

來自幼發拉底河彼岸的觀點

The View from Across the Euphrates

【美】斯蒂夫·帕特森 著 王梓 譯

[USA] Stephen J. PATTERSON

作者簡介

斯蒂夫·帕特森，美國威拉默特大學，宗教與倫理學研究講席教授。

Introduction to the author

Stephen J. PATTERSON, Professor, Willamette University, USA.

Email: spatters@wilamette.edu

Abstract

This essay is about broadening the perspective from which we view the origins of Christianity. The vehicle is a gospel by now perhaps as familiar to students of the New Testament as the canonical four, the *Gospel of Thomas*. When one compares the *Gospel of Thomas* with the much better-known canonical gospels, Mark, Matthew, Luke, and John, one immediately notices some clear differences, long noted as *absences* in this new and unusual gospel: Thomas is lacking a passion narrative and is almost completely devoid of interest in the death of Jesus. Thomas is also lacking the great apocalyptic speeches from Mark and Q, as well as the apocalyptic cast of much of the material common to both Thomas and the synoptic tradition. Finally, one might further observe the absence of the intense anti-Jewish rhetoric that so characterizes the canonical gospels at certain key points. Why are these features absent from the *Gospel of Thomas*? By answering this question, this essay will show that the relative absence of reflection on Jesus' death, apocalypticism, and anti-Jewish polemic in Thomas is not to be seen as a divergence from the more original, natural canonical tradition, but a difference that exposes the canonical tradition as contingent in its own way.

Keywords: *The Gospel of Thomas*, Edessa, Difference, Q, canonical tradition

一個新的起點

此文旨在通過被新約學者們稱為“第五福音書”的《多馬福音》（*The Gospel of Thomas*）拓展我們對基督教起源的理解視角。正如學者們所知，在這部福音書中，大約有一半的內容都與對觀福音書相吻合，然而它卻使用了一種獨特的方式——語錄匯編——來呈現這些大體相似的內容；由此，它被理解為是一種迥然不同的神學類型：智慧神學。這是一部獨特的福音書，一部智慧福音，在這部福音書中，耶穌的話語（*logoi*）處於核心地位。20世紀七十年代，凱斯特（Helmut Koester）和羅賓遜（James M. Robinson）開始把這部福音書放在鮑爾（Walter Bauer）關於早期基督教多樣性的語境之下來考察，^①自那時起《多馬福音》就成為了這一多樣性的重要例證。它能夠幫助我們理解耶穌傳統在不同方向上發展的可能性，而這一點是我們之前幾乎很少了解的。但是除此之外，它還能告訴我們些什麼呢？

當人們比較《多馬福音》和那些更為人們所熟知的福音書——《馬可福音》《馬太福音》《路加福音》和《約翰福音》——時，就會立刻注意到一些明顯的區別，常被提到的是在這部新的不同尋常的福音書中有一些情節上的缺失：《多馬福音》中沒有關於耶穌受難的敘事，而且幾乎完全迴避提及耶穌之死。《多馬福音》中同樣沒有《馬可福音》和Q底本（《馬太福音》和《路加福音》共用的材料來源）中所出現的大部分天啟敘述，而這些天啟場景所在的材料大部分都是《多馬福音》與對觀福音的傳統所共享的。最後，不常被提到的是——這或許只在某種程度上是正確的——人們可以進一步看到在

^① “Helmut Koester and James M. Robinson, *Trajectories Through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1971). 特別是該書中的這些文章：James M. Robinson, “*LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q*,” 71-113; Helmut Koester, “*GNOMAI DIAPHOROI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity*,” 114-157; Koester, “*One Jesus and Four Primitive Gospels*,” 158-204.

《多馬福音》中並沒有出現密集的反對猶太人的修辭，而這是正典福音書的核心特徵。為什麼在《多馬福音》中沒有出現這些特徵？我將在下文提供自己對這一問題的回答，但在這樣做的同時我想要提出另一個問題，對新約學者而言這個問題是同樣明顯且引人入勝的：即，為什麼在對觀福音書中出現了這些特徵？

本文的前提是，《多馬福音》不僅僅是各種早期福音傳統中的一個新的焦點；它還能夠成為一個起點，從它出發可以獲得一種新視角，與我們常見的對早期傳統的理解不同。我們在正典傳統中看到的內容，被理所當然地視為是原初的、自然的、規範的。正典中的故事就是基督教的故事，因為它被視為原初的故事。耶穌是彌賽亞，他來到世上，被拒絕，被釘十字架，但最終從死裏復活。這是馬可的故事，也是對觀福音書中的故事。儘管《約翰福音》在細節上與《馬可福音》和對觀福音有出入，四部福音書對這個故事的大體描述一致。但這些就是最初的、原本的故事嗎？對觀福音書中的故事是馬可的故事，它寫成的時間與耶穌的實際生平年代相隔很多年。馬可的故事與約翰的故事相似，並不僅僅因為他們都知道真實的故事是什麼，而是因為他們都知道如何寫殉道者的故事。^① 同樣，保羅知道這個光榮犧牲的傳統，並據此闡釋了他的福音信息。^② 但這是一種詮釋，一種在特定的文化語境中並根據特定經驗——作為在羅馬帝國中持異見者的

^① 關於馬可的受難敘事以殉道者的故事為創作模版，參見George Nickelsburg, “The Genre and Function of the Markan Passion Narrative,” *HTR* 73 (1980): 153-184; 也參見他的, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, HTS 26 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981). 約翰是否使用馬可的受難敘事，或是與馬可共享一個根據智慧傳說的經典來塑造的更早的來源，對於本文要闡述的目的而言並不重要。Nickelsburg研究的重要性在於，它展示了正典故事在多大程度上是一個傳統的故事，是一個用來解釋英雄過早死亡的傳統策略。關於約翰與殉道，參見Paul Minear’s study, *John: The Martyr’s Gospel* (New York: Pilgrim, 1984).

^② Sam Williams, *Jesus’ Death as Saving Event: The Background and Origin of a Concept*, HDR 2 (Missoula, MT: Scholars’ Press, 1975); David Seeley, *The Noble Death: Graeco-Roman Martyrology and Paul’s Concept of Salvation*, JSNTSup 28 (Sheffield: JSOT Press, 1990).

生存經驗——來闡釋耶穌生平之意義的努力。保羅身邊同樣持異見的追隨者對這樣的事實能夠產生共鳴，因此他們在敘述耶穌的故事時特別強調耶穌受難（passion）：他的出生、死亡以及拯救。但是，這種強調其受難經歷的表述是記憶耶穌的唯一方式嗎？《多馬福音》裏就發展了一種不一樣的對耶穌的記憶。

本文將首先詳細描述《多馬福音》以及它所處地理位置埃德薩（Edessa）和幼發拉底河東部地區的基本情況。《多馬福音》所發展起來的對耶穌的記憶非常獨特，其產生地的文化處境也非常不同。埃德薩位於幼發拉底河東岸，並不是一座羅馬城市，而是一個獨立的城邦，一座商旅貿易的城鎮。來自黎凡特地區（the Levant）的人們在這裏來來往往，有時也會定居下來。這些文本和處境上的差異性並不是偶然的。《多馬福音》很好地適應了它所處的環境並回應了在這一個環境中所提出的問題。我將在下文做進一步的解釋。然後，我將把《多馬福音》——就其所處的環境——視為一個起點，並從它出發來回望幼發拉底河的兩岸，來探究《馬可福音》以及其他正典傳統是否在其所處的地理環境中具有更多的意義。最後，我試圖表明，雖然《多馬福音》缺少耶穌的死亡、天啟敘事以及反對猶太人的爭辯，它不應被視為是對更為原初的、自然的、正典傳統的偏離，而應被視為是一種差異，它從另一個角度表明正典傳統是以其自身的方式依據情境而產生的。

《多馬福音》：一些假設

我的論證是在一些假設之上展開的，這些假設不能在特定框架之外進行討論。因此，為論證清晰我將列出這些假設，請注意，它們並非是不確定的，但在歷史研究中，它們都是有爭議的。

（1）《多馬福音》代表了耶穌傳統的一種自發的發展，這種發展或多或少是獨立於對觀福音傳統的。這並不是說我們這份科普特手

稿完全不受對觀福音文本的影響——要麼是在後來抄本流傳的階段，要麼是在較早階段，當時的“次生口傳文化”（secondary orality）可能產生了觀福音書和多馬文本之間的相互影響。儘管如此，對這部福音的研究者而言，越來越明確的是，這部福音書的作者並不是從對觀福音書的這一部或那一部中抽取了各種語錄編寫而成的。^①換言之，在《多馬福音》中我們有根本性的證據表明，耶穌傳統向不同方向發

^① 在《多馬福音》研究史中，這是一個令人苦惱的問題。我個人的觀點，受到了John Sieber博士論文的影響，參見John Sieber, “A Redactional Analysis of the Synoptic Gospels with regard to the Question of the Sources of the *Gospel of Thomas*” (Ph.D. Diss., Claremont Graduate School, 1966)。本人在專著中也有詳細闡述，參見S. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma, CA: Polebridge, 1993), 9-110。最近更為精細地修訂了這一結論，參見S. J. Patterson, “The Gospel of (Judas) Thomas and the Synoptic Problem,” in *The Oxford Conference in the Synoptic Problem: Essays in Honor of Christopher Tuckett*, ed. John Kloppenborg, et al., BETL 239 (Leuven, Paris, Walpole, MA: Peeters, 2011), 783-808。對於這一文本的較早分析，可參見Stephen J. Patterson, “The *Gospel of Thomas* and the Synoptic Tradition: A Forschungsbericht and *Critique*,” *Forum* 8 (1992): 45-97；最近的研究，可參見Nickolas Perrin, “Recent Trends in *Gospel of Thomas* Research (1991-2006): Part I, The Historical Jesus and the Synoptic Gospels,” *Currents in Biblical Research*, 5.2 (2007): 183-206。在最近的研究中，討論變得更加複雜，包括Hans-Martin Schenke, “On the Compositional History of the *Gospel of Thomas*,” *Forum* 10 (1994): 9-30。Schenke認為《多馬福音》中一系列常見的敘事說明，這些語錄是從一個敘事框架中抽取出來的，但這個敘事框架並不是我們已知的福音書。“次生口傳文化”的概念在幾年前由Kline Snodgrass首次提出，參見“The *Gospel of Thomas*: A Secondary Gospel,” *SecCen*, 7.1 (1989/90): 19-38。1998年Risto Uro再次提到這個概念，並將之視為論證《多馬福音》在某些例子上依賴對觀福音書的一種方法，儘管他也承認在《多馬福音》中的有證據表明它具有一定的反對對觀福音書的自由空間。參見Risto Uro, “Thomas and the Oral Gospel Tradition,” in *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*, ed. Risto Uro, Studies of the New Testament and Its World (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998), 8-32。此外，Jens Schröter認為，在一些特殊例子中對觀福音書的表達影響了《多馬福音》，但是他否認《多馬福音》與對觀福音書有直接的文本依賴關係，參見Jens Schröter, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, WMANT 76 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997)。這些討論雖然多樣且精細，但對於多馬福音基本的獨立性或是自主性已經有共識。有一些例外，比如Nicolas Perrin最近的研究 *Thomas and Tatian: The Relationship Between the Gospel of Thomas and the Diatessaron* (Academia Biblica 5; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002)，重提Han Drijvers之前的理論（“Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity,” *SecCen* 2 [1982]: 157-175），認為《多馬福音》依賴塔提安的《四福音書合參》，或是Harry Fleddermann的理論，認為《多馬福音》依賴《馬可福音》（基於《馬可福音》依賴於Q底本這一假設；參見他的 *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts* [Leuven: Peeters, 1995]）。這些新奇的提法在《多馬福音》專家中都沒能吸引到支持者。

展的可能性，而並非那種曾經流行的假設，即認為所有非正典的傳統都是對正典傳統的破壞。

(2) 《多馬福音》是一個清單，因此它很可能是在很多年間經過不同階段而寫成的。^① 所以很難對它進行斷代。它當中的有些語錄很可能出自耶穌，或許是來自於對耶穌語錄的早期匯編作品，它們後來都被收錄到《多馬福音》中；而另外一些則是在相對較晚的時期被添加進去的，甚至可能是在4世紀，某位匿名的科普特文士創作了這份唯一幸存下來的完整抄本。然而，在其他地方我曾論證過，相對缺

^① 最早指出這一事實及其意義的，或許是Robert McL. Wilson，在他的“Thomas and the Growth of the Gospels,” *HTR* 53 (1960): 231 (也可參見他的 *Studies in the Gospel of Thomas* [London: A. R. Mowbray, 1960], 9, 145)。他將之稱為“滾雪球”效應，取自Henry Chadwick對其他早期語錄合集《塞克圖斯語錄》的類似觀察(*The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Christian Ethics* [Cambridge: Cambridge University Press, 1959], 159)。很多研究都提出了相似的觀點，參見Ernst Haenchen, “Literatur zum Thomasevangelium,” *THR* 27 (1961/62): 306-307; Henri -Ch. Puech, “The Gospel of Thomas,” in *New Testament Apocrypha*, ed. Edgar Hennecke and Wilhelm Schneemelcher; trans. Robert McL. Wilson; 2 vols. (Philadelphia: Westminster, 1963 [German orig. 1959]) 1:305; Wolfgang Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen: Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung*, BZNW 29 (Berlin: Töpelmann, 1964), 10; Stephen J. Patterson, “The Gospel of Thomas and the Synoptic Tradition,” 65; idem, “Understanding the Gospel of Thomas Today,” in Patterson, James M. Robinson, and Hans-Gebhard Bethge, *The Fifth Gospel: The Gospel of Thomas Comes of Age* (London: T. & T. Clark, 2011), 33-34; idem, “The Gospel of Thomas and the Historical Jesus,” in *Coptica-Gnostica-Manichaica: Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, ed. Louis Paichaud and Paul-Hubert Poirier, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section “Études” 7 (Laval: Les Presses de L’Université Laval/Paris: Éditions Peeters, 2006), 672-673; Werner Kelber, “Die Anfangsprozesse der Verschriftlichung im Frühchristentum,” *ANRW* II.26.1(1992): 26: “Listen haben weder Anfang noch Ende.” 一般性論述可參見Kevin V. Neller, “Diversity in the Gospel of Thomas: Clues for a New Direction?” *SecCen* 7.1 (1989/90): 1-17; 更多近期研究，參見April DeConick “The Original Gospel of Thomas,” *VC* 56 (2002): 167-99, 在她近期出版的兩卷本《多馬福音》的研究著作中可以看到更為系統的分析: *Recovering the Gospel of Thomas: A History of the Gospel and Its Growth*, LNTS 286 (London: T. & T. Clark, 2005); *The Original Gospel of Thomas in Translation, with a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel*, LNTS (JSNTSup) 287 (London: T. & T. Clark, 2006)。

乏對觀福音文本的影響，以及對對觀福音中很多共享材料的相對簡單的處理，可能都說明我們稱為《多馬福音》的這部匯編集整體上出自較早的時期，在對觀福音之前它的主體內容就已經成形，當時傳播耶穌傳統的主要形式還是口傳傳統。一個合理的猜測是，在1世紀最後的幾十年間，或許是2世紀早期——換言之，大概是與正典福音書同時代產生的。^① 鑒於本文的主要目的，這裡對此不再做進一步的討論。

(3) 正如它恰當的稱呼是《猶大多馬福音》(*The Gospel of Judas Thomas*)，它最初來自於奧斯爾霍內(Osrhoëne)地區，或東敘利亞，更為具體的說，是那裡的一座主要城市埃德薩。人們普遍認為，這一地點與猶大多馬的身份認定是一致的，兩者的這種聯繫可追溯到很早

^① Patterson, *The Gospel of Thomas*, 113-118. 類似著作，參見B. P. Grenfell and A. S. Hunt 對P. Oxy. 1 的討論，*The Oxyrhynchus Papyri* (London: Henry Frowde [for the Egypt Exploration Fund] 1904) vol. 1, 2: “(它) 要早於公元140年，很可能能夠追回到一世紀”；Helmut Koester, “Introduction (to *The Gospel According to Thomas*),” in *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XI, 2**, *Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655*, ed. Bentley Layton, *NHS XX, The Coptic Gnostic Library* (Leiden: Brill, 1989), 39-41; 或近期的研究，Richard Valantasis, *The Gospel According to Thomas* (New Testament Readings; London: Routledge, 1997), 12-21 (2世紀早期)。較早的判斷是成文於2世紀中期，人們通常錯誤地認為Grenfell和Hunt支持這一觀點；參見，如，Puech, “Gospel of Thomas,” 305; Wilson, *Studies*, 7; Bertil Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas* (New York: Harper & Brothers, 1961), 271-272; Haenchen, “Literatur,” 155; Johannes Leipoldt, *Das Evangelium nach Thomas Koptisch und Deutsch*, TU 101 (Berlin: Akademie Verlag, 1967), 17。也有人認為它成文時間非常晚，出現在塔提安的《四福音書合參》之後，首位提出這一觀點的人是Drijvers (“Facts and Problems,” 172-173)，最近Perrin再次提到這一觀點(*Thomas and Tatian*)，他錯誤地估算了POxy 1抄本的成文時間，認為是在2世紀晚期或3世紀早期。認為這一文本與Q底本具有形式上的相似性，從而推斷它的成文時間要更早(如S. Davies, *The Gospel of Thomas and Wisdom* [New York: Seabury, 1983], 14-17)，這樣的觀點同樣是缺乏依據的。

以前。^① 這並不是說，這部匯編集中的部分內容不可能起源於其他地方——有可能是耶路撒冷，在那裡“義者”雅各（《多馬福音》12）很可能是個關鍵人物。但是《多馬福音》作為一個整體是在埃德薩為人熟悉的，無論是它的使徒宣稱，還是它的神學定位。正如我們很快將會看到的，它與來自埃德薩的其他早期基督教文本共有的一個傾向是，以一種“柏拉圖式的”方式來理解耶穌傳統（見下文）。

這些基本假設已經表明了本文首先將要探討的內容。第一，我們將討論《多馬福音》所具有的獨特的神學表達。其次，我們將探討在那些早期基督教團體所在的古代城市中，埃德薩的與眾不同之處。然後，我們將把這兩個問題聯繫在一起，並思考對它們的回答是否具有特殊的意蘊。

^① 參見，Puech, “The Gospel of Thomas,” 286; Gilles Quispel, “L’Évangile selon Thomas et les Clémentines,” *VC* 12 (1958): 181-196; 同前, “L’Évangile selon Thomas et le Diatessaron,” *VC* 13 (1959): 87-117; 同前, “The Syrian Thomas and the Syrian Macarius,” *VC* 18 (1964): 226-35; 同前, “L’Évangile selon Thomas et les origines de L’ ascèse chrétienne,” in *Aspects du judéo-christianisme : Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964 / Travaux du Centre d’Études Supérieures Spécialisés d’Histoire des Religions de Strasbourg* (Paris: Presses Universitaires de France, 1965), 35-52; Wilson, *Studies*, 10; Gärtner, *Theology*, 271-272; A. F. J. Klijn, “Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum,” *VC* 15 (1961): 146-159; 同前, “Christianity in Edessa and the Gospel of Thomas: On Barbara Ehlers, Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen?” *NovT* 14 (1972): 70-77; Koester, “GNOMAI DIAPHOROI,” 126-128; 同前, *Introduction to the New Testament*, 2 vols. (Philadelphia: Fortress, 1982) vol. 2, 152; 同前, “Introduction,” (the *The Gospel of Thomas*), 40.; 同前, *Ancient Christian Gospels* (Philadelphia: Trinity, 1990/London: SCM, 1990), 79; Benley Layton, *The Gnostic Scriptures* (Garden City, N.Y.: Anchor, 1987), 360-364, 377; J. D. Crossan, *Four Other Gospels* (Sonoma, CA: Polebridge, 1992), 23-26; Patterson, *The Gospel of Thomas*, 118-120; Neller, “Diversity in the Gospel of Thomas,” 7-8; Jens Schröter and Hans-Gebhard Bethge, “Das Evangelium nach Thomas [Einleitung],” in *Nag Hammadi Deutsch*, 1. Band: NHC I,1-V,1, ed. Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge, and Ursula Ulrike Kaiser, GCS n.F. 8 (Berlin: Walter de Gruyter, 2001), 151-163 (esp. 156-157); Uwe-Karsten Plisch, *Gospel of Thomas: Original Text with Commentary* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008), 17-22.

《多馬福音》的不同之處在哪裡？

《多馬福音》是一部與眾不同的福音書。它是一部智慧福音。^① 在形式上，這反映在它對耶穌的智慧和啟示性詞彙的關注：《多馬福音》是一部語錄匯編集。這部匯編集中的第一條語錄表明了它的定位：“凡認識到這些話語之意義的人，將不會品嚐死亡的滋味”（多1）。和其他語錄匯編集一樣，《多馬福音》喚起人們做出特定的解釋，進行長期的思考，^② 它勸導說：“尋覓者，讓他繼續尋覓，直到找着”（多2）。正是在這個框架內，《多馬福音》包含了很多耶穌的警句和寓言，其中有很多是我們所熟悉的：“愛你的兄弟如同你的靈魂”（多25）；“先去掉自己眼中的樑木，然後才能看得清楚，好去掉你弟兄眼中的刺”（多26）；“不要從早到晚為你們的身體憂慮穿什麼”（多36）；“豈能在荆棘上摘葡萄”（多45）。這些形式與體裁相符合，它們會喚起人們的思考。寓言也同樣如此：漁夫撒網捕魚，只留下一條又大又鮮美的魚（多8）；播種的人不經意地撒種，仍然能夠獲得豐盛的收成（多9）；富人在享受他的財富之前就死去了（多63）——這些寓言故事旨在激發想像，鼓勵更為深刻的思想。

但是，除了語錄匯編集所能夠表達的之外，《多馬福音》的神學框架還包含了更多的意涵。《多馬福音》中的智慧神學建立在柏拉圖思想之上，特別是在後來希臘化時期復興的柏拉圖思想，它被稱為

^① 這一觀點最早的討論，可參見James M. Robinson, “LOGOI SOPHON: Zur Gattung der Spruchquelle,” in *Zeit und Geschichte: Dankesgabe on Rudolf Bultmann*, ed. E. Dinkler (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1964), 77-96; 修訂版: “LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q,” in Robinson and Koester, *Trajectories*, 71-113. 這一點在新近的研究中得到了強調，參見Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*以及Thomas Zöckler, *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, NHMS 47 (Leiden: Brill, 1999)。

^② J. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Studies in Antiquity and Christianity (Philadelphia: Fortress, 1987), 302, 305.

中期柏拉圖主義 (Middle Platonism)。^① 在這部福音書中，對耶穌所說的神的國的追尋開始於自我：“國度就在你裏面，也在你外面。當你走進裏面去認識你自己時，你就會被神所認識，並將認識到自己是永生的神的兒女” (多3)。“認識你自己”——人們可以正確地認識到，在耶穌語錄的第三節以及整部福音書中對德爾斐神廟箴言的這一重述，是受到了柏拉圖主義的影響。^② 那些閱讀並珍視《多馬福音》的人可能就生活在希臘化猶太人中間，他們一手拿着猶太經文，一手拿着柏拉圖的著作。^③ 和其他享有哲學興趣的猶太人一樣，那些閱讀《多馬福音》的人在柏拉圖和《創世記》之間找到了某種一致性。就像斐洛那樣，他們或許讀過《創世記》1:27，認為初人亞當既是男人也是女人，是兩性同體 (“他創造男人和女人”)，並相信

^① 認為《多馬福音》受到中期柏拉圖主義的深刻影響，這種觀點的詳細論述可參見拙作“Jesus Meets Plato: The Theology of the Gospel of Thomas,” in *Das Thomasevangelium, Entstehung – Rezeption – Theologie*, ed. Jorg Frey, Enno Edzard Popkes, and Jens Schröter, BZNW 157 (Berlin: de Gruyter, 2008), 181-205。關於柏拉圖在這部福音書中的影響，可參見 Jon Ma. Asgiernesson, “Conflicting Epic Worlds,” in *Thomasine Traditions in Antiquity: The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas*, ed. Asgiernesson, April DeConick, and Risto Uro, NHMS 59 (Leiden: Brill, 2006)。或是，Howard Jackson, *The Lion Becomes the Man: The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, SBLDS 81 (Atlanta: Scholars’ Press, 1983)，討論了耶穌語錄7的柏拉圖主義的背景。關於中期柏拉圖主義與《多馬福音》的關聯的，也可參見：Hans-Gebhard Bethge and Jens Schröter, “Das Evangelium nach Thomas [Einleitung],” 155; Enno Edzard Popkes, *Das Menschenbild des Thomasevangeliums. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung*, WUNT 206 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007), 331-333。Bethge, Schröter和Popkes認為，這種有關柏拉圖主義的設想會使得《多馬福音》決定性地脫離猶太語境並進入到稍後的時間框架之中，但這種觀點是沒有根據的。

^② Patterson, “Jesus Meets Plato,” 184-186。關於德爾斐神廟的箴言在中期柏拉圖主義中的重要性，參見Hans-Dieter Betz, “The Delphic Maxim GNWQI SAUTON in Hermetic Interpretation,” *HTR* 63 (1970): 465-484。

^③ 很多學者都看到了多馬神學與希臘化猶太教之間的關係，包括Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom* (以及他後來的論文, “The Christology and Protology of the Gospel of Thomas,” *JBL* 111 [1992]: 662-682); John Dominic Crossan, *Four Other Gospels* (Minneapolis: Winston, 1985), 31-35; 以及Elaine Pagels, “Exegesis of Genesis 1 in Gospel of Thomas and John,” *JBL* 118 (1999): 477-496。

男女兩性完美的合一是每個人終有一日都將返回的理想的人類狀態（多22）。^① 他們或許讀過《創世記》2:7並在那裡看到了柏拉圖人論的回音：人是由身體（sōma）和靈魂（psuché）構成的，它們聯合構成了一個常常惹麻煩的混合體（多87, 112），但同時每個人還有靈（pneuma），這是神作為一種異質的力量在有朽人類之內的神聖內住（多29）。^② 他們或許還想到了這靈是神的形象，在屬世自我中所隱藏的真實自我（多84）——這是中期柏拉圖主義和對哲學感興趣的希臘化猶太人都很熟悉的觀念。^③ 這一傳統的目標是發現那曾丟失的神的形象（多22），並返回天父的屬天領域，那裡是所有被揀選的人——“永活的天父的兒女”——原初的家（多49-50）。被揀選的人是“光明之子”（多24；參見多61, 83），他們是“從光裏來的”，有朝一日將回到“那光明成為光明的地方”（多50）。^④

在這個傳統中，世界並不是邪惡的——這個事實把它與我們通常所說的靈知主義（Gnosticism）區分開來。世界僅僅是某種死亡的東西（多56, 80），就像一種干擾（多21, 28），人們應當將其正確地視為是低級的、不值得去熱愛的（多110-111）。因此不投入此世才

^① 例如，Philo, *Opif* 134; 相關討論，可參見A. F. J. Klijn, “The ‘Single One’ in the Gospel of Thomas,” *JBL* 81 (1962): 271-278. 這個觀點最初來自於柏拉圖, *Symposium* 189D-192E; 相關討論可參見，Dennis R. MacDonald, *There is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*, HDR 20 (Philadelphia: Fortress, 1981), 25-26.

^② 關於這種典型的中期柏拉圖主義人論，可參見，如，Plutarch, *Mor (de facie)* 943A; Philo, *Leg. All.* 2.2, etc. 這種觀點的柏拉圖主義的種子可在*Timaeus* 30AB和*Phaedo* 247C-248B中找到。對《多馬福音》中這些觀念的討論，可參見Patterson, “Jesus Meets Plato,” 186-190. Asgierson也認為在這些語錄的背後是柏拉圖主義的框架，但他指出它們採用了一種更具爭辯性的姿態來反對創世的敘述(“Conflicting Epic Worlds,” 162-171)。

^③ 關於真實的自我是神的形象，參見，如，Alc 1, 133BC; 後來中期柏拉圖主義和斯多亞學派中的這一概念，參見，如，Cicero, *de Legibus* 1.22.59; Seneca, *Epistles Book* 31.11; Philo, *Opif.* 69; 關於這一概念的其他不同的猶太表達，可參見Jacob Jervell, *Imago Dei*, FRLANT 76 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960); Hans-Martin Schenke, *Der Gott “Mensch” in der Gnosis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), 120-143; 以及Jarl Fossum, “Gen 1:26 and 2:7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism,” *JSJ* 16 (1985): 202-239.

^④ 參見，Seneca, *Epistles Book* 102.21-28; Plutarch, *Mor (de facie)* 943-945; Philo, *Opif.* 70-1; 相關討論可參見，Patterson, “Jesus Meets Plato,” 196-197.

是恰當的；一種有着適度張力的禁欲主義可能被視為是先決條件。^①人們應當“向世界禁食”（多27）。耶穌那些通過對觀福音書而廣為人知的反世俗文化的語錄，在這裡也出現了，但卻是這樣被理解的：“沒有一位先知會被他的本鄉接納”（多31）；“凡不恨他父母的，不能成為我的門徒”（多55）；“倘若你有金銀，要不打算索還的施贈給別人”（多95）；“你們要尋找那不朽壞、不變更的財寶，那是蛾不能咬壞，蟲也不能損毀的”（多76）。以這種方式，《多馬福音》中這種柏拉圖主義的世界觀就為耶穌那些否認世界的話語提供了居所，這些話語使得他與那些耶穌運動早期的聽眾們迥然相異。^②

這幅圖景所缺失的是一些人們非常熟悉的早期基督教的主題。首先，在《多馬福音》中沒有受難的敘述，並且幾乎沒有對耶穌的死亡表現出任何興趣。在第55條語錄中耶穌確實提到了要“按照我的方式”背負各人的十字架，但是這裡談論的是效仿耶穌的生活，而不是對他的死亡進行某種神學闡釋。^③耶穌的復活同樣沒有看到，儘管有學者認為在這部福音書的序言部分已經說明其基督論的定向是“永活的耶穌”，這應當被等同於“復活的耶穌”，因此整個匯編集都是以復活為前提的。^④但是，《多馬福音》的神學視角是創世論的（protological）而非末世論的（eschatological）。重要的不是終末，

^① 於《多馬福音》中的禁欲主義，參見Richard Valantasis, “Is the Gospel of Thomas Ascetical? Revisiting an Old Problem with a New Theory,” *JCS* 7 (1999): 55-81。

^② 多馬基督教與早期耶穌運動所具有的社會激進主義之間的延續性，參見Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, 121-214。

^③ 其他可能提到耶穌之死的地方很少，且並不明確：《多馬福音》12提到某個時刻耶穌將會不在；《多馬福音》71提到“拆毀這房子”，但所指的是什麼並不清楚；語錄66，以及語錄65，似乎提到了耶穌的死亡與復活（參見，可12:10-11），但是以單獨語錄的形式呈現的，合在一起後可能有不同的所指（參見，John Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*, WUNT 195 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2006), 257)。

^④ 如，Robert M. Grant and David Noel Freedman, *The Secret Sayings of Jesus* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960), 118; Gärtner, *Theology*, 98; Jacques-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, NHS 5 (Leiden: Brill, 1975), 76-77。

而是開端，在那時上帝創造了人並賜予人上帝的靈和生命的氣息，也就是不朽。在《多馬福音》中，“永活的耶穌”是不朽的耶穌，他把其他人帶入到不朽的奧秘之中。^①

其次，在《多馬福音》中，很少有那些在正典文本中常見的可以稱之為天啟視角的描述。如上所述，這部福音採取的是希臘化猶太人所具有的那種創世論的視角，在這一視角中萬物最終回歸到他們最初起源的完美之中。因此，具有天啟視角的語錄在《多馬福音》中非常少見——儘管並非完全沒有。^② 它只是沒有想要使用天啟的語言來描述世界或現在發生的事情。

第三，在《多馬福音》中很少有與早期猶太教的其他形式相爭的例子。“法利賽人與文士”在《多馬福音》39中作為批評的主體出現過一次；在《多馬福音》102中詛咒過法利賽人；在《多馬福音》43中門徒們被與“猶太人”相比較且處於劣勢。除此之外，還有一些語錄提出了猶太人進入到外邦人地區時會遇到的相關問題——《多馬福音》14（論吃不潔的食物），53（論割禮的必要性），以及89（論

^① 相關討論可參見，Joseph Fitzmyer, “The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas,” in idem, *Essays on the Semitic Background of the New Testament, Sources for Biblical Study 5* (Missoula: Scholars Press, 1974), 368-369; Leipoldt, *Evangelium nach Thomas*, 55; Koester, “One Jesus, Four Primitive Gospels,” 167; James M. Robinson, “Jesus—From Easter to Valentinus (Or to the Apostles’ Creed),” *JBL* 101 (1982): 23; Davies, *The Gospel of Thomas*, 81-85; Marvin Meyer, “The Beginning of the Gospel of Thomas,” in *Semeia 52: How Gospels Began*, ed. Dennis Smith (Atlanta: Scholars Press, 1990), 164-165.

^② 語錄11和111或許可以被視為是天啟的；語錄10和16在對觀福音的語境中是天啟的表達，但是在此卻並不清晰；麥子和稗子的比喻（多57）可被理解為天啟的寓言，正如它在《馬太福音》（13:24-30）中可能就是天啟的。Margaretha Lelyveld試圖更為徹底地把《多馬福音》放置在猶太天啟語境之中（*Les Logia de la vie dans L'Évangile selon Thomas*, NHTS 34 [Leiden: Brill, 1987]），但文本上的支持非常少。最近DeConick 試圖指出《多馬福音》具有早期天啟論述的核心（*Recovering the Gospel of Thomas* 113-55），但是她認為是天啟論述的語錄大部分都並不必然是天啟的。通常人們所討論的那些在對觀福音的傳統中——無論是通過語境還是通過諷喻——具有天啟特徵的話語，在《多馬福音》中是沒有的。例如，DeConick認為《多馬福音》中關於晚宴的寓言（語錄64）具有天啟的含義。在《馬太福音》和《路加福音》（或許還有Q底本）中或許如此，但在《多馬福音》中並沒有表達這一點。關於《多馬福音》的傳統，非常重要的一點是，對觀福音傳統中的很多天啟語言和寓言，在這裡都成為了智慧的或先知的話語，僅僅是隱喻性的故事。

儀式性的清洗)。但是這裡並沒有我們在《馬可福音》中看到的那種與“法利賽人與文士”的持續爭論，更不要說《馬太福音》23中對法利賽人的那種不斷的咒罵，在《約翰福音》中對“猶太人”的持續責備，或是受難敘事中把耶穌的死歸咎於猶太人。在《多馬福音》中反對猶太人的爭論是很少的。^①

在結束這一主題之前，需要指出的是，這裡關於《多馬福音》的討論同樣適用於其他可以為基督教2世紀末之前在幼發拉底河東岸埃德薩地區發展提供佐證的文本。這包括其他與《多馬福音》相關的文本：《多馬行傳》（*Acts of Thomas*）和《爭戰者多馬之書》（*Book of Thomas the Contender*），以及《所羅門頌歌》（*Odes of Solomon*），塔提安（Tatian）的《致希臘人書》（*Oratio ad Graecos*），巴爾戴森（*Bardaisan*）的《地區法則》（*Liber Legum Regionum*），（或許）還包括《腓力福音》（*Gospel of Philip*）。所有這些文本在某種程度上都具有我們在《多馬福音》中，以及——自然地——以亞歷山大的斐洛為代表的那種希臘化猶太教中，所看到的柏拉圖主義——或中期柏拉圖主義——的傾向。^② 值得注意的是，我們剛剛提到的《多馬福音》

^① 這一點是有爭議的，可參見，Antti Marjanen, “Thomas and Jewish Religious Practices,” in Uro, ed., *Thomas at the Crossroads*, 163-82。保羅反對行割禮並主張廢除食物潔淨法則，但絕大部分論述都應當被理解為——與他的自我理解一致——是猶太的。對猶太實踐進行討論，特別是猶太散居的語境中，並不是一種反猶主義的表現。無論如何，重要的是，《多馬福音》並沒有反過來指責它的同伴猶太人，也沒有把耶穌的死或是在猶太反抗戰役中聖殿的被毀歸咎於他們。

^② 中期柏拉圖主義對塔提安的影響是廣泛的；參見Martin Elze, *Tatian und seine Theologie*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960), 27-33; also Drijvers, “Early Syriac Christianity: Some Recent Publications,” *VC* 50 (1996): 173; 關於巴爾戴森，參見Han Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, *Studia Semitica Neerlandica* 6 (Assen: Van Gorcum, 1966), 96-126 與218-25; 在《多馬行傳》中，珍珠讚美詩很可能被理解為一種以神話的形式來表達的靈魂的柏拉圖式的旅程(Layton, *Gnostic Scriptures*, 367); 關於中期柏拉圖主義的人論，可特別參加《多馬行傳》94。《爭戰者多馬之書》根據柏拉圖人論的二元論而支持禁欲，（參見J. Turner, “The Book of Thomas the Contender [II,7]” in *The Nag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson, Revised Edition [San Francisco: Harper & Row, 1988], 200; 一般性的討論也可參見，Drijvers, “Facts and Problems,” 174）。

中的那些缺失，在這些文本中也同樣缺失。十字架僅在《所羅門頌歌》中被提到了一次（27:3），其中第42首頌歌可能是對耶穌之死的思考，認為他是被迫害的神的義者。但是除此之外，耶穌的死亡在這一文本中並沒有發揮任何作用。對這一文本而言，天啟論也同樣很陌生。塔提安談到了末日時的死人復活，^①但這並不是以天啟場景作為完結；同樣的，巴爾戴森顯然談到了即將到來的新世界，但它並不是由時間中的暴力場景開啟的。^②《爭戰者多馬之書》借用了冥府及其熾烈的痛苦這一希臘概念，但把它僅限在來世。^③從總體上看，這一文本對於為當前發生的事件提供天啟解釋並不感興趣。最後，這些作品中的絕大部分都是以前作者和聽眾的猶太身份為前提的，並展示出在耶穌的追隨者——他們或許閱讀或傾聽過這些文本——和更大的猶太群體——它們似乎屬於這一群體——之間並沒有敵意。只有《腓力福音》提出，“希伯來人”這個詞指的是某些未接受啟蒙的人。^④可以肯定的是，稍後在這一地區出現了馬吉安主義者，^⑤但是我們2世紀的文獻並沒有展示出馬吉安派的風格，而優西比烏說巴爾戴森的寫作就是要與他們進行對話。^⑥塔提安是通過閱讀猶太經文而皈依基督教的。^⑦

為什麼那些對耶穌受難與死亡的思考、天啟末世論以及反猶太人的爭論，會在這些文本中缺席呢？是因為它們的作者對這些其他早期基督教文本中的主題不熟悉嗎？這個答案是有疑問的。要記得，塔提安曾經去過羅馬，與查斯丁一同學習，並結合《馬太福音》

^① *Or ad Graec* 6.

^② *Book of the Laws of the Countries*, trans. H. J. W. Drijvers (Assen: Van Gorcum, 1965), 63.

^③ *NHC* II 142.26-143.7.

^④ *Gos Phil* 62,6.

^⑤ W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, trans. Robert Kraft, et al. (Philadelphia: Fortress, 1971), 16-17.

^⑥ *Hist eccl* 4.30.1.

^⑦ *Or ad Graec* 29.1.

《馬可福音》《路加福音》和《約翰福音》創作了《四福音書合參》（*Diatessaron*）。而《腓力福音》顯然熟悉各種新約文本，甚至在某處引用了受難敘事本身。^①並不是在埃德薩的耶穌追隨者並不知道人們可以從天啟論的角度來解釋耶穌傳統，或是其他地區的耶穌追隨者認為耶穌的意義主要在於他的死亡。他們一定意識到了遠在西方的耶穌追隨者與其他猶太人之間不斷增長的敵意。他們肯定知道這些事情，只是他們選擇了另一個方向。為什麼？要回答這個問題我們首先需要來考察它們的起源地：埃德薩。

埃德薩，幼發拉底河東岸

埃德薩^②曾是一座商旅城市，坐落在自安提阿向東延伸的大道上，跨越幼發拉底河之後抵達祖格瑪（Zeugma）的第一處地方。它還扼守着南／北商業要道的交通，連接着北方的亞美尼亞與南方的埃及。處於東／西和南／北商業要道的位置使得這裡在1世紀末和2世紀初成為一個多文化的環境，東西南北的各種要素都在這裡匯聚融合。在這種融合中有講希臘語的猶太人，^③他們可能是沿着商業要道從敘

^① *Gos Phil* 引用了可15:34（參見 68, 26-28），以及其他提到聖殿中幔子裂開的地方（參見84, 24-35）。

^② 當代研究包括，A. F. J. Klijn, *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965); J. B. Segal, *Edessa: The Blessed City* (Oxford: Clarendon, 1970); Han Drijvers, “Hatra, Palmyra, and Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung,” *ANRW* II.8 (1977): 863-96; Fergus Millar, *The Roman Near East 31 BC-AD 337* (Cambridge, MA: Harvard, 1993), pp. 472-81; 以及Steven K. Ross, *Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114-242 C.E.* (London: Routledge, 2001).

^③ Han Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa*, *EPRO* 82 (Leiden: Brill, 1980), 190-2; 同前, “Syrian Christianity and Judaism,” in *The Jews Among the Pagans and Christians in the Roman Empire*, ed. Judith Lieu, John North, and Tessa Rajak (London: Routledge, 1992), 127-29. Segal (*Edessa*, 42) 注意到這裡有猶太人的名字，並且Kirk Magara的墓穴銘文是以希伯來語和希臘語寫成的。這裡埋葬的猶太人同時具有馬其頓、羅馬和帕提亞名字。

利亞－巴勒斯坦而來，到埃德薩和尼斯比斯（Nisbis）這樣的城市定居。阿迪亞波納（Adiabene）以猶太國王和王後而聞名，座落在更遠的東方。1、2世紀時，猶太人在這些城市中似乎非常繁榮，而且在那些地方盛行的獨特的宗教和智性文化中發揮了積極的作用。^①

《多馬福音》代表了耶穌傳統扎根於這一環境——或至少是與這樣的環境相關——的發展。它提供了一種在這個商旅城市中過塵世生活的視角，這種生活關乎財富的獲得與失去，一種使自己沉浸在商業生活及其各種轉瞬即逝的歡愉之中的傾向：“倘若你們有金錢，不要借貸給別人收取利息，而要不打算索還地施贈給別人”（多95）；“你們倘若不向世界禁食，就不能找到天國”（多27）；“行乞的人有福了，因為天國是你們的”（多54）；“願你們成為客旅”（多42）。很容易看到，《多馬福音》是如何與這一文化語境交談的，為這種富裕的生活提供了一種清晰的可供選擇的理解——耶穌傳統中的反世俗文化的智慧，披上柏拉圖更為精致的拋棄塵世的哲學外衣，並作為“永活的耶穌”的真正智慧而呈現出來。塔提安的觀點也源自這裡，與2世紀下半葉的巴爾戴森，以及後來的《多馬行傳》和《爭戰者多馬之書》的觀點一樣。他們都闡發了一種對耶穌傳統的柏拉圖式的解讀，從而使得塵世的價值觀在耶穌追隨者的生活中變得相對化。

但是，關於埃德薩還需注意一點——這一點使得埃德薩在大城市中顯得非常獨特，也就是，在耶穌的追隨者從猶太人的家鄉出來四處徘徊時，這座城市招待了他們。它坐落在幼發拉底河東岸。在1世紀末，幼發拉底河標識着羅馬帝國的東部邊境。和它以東的那些城市一樣，埃德薩是一座獨立的城邦，它和羅馬在東方的主要對手帕提亞（Parthia）保持着鬆散的聯盟。^② 這種情況一直持續到公元114年，在

^① 整體性的解釋可參見，Jacob Neusner, *A History of Jews in Babylonia*, vol. 1: *The Parthian Period* (Leiden: Brill, 1965)。

^② Strabo, *Geography*, 11.9.2; Cassius Dio, *Roman History*, 40.14; Pliny, *Nat Hist* 5.88; 相關討論參見，Michael Rostovtzeff, *Caravan Cities*, trans. D. and T. Talbot Rice (Oxford: Clarendon, 1932)。

那一年圖拉真皇帝跨過幼發拉底河，發動了攻打帕提亞的戰役，並把羅馬帝國的邊境推進到波斯灣，但很快他所佔領的土地爆發了大規模的暴亂，這迫使他迅速撤退。^① 到117年，他的軍隊撤回到了幼發拉底河岸邊，並很快從那裡啟航回到了羅馬。圖拉真皇帝在回程中去世，哈德良皇帝繼位。哈德良曾任敘利亞的地方長官，他認為圖拉真在幼發拉底河以東的廣袤土地上發動的戰爭毫無前途，因此這條古老的河流再一次成為羅馬統治的東部邊界。^② 人們一致認為，在接下來的一個世紀裏幼發拉底河都是羅馬的東部邊界，而埃德薩也一直是一座獨立的城邦，直到214年卡拉卡拉皇帝把它變成了羅馬殖民地。^③ 在圖拉真戰役期間，埃德薩經歷了至少一次武力襲擊，^④ 但除此之外，它都是一個相對和平的城市，在那裡猶太人和基督徒在城市中混居在一起，並沒有與城市的當權者發生過嚴重的衝突。

這與生活在幼發拉底河西岸的耶穌追隨者的經歷迥然不同，那裡我們現在稱之為羅馬帝國東部。要特別考慮到在西敘利亞的耶穌追隨者所處的境遇，而那時正是《多馬福音》在東敘利亞流傳使用的時期。那時，在羅馬帝國東部生活的猶太人正步入他們歷史上最為危險騷亂的時期之一。66-70年爆發的猶太人叛亂剛剛以災難的結局告一段落，聖殿被摧毀，馬上要迎來的是更具毀滅性的科赫巴（Bar Kokhba）起義，這是在猶太人家園發生的深重苦難與動盪的第二個標誌性事件。^⑤ 在這段時期，生活在諸如安提阿、大馬士革和凱撒利亞－腓立比的猶太人都處在危險之中。關於第一次叛亂的爆發，約瑟夫斯提供了一幅令人驚駭的畫面，在各個地區都充斥着迫害與屠殺，那些希臘城市在對它們的猶太人口進行種族清洗。^⑥ 在大部分地區，耶穌的追隨者都和那些地方的其

^① 關於圖拉真的帕提亞之戰，參見Ross, *Roman Edessa*, 30-33.

^② Cassius Dio, 68.33.

^③ Cassius Dio, 78.12; Drijvers, "Hatra, Palmyra, and Edessa," 878-879; Segal, *Edessa*, 13-14.

^④ Cassius Dio, 68.30; 參見Ross, *Roman Edessa*, 34-35.

^⑤ 相關討論參見，Maurice Sartre, *The Middle East Under Rome*, trans. Catherine Porter and Elizabeth Rawlings (Cambridge: Harvard, 2005), 117-131.

^⑥ *War* 2.457-98.

他猶太人享有同樣的命運。他們也經歷了戰爭及其餘波，那是一段危險而羞辱的時期。我們來舉個例子，戰後在凱撒利亞－腓立比發生了一系列事件，約翰·威爾森（John Wilson）認為有理由相信這個地方的早期基督教群體發展出了那些與對觀福音書中的凱撒利亞－腓立比相關的故事。^① 約瑟夫斯提到，提圖斯（Titus）在攻下耶路撒冷之後曾帶他的軍隊到那裡休憩整頓，享受阿古利巴（Agrippa）的著名省會所具有的水療般宜人的氛圍。^② 他們把戰爭中俘虜的囚犯也一同帶到了那裡（約瑟夫斯說有上千人，這可能是一種誇張），提圖斯用這些戰俘進行競賽、角鬥，或是對所贏戰役做實景重現。約瑟夫斯說，有一次在他弟弟圖密善過生日時，有2500名猶太戰俘死於“與野獸的競賽，或是彼此的角鬥，或是大火”。^③ 在凱撒利亞－腓立比，以及任何一座羅馬帝國東部的城市或鄉鎮中，猶太人以及他們當中的耶穌追隨者都面對着嚴峻的挑戰，需要去回應暴力的含義、歷史的意義，以及伴隨着失敗的猶太起義而來的身為猶太人所面對的困境。

然而，再往西去的其他地方，在小亞細亞、希臘和羅馬，耶穌的追隨者們並沒有在羅馬帝國中找到可以安身之處。基督徒第一次出現在羅馬圖景之中，是因為尼祿皇帝要利用他們不受歡迎的處境，把他們當作64年羅馬大火的替罪羊。^④ 接下來我們再次看到他們，是在比提尼亞－本都（Bithynia-Pontus），因為普林尼懷疑他們不忠，並向圖拉真皇帝詢問是否可以因他們拒絕向“我們的諸神”獻祭而殺死他們。^⑤ 我們可以從另一邊，從耶穌追隨者自身的文獻中，看到同樣的經歷。早在1世紀50年代，我們有一封保羅寫給腓立比信眾的書信，

^① John Francis Wilson, *Caesarea Philippi: Baniyas, the Lost City of Pan* (London and New York: I. B. Tauris, 2004), 78-84. 他討論了彼得在凱撒利亞－腓立比的認信(可9:27-30, 及平行經文), 變容(可9:2-8, 及平行經文), 以及治愈被污鬼附身的孩子(可9:14-29, 及平行經文)。

^② *War* 7.23-25.

^③ *War* 7.37-38.

^④ Tacitus, *Annals* 15.44; Sulpicius Severus, *Chron* 2.29.

^⑤ *Letters* 10.96-97.

那是他在帝國的某個監獄中所寫的，顯然當時他冒着生命的危險（腓 1:19-26）。值得注意的是，在這一困境中，保羅通過把他自己的命運與耶穌的命運聯繫起來而獲得安慰，耶穌也是在帝國手中受難並死亡的，在《腓立比書》2:6-11中保羅引用了那首如今已廣為人知的讚美詩來喚起他的聽眾的記憶。後來，差不多是在與圖拉真同意普林尼處死小亞細亞反抗的基督徒的同一時期，我們看到了來自羅馬帝國東部的以格納提（Ignatius）的書信，這封信寫於他被送往羅馬執行死刑的途中。他同樣通過把他自己的命運與耶穌的命運聯繫在一起而為自己的死亡尋找意義：“讓我被火燒、被釘十字架、被扔給野獸進行角鬥吧……只有這樣我才可能達到耶穌基督的榜樣。”^① 和許多西方基督教的殉道者一樣，他把自己遭受的苦難、死亡以及對復活的盼望與基督的受難、死亡與復活直接聯繫起來。此外，他在信中對幻影派的譴責也體現了這一關聯對他的重要性：如果基督的受難對於他自己的受難有着真實的重要性，那麼基督的受難就一定也是真實的。^②

所有這些都與幼發拉底河東岸的情形不同，而那裏是《多馬福音》的發源地。殉道者查斯丁（Justin Martyr）死後，他的學生塔提安離開了羅馬，回到他的家鄉奧斯珥約納（Osrhöene），來到了一個完全不同的世界。在這裡耶穌的追隨者是猶太群體的一部分。他們並不是在不能容忍異己的帝國之中的持異議者。在埃德薩沒有殉道者。^③ 他們不需要在革命性的暴亂與羅馬軍隊的強力鎮壓的交替之下尋求生存的機會。在這些耶穌追隨者中間所流傳的這部福音書如此的不同，是因為他們的生活境遇迥異。

^① Ignatius, *Rom* 5:3.

^② 例如, *Trall* 10.1; *Smyrn* 2.1-3.3。

^③ 參見Susan Ashbrook Harvey的評論(“Syria and Mesopotamia,” in *The Cambridge History of Christianity*, vol. 1: *Origins to Constantine*, ed. M. Mitchell and F. Young [Cambridge: Cambridge University Press, 2006] 363): “直到四世紀前，這一地區的基督徒都很少有關於迫害的直接經驗……”

差異造就差異

當我們把《多馬福音》更為清晰地放在埃德薩的背景中時，就能夠更好地理解為什麼《多馬福音》中並沒有那些我們在對觀福音中視為理所當然的元素：強調耶穌的死亡與復活，把接受福音的團契置於一個臨近現世代終結的天啟場景之中，以及與其他猶太群體——文士與法利賽人、祭司等——持續不斷地爭論。這些在《多馬福音》中沒有出現的原因是，它們並不重要。那些在東敘利亞，幼發拉底河東岸，使用《多馬福音》的人，並沒有面對死亡或嚴重的迫害，所以他們並沒有花時間來思考耶穌的死亡。他們沒有面對災難性的戰爭，所以他們沒有使用天啟場景，而這一場景可以把這種暴力放置在神學語境中來思考。同時，他們與埃德薩的猶太群體以相對和睦地方式混居在一起，因此那種反猶太人的爭論似乎也是沒有必要的。語境造成了差異。在埃德薩，這樣一個旅居的城市，與基督教成長的環境非常不同，人們在那些渴求追隨耶穌智慧的人的生活中找到了共鳴，以逃離商業世俗生活的陰影，並達到這樣的一種自我理解，即每個人作為“永生父神的兒女”都享有尊嚴與價值。

我希望這一分析能夠對於《多馬福音》的與眾不同之處多少做出直接的解釋。埃德薩是一片完全不同的土地；從那裡產生了一種完全不同的福音書。但這就是《多馬福音》對於我們理解早期基督教的全部意義嗎？它僅僅是一件來自一座鮮為人知的商旅城市的富有異國情調的遺跡，遠離那些在西方的更為重要的早期基督教中心——安提阿、以弗所、哥林多或羅馬，而對異端的外部邊緣進行的一次歷史性拜訪？人們很容易陷入這樣的設想，但我們需要抵制這樣的想法。畢竟，我們是通過自己所處的位置與視角來界定地理上的和歷史上的中心的。埃德薩，也是初期基督教活動的中心。同樣地，它為歷史學家們提供了一個起點，從這裡出發我們可以回眸凝視幼發拉底河的彼

岸，並以一種新的視角來理解那裡的發展——我們經常理所當然地把這些發展視為原初的、或自然的。《多馬福音》表明，對耶穌傳統的解釋有可能是多元的。在早期基督教的傳播過程中，十字架和復活並不是唯一可能的重點；即將到來的天啟也不是想像未來的唯一方式；對“猶太人”的厭惡對早期基督徒的自我定義而言也不是必須的。這些元素在《多馬福音》中的缺失引發了多種解釋，包括我們在這裡所提供的這種解釋。但是它們在《多馬福音》中的缺失應當同樣促使我們對正典傳統中這些元素的存在進行解釋。

讓我們來想一想：正典中的福音書都是由生活在羅馬帝國境內作為不同政見者群體的耶穌追隨者所寫的。此外，四部福音書中至少有三部——《馬可福音》《馬太福音》和《約翰福音》——是在猶太戰爭期間或之後寫成的，它們都是在極端暴力的時期（包括猶太戰爭以及60年之後同樣災難性的科赫巴起義）獲得關注的。這些福音書的作者都見識過許多暴力事件下的死亡。他們熟悉戰爭的殘暴與混亂。並且在叛亂後的羅馬帝國東部看到過猶太人如何受到威脅，從他們自己的家中被拖出去。他們的疑問不難想像：死在敵人之手有何意義？戰爭的暴力與混亂是否在某個不可見的計劃中具有更大的目的？為什麼災難會降臨到我們的同胞身上，事實上一直都是我們的同胞？正因如此，耶穌的故事被講述為他殉道的故事；他的出現被理解為一個更宏大的神聖計劃的一部分，其中耶穌與邪惡、混亂的力量進行一場宇宙徵戰；而他的同胞被視為是他主要的敵人，他們與彌賽亞為敵，結果就是耶穌死在了羅馬軍隊的手上。對於傳承這些正典故事的人而言，它們看上去是自然的且原初的，而當我們從幼發拉底河彼岸往回看時，它們則更顯然是一種選擇。我們已經指出，那些在《多馬福音》中沒有的內容，正是正典福音書中存在的內容。為了把耶穌的故事講述為殉道，是一個正在展開的宇宙劇目中的一部分，“猶太人”被描述為這部戲劇中反對者的角色——他們並不僅僅是耶穌故事中自然而然的組成部分。選擇他們，是因為在敘述這個同時代事件的意義以及耶穌

追隨者作為羅馬帝國中持異見者的生活經歷時他們所具有的價值。

選擇

在遠離幼發拉底河西岸的地方，《多馬福音》在埃德薩流行前的半個世紀之前，保羅在另一個早期基督教的中心曾口授一封給耶穌會眾的書信，這個會眾是他在羅馬行省的首府——哥林多——創立的，而這封信就是我們現在所熟知的《哥林多前書》。保羅很可能是在與那裡的羅馬當局產生矛盾後大概一年多之後逃離了那裡。後來似乎有一種新的教導被帶到了哥林多的耶穌追隨者當中，這一教導與保羅自己的教導不同。但是這種新的觀念與我們後來在《多馬福音》中看到的這種觀念並沒有太大的差別。^①顯然，有些哥林多信徒開始把洗禮理解為進入到某些偉大導師——保羅、彼得、亞波羅，甚至是基督——的教義之中（林前1:13-17）。^②從保羅的修辭來看，他們有些人把自己說成是道（*logoi*）與智慧（*sofia*）的承載者，在傳達神的神秘教義（*musthriou tou qeou*^③）（2:1）。這些結黨之人必定是把自己

^① 這些章節具有希臘化猶太智慧傳統的背景是眾所周知的：Jacques Dupont, *Gnosis: La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul* (Paris: Gabalda, 1949), 172-80; Ulrich Wilckens, *Weisheit und Torheit: Eine exegetische-religionsgeschichtliche Untersuchungen zu 1. Kor 1 und 2*, BHT 26 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1959); Birger Pearson, *The PNEUMATIKOS-PSYCHIKOS Terminology in 1 Corinthians*, SBLDS 12 (Missoula: Scholars, 1973); Richard Horsley, "PNEUMATIKOS vs. PSYCHIKOS: Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians," *HTR* 69 (1976): 269-288. Pearson和Horsley傾向於用猶太智慧傳統的概念（而不是“靈知派”）來解釋哥林多會眾的這一立場，這種觀點更為可取。關於這一神學視角與《多馬福音》的關係，可參見Helmut Koester, "Gnostic Writings," 248-250; 同前, *Ancient Christian Gospels*, 55-62; Stephen J. Patterson, "Paul and the Jesus Tradition: It is Time for Another Look," *HTR* 84 (1991): 36-40。

^② 關於《多馬福音》中洗禮可能起到的作用，參見Jonathan Z. Smith, "The Garments of Shame," *HR* 5 (1965/66): 235-236; Wayne Meeks, "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity," *HR* 13 (1974): 193-194; 以及Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, 117-137。

^③ P46抄本中的寫法。

理解為“屬靈的”（pneumatikoi），儘管保羅輕蔑地把他們降級為僅僅是“屬血氣的”（psuchikoi）或是“屬肉體的”（sarkinoi）的狀態（2:14，3:1-4）。從這封信的其他部分我們或許可以猜到，這些“屬靈的人”主張禁欲（7:1-40）。他們在儀式方面主張在禱告或說預言時（林前11:2-16）以不分性別的裝扮（或是發型^①）示人，因為在這些與神相融合的神聖時刻，男性與女性應當成為一、成為相同的，男性不再是男性，女性也不再是女性（參見多22）。^② 並且有些人得出了這樣的結論：“沒有死人復活”（15:12）。當然，這個最後的結論引發了巨大的爭論，但我們在這裡並不會涉及。^③ 而《多馬福音》為理解保羅在林前4:8中對一種已實現的終末論的指責——“你們已經飽足了，已經富足了，用不着我們，自己就作王了”——提供了另一種神學語境。要記得《多馬福音》追求一種洞見，它使人能夠“統治所有人”。^④ 這所指的正是，不朽——“死人安息”（或可能是“死人復活”^⑤）——並不是一種超越墳墓的未來的現實，而是一種現在的狀態，是現在已經實現的（多51）。

^① 11:2-17中涉及的問題是發型的問題而不是“蒙頭”的問題，可參見Jerome Murphy O'Connor, "Sex and Logic in 1 Cor 11:2-16," *CBQ* 42 (1980): 482-500以及他的“1 Corinthians 11:2-16 Once Again,” *CBQ* 50 (1988): 265-274。

^② 哥林多人這一實踐的背景是希臘化猶太人所熟悉的一種原始的雌雄同體神話，並在《多馬福音》中得到了證明，Meeks 支持這種觀點（“The Image of the Androgyne,” 202），Dennis R. MacDonald對此有詳細討論，*There is No Male and Female*, 92-111。

^③ 相關討論可參見，Christopher Tuckett, “The Corinthians Who Say ‘There is no resurrection of the dead.’ (1 Cor 15,12),” in *The Corinthian Correspondence*, ed. Reimund Bieringer, BETL 125 (Leuven: Peeters, 1996), 247-275。

^④ Koester注意到《多馬福音》2和保羅在林前4:8b使用的反諷具有聯繫（*Ancient Christian Gospels*, 60）；可參見Ernst Haenchen, *Die Botschaft des Thomasevangeliums*, Theologische Bibliothek Töpelmann 6 (Berlin: Alfred Töpelmann, 1961), 71-72。

^⑤ 柏林科普特－靈知派文獻研究工作組（The Berliner Arbeitskreis für koptisch-agnostische Schriften），他們的研究以及對《多馬福音》的翻譯見*Synopsis Quattuor Evangeliorum*第15版，他們提出這節經文在這裡應當是a)na/stasij 而不是a)na/pausij，並認為可能是抄經者把語錄51的開頭與語錄50的結尾合併在一起了。相關討論可參見Plisch, *The Gospel of Thomas*, 132。

在耶穌運動的早期看到這種神學化並不令人意外。畢竟，對於1世紀末的埃德薩基督徒們而言，一直以來哲學工具都是很容易獲得的。在猶太人中間，亞歷山大的斐洛已經把這些工具磨礪出了鋒利的劍刃。這很可能並不僅僅是個巧合，即，追隨來自亞歷山大的巡迴門徒亞波羅的人不僅出現在哥林多，同時也出現在了那裡。當然，對保羅而言這些哲學工具也是容易獲得的，在他反對這些黨派的論述中，他表現出了對適當運用哲學工具來表達這種神學之能力的充分掌握。^① 儘管他最初的動機是完全避免智慧（1:18-25），在2:6-13中他做了一個著名的反轉，並提出他所說的真正的“神奧秘的智慧”僅對那些成熟的人（*teleioi*）有意義。正是在這個語境中，保羅引用了某些至今仍然未知的成文資料，它與《多馬福音》17中的耶穌語錄有着驚人的相似之處：^②

如經上所記：“神為愛他的人所預備的是眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的。”只有神藉着聖靈把這事向我們顯明了。（林前2:9-10a）

比較：

耶穌說：“我要給你眼所不曾見到，耳所不曾聽到，手所不曾觸摸，人的心思從不曾想到的。”（多17）

這句話很可能是基於《以賽亞書》64:4而來的，俄里根認為它源自《以利亞啟示錄》（*Apocalypse of Elijah*），^③ Q底本的作者很可

^① Pearson, *PNEUMATIKOS-PSYCHIKOS Terminology*, 27-42; Hans Conzelmann, *1 Corinthians*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1975), 57-60.

^② H. Koester指出了這種相似性，參見 “One Jesus, Four Primitive Gospels,” 186; 也可參見: “Gnostic Writings,” 248-50; and *Ancient Christian Gospels*, 55-62; 也見 Patterson, “Paul and the Jesus Tradition,” 36-38.

^③ *Comm in Matt*, 5.29. 對這一觀點的批判，可參見Josef Verheyden, “Origen on the Origin of 1 Cor 2,9,” in *The Corinthian Correspondence*, 491-511.

能也知道這句話，在祝福中有一句和它很相似：“你們的眼睛是有福的，因為看的見，你們的耳朵也是有福的，因為聽得見……”（路10:23，太13:16）。^① 不管這一耶穌語錄的最初出處是什麼^②，就我們在這裏的目的而言，重要的是保羅對這句話的使用與《多馬福音》中的使用有何不同。對於這句話在《多馬福音》中的使用，還需要多做一些解釋：耶穌這位啟示者談到智慧，古往今來一直被隱藏着，而現在他將要揭示出來。但對保羅而言並非如此。他必須在某一特定的方向上對這一語錄進行誇大來呈現它。請看：

在成熟的人中，我們也講智慧，但不是今世的智慧，也不是今世有權有位、將要滅亡的人的智慧。我們講的是從前隱藏的、神奧秘的智慧，就是神在萬世以前預定使我們得榮耀的智慧；這智慧，今世有權有位的人沒有一個知道，若知道，他們就不會把榮耀的主釘在十字架上。如經上所記：“神為愛它的人所預備的是眼睛未曾看見……”（林前2:6-9）

就保羅的理解而言，他之所以談到智慧在今世隱藏是因為這一事實，即，通過今世把傳達這一信息的信使釘在十字架上，顯露出今

^① Koester, “One Jesus, Four Primitive Gospels,” 186; idem, “Gnostic Writings,” 249-250; also James M. Robinson, “Kerygma and History in the New Testament,” in idem and Koester, *Trajectories*, 42-43.

^② 對Koester, Robinson的深入批評以及作者本人的立場，可參見Christopher Tuckett, “Paul and the Jesus Tradition: The Evidence of *1 Corinthians* 2:9 and *Gospel of Thomas* 17,” in *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict. Essays in Honour of Margaret Thrall*, ed. Trevor Burke and J. Kieth Elliott, *NovT* Sup 109 (Leiden: Brill, 2003), 55-73. Tuckett提出了一些重要的問題：a) Q 10:23是否出現了同樣的說法；b) 保羅與哥林多結黨之人是否知道這句話出自耶穌。然而，他並沒有提到哥林多結黨之人的神學立場與《多馬福音》的神學立場有着驚人的相似性，而這一點對於解釋林前2:9與《多馬福音》17之間的關係是非常重要的。

世對這一信息的無知。為什麼是這樣呢？為什麼保羅對耶穌的理解必須首先要由釘十字架，以及受難與羞辱的主題來界定呢？因為對保羅而言，真正使徒的生命是由可預見的拒絕、甚至死亡來定義的（林前4:9）。這顯然是他在自己的呼召中所經歷的。真正的使徒是愚人，沒有智慧；軟弱不強壯；羞耻不榮耀；又饑又渴；穿着寒酸；遭受毒打，無家可歸（林前4:10-11）。保羅認為這就是追隨耶穌，這位被釘十字架的彌賽亞的意義。如果保羅容忍任何智慧神學，那只是在它作為十字架智慧的情況下——也就是，“十字架的愚拙”（林前1:18-25）。他反對哥林多會眾的智慧神學，因為他擔心這會玷污十字架的意義（林前1:17）。^① 出於這個原因，《多馬福音》及其它進入耶穌傳統的路徑，將會是完全不適用於保羅的，正像哥林多人的智慧教導那樣。這對於他的經歷而言是完全解釋不通的，他作為被釘十字架的彌賽亞——在這個滿懷敵意的帝國中持異見的人——的追隨者的經歷。把彌賽亞釘上十字架的當權者正是使保羅生活並受苦難的當權者。當他選擇追隨這位彌賽亞時，他理解自己就是選擇一條十字架的道路。

在基督教歷史上，隨着它在西方世界的發展，這一選擇對形塑基督教信仰所產生的決定性影響如何評價都不過分。保羅——和他的十字架神學一道——成為了最偉大的西方使徒。那種在幼發拉底河以東的土地上盛行的智慧神學正是保羅所反對的。正因如此，在基督教的史冊中這成為了哥林多的異端——它是不合適的，因為它沒有把重點放在十字架以及以未來為定向的天啟終末論上，而這正是保羅所強調的。但是這顯然是一種選擇。對保羅而言，他的十字架神學似乎是唯一正確的選擇，因為這解釋了他苦難與羞辱的經歷，他相信如果人們真正的擁抱耶穌的生命，那麼這樣的經歷就無法避免。但是在遙遠的東方，幼發拉底河東部，基督教在另一個世界中生存下來。在這個

^① 參見，Birger Pearson, “Hellenistic Jewish Wisdom Speculation in Paul,” in *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, ed. R. L. Wilken (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1975), 57-58.

世界中，耶穌的追隨者並不是持異見者。他們並沒有受到當權者的騷擾、沒有被囚禁或殉道；他們的猶太同胞也沒有遭受這樣的待遇，他們就生活在這些猶太人中間。因此他們的神學選擇是不同的。他們傾向於把耶穌視為智慧的教師，他所說的言語令人沉思、被人解釋並受人追隨。他們的耶穌並不是被釘十字架的彌賽亞，而保羅恰恰是在被釘十字架的彌賽亞中找到了方向。他們的耶穌是“永活的耶穌”，他的洞見會指引他們回到生命的源頭，“永活的父”。由此可見，對耶穌的信仰並不是只對這樣一些人有意義，他們在羅馬帝國的持異見者——被釘十字架——的彌賽亞的角色中發現自身。在越過羅馬帝國的勢力範圍之外，幼發拉底河的東岸，對耶穌的信仰以一種不同的方式而具有意義。在這裡他的話語成為智慧生活的關鍵，並透露出希望，即這個充滿買賣強調傳統目標的世界，甚至是家庭生活，並不是萬物的終點。認識到自己是“永活的父神的兒女”，就是認識到生命不止於塵世。這代表了一種非常不同的神學選擇。

發現《多馬福音》打開了一條道路，使我們可以理解耶穌傳統如何以非常不同卻又令人詫異的方式來發展的。同時，這也使我們能夠更深入理解這些作為新約傳承下來的、我們非常熟悉的文本與傳統。保羅、約翰，特別是對觀福音書，如此深刻地形塑了我們對早期基督教的理解，以致於幾乎不可能用另外一種不同的方式來想像基督教的起源。保羅所傳的耶穌死亡與復活的福音，似乎是早期基督教唯一的福音。當然，耶穌的語錄也應在耶穌生平、死亡與復活這一故事之中找到自身最自然的框架。這是我們西方人所認為的耶穌宗教的全部內容。但是，在《多馬福音》這另一可供選擇的框架中，我們現在可以看到，這並不是耶穌傳統唯一能夠有益於人們的方式，這些人在他死後的多年中一直珍視並培養這一傳統。我們現在能夠看到，耶穌的生平、死亡與復活的框架代表了一種選擇，一種對於作為羅馬帝國東部追隨持異己者彌賽亞的人所具有的共同經歷的回應。被釘十字架的彌賽亞的宗教是在反抗與抵制的嚴峻考驗中誕生的。但是耶穌傳統的神

學潛力要遠大於此。在這一耶穌語錄中還有一種智慧傳統，它提供了關於生活的洞見，並不是把生活僅僅視為短暫的，而是在生命之中等候神，神的國“在地上展開”，等待人們看到它。耶穌傳統曾經是，現在也是，多樣的（polyvalent）^①。馬可、保羅、約翰、多馬——每一位都代表了這一傳統對人類經驗與環境的多樣性提供洞見的可能性中的一種。這種多樣性要求我們去探索它的豐富與深度，然而由於一種對其意義可接受範圍的狹窄視野，我們卻長久以來耽擱了這項使命。

譯者簡介

王梓，中央民族大學宗教研究院，助理研究員。

Introduction to the translator

WANG Zi, Assistant Researcher, Academy of Religions, Minzu University of China.

Email: zoewangzi@sina.com

^① Crossan最早使用這一術語來描敘耶穌的寓言(參見*Cliffs of Fall* [New York: Seabury, 1980])。後來Jacobus Liebenberg使用這個詞來描述更為寬泛的耶穌傳統(*Jesus and the Language of the Kingdom*, BZNW 102 [Berlin/New York: de Gruyter, 2001])。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Asgiersson, Jon Ma. "Conflicting Epic Worlds." In *Thomasine Traditions in Antiquity: The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas*. Edited by April DeConick, Asgiersson and Risto Uro, NHMS 59, 155-174. Leiden: Brill, 2006.
- Bauer, W. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Translated by Robert Kraft, et al. Philadelphia: Fortress, 1971.
- Betz, Hans-Dieter. "The Delphic Maxim GNWQI SAUTON in Hermetic Interpretation." *HTR* 63 (1970): 465-484.
- Chadwick, Henry. *The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Conzelmann, Hans. *1 Corinthians Hermeneia*. Philadelphia: Fortress, 1975.
- Crossan, J. D. *Four Other Gospels*. Minneapolis: Winston, 1985.
- _____. *Four Other Gospels*. Sonoma, CA: Polebridge, 1992.
- Davies, S. *The Gospel of Thomas and Wisdom*. New York: Seabury, 1983.
- DeConick, April. "The Original *Gospel of Thomas*." *VC* 56, no.2 (2002): 167-199.
- _____. *Recovering the Gospel of Thomas: A History of the Gospel and Its Growth*. LNTS 286. London: T. & T. Clark, 2005.
- _____. *The Original Gospel of Thomas in Translation, with a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel*. LNTS (JSNTSup) 287. London: T. & T. Clark, 2006.
- Drijvers, Han. "Early Syriac Christianity: Some Recent Publications." *VC* 50, no. 2(1996): 159-177.
- _____. "Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity." *SecCen* 2, no.3 (1982): 157-175.
- _____. "Hatra, Palmyra, and Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung." *ANRW* II.8 (1977): 863-896.
- _____. *Bardaisan of Edessa, Studia Semitica Neerlandica 6*. Assen: Van Gorcum, 1966.
- _____. *Cults and Beliefs at Edessa*. Leiden: Brill, 1980.

- _____. "Syrian Christianity and Judaism." In *The Jews Among the Pagans and Christians in the Roman Empire*. Edited by Judith Lieu, John North, and Tessa Rajak, 124-146. London: Routledge, 1992.
- Dupont, Jacques. *Gnosis: La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*. Paris: Gabalda, 1949.
- Elze, Martin. *Tatian und seine Theologie*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- Fitzmyer, Joseph. "The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas." In idem, *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, 368-369. Missoula: Scholars Press, 1974.
- Fleddermann, Harry. *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts*. Leuven: Peeters, 1995.
- Fossum, Jarl. "Gen 1:26 and 2:7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism." *JSJ* 16, no.2 (1985): 202-239.
- Gärtner, Bertil. *The Theology of the Gospel of Thomas*. New York: Harper & Brothers, 1961.
- Grant, Robert M. and David Noel Freedman. *The Secret Sayings of Jesus*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960.
- Haenchen, Ernst. "Literatur zum Thomasevangelium." *THR* 27, no.2 (1961): 147-178.
- _____. *Die Botschaft des Thomasevangeliums*. Theologische Bibliothek Töpelmann 6. Berlin: Alfred Töpelmann, 1961.
- Harvey, Susan Ashbrook. "Syria and Mesopotamia." In *Cambridge History of Christianity*, vol. 1: *Origins to Constantine*. Edited by M. Mitchell and F. Young, 351-365. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Horsley, Richard. "PNEUMATIKOS vs. PSYCHIKOS: Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians." *HTR* 69, no. 3/4 (1976): 269-288.
- Jackson, Howard. *The Lion Becomes the Man: The Gnostic Leonto-morphic Creator and the Platonic Tradition*. Atlanta: Scholars' Press, 1983.
- Jervell, Jacob. *Imago Dei*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- Kelber, Werner. "Die Anfangsprozesse der Verschriftlichung im Frühchristentum." *ANRW* II.26.1(1992): 3-62.
- Klijn, A. F. J. *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965.

- _____. “Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum.” *VC* 15 (1961): 146-159.
- _____. “Christianity in Edessa and the Gospel of Thomas: On Barbara Ehlers, Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen?” *NovT* 14 (1972): 70-77.
- _____. “The ‘Single One’ in the Gospel of Thomas.” *JBL* 81 (1962): 271-278.
- Kloppenborg, J. *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Studies in Antiquity and Christianity. Philadelphia: Fortress, 1987.
- _____. *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2006.
- Koester, Helmut and James M Robinson. *Trajectories Through Early Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1971.
- Koester, Helmut. “Introduction.” In *Nag Hammadi Codex II,2-7 together with XII,2**, *Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655*. Edited by Bentley Layton, 39-41. Leiden: Brill, 1989.
- Layton, Benley. *The Gnostic Scriptures*. Garden City, N.Y.: Anchor, 1987.
- Leipoldt, Johannes. *Das Evangelium nach Thomas Koptisch und Deutsch*. Berlin: Akademie Verlag, 1967.
- Liebenberg, Jacobus. *Jesus and the Language of the Kingdom*. Berlin/New York: de Gruyter, 2001.
- MacDonald, Dennis R. *There is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*. Philadelphia: Fortress, 1981.
- Meeks, Wayne. “The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity.” *HR* 13, no.3 (1974): 165-208.
- Ménard, Jacques-E. *L'Évangile selon Thomas*. Leiden: Brill, 1975.
- Meyer, Marvin. “The Beginning of the Gospel of Thomas.” In *Semeia 52: How Gospels Began*. Edited by Dennis Smith, 164-165. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- Millar, Fergus. *The Roman Near East 31 BC-AD 337*. Cambridge, MA: Harvard, 1993.
- Minear, Paul. John: *The Martyr's Gospel*. New York: Pilgrim, 1984.
- Neller, Kevin V. “Diversity in the Gospel of Thomas: Clues for a New Direction?” *SecCen* vol. 7, no.1 (1989/90): 1-18.
- Neusner, Jacob. *A History of Jews in Babylonia*, vol. 1: *The Parthian Period*. Leiden: Brill, 1965.

- Nickelsburg, George. "The Genre and Function of the Markan Passion Narrative." *HTR* 73, no.1/2 (1980): 153-184.
- _____. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- O'Connor, Jerome Murphy. "Sex and Logic in 1 Cor 11:2-16." *CBQ* 42, no.4 (1980), 482-500.
- _____. "1 Corinthians 11:2-16 Once Again." *CBQ* 50, no.2 (1988): 265-274.
- Pagels, Elaine. "Exegesis of Genesis 1 in *Gospel of Thomas* and John." *JBL* 18, no.3 (1999): 477-496.
- Patterson, Stephen J. "Jesus Meets Plato: The Theology of the Gospel of Thomas." In *Das Thomasevangelium, Entstehung – Rezeption – Theologie*. Edited by Jorg Frey, Enno Edzard Popkes and Jens Schröter, 181-205. Berlin: de Gruyter, 2008.
- _____. "Paul and the Jesus Tradition: It is Time for Another Look." *HTR* 84, no.1 (1991): 23-41.
- _____. "The Gospel of Thomas and the Historical Jesus." In *Coptica-Gnostica-Manichaica: Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*. Edited by Louis Paichaud and Paul-Hubert Poirier, 663-684. Laval/Paris: Éditions Peeters, 2006.
- _____. "The Gospel of Thomas and the Synoptic Tradition: A Forschungsbericht and Critique." *Forum* 8 (1992): 45-97.
- _____. "Understanding the Gospel of Thomas Today." In *The Fifth Gospel: The Gospel of Thomas Comes of Age*. Edited by S. J. Patterson, James M. Robinson and Hans-Gebhard Bethge, 33-34. London: T. & T. Clark, 2011.
- Pearson, Birger. "Hellenistic Jewish Wisdom Speculation in Paul." In *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*. Edited by R. L. Wilken, 57-58. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1975.
- _____. *The PNEUMATIKOS-PSYCHIKOS Terminology in 1 Corinthians*. Missoula: Scholars, 1973.
- Perrin, Nickolas. "Recent Trends in Gospel of Thomas Research (1991-2006): Part I, The Historical Jesus and the Synoptic Gospels." *Currents in Biblical Research*, 5.2 (2007): 183-206.
- _____. *Thomas and Tatian: The Relationship Between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.

- Plisch, Uwe-Karsten. *Gospel of Thomas: Original Text with Commentary*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008.
- Popkes, Enno Edzard. *Das Menschenbild des Thomasevangeliums. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007.
- Puech, Henri-Ch. "The Gospel of Thomas." In *New Testament Apocrypha*, vol. 1: Gospels and Related Writings. Translated by Robert McL. Wilson. Edited by Edgar Hennecke and Wilhelm Schneemelcher, 278-307. Philadelphia: Westminster, 1963.
- Quispel, Gilles. "L'Évangile selon Thomas et les Clémentines." *VC* 12, no.4 (1958):181-196.
- _____. "L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron." *VC* 13, no.2 (1959):87-117.
- _____. "The Syrian Thomas and the Syrian Macarius." *VC* 18, no.4 (1964): 226-235.
- _____. "L'Évangile selon Thomas et les origines de L' ascèse chrétienne." In *Aspects du judéo-christianisme: Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964 / Travaux du Centre d'Études Supérieures Spécialisés d'Histoire des Religions de Strasbourg*, 35-52. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.
- Robinson, James M. "LOGOI SOPHON: Zur Gattung der Spruchquelle." In *Zeit und Geschichte: Dankesgabe on Rudolf Bultmann*. Edited by E. Dinkler, 77-96. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1964.
- _____. "Jesus—From Easter to Valentinus (Or to the Apostles' Creed)." *JBL* 101, no.1 (1982): 5-37.
- Ross, Steven K. *Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114-242 C.E.* London: Routledge, 2001.
- Rostovtzeff, Michael. *Caravan Cities*. Translated by D. and T. Talbot Rice. Oxford: Clarendon, 1932.
- Sartre, Maurice. *The Middle East Under Rome*. Translated by Catherine Porter and Elizabeth Rawlings. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Schenke, Hans-Martin. "On the Compositional History of the Gospel of Thomas." *Forum* 10 (1994): 9-30.
- _____. *Der Gott "Mensch" in der Gnosis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- Schrage, Wolfgang. *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen: Zugleich ein Beitrag zur*

- gnostischen Synoptikerdeutung*. Berlin: Töpelmann, 1964.
- Schröter, Jens and Hans-Gebhard Bethge. "Das Evangelium nach Thomas." In *Nag Hammadi Deutsch, 1. Band: NHC I,1-V,1*. Edited by Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge and Ursula Ulrike Kaiser, 331-333. Berlin: Walter de Gruyter, 2001.
- Schröter, Jens. *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997.
- Seeley, David. *The Noble Death: Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation*. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Segal, J. B. *Edessa: The Blessed City*. Oxford: Clarendon, 1970.
- Smith, Jonathan. "The Garments of Shame." *HR* 5, no.2 (1966): 217-238.
- Snodgrass, Kline. "The Gospel of Thomas: A Secondary Gospel." *SecCen* 7, no.1 (1989-90): 19-38.
- Tuckett, Christopher. "Paul and the Jesus Tradition: The Evidence of 1 Corinthians 2:9 and Gospel of Thomas 17." In *Paul and the Co-rinthians: Studies on a Community in Conflict. Essays in Honour of Margaret Thrall*. Edited by Trevor Burke and J. Kieth Elliott, 55-73. Leiden: Brill, 2003.
- _____. "The Corinthians Who Say 'There is no resurrection of the dead.' (1 Cor 15,12)." In *The Corinthian Correspondence*. Edited by Reimund Bieringer, 247-275. Leuven: Peeters, 1996.
- Turner, J. "The Book of Thomas the Contender." In *The Nag Hammadi Library in English*. Edited by James M. Robinson, 199-207. San Francisco: Harper & Row, 1990.
- Uro, Risto. "Thomas and the Oral Gospel Tradition." In *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*. Edited by Risto Uro, 8-32. Edinburgh: T. & T. Clark, 2000.
- Valantasis, Richard. "Is the Gospel of Thomas Ascetical? Revisiting an Old Problem with a New Theory." *J ECS* 7, no.1 (1999): 55-81.
- _____. *The Gospel According to Thomas*. London: Routledge, 1997.
- Wilckens, Ulrich. *Weisheit und Torheit: Eine exegetische-religionsgeschichtliche Untersuchungen zu 1*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1959.
- Williams, Sam. *Jesus' Death as Saving Event: The Background and Origin of a Concept*. Missoula, MT: Scholars' Press, 1975.
- Wilson, John Francis. *Caesarea Philippi: Baniyas, the Lost City of Pan*. London and New

York: I. B. Tauris, 2004.

Wilson, Robert. "Thomas and the Growth of the Gospels." *HTR* 53, no.4 (1960): 231-250.

Zöckler, Thomas. *Jesu Lehren im Thomasevangelium*. Leiden: Brill, 1999.

附錄：本文出現期刊縮寫（Journal Abbreviations）

ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
HR	<i>History of Religions</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
J ECS	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism</i>
NovT	<i>Novum Testamentum</i>
THR	<i>Theologische Rundschau</i>
SecCen	<i>Second Century: A Journal of Early Christian Studies</i>
VC	<i>Vigiliae Christianae</i>