

評介西方天啓思想之形成

蔡彥仁*

天啓思想是形成猶太——基督教傳統的決定性因素，也是兩千年來西方文化的重要「母題」之一。歷來西方學者多僅就此一主題之部份進行專題研究，鮮有綜論評介之作。本論文探評介的方式，較全面的探討天啓思想在西方的源起脈絡，著重其在泛希臘文化至早期羅馬帝國時期的成熟階段。文內主要分五大部分，首先界定「天啓」的意義與內涵，次則說明天啓思想起源多端，及其如何於猶太歷史中演進發展，再則介紹天啓的史料與作品，並分析其思想特徵，最後則提出現代學者對此一主題的各種不同理論與詮釋。本文除了試圖描繪天啓思想在西方如何形成，更多方評述不同的學術觀點，意在凸顯此一主題在宗教與文化史上的意義、影響與重要性，並建議將其運用於傳統中國與當代台灣宗教之研究。

關鍵詞：末世觀 泛希臘文化 宗教史 烏托邦 猶太教

* 國立政治大學歷史學系

一、前言

揭開第六印的時候，我又看見地大震動。日頭變黑像毛布，滿月變紅像血。天上的星辰墜落於地，如同無花果樹被大風搖動，落下未熟的果子一樣。天就挪移，好像書卷被捲起來。山嶺海島都被挪移離開本位。地上君王、臣宰、將軍、富戶、壯士，和一切為奴的、自主的，都藏在山洞和巖石穴裏，向山和巖石說，倒在我們身上罷，把我們藏起來，躲避坐寶座者的面目，和羔羊的忿怒。因為他們忿怒的大日到了，誰能站得住呢？……我又看見一個新天新地。因為先前的天地已經過去了，海也不再有了。我又看見聖城新耶路撒冷由神那裏從天而降，預備好了，就如新婦妝飾整齊，等候丈夫。我聽見有大聲音從寶座出來說，看哪，神的帳幕在人間。他要與人同住，他們要作他的子民，神要親自與他們同在，作他們的神。神要擦去他們一切的眼淚。不再有死亡，也不再有悲哀、哭號、疼痛，因為以前的事都過去了。坐寶座的說，因為這些話是可信的、是真實的。（《聖經》〈啟示錄〉六章12-17節；二十一章1-5節）

《聖經》〈啟示錄〉是一部影響西方文藝、思想、社會、政治等各方面極為深遠的經卷。在上引的經節裏，前半部描繪世界的終末現象，天體殞落，山河崩動，人類驚怖藏躲。而後半部則勾勒出在舊天地徹底毀滅之後，一個美麗新世界隨之誕生，其中充滿了和諧、快樂，不再有先前的痛苦、不義，由神親臨統治，直到永恒。對絕大部份的現代人而言，此類作品不過是宗教想像力的發揮，是宗教極端份子的悲觀宿命論，也是他們在逃避心態下，對未來一廂情願的憧憬投射。

但是，在西方這種「天啓」思想卻非屬一時、一地、一群人的專

利，反而是在基督教興起之後，貫穿二千年的歷史，綿延不絕，在許多領域裡發生了極大的作用，若謂為西方文化的構成「母題」(motif)之一，當不為過。¹尤其每當世紀轉折之際，「世紀末」(fin de si(cle))悲涼氣氛容易瀰漫，「天啟」思想隨之增強散佈。在二十世紀屈指將至，二十一世紀近在眉睫的今天，「天啟」思想更是在科技媒體的助長之下，迅速擴散。²晚近宗教事件頻仍，大體與「天啟」思想的滋長，

本論文原為國科會之專題研究計畫，原題名「西方天啟思想之興起」，後經修訂，改為今題。期間曾得多位同事以及不知名審稿先生之意見，在此一併誌謝。

¹有關「天啟」的定義與內涵，下文將詳細討論，此時先概略舉例。若以文學或思想領域的代表作品而言，聖奧古斯丁(St. Augustine)的《上帝之城》(City of God)即以「天啟」的觀念，對照著的、衰亡的羅馬帝國與新的、充滿生機的基督教世界。中古時期的但丁(Dante Alighieri)，其《神曲》(Commedia)的文體結構，即延續猶太基督教的天啟作品體例。文藝復興時期揚棄中古的基督教神學桎梏，提倡人文精神，但是湯馬斯摩爾(Thomas More)的《烏托邦》(Utopia)，仍然以「天啟」思想中的新天新地為藍本，建構出他的理想政治體制。若就純宗教領域而言，在西方中古階段，不知有多少宗教團體，因著「天啟」思想的影響，激發出林林總總的宗教或社會運動。參閱Richard K. Emmerson and Ronald B. Herzman, *The Apocalyptic Imagination in Medieval Literature* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992); Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (New York: Oxford University Press, 1970); Steven Ozment, *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven and London: Yale University Press, 1980), esp. pp. 318-380.

²根據Paul Boyer的研究，美國自第二次世界大戰以來，在政治、社會、經濟、文化、媒體各方面，深受「天啟」思想的影響，特別是愈趨近世紀尾聲，此類思想或現象愈為明顯；見其*When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1992)。另外，Charles B. Strozier也做相

關係密切，一九九七年春三十九名「天門教派」(Heaven's Gate) 信徒的集體自殺悲劇，即是眾多案例之一。³ 在可預見的未來，類似的宗教事件將持續不絕，並且發生的地域不僅限於西方，更可能及於世界任何角落。

「天啓」思想雖因基督教之故，滲透西方文化，而〈啓示錄〉更是此一思想的「宗經」，成爲歷來談論此一主題的參照指標。但是就宗教史觀點而言，基督教並非獨力創造「天啓」思想，〈啓示錄〉也並非唯一的「天啓」作品或宗教史料。究其實，基督教不過是西方上古階段「天啓」思想或運動的結晶與延續，而〈啓示錄〉更是此一宗教思潮下，留下來的諸多見証之一。既然「天啓」思想是西方文化的重要構成環結，是我們了解西方文化複雜面向的重要關鍵，我們在此有必要對此一思想脈絡做疏解與釐清。

「天啓」主題範圍廣泛，內容豐富，非作專書，不足以窺其全貌。歷來西方學者多就其中特定層面或議題做專門探討，綜合導引之作仍少。爲較完整與具深度之評介起見，下文將在有限的篇幅內依「定義與內涵」、「起源與歷史發展」、「史料與作品」、「思想特徵」、「理論與詮釋」五大項，做重點式的論述，冀望能據此認識此一重要之西方文化「母題」，並了解其中學術研究之動向。另一方面，也希望在比較、運用的考量下，本文能對國內的宗教史或新興宗教研究學者有參照的作用。

同主題的觀察，得出類似的結論，以「終結現象」(Endism) 總括世紀末的美國文化；見其 *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America* (Boston: Beacon Press, 1994)。

³ 宗教與聖經學家 James Charlesworth 認爲「天門教派」是世紀末人類追尋生命意義的動機之下，不幸以「天啓」思想為模式所引發的悲劇結果；參閱 *Newsweek* 129.14 (April 7, 1997): 26。

二、定義與內涵

「天啓」(apocalypticism) 的定義與內涵向來在西方宗教學界言人人殊，難達一精確的定論；不過對於幾個重要的特徵與面向，學者已有大體的共識。哈佛大學的 Paul D. Hanson 所提出的定義，可以做為我們討論的試金石：

「天啓」是由一群具有異象理想者所想像出來的體系。他們基於一種特別的末世觀 (eschatological perspective) 創造出對立於主流社會的象徵世界 (symbolic universe)。此一象徵世界的作用在為這群異象理想者與其他對立團體以及敬拜的神之間，確立自我身份，並為其在經歷疏離與追尋希望的衝突張力之下，賦予終極的意義，也由此等候立時將至的拯救與解脫。⁴

Hanson 的定義尚留下許多有待澄清之處，但是他所提列的重要因素，諸如「天啓」是由一群具有宗教想像力者所促發，他們具有特殊的末世觀，創造出一個象徵的世界，在現實處境上與主流社會對立，並等候立即的救贖等，頗值得我們參考。相對之下，Christopher Rowland 刻意摒除複雜定義下所形成的糾葛，逕以簡單明快的「天啓是神奧秘的顯露」為界說，試圖指出「天啓」的原始意義。⁵此一定義雖然簡潔有力，但是對於「天啓」做為一種複雜的宗教史現象而言，則忽略了許多內在與外緣的機制。⁶尤其是「天啓」思想以人的主觀

⁴Paul D. Hanson, "Apocalypticism," in *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, p. 28.

⁵Christopher Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London: SPCK, 1982), pp. 14、17、20.

⁶對於不同意見的綜述，以及反對 C. Rowland 的原因，另可參閱 D. S.

感受與認知為核心，而「天啓」運動也因特別的宗教社群之參與而成，脫離了人的因素則難把握「天啓」的本質內涵。我們因此根據 Hanson 的提議，加以引伸描述「天啓」如下：「具有『天啓』思想者，在主觀上認定這個世界充滿了黑暗、腐敗，已到了不可能挽回的地步。在高度的危機意識之下，「天啓」思想者往往自視為一群不同流合污，性靈卓越，道德超俗的『選民』 (the chosen people / the elect)，與一般社會居於對立與抗衡的狀態。他們為了解決這種存在的苦悶與困境，發而運用其想像力，以象徵的語言與符號，創造出一理想，不受世俗污染的世界以為企求的目標。有些天啓思想者，為了使此一烏托邦世界早日到臨，更不惜以激烈的政治或軍事手段促其實現。由客觀情勢而言，持有這種思想的宗教團體常居弱勢，常被主流社會『邊緣化』或『異化』 (marginalized or alienated)。從主觀心理來說，他們在絕望的心境之下，以愛、憎或善、惡對立的二元觀看待世界，認為人類歷史已至盡頭，唯有今世的毀滅與烏托邦理想世界的實現方能為人類開創新局。」此一界定可視為一「運作工具」 (operation tool)，幫助我們了解以下各節的評介內容。

「天啓」的內容複雜，許多學者認為有必要在此一主題之下，區分所隱含的個別領域或面向。「天啓」源於希臘文的 *apocalyptein* (動詞) 與 *apocalypsis* (名詞)，意即為「揭開」、「顯露」。⁷但是字源意

Russell, *The Divine Disclosure: An Introduction to Jewish Apocalyptic* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), pp. 8-13.

⁷有關此一重要詞彙在泛希臘文化與早期基督教時代的用法，可參考 Morton Smith, "On the History of Α Π Ο Κ Α Λ Υ Π Τ Ω and Α Π Ο Κ Α Λ Υ Ψ Ι Σ", in David Hellholm, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium of Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979* (Tübingen: J. C.

思往往過於單薄片面，不一定對等於實際的歷史事實或涵蓋複雜的宗教現象。西方在過去通常以“apocalyptic”泛指「天啓」所含的全部現象，可是此一形容詞意義含混，未能說明「天啓」中的具體指涉。「天啓」宗教現象產生不少史料或作品，其中學者視為一種特殊「文類」(genre)，可據以研究「天啓」主題者可稱之為 apocalypse。⁸必須強調的是，「天啓」現象所產生的材料繁多，純以「文類」而言，apocalypse 僅隸屬其中頗俱價值的一部份，但並不能包括全部的「天啓」著作 (apocalyptic writings)。有些著作具有強烈的「天啓」思想，但在體例上並不一定符合 apocalypse 文類；反之，所有 apocalypse 著作一定表現出強烈的「天啓」思想。此其一。

「天啓末世觀」(apocalyptic eschatology) 代表一種宗教觀或世界觀，是「天啓」思潮的核心部份。具有「天啓」思想者往往自視所處的歷史時段已趨近終結，而未來的「時間」超越歷史之外，與目前的時代存在質的斷裂 (discontinuity)。這些懷有末世觀者所建構的「象徵世界」與現實世界形成強烈的對比，具有完美化、超越的特質，是今世毀滅後特殊「選民」永遠安居之處。這種宗教觀或世界觀是研究「天啓」思想最不能忽視者。此其二。

「天啓宗教運動」或「天啓社會運動」則以 apocalypticism 一詞表示之。此一詞彙涵蓋最為廣泛，意指在歷史上具有「天啓」思想者，集結成一族群，或積極入世以改革，或消極避世以自保，形成與現實對立的特殊現象。我們即是在此宗教或社會運動中，發覺其具有「天啓末世觀」，也發現其著作天啓文類。此其三。⁹

B. Mohr, 1989), pp. 9-20.

⁸下文「史料與作品文類」一節將詳細討論 apocalypse 的內容與特徵。

⁹對於 apocalypse, apocalyptic eschatology, apocalypticism 三者之指涉內容與區分，可參閱 John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An*

「天啓」的特殊文類 (apocalypse)、觀念或意識型態 (apocalyptic eschatology)、運動 (apocalypticism) 三者關係密切，牢不可分。細分為三，不但釐清專有名詞，也是討論「天啓」現象方便所需。在此可以先提出的是，「天啓」思潮皆由具有「天啓末世觀」之族群所引發，形成或大或小的「天啓宗教運動」。我們今天即根據其遺留下來的「天啓史料」，得出其源起、發展、思想特徵、生存處境等。「天啓史料」種類繁多，就中以特殊的「天啓作品」文類最為突出，成為學者集中研究的焦點。「天啓作品」或任何廣義的「天啓史料」很顯然的出自文人或知識份子之手，是「天啓宗教運動」中的主導菁英與歷史記載者。因此我們在此探討「天啓」主題，即包含其下的文類、思想，以及宗教或社會運動三個重要面向。¹⁰

另外，不少世界宗教史與比較宗教的學者，慣以「千禧年王國運動」 (millenarianism / millennialism / chiliasm) 一詞為主題，描繪與「天啓」思潮頗為類似的宗教現象。由基督教歷史而言，「千禧年王國」觀念源自〈啓示錄〉。自基督教創立伊始，不少傳統內的宗教團體，據此發展出強烈的末世觀以及烏托邦思想，因此就關連性而言，應屬基督教中「天啓末世觀」的一部份。¹¹比較宗教學者習於以基督教立論出發，研究他種宗教中的平行現象，仍稱之為「千禧年王國運動」。¹²

Introduction to the Jewish Matrix of Christianity (New York: Crossroad, 1984), pp. 1-11; Paul H. Hanson, "Apocalypticism," in *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, pp. 29-30.

¹⁰ Stephen L. Cook 也提及現今學界區分此三種現象分別研究，見其 *Prophecy and Apocalypticism: The Postexilic Social Setting* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), pp. 20-34.

¹¹ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, pp. 13-14.

¹² 有關從比較宗教的角度討論「千禧年王國運動」，可參閱 Hillel Schwartz,

其實就現行學術術語及其內涵指涉觀之，apocalypticism 與 millenarianism 幾乎可以互換通用。不過，就歷史觀點而言，「天啓宗教運動」早於「千禧年王國運動」，而下文所討論者，又多以基督教的「母教」猶太教爲主，此爲西方天啓思想興起之主流，故捨 millenarianism 而採 apocalypticism 乃自然之舉。

就時間而言，下文將會溯自上古初期，探索「天啓」思想的發皇。但如就「天啓史料」的大量出現，亦即標誌出「天啓」思想的發展高潮以及「天啓」運動的激化與普遍化，所含蓋的歷史階段大約自公元前第三世紀中葉起，至公元後第二世紀中葉止，前後約四百年。¹³ 此段時間的特殊性與猶太人的歷史遭遇，以及外在大環境的演變息息相關，值得我們深入探討。

三、起源與歷史發展

「天啓」思想的興起來源多端，有得自西亞、埃及上古文明，有的則是生於猶太教內部傳統的特殊演化。晚近宗教學者在詳細分析天啓史料、思想，以及運動的構成要素後，越發現其興起的多源性。¹⁴

“Millenarianism: Overview,” in Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9 (New York: Macmillan Publishing Company, 1987).

¹³ 學者在界定西方天啟思想的高潮期縱有些差異，但此處所提的歷史或時間上下限應是可以同意的共識。參考 D. S. Russell, *The Divine Disclosure*, pp. 6、8；Klaus Koch, “What Is Apocalyptic?,” in Paul H. Hanson, ed., *Visionaries and Their Apocalypses* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), p. 18；Martin Hengel, John Bowden tr., *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2vols. (Philadelphia: Fortress Press, 1981), pp. 194-196.

¹⁴ H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic: A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation* (Greenwood, S. C.: the Attic Press,

尤其以古巴勒斯坦「烏格里特」(Ugarit, 今敘利亞境內)泥版的出土,以及「死海經卷」(the Dead Sea Scrolls)與「拿格哈瑪第」(Nag Hammadi, 今上埃及)經卷的公諸於世,更添加此問題的複雜性。¹⁵Norman Cohn 認為「天啓」思想雖由猶太——基督教傳統集大成,但其根源可溯自印度吠陀時代、兩河流域古文明、瑣羅亞斯德信仰、古埃及神話等,易言之,它是國際性、古文化結構性,更甚於單一民族的獨創。¹⁶舉例而言,在兩河流域阿卡德地區(Akkad)所出土的泥版,屬於尼布甲尼撒王(Nebuchadnezzar II, r.604-562 BCE)時期之作,其中即含預言性材料,謂今世缺乏正義,不久後將有正義之君興起,毀滅邪惡之城烏魯克(Uruk),其善惡對立之「天啓」思想模式,溢於言表。¹⁷同樣是兩河流域地區,其他泥版中又多描述諸神命定蘇美(Sumer)之毀滅,首府烏爾(Ur)必遭浩劫,其混亂、流血、死亡之慘狀,頗類似後代「天啓」異象者所描寫之末日景象。¹⁸古代《波斯古經》(Avesta)中,公

Inc., 1963), pp. 43-44; D. S. Russell, *The Divine Disclosure*, pp. 24-32.

¹⁵ 有關此三處古文明史料與宗教的概論介紹,可參考 Alan M. Cooper, "Canaanite Religion: An Overview," in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 3; Frank Moore Cross, *The Ancient Library of Qumran*, (Minneapolis: Fortress Press, 1995); George W. MacRae, "Nag Hammadi," IDB Sup, pp. 613-619.

¹⁶ 參考 Norman Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith* (New Haven and London: Yale University Press, 1993).

¹⁷ Hermann Hunger and Stephen A. Kaufman, "A New Akkadian Prophecy Texts," *Journal of American Oriental Society* 95 (1975): 371-375; 有關此泥版的歷史背景,可參考 William W. Hallo and William Kelly Simpson, *The Ancient Near East: A History* (Forth Worth: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1971), pp. 144-149.

¹⁸ 參閱 "Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur," in James Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1969), pp. 611-619.

義與光明之神瑪智達 (Ahura Mazda) 對應於黑暗邪惡之神阿里曼 (Ahriman)，兩者的不停鬥爭及其象徵意義，正是「天啓」思想架構的先聲。¹⁹猶太傳統中的「天啓」重視天象，認為天神啓示世人即透過天宿的異動表達，因此具「天啓」思想者以觀星體察天意為重要活動之一。古代巴比倫與波斯即以占星學聞名於上古世界，而猶太人自西元前五八六年後被擄至彼處，其後衍出的「天啓」思想與內容，應有許多即得自古巴比倫占星文化。²⁰另外，希臘荷馬的《奧德賽》(The *Odyssey*) 中，有關「神聖之地」(the Holy Land of Pylos) 的追尋，或者柏拉圖《理想國》中，「美善之城」(Kalipolis) 的建構與「厄爾神話」(myth of Er) 的提示，也可能影響後世猶太「天啓」思想中「新天新地」的構想。²¹古代埃及中王國時期 (c. 2050-1786 BCE) 的〈那夫爾提的預言〉(The Prophecies of Neferti) 提及國家將毀滅，爾後有一「阿曼尼」國王將起，前來拯救世界之說，即含有「天啓」思想的基本架構。²²而成於

¹⁹ John J. Collins, "Apocalypse: An Overview," in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1, p. 335; 《波斯古經》的內容，可參閱 William W. Malandra tr. and, ed., *An Introduction to Ancient Iranian Religion: from the Avesta and the Achaemenid Inscriptions* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).

²⁰ 參閱 John J. Collins, "Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age," *History of Religions* 17.2 (1977): 121-142; Klaus Koch, "What Is Apocalyptic?" p. 31.

²¹ 參閱 Allen Mandelbaum tr., *The Odyssey of Homer, book II* (New York: Bantam Books, 1990); "Republic," in *The Collected Dialogues of Plato*, eds., Hamilton and Huntington Cairns, book X (Euthydemus, 1961); John J. Collins, "Apocalypse: An Overview," p. 335.

²² 有關此篇作品，可參閱蒲慕州編譯，《尼羅河畔的文采——古埃及作品選》(台北：遠流出版社，1993)，頁163-169。與此篇作品之內容與主旨相似，亦作於中王國時期者，另有 "The Complaints of Khakheperresonb," 與 "The Admonitions of Ipuwer," 參閱 Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*, vol. 1 (Berkeley: University of

托勒密 (Ptolemaic Dynasty, 304-30 BCE) 王朝早期的某些埃及宗教作品，內中亦有末世預言之說，謂被廢黜的埃及末代法老尼塔波 (Nectanebus / Nectanebo) 將身附神力，返國驅敵，拯救水火之中的埃及百姓。其中所運用的夢境、預言、救贖等機制，也與日後達於成熟階段的猶太「天啓」思想有諸多平行之處。²³因此，猶太「天啓」思想的外部源流來自多端，幾乎涵蓋地中海周圍的古文明，特別是至泛希臘文化時期，各類古文明匯通融聚，居於彼時的猶太人不論身處巴勒斯坦或散居他地 (Diaspora)，很難不受其影響。²⁴

如果由猶太教內部傳統視之，「天啓」思想淵遠流長，有跡可循。不少學者首先提出，猶太教的「天啓」並非一般的群眾運動，流行於中、下階層。與此正好相反，它是由少數知識份子或領導階層所發動與延續，特別是觀其遺留的「天啓」史料，皆是精心的人文之作。²⁵德國學者 Gerhard von Rad 指出，猶太教的「天啓」思想應該與早先承傳下來的「智慧傳統」接壤，²⁶在泛希臘文化時發揚光大，再獨立成一特殊的宗教面向。他認為泛希臘時期的猶太智者，用心冥想宇宙與歷史的對應關係，這點與具「天啓」思想者頗為類似。猶太智者對

California Press, 1973), pp. 145-149, 149-163.

²³ J. Gwyn Griffiths, "Apocalyptic in the Hellenistic Era," in David Hellholm, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, pp. 273-293.

²⁴ 對於外來文明所含「天啓」思想可能影響猶太傳統者，參閱 John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, pp. 19-28.

²⁵ D. S. Russell, *The Divine Disclosure*, p. 22; John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, p. 30; Norman Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come*, p. 165.

²⁶ 有關猶太教的「智慧傳統」，可參閱筆者著，〈古代希伯來的智慧與智慧傳統——一個宗教思想史的觀點〉，《新史學》7.2(1996)：69-106。

生存處境抱持極端的悲觀態度，致力探索耶和華如何安排歷史的分段與進展。如果耶和華主宰宇宙與時間，必定早就妥善預定其啓始與終結；今生此世的黑暗，不過是耶和華時間經綸中的片斷，也是在預定與許可範圍之內。因此一個具有「天啓」異象者必定是一位智者，有能力洞燭機先，體會神意，把握歷史與人事。²⁷

Von Rad 的觀點在某些議題上頗有說服力，比如智慧傳統與天啓思潮皆以二元對立模式為其基調，著重天上／人間以及善／惡之對比。另外，兩者皆把歷史聯繫於整體的宇宙結構，強調人類的最後救贖即繫於對此二關係的了解。但是也有學者持反對意見。D. S. Russell 認為智慧傳統不具強烈的末世觀，也不像「天啓」思想般的存在宿命論。²⁸John J. Collins 更加指出，智慧傳統中的智者訴諸抽象的理性思考，以智慧早就常居人間世，是人得以冥思遐想的根據，而人類最後的救贖並非與此世絕然斷裂，另謀一新世界，反是重新安排舊世界，使成一新秩序，以此延續不絕。與此面向相反的，「天啓」思潮使用的是神話語言，重視超自然的神顯甚於人的理性思維；人因此是被動而非主動。並且，「天啓」思想視現世已達不可挽回之地步，所企求的新天新地在質上與今生此世絕然不同，是超越此世，與此世徹底的斷裂。²⁹

有更多的學者主張「天啓」思想，應該由其較早的「先知傳統」

²⁷ Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel* (Nashville: Abingdon, 1972), pp. 265-279.

對於贊成 Gerhard von Rad 之意見者，可參考 John G. Gammie, "Spatial and Ethical Dualism in Jewish and Apocalyptic Literature," *Journal of Biblical Literature* 93 (1974): 384; John J. Collins, "Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age," p. 135.

²⁸ D. S. Russell, *The Divine Disclosure*, p. 21.

²⁹ John J. Collins, "Cosmos and Salvation," pp. 137-142.

(prophetic tradition) 演進而來。Paul Hanson 根據猶太經典〈以賽亞書〉第五十六至六十六章，以及〈撒迦利亞書〉第九至十四章中的神諭與預言紀錄，分析其內容思想後，力主古典的先知傳統發展至公元前第六世紀末時，因著亡國被擄的劇烈歷史與社會變動，在猶太社群內部產生不同的對立黨派之際，與失勢的皇族貴冑合流，對抗主流的撒督祭司集團 (Zadokite priests)。這群弱勢、逐漸被異化的虔敬信仰者最後認為大勢已不可為，歷史發展至其世代已屆終結，唯有在彼世求一和諧、美好的世界。這種由先知轉化至「天啓末世觀」的演進發展，至公元前第五世紀後半葉達到高潮。先知傳統其後雖然中斷，但是「天啓」思想卻因此生根萌芽，繼之續存於後。³⁰

Hanson 的論證採用史料有限，因而其大膽的結論一度受到質疑。³¹另外，H. H. Rowley 區分先知為兩類，一為傾向政治者，另一則強調一貫的傳統宗教精神，他認為是由後者激發出先知末世觀，成為後世「天啓」思想的先導。這種說法與 Hanson 的見解在細部上有別，但是以「天啓」思潮源於先知傳統的說法則一致。³²另外 D. S. Russell 和 Bruce Vawter 也強調由先知傳統過繼到「天啓」傳統，是一條未曾中斷、合理的延續線。³³

古代猶太的「天啓」思想因此糅合內部多方來源，因著其特殊的歷史境遇與宗教性格，自公元前第六世紀後半期，在先知傳統內慢慢

³⁰ Paul Hanson 此一具有創發性的見解，參閱其名著 *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology* (Philadelphia: Fortress Press, 1979).

³¹ 參考 John J. Collins, "Early Jewish Apocalypticism," in *The Anchor Bible Dictionary*, vol.1, p. 284.

³² H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, pp. 21-23

³³ D. S. Russell, *The Divine Disclosure*, pp. 19-21; Bruce Vawter, "Apocalyptic: Its Relation to the Prophecy," *Catholic Biblical Quarterly* 22 (1960): 33-46.

蘊釀，逐漸形成。其後的發展更與猶太民族的散居各地，在種族存亡以及宗教信仰面臨考驗之下，結合各種主、客觀因素，再一次推向另一波高潮。我們需要在此就其外在的歷史發展及內在的主觀應對，再作分疏。

公元前五八六年對猶太人而言，標誌著歷史一大轉折，也是「天啓」思想源起的重要分水嶺。先前由大衛 (r. 1004-965 BCE) 與所羅門 (r. 965-928 BCE) 父子所建立的王朝，在由迦勒底人所建立的新巴比倫霸權的征服下，已徹底的瓦解。猶太人引以為傲的宗教崇拜中心——所羅門聖殿——也被夷為平地，對此神權統治的族群，是一大致命的打擊。「第一聖殿期」(The Period of the First Temple) 至此告一段落。

猶太人上層階級，特別是主掌政治與宗教的貴族與祭司集團，被擄至巴比倫，開始其流亡寓居異邦的生活 (Babylonian Captivity)。新巴比倫帝國承襲自蘇美、舊巴比倫、亞述等一貫而來的兩河流域文明，有其成熟而豐富的文化與宗教內涵。猶太人居此，為生存延續之故，與外在大環境接觸互動，漸漸耳濡目染，受其影響，也是在所難免。以耶路撒冷為中心的猶大故土，僅留下層階級的老弱餘數，無力進行傳統的宗教活動。³⁴

新巴比倫帝國雖然異軍突起，主宰兩河地區，但在明君尼布甲尼撒王 (Nebuchadnezzar II, r. 604-562 BCE) 之後，國勢遽落，於西元前五三九年為繼起的波斯王居魯士 (d. 530 BCE) 所征服。波斯帝國素以善於行

³⁴ 有關此段猶太歷史的發展，可參閱 H. Tadmor, "Judah from the Fall of Samaria to the Fall of Jerusalem," ; "The Babylonia Exile and the Restoration," in H. H. Ben-Sasson, ed., *A History of Jewish People* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), pp. 139-182 ; Bustenay Oded, "Judah and the Exile," in John H. Hayes and J. Maxwell Miller, eds., *Israelite and Judaeon History* (London: SCM Press, 1977), pp. 435-448.

政統治著稱，將其所轄領土，廣設行省 (satrapies)，並任命當地首腦為省長 (satraps)，以收安撫懷柔之效。古巴勒斯坦地即於此政策下，設為猶大省。居魯士並於即位之初 (538 BCE)，發佈詔令，允許猶太人重返故土，重建聖殿。猶太人於是把握契機，在貴胄所羅巴伯 (Zerubabel) 和大祭司耶書亞 (Joshua) 的領導下，率同四萬餘猶太宗教熱心份子，反鄉再造聖殿。

此一歷史良機對猶太人而言，無非是絕地逢生，在黑暗中露出曙光，難怪彼時少數猶太人，竟有視居魯士為耶和華所遣的彌賽亞 (messiah / the anointed)，為解脫猶太人於水火而來。「天啓」思想中對未來世界的憧憬，以及為建構此一美麗新世界所規劃的藍圖，與此歷史經驗不無關係。³⁵所羅巴伯因是王族之後，或許在政治與宗教不分的猶太社會裡，有人心存政治企圖，希望在豎立宗教崇拜中心的聖殿之時，也同時復興中斷已久的王朝。³⁶這種政治企圖實際上並未得逞，不過殘破多時的聖殿倒是在歷時二十二年之後，於西元前五一六年完工，為猶太人的信仰復興，帶來了象徵性的高潮。

在此僅言「象徵性的高潮」並不為過，因為在實質上，猶太人就一信仰族群而言，並未因此得以整合，重新恢復王朝時期所羅門聖殿仍存之時的光景。個中原因至少有三。第一，自西元前五八六年以後，猶太人亡國四散，除了被擄至巴比倫地區者之外，遷往他處如埃及、阿拉伯半島者所在多有。此時「第二聖殿」(The Second Temple) 雖然復興，其規模卻大為縮小，參與重建的人力與財力仍然有限，完工後也未能完全招聚散居各處的猶太人，恢復舊時景況。第二，波斯帝國採

³⁵ 這種心境的轉折與樂觀的論調，於猶太《聖經》中的〈以賽亞書〉第四十至五十五章，即通稱的「第二以賽亞書」，反映最為明顯，可參考之。

³⁶ 以哈該與撒迦利亞為代表的猶太先知最能反映這種政治企圖，《聖經》〈哈該書〉以及〈撒迦利亞書〉第一至第八章。

分省而治的政策，也賦予各民族相當權限的地方自治，但是這並不意味著完全放任，甚至招致獨立建國。彼時波斯為東方強權，居魯士之後的占比斯 (Cambyses, r. 530-522 BCE) 與大流士 (Darius I, r. 522-486 BCE) 俱為明君，不容有地方叛亂或割離情事。猶太人返鄉建殿，不敢大張旗鼓，或流露明顯的政治野心，應是自然之事。第三，經過七十年的流亡經驗後 (586-516 BCE) 猶太人因為勢單力薄，縱有宗教力量維繫其民族身份，不過因為散居外族當中，難免與外在環境接觸互動，無論是文化交流或通婚諸事，對其宗教與民族的「獨特性」與「純潔性」自然產生量變與質變的效應。³⁷因此「第二聖殿」是恢復了，其信仰動力或宗教熱誠卻未能與舊時比擬。

最後提及的與外圍文化融合而產生質變一事，在許多「正統」猶太信仰者之間，激起了最大的反彈。「第二聖殿」聳立之後，在往後約五十年之間，猶太人在耶路撒冷及其周圍之地的宗教活動並未真正復興，反而在聖殿缺乏宗教神職人員的有效管理與運作之下，逐漸走向傾頹之勢。西元前四五八年，祭司領袖以斯拉 (Ezra) 率領約一千五百人由巴比倫返猶大，另外任居亞達薛西王 (Artaxerxes, r. 464-428 BCE) 宮廷高官的尼希米 (Nehemiah)，亦在西元前四四六年加入返鄉行列，希望振興其民族宗教。這些民間領袖採取極端的排他主義政策，在嚴厲的政教合一原則下，試圖清除猶太族群中「不純的」成份，以便恢復純粹的正統猶太教，其中以勒令與外族通婚者必須離婚，以及強化

³⁷ 所羅巴伯本人雖為王族之後，其名字本身 Zerubabel 意即「巴比倫之裔」(seed of Babylon) 很明顯的是在異邦本土化的結果。另外，猶太人也在此接受其他巴比倫——波斯文化，比方對其至為重要的宗教節慶，就採用巴比倫月曆如 Nisan (約為今之三至四月)、Iyyar (約為今之四至五月)、Sivan (約為今之五至六月) 等，做為記時之月名。

傳統宗教律法的遵守最為著名。³⁸

「聖殿」儀式的維持以及宗教律法的強調，正反映出猶太族群中祭司地位的強化，以及經典學者 (soferim) 的重要性。但是必須指出的是，祭司集團的活動範圍，僅限於耶路撒冷及其鄰近四周，這是因為限於其宗教活動必繫於聖殿之故。與其對比之下，經典文士則有更大的活動空間，只要有猶太族群散居處，北自兩河流域，南至埃及，由其所組成的特殊階級，必定在猶太會堂中 (synagogue)，發揮其「以經領政」的崇高地位與影響力。³⁹

以斯拉與尼希米的「正統化」政策有其地域上的限制，僅在古巴勒斯坦地發揮較大的效用。對絕大部份散居海外的「猶裔」而言，面對周圍異邦主流文化的衝擊與挑戰是日常生活的事實。公元前第五世紀下半葉後的猶太歷史發展因為史料闕如之故，後人無法窺知詳情，不過可以確定的是，彼時的文化與宗教中心，並非集中在耶路撒冷，反而是許多「海外」據點，比如巴比倫 (城)、撒瑪利亞 (巴勒斯坦北)、伊利芬坦 (Elephantine, 上埃及) 等地。這也意味著猶太信仰的「世俗化」與「現代化」已是一個不可挽回的趨勢，欲維持「正統」信仰者，必須在現實與理想之間徘徊反思，而此類同質族群與大環境的張力，以及與採多元、融合態度的猶太人之間的抗衡，必定是間歇不斷，成為彼時猶太社群爭論的大議題。

亞歷山大大帝 (356-323BCE) 繼波斯帝國之後，於其短暫生涯之

³⁸ 以上歷史之發展，最為原始資料仍推猶太《聖經》中的〈以斯拉記〉與〈尼希米記〉兩卷。另外可參閱 Geo Widengren, "The Persian Period," in John H. Hayes and J. Maxwell Miller, eds., *Israelite and Judaeon History*, pp. 489-538.

³⁹ 參閱 Isidore Epstein, *Judaism: A Historical Presentation* (Harmondsworth, Eng: Penguin Books, 1959), pp. 65-110.

中，統一中東、近東領土，其征服的世界，涵蓋東地中海四圍的上古文明區域，國威之盛，逾於前代。其驟然逝世之後，繼位的部將 (Diadochi) 分土而治，仍然統領廣大的地域以及多元而複雜的民族。⁴⁰ 由此所開啓的「泛希臘文化」時期 (Hellenistic Age)，其意義不在於政治的統合，而在於希臘文化的廣被，以及其後所帶動的東、西文化大「融合現象」(syncretism)。⁴¹ 簡要言之，由希臘統治者所代表的文化，在優勢政治力量的機制下，強行推廣於治下各民族。此時文明的標誌以希臘化城市 (polis) 的建立最爲具體而顯目，希臘語 (Koine，原意爲「普通話」) 成爲受教育者的國際語言，希臘神話與廟宇在各地廣泛流行，希臘的生活方式，諸如劇場、體育、競技、講學等活動的參與，被視爲上層階級的象徵。希臘統治者刻意使其治下的世界，成爲一統的「國際大都會」(cosmopolitanism)。在另一方面，也是在這種強調多元、開放的風潮底下，上古中、近東的許多文明，特別是「神祕宗教」(mystery religions)，趁機流傳於地中海世界，倍受歡迎，形成東西文化交流、互補、雜糅的特異現象。⁴²

⁴⁰ 有關由亞歷山大大帝所開創的「泛希臘文化」政情，特別是其繼位者各設王朝的歷史發展，可參閱 Peter Green, *Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age* (Berkeley and L. A.: University of California Press, 1990).

⁴¹ 有關泛希臘文化「融合現象」的著重與介紹，可參閱 Helmut Koester, *Introduction to the New Testament, vol.1: History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age, 2nd edition* (New York and Berlin: Walter de Gruyter, 1995); Moses Hadas, *Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion* (New York and London: W. W. Norton & Company, 1959); R. E. Lerner, S. Meacham, E. M. Burns, eds., *Western Civilizations, 11th edition* (New York and London: W. W. Norton & Company, 1988), pp. 157-169.

⁴² 從泛希臘文化時期至羅馬帝國初期的宗教融合現象，向來是治此段歷史者的重要焦點。可參閱 Luther H. Martin, *Hellenistic Religions: An*

就巴勒斯坦而言，因為地處地中海東岸軍事要衝，素來即為兵家必爭之地，因此在進入泛希臘文化時期之後，即成南方托勒密王朝 (Ptolemaic Dynasty) 與北方賽流卡斯王朝 (Seleucid Dynasty) 之間覬覦併吞的對象。自西元前三〇一至一九八年，巴勒斯坦受制於托勒密，成為其下所轄敘利亞腓尼基 (Syria-Phaenicia) 行省之一部份。托勒密統治者意在稅收，只要此地不發生動亂，即賦與猶太人相當大的自主權，特別是宗教信仰一事，更是如此。猶太人在內政、宗教自主的情況下，自設公會 (Sanhedrin)，由貴族、祭司、長老三方面合組構成，負責維繫猶太社群的生活秩序與信仰承傳。不過必須強調的是，以正統自居的巴勒斯坦猶太人並不能自外於希臘化文化的大潮流，許多上層階級的猶太人，已逐漸希臘化，特別是掌握實權的政治與宗教領導人，為維護其地位與利益，自然刻意交好殖民統治者，亦即意味著他們「現代化」與「世俗化」的程度甚至較其領導的猶太會眾更深、更徹底。如果因此而激起猶太社群內部更為「正統」者的反彈，應該是在所難免，也是可以理解之事。

自西元前一九八年以後，巴勒斯坦易手，淪為北部賽流卡斯之勢力範圍。另一方面，地中海西部後起的羅馬強權，也開始染指此地。賽流卡斯統治者較之托勒密王朝而言，更執著於希臘文化的本位主義。他們對於有深遠宗教傳統的古猶大地，刻意推行強烈的希臘化政策。此一政策，於安提阿克斯 (Antiochus Epiphanes IV, r. 175-164 BCE) 在位期間，達於極致。他首先更名耶路撒冷為安提阿克亞 (Antiochia)，使其類似一般希臘城邦 (polis)，以此削弱此城千年以來濃厚的猶太色

Introduction (New York and Oxford: Oxford University Press, 1987); Franz Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism* (New York: Dover Publications, 1956); Helmut Koester, *Introduction to the New Testament*, vol. 1, pp. 137-196.

彩。更有甚者，他交好猶太祭司中傾向希臘化者，藉機掠奪聖殿中可觀的財富。⁴³西元前一六七年，他更進一步蔑污猶太聖殿，以猶太人憎惡不潔的豬血噴灑祭壇，隨後聳立宙斯 (Zeus) 神像，意圖以政治武力扭轉猶太人的信仰。安提阿克斯的褻瀆舉動引起猶太人的激烈反彈，不少「虔信教者」(Hasidim)⁴⁴投入武裝鬥爭，組成游擊隊，在歷經三年之後，將賽流卡斯之勢力逐出猶大地區，並光復其聖殿，重新行使其宗教自主權。⁴⁵

猶太人在護教與對抗褻瀆聖殿者一事上，可謂同仇敵愾，萬眾一心，但是這並不意味著他們之間對信仰的認知以及對主流希臘化文化的態度已經取得共識。與此正好相反，其內部不同信仰黨派之間的分歧，在經過安提阿克斯事件後，更加尖銳的浮顯出來，而個中「正統」信仰至為堅持者，其所採取的應對手段，也更為極端。

⁴³ 猶太人習慣捐所得的十分之一 (tithe) 為宗教稅，做為維持祭司生活與聖殿宗教活動之所需，因此不論巴勒斯坦本地或者海外散居的猶太人，皆匯款至耶路撒冷。猶太聖殿因而不但是宗教崇拜的殿宇，更是實質的聚財寶庫。

⁴⁴ Hasidim 語出希伯來文 hasidut，意指對宗教靈性層面的極端虔誠與奉獻。在猶太歷史上，Hasidim 本來專指源於十八世紀東歐，後及於西歐與美國，並持續至今且帶有神祕主義傾向的宗教運動或參與者；參考 Joseph Dan, "Hasidim: An Overview," in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 6, pp. 203-211; Louis Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 218-223. 但是在廣義上 Hasidim 的用法不一定限於此一歷史階段，亦可泛指猶太教內極端的虔誠信徒；參考 John Bright, *A History of Israel*, 3rd edition (Philadelphia: Westminster Press, 1981), pp. 423-425.

⁴⁵ 此段西元前二世紀上半葉的巴勒斯坦歷史發展，最直接的史料當推此時所作之史書 1 Maccabees 以及 2 Maccabees，俱收於 Bruce M. Metzger and Roland E. Murphy, eds., *The New Oxford Annotated Bible* (New York: Oxford University Press, 1991).

必須指出的是，猶太人僅憑其薄弱的游擊武力並不能隻手抗衡賽流卡斯統治者，由馬克比 (Maccabees) 家族為代表的猶太反抗軍其實採遠交近攻的策略，暗中得到羅馬武力的支助，方能打敗統治者。不過反諷的是，自此而後，羅馬勢力正式插足巴勒斯坦，成為新的外來強權。猶太人雖然於西元前一四二至六十三年之間，建立哈斯莫尼亞王朝 (Hasmonean Dynasty)，但是一則受創於內部失和，祭司與貴族中間，各有利益族群，彼此攻伐，二則受制於外圍強權，游走於托勒密與羅馬之間，或取悅或得咎，根本無力建立一獨立政體。如此風雨飄搖，直至羅馬將軍龐貝 (Pompey) 於西元前六十三年攻入巴勒斯坦，併其地並歸屬敘利亞行省。⁴⁶

泛希臘時期是西方上古歷史的一大變動與轉折期，在希臘政治的統一架構下，其所推行的「國際大都會」主義及繼之伴隨的「文化融合」現象，對許多民族而言，可謂對其自身傳統與宗教信仰造成一大震撼。觀諸彼時犬儒與懷疑思想盛行，命定與逃避心態普遍，神秘宗教廣受歡迎的程度，John J. Collins 所拈出的異化與懷舊並存的「泛希臘文化情緒」(Hellenistic Mood)，確實籠罩全地中海世界，影響時人甚鉅。⁴⁷對於猶太民族而言，亦無從倖免於此一情緒之外。更有甚者，如上述所介紹，猶太民族在進入泛希臘時期後，因其歷史、地理位置、宗教、政治的特殊性，內部不少族群深刻體會時代劇變的不安定感，

⁴⁶ 以上所述有關泛希臘時期的猶太人歷史，可參閱 M. Stern, "The Period of the Second Temple," in H. H. Ben-Sasson, ed., *A History of the Jewish People*, pp. 185-237; Peter Schäfer, "The Hellenistic and Maccabean Periods," in John H. Hayes and J. Maxwell Miller, eds. *Israelite & Judaean History*, pp. 539-604; Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), pp. 69-129.

⁴⁷ John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, p. 28. 另外參看 R. E. Lerner, S. Meacham, E. M. Burns, *Western Civilizations, 11th edition*, pp. 157-162.

以及由此反省傳統信仰與現實環境的對立關係。主要由先知傳統傳遞而下的「天啓末世觀」，在進入泛希臘文化時期的大環境中，如似得著養份，加速生長茁壯，提供給正在尋找出路的虔誠而保守的教徒一個管道，做為其安身立命的根據。

安提阿克事件尖銳的激化了不少虔誠猶太教徒內心的情緒，他們長久以來即自視為「正統」，信仰最為純粹，一來拒斥主流的泛希臘文化政權，另一方面視附和於外來統治者的同族人為賣國、墮落。約在此期完成並被列為猶太與基督教正典的〈但以理書〉，即是反映這種宗教思想的最佳「天啓」作品。此書的場景雖然置於新巴比倫與波斯帝國時期，實則假借「事後預言」(*vaticinia ex eventu*)的方式，以「天啓」異象影射安提阿克及其王朝，認定猶太人的神必在預定的時刻將其滅亡，並做施賞善罰惡的死後審判。⁴⁸而由艾瑟人(Essenes)所組成，出走猶太社會，定居於死海沙漠邊緣的昆蘭公社(Qumran Community)，更是「天啓」宗教運動的最好代表。⁴⁹誠如 Lawrence H.

⁴⁸ H. H. Rowley 認為，雖然〈但以理書〉的內容素材起源甚早，此書在公元前第二世紀中葉的構成應是猶太傳統中第一部真正的「天啟」作品。見其 *The Relevance of Apocalyptic*, pp. 13-57. 另外有關〈但以理書〉的作者、內容、成書時期、主旨等討論，可參閱 Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, tr. P. R. Ackroyd (New York: Harper & Row, Publishers, 1965), pp. 512-529; J. Alberto Soggin, *Introduction to the Old Testament*, tr. John Bowden, 3rd edition (Louisville: Westminster / John Knox Press, 1989), pp. 473-482. 有關其他泛希臘時期的「天啟」史料與作品，下一節將繼續分析介紹。

⁴⁹ 「昆蘭公社」研究是半世紀以來西方宗教學界的顯學，有關此公社的發現、背景、思想、組織、作品、以及與基督教的關係等，可參閱 Hershel Shanks, ed. *Understanding the Dead Sea Scrolls* (New York: Vantage Books, 1993). 另外，下列幾位重要學者的專書亦值得參考：John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, pp. 115-141; Frank Moore Cross, *The Ancient*

Schiffman 所言，此末世團體以強烈的彌賽亞盼望為其中心思想。⁵⁰ 由此形成的潔淨、隔離二元對立觀，即以自己為「光明之子」(Sons of Light)，而以在耶路撒冷掌權但交好外來政權的祭司集團為「黑暗之子」(Sons of Darkness)，末世的救贖必定是由彌賽亞帶領「光明之子」消滅「黑暗之子」，達成重建「新耶路撒冷」的最後理想。⁵¹ 另外尚有其他史料可為佐證，顯示出在外圍泛希臘文化大環境的衝擊之下，不少極端的猶太教徒做出激烈的回應，把「天啓」思想推向另一高峰。⁵²

羅馬政權在公元前三十年正式入主地中海世界，彼時在政治上與軍事上雖然超越其所征服的泛希臘王國，但是在文化上卻是承襲舊制，接續三百多年來的泛希臘文化。主流的多元文化以及文化融合風潮持續不歇，羅馬人自地中海西部加入，只是強化了早已存在的大融爐現象。羅馬統治者對治下的異族，只要認定其宗教活動不含政治企圖，基本上允許其率由舊章，仍然維持其傳統的神祇與祭祀。⁵³

這種似乎容忍的宗教政策並未鬆減猶太族群中的「天啓」情緒。

Library of Qumran, 3rd edition (Minneapolis: Fortress Press, 1995); G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English, 3rd edition* (London: Penguin Books, 1987).

⁵⁰ Lawrence H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls* (Atlanta: Scholars Press, 1989), pp. 1-10.

⁵¹ Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (New York: Allen Lane / The Penguin Press, 1997), pp. 67-90; Helmer Ringgren, *The Faith of Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls*, tr. Emilie T. Sander, expanded edition (New York: Crossroad, 1995), pp. 152-198. 有關昆蘭公社所寫的代表作，可參考下節「史料與作品」。

⁵² 有關公元前兩世紀中的重要天啓史料之描述，可參閱 H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, pp. 57-105.

⁵³ 參閱筆者著，〈宗教與迷信：早期羅馬帝國對秘密宗教的基本政策〉，《大陸雜誌》93.4：1-12。

就巴勒斯坦地區而言，自公元前第一世紀以來，除了昆蘭公社仍然存在以外，尚有許多形形色色的小團體組成於猶太社會之內，皆是為應付外在環境以及內在同族者而起。其中最著者有如由文士階級構成的「法利賽人」(Pharisees)，傳自祭司之後的「撒督該人」(Sadducees)，仍堅持革命建國的「奮銳黨人」(Zealots) 等等。耶穌所帶領的小團體，也是在此風潮下應運而生，乘「天啓」思潮之勢，為彼時尋求宗教與生存意義者，提供另一選擇。⁵⁴

泛希臘文化環境如果未能自巴勒斯坦地撤離，流傳於猶太社群中的「天啓」思想與運動即未能歇滅。在此很明顯的可以看出政治與宗教混而為一，難以分離。對羅馬統治者而言，任何足以對其政權產生危害的活動，皆應即時鎮壓，而對帶有否定現世思想的「天啓」活動，更是其謹慎防範的對象。此即羅馬對公元六十七年的猶太人叛亂，立刻做出迅速的回應，並且費時三年，直至徹底摧毀猶太人的聖殿方止。猶太人在「第二聖殿」結束後，「天啓」思潮仍烈，復國企圖仍強。彼時耶路撒冷已失，不少猶太上層階級與虔誠教徒移集西方之詹尼耳(Jamnia，今敘利亞境)，伺機而動。此後羅馬統治者更加監視猶太人的活動，第二世紀初期，即發生一連串的軍事鎮壓。直至公元一三二—一三五年之間，猶太人推舉王族之後巴克巴(Bar kochba)為首領，以「天啓」思想中彌賽亞之名，行軍事革命之實，企圖達到政治獨立與宗教自主的目的。可惜經過三年戰爭之後，詹尼耳據點終被夷為平

⁵⁴ 有關早期基督教興起時的巴勒斯坦社會與宗教背景，可參閱 Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Times of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1969); Rudolf Bultmann, tr. R. H. Fuller, *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting* (Philadelphia: Fortress Press, 1980); Norman Perrin and Dennis C. Duling, *The New Testament: An Introduction, 2nd edition* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1982), pp. 3-37.

地，猶太人再次四散流亡，「天啓」運動暫告一段落，而「天啓」思想也被新興的、主流的拉比 (Rabbis，意為「吾師」) 解經活動所消解與替代。⁵⁵

四、史料與作品

西方的「天啓」宗教運動留給後世大量的史料與作品，成為學者們研究與分析的重要對象。反過來說，也是因為這些史料與作品，今人方有第一手資料得知過去「天啓」信仰者的思想、特徵、組織、運動等。如果我們根據上節「起源與歷史發展」所言，強調「天啓」思想發端的多源性以及往後發展的多元性，那麼所包含的史料勢必難以盡列，超過我們所能處理之外，因此在歷史時段上，我們仍限定於公元前第三世紀中葉至公元後第二世紀中葉之間。為清楚說明起見，在此分 (一) 廣義史料與 (二) 特定作品兩部份，以為介紹之便。

(一) 廣義史料

現今研究西方早期「天啓」思想的學者，不少人主張應從廣義觀點探討此一主題，因此在取材上不應限於某些文類，而是相關者皆取，以便更全面的窺知「天啓」梗概。⁵⁶如以文獻範圍而言，以下三

⁵⁵ 有關第一世紀後半葉直至巴克巴的軍事叛變的歷史經過，可參考 M. Stern, "The Period of the Second Temple," ; S. Safrai, "The Era of the Mishna and Talmud," all in H. H. Ben-Sasson, *A History of the Jewish People*, pp. 296-303, 307-335; A. R. C. Leaney and Jacob Neusner, "The Roman Era," in John H. Hayes and J. Maxwell Miller, *Israelite & Judaeon History*, pp. 605-681.

⁵⁶ 參閱 D. S. Rusell, *The Divine Disclosure*, p. 5; Christopher Rowland, *The Open Heaven*, pp. 14-22. 另外，觀察 H. H. Rowley 所處理的「天啟」史料，

領域應是最明顯、最重要者：(1) 猶太「秘經」與「偽經」；(2) 基督教之〈新約〉及其他相關之早期非正典史料；(3) 昆蘭公社之「死海經卷」。

1. 猶太「秘經」與「偽經」

一般人慣以《聖經》中的〈舊約〉為猶太教之正典，但是就研究「天啓」而言，除了前述的先知經卷以及〈但以理書〉外，絕大部份的相關史料皆不在〈舊約〉之內，且皆成於泛希臘文化時期至《密須那》(Mishnah，猶太教口傳「聖經」，約成於二〇〇年)完編之時。基督教傳統對這些史料或作品各代有不同判斷，視彼時的神學態度而定，今之學界則以「秘經」與「偽經」稱之。

「秘經」(Apocrypha，意為隱秘之作)詞出聖傑羅米(348-420 CE)，泛指作於公元前第三至一世紀，源於巴勒斯坦或海外猶太社群者。古典猶太《聖經》編纂者以其形式不符正統的猶太經卷，故不俱等同的神聖性。但是此批經典卻被收於希臘文版的「七十士譯本」(Septuagint，簡作 LXX)〈舊約〉聖經。天主教「崔特大公會議」(Council of Trent, 1546)視其為正典，或謂為「旁經」，以馬丁路德(1483-1546)為代表的新教傳統卻將其排除於正統《聖經》之外。⁵⁷另一方面，「偽經」(Pseudepigrapha，意為匿名之作)亦完成於泛希臘時期至第一世紀之羅馬帝國時代。因此批經卷之作者群姓名不詳，來源可疑，故被正統之猶太經典編纂者所拒斥，僅流傳於少數信仰者之間。俟後之基督教傳統亦

亦可得知其採廣義的進路；見其 *The Rolevance of Apocalyptic*.

⁵⁷ 參閱 Leonhard Rost, tr. David E. Green, *Judaism Outside the Hebrew Canon: An Introduction to the Documents* (Nashville: Abingdon, 1976), pp. 22-30.

不接納這些經卷，以貶意之「偽經」稱呼之。⁵⁸

「秘經」約包括十五至十八部經卷，端視版本、定義、以及學者之觀點而有些微出入。這些史料提供研究「天啓」主題者非常重要之時代背景資料，尤其有關猶太人如何在海外寓居地持續其信仰傳統一事更是不可忽略，就中又以《希拉》(*Ecclesiasticus / The Wisdom of Jesus Son of Sirach*)、《所羅門智慧書》(*The Wisdom of Solomon*)、《第一馬克比書》(*1 Maccabees*)、《第二馬克比書》(*2 Maccabees*)等最為直接相關。⁵⁹

「偽經」的內容至為蕪雜，除了我們感到興趣的「天啓」經卷外，尚有智慧文學、哲學論述、歷史著作、詩歌、禱文、傳統故事等史料提供給我們重要的背景知識，為研究「天啓」主題所不可缺。James H. Charlesworth 收列二十七部「天啓」與「約書」(Testaments) 經典，更是我們研究的重點，其中可舉例者如《亞伯拉罕啓示錄》(*Apocalypse of Abraham*)、《第二巴錄》(*2 Baruch*)、《第一以諾》(*1 Enoch*)、《第四以斯拉》(*4 Ezra*)、《摩西約書》(*Testament of Moses*)、《十二族長約書》(*Testaments of the Twelve Patriarchs*)、《西番雅啓示錄》(*Apocalypse of Zephaniah*) 等等。⁶⁰

⁵⁸ Ibid., p.31。另外，有關從泛希臘時期《密須那》時代的猶太經典詳細介紹，可參閱 George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction* (Philadelphia: Fortress Press, 1981)。

⁵⁹ 這些經典史料俱收於註43所提，Bruce M. Metzger and Roland E. Murphy, eds., *The New Oxford Annotated Bible*.

⁶⁰ James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha, 2 vols.* (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1985).

2. 基督教之〈新約〉及其他相關之早期非正典史料

基督教由猶太教的「天啓」運動中脫穎而出，隨後逐漸發展、壯大，蔚為大國。職是之故，早期基督教之史料，特別是其生成開啓至第二世紀中葉之間，皆可成為探索西方「天啓」思想之重要材料。〈新約〉聖經中有直接相關者，首推耶穌之「天啓語錄」，即學者通稱之「Q」（Quelle之簡稱，德語，意為「來源」）。⁶¹福音書中有些涉及末世之預言，最著者即〈馬可福音〉第十三章（以及與其平行之對觀經文—〈馬太福音〉第二十四章，〈路加福音〉第二十一章），亦是反映出早期基督教社群之特殊世界觀。使徒保羅（the Apostle Paul）於其所著書信中，有許多處透露其強烈的末世觀與死後復活論，顯示出第二代基督徒對耶穌復臨（parousia）的盼望之情。置於〈新約〉卷尾的〈啟示錄〉成於第一世紀末，雖然作者不詳，但確實反映出彼時基督徒為其信仰受迫害，以及在此情況下激發出之「天啓」末世觀。⁶²

尙有不少史料反映早期基督教之「天啓」思想者，雖然不包括在〈新約〉正典之內，但在第二世紀某些基督教社群中頗受重視，廣泛流行，發揮了相當的影響力，《十二使徒遺訓（*Didache*）與《牧人赫

⁶¹ 有關「Q」之意義、內容、與形成，可參考 John S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: Fortress Press, 1987). 對於耶穌所傳「福音」之內容與發展，可參閱 Hemult koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990).

⁶² 歷來註解〈啟示錄〉之學術著作繁多，難以盡列，以下二書一古一今，皆為學界所推荐者：R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of ST. John*, 2 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1920)；Wilfred J. Harrington, *Revelation* (Collegeville: Michael Glazier, 1993).

馬斯》(*Shepherd of Hermas*) 即為最佳代表。⁶³另外有些被學者稱之為「新約密經」者，在基督教傳統不被視為正典，且大部份成於第二世紀以後，超出本研究範圍之外。不過早期作品如《以賽亞昇天》(*The Ascension of Isaiah*) 與《彼得啓示錄》(*Apocalypse of Peter*)，可與〈新約〉之〈啓示錄〉並列齊觀，考察「天啓」思想在早期基督教歷史的演進與轉折。⁶⁴

3. 昆蘭公社之「死海經卷」

昆蘭公社與早期基督徒一般，俱是猶太傳統「天啓」思潮發展至高峰下的具體產物。但是昆蘭公社比早期基督徒更為激進，採取與現實世界完全隔離的態度，集體退隱至死海沙漠之邊緣，過著類似修道院般的公社生活。一九四七年以後陸續發現此一公社在公元七十年以後，因為羅馬軍隊摧毀其社群而藏匿之經卷。就中並無類似〈啓示錄〉的「天啓」文類作品，但是因為昆蘭公社成員之極端末世觀，其創寫作品無一不染「天啓」色彩。今所收集之「死海經卷」，以公社所作的清規、《聖經》各卷之註、「偽經」抄寫本、詩歌、儀式課本、天文與年曆等範疇略作區分。最常為學者所引用，以證明該集團之強烈「天啓」思想者，以下列諸經卷為著名：《公社清規》(*The Rule of the Community*)、《大馬士革清規》(*The Damascus Document*)、《會眾清規》(*The Rule of the Congregation*)、《戰經》(*The War Scroll*)、《新耶路撒冷藍圖》(*Description of the New Jerusalem*)、《哈巴谷書註解》(*Commentary on*

⁶³ 此二經卷收於 *Apostolic Fathers, 2 vols.*, tr. Kirsopp Lake, in Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1985).

⁶⁴ 此二部非正典經卷俱收於 Edgar Hennecke and Wilhelm Schneemelcher, eds., *New Testament Apocrypha, 2 vols.* (Philadelphia: The Westminster Press, 1963).

Habakkuk）、《詩頌》(*Hodayoth*)、《安息日獻祭之歌》(*Songs of the Sabbath Sacrifice*)。⁶⁵

(二) 特定作品

因為「天啓」史料過於龐雜之故，另有一些學者主張應就其中特定的「天啓」文類或作品加以界定，以收集中研究之效。John J. Collins 所做以下的定義，在宗教研究學界已獲普遍的認可：

「天啓」作品 (*apocalypse*) 是一種帶有敘述架構的啓示文類 (*genre*)。在此敘述體中，由一位天外使者引介啓示，揭露出有時間與空間的雙重超越面向。在時間上為預示末世的救贖，在空間上則彰顯另一個超越的世界。⁶⁶

此定義縮小了「天啓」史料的範圍，在形式上將重心置於敘述文體 (*narrative*)，而在內容上則強調中介者及其所預示的未來世界。Collins 基於此定義，列舉了十五部符合標準的猶太經卷，其中除了〈但以理書〉外，其餘十四部皆為「偽經」之屬。⁶⁷

⁶⁵ 以上諸篇，俱收於下列兩書：Florentino García Martínez, tr. W. G. E. Watson, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, 2nd edition (Leiden: E. J. Brill, 1996)；Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*.

⁶⁶ John J. Collins, ed., *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia* 14 (Missoula, MT: Scholars Press, 1979), p. 9；*The Apocalyptic Imagination*, p. 4.

⁶⁷ 此十四部作品為：《守望者之書》(*Book of the Watchers*)，即《第一以諾》一至三十六章，約成於公元前第三世紀。《天體之書》(*The Book of the Heavenly Luminaries*)，即《第一以諾》七十三至八十二章，約成於公元前第三世紀。《動物啟示錄》(*The Animal Apocalypse*)，即《第一以諾》八十五至九十章，約成於公元前第二世紀。《週期啟示錄》(*The Apocalypse*)

Adela Yarbro Collins 延續此文類定義於基督教傳統，發現晚至十一世紀中古時期，「天啓」作品不斷產生，總共至少有二十四部之多。在我們所關心的第二世紀中葉以前，除了〈啓示錄〉為正典外，另有非正典者六部。⁶⁸

每一部「天啓」作品各有其獨特之處，不過綜合觀之，又可發現其共同特徵。舉例而言，「天啓」接受者在見異象或睡夢過程中，有的神遊天境，有的則見而不遊。在此「遊歷天界」與否的二大類型之下，又可據是否著重歷史發展之敘述、全宇宙型之末日、純個人型之末日觀三小項，再做分類。⁶⁹我們對這些作品的了解，可循啓示者、

of Weeks)，即《第一以諾》九十三章 1-10 節，九十一章 11-17 節，約成於公元前第二世紀。《禧年》二十三章 (Jubilees 23)，約成於公元前第二世紀。《利未約書》二至五章 (The Testament of Levi 2-5)，約成於公元前第二世紀。《亞伯拉罕約書》(The Testament of Abraham)，約成於公元前第一至第二世紀之間。《西番雅啟示錄》(The Apocalypse of Zephaniah)，約成於公元前第一世紀至第二世紀之間。《以諾之比喻》(The Similitudes of Enoch)，即《第一以諾》三十至七十一章，約成於公元第一世紀。《第二以諾》(2 Enoch)，約成於公元第一世紀。《第四以斯拉》(4 Ezra)，約成於公元第一世紀。《第二巴錄》(2 Baruch)，約成於公元第一世紀。《亞伯拉罕啟示錄》(The Apocalypse of Abraham)，約成於公元第一至第二世紀之間。《第三巴錄》(3 Baruch)，約成於公元第一至第二世紀之間。這些「天啟」作品皆為 John J. Collins 所收集與討論，見其 *Apocalypse*, pp. 21-49.

⁶⁸ 此六部非正典作品為：《牧人赫馬斯》(Shepherd of Hermas)、《艾爾卡賽之書》(The Book of Elchasai)、《以賽亞昇天》六至十一章 (The Ascension of Isaiah 6-11)、《彼得啟示錄》(The Apocalypse of Peter)、《第五以斯拉》二章 42-48 節 (5 Ezra 2: 42-48)、《雅各之梯》(Jacob's Ladder)。有關 Adela Yarbro Collins 對早期基督教非正典「天啟」作品之討論，見 John J. Collins 所編 *Apocalypse*, pp. 61-105。經典正文本身，則散見於 Edgar Hennecke and Wilhelm Schneemelcher, eds., *New Testament Apocrypha*, vol. 2.

⁶⁹ John J. Collins 以及 Adela Yarbro Collins 兩人對於每一部「天啟」作品分

收受者、中介者三位主要角色分別討論。另一方面，考究在何種氛圍下「天啓」異象發生，以及各個「天啓」所宣示的終極目的為何，亦是深入每一部作品的重要途徑。

「天啓」作品，甚至包括許多「天啓」史料，又進一步呈現出下列特徵，是我們探討「天啓」主題所不能忽略者。從史料與作品外延觀之，作者匿名並套用古聖先哲之名為首先特點。除了〈啓示錄〉開章名義自陳為「約翰」所作外，所有的「天啓」作者自隱其身份，因此添加「天啓」文獻之神秘色彩。可是為提高啓示事件的神聖性與可信度，匿名之作者又常以猶太傳統中耳熟能詳的先人如以諾、亞伯拉罕、摩西、以賽亞、以斯拉、巴錄等掛名，突顯所得啓示非比尋常。再者，「天啓」史料或作品經常體裁混雜，顯示非一人一時之作。例如《第一以諾》含敘述經文、比喻、天象論述、夢境、遺訓等，而「天啓」文類夾雜其間，須經分析爬梳方可釐清。《第四以斯拉》與《第二巴錄》亦是經文冗長，體例多樣，乃經過長時間、多人所作而成之故。⁷⁰

從「天啓」史料與作品內容觀之，其使用語言的晦澀難解應是研究學者最感困惑，但也是歷來信仰者最感興趣之特點。以正典的〈但以理書〉與〈啓示錄〉為例，文中充斥神話秘語。亙古巨獸躍然紙上，無以名狀；彼界人或坐或翱翔，容光四射，莊嚴可畏；神魔勢力對決，橫屍遍野，血流成河；神秘數字七、十二、二十四、一千等，宛如隱喻，各有所暗指。因此「天啓」文字非比一般語言，而是以象徵與比喻為之，極盡發揮創想之能事。另外，敘述文字之重覆排比，亦是特

析與歸類甚詳，可參閱上引之 John J. Collins 所編 *Apocalypse* 一書。

⁷⁰ John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, pp. 33-67, 155-186. James C. Vanderkam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1984).

點之一，尤其涉及描繪天象者，如《動物啓示錄》、《牧人赫馬斯》、《亞伯拉罕約書》等，因為異象系列連貫，內容大同小異，類似的語氣字句難免不斷出現，非耐心者難以畢讀。

「天啓」情節彷彿戲劇上演，由接受啓示者「神入」(trance)或「入夢」(dream)後，視他人所未能見者，一齣一幕，緊密接連。除此異象「上演」外，常見接受者插入詢問，一探異象意義，而彼界人物，或神或天使，則依序作答。因此一問一答，對話進行，為「天啓」作品之習見模式。異象結束之際，接受者恍然大悟天界隱藏之奧秘，其後天界人物必提出「末世倫理」(eschatological ethics)，勉勵「選民」忍耐、自持、堅守其一貫之宗教規範，以此作為通過末世審判之重要依據。此又是「天啓」史料與作品之另一特色。⁷¹

五、思想特徵

我們由探討「天啓」史料與作品中得知，「天啓」宗教運動背後存有一套頗為特殊的思想系統，其中最著者，當推強烈的二元論(dualism)，此為「天啓」思想系統的基礎架構，也是其他思想特徵的重要前提。⁷²「二元論」是一架構清楚但內容龐雜的專有名詞，端視此一架構落實於某一領域後，方可能進一步說明，因此我們以下尚須

⁷¹ 有關「天啓」史料與作品特徵之討論，可參閱 H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, pp. 14-17; Klaus Koch, "What Is Apocalyptic?," pp. 22-23; John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, pp. 11-17.

⁷² 天啓思想中的二元論特徵，幾乎皆被所有研究此一主題的學者所提及，參閱 H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, pp. 174-175; Klaus Koch, "What Is Apocalyptic?," pp. 24-29; C. K. Barrett, *The New Testament: Writings from Ancient Greece and the Roman Empire That Illuminate Christian Origins* (San Francisco: Harper San Francisco, 1989), pp. 328-344.

從心理，時間、空間、倫理等不同面向，細分討論。⁷³在此必須指出的是，「天啓」思想中的二元論並不全然強調對立與抗衡，也有可能指涉一種平行甚至互補的關係。另一與二元論同為重要前題者當為明顯的命定或決定論 (determinism)。「天啓」思想者認為宇宙秩序的安排，歷史階段的演進，毀滅與救贖的並存等，皆是早以命定，難以更改。天啓異象，不過是由收受者探窺個中奧秘，得知此一既成事實，以便做必要之準備與對應而已。

從心理的層次而言，「天啓」思想必定是急切而激進。如果缺乏迫切的心理張力，「天啓」宗教或社會現象即無從發生。這種急切與激進的心態當然是一種主觀感受，與外在的客觀環境有關，但不必然是絕對的關係。以古代猶太虔信者為例，他們在歷經國家與民族變動後，創發「天啓」思想，而波斯、泛希臘文化所凝塑的「文化融合」政策，更是激化了此一思想，因此外在大環境是重要的決定因素。不過，對於其他文化與宗教背景之民族而言，身處「文化融合」之大環境，不一定即萌生「天啓」思想，心理亦無迫切、激進之感受；外在客觀環境相同，主觀反應則有別。猶太的「天啓」思想者必有其傳統的宗教或神學認知在先，爾後外在大環境變動下，方引發出其強烈的心理反應。

「天啓」思想者因其命定論的傾向，難免呈顯出悲觀的色彩。它們細究歷史時段的推演，詳讀今生此世事情發生的跡象，在其末世觀架構的詮釋下，自然天災、社會動盪、人為不幸，皆可印証末世景象，意即強化其既存的決定論思想。⁷⁴可是在另一方面，「天啓」思想者

⁷³ John G. Gammie 對於「天啟」二元論的內容，提出至少十種範圍，並且主張猶太「天啟」作品著重的僅為空間與倫理二項；見其“Spatial and Ethical Dualism in Jewish and Apocalyptic Literature,” 註 26 所引一文。

⁷⁴ 在〈新約〉的「天啟」作品中，如何解讀時事，從其中徵兆預知末日的

卻也是一群樂觀者。他們在極端的否定現世的同時，心存超越之思，以最完美的世界終將立時實現為鵠的，引頸企盼，因此在悲觀之外，又蒙上肯定的、具有未來的樂觀與希望。⁷⁵

就時間層面而言，「天啓」思想者對於人類歷史的進展，持有兩種特殊的觀點。第一，在基本的態度上，他們是「反歷史」(anti-historical)或「超歷史」的(trans-historical)，意即在二元思想的架構下，他們否定歷史潮流下人類各種活動的意義，而將希望置於未來的、歷史終末之外的「來時」。此一嚮往的「來時」，可視為「非歷史」(a-historical)的時刻。第二，許多「天啓」作品在處理歷史時間時，常以象徵性的數字，如〈但以理書〉與〈啓示錄〉中提及的四、七、十二等，區隔歷史演進，劃分成不同階段。既然「天啓」思想者質疑歷史存在的意義，以及人類滅亡危在旦夕，這些不同階段的歷史分期，自然呈現由好至壞，從完美趨向腐敗的軌道發展。而人類此時此刻正是歷史最後一階段結束之前夕，其不可挽回、加速前進之勢，誠屬命定之必然。⁷⁶

從空間的關點而言，「天啓」思想者最明顯的特徵即心存兩個絕然對立的世界，一在上，一在下；一為完美、極樂，一則為黑暗、痛

到臨，是「天啓」信仰者所關心的焦點，以下經文即是重要例証：「耶穌在橄欖山上坐著，門徒暗暗的來說，請告訴我們，什麼時候有這些事。你降臨和世界的末了，有什麼預兆呢？耶穌回答說，你們要謹慎，免得有人迷惑你們。因為將來有好些人冒我的名來，說；『我是基督』，並且要迷惑許多人。你們也要聽見打仗和打仗的風聲，總不要驚慌，因為這些事是必須有的，只是末期還沒有到。民要攻打民，國要攻打國，多處必有飢荒、地震。這都是災難的起頭……。你們可以從無花果樹學個比方。當樹枝發嫩長葉的時候，你們就知道夏天近了。這樣你們看見這一切的事，也該知道人子近了，正在門口了。」（《馬太福音》二十四章 3-8、32-33 節）。

⁷⁵ H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, pp. 178.

⁷⁶ Ibid. pp. 166-170. Klaus Koch, pp. 24-28.

苦。職是之故，「天啓」的狹隘意義特指「天開」(the open heaven)，強調其垂直、向上與超越的彼世空間。⁷⁷上節引述所有特定的「天啓」作品，無一不含「天開」異象，而此中天界，又細分為多層，以終極最高者最神聖、最榮耀。反之，人類所居之此世，卻是宇宙災難的中心，命定毀滅消亡，在空間層次劃分上，居於最下。

不過對於某些「天啓」信仰者如「昆蘭公社」而言，空間的區分與對照，又具另一意義。他們自認為「光明之子」，有別於今世他人的「黑暗之子」，因此其動靜觀瞻，無不具有宇宙性的影響力。他們自組修道院式的公社，一為否定此世之意，另一則為模仿與反映他世之用。在其所想像的「天啓」彼世，具超越、完美、光明之特質，而其所建構的地上公社，即據此想像中的藍圖而立，其內部組織、宗教儀式、日常生活等，亦仿效天上使者之所為。因此對公社成員而言，天上人間相互平行，在「天啓」彼世尙未真正實現之前，其公社即為代表，是美好世界的具體化，超然獨立於濁世之外。⁷⁸

從倫理道德的觀點視之，「天啓」思想者具有強烈的善惡、黑白兩極觀。他們往往自視為「善」的代表，而此世則為「惡」的淵藪，因此善惡難容，勢不兩立乃必然之結果。不過必須強調的是，所謂「善」，並不一定全然吻合普遍性的道德觀念，而是有其特別的主觀界定。在猶太傳統中，一理想人格不但必須不干犯典章戒令，如不殺人、不貪、不淫，更必須符合其宗教上所認知的「義」(righteousness)，即行事為人全部符合其一神觀理念下的各類條規，方可稱之。因此「天啓」思想者如《第四以斯拉》與《第二巴錄》所示，具有明顯的「自

⁷⁷ Christopher Rowland 即採此狹義討論「天啟」，其書名正是 *The Open Heaven*.

⁷⁸ 此思想最具體的見於「昆蘭公社」之《戰經》(*The War Scroll*)；見註 61。

義」色彩，以自己的行為為正，符合傳統的宗教法規。在其與天外使者對話中，即以此做為質詢「神義」(theodicy)何在以及控訴周圍世界「不義」的根據。〈但以理書〉中的理想人物但以理，與其說是道德上的「善」人，不如視為宗教上的「義」人，因為其潔身自愛的特點主要在於不食猶太人視為不潔之食物，以及拒絕干犯猶太人認為最不能違犯的跪拜偶像之罪；此又是其特殊倫理道德或善惡觀之例。

「天啓」思想者一來因為二元思考模式之故，二來因為受到變動、融合的大環境所擠迫之結果，其內心之拉扯張力越發趨緊。他們因此在道德行為或宗教修持方面，容易傾向高標準的自我要求。不少「天啓」思想實踐者，例如「昆蘭公社」與早期基督徒即是，過著極端刻苦的禁慾生活，甚至放棄私有財產，組成共修，共產的「天啓」社群，超越世俗倫理之藩籬。

從神觀的角度而論，「天啓」思想者在前提上即認為一切宇宙、歷史、人事的變動與演進，俱為耶和華所預設與安排。尤其末日時間之加速逼近，以及此世之混亂與黑暗，皆是神的全部經綸 (divine economy) 之一部份。人對此上天之安排，不應存怨懟與抗拒，而應坦然接受。所謂「天啓」，在本質上即是神的主動啓示，人不過是被動的告知者。能一窺「天啓」奧祕，即表示神之恩寵，為救贖「選民」而做，另一方面也反証「天啓」異象者的特殊身份與地位。

「天啓」異象中，也常包含末世到臨之時的審判景象，此又印証神為人最終命運之主宰。《守望者之書》、《動物啓示錄》、使徒保羅的書信如〈哥林多前書〉十五章與〈帖撒羅尼迦前〉四章、〈但以理書〉、〈啓示錄〉等，皆提死後復活及末日審判之事，即按「天啓」思想者所創想的善惡、黑白原則，依個人所為定賞罰，以此做為人類歷史與今生之終結，也依此接續至另一即將實現的彼世，不論此一「另

類」的世界是義人的「天堂」抑或惡人的「地獄」⁷⁹

最後就目的而言，「天啓」思想或「天啓」運動之發生，有其內在的邏輯合理性與必要性。首先，「天啓」思想是為了解與預知而生。猶太教的虔信者，依其傳統之律法規範與宗教儀式，獲得生存意義。一旦此一價值體系在動盪的歷史潮流中受到挑戰，其生存底基受到搖撼，遂生自我反省與追尋之舉。因為未能在既有的宗教架構下尋得解答，「天啓」思想者遂直扣「終極之境」(ultimate reality)，訴諸神的超越與神祕，希望由「天啓」異象，解釋今生此世悖於常理的黑暗與混亂。更有甚者，「天啓」思想者也希望突破現時困境，超越時空局限，預知未來可能發生之事，以紓解焦慮與鬱悶之情。

再者，如果能了解現況與預知未來，特別是了解今生此世之善與惡，以及黑暗與光明之對峙是耶和華計畫中的一部份，也了解其存在僅為暫時的現象，另一方面預知此世必終究毀滅而一新世界繼之興起，選民在審判後必獲進天國之獎賞等等，「天啓」信仰者即能忍耐當前的苦難，對歷史的失衡與人事的不公也能自圓其說，坦然接受。因此，我們在感受「天啓」思想之悲觀與晦澀之餘，也應見及其中所隱含的勸慰與希望之情。

六、理論與詮釋

西方學者多年來企圖從不同的進路，尋求或建構合理的理論，以解釋何以猶太人的「天啓」思想與「天啓」運動會自西元前第六世紀萌芽，此後延續不斷，於我們所界定的四百年間開花結果。如果不從

⁷⁹ 有關復活與審判之討論，可參閱 Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, vol. 1, pp. 196-202.

猶太教內部的神學發展視之，一般宗教學家大致從比較神話、社會學、心理學三個領域提出個別的看法。

研究比較神話的學者首先指出，「天啓」現象並不單獨發生於古猶太——基督教傳統之中。從宗教史或比較宗教的觀點而言，古今中外、大小宗教之內皆可發現類似的宗教思想或宗教運動，因此「天啓」是歷史上的普遍、常態現象。

宗教的目的與功能在提供人類生存所必需的意義體系，而神話正是宗教構成中最原始、最重要的「原基型」(archetypes)。許多神話中皆述及世界或宇宙毀滅一事，不論是經由洪水或大火兩種不同之方式。不過，「世界毀滅」並不自成一神話單元，而是與「宇宙創生」密切相連。在神話中，我們發現世界或宇宙往往在混沌未明的狀態下開創出生，形成了人類最美好的原初社會，無罪、無邪惡、無憂慮，是人類所能經歷或想像的黃金時代。可惜此一上古的人間樂園未能長久延續，在種種因素影響下，逐漸汙染、變質，由完美趨向不完美，最後急速腐敗、墮落，竟至難以挽回，而必須以全然毀滅收拾殘局。毀滅之後即回復至宇宙原初之混沌狀態，等待另一循環再生。⁸⁰

Mircea Eliade 認為人類皆賦「永恆回歸」(the eternal return) 之本能，經常在世衰道微，社會改革無望，甚至已到毀壞崩潰之時刻，興起超越歷史之思，冀望回歸至歷史未開啓之時的遠古美好時代。毀滅與創生，歷史與超歷史因此是一體之兩面，同時並存。猶太——基督教的「天啓」現象，如從神話論述觀之，即表示對遠古樂園的眷戀，企思

⁸⁰ 以上的詮釋，主要係根據 Mircea Eliade 的理論闡發而來，參閱其 *Myth and Reality*, tr. Willard R. Trask (New York and Evanston: Harper Torch Books, 1963) ; *The Myth of the Eternal Return*, tr. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1971).

往復太初，再歷「彼時」 (*in illo tempore / ab initio*)，重拾生機。⁸¹

Ehud Luz 贊同此種「往復與再生」之理論，並且進一步指出所謂「異象」，無非皆從傳統中汲取靈感，重拾我們幾乎已快遺忘的集體記憶，做為建構美麗新世界的根據。⁸²必須強調的是，Eliade 的神話理論，頗具啓發性的點出，「天啓」思想的重心正是「時間」(temporality) 問題，此一洞見值得我們深思再三。無可否認的，「天啓」思想者深切的心繫時間流程，他們緬懷過去，拒斥現在，企盼未來。在其身上，全部之時間分流輻輳成一焦點，激發其敏銳的存在意識，此重心與動力之大，自然不言而喻。James B. Wiggins 認為「天啓」末世觀的象徵意義，即是在時間的層面上，促使其信仰者強烈的幻想、參與、以及期望，可說是至論。⁸³

有更多的學者從社會學的觀點討論猶太傳統的「天啓」現象。Paul D. Hanson 即是基於「異化」(alienation) 的觀念，認為早期先知族群中，因存有弱勢、被壓抑的虔信者，為求解脫與救贖，方創想出「另類」的象徵符號與象徵世界，以做為回應之用，猶太的「天啓」運動由是綿延流傳。⁸⁴George W. E. Nickelsburg 也提議應該注重「天啓」

⁸¹ Mircea Eliade, "Eschatology and Cosmogony," in *Myth and Reality*, esp. pp. 64-69 ; 另外亦參閱其 "Paradise and Utopia: Mythical Geography and Eschatology," in *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969), pp. 88-111.

⁸² Ehud Luz, "Utopia and Return: On the Structure of Utopian Thinking and Its Relation to Jewish-Christian Tradition," *The Journal of Religion* 73.3 (1993) : 357-363.

⁸³ James B. Wiggins, "Eschatological Consciousness: Response to Temporality," *The Journal of American Academy of Religion* 43 (1975) : 27-38.

⁸⁴ Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, pp. 403-413, 427-444; "Apocalypticism," in *The Interpreters' Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, pp. 31-34.

宗教族群的「生活情境」(Sitz im Leben)，特別是他們在經歷異化與無力感之後，如何在與大環境之關係上，做出特別的安排。不過他也提醒如欲從事社會學進路，應以原始材料為主，讓「天啓」團體呈現己身面貌，之後再審慎選擇「模式」理論加以解釋。⁸⁵Joel Marcus 從比較的觀點，研究古代與現今的猶太教「天啓」團體，以收對照、相互為用之效。他認為古代的昆蘭公社與現代的「極端正統」(ultraorthodox)猶太族群如盧瓦維契(Luvavitcher)者，頗為類似。例如他們愛憎分明，不願妥協，對同胞中不同信念者心懷仇恨；強烈的漂泊、不安定感；在末日將至的催逼下，以激烈的手段觸發彼時的實現；以「天啓」末世觀為前提，詮釋猶太經典，使其行動獲致更厚實的理論支持等。細心觀察這些猶太激進份子與其同胞和以色列政府之間的互動，當可幫助我們了解古代昆蘭公社的處境與反應。⁸⁶

另外有些從社會學角度研究「天啓」運動的學者，並不一定附和所謂「異化」或「危機」產生「天啓」思潮之說。John J. Collins 認為「天啓」作品型態多樣，就中多有正面、積極之處，不全然是由受困、挫折之弱勢團體所作。⁸⁷Hillel Schwartz 從世界宗教史的觀點，否定多元文化的融合現象或兩文化接觸與衝突後，弱勢族群即會產生「天啓」思想之說。他強調許多民族在與外族文化接觸之前，早已產生「天啓」神話與儀式活動。⁸⁸Stephen L. Cook 更明確的指出，「天

⁸⁵George W. E. Nickelsburg, "Social Aspects of Palestine Jewish Apocalypticism," in David Hellholm, ed. *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, pp. 641-654.

⁸⁶Joel Marcus, "Modern and Ancient Jewish Apocalypticism," *The Journal of Religion* 76.1 (1996): 1-27.

⁸⁷John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, pp. 29-30、205-206; "Early Jewish Apocalypticism," *The Anchor Bible Dictionary*, p. 286.

⁸⁸Hillel Schwartz, "Millenarianism: An Overview," in *The Encyclopedia of*

啓」宗教社群不能以社會病理學的角度評斷之，一般社會學所運用的「剝奪理論」(deprivation theory)有貶「天啓」社群為地下「非法團體」(conventicle)之嫌，基本上即是忽略了其獨立身份與自主性。「天啓」社群有可能受特殊生存處境影響而產生「認知失調」(cognitive dissonance)，但研究「天啓」思想應先了解其內部既有的信仰體系與宗教性格。⁸⁹

以上正、反兩方所論皆有其合理性，尤其側重「天啓」社群的存在大環境，文化接觸、衝突、回應等機制，以及此一團體的信仰承傳與內部組織、運作等，皆是從事社會學研究者所不能忽略者。

從心理學角度研究「天啓」思想者，基本上由外緣的機械論觀點進行考察。早期費爾巴哈(Ludwig Feuerbach)與馬克斯(Karl Marx)在論宗教之生成時，力主宗教為一「附現象」(epiphenomenon)，不具實體，是被壓迫者為求心理平衡與補償之動機下，所做的虛幻投射。⁹⁰以此推演，「天啓」思想更可視為受壓迫者心理投射之極端產物。Norman Cohn主張猶太——基督教末世觀之興起，完全由於彼時信徒在受威脅與迫害之情境下，為自我安慰與自我肯定而告確定，因此「天啓」異象、預言、復活、審判等無非是幻想的結晶。⁹¹Gary W. Trompt也

Religion, vol. 9, pp. 527-529.

⁸⁹ Stephen L. Cook, *Prophecy and Apocalypticism: The Postexilic Social Setting* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), pp. 1-54. 有關「認知失調」理論，可閱 Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Stanford: Stanford University Press, 1957).

⁹⁰ 有關此二位之宗教理論介紹，可參閱 Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 23-50.

⁹¹ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Age*, pp. 19-20.

指稱，若以廣義的烏托邦理想而論，其所呈現的美好未來正是宗教的心智活動結果，是心理的一種投射。⁹²

宗教心理學趨向以「非常」的態度視「天啓」思想，認為此類現象之產生，乃受制約於社會或政治之機制，在強大壓力下，虔信者無解決困境之能力，只好以想像代真實，在虛構的世界裡尋得救贖。這種詮釋邏輯與前述社會學進路有平行之處，即不問信仰族群之主體性，僅重外在環境對人心理所造成之結果。其他研究理論與詮釋尚有多種，例如不少學者透過人類學研究大洋洲島上，因為殖民與文化衝突所引發「拜貨教」(Cargo Cult) 信仰的案例，探討其中所包含的各種形成要素，如預言、毀滅、創生等，認為可與「天啓」運動相提並論，頗具參考與比較價值。⁹³另外，人類學所注重的宗教儀式與象徵系統，用來解釋一族群如何在面臨危機與「門檻」(liminality) 困境時，透過儀式的舉行，消弭危機，安度逆境。此種理論運用於具有不穩定、「反社會結構」(anti-structure) 的「天啓」社群之案例上，亦有釐清與啓迪之效。⁹⁴

七、結語

「天啓」主題在最近西方學術界以及知識界受到特別的重視，尤其在當今西方社會急速變遷，主流價值式微，科技文明主導人們的思

⁹² Garry W. Trompf, "Utopia," in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, p. 161.

⁹³ 有關「拜貨教」研究之論文，可參看 G. W. Trompf, ed., *Cargo Cults and Millenarian Movements: Transoceanic Comparisons of New Religious Movements* (Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1990).

⁹⁴ 此一理論之闡發，可參閱 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977).

維與日常生活，多元文化相互競爭與交流，人倫關係疲軟與變質等因素下，不少人強烈感受「天啓」氛圍，開始重新挖掘此一古老卻也歷久彌新的文化「母題」。

純以基督教內部神學傳統而言，先前解釋「天啓」思想為具有悲觀、甚至顛覆性質的說法，已受到質疑，取而代之的是從正面、建設性的觀點重新評估。⁹⁵德國神學家 Jürgen Moltmann 在目睹西方社會快速解體，人心焦慮、無助之際，毅然揭櫫「希望神學」(theology of hope)，主張基督教在末世的精神核心不是信與愛，而是「希望」，即是好例子。⁹⁶此後陸續有神學家或思想家，繼續探索「天啓」思想中的「侷限」(limit) 與「界隔」(boundary) 義涵，企思為今人的生存處境與未來發展提供積極、開創性的路徑。⁹⁷「時間」、「死亡」、「不朽」等「天啓」範疇中引人關注的議題，更是激起了廣泛的討論。⁹⁸由此衍伸至人倫關係上，有不少神學家強調「末世」倫理不在盼望未來的新天新地，而應注重人性中神聖特質的開展，營造如猶太神學家 Martin Buber 所提的「我——你」(I-Thou) 實體親和，方為末世與基督復臨 (parousia) 的真正意義。⁹⁹

⁹⁵ Wolfhart Pannenberg, "Constructive and Critical Function of Christian Eschatology," *Harvard Theological Review* 77.2 (1984): 119-139.

⁹⁶ Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implication of a Christian Eschatology* (New York and Euanston: Harper & Row, Publishers, 1967); *The Coming of God: Christian Eschatology*, tr. Margaret Kohl (Philadelphia: Fortress Press, 1996).

⁹⁷ 參閱 Gerhard Sauter, "The Concept and Task of Eschatology: Theological and Philosophical Reflections," *Scottish Journal of Theology* 44.4 (1988): 499-515.

⁹⁸ 參閱 Douglas K. Erlandson, "Timelessness, Immutability, and Eschatology," *International Journal of Philosophy of Religion* 9.3 (1978): 129-145.

⁹⁹ Carl A. Raschke, "Eschatology as the Revelation of the Interpersonal," *Cross*

在更廣的當今生存環境與現代化層次方面，許多思想家提出警告，認為在科技無節制的發展與國際政治利益衝突而導致的核武競賽，即是變相的人為「末世」。以此推逼世界至懸崖，淪於萬劫不復之境，卻以歷史發展為上帝經綸的命定論自我合理化，實是惡質的扭曲「天啓」與「末世」之原意。¹⁰⁰另一方面，西方自十五世紀起對外航海與拓展運動以來，假借舊世界已趨衰亡而企圖追尋新世界之名，開始「發現」新大陸，擴張西方領土，殖民弱勢之第三世界。直至現在，西方的這種「天啓」心態，仍以各種面貌，宰制各種領域，造成今天經濟、種族、文化、性別、生態等的嚴重危機。¹⁰¹我們今天的現代化，究其實即是依「天啓」末世觀的架構進行，因此其中所隱含毀滅性因素，值得在世紀末的此刻，做深刻的自我批判與反思。¹⁰²

西方的「天啓」思想此時對我們應該具有多重的意義與啓發。從宗教研究之觀點而言，中國歷史上許多宗教現象，與西方的「天啓」思想或運動，多有平行之處，值得進行比較研究。漢末讖緯現象，道教之興，彌勒信仰之流行，白蓮教之亂，太平天國之起等等，不勝枚

Currents 29.1 (1979) : 29-38 ; Peter C. Phan, "Current Theology: Contemporary Context and Issues in Eschatology," *Theological Studies* 55 (1994) : 507-536.

¹⁰⁰ 此類「核子武器」神學家於東西冷戰期間最為活躍，其警告與智慧在時下仍有其現實的實用性。參閱 Gordon D. Kaufman, *Theology for a Nuclear Age* (Philadelphia: Westminster Press, 1985).

¹⁰¹ Catherine Keller, "The Breast, the Apocalypse, and the Colonial Journey," *Journal of Feminist Studies in Religion* 10 (1994) : 53-72 ; *Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World* (Boston: Beacon Press, 1996).

¹⁰² Edward A. Tiryakian, "Modernity as an Eschatological Setting: A New Vista for the Study of Religions," *History of Religions* 25 (1986) : 378-386.

舉，可為探討之例。¹⁰³不過若將西方宗教學者以「天啓」思想必發生於一神信仰傳統的觀點，證諸中國類似之案例後，是否仍能堅持其理論之有效性，則有待我們更進一步比較探討。¹⁰⁴再者，一些相關之重要宗教主題，諸如「死亡」、「死後世界」、「不朽」、「輪迴」、「遠古黃金時代」、「洪水神話」、「開天闢地神話」等等，亦可在「天啓」的範疇下，相提並論，做「類型」之研究，¹⁰⁵對於重新探討中國宗教傳統，有莫大助益。

由現實層面觀之，如果現代化及其產生的諸多解構現象已成世界性問題，那麼上述西方所面臨的核子毀滅、種族與文化衝突、性別歧視、生態危機等問題，亦是我們所不能逃避的問題。因此，首先深度的了解「天啓」，再與西方知識界進行建設性的對話是我們必須經歷之途徑。西方之理論與詮釋並不一定能解答我們的具體問題，但是近來我們在面對一連串的「宗教亂象」之後，本土的「新時代運動」(New Age Movement) 宗教浪潮席捲全台灣，尤其是具有強烈末世觀的教派如

¹⁰³ 參考 Richard Shek, "Millenarianism: Chinese Millenarian Movements," in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9; Daniel L. Overmyer, *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China* (Cambridge: Harvard University Press, 1976); 本書中譯本：歐大年著，劉心勇等譯，《中國民間宗教教派之研究》(上海：上海古籍出版社，1993)；馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》(上海：上海人民出版社，1992)。

¹⁰⁴ 比較前註 Richard Shek 之文章，p. 533 與下文之不同看法：Peter. G. Grisp, "Western and Chinese Eschatologies: Challenging Postmodernists Theory," *Mosaic* 26.3 (1994)：1-20.

¹⁰⁵ 宗教現象中，許多主題存有內在的有機連繫，形成一「類型結構」(morphology and structure)，是宗教研究必須整體把握的單元或主題群。參閱 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, tr. Rosemary Sheed (New York and Scarborough: New American Library, 1974), pp. 1-37、410-436.

「萬佛會」、「新約教派」、「上帝拯救地球飛碟會」等所帶來的震撼，在此時探討西方「天啓」思想特別具有一番現實意義。

A Critical Introduction to the Rise of Apocalypticism in the West

Yen-zen Tsai

Department of History, National Cheng-chi University

Apocalypticism is one of the fundamental elements that constitute Judaism and Christianity. It is also an important cultural motif that has substantially shaped and influenced the Western civilization. This article is a critical introduction to the origins and development of Apocalypticism in the West, with an emphasis on its final formation in the Hellenistic and early Roman Empire periods. It consists of five parts. The first defines the contents of Apocalypticism ; the second explains how this important religious thought arose and came to formation in Judaism; the third introduces the works on Apocalypticism ; the fourth, then, analyzes the major features of these works ; the last part brings out different theories by which modern scholars interpret Apocalypticism. Besides looking into the historical background in which Apocalypticism originated and came to fruition in the West, this article also highlights its significance in religious and cultural history. Lastly, this article suggests that the light that has been shed on the study of Apocalypticism in the West can be applied to similar religious phenomena in both traditional China and contemporary Taiwan.

Key Words: eschatology, utopia, Judaism, Hellenism, history of religions