.
- Cicero. 《法律》(*Leges*) 2. 36.
- Ovid, 《变形记》(*Metamorphoses*) 5. 341—550.
- Mylonas, George E. 《厄琉西斯和厄琉西斯的神秘宗教仪式》(*Eleusis and the Eleusinian Mysteries*) Princeton, 1961.
- Kerényi, C. 《厄琉西斯：母亲和女儿的原型》(*Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*) London, 1967.
- Zuntz, G. 《珀尔塞福涅》(*Persephone*) Oxford, 1971.
- Clinton, Kevin. 《厄琉西斯神秘仪式中的宗教官员》(*The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*) Philadelphia, 1974.
- Alderink, L. J. “罗马帝国时代的厄琉西斯神秘仪式”(“The Eleusinian Mysteries in Roman Imperial Times”) and K. Clinton, “从公元前二世纪到公元 267 年,厄琉西斯神秘仪式中的罗马人会者和捐助者”(“The Eleusinian Mysteries: Roman Initiates and Benefactors, Second Century b. c. to a. d. 267”) ANRWII, Principat, 18. 2. Berlin and New York 1989. pp. 1457—1498, 1499—1539.
- Clinton, Kevin. 《神话和崇拜：厄琉西斯神秘仪式中的图像研究》(*Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries*) Stockholm, 1992.
-

狄俄尼索斯秘密仪式

在希腊—罗马时代广为传播的神秘宗教中,狄俄尼索斯秘仪是唯一来自于希腊的新神秘宗教。它们大体上由私人社团举办,但是受国家控制。他们的典礼并不限于任何一个地点,而是在小亚细亚和希腊诸岛广泛传播,并且也在埃及和意大利出现。

神话。狄俄尼索斯是宙斯和凡人赛莫勒的儿子。赫拉心怀嫉妒,她巧妙地说服赛莫勒,让她要求自己的情人显现他的能力和荣耀,好证实他的神性。赛莫勒诱使宙斯答应她所求的任何东西,因此宙斯就落入圈套,答应了一个可以杀死她的请求。宙斯的闪电摧毁了赛莫勒,但是却使她还未出生的孩子成为不死之身。宙斯把这个未出生的孩子(狄俄尼索斯)放在自己的大腿里,他等时间满了才从宙斯的大腿里出生。希耳米把这个孩子带到一位智慧的、年长的森林之神那里,好使他得到抚养。狄俄尼索斯在成年之后下到哈迪斯那里,把他的母亲从阴间带了上来。他把酒

送给人们作礼物,并且在各处培植对自己的崇拜(参见这个神话的神秘主义版本,如162—163页所述)。虽然这个神话中有两个方面可以和相信永生发生联系:即把狄俄尼索斯奉为神明,以及把他的母亲从阴间带上来,但是没有证据显示在狄俄尼索斯秘仪中排演了这个神话。



图五十六 狄俄尼索斯 罗马时代

下垂的酒杯(kantharos)是醉酒的记号。

(©阿利纳里/艺术资料,纽约)

总体特征。我们从欧里庇得斯的戏剧《酒神的女伴》(The Bacchae)中得知狄俄尼索斯(拉丁文 Bacchus)庆典是疯狂迷乱的。在冬天的节庆之前有一段禁食时间。狂热的信徒由于禁食而变得虚弱,他们在奥洛斯管的伴奏下跳着狂野的舞蹈,进入癫狂的状态。根据普遍的解释,在极度激动之中,他们连血带肉生吃抓来的动物。受影响的人主要是妇女。她们被称为酒神的女祭司,在艺术作品中,她们拿着火炬或是一根手杖(手杖的末端装着松球,藤萝或常春藤的叶子缠绕着手杖),并且在森林之神面前跳舞旋转。因为人们相信狄俄尼索斯以动物的形象显现,并且出现在酒里,因此吃活着的动物的肉以及饮酒就被当作是与这位神和他内在的能力相结合。^①形式较温和的崇拜仪式(orgia)一直持续到后来的时代,并且和狄俄尼索斯秘仪截然有别,后者是在希腊化时代中加添进来的。

狄俄尼索斯崇拜带来的狂乱招致了保守派的抵制。《酒神的女伴》的情节围绕着下面的故事展开:一位希腊国王努力抵制狄俄尼索斯的狂热进入他的国家,但是却根本不可能抵制这位神的旨意。^②罗马最初也抵制狄俄尼索斯崇拜的传播。就我们对狄俄尼索斯崇拜的了解而言,历史上一个重要的里程碑是里维记载的事件:公元前186年元老院发布决议,封禁酒神节(Bacchanalia)。^③基于违反道德的指控以及对国家的威胁,元老院试图把狄俄尼索斯秘仪限制在少数人当中,并且置于国家的监管之下。然而,最后达成了调解,到一世纪为止,这种新的秘仪在意大利南部的富人中已经相当流行,铭文、庄园里的图画、浮雕,以及石棺上的装饰中都体现了这种情况。对于没有得到官方认可的国外宗教而言,这条法令本身依然对于罗马的态度具有消极的影响力。

262

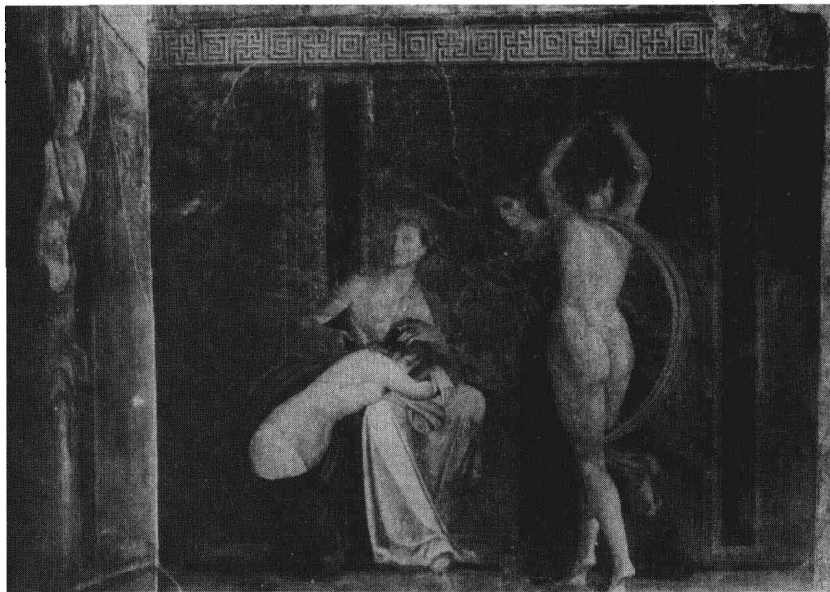
尽管在某些圈子里遭到反对,但狄俄尼索斯仍然是相当受欢迎的,并且在人们的想象中占有重要地位。罗马各地尺寸各异的许许多多肖像,以及各类艺术媒介都影响了这个世界。狄俄尼索斯/巴克斯(Bacchus)有时被描绘为一个长着小胡子的老人(一种古旧的描绘,但是后来仍沿用),

① 参见柏拉图的警句“永远的沉醉”(“eternal drunkenness”) (《理想国》, Republic 365D)。

② 《酒神的女伴》(Bacchae) 795; 参见徒 26:14. E. R. Dodds, Bacchae, 2d ed. (Oxford, 1987)。

③ Text and translation in Loeb Classical Library, Latin Series,《古拉丁遗迹》(Remains of Old Latin), 4:254-259。

有时是一个年轻人(通常的希腊式肖像),有时还被描绘成一个孩子(来自于他出生的神话)。^①



图五十七 神秘仪式之屋 庞培

大厅中的图画描绘了在接受鞭笞之后狂热舞蹈的景象,这可能和一种狄俄尼索斯典礼有关。(©阿利纳里/艺术资料,纽约)

关于狄俄尼索斯宗教的一处重要铭文来自于托斯卡纳(Tuscany)的托尔诺瓦(Torre Nova),可以追述到公元二世纪末。^② 此处铭文记录着为了建造“女祭司阿格里皮尼娜(Agripinilla)”的塑像而做出资助的人的名单。庞培娅·阿格里皮尼娜(Pompeia Agipinilla)可能在她的丈夫在165年担任亚洲的地方总督时学到了狄俄尼索斯秘仪。这个团体的成员很可能是按照他们在神圣游行队伍中的序列开列名单的。名单上一连串的头衔极其冗长,但是这正符合希腊人的习俗,他们总是给人加上尽可能多的头衔。一个家庭或是个人总是会和一个与此类似的宗教团体搭上关系。

① V. J. Hutchinson, “希腊罗马社会的狄俄尼索斯崇拜:考古学研究的新线索”(“The Cult of Dionysus/Bacchus in the Graeco-Roman World: New Light from Archaeological Studies”)《罗马考古学杂志》(*Journal of Roman Archaeology*) 4 (1991):222-230。

② A. Vogliano and F. Cumont, “大都博物院中的酒神铭文研究”(“La grande inscription bachique du Metropolitan Museum”) *AJA* 37 (1933):215-270。

就像这个例子一样，这个时代里两性都可以参与这种活动，但是最初主要由妇女参与狄俄尼索斯的仪式。



图五十八 石棺上关于狄俄尼索斯的画面

狄俄尼索斯和阿里阿德涅(Ariadne)在图的左部，他们侧身卧在一辆由两个仙托(半人半马神)牵拉的马车上，随同狄俄尼索斯的其他人物包括潘、半人半兽神、酒神女祭司和森林之神。(大英博物馆)

对狄俄尼索斯的崇拜比秘密入会仪式流传的范围更广泛，另外一处重要的铭文表现了这种情况，这篇二世纪的铭文开列了雅典的一个狄俄尼索斯社团的雕像名录(关于希腊社团的那个单元引用了这篇铭文的一部分，145—147页)。这些内容中表现的社团特征和其他以宗教为中心的私人希腊社团并无本质区别。它似乎主要是一个社交和宴会团体，并为其成员承担丧葬义务，但是由一位祭司主持，履行宗教崇拜活动，并且在归给狄俄尼索斯的神圣日子里聚会。它的成员来自于雅典的重要公民。

演员的旅行行会在帝国各地上演戏剧，它的组织形式是一个归于狄俄尼索斯的宗教团体。这些行会被看作“神圣的”，并且得到了由统治者提供的豁免权和特别的保护。

狄俄尼索斯的崇拜者宽松地使用奥秘(mysteries)一词指代他们的舞蹈和戏剧竞赛(这些都是公开的)。舞蹈、化妆舞会、宴会和与之相伴的狂欢和歌唱对许多人来说都有重要的吸引力。尼尔森提示：意大利富人的纪念碑上表现狄俄尼索斯神秘宗教的艺术作品“吸引着那些喜爱欢快奢侈生活的人，但是教育和保守主义使人们遵从旧日的文化及其宗教，并且不易受外国宗教的诱惑，他们只想在日常生活中感受到一点宗教兴奋。”^①

入会。在希腊化时代，对狄俄尼索斯的崇拜中又加入了秘密仪式，它们并不像得墨忒尔的古老秘密仪式那样，被埋藏在秘密之中。至少在现

264

^① M. P. Nilsson, “罗马时代的酒神神秘崇拜仪式”(“The Bacchic Mysteries of the Roman Age”) HTR 46 (1953): 194—195.

存的帝国早期意大利艺术作品中，入会仪式的内容似乎可以得到自由表现。入会仪式的内容在每个地方都大不一样，这是因为这些神秘仪式是后来才加上的，而当时并没有一个中心机构来发布统一的命令。

庞培城外 Villa Ierminio(“神秘仪式之家”)的壁画非常著名，但是对于它们的解释非常有争议性，即使对于它们和狄俄尼索斯典礼的联系来说也是如此。人们从西面的门口进入这个房间，沿着北面、东面和南面的墙从左向右观看这些图画。第一幅图景画着一个女人和一个正在阅读一部书卷的裸体男孩。这可能代表着这个仪式的某些指示或是含义。下面一组画面里有一个坐着的女人，从她的背面看过去，她的左手揭开了一个女孩拿来的盘子，她的右手在触摸另一个盘子，一个女孩正在从一个小水壶里往这个盘子里倾倒什么东西。这个情景常常被解释为献祭：第一个女孩献上食物作为祭物，第二个女孩献酒为祭(或者是一种洁净祭礼)。接下来是一个弹奏里拉琴的巨大的森林之神。一个男孩或是一个年轻的潘在吹奏一种管乐器，同时一个女孩(一个帕涅斯卡[Panisca])在给一个孩子喂奶。下一幅图是一个惊慌逃走的女人。东面的墙上画着一个坐着的森林之神(萨特)，他端着一个碗，一个男孩正在向碗里窥探。另一个男孩在森林之神的头上举着一个怪诞的面具。这个面具是否是从碗里出来的映射？它是否暗示着某些参加入会仪式的人在戴着面具扮演森林之神？下面一组图画是中心画面，正对着入口。狄俄尼索斯和阿里阿德涅主持这一幕情景。他们面前是一个跪着的戴面罩的女人，她正在打开神圣的篮子(一个 liknon，下文会进行讨论)上的封盖。在篮子旁边站着—一个形似鬼魔的女人，她的腰间系着一块短布，脚上穿着高筒靴子。她长着一对有力的黑色翅膀，她的右手拿着一根手杖，准备用来击打。尼尔森提示她可能代表着 Dike(正义女神)，或是以拟人的形式表现阴间的惩罚。手杖击打的对象是南面墙上的一个女人，她的后背是裸露的，她跪在地上，头埋在一个坐着的女人的两膝中间，后者做出一个保护的姿势，抵挡惩罚的鬼魔。在惩罚的恐惧之后是无比欢快的庆祝。这个女人几乎是全裸的，她舞蹈旋转，在头顶上击钹。她就是被鞭打的那个女人，因为她在舞蹈时戴着的那条披巾就是在受鞭打的一幕中，在她手臂下的那条披巾。她现在表现得是来生的欢乐。背景上有另一个女人(女祭司?)，她穿着黑衣，拿着酒神的手杖。

狄俄尼索斯艺术中有一些重复出现的特征,在“神秘仪式之屋”壁画中多有体现。最重要的是 liknon(拉丁文 vannus),就是藤条编的神圣篮子(cista mystica)。这原本是一种农业器具,现在被用在狄俄尼索斯神秘仪式中。向这个神圣的篮子里面注视显然是入会典礼的一个中心部分,但是在有些图画里篮子被放在了入会者的头上。这个篮子盖着一块布,里面装着水果和一根阴茎。后者被带到狄俄尼索斯的游行队伍中,经常作为狄俄尼索斯的象征。在农业生产中,它是丰饶的一个象征,但是在神秘仪式中,它显然象征着赐予生命的能力。狄俄尼索斯宗教崇拜中经常重复出现其他的象征:跳舞的女祭司、酒神手杖、面具和森林之神——它们全都在古老的狂乱背景之中。

265

和其他神秘仪式中所知的状况不同,绘画中也有婴儿或小孩子的入会者。希腊化时代产生了一种对于孩子的伤感的观点,这是产生这种习俗的背景,但是狄俄尼索斯的童年在他的神话中占据重要的地位,这可能是这种习俗特别在狄俄尼索斯秘仪中出现的原因,艺术作品也证实了人们对它的兴趣。孩子的入会表明这种仪式并非在严格意义上隐藏在秘密之中。有人把基督教中出现的婴儿洗礼和以防小孩子夭折而使他们入会的做法联系在了一起。就这个题目而言,最有可能是相似的感情在发挥作用。

可以推断狄俄尼索斯神秘仪式许诺了幸福的来世。这些典礼提醒人们惩罚的恐惧(俄立根,《反驳克理索》[*Against Celsus*] 4. 10),但是却为人们假设了另一个世界的极乐生活。它描绘了在另一个世界的生活,就如同狄俄尼索斯的狂欢一样,这确实在某种程度上挪去了人们对于死亡的恐惧。这似乎就是罗马帝国的石棺上许多关于狄俄尼索斯的图景的意义。

本节参考文献

《给狄俄尼索斯的荷马式颂诗》(*Homeric Hymn to Dionysus*)。

Euripides, 《酒神的女伴》(*The Bacchae*) G. S. Kirk 翻译、介绍并评注, Cambridge, Eng., 1979。

《里维》(*Livy*) 39. 8—18。

《狄奥多罗斯》(*Diodorus Siculus*) 4. 3. 3—4. 6. 5。

Festugière, A. J. “酒神的秘密仪式”(“*Les mystères de Dionysos*”) *Revue Biblique* 44 (1935): 192ff., 366ff.

- Nilsson, M. P. “罗马时代的酒神秘崇拜仪式” (“The Bacchic Mysteries of the Roman Age”) HTR 46 (1953):175—202。
Expanded in 《希腊罗马时代的狄俄尼索斯神秘崇拜仪式》(*The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*) Lund, 1957。
- Herbig, R. 《庞培神秘仪式别墅雕刻的新观察》(*Neue Beobachtungen am Fries der Mysterien-Villa in Pompeji*) BadenBaden, 1958。
- Zuntz, G. “On the Dionysiac Fresco in the ‘庞培‘神秘仪式别墅’的酒神雕刻” (“On the Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri at Pompeii”) 《英国学术通讯》(Proceedings of the British Academy) 49 (1963):177—201。
- 266 Matz, F. Dionysike 《从考古学发现研究希腊化时期和罗马时期的酒神崇拜》(*Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit*) Wiesbaden, 1964。
- Otto, Walter F. 《狄俄尼索斯的神话和宗教崇拜》(*Dionysus: Myth and Cult*) Bloomington, Ind., 1965。
- Matz, F. 《酒神的石棺》(*Die dionysischen Sarkophage*) 《古代石棺雕刻》(*Die antiken Sarkophag-reliefs*) Die antiken Sarkophag-reliefs, vol. 4, nos. 1—3, Berlin, 1968—1969。
- Little, A. M. G. “举行神秘仪式的别墅中的罗马婚礼戏剧”(A Roman Bridal Drama at the “Villa of the Mysteries”) Wheaton, Md., 1972。
- Kerényi, C. 《狄俄尼索斯：不可毁灭的生命的原型》(*Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*) Princeton, 1976。
- Detienne, Marcel. 《逍遥法外的狄俄尼索斯》(*Dionysos at Large*) Cambridge, Mass., 1989。

埃及诸神：伊希斯、奥西里斯(Osiris)、萨拉皮斯

埃及诸神是在希腊化社会里渐趋重要的第一批东方神祇，在公元后的前两个世纪里，他们是最受欢迎和流传最广的非希腊神祇。伊希斯和奥西里斯是非常古老的埃及神：奥西里斯是植物之神和冥王；伊希斯是他的姐妹和妻子，并且是荷鲁斯(Horus)的母亲。在埃及的宗教崇拜向外界扩张的过程中，她扮演了主导的角色。希腊人的两个观点对于伊希斯的成功扩张有重要意义。希腊人把她当作得墨忒尔(后来是阿弗洛狄忒)，因此她就成了希腊社会最重要的母亲女神，文化和神秘宗教都要归功于她。另外，希腊人把她提升成一位环绕一切的世界性的神祇(虽然对她的崇拜保留着来自埃及的异国的吸引力)，对外界的宣传宣称其他的女神只不过是她的某种显现(见下文)。

在描摹伊希斯的艺术作品中，下面这些特征最为显著：她的服装在胸前有埃及结(或伊希斯结)，埃及的头巾(表示太阳的圆盘，两根羽毛——忠诚的象征——和谷物的两个穗)，以及例如铃鼓(sistrum，一种手摇乐

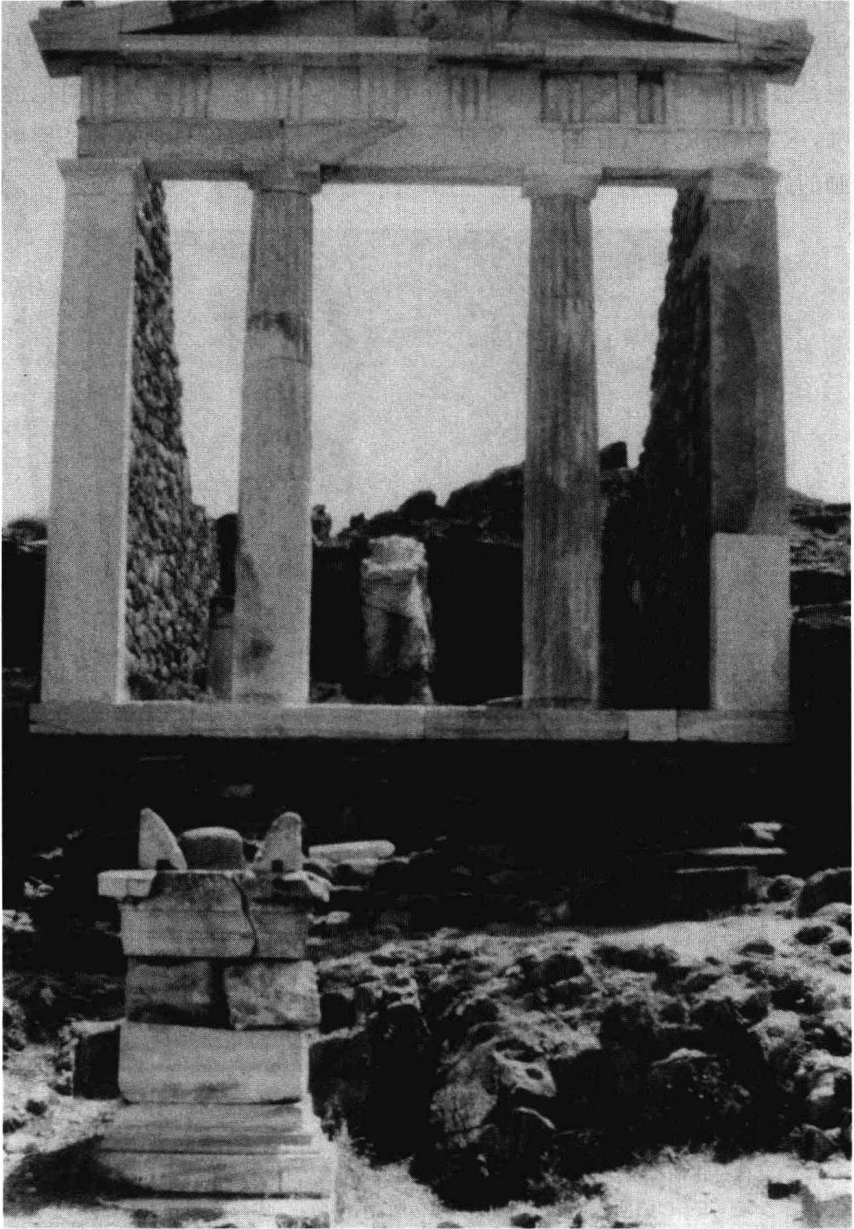
器)和桶状容器(Situla,装水或奶的小桶)这样的崇拜器具。常见的一个伊希斯图像是她给婴儿喂奶的情景,这个孩子有时是婴儿法老,但多数时候是婴儿荷鲁斯(即哈伯克拉底[Harpocrates],特征是以手指指向他的嘴,这象征着沉默),有些人声称这是基督教艺术中圣母马利亚和圣婴图画先例。^①



图五十九 伊希斯和萨拉皮斯,来自格尔蒂(Gortys)

伊希斯的特征是一个铃鼓(sistrum)和埃及的发型。萨拉皮斯的像是宙斯(注意他的手杖)、阿斯克勒庇俄斯(面容比宙斯更和善)和哈迪斯(守护阴间入口的三头狗希波勒斯)的结合。(伊拉克里翁[Heraklion]博物馆)

① This has been disputed by V. Tran Tam Tinh, 《伊希斯》(*Isis Lactans*) (Leiden, 1973)。



图六十 伊希斯神庙 提洛岛 萨拉皮斯神庙 C

这个希腊风格的神庙表现了埃及崇拜的希腊化,这里安放着人们崇拜的偶像,在神庙前面还有一个带角的祭坛。

萨拉皮斯(拉丁文 Serapis)在希腊社会里代替了奥西里斯。他的名字原本来自于奥索拉皮斯(Osorapis),这是奥西里斯和阿皮斯(Apis)的组合,后者是在孟非斯(Memphis)受崇拜的公牛神。多利买一世在亚历山大树立了这种崇拜,并且带来了希腊化的特征。现代学者认为,从埃及的著名神庙(亚历山大城的萨拉皮斯神庙[Serapeum])传播开来的这个宗教崇拜是多利买的希腊—埃及帝国的一个焦点。厄琉西斯的一个官员提莫忒乌斯(Timotheus)对于引入萨拉皮斯崇拜起到了重要作用。人们所描绘的萨拉皮斯具有宙斯的特点,只是外表更温和,更和善(和阿斯克勒庇俄斯相似),并且常常在铭文中被称赞为“宙斯—萨拉皮斯”。他的头部和宙斯截然不同,一个 modius(一种称量谷物的容器),或是 calathus(用来搬运水果的篮子)是他的标识,这两种器具都象征着丰饶。有时他和希波勒斯(Cerberus)一同出现,后者是一只三头狗,是哈迪斯的标志。萨拉皮斯是一位拯救之神,使人们脱离危险,并且医治病人。从这个方面来说,他接续了阿斯克勒庇俄斯崇拜的某些特征。

269

哈伯克拉底(幼童荷鲁斯)和阿努比斯(Anubis)(被当作希耳米的豹头或狗头神)有时也和希腊化的埃及宗教崇拜有关系。

提洛岛上的萨拉皮斯的铭文很好地解释了东方宗教崇拜是如何在希腊社会中传播的。^①阿波罗尼(Apollonios)是一个埃及祭司,他在公元前三世纪到达提洛岛,并且在租住的地方举行对萨拉皮斯的崇拜活动。对萨拉皮斯的崇拜继续扩展,祭司同名的孙子在梦中得到这位神的命令,要修建一座独立的神庙。在神庙(萨拉皮斯神庙 A)柱子上的一段铭文是他在三世纪的最后一个住所里写下的,这段铭文记载了修建这座神庙遇到的法律障碍,以及如何成功克服所有反对力量并建成神庙的过程。另外还建了一座私人神庙(萨拉皮斯神庙 B),这里举行各种聚会。约公元前180年,对萨拉皮斯的崇拜成了一种正式的市民崇拜,并且由私人团体出资建造了一座公共神庙(萨拉皮斯神庙 C),但是当时每年都按照希腊的方式选举祭司。移民和政治上的考量(这个例子体现了多利买王朝对东部地中海的影响)通常是促使东方宗教崇拜传播的因素。梦中的指示在萨拉皮斯崇拜(我们可以注意)中发挥了特别突出的作用(我们可以留意

① A. D. Nock,《皈依》(Conversion) (Oxford, 1933), 51ff.

徒 10:9—32;16:9 的叙述,梦中的启示对于基督教的传播有重要意义)。

埃及诸神被彻底希腊化,至少在外表上是如此——雕塑、神庙和语言——虽然在他们的典礼中还保留着异国的感染力。埃及的崇拜(对伊希斯的崇拜很明显)从未丧失它们的埃及(异国)气息。这种特点吸引了某些人,但是使另一些人反感(就这方面看来,与犹太教的情形有些相似)。这些异国的特点不时招致对它们的压制。罗马当局抵制埃及诸神的传播,因为这些神庙有不道德的声誉。^① 而政治目的更为重要:伊希斯和萨拉皮斯代表着罗马的主要竞争者——埃及。即使在罗马帝国初期,罗马仍然惧怕埃及的影响。在公元前和公元后一世纪,埃及的宗教崇拜反复遭到压制。公元 38 年,当加里古拉在战神广场(Campus Martius)为伊希斯建造神庙时,官方的态度开始变化,但是只是在多米田把这个神庙建造成为罗马最辉煌的一处古迹以后,伊希斯和萨拉皮斯才开始享受不间断的皇帝的恩宠。关于他们的崇拜渗透了所有的主要城市,因此持续了很久。

希腊和拉丁文的作家倾向于不是把埃及的宗教视为最高级的,就是最低级的。希腊人一方面尊敬古埃及的智慧,并且说他们从埃及宗教当中学到了哲学和奥秘;^②另一方面,他们认为崇拜动物是最低级的宗教形式。^③

神话。普鲁塔克保留了奥西里斯和伊希斯神话的希腊形式,《伊希斯和奥西里斯》12—21(《道德论集》355D—359D)。然而,我们必须小心地

-
- ① Josephus, Ant. 18. 3. 4 (65—80); Ovid,《爱的艺术》(*Art of Love*) 1. 77—78; Juvenal,《讽刺集》(*Satires*) 6. 486—489, 526—541; 9. 22—26.
- ② 《狄奥多罗斯》(*Diodorus Siculus*) 1. 96 and 98. Plutarch,《伊希斯和奥西里斯》(*Isis and Osiris*) 9—10 (Moralia 354D—F).
- ③ Cicero,《论诸神的本质》(*On the Nature of the Gods*) 1. 16. 43; Lucian,《诸神的会议》(*Parliament of the Gods*) 10;《宙斯的抱怨》(*Zeus Rants*) 42. Cf. the Jewish and Christian appropriation of this — Josephus,《驳斥阿比安》(*Against Apion*) 1. 225, 2. 86 and passim; Philo,《摩西十诫》(*Decalogue*) 78;《冥想的生活》(*The Contemplative Life*) 8; Rom. 1:23; Aristides,《辩护文》(*Apology*) 12; Theophilus,《致奥托吕科斯》(*To Autolytus*) 1. 10; Athenagoras,《恳求》(*Plea*) 1. See also K. A. D. Smelik,“谁知道疯狂的埃及人崇拜的不是什么妖怪? 古代人对埃及的动物崇拜的看法是对古埃及的概念的一部分”(“Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships? 'Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt’”) ANRWII, Principat, 17. 4 (Berlin, 1984), 1852—2000.

使用普鲁塔克的作品；因为他采用了典型的哲学家的做法：对神话做出了哲学性的解释，并且在典礼中发现了哲学含义。因此，尽管他声称从埃及祭司那里得出了他做的某些解释，但是我们不应该把普鲁塔克对于哲学的运用和“埃及”神学混淆起来。

根据神话内容，奥西里斯以慈爱的方式统治埃及，他的兄弟赛特(Set, 希腊文 Typhon, 提丰)密谋暗算他。赛特做了一个柜子，并在一个宴席上许诺要把这个柜子送给恰好能进入的人。正如他们谋划的那样，当奥西里斯进入这个柜子的时候，赛特的人就把这个柜子关起来，把它扔到了尼罗河里。伊希斯出去寻找这个柜子和她的丈夫兼兄弟。她在腓尼基海岸旁的比布鲁斯(Byblos)找到了它，并且把它带回了埃及。提丰成功取得了奥西里斯的尸体，并且把它分割成十四个部分，散落在埃及各地。伊希斯后来走遍埃及，收集丈夫的尸骨。她找到了除了生殖器之外的所有部分，又用一尊金像在队列中代替奥西里斯。(这似乎把关于奥西里斯死亡传说中的两个方面结合了起来——他是被淹死的，是被谋杀的并且被肢解。)奥西里斯成为阴间的王，并且帮助他的儿子荷鲁斯战胜了提丰。奥西里斯没有再次回到这个世界，也没有经历真实的复活；他在阴间继续存在。葬礼仪式要使死者变为奥西里斯，这是为了在奥西里斯统治的阴间生活而做的准备。

典礼。古代埃及有一种礼拜仪式中上演的戏剧，讲的是奥西里斯和伊希斯寻找他的故事，但是这似乎并不是秘密的。这个在死者身上举行的仪式使他们成为一个新的奥西里斯，这个仪式只有祭司知道，希腊作家使用秘密仪式这个术语来描述让他们感到奇怪的事情，但是这些仪式只适用于死者。

为了尊荣埃及的诸神，埃及人每年举行两个大型节日，并在神庙中每天举行公开仪式。这个大型节日在十月底十一月初举行，达一周之长，为的是纪念搜寻及找到奥西里斯的故事。这个节日和农业、丰饶，以及季节往复有关。赛特(提丰)代表着干旱的力量，奥西里斯代表着使尼罗河上涨的力量，伊希斯代表着等待河水浇灌的大地。另一个主要的年度节日在三月初，标志着航海季节的开始。一艘奉献给伊希斯的船舶在港口按照礼仪启航。

埃及的崇拜仪式最富有吸引力的原因之一就是它的视觉魅力。伊希斯神庙每天早晚都有仪式，这是希腊—罗马异教信仰中的一个新特点。

祭司每天早晨都打开庙门,把神圣的尼罗河水撒向聚集在一起的崇拜者,他们点起灯,唤醒这位女神,为她的塑像穿衣,向她奉上食物,并且吟诵祈祷文。神庙在晚上闭门,女神在晚上脱去衣服。游行也是埃及崇拜仪式中的一个重要部分,我们可以从艺术遗迹和阿普列乌斯对于春季节的叙述中得知这一点(《变形记》11)。他们有一种穿戏装游行的姿态,但是游行队伍包括下列教职员:带着花冠的女人沿途撒下花朵;其他的女人和混杂的同伴们拿着灯、火炬和蜡烛;乐师吹奏管乐器,由男孩组成的合唱队伍吟唱关于游行的颂诗;入会者穿着白色亚麻衣服,拿着铃鼓(男人的头发被剃得干干净净);祭司们拿着这位女神的各种标志物;男人打扮成各种各样的埃及神祇。^① 信奉伊希斯的人也同样引人注目,女神迫使他们有悔罪的行动,他们在神庙外面为自己的罪哀哭。^②



图六十一 埃及游行行列 浮雕 公元二世纪

一个女祭司拿着铃鼓和奠祭用的勺子(simpulum),一个剃了头的祭司拿着装有尼罗河水的容器,一个戴着猎鹰头饰的祭司,一个头戴莲花的女祭司,她的手里拿着蛇和桶状容器,这都是埃及的特色。(格利高里世俗博物馆[Gregorian Profane Museum],梵蒂冈)

希腊社会中的某些埃及神庙是典型的希腊神庙,例如提洛岛上的萨拉皮斯神庙 C。其他的神庙为埃及与众不同的崇拜仪式准备了更大的房间。本土的埃及神庙不是只有塑像、祭坛和祭物的圣所,而是许多建筑的

① Clement of Alexandria,《大混杂》(Miscellanies) 6, 4. 35ff.,描述了另一个游行。

② A. D. Nock,《皈依》(Conversion) (Oxford, 1933), 80。

复合体,可以供住宿、用餐以及其他活动。^① 庞培的伊希斯神庙区域保存得很好,其中包括为常驻的职业祭司提供住宿的小房间,一个盛放尼罗河水的蓄水池,以及在内殿入口前的一个高台(经由一段台阶通到地面)。^② 赫库兰尼姆城的一处壁画表现的情景如果不是这所神庙中的日常仪式,就是为游行所做的准备。祭司首领站在入口前阶梯顶端的平台上,手里拿着一个罐子(里面可能装着尼罗河水)。他的两侧站着一个拿着铃鼓和桶状容器的女祭司和一个拿着铃鼓的黑人祭司,另外还有两个斯芬克斯像。在楼梯的下面,有一个以花环做装饰的带角的祭坛,祭司正在煽动坛上的火焰。台阶上站着两组面对面的歌咏队,在歌唱时由祭司引导,并有一个黑人乐师用管乐器伴奏。在埃及神庙中,每天聚集在外面大厅里的普通群众都会唱圣诗。所有的祭司都会剃头,除了歌咏队之外的某些人,所有人都穿着白色的亚麻衣服(参见普鲁塔克《伊希斯和奥西里斯》3—4 [《道德论集》352C])。

埃及神庙通常都有可以出租的餐厅。宗教团体常常举办崇拜宴席(见145—147页)。现存的埃及莎草纸有这种宗教宴席的邀请函。一份邀请函的内容如下:“查莱蒙(Chaeremon)邀请你到萨拉皮斯神庙,出席主萨拉皮斯榻旁的晚宴,日期定于明天,即15日,第九个钟点。”^③ 萨拉皮斯神庙有地下室并非罕见,入会仪式可能会使用这个地方(根据下文中的伊希斯入会仪式类推)。

入会仪式。伊希斯和奥西里斯的宗教崇拜被希腊化,其中包括增加了模仿厄琉西斯的、希腊式的神秘仪式。这种神秘的入会典礼只属于希腊化时代和较晚的时期,并且仅见于埃及以外的宗教崇拜。

三类支持者形成了伊希斯的宗教:一般的信众,他们会出席日常典礼并且参加游行;入会者,他们有权进入神庙,穿亚麻的衣服,并且在典礼中担当活跃的角色;还有不同等级的祭司。似乎不是每个人都要入会,但是

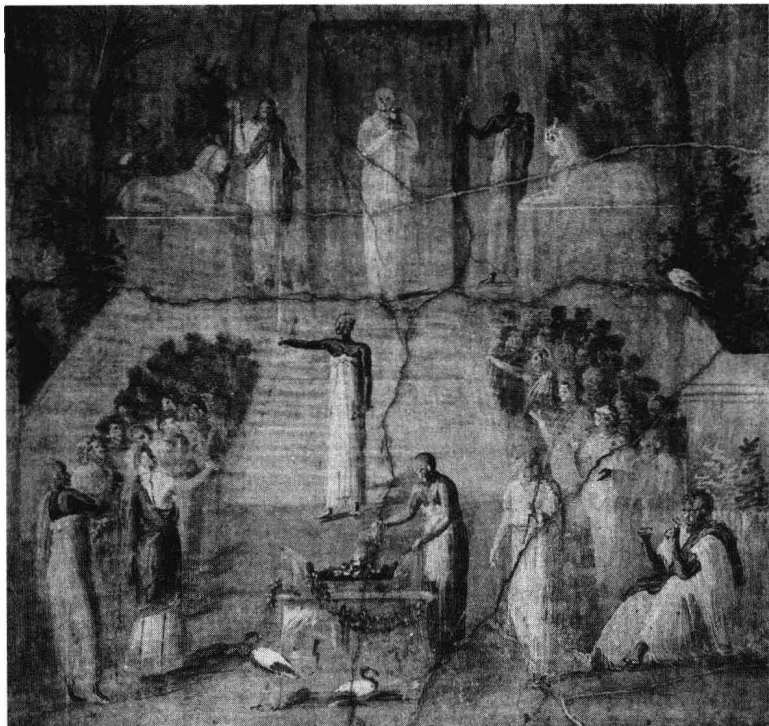
273

① J. A. S. Evans, 《希腊罗马时代的埃及神庙中的生活》(*Life in an Egyptian Temple in the Graeco-Roman Period*) (New Haven, 1961)。

② V. Tran Tam Tinh, 《论庞培的爱神崇拜》(*Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*) (Paris, 1964)。

③ 《俄西林古莎草纸抄本集》(*Oxyrhynchus Papyri*), ed. B. P. Grenfell and A. S. Hunt (London, 1898), 1, 110. See Chanhie Kim, “莎草纸上的邀请函”(“The Papyrus Invitation”) *JBL* 94 (1975): 391—402.

那些想要进入祭司阶层的人似乎会被要求入会,对于外国人来说尤其是这样。入会常常意味着当事人会更深入的参与崇拜,够资格担任某些职务,并且处于伊希斯的特别保护之下。多数的铭文并不是入会者留下的,这些铭文表示热心的信徒主要并不是女人。



图六十二 伊希斯崇拜 赫库兰尼姆城的壁画

除了典型的埃及特征之外,可以注意到在带角的祭坛上所献的祭,以及两列吟唱圣诗的队伍。这里描绘的可能是伊希斯神庙每个清晨开门的情景。(© 埃利希·莱辛/艺术资料,纽约)

阿普列乌斯的《变形记》11章对神秘宗教的入会仪式做了最详实的
274 记述。这也是一种深刻的个人宗教信仰的感人证言,在现存的关于希腊—罗马宗教的文学作品中几乎是独一无二的。^①

① Martin Dibelius,“阿普列乌斯作品中的伊希斯入会仪式以及相关的人会仪式”(“The Isis Initiation in Apuleius and Related Initiatory Rites”) in《在歌罗西的冲突》(*Conflict at Colossae*), ed. Fred O. Francis and Wayne A. Meeks (Missoula, Mont., 1973), 61—121,该文试图根据阿普列乌斯的作品来理解《歌罗西书》中的某些段落。

女神在梦中向卢修斯(Lucius)显现：

我是大自然，宇宙的母亲，所有元素的女主人……所有灵性事物中的至尊者，死者的女王，永生者的女王，是所有的神和女神的独一无二显现。[她复述了她在不同的民族中间为人所知的名字。]最擅长古代学问的埃及人用合乎我的神性的典礼敬拜我，用我真正的名字呼唤我，那就是：伊希斯女王。

哥林多的伊希斯大祭司向卢修斯保证：“对她的服侍是完全自由的。”他接受了三次不同的人会仪式。第一次是在哥林多加入对伊希斯的宗教崇拜。祭司向卢修斯解释说，必须有来自于伊希斯的直接指示，一个人才能入会：

她的手中握着阴间的门，并且守护着生命，入会的仪式近似于一种自愿的死亡，从中只能得到对复活的不确定的盼望。因此，她常常选择老人，他们感到自己死期将近，但是又不至于太老而无法保守秘密；在某种意义上，他们通过伊希斯的恩典而重生，并且重新获得了新的、健康的生命。

(尽管解释是这么说的，但是它们似乎只是对于这种新的生命的比喻，这种生命是在侍奉伊希斯的团体中得到的。要求禁欲的这种解释或许可以说明偏爱老人的原因。)伊希斯最后在梦中向卢修斯和大祭司密特拉同时显现，表明了应该举行入会仪式的日期。祭司带领卢修斯参加了洁净而举行的公共沐浴，人们一边洗浴一边祈祷。(和祭司[“父亲”]之间的紧密联系是小型宗教社团的典型特征，可以比较《哥林多前书》第一章。)他们遵守十日之内禁止吃肉和饮酒的规矩。在入会的那天晚上，没有人会的人要离开。卢修斯穿着一件新的亚麻袍子，被引导进入神庙的内室。

细心的读者，你或许非常想知道他们在那里说了什么，做了什么。如果我这么说合法，你们去听也合法，我就会告诉你们，你们就会得知所有内容……请听好，并且请相信，因为我告诉你的是真的。我已经靠近了死亡的边界，踩在了冥神王后的门槛上。我借着所有元素出生，重新回到人间。在万籁俱静的深夜，我看到太阳在明亮地

闪耀。我靠近了天上和地下的诸神，并且面对面地敬拜他们。瞧，我已经告诉了你这些事情，虽然你听到了，但是必须仍旧对它们一无所知。

这个庄重的仪式在黎明时结束，卢修斯佩戴着 12 条圣带出现了，这显然代表着他象征性地穿越天上的各种环境，然后返回世间。他的右手拿着火炬，头上戴着白色棕榈叶的冠冕，这些叶子像光线一样在他的头上四散开来。他如此装束，然后被引导登上女神像前面的一个木头平台，幕布被向后拉开，这时他在众目睽睽之下出现。为了庆祝他作入会的“生日”，要举办一场宴会，并要庆祝三天。这番经历向他展示了阴间、各种元素，以及天界受伊希斯保护的诸神；卢修斯从此不再受命运的摆布了。

当卢修斯到罗马去的时候，虽然他是外国人，但是因为他在哥林多人会了，就可以自由进入伊希斯神庙。然而，这位女神通过一个梦指示他必须再次入会，这一次是进入奥西里斯的秘密仪式。他在哥林多的花费和去往罗马的旅程耗尽了她的储蓄。按照奥西里斯的指示，他倾尽所有来支付入会的费用。入会之前同样有十天的禁食准备，并且需要剃光头。没有人会仪式的细节。虽然这个仪式和哥林多的伊希斯入会仪式不同，但是可能是非常相似的，因为它被称为“夜间的狂欢”(nocturnis orgius)，在此之后，他就成了这位神的“启迪”。

这位女神后来又给了他另一个幻象，要求他接受第三个入会仪式。这个时候卢修斯已经在某个祭司团体(college of pastophoroi)中正式任职，他们是较低等级的祭司。他只提到自己禁食和剃头，就和履行祭司职责时的要求一样。这并非表示这些入会仪式代表着三个不同的等级，人们可以借此逐步深入这种宗教的奥秘。第二次入会仪式和第一次入会仪式区别很小，最好的解释显然是另一个神庙中的祭司寻找借口来指挥一个新入会者。不同的入会仪式并不决定会员的不同等级。

女神使卢修斯的合法仪式发挥了作用，但是《变形记》的真正主题是，加入伊希斯的宗教崇拜使他脱离了命运和魔法的掌控。伊希斯只有在阿普列乌斯的作品中才被看作是死后世界中的统治者，但是即使在他的作品中，也没有对于永生的明确许诺，而只有在死后的极乐境界。这时的卢修斯和在自己的神面前获得自由的希腊人不同，他是一个奴隶，身体和灵

魂都属于这位女神；这是一个东方的观念。

赞美。^① aretē(“美德”)一词在希腊风格的希腊语中用来表示神的显现和能力,以及他/她的作为和成就(参见彼前 2:9)。在对阿斯克勒庇俄斯的崇拜中,第一次把赞扬一位神的成就当作宣传手段,但是它们似乎尤其体现了埃及诸神的特色。在所有的崇拜中,人们更少关心这位神是谁,他/她的特质是什么样的,而是更加关心他/她做了什么,提供了什么好处。^②

无论在散文还是诗歌中,对伊希斯和哈伯克拉底的赞美都遵循一种统一的模式。它们效仿的模式是希腊化的颂诗(参见 194—195 页)。人们通过名字、家世、敬拜的地方来确认这位神的身份。然而,许多颂诗都是用第一人称叙述的,就好像这位神在继续述说他或她无限的能力和成就一样。伊希斯特别把所有人类文明都归于自己——世俗的、政治的、社会的、道德的和宗教的文明。伊希斯的宗教具有非常显著的社会重要性。伊希斯是宇宙的至高统治者;按照其他名字受敬拜的女神其实就是伊希斯。这里的重点在于现世的利益。这种颂赞用来激励人们去敬拜希腊社会中的神。

本节参考文献

-
- Hopfner, T. *Fontes《埃及宗教史》(Historiae Religionis Aegyptiacae)* Bonn, 1922—1925.
 Vanderlip, V. F. 《四首伊希斯的希腊颂诗和伊希斯的宗教崇拜》(*The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*) Toronto, 1972.
 Zabkar, L. V. 《斐莱岛上的伊希斯神庙中给她的颂诗》(*Hymns to Isis in Her Temple at Philae*) Hanover, N. H., 1988.
 Plutarch's 《论爱神伊西斯和欧西瑞斯》(*Plutarch's De Iside et Osiride*) Edited with an introduction, translation, and commentary by J. G. Griffiths. Swansea, 1970.
 Apuleius of Madauros. 《伊希斯之书》(*The Isis Book*) 《变形记》, *Metamorphoses*, Book

-
- ① See the translations in F. C. Grant, 《希腊化宗教》(*Hellenistic Religions*) (New York, 1953), 128—136; V. F. Vanderlip, 《四首伊希斯的希腊颂诗和伊希斯的宗教崇拜》(*The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*) (Toronto, 1972); H. Engelmann, 《德洛斯岛上对萨拉皮斯的颂赞》(*The Delian Aretalogy of Sarapis*) (Leiden, 1975). For studies of the possible relation of aretalogies to the Gospels see Morton Smith, “讨论赞美、神人、福音和耶稣的绪论”(“Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, The Gospels, and Jesus”) *JBL* 90 (1971): 174—199 and H. C. Kee, “赞美和福音”(“Aretalogy and Gospel”) *JBL* 92 (1973): 402—422.
 ② Cf. Aristides, Or. 8. 1. 88 (Dindorf) = 2. 356. 15 (Keil). English trans. by C. A. Behr.

- 11). Edited and translated by J. G. Griffiths. Leiden, 1975.
- Vidman, L. 《伊西斯和塞拉皮斯崇拜铭文文集》(*Sylloge inscriptionum religionis Isiacaе et Serapiacae*) Berlin, 1969.
- Firmicus Maternus. 《异教信仰的错误》(*The Error of Pagan Religions*) 2 and 22. Translated by C. A.
- Forbes in 《古代基督徒作家》(*Ancient Christian Writers*) vol. 37. New York, 1970.
- Totti, M. 《伊西斯和塞拉皮斯崇拜文摘》(*Ausgewählte Texte der Isis-und Sarapis-Religion*) Hildesheim, 1985.
- Brady, T. A. 《希腊人所接受的埃及宗教崇拜》(*The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks*) Columbia, Mo., 1935.
- Youtie, H. C. “萨拉皮斯的床具”(“The Kline of Sarapis”) HTR 41 (1948):9—30.
- Festugière, A. J. “论赞美伊西斯的文献”(“A propos des Aréologies d’Isis”) HTR 42 (1949):209—234.
- Vidman, L. 《希腊人和罗马人眼中的伊西斯和塞拉皮斯》(*Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*) Berlin, 1970.
- Witt, R. E. 《希腊罗马社会中的伊希斯》(*Isis in the Graeco-Roman World*) Ithaca, N. Y., 1971. Reprint Baltimore, 1997.
- Roulet, A. N. 《罗马帝国时代的埃及和埃及化的遗迹》(*The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome*). Leiden, 1972.
- 277 Stambaugh, John E. 《多利买王朝初期的萨拉皮斯》(*Sarapis under the Early Ptolemies*) Leiden, 1972.
- Dunand, Francois. 《中东和地中海的伊西斯崇拜》(*Le culte d’Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*) 3 vols. Leiden, 1973.
- Kater-Sibbes, G. J. F., and W. Hornbostel. 《关于萨拉皮斯的遗迹：准备工作一览》(*The Monuments of Sarapis: A Preliminary Catalogue*) Leiden, 1973.
- Heyob, Sharon Kelly. 《希腊罗马社会中女性对伊希斯的崇拜》(*The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*) Leiden, 1975.
- Solmsen, Friedrich. 《希腊人和罗马人中间的伊希斯》(*Isis among the Greeks and Romans*) Cambridge, Mass., 1979.
- Griffiths, J. G. 《奥西里斯的起源及对他的崇拜》(*The Origins of Osiris and his Cult*) Leiden, 1980.
- Wild, R. A. 《对伊希斯和萨拉皮斯的狂热崇拜中的水》(*Water in Cultic Worship of Isis and Sarapis*) Leiden, 1981.
- Wild, R. A. “罗马时代知名的伊希斯—萨拉皮斯圣所”(“The Known Isis-Sarapis Sanctuaries from the Roman Period”) *ANRW II, Principat*, 17. 4. Berlin and New York, 1984. pp. 1739—1851.
- Merkelbach, R. 《女王伊西斯，宙斯塞拉皮斯：根据文献描述希腊人和埃及人的宗教》(*Isis regina — Zeus Sarapis; Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*) Stuttgart and Leipzig, 1995.
- Takács, Sarolta A. 《罗马社会中的伊希斯和萨拉皮斯》(*Isis and Serapis in the Roman World*) Leiden, 1995.

腓尼基的神：阿施塔特(Astarte)和阿多尼斯(Adonis)

在很早的时候,东部地中海地区就广泛流传着对丰饶女神的崇拜。腓尼基的阿施塔特在本质上和叙利亚的阿塔伽(Atargatis)和弗吕家的西布莉(Cybele)是一样的。希腊人把她看作阿弗洛狄忒。阿施塔特是腓尼基众神中的至高神 Baal Shamim(“天界之主”)的配偶。许多当地的万神庙都包括一位年轻的神,并且形成一家的三位神。阿多尼斯就是这些年轻的神之一,后来在希腊社会中非常受欢迎,但是他在腓尼基并不像阿施塔特那样重要。

在这个时代中,并没有留下关于腓尼基的宗教崇拜的大量信息,关于宗教奥秘的信息就更少了。尽管叙利亚在地理上很接近,但是与基督教历史却没有重要的交集。旧约中抵挡迦南人的长期论战可能是这种现象的原因。

神话。阿多尼斯成为一位重要的神并非由于自身原因,他通常从属于一位女性神祇。阿多尼斯的神话有几个不同的种类。一个有代表性的形式说,阿多尼斯是一个俊美的年轻人,阿弗洛狄忒爱上了他。他在打猎时被一只野猪杀死了。阿弗洛狄忒想要他生还,但是珀尔塞福涅也因为他的美貌而着迷,想要留住他。她们同意一起享有阿多尼斯,他每年中有三分之一的时间在阴间,三分之一的时间和阿弗洛狄忒在一起,还有三分之一的时间,他自己做主,他在这段时间里和阿弗洛狄忒在一起。阿多尼斯原来是一位蔬菜神灵,当蔬菜在炎热干旱的地中海夏季被烤干的时候,人们就为他哀痛。在后来的神话内容里,他的故事变成一个关于狩猎和爱情的悲剧,却和自然没有关系。在公元二世纪之前,没有资料证实阿多尼斯曾“复活”,后来就很可能受到了对奥西里斯的埃及崇拜的影响。

278

典礼。^① 腓尼基的比布鲁斯是敬拜阿多尼斯的中心,这种敬拜又从这个地方传到希腊和意大利。春天,敬拜者要献一只野猪作为个人的赎罪祭,接下来举行一场到神庙去的公开游行,并为阿多尼斯的死亡而哀哭。

① Noel Robertson, “塞浦路斯和叙利亚—巴勒斯坦地区关于垂死之神的宗教仪式”(“The Ritual of the Dying God in Cyprus and Syro-Palestine”)HTR 75(1982):313—359。

只有女人们守夏季节(六月—七月)^①,照看阿多尼斯的微型花园和为这位神哀痛是该节日的特征。忒奥克里托斯(Theocritus)(《田园诗》[*Idyll*], 15章)叙述了亚历山大的夏季典礼。那里有关于阿多尼斯和阿弗洛狄忒的盛装游行,第二天,哀哭的妇女抬着阿多尼斯的尸身雕像到海边去,把它托付给海浪。

虽然据称有阿多尼斯神秘仪式,但是可以采用的相关证据并不充足。

神庙妓女。神庙妓女是古代迦南宗教的一个特色,叙利亚和腓尼基的神庙也延续了这个特征。哥林多的阿弗洛狄忒神庙的这种风俗很可能由此而来(由于把阿弗洛狄忒认作丰饶女神)^②。年轻女人在某段时间里把自己献给这位神做这种侍奉。人们对这种风俗的起源做了许多解释;这或许和一种祈求丰饶的仪式有关。

本节参考文献

Theocritus,《田园诗》(*Idylls*) 3. 46ff. ; 15. 86ff.

(Ps.) Apollodorus,《书目》(*Bibliotheca*) 3. 14. 4.

Ovid,《变形记》(*Metamorphoses*) 10. 298ff., 529ff.

Du Mesnil du Buisson, R.《关于罗马帝国两种腓尼基遗产的研究》(*Etudes sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain*) Leiden, 1970.

Teixidor, Javier.《异教的神:希腊—罗马近东地区的大众宗教》(*The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*) Princeton, 1977.

Soyez, Br.《比布罗斯城和阿多尼斯的庆典》(*Soyez, Br. Byblos et la fête des Adonies*) Leiden, 1977.

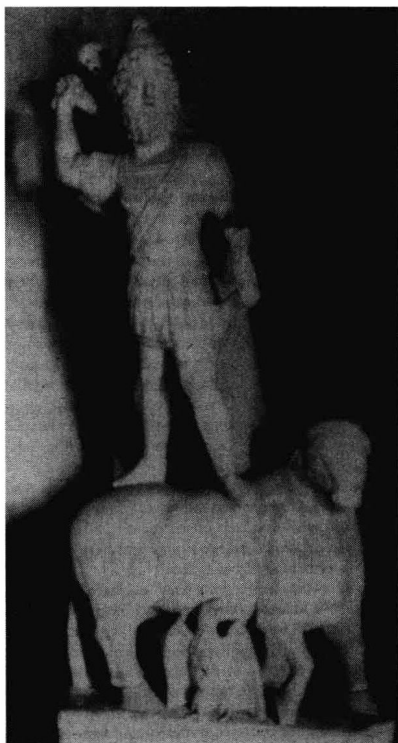
叙利亚诸神：阿塔迦和其他的神

叙利亚的每个城市都有自己的巴力(Baal“主”或“主人”)和他的配偶。巴力是这个国家的主人,并且负责使该国出产丰富的物产,但是他定居在穹苍之中。因为女性因素和繁殖力有更多的联系,所以女神常常占据更高的地位,阿塔迦的例子就是如此。卢西安把阿塔迦看作赫拉(《论叙利亚女神》[*the Dea Syria*]),把她的配偶哈达特(Hadad)看作宙斯。在

① See F. R. Walton,“雅典的阿多尼亚节的日期”(“The Date of the Adonia at Athens”) HTR 61 (1968):65ff. 该文认为雅典的这个节日在春季。

② Strabo,《地理》(*Geography*) 8. 6. 20;但是见 70 页的脚注 22。

帝国时代,人们把巴力和太阳联系在一起,把他的配偶和月亮联系在一起。三世纪罗马社会的太阳神学源于叙利亚(下文中有关于太阳崇拜的更多内容,317—318页)。科马根(Commagene)的多立克(Doliche)的朱庇特是最成功的地方巴力,他最初是一位启迪之神,后来成为受罗马军队喜爱的神祇,他们还把这位神带到帝国全境。^①



图六十三 朱庇特·多利刻努斯(JUPITER
DOLICHENUS)公元二/三世纪

在科马根的多立克的本地巴力是一位关于天气和富饶的神。这位神被罗马化了,在士兵、奴隶和商人中广为流传。罗马有他的神庙,图中就是神庙里的偶像。他的象征结合了巴力和宙斯的特点。(罗马卡皮托林博物馆)

① M. P. Speidel,《罗马军队中关于朱庇特·多利刻努斯的宗教信仰》(*The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*) (Leiden, 1978); M. Hörig and E. Schwertheim,《多里克努斯尤彼特崇拜文集》(*Corpus Cultus Iovis Dolicheni*) (Leiden, 1987)。

在罗马社会里，最著名的叙利亚女神（比腓尼基的阿施塔特更知名）是希拉波立的阿塔迦，她被单纯地看作“叙利亚的女神”。阿塔迦是古代迦南万神殿里三个重要女神——阿施塔特、亚娜特（Anath）和亚舍拉（Asherah）的混合体，她们分别是爱、战争和繁殖女神，但是常常互相融合。近东地区的伟大女神——阿施塔特、西布莉和阿塔迦的特征是自然、富饶和母性的女神，以及动物的统治者。

周游四方的噶里（Galli）是行乞的祭司，西布莉的祭司可能给他们起了名字（284页），他们却转而从小亚细亚中部的高卢人得名，并且在希腊—罗马世界中为叙利亚的女神做了重要的宣传。叙利亚商人和奴隶把这种宗教崇拜带入了港口城市。在尼禄统治时期，这位叙利亚女神和哈达特神在罗马的贾尼库洛山（Janiculum）上得到了自己的神庙，但是大体上来说，这种宗教崇拜并没有在帝国的西部得到广泛传播。

典礼。希拉波立是敬拜阿塔迦的重要地点。在希拉波立的神庙中，阿塔迦的雕像由狮子支撑，哈达特的雕像由公牛支撑（和掌权的巴力长期联系在一起），硬币和其他的艺术作品都可以证实这些内容。阿塔迦最初被描绘成一条鱼；鱼和鸽子对她来说仍是神圣的。

希拉波立的敬拜包括两次日常献祭——一次默默的献给哈达特，另一次在歌声、管乐声和响板的振动声中向阿塔迦献祭。祭司们穿着白袍，戴着高帽。人们每年选出一位大祭司，他穿着紫袍，戴着金冠。女神的雕像在某些场合下会被带到湖边，这可能是为了洗濯。如果我们从神庙外面的高大生殖器标志来判断，那么这位女神就有显著的自然主义特征。

在重大节日期间前来朝圣的人必须先剃掉头发和眉毛。然后他可以献绵羊为祭，把羊毛放在地上，并且跪在羊毛上祈祷。在去往希拉波立的路上，他只能用冷水洗澡和喝水，并且一直要睡在地上。某些地方证实有神秘仪式，但是并不知道是什么性质。为了保持叙利亚宗教的原始元素，
281 这些仪式可能会展示生殖器象征。

在帝国的早期时代，周游四方的祭司噶里（Galli）吸引了希腊文和拉丁文作家的注意力。阿普列乌斯（《变形记》8. 27—28）告诉我们这位女神的像是如何被搬到驴子的背上的，与此同时，这些祭司在管乐器的伴奏下呼喊和舞蹈。其中一个成员为自己的罪哀哭，用鞭子抽打自己，直到鲜血四溢。这些祭司拿出自己的袋子，开始募集钱和农产品的资助。叙利亚宗教崇拜的巡游特征

是因为大量的叙利亚奴隶遍布地中海区域,他们非常贫穷,因此无法修建圣所和供应祭司,在噶里路过的时候也无法满足他们的热诚。

阉割仪式。卢西安的作品《论叙利亚的女神》(*On the Syrian Goddess*) 51章告诉我们男人如何成为噶里。当笛子在哀号,众人在舞蹈的时候,他们当中的许多人会被狂乱捕获。处于狂乱之中的人脱掉衣服,抓起一把剑,阉割自己。他跑遍这个城市并且把割下来的东西扔到他选择的一个家庭之中,并且从这个家庭里拿走女人的服装。从此以后,他就属于这位女神,并且穿女人的衣服(详见下文弗吕家的诸神)。

本节参考文献

-
- Van Berg, Paul-Louis. 《叙利亚女神崇拜文集》(*Corpus Cultus Deae Syriae*) Leiden, 1972.
 Attridge, Harold W., and Robert A. Oden, trans. 《叙利亚女神》(*The Syrian Goddess*) (*De Dea Syria*) Society of Biblical Literature Text and Translation, vol. 9. Missoula, Mont., 1976.
 Lucian. 《卢修斯或驴子》(*Lucius or the Ass*) 35—41。
 Firmicus Maternus. 《异教信仰中的错误》(*The Error of the Pagan Religions*) 4. Translated by C. A. Forbes in *Ancient Christian Writers*, vol. 37. New York, 1970.
 Walton, F. R. “希腊人地区的叙利亚神崇拜”(“*De Dis Syriis apud Graecos cultis*”) Ph. D. diss., Harvard, 1938.
 Oden, Robert A. 《研究卢西安的“论叙利亚女神”》(*Studies in Lucian's De Syria Dea*) Harvard Semitic Monographs. Missoula, Mont., 1977.
-

弗吕家的诸神：西布莉和阿提斯(Attis)

伊达山(Mt. Ida)附近的佩西努斯是崇拜西布莉和阿提斯的最古老地点。西布莉更加重要,她和近东地区其他的母性女神是相似的,其中包括科马根的女神玛(Ma)(罗马人把她看作女战神贝罗娜[Bellona])和色雷斯的本狄斯(Bendis)(希腊人把她看作亚底米)。西布莉被希腊化,被希腊的“众神之母”所同化,在西部的拉丁区,她被称作“伟大的母亲”(Magna Mater)。西布莉会偶尔被称作阿格狄斯提斯,但是后者有时候会接受单独的敬拜。阿提斯是西布莉的年轻的配偶,一个凡间的情人,有时会被看作一位蔬菜的神。他在不同的时期曾被月亮神人萨巴最俄斯—狄俄尼索斯(Sabazius-Dionysus)同化,后来又被密特拉神同化。在佩西努斯的西布莉大祭司以及后来的整个祭司团体都承袭了阿提斯这个称号。



图六十四 西布莉 来自
小亚细亚 公元二/三世纪。

西布莉的这张插图的特征是：头戴冠冕，手中拿着碟子（圆盘），以及坐在两只狮子中间。



图六十五 阿提斯

阿提斯，西布莉的配偶，象征着自然界中生命的更新。（基亚拉蒙蒂雕塑陈列馆[Chiaramonti gallery]梵蒂冈）

对西布莉的崇拜是罗马正式接受的第一个东方宗教，^①那是在汉尼拔对罗马形成威胁的时候。元老院根据查阅《西卜林书》的结果，正式邀请这位伟大的母亲进入罗马。据推测，引进这种外国宗教崇拜是为了给罗马的计划再增添一些神的帮助，并且给人们一个新的情绪通道。公元前 205 年，罗马差遣使团到亚洲，为的是取回那块被看作是女神像的黑色陨石。这件崇拜雕像在公元前 204 年到达罗马，为它建造的神庙在公元前 191 年在帕拉蒂尼山(Palatine)上落成。祭司从弗吕家被带到罗马，因为阉割（令罗马人和希腊人惊骇）是承担祭司职务的先决条件。当罗马公民（不是阉人）能够履行祭司职务，而且崇拜弗吕家诸神的私人社团也被建立起来的

① 《里维》(Livy) 29. 10—14。

时候,这种崇拜就最终摆脱了革老丢统治期间的限制。革老丢也公开承认了阿提斯,但是阿提斯是在二世纪之后才在崇拜中变得突出起来的。

希腊—罗马时代的艺术品中,西布莉通常坐在宝座上,戴着壁状的冠冕(作为城市的女保护人)或是水果篮(象征丰饶),她拿着圆盘和鼓,两侧排列着狮子,或是在腿上抱着一只狮子。人们描绘的阿提斯通常是裸露大部分身体的年轻人,但是戴着弗吕家式的帽子。

神话。西布莉和弗吕家的神话有几种各不相同的版本。其中的一个版本是这样的:^①宙斯生了阿格狄斯提斯,一种野蛮的生物,一半是雄性,一半是雌性。狄俄尼索斯把它灌醉,并且把雄性的这部分身体绑在一棵树上,因此,当它突然间醒来的时候,就把自己给肢解了。被割断的雄性身体长出了一颗杏树。珊伽里乌斯(Sangarius)的女儿娜娜(Nana)摘了这棵树上的果实,把它放到了自己的胸前,因此孕育了阿提斯。年轻人长大以后准备和佩西努斯国王的女儿结婚,但是阿格狄斯提斯爱上了他,并且阻止了这场婚礼,这导致阿提斯阉割了自己。根据另一个神话的版本,^②西布莉对阿提斯产生了忠贞的爱情,并且要这个年轻人发誓永远忠贞。然而,阿提斯迷上了仙女珊伽里提斯(Sangaritis),违背了自己的誓言。西布莉杀了仙女,阿提斯疯了,并且肢解了自己。在多数版本里,阿提斯都(在一棵松树下面)死于阉割,但是在另一类神话的传说里,阿提斯在猎杀一头野猪^③时意外被一个同伴杀死,或是被野猪杀死(参见上文中的阿多尼斯神话,277页)。大部分的神话都以阉割作为中心事件,这些神话是为了提供原因——解释祭司的阉割仪式,这个习俗可能是模仿叙利亚宗教崇拜而来的。

弗米库斯·马特努斯(Firmicus Maternus)(公元四世纪中页)根据农业循环解释这个神话,阿提斯就是被镰刀割下的谷物,并且再次被种植和成长,^④除此以外,古代文本资料中很少有关于这位神的复活的内容。阿格狄斯提斯为她所做的事后悔,并且求宙斯使阿提斯复活。这个要求被拒绝了,但宙斯保证他的尸体不会腐朽,作为此事的象征,他的头发继续生长,而他的小拇指可以自己活动。

① Pausanias 7. 17, 10—12; Arnobius, 《驳异教徒》(*Against the Pagans*) 5. 5—7。

② Ovid, 《纪年表》(*Fasti*) 4. 221—244。

③ 《希罗多德》(*Herodotus*) 1. 34—45。

④ 《异教信仰中的错误》(*The Error of the Pagan Religions*) 3. 2。

284 节日。罗马的墨伽伦西亚节(Megalensia)是为了纪念西布莉的宗教崇拜进入罗马。每年四月4日到10日,人们举行竞赛、戏剧、宴会,还可能重演这位女神到达罗马的仪式。卢克莱修(Lucretius)的作品(2.608及以下)生动描绘了为了尊崇西布莉而举行的公众游行的高潮。

我们对于革老丢统治时期组织的阿提斯春季节有更多的了解。公元354年的腓罗柯琉斯历(Philocalus Calendar)记载了这个事件的过程。^①既然这个节日有长期的发展,四世纪的所有特点可能都要追溯到一世纪。

三月15日:canna intrat。抬着芦苇的一群人(cannophori)把一束束芦苇带到西布莉神庙。他们和 archigallus(管理热心信众的人)把一只六岁的公牛献做祭物。入会者开始进入一段禁食并禁绝性关系的时期。

三月22日:arbor intrat。抬着树的一群人(dendrophori)砍了一棵松树,这是阿提斯的象征,他们把树带到帕拉蒂尼山上,并且用阿提斯崇拜的标志物(包括乐器和小雕像)装饰这棵树。

三月24日:sanguem。噶里鞭打和损伤自己的身体,直到流血。新的祭司候选人通过阉割自己来模仿阿提斯,并且把他们的生殖器献给这位女神。

三月25日:hilaria。通常被解释成阿提斯的复活,并且在狂欢的氛围中庆祝,在这个周期当中,这个日子只是在后来的时代中得到了证实,这些资料中也没有显示这一天的重要性。入会者的欢乐可能不是因为阿提斯,而是由于西布莉,因为噶里的血即将洗净她的崇拜雕像。

三月26日:requetio。这是休息的一天。

三月27日:lavatio。游行队伍带着女神的雕像和其他崇拜物品来到阿摩河(Almo),好洁净这些东西。有人认为这个洁净的习俗和复活的阿提斯的神圣婚姻有关,但是这似乎有些离奇了。

阿提斯和西布莉崇拜仪式中的阉割和流血可能曾经和求富饶的魔法有关。这种阉割是一种血的奉献,可能也是一种洁净或赎罪的手段。后来这个举动可能被看作是为了使祭司与阿提斯的身份进行认同,因此也就与阿提斯的命运相认同。然而,似乎有更多的根据说明应该把这个举动看作是受西布莉崇拜同化的结果。生殖器是献给女神的礼物。噶里穿

^① CIL 12, no. 312; cf. H. Hepding, 《阿提斯,其神话及崇拜》(*Seine Mythen und sein Kult*) (Giessen, 1903), 51.

着女性的衣服,并且留长发。无论后来有什么思想加入进来,但是最有可能解释阉割的看法是:祭司的职务要求在履行职务时自我克制(这个观念与道德无关,而是礼仪性的洁净)。^① 在要求洁净的礼仪中常常出现自愿的阉割。然而,这个做法并不适用于较高级的祭司职务,他们负责管理神庙,因为他们没有受过阉割。

285

秘密仪式的存在已被证实,但是并不知道它们是如何和这种崇拜的其他典礼互相联系的。有人努力把它们和噶里奉献自己的春季节对应起来,但这只是推测。两位基督徒作家流传下来一个神圣的程式或神圣的象征,一个人会者(mystē)通过这个程式加入了对阿提斯的崇拜。亚历山大的革利免(Clement of Alexandria)^②说道,“我用鼓吃饭,用钹喝水,我拿着 cernus(一个神圣的篮子,在牛祭中用来搬运牛的睾丸和血),我进入 pastos”。因为 pastos 可以指婚房或是婚床,所以有人就把这种情景看作一桩神圣的婚姻,但是 pastos 可以指代神庙的内部。这吻合弗米库斯·马特努斯的幻象,^③“我用鼓吃饭,我用钹喝水,我完全进入了宗教的秘密之中。”^④这个神话的性质似乎并没有给弗吕家的崇拜留有神圣婚姻的可能性。

乐器在崇拜中是很重要的,并且适合这种仪式的狂热特征。所有的典礼都涉及一种自然主义的,非常原始的宗教,这些典礼的奇特景观可能给罗马人带来了消遣,但是它们本身并不具有灵性的含义。

牛祭(taurobolium)。在研究新约背景时,阿提斯崇拜中的牛祭引起了许多人的关注,尽管相关的证据来自于二世纪及更晚的时期。牛祭这个词的意思是通过扔绳套来捕获公牛,但是这个词特别用来表示用一头公牛献祭。关于牛祭的多数证词都来自于刻印文字,但是四世纪的一位基督徒诗人普鲁丹提(Prudentius)对此也做过描述(《殉道的冠冕》[*Crowns of Martyrdom*] 10. 1011—1050),牛祭的大部分证据来自于四世纪。接受这个仪式的人进入地下的深坑中,上面盖着木制的网格。一头戴着花冠的牛被带

① A. D. Nock, “古代宗教中的宦官”(“Eunuchs in Ancient Religion”) *Archiv für Religionswissenschaft* 23(1925):25ff. (Essays, 1:7—15)。

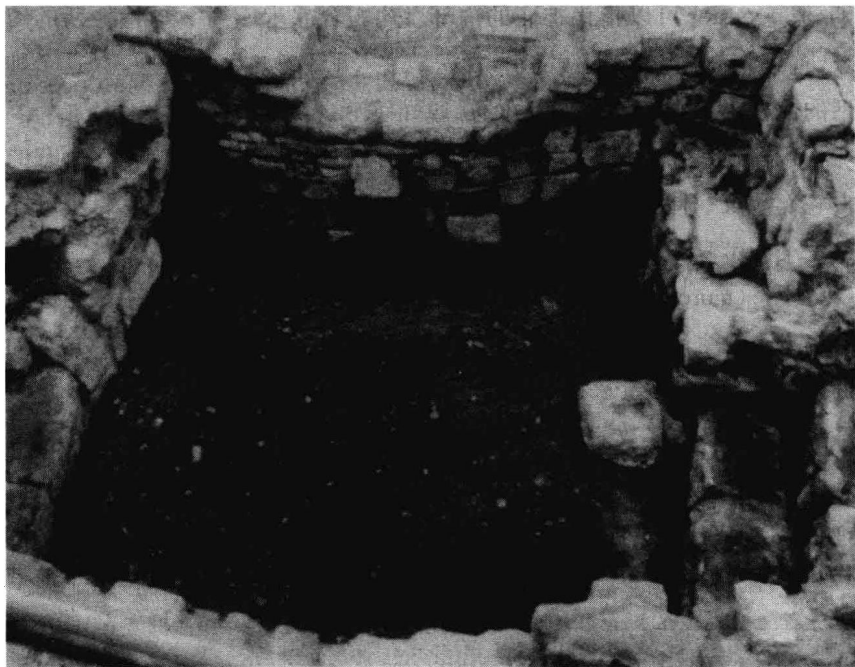
② 《劝诫》(*Exhortation*) 2. 15. 3。

③ 《异教信仰中的错误》(*The Error of the Pagan Religions*) 18. 1。

④ Firmicus 引用了希腊文,希腊文中的最后一个短语和拉丁文不同,希腊文是:“我成为信奉阿提斯的新成员。”

到盖着坑洞的木板上,并且被矛射死。公牛的血从缺口处流下,洒在下面的人会上,人会者仰起脸来,好使血流到脸上,这样他就可以喝到一些血。这名人会者接着就来到众位崇拜者面前,他们会赞扬他。这个仪式显然意味着把公牛的能量转移到承受这个仪式的人身上,或是履行这个仪式的人身上。与此相关的刻印文字可以分为两大类:多数早期刻印文字和献祭有关,是由个人、社团、城市或行省为皇帝、皇帝的家室、皇帝的帝国或他们自己的福祉而献祭;晚期的资料主要是个人奉献的行为,普鲁丹提的记述只适用于后者。(用羊献祭的时候,这个仪式被称为羊祭[criobolium]。)

286 以“人会的”或“奉献的”方式应用这个仪式可能带有洁净的观念,这或许是为了给来生做准备。因此,尽管有一处铭文(公元 376 年 CIL6. 510)提到这个人“为永恒而重生”(in aeternum renatus),但一些铭文提到一个人“重生”,通常指的是一段大约 20 年的时间。



图六十六 血液渠 (FOSSA SANGUINIS) 诺伊斯(Neuss)

这个坑洞位于西布莉和阿提斯的一个圣所,显然是为了牛祭而设的。

把洁净和重生的观念加在杀牛这件事上,这可以说明一种自然主义

的崇拜是如何获得更富有灵性的解释的。非拉铁非的家族崇拜有道德洁净规条(上文 187 页),这说明与小亚细亚的自然主义宗教(阿格提斯狄斯)联合的希腊国内传统宗教中含有道德元素。

本节参考文献

-
- Herodotus. 《历史》(*History*) 1. 34—35.
- Dionysus of Halicarnassus. 《罗马古迹》(*Roman Antiquities*) 2. 19ff.
- Diodore of Sicily. 《历史藏书》(*Library of History*) 3. 58—59.
- Catullus. 《颂歌》(*Carmen*) 63.
- Lucretius. 《论事物的本质》(*On the Nature of Things*) 2. 594ff. 287
- Ovid. 《纪年表》(*Fasti*) 4. 179—372.
- Juvenal. 《讽刺集》(*Satires*) 6. 511—521.
- Pausanias. 《希腊风土志》(*Description of Greece*) 7. 17. 9—12.
- Arnobius. 《驳异教徒》(*Against the Pagans*) 5. 5—7.
- Julian. Oration 5, “给诸神之母的颂诗”(“Hymn to the Mother of the Gods”).
- Firmicus Maternus. 《异教信仰的错误》(*The Error of the Pagan Religions*) 3 and 18.
Translated by C. A. Forbes in *Ancient Christian Writers*, vol. 37. New York, 1970.
- Prudentius. 《殉道的冠冕》(*Crowns of Martyrdom*) [Peristephanon] 10. 1006—1050.
- Vermaseren, M. J. 《库贝勒和阿提斯崇拜文集》(*Corpus Cultus Cybelae Attidisque*) 6 vols. Leiden, 1977—1989.
- Vermaseren, M. J. 《希腊和罗马艺术中关于阿提斯的传说》(*The Legend of Attis in Greek and Roman Art*) Leiden, 1966.
- Duthoy, R. 《牛祭的演变和术语》(*The Taurobolium, its Evolution and Terminology*) Leiden, 1969.
- Vermaseren, M. J. 《西布莉和阿提斯:神话和崇拜》(*Cybele and Attis. The Myth and the Cult*) London, 1977.
- Thomas, G. “伟大母亲和阿提斯”(“*Magna Mater and Attis*”) ANRW II, Principat, 17. 3. Berlin and New York, 1984. pp. 1500—1535.
- Gasparro, G. S. 《救世神学和西布莉与阿提斯的宗教崇拜中的神秘面貌》(*Soteriology and Mystic Aspects of the Cult of Cybele and Attis*) Leiden, 1985.
- Lane, Eugene N. 《西布莉、阿提斯,以及相关的宗教崇拜:纪念 M. J. 沃曼斯雷的论文》(*Cybele, Attis, and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*) Leiden, 1996.
- Roller, Lynn E. 《寻找母亲女神:安纳托利亚的西布莉崇拜》(*In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*) Berkeley, 1999.
-

一位波斯的神:密特拉

研究希腊化和犹太宗教的学者通常都把波斯看作宗教观念的一个重要源头,但是只有一个有波斯名字的神在罗马帝国成为重要的神祇,即密

特拉(拉丁文和希腊文:Mithras)。

在杜拉欧罗普斯(Dura Europus)(叙利亚)和圣普里斯卡(Santa Prisca)(罗马)的密特拉圣所墙壁上的写写画画是古代为数不多的第一手密特拉文字资料。所谓的“密特拉礼拜仪式”见232页。埃及四世纪的一张莎草纸片段可能通过问答的形式保存了准备加入密特拉神教的指导,但是有些人认为这些材料和密特拉神教并无关联。^①在罗马时代,其他人写下的关于密特拉神教的文学参考资料为数很少,所以我们几乎只能从大量的密特拉神殿和它们的艺术作品中来认识这个宗教。



图六十七 密特拉神 公元三世纪

在每个密特拉圣所中,被宰杀的公牛都是最主要的崇拜偶像。(©埃利希·莱辛/艺术资料,纽约)

① 这些莎草纸现在在柏林—P. Berol. 21196. William M. Brashear,《来自埃及的密特拉教教义问答》(*A Mithraic Catechism from Egypt*) Tyche Supplementband 1 (Vienna, 1992)。



图六十八 壁上绘有图画的密特拉神教洞穴(mithraeum) 奥斯提阿
密特拉神教的聚会地点是狭长的礼堂,两侧放着长榻。

在整个 20 世纪当中,弗朗兹·卡蒙特(Franz Cumont)认为密特拉神教来自于古代波斯的观点都占据着主导地位。根据这个理论,崇拜密特拉神的雅利安人把他带到了印度和伊朗。他是光明、真理和忠于约定的神。在波斯的经典《阿维斯塔》(*Avesta*)中,密特拉和善良的神马兹达(Ahura Mazda)结盟,在后者的帮助下打败了邪恶的力量阿富利曼(Ahriman)。他被看作是马兹达和凡人之间的媒介。对密特拉神的崇拜传入希腊化社会以后,也借用了星象学和神秘仪式。这个理论的一贯弱点就是没有证据显示罗马的密特拉神教包含宇宙二元论及末世灾难和复活,而这些都是波斯宗教的一部分。另外,从罗马时期的遗迹来看(山洞般的圣所、宰公牛和秘密入会仪式),这个宗教的特点和古代伊朗的光明之神并不相同。

近期对密特拉神教的研究发现,古老的伊朗宗教并不能解释罗马的

密特拉神教，而希腊和罗马时代的星象宗教却可以说明它的情况。密特拉圣所中最重要的崇拜偶像就是密特拉神宰杀公牛的雕像（宰杀公牛 [tauroctony]，不要和牛祭混淆起来，见下文）。偶像在背景中的位置和某个时期星座的位置相对应（例如，公牛—金牛星座，蝎子—天蝎星座，蛇—长蛇星座，渡鸦—乌鸦星座，狗—小犬星座，狮子—狮子星座）。大卫·乌西 (David Ulansey) 在《密特拉宗教的秘密起源》(*Origins of the Mithraic Mysteries*) 一书中把天文学资料以及科学和哲学思想结合在一起作出解释。在他的理论中，密特拉是希腊英雄珀尔修斯 (Perseus)，根据广为接受的词源学说，人们都知道他的名字是“波斯人” (Persian)，他的星座在金牛星座的上方。珀尔修斯杀死蛇发女怪戈尔贡 (Gorgon) 就是密特拉杀死公牛的一个前例。然而，在密特拉神教中，这个情景有普遍的意义，当春分在金牛星座出现时，暗示着金牛时代的结束，当春分进入白羊星座时，则暗示着新时代的开始。密特拉因此具有神性的吸引力：他有足够的力量移动宇宙，所以是一位胜过命运并能带来永生的神。乌西指出这个新宗教起源于大约公元前一世纪初的大数（珀尔修斯在基利家广受崇拜），源自于知识分子中间，希巴克斯 (Hipparchus) 的天文学发现和斯多葛主义者对星体的推测对他们产生了影响。因此，密特拉神教和波斯的联系不过就是从波斯得到了神的名字，它是把希腊化的哲学星象学所构想的宇宙拟人化的产物。把珀尔修斯认作密特拉神可能是由于密特里达德六世 (Mithridate VI) 的影响，他从密特拉得名，并且追溯他的祖先为珀尔修斯。这种宗教采取了神秘入会仪式的形式，因为只有少数人知道这种新发现的宇宙力量的秘密。

罗杰·贝克 (Roger Beck) 提出了一个关于伊朗人和星象学解释的假说。他提出奠基的群体属于依赖于科马根王朝统治的军事和民政人员，那时大约是在科马根王朝灭亡的公元 72 年左右，科马根王朝的成员从从属国的统治者变为罗马贵族。这个背景可以解释大约公元一世纪末在西部和东部几乎是同时存在的密特拉神教的刻印文字和考古学证据，在社会和政治上对密特拉神教的接纳（与其他地位可疑的东方崇拜形成对比），以及波斯宗教传统和博学的希腊—罗马传统（星象学在其中占重要地位）之间的互相融合。

不考虑密特拉神教的起源，以及波斯神祇和希腊—罗马化的神秘崇

拜之间连续性的问题,我们在本章中的重点是希腊—罗马的神秘崇拜。对密特拉神秘仪式现存的最早的评论和基利家沿岸的海盗有关,庞培曾在公元前 67 年镇压了他们。^① 在公元一世纪晚期以后,关于密特拉神教的考古证据开始增加;二世纪末,皇帝科莫德斯入会了;三世纪是最兴盛的时期;四世纪,当朱里安试图重建异教信仰的时候,它也很重要(见 317 页)。根据现存的遗址和圣所来看,密特拉神教的中坚力量是罗马士兵和边境一带的行政官员(从不列颠的哈德良长城直到幼发拉底河岸边的杜阿·欧罗普斯城)。只有男人才可以加入神秘仪式,密特拉作为勇士和誓言的护卫者对于男性的自尊富有吸引力。密特拉神教在港口也很受欢迎,人们在奥斯提阿发现了 15 个密特拉神教洞穴,^②这种情况在罗马以内和罗马周围都有所表现,因此说明密特拉神教对商人、城市居民和士兵都有吸引力。密特拉神教在很大程度上忽略了希腊,并且很少在说希腊语的东部出现。它似乎从来没有在巴勒斯坦产生很大的影响,到目前为止,那里只发现了一个密特拉神教洞穴。该撒利亚一座年代介于一世纪末和三世纪之间的仓库曾在三世纪被用作密特拉神教洞穴。^③ 因此,从年代和地理位置上来看,就可以排除密特拉神教可能对基督教起源有任何影响。

291

圣所和艺术作品。密特拉圣所如果不是洞穴,就是被建造成与洞穴相似的建筑,常常位于水源附近。虽然每个圣所各有不同,但是却有一种普遍流行的模式。它们是长方形的,中间有长形的“正堂”,两侧都放着长椅,会员可以靠在上面享用神圣的宴席。屋顶通常是拱形的,好像山洞一样,但是也代表着天空。有的时候房子的末端有半圆形的后殿。所有的圣所都较小(平均 50 到 65 英尺长,25 到 35 英尺宽),所以每个密特拉社团的规模肯定是受限制的。

在正堂的后面和出口相对的地方是聚会厅的中心点,那里陈设着崇

① Plutarch,《庞培传》(*Life of Pompey*) 24。

② Samuel Laeuchli,“城市中的密特拉教”(“Urban Mithraism”) BA 31 (1968):73-99; Samuel Laeuchli, ed.,《奥斯提阿的密特拉神教》(*Mithraism in Ostia*) (Evanston, Ill., 1967)。

③ J. A. Blakely,《在凯撒利亚的联合考察、挖掘报告、陶器和 1 号洞穴的年代:仓库、密特拉神教洞穴和后来的用途》(*The Joint Expedition to Caesarea Maritima, Excavation Reports, The Pottery and Dating of Vault 1: Horreum, Mithraeum, and Later Uses*) (Lewiston, N. Y., 1987)。

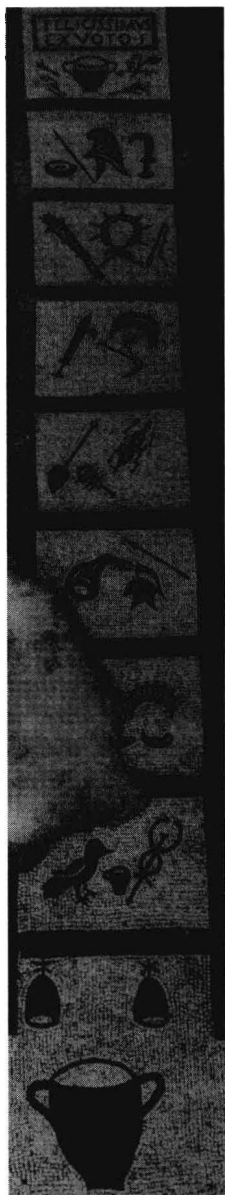
拜标志的雕塑——密特拉宰杀公牛。这个场景可以是大理石雕塑、泥灰注塑或图画。穿着波斯服装的密特拉戴着尖顶帽子。他坐在牛背上，左手向后拉拽牛头，右手持剑刺入牛的心脏。这个场景的模型似乎来自于古典艺术作品：女神妮姬(Nike)用相似的方式宰杀公牛。

宰杀公牛常常被下面的某些或全部图案所美化。公牛两侧有两个火炬手，一个举起他的火炬(Cautes)，另一个垂下他的火炬(Cautopates)。按照天文学的解释，这些肖像似乎是密特拉小一号的仿制品，分别代表着太阳在春分从南半球移到北半球，在秋分从北半球移到南半球。拟人化的太阳(Sol, 苏尔)和月亮(Luna, 月神)被放置在天空之上，他们也在见证这一幕场景。渡鸦(太阳给密特拉的使者?)就在附近。在公牛的下方，一只狗和一条蛇正准备舔伤口流下来的血。一只蝎子贴在公牛的生殖器上。公牛的尾巴上正在长出谷子。在某些圣所中，在中央雕塑群的旁边有海洋之神的雕像；这或许暗指太阳在围绕这个世界的航线上经过各种水域。

292 虽然宰杀公牛是最重要的崇拜偶像，但是它常常和其他图案一同出现——黄道带和其他涉及密特拉神的情景。这些内容包括密特拉从一块岩石中诞生(有的时候一些牧人见证这情景)，这可以被解释成密特拉从洞穴中出生，或是太阳从一座山的后面升起。密特拉被称为 sol invictus (“不可战胜的太阳”)。另外一件涉及岩石的事件是让密特拉向一块岩石中射箭，好让水流出来。密特拉不仅带来了光，而且还带来了新雨。描绘人们饮用从岩石流出的水的图画和基督教美术作品中水的神迹极其相似。

对密特拉神教的信徒而言，密特拉和苏尔(太阳)之间的协约和神圣饭席的重要性仅次于宰杀公牛。有时苏尔跪在密特拉面前，或是以某种方式向他降伏；有时密特拉和苏尔表现出平等的样子，他们握手致意，或是在饭席上斜倚着身子。从某个方面来看，密特拉是较高级的神；从另一个角度来看，这两位神都和太阳有关，并且联合起来作为世界的统治者。他们在饭席上共享饼、^①酒(通常是希腊式角状杯，公牛角杯)和其他食物。

① 饼上的十字形标记并不重要。这是做希腊式烤饼的一般切口。在拜占庭的传统中，这个切口被赋予基督教的含义。Justin Martyr, 1《辩护文》(Apology) 66, 书中的观点认为，在密特拉神教的秘密仪式中，初入教者得到了饼和一杯水。



图六十九 密特拉神教的马赛克图案

出自于奥斯提阿的非利基西摩 (Felicissimus)。鹅卵石镶嵌图案铺设出各种象征,它们和密特拉崇拜中的七个人会级别有关。

密特拉神教洞穴中不会上演宰杀公牛的情景,但是会在那里举行入会仪式和崇拜宴席。某些密特拉神教洞穴的墙壁和长椅上显示了入会仪式的情景。

神话。没有文学资料和罗马的密特拉宗教神话有关。因此,艺术作品的含义必须按照我们对于密特拉神教的本质的诠释进行重构。居蒙(Cument)对波斯神话的理解和乌西对天文学资料的研究诠释了密特拉神教的本质。艺术作品根据诠释的不同阶段包含若干层意义,并且不应该对每个密特拉神教团体强加上人为的一致性。

根据居蒙对神话(没有在文学作品中证明这种精确的形式)的重构,密特拉是一个猎人、骑手和射手,和《阿维斯塔》中他的早期崇拜者一样,在这部经典中,他的头衔之一是“广大牧场之主”。杀牛,就是他捕获一只公牛,并且最终把它拖到洞穴里宰杀的事情,是密特拉神最大的盛宴。马兹达创造了一头野牛。太阳差遣一只渡鸦去追索野牛的踪迹,密特拉和他的猎犬发现了这头牛。密特拉在山洞里把牛杀死,从牛的血液里涌出生命和谷物。宰杀公牛是一个创造性和有益的举

动。密特拉神通过这个行动捕获并释放生命和能量(公牛是其象征),这是为了自然和人类的益处。

293 按照天文学的解释,宰杀公牛的故事除了是一个虚构的神话之外,还是表现宇宙力量和恒星运动的拟人化形式。密特拉是世界的统治者(cosmokrator),他可以移动宇宙,并且控制众星,使灵魂不再受命运的束缚,并且在他们死后穿越行星区域的旅程中保护他们。入会仪式是逐步展示星体的象征和它的宗教含义的过程。

根据波斯神话和希腊化的天文学解释,宰杀公牛具有宇宙哲学的意义。它代表着一种创造性的行动,不是为了释放生命和能量,就是为了表现胜过众星,因而胜过命运的力量。密特拉神教为它的拥护者提供了一种拯救形式。根据天文学解释,这可能意味着灵魂在死后穿过行星领域时得到保护(见上文关于星象宗教和来生的内容,238—250页)。圣普里斯卡的密特拉神教洞穴在罗马临近阿汶廷的地方,里面有一句铭文可以被复原成:“通过撒下[永恒的]鲜血,[你拯救了我们]。”

入会。罗马的密特拉神教强调等级。通过耶柔米(Jerome)的作品(《书信》[*Epistle 107 ad Laetam*])和圣普里斯卡的密特拉神教洞穴中的铭文,我们可以知道密特拉神秘仪式的七个人会等级。奥斯提阿的非利基西摩奉献了一所密特拉神教洞穴,洞穴地板上有显眼的鹅卵石镶嵌图案,表现了不同等级的象征。镶嵌图案描绘了每个等级的三件物品:一件代表这个等级本身,一件是这个等级的职能的象征,还有一件是和这个等级有关的行星之神的象征。

294 (1) 渡鸦。第一个等级处于墨邱利的保护之下,在密特拉神教的神话中,渡鸦承担了作为众神信使的墨邱利的角色。在奥斯提阿的镶嵌图案中,这个等级的象征是渡鸦、一个杯子(就像在其他艺术作品中一样,这可能是因为那些戴着鸟面具的渡鸦在密特拉神教宴席上提供圣酒)和墨邱利节杖。渡鸦属于风元素。

(2) 新娘。^① 第二个等级处在维纳斯的保护之下。奥斯提阿的镶嵌

① 耶柔米的原作有时会遭到错误的修订,成为“Cryphius”(“隐藏的”)— Bruce Metzger, “密特拉神教入会仪式的第二等级”(“The Second Grade of Mithraic Initiation”) *American Journal of Philology* 66 (1945): 225—233 (repr. in *Historical and Literary Studies* [Grand Rapids, 1968], 25—33)。

图案在这个地方被损坏了,看不见代表这个级别本身的物品;但是这里有一盏灯(新婚之夜在婚房内点燃?或是那些加入这个级别的人只会是为这个圣所保管一些灯?)和一个冠冕(维纳斯的象征,来自于为新婚夫妇加冕的习俗)。我们从罗马结婚仪式上见到用右手握手的情景,密特拉神教艺术品里也出现了这个姿势,这暗示着它可能出现在这个级别的人会仪式中。另一个可能性就是在这位人会者头上戴上面罩或是冠冕。另外,因为有新婚沐浴风俗,这个等级可能和水元素有关,这个人会仪式上可能会用水做某些洁净。

(3) 士兵,^①第三个等级处在马尔斯的保护之下。奥斯提阿的象征是士兵肩上的袋子,头盔和长矛。有证据显示在前额上有一个烙印。士兵和土元素有关。

(4) 狮子。第四等级和朱庇特有关。它在奥斯提阿的象征是火铲、铃鼓(在其他地方和伊希斯有关,但是可能被狮子以某种方式使用)和雷电(朱庇特的象征)。这个等级属于火元素。圣普里斯卡密特拉神教洞穴中的铭文描述了香炉,在圣玛利亚卡普阿维特雷(Santa Maria Capua Vetere)的人会仪式图画中,火炬贴近了人会者,或许这是某种被火洁净的仪式。^②

(5) 波斯人。第五个等级处在月亮的保护之下。在奥斯提阿,这一等级的象征是一把带钩子的刀(珀尔修斯拿这把刀砍下了美杜莎(Medusa)的头)、镰刀或犁,以及月亮和一颗星。

(6) 海路德米斯(Heliodromus)。第六个等级,太阳的使者,在苏尔的保护之下,他是苏尔在地上的代表。镶嵌图案上的标志是火炬、辐射状冠冕和鞭子(苏尔用鞭子驱赶牵引他战车的马)。海路德米斯和父亲是密特拉神教团体中最重要的一类成员。在圣普里斯卡的密特拉神教洞穴中,在表现苏尔和密特拉共享神圣饭席的图画旁边有一个凸起的平台,在台上举办崇拜宴席的时候,海路德米斯和父亲可以按照他们在天上对应的人物在席间斜倚着身子。

① Tertullian,《论冠冕》(On the Crown) 15。

② M. J. Vermaseren,《密特拉神教洞穴》(Mithriaca) (Leiden, 1971) 1, plates XXII and XXVIII。

295

(7) 父亲(Pater)。密特拉神教入会等级中最高的,在农神萨图恩(Saturn)的保护之下,圣普里斯卡的图画描绘了这个等级的人,他们穿得就像密特拉本人。他在奥斯提阿的象征是一个环(或是一个盘子?),杖和波斯的帽子,以及镰刀。我们可以把指环和杖与中世纪主教职务的象征做个对比,并且可以把“父亲”的称号与这样称呼基督徒团体领袖的习俗进行对照,可以证实这种习俗早在三世纪时就出现了。

七个人会等级就这样和星象学中的七个行星的顺序对应了起来。^①通过所有等级的人会者可以在死后穿过行星的区域到达天堂。奥斯提阿的镶嵌图案在七个等级之前有一个大花瓶,看上去指的是用水洁净作为准备工作,还有狄俄斯库里的头盔(他常常被看作是天空两个半球的象征)。在七个等级之后有一个结束板块,上面有杯子和花,可能暗指天堂。

由圣玛利亚卡普阿维特雷的绘画以及其他的图画内容可知,入会者是赤身裸体被引入这个典礼的(参见初期教会的洗礼习俗),而且最初是蒙着眼睛的。入会者在加入这个团体之前要宣誓保密。艺术作品进一步显示了例如这些动作:按手在身上,向身上泼水,用公牛的腿击打,把太阳冠冕戴在头上,以及使火焰靠近身体。有一些资料暗示密特拉的入会者要经历各种各样的艰苦考验,但是我们不知道这些资料有多少可信度。有些典礼上会戴面具。有人认为典礼上可能会假装杀死入会者。新的发现和更多的研究可能会描述出更清晰的图景,并且可以在不同的等级中找到相关性。

与众不同的特征。^②就像所有其他的东方崇拜一样,密特拉神教也没有共同的组织,也容忍其他的神祇,并且许可区域间的差异。然而,它却在下面几个方面有所不同:(1)排除女性在外;(2)颁布道德命令;(3)它不是在国家的基础上扩展的,并且从未要求市民的地位(虽然后来得到了皇帝和政府官员的资助);(4)在罗马社会里,它没有祭司等级或是专职的

① 在俄立根的著作《反驳克里索》6. 21, 22 当中,克里索所说的密特拉神教的行星等级有不同的排列方式,是根据一周中的日子来排列的,从土星开始,顺序是反过来的。关于入会仪式的等级见 R. L. Gordon 的文章,“真相、招魂,以及密特拉神教神秘仪式中的界限”(“Reality, Evocation, and Boundary in the Mysteries of Mithras”) *Journal of Mithraic Studies* 3:19-99。

② 这个部分参见 A. D. Nock 的文章,“密特拉神教中的天才”(“The Genius of Mithraism”) *Journal of Roman Studies* 27 (1937):109-113 (Essays, 452-458)。

神职人员；(5)它没有公共戏剧；(6)入会仪式也一同延及它的支持者；(7)它的神有生活经历，对于这个世界的戏剧性事件来说，是重要的事件链条，而且也为他的跟随者提供了一个榜样；(8)它持续不断的进行偶像崇拜。

(2)到(7)的各个事项使密特拉神教比其他的东方崇拜更像基督教。另一方面，它也对基督教不利：它排除女性在外，它有限制性的吸引力（它只是少数人的宗教），它的“人造的”和虚构的特征，以及它的非排他性。

296

本节参考文献

-
- Julian. Oration 4, 《致太阳神的颂诗》(*Hymn to King Helios*) (See p. 317n. 261).
- Cumont, Franz. 《与密特拉神秘崇拜有关的文献和图像》(*Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*) 2 vols. Brussels, 1896, 1899.
- Geden, A. S. 《对密特拉神教的解释节选》(*Select Passages Illustrating Mithraism*) London, 1925; repr. Hastings, 1990.
- Vermaseren, M. J. 《密特拉崇拜铭文及文物集》(*Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*) 2 vols. The Hague, 1956, 1960.
- Cumont, Franz. 《密特拉的神秘崇拜》(*Les Mystères de Mithra*) 3d ed. Brussels, 1913. Eng. trans. *The Mysteries of Mithra*. From the 2d French edition. Reprint. New York, 1956.
- Vermaseren, M. J. 《密特拉：神秘的神》(*Mithras: The Secret God*) New York, 1963.
- Vermaseren, M. J., and C. C. van Essen. 《罗马的圣普里斯卡教堂的密特拉神教洞穴的挖掘工作》(*The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*) Leiden, 1965.
- Betz, H. D. “圣普里斯卡的密特拉神铭文和新约”(“The Mithras Inscriptions of Santa Prisca and the New Testament”) *Novum Testamentum* 10 (1968): 62—80.
- Campbell, Leroy A. 《密特拉神的图像研究和思想体系》(*Mithraic Iconography and Ideology*) Leiden, 1968.
- Vermaseren, M. J. 《密特拉神教洞穴》(*Mithriaca*) Leiden, 1971—.
- Gordon, R. L. “密特拉神教和罗马社会：解释罗马帝国的宗教变化的社会因素”(“Mithraism and Roman Society: Social Factors in the Explanation of Religious Change in the Roman Empire”) *Religion* 2 (1972): 92—121.
- Hinnells, J. R., ed. 《密特拉神教研究》(*Mithraic Studies*) 2 vols. Manchester, 1975.
- Oikonomides, Al. 《密特拉神教艺术》(*Mithraic Art*) Chicago, 1975.
- 《密特拉神教研究期刊》(*Journal of Mithraic Studies*) Edited by R. L. Gordon. 3 vols. London, 1976—1980.
- Bianchi, V., ed. 《密特拉神秘仪式》(*Mysteria Mithrae*) Leiden, 1979.
- Speidel, Michael P. 《密特拉神—猎户星座：希腊英雄和罗马军队的神》(*Mithras-Orion: Greek Hero and Roman Army God*) Leiden, 1980.
- Lease, Gary. “密特拉神教和基督教：借鉴和转变”(“Mithraism and Christianity: Borrow-

- ings and Transformations”) ANRW II, Principat, 23. 2. Berlin and New York, 1980. pp. 1306—1332.
- Beck, R. “自弗朗兹·卡蒙特之后的密特拉神教”(“Mithraism since Franz Cumont”) ANRW II, Principat, 17. 4. Berlin and New York, 1984. pp. 2002—2115.
- Ulansey, D. “密特拉和珀尔修斯”(“Mithras and Perseus”) *Helios* 13 (1986): 33—62.
- Ulansey, D. “密特拉神的研究：一个模范的转变?” (“Mithraic Studies: A Paradigm Shift?”) *Religious Studies Review* 13 (1987): 104—110.
- Beck, R. 《密特拉神教秘密仪式中的行星及其顺序》(*Planets and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*) Leiden, 1988.
- Ulansey, David. 《密特拉神教秘密仪式起源》(*The Origins of the Mithraic Mysteries*) Oxford, 1989.
- Hinnells, J. R., ed. 《密特拉神教研究》(*Studies in Mithraism*) Rome, 1990.
- White, L. M. 《基督教建筑的社会起源》,《卷二：基督教教堂及其周围的文字和遗迹》(*The Social Origins of Christian Architecture, Vol. II: Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment*) Valley Forge, Penn., 1997. pp. 259—429. (Mithraic sanctuaries).
- Beck, R. “密特拉神教秘密仪式：对于其起源的新记述”(“The Mysteries of Mithras: A New Account of their Genesis”) *JRS* 88(1988): 115—128.

297 神秘宗教和基督教

对基督教起源的研究导致人们对神秘宗教也做了许多研究(见这个单元开篇的参考文献)。早期的研究者倾向于不考虑方法学问题而做出归纳。曾有这样一种趋势：用一种宗教崇拜去解释另一种宗教崇拜，并因此构建了一种普遍的“神秘神学”或共有的“神秘宗教”。因此这种方法并非罕见：(无意识的)把基督教观念当作起点，再用这些观念解释关于神秘宗教的资料，于是就发现神秘宗教是基督教观念的来源。早期基督徒作家似乎也做过这样的事，只是他们的结论是：这种相似性来自于魔鬼对基督教仪式的模仿。最初几个世纪中的基督徒作家可能夸大了这种相似性，这或者是出于防御，或者是出于和现代研究者同样的心理历程，或者(似乎更有可能)是因为借着宣扬在异教信仰中有来自于魔鬼的模仿，他们就可以为基督教的真理作出重要的辩护。

主要的方法学困难在于我们缺乏信息(人会者保守了这个秘密)，而且保存下来的信息都是较迟的。事实上，早期的基督徒作家是一个重要的资料来源。但他们知道多少呢？他们知道的是否像他们声称的一样多呢？或是他们在传递谣传和闲谈？他们有多可靠？他们是不是真的理解

他们知道的内容？最重要的是，对于基督教的起源来说，这些信息（特别是对于礼仪含义的解释）是否保留了基督教时代之前的内容？这些神秘宗教在新的环境中经历了一些改变。如果基督徒作家不通过教会的观点来看待它们，就有可能是神秘宗教本身采取了基督教的观念。借用必定不会只发生在某一个方面。另一方面，从四世纪起（在某些例子中则更早）出现的事实是：基督教确实从神秘宗教中借用了外部姿势（例如献给萨巴最俄斯[Sabazius]的魔法手的姿势是：伸出大拇指，举起食指和中指，蜷起另外两个指头，天主教的神职人员就用同样的手势为人祝福），^①借用了术语（亚历山大的革利免为了辩道的目的而借用，加帕多家(Cappadocian)的教父在四世纪为了解释而更多的借用），还借用了艺术构思（例如吃饭的情景），这就像基督教广泛借用异教的典礼（游行）、观念（阴间的地势）、葬礼风俗（为死者举行的崇拜宴席），甚至还有神祇（现在伪装成基督教的圣徒）一样。

然而，几乎没有证据说明基督教在一世纪中有很大的亏缺，在巴勒斯坦尤其如此。因此，研究异教对于早期基督教的影响就主要集中在希腊化基督教当中，尤其是集中在保罗身上，因为他是异教思想抵达在犹太土壤中产生的这种宗教的渠道。但是这个观点也没有得到证实。与其只谈论保罗，我们倒不如撇开前面提及的对方法论的关注，而继续在概念的基础上讨论初期基督教和神秘宗教之间的关系。 298

有人提出“垂死并复活的拯救者—诸神”对应着复活。但是这些神的“复活”和基督教本身赋予这个词的含义有很大的不同。在奥西里斯的神话中，没有可以被称作复活的事情：这位神统治死者，而不是活着的人。虽然阿提斯的崇拜仪式在哀痛之后就是欢欣，因此有人认为这意味着某种类似于复活的概念，但是在阿提斯神话中并没有特别提到过一次复活。阿多尼斯神话或许最清楚地表达了一位神的复苏，但是这件事也并不是严格的复活。这些信仰和自然界的循环的联系更为紧密，而这些神秘宗

① Maarten J. Vermaseren, 《撒巴修斯大神崇拜文集》(*Corpus Cultis Iovis Sabazii*) Vol. 1: *The Hands* (Leiden, 1983). 在古代世界中,这个手势的用途很广泛,并且可能并不是基督教专门从萨巴最俄斯那里借来的。对萨巴最俄斯崇拜的其他证据见 E. N. Lane 的著作,《撒巴修斯大神崇拜文集》(*Corpus Cultus Iovis Sabazii*) Vol. 2: *The Other Monuments and Literary Evidence* (Leiden, 1985)。

教似乎源自于农业生产的周期。在罗马时代，即使城市生活削弱了和土地之间的联系，这个元素似乎在神秘宗教中也并不显著。但是，就异教信仰所说的“垂死和复活的诸神”而言，这些神是基督的复活之外的一个世界，基督复活被看作以前的历史事件，既不是自然界重复的特质，也不是过去的神话。

神秘宗教的入会被当作一次“异教中的新生”，这个过程中有一次重生以及和这位神祇的神秘联合。新生(regeneration)这个术语和神秘宗教没有多少联系，因此只是作为新生命的一个比喻。重生的观念似乎和道德的更新没有特定的联系。神秘宗教给予的拯救是脱离命运的控制和对来世的恐惧，而不是救赎人们脱离罪。这位神给予入会者特别的恩惠，他或她应许入会者在今生得到保护，并且常常应许在死后有幸福的永生。尽管说了很多，但是以神圣婚姻的形式和这位神互相联合并没有在神秘宗教中得到证明。这个过程里没有神化，没有成为神的孩子，或是得到了神的本质。

神秘宗教中没有真正对应于洗礼的仪式。使用水是为了做预先的洁净，而不是入会仪式本身。用入会仪式进入神秘宗教的方式和用洗礼进入新约的方式是完全不同的：异教典礼中的好处是通过做事情(ex opere operato)起作用的，而洗礼的益处是上帝恩典的礼物，由接受者的信心获得。（从神秘宗教得到的观念可能影响了某些基督徒的思想和观念，而且从很早的时代起就是如此[例如，在林前 10:1 及以下的警告中反映了对于洗礼和最后的晚餐的误解]。）所有归信基督教的人都接受洗礼，但是神秘宗教的入会仪式仅限于支持者的内部圈子。

299 异教信仰、犹太教和基督教都有共同用餐的宗教活动，所有这些用餐活动都有某种相似性。然而，这种“交流”的重要性各有不同。每周一次纪念耶稣的死亡和复活，以及在奉献的祈祷中特别致以感谢词(圣餐)在异教中都没有对应的活动。

基督徒的洗礼是一个“悔改的”洗礼，因此和信徒的道德转变有关，信徒得到应许：上帝赐下圣灵作为新生命的力量。基督教欢迎那些不配的人，而异教中的神秘宗教是为那些已经洁净的个体准备的，这些人达到了公认的社会标准。在神秘宗教中，只有密特拉神教提供了被认可的超自然伦理规范，以及对道德的认真态度，这似乎在某种程度上可以和基督教

形成对比。这并不是说神秘宗教不能有更高的、更脱俗的志向,但是这与他们的本质无关。这里必定有一个人依附于一位神。在神秘宗教中,和基督徒归正最相似的事情是卢修斯对于伊希斯的态度(阿普列乌斯,《变形记》11);否则归正主要就是为了哲学的缘故。^① 单单一个普鲁塔克就可以在关于伊希斯和奥西里斯的神话和礼仪中找到丰富的含义,但因为礼仪中不包含这类教义,任何哲学家都可以在这些典礼中找到他想要的东西。因此,一个人可以从这些礼仪中得到灵性的益处和意义,以及情感的提升,但是这主要是一个人从自身得到,或从自身提取的事物,而并不存在于这个体系当中。

神秘宗教里没有一个来到地上拯救人类的神。他们的诸神并不会自愿为拯救人类而死。而且他们也没有理由会这么做,因为他们对于罪的感知并不敏锐,而且对于一个新的、有道德的生活也没有强烈的渴望。神秘宗教并不是为所有人准备的。神秘宗教比较昂贵,这是事实。入会仪式是为内部的圈子准备的,而不是为整个崇拜者的群体准备的。入会仪式本身是保密的(人们想在自家里保留一样好东西),而基督教的“奥秘”(mystērion)却是一个“公开的秘密”,这些事物从前是隐藏的,但是现在却被启示出来,并且被传扬给所有人。

新约没有使用神秘专业的词汇。^② 虽然表面上有些语言的相似性,但即使这些相似性也有不同的含义(就像 mystērion 这个词一样)。基督教仍然是“排他的”;它是一种专一的信仰;而人们却可以积累他可以负担的所有入会仪式,他们可以依附于一位神,但却不否认其他的神。基督教建立了世界范围内的兄弟情谊,这是神秘宗教无法做到的。卢修斯在哥林多人会后又 在罗马入会,这说明伊希斯宗教中的兄弟情谊是非常有局限性的。虽然入会者有些原则和标记,他们可以借此辨认彼此,但是他们并没有像教会那样,用持续的生活和组织来形成一个团体。基督教并没有种族或社会的樊篱,它成了真正国际化的宗教。虽然神秘宗教曾向这个方向发展,但是它们丧失与本国根源联系的程度从未达到基督教脱

300

① 见 A. D. Nock, 《皈依》(Conversion) (Oxford, 1933), 138—155 关于卢修斯(Lucius); 164—186 关于对哲学的皈依。

② A. D. Nock, “新约词汇”(“The Vocabulary of the New Testament”) JBL 52 (1933): 131—139 (Essays, 341—347)。

离犹太教的程度那样：举例来说，卢修斯接受奥西里斯神秘宗教的人会议式时，像埃及祭司那样剃了头；密特拉神教的人会者经过了“波斯人”的等级。

本节参考文献

-
- Nock, A. D. “希腊化神秘仪式和基督教的圣礼”(“Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments”) *Mnemosyne*, ser. 4, vol. 5 (1952); 177—213. Reprinted in *Early Gentile Christianity*. New York, 1964. pp. 109—145.
- Rahner, Hugo. “基督教的秘密和异教神秘仪式”(“The Christian Mystery and the Pagan Mysteries”) *Papers from the Eranos Yearbooks*. Vol. 2, Bollingen Foundation 30. New York, 1955. Reprinted in *Pagan and Christian Mysteries*, edited by J. Campbell. New York, 1963. pp. 146—210.
- Metzger, Bruce. “研究神秘宗教和早期基督教的方法学讨论”(“Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity”) *HTR* 48 (1955); 1—20. Reprinted in *Historical and Literary Studies*. 《新约工具和研究》(*New Testament Tools and Studies*) Grand Rapids, 1968. pp. 1—24.
- Wagner, Günther. 《使徒保罗的洗礼和异教神秘仪式》(*Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*) Edinburgh, 1967.
- Wiens, D. H. “早期基督教及其环境中的神秘概念”(“Mystery Concepts in Primitive Christianity and Its Environment”) *ARNW*, II, Principat, 23. 2. Berlin, 1980. pp. 1248—1284.
- Wedderburn, A. J. M. “保罗和希腊化神秘崇拜：关于提出正确的问题”(“Paul and the Hellenistic Mystery-Cults: On Posing the Right Questions”) In U. Bianchi and M. J. Vermaseren, eds. 《罗马帝国中东方崇拜中的拯救论》(*La soteriologia dei culti orientali nell'imperio romano*) Leiden, 1982. pp. 817—835.
- Wedderburn, A. J. M. 《洗礼和复活：研究使徒保罗与希腊—罗马背景相背离的神学》(*Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against its Greco-Roman Background*) Tübingen, 1987.
- Smith, J. Z. 《神的苦工：论早期基督教和古代晚期宗教的比较》(*Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*) Chicago, 1990.
-

诺斯替主义，荷米底文学，占星术预言

诺斯替主义一词

希腊名词 gnōsis 的意思是“知识”，尤其是指感知力、洞察力和认识。

301 柏拉图创造了 gnōstikos 这个词，用来表示与实践技能相区别的智力知识

(《政治家》[*Statesman*] 285E), 而且在很长的时期内都是一个哲学术语。^① 驳斥异端的基督徒作家爱任纽写于二世纪末的作品(《驳异端》1. 11. 1)是第一次使用这个词指代独立社会实体中的人员的记录。这个词指的是一种思想学派,后来又代表其成员。赛提斯派(Sethians)(见下文)和其他人把它作为具有赞美含义的自称。爱任纽也进一步用这个词指代瓦伦廷派(Valentinians),因为他认为瓦伦廷派源于那些这样称呼自己的人,这些人的基督徒对手沿用了这种更为宽泛的用法,并用这个词指称那些被他们判定持有错误教义的人。诺斯替主义一词是一个现代名称,指的是早期基督徒作家反对的具有思想体系的一个群体。

把诺斯替主义当作一个笼统的类型是有问题的,因为甚至爱任纽和他的后继者都并没有为这个词现今涵盖的各种群体构建一个单独的类型理论。常常提到的代表诺斯替主义的教导(见下文)接受许多例外。在诺斯替主义这个标题之下,资料中几乎最为普遍的特质是:对物质世界的(众位)创造者和众位控制者与最高的终极神圣存在之间作出区分,喜欢推测神性和天界的本质,思考导致人类处境的原因,同时关注灵魂在造物次序中所拥有的永恒超越性,与这种世界观相对应的灵性模式,以及为了促成这种观点而对犹太人或基督教经典所做的解释。诺斯替主义一词似乎拥有非常牢固的地位,以至于无论它引起了什么普遍性的问题,似乎都不会被替换。我们在引言中以这样的认识继续使用这个词,这是读者必须留意的。

研究资源

长期以来,研究诺斯替主义的一个障碍就是我们几乎只能通过反对诺斯替主义的正统基督徒著作去了解它。二世纪发展成熟的诺斯替主义给教会带来了关于教义的重要挑战,并且因此致使爱任纽、希坡律陀,以

① This paragraph depends on Bentley Layton, “古代斯多葛主义研究绪论”(“Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism”) in L. M. White and O. L. Yarbrough, eds., 《第一批基督徒的社会联系》(*The Social World of the First Christians*) (Minneapolis, 1995), 334—350; repr. E. Ferguson, ed., 《教义的分歧:对于早期基督教的近期研究》(*Doctrinal Diversity, Recent Studies in Early Christianity*) Vol. 4 (New York, 1999), 106—122.

表五：拿·戈玛第文库·

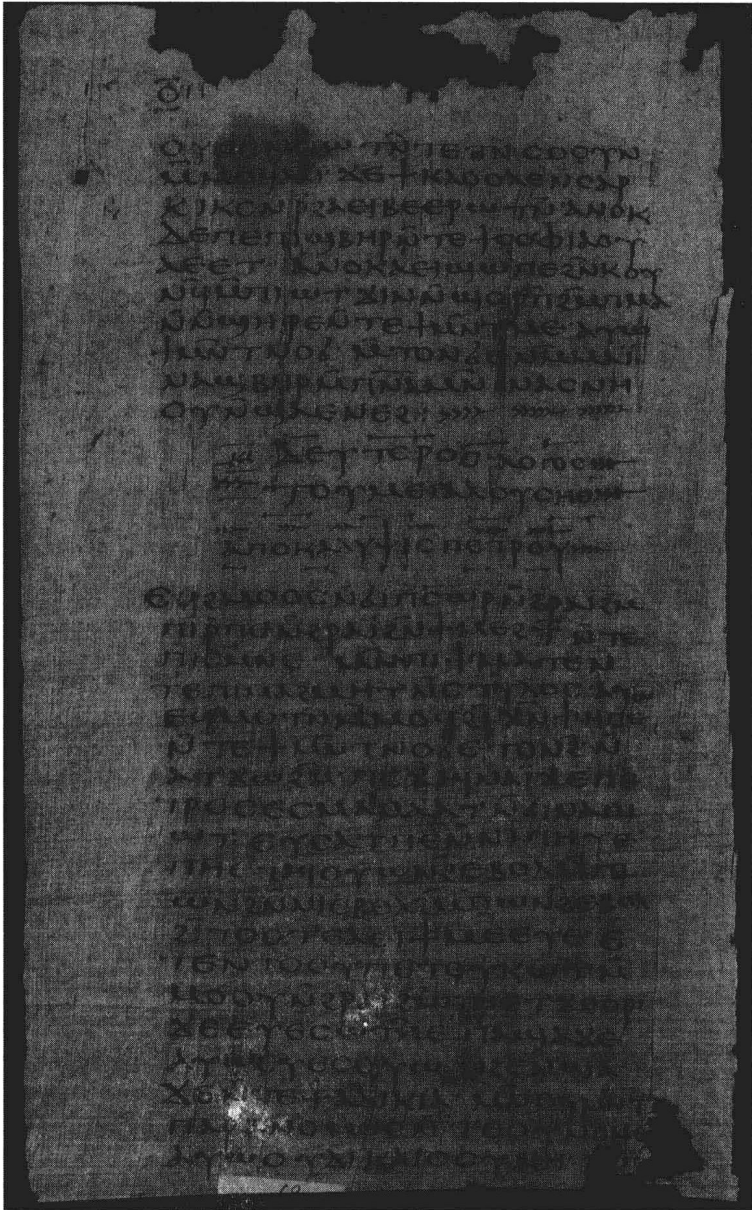
抄本、论文、页和行的编号	论文名称	文学形式	从属关系
I.1A, 1—B, 10	《使徒保罗的祷告》(Prayer of Apostle Paul)	祷告	瓦伦廷派
I.2 1, 1—16, 30	《雅各藏经》(Apocryphon of James)	书信形式的启示	瓦伦廷派
I.3 16, 31—34, 24	《真理福音》(Gospel of Truth)	冥想或讲道	瓦伦廷派
I.4 43, 25—50, 18	《给利塞纽斯的书信·论复活》(Epistle to Rheginus Treatise on the Resurrection)	书信	瓦伦廷派
I.5 51, 1—138, 27	《三部训言》(Tripartite Tractate)	神学论文	瓦伦廷派
II.1 1, 1—32, 9	《约翰藏经》(Apocryphon of John)	启示讲道	拿提斯派
II.2 32, 10—51, 28	《多马福音》(Gospel of Thomas * *)	谚语集	瓦伦廷派
II.3 51, 29—86, 19	《腓力福音》(Gospel of Philip)	神学陈述	拿提斯派
II.4 86, 20—97, 23	《掌权者的本质》(Hypostasis Nature of the Archons)	启示(部分)	瓦伦廷派
II.5 97, 24—127, 17	《论世界的起源》(On the Origin of the World)	神学论文	瓦伦廷派
II.6 127, 18—137, 27	《对灵魂的注释》(Exegesis on the Soul)	劝诫	瓦伦廷派?
II.7 138, 1—145, 19	《争战者多马书》(Book of Thomas the Contender)	启示对话	
III.1 1, 1—40, 11	《约翰藏经》(Apocryphon of John)	(见 II, 1)	
III.2 40, 12—69, 20	《埃及人福音》(Gospel of the Egyptians * *)	神学论文—礼拜仪式	拿提斯派
III.3 70, 1—90, 13	《蒙福的尤洛托斯》(Eugnostos the Blessed)	书信论文	拿提斯派
III.4 90, 14—119, 18	《耶稣基督福音》(Sophia of Jesus Christ)	天启—对话	非基督教
III.5 120, 1—147, 23	《救主对话录》(Dialogue of the Saviour)	天启—对话	III, 3 的基督教化版本
IV.1 1, 1—49, 28	《约翰藏经》(Apocryphon of John)	启示对话	
IV.2 50, 1—81, 2	《埃及人福音》(Gospel of Egyptians)	(见 II, 1)	
V.1 1, 1—17, 18	《蒙福的尤洛托斯》(Eugnostos the Blessed)	(见 III, 2)	
V.2 17, 19—24, 9	《俄罗启示录》(Apocalypse of Paul * *)	(见 III, 3)	
V.3 24, 10—44, 10	《雅各第一启示录》(First Apocalypse of James)	天启	瓦伦廷派
V.4 44, 11—63, 32	《雅各第二启示录》(Second Apocalypse of James)	天启—对话	
V.5 64, 1—85, 32	《亚当启示录》(Apocalypse of Adam)	天启	瓦伦廷派
VI.1 1, 1—12, 22	《彼得和十二使徒行传》(Acts of Peter and the Twelve Apostles)	天启	拿提斯派—非基督教
VI.2 13, 1—21, 32	《雷霆·完美的思想》(Thunder, Perfect Mind)	行传	
VI.3 22, 1—85, 24	《权威教训》(Authoritative Teaching)	启示论述	拿提斯派
VI.4 36, 1—48, 15	《我们伟大力量的观念》(Concept of our Great Power)	神学论文	
VI.5 48, 16—51, 23	《柏拉图理想国 588B—589B》(Plato, Republic 588B—589B)	天启	

(续表)

抄本、论文、 页和行的编号	论文名称	文学形式	从属关系
VI.6 52.1-63.32	《论第八与第九的谈话》(Discourse on the Eighth and Ninth) 启示对话	荷米底文学	荷米底文学
VI.7 63.33-65.7	《感恩祈祷》(Prayer of Thanksgiving)	祷告	荷米底文学
[303] VI.8 65.15-78.43	《阿斯克勒庇俄斯 21-29》(Asclepius 21-29)	天启/对话	
VII.1.1.1-49.9	《四的章解》(Paraphrase of Shem)	天启	
VII.2 49.10-70.12	《伟大蒙特第二篇》(Second Treatise of the Great Seth)	天启/对话	
VII.3 70.13-84.14	《彼得的信息》(Apocalypse of Peter)*	天启	
VII.4 84.15-118.7	《西拉别言》(Teachings of Silvanus)	智慧谚语	非诺斯底派
VII.5 118.10-127.27	《独特的三根柱子》(Three Steles of Seth)	天启—圣诗祷告	赛提斯派—非基督教
VIII.1.1.1-132.9	《到斯特利阿努》(Zostrianos)	天启	赛提斯派—非基督教
VIII.2 132.10-140.27	《彼得给腓力的信》(Letter of Peter to Philip)	书信形式的启示	
IX.1.1.1-27.10	《麦基洗德》(Melchizedek)	天启	
IX.2 27.11-29.5	《挪利亚的思想》(Thought of Norea)	圣诗?	
IX.3 29.6-74.30	《真理的见证》(Testimony of Truth)	讲道	赛提斯派
X.1.1.1-68.18	《马萨那斯》(Marsanes)	天启	赛提斯派
XI.1.1.1-21.35	《关于知识的解释》(Interpretation of Knowledge)	讲道	瓦伦廷教派
XI.2 22.1-44.37	《瓦伦廷派阐述》(Valentinian Exposition)(包括对膏抹、洗礼和圣餐的论述)	讲道	赛提斯派—非基督教
XI.3 45.1-69.20	《阿罗基耐》(Allogenes)	天启	瓦伦廷派
XI.4 69.21-72.33	《伊斯特弗》(Hypsiphrone)	教义问答?	瓦伦廷派
XII.1 15.1-34.28	《沙斯特人格言》(Sentences of Sextus)	天启	赛提斯派—非基督教
XII.2 53.19-60.30	《真理福音》(Gospel of Truth)	天启?	
XII.3	《残篇》(Fragments)	智慧谚语 (见 I,3)	非诺斯底
XIII.2 50.25-34	《三形的普洛特诺尼亚》(Trimorphic Proternoia)	启示论述 (见 II,5)	赛提斯派
下面这些文籍与柏林的诺斯底派抄本密切相关:			
BG 8502.1 7.1-19.5	《马利亚福音》(Gospel of Mary)	复活福音/对话 和 启示论述 (见 II,1)	
BG 8502.2 19.6-77.7	《约翰福音》(Apocryphon of John)	(见 III,4)	
BG 8502.3 77.8-127.12	《耶稣基督智慧书》(Sophia of Jesus Christ)	行传	
BG 8502.4 128.1-141.7	《彼得行传》(Acts of Peter)		

* 采用 马克雷(George MacRae)的《圣经解释者词典》(Interpreter's Dictionary of the Bible),增补卷,编基恩·克里姆(Keith Crim)(纳什维尔,1976)615f.

** 不要和同名的其他作品混淆



图七十 拿·戈玛手稿

这是抄本 VII 的第 70 页,是《伟大赛特第二篇》的末尾和《彼得的启示》的开头。(加利福尼亚州克莱蒙特[Claremont]古物和基督教部门义务提供)

及后来的伊皮法纽(Epiphanius)写下辩论的著作。最长的诺斯替派作品是《信仰智慧书》(*Pistis Sophia*)，^①人们对这部作品的了解颇有些年日了，它在思想上和最近发现的诺斯替派文件非常接近。

在上埃及的拿·戈玛第(Nag Hammadi)(基诺波斯基安[Chenoboskion])发现了“诺斯替派作品文馆”，这些资料大大促进了人们对诺斯替主义的理解。^② 这些手稿用科普替文写成，并且可以追溯到三至四世纪，但是也包括原本用希腊文写成的作品，大部分内容写于二和三世纪。拿·戈玛第文库包括12份抄本和一篇松散的论文，总共是52篇论文。其中6份在文库中有副本，有6份是已知的作品，还有40份是新文件，其中的30份抄本的状况相当良好。

305

302—303页的表格列出了拿·戈玛第文库中的所有论文，并且显示了一些文学体裁和教义方面的倾向。拿·戈玛第的文件按照抄本编号(罗马数字)、抄本的论文编号(阿拉伯数字)，以及手稿的页数和行数排列。

《多马福音》^③是从112到118(根据不同的版本)的谚语集，这些谚语被归在耶稣名下，其中的一部分已经通过希腊文的俄西林古莎草纸抄本集(*Oxyrhynchus Papyri*)为人所知。^④ 《多马福音》或许是初期教会中最早收集和展示耶稣谚语(谚语福音)的新文稿。这部文稿具有强烈的禁欲或苦行风格，它虽然确实包含了诺斯替派的认知，但是此外却没有非常显著

① 《信仰智慧书》(*Pistis Sophia*)，ed. Carl Schmidt, trans. Violet Macdermot (Leiden, 1978)。

② Michel Desjardins, “瓦伦庭的斯多葛主义资料：方法学问题”(“The Sources for Valentinian Gnosticism; A Question of Methodology”)《基督教守夜杂志》(*Vigiliae Christianae*) (1986):342—347, offers cautions about the relative values of the patristic sources and Nag Hammadi texts。

③ F. F. Bruce, 《新约之外的耶稣和基督教起源》(*Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*) (Grand Rapids, 1974), 110—156; Marvin Meyer, 《多马福音》(*The Gospel of Thomas*)，翻译、介绍和注释(San Francisco, 1992); Stephen J. Patterson and James M. Robinson with a new English translation by Hans Gebhard Bethge et al., 《第五福音书：多马福音的成熟》(*The Fifth Gospel: The Gospel of Thomas Comes of Age*) (Harrisburg, 1998); Bertil Gärtner, 《多马的福音神学》(*The Theology of the Gospel According to Thomas*) (New York, 1961)。

④ B. P. Grenfell and A. S. Hunt, 《俄西林古莎草纸抄本集》(*Oxyrhynchus Papyri*)，vols. 1 and 4 (London, 1898, 1904), nos. 1, 654, and 655。

的诺斯替色彩。虽然学术观点倾向于强调《多马福音》独立于符类福音的内容,但是它的个人谚语和正典福音书之间的关系却引起很多争议。^①

《真理福音》^②可能就是爱任纽提到的一部同名作品,它出自于瓦伦廷的追随者(《驳异端》3. 11. 9)。确切的说,它并不是一部“福音书”,而是对于救赎真理的默想。它的主题是:人类的状态是愚昧的,拯救通过耶稣传授的知识而来。

《腓力福音》^③是另一部谚语集或论述型的福音,也来自瓦伦廷派的圈子。它含有关于礼拜仪式的信息。

306 《约翰藏经》^④似乎曾经是最流行的诺斯替作品,因为在拿·戈玛第发现了它的三份抄本,并且还有一份抄本是以前就已发现的。它为爱任纽的作品《驳异端》1. 29 中描述的诺斯替派体系提供了一个很相近的对应物。

《给利基纽斯的书信,论复活》^⑤对于专门词汇的使用情况和正典很接近,但是强调灵魂的复活。

《雅各藏经》^⑥和文库中的许多文件一样,是耶稣复活之后的启示。他通过彼得和雅各赐下祝福和灾难。有人主张这部作品源于独立于《新约》的谚语集。

《掌权者的本质》^⑦描述了这个世界的统治者在《创世记》1—6 章中

① K. V. Neller, K. R. Snodgrass, 和 C. W. Hedrick 在《二世纪》(*Second Century*) 7 当中提出三种不同的观点和大量的参考书目注释。(1989/90): 1—56。

② K. Grobel, 《真理福音》(*The Gospel of Truth*) (New York, 1960)。

③ R. McL. Wilson, 《腓力福音》(*The Gospel of Philip*) (New York, 1962)。

④ S. Giverson, 《约翰藏经》(*Apocryphon Johannis*) (Leiden, 1963); M. W. Meyer, ed., 《耶稣的秘密教导: 四部诺斯替福音》(*The Secret Teachings of Jesus: Four Gnostic Gospels*) (New York, 1984)。

⑤ Malcolm Lee Peel, 《给利基纽斯的书信》(*The Epistle to Rheginos*) (Philadelphia, 1969); Bentley Layton, 《拿·戈玛第文库中论复活的诺斯替派论文》(*The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi*) (Missoula, Mont., 1979)。

⑥ M. Melinine, H. -Ch. Peuch, G. Quispel, W. Till, and R. Kasser, 《雅各藏经》(*Epistula Iacobi Apocrypha*) (Zurich, 1968); R. Cameron, ed., 《其他福音书: 非正典的福音书信》(*The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts*) (Philadelphia, 1982); 同上, 《雅各藏经的谚语习俗》(*Sayings Traditions in the Apocryphon of James*) (Philadelphia, 1984)。

⑦ R. A. Bullard, 《掌权者的本质》(*The Hypostasis of the Archons*) (Berlin, 1967); Bentley Layton, “掌权者的本质或真相”(“The Hypostasis of the Archons or The Reality of the Rulers”) HTR 67 (1974): 351—425 and 69 (1976): 31—101。

试图欺骗人类的事情。这个神话和爱任纽《驳异端》1.30 中的灵知派(Ophites)或赛提斯派非常接近。

《三部训言》，在拿·戈玛第文集中，这是最雄心勃勃并且是最具综合性的神学作品。这部作品和瓦伦廷派的教师赫拉克连(Heracleon)有关联，并且为了回应正统教会的批评，使用了大公教会更容易接受的方式来努力表达诺斯替派的教导。

《蒙福的尤洛托斯》和《耶稣基督智慧书》是同一份文件的两个不同版本，前者是一位老师给他的门徒的信，后者是耶稣给他的跟随者的启示论述。前者的重要性在于它是诺斯替主义的非基督教形式，而后者是前者的基督教版本。

这些著作使我们对诺斯替主义的内在宗教精神有更多的了解，而异教研究者却关注诺斯替派体系的怪诞和外部结构。另外，这些新的发现和基督徒作家描绘的大纲是一致的。尽管诺斯替主义把自身和基督教启示联系在一起，但它的许多信条却具有明显的非基督教特质。对于《旧约》的关注如果没有指出特定的犹太人根源，那么就是指向临近犹太教的领域。

诺斯替主义的起源

307

诺斯替主义何时从哪里起源的问题一贯是争论的热点。诺斯替主义是源于基督教的异端，还是源于非基督教(异教或犹太人)的运动？拿·戈玛第文库提供了新的证据，但是每个观点仍然有其成立的理由。新的诺斯替派文稿没有揭开诺斯替主义的年表——没有明显早于《新约》的作品。另一方面，这些文集证实了诺斯替主义有不同于基督教的表达方式，并且因此重新提出了这个可能性：基督教在形成时期是否吸取了诺斯替派的观念、意象和术语来表达自己的信仰，尽管他们在较晚的时期发现必须和过度发展的诺斯替派思想作斗争。

我们所知的诺斯替主义的形式似乎包含了来自于异教思想、犹太教和基督教的元素。诺斯替主义的元素和新毕达哥拉斯主义(Neopythagoreanism)(见 382 页及以下)及中期柏拉图主义(Middle Platonism)(387 页及以下)有惊人的相似性，这暗示着希腊宗教思想的融合产生了

诺斯替主义。诺斯替主义甚至被形容为“无拘无束的柏拉图主义”。^① 我们可以注意这些观念：一个遥远的至高的存在，受身体束缚的不朽的灵魂，以及对物质世界的轻视，这都是诺斯替主义所能找到的哲学根据，但是诺斯替主义却把这些思想发挥到了极端，超过了哲学家的主张。普罗提诺(Plotinus)(《九章书》[*Enneads*] 2. 9; 参见 3. 2)为了对柏拉图思想的解释去和诺斯替派争论，并且特别讨论了和物质界的本质的联系。^② 《赫姆提卡文集》(*Hermetica*)和《迦勒底占星术》(*Chaldaean Oracles*)(见下文 313—316 页)都暗示着一种非基督教形式的诺斯替派系统。另一方面，值得注意的是，许多诺斯替派的思想可以被解释为对创世记头几章内容的反映。对智慧的拟人化，天使学，以及后来对犹太神秘主义的推测^③——这些特征使很多人把它们看作是犹太教(或对犹太人来说)异端或是犹太教的神秘表达方式，就诺斯替主义的起源而言，这些犹太人如果不是已经背叛了犹太人的信仰及其上帝，就是很快就会向这个方向发展。希腊哲学、犹太教和基督教元素可能产生的某些混合在各类群体中都有所表现，也被教会当作异端加以拒绝。既然所谓的“诺斯替派”不仅代表一个现象，那么就有可能有多重来源。

308 教父们把撒玛利亚的西门马古(Simon Magus)(徒 8)追认为最早的诺斯替主义异端；但是这种人为的图式并不吻合现代人对于作为诺斯替主义起源的这个临近犹太教的圈子的兴趣。在和基督教产生接触之前，诺斯替思想似乎就已经和犹太教产生过很多接触。至少对于教父们所抨击的诺斯替主义来说，近东地区其余地方对诺斯替主义的贡献都是有希腊人或犹太人作为传输媒介的。然而，对许多新文稿的解释方式却可以和教父们的观点保持一致，他们认为诺斯替主义纵使不是基督教的“希腊

① A. D. Nock, “诺斯替主义”(“Gnosticism”) HTR 57 (1964): 267 (Essays, 949); A. H. Armstrong, “灵知和希腊哲学”(“Gnosis and Greek Philosophy”) in B. Aland, ed., 《诺斯替派：献给 HANS JONAS 的论文集》(*Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*) (Göttingen, 1978), pp. 87—124, 文中的观点认为希腊哲学对诺斯替主义的影响是表面的。

② For the lines of connection, see R. T. Wallis and Jay Bregman, eds., 《新柏拉图主义和诺斯替主义》(*Neoplatonism and Gnosticism*) (Albany, N. Y., 1992)。

③ G. Scholem, 《犹太诺斯替主义：莫卡巴神秘主义和塔木德的传统》(*Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*) (New York, 1965)。

化”，也是建立在推测的想法上的基督教异端。当然，《新约》的许多内容，尤其是出自保罗的部分都被证实可以允许诺斯替派的解释。^① 诺斯替主义具有非基督教的观念。问题在于，基督徒是否接受了这些观念并且把它们整合在一起，用来解释他们的信仰，还是非基督徒在基督徒接受他们之前就把它整合在一起了？即使是在后一种情况里，一个非基督教的起源和基督教之前的起源也是不同的。

要处理关于诺斯替派的起源的问题，或许最好先注意灵知(Gnosis)和诺斯替主义之间的关系。如果我们用灵知(Gnosis)指代更广阔的思想环境，那么我们就可以保留诺斯替主义(Gnosticism)一词，并用它来指代在二世纪时就已广为人知的这些成熟体系。诺斯替主义似乎和基督教在相似的环境中(但是从不同的根基里)同时成长起来。诺斯替主义在二世纪里发展成为一个单独的宗教，在此前的一世纪里，基督教和诺斯替主义之间有交互作用。这可能是因为互相的接触和影响，以及诺斯替主义对于基督教神学发展所做的积极或消极的贡献。现代学者描述了诺斯替主义的两个主要表现形式——瓦伦廷主义，它更具有“基督教”特点，因此也是教父们特别关注的对象，以及赛提斯主义，它显然是一种更古老的形式，而且它的起源可能是非基督教的。

诺斯替派有一个重要的前基督教特点，据称对于基督教思想架构有举足轻重的影响，这就是“救赎者神话”。按照这个观念，一个超自然的生命，一个宇宙之子，降临到世界上来救赎被拯救者；这个观念预备了一个哲学概念，基督教可以用它来解释耶稣的使命的含义。但是没有前基督教的文献包含这样一个拯救者的神话。^② 另一种解释从另一个方面看待这种影响：“总体来说，在基督教运动之外，还有诺斯替派的思考方式，但却没有诺斯替派的思想体系……耶稣和这一信仰(相信他是在世上显现的超自然生命)的出现使从前浮在溶液中的元素沉淀了下来”^③(见绪论中

309

① Elaine Pagels, 《诺斯替派的保罗: 保罗书信的诺斯替派注解》(*The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*) (Philadelphia, 1975)。

② C. Colpe, 《宗教历史学派: 他们对于诺斯替派的救赎神话的描述》(*Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom Gnostischen Erlösermythus*) (Göttingen, 1961)。

③ A. D. Nock, “诺斯替主义”(“Gnosticism”) HTR 57 (1964): 278。

对于救赎者形象的论述,2—3页)。我们无法在拯救者身上找到诺斯替主义的基本特征,但是却可以在对存在的特定理解中找到这种特征。

就我们所知,二世纪时,有各不相同的基督教诺斯替主义的表现方式:有一个流派和巴西利得(Basilides)有关,是赛提斯派诺斯替主义的基督教化版本,有多马的传说(不是完全诺斯替化的),还有在瓦伦廷主义中最重要的西部分支的代表托勒密(Ptolemy)和赫拉克连,以及东部分支的代表狄奥多土(Theodotus)。这些不同体系的元素在一世纪(或更早的时候)时就已为人所知,但是就目前所能证实的事物而言,它们都并不是成熟的诺斯替派宗教。

伊拉克南部的曼底安派(Mandaeans)是一个诺斯替教派,一直存活到现代。^① 据称他们起源于基督教产生之前,是约旦河谷一带和施洗约翰有关的洗礼派的后裔。另一种理解把索罗亚斯德教(Zoroastrian)的元素看作基础,追溯他们的起源到晚得多的时代,并且认为巴比伦王国(Babylonia)和摩尼教(Manichaeism)的影响介入了这个教派。^② 一种折衷的观点认为曼底安派可能起源于公元后的最初几个世纪,但是在他们的第二次发展中加上了和施洗约翰的联系,并且在以后的时期里接受了其他观念的影响。

独特的特征

希腊化社会里有许多教师,他们每个人都用自己的方法把宗教、神话和哲学观念结合在一起。基督教在已经出现的动荡中又添加了一个新的因素。大部分早期的希腊化教师并不广为人知,但是除了延续哲学的学派传统之外,每个人都为符合原创性的现代观念带来了新的诠释。如果基督教和二世纪的诺斯替派教师的名字并无关涉,那么他们的思想也会

① E. S. Drower, 《曼底安派的公共祈祷书》(*The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*) (Leiden, 1959); 《伊拉克和伊朗的曼底安派》(*The Mandaeans of Iraq and Iran*) (Oxford, 1937; 2d ed. Leiden, 1962); K. Rudolf, *Die Mandäer*, 2 vols. (Göttingen, 1960, 1961); E. Yamauchi, 《诺斯替派伦理学和曼底安派的起源》(*Gnostic Ethics and Mandaean Origins*) (Cambridge, 1970); E. Lupieri, 《曼底安派:最后的诺斯替主义者》(*The Mandaeans: The Last Gnostics*) (Grand Rapids, 2001)。

② Edward T. Grabert, 《“可拉集”和四福音书中的拯救词汇》(*The Vocabulary of Salvation in the Qolasta and the Fourth Gospel*) Ph. D. diss., Drew University, 1963。

处于相似的模糊情形之中。每个诺斯替派的教师都有他自己的观点和特征,结果就是诺斯替主义现在成了一个涵盖各种各样个人理解的词语。这里并没有一个单独的、统一的诺斯替派体系。

最有吸引力,也是最广为人知的体系之一是瓦伦廷的体系,他曾在二世纪中页名噪一时。他的跟随者托勒密详尽说明了起源的神话。一个完美的第一原则通过发射生成了一个灵性的宇宙,这个宇宙由 aeons(时代或国度)组成。这个神圣世界(plērōma)的“堕落”导致了物质的出现。物质世界的创造者(一个较高级的天界生命)塑造了这个世界和人类。然而,纯洁的灵性本质的一部分,即神性的火花被根植在某些灵魂当中。一位来自于神圣世界的拯救者前来启示脱离物质世界,达到神性的火花的道路。获得拯救的灵魂必须穿越这个世界的统治者(archons)的境界,为的是返回它真正的灵性家园,但是对于被选中的人来说,这是容易做到的。

310

下面这些观念是诺斯替主义者所关心的:^①

(1) 罪恶的问题。有一些诺斯替主义的体系最终把罪恶放在神性当中,而不是人性当中,并且把罪恶和物质世界联系起来,从而把这个问题“明升暗降”。

(2) 与这个世界的疏离感。这种情形有一部分原因是由于对于这个世界的普遍的绝望,这是我们这个时代最初几个世纪里的特点。对这个世界的疏离感是比“反宇宙”更好的界定方法,而许多学者都使用后者。然而,在这些群体中的人对于社会的态度里含有一种张力。许多人都朝着投入社会的方向行动,而较少像更多正统的基督徒那样与社会环境产生不合,可以看到他们避免殉道,努力在圣经传统和希腊—罗马神话、习

① (1)到(3)项来自于 A. D. Nock 的“诺斯替主义”(“Gnosticism”) HTR 57 (1964):255—279 (4)到(8)项来自于 Hans Jonas 的《诺斯替派宗教》(*Gnostic Religion*) (2d ed.; Boston, 1963), 42—47, modi-fied; 相关的清单见 B. A. Pearson 的《诺斯替主义、犹太教和埃及的基督教》(*Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*) (Minneapolis, 1990), 7—8; 也见于 Kurt Rudolph 的《灵知:诺斯替主义的本质和历史》(*Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*) (San Francisco, 1983), 53—272; 我的概述中所说的条件来自于 Michael A. Williams 的《再思“诺斯替主义”:关于消解一个可疑的类别的论据》(*Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*) (Princeton, 1996)。

俗或哲学之间作出调和,这个现象以融合作为其特征。

(3) 渴求得到关于宇宙秘密的特殊和详尽的知识。诺斯替派的拯救使人们脱离无知,而不是脱离罪。知识不仅是拯救的手段,而是拯救本身。这种知识是对一个人的真正自我,对于一个人在“圆满”(pleroma)中的家园,以及对于返回家园的认识。

(4) 二元论。二元论有各种不同的类型:例如,道德二元论(善和恶——来自犹太教,尤其是库姆兰[Qumran]地区,并且和来自波斯的思想产生广泛的结合),末世论或超自然的二元论(这个世代和将来的世代——来自犹太人的启示和库姆兰),以及心理二元论(身体和灵魂——来自柏拉图主义)。诺斯替主义是心理和道德二元论再加上宇宙二元论(这个物质世界和超乎天界的灵性世界)的混合物。与此相应的是隐藏的上帝和创造者上帝之间的区别。

(5) 宇宙学。“圆满”或神圣的世界包含不同级别的生命,它们是第一原则的发散,或者是第一原则的权力下放。在瓦伦廷主义中,这些生命被分为阳性—阴性的一对。统治者(中间的生命)通过命运统治着这个世界。

311 (6) 人类学。瓦伦廷主义根据人类的本质把人分为三类:具有灵气或灵性的人(pneumatics or spiritual),他们里面有神圣的火花,并且注定会得救,有魂的人(psychics),他们可以通过教会中的服侍和好行为而得救,还有属于物质的人(hylics),他们属于物质世界,毫无希望,只有失丧。另一方面,大量证据反驳了诺斯替派的人类学是一种僵硬的决定论:大量的道德劝勉,对于招募新成员的火热的兴趣,讲述有条件的拯救和成熟的本质,以及确定可以从决定论中得到自由的说辞。这些人似乎在和二世纪中广泛流传的关于天命和自由意志的哲学问题摔跤。

(7) 彻底实现的末世论。诺斯替主义没有强调一种宇宙性的或整体性的未来主义末世论。上帝的国度是内在的国度。作为一种个人拯救的宗教,它的教导称:有灵气的人现今经历到了他的真实情况,并且会在死后立刻进入“圆满”。

(8) 道德含义。因为有灵气的人脱离了命运而得到了自由,所以他也就脱离了道德律。对某些诺斯替主义者而言,这就意味着自由主义,尽管许多支持这个观点的证据都是可疑的。来自于伊皮法尼的一个重要资

料(被亚历山大的革利免引用,《杂记》[*Miscellanies*])鼓励性乱交,但是这种行为的根据却源于创造女神。从诺斯替派的前设得出的一个更有特色的推论就是禁欲主义。有人试图通过否认肉体的欲望来摧毁肉欲。拿·戈玛第文库反映了禁欲主义的观点。主要的禁欲主义行为是禁止用酒,禁止各类食物,以及禁止性行为。即使如此,这些文稿还是反映了某种对于人类身体的矛盾感情:自我和物质的身体不同,并且必须要脱离人类身体得到自由;但是人类的身体是神圣的形象和被玷污的物质的交叉点,并且代表着物质世界中可见的神圣形迹。这些做法对于身体并不是一律持否定态度。

有些二世纪的基督徒诺斯替主义者对于妇女的领导地位表现出了极大的兴趣,而且并不像他们的反对者一样对于有组织的等级结构感兴趣。在一些文件中,女性形象对于神圣事物而言具有显著的地位,有人认为这反映了妇女具有重要地位的社会背景,但是仍然缺乏支持这一观点的证据。事实上,诺斯替派文稿中的女性角色和诺斯替派表现出来的对女性的理解方式之间有极大的差异。而且,对女性的不信任是诺斯替派的基本思想,诺斯替派文学作品中具有重要地位的女性形象与此构成了鲜明的对比。^①

《新约》中的诺斯替主义

312

《新约》中的某些书卷中所驳斥的假教导和和二世世纪中遭驳斥的诺斯替主义有些相似之处,并且被称为“初期诺斯替主义”(如果不是彻底的诺斯替主义)。^②《使徒行传》第8章里的西门马古后来被教会作家们当作第一个持异端者,认为所有的异端邪说都从他而来。《使徒行传》并没有明确表现出他是一个诺斯替主义者,但是可能也并没有说出完整的情况。如果教父们的宣传并不完全是人为的,那么西门的追随者就有可能朝着

① Karen L. King, ed., 《诺斯替主义中的女性形象》(*Images of the Feminine in Gnosticism*) (Philadelphia, 1988; repr. Harrisburg, 2000), especially Frederik Wisse, “避开女性特质:诺斯替文本中的反女性特质以及社会环境中的问题”(“Flee Femininity: Antifemininity in Gnostic Texts and the Question of Social Milieu”) 297—307。

② C. A. Evans, et al., 《拿·戈玛第文稿和圣经:纲要和索引》(*Nag Hammadi Texts and the Bible: A Synopsis and Index*) (Leiden, 1993) lists parallels between the Nag Hammadi documents and the Bible.

诺斯替派的方向发展,或者是后来的教会作家们把他和一个诺斯替派的西门搞混了。《歌罗西书》和教牧书信反对犯了这些错误的人:他们把天使当作中间人,苦修,有秘密的教义,宣称有高级的知识,并且否认关于创造和复活的基督教教义。《提摩太前书》6章20节甚至把学问(gnōsis)称作“似是而非的”。约翰的作品也斥责了那些离开基督徒群体的教师,他们否认道成肉身,对于拯救持有一种个人主义的和随便的观点,并且强调知识。哥林多人对于复活感到困扰和对于属灵恩赐的热情也可以追溯到诺斯替主义思想。有足够的证据说明,二世纪重要的诺斯替派教师所使用的材料都是在大约一世纪时产生的。我们还不是很清楚这些观念是在同样的组合中,在成熟的形式中得到体现的,还是在同种神话框架下出现的。《新约》中持有错误观念的人似乎把犹太的、异教的和基督教的元素都组合在了一起;但是这些组分提供了一个几乎具有无限可能的组合。

本节参考文献

-
- Haardt, R. 《灵知:特征和证明》(*Gnosis: Character and Testimony*) Leiden, 1971.
- Foerster, Werner, ed. 《灵知:诺斯替派资料选》(*Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*) 2 vols. Oxford, 1972, 1974.
- The Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with UNESCO. 《拿·戈玛第抄本的副本》(*The Facsimile Editions of the Nag Hammadi Codices*) 12 vols. Leiden, 1972—1984.
- Institute for Antiquity and Christianity. 《科普替文的诺斯替文库》(*The Coptic Gnostic Library*) Edited with an English translation, introduction, and notes. 15 vols. Nag Hammadi Studies. Leiden, 1975—.
- Robinson, James, ed. 《英文的拿·戈玛第文库》(*The Nag Hammadi Library in English*) 3d ed. San Francisco, 1988.
- Layton, Bentley. 《诺斯替派圣典》(*The Gnostic Scriptures*) Garden City, N. Y., 1987.
- Robinson, James, ed. 《科普替文的诺斯替派文库》(*The Coptic Gnostic Library*) 5 vols. Leiden, 2000. (Text, translation, and notes.)
- Bianchi, Ugo, ed. 《诺斯替主义的起源》(*The Origins of Gnosticism*) Leiden, 1967.
- Wilson, R. McL. 《灵知和新约》(*Gnosis and the New Testament*) Philadelphia, 1968.
- 313 Yamauchi, Edwin. 《前基督教时期的诺斯替主义》(*Pre-Christian Gnosticism*) Grand Rapids, 1973.
- Perkins, Pheme. 《诺斯替派的对话:早期教会和诺斯替主义的危机》(*The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism*) New York, 1980.
- Layton, Bentley, ed. 《重新发现诺斯替主义》(*The Rediscovery of Gnosticism*) 2 vols. Leiden, 1980—1981.
- Rudolph, Kurt. 《灵知:诺斯替主义的本质和历史》(*Gnosis: The Nature and History of*

- Gnosticism*) San Francisco, 1983.
- Logan, A. H. B., and A. J. M. Wedderburn. 《新约和灵知:纪念 Robert McL 的论文》(*The New Testament and Gnosis: Essays in Honour of Robert McL*) Wilson, Edinburgh, 1983.
- Stroumsa, G. G. 《另一个种子:诺斯替派神话研究》(*Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*) Leiden, 1984.
- Hedrick, Charles W., Sr., and Robert Hodgson, Jr., eds. 《拿·戈玛第、诺斯替主义和早期基督教》(*Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*) Peabody, Mass., 1986.
- Tuckett, C. M. 《拿·戈玛第和福音传统》(*Nag Hammadi and the Gospel Tradition*) Edinburgh, 1986.
- Pearson, B. A. 《诺斯替主义、犹太教和埃及的基督教》(*Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*) Minneapolis, 1990.
- Pétrément, Simone. 《一位单独的神:诺斯替主义的基督教起源》(*A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism*) San Francisco, 1990.
- Filoramo, Giovanni. 《诺斯替主义》(*Gnosticism*) Oxford, 1990.
- Goehring, J. E., et al., eds. 《诺斯替主义和早期基督教社会》(*Gnosticism and the Early Christian World*) Sonoma, Calif., 1990.
- Perkins, PHEME. 《诺斯替主义和新约》(*Gnosticism and the New Testament*) Minneapolis, 1993.
- Scholer, David M., ed. 《早期教会的诺斯替主义》(*Gnosticism in the Early Church*) Studies in Early Christianity, ed. Everett Ferguson, Vol. 5, New York, 1993.
- Williams, Michael A. 《再思“诺斯替主义”:关于消解一个可疑的类别的论据》(*Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*) Princeton, 1996.
- Turner, John D. and Anne McGuire. 《五十年之后的拿·戈玛第文库:1995年圣经文学纪念协会会议记录》(*The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*) Leiden, 1997.
- Roukema, Riemer. 《诺斯替主义介绍:灵知和早期基督教信仰》(*Gnosis and Faith in Early Christianity: An Introduction to Gnosticism*) Harrisburg, 1999.
- Turner, John D., and Ruth Majercik, eds. 《诺斯替主义和柏拉图主义:主题、人物和文献》(*Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*) Williston, Vt., 2000.
- King, Karen L. 《什么是诺斯替主义》(*What Is Gnosticism?*) Cambridge, Mass., 2003.
- Markschies, Christoph. 《对灵知的介绍》(*Gnosis: An Introduction*) Edinburgh, 2003.
- Scholer, David M. 《拿·戈玛第参考书目 1948—1969》(*Nag Hammadi Bibliography 1948—1969*) Leiden, 1971.
- Scholer, David M. 《拿·戈玛第参考书目 1970—1994》(*Nag Hammadi Bibliography 1970—1994*) Leiden, 1997.
- Scholer, David M. “诺斯替研究目录,补充文献”(“Bibliographica Gnostica, Supplementum”) *Novum Testamentum* 40 (1998): 73—100, and continued annually in succeeding January issues.

《赫姆提卡文集》(*The Hermetica*)

至高的希耳米(Hermes Trismegistus,“三倍伟大的赫尔墨斯”)是埃

及神“极伟大的妥特(Thoth)”的希腊译名,他是已知的荷米底宗教—哲学著作(《赫姆提卡文集》或《秘文录》[*Hermetica or Corpus Hermeticum*])的著名作者。这些作品在埃及写成,但是作者是希腊人,他只是想把这些思想归于具有权威性的著名埃及智慧。

314 《秘文录》包括了17篇希腊文论文和阿普列乌斯的《阿斯克勒庇俄斯》(用拉丁文写成;拿·戈玛第文库里包括这篇文章的科普替文摘要),以及以保存在斯托贝(Stobaeus)作品中的《宇宙的贞女》(*Kore Kosmou*)。荷米底文学作品在古代时已被收集成书,一部在拜占庭时代被收集起来的作品存留至今。很难追溯这些作品的年代,但是这个范围处在一世纪中页到三世纪末之间。有些论文有泛神论和乐观的特点(II, V, VII, XIV 和《阿斯克勒庇俄斯》);有些有二元论和悲观主义的特点(I, IV, VI, VII, XIII)。新约学者最感兴趣的是论文《坡以满德》(*Poimandres*)(最早至二世纪),在这篇论文里,道(Logos)和创造的思想(Creative Mind)是至高上帝和这个世界之间的媒介,人(anthropos)穿过七个行星的区域而降临,为的是启示上帝。作者有一个奥秘(mysterion, 一个公开的秘密)要启示给世界。

荷米底文学作品被描述成诺斯替主义的异教分支,因为他们的个人拯救方案借助于知识,而并没有一个普遍的结论用于纠正起初的错失。^①他们的拯救者是一个启示者。他们并未保持始终如一的观点,这种二元论的论文与诺斯替主义最为近似。荷米底主义者最显著的特点就是他也是神秘主义者。真知(gnōsis)在内省的启发之中,在他们所看到的上帝之中。他们在出神的时候获得了对上帝的知识,真正的知识的结果就是使一个人在有生之年被奉为神圣,这被称为一种重生(palingenesia)。身体和感官的事物都妨碍了出神。一个人是自然的一部分,他在身体之中,并且借助了天然的邪恶。上帝是良善的。人类被分为两种:一类人分有真知,另一类人囿于身体的欲望和挂虑。荷米底主义者充满神圣的热情,要彻底宣扬救恩,然而并不是所有人都有真正的知识。拯救是对自我的认知,这种知识来自于“生命和光”,并且要回归于“生命和光”。拯救的途径

① “For it is only knowledge of God that brings salvation to man” *Corpus Hermeticum*X, 15. See G. Luck, “The Doctrine of Salvation in the Hermetic Writings” 《二世纪》(*The Second Century*) 8(1991):31-41.

就是要治死感官。拯救实际上就是一种静默的出神状态。灵魂在天上旅行的概念模仿了星象学的神秘主义。人类在穿过行星的领域下降时得到了他们的特性,在回归时则必须脱离这些特性。因此,灵魂上升穿过七颗行星的领域,每经过一颗行星就会脱离一个缺陷,到第八级的时候(第八个区域,永恒完美的领域),它就会穿越天界的势力,最终被上帝吸收。荷米底主义不是一种理论或哲学体系,而是一种灵性的进展方式。某些文稿可能指的是荷米底会友的人会议式。^①

泛神主义的论文甚至使用了斯多葛派的术语,这些论文比斯多葛派的作品更加神秘和更加个人化。上帝的意图掌管着宿命(heimarmenē)、法律和所有的力量。这个世界是上帝的像,人类是这个世界的像。

《赫姆提卡文集》毫无疑问受到了犹太人的影响,其中引用了《创世记》1章28节。它和基督教的联系更为间接。^② 荷米底派的教义代表了一个学者的小圈子,它的拯救是个人化的。荷米底主义中的新生命就和诺斯替主义的某些形式一样,它使个人超越了做道德努力的需要,而基督教中的新生命却使一个人有能力做道德斗争。^③

本节参考文献

-
- Nock, A. D., and A. J. Festugière, eds. 《秘文录》(*Corpus Hermeticum*) 2 vols. Paris, 1945. Re-print, 1960.
- Copenhaver, B. P., ed. 《赫姆提卡文集:希腊文的“秘文录”和拉丁文的“阿斯克勒庇俄斯”》(*Hermetica: The Greek “Corpus Hermeticum” and the Latin “Asclepius”*) Cambridge, 1992. (Trans. with int. and notes.)
- Festugière, A. J. 《三大赫尔墨斯的启示》(*La Révélation d'Hermès Trismégiste*) 4 vols. 3d ed. Paris, 1950—1954.
- Dodd, C. H. 《圣经和希腊人》(*The Bible and the Greeks*) London, 1954.
- Van Moorsel, G. 《至高的希耳米的神秘仪式》(*The Mysteries of Hermes Trismegistus*)
-

- ① J.-M. Mahé, “近来在那格·哈马弟出土的赫尔墨斯不死之道与神秘之光”(“La voie d’immortalité à la lumière des Hermetica de Nag Hammadi et découvertes plus récentes”)《基督教守夜杂志》(*Vigiliae Christianae*) 45 (1991):347—375 (with valuable European bibliography).
- ② C. H. Dodd, 《第四部福音的解释》(*The Interpretation of the Fourth Gospel*) (Cambridge, 1953), 10—53, 文中观点认为第四部福音书和《赫姆提卡文集》代表着同源的宗教思想,而没有互相借用。
- ③ A. D. Nock, “早期非犹太人的基督教及其希腊化背景”(“Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background”) in *Essays*, 127—129.

- Utrecht, 1955.
- Delatte, L., S. Govaerts, and J. Denooz. 《赫尔墨斯文献索引》(*Index du corpus hermeticum*) Rome, 1977.
- Grese, W. C. 《秘文录十三和早期基督教文学作品》(*Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*) Leiden, 1979.
- Iversen, E. 《埃及和荷米底的学说》(*Egyptian and Hermetic Doctrine*) Copenhagen, 1984.
- González Blanco, A. “荷米底教派:参考文献的通路”(“*Hermetism: A Bibliographical Approach*”) ANRW II, Principat, 17. 4. Berlin and New York, 1984. pp. 2240—2281.
- Fowden, G. 《埃及的希耳米:历史中的晚期异教思想》(*The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*) Cambridge, 1986.
- Segal, R. A. 《神话坡以满德:学术理论和诺斯替的含义》(*The Poimandres as Myth: Scholarly Theory and Gnostic Meaning*) Hawthorne, N. Y., 1986.
- Betz, H. D. “荷米底教派和诺斯替主义:坡以满德的问题”(“*Hermetism and Gnosticism: The Question of the Poimandres*”) *Antike und Christentum: Gesammelte Aufsätze*, vol. 4. Tübingen, 1998. pp. 206—221.

《迦勒底占星术》(*Chaldaean Oracles*)

《迦勒底占星术》是马可·奥热流当政时的一部韵文集,据称这部文集基于神圣的启示。它成了后来的新柏拉图主义者的“圣经”。我们只能通过被引用的三百行文字来了解它。它的目的是为法术做辩护。古代希腊对于鬼魔和魔法的信仰由于东方信仰的加入而变得更加丰富,而且关于鬼魔学的哲学也将这种信仰做了系统化。

《迦勒底占星术》具有以哲学形式表现的某些诺斯替派体系的元素。这些内容可以通过洁净和礼仪使被困的灵魂得到自由。然而,它们对人类现状的结局并无失落或期待之感。尽管在柏拉图思想新的发展过程中,它们和诺斯替主义都处在一个相似的阶段,但是它们的专业术语却不是“诺斯替派的”。

这个体系的顶端是“父知”(Paternal Mind),这是火(一个体系中的斯多葛派特征,其他的内容都主要来自于中期柏拉图主义),一切从它而出。“第二知”(Second Mind)是创造者,他通过“第二知”和可感知的世界产生接触。还有充当中介者的宇宙魂(World Soul,和赫卡特相似)。这和哲学家努美尼(Numenius)(381页)有很多相似之处。一连串的力量被引入至高神和世界之间,它们按照降序垂直排列,并且被配成相对的两组。灵魂具有火一般的特质,通过与身体作斗争而努力向父亲归回,后者是火,灵魂是从火而来的。典礼的细节并不清楚。众星表明了事件,但是并不是事件的起因。

本节参考文献

-
- Des Places, E. 《巴比伦神谕》(*Oracles Chaldaïques*) Paris, 1971。
- Maajercik, Ruth, ed. 《迦勒底占星术:原文、翻译和评注》(*The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*) Leiden, 1989。
- Dodds, E. R. “法术及其与新柏拉图主义的关系”(“Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism”)《罗马研究杂志》(*Journal of Roman Studies*) 37 (1947):55ff. 转载于《希腊人和非理性行为》(*The Greeks and the Irrational*) Boston, 1951. pp. 283—311。
- Lewy, H. 《迦勒底占星术和法术》(*Chaldaean Oracles and Theurgy*) Cairo, 1956. New edition by Michel Tardieu. Paris, 1978。
- Dodds, E. R. “关于‘迦勒底占星术’的新看法”(“New Light on the ‘Chaldaean Oracles’”) HTR 54 (1961):263—279。
-

后期的发展：一神论和太阳崇拜

一神论开始的趋势要追溯到哲学家色诺芬尼(Xenophanes)和安提斯泰尼(Antisthenes)。其他哲学家得出了这个结论:应该有一个至高的原则存在(尽管在柏拉图主义、亚里士多德主义和斯多葛主义中对这个观点有多种多样的理解)。除了某些哲学影响之外,各种环境也促进了这一趋势的成熟发展。根据帝国的君主统治进行类推也促成了这样的观点:与地上的情形相仿,天上应该也有一位主。新的宇宙哲学以及对于宇宙有序的计划的了解只能被解释为有一个至高的智慧。希腊人长期以来都认为所有的民族都在用不同的名字敬拜同样的诸神;宗教融合使这一观念在罗马时代变得很普遍。各种各样的神祇都被赋予了其他的神的属性,这个过程进一步扩展,以至于这些神融合成了一位神。旧日的多神论仍然得以保留,因为人们把这些神看作从属于一位至高神之下的力量。星象神学给宇宙带来了新的概念:把这位至高神当作太阳。

317

希腊—罗马的异教信仰的一神论只保留了一种趋势。它的一神论的神祇不是被所有或许多神围绕着一位神祇,就是一种哲学原则。但是,一种哲学原则并不是有生命的神,而哲学家们的至高神也过于抽象,过于遥远了。宗教合并思想从旧日的多神论中汲取了许许多多“多余的过时观念”。人们努力给至高的哲学原则赋予宗教的神格,把太阳神高举到至高地位上使这一努力近乎成功。

太阳神学的兴起可能是古代晚期异教信仰中最重要的发展。太阳神学是斯多葛哲学(太阳作为原因=火和神圣的力量)和流行的星象学(太阳是最重要的一颗星)互相融合的结果。当塞佛鲁(Severan)王朝在三世纪初把叙利亚的太阳神引入罗马的时候,就明确表达了对太阳的崇拜。叙利亚的太阳神根据新的哲学和流行的观念被重新解读,并且和皇帝崇拜联合在一起。第一次正式引入这种崇拜只是试探性的,并且和其他的崇拜被排列在一起,但是在274年,奥雷里安(aurelian)皇帝使 sol invictus (不可战胜的太阳)成为皇帝的宗教。最后一个异教皇帝朱里安(361—363年),力图抵挡基督教,复兴异教信仰,对太阳神(Helios)的崇拜成为他的宗教工作的中心(新柏拉图派哲学为之提供了哲学基础)。^① 其他所有的神都是太阳的能力或是活动。^②

318 然而,对太阳的崇拜很大程度上仅仅停留在受过教育的人和统治阶级中间。对太阳的崇拜是皇帝的工作。“太阳神王”(King Helios)并没有努力成为一位完全的神,一方面,他过分囿于太阳的物质外观,另一方面,又过分依赖于哲学解释。在神话和艺术作品中,一位驾驭战车从东向西穿越天空的人常常代表着太阳;他在夜间穿越环绕着大地的海洋,好返回他出发的地方。密特拉神教在三和四世纪里曾从太阳宗教中获益,而对于密特拉的个人宗教热诚却弥补了太阳宗教的不足。然而,太阳宗教的某些方面形成了广泛的影响。这个世界的一周把其中的一天命名为周日^③;异教徒把周日看得很重要,也使基督徒受到影响,使他们把每周的第一天看得很重要,并且鼓励人们把极大的重要性归给这个救赎的日子。^④ 另外,凯撒和奥古斯都采用的太阳历也支持了各个太阳节,尤其是 dies

① 朱里安的《演说》(Oration)第4章是关于太阳神学最全面的文献。对于密特拉神教的解释见 Polymnia Athanassiadi 的论文“皇帝朱里安致太阳神的颂诗对密特拉神学的贡献”(“A Contribution to Mithraic Theology: The Emperor Julian's Hymn to King Helios”) JTS 28 (1977): 360—371。

② Macrobius,《农神节》(Saturnalia) 1. 17. 2ff.

③ 英文 Sunday, 这个单词可拆为太阳和日。——译注

④ Samuele Bacchiocchi 创立了这样一种观点,认为异教信仰对基督教的周日有所影响,《从安息日到周日》(From Sabbath to Sunday) (Rome, 1977), 236—268, 但是文章《从安息日到主日》(From Sabbath to Lord's Day) (D. A. Carson 编, Grand Rapids, 1982) 对于基督徒选择周日作为聚会的日子的原由作了更好的讲解。

natalis Solis invicti(不可战胜的太阳的生日)——十二月 25 日。在异教时代的末期,农神节非常受欢迎,这似乎是教会选择十二月 25 日作为庆祝耶稣诞生日期的决定性因素。^①

本节参考文献

- Halsberghe, G. H. 《崇拜不可战胜的太阳》(*The Cult of Sol Invictus*) Leiden, 1972。
Smith, John Holland. 《古典异教信仰的死亡》(*The Death of Classical Paganism*) New York, 1976。
Geffcken, J. 《希腊罗马异教信仰的末日》(*The Last Days of Greco-Roman Paganism*) Amsterdam, 1978。
Athanassiadi, Polymnia and Michael Frede, eds. 《古代晚期的异教—神论》(*Pagan Monotheism in Late Antiquity*) Oxford, 1999。
-

① 某些风俗与异教节日有关,例如把礼物送给穷人,见 Lucian 的《农神节》(*Saturnalia*)。教会的回应可见 Oscar Cullmann 的“基督教起源”(“The Origin of Christmas”),登载于《早期教会》(*The Early Church*) (Philadelphia, 1956), 21—36。