

# 来自幼发拉底河彼岸的观点

## The View from Across the Euphrates

【美】斯蒂夫·帕特森 著 王梓 译

[USA] Stephen J. PATTERSON

### 作者简介

斯蒂夫·帕特森，美国威拉默特大学，宗教与伦理学研究讲席教授。

### 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

## 一个新的起点

此文旨在通过被新约学者们称为“第五福音书”的《多马福音》（*The Gospel of Thomas*）拓展我们对基督教起源的理解视角。正如学者们所知，在这部福音书中，大约有一半的内容都与对观福音书相吻合，然而它却使用了一种独特的方式——语录汇编——来呈现这些大体相似的内容；由此，它被理解为是一种迥然不同的神学类型：智慧神学。这是一部独特的福音书，一部智慧福音，在这部福音书中，耶稣的话语（*logoi*）处于核心地位。20世纪七十年代，凯斯特（Helmut Koester）和罗宾逊（James M. Robinson）开始把这部福音书放在鲍尔（Walter Bauer）关于早期基督教多样性的语境之下来考察，<sup>①</sup>自那时起《多马福音》就成为了这一多样性的重要例证。它能够帮助我们理解耶稣传统在不同方向上发展的可能性，而这一点是我们之前几乎很少了解的。但是除此之外，它还能告诉我们些什么呢？

当人们比较《多马福音》和那些更为人们所熟知的福音书——《马可福音》《马太福音》《路加福音》和《约翰福音》——时，就会立刻注意到一些明显的区别，常被提到的是在这部新的不同寻常的福音书中有一些情节上的缺失：《多马福音》中没有关于耶稣受难的叙事，而且几乎完全回避提及耶稣之死。《多马福音》中同样没有《马可福音》和Q底本（《马太福音》和《路加福音》共用的材料来源）中所出现的大部分天启叙述，而这些天启场景所在的材料大部分都是《多马福音》与对观福音的传统所共享的。最后，不常被提到的是——这或许只在某种程度上是正确的——人们可以进一步看到在

<sup>①</sup> “Helmut Koester and James M. Robinson, *Trajectories Through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1971). 特别是该书中的这些文章：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.

《多马福音》中并没有出现密集的对犹太人的修辞，而这是正典福音书的核心特征。为什么在《多马福音》中没有出现这些特征？我将在下文提供自己对这一问题的回答，但在这样做的同时我想要提出另一个问题，对新约学者而言这个问题是同样明显且引人入胜的：即，为什么在对观福音书中出现了这些特征？

本文的前提是，《多马福音》不仅仅是各种早期福音传统中的一个新的焦点；它还能够成为一个起点，从它出发可以获得一种新视角，与我们常见的对早期传统的理解不同。我们在正典传统中看到的内容，被理所当然地视为是原初的、自然的、规范的。正典中的故事就是基督教的故事，因为它被视为原初的故事。耶稣是弥赛亚，他来到世上，被拒绝，被钉十字架，但最终从死里复活。这是马可的故事，也是对观福音书中的故事。尽管《约翰福音》在细节上与《马可福音》和对观福音有出入，四部福音书对这个故事的大体描述一致。但这些就是最初的、原本的故事吗？对观福音书中的故事是马可的故事，它写成的时间与耶稣的实际生平年代相隔很多年。马可的故事与约翰的故事相似，并不仅仅因为他们都知道真实的故事是什么，而是因为他们都知道如何写殉道者的故事。<sup>①</sup> 同样，保罗知道这个光荣牺牲的传统，并据此阐释了他的福音信息。<sup>②</sup> 但这是一种诠释，一种在特定的文化语境中并根据特定经验——作为在罗马帝国中持异见者的

---

<sup>①</sup> 关于马可的受难叙事以殉道者的故事为创作模版，参见George Nickelsburg, “The Genre and Function of the Markan Passion Narrative,” *HTR* 73 (1980): 153-184; 也参见他的, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, HTS 26 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981). 约翰是否使用马可的受难叙事，或是与马可共享一个根据智慧传说的经典来塑造的更早的来源，对于本文要阐述的目的而言并不重要。Nickelsburg研究的重要性在于，它展示了正典故事在多大程度上是一个传统的故事，是一个用来解释英雄过早死亡的传统策略。关于约翰与殉道，参见Paul Minear’s study, *John: The Martyr’s Gospel* (New York: Pilgrim, 1984).

<sup>②</sup> 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).

生存经验——来阐释耶稣生平之意义的努力。保罗身边同样持异见的追随者对这样的事实能够产生共鸣，因此他们在叙述耶稣的故事时特别强调耶稣受难（passion）：他的出生、死亡以及拯救。但是，这种强调其受难经历的表述是记忆耶稣的唯一方式吗？《多马福音》里就发展了一种不一样的对耶稣的记忆。

本文将首先详细描述《多马福音》以及它所处地理位置埃德萨（Edessa）和幼发拉底河东部地区的基本情况。《多马福音》所发展起来的对耶稣的记忆非常独特，其产生地的文化处境也非常不同。埃德萨位于幼发拉底河东岸，并不是一座罗马城市，而是一个独立的城邦，一座商旅贸易的城镇。来自黎凡特地区（the Levant）的人们在这里来来往往，有时也会定居下来。这些文本和处境上的差异性并不是偶然的。《多马福音》很好地适应了它所处的环境并回应了在这一环境中所提出的问题。我将在下文做进一步的解释。然后，我将把《多马福音》——就其所处的环境——视为一个起点，并从它出发来回望幼发拉底河的两岸，来探究《马可福音》以及其他正典传统是否在其所处的地理环境中具有更多的意义。最后，我试图表明，虽然《多马福音》缺少耶稣的死亡、天启叙事以及反对犹太人的争辩，它不应被视为是对更为原初的、自然的、正典传统的偏离，而应被视为是一种差异，它从另一个角度表明正典传统是以其自身的方式依据情境而产生的。

## 《多马福音》：一些假设

我的论证是在一些假设之上展开的，这些假设不能在特定框架之外进行讨论。因此，为论证清晰我将列出这些假设，请注意，它们并非是不确定的，但在历史研究中，它们都是有争议的。

（1）《多马福音》代表了耶稣传统的一种自发的发展，这种发展或多或少是独立于对观福音传统的。这并不是说我们这份科普特手

稿完全不受对观福音文本的影响——要么是在后来抄本流传的阶段，要么是在较早阶段，当时的“次生口传文化”（secondary orality）可能产生了观福音书和多马文本之间的相互影响。尽管如此，对这部福音的研究者而言，越来越明确的是，这部福音书的作者并不是从对观福音书的这一部或那一部中抽取了各种语录编写而成的。<sup>①</sup>换言之，在《多马福音》中我们有根本性的证据表明，耶稣传统向不同方向发

---

<sup>①</sup> 在《多马福音》研究史中，这是一个令人苦恼的问题。我个人的观点，受到了John Sieber 博士论文的影响，参见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). 本人在专著中也有详细阐述，参见S. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma, CA: Polebridge, 1993), 9-110. 最近更为精细地修订了这一结论，参见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. 对于这一文本的较早分析，可参见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，可参见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，讨论变得更为复杂，包括Hans-Martin Schenke, “On the Compositional History of the *Gospel of Thomas*,” *Forum* 10 (1994): 9-30. Schenke认为《多马福音》中一系列常见的叙事说明，这些语录是从一个叙事框架中抽取出来的，但这个叙事框架并不是我们已知的福音书。“次生口传文化”的概念在几年前由Kline Snodgrass首次提出，参见“The *Gospel of Thomas*: A Secondary Gospel,” *SecCen*, 7.1(1989/90): 19-38. 1998年Risto Uro 再次提到这个概念，并将之视为论证《多马福音》在某些例子上依赖对观福音书的一种方法，尽管他也承认在《多马福音》中的有证据表明它具有一定的反对对观福音书的自由空间。参见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认为，在一些特殊例子中对观福音书的表达影响了《多马福音》，但是他否认《多马福音》与对观福音书有直接的文本依赖关系，参见Jens Schröter, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, *WMANT 76* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997). 这些讨论虽然多样且精细，但对于多马福音基本的独立性或是自主性已经有共识。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之前的理论 (“Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity,” *SecCen* 2 [1982]: 157-175), 认为《多马福音》依赖塔提安的《四福音书合参》，或是Harry Fleddermann的理论，认为《多马福音》依赖《马可福音》(基于《马可福音》依赖于Q底本这一假设; 参见他的 *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts* [Leuven: Peeters, 1995]). 这些新奇的提法在《多马福音》专家中都没能吸引到支持者。

展的可能性，而并非那种曾经流行的假设，即认为所有非正典的传统都是对正典传统的破坏。

(2) 《多马福音》是一个清单，因此它很可能是在很多年间经过不同阶段而写成的。<sup>①</sup> 所以很难对它进行断代。它当中的有些语录很可能出自耶稣，或许是来自于对耶稣语录的早期汇编作品，它们后来都被收录到《多马福音》中；而另外一些则是在相对较晚的时期被添加进去的，甚至可能是在4世纪，某位匿名的科普特文士创作了这份唯一幸存下来的完整抄本。然而，在其他地方我曾论证过，相

---

<sup>①</sup> 最早指出这一事实及其意义的，或许是Robert McL. Wilson，在他的“Thomas and the Growth of the Gospels,” *HTR* 53 (1960): 231 (也可参见他的 *Studies in the Gospel of Thomas* [London: A. R. Mowbray, 1960], 9, 145)。他将之称为“滚雪球”效应，取自Henry Chadwick对其他早期语录合集《塞克图斯语录》的类似观察(*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观点，参见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.” 一般性论述可参见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，参见April DeConick “The Original Gospel of Thomas,” *VC* 56 (2002): 167-99, 在她近期出版的两卷本《多马福音》的研究著作中可以看到更为系统的分析: *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)。

对缺乏对观福音文本的影响，以及对对观福音中很多共享材料的相对简单的处理，可能都说明我们称为《多马福音》的这部汇编集整体上出自较早的时期，在对观福音之前它的主体内容就已经成形，当时传播耶稣传统的主要形式还是口传传统。一个合理的猜测是，在1世纪最后的几十年间，或许是2世纪早期——换言之，大概是与正典福音书同时代产生的。<sup>①</sup> 鉴于本文的主要目的，这里对此不再做进一步的讨论。

(3) 正如它恰当的称呼是《犹大多马福音》(*The Gospel of Judas Thomas*)，它最初来自于奥斯尔霍内(Osrhoëne)地区，或东叙利亚，更为具体的说，是那里的一座主要城市埃德萨。人们普遍认为，这一地点与犹大多马的身份认定是一致的，两者的这种联系可追溯到

---

<sup>①</sup> Patterson, *The Gospel of Thomas*, 113-118. 类似著作，参见B. P. Grenfell and A. S. Hunt 对P. Oxy. 1 的讨论，*The Oxyrhynchus Papyri* (London: Henry Frowde [for the Egypt Exploration Fund] 1904) vol. 1, 2: “(它) 要早于公元140年，很可能能够追回到一世纪”；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世纪早期)。较早的判断是成文于2世纪中期，人们通常错误地认为Grenfell和Hunt支持这一观点；参见，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。也有人认为它成文时间非常晚，出现在塔提安的《四福音书合参》之后，首位提出这一观点的人是Drijvers (“Facts and Problems,” 172-173)，最近Perrin再次提到这一观点 (*Thomas and Tatian*)，他错误地估算了POxy 1抄本的成文时间，认为是在2世纪晚期或3世纪早期。认为这一文本与Q底本具有形式上的相似性，从而推断它的成文时间要更早(如S. Davies, *The Gospel of Thomas and Wisdom* [New York: Seabury, 1983], 14-17)，这样的观点同样是缺乏依据的。



很早以前。<sup>①</sup>这并不是说，这部汇编集中的部分内容不可能起源于其他地方——有可能是耶路撒冷，在那里“义者”雅各（《多马福音》12）很可能是个关键人物。但是《多马福音》作为一个整体是在埃德萨为人熟悉的，无论是它的使徒宣称，还是它的神学定位。正如我们很快将会看到的，它与来自埃德萨的其他早期基督教文本共有的一个倾向是，以一种“柏拉图式的”方式来理解耶稣传统（见下文）。

这些基本假设已经表明了本文首先将要探讨的内容。第一，我们将讨论《多马福音》所具有的独特的神学表达。其次，我们将探讨在那些早期基督教团体所在的古代城市中，埃德萨的与众不同之处。然后，我们将把这两个问题联系在一起，并思考对它们的回答是否具有特殊的意蕴。

---

<sup>①</sup> 参见, 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.

## 《多马福音》的不同之处在哪里？

《多马福音》是一部与众不同的福音书。它是一部智慧福音。<sup>①</sup>在形式上，这反映在它对耶稣的智慧和启示性词汇的关注：《多马福音》是一部语录汇编集。这部汇编集中的第一条语录表明了它的定位：“凡认识到这些话语之意义的人，将不会品尝死亡的滋味”（多1）。和其他语录汇编集一样，《多马福音》唤起人们做出特定的解释，进行长期的思考，<sup>②</sup>它劝导说：“寻觅者，让他继续寻觅，直到找着”（多2）。正是在这个框架内，《多马福音》包含了很多耶稣的警句和寓言，其中有很多是我们所熟悉的：“爱你的兄弟如同你的灵魂”（多25）；“先去掉自己眼中的梁木，然后才能看得清楚，好去掉你弟兄眼中的刺”（多26）；“不要从早到晚为你们的身体忧虑穿什么”（多36）；“岂能在荆棘上摘葡萄”（多45）。这些形式与体裁相符合，它们会唤起人们的思考。寓言也同样如此：渔夫撒网捕鱼，只留下一条又大又鲜美的鱼（多8）；播种的人不经意地撒种，仍然能够获得丰盛的收成（多9）；富人在享受他的财富之前就死去了（多63）——这些寓言故事旨在激发想象，鼓励更为深刻的思想。

但是，除了语录汇编集所能够表达的之外，《多马福音》的神学框架还包含了更多的意涵。《多马福音》中的智慧神学建立在柏拉图思想之上，特别是在后来希腊化时期复兴的柏拉图思想，它被称为中期柏拉图主义（Middle Platonism）。<sup>①</sup>在这部福音书中，对耶稣

---

<sup>①</sup> 这一观点最早的讨论，可参见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; 修订版: “LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q,” in Robinson and Koester, *Trajectories*, 71-113. 这一点在新近的研究中得到了强调，参见Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*以及Thomas Zöckler, *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, NHMS 47 (Leiden: Brill, 1999)。

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

所说的神的国的追寻开始于自我：“国度就在你里面，也在你外面。当你走进里面去认识你自己时，你就会被神所认识，并将认识到自己是永生的神的儿女”（多3）。“认识你自己”——人们可以正确地认识到，在耶稣语录的第三节以及整部福音书中对德尔斐神庙箴言的这一重述，是受到了柏拉图主义的影响。<sup>②</sup> 那些阅读并珍视《多马福音》的人可能就生活在希腊化犹太人中间，他们一手拿着犹太经文，一手拿着柏拉图的著作。<sup>③</sup> 和其他享有哲学兴趣的犹太人一样，那些阅读《多马福音》的人在柏拉图和《创世记》之间找到了某种一致性。就像斐洛那样，他们或许读过《创世记》1:27，认为初人亚当既是男人也是女人，是两性同体（“他创造男人和女人”），并相信男女两性完美的合一是每个人终有一日都将返回的理想的人类状态

---

<sup>①</sup> 认为《多马福音》受到中期柏拉图主义的深刻影响，这种观点的详细论述可参见拙作“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。关于柏拉图在这部福音书中的影响，可参见 Jon Ma. Asgierrson, “Conflicting Epic Worlds,” in *Thomasine Traditions in Antiquity: The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas*, ed. Asgierrson, 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)，讨论了耶稣语录7的柏拉图主义的背景。关于中期柏拉图主义与《多马福音》的关联的，也可参见：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认为，这种有关柏拉图主义的设想会使得《多马福音》决定性地脱离犹太语境并进入到稍后的时间框架之中，但这种观点是没有根据的。

<sup>②</sup> Patterson, “Jesus Meets Plato,” 184-186。关于德尔斐神庙的箴言在中期柏拉图主义中的重要性，参见Hans-Dieter Betz, “The Delphic Maxim GNWQI SAUTON in Hermetic Interpretation,” *HTR* 63 (1970): 465-484。

<sup>③</sup> 很多学者都看到了多马神学与希腊化犹太教之间的关系，包括Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom* (以及他后来的论文, “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。

(多22)。<sup>①</sup> 他们或许读过《创世记》2:7并在那里看到了柏拉图人论的回音：人是由身体(sōma)和灵魂(psuché)构成的，它们联合构成了一个常常惹麻烦的混合体(多87, 112)，但同时每个人还有灵(pneuma)，这是神作为一种异质的力量在有朽人类之内的神圣内住(多29)。<sup>②</sup> 他们或许还想到了这灵是神的形象，在属世自我中所隐藏的真实自我(多84)——这是中期柏拉图主义和对哲学感兴趣的希腊化犹太人都很熟悉的观念。<sup>③</sup> 这一传统的目标是发现那曾丢失的神的形象(多22)，并返回天父的属天领域，那里是所有被拣选的人——“永活的天父的儿女”——原初的家(多49-50)。被拣选的人是“光明之子”(多24；参见多61, 83)，他们是“从光里来的”，有朝一日将回到“那光明成为光明的地方”(多50)。<sup>④</sup>

在这个传统中，世界并不是邪恶的——这个事实把它与我们通常所说的灵知主义(Gnosticism)区分开来。世界仅仅是某种死亡的东西(多56, 80)，就像一种干扰(多21, 28)，人们应当将其正确地视为是低级的、不值得去热爱的(多110-111)。因此不投入此世才是恰当的；一种有着适度张力的禁欲主义可能被视为是先决条件。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 例如，Philo, *Opif* 134；相关讨论，可参见A. F. J. Klijn, “The ‘Single One’ in the Gospel of Thomas,” *JBL* 81 (1962): 271-278. 这个观点最初来自于柏拉图, *Symposium* 189D-192E；相关讨论可参见，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.

<sup>②</sup> 关于这种典型的中期柏拉图主义人论，可参见，如，Plutarch, *Mor (de facie)* 943A；Philo, *Leg. All.* 2.2, etc. 这种观点的柏拉图主义的种子可在*Timaeus* 30AB和*Phaedo* 247C-248B中找到。对《多马福音》中这些观念的讨论，可参见Patterson, “Jesus Meets Plato,” 186-190。Asgiersson也认为在这些语录的背后是柏拉图主义的框架，但他指出它们采用了一种更具争辩性的姿态来反对创世的叙述(“Conflicting Epic Worlds,” 162-171)。

<sup>③</sup> 关于真实的自我是神的形象，参见，如，Alc 1, 133BC；后来中期柏拉图主义和斯多亚学派中的这一概念，参见，如，Cicero, *de Legibus* 1.22.59；Seneca, *Epistles Book* 31.11；Philo, *Opif.* 69；关于这一概念的其他不同的犹太表达，可参见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.

<sup>④</sup> 参见，Seneca, *Epistles Book* 102.21-28；Plutarch, *Mor (de facie)* 943-945；Philo, *Opif.* 70-1；相关讨论可参见，Patterson, “Jesus Meets Plato,” 196-197。

人们应当“向世界禁食”（多27）。耶稣那些通过对观福音书而广为人知的反世俗文化的语录，在这里也出现了，但却是这样被理解的：“没有一位先知会被他的本乡接纳”（多31）；“凡不恨他父母的，不能成为我的门徒”（多55）；“倘若你有金银，要不打算索还的施赠给别人”（多95）；“你们要寻找那不朽坏、不变更的财宝，那是蛾不能咬坏，虫也不能损毁的”（多76）。以这种方式，《多马福音》中这种柏拉图主义的世界观就为耶稣那些否认世界的话语提供了居所，这些话语使得他与那些耶稣运动早期的听众们迥然相异。<sup>②</sup>

这幅图景所缺失的是一些人们非常熟悉的早期基督教的主题。首先，在《多马福音》中没有受难的叙述，并且几乎没有对耶稣的死亡表现出任何兴趣。在第55条语录中耶稣确实提到了要“按照我的方式”背负各人的十字架，但是这里谈论的是效仿耶稣的生活，而不是对他的死亡进行某种神学阐释。<sup>③</sup> 耶稣的复活同样没有看到，尽管有学者认为在这部福音书的序言部分已经说明其基督论的定向是“永活的耶稣”，这应当被等同于“复活的耶稣”，因此整个汇编集都是以复活为前提的。<sup>④</sup> 但是，《多马福音》的神学视角是创世论的（protological）而非末世论的（eschatological）。重要的不是终末，而是开端，在那时上帝创造了人并赐予人上帝的灵和生命的气息，也

---

<sup>①</sup> 于《多马福音》中的禁欲主义，参见Richard Valantasis, “Is the Gospel of Thomas Ascetical? Revisiting an Old Problem with a New Theory,” *J ECS* 7 (1999): 55-81.

<sup>②</sup> 多马基督教与早期耶稣运动所具有的社会激进主义之间的延续性，参见Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, 121-214。

<sup>③</sup> 其他可能提到耶稣之死的地方很少，且并不明确：《多马福音》12提到某个时刻耶稣将会不在；《多马福音》71提到“拆毁这房子”，但所指的是什么并不清楚；语录66，以及语录65，似乎提到了耶稣的死亡与复活（参见，可12:10-11），但是以单独语录的形式呈现的，合在一起后可能有不同的所指（参见，John Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*, WUNT 195 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2006), 257)。

<sup>④</sup> 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.

就是不朽。在《多马福音》中，“永活的耶稣”是不朽的耶稣，他把其他人带入到不朽的奥秘之中。<sup>①</sup>

其次，在《多马福音》中，很少有那些在正典文本中常见的可以称之为天启视角的描述。如上所述，这部福音采取的是希腊化犹太人所具有的那种创世论的视角，在这一视角中万物最终回归到他们最初起源的完美之中。因此，具有天启视角的语录在《多马福音》中非常少见——尽管并非完全没有。<sup>②</sup> 它只是没有想要使用天启的语言来描述世界或现在发生的事情。

第三，在《多马福音》中很少有与早期犹太教的其他形式相争的例子。“法利赛人与文士”在《多马福音》39中作为批评的主体出现过一次；在《多马福音》102中诅咒过法利赛人；在《多马福音》43中门徒们被与“犹太人”相比较且处于劣势。除此之外，还有一些语录提出了犹太人进入到外邦人地区时会遇到的相关问题——《多马福音》14（论吃不洁的食物），53（论割礼的必要性），以及89（论仪式性的清洗）。但是这里并没有我们在《马可福音》中看到的那种

<sup>①</sup> 相关讨论可参见，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.

<sup>②</sup> 语录11和111或许可以被视为是天启的；语录10和16在对观福音的语境中是天启的表达，但是在这里却并不清晰；麦子和稗子的比喻（多57）可被理解为天启的寓言，正如它在《马太福音》（13:24-30）中可能就是天启的。Margaretha Lelyveld试图更为彻底地把《多马福音》放置在犹太天启语境之中（*Les Logia de la vie dans L'Évangile selon Thomas*, *NHS* 34 [Leiden: Brill, 1987]），但文本上的支持非常少。最近DeConick试图指出《多马福音》具有早期天启论述的核心（*Recovering the Gospel of Thomas* 113-55），但是她认为是天启论述的语录大部分都并不必然是天启的。通常人们所讨论的那些在对观福音的传统中——无论是通过语境还是通过讽喻——具有天启特征的话语，在《多马福音》中是没有的。例如，DeConick认为《多马福音》中关于晚宴的寓言（语录64）具有天启的含义。在《马太福音》和《路加福音》（或许还有Q底本）中或许如此，但在《多马福音》中并没有表达这一点。关于《多马福音》的传统，非常重要的一点是，对观福音传统中的很多天启语言和寓言，在这里都成为了智慧的或先知的的话语，仅仅是隐喻性的故事。

与“法利赛人与文士”的持续争论，更不要说《马太福音》23中对法利赛人的那种不断的咒骂，在《约翰福音》中对“犹太人”的持续责备，或是受难叙事中把耶稣的死归咎于犹太人。在《多马福音》中反对犹太人的争论是很少的。<sup>①</sup>

在结束这一主题之前，需要指出的是，这里关于《多马福音》的讨论同样适用于其他可以为基督教2世纪末之前在幼发拉底河东岸埃德萨地区发展提供佐证的文本。这包括其他与《多马福音》相关的文本：《多马行传》（*Acts of Thomas*）和《争战者多马之书》（*Book of Thomas the Contender*），以及《所罗门颂歌》（*Odes of Solomon*），塔提安（Tatian）的《致希腊人书》（*Oratio ad Graecos*），巴尔戴森（Bardaisan）的《地区法则》（*Liber Legum Regionum*），（或许）还包括《腓力福音》（*Gospel of Philip*）。所有这些文本在某种程度上都具有我们在《多马福音》中，以及——自然地——以亚历山大的斐洛为代表的那种希腊化犹太教中，所看到的柏拉图主义——或中期柏拉图主义——的倾向。<sup>②</sup> 值得注意的是，我们刚刚提到的《多马福音》中的那些缺失，在这些文本中也同样缺失。十字架仅在《所罗门颂歌》

---

<sup>①</sup> 这一点是有争议的，可参见，Antti Marjanen, “Thomas and Jewish Religious Practices,” in Uro, ed., *Thomas at the Crossroads*, 163-82. 保罗反对行割礼并主张废除食物洁净法则，但绝大部分论述都应当被理解为——与他的自我理解一致——是犹太的。对犹太实践进行讨论，特别是犹太散居的语境中，并不是一种反犹太主义的表现。无论如何，重要的是，《多马福音》并没有反过来指责它的同伴犹太人，也没有把耶稣的死或是在犹太反抗战役中圣殿的被毁归咎于他们。

<sup>②</sup> 中期柏拉图主义对塔提安的影响是广泛的；参见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; 关于巴尔戴森，参见Han Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, *Studia Semitica Neerlandica* 6 (Assen: Van Gorcum, 1966), 96-126 与218-25; 在《多马行传》中，珍珠赞美诗很可能被理解为一种以神话的形式来表达的灵魂的柏拉图式的旅程(Layton, *Gnostic Scriptures*, 367); 关于中期柏拉图主义的人论，可特别参见《多马行传》94。《争战者多马之书》根据柏拉图人论的二元论而支持禁欲，（参见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; 一般性的讨论也可参见，Drijvers, “Facts and Problems,” 174）。

中被提到了一次（27:3），其中第42首颂歌可能是对耶稣之死的思考，认为他是被迫害的神的义者。但是除此之外，耶稣的死亡在这一文本中并没有发挥任何作用。对这一文本而言，天启论也同样很陌生。塔提安谈到了末日时的死人复活，<sup>①</sup>但这并不是以天启场景作为完结；同样的，巴尔戴森显然谈到了即将到来的新世界，但它并不是由时间中的暴力场景开启的。<sup>②</sup>《争战者多马之书》借用了冥府及其炽烈的痛苦这一希腊概念，但把它仅限在来世。<sup>③</sup>从总体上看，这一文本对于为当前发生的事件提供天启解释并不感兴趣。最后，这些作品中的绝大部分都是以作者和听众的犹太身份为前提的，并展示出在耶稣的追随者——他们或许阅读或倾听过这些文本——和更大的犹太群体——它们似乎属于这一群体——之间并没有敌意。只有《腓力福音》提出，“希伯来人”这个词指的是某些未接受启蒙的人。<sup>④</sup>可以肯定的是，稍后在这一地区出现了马吉安主义者，<sup>⑤</sup>但是我们2世纪的文献并没有展示出马吉安派的风格，而优西比乌说巴尔戴森的写作就是要与他们进行对话。<sup>⑥</sup>塔提安是通过阅读犹太经文而皈依基督教的。<sup>⑦</sup>

为什么那些对耶稣受难与死亡的思考、天启末世论以及反犹太人的争论，会在这些文本中缺席呢？是因为它们的作者对这些其他早期基督教文本中的主题不熟悉吗？这个答案是有疑问的。要记得，塔提安曾经去过罗马，与查斯丁一同学习，并结合《马太福音》《马可福音》《路加福音》和《约翰福音》创作了《四福音书合参》

---

<sup>①</sup> *Or ad Graec* 6.

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

<sup>③</sup> *NHC* II 142.26-143.7.

<sup>④</sup> *Gos Phil* 62,6.

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

<sup>⑥</sup> *Hist eccl* 4.30.1.

<sup>⑦</sup> *Or ad Graec* 29.1.



(*Diatessaron*)。而《腓力福音》显然熟悉各种新约文本，甚至在某处引用了受难叙事本身。<sup>①</sup>并不是在埃德萨的耶稣追随者并不知道人们可以从天启论的角度来解释耶稣传统，或是其他地区的耶稣追随者认为耶稣的意义主要在于他的死亡。他们一定意识到了远在西方的耶稣追随者与其他犹太人之间不断增长的敌意。他们肯定知道这些事情，只是他们选择了另一个方向。为什么？要回答这个问题我们首先需要来考察它们的起源地：埃德萨。

### 埃德萨，幼发拉底河东岸

埃德萨<sup>②</sup>曾是一座商旅城市，坐落在自安提阿向东延伸的大道上，跨越幼发拉底河之后抵达祖格玛（Zeugma）的第一处地方。它还扼守着南/北商业要道的交通，连接着北方的亚美尼亚与南方的埃及。处于东/西和南/北商业要道的位置使得这里在1世纪末和2世纪初成为一个多文化的环境，东西南北的各种要素都在这里汇聚融合。在这种融合中有讲希腊语的犹太人，<sup>③</sup>他们可能是沿着商业要道从叙利亚—巴勒斯坦而来，到埃德萨和尼斯比斯（Nisbis）这样的城市定

---

<sup>①</sup> *Gos Phil* 引用了可15:34 (参见 68, 26-28), 以及其他提到圣殿中幔子裂开的地方(参见84, 24-35)。

<sup>②</sup> 当代研究包括, 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).

<sup>③</sup> 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) 注意到这里有犹太人的名字, 并且Kirk Magara的墓穴铭文是以希伯来语和希腊语写成的。这里埋葬的犹太人同时具有马其顿、罗马和帕提亚名字。

居。阿迪亚波纳（Adiabene）以犹太国王和王后而闻名，坐落在更远的东方。1、2世纪时，犹太人在这些城市中似乎非常繁荣，而且在那些地方盛行的独特的宗教和智性文化中发挥了积极的作用。<sup>①</sup>

《多马福音》代表了耶稣传统扎根于这一环境——或至少是与这样的环境相关——的发展。它提供了一种在这个商旅城市中过尘世生活的视角，这种生活关乎财富的获得与失去，一种使自己沉浸在商业生活及其各种转瞬即逝的欢愉之中的倾向：“倘若你们有金钱，不要借贷给别人收取利息，而要不打算索还地施赠给别人”（多95）；“你们倘若不向世界禁食，就不能找到天国”（多27）；“行乞的人有福了，因为天国是你们的”（多54）；“愿你们成为客旅”（多42）。很容易看到，《多马福音》是如何与这一文化语境交谈的，为这种富裕的生活提供了一种清晰的可供选择的理解——耶稣传统中的反世俗文化的智慧，披上柏拉图更为精致的抛弃尘世的哲学外衣，并作为“永活的耶稣”的真正智慧而呈现出来。塔提安的观点也源自这里，与2世纪下半叶的巴尔戴森，以及后来的《多马行传》和《争战者多马之书》的观点一样。他们都阐发了一种对耶稣传统的柏拉图式的解读，从而使得尘世的价值观在耶稣追随者的生活中变得相对化。

但是，关于埃德萨还需注意一点——这一点使得埃德萨在大城市中显得非常独特，也就是，在耶稣的追随者从犹太人的家乡出来四处徘徊时，这座城市招待了他们。它坐落在幼发拉底河东岸。在1世纪末，幼发拉底河标识着罗马帝国的东部边境。和它以东的那些城市一样，埃德萨是一座独立的城邦，它和罗马在东方的主要对手帕提亚（Parthia）保持着松散的联盟。<sup>②</sup> 这种情况一直持续到公元114年，在那一年图拉真皇帝跨过幼发拉底河，发动了攻打帕提亚的战役，并把

<sup>①</sup> 整体性的解释可参见，Jacob Neusner, *A History of Jews in Babylonia*, vol. 1: *The Parthian Period* (Leiden: Brill, 1965).

<sup>②</sup> Strabo, *Geography*, 11.9.2; Cassius Dio, *Roman History*, 40.14; Pliny, *Nat Hist* 5.88; 相关讨论参见，Michael Rostovtzeff, *Caravan Cities*, trans. D. and T. Talbot Rice (Oxford: Clarendon, 1932).

罗马帝国的边境推进到波斯湾，但很快他所占领的土地爆发了大规模的暴乱，这迫使他迅速撤退。<sup>①</sup> 到117年，他的军队撤回到了幼发拉底河岸边，并很快从那里启航回到了罗马。图拉真皇帝在回程中去世，哈德良皇帝继位。哈德良曾任叙利亚的地方长官，他认为图拉真在幼发拉底河以东的广袤土地上发动的战争毫无前途，因此这条古老的河流再一次成为罗马统治的东部边界。<sup>②</sup> 人们一致认为，在接下来的一个世纪里幼发拉底河都是罗马的东部边界，而埃德萨也一直是一座独立的城邦，直到214年卡拉卡拉皇帝把它变成了罗马殖民地。<sup>③</sup> 在图拉真战役期间，埃德萨经历了至少一次武力袭击，<sup>④</sup> 但除此之外，它都是一个相对和平的城市，在那里犹太人和基督徒在城市中混居在一起，并没有与城市的当权者发生过严重的冲突。

这与生活在幼发拉底河西岸的耶稣追随者的经历迥然不同，那里我们现在称之为罗马帝国东部。要特别考虑到在西叙利亚的耶稣追随者所处的境遇，而那时正是《多马福音》在东叙利亚流传使用的时期。那时，在罗马帝国东部生活的犹太人正步入他们历史上最为危险骚乱的时期之一。66-70年爆发的犹太人叛乱刚刚以灾难的结局告一段落，圣殿被摧毁，马上要迎来的是更具毁灭性的科赫巴（Bar Kokhba）起义，这是在犹太人家园发生的深重苦难与动荡的第二个标志性事件。<sup>⑤</sup> 在这段时期，生活在诸如安提阿、大马士革和凯撒利亚—腓立比的犹太人都处在危险之中。关于第一次叛乱的爆发，约瑟夫斯提供了一幅令人惊骇的画面，在各个地区都充斥着迫害与屠杀，那些希腊城市在对它们的犹太人口进行种族清洗。<sup>⑥</sup> 在大部分地区，耶稣的追随者都和那些地方的其他犹太人享有同样的命运。他们也经历了战争及其余波，那是一段危险

<sup>①</sup> 关于图拉真的帕提亚之战，参见Ross, *Roman Edessa*, 30-33.

<sup>②</sup> Cassius Dio, 68.33.

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

<sup>④</sup> Cassius Dio, 68.30; 参见Ross, *Roman Edessa*, 34-35.

<sup>⑤</sup> 相关讨论参见，Maurice Sartre, *The Middle East Under Rome*, trans. Catherine Porter and Elizabeth Rawlings (Cambridge: Harvard, 2005), 117-131.

<sup>⑥</sup> *War* 2.457-98.

而羞辱的时期。我们来举个例子，战后在凯撒利亚—腓立比发生了一系列事件，约翰·威尔森（John Wilson）认为有理由相信这个地方的早期基督教群体发展出了那些与对观福音书中的凯撒利亚—腓立比相关的故事。<sup>①</sup> 约瑟夫斯提到，提图斯（Titus）在攻下耶路撒冷之后曾带他的军队到那里休憩整顿，享受阿古利巴（Agrippa）的著名省会所具有的水疗般宜人的氛围。<sup>②</sup> 他们把战争中俘虏的囚犯也一同带到了那里（约瑟夫斯说有上千人，这可能是一种夸张），提图斯用这些战俘进行竞赛、角斗，或是对所赢战役做实景重现。约瑟夫斯说，有一次在他弟弟图密善过生日时，有2500名犹太战俘死于“与野兽的竞赛，或是彼此的角斗，或是大火”。<sup>③</sup> 在凯撒利亚—腓立比，以及任何一座罗马帝国东部的城市或乡镇中，犹太人以及他们当中的耶稣追随者都面对着严峻的挑战，需要去回应暴力的含义、历史的意义，以及伴随着失败的犹太起义而来的身为犹太人所面对的困境。

然而，再往西去的其他地方，在小亚细亚、希腊和罗马，耶稣的追随者们并没有在罗马帝国中找到可以安身之处。基督徒第一次出现在罗马图景之中，是因为尼禄皇帝要利用他们不受欢迎的处境，把他们当作64年罗马大火的替罪羊。<sup>④</sup> 接下来我们再次看到他们，是在比提尼亚—本都（Bithynia-Pontus），因为普林尼怀疑他们不忠，并向图拉真皇帝询问是否可以因他们拒绝向“我们的诸神”献祭而杀死他们。<sup>⑤</sup> 我们可以从另一边，从耶稣追随者自身的文献中，看到同样的经历。早在1世纪50年代，我们有一封保罗写给腓立比信众的书信，那是他在帝国的某个监狱中所写的，显然当时他冒着生命的危险（腓

---

<sup>①</sup> John Francis Wilson, *Caesarea Philippi: Baniyas, the Lost City of Pan* (London and New York: I. B. Tauris, 2004), 78-84. 他讨论了彼得在凯撒利亚—腓利比的认信(可9:27-30, 及平行经文), 变容(可9:2-8, 及平行经文), 以及治愈被污鬼附身的孩子(可9:14-29, 及平行经文)。

<sup>②</sup> *War* 7.23-25.

<sup>③</sup> *War* 7.37-38.

<sup>④</sup> Tacitus, *Annals* 15.44; Sulpicius Severus, *Chron* 2.29.

<sup>⑤</sup> *Letters* 10.96-97.

1:19-26)。值得注意的是，在这一困境中，保罗通过把他自己的命运与耶稣的命运联系起来而获得安慰，耶稣也是在帝国手中受难并死亡的，在《腓立比书》2:6-11中保罗引用了那首如今已广为人知的赞美诗来唤起他的听众的记忆。后来，差不多是在与图拉真同意普林尼处死小亚细亚反抗的基督徒的同一时期，我们看到了来自罗马帝国东部的以格纳提（Ignatius）的书信，这封信写于他被送往罗马执行死刑的途中。他同样通过把他自己的命运与耶稣的命运联系在一起而为自己的死亡寻找意义：“让我被火烧、被钉十字架、被扔给野兽进行角斗吧……只有这样我才可能达到耶稣基督的榜样。”<sup>①</sup>和许多西方基督教的殉道者一样，他把自己遭受的苦难、死亡以及对复活的盼望与基督的受难、死亡与复活直接联系起来。此外，他在信中对幻影派的谴责也体现了这一关联对他的重要性：如果基督的受难对于他自己的受难有着真实的重要性，那么基督的受难就一定也是真实的。<sup>②</sup>

所有这些都与幼发拉底河东岸的情形不同，而那里是《多马福音》的发源地。殉道者查斯丁（Justin Martyr）死后，他的学生塔提安离开了罗马，回到他的家乡奥斯珥约纳（Osrhöene），来到了一个完全不同的世界。在这里耶稣的追随者是犹太群体的一部分。他们并不是在不能容忍异己的帝国之中的持异议者。在埃德萨没有殉道者。<sup>③</sup>他们不需要在革命性的暴乱与罗马军队的强力镇压的交替之下寻求生存的机会。在这些耶稣追随者中间所流传的这部福音书如此的不同，是因为他们的生活境遇迥异。

---

<sup>①</sup> Ignatius, *Rom* 5:3.

<sup>②</sup> 例如, *Trall* 10.1; *Smyrn* 2.1-3.3.

<sup>③</sup> 参见Susan Ashbrook Harvey的评论(“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): “直到四世纪前，这一地区的基督徒都很少有关于迫害的直接经验……”

## 差异造就差异

当我们把《多马福音》更为清晰地放在埃德萨的背景中时，就能够更好地理解为什么《多马福音》中并没有那些我们在对观福音中视为理所当然的元素：强调耶稣的死亡与复活，把接受福音的团契置于一个临近现世代终结的天启场景之中，以及与其他犹太群体——文士与法利赛人、祭司等——持续不断地争论。这些在《多马福音》中没有出现的原因是，它们并不重要。那些在东叙利亚，幼发拉底河东岸，使用《多马福音》的人，并没有面对死亡或严重的迫害，所以他们并没有花时间来思考耶稣的死亡。他们没有面对灾难性的战争，所以他们没有使用天启场景，而这一场景可以把这种暴力放置在神学语境中来思考。同时，他们与埃德萨的犹太群体以相对和睦地方式混居在一起，因此那种反犹太人的争论似乎也是没有必要的。语境造成了差异。在埃德萨，这样一个旅居的城市，与基督教成长的环境非常不同，人们在那些渴求追随耶稣智慧的人的生活中找到了共鸣，以逃离商业世俗生活的阴影，并达到这样的一种自我理解，即每个人作为“永生父神的儿女”都享有尊严与价值。

我希望这一分析能够对于《多马福音》的与众不同之处多少做出直接的解释。埃德萨是一片完全不同的土地；从那里产生了一种完全不同的福音书。但这就是《多马福音》对于我们理解早期基督教的全部意义吗？它仅仅是一件来自一座鲜为人知的商旅城市的富有异国情调的遗迹，远离那些在西方的更为重要的早期基督教中心——安提阿、以弗所、哥林多或罗马，而对异端的外部边缘进行的一次历史性拜访？人们很容易陷入这样的设想，但我们需要抵制这样的想法。毕竟，我们是通过自己所处的位置与视角来界定地理上的和历史上的中心的。埃德萨，也是初期基督教活动的中心。同样地，它为历史学家们提供了一个起点，从这里出发我们可以回眸凝视幼发拉底河的彼岸，并以一种新的视角来理解那里的发展——我们经常理所当然地把

这些发展视为原初的、或自然的。《多马福音》表明，对耶稣传统的解释有可能是多元的。在早期基督教的传播过程中，十字架和复活并不是唯一可能的重点；即将到来的天启也不是想象未来的唯一方式；对“犹太人”的厌恶对早期基督徒的自我定义而言也不是必须的。这些元素在《多马福音》中的缺失引发了多种解释，包括我们在这里所提供的这种解释。但是它们在《多马福音》中的缺失应当同样促使我们对正典传统中这些元素的存在进行解释。

让我们来想一想：正典中的福音书都是由生活在罗马帝国境内作为不同政见者群体的耶稣追随者所写的。此外，四部福音书中至少有三部——《马可福音》《马太福音》和《约翰福音》——是在犹太战争期间或之后写成的，它们都是在极端暴力的时期（包括犹太战争以及60年之后同样灾难性的科赫巴起义）获得关注的。这些福音书的作者都见识过许多暴力事件下的死亡。他们熟悉战争的残暴与混乱。并且在叛乱后的罗马帝国东部看到过犹太人如何受到威胁，从他们自己的家中被拖出去。他们的疑问不难想象：死在敌人之手有何意义？战争的暴力与混乱是否在某个不可见的计划中具有更大的目的？为什么灾难会降临到我们的同胞身上，事实上一直都是我们的同胞？正因如此，耶稣的故事被讲述为他殉道的故事；他的出现被理解为一个更宏大的神圣计划的一部分，其中耶稣与邪恶、混乱的力量进行一场宇宙征战；而他的同胞被视为是他主要的敌人，他们与弥赛亚为敌，结果就是耶稣死在了罗马军队的手上。对于传承这些正典故事的人而言，它们看上去是自然的且原初的，而当我们从幼发拉底河彼岸往回看时，它们则更显然是一种选择。我们已经指出，那些在《多马福音》中没有的内容，正是正典福音书中存在的内容。为了把耶稣的故事讲述为殉道，是一个正在展开的宇宙剧目中的一部分，“犹太人”被描述为这部戏剧中反对者的角色——他们并不仅仅是耶稣故事中自然而然的组成部分。选择他们，是因为在叙述这个同时代事件的意义以及耶稣追随者作为罗马帝国中持异见者的生活经历时他们所具有的价值。

## 选择

在远离幼发拉底河西岸的地方，《多马福音》在埃德萨流行前的半个世纪之前，保罗在另一个早期基督教的中心曾口授一封给耶稣会众的书信，这个会众是他在罗马行省的首府——哥林多——创立的，而这封信就是我们现在所熟知的《哥林多前书》。保罗很可能是在与那里的罗马当局产生矛盾后大概一年多之后逃离了那里。后来似乎有一种新的教导被带到了哥林多的耶稣追随者当中，这一教导与保罗自己的教导不同。但是这种新的观念与我们后来在《多马福音》中看到的这种观念并没有太大的差别。<sup>①</sup>显然，有些哥林多信徒开始把洗礼理解为进入到某些伟大导师——保罗、彼得、亚波罗，甚至是基督——的教义之中（林前1:13-17）。<sup>②</sup>从保罗的修辞来看，他们有些人把自己说成是道（logoi）与智慧（sofia）的承载者，在传达神的神秘教义（*musthriou tou qeou*<sup>③</sup>）（2:1）。这些结党之人必定是把自己理解为“属灵的”（*pneumatikoi*），尽管保罗轻蔑地把他们降级为仅

---

<sup>①</sup> 这些章节具有希腊化犹太智慧传统的背景是众所周知的：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倾向于用犹太智慧传统的概念（而不是“灵知派”）来解释哥林多会众的这一立场，这种观点更为可取。关于这一神学视角与《多马福音》的关系，可参见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。

<sup>②</sup> 关于《多马福音》中洗礼可能起到的作用，参见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。

<sup>③</sup> P46抄本中的写法



仅是“属血气的”（*psuchikoi*）或是“属肉体的”（*sarkinoi*）的状态（2:14, 3:1-4）。从这封信的其他部分我们或许可以猜到，这些“属灵的人”主张禁欲（7:1-40）。他们在仪式方面主张在祷告或说预言时（林前11:2-16）以不分性别的装扮（或是发型<sup>①</sup>）示人，因为在这些与神相融合的神圣时刻，男性与女性应当成为一、成为相同的，男性不再是男性，女性也不再是女性（参见多22）。<sup>②</sup> 并且有些人得出了这样的结论：“没有死人复活”（15:12）。当然，这个最后的结论引发了巨大的争论，但我们在这里并不会涉及。<sup>③</sup> 而《多马福音》为理解保罗在林前4:8中对一种已实现的终末论的指责——“你们已经饱足了，已经富足了，用不着我们，自己就作王了”——提供了另一种神学语境。要记得《多马福音》追求一种洞见，它使人能够“统治所有人”。<sup>④</sup> 这所指的正是，不朽——“死人安息”（或可能是“死人复活”<sup>⑤</sup>）——并不是一种超越坟墓的未来的现实，而是一种现在的状态，是现在已经实现的（多51）。

在耶稣运动的早期看到这种神学化并不令人意外。毕竟，对于1世

---

<sup>①</sup> 11:2-17中涉及的问题是发型的问题而不是“蒙头”的问题，可参见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。

<sup>②</sup> 哥林多人这一实践的背景是希腊化犹太人所熟悉的一种原始的雌雄同体神话，并在《多马福音》中得到了证明，Meeks 支持这种观点("The Image of the Androgyne," 202), Dennis R. MacDonald对此有详细讨论, *There is No Male and Female*, 92-111。

<sup>③</sup> 相关讨论可参见, 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。

<sup>④</sup> Koester注意到《多马福音》2和保罗在林前4:8b使用的反讽具有联系(*Ancient Christian Gospels*, 60); 可参见Ernst Haenchen, *Die Botschaft des Thomasevangeliums*, Theologische Bibliothek Töpelmann 6 (Berlin: Alfred Töpelmann, 1961), 71-72。

<sup>⑤</sup> 柏林科普特—灵知派文献研究工作组(The Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften), 他们的研究以及对《多马福音》的翻译见*Synopsis Quattuor Evangeliorum*第15版, 他们提出这节经文在这里应当是a)na/stasij 而不是a)na/pausij, 并认为可能是抄经者把语录51的开头与语录50的结尾合并在一起了。相关讨论可参见Plisch, *The Gospel of Thomas*, 132。

纪末的埃德萨基督徒们而言，一直以来哲学工具都是很容易获得的。在犹太人中间，亚历山大的斐洛已经把这些工具磨砺出了锋利的剑刃。这很可能并不仅仅是个巧合，即，追随来自亚历山大的巡回门徒亚波罗的人不仅出现在哥林多，同时也出现在了那里。当然，对保罗而言这些哲学工具也是容易获得的，在他反对这些党派的论述中，他表现出了对适当运用哲学工具来表达这种神学之能力的充分掌握。<sup>①</sup> 尽管他最初的动机是完全避免智慧（1:18-25），在2:6-13中他做了一个著名的反转，并提出他所说的真正的“神奥秘的智慧”仅对那些成熟的人（teleioi）有意义。正是在这个语境中，保罗引用了某些至今仍然未知的成文资料，它与《多马福音》17中的耶稣语录有着惊人的相似之处：<sup>②</sup>

如经上所记：“神为爱他的人所预备的是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。”只有神藉着圣灵把这事向我们显明了。（林前2:9-10a）

比较：

耶稣说：“我要给你眼所不曾见到，耳所不曾听到，手所不曾触摸，人的心思从不曾想到的。”（多17）

这句话很可能是基于《以赛亚书》64:4而来的，奥利金认为它源自《以利亚启示录》（*Apocalypse of Elijah*），<sup>②</sup> Q底本的作者很可能也知道这句话，在祝福中有一句和它很相似：“你们的眼睛是有

---

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

<sup>②</sup> H. Koester指出了这种相似性，参见“*One Jesus, Four Primitive Gospels*,” 186; 也可参见：“*Gnostic Writings*,” 248-50; and *Ancient Christian Gospels*, 55-62; 也见 Patterson, “*Paul and the Jesus Tradition*,” 36-38。

<sup>③</sup> *Comm in Matt*, 5.29. 对这一观点的批判，可参见Josef Verheyden, “*Origen on the Origin of 1 Cor 2,9*,” in *The Corinthian Correspondence*, 491-511。

福的，因为看的见，你们的耳朵也是有福的，因为听得见……”（路10:23，太13:16）。<sup>①</sup> 不管这一耶稣语录的最初出处是什么<sup>②</sup>，就我们在这里的目的而言，重要的是保罗对这句话的使用与《多马福音》中的使用有何不同。对于这句话在《多马福音》中的使用，还需要多做一些解释：耶稣这位启示者谈到智慧，古往今来一直被隐藏着，而现在他将要揭示出来。但对保罗而言并非如此。他必须在某一特定的方向上对这一语录进行夸大来呈现它。请看：

在成熟的人中，我们也讲智慧，但不是今世的智慧，也不是今世有权有位、将要灭亡的人的智慧。我们讲的是从前隐藏的、神奥秘的智慧，就是神在万世以前预定使我们得荣耀的智慧；这智慧，今世有权有位的人没有一个知道，若知道，他们就不会把荣耀的主钉在十字架上了。如经上所记：“神为爱它的人所预备的是眼睛未曾看见……”（林前2:6-9）

就保罗的理解而言，他之所以谈到智慧在今世隐藏是因为这一事实，即，通过今世把传达这一信息的信使钉在十字架上，显露出今世对这一信息的无知。为什么是这样呢？为什么保罗对耶稣的理解必

---

<sup>①</sup> 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.

<sup>②</sup> 对Koester, Robinson的深入批评以及作者本人的立场，可参见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提出了一些重要的问题：a) Q 10:23是否出现了同样的说法；b) 保罗与哥林多结党之人是否知道这句话出自耶稣。然而，他并没有提到哥林多结党之人的神学立场与《多马福音》的神学立场有着惊人的相似性，而这一点对于解释林前2:9与《多马福音》17之间的关系是非常重要的。

须首先要由钉十字架，以及受难与羞辱的主题来界定呢？因为对保罗而言，真正使徒的生命是由可预见的拒绝、甚至死亡来定义的（林前4:9）。这显然是他在自己的呼召中所经历的。真正的使徒是愚人，没有智慧；软弱不强壮；羞耻不荣耀；又饥又渴；穿着寒酸；遭受毒打，无家可归（林前4:10-11）。保罗认为这就是追随耶稣，这位被钉十字架的弥赛亚的意义。如果保罗容忍任何智慧神学，那只是在它作为十字架智慧的情况下——也就是，“十字架的愚拙”（林前1:18-25）。他反对哥林多会众的智慧神学，因为他担心这会玷污十字架的意义（林前1:17）。<sup>①</sup> 出于这个原因，《多马福音》及其它进入耶稣传统的路径，将会是完全不适于保罗的，正像哥林多人的智慧教导那样。这对于他的经历而言是完全解释不通的，他作为被钉十字架的弥赛亚——在这个满怀敌意的帝国中持异见的人——的追随者的经历。把弥赛亚钉上十字架的当权者正是使保罗生活并受苦难的当权者。当他选择追随这位弥赛亚时，他理解自己就是选择一条十字架的道路。

在基督教历史上，随着它在西方世界的发展，这一选择对形塑基督教信仰所产生的决定性影响如何评价都不过分。保罗——和他的十字架神学一道——成为了最伟大的西方使徒。那种在幼发拉底河以东的土地上盛行的智慧神学正是保罗所反对的。正因如此，在基督教的史册中这成为了哥林多的异端——它是不合适的，因为它没有把重点放在十字架以及以未来为定向的天启终末论上，而这正是保罗所强调的。但是这显然是一种选择。对保罗而言，他的十字架神学似乎是唯一正确的选择，因为这解释了他苦难与羞辱的经历，他相信如果人们真正的拥抱耶稣的生命，那么这样的经历就无法避免。但是在遥远的东方，幼发拉底河东部，基督教在另一个世界中生存下来。在这个世界中，耶稣的追随者并不是持异见者。他们并没有受到当权者的骚

---

<sup>①</sup> 参见, 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.

扰、没有被囚禁或殉道；他们的犹太同胞也没有遭受这样的待遇，他们就生活在这些犹太人中间。因此他们的神学选择是不同的。他们倾向于把耶稣视为智慧的教师，他所说的言语令人沉思、被人解释并受人追随。他们的耶稣并不是被钉十字架的弥赛亚，而保罗恰恰是在被钉十字架的弥赛亚中找到了方向。他们的耶稣是“永活的耶稣”，他的洞见会指引他们回到生命的源头，“永活的父”。由此可见，对耶稣的信仰并不是只对这样一些人有意义，他们在罗马帝国的持异见者——被钉十字架——的弥赛亚的角色中发现自身。在越过罗马帝国的势力范围之外，幼发拉底河的东岸，对耶稣的信仰以一种不同的方式而具有意义。在这里他的话语成为智慧生活的关键，并透露出希望，即这个充满买卖强调传统目标的世界，甚至是家庭生活，并不是万物的终点。认识到自己是“永活的父神的儿女”，就是认识到生命不止于尘世。这代表了一种非常不同的神学选择。

发现《多马福音》打开了一条道路，使我们可以理解耶稣传统如何以非常不同却又令人诧异的方式来发展的。同时，这也使我们能够更深入理解这些作为新约传承下来的、我们非常熟悉的文本与传统。保罗、约翰，特别是对观福音书，如此深刻地形塑了我们对早期基督教的理解，以致于几乎不可能用另外一种不同的方式来想象基督教的起源。保罗所传的耶稣死亡与复活的福音，似乎是早期基督教唯一的福音。当然，耶稣的语录也应在耶稣生平、死亡与复活这一故事之中找到自身最自然的框架。这是我们西方人所认为的耶稣宗教的全部内容。但是，在《多马福音》这另一可供选择的框架中，我们现在可以看到，这并不是耶稣传统唯一能够有益于人们的方式，这些人在他死后的多年中一直珍视并培养这一传统。我们现在能够看到，耶稣的生平、死亡与复活的框架代表了一种选择，一种对于作为罗马帝国东部追随持异己者弥赛亚的人所具有的共同经历的回应。被钉十字架的弥赛亚的宗教是在反抗与抵抗的严峻考验中诞生的。但是耶稣传统的神学潜力要远大于此。在这一耶稣语录中还有一种智慧传统，它提供了

关于生活的洞见，并不是把生活仅仅视为短暂的，而是在生命之中等候神，神的国“在地上展开”，等待人们看到它。耶稣传统曾经是，现在也是，多样的（polyvalent）<sup>①</sup>。马可、保罗、约翰、多马——每一位都代表了这一传统对人类经验与环境的多样性提供洞见的可能性中的一种。这种多样性要求我们去探索它的丰富与深度，然而由于一种对其意义可接受范围的狭窄视野，我们却长久以来耽搁了这项使命。

### 译者简介

王梓，中央民族大学宗教研究院，助理研究员。

#### Introduction to the translator

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

Email: zoewangzi@sina.com

---

<sup>①</sup> Crossan最早使用这一术语来描述耶稣的寓言(参见*Cliffs of Fall* [New York: Seabury, 1980]), 后来Jacobus Liebenberg使用这个词来描述更为宽泛的耶稣传统(*Jesus and the Language of the Kingdom*, BZNW 102 [Berlin/New York: de Gruyter, 2001])。

## 参考文献 [Bibliography]

## 西文文献 [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, Jacque-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.

## 附录：本文出现期刊缩写（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>