

古希腊-罗马文明： 社会、思想和文化（下）

圣经图书馆
The Biblical Library

——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

图书在版编目(CIP)数据

古希腊—罗马文明:社会、思想和文化 / (美)弗格森著;李丽书译.
--上海:华东师范大学出版社,2012.5
ISBN 978-7-5617-9264-3
I. 古… II. ①弗…②李… III. ①文化史—古希腊
②文化史—古罗马 IV. ①K125
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 018072 号



Backgrounds of Early Christianity

By Everett Ferguson

Copyright © 1987, 1993, 2003 Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Published by arrangement with William B. Eerdmans Publishing Company, of Grand Rapids, Michigan, USA

Simplified Chinese Translation Copyright © 2012 by East China Normal University Press Ltd.

ALL RIGHTS RESERVED.

上海市版权局著作权合同登记 图字:09-2008-529 号

圣经图书馆

古希腊—罗马文明:社会、思想和文化

(美)弗格森 著

李丽书 译

责任编辑 彭文曼

封面设计 吴正亚

责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社

社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062

网 址 www.ecnupress.com.cn

电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537

门市(邮购)电话 021-62869887

地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口

网 店 <http://hdsdcbs.tmall.com>

印 刷 者 上海印刷(集团)有限公司

开 本 787×1092 1/16

印 张 49.75

字 数 500 千字

版 次 2012 年 5 月第 1 版

印 次 2012 年 5 月第 1 次

书 号 ISBN 978-7-5617-9264-3/K. 358

定 价 128.00 元(全二册)

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

本章参考书目

资料选集

- Lucian. 《待售的哲学》(*Philosophies for Sale*).
- Diogenes Laertius. 《名哲列传》(*Lives of Eminent Philosophers*).
- Smith, T. V. 《哲学家给自己的辩护》(*Philosophers Speak for Themselves*)卷2,《亚里士多德致普罗提诺》(Vol. 2, *Aristotle to Plotinus*) Chicago, 1956.
- Oates, W. J. 《斯多葛派和伊壁鸠鲁派的哲学家》(*The Stoic and Epicurean Philosophers*) New York, 1957.
- De Vogel, C. J. 《希腊哲学》(*Greek Philosophy*) Vol. 3. Leiden, 1959.
- Long, A. A., and D. N. Sedley. 《希腊化的哲学家》(*The Hellenistic Philosophers*) 2 vols. Cambridge, 1987—1988.

必要的次要作品

- Guthrie, W. K. C. 《希腊哲学史》(*A History of Greek Philosophy*) 6 vols. Cambridge, 1962—1981.
- Zeller, E. 《斯多葛主义者、伊壁鸠鲁主义者和怀疑论者》(*Stoics, Epicureans, and Sceptics*) New York, 1962.
- Brehier, E. 《哲学史》(*The History of Philosophy*)卷2,《希腊化和罗马时代》(Vol. 2, *The Hellenistic and Roman Age*) Chicago, 1963.
- Armstrong, A. H. 《剑桥晚期希腊史和中世纪早期哲学》(*The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*) London, 1967.
- Goulet, Richard, ed. 《古代哲学家辞典》(*Dictionnaire des Philosophes Antiques*) Paris, 1989—.
- Erler, Michael. 《希腊化时期的哲学》(*Die Hellenistische Philosophie*) Vol. 4. 1 of *Die Philosophie der Antike* Munich, 1994.
- Algra, K., J. Barnes, J. Mansfeld, and M. Schofield, eds. 《剑桥希腊化哲学史》(*The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*) Cambridge, 1999.

补充作品

Nock, A. D. 《皈依》(*Conversion*) Oxford, 1933. Chap. XI.

320 Dill, S. 《从尼禄到马可·奥热流的罗马社会》(*Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*) Reprint. New York, 1956. Book III.

Long, A. A. 《希腊化哲学：斯多葛主义者、伊壁鸠鲁主义者、怀疑论者》(*Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*) London, 1974; 2d ed., Berkeley, 1986.

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*) 卷3《希腊—罗马社会的自我界定》(Vol. 3, *Self-Definition in the Greco-Roman World*) Philadelphia, 1982.

Reale, G. A. 《古代哲学史》(*A History of Ancient Philosophy*) 卷3,《希腊化时代的体系》(Vol. 3, *The Systems of the Hellenistic Age*) Albany, N. Y., 1985. Vol. 4, *The Schools of the Imperial Age*. Albany, N. Y., 1990.

Kristeller, P. O. 《希腊化时代的希腊哲学家》(*Greek Philosophers of the Hellenistic Age*) New York, 1993.

Sharples, R. W. 《希腊化哲学介绍：伊壁鸠鲁主义者和怀疑论者》(*Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*) London, 1996.

Sterling, Gergory E. “希腊化哲学和新约”(“Hellenistic Philosophy and the New Testament”) In Stanley E. Porter, ed. 《新约注释手册》(*Handbook to Exegesis of the New Testament*) Leiden, 1997. pp. 313—358.

引言

在希腊罗马时代，哲学既不像在我们的时代中那样，是一种重要的训练，也不像它在历史中体现的那样，是理论的和形而上学的研究，哲学是一种生活方式。^① 希腊—罗马哲学所展示的某些特点使它有别于更古老的希腊哲学，也有别于后来的哲学成果。在按照历史纵览主要的哲学家和哲学学派之前，我们可以注意到其中一些特点，它们对于早期基督教的研究者具有特别的吸引力。

作为宗教的哲学

希腊罗马时代的许多宗教，尤其是在受过教育的阶层当中，其宗教就是哲学。哲学对传统的宗教做出了批判或做了新的解释，并且提出了自己的道德和灵性指导。每个哲学流派都有自身的生活方式(*agōgē*)以及

① 根据 Loeb 的翻译，卢西安的论文“待售的哲学”(Philosophies for Sale)的字面意思是“出售各种生活”，意即不同的哲学类别代表着不同的生活。

独特的信仰和行动。

哲学的各种学派形成了多个“信徒”的社团，它们以一位可敬的大师和他的教导作为中心。它们之间有“派系间”的对抗和转化的故事。哲学甚至有他自己的圣人（“圣徒”）和殉道士（苏格拉底是显而易见的例子）。各种各样的学派提供了世界观和对于生活的实际指导，这是今天的宗教为许多人所做的事。人们通常并不会到本地的神职人员那里去寻求对于现实本质的解释或是道德建议。他们通常会向一个哲学家寻求这些问题的答案。虽然大众宗教并没有做出许多道德指导，但是诗人和哲学家却成了那个时代的良知。有些人甚至认为，尽管这是通过一个人自身的力量而达成的拯救，但是哲学却给灵魂带来了一种转化和洁净。^① 哲学给一神论的趋向增添了推动力，但是从总体来说，希腊—罗马哲学中的神是没有位格的。

321

哲学家对大众宗教做出了重要的批评。^② 虽然没有统一的方式，但是他们对拟人论，传统神话的反道德性，多神论，迷信的宗教习俗，以及粗野的献祭习俗的批评都并非罕见。反之，哲学家会强调正确的献祭态度，关于诸神的可敬的观念，理性的崇拜，以及正直的行为。在早期的几个世纪里，犹太人和基督徒的作家可以借用，也确实借用了这些材料来攻击已经树立的异教信仰。^③

斯多葛主义（见下文）的发展方式使它可以为许多传统的宗教习俗提供支持。在罗马时代晚期，新柏拉图主义的精神已经彻底的宗教化，它把宗教文学作品作为它的推论的灵感来源，并且把宗教仪式并入它的习惯当中。这是某些更早时期的哲学家表现出来的思想倾向的结果。

① 《第欧根尼·拉尔修》(*Diogenes Laertius*) 4. 3. 16 当中的波勒蒙(Polemon)(336页)是皈依哲学的最著名的例子；同为卢西安的作品，*Double Indictment* 17。另见卢西安的作品，《尼格里努斯》(*Nigrinus*) 1 和《向下的旅程或暴君》(*The Downward Journey, or the Tyrant*) 24。

② Harold W. Attridge, “早期罗马帝国统治下的宗教哲学评论”(“The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire”) ANRW II, Principat, 16. 1 (Berlin and New York, 1978), 45—78。

③ Josephus, 《驳斥阿比安》(*Against Apion*) 2. 33—35, 239—257; Justin, 《辩道》(*Apolo-gy*) 1. 24—25; Athenagoras, 《抗辩》(*Plea*) 8, 13—23。

作为道德的哲学^①

道德是主要的希腊化哲学思想所关注的最重要的内容。它们的目的是告诉人们如何生活。哲学对于什么是对,什么是错,以及个人在各类社会关系中的责任都有非常具体的指导。二世纪,阿普列乌斯把哲学家的职能描述为谴责人类的邪恶(《辩护文》, *Apology* 15)。广泛的哲学道德指导和犹太教以及初期基督教之间有非常亲近的关系,胜过了古代社会中的任何其他方面与新约之间的联系。(见下文中大众哲学和个人哲学中关于哲学伦理的内容。)

已证实哲学家有三种道德劝诫形式。每一种都有特定的文学表达样式,但是同时也会采用其他的文学形式。劝海是一种劝诫形式,为的是采纳一种特定的观点。哲学家采用这种形式,邀请人们遵循智慧去生活。哲学家采用了这种修辞形式,并且在亚里士多德的《劝海》(*Protrepticus*)里成为一篇完整的论文;西塞罗的《荷腾西斯》(*Hortensius*)是这种修辞形式有影响力的拉丁文代表作(这两部作品的内容大多已遗失),它在早期的基督教辩道文学作品中有体现,例如亚历山大的革利免的作品《劝海》(*Protrepticus*)。在《新约》中,罗马书被形容成劝勉的信件。^② 劝勉类的作品促使人们归向某种哲学的生活方式,加入某个特定的学派,或是采用哲学的道德教导。其目的通常是要使读者或听者离弃另外一种行动方针,驳斥对他们所主张的观点的异议,或是谴责那些阻碍人们获得新生活的缺点。

“劝勉”(paraenesis)是一个更宽泛的词语,它是一种道德劝诫,要人们去遵从特定的行为方式,或是规避一种相反的行为。因此,它包括鼓励和劝阻。行为规范在其中占有显著的地位。劝勉文章预先假定双方有积极的关系,或是给予指导的那一方具有道德优越性,而且它包含了双方所

① Abraham J. Malherbe, 《道德劝诫:希腊罗马原始资料》(*Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook*) (Philadelphia, 1986); idem, “希腊化道德家和新约”(“Hellenistic Moralists and the New Testament”) ANRW II, Principat, 26. 1 (Berlin, 1992), 267—333。

② Stanley K. Stowers, 《古代希腊罗马的书信写作》(*Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*) (Philadelphia, 1986), 114。

属的社会团体公认的行为习惯。劝勉的一般技巧是使读者回想已知的事物,赞扬所做的好事,谴责错误的行为,提供可以模仿的榜样,汇集简短的箴言和劝诫,并且说出赞许某些行为的理由。初期基督教所关注的事物使它的文学作品中到处都是道德性的劝勉。劝勉信件的最好的一个例子就是《帖撒罗尼迦前书》。^①

“争辩性演说”(diatribe)是一种广为流行的对于道德题目的论述,目的是促使人们采取行动。这个词被各个哲学学派用于道德讨论,被用于记录这类行动,并且用于模仿这类教育行为的文学作品。《特勒斯》(Telles)(349页)残篇当中包含最早的争辩性风格的演说。争辩性文章会设计一段简短但生动的对话。假想中的对话者提出对于一种理论的反对意见,或是提出一个虚假结论,讲演者对这个结论加以严词拒斥(“绝无可能”),或是用谴责或说教来纠正这种看法。这种体裁包括直接的陈述,修辞问题以及回答,与观点相呼应或对立的简短陈述,感叹,劝导人们效法某些榜样,并且引用诗歌或其他权威作品。^②《新约》中也有争辩风格的例子(参见罗2—4章;林前6:12—20;15:29—35;雅2:14及以下)。“争辩性演说”源于各哲学学派的讲述和辩论,各学派用这种形式以不完全的认识向学者们发表演说,但是文学作品采纳了这种形式。人们常常用抨击一词来形容斯多葛派和犬儒派(Cynic)在市集上所作的大众演说的特征,但是后者是另一种现象,有不同的结构和目的,目的是为了听众思考关于生命的严肃问题。

323

希腊化的道德家使用这种文学和修辞形式来讲述个人的例子,讲解各种美德和罪恶(斐罗关于爱宴乐者的147个特征是个例外——《该隐和亚伯的祭物》[*Sacrifices of Cain and Abel*])、各种责任(参见71页关于haustafeln[家庭训导]或“家庭法规”的内容)和各种艰难,借此来强化他

① Abraham J. Malherbe, “帖撒罗尼迦前书中的劝勉”(“Exhortation in First Thessalonians”) *Novum Testamentum* 25(1983):238—256 = 《保罗和大众哲学家》(*Paul and the Popular Philosophers*) (Minneapolis, 1989), 49—66; cf. 74; idem, 《保罗和帖撒罗尼迦人》(*Paul and the Thessalonians*) (Philadelphia, 1986), chap. 3; idem, 《希腊化道德家和新约》(“Hellenistic Moralists and the New Testament”) *ANRW II, Principat*, 26. 1 (Berlin, 1992), 287—293.

② Stanley K. Stowers, 《争辩性作品和保罗给罗马人的书信》(*The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*) (Chico, Calif., 1981).

们的理论。^①

大众哲学^②

下文中会提及各种各样社会背景下的哲学家的活动，这些活动促进了哲学思想的普及，尤其促进了社会各阶层中的道德教导的普及。虽然旧日的学派标识仍旧被保留着，各个哲学学派之间也有费力的论战，但是希腊—罗马时代的哲学白话(koinē)呈现出增长的趋势，不仅是在受过教育的外行人当中如此，在专业的哲学家当中也是如此。至少从一世纪起，哲学就向社会表现出一致的形态(尤维纳利斯，《讽刺集》[*Satires*] 13. 19—22)，其目的是为了帮助人类。不同的学派都具有共同的元素和共同的关怀(例如下文所讨论的个人主义)。哲学道德家以很高的频率重复讨论某些主题，足以表明哪些是使人感兴趣的事物——婚姻和性行为、安慰、贪婪和愤怒；还有那些理想的事物——美德、友谊、国民的和睦、对国家繁荣的责任，以及自由。

除了下文中描述的各学派之间鲜明的差异之外，主要的希腊化哲学学
324 派有很多共同点。哲学的目的是指教人们如何生活。这就必须假定美德是可以被教导的。美德和知识有关，而理性就是获取知识的方式。对所有的学派而言，自足(*autarkeia*)、自由(*eleutheria*)和幸福(*eudaimonia*)都是它们的目标，但是获取目标的途径各有不同。高尚的生活意味着超脱(以各种不同的程度)今生的事物和挂虑——在各种外部环境中都能知足。“如果你成为一个哲学家，你就不会不愉快地生活，但是你要学会在任何地方靠任何资源都可以愉快地维持生计。”^③强调通过克己而脱离强烈的渴望而获得自由也是共同点。另外，尽管各个学派对于本性的定义各不相同，但高

① J. T. Fitzgerald, 《瓦器上的裂缝：调查哥林多书信中关于苦难的清单》(*Cracks in an Earthen Vessel: An Examination of the Catalogues of Hardships in the Corinthian Correspondence*) (Atlanta, 1988)。

② Abraham J. Malherbe, 《保罗和大众哲学家》(*Paul and the Popular Philosophers*) (Minneapolis, 1989); cf. David Balch, et al., eds., 《希腊人、罗马人和基督徒：纪念 Abraham J. Malherbe 的论文》(*Greeks, Romans, and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*) (Minneapolis, 1990)，这篇文章阐释了对解释新约的哲学作品的研究。

③ Plutarch, 《美德和邪恶》(*Virtue and Vice*) 4(Moralia 101D)。

尚的生活就是根据本性来生活。这种生活会带来内在的自由和幸福。

希腊化的哲学为那时生活在国王统治下的民众寻求精神的自由,因为他们现在已经不再生活在自治的城邦中了。各学派的方式各异,但是都把精神的自主作为共同目标——一个人如何超越外部环境而享有内在的自由。

哲学家的信息是要人们摆脱奢华和在自我中的沉溺,以及摆脱对于自由的、有纪律的生活的迷信,有时还要脱离对于冥想的迷信。公元一世纪的希士(Cebes)曾经写过一篇关于好生活和坏生活的对话,被描述为在两条道路中所做的选择。人们的目标应该是脱离坏生活,而这只能通过悔改才能达到。

[好人]不会因为痛苦、悲哀、无法自制、贪婪、贫穷或其他任何邪恶而受到一丁点的困扰。因为他是所有事物的主人并且超越了从前引起他的忧愁的一切事物……不会再有任何事物造成对这个人的困扰,因为他已拥有解决之道(26.3)。^①

一个关于道德思想的重要贡献——关于良心的观念——常常被归于斯多葛主义,但是似乎真正来自于大众思想。^②

人们采用了相当普遍的现成例子来赞扬正确的生活方式。在所有把人比做剧中演员的学派里,这尤其常见。角色是由“命运”描绘的;人们的任务就是按照所安排的角色好好表演。^③ 其他常见的例子有:体育竞技、战争和医学治疗。^④ 325

大众哲学表现了这个时代的折衷主义(见 379—382 页)。

① John Fitzgerald and L. Michael White,《希士的碑》(*The Tabula of Cebes*) (Chico, Calif., 1983), 101, 103.

② C. A. Pierce,《新约中的良心》(*Conscience in the New Testament*)《圣经神学研究》(*Studies in Biblical Theology*) vol. 15 (London, 1955), 13—20; Hans-Joachim Eckstein,《保罗的“良心”观念》(*Der Begriff Syneidesis bei Paulus*) (Tübingen, 1983); Ernesto Borghi, “《新约》中关于‘良心’的观念:一个主张”(“La notion de conscience dans le Nouveau Testament: Une proposition de lecture”) *Filologia Neotestamentaria* 10 (1997): 85—98; Philip Bosman,《斐罗和保罗的良心》(*Conscience in Philo and Paul*) (Tübingen, 2003).

③ Edwyn Bevan,《希腊化时代的“希腊化大众哲学”》(*Hellenistic Popular Philosophy, in The Hellenistic Age*) (Cambridge, 1925), 86—89, 102.

④ Abraham J. Malherbe,《保罗和大众哲学家》(*Paul and the Popular Philosophers*) (Minneapolis, 1989), 78—89, 91—119, 121—136.

哲学和个人主义

希腊化的哲学学派表现了亚历山大大帝之后的时代里的个人主义，并且反过来鼓励了个人主义。在这个意义上，它们表示与柏拉图和亚里士多德的观点相割裂，而后者根据古典的城邦观点构建了广泛的思想体系。公元前五世纪的诡辩家们（见 326 页及以下）在天性和习俗之间做出分别，并且质疑后者的相对性，并且借此开始削弱传统的希腊生活的基础。亚历山大的征服成果有效扩展了对于这个世界的概念，并且同时摧毁了在旧日城邦的狭隘的界限之内的安全感。尤其在四世纪，紧密连接的社群的习俗似乎不再能够保障传统的宗教、道德和生活方式了。许多人都在寻找新的行为基础和新的社群感。每个人都是独立的。希腊化的哲学家向人们演说，以满足他们的需要。他们采用了苏格拉底的观点，认为灵魂是有思维的，并且有道德性的人格，而一个人的首要责任就是培育他自己的灵魂（327—330 页）。各不相同的希腊化哲学流派都从这个构想发展出了对新环境各不相同的反应。这些哲学源于亚历山大之后的时代，源于一个更广阔的背景，并且关注个体和他或她在宇宙中的位置。

哲学及其社会背景

326 哲学家在多种社会背景中授课。^① 有些人由富有的庇护者资助，几乎是家庭的“私人祭司”。其他人受邀在公共浴室、体育馆或其他公共建筑内演讲。有些人（特别是犬儒主义者）自己在市集上或是街头演说。其他人（像伊比德图一样）在正规的学校里授课。伊壁鸠鲁主义者形成了他们自己的团体，在个人的家庭中会面。在帝国时期，有些哲学家得到了国家的资金支持。尽管某些流派确实有正式的机构，但希腊化的哲学却大多体现为“思想学派”，而不是机构。除了公共演讲之外，哲学家还使用其他的教导方式：信件、摘要（系统化地概括较长的著作），以及编辑一个哲学

^① Samuel Dill, 《从尼禄到马可·奥热流的罗马社会》(*Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*) (New York, 1905; repr. Meridian, 1956), 书中列出了三类哲学家的活动：哲学的“灵魂指导者”，例如塞内加；哲学的“宣道士”，例如狄奥·屈梭多模；以及哲学的“宗教研究者”，例如普鲁塔克。

家的教导或是对某个特定题目的建议。格言(简练的谚语)、世说清谈(chreiai, 尤指恰当的或是有教益的掌故, 它和格言不同, 具有关于这个谚语的叙事背景),^①以及诗歌都被用来传播哲学教导。

诡辩家和苏格拉底

诡辩家

古代作家认为所有希腊化的哲学流派都源于苏格拉底(327页)。为了了解苏格拉底的思想背景, 我们必须注意诡辩家运动。

诡辩家出现于公元前五世纪的雅典黄金时代。这个词语原本并没有不敬的意思, 只是指“可以让你变聪明的人”。在希腊公共生活中, 诡辩家的出现是为了满足对于演讲艺术知识的需要。在公民、军队和法庭的集会中, 说服力都很重要。无法成功地为自己争辩甚至会致使你饮下一杯毒酒(正如从苏格拉底那里吸取的教训一样)。

诡辩家主要是四处游荡, 四海为家的人。他们做公共演讲, 好展示他们的技巧, 并且借此获得生意。他们以作私人教师为生, 教导其他人公开演讲的技艺。成功的诡辩家因他们优雅的措辞和推理的能力而广为人知。他们教导自己的学生如何根据普遍的理由进行争论, 来反对特定的证据, 如何对事实做一番新的解释, 使之变得对自己的论点有利。

327

诡辩家树立了“习俗”(nomos, “法律”)和“本性”(physis)的对立面。当希腊人开始认识其他的民族的时候, 他们意识到他们的传统习俗并没有放之于四海而皆准的理由。因此, 诡辩家把因传统形成和因自然而形成的事物进行了区别。这一分别割裂了传统的根基, 导致了道德相对性的概念。诡辩家们没打算颠覆传统道德, 他们通过上述方式得到这个结论, 但是他们的学生却开始扩大结论的范围。

① Ronald F. Hock and Edward N. O'Neil, eds., 《古代修辞学中的世说清谈: 修辞初阶》(*The Chreia in Ancient Rhetoric: The Progymnasmata*) (Atlanta, 1986); 同上, 《世说清谈和古代修辞: 课堂练习》(*The Chreia and Ancient Rhetoric: Classroom Exercises*) (Atlanta, 2002)。

诡辩家开始提出笼统的问题。可以通过众神的存在的思想来解释理性主义的趋势。普罗塔戈拉说，“至于诸神，我不确定他们是否存在，也不确定他们是什么样式。有许多事情妨碍了确定性——这类事物的模糊性和人类生命的短促”（《残篇》[*Frg*]4）。^① 其他人进一步发展了关于诸神的来源的理性主义理论。普罗狄克斯(Prodicus)说，人们把有用的事物加以神化，因此产生了诸神。^② 克里底亚斯(Critias)写的一幕戏剧中（《西绪弗斯》[*Sisyphus*]）有一段演讲这样说：诸神是人们发明出来的，为的是阻止人们的坏行为^③（一个人可能逃过人的查探，但是不可见的诸神却能看到一切）。欧赫墨鲁斯提出的观点认为诸神是被神化的重要人物。^④ 在公元前二世纪，欧赫墨鲁斯的作品首先由恩尼乌斯(Ennius)从希腊文被翻译成拉丁文。基督徒辩道士使用这个理论来驳斥异教信仰。^⑤

诡辩家的运动并非来自于新的思想，而是源于自觉的理性主义。诡辩家提出的问题对希腊化哲学流派来说都是比较重要的，而且他们提供了苏格拉底和柏拉图的背景。

苏格拉底（公元前 469—前 399 年）

苏格拉底之前的哲学家主要是自然哲学家。^⑥ 苏格拉底认定主要的问题在于人类，并且把他的注意力转向了日常生活中的实际事务。简白地诠释西塞罗：他的苏格拉底把哲学从天上带到了人间。^⑦ 因此，前苏格

① From Eusebius, 《福音的预备》(*Preparation of the Gospel*) 14. 3. 7; Diogenes Laertius, 《名哲列传》(*Lives of Eminent Philosophers*) 9. 51.

② Sextus Empiricus, 《驳数学家》(*Against Mathematicians*) 9. 18; Cicero, 《论诸神的本质》(*On the Nature of the Gods*) 1. 37. 118.

③ Sextus Empiricus, 《驳数学家》(*Against Mathematicians*) 9. 54.

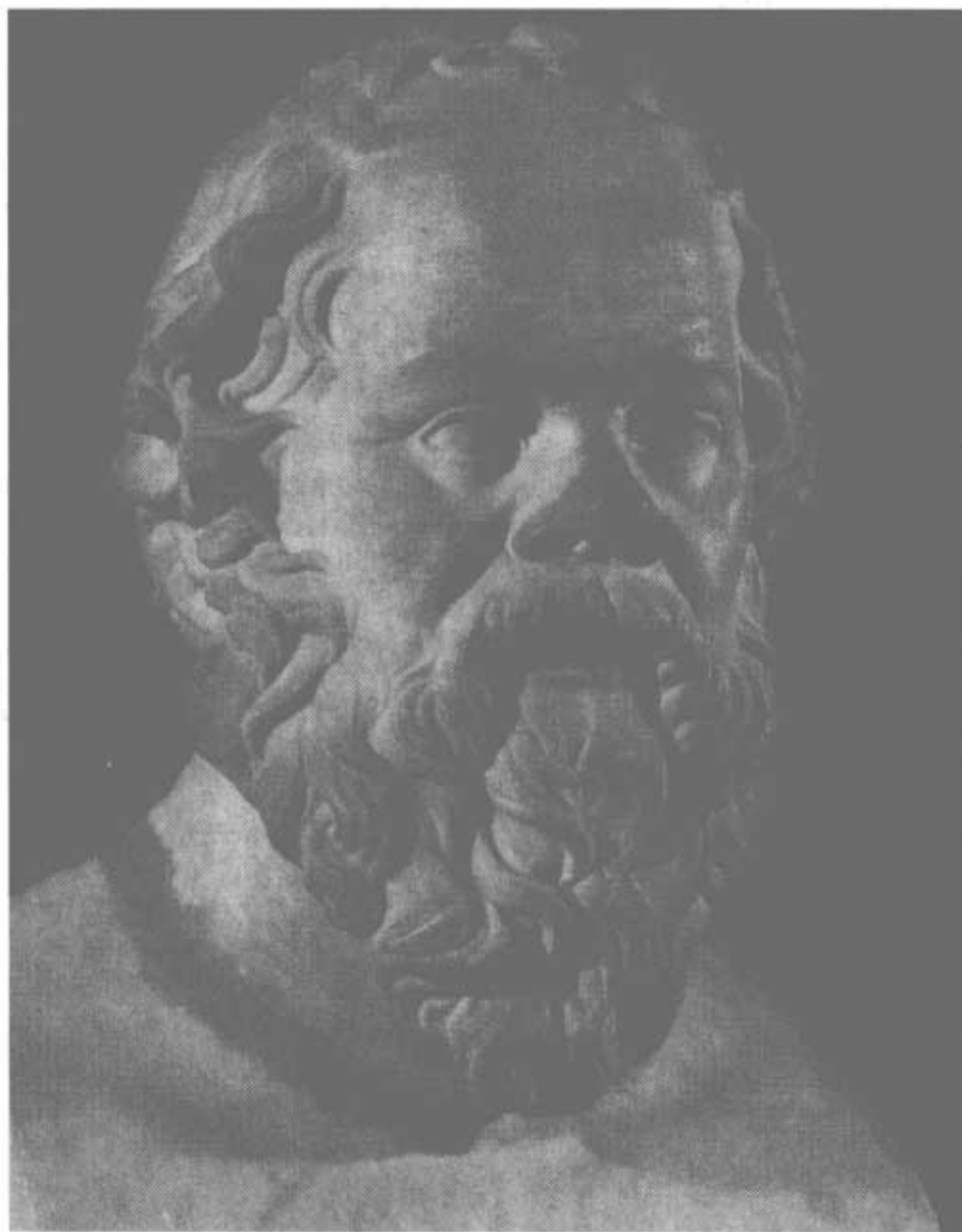
④ 《狄奥多罗斯·塞库鲁斯》(*Diodorus Siculus*) 6.

⑤ Athenagoras, 《抗辩》(*Plea*) 28 (without reference to Euhemerus); Lactantius, 《神的原则》(*Divine Institutes*) 1. 15.

⑥ W. Jaeger, 《早期希腊哲学家的宗教理论》(*The Theology of the Early Greek Philosophers*) (Oxford, 1947); W. K. C. Guthrie, 《希腊哲学史》(*History of Greek Philosophy*), 卷 1 和卷 2 (Cambridge, 1978); G. S. Kirk, et al., 《前苏格拉底的哲学家：重要历史及原文选集》(*The Pre-Socratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*) (Cambridge, 1983); A. A. Long, ed., 《早期希腊哲学剑桥指南》(*The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*) (Cambridge, 1997).

⑦ Cicero, 《论学园派》(*Academica*) 1. 4. 15.

拉底哲学和后苏格拉底哲学之间的区分绝非偶然。^① 苏格拉底的哲学后来变成和良心以及个人宗教有关的哲学。希腊化哲学强调个人主义,并且把苏格拉底当成了它的根据和典范。各种各样的希腊化哲学流派都追溯苏格拉底为他们的起源。苏格拉底使人类(而不是某些准则)成为中心点。诡辩家所提出的疑问成了引发这个兴趣的原因。 329



图七十一 苏格拉底

苏格拉底是哲学家的英雄,他是希腊化时代众哲学流派的源头。现存的大量雕塑说明苏格拉底的声望。(©埃利希·莱辛/艺术资料,纽约)

^① 然而苏格拉底之前的哲学并未被遗忘,某些希腊化学派里含有这些哲学元素。前苏格拉底哲学也对早期基督教思想家有影响;见 R. M. Grant 的文章,“早期基督教和前苏格拉底哲学”(“Early Christianity and Pre-Socratic Philosophy”), Harry Austin Wolfson Jubilee Volume (Jerusalem, 1965), 376ff。

苏格拉底本人并不是诡辩家：他没有进行公开演说，也没有私下教授学生以获得酬劳。事实上，他既反对“无所不知”的诡辩家，也反对人们对任性而不道德的诸神固有的轻信(*naiveté*)。他意识到雅典无法回到过去的时代，人们需要面对诡辩家提出的问题，而不仅仅是回避这些问题。另一方面，他寻求真实和可靠的事物，以代替诡辩家的相对主义倾向。但是由于他提问的方式，以及围绕在他身边的年轻人的圈子，公众也把他当作是诡辩家。^①

苏格拉底花费大部分时间在外面和人们谈话，他似乎认识雅典所有的人。他有种使命感：要问问题。他的天职就是用这种方式服务他人。他试图使人们更多地关注他们的灵魂，就像他们关注自己的身体那样。（灵魂[*psychē*]在那时一定是人格。）他挑战人们去仔细描述公正和虔诚，以及他们谈论的其他概念。

苏格拉底的基本思想是：如果你知道什么是正确的，你就会做正确的事。错误的行为是错误的思想和错误的信息的结果。据说“苏格拉底的问题是，他相信其他人具有和他一样的意志力量。”然而，把苏格拉底当作一个纯粹的理性主义者是个错误。他宣称有神灵在引导他，总是（有点像良心）用一些预感阻止他做某些事情。

苏格拉底从未回答他的伙伴。他用这样一种方式掌握谈话，以使对方可以自己做出更好的回答。他的“哲学”是一种态度，一种纪律，而不是一个体系。他从没有写下任何作品：重要的不是他说了什么，而是他是如何说的。可以证实苏格拉底对于别人的思想很有助益。关于他的两个主要资料——柏拉图的《对话集》(*Dialogues*)和色诺芬的《回忆苏格拉底》(*Memorabilia*)——对他做出了全然不同的描述，这是苏格拉底研究当中的主要问题。与此相似，各种各样的哲学流派都宣称自己源于苏格拉底。不仅有柏拉图以及随后的亚里士多德宣称是苏格拉底的继任者，下面这些学派也和苏格拉底有联系：麦加拉(Megarian)学派的创始人欧几里德(*Eucleides*)，他的诡辩术创立了关于逻辑的怀疑论；安提西尼(*Antisthenes*)和犬儒主义者的起源有关，并且转而影响了斯多葛主义者；还有昔勒尼(*Cyrenaic*)

① 阿里斯托芬(*Aristophanes*)的《云》(*The Clouds*)是一个拙劣的模仿品，这部作品表明了由苏格拉底激起(而不是他的学说所制造的)的气氛是什么样的。

学派的领导者阿里斯提卜(Aristippus),伊壁鸠鲁(Epicurus)修改了前者的身体享乐主义,把它变为智力的乐趣。这说明一件事:方法比内容更加重要。多数学者认为柏拉图代表着苏格拉底思想的发展方向,但是柏拉图积极的哲学思想体系肯定不是他的老师已经构想出来的。苏格拉底有一个专一的紧密朋友圈。他具有非同寻常的吸引门徒的能力,而不必去找寻门徒,他在哲学历史上的重要影响就在于他对门徒的影响。

苏格拉底并没有受到应有的欢迎。人们不喜欢标新立异的人,在艰难的时期尤其如此,和斯巴达交战对于雅典人来说就是一个艰难时期。苏格拉底似乎是从公共生活组织中割裂出来的人物之一,他的学生和中间有民主制度的批评者。控告他的罪名是不敬拜诸神,带来了一个新的神灵,以及腐蚀年轻人。法庭实际上是一个城镇集会,这种集会是捉摸不定的。虽说不应有这样一篇冗长的演讲,并且也不会被记载下来,但是柏拉图的《申辩篇》(*Apology*)却可能代表着苏格拉底的态度和辩论词。这不是预期中的辩护形式,甚至难以称得上是辩护,它更像是一种蔑视:苏格拉底不能放弃他的使命。人们真正想要达到的目的是通过流放而除掉他,而不是要致他于死地。甚至在监禁中都给了他逃跑的机会,但是他因为责任感而拒绝了。他接受了饮下毒酒的判决,毫无畏惧。按照他赴死时的表现,他并没有真正被杀死:他成了一位殉道士。

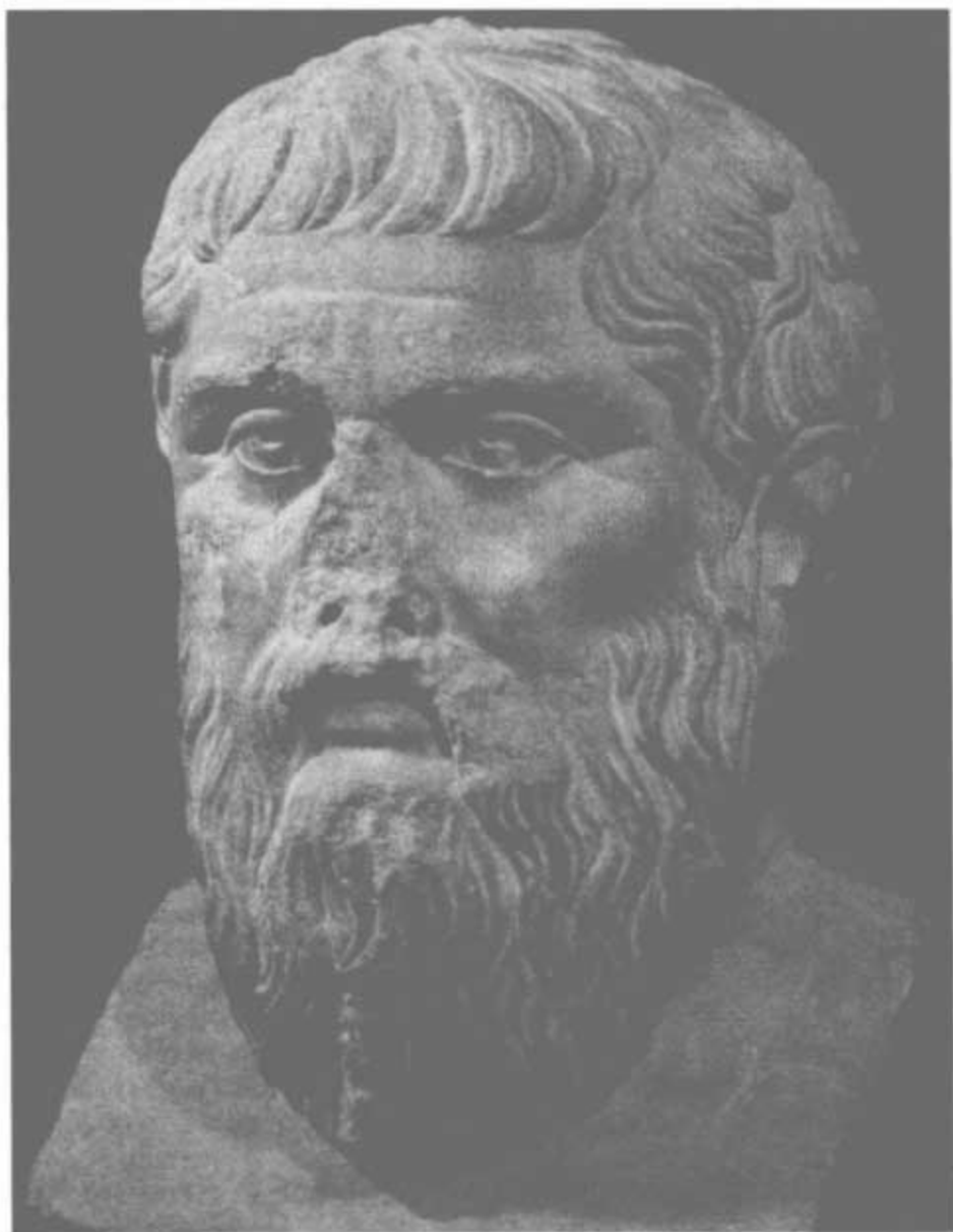
本节参考文献

-
- Ferguson, John. 《苏格拉底的原始资料》(*Socrates: A Sourcebook*) London, 1970.
- Taylor, A. E. 《苏格拉底》(*Socrates*) New York, 1933. Reprint. Garden City, N. Y., 1953.
- Jaeger, W. 《教育》(*Paideia*) New York, 1939. Book 2, chap. 3; book 3, chap. 2.
- Gulley, Norman. 《苏格拉底的哲学》(*The Philosophy of Socrates*) New York, 1968.
- Beckman, James. 《苏格拉底思想的宗教侧面》(*The Religious Dimension of Socrates' Thought*) Waterloo, Ont., 1979.
- Navia, Luis E. 《苏格拉底其人及其哲学》(*Socrates: The Man and His Philosophy*) Lanham, Md., 1985.
- De Romilly, Jacqueline. 《伯里克利时期雅典的重要诡辩家》(*The Great Sophists of Periclean Athens*) Oxford, 1992.
- Taylor, Christopher C. W. 《苏格拉底》(*Socrates*) Past Masters Series. Oxford, 1998.
- Smith, Nicholas D. and Paul B. Woodruff, eds. 《苏格拉底哲学中的推理和宗教》(*Reason and Religion in Socratic Philosophy*) Oxford, 2000.
-

柏拉图和一世纪的柏拉图学园

柏拉图生平(公元前 429—前 347 年)

332 柏拉图来自雅典的贵族家庭；如果不是因为苏格拉底的死，他可能成为一个诗人或是政治家。柏拉图的整个生命都因为与苏格拉底的个人接触而被开启，而后者的死(公元前 399 年)改变了他的生命轨迹。他不能为雅典人服务，或是拥护处死像苏格拉底这样的人的民主制度。苏格拉底的死在柏拉图心中引发了一种宗教般的觉醒，他着手去收集和保存关于他的老师的记忆。



图七十二 柏拉图

柏拉图是苏格拉底最卓著的学生，并且对西方知识史有重要影响。(©埃利希·莱辛/艺术资料,纽约)

柏拉图离开了雅典并且旅行了大约 12 年；他在 387 年之后返回雅典，在献给神祇阿卡德摩斯(Akademios)的树林附近开始授课。他组织了一个团体，就像那个时代的很多社团一样，是奉献给缪斯的。他在其中授课的房屋和他的学校因此被称作柏拉图学园。在柏拉图生命的最后 40 年中，教学是他的主要工作。有些学者认为《第七封书信》(*Seventh Letter*)可能是对柏拉图做出最多阐释的资料。^①

《对话集》

柏拉图选择对话的写作形式，因为这种形式最接近苏格拉底的教导方式。他把自己聆听苏格拉底的经验变为文学表达形式：即通过对话，而不是通过演讲达致真理。他试图通过写作再现苏格拉底和人们谈话时所用的问—答方式，好引导人们自己思考并寻找答案。

《对话集》可以大致分为三个部分。早期对话(例如《欧绪弗洛篇》，《克力同篇》[*Crito*]和《普罗塔戈拉篇》)和《辩道篇》(*Apology*)与苏格拉底的方式最相似。内容和这些品质的定义有关：什么是勇气，自制，圣洁，公义？典型的方式是问：“某物是什么”，接着是破除愚蠢的论点并且驳斥所有提出的答案，最后达致这个意见“我不知道”。

这种引导观念的努力导致了相当复杂的、关于“观念”(idea)或“形式”(eidos)的理论。从前，如果有人想要一个关于勇气的定义，人们就会指出一个有勇气的人。柏拉图开始思考什么是所有有勇气的人的特征。他后来把关于勇气等观念从这个世界中分别出来。在中期作品的最高峰，出现了一种新的思想：真正的世界是“纯洁的形式。”柏拉图在这两种观点中间摇摆：这个感官的世界是真实的理想世界的一个仿制品(并且完全与真实的世界相分离)，或者这个世界也参与了理想世界(见下文 333—334 页)。《对话集》的中期作品有《理想国》、《斐多篇》(*Phaedo*)和《飨宴篇》(*Symposium*)。《对话集》因为它们而成为最高秩序的一种艺术形式。

查验公正的人和公正的概念之间的关系以及一个概念和另一个概念之间的关系(公正和勇气，等等)导致了对于概念的理论的批判。在此期

^① But L. Edelstein,《柏拉图的第七封书信》(Plato's Seventh Letter) (Leiden, 1966),本书认为第七封书信不是真实的。

间，柏拉图对于数学的兴趣（数字和数学与可感知的世界之间的关系可以阐释这个世界和形式之间的关系）在增长。在后面这段时期里，柏拉图虽然转向了对我们来说是真实的世界，但是却是为了这个理由——为了研究事物之间的关系。他现在的兴趣在于逻辑、数学和形式之间的关系。在这个时候，柏拉图变得非常科学化，并且远离人们一般的道德关怀，因此在他的学园之外，几乎没有人能够理解他。《智者篇》（*Sophist*）、《政治家》、《斐莱布篇》（*Philebus*）、《蒂迈欧篇》（*Timaeus*）和《法律篇》属于晚期的作品。《对话集》在这个时期得到讲解。

虽然《理想国》是公认的柏拉图杰作，而且对于他的哲学研究来说也是最重要的作品，但是后期的两部作品对于研究早期基督教背景来说却更加重要——《法律篇》和《蒂迈欧篇》。《理想国》提出了关于理想国家的理论，而《法律篇》则详细描绘了公共和私人生活——包括许多与宗教有关的内容。与此相应的是，《法律篇》是更有价值的历史资料，谈论如何做事或应该怎样做事。《蒂迈欧篇》提供了希腊化的世界观和后来的柏拉图式的世界观的起点。中期柏拉图主义者（387—388页）在其中找到三个终极的原理：造物主或万物的创造者；在创造这个世界以前就存在的物质；以及创造事物所依据的理型模式。宇宙魂（World Soul）是可理解的世界和可感知的世界中的媒介。

柏拉图的思想

理念论（Theory of Ideas）。这是柏拉图哲学的真正的核心，但是却很难懂，因为它和“常识”有很大的矛盾。对我们来说，“理念”是头脑中的事物。对柏拉图来说，在他最有特色的时期里（例如 Parmenides），理念既不是物质的，也不是思想的；理念在这个时间和空间之外。理念是真实的；物质世界不过是一个贫瘠的复制品。

一个最终的理念总结了所有的形式或思想，柏拉图称之为善的理念（idea of the Good）（完美的原则）。在柏拉图的思想中，善的理念最接近圣经中对上帝的观念，但是柏拉图的善是一种“形式”，而不是一位“神”，至于圣经所说的“永活的上帝”，我们则必须来看柏拉图的“宇宙魂”，而后者并不是至高的存在。柏拉图没有一位有位格的上帝。他的思想是深刻而虔诚的，但是他崇拜的是没有人格的完美原则。然而，因为指出了一个第

一原则(First Principle)——绝对的、不变的和真正的存在,以及宇宙中的神圣秩序的原则,柏拉图为罗马帝国预备了一种虔诚的思想。

《理想国》第七卷(514A—519A)的“洞穴的神话”是最伟大的神话作品之一。我们可以把这个关于生命的寓言看作是柏拉图哲学思想的总结和他作为一个哲学家的使命。在这个神话里,人类住在一个洞穴里,他们从出生以后就被面向墙壁锁在洞穴里面。洞穴外面有火焰在燃烧。在火焰和洞穴之间,有其他生命从那里经过,并且把他们的影子投在了墙壁上。我们能见到的只有影子,因此我们误以为那些影子就是真实的。我们只知道真相的影子和我们自己的影子。我们无法向周围转动,好互相看见。要“认识自己”,就是走出洞穴。有些人打破了他们的锁链,在周围走动。外面来的光线射入洞穴的黑暗后让人感到刺眼。那些不能忍受光的人喜欢留在洞穴中。少数人克服了光线最初的刺眼的感觉,向外走去,经过了火焰。这些人爬上了陡峭的山坡,最后到了山顶,他们可以在那里见到太阳。他们在这激动人心的经历之后返回了洞穴,因为他们对一同被囚禁在洞穴中的人负有责任。当他们回去之后,他们遇到了第二个困扰。他们已经习惯了光线,因此在洞穴的黑暗中跌跌绊绊的。那些仍在洞穴中的人就笑话他们,对他们绊跌的样子很不耐烦,于是就把他们处死了。

这个寓言的意思是:与那些只知道模糊的感官世界的人相比,了解理念世界的哲学家能够更好的解释真相。有些人见到了光明,然而却不能忍受真相。但那些只知道黑暗的人却严苛地对待那些从光明世界回来的人。那些使人盲目的锁链就是偏见和欲望。真理的真正象征是太阳,而不是人点燃的火焰。最高的生命是思考(山顶)和行动(回去指导其他人)的结合,是理论和实践的结合。遗憾的是,这个美丽而雄辩的神话中还有一个重要的问题没有答案。是什么打破了锁链?什么事情使转变成为可能的?基督教信仰给柏拉图的哲学提供了一个重要的切点并对它作出了有力的纠正。

灵魂。在本书所研究的那个时代中,柏拉图的哲学中最有影响力的部分可能是他对于灵魂的观念。他强调灵魂的真实性不同于身体,还有他的关于不道德的学说,以及他对于灵魂的分析 and 相关的道德理论都赞成他的理念论中没有接受的内容。

柏拉图利用更早的神秘思想和毕达哥拉斯思想构建了人性中非物质性的真实状态。人有两种截然不同的真实性：身体是不可见的灵魂的载体。只有灵魂才能理解理念，所以灵魂属于理念的范畴。灵魂和身体之间的关系类似于理念和物质的表现之间的关系。在西方思想中，人所熟知的对335 身体和灵魂的二分法正是柏拉图思想传统的产物。因此，现代社会中有一个拗口的词“身心的”(psychosomatic, 来自于 psychē, “灵魂”, 和 sōma, “身体”), 这个词一定是为了把这两样事物放在一起而被制造出来的, 从圣经的观点来看, 这两者是绝对不可分割的。

对柏拉图而言, 灵魂是不朽的, 灵魂有前世和来世。《斐多篇》设置了一段苏格拉底在生命的最后时光中和他的朋友之间的对话, 是一段关于灵魂的不朽的辩论。按照定义, 灵魂是生命(psychē), 而生命与死亡是对立的。因此, 灵魂不会死, 而会在身体消亡后继续活着。柏拉图利用了这些旧的观念: 轮回、奖赏和惩罚。真正的自我拥有某些神秘的东西。灵魂的家乡不是这个世界, 而是行星的领域。柏拉图的灵魂不朽性是一种天然的不朽, 灵魂中的某些事物是真实的, 这是由于灵魂的本质就是如此。灵魂不朽的哲学理论和犹太人与基督教关于身体复活的教义是不同的, 和教父的理论也是不同的, 后者认为灵魂有受造的或有条件的不朽性, 而这需要依赖上帝的恩典和能力。

柏拉图关于知识的理论(认识论)和他对于灵魂的观点有关。知识是一种回忆。人们只是因为他们以前的认识才能具有某些概念。理念是先天性的, 对理念的了解不需依赖经验。灵魂在进入身体之前就知道并学习了理念。经验使人们回想起理念, 但并不能证明或查验理念。知识是与生俱来的, 老师就像一个助产士一样, 把知识从一个人的里面召唤出来。

柏拉图把灵魂分成三个部分: 理智的或理性的, 振奋的或有生气的, 以及渴望的或欲求的。他的伦理观念和这三重分析有关, 因为他在每个部分中都看到了美德: 理智的部分中有智慧, 有生气的部分中有勇气, 渴求的部分中有自制。当灵魂的这三个部分达到和谐和平衡, 并且被理智牢牢掌控时, 这个人就能表现出公正的美德。这四项美德(公正、自制、勇气和智慧)在希腊化时代占据主流地位, 并且成为四项自然的美德, 再加上三项超自然的美德(信心、盼望和爱), 就构成了中世纪七项最主要的

美德。

柏拉图的影响

虽然柏拉图在希腊化时的哲学地位不是最显著的,但是他在基督教的最初几个世纪中却占据了这样的位置。教父的神学在很大程度上是在柏拉图的哲学框架下成型的。除了基督教思想之外,犹太(斐罗是很明显的例子)和后来的伊斯兰哲学都曾得益于柏拉图。柏拉图强调非物质界的真实性,和身体迥然有别的的不死的灵魂,宇宙宗教的观念(上天的秩序的美丽),以及一个公正的社会,这些都产生了极大的影响。

旧学园^①

336

柏拉图指派他的外甥斯伯乌丝布(Speusippus 公元前 407—前 339 年)做他的继任者,当他在公元前 347 年去世之后,后者成为学园的领导者。斯伯乌丝布是一位有才干的思想家,他继续编写柏拉图关于概念和数学的作品。

色诺克拉底(公元前 339—前 314 年担任院长)继承了对于数字的兴趣,并且使柏拉图的思想成型。然而,对于把诸神和众鬼魔的性质系统化和转而关注实际的道德这一方面,他做了更加重要的工作。

波勒蒙(Polemon)(公元前 314—前 270 年间担任院长)在色诺克拉底的影响下离开了放荡的生活,转向了哲学。据说事情是这样发生的:他曾戴着花冠从一个宴会上醉酒归来,并且踉跄着走进了色诺克拉底的演说厅。他受到了感动,改变了他的行为,并且非常渴求对学习哲学,从而成为学园的下一位领袖。^② 他主要对于道德规范感兴趣,在他的主持下,克然托(Crantor)写了《论哀伤》(*On Grief*),这部作品通常被看作是古代晚期的安慰文学。

克拉特(Crates,公元前 270—前 268 年担任院长)是“旧”学园的最后一位领袖。他的继任者不再守护柏拉图的体系,并且改变了学园。

① 下面这个部分和整章的内容都受益于 Zeph Stewart 在哈佛大学关于希腊化哲学的演讲。

② A. D. Nock, 《皈依》(*Conversion*) (Oxford, 1933), 173.

怀疑论的学园

阿塞西劳斯(Arcesilas 或称 Arcesilaus)(公元前 316—前 241 年)在公元前 268 年成为学园的领袖,从此开始了被称为中期学园、新学园或第二学园的时期。为了回应斯多葛主义广受欢迎的新理论。阿塞西劳斯采取了一种怀疑的态度。他回到了他所说的真正的苏格拉底那里。真正的苏格拉底理论是“悬而未决的判断”。苏格拉底显然并不独断,它只是在提问。

若依照阿塞西劳斯的观念,我们无法分辨什么是真正的经验,我们不能说一个概念比另一个更清楚,更肯定(与斯多葛派关于知识的理论相反,见 358 页)。因此,正确的哲学立场就是不作出判断。然而,仍然有一些很可能的和合理的事物(例如,太阳将会在明天升起),还有其他一些事情是有说服力的(例如,一只公牛向你走了过来)。因此,有足够的根据来建立一个日常生活的体系。虽然他说我们无法认识绝对的真理,但是在关于可能性的观点上,他并不同于真正的怀疑论者。(346—348 页)。

卡尼底斯(Carneades,公元前 214—前 129 年,在公元前 180—前 136 年是学园领袖)在学园里进一步推行怀疑主义,带来了所谓的新学园,或第三学园。像阿塞西劳斯一样,他没有写作,但是他的学生克里托玛库斯(Clitomachus)汇集了他的观点,这些观点通过西塞罗和其他人而广为人知。克吕西普(Chrysippus)回应了阿塞西劳斯与斯多葛派哲学(Stoa)相对的论点(355 页),因此有人说,“如果没有克吕西普,就没有斯多葛。”卡尼底斯回应了这个挑战,并且也说了一句话:“如果没有克吕西普,就没有卡尼底斯。”他是一个大知识分子,他“广受引述,常遭反驳,却从未被驳倒。”他的辩论的技巧和方法与苏格拉底相似,他作为一只思想上的牛虻,不断询问一些棘手的问题,这些问题不停的困扰着人们。

卡尼底斯可以断言说,我们甚至并不知道苏格拉底也不知道。头脑中得到的“报告”可能给我们或真实或虚假的信息,既然我们永远不能肯定任何报告的信息,我们就必须不可作出赞同的意见。然而他也承认一个有可能的领域,并且分析了三种程度的可能性:(1)仅有可能性,(2)有可能并且没有矛盾,以及(3)有可能,不矛盾,并被检验。他向一切绝对性发出挑战,但是他并不抨击这样的习俗。

卡尼底斯一生中最著名的事件是和逍遥学派(peripatetic)的克里图劳斯(Critolaus)以及巴比伦的斯多葛派的第欧根尼(Diogenes)一起代表雅典,参加了一个出使罗马的政治使团。卡尼底斯连续几天发表赞成和反对公正的演讲,展示了他的公开演讲和辩论的技艺。他的演讲使罗马人兴奋不已。他建议罗马人为了公正而归还罗马所征服的东西,因此使罗马的哲学运动推迟了一个世纪。

折衷主义的学园^①

拉里萨的斐罗(Philo of Larissa)(公元前160—前80年)在大约公元前110年的时候继承了克里托玛库斯的职位,成为学园领袖。或称作第四学园的时期从他担任领袖开始。其他人争论说,斐罗偏离了阿塞西劳斯的怀疑论思想,但是重点似乎并没有改变。既然我们无法知道我们不知道的事情,斐罗说,我们就应该推断可能是真实的事物。到这个时候为止,所有这些学派都关注道德伦理,如果没有什么事情是可以被确定的,那么生活就被看作是毫无价值的。这种态度可能导致他们抛弃怀疑论,而阿什凯隆的安条克(Antiochus of Ascalon)也确实这样做了。在公元前88年之后,作为机构的学园就消失了。

阿什凯隆的安条克(公元前130—前68年)带来的转变使学园完全脱离了怀疑论,这时的学园或被称为第五学园。他宣称柏拉图、亚里士多德和斯多葛主义者所说的都是同样的事情,所以人们可以选取他们当中的相同观点。他认为,柏拉图的真正继承者是斯多葛主义者,而不是持怀疑论的学园。芝诺改变了一些名字(相对于柏拉图的美好事物而言,芝诺提及受喜爱的事物,见359—360页),虽然他否认一个不可见的灵魂,但是却承认人类本身积极和消极部分的二元性是最本质的部分。此外,斯多葛主义者接受确定的事物,尽管这是建立在感官的基础上。虽然亚里士多德修改了道德规范,但他在本质上是一个柏拉图主义者。

338

因此,当斯多葛派哲学成为柏拉图式哲学之后,学园就曾一度走向斯

^① Charles Brittain, 《拉里萨的斐罗:最后的学园派怀疑论者》(*Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*) (Oxford, 2001); J. Glucker, 《安条客和晚期的学园》(*Antiochus and the Late Academy*) (Göttingen, 1978)。

多葛派哲学的方向(见下文)。这个发展有助于中期柏拉图主义和新柏拉图主义的兴起,本章的最后部分将会讲述这段历史。

本节参考文献

-
- Plato. 《书信》(*Letter 7*)。
- Diogenes Laertius. 《名哲列传》(*Lives of Eminent Philosophers*) 3。
- Fox, Adam. 《柏拉图和基督徒》(*Plato and the Christians*) London, 1957。
- More, P. E. 《柏拉图的宗教》(*The Religion of Plato*) Princeton, 1921。
- Shorey, P. 《柏拉图如是说》(*What Plato Said*) Chicago, 1933。
- Demos, Raphael. 《柏拉图的哲学》(*The Philosophy of Plato*) New York, 1939。
- Cherniss, Harold. 《早期学园之谜》(*The Riddle of the Early Academy*) New York, 1945。
- Taylor, A. E. 《柏拉图其人及著作》(*Plato: The Man and His Work*) 6th ed. London, 1949。
- Ross, David. 《柏拉图的理念论》(*Plato's Theory of Ideas*) Oxford, 1951。
- Crombie, I. M. 《审视柏拉图的学说》(*An Examination of Plato's Doctrines*) 2 vols. New York, 1962, 1963。
- Werkmeister, W. H., ed. 《柏拉图的哲学平面》(*Facets of Plato's Philosophy*) Atlantic Highlands, N. J., 1976。
- North, Helen F., ed. 《对柏拉图的解释:斯沃斯莫尔讨论会》(*Interpretations of Plato: A Swarthmore Symposium*) Mnemosyne Supplements, vol. 50. Leiden, 1977。
- Melling, D. J. 《理解柏拉图》(*Understanding Plato*) Oxford, 1987。
-

亚里士多德(Aristotle)和逍遥学派

亚里士多德生平(公元前384—前322年)

亚里士多德生于卡尔息底斯(Chalcidice)的斯塔基拉斯(Stagirus)(因此他有称号为“斯塔基拉斯人”)。他的父亲是一位医生,这可以解释亚里士多德为何对生物感兴趣。当亚里士多德在17岁进入学园时,柏拉图正处在他的最后一个发展阶段,他对于逻辑和理型论(theory of ideas)产生了兴趣。在柏拉图去世时,亚里士多德(和色诺克拉底)撤离了雅典。在马其顿的菲利普邀请他来到自己在比尔那的宫廷,去教导年轻的亚历山大之前,他一直住在阿索斯(Assos)和米蒂利尼(Mytilene)。公元前334年,亚里士多德回到雅典,并且在—一个体育馆中租借的房屋内进行教学(吕克昂学府, Lyceum)。他的继任者狄奥弗拉斯图在—群建筑中正式建立了一个学校,其中还包括—条有柱廊的走廊(peripatos),学校因此得

名逍遥派(Peripatos)。^① 雅典爆发了反对马其顿的情绪,并指控亚里士多德不敬神,这导致他离开了雅典(“以防雅典人再次对哲学犯罪”),来到加而西斯(Chalcis),并在那里度过余生。

亚里士多德的思想

亚里士多德至少首先把自己看作是柏拉图真正的继承者。他拾起柏拉图最后一个思想阶段,对理型加以批判,认为它们在事物的内部,而不是与事物相分离的。单独的个体趋向他们自身的完善。柏拉图从形式开始,再转向具体的事物,而亚里士多德则是从具体事物着手,再把它们归结成更高的种类。他给自己的学生布置任务,要他们收集他们能找到的所有客体。既然每个客体都会努力完成它自己的特性,也就是说,要完善自身,那么就可能通过研究个体和它们所具有的共同点来学习理想的事物。因此,我们可以通过研究各个部分来理解整体。例如,亚里士多德为了准备写作《政治学》(*Politics*),就让他的学生收集了不同的希腊城邦宪章。在他们收集的宪章当中,只有雅典的宪章存留于世。

亚里士多德把事物分为两类:物质(我们在瞬时中看待自然)和动态(我们把它看作世界的变化)。另外,我们可以把自然分为解为潜在性和现实性。

作为实体的世界。当某人在瞬时中审视事物,就像它们身在其中一样,他就会把自然中的一切都当做特殊的实体。实体是就在事物自身之内的事物;无论我们如何感知它,其实实质的“机遇”就是它自己的本质。对于澄清中世纪的某些神学思想而言,实体和机遇之间的分别就是很重要的。

实体可以再被分为形式(form)和质料(matter)(或模式和可能性)。在自然界中,所有事物都由“材质”(stuff)及其排列和次序所组成。例如,一尊雕塑是大理石的,雕刻家给了这尊雕塑一个形状。而质料是被赋予一个形式的。质料不会脱离形式而存在,也没有质料的形式。

对亚里士多德来说,如果一个种类中的所有个体都被毁灭,那么形式

^① 《名哲列传》5.2 中的故事与此相反,书中记载,这个名字的来源是因为亚里士多德一边走一边演讲;大家都在演讲时走路。

(观念)也就不可能继续存在。这是因为形式只能在质料中存在,只能在有形的个体中存在。柏拉图的代表性思想则并非如此,他的理论认为,观念(形式)独立于个体而存在。亚里士多德对柏拉图的批评认为,后者混淆了认识的过程和真实事物的本质。我们要思考,就需要做出抽象的概念。柏拉图却混淆了思想中必要的抽象概念和事物真正的样式。

340 运动中的世界。所有人都能观察到,变化是一个事实。柏拉图却想超越变化的世界,达到不变的理型。亚里士多德对变化本身进行研究。变化有一个我们能够理解的模式。运动或变化有四种起因。这些起因并不是现代的因果关系含义中的起因,但是亚里士多德运用描述常识的语言来描述各种必须的元素,用它们来解释一个变化。第一个是物质的起因——制造某些事物所需的质料。我们今天不会称之为一个起因,因为这仅仅对于事物的存在来说是必要的。它不会做任何事情,但却是一个变化所需的必要条件。第二个是有能效的起因——活跃的、产能的起因。这是现代意义上的“起因”。亚里士多德使用了生孩子的双亲作为比喻(种子是物质的起因)。第三个是正式的起因——做某些事情的技巧或方法,接下来的是模式。实质上这是发展的规律——例如,一个橡子根据自然的规律长成一棵橡树。第四个是最终的(或有目的的)起因——目标或意欲的目的。对亚里士多德来说,每件事物本质上都有一个目标或目的。亚里士多德的科学和现代科学在这一点上发生了冲突,因为后者放弃问“为什么?”而是问“是怎样的?”所有的事物都向着一个目标移动——例如,一只小猫成为一只猫,一个橡子成为一棵橡树。最终的起因是其他的起因当中有因果关系的起因。对于人类而言,没有什么事物是没有目的而产生的(虽然对多数事物而言,这是无意识的)。对亚里士多德而言,目的是内在的,而非超然的。雕塑家工作的例子可以说明这四个起因:他在工作中所用的大理石是物质的起因;雕塑家本人是有能效的起因;雕塑的样式是正式的起因;完成这件作品的目的是最终的起因。

作为潜在性的世界。我们可以把变化看为从潜在性向现实性的发展或转变。潜在性分为积极的和消极的。并不是所有的潜在性都能实现。一种潜能变为实际可以意味着某些新的事情产生了,或是客体的一部分被激活了。

当亚里士多德考虑到在所有的事物的运动中,有基础的因素作为成

因时,他的观点就和柏拉图的观点更为接近。这个因素就是它们的形式(eidos),也就是推动力。每件事物的自身当中都有一种能力或潜力(例如,蝴蝶的蛹有飞翔的潜力)。只有在行为自身当中(一种实现, en energia)才有完全的事物。行为朝向的目标是这件事物的圆满实现(entelecheia, 完全的现实)。(这可以解释亚里士多德对所有事物做详细的调查。)思想是最完美的圆满实现,因此主要的推动力就是思想(nous)。最高的心智是超越性的;它必须思考自身,否则它就不是完美的。在主动的意义上,首要的推动力并不是一个导致因果效应的因素——它成为其他事物的渴望,从而推动这些事物:它们渴望它的最高的完全,并因此而运动。

上帝。^① 亚里士多德在他的晚年接受了不动的推动力的多样性,但是在他存留于世的作品中并没有解释它们是如何与首要的推动力相联系的。即使没有这样的难题,亚里士多德对于“上帝”的观念也和圣经中的概念有很大的区别。一个永恒的心智,一直在沉思它自己的思想,并且是实质的等级的逻辑顶峰和运动与变化的终极解释,但它并不是一个施行天意并启示他的意愿的位格。它激起了对于它自身的、无法达到的完美的渴望,并且只通过这种方式来影响宇宙。亚里士多德的思想集中在宇宙上;他的“上帝”是真实的构造的一部分,在真实构造的顶峰成为确定无疑的,但是并不在真实构造或它的起因之外。

341

灵魂。亚里士多德更喜欢谈论灵魂的力量,而不是灵魂的各个部分。他发现了三种灵魂:(1)营养的或植物性的灵魂。这些最低的灵魂仅仅拥有生命的原理:营养、修复和繁殖。这是所有活物所共有的,是纯粹的生物的生命。(2)灵敏的或动物的灵魂。除了拥有生命的原理之外,这个中间的等级还拥有感受:感觉、冲动、本能。这种感知的功能是渴望和运动的来源,这个特点是动物和植物的生命形式的区别。(3)思想的或理性的灵魂。除了低等灵魂的所有功能之外,最高的生命等级还拥有理性或知识。这个等级只存在于人类当中。

亚里士多德对于形式和质料的观点恰好吻合他对于人性的观点。灵魂和身体的关联就像形式和质料一样,灵魂是身体的组织原则。灵魂和身

① A. H. Armstrong, 《古代哲学》(Ancient Philosophy) (Boston, 1963), 90.

体只有在思想中才有区别，在事实上却没有区别。柏拉图延续了毕达哥拉斯(Pythagorean)的思想(382页)，身体是灵魂的器具或载体：“我是一个灵魂；我有一个身体。”亚里士多德的观点并非如此：身体不能脱离灵魂而存在，灵魂也不能脱离身体而存在。他的观点的优点在于维持了作为整体而存在的人类，但是它在后来的中世纪当中引起了基督徒思想中的问题。亚里士多德认为智能的一部分可以在死后继续存留，但是他的后继者发挥了这个观点，认为个体可以分享宇宙的灵魂，但没有单个个体的永生。

知识的理论。就像亚里士多德推翻了柏拉图的多数其他理论一样，他也推翻了柏拉图的认识论。知识依赖于感官的经验。一个人通过知觉掌握事物的特殊性；通过知识领会事物的普遍性。知识是抽象的。知觉是知识的开端或基础，但不是知识的终点。既然普遍性存在于特殊性当中，知识就可以超越感官经验，并且从质料中抽取形式。心智本身没有形式或结构，并以此强加在它所感知的事物上。心智通过从所有个体中提取共同的元素而得到普遍性。

伦理。^①既然人类因为理性的功能而有别于其他生命，那么理性的生活就是他们最高的善。人既有理论的逻辑，也有实践的逻辑。理论的逻辑是进行思考、理解和细想的能力，实践的逻辑是用于行为的逻辑。因此，对于一个人来说，幸福将包括知识的和道德的美德。学习真理的知识是理论的逻辑的实现，美好的道德是实践的逻辑的实现。这种分析影响了希腊化的哲学思想，并且在多个世纪当中从此派生出了不同的基督教门类。亚里士多德的继承者把哲学家分为理论的和实践的。基督教的思想家则会谈及理论的(默想的)和实际的(活动的)生活。

美好的品德要求行为拥有三个品质：行为是自愿的、选择性的，并且符合中道。一个自愿的行动是意愿的行动。一种不自愿的行动包含外部的强迫，或对环境的无知(亚里士多德区分了该受谴责和不该受谴责的无知)。一个选择的行为是思索和考虑的产物。中庸的理论符合作为中道的美德，它处在过分和缺乏的两个极端之间。例如，勇气是莽撞(过分)和懦弱(不足)之间的中道。

亚里士多德没有按照外部环境来详细描述幸福，但是和后继的希

① 《优台谟伦理学》(*Eudemian Ethics*)和《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*)。

腊化道德家不同,他认可某些财产对于美好生活来说是有帮助和必须的。他把幸福与人类本质的最高部分联系在一起,这对于未来而言是非常重要的。如果和人性的其余部分相比,智力是神圣的,那么与一般的人类生活相比,沉思的生活就是神圣的,并将拥有最高程度的自足的特质。^①

亚里士多德的影响

亚里士多德给思想带来了如此强烈的影响力,以至于人们曾这样说:即使你不赞同亚里士多德,你也必须使用他的术语来抨击他。在古代却并不是这样。他的学生亚历山大大帝给世界带来了这样的变化,以致后继的各种哲学把注意力转向了实际的道德,而柏拉图和亚里士多德的有序的形而上学的世界则退隐到了背景当中。柏拉图的思想在基督教时代的初期才开始复兴,但是亚里士多德对基督教思想的巨大影响力是在几个世纪之后才来临的。与此同时,亚里士多德的学生继续执行老师派给他们的任务,广泛收集各个科目的材料,因此他的学园作为一个研究机构而做出了贡献。

狄奥弗拉斯图(Theophrastus,公元前370—前285年)^②

对他们的老师而言,狄奥弗拉斯图一直是亚里士多德最忠诚的学生。他继续做亚里士多德分派给他的对于植物的研究,有两本关于这个题目的书籍存留了下来。狄奥弗拉斯图的另外三部著作对我们的目标来说则更为重要。 343

《论敬神》(*On Piety*) (现在可以从波菲利《论节欲》(*De abstinentia* 2. 32)中引用的内容了解这部作品)反对用动物献祭,并且论证说,诸神更喜悦正确的思考。这个关于灵性的献祭的思想吸引了某些新柏拉图主义者,并且受到了基督教卫道士的欢迎,后者把它当成反对偶像崇拜的武器。

《人物》(*Characters*)试图给读者一个真实的生活的横断面。这部作

① 《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*) 10. 7—8。

② W. W. Fortenbaugh, et al., trans. and ed.,《艾雷索斯的狄奥弗拉斯图:关于他的生活、作品、思想和影响力的资料》(*Theophrastus of Eresos: Sources for His Life, Writings, Thought, and Influence*)(Leiden, 1992—)。

品包含对 30 个滑稽的或邪恶的特征的速写(见 237 页“迷信”)。狄奥弗拉斯图把人类的特性分为各种类型,就像把植物在自然界中作出划分一样,因此就把这些人物放在了亚里士多德的哲学背景中。在希腊文中,Charactēr 的意思是在铸造钱币时所用的印记,因此狄奥弗拉斯图的人物们就是那些有显著标记的人。这部作品除了具有研究风俗和观念方面的价值之外,也有助于对语言的研究。由于狄奥弗拉斯图的作品中既有对人物的描述,也有人物间的对话,因此他努力再现了口语中的语言。另外,他通过人物的显著特征来描写他们,而不是用形容词来描写他们。米南德是希腊化时代新喜剧的创始人,他也对人物的显著特征表现出了同样的兴趣,有报道称他曾向狄奥弗拉斯图学习。

《人物》是希腊化时代中对现代欧洲文学最有影响力的书籍之一。狄奥弗拉斯图的另一部作品现在大部分已经散失,仅留下了一些片段,但在古代时却更有影响力。《哲学家的意见》(*Opinions of the Philosophers*)决定了后来的世代看待以前的哲学家的方式。我们现今几乎已经不可能脱离狄奥弗拉斯图设置的思想史的形式了(那也在亚里士多德的范畴当中)。然而,这部作品太长,结构也太复杂,所以不久之后就形成了一个摘要。这个做法演化为为不同的题目编辑各种小册子,总结不同哲学家对于不同题目所持的观点是一种受人喜爱的模式。最后产生了对于这些手册所做的总结,因此对于一个特定的主题或情况,就出现了一个人的名字和一个概括他的观点的字眼(例如,物质的起源:泰利斯(Thales)——水;阿那克西美尼(Anaximenes)——空气;等等)。狄奥弗拉斯图的作品缩编使得他人易于接续他的工作,直到今日还有若干作家在进行这项工作(见 344 页)。

斯特拉图(Strato)

斯特拉图接续了狄奥弗拉斯图的位置,从 287 年到 269 年去世为止担任逍遥学派的领袖。斯特拉图完全放弃了形而上学的思想,主要去研究力学。自然成了一种盲目的力量,不再被在它之外的一种神圣的思想所控制。自然在发展,却不再向着某个特定的方向进展。亚里士多德的学派成了纯粹的科学学派,形成了一个重要的断裂,几乎与此同时,学园的思想也从教条主义转变成怀疑论。无论是学园还是逍遥学派都没有保留他们的创始人在希腊化时代所强调的东西,并且都给新学派的出现留下了重要的空间。

后期的历史和总体的特征

史特拉博(13.54)叙述了这个故事:亚里士多德的继任者狄奥弗拉斯图把亚里士多德的藏书赠给奈鲁斯(Neleus),后者不是比学派的领袖,他回到了小亚细亚的家。当阿塔利兹(Attalids)为他们在别迦摩(Pergamum)的图书馆收集图书时,奈鲁斯的家人把亚里士多德手稿藏起来,为的是免于被阿塔利兹充公。后来在公元前一世纪,这批手稿被卖掉,并被带到罗马。罗德岛的安卓尼克斯(Andronicus of Rhodes)在罗马编辑了这批手稿,他为日后对亚里士多德的研究建立了基础,也为持续至今的亚里士多德的学术评注传统建立了基础。然而现代学者们却质疑这个故事,因为亚里士多德的思想早在公元前二三世纪就广为人知(虽然只可能源于现已失散的作品),并且可能有不止一份抄本。有人编造了这个故事,为的是解释亚里士多德的学派在那两百年间为何不再是“亚里士多德派的”。

在斯特拉图之后,到三世纪中叶为止,雅典的逍遥学派转向研究伦理学和修辞学。科学家们来到亚历山大,这是希腊化世界中最大的科学中心。亚里士多德的学派作为一个研究机构而广为人知。一旦亚里士多德的追随者失去了亚里士多德对于各类科学的目的(终极目标)的确定的看法,他们的努力就变成了为知识自身而追求知识,也就是百科全书般的知识。任何一个为自然本身而对自然界感兴趣的人都被称作逍遥派。几乎对所有人而言,逍遥派学者都成了事实的资料来源。

逍遥学派的遗产

灵魂。对哲学家和宗教教师而言,对于灵魂的认知是非常重要的。在大约200年到600年这段时间里,人们为亚里士多德的作品《论灵魂》(*De Anima*)(341页)做了一些评注。^①对于柏拉图关于灵魂的观点,亚里士多德的追随者们则在新柏拉图哲学中保留了另一种看法。

世界观。逍遥派对自然界感兴趣,但这种兴趣带着宗教性含义,从

① H. J. Blumenthal,《古代末期的亚里士多德和新柏拉图主义:对〈论灵魂〉的解释》(*Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De Anima*)(Ithaca, N. Y., 1996.)

345 伪亚里士多德学派(Pseudo-Aristotelian)的论文《论宇宙》(*On the Cosmos*)中可以见到这个现象,人们对这部作品的创作时期意见不一,可追溯到公元前一世纪直到公元一世纪。虽然这是从其他地方借鉴过来,但宇宙学却是逍遥学派内的一个新发展。这个世界被看作宇宙神的一种表达方式。上帝既不是斯多葛学派无处不在的神,也不单单是亚里士多德观念中不动的推动者;“他住在最高的地方,他的能力穿透整个宇宙,维持宇宙秩序,这个观念更加尊贵,也更有吸引力”。这一切在瞬间完成;“随着最接近的元素的一个简单运动,神的本质就把它的能力散播到相邻的部分中,然后再到达更远的部分中,直到穿透整个宇宙。”“上帝的能力是最大的,他的美丽引人注目,他的生命不朽,他的卓著至高无上,因为他对于每件尘世间的事物来说都是不可见的,所以要通过他的作为来认识他。”^①

哲学史。逍遥派对哲学家的生活,哲学流派的历史以及对特定问题的思想类别都有兴趣,第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertius)的作品可以反映出这些特点,他的作品是希腊哲学史的主要资料。(在其《名哲列传》中[公元三世纪],第欧根尼选取了许多位从前的哲学家[他们的作品大都遗失],因此他并非一贯代表着某个传记类型。然而,我们可以引用他的作品,把他看作从逍遥学派为传记所做的贡献中受益的人——见121页。)^②他的作品涉及的哲学家从苏格拉底之前开始,直到斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派,他把他们按照学派分组,但是他却把小册子中的各个门类的信息按照传记的形式编辑。他的《名哲列传》遵循这样一个模式:总结这个人物的一生,讲述此人的掌故,他的一般哲学观点,他的哲学观点中的几个特别之处,其作品目录,描述其死亡,还有第欧根尼为这个哲学家所做的一首诗。第欧根尼保留了关于每个哲学家的流言,因此我们必须小心应用他的作品,但他仍是提供各类希腊哲学家初步信息的第一人。在其写作方式中,他借鉴了由狄奥弗拉斯图和逍遥派学者影响形成的文学传统。

本节参考文献

Ackrill, J. L., ed. 《新亚里士多德文选》(*New Aristotle Reader*) Oxford, 1987.

① 《论宇宙》(*On the Cosmos*) 6 (398b, 399b), Cf. Rom. 1:20.

② J. Mejer,《第欧根尼以及他的希腊化背景》(*Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*) Hermes-Einzelschr. Heft 40 (1978).

Cherniss, H. 《亚里士多德对柏拉图和学园的批评》(*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*) Baltimore, 1944。

Jaeger, W. 《亚里士多德》(*Aristotle*) 2d ed. Oxford, 1948。

Ross, W. D. 《亚里士多德》(*Aristotle*) New York, 1964。

Grayeff, F. 《亚里士多德和他的学派》(*Aristotle and his School*) London, 1974。

Gottschalk, H. B. “从西塞罗的时代到公元二世纪末为止,在罗马社会中的亚里士多德式的哲学”(“Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century a. d”) ANRW, II, Principat, 36. 2. Berlin, 1987. pp. 1079—1174。

怀疑论

346

希腊单词 *dogma* 的意思是看法或观点,以及一个人在检查了某些事物之后所处的位置。检查却并不必要做出一个结论就是 *skeptesthai*(查看)。柏拉图和亚里士多德在做完检查之后就做出独断的结论。但是如果一个人无法作出结论,然后拖延不做判断,那么与之相对应的单词就是 *epochē*(悬置),也就是保留意见或暂不判断。我们可以看到学园是如何经过这个持续的怀疑论的阶段的(336—337页)。怀疑论在更早时候的表现在古代时期发生了短暂的复兴。怀疑论者本身有更多的实践行动,而不是理论目标,并且采取了比学园更加彻底的怀疑论。对怀疑论者来说,所有其他的学派都是武断的,并且这这也是一个需要被医治的主要的哲学病症。

皮洛(Pyrrho, 公元前 360—前 270 年)

所有的哲学家都在寻找生命的目的。皮洛同样也在反反复复地寻找,但却无法找到。因此他放弃了寻找,并且“暂不判断”。当他这么做的时候,他却发现他已经达到了他所寻找的目标。他的经历就像一个无法画出正确的图画的画家,他后来放弃了绘画,并把颜料扔在了帆布上,然后恰好形成了正确的图画。^① 每个人都在寻求心神的平静(*ataraxia*),而皮洛在怀疑论的悬而不决中找到了它。怀疑论者一直对所有的事情抱有怀疑,其中也包括他们自身的不确定。皮洛以温柔(*praotēs*; 参见新约中

① 这是一个古老的说明;见 Pliny,《自然历史》(*Natural History*) 35. 36. 103; Dio Chrysostom,《演说词》(*Orations*) 63. 4; Plutarch,《论机遇》(*On Chance*) 4 (*Moralia* 99B); Valerius Maximus 8. 11. 7。

的 praeis)和著名的冷漠(或无动于衷)而闻名,因为他认为生命中没有什么事情是令人激动的。因为他对于任何事物都没有坚定的意见,所以他获得了这样一种生活。皮洛没有写作,但是他有一个重要的学生:弗利奥斯的泰门(Timon of Phlius),后者现存的作品片段中记录了皮洛的一些研究方法。皮洛没有建立一种系统的哲学,而是代表着一种生活观念,他的追随者模仿的是他的生活,而不是他的理论。既然他并没有形成一个有组织的学派,那么这个早期的怀疑论阶段在第二代怀疑论者以后就绝迹了。下一个阶段和阿塞西劳斯直到安条克时期的学园有关,前文中已经提及这一时期(336—337页)。

347 埃奈西德穆(Aenesidemus)

约在公元前50年,埃奈西德穆使皮洛的怀疑论在学园外复生。他把反对知识的论点压缩成十个比喻,这些比喻都很相似。就积极方面而言,他认为要遵循看起来真实的准则。怀疑论者的两个主要的观点是(1)“没有什么事比其他事更具有某种倾向”;也就是说,没有什么事比其他事物更有可能性,以及(2)“所有事物都是平等的”;也就是说,对任何观点而言,都有一个抗辩。这种推理的结果就是不做判断。我们可以用上帝存在的问题来说明这个方法。怀疑论者并不抨击上帝的存在,而是抨击知道上帝存在的可能性。在此,他们有浓厚的苏格拉底式风格,并且得出结论说,到那时为止,还是有不可逾越的障碍,阻止人们获得任何关于上帝的概念。

塞克斯都·恩披里克(Sextus Empiricus) (公元200年)^①

塞克斯都·恩披里克的出现代表着真正的怀疑论在晚期的繁荣,他是一个希腊人,却有一个拉丁文名字。“恩披里克”说明他是恩披里克医学院的内科医生。现代人对于怀疑论的知识是由于他对于怀疑论的兴趣,因为他曾收集了当时著名的怀疑论者以及他们的论点。和更早期的

^① Ph. P. Hallie and S. G. Etheridge,《塞克斯都·恩披里克作品选:怀疑论、人和上帝》(*Skepticism, Man, and God: Selections from the Major Writings of Sextus Empiricus*) (Middletown, Conn., 1964)。

怀疑论者不同的是,他的作品存留了下来:《皮洛的怀疑论大纲》(*Outlines of Pyrrhonism*)、^①《驳斥武断的人》(逻辑学家、物理学家、伦理学家)和《反驳教授》(*Against the Professors*)或《反对数学家》(*Adversus Mathematicos*),这是六本书的一个综合题目,这六本书包含各部独立的作品,反驳了各种职业(文法学家、修辞学家、几何学家、算数学家、星象学家和音乐家)。^②

怀疑论的影响

怀疑论从未成为一个事实上的学派,因为它总是怀疑的。它的影响力并不是持续性的,而它后来的成熟期正处在整个世界转向宗教的时期。对于外部的世界和理论的问题来说,怀疑论的方法可能是可行的,但是人们该如何生活呢?怀疑论者的回答是这样的,根据个人所处的社会环境来生活。为什么不偷盗呢?遵守规范,不惹麻烦,是更容易的事。在古代世界中,怀疑论者变成了最保守的人。这种实际生活中的保守主义使怀疑论缺乏主旨,因此导致了它的衰落。 348

塞克斯都·恩披里克的作品和其中的许多怀疑论的资料得以被保存下来的原因使人称奇,竟然是基督徒保存了他的作品。基督徒用它们来反驳所有的古代的教条,因为他的作品是反驳所有其他古代哲学学派的充分成熟的论点总集。

本节参考文献

Diogenes Laertius. 《名哲列传》(*Lives of Eminent Philosophers*) 9. 11—12.

Annas, Julius, and Jonathan Barnes. 《怀疑论的风格:古代文稿和现代的解释》(*The Modes*

① Julia Annas and Jonathan Barnes, 《怀疑论纲要:塞克斯都·恩披里克》(*Outlines of Scepticism: Sextus Empiricus*) (Cambridge, 1994) (trans. with int. and notes); Benson Mates, 《怀疑的方式:塞克斯都·恩披里克的皮洛的怀疑论大纲》(*The Skeptic Way: Sextus Empiricus' Outlines of Pyrrhonism*) (Oxford, 1996) (trans. with int. and commentary).

② Richard Bett, 《塞克斯都·恩披里克:反驳伦理学家》(*Sextus Empiricus: Against the Ethicists*) 《反对数学家(十四)》(*Adversus Mathematicos XI*) (Oxford, 1997) (翻译并附带介绍和评注); David L. Blank, 《塞克斯都·恩披里克:反对文法学家》(*Sextus Empiricus: Against the Grammarians*) 《反对数学家(一)》(*Adversus Mathematicos I*) (Oxford, 1998) (翻译并附带介绍和评注)。

of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations) Cambridge, 1985.
Hankinson, R. J. 《怀疑论者》(*The Sceptics*) London, 1998.

犬儒主义

犬儒主义的开端

锡诺普的第欧根尼(Diogenes of Sinope, 公元前 400—前 325 年)^①常常被看作是创立犬儒主义生活方式的人。他的观点受到安提西尼(Antisthenes)的影响,后者是苏格拉底的热心追随者,曾在雅典一座被称为“快犬公园”(Cynosarges)的体育馆里教学,他本人似乎也以作为“狗”(希腊文 *kyōn*, “狗”,使这个运动得到“犬儒”之名)而闻名,但是第欧根尼却成了以这个名字而闻名的一位重要人物。因为他公开的不顾羞耻(*anaideia*)的表现(可与狗的行为相比),所以人们给了他“第欧根尼狗”这个名字。在他看来,只要是自然的事情,就不是粗鄙的,即使在众人面前也是如此。第欧根尼倡导一种自我满足的生活,要把所有的需要减少到最低的限度。按照本质生活就意味着过简单的生活。他和皮洛一样,也没有建立一个学派,但是其他人却模仿他的生活方式。犬儒主义者代表着一种生活方式,而并非一种学派的思想理论。

第欧根尼刻薄的才智和极端的行动在古代社会中留下了许多著名的掌故。

有一天,第欧根尼看到一个孩子用手捧着水喝,他就从他的袋子里把杯子丢掉了,并且说,“这个孩子的朴素的生活撞击了我。”(第欧根尼·拉尔修,《哲学家列传》,6. 37)

349 当他在克兰涅乌(Craneum)的阳光下沐浴时,亚历山大来到他的身边,问他:“可以向我求你想要的任何恩惠。”然而第欧根尼只是回答说:“别挡着我的阳光。”(同上,6. 38)

他宣称他可以用勇气来反对机遇,用自然来反对传统,用理智来

^① Luis E. Navia, 《锡诺普的第欧根尼:桶里的人》(*Diogenes of Sinope: The Man in the Tub*) (Westport, Conn., 1998)。

反对激情。(同上, 6.38)

这些典故表现的是一种典范,且比真实的人更有影响力。这类含有道德意义(chreiai)的尖锐的故事成了犬儒主义的劝诫的特点。

克拉特(Crates,公元前365—前285年)是第欧根尼最忠实的门徒。他周游四方,宣扬自愿清贫和独立的生活方式。他努力维护和平,并且安慰那些在伤痛中的人,因此获得了很高的赞誉。

彼翁(Bion,公元前325—前255年)和迈尼普斯(Menippus,公元三世纪前半页)曾被看作是讽刺文体的鼻祖,但是却缺乏相关的证据,德勒斯(Teles)是公元前第三世纪的彼翁的追随者,他留下的一些资料片段中包括有研究价值的大量最古老的资料。^①德勒斯赞扬利用一切可用之物,把需要降到最低点的生活。这样的人获得了他的幸福,因为他的心灵不再关注奢侈的事物。德勒斯代表着犬儒主义的一种较温和的形式,狄奥(352页)和芝诺比他更加知名。

芝诺是克拉特的门徒,斯多葛主义的创始者(354页)。犬儒主义者抛弃了规则,每当他们想做什么事情的时候,就说他们想说的,做他们想做的,这使希腊人大为震惊,而斯多葛主义却向着维护社会规范的方向发展。犬儒主义没有形成一个正式的学派,它向所有选择占用这个名称的人都是开放的,因此在罗马时代的一些著名的教师看来,犬儒主义变得更为温和了。

犬儒主义的特征

犬儒主义者把诡辩家在习俗和自然之间所做的对比(326页)推向了极端。他们想要赶走他们在人类的风俗和行为中看到的谬误,并要获得“清澈的思想”。他们努力使自己从奢华当中解脱出来,并且因此使自己通过苦修而惯于过艰苦的生活。他们为了激起责难,就故意做出违背社会习俗的事情,使自己遭受鄙视:他们使用粗鲁谩骂的语言,穿着污秽的

① J. F. Kindstrand,《布拉塞尼斯的彼翁:作品片段选介和评注》(*Bion of Borysthenes: A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*), Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Graeca Upsaliensia 2 (Uppsala, 1976); Edward O'Neil,《德勒斯》(*Teles*) (The Cynic Teacher) (Missoula, Mont., 1977); R. Nickel, Epiktet.《德勒斯》(*Teles*);《摩索尼乌斯文摘》(*Musonius: Ausgewählte Schriften*) (Darmstadt and Zurich, 1994)。

衣服，当众做天然的行为（排便、性交），并且佯装疯狂。在希腊人当中，只有犬儒主义者认为生命并不是在社会中的生活，也不是一种统治和被统治的生活。犬儒主义者通过拒绝欢愉和寻求羞辱来获得苦难、无动于衷和自由。他们宣称这类行动能使公众受益：这种举动使众人比犬儒主义者遭受了更多的羞辱。

以下是犬儒主义者的基本教导：

关怀你的灵魂，但是对身体的关怀不要超过必需的程度，对于外界就更加不必关注了。因为幸福并不是愉快，我们为了愉快而需要外在的世界，但是美德就完全不需要任何外在的事物了。（伪克拉特 [Pseudo-Crates]，《书信》[*Epistle*] 3）。^①

可以这样总结其观点：“但是我认为根据美德和自然来生活就够了，而且我们有能力去这么做”（伪克拉特，《书信》25）。^② 可以引用支持乞讨的理由举例说明：

苏格拉底曾说，圣贤并不乞讨，而只是索回，因为所有事物都属于他们，就像属于诸神一样。他试图从诸神是一切事物的主人推断出这个结论，朋友们享有共同的财产，而圣贤是神的朋友。因此，你将会乞讨你自己拥有的东西。（伪克拉特，《书信》25）^③

犬儒主义者相信个人可以通过道德努力而获得具有美德的生命，因此他们拒绝了命运主宰个人生活的观点。与此同时，他们对斯多葛主义的信条感到不耐烦，并且一贯尖锐的批评传统宗教。然而他们相信有神，有人还是一神论者。其实，人们认为犬儒主义的圣贤获得了神的生命。犬儒主义者和斯多葛主义者的不同之处在于他们拒不接受信条和大众的宗教，并且坚持认为智慧人的理想是可以达到的。^④

① Abraham J. Malherbe,《犬儒主义者的书信》(*The Cynic Epistles*) (Missoula, Mont., 1977), 55; 参见《书信》(*Epistle*) 18(69页)。

② 同上, 117。

③ 同上, 105; 参见伪克拉特,《书信》26。

④ A. J. Malherbe, “伪赫拉克利特, 书信 4: 将智者奉为神明”(“Pseudo Heraclitus, Epistle 4: The Divinization of the Wise Man”) *Jahrbuch für Antike und Christentum* 21 (1978): 42—64。

犬儒主义者的言辞是大胆或直率的(parrhēsia; 言论自由, 参见帖前 2:2), 这是他们的特别之处, 他们认为这意味着他们有自由去说出真理。这个词语曾用于表示希腊城邦的公民可以在集会中自由发言的特权; 犬儒主义者应用这个词语来表示他们无理的痛骂他人的独立性; 基督徒用这个词来形容他们现在和上帝之间的关系, 以及他们在基督的启示中彼此间的关系。^①

上面的简单描述主要代表着严格而一丝不苟的犬儒主义者, 他们最受人关注。他们强调自己激进的个人主义, 超过罪恶的芸芸众生的道德优越性, 并且通过乞讨、尖刻的演说和冒犯公众的行为特意选择了一种艰苦的生活。然而, 还有一些较温和的犬儒主义者, 他们的代表是基督教时代初期的伪苏格拉底书信。这些犬儒主义者没有那么骄傲, 对于人类的处境和社会改革也没有那么悲观。他们乐于接受社会角色, 结交政治领袖, 做城市里的居民, 而不是在外游荡, 并且还有朋友圈。但他们却仍然能意识到他们作为社会批判者的使命, 并且明确强调他们的自足感。^②

351

在帝国的早期, 四处巡游的犬儒主义哲学家成为一个常见的景象。他们有显著的外部特征——羊毛外衣, 手杖、乞丐的袋子和长胡须——在整个地中海地区都能凭借这些特点辨认他们的身份(阿普列乌斯《辩护文》22)。古代人对于究竟是谁发明了这套装束有不同意见(安提西尼、第欧根尼或其他人)。许多没有受过教育的人都采用了犬儒主义者的服装和生活方式, 并被误认为哲学家, 从一个城市走到另一个城市, 靠别人的施舍过活, 但却没有取得犬儒主义者的“自由”, 或者只是被他们取笑。犬儒主义者发挥了很大的影响力, 这并非由于人们采用了他们的生活方式, 而是由于他们对生活中的事物做出了实际指导。

① W. C. Van Unnik, “基督徒在新约中的言论自由”(“The Christian’s Freedom of Speech in the New Testament”) BJRL 44(1962):466—488; John T. Fitzgerald, ed.,《友谊、恭维, 以及直率的话语: 对新约中的友谊的研究》(*Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*) (Leiden, 1996); 见伊壁鸠鲁主义者的论文《菲洛德穆论直率的批评》(Philodemus: On Frank Criticism), 由 David Konstan 等介绍、翻译和注解 (Atlanta, 1998)。

② A. J. Malherbe, “犬儒主义者的自我界定”(“Self-Definition among the Cynics”) 内容见《保罗和通俗的哲学家》(*Paul and the Popular Philosophers*) (Minneapolis, 1989), 11—24。

犬儒主义者对流行的哲学有很大的影响(323—324 页),并且普及了道德家们的某些重要的主题(321—323 页)。他们促成了斯多葛主义的发展的背景,并且影响了普鲁撒的狄奥(Dio of Prusa)的演说和撒摩撒他的卢西安的讽刺作品,这两位作家都反映了犬儒主义关心的事物,并使我们对犬儒主义者有更多的了解。在公元前二和一世纪中,人们对犬儒主义者所知不多,但是从公元一世纪开始直到古代的末期为止,犬儒主义的乞丐哲学家就成了罗马世界各城市中共同的景观。人们可以在集市上或是人群聚集的地方找到高谈阔论的大众哲学家。犬儒主义者拒绝享有财产,穿哲学家的外袍,并且苦待自己,他们是通向基督教修士的一股重要潮流。

把耶稣看作犬儒主义教师的主要依据来自于巴勒斯坦的环境,但这只是一种肤浅的无证据的对应方式。^①

352 普鲁撒的狄奥 (40—112 年之后)^②

普鲁撒的狄奥后来被称为屈梭多模(“金口”),他受过更好的教育,也比典型的犬儒主义者更加温和,他的作品被保留了下来,一位希腊的大众哲学家收集了他的演讲全集。犬儒主义者的生活方式吸引了无赖和骗子,他们喜爱恶名和施舍。狄奥和后来的卢西安都费了很多口舌来区别“真正的”犬儒主义者和其他类型的人(狄奥《言论集》32. 9;参见帖前第 2 章,保罗把他自己和和其他的街头布道家区别开来,并且在徒 17:18 使用“胡言乱语”[spermologos]这个词来形容自己)。^③

① Paul Rhodes Eddy, “耶稣像第欧根尼? 对于犬儒主义者的耶稣的看法”(“Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis”) JBL 115(1996):449—469; David Seeley, 《耶稣和犬儒主义者的再次访问》“Jesus and the Cynics Revisited” JBL 116 (1997):704—712。

② G. Mussies,《狄奥·屈梭多模和新约》(*Dio Chrysostom and the New Testament*), *Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, vol. 2 (Leiden, 1972); S. Dill, 《从尼禄到马可·奥热流的罗马社会》(*Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*) (repr., New York, 1956), 334—383; C. P. Jones,《狄奥·屈梭多模的罗马社会》(*The Roman World of Dio Chrysostom*) (Cambridge, Mass., 1978); R. Koolmeester and T. Tallmeester, 《狄奥·屈梭多模的一个标志》(*An Index to Dio Chrysostomus*) (Uppsala, 1981)。

③ Abraham J. Malherbe, “‘温柔如乳母’: 帖撒罗尼迦前书第二章的犬儒主义者背景”(“‘Gentle as a Nurse’: The Cynic Background to I Thess ii”) *Novum Testamentum* 12 (1970): 205—217。

狄奥是庇推尼的普鲁撒的本地人,他一直在罗马教授修辞学,直到引起多米田的愤怒,将他驱逐为止。在那以后,他在地中海东部旅行,教导所有学派共有的道德哲学。他的对话形式在于接触他人,但是他反映了古典的传统,以及帝国东半部上层阶级的文化。他的神学是斯多葛主义的(或许尤其受波西多纽的影响)。因此他并不代表多数犬儒主义者的反传统态度,也并不把自己归于任何一个学派,但是他采用了许多犬儒主义者的主题思想,并且坚持哲学家有言论自由的权利,以及坚持他作为批评者的立场。

狄奥论述的题目范围非常广阔,这些题目反映了他所处的时代的生活。例如《言论集》12章(“奥林匹克的演说”)论述了产生异教的偶像的哲学依据,将其视为对神的各类观念的粗略的描绘,以及宗教中的艺术。^①《言论集》第一章简略的描绘了理想的统治者,含蓄的把图拉真和多米田进行了对比。狄奥的论述的主旨在于提升道德水准,并且增加他的听众的公民美德。他努力通过他的演讲使众人进步,并且医治他们的灵魂的疾苦。他的教导中浸透着虔诚的热烈情感。

撒摩撒他的卢西安(120—180年之后)^②

卢西安本人并不是一个哲学家或某个特定哲学学派的支持者(见118页),但是他关于宗教和哲学话题的讽刺作品重复了某些共同的主题思想。他的对话录的形式和其中的少数内容都深受曼尼波斯(Menippus)的讽刺作品的影响。《关于诸神的对话》嘲笑了关于诸神的通俗神话;他的其他作品,例如《盘问宙斯》(*Zeus Catechized*),《宙斯的抱怨》(*Zeus Rants*,悲剧演员)都深受曼尼波斯的影响,《诸神的会议》(*Parliament of the Gods*)则表现了哲学家的批评对于大众宗教信仰的毁灭性影响。

353

哲学家是卢西安的讽刺作品的一个重要题目,他没有放过任何一个

① F. F. Harris,“狄奥·屈梭多模的奥林匹亚演说”(“The Olympian Oration of Dio Chrysostom”) *Journal of Religious History* 2(1962)。

② H. D. Betz,《来自撒摩撒塔的卢其安和〈新约〉》(*Lukian von Samosata und das Neue Testament*) (Berlin, 1961); D. Clay,“撒摩撒他的卢西安:四种哲学生活”(“Lucian of Samosata; Four Philosophical Lives [Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis]”) *ANRW II, Principat*, 36. 5 (Berlin, 1992), 3406—3450. 关于卢西安的更多参考文献见118页注解87(编按:指本书135页注释①)。

学派。我们可以注意他的《赫尔摩底谟》(*Hermotimus*)，斯多葛主义的怀疑论者在这部作品中抨击了各位哲学家。卢西安在《宴会》(*Banquet*, 狂欢)或《阿庇泰人》(*The Lapiths*)中对所有学派代表的非哲学的表现都做了速写。《待售的哲学》(*Philosophies for Sale*, 或更好的“各种生活”)表现了人们对不同的学派及其所采取的生活方式的一般理解。后来他在《死人复活或渔夫》(*The Dead Come to Life or the Fisherman*)一书中对这部作品做出了辩护,书中把古代的哲学家和他们无用的继承者做了对比。卢西安尽情取笑了那些伪哲学家,尤其是犬儒主义者(《巴利格连那斯之死》[*On the Death of Peregrinus*]和《逃亡者》[*Runaways*]),但他偶尔也描绘一个真实的人物,例如《尼格里努斯》(*Nigrinus*)和《戴摩纳克斯》(*Demonax*)。《尼格里努斯》解释了对哲学的皈依,而皈依哲学与皈依基督教最为相似。这部作品也解释了大众哲学的主题——戏剧中的意象和其他对于生活的描绘——以及真正的哲学家和一个谋求生计的人之间的区别。《戴摩纳克斯》是一部折衷的作品,没有宣布放弃普通的生活,但是最接近犬儒主义。他详细说明了犬儒主义者的大胆的言辞(或是傲慢无礼),以及苏格拉底式的哲学作风。

卢西安保留了犬儒主义者的某些主题思想,例如《梦或公鸡》(*The Dream or the Cock*)(反对财富;参见《泰门或恨世者》[*Timon or the Misanthrope*])、《卡门或检查者》(*Charon or the Inspectors*)和《向下的旅程或暴君》(*The Downward Journey or the Tyrant*)(既然人人都有一死,人类生活就不过是愚蠢的事件)。他还保留了大众哲学中的某些主题,例如《友谊》(*Toxaris or Friendship*)。

本节参考文献

-
- Attridge, Harold W. 《赫拉克利特书信中一世纪的犬儒主义》(*First Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus*) Introduction, Greek text, and translation. Harvard Theological Studies, vol. 29. Missoula, Mont., 1976.
- Malherbe, A. J. 《犬儒主义者的书信:研究版》(*The Cynic Epistles: A Study Edition*) Missoula, Mont., 1977.
- Dio Chrysostom. 《言论集》(*Discourse*) 13 (which may be based on Antisthenes) and 33 (First Tarsic, as typical of moral rebuke in public lecture).
- Diogenes Laertius. 《名哲列传》(*Lives of Eminent Philosophers*) 6.
- Perry, B. E. 《沉默的哲学家塞坎达斯》(*Secundus the Silent Philosopher*) Ithaca, N. Y., 1964.

- Epictetus. 《言论集》(*Discourses*) 3. 22.
- Dudley, D. R. 《从第欧根尼直到公元六世纪的犬儒主义历史》(*A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century a. d.*) London, 1937.
- Sayre, F. 《希腊的犬儒主义者》(*The Greek Cynics*) Baltimore, 1948.
- Höistad, R. 《犬儒主义者的英雄和国王》(*Cynic Hero and Cynic King*) Uppsala, 1948.
- Downing, F. G. 《基督和犬儒主义者:耶稣和一世纪传说中其他激进的布道者》(*Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First Century Tradition*) Sheffield, 1988. (See the criticism by C. M. Tuckett, "A Cynic Q?" *Biblica* 70 (1989):349-376).
- Downing, F. G. 《犬儒主义者和基督教的起源》(*Cynics and Christian Origins*) Edinburgh, 1992.
- Branham, R. Bracht, and Marie-Odile Goulet-Cazé, eds. 《犬儒主义者:古代的犬儒主义运动及其遗产》(*The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*) Berkeley, 1996.
- Navia, Luis E. 《对古典犬儒主义的一个重要研究》(*Classical Cynicism: A Critical Study*) Westport, Conn., 1996.
- Downing, F. G. 《犬儒主义者:保罗和使徒保罗的教会》(*Cynics, Paul, and the Pauline Churches*) London, 1998.
- Navia, Luis E. 《犬儒主义的哲学:带评注的参考文献》(*The Philosophy of Cynicism: An Annotated Bibliography*) Westport, Conn., 1995.

斯多葛主义

斯多葛派和伊壁鸠鲁派是希腊化时代的两个主要的哲学流派(参见徒 17:18)。这两个学派主要都关心伦理道德,但是却发展成为对于真实事物的综合性的解释,他们的影响力都不仅限于自己的支持者的圈子当中(对两者的比较参见 377—378 页)。

早期的斯多葛派哲学

芝诺(公元前 335—前 263 年)。基提翁(塞浦路斯)的芝诺(Zeno of Citium)是斯多葛主义的创始人,他可能生于腓尼基族,但是在公元前 313 年成为雅典人。据说芝诺读了色诺芬的《纪念苏格拉底》(*Memorabilia of Socrates*),就打听在哪儿才能找到一个像苏格拉底一样的人。他被引荐给犬儒主义者克拉特,并且成为后者的学生。^① 无论这则掌故的真相究竟是什么样的,芝诺的早期观点的确深受犬儒主义的影响。斯多葛主义对

① Diogenes Laertius,《名哲列传》(*Lives of Eminent Philosophers*) 7. 1. 2—3.

于它的犬儒主义根源有一种模棱两可的态度。巴内修斯(Panaetius, 360—361 页)为此而感到尴尬,并且否认芝诺曾经跟从犬儒主义者学习过。但是其他的斯多葛主义者并没有忘记他们的犬儒主义来源,埃皮克提图(Epictetus)自称是犬儒主义者(366—367 页)。

355 芝诺起初在雅典的“画廊”(Stoa Poikilē, 一个公共礼堂)教学;因此这个学派从这个教学地点而得名(就和其他一些哲学学派一样)。芝诺开始对希腊语法和词汇做科学的研究。他发展了一个完全的哲学体系,包含三个分支:知识的逻辑和理论,物理学和神学,以及伦理学(见 356 页及以下)。他的主要兴趣在于使人类脱离恐惧和烦扰。根据芝诺的观点,生命的目标是美德;所有其他的事情都是平庸的。既然没有人能够剥夺智慧人的美德,那么这个人就会永久拥有唯一真正的善,并且因此而得到幸福。

克里安西斯(Cleanthes, 公元前 331—前 232 年)。阿索斯(Assos)的克里安西斯继承芝诺的位置,在公元前 263 到前 232 年间成为斯多葛学派的领袖。在该学派的早期领袖中,他是唯一真正的希腊人。芝诺认为这个世界完全是物质性的,而克里安西斯则用了虔诚得多的方式来看待芝诺的描述。他把宇宙和人类相互比较。因为人的身体有一个最重要的部分,它在胸腔里(声音就是从那里发出的),那是灵魂更为集中的地方,因此在恒星的宇宙当中,也有一个最重要的地方。人们应该敬拜这个灵性更集中的地方,就像克里安西斯在他的“致宙斯的颂诗”里所说的一样,这首颂诗对古人有足够大的影响力,因此它得以被保存下来。^① 这首颂诗强调了“上帝的宇宙法则”、天命,以及个人要去赞美宇宙法则的需要。这个时期的斯多葛主义受到了来自于学园的严厉的抨击。克里安西斯是一个善良的人,但是他无法应付逻辑的问题。芝诺曾说过,他是个迟钝的学生,但是他学会以后就掌握得很牢固。

克吕西普(Chrysippus, 公元前 280—前 207 年)。^② 索里(Soli)(基利

① Stobaeus, *Eclogae* 1. 1. 12. Trans. in F. C. Grant, 《希腊化宗教》(*Hellenistic Religions*) (New York, 1953), 152—154. See E. H. Blakeney, 《克里安西斯的颂诗》(*The Hymn of Cleanthes*) (London, 1921).

② J. B. Gould, 《克吕西普的哲学》(*The Philosophy of Chrysippus*), *Philosophia Antiqua*, vol. 17 (Leiden, 1970).

家)的克吕西普在公元前 232 年成为斯多葛派的领袖,并且经历了斯多葛主义的复兴。他对心理学和逻辑学感兴趣。他努力表明荷马和赫西俄德是真正的斯多葛主义者,因此刺激了寓意化的解释。克吕西普成为古代社会里最卓越的斯多葛主义者。他吸收了芝诺和克里安西斯的精神,并且给他们的观点赋予了新的根据。克吕西普给斯多葛主义带来了更学术化和更专业的特点。斯多葛主义主要是以克吕西普建立的形式在古代社会中进行传播的。因此,我们必须把斯多葛学派的前三位领袖放在一起来审视这个系统。他们的作品没有一部被完好的保存下来,因此我们只能依靠他人引用的内容和作品的片段。克吕西普在古代曾以哲学家中最佳的逻辑和最糟的文笔而闻名。如果后者是真实的,那么我们或许可以稍感安慰,因为他的 700 部作品的原始资料都已遗失了。

索里的阿拉塔士(Aratus of Soli,公元前 315—前 240 年)。虽然阿拉塔士不是斯多葛学派的领袖,但是却特别值得一提,因为《新约》中引用过他的诗句。阿拉塔士在到达雅典之后,在芝诺的晚年成为他的门徒。当安提哥那·哥那塔(Antigonus Gonatas)邀请芝诺到马其顿的宫廷中时,这位老人却派了他的两个门徒到那里去:皮尔索(Persaeus)和他的朋友阿拉塔士,前者是个纯粹的哲学家,后者是一位诗人。阿拉塔士在培拉(Pella)把天文学原著《现象》(*Phaenomena*)编为诗歌。^①在那个时代里,在城市和宫廷生活之外,简单的天文学对每个人来说就相当于我们的日历。(古代的天文学作家要尽力解决一个简单的问题,就是确定日子和季节,这对于农业和航海来说都是很重要的。)阿拉塔士的诗歌成为学校里的教科书;诗歌的形式可以使人们更容易记忆天文学知识。人人都阅读荷马和阿拉塔士的作品。当罗马人把希腊文作品翻译成拉丁文的时候,阿拉塔士就是其中的第一批作家(瓦罗、西塞罗和裘曼尼戈[Germanicus]翻译了他的作品)。阿拉塔士的诗歌具有斯多葛主义的色彩,因此他对于斯多葛派的思想传播起了重要的作用。当保罗(徒 17:28)想要引用希腊诗人的一些虔诚的诗句,阿拉塔士的《现象》的首行诗句就浮现在他的脑海中。

356

① Text and translation in Loeb Classical Library volume with Callimachus and Lycophron and by Douglas Kidd, 《阿拉塔士的“现象”》(*Aratus: Phaenomena*), Cambridge Classical Texts and Commentaries 34 (Cambridge, 1997)。

“我们也是他所生的”这句话和克里安西斯的《给宙斯的颂诗》中的诗句是相似的，但是克里安西斯使用第二人称间接称呼宙斯，我们可以从保罗引用的诗句里看到，阿拉塔士使用了第三人称。大家都知道阿拉塔士的诗句，也知道他的特别的思想正是斯多葛派的老生常谈，因此这里引用的诗句本身并不能够说明保罗对希腊文学有广泛的了解。阿拉塔士使斯多葛主义的思想成为普通的希腊传统思想，他在这方面发挥的作用超过了斯多葛主义的创始人。

斯多葛主义者从色诺克拉底那里借用了三重划分，把哲学分为物理学、逻辑学和伦理学。

斯多葛主义的物理学

我们曾经说过，难以一一区分最初的斯多葛主义者的观点，我们将会看到一张综合的图画，芝诺是其中的创始者，并且似乎有一些重要的特征。

唯物主义。根据斯多葛主义的观点，没有任何事物是非物质性的。上帝、世界，甚至语言都是物质的。也就是说，每个人对一件事物的三种描述都是真实存在的：词语、思想和物质的物体（例如，“马”这个词语，关于马的观念，以及被称为“马”的动物）。甚至连情绪都是物质的东西，因为它们有物质上的表现（例如，羞耻使一个人脸红）。

泛神论。物质有两种基本类型：粗糙的物质和精炼的物质，后者被称为气息或灵（pneuma），它弥散在真实世界之中。这种特别的物质形式把万物维系在一起，它有多个名称：道（logos）（理性）、气息（pneuma）、天命（pronoia）、宙斯，或火（被看作是与理智最近似的元素）。斯多葛主义是泛神论的，因为它发现神性真实存在于万物之中。因此就像希腊人曾说过的那样，宙斯无处不在。斯多葛主义者把他们的神描述成“完全美好和智慧的气体”或更确切的形容为“智慧的气、燃烧的气息”。

灵魂和天命。人类由这两类物质组成：物理的身体和灵魂，前者是较重的物质，后者是较轻的物质。灵魂伸展进入身体的八个部分当中：五种感官、声音、生殖力和“最重要的部分”（hēgemonikon），即思想，最后这个部分集中在心里。后期的斯多葛主义者因为医学的发展而认为这个部分在头颅里。

宇宙就像一个巨大的生命体,也有自身的最重要的部分。(波西多纽[361—363页]后来认为这个部分在太阳里。)宇宙的各个部分是互相联系的;因此,一个地方发生的事情会影响其他地方的事件。这就成了为占卜和预言辩护的根据。既然宇宙是理性的,那么它就会为人类考虑。克吕西普用了大量的篇幅来说明:在所有可能出现的世界当中,这个世界是最好的。所有事物都被导向一个美好的目标,甚至邪恶也是为一个美好的目的而存在的。

寓言。斯多葛主义者力图在古代神话中找到他们的物理理论,因此推进了寓意化的解释方法。甚至连宙斯都被说成是弥散在一切事物之中的,因此通俗的宗教中的其他特点也找到了各自的理由。神话被看作是对真理的粗糙的表达,代表着当时的人的水平。诸神实际上并没有做神话中的那些事情,这些只是对自然事件的一些描述。这个方法特别适合于解释神话中诸神的不道德行为。普通人也许会继续相信这些事情,但是哲学家知道这些故事的真实含义,这是用故事的形式讲述斯多葛主义哲学。这是早期的寓意化解释的例子:重新排列女神赫拉名字中的字母(ERA),就产生了空气(ARE)这个词;或者写一篇文章,把得墨忒尔(DE-METER)的名字做语义学上的改变,就产生了大地母亲(GE METER)这个词。

犹太哲学家亚历山大的斐罗也采用了寓意化的方式来解释神圣的文学作品(478页及以下),他把摩西律法的宗教信仰与哲学相调和。从斐罗开始,这个方法也被传给了这些亚历山大的基督徒学者,例如亚历山大的革利免和俄立根。

大火和重生。^① 斯多葛主义者回到赫拉克立特(公元前五世纪)对于这个世界的看法上。赫拉克利特认为这个世界在本质上是各种形式的火。火变成了空气,空气变成了水,水变成了土,土再变成火。彼此对换使这个连续的变化得到了平衡。他称之为平衡的原则、稳定或有秩序的道(logos)。因为道维持着秩序,因此在斯多葛的体系里,道成了神的另外

358

① A. A. Long, “斯多葛主义者论世界的大火和永远的重复”(“The Stoics on World Conflagration and Everlasting Recurrence”) in R. H. Epp, ed., Spindel Conference 1984; 《再现斯多葛主义者》(Recovering the Stoics), 《南方哲学杂志》(The Southern Journal of Philosophy) 23(1985), 13—37。

一个名词。这种无感情的理性给这个世界带来了秩序，这个概念和《约翰一书》中的基督教的概念并不相似。

芝诺从赫拉克利特那里得到“创造的火焰”的原则——所有事物过去都是火，而且将要再次成为火。这个世界经过一段稳定期，接着是大火(ekpyrōsis；参见彼后 3:10—12 节的用语)。这个循环将再次重复(重生——palingenesia，参见太 19:28；多 3:5)。既然这个世界是完美的，那么如果这个过程是重复的，就一定是按照同样的方式重复。斯多葛主义并不认为灵魂在大火之后还会存留。克里安西斯认为灵魂将会活到下次重生为止，但是克吕西普说只有智慧人的灵魂会活到那个时候。斯多葛主义者后来许可一种有限的永恒性，因为灵魂是宇宙魂的一部分，并且将会在新世界里再次出现，但是个体的永恒似乎并不是一种真实的可能性。

359 斯多葛主义的逻辑学和认识论

如果真实事物是理性的，那么就很可能按照理性的方式去表现。希腊思想的基本原则就是宇宙是有秩序的。了解宇宙的过程中所遇到的问题是逻辑的问题，如果我们为此而努力就可以解决问题。因此斯多葛主义者非常注重逻辑。

斯多葛主义的认识论把真理的准则看作是“可以掌握的感知力”(kataleptic phantasia)——某些极有说服力，因而必须被相信的事物。然而究竟是头脑掌握了某些事物，还是这个事物掌握了头脑，却并不清楚。如果是后者，那么这个观点就和伊壁鸠鲁的观点非常接近了(374—375 页)，但是斯多葛主义者绝对不会承认这一点。

芝诺曾说过，情绪是头脑的一种不自然的运动。人类灵魂从根本上来讲是一个思考的器官。和柏拉图的思想不同，斯多葛主义的体系里没有灵魂的渴望的位置。因此情绪或是一种过度的渴望(超出了思想的范围)，或是一种被夸大的冲动(某些事物从外部世界进入思想，并且对思想的影响超过了应有的限度)。如果思想是一个毫无二致的统一体，那么冲动怎能胜过理性呢？克吕西普是这样作答的：情绪是错误的判断。他把所有事物都看作是理智的。当灵魂在思考时，那是一种面貌；当灵魂作出判断时，就转向了另一种面貌，但那是同一个实体的不同运行方式。这是

一个用作解释的例子：看到一头狮子就感到恐惧，这是一个错误的判断，因为只有邪恶的生命才值得恐惧。拯救你的生命是正当的，但是不要感到恐惧。还有：一个人在父母去世时感到悲痛，这是一个错误的判断。所有人都会失去父母。如果我们采用了对于情绪的这种解释，那么就必须解释情绪是如何停止的。克吕西普有一个复杂的答案，其中包括一个真判断的回渗。

斯多葛主义的伦理观念^①

美德。对斯多葛主义者来说，生命的目标或终点就是幸福，但是要达到这个目的就需要按照美德来生活，也就是根据自然来生活（斯托比亚斯，Stobaeus 6e= 2. 77）。既然人类是理性的，理性的原则也遍布在宇宙当中，有品德的人就会根据理性（logos）来生活。对于这个概念的一般构想是“按照自然来生活。”这是所有可能的世界当中最好的一个，而万物从中诞生的完美环境就是自然。所有的人必须依据掌管整个宇宙的道来生活。因此根据自然生活就意味着过理性地生活。芝诺似乎常常把这个原则简要地陈述为：“融洽地生活”，也就是说“和谐地生活。”有的时候他会加上一个词来澄清这个概念，后来的斯多葛主义者似乎紧紧抓住了这句话：“与自然和谐一致地生活”（根据斯多葛主义对真实世界的观念来理解自然）。那么美德或曰完全就是与理性的自然和谐一致的生活。

既然美德与作出正确的判断有关，那么美德就归结为实际的判断（phronēsis）。一个人可能有这种能力，也可能没有这种能力来做正确的判断。一个人可能是智慧的或愚蠢的，是品德高尚的，或是完全相反的。这个部分确实是伦理理论中最难以辩解的一部分，但是斯多葛主义者坚持这个观点，因为他们不想把美德分成一小块一小块的。如果一个人作出了错误的判断，那么他显然缺乏正确的训练。每一个错误的判断都同样糟糕。从一个完美的判断而来的完全正直的行为被称为 *katorthōma*。一个这样做的人是真正的智慧人。一旦一个人拥有了做正确判断的能

^① Damianos Tsekourakis, 《早期斯多葛主义伦理学的术语研究》(*Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*) (Wiesbaden, 1974); B. Inwood, 《早期斯多葛主义的伦理学和人类行为》(*Ethics and Human Action in Early Stoicism*) (Oxford, 1987)。

力,就不会失去这种能力。因此斯多葛主义的伦理理论是非常理性的。

是否有斯多葛主义者所说的智慧人呢?第二代斯多葛主义者认为,这种人只有过去才有。甚至连苏格拉底也没能免于这种抨击。因此,成为智慧的人对第一批斯多葛主义者来说是真实的事物,以及他们要努力达到的目标,就成了一种理想。然而,承认真正的智慧人从未出现过是非常有害的。斯多葛主义者最初把智慧人和愚人区别开来,然后把智慧人当作一种理性,最后承认每个人都是非常糟糕的。其他的学派则嘲笑斯多葛主义的智慧人。

无关紧要的事物。在这个阶段,早期斯多葛思想中的另一个类别就变得重要了。芝诺曾经提及中立的事物(adiaphoron),对他来说,这是一个很大的范围,包括除了美德或邪恶之外的所有事情。他又进一步把中立的事物(adiaphora)分为两组:受喜爱的事物(例如家庭、房屋、健康)和不受喜爱的事物。在两者之间是真正中立的事物,在生活中是真正无关紧要的(例如,一个人的头发数目是奇数还是偶数)。当问及喜欢一件事物的根据是什么时,答案就是它们必须和生命有某些联系。斯多葛主义者因此具有一个基础,可以用来带人整个社会结构,因此就离开了他们的犬儒主义来源。斯多葛主义者因此开始关心保护社会,因为虽然社会不是美德的一部分,但是却比野蛮的环境更受人喜爱。斯多葛主义者后来想出了一系列行为,对于“受喜爱”的情况来说,这些行为是恰当的或合适的。一个恰当的或合适的举动被称作 *kathēkon*。因为完美的行动是不可能的,所以他们就把兴趣转向了可行的行动。斯多葛主义对那些被看作是次级的途径越来越感兴趣。这样一来,某一类人就可能处在通往智慧的路上(这些人根据恰当的行为来生活),总而言之,这些术语并没有失去斯多葛主义的理想。

决定论。^① 如果像斯多葛主义的天命理论断言的那样,所有的事情都在向最好的方向发展,那么一切事情都是预先被决定的。斯多葛主义的循环理论也指向了同一个结论。在下一场大火之后,苏格拉底将会召集他所有的年轻学生,像在上一个循环里一样教导他们。(这些学生将会学

^① Susanne Bobzien,《斯多葛派哲学中的决定论和自由》(*Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*) (Oxford, 1998)。

习同样的课程,读同样的教材——这种思想应该使任何人都没有可能归向斯多葛主义!)然而,斯多葛主义相信“自由意志”。在一个决定论的体系里怎么可能有自由意志呢?自由应该与内在的性情有关。斯多葛主义者使用在水流中有漩涡的河来打比方。一个人被带进这条河流里以臻完全。进行抵挡的自由意志就是漩涡,但是就像在水流中一样,一个人最终会被带走的。智慧人将会顺从天道。既然一个人无论愿意与否都会被掠走,那么最好是自愿顺从。然而根本的问题是,如果所有事都被决定了,那么人们如何能抵挡呢?这个问题对斯多葛主义者来说尤为尖锐,因为对他们来说,神性是内在的,那么一个人如何抗拒他自己的一部分呢?

中期斯多葛主义

巴内修斯(公元前185—前109年)。^①大数的芝诺、西流基的第欧根尼(Diogenes of Seleucia)和大数的安提帕特(Antipater)继承了克吕西普的斯多葛学派的领袖地位。巴内修斯曾跟随西流基的第欧根尼和大数的安提帕特学习,后来在公元前129年继承领袖的地位。巴内修斯来自罗兹的一个贵族家庭,但是当他长大之后,罗兹已经成为一个二流的国家,罗马成为它的保护国。巴内修斯转向哲学学习,而没有从事政治生涯。他在雅典学习之后,在大约公元前144年到了罗马,并且成了围绕着西庇阿的圈子中的一员,这个圈子里还包括罗马的希腊历史学家波利比奥斯。巴内修斯是最早重视这个新角色和罗马的力量的希腊人之一,并且恰好处在罗马人的圈子当中,而罗马人也是第一次开始对希腊文化感兴趣。因为他来自于一个过去的强国和罗马的盟友,并且出身于显要的家庭,所以巴内修斯可以很容易地接近重要的罗马人。在他生命的最后二十年间,他返回雅典去领导和振兴多葛学派。

361

巴内修斯使罗马人接受了斯多葛主义,使之适合于一个统治世界的民族。他放弃了世界的大火的观点,并且采纳了世界的永恒性的观点。(既然天命的意图是好的,那就不会有毁灭。)巴内修斯认为人是由身体和灵魂组成的,这种观点更加接近柏拉图的理解。就像克吕西普所说的那

① M. van Straaten, 《罗得岛的盼艾提乌斯文献》(*Panaetii Rhodii Fragmenta*) *Philosophia Antiqua*, vol. 5 (Leiden, 1962)。

样,头脑不是一个单独的部分,而是由两个部分组成的——驱动和道。巴内修斯转而注重生活中实际的伦理道德。正确的行为(对于 *kathēkon* 来说,恰当的行为)就是受道的控制的行为。^①

对于巴内修斯来说,自然法则成了参照标准。他曾说过,世上有四种巨大的自然驱动力:趋向社会(政治的),趋向知识(智力的),趋向雄心(为了个人的完善),以及趋向美丽(审美的)。这四种驱动力都要受道的引导。这个理论回到了一个更加希腊化的概念,而并没有体现斯多葛派的特点,并且把这个世界的某些美感带回到了它的哲学当中。很可能是巴内修斯创立了下面这个理论:最好的结构是一个混合的类型:把寡头统治、民主制和君主统治结合起来。波利比奥斯在他的《罗马历史》中提出了这个观点,用来说明这种体制是伟大的。

巴内修斯提出,众神可分为三类:哲学家的神(自然的诸神),他们是真实的;诗人的神(神话中的神),他们是虚构的;还有国家的神(政治的诸神),他们在某种程度上处在中间的位置,因为他们把其他人连结在一起,他们受到崇拜是由于他们对社会有价值。瓦罗在一世纪的一部作品里采用了这个观点,奥古斯丁(Augustine)将其列为异教信仰中最佳的哲学辩护,并在《上帝之城》(*City of God*)中加以驳斥。

波西多纽(公元前 135—前 50 年)。^② 如果用庄重来形容巴内修斯,那么就可以用热心来形容波西多纽。因为波西多纽在科学和哲学上的成就堪比亚里士多德。因为波西多纽的作品不巧没有流传下来,所以很难判断他究竟有多大的影响力,有些现代的学者认为他有相当大的影响力。波西多纽生于叙利亚的阿帕米亚,在雅典跟从巴内修斯学习。他游历过

① 巴内修斯写过一篇文章“行为恰当的人”(“Concerning the One Who Acts Correctly”),西塞罗在他的伦理学作品 *De officiis* (英文翻译为《论职责》,但是 *officium* 是 *kathēkon* 的拉丁文)当中引用过这篇文章。后来四世纪的米兰主教安波罗修(Ambrose)在他的作品《论教士的职责》(*On the Duties of the Clergy*)一书中把这本书加以基督教化。

② W. Theiler,《波西多尼乌斯文献》(*Poseidonios: Die Fragmente*), 2 vols. (Berlin, 1982); J. G. Kidd and L. Edelstein, eds.,《波西多纽》(*Posidonius*),《卷一:残篇》(*vol. 1: The Fragments*), 2d ed. (Cambridge, 1989);《卷二:评注》(*Vol. 2: The Commentary*) (Cambridge, 1988);《卷三:残篇的翻译》(*Vol. 3: The Translations of the Fragments*), by J. G. Kidd (Cambridge, 1999); A. D. Nock,“波西多纽”(“Posidonius”)《罗马研究杂志》(*Journal of Roman Studies*) 49 (1959):1—15 (Essays, 853—876)。

地中海西部之后,就在罗兹建立了一个学校。他从未成为雅典的斯多葛学派的领袖,实际在某种程度上还被他们视为变节者。史特拉博曾说波西多纽一直都深受亚里士多德的影响,这是说他有兴趣对自然界做科学的观察,并且对因果关系感兴趣。波西多纽的世界观的一部分可能重构自他的思想以及深受他影响的相关文章段落。我们在下面讨论其中的三方面内容。

(1) 太阳是这个世界上的生命、成长和差异的来源。而早期的斯多葛主义者曾经提到过“成型的(或创造性的)火”,波西多纽曾经提到过一种“赐予生命的力量”。太阳是宇宙中的热和火最集中的地方。不同的动物和宝石都依赖太阳的热力。生命来自于太阳的能力。太阳还引起了人类种族间的差异。不同的民族住在不同的地区,他们的特性是源于太阳的。赛提安人(Scythians)住在北方,金发碧眼;埃塞俄比亚人住在南方,是黑色人种;地中海地区的民族住在中间的区域,肤色也处在两者之间。住在本民族区域的人会进行发展;当他们离开他们的自然地区时,就会退化。这个思想的起点是纯粹的斯多葛派学说,但是波西多纽以独创的方式发展了这一理论,并且把它和人种理论结合在一起。

(2) 这个世界的各个部分之间有一种互相共鸣的关系。波西多纽在古代的一个重要的、有条不紊的研究中发现了月亮对潮汐的影响。他来到西班牙在大西洋沿岸的加底斯(Cadiz),标明了潮汐的高度,并把这些高度和月亮的位相联系起来。波西多纽发现了太阳和月亮对世界的影响,就创立了普遍共鸣理论(theory of sympathy),认为世界的各个部分之间有相互影响。这个观点和斯多葛派的世界观相当一致。

根据这个共鸣的理论,波西多纽详细制定了一个联合的理论。联合共有三种形式:一支军队具有的那种联合——不同的个体一致地运行;一座建筑所具有的联合——每个部分都和其余的部分互相连接;以及一个生命所具有的联合——影响一部分的事物也会影响所有其他部分。^① 那么宇宙所具有的联合是哪一种呢?因为太阳和月亮对于地球的影响,所以是第三种。讨论保罗把整个教会看作是一个身体的观点时,曾经引入

^① Cf. the summary without reference to Posidonius in Plutarch, 《给新娘和新郎的建议》(Advice to Bride and Groom) 34 (《道德论集》,Moralia 142F)。

了这个观点，但是最近的研究指出，旧约和犹太人的背景则是更贴切的解释。^①

363 (3) 宇宙是一个有秩序的世界，包含有不同层次的生命。每个层次或级别有自身的“能力”。按照亚里士多德的观点，第一个等级有生长和得到滋养的能力，第二等级又加上了运动的能力，而人类又多了推理和讲话的能力。因此波西多纽谈论灵魂的能力（像亚里士多德一样），而不谈论灵魂的各个部分。宇宙的每个部分都通过渐变与其余的部分互相联系。波西多纽的典型概念是：整个宇宙是一个生命，并且“得到滋养”。一个人就是一个小型的宏观世界。据推测在新毕达哥拉斯主义（例如努美尼，386页）中的“生命链条”源自于波西多纽。波西多纽曾写了一部作品，论述在人和神之间的生命——鬼魔和英雄。他本人并不是一个神秘主义者，但是他的世界观激发了其他人心中神秘主义。

在这段时期中，什么是波西多纽的原创，又有多少只是他对旧有的斯多葛主义的再次加工，这是哲学史上的一个难题。波西多纽和巴内修斯有同样的思想，认为灵魂中有独立的情感生命。他还进一步贯彻了一种“柏拉图式的斯多葛主义”。在从大约公元前50年开始的一百年间当中，这种向柏拉图和亚里士多德的回归是一个典型的特征。波西多纽写了如此之多的作品，因而给他的那个时代带来了几乎是百科辞典般的知识。随之而来的许多世界观的特征似乎都采自于他的作品。

后期的斯多葛派：罗马的斯多葛主义^②

公元一和二世纪中，罗马的斯多葛主义代表专门关心伦理的和实际的问题。他们对许多题目做了阐释，这些主题都属于当时的一般的哲学观点（见上文323—325页）。它们还代表着斯多葛主义的广阔吸引力——从奴隶埃皮克提图到皇帝马可·奥热流。

① See J. A. T. Robinson, 《身体：对使徒保罗的神学的研究》(*The Body: A Study in Pauline Theology*) (London, 1952), 55, for a listing of interpretations and bibliography; R. H. Gundry, 《圣经神学中的 Sōma》(*Sōma in Biblical Theology*) (Cambridge, 1976); cf. Eduard Schweizer, 《教会：基督的身体》(*The Church as the Body of Christ*) (Richmond, Va., 1964)。

② E. V. Arnold, 《罗马的斯多葛主义》(*Roman Stoicism*) (Cambridge, 1911)。

阿里乌斯·迪代墨斯(Arius Didymus)是亚历山大城的一个哲学家,曾在公元前30年在该城中陪伴奥古斯都。虽然陪同奥古斯都的人的身份证明还有争议,但是阿里乌斯·迪代墨斯编纂了斯多葛派和逍遥学派的伦理观点摘要,这些内容大多都保存在斯托比亚斯。^①他说道:斯多葛主义者把美德定义为“一个人整体的生命与灵魂的天性和谐一致”(斯托比亚斯,Stobaeus 5b1=2.60)。一个乐于接受哲学的人不是听哲学家言论的人,而是按照哲学处方来生活的人(斯托比亚斯,Stobaeus 11k=2.104)。

塞内加(公元1—65年)。^②在基督教伊始的时期,卢修斯·阿奈乌斯·塞内加(Lucius Annaeus Seneca)在西班牙的哥多华(Cordoba)出生。364他出身于骑士阶层的家庭,他的兄弟迦流(Gallio)是《使徒行传》18章12节提到的亚该亚(Achaea)的总督。当他成为年轻的尼禄的家庭教师时,他在罗马的命运就已经被决定了。当尼禄在公元54年成为皇帝时,塞内加和禁卫队队长布鲁斯一起为尼禄的统治作出良好的引导。当布鲁斯在62年去世时,尼禄完全处在邪恶的谋士的影响之下,塞内加就从公共事务中引退了。但即使把他巨大的财富献给尼禄也未能救他免于一死,他在65年因为所谓的参与反对皇帝的谋反而被迫自杀。^③

塞内加主要的哲学作品是十篇道德论文,名称是《对话录》(*Dialogues*)。124篇《道德书信》集,并不是真正的书信,在内容上与前者很相似,历年来最受欢迎。甚至连自然界的问题也显明了一种道德关怀。《克劳狄乌斯变瓜记》也是一部使人感兴趣的作品,对革老丢被神化做了讽

① Arthur J. Pomeroy, ed., 《阿里乌斯·迪代墨斯的斯多葛派伦理学摘要》(*Arius Didymus Epitome of Stoic Ethics*) (Atlanta, 1999). From Stobaeus, Eclogues 2.7.5—12.

② H. B. Timothy, 《从塞内加的作品中归纳斯多葛主义的信条并加以系统化》(*The Tenets of Stoicism Assembled and Systematized from the Works of L. Annaeus Seneca*) (Amsterdam, 1973); J. N. Sevenster, 《保罗和塞内加》(*Paul and Seneca*) (Leiden, 1962); C. D. N. Costa, *Seneca* (London, 1974); Léon Herrmann, 《塞内卡和早期的基督徒》(*Sénèque et les premiers chrétiens*) (Brussels, 1979); Villy Sørensen, 《塞内加:尼禄宫廷中的人道主义者》(*Seneca: The Humanist at the Court of Nero*) (Chicago, 1984); J. M. Rist, “塞内加和斯多葛主义的正统观念”(“Seneca and Stoic Orthodoxy”) ANRW II, Principat, 36.3 (Berlin, 1989), 1193—2012; A. L. Motto and J. R. Clark, 《论塞内加》(*Essays on Seneca*) (Frankfurt, 1993).

③ Tacitus, 《编年史》(*Annals*) 14.64.

刺。九个悲剧对于我们的主题来说并不太重要。

按照塞内加的心理学和形而上学的观点，斯多葛主义的一元论向着柏拉图式的二元论发生转变，在他的伦理学中，斯多葛主义被折衷主义、人的经验和常识所调和。他毫不犹豫地引用了伊壁鸠鲁的观点。尽管他有时以传统的斯多葛主义的论调来讲话，但是他在许多篇章中以温暖和个人化的方式谈论上帝。他的思想的组织原则仍然是斯多葛派的。然而他的作品却使哲学附属于道德劝诫，并且表现得像一个作为灵魂导师的哲学家。^① 他的禁欲的建议和对人性的真实估计似乎是无法调和的。他揭露了人类灵魂最深和最黑暗的秘密。他揭示人沉陷在欲望中是愚蠢的，并要努力使人们脱离欲望的捆绑。他的作品中的意见同样令人称赞，塞内加并没有超越斯多葛主义的局限（368—369页）。有迹象证明^②塞内加的生活远不及他对他人的劝勉：他奴颜卑膝地大肆奉承在世的革老丢，在那之后又用恶毒的讽刺作品来毒害他的记忆。如果他没有默许尼禄的罪恶，他就不会遏制它们；他一边宣扬对物质财富的淡泊，一边却在自己担任官职期间聚集财富；他的作品详细描述了道德上的不纯洁和暴力，因此无论作者的行为如何，他的某些作品都会激起人们更为根本的天性。

365 从积极的角度说，塞内加的态度比任何其他的古典哲学家都更加接近基督教的教导。特士良称他“总是我们的塞内加”（《论灵魂》[*On the Soul*] 20），^③某系思想上的相似性催生了虚构的基督教作品：在保罗和塞内加之间的通信。^④ 莱特福特（J. B. Lightfoot）曾经编辑了一个清单，来比较塞内加的作品和新约中（尤其是保罗书信）的思想和语言的相似之

① S. Dill,《从尼禄到马可·奥热流的罗马社会》(*Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*) (repr. New York, 1956), 289—333。

② Dio Cassius 61. 10 and Tacitus,《编年史》(*Annals*) 13. 4 and 14. 52。

③ 《论灵魂》(*On the Soul* 42)、《辩道》(*Apology* 12, 50)和《论复活》(*On Resurrection* 1)中包含较不赞同的评论。

④ Cornelia Römer, “塞内加和保罗的通信”(“The Correspondence between Seneca and Paul,”)见《新约次经》(*New Testament Apocrypha*), rev. ed., ed. E. Hennecke and W. Schneemelcher (Louisville, 1992), 2:46—53; A. J. Malherbe, “塞内加作为信件作者论保罗”(“Seneca on Paul as LetterWriter”)见《早期基督教的前景》(*The Future of Early Christianity*) ed. B. A. Pearson, et al. (Minneapolis, 1991), 414—421。

处,并且明智地估量了他们的基本的差异,给人深刻的印象。^①

科奴都斯(Cornutus, 公元前 20—公元 20 年)。^② 科奴都斯是塞内加的一个解放奴隶,或是他的一个亲属。他在大约公元 50 年左右开始在罗马教导哲学,但是在 60 年代中期被驱逐离开罗马。他的文学作品包括对逻辑、修辞和诗歌的批判研究。它的主要哲学作品是“希腊宗教信仰传统总汇”(“Summary of the Traditions concerning Greek Theology”),他在这部作品中按照克吕西普的自然宗教信仰对神话做了寓意的解释。科奴都斯在神话中发现了隐藏的真理(但不是隐藏的智慧)。他对诸神所做的词源学解释建立在这样一个前提上:对一个名字的含义的了解解释了这个人或这个目标的真正本质。他解释说,他写作的目的是为了教导年轻人以虔诚而非迷信的态度来敬拜诸神。他相信灵魂在死亡时就消灭了。

缪索尼乌斯·卢浮斯(30—101 年)。^③ 因为参与针对皇帝的哲学批判,缪索尼乌斯·卢浮斯曾经两次被逐出罗马。我们不知道他是否曾经写过书,但是其他人保存了他的许多格言和演讲内容。

缪索尼乌斯认为哲学教育中最重要的部分是在实际生活中操练美德。对于早期基督教的研究者来说,他的道德教导中的几个特点是非常有趣的:在所有古代作家中,他最清楚地说明男人和女人是平等的(《残篇》3 和 4);他相信婚姻是完整的伙伴关系,性关系只应该被限制在婚姻关系之内,并且只是为了生育的目的(《残篇》12—14);另外,父母应该抚养他们所有的孩子(《残篇》15);此外,他还提倡素食,并且反对奢侈的生

① J. B. Lightfoot, “圣保罗和塞内加”(“St. Paul and Seneca”)见《圣徒保罗给腓立比人的书信》(*Saint Paul's Epistle to the Philippians*) (London, 1913; repr. Grand Rapids, 1953), 270—333。

② P. W. van der Horst, “科奴都斯和新约”(“Cornutus and the New Testament”) *Novum Testamentum* 23 (1981): 165—172; G. W. Most, “科奴都斯和斯多葛主义者的寓意解释:初步研究报告”(“Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report”) *ANRW II, Principat*, 36. 3 (Berlin, 1989), 2014—2065。

③ C. E. Lutz, *Musonius Rufus, “罗马的苏格拉底”*(“The Roman Socrates”) (New Haven, 1947); A. C. van Geytenbeek, *Musonius Rufus and the Greek Diatribe* (Assen, 1963); P. W. van der Horst, “缪索尼乌斯·卢浮斯和新约”(“Musonius Rufus and the New Testament”) *Novum Testamentum* 16 (1974): 306—315; R. Nickel, *Epiktet, Tel-es, 《摩索尼乌斯文摘》*(*Musonius: Ausgewählte Schriften*) (Darmstadt and Zurich, 1994), 399—537。

活，好磨练身体(《残篇》18—20)。

366 基督教的道德家，亚历山大的革利免曾经直接挪用缪索尼乌斯的作品内容。

埃皮克提图(55—135年)。^①埃皮克提图生于弗吕家的希拉波立，是一个女奴的儿子。可能被卖到罗马，在以巴弗提(Epaphroditus)的家中长大，后者是尼禄的一个有权势的解放奴隶，是皇帝的秘书。埃皮克提图是跛腿的，他表现出对哲学的兴趣，因此他的主人允许他听缪索尼乌斯·卢浮斯的演讲，后来还准许他获得自由。埃皮克提图开始在街角和市集上教导哲学。他在89年和其他哲学家一起被逐出罗马，然后去了尼科波尔(Nicopolis)、希腊，并且领导属于自己的学校。从罗马和雅典来的学生听他的演讲。

来自罗马的阿里安(Flavius Arrian)是埃皮克提图晚年时的学生。阿里安出版了他对埃皮克提图的教导的注解，题目是《演讲集》(*Discourse*)，其中有四卷书被完整的保留下来。他还在《手册》(*Enchiridion*) (指南)一书中简要地整理了埃皮克提图的基本观念。^②《演讲集》生动地展现了这位哲学家；《手册》则完全是斯多葛派精神的产物。

埃皮克提图努力使他的信息进入大众当中。他教导人们，宇宙是神圣的天命的产物，这个世界的秩序和和谐会不断的把它彰显出来。他把哲学家看作神的使者，他们肩负着使命，要教导人们如何去生活，要做灵魂的医生(《演讲集》3. 23. 30)、上帝的证人(3. 22. 23; 1. 29. 46)和侦查员

① Douglas Sharp, 《埃皮克提图和新约》(*Epictetus and the New Testament*) (London, 1914); A. Bonhöffer, 《埃皮克泰德与〈新约〉》(*Epiktet und das Neuen Testament*) (Giessen, 1911; repr. Berlin, 1964); J. N. Sevenster, “教育还是皈依：埃皮克提图和福音书”(“Education or Conversion: Epictetus and the Gospels”) in *Placita Pleiadia* (Leiden, 1966); J. P. Hershbell, “埃皮克提图的斯多葛主义：二十世纪的观点”(“The Stoicism of Epictetus: Twentieth Century Perspectives”) *ANRW*, II, *Principat*, 36. 3 (Berlin, 1989), 2148—2163; A. Bonhöffer, 《斯多葛派的埃皮克提图伦理学：英语翻译》(*The Ethics of the Stoic Epictetus: An English Translation*) (New York, 1996; German original, 1894); Robert F. Dobbin, 《埃皮克提图演讲集》卷一(*Epictetus: Discourse, Book 1*) (Tr. and comm.) (Oxford, 1998)。

② Gerard Boter, 《埃皮克提图的手册和它的三个基督教改写本：传播和重要的编辑》(*The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations: Transmission and Critical Editions*) (with English translation) (Leiden, 1999); translation by T. W. Higginson and Albert Salomon (New York, 1948)。

(3. 22. 24—25; 1. 24. 3—10)。他强调人要对除了自我和意志之外的一切事物无动于衷,这就是达到内在的自由途径。

在埃皮克提图的《手册》中有一些被引用的内容说明了斯多葛派的重点。

有些事情在我们的能力以内,而有些事情在我们的能力以外。例如看法、目标、欲望、厌恶,总而言之,就是所有我们自己的那些事情,都在我们的能力之内。身体、财产、名誉、官职,也就是说,那些并不真正属于我们的事务,都在我们的能力之外,……如果[某些事情]与任何在我们能力之外的事情相关,那么就要准备告诉自己,这是无关紧要的(1号,17—18页,Higginson和Salomon译)。

困扰人们的不是事物,而是他们对事物的看法(5号,19页)。 367

只希望事物就像它们本身的样子(33号,32页;参见8号,20页)。

要记得你在编剧所选择的这样一个戏剧当中——如果是短的,就是短剧,如果是长的,就是长剧。如果他愿意你去扮演一个穷人,那就要演好这个角色;扮演一个瘸子、一个统治者、一个平民,也都是这样。因为这是你的事情——好好扮演给你的角色;但是不要去选择给其他人的角色(17号,23页)。

从人们一致赞同的事物当中,我们可以了解自然的意志。例如,当我们邻居的男孩打破一个杯子之类的东西时,我们要立刻准备说,“这种损害总是会发生的”;那么可以确定,当我们自己的杯子也同样破碎时,你所受的影响就该像是其他人的杯子被打破一样。因此可以把这个方法应用在更大的事情上。其他人的孩子或妻子死了吗?没有人不会说,“这是意外的死亡。”但是如果一个人自己的孩子死了,他立刻会说,“唉,我是多么不幸啊!”我们总是应该记住,当我们听到其他人身上发生同样的事情时,我们是如何受影响的(26号,26页)。

最后引用的一句话几乎集中表现出了基督教和斯多葛主义之间的不同。斯多葛主义说,“你如何对待别人,就如何对待自己”;基督教则说,

“你愿意如何对待自己，就如何对待别人”。^①

马可·奥热流(121—180年)。^② 皇帝马可·奥热流(见39页)使斯多葛主义登上了宝座。他在本文中值得一提,因为他的《沉思录》(*Meditations*)(字面意思是“给他自己”)是最后一部表达斯多葛主义人生观的伟大作品。这些沉思的内容没有特别的顺序,似乎是从皇帝的个人记事本上誊抄过来的,他记下的这些想法,是用于指导自己的。它们代表着波西多纽根据柏拉图的心理二元论所重塑的斯多葛主义,并且又经过埃皮克提图的作品传给马可·奥热流。这些格言和沉思通常是模糊的,但是这些内容反映了一种冷静的保守主义,它们来自于一个有一点禁欲主义的伟大的灵魂,他因为巨大的责任而付出艰巨的努力。这部作品中有一种忧郁的情绪,但是书中强烈的宗教和道德感情使《沉思录》在历世历代中拥有众多的读者。

368 马可·奥热流的统治对于基督徒来说是一个艰难的时期,虽然他自己的斯多葛派信仰允许自杀,但这位皇帝无法理解基督徒为什么愿意殉道(见600页)。斯多葛主义者把生命看作是一种理性的选择,而不是(像这位皇帝所见的那样)冲动的放弃生命。

斯多葛主义的终点。马可·奥热流是最后一个伟大的斯多葛主义者。斯多葛主义到了尽头,就像人们所说的那样,“因为每个人都成了一个斯多葛主义者”,这不是说每个人都坚持斯多葛主义的信条,而是说斯多葛主义所说的一切都成为公共的认识。新柏拉图主义综合吸收了斯多葛主义中的价值观。

斯多葛主义和基督教

基督教使用了斯多葛主义的内行术语:灵(Spirit)、良心、道、美德、自

① 俄立根给予埃皮克提图积极的基督教评价:“那些能力一般而渴望有所收获的人崇拜埃皮克提图;那些感受到因他的作品而得到改善的人也是如此。”(《反驳克里索》, *Against Celsus* 6. 2)。

② F. W. Bussell, 《马可·奥热流和晚期的斯多葛主义》(*Marcus Aurelius and the Later Stoics*) (Edinburgh, 1910); R. B. Rutherford, 《研究马可·奥热流的沉思录》(*The Meditations of Marcus Aurelius: A Study*) (Oxford, 1989); 《马可·奥热流的沉思录》(*The Meditations of Marcus Aurelius*) tr. A. S. L. Farquharson and int. by R. Rutherford (Oxford, 1990); Pierre Hadot, 《内部的堡垒:马可·奥热流的沉思录》(*The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius*) (Cambridge, Mass., 1998)。

我满足、言说的自由、合理的服侍等等。圣经中的命令在形式(指社会中的身份)和内容(例如,“这是合适的”)上都和社会单元(弗 5:21—6:9; 西 3:18—4:1; 彼前 2:13—3:7; 等)有关,这表现出斯多葛主义的影响。这种相似之处并不限于单独的事项,而是深入到总体的环境中:人类持久的罪恶,自我反省的需要,人类和神之间的亲近,否定这个世界的价值观,以及强调脱离外部环境的内在自由。斯多葛主义的自然神学通过希腊化的犹太教得到传播(参见《所罗门的智慧》,13—14),影响了《罗马书》的 1—2 章以及《使徒行传》的 17 章。保罗熟悉哲学(尤其是斯多葛主义的)习语和预设,并且运用这些知识来表达他自己的论点。^①

无论基督教和斯多葛主义的伦理思想以及家庭格言是多么的相似,这些说明却都处在根本不同的世界观当中,因此具有不同的意义。除了一些术语之外(例如埃皮克提图的作品),斯多葛主义并没有一个具有完全的位格的上帝,而仅仅知道一个无处不在的神。圣经中的上帝是这个世界的创造者,与斯多葛主义的泛神论绝不相同。在基督教观念中,宇宙有开始、目的和结局;而斯多葛主义当中却没有这些内容。在斯多葛主义中,神性唯一的具体体现就是我们每个人的里面都有部分的道。

斯多葛主义对于罪的意识没有达到犹太教和基督教的思想深度。除非良心必须回应一个人,否则良心就不具有重要意义。与宗教相比,斯多葛主义具有所有哲学的有限性:对这类普遍的道德诫规的了解并不足以唤起或形成相应的行为。只有在一种特别的宗教动机或出于责任的动机与这种关于普遍原则的知识相结合之后,才会产生这种行为。因此虽然斯多葛主义否认这个世界的差异的真实性,但是却依然是少数人的哲学,这是因为它的伦理的基础是理智的。并不是所有人都能在这么高的标准上生活,因为神性的火花虽在闪耀,但是在多数人心中都是微弱的。另一方面,基督教却对民众具有吸引力,因为基督教可以通过道德力量把各个阶层的人与一位个人的救主联系在一起。

斯多葛主义中没有个体的永恒性。当一个人死去时,他的神性的部

369

① Abraham J. Malherbe, “保罗的决定论和自由意志:哥林多前书第 8 章和 9 章的论点” (“Determinism and Free Will in Paul: The Argument of 1 Corinthians 8 and 9”) in Troels Engberg-Pedersen, ed., 《保罗及其希腊化背景》(*Paul in His Hellenistic Context*) (Minneapolis, 1994), 231—255.

分就回到了“整体”中。斯多葛主义是一种绝望和默从的信条，它轻视基督教建立在“上帝是爱”的信念之上的美德。斯多葛主义的漠然从根本上否认了人类经验中情绪的一面。基督教却反而给这个世界带来欢乐和希望。另外，即使关于社会伦理的教导是相似的，两者的动机却有着根本的不同。基督徒按照其理想做慈爱的事，并不仅仅是为了履行在宇宙中，甚或是来自于上帝的共同亲缘关系的责任，而是因为他们从基督身上学习了上帝的自我牺牲和主动的爱。但斯多葛主义的驱动力却不是爱，而是自尊。对于斯多葛主义而言，对在新柏拉图主义之前的所有希腊哲学来说，人类的目标就是自我解放，而这个目标是可以达到的。斯多葛主义并不知道一位仁慈的上帝的救赎之爱。^①

本节参考文献

-
- Diogenes Laertius. 《名哲列传》(*Lives of Eminent Philosophers*) 7.
- Arnim, H. F. A. von. 《古代斯多葛派文献》(*Stoicorum veterum fragmenta*) 4 vols. Leipzig, 1903—1924. Reprint. Stuttgart, 1968.
- Pohlenz, M. 《斯多葛派》(*Die Stoa*) 2 vols. Göttingen, 1948—1949.
- MacMullen, Ramsey. 《罗马秩序的敌人》(*Enemies of the Roman Order*) Cambridge, Mass., 1966.
- Rist, J. M. 《斯多葛派哲学》(*Stoic Philosophy*) London, 1969.
- Sandbach, F. H. 《斯多葛主义者》(*The Stoics*) London, 1975.
- Engberg-Pederson, Troels. 《斯多葛派的自重自爱理论：早期斯多葛派哲学的道德发展和社会合作》(*The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*) Aarhus, 1990.
- Colish, Marcia L. 《从古代直到中世纪早期的斯多葛主义传统》(*The Stoic Tradition: From Antiquity to the Early Middle Ages*) 2 vols. Leiden, 1985—1990.
- ANRW II, Principat, 36. 3. Berlin, 1989. 《斯多葛主义全集》(*Whole volume on Stoicism*).
- Colish, Marcia L. 《斯多葛主义和新约：关于历史编纂的论文》(“Stoicism and the New Testament: An Essay in Historiography”) ANRW II, Principat, 26. 1. Berlin, 1992. pp. 334—379.
- Ierodiakonou, Katerina, ed. 《斯多葛哲学的主题》(*Topics in Stoic Philosophy*) Oxford, 1999.
- Engberg-Pedersen, Troels. 《保罗和斯多葛主义者》(*Paul and the Stoics*) Louisville, 2000.
-

① W. R. Halliday, 《早期基督教的非基督教背景》(*The Pagan Background of Early Christianity*) (Liverpool, 1925; repr. New York, 1970), 132—138.

伊壁鸠鲁主义

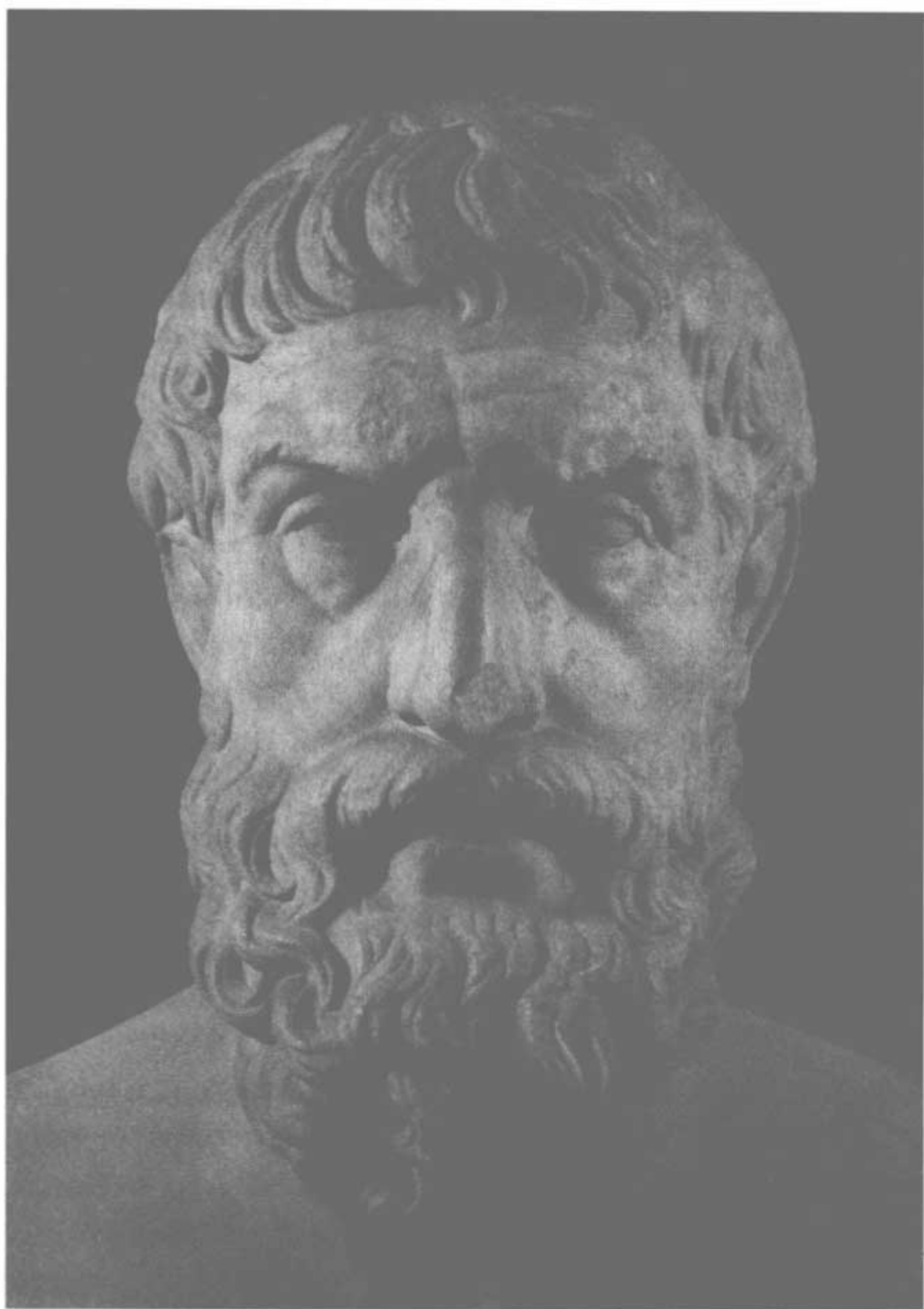
伊壁鸠鲁及其学派

伊壁鸠鲁公元前 341 年生于雅典殖民地萨摩斯岛。他在公元前 307/306 年定居雅典，他在那里买下了一个花园，他的学派因此得名：“花园的哲学”。伊壁鸠鲁在公元前 270 年逝世。伊壁鸠鲁招聚的门徒对他的忠诚度胜过了古代任何其他哲学家。他还是古代哲学中最受争议的一个人物，既有仇敌，也有忠诚的追随者。他的门徒形成了一个紧密的群体，远离世俗，在伊壁鸠鲁的产业中过着朴素而满足的生活。他们与世隔离，并且躲避公共活动，这使伊壁鸠鲁学派未能广泛传播。伊壁鸠鲁接受女人（包括情妇）和奴隶进入他的社区，有一些传说中的伊壁鸠鲁学派的故事，这些事情和他所宣称的享乐主义或许就是故事的资料来源。

事实上，我们将会在下文中更详细地看到（375—377 页），伊壁鸠鲁并没有教导一种“吃、喝、嫁娶”的哲学（阿里斯提卜创办的昔勒尼学派提倡这种感官享乐的观点）。伊壁鸠鲁的哲学促进了关于智力、友谊和满足的温和的享乐。对他来说，如果你明天会因此而烦恼，那么今天就没有理由去吃、喝和结婚。伊壁鸠鲁因为健康欠佳而过着节俭的生活。

对他的跟随者而言，伊壁鸠鲁扮演着一个父亲的角色。他形成了他的追随者的社区，并且写信指导他们。他们庆祝伊壁鸠鲁的生日，并给他仿佛神一般的尊荣。后来在他的学派中再也没有出现如此重要而有影响力的人物。因此伊壁鸠鲁学派并没有产生在其他学派中的改变；与之相反，伊壁鸠鲁学派有种保留伊壁鸠鲁的教导的保守倾向。

根据第欧根尼·拉尔修的记载，伊壁鸠鲁写了大约 300 卷作品，但是存留下来的极少。然而，他保存了伊壁鸠鲁的三封信（给希罗多德、索克利 [Pythocles] 和莫诺扣斯 [Menoceus]）和被称为“最重要原则”（Kyriai doxai）的 40 句格言选。“梵蒂冈格言”与此相似，它是在梵蒂冈的手稿中发现的 81 句短格言集。



图七十三 伊壁鸠鲁

伊壁鸠鲁比其他任何希腊化的哲学家拥有更多忠实的追随者，他还创造了联系紧密的社团，它与基督教的团体相似。（© 埃利希·莱辛/艺术资料，纽约）

18世纪中页在赫库兰尼姆有非同一般的发现：一批被岩浆掩盖、外面被烧焦的莎草纸藏书——这些书籍使我们更加了解伊壁鸠鲁主义。其中的一半书籍被探险家当作燃料焚烧了，后来才发现了岩浆下面的书籍。其余的书籍因为他们试图打开这些书卷而被毁坏了。这些莎草纸来自一座公寓，可能是凯索尼努斯(Lucius Calpurnius Piso Caesoninus)的住宅，但是现在却被人们称作莎草纸公寓。这些书卷的内容被证实是非洛德穆(Philodemus)的藏书，他是公元前一世纪的一个伊壁鸠鲁主义者。^① 他的 372
作品仍在翻译和编辑当中，其中包括《论虔诚》(*On Piety*)^②，《论征兆》(*On Signs*)，《论家庭经济》(*On Household Economy*)，《论恶习》(*On Vices*)，《论音乐》(*On Music*)^③，《论诗歌》(*On Poems*)以及《论修辞学》(*On Rhetoric*)。这些作品和这个地点的其他莎草纸使我们更加了解耶稣时代之前的伊壁鸠鲁主义。

大约在公元120年代，伊壁鸠鲁的一个追随者在利西亚的奥诺安达为第欧根尼竖立了大型碑文，详尽地解释了伊壁鸠鲁的基本思想。碑文的一大部分仍然被掩埋着，但是已经被发掘的部分提供了除了伊壁鸠鲁本人和第欧根尼自己的作品之外的丰富资料。^④

因此，我们对伊壁鸠鲁的了解超过他同时代的任何人。这倒很合适，因为除了苏格拉底之外，伊壁鸠鲁是古代社会中最有个性的哲学家。

① Marcello Gigante, 《意大利的非洛德穆：来自赫库兰尼姆的书籍》(*Philodemus in Italy: The Books from Herculaneum*) (Ann Arbor, Mich., 1995); Clarence E. Glad, 《保罗和非洛德穆：伊壁鸠鲁的适应性以及早期基督教的心理教育》(*Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*) (Leiden, 1995); J. T. Fitzgerald et al., eds., 《非洛德穆和新约世界》(*Philodemus and the New Testament World*) (Leiden, 2003)。

② Dirk Obbink, 《非洛德穆论虔诚：文本批判和注释》(*Philodemus on Piety: Critical Text with Commentary*) (Oxford, 1997) (includes translation)。

③ Everett Ferguson, “赞美的艺术：斐罗和非洛德穆论音乐”(“The Art of Praise: Philo and Philodemus on Music”) in J. T. Fitzgerald et al., eds., 《早期基督教和古典文化：比较研究》(*Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies*) (Harrisburg, 2003)。

④ M. F. Smith, 《奥诺安达的第欧根尼：伊壁鸠鲁派的铭文：编辑、介绍、翻译和注解》(*Diogenes of Oinoanda: The Epicurean Inscription: Edited with Introduction, Translation, and Notes*) (Naples, 1993); Pamela Gordon, 《利西亚的伊壁鸠鲁：奥诺安达的第欧根尼的三世纪社会》(*Epicurus in Lycia: The Third-Century World of Diogenes of Oenoanda*) (Ann Arbor, 1997)。

卢克莱修（公元前 94—公元 55 年）^①

对于当今的时代而言，对伊壁鸠鲁思想体系最重要和最有影响力的诠释出自拉丁诗人卢克莱修之手。他展示了直到公元前一世纪为止伊壁鸠鲁学派教导的连贯性以及它在罗马的吸引力。卢克莱修唯一的作品是哲学诗《论事物的本质》（*De rerum natura*）。这首诗有六卷书，详细论述了伊壁鸠鲁的物质理论，其观点在于消除对于诸神干涉世间事物以及对死后的惩罚的恐惧。卢克莱修是理想的皈依者——他发现了“真理”，他想要其他人也找到真理。这首诗恰好是伊壁鸠鲁派的哲学大纲。

伊壁鸠鲁派的物理学

伊壁鸠鲁的物理学理论受苏格拉底之前的哲学家德谟克利特（Democritus）的影响。整个自然界由物质和空间（“虚空”）构成。物质是可分的，但不可无限分割，因为如果是那样的话，我们就什么都没有了。我们最后会碰到原子（希腊文的意思是“不可分的”）。原子是不可见的“积木”，这个世界就是由它们构成的。它们既不能被创造，也不能被消灭。它们是实心的，里面没有空隙（和现代原子理论不同）。原子没有颜色、声音、味道或气味，但是它们有形状（各种各样的形状）、大小（因为它们不是数学上的点）、重量和动作。

原子和空间一起构成了整个宇宙，宇宙是不受束缚和无限的。原子在空间中运动。空间是无限的，原子数目也是无限的；两者必须一起运动。原子以不可思议的速度向下运动，因为它们不会遇到阻力。这就有个难题：如果宇宙是无限的，那么什么是向下的？伊壁鸠鲁意识到不可能有“向下的”，但他要用“降落”来表达运动。还有另一个难题：如果原子运动都是同一个向下的速度，原子怎能相遇并形成物体呢？但是原子确实聚在了一起，因为确实有物质。伊壁鸠鲁因此提出了“自发的改变方向”。

^① Diskin Clay, 《卢克莱修和伊壁鸠鲁》（*Lucretius and Epicurus*）（Ithaca, N. Y., 1984）；K. Summers, “卢克莱修和伊壁鸠鲁派的虔诚传统”（“Lucretius and the Epicurean Tradition of Piety”）*Classical Philology* 90（1995）：32—57；David Sedley, 《卢克莱修和希腊智慧的转化》（*Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*）（Cambridge, 1998）。

这个概念和他的运动法则相反,但是他引进了一个神秘的因素,来解释事物为什么是它们现在的这个样子。这个“方向的改变”也在他的道德理论中给自由意志留下了空间。^①

伊壁鸠鲁是一个唯物论者。由原子组成的物质世界根据法则(除了上文中提到的一个例外)来运行。因此自然并无目的。另外,因为原子虽然可以被改变,却是不灭的,所以世界不是被创造的,而是永恒的。对于伊壁鸠鲁而言,这种物理学理论就是宗教的垮台。

然而伊壁鸠鲁却相信诸神,因为他们是由精良的物质原子组成的。但是这些神却并不干涉人类的本性或事件。他们的存在有点像一个悖论,因为他们没有实用的职责,也不能解释伊壁鸠鲁体系中的任何事情。他所坚持的这些观点产生最重要的结论就是没有天命的存在。但是梦中关于诸神的异象以及人类的普遍观念证实了他们存在的。诸神有永不消散的不朽身体。他们住在星际空间,完全处在这个世界之外,且与之并无联系。诸神享有最高的幸福和安宁,因为他们不受人类的烦扰。伊壁鸠鲁的思想体系中没有为祷告或回应祷告留下一席之地:因为每个人的祷告都会损害另一个人的利益,要诸神解决这些恳求将会打扰他们。关于诸神的特定场景就是伊壁鸠鲁派的社会:用希腊语交谈,享受天上的欢乐。我们可以说伊壁鸠鲁有神学,但没有宗教信仰。然而,伊壁鸠鲁劝告他的追随者参加献祭以及其他表示崇敬的举动。这不仅是为了和他人保持一致。诸神作为至高的完美存在配得敬拜和荣誉。人们因为默想他们完美的存在而得到了审美的愉悦。然而,因为他们与我们没有关系,所以我们对他们没有责任,并且不应该期待他们做任何事情。古代人把伊壁
374

伊壁鸠鲁的目标是达到思想的平静和万事的安宁(ataraxia)。他反对狄奥弗拉斯图笔下迷信的人物(《人物》16),这个人一直都生活在对神的力量恐惧当中(237页)。伊壁鸠鲁想要人们接受这个观念:这个世

^① W. G. Englert, 《伊壁鸠鲁论方向改变和自发运动》(*Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*) (Atlanta, 1987)。

界是一个花园，而不是一个丛林。他的兴趣在于实际的东西；希腊人相信变幻莫测地介入人类事件的诸神，而伊壁鸠鲁则相信没有让人害怕的诸神。

相信不必为未来的生命而担忧，是他的物质理论的另一个推论。因为灵魂也是由原子组成的，所以灵魂是身体的一种形式，是物质的事物。物质的身体是一所房屋，里面居住着由更微妙的原子组成的灵魂，灵魂是身体里的某种身体。还有一种“灵魂里的灵魂”，因为思想和意志的器官是灵魂里最精良的部分。身体和灵魂必须连接在一起才有生命。当物质的身体死亡时，灵魂也随之崩溃。当一个人死亡时，他或她的全部都死了。因此，死亡没有什么可怕的。也不会有将来的惩罚。

伊壁鸠鲁想要拯救人类脱离宗教的黑暗。预言、占卜、魔法等等都是欺骗。他把宗教看作是恐惧的来源，因此驱逐诸神能给人带来平安和获得幸福生活的可能性。从现代的观点来看，伊壁鸠鲁有点像一个奇特的唯物主义者，因为他相信“改变方向”（因此也就相信自由意志），并相信诸神。他的观点确实保证了自然的独立性、诸神的幸福和（像他认为的那样）人类的幸福。

伊壁鸠鲁派的认识论

伊壁鸠鲁把哲学分为物理学和伦理学。虽然他写了一部名为《准则学》(Canon)的作品，讨论如何区分真实或虚假的事物，但是他曾说这部作品不具有独立的重要性，因此把它归为他的物理学的一部分。他的认识论和他的物理学理论有非常紧密的关系。因为伊壁鸠鲁觉察到感知力是一切理性的基础。虽然感觉并不是无误的，但却是直接的对比。理智无法驳斥感官经验，因为理智建立在感知的经验之上。在亚里士多德看来，理智使用知觉，但是在伊壁鸠鲁看来，理智是由知觉构成的。如果一个人对某些事情有足够频繁的感受，那么他就会对它有一个概念 (prolēpsis; 字面意义“预期”)。换句话说，也就是说，一系列的感知构建出对某些事的预期或概念，因此才可能对这件事做思考和推理。灵魂从可见的个别事物中形成一般的概念。例如，“马”这个概念是一个人曾见过的马的综合描述。当他想到“马”的时候，他想到的是他预期要看到的事物 (prolēpsis)。因此头脑的所有运作都出于所积累的经验。

其他的学派批评这个理论,他们指出一些例子,说明事物并不是感官表面上感觉到的那样。但是伊壁鸠鲁主义者对这种批评早有准备。水中的桨看起来应该是弯的,这个错误来自于假定它真是弯的;一座远处的塔看起来应该比真实体积更小,这个错误在于我们认为那就是它的真实体积。因此伊壁鸠鲁主义者把这个反对的理由抛回给他们的批评者:这些错误不在于感官,而在于推理,是推理从感官资料中做出了错误的推断。了解事物的唯一途径就是通过感知(aisthēsis)。

听觉、视觉和嗅觉都不会直接接触它们的目标。关于这个问题,伊壁鸠鲁有一个流溢论(doctrine of effluences or emanations)。每个物体都会传递它自己的 eidōla (“偶像”;意思是图像或薄膜)。这些东西进入眼睛(或其他感官),眼睛再来复制图像。就像火焰冒出烟来一样,物体也会持续释放出 eidōla。(这个理论听起来很粗糙,但是可以和现代的物质发射波的理论相比较。)如果空气中有干扰,或是这个人所收到的图像是受干扰的,这个图像就是扭曲的。视觉并不产生错误,运用错误的概念(prolēpsis)解释图像才会导致错误,就好像把一头驴误认为是马一样。生物的各类图像互相冲击,混合起来,这样就使某些人感觉到了这种组合,因此就产生了神话中妖怪的图像。对例如半人半马这样的混合生物的信念就是这样产生的。诸神也发出图像,因此他们在异象和梦中向人们显现,并且是真实存在的。如果有人感受到了某些事情,那么就有某些事情,因为没有来自于不存在的事物的东西。

伊壁鸠鲁伦理学^①

伊壁鸠鲁的物理学和准则学是为他的伦理学而存在的。生命的目的(telos)可以有不同的阐述方式:宁静(ataraxia)、幸福(eudaimonia),或者尤其是愉快(hēdonē)。但是伊壁鸠鲁定义的愉快并不是放纵。如果我们能够理解他,我们就必须不考虑关于“伊壁鸠鲁派”的现代内容。

除了感受之外,还有感情。这也是经验的一部分,因此是不犯错误的。伊壁鸠鲁的享乐主义是他的经验主义的延伸。我们可以直接地感受

① Philip Mitsis, 《伊壁鸠鲁的伦理学理论:无敌的快乐》(*Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*) (Ithaca, 1988)。

到痛苦和愉快。人的本性是寻求愉快,避免痛苦,因为所有的愉悦都是好的,所有的痛苦都是坏的。人们追求最大的愉快和最小的痛苦。这个准则是什么?我们必须像所有享乐主义者那样有一个衡量愉快的标准。

376 柏拉图和亚里士多德有外在的标准,但是伊壁鸠鲁认为可以只根据每个人的经验来判断痛苦和愉快。因此,他用强度(感情的力度)、持续的时间(感情的长度)和纯度(也就是说不伴随痛苦的欢乐)来判断。我们不会选择所有的欢乐,因为欢乐可能伴随着痛苦;我们也不会避免所有痛苦,因为痛苦可能是更大的欢乐的必要条件。

伊壁鸠鲁把欢乐分为动态的(主动的)和静态的(与一种状态或状况相称,消极的)。身体和灵魂的欢乐同属于这两类。在这两种欢乐中,静态的欢乐都高于动态的欢乐。

身体的欢乐是最低的欢乐。他认为口腹的欢乐是最初的欢乐。它们的根源在于欲望;我们通过满足欲望而得到欢乐。这些欲望因缺乏而起,例如因饥渴而起的痛苦。快乐源于欲望,而欲望伴随着先于快乐的痛苦。得到满足需要动力,因此被称作动态的欢乐。当渴望得到满足时,这个人就得到了安宁。

与动态的欢乐相比,宁静的欢乐是静态的。这种身体的欢乐包括休息、良好的身体以及类似的状态。这些欢乐是“纯洁的”,因为它们不伴随着痛苦。因此对于从欲望来的欢乐而言,它们是更可取的。对伊壁鸠鲁来说,没有痛苦就是我们需要为之努力的理想;例如,既知明日宿醉,何必今日醉酒。因此他的观念和现代的享乐主义不同。伊壁鸠鲁把痛苦分为三类:自然的和必需的,例如饥饿;自然的但不是必需的,例如性,当中包含混乱,因此不是最高的欢乐之一,并且可以避免;不自然的和不必需的,例如施虐狂。

既然灵魂有独立于身体之外的某些感情,那么就有灵魂的和思想的欢乐。这里所说的动态的快乐包括例如财富和权力等事物。人们在穷困的痛苦中出发,通过活动来努力满足需要。权力能满足雄心带来的痛苦。经济、政治和社会行动含有与之相伴的痛苦。因此,伊壁鸠鲁建议人们避开思想的动态的欢乐,例如雄心和公共生活。这样做可以使一个人避免由其他人导致的恐惧。他劝告他的追随者,要“秘密地生活”,“过隐藏的生活。”他建议人们不要担任任何公共(担任官职)或社会的(结婚)职责。

这是对于亚历山大的征服所带来的新处境的最初的哲学回应之一。柏拉图和亚里士多德无法设想脱离希腊城邦背景的生活。伊壁鸠鲁在他的学派内的“朋友”圈里建立了一个替代性的社会。

人们应该寻求属于灵魂的安宁的快乐。安宁,没有焦灼(ataraxia 皮洛使用了同一个词,346页),是最高的美善。伊壁鸠鲁通过排除诸神(通过他的物理学从这个世界中驱逐了诸神)而在很大程度上排除了痛苦和恐惧。通过除去诸神的干涉以及认识到死后并不痛苦(因为灵魂在死后不再继续存在,也就不会有任何感觉)就达成了心灵的平静。

377

在好朋友的团体中的享受是灵魂的欢乐的积极方面。对伊壁鸠鲁来说,友谊代替了雄心和其他渴望,成为基本的欢乐。我们在世上是过客,并且需要朋友,朋友可以使我们避开恐惧的事物,并且带来欢乐。伊壁鸠鲁显然用朋友之间的纽带补偿了缺乏诸神和公民生活的空缺。伊壁鸠鲁的团体的友谊是这个学派的主要吸引力。“伊壁鸠鲁的花园”成为一个超然的标志。身体的享乐在这里是简朴的。享乐主义经历了一个转变。伊壁鸠鲁不是(在现代的概念中)一个伊壁鸠鲁主义者。

评估和比较

下面总结了伊壁鸠鲁主义的要点和实际的呼求:

神没有什么可怕的;

死亡没有什么可怕的;

美善[欢乐]是可以得到的;

坏事[痛苦]是可以忍受的。^①

建立一个男人和女人都平等的社会,享有共同的生活方式,远离这个世界,并且通过对一位主人的崇敬而联系在一起,这是一个有巨大影响力的理想。非基督徒的观察者有时会把基督徒和伊壁鸠鲁主义者放在一起,这是因为他们都拒绝传统宗教(“无神论者”;见219页,594页),而且

① 由 Gilbert Murray 在《希腊宗教的五个阶段》(Five Stages of Greek Religion)中引用(Garden City, N. Y., 1955), 205。这个概括必定是伊壁鸠鲁派的老生常谈;参见 Philodemus 的作品:“四重治疗:‘神不值得惧怕,死亡不值得忧虑;美事可以得到,坏事可以忍受’”(《驳诡辩家》,Against the Sophists 4. 9—14)。这些构想可以追溯至伊壁鸠鲁—第欧根尼·拉尔修 10. 139—140。

他们的社团也都与普通的生活相分离(帖前 4:9—12 使用的词语曾被伊壁鸠鲁主义者用来描述平静并脱离公共事务的生活)。有人曾暗示伊壁鸠鲁派的团体也是基督徒团体的一种形式(参见约 15:15; 约翰三书 15 节),^①但是这仅仅是外表的相似,而且在耶稣的时代里,基督教和犹太教之间更加相似。

378 在希腊化时代,伊壁鸠鲁派和斯多葛派互为重要的竞争对手,以赢得那些受过教育的人们的拥戴(参见徒 17:18)。他们首先都强调伦理道德,使哲学成为一种具有转变的力量的生活方式,并使这种生活方式成为哲学自身的宗教。伊壁鸠鲁主义有一个过激的前辈:昔勒尼派哲学,斯多葛主义也有一个过激的前辈:否定这个世界的犬儒主义。伊壁鸠鲁主义从前苏格拉底的哲学家德莫克利特那里汲取了它的物理学理论,斯多葛主义的物理学理论也在某些方面受惠于前苏格拉底的哲学家赫拉克利特。伊壁鸠鲁主义者和斯多葛主义者都努力使人类摆脱命运,得到自由,好使他们自我满足,并且对外界无动于衷。他们主要的目的也是相似的——对伊壁鸠鲁主义而言是不受干扰(ataraxia),对斯多葛主义而言是没有热情(apatheia),但是斯多葛主义更加漠然。斯多葛主义实际上这样讲,“我们不要吃,也不要喝吧,因为我们将会死去。”两个学派都有长期的影响力,但是伊壁鸠鲁主义的变化很小(尽管它针对其他学派的辩论术改变很大),而斯多葛主义却吸收了其他的元素,并且经历了重大的改变。伊壁鸠鲁主义提倡一种平静安宁的生活,即“花园”的生活,伊壁鸠鲁主义对公共事务不感兴趣。斯多葛主义就像它的名字“廊柱”所暗示的那样,被竖立在公共生活和事务当中。斯多葛主义发展的方向在于维护社会结构和传统宗教。它的信条更为积极,因此也吸引了更多的人,尤其是罗马人,并且发挥了更大的影响力。然而,一则掌故展示了事实。一个斯多葛主义者有一次曾被问及:为什么斯多葛主义者有时会变成伊壁鸠鲁主义者,而伊壁鸠鲁却从未成为斯多葛主义者。他回答说,“男人或许会变为太监,但是太监却不能变为男人。”^②这个问题比回答更为重要,并且暗示着

① N. W. De Witt,《圣保罗和伊壁鸠鲁》(*St. Paul and Epicurus*) (Toronto, 1954), 9, 44, 文中暗示保罗因为伊壁鸠鲁派团体而避免使用“朋友”和“友谊”,但是这种解释较为片面。

② Diogenes Laertius,《名哲列传》(*Lives of Eminent Philosophers*) 4. 43。

伊壁鸠鲁派的生活方式有更强的凝聚力和宗教力量。

本节参考文献

-
- Plutarch. “伊壁鸠鲁实际上使愉快的生活变为不可能的事”，“给考罗特斯的回复”，“‘默默无闻的生活’是一条智慧的劝诫吗？”(That Epicurus Actually Makes a Pleasant Life Impossible. Reply to Colotes. Is “Live Unknown” a Wise Precept?) (《道德论集》，*Moralia*, 1086C—1107C; 1107D—1127E; 1128B—1130E)
- Diogenes Laertius. 《名哲列传》(*Lives of Eminent Philosophers*) 10。
- Bailey, Cyril. 《伊壁鸠鲁：现存的遗迹》(*Epicurus: The Extant Remains*) Oxford, 1926. Reprint. Hildesheim, 1970。
- Strodach, G. K. 《伊壁鸠鲁哲学》(*The Philosophy of Epicurus*) Evanston, Ill., 1962。
- Geer, Russel M. 《信件、主要的学说和梵蒂冈的格言》(*Letters, Principal Doctrines, and Vatican Sayings*) Indianapolis, 1964。
- Inwood, Brad, and L. P. Gerson, eds. 《伊壁鸠鲁文选：著作和文献记录选》(*The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia*) Indianapolis, 1994。
- De Witt, N. W. 《伊壁鸠鲁和他的哲学》(*Epicurus and his Philosophy*) Minneapolis, 1954。
- Festugière, A. J. 《伊壁鸠鲁和他的诸神》(*Epicurus and his Gods*) Oxford, 1955。 379
- Farrington, Benjamin. 《伊壁鸠鲁的信仰》(*The Faith of Epicurus*) New York, 1967。
- Rist, J. M. 《介绍伊壁鸠鲁》(*Epicurus: An Introduction*) Cambridge, 1972。
- Frischer, Bernard. 《雕刻的词语：伊壁鸠鲁主义和古希腊哲学补充》(*The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*) Berkeley, 1982。
-

折衷主义

特征

折衷主义意味着挑拣和选择。它指的是这样一个趋势：从不同的哲学学派选择各种元素，并把它们整合在一个人自己的思想体系里，或是把它们重新组合在一起。折衷主义是怀疑主义的反面；它假设所有哲学的根本都是一致的，而不是一种无法消减的对抗。哲学史学家们以轻蔑的语气使用“折衷主义”这个词，用来评判从公元前50年到公元200年之间这段缺乏哲学原创的时期。那并不是本书中的名称要表明的意思。古代时有一个“折衷的学派”，^①但是这是一个较次要的学派，而现代的哲学历史学家使用“折衷主义”这个词，因此本文中的这个词更多指希腊罗马时

① Diogenes Laertius, 《名哲列传》(*Lives of Eminent Philosophers*) 1. 21。

代的趋势或观念的特征。

对各学派的从属和忠诚仍在继续,但是不同的哲学学派的代表在互相学习。斯多葛派的塞内加赞赏伊壁鸠鲁,并引用他的作品,就是明显的证据,从这个方面来说的确是独特的。我们可以看到,巴内修斯和波西多纽吸取了柏拉图主义和亚里士多德主义融入斯多葛主义,拉里萨的斐罗和阿什凯隆的安条克是柏拉图学园的成员,他们却趋向斯多葛主义。确定狄奥·屈梭多模(斯多葛派或犬儒派?)和努美尼(柏拉图主义者或新毕达哥拉斯主义者?)的学派已经算困难的(这是这种情况的典型),就更不用提较不知名的人物了。

希腊罗马时代的大众哲学从各个学派的共同点(尤其是伦理思想)中得到很多帮助。当使用系统化的方式贯彻这个合并的进程时,就制造了中期柏拉图主义和新柏拉图主义。例如,亚历山大的斐罗(478—483页)属于宽泛的中期柏拉图主义,但是因为他特地汲取柏拉图主义和斯多葛主义的内容,用于为犹太教辩道,因此被称为折衷主义者。在这些哲学家中,他最为独特,因为他使用圣经来解释哲学,又使用哲学来解释圣经。本书中将会用西塞罗的作品来说明晚期希腊化哲学的折衷趋势。虽然他的哲学背景属于柏拉图学园,但是他从其他学派,尤其是斯多葛派那里吸取了很多内容。西塞罗特别值得一提,还因为在新约时代的开端,他就对理论和实践中的哲学思想状况作了出色的总结。

本节参考文献

Zeller, E. 《希腊哲学的折衷主义历史》(*A History of Eclecticism in Greek Philosophy*) London, 1883.

Dillon, J. M., and A. A. Long, eds. 《晚期希腊哲学研究：“折衷主义”的问题》(*The Question of “Eclecticism”: Studies in Later Greek Philosophy*) Berkeley, 1988.

西塞罗(公元前 106—前 43 年)

西塞罗不是在罗马出生的,这既是他的优点,也是他的劣势。小城阿尔皮努姆(Arpinum)使他免遭罗马的腐化的影响,但是他需要付出巨大的努力才能获得罗马贵族的接纳。西塞罗学习了希腊的演讲技巧。他在罗马所受的教育和指导来自费德罗(Phaedrus,伊壁鸠鲁主义者)、梯俄朵都

斯(Diodotus,斯多葛主义者)和拉里萨的斐罗(他在其指导下成为柏拉图哲学的信奉者)。在到雅典的出国旅行中,他听了阿什凯隆的安条克(信奉柏拉图哲学)和西顿的芝诺(Zeno of Sidon,伊壁鸠鲁主义者)的演讲,并且在罗兹与波西多纽(斯多葛主义者)成为密友。在这个时期,西塞罗对哲学的兴趣主要限制在为他的演说家生涯而做的准备上。他可以建议他人应该学习哲学箴言,但是却要像一个公民那样生活。西塞罗的哲学发展经历了三个阶段:(1)最初忠于拉里萨的斐罗的温和的怀疑主义,(2)公元前79—前46年间,在他的公共生涯中从属于阿什凯隆的安条克的教条柏拉图主义,受柏拉图的影响,他在此期间写了这些作品:《论共和国》(*De republica*)和《论法律》(*De legibus*),以及(3)在生命的最后几年中的哲学作品回归拉里萨的斐罗的第四期学园的哲学。关于知识的问题,他把“暂不判断”当作庇护,但是关于道德的问题,他却愿意去“独断”。人类共同的良心是他对于正确和错误的仲裁者。在他对伊壁鸠鲁主义者的指责中,明显表现出罗马人尊重良好的秩序的特点,但是他绝对无法完全随从斯多葛主义的严厉的特征。人们这样总结他的折衷方法:他的智识赞同学园,他的良心赞同斯多葛派,他的信息赞同逍遥派。他把演讲术和哲学结合在一起,并且散布自然法则的理论。

凯撒掌权迫使西塞罗退休,他在自己的闲暇时间里收集哲学资料。他的女儿图莉亚(Tulia)在公元前45年的死亡使哲学成了一个关于存在的题目。他在哲学当中寻找一个家园或庇护所,在那个时代,哲学给他带来安慰,就像宗教在今日给我们带来安慰一样。另外,他还怀着收集哲学作品全集的理想,把它当作献给同胞的、有爱国精神的事业。他想使用希腊人的东西来为罗马服务,因此想把对于哲学的主要观点的研究介绍给不懂希腊文的读者。在公元前44和45年间,他写了关于认识论的作品——《论学园派》(*Academica*);关于伦理学的作品——《论至善与至恶》(*De finibus*)、《图斯库兰谈话集》(*Tusculan Disputations*),^①和《论道德责任》(*De officiis*);关于神学的作品——《论诸神的本质》(*De natura deorum*)和《论命运》(*De fato*),还有已失散的《论慰藉》(*Consolatio*)和《荷腾西斯》(*Hortensius*)。《论共和国》是较早的作品,是对于政治的哲学论述,

381

① 《图斯库兰谈话集》5.5 表现了古代时期某种最深刻的敬虔态度。

其中大部分已经丢失，但是“西庇阿之梦”这一部分被单独保存了下来，其中表达了指导国家的柏拉图式的哲学理想。关于灵魂和来生的内容在西塞罗思想发展的后期较为重要。^①

《论诸神的本质》^②介绍了斯多葛派、伊壁鸠鲁派以及怀疑论的学园的立场和主张。这是一部对话形式的作品，是献给布鲁图的。在柏拉图式的对话中，当时的几个人物真正参与了这个讨论，对话中有较短小的演说，并经常出现表示赞同或否定的话，使得文中形成的观点就像是他们的共同思想的结果一样。这种对话的形式适用于辩论术作品，而不适用于描绘人物。亚里士多德发明了另一种文学对话形式，其中没有问题和回答，而是一篇篇观点相对立的长篇独白，他还把自己描写为书中的一个角色。作者使用这种文学体裁，充分表达了“那些意见最终被否定的人物的观点”。^③ 西塞罗就采用了这样的方法。估计这部对话录的成书日期在公元前77年到前75年之间。参加讨论的人有西塞罗本人（他的话是最少的）、主人科塔(Cotta)（另一个学园派人物）、韦勒乌斯（伊壁鸠鲁主义者）和巴尔布斯（斯多葛主义者）。

前言为哲学研究做辩护并且设置了对话的舞台，第一卷书里，韦勒乌斯讲了伊壁鸠鲁主义的情况，而科塔做了驳斥。第二卷书里，巴尔布斯解释了斯多葛主义，而科塔在第三卷书里做了驳斥。在书的结尾，科塔赞成
382 韦勒乌斯的论点，而西塞罗认为巴尔布斯的论点更为可能。对这本书有各种不同的解释，但最可能的解释是：这本书的目的是为了强调所描述的人物，而不是为了体现辩论术。西塞罗想要表明：古代反对各类神学观念的论点本身既是恰当的，而且还可以用做研究。如果对话中的学园派人物都同意某个观点，那么就暗示着这是学园派的信条。

① Cf. Georg Luck, “研究人类生命中的神性：论西塞罗的‘西庇阿之梦’及其在希腊罗马哲学中的地位”“*Studia Divina in Vita Humana: On Cicero's 'Dream of Scipio' and its Place in Greco-Roman Philosophy*” *HTR* 29 (1956): 207–218.

② A. S. Pease, ed., 《西塞罗论诸神的本质》(*M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum*) (Cambridge, 1955); P. G. Walsh, tr., 《西塞罗论诸神的本质》(*Cicero: The Nature of the Gods*) (Oxford, 1997); Philip Levine, “‘论诸神的本质’的最初的目的和出版” (“*The Original Design and the Publication of the De Natura Deorum*”) *Harvard Studies in Classical Philology* 62 (1956): 7–36.

③ Pease, Introduction; 我在这个部分当中一直采用 Pease 的观点。

直到西塞罗的时代为止,哲学在罗马仍然是一种业余爱好。西塞罗使哲学广受欢迎,因此对知识分子的生活产生了巨大的影响。西塞罗的哲学作品采用了拉丁文来表达抽象的思想,这使得人们可以用拉丁文表达神学思想,如果没有这个预备的阶段,就很难想象拉丁文基督教神学后来的发展。从这个角度来讲,他的作品的重要性可以与旧约的七十士译本(把希伯来观念带给希腊人)相比。对于希腊的思想以及共和国末期的哲学状况而言,西塞罗的作品都是重要的资料。

本节参考文献

-
- Reiley, Katharine. 《卢克莱修和西塞罗的哲学术语研究》(*Studies in the Philosophical Terminology of Lucretius and Cicero*) New York, 1909.
- Rolfe, John C. 《西塞罗及其影响》(*Cicero and his Influence*) New York, 1963.
- Bailey, D. R. Shackleton. 《西塞罗》(*Cicero*) London, 1971.
- Goar, R. 《西塞罗和国家宗教》(*Cicero and the State Religion*) Amsterdam, 1972.
- Rawson, Elizabeth. 《西塞罗素描》(*Cicero: A Portrait*) London, 1975.
- Glucker, John. “西塞罗的哲学归属”(“Cicero's Philosophical Affiliations.”) 见《关于“折衷主义”的问题:晚期希腊哲学研究》(*The Question of “Eclecticism”: Studies in Later Greek Philosophy*) Berkeley, 1988. pp. 34-69.
- Powell, J. G. F., ed. 《哲学家西塞罗》(*Cicero the Philosopher*) Oxford, 1995.
-

新毕达哥拉斯主义

毕达哥拉斯

历史上公元前六世纪的毕达哥拉斯只是一个模糊的影子,^①但是他和哲学及宗教历史上的四个重要观念有关。(1)毕达哥拉斯有一个出色的观念,认为数字与宇宙的结构有关。这个观念源于音阶之间主要间隔的数字比率。这个观念曾引发了对数字象征的可疑的猜测,但撇开这一点不说,宇宙遵循数学法则的这个观念却具有深刻的意义。(2)毕达哥拉斯教导了关于转世,或轮回的理论(一个身体死亡时,其灵魂进入另一个身

① Walter Burkert, 《古代毕达哥拉斯主义的传统知识和科学》(*Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*) (Cambridge, Mass., 1972), and Peter Gorman, 《毕达哥拉斯生平》(*Pythagoras, a Life*) (London, 1979), represent two different approaches.

383 体)。他和神秘主义都持有相同的观点,认为生存是循环的。柏拉图把灵魂和身体区别开来,毕达哥拉斯显然在这方面对他产生了重要的影响。(3)毕达哥拉斯的门徒形成了一个紧密的团体,由宗教凝聚力联系在一起,他们的庇护神是阿波罗。在苏格拉底之前的哲学家当中,这种宗教的热诚是一种新事物。其他的哲学家们是孤独的思考者,但是毕达哥拉斯创造了兄弟情谊(接近一个“教会”的第一件事情),并且使他的追随者们过着一种特别的生活。(4)他建立了一种禁欲的纪律。他的团体中的成员必须按照规则生活。洁净仪式是为了使灵魂得到改善。毕达哥拉斯主义者是完全的素食者。

毕达哥拉斯主义者成为一个独立的群体,在古代的希腊,他们的观点有些奇特。赫拉克利特厌恶礼仪和洁净仪式,他曾这样谈论毕达哥拉斯,“多多学习并不见得使人智慧,也许还会教导出毕达哥拉斯这样的人来。”人们认为早期的毕达哥拉斯主义者几乎在公元前五世纪时完全消失了,但是据称写作于公元前350—前300年间的《金诗》(*Golden Verses*)是一部格言诗,其中基本的道德、宗教和哲学信条似乎都是在讲解毕达哥拉斯团体的教导(见下面的参考文献)。这种毕达哥拉斯派的作品导致了公元前一世纪毕达哥拉斯派观念和团契的复兴,从而促成了新柏拉图主义。

毕达哥拉斯主义的复兴

尼吉狄乌斯·菲古卢斯(Nigidius Figulus) (d. 45 b. c.)是西塞罗的朋友和庞培的支持者,他对学术和神秘事物的兴趣使他去了解毕达哥拉斯派的观点。罗马在马鸠雷门(Porta Maggiore)附近的地下长方形廊柱大厅建于公元一世纪,有人曾证实它是新毕达哥拉斯派的崇拜大厅。^①装饰大厅的灰泥表现了神秘的、宗教的和世俗的主题图案,对它的整体解释仍然具有争议。

新毕达哥拉斯主义者继承了毕达哥拉斯对数字和苦行主义的兴趣,

① J. Carcopino, 《在罗马“大门”的彼达格拉斯大堂》(*La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*) (Paris, 1927); Salvatore Aurigemma, 《罗马“大门”的新彼达格拉斯派的地下大堂》(*La basilica sotterranea neopitagorica di Porta Maggiore in Roma*) (Rome, 1974)。

以及他把哲学当作宗教的认识。他们还众星,以及至高的上帝与人类之间的中间鬼魔感兴趣,因此促成了“存在之链”的概念。另外,他们认为物质世界是邪恶的,他们似乎是该观点的主要哲学源头,这个观点有诺斯替思想的色彩,在公元二世纪时,一种对于世界的普遍的悲观主义开始传播,这个观点在当时也发挥了影响力。

新毕达哥拉斯主义者猜测数字的神秘含义,吃素食,有自己的辨认口令和标志,并且常常因玄奥的和魔幻的行为而互相联系。它的主要吸引力不是哲学思考,而是生活的法则。毕达哥拉斯派的生活方式成为圣洁、智慧的人的理想代表——那些不是殉道士的基督教圣徒(例如亚他那修[Athanasius]的《安东尼传》[*Life of Antony*])遵循毕达哥拉斯的生活方式。斐罗斯特拉图(Philostratus)对提亚纳的阿波罗尼奥斯的描写给了我们最清楚的概念。

384

提亚纳的阿波罗尼奥斯^①和斐罗斯特拉图^②

对于新约研究来说,最重要的新毕达哥拉斯主义者是提亚纳的阿波罗尼奥斯(在加帕多家),他的生命跨越了整个公元一世纪,在涅尔瓦做元首统治时去世。就像他的传记作家斐罗斯特拉图所说的那样,他是一个周游各地的苦行教师和改革者,他访问了罗马帝国的许多重要城市,其足迹远至印度。他以智慧和所行的神迹而广为人知。就像其他哲学家一样,他在尼禄统治时期也遭受逼迫,但是也受到了行魔法的指控。关于他

① Translation of Philostratus,《阿波罗尼奥斯生平》(*Life of Apollonius*) by C. P. Jones (Baltimore, 1970; now in LCL); see F. W. G. Campbell,《提亚纳的阿波罗尼奥斯:对他的生活和他的时代的研究》(*Apollonius of Tyana: A Study of his Life and Times*) (Chicago, 1968); G. Petzke,《关于提安那的阿波罗尼乌斯的种种传统和〈新约〉》(*Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*)《新约》与希腊化文献研究丛书(*Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*) vol. 1 (Leiden, 1970). Ewen Lyall Bowie,“提亚纳的阿波罗尼奥斯:传统和真相”(“Apollonius of Tyana: Tradition and Reality”) ANRW II, Principat, 16. 2 (Berlin and New York, 1978), 1652—1699 (有广泛的参考文献)这篇文章对阿波罗尼奥斯的描述表示怀疑; Maria Dzielska,《传说和历史中的提亚纳的阿波罗尼奥斯》(*Apollonius of Tyana in Legend and History*) (Rome, 1986);《新约圣经解释中的提安那的阿波罗尼乌斯》(*Erkki Koskenniemi, Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese*) (Tübingen, 1994)。

② G. Anderson,《斐罗斯特拉图:公元三世纪的传记和纯文学作品》(*Philostratus: Biography and Belles Lettres in the Third Century a. d.*) (London, 1986)。

所行的神迹和他的生活方式的记载,使他成为一世纪时“神人”(theios anēr)^①概念的代表——既是圣哲的典范,也是行神迹者的典范——因为这是描写耶稣的背景,所以他成为福音书研究当中的重要人物。^② 古代社会中也流传着可与之相比的阿波罗尼奥斯的其他传说,但是只有弗里菲斯·斐罗斯特拉图(Flavius Philostratus, 170—249年)保存了关于阿波罗尼奥斯生活的完整记录。^③ 在斐罗斯特拉图之前,有两个关于阿波罗尼奥斯的更古老的看法——他是一个术士和骗子,或是一个行神迹的人和神智论者。

385 斐罗斯特拉图的作品的主旨在于为阿波罗尼奥斯做辩护,因为有人控告他是术士,^④他把阿波罗尼奥斯所行的神迹归结为超自然的力量(参见对耶稣是术士的指控;227页)。皇帝谢普提米乌斯·塞维鲁的妻子茹莉娅·多姆娜(Julia Domna)鼓动斐罗斯特拉图写了《传记》(Life),她的家族对宗教教师和哲学家很感兴趣。亚历山大·塞维鲁(Alexander Severus)保留了亚历山大、俄耳普斯、阿波罗尼奥斯、亚伯拉罕和基督的雕像(代替罗马诸神)。^⑤ 后来一个行省总督希洛克勒(Hierocles)使用《传记》把阿波罗尼奥斯与基督做对照,在一本书里利

① 见《阿波罗尼奥斯的书信》(Apollonius's Epistle) 48; Philostratus, 这个词组可见《阿波罗尼奥斯传》(Life of Apollonius) 2. 17; 8. 15。这个词组指的是具有神圣的能力或智慧的人(或两者皆有,例如阿波罗尼奥斯),但是尤其指具有智慧。

② D. L. Tiede, 《有超凡能力的行神迹者》(The Charismatic Figure as Miracle Worker) (Missoula, Mont., 1972); Morton Smith, “讨论神圣传记的前言、神人、福音书和耶稣”(“Prolegomenon to a Discussion of Aretologies, Divine Men, the Gospels, and Jesus”) JBL 90 (1971): 174—199; Gail P. Corrington, 《“神人”:他在希腊化通俗宗教中的起源和作用》(The “Divine Man”: His Origin and Function in Hellenistic Popular Religion) (New York, 1986). Carl Holladay 关于希腊化犹太教的学位论文《神人》(Theios Aner) (Missoula, Mont., 1977)使希腊化犹太教把神人的概念传给基督教的想法变得非常可疑。也可见 Barry Blackburn 的作品,《神人和马可福音的神迹传说》(Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions) (Tübingen, 1991); G. Anderson, 《圣哲、圣徒和诡辩家:神圣的人和他们在早期罗马帝国的团体》(Sage, Saint and Sophist: Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire) (London, 1994)。

③ 也见于《提亚纳的阿波罗尼奥斯的信》(The Letters of Apollonius of Tyana), ed. with prolegomena, translation, and commentary by Robert J. Penella (Leiden, 1979)。

④ Cf. Origen, 《反驳克里索》(Against Celsus) 6. 41。

⑤ 根据不可靠的《罗马皇帝史,亚历山大》(Historia Augusta, Alexander) 29. 2., 参见爱任纽在《驳异端》(Against Heresies) 1. 25 中提到的较早时代中的某些诺斯替主义者的做法。

用这一点作为辩论术,反驳基督教,因此该撒利亚的主教优西比乌(Eusebius)在四世纪初期对此作出了回应。^① 当时出现了把斐罗斯特拉图笔下的阿波罗尼奥斯与基督互相对照的情况,这可能是由于在塞维鲁的圈子里出现了调和的趋势所导致的。其实阿波罗尼奥斯可能只是斐罗斯特拉图自身的宗教观点的代言人,因此他可能代表了三世纪的思想,而不是一世纪的思想。^②

斐罗斯特拉图描写了阿波罗尼奥斯下面的一些行为:

我自己的智慧方法来自毕达哥拉斯,他教导我按照你看到的方式来敬拜诸神……并要穿麻布衣服。我蓄长发的样式也从毕达哥拉斯那里学来,这是他的纪律的一部分,我完全不吃动物食品,这也是来自于他智慧的一个结果。因此,我不能与你或其他任何人一起饮酒,或是和他人一起过闲散奢侈的生活(《简历》[Vita] 1. 32)。

阿波罗尼奥斯也拒绝结婚。他谴责用动物献祭,而用祷告和默想取而代之。^③ 据说,他与诸神的密切关系使他知道过去和未来。他放弃拥有钱财,并且建议其他人过一种类似于共产主义的生活。除了他自称效仿毕达哥拉斯之外,他身上还有斯多葛主义者、犬儒主义者和柏拉图主义者的元素。

阿波罗尼奥斯的生活中可以和耶稣相比较的特点有:他的神迹般的出生(1. 4, 5);身边聚集了一群门徒,其中有一个门徒(Damis)有资格传

386

① 《优西比乌的论著……反驳斐罗斯特拉图所著的提亚纳的阿波罗尼奥斯传》(The Treatise of Eusebius ... Against the Life of Apollonius of Tyana Written by Philostratus), trans. F. C. Conybeare in Loeb Classical Library, vol. 2, Philostratus. 《提亚纳的阿波罗尼奥斯传》(The Life of Apollonius of Tyana) (London, 1912)。

② Erkki Koskenniemi, “提亚纳的阿波罗尼奥斯:一个典型的‘神人’?” (“Apollonius of Tyana: A Typical JEIOS ANHR?”) JBL 117(1998):455-467, 作者的评论认为,如果排除了阿波罗尼奥斯,就没有关于神人这一概念的“典范”。斐罗斯特拉图的另一部作品《弗里菲斯·斐罗斯特拉图:英雄》(Flavius Philostratus: Heroikos)表达了他的宗教思想,由 J. K. Berenson Maclean 和 E. B. Aitken 翻译、介绍并评注 (Atlanta, 2001)。

③ 参见优西比乌在《福音的预备》(Preparation of the Gospel) 4. 13 中引用阿波罗尼奥斯的“论献祭”(“On Sacrifices”):“我们应该利用较高级的语言单单来与他[上帝]联系,我的意思是指那不用嘴唇说出的语言。我们必须使用自己最高贵的能力,向最高贵的生命祈求祝福,这种能力就是心智,它并不需要身体器官。”

人、瞎眼的人、瘫痪的人；3. 38 及以下）；以及在受审判时消失（8. 5）。

《阿波罗尼奥斯传》是圣者和行神迹者的浪漫旅行故事，也是从各处收集来的传统故事集，它成为基督教《次经行传》（*Apocryphal Acts*）的一部分。

努美尼^①

毕达哥拉斯主义复兴期间，最后和最好的一位哲学家是阿帕米亚的努美尼（公元二世纪末），他的哲学派别具有争议，并被定义为“毕达哥拉斯式的柏拉图主义者。”他影响了普罗提诺（391—393 页），并且和犹太人及基督徒有联系。他促使普罗提诺的绝对的超越者（*absolutely transcendent One*）成为真实事物的第一原则，心智（*Mind*）和宇宙魂使它具有与人类灵魂接触的可能性。我们难以将努美尼归类（新毕达哥拉斯主义者或中期柏拉图主义者），这证实了在公元二世纪时，各类不同的哲学流派正在互相汇聚，这种情况为新的综合产物“新柏拉图主义”做了准备。希腊化后期的折衷的精神和大众哲学促成了这种汇合。

本节参考文献

Diogenes Laertius. 《名哲列传》（*Lives of Eminent Philosophers*）8。

Thesleff, H. 《介绍希腊化时代的毕达哥拉斯派作品》（*An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*）Acta Academiae Aboensis, Humaniora, vol. 24, no. 3. Abo, 1961.

Thesleff, H. 《希腊化时期的毕达哥拉斯派文稿》（*The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*）Acta Academiae Aboensis, Humaniora, vol. 30, no. 1. Abo, 1965.

Städele, Alfons. 《毕达哥拉斯派及其书信》（*Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer*）Meisenheim, 1980.

Navon, R., ed. 《毕达哥拉斯派从公元前一世纪到公元三世纪的的作品文稿：关于生命、道德、知识和社会》（*The Pythagorean Writings: Hellenistic Texts from the 1st c. b. c. — 3rd c. a. d. on Life, Morality, Knowledge, and the World*）New Gardens, N. Y., 1986.

Guthrie, K. S. et al. 《毕达哥拉斯派的原始资料和藏书：关于毕达哥拉斯和毕达哥拉斯派哲学的古代作品选集》（*The Pythagorean Sourcebook and Library: An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*）Grand Rap-

① K. S. Guthrie, 《阿帕米亚的努美尼：新柏拉图主义之父》（*Numenius of Apamea: The Father of Neoplatonism*）（London, 1917）。

ids, 1987。

Thom, Johan C. 《毕达哥拉斯派的金诗及介绍和评注》(*The Pythagorean Golden Verses: With Introduction and Commentary*) Leiden, 1995. (Text and trans.) 《扬布利科斯论毕达哥拉斯派的生活》(*Iamblichus: On the Pythagorean Life*) Trans., with notes and int., by G. Clark. Liverpool, 1989。

《扬布利科斯:论毕达哥拉斯派的生活方式》(*Iamblichus: On the Pythagorean Way of Life*) Ed. and trans. John Dillon and Jackson Hershbell. Atlanta, 1992。

Festugière, A. J. 《希腊人的宗教理想和福音》(*L'ideal Religieux des Grecs et l'Evangile*) 387 Paris, 1932。

Carcopino, J. 《从毕达哥拉斯到使徒们》(*De Pythagore aux apôtres*) Paris, 1956。

Vogel, C. J. de. 《毕达哥拉斯和早期的毕达哥拉斯主义》(*Pythagoras and Early Pythagoreanism*) Philosophical Texts and Studies, vol. 12. Assen, 1966。

Philip, J. A. 《毕达哥拉斯和早期的毕达哥拉斯主义》(*Pythagoras and Early Pythagoreanism*) Toronto, 1966。

Thesleff, H. “近来的研究背景中的毕达哥拉斯主义者”(“*The Pythagoreans in the Light and Shadow of Recent Research*”) *Mysticism. Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, vol. 5. Stockholm, 1970。

Balch, David L. “新毕达哥拉斯主义的道德家和新约的家庭守则”(“*Neopythagorean Moralists and the New Testament Household Codes*”) *ANRW II, Principat*, 26. 1. Berlin, 1992. pp. 380—411。

中期柏拉图主义

特征

从公元前一世纪到公元二世纪的柏拉图主义被称为中期柏拉图主义。它似乎在公元前50年始于亚历山大。阿什凯隆的安条克从怀疑主义转向折衷主义,就为它的发展做了准备。在这个时候,当学园转向怀疑主义时,斯多葛派却变得更像柏拉图主义者了(波西多纽)。在公元前一世纪,对柏拉图和亚里士多德的研究开始复兴,并且从此占据了主导地位。区分灵魂和身体的观念再次出现,并且成为教父作品和中世纪哲学的基础。这些中期柏拉图主义者的思想家——普鲁塔克、阿普列乌斯、阿尔昆(Albinus)、阿尔克诺俄斯(Alcinous)、推罗的马克西姆(Maximus of Tyre)——成为新柏拉图主义的桥梁,新柏拉图主义是异教信仰末期的主流哲学。中期柏拉图主义为二世纪的基督徒辩道士的作品提供了知识背

景,例如殉道士游斯丁(Justin Martyr)、^①他提安(Tatian)、^②阿特那哥拉(Athenagoras)、^③和亚历山大的革利免。^④即使在新约当中,柏拉图主义也在《希伯来书》当中有所反映。^⑤

388 柏拉图主义受到斯多葛派伦理学、亚里士多德逻辑学,以及新毕达哥拉斯派的形而上学、宗教和数字象征的影响,形成了中期柏拉图主义。它的形而上学基础来自于色诺克拉底(公元前339—前314年的学园领袖)。考虑到中期柏拉图主义者所吸收的这些不同的元素,那么就可以理解为什么归在这同一个名字之下的哲学家有不同的立场。然而还是可以分辨出他们具有一些共同点。中期柏拉图主义者最初所持有的观点可能调和了柏拉图与亚里士多德关于宇宙和神圣事物的观点。例如,阿尔克诺俄斯把亚里士多德的最高的心智(不动的推动者)等同于柏拉图的善(成了这个理型世界的第一原则)。柏拉图的“原型”或“形式”成为神圣的理智中的思想。亚历山大的斐罗是清楚表明这个构想的第一位流传于世的作家:这些思想是因为犹太教至高的上帝而出现的(《论世界的创造》[*On the Creation of the World*] 15—20)。鉴于斐罗通常缺乏哲学的原创性,也不会合并现存的哲学的陈腔滥调,因此据推测把柏拉图和亚里士多德互相调和的做法出于安条克。

① L. W. Barnard, 《殉道士游斯丁的生活和思想》(*Justin Martyr: His Life and Thought*) (London, 1967); J. C. M. van Winden, 《一位早期基督教哲学家》(*An Early Christian Philosopher*) (Leiden, 1971); E. F. Osborn, 《殉道士游斯丁》(*Justin Martyr*) (Tübingen, 1975)。

② Gerald F. Hawthorne, “他提安和他对希腊人的演讲”(“Tatian and his Discourse to the Greeks”) *HTR* 57 (1964): 161—181。

③ L. W. Barnard, 《阿特那哥拉:研究二世纪的基督教辩道作品》(*Athenagoras: A Study in Second Century Christian Apologetic*) (Paris, 1972); A. J. Malherbe, “论阿特那哥拉斯‘为基督徒的请求’的结构”(“The Structure of Athenagoras, ‘Supplicatio pro Christianis’”) *Vigiliae Christianae* 23 (1969): 1—20。

④ E. F. Osborn, 《亚历山大的革利免的哲学》(*The Philosophy of Clement of Alexandria*) (Cambridge, 1957); S. R. Lilla, 《亚历山大的革利免,研究基督教的柏拉图主义和斯多葛主义》(*Clement of Alexandria, A Study in Christian Platonism and Gnosticism*) (London, 1971)。

⑤ L. K. K. Dey, 《斐罗和希伯来书中的中间社会和完美模式》(*The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*) (Missoula, Mont., 1975); James W. Thompson, 《希伯来书:基督教哲学的开始》(*The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews*) (Washington, 1982)。

中期柏拉图主义者称颂最高的心智(上帝)的绝对的超越性。这是具有等级的生命之首,只能通过中间的能力来与之接触。宇宙魂赋予宇宙生命。我们无法知道关于最高的心智的直接的知识,但是“否定神学”可以给我们关于上帝的间接知识。直接的冥想甚至可以在今生给我们带来少许短暂的直觉之光。有些人受新毕达哥拉斯主义者的影响,对于罪恶做了消极的判断。其他人较接近柏拉图,把罪恶当作理型的具体体现。中期柏拉图主义者的另一个强调重点是灵魂的永恒性。

中期柏拉图主义者的这个学说源自柏拉图(《泰阿泰德篇》, *Theaet.* 176B),以幸福作为生命的目的,其主要成分是:“只要有可能,就与上帝相似。”而公元前五世纪之后的哲学家却和宗教传统保持着一定的距离,即便他们对后者态度友善时也是如此,从公元一世纪末开始,他们日益把宗教视为一种启示的来源。

这三个人物在各个层面上都与柏拉图主义传统的各个形式有联系——西塞罗(380—382页)、亚历山大的斐罗(478—483页)和普鲁塔克(389—390页)——他们反映了那个时代的折衷的趋势,以及柏拉图主义吸收许多其他元素,并且为新的综合体整合架构的能力,这种能力使中期柏拉图主义成为异教信仰末期的主导力量,并且在教父的神学表达模式中发挥了重要的哲学影响。这三个人物都来自于一世纪(西塞罗在一世纪末,斐罗在一世纪初,普鲁塔克在一世纪末),他们通过自己作品的宽广内容相当全面地描绘了基督教初期的哲学情况(主要的学派和议题)。

本节参考文献

- Trapp, M. B., ed. 《推罗的马克西姆:论文》(*Maximus Tyrius: Dissertationes*) Stuttgart and Leipzig, 1994.
- Koniaris, G. L., ed. 《马克西摩斯·提留斯,哲理话——DIALEXEIS》(*Maximus Tyrius, Philosophumena — DIALEXEIS*) 1995.
- Trapp, M. B. 《推罗的马克西姆的哲学演讲》(*The Philosophical Orations by Maximus of Tyre*) Oxford, 1997; (Translation with introduction and notes) Tobin, Thomas H. *Ti-maios of Locri, 《论世界和灵魂的本质:原文、翻译和评注》(On the Nature of the World and the Soul: Text, Translation, and Notes)* (Chico, Calif., 1985); (Also identified as a Pythagorean) Dillon, John. 《阿尔克诺俄斯:柏拉图主义手册》(*Alcinous: The Handbook of Platonism*) Oxford, 1993; (《缩影》, *The Didaskalikos*——翻译、介绍和评论)。
- Witt, R. E. 《阿尔昆和中期柏拉图主义史》(*Albinus and the History of Middle Platonism*) Cambridge, 1937. Reprint, Amsterdam, 1971。(《缩影》要归为阿尔昆的作品,而不是阿尔

克诺俄斯的作品，把这部作品归为后者的手稿现在被舍弃了。)

Dillon, John M. 《中期柏拉图主义者：从公元前 80 年到公元 220 年的柏拉图主义研究》(*The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 b. c. to a. d. 220*) London, 1977.

Wittaker, J. “帝国初期几个世纪中的柏拉图哲学”(“*Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire*”) ANRW, II, Principat, 36. 1. Berlin, 1987. pp. 81—123.

Dillon, John M. 《金链》(*The Golden Chain*) Aldershot, 1999. (Reprints three studies on the history of the Academy and one on Plutarch as a Platonist).

普鲁塔克 (50—120 年之后)

中期柏拉图主义者当中规模最大的作品集属于作家普鲁塔克。他的作品数量再加上与新约时代相接近的时间，使他成为基督教背景研究中极为重要的人物。关于普鲁塔克的文学和历史研究大多与他的《对传》(*Parallel Lives*)有关；对于哲学、文化、社会和宗教方面的事情大多和他的《道德论集》相关。这 78 份各种各样的文章和信件包括关于大众哲学主题的短论文(例如，《论安宁》[*On Tranquility*]；《论兄弟之爱》[*On Brotherly Love*]；《论嫉妒和仇恨》[*Envy and Hate*])、关于特尔斐神谕的重要对话录(《论特尔斐的 E》[*On the E at Delphi*]；《论特尔斐当地的神谕》[*On the Pythian Oracle*]；《论神谕的衰落》[*On the Decline of Oracles*])、关于宗教思考的重要论文(《论伊希斯和奥西里斯》[*On Isis and Osiris*])、关于技术哲学的论文(《柏拉图的问题》[*The Platonic Questions*]；《论“蒂迈欧篇”中灵魂的生育》[*On the Procreation of the Soul in the Timaeus*])、古文物研究作品(《罗马的问题》[*Roman Questions*]；《希腊的问题》[*Greek Questions*])和《桌上谈》(*table talk*)的九卷书。

普鲁塔克是希腊中部克罗尼亚城(Chaeronea)的一个公民。他来自一个显赫的家族，并且和当时的一些重要人物有联系。他在雅典、埃及和意大利秘密地度过了一些日子。他生命中的最后 30 年在特尔斐做祭司；
390 他把旧日的虔诚和敬意与一种温和的理性主义结合了起来。^① 他致力于

① Cf. A. D. Nock, “古希腊人的宗教态度”(“*Religious Attitudes of the Ancient Greeks*”) *Proceedings of the American Philosophical Society* 85 (1942): 472 (Essays, 534); Frederick E. Brenk, “帝国的传统：克罗尼亚的普鲁塔克的宗教精神”(“*An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia*”) ANRW, II, Principat, 36. 1 (Berlin, 1987), 248—349.

公共责任,提倡希腊文化的合作身份以及罗马的治国才能。普鲁塔克以其亲切和敏锐的态度、一神论的倾向以及实际的道德关怀而持续吸引着众多基督徒读者。在普鲁塔克看来,哲学的王冠就是形成关于上帝的真实和可敬的概念,并且虔诚地敬拜他。他对于上帝的描述好像是基督徒的辩道士一般,但是他支持传统宗教,并努力解决其中的矛盾。带着“虔诚的理性主义”,他在无神论和迷信之间设计了一条中间道路(见《论迷信》)。^① 他使用迷信一词来描述一种虔诚的信仰,但其中却充满偏执的神经质的恐惧。他把传统的诸神看作下级的神,并且把传统神话解释成在更原始的时代中对真理的诗意的表达,借此来调合通俗的多神论与和上帝一致的灵性化的观点。他的作品《论神谕的衰落》、《特尔斐的神谕》和《论苏格拉底的鬼魔》(*On the Demon of Socrates*)是关于鬼魔的理论的重要资料。博爱是普鲁塔克最喜爱的美德。他有一种非常乐观的态度,认为善良强过邪恶。

我们已经在本书中数次提及普鲁塔克,他的作品或为早期罗马帝国的政治、社会、文化、宗教和哲学思想资料,或为其解释。他的作品和新约也有许多联系点。

本节参考文献

Almquist, H. 《普卢塔克与〈新约〉,〈新约〉希腊化文集的部分》(*Plutarch und das Neue Testament, ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*) Uppsala, 1946.

Dill, S. 《从尼禄到马可·奥热流的罗马社会》(*Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*) Reprint. New York, 1956. pp. 401—440.

Barrow, R. H. 《普鲁塔克和他的时代》(*Plutarch and his Times*) London and Bloomington, Ind., 1967.

Jones, C. P. 《普鲁塔克和罗马》(*Plutarch and Rome*) Oxford, 1971.

Russell, D. A. 《普鲁塔克》(*Plutarch*) London, 1972.

Betz, H. D. 《普鲁塔克的神学作品和早期基督教文献》(*Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*) Corpus Hellenisticum Novi Testamenti. Leiden, 1974.

① H. Moellering, 《普鲁塔克论迷信:它在 *Deisidaimonia* 的意义变化中的位置以及他的宗教理论作品背景》(*Plutarch on Superstition: Plutarch's De Superstitione, its Place in the Changing Meaning of Deisidaimonia and in the Context of His Theological Writings*), 2d ed. (Boston, 1963); H. -J. Klauck, “没有恐惧的宗教:普鲁塔克论迷信和早期基督教文学”(“Religion without Fear: Plutarch on Superstition and Early Christian Literature”) *Skrif en Kerk* 18 (1997): 11—26.

- Betz, H. D. 《普鲁塔克的神学作品和早期基督教文献》(*Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*) Corpus Hellenisticum Novi Testamenti. Leiden, 1977.
- Brenk, Frederick E. 《难以辨认的外装：普鲁塔克的“道德论集”和“名人传”中的宗教主题》(*In Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*) Mnemosyne Supplement, vol. 48. Leiden, 1977.
- Lamberton, Robert. 《普鲁塔克》(*Plutarch*) New Haven, 2001.
-

391 普罗提诺和新柏拉图主义

在我们回顾的希腊化哲学发展中，新柏拉图主义是其高潮。新柏拉图主义的创始人普罗提诺把帝国早期的折衷主义哲学变为一个有组织的体系。虽然新柏拉图主义的一些代表人(扬布利科斯)把它和魔法及巫术结合了起来，但是新柏拉图主义却是灵性的希腊宗教的最后形式。在四世纪的异教学说中，新柏拉图主义给基督教带来了最后的理智上的挑战。另一方面，新柏拉图作为一种形而上学体系，对基督教思想有巨大影响。俄立根在新柏拉图主义所在的同一个思想环境中接受教育。这种哲学是四世纪加帕多加著作的背景，并且这些著作影响了希腊东正教(Greek Orthodox)神学，它还在奥古斯丁的思维发展过程中起决定性因素，并通过它对中世纪拉丁文的发展发挥了巨大影响。某些后期的思想家，例如亚略巴古伪狄奥尼修斯(Pseudo-Dionysius the Areopagite)和约翰·斯克特·埃里金纳(John Scotus Erigena)则直接借用了新柏拉图主义的观点。

普罗提诺生平(公元 205—270 年)

普罗提诺生于埃及，并在亚历山大跟随阿摩尼阿斯·萨卡斯(Ammenius Saccas)学习。普罗提诺曾到东方去旅行，并在 40 岁时在罗马定居。一些学生聚集在他身边，因此他开始根据他们的哲学讨论而为门徒写作一些短文。他的学生波菲利收集了这些作品，他把这些作品分成六组，每组九篇文章，即《九章书》(*Enneads*)，这是普罗提诺的哲学的主要资料。波利菲为《九章书》作序，并且在公元 300 年和《普罗提诺传》(*Life of Plotinus*)一同出版。普罗提诺是西方神秘主义的主要代表，波利菲说，他曾四次经验到与神的联合。

普罗提诺的系统

普罗提诺被称为在亚里士多德和斯宾诺莎(Spinoza)之间的伟大思想家。他的体系是包含亚里士多德、斯多葛和新毕达哥拉斯元素的柏拉图主义。在最大限度的统一的架构当中,他表达了那个时代的二元论观点。

最高的原则是绝对至高无上的。它是太一(the One),是一种无形的和客观的力量,是一切所存之物的基础和所有价值观念的源泉。太一既不是主体,也不是客体,既不是自我,也不是世界。就像数字一与其他所有的数字有所不同,并且是他们的来源一样,第一原则也是如此。只可能用否定的语句来描述太一:太一不是我们所认为的任何事物,但是却无所不包。普罗提诺超出了柏拉图的观点,他假设一个超越的存在,不但环绕着所有的存在物,而且还包围着不存在的事物。 392

在普罗提诺的思想中,创造是不可能的,因为这暗示着上帝介入了这个宇宙。太一在一切真实事物的尽头,这就是太一和物质之间的主要区别。新柏拉图主义不谈论创造,而是谈论联系太一和物质的“流溢”。流溢论使新柏拉图主义带上了一些动态的泛神论色彩,虽然这并不是通常意义上的泛神论。

精神力量(Nous)来自于太一,它代表着亚里士多德的不动的推动者。然而,这个至高的理性原则并不是普罗提诺的最高的真实事物。宇宙魂不是太一所创造的,而是从太一中流溢出来的。精神力量是理想的理念,是神圣的智慧的原则。精神力量是最高的真实可知的实体。该体系中的这一原理带有二元论的印记,因为意识已经包含知道者和被知者。

下一个流溢出的事物是宇宙魂,这是运动的星体、动物、植物和人类当中的原则。它是整个宇宙背后运动的力量。宇宙魂处在精神力量和物质的真实事物之间。宇宙魂在人类灵魂当中有三个状态:思维的、直觉的灵魂;推理的灵魂;以及无理性的动物生命。人类的灵魂是神性的一个要素,但是灵魂自身可以转向善良或转向邪恶。存在之物正是由于它存在的这个事实而缺失了某些事情。灵魂从宇宙魂那里降下来,并且渴望升到太一那里去;具有各类形式的事物渴望被联合。但是灵魂作为一种动力,既可以转向虚无,也可以转向存在。

流溢出来的、渐渐增多的形形色色的事物都在自然(Nature)当中,也

就是这个世界运行的内在规则之中得到表现。在最低的水平上是单纯的物质。一个人就是一个小宇宙,其中包括所有这些原则:个人的心智和精神力量之间的联系,个人的灵魂和宇宙魂之间的联系,身体和自然法则之间的联系。

邪恶并不是实体性的真实事物。没有任何事物的本质是邪恶的。邪恶是虚无,是表达有限的存在的术语。

灵魂渴望回归万物之源,这是一种对于联合的渴望。对于普罗提诺来说,这种联合就是拯救。回到太一并非轻易可以做到。这需要苦行的生活——约束自己的行为 and 渴望,并且保守自己的洁净,免受有限的世界的影响。他必须专注地冥想太一。最终的步骤,最后的真实事物的实现,是一种出神和狂喜的经验,这是冥想的目的是。这种情形很少发生。与基督教的神秘主义不同,这种与神圣事物联合的经验与恩典无关,而是意志和理解力长期努力的结果。然而,人们无法断定它何时会发生。普罗提诺因此想象到一个循环的方式。因为太一通过流溢而产出了各样事物,而各样事物也要回归于太一。没有什么事物在这个转移和回归的循环运动中被丢掉。这个理论中没有基督教意义上对个人的拯救。

后来的新柏拉图主义者

新柏拉图主义把那个时代的概念系统化,并且取得了成果,此外还联合了神学和哲学,因此非常成功。后来的柏拉图主义者使它成为一种经院哲学,并且把迷信和法术加入到它的学说当中。

波菲利(公元232—305年)^①生于推罗,在雅典跟从朗吉努斯(Longinus)学习,并且在罗马成为普罗提诺专一的门徒。波菲利之所以重要,不仅在于他保存了普罗提诺的作品,而且还因为他在许多领域内都有所著述,遗憾的是,这些作品大多已经散失。他的《亚里士多德〈范畴篇〉导论》(*Introduction to the Categories of Aristotle*,被波依提乌[Boethius]翻译成拉丁文)成为中世纪学校的逻辑学教材。他写了15卷名为《反

① Alice Zimmern, trans., and int. by D. Fidler, 《波菲利给妻子玛泰拉的信》(*Porphyry's Letter to His Wife Marcella*) (Grand Rapids, 1986); K. S. Guthrie, trans., and int. by M. Hornum, 《波菲利给精神王国的起点》(*Porphyry's Launching-Points to the Realm of the Mind*) (Grand Rapids, 1988)。

驳基督徒》(*Against the Christians*)的书,这些书在 448 年被焚烧。^①

扬布利科斯 (250—325 年)^②跟随波菲利学习,并且写了《波菲利传》(*Life of Porphyry*)。他的《论神秘宗教仪式》(*On the Mysteries*)是关于晚期古代宗教的重要作品。^③他在叙利亚自己的学院里给普罗提诺的体系中带来了神智学倾向。法术,也就是通过魔法引导出神的能力的作为吸引着扬布利科斯。^④法术可以使人类与诸神建立关系。按照扬布利科斯的观点,灵魂有双重生命:一部分与身体联合,一部分与身体分离。

撒路斯提乌斯(Sallustius)是皇帝朱里安的一个朋友,在后者的统治期间(公元 361—363 年)写了《论诸神和世界》(*Concerning the Gods and the World*),以支持皇帝建立异教信仰的努力。^⑤这本书精简地描述了新柏拉图式的虔诚,在那个时代,基督教和异教信仰之间发生了最后的重要冲突,他对当时的异教信仰做了出色的总结。

朱里安(332—363 年),^⑥是 360—363 年之间的皇帝,他试图重新建立异教信仰,因此被基督徒授予“叛教者朱里安”的称号。他不仅宣称要

394

① Amos Barry Hulen, “解释波菲利反对基督徒的作品”(“Porphyry's Work against the Christians: An Interpretation”) *Yale Studies in Religion* 1 (Scottsdale, 1933); Robert Grant, “早期基督徒眼中的波菲利”(“Porphyry among the Early Christians”) *Romanitas et Christianitas*, ed. W. den Boer, et al. (Amsterdam, 1973); Robert L. Wilken, “异教徒对基督教的批评,希腊宗教和基督教信仰”(“Pagan Criticism of Christianity; Greek Religion and Christian Faith”) 见于《早期基督教文学和古典知识传统》(*Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*), ed. W. R. Schoedel and R. L. Wilken (Paris, 1979), 117—134; Anthony Meredith, “波菲利和朱里安反驳基督徒”(“Porphyry and Julian against the Christians”) *ANRW II, Principat*, 23. 2 (Berlin and New York, 1980), 1119—1149。

② T. M. Johnson, trans., 《扬布利科斯:推荐给哲学》(*Iamblichus: Exhortation to Philosophy*) (Grand Rapids, 1988); D. J. O'Meara, 《毕达哥拉斯复生:古代晚期的数学和哲学》(*Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*) (Oxford, 1989); Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (University Park, Penn., 1995)。

③ Emma Clarke et al., trans. and eds., 《扬布利科斯论神秘宗教仪式》(*Iamblichus on the Mysteries*) (Atlanta, 2003)。

④ E. R. Dodds, “法术及其与新柏拉图主义的关系”(“Theurgy and its Relationship to Neo-Platonism”) *JRS* 37 (1947): 55ff。

⑤ A. D. Nock, ed., 《撒路斯提乌斯论诸神和宇宙》(*Sallustius Concerning the Gods and the Universe*) (Cambridge, 1926; repr. Hildesheim, 1966)。

⑥ G. W. Bowersock, 《背教者朱里安》(*Julian the Apostate*) (Cambridge, Mass., 1978)。

恢复旧日的希腊宗教，而且还拥护用新柏拉图主义术语阐释的异教信仰，尤其推崇杨布利科斯所建立的形式。虽然他在宗教仪式和神话方面是保守的，但是他的观点却混合了融合中的诸神。他敬拜太阳，把它当作至高的神。他是一个热心的宗教人士，他的见解有贵族气派，又迷信又冷静。

马克罗比乌斯(Macrobius)是把新柏拉图主义传递给中世纪的一个重要人物。在410年以前，他写了《关于〈西庇阿之梦〉的评论》(见250、381页，注解97)，文章所涉及题目对更晚的时期具有吸引力：梦的分类、数字象征和音乐和声、品德的分类、对来世的描述、不朽和灵魂的本质、人和动植物之间的不同、天体、天球的和声，以及黄道带。^①

蒲洛克勒斯(Proclus 410—485年)^②是雅典的学园领袖。他是最后一个将希腊哲学遗产做系统化的重要人物，但是他的系统事实上是神秘主义的。在他的大量作品当中，特别值得一提的是《宗教理论原理》(*Elements of Theology*)，^③这部作品对新柏拉图主义的形而上学做了简明的总结。

在整个古代时期，学园并没有一个持续的常规的设置，查士丁尼皇帝在公元529年关闭了这个学校。在那个时候，这个举动并不太像一种宗教迫害行动，而更像是一个体面的葬礼。

本节参考文献

-
- MacKenna, S. J., trans. 《普罗提诺：九章书》(*Plotinus: The Enneads*) 4th ed. with notes. Burdette, N. Y., 1992. Reprint.
- Dodds, E. R. 《新柏拉图主义释意选集》(*Select Passages Illustrating Neoplatonism*) New York, 1923.
- Sleeman, J. H., and G. Pollet, eds. 《普洛提努斯词典》(*Lexicon Plotinianum*) Leiden, 1980.
- Armstrong, A. H. 《普罗提诺的哲学中清晰的宇宙结构》(*The Architecture of the Intelligi-*

① William Harris Stahl, trans., 《马克罗比乌斯关于西庇阿之梦的评论》(*Macrobius: Commentary on the Dream of Scipio*) (New York, 1952).

② L. J. Rosan, 《蒲洛克勒斯的哲学：古代思想的最后阶段》(*The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*) (New York, 1949); Lucas Siovanes, 《蒲洛克勒斯：新柏拉图哲学和科学》(*Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*) (New Haven, 1997).

③ E. R. Dodds, 《蒲洛克勒斯：宗教理论原理》(*Proclus: Elements of Theology*) (2d ed.; Oxford, 1963).

- ble Universe in the Philosophy of Plotinus*) Cambridge, 1940. Reprint. Amsterdam, 1967.
- Pistorius, P. V. 《普罗提诺和新柏拉图主义:入门的研究》(*Plotinus and Neoplatonism: An Introductory Study*) Cambridge, 1952. 395
- Rist, J. M. 《普罗提诺:通向真实之路》(*Plotinus: The Road to Reality*) Cambridge, 1967.
- Wallis, R. T. 《新柏拉图主义》(*Neo-Platonism*) London, 1972.
- Geffcken, J. 《希腊罗马异教信仰的最后时代》(*The Last Days of Greco-Roman Paganism*) New York, 1978.
- O'Meara, D. J., ed. 《新柏拉图主义和基督教思想》(*Neoplatonism and Christian Thought*) Norfolk, Va., 1982.
- Gersh, Stephen. 《中期柏拉图主义和新柏拉图主义:拉丁语传统》(*Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*) Vols. 1 and 2. Notre Dame, 1986.
- Finan, Thomas, and V. Twomey, eds. 《新柏拉图主义和基督教的关系》(*The Relationship between Neoplatonism and Christianity*) Dublin, 1992.
- Gerson, Lloyd P. 《普罗提诺》(*Plotinus*) London, 1994.
- Gerson, Lloyd P., ed. 《剑桥普罗提诺指南》(*The Cambridge Companion to Plotinus*) Cambridge, 1996.
-

本章参考书目

原始资料选

- Alexander, P., ed. 《犹太教》(*Judaism*) Textual Sources for the Study of Religion Series. Manchester, 1984.
- Nickelsburg, George W. E., and Michael E. Stone. 《早期犹太教的信仰和虔诚:原文和文献》(*Faith and Piety in Early Judaism: Texts and Documents*) Philadelphia, 1991.
- Feldman, L., and M. Reinhold. 《希腊和罗马人中间的犹太人生活和思想文选》(*Jewish Life and Thought among Greeks and Romans: Primary Readings*) Minneapolis, 1996. (With rich bibliographies)
- Schiffman, Lawrence H. 《原文和传统:研究第二圣殿时期和拉比犹太教的原始资料文选》(*Texts and Traditions: A Source Reader for the Study of Second Temple and Rabbinic Judaism*) Hoboken, 1998.
- (See further the section on Jewish Literature)

参考作品

- 《犹太百科全书》(*The Jewish Encyclopedia*) 12 vols. New York, 1901—1910.
- 《犹太文物百科》(*Encyclopedia Judaica*) 16 vols. Jerusalem, 1971—1972.
- 《剑桥犹太教史》(*Cambridge History of Judaism*)《卷一:引言:波斯时期》(*Vol. 1: Introduction: The Persian Period*), W. D. Davies and L. Finkelstein. 《卷二:希腊化时期》(*Vol. 2: The Hellenistic Age*), ed. W. D. Davies and L. Finkelstein. 《卷三:早期罗马》(*Vol. 3: The Early Roman Period*), ed. William Horbury, W. D. Davies, and John Sturdy. Cambridge, 1984, 1989, 1999.
- 《公元前450年到公元600年的圣经时期犹太教词典》(*Dictionary of Judaism in the Biblical Period, 450 b. c. e. to 600 c. e.*) Ed. Jacob Neusner and William Scott Green. 2 vols. New York, 1996. 1 vol. Peabody, 2000.

基本的次要作品

- Schalit, A., ed. 《犹太人世界史》(*World History of the Jewish People*) Vols. 6—8. New Brunswick, N. J., 1972—。

- Schürer, Emil. 《耶稣基督时代的犹太人历史》(*The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*) (175 b. c. — a. d. 135) Revised and edited by Geza Vermes and Fergus Millar. 3 vols. Edinburgh, 1973—1987.
- De Jonge, M., and S. Safrai, eds. 《关于〈新约〉的犹太人文献文集》(*Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*) Section One, 《一世纪的犹太人》(*The Jewish People in the First Century*) 2 vols. Edited by S. Safrai and M. Stern. Assen, 1974, 1976.
- Hengel, Martin. 《犹太教和希腊文化》(*Judaism and Hellenism*) 2 vols. Philadelphia, 1974. See review by L. Feldman in *JBL* 96 (1977):371—382.
- Kraft, Robert, and George Nickelsburg. 《早期犹太教以及当代的解释》(*Early Judaism and Its Modern Interpreters*) Philadelphia, 1986.
- Sanders, E. P. 《公元前 63 年到公元 66 年的犹太教习俗和信仰》(*Judaism: Practice and Belief, 63 b. c. e. — 66 c. e.*) Philadelphia, 1992.
- Neusner, Jacob, ed. 《古代末期的犹太教》(*Judaism in Late Antiquity*) Leiden, 1995—。

补充作品

- Davies, W. D. 《保罗和拉比犹太教》(*Paul and Rabbinic Judaism*) London, 1955.
- Schoeps, H. J. 《保罗, 犹太宗教历史背景下的使徒的神学》(*Paul, the Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*) Philadelphia, 1961.
- Neusner, J. 《犹太人在巴比伦的历史》(*A History of the Jews in Babylonia*) 5 vols. Leiden, 1965—1970.
- Alon, G. 《犹太人、犹太教和希腊罗马世界》(*Jews, Judaism, and the Classical World*) Jerusalem, 1977.
- Sanders, E. P. 《保罗和巴勒斯坦的犹太教: 宗教模式比较》(*Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*) Philadelphia, 1977.
- Oppenheimer, A. 《“城外”人, 希腊罗马时代的犹太人社会历史研究》(*The 'Am Ha-aretz, A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*) Leiden, 1977.
- Green, Wm. S., ed. 《古代犹太教理论和习俗研究》(*Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*) Missoula, Mont., 1978.
- Sandmel, S. 《犹太教和基督教的开端》(*Judaism and Christian Beginnings*) New York, 1978.
- Stone, M. 《圣经、宗派和异象: 从以斯拉到犹太人叛乱时期的犹太教画卷》(*Scriptures, Sects, and Visions: A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*) Philadelphia, 1980.
- Sanders, E. P., ed. 《犹太人和基督徒的自我界定》(*Jewish and Christian Self-Definition*) 《卷二, 希腊罗马时代的犹太教面貌》(*Vol. 2, Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*) Philadelphia, 1981.
- Cohen, Shaye J. D. 《从马加比家族到米示拿》(*From the Maccabees to the Mishnah*) Philadelphia, 1987.
- Neusner, Jacob and William Scott Green, eds. 《犹太教起源: 古代晚期宗教、历史和文献: A 20 卷论文和文章选集》(*The Origins of Judaism: Religion, History and Literature in Late Antiquity: A 20 — Volume Collection of Essays and Articles*) Hamden, Conn., 1990.
- Otzen, Benedikt. 《古代时期的犹太教: 从亚历山大到哈德良的政治发展和宗教趋势》(*Judaism in Antiquity: Political Development and Religious Currents from Alexander to*

- Hadrian*) Sheffield, 1990.
- Riches, John. 《危机中的一世纪犹太教：耶稣的世界》(*The World of Jesus: First-Century Judaism in Crisis*) Cambridge, 1990.
- Talmon, S., ed. 《希腊罗马时代的犹太文明》(*Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period*) Philadelphia, 1991.
- Grabbe, L. L. 《从居鲁士到哈德良的犹太教》(*Judaism from Cyrus to Hadrian*)《卷一：波斯和希腊时期》(*Vol. 1: The Persian and Greek Periods*)《卷二：罗马时期》(*Vol. 2: The Roman Period*) Minneapolis, 1991.
- Schiffman, Lawrence H. 《从原文到传统：第二圣殿和拉比犹太教历史》(*From Text to Tradition: A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*) Hoboken, 1991.
- Schwartz, D. R. 《基督教的犹太教背景研究》(*Studies in the Jewish Background of Christianity*) Tübingen, 1992.
- Stern, Sacha. 《早期拉比文学中的犹太人特征》(*Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*) Leiden, 1994.
- 398 Chilton, Bruce, and Jacob Neusner. 《新约中的犹太教：习俗和信仰》(*Judaism in the New Testament: Practices and Beliefs*) London, 1995.
- Rousseau, J. J., Ravi Arav, and C. Meyers. 《耶稣和他的世界：考古学和文化辞典》(*Jesus and His World: An Archaeological and Cultural Dictionary*) Minneapolis, 1995.
- Scott, J. Julius, Jr. 《新约的犹太人背景》(*Jewish Backgrounds of the New Testament*) Grand Rapids, 1995.
- Winter, Bruce W., ed. 《一世纪背景下的使徒行传》(*The Book of Acts in Its First Century Setting*)《卷四：巴勒斯坦背景中的使徒行传》(*Vol. 4. The Book of Acts in Its Palestinian Setting*), ed. Richard Bauckham. Grand Rapids, 1995.
- Grabbe, L. L. 《一世纪犹太教介绍：第二圣殿时期的犹太教和历史》(*An Introduction to First Century Judaism: Jewish Religion and History in the Second Temple Period*) Edinburgh, 1996.
- Trebolle Barrera, Julio. 《犹太教圣经和基督教圣经：圣经历史介绍》(*The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible*) Grand Rapids, 1998.
- Levine, Lee I. 《犹太教和希腊文化：冲突还是交汇?》(*Judaism and Hellenism: Conflict or Confluence?*) Peabody, Mass., 1999.
- VanderKam, James C. 《早期犹太教介绍》(*An Introduction to Early Judaism*) Grand Rapids, 2000.
- Murphy, Frederick J. 《早期犹太教：从被掳直到耶稣的时代》(*Early Judaism: The Exile to the Time of Jesus*) Peabody, Mass., 2002.
- Nickelsburg, George W. E. 《古代犹太教和基督教起源》(*Ancient Judaism and Christian Origins*) Minneapolis, 2003.
- Tomasino, Anthony J. 《耶稣之前的犹太教：形成新约的世界的事件和思想》(*Judaism Before Jesus: The Events and Ideas That Shaped the New Testament World*) Downers Grove, 2003.
- Marcus, R. “希腊罗马时代的犹太人参考文献选”(“A Selected Bibliography of the Jews in the Hellenistic-Roman Period.”)《关于犹太人研究：美国学会通讯》(*Proceedings of the American Academy for Jewish Research*) 16 (1946-47): 97-181.
- Neusner, J., ed. 《犹太教研究：关于参考文献的论文》(*The Study of Judaism: Bibliographical Essays*) New York, 1972.
- Bokser, Baruch M. “公元70-200年犹太教研究近期进展”(“Recent Developments in the Study of Judaism, 70-200 c. e.”)《二世纪》(*The Second Century*) 3 (1983): 1-68.

Bourquin, D. R. 《一世纪巴勒斯坦犹太教:英语作品的参考文献》(*First Century Palestinian Judaism: A Bibliography of Works in English*) San Bernardino, Calif., 1990。

Boccaccini, G. 《描绘中期犹太教的学问和艺术:从弗里菲斯·约瑟夫到1991的多种目录》(*Portraits of Middle Judaism in Scholarship and Arts: A Multimedia Catalog from Flavius Josephus to 1991*) Turin, Italy, 1993。

《犹太人评论季刊》(*Jewish Quarterly Review*)。

《犹太人研究杂志》(*Journal of Jewish Studies*)。

《犹太教研究杂志》(*Journal for the Study of Judaism*)。

犹太教在一世纪时和希腊哲学一样,几乎不是一个单独的实体。犹太教各种各样的表现形式超出了巴勒斯坦犹太教和离散的犹太人中间的犹太教的差别。事实上,这种区别通常只是一种地理上的区别,而不是一种语言或宗教上的表述,因为离散在外的犹太人保持着希伯来语,并且像保罗一样,接受严格的法利赛人教育,在巴勒斯坦也有强烈的希腊化影响,即使在保守的拉比的圈子当中也是一样。孕育早期基督教的犹太人发源地本身已经希腊化了。要对犹太教作出更详尽的描述,我们就要去研究更广阔的希腊罗马世界其中的一个特别的民族。希腊文的各种特征都影响了犹太人,犹太人对希腊文化的回应也各不相同(428—429页),但这只是一世纪犹太教多样性的部分表现。另外,犹太教当中也有许多思想潮流——智慧传统(Wisdom tradition)、天启主义(apocalypticism)、弥赛亚主义(messianism)、律法主义、希腊文化——这些思潮常常互相交叠和混合。我们将通过介绍现有的资料来努力呈现这种多样化。我们也会通过记录其中的共同(如果不是普遍的)特征来努力识别出独立存在的犹太教。作为一个受制于许多条件的、非常简要的总结,我们可以说巴勒斯坦的犹太教是耶稣的传道和福音书^①最重要的背景,而希腊的离散犹太人的

399

① David Flusser, 《早期基督教的犹太资料》(*Jewish Sources in Early Christianity*) (New York, 1987), 本书的大量总结把耶稣的生活放在犹太人的背景中,并且说明新约作为一世纪犹太教资料的价值。他的文章选集《犹太教和基督教起源》(*Judaism and the Origins of Christianity*)包括更广泛的内容。(Jerusalem, 1988); 《耶稣》(*Jesus*)是他的作品的综合体(Winona Lake, Ind., 1997)。也见 Martin McNamara 的作品《巴勒斯坦犹太教和新约》(*Palestinian Judaism and the New Testament*) (Collegeville, Minn., 1983), and F. J. Murphy, 《耶稣的宗教世界:介绍第二圣殿的巴勒斯坦犹太教》(*The Religious World of Jesus: An Introduction to Second Temple Palestinian Judaism*) (Nashville, 1991); Geza Vermes, 《耶稣和他的犹太人背景》(*Jesus in His Jewish Context*) (Minneapolis, 2003)。

犹太教(Judaism of the Greek Diaspora)是保罗传道及其书信和使徒行传最重要的背景。

本章关注的内容是希腊化和罗马时代的犹太教。这个时期的犹太教有各种其他的名称。基督徒经常使用“两约之间的”(犹太教)来作为其名称,这个术语显然不为犹太人所认可。“后圣经的”(犹太教)这个表述又不能确定一个最终的日期(*terminus ad quem*)。犹太人学者喜欢“第二圣殿期的犹太教”,70年之后的时期确实是犹太人历史上的一个新时代,但是对本书的目的而言,拉比的文献(都在70年之后)也需要被囊括在内,因此要给这个名称下一个严格的定义并不恰当。

我们要在第1章的总体历史框架里来粗略描绘犹太人(尤其是在巴勒斯坦)的历史,并从这里开始讲述本章内容。

犹太人的历史,公元前538年到公元200年

波斯时期(公元前538—前332年)^①

居鲁士和离散的犹太人。波斯时期是最模糊的巴勒斯坦犹太历史时期之一,这是因为圣经以外的资料十分匮乏。然而,这个时期的确是非常重要的,因为后圣经犹太教在这个时期奠定了基础。这是那些犹太人所取得的成就,他们在新的波斯统治者的支持下从巴比伦的被掳之地回到巴勒斯坦。“犹太人”(来自于犹大)这个名字证实了南王国的幸存者对于这个被拣选的民族的存续来说是非常重要的。居鲁士颠覆了亚述人(参见王下17章)和巴比伦人(参见王下24—25章)的政策,鼓励各民族回到他们的家乡,并且在国王的管理监督下支持他们的当地制度。因为按照希伯来人的旧约书卷顺序,历代志是最后的书卷,所以犹太人的圣经是以居鲁士在公元前538/537年的宣告作为结束的,这个宣告允许犹太人回

① Ephraim Stern,《波斯时代——公元前538到前332年间圣经之地上的物质文化》(*The Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period — 538 — 332 b. c.*) (Warminster, England, 1979); K. G. Hoglund,《阿契美尼德帝国在叙利亚巴勒斯坦的管理以及以斯拉和尼希米的职务》(*Achaemenid Imperial Administration in Syria Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*) (Atlanta, 1992)。

到耶路撒冷去建造圣殿(代下 36:22-23; 参见拉 1:1-4)。虽然这个法令没有圣经之外的证据,但是它与居鲁士通常的宣告是一致的:他是被他征服的各族的众神的仆人。^①

然而许多犹太人选择留在巴比伦。他们遵循了耶利米的劝告(29章,其内容有点像是离散者犹太教的纲领),定居在那里,如此努力地“为那城求平安”,以至于他们在那里兴盛,有些人甚至成了政府官员(例如但以理、莫底改和尼希米)。巴比伦的犹太人群体在这几个世纪中的影响力越来越大。巴比伦的犹太人《塔木德》(公元 500 年)显示了后来的犹太拉比学者在那里拥有的巨大声望。在巴比伦征服他们的时期,有些犹太人逃到了埃及,他们在那里延续了相当规模的犹太人定居点。从公元前 495 到公元前 399 年的亚兰文莎草纸文献包括在爱利芬丁(Elephantine)的犹太人军事殖民地(可追溯至公元前 594—公元前 589 年)和巴勒斯坦的波斯及犹太人官员之间的通信。^② 爱利芬丁有一座犹太人庙宇,耶路撒冷的祭司恐怕不会太喜欢这座建筑。公元前 410 年发生了反对犹太人的叛乱,摧毁了爱利芬丁的圣殿;在经过大量信函来往之后,波斯的掌权者准许重建圣殿。当埃及在公元前 400 年脱离波斯而获得独立时,上主这个的圣地就从历史中消失了,这可能是由于新的本土统治者的压制所致。

圣殿和律法书。被掳后归回的犹太人的两个重大成就是重建耶路撒冷的主的殿,以及收集并学习律法(妥拉),为的是按照律法来规范人们的生活。那些在巴比伦的俘虏在总督所罗巴伯(Zerubbabel)和祭司约书亚

① 居鲁士铭筒(Cyrus Cylinder)证实了居鲁士的总体政策;见 James B. Pritchard 的作品《和旧约相关的古代近东文稿》(*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*)中的翻译(Princeton, 1955), 315—316。

② A. E. Cowley, 《公元前五世纪的亚兰文莎草纸》(*Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*) (Oxford, 1923); E. G. Kraeling, 《布鲁克林博物馆的亚兰文莎草纸》(*The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*) (New Haven, 1953); G. R. Driver, ed., 《公元前五世纪的亚兰文文件》(*Aramaic Documents of the Fifth Century B. C.*) (Oxford, 1954); Bezalel Porten, 《爱利芬丁的档案:古代犹太人军事殖民地的生活》(*Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*) (Berkeley, 1968); Bezalel Porten and A. Yardeni, 《古埃及的亚兰文文件原文,新近的副本、编辑,并翻译成希伯来文和英文》(*Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt Newly Copied, Edited, and Translated into Hebrew and English*) (Jerusalem, 1986, 1989, 1993)。

(Joshua)的带领下归回耶路撒冷,他们本身并不富裕,但是他们得到了他们的同胞和国王的财政支持。他们热心敬拜上帝,但是不久就在重建圣殿的工作中气馁了。在先知哈该(Haggai)和撒加利亚(Zechariah)的鼓励下,第二圣殿在公元前515年完工并举行献殿礼(拉1—6章)。^①“第二圣殿”或“第二犹太共和国”(Second Jewish Commonwealth)时期就从这时开始。

第二批被掳者在以斯拉的领导下归回耶路撒冷(拉1—7章),他们归回的日期多有争议。以斯拉被称为“通达摩西律法书的文士”(7章6节),我们从他开始了解一个新的宗教领袖阶层,他们在后来的时期里被看作是非常重要的。从前的宗教领袖是祭司、先知、智慧人;但是先知的预言不久就停了,而祭司还持续存在,他们参与圣殿礼仪及其事务。另一种“智慧人”出现了——他们是神圣的著作的学者。文士代替祭司成为律法的解释者,没有先知的启示,文士的解释就成为权威。^②

以斯拉的重要功绩就是重新恢复了律法(参见尼8—10章)。被放逐到巴比伦的民众专心地学习律法,他们虔诚地学习律法,以至于犹太人成为古代社会中一个非常独特的民族,他们努力用书面的宗教信仰来教育整个民族。圣殿和律法的修复都需要物体的保障。尼希米修复耶路撒冷的城墙,从而达到了这个目的,他在亚达薛西一世统治时期在公元前445/444年作为总督来到了耶路撒冷。就像《以斯拉记》、《尼希米记》、《哈该书》、《撒加利亚书》和《玛拉基书》当中表现的那样,复原的犹太人社会中的宗教问题有:放高利贷、亵渎安息日、不缴纳十一奉献,以及与外族通婚。不是要贬低第二圣殿时期的重要进展,但是读者会从《玛拉基书》和《马太福音》当中辨认出属灵氛围中某些相同的成分:注意“纪念律法”(玛4:4),等待以利亚(4章5节),为“践踏恶人”(4章3节)而骄傲,宗教的拘

① 《巴比伦塔木德》《赎罪日》(b. Yoma) 21b 列出了第二圣殿里所缺失的第一圣殿中的物品:圣火、约柜、乌陵和土明、用于膏抹的油和圣灵。尽管有这些关于第二圣殿的正统性的疑问,但是大部分犹太人还是忠于这座圣殿。

② 《新世界的秩序》第三十章(*Seder Olam Rabba* 30)写道:“先知们借圣灵说预言直到今日[马其顿的亚历山大的时代]为止,从今以后你们要侧耳倾听智者的言语。”Cf. D. E. Orton, 《通达的文士:马太福音和启示性的理想人物》(*The Understanding Scribe: Matthew and the Apocalyptic Ideal*) (Sheffield, 1989); Christine Schams, 《第二圣殿时期的犹太文士》(*Jewish Scribes in the Second-Temple Period*) (Sheffield, 1998)。

泥形式会“夺取神的贡物”(3章8节)。被掳后的犹太人群体没有沾染他们的祖先所犯的一样罪行,就是拜偶像。然而,就像爱利芬丁的犹太人莎草纸文献所表现的那样,并不是所有地方的犹太人都有避免偶像崇拜的特点。

对于犹太地(Judea)而言,在尼希米的时代之后的波斯时期几乎是一个沉默的世纪。犹太省的面积非常小,不超过耶路撒冷方圆20英里的区域。在外人看来,这只是近东地区为数众多的庙国之一。约瑟夫曾说道:当地的政府“有贵族气派并主张寡头政治”;因为“大祭司们是处理各类事务的首脑”(《犹太古史》11.4.8 [111]),他们受当地统治者管辖,但并不是由后者任命的,当地的统治者是“河那边”(即幼发拉底河以西)的区域的总督。“总督”是大行政区划(总数20—29个)和较小的区域(大约120个)的统治者头衔。在整个多利买王朝的时代中,大祭司一直是犹太地的犹太人社会领袖。

402

撒玛利亚人的分裂。我们将会“在‘结党和教派’(534页及以下)这个部分当中详细讨论撒玛利亚人,但是犹太人和撒玛利亚人分裂的背景(如果不是实际的分裂本身)集中在波斯时代。从巴比伦返回的俘虏觉得他们比留在耶路撒冷的“那地的人”(耶24;王上24:14;25:12)更有社会优越感,与北王国的故都撒玛利亚(王上17:24及以下;拉4:1及以下)周围的北方邻居相比,他们更有宗教和种族上的优越性。撒玛利亚的当权者反对重建圣殿和城墙(拉4:1及以下;尼6:1及以下)。尼希米记述了在他到达耶路撒冷时,大祭司的孙子娶了撒玛利亚的统治者参巴拉(Sanballat)的女儿,他就把这个支持撒玛利亚人的人赶了出去(尼13:28)。约瑟夫讲了一个相似的故事,另外还记载了参巴拉许诺给这个大祭司的孙子(玛拿西)一个祭司职位,以及在基利心山上的庙宇;只是约瑟夫把这件事情放在了一个世纪之后,把它和亚历山大大帝联系起来(《犹太古史》11.8.1—2 [304—312])。这可能是因为在约瑟夫把两个相似的环境背景搞混了,而且在撒玛利亚的贵族家庭和耶路撒冷的大祭司家族中有通婚的历史。

或许在与以斯拉和尼希米同时代的时间里,一场革新运动使撒玛利亚的宗教得到洁净,因为犹太人—撒玛利亚人后来的宗教对抗与敬拜地点有关,而不是和它的仪式有关,而且撒玛利亚人也继续认可与犹太人相同的律法(摩西五经, Pentateuch)。现在很难确定修建基利心山上的撒玛

利亚庙宇的年代,但是约瑟夫把这个时间放在亚历山大大帝的时代里可能是正确的。如果那个事件不是关系破裂的起因或证据,那么也会给他们的关系带来压力(见 534—535 页)。撒玛利亚人分裂的日期仍有争议,因为在历史上长期的紧张关系当中,究竟是什么事件造成了最后的关系破裂仍未取得一致意见。^①

403 希腊时期 (公元前 332—前 167 年)^②

亚历山大到来。马其顿的亚历山大大帝在公元前 332 年征服了巴勒斯坦。约瑟夫(《犹太古史》11. 8. 4—5[326—339]) 记载了亚历山大遇见大祭司押杜亚(Jaddua)的故事,押杜亚俯伏敬拜亚历山大,然后在他的指示下在圣殿中献祭——如果这不是一个完整的传奇故事,就是故事的细节。和其他民族一样,犹太人也来到亚历山大面前,并且归顺于他,可以肯定亚历山大在那时准许他们“按照他们祖先的律法生活”;但是这件事不可能在耶路撒冷发生,因为亚历山大的行军路线没有经过那里。

马其顿人的到来使东部地中海地区的希腊化进程加速。那里建立了希腊士兵定居的殖民地,并且是按照希腊的模式建立的。体育馆、体育场、战车竞技场、剧院和希腊节日庆典传播了希腊的生活方式。货币制度采用了阿提喀的标准。希腊文学和教育随着希腊语的传播而传播。虽然古代波斯地区仍然讲亚兰文,犹太人中间也在某种限度内使用希伯来文(使用多少仍存争议),但是希腊文成为商业、行政和文学的语言。希腊文化开始在东部地中海区域占统治地位,至少在城市和上层阶层中是如此,在犹太贵族阶层和其他民族中都是一样。

不单希腊人向巴勒斯坦渗透,在希腊化时代里,离散的犹太人也在扩散。埃及的犹太人大量定居在新亚历山大城中,这样就形成了一个新的中心。叙利亚成为另一个重要的数值中心,在安提阿的贸易中心尤为如此。

① A. D. Crown,“追溯犹太人和撒玛利亚人关系破裂的日期”(“Redating the Schism Between the Judaeans and the Samaritans”)《犹太季刊评论》(Jewish Quarterly Review) 82 (1991):17—50,文章认为这个分离的过程从巴可拉(Bar Kokhba)之后开始,最后在公元后三世纪结束,这是由于独占的要求破坏了容忍的极限。

② E. J. Bickerman,《希腊时期的犹太人》(The Jews in the Greek Age) (Cambridge, Mass., 1988)。

相当多的犹太人因为希腊化的君主来到小亚细亚。在巴勒斯坦以内和以外的希腊社会中,犹太人或抵制希腊文化,或适应希腊文化,他们按照外国人在异国的环境中可能采用的方式来回应这种新情况(见 428—429 页)。

多利买王朝的统治(公元前 301—前 198 年)。^① 亚历山大死于公元前 323 年,他的帝国随即分裂。亚历山大的将军们暂时以摄政为托词,同时谋求战略利益。马其顿诸将(Diadochi 亚历山大的继承者们)努力控制巴勒斯坦,这块土地曾在安提哥那(他控制了小亚细亚)和多利买(他统治埃及)之间易手,后者最后掌握了这个地方。^② 多利买在公元前 320、前 312 和前 302 年占领了这个国家。虽然安提哥那似乎有获取亚历山大的疆域的最佳时机,但是其他的将军们却联合起来与他为敌,并且在伊普瑟斯战役之前协议同意多利买可以得到巴勒斯坦。多利买的军队来迟了, 404 所以当时掌握叙利亚的西流古声明这个协议无效。

然而多利买已经占领了巴勒斯坦,西流古又在另一个情况下蒙受多利买的庇护,所以西流古并未坚持他的声明,在公元前 301 年之后,多利买王朝事实上已经控制巴勒斯坦长达一个世纪了。然而巴勒斯坦(有时包括基利叙利亚[Coele-Syria])仍然是埃及和叙利亚统治者之间的一个争端,并且因此引发了四次战争。《但以理书》11 章描绘了多利买—西流古王朝为巴勒斯坦而对抗的外部历史。多利买王朝在巴勒斯坦统治的那个世纪对犹太人来说似乎并不令人讨厌。这是一个政治平静的时代,因为埃及人和叙利亚人之间的对抗并没有严重影响到国内。泽农档案(Zenon Papyri)说明了公元前 259 年以后的经济和行政环境。^③ 约瑟夫在多比雅(Tobiah)的儿子约瑟的故事中表现了经济和社会氛围中的希腊化因素,

① Martin Hengel,《犹太人、希腊人和未开化的人》(*Jews, Greeks, and Barbarians*) (Philadelphia, 1980)。

② 《狄奥多罗斯·塞库鲁斯》(*Diodorus Siculus*) 18. 43. 1—2; 19. 80. 3; 19. 93; 20. 73. 2; 20. 113. 1; 21. 1. 4。

③ C. C. Edgar,《泽农档案》(*Zenon Papyri*), 4 vols. (Cairo, 1925—1931); 同上,《密歇根大学收藏的泽农档案》(*Zenon Papyri in the University of Michigan Collection*) (Ann Arbor, 1931); W. L. Westermann and E. S. Hasenoehrl,《泽农档案:公元前三世纪的商业信件》(*Zenon Papyri: Business Letters of the Third Century b. c.*), 2 vols. (New York, 1934—1940); V. Tcherikover and A. Fuks,《犹太人莎纸文集》(*Corpus Papyrorum Judaicarum*) (Cambridge, 1957), 1:115—146。

约瑟(代替大祭司)掌握了为多利买王朝收税的权利,并且成为犹太人的代表(《犹太古史》12. 4. 1—5 [154—185])。《便西拉智训》(*Wisdom of Jesus the Son of Sirach*)或《传道经》(*Ecclesiasticus*)中可以看到巴勒斯坦的传统犹太人理想(在关于旧约次经的部分中论述,444—445页)。作者是一位圣哲或老师;在变为西流古王朝在巴勒斯坦执政的时期,他用希伯来文写作。作者的孙子在大约公元前118年时在埃及把这部作品翻译成希腊文,这表现出希腊文化的影响。《便西拉智训》(50章)颂扬了大祭司西门二世(Simon II,公元前220—前198年)的美德,他的虔诚甚至比后来几个世纪中的大祭司都更加卓著。

多利买一世把很多犹太人流放到了埃及,亚历山大成为离散犹太人的重要中心。在多利买王朝的大部分时间里,埃及的犹太人都很顺利,他们在这个国家的政治和经济生活中扮演着不可忽视的角色,并且成为军队中重要的力量。在多利买王朝时期,发生了宗教历史上一个重要的事件:把旧约翻译成希腊文(432页及以下)。

西流古王朝的统治(公元前198—前167年)。安提阿古三世(公元前223—前187年)在公元前219年终结了这个时代。他经过了一番努力,大约在这个世纪末把巴勒斯坦从埃及夺了回来。犹太人乐于改变他们忠诚的对象,并且欢迎安提阿古。后来证实:期望更好的处境是个悲剧般的错误。在公元前190年,安提阿古扩张他的版图的努力遭到了遏制,罗马人在公元前190年在马格尼西亚打败了他,并且向他征收大量贡物,以至于西流古王朝从那以后开始遭遇经济困境。

405 在这个时期里,安尼亚家族(Oniads)和托比阿什家族(Tobiads)之间出现了对抗,这是两个有联姻关系的犹太领袖家族。安尼亚(Onias)家具有从撒督(Zadok)继承的大祭司身份,托比阿什(Tobias)家掌握着为多利买王朝(还可能为西流古王朝)收税的权利。在此背景之下,希腊化的犹太人则努力促进更加开放的文化和政治目标。

大祭司安尼亚三世曾在安提阿反驳托比阿什家族对他的诽谤,在公元前174年,他的兄弟耶孙(Jason)出现了,并且以大笔贿赂得到了安提阿古四世(公元前175—前163年)授予的大祭司的任命。安尼亚三世似乎在安提阿被谋杀了(《马加比二书》4:33及以下),他的儿子安尼亚四世应该是法定的大祭司,却逃到埃及去,并且为犹太人在李安图(Leontopo-

lis)/希拉波立(Heliopolis)的军事殖民地建造了一座圣所,这个举动继续奉行了亲埃及的政策(对比约瑟夫的《犹太古史》12. 3. 1 [62ff.] 和《犹太战争史》7. 10. 2 [423ff.])。① 这个事件对埃及的犹太人整体来说并不重要,这个圣所也在公元 73 年被罗马人关闭了。

在耶孙统治时期,耶路撒冷的希腊化进程加速了。他改变了耶路撒冷的法规,从一个庙国变成一个拥有政务会、公民名单和希腊式学校(ephebeia)的城邦。为了夸张地表现这些变化,这个城市被重新命名为安提阿。大祭司现在是西流古王朝的官员。旧式的正统犹太人看到耶路撒冷的年轻贵族戴宽边的希腊帽子(“通过他们的帽子就可以认出他们”),听说年轻的祭司匆忙地履行他们在圣殿的职责,好去体育馆按照希腊人的方式赤身裸体地锻炼,最糟糕的是,他们听说一些年轻人做了手术来掩盖割礼的痕迹,好不至于让希腊人嘲笑,这都让他们感到愤慨(《马加比一书》1:13-15;《马加比二书》3:10-17)。



图七十四 刻有安提阿古四世的四德拉克马银币,公元前 167 年。

正面是这位国王的肖像,反面(没有描绘出来)是宙斯。银币上的文字是:“神佑安提阿古国王,使他显明并胜利。”(© 埃利希·莱辛/艺术资料,纽约)

① Joan E. Taylor 重现了一个不同的安尼亚三世:“埃及的圣殿:安尼亚的撒督庙宇的证据”(“A Second Temple in Egypt: The Evidence for the Zadokite Temple of Onias”) JSJ 29 (1998):297-321。

西流古王朝需要钱，而富有的犹太人需要在耶路撒冷的权力。曼尼流斯(Menelaus, 或米拿现[Menahem])代表着极端的希腊化犹太人，他们对安尼亚家族的耶孙不满。曼尼流斯可能没有血统上的合法性，但却得到了托比阿什家族的支持，并为大祭司职位捐了更多的一笔钱。这种“虔诚”不可能没有回报，他被任命为大祭司。那些喜爱律法的犹太人被激怒了。支持希腊文化的希腊化犹太人和哈西德派(Hasidim, “虔诚人”)之间发生了明显的分裂，后者是民间的领袖，他们忠于律法和与上帝的约。这些事件的进程不久就侵入了所有的中立地带。

406 公元前 169 年，曼尼流斯护卫着安提阿古四世在耶路撒冷掠夺了圣殿，为的是给他对抗埃及的计划提供资金。^① 掠夺圣殿是一个正常的策略，但是犹太人只是在这个行动中看到了安提阿古反对他们的宗教的行径的初步表现。公元前 168 年，就在安提阿古正加固他对埃及的阴谋并图谋恢复西流古王朝权力的当口，罗马介入了进来，并且迫使他后退。耶路撒冷有谣传说安提阿古死在了埃及，于是耶孙试图把曼尼流斯赶走，后者逃到叙利亚国王那里寻求支持。耶孙面对叙利亚军队的攻击，就放弃了耶路撒冷；安提阿古在埃及遭受到轻蔑的拒绝之后，绝无和解的意愿，并且对这个背叛进行了严酷的报复。耶路撒冷的城墙被拆毁，一个新的堡垒(亚卡拉[Acra])被建造起来，为的是控制圣殿区域，一支守卫部队驻扎在那里，使这个城市变为一个军事区域。曼尼流斯和希腊化的犹太人勾结了这些军队的侨民，把圣殿中的侍奉变成对闪族的“天国之主”(天国巴力[Baal Shamayim])的敬拜，后者被看作是宙斯。

根据犹太人的资料，安提阿古四世在公元前 168 或前 167 年^②发布过禁止犹太人宗教习俗的法令：销毁圣经，不遵守安息日和节期，废除食物的条例，不再行割礼(《马加比一书》1:41—64)。另外，在公元前 168/167 年末，他们在献燔祭的大祭坛上面建了一个小祭坛，并在小祭坛上面用猪

① 对于事件的顺序，我采用了 Victor Tcherikover 书中的观点：《希腊化文明和犹太人》(*Hellenistic Civilization and the Jews*) (Philadelphia, 1961), 152—234；但 Martin Hengel 的作品《犹太教和希腊文化》(*Judaism and Hellenism*) (Philadelphia, 1974), 1: 267—309 是补充和修订。

② 把传统上的 167 和 164(下一页)改为 168 和 165, 见 L. L. Grabbe 的文章：“马加比的编年史：公元前 167—164 或 168—165”(“Maccabean Chronology: 167—164 or 168—165 bce”) JBL 111 (1991):59—74。

来献祭,这对于犹太教来说是最严重的冒犯。(狄俄尼索斯的节日中会用猪献祭,人们曾把犹太人的上帝看作是狄俄尼索斯。)^①虽然犹太人把安提阿古在他的整个疆域里促进同一种文化的政策看作是一种宗教迫害,但是安提阿古的目的严格来说可能是政治性的。其实这些法令的首创者可能并不是安提阿古,而是极度赞同和同情希腊文化的犹太人,他们认为保持他们的地位的唯一途径就是消除传统宗教,并且赢得国王或其大臣们的合作。然而和安提阿古同时代的人却有理由把他的头衔伊皮法尼斯(Epiphanes,“神显现”)看做双关语,称他为伊皮法尼斯(“疯人”)。^②

马加比家族或哈斯摩尼家族时期(公元前 167—前 63 年)^③

虽然许多犹太人跟从违背律法的命令,但是同样也有对于这些命令的激烈的抵制。希腊文化的影响渐渐抵达农村地区。抵制运动从那里的人们开始,那些逃离耶路撒冷的虔诚人则扩大了运动的影响。《马加比一书》和《马加比二书》对犹太人反抗西流古王朝的起义以及独立的早期年代多有记载。

政府的代表来到莫丁(Modin)的犹太人村镇,并且想劝说玛他提亚(Mattathias)祭司作为公民领袖来为异教诸神献祭,好作众人的表率,但是玛他提亚不仅拒绝了这个要求,而且还杀了一个前去遵从国王要求的犹太人;另外他还杀死了国王的官员。玛他提亚和他的儿子们随后逃到了犹太地的山间,并且召集了所有为他们祖宗的律法大发热心、并要恢复律法的人们。这个家族很快就取得了有组织的抵抗运动的领导权。

犹大(死于公元前 160 年)。^④ 玛他提亚在公元前 166 或 165 年去世

① Cf. Plutarch, 《道德论集》(*Moralia*) 671C—672C。

② 波利比奥斯(Polybius) 26. 1a (10); 阿忒纳乌斯(Athenaeus) 10. 439a。

③ D. J. Harrington, 《马加比家族的叛乱: 一场圣经革命的解析》(*The Maccabean Revolt: Anatomy of a Biblical Revolution*) (Wilmington, Del., 1988); Joseph Sievers, 《哈斯摩尼家族和他们的支持者: 从玛他提亚到约翰·许尔堪一世之死》(*The Hasmoneans and Their Supporters: From Mattathias to the Death of John Hyrcanus I*) (Atlanta, 1990)。

④ B. Bar-Kochva, 《犹大·马加比, 反抗西流古王朝的犹太人斗争》(*Judas Maccabaeus, The Jewish Struggle against the Seleucids*) (Cambridge, 1989)。

之前把领导权给了犹大，他是玛他提亚五个儿子当中的一个。犹大有一个绰号“马加比”（“锤击者”？），这个名字通常用来指代他的兄弟及他们的后代，以及作为整体的这一抵抗运动。然而这个家族更确切的名字是哈斯摩尼家族，源于一位叫哈斯摩（Hashmon）的祖先，他们的这个时代称为哈斯摩尼时代可能更好。

408 犹大和他的追随者在旷野的根据地中发起一场游击战，他们袭击村镇，推翻异教祭坛，杀死希腊化犹太人的同情者，并且强行给小孩行割礼。一群忠实的犹太人在安息日被杀死了，因为他们认定在那天战斗就违背了诫命，此后，甚至哈西德派都决定在有必要自卫时可以免除遵守安息日的规定。不管怎样，那些虔诚的犹太人们站在犹大这一边，这场抵抗运动具有一场圣战的特征。

犹大精通游击战战术。凭借对于乡村的了解，以及每一场新的胜利的额外支持，犹大打败了搜寻他的所有小股叙利亚军队。由于需要在东部用兵抵挡帕提亚人（Parthians），以及国内的各种冲突，叙利亚人就无法使用全部兵力来对付犹太人的叛乱。

在公元前 165 或 164 年，安提阿古四世最终撤回了对犹太人的宗教限制，但是仍然使曼尼流斯担任大祭司职务，并且保留了亚卡拉的堡垒。然而犹大的军队进入了耶路撒冷并且控制了叙利亚人，他们在这期间重新奉献了圣殿区域。偶像的祭坛被丢在一个“不洁净的地方”（欣嫩谷？），圣殿的用具也得到修复。《马加比一书》4 章 40 节有一个令人悲伤的记录，被玷污的燔祭坛被拆掉了，那些石头被安放在“圣殿山上一个便利的地方，直到有先知来告诉我们该怎么处理这些石头。”这暗示着在这一时期，人们已经意识到预言已经停止了。他们按照律法的要求修建了一个新的祭坛。公元前 165/164 年的基斯流月（Kislev）25 日（十二月 14 日）是祭坛遭到亵渎的第三个周年纪念日，从那天开始，每日的燔祭又恢复了。为了纪念这个事件，犹太人的宗教日历上又多了一个新节日，即修殿节（Hanukkah，或“献殿节”约 10:22），通常被称为光明节。

安提阿古四世于次年去世，犹大就包围了耶路撒冷的叙利亚堡垒。叙利亚的摄政者吕西亚（Lysias）带领一支军队南下。就在他正要打垮犹大的军队的时候，从安提阿传来了对他不利的消息，这使他停止了攻击。他明确表示犹太人可以根据古代习俗恢复圣殿的侍奉，但是命令马加比

家族毁掉在圣殿区域设置的防御工事。此外,他罢免了曼尼流斯,并且任命阿基穆斯(Alcimus)做大祭司。

哈斯摩尼家族对他们的成果并不满意,而且还拒绝了叙利亚人指定的希腊化的阿基穆斯。然而阿基穆斯承认哈西德派代表着对祖先的律法的正确理解,哈西德派起初就接受了阿基穆斯,以此作为回报。哈西德派一旦勉强达到了宗教目标,就退出了这场叛乱,但是犹大继续进行斗争,发起了带有宗教—政治目标的战役。犹大还开始推行集中犹太民族人口的政策,他把一群群犹太人从边远地区带回犹太地,为的是保护他们并巩固自己的地位。

犹大引起的新骚乱导致阿基穆斯和接受希腊文化的人向叙利亚人寻求帮助。公元前160年,犹大在与一支力量悬殊的叙利亚军队作战时战死。

约拿单(公元前160—前143年)。叙利亚的军事力量似乎在一段时期之内使犹太地保持平静,但是犹大的兄弟约拿单没有放弃。西流古王朝的王位之争最终给他带来了有利的形势。 409

觊觎王位的亚历山大·巴拉斯宣称自己是安提阿古四世的儿子。他允许约拿单保留一支军队,并任命他做大祭司(这个职位因为阿基穆斯的死而空缺),因此在公元前152年赢得了约拿单的游击队员的支持。哈斯摩尼时期有许多有讽刺意义的事,但是其中最奇怪的就是这件事:哈斯摩尼家族因为安提阿古四世介入犹太人罢免和任命大祭司的宗教事务而反叛他,但是他们却接受了某人授予的大祭司职位,而此人授予大祭司职位的权力恰恰基于宣称自己是那位安提阿古的儿子。

约拿单既没有犹大的军事天才,也没有他的继任者西门的政治才能,但是他成功地对付了那些叙利亚王位的争夺者,直到后来叙利亚将军特立弗(Trypho)使用阴谋将他监禁并杀害为止,后者是亚历山大·巴拉斯(Alexander Balas)尚在襁褓中的儿子的摄政者。

西门(公元前143—前134年)。西门是五个兄弟当中最后的幸存者。在犹太人的强烈支持下,西门支持西流古国王德米特里二世去对抗特立弗。作为回报,德米特里在公元前142年取消了犹太人的贡金,这个决定表示犹太人完全的独立。第二年,亚卡拉的卫戍部队因饥饿而撤走,犹太地摆脱了西流古王朝最后一点控制。

犹太人在公元前 140 年的集会正式宣告西门是军队指挥官、国家统治者和大祭司。最后一个职位被永远传给他的家族“直到一位可信的先知兴起来”(《马加比一书》14:41),好宣告上帝的旨意。到这个时候为止,严格地来说,约拿单和西门都是西流古王朝的官员;这成为一个新王朝的统治的合法依据。

虽然击退了重申叙利亚的权力的作为,但是西门(或许是玛他提亚的儿子当中最逊色的一个)却未能避免国内的动乱。公元前 134 年,西门被暗杀,他的两个儿子被他的女婿多利买监禁起来。虽然马加比家族俘获了许多人的想象力,但是后来的宗教领袖更倾向于审查他们在祭司职务中的行为。犹太人的圣经正典中没有收录关于他们的书卷。

约翰·许尔堪(John Hyrcanus)(公元前 134—前 104 年)。犹大(公元前 162 年)获得了宗教自由,约拿单取代了祭司的贵族统治(公元前 152 年),西门获得了政治独立(公元前 142 年),哈斯摩的后代约翰·许尔堪则继续进行军事征服,他的后代们获得了王位。

约翰在他的父亲西门死后做出了迅速的反应。他打垮了多利买,后者杀死了他的两个兄弟和母亲(多利买在逃离这个国家之前一直胁持她),民众拥戴约翰做他父亲的继任者。

410 从公元前 133 年开始,安提阿古七世再次成功地使犹太地接受西流古王朝的霸主地位,长达五年之久。在他死后,没有其他强有力的统治者登上叙利亚的宝座,而且叙利亚国内是如此虚弱,以至于不会再对犹太人的独立构成进一步的威胁。约翰·许尔堪可以开始自由推行他的扩张政策,他开始使用雇佣军。他征服了南部的以土买人(以土买[Idumea]是以东[Edom]的拉丁文),并且强迫他们行割礼,正式将他们并入犹太人的国家。他摧毁了北部基利心山上的撒玛利亚人圣殿(约在公元前 128 年),并且夺取了撒玛利亚(公元前 109 年)。

约瑟夫提到,法利赛人这个群体反对和约翰·许尔堪的统治相关的哈斯摩尼大祭司职位(《犹太古史》13. 10. 5—6 [288—298])。然而约翰得到了另一个群体撒都该人的支持,他们是公会(Sanhedrin)中占优势的一方(参见 519—520 页)。约翰·许尔堪给犹太人带来了稳定和安全,因此人们纪念他,把他看作哈斯摩尼家族的杰出领袖。

约瑟夫称:“上帝看他配得这三种最高的殊荣——对国家的统治、大

祭司的职分和先知的恩赐”（《犹太古史》13. 10. 7 [299]）。据说有几个例子说明他会预先知道某些他非常感兴趣的事件的结果，因此人们把最后一个恩赐归给他。他所造的硬币强调了祭司职分和民众与他的联合：“大祭司约翰和犹太人的会众”（但是见 92 页）。

亚里多布一世（公元前 104—前 103 年）。约翰的儿子亚里多布一世是他的家族中按照希腊文化的君主制形式采用“国王”头衔的第一人。（约瑟夫《犹太古史》13. 11. 1 [301] 比斯特雷波 16. 2. 40 的观点更值得推荐，后者认为亚历山大·詹纽尔是这样做的第一个人）。这进一步暗示着这个王朝越来越接受希腊化过程，尽管它夺得权力是由于反抗希腊文化。他征服了“外邦人的加利利”（外邦人的“领域”），并且开始在那个区域安置新的犹太人殖民地居民。伯利恒的约瑟住在那撒勒可能就是哈斯摩尼家族晚期领土扩张政策的结果，哈斯摩尼家族为了掌控新征服的区域，就把犹太人殖民地居民安置在这些地方。

亚历山大·詹纽尔（公元前 103—前 76 年）。亚里多布的遗孀撒罗米·亚历山德拉（Salome Alexandra）任命他的哥哥亚历山大·詹纽尔做大祭司和国王，并且和他结婚了。在哈斯摩尼家族的所有人当中，他的声誉最糟。亚历山大所征服的疆域是自所罗门以来的历任犹太统治者所达到的最广阔的范围。为了达到这个目的，他必须大量使用外国雇佣军。他采用了两种语言的硬币：希伯来文“约拿单（Yehonathan）王”和希腊文“亚历山大国王”。亚历山大是一个坦率的希腊化君主，他无所顾忌，毫不关心他的祭司职务的宗教尊严。

国王和民众之间的关系不久就变得紧张起来。我们知道在一次住棚节上（Feast of Tabernacle），当亚历山大正要献祭的时候，人们就立刻就开始向他投掷节日用的棕榈枝上的香橼（约瑟夫，《犹太古史》13. 13. 5 411 [372]）。人们最后发起了一场反抗他的叛乱，他被迫用雇佣军进行镇压。反叛者呼求西流古国王德米特里三世帮助他们。这真是讽刺中的讽刺：犹太人支持哈斯摩尼家族为的是挣脱西流古王朝的枷锁，但是现在又邀请西流古国王帮助他们除掉一个哈斯摩尼家族成员的压迫！亚历山大输掉了这场战争，但是在胜利的时刻，犹太人却抛弃了德米特里，并且到了亚历山大这一边。约瑟夫说，这个奇怪的行为是由于人们见到自己的国王的无助而心怀怜悯（《犹太古史》13. 14. 2 [379]）。然而，有证据表明，叙

利亚国王试图进入圣殿，犹太人更像是前去制止这种亵渎之罪。

这是亚历山大的命运转折点，他残酷地报复了他最顽固的反对者。当他和他的妃嫔们在宴会中狂饮时，八百个男人被挂在十字架上，他们的妻子和孩子则在他们的脚下被屠杀。对犹太人处以大规模的十字架刑罚，达到了国王想要对持异议者所施加的恐怖影响。

法利赛人是亚历山大·詹纽尔的主要对手，但是根据约瑟夫的描述（《犹太古史》，13. 15. 5—16. 1 [398—406]），国王在临终时建议他的妻子和法利赛人和平共处。

撒罗米·亚历山德拉（Salome Alexandra）（公元前 76—前 67 年）。亚历山大把他的王国托付给他的妻子，他从起初就把王国给了她。她是第二圣殿时期以色列唯一的女王，有关她的记载比旧约的女王们更好。她任命她的长子许尔堪二世做大祭司。他足够害羞和顺从，好允许她掌管平常的事务。在女王的统治下，法利赛人成为公会中的支配力量。

许尔堪二世和亚里多布二世（Hyrcanus II and Aristobulus II）（公元前 67—前 63 年）。亚里多布二世是亚历山德拉的次子，他雄心勃勃，并和撒都该人结成了联盟。他的母亲死后，他击败了许尔堪二世并且承担了国王和大祭司的身份。许尔堪可能原本愿意退出，但是以土买的地方长官安提帕特认为这是一个机会，可以利用许尔堪来促进他自己的利益，并且在他们兄弟之间制造争斗和怀疑。亚里多布和许尔堪之间爆发了内战，拿巴提（Nabatean）的阿拉伯国王亚哩达三世（Aretas III）支持后者。

罗马将军庞培在征服小亚细亚、亚美尼亚（Armenia）和西流古王朝的残余势力之后来到了叙利亚。两位犹太王位继承者都把他们的案子呈递给罗马人。

罗马时期（从公元前 63 年开始）

罗马征服者。公元前 63 年有许多变故：西塞罗当选执政官；奥古斯都出生；庞培占领耶路撒冷。当庞培接近耶路撒冷时，他站在许尔堪这一边。亚里多布的跟随者在圣殿中把自己当作路障，但是却并没能抵抗住围困。约瑟夫记载着圣殿院中的祭司还在履行自己的职责，就像没什么事发生一样（《犹太古史》14. 4. 3 [65—68]）。庞培进入至圣所，他惊

讶地发现那里什么也没有。几乎是同时代的《所罗门诗篇》(*Psalms of Solomon*)表现了对庞培的行为的厌恶,这是表现对罗马的十足的敌意的第一部犹太人作品。作者热烈期待着公义的、大卫式的国王弥赛亚的来临,他将从不圣洁的敌人手中解救这片圣地。庞培肯定了许尔堪的大祭司职位,但是他的统治(没有国王的头衔)被限制在犹太地和以土买,这个地区要向罗马进贡,并且要受叙利亚总督监督。前文提到的安提帕特下定决心奉行对罗马当局的友好路线,因此掌握了实权。在庞培的时代里,低加波利(Decapolis)地区的希腊城邦(“十城”)得到了独立地位;后来这个称号包含了超过十个以上的城邦。庞培把许多奴隶带到罗马去;后来又解放了他们,值得注意的是,他们在那里加入了罗马的犹太人团体。

在公元前57年到公元前55年之间,亚里多布二世和他的两个儿子三次反抗罗马统治,但均告失败。许尔堪被剥夺了宗教之外的统治权,因此这片土地受到叙利亚总督更紧密的控制。

罗马共和国的最后一个世纪受内战困扰,在庞培的时代之后,犹太人的事务因为这些麻烦而变得复杂了。安提帕特和他的儿子法撒勒(Phasael)和希律(Herod)随着每一次变化成功地改变效忠对象——犹流·凯撒、马可·安东尼和屋大维。对凯撒的一次显著的小小帮助使罗马对犹太人有好感。庞培在公元前48年遭到暗杀之后,凯撒踏上了埃及的土地;但是多利买十二世的支持者在亚历山大挡住了他的去路。安提帕特及时的帮助使凯撒打败了他的敌人,因此他以善意回报犹太人。

根据《马加比一书》8章,犹大曾和罗马结盟;根据罗马要削弱西流古王朝的政策来看,这似乎是真的。哈斯摩尼家族延续了这个结盟。凯撒现在给予他们新的特权,包括削减贡金并免除兵役。他使安提帕特成为罗马公民,并赐予他犹太地总督的头衔,并且任命许尔堪为“国主”(民族的统治者)。

安提帕特在公元前43年被毒死了,但是马可·安东尼使希律和法撒勒联合做分封王,这又一次终结了许尔堪的政治权力。在罗马时代,“分封王”(tetrarch)这个头衔指的是一个行省中任何一个部分的统治者,不如“国主”尊贵。

亚里多布二世的儿子安提哥那在公元前 40 年掌握了犹太地的权力，因为帕提亚人的入侵，法撒勒被杀。安提哥那持有国王和大祭司的头衔三年，他是最后一个这样做的哈斯摩尼家族成员。他监禁了他的叔叔许尔堪二世，并且咬掉了他的耳朵（约瑟夫，《犹太战争史》1. 13. 9 [270]），这样他就没有做大祭司的资格了，因为根据旧约的规定，大祭司必须没有生理缺陷。



图七十五 希律大帝的铜币

犹太地铸造铜币，但是只有帝国铸币厂才能制造金币和银币。“希律王”的硬币反面（左边）有一个香坛，硬币正面有一顶头盔以及在棕榈叶之间的一颗星（右边）。（大英博物馆义务提供）

413 希律大帝（公元前 37—前 4 年）。^① 希律逃到了罗马，元老院在公元前 40 年宣告他成为犹太人的王。他在公元前 37 年实际赢得了他的王国，这并非易事。希律说服安东尼除掉安提哥那。他被绑在十字架上，并被鞭打——“其他国王从未在罗马人手中遭受过的惩罚”（狄奥·卡西乌斯 49. 22）——然后被杀死。^② 虽然希律的官方身份是作为“罗马人的朋

① A. H. M. Jones, 《犹太地区的几位希律》(*The Herods of Judaea*) (Oxford, 1938); M. Avi-Yonah and Z. Baras, 《希律王时代》(*The Herodian Period*) (New Brunswick, 1977); Peter Richardson, 《希律：犹太人的王和罗马人的朋友》(*Herod: King of the Jews and Friend of the Romans*) (Columbia, S. C., 1996); Nikos Kokkinos, 《希律王朝：起源、社会角色和失势》(*The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse*) (Sheffield, 1998)。

② 约瑟夫，《犹太战争史》1. 18. 3 [357]写道，他“倒在斧下”。

友和同盟”的藩属王,但他必须要贯彻罗马的意愿。

事实证明希律是一位有能力的国王。他的牢固的统治给他的王国带来了和平和秩序,并且成功地镇压了盗匪。他通过农业和商业给自己的王国带来了巨大财富。他把这些资金都用在铺张浪费的建筑项目上——不仅在他自己的国家这么做,而且也在其他的城市里这么做。在犹太历史上最值得注意的是希律大规模重建圣殿,建造的计划令训练有素的祭司修建圣所,好使敬拜不致中断。拉比们赞美希律的工作,他们说:“没有见过希律的圣殿的人就不曾见过美丽”(《巴比伦塔木德》《论最后一道门》[*Baba Bathra*] 4a)。希律也有许多外族臣民,他也为他们修建神庙和其他建筑。他也在耶路撒冷修建了剧院和露天竞技场;他在司特陀楼(Strato's Tower)的旁边修建了该撒利亚城,把它当作他的国家的人口港。

414

虽然希律是一个犹太教信徒,但是他是以东人的后裔;尽管他努力去满足犹太人,但是却从未受到他们的欢迎。在几乎与他同时代的《摩西升天记》(*Assumption of Moses*)6章2—7节中,表现了犹太人对他的敌意。他的妻子当中有哈斯摩尼家族的公主玛丽安娜(Mariamne),她同时是许尔堪二世的孙女和亚里多布二世的外孙女。这段婚姻不仅为希律带来政治上的益处,使他的地位在犹太人眼中具有合法性,他似乎还对玛丽安娜有强烈的感情。然而他的家族中的以土买支系和哈斯摩尼支系之间却不断地发生摩擦。

虽然希律可能真的是一个极其能干的统治者,但是他却唯恐失去他的王位。他的家族和王朝的麻烦事就是一场悲剧。当他怀疑玛丽安娜的两个儿子可能成为犹太人的爱国精神的集合点的时候,就杀死了他们。玛丽安娜因为他的姐妹挑拨他们之间的关系,因此也被杀死。在《新约》以外,没有找到独立的原始资料证明伯利恒的婴儿被屠杀(太2章),但是这个事件吻合希律晚年的恐怖统治。当希律去世时,他杀死了他自己家族中的许多人,并且逮捕了许多地位最显要的公民,下令处死他们,这样在他死去的时候就有哀哭的声音了(约瑟夫,《犹太古史》17.6.5 [173—175],但是没有执行—8.2 [193]),那么在一个不知名的小镇上消灭许多孩子就不会激起多大的骚乱了。据说奥古斯都皇帝知道了希律的行为和犹太人对猪的顾忌,就曾说

过：他宁愿做希律的猪也不愿做希律的儿子。^①

希律的儿子们。^② 尽管犹太人请求皇帝任命一位总督，并且恢复从前的圣殿制度和国内的自治，但是罗马还是基本按照希律的遗嘱把王国进行了分割（参见太 2:22；路 3:1）。

亚基老（Archelaus）成为犹太地、撒玛利亚和以土买的国主。他有他父亲的坏品质却没有他的能力。犹太人和撒玛利亚人的抗议最后导致他在公元 6 年被免职（路 19:11—15 似乎选取了在他身上发生的事）。

腓力（Philip）成为加利利海（Sea of Galilee）东北部以土利亚（Iturea）和特拉可尼（Trachonitis）的分封王。他在公元 34 年去世，在此之前，他一直公正和尽职地统治这个地区。他重建了潘尼翁（Panion）的首府（今日的巴尼亚斯[Banias]），给它起名该撒利亚（该撒利亚腓立比）。腓力娶了撒罗米，她是腓力同父异母的兄弟希律腓力和希罗底（Herodias）的女儿。约瑟夫评判说：“他的治理方式表现出稳健随和的特征”（《犹太古史》，18.4.6 [106]）。

415 希律安提帕（Herod Antipas）^③成为加利利（Galilee）和佩雷阿（Perea）的分封王。他是兄弟当中最精明能干的人，他统治了大约 40 年。他和拿巴提的国王亚哩达四世（Aretas IV，公元前 9 年到公元 40 年）的女儿离婚，为的是迎娶亚哩达四世的侄女希罗底，她是他的同父异母兄弟希律腓力（不要把他和分封王腓力搞混了）的妻子。施洗约翰谴责这桩婚姻，因而导致他的死亡（可 6:17—28）。约瑟夫也记载了这件事情（《犹太古史》，18.5.2 [116—119]；见 487 页），他认为亚哩达大败安提帕是因为他对约翰所做的事招致上帝的报应。^④

① Macrobius, 《农神节》(Saturnalia) 2. f. 11. 这虽然是一句拉丁文谚语，但是其根据却是希腊文的双关语 — *hyn*(猪)和 *huion*(儿子)。

② S. Perowne, 《后来的希律们》(The Later Herods) (London, 1958)。

③ H. W. Hoehner, 《希律安提帕》(Herod Antipas) (Cambridge, 1972)。

④ Douglas A. Campbell, “保罗逃离亚哩达王手下的提督：保罗大事记中的时间参照点” (“An Anchor for Pauline Chronology: Paul’s Flight from ‘the Ethnarch of King Aretas’”) (林后 11:32—33), JBL 121 (2002): 279—302, 这篇文章的观点认为这是亚哩达四世取得对大马士革(Damascus)的控制的时刻，并且任命了一位提督做该城的地方长官，那么保罗逃离大马士革的时间就是公元 36 年末或 37 年初。

早期统治者(公元6—41年)。^① 公元6年,亚基老的版图成为了罗马的一个行省,并处在罗马帝国地方长官的管辖之下,后者被称为长官,在44年之后被称为代理财政官(见43—44页)。地方长官的住所建在海边的该撒利亚,只有在节日和其他特殊场合才到耶路撒冷去,但是耶路撒冷一直有强大的罗马兵力。希律常常更换大祭司职位,好使这个职务在他的掌控之下,地方长官们也会这么做,好中饱私囊。一世纪中担任这个职位时间最长的人是约瑟·该亚法(Joseph Caiaphas),^②他是亚那(Annas)的女婿,在公元18—36年担任这个职务。总体而言,罗马人对犹太人的宗教禁忌相当尊重:例如,在安息日或圣日,犹太人便可免于会见治安官;在圣殿“为凯撒和罗马政府”献祭,被看作是充分表达了对罗马的忠诚;这个地方铸造的铜币上没有人像,只有皇帝的名字和没有妨害的标志,就像罗马的旗帜一样。

416

本丢·彼拉多^③(公元26—36年)是最著名的早期地方长官(43页),也是福音书的读者最感兴趣的人物之一。有些学者注意到:斐罗和约瑟夫笔下彼拉多对犹太人的态度(严厉)和福音书中的描写(软弱和妥协的)

-
- ① 初期的地方长官名单是:科坡纽(Coponius)公元6—9年(《犹太战争史》2.8.1 [117])
 马库斯·安布鲁(Marcus Ambibulus),公元9—12年(《犹太古史》18.2.2 [31])
 安尼乌斯·卢浮斯(Annius Rufus),公元12—15年(《犹太古史》18.2.2 [32—33])
 瓦勒利乌斯·格拉图斯(Valerius Gratus),公元15—26年(《犹太古史》18.2.2 [33])
 本丢·彼拉多(Pontius Pilate),公元26—36年(见下文)
 马塞勒斯(Marcellus),公元36—37年(《犹太古史》18.4.2 [89])
 马瑞卢斯(Marullus),公元37—41年(《犹太古史》18.6.10 [237])
- ② 在耶路撒冷发现了一个似乎刻有他的名字的尸骨罐。Zvi Greenhut 发表了最终的考古发掘报告:“耶路撒冷北部皮约勒的该亚法坟墓”(“The Caiaphas Tomb in North Talpilot, Jerusalem”) *Antiqot* 21 (1992); 另一篇通俗的报导出处同上:“该亚法家族的墓穴”(“Burial Cave of the Caiaphas Family”),以及 Ronny Reich,“刻在尸骨盒上的该亚法名字”(“Caiaphas Name Inscribed on Bone Boxes”) *Biblical Archaeology Review* 18 (1992):28—36, 76 and 38—44, 76. William Horbury,“‘该亚法’的尸骨罐和约瑟·该亚法”(“The ‘Caiphas’ Ossuaries and Joseph Caiaphas”) *Palestine Exploration Quarterly* 126 (1994):32—48,文章指出,尸骨罐上的刻印文字并不准确地符合约瑟夫和《新约》的证据。
- ③ Paul L. Maier,《本丢·彼拉多》(*Pontius Pilate*) (Garden City, N. Y., 1968); Jean-Pierre Lémonon,《彼拉图斯和犹太政治:文献和文物》(*Pilate et le gouvernement de la Judée: Textes et monuments*) (Paris, 1981); Helen Bond,《历史中的本丢·彼拉多和解释》(*Pontius Pilate in History and Interpretation*) (Cambridge, 1998); Anne Wroe,《本丢·彼拉多》(*Pontius Pilate*) (New York, 2001)。

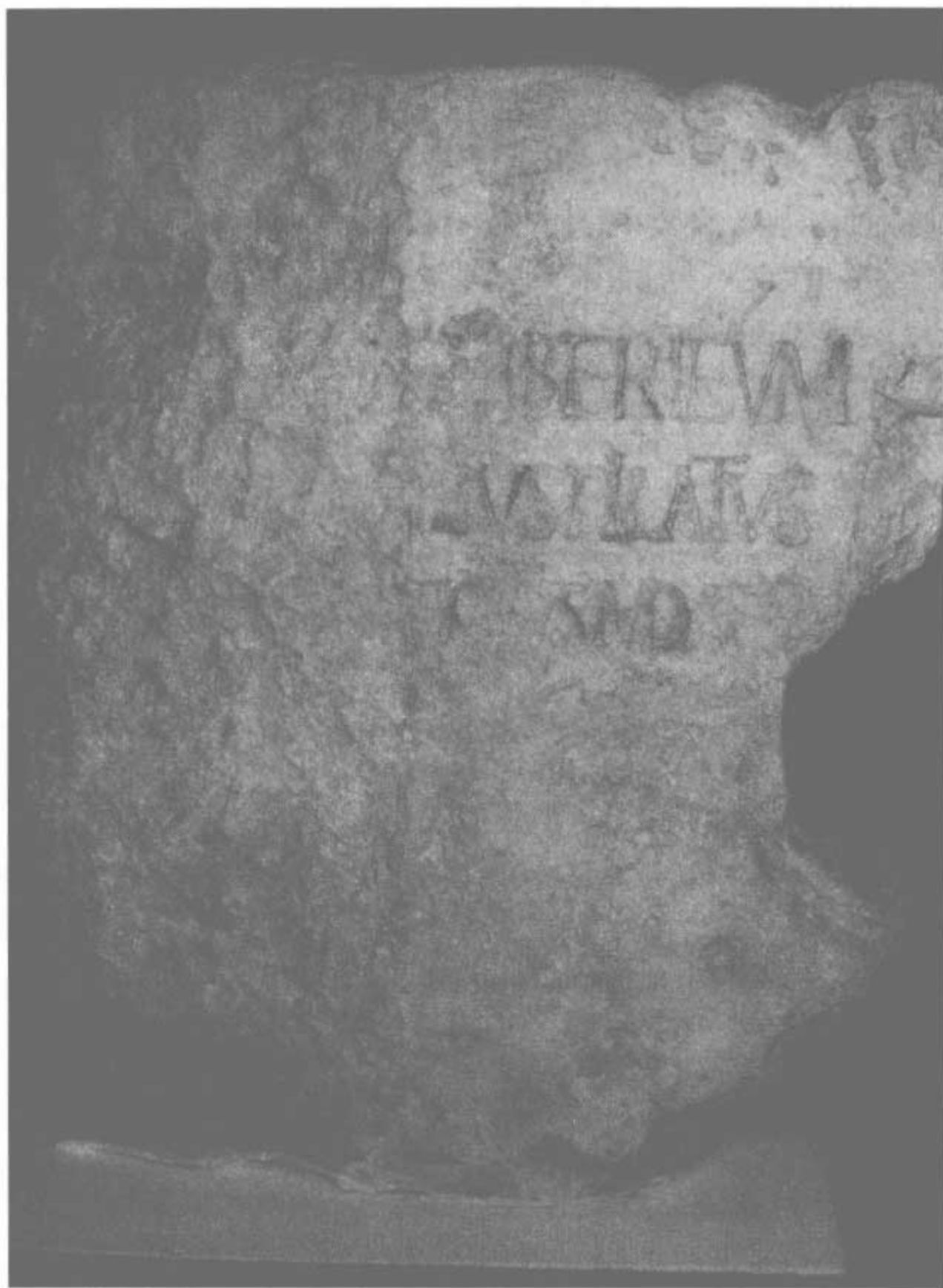
有所不同。对这个明显的不同有这样一个解释：彼拉多改变了他早年作为地方长官的傲慢态度，在耶稣受审判时随从了犹太人，这是因为在罗马支持他的禁卫队队长塞扬努斯的势力垮台了。另一种观点否认犹太人和基督教资料中间有根本的不同之处：彼拉多对犹太人的挂虑是无知和迟钝的，因此刺激了他们，但是他根本上是犹豫不决的人，他还有个窍门：招惹麻烦，然后又进行让步。^① 这是给他的大概描述：一个效忠罗马的地方长官，一心想维持秩序，努力避免过多的流血事件，并且在面对示威时是灵活变通的。他是第一个使犹太百姓产生严重敌意的地方长官。

在福音书以外有彼拉多在执政过程中的四件小插曲。在他上任后不久，彼拉多趁着夜色在耶路撒冷放置了罗马旗帜，上面有皇帝肖像（约瑟夫，《犹太古史》18. 3. 1 [55—59]；War 2. 9. 2—3 [169—174]）。大量犹太人来到该撒利亚见彼拉多，恳求他从耶路撒冷挪走这些旗帜。他拒绝了这个要求，犹太人就俯伏在他的房屋周围，并且在那里待了五天五夜。第二天，彼拉多坐在体育场的法官席上，召见了犹太人。他随后命令士兵包围犹太人，并且威胁说要杀死他们，除非他们接受凯撒的肖像。然而这些犹太人都躺在地上，有人把刀架在他们的脖子上。惊讶的彼拉多软化了下来，他命令把这些旗帜从耶路撒冷挪走。

在后来的一件事情当中，彼拉多并没有向犹太人屈服。他从被称为科尔班(Korban, 参见太 27:6)的神圣库藏中抽取资金，用来修建耶路撒冷的水渠（《犹太古史》18. 3. 2 [60—62]；《犹太战争史》2. 9. 4 [175—177]）从他的角度来看，这是很正常的事。当他来到耶路撒冷的时候，一群犹太人抗议他使用这笔专门用于购买献祭的动物的钱。彼拉多让身着便衣的士兵（拿着棍棒）散布在人群中间。他们一见到约定的信号，就开始击打这些闹事的人。许多人死了，抗议就平息了。

418 有一件事情可能导致了彼拉多统治的结束，彼拉多给希律在耶路撒冷的宫殿里奉献了一些镀金的盾牌，上面刻着他的名字和提庇留的名字（名字中可能包含他的头衔“神圣奥古斯都之子”），“与其说是尊敬提庇

① 前一种观点见 Paul L. Maier 的文章“赛扬努斯、彼拉多和钉十字架的日期”（“Sejanus, Pilate, and the Date of the Crucifixion”）Church History 37 (1968): 3—13；后一种观点见 Brian C. McGing 的文章“本丢·彼拉多和原始资料”（“Pontius Pilate and the Sources”）CBQ 53 (1991): 416—438。



图七十六 彼拉多的铭文复制品

包含本丢·彼拉多的名字的唯一铭文非常重要,因为它可以确定他的正确拉丁文头衔是“长官”(Prefect)。原件目前在耶路撒冷的以色列博物馆,是在该撒利亚的剧院中发现的。44页的脚注35誊写了其中的内容。(米兰考古学博物馆)

留，不如说是惹怒众人”（斐罗，《出使记》38. 299—305）^①犹太人要求拿走这些盾牌，因为这有违他们的传统。彼拉多“天性刚愎，既固执又残酷”，他拒绝了犹太人。犹太人就威胁说要向提庇留请愿。彼拉多害怕觐见皇帝的使团会“暴露他作为地方长官的其余行为，把他的事完全说出来，例如收受贿赂，辱骂，常常不经审讯就判决，无止息的极度残酷行为。”请愿书最终被发了出去，提庇留命令把这些盾牌从耶路撒冷拿走，放在该撒利亚的奥古斯都神庙里。

彼拉多的怒气不止限于犹太人。一个撒玛利亚人使他的一些同胞确信，如果他们和他一起到基利心山上去，他就会给他们看摩西埋在那里的圣物（约瑟夫《犹太古史》，18. 4. 1—2 [88—89]）。这些人全副武装赶到那里，但是彼拉多派了一队士兵拦住他们上山的道路，并且杀了许多聚集在那里的撒玛利亚人。撒玛利亚人的代表去见叙利亚总督维泰利乌斯（Vitellius），提出抗议说，他们这样做是为了宗教目的，而不是叛乱。维泰利乌斯免除彼拉多的官职，并且派遣他到罗马去向提庇留皇帝解释，但皇帝在彼拉多到达之前就去世了。

希律·亚基帕一世（Herod Agrippa I）。^② 玛丽安娜和希律的一个儿子留下了一个孩子，他是历史上有名的希律·亚基帕。希律把他送到罗马去接受教育。他在罗马过着放荡的生活，但是在那里交了一个重要的朋友：未来的皇帝该犹·加里古拉（见 32 页）。

加里古拉在公元 37 年登基，他把腓力和吕撒聂（Lysanias）（路 3:1）的四分之一领地都赐给亚基帕，并给他国王的头衔。亚基帕的姐妹希罗底现在是希律·安提帕的妻子，她劝他的丈夫自己把持国王的称号。当安提帕怀着这个目的到罗马去的时候，亚基帕暗示他不忠实，这导致他在公元 39 年被放逐。希罗底选择和她的丈夫一起流亡，这算是她的荣誉。安提帕的四分之一领地现在归给了亚基帕。

① 有些人认为这个事件是第一个事件的不同版本，见 Paul L. Maier 的文章，“耶路撒冷的罗马金盾牌事件”（“The Episode of the Golden Roman Shields at Jerusalem”）HTR 62（1969）：109—121，和 Gideon Fuks 的文章，“再论耶路撒冷的罗马镀金盾牌”（“Again on the Episode of the Gilded Roman Shields at Jerusalem”）HTR 75（1982）：503—507。

② D. R. Schwarz, 《亚基帕一世：犹太地区的最后一位国王》（*Agrippa I: The Last King of Judaea*）（Tübingen, 1990）。

加里古拉对犹太人的态度感到愤慨，在公元 40 年想到一个疯狂的主意，他下令在耶路撒冷的圣殿中树立他自己的雕像（约瑟夫，《犹太古史》18. 8. 2—9 [261—309]；《犹太战争史》2. 10. 1—5 [184—203]；斐罗，《出使记》29. 184—42. 348；塔西陀，《历史》5. 9）。他派叙利亚总督佩特罗尼乌斯（Petronius）带两个军团来强行执行命令。就像前文说过的那样，罗马人总体上尊重犹太人的情感，但是加里古拉不是一个平常的罗马统治者。

亚基帕的调停使加里古拉发出了进一步的命令，如果不把雕像立起来，就采取进一步行动。然而佩特罗尼乌斯已经写信告诉皇帝：要执行这个命令，就要灭绝犹太民族。加里古拉因为佩特罗尼乌斯抗命就命令他自杀。然而，由于风向的缘故，传达加里古拉遇刺消息的船只比传达令其自杀的消息早 27 天到达。 419

当革老丢在公元 41 年成为皇帝时，他仍然喜爱亚基帕，他这一次把犹太省也并入他的领土。亚基帕表面上处处讨好犹太人，不仅遵从犹太人的习俗，而且还砍了西庇太的儿子雅各（James the son of Zebedee）的头，并监禁了彼得（徒 12 章）。根据《米示拿》的记载，在公元 41 年，他在住棚节上根据习俗宣读《申命记》，当读到“你们不可立你们兄弟以外的人为王”（申 17:15）的时候，他哭了；但是人们喊着说，“亚基帕，不要悲伤，你是我们的兄弟！你是我们的兄弟！”（《疑妻行淫》[*Sotah*] 7. 8）。另一方面，他铸造刻有凯撒肖像和异教情节的硬币，并且参加异教的典礼。约瑟夫（《犹太古史》XIX. viii. 2 [343—352]）和徒 12:20—23 都记载了亚基帕可怖的死亡。

希律·亚基帕二世（Herod Agrippa）。亚基帕的儿子才 17 岁，他被断定不适合代替他的父亲去统治。然而，他的叔叔迦勒西（Chalcis）的国王希律大约在公元 50 年去世，他继承了他叔叔的位置。在公元 53 年，这个王国和他父亲从前掌管的加利利海北部和东部做了交换。虽然他从未统治过犹太人的版图，但是他监督圣殿的侍奉并有权任命大祭司，罗马人把他看作犹太人事务的专家。他以后者的身份听了保罗的辩护（徒 26 章）。他的姐妹百尼基（Bernice）是他的叔叔希律的遗孀，他在这个场合中由百尼基陪同；他和百尼基的关系是广传的流言蜚语的话题（约瑟夫，《犹太古史》20. 7. 3 [145]；尤维纳利斯 6. 156—160）。百尼基后来和提多在一起

生活了一段时间(塔西陀,《历史》2. 2; 苏埃托尼乌斯,《提多》7)。亚基帕努力支持罗马人,并且力图劝阻犹太人不要举行 66 年爆发的叛乱。他大约死于 92/93 年,希律家族的最后一块版图被并入叙利亚省,希律家族就从历史上消失了。

420 后期的地方长官(The Later Governors)(公元 44—66 年)^①。随着亚基帕一世之死,犹太地的统治权又回到了地方长官(代理财政官)的手中。后期的地方长官们是糟糕的一群;如果约瑟夫是可信的,那么他们是不断地变坏了。我们要提及提庇留·亚历山大,^②他是斐罗的侄子,但是却背叛了犹太教,后来作为埃及的长官带头宣告维斯帕先为皇帝,保罗曾在腓力斯和非斯都面前出现过(徒 24 和 25 章)。腓力斯虽然只是一个解放奴隶,但却有三个有皇室血统的妻子,最后一个妻子土西拉(Drusilla)是亚基帕二世和百尼基的姐妹。塔西陀对他的特征的描述常常被引用:“作尽各类残忍和贪婪之事,用奴隶的本能行使国王的权力”(《历史》[Histories] 5. 9)。非斯都在大约 62 年时去世,而阿尔比努斯这时还没有到任,福音书中的亚那的儿子、大祭司亚那努斯(Ananus)(或亚那)二世抓住这个机会杀了耶稣的兄弟雅各和耶路撒冷的重要基督徒。^③

① 这是晚期的地方长官名单:

库斯比乌斯·法都斯(Cuspius Fadius),公元 44—46 年(《犹太古史》19. 9. 2 [363];《犹太战争史》2. 11. 6 [220])

提庇留·优利乌斯·亚历山大(Tiberius Julius Alexander)公元 46—48 年(《犹太古史》20. 5. 2 [100])

文提狄乌斯·库玛努斯(Ventidius Cumanus),公元 48—52 年(《犹太古史》20. 5. 2 [103];《犹太战争史》2. 12. 1—7 [223—246])

安托尼乌斯·腓力斯(Antonius Felix),公元 52—59 或 60 年?(《犹太古史》20. 7. 1 [137];《犹太战争史》2. 12. 8 [247];苏埃托尼乌斯,《革老丢》28)

波尔西乌斯·非斯都(Porcius Festus),公元 59 或 60—61 或 62 年?(《犹太古史》20. 8. 9 [182];《犹太战争史》2. 14. 1 [271])

阿尔比努斯(Albinus)公元 61 或 62—64 年(《犹太古史》20. 9. 1 [197];《犹太战争史》2. 14. 1—2 [272—277])

格西乌斯·弗洛路斯(Gessius Florus),公元 64—66 年(《犹太古史》20. 11. 1 [252—253];《犹太战争史》2. 14. 2 [277])

② E. G. Turner,“提庇留·优利乌斯·亚历山大”(“Tiberius Iulius Alexander”) JRS 44 (1954):54—64.

③ Josephus,《犹太古史》20. 9. 1 [200];见 458—59 页;Eusebius,《教会历史》(Church History) 2. 23. 1—18;《雅各第二启示录》(拿·戈玛第文库 V, 4) 61—62.

第一次犹太人叛乱(The First Jewish Revolt)(公元66—70年)。^①犹太人在审判耶稣时要求释放革命者巴拉巴,而不是和平之君耶稣,这是下个世纪的犹太人历史的象征;他们得到了他们想要的东西——许多假弥赛亚和革命者。描述和耶稣同钉十字架的“强盗”(lēstai)一词常常被约瑟夫用来指代“革命者”。约瑟夫也记载了徒5:36—37和21:38提到的叛乱的例子:丢大(Theudas)(尽管日期不同,《犹太古史》20.5.1[97—99])、加利利的犹大(《犹太古史》18.1.1[4—10];《犹太战争史》2.8.1[118])和那埃及人(《犹太古史》20.8.6[169—172];《犹太战争史》2.13.5[261—263])。这些叛乱只代表着一世纪的巴勒斯坦的骚乱的一小部分。即使是合格的地方长官,也要与犹太人对外国规定的不满和对独立的记忆作斗争。革命的思想意识(见下文中的奋锐党)有相当多的拥护者,民众中的温和者甚至也会在骚乱中被激怒。

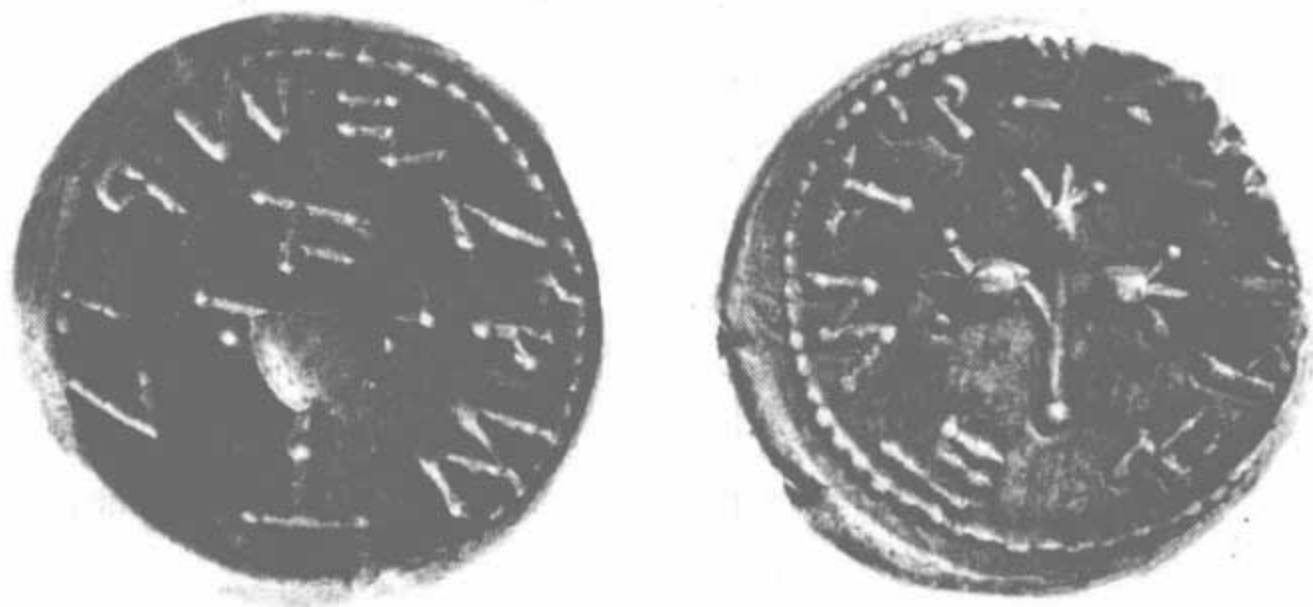
在激动不安的气氛中发生了一连串骚乱之后,地方长官弗洛路斯从圣殿宝库中扣押了17他连得金子,因此激起了公元66年的叛乱。叙利亚的使节前到耶路撒冷去平息叛乱,但是他却被迫逃跑了,奋锐党(Zealot)的领袖们认为解放的时刻来了。温和的人试图拖延这场叛乱,但是没有用。

尼禄任命维斯帕先去镇压这场叛乱。加利利在67年年底被征服。约瑟夫指挥了这场战斗,他对战争过程做了非常详细的记述(《犹太战争史》,The Jewish War)。他来到罗马人那里,预言维斯帕先将要成为皇帝而赢得了他的支持。犹太地在68年被征服,但是尼禄的死暂时中止了这个军事行动。根据优西比乌(Eusebius)(《教会历史》,Church History

421

① David M. Rhoads,《公元6—74年以色列的革命》(*Israel in Revolution 6—74 c. e.*) (Philadelphia, 1976); R. A. Horsley and J. S. Hanson,《土匪、先知和弥赛亚:耶稣时代的大众运动》(*Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*) (Minneapolis, 1985); M. Goodman,《犹太地区的统治阶级:公元66—70年犹太人反抗罗马叛乱的来源》(*The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt Against Rome, a. d. 66—70*) (Cambridge, 1987); Edwin Yamauchi,“基督徒和反抗罗马的犹太人叛乱”(“Christians and the Jewish Revolts Against Rome”) *Fides et Historia* 23 (1991): 11—30; J. J. Price,《耶路撒冷被困:公元66—70年犹太人政府的陷落》(*Jerusalem under Siege: The Collapse of the Jewish State, 66—70 c. e.*) (Leiden, 1992); Neil Faulkner,《犹太人反抗罗马大叛乱的启示》(*Apocalypse: The Great Jewish Revolt Against Rome*) (Stroud, 2002)。

3.5.3)的记录,基督徒放弃了耶路撒冷,并且在约旦河东地区避难,主要在低加波利的培拉(Pella)。① 公元69年,是罗马历史上“四皇帝”之年。维斯帕先在内战中取得胜利。

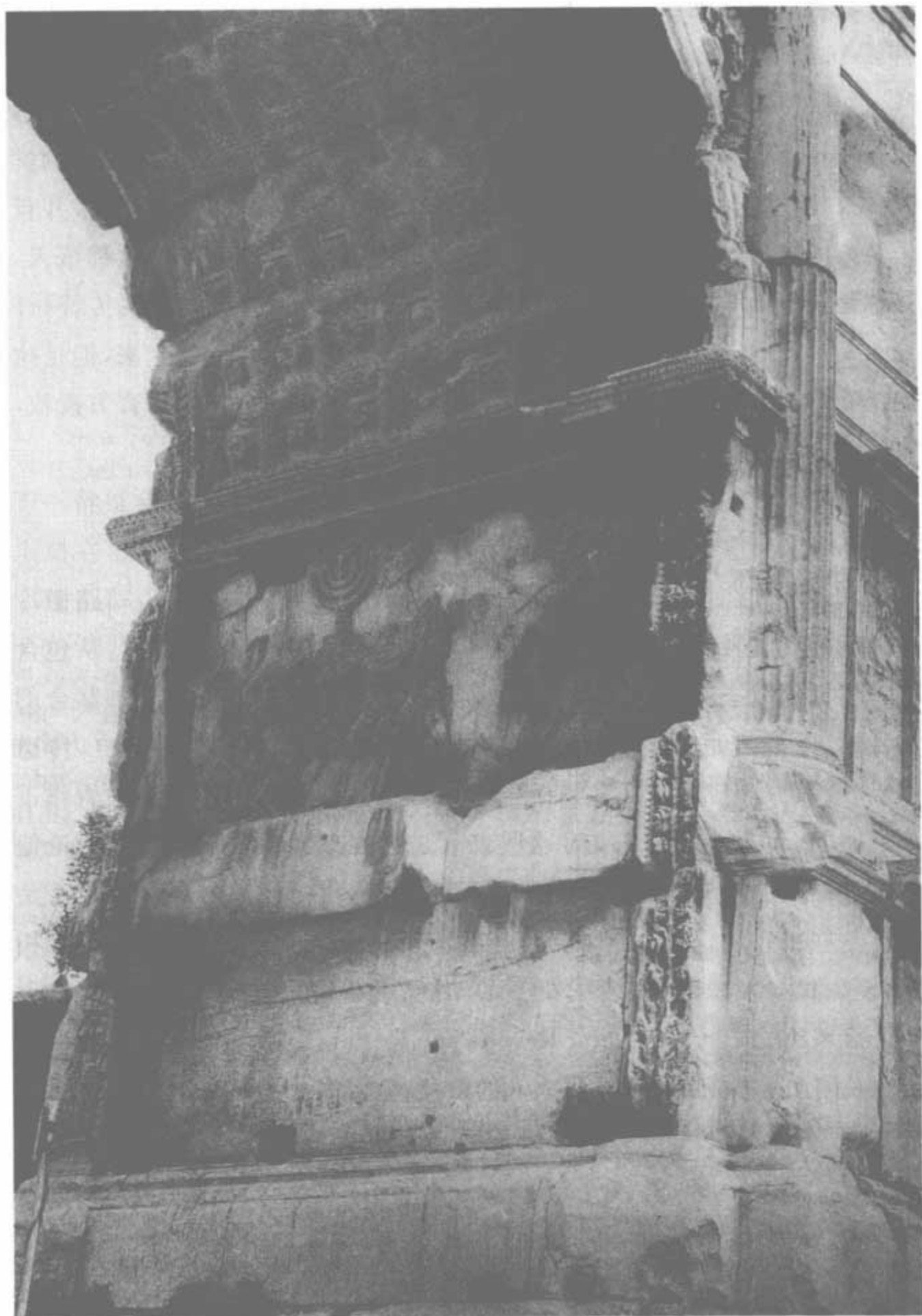


图七十七 第一次犹太人叛乱期间的钱币

第一次犹太人叛乱期间的钱币采用犹太的象征符号和希伯来的铭文。这枚“以色列舍客勒”上有一只高脚杯,可追溯至叛乱期间的一年,公元66年。(大英博物馆义务提供)

与此同时,维斯帕先让他的儿子提多留下来包围耶路撒冷。公元70年初,围困变得紧迫起来。叛乱者当中三个相争的派系在争夺领导权,犹太人的自相残杀加速了耶路撒冷的陷落。七月,希律的安东尼亚堡(fortress of Antonia)陷落了。第五月的9日(八月5日)是第一圣殿被巴比伦人毁灭的纪念日(入侵者放火焚烧圣所)。一个月之后,整座城市落入提多手中。罗马市集东侧的提多拱门描述了胜利的游行,圣殿中放陈设饼的桌子和七个分支的金灯台都展示在游行行列中。某些要塞坚持的时间稍长些。最后一个陷落的要塞是玛撒大(Masada)(可能晚至74年),那里的抵抗者选择自杀,而非投降(约瑟夫,《犹太战争史》7.8.1-7 [252-423 388]),犹太地完全成为一个行省,由执政官阶层的特使管辖。犹太民族的组织和敬拜深受影响。公会消失了,圣殿也不再是一个统一的中心。

① Gerd Lüdemann 对这个事件的史实性持保留意见。“公元70年之前的基督教的继承者”(“The Successors of pre-70 Jerusalem Christianity”)见《犹太人和基督徒的自我界定》(*Jewish and Christian Self-Definition*), Vol. 1, ed. E. P. Sanders (Philadelphia, 1980), 161-173。



图七十八 提多拱门,罗马

在罗马市集的提多拱门内侧,人们举办胜利游行,庆祝犹太人的叛乱被镇压,游行中展示了从圣殿带到罗马的七分支灯台。(考特斯 B. K. 康迪特, Courtesy B. K. Condit)

犹太人再次组织(Jewish Reorganization)。有一个故事(《拉比拿单箴言》[*Aboth R. Nathan*] 4. 11b—12a)说,在耶路撒冷受围困最厉害的时候,拉比约翰·便·撒该(Johanan ben Zakkai)偷偷在棺材里被运出城,并且获得了罗马当局的许可,在雅麦尼亚(Jamnia 或 Yavneh)重建他的学院。拉比约翰是希列(Hillel)学派的领袖,对律法的解释较为宽容,并且乐意归顺罗马。他是一个有趣的人物,曾经担任祭司,但不是撒都该人,号称是公元前70年之前的公会中的唯一幸存者,并且饱学口头传统(详见491页)。虽然其他拉比的学院也在耶路撒冷覆灭后成长起来,但是拉比约翰的学派成为最显著的一个,而且后来得到了来自罗马的官方授权,成为犹太人的代表。

雅麦尼亚的学院成为犹太人生活的行政中心。它的委员会贝特—丁(bet-din,字面意义是“审判之屋”),成为耶路撒冷公会的继承者。在拉比约翰和迦玛列二世(Gamaliel II, 保罗的老师的孙子)的带领下,耶路撒冷覆灭后的犹太教成型了。雅麦尼亚时期标志着这一转变的起点:从包含各类学派的以圣殿为导向的犹太教变为以地方会堂为中心的更加联合的犹太教。^① 雅麦尼亚的拉比们讨论某些《旧约》书卷的正典地位(《传道书》、《雅歌》),但是这些讨论的性质更像是要解决这些书卷为何被看作正典的疑问,而非由他们来决定这些书卷是否在正典之中。他们在讨论他们已经接受的正典,而不是在创造一套正典(540页)。公众接受与否是决定这些书卷的权威性的依据。与后来列出《新约》书卷的基督教会议相比,至少犹太人没有“雅麦尼亚会议”之类的事情。^②

后来的叛乱和结果(Later Revolts and Results)。维斯帕先(Vespasian)下令关闭在莱昂托波利斯的犹太人的殿,以免它成为一个集合点。然而,在公元115年图拉真执政时期,古利奈、埃及和塞浦路斯的犹太人团体都发生

① S. J. D. Cohen, “雅麦尼亚的重要性:法利赛人、拉比和犹太派系的结局”(“The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism”)《希伯来联合大学年鉴》(*Hebrew Union College Annual*) 55 (1984):27—53。

② Jack Lewis, “我们认为雅比尼是什么意思?”(“What Do We Mean by Jabneh?”)《圣经和宗教杂志》(*Journal of Bible and Religion*) 32 (1964):125—132; 同上,“四十年之后的雅麦尼亚”(“Jamnia After Forty Years”)《希伯来联合大学年鉴》(*Hebrew Union College Annual*) 70—71 (1999—2000):233—259. 见540页脚注274关于希伯来文正典的参考文献。

了叛乱。^① 战斗是残忍的,叛乱直到 117 年才被镇压下来。这是在犹太人离散期间所知的唯一叛乱,它似乎更像是犹太人为更大的权利和在国家中的地位所做的斗争,而不是受救世主般的抱负而引发的叛乱。



图七十九 空中俯瞰玛撒大

希律在死海附近这个易于防守的位置建造了一座宫殿和堡垒。短刀党(Sicarii)在反对罗马的第一次叛乱当中占领了这个位置,并且在耶路撒冷的圣殿陷落之后至少支撑了三年。(沃纳·布劳恩[Werner Braun]义务提供)

① S. Applebaum, “关于图拉真执政时期犹太人叛乱的评注”(“Notes on the Jewish Revolt under Trajan”) JJS 2 (1950):26-30; 同上,“115-117 年的古利奈犹太人叛乱和随之而来的再次殖民”(“The Jewish Revolt in Cyrene in 115-117 and the Subsequent Recolonisation”) JJS 2 (1951):177-186; 同上,“古利奈犹太人:近期与希腊化和罗马时期的昔兰尼加犹太人研究有关的某些评注”(“Cyrenensia Iudaica: Some Notes on Recent Research Relating to the Jews of Cyrenaica in the Hellenistic and Roman Periods”) JJS 13 (1962):31-43; A. Fuks, “莎草纸背景下的埃及(公元 115-117 年)犹太人叛乱”(“The Jewish Revolt in Egypt(a. d. 115-117) in the Light of the Papyri”) Aegyptus 33 (1953):131-158; 同上,“115-117 年的犹太人叛乱”(“The Jewish Revolt of 115-117”) Journal of Roman Studies 51 (1961):98-104; V. Tcherikover, “罗马时期在埃及的离散犹太人的衰落”(“The Decline of the Jewish Diaspora in Egypt in the Roman Period”) JJS 14 (1963):1-32; S. Applebaum, 《古代古利奈的犹太人和希腊人》(*Jews and Greeks in Ancient Cyrene*) (Leiden, 1979)。



图八十 巴可拉的硬币

在这个银舍客勒上可以见到圣殿和约柜的图案，它们表现了第二次犹太人叛乱的宗教思想意识。（大英博物馆义务提供）

犹太人还是没有完全领悟他们的教训。^① 哈德良皇帝两道并非针对犹太人的敕令引发了 132 年在巴勒斯坦的犹太人叛乱：对阉割行为处以死刑，命令的表达方式把割礼也包括在其中（《罗马皇帝史》，《哈德良传》，14. 2），并且计划重建耶路撒冷为爱利亚加比多连，在圣殿旧址上建一座宙斯神庙（狄奥·卡西乌斯，Dio Cassius 69. 12）。^② 一个名叫西门的领袖出现了，拉比亚基巴（Akiba）是雅麦尼亚的约翰的一个学生，他把西门看作是弥赛亚。^③ 根据《民数记》24 章 17 节，他被称为巴可拉，即“星之子”。

① S. Applebaum,《第二次犹太人叛乱研究绪论》(公元 132—135 年)(*Prolegomena to the Study of the Second Jewish Revolt*) (a. d. 132—135) (Oxford, 1976); Joseph A. Fitzmyer, “巴可拉时期”(“The Bar Cochba Period”) 见《论〈新约〉的闪族背景的论文》(*Essays on the Semitic Background of the New Testament*) (Missoula, Mont., 1974), 305—354; Peter Schäfer, ed.,《重新审视巴可拉的战争》(*The Bar-Kokhba War Reconsidered*) (Tübingen, 2003)。

② 有人认为哈德良的这些行动是叛乱的结果，而非起因；见 H. Mantel 的文章“巴可拉叛乱的起因”(“The Causes of the Bar Kokba Revolt,”) JQR 58 (1968): 224—242. 近期发现的硬币似乎证实了狄奥·卡西乌斯的观点，他认为建造爱利亚加比多连在叛乱之前发生—Hanan Eshel, “爱利亚加比多连：不再是耶路撒冷”(“Aelia Capitolina: Jerusalem No More”)《圣经考古学评论》(*Biblical Archaeology Review*) 23. 6 (1997): 46—48, 73。

③ Y. Yadin,《巴可拉：重现最后一次反罗马帝国的犹太人叛乱中的传奇英雄》(*Bar-Kokhba: The Rediscovery of the Legendary Hero of the Last Jewish Revolt against Imperial Rome*) (London, 1971)。

后来当他的叛乱失败时,他被称为巴科西巴或便·科西巴(Bar[or Ben] Koziba),即“谎言之子。”因为他在叛乱中的一些信件连同临近的死海古卷(Dead Sea Scrolls)一起被发现了,所以我们知道这两个名字都是他的原名西门·便·科示巴(Simon [Shimeon] ben Koseba)的双关语。村庄被摧毁,大量犹太人被杀或被卖做奴隶离开耶路撒冷,犹太地不再属于犹太人,犹太人的民族主义结束了,这标志着顺应希腊文化的结局。犹太地在135年巴可拉叛乱被镇压之后就荒芜了,加利利成了犹太人生活的中心。那时重要的拉比教导的学院位于乌沙(Usha),但是提比哩亚最终成了学习的中心。^①

两位雅各被处决,基督徒逃离耶路撒冷,迦玛列二世驱逐基督徒离开会堂(但是见491—492页),以及巴可拉叛乱——所有这些事情都标志着这个世纪里的犹太人和基督徒越来越离心离德了。基督教和犹太教的分离过程经历了一段时间。

罗马人到如今算是吸取了教训。镇压了135年的叛乱,哈德良继续执行他对耶路撒冷的计划:这个城市的官方名字成为爱利亚加比多连(Colonia Aelia Capitolina),在圣殿原址上建造了一座给朱庇特卡皮托林努斯的神庙,哈德良的雕像也被立了起来。哈德良禁止犹太人踏上这片土地,因此耶路撒冷成为异教城市(但不是同一种),这就和安提阿古四世时代里的设想一样。

罗马通过族长来对付犹太人。^② 希列家族的族长职位在五世纪遭废除之前一直是世袭的。族长被称作大卫的后裔,因此被犹太人称为纳西

① 后期的历史见 M. Avi-Yonah 的作品:《巴勒斯坦的犹太人:从巴可拉战争到阿拉伯征服者的政治历史》(*The Jews of Palestine: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*) (Oxford, 1976); G. Alon, 《犹太法典时期在他们的土地上的犹太人》卷二(*The Jews in Their Land in the Talmudic Age*), 2 vols. (Jerusalem, 1980, 1984); Lee Levine, ed., 《古代晚期的加利利》(*The Galilee in Late Antiquity*) (Cambridge, Mass., 1992)。

② Lee Levine, “三世纪巴勒斯坦的犹太教族长(纳西)” “The Jewish Patriarch (Nasi) in Third Century Palestine” ANRW II, Principat, 19. 2 (Berlin and New York, 1979), 649—88; M. Goodman, 《公元132—212年罗马时代的加利利的政府和社会》(*State and Society in Roman Galilee, a. d. 132—212*) (Totowa, N. J., 1983); Ephrat Habas, 《族长——罗马的巴勒斯坦犹太人王朝》(*The Patriarchs—a Jewish Dynasty in Roman Palestine*) (Leiden, 1995)。

(Nasi),这是一个有王室含义的头衔。否则在现代的以色列立国之前,犹太教就完全脱离了民族主义。犹太教离开了圣殿和土地,已经朝着关于会堂和律法的宗教方向来发展。犹太教出现于从公元70年到编纂《塔木德》之间的时期,直到今日,《塔木德》都是犹太教的标准。

本节参考文献

《马加比一书》和《马加比二书》(1 and 2 Maccabees)。

Josephus. 《犹太战争史》(*The Jewish War*) 《犹太古史》(*Jewish Antiquities*)。

Smallwood, Mary. 《从庞培到戴克里先统治下的犹太人》(*The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*) Leiden, 1976. Rev. ed. 1981.

Ben-Sasson, H. H., ed. 《犹太民族史》(*A History of the Jewish People*) Cambridge, Mass., 1976.

Hayes, J. H., and J. M. Miller. 《以色列人和犹太地区历史》(*Israelite and Judean History*) Philadelphia, 1977.

Freyne, Sean. 《公元前323年到公元235年:从亚历山大大帝到哈德良统治时期的加利利》(*Galilee from Alexander the Great to Hadrian: 323 b. c. e. to 135 c. e.*) Notre Dame, 1980.

Schalit, A. 《希腊化时代:从公元前332年到公元67年的犹太巴勒斯坦政治历史》(*The Hellenistic Age: Political History of Jewish Palestine from 332 b. c. e. to 67 b. c. e.*) New Brunswick, 1972.

Jagersma, H. 《从亚历山大大帝到巴可拉时期的以色列历史》(*A History of Israel from Alexander the Great to Bar Kochba*) Philadelphia, 1986.

Bickerman, E. 《希腊时代的犹太人》(*The Jews in the Greek Age*) 4th ed. Cambridge, Mass., 1988.

Millar, F. G. B. 《公元前31年到公元337年的罗马近东地区》(*The Roman Near East 31 b. c. - a. d. 337*) Cambridge, Mass., 1993. Schäfer, Peter. 《从亚历山大大帝到阿拉伯人征服之前的巴勒斯坦犹太人:古代犹太人历史》(*The History of the Jews in Antiquity: The Jews of Palestine from Alexander the Great to the Arab Conquest*) Luxembourg, 1995. (German original, 1983.)

427 Tcherikover, V. 《希腊化文明和犹太人》(*Hellenistic Civilization and the Jews*) Reprint ed. with preface by J. J. Collins. Peabody, 1999.

Sacchi, Paolo. 《第二圣殿的历史》(*The History of the Second Temple Period*) Sheffield, 2001.

Satre, Maurice. 《论芝诺比亚的亚历山大:从公元前400年到公元300年》(*D'Alexandre à Zenobie: Histoire du levant antique IVe siècle avant J. C. - IIIe siècle après J. C.*) Paris, 2001.

早期罗马帝国的犹太人

犹太人的离散源于旧约时代遭亚述人和巴比伦人俘虏,希腊化和罗

马的统治者以及在希腊化和罗马时代的流动环境中的正常家庭迁移又进一步推动了这种状况(399—400页,404—405页),在基督教纪元的初期,离散犹太人遍布整个罗马帝国和东部的帕提亚(Parthian)帝国。史特拉博说:“在有人居住的社会里,找到一个没有受这个部族渗透也没有被它占有的地方殊为不易。”^①在一世纪,有大约三分之二的犹太人住在巴勒斯坦以外的地方。古代巴比伦的犹太人社群(399—400,496—497页)规模大,又较重要,当时处在帕提亚人的统治下,在巴勒斯坦以外其余的最大的犹太人聚居地在叙利亚和埃及,相当规模的犹太人群体遍布小亚细亚,在腓尼基、古利奈、希腊和罗马也有重要的犹太人群体,越向西,犹太人的群体很可能越少。犹太人的人口在一世纪有极大增长。^② 评估犹太人的总人口不过是猜测,这个数字在300万到800万之间,但是即使是最保守的估计也认为犹太人大约占罗马帝国全部人口的百分之七。^③ 犹太人人人口众多,不仅是源于生育,而且也来自于外族的皈依,这或是通过武力(例如在马加比战争时期,409—411页),或是由于其吸引力(549—550页)。阿德宾那(Adiabene)国王埃沙德斯(Izates)和他的母亲海伦娜(Helena)皈依了犹太教,这是犹太教在一世纪中的显著发展(546页)。^④

因为难以对犹太人下定义,因此犹太人群体的问题是复杂的(除了缺乏统计信息之外)。我们今天对犹太的含义有个大概的观念,但是考虑到种族、宗教,甚至政治因素时,就很难做出精确的定义了。对于罗马社会中对犹太人的观点是怎样的,我们就更没把握了。对一般的风俗和信仰来说,537页中有某个最低限度的定义。如果绝对没有一致的现象,即使文中提出的少数几个共同的特征也可以有所例外,但是它们仍在提醒我

428

① 由约瑟夫在《犹太古史》14.7.2 [115]中引用;其他描述见于《西卜林神谕集》(*Sibylline Oracles*) 3.271—72;斐罗,《出使记》(*Embassy to Gaius*) 36.281—283 (cf. 214, 245);《驳弗拉库斯》(*Against Flaccus*) 7.45—46;约瑟夫,《犹太战争史》2.16.4 [398];7.3.3 [43]。

② 狄奥多罗斯(Diodorus Siculus) 40.3.8 (引用阿布德拉的赫卡泰俄斯[Hecataeus of Abdera]);史特拉博,《地理》(*Geography*) 16.2.28;斐罗,《摩西传》(*Life of Moses*) 2.42.232。

③ V. Tcherikover, 《希腊化文明和犹太人》(*Hellenistic Civilization and the Jews*) (Philadelphia, 1961), 292—293。

④ 约瑟夫,《犹太古史》20.2.1—5 [17ff.]。

们犹太教是单独的个体。然而，约瑟夫本人对于希律的地位的看法是摇摆不定的（《犹太古史》14. 1. 3[8—9]；11. 4 [283]；15. 2 [403]；20. 8. 7 [173]），并且并不完全和撒玛利亚人一致（《犹太古史》9. 14. 3 [288—291]；11. 8. 6—7 [340—346]）。对于割礼这类最小的事情，也有所妥协（见埃沙德斯的例子，546 页）。如果单单顾及一世纪时巴勒斯坦的犹太教的多样性（513 页及以下），我们就要小心避免过分简单的定义。

多数有教养的希腊和罗马人对犹太人表示了负面的态度（512—513 页）。这个看法后面有各样的原因：犹太人和其他东方人一样，在希腊—罗马城市中被蔑视；根据希腊的标准来看，犹太人的宗教和习俗是奇怪的；犹太人的特权以及他们要获得更多政治利益的努力遭人怨恨。犹太教的吸引力是情况的另一个方面（546，550 页）。

在罗马帝国早期，无论是在巴勒斯坦还是在国外的犹太人都感受到了希腊文化的冲击。^①在西部的离散犹太人的感受更为强烈，但是即使是在希腊城市当中，这也更像是一种程度上的差别，而不是“希腊化”和“巴勒斯坦”犹太教之间的本质上的不同。《新约》使用了希腊化的文学形式，这种情况在犹太教中也已经出现了。因为犹太人越来越了解希腊语言、文学、教育和习俗，并且作出了某种程度上的接纳，所以犹太教感受到了普遍主义和个人主义的影响（9, 14—15 页）。犹太人以各种方式对希腊化和罗马文化的影响作出了回应。在这个方面，犹太人和从一种文化移植到另一种文化中（或与另一种文化相联系）的其他民族并无不同：有些人“要成为本地人”，并且因为新的文化习俗而拒绝传统；有些人撤退到一个精神上（如果不是街区里的）的“贫民区”当中；其他的人在这种新形势下作出了各类居中的妥协。犹太人有所有这些反应的表现。有些人更激烈地转向他们自己的传统和习俗，并且比以前更不妥协，更忠实。许多参加马加比起义的人（407—408 页）反对对希腊文化的任何妥协。对希腊文化

① S. Lieberman, 《希腊语在犹太人的巴勒斯坦》(*Greek in Jewish Palestine*) (New York, 1942); 同上, 《希腊文化在犹太人的巴勒斯坦》(*Hellenism in Jewish Palestine*) (New York, 1950); Martin Hengel, 《在基督以后的一世纪犹太地区的“希腊化”》(*The “Hellenization” of Judaea in the First Century after Christ*) (Philadelphia, 1990); John J. Collins and Gregory E. Sterling, eds., 《以色列地的希腊文化》(*Hellenism in the Land of Israel*) (Notre Dame, 2000)。

的同化作用的另一个相反的反应并不常见,但很可能并非是独立的现象,索里的克利尔楚斯(Clearchus of Soli)曾宣布有这样的犹太人:“不仅讲希腊语,而且有希腊人的灵魂”^①还有些地位显要的犹太人背叛了律法,例如提庇留·亚历山大(420页)。其他人只是单单不强调他们的犹太人身份。这种同化似乎更具有希腊文化的形式,而不是它的精神或内容。拉比迈尔(Meir)说,“在罗马就像罗马人一样行事”(Gen. Rab.)。虽然犹太人对新环境有不同程度的顺应,但是在保持自身特色这一方面,他们却比地中海地带的所有其他民族都更加成功。用希腊文写作的犹太人作家强调犹太教的某些特征:一神论、无偶像的崇拜、服从摩西律法和祖先的习俗、有道德理想、遵守安息日、割礼,以及禁食猪肉。其实离散的犹太人比巴勒斯坦犹太人更加强调某些区别,可能因为这是必要的。即使其他的许多特征已被放弃了,但是安息日、割礼和律法仍受强调。

429

犹太教在罗马帝国享有特权。犹太人是一个有传统宗教的古代民族,曾在马加比时代和罗马结盟,并且给了罗马统治者(如犹流·凯撒)重要的帮助。因此犹太人可以自由行使他们的宗教权力,并且免于敬拜罗马政府的诸神。他们可以根据他们的律法来调节他们自己的社会中的生活。(耶路撒冷的重要权威在巴勒斯坦以外的地方没有法定的权力。)为了顺应犹太人的禁忌,罗马不时在局部地区做出妥协:免服兵役,^②保障他们遵守安息日^③(在安息日可以免于在法庭中出现),以及保护每年运送圣殿税去耶路撒冷的使者。^④每日替皇帝献祭被看作是表示对罗马的忠诚(567页)。约瑟夫可能在某些时候延伸了他引用的文件的含义,为的是使犹太人看起来有他们并不具备的公民的地位(41页),但是在地中海地带的许多城市里,犹太人被认可并得到了与众不同的地位,这似乎也是很明显的。^⑤犹太人在罗马帝国的政治处境似乎并没有受到他们在犹太地同胞的叛乱的影响,尽管在70年之后,圣殿税改为上交给国王的金库,因

① 由约瑟夫引用,《驳斥阿比安》,(*Against Apion*) 1. 180。

② Josephus,《犹太古史》14. 10. 6 [204], 12 [227], 13 [230]。

③ 同上,14. 10. 20 [242], 21 [245], 23 [258], 25 [264]。

④ 同上,16. 6. 2 [163], 3-7 [166-172]. See p. 564。

⑤ V. Tcherikover,《希腊化文明和犹太人》(*Hellenistic Civilization and the Jews*) (Philadelphia, 1961), 296-332。

此也导致了骚乱。

一些犹太人在罗马行政和国际政治中成为重要人物——几位希律(412—414页, 418—419页)、斐罗(478—479页)、提庇留·亚历山大(420页)。犹太裔或信犹太教的女人甚至进入了更高的圈子:土西拉是总督腓力斯的妻子(420页);百尼基是提多的配偶(419页),奥托内(Otho)的妻子波佩阿(Poppaea)后来成为尼禄的妻子(34页;约瑟夫,《犹太古史》10.8.11[195])。

430 多数犹太人处在不那么突出和显著的地位上。事实上,几乎在古代社会的每个行业和环境都能找到犹太人,因此并不能把犹太人固定划分成富人或雇工。斐罗的兄弟亚历山大处在这个经济层级的一端,他能借给别人许多钱。^① 另一端是那些穷人和乞讨者。^② 犹太人当中的奴隶的百分比(在提多在70年使反叛者成为奴隶之前)似乎比任何其他民族都要低。在这两个极端之间,已经证明犹太人从事许多行业,农业最有广泛代表性,不仅在巴勒斯坦和叙利亚,而且在埃及和小亚细亚也有犹太人从事农业。

本节参考文献

-
- Williams, Margaret. 《希腊人和罗马人当中的犹太人: 离散犹太人原始资料》(*The Jews among the Greeks and Romans: A Diasporan Sourcebook*) Baltimore, 1998.
- Juster, J. 《罗马帝国的犹太人》(*Les Juifs dans l'Empire romain*) Paris, 1914.
- Rabello, A. M. “犹太人在罗马帝国当中的法定地位”(“The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire”) ANRW II, Principat, 13. Berlin and New York, 1980. pp. 662—762.
- Reinhold, Meyer. 《离散犹太人: 希腊人和罗马人当中的犹太人》(*Diaspora: The Jews among the Greeks and Romans*) Sarasota, FL, 1983.
- Kasher, Aryeh. 《希腊化和罗马的埃及的犹太人: 为平等的权利而奋斗》(*The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: The Struggle for Equal Rights*) Tübingen, 1985.
- Linder, A. 《罗马帝国法规中的犹太人》(*The Jews in Roman Imperial Legislation*) Detroit, 1987.
- Kasher, Aryeh. 《以色列的土地上的犹太人和希腊化城市: 第二圣殿时期以色列的土地上的犹太人和希腊化城市之间的关系》(*Jews and Hellenistic Cities in Eretz-Israel: Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Hellenistic Cities during the Second Temple Period*) (公元前332年—公元70年). Tübingen, 1990.
- Trebilco, Paul. 《小亚细亚的犹太人社群》(*Jewish Communities in Asia Minor*) Cambridge,

① Josephus, 《犹太古史》18.6.3 [159—160].

② Juvenal, 《讽刺集》(*Satires*) 3.14—16, 有反犹太人的动机。

1991。

Lieu, Judith, John North, and Tessa Rajak, eds. 《罗马帝国中的外族人和基督徒中间的犹太人》(*The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*) London, 1992。

Feldman, Louis H. 《古代社会中的犹太人和外族人:从亚历山大到查士丁尼》(*Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*) Princeton, 1993。

Barclay, John M. G. 《从亚历山大到图拉真时期的地中海地区离散犹太人(公元前323年—公元117年)》(*Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan*) (323 bce—117 ce) Edinburgh, 1996。

Winter, Bruce W., ed. 《一世纪背景下的使徒行传》(*The Book of Acts in Its First Century Setting*) Vol. 5. Irina。

Levinskaya. 《使徒行传中的离散犹太人背景》(*The Book of Acts in Its Diaspora Setting*) Grand Rapids, 1996。

Goodman, Martin, ed. 《希腊—罗马社会中的犹太人》(*Jews in the Graeco-Roman World*) Oxford, 1998。

Rutgers, Leonard V. 《离散犹太教中隐藏的传统》(*The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*) Leuven, 1998。

Gruen, Erich S. 《重塑犹太人传统:遗产和希腊文化》(*Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*) Berkeley, 1998。

Collins, John J. 《雅典和耶路撒冷之间》(*Between Athens and Jerusalem*) 2d ed. Grand Rapids, 1999。

Gruen, Erich S. 《希腊人和罗马人当中的离散犹太人》(*Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*) Cambridge, Mass., 2002。

希腊和罗马时代的犹太人文学以及其他的资料

431

犹太人的文学作品证实了在希腊—罗马时代,离散犹太人分布的地理广度,社会地位的差异,以及宗教的多样性。下面是其中的一些重要文学种类及其例子:

改写圣经:

《禧年书》(*Jubilees*),《创世记藏经》(*Genesis Apocryphon*),伪斐罗(*Pseudo-Philo*)的《圣经古史》(*Biblical Antiquities*),约瑟夫的《犹太古史》;

解释圣经:

《库姆兰的注释书》(*Qumran pesharim*),斐罗的注释,拉比的《米大示》(*midrashim*);

律法课本:

库姆兰《圣殿经卷》(*Temple Scroll*)拉比的《米示拿》和《塔木德》;

遗训:

《十二族长遗训》(*Testaments of the Twelve Patriarchs*),《摩西升天记》,《约伯遗训》(*Testament of Job*);

叙述文:

《多比传》(*Tobit*),《犹滴传》(*Judith*),《但以理书补篇》(*Additions to Daniel*),《约瑟与亚西纳书》(*Joseph and Aseneth*);

历史书:

《马加比一书》和《马加比二书》,约瑟夫的《犹太战争史》;

启示文学:

(475—478 页);

智慧文学:

《便西拉智训》,《所罗门智训》(*Wisdom of Solomon*),《亚里斯提书信》,《托福西莱德名书》(*Pseudo-Phocylides*);

辩道作品:

斐罗的《驳弗拉库斯》(*Against Flaccus*)和《出使记》(*Embassy to Gaius*),约瑟夫的《驳阿比安》(*Against Apion*);

哲学论文:

斐罗;

颂诗:

希腊文《但以理书》当中的《三青年之歌》(*Song of the Three Young Men*),库姆兰《感恩诗篇》(*Thanksgiving Hymns*),《所罗门诗篇》;

祷告:

希腊文《但以理书》中的《亚撒利雅祷文》(*Prayer of Azariah in Greek Daniel*),《玛拿西祷文》(*Prayer of Manasseh*),《以斯帖记补篇》(*Additions to Esther*)。

432

这些类型各异的文献穿越了犹太人的不同群体。我们不准备按照这些文学形式分类,而是要根据传统的归类来介绍这些资料。这些文学作品几乎来自于罗马帝国的各个部分,记载了早期犹太教的多样性,并且证实了基督教诞生和成长的背景中的重要因素。如果加上考古资料和外族的文学资料,甚至可以更详细地描述当时的情况。

本节参考文献

- Delling, G. 《犹太希腊化和两个约之间的时期文献目录》(*Bibliographie zur judisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur*) Berlin, 1975。
- Rost, Leonhard. 《希伯来文正典以外的犹太教: 文献介绍》(*Judaism Outside the Hebrew Canon: An Introduction to the Documents*) Nashville, 1976。
- Nickelsburg, G. W. E. 《圣经和米示拿之间的犹太文学》(*Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*) Philadelphia, 1981。
- Musaph-Andriessse, R. C. 《从妥拉到卡巴拉: 犹太教著作简介》(*From Torah to Kabbalah: A Basic Introduction to the Writings of Judaism*) Oxford, 1982。
- Collins, John J. 《雅典和耶路撒冷之间: 希腊化的离散犹太人的犹太特征》(*Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*) New York, 1983。
- McNamara, Martin. 《两约之间的文学》(*Intertestamental Literature*) Wilmington, Del., 1983。
- DeJonge, M., and S. Safrai, eds. 《关于〈新约〉的犹太文献文集》(*Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*) Section Two, 《第二圣殿和塔木德时期的犹太人文学》(*The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*) 3 vols., edited by M. J. Mulder, M. E. Stone, and S. Safrai, respectively. Philadelphia, 1984—1988。
- Evans, Craig A. 《非正典著作和新约的解释》(*Noncanonical Writings and New Testament Interpretation*) Peabody, Mass., 1992. (大约三分之二是犹太人文学作品。)
- Denis, Albert-Marie. 《犹太希腊化宗教文献导论》(*Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*) Turnhout, 2000。
- Carson, D. A., Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid, eds. 《称义和形形色色守律法的行为》(*Justification and Variegated Nomism*) 卷一: 《第二圣殿犹太教的复杂性》(*Vol. 1: The Complexities of Second Temple Judaism*) Grand Rapids, 2001。

希腊文旧约

七十士译本(Septuagint)

七十士这个名字(Septuagint, 来自于拉丁文七十, 因此常常缩写为LXX)源于这个传说: 应多利买二世腓拉底弗的要求, 巴勒斯坦的大祭司派了七十位犹太学者到亚历山大, 为亚历山大的图书馆把律法翻译成希腊文, 摩西的书卷就是这样被翻译的。《亚里斯提书信》(450页)也记载了这个传统的看法, 而且这个看法也一再被复述。^① 最后, 希伯来圣经的其

433

① Philo, 《摩西生平》(*Vita Mosis*) 2. 5—7. 25—44; Josephus, 《犹太古史》12. 2. 1—15 [11—118]; Justin, 《辩道文》1. 31; Irenaeus, 《驳异端》3. 21. 2。

余部分和其他的书卷也都被翻译成了希腊文，这些内容都被普遍冠以七十士译本之名，但是既然并非是传说中的七十位翻译者翻译了其余的作品，因此整部希腊文旧约被称为《古希腊文译本》(*Old Greek*)则更加精确。

现代学者则提出了关于其来源的不同观点。20世纪的辩论围绕着保罗·卡尔(Paul Kahle)的见解，他认为七十士译本源于“塔古姆”，而不是来自恰当的翻译。^① 根据这一理论，各类讲希腊语的犹太会堂在有文字记录前就已经在口头上意译了希伯来文圣经。同样的道理，在《塔古姆》(见498—500页)被正式归纳成文之前，就已经有即席的亚兰文口头翻译了。因此希腊文圣经的历史并不是一部“官方的”或标准的原文在抄写和修订的过程中所经历的变化，而是后来的基督徒给各种各样的文本制定了一个标准化的评估方式。

卡尔的理论似乎是有道理的，希伯来圣经的最初的希腊文翻译很可能出于说希腊语的犹太人对希腊文圣经的需要，尤其是在会堂的崇拜中的需要。而学者们发现了决定性的原文的证据，并与这个理论相反。尽管一些人拒绝承认七十士译本中超自然的灵感，多数研究七十士译本的学者却都承认《亚里斯提书信》的观点，认为七十士译本是在公元前三世纪在亚历山大翻译的，至少是一个半官方的工作。然而无论多利买王朝的官员对他们做了什么鼓励，无论耶路撒冷的圣殿的权威给了他们什么许可，学者们都认为这项工作首先是在犹太人群体当中发起的。他们随后及时翻译了先知书和其余部分(见540页，关于希伯来文正典的三个部分)，希腊文圣经的不同部分有不同的文本历史。《便西拉智训》作者的孙子为希腊文译本作序，表示希伯来文正典的三个部分在公元前二世纪末就已经有希腊文版本了(尽管未必是第二和第三部分的全部书卷)：^②

434 因此你们怀着迫切而美好的意愿去阅读，并且要沉浸在这些文字当中，我们虽然勤勉地翻译，但有些语句的翻译可能仍未臻完美。我们把它翻译成另一种语言时，无法表达出希伯来原文的确切含义。不仅这部作

① 《开罗藏经库》(*The Cairo Geniza*) (Oxford, 1959)。

② 其资格见 G. B. Caird 的文章“便西拉和七十士译本日期”(“Ben Sira and the Dating of the Septuagint”) *Bulletin of IOSCS* 7 (1974): 21—22; 对比 Roger Beckwith 的作品: 《新约教会的旧约正典》(*The Old Testament Canon of the New Testament Church*) (Grand Rapids, 1986), 110—111。

品是如此,甚至律法书、先知书和其余的书卷都和原文的表述有不小的差异。

这个译本的传播过程中出现了各不相同的当地文稿和各种各样的异文。在公元四世纪末,耶柔米就知道七十士译本的三种不同修订本(*trifaria varietas*),它们分别出自赫西纠(Hesychius)(埃及)、卢西安(安提阿)和俄立根(该撒利亚)。^① 现存的手稿证实了后两者的存在。俄立根(三世纪早期)编写了古代教会最重要的文本鉴别作品,他编译了《圣经六本合参》(*Hexapla*),包括希伯来原文、希腊文字译、亚居拉译本(*Aquila*)、辛马库(*Symmachus*)译本、七十士译本和狄奥多田(*Theodotion*)译本(见 437—38 页)。第五栏是最重要的一栏,俄立根做了重要的标记,指出哪些地方是希伯来文中缺少的,哪些地方又省略了希伯来文。《圣经六本合参》由于太庞大而未能全部被抄写,因此现在只有从抄本片段和引用的片段当中去了解。^② (抄写第五栏时却未能加上它的重要的标记,这又给七十士译本的传播过程增加了混乱。)七十士译本的全本和残篇的手稿总数已经达到了接近 2000 部,除了《新约》之外,这是抄本数目最多的希腊文作品了。

关于七十士译本的当代重要研究都无法或缺拉加德(Paul Anton de Lagarde)的作品。拉加德努力重构耶柔米所知的七十士译本的重形式,把它当作得回第一(原本的)七十士译本的最好方法。拉加德试图根据这三种修订本将手稿分类,并且建立与每个修订本相关的原文形式,然后比较这些异文,得出原文内容。但是有越来越多的证据说明,有些重要的七十士修订本比这些晚期基督教修订本的时间更早,因此这导致学者们对这项工作表示疑问。这些修订本当中最重要的是所谓的第一卢西安和该格(Kaige)修订本(一种初型的狄奥多田译本)。(尽管有人强烈怀疑后者完全是一个无关的修订本)。和这些修订本有关的手稿反映了希伯

① Jerome,《列王记序言》(*Preface to Books of Chronicles*). 参见他在《书信》(*Epistle*)106 篇当中的不同陈述,《致萨尼亚斯和佛瑞特拉》(“To Sunnias and Fretela”) 2. 2. See Bulletin of IOSCS 11, p. 44 and Bruce Metzger,《卢西安和希腊文圣经的卢西安修订本》(“Lucian and the Lucianic Recension of the Greek Bible,”) NTS 8 (1962):191—192.

② F. Field,《奥利根圣经六栏本保存的残片》(*Origenis Hexaplorum quae supersunt*) 2 vols. (Oxford, 1875; repr. Hildesheim, 1964).

来原文在马所拉(Masoretic)文本之前的异文,并显示后来的翻译者和修订者使用了已经在流传的异文。这些早期的修订本或许可以解释《新约》、教父和犹太人的希腊化文学作品当中的某些《旧约》经文变种。根据
435 拉加德的方法重构原来的希腊文,还有一个更加严重的问题,就是对于现存的某部《旧约》书卷手稿的综合文本鉴别并没有体现出假想的赫西纠修订本,甚至是卢西安修订本的痕迹(假想的安提阿文本只不过是拜占庭文本)。尽管旧约希腊文的修订很早就开始了,但是拉加德假设一个原始的译本很可能是正确的,除了某些书卷之外(《以斯帖记》、《但以理书》、《士师记》),都有两种不同的翻译。

20世纪两个重要的七十士译本的评述版都受到了拉加德以及他的观点的影响(预设一个原始的、统一的七十士译本)。这两个项目与英国剑桥大学(Cambridge)和德国哥廷根(Göttingen)大学有联系。两者都有学生的“手册版”和重要评述版。剑桥的学者出版了七十士译本的文稿,把它当作在一个时间和地点中存在的已知的文稿,并把异文加入鉴别评注资料当中。这就是说,印刷梵蒂冈抄本(Codex Vaticanus)(B)和它所失落的其他重要的安色尔字母(uncial)的手稿(亚历山大抄本[Alexandrinus]、西乃抄本[Sinaiticus])内容。斯威特(H. B. Swete)的《介绍希腊文旧约》(*Introduction to the Old Testament in Greek*),布鲁克(A. E. Brooke)、麦克莱恩(N. McLean)和萨科里(H. St. -J. Thackeray)的《希腊文旧约》都使用了这个方法。哥廷根大学的学者直接继续做拉加德的工作,但是从他的错误中学到了教训,他们出版了一部折衷的文稿,在评注资料中附上异文。拉加德的继承者拉福斯(A. Rahlfs)推出了基于梵蒂冈抄本、西乃抄本和亚历山大抄本的手册版,名为《七十士译本》,是使用最为广泛的学生版。重要的哥廷根版本构建了规模更大的手稿考查。剑桥的项目不幸被搁置,因此哥廷根的项目现在是标准成果。^①

七十士译本和希伯来文之间的不同来自于各种原因:采用了与成为马所拉文本的希伯来文稿不同的希伯来文稿,对希伯来文做了神学的或辩道的解释,评注性的解释,翻译者的社会—政治关怀,有时无法理解希伯来文。某些地方有闪族语的词汇和句法的影响。不同的翻译者翻译的

① 研究七十士译本和同源词的国际机构赞助翻译七十士译本为新的英语译本的项目。

希腊文译本有不同的技巧：有些人非常忠实于字义（例如《撒母耳记》至《列王记》、《雅歌》、《耶利米哀歌》），有些人适度地忠实字义（《摩西五经》、《约书亚记》、《以赛亚书》），有些人则运用更自由的翻译方式（《以斯帖记》、《约伯记》、《箴言》）。希腊文的《耶利米书》和马所拉文本在总长度（前者更短）和内容安排上有显著的差别。

新约的教授会建议没有七十士译本的学生卖掉他们的解经书，并且买一本观点合宜的七十士译本。《新约》的许多语法、词汇和思想背景都能在七十士译本当中找到最佳的对应和解释。许多《新约》词汇与众不同的宗教含义（例如 *ekklēsia*, *baptisma*, *presbyteros*, *psallō*, *cheirotonia*）都无法在词源说或古典用法中找到解释，但是却可以在说希腊语的犹太人的改写作品（例如七十士译本、斐罗和约瑟夫的作品、次经以及伪经）当中找到解释。对于神学和宗教词汇以及思考方式而言，七十士译本对于新约词汇和神学的影响是很广泛的，而在其他方面，例如对语言结构来说，就没有那么大的影响。

七十士译本是一部圣典首次被翻译成其他语言的成果，它是全部宗教历史中最重要的事件之一。把希伯来人的宗教观念翻译成希腊文是一个重要的翻译步骤，它为基督教的布道铺设了道路。另外，《新约》当中引用旧约的经文大多来自于七十士译本。^① 除了一些犹太人信徒和一些学者之外，早期教会的圣经就是希腊文《旧约》。在早期基督教的背景当中，七十士译本是最重要的文学事项，或许还是希腊化时代所有文学类型中最重要的单项发展。

本节参考文献

Brooke, A. E., N. McLean, and H. St.-J. Thackeray, 《希腊文旧约》(*The Old Testament in Greek*) Cambridge, 1906—。

Swete, H. B. 《希腊文旧约介绍》(*Introduction to the Old Testament in Greek*) Cambridge, 1914. Reprint. New York, 1968. Reprint. Peabody, Mass., 1989。

《七十士译本：希腊语的旧约》(*Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum*) Göttingen,

① Henry Shires, 《发现新约中的旧约》(*Finding the Old Testament in the New*) (Philadelphia, 1974); E. Earle Ellis, 《保罗运用旧约》(*Paul's Use of the Old Testament*) (Edinburgh, 1957); Krister Stendahl, 《圣马太的学校》(*The School of St. Matthew*) (Uppsala, 1954)。

1931—。

Rahlfs, A. 《七十士译本》(*Septuaginta*) Stuttgart, n. d.

Hatch, Edwin, and Henry A. Redpath. 《七十士译本的一致性》(*Concordance to the Septuagint*) 2 vols. Oxford, 1897. Reprint. Graz, 1954.

Lust, Johan, E. Eynikel, and K. Hauspie. 《七十士译本的希腊文—英文专门词汇》(*A Greek-English Lexicon of the Septuagint*) 2 vols. Stuttgart, 1992, 1996.

Muraoka, T. A《七十士译本的希腊文—英文专门词汇：十二先知》(*Greek-English Lexicon of the Septuagint: Twelve Prophets*) Louvain, 1993.

Dodd, C. H. 《圣经和希腊人》(*The Bible and the Greeks*) London, 1935. Reprint, 1954.

Hill, D. 《希腊词汇和希伯来文意义》(*Greek Words and Hebrew Meanings*) Cambridge, 1967.

Jacques, Xavier. 《七十士译本词汇表的共同要素》(*List of LXX Words Sharing Common Elements*) Rome, 1972.

Walters, P. 《七十士译本文稿的讹误和修订》(*The Text of the Septuagint: Its Corruptions and their Emendation*) Cambridge, 1973.

Klein, R. W. 《旧约经文鉴别》(*Textual Criticism of the Old Testament*) Philadelphia, 1974.

Jellicoe, S., ed. 《七十士译本研究：起源、修订和原文》(*Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Texts*) New York, 1974.

437 O'Callaghan, J. “七十士译本的文献目录”(“Lista de los papiros de los LXX”) *Biblica* 56 (1975): 74—93.

Pietersma, Albert, and Claude Cox, eds. 《论七十士译本》(*De Septuaginta*) Studies in Honor of John William Wevers on his Sixty-fifth Birthday. Mississauga, Ont., 1984.

Wevers, J. W. “为七十士译本研究所做的辩解”(“An Apologia for Septuagint Studies”) *Bulletin of IOSCS* 18 (1985): 16—30.

Harl, M., G. Dorival, and O. Munnich. 《希腊语的七十士译本：从希腊化时期的犹太传统到早期的基督宗教》(*La Bible Grecque des Septante: Du Judaïsme hellénistique au christianisme ancien*) 2d ed. Paris, 1994.

Hengel, M., and A. -M. Schwemer, eds. 《犹太人与基督教之间的〈七十士译本〉》(*Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*) Tübingen, 1994.

Tov, Emanuel. 《希腊文和希伯来文圣经：关于七十士译本的论文选》(*The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*) Leiden, 1999.

Wevers, J. W. “一生事业申辩：反映七十士译本的研究生涯”(“Apologia pro Vita Mea: Reflections on a Career in Septuagint Studies”) *Bulletin of IOSCS* 32 (1999): 65—96.

FernándezMarcos, Natalio. 《七十士译本的背景：圣经希腊文版本介绍》(*The Septuagint in Context: An Introduction to the Greek Version of the Bible*) Leiden, 2000.

Jobes, Karen H., and Moisés Silva. 《邀你进入七十士译本》(*Invitation to the Septuagint*) Grand Rapids, Mich., and Carlisle, England, 2000.

Hengel, Martin. 《七十士译本和基督教圣经：背景和正典的问题》(*The Septuagint and Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon*) Edinburgh, 2002.

McLay, R. Timothy. 《七十士译本在新约研究当中的应用》(*The Use of the Septuagint in New Testament Research*) Grand Rapids, 2003.

Brock, S. P., C. T. Fritsch, and S. Jellicoe, eds. 《七十士译本的分类参考文献》(*A Classified Bibliography of the Septuagint*) Leiden, 1973.

Dogniez, C. 《七十士译本的参考文献》(*Bibliography of the Septuagint / Bibliographie de la Septante*) (1970-1993) Leiden, 1995。

《研究七十士译本和同源词的国际机构快报》(*Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*) 1968—。

其他希腊文翻译

亚居拉在雅麦尼亚时期开始翻译工作,并在二世纪初完成了翻译。^① 这是为说希腊语的离散犹太人所做的官方翻译,由拉比约书亚·便·哈拿尼雅(Joshua ben Hananiah)、以利以谢·便·许尔堪(Eliezer ben Hyrcanus)和亚基巴^②监督这项工作。亚居拉来自本都,皈依了犹太教;有些人认为他是亚兰文《塔古姆》的译者各劳斯本(Onqelos)。这项翻译工作在某种程度上是为了代替七十士译本,因为基督徒占用了后者。亚居拉的翻译是严格按照字面意义翻译的,几乎是一个词一个词的翻译。这也是为了让说希腊语的犹太人能够跟上拉比的解经方法,拉比会解释每个词,甚至每个小品词。这次翻译所依照的希伯来圣经原文就是在这个时期当中定型的(相当于现在所说的马所拉文本)。

438

辛马库译本有典型的希腊风格。基督教的资料称,这个译本来自于犹太人基督徒派别伊便尼派(Ebionites)。^③ 通常认为辛马库在该撒利亚进行翻译的时间是三世纪早期,但是他在《圣经六本合参》中的位置和伊皮法纽^④的一个陈述表示他的年代有可能早于狄奥多田。

狄奥多田是来自以弗所的犹太教皈依者。^⑤ 他的译本介于亚居拉的

① A. E. Silverstone, 《亚居拉和各劳斯本》(*Aquila and Onqelos*) (Manchester, 1931); D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila* (Leiden, 1963); J. Reider and N. Turner, 《亚居拉的希腊文—希伯来文和希伯来文—希腊文索引前言》(*Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila*) (Leiden, 1966)。

② 《耶路撒冷塔木德》《以斯帖经卷》(*Megillah*) 1. 71c; 《耶路撒冷塔木德》《订婚》(*Kiddushin*) 1. 59a。

③ Eusebius, 《教会历史》(*Church History*) 6. 17. Alison Salvesen, 《摩西五经的辛马库译本》(*Symmachus in the Pentateuch*) (Manchester, 1991), 文章的结论认为辛马库译本并没有反映撒玛利亚人或是伊便尼派的影响,而是表现了对拉比的解释的领悟。

④ 《论衡量和重量》(*De Mens. et Pond*) 16-18, 但是这段内容有内在的矛盾。

⑤ Irenaeus, 《驳异端》(*Against Heresies*) 3. 21. 1, and Eusebius, 《教会历史》(*Church History*) 5. 20. 6。

逐字翻译和辛马库的优美文风之间,诞生于二世纪下半页。和狄奥多田之名相关的但以理版本几乎在所有基督教手稿中取代了《古希腊文译本》。俄立根更喜欢狄奥多田的但以理,但在他的时代过去之后不久,事情就发生了转变。许多和狄奥多田版本相同的异文来自于新约,以及其他早于狄奥多田版本的原始资料。因此传统的狄奥多田版本可能只是一个较早的版本的修订本,这个版本在小亚细亚西部^①诞生于前基督教时代晚期。

亚历山大正典

因为七十士译本的手稿包括旧约希伯来文正典以外的书卷(见 440 页次经),因此人们通常假设亚历山大的犹太人比巴勒斯坦的犹太人接受的正典范围更广。斐罗的作品是代表着亚历山大的犹太人的最大规模的文学作品,其中没有迹象表示他们曾接受任何次经的权威。另外,七十士译本的手稿以及早期基督教的书目名录并没有就是否接受希伯来正典之外的书目而达成一致意见。缺乏一致的意见暗示着在犹太人传统之外的各种书卷在基督徒圈子里被囊括进入圣经的手稿,基督徒还学习和教导这些书目。它们就这样成为教会的传统,只是在很久以后,基督教教会才对希伯来正典之外的这些书目做出了权威的判断。俄立根和阿弗里卡纳斯(Julius Africanus)关于《但以理书补篇》^②的争论(446 页),以及奥古斯丁和耶柔米关于正典范围的争论都描述了这种情形。但是只有希伯来文的那一部犹太人正典流传给了我们。^③

① Barthélemy (前注 63)认为是在巴勒斯坦。

② Julius Africanus,《给俄立根的信》(*Epistle to Origen*), and Origen,《给阿弗里卡纳斯的信》(*Epistle to Africanus*) 见《尼西亚前期教父》(*Ante-Nicene Fathers*) 4. 385—392。

③ Albert C. Sundberg,《早期教会的旧约》(*The Old Testament of the Early Church*) (Cambridge, Mass., 1964); B. F. Westcott,《教会中的圣经》(*The Bible in the Church*) (London, 1891; repr. Grand Rapids, 1979); Roger Beckwith,《新约的旧约正典》(*The Old Testament Canon of the New Testament*) (Grand Rapids, 1986); E. E. Ellis,《早期基督教的〈旧约〉:在当代的研究背景下的正典和解释》(*The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*) (Grand Rapids, 1991). See pp. 423, 539—541。

希腊文的犹太文献：残篇

在七十士译本之后,说希腊语的犹太人的第一批文学成果仅仅通过晚期的作家的引用留下了一些片段。亚历山大·波里希斯托(Alexander Polyhistor,公元前80年—公元35年)的著作《论犹太人》(*On the Jews*)把关于犹太人的各不相同的作家的作品摘录串连在一起。亚历山大的作品已散失,但是他引用的许多内容被保存在该撒利亚的优西比乌《为福音所做的准备》一书中。其他作家的作品也保留了一些段落,尤其是约瑟夫和亚历山大的革利免。这些残篇表明,早在与希腊文明相遇之初,犹太人就已试图用传统的希腊文学手法来表达自身的宗教和文化,只是最初并不太成功。写历史作品的约瑟夫和写哲学作品的斐罗是最初的希腊文犹太作家先驱。对于犹太人的宣传活动和后来的基督教布道和辩道活动来说,他们的作品对于处于中心地位的辩道素材来说都是很重要的。

留下残篇的希腊化犹太作家在历史作品的创作中尤为活跃。^①以犹太人伟大的古代时期为根据,这些作品发展了犹太民族优越性的论点。犹太人曾经引入了按字母顺序的写作(《尤波利蒙书》[*Eupolemus*]),甚至还曾引进文明的所有重要内容(《阿塔帕纳书》[*Artapanus*])。有些犹太作家尝试采用希腊诗歌,用史诗和戏剧来讲述犹太人的故事:例如,狄奥

① 注意下列作品:

编年史作者德米特里(Demetrius)(约公元前215年)—《论犹太地列王》(*On the Kings in Judea*)

尤波利蒙(Eupolemus)(约公元前150年)—《论犹太地列王》(*On the Kings in Judea*)

伪尤波利蒙(Pseudo-Eupolemus),是大约在同一时代的一个撒玛利亚人

阿塔帕纳(Artapanus)(约公元前100年)—《论犹太人》(*On the Jews*)

克利奥迪默·马拉胡斯(Cleodemus Malchus)(约公元前100年)—关于犹太人的一部历史(无标题)

亚里斯提(Aristeas)(约公元前100年)—《论犹太人》(*On the Jews*)

伪赫卡泰厄斯(Pseudo-Hecataeus)(约公元前100年)—《论犹太人和亚伯拉罕》(*On the Jews and On Abraham*)

他勒(Thallus)(提庇留执政时期,公元14—37年)—一部世界历史

提比哩亚的犹士都(Justus of Tiberias)(公元一世纪)—《犹太列王编年史和犹太战争史》(*Chronicle of the Jewish Kings and History of the Jewish War*) Texts, translations, and notes in Carl R. Holladay, 《希腊化犹太作家的残篇》(*Fragments from Hellenistic Jewish Authors*), 卷一《历史学家》(vol. 1, *Historians*) (Chico, Calif., 1984)。

多士(约公元前 100 年)——诗歌《论示剑》(*On Sheche*); 史诗诗人(老)斐罗(约公元前 10 年)——《论耶路撒冷》(*On Jerusalem*); 悲剧诗人以西结(Ezekiel)(公元前 181—前 145 年)——《出埃及记》(*Exodus*)和其他戏剧。^① 他们并不擅长灵活运用希腊文六部格诗(史诗)和抑扬格三音步诗(戏剧)。有些犹太作家不局限于希腊文学样式,他们在哲学著作中把犹太和希腊思想混合起来,对圣经做了寓意的解释。他们扩展了犹太人的历史和文化更为优越的论点,以至于宣称希腊人曾经从摩西那里学到了哲学。^② 犹太人还利用著名的外族人物的名声来推广他们的观念,例如《西卜林神谕集》(*Sibylline Oracles*)(见下文中的伪经)和伪俄耳普斯(Pseudo-Orpheus)作品中的人物。^③

次经

新教教徒所谓的“次经”书目,却被罗马天主教徒称为“正典”。这些书卷在当代的译本中得到这种标记,它们是在前基督教和早期基督教时代从大量犹太人的作品中任意挑选出来的。它们共有七部作品(如果把《巴录书》[*Baruch*]和耶利米书信[*Letter of Jeremiah*]分开的话,就是八部),而天特会议(Council of Trent)(1546 年)曾接受《以斯帖补书》(*Additions to Esther*)和三篇《但以理书补篇》(希腊文版)为正典,又把《以斯得拉一书》(*1 Esdras*)、《以斯得拉二书》(*2 Esdras*)(《以斯拉四书》,4 *Ezra*)和《玛拿西祷文》(*Prayer of Manasseh*)当作圣经的附录来对待。^④ 这个

① Texts, translations, and notes in Carl R. Holladay, 《希腊化犹太作家的残篇》(*Fragments from Hellenistic Jewish Authors*), 卷二《诗人》(*vol. 2, Poets*) (Atlanta, 1989).

② 亚里多布(Aristobulus, 公元前 181—前 145 年)——《解释摩西律法》(*An Explanation of the Mosaic Law*). Texts, translations and notes in Carl R. Holladay, 《希腊化犹太作家的残篇》(*Fragments from Hellenistic Jewish Authors*), 卷三《亚里多布书》(*Vol. 3: Aristobulus*) (Atlanta, 1995).

③ Texts, translations, and notes in Carl R. Holladay, 《希腊化犹太作家的残篇》(*Fragments from Hellenistic Jewish Authors*), 卷四《厄尔普卡书》(*Vol. 4: Orphica*) (Atlanta, 1996). Holladay summarizes the recensional history in “Pseudo-Orpheus: Tracking a Tradition,” in A. J. Malherbe, et al., 《早期教会及其背景: 向埃弗里特·弗格森致敬的论文》(*The Early Church in Its Context: Essays in Honor of Everett Ferguson*) (Leiden, 1998), 192—220.

④ James H. Charlesworth 编,《旧约伪经》(*The Old Testament Pseudepigrapha*)中包含《玛拿西祷文》和《以斯拉四书》(Garden City, N. Y., 1983, 1985).

集合甚至与天主教正典也不相符,就更不用说任何古代书目或手稿的内容了。希腊—罗马时代急需方便归纳犹太人的文学作品的“手法”,因此,随意区分次经和伪经的做法无疑仍会继续(448—449页)。

虽然它们当中有部分作品的历史精确性和道德风格都令人怀疑(《马加比一书》的历史价值和《便西拉智训》的道德教诲都有很高的价值),然而颇为遗憾的是,因为没有看到这些遗产有助于理解新约时代的背景,多数新教徒的圈子都会忽视它们。本书仅仅对每卷作品作简单的介绍,以唤起大家的阅读兴趣。

《以斯得拉一书》^①

441

希腊文《以斯得拉一书》的素材来自于《列王记上下》、《以斯拉记》和《尼希米记》。它的希腊文比那些书卷的七十士译本好得多,它的翻译时期更晚,并且是从不同的希伯来原文的修订本翻译而成。它讲述了从公元前621年到以斯拉从被掳之地归回后宣读律法的历史,在希伯来文的几卷书之外主要外加了大流士的三个年轻卫士的宫廷传说(3章1节—5章6节)。^② 每个年轻人都为他看作世间最强的事物而辩论:第一个人认为世间最强的是酒,第二个人(一个善良的政治家)说是国王,第三个人(所罗巴伯, Zerubbabel)说是女人。所罗巴伯后来又说:“真理胜过一切”,并且进一步为真理而演说。同一个演说者另外加上的话透露了这个故事在传播时本来与“道德”无关,但却因为它自身的缘故而被加了进来,并通过加上关于真理的话而得出一个“宗教的”结论。结果是所罗巴伯受到国王的尊敬,并得到国王的帮助,好去重建耶路撒冷。

① Jacob M. Myers,《以斯得拉一书和二书:介绍、翻译和评注》(*I and II Esdras: Introduction, Translation, and Commentary*), Anchor Bible (Garden City, N. Y., 1974); R. J. Coggins and M. A. Knibb,《以斯得拉一书和二书,剑桥圣经评注》(*The First and Second Books of Esdras, Cambridge Bible Commentary*) (Cambridge, 1979); Zipora Talshir,《以斯得拉一书:从原文到翻译》(*1 Esdras: From Origin to Translation*) (Williston, VT, 1999); 同上,《以斯得拉一书:文本鉴别评注》(*1 Esdras: A Text-Critical Commentary*) (Williston, Vt., 2001)。

② F. Zimmermann,“三卫士的故事”(“The Story of the Three Guardsmen”) JQR 54 (1963/64):179—200,文章认为这个故事源于非犹太人的亚兰文,后来由犹太人编辑者重述。

《以斯得拉二书》^①

《以斯得拉二书》也被称为《以斯拉四书》，因为拉丁文武加大译本(Latin Vulgate)(只有拉丁文译本完整保留了这卷书)把《以斯拉记》、《尼希米记》、《以斯得拉一书》和《以斯得拉二书》3—14章分别看作《以斯拉一书》、《二书》、《三书》和《四书》。一些现代学者把1—2章命名为《以斯拉五书》^②，15—16章命名为《以斯拉六书》。^③因此，《以斯拉四书》只能确切对应于这卷书现今的3—14章；人们更常用《以斯得拉二书》指代整本书。叙利亚文和其他东方译本只包含3—14章。原始作品(可能是希伯来文或亚兰文)包括七个异象(3—14章)，是约公元100年时写下的启示。它因为这个成书时间而被当作《新约》的附录，因此更适合被列为伪经。它与基督教的《启示录》是大约在同一时间产生的同一种文学体裁(启示)，对两者进行对比是有益的。这部书从被掳到巴比伦的犹太人角度进行写作，面对耶路撒冷在30年前被毁和犹太人希望的破灭，努力为神正论辩护。^④本书对于这些事件的回应和雅麦尼亚的拉比的回应全然不同。基督徒在二世纪晚期加上了1—2章，在三世纪加上了15—16章。本书的希腊文(除了片段)已失散，但是拉丁文翻译却忠于希腊文。这本书有些值得注意的地方：为人类的罪恶而批评亚当(3:20—26；4:30；7:118)的倾向，书中的末世计划(奇特的是，书中400年救主的国度在复活和审判之前——7:28—29)，拯救世界的人(称为上帝之子，13章)从海中升起的异象，以及对下列传统的保留：关于以斯拉对传播《旧约》圣经的贡献和为智慧人保存的70部秘密著作(14:22，42—48)。

① M. E. Stone,《以斯拉四书评注》(*Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra*) (Minneapolis, 1990);同上,《以斯拉四书的末世论特点》(*Features of the Eschatology of IV Ezra*) (Atlanta, 1990); Bruce Longenecker,《以斯得拉二书》(*2Esdras*) (Sheffield, 1996)。

② T. A. Bergren,《以斯拉五书：原文、起源和早期历史》(*Fifth Ezra: The Text, Origin, and Early History*) (Atlanta, 1990)。

③ T. A. Bergren,《以斯拉六书：原文和起源》(*Sixth Ezra: The Text and Origin*) (Oxford, 1998)。

④ A. I. Thompson,《以斯拉四书的神正论为恶事负责》(*Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra*) (Missoula, Mont., 1977)。

《多比传》^①

这个有启发性的小故事有三个大不相同的希腊文修订本流传下来，因此提出了相当多的文本鉴别问题。^② 在库姆兰发现的亚兰文和希伯来文残篇^③证实这部书源于闪族，并且支持长修订本。它的创作日期似乎在公元前二世纪早期马加比起义之前。

《多比传》是表现离散中的犹太教的虔诚的代表作品，这个故事发生在被掳到亚述的北方支派当中，但是保持了强烈的民族特性（与外族人分别）和对耶路撒冷圣殿的崇敬态度。特别值得注意之处是书中的祷告^④以及强调埋葬死者是最重要的善事。耶稣的尖锐挑战和《多比传》的背景相反，“让死人埋葬他们的死人”（太 8:22；路 9:60）表现出更深的意义：跟随他的责任以及对天国信息的回应比暂时的宗教职责更重要。天使扮演了一个重要的角色，反映了后波斯时期更成熟的天使学。人们或许会为天使以虚假身份出现而质疑其道德（5:4—12）；否则书中就有很多纯正的道德忠告。

这个故事采用了民间文学中“感激的死者”和“危险的新娘”的主题。虔诚的多比派他的儿子多比雅斯（Tobias）去收订金。他在旅途中和一个亲属同行，后者的女儿曾在新房中失去七个丈夫。^⑤ 天使拉斐尔（Raphael）扮作多比雅斯的亲属与他同行，指示他要把刚上路时抓获的鱼的心、肝和胆用香焚烧，就可保证发出的烟雾会赶走使前几位新郎死去的魔鬼。（长期未“冷冻”保存的一条鱼甚至可以赶走魔鬼！）值得注意的是，魔法和严守律法在书中并行。多比雅斯和这个女孩结婚了，并且完成了他的使命。这个�故事的历史背景非常混杂，也明显是虚构的，它在书中被当作载体，好用来表达有重要意义的道德和宗教观念。

443

① F. Zimmermann, 《多比传, 犹太人次经作品》(*The Book of Tobit, Jewish Apocryphal Literature*) (New York, 1958)。

② J. D. Thomas, “多比传的希腊文原文”(“The Greek Text of Tobit”) *JBL* 91 (1972): 463—471。

③ J. T. Milik, “多比亚的家乡”“La patrie de Tobie” *Revue Biblique* 73 (1966): 522—530。

④ N. B. Johnson, 《次经和伪经中的祷文》(*Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha*), *JBL Monograph Series* 2 (Philadelphia, 1948)。

⑤ 在太 22:23 及以下的内容中, 撒都该人的问题背景出自这里?

《犹滴传》^①

《犹滴传》留下了译自希伯来文的希腊文译本。没有明确的写作日期，但却适合公元前二世纪中页的时期。《犹滴传》强调忠诚于律法的爱国精神，这种精神将会使犹太人摆脱外国侵略者。这部作品是历史幻想小说：亚述王[sic]尼布甲尼撒的将军荷罗孚尼(Holoferne)围困了一个犹太城镇，一个美丽富有的寡妇犹滴住在这座城里。当围困的形势变得严峻起来的时候，犹滴采取了一个计划来拯救她的族人。她非常严格地遵守礼仪上的律例，但是我们或许会怀疑她对道德律的态度。犹滴把自己献给了荷罗孚尼，并凭借智慧和美丽赢得了他的喜爱。她得到了一处住所，并且获准在每个晚上到军队防线之外的溪水中行洁净礼和祈祷，因此她的来去并未引起军队的注意。一个晚上，荷罗孚尼醉倒了，她就割下了他的头颅，并且返回城里。荷罗孚尼的头被挂在城墙上，第二天一早，围城的军队看到了这个景象就溃散了。

《以斯帖记补篇》^②

《以斯帖记》的希腊文原文末页记载的翻译时间是公元前114年，但是这并不一定保证所有的补充内容都是在这一时期出现的。《七十士译本》的以斯帖记中有六段话是希伯来文中不存在的，这些内容主要是正式的法令和祷告。它们表达了犹太人的宗教观念，其中多次出现上帝的名字，显然是希伯来文当中缺少的。《补书》中的某些内容可能源于一种闪族语言。

《所罗门智训》^③

《所罗门智训》可能是一个亚历山大的犹太人在大约公元前50年或

① Morton S. Enslin and Solomon Zeitlin, 《犹滴传》(Leiden, 1972); Toni Craven, 《“犹滴传”中的艺术特征和信仰》(*Artistry and Faith in the Book of Judith*) (Chico, Calif., 1983); J. C. VanderKam, ed., 《“没人讲她的坏话”: 关于犹滴的论文》(*No One Spoke Ill of Her: Essays on Judith*) (Atlanta, 1992)。

② Carey A. Moore, 《但以理、以斯帖和耶利米书的补书》(*Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions*), Anchor Bible (Garden City, N. Y., 1977)。

③ J. M. Reese, 《智慧书的希腊化影响及其后果》(*Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*) (Rome, 1970); David Winston, 《所罗门智训》(*The Wisdom of Solomon*), Anchor Bible (Garden City, N. Y., 1979)。

更晚的时期用希腊文写成的。它是次经当中最重要的作品之一，它既代表着融合希腊哲学和希伯来传统智慧的初期努力，也合并了《新约》背景中的重要观念（保罗熟悉这些观念[或许是这部书本身]）。

这本书向“世上的统治者”和“君王”讲话，呼唤公正，并赞扬智慧。智慧被看作是以色列历史中的指导力量。当上帝从无形的物质中用他所说的话创造宇宙时(11:17)，智慧就在那里(9:9)。因为他不灭的气息存留在所有生命之中(12:1)，所以智慧是先存的(7:26)，并且渗透在宇宙当中(7章24；参见斯多葛主义中的神圣的原因或气息)。虽然(这种做法在亚历山大的基督徒中间尤为流行)基督徒带着基督是先存的智慧的概念来读这本书，并在这本书里找到很多内容来支持基督论，但是智慧并没有具体化。智慧使灵魂不朽(8:17)；这不是柏拉图关于自然的不朽的学说，而是建立在上帝的永恒的本质和道德特征上的不朽(2:23;3:1 及以下, 15:3)。书中尖锐地分析了外族的宗教信仰，谴责愚蠢的偶像崇拜及其道德恶果(13—14章)，这些内容和《罗马书》第一章中的哲学观点很相似，并解释了偶像崇拜的根源：把元素和众星当作诸神，或是源于对死者的感情以及对远方的君王的忠诚。作者把埃及人对于动物的崇拜当作最低等的宗教形式。偶像崇拜是不道德的根源，这是典型的犹太人观点(14:12、27)。希腊化哲学四个最重要的美德被称作是智慧的教导和生活中最高的价值(8:7)。

《西拉书》(*Sirach*) (《传道经》)①

“便西拉智训”(希腊文标题)或“传道经”(拉丁文标题)被简称为《西拉书》、《便西拉书》(*Ben Sira*)或《西拉智训》(*Wisdom of Sirach*)。约书亚(耶稣)·便·西拉(他的希伯来名字)在公元前190—前175年之间写了这部希伯来文作品。据序言所述，他的孙子在公元前132年到埃及去，并在那里把这本书翻译成希腊文。便西拉是耶路撒冷的教师和学者，他的作品是延续《旧约》智慧文学的典范。他的著作有三分之二在中世纪的

445

① J. G. Snaith, 《传道经》(*Ecclesiasticus*), Cambridge Bible Commentary (Cambridge, 1974); Jack T. Sanders, 《便西拉和埃及通俗智慧文学》(*Ben Sira and Demotic Wisdom*) (Chico, Calif., 1983); P. W. Skehan and A. A. DiLella, 《便西拉的智慧》(*The Wisdom of Ben Sira*), Anchor Bible (New York, 1987)。

希伯来手稿当中，在马察达(Masada)发现的古卷中包含了 39—43 章的大部分内容。^① 希伯来文手稿有两种不同的修订本；主要的希腊文手稿遵循较短的修订本。

《西拉书》遵循了保守的《旧约》宗教观点，但是也意识到了希腊文化的挑战，并努力去迎合。他的作品采用了希腊化的主题思想，以提升犹太教传统的虔诚和智慧。他通常使用和《摩西五经》相关的《妥拉》(律法书)。律法被看作是智慧，并且是永恒的。“如果你渴望智慧，就遵守诫命，主就会把它赐给你”(1:26; cf. 1:9—10; 19:20)。智慧有三个方面：世俗的、道德的和宗教的。作者把传统的智慧主题分为各个层次的人际关系(父母、孩子、女人、妻子、奴隶、朋友、穷人)、运用言词、金钱、食物和酒，以及工作的尊严。顺服的动机出自顺服给自身的好处，以致为顺服而顺服。赏罚都在今生；没有成熟的、关于来生的观念。西拉坚定强调了意志的自由。他意识到人类对罪恶有一种邪恶的冲动，或欲望(yezer)。因为上帝是万物的创造者，所以它也是上帝创造的，但是人类是自由的，并不受这种冲动的控制。有道德的行为和祷告是宗教的精髓；然而西拉对祭司职务、献祭和圣殿中的侍奉都有兴趣。第 43—50 章是一个特别的部分，包括“对父的赞美”和对于大祭司西门二世(Simon II)的颂词，他或许就是拉比传统中公正的西门(Simon the Just)。

《巴录书》^②

《巴录书》据称是耶利米的书记巴录在被掳到巴比伦的时候写的，它被送到耶路撒冷去，好在节期上宣读，以示认罪。这本书是一部综合作品：1 章 1 节到 3 章 8 节是散文，构成了一个繁复的说明，与本书的历史混杂在一起，但和作者的信息没有多大关系(1:1—14)，接下来是表示认罪

① Y. Yadin, 《马察达的便西拉古卷》(*The Ben Sira Scroll from Masada*) (Jerusalem, 1965)。

② Carey A. Moore, “巴录书的年代”(“Toward the Dating of the Book of Baruch”) *CBQ* 36 (1974): 312—320;

Emanuel Tov, ed. and trans., 《巴录书也被称为巴录一书》(*The Book of Baruch also called I Baruch*) (Greek and Hebrew) (Missoula, Mont., 1975); J. Edward Wright, 《巴录？便？尼利亚：从圣经文士到预言家》(*Baruch ben Neriah: From Biblical Scribe to Apocalyptic Seer*) (Columbia, S. C., 2003)。

(1:15—3:8);3:9—4:4 是赞美智慧的诗歌(和《约伯记》28 章相似);4:5—5:9 是安慰的诗歌。这些部分可能来自不同的时期,但是一般观点认为它们的创作时间在公元前 150 年到前 60 年之间。

〈耶利米书信〉

446

拉丁文译本以及一些希腊文和叙利亚文手稿的《耶利米书信》都被附在《巴录书》后面,因此有时被看作是《巴录书》的第 6 章。然而,在最早的希腊文手稿中,它是一件独立的作品。原文是希伯来文(或亚兰文)。这封信据称是耶利米在公元前 597 年写给那些在巴比伦做俘虏的犹太人的;实际上它似乎要追溯到公元前 100 年以前的希腊化时期。这本书公然谴责巴比伦人崇拜偶像,把它们当作是神。作者似乎对巴比伦的宗教所知甚少,他只是遵循犹太人驳斥异教信仰的老一套,就像对希腊的偶像崇拜一样。《耶利米书》10 章 11 节提供了依据。“因此你知道他们不是神”,这个主题一共重复了九次。

〈但以理书补篇〉

《亚撒利雅祷文》和《三青年之歌》。七十士译本和狄奥多田译本都把这些内容插在了希伯来文的《但以理书》3:23 和 24 节之间。祷告(3—22 节)和颂歌(29—68 节)是诗歌体,此前有简短的散文体介绍。亚撒利雅祷文暗示着那些被夺去献祭的地方的人用祷告代替了献祭。颂歌呼唤所有受造之物都来赞美上帝。作者受诗篇 136 和 148 篇的影响,可能最初是为了敬拜仪式而创作的。《但以理书》的这一补篇和其他希腊文补篇的记录时间都在大约公元前 100 年(估计的数字),但是实际上缺乏能够确定时间的资料。

《苏撒拿传》(Susanna)。

苏撒拿的故事是次经中最为人们熟知的故事之一,并且在早期基督徒当中很流行。七十士译本和武加大译本把它放在希伯来文《但以理书》12 章的后面,当作第 13 章,但是狄奥多田把它放在《但以理书》的开头,作为这本书的引言。

《苏撒拿传》是一个令人惊异的短篇故事,讲的是富人约雅敬(Joakim)有一位漂亮虔诚的妻子。两个常常来他家中的长老狂热地迷恋

上了她。她拒绝了他们的求爱，然而他们为了报复她，就诬陷她与一个年轻人通奸。她被判处死刑，但是但以理来了，并且单独盘问了两个长老。但以理能够肯定他们作伪证，他们被处死，正直的苏撒拿得救了。

《彼勒与大龙书》(*Bel and the Dragon*)。

这两个故事把偶像崇拜和对于永生上帝的敬拜做对比，意在嘲弄前者。在第一个故事里，国王宣称巴比伦人的神彼勒每天都会吃掉大量献做祭物的食物和酒。但以理在神庙门前撒上灰，为的是显露夜晚来拿食物的祭司的足迹。在另一个故事里，但以理把一块沥青、脂油和毛发放进
447 了一条受人们敬拜的大蛇的嘴里。作为处罚，他被放进狮子坑里。主的天使抓住先知哈巴谷的头发，把他带到巴比伦去，他就能给但以理送饭，但以理一直未遭狮子的伤害。

〈玛拿西祷文〉

《玛拿西祷文》相当有名，是这类文献中最上乘的一篇。它是《历代志下》33章11—13节(参见18—19节)所说的悔罪祷告，但是并不包括其中的内容。基督教的《使徒教训》(*Didascalia* 7[2.22])(叙利亚文，三世纪中页)第一个使用和吸收了其中的内容。从亚历山大抄本开始，七十士译本的手稿就把这篇祷文收录在了《诗篇》附录的“圣经颂歌”当中。这篇祷文的日期可以追溯至公元前250年，但是文中仍然缺少表示时间的内容。因为它不在天主教的正典当中，所以它可以算为伪经。

〈马加比一书〉^①

《马加比一书》原来是大约在公元前100年时以希伯来文写成的，^②它仅有希腊文译本流传至今，那很可能是不久之后翻译的。作者是住在耶路撒冷的一个犹太人，他支持哈斯摩尼家族。他讲述的历史从安提阿古

① J. A. Goldstein,《马加比一书：新的翻译、介绍和注解》(*1 Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*), Anchor Bible (Garden City, N. Y., 1974); John R. Bartlett, *1 Maccabees* (Sheffield, 1998)。

② S. Schwarz, “以色列和周围的民族：马加比一书和哈斯摩尼家族的扩张”(“Israel and the Nations Roundabout: 1 Maccabees and the Hasmonean Expansion”) *JJS* 42 (1991): 16—38, 文章认为成书时期应该在公元前130年。

四世伊皮法尼斯在公元前 175 年即位开始,直到西门在公元前 134 年去世为止。如果说作者没有使用爱国的笔触,那么就是用坦率的方式记载了哈斯摩尼家族三个兄弟(犹大、约拿单和西门)的生涯。他主要偏爱民族的成就。马加比时代的第二手记录看起来都很相似,有充足的理由可以说明其原因:从约瑟夫以后,他们都依赖作为原始资料的《马加比一书》。记述中没有神迹奇事,但是作者显然把自己民族的胜利看作上帝的旨意。作者意识到预言在他的时代里已经止住了。

《马加比二书》^①

昔勒尼的耶孙(Jason of Cyrene)在约公元前 100 年写了关于马加比起义的五卷历史书。耶孙是犹太历史学家,并受过良好的希腊修辞学训练,但他仍然守律法,并且持有他在巴勒斯坦的同胞的立场。他的历史作品仅仅通过一部称为《马加比二书》的缩编作品流传了下来。缩编者除了缩写耶孙的作品之外,还加上了 1—2 章,15 章 37—39 节,以及穿插在整本书中的一些评论。这部耶孙作品的概要很受欢迎,其中记载了大约从公元前 176 年到前 161 年的历史。 448

这部作品不依赖《马加比一书》,它的内容、顺序和细节都和后者不同。历史学家们在多数事情上更偏爱《马加比一书》,但是若允许素材中有一些误解和替换存在,那么《马加比二书》也是有益的资料。可以从下面几个要点比较这两本书的不同见解。《马加比一书》颂扬爱国精神和国家权力;《马加比二书》期待虔诚的殉道者在天国得到奖赏。《马加比一书》中的犹太人因为异教徒的邪恶而遭受迫害;《马加比二书》则认为这是由于他们自己的罪。《马加比一书》谈论哈斯摩尼家族的成就;在《马加比二书》中,上帝非常关心圣殿和他的子民。《马加比一书》中没有上帝的直接干涉;《马加比二书》中则体现了超自然力量。

从前述内容中可以预料,《马加比二书》比《马加比一书》更加关注神学,并且做了神学历史上的某些重要宣告。这本书第一次明确宣称从无

^① Robert Doran,《圣殿的宣传:马加比二书的目的和特征》(*Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*) (Washington, 1981); J. A. Goldstein,《马加比二书:新的翻译、介绍和评论》(*II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*), Anchor Bible (Garden City, N. Y., 1983)。

中(ex nihilo)创造(7:28)。在次经当中,《马加比二书》是唯一教导身体复活的书(12:43—45)。书中详细讲述了为死者代求的事(同上),但是要注意这和炼狱没有任何关系,上下文与旧约中赎罪的教义有关,和宗教改革中的争议只有很小的联系,但这本次经却因这个段落而成为论战的阵地。

本节参考文献

-
- Zeitlin, et al., eds. 《犹太人次经文献》(*Jewish Apocryphal Literature*) Published for Dropsie College by Harper, New York, 1950—。
- Metzger, Bruce, ed. 《哈佛次经注解》(*The Oxford Annotated Apocrypha*) New York, 1977。
- 《包括旧约和新约次经/正经书目的新修订标准版圣经》(*The Holy Bible Containing the Old and New Testaments with the Apocryphal/Deuterocanonical Books: New Revised Standard Version*) New York, 1989。
- 《包括次经的修订版英语圣经》(*The Revised English Bible with the Apocrypha*) Oxford Study Bible. New York, 1992。
- Pfeiffer, R. H. 《新约时代的历史和次经介绍》(*History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*) New York, 1949。
- Metzger, Bruce. 《次经介绍》(*An Introduction to the Apocrypha*) New York, 1957。
- Brockington, L. H. 《次经的评论性引言》(*A Critical Introduction to the Apocrypha*) London, 1961。
- Harrington, Daniel J. 《邀你读次经》(*Invitation to the Apocrypha*) Grand Rapids, 1999。
-

伪经

因为罗马天主教徒把新教徒所谓的次经称为“正经”,他们就把新教徒所谓的伪经称为“次经”。其实这些措词都是武断的:有许多关于伪经的“隐藏的”内容,而次经中的一些著作也是托名的伪作。虽然犹大引用了《以诺一书》(*1 Enoch*),《摩西升天记》和某些伪经也显然在特定的圈子里享有某种权威性,但是这些书卷显然不可能具有正典地位。这是把它们单独分为一类的主要原因。

伪经是没有被归在其他类别中的犹太人文献的杂集。其中有多种文学类型:智慧文学(《马加比四书》)、希伯来圣经的启发扩充文学(《禧年书》、《以赛亚殉道记》)、启示文学(《以诺一书》、《以诺二书》和《巴录二书》)、遗嘱(《十二族长遗训》、《约伯遗训》、《亚伯拉罕遗训》[*Testament of Abraham*]是叙述,不是遗言)、祷文和诗篇(《所罗门诗篇》、《约瑟祷文》

[*Prayer of Joseph*]),以及其他类别。

查尔斯沃思(Charlesworth)的作品(见462页参考文献)包括广泛的“典外文献”(Extrabiblical Books)目录。本书将会对其中较知名的书籍以及那些与早期基督教背景联系最深的书籍做简单的介绍。

《马加比三书》^①

一般观点认为《马加比三书》是在埃及用希腊文写成的,时间可能在公元前一世纪。《马加比三书》是伪历史作品。它的另一个名字《多利买王朝》(*Ptolemaica*)可能更加合适,因为故事发生在公元前217年,那是多利买王朝的非路帕德在拉菲亚(Raphia)打败安提阿古三世,登上王位的时候。多利买王朝的国王想进入耶路撒冷的圣殿的至圣所,但是上帝击打他,使他抽搐和瘫痪。当这位国王回到埃及以后,就开始迫害犹太人。他们被集中在竞技场里,一群因服药而疯狂的大象要被放到那里。但是上帝数次摧毁国王的计划,又回应了正直的以利亚撒的祷告,两位天使出现了,他们把大象带回到埃及的军队中。国王改变了心意,并给犹太人赐宴,给他们其他的荣耀,还允许他们杀死背叛律法的人。

《马加比四书》^②

《马加比四书》的创作时期通常可追溯至公元一世纪,地点在亚历山大,但另一有力的论点认为在叙利亚的安提阿。《马加比四书》是希腊文演讲,论题是:“受到激励的理性是否能统治欲望”。虽然作者介绍这部作品是哲学类的争辩性文章,但是从3章19节开始,最接近的修辞学对比就是对于为国捐躯者的颂赞。

450

这位犹太作者从希腊哲学,尤其是斯多葛主义中多有借鉴,并形成他

① M. Hadas,《马加比三书和四书》(*The Third and Fourth Books of Maccabees*), Jewish Apocryphal Literature(New York, 1953)。

② R. Renehan,“马加比四书的希腊哲学背景”(“The Greek Philosophical Background of Fourth Maccabees”) *Rheinisches Museum für Philologie* 115 (1972): 223—238; M. Schatkin,《马加比的殉道者》(“The Maccabean Martyrs”) *Vigiliae Christianae* 28 (1974): 97—113; S. K. Williams,“作为救赎事件的耶稣之死:一个概念的背景和起源”(*Jesus' Death as Saving Event: The Background and Origin of a Concept*) (Missoula, Mont., 1975); David A. deSilva,《马加比四书》(*4 Maccabees*) (Sheffield, 1998)。

自己的主题和诸多观念。他使用了斯多葛主义者从柏拉图那里拿来的四种最重要的美德：智慧、公正、勇气和节制(1:18)。节制(适度)或自我控制是其中最优越的美德，因为理智就是通过自制来控制(但不是除灭)欲望的(3:5)。作者谈论灵魂的不朽，而没有提到复活(18:23；参见 17:12；14:5 及以下)。但是作者仍然持有忠于摩西律法的犹太人立场(没有斐罗的寓意化解释)。上帝赐下律法来引导理智(2:23)。只有通过犹太教才能获得希腊的美德理想。作者列举了《旧约》中的英雄约瑟、摩西和大卫以理智控制欲望的例子。但他举出的最重要的例子(5:1—17:6)是《马加比二书》6:18—7:42 中撒加利亚和七个年轻人以及他们的母亲至死忠贞的例子。殉道士之死被看作是为这个国家的罪恶所付的赎价(17:22)。《马加比四书》在基督教内广为流传，并且影响了基督徒的殉道观念。

《亚里斯提书信》^①

《亚里斯提书信》据称是多利买二世腓拉底弗宫廷中的一个官员给斐罗克拉特(Philocrates)的信件。作品的实际日期仍有争议，但是多数学者认为创作时间至少在一个世纪以后，有人认为在公元前二世纪。亚里斯提记载了他的使团会见犹太人的大祭司以利亚撒的经过，为的是确保长老和学者们把希伯来律法及其他从犹太人学到的东西翻译成希腊文。事件的主线是首要的图书管理员请求翻译亚历山大图书馆中的希伯来文圣经，国王支持这个计划，七十二位翻译者(每个支派六人)用七十二天完成

① Moses Hadas, 《亚里斯提致斐罗克拉特》(*Aristeas to Philocrates*) (New York, 1951); 《阿里斯特斯向斐洛克拉特斯的信》(*André Pelletier, Lettre d'Aristée à Philocrate*) Sources Chrétiennes, vol. 89 (Paris, 1962); V. Tcherikover, “亚里斯提书信的思想体系”(“The Ideology of the Letter of Aristeas”) HTR 51 (1958): 59—85; O. Murray, “亚里斯提和他的资料”(“Aristeas and his Sources”) Studia Patristica 12 (Berlin, 1975): 123—128; D. W. Gooding, “亚里斯提和七十士译本起源”(“Aristeas and Septuagint Origins”) Vetus Testamentum 13 (1963): 357—379; A. F. J. Klijn, “亚里斯提书信和埃及的摩西五经的希腊文翻译”(“The Letter of Aristeas and the Greek Translation of the Pentateuch in Egypt”) NTS 11 (1964/65): 154—158; S. Jellicoe, “再次审视亚里斯提书信的缘由和目的”(“The Occasion and Purpose of the Letter of Aristeas: A Re-Examination”) NTS 12 (1965/66): 144—150; George Howard, “亚里斯提书信和离散犹太人的犹太教”(“The Letter of Aristeas and Diaspora Judaism”) JTS b. c. 22 (1971): 337—348.

了这项工作,犹太民族和多利买王朝都接受了他们的翻译。这封信和七十士译本的关联意味着有大约 24 份希腊文手稿存留了下来。

然而翻译的故事其实仅占整部书信的一小部分。书信的内容还包括 451 释放被多利买一世驱逐到埃及的犹太人囚犯,描述犹太地和耶路撒冷,大祭司以利亚撒解释律法的某些特点(例如,对食物的律例做非道德性的解释),以及多利买二世和犹太人翻译在宴席上的谈话(最长的部分,国王向每个人问了一个问题,与王位、哲学,或好生活有关)。因此,这封信是顺应希腊化观念的离散犹太人圈子中重要的宣传资料。整部作品或是以爱打听的外族人作为读者,或是写给更加保守的国人,信中不仅称赞了官方的翻译作品七十士译本,而且还称赞了更加自由的希腊化犹太教。

《禧年书》^①

《禧年书》显然写于公元前二世纪中期。只有埃塞俄比亚译本的文稿完整存留下来,但是在库姆兰发现的九或十份本作品的片段证实了原文的语言是希伯来文。虽然查尔斯(R. H. Charles)在他的那个时代以有限的信息推断作者是一个法利赛人、一个祭司,且是马加比家族祭司职位的支持者(一个奇怪的组合),但是本书在库姆兰很流行,这表明它至少得到爱色尼派的承认,和其他库姆兰文献的大量相似点暗示着作者是爱色尼派或是发起爱色尼派运动的那一类虔诚人。太阳历每年有 364 天,各个节日每年都会落在某个星期的同一天,书中为此观点所采用的辩论术在这些相似点中最为突出。

《禧年书》改写了从创世直到在西奈山颁布律法期间的历史。当摩西在山上时,“在场的天使”赐下了本书的启示,天使的斡旋在整本书中都很

① J. C. Vander Kam 的《禧年书》是标准的鉴别文本和翻译,2 卷, CSCO 510-11 (Louvain, 1989). For studies see L. Finkelstein, “禧年书和拉比的哈拉卡”(“The Book of Jubilees and the Rabbinic Halaka”) HTR 16 (1923):39-61; E. Wiesenber, “禧年书中的禧年”(“The Jubilee of Jubilees”) RQ 3:1 (1961):3-40; G. L. Davenport, 《禧年书中的来世论》(*The Eschatology of the Book of Jubilees*) (Leiden, 1971); J. C. VanderKam, 《禧年书的原文和历史研究》(*Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*) (Missoula, Mont., 1977); John C. Endres, 《禧年书中的圣经解释》(*Biblical Interpretation in the Book of Jubilees*) (Washington, 1987); J. C. VanderKam, 《禧年书》(*The Book of Jubilees*) (Sheffield, 2001).

突出。这部历史是用禧年时期(49年)和周的年数(或安息年,也就是七年)来纪年的。这本书强调了律法绝对的至高地位。书中追溯族长们生活中的事件为各类律例的起源。甚至连天使都遵守安息日,但是据说在列国之中,它只被赐予以色列。通奸、拜偶像和吃血(参见徒 15:20, 15:29)的罪常常遭到强烈的谴责。犯罪的天使被领到受处罚和监禁的地方(例如犹 1:6; 参见彼前 3:19)。

452

《以诺一书》^①

《以诺一书》是一部综合作品,书中的历史最为复杂。现存的书稿只有埃塞俄比亚文的完整版,由五个部分组成:(1)守卫者之书(*Book of*

① M. Black, ed., 《赫诺克的希腊语启示录》(*Apocalypsis Henochi Graece*) (Leiden, 1970); J. T. Milik, 《库姆兰 4 号洞穴中的挪亚书的亚兰文片段》(*The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*) (Oxford, 1976); review by E. Ullendorff and M. Knibb in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 40 (1977): 601-602; also reviewed in *JTS* 29 (1978): 517-530; M. A. Knibb and E. Ullendorff, 《埃塞俄比亚文以诺书:在死海的亚兰文片段背景下的新版本》(*The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*), 2 vols. (Oxford, 1978); M. Black, “以诺的比喻中的末世论”(“The Eschatology of the Similitudes of Enoch”) *JTS* b. c. 3 (1952): 1-10; J. P. Thorndike, “七的启示和库姆兰团体”(“The Apocalypse of Weeks and the Qumran Sect”) *RQ* 3:1 (1961): 163-184; S. Aalen, “圣路加的福音和以诺一书的最后一章”(“St. Luke's Gospel and the Last Chapters of I Enoch”) *NTS* 13 (1967): 1-13; J. T. Milik, “赫诺克文献的问题:从库姆兰的阿拉美文文献的角度来看”(“Problèmes de la Littérature Hénochique à la Lumière des Fragments Araméens de Qumrân”) *HTR* 64 (1971): 333-378; Jonas C. Greenfield and Michael E. Stone, “以诺的摩西五经和比喻的日期”(“The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes”) *HTR* 70 (1977): 51-65; M. A. Knibb, “以诺的寓言的日期:评论性回顾”(“The Date of the Parables of Enoch: A Critical Review”) and C. L. Mearns, “以诺的比喻的日期”(“Dating the Similitudes of Enoch”) *NTS* 25 (1979): 345-369; D. W. Suter, 《以诺的寓言中的传统和结构》(*Tradition and Composition in the Parables of Enoch*) (Missoula, Mont., 1979); G. W. E. Nickelsburg, “以诺书的近期研究”(“The Book of Enoch in Recent Research”) *Religious Studies Review* 7 (1981): 210-217; J. C. VanderKam, 《以诺和启示传统的成长》(*Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*) (Washington, 1984); M. Black, 《以诺书或以诺一书:新英文版及评论和注解》(*The Book of Enoch or I Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes*) (Leiden, 1985); Margaret Barker, 《失落的先知:以诺书及其对基督教的影响》(*The Lost Prophet: The Book of Enoch and Its Influence on Christianity*) (Nashville, 1989); George W. E. Nickelsburg, 《以诺一书评注》(*1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch*), Chap. 1-36, 81-108, *Hermeneia* (Minneapolis, 2001)。

Watchers, 1—36 章)——以以诺的异象和寓言作为导言,讲述他穿过诸天、阴间和人间的旅程,可能写于公元前三世纪;(2)比喻之书(*Book of the Similitudes*, 37—31 章)——写作日期不明,可能在公元前或公元后一世纪;^①(3)天体或天文学之书(*Book of Heavenly Luminaries or Astronomical Book*, 72—82 章)——支持 364 天太阳年的天文学论文,最迟作于公元前三世纪;(4)梦中异象(*Dream Visions*, 83—90 章,包括动物的启示,85—90 章)——以诺以象征形式向他的儿子玛土撒拉(*Methuselah*)讲述从大洪水之前到马加比时代的弥赛亚王国的历史,约公元前 166—前 161 年;(5)义人和罪人的两条道路(*The Two Ways of the Righteous and the Sinner*, 91—107 章)——以诺给他的孩子的劝告,最晚在公元前一世纪初,随后是结论(108 章)。

书中的内容比这个大纲要复杂得多;最后的编辑者显然重新排列和组合了(可能除了第四部分)各个部分的材料。查理斯确认第一部分在以诺的旅程之前(17—36 章)的内容包括关于恶人和义人未来处境的寓言(1—5 章),这是《挪亚书》(*Noah book*)的一个片段(6—11 章),以及宣告堕落天使的厄运(12—16 章)。他还发现第五章除了祝福义人的劝诫和宣告罪人的灾祸之外,就是一个从前马加比时代开始的七的启示(*Apocalypse of Weeks*)(93 章; 91 章 11—19 节)和《挪亚书》的另一个片段(106—107 章)。近期的研究也识别出了一个“动物的启示”。^② 米利克(J. T. Milik)主张原来的五个部分是:(1)守卫者之书(1—36 章);(2)巨人之书(*Book of Giants*, 37—71 章);(3)天文学或天体之书(72—82 章,但是埃塞俄比亚文失去了原来的亚兰文作品的一长段内容);(4)梦之书(*Book of Dreams*, 83—90 章);(5)以诺书信(*Epistle of Enoch*, 91—107)。以诺的异象(*Visions of Enoch*, 6—19 章)和巨人之书后来并入了第一部分,后者在基督教时代被比喻之书所取代。

在库姆兰发现的亚兰文手稿片段包括埃塞俄比亚书稿中的四个部分

① 死海古卷中缺少“比喻”的部分,而这部分和《新约》有相似性(例如,“人子”的段落),于是某些学者认为它起源于基督教(米利克把写作时间推迟到三世纪);但是多数学者相信“比喻”是犹太人在 70 年之前写的。

② Patrick Tiller,《关于以诺一书的动物启示的评论》(*A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch*) (Atlanta, 1993)。

(缺少“比喻之书”),其中一份手稿(天体之书)是在大约公元前 200 年抄写的。原文的语言可能是希伯来文或亚兰文,或(像但以理书那样)是两者的结合。另外也出现了希腊文片段。这部作品不仅在库姆兰很流行,与爱色尼派的历法和天使学表现出明确的相似性,而且还被早期基督教所使用(《犹大书》14—15 节引用了《以诺一书》1 章 9 节,尽管特土良知道其他人不接受这个观点,但他认为这部作品是默示的经文——见《论妇女的衣装》[*On the Apparel of Women*]1. 3; 参见《论偶像崇拜》[*On Idolatry*]4)。

在《以诺一书》当中,“比喻之书”含有某些对于《新约》(尤其是福音书)研究来说最有趣的素材。“人子”、“拣选的”和“受膏者”的头衔似乎差不多可以互换使用,这个人物的子民和他有关,他们被称作“拣选的”、“圣洁的”和“公义的”人。诸灵之主是常见的上帝之名。这里呈现的四个天使是:米迦勒(Michael)、加百列(Gabriel)、拉斐尔和法内力(Phaniel)。51 章中教导了复活。

《以诺一书》中不同的资料来源并没有形成和谐一致的末世论。值得注意的是,22 章描述了阴间(Sheol)的四个部分——一个部分给义人,另外三个给不同级别的罪人。《以诺一书》的魔鬼学和《禧年书》较为相似,并且提供了《新约》中关于天使和魔鬼的观念的部分背景。不守本位的天使(参见犹 1:6; 彼后 2:4,如果不为这事件,则为这个短语)是贪恋人的女子的守卫者,他们被关在黑暗中(《以诺一书》6—16 章)。鬼魔是巨人们没有身体的灵;他们使道德败坏,直到最后审判的时候(《以诺一书》16 章)。撒旦是邪恶国度的统治者,但是他要从属于“诸灵之主”。撒旦的工作是诱人作恶(69 章 4—6 节),控告堕落的人(40 章 7 节),惩罚犯罪的人(53 章 3 节; 56 章 1 节)。这部作品的第一部分追溯邪恶的源头出于堕落的天使,但是在最后一部分当中,人类本身才是邪恶道德的来源(98:4—5)。

《以诺二书》(*Enoch 2*)^①

《以诺二书》也被称为《以诺秘密书》(*Book of the Secrets of Enoch*)或

① K. Lake, “斯拉夫文以诺书的日期”(“The Date of the Slavonic Enoch”) HTR 16 (1923): 397—398; A. Rubenstein, “关于斯拉夫文以诺书的评论”(“Observations on the Slavonic Book of Enoch”) JJS 13 (1962): 1—21; S. Pines, “斯拉夫文以诺书的末世论和时间概念”(“Eschatology and the Concept of Time in the Slavonic Book of Enoch”) 《救赎的各种类型》(*Types of Redemption*), 《守护神》(*Numen*) 补编 18 (Leiden, 1970)。

《斯拉夫文以诺书》(*Slavonic Enoch*), 因为这本书只有从希腊文翻译的长短不一的斯拉夫文修订本存留下来。创作的时间和地点不能确定, 但是当代的研究偏向于一世纪, 暗示本书可能源于希伯来文, 并指出战车神秘主义(Merkabah mysticism)是本书的前提或与本书有关联。^①

根据这部作品对《创世记》5章21—32节的详细阐释, 以诺穿过了九重天——第十层是上帝的宝座。上帝给了以诺关于创造的记录。书中用性来解释夏娃的堕落, 因为据说是魔鬼引诱了她。历史符合创造的过程: 世界将会持续存在七千年, 并将迎来第八个永恒时期, 那时时光将不再流逝。以诺回到世上, 给他的孩子最后的指示。这些指示的内容和耶稣的教导极其相似: 审判那些骂人, 向人发怒和吐唾沫的人(44:1—3节; 参见太5:22); 上帝要求纯洁的心灵, 外在的献祭只是为了试验人心(45:3; 参见太12:7; 23:23); 发誓时要说“是, 是”和“不, 不”(49:1; 参见太5:34—35); 接济缺吃少穿的人等等(51:1; 63:1; 9:1; 参见太25:34)。

《十二族长遗训》^②

《十二族长遗训》是遗训体裁的重要代表文献, 遗训的正式背景是一

① Andrei Orlov, “以诺二书中以诺—米达伦的头衔”(“Titles of Enoch-Metatron in 2 Enoch”)《伪经研究杂志》(*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*) 18 (1998): 71—86; 同上, “‘米达伦’一名的起源和(斯拉夫文伪经)以诺二书原文”(“The Origin of the Name ‘Metatron’ and the Text of 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch”) *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 21 (2000): 19—26; 同上, “(斯拉夫文)以诺二书的创造秘密”(“Secrets of Creation in 2 (Slavonic) Enoch”) *Henoch* 22 (2000): 45—62。

② M. de Jonge, 《十二族长遗训》(*Testamentum XII Patriarchum*) (2d ed.; Leiden, 1970); M. de Jonge, et al., 《十二族长遗训: 希腊文鉴别版本》(*The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text*) (Leiden, 1978); G. R. Beasley-Murray, “十二族长遗训中的两个弥赛亚” “The Two Messiahs in the Testaments of the 12 Patriarchs” *JTS* 48 (1947): 1—12; Jürgen Becker, 《十二元老文献的形成研究》(*Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen*) (Leiden, 1970); M. de Jonge, 《十二族长遗训研究: 原文和解释》(*Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs: Text and Interpretation*) (Leiden, 1975); G. W. E. Nickelsburg, Jr., ed., 《约瑟遗训研究》(*Studies in the Testament of Joseph*) (Missoula, Mont., 1975); H. Dixon Slingerland, 《十二族长遗训: 重要的研究历史》(*The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical History of Research*) (Missoula, Mont., 1977); M. de Jonge, “十二族长遗训研究的主要问题”(“The Main Issues in the Study of the Testaments of the Twelve Patriarchs”) *NTS* 26 (1980): 508—524; H. W. Hollander and M. de Jonge, 《十二族长遗训评注》(*The Testaments of the Twelve* (转下页)

455 位受尊敬的古人在临终前向他的后人传递宗教思想。遗训文学的两个主题是道德劝勉以及对未来的启示。(新约中的例子可见约 13—17 章,徒 20 章,提后和彼后。)这部作品据称是雅各的十二个儿子在死前各自招聚了自己的家人所留的遗言。这本书留下了几部希腊文手稿,其中包含基督教文章段落,因此被称作是一部合并了犹太人传统的基督教作品(《尼西亚前期教父》也翻译了它,卷八,9—38 页)。在库姆兰的 1 号和 4 号洞穴中发现了利未(Levi)遗训的亚兰文片段,在 4 号洞穴中发现了拿弗他利(Naphtali)遗训的希伯来文片段,这些文献支持另一个假说,认为它基本上是犹太人的作品,后来被基督教的抄写者所篡改。这些片段并没有证实它源于犹太人,因为它们和希腊文的遗训并不相同;但是这些发现给这些文献的传播和编辑的研究带来了新视角。作品中显然有改写和借鉴的步骤,这个过程需要更多的研究。可以肯定地说作品源于犹太人,目前表现出基督教的形式,但是两者之间的转变进程却并不清楚。作品中的基督教元素显然来自于二世纪,这是得到一致认可的观点,但是对于作品的犹太人阶段却没有形成广泛的一致意见。

在库姆兰发现的利未和拿弗他利遗训片段并没有遵循其余部分的模式。大部分遗训遵循这样的形式:叙述族长生活中的一个事件(涉及约瑟时尤为如此),从叙述中的关键词引出道德劝诫,以及讲述来世的祝福和咒诅。流便(Reuben)遗训警戒通奸,这份遗训对这种罪行相当在意。西缅(Simeon)遗训警戒嫉妒。犹大(Judah)遗训记述的历史较长,强调犹大的勇猛(或许是为了王权的支派的军事领导权而辩护),但是道德训示部分警告酒、通奸和贪财的危害。以萨迦(Issachar)遗训赞扬心灵纯一(正直)的美德,西布伦(Zebulun)遗训赞扬仁慈的品质。但(Dan)的遗训警告说谎和发怒,上帝反对仇恨。亚设(Asher)用“两条路[善和恶]和两个倾向”的说法来表达他的道德理论(1 章 3 节;参见《十二使徒遗训》和巴拿巴[Barnabas])。约瑟(Joseph)和便雅悯(Benjamin)遗训较少强调单独的重

(接上页注②)*Patriarchs: A Commentary* (Leiden, 1985); M. de Jonge, “十二族长遗训:重要问题和基本观点”(“The Testaments of the Twelve Patriarchs: Central Problems and Essential Viewpoints”) ANRW II, Principat, 20. 1 (Berlin and New York, 1986), 359—420; Robert A. Kugler,《十二族长遗训》(*The Testaments of the Twelve Patriarchs*) (Sheffield, 2001) (studies the Christian form of the text)。

要观念,而是继续颂扬约瑟,因为他是虔诚的犹太人,一直遵守律法,并服从上帝。^① 约瑟遗训从两份资料编辑而成:3章1节—9章5节详细讲述了约瑟如何逃避波提乏(Potiphar)妻子的诱惑,称赞了他的纯洁和虔诚;11章2节—16章6节讲述了约瑟早年的生活,称赞了他忍耐的爱心,他以善报恶,并且遮盖他人的过失。^② 遗训现有形式教导说,上帝会高举那些忍耐、谦卑,并敬畏上帝的人。便雅悯遗训说要“敬畏主,并且爱你的邻舍”(3章3节)。遗训中关于爱上帝和邻舍,以及普世主义的教导和《新约》非常相似。

伪经作品中的几份遗训都强调了对未来历史的预言,^③利未遗训(第三份遗训)和拿弗他利遗训(第八)都包含预示未来的梦。约瑟遗训是最长的一篇,是其他的遗训之间的分离点,因此有人主张它是核心或部分核心,遗训是围绕约瑟遗训收集而成的。另一方面,遗训的劝诫中有条一致的线索,就是要各家族追随利未和犹大支派,强调祭司职分被赋予利未,而王权被赐予犹大(西缅7章1—2节;以萨迦5章7节;拿弗他利5章3节;8章1节;约瑟19章11节;便雅悯11章2节)。因为前者更受尊重(犹大21章2节),因此利未得到突出的地位,这种情形在某些地方被加以扩展,以致利未也得到了王权(流便6章7节,11—12章;参见利未8章4—5节)。

与《遗训》相关的思想体系进一步表现出作品的复杂性,并且使追溯它的历史变得更加困难了。某些段落似乎支持马加比的思想体系,例如应许利未支派君权和祭司职分。另一方面,它和库姆兰的思想界甚至有更多的接触点。把君权分给犹大,把祭司职务给利未,这与库姆兰的两个弥赛亚相符。“人里面的两个灵”(犹大20章;参见亚设1章)的理论以及彼列(参见林后6:15, Beliar)的角色是特别密切的连接点。遗训中还常常

① Harm W. Hollander,《十二族长遗训中的约瑟被看作道德典范》(*Joseph as an Ethical Model in the Testaments of the Twelve Patriarchs*) (Leiden, 1981)。

② H. Dixon Slingerland,“约瑟遗训的编写鉴别研究”(“The Testament of Joseph: A Redaction-Critical Study”) JBL 96(1977):507—516。其他人在另外的地方划分了不同的两段。如果第二个故事是约瑟遗训原来的形式,它和其他的遗训就非常一致。

③ A. B. Kolenkow,“遗训以及它在希腊化犹太教中预言未来的作用”(“The Genre Testament and Its Use for Forecast of the Future in Hellenistic Judaism”) JSJ 6 (1975):57—71。

提及以诺的作品。虽然某些道德教导可能有基督教的外观,但是和基督有关的教义性主张才是基督徒介入的主要信号。弥赛亚启示的部分向我们展示了福音书中的基督。

《约伯遗训》^①

《约伯遗训》的写作时期和出处不详,或许在基督教时代之初的埃及。457 它赞扬忍耐的美德胜过一切(27章7节)。文中女性的重要性、神秘的倾向、提及天使的语言,以及关于葬礼风俗的信息都吸引了当代学者的注意力。

《摩西升天记》^②

这部名为《摩西升天记》的作品主要内容是摩西的遗训;升天记本身的大部分内容最后都散失了。现存的文稿只有一份六世纪的拉丁文改写本。根据希腊文作家对本书的引述(亚历山大的革利免,《书信》残篇,《犹大书》9节,俄立根《论基要教理》[*On First Principles*]3.2.1),几乎可以肯定犹大书9节引用了这部作品现已失散的部分。《犹大书》16节似乎也受到了《摩西升天记》第5章5节,第7章7节和第9章的影响。^③ 原文的语言显然是希伯来文或亚兰文。主流意见认为,这份文献是在耶稣在世时期写成的;至少这部作品现有的形式属于耶稣的时代,因为文中提及希律的众子的统治。有人主张《摩西遗训》目前的样式是从马加比起义时代的作品改写的。《遗训》和《升天记》最初可能是两份独立的作品,后来合并在一起,后者作题目。

① S. P. Brock, 《约伯遗训》(*Testamentum Iobi*) (Leiden, 1967); R. A. Kraft, 《约伯遗训》(*The Testament of Job*) (Missoula, Mont., 1974); M. A. Knibb and P. W. van der Horst, eds., 《约伯遗训研究》(*Studies on the Testament of Job*) (Cambridge, 1990)。

② J. Licht, “台客索,或启示性的复仇教义”(“Taxo, or the Apocalyptic Doctrine of Vengeance”) *JJS* 12 (1961): 95-103; G. W. E. Nickelsburg, ed., 《摩西遗训研究的研讨文件》(*Studies on the Testament of Moses: Seminar Papers*) (Cambridge, Mass., 1973); A. Schalit, 《摩西升天记》(*Assumptio Mosis*) (Leiden, 1985); J. Tromp, 《摩西升天记:鉴别版及评注》(*The Assumption of Moses: A Critical Edition with Commentary*) (Leiden, 1993)。

③ Josephus, 《犹太古史》4.8.48 [326],和《犹大书》的时间相近,也提到了这部作品。

《摩西升天记》改写了《申命记》31—34章。摩西吩咐约书亚做他的继任者,并预言了直到公元一世纪为止的犹太人历史。作者对希腊化的人、马加比家族、祭司和希律都说了严厉的话。他赞扬了台客索(Taxo),后者为了避免违背上帝的诫命,曾带领他的七个儿子进入山洞赴死。他盼望上帝不久就开始他的国度,为这样忠心的人复仇。因此作者代表了和平主义的立场,反对激进的民族主义。他并不认可狂热的崇拜举动,但不否定单纯的献祭仪式。书中颂赞以色列,因为世界是为他们创造的,又颂赞摩西的伟大,甚至整个世界都是他的坟墓。然而摩西并不是超自然的,他的主要身份是先知。

《以赛亚升天记》(*Ascension of Isaiah*)^①

《以赛亚升天记》现存的形式只有埃塞俄比亚文的完整版,其中包括三个独立的篇章:(1)以赛亚殉道(1章1节—3章12节;5章1—14节);(2)希西家(Hezekiah)的遗训(3章13节—4章18节);(3)以赛亚的异象(6—11章)。第一部分出自犹太人,原作很可能是希伯来文,作于公元前二世纪,讲述了玛拿西即位做犹大王,玛拿西的罪恶,以赛亚退到旷野中,以及以赛亚最终被锯为两段的事。《希伯来书》11章37节显然提及以赛亚之死,并且还包括了伪经《先知生平》(*Lives of the Prophets*)、《塔木德》(《巴比伦塔木德》《论叔娶寡嫂的婚姻》[*Yebamoth*] 49b;《耶路撒冷塔木德》《公会》[*Sanhedrin*] 10)和拿·戈玛第文库《真理的见证》(IX. 3, 40, 21)中的内容。

458

这本书的另外两个部分来自基督徒,用希腊文写成,时间可能早至一世纪末。希西家的遗训讲述了以赛亚的异象:蒙爱者的降临、他被钉十字架及复活、教会的建立,以及随后偏离了十二使徒的教导。以赛亚的异象叙述了以赛亚穿过七重天的旅程;他从第七重天看到基督降临、基督的生

① Robert G. Hall, 《以赛亚升天记:在早期基督教中的团体、写作时期和地位》(“The Ascension of Isaiah: Community, Situation Date and Place in Early Christianity”) JBL 109 (1990): 289—306; C. Detlef and G. Müller, 《新约次经》中的“以赛亚升天记”(“The Ascension of I saiah,” in New Testament Apocrypha), rev. ed., ed. E. Hennecke and W. Schneemelcher (Louisville, 1992), 2: 603—620; J. Knight, 《以赛亚升天记》(*The Ascension of Isaiah*) (Sheffield, 1995)。

活,以及他再上升到荣耀的右边。

《巴录二书》(2 *Baruch*)^①

《巴录二书》或叙利亚文的巴录的启示只有完整的一份叙利亚文手稿和阿拉伯文手稿。78—86章是巴录给离散的九个半支派的书信,这一部分单独流传,并且被收入叙利亚文圣经。叙利亚文版本是从希腊文翻译的,在俄西林莎草纸文库(Oxyrhynchus Papyri)中发现了12—14章的希腊文片段。原文也有可能是希伯来文。《巴录二书》写(或编纂)于约公元100年或稍晚的时期。它和《以斯得拉二书》的主题有密切的联系。

这本书详细记述了巴比伦人如何毁灭耶路撒冷,并且比其他伪经更成功地保持了假称的写作年代的立场,但是公元70年的覆灭似乎才是作者脑海中的真实印象。当耶路撒冷就要陷落时,天使使土地吞没了圣殿的器皿,好隐藏它们,直等到弥赛亚的时代来临;拆毁了城墙,好使异教徒不能为此夸口。就像在其他启示中一样,书中包含象征形式的历史纵览;并且做出了解释。上帝向巴录解释,他的审判是公正的。给以色列人的建议是“不要背离律法”(44章3节)。《巴录二书》对弥赛亚时代(在29章5节中,土地有奇迹般的生产力,被基督教作家帕皮亚[Papias]所采用)和复活的身体(土地交出了死人,因为土地接收了他们,他们有同样的外形,但是随后就改变了;50章2节;51章1—6节;参见林前15章)的描述尤其值得注意。

本书以宣告耶路撒冷的毁灭开篇(1—5章),以巴录的书信收尾,中

① S. Dederling, 《巴录的启示》(*Apocalypse of Baruch*) (Leiden, 1973); A. F. J. Klijn, 《叙利亚文巴录启示的原始资料和改写》(“The Sources and the Redaction of the Syriac Apocalypse of Baruch”) JSJ 1 (1970): 65—76; Gwendolyn Saylor, 《使应许落空:巴录二书的文学分析》(*Have the Promises Failed: A Literary Analysis of 2 Baruch*) (Chico, Calif., 1984); F. J. Murphy, 《巴录二书的结构和含义》(*The Structures and Meaning of Second Baruch*) (Atlanta, 1985); F. Leemhuis, A. F. J. Klijn, and G. J. H. van Gelder, 《巴录启示的阿拉伯文文稿》(*The Arabic Text of the Apocalypse of Baruch*) (Leiden, 1986); Rivka Nir, 《叙利亚文巴录启示中耶路撒冷的毁灭和救赎观念》(*The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch*) (Atlanta, 2002) (Gives the book a Christian context).

间的内容由巴录的七个启示构成(6—7章; 10章1—3节; 13—20章; 22—30章; 36—43章; 48—51章; 53—76章), 其中的五个启示通过禁食来作预备(5章7节; 9章2节; 12章5节; 21章1节; 47章2节), 三个启示后面续有对以色列人的演说。

《所罗门诗篇》^①

《所罗门诗篇》的第2章暗示庞培在耶路撒冷出现(公元前63年), 以及他在埃及去世(公元前48年)。现存的十八篇诗篇选是希腊文和叙利亚文的, 但是原文是希伯来文。它们是同一位作者的作品, 或者至少反映了同一个时代中相似的思想。因为内容和所罗门并无关联, 所以和所罗门联系的原因不得而知。我们通常认为所罗门的诗篇持法利赛人的立场, 但是在库姆兰发现的感谢颂诗提出了与爱色尼派相比的可能性; 因此, 我们现在不能肯定地把它归给任何团体。《所罗门诗篇》见证了犹太人共有的虔诚, 并且提醒我们, 个体不会为了后来的历史学家的方便而呆在古籍里。

本书的标题交替使用诗篇、颂诗和颂歌(参见西3:16; 弗5:19)。作者清晰地区分了公义的民族和不义的罪人, 常常把前者称为“穷人”(参见福音书和库姆兰古卷), 并指控后者压迫义人、讨人的喜悦, 亵渎圣所, 以及建立世俗的君主制。作者拒绝承认哈斯摩尼家族的君主统治, 而拥护大卫家族的王(17—18章)。大卫的这位后裔将成为公义的君王, 主的受膏者:

他以力量束腰, 好除灭不义的统治者, 并从耶路撒冷除去蹂躏和毁灭她的列国……他将用口中的话摧毁不信神的列国(17章24—25节)。

① J. O'Dell, “所罗门诗篇的宗教背景”(“The Religious Background of the Psalms of Solomon”) RQ 3:2 (1961): 241—258; R. B. Wright, “所罗门诗篇、法利赛人和爱色尼派”(“The Psalms of Solomon, the Pharisees, and the Essenes”)《七十士译本和同源词研究国际机构以及圣经伪经文献研讨协会: 1972年会议记录》(1972 *Proceedings: International Organization for Septuagint and Cognate Studies and the Society of Biblical Literature Pseudepigrapha Seminar*), ed. R. A. Kraft (Missoula, Mont., 1972), 136—147; Joachim Schüpphaus, 《论所罗门诗篇》(*Die Psalmen Salomos*) (Leiden, 1977); Robert Hann, 《所罗门诗篇的手稿历史》(*The Manuscript History of the Psalms of Solomon*) (Atlanta, 1982); Joseph L. Trafton, 《所罗门诗篇的叙利亚文版本》(*The Syriac Version of the Psalms of Solomon*) (Atlanta, 1985)。

他要招聚一个圣洁的民族，他们好像头生的独子一般(18章4节；13章8节)。义人将复活得永生(3章16节)。11章明显的“使命性”用词符合圣徒从世界各地聚集的情形。

《约瑟与亚西纳书》(*Joseph and Aseneth*)^①

《约瑟与亚西纳书》讲述了希流波利的祭司的女儿皈依犹太教并与约瑟结婚的故事。这是犹太人用希腊文写的作品，可能是公元一世纪初在埃及创作的。这部作品对外族背景有某种程度的迁就，并且接受皈依犹太教的外族人，但是同时非常强调犹太人身份的特殊性，并以辩论术反驳拜偶像的习俗。“生命的粮”、“祝福的杯”和“清洁的膏油”这些用词引起了讨论，或认为它们可能指宗教用餐仪式，或认为这是例行描绘犹太人的生活方式。书中提到了和早期基督教研究有关的习俗：强调贞洁和避免婚前性行为，除去面罩暗示着可以结婚，亚西纳为约瑟洗脚，法老把他的

① E. W. Brooks, 《约瑟与亚西纳书》(*Joseph and Aseneth*) (Translations of Early Documents, Series 2, London 1918); Edgar W. Smith, Jr., “约瑟与亚西纳以及早期基督教文献：对希腊化新约文集的贡献”(“Joseph and Aseneth and Early Christian Literature: A Contribution to the Corpus Hellenisticum Novi Testamenti”) Ph. D. diss., Claremont, 1975; R. I. Pervo, “约瑟与亚西纳书与希腊文小说”(“Joseph and Aseneth and the Greek Novel”) and H. C. Kee, “约瑟与亚西纳书的社会—宗教背景和目标”(“The Socio-Religious Setting and Aims of Joseph and Aseneth”)见《圣经文献协会1976年研讨文件》(*Society of Biblical Literature 1976 Seminar Papers*) (Missoula, 1976), 171—181, 183—192; C. Buchard, “约瑟与亚西纳书对于新约研究的意义”(“The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament”) NTS 33 (1987): 102—134; R. Chesnutt, “约瑟与亚西纳书的社会背景和目的”(“The Social Setting and Purpose of Joseph and Aseneth”)《伪经研究杂志》(*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*) 2 (1988): 21—48; A. Standhartiner, 《希腊化时期犹太社会中的妇女形象：根据约瑟和阿斯内特的分析》(*Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit: Ein Beitrag anhand von Joseph und Aseneth*) (Leiden, 1995); R. Chesnutt, 《约瑟与亚西纳书中的转变：从死亡到生命》(*From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth*) (Sheffield, 1995); Gideon Bahak, 《约瑟与亚西纳书以及希拉波立的犹太人圣所》(*Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*) (Atlanta, 1996); Ross S. Kraemer, 《当亚西纳遇到约瑟：圣经中古代晚期的族长以及他的埃及妻子的故事》(*When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife*) (Oxford, 1998) (文章主张这部作品创作于古代晚期，而不是早期罗马时代的埃及); Edith M. Humphrey, 《约瑟和亚西纳》(*Joseph and Aseneth*) (Sheffield, 2001)。

手放在两位新人的头上,用黑衣和灰表示哀悼,以及华丽的祷文。约瑟被称为“上帝的儿子”。

《托福西莱德名书》(*Pseudo-Phocylides*)^①

《托福西莱德名书》是关于犹太智慧文学以及希腊化格言的一部格言诗,可以被列为犹太人的伪经。这本书似乎是犹太人写的,可能是一世纪早期在亚历山大以公元前六世纪的格言诗人米利都的名义创作的。这部作品是说希腊语的犹太人在希腊化环境中所总结的犹太人道德教导。这部教导诗用希腊哲学的四种重要美德和其他与犹太人律法一致的非圣经素材补充了摩西十诫。这些教导和早期基督教的教导有相似性。

461

《西卜林神谕集》^②

希腊人和罗马人用西卜林这个词来形容上年纪的受灵感的妇女,她们不隶属于特定的神谕所,在出神的状态中预言未来的事件。古代的证据把西卜林当作合适的名字,最早的作者仅仅提及一个西卜林,后来提到了多达十个西卜林,但是其中最著名的是在爱奥尼亚的厄里特赖(Eryth-

① P. W. van der Horst, 《托福西莱德名书的诗句》(*The Sentences of Pseudo-Phocylides*) (Leiden, 1978); 作者同上,“托福西莱德名书和新约”(“Pseudo-Phocylides and the New Testament”) *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 69(1978):187-202; 作者同上,“重读托福西莱德名书”(“Pseudo-Phocylides Revisited”)《伪经研究杂志》(*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*) 3(1988):3-30; 他的后两份文章再版,《关于早期基督教的犹太人社会论文》(*Essays on the Jewish World of Early Christianity*) (Freiburg, 1990), 19-34, 35-62; Walter T. Wilson,《义人的秘密宗教仪式:托福西莱德名书的文学结构和诗句体裁》(*The Mysteries of Righteousness: The Literary Composition and Genre of the Sentences of Pseudo-Phocylides*) (Tübingen, 1994) (包括原文和新的翻译)。

② Texts by J. Geffcken, 《论西卜林神谕》(*Die Oracula Sibyllina*) (Leipzig, 1901), and A. M. Kurfess, 《西比拉谕言》(*Sibyllinische Weissagungen*) (Munich, 1951); and J. -D. Gaugé, 《西比拉谕言》(*Sibyllinische Weissagungen*) (Düsseldorf/Zurich, 1998); translations by M. S. Terry, 《西卜林神谕》(*The Sibylline Oracles*) (New York, 1899), and J. J. Collins in《旧约伪经》(*The Old Testament Pseudepigrapha*), ed. James H. Charlesworth (Garden City, N. Y., 1983), 1:317-472; studies by J. J. Collins, 《埃及犹太教的西卜林神谕》(*The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*) (Missoula, Mont., 1974); 同上“西卜林传统的发展”(“The Development of the Sibylline Tradition”) *ANRW II, Principat*, 20. 1 (Berlin, 1987), 421-459; H. W. Parke, 《古代时期的西卜林和西卜林预言》(*Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*) (London, 1988)。

rae)的西卜林。在那不勒斯(Naples)附近的库美(Cumae)的西卜林是她有力的竞争对手,她曾卖给罗马的塔昆(Tarquin)国王三本西卜林书籍。^①罗马的一个特别委员会曾经管理过这些希腊预言者,并在遭遇国家危机时应行政长官的要求而咨询她们。这部官方文集在公元前83年和卡皮托林神庙一起被烧了。一个特别组织随即被派到可能找到这部文集的地方去收集其内容。这显然成为产生大量虚假神谕的时机。某些私人的选集已经出现了。人们找到了许多“西卜林神谕”,它们常常有政治颠覆性,因此奥古斯都销毁了两千卷神谕;而清除杂草的过程也仍然是必要的。犹太人把流传中的所谓“西卜林”神谕当成有效的宣传工具,而基督徒也在这方面模仿他们。现存的文集是在公元五世纪或六世纪编辑而成的,总共15卷书,其中第9、10和15卷已佚失,其他部分也有部分的缺失。第3—5卷是犹太人作品,(尽管保留了一些异教的元素)其余的大部分内容是基督徒在犹太人作品的基础上所做的改写。^②

462 第三卷书非常混杂,很可能出自公元前二世纪。第四卷书在耶路撒冷被毁和维苏威火山(Vesuvius)喷发(书中提及此事)之后不久完成。第五卷书写于巴可拉叛乱之前的哈德良统治时期,但是有些部分的写作时期更晚。犹太人的西卜林书反对各种偶像崇拜习俗以及异教世界的道德败坏,强调上帝的惟一性和主权,许多内容涉及世界历史以及上帝对不同民族的审判。基督徒写作的部分增强了对罗马的仇恨。有些学者看到了爱色尼派的影响,尤其是第4卷书批判了动物祭品和神庙,并且提到了饭前的恩典以及用水洗来洁净,^③但是这种联系是相当脆弱的。^④末世论的部分和启示作品的内容非常相似。

① 哈利卡那撒斯的狄奥尼修斯,《罗马古迹》(*Dionysius of Halicarnassus, Roman Antiquities*) 6.42。

② Ursula Treu 的作品《基督教的西卜林书》翻译了某些主要的基督教段落, (“Christian Sibyllines”) 见《新约伪经》(*New Testament Apocrypha*), rev. ed., ed. E. Hennecke and W. Schneemelcher (Louisville, 1992), 2:656—684。

③ B. Noack, “西卜林书中是否提及爱色尼派?” (“Are the Essenes Referred to in the Sibylline Oracles?”) 《神学研究》(*Studia Theologica*) 17(1963):90—102。

④ V. Nikiprowetzky, “关于西比拉预言 14、15 卷的一些问题” (“Réflexions sur quelques problèmes de quatrième et du cinquième livre des Oracles Sibyllins”) 《希伯来联合大学年鉴》(*Hebrew Union College Annual*) 43 (1972):29—76, esp. 55—58。

本节参考文献

- Denis, A.-M., ed. 《希腊次经残文》(*Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca*) Leiden, 1970.
- Charlesworth, James H., ed. 《旧约伪经》(*The Old Testament Pseudepigrapha*) 2 vols. Garden City, N. Y., 1983, 1985.
- Sparks, H. F. D., ed. 《旧约次经》(*The Apocryphal Old Testament*) Oxford, 1984.
- De Jonge, M., ed. 《旧约之外》(*Outside the Old Testament*) Cambridge, 1985.
- Denis, A.-M., and Y. Janssens. 《希腊〈旧约〉次经索引》(*Concordance Grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament*) Louvain-la Neuve, 1987.
- Denis, A.-M. 《希腊语〈旧约〉次经导论》(*Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*) Leiden, 1970.
- Reeves, John C., ed. 《追寻线索: 犹太人伪经精神研究》(*Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*) Atlanta, 1994.
- Charlesworth, James H. 《新约和旧约伪经: 基督教起源研究绪论》(*The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Prolegomena for the Study of Christian Origins*) Harrisburg, Pa., 1998.
- Stone, Michael E., and Theodore A. Bergen, eds. 《圣经之外的圣经人物》(*Biblical Figures Outside the Bible*) Harrisburg, Pa., 1998.
- Di Tommasio, Lorenzo. 《伪经研究文献》(*A Bibliography of Pseudepigrapha Research*) 1850—1999. Sheffield, 2002. (这个综合参考文献代替了本书的大量清单。)
- 《伪经研究杂志》(*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*)。

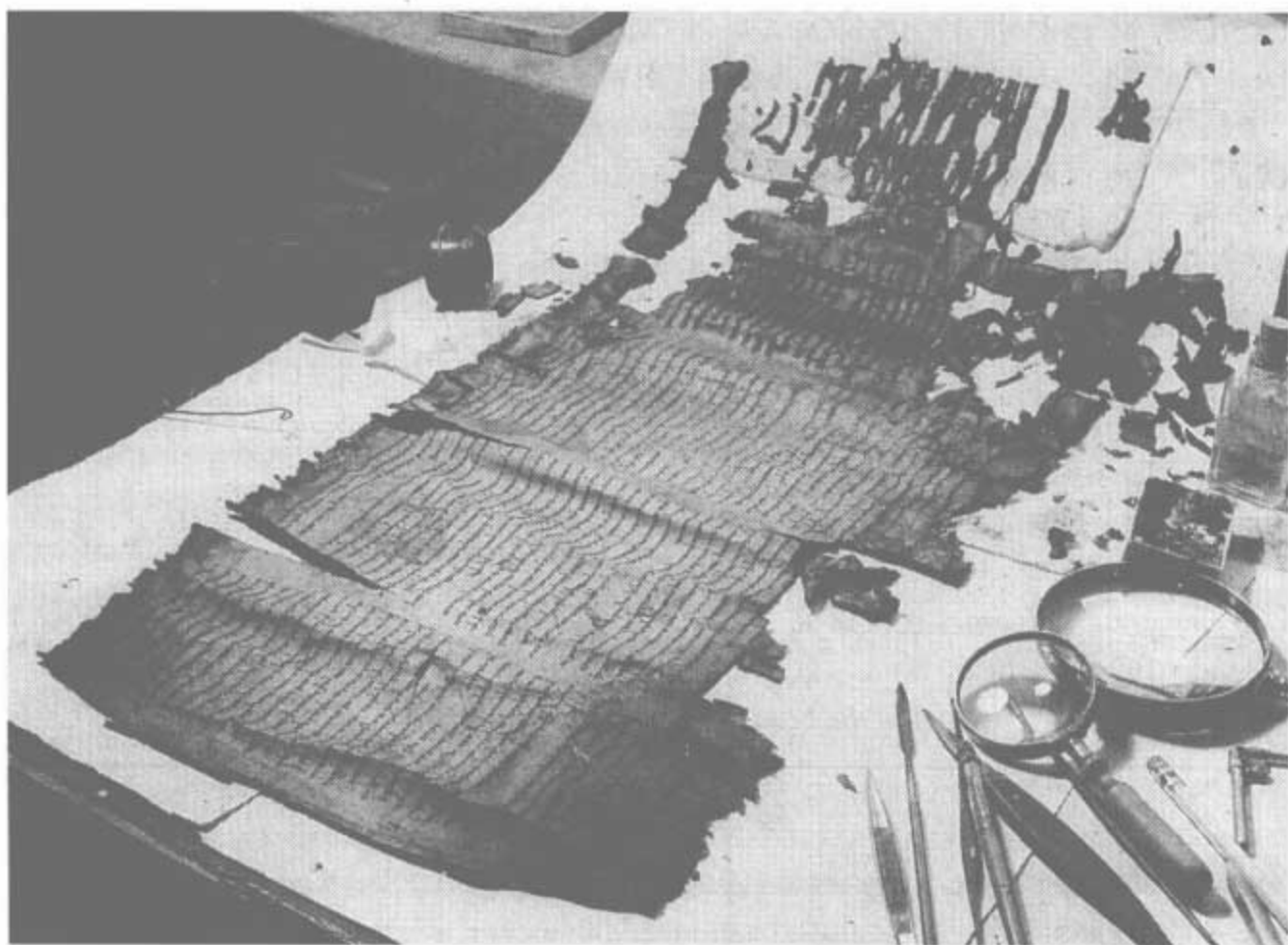
死海古卷

463

死海古卷对于近来对犹太教和基督教起源的解释产生了重大影响。它们扩展了人们对巴勒斯坦的犹太教的理解,在弥赛亚主义、末世论以及宗教守则方面尤其如此。在获取一世纪犹太教多样性新证据的过程中,它们要求修改对这个时期的“规范”犹太教的描述。因此转而形成了基督教背景的新轮廓(见 526—530)。

1947年,在死海西北沿岸的库姆兰废墟(Khirbet)附近发现了埋藏手稿的洞穴,在这个地区随后进行的发掘工作发现了其他的手稿,其中有保存完好的高质量手稿,也有大量的片段。这些文献包括圣经手稿、早已为人所知的次经和伪经手稿,从前的无名文稿,有的有派别背景,有的没有(尤其是圣经以外的文稿)。研究人员识别出了 850 份手稿,其中的 200 份来自希伯来文圣经。我们关注的是非圣经的文稿,但是值得注意的是,死海古卷的圣经手稿显示,在第二次叛乱之前,就已经有多类型

的文稿在犹太人中间传播了。在库姆兰的圣经手稿中找到了代表三种已知类型的手稿：后来被标准化成为马所拉文本的手稿，在七十士译本之后、和马所拉文本不同的希伯来文手稿，以及和撒玛利亚版本一致的读本。然而，在讲述库姆兰的发现之前，我们需要简单了解其他地方的发现。



图八十一 一份死海古卷

展开一份易碎的死海古卷是细致的动作。(以色列古物部门和博物馆义务提供)

在库姆兰南部 11 英里处的穆拉巴阿特河谷(Wadi Murabba'at, 一条季节性河流)发现了两个洞穴,其中的文件和 132—135 年的巴可拉叛乱有关,还包括叛乱首领本人的信件。多数圣经作品的残篇、法律文件和信件属于 70 年到 135 年之间的时期,但是其中有一份公元前八或七世纪的希伯来文莎草纸,是已发现的最早的希伯来文莎草纸文献。保存完好的 12 卷小先知书是其中的主要发现。因为这些文稿和传统的希伯来文文稿一致,而较早的库姆兰 12 卷手稿和传统文稿并不一致,因此这是明确的证据,说明所谓的马所拉文本是在 70—135 年之间得到标准化的在隐基底(En Gedi)南部的拿法赫(NaFal Hever)和拿法示(NaFal Se'elim)发

现了巴可拉的信件集以及同时代的其他文件,这些文献的数量更大。^① 在圣经文稿当中,公元一世纪的十二小先知书残篇最引人注目。

伯利恒(Bethlehem)东部的莫德(Mird)拜占庭修道院废墟中出现了晚期拜占庭文件和早期阿拉伯文件。 464

耶利哥(Jericho)北部的大利拉(Daliyeh)河谷出现了公元前 375—前 335 年间的重要莎草纸法律文献资料。^② 这些文献是亚兰文的,并且显然是撒玛利亚人在公元前 331 年为躲避亚历山大大帝的士兵而亲自带到这个洞穴当中的。

玛撒大是希律修建的要塞,后来短刀党(Sicarii)在第二次叛乱当中占领了这个地方,玛撒大出现了一些重要的手稿:《西拉书》的希伯来文文稿,圣经书卷的片段,以及某些从前仅仅在库姆兰出现的著作(例如“天使的赞礼”[Angelic Liturgy])。

然而,对大多数人来说,死海古卷就是生活在库姆兰的团体的藏书遗迹,这个团体在公元前二世纪出现,在公元 68 年消灭。库姆兰附近的 11 个洞穴中出现了手稿或片段。称呼和引用这些文献的正式方式是用阿拉伯数字表示发现文件的洞穴,Q 代表库姆兰,用(希伯来文)标题缩写表示该文献(无法识别的残篇得到了编号),如果有不止一份抄本,就用小写字母做上标,然后是罗马数字和阿拉伯数字,分别代表手稿的列和行。4QpIsa^c 4—7 ii 2—4 指的是 4 号洞穴、库姆兰《以赛亚书》的伯释尔解经(评论),第三份抄本,片段 4—7,第 2 列,2—4 行。重要的文件的现代标题也广为人知。^③ 465

1 号洞穴里首先出现了激动人心的发现,它是重要的完整(或几乎完整)文献的来源,我们就是依据这些文献来了解库姆兰团体的:两卷《以赛

① N. Lewis, ed., 《在保存信件的洞穴中有巴可拉时代的文献:希腊文莎草纸》(*The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Greek Papyri*) (Jerusalem, 1989)。

② Frank M. Cross, “发现撒玛利亚的莎草纸”(“The Discovery of the Samaria Papyri,”) BA 26 (1963):110—121。

③ Patrick H. Alexander, David L. Petersen, et al., 《圣经文学协会的类型手册》(*The SBL Handbook of Style*) (Peabody, 1999), 176—233 (附录 F:来自犹太地沙漠的文稿)列出了库姆兰和十二个其他地点出现的文稿的缩写、记录和出版物;参见 J. A. Fitzmyer 较早的参考文献目录《死海古卷:重要的出版物和研究工具》(*The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*) (Atlanta, 1990)。

亚书》和五份宗派主义的文献(1QS, 1QM, 1QH, 1QpHab 和 1QapGen; 见下文)——现在都在耶路撒冷的藏书殿(Shrine of the Book)里。这个洞穴里还有 72 份有编号的残篇。

2 号、3 号和 5—10 号洞穴因为藏书的规模和数量少, 总共只有 130 份, 所以被称为小洞穴。其中最值得注意的是 3 号洞穴里的《铜古卷》(*Copper Scroll*)(3Q15), 其中列出了圣殿库藏的埋藏地点(伪造的?)。有人宣称 7 号洞穴里的一些希腊文片段是《马可福音》的一部分, 这是激动人心的消息, 因为其中的古文字体可以追溯至大约公元 50 年。^① 因为这些片段可能是在另一个场合被放进去的, 所以这里出现基督徒的作品也并非不可能。根据文字学推测的日期至少许可大约几十年的差异。然而鉴别的结果不利于这个报告, 这些片段实际上似乎是《古希腊文译本》。^②

4 号洞穴靠近古代居住地的废墟, 并被证实是库姆兰藏书的主要存放处。这个洞穴中有记录的残片编号直到 579; 不幸的是大部分资料保存得都不好。这些编号当中可识别的圣经手稿共有 120 多份, 它们涵盖了除了《以斯帖记》之外的所有希伯来文正典。4QEx-Lev¹ 可以追溯至公元前三世纪中页, 它因此成为现存的最古老的圣经手稿。这个洞穴中还包
括前述的大量次经和伪经作品(例如《以诺一书》、《禧年书》、《多比传》), 以及大量早已为人所知的宗派作品。

466 11 号洞穴有 30 多卷作品, 其中的大型诗篇古卷中包含希伯来文正典以外的诗篇、^③《约伯记》的亚兰文译文以及古希伯来文的《利未记》抄本。

我们将会关于犹太人派别和宗派的部分讨论制作死海古卷的团体

① Jose O'Callaghan, “库姆兰 7 号洞穴中的新约莎草纸文稿?” (“New Testament Papyri in Qumran Cave 7?”) Supplement to JBL 91/2(1972): 1—14.

② Jerry Vardaman, “最早的新约残篇” (“The Earliest Fragments of the New Testament?”) Expository Times 83 (1971—72): 374—376; Gordon Fee, “不赞成 7Q5 = 《马可福音》6 章 52—53 节的一些评论” (“Some Dissenting Notes on 7Q5 = Mark 6: 52—53”) JBL 92 (1973): 109—112.

③ Patrick Skehan, “库姆兰的圣经古卷和旧约文稿” (“The Biblical Scrolls from Qumran and the Text of the Old Testament”) BA 28 (1965): 87—100; J. A. Sanders, 《库姆兰 11 号洞穴的诗篇古卷》(*The Psalms Scroll of Qumran Cave 11*) (Oxford, 1965); 同上, 《死海的诗篇古卷》(*The Dead Sea Psalms Scroll*) (Ithaca, N. Y., 1967); 同上, “诗篇古卷集注”(11QPsa) (“The Variorum in the Psalms Scroll (11QPsa)”) HTR 59 (1966): 83—94; Robert Polzin, “非马所拉文本的诗篇 11Qpsa 的日期评注” (转下页)

的信仰和行为(521—530页)。在这个章节当中,我们的讨论仅限于简单介绍库姆兰社团创作的重要作品。除了《创世记藏经》(*Genesis Apocryphon*)之外,我们在此提到的所有作品都是希伯来文的。这些作品一般包括社团法规、圣经评注、^①礼拜仪式内容^②和智慧文学。^③

〈社团守则〉(或〈纪律手册〉——1QS)^④

缩写 S 来自于希伯来文 Serek(“规则”)。这份文献很重要,是理解库姆兰社团的结构和思想体系的基础,在后文描述这个宗派时也会使用这

(接上页注^③)(“Notes on the Dating of the Non-Massoretic Psalms of 11QPsa”) HTR 60 (1967):468—476; Patrick Skehan, “库姆兰古卷和旧约鉴别”(“Qumran and Old Testament Criticism”)《库姆兰:其信仰,神学及其环境》, ed. M. Delcor (Gembloux, 1978), 163—182; R. T. Beckwith, “库姆兰古卷中《利未记》和怪异的诗篇的思路”(“The Courses of the Levites and the Eccentric Psalms Scrolls from Qumran”) RQ 11 (1984):499—524 (文章对正典外诗篇做了非常有趣的解释); G. H. Wilson, “再思库姆兰诗篇古卷:分析争论”(“The Qumran Psalms Scroll Reconsidered: Analysis of the Debate”) CBQ 47 (1985):624—642; E. M. Schuller, 《非正典诗篇:伪经选集》(*Non-Canonical Psalms: A Pseudepigraphic Collection*) (Decatur, Ga., 1986); Peter W. Flint, 《死海诗篇古卷和〈诗篇〉》(*Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*) (Leiden, 1997). 库姆兰的圣诗集是否和犹太教其余派别有所不同? 圣诗集的内容是否不适合当时一般的犹太教? 这份古卷是不是包含了正典诗篇和其他诗篇的选集?

- ① James H. Charlesworth, 《死海古卷,卷 6b: 圣经解释、其他评论和相关文献》(*The Dead Sea Scrolls, Vol. 6b: Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents*) (Louisville, 1994); James H. Charlesworth, ed., 《圣经解释和库姆兰的历史》(*The Pesharim and Qumran History*) (Grand Rapids, 2002); Timothy H. Lim, 《圣经解释,死海古卷指南》(*Pesharim, Companion to the Dead Sea Scrolls*) (Sheffield, 2002)。
- ② James H. Charlesworth, ed., 《死海古卷,卷 4A: 伪经和非马所拉文本的诗篇与祷文》(*The Dead Sea Scrolls, Vol. 4A: Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers*) (Louisville, 1997); James R. Davila, Liturgical Works, 《伊德曼斯的死海古卷评论》(*Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls*) 6 (Grand Rapids, 2001)。
- ③ D. J. Harrington, 《库姆兰的智慧文学》(*Wisdom Texts from Qumran*) (Sheffield, 1996)。
- ④ J. Murphy-O'Connor, “团体法规文体的来源”(“La genèse littéraire de la Règle de la Communauté”) *Revue Biblique* 78 (1969):528—549; James H. Charlesworth, ed., 《死海古卷: 社团守则》(*The Dead Sea Scrolls: The Rule of the Community*) (New York, 1996) (原文的彩色图版和抄本以及六种语言的翻译); Philip S. Alexander and Geza Vermes, eds., 《犹太地沙漠的发现,卷二十六,库姆兰 4 号洞穴——十九: 宗教团体规则和两份相关文稿》(*Discoveries in the Judean Desert, Vol. XXVI, Qumran Cave 4 — XIX: Serekh Ha-Yahad and Two Related Texts*) (Oxford, 1998)。

份文献。除了 1QS 和它的增补篇(见下文)之外,4 号洞穴还出现了至少十份在公元前 125 年到公元 50 年之间的抄本,它们是《社团守则》的四个不同修订本。

467 社团的规则来自于公元前二世纪早期的库姆兰宗派,有人认为它的作者是该宗派的创始人“公义的教师”,但是他可能只是启发了这部作品,或是写了其中的一部分。这部作品是这个组织的工作手册或该群体的纪律,在库姆兰宗派的历史上曾被修改过。

我们可以列出这部作品的大纲:i. 1—15——介绍;i. 16—iii. 12——接纳新成员、每年一次新的宣誓以及强烈谴责拒绝加入公约的人;iii. 13—iv. 26——关于两种灵的学说,光明(真理)和黑暗(悖逆)有各自的作用,^①上帝派它们管理人类;v. 1—vi. 23——社团的目标和社团生活的规章;vi. 24—vii. 25——对各类过犯的惩罚条例;1—ix. 26——理想的社团;x. 1—xi. 22——赞颂上帝和结尾的诗篇。

《会众守则》(或弥赛亚守则——1QS^a)^②

原本属于 1QS 古卷的带有两行文字的页片在使用过程中脱落了,并被命名为 1QS^a。它和 1QS 有密切的联系,但是一部独立的作品,保存状况不佳。正如开篇所说,它是“末后的日子里以色列全会众的准则。”第一列写出了在各个年龄应该履行什么责任。第二列最令人感兴趣的内容是祭司和以色列的弥赛亚在一起吃饭。给饼和酒祝福的优先权属于祭司,他先伸手在饼上,然后以色列的弥赛亚也伸手在饼上,接着全体会众说出祝福。

《祝福之书》(*Book of Blessings*) (1QS^b)^③

包含 1QS 的书卷原来也包含一部祈愿祝福选,其中有五列内容保存了下来,被命名为 1QS^b。这份祈愿祝福有介绍性的陈述。忠实的人、大

① P. Wernberg-Møller, “再思社团规则中的两种灵”(“A Reconsideration of the Two Spirits in the Rule of the Community”) (1QSerek III, 13—IV, 26),” RQ 3 (1961):413—441。

② L. H. Schiffman, 《研究会众的规则:死海古卷的末世论团体》(*The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls: A Study of the Rule of the Congregation*) (Atlanta, 1990)。

③ S. Talmon, “犹太地沙漠中的宗派祝福手册”(“The ‘Manual of Benedictions’ of the Sect of the Judaean Desert”) RQ 2(1960):475—500。

祭司、祭司撒督(Zadok)的众子和会众的首领都领受了这份祝福。因为最后一个句子是不完整的,所以至少还有另外一列文字。

《大马色文献》(*Damascus Documents*)(CD)^①

1910年,所罗门·谢客特(Solomon Schechter)出版了他在1896年在开罗(Cairo)的犹太会堂里找到的两份手稿。他称之为“撒督著作的片段”,手稿A包括双面都有字迹的八张羊皮卷(16卷),大约创作于公元前十世纪;手稿B是一页大约两个世纪以后双面书写的单张,与手稿A的第7和第8列重合,但是结尾包含手稿A中没有的内容。缩写CD代表开罗(Cairo)和大马色(Damascus)(文献的名字,因为文献中向大马色移居的内容非常突出——无论是字面还是比喻的意义)。库姆兰发现的大量残篇以及和1QS的相似性表明这份文献属于同一个圈子,虽然它可能来自不同的居住地,或是反映了这个宗派后来的发展。库姆兰残篇给这部作品提供了介绍、结论和某些与开罗残篇相似的额外材料。

468

《大马色文献》有两个主要的部分:劝诫和建议。前一个部分当中简单介绍了这个宗派的历史。在尼布甲尼撒摧毁圣殿之后又过了390年,上帝“使栽培的根从以色列和亚伦(Aaron)生长,好占领他的土地”。他们“像瞎眼的人,又像20年中摸索道路的人”。然后上帝“为他们兴起了公义的教师,好带领他们走他心中的道路”。这个群体缔结了一个新的约(实际上是旧约的更新),并且从犹太地到大马色去。他们起誓遵循这位教师的命令,直到“受膏者从亚伦和以色列出来”(Ms. B ii. 1),或“直到教导公义的人在末后的日子里兴起”(Ms. A vi. 10—11),有些人把这些句

① Chaim Rabin, 《撒督文献》(*The Zadokite Documents*) (Oxford, 1958); S. Schechter, 《犹太人宗派成员文献》(*Documents of Jewish Sectaries*) (repr.; New York, 1970); Louis Ginzberg, 《一个无名的犹太人宗派》(*An Unknown Jewish Sect*) (New York, 1976); P. R. Davies, 《大马色之约》(*The Damascus Covenant*), 见《旧约研究杂志》(*Journal for the Study of the Old Testament*), Supplement 25, and Winona Lake, Ind., 1983; M. Broshi, ed., 《再思大马色文献》(*The Damascus Document Reconsidered*) (Jerusalem, 1992); James H. Charlesworth, ed., 《死海古卷》(*The Dead Sea Scrolls*), 卷2:《大马色文献、战争古卷和相关文献》(*Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*), ed. J. Baumgarten and D. R. Schwartz (Louisville, 1995); Charlotte Hempel, 《大马色文稿》(*The Damascus Texts*) (Sheffield, 2000)。

子解释成期待复活和公义的教师的归来。建议提供了这个社团的信息，我们会在后面讨论。作为研究《新约》的文献的例子，我们可以注意到这个宗派对于安息日的解释比法利赛人更为精确。他们遵循不可以在安息日把野兽从坑里拉上来的规定(xi. 13—14；但是可以把人从坑里拉上来，16—17)，这就可以避免耶稣在《马太福音》12章11节里针对法利赛人的争辩力量。在劝诫中有反对多配偶制的主张，禁止“一生中和两个女人结婚”(iv. 21)；它的根据是《创世记》1章27节，这(和2章24节结合)也是耶稣一夫一妻制论点的根据(太19:4)。

469 《战争古卷》(War Scroll) (1QM)^①

《战争古卷》是保存最完好的死海古卷之一，提出了“光明之子对抗黑暗之子的战争规则”。这部古卷包含五份彼此相连的书页，有19列文字，九英尺半长，结尾丢失了。《战争古卷》或“战争规则”(milchamah，“战争”)是古代社会中独特的文献。作者熟知罗马军事学(他在其中融入了圣经的圣战指导)和犹太人的礼拜仪式习俗(他显然是一个祭司)。作品中没有显示时间，但是看起来似乎是公元前一世纪末或公元一世纪初。

我们可以列出内容大纲：i——辨别光明之子和黑暗之子，并且宣告能够摧毁后者的末日战争；ii. 1—14——祭司的职责、作战人员的动员，以及每年战争中的敌人名单(展望了40年的期限，但是在安息年没有服役[5]，另有六年的准备，因此只有29年的战争)；ii. 15—iii. 11——关于祭司的号角的指示；iii. 12—v. 2——关于不同装置标准的指示；v. 3—ix. 18——兵力部署、武器、调遣骑兵和步兵部队，以及祭司和利未人的角色；x. 1—xiv. 16——大祭司的劝诫和描述对抗基提人(Kittim)的最后一场战争。

“光明之子”是“旷野中的流亡者”。“黑暗之子”是《旧约》中以色列的

① Y. Yadin,《光明之子抵抗黑暗之子的战争古卷》(*The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*) (Oxford, 1962); Philip R. Davies,《1QM, 库姆兰的战争古卷, 结构和历史》(*1QM, The War Scroll from Qumran, Its Structure and History*) (Rome, 1977); James H. Charlesworth, ed.,《死海古卷》(*The Dead Sea Scrolls*), 卷2:《大马色文献、战争古卷和相关文献》(*Damascus Document, War Scrolls, and Related Documents*), ed. J. Duhaime (Louisville, 1995)。

宿敌,以及他们的犹太人同盟者(“约中的恶人”)和基提人。学者对于古卷中的基提人究竟是希腊人还是罗马人而争执不下。《那鸿书》的注释(4QpNah)提到“从安提阿古起始的希腊诸王直到基提人统治者出现”,看起来结论是罗马人,除非这个词在不同作品中指的是不同的对象。古卷中提到三种圣日:“节期、月朔和安息日”(ii. 4),和《歌罗西书》2章16节相呼应(也可参见代上23:31)。四位主要的天使是米迦勒、加百列、撒利尔(Sariel)和拉斐尔(ix. 15—16)。有些段落很感人;另一些则表现出明显的战斗精神。

感恩诗篇(1QH)^①

感恩古卷有18列文字,32篇颂诗(许多颂诗有错误)。这些颂诗可以追溯到公元前二世纪中页到公元一世纪初。同一份古卷有其他片段,4号洞穴的片段反映了其他颂诗选。因为几乎所有的颂诗都以“上主啊,我感谢你”作为开篇,因此这部诗集被称为 Hodayot(感恩)诗集。 470

颂诗用单数第一人称写作,诗含有自传的性质,反映了作者的苦难和对上帝的恩典的体验。(但可能是在礼拜仪式上使用的。)尽管作者有人性的缺陷,但是作为接受上帝奥秘启示的人和传承及解释上帝真理的人,书中却暗示了上帝的预定和作者的职责。似乎至少有部分颂诗(如果不是全部的话)是公义的教师本人的作品。作者一定是这个宗派的早期领袖。颂诗中虔诚的深刻程度似乎可以解释公义的教师(如果他是作者)缘

① J. Baumgarten and M. Mansoor, “感谢颂诗研究”(“Studies in the Thanksgiving Hymns”) JBL 74 (1955): 115—124, 188—195; JBL 75 (1975): 107—113; JBL 76 (1957): 139—148; S. Holm-Nielsen, 《库姆兰的感恩诗篇》(*Hodayot: Psalms from Qumran*), Acta theologica danica 2 (1960); M. Mansoor, 《感恩诗篇:翻译、注释和介绍》(*The Thanksgiving Hymns: Translated and Annotated with an Introduction*) (Grand Rapids, 1961); B. Thiering, “感恩诗篇的诗歌形式”(“The Poetic Forms of the Hodayoth”) JSS 8 (1963): 189—209; Paul Rotenberry, “库姆兰感恩诗篇的翻译和研究”(“A Translation and Study of the Qumran Hodayot”) Ph. D. diss., Vanderbilt Univ., 1968; E. H. Merrill, 《库姆兰和预定:感恩诗篇的神学研究》(*Qumran and Predestination: A Theological Study of the Thanksgiving Hymns*) (Leiden, 1975); B. P. Kittel, 《库姆兰诗篇的翻译和评注》(*The Hymns of Qumran: Translation and Commentary*) (Chico, Calif., 1981); D. Dombkowski Hopkins, “再次评价库姆兰会社和1Q感恩诗篇”(“The Qumran Community and 1QHodayot: A Reassessment,”) RQ 10 (1981): 323—364.

何具有这种灵性的力量。这样的灵性经验和个人的坚定信仰创造了库姆兰宗派。

《哈巴谷书注释》(*Habakkuk Commentary*) (1QpHab)^①

解释圣经片段是库姆兰古卷经常采用的一种体裁,其中《哈巴谷书注释》是现存文献中的重要代表。库姆兰古卷中其他重要的注释书包含《诗篇》37、57、68,《以赛亚书》和《那鸿书》的大量片段。^② 因为作者每次写下圣经经文之后,都会使用 *peshar* (“其解释或意义[字面意义,预兆]是”)这个词语,因此库姆兰古卷的特殊注释类型被称为 *peshar* (因此缩写是 *pHab*)。《但以理书》使用了这个词语,这卷书因为对梦的解释(例如但 4:9)而成为库姆兰会社中很重要的作品。伯释尔解经(*peshar*)可以被定义为:对于与历史相关的默示的奥秘做启示性的解释。库姆兰的伯释尔解经注释的特征是把圣经解释成对库姆兰会社同时代的重大事件的预言,因此它们对经文的理解就好象确实是写给他们这个时代的一样。这种注释采用的技巧包括给原文中的词语赋予不同的语法形式,使用同义词,通过重新排列字母或词语而造成双关语,使用不同的经文传统,或是把这段陈述和上下文联系起来。解释圣经经文的方式对于早期基督教对旧约的解释来说是重要的背景,我们将会库姆兰会社这一部分里做更多讨论。

《哈巴谷书》的注释解释了第 1 和第 2 章。我们不知道作者的原文是

-
- ① K. M. T. Atkinson, “哈巴谷书注释的历史背景”(“The Historical Setting of the Habakkuk Commentary”) *JSS* 4(1959):238—263; F. F. Bruce, “死海古卷之哈巴谷书”(“The Dead Sea Habakkuk Scroll”) 《利兹大学东方研究年报》(*Annual of Leeds University Oriental Studies*) 1 (1959):5—24; L. H. Silberman, “解开谜语:哈巴谷书伯释尔解经的结构和语言研究(1QpHab)” (“Unriddling the Riddle: A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Peshar (1QpHab)”) *RQ* 3 (1961):323—364; J. G. Harris, 《库姆兰的哈巴谷书评注》(*The Qumran Commentary on Habakkuk*), 《当代神学研究》(*Contemporary Studies in Theology*), vol. 9 (London, 1966); William H. Brownlee, 《米大示的哈巴谷书伯释尔解经:原文、翻译和讲解》(*The Midrash Peshar of Habakkuk: Text, Translation, Exposition with an Introduction*) (Missoula, 1979)。
- ② Gregory L. Doudna, 《4Q 那鸿书伯释尔解经:鉴别版》(*4QPeshar Nahum: A Critical Edition*) (Sheffield, 2001); J. H. Charlesworth, 《释经法和库姆兰历史:混乱还是一致?》(*The Pesharim and Qumran History: Chaos or Consensus?*) (Grand Rapids, 2002)。

否解释了第3章的祈祷,或是因为第3章是祈祷的部分,所以不适合解释为对同时代的事件的预言。

对于这个宗派来说,原文中各种各样的解释再清楚不过了,但是对现代的读者来说却并非如此。因此,当作者把迦勒底人认作是基提人时,我们并不清楚他们是谁,而这是用以确定古卷年代的一个重要内容(见上述的《战争古卷》)。基提人将要毁灭邪恶的祭司,他“为了钱财而背叛法规”,“玷污上帝的圣殿”,并且“迫害公义的教师”。其他祭司帮助他,他们“从各族的掠物中收取财富,”虚谎者(the Man of Falsehood)“抵制律法,”押沙龙之家(the House of Absalom)“在公义的教师遭责备时保持沉默”。上帝向这位教师“启示了他的仆人众先知的话语中所有的奥秘。”他的追随者是“属于真理的人,遵守律法的人”。因为没有这些人的名字,所以注释本身也需要一个具有公义的教师的天赋的现代学者,他能够洞察神圣的奥秘,便可理解其内容。有了正确的解释,就可以相当详细地描述这个宗派的起源了。

需要准确的解释才能得到准确的日期,但是公元前二世纪末是最有可能的时间。

《创世记藏经》(1QapGen)^①

对《创世记》的重写和增补在晚期犹太教中似乎是很普遍的。^② 包含《创世记藏经》的这份古卷损毁严重。头几列文字和挪亚的故事有关,和《以诺一书》中《挪亚书》的部分相呼应。第19—22列是保存最好的部分,和《创世记》12—15章中的亚伯拉罕有关。亚伯拉罕从头至尾以第一人称讲述了这个故事,就像拉麦(Lamech)在《创世记》前面部分里的叙述一

472

① N. Avigad and Y. Yadin,《创世纪藏经:犹太地旷野中的古卷》(*A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judaea*) (Jerusalem, 1956); J. A. Fitzmyer, S. J.,《库姆兰1号洞穴中的创世纪藏经评论》(*The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I: A Commentary*) (Rome, 1971)。

② 《禧年书》(*Jubilees*), Pseudo-Philo,《约瑟和亚西纳》(*Joseph and Asenath*),《十二族长遗训》(*Testaments of the Twelve Patriarchs*), 拉比的《米大示》(*rabbinic midrashim*)。

《铜古卷》(3Q15 或 3QTreasure)^①

铜版这个名字更为恰当，这份铜版有两个部分，它们卷成筒状，形似书卷，里面刻着希伯来文，与《米示拿》相似。铜版中列出了宝藏清单以及藏宝处的地形描写，这足以把学者们变成寻宝者。这件作品可能和库姆兰社团毫无关联。有人曾认为这是遭罗马人围困时埋藏圣殿宝藏的清单；其他人则认为其中的内容是想象的内容。

《圣殿经卷》(Temple Scroll) (11Q19—21 或 11QTemple)^②

可以辨认出《圣殿经卷》的三份抄本，其中之一有 28 英尺，是最长的古卷，也是我们简单评论的根据。文章和库姆兰社团的日历以及解释律法的严格性有关联。耶丁(Yadin)追溯这份作品的年代在公元前二世纪的最后三分之一，但是这个观点仍有争议。这份古卷上的字迹是一世纪初期的。上帝以第一人称讲话，把妥拉(一部新的《申命记》)赐给人们。虽然有人声称《圣殿经卷》的目的是代替或完成摩西五经，但是它似乎更想说自己是一部启示，因此是对律法的唯一正确解释。它的内容有四个部分：节日及其祭物；和礼仪的不洁和洁净相符的规则；描述圣殿(几乎占了一半内容)，但这个描述既不符合所罗门的圣殿，也不符合希律的圣殿，所以这应该是作者所想的圣殿，直到上帝直接创造一个圣殿来取代它；以及对国王的侍卫和战争中的动员所做的指导。

① J. T. Milik, “库姆兰三号洞穴的铜书卷：翻译和评注”(“The Copper Document from Cave III of Qumran: Translation and Commentary”) *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 4—5 (1960): 137—155; AlWolters, 《铜古卷》(*The Copper Scroll*) (Sheffield, 1996)。

② Y. Yadin, 《圣殿经卷》(*The Temple Scroll*), 3 vols. (Jerusalem, 1983); 同上, 《圣殿经卷：死海宗派隐藏的律法》(*The Temple Scroll: The Hidden Law of the Dead Sea Sect*) (London, 1985); Johann Maier, 《圣殿经卷：介绍、翻译和评论》(*The Temple Scroll: An Introduction, Translation, and Commentary*), 《旧约研究杂志增刊》(*Journal for the Study of the Old Testament Supplements*) 34 (Sheffield, 1985); G. J. Brooke, ed., 《圣殿经卷研究》(*Temple Scroll Studies*) (Sheffield, 1989); D. D. Swanson, 《圣殿经卷和圣经：MQT 的方法学》(*The Temple Scroll and the Bible: The Methodology of MQT*) (Leiden, 1994); Sidnie White Crawford, 《圣殿经卷和相关文献》(*The Temple Scroll and Related Texts*) (Sheffield, 2000)。

《哈拉卡信件》(*Halakhic Letter*) (4QMMT)^①

473

成为库姆兰宗派的众位成员给耶路撒冷的民众领袖(大祭司?)写了一封希伯来文信件,这封信存有六份手稿(4Q 394—399),但都不完整,总共 130 行,日期在公元前 75—前 70 年。这封信本身很可能是在公元前 159—前 152 年写的,如果是这样,那么收信者就是哈斯摩尼家族的政治领袖,尚未获得大祭司职位的约拿单。信的题目是“关于妥拉的箴言”(Misqat Ma'ase Ha-Torah),这个题目来自于信件结束部分描述其内容的一个短语。新的开篇已佚失,后面有三个部分:讲解 364 天的日历,律法规定,以及解释该宗派分离的原因,并呼吁收信人采用他们的律法观点。这份文献列出了该宗派和耶路撒冷当局对献祭和洁净礼仪的解释的 20 个不同之处。“当你在上帝面前行正直善良的事,这就算作你的义了”是这封信的结论,可以和保罗书信做对比(罗 4:1—12)。这封信和《圣殿经卷》有重要的相似之处。更重要的是,其中的某些解释和撒都该派的拉比文献的立场一致,这个发现支持库姆兰宗派源于撒督的祭司职务的假设。

本节参考文献

-
- 《犹太地沙漠中的发现》(*Discoveries in the Judaean Desert*) Oxford, 1955—。
 Biblical Archaeology Society. 《死海古卷摹本》(*A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls*) Washing-ton, 1991。
 Israel Antiquities Authority, E. Tov, ed. 《死海古卷缩微胶片》(*The Dead Sea Scrolls on Microfiche*) Leiden, 1993. E. Tov, ed., with S. J. Pfann. 《死海古卷缩微胶片指南》(*Companion Volume to the Dead Sea Scrolls Microfiche Edition*) Leiden, 1995。
 Charlesworth, J. H., ed. 《死海古卷:希伯来文、亚兰文、希腊文原文和英语翻译》(*The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*) 10 vols. planned. Louisville, 1994—。
 García Martínez, Florentino, and E. J. C. Tigchelaar, 《死海古卷研究版》(*The Dead Sea Scrolls Study Edition*) 2 vols. 2d ed. Leiden, 1997, 1998. Paperback, Grand Rapids, 2000。
 Dupont-Sommer, A. 《库姆兰的爱色尼派作品》(*The Essene Writings from Qumran*) Ox-

① E. Qimron and J. Strugnell,《库姆兰 4 号洞穴》(*Qumran Cave 4*), V. 《关于妥拉的箴言》(*Miqsat Ma'ase Ha-Torah*), *Discoveries in the Judaean Desert X* (Oxford, 1994); John Kampen and Moshe J. Bernstein,《阅读 4QM:关于库姆兰法律和历史的视角》(*Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History*) (Atlanta, 1996)。

- ford, 1961。
- Knibb, M. A. 《库姆兰社团》(*The Qumran Community*) Cambridge, 1987。
- García Martínez, Florentino. 《死海古卷翻译：库姆兰文件的英文》(*The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*) 2nd ed. Grand Rapids, 1996。
- Wise, M., M. Abegg, and E. Cook. 《死海古卷的新翻译》(*The Dead Sea Scrolls: A New Translation*) San Francisco, 1996。
- Vermes, G. 《死海古卷英文全文》(*The Complete Dead Sea Scrolls in English*) New York, 1998。
- Parry, D. W., and E. Tov. 《死海古卷初级读本》(*Dead Sea Scrolls Reader*) (翻译了所有圣经以外的文献) 6 parts. Leiden, 2003—。
- Charlesworth, J. H., ed. 《死海古卷图表索引》(*The Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*) Louisville, 1991。
- Schiffman, Lawrence H., and James VanderKam, eds. 《死海古卷百科全书》(*Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*) 2 vols. Oxford, 2000。
- JQR 85 (1994): 1—273, 《“库姆兰研究”特刊》(*Special issue on “Qumran Studies”*)。
- Schiffman, Lawrence H. 《提炼死海古卷的素材：犹太教历史、基督教背景、遗失的库姆兰藏书》(*Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*) Philadelphia, 1994。
- Stegmann, Hartmut. 《库姆兰藏书、关于爱色尼派、库姆兰社团、施洗约翰和耶稣》(*The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*) Grand Rapids, 1998。
- VanderKam, James C. 《死海古卷的今天》(*The Dead Sea Scrolls Today*) Grand Rapids, 1994。
- 474 Charlesworth, J. H., and W. P. Weaver, eds. 《死海古卷和基督教信仰》(*The Dead Sea Scrolls and Christian Faith*) Harrisburg, 1998。
- Flint, Peter W., and James C. VanderKam. 《五十年之后的死海古卷：综合评价》(*The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*) 2 vols. Leiden, 1998。
- Kugler, Robert A., and Eileen M. Schuller. 《死海古卷的五十年》(*The Dead Sea Scrolls at Fifty*) Atlanta, 1999。
- Ulrich, Eugene. 《死海古卷和圣经起源》(*The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*) Grand Rapids, 1999。
- 《近东考古学》(*Near Eastern Archaeology*) 63 (2000): 120—176, 《“库姆兰和死海古卷”特刊》(*Special issue on “Qumran and the Dead Sea Scrolls”*)。
- Vermes, Geza. 《介绍完整的死海古卷》(*An Introduction to the Complete Dead Sea Scrolls*) Minneapolis, 2000。
- Flint, Peter E., ed. 《在库姆兰的圣经：原文、特点和翻译》(*The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*) Grand Rapids, 2001。
- Magness, Jodi. 《库姆兰和死海古卷考古学》(*The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*) Grand Rapids, 2002。
- Lim, T. H., et al., 《历史背景中的死海古卷》(*The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*) Edinburgh, 2000。
- Washburn, David L. 《死海古卷的圣经章节目录》(*A Catalogue of Biblical Passages in the Dead Sea Scrolls*) Atlanta, 2002。

- Burchard, C. 《死海手抄本目录》(*Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*) 2 vols. Berlin, 1957, 1965。
- Jongeling, B. 《关于犹太地沙漠里发现的参考文献》(*Bibliography of the Finds in the Desert of Judah*) 1958—1969. Leiden, 1971。
- Fitzmyer, J. A., S. J. 《死海古卷:研究用主要出版物和工具》(*The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*) Rev. ed. Atlanta, 1990。
- Dimant, Devorah, and Uriel Rappaport, eds., 《死海古卷:四十年研究》(*The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*) Leiden, 1992。
- García-Martínez, Florentino, and Eibert J. C. Tigchelaar. 《死海古卷的参考文献》(*"Bibliography of the Dead Sea Scrolls"*) RQ 18 (1988): 459—490, 605—619。
- Reed, S. A., M. J. Lundberg, and M. B. Phelps. 《死海古卷目录:文献、图片和博物馆目录编号》(*The Dead Sea Scrolls Catalogue: Documents, Photographs, and Museum Inventory Numbers*) Atlanta, 1994。
- Lim, T. H., P. S. Alexander, et al. 《死海古卷电子图书馆》(*The Dead Sea Scrolls Electronic Reference Library*), 2 vols. Oxford and Leiden, 1997, 1999。
- 《库姆兰期刊》(*Revue de Qumran*)。 475
- 《死海的发现:关于古卷和相关文献研究现状的杂志》(*Dead Sea Discoveries: A Journal of Current Research on the Scrolls and Related Literature*) Ed. G. J. Brooke, L. H. Schiffman, and J. C. VanderKam. 1995—。
- (更多参考文献见库姆兰会社; 531 页。)

末日启示作品

在我们今天对文献所做的人工(从文学角度)划分当中,有四种类型的文献含有对末日的启示:犹太人和基督徒的圣经正典(《但以理书》、《启示录》)、次经(《以斯得拉二书》)、伪经(《埃塞俄比亚文以诺书》《叙利亚文巴录的启示》,只提及最纯粹的代表作品)以及死海古卷(《战争古卷》)。这种启示作品并不是任何一个宗教群体独特的表现。虽然《以赛亚书》24—27章、《以西结书》和《撒加利亚书》当中都有末日启示的因素,但是《但以理书》是正典中最早的末日启示。

我们应该记住几个区别,这对于许多圣经读者来说是陌生的,若非如此,就会使对于这个题目的研究更加复杂。首先,要把末日启示一词和末世论一词区别开来。末世论的意思是“最后的事情”,这是一个宽泛的词语,指的是关于末后时代的教义所影响的一切。末日启示指的是启示或隐藏的知识,尤其与这个问题有关:在上帝的掌控下,历史在何时结束和如何结束。然而,采用末日启示的文学形式的作品可能和末世论本身关联甚少,或毫无关联(例如诺斯替派的末日启示揭示了诺斯替派对存在的

理解,《黑马牧人书》[*Shepherd of Hermas*]和基督徒的生活及悔改有关,甚至《彼得启示录》虽然涉及“末世论”,但却不包含关于即将来临的历史终点的特有的启示,而是揭示了被咒诅之人的处境)。此外,另一种类型的信息也可以采用末世论的象征主义(某些人主张《启示录》运用了这种方法)。

这些意见已经显示了另一个重要的区别。我们必须区分一部末日启示的文学特点和启示文学的概念范畴。如果我们这样用词,就会减少混乱:用形容词“末日启示的”描述“启示模式”或启示的内容,用名词“末日启示”代替“末日启示的”来描述文学体裁,用“启示末世论”代表一系列思想,“末日启示主义”代表社会思想体系。我们目前必须以归纳的方式描述这些现象,其中常常有例外,每个类型中作品的典型程度也各不相同(并没有“类型手册”说明一份末日启示作品中必须流传什么)。

476

末日启示形式的文学作品大多是匿名的。(《启示录》是一个明显的例外,一位预言者以他自己的名字写给熟知他的团体,并不努力使他的作品看起来像是来自从前古时的启示;启 1:1—2)。以色列过去的一位伟人(例如以诺、以斯拉)经历了异象、异梦或超自然的旅程,他们写下了这些事情,然后按照上帝的命令封存并隐藏其内容,现在向必定经历预言之事的世代展示其内容——这是末日启示通常的表现形式。末日启示通常被分为“宇宙的”或“历史的”。作品中常常有一位仿佛天使般的翻译。关于另一个世界的旅程的末日启示包括《以诺一书》1—36章;37—71章;72—82章;《以诺二书》;《亚伯拉罕遗训》;《利未遗训》2—5章;《西番雅启示录》(*Apocalypse of Zephaniah*)。被表现成预言的内容常常包含直到真实作者本人的时代为止的象征性历史纵览。这些内容加上关于宇宙结构的“科学”素材显然发挥了使人信任末日信息的作用。就像到另一个世界的旅程一样,以未来形式所做的历史纵览是末日启示中的常见特征,但并不是每次都出现。^①“历史的”末日启示包括《但以理书》;《以诺一书》85—

① John J. Collins, “关于文学体裁形态的末日启示”(“Apocalypse: Towards the Morphology of a Genre,”)《圣经文学协会 1977 年研讨文件》(*Society of Biblical Literature 1977 Seminar Papers*) (Missoula, Mont., 1977); 359—370 (*Semeia* 14 [1979]: 1—20), 文章根据这些作品是否包含一次到另一个世界的旅行以及内容中的三个细部(“历史的”回顾、宇宙的和/或政治的末世论,或是仅有个人的末世论)而提出末日启示作品的类型学。

90章;93章;91章11—19节;《以斯拉四书》和《巴录二书》。在不同的书籍中,启示的叙述内容采用不同的文学形式:在有些作品当中,这些内容被编织在告别演说的框架里(遗训),在另一些作品中是预言性的演说,还有些作品中是异象。其他的文学形式有:神谕、解释性地重写圣经(《米大示》)、祷文和劝诫。同一部作品中常常采用以上的多种文学形式。重复和循环的模式也是常见的。所有的内容都以超自然的口吻讲述。最引人注目的是高度比喻的预言。这些想象源于近东地区的神话、《旧约》和希腊化的折衷主义内容。外族被描述成野蛮饥饿的野兽,以色列被描述成被驯养的动物,统治者是号角,天使和超自然生物是星体。数字也有象征性意义。

当代作者提起末日启示时,常常指的是思想范畴,而不是文学体裁。启示末世论可以看作是历史哲学的表现。它和宇宙历史有关,但是在影响上帝的选民时尤其如此。虽然对末日启示文学的研究大多集中在它的末世论上,但是作者的主要兴趣是启示(就像末日启示这个词暗示的那样),而不是末世论。事件在向着预定的目标进展;但是历史在上帝的掌控之下,而个人的决定却不是如此。末日启示主义中既有普世主义,也有个人主义。上帝的计划是世界性的,但是个人(不是整个民族)要决定他站在谁的一边,因此他在最后的大灾难中也会站在那里。历史的末日启示观点是相当悲观的。只有外来的上帝的工作以及历史的终结才会解救他的子民并击败邪恶。这个结局即将来到。人类的希望集中在来世上。因此有一个关于两个世代的二元论,^①现今的邪恶世代(加1:4)和来世(来6:5)。除了两个世代的教义之外,末日启示文学还从它的犹太人遗产中发展出了其他两组对照物——善和恶的道德二元论,以及天地之间、上帝和世界之间的“空间”二元论。神性的超凡赫然可见。这或许和末日启示思想中发展成熟的天使学以及鬼魔学有关:上帝和人类之间的距离中充满了或善或恶的中间生命。

477

① 二元论是一个被滥用的词语,研究者需要注意这个词语是在什么层面上被使用的。See John G. Gammie,“犹太人智慧文学和末日启示文学中的空间和道德二元论”(“Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature”) JBL 93 (1974): 356—385.

末日启示主义源于以色列的祭司和智慧文学资料,尤其是预言。在末日启示文学中使用假名说明以色列在这个时间里缺少预言能力;只有求助于过去的一个神圣名号才能维持启示性的宣告。各种各样的预言书里都有末日启示般的段落;然而古典的希伯来文预言和末日启示主义之间有某些明确的区别。因为有不同阶段的作品以及例外,所以这些区别可能有些夸张,但是总的来说,我们可以注意到这些区别:(1)在预言当中,未来是从现在发展而来的,并在历史中寻找拯救和应验,但是在末日启示主义中,未来代表着彻底的断裂,因为对历史持悲观态度,上帝必须从无有中介入,使历史终结。(2)预言是有条件的,是有可能性的:约拿说,“尼尼微再过四十日就要倾覆了”,但是事实并非如此;但约拿并不是假先知,他的信息也并非虚假,因为其他的事情——尼尼微人的悔改——阻碍了预言。与此相反,末日启示主义中的历史是从起初就预定的。(3)先知的信息大多是布道信息,但是末日启示却是文学作品,就我们目前所知,还没有完全构建出它们的社会背景。(4)先知的预言常常是诗歌形式,而末日启示是散文形式(尽管确定这一点比较困难,因为保存下来的末日启示多为翻译的版本)。

这些末日启示是真实的异象中的经历,还是基于从前的主题思想的文学产物?现在很难确定,但是现存的末日启示似乎包括了这两种类型。

末日启示主义的社会背景需要更多的研究。它源于受压迫的时代和遭遇疏离的群体,并在此情形中重复发生,但是它的末世论观点却有广泛的影响,波及到许多法利赛人和拉比,以及像库姆兰社团这样的宗派群体。在外族强行占领巴勒斯坦的困难时代中,末日启示主义尤其盛行。478 写作这些作品是为了解决这个问题:公正和仁慈的上帝所拣选的以色列民族为何持续遭受迫害。作者努力坚固人们的信仰,并且培育希望。他们通过一个象征性的宇宙解决这个问题,他们强调上帝在宇宙水平上所做的事情,和平淡的生活形成了对比。在末世论的信息之后,作者劝诫人们过合乎这种情形的生活;《新约》当中也有同样的例子(可 13 章;帖前 4—5 章;彼前 4:7 及以下)。

本节参考文献

ville, 1990.

Collins, J. J. ed., 《犹太教和基督教的末日启示主义根源》(*The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*) Vol. 1 of《末日启示主义百科全书》(*The Encyclopedia of Apocalypticism*) New York, 2000.

Rowley, H. H. 《关于末日启示》(*The Relevance of Apocalyptic*) New York, 1963.

Schmithals, Walter. 《末日启示运动: 介绍和解释》(*The Apocalyptic Movement: Introduction and Interpretation*) Nashville, 1975.

Barr, James. “近期学术研究中的犹太人末日启示”(“Jewish Apocalyptic in Recent Scholarly Study”) BJRL 58 (1975): 9-35.

Hanson, P. D. 《末日启示的黎明》(*The Dawn of Apocalyptic*) Philadelphia, 1975.

Collins, J. J., ed. 《末日启示: 文学体裁形态》(*Apocalypse: The Morphology of a Genre*) Semeia 14 (Missoula, Mont., 1979).

Greunwald, Ithamor. “犹太人末日启示文学”(“Jewish Apocalyptic Literature”) ANRW II, Principat, 19. 1. Berlin and New York, 1979. pp. 89-118.

Rowland, Christopher. 《天门打开: 犹太教和早期基督教末日启示的研究》(*The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*) New York, 1982.

Hellholm, D., ed. 《地中海世界和近东地区的末日启示主义》(*Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*) 2d ed. Tübingen, 1988.

Collins, J. J. 《末日启示的想像: 基督教的犹太人起源介绍》(*The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*) New York, 1984.

Russell, D. S. 《神圣的揭示: 介绍犹太人末日启示》(*Divine Disclosure: An Introduction to Jewish Apocalyptic*) Minneapolis, 1992.

García Martínez, F. 《库姆兰和末日启示》(*Qumran and Apocalyptic*) Leiden, 1992.

VanderKam, James C., and William Adler, eds. 《早期基督教的犹太人末日启示传统》(*The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*) 《关于〈新约〉犹太人文献文集》(*Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*) Section 3, Volume 4. Minneapolis, 1996.

斐罗

斐罗大约生活在公元前 30 年和公元 50 年之间,他在各个方面都站在末日启示思想的对立面。他的生命中有一个著名的事件,他在晚年时卷入了亚历山大的犹太人社会危机。埃及总督弗拉斯库在公元 38 年发起了一系列反犹太人的措施,导致了一场反犹太人的大屠杀(见 32 页)。这一年的事件是斐罗的《驳弗拉斯库》(*In Flaccum*)一书的主题。弗拉斯库被送到罗马接受审判之后,亚历山大重新恢复了平静,两个互相对抗的代表团从亚历山大到罗马去,在皇帝加里古拉面前陈情。他们关心最近这场叛乱的责任和亚历山大的犹太人公民地位。阿比安(486 页)领导希腊公民使团,斐罗领导犹太人使团。他的《出使记》(*Legatio ad Gaium*)叙

述了犹太人使团在 39—41 年的挫折,同时把奥古斯都和提庇留与加里古拉的政策做对比,并赞扬了前两者的政策。^① 新皇帝革老丢必须解决亚历山大的麻烦。^② 因此,斐罗是亚历山大的犹太人社会中的领袖和受尊敬的成员。

斐罗接受了彻底的希腊教育(见 109—112 页)。他向犹太人同胞提倡和亚历山大的希腊化学校相似的教育体系,并且能够把他所借鉴的这种教育和犹太人宗教和生活整合起来(《论初步学习》)。因为他的兄弟很富有(430 页),所以我们可以推断斐罗在经济上是独立的,这使他有空闲去详细了解异教文化。斐罗管理的一所私立学校可能成为他写作的文章的背景。^③

斐罗的教育背景和犹太贵族的社会地位使他有时间和金钱去追求知识,并使他写了大量响应亚历山大环境的文学作品(见下文,480—481 页)。他的作品很重要,但他的传记资料却较匮乏,因而产生了关于他的各种各样的描述。在他的作品当中,他首先表现成一个圣经评注者,然后是犹太教的辩道士,第三才是一位哲学家。他向现代的读者呈现出这个确实的现象:一个人显然完全被希腊文化所同化,但却对犹太人传统保持毫不动摇的忠诚。

面对拒绝律法的希腊化犹太人(比较他自己的侄子;420 页),以及单纯按字面解释遵守律法的人(他发现守律法的人大多如此)斐罗努力在他的文学作品中推进一条中间路线。他坚持遵行律法的外部形式,但是试图用哲学来解释犹太人的仪式和预备工作。^④ 斐罗广泛阅读希腊化哲学家的作品,并且兼收并蓄地吸取适合他的目的的内容,以便称赞犹太教是一种理性的宗教和希腊人智慧的来源。他的大部分作品遵循摩西五经的内容顺序,并且通过寓言解释表现出他的哲学智慧。斐罗使

① Philo Alexandrinus,《出使记》(*Legatio ad Gaium*), ed. with intro., trans., and comm. by E. M. Smallwood (Leiden, 1970).

② H. I. Bell,《埃及的犹太人和基督徒》(*Jews and Christians in Egypt*) (London, 1924), 10—21, 27—29. 见下文的 487—488 页。

③ Gregory E. Sterling,“‘神圣律法的学校’:斐罗的文章的社会背景”(“‘The School of Sacred Laws’: The Social Setting of Philo's Treatises”) *Vigiliae Christianae* 53 (1999): 148—164.

④ 《亚伯拉罕的迁移》(*Migration of Abraham*)89—90.

用希腊化的寓言在律法中寻找宇宙哲学的信息以及道德教导。因为他把圣经注释和哲学素材合并在一起,所以他对于现代的研究者来说是有益的。此外,他的作品中常常有希腊化犹太会堂的重要线索,这使他的作品尤为珍贵。

表六:斐罗作品分类表

除了一些杂项和片段之外,《洛布古典丛书》按照摩西五经的顺序排列斐罗的作品。下列斐罗作品的分类来自古迪纳夫(E. R. Goodenough)的作品《介绍斐罗·犹丢斯》(*Introduction to Philo Judaeus*) (纽约,1963),30—51,他在书中提出了一个阅读斐罗作品的顺序。亚伯拉罕·泰里安(Abraham Terrian)《斐罗作品的新发现》(“Had the Works of Philo Been Newly Discovered” BA 57 (1994):86—97)把斐罗的作品按照时间顺序分类(41页)。

辩道作品:

1. 《驳弗拉斯库》(*Against Flaccus*)
2. 《出使记》(*Embassy to Gaius*)
3. 《论冥想生活》(*On the Contemplative Life*)
4. 《为犹太人辩护》(*Apology for the Jews*) (或《假说》[*Hypothetica*]——优西比乌的残篇)
5. 《摩西传》(*Life of Moses*)

讲解律法:

1. 《论世界的创造》(*On the Creation of the World*)
2. 《论亚伯拉罕》(*On Abraham*)
3. 《论以撒》(*On Isaac*) (已佚失)
4. 《论雅各》(*On Jacob*) (已佚失)
5. 《论约瑟》(*On Joseph*)
6. 《论十诫》(*On the Decalogue*)
7. 《论特殊法律》(*On the Special Laws*) (4卷)
8. 《论美德》(*On Virtues*)
9. 《论赏与罚》(*On Rewards and Punishments*)

寓意解经法:

1. 寓意解经法 (3卷)
 - a. 卷一 (创 2:1—17)

(续表)

- b. 卷二 (创 2:18—3:1)
- c. 卷三 (创 3:8b—19)
2. 《论基路伯》(*On the Cherubim*) (创 3:24, 4:1)
3. 《论亚伯和该隐的祭》(*On the Sacrifices of Abel and Cain*) (创 4:2—4)
4. 《恶者袭击了善者》(*The Worse Attacks the Better*) (创 4:8—15)
5. 《论后裔和该隐的被逐》(*On the Posterity and Exile of Cain*) (创 4:16—25)
6. 《论伟人》(*On the Giants*) (创 6:1—4)
7. 《论上帝的不变》(*On the Unchangeableness of God*) (创 6:4—12)
8. 《论农业》(*On Husbandry*) (创 9:20)
9. 《论挪亚作农夫的工作》(*On Noah's Work as a Planter*) (创 9:20b)
10. 《论醉酒》(*On Drunkenness*) (创 9:21)
11. 《论节制》(*On Sobriety*) (创 9:24)
12. 《论语言的变乱》(*On the Confusion of Tongues*) (创 11:1—9)
13. 《论亚伯拉罕的迁徙》(*On the Migration of Abraham*) (创 12:1—6)
14. 《谁是神圣事物的继承人?》(*Who is the Heir of Divine Things?*) (创 15:1—18)
15. 《论初步学习》(*On the Preliminary Studies*) (创 16:6—14)
16. 《论逃跑和寻找》(*On Flight and Finding*) (创 16:6—14)
17. 《论改变名字》(*On the Change of Names*) (创 17:1—22)
18. 《论梦》(*On Dreams*) (2卷) (创 28:12 及以下和 31:11 及以下)

评论:

1. 《创世记问答》(*Questions and Answers on Genesis*)
2. 《出埃及记问答》(*Questions and Answers on Exodus*)

零杂文章:

1. 《论世界的不灭》(*On the Indestructibility of the World*)
2. 《所有善良者皆自由》(*That Every Good Man Is Free*)
3. 《论上帝的护佑》(*On Providence*)
4. 《亚历山大》(*Alexander*) (哑巴动物是否有推理的能力)*

* 不在洛布丛书当中,但是现在可以在《斐罗研究》(*Studia Philonica*)的增补内容中找到这篇文章,亚伯拉罕·泰里安《亚历山大的斐洛〈论动物〉》(*Philonia Alexandrini de Animalibus*)亚美尼亚原文和介绍、翻译及评论(加利福尼亚,奇科[Chico],1981)。

哈里·沃尔福森(Harry Wolfson)强调了斐罗作品的哲学意义,然而他本质上是犹太人,他的作品表现了他和主流犹太教之间的联系。^① 例如,斐罗的圣经解释和拉比的解释有许多联系点。另一方面,古迪纳夫强调了斐罗的希腊化背景,甚至发现他的一个犹太人异象是希腊化的神秘宗教。^② 斐罗确实使用了神秘宗教的术语,但是和哲学家关于神秘宗教仪式的学说相比,他的语言并无不同,因此古迪纳夫的这个观点鲜有支持者。另一方面,沃尔福森作品的清晰和条理性是由于他自己的能力;这并不是斐罗的特质。斐罗的辩道作品给人留下混乱的印象,部分原因是由他的写作方法造成的:他按照摩西五经的素材顺序表现他的思想,而不是进行系统性的讲解(如果他能这样做)。

斐罗对“道”(Logos)做了一番详尽的揣测,这吸引了《新约》和基督论的研究者。根据斐罗的理论,“道”是上帝的意愿或理性,是柏拉图哲学中理型的核心(333页)。“道”是上帝的理性方面,但是又在世界和上帝之间的调停者的等级中居首位。“道”是上帝本体的一种表现,但却没有具体体现成基督教中的一个人,当然也从未被赋予人格。斐罗说“上帝不久将会变为一个人,人却不会成为一位神”(《出使记》16. 118),斐罗所说的只是假想,但四部福音书却断言这是真实的(约 1:14)。

482

《新约》中有三个部分的内容在研究中特别引人注目,它们可能源于斐罗的思想。由于斐罗对“道”的推测,《约翰福音》就成为其中之一。^③ 但是《约翰福音》的序言显然远远超过斐罗的任何观点,因此似乎没有任何理由假设斐罗对《约翰福音》的影响超过了任何其他使用道的观念来描述世界的理性结构的哲学。斐罗是离散的犹太人,并且大量突出地使用 Logos 一词,因此有人认为《约翰福音》的作者了解斐罗的思想或与之相似的思索。其实《约翰福音》的其他部分可能更多地表现出斐罗的作品和福音书之间相似性。说到基督论,斐罗对摩西的描绘则相当于四福音书

① Harry Wolfson, 《斐罗》(Philo), 2 vols. (Cambridge, Mass., 1947)。

② E. R. Goodenough, 《明亮的光:希腊化犹太教的神秘福音》(By Light Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism) (New Haven, 1935)。

③ W. L. Knox, 《早期基督教中的某些希腊化元素》(Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity) (London, 1944), 55—90; C. H. Dodd, 《第四部福音书的解释》(The Interpretation of the Fourth Gospel) (Cambridge, 1953), 54—73。

中的耶稣的作用。^①《约翰福音》6章中对旷野的吗哪的解释和斐罗作品中的解释有衔接点。^②

有人主张《新约》与斐罗相关的另一卷书是《希伯来书》，因为其中的用词、思想模式以及对《旧约》的解释和斐罗的作品有某些显著的相似性。然而从另一方面来说，虽然没有不可能直接借鉴斐罗的作品的理由，但是这种情况更像是斐罗阐释了希腊化的犹太人思想，而这种思想是斐罗和《新约》作者共同的背景。^③

我们还可以看到保罗和斐罗的背景中有很多相似性，而考虑到保罗的时代和地点，若说他阅读了很多斐罗的作品，则是一个大胆的猜测。但是就像亨利·查德威克(Henry Chadwick)所说的那样，“两人同池垂钓”。^④作为说希腊语的离散犹太人，他们的观点和生活模式取决于犹太人传统和《旧约》的《古希腊文译本》，对于同时代中更年轻的保罗来说，斐罗是一个典型的对照者。他们表现了对城市文化极为不同的回应。斐罗缺少对弥赛亚主义、末世论以及传教的兴趣，因此给保罗带来了更加大胆的形象。从积极的方面来说，保罗和斐罗之间的相似性和这些内容有关：对比造物主和偶像，相似的美德和邪恶品质的清单，按良心的观念判断过去的行为，内心的割礼，以及斐罗的道和保罗的神圣智慧观念的相似性。

① W. A. Meeks, 《先知—君王：摩西传统和使徒约翰的基督论》(*The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*) (Leiden, 1967)。

② P. Borgen, 《天上的粮：约翰福音和斐罗作品中吗哪的概念的评释研究》(*Bread from Heaven: An exegetical study of the concept of Manna in the Gospel of John and the writings of Philo*) (Leiden, 1965). This has good Palestinian origins; Bruce J. Malina, 《巴勒斯坦的吗哪传统》(*The Palestinian Manna Tradition*) (Leiden, 1968)。

③ S. G. Sowers, 《斐罗和希伯来书的释经学》(*The Hermeneutics of Philo and Hebrews*) (Zurich, 1965); Ronald Williamson, 《斐罗和希伯来书》(*Philo and the Epistle to the Hebrews*) (Leiden, 1970); L. K. K. Dey, 《斐罗和希伯来书的中间世界和完美模式》(*The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*) (Missoula, Mont., 1975); R. Nash, “亚历山大犹太教和希伯来书中的调停者的概念”(“The Notion of Mediator in Alexandrian Judaism and the Epistle to the Hebrews”)《威斯敏斯特神学杂志》(*Westminster Theological Journal*) 40 (1977): 89—115; J. W. Thompson, 《基督教哲学开端》(*The Beginnings of Christian Philosophy*) (Washington, 1982)。

④ “圣保罗和斐罗”(“St. Paul and Philo”) BJRL 48 (1966): 286—307; cf. W. L. Knox, St. 《保罗和外邦人的教会》(*Paul and the Church of the Gentiles*) (Cambridge, 1939)。

这些相似性促成了基督徒的“传统”：斐罗和保罗在罗马相遇，并且皈依基督教（优西比乌熟知，《教会历史》2. 17. 1）。^① 尽管这是不可能的，但是基督徒却占用了犹太人的遗产，包括实际上独占斐罗的作品，他们保留了他的作品。斐罗使希腊文化和犹太教相结合，为基督教哲学和神学中的相似成果做了铺垫，在《新约》之后，他对早期基督教思想家的影响甚至更加直接，更加广泛。亚历山大的基督徒作家（例如革利免和俄立根）深受斐罗的影响（寓意解释《旧约》的方式，解释《旧约》的具体观点，以及总体的理论观点），而整个基督教神学的潮流，尤其是它的希腊分支也通过他们受到了影响，这些神学潮流体现了斐罗的影响力和他所遭遇的问题。^②

斐罗的作品对于诺斯替主义研究也有帮助。虽然斐罗并不适合被归为“诺斯替派”，但是他的思想范畴和产生诺斯替主义的源头是相似的，因此引起了两者间的对比。

《圣经古史》(*The Biblical Antiquities*)^③被当作斐罗的作品，但实际上是在公元70年以后创作的，并且和《以斯得拉二书》及《巴录启示》有关。这部作品现存拉丁文译本形式，是从希腊文译本翻译而来的，后者是从希伯来文原文翻译而成的。《圣经古史》记载了从创世直到扫罗的时代的历史，增补了现有的圣经记载。不巧的是，这部作品只保留了一部分。

本节参考文献

Cohn, L., P. Wendland, S. Reiter, and H. Leisegang. 《亚历山大的斐洛保存的文献》(*Phi-*

484

① J. Edgar Bruns, “基督徒斐罗：传说的片段”(“Philo Christianus: The Debris of a Legend”) HTR 66 (1973): 141-145.

② Henry Chadwick, “斐罗和基督教思想的开端”(“Philo and the Beginnings of Christian Thought”) 《晚期希腊和早期中世纪哲学剑桥史》(*Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*), ed. A. H. Armstrong (Cambridge, 1967), 137-192; Harry Wolfson, 《教父的哲学》(*Philosophy of the Church Fathers*) (3d ed.; Cambridge, Mass., 1970).

③ Frederick J. Murphy, 《伪斐罗作品：重写圣经》(*Pseudo-Philo: Rewriting the Bible*) (Oxford, 1993) (includes commentary); Howard Jacobson, 《伪斐罗的〈圣经古史〉评论以及拉丁文与英文翻译》(*A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation*), 2 vols. (Leiden, 1996).

- lonis Alexandrini Opera quae supersunt*) 7 vols. Berlin, 1896—1930.
- Colson, F. H., G. H. Whittaker, J. W. Earp, and Ralph Marcus. 《斐罗》(*Philo*) 12 卷. 《洛布古典文库》(*Loeb Classical Library*) Cambridge, Mass., 1929—1962.
- 《亚历山大的斐洛：基督教文献》(*Philon d'Alexandrie. Sources Chrétiennes*) Paris, 1957—.
- Winston, David, trans. 《亚历山大的斐罗》(*Philo of Alexandria*); 《冥想的生活、伟人和选集》(*The Contemplative Life, the Giants and Selections*) Ramsey, N. J., 1981.
- Williamson, R. 《希腊化世界的犹太人：斐罗》(*Jews in the Hellenistic World: Philo*) Cambridge, 1989.
- Yonge, C. D., trans., with notes by David Scholer. 《斐罗的作品：更新版》(*The Works of Philo: New Updated Edition*) Peabody, Mass., 1992.
- Gregory Seerling 做主编, Brill 在策划关于斐罗作品的 20 卷翻译和评论。
- Mayer, G. 《斐洛文献目录》(*Index Philoneus*) Berlin, 1974.
- Borgen, Peder, et al., eds. 《亚历山大的斐罗的完全字母索引致密光盘只读存储器》(*A Complete Concordance of Philo of Alexandria on CDRom*) Leiden, 1996.
- Borgen, Peder, Kåre Fuglseth, and Roald Skarsten 《斐罗的索引》(*The Philo Index*) Grand Rapids, 2000.
- Cohn, L. 《斐洛著作的分类和时间归类》(*Einteilung und Chronologie der Schriften Philos*) Leipzig, 1899.
- Goodenough, E. R. 《斐罗·犹丢斯的政见》(*The Politics of Philo Judaeus*) New Haven, 1938. Reprint, 1967. (附录包含一部重要的书目。)
- Wolfson, H. A. 《斐罗》(*Philo*) 2 卷. Cambridge, Mass., 1947.
- Katz, Peter. 《斐罗的圣经》(*Philo's Bible*) Cambridge, 1950.
- Bréhier, E. 《斐洛的哲学思想和宗教思想》(*Les idées philosophiques et religieuses de Philon*) 3d ed. Paris, 1950.
- Goodenough, E. R. 《斐罗·犹丢斯介绍》(*Introduction to Philo Judaeus*) 2d ed. New York, 1963.
- Philon d'Alexandrie. 《国家科学院的全国大会》(*Colloques nationaux du Centre national de la recherche scientifique*) Lyon, 11—15 Sept., 1966. Paris, 1967.
- Nikiprowetzky, V. 《亚历山大的斐洛对〈圣经〉的注释》(*Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*) Leiden, 1977.
- Sandmel, S. 《介绍亚历山大的斐罗》(*Philo of Alexandria: An Introduction*) Oxford, 1979.
- Tobin, Tom. 《创造人类：斐罗和对于历史的解释》(*The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*) Washington, 1983.
- ANRW II, Principat, 21. 1. 《罗马时期的希腊化犹太：斐洛》(*Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon*) Berlin and New York, 1984. 整卷书都用于谈论斐罗, 多数内容是英文的, 其中包括一份系统性的参考文献。
- Runia, David T. 《亚历山大的斐罗和柏拉图的〈蒂迈欧篇〉》(*Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*) Leiden, 1986.
- Borgen, P. 《斐罗、约翰和保罗：对于犹太教和早期基督教的新看法》(*Philo, John, and*

- Paul: New Perspectives on Judaism and Early Christianity*) Atlanta, 1987.
- Mendelson, Alan. 《斐罗的犹太人身份》(*Philo's Jewish Identity*) Atlanta, 1989.
- Runia, David T. 《早期基督教文献中的斐罗》(*Philo in Early Christian Literature*) Assen, 1993.
- Borgen, P. 《亚历山大的斐罗: 他的时代的注解者》(*Philo of Alexandria: An Exegete for His Time*) Leiden, 1997.
- Sterling, Gregory, ed. 《亚历山大的斐罗评注集》(*Philo of Alexandria Commentary Series*) Announced for 20 vols. by E. J. Brill, Leiden.
- Feldman, Louis. 《斐罗和约瑟夫的学识》(*Scholarship on Philo and Josephus*) (1937—1962). New York, 1963. 485
- Radice, R., and D. T. Runia. 《亚历山大的斐罗: 有评注的参考文献》(*Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography*) 1937—1986. Leiden, 1992.
- Studia Philonica*, 1972—1980; continued as 《斐罗研究年鉴: 希腊化犹太教研究》(*Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*) ed. D. T. Runia. Vol. 1 (1989)—.

约瑟夫

约瑟夫生于 37/38 年, 在 110 至 120 年间去世。他有王室血统(他的母亲来自哈斯摩尼家族), 是一位祭司, 后来成为忠诚的法利赛人。^① 他是贵族阶层中受过良好教育的、活跃的成员, 当犹太人在 66 年发起叛乱时, 他负责加利利的防卫。在尤塔帕塔(Jotapata)遭围困时, 他和 40 位随从立下约定, 不可落入罗马人手中。他们抽签决定死亡的顺序, 每个人都死于战友的手中。约瑟夫抽到了最后一签。当其他人都被杀死之后, 他说服了排在倒数第二位的人和他一起投降(《犹太战争史》3. 8 [340—398])。约瑟夫预言维斯帕先将成为皇帝; 当此事成真之后, 他的未来就得到了保障。约瑟夫劝说他的同胞停止叛乱, 但没有成功。他和提多到了罗马, 他得到了罗马公民身份和养老金, 从他的庇护者夫拉维亚王朝那里获得了弗里菲斯这个名字。他致力于著书为犹太人辩护, 颂扬犹太古风和宗教信仰, 并且谴责少数极端分子的叛乱。约瑟夫的作品是一世纪中重要的犹太人历史资料, 因此对于《新约》背景极为重要。

约瑟夫有四部作品存留, 基督徒保存了这些作品, 并且非常喜爱阅读

① 有见解认为约瑟夫从未称自己是法利赛人(《传记》[*Life*] 2. 12 是极为谨慎的措辞), 并且还批评他们, 见 Steve Maso 的作品《弗里菲斯? 约瑟夫论法利赛人》(*Flavius Josephus on the Pharisees*) (Leiden, 1991)。

它们。约瑟夫原本用亚兰文写了《犹太战争史》(*Bellum Judaicum*)，后来在他人协助下用希腊文重写了这部作品，并在75至82年之间将它出版。(约瑟夫和斐罗不同，他的早期作品的希腊文并不流利；他面向非犹太人读者写作，这限制了约瑟夫使用犹太人的决定性词语。)这七卷书中开头的一卷半回顾了从马加比家族起义到公元66年的犹太人历史。对于大希律的统治，约瑟夫采用了希律的宫廷历史学者大马色的尼古拉(Nicholas of Damascus)的作品。对于66—70年的战争，约瑟夫在维斯帕先和提多提供的官方文件之外，加上了自己的注解和会议。《犹太战争史》遵循波利比奥斯所表现的军事传统和政治历史。

486 93或94年，21卷《犹太古史》(*Antiquitates Judaicae*)出版了。它涵盖了从创造直到公元66年的历史，书中早期的历史遵照《旧约》，并且保留了某些通用的解释和约瑟夫本人的看法。对于从马加比家族起义直到反叛罗马期间的历史，本书中的叙述比《犹太战争史》更完整，对于大希律的素材，除了大马色的尼古拉之外，还增补了敌对希律的资料。《犹太古史》是按照修辞学编史方法编写的，哈利卡那撒斯的狄奥尼修斯的《罗马古迹》就是这种编史方式的例子。约瑟夫在《犹太战争史》中为罗马帝国和夫拉维亚王朝说话，在《犹太古史》中则为犹太教辩护。

《传记》(*Vita*)^①并没有完整记录约瑟夫的一生，因为提比哩亚的犹士都(Justus of Tiberias)批评他在66—67年的战争中作加利利指挥官的行为，所以约瑟夫写了这部作品为自己辩护。它作为《犹太古史》的附录，在100年之后不久出版。

《驳阿比安》(*Contra Apionem*)是约瑟夫最后的作品，是为犹太教辩护的两卷书。^②标题指的是和斐罗同时代的亚历山大的语法学家，他出言贬损犹太人。约瑟夫的作品不仅是对阿比安的回应，并且还纠正了其他

① Steve Mason,《弗里菲斯·约瑟夫的约瑟夫传：翻译和评论》(*Flavius Josephus: Life of Josephus: Translation and Commentary*)(Leiden, 2001)。

② Louis H. Feldman and John R. Levison,《约瑟夫的“驳阿比安”：特征及背景研究，以及与缺失的希腊文部分相应的拉丁文》(*Josephus's Contra Apionem: Studies in its Character and Context, with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*)(Leiden, 1996)。

作家对犹太人的偏见、无知和恶毒的言词。约瑟夫在对犹太人的历史和他们在亚历山大的行为,以及对圣殿礼仪和律法的指责做了总体的回应之后,又对犹太人的观念作了正面的描述:一位上帝、一座圣殿、婚姻和家庭的神圣性,儿童教育、好客,以及遵守律法生活可在来生获得回报。《驳阿比安》中引用了许多已佚失的作品,现在成为宝贵的资源,并且也成为希腊罗马社会中的犹太人辩护文和宣传作品。

后来的历史学家常常注意到约瑟夫的偏袒:他赞成罗马,并且努力美化提多;他为犹太人辩护,谴责这场由继任的不称职总督和犹太人中的少数极端分子引起的叛乱;他称赞自己,并诽谤他的对手;他偏向祭司和哈斯摩尼家族(他同属于这两个群体),因此他的作品反映了贵族阶层的看法;他喜爱一个可以促进秩序与和平的强大政府;他错误地解释了犹太人在整个罗马帝国中的法律地位,以便把犹太人称为特权阶级。他作为一位辩道者,用他的外族读者熟悉的词语来解释犹太教——例如,他把犹太教中的派别称为哲学流派。这些偏向并不令人意外,总的来说,不难看出,与事实相比,约瑟夫有特别的诉求。约瑟夫特别的偏好和认识使他有时会得到错误的信息,如果适当容忍这一点,那么读者会发现他的作品是极宝贵的资源,不可忽视。

487

约瑟夫作品中有三个段落和基督教的起源有直接关联。它们分别和施洗约翰、公正的雅各和耶稣有关。论到约翰,约瑟夫说:

他是位善良的人,劝勉犹太人过公义的生活,彼此以正直相待,并且虔诚地面对上帝,因此要接受洗礼。按照他的观点,如果洗礼是为了得到上帝的接纳,那么就是一个必要的预备。他们必须使用洗礼来使他们犯的罪得到赦免,但是洗礼作为奉献身体的仪式,暗示着灵魂预先通过正确的行为完全得到了洁净。许多人加入了围绕约翰的人群,因为他们听到约翰的话就深受感动,希律担心约翰对民众的巨大影响力会引发叛乱(因为他们似乎准备做约翰劝告的任何事情)。因此,希律决定最好在约翰的传道引起叛乱之前就先打击他,并且干掉他,而不是坐等一场风波,被卷入一个艰难的处境中,并且意识到他犯了错误。于是约翰因为希律多疑的性情而被投入马盖耳斯(Machaerus)的监狱(前文中提到的要塞),并且在那里被处死。

(《犹太古史》18.5.2 [117—119])。

这段记录在许多细节方面补充了《新约》的记载。^① 但有两点不同之处需要注意。《新约》虽然也强调内心的改变和生活的革新(路 3:1—20; 太 3:1—12), 却说明约翰的洗礼的目的是赦罪(可 1:4; 路 3:3); 并且和末世论相关(太 3:7、11—12)。约瑟夫对约翰施予洗礼的评论实际上恰恰描述了库姆兰会社施洗的意义(1QS v. 13—14)。一个巧妙的假说宣称, 约瑟夫(他熟悉爱色尼派的教导;《传记》10)用他自己熟悉的术语详细说明了约翰的洗礼的意义, 并且省略了洗礼的末世论目标(总体上来说, 他减缓了犹太人的末世期盼, 这也是其中一个部分), 并用道德意义取而代之。

约翰被监禁的背景和时机是一个相似的不同, 但是却有更广泛的意义。《新约》说约翰谴责希律·安提帕的根由是因为他娶了他兄弟的妻子希罗底(可 6:17—20; 太 14:3—5; 路 3:19—20)。约瑟夫对这件私事只字未提, 却只说到希律惧怕政治动乱。

488 然而, 这两者之间可能有密切的关系。谴责希律的婚姻可以引起民众对希律的不满, 约瑟夫讲述了希律和他的妻子、拿巴提的国王亚哩达的女儿离婚, 以便和希罗底结婚的事, 这件事最后导致了公元 36 年和拿巴提人之间的战争(《犹太古史》18.5.1 [109—115])。

约瑟夫提供了关于耶稣的弟弟雅各的重要补充信息, 他在公元 62 年死于犹太人之手:

亚那努斯既然有这样的性格, 就认为这是一个好机会, 因为非斯都已死, 阿尔比努斯尚未到任。他召集了公会的审判者, 并把一个叫做雅各的人和其他一些人带到他们面前, 雅各就是被称为基督的耶稣的弟弟。他指控他们违反律法, 并把他们交去用石头砸死。这个城市中被看作是最公正的并严格遵守律法的居民因为这件事而被激怒。(《犹太古史》20.9.1 [200])

赫格西仆(Hegesippus)在二世纪末对雅各的死做了更详细的描述,

① J. P. Meier, “约瑟夫作品中的施洗约翰: 语文学和注释”(“John the Baptist in Josephus: Philology and Exegesis”) JBL 111 (1992): 225—237.

优西比乌在《教会历史》2. 23. 1—18 中引用了这段内容。约瑟夫确认了对雅各的好评,他被定罪是出于犹太人自以为是的判断。这段文字的真实性很少受到质疑。甚至在提到耶稣时,“被称为基督”这样的表达也远非基督徒改编者的偏好,但是如果约瑟夫通过提及耶稣来确认雅各的身份,那么他或许也已经确认了耶稣的身份。因此有人主张下面的一段话来自于约瑟夫作品当中提到的耶稣。

上面两段记载看起来都是真的,但是第三段记述“约瑟夫的证词”(testimonium Flavianum)似乎完全不同:

耶稣生活在这个时期,他是一位智慧人(如果确实有人可以称他为一个人)。他完成了令人惊异的事迹,他是欢喜领受真理之人的教师。他赢得了许多犹太人和希腊人的支持。他是弥赛亚。当彼拉多收到我们中间的重要人物的起诉时,就把他钉在了十字架上,那些从起初就爱他的人并不停止喜爱他。第三天,他向他们显现,复活了,神圣的先知曾预言过这件事以及关于他的大量神迹。那些因为跟随他而被称作“基督徒”的这群人直到今日仍未消失。(《犹太古史》18. 3. 3 [63—64])

这段叙述中的一些部分不应该出于不信耶稣的犹太人(“如果有人可以称他为一个人”、“他是弥赛亚”、“第三天,他向他们显现”、“神圣的先知曾预言过这件事”)。其实,后来有一个传说,大意是说约瑟夫成了一个基督徒和一位主教。这不是真的,很可能是读了包含这一段落在内的约瑟夫的文稿以后的副产物。现今有三份希腊文《犹太古史》18 章抄本保存了这一段话,但是这些抄本晚于 11 世纪,并且是由基督徒保存的。俄立根提供了决定性的外在证据,说明这一段话不在他的约瑟夫作品的抄本之内,因为他说约瑟夫不相信耶稣(《马太福音注释》10. 17;《反驳克里索》1. 47)。另一方面,约瑟夫似乎确实在这件事中提到了耶稣,只是后来基督徒抄写员纠正并增补了其中的内容。这个推测比有人编造了整个段落并插入进来更为可信。另外,有几处措辞和约瑟夫可能会说的话非常一致(“一个智慧人”、“当彼拉多收到我们中间的重要人物的起诉时,就把他钉在了十字架上”、“基督徒这群人”)。约瑟夫似乎提到了耶稣,然后基督徒抄写员修订了这些内容。这段陈述可能提及耶稣因

犹太人领袖的指控而在彼拉多手下被钉十字架，宣告自己是弥赛亚，并且成为基督教的创始人。^① 斯拉夫语的约瑟夫作品译本有更深的基督教化倾向。^②

本节参考文献

-
- Thackeray, H. St. -J., R. Marcus, A. Wikgren, and L. H. Feldman. 《约瑟夫》(*Josephus*) 9 vols.
- 《洛布古典文库》(*Loeb Classical Library*) Cambridge, Mass., 1926—1965.
- Mason, Steve, ed. 《弗里菲斯·约瑟夫：翻译和评注》(*Flavius Josephus: Translation and Commentary*) 10 vols. planned. Leiden, 2000—.
- Thackeray, H. St. -J., and R. Marcus. 《约瑟夫词典》(*A Lexicon to Josephus*) Vols. 1—4. Incomplete. New York, 1930—1955.
- Rengstorf, K. H. 《弗里菲斯·约瑟夫完全字母索引》(*A Complete Concordance to Flavius Josephus*) 4 vols. Leiden, 1973—1983.
- Thackeray, H. St. -J. 《历史学者约瑟夫其人》(*Josephus, the Man and the Historian*) New York, 1929. Reprint with introduction by S. Sandmel. New York, 1968.
- 490 Shutt, R. J. H. 《研究约瑟夫》(*Studies in Josephus*) London, 1961.
- Montefiore, H. W. 《约瑟夫和新约》(*Josephus and the New Testament*) London, 1962.
- Attridge, H. W. 《弗里菲斯·约瑟夫的〈犹太古史〉对圣经历史的解释》(*The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*) Missoula, Mont., 1976.
- Cohen, S. J. D. 《在加利利和罗马的约瑟夫：他的自传以及作为历史学家的新阶段》(*Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian*) Leiden, 1979.
- Yamauchi, Edwin M. “约瑟夫和圣经”(“Josephus and the Scriptures”) *Fides et Historia* 13 (1980): 42—63.

① 这个观点见 E. Schürer 的作品,《耶稣基督时代的犹太人历史》(*The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*), ed. G. Vermes and F. Millar (Edinburgh, 1973), 428—441; F. F. Bruce,《〈新约〉以外的耶稣和基督教起源》(*Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*) (Grand Rapids, 1974), 36—41. S. Pines,《阿拉伯文的约瑟夫证词及其暗示》(*An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications*) (Jerusalem, 1971), 该文章发表了约瑟夫这段话的阿拉伯文版本,其中缺少某些可疑的短语,因此可能是约瑟夫提及耶稣的原始证据. G. Vermes, “重新审视约瑟夫对耶稣的评论”(“The Jesus Notice of Josephus Re-Examined”) *JJS* 38 (1987): 1—10. J. P. Meier, “约瑟夫笔下的耶稣:适度的推介”(“Jesus in Josephus: A Modest Proposal”) *CBQ* 52 (1990): 76—103, 文章主张说,如果我们排除了三份清楚的基督徒的证词,那么剩下的就是约瑟夫提及耶稣的真实资料; Alice Whealy,《约瑟夫论耶稣:关于“约瑟夫的证词”从古代晚期直至近代的论战》(*Josephus on Jesus: The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times*) (New York, 2003).

② Bruce,《耶稣和基督教起源》(*Jesus and Christian Origins*), 42—53.

- Rajak, T. 《约瑟夫:历史学者和他的社会关系》(*Josephus: The Historian and his Society*) Philadelphia, 1984.
- Feldman, Louis H. “再访弗里菲斯·约瑟夫其人和他的作品以及他的重要性”(“*Flavius Josephus Revisited: The Man, His Writings and His Significance*”) ANRW II, Principat, 21. 2. Berlin and New York, 1984. pp. 763—862.
- Moehring, H. R. “约瑟夫·便·马提亚和弗里菲斯·约瑟夫:犹太先知和罗马历史学家”(“*Josephus ben Matthia and Flavius Josephus: The Jewish Prophet and the Roman Historian*”) ANRW II, Principat, 21. 2. Berlin and New York, 1984. pp. 864—944.
- Villalba i Varneda, P. 《弗里菲斯·约瑟夫的历史学方法》(*The Historical Method of Flavius Josephus*) Leiden, 1985.
- Feldman, Louis H., and Gohei Hata, eds. 《约瑟夫、犹太教和基督教》(*Josephus, Judaism, and Christianity*) Detroit, 1987.
- Bilde, Per. 《在耶路撒冷和罗马之间的弗里菲斯·约瑟夫:他的生活、作品及其重要性》(*Flavius Josephus: Between Jerusalem and Rome: His Life, His Works, and Their Importance*) Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series 2. Sheffield, 1988.
- Feldman, Louis H., and Gohei Hata, eds. 《约瑟夫、圣经和历史》(*Josephus, the Bible, and History*) Detroit, 1989.
- Mason, Steven N. 《约瑟夫和〈新约〉》(*Josephus and the New Testament*) Peabody, Mass., 1992.
- Feldman, Louis H. 《约瑟夫对圣经的解释》(*Josephus's Interpretation of the Bible*) Berkeley, 1998.
- Mason, Steve, ed. 《理解约瑟夫:七个见解》(*Understanding Josephus: Seven Perspectives*) Sheffield, 1999.
- Von Schreckenberg, Heinz. 《佛拉维乌斯·约瑟夫斯目录》(*Bibliographie zu Flavius Josephus*) Leiden, 1968. Supplementband. Leiden, 1979.
- Feldman, Louis H. 《约瑟夫和当代的学术研究》(*Josephus and Modern Scholarship*) (1937—1980). Berlin and New York, 1984.
- Feldman, Louis H. 《约瑟夫:增补参考文献》(*Josephus: A Supplementary Bibliography*) New York, 1986.

拉比的文学

拉比文学主要在这两个时期中得到了发展:130年代巴可拉的叛乱崩溃之后,以及君士坦丁及其继任者在四世纪建立基督教帝国之后。前一个阶段中形成了《米示拿》(*Mishnah*)和最初的《米大示》(*Midrashim*) (二至三世纪),后一个阶段里编辑了《塔木德》(五至六世纪)。我们的讲述不会遵循严格的年代顺序,而是按照编辑和文学类型来把这些作品归类。

491 在一世纪初，希列（Hillel，公元前50年—公元10年）^①和煞买（Shammai）是两位重要的拉比，在公元70年以前，他们的学派掌握着法利赛人对律法的解释。煞买的学派在耶路撒冷覆灭的时代以前很兴盛，但是在70年之后，希列的学派在重构犹太教中占据领导地位，因此在犹太人生活中占优势。总体来说，煞买的学派坚持对律法做更加严格的解释，因此当煞买的学派作出比希列的学派更加宽容的解释时，《米示拿》都会对这种例子作出特别的注解。当我们发现在拉比文学中对耶稣的态度有相似性时，我们要记得这种文学作品反映了当希列学派更宽容的观点盛行时的新发展，而煞买学派更严格的观点盛行于耶稣传道时期。

希列学派对拉比文学集有重要的影响。一世纪中页，希列学派的领袖是希列的孙子拉比大迦玛列（Gamaliel the Elder），他是保罗的老师（徒22:3；参见5:34及以下）。米示拿中的文章《疑妻行淫》9.15维护了向杰出的拉比奉献财物的做法，说“当拉比大迦玛列去世时，律法就不再有荣耀了，纯洁和节制也消亡了。”约翰·便·撒该是比他年轻的同代人（423—425页）^②，他在圣殿被毁之后，通过雅麦尼亚的拉比学术机构领导犹太人重构他们的生活。^③“当拉比约翰·便·撒该去世时，智慧的光辉就消失了。”拉比以利以谢在这个时期也很活跃。^④迦玛列的孙子，拉比迦玛列二世（活跃在公元80—120年间）^⑤对基督教不采取开放的态度。他在18个祈福之中加上了这个诅咒：“让这些拿撒勒人和异端立刻灭亡，让他们的名字从生命册上被涂掉，不要让他们名字和义者同

① Nahum N. Glatzer, 《大希列》(*Hillel the Elder*) (New York, 1970)。

② J. Neusner, 《拉比约翰·便·撒该传》(*A Life of Rabban Yohanan Ben Zakkai*) (Leiden, 1962); 同上, 《关于约翰·便·撒该的传说的研究: 传奇故事的发展》(*Development of a Legend: Studies on the Tradition Concerning Yohanan ben Zakkai*) (Leiden, 1970); 同上, 《危机中的一世纪犹太教》(*First Century Judaism in Crisis*) (Nashville, 1975)。

③ Jacob Neusner, “拉比文学的形成: 从公元70年到100年之间的雅麦尼亚”(“The Formation of Rabbinic Literature: Yavneh (Jamnia) from a. d. 70 to 100”) ANRW II, Principat, 19.2 (Berlin and New York, 1979), 3—42。

④ Ben Zion Bosker, 《传统中的法利赛人犹太教: 大以利以谢, 以及与罗马交战之后的犹太人的重建》(*Pharisaic Judaism in Transition: R. Eliezer the Great and Jewish Reconstruction after the War with Rome*) (New York, 1935); J. Neusner, 《以利以谢·便·许尔堪其人和传说》(*Eliezer ben Hyrcanus: The Tradition and the Man*) (Leiden, 1973)。

⑤ Shammai Kanter, 《拉比迦玛列二世: 律法传统》(*Rabban Gamaliel II: The Legal Traditions*) (Chico, Calif., 1980)。

列，”这样就完全把基督徒逐出犹太会堂，并且造成了这两种信仰之间的正式破裂。^①

拉比亚基巴^②是公元120年到140年之间的领导人物。我们已经提起过，在哈德良统治时期，他曾断言西门·巴·科示巴(Simon bar Kosibah)是一场叛乱中的弥赛亚，后来这场叛乱失败了(425页)。对亚基巴也有同样的评论：“当拉比亚基巴去世时，律法的荣光就消失了。”亚基巴和他的门徒拉比迈尔(Meir)在把口传律法编成法典的过程中做了重要的工作。“当拉比迈尔去世时，就没有人再编寓言了。”《米示拿》中权威性的口传律法的编写是拉比族长(或王子)犹大在二世纪末的成就。他是大迦玛列的曾曾孙(great-great-grandson)，并且常常被单称为“拉比”。因此，“当拉比去世时，谦卑和避免罪恶的品德就消亡了。”

492

拉比犹大以书面形式编辑了口传律法，另加少量的内容，就是《米示拿》，这是按题目编写的律法规定选集。这个词来自表示“重复”的动词，因此意味着“学习”。有些拉比在一和二世纪里的解释被收录进入《米示拿》，“坦拿”(Tannaim，字面意义“重复者”)就是称呼那些拉比的方式。更特别的是，《米示拿》是编纂成法典的《哈拉卡》(Halakah，复数形式 Halakoth)。动词 halak 的意思是“走”，halakah 指导个人如何按照律法来行动，是权威的和合法的判断。(注意《新约》书信当中在实践和道德部分中出现“走”的频率——例如，加5:16；弗4:1,17；5:2,8,15；西4:5；帖前4:1)。

解释圣经，即书面律法的过程被称作《米大示》(讲解)。《米示拿》是按照话题形式编为法典的律法，《米大示》是拉比按照圣经经文的顺序对

① 这是对于犹太人日常祈祷中第12条祝福的一般解释(见578—579页)，但是这里咒诅的异端可能不是基督徒——见 Reuven Kimelman 的文章“反异端者的祈祷，以及缺乏古代末期反基督徒的犹太人祷文的证据”，(“Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity”)《犹太人和基督徒的自我界定》(Jewish and Christian Self-Definition)，卷2，《希腊罗马时期的犹太教面貌》(Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period)，ed. E. P. Sanders (Philadelphia, 1981)，226—44；D. Instone-Brewer，“18个祝福和公元70年之前的小事”(“The Eighteen Benedictions and the Minim Before 70 ce”) JTS n. s. 54 (2003)：25—44，文章认为这个咒诅原本是针对撒都该人的。

② L. Finkelstein，《亚基巴：学者、圣徒和殉道士》(Akiba: Scholar, Saint, and Martyr) (New York, 1936)。

律法所做的注释。《米大示》的内容并不是全部来自《哈拉卡》或律法；它还包括《哈加达》(*Haggadah*)，它指代所有在《哈拉卡》之外的圣经解释，也就是所有有启发性或教益性的评论。

《米示拿》再加上对它的评论，就形成了《塔木德》(*Talmud*)，这个词来自于“学习”或“指导”。《米示拿》的评论被称为《革马拉》(*Gemara*)，这个词来自动词 *gemar* (“完成”)。拉比犹太的《米示拿》的评论者被称为“阿摩拉”(Amoraim, “发言者”)。

既然拉比们的资料直到《新约》以后才得到了编写，而最早的评注内容来自二世纪，那么用这些文献作为早期基督教的背景就有问题。拉比的文献中当然保存了许多一世纪或更早时期的资料，但是要准确确定这些文化传统的范围却并不容易。死海古卷中出现了拉比文献中对律法的解释的讨论，因此支持了这个观点：在70年以前的时代中，拉比传统和犹太教在这个方面具有传承性。许多判断和谚语被归在拉比们的名下，却不知道他们的年代，甚至这里的一条信息也并不总是有确切的依据。当同样的陈述被归在不止一个人名下时，那么显然这种归属并不是一种文化传统的起源和日期的准确依据。另外，有些文化传统是早已出现的，只是后来才被归给某个特定的教师。有的时候，早期的传统在流传中被改变，因此它们包含了较晚时期的细节。形式鉴别分析和教导发展的内在逻辑有助于我们按照年代顺序排列这些传统。^① 在拉比文献中，关于70年之前的可信的历史信息数量不多：即使是属于那个时代的事情，实际上也取决于在二和三世纪的环境中对它的简单陈述。这种关于年代的问题甚至常常引起专家们的争论，但是这些困难并不表示我们应该忽视拉比的文献。当我们仔细和其他资源作比较时，拉比的作品常常会帮助我们形成一个完整的图景。

有句话描述了这些著作之间的关系：“阅读 *Miqra'* [有声圣经] 产生了《塔古姆》，《塔古姆》产生了《米示拿》，《米示拿》产生了《塔木德》，而《塔木

① 见 Jacob Neusner 的开创性作品，例如《犹太教：〈米示拿〉的证据》(*Judaism: The Evidence of the Mishnah*) (Chicago, 1981), 14-22, 这部作品总结了他对《米示拿》的律法历史的详细研究成果。注意 D. Instone-Brewer 的文章“回顾文章：福音书研究中的拉比资料的应用”(“Review Article: The Use of Rabbinic Sources in Gospel Studies”)《丁道尔通讯》(*Tyndale Bulletin*) 50 (1999): 281-298 (esp. 281-284, 292)。

德》产生了行动”(《西非利》[Sifre],申 17:19)。

《米示拿》^①

《米示拿》成书于大约 200 年或稍晚的时期。它包含 63 篇短文 (massekoth), 被编排成六个部分或六个门类 (sedarim), 是分别与农业生产 (Zeraim, “种子”)、圣日和节日 (Moed, “节期篇”)、女人 (Nashim)、财产权利和法律行为 (Nezikin, “侵权行为”)、和圣殿有关的圣物 (Kodashim, “圣物”), 以及不洁和洁净 (Tohoroth, “洁净”) 有关的律法。因此, 它们按着次序, 被看作与以色列土地的神圣、时间的神圣 (在圣日的恰当行为)、家庭生活的神圣 (特别提及女性从父家迁到丈夫的家中)、财产的神圣化 (稳定地过文明生活)、神圣的地点 (稳定地崇拜), 以及神圣的界限 (在一个不神圣的世界中的纯洁) 有关。《米示拿》强调了以色列的神圣化, 把她从世界中分别出来, 并且建立了秩序和稳固性。

《米示拿》仅仅和圣地的生活有关; 它不涉及离散犹太人的生活。较早时期的学者所做的大量记录在巴勒斯坦犹太教和离散犹太教之间形成明显的区别, 那些主要通过《米示拿》和相关资料研究犹太教的人会把它当作所有犹太教的“规范”。每个部分的论文大体上是根据长度来组织的, 第一篇是最长的。《米示拿》中的段落并不是按每一门类被引用的, 而是按照每篇文章的名

495

① H. Danby, trans., 《米示拿》(The Mishnah) (London, 1933); J. Neusner, 《米示拿的新翻译》(The Mishnah: A New Translation) (New Haven, 1991); text by J. Hutner, director, and N. Sacks, ed., 《米示拿及其各种各样的异文》(The Mishnah with Variant Readings) (Jerusalem, 1972—); H. Albeck and H. Yalon, Shisha Sidre ha-Mishnah (一个带有希伯来文评注的版本), 6 vols. (Jerusalem, 1952—1958); 原文和 P. Blackman 的字面翻译: 《米示拿》(Mishnayoth), 7 vols. (New York, 1965); J. Neusner, 《“米示拿”的当代研究》(The Modern Study of the Mishnah) (Leiden, 1973); E. J. Lipman, 《米示拿: 犹太教的口头传统》(The Mishnah: Oral Traditions of Judaism) (New York, 1974); J. Neusner, 《犹太教: 米示拿的证据》(Judaism: The Evidence of the Mishnah) (Chicago, 1981); Charles R. Gianotti, 《新约和米示拿: 互相参照的索引》(The New Testament and the Mishnah: A Cross-Reference Index) (Grand Rapids, 1983); A. J. Avery-Peck, 《米示拿: 没有圣殿的犹太教》(“Judaism without the Temple: The Mishnah,”) in H. W. Attridge and G. Hata, eds., 《优西比乌、基督教和犹太教》(Eusebius, Christianity, and Judaism) (Detroit, 1992), 409—431; J. Neusner, 《米示拿: 介绍和初步读物》(The Mishnah: Introduction and Reader) (Philadelphia, 1992); J. Neusner, 《让上帝的话生效: 米示拿导读》(Making God's Word Work: A Guide to the Mishnah) (New York, 2003)。

字来引用,接着是章数和节(段落)数。米示拿的语言是希伯来文。

表七：《米示拿》的命令和文章^①

Zeraim (“种子”)	Moed Katan (“节期中日子”)
Berakoth (“祝福”)	Hagigah (“节日献祭”)
Peah (“拾穗”)	
Demai (“怀疑不定十一税之物”)	Nashim (“女人”)
Kilaim (“两样掺杂”)	Yebamoth (“嫂子”)
Shebiith (“第七年”)	Ketuboth (“婚书”)
Terumoth (“举祭”)	Nedarim (“许愿”)
Maaseroth (“十一税”)	Nazir (“拿细耳人的愿”)
Maaser Sheni (“第二次十一税”)	Sotah (“疑妻行淫”)
Hallah (“生面祭”)	Gittin (“离婚诉状”)
Orlah (“幼树果子”)	Kiddushin (“订婚”)
Bikkurim (“初熟果实”)	
	Nezikin (“侵权行为”)
Moed (“节期篇”)	Baba Kamma (“第一道门”)
Shabbath (“安息日”)	Baba Metzia (“中间一道门”)
Erubin (“安息日的规限”)	Baba Bathra (“最后一道门”)
Pesahim (“逾越节”)	Sanhedrin (“公会”)
Shekalim (“舍克勒税款”)	Makkoth (“鞭笞”)
Yoma (“赎罪日”)	Shebuoth (“起誓”)
Sukkah (“帐幕”)	Eduyoth (“证言集”)
Yom Tob or Betzah (“节日”)	Abodah Zarah (“偶像崇拜”)
Rosh ha-Shanah (“新年”)	Aboth (“先贤集”)
Taanith (“禁食的日子”)	Horayoth (“训诫”)
Megillah (“以斯帖经卷”)	

① 标准缩写见圣经文学协会的类型手册 Patrick H. Alexander, David L. Petersen 等编辑 (Peabody, Mass., 1999), 79—80. 见 J. Neusner 的《米示拿律法历史……关于“研究古代晚期犹太教”系列中五个部分及四十三卷内容中的不同门类》(A History of the Mishnaic Law of ... on the different orders in five parts and forty-three volumes for the series “Studies in Judaism in Late Antiquity”)(Leiden, 1974—1985)。

(续表)

Kodashim (“圣物篇”)	Tohoroth (“洁净”)
Zebahim (“动物献祭”)	Kelim (“器皿”)
Menahoth (“肉祭”)	Oholoth (“帐篷”)
Hullin (“宰杀供食用的动物”)	Negaim (“麻风病的记号”)
Bekhoroth (“头生的”)	Parah (“红母牛”)
Arakhin (“估价的誓言”)	Tohoroth (“洁净”)
Temurah (“更换祭品”)	Mikwaoth (“礼仪浴的池子”)
Kerithoth (“剪除”)	Niddah (“经期不洁”)
Meilah (“褻渎”)	Makshirin (“造成不洁净的水”)
Tamid (“每日连续献祭”)	Zabim (“患漏症的人”)
Middoth (“尺寸”)	Tebul Yom (“当日受礼仪浴的人”)
Kinnim (“献鸟为祭”)	Yadaim (“手”)
	Uktzin (“树干”)

《米示拿》所描述的犹太教形式在圣殿被毁的创伤中仍旧存留。圣殿所象征的事物——神圣和上帝的同在——现在在家庭和城镇的日常行为准则中得到了体现。崇拜和神圣的事物不再单单受祭司的控制，而是被交给了拉比，他们会通过普通的以色列人来掌管一种神圣的生活。

因为《米示拿》主要是关于摩西五经的法规和崇拜的律法的解释，所以大部分内容对于早期基督教的研究者来说并没有太大意义。然而，其中的部分内容对于理解犹太教来说却是非常重要的，基督教出自犹太教，又对抗犹太教。《先贤集》(“众先贤”的话语)是《米示拿》的精华，是长期引起人们兴趣的道德和实践智慧的集合。^① 整个第二部分及其对遵守安息日以及每年的节日的训导对于理解犹太教在早期基督教时代当中的公开表达是很重要的。《祝福》是犹太人的祈祷习俗。《每日连续献祭》(第

^① R. T. Herford, 《“先贤语录”: 塔木德的道德规范》(*The Ethics of the Talmud: Sayings of The Fathers*) (repr.; New York, 1962); B. T. Viviano, 《在敬拜中学习: “先贤集”和新约》(*Study as Worship: Aboth and the New Testament*) (Leiden, 1978)。

四部分)^①描述了各类法庭以及他们工作的一些规则。第三部分的《许愿》和第四部分的《起誓》描绘了耶稣论起誓的背景，《婚书》、《离婚诉状》和《订婚》描绘了耶稣论结婚和离婚的风俗的背景。

《土西拉》(*Tosefta*)^②

《土西拉》(“增补”)是与拉比犹太的《米示拿》同时代,然而并没有收录在《米示拿》中的律法解释选集(它被称作 *baraita*,“外部的”)。《土西拉》基于《米示拿》,并仿照《米示拿》编排,但是加上了其他的素材和规则。它的成书时间晚于《米示拿》,但早于 300 年。既然它没有《米示拿》的权威地位,因此受到的研究也较少,但是对于历史学的目的而言,它却和《米示拿》有同等(或更高)的价值。《土西拉》按照和《米示拿》相应的门类和文章来编排它的内容;《米示拿》只有四篇文章在《土西拉》中没有相对应的内容。《土西拉》的引用形式是 *t.* 或 *Tos.*, 后面是文章名字,和《米示拿》的引用方式相似。

《塔木德》^③

《米示拿》加上《革马拉》(“完成”)就等于《塔木德》。因此《塔木

① S. Krauss, 《“米示拿”论文“公会”,以及介绍、评注和英文与德文词汇表》(*The Mishnah Treatise Sanhedrin, ed. with intro., notes, and glossary in English and German*) (Leiden, 1909)。

② Text by M. S. Zukermandel, 《土西拉》(*Tosefta*) (Jerusalem, 1937; repr. 1970), and S. Lieberman, 《从维也纳抄本而来的土西拉》(*The Tosefta According to Codex Vienna*), 4 vols. (New York, 1955—1989); 同上, 《关于“土西拉”的综合评论》(*Tosefta Kifshutah: A Comprehensive Commentary on the Tosefta*), 9 vols. (New York, 1955—1989); Jacob Neusner, 《土西拉》(*The Tosefta*) (Peabody, 2002); J. Neusner, 《土西拉介绍》(*The Tosefta: An Introduction*) (Atlanta, 1992)。

③ Text of the Babylonian Talmud by I. Epstein, ed., 《巴比伦塔木德的希伯来文—英文版》(*Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*) (London, 1960—); J. Hutner, dir., and M. Hirschler, ed., 《巴比伦塔木德和各类异文》(*The Babylonian Talmud with Variant Readings*) (Jerusalem, 1972—)。《耶路撒冷塔木德》[希伯来文]中的耶路撒冷《塔木德》原文 (New York, 1948); 一个包含传统希伯来文注释的版本,共 7 卷。(Vilna, 1922; repr. New York, 1959). H. W. 1960—); J. Hutner, dir., and M. Hirschler, ed., 《巴比伦塔木德和各类异文》(*The Babylonian Talmud with Variant Readings*) (Jerusalem, 1972—)。《耶路撒冷塔木德》[希伯来文]中的耶路撒冷《塔木德》原文 (New York, 1948); 一个包含传统希伯来文注释的版本,共 7 卷。(Vilna, (转下页)

德》包含《米示拿》的各部分以及相应的注释。《塔木德》有两个不同版本：巴勒斯坦或耶路撒冷（Yerushalmi）和巴比伦（Babli）的《塔木德》。耶路撒冷《塔木德》评论了《米示拿》从第一部分到第四部分的 39 篇文章，巴比伦《塔木德》评论了从第二部分到第五部分的 36 篇半文章；但是巴比伦《塔木德》的长度是巴勒斯坦《塔木德》的三至四倍。《耶路撒冷塔木德》包含与《米示拿》的原文鉴别、注释和和音，以及对圣经的解释和拉比的故事。《巴比伦塔木德》也涉及《米示拿》的 harmonization 以及对圣经的注解，它的独特之处是包含谈论理论问题的文章并阐释了律法的圣经根据。^① 497

《耶路撒冷塔木德》实际上是巴勒斯坦，尤其是提比哩亚的拉比学校

（接上页注②）1922；repr. New York, 1959）。H. W. 的《巴比伦塔木德》的标准旧英文翻译，《巴比伦塔木德》，18 卷（London, 1935—1948），有很好的索引；另外两项翻译工作也在进程中：J. Neusner, 《巴比伦塔木德的美语翻译》（*The Babylonian Talmud: An American Translation*）（Atlanta, 1984—）；A. Steinsaltz, 《塔木德：斯坦萨尔兹版本和大量评注》（*The Talmud: The Steinsaltz Edition with extensive commentary*）（New York, 1989—）。Neusner 也翻译了耶路撒冷塔木德，《以色列地的塔木德》（*The Talmud of the Land of Israel*），35 卷。（Chicago, 1982—1989）。For introductions and study aids: H. J. Kasouwski, 《塔木德百科全书》（*Thesaurus Talmudis*）（Jerusalem, 1954—）；L. Goldschmidt, 《巴比伦塔木德的主题字母索引》（*Subject Concordance to the "Babylonian Talmud"*）（Copenhagen, 1959）；M. Mielziner, 《塔木德介绍》（*Introduction to the Talmud*）（4th ed. ; New York, 1968）；M. Zevin and J. Hutner, eds., 《塔木德百科全书》（*Encyclopedia Talmudica*）（Jerusalem, 1969—）；J. Neusner, 《巴比伦塔木德的形成过程》（*The Formation of the Babylonian Talmud*）（Leiden, 1970）；同上, 《塔木德引言：教学手册》（*Invitation to the Talmud: A Teaching Book*）（San Francisco, 1984）；A. Carnell, 《塔木德研究帮助》（*Aids to Talmud Study*）（Jerusalem, 1975）；A. Corré, 《理解塔木德》（*Understanding the Talmud*）（New York, 1975）；Baruch M. Bosker, “研究巴勒斯坦塔木德的参考文献及其注解”（“An Annotated Bibliographical Guide to the Study of the Palestinian Talmud”）ANRW II, Principat, 19. 2（Berlin and New York, 1979），139—256；David Goodblatt, “巴比伦塔木德”（“The Babylonian Talmud”）ANRWII. 19. 2, 257—336；J. Neusner, 《耶路撒冷塔木德的证据：社会中的犹太教》（*Judaism in Society: The Evidence of the Yerushalmi*）（Chicago, 1983）；L. Jacobs, 《关于塔木德的争论：研究塔木德的推理和方法学》（*The Talmudic Argument: A Study in Talmudic Reasoning and Methodology*）（Cambridge, 1984）；J. Neusner, 《犹太教—经典的陈述：巴比伦塔木德的证据》（*Judaism—The Classical Statement: The Evidence of the Bavli*）（Chicago, 1986）；D. Kraemer, 《塔木德的思想：巴比伦塔木德的思维历史》（*The Mind of the Talmud: An Intellectual History of the Bavli*）（Oxford, 1990）；J. Neusner, 《仔细研读塔木德》（*The Talmud: A Close Encounter*）（Minneapolis, 1991）。

的产物，在 400 年或稍晚的时期编纂形成。根据传统理论，《巴比伦塔木德》大约在 500 年时基本完成了，但是近期的研究认为其中的某些素材晚于此时期约一个世纪。两者的《革马拉》都是亚兰文的，但是它们之间有辩证的差异。一般来说，《巴比伦塔木德》在犹太人当中有更高的权威性。虽然《塔木德》是后来的世代中犹太人学者的作品，但是他们却通常包含更古老的传统（例如，*baraita*，“外部的”，指的是《米示拿》未收录的同一时期的素材），甚至不在这样的年代中的素材对于保存接近基督教初期时代的犹太人解释来说也仍然是重要的。《塔木德》的引用段落用 *j*（耶路撒冷）或（更常用的）*y*（《耶路撒冷塔木德》）来表示巴勒斯坦《塔木德》，用 *b*（《巴比伦塔木德》或巴比伦）来表示巴比伦《塔木德》，接下来是论文题目和第一次完整印刷版本中的页码数和列数。

正典以外的文章^①

在《塔木德》的第四个门类后面有七篇文章，它们是在后塔木德时期编纂的，并且权威性较低。《拉比拿单的箴言》(*Aboth de Rabbi Nathan*) 是其中第一篇文章，它提供了坦拿时期 (Tannaitic period) 的拉比的生平资料以及言论。^② *Derek Eres* (“道德行为”) 可能也来自米示拿时代；这篇文章和 *Derek Eres Zuta* (“小的”，包含学者们的劝导) 曾被用于详细解释保罗的道德教导。^③

另外还有七篇其他的“小论文”^④，它们在犹太人中不具备“正典”的权威。其中一篇文章 *Gerim* (“皈依者”) 因为这个题目而对早期基督教的研究者特别有吸引力。

① A. Cohen, ed., 《塔木德的短文》(*The Minor Tractates of the Talmud*), 2 vols. (London, 1965; repr. 1971)。

② J. Goldin, 《拉比拿单所说的贤哲》(*The Fathers according to Rabbi Nathan*) (Leiden, 1955), 翻译了版本 A; A. J. Saldarini, 《拉比拿单所说的贤哲》(*The Fathers according to Rabbi Nathan*) (Leiden, 1975), 翻译了版本 B。

③ E. g., W. D. Davies, 《保罗和拉比犹太教》(*Paul and Rabbinic Judaism*) (3d ed.; London, 1970); for more detail, Daniel Sperber, 《关于“Derech Eres Zuta”五到八章的评论》(*A Commentary on “Derech Eres Zuta” Chapters Five to Eight*) (Ramat Gani, 1990)。

④ M. Higger, 《七篇小论文》(*Seven Minor Treatises*) (New York, 1930)。

〈米大示〉^①

“米大示”这个词可以表示解释一处经文的过程,对一个段落做实际的解释,或解释经文(这里说的是一种文学体裁)的作品选。《米大示》是 498 经文评注,但并不是现代意义上对经文含义的历史性解释;它们在某种程度上是在习俗、崇拜礼仪和拉比的教导之内的解释。我们在这里只能对拉比的大量评注作品作个节选,主要选自早期年代,为的是展示材料的丰富。《米大示》有时被分为《哈拉卡》或《哈加达》,《哈拉卡》(*halakah*) 在坦拿时期的《米大示》当中占主导地位,《哈加达》(*haggadah*) 在后来的时期中占主导地位,但是大部分《米大示》包括这两种类型的解释。一段特定的《米大示》可能由每个字或短语的直接解释、扩充一段经文的意义、解释不同段落的主题,或是围绕一个总体题目的陈述集组成。

三份坦拿的米大示属于同一个类型,是主要的逐节评论经文的作品:《法规》(*Mekilta*) (出自拉比以实玛利) 解释《出埃及记》12—23 章,^②《西非拉》(*Sifra*) 解释《利未记》,^③《西非利》(*Sifre*) 解释《民数记》5—35 章和

① 见下文 544—545 页,关于犹太人解释圣经的参考文献,总体上也切合这部文献。Gary Porton,《理解拉比的米大示:原文和评注》(*Understanding Rabbinic Midrash: Texts and Commentary*) (New York, 1985), 书中节选、翻译并解释了重要的拉比的《米大示》。他在这篇文章中介绍了《米大示》,但是观点有所局限:“米大示:巴勒斯坦犹太人和希腊罗马时代的希伯来圣经”(“Midrash: Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Greco-Roman Period”) ANRW II, Principat, 19. 2 (Berlin and New York, 1979), 103—138; cf. A. Wright,《文学体裁米大示》(*The Literary Genre Midrash*) (New York, 1967); J. Neusner,《米大示的背景:犹太教形成过程中的圣经注解》(*Midrash in Context: Exegesis in Formative Judaism*) (Philadelphia, 1983); 同上,《带你读米大示:拉比的圣经注解;教学手册》(*Invitation to Midrash: The Workings of Rabbinic Bible Interpretation: A Teaching Book*) (San Francisco, 1989)。

② Text and translation by J. Z. Lauterbach,《拉比以实玛利之法规》(*Mekilta de Rabbi Ishmael*), 3 vols. (Philadelphia, 1949); W. S. Towner,《拉比“列举圣经的例子”,研究拉比的论述模式并特别提及拉比以实玛利之法规》(*The Rabbinic “Enumeration of Scriptural Examples” A Study of a Rabbinic Pattern of Discourse with Special Reference to Mekhilta d’Rabbi Ishmael*) (Leiden, 1973)。

③ J. Neusner and R. Brooks,《西非拉:拉比对利未记的注解——美语译本》(*Sifra: The Rabbinic Commentary on Leviticus — An American Translation*) (Atlanta, 1985); Morris Ginsburg,《西非拉:翻译和注解》(*Sifra: With Translation and Commentary*) (Atlanta, 1999)。

《申命记》。^① 这些作品的年代曾被追溯至二世纪，但是现在被看作是三世纪下半页的作品。米大示的第二个类型为了重要的论点而使用圣经经文。这些作品包括《创世记拉巴》(*Genesis Rabbah* 或 *Bereshith Rabbah*)^② 和《利未记拉巴》(*Leviticus Rabbah*)，它们属于五世纪的作品。米大示的第三个类型来自 600 年前后的时期，它延续了这种趋势：通过阅读特别的经文而做出归纳，为的是作出综合的和前后一致的陈述（这类作品涉及《耶利米哀歌》、《以斯帖记》、《雅歌》和《路德记》）。关于摩西五经和这五卷书（五圣卷：《雅歌》、《路德记》、《耶利米哀歌》、《传道书》、《以斯帖记》）的米大示虽然创作日期在四/五世纪到 12 世纪，但是有时被合并在一起，
499 归在《米大示拉巴》(*Midrash Rabbah*) 的内容当中。^③ 在晚期的《米大示》当中，关于《诗篇》的《米大示》(*Midrash Tehillim*) 值得一提，它来自九世纪或更晚的时期，但是它的核心可能来自二到四世纪。^④

说教的《米大示》是会堂的布道选集（见 580 页）。最早的三部作品是 *Pesikta* (de Rab Kahana, 五世纪)——节日和特别的安息日当中的说教；*Pesikta Rabbati*^⑤——也涉及特定的节日和安息日；*Tanhuma*（或 *Yel-*

① W. S. Green and J. Neusner, 《民数记的西非利》(*Sifre to Numbers*) (Atlanta, 1986); L. Finkelstein, 《申命记的西非利》(*Sifre on Deuteronomy*) (New York, 1969 repr.); R. Hammer, 《西非利：坦拿对申命记的注释》(*Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*) (New Haven, 1986); J. Neusner, 《申命记的西非利：分析法翻译》(*Sifre to Deuteronomy: An Analytical Translation*) (Atlanta, 1987); S. D. Fraade, 《从传统到评注：妥拉及其在米大示西非利当中对申命记的解释》(*From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*) (Albany, N. Y., 1991)。

② J. Neusner, 《创世纪拉巴：犹太人评论创世纪——新美语译本》(*Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis—A New American Translation*), 3 vols. (Atlanta, 1985); 同上, 《创世纪和犹太教：创世纪拉巴的观点——分析选集》(*Genesis and Judaism: The Perspective of Genesis Rabbah — An Analytical Anthology*) (Atlanta, 1985); 同上, 《米大示比较：创世纪拉巴和利未记拉巴的计划和程式》(*Comparative Midrash: The Plan and Program of Genesis Rabbah and Leviticus Rabbah*) (Atlanta, 1986)。

③ H. Freedman 和 M. Simon 翻译, 英译本《米大示拉巴》(*Midrash Rabbah*), 10 vols. (London, 1939—1951)。

④ W. G. Braude 翻译, 英译本《诗篇的米大示》(*The Midrash on Psalms*) (New Haven, 1959)。

⑤ English translation by W. G. Braude, 《拉比文献：有关节期、斋戒期和特殊安息日的论文》(*Pesikta Rabbati: Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths*) (New Haven, 1969)。

ammedenu)——关于全部摩西五经的说教性米大示。^① 这种说教主要有两种类型:(1)序言——和当天的经文有关的其他经文,这篇布道从头到尾都和其中的关键词有关;^②(2)yelammedenu——建立在请求指引的基础上。解释素材把这两类经文串联在一起。

《塔古姆》(Targumim) ^③

我们可以在《塔古姆》(复数形式是 Targumim)当中找到理解希伯来文圣经的方式的重要资料。因为关于希伯来文圣经的知识减少了,所以会堂里开始流行这样的做法:阅读希伯来文圣经,并对它做亚兰文的意译(《塔古姆》)(580页)。它们保留了解释圣经段落的一般方式,以及在逐字翻译和较长的《米大示》注解之间的中间立场。因为意译的内容通常更容

-
- ① John Townsend, trans., 《探胡马文献》(*Midrash Tanhuma*) (New York, 1989).
- ② J. Heinemann, “哈加达米大示的序言:形式批评研究”(“The Proem in the Aggadic Midrashim: A Form-Critical Study”)《地理学研究:哈加达和民间文学研究》(*Studies in Aggadah and Folk-Literature: Scripta Hierosolymitana*) 22 (Jerusalem, 1971), 100—200.
- ③ R. Le Déaut, 《塔尔古姆文献导论》(*Introduction à la littérature targumique*) (Rome, 1966); P. Nickels, 《塔古姆和新约:参考文献和新约索引》(*Targum and New Testament: A Bibliography together with a New Testament Index*) (Rome, 1967); John Bowker, 《塔古姆和拉比文献:介绍犹太人对圣经的解释》(*The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretation of Scripture*) (Cambridge, 1969); M. P. Miller, “塔古姆、米大示和新约中引用的旧约”(“Targum, Midrash and the Use of the Old Testament in the New Testament”) *JSJ* 2 (1971): 29—82; Martin McNamara, 《塔古姆与约》(*Targum and Testament*) (Grand Rapids, 1972); Bernard Grossfeld, 《塔古姆文学的参考文献》(*Bibliography of Targum Literature*), 2 vols., 《犹太古物参考文献》(*Bibliographica Judaica*) 3章和8章 (Cincinnati, 1972, 1977); Martin McNamara, 《新约以及摩西五经的巴勒斯坦塔古姆》(*The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*) (2d ed.; Rome, 1978); J. T. Forestell, 《塔古姆传统和新约:有注解的参考文献和新约索引》(*Targumic Traditions and the New Testament: An Annotated Bibliography with a New Testament Index*) (Chico, Calif., 1979); R. Le Déaut, 《新约和亚兰文圣经的信息》(*The Message of the New Testament and the Aramaic Bible*) (Chicago, 1982); Bruce D. Chilton, 《加利利的拉比和他的圣经:耶稣使用他的时代对圣经的解释》(*A Galilean Rabbi and his Bible; Jesus' Use of the Interpreted Scripture of his Time*) (Wilmington, Del., 1984). Martin McNamara 编,《亚兰文圣经》(*Aramaic Bible*) (《塔古姆》)的19卷英文翻译在进程中 (Collegeville, Minn.). Pierre Grelot, 《塔古姆是什么?》(*What Are the Targums?*) (Collegeville, Minn., 1992).

500 易记忆,所以不难理解人们有时根据《塔古姆》的意思,而不是实在的字句来引用圣经。《以弗所书》4章8节引用了《诗篇》68章18节,就我们所知,它引用的这个形式仅仅出现在亚兰文塔古姆当中(显然和诗篇的叙利亚文翻译相关)。《塔古姆》在很长一段时间里都没有书面记录,但是最后就像口传律法那样留下了文字内容。下面的时间是文字记录的时间;其内容应该包括更早的传统解释。

《塔古姆》包括除了《以斯拉》—《尼希米记》和《但以理书》之外的全部希伯来圣经。摩西五经的《盎克罗塔古姆》(*Targum Onkelos*)和前后先知书(*Former and Latter Prophets*)的《约拿单塔古姆》是两部最重要的塔古姆,前者可能源于巴勒斯坦,后来在第三世纪末在巴比伦开始被使用,不久就得到了高度评价;^①后者在四世纪早期在巴比伦被使用。^②盎克罗和约拿单的名字就等于亚居拉和狄奥多田,这两个名字在从希腊文译本转到亚兰文《塔古姆》的过程中可能有所转换。这些作品就是在巴比伦使用的《塔古姆》。

巴勒斯坦的大部分《塔古姆》属于后者。《妥拉》的《塔古姆》渐渐也被称作约拿单《塔古姆》(如埃瑟里奇[Etheridge]的翻译),但是它现在通常被称为耶路撒冷塔木德《塔古姆》或伪约拿单《塔古姆》,以便和关于先知的《塔古姆》相区别。虽然《诗篇》的《塔古姆》在四或五世纪时出现,但圣

① Text ed. A. Sperber, 《亚兰文圣经》(*The Bible in Aramaic*), 卷一,《从盎克罗塔古姆而来的摩西五经》(*The Pentateuch according to Targum Onkelos*) (Leiden, 1959); J. W. Etheridge, trans., 《盎克罗和约拿单论摩西五经的塔古姆以及耶路撒冷塔古姆的片段》(*The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with Fragments of the Jerusalem Targum*) (repr.; New York, 1968); KTAV 出版了盎克罗《塔古姆》的英文翻译和评注,已经出版了《创世记》、《出埃及记》和《申命记》。

② Text ed. A. Sperber, 《亚兰文圣经》(*The Bible in Aramaic*), 卷二,《约拿单塔古姆的前先知书》(*The Former Prophets according to Targum Jonathan*) (Leiden, 1959), 卷三,《约拿单塔古姆的后先知书》(*The Latter Prophets according to Targum Jonathan*) (Leiden, 1962); text and trans. of Isaiah by J. F. Stenning, 《以赛亚书塔古姆》(*The Targum of Isaiah*) (Oxford, 1949); Bruce Chilton, 《以色列的荣耀:以赛亚书塔古姆的神学和起源》(*The Glory of Israel: The Theology and Provenance of the Isaiah Targum*) (Sheffield, 1983); L. Smolar, M. Aberbach, and P. Churgin, 《研究先知书的约拿单塔古姆》(*Studies in Targum Jonathan to the Prophets*) (New York, 1983)。

卷(Writings)的《塔古姆》出现得较晚。^① 早期巴勒斯坦摩西五经《塔古姆》的片段依然存在。一份手稿(梵蒂冈图书馆抄本 Neofiti I)包括完整的巴勒斯坦摩西五经《塔古姆》。虽然一般的观点认为这份《塔古姆》中使用的语言不会早于二世纪,但是有人宣称它包含早期巴勒斯坦《塔古姆》的形式,时间可能早至一世纪,这个观点也引起了许多关注。^②

本节参考文献

Ginzberg, Louis. 《关于犹太人的传说》(*The Legends of the Jews*) 7 vols. Philadelphia, 1909—1938. Reprint, Baltimore, 1998.

Bonsirven, J. 《从一、二世纪拉比文献来理解〈新约〉》(*Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir l'intelligence du Nouveau Testament*) Rome, 1955. 501

Montefiore, C. J. G., and H. Loewe. 《拉比作品选》(*A Rabbinic Anthology*) New York, 1960. Reprint, 1977.

Maccoby, H. Z. 《早期拉比著作》(*Early Rabbinic Writings*) Cambridge, 1988.

Montefiore, C. J. G. 《拉比文学和福音书的教导》(*Rabbinic Literature and Gospel Teachings*) London, 1930. Reprint. New York, 1970.

Smith, Morton. 《和福音书相对应的坦拿作品》(*Tannaitic Parallels to the Gospels*) JBL Monograph Series, vol. 6. Philadelphia, 1951.

Strack, H. L., and P. Billerbeck. 《根据塔尔木德和米德拉施文献写〈新约〉注解》(*Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*) 6 vols. Munich, 1961.

Neusner, J. 《早期拉比犹太教:宗教、文学和艺术研究》(*Early Rabbinic Judaism: Studies in Religion, Literature, and Art*) Leiden, 1975.

Green, W. S. 《早期拉比犹太教中的人物和机构》(*Persons and Institutions in Early Rabbinic Judaism*) Brown Judaic Studies, vol. 3. Missoula, Mont., 1977.

S. Safrai, ed. 《贤哲的文学》(*The Literature of the Sages*)《第一部分:口传妥拉、哈拉卡、米示拿、土西拉、塔木德、其他文章》(*First Part: Oral Torah, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*) Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Philadelphia, 1987.

Lachs, S. T. 《拉比对新约的评论:马太福音、马可福音和路加福音》(*A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospels of Matthew, Mark, and Luke*) New York, 1987.

Hilton, Michael, and Gordian Marshall. 《福音和拉比犹太教学习指南》(*The Gospels and Rabbinic Judaism: A Study Guide*) Hoboken, N. J., 1988.

Neusner, Jacob. 《坦拿作品中真的有和福音书相似的部分吗? 驳莫顿·史密斯》(*Are There*

① English translation by E. Levine, 《五圣卷塔古姆》(*The Targum to the Five Megillot*) (Leiden, 1977).

② See A. Díez Macho, 《新信徒:来自梵蒂冈图书馆的巴勒斯坦塔古姆》(*Neophyti I. Targum Palestinense de la Bibliotheca Vaticana*) (Madrid, 1968), for text and translations into Spanish, French, and English.

- Really Tannaitic Parallels to the Gospels? A Refutation of Morton Smith*) Atlanta, 1993.
- Neusner, Jacob. 《拉比文学介绍》(*Introduction to Rabbinic Literature*) New York, 1994.
- Strack, H. L., and G. Stemberger, 《介绍塔木德和米大示》(*Introduction to the Talmud and Midrash*) 2d ed. Minneapolis, 1996.
- Neusner, Jacob. 《拉比文学中的四位贤哲》(*Four Stages of Rabbinic Literature*) London, 1999.

犹太神秘主义

虽然大部分犹太神秘主义文学的时间都较迟,但是它们提醒了我们犹太教具有多样性,即使在拉比文学和拉比的圈子里的某些情形中也是如此。现存最早的犹太神秘文学(postmishnaic)是 Hekhaloth (“宫殿”)和 Merkabah (“战车”)的文稿,^①其中描述了一个人升入天上宫殿的旅程,可以与启示文学中的描述相对比。这个升天的情景是出神状态下的异象,神秘主义者的意识处在另一种状态中,但是并没有失去自我。在拉比的神秘主义体系中,默想妥拉为的是得到关于上帝的幻像。《以西结书》和《雅歌》是深奥的思索的基础。

神秘主义者通过讲述拟人化的上帝的荣耀(kabod)或讲述显示上帝的临在的天使来保护上帝的位格。无限的上帝(Ein Sof)的面貌或显现的奥秘(sefiroth)是犹太人神秘主义的重要主题,曾在中世纪的《卡巴拉》当中出版。这十个显现的奥秘被描述成这一位上帝的“辐射”、“衣服”、“光”,或“四肢”。无限的上帝披上了最初的人的外形,为的是创造物质世界。

“辉煌之书”(Sefer ha' Zohar)是《卡巴拉》的最高成就。它是在1280—1286年间对摩西五经的连续注解。在犹太人思索神秘主义的文稿中,巴勒斯坦从三到六世纪的“创造之书”(The Sefer Yezirah)是现存最古老的系统性文稿。书中的内容认为希伯来文的22个字母是创造的器具,它和《米示拿》以及《塔木德》属于同一时代,并且(和它们一样)可能包含更早的思考,因此和《新约》的背景不是完全没有关系。

① Included in these is 3 Enoch; H. Odeberg, 《以诺三书》(3 Enoch) (New York, 1973 repr.); intro. and trans. by P. Alexander in James H. Charlesworth, ed., 《旧约次经》(The Old Testament Pseudepigrapha) (Garden City, N. Y., 1983), 1:223—315.

本节参考文献

- Blumenthal, David R. 《理解犹太人的神秘主义:关于战车传统和辉煌传统的资料的初步读物》(*Understanding Jewish Mysticism: A Source Reader on the Merkabah Tradition and the Zoharic Tradition*) New York, n. d.
- Schaefer, Peter, with M. Schlueter and H. G. Von Mutius. 《赫卡罗特文献对观文集》(*Synopse zur Hekhalot Literatur*) Tübingen, 1981.
- Elior, R., trans. 《较小的宫殿》(*Hekhaloth Zutarthey*) Jerusalem, 1982.
- Cohen, M., trans. 《上帝的维度》(*Shiur Komah*) Lanham, Md., 1983.
- Gruenwald, Ithamar, and Morton Smith. 《英语中的宫殿文学》(*The Heikhalot Literature in English*) Chico, Calif., 1983.
- Janowitz, N. 《提升的报偿:拉比提升文学中的语言理论》(*The Poetics of Ascent: Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text*) Albany, N. Y., 1989. (Contains trans. of Maaseh Merkabah).
- Matt, Daniel C. 《辉煌之书》(*The Zohar*) (trans. and comm.) Stanford, 2003.
- Scholem, G. 《犹太人神秘主义的主要趋势》(*Major Trends in Jewish Mysticism*) New York, 1946.
- Scholem, Gershom G. 《犹太人的诺斯替主义:战车神秘主义和塔木德传统》(*Jewish Gnosticism: Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*) New York, 1965.
- Halperin, David J. 《拉比文学中的战车》(*The Merkabah in Rabbinic Literature*) New Haven, 1980.
- Gruenwald, Ithamar. 《末日启示和战车神秘主义》(*Apocalyptic and Merkabah Mysticism*) Leiden, 1980.
- Chernus, I. 《拉比犹太教的神秘主义:米大示的历史研究》(*Mysticism in Rabbinic Judaism: Studies in the History of Midrash*) Berlin, 1982.
- Tabor, James D. 《难以形容的事物:保罗升入乐园的希腊罗马、犹太和早期基督教背景》(*Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in Its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts*) Lanham, Md., 1986.
- Halperin, David. 《战车的外貌:对以西结的异象的早期犹太人回应》(*The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*) Tübingen, 1988.
- Schäfer, Peter. 《宫殿文学研究》(*Hekhalot Studien*) Tübingen, 1988.
- Murray-Jones, C. R. A. “重访乐园(哥林多后书 12 章 1—12 节):保罗的使徒地位的犹太人神秘背景。第一部分:犹太人原始资料”(“Paradise Revisited (2 Cor. 12:1—12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1. The Jewish Sources”) *HTR* 86 (1993):177—217. 503
- Schäfer, Peter, and Joseph Dan. 《革舜·肖洛姆的“犹太人神秘主义的重要趋势”:50 年之后》(*Gershom Scholem's 'Major Trends in Jewish Mysticism': 50 Years After*) Tübingen, 1993.
- Laenen, J. H. 《犹太人的神秘主义介绍》(*Jewish Mysticism: An Introduction*) Louisville, 2001.
- Green, Arthur. 《辉煌之书导读》(*A Guide to the Zohar*) Stanford, 2003.

考古学资源^①

考古资源补充了临近基督教起源时期的犹太教文学资料。这些资源并不太多,但是数量比人们通常所认为的要多,并且成为理解犹太人的历史和宗教的一个重要元素。例如犹太人石棺。^②

钱币学^③

对钱币的研究有助于理解从公元前一世纪到公元二世纪的犹太人历史。这些钱币反映了统治者的头衔和主张、他们所提倡的观念(91—92页),以及宗教和政治象征。钱币常常有助于确定事件的年代。

铭文^④

弗雷(J. -B. Frey, 罗马, 1936—1952年)整理了希腊罗马社会犹太人铭文的基本选集,巴鲁·利弗兹(Baruch Lifshitz)收录了最新的信息,增补并重印了这部作品。^⑤蒂宾根(Tübingen)和剑桥大学正在预备新的犹太人铭文选。^⑥克莱因(S. Klein)收集了巴勒斯坦的铭文,但是有许多铭

504

-
- ① James F. Strange, “巴勒斯坦考古学和犹太教”(“Archaeology and the Religion of Judaism in Palestine”) ANRW II, Principat, 19. 2 (Berlin and New York, 1979), 646—685; E. M. Myers and J. F. Strange, 《考古学、拉比和早期基督教》(*Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity*) (Nashville, 1981); R. Hachlili, 《以色列地的古代犹太人艺术和考古学》(*Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*) (Leiden, 1988)。
- ② A. Konikoff, 《古代罗马陵墓中的犹太人石棺:分类排列目录》(*Sarcophagi from the Jewish Catacombs of Ancient Rome: A Catalogue Raisonné*), rev. ed. (Stuttgart, 1990)。
- ③ 关于犹太人货币见 87 页关于货币的参考文献。
- ④ L. H. Kant, “希腊文和拉丁文犹太人碑文”(“Jewish Inscriptions in Greek and Latin”) ANRWII, Principat, 20. 2 (Berlin and New York, 1987), 671—713; R. S. Kraemer, 《犹太人的金枪鱼和基督徒的鱼:从铭文资料中确定宗教的联系》(“Jewish Tuna and Christian Fish: Identifying Religious Affiliation in Epigraphic Sources”) HTR 84 (1991): 141—162; P. W. van der Horst, 《古代犹太人墓志铭》(*Ancient Jewish Epitaphs*) (Kampen, 1991)。
- ⑤ J. -B. Frey, 《犹太人铭文汇编》(*Corpus of Jewish Inscriptions*) (New York, 1975), 重印的《犹太铭文集》(*Corpus Inscriptionum Iudaicarum*)由巴鲁·利弗兹作序。
- ⑥ For the latter, W. A. Horbury and David Noy, eds., 《希腊罗马的埃及犹太人铭文》(*Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*) (Cambridge, 1992); David Noy, 《西欧的犹太人铭文》(*Jewish Inscriptions of Western Europe*), 卷一:《意大利、西班牙、高卢》(*Italy, Spain, Gaul*) (Cambridge, 1993); 卷二:《罗马城》(*The City of Rome*) (1995)。

文是从他的时代以后才被发现的,因此出版了一个新的希伯来文选集。^① 现存的多数犹太人铭文不是墓志铭就是捐赠。多数铭文是希腊文,但也有拉丁文、希伯来文或亚兰文。

大型古墓

通过挖掘犹太人的墓葬,可以得到关于犹太人的重要考古信息。巴勒斯坦和意大利的证据最丰富。希腊罗马时代的耶利歌大型墓地当中有许多公元70年之前的坟墓。^② 其中的木头棺材以及在同样环境中的第一次和第二次安葬(关于尸骨罐见245—246页,415页脚注26,591—592页)是重要的发现。伯善(Beth Shearim)位于海法和那撒勒之间,是三和四世纪中圣地中的主要墓葬地点,许多来自境外的人也葬在那里。^③ 有31个地下墓穴被识别出来,其中包括族长拉比犹太的家族墓穴。墓地中还发现了许多铭文和一些华丽的石棺。意大利的维诺萨(Venosa)也发现了犹太人的地下墓穴,那里有许多铭文和一个有壁画装饰的坟墓。罗马发现的七个犹太人地下墓穴里只有三个是可以进入的——其中两个在托

-
- ① S. Klein,《犹太—巴勒斯坦铭文集》(*Jüdisch-palästinisches Corpus Inscriptionum*) (Vienna and Berlin, 1920); J. Naveh,《论石头和律法:古代会堂的亚兰文和希伯来文铭文》(*On Stone and Mosaic: The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues*) [Hebrew] (Jerusalem, 1978); J. A. Fitzmyer and D. J. Harrington,《巴勒斯坦亚兰文文稿手册》(*A Manual of Palestinian Aramaic Texts*) (Rome, 1978); J. Naveh,《论瓷片和莎草纸:第二圣殿时期、米示拿和塔木德时期的亚兰文和希伯来铭文》(*On Sherd and Papyrus: Aramaic and Hebrew Inscriptions from the Second Temple, Mishnaic and Talmudic Periods*) [Hebrew] (Jerusalem, 1992); R. C. Gregg and D. Urman,《戈兰高地上的犹太人、异教徒和基督徒:罗马和拜占庭时期的希腊文和其他铭文》(*Jews, Pagans, and Christians in the Golan Heights: Greek and Other Inscriptions of the Roman and Byzantine Eras*) (Atlanta, 1997)。
- ② R. Hachli,“耶利歌的耶路撒冷家庭”(“A Jerusalem Family in Jericho”)《美国东方研究院通讯》(*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*) 230 (1978):45—56; 同作者,“耶利歌的歌利亚家族:公元后一世纪的犹太人巨型墓地中的碑文”(“The Goliath Family in Jericho: Funerary Inscriptions from a First Century a. d. Jewish Monumental Tomb”)同上. 235 (1979):31—66; 同作者,“从耶利歌大墓地的挖掘成果看第二圣殿时期的犹太人葬礼风俗”(“Jewish Funerary Customs During the Second Temple Period in the Light of Excavations at the Jericho Necropolis”)《巴勒斯坦探索季刊》(*Palestine Exploration Quarterly*)115 (1983):109—132。
- ③ B. Mazar, M. Schwabe, B. Lifshitz, and N. Avigad,《伯善》(*Beth She'arim*),3 vols. (Jerusalem, 1973—1976)。

洛尼亚别墅(Villa Torlonia)区的诺曼塔纳大街(Via Nomentana)和维格那朗达尼尼(Vigna Randanini)。这些墓穴中有许多壁画、铭文、石棺和手工制品,它们是罗马的犹太人社会中的重要研究对象。^①

505

希律王室的巴勒斯坦

今天在以色列热火朝天的考古挖掘工作展示了希律时代和早期罗马时代的许多风貌。^②除了希律家族在伯利恒附近的希罗天要塞(fortresses of Herodion)和死海附近的马察达之外,在该撒利亚、撒玛利亚、耶利歌和耶路撒冷都有大希律的建筑成果。除了希律在耶路撒冷圣殿山上的工作之外,人们还找到了私人房屋以及其他关于一世纪日常生活的迹象。在希律的两个儿子的首府——塞法里斯(Sepphoris)(安提帕)^③和该撒利亚腓立比(Caesarea Philippi,现代的巴尼亚斯——腓立)——中的挖掘工作正在进行。

莎草纸

莎草纸资料主要来自于埃及,学者们通过犹太人的莎草纸文献得到了关于在亚历山大和埃及其他部分的犹太人的新见解。切里科夫(V. A. Tcherikover)、富克斯(A. Fuks)和斯登(M. Stern)编辑了重要的莎草纸

① Harry J. Leon, 《古代罗马的犹太人》(*The Jews of Ancient Rome*), updated edition, with new introduction by Carolyn A. Osiek (Peabody, 1995); Leonard Victor Rutgers, 《古代晚期罗马的犹太人:在罗马的离散犹太人文化交流的证据》(*The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*) (Leiden, 1995). See also George LaPiana, “帝国一世纪中在罗马的外国人群体”(“Foreign Groups in Rome During the First Centuries of the Empire”) *HTR* 20 (1927): 183—403, 但是作者假设犹太人的组织中心在罗马,这并不准确。也见 E. S. Brettman 的《国际地下墓穴协会展示目录》(*catalogue for the exhibition by the International Catacomb Society*)《墓穴的记忆:罗马地下墓穴中的犹太人和基督徒画像》(*Vaults of Memory: Jewish and Christian Imagery in the Catacombs of Rome*) (Boston, 1985)。

② M. Avi-Yonah, ed., 《圣地的考古挖掘百科全书》(*Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*), 4 vols. (Jerusalem, 1975—1978)。

③ Eric M. Meyers, Ehud Netzer, and Carol L. Meyers, 《塞法里斯》(*Sepphoris*) (Winona Lake, Ind., 1992)。

文选,把这些资料翻译成英文,并且做了重要的历史性序言。^① 这些莎草纸文献对于澄清犹太人在希腊化城市里的法律地位特别有帮助(42—43页,429—430页)。它们还提供了关于犹太人的职业和经济活动的珍贵数据。犹太人采用非希伯来语的名字有时是反映文化变通程度的线索。

会堂^②

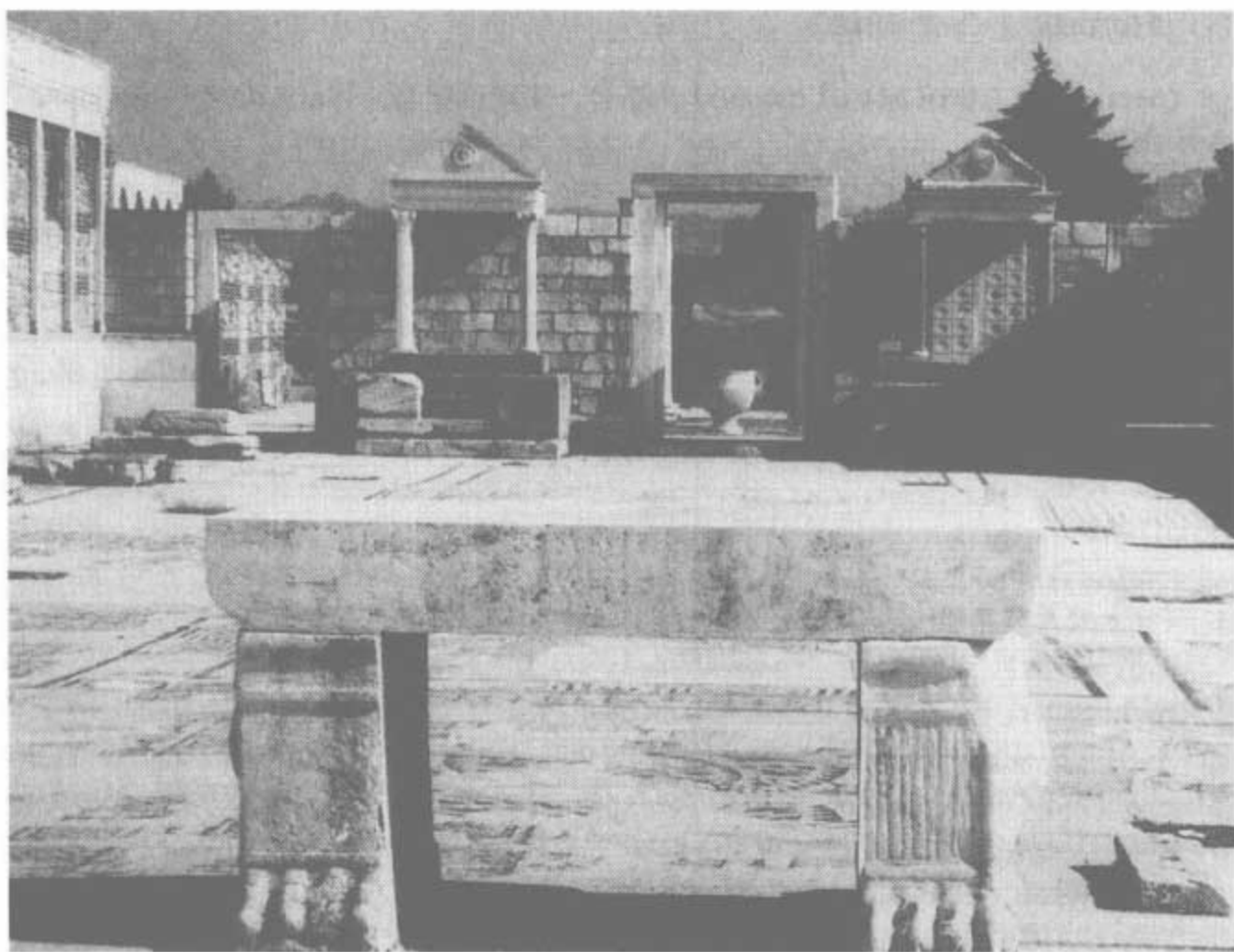
对于和犹太会堂有关的文学资料以及相关的犹太人生活来说,考古发掘的会堂建筑提供了一个特定的物质环境(573—582页)。大部分会堂处于后新约时代。在马察达、希罗天、抹大拉(Magdala)和加马拉(Gamala)发现的犹太会堂可能处在70年之前的时代。在巴勒斯坦,从迦百农(Capernaum)、哥拉汛(Chorazin)、哈末·提比哩亚(Hammath Tiberias)、比拉姆(Bar'am)、贝特阿勒法(Beth Alpha)和梅森(Maaon)发掘出来的犹太人会堂给人留下最深的印象;在巴勒斯坦以外,奥斯提阿、斯托比(Stobi)、提洛岛、撒狄和杜阿·欧罗普斯的犹太会堂特别值得注意。这些会堂没有统一的建筑计划,但是它们有些共同的特征。会堂通常面向耶路撒冷(向东;约瑟夫,《驳阿比安》2.10);但是并不绝对准确或相符。离散

506

① 《犹太人人莎草纸文集》(*Corpus Papyrorum Judaicarum*), vols. 1—3 (Cambridge, 1957—1964)。

② S. J. Saller, 《圣地古代会堂的第二次修正目录》(*Second Revised Catalogue of the Ancient Synagogues of the Holy Land*), Publications of the Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor, vol. 6 (Jerusalem, 1972); A. T. Kraabel, “离散犹太人会堂:由撒肯尼而来的考古学和碑文证据”(“The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik”) ANRW II, Principat, 19. 2 (Berlin and New York, 1979), 646—685; Hershel Shanks, 《石头上的犹太教:古代犹太会堂考古》(*Judaism in Stone: The Archaeology of Ancient Synagogues*) (Washington, 1979); L. I. Levine, ed., 《古代犹太会堂揭秘》(*Ancient Synagogues Revealed*) (Jerusalem and Detroit, 1981); M. J. S. Chiat, 《犹太会堂建筑手册》(*Handbook of Synagogue Architecture*) (Chico, Calif., 1982); Dan Urman and Paul V. M. Flesher, eds., 《古代犹太会堂:历史分析和考古发现》(*Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery*) (Leiden, 1995); Steven Fine, ed., 《神圣的境界:古代社会中出现的犹太会堂》(*Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*) (Oxford, 1996); L. I. Levine, “再思巴勒斯坦犹太会堂的本质和起源”(“The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered”) JBL 115 (1996): 425—448。更多参考文献见582页。

犹太人会堂常常建在水源(海或河)旁边^①,或在入口处有水池。装着圣经书卷的约柜(箱子)是会堂中必不可少的陈设。这个约柜或妥拉圣匣,原本是在敬拜时带入会堂的便携式箱子(《禁食的日子》2.1);但是后来出现了固定的结构,通常装在面对耶路撒冷的那面墙上,并和一个壁龛、小圣坛或半圆形的后殿相连。装妥拉的柜子是根据圣殿的建筑样式建造的,会堂的建筑因此而具有神圣性。多数会堂有一个平台,可能是读经台;另外的特征是和墙壁对齐的长椅以及主持者的重要座位(“摩西的座位”,太23:2)^②许多会堂的会客室与聚会的房间相邻。图画中的迹象显示会堂使用了多分支烛台(灯台)。

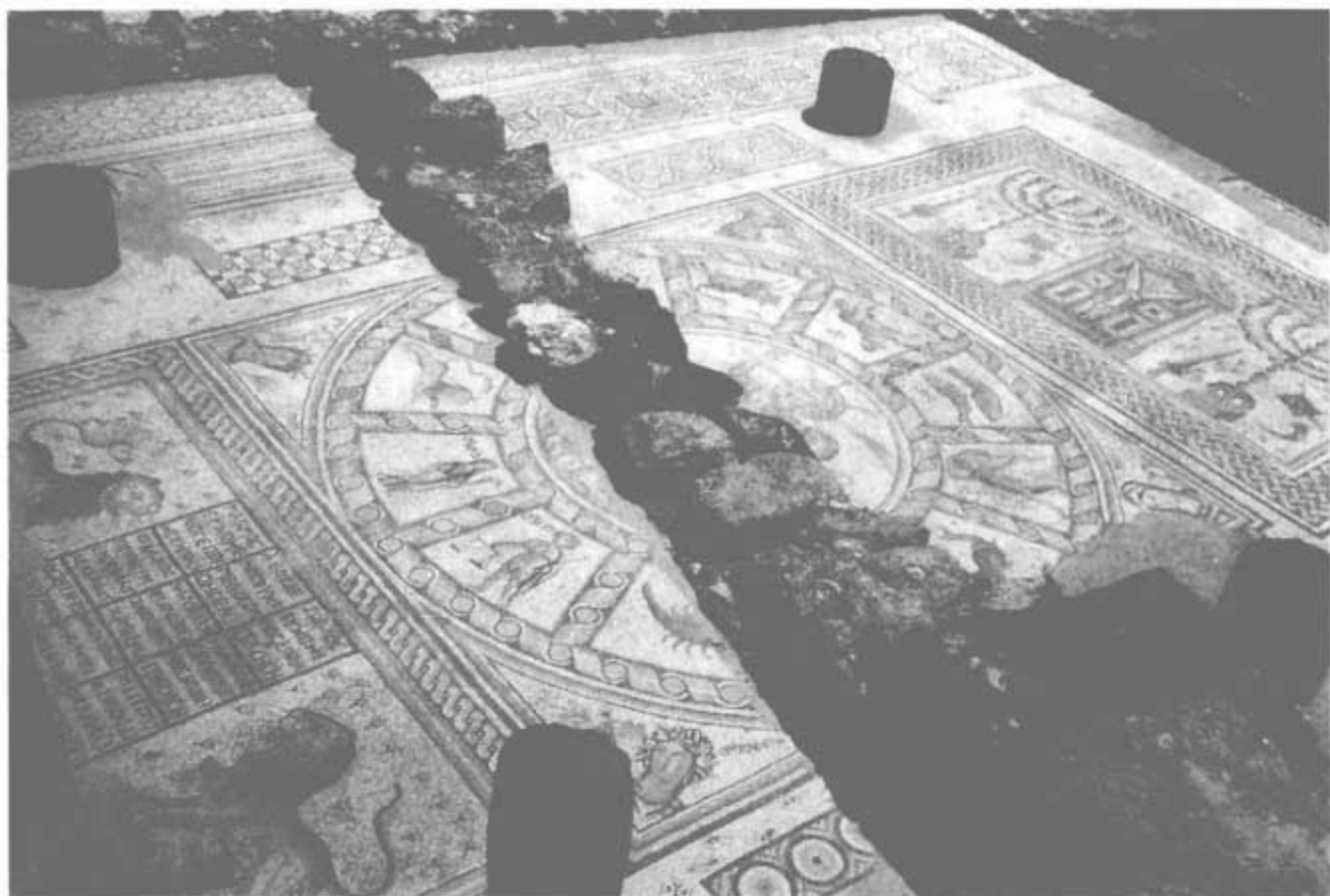


图八十二 撒狄的犹太会堂,四世纪

撒狄的离散犹太人会堂给人最深刻的印象。双重妥拉圣匣中装有律法书,位置在东边的三个入口中间,前面的读经桌对着双重妥拉圣匣,在会堂的另一头。

① 参见约瑟夫,《犹太古史》14. 10. 23 (258)。

② Bernd-Jörg Dielner, “论所谓‘摩西宝座’的文献传统和相关文物”(“Zur literarischen und monumentalen Ueberlieferung der sog. ‘Moseskathedra’”) ‘Moseskathedra’,” Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst, vol. 2 (Bonn, 1986), 147–155。



图八十三 马赛克地面，哈末·提比哩亚的会堂，公元三/四世纪

黄道带和太阳在他的战车中的拟人化标志和典型的犹太人象征——狮子、约柜(或妥拉圣匣)和多分支烛台——一起出现在会堂的马赛克地面上。它们似乎是异教的标志，但显然代表着宇宙服从上帝律法的管制(241页)。

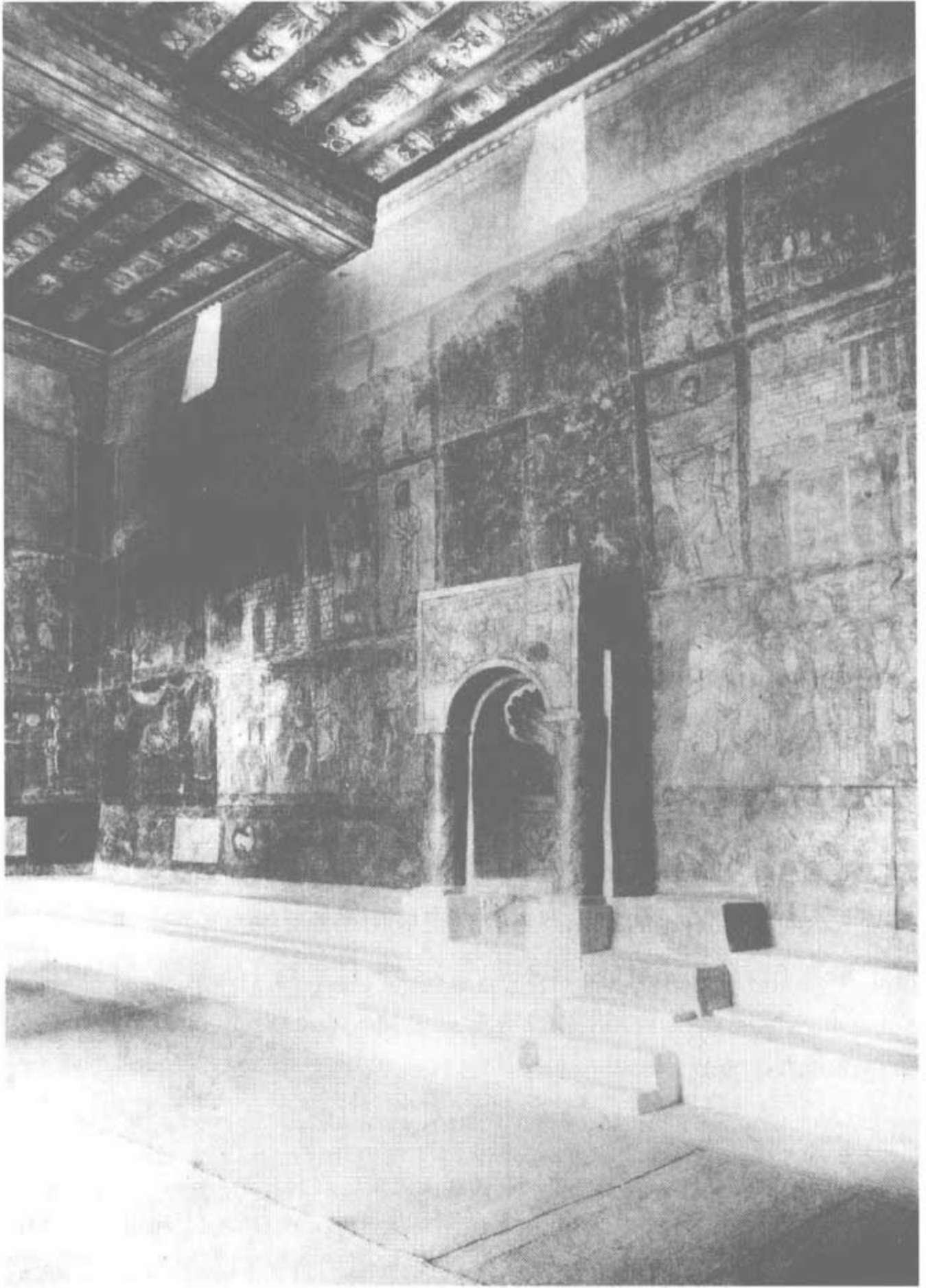
犹太人的象征和艺术^①

许多犹太人会堂里出现了艺术作品，这有点令人吃惊。显然并非所有犹太人都按照拉比的解释严格或广泛应用摩西十诫(出2:4;申5:8)。^②除了建筑中的雕刻元素(柱子、柱顶等)之外，还出现了取材于圣经和自然界(五和六世纪;241页)景象的马赛克地面^③以及壁画。(犹太人葬礼艺术见245,504页)。

① E. R. Goodenough, 《希腊罗马时代的犹太人象征》(*Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*), 13 vols. (New York, 1953—1968); J. Gutmann, “早期犹太会堂和犹太人陵墓艺术以及与基督教艺术的联系”(“Early Synagogue and Jewish Catacomb Art and its Relation to Christian Art”) ANRW II, Principat, 21. 2 (Berlin and New York, 1984)。

② C. Konikoff, 《第二条诫命以及它在以色列古代艺术中的解释》(*The Second Commandment and its Interpretation in the Art of Ancient Israel*) (Geneva, 1973)。

③ R. and A. Ovadiah, 《以色列的希腊化、罗马和早期拜占庭时代的马赛克路面》(*Hellenistic, Roman, and Early Byzantine Mosaic Pavements in Israel*) (Rome, 1987)。伪约拿单《塔古姆》的利26:1允许会堂地板上有不受崇拜的图画和人物出现。



图八十四 会堂的壁画,三世纪早期,杜阿·欧罗普斯

在幼发拉底河岸边的杜阿·欧罗普斯的古代犹太人会堂里发现了最接近完整的图画传说。圣经的场景和人物,尤其是和约柜相关的事件是图画的主题。(耶鲁大学艺术画廊义务提供)

从图片艺术的角度来看,在幼发拉底河岸的杜阿·欧罗普斯挖掘出



图八十五 柱顶

多分支烛台几乎是无处不在的犹太人象征,但是它常常和其他象征同时出现,例如 lulab(棕榈枝)和 ethrog(香橼)。这个柱顶来自哥林多的会堂。(哥林多博物馆)

的早期犹太人会堂是最重要的发现。^① 这座第三世纪的会堂墙壁上有壮观的壁画,涉及摩西生平、以利亚的事迹、大卫受膏抹、以西结的异象、以斯帖记、和约柜历史有关的系列事件,以及肖像(圣经人物?)。耶鲁大学收藏了这些壁画的复制品;原件在大马色。

犹太人的宗教标志不仅出现在会堂建筑和装饰当中,而且还出现在日常用具当中(比如灯)。^② 节日中的物品(棕榈枝、香橼、多分支烛台)尤

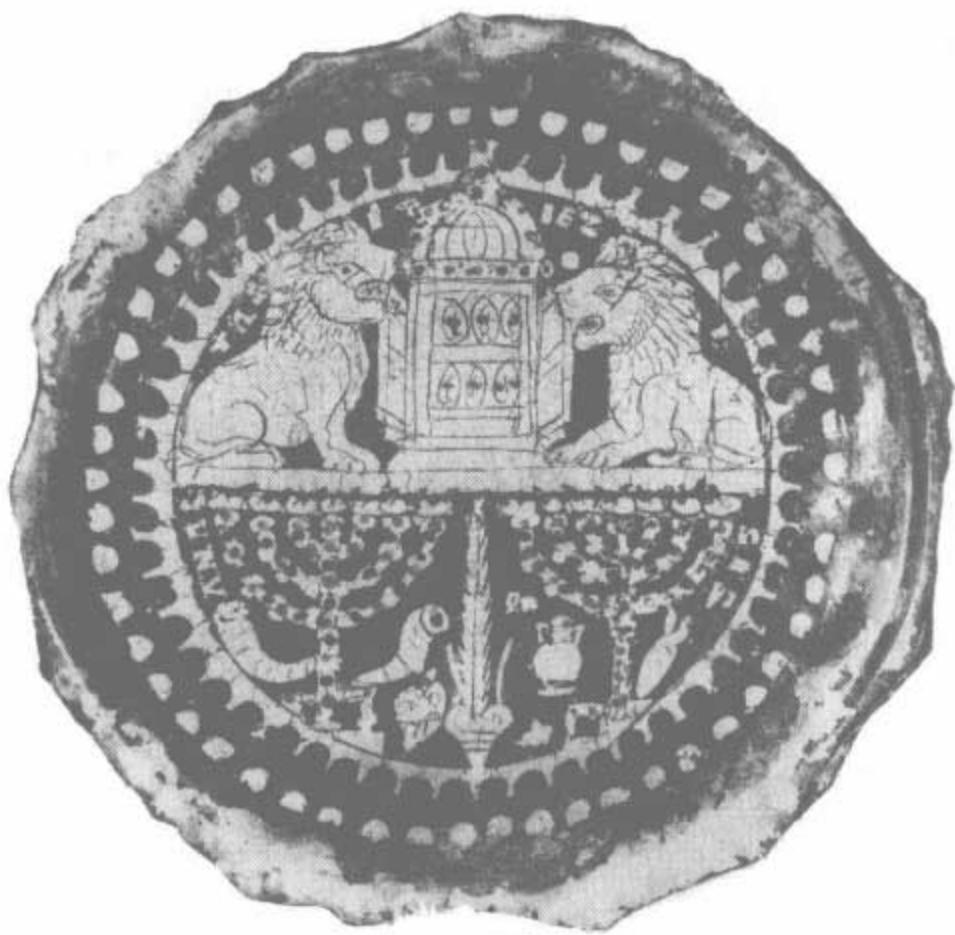
① C. Kraeling, ed., 《在杜阿·欧罗普斯的出土文物》(*The Excavations at Dura Europos*), 8:1, 《犹太会堂》(*The Synagogue*) (New Haven, 1956; New York, 1979); Jonathan Goldstein, “杜阿·欧罗普斯西面墙壁的重要作品”(“The Central Composition of the West Wall of the Synagogue at Dura Europos”)《古代近东社会杂志》(*Journal of the Ancient Near Eastern Society*) 16/17 (1984/85): 99-142; Joseph Gutmann, 《重估杜阿·欧罗普斯的会堂》(*The Dura Europos Synagogue: A Reevaluation*) (1939-1992), 2d ed. (Atlanta, 1992)。

② Varda Sussman, 《从第二圣殿被毁到巴可拉叛乱结束为止,有装饰的犹太人油灯》(*Ornamented Jewish Oil-Lamps from the Destruction of the Second Temple Through the Bar-Kokhba Revolt*) (Warminster, England, 1982); Rachel Hachlili, 《古代的七分支烛台的起源、形式和意义》(*The Menorah, the Ancient Seven-armed Candelabrum*: (转下页)

其明显。

我们可以使用古迪纳夫搜集的重要犹太人艺术和标志作为凭据,但是不应接受他的解释,他有一个特别的理论,这个理论转换了象征的意义,并且对希腊化犹太教做推测性的解释。^① 多分支烛台几乎是无处不在的犹太人标志(并非所有灯台都是七分支的,但多数如此)。^② 会堂的柱顶、石棺、会堂的马赛克路面、陵墓的壁画、金色的玻璃器皿、灯和骨头及象牙雕刻上都有这个标志。多分支烛台在犹太人象征中的地位相当于代表耶稣基督的图形符号(后来是十字架)在基督教象征中的地位。在犹太

510



图八十六 犹太人的金色玻璃器具

宗教节日的象征——水罐、棕榈枝、香椽和羊角——以及圣殿的用具对犹太人来说依然是重要的。(梵蒂冈博物馆义务提供)

(接上页注②)*Origin, Form and Significance* (Leiden, 2001)。

- ① 注解 217. 见 A. D. Nock 的回顾:《指时针》(*Gnomon*) 27 (1955):558—572; 29 (1957):524—533; 32 (1960):728—736 (*Essays*, 877—918); 以及 Morton Smith 在《圣经文学期刊》(*JBL*)上的作品 86 (1967):53—68。
- ② D. Sperber, “多分支烛台的历史”(“*The History of the Menorah*”) *JJS* 16 (1965):135—159; Carol Meyers, 《帐幕中的多分支烛台》(*The Tabernacle Menorah*) (Missoula, Mont., and Chico, Calif., 1976)。



图八十七 库姆兰 写字间

死海古卷是在写字间里写作或抄写的。库姆兰的这些建筑物完全满足了社团的需要。

人的艺术当中,经常在各种环境里出现的其他标志有:装圣经书卷的妥拉圣匣、(犹大的)狮子、代表住棚节的 lulab(棕榈枝)和 ethrog(香橼)、代表赎罪日的香铲,以及代表新年的羊角号。对于会堂的自我解读和旧象征在新环境中的转化来说,这些象征和圣殿及其礼仪与节日的结合是值得注意的。

在圣经的故事当中,用以撒献祭在犹太人艺术中占据了特殊的地位。在会堂的艺术中,Aqedath Isaac(“捆绑以撒”)常常被强调。这个情节是否因着与基督教救赎的教义相呼应,或因着成为保罗陈述耶稣的死亡的意义背景而渐渐变得重要了?^① 512

① 后者是 H. -J. Schoeps 的观点,《保罗:犹太人宗教历史背景中使徒的神学》(*Paul: the Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*) (Philadelphia, 1961), 141-149; cf. G. Vermes, 《犹太教的圣经和传统》(*Scripture and Tradition in Judaism*) (Leiden, 1983), 193-227, and R. Wilken, “墨利托、撒狄的犹太人社团和用以撒献祭”(“Melito, The Jewish Community at Sardis, and the Sacrifice of Isaac”)《神学研究》(*Theological Studies*) 37 (1976): 53-69; 但是见 P. R. Davies 和 Bruce Chilton 的作品:“捆绑的以撒:修订的传统历史”(“The Aqedath: A Revised Tradition History”) CBQ 40 (1978): 514-546. S. Spiegel 的作品中编辑了犹太人的资料,《最后的审判:论命令亚伯拉罕献以撒的传说和传统知识》(*The Last Trial: On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Sacrifice Isaac*) (New York, 1967)。

外族人眼中的犹太人

在希腊罗马时代,与犹太人的文献所提供的资料相比,外族人所描述的犹太人并不能使我们对犹太教有更多的了解,但是这些资料对于人们如何看待犹太人和犹太教来说是很重要的,因此在许多方面都有其意义。我们无法在这里提供研究犹太教的外族原始资料清单,但是幸运的是,关于可用的资料有大量的文集。关于犹太人的评论出于各不相同的动机,外族人也对他们表现出了各种各样的态度。有些外族作家喜爱犹太教,受其吸引,把犹太人看作哲学家,看作古代智慧的源头,对于神和如何敬拜神有纯洁的观念。其他担任要职的人对犹太人的印象很差,因为他们为公民的权利以及在罗马帝国境内的特权而奋斗。^① 外族的资料对于犹太人在希腊罗马帝国境内的影响、犹太人的宗教特征以及对外人来说与众不同的生活方式确实做了一些结论:安息日、割礼、不吃猪肉,以及敬拜一位上帝。即使是敌意的描述也表示外族人对于犹太教结构特征的认识和犹太人的自我解读是相近的(537页及以下)。

塔西陀的《历史》5.2—13是对犹太人的历史和宗教所做的最粗俗的记述之一,他对犹太人的指责和约瑟夫在《驳阿比安》(486页)中所反驳的那些观点是非常相似的。塔西陀的作品准确地记录了摩西是犹太人宗教的创始者,并且提到了犹太人的许多习俗细节:不吃猪肉,吃无酵饼、给耶路撒冷缴税、忠于其他犹太人、总体上避免和非犹太人通婚、割礼、使人皈依犹太教、不遗弃孩子、埋葬而非火化死者、敬拜一位上帝,以及圣殿中不可有肖像。他的解释表现出敌对的态度:犹太人被逐出埃及;(暗指)他们敬拜一匹驴;守安息日是出于懒惰;犹太人恨其他民族;他们贪得无厌。

513

除了这些反对犹太人的政治原因之外,这种负面的看法主要来自保守的罗马文学人物的圈子。反犹太主义(Anti-Semitism)主要出现在犹太人大多是外国人的地方——他们来自另一个种族,有特殊的风俗,并且不会顺应外族的社会。在犹太人多是本国人的社会里,态度则是友好的。这些作品中反复出现犹太人的排外主义。敌视犹太人的外族传统主义者

^① V. Tcherikover,《希腊化文明和犹太人》(*Hellenistic Civilization and the Jews*) (Philadelphia, 1961), 357—377。

和被犹太教所吸引的外族人按同比例增长。外族人对于基督教的想法最初带有对犹太人的印象。(592—601页)。

本节参考文献

-
- Stern, M. 《希腊和拉丁文作家论犹太人和犹太教》(*Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*) 2 vols. Jerusalem, 1974, 1980。
- Whittaker, M. 《犹太人和基督徒: 希腊罗马观念》(*Jews and Christians: Graeco-Roman Views*) Cambridge, 1984。
- Gager, John. 《希腊罗马异教信仰中的摩西》(*Moses in Greco-Roman Paganism*) Nashville, 1972。
- Sevenster, J. N. 《古代社会中的反犹太主义根源》(*The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*) Leiden, 1975。
- Daniel, Jerry L. “希腊罗马时代的反犹太主义”(“Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period”) *JBL* 98 (1979): 45—65。
- Gager, John. 《反犹太主义起源》(*The Origins of Anti-Semitism*) Oxford, 1983。
- Feldman, L. H. 《古代社会的犹太人和外邦人: 从亚历山大到查士丁尼的看法和相互作用》(*Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*) Princeton, 1993。
- Schäfer, Peter. 《对犹太人的恐惧: 古代社会对犹太人的态度》(*Judeophobia: Attitudes Toward the Jews in the Ancient World*) Cambridge, Mass., 1997。
-

派别和教派

从巴勒斯坦犹太教的分歧来看,一世纪的犹太教显然并不是一个单一的整体。这个部分里要讨论一些著名的群体,但是这并非所有类别。然而就像法利赛人当中的一些争议那样,即使在这些群体当中也有更小的分类。现代学者区分了“派别”(这类群体承认其他人的存在,他们和其他人有所分别,在总人数中有一个位置;参见现代的基督教宗派或一个国家中的政治党派)和“教派”(这类群体宣称有绝对的权力代表总人口,并且独占真理)。根据这个区分,法利赛人和撒都该人是派别,而爱色尼派是教派。

本节参考文献

-
- Simon, Marcel. 《耶稣时代的犹太人教派》(*Jewish Sects at the Time of Jesus*) Philadelphia, 1967。

- Saldarini, A. J. 《巴勒斯坦社会中的法利赛人、文士和撒都该人：社会学方法》(*Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*) Wilmington, Del., 1989. Reprint with intro. by James VanderKam, Grand Rapids, 2001.
- 514 Stemberger, Günter. 《和耶稣同时代的犹太人：法利赛人、撒都该人、爱色尼派》(*Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes*) Minneapolis, 1995 (German original, 1991).
- Baumgarten, Albert I. 《对马加比时代犹太人教派繁盛的一种解释》(*The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*) Leiden, 1997.

法利赛人

历史

法利赛人这个名字来自希伯来文 *parush*, 意思是“分别”, 但也含有“解释”的意思。同意前一种词源解释的人对于他们从哪些人当中分离出来, 或是这个分离是什么并没有达成一致意见: 是以色列从列国中分离出来吗? 是一个经过挑选的群体, 即“Haberim”(Haberim)从“这地的人”当中分离出来(《米示拿》的“城外”)吗? 是把他们自己与礼仪上的不洁净分别开来吗? 是根据妥拉的十一奉献来区分吗? 法利赛人这个名字主要被圈外人使用; 拉比文学的作者们则称他们的前辈为“贤士”。

虽然约瑟夫在谈论约拿单的时候第一次提到法利赛人(《犹太古史》13. 5. 9 [171]), 但是他第一次提及法利赛人的活动却和约翰·许尔堪统治时期的历史事件有关(13. 10. 5—6 [288—298])。法利赛人可能来自马加比起义时期的哈西德派。^① 在这场叛乱成功之后, 如果一个人不想像库姆兰的成员那样离开政治生活, 退入荒野之中, 那么就可以在两种遵从律法的方式中做出选择: 可以扩展传统的法典来适应新的环境, 并且根据新的信仰重新解释它; 或是将这些经验置于传统法典的权威之外, 并且不吸收新观念。接受第一种策略的人成为法利赛人, 接受第二种策略的人成为撒都该人。

根据约瑟夫的记载, 法利赛人拒绝承认许尔堪担任君王和祭司的权利, 因此他支持撒都该人。在约瑟夫的记录中, 法利赛人是一个政治党派, 他们试图把自己对于律法的解释强加给整个国家。在亚历山大·詹

① John Kampen, 《马加比一书和二书研究: 哈西德派和法利赛主义的起源》(*The Hasidians and the Origin of Pharisaism: A Study of 1 and 2 Maccabees*) (Atlanta, 1988)。

纽尔统治时期,法利赛人和哈斯摩尼王朝的冲突加剧了,他严酷地迫害他们;然而,在他的遗孀亚历山德拉统治时期,法利赛人渐渐获得了权力。他们成功地夺取了议会的控制权,尽管他们不是神职学者,但是却取代了解释律法的祭司。拉比文献认为西门·便·示他(Simeon ben Shetah)在这个时代修复了妥拉。

当亚里多布(Aristobulus)再一次转向祭司统治集团时,法利赛人开始失去部分权威。随着罗马人开始统治和希律王朝的建立,法利赛人的政治力量受到了限制,他们专注于自身的团契和对本地的民族生活的影响。老希列在这个变化过程中可能是重要人物。至少在《新约》和拉比文献当中,法利赛人主要表现为一个饭桌边的团契,他们遵守同样的洁净礼仪律法,并且因此可以在一起吃饭。拉比文学关心农业律法、安息日和节日章程,并与福音书中描绘的法利赛人同样关注洁净规条。法利赛人似乎既是关注洁净的桌边团契,又是各个时代中的政治群体,这两个特色在不同的环境中有不同的凸显。《新约》、约瑟夫和拉比文学一致地表现了法利赛人的特点:他们最关心律法的正确解释,并且提倡自己的传统。^① 约瑟夫认为他们在一世纪的数量是六百人,并且认为他们是对普通民众产生最大影响力的派别。然而这个报告却是有争议的,可能仅仅反映了一世纪末的情形(或许是约瑟夫的一个策略,他为了向罗马人称赞法利赛人而略去其他的群体)。^② 在70年以后,法利赛人确实领导犹太人构建了在圣殿之外的新的宗教生活中心。^③ 在巴可拉叛乱之后,雅麦尼亚和乌沙的法利赛人学者被罗马人看作掌管犹太人内在生活的群体,因此法利赛人再次成为一个具有政治势力和宗教影响的派别。存留下来的犹太教基

515

① A. I. Baumgarten, “法利赛人的名称”(“The Name of the Pharisees”) JBL 102 (1983): 411-428; 作者同上,“关于法利赛人的流传”(“The Pharisaic Paradosis”) HTR 80 (1987): 63-77。

② Steve Mason, “法利赛人在70年以前的支配地位和福音书中假冒伪善的指责”(“Pharisaic Dominance Before 70 ce and the Gospels’ Hypocrisy Charge(太 23:2-3)”) HTR 83 (1990): 363-381, 这篇文章称约瑟夫表现出对法利赛人的反感以及法利赛人在70年以前的支配地位,因此可以相信法利赛人的影响力。

③ Jacob Neusner 坚持主张70年以后的拉比主义不能简单的等同于70年以前的法利赛主义;见“拉比犹太教的形成:从公元70年到100年之间的雅麦尼亚”(“The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from a. d. 70 to 100”) ANRW II, Principat, 19. 2 (Berlin and New York, 1979), 3-42。

本上是法利赛人的犹太教。

法利赛人的程式

法利赛人的体系的一对支柱是“妥拉和传统”。妥拉(教导,或律法)主要是摩西的五卷书。书面的律法必须得到解释和应用。妥拉当中对教导的应用包含了新的规诫。法利赛人和撒都该人不同的地方是:给律法的解释和应用赋予了神圣的权威。“违背文士的教导条例比违背妥拉本身更有罪”(《公会》11.3)。撒都该人用《申命记》17章8—13节回答516 “从哪里来的权威?”这个问题,因此祭司有应用妥拉的权柄,但是他们的命令却并不是妥拉。另一方面,法利赛人觉得妥拉应该颁布给全以色列,而不只是祭司,因此是向一切有能力解释它的人敞开的。文士参与了进来。他们和法利赛人并不一样,但是有充分的原因说明文士和法利赛人为什么常常在福音书里一起出现。文士是妥拉的官方学者。大部分文士接受法利赛人的原则,而法利赛人遵循来自文士的解释。另外,法利赛人认为,如果对律法的解释是有约束力的,那么他们就有妥拉本身的效力。和书面律法有同等权威性的口传律法(“古人的遗传”;可7:3、5)的思想是达到这个目的的途径(关于口传律法的更多内容见542—43页)。

多数法利赛人并不是祭司。根据拉比文学所述,继法利赛人之后的拉比所关注的事物表明:他们的拥护者包括小地主、店主和城镇的工匠。法利赛人以严格地研究和解释圣经律法而著称,他们在其他犹太人不应用律法的生活范畴应用律法,这使他们和其他犹太人有所区别。他们的解释和应用也被算作“古人的遗传”。^① 据估计三分之二的拉比传统和礼仪的洁净有关,这方面的传统导致他们非常注重正确地预备食物、小心地遵守农业律法,以及一丝不苟地十一奉献。

因为法利赛人把妥拉看作一种在发展和变化的社会力量,因此他们努力避免使摩西律法变成僵硬的礼仪,而是赋予它新的意义和生命。因此他们也不抵制教义的进一步发展——身体复活、最后的审判,以及来生

^① E. P. Sanders, 《公元前63年到公元66年的犹太教习俗和信仰》(*Judaism: Practice and Belief 63 bce—66 ce*) (Philadelphia, 1992), 444.

的赏罚。

从法利赛人对待命运和自由意志的问题上也可以看出他们的灵活性。根据约瑟夫描述的特点,犹太人当中的三个主要“哲学流派”在这个问题上的差别如下:爱色尼派把所有事情都归结为命运(heimarmenē);撒都该人把所有事情归结为人的自由;法利赛人既相信命运,也相信自由意志(《犹太古史》13.5.9 [171—172])。^① 约瑟夫借用了希腊哲学术语;我们应该把命运理解成上帝的统治或旨意(参见迦玛列在徒5:38—39的建议)。就像拉比亚基巴所说的那样,“一切都是预知的,但是人却有自由”(《先贤集》)。

耶稣和法利赛人

517

耶稣曾严厉责备法利赛人,而法利赛人也常常表现为耶稣的敌对者,这种情形掩盖了他们之间相当多的共同点。耶稣是一个忠诚的犹太人,并且接受妥拉的权威(参见如可6:56; 1:40—45; 14:12; 12:36)。他和某些法利赛人有友好的联系(路7:36及以下; 11:37; 13:31—33; 14:1; 可12:28—34; 太23:1—2)。如果没有其他内容,这些经文就应该使许多基督徒一定要从犹太人学者那里得到的结论变成不必要的:“法利赛人”并不是“假冒伪善者”的同义词。任何一种建立在权威的理论或律法之上的生活方式都有伪善的趋势,而且法利赛人当中也肯定存在假冒伪善的人。就像伊壁鸠鲁并不是一个“享乐者”一样,因此法利赛人也不是“伪善者”。既定的习俗的拥护者和反对者常常对内心的动机和外部行为的关系有不同的理解。耶稣的大部分道德教导都能在拉比文学作品中找到相似之处。最常被引用的是归在希列名下的“黄金定律”的消极形式。尽可能把律法压缩成有限的几条原则是拉比感兴趣的事(太22:36)。^② 据一个故事所说,一个外族人愿意皈依犹太教,但条件是在他保持单脚站立时

① George F. Moore, “约瑟夫作品中犹太哲学的命运和自由意志”(“Fate and Free Will in the Jewish Philosophies According to Josephus”) HTR 22 (1929): 371—389.

② 《巴比伦塔木德》《鞭笞》(Makkoth) 23b—24a 称摩西颁布了 613 条律法; 被大卫把它们压缩成 11 条(诗 15 章); 被以赛亚压缩成 6 条(赛 33:15—16); 被弥迦压缩成 3 条(弥 6:8); 也被以赛亚归结成 2 条(赛 56:1); 被阿摩司归结成 1 条(摩 5:4), 被哈巴谷归结成 1 条(哈 2:4)。

教授他完整的妥拉。希列用这个教导使他皈依犹太教：“不要对你的邻舍做你所恨的事。这就是全部妥拉，剩下的是评论；你去学吧”（《巴比伦塔木德》《安息日》30b）。

正是因为有许多的共同之处，所以耶稣所采取的不同立场才会如此的突出。^① 四个故事可以说明本质的不同之处。（1）耶稣和“罪人”的交往说明了和世界相分离的不同概念（可 2:15—17；太 9:9—13；路 5:27—32）。法利赛人的态度很清楚：虔诚人必须离开那些忽略律法、礼仪的洁净和十一奉献的人，在他们吃饭时尤其如此。爱色尼派采取了更进一步的步骤，和这个世界不仅有道德上的区别，还有空间上的分隔；法利赛人并不努力从空间上与外界相隔，但是在居住在这个世界当中时，却试图达到同样的物质分隔。与此相反，耶稣常常在“税吏和罪人”家里，并和他们一起吃饭。因此他拒绝了把祭司的规条扩展到整个民族的做法。耶稣用他对自己的使命的领悟来为自己的行为辩护（可 2:17 和平行经文；参见路 19:10）。耶稣的宗教生活有一个不同的模式——参与罪人的生活，但却不参与他们的罪。拯救世人就需要和世人接触。

（2）礼仪上的洁净说明了对传统权威的不同态度（可 7:1—23；太 518 15:1—20）。在法利赛人和罪人分隔的背后是他们对礼仪的洁净的兴趣。他们的解释的基础是口传律法（“古人的遗传”）。耶稣不仅拒绝看重礼仪的洁净（使人污秽的是里面的东西，而不是外面的东西），他还拒绝法利赛人的权威的依据。口传律法实际上在很多例子里违背了书面的律法。

（3）守安息日说明了不同的优先次序（可 2:23—3:6；太 12:1—13；路 6:1—11）文士的解释引出了这个问题：什么才算在安息日工作。耶稣的门徒摘麦穗和揉麦穗，耶稣在安息日治病，这些都没有违背《旧约》里的任何特定经文，但是和法利赛人当时对律法的解释有冲突。马可的记叙从三个方面为门徒辩护：旧约允许在有需要时有例外；人的价值比礼仪的要求更加重要；^②最终弥赛亚的权威支配了律法。人的需要有优先性，这也是耶稣为他在安息日医治做辩护的重要理由。

① 这个部分见 B. H. Branscomb 的作品，《耶稣和摩西律法》（*Jesus and the Law of Moses*）（New York, 1930）。

② 参见《巴比伦塔木德》《赎罪日》（*Yoma*）85b。

(4) 离婚的问题说明了解释中的差别,这种差别来自于不同的原则或准则(太 19:3-12;可 10:2-9)。这里涉及到解释律法的方式。耶稣遇到的问题和法利赛人自身对《申命记》24 章 1 节的不同理解有关(“不适宜的事情”、“下流的”,或“不洁的”)。希列允许人们为任何理由而离婚,而煞买认为离婚理由仅限于不道德的性行为和下流的举动(《离婚诉状》9. 10)。耶稣的意见和煞买的较接近,但他的回答在继续宣讲婚姻的神圣目的。他这样做就否定了摩西法规的终极权威,在这个问题上诉诸于创造的次序中表现出的神圣目的。耶稣依据根本的原则来解释律法,在当时的犹太教里,这使耶稣和与他相竞争的群体产生了显著的区别。根据耶稣的看法,撒都该人的解释是正确的——圣经的意思并不是法利赛人所说的那样——但是撒都该人使圣经降为了一件古代遗物,和今天的联系越来越少。法利赛人努力保持圣经的适用性,这是正确的,但是他们用错了方式:他们使传统比成文的命令更高级或与之同等。耶稣对两种观点都做了纠正。成文的命令是可靠的,但是重要的根本原则具有优先权,并且为解释和应用圣经提供了标准。

本节参考文献

Josephus. 《犹太战争史》(*War*) 1. 5. 1-3 [107-114]; 2. 8. 14 [162-166]. 《犹太古史》(*Ant.*) 13. 5. 9 [171-173]; 18. 1. 2-3 [11-15]; 13. 10. 5-6 [288-298] (b. Qid. 66a 当中讲了关于亚历山大·詹纽尔的同一个故事); 13. 15. 5-16. 3 [399-418].

Neusner, J. 《在 70 年以前关于法利赛人的拉比传统》(*The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*) 3 vols. Leiden, 1971.

Bowker, J. 《耶稣和法利赛人》(*Jesus and the Pharisees*) Cambridge, 1973. (见关于拉比文学的参考文献,后期法利赛主义的产物。) 519

Abrahams, I. 《法利赛主义和福音研究》(*Studies in Pharisaism and the Gospels*) Cambridge, 1924. Reprint. New York, 1967.

Herford, R. T. 《法利赛人》(*The Pharisees*) New York, 1924. Reprint. Boston, 1962.

Marcus, R. “从近代学术成果看法利赛人”(“The Pharisees in the Light of Modern Scholarship”)《宗教杂志》(*Journal of Religion*) 32 (1952):153-164.

Davies, W. D. 《介绍法利赛主义》(*Introduction to Pharisaism*) Philadelphia, 1967.

Rivkin, E., ed. 《犹太教和基督教》(*Judaism and Christianity*) 3 vols. New York, 1969.

Neusner, J. 《从政治走向虔诚:法利赛人犹太教的的出出现》(*From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*) Englewood Cliffs, N. J., 1973.

Finkel, A. 《法利赛人和拿撒勒的教师》(*The Pharisees and the Teacher of Nazareth*) Leiden, 1974.

Rivkin, E. 《隐藏的变革》(*A Hidden Revolution*) Nashville, 1978.

Mason, Steve. 《弗里菲斯·约瑟夫论法利赛人:作品鉴别研究》(*Flavius Josephus on the*

Pharisees: A Composition-Critical Study) Leiden, 1991.

Deines, Roland. 《法利塞人：自维尔毫森和格瑞茨以来关于他们在基督宗教和犹太文献中的记载》(*Die Pharisäer: Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*) Tübingen, 1997.

撒都该人

撒都该人这个名字起源不明，但是常常和撒督有关，若不是大卫治下的大祭司撒督，就是后来的某位撒督，或许和“公正的人们”（或肯定或讽刺）有关。

撒都该人是富有的祭司（有些祭司是撒都该人，但并不是所有人都是）和他们的贵族朋友的派别（徒 5:17）。他们把保守的宗教观点和政治势力结合在一起。他们拒绝法利赛人的革新，他们对圣经的解释比法利赛人的更加严格。虽然约瑟夫宣称撒都该人必须遵循法利赛人的律法规条，但这似乎并非事实，因为撒都该人掌管圣殿礼仪。他们的政治立场和实际的生存意识可能使他们接受某些希腊化文化的影响，但是我们没有资料说明他们被严重希腊化。他们可能被描绘成既保守又顺从的人。在罗马人到来之后，他们鼓励和统治权力的合作，关注如何维持现状，从而保持和平以及他们的权力和影响力。圣殿是他们的力量中心。在 70 年之后，圣殿被毁，他们的计划和生活方式也随之崩溃了，他们不再影响犹太人的宗教生活。布法斯(Boethus)是一个大祭司家族，这个家族非常显要，以至于在塔木德文学中，布法斯人(Boethusian)有时几乎等同于撒都该人。然而，布法斯人最初和撒都该人似乎是不同的，可能是撒都该人的一支。

我们现在只能从撒都该人的对立面，也就是法利赛人（约瑟夫和拉比文学传统）和基督徒（《新约》）那里了解他们。因此，我们主要了解他们和法利赛人不同的地方；也就是说，我们是从他们表现的负面特征，而非正面特征当中去了解他们的。撒都该人只接受成文的摩西律法的权威，并且拒绝法利赛人的口传律法。当然，他们也有自己解释关于圣殿礼仪和律法事物的传统，但是这些传统不是妥拉，也没有约束力。他们甚至否认了先知书和圣卷，并没有把这些书卷当作教义的源头。因此当耶稣答复他们关于复活的问题时（太 22:23—33 和平

行经文),就引用了摩西五经(出 3:6),而不是从《以赛亚书》或《但以理书》当中引用一处更明显的经文来支持复活的概念。因为这些内容对撒都该人来说不足为凭,所以耶稣考虑到他们对权威的理解,就按照他们的立场来应对他们。

关于复活的问题引来了撒都该人另一个负面的标志性信念:他们否认复活。他们问耶稣的问题以法利赛人对复活的字面理解作为假设:法利赛人认为来世中同样有人类在今生的物质活动。路加的记述更明确地否认了对复活的这种理解(20:34—36),但是耶稣的回答的主旨在于强调上帝的特质、他的权能,以及他和人类的关系。他这么做是因为撒都该人显然不仅仅否认了身体的复活。根据《使徒行传》23章8节,“撒都该人说没有复活,也没有天使和鬼魂”。这节经文产生了一些问题,不仅因为没有撒都该人否认天使和鬼魂的外部证据,而且还因为摩西五经里似乎出现了足够多的天使,即使一个好怀疑的、拘泥于字句的人也应该看得明白。因此,有人设想撒都该人没有否认所有的天使,而是否认在后圣经时代发展成熟的复杂的天使学和鬼魔学,而法利赛人却接受这些理论。另一个可能是:《使徒行传》23章8节当中的后两个否定是分配项:他们否认(不仅是物质的)复活,无论复活是天使还是灵魂的形式。在这个例子里,耶稣的断言(“像天使”)甚至更中肯地确认了撒都该人否定的事物。还有一个可能,就是这里在讨论两个问题,“没有天使也没有鬼魂”指的是在复活之前的中间状态。^① 无论如何,耶稣的回答击中了撒都该人的问题所在:关怀世俗的事物使他们缺乏对人类灵性的层面(如果有的话)的关注。

本节参考文献

Josephus. 《犹太战争史》(War) 2. 8. 14 [164—165]; 《犹太古史》(Ant.) 18. 1. 4 [16—17]; 13. 5. 10 [173].

LeMoyné, J. 《撒都该人》(Les Sadducéens) Paris, 1972.

① David Daube, “关于使徒行传 23 章:撒都该人和天使”(“On Acts 23: Sadducees and Angels”) JBL 109 (1990):493—497.

521 库姆兰社团、爱色尼派和帖拉佩特派

库姆兰社团的历史^①

本章在“犹太人文学”这个部分已经介绍了重要的死海古卷。这些古卷在历史研究方面的应用取决于它们的年代。虽然关于古卷的确切时代仍有争议,但是一些趋于一致的证据界限使多数学者相信它们属于第二圣殿时期(公元前二世纪到公元一世纪)的最后两百年。(1)古文字学(对古代字迹的研究)把这些古卷置于这个时间段。(2)对包裹某些书卷的亚麻布料做碳 14 测定的结果是公元 33 年,然后是公元前 20 年,都有正负 200 年的误差范围。(3)语言学研究把古卷采用的语言归在这个时期之内。(4)虽然很少写出特定的名字,而内部的证据也不像我们所期望的那么清楚,但是间接提到的历史事件与这个时期相符。(5)考古学为我们提供了决定性的证据。考古发现把库姆兰河附近的洞穴里发现的手稿和库姆兰定居点的废墟(Khirbet)联系在一起。洞穴中储存古卷的罐子和废墟中一枚钱币旁边的罐子来自同一个模型,这枚钱币的年代是公元 10 年。库姆兰写字间里干涸的墨水和写作古卷的墨水的化学成分完全一致。罐子和钱币的证据可以显而易见地把占据库姆兰的时期确定在第二圣殿时代晚期。

在库姆兰的发掘工作展示了整个社团的给养。这个宗派的成员显然住在帐篷里,或许在洞穴里。他们在南面的弗什卡泉(Ain Feshka)经营农业活动。但是库姆兰是所有社团活动的中心。那里有包含河道和蓄水池的复杂供水体系,为社团和做礼仪洗涤用的水池供水,有制造陶器的工作间和用具,一个厨房和多个储藏室,还有聚会厅和一个藏书室或带有写

① H. H. Rowley, “库姆兰社团的历史”(“The History of the Qumran Sect”) BJRL 49 (1966): 203—232; Jerome Murphy-O'Connor, “爱色尼派及其历史”(“The Essenes and their History”) Revue Biblique 81 (1974): 215—244; 同上, “巴勒斯坦的爱色尼派”(“The Essenes in Palestine”) BA 40 (1977): 100—124; J. H. Charlesworth, “死海古卷的创作者起源和后续的历史: 库姆兰爱色尼派的四个变迁阶段”(“The Origin and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Transitional Phases among the Qumran Essenes”) RQ 10. 38 (1980): 213—233; P. R. Callaway, 《库姆兰社团历史》(*The History of the Qumran Community*), Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 3 (Sheffield, 1988)。

字台的写字间,手稿可能是在这里写成的。

把考古学的证据和古卷的内在记录联系在一起,就可能重新构建出库姆兰社团的总体历史轮廓。^①

起源。哈西德派最初支持哈斯摩尼家族起义,但是在犹太恢复了在耶路撒冷的敬拜之后,他们就避免进一步介入政治事件。这个群体有大约 20 年没有领袖。 522

第一阶段——从建立到约翰·许尔堪掌权。建立这个宗派的年代取决于确认邪恶的祭司的身份,他逼迫公义的教师和他的追随者。约拿单、西门和亚历山大·詹纽尔都可能是这个人,约拿单似乎最有可能。^② 有几个人都可能荣膺“邪恶的祭司”这个头衔,这是关于耶路撒冷的宗教情形的注解,但是我们必须意识到库姆兰文学作品中狭义的定义。当约拿单担任大祭司职务,并且在他的国内统治中奉行世俗的政策时,一支敬虔人在公义的教师的带领下,在公元前二世纪中页撤退到犹太的旷野里。他们反对哈斯摩尼家族,拥护撒督的祭司职权。这是在库姆兰的初步定居和爱色尼主义的热情时期。

第二阶段——从约翰·许尔堪到希律。约翰·许尔堪和法利赛人的关系破裂,导致大量新成员涌入库姆兰。考古学证据证明在约翰·许尔堪统治时期(公元前 134—前 104 年),库姆兰定居点迎来了它最繁荣的阶段。其他群体也成型了,可以看到法利赛人对律法的解释的影响。

第三阶段——希律执政时期。公元前 31 年的一场地震在库姆兰留下了清楚的毁坏痕迹,爱色尼派抛弃了库姆兰。在这个时期,爱色尼派突出地支持希律,后者是爱色尼派旧日敌人(特别是哈斯摩尼家族)的宿敌。

第四阶段——从亚基老到犹太人叛乱。大约在基督教纪元之初,他们开始重建并收复库姆兰。巴勒斯坦在一世纪处在不安定的情况中,在库姆兰的修道式的生活又一次产生了吸引力。随着和罗马的关系日趋紧张,库姆兰可能也感受到了奋锐党的影响。这个定居地在公元 68 年被罗

① 这个大纲遵循 J. T. Milik 的作品《犹太地旷野中十年间的发现》(*Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*) (London, 1959), 49—98。

② 这个观点假设邪恶的祭司是一个掌权的大祭司;B. E. Thiering 的文章主张邪恶的祭司是这个社团中一个竞争性派系的领袖:“再现邪恶的祭司”(“Once More the Wicked Priest”) JBL 97 (1978):191—205。

马军队摧毁，但是这些藏书在那之后被藏在附近的洞穴中。一些爱色尼派显然从马察达的守卫者那里得到了庇护，并且携带了他们的一些文学作品。

身份：爱色尼派

关于确定库姆兰社团的正确身份的争论集中在爱色尼派身上。在犹太教从前的著名教派当中，爱色尼派和库姆兰社团有最接近的亲缘关系。523 库姆兰协约的成员或是爱色尼派，或是爱色尼派的一个分支，或是从前一个和爱色尼派相似的不知名教派。爱色尼派的名称来源不明，但有可能是亚兰文 *hasayya*，“虔诚的人”的希腊文，并且在希伯来文中可能相当于哈西德派。^① 爱色尼派从前从拉丁文和希腊文资料中为人所知（下列的参考文献）。^②

从前已知的资料中对爱色尼派的描述和死海古卷中库姆兰社团的信息有显著的相似性：经过一年的等候期和两年的试用期，才可以成为该教派的正式成员（《犹太战争史》2. 8. 7 [137—138]；1QSvi. 14—22 要求经过两个各为一年的试用期阶段，之后才可以成为正式成员）；经常做洁净的沐浴；社团平常在一起吃饭；共享财物；学习圣经是突出的活动。

然而，正是其中的一些相似之处在各类资料中有细节上的差异；但这些古卷和希腊资料之间的差异并不比约瑟夫和斐罗的差异更大。在希腊文和希伯来文资料中，社团财产的本质和范畴可能并不一样。^③ 斐罗说爱色尼派完全禁止结婚（《假说》11. 14），而约瑟夫认识结婚的爱色尼派，也认识不结婚的爱色尼派（《犹太战争史》2. 8. 13 [160]）。古卷中并未谴责

① 斐罗把这个名字和 *hosiotēs* “神圣”联系在一起（《所有善良者皆自由》75 和《假说》11. 1）。

② T. S. Beall, 《死海古卷阐明了约瑟夫对爱色尼派的描述》(*Josephus' Description of the Essenes Illustrated from the Dead Sea Scrolls*) (Cambridge, 1988); G. Vermes and M. G. Goodman, eds., 《古希腊罗马资料中的爱色尼派》(*The Essenes According to the Classical Sources*) (Sheffield, 1989); Roland Bergmeier, 《埃森团体——约瑟夫斯·佛拉维乌斯的报告：关于犹太历史学家埃森文献的研究》(*Die Essener — Berichte des Flavius Josephus: Quellenstudien zu den Essenertexten in Werk des Jüdischen Historiographen*) (Kempfen, 1993)。

③ M. Black, 《爱色尼派的问题》(*The Essene Problem*) (London, 1961), 19—26。

婚姻,而库姆兰的墓地中既有男人的骸骨,也有女性和孩子的(但目前的人类学研究显示这些骨头是近期的,而不是以色列人的遗迹)。一些(或多数)爱色尼派可能认真地奉行独身生活,但是并非爱色尼派的一般规则。对于用动物献祭,爱色尼派的态度并不清楚。斐罗暗示他们拒绝用动物献祭(《所有善良者皆自由》75),而在约瑟夫的手稿中,爱色尼派向圣殿送献祭的祭物,但是举行他们自己的献祭仪式(《犹太古史》18. 1. 5 [19])。他们似乎反感耶路撒冷的献祭仪式,但是并不反感献祭本身。如果他们曾在库姆兰献祭,还不清楚究竟献了什么祭物。

库姆兰社团对律法的一些解释和撒都该人的解释一致。因为这两个群体都和祭司有关,所以和撒都该人的关联并不令人吃惊,这也不说明库姆兰社团是撒都该人。

524

爱色尼派可能是一个宽泛的词语,它包括几个相似的宗派,其中一个部分是库姆兰社团。或者有一些规矩历经岁月而改变(《社团守则》的不同形式和它与《大马色文献》的关系可以证实这种改变,对于一个活动的社团来说,总是可以估计到这种情况)。

这些差异并不足以推翻爱色尼派的假设,或是削弱广泛的一致层面,甚至是详细的相似性。如果库姆兰社团不是爱色尼派群体,那么就是在同一个时间段和同一个地点活动的相似的教派。

库姆兰的组织、信仰和规则

我们已经提及一些信仰和规则,并将详细论述其中和基督教有联系的部分内容。库姆兰宗派是个结构紧密的社团,祭司们在其中占据支配地位。他们称自己为“撒督之子”,但是他们的成员中有祭司、利未人、以色列人和皈依者。每年一度的测验根据每个成员的知识 and 灵性进展来指定他们的等级,他就根据这个等级在聚会中落座和发言。这个组织包括寡头政治、君主制和民主制的元素。社团的最高理事会由三个祭司和十二个普通信徒(长老?)组成。^① 一位监督(mebaqqer 或 paqid)管理各项事务,考核申请加入社团的人,负责财务,并且分派社团的劳动。^② 尽管分等

① 《大马色文献》中有十个裁判官。

② 根据《大马色文献》的内容,监督没有做主持的祭司的威望,后者指导圣经学习。

级的结构指定了谁在什么时候讲话,但是当整个社团聚集在一起时,“多人”会议会做出若干决定。社团中有严格的纪律体系,甚至小小的违规也会导致在一段时间里被排除在社会生活之外。^①

经过试用期之后,发誓遵循“约中人”解释的摩西律法,并且获得洁净用的水,他就成为一个成员。他把自己的“知识、权力和财产”交给这个宗派。

525 库姆兰会在强烈的末世论期盼中生活。他们相信自己生活在末世,并且把先知书解释成对自己的时代的预言。根据 1QS ix. 9—11 和 4QTest 的内容,^②他们期盼亚伦(末世论的祭司)和以色列(救世主国王)的先知和弥赛亚(受膏者)到来。有人宣布在一份库姆兰古卷中找到了一个“被杀的弥赛亚”,这似乎是一个误读:弥赛亚要消灭他的敌人,而非相反。^③他们清晰地区分了“光明之子”和“黑暗之子”。

当库姆兰社团在等候上帝的行动时,他们花费时间热切地学习圣经。只要有十个成员聚集在一起,就有一个人花全部时间学习,而各位成员日夜聚在一起轮流阅读和祷告(1QS vi. 6—8)。他们对圣经的解释遵循公义的教师的大纲,他们相信他揭示了关于上帝的真正知识,并且纠正了对于圣经的理解。库姆兰的手稿中反映了对圣经的各种解释:重写圣经的《米大示》或《哈拉卡》、伯释尔解经(544页)、收集关于一个题目的经文(testimonia)、寓意的和类型学的解释。

然而,假定在库姆兰有一部封闭的正典却是有问题的。律法书、先知

① M. Weinfeld,《库姆兰宗派的组织模式和处罚规则:比较希腊—罗马时代的行业协会和宗教组织》(*The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect: A Comparison with the Guilds and Religious Associations of the Hellenistic-Roman Period*) (Göttingen, 1986)。

② J. J. Collins,《杖与星:死海古卷的弥赛亚和其他古代文献》(*The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and other Ancient Literature*) (Garden City, 1995), 文章作者发现了四种类型的弥赛亚:君王、祭司、先知和属天的人;J. H. Charlesworth, H. Lichtenberger and G. S. Oegema, eds.,《研究死海古卷中对弥赛亚的期盼》(*Studies in the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*) (Tübingen, 1998); Israel Knohl,《耶稣之前的弥赛亚:死海古卷中受苦的仆人》(*The Messiah Before Jesus: The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls*) (Berkeley, 2000)。

③ Markus Bockmuehl,“4QSerekh Milhamah 中“被杀的弥赛亚””(“A ‘Slain Messiah’ in 4QSerekh Milhamah (4Q285)?”) *Tyndale Bulletin* 43 (1992):155—169。

书和其他作品可能有特殊的地位,大量的抄本、公式化的引用、评论,以及对于权威作品的总结都可以表现出这一点;但是他们不一定认为灵感和启示已经停止了。《圣殿经卷》是重写的摩西五经,至少是对它的权威性解释,而其他作品处在圣经经文和注释的界限之间。另外,库姆兰的摩西五经没有一个单独的、固定的版本,某些作品的内容也表现出相当的流变性(《出埃及记》,尤其是《诗篇》)。库姆兰社团严肃地对待成文的字句,但是我们必须要小心,免得对于库姆兰社团的圣经界限做出不合时代的结论。

在库姆兰社团吃饭有一种神圣的特征,而其中的过程被细致地掌控。

库姆兰社团按照太阳历生活,和《禧年书》以及《以诺一书》的历法相似,和耶路撒冷祭司遵守的阴阳历并不相同。^① 这种历法一年有 364 天,52 周,12 个月,每月 30 天,每三个月有多出来的一天。新年和每三个月的第一天从周二开始;节日和安息日通常在每年的同一天。这意味着库姆兰的节日和耶路撒冷的节日日期不同。宗教日历的差异似乎是库姆兰社团和耶路撒冷祭司之间的主要争论点。

库姆兰和新约^②

在著名的《新约》人物中,施洗约翰的例子与库姆兰的联系是最强烈和详细的。^③ 就如上文所述,约瑟夫用库姆兰水洗的术语来描述约翰的洗

① S. Talmon, “犹太沙漠中某宗派的日历计算”(“The Calendar Reckoning of the Sect from the Judaean Desert”) *Scripta Hierosolymitana* 4 (1958): 162—199; E. Wiesenberg, “禧年书中的禧年”(“The Jubilee of Jubilees”) *RQ* 3 (1961): 3ff.

② F. F. Bruce, “库姆兰和早期基督教”(“Qumrân and Early Christianity”) *NTS* 2 (1956): 176—190; K. Stendahl, ed., 《古卷和新约》(*The Scrolls and the New Testament*) (New York, 1957); David Flusser, “死海宗派和使徒保罗之前的基督教”(“The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity”) *Scripta Hierosolymitana* 4 (1958): 215—266; M. Black, 《死海古卷和基督教教义》(*The Dead Sea Scrolls and Christian Doctrine*) (London, 1966); F. F. Bruce, “死海古卷和早期基督教”(“The Dead Sea Scrolls and Early Christianity”) *BJRL* 49 (1966): 69—90; Jerome Murphy-O'Connor, ed., 《保罗和库姆兰》(*Paul and Qumran*) (Chicago, 1968); M. Black, ed., 《古卷和基督教》(*The Scrolls and Christianity*) (London, 1969); W. S. LaSor, 《死海古卷和新约》(*The Dead Sea Scrolls and the New Testament*) (Grand Rapids, 1972)。

③ J. A. T. Robinson, “约翰的洗礼和库姆兰社团”(“The Baptism of John and the Qumran Community”) *HTR* 50 (1957): 175—192; John Pryke, “施洗约翰和库姆(转下页)”

礼(487页)。几件事实支持约翰居住在库姆兰的学说：他来自祭司家族，他的双亲在他出生时已经年老(路 1:7)，爱色尼派养育孤儿(约瑟夫，《犹太战争史》，2.8.2 [120])，他的活动场所是犹太的旷野(路 3:2)。

有人或许会进一步提议：约翰在库姆兰学到了洗礼的做法，但是他的洗礼和库姆兰的洁净礼仪有一些重要的不同之处。约翰的洗礼是“悔改和赦罪的洗”(路 3:3)。这是一个仅此一次的行动。在库姆兰的水洗——显然是浸礼(《大马色文献》x. 11 和库姆兰的水池)——是每日的洁净；我们可以推测第一次洗浴有特殊的含义，但是这些文献并没有告诉我们这一点。库姆兰的洗浴并非入会所需，因为一个人只有在宣誓获取成员资格之后才能得到洗浴。库姆兰的规矩源于《旧约》中的洁净洗浴。虽然我们有关于此事的清楚描述，但是它可能和犹太人的水洗一样，是由自己洗浴的。然而，约翰的洗礼的特别之处在于由他本人实施洗浴，因此他的名字是“施洗约翰”。另外，约翰的洗礼和即将来临的弥赛亚有关，并且救人脱离将来的愤怒(太 3:6-7；徒 19:4)。

《以赛亚书》40章3节是另一个连接点。这里又有一个不同之处：库姆兰社团遵照希伯来文文本，强调到旷野去为主预备道路(1QS viii. 13-14)，而基督徒把约翰解释成“在旷野呼喊的声音”(太 3:3，采用《七十士译本》)。另外，如有不同的话，他的苦修生活比库姆兰的生活更严格。以上几点和其他的不同之处暗示着：如果约翰是在库姆兰长大的(他可能是)，那么他后来离开了库姆兰社团。他的先知般的角色最为重要。一种新的冲动使他去为主“预备”道路。库姆兰的立约者并不像约翰一样，因为即将来临的审判而公开向众人发出悔改的召唤。他们满足于以身作则和等候主的作为。约翰实际上承担了悔改的召唤。

耶稣和库姆兰之间可能的联系就更少了。^① 他的某些教导和爱色尼

(接上页注③)兰社团”(“John the Baptist and the Qumran Community”) RQ 4 (1964): 483-496; B. G. Wood, “是浸还是洒? 正确看待库姆兰的蓄水池”(“To Dip or Sprinkle? The Qumran Cisterns in Perspective”) Bulletin of the American Schools of Oriental Research 256 (1984): 45-60; Joan E. Taylor, 《施浸者：第二圣殿犹太教期间的施洗约翰》(The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism) (Grand Rapids, 1998), 文章作者揭穿了在约翰和库姆兰之间所做的随意的联系。

① J. H. Charlesworth, ed., 《耶稣和死海古卷》(Jesus and the Dead Sea Scrolls) (New York, 1992)。

派是相似的,而与《塔木德》的内容甚至更加相近。后面还会提及他们之间的这类相似之处,但是既然耶稣、爱色尼派和拉比们接受同样的圣经启示,并且在同一段时间里着手解决相似的问题,如果没有什么类似之处,反倒令人奇怪了。然而,在这个思想结构中的各种教导有重要的差别,下面是一些详细的内容。例如耶稣引用“爱你的邻舍,恨你的仇敌”(太 5:43)这个教导,但此话却不曾记载过,这可能只是耶稣明确阐释《旧约》诫命的一种方式。然而,现在我们可以从库姆兰知道相似的陈述(1QS i. 9-11; ix. 21-22)。^① 另外,耶稣没有抛弃圣殿和人们的宗教生活,也没有奉行库姆兰的苦行主义。他对安息日的理解也有所不同。

人们曾经仔细研究过《新约》的若干卷书和库姆兰之间的关联。古怪的是,和库姆兰最相似的福音书是被视为最希腊化的《新约》书卷,也就是第四卷福音书。^② 许多被视为希腊化的思想(例如,光明和黑暗的二元论)完全可以被看作是犹太人的,因此甚至导致这个意见:《约翰福音》是最早的福音书。这并不像是事实,却有人可以得出这个意见,因此表明在一世纪的巴勒斯坦的人们是多么熟悉第四部福音书。

其他人曾经在《希伯来书》的概念当中寻找到库姆兰的背景,但是这个尝试只是阐明了这个思想的某些侧面。^③ 现今从库姆兰文献中得知的关于麦基洗德(Melchizedek)的猜想可能在这方面是最重要的。^④ 这种状况表明《旧约》的另一个人物如何在一世纪成为犹太人猜测的重点,这个人物还提供了—个类别,使基督徒可以用来解释耶稣的重要性,对他们来

528

说,耶稣实现了犹太人传统中所有类型各异的期望。

基督教和库姆兰社团之间可能通过其他我们并不知道的人产生联系

① E. F. Sutcliffe, “库姆兰之所恨”(“Hatred at Qumran”) RQ 2 (1960):345-356, 文章指出,库姆兰的文献说:要恨邪恶的人,而非“仇敌”,并主张耶稣的话和库姆兰没有联系。

② Lucretia Mowry, “死海古卷和约翰福音”(“The Dead Sea Scrolls and the Gospel of John”) BA 17 (1954):78-97; J. H. Charlesworth, ed., 《约翰和库姆兰》(*John and Qumran*) (London, 1972)。

③ F. F. Bruce, “给希伯来人还是给爱色尼派?”(“‘To the Hebrews’ or ‘To the Esenes’?”) NTS 9 (1962/63):217-232。

④ Joseph A. Fitzmyer, “从库姆兰 11 号洞穴中得到更多的麦基洗德背景”(“Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11”) JBL 86 (1967):25-41; Fred L. Horton, Jr., 《麦基洗德的传统》(*The Melchizedek Tradition*) (Cambridge, 1976)。

(例如,徒 6:7);二和三世纪当中的伊便尼派可能受爱色尼派的影响。

早期教会的一些特征可能和库姆兰社团较类似,但是每个特征都有显著的差异。基督徒的洗礼比约翰的洗礼离库姆兰的洗浴更远了一步。主的晚餐和库姆兰对于饼和酒的祝福有共同点,但是这是犹太人用餐的共同特征。库姆兰的饭食和基督教的饼和酒包含的新意义无法相提并论——后者是为了纪念救主的死。^① 库姆兰的组织有一些相似性:有人曾把一位监督和二世纪教会的主教相比较(但是希腊文资料称爱色尼派的监督是 *epimelētēs* [监督],而不是 *episkopos* [主教],因此任何直接的依赖关系都不太可能[but the Greek sources speak of the Essene overseer as *epimelētēs* and not *episkopos*, so any direct dependence is unlikely])。有人把库姆兰的理事会和十二使徒或长老的社团联系在一起,把施行纪律的“多人”聚会(1QS vi. 1-2)和基督徒聚会联系在一起(参见林后 2:6)。早期基督教没有表现出祭司在库姆兰具有的支配地位。

各样教义都表现出相似性。库姆兰的成员认为他们自己是蒙救赎,蒙拣选的团体,其中每个人都是一个将要被拯救的成员。他们是一个新的约定中的人,对历史做末世论的解释。然而,基督教和库姆兰社团尽管在这些方面有形式上的相似,但却不同。他们期盼两种不同的新时代:库姆兰想要复兴旧时代中最好的理想事物,基督教却认为弥赛亚的来临就意味着新时代的黎明。

库姆兰的日历可能为《新约》当中的一些反常之处提供了解释——例如,不同的人群采用不同的日历,这或许可以解释符类福音和《约翰福音》记载的钉十字架的日期为何不同(虽然其他解释也是可能的)。^②

对于早期基督教的研究者来说,研究库姆兰文献比在两者之间建立直接的联系具有更重要的价值。库姆兰文献向我们介绍了一种对《旧约》的末世论解释,影响这个社团的事件被理解成《旧约》预言的应验。^③ 这种

① J. van der Ploeg, “爱色尼派的伙食”(“The Meals of the Essenes”) JSJ 2 (1957):163-75; John Pryke, “在库姆兰的礼仪洗涤和神圣饭食的背景中看神圣洗礼和神圣教派的圣事”(“The Sacraments of Holy Baptism and Holy Communion in the Light of the Ritual Washings and Sacred Meals at Qumran”) RQ 5 (1966):543-552。

② 《晚餐的年代》(*La date de la Cène*) (Paris, 1957)。

③ F. F. Bruce, 《库姆兰文献中的圣经注释》(*Biblical Exegesis in the Qumran Texts*) (Grand Rapids, 1959); Joseph A. Fitzmyer, “库姆兰文献和新约中对旧约的(转下页)

方法和早期基督教的方法是相同的。另外,他们按照《先知书》本身做出解释,而不只是把它看作律法书的补充或评论。库姆兰文献中最有代表性的三卷书——《诗篇》(36份手稿)、《申命记》(29份)和《以赛亚书》(21份)——也是在《新约》中引用次数最多的三卷书。(拉比犹太教对妥拉和《诗篇》的引用最多。)库姆兰的圣经手稿上记载的某些《旧约》经文似乎代表着《新约》作者熟知的《旧约》经文形式。^①因此,库姆兰文献帮助我们了解,《新约》作者使用《旧约》的某些特点在于和那个时代的习惯保持一致。如下问题仍然存在:谁有理解圣经的正确答案?对于基督徒来说,耶稣和围绕着他的事件提供了答案;历史没有选择库姆兰社团。

库姆兰文献使我们能够更好地理解《新约》的某些术语和观点。这个清单很长,但我们只会引用几个例子。《路加福音》2章14节的正确读法和翻译是“在上帝喜悦的人中间有平安”,也就是说他所拣选的人,库姆兰文献中相似的用词强烈支持这种理解。^②“虚心”这个词被用作宗教词语,指的是自觉贫乏和谦卑(太5:3),库姆兰文献中相似的用词也阐明了这个含义(1QpHab xii. 3, 6, 10 and 1QH ii. 32)^③。库姆兰文献也说明关于肉

(接上页注③)明确引用”(“The Use of the Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and the New Testament”)NTS 7 (1960—1961):297—333; Krister Stendahl,《圣马太的学派及其对旧约的应用》(*The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*) (Philadelphia, 1968); E. Slomovic,“理解死海古卷中的注释”(“Toward an Understanding of the Exegesis in the Dead Sea Scrolls”)RQ 7 (1969):3—16,文章强调了和拉比的原则的联系;Isaac Rabinowitz,“Pēsher/Pitt’rōn:它在圣经中的含义和在库姆兰文献中的意义”(“Pēsher/Pitt’rōn: Its Biblical Meaning and its Significance in the Qumran Literature”)RQ 8 (1973):219—232;M. P. Hogan,《库姆兰对圣经的解释》(*Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*) (Washington, 1979);G. Brooke,《库姆兰的圣经注释:犹太背景下的4QFlorilegium》(*Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context*) (Sheffield, 1985)。

① J. deWaard,《比较研究死海古卷和〈新约〉中的〈旧约〉经文》(*A Comparative Study of the Old Testament Text in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament*) (Leiden, 1965)。

② Ernest Vogt, S. J.,《古卷和〈新约〉中的路2:14:“上帝所喜悦的人中间有平安”》(“‘Peace among Men of God’s Good Pleasure’ Lk. 2:14,” in *The Scrolls and the New Testament*), ed. Krister Stendahl (New York, 1957), 114—117。

③ Leander Keck,“犹太人基督教和库姆兰社团的圣徒中的虚心者”“The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 57 (1966):54—78。

体和灵的术语指的是生命的不同领域，而不是形而上学的二元论。^①

库姆兰社团使我们感受到一世纪巴勒斯坦的虔诚气氛和强烈的宗教期盼。库姆兰古卷使我们知道一个犹太人宗教派别的社团结构。库姆兰古卷告诉我们，持有坚定的末世论观点和严格遵守有详细规定的社团生活并不矛盾。我们不得不依据这个新的背景，从积极和消极方面来更好地理解基督教。

530 耶稣本人给基督教带来了关键的差别。这个差异在于寻找和找到。耶稣集弥赛亚的各类概念于一身。他才是受苦的仆人，而库姆兰社团却不是。如果他离开罪人，就不能完成他拯救的使命。他的复活特别改变了一些事情：圣灵被赐下，救赎的时代开始，外邦人归向上帝。基督徒生活在末世时代的后期。

爱色尼派和早期基督教的权威教义之间有许多相似点……然而，早期基督教把这些特质都装在一个新的教义结构里，按照新信心的中心信念来整合这些元素，因此改变了其中的每一个特质。有的时候，这只是特征的改变，某些原理得到了更多的强调，并且在新体系里具有更重要的意义……但是在另一些例子里，在一个有新教义的有机整体里采用爱色尼派的信仰就完全改变了这些内容。例如，对基督徒来说，末期已经随着弥赛亚的来临而降临了。另外，对人类本质的罪恶感是如此激烈，以至于新约仅仅由人来斡旋并且仅有人类的弥赛亚似乎就不再有效了……因此，虽然爱色尼主义本身有不止一种要素以这样或那样的方式滋养了诞生基督教的土壤，但是后一种宗教显然代表着崭新的事物，这种事物只有通过耶稣本身才能得到充分的解释。^②

① K. G. Kuhn, “关于《新约》中试探、罪和肉体的新看见”(“New Light on Temptation, Sin and Flesh in the New Testament”) and W. D. Davies, “保罗和死海古卷：肉体 and 灵魂”(“Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit”) 见《古卷和新约》(*The Scrolls and the New Testament*), ed. Krister Stendahl (New York, 1957), 94—113, 157—182; John Pryke, “库姆兰文献和一些《新约》经文中的‘灵魂’和‘肉体’”(“‘Spirit’ and ‘Flesh’ in the Qumran Documents and Some New Testament Texts”) RQ 5 (1965): 345—360.

② J. T. Milik, 《犹太地旷野中十年间的发现》(*Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*) (London, 1958), 143.

帖拉佩特派^①

斐罗的《论冥想生活》描述了生活在下埃及的玛瑞提斯(Mareotis)湖边的一个犹太人社团。他把他们称作帖拉佩特派,意思是“医治者”、“低语者”或“行神迹者”。斐罗把他们看作代表冥想生活的人,而爱色尼派代表行动的生活。他们可能是爱色尼派的一个远支,或是爱色尼派的模仿者。

帖拉佩特派为了寻求关于上帝的异象而宣布放弃私人财产。这个社团包括男人和女人,但是他们拒绝一切家庭生活。他们在日出和日落时祷告,并且把中间的时间用于学习经文(“律法书、先知书和诗篇”)和圣卷,对经文做寓意化的解释。他们也创作颂诗和诗篇。他们禁食直到日落,然后才吃少量食物。人们在安息日共同聚会,按照年龄落座,男人和女人之间有隔墙划分,他们聆听神圣的讲道。每50天(或圣灵降临节)有一个祷告和节日的聚会,会上有主持者讲道、应声唱和的歌咏、吃简单的食物和整夜警醒歌唱,直到太阳升起时以祷告结束。

531

斐罗熟悉他们的生活,他们的社团生活、苦修主义和敬拜规则似乎和埃及的基督徒苦修团体非常相似,优西比乌认为他们是基督徒(《教会历史》2. 17),但是如果斐罗的论文是真实的,那么按照年代来说,他们不可能是基督徒。

本节参考文献

Philo. 《所有善良者皆自由》(*That Every Good Man Is Free*) 12-13. 75-91. 《假说》(*Hypothetica*) (或《为犹太人辩护》, *Apology for the Jews*), quoted in Eusebius. *Preparation for the Gospel* 8. 11.

Pliny the Elder. 《自然历史》(*Natural History*) 5. 15. 73.

Josephus. 《犹太战争史》2. 8. 2-13 [119-161]. 《犹太古史》18. 1. 5 [18-22]. (库姆兰社

① F. C. Conybeare, 《斐罗论冥想生活》(*Philo about the Contemplative Life*) (Oxford, 1895); G. Vermes, “爱色尼派和帖拉佩特派”(“Essenes and Therapeutai”) RQ 3 (1962): 495-504; David M. Hay, “帖拉佩特派: 斐罗所说和未说的事情”(“Things Philo Said and Did Not Say about the Therapeutae”)《圣经文学协会研讨文件》(*Society of Biblical Literature Seminar Papers*) (Atlanta, 1992) 673-683; Joan E. Taylor and Philip R. Davies, “所谓的帖拉佩特派冥想生活”(“The So-Called Therapeutae of De Vita Contemplativa”) HTR 91 (1998): 3-24.

团自身的作品见死海古卷。)

- Nötscher, F. 《论库姆兰文献的神学术语》(*Zur theologischen Terminologie der Qumrân Texte*) Bonn, 1956。
- Milik, J. T. 《犹太地旷野中十年间的发现》(*Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*) London, 1959。
- Vermes, G. “‘爱色尼派’的词源学说”(“The Etymology of ‘Essenes’”) RQ 2;3 (1960): 427—443。
- Black, M. 《古卷和基督教起源》(*The Scrolls and the Christian Origins*) London, 1961。
- Black, M. 《爱色尼派的问题》(*The Essene Problem*) Friends of Dr. Williams's Library. London, 1961。
- Ringgren, H. 《库姆兰的信仰》(*The Faith of Qumran*) Philadelphia, 1963。
- Rengstorf, K. H. 《Hirbet Qumrân 和死海洞穴中藏书的问题》(*Hirbet Qumrân and the Problem of the Library of the Dead Sea Caves*) Leiden, 1963。
- Vaux, R. de. 《考古学和死海古卷》(*Archaeology and the Dead Sea Scrolls*) London, 1973。
- Davies, Philip R. Qumran. Guilford, Surrey, 1982。
- Beall, T. S. 《死海古卷阐释了约瑟夫对爱色尼派的描述》(*Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*) Cambridge, 1988。
- Callaway, Philip R. 《库姆兰社团的历史》(*The History of the Qumran Community*) Sheffield, 1988。
- Talmon, S. 《库姆兰的内部世界：研究选集》(*The World of Qumran from Within: Collected Studies*) Leiden, 1989。
- Flusser, D. 《死海教派的灵性历史》(*The Spiritual History of the Dead Sea Sect*) Tel Aviv, 1989。
- Ulrich, Eugene, and James VanderKam, eds. 《重新立约的团体：关于死海古卷的巴黎圣母院研讨会》(*The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*) Notre Dame, 1994。
- Cross, Frank M. 《库姆兰古代藏书和当代圣经研究》(*The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*) Rev. ed. Minneapolis, 1995。
- GarcíaMartínez, F., and J. Trebolle Barrera. 《制作死海古卷的人：他们的作品、信仰和实践》(*The People of the Dead Sea Scrolls: Their Writings, Beliefs, and Practices*) Leiden, 1995。
- Collins, John J., and Robert A. Kugler, eds. 《死海古卷中的宗教》(*Religion in the Dead Sea Scrolls*) Grand Rapids, 2000。
- Fitzmyer, Joseph A. 《死海古卷和基督教起源》(*The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*) Grand Rapids, 2000。

当犹太成为罗马的一个行省时，加利利的犹太曾经在公元6年领导

了一场反对罗马户籍统计的叛乱，约瑟夫认为，犹太人当中举行革命的“第四哲学”（继法利赛人、撒都该人和爱色尼派之后）思想体系源自于犹太：纳税给罗马是不合法的（参见太 22:17），因为只有上帝是主；如果犹太人发起反抗罗马人统治的叛乱，上帝将会帮助他们推翻外族的统治。他们在其他方面都赞成法利赛人，不同之处只在于他们对自由的热情并愿意为他们的信念而死。

选择奋锐党这个名字使人想起非尼哈(Phinehas)(民 25:1-11)。这个词语主要出现在公元 66 年的叛乱当中。奋锐党是革命者中的极端分子，并且领导叛乱；因此约瑟夫在叙述中尖刻地批判了他们。只有在这个时期当中，奋锐党人才成为代表一个党派的专门词语。因此十二门徒当中西门的这个称号(路 6:15；徒 1:13)如果不是不合时代的错误，那么就一定是一种概括的特征描述，而并非表示奋锐党的一个成员。实际上，奋锐党在 50 年代可能把对于圣经传统的宗教热情转变成反抗罗马的政治理论，因此对十二门徒之一西门的描述应该按照较早的宗教含义来理解。^①《马太福音》10 章 4 节和《马可福音》3 章 18 节使用了 Kananaios 一词，是从希伯来文音译的希腊文，而路加则把这个词翻译成“奋锐党。”针对罗马在公元 6 年的人口统计而发起的革命显然受到了相似的思想体系的激动，因此奋锐党一词有可能在一世纪初就在使用，如果不是用作专门的党派名称，至少是一个半专业词汇。实际上，从另一方面来说，有人主张耶稣本人和革命情怀有密切的联系，因此掌权者怀疑他，并且以煽动叛乱的指控来审判他并非偶然。然而，这种解释一定忽略或否定了《新约》中关于耶稣教导的大部分证据，因此并没有得到很多学术上的支持。

西卡里(Sicarii)(徒 21:38)，即“短刀党”是革命者的一个支系，约瑟夫在 50 年代的事件中提及他们(《犹太战争史》2. 13. 3 [254-257]；4. 7. 2 [400-405]；《犹太古史》20. 8. 10 [186-187])。他们在节日场合混在人群当中，把匕首藏在衣服里面。他们刺倒和罗马官员勾结的著名人物之后，就消失在人群之中。这些恐怖人物增加了一世纪巴勒斯坦的紧张气氛。他们是夺取并占据玛撒大的团体，宁可自杀，也不愿被罗马人俘获。

^① C. Mezange, “Simon le Zelote etait-il un revolutionnaire?” *Biblica* 81 (2000): 489-506.

533 本节参考文献

-
- Josephus. 《犹太战争史》2. 8. 1 [118]; 4. 3. 1ff. [121ff.]; 《犹太古史》18. 1. 1 [4—10]; 1. 6 [23—25].
- Farmer, W. R. 《马加比家族、奋锐党人和约瑟夫》(*Maccabees, Zealots, and Josephus*) New York, 1956.
- Brandon, S. G. F. 《耶稣和奋锐党》(*Jesus and the Zealots*) Manchester, 1967.
- Cullmann, O. 《耶稣和革命者》(*Jesus and the Revolutionaries*) New York, 1970.
- Smith, Morton. 《奋锐党和短刀党：他们的起源和关系》(“*Zealots and Sicarii, Their Origins and Relations*”) HTR 64 (1971): 1—19.
- Borg, M. “‘奋锐党’一词的流传”(“The Currency of the Term ‘Zealot’”) JTS 22 (1971): 504—512.
- Applebaum, S. “重新评价奋锐党”(“The Zealots: The Case for Revaluation”) *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 156—170.
- Stern, M. “奋锐党”(“Zealots”) 见《犹太人百科全书》(*Encyclopedia Judaica*) Supplement. Jerusalem, 1971.
- Rhoads, David. 《以色列在公元后 6—74 年的变革》(*Israel in Revolution 6—74 c. e.*) Philadelphia, 1976.
- Horsley, Richard A., and John S. Hanson. 《耶稣时代的大众运动：强盗、先知和弥赛亚》(*Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*) Harrisburg, 1985; repr. 1999.
- Horsley, R. A. “奋锐党的起源、关系以及他们在犹太人叛乱中的重要作用”(“The Zealots: Their Origin, Relationships, and Importance in the Jewish Revolt”) *Novum Testamentum* 28 (1986): 159—192.
- Hengel, M. 《奋锐党：研究从希律一世至公元后 70 年之间的犹太人自由运动》(*The Zealots: Investigation into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 a. d.*) Edinburgh, 1989.
- Mendels, Doron. 《犹太民族主义的兴起和衰落》(*The Rise and Fall of Jewish Nationalism*) Grand Rapids, 1997.
-

希律党

福音书之外的资料并未提及希律党，而福音书也没有讲他们的情况。这个词的结构意味着希律的拥护者或希律的党派。他们显然是希律王朝，尤其是希律·安提帕的支持者。他们的名字表示他们不过是政治党派。

库姆兰古卷激发了对爱色尼派的新研究，并由此导出了这个理论：希律党人是爱色尼派。众所周知，希律喜爱爱色尼派，而库姆兰的资料从未对希律家族说轻蔑无礼的话。由于缺乏进一步的资料，关于希律党的这

个理论或其他的身份鉴定都只是假说。

本节参考文献

-
- Rowley, H. H. “福音书中的希律党”(“Herodians in the Gospels”) JTS 41 (1940):14—27.
 Daniel, C. “《新约》中的‘赫洛德派人物’：他们是埃森人吗?”(“Les ‘Hérodiens’ du Nouveau Testament: Sont-ils des Esséniens?”) RQ 6 (1967):31—53, 261—277.
 Daniel, C. “支持‘赫洛德派等于是埃森人’观点的新论点”(“Nouveaux arguments en faveur de l’identification des Hérodiens et des Esséniens”) RQ 7 (1970):397—402.
 Meier, John P. “历史中的耶稣和希律党”(“The Historical Jesus and the Historical Herodians”) JBL 119 (2000):740—746.
-

撒玛利亚人

534

传统上撒玛利亚人的起源可以追溯到《列王记下》17章所描述的情形(约瑟夫的《犹太古史》9.14.3 [288—291]和拉比文献也是如此),但是对这一章的这种解释似乎是后来的犹太诽谤作品,他们反对竞争性的宗教团体,这些人选择示剑(Shechem)和基利心山,而不是耶路撒冷和锡安山作为圣地(378—379页)。《新约》(路10:33;17:16;约4:9,4:39—40;8:48)中偶然出现了撒玛利亚人宗教团体,而且延续直至今日,他们似乎是非常保守的宗教团体,并没有和异教信仰产生折衷主义的打算。他们喜欢称自己是 samerim,“保管(妥拉的)人”,并且把自己和 someronim,即“撒玛利亚居民”区别开来。《旧约》似乎并没有明确提到他们。

在《新约》时代,犹太人把撒玛利亚人看作外国人(路17:18;参见太10:5)。约瑟夫对他们有矛盾的态度,有时把他们当作一个犹太人宗派,有时又把他们看作是非犹太人,是另一个民族,并且表现了针对撒玛利亚人的敌意,犹太人对撒玛利亚人的传统描述正是基于这种敌意。^① 在示剑附近的基利心山上有竞争性宗教团体的记录最早见于公元前二世纪(《西拉书》50:25—26;《马加比二书》5—6章;参见《利未遗训》5—7章;《禧年书》30章)。撒玛利亚人和面朝耶路撒冷的犹太人共享许多特有的信念:坚定信仰并敬拜一位上帝;避免肖像;忠实于摩西律法,严格遵守安息日、

① Louis H. Feldman, “研究约瑟夫对撒玛利亚人的矛盾态度”(“Josephus’ Attitude toward the Samaritans: A Study in Ambivalence”)《希腊化犹太教研究》(*Studies in Hellenistic Judaism*)(Leiden, 1996), 114—136.

割礼和节期；感到自己是蒙拣选的民族，并依附于祖先传下来的土地（他们和约瑟的支派有关联）；并且期待荣耀的命运。在被掳之后的时期，撒玛利亚主义凸现于产生各类其他犹太教宗派运动的共同情境之上。我们没有足够的资料来确定是哪个事件导致了最终的关系破裂和彼此间强烈的敌意。这似乎是一段逐渐飘移分离的过程，中间夹杂着一些对抗、经济和政治利益，以及增强情绪的宗教差异（402页）。撒玛利亚人和犹太人的分隔是一个过程，而不是一个事件。

撒玛利亚人的宗教文稿来自四世纪和更晚的时期。大量基督徒和犹太人的资料也同样地晚，因此研究《新约》时代的撒玛利亚人历史和信仰就极为困难。另外，撒玛利亚人并没有形成一个统一的团体。陀西修派（Dositheans）是一个平信徒的运动，名称源于一个一世纪时的领袖，他被当作摩西末世性先知。具有支配地位的祭司党派给他们打上异端的标记；然而他们一直存活到中世纪，并且为撒玛利亚神学的最后综合做了贡献。

撒玛利亚人和犹太人之间最明显的差别之处直接和宗教联合的中心有关，这个区别就是撒玛利亚人坚持在基利心山上有一个竞争性的圣所。约瑟夫（《犹太古史》2.7.1—8.7 [297—347]）把建造撒玛利亚庙宇（从他们的角度来看是重建）的时间放在亚历山大大帝时代，而考古学也为这个观点提供了一些证明。^① 在希腊化时代之初，马其顿的新统治者剥夺了撒玛利亚贵族家庭的政治领袖身份，后者迁到了古代示剑的位置，重建了庙宇，并在毗邻的基利心圣山上建立了圣所。约翰·许尔堪在两个世纪之后摧毁了这个圣所，但是他们仍然认为这个地点是神圣的，并且继续在那里敬拜（参见约4:20）。与这个竞争性的圣所相应的是撒玛利亚自己的祭司职位，他们通过以利亚撒（撒玛利亚的编年史把以色列分裂的时间放在以利和撒母耳的时代）追溯真正的亚伦家系。我们应该记得，库姆兰的立约者也拒绝承认耶路撒冷的祭司职位。

除了反对耶路撒冷的崇拜仪式之外，撒玛利亚人和新兴的犹太教还有其他不同之处。他们保存了自己的摩西五经原文，即撒玛利亚五经，它

^① R. T. Anderson, “难以找到的撒玛利亚庙宇” (“The Elusive Samaritan Temple”) BA 54 (1991): 104—107, 文章怀疑是否曾有一座撒玛利亚庙宇存在。

源于一个希伯来文文本,至少早至公元前二世纪。它保存了以色列北部方言特征和为了撒玛利亚的崇拜仪式而作的改动,但是在某些段落里保留了原文。撒玛利亚人只接受摩西的五卷书作为权威,撒都该人也有同样的观点。其他的信仰和习俗项目也反映了基督教之前的几个世纪中犹太教的多样性:否认复活并非罕见(再参见撒都该人);期待一位先知式的人物 ta'eb(“修复的人”或“归来的人”)实现《申命记》18章18节的内容,但是早期犹太教中对弥赛亚的期盼有各种不同的形式(见551—553页)。

在基督教的最初几个世纪里,撒玛利亚人和犹太人受到同样的影响(参见徒8章的西门)。他们的宗教观点接近犹太人,但是却和仰赖耶路撒冷的犹太人疏远,这意味着基督徒向他们布道是向普世传播福音的一个重要步骤(徒8章)。寻找撒玛利亚人影响《新约》的痕迹主要集中在第四部福音书和司提反(Stephen)在《使徒行传》的演讲中,^①但是没有明确的结论。

本节参考文献

-
- Josephus. 《犹太古史》9. 14. 3 [277—291]; 11. 2. 1 [19—25]; 4. 3—6, 9 [84—103, 114—119]; 7. 1—7 [297—347]; 12. 1. 1 [10]; 5. 5 [257—264]; 13. 3. 4 [74—79].
- Macdonald, John. 《撒玛利亚人编年史》(*The Samaritan Chronicle*) Berlin, 1969.
- Bowman, John. 《与历史、宗教及生活相关的撒玛利亚人文献》(*Samaritan Documents Relating to their History, Religion, and Life*) Pittsburgh, 1977.
- Plummer, Richard. 《早期基督教作家论撒玛利亚人和撒玛利亚主义:原文、翻译和评论》(*Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism: Texts, Translations, and Commentary*) Tübingen, 2003.
- Macdonald, John. 《撒玛利亚人的神学》(*The Theology of the Samaritans*) Philadelphia, 1964.
- Cross, F. M. “晚期波斯和希腊化时代的撒玛利亚人和犹太人的历史面貌”(“Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times”) *HTR* 59 (1966):201ff.

① C. H. H. Scobie, “撒玛利亚人基督教的起源和发展”(“The Origins and Development of Samaritan Christianity”) *NTS* 19 (1972/73):390—414; J. D. Purvis, “第四部福音书和撒玛利亚人”(“The Fourth Gospel and the Samaritans”) *Novum Testamentum* 17 (1975):161—198; O. Cullmann, 《约翰福音的圈子》(*The Johannine Circle*) (London, 1976); R. Plummer, “撒玛利亚五经和新约”(“The Samaritan Pentateuch and the New Testament”) *NTS* 23 (1975/76):441—443; E. Richard, “使徒行传7章:对撒玛利亚人迹象的学术研究”(“Acts 7: An Investigation of the Samaritan Evidence”) *CBQ* 39 (1977):190—208.

- Purvis, James D. 《撒玛利亚五经和撒玛利亚人宗派的起源》(*The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*) Harvard Semitic Monographs, vol. 2. Cambridge, Mass., 1968.
- Macdonald, J., and A. J. B. Higgins. 《撒玛利亚人所说的基督教开端》(“The Beginnings of Christianity According to the Samaritans”) NTS 18 (1971):54—80.
- Bowman, John. 《撒玛利亚人的问题：研究撒玛利亚主义、犹太教和早期基督教之间的关系》(*The Samaritan Problem: Studies in the Relationship of Samaritanism, Judaism, and Early Christianity*) Pittsburgh, 1975.
- Coggins, R. J. 《撒玛利亚人和犹太人：再次思考撒玛利亚主义的起源》(*Samaritans and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered*) Atlanta, 1975.
- Plummer, R. “撒玛利亚人研究现状”(“The Present State of Samaritan Studies”) JSS 21 (1976):39—61; 22 (1977):27—47.
- Isser, S. J. 《陀西修派：古代晚期的撒玛利亚人宗派》(*The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*) Leiden, 1976.
- Lowry, S. 《撒玛利亚人解释圣经的原则》(*The Principles of Samaritan Bible Exegesis*) Studia Post-Biblica, vol. 28. Leiden, 1977.
- Hall, B. W. 《从约翰·许尔堪到巴巴·瑞巴的撒玛利亚人宗教：鉴别考查同时代的基督教文学、约瑟夫作品和〈米示拿〉的相关材料》(*Samaritan Religion from John Hyrcanus to Baba Rabba: A Critical Examination of the Relevant Material in Contemporary Christian Literature, the Writings of Josephus, and the Mishnah*) Sydney, 1987.
- Plummer, Reinhard. 《撒玛利亚人》(*The Samaritans*) IGB, Section 23. 5. Leiden, 1987.
- Crown, A. D., ed. 《撒玛利亚人》(*The Samaritans*) Tübingen, 1989.
- Schur, N. 《撒玛利亚人历史》(*History of the Samaritans*) Frankfurt and New York, 1989.
- Van der Horst, P. W. “古代散居在外的撒玛利亚人”(“The Samaritan Diaspora in Antiquity”) In *Essays on the Jewish World of Early Christianity*. Freiburg, 1990. pp. 136—147.
- Grabbe, L. L. “中间的位置：哈斯摩尼时代的撒玛利亚人”(“Betwixt and Between: The Samaritans in the Hasmonean Period”).
- 《圣经文学协会 1993 年研讨文件》(*Society of Biblical Literature 1993 Seminar Papers*) Atlanta, 1993. pp. 334—347.
- Manns, F., ed. 《纪念碑和文件背景中的早期基督教》(*Early Christianity in Context: Monuments and Documents*) Jerusalem, 1993. (Articles by Y. Magen and L. Di Segni).
- Hjelm, Ingrid. 《撒玛利亚人和早期犹太教：文学分析》(*The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*) Sheffield, 2000.
- Anderson, Robert T. and Terry Giles. 《保管人：介绍撒玛利亚人的历史和文化》(*The Keepers: An Introduction to the History and Culture of the Samaritans*) Peabody, Mass., 2002.
- Crown, A. D. 《关于撒玛利亚人的参考文献》(*A Bibliography of the Samaritans*) 2d ed. Metuchen, N. J., 1993.

537 信仰和习俗

在任何一个特定的时代，都可能找到几乎相信任何事情和所有事情

的犹太人,在基督教纪元之初,这种情况尤其真实。要列出犹太人的“正统信仰”,几乎是不可能的任务。甚至有人认为犹太教与“正确行为”有关,而不是与“正确信仰”有关。犹太人和他们的希腊及罗马邻居没什么不同,都通过行为,而非信念来定义宗教。文士们曾引用过这样一句话,据说出自公正的西门:“这个世界通过三样事物来维持:通过[学习]律法,敬拜和慈爱的行为”(《先贤集》1.2)。

这三样对于成全宗教生活来说都是必要的。犹太教传统重在强调道德原则,而非信念。另外,古代社会通过作为犹太人民族记号的男子割礼、守安息日和其他宗教圣日,以及遵守食物和洁净的条例来辨别犹太人的身份,然而在犹太人(甚至在许多不恪守行为的犹太人当中)当中,某些基本的确信和看法也是非常普遍的。相信一位上帝(以色列的上帝)、以色列的特殊地位(蒙拣选和分别的民族)和妥拉(独一的上帝给他蒙拣选的子民的律法,并且定期在会堂聚会时朗读)是最普遍的信念。^①下文提到的信念特征可以被看作犹太人的基本态度,但是拉比文学中常常有特别的阐释,因为拉比文学是现存数量最大的资料,并且代表着犹太人的信仰向权威性的表述发展。

本节参考文献

-
- Moore, George Foot. 《犹太教》(*Judaism*) 3 vols. Cambridge, Mass., 1927—1930. Reprint in 2 vols., Peabody, 1997.
- Stewart, R. A. 《拉比神学》(*Rabbinic Theology*) Edinburgh, 1961.
- Bonsirven, J. 《耶稣基督时代的巴勒斯坦犹太教》(*Palestinian Judaism in the Time of Jesus Christ*) New York, 1964.
- Kadushin, Max. 《敬拜和道德:研究拉比犹太教》(*Worship and Ethics: A Study in Rabbinic Judaism*) Evanston, Ill., 1964.
- Urbach, E. E. 《贤士们的观念和信仰》(*The Sages: Their Concepts and Beliefs*) 2 vols. Je-
-

① 见 427—429 页。注意《使徒行传》21 章 28 节对保罗的指控:他教训众人,糟践百姓和律法并这地方(参见徒 6:13—14)。N. J. McEleney, “基督教第一个世纪里的犹太教正统信仰”(“Orthodoxy in Judaism of the First Christian Century”) JSJ 4 (1973): 19—42. Harry Wolfson, 《斐罗》(*Philo*) (Cambridge, 1947), 1: 164ff., 作者把斐罗在《论创造人类》(*On the Making of Man*) 61, 170—172、《特殊律法》(*Special Laws*) 1. 60. 327—363. 344 和《摩西传》(*Life of Moses*) 2. 3. 4 中的章节合并在一起,得出了斐罗所认为的构成圣经宗教本质的八个原则:上帝的存在、上帝的一致、上帝的旨意、创造世界、世界的一致、存在非物质的概念、律法的启示和律法的永恒性。

rusalem, 1975.

Avi-Yonah, M., and Z. Baras. 《第二圣殿时期的社会和宗教》(*Society and Religion in the Second Temple Period*) Jerusalem, 1977.

Boccaccini, G. Middle《犹太教：犹太人的思想》(*Judaism: Jewish Thought*) 300 bce—200 ce. Minneapolis, 1991.

538 Neusner, Jacob. 《拉比犹太教：结构和体系》(*Rabbinic Judaism: Structure and System*) Minneapolis, 1995.

Harrington, Hannah. 《神圣事物：希腊罗马时代的拉比犹太教》(*Holiness: Rabbinic Judaism in the Greco-Roman World*) London, 2001.

Neusner, J. 《拉比神学手册》(*Handbook of Rabbinic Theology*) Leiden, 2002.

一位上帝

流离失所的严厉惩罚在很大程度上治好了犹太人偶像崇拜的问题。尽管仍然有折衷主义的困难(把以色列的上帝看作希腊文化中的至高上帝),但是强调一神论成了犹太人信仰的显著特点。^① 犹太人每日背诵的示玛(Shema)强调了这一点(561页)。犹太人在强调上帝独一性的同时还强调上帝神圣和超凡的特性。他们同时强调上帝自身的特性和他对于他的子民的亲近。与希腊和罗马思想相比,上帝对犹太人来说是衡量一切的尺度。^②

为了努力保守对上帝应有的敬畏,七十士译本的译者、拉比和《塔古姆》的译者修改了圣经中的某些神格拟人手法。他们没有让上帝成为主语,而是用了被动形式:“在上帝面前,这件事被看见”,“在上帝面前有欢乐。”(这种做法可能是福音书中某些被动式的原因。)除了和圣殿侍奉相关的环节之外,上帝的名字耶和华(Yahweh)是不被读出的。例如,当他们朗读圣经时,会用 Adonai(主)这个词来取代耶和华。上帝名字的一些替代用词得到普遍的应用。《塔古姆》经常使用 Memra(道)代替上帝自身的名字。其他受人喜爱的代替用词有“那名字”、“权能者”(可 14:62)、“天”(《马太福音》喜欢用天国代替上帝的国)、“荣耀”。每次提及上帝都

① Larry Hurtado, “一世纪犹太人的一神论是什么意思?” (“What Do We Mean by ‘First-Century Jewish Monotheism?’”) 《圣经文学协会 1993 年研讨文件》(*Society of Biblical Literature 1993 Seminar Papers*) (Atlanta, 1993) 348—368, 答案:至高和独一的上帝有大批天上的随员。

② 柏拉图的《法律篇》4. 716C 的希腊背景中表现了这种思想。

体现出对上帝名字的圣化：我们反复在拉比文学中看到这个短语“独一的圣者当被称颂。”这种做法可以被看作“在律法之外围上篱笆”，为的是避免触犯这条诫命：“不可妄称主你的上帝的名”（出 20:7）。

以色列，蒙拣选的民族

被掳的经历并没有削弱犹太人对选民身份的确信，如果对他们有所影响，那也是加强了他们的确信。以斯拉的服侍召唤犹太人和其他民族作出严格的区分。下面讨论的几个行动表现了神圣民族的分离主义——割礼、守安息日等。来自其他人的宗教排外主义并不是一个受欢迎的人性特征，这个特点不会使外族人给犹太人好评。犹太人坚信，为了承受未来的祝福，借着纯洁的血统成为蒙拣选的种族的一员是必要的；因此他们非常关注种族的纯洁。高度重视以色列这片土地和相信自己是蒙拣选的民族的信念有关：^①有些犹太人相信，埋葬在以色列可以确保复活，那些葬在那里的人还可以在弥赛亚到来时首先复活（《创世记拉巴》74.1）。作为蒙拣选的民族的必然结果就是期待荣耀的命运；下文中标题为“弥赛亚”和“来生”的部分将会讨论这方面的内容。

539

某些时候，祖先的功绩被称为上帝拣选的根据；有时又说，只有以色列在所有民族之中被选作上帝的子民。把亚伯拉罕（和其他人）描述成义人的典范，因此拣选以色列就是对他的功绩的报偿，这样就平衡了上帝为拣选以色列所发的怜悯。这个信念的反面就是确信所有“以色列人都将不会看到地狱（Gehenna）的里面”（《拉比拿单所说的贤哲》16），因此作为亚伯拉罕的子孙是一件骄傲的事。犹太人相信，由于上帝对祖先的应许，因此他们不会被拒绝，但这个信念在《新约》中遭到了打击（路 3:8；约 8:33-39；罗 2:28-29；9:7-8）。然而《新约》确认在地上各国之中以色列是上帝的产业：保罗确实按照他的犹太人传统引述以对以色列的祝福（罗 9:4-5）。律法的恩赐与拣选的观念密切相关，只有以色列配得律法。

① W. D. Davies, 《福音和这片土地：早期基督教和犹太人的领地学说》（*The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*）（Berkeley, 1974）。

妥拉、传统和圣经^①

540 犹太人把公元前 586 年的民族悲剧看作是未能遵守摩西律法的结果。随着犹太人被掳，研究律法就成了极为重要的责任（参见《巴录二书》85 章 3 节），并且产生了专业的文士（soferim；参见拉 7：6）阶层，他们作为律法的解释者而具有突出的地位。律法和智慧同等（《西拉书》24 章），因此被认定是先存的，并且参与了世界的创造。律法有永恒的合法性。律法和宇宙中事物的结构有这样一种联系，以致每条诫命，实际上每个字母都有绝对的重要性。在抄写律法时，“如果你删去了一个字母，或是过多地写一个字母，你就是摧毁整个世界的人”（《安息日的规限》，13a *Baraita*）值得注意的是，基督在《新约》中表现为律法和智慧。在犹太教中，许多圣经中的象征（例如，吗哪和活水）和属于律法的功用在基督教中被赋予基督。^②

犹太人强调妥拉，因此支持希腊人强调看（因此有可见的像）和希伯来人强调听（因此有书面的和布道的话语）之间的对比。希伯来单词妥拉（torah）在翻译成其他语言时，曾被普遍翻译成“律法”，但是犹太人学者坚持认为，它的意思是“指导”或“教导”。Mizwoth 表示特殊的“诫命”。妥拉最初是摩西的五本书，但是当它扩展到包括整部圣经时，也同样涉及口传律法。

希伯来文圣经被分成三个部分——摩西五经、先知书和圣录或圣卷。^③ 完整的犹太人圣经的当代希伯来文名字是塔纳克（Tanak），这个词

① R. Marcus, 《伪经中的律法》(*Law in the Apocrypha*) (New York, 1927); G. Vermes, 《犹太教中的圣经和传统》(*Scripture and Tradition in Judaism*) (Leiden, 1961); Z. W. Falf, 《介绍第二共和国的犹太人律法》(*Introduction to the Jewish Law of the Second Commonwealth*) (Leiden, 1972); E. P. Sanders, 《从耶稣到米示拿的犹太人律法：五项研究》(*Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*) (Philadelphia, 1990)。

② W. D. Davies, 《弥赛亚时代/或将来的时代中的妥拉》(*Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come*), JBL Monograph Series 7 (Philadelphia, 1952)。

③ Sid Leiman, 《希伯来文圣经被承认为正典：塔木德和米大示中的证据》(*The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*) (Hamden, Conn., 1976); Roger Beckwith, 《新约教会中的旧约正典》(*The Old Testament Canon of the New Testament Church*) (Grand Rapids, 1986), 作者把这种三重分法追溯到(转下页)

语由这三个部分的希伯来文名字的首字母组成(T=Torah[律法书];N=Nebiim[先知书];K=Kethubim[圣卷])。这三个部分都被看作受上帝感动的作品,但是不具有同等的权威。摩西的五卷书在根本的意义上是律法。它具有约束力;其他的部分是补充。历史书(从《约书亚记》到《列王记》)是前先知书,《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》和十二卷小先知书是后先知书。圣卷包括《诗篇》、《约伯记》、《箴言》、五圣卷(《路德记》、《雅歌》、《传道书》、《耶利米哀歌》、《以斯帖记》)、《但以理书》、《以斯拉记》、《尼希米记》和《历代志》。^① 犹太人也使用 miqrā' (或 mikra), 这个词语的基本意义是正确阅读神圣的经文,包括背诵和理解其中的话语。《马太福音》23章35节似乎反映了希伯来文的书目顺序。表示希伯来文圣经第三个部分的词语各不相同。路加所说“摩西的律法、先知的书和诗篇” 541 (24章44节)可以与大约一世纪时犹太人资料中的陈述作对比:《西拉书》的序言——“律法、先知和祖先的其他书卷”;在库姆兰发现的《哈拉卡信件》说:“摩西的书、先知书和大卫与历代的历史”(4QMMT);斐罗——“借着感动,先知赐给我们律法书和预言书,以及《诗篇》和其他书卷”(《论冥想生活》25);约瑟夫——“摩西的书……在摩西之后的先知书……颂诗和引导生活的箴言”(《驳阿比安》1.7-8.37-43);早期的拉比——“[律法]、先知……神圣的书卷”(《论最后一道门》14b Baraita)。而《耶利米书》18章18节提到这些人——祭司、智慧人和先知——作为神圣的指示的来源,《西拉书》39章1节支持三种同样的类型:律法书、智慧书和先知

(接上页注③)犹大·马加比(152-166页);E. E. Ellis,《早期基督教中的旧约:从现代研究成果看正典和解释》(*The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*) (Grand Rapids, 1991); David Noel Freedman,《希伯来圣经的一致性》(*The Unity of the Hebrew Bible*) (Ann Arbor, Mich., 1991)和“希伯来圣经的对称性”(“The Symmetry of the Hebrew Bible”) *Studia Theologica* 46 (1992):83-108,作者认为除了《但以理书》之外,希伯来文圣经本质上在波斯时代就已经结束了,以斯拉和尼希米做了最后的编辑工作; Stephen B. Chapman,《律法和先知:研究旧约正典的形成过程》(*The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*) (Tübingen, 2000). 见 423, 438 页。

① 这是现代希伯来文圣经的顺序。《塔木德》(《论最后一道门》14b)中的先知书顺序是《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王记》、《耶利米书》、《以西结书》、《以赛亚书》和十二先知书;圣卷的顺序是《路德记》、《诗篇》、《约伯记》、《箴言》、《传道书》、《雅歌》、《耶利米哀歌》、《但以理书》、《以斯帖书》、《以斯拉记》至《尼希米记》和《历代志》。

书。西拉的孙子在这本书的希腊文译本的序言中提到这些人——“律法、先知和其他遵循它们的人，”但是他期望在书(上文中所引用的)中找到他们的教导。

拉比犹太教的基本原则(从法利赛人那里取得)是关于成文律法和不成文律法的概念。圣经是宗教知识和行为的来源。把圣经描述为“圣书”(《马加比一书》12章9节),把受崇敬的标记给予圣经书卷,尤其是妥拉(《亚里斯提》177章,317章),把它们看作是神圣的,并且早于拉比们带来的发展。成文律法作为犹太教的法则,带来了可持续的原则。圣经不应该完全按字面意义来接受以及口传律法可以修订法规的观念则带来了发展和扩展的原则。

上帝所启示的妥拉是他给他的子民最大的礼物。律法既是恩典,又是责任:律法当然要被遵守,但是它首先是一件礼物,一种特权,而不是一个负担。拉比文学中常常表达遵守诫命的乐趣。^① 约瑟夫暗示相当一部分以色列人遵守律法(《驳阿比安》1.38—46)。妥拉掌管生活中的所有侧面——社会和法律体系,以及宗教。学习妥拉是一种敬拜的行动。这样做是为了用妥拉指导整个民族。

法利赛人确信律法要为生活中的每个问题制定法规。他们不相信有律法中没有答案的问题。“翻动律法,再翻动律法,因为所有事情都在它里面;默想律法,与它相伴,直到渐渐老去,不要偏离律法,因为没有更好的规则了”(《先贤集》5.22)。拉比们在律法中找到了613条诫命(《法规》67a可能是最早这样讲的;参见《巴比伦塔木德》《鞭笞》23b)。律法规章有这样的特点:否定的诫命多于肯定的诫命,365条否定的诫命(太阳历一年的天数)和248条肯定的诫命(根据耶路撒冷《塔古姆》的《创世记》1章27节,身体部位的数目),数值象征主义评论说,希伯来文的摩西十诫有620个字母,代表着全部妥拉再加上7条拉比的诫命。违背一条就是否认整部律法。(《西非利》,民15:22;参见雅2:10)。

对于法利赛人和拉比犹太教来说,口传律法和书面律法并存。《先贤集》的开篇如此宣告:“摩西从西奈山领受了[口传]律法,并把它托付给约书亚,约书亚把它托付给众长老,众长老把它托付给众先知,众先知把它

^① 《西非利》《申命记》90b;《巴比伦塔木德》《论安息日》30b。

托付给犹太大聚会(Great Synagogue)的成员”(《先贤集》1. 1)。这篇短文继续通过指定的教师来延续这种继承权——公正的西门、索科的安提哥那(Antigonus of Soko)、“犹太公会的两个首领”(“Pairs”)和希列、煞买以及希列学派的众拉比一起做出了结论。后来有个故事说,在为摩西举哀的日子里,人们遗忘了三百条规则,约书亚又忘了另外三百条;但是聪明的拉比们找回了这些规则(《巴比伦塔木德》《更换祭品》16a)。这个谚语被看作犹太大聚会的产物,后来成了拉比们的模式:“要慎重地判断,多培养门徒,并且在律法外面围上栅栏”(《先贤集》1. 1)。当他们在犹太人的法庭中解释和应用律法的时候,就形成了许多口传律法。拉比们做法官的工作,并且训练和命令门徒贯彻他们的解释。这种解释在律法周围形成了保护或是樊篱,所依据的原则是,如果一个人没有冲破这个栅栏,那么就不能冲破律法本身。《巴比伦塔木德》《论安息日》31a明确陈述了妥拉的二重划分。口传律法本身最后被压缩成《米示拿》和《塔木德》当中的作品。在实践中,不成文的律法是关键权威:“如果一个人……没有按照《哈拉卡》去说明律法的意义,那么即使他懂得律法,并且有好行为,他也不会分享将来的世界”(《先贤集》3. 12;更多内容见515—516页)。

除了在书面律法之外围上栅栏,口传律法还有其他目的。在解释的过程中出现了口传律法的某些内容;某些内容表现了更深的道德洞察力;某些处理方法是为了(各种不同的动机)规避律法的字面意义。希列的prosbul(或prozbul,这个名字尚无令人满意的解释)是最后一种情况的例子,具有可敬的目的。^①律法指示在第七年免除一切债务(申15:1—3),这个条例非常适合农业经济,这样土地就可以在第七年休息。在一世纪的城市经济背景中,这条律法却意味着贷款不可按照安息年的方式来处理,因此对借入方不利。Prosbul是在法庭中作出的宣告,好使出借方可以在他想要的时候收到贷款;因此要求在第七年免除债务的律法就不适用于这种借款(《第七年》10. 3—4)。

有些法利赛人把他们的口传律法仅仅建立在传统上;口传律法和书

^① S. R. Llewelyn, “The Procedure of Execution and the προσβολή,”《阐释早期基督教的新文献》(New Documents Illustrating Early Christianity), Vol. 7 (Macquarie, 1994), 197—232。

面律法曾被传给摩西，并通过《先贤集》开篇的继任者和上文中其他的人物不断得到传承。与之相反，希列努力从圣经注释当中寻找全部《哈拉卡》的依据。拉比文学保存了竞争性的注释，因为虽然多数贤士的意见形成了法定的决定，但是他们允许解释的自由。因为大部分规则是为了适应实际目标的权宜之计，而并不决定最终真理，少数人的意见被保留了下来，并作为传统的一部分而被研习。然而，尊重多数学者的意见深入影响了犹太教的发展。在面对神迹，甚至是从天上发出的声音(bath qol)时，犹太教也要坚持这个原则。一系列神迹都未能使拉比以利以谢的《哈拉卡》的贤士们信服，他宣称，

“如果《哈拉卡》和我的意见一致，那么就让从天上来的事证实它吧！”然而天上有声音说：“你们为什么和拉比以利以谢争论呢？因为《哈拉卡》在所有事情上都赞同他！”但是拉比约书亚站了出来，他宣称：“它不在天上。”他这么说是什么意思？拉比耶利米说：在西奈山时就已经赐下了妥拉；我们不关注从天而来的声音，因为你很久以前在西奈山上的妥拉里记下了这些事，“我们必须和多数人一致”（《巴比伦塔木德》《论中间一道门》59b）。

法利赛人通过流苏(zizith)、门框圣卷(mezuzah)和经匣(tefillin)不断提醒犹太人记住律法。犹太人的流苏是衣服下端的穗子或缨子^①，《民数记》15章37节及以下和《申命记》22章12节都有记载。门框圣卷是连在门框上的小盒子，里面装着节选的圣经经文（按照字面意义履行申6:9；11:20）。这个习俗最晚从公元前279年开始^②。经匣（希腊文 phylactery）是戴在手臂上和头上的祷告背带，内含圣经段落，这是为了履行《出埃及记》13章9、16节（参见太23:5）的话。^③ 这些象征代表着诫命和顺服诫命的生活。

虽然基督教并未像犹太教一样吹捧律法，但是它确实接受了犹太教

① 太9:20；23:5；亚里斯提(Aristeas)158；经典以外的小论文《流苏》(Zizith)。

② 亚里斯提(Aristeas)158—160；约瑟夫，《犹太古史》4.8.13(213)；《申命记西非利》(Si fre Deuteronomy)36(65—68)。

③ 见脚注279；J. Bowman，“经匣”(“Phylacteries”)《文献与探讨的福音研究》(Studia Evangelica 1 in Texte und Untersuchungen)(Berlin, 1959):523—538。

的圣经,其中包含成文的律法。基督教和犹太教一样确信圣经是受上帝灵感的,但是基督教和先知的联系超过和律法的联系。在犹太人当中,“律法”(参见约 10:34)是整本圣经的称号(参见约 10:34),而对于基督徒来说,“先知”则是总括《旧约》的代称,由此可见二者的区别(游斯丁,《辩护文》1.67)。

早期教会从父辈的宗教中不仅承袭了一本圣经,而且还是一本经过解释的圣经。一世纪各种解释圣经的方法影响了《新约》作者们解释圣经的方式。^① 我们可以按照下面的标题划分使徒时代的犹太人圣经注释:(1)按字义解释——清楚、直白的意思,拉比们经常使用这种方法做非常拘泥于字义的解释。^② 《新约》中保罗在《加拉太书》3章16节关于“子孙”的论点就是一个按照字义解释的例子。(2)《塔古姆》——按照意译来解释(见关于《塔古姆》的讨论,499—500页)。(3)象征主义——过去与将来的人物和事件之间的一致性。先知把以色列历史中的事件应用到他们的时代和将来的时代中(例如出埃及的主题),这可以看作是象征主义的解经方式。保罗在《哥林多前书》10章1—11节用了同样的方式。(4)寓意解释——把永恒的属灵意义(例如斐罗的做法,通常是宇宙论的或道德论的)和它的历史背景分别开来。保罗在《加拉太书》4章21—31节采用了

544

① J. Bonsirven, 《拉比的〈圣经〉解释和保罗的〈圣经〉解释》(*Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*) (Paris, 1939); K. Stendahl, 《圣马太的学派》(*The School of St. Matthew*) (Uppsala, 1954); J. W. Doeve, 《对观福音和使徒行传中的犹太人解经法》(*Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*) (Assen, 1954); Earle Ellis, 《保罗对旧约的应用》(*Paul's Use of the Old Testament*) (Edinburgh, 1957); Merrill P. Miller, 《塔古姆、米大示和〈新约〉中对〈旧约〉的应用》(“Targum, Midrash, and the Use of the Old Testament in the New Testament,”) *JSJ* 2 (1971):29—82; Daniel Patte, 《巴勒斯坦的早期犹太人释经法》(*Early Jewish Hermeneutic in Palestine*) (Missoula, Mont., 1975); D. I. Brewer, 《公元70年之前的犹太人释经技巧和假设》(*Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 ce*) (Tübingen, 1992); Richard E. Longenecker, 《使徒时代的圣经解释》(*Biblical Exegesis in the Apostolic Period*), 2d ed. (Grand Rapids, 1999); Craig A. Evans, ed., 《早期犹太教和基督教对圣经的解释:语言 and 传统研究》(*The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity: Studies in Language and Tradition*) (Sheffield, 2000); A. J. Hauser and D. F. Watson, eds., 《圣经解释历史》(*A History of Biblical Interpretation*), 《卷一:古代时期》(*vol. 1: The Ancient Period*) (Grand Rapids, 2001)。

② D. W. Halivni, 《释义解经和应用解经:拉比解经方式中的直接和应用意义》(*Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*) (Oxford, 1991)。

寓意的解释,但不是斐罗的那种类型;《希伯来书》7章1—3节更接近斐罗的寓意解释类型。(5)伯释尔解经(Pesher)——经文中隐藏的奥秘因为经文的实现而得以澄清。伯释尔解经通过一对一的相关性解释经文的意义乃至它的实现。库姆兰的评论采用了这种解经方式,就像《马太福音》一样。(6)米大示的解释——把经文与经文结合起来,以便作出新的解释,并根据个人经验或某些事件中的新情形加以应用。《米大示》扩展了经文的关联性(497—499页)。拉比文学中多有这样的情况,这种解释方式在保罗诠释《旧约》时也很多见。通过一处经文对另一处经文做解释通常会把《米大示》和《塔古姆》更紧密地结合在一起。

因为犹太人和最初的基督徒之间的争论并不在于妥拉的权威性,而是在于如何解释妥拉,如何生活,对犹太人来说,实用性的权威是口传律法,而对基督徒来说,是基督的教导。基督徒解释圣经的方式和犹太人相同,但是不同之处在于以基督论为中心,他们根据耶稣的教导而不是根据律法来做解释。

545 对现代读者来说,拉比的解释似乎常常很奇怪,但是它根据形式上的规则前进。希列的七条规则(middoth)曾被人引述:^①(1)Qal wahomer——从较不重要的事例推论到更重要的事例(字面意义,从轻到重),反之也相同。(2)Gezerah shawah——从一节经文到另一节经文的相似词语做推论;当同样的词语用在两条律法当中时,它遵循两条律法共有的规则和应用。(3)Binyan 'ab mikathub 'ehad——从一处单独的经文构建一个语族,如果在多处段落中都找到同样的表达方式,那么在其中一个地方的规则适用于所有的例子。(4)Binyan 'ab mishene kethubim——从两处经文构建一个语族;通过两处经文的联系推论出一个原则,这个原则就可以应用到其他段落中去。(5)Kelal upherat——一般和特殊;一个一般原则可以被另一节经文的详细解说所限制,或与之相反,一个特殊规则可以扩展成一个一般原则。(6)Kayoze bo bemaqom 'aher——另一段经文中相似的事情;可以对比一处经文和另一处有普遍相似点的经文,从而解决前者的难题。(7)Dabar halamed me 'inyano——通过经文的背景确定它的

① 《土西拉》《公会》(Tos. Sanhedrin) 7. 11; 《拉比拿单的箴言》(Aboth de R. Nathan) 37; 《西非拉》(Sifra) 3a.

意义。

以实玛利在二世纪把这个单子扩展到 13 个逻辑原则。^① 32 条规则被归在二世纪较晚时期的以利以谢(Eliezer ben Jose Ha-gelili)名下。^②

皈依犹太教的人和敬畏上帝的人

546

在《七十士译本》和斐罗的作品中,希腊文单词 *proselytos* 就是《旧约》中的 *gerim*——当地定居的外族人,他们对犹太人较友好或和犹太人结盟,但是并没有皈依以色列人的宗教。在《使徒行传》中,它可能是这个意思,但是在《马太福音》23 章 15 节中,它意味着完全归向犹太教,这是 *gerim* 在拉比文学中获得的专门含义。《七十士译本》也谈到“敬畏主”(诗 115:9—11;135:19—20;玛 3:16),路加在《使徒行传》中可能采用了这个短语,表示同情犹太人的外族人。

在基督教时代之初,许多人对于皈依犹太教感兴趣。犹太人写作了相当多的宣传文学作品,而犹太人散布各地,吸引他人对犹太教的注意力。犹太教的一些特征对许多外族人有吸引力:单纯的一神论、高道德标准、犹太会堂中哲学化(理性的、没有祭牲的)的敬拜、古代受灵感而写下

① 这些内容是公认的每日祈祷书中已经被印刷和翻译出来的内容;下面的内容来自 Joseph H. Hertz 的版本(纽约,1963),43 页。(1)从次要的到重要的进行推断,或从重要的到次要的进行推断。(2)从经文中短语的相似性进行推断。(3)从一处经文或两处相关经文得出综合的原则。(4)在普遍的论点之后详细描述特定的情形。(5)在特定的措辞之后跟有一般的论点。(6)一个特殊应用限制了普遍的律法,然后再次以一般的措辞论述这条律法,必须根据特殊限制的大意解释它。(7)需要用一个特定的或具体的术语解释一个普遍的论点,反之,一个特定的术语需要一个普遍的论点加以补充。(8)一个普遍论点所包含的题目后来特别被排除在关于这个论点的信息之外,这个例外就不仅属于那一个例子,而要适用于整个普遍的论点。(9)一件事情先被包含在一个普遍的论点之内,然后又被排除在外,好证实另一个相似的论点,这个特殊情况缓和了这条律法的限制,而并非加重了限制。(10)但是当一件事情先被包含在一个普遍的论点之内,然后又被排除在外,为的是陈述一个不相似的论点,这个特殊情况在某些方面减轻这条律法的限制,但是在其他方面则加重这条律法的限制。(11)一件事情被包含在一个普遍的论点之内,然后又被排除在外,为的是确定一个新的事项,除非经文中明确的说明,那么这件事情就不适用于普遍的论点。[在希列所列的清单中,《民数记》4—11 章是对第 5 章的详细解释。](12)从经文或后续的措辞中得出的解释。(13)按照相似的方式,当两处经文互相矛盾时,只有发现第三处可以调和它们的经文时,才能确定经文的含义。

② Listed in H. L. Strack and G. Stemberger, 《介绍塔木德和米大示》(*Introduction to the Talmud and Midrash*)(Minneapolis, 1992), 25—34。

的启示,以及犹太人社团的内在凝聚性。有迹象表明相当多的外族人受犹太教吸引,他们或是完全的皈依者,或与犹太人社会有较少的联系(见下文敬畏上帝的人)。皈依犹太教意味着加入犹太人的社团。

犹太教和基督教的传教活动有所不同。后者引用的主要资料是《新约》本身(太 23:15)。基督徒可以容易地按照与保罗有关的活泼的传教事工来解释那节经文,但是却绝不受保罗的限制。犹太教的做法有所不同。约瑟夫(《犹太古史》20. 2. 1—5 [34—53]; 5. 2 [101]; 参见优西比乌《教会历史》2. 12. 1)记录了阿德宾那年轻的国王埃沙德斯的故事,这个例子有代表性。这个皇室家族听到一个商人所说的教义,就被犹太人的生活方式所吸引。^① 这次皈依犹太教的要求极少,甚至不包括割礼。在场的严谨的犹太人坚持要求更完全地服从律法,但是他们自己并不承诺带别人皈依犹太教。《马太福音》23 章 15 节(也见加 2:11; 徒 15:1)反映了这种情况。从犹太地出去的严谨的犹太人努力在更高的标准上和犹太律法保持一致(犹太人和皈依者都是一样)。

547 犹太人不仅没有一个充满活力的宣教事业(和犹太教的宣传不同,和上述的纠正运动也不同),而且并不是所有犹太人都喜欢外族的皈依者。从理论上来说,皈依者拥有生而为犹太人的所有特权,但是实际上并不是所有犹太人都这样完全地欢迎皈依者。例如,祭司不可与皈依者结婚。坦拿文学记录了煞买和希列学派对皈依者的不同态度。希列更乐于接受和欢迎皈依者,即使他们的知识和表现是有缺陷的,而煞买要求他们完全接受书面和口传律法,然后才接纳他们。

一世纪似乎有各种不同的习俗,但是根据较晚的文献,外邦人加入犹太教需要三个阶段:割礼、洗礼,在圣殿献祭。^②

割礼。这是唯一基于书面律法的要求。这是使犹太人从周围的社会中分别出来的最显著的礼仪。

① Laurence H. Schiffman,“约瑟夫和拉比的资料当中阿德宾那皇室的皈依者”(“The Conversion of the Royal House of Adiabene in Josephus and Rabbinic Sources”)见《约瑟夫、犹太教和基督教》(*Josephus, Judaism, and Christianity*), ed. L. H. Feldman and G. Hata (Detroit, 1987), 293—312。

② S. J. D. Cohen,“拉比设立的皈依仪式”(“The Rabbinic Conversion Ceremony”) *JJS* 41 (1990):177—203。

犹太人家庭或已经成为皈依者的犹太人双亲所生的男孩在出生后第八天受割礼(《论安息日》18.3—19.6; 9.3)。这是立约的印章,标记着这个男孩属于蒙拣选的民族。他到13岁才开始遵守诫命。男孩从后来创立的 bar mitzwah (“诫命之子”)仪式开始佩戴经匣,并开始在社会中占据一个积极的位置。当一家人都皈依犹太教的时候,所有的男性无论年纪大小,都要受割礼。

除掉割礼的标记或限制实行割礼的努力引发了反抗安提阿古·伊皮法尼斯和哈德良的叛乱。鉴于割礼对犹太人的重要意义,就可以理解,保罗教导说外族的皈依者不需要接受割礼在犹太信徒中间所引起的严重危机(《加拉太书》)。

皈依犹太教者受洗礼。^①就次要的文献作品而言,洗礼更有争议。当男人和女人要成为犹太人时,都要受水洗,因此导致拉比们为此而辩论:究竟割礼(书面律法的命令)还是洗礼(对男性和女性都一样合适)更重要。早期教会为割礼和洗礼的相对重要性而争论,这可能确实反映了犹太教中的这个辩论(徒15章;加2章)。煞买和希列学派为来自异教的皈依者的不洁程度而辩论(公元80年)(《逾越节》8.8;《证言集》5.2),这是皈依犹太教者受洗礼的最早的确实证据;因此对于实行洗礼的年代没有统一意见,而这对于确定皈依犹太教者受洗礼是否是约翰的施洗和基督徒洗礼的背景来说很重要。尽管缺乏更早的证据,但人们普遍假设皈依犹太教者受洗礼早于基督教的时代。犹太人似乎不可能模仿基督教的做法,公元80年对洗礼的重要性的争论似乎预设了一个已经建立完好的习俗。另一方面,晚期的拉比资料给这个行动和程序细节赋予了意义,它的含义可能不会太早。《旧约》中描述了为礼仪的洁净所做的洗涤,这可能是皈依者需浸洗的起源。在犹太教中,更深的宗教含义和强调成为犹太人的道德意义可能变得更加显著,以此作为和基督教竞争的一个方面。

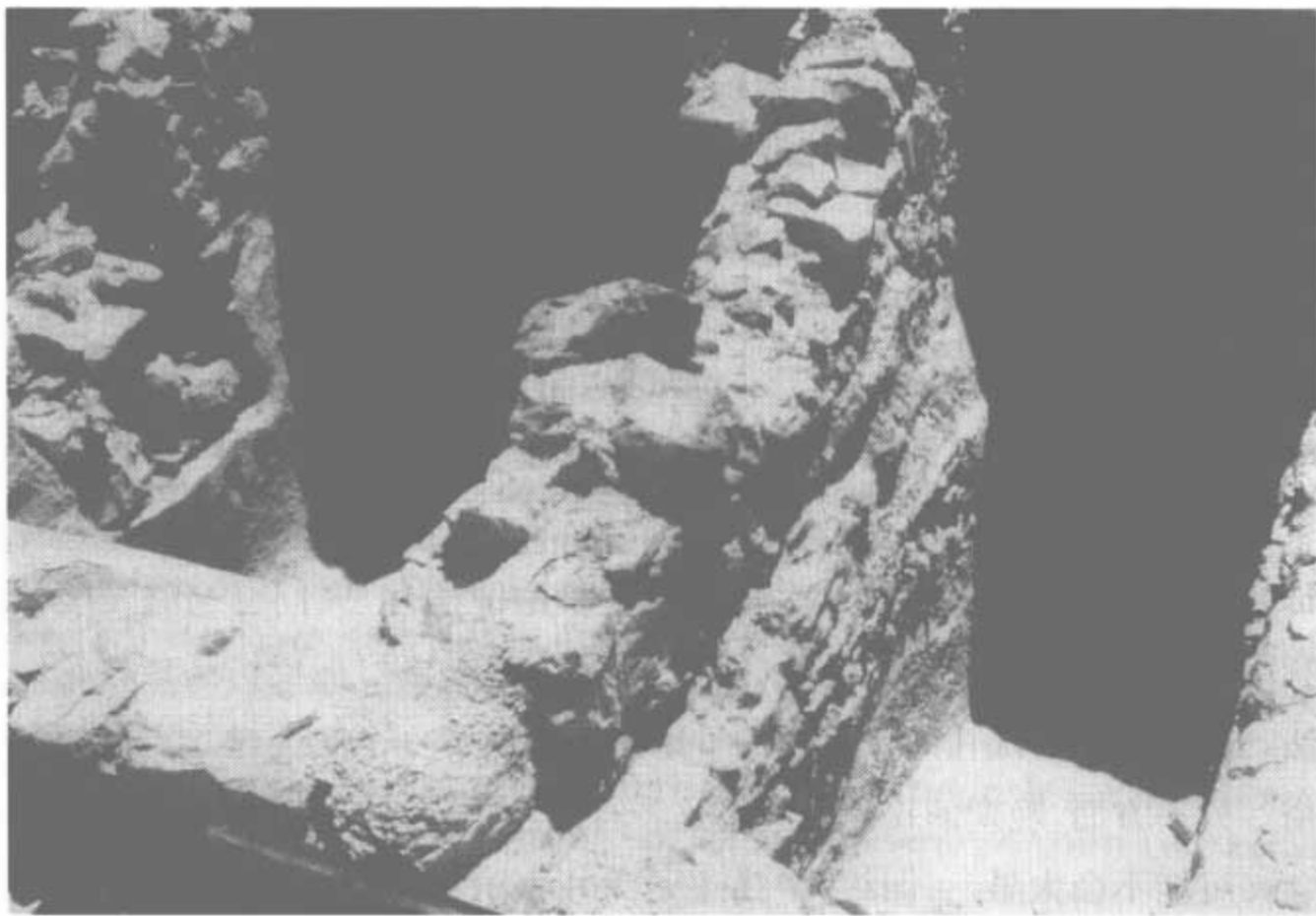
548

① I. Abrahams, “犹太人如何洗礼?” (“How Did the Jews Baptize?”) JTS 12 (1911): 609—612; L. Finkelstein, “皈依犹太教者洗礼的制度” (“The Institution of Baptism for Proselytes”) JBL 52 (1933): 203—211; T. M. Taylor, “皈依犹太教者洗礼的开端” (“The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism”) NTS 2 (1955/56): 193—198; Karen Pusey, “皈依犹太教者的洗礼” (“Jewish Proselyte Baptism”) The Expository Times 95 (1984): 141—145.

宗教团体更愿意借鉴思想和意义，而不是模仿基本的礼仪。

皈依犹太教的洗礼和其他洁净的洗浴一样，都是自己做的。和其他洗浴不同的是，洗礼要求见证人在场，后者给予犹太教的诫命指导。

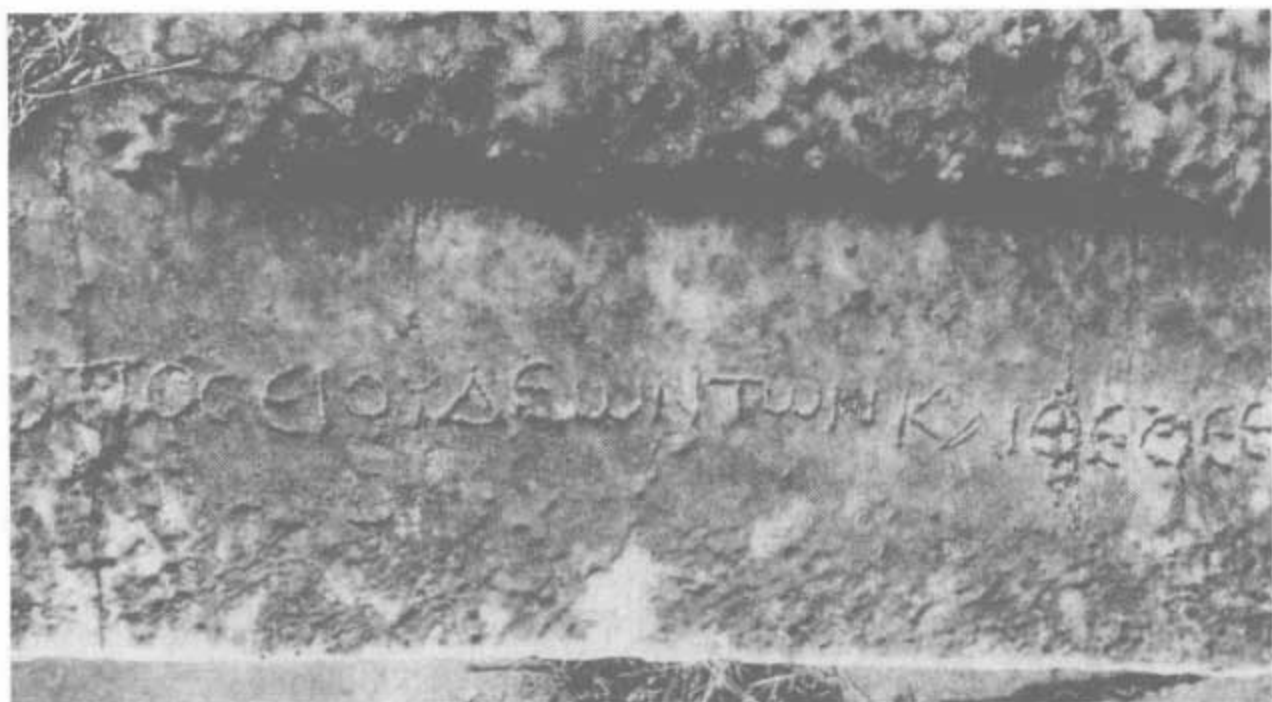
- 549 皈依犹太教的洗礼肯定是浸入的洗。《米示拿》的论文《礼仪浴的池子》(Mikwaoth)规定了池子的尺寸和水量，为的是保证可以把整个人浸入里面。需要洒水、泼水和浸水的礼仪之间有清楚的区别。《十二使徒遗训》第7章表达的优先顺序和流动的水及自然界水源的优先顺序一致。在以色列发掘的古迹(洁净在许多场合中都是必须的，皈依犹太教的洗礼可能是一个次要的用途)中发现了一些一世纪中浸水礼仪所用的浴池(mikwaoth)。^①



图八十八 洗浴池，马察达

马察达的洗浴池(“浸水池”)是根据《米示拿》记录的方案建造的。左边是实际的浸水池，它的前方有一个小盆，用来在进入池子以前洗脚。右边的池子收集纯净的水，少量的纯净水可以使从其他池子里流入的水变得洁净。

① E. P. Sanders, 《从耶稣到米示拿的犹太人律法》(*Jewish Law from Jesus to the Mishnah*) (Philadelphia, 1990), 214—227, 作者考察了相关的次要文献中所能找到的浸水池类型。



图八十九 犹太碑文 米利都(Miletus), 剧院,

剧院的座椅上刻着这样的词语,“犹太人和敬畏上帝的人的座位”或“敬畏上帝的犹太人”。

家中的孩子也举行皈依犹太教的洗礼。在这个家庭皈依之后出生的孩子不需要受浸礼,因为他们是“在神圣”中出生的(《论叔娶寡嫂的婚姻》11.2;参见林前7:14),男孩只需要受割礼。在父母皈依犹太教之时,接受洗礼和割礼的未成年人属于特殊的情形。他们可以在成年时宣布放弃犹太教,而并不被看作是背教者。因着这个奇特的观点,早期基督教中任何基于皈依犹太教洗礼而来的婴儿洗礼的论点都是成问题的。

在圣殿献祭。这个要求如果是实际可行的,一定是在70年之前开始的。即使离散在外的皈依者在那时无法遵循这个条件。这次献祭和犹太人为洁净所献的祭是一样的。因此在圣殿献祭就像浸礼一样,并不成为皈依犹太教的条件,而是获得必要的洁净的条件,为的是在犹太人社会中行使某些特权。但是如果犹太教主要是用行为来定义的,那么这就是一个重要的方面,可以说明皈依犹太教究竟是怎么回事。

550

敬畏上帝的人。对希腊人和罗马人来说,割礼不仅疼痛,而且使人厌恶,因此皈依犹太教的妇女比男子更多(注意《使徒行传》常常提到和犹太会堂有联系的希腊妇女,见13:50;16:15;17:4、12)。女性皈依者的丈夫或男性亲属常常接受犹太教的道德教导和宗教习俗,但并未接受割礼这个耻辱的标记,因此完全认同犹太人的社会。外族的同情者在不同程度上受犹太教的吸引:赞赏犹太教的某些方面,知道犹太人的上帝的权能或把他包括在外族的众神

当中,使犹太人得益,或对他们特别友好,实践犹太人的某些礼仪,敬拜犹太人的上帝并拒绝或忽视外族的诸神,认同犹太人的社会,或皈依犹太教,成为犹太人。^①“敬畏上帝的人”或“敬拜上帝的人”(theosebeis)一词可以用来描述所有这些人。路加在《使徒行传》前半部分(10:2、22、35;13:6、26)使用了 phoboumenoi(“敬畏[上帝]的人”),在后半部分(13:43、50;16:14;17:4、17;18:7)使用 sebomenoi(“敬拜[上帝]的人”)——这或许反映了受《旧约》影响的术语和更加希腊化的术语之间的区别,但它们的意思没什么不同。^②在阿弗洛狄西亚发现的犹太人铭文可以追溯到公元 210 年,并且包含 126 个向犹太人社区捐赠的人的名单,可以认出其中有 54 个人是“敬畏上帝的人”(theosebeis),这是不容置疑的证据,表明犹太会堂吸引了大量外族人。^③敬畏上帝者的儿女常常成为完全皈依犹太教的人。在支持犹太会堂的外族人当中,基督教有巨大的吸引力,因为基督教保留了犹太教的吸引力,却没有令人不快的特点和种族鉴定。

摩西律法对外族人没有约束力,它是单单赐给立约者的。然而,外族人可以进入这个约,并承担妥拉的约束。其余的人类按照给挪亚的诫命生活。诺亚的后人得到了挪亚时代的诫命原则,《禧年书》7 章 20 节已经证实了这一点。按照这些诫命生活的公正的外族人仍然可以享有将来的世界。这被看作敬畏上帝者所需的最少的条件(参见徒 15:19—20、28—29)。拉比约翰把挪亚时代的诫命归类:“设立公正的法庭;禁止亵渎;禁止敬拜其他诸神、谋杀、乱伦、通奸、偷盗和抢劫,以及吃活着的动物的血肉”(《巴比伦塔木德》《公会》56a)。

① S. J. D. Cohen, “穿过分界,成为犹太人”(“Crossing the Boundary and Becoming a Jew”) HTR 82 (1989):13—33。

② A. T. Kraabel, “敬畏上帝的人不见了”(“The Disappearance of the Godfearers”) Numen 28 (1981):113—126, 文章作者因为缺乏考古学的证据,而认为《使徒行传》中的敬畏上帝者是路加的一个神学概念。虽然这篇论文最初得到了一些支持,但是现在并不太受赞成。《圣经考古评论》(*Biblical Archaeology Review*) 12 (Sept./Oct. 1986): 44—69 讨论了赞成和反对的证据。

③ J. Reynolds and R. F. Tannenbaum, 《阿弗洛狄西亚的犹太人和敬畏上帝的人:希腊文碑文和评论》(*Jews and God-fearers at Aphrodisias: Greek Inscriptions with Commentary*) (Cambridge, 1987); L. H. Feldman, “在阿弗洛狄西亚新碑文背景中的‘皈依犹太教者和支持者’”(“Proselytes and ‘Sympathizers’ in the Light of the New Inscription from Aphrodisias”) *Revue des études juives* 148 (1989):265—305。

本节参考文献

- Goodman, Martin. 《犹太人在一世纪使人皈依犹太教》(“Jewish Proselytizing in the First Century”) 见《罗马帝国的外族人和基督徒当中的犹太人》(*The Jews among the Pagans and Christians in the Roman Empire*), ed. Judith Lieu, et al. London, 1992. pp. 53—78.
- Figueras, Pau. 《古代皈依犹太教的碑文证据》(“Epigraphic Evidence for Proselytism in Ancient Judaism.”)《新约和犹太人—基督徒的对话:向大卫·弗鲁赛致敬的研究》(*New Testament and Christian-Jewish Dialogue: Studies in Honor of David Flusser*), ed. Malcolm Lowe. 《以马内利》(*Immanuel*)24/25 (1990):194—206.
- McKnight, Scot. 《列国中的光:第二圣殿时期的犹太人宣教事工》(*A Light Among the Nations: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*) Minneapolis, 1991.
- Goodman, Martin. 《使命和皈依:罗马帝国宗教历史中皈依犹太教的行动》(*Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*) Oxford, 1994.
- Porton, Gary G. 《门内的陌生人:拉比犹太教时期的皈依行动和皈依者》(*The Stranger Within Your Gates: Converts and Conversion in Rabbinic Judaism*) Chicago, 1994.
- Winter, Bruce W., ed. 《一世纪背景下的使徒行传》(*The Book of Acts in Its First Century Setting*) Vol. 5. Irina Levinskaya. 《使徒行传的高散犹太人背景》(*The Book of Acts in Its Diaspora Setting*) Grand Rapids, 1996.
- Overman, J. Andrew. 《敬畏上帝的人:某些被忽略的特点》(“The God-Fearers: Some Neglected Features”) In Craig A. Evans and Stanley E. Porter, eds. 《新约背景:设菲尔德初级读物》(*New Testament Backgrounds: A Sheffield Reader*) Sheffield, 1997. pp. 253—262.
- Cohen, Shaye J. D. 《犹太性的开端:界限、类别和不确定性》(*The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*) Berkeley, 1999.
- Matthews, Shelly. 《最初的皈依者:早期犹太教和基督教中富有的外族妇女和布道修辞学》(*First Converts: Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity*) Stanford, 2001.

弥赛亚主义和荣耀的命运

犹太民族预期以色列有荣耀的命运,当上帝的祝福向他的子民展示所有恩宠时,“好时代就来临了”。这个盼望可能需要,也可能不需要一个弥赛亚作为带来这些好时代的中间人。犹太人的盼望集中在民族和将要来的世代上,而不是集中在弥赛亚身上,后者形成了基督徒信仰的中心。基督徒学者从早期基督教解释耶稣的角度进行回顾,因此得到了犹太人“盼望弥赛亚”的观点。他们过多地把专一性强加给这个盼望,超过资料所提供的证明。实际上,可以说“弥赛亚”只是早期基督徒为了把握耶稣其人以及向同时代的人解释他的意义而从犹太教借用的“把手”。而这个

“标签”本身也涵盖了几个可能的概念。

在《旧约》中，弥赛亚或受膏者被用来表示君王、祭司，以及以比喻的含义表示先知。用橄榄油膏抹一个人标志着他是上帝特别乐于拣选的对象，要承担一些特别的任务。圣经之后的文学作品因为盼望上帝未来给他的子民的祝福，就继续使用旧约的类别来表示这些祝福将会如何产生，并且在未来中借鉴《旧约》中主要的历史类别（例如《旧约》中的弥赛亚指的是一个特定时间中的特别个体）。《旧约》本身并没有把这个词和期望未来的拯救联系起来，而弥赛亚在两约之间的文学中也并不是一个特别突出的概念。^① 有的时候，可以看到上帝亲自直接行动，而没有任何一个人类的调停人或中间人（例如《禧年书》1章19—28节）。有些作品提及一个超自然的“人子”，试比较《但以理书》7章；遗憾的是，这些资料没有可靠的时间顺序（以诺的比喻之书[《以诺一书》37—71章]），或是晚于耶稣（《以斯得拉二书》13章）。撒玛利亚人谈到 ta'eb（改革者、修复者、像摩西的先知；参见约4:25）。《所罗门诗篇》17—18章提到将要来的王，他将是大卫的后裔和“受膏的主”。库姆兰的《社团守则》9.11期待末世的“先知和亚伦与以色列的弥赛亚”。《会众守则》（*The Rule of the Congregation*）^②提到有优先权的“祭司”，又据推测，“以色列的弥赛亚”可能反映了被掳到巴比伦之后的利未支派的大祭司（通过亚伦）和犹大支派（通过大卫）的长官（盼望君王）的领导地位。^③ 库姆兰文献4Q521是较晚得到的文献，它有一个和基督教的弥赛亚非常相似的弥赛亚。^④ 基督徒认为耶稣

① James H. Charlesworth, “次经中弥赛亚的概念”（“The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha”）ANRW II, Principat, 19. 1 (Berlin and New York, 1979), 188—218; M. de Jonge, “在耶稣的时代使用‘受膏的’一词”（“The Use of the Word ‘Anointed’ in the Time of Jesus”）Novum Testamentum 8 (1966): 132—148.

② 《会众守则》，死海古卷文献，是《社团守则》的附页。——译注

③ Raymond Brown, “库姆兰的弥赛亚主义”（“The Messianism of Qumran”）CBQ 19 (1957): 53—82. 《西缅遗训》（Test. Sim.）7. 2; 《犹大遗训》（Test. Judah）24. 1—6; 《但的遗训》（Test. Dan）5. 10—13也提到出自利未和犹大支派的拯救者，但没有使用弥赛亚这个词。

④ James Tabor and Michael Wise, “4Q521‘论复活’和对观福音书传统：初步研究”（“4Q521 ‘On Resurrection’ and the Synoptic Gospel Tradition: A Preliminary Study”）《伪经研究杂志》（*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*）10 (1994): 149—162; a popular study, 作者同上, “库姆兰的弥赛亚”（“The Messiah at Qumran”）《圣经考古回顾》（*Biblical Archaeology Review*）18 (Nov./Dec. 1992): 60—65.

实现了所有这些期待——他是在人类当中活动的上帝，是在末世兴起的人子，是大卫的后裔，是受膏的先知、祭司和君王。

拉比的资料似乎表示大卫家的王在一世纪成为犹太人末世论的重要部分，在此之前，以利亚要来。可能只是在70年之后，这个主题才受到特别强调。约瑟夫提到了几个聚众的革命领袖，但是并没有用弥赛亚这个词指代他们（见上文，420—421页）。他们可能符合基督教“假先知”的范畴（太24:24；可13:22）。在一些作品当中，“弥赛亚的日子”（《祝福》1.5）用来表示他公正的统治的时期，并且随之而来的祝福会在世界终结之前来到。这段时间的长度根据不同的资料来源而有所不同：40年（《巴比伦塔木德》《公会》99a）、400年（《以斯得拉二书》7章28—29节；Pesikta Rab-bati 4a）、一千年（《米大示》论《诗篇》90章17节）。《禧年书》23章27节有一千年的黄金时代，而没有弥赛亚。上帝的国度（上帝的统治）可以表示弥赛亚的国度或天上的国度。

553

因此，一世纪的犹太教对于要来的世代呈现出各种期望。当一个特定的中间人出现在这个期望当中时，对他并没有详细的定义，而弥赛亚并不是一个特别常见的称号。当他出现的时候，犹太人更多地从“弥赛亚的日子”的角度去思考，而并不十分注意他的职责或他的位格。他是“装置”的一部分，而不是一个决定性的因素。从基督徒的角度看，犹太人的期待可能被称为“弥赛亚式的”，但是对他们来说，弥赛亚不是基督徒所认为的中心类别。当耶稣被看作是弥赛亚时，耶稣自身的位格填充了这个词语所有的含义。

本节参考文献

-
- Ellison, H. L. 《旧约中弥赛亚概念的中心》(*The Centrality of the Messianic Idea for the Old Testament*) London, 1953.
- Mowinckel, S. 《他来了》(*He That Cometh*) Nashville, 1954.
- Klausner, J. 《以色列的弥赛亚观念》(*The Messianic Idea in Israel*) New York, 1955.
- Ringgren, H. 《旧约中的弥赛亚》(*The Messiah in the Old Testament*) Chicago, 1956.
- Liver, J. “第二共和国时期宗派文学中两个弥赛亚的教义”(“The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the Second Commonwealth”) HTR 52 (1959): 149—185.
- Scholem, Gershom. 《犹太教中弥赛亚的观念》(*The Messianic Idea in Judaism*) London, 1971.
- Klein, R. W. “两约之间弥赛亚主义的面貌”(“Aspects of Intertestamental Messianism”)

Concordia Theological Monthly 43 (1972):507—517.

Levey, Samson H. 《弥赛亚的亚兰文解释：塔古姆的弥赛亚式注释》(*The Messiah: An Aramaic Interpretation: The Messianic Exegesis of the Targum*) New York, 1974.

Patia, Raphael. 《弥赛亚文稿》(*The Messiah Texts*) Detroit, 1979。(也包括中世纪和更晚的犹太人文稿。)

Neusner, J. 《弥赛亚的背景》(*Messiah in Context*) Philadelphia, 1984.

Neusner, J., W. S. Green, and J. Z. Smith, eds., 《在基督教纪元之初的各类犹太教和他们的各种弥赛亚》(*Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*) Cambridge, 1987.

554 Charlesworth, J. H. 《弥赛亚：最早的犹太教和基督教中的发展》(*The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*) Minneapolis, 1992.

Horbury, William. 《犹太人的弥赛亚主义和对基督的崇拜》(*Jewish Messianism and the Cult of Christ*) Harrisburg, 1998.

Oegema, G. S. 《受膏者和他的子民：从马加比家族到巴可拉对弥赛亚的期盼》(*The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kokhba*) Sheffield, 1998.

来世

在《新约》时代，关于来生并没有统一的犹太人教义。圣经之后的文学作品中表达了各种各样的观点。总体而言，离散犹太人对于个人的来世表现出更多的兴趣，胜过对宇宙论或民族主义的末世论的兴趣。

《西拉书》重复了大多在《旧约》中能找到的观点：当某人去世时，无论善恶都会下到阴间(Sheol; 希腊文 Hades)，并有一个模糊的存在，而没有奖赏或惩罚(14:16—19; 17:25—32; 38:16—23; 41:4; 48:4—5; 51:5—6)。与之相反，《所罗门智训》虽然不完全相符，但是却暗指希腊哲学对永恒的哲学教导，把死亡看作对恶者的惩罚(2:23—3:10; 5:15; 8:3, 17, 15:2—3)。^①《马加比四书》更清楚地提到“灵魂不朽”(14:6; 18:23)。这些作品都没有把永恒描绘成灵魂的自然特质(就像柏拉图主义一样)，而是把永恒当成正义的奖赏。偶然在《旧约》出现过的复活的概念(赛 26:19; 但 12:2)出现在《马加比二书》7章9、11、14、23节和12章43—45节中(只为虔诚人保留)。《所罗门诗篇》2章31节, 3章9—12节和14章9—10节,《以诺一书》22章13节,《巴录二书》30章和《公会》10.3 否认恶人

① John J. Collins, “永恒的根源：犹太人智慧文学背景中的死亡”(“The Root of Immortality: Death in the Context of Jewish Wisdom”) HTR 71 (1978):177—192.

会复活。《以斯得拉二书》7章75节及以下描述了在死亡和终结世界的审判日之间的时期,不虔诚的人灵魂遭受折磨,而虔诚者得到祝福。

复活的教义成为拉比的正统信仰的一个主要信条,否认这条信仰的人无法享受将来的世界(《公会》10.1)。即便如此,对于复活的身体的性质仍然有各种各样的观点。有人认为是对其今生的生活的复制,只是处在一个极其肥沃和欢乐的世界里(《西卜林书》4:81—91;《巴比伦塔木德》《公会》91b;《米大示创世记拉巴》14:5;95:1;《米大示传道书拉巴》1:4,2章)。这个观点使撒都该人在《路加福音》20章(和平行经文)中提出的问题非常可信,并与由耶稣的回答引出的身体复活的观点形成对比。其他人否认将来的世界里有吃、喝、性的享受和类似的行为(《巴比伦塔木德》《祝福》17a)。有些陈述似乎不许可《以斯得拉二书》中的中间时期,而是认为审判是在死后立刻发生的(《民数记西非利》13:8;《出埃及记法规》15:1;《巴比伦塔木德》《公会》91a)。对义人的居所有各种各样的描述:和亚伯拉罕在一起(《马加比四书》13:17;18:23);在伊甸园或天堂(《巴比伦塔木德》《祝福》28b);第三重天(《摩西启示录》[*Apocalypse of Moses*]40章);在荣耀的宝座之下的第七重天(《巴比伦塔木德》《安息日》152b)。

555

用 Sheol 或 Hades 表示惩罚恶人的地方是一个正在增强的趋势(英语单词 Hell 用来表示 Hades)。有的时候,就像在《新约》中一样,欣嫩子谷(Gehenna)是惩罚地点的名字(《巴比伦塔木德》《节日献祭》15a)。火焰是欣嫩子谷通常的惩罚形式(例如《巴比伦塔木德》《逾越节》54a)。这种惩罚通常被看作是永恒的,但有人接受恶人在审判时被除灭的观点(《米大示创世记拉巴》26章论6章3节),甚至接受一个暂时的欣嫩子谷的观念,它有点像炼狱,较小的罪人在经过这个地方以后和义人在一起(《土西拉》《公会》13.3及以下)。在拉比文学中,最受喜爱的表达来世的方式只不过是“将来的世界”。

基督徒对来世的盼望常常表达为“灵魂的永生”——这个词组从未在《新约》中出现。实际上,圣经的教导是身体的复活。“灵魂的永生”更像是哲学(柏拉图的)传统和教父们的复活观念相结合的结果。

本节参考文献

-
- Stendahl, K., ed. 《不朽和复活》(*Immortality and Resurrection*) New York, 1965.
- Nickelsburg, G. W. E. 《复活、不朽和两约之间犹太教的永恒生命》(*Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*) Cambridge, Mass., 1972.
- Stemberger, G. 《复活的身体》(*Der Leib der Auferstehung*) Rome, 1972.
- Cavallin, H. C. C. 《死后的生命》(*Life after Death*) Lund, 1974.
- Fischer, U. 《希腊化分散犹太人的终末论和对来世的期待》(*Eschatologie und Jenseitserwartung in hellenistischen Diasporajudentum*) Berlin and New York, 1978.
- Bauckham, R. J. 《死者的命运：研究犹太人和基督徒的启示》(*The Fate of the Dead: Studies in Jewish and Christian Apocalypses*) Leiden, 1998.
- Avery-Peck, Alan J. and Jacob Neusner, eds. 《古代晚期的犹太教》，第4部分《古代犹太教中的死亡、死后的生命、复活和将来的世界》(*Judaism in Late Antiquity: Part 4, Death, Life-after-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Antiquity*). Leiden, 2000.
-

节日和圣日

犹太人的宗教日历包括遵守每周的安息日、每月的月朔和每年的节日(西 2:16; 1QM ii. 4; 代上 23:31; 代下 2:4)。三个重大的朝圣节日——逾越节、七七节(五旬节)和住棚节——把巴勒斯坦(路 2:41 及以下)和离散在外的(徒 2:5 及以下)大量犹太人都带到耶路撒冷来。圣经《出埃及记》23 章 17 节和《申命记》16 章 16 节没有得到解释,然而每个人每年必须去圣殿三次。那些住在远方的人努力至少在一生当中去一次。

安息日

遵守每一周的第七天作为神圣的安息日是犹太分离主义的一个重要元素。^① 在新约时代以前,这一天不仅是休息的一天,也是聚会的一天,犹太会堂在这一天有重要的礼拜仪式。在圣殿仍然存在的时候,每个安息

① 出 20:8—11. Robert Goldenberg, “罗马社会直到康斯坦丁大帝时代的犹太人安息日” (“The Jewish Sabbath in the Roman World up to the Time of Constantine the Great”) ANRW II, Principat, 19. 1 (Berlin and New York, 1979), 414—447, 文章作者认为,虽然安息日几乎对所有犹太人来说都是重要的,但是遵守安息日的方式却各有不同; Heather A. McKay, 《安息日和犹太会堂:古代犹太教关于安息日敬拜的问题》(*Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*) (Leiden, 1994)。

日都要献上额外的祭物。这一天也是家人和朋友一同吃饭的日子。一个祝福(祈福式)使安息日和安息日晚餐的酒成为神圣的。无可置疑的,“安息日的规则就像悬在空中的山一样,因为圣经不是足够的,而这些规则却很多”(《节日献祭》1.8)。《米示拿》的论文《论安息日》7.2列出了39种工作,是从圣经中推导出来不可在安息日做的事。这39种主要活动分别包含了同源的行动,例如,磨谷物包含在手中揉搓谷粒(可2:23)。《出埃及记》16章29节被理解成不可在安息日旅行。为了确定什么是一个人“自己的地方”,什么又是“出去”,犹太人限制了在安息日的行程不可超过两千肘。^①然而可以在安息日扩展这个出行的距离:把一个人的财物放在离家两千肘的距离之内,因此这个距离也成了居住地的一部分,那么从这个地点可以再延伸两千肘行程(见《安息日的规限》3-4)。

某些活动优于安息日的诫命——割礼(约7:22-23;《论安息日》18.3,19.2)和在圣殿献祭(太12:5;《论安息日》19.1;《逾越节》6)。当人的生命处于危险中时,安息日的律法可以被搁置,但是因为《以赛亚书》58章13节责备了“在我的圣日办自己的事”,普通的医疗活动被看作是违反规则(路13:14;《赎罪日》8.6;《论安息日》22.6)。法利赛人准许解救动物(《巴比伦塔木德》《论安息日》128b),但是爱色尼派不允许这个行为(《大马色文献》xi.13)。

要澄清律法的高尚动机激发了和安息日律法有关的决疑论,但是包含了和任何律法体系共生的矛盾之处。这些文献中的规矩只代表犹太教的一个部分。虽然虔诚的犹太人试图在某些方面遵守安息日,但是大部分普通的犹太人可能并不留心细小的限制。

557

局外人只看到安息日规条的消极方面,把它看作是阴沉凄凉的守则,或是表示犹太人懒惰的标记。虔诚的犹太人并不如此。一周内最好的饮食是为安息日的晚饭准备的。禁食是被禁止的(《禧年书》50:12;《犹滴传》8:6;《大马色文献》xiii.13)。例如哀悼和探视病人等事情由于会抑制这个场合的喜庆而被限制。

^① 《疑妻行淫》5.3; Josephus, 《犹太古史》13.8.4 [252]; 《大马色文献》x.14-xi.18; 《塔古姆·出埃及记》(Targumon Exod)16:29; 根据书3:4和民35:5。

月朔

守月朔要像安息日一样休息,并且在圣殿另外献祭。在被放逐到巴比伦之后的时期里,月朔获得了末世论的含义。原始资料中关于月朔的解释与《新约》的研究没有切适的关联。

逾越节 (Pesach, 希腊文 Pascha)^①

逾越节和随后的除酵节(Mazzoth)联系得非常紧密,因此常常几乎被看作一个节日,但有两个可以互换的名称。庆祝逾越节为的是纪念离开埃及,是一个救赎的节日。因为庞大的人群有发生骚乱的可能,所以罗马地方官在这个节期离开该撒利亚,到耶路撒冷去,为的是密切关注事态。将来会得到拯救的末世论期盼也在逾越节时期达到高潮。

羊羔虽然是被个别以色列人杀死的,但是却只能在圣殿被宰杀,因为鲜血要撒在祭坛上,所以这个节日的特点在70年以后就不存在了,那以后只有撒玛利亚人继续按照礼仪宰杀羔羊,但却没有圣殿。在逾越节之后的星期日(利23:9—11),像波浪般起伏的大麦捆是初熟的谷物,这是保罗用初熟的果子表示耶稣复活的背景(林前15:20—23;罗8:23;11:16)。

在黄昏之后,要举行至少十个人以上的逾越节家庭晚餐(《论逾越节》7.13及以下),因此个人和小家庭要在这个庆典中组合。他们不可以在举行晚餐的这个夜晚离开耶路撒冷。除了烤羊羔之外,晚餐还包括无酵饼和苦菜。要斜倚着吃晚餐,这是成为自由人的记号。晚餐上要传过四杯掺了水的酒。下面是《米示拿》的论文《论逾越节》第10章的事件顺序。在庆典的开始,要在祈福仪式(Kiddush)的杯上祝福并为这一天祝福。庆典上的食物是绿色蔬菜、苦菜和以香料与醋调味的水果浓汤(haroseth)。然后在正式的饭厅里调好第二杯酒,但是在饮用之前,儿子会问他的父

① 出12:1—13:10; 利23:4—14. G. J. Bahr,《逾越节家宴和圣餐用词》("The Seder of Passover and the Eucharistic Words") *Novum Testamentum* 12 (1970):181—202, 文章收集了拉比的文稿;更完全的内容见 Baruch M. Bokser 的作品,《逾越节家宴的起源:逾越节仪式和早期拉比犹太教》(*The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*) (Berkeley, 1984). 参见《禧年书》49; Philo,《特殊律法》(*Special Laws*) 2. 27. 145—29. 175; Josephus,《犹太古史》3. 10. 5 [248—251]; 17. 10. 3[213].

亲：“这个夜晚为什么和所有其他夜晚都不同？”父亲就讲解这个民族的历史，“以羞辱开始，以荣耀结束”（《论逾越节》10.4）。接下来唱逾越节赞美诗篇（《诗篇》113—114），并喝下“哈加达”之杯。正餐以无酵饼的祝福开始，宾客要对祝福说“阿门”。每个人都用饼来舀菜，并且多少会吃一些羊羔肉。第三个杯被称作“祝福之杯”。在喝第四个杯（赞美诗篇之杯）时，咏唱其余的赞美诗篇（115—118章），接着聚会就结束了。有观点认为，最后的晚餐中的杯是最后三个杯中的“祝福之杯”（林前 10:16），虽然这个观点仍有争议，但是这个杯可能是四个杯中的第三个。

逾越节在春季举行。因为犹太人把日落看作一天的开始，所以他们在尼散月 13 日杀羊羔（对应三月 27 日到四月 25 日期间），在 14 日晚上吃羊羔的肉。耶稣最后晚餐的日期和逾越节有关，这个日期是《新约》时间表中最棘手的问题；对观福音书显然把晚餐的日期定在尼散月 14 日，就是举行逾越节晚餐的那一天；但是《约翰福音》显然记载着耶稣死在宰杀羊羔的那一天，就是 13 日。有这样几个备选的解释：其中一个资料来源是错误的，一个资料来源被理解错了（耶稣想和他的门徒吃逾越节晚餐，但是实际上没能这么做，或是约翰用“节期”表示除酵节，而不是逾越节），或是耶稣和他的门徒采用另一个日历，和耶路撒冷祭司的正式日历不同（我们发现库姆兰宗派遵守不同的日历之后，这个观点似乎更像是真的）。^① 把基督看作“我们逾越节的羔羊”（林前 5:7；参见约 19:36）和这个日期的问题无关。

五旬节或七七节(Shabuoth)^②

五旬节（“第五十天”）在希腊文资料中较常见，指的是《旧约》中的七七节或收割节。这个节日降临在“安息日的次日”之后的五十天（利 23:15—16）。法利赛人声称这个安息日指的就是逾越节本身，因此五旬节可以

① J. Jeremias,《耶稣的圣餐词汇》(The Eucharistic Words of Jesus) (3d ed.; New York, 1966), 作者为最后的晚餐有逾越节的特征而辩解,并且阐释了犹太人习俗中的各个事项。

② 出 23:15—17; 34:22; 利 23:15—21; Philo,《特殊律法》2.30.176—187; Josephus,《犹太古史》3.10.6 [252ff.]; 徒 2:1; 20:6; 林前 16:8;《多比传》2:1;《马加比二书》12:32;《塔阿尼特书卷》(Megilla Ta'anith) 1;《巴比伦塔木德》(b. Menahoth) 65a.

559 是这一周的任何一天。撒都该人认为这个安息日是逾越节这一周的安息日。库姆兰的日历(《禧年书》15:1; 44:1-4)从逾越节这一周以后的安息日开始算起。后面的两个算法都把五旬节放在了星期日。约瑟夫和斐罗^①根据法利赛人的算法计算五旬节的日期,因此普遍认为法利赛人的方式在一世纪占据主导地位。另一方面,70年以前,在耶路撒冷和圣殿的实际操作似乎更像是采用了撒都该人的解释,他们控制着圣殿。

五旬节原本是一个收割节,庆祝春季谷物收割的尾声。就像在其他地中海沿岸的国家一样,巴勒斯坦在秋季播种,谷物在冬季成长,在春季收割。这个节日最终获得了历史性和救赎性的意义,成了纪念在西奈山颁布律法的节日。一世纪中能说明这个意义的资料不足,^②但是这个背景非常符合路加在《使徒行传》第二章的叙述:在五旬节颁布赦罪的新律法。

住棚节(Sukkoth)^③

住棚节是最受以色列人欢迎的节日,并且在坦拿文学中被称为“那节日”。它从提斯利月(从九月20日到十月19日的一个月)15日开始,持续八天,在收获葡萄之后来临。它也被赋予一个救赎性的意义,纪念在旷野中住在帐篷中的日子。在节日期间建造个人的小棚屋的习俗涉及耶稣改变形象(可9:5)。

为了庆祝住棚节,人们在游行行列中拿着棕榈枝(lulav或lulab,棕榈枝用三根番石榴树的细枝和两根柳枝系在一起)和香橼(ethrog),在每天吟唱赞美诗篇时在头上挥舞它们,表示欢喜。(这个习俗引起了这个看法:耶稣以胜利姿态进城是在住棚节的时间,而不是传统认为的逾越节前一周。)节日期间的每一天,祭司都要从西罗亚(Siloam)水池取水,把它作为奠祭倒在祭坛上。最后一天,祭司绕着祭坛走七次,为接下来的雨季祷

① Philo,《特殊律法》2.30.176;《摩西十诫》(Decalog)160; Josephus,《犹太古史》3.10.5-6 [250ff.]; 参见《七十士译本》利23:15-16。

② 《巴比伦塔木德》《逾越节》68b 当中第一次提到(公元后270年);《禧年书》6:15-22也已提及,然而,七七节被解释成更新所立的约。

③ 出23:14-17; 利23:33-36,39-44; 申16:13-15. 见《米示拿》的论文《住棚节》;参见 Philo,《特殊律法》2.32-33.204-213; Josephus,《犹太古史》3.10.4 [244-247]; Jeffrey L. Rubenstein,《第二圣殿和拉比时代的住棚节历史》(The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods) (Atlanta, 1995)。

告求雨。每个夜晚,圣殿院子周围都要点亮大型多分支烛台。舞蹈和管乐器演奏持续大半个晚上。利未人吟唱上行的诗篇(120—134),从以色列人的院子到女人的院子,走每个阶梯时吟诵一篇。耶稣宣告“人若渴了,可以到我这里来喝”和“我是世界的光”(约7:32;8:12),住棚节的这些风俗(约7:2、14)是其背景。在犹太会堂里朗读妥拉的周期从住棚节开始。

新年(Rosh Hashanah)^①

提斯利月1日是“一年的开始”,按照古代的日历,一年从秋天开始。吹响羊角(shofar)是一年开始的标志。这一天本身并不突出,它标志着重要的宗教时期的开始,其中包括住棚节和赎罪日。

赎罪日(Yom Kippur)^②

赎罪日是提斯利月10日。这不是一个节庆日,而是一个严肃的禁食日(参见徒27:9“禁食”)——一个悔改(《赎罪日》8.8—9)并祷告求赦罪的日子。当圣殿还存在的时候,赎罪日应用《利未记》16章和23章26—32节的礼仪。大祭司每年一次进入至圣所,带着为以色列人赎罪的血,并在祷告中求告耶和华(Yahweh)。这个礼仪成为《希伯来书》5章5节;10章4节等经文的背景。斐罗暗示,甚至那些并不关心其他宗教守则的人也遵守禁食(《特殊律法》1.186—188)。犹太人至今仍然守赎罪日,把它看作神圣的禁食日。

修殿节(Hanukkah) 或光明节^③

这是犹太教在圣经以后的时期最受欢迎的节日。犹大·马加比设立了这个节日,为的是纪念在被安提阿古·伊皮法尼斯亵渎之后重新奉献

① 利23:24—25。见《米示拿》的论文《新年》(*Rosh ha-Shanah*)。

② 利16;23:26—32;民29:7—11。见《米示拿》的论文《赎罪日》和斐罗的《特殊律法》2.193—203; Daniel Stökl Ben Ezra,《赎罪日对早期基督教的影响》(*The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*) (Tübingen, 2003)。

③ O. S. Rankin,《修殿节的起源》(*The Origins of the Festival of Hanukkah*) (Edinburgh, 1930); S. Zeitlin,“修殿节的起源和意义”(“Hanukkah, Origin and its Significance”) JQR 29 (1938/39):1—31。

561 圣殿(《马加比一书》4章42—59节;《马加比二书》10章1—8节;约瑟夫,《犹太古史》12.7.6[316—322])。《约翰福音》10章22节出现过修殿节(希伯来文 Hanukkah)这个名称。约瑟夫的作品中出现了光明节这个名称(《犹太古史》12.7.7[325]),按照节日礼仪,要点亮八盏灯,而且节日的每一天都要再多点一盏灯。这个习俗来自于这个传说,当犹太人重新占据圣殿时,只找到一壶油,但是这壶油奇迹般地在圣殿中持续燃烧了七天,直到得到新奉献的油(《巴比伦塔木德》《论安息日》21b)。修殿节从基斯流月(Kislev)(十一月29日至十二月27日)25日开始,持续八天。修殿节和基督教的圣诞节有些相似,对某些犹太人来说,这个节日有相当重要的社会意义,节日中有互换礼物和问候卡片的习俗。

普珥节(Purim)

《以斯帖记》讲述了普珥节的来历(参见约瑟夫《犹太古史》11.6.13[292—295])。这是一个极其欢乐的节日,除了在犹太会堂里朗读《以斯帖记》之外,没有其他的宗教仪式(见《以斯帖经卷》)。

本节参考文献

Philo.《特殊律法》(*Special Laws*) 2.56—70; 140—214。

Josephus.《犹太古史》3.239—254。

Schauss, Hayyim.《犹太人的节日:从起源直到我们现在的时代》(*The Jewish Festivals: From Their Beginnings to our Own Day*) New York, 1938。

Gaster, T. H.《犹太历一年中的节日:当代解释和指导》(*Festivals of the Jewish Year: A Modern Interpretation and Guide*) New York, 1953。

每日奉献^①

虔信的犹太人不仅在犹太会堂背诵示玛,而且每天都会背诵。示玛(“听”)是《申命记》6章4节的第一个词语,是犹太教的基本声明。背诵内容包括《申命记》6章4—9节;11章3—21节;和《民数记》15章36—41节。在圣殿时代,背诵示玛时还要背诵十诫,背诵之前以祝福开始,随后宣誓承认信仰,并赞美救赎以色列的上帝。犹太人每天早晨和晚上背诵

① 见《米示拿》论文《祝福》。

示玛。

每天两次祷告(tefillah),一次在早上,一次在下午圣殿中献燔祭的时候(《祝福》4.1; 1QS x:11; 约瑟夫,《犹太战争史》2.8.5 [128-131],和爱色尼派有关;参见徒3:1)。一些资料表示每天祷告三次(但6:11;《以诺二书》51:4)。祷告包含一系列祝福,最后固定为18个(因此被称作18祝福[Shemone Esre]),在会堂礼拜仪式(576-578页)中会更多地讲述这18祝福。

吃饭在洁净的宗教环境中创造主的祝福中举行。先洗手,祝福并掰饼,然后再吃饭,结束时要致以感谢。如果有葡萄酒,那么还需要分别祝福。

组织和机构

562

圣殿和祭司职务

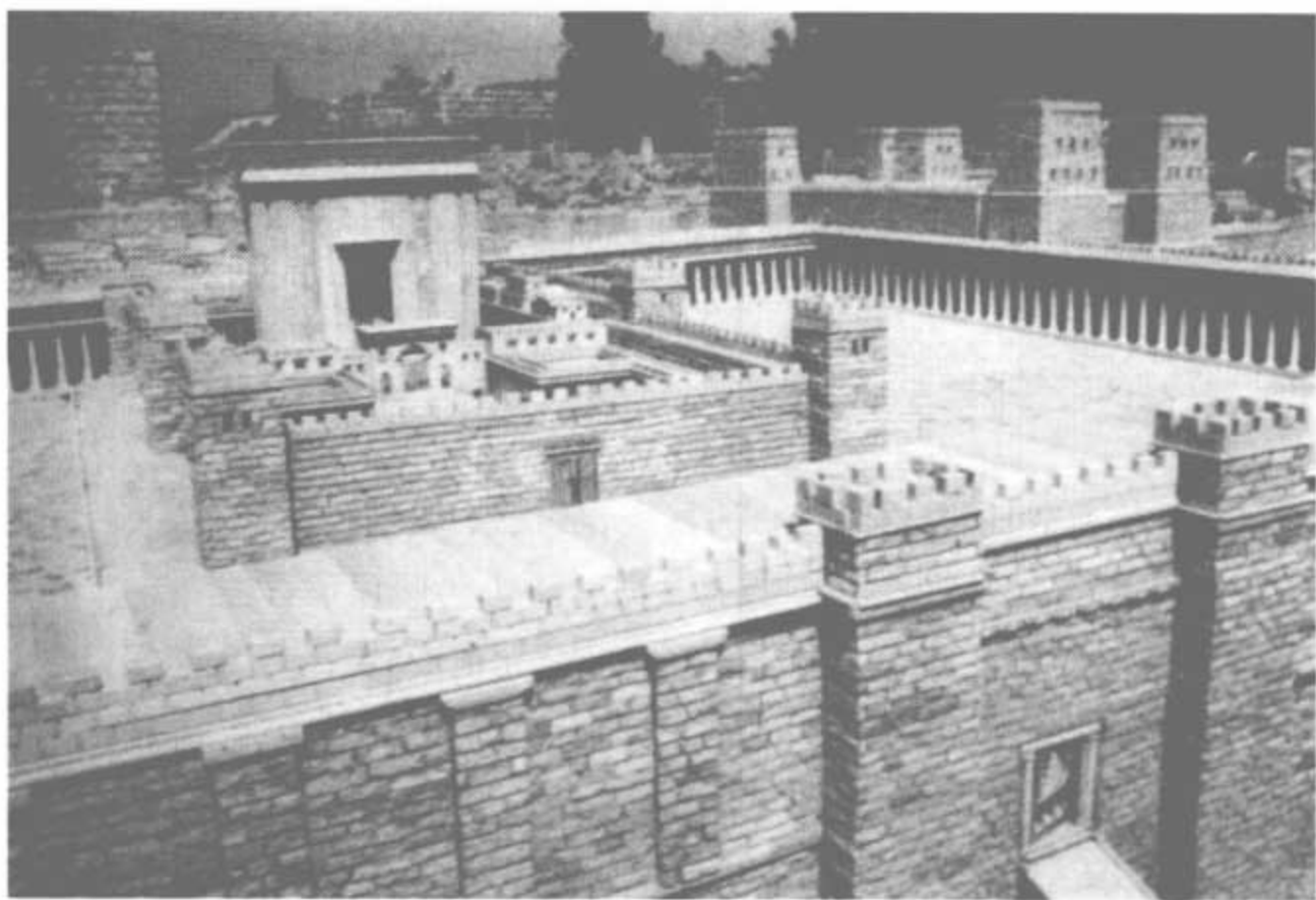
圣殿

作为朝圣节日的目标、公会的场所、献祭仪式的地点,圣殿是犹太民族社会的中心。圣殿坐落在耶路撒冷现今被称为圆顶圣石清真寺(Dome of the Rock)的地点附近。大希律曾经在公元前20/19年^①重建了圣殿,大部分工程在他在世时完成,但是直到耶稣传道的时期仍在施工(约2:20),最后直到公元63年才完工,不久之后的那场叛乱导致了圣殿在70年最终被毁灭。约瑟夫记载,对于前来的访客而言,这座圣殿似乎就像一座“雪山”,因为它在阳光下闪耀(《犹太战争史》5.11.6 [223])。虽然犹太人在埃及的爱利芬丁(公元前六世纪)和李安图(公元前二世纪)建造了庙宇,撒玛利亚人在基利心山上也有庙宇,但是约瑟夫表达出犹太人坚定的态度:“我们只有一座给上帝的圣殿”(《驳阿比安》2.23.193)。

圣殿主体坐落在西北部的一块平坦空地上,南北长约1590英尺,东西宽约1030英尺(这整块地方被称作圣地)。这块平坦的空地由柱廊围

① 这是约瑟夫在《犹太古史》15.11.1 [380ff.]当中记载的日期;《犹太战争史》1.21.1 [401]记载这个日期是公元前23/22年。

绕(例如所罗门廊,约 10:23 和徒 3:11,在 东面),廊柱的门通向城里。西面的墙是仅存的部分,它是这片空地的防护墙或是西侧的台阶的最南端。在这块神圣围地外面的西北面,是安东尼塔(Tower of Antonia,可能是徒 21:34—40;22:24;23:10 中的“营楼”)。神圣围地的露天区域主要对着圣殿主体的南面,被看作是外邦人院(Court of the Gentiles)。它是一条重要的大街,是穿越圣殿山的捷径,也是商业活动的地点(可 11:15—17)。一排矮栏杆把外邦人院和圣殿本体加以分隔。墙上放着石头,上面刻着这样的文字:“其他民族的人不可以进入围栏之内和圣殿周围的围地。被抓到的人要为自己随后的死亡负责。”^①



图九十 耶路撒冷的模型,耶路撒冷,圣地旅店

右上方的圣殿、外部的 外邦人院(被栅栏墙和其他院子隔开)和安东尼塔(罗马卫戍部队的兵营)是尽可能按照它们在一世纪的外观按比例重建的。

女人的院子紧挨着圣殿的东面,任何一个处于洁净状态的以色列人都

^① J. -B. Frey, 《犹太铭文集》(*Corpus Inscriptionum Iudaicarum*) 1400 (OGIS 598); 参见约瑟夫,《犹太战争史》6. 2. 4[125—126]; 5. 5. 2 [194]; 《犹太古史》15. 11. 5 [417]; 《米示拿》《器皿》(*Mishnah Kelim*) 1. 8; 徒 21:28—29; E. Bickerman, “希律圣殿的警示铭文”(“The Warning Inscription of Herod’s Temple”) *JQR* 37 (1946/47): 387—405。

可以进入这个区域。院子西面一端的阶梯通向建立圣殿的平台。利未人站在这些台阶上唱“上行之诗”。阶梯的顶端立着尼迦挪门(Nicanor Gate), 563 这是两扇美丽非凡的青铜大门(可能是徒 3:2 的“美门”)。^① 以色列人的院子环绕着圣殿的主体;只有犹太人能够进入这个地点。一堵矮墙把祭司的院子从以色列人的院子当中隔开了。献燔祭的大祭坛在这个区域之内,在圣殿入口东面,由一道斜坡抵达祭坛。它的面积是 50 平方英尺。

除了丢失许久的约柜没有被替换之外,圣殿主体保持了《旧约》当中规定的比例和陈设(香坛、放陈设饼的桌子、七分支烛台和分隔圣所与至圣所的幔子)。屋顶上的金尖钉阻止鸟儿玷污圣殿。约瑟夫记载圣殿正面的尺寸是一百肘宽,一百肘高(《犹太战争史》5. 5. 4 [207]; 参见 5. 5 [215—221] 和《犹太古史》15. 11. 3 [391])。



图九十一

警告铭文,来自耶路撒冷的圣铭文警告非犹太人不可穿过外邦人的院子到女人的院子去,并以死亡相威胁(参见弗 2:14)。(以色列古物部门和博物馆)

第二圣殿时期的作者解释说,圣殿象征宇宙。在他们的观念中,圣殿 564 把宇宙维系在一起,圣殿中的崇拜提供了稳定性和秩序。另外,圣殿代表

^① 《尺寸》(Middoth) 2. 3; Josephus, 《犹太战争史》5. 5. 3 (201)。

了天上的真实事物。圣殿中的礼拜仪式被看作与天使的敬拜合而为一，为以色列和这个世界向主祈求。

在公元一世纪，圣殿的财富可能达到了最大的数量。圣殿的主要收入来源是半舍克勒税（《米示拿》《舍克勒税款》），每个 20 岁以上的犹太人男性都要付这笔税款（太 17:24—27；参见 93 页）。^① 这是把各地的犹太人与他们的家乡连接在一起的记号，各个城市的离散犹太人代表团凑足这些款项，并在政府特别的保护之下旅行到耶路撒冷去交付这一大笔钱（见 429 页；斐罗，《特殊律法》1. 14. 76—78；参见保罗在外族人的各教会中收集捐款）。自愿的奉献放在圣殿区域中 13 个号角形状的箱子里（可 14:41—44）。祭司可用的收入来源包括奉献的动物的收益、谷物和水果的初熟果实和十一奉献（约瑟夫，《犹太古史》20. 7. 8 [181]；9. 2[206]）。

565 就和近东地区其他的圣所一样，圣殿也被用作贵重物品的存放处。因此耶稣洁净圣殿的行动看起来是革命性的。这个行动攻击了经济体系，并且挑战了圣殿的权威地位。^②

祭司

祭司被分成 24 个班次，^③每个班次每年两次负责指挥圣殿礼仪，每次轮值的时间为一周，在大型朝圣节日里，所有祭司都要待命。因此大部分祭司住在耶路撒冷之外，只有当他们的班次轮值时才来到耶路撒冷。以圣殿为中心的祭司贵族统治和散布在全国各处的普通祭司之间有相当大的社会地位差距。在圣殿的特殊职务是通过抽签来分派的。

在希律和罗马的时代，大祭司就职时要举行穿着祭司服装的就职仪式（《训诫》3. 4；约瑟夫，《犹太古史》15. 11. 4 [403—408]；18. 4. 3 [93]；20. 1. 1 [16]）。大祭司的职务是根据旧约继承的，但是希腊化的国王则习惯于按照政治偏好或根据贿赂来撤换和任命祭司（就像西流古王朝在

① J. Liver, “圣经和后圣经时期文献中的半舍克勒奉献” (“The Half-Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature”) HTR 56 (1963): 173—198.

② Neill Q. Hamilton, “洁净圣殿和圣殿的银行” (“Temple Cleansing and Temple Bank”) JBL 83 (1964): 365—372.

③ 1 Chron. 24. M. Avi-Yonah, “该撒利亚的二十四个祭司班次的铭文” (“The Caesarea Inscription of the Twenty-Four Priestly Courses”) 见《教师的轭》(The Teacher's Yoke), ed. E. J. Vardaman (Waco, Tex., 1964), 42—57.

马加比家族叛乱前夕在耶路撒冷所做的一样)。大希律和他的罗马继任者常常撤换大祭司——从希律时代直到公元70年共有28个大祭司。亚那(公元后6—15年是大祭司)家族中有八个人在一世纪担任大祭司。有人认为,《新约》和约瑟夫所说的大祭司们可能指的是前任大祭司或是他们的家族成员。另一种解释包含了任何地位显著的家庭中的祭司。另一种可能性是,大祭司们是圣殿的固定官员,他们在公会中也有席位。^① 这个清楚可见的群体可能包括了受膏的大祭司、投资来的大祭司(如果有所不同的话)、圣殿的官长(或警察长,负责圣殿礼仪,并且是圣殿警察的首领)(徒4:1、5—6;5:24、26;约瑟夫,《犹太古史》20.6.2 [131];《犹太战争史》6.5.3 [294];《每日连续献祭》7.3;《赎罪日》4.1;7.1)、圣殿的监督(总共至少有七位,他们掌握各门的钥匙,并且监督圣殿区域的物质或外部安排;路22:4、52;在约瑟夫的作品中常常出现)和三位司库(他们是七人监督会议的代理人,管理圣殿收入,并且照管圣殿的地产和库房;约瑟夫,《犹太古史》20.8.11 [194])。在圣殿官长的手下是每周值班的管事和每天值班的管事。这些监管者和退休的大祭司以及其他司库也在公会中占有席位。

566

利未人也被分成24个班次。利未人主要有两个群体——唱歌的人和守门的人(代上9:14—44;拉2:40—42)。四位重要的利未人是圣殿的固定职员:两个人主管音乐(一人管理乐师,一人管理唱歌的人),两个人主管做仆人的利未人(一个是守门人,一个监管做粗活的人)。这些利未人为不同的宗教仪式奏乐、提供体力劳动并负责保管圣器,并且具备警察的功用(约瑟夫,《犹太古史》20.9.6 [216—217];斐罗,《特殊律法》1.32.156)。

礼拜仪式

我们已经评述了和每年的节日有关的某些活动(557—561页);另外还要谈到每日惯例以及圣殿程序的一般特征。

根据《出埃及记》29章38—42节和《民数记》28章1—8节的描述,每

^① J. Jeremias, 《耶稣时代的耶路撒冷》(*Jerusalem in the Time of Jesus*) (London, 1969), 160—181.

天要献上两次燔祭(Tamid)。在圣殿献早(日出)晚(午后至下午三点)燔祭的时间成了人们祷告的时间(参见徒 3:1)。(《米示拿》记录了这样的情况:祭司和利未人为了他们在圣殿的职责而踏上旅途,他们所在社区的普通犹太人在祷告时间聚集在一起禁食、背诵圣经,或许还为他们在圣殿服侍的某些日子来祷告。)在那一天服侍的祭司要先洗浴,这样他们就处在洁净的状态中。各类职责由抽签来决定:清洁昨天在祭坛上献祭而留下的炭,修饰灯柱。献祭的羔羊要完全烧在祭坛上,并要浇上奠祭,诗班的利未人歌唱。在歌唱的间隙,要吹响两次号角,每次角声都是人们俯伏敬拜的信号。祭司们一起背诵祝福祷文、十诫和示玛(561页)。在圣所的坛上烧香是侍奉的高潮。一个祭司在一生中通常只会排到一次烧香的机会(《每日连续献祭》5.2;路 1:5、8—10)。在此之后,五个祭司站在台阶上对前来祷告的人宣布祭司的祝福(民 6:24—26)。祭司在耶路撒冷的祝福中使用神圣的名字耶和华,但是在各行省的犹太会堂里,他们用另一个名字代替它。

大祭司本人不需要指挥每天的仪式,很可能只要在主要的节日或其他特殊场合这么做。《西拉书》50章生动地描绘了大祭司西门指导的仪式。^①

567 在安息日和节日,献祭用的动物数量会增加。另外,当有人来献赎罪祭、还愿或献感谢祭时,祭司必须帮助他们。

另外,祭司还要一天两次“为凯撒和罗马国”献祭。这种献祭需要两只羊羔和一只牛,罗马当局也接受这种做法,认为它充分表现了忠诚。据斐罗的记载,奥古斯都自己出资支持这样的献祭。^② 圣殿的官长命令不再这样献祭,这是公元66年叛乱的信号(约瑟夫,《犹太战争史》2.17.2—3 [409—416])。

某些陈述表示献祭在70年之后仍在继续,而不需圣殿的物质结构,^③

① F. O'Fearghail, “西拉书 50 章 5—21 节:赎罪日还是每日所献的燔祭?” (“Sir 50:5—21: Yom Kippur or the Daily Whole Offering?”) *Biblica* 59 (1978): 301—316.

② 《出使记》23.157;但是这是否指的是有规律的每日燔祭?参见约瑟夫,《犹太战争史》2.10.4 [197]。《驳阿比安》2.77 称献祭的费用是国家承担的,但是那可能是奥古斯都的时代之后的事。

③ Kenneth W. Clark, “公元 70 年以后在耶路撒冷圣殿的敬拜” (“Worship in the Jerusalem Temple after a. d. 70”) *NTS* 6 (1959/60): 269—280.

但是证据不足,而且,即使献祭在延续,但圣殿被毁确实深深改变了犹太人的宗教生活,并且使信仰的中心从圣殿转到犹太会堂成为不可逆转的趋势。

本节参考文献

《西拉书》50:1-21。

Josephus. 《犹太古史》15. 11. 1-7 [380-425]; 《犹太战争史》5. 5. 1-6 [184-227]。

《米示拿》论文《尺寸》和《每日连续献祭》。

Hollis, F. J. 《希律圣殿的考古学和论文“尺寸”的注释》(*The Archaeology of Herod's Temple with a Commentary on the Tractate Middoth*) London, 1934。

Hayward, Robert. 《犹太人的圣殿:圣经以外的原始资料》(*The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook*) London, 1996。

Edersheim, A. 《基督时代的圣殿、圣殿的神职职位和礼拜仪式》(*The Temple, its Ministry and Services as They Were in the Time of Christ*) London, 1874。

Smallwood, E. M. “罗马巴勒斯坦的大祭司和政治活动”(“High Priests and Politics in Roman Palestine”) JTS n. s. 13 (1962):14-34。

Cody, A. A. 《旧约的祭司职务历史》(*A History of Old Testament Priesthood*) Rome, 1969。

Sabourin, L. 《祭司职务的比较研究》(*Priesthood: A Comparative Study*) Leiden, 1973。

Mazar, B. 《主的山》(*The Mountain of the Lord*) Garden City, N. Y., 1975。

Busink, T. A. 《从所罗门到赫洛德的耶路撒冷圣殿》(*Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes*) Leiden, 1980。

公会

公会这个词是从希腊文单词 synedrion(“委员会”、“会议”)音译成希伯来文的。在不同时期的各种资源中,我们知道了 gerousia、委员会(boulē)、公会和 Beth Din。哈斯摩尼时代的长老委员会或参议会(gerousia)是新约时代公会最直接的前身(《马加比一书》12:6;《马加比二书》4:49;11:27)。

568

新约时代更高级别的公会由重要的祭司、民中的长老(耶路撒冷周围非神职的贵族阶层)和文士(饱学律法的贤哲)组成。^① 根据拉比文学记载,它处理关于整个支派、假先知和大祭司们的问题(《公会》1.5)。根据

① 例如太 16:21; 可 8:31; 11:27; 14:43; 15:1; 路 9:22; 20:1; 参见约瑟夫《犹太战争史》2. 14. 8[301]; 2. 15. 2 [316]; 2. 15. 3 [318]; 2. 17. 3 [411]。

《土西拉》《公会》7.1 的记载，它也有受理上诉的司法权，它的法庭由 23 个人组成，为的是解释律法。

在 70 年之后，拉比用贝特—丁 (Beth Din) 代替了耶路撒冷的公会。这些学者结合了行政、司法和学术的职能。大祭司主持公会；因为这个职务随着圣殿一起消失了，所以 70 年之后的贝特—丁由主席 (纳西或尊贵的首领) 和称作 'ab beth din (审判或法庭之家的父，也是当地法庭主席的一个头衔) 的副主席组成。拉比传统也把这些头衔归给诸哥特 (zugoth, 在传统的拉比链条中犹太公会的两个首领)。拉比传统也把这些称号加在 zugoth (the pairs in the rabbinic chain of tradition.) 的高级和初级成员身上。贝特—丁是一个为了解释律法而设立的学者委员会。罗马人开始认识到纳西的地位，也认识到通过他的理事会可以管理巴勒斯坦的当地政府。

有人怀疑《米示拿》关于公会的规则究竟有多少《新约》时代的历史价值。这些规则可能主要指的是贝特—丁 (因此论文《公会》的题目被称作《贝特—丁》会更好) 的规则，或者可能只是按照 70 年之前的情况规划的假定的解释，但实际并不生效，或者可能反映了一个综合的情况。怀疑的根据在于希腊文资料 (《马加比一书》和《马加比二书》、《新约》、约瑟夫的作品) 都描写了一个政治性的委员会，由政府首脑 (国王或大祭司) 主持，而拉比的资料描述了一个立法—司法的学者机构，由两个法利赛人学者领袖领导。其他备选的解释有：《新约》和约瑟夫所说的公会和拉比文学中的贝特—丁是一回事 (描述不同)，只存在于不同的时期当中 (如上文所暗示的)，或是同时在一世纪出现的不同机构 (其中之一得以存留)。为了支持后一种解释，有人主张说一世纪的耶路撒冷有两个重要的委员会：《新约》和约瑟夫的作品中提到的政治性公会，由政治领袖召开这个会议，只有被恰当的官员批准时才有权威；《米示拿》描述的贝特—丁，也称作 boulé，是在哈斯摩尼家族时代建立的，为的是颁布妥拉以外的律法。^①《米示拿》实际上提到了耶路撒冷

① E. Rivkin, “贝特—丁、Boulé、公会：错误的悲剧” (“Beth Din, Boulé, Sanhedrin: A Tragedy of Errors”) 《希伯来联合大学年鉴》(Hebrew Union College Annual) 46 (1975): 181—199。

的三个法庭：一个在圣殿山门口，一个在圣殿的院子门口，一个在砍石房（《公会》11.2）。它们的真实性和功能都有争议。有人提出这三个法庭（每个有23个成员）是大公会的分支。因为犹太教总体上并没有区分政治、司法和宗教功能，所以似乎只有一个最高的会议，它在不同的时期有不同的权力和结构。在各个时代当中，我们知道这个会议有立法、司法和顾问的功能。

对耶稣的审判也牵涉到这个争议。论文《公会》当中的司法程序在一世纪是否生效？福音书中讲述的程序公然违背了《米示拿》的规则。然而，这些规则可能不属于耶稣的时代或是在另一个法庭中实施的。另一方面，公会的作用只是一个高等的陪审团，而不是一个审判机构（见64—65页）。^① 公会的管辖权可以处以死刑仍有争议。《约翰福音》18章31节和所知的罗马行省法律一致，总督保留死刑处罚权。^② 然而，罗马给了当地的机构相当大的空间，使它们可以根据当地法律执行司法，例如，就侵犯圣殿而言，当地的权力似乎得到了死刑执行权。另外，在一些例子里，犹太人领袖处死了他们眼中讨厌的人物（例如，司提反[徒7章]；雅各[约瑟夫，《犹太古史》20.9.1（200）]）。^③ 这些事可能是他们操纵法律的例子，当罗马总督缺席时尤其如此。根据《米示拿》的记录，涉及财产的司法判决需要一个三个法官的法庭（《公会》1.1—3；3.1）。一些资料提到“城中的七人”统治一个城市，他们有法官的作用，并且管理财政事务（约瑟夫，《犹太古史》4.7.14 [214] 和 38 [287]；《犹太战争史》2.20.5 [571]；《耶路撒冷塔木德》《以斯帖经卷》3.74a；《巴比伦塔木德》《以斯帖经卷》26a 和 b；参见徒

① G. D. Kilpatrick, 《对耶稣的审判》(*The Trial of Jesus*), Friends of Dr. Williams's Library Lectures, vol. 6 (London, 1953); Ernst Bammel, ed., 《对耶稣的审判》(*The Trial of Jesus*) (London, 1970); Robert Gordis, ed., “在历史背景中看对耶稣的审判: 专题报告”(“The Trial of Jesus in the Light of History: A Symposium”)《犹太教》(*Judaism*) 20 (1971): 6—74; Paul Winter, 《论对耶稣的审判》(*On the Trial of Jesus*) (Berlin, 1974); Roy A. Stewart, “新约时代的司法程序”(“Judicial Procedure in New Testament Times”)《福音季刊》(*Evangelical Quarterly*) 47 (1975): 94—109.

② 根据《耶路撒冷塔木德》《公会》18a 和 24b, 在圣殿被毁前40年, 死刑判决的权利被夺走了。约18:31可能不是一个绝对的声明, 而可能指的是在逾越节时期执行死刑不合法(参见《公会》4.1)。

③ 使徒雅各在亚基帕做王时被杀害(《使徒行传》12章), 因此那时有一个不同的法律情况。

6:1—6)。死刑案例需要一个 23 人的法庭(《公会》1.4);这些机构被称作次级公会,它们遍布在巴勒斯坦较大的城镇中(参见太 5:22)。一个城市的次级公会需要有 120 人(《公会》1.6;这是否和徒 1:15 有关?)耶路撒冷更高级别的公会有 71 个成员。关于其中是否包括大祭司的不同解释形成了不同的传统,实际人数是 70 或 72 人。^① 它的背景是以色列更早历史中的 70 位长老(出 24:9;民 11:10—24;代下 19:8?)。从犹太教较晚期的历史来看,一般来说,它的特点是司法权在治理中占主导地位。

《米示拿》解释了一个人如何被任命进入公会:

公会像半个圆形打谷场那样排开,因此他们都可以彼此看见。他们面前站着审判官中的两个文士……

贤士的门徒们在他们面前坐成三排,每个人都知道他的正确位置。如果他们需要指定[另一个人做审判官],他们就从第一排中指定一人,第二排的一个人来到第一排,第三排的人来到第二排;他们再从会众中选另一个人,让他坐在第三排(《公会》4.3,4)。

椅子上的座位构成了“授予圣职”。直到 70 年之后,拉比通过按手授予圣职才成为设立一个审判官和继任者的正式方式。^② 犹太教中授予圣职的意义是司法性的——解释和教导律法的权利。

本节参考文献

《米示拿》论文《公会》。

Hoening, S. B. 《大公会》(*The Great Sanhedrin*) Philadelphia, 1953.

Mantel, H. 《公会历史研究》(*Studies in the History of the Sanhedrin*) Cambridge, Mass., 1965.

McLaren, James S. 《巴勒斯坦的权力和政治:从公元前 100 年到公元 70 年,犹太人和他们对国土的治理》(*Power and Politics in Palestine: The Jews and the Governing of their Land 100 b. c. -a. d. 70.*) Sheffield, 1991.

① 路 10:1 的手稿也反映了这种变动。见 Bruce M. Metzger 的作品《历史和文学研究:外族人、犹太人和基督徒》(*Historical and Literary Studies: Pagan, Jewish, and Christian*) (Grand Rapids, 1968), 67—76。

② E. Ferguson, “犹太人和基督徒授予圣职”(“Jewish and Christian Ordination”) HTR 56 (1963):13—19。

社会组织^①

犹太人的社会组织表现了寡头政治、民主制和君主制的特点,而且这三个方面的互相作用并不稀少。权力属于这个社区和“城市中的人的集会”。然而,并不是所有人都发挥同等的影响力(在“一人一票”的意义上)。一个委员会中,通常由年纪较老的人担任领导。有时候是一位博学的学者、拉比,或在特殊场合中由其他有影响力的人行使领导权。^② 571

根据晚期的拉比资料记载,巴勒斯坦犹太社会的法定首领是当地公会,这些公会的成员是被“授予圣职的”,并且具有“长老”这个头衔。他们受任命的方式和耶路撒冷的大公会相同,前面的部分当中已经说过(《巴比伦塔木德》《公会》17b)。他们总体负责社区的事务,尤其是司法和纪律方面的事务。他们根据学者确立的先例来解释和应用摩西律法。每个城市都应该提供的机构或服务设施是“市集、浴池、犹太会堂、律法、法柜和妥拉书卷”(《米示拿》《许愿》5.5),或更全面地表述为“有能力处以鞭刑的法庭、监狱、慈善基金、会堂、公共浴室、公共厕所、医生和工匠、文士、屠夫,以及孩子们的老师”(《巴比伦塔木德》《公会》17b)。

从罗马的铭文中可以得到很多关于离散犹太人社会的信息(见504页脚注210)。presbyteroi(长老)和gerousia(长老委员会)这两个词并没有出现(它们在其他地方也是如此),而gerousiarch(委员会的统治者)出现了几次。因为它常常和一个特定的社会有关,而且没有迹象显示罗马的全体犹太人有一个中心组织。在离散犹太人社会里,表示领袖的最常用词语是archons(统治者),这个词语源于希腊的公民生活。在长老委员会当中,个体成员可能被称为统治者,而不是长老,但是有人提倡这个观

① J. T. Burchaell,《从犹太会堂到教会:最早的基督徒社会中的公共服务和职务》(*From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*) (Cambridge, 1992), 209—271。

② 早期基督教中这三个方面的结合见 Bo Reicke 的作品“从犹太人文献的背景看原始教会的结构”(“The Constitution of the Primitive Church in the Light of Jewish Documents”) 见《古卷和〈新约〉》(*The Scrolls and the New Testament*), ed. Krister Stendahl (New York, 1957), 143—156。

点：统治者和长老不同，并且形成了长老委员会的执行委员会。^① 会堂长 (archisynagogos) 主持集会 (581 页)，他可以是一个统治者，但不一定是。铭文中的统治者主要出现在和犹太会堂有关的事务中，但是这可能与铭文的内容性质有关。“统治者”这个头衔并不总是一个术语，而可以是一个荣誉称号，甚至可以用在孩子身上。

572 这些铭文采用了大量其他的称号，用来表示犹太人社区的不同职能。大部分称号似乎借用了在希腊人生活中占有显著位置的私人社团的词语。文士 (grammateus)，即办事员或秘书，是经常出现的词语；我们还不清楚这个词是否从 soferim (“智慧人”，例如学者或文士) 翻译而来，还是一个希腊式的秘书或城镇的职员，还是代表着一个有特点的希腊化犹太人职务。“会堂的母亲”和“父亲”似乎是给资助者或捐助者的荣誉称号。一些铭文证实女性被指派做女性神职人员、长老、犹太会堂的统治者，或其他职务。旧日的解释认为这种称号是给予祭司、长老、会堂统治者或其他社区官员的妻子的，或是作为荣誉称号。现在的观点认为，女性确实在某些情况下担任了这些职位，^② 甚至在其他某些背景中发挥了实际作用，但是许多称号是荣誉性的。

亚历山大的大规模犹太人社区没有一个中心控制机构。奥古斯都皇帝在公元 10—12 年废除了亚历山大的犹太人领主职位，并把犹太人的管理权交给最高的犹太人长老委员会。我们对他们的选举和职能所知甚少。坦拿的资料记载了他们的数目是 70 或 71 个 (《土西拉》《帐幕》4. 6；《巴比伦塔木德》《帐幕》51b)。斐罗 (《弗拉库斯》74 和 117 章) 提到长老委员会和众统治者，后者大概是一个执行委员会。亚历山大，或许还有其他城市的犹太人人口形成了一个 politeuma，是一个在这个城市框架内的半自治协会 (42—43 页)。

众长老可能在较大的中心或犹太人的社团组织中有一个行政部门，但是在会堂的组织中却没有，这似乎是早期基督教社团中出现众位长老的原

① 《犹滴传》6:15—16 中的三个“统治者”包括长老，但显然不是所有的长老；8:10；10:6；13:12。

② B. J. Broton, 《古代会堂中的女性领袖》(Women Leaders in the Ancient Synagogue) (Chico, Calif., 1982)；但 Burtchaell 仍然持相反观点，《从会堂到教会》(From Synagogue to Church) (脚注 326)，244—245。

因,在和犹太人联系紧密的社团中尤其如此(徒 11:30;14:23;20:17)。

拉比^①

使用拉比这个术语表示被授予圣职的学者显然是 70 年之后的情形。在 70 年以前的时间段里,这个词语的使用更加宽泛和笼统,可以注意福音书中人们用这个词语称呼耶稣。^② 直到中世纪,才出现了专业的、领薪水的拉比。被授予拉比的圣职是任命一个职务。这个职务授予一个人解释犹太律法的权威。这个责任也带来了相关的领导、教导和保存传统的职能。^③ 在 70 年之后不久的一段时期里,当巴勒斯坦的全体犹太人并没有中心组织的时候,个别教师任命他的一、两个学生继续他们的工作,但是当授予圣职在二世纪处在族长的集中控制下时,这个做法后来就被一个社会行为代替了。授予拉比的名字或头衔的仪式代替了通过接手授予个人圣职。

573

担任拉比的资格包括这些品质,例如“智慧、理解、声望”,以及“有能力、敬畏上帝,属于真理并恨恶不义获利”。^④ 另外,一个已婚并养育孩子,年龄达到 40 岁的人更受青睐。

虽然在反叛罗马之后的时期成型的犹太教常常被称为拉比犹太教,拉比们却并不代表所有犹太人,或为他们说话。拉比们通过利用、改变和重塑早期的传统对犹太教进行了重要的改变:使学习妥拉成为所有犹太人男性义不容辞的重要虔诚行动,并且使祷告成为一个服侍

① L. I. Levine,《古代晚期罗马巴勒斯坦的拉比阶层》(*The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*) (New York, 1989); Richard Kalmin,《古代晚期犹太人社会中的贤哲》(*The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*) (London, 1999)。

② 甚至在塔木德的时代,“拉比”仍然继续按照非术语的意义被使用“Rabbi”——S. J. D. Cohen,“铭文中的拉比”(“Epigraphic Rabbis”) *JQR* 72 (1981/82):1—17。

③ J. Newman, *Semikhah* (Manchester, 1950); Eduard Lohse,《晚期犹太传统和〈新约〉中的祝司铎圣礼》(*Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*) (Göttingen, 1951); Arnold Ehrhardt,“犹太人和基督徒被授予圣职”(“Jewish and Christian Ordination”)《基督教历史杂志》(*Journal of Ecclesiastical History*) 5 (1954): 125—138; David Daube,《新约和拉比犹太教》(*New Testament and Rabbinic Judaism*) (London, 1956), 224—246. *Sifre Numbers* 27:18, 20;《耶路撒冷塔木德》《公会》1, 19a, 43;《巴比伦塔木德》《公会》13b—14a。

④ 《米大示拉巴·申命记》(*Midrash Rabbah Deuteronomy*) 1 章。

上帝的社会行动。在这个过程中，拉比推举了一个神圣的新类型——学者代替祭司成为宗教领袖。虽然 70 年之后的环境当中产生了新的结果，但是拉比们利用早期犹太人传统中的元素形成了“拉比犹太教”。

犹太会堂

历史

犹太会堂这个词(在这里和教会对应)指的是聚集在一起的人群,后来用来表示这群人所在的地方,以及相关的常规生活。Proseuchē 一词,即“祷告(的地方)”,也被广泛使用,在埃及尤其如此。在圣殿被毁之后,巴勒斯坦的铭文中的犹太会堂的名字是“神圣的地方。”我们已经描述过犹太会堂建筑的物质结构特点(505—507 页);在这个部分,我们的重点是和会堂有关的组织和行动。

574 我们不知道犹太会堂的起源。最受赞成的理论提及犹太人被掳或被掳之后的时期聚在一起阅读并学习律法(尼 8:1 如果反映的不是犹太会堂的前身,那么就可能反映了诞生犹太会堂的情景)。考古学的证据显示,埃及有公元前三世纪的犹太会堂。^①到了一世纪,犹太会堂显然已经是一个发展成熟的真实事物了,它们遍布巴勒斯坦和离散犹太人地区。例如斐罗多次提及犹太会堂(清楚指明是聚会的场所)。^②虽然在 70 年之后,犹太会堂不断地吸收圣殿的陈设、术语和礼仪,使它们适用于会堂,但犹太会堂似乎不是圣殿的代替品,因为二者在一定的时期里同时存在。“圣地”成了三/四世纪和以后的犹太会堂的称号。犹太会堂采用圣殿的主题是使用这个称号的一个因素,但是圣经经卷的出现是把会堂奉为神圣的更重要原因,因为它们不仅被看作包含上帝的道,而且本身就是神圣的。

① J. Gwyn Griffiths, “埃及和犹太会堂的兴盛”(“Egypt and the Rise of the Synagogue”) JTS n. s. 38 (1987): 1—15, 文章主张会堂源于埃及。

② 其中一些内容见《摩西传》2. 216;《假说》8. 7. 12—13;《特殊律法》2. 62;《所有善良者皆自由》81 章。《出使记》多次提及犹太会堂,称之为 proseuchai(但是在 311 章提及给奥古斯都的一封信时称之为 synagogē), 犹太会堂不仅出现在亚历山大,而且也出现在罗马(156 章)。《驳弗拉库斯》41—49、53、122 章的建筑是 proseuchai。



图九十二 马察达的犹太会堂

几个确定在 70 年之前的犹太会堂曾被马察达的守卫者使用过。会众聚集在台阶上或是房间四周连于墙壁的长椅上。

就基督教的起源而言，会堂是犹太教内最重要的公共机构产物：它为耶稣和他的使徒们日后的教导活动提供了场所，因此也是招募最早的基督教皈依者的地点，早期教会崇拜和组织的许多方面都源于犹太会堂。会堂虽然是一个新机构，但代表着一种组织方式，可以执行律法所命令的活动。^①

575

① H. C. Kee, “犹太会堂在 70 年之后的转变：它对于早期基督教的意义” (“The Transformation of the Synagogue after 70 c. e. : Its Import for Early Christianity”) NTS 36 (1990): 1—24, 文章恰当地引起了我们对于 70 年之后重要的公共机构产物的注意力，最早的聚会场所通常是家庭住所，不能从建筑上进行区分，并且用作许多用途；但是这些事实并不等于缺乏组织和敬拜的结构模式，因为这对于团体生活来说是不可想象的，并且也和《新约》之外的其他一世纪资料相抵触。Richard Oster, “〈路加福音〉和〈使徒行传〉中使用 SUNAGWGH 理应不合时代：回应 H. C. Kee” (“Supposed Anachronism in Luke-Acts’ Use of SUNAGWGH: A Rejoinder to H. C. Kee”) NTS 39 (1993): 178—208 文章在一些观点上纠正了 Kee，并且注意到这样的迹象：“会堂”表示在 70 年以前的时代中的建筑，即使这些房屋并不是突出的建筑物。Kee 撰文“会堂含义的变化：回应 Richard Oster” (“The Changing Meaning of Synagogue: A Response to Richard Oster”) NTS 40 (1994): 281—283，作出回应，并且在这篇文章中详细解释了他的观点：“定义公元后一世纪的犹太会堂” (“Defining the First-Century c. e. Synagogue”) NTS 41 (1995): 481—500. 见脚注 337。Rachel Hachlili, “重估犹太会堂的起源” (“The Origin of the Synagogue: A Re-assessment”) JSJ 28 (1997): 34—47, 文章认为犹太会堂的起源较早，但是只有在圣殿被毁之后才成为敬拜的中心；虽然会堂借用圣殿的某 (转下页)

活动

犹太会堂是犹太人的社区、宗教和社会生活的中心。犹太会堂作为校舍(beth midrash)、祷告屋(beth tefillah)、聚会屋(beth kenesseth)和审判厅(beth din)来管理社区纪律。从耶路撒冷找到的一处铭文可以看出,犹太会堂结合了宗教的、教导的和社会慈善的功能,这段文字可以追溯到一世纪中页,但是可能更晚:

维提努斯(Vettenus)的儿子狄奥多士是祭司和会堂长,他的父亲也是会堂长,他建造会堂,用来阅读律法,教导诫命,又修建了宾馆、房间和供水系统,用作一个旅馆,可以满足从国外回来的人的需要。这间会堂是他的父亲、众长老和西孟尼提斯(Simonides)一起建立的。(《犹太铭文集》1404)^①

576 有组织的慈善活动和殷勤好客是犹太教的特征。在巴勒斯坦,有许多社团机构接济穷人、照料病人、埋葬死者、救赎俘虏、教育孤儿,并且为贫穷的女孩提供嫁妆。犹太人的教育(112—113页)本质上是宗教教育,目的是为了促进书面和口传律法的学习。理解律法对于遵循律法来说是重要的。后来有句格言表现了教育在犹太人生活当中的重要性:一个会堂可以被一间校舍取代,但一间校舍不能被一个会堂所取代。会堂的建筑本身常常是教导的地点。

会堂的敬拜仪式^②

会堂的敬拜有两个重点:祷告和学习圣经。一些资料主要从阅读和

(接上页注^①)些元素似乎是从70年之后开始的,但是会堂的第一个名字是“祷告之屋”,这个事实表明敬拜从起初就是重要内容。

- ① John S. Kloppenborg Verbin, “追溯狄奥多士的年代”(“Dating Theodotos (CIJ II 1404)”) JJS 51 (2000): 243—280, 文章对 Kee 的作品(前一个脚注)和对铭文的研究做了全面的回顾,结论偏向于70年之前的年代。有人曾把这个会堂看作是徒6:9提到的“自由人会堂”,但是这只是一个没有依据的猜想。
- ② J. J. Petuchowski, ed., 《对犹太人礼拜仪式科学研究的贡献》(*Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy*) (New York, 1970); Joseph Heinemann, 《“塔木德”中的祷告形式和典范》(*Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*) (Berlin, 1977); R. S. Sarason, “On the Use of Method in the Study of the Jewish Liturgy,” 《古代犹太教研究方法:理论和实践》(*Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*), (转下页)

学习圣经的角度来描述会堂的敬拜仪式。^① 这是安息日敬拜仪式的中心，但是在集市日（周一和周四）也有读经的聚会。就像会堂名字“祷告的地方”暗示的那样，会堂敬拜仪式的第二个重点是祷告。祷告和信仰声明也是每日的责任。犹太会堂敬拜仪式的基本结构一直保持到现在。^② 聚会以呼求“受称颂的主”开始，然后是背诵示玛（见 561 页）和它的两个预备祝福，结束时声明信仰并赞美。领袖和会众一起吟唱示玛的段落（《巴比伦塔木德》《疑妻行淫》30b）。

公共聚会的祷告（tefillah）有 18 个祝福（Shemoneh Esre），也被称为 Amidah（“站立”，因为这个祷告是在站立时做的）。拉比传统认为，大约在公元后 80 年，拉比迦玛列二世要求每日背诵 18 个祝福（《祝福》4. 3）。这些祝福的起源年代是有争议的。多数意见认为，祝福的起源在基督教时代之前，但是现有的全部祝福的形式出现在 70 年之后，虽然有具体的词语变化，但是至少有基本的结构。例如，巴勒斯坦和巴比伦用了不同的版本。虽然它们起源于不同的时期，但是除了第 12、13（它的年代在 90 和 117 年之间）、3、4、5、7 和 18（它在一世纪，但是在 70 年之前）条祝福之外，它们都起源于基督教时代之前。发展成熟的基本结构是这样：三个开始的祝福或赞美，12 个（现在是 13 个）祈祷，以及三个感谢祷告。在安息日和节日，一个适合那个日子的单独祷告代替了中间 12 个祝福。祷告的顺序成了现在的犹太人祷告书的基础。这一套祷告词形成了固定的统一内容，并且所有人都会参与，而即席祷告的位置给个人需要留下了空间。巴勒斯坦校订本的 18 个祝福如下：

578

（接上页注②）ed. W. S. Green (Missoula, Mont., 1978), 97-172; Lawrence Hoffman, 《犹太会堂敬拜仪式的封圣》(The Canonization of the Synagogue Service) (Notre Dame, 1979); Carmine DiSante, 《犹太人的祷告：基督教礼拜仪式的起源》(Jewish Prayer: The Origins of the Christian Liturgy) (New York, 1991); Ismar Elbogen, 《犹太人礼拜仪式：综合历史》(Jewish Liturgy: A Comprehensive History) (Philadelphia, 1993; German original, 1931); S. C. Reif, 《犹太教和希伯来文祷告：犹太礼拜仪式历史的新视角》(Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History) (Cambridge, 1993)。

① 斐罗，《摩西传》2. 39. 215-216；约瑟夫，《驳阿比安》2. 175；参见下文的狄奥多土铭文，577 页；《以斯帖经卷》3. 6。

② 参见《以斯帖经卷》4. 1-7 和《公认每日祈祷书》(Authorized Daily Prayer Book)。



图九十三 犹太会堂铭文,耶路撒冷

狄奥多士是“祭司和会堂的统治者”，他立下这块碑文来庆祝他为那些从国外来到耶路撒冷的人修建会堂(参见徒6:9)。(以色列古物部门和博物馆义务提供)。



图九十四 犹太会堂,迦百农

在迦百农,三世纪,甚至是四世纪的犹太会堂占据了一世纪犹太会堂的位置。(沃纳·布劳恩义务提供)

1. 哦,主啊,我们的上帝,我们祖先的上帝,亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝,你是值得称颂的,你是伟大、强大和当受崇敬的上帝,是至高的上帝,天地的创造者,我们和我们祖先的盾牌,我们世世代代相信你。哦,主啊,亚伯拉罕的盾牌,你是当受称颂的!

2. 你大有能力,使骄傲、强壮的降卑,你审判冷酷的人,你永远活着,你使死人复活,使风吹动,使露水降下;你维系生命,你使死人苏醒;转瞬之间,你为我们发出拯救。使死人苏醒的主啊,你是当受称颂的!

3. 你是神圣的,你的名是可畏的,除你之外,没有上帝。哦,主,神圣的上帝,你是当受称颂的!

4. 哦,我们的父啊,请按照你的知识和理解,以及对你的妥拉的洞见来照看我们。哦,主啊,你赐予知识,你是当受称颂的!

5. 哦,主啊,请使我们转向你,让我们在我们的时代里[在悔改中]回转更新,就像在从前的时代中一样。哦主,你悦纳悔改,你是当受称颂的!

6. 我们的父啊,赦免我们,因为我们得罪了你;涂抹我们的过犯,使我们的过犯从你眼前通过,因为你大有怜悯。哦,主啊,你大行赦免,你是当受称颂的!

7. 请看我们的苦难,为我们辩屈,并为你名的缘故救赎我们。哦,主啊,以色列的救赎者,你是当受称颂的!

8. 哦,主我们的上帝,请医治我们心中的伤痛;请拿走我们的困倦和叹息;请你医治我们的伤口。哦,主啊,你医治你的子民以色列的病痛,你是当受称颂的!

9. 哦,主我们的上帝,请祝福我们,使我们这一年可以昌盛,有各类出产,使这一年迅速接近我们蒙救赎的终点;请为地上降下雨露,请你用你善良的库藏满足这个世界,请你祝福我们双手所做的工。哦,主啊,你祝福这些年日,你是当受称颂的!

10. 为我们的自由吹响大号角,扬起旌旗,招聚我们被逐散的人。哦,主啊,你招聚了你被逐散的子民以色列,你是当受称颂的!

11. 恢复我们起初的审判官和谋士;请你统治我们,只有你统治我们。哦,主啊,你喜爱判断,你是当受称颂的!

12. 请让背教者毫无指望,请你在我们的时代里倾覆傲慢的[罗马]

统治权；请让拿撒勒人[基督徒]^①和持异端者顷刻灭亡，从生命册上涂去他们的名字，使他们的名字不能与义者同列。哦，主啊，你使高傲的人降卑，你是当受称颂的！

13. 愿你向公义的外族皈依者满怀温柔怜悯，向他们和那些遵行你旨意的人赐下美好的赏赐。哦，主啊，义人信靠你，你是当受称颂的！

14. 哦，主我们的上帝，求你怜悯，愿你怜悯你的子民以色列、你的城耶路撒冷、你荣耀的居所锡安、你的荣耀、你的圣殿和你的住所，和你公义的受膏者大卫家的国度。哦，上帝，大卫的上帝，耶路撒冷的建造者，你是当受称颂的！

15. 听啊，主我们的上帝，请听我们的祷告，怜悯我们，因为你是有恩典和怜悯的上帝。哦，主啊，你听我们的祷告，你是当受称颂的！

16. 哦，主我们的上帝，请接受我们，住在锡安；愿你的仆人在耶路撒冷侍奉你。哦，主啊，我们谦恭敬畏地侍奉你，你是当受称颂的！

17. 你是主我们的上帝和我们祖先的上帝，因为你向我们和我们的祖先施予的一切善良、慈爱和怜悯，我们感谢你：如果我们说，我们的脚滑跌了，哦，主啊，就求你以你的慈爱扶持我们。哦，主啊，我们感谢你，这是好的，你是当受称颂的！

18. 求你把你的平安赐给以色列你的子民、你的城市和你的产业，求你祝福我们，我们所有在一起的人。哦，主啊，你赐下平安，你是当受称颂的！^②

在较晚期的会堂敬拜仪式中，示玛和祷告之后是祭司的祝福（民 6：24—26），接下来是朗读圣经。祭司当场举手为众人祝福（《疑妻行淫》7.6）。如果没有祭司在场，祝福就会采用这个形式，“我们的上帝……以三重祝福祝福我们……就是亚伦和他的子孙们，也就是那些祭司们

① 见 491 页，脚注 172，对于这个祷文的保留意见是原创的观点。

② According to the text reconstructed by G. Dalman, 《耶稣的话》(Die Worte Jesu) (Leipzig, 1898). 译文基于 C. W. Dugmore 的作品：《犹太会堂对圣职的影响》(The Influence of the Synagogue upon the Divine Office) (Oxford, 1944), 115—124. 不同的译文见 F. C. Grant 的作品：《古代犹太教和〈新约〉》(Ancient Judaism and the New Testament) (New York, 1959), 46—48, and Emil Schürer, 《耶稣基督时代的犹太人历史》(The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ), ed. G. Vermes, et al. (Edinburgh, 1979), 2:460—461; 同上, 456—458, Dugmore 也提供了巴比伦的修订本。

所说的……”。

一世纪的敬拜仪式中有两次朗读，一次读妥拉(parashah 或 seder)，一次读先知书(haftarah)；没有迹象表明会单独朗读圣卷。在一世纪，阅读的循环周期显然还没有固定下来，但是不久就制定出了妥拉的周期，在巴勒斯坦三年通读一遍，在巴比伦一年通读一遍。因此，按照犹太人阅读循环的角度来分析《新约》书卷的方式引起了质疑。^① 在制定出妥拉的阅读内容之后，就按照语言上的相似性(不常按照相同的主题)，选取和妥拉章节的开篇经文有密切联系的先知书经文，目的是带来安慰的信息。在节日和其他特殊的安息日里，会朗读和那一天相关的特殊经文。

圣经是用希伯来文朗读的，大部分人对许多地方都不是完全理解(如果有所理解的话)。因此，犹太会堂不断提供本地话的译文。这些意译的内容，即《塔古姆》，在巴勒斯坦和东部地区是亚兰文的。在说希腊语的社区里，敬拜仪式中读七十士译本。虽然《塔古姆》最后被记录下来(见 499—500 页)，但是最初的要求是保持口述，为的是不把他们和书面律法放在同一层面上。塔古姆的译者必须接受某些限制：不可以提前准备译文；他不可在翻译之前做注解；译文不是逐字翻译的，而是告诉人们段落大意(《巴比伦塔木德》《订婚》49a)。某些常见的解释成为塔古姆的固定特征。

除非当时没有具备资格的人，否则在朗读经文之后通常会有一篇讲道。这篇讲道可能是时下关注的话题，并从朗读的经文中提取了一些内容，或是解释性的内容，把经文的意义运用在同时代的情境中。通过关键词语把律法书、先知书和圣卷联系在一起是讲道的特点。有人曾发现，在《米大示》中见到的讲道类型构成了《新约》某些部分的结构基础，^②但是拉

① R. G. Finch, 《犹太会堂圣经选文集和〈新约〉》(*The Synagogue Lectionary and the New Testament*) (London, 1939); Leon Morris, 《〈新约〉和犹太人圣经选文集》(*The New Testament and the Jewish Lectionaries*) (London, 1964), 这篇文章或许太具有怀疑性; J. Mann and I. Sonne, 《古代犹太会堂阅读和传讲的圣经》(*The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*), 2 vols. (Cincinnati, 1966); J. Heinemann, “为期三年的圣经选文周期”(“The Triennial Lectionary Cycle”) *JJS* 19 (1968): 41—48.

② P. Borgen, 《天上的粮》(*Bread from Heaven*) (Leiden, 1965); J. W. Bowker, “使徒行传的演讲; 研究序言和 Yelammedenu 的形式”(“Speeches in Acts; a Study in Proem and Yelammedenu Form”) *NTS* 14 (1967): 96—111; Wilhelm Wuellner, “哥林多前书 1—3 章的哈加达说教体裁”(“Haggadic Homily Genre in 1 Corinthians 1—3”) *JBL* 89 (1970): 199—204.

比的例子更晚。在某些场合还有其他的祷告和劝诫。有时候还收集施舍物品。

581 现代的会堂礼拜仪式以吟唱诗篇和其他圣诗开始，这种做法似乎始于基督教时代之初。在这个时期的拉比文学中，吟唱赞美诗篇(113—118章)的证据最多，《巴比伦塔木德》《疑妻行淫》30b(参见《疑妻行淫》5.4)描述了唱和朗诵的不同形式。斐罗(《论冥想生活》80, 83—87)详细描述了帖拉佩特派吟唱诗篇和其他圣诗的情形，这或许是会堂的习俗发展更成熟的一种表现。库姆兰的《感恩诗篇》可能是为了库姆兰社团的用途而创作的。

组织

每当有十个男人想要成立会堂的时候，就可以建立一个会堂了。任何男性都可以读圣经、翻译、讲道，或带领祷告和示玛。敬拜仪式不受特定阶层的垄断。希腊文资料中的“会堂统治者”(archisynagogos)或“聚会首领”(rosh hakeneseth)在希伯来文资料中可能指的是社团的首领和主持并安排会堂礼拜仪式的人，他指派各人履行各人的职责(参见徒 13:15)。另外，他还可能负责保持传统的犹太人生活和教导(路 13:15; 徒 18:17)。有时这个词以复数形式出现(例如徒 13:15)，有时它似乎更像是会堂资助者的荣誉称号。^①

会堂的“仆人”(希伯来文 Fazzan; 希腊文 hyperetēs)是领薪水的人，在不同的资料中表现为各种角色：管理圣经书卷的服务人员(路 4:17; 参见《疑妻行淫》7.7 和《赎罪日》7.1)和在礼拜仪式中有职责的人(《帐幕》4.6); 照管会堂房屋和家具的司事；一个执行法庭判处的鞭刑的社区官员(《鞭笞》3.12)。^② 一个人很可能并不具有全部这些职能，根据社区的规模和需要，这些职能在不同时代和地点各有不同。

会堂统治者和仆人可以被看作教会监督和执事的职务的前身。其中

① T. Rajak and D. Noy, "Archisynagogoi: 在希腊—犹太会堂中的职务、头衔和社会地位" ("Archisynagogoi: Office, Title, and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue") JRS 83 (1993): 75—93.

② H. I. Sky, 《塔木德时代的 Hazzan 职务的发展》(Development of the Office of Hazzan Through the Talmudic Period) (San Francisco, 1992).

有一些相似之处,大多来自于类似的需要,但是基督徒的这些职能当然很快就向着各不相同的方向发展。

“会堂统治者”和犹太人社区组织的关系并不明确。他的地位似乎并没有使他在管理社区事务中具有发言权,除非他是长老委员会的一员,但是在某些铭文中,会堂领袖也是有管理权的委员会的一员。实际中的情况各异(一个人的影响力和他所处的不同地位),统治者或是一个挂名职务,或是有支配力的人物。

本节参考文献

-
- 《土西拉》《帐幕》(*Tos. Sukkah*) 2. 10 (Translations of Early Documents, Series III).
 Krauss, S. 《犹太会堂文物》(*Synagogaletüter*) Berlin, 1922.
 Gutmann, J., ed. 《犹太会堂:起源、考古学和建筑研究》(*The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology, and Architecture*) New York, 1975.
 Gutmann, J., ed. 《古代犹太会堂研究状况》(*Ancient Synagogues: The State of Research*) Chico, Calif., 1981.
 Levine, Lee I., ed. 《古代晚期的犹太会堂》(*The Synagogue in Late Antiquity*) Philadelphia, 1987.
 Fine, Steven, ed. 《神圣的领域:古代社会中出现的犹太会堂》(*Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*) Oxford, 1996.
 Fine, Steven. 《这个神圣的地方:论希腊—罗马时代的犹太会堂的神圣性》(*This Holy Place: On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*) Notre Dame, 1998.
 Binder Donald D. 《进入圣殿的院子:第二圣殿时期犹太会堂的地位》(*Into the Temple Courts: The Place of Synagogues in the Second-Temple Period*) Atlanta, 1999.
 Fine, Steven, ed. 《古代犹太会堂的犹太人、基督徒和多神论者》(*Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue*) London, 1999.
 Kee, Howard Clark, ed. 《犹太会堂的演变:问题和发展》(*Evolution of the Synagogue: Problems and Progress*) Harris-burg, 1999.
 Levine, Lee I. 《古代犹太会堂:第一个千年》(*The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*) New Haven, 2000.
 Runeson, Anders. 《犹太会堂起源:社会—历史研究》(*The Origins of the Synagogue: A Social-Historical Study*) Stock-holm, 2001.
-

本章参考书目

- MacMullen, Ramsay 和 E. N. Lane 编辑,《异教和基督教在公元 100—425 年的原始资料集》(*Paganism and Christianity, 100—425 C. E.: A Sourcebook*) Minneapolis, 1992。
- Lee, A. D. 《古代晚期的异教徒和基督教徒的原始资料集》(*Pagans and Christians in Late Antiquity: A Sourcebook*) London, 2000。
- Harnack, A. 《基督教的使命及其扩张》(*Mission and Expansion of Christianity*) London, 1908。
- Nock, A. D. 《皈信》(*Conversion*) Oxford, 1933。
- Klauser, T., ed. 《古代及基督教百科全书》(*Reallexikon für Antike und Christentum*) Stuttgart, 1950—。
- Cadbury, H. J. 《历史中的使徒行传》(*The of Acts in History*) New York, 1955。
- Nock, A. D. 《早期外邦基督教及其希腊背景》(*Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*) New York, 1964。
- Simon, M. 《古代文明与基督宗教》(*La civilisation de l'antiquité et le Christianisme*) Paris, 1972。
- Markun, R. A. 《基督教在罗马世界》(*Christianity in the Roman World*) London, 1974。
- Kim, Seyoon. 《保罗的福音起源》(*The Origin of Paul's Gospel*) Grand Rapids, 1982。
- Benko, Stephen, 《异教罗马和早期基督徒》(*Pagan Rome and the Early Christians*) Bloomington, Ind., 1984。
- Nash, Ronald, 《基督教和希腊化世界》(*Christianity and the Hellenistic World*) Grand Rapids, 1984。
- Sardi, M. 《基督徒和罗马帝国》(*The Christians and the Roman Empire*) Norman, Okla., 1986。
- Ferguson, E., ed. 《基督教与犹太人、希腊人和罗马人的关系》(*Christianity in Relation to Jews, Greeks, and Romans*) 早期基督教的近期研究, 第二卷, New York, 1999。
- Esler, Philip R., ed. 《早期基督教世界》(*The Early Christian World*), 二册, London, 2000。

Chadwick, Henry, 《古代社会中的教会:从加利利到贵格利一世》(*The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*) Oxford, 2001。

尽管我们会同时强调其他章节的一些内容,但在本章中,我们只可能针对一些特定话题进行探讨,并给予大略介绍。我刻意将一些新约作品和其他早期基督教文献的介绍排除在外,因为,我打算介绍一些别处未曾涵盖的补充性资料,以指出早期基督教所处历史环境的复杂性,并概括一些早期基督教术语的多样性,以及在讲道时对它们所作的不同的顺应方式和反应。最后,我将回顾这一背景在早期基督教研究中的意义,并说明它在那种环境中的特殊地位。

584

非基督教作品中与基督教相关的文学参考文献

由于以下这些参考文献中的许多段落曾在本书其他章节被引用或讨论,因此,这里仅仅列举这些参考文献的书名。边上的页码显示的是引文或讨论在本书中出现的具体位置。

拉丁作家

Suetonius, 《革老丢》(*Claudius*) 25. 4 (32 页); 《尼禄》(*Nero*) 16. 2 (593—594 页)。

Tacitus, 《编年史》(*Annals*) 15. 44 (593, 602 页)。

Pliny the Younger, 《书信》(*Epistles*) 10. 96, 97 (594—595, 604—605 页)。

希腊作家

Lucian, 《巴利格连那斯之死》(*On the Death of Peregrinus*) 11—14, 16 (596—598 页); 《假先知亚历山大》(*Alexander the False Prophet*) 25, 38 (第 218—219 页)。

Celsus, 《真教义》(*True Doctrine*) (保存在俄立根《反驳克里索》[*Against Celsus*]的引文中)。

Epictetus, 《言论集》(*Discourses*) 4. 7. 6 (600 页); 2. 9. 19—122 (?)。

Marcus Aurelius, 《默想》(*Meditations*) 11. 3 (600 页)。

Galen. 参见 R. Walzer, 《迦伦论犹太人和基督徒》(*Galen on Jews and Christians*) (London, 1949) (601 页)。

希腊文的犹太资料

Josephus, 《犹太古史》(*Ant.*) 18. 5. 2 [117—119] (487 页); 18. 3. 3 [63—64] (488 页); 20. 9. 1 [200] (488 页)。

希伯来文、亚兰文的犹太资料

《祝福》(*Benediction*) 12 [11] (第 579 页)。

参见以下参考书目。

585 本节参考文献

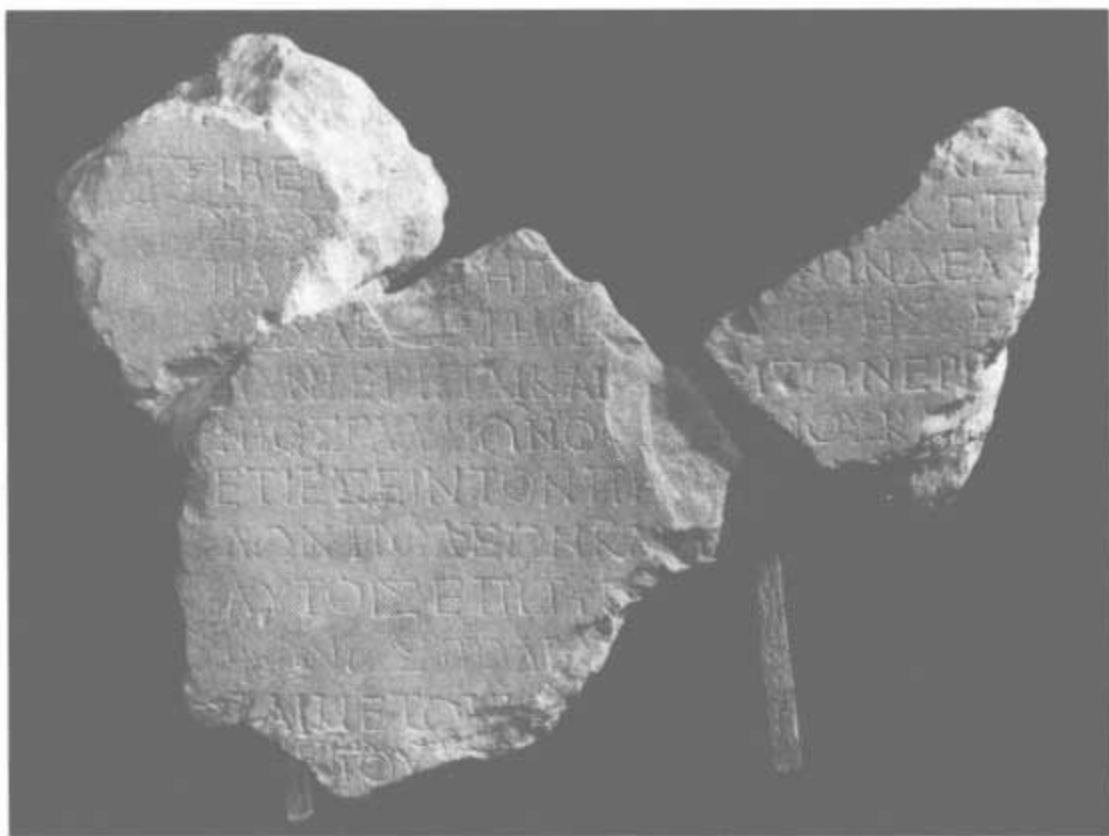
-
- Den Boer, W., ed. 《一到四世纪非基督教文献关于基督徒的说法》(*Scriptorum paganorum I-IV saec. de Christianis testimonia*) Leiden, 1965。
- Herrmann, L. Chrestos. 《非基督徒和犹太人关于一世纪基督宗教的文献》(*Témoignages Païens et juifs sur le Christianisme au 1er siècle*) Brussels, 1970。
- Bruce, F. F. 《在〈新约〉以外的耶稣和基督徒的资源》(*Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*) Grand Rapids, 1974。
- Stroker, W. D. 《正典以外的耶稣言论》(*Extracanonical Sayings of Jesus*) Atlanta, 1989。
- Morrice, William. 《耶稣隐藏的言论：四福音书以外的耶稣言论》(*Hidden Sayings of Jesus: Words Attributed to Jesus Outside the Four Gospels*) Peabody, 1997。
- Van Voorst, Robert E. 《新约以外的耶稣：介绍古代证据》(*Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*) Grand Rapids, 2000。
- Herford, R. T. 《塔木德和米大示中的基督教》(*Christianity in Talmud and Midrash*) London, 1903. Reprint. Clifton, N. J., 1966。
- Lauterbach, J. “塔木德中的耶稣”(“Jesus in the Talmud.”) 见《拉比文集》(*Rabbinic Essays*) Cincinnati, 1951。
- Bammel, E. “犹太人传统中的基督教起源”(“Christian Origins in Jewish Tradition”) NTS 13 (1966/67): 317—335。
-

证实早期基督教历史的考古遗迹

铭文

特尔斐迦流(Gallio)铭文。^① 在希腊特尔斐,人们发现了七块刻有革老丢皇帝(Claudius)政令铭文的碎片。确定其年代的关键部分可以大致翻译如下(括号内还原了可能的内容):

提庇留[革老丢]凯撒奥古斯都·日耳曼尼库斯……[保民官]在任[12年,被拥戴为皇帝]第26次,一国之父……我的朋友[亚该亚]地方官[卢修斯]·朱尼厄斯·迦流([Lucius]Junius Gallio)[写道]……



图九十五 迦流的铭文,来自特尔斐

皇帝革老丢的政令提到了亚该亚的地方官迦流,通过它的年代陈述模式,可以推算保罗留在哥林多的时期是50年代初。(雅典法国考古学派[École Française d'archéologie]义务提供)

① Adolf Deissmann, 《保罗》(*Paul*), (1927; repr. New York, 1957), 261—286; Jack Finegan, 《圣经年代手册》(*Handbook of Biblical Chronology*), (Princeton, 1964), 316—319; J. Murphy-O'Connor, 《圣徒保罗的哥林多》(*St. Paul's Corinth*), (Wilmington, Del., 1983), 141—152, 173—176。

从其他渠道可以获知，革老丢第 26 次被拥为皇帝发生在公元 51 年末至 52 年 8 月 1 日之间。在那期间，迦流是亚该亚的总督。由于一般议会行省的总督都是在夏天 7 月 1 日左右上任，任期一般一年，因此，迦流出任总督应该是在 51 年夏与 52 年夏。《使徒行传》18 章 12 节的意思很可能是说，迦流上任不久，也就是 51 年夏秋之间，犹太人状告保罗。由于保罗在哥林多的事工持续了 18 个月之久（徒 18:11），他的离开又是发生在迦流即位之后，因此，我们可以推算保罗是在 50 年早期到达哥林多的。这一信息意义重大，因为它使保罗的生平年表有一个确切的日子，它也是新约中为数不多相对确定的日子之一。

反坟墓盗窃之拿撒勒碑文。^①

587

凯撒法令。我甚愿那些为祭拜祖先、儿女或家人之目的而兴建的坟地墓穴永不受他人干扰。若有何人举报某人毁坏坟地墓穴，或盗走被埋之人，或恶意将他们移至别处以施行伤害，或擅移封条、石头等，我下令此人需受审讯。祭拜死人应与膜拜诸神同等。被埋之人理当倍受尊敬。我决不容许搅扰他们。我下令对搅扰者以盗墓罪处以死刑。

这一法令（很可能是正式法令）对基督教只字未提，它代表着古代世界对坟墓盗窃行为（该行为常严重到足以成为公众关心的话题）的一种普遍态度和异教措辞。另一方面，《马太福音》28 章 11—15 节记载的事件和报道中发现碑文的地点也引发了人们许多猜想。耶稣失踪了的尸体以及这一事件对基督教运动的开启深深困扰着在革老丢

① 引文摘自 F. deZulueta 翻译的《基督纪元伊始巴勒斯坦的盗墓行为》(*Violation of Sepulture in Palestine at the Beginning of the Christian Era*), JRS 22 (1932): 184—197. F. deZulueta 发现奥古斯都时代的某一日期更具可能性，因此也是与拿撒勒不同的一个出处；M. P. Charlesworth, 《说明革老丢和尼禄统治的文献》(*Documents Illustrating the Reigns of Claudius and Nero*) (Cambridge, 1939), 15; Bruce M. Metzger, 《再思那撒勒的铭文》(*The Nazareth Inscription Once Again*), 《耶稣和保罗》(*Jesus and Paulus*), E. E. Ellis 和 E. Grasser 编辑, (Göttingen, 1975), 221—238, 再版《新约研究：语文学、版本和教父遗书》(*New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic*), (Leiden, 1980), 75—92; H. F. Stander, 《再现那撒勒的铭文》(*The Nazareth Inscription Revisited*), *Acta Patristica et Byzantina* 15 (2004): 254—266.

时代遍布整个罗马帝国的犹太人,那么,这些事件究竟是不是促使罗马皇帝重申这些传统态度并在拿撒勒设立这一碑文的诱因呢?我们也许永远无法知晓答案,而且这一法令与基督教起源的任何相关性最多也不过是后人的猜想罢了。我们并不需要罗马的官方证明来证实复活在基督教的中心地位。而且,即使有的话,那也只能表明这一事件是何时受到政府关注的。

莎草纸

《公元41年,革老丢致亚力山大人的信》(*Letter of Claudius to the Anlexandrians*)。^① 革老丢对于亚力山大地区希腊人与犹太人之间政治权利争执(该事件导致了斐罗带领使团到罗马去,当时罗马皇帝是加里古拉[479页])的处理方式对一世纪的犹太历史意义重大,它还暗示了一般散居犹太人群体的法律地位。^② 我们摘录了信件中的一段内容,因为它里面隐约地提到了基督教传教活动:

我明确规定犹太人在已有权利之外不可再鼓动要求获得更多特权,今后也不得再往外派遣独立使团,好像他们生活在独立城市一样,这样的事件史上绝无仅有,今后也不得有。在一个不属他们的城市享受各项特权以及无数优待的同时,犹太人也不得强行进入各项体育或美容活动。他们不可带来或接待从叙利亚或埃及的河下来的犹太人,此举将导致我产生严重怀疑。若有违犯,我将视他们为那个沾染全世界的大瘟疫的煽动者,并将千方百计予以报复。

588

革老丢似乎必须常常对付“犹太人的问题”,基督教传教内容在犹太人群中引发的种种骚动经常惹恼他(参考苏埃托尼乌斯,《革老丢》[*Claudius*],第25页)。基督教传教士似乎早在革老丢时代就已经从巴勒

① P. Lond., 1912 (A. S. Hund and C. C. Edgar, 《莎草纸选集》(*Select Papyri*), [Cambridge, Mass., 1934], vol. 2, no. 212); 见 H. I. Bell 的作品,《埃及的犹太人和基督徒》(*Jews and Christians in Egypt*), (London, 1924), 23-29。

② V. Tcherikover, 《希腊化文明和犹太人》(*Hellenistic Civilization and the Jews*), (Philadelphia, 1961), 296-332. See p. 429 above.

斯坦和叙利亚到达了亚力山大(徒 18:24)。虽然上文中提到“沾染全世界的大瘟疫的煽动者”等字样(参考徒 24:5),但是这一信息在以上这段内容中似乎并未提到。

基督教莎草纸文稿。(Christian Papyri)^①基督教莎草纸文稿为我们提供了最早的基督教书面遗稿。至今已有一些写作日期可以追溯到公元三世纪包含新约部分内容的莎草纸抄本。约翰·赖兰兹(John Rylands)的约翰福音碎稿(第 52 页)非常有名,它是迄今所知最古老的新约书卷碎稿,写于公元 150 年之前,对新约第四卷福音书的写作提供了一个最终说法(*terminus ante quem*)。许多基督教莎草纸文稿包含的内容都是一些经典之外的文件,其中只有一些文稿内容是早就为人所知的。它们对人们认识基督教起源的补充信息价值将会受到不同的评价。这些文稿的数目也随着各项新发现而在不断增加。我们在参考文献中会提到这些莎草纸抄本的出处信息。

硬币

早期罗马帝国的大量硬币给我们提供了无数与新约及其历史背景相关的联系点。最新研究显示了这些可能性。^②

① C. H. Roberts, "P. Yale 1 and the Early Christian Book," 《美国莎草纸研究》(*American Studies in Papyrology*) 1 (New Haven, 1966): 25-28; Mario Naldini, 《在埃及的基督宗教:二到四世纪莎草纸中的私人书信》(*Il Cristianesimo in Egitto: Lettere private nei papiri dei secoli II-IV*) (Florence, 1968); J. Finegan, 《耶稣生平的隐藏证据》(*Hidden Records of the Life of Jesus*) (Philadelphia, 1969); K. Treu, "基督宗教的莎草纸,1940—1967 年间出土"("Christliche Papyri, 1940—1967" *Archiv für Papyrusforschung*) 19 (1969): 169-206 and following volumes; K. Aland, 《希腊语基督宗教莎草纸文集》(*Repertorium der griechischen christlichen Papyri*) (Berlin, 1976); J. van Haelst, 《犹太和基督宗教莎草纸文献目录》(*Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*) (Paris, 1976); E. A. Judge and S. R. Pickering, "埃及的教会和社团直到四世纪的莎草纸文献"("Papyrus Documentation of Church and Community in Egypt to the Mid-Fourth Century") *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20 (1977): 47-71.

② J. Y. Akerman 的作品较早:《〈新约〉在钱币中的解释》(*Numismatic Illustrations of the New Testament*) (repr.; Chicago, 1966); Larry J. Kreitzer 的作品较晚:《显著的新概念:罗马帝国的货币和新约世界》(*Striking New Images: Roman Imperial Coinage and the New Testament World*) (Sheffield, 1996); 资料见 94-95 页的参考文献。

本节参考文献

589

Finegan, Jack, 《〈新约〉考古学:耶稣生平和早期教会开端》(*The Archaeology of the New Testament: the Life of Jesus and the Beginnings of the Early Church*) Rev. ed. Princeton, 1992.

McRay, John, 《考古学和〈新约〉》(*Archaeology and the New Testament*) Grand Rapids, 1991.

一些据称是早期基督教的考古遗迹

现在,有一种观点是普遍为人接受的,就是所有的基督教考古遗迹,没有一件可以确凿无疑地追溯到公元 200 年前。无论是地下墓穴绘画^①或是可辨识的基督教铭文^②均是如此。有一些考古学遗迹的确可以追溯到一世纪,这是确凿无疑的,但是它们所包含的基督教特征却令人怀疑。

Rotas-Sator 四方联词

这一拉丁文的四方联词具体如下:

① J. Wilpert, 《罗马地下墓穴壁画》(*Die Malereien der Katakomben Roms*) (Freiburg, 1903), 作者宣称其中一些绘画来自二世纪,但是最近的研究证实这是错误的。关于基督徒艺术和地下陵墓的起源见 Paul Corby Finney 的作品:《不可见的上帝:最早的基督教艺术》(*The Invisible God: The Earliest Christians on Art*) (Oxford, 1994); 同上,“艺术”和“陵墓”,见 E. Ferguson 等编辑的《早期基督教百科全书》(*Encyclopedia of Early Christianity*), 第 2 版 (New York, 1997), 1. 120—126, 220—223; V. F. Nicolai, F. Bisconti, and D. Massoleni, 《罗马基督徒的地下墓穴》(*Les Catacombes Chrétiennes de Rome*) (Turnhout, 2000); L. V. Rutgers, 《地下的罗马:在永恒城市的陵墓中搜索基督教的根源》(*Subterranean Rome: In Search of the Roots of Christianity in the Catacombs of the Eternal City*) (Leuven, 2000)。

② E. Diehl, 《早期基督宗教拉丁语铭文》(*Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*), 4 vols. (Berlin, 1961); H. Lietzmann, N. A. Bees, and G. Sotiriu, eds., 《希腊基督宗教铭文文集》(*Corpus der Griechisch-Christlichen Inschriften von Hellas*), vol. 1 (Athens, 1978); W. M. Calder, ed., 《古代小亚细亚文物》(*Monumenta Asiae Minoris Antiqua*), 8 vols. (Manchester, 1928—1962); Elsa Gibson, 《弗里吉亚的基督徒给基督徒的铭文》(*The “Christians for Christians” Inscriptions of Phrygia*) (Missoula, Mont., 1978). 更多参考文献见 Michael P. McHugh 的“铭文”, 见 E. Ferguson 等编辑的《早期基督教百科全书》(*Encyclopedia of Early Christianity*), 第 2 版 (New York, 1997), 1. 574—576。

R	O	T	A	S
O	P	E	R	A
T	E	N	E	T
A	R	E	P	O
S	A	T	O	R

590 在英国的赛伦塞斯特(Cirencester)和美索不达米亚(Mesopotamia)的杜阿·欧罗普斯这两个距离如此之远的地方,居然找到了与此相关的例子。庞培城的两个例子一定可以追溯到公元79年以前。其中的意义并不十分明了,但是学者们提出了许多不同的解释。这一四方联词和基督教的相关性在于,这样的字母安排能够让人拼出“Pater Noster”这个词语来(“Pater Noster”在拉丁语的主祷文中是“我们的父”的意思)。而且“Pater Noster”以十字架的形式出现两次,字母“N”出现在十字架一横一竖的交叉点上,而字母“A”和“O”分别出现在一横一竖的各个顶端。虽然这一字母的排列十分惊人,但是似乎仍然只是个巧合。它引起许多猜想:一世纪拉丁语主祷文在礼拜仪式中的用法、庞培城被毁以前存在基督教群体、这一时期十字架在基督教中的用法,以及用字母“A”和“O”来代表希腊语中的“alpha”和“omega”等等。即使“Pater Noster”这一解释正确,也许说它的起源是犹太教更为合适。^① 或者也可以把这四方联词的起源说成是密特拉教(Mithraic)。^② 拉丁语本身的特性就极其适合做四方联词,从四方联词中又产生新的词语和短语,因此,从这一四方联词中抽象出基督教短语也不是那么让人称奇的事了。^③

① Duncan Fishwick, 《Rotas-Sator 四方连词起源》“On the Origin of the Rotas-Sator Square,” HTR 57 (1964): 39-53.

② Walter O. Moeller, 《Rotas-Sator 四方连词的密特拉神教起源和意义》(*The Mithraic Origin and Meanings of the Rotas-Sator Square*) (Leiden, 1973).

③ W. Baines, “Rotas-Sator 四方连词:新调查”(“The Rotas-Sator Square: A New Investigation”) NTS 33 (1987): 469-476. 《K. Aland 再次确认基督徒的解释》(*The Christian interpretation is reaffirmed by K. Aland*), “再论 ROTAS/SATOR 谜底”(“Noch einmal: der ROTAS/SATOR-rebus”) in *Text and Testimony*, ed. T. Baarda et al. (Kampen, 1988), 9-23.

赫库兰尼姆城(Herculaneum)的“十字架”^①

在赫库兰尼姆城(公元79年被维苏威(Vesuvius)火山喷发所毁)一间两层楼的房间里,有一个小间,里面有一座三角形的墙,墙面涂了白灰泥。灰泥上刻有一个拉丁十字架的造型,0.43米高,0.365米宽。“十字架”下面,稍微靠近某一侧,有一个小盒子。这个地方被人解释成一个祭坛,这间房间因此是一个基督徒礼拜的地方。但是,经过深入思考以后,人们更倾向于认为这一造型更多是出于实用主义:灰泥上的印子不过是两条木架子的痕迹而已,横向的木条也许是为了做一个小柜子、隔板或壁炉架之类,而竖向的木条也许只是作为支撑而已。

其他在庞培城和赫库兰尼姆城发现的所谓公元79年以前的基督教“证据”似乎也都能作此另类解释,并且这些另类解释似乎更为合理。

尸骨罐^②

591

在耶路撒冷城郊的大比阿(Talpioth)附近一座复杂的墓穴里找到的尸骨罐一直被认为是基督教在其诞生地的最早的证据。由于这些尸骨罐来自于一世纪中期,因此作为证据自然是令人振奋。其中一个尸骨罐表面的四个角上均画有一个黑色炭画的十字架记号;同样记号也出现在橄榄山上发现的其他尸骨罐上面。这些尸骨罐同时还雕刻有新约中常见的希伯来名字,如:“西门·巴沙巴(Simeon Barsaba)”、

① L. de Bruyne, “赫尔库拉内乌姆的难题”(“La ‘crux interpretum’ di Ercolano”) *Rivista di Archeologia Cristiana* 21(1945):281ff.; P. de Jerphanion, “赫尔库拉内乌姆的难题?”(“La Croix d’Herculaneum?”) *Orientalia Christiana Periodica* 7(1941):5ff. L. W. Barnard 为基督教的含义做辩护:“再思赫库兰尼姆城的十字架”(“The ‘Cross of Herculaneum’ Reconsidered”)《新约时代:纪念 Bo Reicke 的文章》(*The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reicke*), ed. W. C. Weinrich (Macon, Ga., 1984)。

② E. L. Sukenik, “最早的基督教记录”(“The Earliest Records of Christianity”) *AJA* 51(1947):3-30; D. Fishwick, “再思大比阿的尸骨罐”(“The Talpioth Ossuaries Again”) *NTS* 10(1963):49-61; Erich Dinkler, “Comments on the History of the Symbol of the Cross”, *Journal for Theology and the Church*, ed. Robert W. Funk (1965), 1:124-146; R. H. Smith, “The Cross Marks on Jewish Ossuaries”, *Palestine Exploration Quarterly* 106(1974):53-66; J. P. Kane, “The Ossuary Inscriptions of Jerusalem”, *JSS* 23(1978):268-282。

“米利暗 (Miriam), 西门的女儿”、玛他提亚 (Mattathias) 的缩写词等等。最惊人的是两个希腊语铭文, 一个是木炭铭文, *lēsous iou* (耶稣, 祸哉); 另一个则是雕刻, *lēsous alōth*。后者意义难以解释, 也许是个哀悼词, 而且是从希伯来语“耶稣, (让这个安息的人) 起来”^①中直接音译过来的。“*iou*”和“*alōth*”这两个词可能是“*Yahweh*”和“*Sabaoth*”的异体, 至少前者在魔法莎草纸文献中的意思的确如此。实际上, 这两个名字似乎也可以认为是一般的人名, “耶稣, 犹大的儿子”和“耶稣, 阿罗斯的儿子”。尸骨罐上的很多名字都是常见的犹太名字, 因此, 这些人与新约中的人物有无关系是有疑问的。即使是“耶稣”(这是个希腊语名字, 希伯来语中的对应词为“约书亚”(Joshua), 译者注) 这个名字本身也是十分常见的。

这些“+”和“×”形状的十字被解释成希伯来语中的字母“*taw*”, 而这一字母在《以西结书》9章4节中是耶和华的记号。因此, 这些记号一方面可能是为逝者的尸骨驱邪, 另一方面可能是相信这些记号能带来上帝的保护和拯救, 正如以西结所见的异象一般(比较《启示录》7章3节)。这一标志在犹太人的葬礼上出现得比较频繁(包括在罗马的一座犹太人地下墓穴)。在耶路撒冷的这些尸骨罐上, 这些标记也许还有一个实用的目的, 就是帮助把罐子的盖子和身子刚好对上。

虽然从前关于已经“找到基督教最早的记录”这一说法缺少证据, 但是, 说那些在耶路撒冷城郊找到的尸骨罐中可能有耶稣信徒的尸骨也未必不可能。特别是有一个现在已经空了的朴素的尸骨罐更有这一可能性。它的真实性似乎已经确定了, 罐子上面刻有: “雅各, 约瑟的儿子, 耶稣的兄弟”。^② 不巧的是, 这一尸骨罐的发现地不明, 再加上这些名字都很普通, 因此, 这些线索仍然无法确定尸骨和拿撒勒人耶稣的家庭具体有何关系。不过, 这些名字所含的关系组合的确令人称奇。

① B. Gustafsson, “教会历史上最早的乱涂乱写?” (“The Oldest Graffiti in the History of the Church?”) *NTS* (1956/57): 65-69.

② Andre Lemaire, “耶稣的兄弟雅各的尸骨匣” (“Burial Box of James the Brother of Jesus”) *Biblical Archaeology Review* 28 (2002): 24-33, 70.

彼得的坟墓^①

592

梵蒂冈圣彼得大教堂的出土文物和据称是彼得的尸骨引发许多著述。二世纪后期,梵蒂冈山上发现了彼得殉道的纪念碑(tropaion),但是他的坟墓并未找到(罗马的卡尤斯[Caius of Rome],被优西比乌引用《教会历史》2.25.6—7)。如今,通过圣彼得大教堂的挖掘工作,彼得的坟墓地点似乎已经明确,并被修复。但是,这些尸骨究竟是否是彼得的,仍然难以确认,再加上忠于信仰的缘故,就更加可疑了。要对此予以确认似乎是无法解决的事了。这些尸骨可能是他的,但也不一定是。一些文学和考古学证据显示,彼得和保罗的确在罗马有事工,并且他们分别在尼禄(Nero)执政时殉道。^②

本节参考文献

-
- Schneider, A. M. “罗马教会最古老的文物”(“Die ältesten Denkmäler der Römischen Kirche”)《德国哥廷根科学院 200 周年论文集》(*Festschrift zur Feier des Zweihundert-jährigen Bestehens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*) 2 (1951):166—198.
- Dinkler, E. “最古老基督宗教文物”(“Älteste Christliche Denkmäler”)《十字架记号》(*Signum Crucis*) Tübingen, 1967. pp. 134—178.
- Andresen, C. 《基督宗教考古学导论》(*Einführung in die Christliche Archäologie*) Göttingen, 1971.
- Snyder, Graydon F. 《和平之前:君士坦丁之前的教会生活考古证据》(*Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine*) Macon, Ga., 1985; new ed. 2003. (Collects the genuine archaeological evidence).
-

- ① J. M. C. Toynbee and J. B. Ward-Perkins, 《圣彼得的圣地和梵蒂冈的出土文物》(*The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations*) (London, 1956); Angelus A. De-Marco, 《圣彼得的坟墓:出土文物的典型代表和有评注的参考文献》(*The Tomb of Saint Peter: A Representative and Annotated Bibliography of the Excavations*) (Leiden, 1964); Graydon F. Snyder, “关于彼得的调查和“新”论文”(“Survey and ‘New’ Thesis on the Bones of Peter”) BA 32 (1969):2—24.
- ② H. Chadwick, “罗马的圣彼得和圣保罗:靠近洼地的使徒纪念所的问题”(“St. Peter and St. Paul in Rome; the Problem of the Memoria Apostolorum ad Catacumbas”) JTS 8 (1957):30—52; E. Kirschbaum, 《圣彼得和圣保罗的坟墓》(*The Tombs of St. Peter and St. Paul*) (New York, 1959); O. Cullmann, Peter (2d ed.; London, 1962); D. W. O’Conner, 《彼得在罗马:文学作品、礼拜仪式和考古学的证据》(*Peter in Rome: The Literary, Liturgical, and Archaeological Evidence*) (New York, 1969).

Frend, W. H. C.《早期基督教考古学中的历史》(*The Archaeology of Early Christianity: A History*) London, 1995.

异教徒对基督徒的态度

593 异教徒对基督教的评价和批评有重要意义,理由有几个:他们告诉我们基督教所进入的社会的看法和价值观念;别人对基督教和基督徒的看法,包括人们认为基督教和基督徒的哪些特点是与众不同的,哪些是值得称道的,哪些又是让人不安的(别人的认识和自己的认识是历史上认识各种人物和运动的一部分内容)。另外,它们也告诉我们当时的一些重要论题。

二世纪早期,当罗马的上层阶级在文献中第一次提到基督教时,他们将之描述成一种迷信(*superstitio*, 参见徒 25:19)。这一词语隐含着“轻信”的意思,但这里特指从东方来的、情感化的个人宗教。这与“*religio*”是不同的,后者是指受人尊敬的、传统的公众化宗教。塞内加将符合时宜的习俗和不被接受的做法作了比较。他说:“*Religio* 尊重各位神灵,而 *superstitio* 则贬低他们。”(《论怜悯》[*On Mercy*] 2. 5. 1)

塔西佗描述了公元 64 年罗马发生的那场大火以及紧随其后尼禄对基督徒的大迫害:

但是人所做的所有努力,君王所享有的所有奢华,诸神的各种献祭,都没有驱走人们心中不祥的信念,那就是:这场大火是皇命的结果。因此,为了消除这一印象,尼禄索性一不做、二不休,将罪名转嫁给一群行为习惯为人所憎恶(*flagitia*)的阶层,即百姓口中的“基督徒”身上。“基督徒”这一名字起源于“基督”(Christus)。他在提庇留当政期间在我们的一个省长本丢·彼拉多(*Pontius Pilatus*)手下遭受极刑而死。结果,一种破坏性的迷信(*superstition*),暂时受到阻碍,却再一次爆发开来,不仅在它的始发地犹太,而且还在罗马这个世界各地各样丑陋可耻之物汇集的地方流行起来。尼禄对基督徒们施以酷刑。首先,所有承认自己是基督徒的人均遭到逮捕;然后,根据他们的信息,一大批人被定罪,而且罪名与其说是纵火罪,还不如

说是出于人类的仇恨。他们的处死方式也是变着花样。有些人披着野兽皮被狼狗撕裂而死；有些人被钉十字架而死；还有些人注定要被烈焰烧死，成为白昼消逝时点亮黑夜的明灯。尼禄还开放自己的私家花园作为戏园子，上演马戏，自己穿着战车夫的衣服混在人群当中，或是驾着战车四处转悠。因此，即使罪犯们可能罪该万死、该受极刑以示大众，但是，人们仍然对他们生出同情。因为，他们发现，这些人被处死，似乎不是为了公众的利益，而只是为了满足一个人残忍的欲望。（《编年史》15. 44. 2—8）^①

虽然塔西佗并不相信纵火这一罪名，但是他对基督教也没有好感。从他作为贵族阶层的角度看，基督教是“丑陋可耻”的，是一种“破坏性的迷信”。不过，他对基督教起源的一些基本事实倒是有正确的认识。犹太人被控告成所有人的仇敌（狄奥多罗斯[Diodorus Siculus]34. 1. 1—2；塔西佗，《历史》5. 5；约瑟夫，《驳阿比安》2. 121, 258—259），这一控告也殃及基督徒，因为他们与犹太人有着相同的特点，那就是不参加各种异教活动。苏埃托尼乌斯也曾简略地提及同一事件，他说：“基督徒这个信仰新的邪恶迷信的阶层遭到了惩罚。”（《尼禄传》[*Life of Nero*] 16. 2）在那以后，基督徒们继续作着各种政治问题和自然灾害的替罪羊，并且这一现象持续了许久（比较特土良《辩道文》40）。

594

在与图拉真的来往通信（公元112年）中，罗马庇推尼区省长普林尼也把基督教列为一种“迷信”。不过，在了解过程中，他一方面发现有关基督徒的许多说法其实并不属实，另一方面，他同时也发现了一些他自己并不关心的事实。他发现，基督徒的顽固（*contumacia*）对于罗马的统治和秩序所造成的威胁不亚于他们的信仰对传统宗教所造成的威胁。

陛下，把我自己拿捏不准的问题告诉你是我一贯的做法。因为，谁能比你更能指点我走出僵局，谁能比你更能教化我，使我摆脱无知呢？我从未参与调查基督徒的活动，因此我不知道基督徒被惩罚或被调查的一般罪行是什么，他们被容许可以做什么。这些人有无年龄特点；他们所受的惩处有无情节轻重之分；悔改者是否获得赦免；

^① J. Stevenson,《一个新的优西比乌》(*A New Eusebius*) (London, 1957), 2—3.

曾经的基督徒若不再信仰基督有无益处；或是他们所受的惩罚只与他们是基督徒这一名字有关，而与他们是否犯有秘密罪行(flagitia)无关，或是不仅与名字，而且与秘密罪行有关。对于以上种种，我都知之甚少。对于那些在我面前被指控为基督徒的人，我通常的做法是：首先，我会问他们是否是基督徒。如果他们说“是”，我会问他们第二次、第三次，并且在讯问时加以威胁。如果他们仍旧顽固不化，我便下令将他们处死。因为我认为，不管他们承认什么，只要是他们顽固不化、不肯妥协，就应予以严惩。还有些人也是同样疯狂。但是如果他们的身份是罗马公民，我就把他们记录下来，遣往罗马。

但是不久之后，正如平时一样，这项罪名被大家所注意，因此也变得稀松平常。接着，发生了几个独特的案件。一份未经署名的文件递交上来，其上记录着许多名字。对那些宣告自己从来都不是基督徒的人，我认为可以让他们走，因为他们诵读了由我口述的对众神的祷告文，也向你的塑像（我派人将之抬入官庭与众神明像放在一起）奠酒烧香请愿，而且还咒诅了基督——这些事（据说）真基督徒是绝对不会做的。还有些告密者所提名的人，他们说自己曾是基督徒，但是后来否认了基督。他们有的人说自己不做基督徒已经有三年了，有人说自己多年前就停止了，还有一些人说自己20年前就不做基督徒了。所有这些人也都跪拜了你的像和众神明的像，并且咒诅了基督。

595

但是，他们认为，他们的错误和过失在于：他们有一个习惯，就是在固定一天的破晓前聚集，轮流向基督诵读一串话，视他为众神之一。另外，他们还起了一个誓言约束自己，这誓言不是为了犯罪，而是说不要去偷窃、抢劫或者犯奸淫，不违背诺言，并且当需要抵押时也不拒绝。做完这一切之后，他们的习惯就是离开，然后再度聚集一起吃饭，吃的也不过是些平常无害的东西。但是，即使是这一做法，他们说，在我颁布了这项法令之后，就已经停止了。我所颁布的法令是根据你的命令，法令中我严禁人们举办各种社团。我觉得对于以上这一点很有必要深究。所以我找了两个被称为女执事的女仆，对她们加以严刑，试图发现这件事究竟是否真实。但是，除了发现一种顽固放肆的迷信，我别无所获。因此，我暂时终止了这一案件，急忙向

你请教。我认为这件事值得仔细考虑,特别是由于涉及人数众多,他们都面临危险。不管男女老少,不管地位高低,他们都在面临现时和将来的危险。这一迷信的歪风不仅渗入城市,而且已经到达城镇乡村。不过,看起来我们还能够加以阻止纠正。无论如何,可以确定的是,那些几乎已经荒芜的庙宇正开始被修复,早已废弃的仪式正在恢复,受难者的需用找到了市场,但是购买者至今还是寥寥。从以上几点我们容易得出结论,如果有一个供人悔改的地方,那么还有大量群众可以挽回。(《书信》[*Ep*], 10. 96)^①

这封信连同图拉真的回复(将会在下一章节引用)对于决定基督教的法律地位意义重大,我们到时将会予以更充分的讨论。现在,我们注意到,普林尼发现基督教不过是个“顽固放肆的迷信”。但是他心里也烦乱不安,因为,基督教和其他的秘密团体一样,可能成为暴乱的中心。既然普林尼审问后发现基督徒并没有犯所谓的“秘密罪行”,因此他主要关心的是制定一项政策,鼓励基督徒叛教。

可以从基督教护教者的著作中看到这些所谓的“秘密罪行”。阿特那哥拉用简练的话道出了基督徒蒙受的罪名:“他们对我们有三样指控:无神论、人肉宴和奥迪坡德(Oedipodean)滥交。”(《抗辩》[*Plea*] 3)无神论这一罪名,虽然令现代人所惊奇,是一种特别的罪名,指的是基督教是一种迷信而非宗教。它的意思是,基督徒并不崇拜国家的众神和异教徒喜爱敬拜的神明。以彼古罗学派的人(Epicureans)虽未否认众神的存在,但也被指控为同样的罪名(第 373—375 页)。人肉宴(同类相残)和奥迪坡德滥交(乱伦)同样骇人听闻。这些罪名的来历背景在于人们对于一个外来的、特立独行的、被人蔑视的族类有太多的怀疑。当基督教术语和做法出现的时候,人们立刻就对此发生误会,他们也许还把基督徒和某些放纵的诺斯替教徒(Gnostic groups)^②混为一谈了。米努修(Minucius Felix)所描述的基督教起源的故事流传甚广:

一个婴儿被食物盖着,因此可以骗过不留心的人,那些将要被他

596

① J. Stevenson, 《一个新的优西比乌》(*A New Eusebius*) (London, 1957), 13—14.

② Justin, 《辩道文》(*Apology*) 1. 26; Clement of Alexandria, 《杂记》(*Miscellanies*) 3. 2. 10.

们的仪式所玷污的人面前就放着这个婴儿：年轻的学生杀了这个婴儿，他被怂恿着，好像在食物表面毫无害处地打了几拳，但是却造成了暗中的秘密创伤。他们添婴儿的血，如饥似渴，使人惊恐；他们急切地分它的肢体……在一个庄严的日子里，他们聚集设宴，他们所有的孩子、姐妹、母亲，还有不同性别和年龄的人都来了。狂欢宴饮之后，这个团体的气氛越来越热烈，借着酒力，乱伦的情欲渐渐灼热，向拴在吊灯上的狗扔去一小块食物招惹它，它就超过了约束它的绳索的距离，向前冲跳；良心的灯光就这样被弄翻了，在可耻的黑暗中熄灭了，和可憎的情欲的关联使他们陷入无常的命运中（《奥克塔维斯》, *Octavius* 9）。^①

异教徒只是听够了“吃尸体”和“喝血”，以及基督徒谈到“爱”和“爱宴会”，并成为“兄弟姐妹”（在埃及专门用来表示丈夫和妻子的词汇），以致得到错误的观念。这些故事在较低的阶层中流传，但是甚至来自北非、有教养的修辞学家弗龙托也重复这些说法——我们不知道这是出于偏见的修辞手法，还是相信并接受了大众化的指控（米努修，《奥克塔维斯》31）。

在罗马大马戏场附近帕拉庭山(Palatine Hill)卫兵室的一块石头上，勾画着一些粗糙的图案，从中可以看出公众对基督教的奚落。^② 一个长着驴脑袋的人被挂在十字架上。另一个人在旁边举手做崇敬的姿态，上面刻着这样的字：“阿勒克萨梅诺斯(Alexamenos)敬拜他的神。”犹太人曾被指控敬拜一头驴；这个毁谤现在被转给了耶稣。^③ 就像这幅图片对基督徒来说是可耻的一样，它也表现了异教徒对于钉十字架的主这个观念有多么蔑视。

① Trans. R. E. Wallis in《尼西亚前期教父》(*Ante-Nicene Fathers*), vol. 4 (repr. Peabody, 1994)。

② 存于帕拉庭古物陈列馆；H. Solin and M. Iktonen, *Graffiti del Palatino*, *IPaedagogium* (Helsinki, 1966), 209—212。

③ Tacitus,《历史》(*Histories*) 5. 3—4; Josephus,《驳阿比安》(*Against Apion*) 2. 80; Tertullian,《致列国》(*To the Nations*) 1. 14;《辩道文》(*Apology*) 16. 2; Minucius Felix,《奥克塔维斯》(*Octavius*) 9. 3。



图九十六 阿勒克萨梅诺斯乱涂乱画

这幅乱涂的图画中表现了对基督教信仰的嘲弄和诽谤，来自帕拉庭山附近。（罗马，帕拉庭古物陈列馆义务提供）

大约在二世纪中页，受过良好教育的异教徒知道公众的诽谤是不真实的，并且超越了阿勒克萨梅诺斯的乱涂乱画的那类粗野讽刺。但是，基督徒仍然被看作是嘲弄的对象。讽刺作家卢西安发现几乎所有事物都是可笑的，他是讽刺的理性主义者，他谈到骗子巴利格连那斯（或普罗托斯 [Proteus]）欺骗容易受骗的基督徒：

那时，普罗托斯与巴勒斯坦的祭司和文士联系，因而学到了关于基督徒的出色的传统知识。那么，现在事情还会如何呢？——转眼之间，他就让他们看起来都像孩子一样；因为他是先知、宗教崇拜的领袖、会堂的首领，以及一切，这都靠他自己。他解释了他们的一些书籍，甚至还写了很多书，他们把他当作神来崇敬，让他做立法者，接受他做资助者，他的地位紧随另一人之后，当然，这就是他们仍然在敬拜的那个人，他向世人介绍了这个新的宗教崇拜，因此在巴勒斯坦被钉十字架。

普罗托斯最终因此被捕，并被投入监狱，在后来的岁月中，这件事情给他带来不小的名气，并且满足了他对于冒名顶替和恶名的热爱。当他被监禁时，基督徒把这件事当作一个灾难，为了营救他而试尽各种办法。但因为这是不可能的，所以他们就用其他的形式去关心他，并不是随意去做的，而是殷勤地做；在黎明时分，你能看到年老的妇女在监狱旁徘徊，另外还有寡妇和孩子们，而他们的官员甚至贿赂守卫，在监狱中和他同睡。于是，精美的饭食被送入监狱，他们的神圣书卷被大声朗读，而杰出的巴利格连那斯——因为他还在用这个名字——被他们称作“一个新苏格拉底。”

实际上，基督徒甚至一起筹钱从亚洲的城市来到这里，为的就是帮助、保卫和鼓励这位英雄。每当采取这种公共行动时，他们的速度是惊人的；因为他们没过多久就慷慨献出了一切。巴利格连那斯的例子就是这样；因为他被监禁，他们就给了他大量钱财，他可没少从中渔利。这些可怜的坏家伙使自己确信，最最重要的是，他们将会不朽，并且永远活着，因此，他们中间的大部分人都蔑视死亡，甚至乐意被监禁。另外，他们的首位立法者说服他们，当他们就此否认希腊诸神，敬拜那位被钉十字架的诡辩家本人，并且按他的法则生活，因而违背道德以后，他们就彼此都是兄弟了。因此，他们不加区分地轻视一切东西，并且把它们当作共同财产，按照传统接受这种教义，却无需任何明确的证据。因此，如果有任何冒充内行的人或者骗子能够借机获益，来到他们中间，他就能通过欺骗这些单纯的人迅速获得财富。

然而，巴利格连那斯被当时的叙利亚总督释放了……

他离开了家,第二次漫游,他拥有来自基督徒的丰富资金,他们在他们的帮助下过着真正的富足生活。他在某段时间里甚至在某些方面违背了他们——我想,他被人看到,吃了某些他们所禁止的食物[献给偶像的祭肉,或是犹太人的食物律例让卢西安弄混了?]——他们就不再接受他了。(《巴利格连那斯之死》11—14, 16)^①

这些文稿常常把基督教和犹太教混为一谈,这暗示着有时文章中谈到基督徒时意味着犹太人。^② 这段内容除了证实基督教的观点和实践之外,还展示了异教徒蔑视基督徒敬拜一个被钉十字架的人,放弃希腊的宗教,相信复活(“不朽”),并且凭借信心而非证明而接受教理。 599

据说阿普列乌斯的作品《变形记》(或《金驴记》)9. 14 中糕点师的妻子是对基督徒的夸张的描绘。阿普列乌斯在这本书中展示了对伊希斯的崇拜,异教徒批评基督徒的这些观点:相信一位上帝,不遵守异教的礼仪,并且渴望死亡(殉道),而对伊希斯的崇拜是与此相对的选择。^③

哲学家克里索在他的著作《真正的教理》(*True Doctrine*)当中对基督徒进行了更严厉的攻击。^④ 虽然他也把基督徒、犹太人和诺斯替主义者混在一起,但是他确实努力去进行了解。我们从俄立根的引用中知道他的作品中的许多内容,俄立根在长篇护教著作《反驳客里索》当中回应了他。克里索作为哲学家也具有卢西安那知识分子式的讽刺,并且反感基督教道成肉身、钉十字架和复活的教义。他批评基督徒为了强调信心而损害理性(按照他所理解的理性)。

克里索敦促我们要“遵循推理和理性的指导而接受教义”,他的

① 见《洛布古典丛书》(*Loeb Classical Library*)A. M. Harmon 译 (Cambridge, 1936)。

② Dio Cassius 的《摘要》(*Epitome*) 67. 14 是这种例子吗 (603 页)?

③ Victor Schmidt, “阿普雷乌斯变形记中对于基督宗教的反应”(“Reaktionen auf das Christentum in den Metamorphosen des Apuleius”) *Vigiliae Christianae* 51 (1997): 51—71。

④ Text reconstructed by R. Bader, *Der 13th3s Logos des Kelsos*, in *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft* 23 (1940); Eng. trans. by R. Joseph Hoffmann, 《克里索论真正的教义:一篇反驳基督徒的演说》(*Celsus on the True Doctrine: A Discourse against the Christians*) (New York, 1986); see Eugene V. Gallagher, 《神人还是魔法师? 克里索和俄立根论耶稣》(*Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus*) (Chico, Calif., 1982)。

依据是“任何人不这样做而相信人就一定会受骗”。他把那些不经过理性思考就相信的人与西布莉的乞讨祭司和占卜者相比，还与密特拉和萨巴最俄斯的敬拜者，以及人们可能遇到的其他什么东西，如赫卡特的幽灵或其他的鬼魔或多位鬼魔的敬拜者相比。就像在这些人当中一样，恶棍常常可以从那些缺少教育、容易受骗的人身上得到好处，并且按照自己的意愿引导他们，他说，“所以基督徒当中也会发生这种事情”。他说“有人甚至不愿意为他们所信的说出一个理由或接受一个理由，并且使用这种措辞，例如‘不要问问题，只要信’，以及‘你的信心会救你’”。（俄立根，《反驳客里索》1.9）^①

克里索进一步指责说，基督徒是无用的社会成员——弱者、女人和奴隶：

600 “他们的禁令是这样的。‘不要让受过良好教育的人、智慧的人、明理的人靠近。因为我们认为这些能力是罪恶。但是至于那些无知的、愚蠢的、没受过教育的，还有孩子，则让他们大胆地过来吧。’通过这样的事实，他们自己承认这些人配得上他们的上帝，他们表明他们只想并且能够使那些愚蠢的、不尊贵的、头脑迟钝的人相信，就只是那些奴隶、女人和小孩。”

“那些召唤人们进入其他宗教仪式的人做出了这样的基本宣告：‘任何双手洁净，语言智慧的人’。还有另一些人说‘任何纯洁而无任何玷污的人，任何灵魂毫无邪恶的人，任何行为良好而正直的人。’这是给那些承诺离开罪恶，洁净自己的人的初步劝诫。但是让我们听听基督徒这些家伙在倡导什么。他们说：‘任何罪人，任何不明智的人，任何孩子，总而言之，任何一个可怜虫，将会被上帝的国度所接受。’”

他问道，“究竟为什么要偏爱罪人？”。（《反驳客里索》3.44，59，64；查德威克[Chadwick]158，168，171页）

最令克里索烦恼的是，基督徒打破社会秩序，放弃传统宗教的方式，而且并不帮助皇帝打击罗马的敌人（例如《反驳客里索》3.5；5.25，34；

^① Henry Chadwick 翻译，《反驳客里索》(Contra Celsum) (Cambridge, 1953), 9.

8.65 及以下)。

基督徒宁可选择殉道也不妥协的顽固精神激怒了皇帝马可·奥热流：

如果在任何时候，一个已经准备好的灵魂必须和身体分离，并且准备被熄灭或被驱逐或是继续存在；但这种意愿是出于一个人自己的判断，而不是仅仅由于固执[就像基督徒一样]，并且会带着体谅和尊严，以一种劝说他人的方式发生，而没有悲惨的表现。(《沉思录》11.3)^①

马可·奥热流分别提到伊壁鸠鲁派、斯多葛派和柏拉图派认为灵魂在死亡时所处的状态。他自己的斯多葛派信条许可自杀，但是他把这一点和基督徒甘愿殉道的劣势做了对比。埃皮克提图也评论了基督徒的这个特点。在评论从对死亡的恐惧中得到释放和不关心生活的事情时，他说：

因此，如果疯狂可以产生上述对待事物的态度，而且习惯 [ēthos] 也可以，就像那些加利利人一样，难道推理和证明就不能教导一个人吗(4.7.6)? 601

基督徒的行为再次不被归结为理性，但是这次被归结为习惯——一种生活方式，一种道德原则。

迦伦(Galen)的记载对基督徒最有利。他比埃皮克提图更进一步，他知道基督徒的教导，看到他们实践和哲学家一致的道德和生活方式。

“多数人无法进行连续的感情外露的争论；因此他们需要寓言，并从中受益”——而他[迦伦]通过在将来生命中的赏罚的寓言故事来理解——“就像我们现在看到被称为基督徒的人从寓言和[神迹]中汲取他们的信心一样，而[像那些推究哲理的人一样]人们有时按照同样的方式行动。因为他们每日对死亡[及其后果]的蔑视对我们来说都是明显的，他们也遏制婚前同居。他们认为男人和女人终

① P. A. Brunt, “马可·奥热流和基督徒”(“Marcus Aurelius and the Christians”)《拉丁文学和罗马历史研究》(*Studies in Latin Literature and Roman History*) I, ed. C. Deroux, Coll. Latomus 164 (Brussels, 1979), 483—520.

生都不可婚前同居；他们也列举了那些在饮食上自律和节制，并且热心追求公正的个体，这些人所达到的高度不输于真正的哲学家。”^①

因此，至少有一个异教的知识分子接受了基督徒卫道士的宣告：他们的主人改善了普通人，这是哲学家无法取得的成果。

本节参考文献

-
- Wilken, R. L. “异教徒对基督教的批评：希腊宗教和基督徒信仰”（“Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith”）见《早期基督教文学和古典传统：纪念罗伯特 M. 格兰特》（*Early Christian Literature and the Classical Tradition: In Honorem Robert M. Grant*），edited by W. R. Schoedel and R. L. Wilken. Paris, 1979.
- Wilken, R. L. “罗马人（和希腊人）眼中的基督徒”（“The Christians as the Romans (and Greeks) Saw Them.”）见《犹太人和基督徒的自我界定》（*Jewish and Christian Self-Definition*）Vol. I. Edited by E. P. Sanders. Philadelphia, 1980.
- Benko, Stephen. “公元后前两个世纪中异教徒对基督教的批评”（“Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A. D.”）ANRW II, Principat, 23. 2. Berlin and New York, 1980. pp. 1055—1115.
- Benko, Stephen. 《异教徒的罗马和早期基督徒》（*Pagan Rome and the Early Christians*）Bloomington, Ind., 1984.
- Wilken, R. L. 《罗马人眼中的基督徒》（*The Christians as the Romans Saw Them*）New Haven, 1984.
- Whitaker, Molly. 《犹太人和基督徒：希腊—罗马观点》（*Jews and Christians: Graeco-Roman Views*）Cambridge, 1984.
- Hargis, J. W. 《反驳基督徒：早期反基督教辩论术的兴起》（*Against the Christians: The Rise of Early Anti-Christian Polemic*）New York, 2001.
-

基督教的法律地位

602 因为犹太人有古代的宗教，并且曾是罗马独立的盟友，因此他们有实行自己宗教的自由（428—429 页）。最初，罗马当局并不区分基督教和犹太教，基督徒也享受犹太人的法律保护（通常有社会上的羞辱，见下文）。《使徒行传》反映了这种情形，罗马把犹太人对基督徒的抱怨当作内部问题（特别见 18 章 12—17 节）。作者强调当局的处理方式对基督徒有利，

① R. Walzer, 《迦伦论犹太人和基督徒》（*Galen on Jews and Christians*）（London, 1949），15。

这可能是出于卫道的原因,但非对抗性的态度是正确的法律情况(13章4—12节;19章23—41节;25章13—19节,25节;26章30—31节)。当然,保罗另有罗马公民身份所提供的保护(16章35—39节;22章25—29节;23章26—30节;25章9—12节)。另一方面,《使徒行传》也反映了对待基督徒的晚期背景:犹太人控告基督徒,期待着把他们自己和基督徒区分开来(13章50节;14章2节,19节;17章5—6节,13节;18章12节;24章1—2节;25章1—3节),^①产生了公众的骚乱(14章5节;19章23节及以下;参见苏埃托尼乌斯,《革老丢》25.4),有人认识到基督教的生活方式对传统的异教社会产生了威胁(16章20—21节)。一切都取决于当地官员的态度,他们的态度最初是友好的,或至少是中立的。但是基督教最初就具有一些法律上的倾向。它因基督得到名称,并且由基督所建立,而他却因聚众叛乱的罪名被罗马当局处决。这当然会在官员的圈子里招惹怀疑(如果不是引起敌对的态度说的话)。基督教的教导每到一处似乎都会引起困扰和骚动,而罗马和当地的机构都不会喜欢这些事情。

犹太人成功地使罗马当局相信基督徒是一个不同的群体,需要受到不同的对待的第一个迹象出现在尼禄统治时期。塔西陀记载了尼禄在罗马反对基督徒的举动(593页),这是皇帝对基督徒发起正式迫害的最早记录。针对一个宣称世界将要被火销毁的群体,纵火的罪名似乎该很有道理。无论人们是否接受塔西陀所说的基督徒是替罪羊的理论(犹太人是否要为把这种指责从自身转移而负责?),潜在的问题总是敌意的:虽然塔西陀反映了贵族的看法,但是大多数人可能已经共享了这个看法。基督徒并没有被很清楚地和犹太人区别开来。尼禄表面上与这个群体作对,这意味着“这个名字”本身将把人置于危险的境地。《彼得前书》4章16节暗示着“这个名字”就足以使人受罚了。(然而,《彼得前书》的写作时间仍有争议,并且还不清楚这句话的背景是亚洲的本地骚乱还是在罗马的环境。)虽然尼禄的迫害仅止于罗马,而且他发起的对基督教的整体禁令会随着他的死亡而消失(这个观点有争议),但无论如何,这个行动建立了一个先例。

① W. H. C. Frend, “迫害:在犹太教和早期教会之间的一些联系”(“The Persecutions: Some Links Between Judaism and the Early Church”)《基督教历史杂志》(*Journal of Ecclesiastical History*) 9 (1958):141—158。

603 根据基督教的基本资料记载,多米田是一个迫害者。他在罗马对他选中的个人采取行动,他也杀害了其余的一些人:他的表兄弟,执政官弗里菲斯·克莱门斯(Flavius Clemens)和后者两个儿子,克莱门斯的妻子多米缇娜(Domitilla)被流放(狄奥·卡西乌斯,《摘要》[*Epitome*] 67.14; 苏埃托尼乌斯,《多米田》[*Domitian*]15)。他们的罪名是“无神论”,并且提到他们趋向于“犹太人的风俗”,^①但是主要的原因很可能是政治原因。虽然《革利免前书》(1 *Clement*)的作者很可能是弗里菲斯·克莱门斯家中的成员,多米缇娜的地业上后来出现了基督徒墓地,但是这些证据无法确定他们是基督徒,而不是犹太教的支持者。多米田也曾召来耶稣的亲属去问话,但是这也是出于政治方面的动机,他关心在犹太人中间的革命运动。优西比乌引用了赫格西仆对这个事件的记述:

那时主的家人中仍有人在世,即称为他肉身的弟弟犹大的孙子。他们被告发是大卫家族的成员;官员把他们带到凯撒多米田面前。因为他就像希律一样,害怕基督到来。他问他们是否是大卫的后裔,他们承认了。然后他问他们以何为生,或拥有什么财产。他们说他们两人只有九千迪纳里,每人拥有一半;他们声称自己没有钱,只有39普勒特拉(plethra)的田地,估价就是这么多,他们以双手在这块土地上劳作,缴纳赋税,养活自己。他们露出了双手,证明他们亲身劳作的艰辛,他们因为持续的劳作,双手皮肤粗糙,长着老茧。多米田向他们问起基督和他的国度的性质、起源和显现的时候,他们解释说基督的国度既不是这个世界上的,也不是世俗的,而是在天上的和天国的,它在这个世界终结时出现,那时基督会荣耀地降临,来审判活人和死人,并且根据每人的行为报偿每个人。因此多米田完全没有给他们定罪,但是轻视他们是头脑简单的平民,他释放了他们,颁布法令结束对教会的迫害。(《教会历史》3.20)^②

这些事件和亚洲的那些麻烦不同,后者是《启示录》的背景。基督徒的传统认为约翰是在多米田执政时被放逐到拔摩岛(Patmos)的,因此他

① 苏埃托尼乌斯也说克莱门斯是“一个最可耻的懒人”(因为他守安息日还是因为他不参加异教的活动?)

② 见《洛布古典丛书》,Kirsopp译(Cambridge, 1926)。

的统治时期就是《启示录》发布的时间(爱任纽,《驳异端》5. 30. 3)。自从奥古斯都的时代以来,亚洲就是对皇帝崇拜最热烈的中心,这个宗教—政治问题似乎是从亚洲爆发出来的。

图拉真皇帝的统治为基督教法律地位的知识提供了一个固定的观点。^① 普林尼是一个值得注意的人物,他是一个受过良好教育的罗马贵族,曾经升至庇推尼的总督职位,他从未出席过对基督徒的审判,并且对基督教只有最模糊的概念。当密探把疑似基督徒的名单带给他时,他的询问只提出从皇帝的引导而来的问题(见 594—595 页)。普林尼发现被告可以被分为三类——对于前两类人,他对自己的处理方法没有严重的疑问:(1)那些承认自己是基督徒并且坚持这个声明的人被处决(罗马公民除外,他们被送往罗马接受审判)。尽管普林尼不知其原因,但他知道基督教不受官方认可。他断定,无论如何,如果基督徒没有其他应受处罚的原因,也要因为固执(*pertinaciam*)和不妥协的乖僻(*inflexibilem obstinationem*)而受罚,因为那意味着拒绝做罗马统治者要他们做的事。(2)当那些否认自己是基督徒的人在皇帝和诸神的肖像面前履行宗教行为,并且咒诅基督时,就被释放。他已经知道,真正的基督徒不会做这些事。因为人们平常没有在皇帝肖像前焚香或倾倒奠祭的义务,所以这个要求似乎是一个临时的测试,作为判定一个人是否是基督徒的手段,并且是出于暴虐的命令而建立忠诚的一种合理方式。拒绝执行地方法官的这些命令可能被当局视为非常严重的事情。他们的表现使普林尼满意,这些人不是基督徒,并且是忠诚的。(3)那些曾经是基督徒,但是已经背教的人(通过敬拜雕像和咒诅基督而得到确认)提出了最困难的问题。普林尼通过审问他们获得了关于基督教的本质的粗略信息,这使他怀疑基督徒是否一定参与了严重的罪行。但他向皇帝提及这件事是出于一个更重要的理由:他想鼓励背教者,他觉得如果宣布放弃基督教的方式更简单,那么许多人都会被教化而背离基督教。因此,他问了这三个问题:(1)处理方式是否应该因为年龄和身体情况而有所不同? 图拉真的回复忽略了这

604

^① 我在这个部分采用 G. E. M. de St. Croix 的成果,“迫害”(“The Persecutions”)见《基督教的严酷考验》(*Crucible of Christianity*) ed. A. Toynbee (London, 1969), 345—347。

问题,因此总督可以随意决定。(2)背教者是否可以被原谅?(3)是这个名号(nomen),还是据推测与这个名号相关的罪行(flagitia)应受惩罚?后两个问题是互相关联的。如果处罚是为了这个名号(例如,成为一群人当中的一员),那么背教者就可以被原谅了。如果惩罚是为了罪行,那么就必须进行询问和审判,而不论这个罪行是多长时间以前发生的。否认者和背教者喜欢前一个政策,因为他们会因此立刻得到释放。忠诚的基督徒喜欢后者,因为他们忠于这个名号,并且坚持他们没有犯任何罪行。普林尼非常不确定罪责是否与这个名号(这个群体的成员)相关,还是与这个名号相连的罪行预先假定这个名号(基督徒)已经是嫌犯了(自从尼禄以来?),并且这也不是从他自己的时代才有的新情况。

二世纪的基督徒卫道士辩解说基督徒不应该为这个名号而受审判,但应该为具体的罪行受审查。然而,这并不是政府的政策。图拉真根据普林尼的偏好做了回答:

我亲爱的塞坎达斯(Secundus),你在调查被指控是基督徒的案件中已经采用了恰当的举措,因为一个类似固定程序的总体规则确实还未出台。我们不需要在人群中搜寻基督徒;但是如果他们被控告并被定罪,就必须受处罚——但是对于这种情况:有些人否认自己是基督徒,他们通过自己的行动,也就是说敬拜我们的诸神,来清楚地表明这个事实,那么无论他过去的行为多么可疑,都可以在他悔改时获得宽恕。在任何指控中都不应拟定未签署的文件,因为他们是非常糟糕的例子,不值得浪费我们的时间。(普林尼,《书信》10.97)

基督徒确实得到了两个妥协:他们不受到搜索,并且匿名控告不被听取。他们在关键问题上吃亏了:政府仍然反对基督教,并且鼓励那些拒绝它的人。

哈德良重申了这个法律政策。游斯丁和优西比乌引用了他大约在125年颁布给亚洲总督方达纳(Caius Minucius Fundanus)的法令;有人曾怀疑过它的真实性,但是这条法令被普遍接受。^①

① P. R. Coleman-Norton, 《罗马政府和基督教教会》(Roman State and Christian Church) (London, 1966), 1:5-8.

我收到了你的前任,最杰出的格拉尼恩乌斯(Serenius Granianus)的来信,而我并不乐意不加调查就略过他向我提起的事情,我唯恐无辜者受扰,并给诽谤的告发者提供好机会。那么,如果我们各省中的臣民能够借助证据来支持他们反对基督徒的司法请求,那么就让他们在法官席前控告,我不反对他们控告这样的事件。但我不许他们只是为此大声喧闹和喊叫。如果有人想控告他们,你就审理他们所控告的案件,因为这是更加公平的。如果任何人控告并证实前述之人做了任何违背法律的事,你也要根据他们的过犯决定他们的处罚。另一方面,以赫尔克里士(Hercules)的名义,你要特别留心那些只是因为要毁谤他们而写诉状的人,你要根据他邪恶的罪行,给这人更重的处罚。(游斯丁,《辩护文》1.68;优西比乌,《教会历史》4.9)^①

606

游斯丁把这项政令理解做意味着基督徒只会为具体罪行受罚,因此可以有效地使他们免于受迫害(参见他在《辩护文》1.2—4的主张)。哈德良似乎主要是为了保护非基督徒免于受诽谤,并且要防止那种公众骚乱,以至于常常迫使地方长官对付基督徒(例如坡旅甲;见《坡旅甲殉道记》[*Martyrdom of Polycarp*]8—12)。哈德良的政令的设计是为了规范法庭的活动,使人们遵守正确的法律保护措施。

直到三世纪,基督教的法定地位一直如此。因此,迫害是局部的和偶发的,这取决于所提起的指控和地方法官所遵循的原则。迫害的威胁持续存在,但是迫害并不是持续的经验。一切都有赖于帝国的总体环境、平民的态度和总督的个人政策。来自于民众的压力常常引起迫害,而当局试图使基督徒在表面上顺应他们,以免一死。因此,当经济或政治灾难来临,人们需要把责备归咎于某些人时,基督徒的处境就特别艰难。^②

当德修(Decius)在250年发布祷文(supplicatio),号召帝国的所有居民向众神献祭时,这种情形就发生了变化。皇帝为了强制执行这个法令而建立起一个体系,每个遵从命令,在官员面前献祭的人都从官

① J. Stevenson,《一个新的优西比乌》(*A New Eusebius*) (London, 1957), 16—17。

② Tertullian,《辩护文》(*Apology*) 40; Paul Keresztes, “马可·奥热流是迫害者吗?” “*Marcus Aurelius a Persecutor?*” HTR 61(1968):321—341。

员那里得到了一份文书(libellus)或证书。^① 基督教现在被法律所禁止了：那些不顺从的人被监禁和拷问，有些人被杀了。幸运的是，德修在世的时间不长，还未足以对教会构成致命的威胁。后人想要复原德修的政策的努力并未达到目的，因为教会已经太大、太有力量，以致无法被强行消灭。

与对待其他某些宗教群体相比，罗马统治对待基督教的方式更为有利。^② 除了和淫乱、骚乱，或不忠有关的宗教之外，罗马对宗教是容忍的。当德鲁伊教(Druidism)和酒神节引起反社会行为时，它们就被禁止了。607 因为和羞耻之事(flagitia)及罪行有关，通过地方法官的直接行动，这个名号(这个群体中的成员身份)就构成了一个严重的指控。在提庇留当政时期，当伊希斯的崇拜者和犹太人被驱逐离开罗马时，没有人问这个人或者那个人是否有任何过犯，只知道他或她的身份，是被认定不受接纳的宗教群体的一员，因此要被驱逐。与此相似，当德鲁伊教(Druids)被镇压时，他们所有的宗教行动都被取缔了，而不是单单取缔了以人献祭或魔法，后者是官方的理由(可以怀疑政治的忠诚是更根本的考量)。这个名号对一个人来说就是一条线索，如果他被控告，就可以被审讯。当一个人承认这个名称时，就被假定为有罪。

阿尔比安关于行邪术者(Magi)和占星者(Chaldeans)的讨论解释了和基督徒有关的新事态进程。一项立法禁止魔法活动，因为占星术的预言会引起政治动乱；最初并没有反对术士的信仰。但是对公开作出被禁止的行动进行缺席审判产生了一个反应和反对的基础，并被扩展成反对这个名字。这条法律最初只适用于意大利，但是后来就通过一系列皇帝的法令和相似的coercitio(地方长官按照自己的职权行动，通过遵循罗马的先例来加强秩序)而扩展到了各个行省。最后，术士遭到了普遍的压制，但是正常的私人控告体系(delatio)又增强了这种效果。

① J. R. Knipfing, “德修的文书的迫害”“The Libelli of the Decian Persecution” HTR 16 (1923): 345—390。

② A. N. Sherwin-White, “再思早期的迫害和罗马法律”(“The Early Persecutions and Roman Law Again”) JTS b. c. 3 (1952): 199—213; cf. A. D. Nock, “罗马军队和罗马宗教年份”(“The Roman Army and the Roman Religious Year”) HTR 45 (1952): 211—223 (Essays, 757—766)。

反对基督徒的行动遵循相似的程序。在尼禄执政时期,可能由于这些罪行——纵火、魔法,可能还有从二世纪中得知的其他控告——而通过地方法官的敕令压制基督教。从革老丢的时代以来,基督徒就已经成为骚乱的起因(参见苏埃托尼乌斯,《革老丢》25.4),他们的孤立和秘密性引起了公众的敌意(塔西陀所说的“恨人类的种族”)。尼禄的地方法官的行动确立了一个先例,各行省可能遵照或不遵照。基督徒在当地的敌人可能试用这个先例,普林尼也提供了在庇推尼的这种证据。当普林尼开始调查时,他发现许多基督徒开始慌张了。

本节参考文献

-
- Coleman-Norton, P. R. 《罗马政府和基督徒的教会》(*Roman State and the Christian Church*) Vol. I. London, 1966.
- Guido, Marco. 《罗马帝国和基督宗教文献》(*Fonti per i rapporti tra l'Impero Romano e il Cristianesimo*) Bologna, 1970.
- Novak, Ralph. 《基督教和罗马帝国:背景文稿》(*Christianity and the Roman Empire: Background Texts*) Harrisburg, 2001.
- Sherwin-White, A. N. “再思早期迫害和罗马的法律”(“The Early Persecutions and Roman Law Again”) *JTS B. C.* 3 (1952): 199—213.
- Grant, R. M. 《剑和十字架》(*The Sword and the Cross*) New York, 1955.
- Stauffer, E. 《基督和凯撒》(*Christ and the Caesars*) London, 1955.
- De Ste. Croix, G. E. M. “早期基督徒为何受迫害”(“Why Were the Early Christians Persecuted?”)《过去和现在》(*Past and Present*) 26 (1963): 6—38; 27 (1964): 23—33.
- Frend, W. H. C. 《早期教会的殉道和迫害》(*Martyrdom and Persecution in the Early Church*) Oxford, 1965.
- Ferguson, E., ed. 《早期教会中的教会和政府》(*Church and State in the Early Church*) 《早期基督教研究》(*Studies in Early Christianity*) Vol. 7. New York, 1993. (Reprints articles by Sherwin-White and De Ste. Croix above, among others).
-

608

接受基督教的障碍

前述的异教徒对基督徒的态度——老于世故的蔑视和公众的偏见——对基督徒的布道形成了重要的障碍。至少在尼禄的时代之后,基督教的法律地位又构成了另一个障碍。这些是当时情况模糊和复杂的体现,然而这个障碍可以成为一个促进基督教的手段。殉道常常是一个公

众景象，可以引起人们对基督教的注意，并为之做宣传。二世纪的基督教卫道士证实了基督徒面对死亡的方式使人们确信基督教的真实性。^① 特士良的勇敢宣告成为一条定律：“基督徒[殉道士]的血是种子”（《辩护文》50）。然而，我们必须记住基督教的传播并不是连续不断的成功的故事。并不是每个人都会热切地等候福音的信息，并且准备立刻接受，环境中的各项因素也并不都有利于基督教教导的传播。

传统的整体力量和社会结构是异教徒成为基督徒的主要障碍。基督教的法律地位只是这个情形的外在症状。社会、经济和文化生活与政治一同与多神论传统交织在一起。即使在今天，在许多国家和文化中的宣教士也会面对家族传统的力量，他们能够理解，一个人要和过去决裂以接受一个新的宗教的意愿必须胜过和他人一致的压力。异教社会中最保守的基础——贵族和农民——表现出对基督教最强烈的抵制。基督教最初在城市居民中取得成功，这些人对新观念和变化总是最开放的。

基督徒信仰的某些中心事项可能对外人来说是不可接受的。敬拜一个被钉十字架的人，把他当作上帝之子，这就像保罗所说的：“在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙”（林前 1:23）。对于异教思想来说，上帝的儿子受苦并死亡的观念并不陌生，但是作为官方所定的犯人钉十字架，这绝不是可以立即得到赞同回应的教义。^②

虽然异教信仰有神圣的诞生故事，特别是一位神明通过一个人类的母亲成为一个英雄的父亲，^③而且它的故事中的英雄（例如赫尔克里士）进入了不朽的诸神社会的大门，神话中没有关于神的化身的真正教义。实际上，这是令人反感的，和关于神性的一切概念都相反。

身体复活的教义和关于来生的希望相抵触。那些最坚定和生动地提倡关于来生思想的人依据的是灵魂的永恒性。身体通常被看作是一个障碍，灵魂必须逃避身体的软弱。有教养的异教徒并不喜欢把盼望描述为

① 游斯丁，《辩护文》(Apology) 2. 12；参见优西比乌，《教会历史》(Church History) 2. 9。

② 见 M. Hengel 的作品《钉十字架》(Crucifixion) (Philadelphia, 1977)，书中提出了关于钉十字架的古代证据。

③ 殉道士游斯丁使用这些内容解释处女生子，而警告不可对父生子做物质性的解释；见《辩护文》(Apology) 1. 21-22。

恢复“身体的”存在。^①

就其结果而言,和基督教起源有关的一个环境特别暧昧,那就是它的犹太人起点。如上所述,犹太人的身份使教会最初得到了罗马当局的保护;就像我们将在下文中讲述的那样,与犹太人的联系为传教行动提供了最初的联系点。然而,就像一些异教徒对基督徒的态度所表现的那样,教会必须分担古代社会里许多人给犹太人的耻辱,所以教会也必定遭遇这样的羞辱(513页)。外族人厌恶犹太人的排外主义,憎恨犹太人的特权,敌视犹太人的野心,后来还怀疑犹太人的忠诚——这些因素都会影响他人对基督徒的态度,并且会在某种程度上把某种态度转到基督徒身上。说起犹太人,我们就会记起基督教产生时的宗教环境:既是障碍,也是机会的环境。

宗教竞争

犹太教

尽管异教徒对犹太人有负面的态度——他们的排外主义和对其他宗教的不容忍态度,奇怪的风俗(安息日),可憎的习俗(割礼)——尽管在巴可拉叛乱之后,犹太人出现了从外邦人中后撤的趋势,但是对于争取异教的归信者来说,犹太教仍然是基督教的有力竞争对手。犹太教仍有吸引力(见540页)。对基督教来说,敬畏上帝的人是一个可以招募许多新成员的基础群体,但是这些人的出现也意味着犹太教对异教徒有吸引力,这种吸引力并不会因为基督教的出现而结束,所以基督教为取得他们的支持而与犹太教相争。犹太人和基督徒之间的张力和基督徒反驳犹太人的辩论作品(即使只是理论作品,并非实际接触的反映)在很大程度上来自于这种竞争感。即使在四世纪末,仍有基督徒受到犹太人习俗的吸引,并被警告不可常常光顾犹太会堂。就异教的皈依者而言,基督教最终赢得了这个阵地,但是在使犹太人转向耶稣这件事上,基督教的期望却落空

610

① O. Cullmann, 《灵魂不朽还是死人复活?》(*Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*) (New York, 1958); K. Stendahl, ed., 《不朽和复活》(*Immortality and Resurrection*) (New York, 1965)。

了。虽然对异教的观念而言，基督教被证实优于犹太教，但是在一世纪之后，基督教对犹太人并没有势不可挡的吸引力。

本节参考文献

-
- Parkes, J. 《教会和犹太会堂的冲突：反犹太主义起源研究》(*Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Anti-Semitism*) London, 1934.
- Williams, A. L. 《反驳犹太人》(*Adversus Iudaeos*) Cambridge, 1935.
- Wilde, Robert. 《前三个世纪中希腊基督徒作家对待犹太人的方式》(*The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries*) Washington, 1949.
- Simon, M. 《真正的以色列：罗马帝国的基督徒和犹太人关系研究(135—425)》(*Verus Israel: A Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire*) (135—425) Oxford, 1986; French orig. 1948.
- Simon, M., and A. Benoit. 《犹太传统和早期基督宗教从安提欧克斯·厄佩发尼乌斯到君士坦丁》(*Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*) Paris, 1968.
- Judant, K. 《犹太传统和基督宗教》(*Judaïsme et Christianisme*) Dossier Patristique, Paris, 1969.
- Hruby, K. 《教父文献中的犹太人和犹太传统》(*Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*) Zurich, 1971.
- Wilken, R. L. 《约翰·屈梭多谟和犹太人：四世纪末的修辞学和真实情况》(*John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*) Berkeley, 1983.
- Wilson, S., ed. 《早期基督教中的反犹太教(卷二)：分离和辩论》(*Anti-Judaism in Early Christianity 2: Separation and Polemic*) Waterloo, Ont., 1986.
- Shanks, Hershel, ed. 《基督教和拉比犹太教：他们的起源和早期发展的相似历史》(*Christianity and Rabbinic Judaism: A Parallel History of their Origins and Early Development*) Washington, 1992.
- Borgen, Peder. 《早期基督教和希腊化犹太教》(*Early Christianity and Hellenistic Judaism*) Edinburgh, 1996.
- Ferguson, E., ed. 《早期基督教和犹太教》(*Early Christianity and Judaism*)《早期基督教研究》(*Studies in Early Christianity*) Vol. 6. New York, 1993. (也包含犹太人基督教的一些文章)。
- Skarsaune, Oskar. 《在圣殿的阴影中：犹太人对早期基督教的影响》(*In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*) Downers Grove, Ill., 2002.
-

异教徒的宗教和哲学

就像前面两章关于希腊—罗马宗教和哲学的内容所表明的那样，基督教并不是进入了一个真空。基督教有许多竞争对手，为民众在知识、道

德和感情上的忠诚提供了大量的竞争对象。人们暗示许多不同的因素都在基督教最终的胜利中起到了重要作用。与异教的竞争者相比,某些特点属于基督教本身内在的特质,我们将会在下文“有利于基督教的因素”中加以讨论(616—619页)。在描述基督教的主要竞争者时,已经在它们之间做了详细对比,例如斯多葛主义、密特拉神教和一般的神秘宗教。我们在这里只是试着对它的竞争者的弱点做归纳总结。 611

虽然斯多葛主义和传统宗教相联合,但是无论斯多葛主义,还是其他任何异教哲学或宗教都无法有效地把哲学和宗教整合成一个单独的实体。几个新柏拉图主义者,例如朱里安,在异教信仰的最后阶段以个人的综合法做到了这一点,但是除了基督教之外,还没有其他古代宗教从希腊思想的原料中创造出自己的哲学。^① 甚至犹太教也没有达到基督教的这个地步,尽管斐罗带来了有希望的开端,并使基督徒哲学神学从中获益良多。也从来没有哪个希腊化哲学学派完全实现了一个宗教信仰的动力和热忱。因此,没有哪个外邦人的宗教完全脱离了拟人论、自然主义、流血的祭品和与这些内容相关的粗野的神话体系。哲学顺应这些内容,就削弱了它们的吸引力,哲学和异教信仰的这些特征相分离,就使哲学缺少了宗教信仰和仪式的情感和心理吸引力。从没有哪个基督教的外邦竞争者超越了自然宗教的限制和神话的起源。^②

决定论和命运、魔法和迷信有自身的吸引力,他们至今仍是如此。然而,它们都不能对现实(特别是道德自由)作出完全的解释,并且无法解释良心或道德行为的基础。

大众宗教无法取得受过良好教育的人的确信,哲学又不能触及大众。基督教成功地把一种宗教信仰和一种世界观及生活模式整合在一起,而后者如果不具有严格意义的“哲学性”,也具有哲学的合理性。

然而,这个情况并不是非常清晰的。与鬼魔、占星术和法术相关的异教信仰非常有抵抗力,它们并未真正消亡,而是在后来的时代中被得胜的基督教所吸收了。与此相似,许多传统仪式也在基督教的礼仪中被保存

① H. A. Wolfson, 《教父们的哲学》(*The Philosophy of the Church Fathers*) (Cambridge, Mass., 1956)。

② 在基督教成为国家宗教之后,异教徒的不同观点见 Pierre Chuvin 的作品,《最后的异教徒的编年史》(*A Chronicle of the Last Pagans*) (Cambridge, Mass., 1990)。

了下来。

612 本节参考文献

Dodds, E. R. 《一个焦虑的时代中的异教和基督教》(*Pagan and Christian in an Age of Anxiety*) Cambridge, 1965.

Ferguson, E., ed. 《早期教会和希腊—罗马思想》(*The Early Church and Greco-Roman Thought*)《早期基督教研究》(*Studies in Early Christianity*), Vol. 8. New York, 1993.

诺斯替主义和基督教的其他竞争形式

基督教信仰所释放的宗教活力伴随着它的教导对其他现行信仰所作的诸多顺应。《新约》书信中对错误的反应(尤其注意林前、加、西、约壹)作出了纠正,这暗示着基督教的信息得到了各种各样的反应。显然,正典本身反映了保罗、雅各、约翰和路加之间的不同重点。沃尔特·鲍尔(Walter Bauer)提出了这个论点:异端在正统信仰之前产生,那就是说多样性是先出现的,这些后来被判定为异端的反应最初代表了多数地方的多数基督徒,而“正统的基督教”只是在二世纪末才开始占上风,这主要是通过罗马的教会及其同盟者而实现的。鲍尔按照自己的喜好偏重这个情况,他用刻板的术语对“正统信仰”做狭义的定义,从而忽视了在早期布道中信仰的规范性因素。他还把二世纪初使徒时代的教父们表现出的“正统信仰”证据压缩到最低。^①他和后来的学者们(例如鲁滨逊[Robinson]和凯斯特[Koester])做了有益的工作,提醒我们早期基督教有相当大的多样化,教会的早期历史在教义和组织上都不是直线发展的。另一方面,过分强调多样性可以导致忽略信仰的中心点,而把多样性按这样一种方式当作标准,就会使使徒意义上的规范、正典的历史和向“正统信仰”

① Frederick W. Norris, “沃尔特·鲍尔重新审视伊格那丢、坡旅甲和革利免一世”(“Ignatius, Polycarp, and I Clement; Walter Bauer Reconsidered”) *Vigiliae Christianae* 30 (1976): 23—44. 根据 J. F. McCue 的作品,鲍尔在某些方面肯定错了,“正统信仰和异端邪说:沃尔特·鲍尔和瓦伦廷派”(“Orthodoxy and Heresy: Walter Bauer and the Valentinians”) *Vigiliae Christianae* 33(1979): 118—130; Gary Burke, “沃尔特·鲍尔和克里索:二世纪末的基督教情况”(“Walter Bauer and Celsus: The Shape of Late Second-Century Christianity”)《二世纪》(*The Second Century*) 4 (1984): 1ff.

的发展成为难以理解的事。^①

基督教主要的变异形式的大标题是诺斯替主义(见 300 页及以下)。二世纪也出现了其他来自教会内部的强大的运动。马吉安主义(Marcionism)^②拒绝承认《旧约》和教会的犹太人根源,并且假定有两个神,一个是公正的世界创造者,一个是耶稣基督慈悲的父亲。它接受一个修正版的圣经,包括《路加福音》和保罗的十封经过编辑的书信。孟他努主义(Montanism)^③的教义是正统的,但是它试图使预言再生,对婚姻采取苦修式道德,禁食,殉道,并有末世论的推测,因此干扰了教会的和谐。教义上的争论干扰了教会的“主流”。所有这些不一致都对基督教的传播有不利的影响。这不仅是因为局外人大多因基督教的一些不具代表性的人员(例如,异教徒指责基督徒不道德,部分依据是自由思想的诺斯替主义者的行动)而受到困扰,而且也是由于争论和澄清要花费精力。分歧削弱了基督徒的见证。

613

基督教的变异形式来自于异教的宗教和哲学与福音的混合,也来自于试图使基督教与犹太教的土壤相吻合的努力。

本节参考文献

Turner, H. E. W. 《真理的形式》(*The Pattern of Truth*) London, 1954.

Bauer, Walter. 《早期基督教的正统信仰和异端邪说》(*Orthodoxy and Heresy in Earliest*

① Leander E. Keck, “《新约》是一个研究领域吗? 或从 Outler 到 Overbeck 和 Back”(“Is the New Testament a Field of Study? or From Outler to Overbeck and Back”) and Robert L. Wilken, “早期基督教的多样化和统一”(“Diversity and Unity in Early Christianity,”) 《二世纪》(*The Second Century*) 1 (1981): 19-35, 101-110.

② A. von Harnack, 《马吉安: 外国人的上帝的福音》(*Marcion: The Gospel of the Alien God*) (Durham, 1989; German orig. 1921); John Knox, 《马吉安和〈新约〉》(*Marcion and the New Testament*) (Chicago, 1942); E. C. Blackman, 《马吉安及其影响》(*Marcion and his Influence*) (London, 1948); R. Joseph Hoffmann, 《马吉安: 关于基督教的复原》(*Marcion: On the Restitution of Christianity*) (Chico, Calif., 1984); 《二世纪》特刊(*The Second Century*) 6 (1987-88): 129-191.

③ R. E. Heine, 《孟他努主义者的神谕和预言》(*The Montanist Oracles and Testimonia*) (Macon, Ga., 1989); C. Trevett, 《孟他努主义: 类别、权威和新预言》(*Montanism: Gender, Authority, and the New Prophecy*) (Cambridge, 1996); W. Tabbernee, 《孟他努主义者的铭文和见证: 解释孟他努主义的碑文资料》(*Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*) (Macon, Ga., 1997).

Christianity) Edited by Robert Kraft and Gerhard Krodel. Philadelphia, 1971.

Robinson, James M., and Helmut Koester. 《穿越早期基督教的轨迹》(*Trajectories through Early Christianity*) Philadelphia, 1971.

Vallée, Gérard. 《研究反诺斯替辩论术：爱任纽、希坡律陀和伊皮法纽》(*A Study in Anti-Gnostic Polemic: Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius*) Waterloo, Ont., 1981.

犹太人基督教

一些从犹太教皈依成为基督徒的人从未脱离犹太人的模型，甚至回顾古代社会的基督教就必须留意基督教的这个变体形式。

614 保罗的宣教职务受到忠于摩西律法的犹太人信徒的激烈反对，他们坚持外族的皈依者要遵守某些律法要求(加 2:1—16; 林后 3:11; 11:15; 徒 15:1—2; 21:17—36)。他们的领袖是雅各，但是雅各常常并不支持他们的行动。^① 据优西比乌(《教会历史》3. 5. 3)所述，在耶路撒冷的犹太人基督徒团体在罗马人围城之前定居在约旦河东(Transjordan)(421 页)。

虽然他们的历史不甚清晰，资料也是有限的，但是可以肯定，在《新约》时代之后，犹太人基督徒仍在存续。^② 随着外族人在教会中占据主导地位，有些犹太人就放弃了犹太人的生活方式，被吸收进入更大范围的外族人的基督教。其他犹太人信徒仍然是犹太人，他们逐渐成为少数民族，变得和外族的基督教疏离起来，这使他们被看作是异端。这些人容易遭受各种影响，虽然《新约》时代的犹太人基督徒似乎有家谱的延续性，但是我们不能假设信仰上的一致性。不同的趋势(如果不是清楚界定的教派)已经出现了，并且可能用常规术语来描述。

(1) 诺斯替派的趋势。诺斯替派的思想影响了某些犹太人基督徒。这种情况可能会制造一些奇怪的组合，例如克林萨斯(Cerinthus)，他是和

① J. Munck, 《保罗和对人类的拯救》(*Paul and the Salvation of Mankind*) (Atlanta, 1959), 112—119, 231—242; W. Schmithals, 《保罗和雅各》(*Paul and James*) (Naperville, Ill., 1965)。

② B. Bagatti 的作品可以证实犹太人基督徒的考古遗迹：《源自割礼的教会，犹太人基督徒的历史和考古》(*The Church from the Circumcision, History and Archaeology of the Judaeo Christians*) (Jerusalem, 1971)。对于这个主张的消极估计见 J. E. Taylor, 的作品《基督徒和圣地：犹太人基督徒的神话起源》(*Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins*) (Oxford, 1993)。

使徒约翰同时代的人。^① 如果这些资料是可信的,^②那么他鼓吹了某些有强烈犹太人特征的思想(千禧年主义),但是也具有基督幻影说的思想(神性的基督在耶稣受洗时降临在这个人身上,并且在他被钉十字架时离开了),并且像诺斯替派那样区分了首要的上帝和创造者。

二世纪初的一个犹太人基督徒派别称为艾尔克塞派(Elkesaite),源自先知艾尔克塞(Elkesai),这个派别在图拉真统治时期很兴旺。教会作家们记载了他的一些言论。^③ 艾尔克塞派常常行洁净的浸水礼,只吃经过仔细洁净的食物。随着《科隆摩尼古卷》(*Mani Cologne Codex*)被发现,他们在宗教历史上被赋予新的意义,这份古卷说明第三世纪的摩尼教(Manichaeism)的创始人摩尼(Mani)是在一个艾尔克塞派团体中长大的。^④

(2) 调和的趋势。有一些犹太人基督徒仍然按照律法生活,但是也接纳外族的基督徒,而并不要求他们也这么做。殉道士游斯丁知道二世纪有这样的一些人(《对话》47)。耶柔米常常用拿撒勒派(参见徒 24:5)这个名称表示犹太人基督徒。^⑤ 伊皮法纽区分了拿撒勒派(《异端》29)和伊便尼派(同上,30),但是他的分类和描述反映了一些混淆。

615

(3) 成为派别的趋势。我们最了解的是伊便尼派,他们发展出了排外的、宗派的特征。他们的名字延续了“穷人”(希伯来文 ebion)的宗教用法,指的是受压迫的、卑微的、信靠主的人,《诗篇》(10; 25; 34; 37)、库姆兰古卷(4QpPs 37; 1QpHab xii. 2; 1QMxi. 13),或许《新约》(太 5:3; 路 6:

① Eusebius, 《教会历史》(*Church History*) 3. 28. 6。

② Irenaeus, 《驳异端》(*Against Heresy*) 1. 26; Eusebius, 《教会历史》(*Church History*) 3. 28. 2. Charles E. Hill 在这些报告中间做了调和,《克林萨斯、诺斯替主义者或信徒? 旧问题的新解答》(*reports is provided by Charles E. Hill, "Cerinthus, Gnostic or Chil- iast? A New Solution to an Old Problem,"*)《早期基督教研究杂志》(*Journal of Early Christian Studies*) 8 (2000): 135-172。

③ Hippolytus, 《驳所有异端》(*Refutation of All Heresies*) 19. 8-12; 10. 25; Epiphanius, 《异端》(*Heresies*) 30. 17. 7; 19. 1. 8-9, 3. 5-7, 4. 3。

④ A. F. J. Klijn and G. J. Reinink, “艾尔克塞和摩尼”(“Elchasai and Mani”) *Vigiliae Christianae* 28 (1974): 277-289; R. Cameron and A. Dewey, eds. and trans., 《克隆摩尼古卷: “关于他的团体的起源”》(*The Cologne Mani Codex: "Concerning the Origin of His Body"*) (Missoula, Mont., 1979)。

⑤ 《名人传》(*Lives of Illustrious Men*) 3; 见太 13. 53-54; 加 3. 13-14; 5. 3; 赛 1. 3, 12; 8. 14, 19-9. 3; 29. 20-21; 31. 6-9; 66. 20。

20；雅 2:5)里都有这种用法。^①

伊便尼派似乎代表了在约旦河东找到避难所的犹太人基督徒中的大部分人。托革利免之名的文献合并了他们的一些作品，因此提供了一些原始的素材。不巧的是，资料分析存在很复杂的问题，因而减弱了它的用处。^② 四世纪的革利免的《讲道》(*Homilies*) (希腊文)和《相认录》(*Recognitions*) (拉丁文，鲁非诺版本) 基于一个共同的三世纪资料 (*Grundchrift*)，这份资料合并了二世纪的一些伊便尼派作品，并且努力使他们在其他作品当中“被一般化”。伊便尼派的资料是从一部作品当中被发现的，而这部作品本身显然必须从后来的文献中被重构，因此导致学者们不能对它们的确切界限和内容达成一致。

把托革利免之名的作品与正统教会的驳异端作品相比，就可以对他们的信仰做一个概括。作为犹太人的伊便尼派相信一位上帝、律法，以及以色列的盼望。他们保持了某些犹太人的习俗——割礼、守安息日和饮食的律法(被扩大到禁止吃肉)。他们与保罗相对抗，并且说外族人必须服从律法。作为基督徒，他们接受耶稣是弥赛亚，但是认为他是一个人，是真正像摩西的先知(申 18:15)，他因为自己公义的生活而成为弥赛亚。因此，他们拒绝承认童女生子。耶稣教导死里复活的教义，他自己也从死里复活。他来废去圣殿和圣殿的礼拜仪式，并且设立了水的洗礼，取代了献祭，作为赦罪的手段。他们使用《马太福音》，但是也制造了他们伊便尼派自己的福音。他们挪走了《旧约》的许多章节，把它们看作是“虚假的片

① 和教父的解释相反：一个人—特土良，《给异端者的药方》(*Prescription of Heretics*) 33；《基督的肉身》(*Flesh of Christ*) 14；他们的神学的低劣—俄立根，《基要教理》(*First Principles*) 4. 3. 8；《反驳客里索》(*Against Celsus*) 2. 1。

② H. Waitz, 《伪克莱盟文献, 文献和研究》(*Die Pseudoklementinen, Texte und Untersuchungen* 25. 4) (Berlin, 1904)；《关于伪克莱盟文献的研究》(*Carl Schmidt, Studien zu den Pseudo-Clementinen*) (Leipzig, 1929)；O. Cullmann, 《罗马伪克莱盟文献的文学问题和历史问题》(*Le problème littéraire et historique du roman pseudoclementin*) (Paris, 1930)；Georg Strecker, 《伪克莱盟文献中的犹太基督徒: 文献与研究》(*Das Judentum in den Pseudoklementinen, Texte und Untersuchungen* 70) (Berlin, 1958)；F. Stanley Jones, “托革利免之名: 历史研究, 第 1 部”和“第 2 部”(“The Pseudo-Clementines: A History of Research, Part 1,” and “Part 2”)《二世纪》(*The Second Century*) 2 (1982): 1—33, 63—96; repr. in E. Ferguson, 《早期教会文献》(*Literature of the Early Church*), 《早期基督教研究》(*Studies in Early Christianity*), Vol. 2 (New York, 1993), 195—262。

段”，宣称这些关于动物献祭、君主制和族长们行为不端的片段是篡改的。

本节参考文献

-
- Hegesippus in Eusebius. 《教会历史》(*Church History*) 2. 23; 3. 11, 19, 20, 32; 4. 22。
 Irenaeus. 《驳异端》(*Against Heresies*) 1. 26. 2; 3. 2. 7, 15. 1, 21. 1; 4. 33. 4; 5. 1. 3。
 Hippolytus. 《驳一切异端》(*Refutation of All Heresies*) 7. 22。
 Origen. 《反驳客里索》(*Against Celsus*) 5. 61, 65; 2. 1; 《论基要教理》(*On First Principles*) 4. 22; 《创世记讲章》(*Homily in Genesis*) 3. 5; 见《耶利米书》(*Jeremiah*) 17. 12; 《马太福音注解》(*Commentary in Matthew*) 17. 13; 《罗马书讲章》(*Homily in Romans*) 3. 11; 见《路加福音》(*Luke*) 7。
 Eusebius. 《教会历史》(*Church History*) 3. 27; 6. 17。
 Epiphanius. 《异端》(*Heresies*) 29—30。
 Klijn, A. F. J., and G. J. Reinink. 《教父著作中关于犹太人基督徒派别的迹象》(*Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*) Leiden, 1973。
 Schoeps, H. -J. 《犹太基督宗教的神学和历史》(*Theologie und Geschichte des Judenchristentums*) Tübingen, 1949。
 Simon, M. 《犹太基督宗教的历史研究》(*Recherches d'histoire judéo-chrétienne*) Paris, 1962。
 Aspects du 《犹太基督宗教的种种层面》(*Aspects du Judéo-Christianisme Colloque de Strasbourg*) Colloque de Strasbourg, 1964. Paris, 1965。
 Pines, S. 《从新资料来源看基督教最初几个世纪里的犹太人基督徒》(*The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source*) Jerusalem, 1966。
 Schoeps, H. -J. 《犹太人基督教》(*Jewish Christianity*) Philadelphia, 1969。
 Longenecker, R. N. 《早期犹太人基督教的基督论》(*The Christology of Early Jewish Christianity*) London, 1970。
 Mancini, I. 《和犹太人基督徒有关的考古发现: 历史回顾》(*Archaeological Discoveries Relative to the Judaeo-Christians: Historical Survey*) Jerusalem, 1970。
 Klijn, A. F. J. “犹太人基督徒研究”(“The Study of Jewish Christianity”) NTS 20 (1973/74): 419—431。
 Malina, B. J. “犹太人基督教: 参考文献选”(“Jewish Christianity: A Select Bibliography”) Australian Journal of Biblical Archaeology 2/2 (1973): 60—65。
 Malina, B. J. “犹太人基督教或基督徒犹太教: 为一个假设的定义”(“Jewish Christianity or Christian Judaism: Toward a Hypothetical Definition”) JSJ 7 (1976): 46—57。
-

有利于基督教的因素

外部环境

我们已经讨论过了基督教的所有阻碍——传统力量、偏见、政府的权

威、外部的宗教竞争，和基督教自身令人不悦的教义与分歧——这是基督教继承的历史事实。我们已经看到，多数的消极因素不是完全片面的；而积极的因素也正是这样。

有助于基督教传播的背景常常被总结为“时候的满足”（加 4:4）。

617 罗马帝国对地中海世界进行统一的统治，从此结束了自亚历山大大帝去世之后战争不断的局面。即使在帝国的边境，也有持续的和平时期。一个单独且平稳的政府所带来的福利是基督教成长和传播的重要外部因素。特别是这些便利条件导致了向东的旅行。罗马在保持外在和平的同时也努力镇压海盗和劫匪；这也有利于旅途的安全。另外，罗马修筑和维护道路的举动对陆地旅行极为有利。罗马的和平促进了商业繁荣；旅行者和商人一同受益，传教士和政府官员也一同受益。

希腊语的传播是有利于基督教的另一个重要背景。希腊语在罗马帝国是十足的通用语言，它几乎在所有地方都提供了一种交流手段。共同的语言不仅带来了直接的理解；随之而来的还有某些共同观念和思想方式，一定程度的教育水平，和一种认知方式——那就是说，希腊哲学、文学和宗教。这个共同的参照系极大地支持了传讲耶稣福音的工作。

所有人都可以利用这些外部因素，所以我们必须更多地注意宗教环境。这个因素在当时以特别方式帮助了基督教：希腊化犹太教。

希腊化犹太教

到一世纪为止，犹太人的数量已经很多了，他们遍布罗马帝国，甚至还到了罗马帝国境外，尤其是帕提亚帝国（399—400 页）。离散犹太人的会堂已经使闪族的信仰为希腊化社会做了重要的调整。语言在这时提供了重要的联系。希伯来文圣经已经被翻译成希腊文（《七十士译本》），使希腊文读者能够了解旧约信仰，并开始把圣经思想按照概念翻译成希腊文的实际观点。在希腊人社会居住的犹太人开始为基于圣经的宗教做辩护，宣传它的优点，使它所确信的中心内容被人理解（修改了某些特征，为的是使它们更容易被接受）。离散犹太人会堂为早期教会的基督徒布道者提供了活动基础。另外，他们吸引了许多外族人，事实证明他们是光顾基督教福音的主要人群，并且是进入更大范围的外族人世界的滩头阵地。希腊化的会堂提供了一个适合基督教的景象：某些犹太人不再僵硬地遵

守他们祖先的信仰细节,但是仍然坚守其中心信念,而外邦人被圣经信仰的原理所吸引。因为犹太人对希腊文化有各种各样的回应(428—429页),所以保罗和其他基督教布道者在离散犹太人当中遇到了所有类型的反应:比他在耶路撒冷遭到的反对更为剧烈(注意徒 21:27);彻底拒绝犹太教的人;想要模仿犹太人礼仪的外族人(加拉太人);以及乐意听基督教福音的虔诚的犹太人。

基督教具有犹太教能够吸引认真思考的异教徒的一切优点:一神论、高度的道德标准、紧密联系的社会群体,古代神圣经文的权威,理性的崇拜。它没有携带犹太教的不利之处:和一个单独的民族的联系、割礼的仪式、似乎没有意义的限制(安息日、食物的律例)。基督教宣称它实现了圣经的预言,从而和古代产生了联系,但是它也实现了更新的宗教志愿:通过一个个人的救贖者带来了拯救和解脱。

宗教探索

对于早期基督教的到来而言,外族人的宗教探索是环境中的准备之一。我们已经评论了罗马帝国与之相竞争的宗教,它们的存在证实了那个时代的宗教兴趣。它们的存在并不完全是消极的因素。它们既是灵性渴望的表征,又促进了这种渴望。许多人对于他们的道德状况和现有的宗教感到不满,因此乐于接受基督教的布道。在不同的人群、地点和不同的经济与社会处境中,这种情况有很大的差别。然而,在基督教纪元的最初几百年时间里,人们对宗教非常有热情。基督教并不被看作能够满足所有这些渴望。然而,在基督教内部发展出的多样化证明了它的某些方面有巨大吸引力,也表明它所具有心灵力量。

在早期罗马帝国中,基督教在宗教竞争中的优势有几个特征。^① 它的创建者是一个历史人物,有真实的生活。基督本人是基督教成功的重要因素。^② 它确保战胜了死亡和一个幸福的来生。它作出了独有的宣告,并

① Ramsay MacMullen,《罗马帝国的基督化》(公元 100—400 年)(*Christianizing the Roman Empire*) (A. D. 100—400) (New Haven, 1984), 这部著作使人们注意到神迹对于劳动阶层皈依的重要性。

② Jan N. Bremmer, “‘我是基督徒’:早期基督徒殉道士与基督”(“‘Christianus sum’: The Early Christian Martyrs and Christ”); *The Early Christian Martyrs and Christ* (转下页)

619 要求独享的忠诚。它把高水准的道德要求和宗教信仰结合在一起。它培育了一种世界观和相应的哲学解释,以及对它的教义的辩护。它有社会凝聚力,提供了物质保证和心理支持。它承诺使人们脱离魔鬼、命运和魔法的权势,并且救赎他们脱离罪和罪疚。它拯救所有阶级和不同处境中的人。它激发出强大的热忱和决心,去宣传和取胜。A. D. 诺克如此总结基督教的优势:

基督教的成功是一个把圣礼主义和当时的哲学结合在一起的制度的成功。它满足了爱追根究底的思想趋势,满足了逃脱命运的渴望,以及对来生的保证的渴望。像斯多葛主义一样,它带来了一种生活方式,并使人在宇宙中感到自在,但是和斯多葛主义不同,它既为无知之人,也为有学问的人做到这一点。它还满足了社会需要,并且确保人不再孤独。^①

尼尔森注意到对皇帝的崇拜有一个强大的组织,但是宗教含义却很薄弱,而神秘宗教仪式和民族起源的关系太强烈,以致无法形成真正的普世性宗教,随后他列出了基督教发展的基本原因:坚定相信基督教的真理、普世主义、兄弟之爱、仁爱、在一个有官僚作风的世界里激发克己的力量,以及组织的能力。^②

基督教有何独特之处?

基督教本身所呈现的面貌是上帝在人类事务当中新作为的结果,是神圣的启示。它的权威不在于它的教义和习俗的绝对独创性。实际上许多基督徒都把这种独创性最小化,为的是强调基督教是上帝的预备。基督教的宣告有赖于它是否是上帝的启示,而不是它的独创性,而这个宣告并不是可以直接从历史中得到证实的。反对或赞成基督教的决定是关于

(接上页注②)in G. J. M. Bartelink, et al., eds., 《祝福:献给安东·巴斯提安森的论文集》(*Eulogia: Mélanges offerts à Antoon*) A. R. Bastiaensen (Steenbrugis, 1991), 11—20 章所收集的证据表明耶稣的追随者和他有亲近的情感关系。

① 《皈依》(*Conversion*) (Oxford, 1933), 210—211。

② 《希腊的虔诚》(*Greek Piety*) (Oxford, 1948), 183。

信仰的事情,然而许多历史调查都可能支持或阻碍这个决定。

基督教的真理或价值都不依赖于它的独特性。这本书的内容指出了基督教在许多方面都和同时代的背景并不很相似。但是如果这些论点都不能经得住更进一步的测试或更多的发现,基督教的实质也没有任何损失。

耶稣基督才是基督教真正的独特之处。他对基督教的起点是必要的,对基督教的本质仍然是最重要的,在历史意义上也是如此。虽然他的生活和教导在很大程度上可能和古代社会的某些部分相似,耶稣——他的位格和工作——对于基督教来说是独特的。弗兰克·克洛斯(Frank Cross)在一个更有限的背景中很好地阐释了这一点:

620

使基督教与众不同的观念不是通过苦难来进行拯救,而是把钉十字架的“事件”看作是上帝赎罪的工作。基督教信仰的基础不是由复活的教义形成的,而是由相信基督的复活是一个末世论的事件形成的。基督教独特的地方并不是相信弥赛亚会到来,而是耶稣作为弥赛亚进行统治,他已经来了,并且还会再来。盼望一个新的创造并未增添基督教的独特性,相信耶稣是新的亚当,是新创造之首才赋予它独特性。最后,基督教和犹太教的区别并非“爱的伦理”——远非如此。基督教信仰和使它诞生的古代信仰是不同的,区别在于它知道上帝之爱的新行动,他在耶稣特别的生命、死亡和复活当中启示了他的爱。^①

不管基督教主张的内容真实性如何,这些历史陈述都是真实的。但是基督教的真理宣言和耶稣的“位格与工作”、他的身份及他所做的事紧密相连。耶稣是他所宣告的那一位——上帝独一的儿子,成为肉身的上帝,并且做了对他所断言的事——带来了拯救和与上帝的关系,除了上帝的儿子之外,没有人能够做到这些:从绝对的意义上来讲,这些事情才使基督教成为独特的,在历史上没有竞争者。我们从此从历史通向了信仰。

① Frank Moore Cross,《古代库姆兰藏书》(*The Ancient Library of Qumran*) (London, 1958), 184.

主题索引

索引中的页码均指原书页码。

索引中加黑的数字表示详细谈论这个主题的页码。

- Aaron (亚伦), 231
- Abaton* (睡觉的地方), 224, 225, 226
- Abortion (流产), 81, 187
- Aboth* (先贤), 112, 495, 537, 542, 543
- Aboth de R. Nathan* (《拉比拿单的箴言》), 497, 539, 542, 545 脚注 28
- Abraxas* (避邪咒符), 230
- Academy (学园), 330—38, 346, 347, 354, 379, 380, 381, 382, 387, 388, 394, 425
- “Accidents” (机遇) 339
- Achaemenids (阿契美尼德), 6
- Achilles (阿基里斯), 12, 157
- Achilles Tatius (阿喀琉斯·塔提乌斯), 123, 124
- Actium (亚克兴), 26, 29
- Adiaphora* (中立的事物), 359
- Adonis (阿多尼斯), 277—278, 283, 298
- Adoption (领养), 65, 66, 69
- Adriatic (亚得里亚海), 87, 88
- Adultery (通奸), 75, 187, 446, 551, 595
- Aediles* (营造官), 41
- Aegean (爱琴海), 17, 86, 88, 90, 253
- Aelia Capitolina* (爱利亚加比多连), 39, 425, 426
- Aenesidemus* (埃奈西德穆), 347
- Aeschines (艾思奇里斯), 184
- Aeschylus (埃斯库罗斯), 9, 99, 164, 202, 206

- Africa (非洲), 22, 43, 51, 82, 85, 117
- Afterlife (来生), 156—57, 163, 164, 243—46, 249—50, 254, 264, 265, 285, 298, 372, 445, 486, 516, 539, 554—55, 609, 618
- Agamemnon (阿伽门农), 150
- Agathos Daimon (好鬼魔或灵), 178
- Agdistis (阿格狄斯提斯), 187, 281, 283, 286
- Agora (市场), 83, 84, 88, 139, 165, 323, 325, 351, 366, 571
- Agriculture (农业), 82, 85, 86, 92, 116 脚注 78, 158, 161, 167, 180, 240, 256, 264, 265, 271, 283, 298, 356, 413, 493, 515, 516, 542, 558, 559, 564
- Agrippina (阿格莉皮娜), 33, 34
- Ahasuerus (亚哈随鲁), 6
- Ahriman (阿富利曼), 288
- Ahura Mazda (善良的神马兹达), 288, 292
- Ain Feshka (弗什卡泉), 521
- Akiba (亚基巴), 425, 437, 491, 492, 516
- Albinus (阿尔比努斯), 总督, 419 脚注 31, 420, 488
- Albinus (阿尔昆), 哲学家, 387
- Alcimus (阿基穆斯), 408, 409
- Alcinous (阿尔克诺俄斯), 387, 388
- Alexamenos (阿勒克萨梅诺斯), 596, 597
- Alexander the Great (亚历山大大帝), 5, 9, 10—15, 18, 23, 30, 90, 91, 92, 117, 128, 135, 137, 149, 164, 183, 202, 203, 204—5, 207, 213, 254, 325, 338, 342, 349, 366, 375, 402, 403, 535, 617
- Alexander Balas (亚历山大·巴拉斯), 409
- Alexander (亚历山大), 假先知, 218—19
- Alexander Jannaeus (亚历山大·詹纽尔), 92, 410—11, 514, 522
- Alexander Polyhistor (亚历山大·波里希斯托), 439
- Alexander Severus (亚历山大·塞维鲁), 385
- Alexandria (亚历山大), 16, 17, 19, 32, 33, 42, 81, 87, 111, 119, 121, 128, 133, 137, 140, 205, 207, 266, 278, 344, 387, 391, 403, 404, 412, 432, 433, 38, 444, 449, 450, 461, 464, 478, 479, 486, 505, 572, 587, 588
- Alexandrinus (亚历山大抄本), 435, 447
- Allegory (寓言), 133, 156, 159, 334, 355, 357, 365, 480, 481, 482, 483, 530, 544
- Altars (祭坛): 犹太人的, 406, 408, 413, 557, 559, 563, 566; pagan (异教徒), 32, 99, 100, 137, 138, 160, 170, 178, 180, 189, 190, 192, 208, 211, 216, 248, 268, 272, 273, 406, 407, 590
- Amanuenses (抄写员), 126, 130, 131
- Ammon (亚蒙), 91, 167, 204
- Ammonius Saccas (阿摩尼阿斯·萨卡斯), 391
- Amoraim (阿摩拉), 492
- Amphiarus (安菲阿刺俄斯), 218, 221
- Amphipolis (暗妃波里), 88
- Amphitheatre (竞技场), 97, 102—3, 414
- Amulets (护身符), 176, 233

- Anath (亚娜特), 280
Anathema, 193
 Ancyra (安卡拉), 27 脚注 10
 Andania (安达尼亚), 251, 253
 Andronicus of Rhodes (罗德岛的安卓尼克斯), 344
 Angels (天使), 157 脚注 9, 232, 236, 307, 312, 442, 447,
 Annas (亚那, Ananus) I, 415, 420, 565
 Annas (亚那, Ananus) II, 420, 488
 Anthropomorphism (拟人论), 150, 153, 173, 202, 203, 321, 502, 538, 611
 Antigonus (安提哥那), 16, 206, 403
 Antigonus (安提哥那), Hasmonean (哈斯摩尼家族), 412, 413
 Antioch of Syria (叙利亚的安提阿), 19, 41, 87, 88, 92, 217, 403, 405, 408, 434,
 435, 449
 Antioch of Pisidia (彼西底的安提阿), 41, 88
 Antiochus of Ascalon (阿什凯隆的安条客), 337, 346, 379, 380, 387, 388
 Antiochus I of Commagene (科马根的国王安提阿古一世), 206
 Antiochus III the Great (安提阿古三世大帝), 18, 23, 404, 449
 Antiochus IV Epiphanes (安提阿古四世伊皮法尼斯), 18, 19, 23, 405, 406, 407, 408,
 409, 426, 447, 547, 560
 Antiochus VII Sidetes (安提阿古七世西特提斯), 18, 19, 410
 Antipater (安提帕特), 16
 Antipater of Idumea (以土买的安提帕特), 411, 412
 Antisthenes (安提西尼), 316, 329, 348, 351
 Antonines (两安东尼), 39, 63, 117, 118, 209
 Antoninus Pius (安多尼努·庇护), 38—39, 211
 Anubis (阿努比斯), 269
 Apamea (阿帕米亚), 19, 88, 362
Aparchē (初熟果实), 193
Apatheia (热情), 369, 378
 Aphrodisias (阿弗洛狄西亚), 101, 550
 Aphrodite (阿弗洛狄忒), 70, 137, 154, 167, 168, 232, 251, 266, 277, 278
 Apion (阿比安), 479, 486, 512, 541, 562
 Apis (阿皮斯), 266
 Apocalypse of Zephaniah (《西番雅启示录》), 476
 Apocalypses (启示), 310, 399, 441, 449, 452, 453, 455, 458, 475—78, 501, 555
 Apocrypha (次经), 436, 438, 440—48, 449, 463, 475
 Apocryphon of James (《雅各藏经》), 306
 Apocryphon of John (《约翰藏经》), 306
 Apollo (阿波罗), 19, 86, 100, 108, 114, 154, 155, 161, 162, 167, 170, 178, 183, 194,
 202, 213—18, 223, 225, 251, 383
 Apollodorus (阿波罗多鲁斯), 77
 Apollonia (亚波罗尼亚), 88
 Apollonius (阿波罗尼奥斯), 269, 384, 385
 Apollonius of Tyana (提亚纳的阿波罗尼奥斯), 226, 227, 381—83

- Apotheosis (神化), 208, 209
 Appian (阿庇安), 65, 117
 Appian Way (亚比乌大道), 87, 88
 Apuleius (阿普列乌斯), 99, 109, 117, 123, 124, 177, 229, 237, 242, 271, 273—75, 281, 299, 314, 321, 351, 387, 599
 Aqedath Isaac (捆绑以撒), 511
 Aqueducts (拱顶), 140, 416
 Aquila (亚居拉译本), 434, 437, 438, 500
 Ara pacis (和平祭坛), 29, 137, 138 脚注 106, 139
 Arabs (阿拉伯人), Arabic (阿拉伯人的), 411, 458, 464, 465
 Aramaic (亚兰语), 135, 232, 400, 403, 433, 437, 441, 442, 446, 453, 455, 457, 464, 472, 485, 497, 499, 500, 504, 523, 580
 Aratus (阿拉塔士), 355—56, 356, 488
 Arcesilas (阿塞西劳斯), 336, 337, 346
 Archaeology (考古学), 503—12, 521, 522, 535, 573, 585—92
 Archelaus (亚基老), 414, 415, 522
 Archisynagogos (会堂长), 571, 575, 581
 Architecture (建筑), 115, 138—42, 509
 Archons (掌权者), 42, 186, 310, 571, 572
 Arena (竞技场), 100, 102—3
 Areopagus (亚略巴古), 42
 Ares (阿瑞斯), 154, 167. 见战神
 Aretalogies (英烈传记), 195, 275—76
 Aretas III (亚哩达三世), 411
 Aretas IV (亚哩达四世), 415, 488
 Aretē (荣耀的事迹), 157, 203, 224, 275—76
 Ariadne (阿里阿德涅), 263, 264
 Aristeeas, Epistle of (《亚里斯提书信》), 106, 433, 450—51, 543 脚注 278 和 279
 Aristides (阿里斯提德), 118, 150, 195, 224, 225, 270 脚注 198, 276 脚注 206
 Aristippus (阿里斯提卜), 329, 370
 Aristobulus I (亚里多布一世), 92, 410, 514
 Aristobulus II (亚里多布二世), 411—12, 414
 Aristophanes (阿里斯多芬), 99, 164, 329 脚注 26
 Aristotle (亚里士多德), 10, 42, 59, 68, 71 脚注 24, 119, 120, 202, 239, 243, 252, 316, 322, 325, 329, 337, 338—45, 346, 361, 363, 374, 376, 379, 381, 387, 388, 391, 392
 Arius Didymus (阿里乌斯·迪代墨斯), 363
 Armenia (亚美尼亚), 20, 411
 Army (军队). 见军事
 Arrian (阿利安), 117, 366
 Art (艺术), 74, 79, 114, 137—39, 195, 212, 248, 256, 257, 258, 259, 261, 263, 264, 265, 266, 280, 283, 287, 291—92, 294, 295, 297, 317, 352, 507—11
 Artaxerxes I (亚达薛西一世), 6, 401

- Artaxerxes II (亚达薛西二世), 7
- Artemidorus (阿特米多鲁斯), 118, 220
- Artemis (亚底米), 19, 86, 91, 139, 154, 174, 175, 179, 183, 198, 199, 281
- Ascension of Isaiah (《以赛亚升天记》), 449, 457—58
- Asceticism (禁欲主义), 163, 305, 310, 311, 312, 349, 364, 367, 383, 384, 392, 526, 527, 531, 613
- Asclepius (阿斯克勒庇俄斯), 158, 164, 176, 188, 189, 193, 194, 215, 218, 222—26, 267, 269, 276
- Asherah (亚舍拉), 280
- Asia (亚洲), Asia Minor (小亚细亚), 5, 12, 16, 17, 19, 20, 23, 24, 25, 43, 44, 70, 85, 87, 88, 90, 105, 175, 185, 188, 202, 205, 207, 208, 211, 216, 252, 253, 259, 263, 282, 286, 344, 403, 411, 427, 430, 438, 598, 602, 603, 605
- Asiarchs (首领), 44
- Assarion (阿立萨), 93
- Associations (协会). 见社团
- Assumption of Moses* (《摩西升天记》), 414, 449, 457
- Astarte (阿施塔特), 277—78, 280
- Astrology (占星术), Astronomy (天文学), 9, 31, 110, 111, 119, 174, 176, 198, 221, 230, 232, 238—43, 250, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 317, 356, 383, 392, 452, 453, 607, 611
- Ataraxia (心神的平静), 346, 374, 375, 376, 378
- Atargatis (阿塔伽), 277, 278—81
- Athenaeus (阿忒纳乌斯), 106, 206 脚注 86, 407 脚注 16
- Athena (雅典娜), 90, 100, 108, 138, 149, 154, 161, 163, 183, 187, 196, 197
- Athenagoras (阿特那哥拉), 270 脚注 198, 321 脚注 4, 327 脚注 22, 387, 595
- Athens (雅典), 7, 8, 9, 41, 42, 78, 84, 87, 90, 97, 100, 111, 136, 139, 140, 154, 161, 164, 165, 178, 186, 189, 195, 196, 223, 224, 225, 251, 254, 257, 258, 263, 326, 329, 330, 332, 337, 338, 339, 344, 354, 355, 360, 361, 362, 366, 380, 389, 393, 394
- Athletics (体育运动), 8, 9, 35, 79, 100—102, 103—5, 110—11, 143, 177, 195, 196, 325
- Atoms (原子), 373, 374
- Atrium (正厅), 140
- Attalids (阿塔利兹), 16, 19, 202, 344
- Attalus II (阿塔拉斯二世), 84
- Attalus III (阿塔拉斯三世), 23
- Attic (阿提喀), Atticism (雅典用语), 14, 136, 403
- Attis (阿提斯), 281—87, 298
- Auctoritas, 27, 29
- Augurs (预兆), 169, 170, 222
- Augustales (奥古斯都), 209
- Augustine (奥古斯丁), 361, 391, 438
- Augustus (奥古斯都), 5, 18, 26—31, 35, 43, 44, 46, 51, 55, 56, 62, 64, 75, 85, 88, 96, 113, 115, 119, 136, 139, 140, 171, 180, 183, 184, 194, 198, 207, 208, 209, 211, 318, 342, 411, 412, 414, 416, 418, 461, 567, 572, 603

- Aulos (管乐器), pipe, 107, 108, 191, 195, 244, 261, 264, 271, 272, 280, 281, 479, 560
 Aulus Gellius (奥卢斯·盖里乌斯), 117
 Aurelian (奥雷里安), 317
 Aureus (奥里乌斯), 93
 Auspices (占卜), 169, 170
 Auxiliaries (预备役军队), 43, 44, 45, 54, 57, 63
 Avesta (《阿维斯塔》), 288, 292
 Baal (巴力), 277, 278-81, 406
 Babylon (巴比伦), Babylonia (巴比伦王国), 6, 12, 13, 19, 202, 238, 239, 240, 309, 400, 402, 421, 427, 441, 445, 446, 447, 458, 496, 500, 576, 580
 Bacchanalia (酒神节), 261, 606
 Bacchus (巴克斯), 145, 146, 154, 261, 262
 Balkans (巴尔干山脉), 51
 Banquets (宴会), 13, 97, 106-9, 145, 195, 196, 250, 253, 263, 270, 275, 284, 449, 595
 Baptism (洗礼), 196, 265, 295, 298, 299, 487, 526, 528, 547, 548, 549, 614, 615
 Baraita, 497, 540, 541
 Barbarians (野蛮人), 5, 8, 9, 45, 138
 Bar Kokhba (巴可拉), 39, 92, 425, 426, 462, 463, 490, 515, 609
 Bar Mitzvah (诫命之子), 547
 Barnabas (巴拿巴), 455
 Baruch (巴录), 440, 445
 Baruch (《巴录一书》), Second, (《巴录二书》) 449, 458, 475, 476, 483, 539, 554
 Basilica (大会堂), 141, 383
 Basilides (巴西利得), 309
 Bath qol (从天上发出的声音), 543
 Baths (洗浴), 57, 74, 96, 97, 104-5, 139, 141, 187, 216, 224, 226, 257, 274, 280, 294, 325, 523, 526, 528, 548, 549, 550, 571
 Bel and the Dragon (《彼勒与大龙书》), 446-47
 Belial (彼列), Beliar, 456
 Bellona (贝罗娜), 281
 Bendis (本狄斯), 281
 Bereshith Rabbah (《创世记拉巴》), 498
 Bernice (百尼基), 419, 420, 429
 Beroea (庇哩亚), 88
 Beth din (贝特—丁), 423, 567, 568, 575
 Beth Shearim (伯善), 504
 Bethlehem (伯利恒), 46, 410, 414, 462, 464, 505
 Betrothal (订婚), 72, 73
 Biblical Antiquities (《圣经古史》), 483
 Biography (传记), 121-22, 345
 Bion (彼翁), 349
 Birth (出身), 69, 78, 170, 178, 180, 193, 262, 334, 386, 546, 547, 609
 Bithynia (庇推尼), 20, 352, 594, 604, 607
 Black Sea (黑海), 88

- Boethius (波依提乌), 393
 Boethus (布法斯), Boethusians (布法斯人), 519
 Book of Blessings (《祝福之书》), 467
 Books (书籍), 128—33
 Bosphorus (博斯普鲁斯海峡), 87
 Boxing (拳击), 101
 Britain (不列颠), 22, 33, 59, 290, 589
 Brundisium (布林迪西), 87, 88
 Brutus (布鲁图), 25, 88, 281
 Burial (葬礼), 144, 145, 156, 158, 170, 180, 243—44, 245—50, 255, 263, 270, 394, 442, 457, 504, 512, 539, 575
 Burrus (布鲁斯), 34, 364
 Byblos (比布鲁斯), 270, 278
 Byzantine (拜占庭的), Byzantium (拜占庭), 40, 88, 104, 136, 202, 241, 314, 435, 464
 Cabiri (卡比里), 253, 254
 Caesarea (该撒利亚), 43, 100, 291, 385, 414, 415, 416, 417, 418, 434, 438, 505, 557
 Caesarea Philippi (该撒利亚腓立比), 414, 505
 Caiaphas (该亚法), 415
 Calendar (日历), 182, 208, 284, 318, 356, 451, 453, 472, 525, 526, 528, 555, 558, 559, 560
 Caligula (加里古拉), Gaius (该犹), 29, 32, 91, 209, 211, 269, 418, 419, 479, 587
 Callimachus (卡里马库斯), 133, 183
 Callistus (卡利斯图斯), 33
 Cambyses (冈比西斯), 6
 Canon (正典), 423, 433, 438, 440, 449, 465, 475, 525, 612
 Capitoline (卡皮托林), 167, 182, 191, 211, 461
 Cappadocia (加帕多家), 20, 297, 384, 391
 Capua (卡普阿), 88
 Caracalla (卡拉卡拉), 63, 105
 Carneades (卡尼底斯), 336, 337
 Carthage (迦太基), 21 脚注 5, 22
 Cassander (卡山得), 16
 Cassius (卡西乌斯), 25, 88
 Castor and Pollux (卡斯托尔和波吕克斯), 158
 Castration (阉割), 281, 283, 284, 424
 Catacombs (地下墓穴), 144, 248, 504, 511, 589, 591
Catoecia (定居点), 19
 Causation (因果关系), 340, 362
 Cautes (火炬), 291
 Cautopates (火炬), 291
 Cavalry (加略山), 51, 54, 57, 469
 Cebes (希士), 324
 Celsus (克里索), 584, 599, 600
 Cemeteries (公墓), 523, 603

- Cenchraea (坚革哩), 67
 Centaurs (仙托), 179, 248, 263, 375
 Centurions (百夫长), 37, 50
 Cerberus (希波勒斯), 267, 269
 Ceres (喜瑞斯), 154, 176
 Cerinthus (克林萨斯), 614
 Chaeronea (喀罗尼亚), 10, 389
 Chalcedon (迦克墩), 218
 Crucifixion (钉十字架), 63, 69, 411, 420, 458, 488, 489, 528, 590, 596, 597, 599, 609, 614, 620
 Cuirass (胸甲), 54
 Cumae (Cumae), 461
 Curia (地方政务会), 42
 Curses (咒诅), Curse tablets (咒诅版), 176, 229, 232, **233—34**, 248, 469, 594, 604
Cursus honorum (晋升的顺序或序列), 56, 212
 Customs (习俗), 172, 335, 326, 349, 512
 Cybele (西布莉), 277, 280, **281—87**, 599
 Cymbals (钹), 264, 280, 285
 Cynics (犬儒主义者), 218, 323, 325, 329, **348—54**, 360, 378, 379, 385
 Cyprus (塞浦路斯), 17, 39, 423
 Cyrene (古利奈), 39, 204, 251, 423, 427
 Cyrenaics (昔勒尼), 329, 370, 378
 Cyrus (居鲁士), 6, 7, 399, 400
 Cyrus the Younger (小居鲁士), 7
 DaimZn (鬼魔), Demon, 171, 176, 178, 179, 207, 225, 227, 229, **236—38**, 264, 297, 316, 329, 330, 336, 362, 383, 386, 390, 443, 453, 477, 520, 591, 599, 611, 619
 Damascus Document (《大马色文献》), **467—68**, 524, 556, 557
 Dance (舞蹈), 74, 106, 253, 254, 257, 261, 262, 263, 264, 265, 280, 560
 Danube (多瑙河), 38, 51
 Daphne (丹芙尼), 217
 Dardanelles (达达尼尔海峡), 88
 Daric (达利克), 90
 Darius (大流士), 6, 7, 441
 Darius III (大流士三世), 12, 137
Dea Syria (《论叙利亚女神》), **280—81**
 Dead Sea Scrolls (死海古卷), 3, 425, **463—74**, 475, 511, 521, 523, 525. 见库姆兰
 Death (死亡), 8, 157, 170, **171**, 187, 189, 219, **243—50**, 248, 257, 265, 270, 274, 275, 278, 293, 295, 297, 298, 311, 315, 330, 334, 341, 345, 353, 365, 367, 374, 377, 411, 442, 455, 459, 492, 512, 528, 554, 564, 569, 575, 598, 599, 600, 601, 608, 618, 620
 Decapolis (低加波利), 410, 421
 Decius (德基乌斯), 39, 40, 606
Decuriones, 42, 57
Deisidaimonia (惧怕鬼魔), 20, 237

- Deities (诸神): Greek (希腊的), 14, 150—56, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 172, 178, 179, 183, 189, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 200, 202, 203, 205, 206, 210, 214, 217, 230, 233, 235, 236, 238, 239, 242, 275, 317, 327, 329, 330, 336, 340—41, 343, 345, 350, 352, 356, 357, 364, 366, 373, 375, 376, 377, 385, 388, 390, 394, 407, 444, 598, 609; Roman (罗马的), 165—67, 170, 253, 276, 282, 293, 295, 297, 298, 299, 317, 321, 361, 372, 381, 429, 594, 595, 604, 605, 606. 见个人的神 (individual deities)
- Dekatē (初熟的果实), 193
- Delator (控告者), 65, 607
- Delos (提洛岛), 86, 178, 183, 193, 268, 269, 272, 506
- Delphi (特尔斐), Delphic Oracle (特尔斐预言), 7, 100, 158, 161, 162, 183, 193, 213—17, 223, 387, 585, 586
- Demeter (得墨忒尔), 153, 154, 161, 162, 253, 255—56, 257, 258, 264, 266, 357
- Demetrius II (德米特里二世), 409, 411
- Demetrius Poliorcetes (德米特里), 206
- Demetrius, Pseudo, (伪迪米特里厄斯) 125
- Demiurge (造物主), 310, 333
- Democracy (民主), 8, 9, 20, 26, 42, 215, 330, 332, 360, 524, 570
- Democritus (德谟克利特), 372, 378
- Demosthenes (德摩斯梯尼), 10, 77
- Denarius (迪纳里), 51, 56, 57, 91, 92, 93, 94, 145, 146, 233, 603
- Derbe (特庇), 88
- Determinism (决定论), 240, 241—42, 360, 611
- Diadochi (马其顿诸将), 15, 403
- Dialogues (《对话集》), 118, 322, 322—33, 381—82, 389
- Diana (黛安娜), 114, 154, 194. 见 Artemis (亚底米)
- Diaspora (离散犹太人), 398, 399, 400, 437, 451, 482, 493, 506, 554, 555, 564, 571, 574, 587, 617, 618
- Diatribē (讽刺), 322, 323, 349, 450
- Didache (《十二使徒遗训》), 89, 455, 549
- Didrachm (德拉克马), 91, 93
- Didyma (迪迪马), 217, 218
- Diis Manibus* (神圣的死者或阴间的灵), 171
- Dikē* (正义女神), 264
- Dinner (宴会), 77, 263, 272
- Dio Cassius (狄奥·卡西乌斯), 43 脚注 34, 62, 118, 364 脚注 73, 413, 425, 599 脚注 25, 603
- Dio Chrysostom (狄奥·屈梭多模), 70, 117, 325 脚注 16, 346 脚注 39, 349, 351, 352, 379
- Diocletian (戴克里先), 6, 40, 105, 143
- Diodorus Siculus (狄奥多罗斯), 60, 117, 270 脚注 197, 327 脚注 21, 403 脚注 10, 427 脚注 45, 593
- Diogenes of Oenoanda (奥诺安达的第欧根尼), Epicurean (伊壁鸠鲁), 372
- Diogenes of Babylon (巴比伦的第欧根尼), 337

- Diogenes Laertius (第欧根尼·拉尔修), 321 脚注 2, 327 脚注 18, 338 脚注 31, **345**, 354 脚注 56, 360, 370, 378 脚注 94, 379 脚注 95
- Diogenes of Sinope (锡诺普的第欧根尼), **348—49**, 349, 351
- Dionysius of Halicarnassus (哈利卡那撒斯的狄奥尼修斯), 71 脚注 24, **117**, 119, 123, 461 脚注 118, 486
- Dionysus (狄俄尼索斯), 12, 97, 99, 100, **145—46**, 153, 154, **161**, 162, 163, 190, 196, 202, 215, 223, 248, 252, 259, **259—65**, 282, 283, 406
- Dioscuri (狄俄斯库里), 158, 160, 254, 295
- Divination (占卜), 166, 170, 176, 204, **220—21**, 357, 374, 381
- Divorce (离婚), 74, 76, 134, 495, 518
- Domestic religion (家庭宗教), **177—82**
- Domitian (多米田), 38, 51, 64, 104, 117, 209, 211, 269, **352**, 602, 603
- Doric (多利安), 138
- Dōron* (礼物), 193
- Dositheans (陀西修派), 534
- Dowry (嫁妆), 72, 75, 81
- Drachma (德拉克马), 87, 93, 146, 218, 258
- Drama (戏剧), 9, 95, 97, 99, 109, 162, 254 脚注 185, 263, 270, 284, 295, 324, 367, 439, 440
- Dreams (梦), 118, 194, **220—21**, 250, 269, 274, 275, **373**, 375, 381, 452, 453, 456, 470, 476
- Drugs (医药), 187
- Druids (德鲁伊教), 606, 607
- Drusilla (土西拉), 420, 429
- Drusus (德鲁萨斯), 32
- Dualism (二元论), 288, 310, 314, 364, 367, 392, 477, **527**, 529
- Duovirs*, 41
- Dura Europus (杜阿·欧罗普斯), 141, 287, 290, 506, 508, 509, **589**
- Dyrrachium (都拉基乌姆), 87, 88
- Eagle (鹰), 51, 91, 210, 214
- Ebionites (伊便尼派), 438, 528, 615
- Eclecticism (折衷主义), 325, **337—38**, 353, 364, **379—82**, **386**, 387, 388, 391, 479
- Economics (经济状况), 0, 14, 30, 57, 60, **82—86**, 134, 143, 144, 147, 183, 376, 404, 505, 534, 565, 608, 618, 619
- Education (教育), 8, 9, 14, 42, 56, 77, 99, 101, **109—13**, 120, 150, 151, 165, 263, 320, 322, 323, 332, 351, 365, 379, 401, 403, 424, 479, 485, 486, 575, 576, 600, 611, 617
- Egnatian Way (爱格纳大道), 87, 88, 89
- Egypt (埃及), 5, 6, 9, 12, **16—18**, 19, 23, 26, 29, 36, 39, 44, 51, 57, 75, 81, 85, 87, 91, 96, 125, 128, 130, 134, 145, 167, 189, 200, 202, 204, 206, 207, 238, 240, 259, **266—77**, 269, 270, 287, 300, 305, 313, 389, 391, 400, 403, 404, 405, 412, 420, 422, 423, 427, 430, 434, 444, 449, 4451, 456, 459, 460, 478, 505, 512, 530, 531, 557, 573, 588, 596
- Ekklesia (公民大会), 42, 46

- Ekpyrōsis (大火), 358
- Elephantine (爱利芬丁), 400, 401, 562
- Eleusinian Mysteries (依路西斯神秘仪式), 161, 251, **254—59**, 268, 272
- Eliezer (以利以谢), 491, 543, 545
- Elkesai (艾尔克塞), 614
- Elysium (极乐世界), 157, 249
- Ennius (恩尼乌斯), 327
- Enoch (以诺), First (《以诺一书》), 449, **452—53**, 456, 465, 471, 475, 476, 525, 552, 554, 561
- Enoch, Second (《以诺二书》), 449, **454**, 476, 483
- Enoch, Third (《以诺三书》), 501
- Entelechy (圆满), 340
- Entertainment (娱乐), **97—109**, 132, 147, 195
- Epebes (希腊男性青年), 105, 111, 196, 405
- Ephesian Letters (《以弗所法术》), 231
- Ephesus (以弗所), 19, 41, 83, 87, 88, 91, 98, 104, 139, 154 脚注 8, 175, 198, 199, 231, 438
- Epics (史诗), 114, **150**, 153, 157, 439, 440
- Epictetus (埃皮克提图), 81, 86, 117, 187, 325, 354, 363, **366—67**, 368, 584, 600
- Epicurus (伊壁鸠鲁), Epicureans (伊壁鸠鲁主义者), 219, 325, 329, 345, 354, 358, 364, **370—79**, 380, 517, 595, 600
- Epidaurus (埃皮达鲁斯), 98, 139, 193, **222—25**
- Epione (俄比俄涅), 223
- Eiphanes (伊皮法尼斯), 206, 407
- Epiphanius (伊皮法纽), 301, 438, 615
- Epistemology (认识论), 335, 341, 358, 374—75, 381
- Epistle of Aristeas (《亚里斯提书信》). 见 Aristeas (亚里斯提), Epistle of Epistle to Rheginus (《给利基纽斯的书信》), **306**
- Epotheia (最终体验), 254, 256, 257, **258**
- Equestrian (骑士阶层从), 44, 51, 54, 55, **57**, 58, 95, 181, 209, 364
- Erastus (以拉都), 41, 42 脚注 29
- Erechtheum (厄瑞克修姆庙), 139
- Eros (厄洛斯), 28, 154, 168
- Eschatology (末世论), 249, 288, 310, 311, 442, 453, 455, 462, 463, 469, 475, 477, 483, 487, 524, 528, 529, 530, 534, 552, 553, 537, 613, 620
- Esdras, First (《以斯得拉一书》), 440, **441**
- Esdras, Second (《以斯得拉二书》), 440, 441, 458, 475, 483, 552, 553, 554
- Esther (以斯帖), Additions to (《《以斯帖补书》》), 440, **443—44**
- Essenes (爱色尼派), 199, 451, 453, 459, 462, 487, 513, 516, 517, **521—31**, 532, 533, 556, 561
- Ethics (道德规范), 71, 126, 177, 299, 310, 311, 321, **321—23**, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 341—42, 344, 350, 354, 355, 356, **359—60**, 361, 363, 364, 368, 369, 370, 374, **375—76**, 378, 380, 381, 387, 455, 456, 461, 476, 482, 492, 517, 537, 542, 544, 546, 601, 618, 620

- Ethrog (香櫞), 92, 509, 510, 511, 559
- Etruscans (伊特利亚人), 21, 23, 165, 166, 170
- Euergetēs, (资助者)206
- Eugnostos the Blessed (《蒙福的尤洛托斯》), **306**
- Euhemerus (欧赫墨鲁斯), 203, 327
- Eumenes (攸门尼斯), 23
- Eumenes (攸门尼斯二世)II, 128
- Euphrates (幼发拉底河), 23, 38, 88, 290, 402, 508, 509
- Euripides (欧里庇得斯), 99, 164, 261
- Eusebeia* (虔诚的人), 183
- Eusebius of Caesarea (该撒利亚的优西比乌), 385, 420 脚注 33, 421, 438n 脚注 65, 67, 439, 483, 488, 531, 546, 592, 603, 605, 606, 614, 614n 脚注 52and53
- Evocatio (召唤), 21
- Exposure of children (遗弃孩子), **80—82**
- Ex-voto (还愿物), 193
- Ezra (以斯拉), 401, 402, 440, 476, 538
- Ezra, Fourth (《以斯拉四书》), 440, **441**, 442, 476
- Familia Caesaris*, 59
- Family (家庭), **72—76**, 81, 134, 139, 147, 161, 167, 170, 171, 180, 359, 427, 486, 493, 530, 547, 549
- Fas (宗教法律), 21
- Fasting (禁食), 188, 257, 261, 275, 284, 459, 531, 557, 560, 566, 613
- Fate (命运), 8, 156, 165, 176, 198, 213, 230, 236, **238—43**, 275, 290, 293, 298, 310, 324, 350, 378, 381, 516, 596, 611, 619
- Faustina (福斯蒂娜), 211
- Felix (腓力斯), 58, 419 脚注 31, 420, 429
- Fertility goddesses (丰饶女神), 19, 156, 175, 255, 277, 280, 281
- Festivals (节日): Jewish (犹太人的), 406, 410, 451, 469, 472, 493, 495, 510, 511, 515, 525, 532, 534, **555—61**, 565, 566, 567, 578, 580; pagan (外邦人的), 111, 161, 162, 182, 183, 184, 186, 188, 189, 194, **195—96**, 212, 215, 253, 255, 261, 271, 278, 280, **283—85**, 318, 403
- Festus (非斯都), 419 脚注 31, 420, 488
- Firmicus Maternus (弗米库斯·马特努斯), 283, 285
- Flaccus (弗拉库斯), 32, 478, 479
- Flamen (祭司), 169, 211, 212
- Flamininus (弗拉米尼努斯), 91
- Flavian family (夫拉维亚家族), 37, 51, 63, 97, 116, 144, 251, 485, 486, 603
- Florus (弗洛路斯), 419 脚注 31, 420
- Foot races (赛跑), 101
- Form (形式), 332, 339, 340, 341, 388
- Fortuna (命运女神), Fortune, 242, 275, 349
- Forum (市集), 83, 138, 366, 421, 422
- Free will (自由意志), 342, 360, 373, 374, 445, 516
- Freedmen (自由人), 33, 55, **58**, 59, 143, 181, 209, 211, 365, 420

- Freedom (自由), 323, 324, 350, 360
 Friendship (友谊), 67—68, 125, 323, 350, 351, 353, 370, 376, 377, 412, 445
 Frontinus (弗龙蒂努斯), 116 脚注 80
 Fronto (弗龙托), 117, 596
 Funerals (葬礼), 100, 107, 144, 147, 178, 243—44, 247, 248, 297, 509, 591
 Gaius (该犹), 64
 Gaius (该犹), 皇帝. 见 Caligula (加里古拉)
 Galatia (加拉太), 19—20, 45
 Galba (加尔巴), 36
 Galen (迦伦), 584, 601
 Galilee (加利利), 96, 410, 414, 415, 419, 420, 425, 485, 486, 532, 600
 Galli (噶里), 280, 281, 284, 285
 Gallio (迦流), 34, 364, 585, 586
 Gamaliel the Elder (大迦玛列), 491, 492, 516
 Gamaliel II (迦玛列二世), 96, 423, 426, 491, 576
 Games (竞赛), 103, 104, 183, 194, 196, 208, 212, 284
 Gaugamela (高加美拉), 12
 Gaul (高卢), 21 脚注 5, 22, 25, 59, 83
 Gehenna (地狱), 539, 555
 Gemara (《革马拉》), 492, 496
 Genesis Apocryphon (《创世记藏经》), 466, 471
 Genius (天赋), 167, 171, 180, 200, 209, 211, 212
 Gerizim (基利心山), Mount, 402, 410, 418, 534, 562
 Germanicus (日耳曼尼库斯), 32, 356
 Germans, Germany (日耳曼), 32, 36, 39, 59, 117
 Ghosts (鬼), 230
 Gladiator contests, 69, 100, 102
 Glass (玻璃), 82, 83, 510, 511
 Gnomes (格言), 326
 Gnosticism (诺斯替主义), 3, 213, 218, 233, 239, 300—313, 314, 383, 475, 483, 596, 599, 612—13, 614
 Godfearers (敬畏上帝的人), 546, 550—51, 610
 Gospel of Philip (《腓力福音》), 305
 Gospel of Thomas (《多马福音》), 305
 Gospel of Truth (《真理福音》), 305
 Gospels (福音), 120—22, 226, 237, 305, 399, 416, 420, 453, 456, 515, 527
 Gracchi (格拉古兄弟), 24, 28
 Granicus (格拉尼库斯河), 12
 Greece (希腊), Greeks (希腊的), 5, 6, 7—10, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 34, 35, 38, 42, 58, 59, 70, 74, 75, 77, 81, 85, 87, 89, 91, 99, 101, 102, 113, 114, 137, 139, 142, 143, 150, 172, 173, 178—79, 189, 198, 200, 202—3, 238, 239, 240, 245, 248, 249, 251, 252, 253, 259, 266, 270, 272, 277, 278, 291, 305, 308, 313, 314, 315, 317, 325, 326, 349, 355, 360, 373, 374, 381, 382, 389, 394, 427, 428, 458, 461, 481, 540, 550, 585, 587

- Greek language (希腊语), 14, 23, 62, 92, **117—19**, **125—26**, 206, 251, 300, 343, 356, 399, 403, 404, 410, 428, 432—40, 444, 447, 449, 450, 453, 454, 459, 460, 461, 463, 465, 485, 504, 532, 567, 617
- Gymnasia (体育馆), 14, 85, 97, 101, **102—3**, 104—5, 111, 139, 214, 224, 325, 338, 348, 403, 405
- Habakkuk Commentary (《哈巴谷书注释》), **470—71**
- Haberim (同伴), 514
- Hadad (哈达特), 280
- Hades (哈迪斯), 153, 154, 157, 163, 231, 249, 256, 261, 265, 267, 269, 274, 275, 297, 554, 555
- Hadrian (哈德良), **38**, 39, 117, 211, 245, 424, 426, 462, 492, 547, 605, 606
- Haggadah (哈加达), **492**, 498, 558
- Halakah (哈拉卡), **492**, 498, 542, 543
- Halakhic Letter (《哈拉卡信件》), **472**, 541
- Hammath Tiberias (哈末 提比哩亚), 241, 506, 507
- Handbooks (手册), 343
- Hannibal (汉尼拔), 22, 282
- Hanukkah (光明节), 408, 560—61
- Harpocrates (哈伯克拉底), 266, 269, 276
- Hasidim (哈西德派), 405, 408, 514, 522, 523
- Hasmoneans (哈斯摩尼家族), 92, **407—11**, 412, 414, 447, 448, 459, 473, 485, 486, 514, 522, 567, 568
- Hazzan*, 112, 581
- Healing (医治), 164, 176, 188, 193, 194, 197, 218, 219, 220, **221—26**, 231, 232, 269, 352, 518, 530, 578
- Heavens (天), 458
- Hebrew language (希伯来语), 92, 112, 128, 135, 231, 382, 398, 403, 404, 410, 421, 433, 434, 435, 436, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 450, 451, 453, 454, 455, 457, 458, 459, 463, 464, 465, 472, 483, 495, 499, 504, 523, 532, 535, 540, 567, 580, 591, 617
- Hecate (赫卡特), 194, 228, **229**, 316, 599
- Hedonism (享乐主义), 329, 370, 375, 376, 377, 378
- Hegesippus (赫格西仆), 488, 603
- Heimarmenē (命运), 230, 242, 315, 516
- Hekhaloth (宫殿), 501
- Heliodorus (希略多拉斯), 123, 124
- Hellenistic Age (希腊化时代), 5, 13, 14, **15—20**, 78, 86, 92, 96, 111, 123, 132, 137, 149, 150, 163, 165, **173—77**, 178, 183, 205—7, 215, 238, 239, 240, 242, 249, 251, 261, 264, 265, 266, 287, 335, 343, 354, 378, 379, 398, 399, 427, 434, 440, 445, 460, 481
- Hellespont (达达尼尔海峡), 10, 87
- Helmet (头盔), 53, 54, 294, 295, 413
- Hephaestus (赫菲斯托斯), 154, 165
- Hera (赫拉), 154, 253, 259, 280, 357

- Heracleon (赫拉克连), 306, 309
- Heracles (赫拉克勒斯), 12, 90, 91, 105, 158, 159, 259, 609
- Heraclitus (赫拉克利特), 133, 357, 378, 383
- Herculaneum (赫库兰尼姆城), 37, 138, 272, 273, 370, 590
- Hermes (希耳米), 105, 108, 154, 179, 180, 223, 249, 269
- Hermes Trismegistus (至高的希耳米), 313
- Hermetic literature (荷米底文学), 232 脚注 144, 307, **313—15**
- Hermogenes (赫尔莫根尼斯), 119, 120
- Herod the Great (大希律), 45, 92, 412, **413—14**, 418, 421, 424, 428, 429, 457, 464, 472, 485, 505, 515, 522, 533, 562, 565
- Herod Agrippa I (希律·亚基帕一世), 32, 33, 92, 100, **418—19**, 569 脚注 323
- Herod Agrippa II (希律·亚基帕二世), 92, **419**, 420
- Herod Antipas (希律·安提帕), 96, 415, 418, 487, 505
- Herod Philip (希律·腓力), 414, 415
- Herodians (希律党), **533**, 565
- Herodias (希罗底), 414, 415, 418, 487, 488
- Herodion (希罗天), 505
- Herodotus (希罗多德), 7, 14, 90, 283 脚注 214, 370
- Heroes (英雄), 91, 142, 150, 157, **158**, 161, 162, 164, 182, 188, 202, 205, 227, 236, 362, 609
- Herondas (希隆达斯), 17, 99, 188, 193, 194, 225 脚注 116
- Hesiod (赫西俄德), 133, **157—58**, 229 脚注 128, 236, 355
- Hestia (赫斯提亚), 167, 178
- Hesychius (赫西纠), 433, 435
- Hetairai (女性陪伴), 77, 106
- Hexapla (《圣经六本合参》), 434, 438
- Hierapolis (希拉波立), 87, 105, 280
- Hierocles, 哲学家, 71 脚注 23
- Hierocles (希洛克勒), 行省总督, 385
- Hierophant*, 254, 259
- Hillel (希列), 423, 426, 490—91, 515, 517, 518, 542, 543, 545, 547
- Hipparchus (希巴克斯), 290
- Hippocrates (希波克拉底), 225
- Hippodrome (战车竞技场), 103, 403, 449
- Hippolytus, (希坡律陀) 144, 196 脚注 72, 259, 301, 614 脚注 54
- History (历史), **5—45**, 91, 110, 111, 115, 116, 117—18, **122—24**, 134, 139, **399—426**, 431, 440, 443, 444, 445, 447, 448, 449, 451, 452, 454, 455, 456, 457, 458, 467, 475, 476, 447, 483, 485, 486, 521—22, 529, 558, 619, 620
- Homer (荷马), 8, 10, 12, 100, 112, 114, 133, **150—57**, 163, 219, 223, 236, 249, 249, 355, 356
- Homosexuality (同性恋), 70, 76, 232
- Horace (贺拉斯), 24, **115**, 194, 207 脚注 90
- Horus (荷鲁斯), 266, 269, 270
- Hospitality (好客), 89, 140, 156, 256, 486, 575

- Houses (住宅), 77, 137, 139, 140, 178, 246, 249, 359
- Household codes (家庭秩序), 71, 323, 368
- Humanitas (博爱), 109
- Huppah (结婚仪式), 74
- Hygeia (许革娅), 223
- Hymns (颂诗), 121, **194**, 206, 225, 253, 254, 257, 258, 271, 272, 276, 355, 356, 431, 449, 459, 467, 469, 470, 531, 580, 581
- Hypogea (大型房间), 248
- Hypostasis of the Archons* (《掌权者的本质》), **306**
- Iamblichus (杨布利柯), 229, 237, 391, **393-94**
- Iconium (以哥念), 41, 88
- Ideas, theory of, (理型论) 332, **333-34**, 338, 339, 481
- Idolatry (偶像崇拜), 70, 141, 183, 203, 343, 401, 444, 446, 446, 451, 461, 483, 538, 598
- Idumea (以土买), 410, 412, 414
- Ignatius (伊格那丢), 88
- Iliad (《伊利亚特》), 114, 150, 156, 157
- Images (像), 32, 161, 164, 166, 176, 180, 183, 185, 190, 206, 212, 224, 268, 269, 271, 272, 275, 279, 280, 281, 282, 291, 339, 340, 352, 385, 416, 418, 419, 426, 446, 512, 534, 594, 604
- Immortality (不朽), 157, 177, 244, 249, 250, 256, 261, 275, 290, 298, 307, 334, 335, 341, 352, 358, 369, 373, 388, 444, 450, 554, 555, 598, 599, 609
- Imperium* (统治权), 21, 28, 64, 65
- Imprecation (咒诅), **235-36**
- Incarnation (道成肉身), 312, 368, 599, 609
- Incense (焚香), 189, 191, 195, 443, 511, 566, 594, 604
- Incubation (酝酿), 225
- Individualism (个人主义), 8, 9, 14, 15, 137, 161, 164, 171, 172, 213, 214, 312, 314, 315, **325**, 327, 351, 428, 476
- Infanticide (杀婴者), 81
- Inferi*, 249
- Initiation (入会), 251, 253, 254, **256-59**, 263, 264, **272-75**, 287, 290, 292, **293-95**, 297, 298, 299, 300, 315
- Inns (旅馆), **88-89**, 575
- Inscriptions (刻印文字), 70, 87, **133-34**, 136, 187, 193, 212, 215, 216, 217, 225, 248, 254, 261, 262, 266, 285, 286, 417, 421, 503-4, 549, 550, 571, 572, 577, 581, **585-87**, 589, 596; 引用: 44 脚注 35, 145-47, 225-26, 293, 564, 571, 575, 585, 586, 589, 596
- Instauratio (更新), 171
- Ionia (爱奥尼亚), 7, 19, 461
- Ionic (爱奥尼亚式), 138, 139
- Ipsus (伊普瑟斯), 16, 403
- Irenaeus (爱任纽), 233, 301, 305, 306, 433 脚注 56, 438 脚注 67, 603, 614 脚注 53
- Isis (伊希斯), 176, 177, 198, 223, 252, **266-77**, 294, 299, 300, 389, 599, 607

- Isocrates (伊索克拉底), 9, 10, 111, 184 脚注 45, 202
- Issus (伊索), 12
- Isthmian Games (伊斯米安比赛), 100, 101
- Italy (意大利), 21 脚注 5, 22, 23, 25, 33, 37, 45, 54, 56, 62, 83, 86, 87, 88, 89, 130, 163, 166, 259, 261, 264, 278, 282, 389, 504, 607
- Izates (埃沙德斯), 427, 428, 546
- James (雅各), 306, 420, 426, 487, 488, 569, 613
- James of Zebedee (西庇太的儿子雅各), 419, 426, 569 脚注 323
- Jamnia (雅麦尼亚), 32, 112, 423, **425**, 437, 442, 491, 515
- Jannes and Jambres (雅尼和佯庇), 231
- Janus (雅努斯), 167, 180
- Jason, high priest, (大祭司耶孙) 405, 406
- Jason of Cyrene (昔勒尼的耶孙), 447
- Jeremiah (耶利米), Letter of, 400, 440, **446**
- Jericho (耶利哥), 96, 464, 504, 505
- Jerome (耶柔米), 293, 294 脚注 226, 434, 438, 614
- Jerusalem (耶路撒冷), 35, 39, 101, 112, 400, 401, 402, 403, 405, 406, 407, 408, 411, 414, 415, 416, 418, 420, 421, 423, 424, 425, 426, 429, 433, 441, 442, 445, 447, 449, 451, 457, 458, 459, 462, 473, 496, 505, 506, 512, 522, 525, 526, 534, 535, 555, 557, 559, 562, 563, 564, 565, 566, 568, 570, 571, 572, 577, 591, 614, 618
- Jesus (耶稣), 1, 3, 31, 33, 46, 65, 86, 94, 115, 122, 203, 224, 226, 227, 246, 298, 301, 305, 306, 308, 318, 351, 369, 384, 385, 399, 416, 420, 442, 444, 454, 456, 457, 458, 468, 482, 487, 488, 488, 491, 503, 512, 517—19, 520, 527, 528, 529, 530, 532, 540, 544, 552, 553, 557, 558, 559, 560, 564, 569, 574, 591, 593, 594, 595, 596, 603, 604, 610, 614, 615, 617, 618, 619, 620
- Jewish Christianity (犹太人基督教), 298, **613—16**
- Jews (犹太人), Judaism (犹太教), 1, 2, 9, 14, 16, 19, 22, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 42, 46, 47, 52, 61, 65, 70, 74, 75, 78, 81, 85, 92, 96, 109, 112, 125, 128, 136, 147, 150, 153, 173, 225, 227, 231, 237, 241, 244, 245, 246, 250, 287, 298, 299, 300, 306, 307, 308, 310, 312, 315, 321, 335, 335, 357, 362, 368, 379, 385, 388, **398—582**, 587, 588, 591, 593, 596, 599, 601, 602, 607, 608, **609—10**, 613—15, **617—18**
- Johanan ben Zakkai (约翰·便·撒该), 423, 425, 491, 551
- John the Baptist (施洗约翰), 309, 415, 487, 526, 547
- John Hyrcanus (约翰·许尔堪), 92, **386—87**, 514, 522, 535
- John Hyrcanus II (约翰·许尔堪二世), 411—12, 414
- Jonathan (约拿单), **409**, 447, 473, 514, 522
- Jonathan, Targum of, (塔古姆, 约拿单) 500
- Jordan (约旦河), 86, 309
- Joseph and Aseneth (《约瑟与亚西纳书》), 431, **460**
- Josephus (约瑟夫), 34, 85, 100, 123, 237 脚注 153, 269 脚注 186, 270 脚注 198, 321 脚注 4, 402, 403, 404, 405, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 418, 419, 420, 421, 428, 429, 433 脚注 56, 436, 439, 447, **485—90**, 506, 512, 514, 515, 516, 519, 523, 526, 532, 534, 535, 541, 543 脚注 279, 546, 553, 555 脚注 298, 559, 559 脚注 303, 560,

- 561, 562n 脚注 309 and 310, 563, 564, 565, 566, 566 脚注 317, 568, 569, 584, 593, 596 脚注 23; 引用, 486, 487, 488, 562
- Joshua (约书亚), priest (祭司), 400
- Jubilees (《禧年书》), 431, **434**, 449, 453, 465, 525, 534, 551, 552, 553, 557, 557 脚注 299, 559
- Judah the Patriarch (族长犹大), 492, 495, 504
- Judas of Galilee (加利利的犹大), 420, 532
- Judas Maccabee (犹大·马加比), **407—8**, 409, 412, 447, 522, 560
- Judea (犹太地), 6, 19, 32, 37, 43, 44, 54, 58, 92, 402, 408, 409, 410, 412, 413, 414, 419, 420, 421, 425, 429, 451, 522, 526, 532, 546
- Judicial (司法的), 41, 44, 56, **64—65**, 173, 326, 330, 493, 495, 542, **567—70**, 572, 575, 581
- Judith (《犹滴传》), **443**, 557, 571 脚注 328
- Jugurtha (朱古达), 24
- Julia (朱莉娅), 31
- Julian (朱里安), 290, 317, **394**, 611
- Julian family (朱里安家族), 28, 35, 56, 144
- Julius Caesar (犹流·凯撒), 25, 27, 46, 62, 88, 91, 115, 117, 133, 198, 208, 211, 318, 380, 412, 429
- Juno (朱诺), 73, 74, 154, 167, 171, 191, 211. 见 Hera (赫拉)
- Jupiter (朱庇特), 39, 115, 154, 167, 169, 191, 208, 211, 233, 241, 294, 426. 见 Zeus (宙斯)
- Jupiter Dolichenus (朱庇特·多利刻努斯), 279—81
- Justice (公正), 156, 157—58, 264, 329, 332, 335, 337, 444, 450, 515, 601
- Justin Martyr (殉道士游斯丁), 81, 227 脚注 122, 237n 脚注 151 and 154, 243 脚注 167, 292 脚注 225, 321 脚注 4, 387, 433 脚注 56, 437, 543, 596 脚注 20, 605, 606, 614
- Justinian (查士丁尼), 64, 74, 394
- Juvenal (尤维纳利斯), 70, **116**, 269 脚注 196, 323, 419, 430 脚注 55
- Kaige text (该格修订本), 434
- Kathēkon*, 360, 361
- Katorthōma*, 359
- Ketubah (书面契约), 74
- Khirbet Mird (莫德废墟), 464, 521
- Kiddush (祈福仪式), 556, 558
- Kingship (王位), 14, 16, 22, 46—47, 90, 199, 200, **202—3**, **205—7**, 409, 410, 441, 451, 456, 459, 472, 514, 552, 568
- Kithara*, 107, 194
- Knights (骑士), 见 Equestrians (骑士阶层)
- Koinē (共同的或日常的), 14, 136, 206, 323
- Koinon*, 44, 212
- Kore (戈莱), 255, 256, 259
- Lamps (灯), 141, 271, 294, 510, 511, 560, 566
- Lance (矛), 52, 294

- Laodicea (老底嘉), 88, 105
- Lares (拉勒斯), 172, 180, 181, 182, 183, 209
- Latin language (拉丁语), 22, 23, 24, 62, 100, 113—17, 124, 248, 382, 457, 504, 523
- Latin league (拉丁联盟), 21
- Law (法律): Greek (希腊的), 154, 162, 215, 326, 463; Jewish (犹太的), 111, 399, 400, 401, 402, 405, 407, 408, 423, 426, 441, 445, 447, 449, 450, 451, 455, 458, 461, 471, 479, 480, 482, 486, 488, 491, 492, 495, 506, 507, 514, 515, 516, 517, 518, 520, 522, 523, 526, 534, 537, **539—45**, 546, 547, 550, 556, 559, 568, 569, 570, 572, 573, 575, 576, 598, 613, 614, 615; natural (自然的), 314, 326, 355, 380; Roman (罗马的), 21, **63—66**, 75, 111, 134, 141, 172, 173, 275, 569, 601—7
- Lectisternium (摊开躺椅), 190
- Legate (使节), 32, 43, 51, 420, 421
- Legions (军团), 27, 35, 36, 43, **49—51**, 54, 57, 63, 418
- Lemuria (渡亡节), 244
- Leonidas (李奥尼达), 7
- Leontopolis (李安图), 405, 423, 562
- Lepidus (李必达), 25
- Lepton (小钱), 93
- Letters (书信), 121, **124—27**, 130, 132, 326, 364, 587
- Levites (利未人), 469, 524, 552, 560, 563, 566
- Libanius (利巴尼乌斯), 125
- Libation (奠祭), 13, 146, 178, 180, 190, 257, 264, 559, 566, 604
- Libellus (文书), 606
- Libraries (图书馆), 16, 111, 128, 133, 224, 370, 432, 450, 464, 465, 521, 522
- Liknon*, 264, 265
- Literature (文学), 8, **113—35**, 249, 428, **431—501**
- Livia (利维亚), 31, 92
- Livy (里维), 78, 92, **115—16**, 261, 282 脚注 211
- Logic (逻辑), 329, 333, 338, 355, 356, 358, 365, 388, 393
- Logos (道), 314, 356, 357, 359, 360, 361, 368, 481, 482, 483
- Longinus (朗吉努斯), 118, 393
- Longus (朗戈斯), 123, 124
- Lots (抽签), 45, 146, 185, 216, 485, 565, 566
- Lucan (卢坎), 115
- Lucian of Antioch (安提阿的卢西安), 434, 435
- Lucian of Samosata (撒摩撒他的卢西安), 68, 88, 118, 123, 218, 218, 237 脚注 152, 270 脚注 198, 280, 281, 318 脚注 264, 320—21 脚注 1 和 2, 351, **352—53**, 584, 596—97, 599
- Lucius (卢修斯), 274, 275, 299
- Lucretius (卢克莱修), 284, **372**
- Lulab (棕榈枝), 92, 509, 510, 511, 559
- Lusitania (路西塔尼亚), 36
- Lyceum (吕克昂学府), 338
- Lyre (里拉琴), 108, 154, 155, 264

- Lysander (来山德), 203
 Lysanias (吕撒聂), 418
 Lysias (吕西亚), 62, 408
 Lysimachus (吕西马古), 16
 Lystra (路斯得), 41, 165
 Ma (玛), 281
 Maccabees (马加比家族), 407—11, 427, 428, 442, 451, 452, 457, 485, 486, 514, 565
 Maccabees, Books of, (《马加比一书》《马加比二书》) 101, 405, 407, 408, 409, 412, 440, 447—48, 449—50, 534, 541, 554, 558 脚注 301, 560, 568
 Macedonia (马其顿王国), 10, 13, 16, 17, 22, 23, 78, 87, 88, 89, 91, 203, 205, 215, 338, 355, 403
 Macedonian Wars (马其顿战争), 16, 23, 427
 Macrobius (马克罗比乌斯), 394
 Maecenas (梅塞纳斯), 114
 Maenads (酒神的女祭司), 261, 265
 Magic (魔法), 117, 174, 176, 188, 213, 226—35, 235, 251, 275, 284, 297, 316, 374, 383, 384, 385, 391, 394, 443, 597, 607, 611, 619
 Magna Mater (伟大的母亲), 112, 281
 Magnesia (马格尼西亚), 19, 404
 Magos (外来词), 46, 229, 264, 607
 Malediction (咒诅), 227, 233, 235
 Mandaean (曼底安派), 309
 Manes (玛娜神), 171, 200
 Mani, 309, 614
 Mantis, 156, 220
 Manumission (解放奴隶), 60, 61, 62, 216
 Marathon (马拉松), 7, 9
 Marcion (马吉安), 612
 Marcus Aurelius (马可·奥热流), 39, 40, 113, 117, 191, 211, 258, 315, 363, 367—68, 584, 600
 Marcus Facilis (马可), 50
 Mariamne (玛丽安娜), 414, 418
 Marius (马略), 24, 26
 Mark Antony (马可安东尼), 25, 26, 412, 413
 Marketplace (市集), 见 Agora 和 Forum
 Marriage (婚姻), 72—76, 81, 134, 154, 170, 178, 193, 216, 258, 283, 285, 298, 323, 365, 376, 385, 401, 402, 460, 486, 495, 512, 518, 523, 546, 613
 Mars (马尔斯), 154, 167, 241, 294
 Marsyas (马息阿), 108
 Martial (马提雅尔), 70, 116, 130
 Martyrdom (殉道), 35, 39, 182, 244, 320, 330, 368, 384, 448, 449, 450, 457, 592, 599, 600, 608, 613
 Masada (马察达), 421, 424, 445, 464, 505, 522, 532, 548, 574, 608
 Massorettes, Massoretic, 435, 438, 463

- Mathematics (数学), 9, 109, 110, 119, 238, 240, 332, 373, 382, 383, 388
- Mattathias (玛他提亚), 407, 591
- Matter (质料), 307, 310, 311, 333, 339, 341, 356, 357, 373, 374, 383, 388, 392
- Matthew (马太), 96
- Mausolea (陵墓), 248
- Maximus of Tyre (推罗的马克西姆), 387
- Meals (饭食), 13, 74, **105—6**, 170, 178, 180, **190—92**, 244, 248, 272, 292, 294, 297, 299, 451, 460, 467, 515, 517, 523, 525, 528, 531, 556, 557, 558, 561, 598. 见宴会 Banquet
- Medicine (医药), 9, 111, 154, 219, 221, **222—26**, 324, 338, 347, 357, 556
- Meir, Rabbi, (拉比迈尔) 429, 492
- Mekilta (《法规》), 498, 541, 555
- Memory (记忆), 110, 112, 113, 119
- Men (男人), 71, 282
- Menander (米南德), 99, 249 脚注 177, 343
- Menelaus (曼尼流斯), 405, 406, 407, 408
- Menippus (迈尼普斯), 347, 353
- Menorah (多分支烛台), 421, 507, 509, 510, 511, 559, 563, 566
- Mercury (墨邱利), 154, 241, 293, 294. See Hermes
- Merkabah (战车), 454, 501
- Mesopotamia (美索不达米亚), 12, 18, 39, 238, 589
- Messianism (弥赛亚主义), 3, 399, 412, 425, 442, 452, 453, 455, 458, 459, 463, 467, 468, 483, 488, 489, 518, 525, 526, 528, 530, 535, 539, **551—53**, 615, 620
- Metics (暂住的身份), 58
- Mezuzah (门框圣卷), 543
- Middle Platonism (中期柏拉图主义), 307, 316, 333, 338, 379, 386, **387—90**
- Midrash (《米大示》), 112, 476, 490, 492, **497—98**, 499, 525, 544, 553, 554, 555, 575, 580
- Midrash Rabbah, 499, 539, 554
- Mikweh (洗浴池), 548, 549
- Military (军事), 10, 11, 13, 16, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 27, 29, 31, 33, 38, 39, 41, 43, 45, **49—55**, 56, 57, 63, 85, 87, 88, 111, 116 脚注 80, 121, 154, 183, 211, 212, 279, 280, 281, 290, 294, 324, 326, 362, 404, 405, 406, 408, 409, 412, 415, 416, 429, 455, 469, 472
- Miltiades (米迪亚特), 7
- Mime (哑剧), 99
- Minerva (密涅瓦), 154, 167, 191, 201, 211. See Athena
- Minucius Felix (米努修), 596, 596 脚注 23
- Miracles (神迹), 194, 205, 206, 225, 227, 292, 384, 385, 386, 447, 489, 530, 543, 601
- Misenum (米塞卢姆), 55, 57
- Mishnah (《米示拿》), 112, 419, 472, 490, 491, 492, **493—95**, 496, 502, 514, 542, 548, 549, 553, 554, 556, 558, 559 脚注 304, 560n 脚注 305, 306, 561 脚注 308, 564, 566, 568, 569, 570
- Mithras (密特拉神), 232, 255, 274, 282, **287—96**, 299, 300, 317, 590, 599, 611

- Mithridates VI (米瑟利达斯特), 24, 25, 86, 290
- Mna (迷那), 93
- Modestus (幕德斯特), 74
- Moirā (命运), 156, 242
- Monotheism (一神论), 173, 176, 232, 237, 239, **316-18**, 321, 350, 390, 404, 486, 512, 535, 537, **538**, 546, 551, 599, 615, 618
- Montanism (孟他努主义), 613
- Moon (月亮), 167, 239, 240, 241, 250, 280, 282, 291, 294, 362, 555, 557
- Morals (道德), Morality, **69-71**, 75, 78, 81-82, 99, 102, 110, 126, 144, 156, 157, 164, 176, 185, 187, 215, 235, 261, 269, 274, 276, 284, 286, 295, 298, 299, 311, 315, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 335, 342, 349, 350, 351, 352, 355, 357, 359, 361, 364, 365, 368, 369, 372, 380, 389, 390, 429, 440, 442, 444, 445, 450, 451, 453, 456, 462, 483, 487, 495, 497, 548, 550, 601, 611, 613, 618
- Mos maiorum (祖先的习俗), 172
- Mosaics (马赛克图案), 137, 241, 293, 294, 295, 507, 509, 511
- Moses (摩西), 231, 357, 401, 418, 429, 440, 450, 451, 457, 482, 507, 509, 512, 515, 516, 518, 520, 524, 534, 535, 539, 541, 542, 550, 552, 571, 613, 615
- Motion (运动), 339, 340, 341, 363, 373
- Municipia, 41
- Murder (谋杀), 81, 551
- Musaeus (穆赛俄斯), 162
- Music (音乐), 8, 74, 77, 79, 92, 99, **107-9**, 110, 153, 195, 196, 271, 272, 281, 284, 285, 566
- Musonius Rufus (缪索尼乌斯·卢浮斯), 81, **365-66**
- Mycenae (迈锡尼), 150, 187, 259
- Mysteries (神秘宗教仪式), 3, 162, 164, 196, 197, 212, 213, 230, 243, **251-300**, 270, 280, 285, 288, 298, 299, 314, 470, 582, 600, 611, 619
- Mysticism (神秘主义), 232, 242, 298, 307, 314, 315, 363, 391, 393, 394, 454, **501-2**
- Myths (神话), 115 脚注 76, 122, 149, 150, 156, 165, 167, 240, 248, **255-56**, **258**, **259-69**, **270-71**, **277**, **283**, 292, 296, 298, 299, 309, 312, 317, 321, 334, 353, 357, 361, 365, 372, 383, 384, 390, 476, 611
- Nag Hammadi (拿·戈玛第), 301, **302-5**, 306, 307, 311, 314, 458
- NaFal Hever (拿法赫), 463
- NaFal Se'elim (拿法示), 463
- Narcissus (拿其数), 33
- Nasi (纳西), 426, 568
- Nature (性质), 9, 324, 325, 326, 338, 340, 343, 348, 349, 359, 367, 373, 374, 392
- Navy (海军), 55, 57
- Nazareans (拿撒勒派), 614, 615
- Nazareth (那撒勒), 410, 586, 587
- Neapolis (尼亚波利), 88
- Nehemiah (尼希米), 6, 400, 401, 402
- Neleus (奈鲁斯), 344
- Nemaeān Games (勒梅安比赛), 100

- Nemesis (正义的原则), 156
- Neokoros (庙祝), 185, 188
- Neoplatonism (新柏拉图主义), 227, 229, 315, 317, 321, 338, 343, 344, 368, 369, 399, 382, 383, 386, 387, **391—95**, 611
- Neopythagoreanism (新毕达哥拉斯主义), 307, 363, 379, **383—86**, 388, 391
- Neptune (尼普顿), 154. 见 Poseidon
- Nero (尼禄), **33—35**, 64, 116 脚注 78, 140, 209, 280, 364, 366, 384, 420, 421, 429, 592, 593, 594, 602, 604, 605, 607, 608
- Nerva (涅尔瓦), **38**, 384
- Nicholas of Damascus (大马色的尼古拉), 485, 486
- Nicopolis (尼科波尔), 366
- Nigidius Figulus (尼吉狄乌斯·菲古卢斯), 383
- Nikē*, 90, 138, 176, 212, 291
- Noachian Commandments (挪亚时代的诫命), 551
- Nous (思想), 340, 343, 392
- Novels (小说), **122—24**, 133
- Numa (努玛), 165, 172
- Numen (神力), 167, 170, 171, 211
- Numenius (努美尼), 316, 363, 379, **386**
- Numidia (努米底亚), 24
- Nymphs (纽墨菲), 179, 236, 283
- Nysa (尼萨), 12
- Oath (誓言), 51, 143, 146, 209, 235—36, 283, 290, 295, 495, 523, 524, 526, 595
- Obol (欧包), 93, 218
- Octavia (奥大维娅), 34
- Octavian (屋大维). 见 Augustus
- Ōdeion*, 109
- Odyssey* (《奥德赛》), 150, 153, 156, 157
- Oenomaus (俄诺玛俄斯), 218
- Oikoumenē*, 14, 203
- Oligarchy (寡头统治), 8, 20, 361, 524, 570
- Olympia (奥林匹亚), Olympic Games (奥林匹克竞赛), 100, 183, 193, 196
- Olympias (奥林匹娅斯), 91, 204
- Olympus, Mount, (奥林匹斯山) 153, 158, 223, 224, 256
- Omens (预兆), 12, 156, 169, 170, 171, 217, 221, 240
- Omphalos (肚脐石), 214
- Onesimus (阿尼西母), 61
- Oniads (安尼亚家族), 405
- Onqelos (各劳斯本), 437, 500
- Ophites (灵知派), 306
- Opis (俄庇斯), 13
- Oracles (神谕), 162, 183, 193, 197, 204, **213—20**, 357, 374, 461, 476, 477
- Oratory (演讲), 119—20, 380
- Origen (俄立根), 227 脚注 122, 230 脚注 132, 237 脚注 151, 265, 295 脚注 229, 357, 367

- 脚注 81, 385 脚注 107, 391, 434,
438, 457, 483, 489, 584, 599, 615 脚注 57
- Oropos (奥罗波斯), 218, 221
- Orpheus (俄耳普斯), Orphism (俄耳普斯主义), 162-64, 249, 261, 334, 383, 385
- Osiris (奥西里斯), 266-77, 298, 299, 300, 389
- Ossuaries (尸骨罐), 245, 415 脚注 26, 504, 591
- Ostia (奥斯提阿), 35, 86, 87, 140, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 506
- Otho (奥托), 36, 429
- Ovid (奥维德), 115, 115 脚注 76, 269 脚注 196, 283 脚注 213
- Paideia* (训练、管教), 109
- Painting (绘画), 137, 180, 261, 289, 294, 295, 508, 509
- Palaestra (体育馆), 105
- Palas (巴拉斯), 33, 58
- Palestine (巴勒斯坦), 1, 5, 12, 14, 16, 17, 32, 33, 35, 38, 45, 82, 85, 86, 92, 96, 135,
141, 245, 246, 291, 298, 398, 399-426, 427, 428, 429, 430, 432, 438, 447, 463,
478, 496, 500, 504, 506, 522, 527, 532, 555, 559, 568, 569, 573, 574, 575, 576,
580, 588, 589, 597, 598
- Palingenesia (重生), 314, 358
- Pan (潘), 179, 194 脚注 65, 263, 264
- Panaetius (巴内修斯), 354, 360-61, 363, 379
- Panamara (潘拉玛), 251, 253
- Panathenaic Games (泛雅典比赛), 100, 161, 195, 196
- Panegyreis* (所有人的聚会), 195, 196
- Pankration (古希腊式搏击), 101
- Pantheism (泛神论), 314, 315, 356, 368, 392
- Pantheon (万神庙), 139
- Pantomime (默剧), 99
- Papyrus (莎草纸), 81, 85, 111, 125, 128, 130, 131, 132, 133-34, 136, 162, 229-31,
233, 259, 272, 305, 370, 372, 400, 401, 404, 458, 463, 464, 505, 587-88, 591; 引
用, 81, 587-88
- Parchment (羊皮卷), 128, 129, 130
- Paraenesis (劝勉), 125, 126, 322, 455, 476
- Parentalia (祭祖节), 244
- Parrhēsia (言论自由), 350, 353
- Parthenon (帕特农神庙), 137, 138, 164, 196, 197, 224
- Parthia (帕提亚人), 18, 40, 408, 412, 427, 617
- Passover (逾越节), 555, 557-58, 559
- Pastophoroi*, 275
- Paterfamilias (家父), 65, 170, 171
- Patron (庇护者), 67, 68, 79, 125, 206, 325, 416
- Paul (保罗), 9, 34, 35, 44, 62, 63, 70, 87, 88, 99, 101, 113, 125, 126, 165, 298, 308,
352, 356, 362, 365, 366, 377 脚注 93, 398, 399, 419, 420, 444, 473, 482, 483, 497,
512, 539, 544, 546, 547, 564, 586, 592, 602, 608, 612, 613, 615, 618
- Pausanias (波萨尼亚斯), 85, 118, 229 脚注 128, 283 脚注 212

- Pax romana (罗马盛世), 29
 Peculium (特有财产), 60
 Pedagogue (监护者), 60, 110
 Pegasus (神马), 91
 Pella, Decapolis, 421
 Pella (培拉), Greece (希腊), 88, 338, 356
 Peloponnesian Wars (伯罗奔尼撒战争), 9, 22
 Penates (纳特斯), 180, 182
 Pentathlon (五项全能), 101
 Pentecost (五旬节), 531, 555, 558—59
 Perea (佩雷阿), 415
Peregrini, 58
 Pergamum (别迦摩), 16, 19, 20, 23, 84, 128, 137, 138, 187, 218, 224, 344
 Pericles (伯里克利), 8
 Peripatetics (巡游教师), 121, 337, 338—45, 363, 380
 Peristyle (列柱走廊式), 139—40
 Persephone (珀尔塞福涅), 255, 256, 257, 258, 277
 Perseus (珀尔修斯), 289, 290, 294
 Persia (波斯), 6—7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 16, 21, 22, 91, 92, 202, 204, 215, 229, 246, 250, 287—96, 300, 310, 399—402, 442
 Persius, 116 脚注 78
Pesher (伯释尔解经), 470, 471, 525, 544
Pesikta, 499
Pesikta Rabbati, 499, 553
 Pessinus (佩西努斯), 172, 281, 282, 283
 Peter (彼得), 35, 63, 306, 419, 483, 592
 Petronius (佩特罗尼乌斯), 作家, 58, 106, 116 脚注 78, 123, 124
 Petronius (佩特罗尼乌斯), 总督, 32, 418, 419
Phaedrus (《费德罗篇》), 116 脚注 78, 380
 Phallus (阴茎), 162, 259, 265, 280, 281
 Pharisees (法利赛人), 3, 398, 410, 411, 451, 454, 468, 477, 485, 491, 513—19, 520, 532, 541, 542, 543, 556, 559, 568
 Pharsalus (法萨卢), 25
 Phasaël (法撒勒), 412
 Phidias (菲迪亚斯), 164, 197
 Philadelphia (非拉铁非), 177, 187, 286
 Philemon (《腓力门书》), 61
 Philip II of Macedonia (马其顿菲利普二世), 10—11, 97, 202, 203, 204, 215, 338
 Philip V of Macedonia (马其顿菲利普四世), 91
 Philip, tetrarch, (分封王腓力) 414, 418, 505
 Philippi (腓立比), 26, 41, 78, 88, 89
 Philo of Alexandria (亚历山大的斐罗), 29, 32, 36, 270 脚注 198, 323, 335, 357, 379, 388, 416, 418, 420, 427 脚注 44, 429, 433 脚注 56, 436, 438, 439, 450, 478—85, 486, 523, 530, 531, 534 脚注 268, 541, 544, 546, 558 脚注 301, 559, 559 脚注 302,

- 560, 564, 567, 572, 581, 587, 611
- Philo of Larissa (拉里萨的斐罗), 337, 379, 380
- Philodemus (菲洛德穆), 372, 377 脚注 92
- Philosophy (哲学), 9, 14, 39, 68, 70, 100, 102, 105, 106, 111, 117, 122, 133, 156, 165, 176, 177, 184, 187, 192, 194, 205, 229, 236, 237, 238, 240, 243, 250, 270, 288, 299, 307, 309, 314, 315, 316, 317, **319-95**, 398, 440, 444, 450, 451, 461, 476, 479, 481, 483, 486, 512, 516, 546, 554, 555, 599, 601, 610-11, 613, 617, 619
- Philostratus (斐罗斯特拉图), 118, 125, 237 脚注 152, **384-86**
- Phoebe (非比), 67
- Phoenicia (腓尼基), 11, 19, 22, 70, 83, 92, 270, **277-78**, 280, 427
- Phrygia (弗吕家), 87, 172, 259, 277, **281-87**, 366
- Phylactery (经匣), 543, 547
- Pietas*, 172, 329
- Pilgrimage (朝圣旅程), 213, 225, 280
- Pindar (品达), 162
- Pistis Sophia* (《皮斯提斯·索菲娅书》), 233, 301
- Plataea (普拉提亚), 7
- Plato (柏拉图), 106, 111, 163, 179, 184, 190, 203, 225 脚注 116, 236, 236 脚注 150, 239, 249, 307, 310, 316, 325, 327, 329, **330-38**, 339, 340, 341, 342, 344, 346, 358, 361, 363, 364, 367, 376, 379, 380, 383, 385, 386, 387, 388, 391, 392, 444, 450, 554, 555, 600
- Plautus (普劳图斯), 100
- Plebeians (平民), 56, **58**
- Plērōma (神圣世界), 310, 311
- Pliny the Elder (老普林尼), **116**, 128, 202 脚注 78, 227, 242 脚注 166, 346 脚注 39
- Pliny the Younger (小普林尼), **116**, 117, 125, 584, 594-95, 604, 605, 607
- Plotinus (普罗提诺), 307, 386, **391-95**
- Plutarch (普鲁塔克), 30, 68, 106, 117, 121, 183, 217, 218, 220, 229 脚注 128, 236, 237, 233 脚注 168, 249 脚注 177, 249, 254 脚注 184, 270, 272, 290 脚注 222, 299, 324 脚注 11, 325 脚注 16, 346 脚注 39, 387, 388, **389-90**, 467 脚注 15
- Pluto (普鲁托), 153, 258. 见 Hades
- Pneuma*, 356
- Poetry (诗歌), 9, 114, 115, 133, 150, 153, 157, 187, 212, 276, 321, 323, 326, 330, 345, 356, 361, 365, 372, 390, 439, 445, 446, 460, 477
- Poimandres (坡以满德), 314
- Polemon (波勒蒙), 336
- Polis (城邦), 8, 14, 19, 42, 85, 203
- Politeuma*, 42, 572
- Polybius (波利比奥斯), 20, 23 脚注 7, 123, 360, 361, 407 脚注 17, 485
- Polycarp (坡旅甲), 71, 606
- Pomerium (城址), 170
- Pompeii (庞培城), 37, 86, 88, 102, 107, 129, 137, 138, 140, 180, 181, 262, 264, 272, 589, 590
- Pompey (庞培), 25, 88, 115, 290, 383, 411, 412, 459

- Pontifex maximus (最高祭司), 29, 92, 169
- Pontius Pilate (本丢·比拉多), 32, 43, 44 脚注 35, 416, 417, 419, 593
- Pontus (本都), 20, 24, 118, 437
- Poppaea (博佩雅), 34, 429
- Popular philosophy, (大众哲学) 68, 102, 321, **323—24**, 351, 353, 379, 386, 389
- Porphyry (波菲利), 192 脚注 59, 215, 237, 343, 391, **393**
- Portraits (肖像), 248
- Poseidon (波塞冬), 100, 154, 161
- Posidonius (波西多纽), 240, 352, 357, **361—63**, 367, 379, 380, 387
- Postal Service (邮寄服务), 127
- Potentiality (潜在性), 339, 340
- Praefectus urbi (市长), 41, **55**
- Praetorian Guard (禁卫队), 31, 32, 33, 34, 35, 55, 57, 416
- Praetors (裁判官), 41, 43, 56, 64, 65, 421
- Praotēs (温柔), 346
- Prayer 祷告: 希腊的, 13, 100, 121, 161, 162, 179, 182, 184, 186, 187, 188, 190, **193—94**, 231, 233, 257, 274, 280, 373, 385, 594; 犹太人的, 431, 442, 443, 445, 446, 447, 449, 460, 469, 471, 476, 495, 530, 531, 543, 560, 561, 566, 573, **576—79**, 581, 590
- Prayer of Azariah (亚撒利雅祷文), 446
- Prayer of Joseph (约瑟的祷文), 449
- Prayer of Manasseh (玛拿西祷文), 440, **447**
- Predestination (预定), 470
- Prefect (长官), 31, 32, 34, 41, 43, 44, 54, 55, 57, 415, 416, 417, 420, 478, 565
- Priene (普南城), 46
- Priests (祭司): 犹太人, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 415, 419, 420, 423, 443, 445, 446, 450, 451, 456, 457, 460, 467, 468, 469, 471, 473, 485, 486, 514, 515, 516, 519, 522, 524, 525, 526, 528, 535, 541, 546, 552, 558, 559, 560, 563, 564, **565—66**, 567, 568, 570, 572, 573, 575, 577, 579, 581; 外邦人, 18, 58, 71, 79, 85, 143, 145, 146, 147, 156, 161, 169, 171, 173, 181, 182, 183, **184—86**, 197, 188, 189, 190, 193, 196, 198, 204, 207, 208, 209, 211, 212, 214, 216, 217, 225, 229, 239, 253, 254, 257, 263, 264, 269, 270, 271, 263, 265, 270, 271, 272, 278, 284, 297, 421, 422, 559
- Proclus (蒲洛克勒斯), **394**
- Proconsul (总督), 28, 43, 88, 207, 263, 364, 586, 605
- Procurator (代理人), 43, 44, 57, 412, 415, 420, 593
- Prodicus (普罗狄克斯), 327
- Prolēpsis (概念), 374, 375
- Propertius, 115 脚注 76
- Prophecy (预言), 216, 217, 218, 221, 401, 408, 409, 410, 447, 457, 461, 471, 476, 477, 488, 524, 525, 534, 535, 540, 541, 542, 543, 552, 568, 580, 598, 607, 613, 618
- Prosbul*, 542
- Proselytes (皈依犹太教的人), 34, 437, 438, 460, 497, 512, 517, 524, **546—50**, 579, 610
- Prostitution (妓女), 19, 70, 75, 77, 79, 278, 370

- Protagoras (普罗塔戈拉), 8, 327
- Proteus (普罗托斯), 597, 598
- Protrepis (劝海), 125, 321, 322
- Providence (天命), 355, 356, 357, 360, 361, 366, 373, 374, 447, 516, 537 脚注 268
- Provinces (行省), 22, 23, 28, 29, 37, 38, **43—44**, 45, 54, 56, 57, 64, 85, 181, 208, 211, 212, 245, 285, 412, 415, 419, 421, 532, 566, 569, 585, 605, 607
- Prudentius, (普鲁丹提) 285
- Psalms of Solomon (《所罗门诗篇》), 412, 449, **459**, 552, 554
- Pseudepigrapha (伪经), 435, 440, 441, 447, **448—62**, 463, 475
- Pseudo-Clementine (伪革利免), 124, 227 脚注 122, 615
- Pseudo-Phocylides (《托福西莱德名书》), **460—61**
- Ptolemies (多利买), **16—18**, 19, 26, 44, 85, 202, 205, 206, 207, 269, 402, **403—5**, 433
- Ptolemy I Soter (多利买一世 索特), 16, 128, 266, 269, 403, 404, 450, 451
- Ptolemy II Philadelphus (多利买二世腓拉底弗), 16, 207, 432, 450, 451
- Ptolemy IV Philopator (多利买四世非路帕德), 449
- Ptolemy XII (多利买十二世), 17, 412
- Ptolemy of Alexandria (亚历山大, 多利买的), **119**
- Ptolemy the Gnostic (诺斯替主义者托勒密), 309
- Publicani (税吏), 95
- Punic Wars (布匿战争), 16, 22, 117, 172
- Purgatory (炼狱), 250, 448, 555
- Purifications (洁净), 161, 162, 164, 177, 185, **186—87**, 215, 217, 224, 243, 250, 254, 256, 257, 274, 284, 286, 294, 295, 298, 316, 383, 392, 462, 472, 473, 493, 515, 517, 518, 521, 523, 524, 526, 537, 548, 549, 550, 561, 566, 600, 614
- Purim (普珥节), 561
- Puteoli (部丢利), 86, 87, 88
- Pyrrho (皮洛), **346**, 348, 376
- Pyrrhus (皮洛士), 23
- Pythagoras (毕达哥拉斯), Pythagoreans (毕达哥拉斯派), 162, 219, 249, 334, 341, **382—83**, 384, 385
- Pythia (皮提亚), Pythian Games (皮提亚运动会), 100, 214, 216, 217
- Python (皮同), 214
- Quaestor (财务官), 41, 42, 56
- Quintilian (昆体良), 110, 111, **116**, 119
- Quirinus (奎里纳斯), 167, 208
- Qumran (库姆兰), 3, 310, 442, 451, 453, 455, 456, 459, 463, 464, 465, 468, 470, 472, 477, 487, 511, 514, **521—31**, 533, 535, 540, 544, 552, 558, 559, 581, 615. 见 死海古卷 Rabbis (拉比), 75, 112, 122, 398, 399, 400, 413, 423, 437, 442, 445, 473, 477, 481, **490—501**, 514, 515, 516, 517, 519, 527, 537, 538, 541, 542, 543, 544, 546, 547, 553, 554, 568, 570, 571, 572—73, 576, 581
- Ravenna (拉文纳), 55, 57
- Redeemer myth (拯救者神话), 3, 308, 309, 314
- Reincarnation (再生), 163
- Religio, 167, 172, 593

- Religion (宗教), 6, 12, 13, 14, 16, 20, 21, 29, 40, 42, 46—47, 60, 71, 78, 81, 136, 143, **149—318**, 171, 172, 327, 333, 334, 352, 355, 356, 357, 373, 374, 377, 382, 383, 385, 388, 593, 595, 600, 606, **610—11**, 613, 617, 618, 619; 希腊化的, 136, **173—77**, 320—21, 347, 368, 394, 599;
- Jewish (犹太人), 32, 78, 445, 541
- Republic (共和国), **24—26**, 27, 29, 32, 41, 56, 60, 63, 64, 73, 91, 95, 113, 115, 143, 144, 184, 207, 208, 212, 254, 382, 412
- Res gestae (《功业录》), 27
- Resurrection (复活), 250, 270, 274, 277, 283, 285, 298, 299, 306, 312, 335, 442, 448, 450, 453, 458, 516, 520, 530, 535, 539, 554, 555, 557, 587, 599, 609, 615, 620
- Rhetoric (修辞学), 65, 71, 110, 111, 116, 118, **119—20**, 125, 321, 323, 344, 352, 365, 380, 381, 447, 486, 596
- Rhine (莱茵河), 22, 51
- Rhodes (罗兹), 41, 360, 362, 380
- Roads (道路), 22, 23, 51, **88—89**, 179, 180, 617
- Rome (罗马), 5, 9, 16, 18, 19, **20—45**, 55, 56, 58, 59, 62, 63, 64, 72, 74, 78, 80, 81, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 95, 96, 99, 100, 101, 102, 105, 114, 117, 118, 123, 137, 139, 140, 143, **165—73**, **180—82**, 183, 186, 198, 201, 203, 207, 209, 211, 212, 215, 224, 244, 245, 249, 261, 269, 275, 279, 280, 281, 282, 283, 287, 293, 300, 317, 337, 344, 352, 356, 360, 361, 363, 364, 365, 372, 378, 379, 380, 381, 382, 390, 391, 393, 404, 405, **411—30**, 461, 462, 479, 483, 485, 486, 503, 504, 519, 522, 532, 550, 567, 568, 569, 571, 574, 587, 591, 592, 593, 600, 601, 602, 603, 604, 607, 612, 614, 617
- Rosh Hashanah (新年), 560
- Rotas-Sator, 589
- Rubicon (卢比孔), 25
- Rufus (卢浮斯), 116 脚注 78
- Rule of the Community (《社团守则》), **466—67**, 524, 552
- Rule of the Congregation (《会众守则》), **467—68**, 552
- Ruler cult (统治者崇拜), 12, 16, 31, 32, 37, 38, 44, 46, 83, 91, 153, 165, 174, 183, **199—212**, 254, 603, 619
- Rural religion (乡村宗教), **177—82**
- Sabazius (萨巴最俄斯), 282, 297, 599
- Sabbath (安息日), 401, 406, 408, 415, 429, 451, 468, 469, 495, 499, 512, 515, 518, 525, 527, 531, 534, 537, 539, **555—57**, 558, 567, 576, 578, 580, 609, 615, 618
- Sacramentum (宣誓), 51
- Sacrifice (献祭), 97, 100, 107, 142, 147, 156, 160, 161, 162, 170—71, 178, 182, 184, 186, 187, **188—92**, 193, 194, 195, 196, 199, 202, 204, 205, 206, 211, 212, 215, 217, 225, 237, 253, 254, 257, 258, 263, 280, 284, 285, 321, 343, 373, 385, 411, 415, 429, 445, 446, 454, 457, 462, 473, 511, 515, 523, 524, 546, 549, 556, 562, 564, **566—67**, 606, 607, 611, 615, 616
- Sadducees (撒都该人), 410, 411, 423, 473, 513, 514, 515, 516, 518, **519—20**, 532, 535, 554, 559

- Sailing (航海), Ships (船), 86—88, 271, 356
- Salamis (撒拉米), 7
- Sallust (萨卢斯特), 123
- Sallustius (撒路斯提乌斯), 394
- Salome (撒罗米), 414
- Salome Alexandra (撒罗米·亚历山德拉), 410, 411, 514
- Salvius Julianus (尤里安), 64
- Samaria (撒玛利亚), Samaritans (撒玛利亚人), 308, 402, 410, 414, 418, 428, 463, 464, 505, 534—36, 552, 557, 562
- Samothrace (萨莫色雷斯岛), 137, 253, 254
- Sanballat (参巴拉), 402
- Sanctuaries (圣所). 见 Temples
- Sanhedrin (公会), 410, 411, 415, 423, 488, 495, 554, 562, 565, 566, 567—70
- Sarapis (萨拉皮斯), 176, 223, 224, 266—77
- Sarcophagi (石棺), 73, 245, 248, 249, 262, 263, 265, 503, 504, 511
- Sardinia (撒丁岛), 22, 32
- Sardis (撒狄), 7, 19, 90, 506
- Sarmatians (萨尔马提亚人), 39
- Satan (撒旦), 196, 453, 454
- Saturn (萨图恩), 241, 295
- Saturnalia (农神节), 318
- Satyr (萨特), 108, 179, 264, 265
- Science (科学), 227, 238, 240, 289, 333, 340, 343, 344, 354, 361, 362, 476
- Scipio Africanus (大西庇阿), 22, 250, 360, 381
- Scribes (文士), 112, 130, 401, 455, 489, 516, 518, 539, 568, 571
- Scroll (书卷), 128, 129, 130, 133, 218, 264, 370, 463, 464, 467, 469, 470, 472, 506, 521, 525, 574, 581
- Sculpture (雕塑), 99, 105, 137, 138, 194, 196, 198, 248, 259, 339, 340, 507, 511
- Sefiroth (奥秘), 502
- Sejanus (塞扬努斯), 31, 32, 416
- Seleucia (西流基), 19
- Seleucids (西流古), 16, 18—20, 23, 25, 85, 202, 205, 207, 217, 404—11, 412, 565
- Seleucus I Nicator (西流古一世尼卡特), 18, 404
- Self-sufficiency (自足), 323, 342, 348, 351, 368, 378
- Sellisternium (摊开坐椅), 190
- Semele (赛莫勒), 163, 259, 261
- Senate (元老院), 20, 22, 23, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 40, 43, 44, 51, 56, 57, 59, 64, 144, 171, 208, 209, 261, 282, 413, 568, 585
- Seneca (塞内加), 34, 59, 62, 65, 69, 71 脚注 24, 116, 125, 325 脚注 16, 363—65, 379, 593
- Sepher ha-Razim (奥秘之书), 232
- Sepphoris (塞法里斯), 505
- Septimius Severus (谢普提米乌斯·塞维鲁), 40, 81, 385
- Septuagint (《七十士译本》), 136, 382, 404, 432—38, 439, 441, 443, 446, 447, 450, 451,

- 463, 538, 546, 580, 617
- Sestertius (赛斯特提乌斯), 91, 93
- Set (赛特), 270, 271
- Sethians (赛提斯派), 301, **306**, 308, 309
- Severan Dynasty (塞佛鲁王朝), 40, 317, 385
- Seviri (君主), 209
- Sextus Empiricus (塞克斯都·恩披里克), 327n 脚注 19 和 20, **347—48**
- Sexuality (性行为), 69, 70, 77, 99, 115, 117, 156, 167, 185, 217, 251, 274, 283, 284, 311, 323, 349, 365, 376, 451, 454, 455, 460, 518, 523, 551, 554, 595, 596
- Shammai (煞买), 491, 518, 542, 547
- Shekel (舍克勒), 92, 93, 421, 425, 564
- Shema (示玛), 538, 561, 566, 576, 579, 581
- Shemoneh Esre (十八个祝福), 561, 576, **578—79**
- Sheol*, 249, 453, 554, 555
- Shield (盾牌), 53, 418
- Shofar (羊角), 511, 560
- Sibylline Oracles (西卜林神谕), 218, 282, 427 脚注 44, 461, 554
- Sicarii (短刀党), 424, 464, 532
- Sicily (西西里), 22, 166
- Sifra* (《西非拉》), 498, 545 脚注 283
- Sifre* (《西非利》), 498, 541 脚注 276, 542, 543 脚注 279, 554, 572 脚注 332
- Siglos (西克利), 90
- Sileni (西克利), 179, 261, 264, 265
- Silius Italicus, 116 脚注 78
- Silvanus (希尔瓦诺思), 180
- Simeon ben Shetah (西门·便·示他), 514, 537, 542
- Simon bar Kosibah (西门·巴·科示巴), 491
- Simon II (西门二世), high priest (大祭司), 404, 445, 566
- Simon Maccabee (西门·马加比), 92, **409**, 447, 522
- Simon Magus (西门马古), 307, 312, 535
- Sin (罪), 156, 163, 177, 187, 224, 254, 272, 281, 299, 310, 368, 442, 445, 446, 451, 452, 455, 487, 492, 517, 526, 530, 560, 600, 615, 619
- Sinaiticus (西乃抄本), 435
- Singing (歌唱), 74, 146, 193—94, 257, 263, 271, 273, 280, 531, 558, 566, 580, 581
- Sirach, 107, 404, 433, 440, **444—45**, 464, 534, 539, 541, 554, 566
- Sistrum (铃鼓), 266, 267, 271, 272, 284
- Situla (桶状容器), 266, 271, 272
- Skeptics (怀疑论), 329, **336—37**, **346—48**, 353, 379, 380, 381, 387
- Slaves (奴隶), Slavery (奴隶制), 19, 21, 58, **59—61**, 62, 67, 69, 71, 77, 86, 106, 107, 110, 127, 132, 143, 157, 185, 187, 209, 216, 219, 221, 251, 253, 275, 279, 281, 364, 366, 370, 412, 420, 430, 445, 599, 600
- Smyrna (士每拿), 41
- Snake (蛇), 178, 180, 218, 222, 223, 225, 226, 271, 289, 291, 446
- Social classes (社会阶层), **55—58**

- Socrates (苏格拉底), 15, 179, 190, 194 脚注 65, 215, 225 脚注 116, 236, 300, 325, 326, 327-30, 331, 332, 335, 336, 337, 345, 347, 348, 350, 351, 353, 354, 359, 360, 372, 383, 598
- Sol invictus (不可战胜的太阳), 292, 317, 318
- Solar religion (太阳宗教), 316-18
- Solomon (所罗门), 231, 410, 459, 472
- Song of the Three Young Men (《三青年之歌》), 446
- Sophia of Jesus Christ* (《耶稣基督智慧书》), 306
- Sophists (诡辩家), 8, 9, 14, 164, 325, 326-27, 329, 349, 598
- Sophocles (沙孚克理), 99, 164, 249 脚注 177
- Soul (灵魂), 156-57, 163, 171, 177, 203, 207, 220, 232, 236, 239, 243, 246, 249, 250, 275, 293, 301, 306, 307, 310, 314, 316, 321, 325, 329, 334-35, 337, 341, 344, 350, 352, 355, 357, 358, 361, 363, 364, 365, 366, 374, 376, 377, 382, 383, 387, 388, 392, 394, 444, 450, 554, 555, 600, 609
- Spain (西班牙), 21 脚注 5, 22, 25, 38, 51, 362, 364
- Sparta, 7, 8, 19, 22, 215, 330
- Speeches (演讲), 123, 124
- Speusippus (斯伯乌丝布), 336
- Stadium (体育场), 101, 102, 214, 403, 416
- Standards (旗帜), 51, 52, 416, 469
- Stars (星体). 见 Astrology, Astronomy
- Staters (一块钱), 90, 92, 93
- Statius, 116 脚注 80
- Statues (雕像). 见 Images
- Stoa (斯多葛), 83, 84, 337, 338, 354, 355, 361, 387
- Stobaeus (斯托贝), 71 脚注 24, 184 脚注 44, 314, 359, 363
- Stoicism (斯多葛主义), 3, 13, 133, 176, 238, 240, 242, 290, 315, 316, 317, 321, 323, 324, 329, 336, 337, 338, 345, 349, 350, 351, 352, 353, 354-69, 378, 379, 380, 381, 385, 387, 391, 444, 450, 600, 611, 619
- Strabo (史特拉博), 43 脚注 34, 118, 344, 362, 410, 427
- Strato (斯特拉图), 343, 344, 414
- Strigil (刮身器), 101
- Styx (冥河), 249
- Substance (实质), 339, 341
- Suetonius (苏埃托尼乌斯), 29 脚注 11, 33, 37, 43 脚注 34, 51, 62, 117, 121, 241, 419, 584, 588, 593, 602, 603, 607
- Sulla, 24, 168
- Sun (太阳), 154, 239, 240, 241, 250, 266, 280, 291, 292, 294, 316-18, 334, 357, 362, 394, 451, 507, 525
- Suovetaurilia (三牲祭), 190
- Superstition (迷信), 21, 118, 176, 221, 227, 236-38, 321, 324, 343, 365, 372, 374, 390, 393, 394, 593, 594, 595, 611
- Supplicatio*, 171, 606
- Susanna* (《苏撒拿传》), 446

- Sword (剑), 52, 54, 281, 416
- Symmachus (辛马库), 434, 438
- Synagogue (犹太会堂), 1, 32, 90, 112, 128, 241, 423, 426, 433, 468, 481, 491, 499, 505—7, 509, 511, 537, 542, 546, 550, 556, 560, 561, 566, 571, 572, 573—82, 598, 610, 617
- Syncretism (折衷主义), 14, 173, 230, 254, 317, 385, 394, 476, 534, 538
- Syria (叙利亚), 5, 6, 16, 18—20, 23, 26, 32, 43, 44, 51, 70, 87, 205, 271, 280—81, 287, 317, 362, 403, 404—6, 408—12, 418, 419, 420, 427, 430, 441, 458, 459, 500, 588, 598
- Syrinx (潘神箫), 108, 179
- Tabernacles, Feast of, (住棚节) 410, 419, 511, 555, 559—60
- Tablets (版), 128—30, 217, 229, 233
- Tacitus (塔西陀), 31, 36, 51, 93 脚注 47, 116, 117, 121, 364 脚注 71, 364 脚注 73, 418, 419, 420, 512, 584, 593, 596 脚注 23, 602, 607
- Talent (他连得), 93, 420
- Talmud (《塔木德》), 112, 400, 426, 458, 490, 492, 496—97, 502, 519, 527, 542, 540 脚注 274 和 275, 543, 553, 555, 559—60 脚注 301 和 303
- Tanak (塔纳克), 540
- Tamid (每日献祭), 566
- Tanhuma, 499
- Tannaim (坦拿), 492, 497, 546, 559, 572
- Tarentum (塔林顿), 23, 88
- Targums (《塔古姆》), 112, 433, 437, 466, 493, 499—501, 538, 541, 544, 556 脚注 298, 580
- Tarsus (大数), 41, 62, 88, 290
- Tartarus (塔耳塔洛斯), 249
- Taurobolium (牛祭), 285—86
- Tauroctony (宰杀公牛), 289, 291, 292
- Taxation (税收), 41, 44, 45, 82, 92, 95—96, 182, 404, 405, 429, 532, 564, 603
- Teacher of Righteousness (公义的教师), 466, 468, 470, 471, 522, 525
- Teachers (教师), 60, 71, 109, 111, 309, 326, 332, 335, 344, 384, 385, 386, 404, 445, 571, 581
- Tefillah (每天两次祷告), 561, 575, 576
- Tefillin (经匣), 543
- Teles (《德勒斯》), 322, 349
- Tellus Mater (大地母亲), 170
- Telōnai (收税人), 95—96, 517
- Temenos (神圣围地), 160
- Temple Scroll (《圣殿经卷》), 472, 473, 525
- Temples (殿、神庙): 犹太人的, 6, 32, 39, 91, 92, 231, 241, 400—401, 402, 403, 405, 406, 408, 411, 412, 413, 415, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 429, 433, 442, 445, 446, 448, 449, 465, 468, 471, 472, 473, 486, 491, 493, 495, 511, 512, 515, 519, 521, 523, 527, 535, 538, 547, 549, 556, 557, 559, 560, 561, 562—

- 65, 566, 567, 568, 569, 574, 579, 615; 外邦人, 12, 19, 39, 60, 70, 85, 92, 97, 139, 145, 147, 160, 161, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 182, 183, 185, 187, 188, 190, 193, 198, 205, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 224, 225, 235, 256, 258, 266, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 278, 279, 280, 284, 285, 287, 291—92, 425, 426, 461, 462
- Tendance (服侍), 156
- Terence (泰伦斯), 100
- Tertullian (特土良), 97, 144, 196 脚注 72, 237 脚注 151, 294 脚注 227, 364, 453, 594, 596 脚注 23, 608, 615 脚注 57
- Testament of Abraham* (《亚伯拉罕遗训》), 449, 476
- Testament of Job* (《约伯遗训》), 449, 456
- Testament of Solomon* (所罗门遗训), 231
- Testaments, 431, 449, 454, 457, 476
- Testaments of 12 Patriarchs* (《十二族长遗训》), 431, 449, 454—56, 476, 534
- Tetradrachm (四德拉克马), 90, 92, 93, 406
- Textual criticism (经文鉴别), 110, 133, 434—36, 437—38
- Thanksgiving Hymns* (《感恩诗篇》), 459, 469, 581
- Theatres (剧院), 57, 85, 96, 97—100, 108, 109, 139, 186, 214, 224, 353, 403, 413, 417, 549
- Thebes (底比斯城), 10, 81, 221
- Theios anēr* (神人), 384
- Themistocles (提米斯托克利), 7, 215
- Theocritus (忒奥克里托斯), 278
- Theodosian Code (《狄奥多西法典》), 64
- Theodotion (狄奥多田), 434, 438, 446, 500
- Theodotus (狄奥多土), Gnostic (诺斯替主义者), 309
- Theodotus (狄奥多土), Inscription (铭文), 575, 577
- Theon (塞翁), 120
- Theophilus (提阿非罗), 132, 270 脚注 198
- Theophilus (在提阿非罗公元前 4 世纪), 251
- Theophrastus (狄奥弗拉斯图), 178 脚注 30, 188, 192 脚注 60, 237, 338, 342—43, 344, 345, 374
- Theōroi*, 204
- Therapeutae (帖拉佩特派), 530—31, 581
- Thermopylae (温泉关), 7
- Thessalonica (帖撒罗尼迦), 88
- Thessaly (但是它和塞萨利), 25, 155
- Theudas (丢大), 420
- Theurgy (法术), 316, 391, 393
- Tholos (圆形建筑物), 139
- Thomas (多马), 309
- Thoth (妥特), 313
- Thrace (色雷斯), 7, 16, 281
- Thucydides (修西狄第), 9, 123

- Thyrsus (酒神的手杖), 146, 257, 261, 264, 265
- Tiberias (提比哩亚), 425
- Tiberius (提庇留), 29, 31—32, 44 脚注 35, 49, 51, 58, 92, 94, 115, 209, 241, 418, 479, 593, 607
- Tiberius Alexander (提庇留·亚历山大), 36, 419 脚注 31, 420, 428, 429
- Tibullus, 115 脚注 76
- Tigellinus (提格利努斯), 34
- Timē* (荣誉), 157
- Timon (泰门), 346
- Titans (泰坦), 163
- Titus (提多), 皇帝, 36, 37—38, 102, 103, 211, 419, 421, 422, 429, 430, 485, 486
- Tobiad (托比阿什), Tobiads, 404, 405
- Tobit* (《多比传》), 93 脚注 47, 442—43, 465, 558 脚注 301
- Toga (长外袍), 56
- Tombs (坟墓), 163, 235, 246—49, 551, 591, 592
- Torah (妥拉), 112, 400—401, 445, 500, 501, 506, 507, 511, 513, 514, 515, 516, 517, 520, 529, 537, 539—45, 550, 560, 568, 572, 558, 580
- Tosefta (《土西拉》), 495—96, 545 脚注 283, 555, 568, 572
- Trade (贸易), 29, 45, 57, 83, 86—90, 95, 96, 143, 195
- Tragedy (悲剧), 99, 162, 164, 277, 364
- Trajan (图拉真), 38, 39, 86, 116, 138, 245, 352, 423, 594, 595, 603, 604, 605
- Transmigration (轮回), 164, 335, 382
- Travel (旅行), 29, 82, 86—90, 556, 617
- Tribunes (护民官), 28, 29, 51, 54, 55, 56, 57
- Triclinium, 106, 107, 140
- Tripartite Tractate* (《三部训言》), 306
- Tripod (三角凳), 216
- Triptolemus (特里普托勒摩斯), 256, 258
- Triumvirates, 25, 91, 207
- Troas (特罗亚), 41, 88
- Trophonius (特洛佛尼乌), 218
- Troy (特洛伊), Trojan War (特洛伊战争), 12, 150, 167
- Trumpet (号角), 107, 469, 566
- Trypho (特立弗), 将军, 409
- Tychē* (机遇), 165, 176, 236, 242
- Typhon (提丰), 270, 271
- Tyre (推罗), 12, 41, 92, 393
- Ulpian (乌尔比安), 64, 75 脚注 26, 607
- Urns (骨灰罐), 246
- Usha (乌沙), 425, 515
- Valentinus (瓦伦廷), 301, 305, 308, 309, 310, 311
- Valerius Flaccus, 116 脚注 80
- Valerius Maximus (马西穆斯), 116, 346 脚注 39
- Varro (瓦罗), 59, 356, 361

- Vaticanus* (梵蒂冈抄本), 435
 Vegetarianism (素食主义), 383
Velleius Paterculus (韦勒乌斯·帕特库拉斯), 115
Venosa (维诺萨), 504
Venus (维纳斯), 28, 137, 154, 167, 168, 211, 241, 294. 见 *Aphrodite*
Vespasian (维斯帕先), 35, 36, 37, 102, 209, 211, 420, 421, 423, 485
Vesta (维斯特), 167, 169, 180
Vestal Virgins (维斯特贞女), 169
Vesuvius (维苏威火山), 38, 116, 462, 590
Vettius Valens (维提斯·瓦伦斯), 241, 242
 Victory (胜利). See *Nikē*
Vigiles (消防队), 55
Villa (别墅), 140, 261, 370
Villa Item (神秘仪式之家), 167, 264
Virgil (维吉尔), 114—15, 167, 178 脚注 30, 249
Vitellius (维泰利乌斯), 36, 418
 Vows (许愿), Votive offerings (还愿奉献), 100, 161, 162, 170, 172, 173, 188, 188—89, 192—93, 206, 495, 523, 567
Vulcan (伏尔甘), 154
Wadi Daliyeh (大利拉河谷), 464
Wadi Murabba'at (巴阿特河谷), 463
War Scroll (《战争古卷》), 469—70, 471, 475
 Wedding (婚礼), 72—75, 97, 107, 278, 294
 Wine (酒), 86, 89, 106, 107, 154, 162, 170, 178, 190, 253, 260, 261, 274, 292, 385, 441, 443, 445, 455, 467, 528, 556, 558, 561, 594
 Wisdom (智慧), 156, 224, 227, 228, 270, 307, 313, 335, 365, 383, 399, 444, 445, 449, 460, 477, 481, 483, 491, 495, 512, 539, 540, 543, 568, 573
Wisdom of Solomon (《所罗门智训》), 368, 444, 554
 Women (女人), 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77—80, 96, 105, 139, 143, 154, 161, 187, 188, 193, 216, 253, 261, 263, 264, 271, 278, 295, 296, 311, 365, 370, 377, 429, 441, 445, 457, 461, 493, 523, 530, 531, 547, 550, 560, 562, 572, 598, 599, 600, 601
 World Soul (宇宙魂), 316, 333, 358, 386, 388, 392
 Wrestling (摔跤), 101, 105
 Writing (书写), 109, 110, 128—32
Xenocrates (色诺克拉底), 236, 237, 336, 338, 356, 388
Xenophanes (色诺芬尼), 316
Xenophon (色诺芬), 7, 329, 354
Xenophon, Ephesian Tale (《以弗所传说》), 123, 124
Xerxes (薛西斯), 6, 7
Yelammedenu, 499
Yom Kippur (赎罪日), 560
Zacchaeus (撒该), 96
Zadok (撒督), 405, 467, 468, 473, 519, 522, 524
 Zealots (奋锐党), 420, 522, 532—33

Zeno (芝诺), 337, 349, 354, 355, 356, 358, 359, 360, 380

Zenodotus (齐诺多都斯), 133

Zenon (泽农), 404

Zerubbabel (所罗巴伯), 400, 441

Zeus (宙斯), 7, 12, 19, 90, 91, 100, 137, 138, 139, 149, 152, 153, 154, 156, 158, 161, 162, 163, 167, 178, 183, 187, 194, 204, 210, 213, 214, 224, 253, 256, 259, 261, 266, 267, 269, 279, 280, 283, 355, 356, 357, 406, 425

Zeus Panamaros (宙斯帕纳玛瑞斯), 194, 253

Zizith (流苏), 543

Zodiac (黄道带), 190, 241, 291, 394, 507

Zoroastrians (拜火教者), 250, 309

圣经经文索引

索引中的页码均指原书页码,脚注亦为原书脚注。

旧约

《创世记》(Genesis)

	307, 471
1:27	468, 541
1:28	315
2:24	468
5:21—32	454
6:3	555
12—15	471
《出埃及记》(Exodus)	
3:6	520
12—23	498
12:1—13:10	557 脚注 299
13:9	543
13:16	543
16:29	556
20:4	507
20:7	538
20:8—11	556 脚注 297
23:14—17	559 脚注 304
23:15—17	558 脚注 301
23:17	556
24:9	570
29:38—42	566
30:13	93, 93 脚注 48
34:22	558 脚注 301

《利未记》(Leviticus)

	435, 466, 498
16	560
22:4—6	185
23:4—14	557 脚注 299
23:9—11	557
23:15—16	558
23:15—21	558 脚注 301
23:24—25	560 脚注 305
23:26—32	560
23:33—36	559 脚注 304
23:39—44	559 脚注 304

《民数记》(Numbers)

5—35	498
6:24—26	566, 579
11:10—24	570
15:36—41	561
15:37	ff. 543
24:17	425
25:1—11	532
28:1—8	566
29:7—11	560 脚注 306
33:54	216
35:5	556 脚注 298

《申命记》(Deuteronomy)

	498, 529
5:8	507

- | | | | |
|-----------------------------|------------|----------------------------|----------------|
| 6:4—9 | 561 | 《以斯拉记》(Ezra) | |
| 6:9 | 543 | | 401, 441 |
| 11:3—21 | 561 | 1—6 | 401 |
| 11:20 | 543 | 1—7 | 401 |
| 15:1—3 | 542 | 1:1—4 | 6, 400 |
| 16:13—15 | 559 脚注 304 | 2:40—42 | 566 |
| 16:16 | 556 | 4:1 | ff. 402 |
| 17:8—13 | 515 | 7:6 | 401, 534 |
| 17:15 | 419 | 8:27 | 90 |
| 18:15 | 615 | 《尼希米记》(Nehemiah) | |
| 18:18 | 535 | | 401, 441, 500 |
| 24:1 | 518 | 6:1 | ff. 402 |
| 31—34 | 457 | 8—10 | 401 |
| 《约书亚记》(Joshua) | | 8:1 | 573 |
| | 435 | 13:28 | 402 |
| 3:4 | 556 脚注 298 | 《以斯帖记》(Esther) | |
| 《路德记》(Ruth) | | | 6, 435, 443, |
| | 498 | | 465, 498, 509, |
| 《撒母耳记上》(1 Samuel) | | | 561 |
| | 435 | 1:1 | 6 |
| 28:6 | 216 | Job | 435, 466 |
| 《撒母耳记下》(2 Samuel) | | 28 | 445 |
| | 435 | 《诗篇》(Psalms) | 447, 465, 499, |
| 11:1 | 10 | | 529, 615 |
| 《列王记下》(2 Kings) | | 10 | 615 |
| | 435 | 15 | 517 脚注 232 |
| 17 | 400, 534 | 25 | 615 |
| 17:2 | 4ff. 402 | 34 | 615 |
| 24—25 | 400 | 37 | 470, 615 |
| 24:14 | 402 | 57 | 470 |
| 25:12 | 402 | 68 | 470 |
| 《历代志》(Chronicles) | | 68:18 | 500 |
| | 400, 441 | 96:5 | LXX 237 脚注 151 |
| 《历代志上》(1 Chronicles) | | 113—114 | 558 |
| 9:14—44 | 566 | 113—118 | 558, 581 |
| 23:31 | 469, 555 | 115—118 | 559 |
| 24 | 565 脚注 314 | 115:9—11 | 546 |
| 24:7 | 216 | 120—134 | 560 |
| 《历代志下》(2 Chronicles) | | 135:19—20 | 546 |
| 2:4 | 555 | 136 | 446 |
| 19:8 | 570 | 148 | 446 |
| 33:11—13 | 447 | 《传道书》(Ecclesiastes) | |
| 33:18—19 | 447 | | 423, 498 |
| 36:22—23 | 6, 400 | | |

- 《雅歌》(Song of Solomon)**
423, 435, 498
- 《以赛亚书》(Isaiah)**
435, 465, 470,
520, 529
24—27 475
26:19 554
33:15—16 517 脚注 232
40:3 526
56:1 517 脚注 232
58:13 556
- 《耶利米书》(Jeremiah)**
18:18 541
24 402
29 400
- 《耶利米哀歌》(Lamentations)**
435, 498
- 《以西结书》(Ezekiel)**
475, 502
9:4 ff. 591
- 《但以理书》(Daniel)**
435, 438, 440,
470, 476, 500,
502, 520
3:23—24 446
4:9 470
6:11 561
7 552
11 404
12 446
12:2 554
- 《阿摩司书》(Amos)**
5:4 517 脚注 232
Jonah 477
- 《弥迦书》(Micah)**
6:8 517 脚注 232
Nahum 470
Habakkuk 471
1 471
2 471
2:4 517 脚注 232
3 471
- 《哈该书》(Haggai)**
401
- 《撒加利亚书》(Zechariah)**
401, 475
- 《弥迦书》(Malachi)**
401
3:8 401
3:16 546
4:3 401
4:4 401
4:5 401
- 新约**
- 《马太福音》(Matthew)**
130, 401,
544, 615
1:18—19 74
2 414
2:1 45, 229
2:1—12 46
2:22 402
3:1—12 487
3:3 526
3:6—7 526
3:7 487
3:11—12 487
3:13—15 487
5:3 529, 615
5:22 454, 569
5:32 75
5:34—35 454
5:40 96
5:43 527
6:5 100
8:5 51
8:21—22 246 脚注 173
8:22 442
9:9—13 517
9:20 543 脚注 278
9:23 107
10:4 532
10:5 534
10:9 92
10:29 93 脚注 46
11:17 107
12:1—13 517
12:5 556

12:7	454	2:15—17	517
12:11	468	2:17	517
12:27	231	2:23—3:6	518
14:3—5	487	3:18	532
15:1—20	517	3:22	227 脚注 122
16:21	568 脚注 319	5:9	51
17:24—27	93, 564	5:38—39	244
17:25	95	6:10	90
18:23—35	93	6:17—20	487
19:3—12	518	6:17—28	415
19:4	468	6:21—22	106
19:28	358	6:52—53	465 脚注 126
20:1—15	93 脚注 47	6:56	517
20:2	93	7:1—23	517
22:17	532	7:3	516
22:19	92, 93, 94	7:5	516
22:23	ff. 443 脚注	7:26	9
	86, 520	8:31	568 脚注 319
22:36	517	9:5	559
23:1—2	517	10:2—9	518
23:2	507	10:11—12	75
23:2—3	515 脚注 228	11:15—17	562
23:5	543	11:27	568 脚注 319
23:15	546	12:28—34	517
23:21	161	12:36	517
23:23	454	12:42	93
23:27	246	13	478
23:27—28	246 脚注 174	13:22	553
23:35	540	14:12	517
24:24	553	14:15	140
25	93 脚注 49	14:41—44	564
25:14	ff. 93	14:43	568 脚注 319
25:34	454	14:62	538
26:15	92, 93	15:1	568 脚注 319
26:53	51	15:6—15	420
27:6	416	15:39	51
27:37	47	16:3—4	246
28:11—15	587	《路加福音》(Luke)	
《马可福音》(Mark)			132, 612, 613
	465	1:1—4	122
1:1	46	1:5	566
1:4	487	1:7	526
1:40—45	517	1:8—10	566
2:2—3	556	2:1	30, 95

- | | | | |
|----------|------------|---------------------|----------------|
| 2:14 | 529 | 22:52 | 565 |
| 2:41 | ff. 555 | 23:38 | 47 |
| 3:1 | 414, 418 | 24:41 | ff. 555 |
| 3:1—20 | 487 | 24:44 | 541 |
| 3:2 | 526 | 《约翰福音》(John) | |
| 3:3 | 487, 526 | | 482, 527, 535, |
| 3:8 | 539 | | 558, 588, 617 |
| 3:19—20 | 487 | 1 | 358 |
| 4:17 | 581 | 1:14 | 482 |
| 4:20 | 581 | 2:20 | 562 |
| 5:27—32 | 517 | 4:9 | 534 |
| 6:1—11 | 518 | 4:20 | 535 |
| 6:15 | 532 | 4:25 | 552 |
| 6:20 | 615 | 4:39—40 | 534 |
| 6:29 | 96 | 6 | 482 |
| 7:36 | ff. 517 | 7:2 | 560 |
| 9:22 | 568 脚注 319 | 7:14 | 560 |
| 9:60 | 422 | 7:22—23 | 556 |
| 10:1 | 570 脚注 324 | 7:32 | 560 |
| 10:29 | 93 | 8:12 | 560 |
| 10:33 | 534 | 8:33—39 | 539 |
| 11:27—54 | 106 脚注 68 | 8:48 | 534 |
| 11:37 | 517 | 10:22 | 408, 560 |
| 12:6 | 92 | 10:23 | 562 |
| 13:14 | 556 | 10:34 | 543 |
| 13:15 | 581 | 11:38 | 246 |
| 13:31—33 | 517 | 13—17 | 455 |
| 14:1 | 517 | 15:15 | 377 |
| 14:13 | 192 | 18:31 | 64, 569 |
| 15:8 | 93 | 18:36 | 47 |
| 15:25 | 107 | 19:13 | 65 |
| 15:26 | 47 | 19:11 | 47 |
| 15:39 | 51 | 19:19 | 47 |
| 17:16 | 534 | 19:34 | 52 |
| 17:18 | 534 | 19:36 | 558 |
| 19:8 | 96 | 19:39—40 | 244 |
| 19:10 | 517 | 20:30—31 | 122 |
| 19:11—15 | 414 | 《使徒行传》(Acts) | |
| 19:13 | 93 | | 51, 121, 123, |
| 20 | 554 | | 124, 130, |
| 20:1 | 568 脚注 319 | | 132, 312, 399, |
| 20:34—36 | 520 | | 546, 602 |
| 22:4 | 565 | 1:13 | 139, 532 |
| 22:25 | 206 | 1:15 | 570 |

2	559	13:4—12	602
2:1	558 脚注 301	13:6	229, 231, 550
2:5	ff. 555	13:8	229
3:1	561, 565	13:14	88
3:2	563	13:15	581
3:11	562	13:26	550
4:1	565	13:43	550
4:5—6	565	13:50	550, 602
5:17	519	13:51	88
5:24	565	14:2	602
5:26	565	14:5	602
5:34	ff. 491	14:8	ff. 165
5:36—37	420	14:12	154
5:38—39	516	14:13	190, 192
6:1—6	569	14:19	602
6:7	528	14:20—21	88
6:9	575 脚注 337, 577	14:23	572
6:13—14	537 脚注 268	15	547
7	536 脚注 267, 569	15:1	546
7:19	81 脚注 40	15:1—2	613
7:21	81 脚注 40	15:14—16:2	88
8	308, 312, 535	15:19—20	551
8:9	229	15:20	451
8:11	229	15:23—29	126
8:30	133	15:28—29	551
9:36—37	244	15:29	451
9:37	139	15:41—16:2	88
9:39	139	16:9	269
10:1	51	16:9—10	220
10:2	550	16:11	88
10:9—32	269	16:12	88
10:10—16	220	16:14	550
10:22	550	16:14—15	78
10:35	550	16:15	550
11:30	572	16:16	214
12	419, 569 脚注 323	16:20—21	602
12:1	45	16:22	ff. 63
12:13—16	157 脚注 9	16:35—39	602
12:19	ff. 100	17	368
12:20—23	419	17:1	88
12:22	206	17:4	550
		17:5—6	602
		17:10	88
		17:12	550

17:13	602	21:31	54
17:17	83, 550	21:31	ff. 65
17:18	236, 352, 354, 378	21:32	51
17:19	42	21:34—40	562
17:22	42	21:38	420, 532
17:28	356	21:39	62
18:2	33	22:3	112, 491
18:3	113	22:24	562
18:7	550	22:25—28	62
18:11	586	22:25—29	602
18:12	34, 65, 364, 585, 602	22:25	ff. 63
18:12—16	65	22:26—27	62
18:12—17	602	23:8	520
18:17	581	23:10	562
18:24	588	23:11	220
19	98	23:23	ff. 54
19:4	526	23:26	58
19:11—20	230 脚注 132	23:26—30	126, 602
19:13—14	231	24	420
19:19	231	24:1—2	602
19:23—41	602	24:1—8	65
19:23	ff. 602	24:5	588, 615
19:24—35	154 脚注 8	25	420
19:27	198	25:1—3	602
19:29	ff. 99	25:9—12	602
19:31	44	25:10—12	63
19:35	185 脚注 47	25:13	45
19:38	43	25:13—19	602
19:39	42, 47	25:16	65
19:40	65	25:19	593
19:41	42	25:25	602
20	455	26	419
20:5—6	88	26:14	261 脚注 189
20:6	558 脚注 301	26:30—31	602
20:8	140	27—28	88
20:13—15	87	27:1	51
20:17	572	27:1—8	87
21:1—8	87	27:2	ff. 87
21:17—36	613	27:6	87
21:27	618	27:9	560
21:28	537 脚注 268	27:9—12	87
21:28—29	582 脚注 310	27:11—12	87
		27:23—24	220
		28:11	87, 158, 160

28:13	86	8:10	189
28:15—16	88	9	368
《罗马书》(Romans)		9:13	189
	322	9:24—27	101
1—2	368	10:1	ff. 298, 544
1	444	10:16	558
1:14	9	10:20	190, 237
1:16	9		脚注 151
1:18—32	70	10:25	189
1:20	345 脚注 37	11:1	ff. 187
1:23	270 脚注 198		脚注 51
2—4	323	11:2—16	97
2:12—16	70	11:4	97
2:28—29	539	11:4—5	171
4:1—12	473	13:12	97
8:15	65	14:7—8	107
8:23	65, 557	15	459
9:4	65	15:20—23	557
9:4—5	539	15:29—35	323
9:7—8	539	15:33	99
11:16	557	16:8	558 脚注 301
13	34	《哥林多后书》(2 Corinthians)	
15:14—15	126	2:6	528
16:2	67	2:12	88
16:22	130	3:11	613
16:23	41, 89	6:15	456
《哥林多前书》(1 Corinthians)		11:15	613
	612	11:26	88
1—3	580 脚注 344	11:32	415
1	274	《加拉太书》(Galatians)	
1:23	608		126, 547,
5:7	558		612, 618
6:9	70	1:4	477
6:12—20	323	2	547
6:19	60, 161	2:1—16	613
7:5	78	2:11	546
7:14	549	3:13	60
7:21	60 脚注 4	3:16	544
7:21—24	61	3:23—25	110
7:22—23	60	3:28	9
8—10	147	4:3	239
8—11	190	4:4	616
8	368	4:5	60, 65
8:5	153	4:9	239

- 4:21-31 544
 5:16 492
 5:19 70
 6:11 130, 131
《以弗所书》(Ephesians)
 1:5 65
 2:20-21 161
 4:1 492
 4:8 500
 4:17 492
 5:2 492
 5:8 492
 5:15 492
 5:19 459
 5:21-6:9 71, 368
 5:26-27 74
 6:10 ff. 54
 6:21-22 127
《腓立比书》(Philippians)
 1:13 55
 2:17 190
 2:25-30 127
 3:14 101
 3:20 42
 4:2-3 78
《歌罗西书》(Colossians)
 274 脚注 204,
 312, 612
 2:8 239
 2:16 469, 555
 2:20 239
 3:5 70
 3:11 9
 3:16 459
 3:18-4:1 71, 368
 3:22-4:1 61
 4:5 492
《帖撒罗尼迦前书》(1 Thessalonians)
 126, 322
 1:1 47
 2 352
 2:2 350
 4-5 478
 4:1 492
 4:9-12 377
《帖撒罗尼迦后书》(2 Thessalonians)
 2:9-10 227 脚注 123
《提摩太前书》(1 Timothy)
 2:9 97
 5:14 77
 6:1-2 61
 6:20 312
《提摩太后书》(2 Timothy)
 455
 2:3-4 49
 2:5 101
 3:8 231
 3:13 229
 4:6 190
 4:7 101
 4:13 87, 129
《提多书》(Titus)
 2:2-10 71
 2:3-5 77
 3:1 71
 3:5 358
《腓利门书》(Philemon)
 5-9 61
 21 126
《希伯来书》(Hebrews)
 126, 387,
 482, 527
 5:5 560
 6:5 477
 7:1-3 544
 10:4 560
 11:37 458
 12:1 101
 13:2 89
《雅各书》(James)
 612
 2:5 615
 2:10 542
 2:14 ff. 323
《彼得前书》(1 Peter)
 602
 2:9 276
 2:13-3:7 368

2:16—3:7	71		
3:3	97		
3:18	ff. 61		
3:19	451		
4:7	ff. 478		
4:9	89		
4:16	602		
5:12	130		
《彼得后书》(2 Peter)			
	455		
2:4	249, 453		
3:10—12	358		
《约翰一书》(1 John)			
	126, 612		
《约翰二书》(2 John)			
	126		
10	89		
12	128		
《约翰三书》(3 John)			
	126		
5—8	89		
13	128		
15	377		
		《犹大书》(Jude)	
			449
		6	451, 453
		9	457
		14—15	453
		16	457
		《启示录》(Revelation)	
			37, 38, 132,
			211,
			441, 475, 476,
			603
		1:1—2	476
		5:1	128
		6:6	93
		7:3	591
		13:11	ff. 227 脚注
			123
		18:11—13	86
		18:22	107
		19:20	227 脚注
			123
		21:2	74

译 后 记

第一次看到本书的英文原著,是在六点分社当时在上海徐汇区的办公室里,虽然当时主编办公室里不止一本待译的书籍,可是不知道为什么,我拿着这本书就不想放下来了,却不知道它的吸引力源自何处。我当时对它的内容几乎一无所知,而且这本大块头的书看起来并不使人感到亲切,现在回想起这个细节,我想只能是上帝那不可见的召唤的力量在引导。翻译这本书,对我来说,显然是一个挑战。作者是一位研究基督教背景的教授,这本书是他多年来教学和研究的的心得,书中引用的参考文献极多,许多地方,作者只是对他讨论的题目做了寥寥数语的概括,但是这几句话却建立在丰富的相关背景知识的基础之上,对于缺乏相关知识背景的译者来说,要了解确实的含义,常常不是件容易的事。

就像作者所说的那样,这本书是一本教科书,而不是介绍历史、社会或文化背景的书籍,也就是说,它是为基础研究服务的书籍。作者研究资料的涉猎之深之广,从参考文献当中可见一斑,我想,对于一个刚入门的研究者来说,这本书或许相当于一张地图,借着其中的标记可以使人方便地查找到自己探索的领域。英文原著现在已经是第三版,随着作者知识和经验的积累,较之以前的版本又更新了参考文献,并添加了对公元一世纪的社会生活、诺斯替主义、死海古卷和犹太人文学的讨论。

我曾看到原著被一位民间学者列于神学领域内的推荐书籍名单中^①,如果确实像他评估的那样,汉语神学(包括译著)尚处于幼稚阶段,那么我

^① 网络来源 <http://ruoqi.bokee.com/6704582.html>

希望我和所有参与本书翻译工作的人能为汉语神学的成熟和发展做一点微薄的贡献。然而对于这样一本略显晦涩的学术书籍来说,我的翻译肯定还有许多幼稚和不足之处,也希望可以得到指正。

在本书的参考文献中,有一些拉丁文、德文、法文的参考文献,是雷立柏(Leopold Leeb)先生帮助翻译的,在此特别向他致以感谢。

还要感谢杨克勤先生帮助审阅了译稿,解答了翻译过程中的一些疑难问题,肯定并鼓励了我的作品。

另外,我想特别感谢我的朋友方逸,同为译者的她是身边唯一可以体会我工作艰辛的朋友,在我翻译本书期间,她曾提供了多方的关怀和帮助,尤其是在我几乎想要中断和放弃翻译此书时,她曾坚定地劝说我改变想法,帮助我顺利回到工作轨道当中。

李丽书

2011年11月