

西方传统 经典与解释

Classici et commentarii

HERMES

古典学丛编

刘小枫 ● 主编



[古希腊] 托名赫耳墨斯 ● 著

赫耳墨斯秘籍

Hermetica

肖霄 ● 译



HERMES

西方传统 经典与解释
Classici et commentarii

古典学丛编

赫耳墨斯教残篇是西方文明史上非常复杂的文史现象，最早的赫耳墨斯教文献可以确定的成文时间在公元前3世纪，《赫耳墨斯秘籍》中的18个对话残篇的成文时间则大致在公元1至3世纪之间。

古代炼金术并非是单纯的科学技术知识，而是与灵魂内修交织在一起的神秘学说。《赫耳墨斯秘籍》不包含炼金术内容，的确堪称“秘籍”。读过我国古书《抱朴子内篇》的读者，都不难理解外炼与内修的关系。

《赫耳墨斯秘籍》将有助于我们更好地认识西方文明传统的历史复杂性。

上架建议  哲学研究

ISBN 978-7-5675-7580-6



9 787567 575806 >

定价：88.00元

www.ecnupress.com.cn

西方传统 经典与解释
Classici et commentarii

HERMES

古典学丛编

刘小枫 ● 主编



赫耳墨斯秘籍

Hermetica

[古希腊] 托名赫耳墨斯 ● 著

肖霄 ● 译

目 录

中译本说明(刘小枫) / 1

赫耳墨斯秘籍

- 卷一 赫耳墨斯之论说：珀伊曼德热斯 / 3
- 卷二 从赫耳墨斯到塔特：普遍论说 / 72
- 卷三 赫耳墨斯的神圣论说 / 90
- 卷四 赫耳墨斯对塔特的论说：搅拌缸或“一元” / 99
- 卷五 赫耳墨斯对其子塔特的论说 / 119
- 卷六 善仅在神中,不在它处 / 134
- 卷七 对神的无知是人间最大的恶 / 145
- 卷八 一切存在之物都不会被毁灭 / 151
- 卷九 论理解和感受 / 158
- 卷十 赫耳墨斯之论说：密匙 / 175
- 卷十一 心灵对赫耳墨斯 / 211
- 卷十二 赫耳墨斯之论说 / 238
- 卷十三 赫耳墨斯在山上与其子塔特的秘密对话 / 264
- 卷十四 赫耳墨斯对阿斯克勒庇俄斯,心灵的健康 / 308
- 卷十六 阿斯克勒庇俄斯向阿蒙王定义宇宙 / 319

卷十七 阿斯克勒庇俄斯向阿蒙王定义宇宙[续] / 341

卷十八 论受身体情感妨碍的灵魂 / 345

阿斯克勒庇俄斯的圣书 / 361

参考文献与缩写 / 509

中译本说明

刘小枫

研习西方古代文史,我们不时会遇到 Hermeticism[赫耳墨斯教]或 Hermetica[赫耳墨斯文献]这样的语词,其实际含义往往让人挠头。的确,谁要讲清楚作为政治史现象的 Hermeticism 或作为文史现象的 Hermetica,都难免大费周章。

用最为简略的话来讲,Hermeticism[赫耳墨斯教]指公元前3世纪时发端于地中海东部地区的炼金术崇拜,其源头据说可上溯至埃及法老阿赫那吞(Akhenaten,公元前1353-前1336)的那场著名的宗教改革,并在距今开罗约80公里外的阿玛尔纳建立新城。Hermetica[赫耳墨斯教文献]大多用希腊文写成,成文时间跨度很长,据今人考订,大约在公元前2世纪至公元3世纪的500年间,有些文本的确切成文时间无从考订。

直到文艺复兴之前,炼金术知识一直以秘密方式传衍,并依附于历史上兴起的各色宗教,以至于究竟谁是赫耳墨斯教信徒以及 Hermetica[赫耳墨斯教文献]的性质是什么,迄今仍然是一道没有彻底揭开谜底的古典学谜题。

佛罗伦萨城的斐奇诺(Marsilio Ficino, 1433-1499)迷恋新柏拉图主义,他从恩主那里得到14篇赫耳墨斯教对话残篇的希腊文抄件时,这位美第奇家族资助的博学之士还不到30岁。斐奇诺即将这些从拜占庭流落到意大利的抄件译成拉丁文(1463),由于迄今尚不清楚的原因,译稿在8年后(1471)才首次刊印。随后,这部以《论神的权柄和智慧》(*De potestate et sapientia Dei*)为名的赫耳墨斯教残篇集在意大利乃至阿尔卑斯山以北的西欧地区很快走红,至1500年已经印行16版次。

30多年后,诗人、新柏拉图主义哲学家拉扎雷利(Lodovico Lazzarelli, 1447-1500)也辑佚和翻译了3篇赫耳墨斯教对话残篇,1507年首次刊印,附有公元5世纪时司铎拜俄斯(Joannes Stobaeus)编的《古训集》中的赫耳墨斯教残篇(*Stobaei Hermetica*)的拉丁语译本(希腊文本已佚)。

斐奇诺是不是赫耳墨斯教信徒不好说,拉扎雷利则肯定是热忱的赫耳墨斯教信徒。他为斐奇诺的译本写献词,还模仿赫耳墨斯教对话残篇《阿斯克勒庇俄斯的定义》(*Defitiones Asclepii*)写作了对话作品《赫耳墨斯兑酒缸》(*Crater Hermetis*),自己亲自现身于对话中,与阿拉贡国王费迪南谈宇宙问题。^①

热衷辑佚和翻译赫耳墨斯教残篇的学者,正是人们后来所说的意大利“人文主义者”。对今天的我们来说,意识到这一点具有特别的意义,因为这表明我们对意大利人文主义的认识还相当浅表。

^① Wouter J. Hanegraaff/Ruud M. Bouthoorn, *Lodovico Lazzarelli (1447-1500): The Hermetic Writings and Related Documents*, Tempe, 2005.

这股辑佚赫耳墨斯教残篇的热潮扩散到西欧后,一直持续到17世纪中期。至1641年,人文主义者们陆续辑佚到的残段多达22个(如出自Suda辞书中的残段)。19世纪以来,随着考古发掘和古文献辑佚的进展,仍不断有赫耳墨斯教残篇现身。比如,古典学家从被苏维尼火山吞噬的古城赫库兰尼姆(Herculaneum)的考古发掘出土的莎草纸卷中就发现过一些赫耳墨斯教残篇,^①从1945年在埃及纳克罕马狄出土的灵知教派文献(*Nag Hammadi Codices*)中发现的残篇更为著名。^②

赫耳墨斯教残篇泛称 *Hermetica*, 亦称 *Corpus Hermeticum* [赫耳墨斯教文献]。我们应该意识到,这不是一本书或文集的名称。

从内容上讲,赫耳墨斯教残篇相当驳杂,涉及炼金术、占星术、地理学、数学和医学,还有诸神崇拜颂歌,更不用说高深莫测的神秘哲学。把 *Hermetica* 界定为科学史文献没错,界定为宗教史或文学史或哲学史文献也行。与我国古代文籍一样,西方古代的诸多文籍很难按今天的学科来分门别类。

赫耳墨斯教文献有长期而且极为复杂的传衍历程,涉及的古典语文除古希腊文外,还有古典拉丁文、古叙利亚文、古阿拉伯文、科普特文(Coptic, 晚期古埃及文世俗体转写的希腊文)、古亚美尼亚文、拜占庭希腊文等。要编一部 *Hermetica* 或 *Corpus Hermeticum*, 将所有赫耳墨斯教残篇辑在一起并加以笺释,其难度可想而知。毕竟,要确认所有残篇和残段的真伪、年代及来源,谈何容易。

① 参见 Walter Scott, *Fragmenta herculanensia: A Descriptive Catalogue of the Oxford Copies of the Herculanean Rolls Together with the Texts of Several Papyri Accompanied by Facsimiles*, London, 1885, p. 1-15.

② 参见罗宾逊、史密斯编,《灵知派经典》,杨克勤译,上海:华东师范大学出版社,2008。

二

斐奇诺和拉扎雷利翻译的赫耳墨斯教残篇(加起来共 17 篇)仅是关于创世、宇宙秩序及灵魂起源的对话,文体包含论说、信函乃至沉思性独白,并不包含如今属于自然科学范畴的炼金术和占星术等内容,可以说具有纯正的宗教哲学品质。

1650 年,17 篇对话合刊的英译本首次出版,名为《神圣的珀伊曼德热斯十七书》(*The Divine Pymander in XVII books*, London)。^①当时正值英国革命的动乱时期,译者厄维瑞德(John Everard, 1584-1641)是个基督教教士(也是炼金术士),因持异端信仰曾两次下狱,译稿在他去世多年后才得以出版。如今的政治史家有理由好奇:赫耳墨斯教对话中关于宇宙和灵魂的说教与英国革命精神有某种看不见、理还乱的内在关联吗?^②

Pymander 是希腊文 Poimandres 的英译,字面意思是“牧养者/统领者”,衍生自希腊文 poimainō [牧养、统领],与希腊文 anēr [人] 合并而成,实际寓指赫耳墨斯式的 Nous [心智]。这个寓意之名主要出现在第一篇对话中,而 17 篇对话都是托名赫耳墨斯对自己的弟子塔特(Tat)、阿穆蒙(Ammon)和阿斯克勒庇俄斯(Asclepius)的教导,从而显得十分古老而神秘。

17 篇对话残篇辑在一起并非就能构成连贯的整体,只能算残篇辑佚,各篇前后顺序的排列长期存在争议。阿斯克勒庇俄斯解释宇宙性质的论说(希腊文抄件名为 λόγος τέλειος [完满教诲])虽然从大多数抄本上看是一篇文本,实际上由两个残篇拼合而成。自 17 世纪以来,文史家们大多把这篇对话视为两个独立的残篇。

① Tarl Warwick ed., *Corpus Hermeticum: The Divine Pymander*, London, 2015.

② 比较斯通,《英国革命之起因:1529-1642》(2002),舒丽萍译,北京:北京师范大学出版社,2018,页 135-142,149-151。

因此,17篇对话残篇合刊的现代译本的实际篇数往往是18篇。

17篇对话残篇的合刊长期没有统一书名,20世纪以来,古典学家才要么用 *Hermetica* 要么用 *Corpus Hermeticum* 来命名这些残篇。这样一来,人们就容易将残篇合刊本与辑佚所有赫耳墨斯教文献的 *Hermetica* 或 *Corpus Hermeticum* 搞混。比如,英国古典学家司各特(Walter Scott, 1855-1925)校勘注释的赫耳墨斯教文献全编就名为 *Hermetica*。^①英国古典学家诺克(Arthur D. Nock, 1902-1963)和法国古典学家费斯蒂基埃(A.-J. Festugière, 1898-1982)合作完成的希腊文/法文对照本名为 *Corpus Hermeticum*,这是如今学界公认的赫耳墨斯教文献权威校勘本。^②与司各特本一样,这个校勘本并不仅仅是17篇对话残篇的辑佚。

校勘精审未必译文也好,译文追求“信”和“达”难免会有损“雅”。在“信”和“达”的基础上进一步追求译文之“雅”,需要古典业内人士前赴后继不断努力。当然,新译本未必都具有学术价值。^③是否提供了必要的笺释,应该是衡量新译本的基本标准。

柯本哈维的新译本不仅用力求“雅”,而且在集释方面下了很大功夫,为学界称道。^④这个 *Hermetica* 编本仅18篇对话残篇,由此可见,斐奇诺和拉扎雷利翻译的17篇赫耳墨斯教对话作品迄今

① Walter Scott, *Hermetica. Introduction, Texts and Translation*, Oxford: The Clarendon Press, 1924. 此版仅第1卷,第2-3卷在司各特去世后出版,第4卷由 A. S. Ferguson 完成,完璧见 Walter Scott, *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, London, 1968.

② A. D. Nock/A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum. Tome I-IV*. Paris: Les Belles Lettres, 1946, repr. 1991.

③ 比较 Clement Salaman/Dorine van Oyen, *The Way of Hermes: New Translations of The Corpus Hermeticum and The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*, London, 2000/2004。

④ Brian P. Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English Translation, with Notes and Introduction*, Cambridge University Press, 1992/1995 增订本。

仍然是赫耳墨斯教传世文献的核心文本。就实际内容而言,这类 Hermetica 的书名直译当是“赫耳墨斯教对话残篇”。鉴于这些对话的文意艰深难窥,文本残缺不全则呈现了流传过程的隐秘,笔者添加“秘”字,简称“赫耳墨斯秘籍”。

三

《赫耳墨斯秘籍》的作者被尊为“三倍最伟大者赫耳墨斯”(Hermes Trismegistus/Thrice Great/thrice-greatest)。据说,他是公元前希腊化时期亚历山大里亚城的一个隐姓埋名的炼金术高士,公开身份则是埃及祭司。^①显然,“三倍最伟大者赫耳墨斯”(或译“至尊赫耳墨斯”)并不是真实人名,而是尼罗河三角洲的某个隐秘高士的尊称,表示他身怀古埃及神话中的托忒神(Thoth)拥有的绝艺,又传承了古希腊神话中的赫耳墨斯神点石成金的魔法。

《赫耳墨斯秘籍》中的对话残篇明显出自个人手笔,但并非都出自同一时期。最早的赫耳墨斯教文献可以确定的成文时间在公元前3世纪,《赫耳墨斯秘籍》中的18个对话残篇的成文时间则大致在公元1世纪至3世纪之间,而 trismegistos 这个词语在公元2世纪以后才见于史籍。^②由此可以推断,“三倍最伟大者赫耳墨斯”不过是古代晚期的赫耳墨斯教高士塑造的一个精神符号。

基督教早期的希腊教父克莱门(约150-220)是个博学之士,他在其《杂籍》(Miscellanies)中提到,“三倍最伟大者赫耳墨斯”留下了42卷书,似乎他见过当时的赫耳墨斯教秘籍。《金驴记》的作者阿普列乌斯(约124-170)是个新柏拉图主义者,他曾将赫耳

① “八卦”说法参见哈尔,《失落的密码》(1928),薛妍译,长春:吉林出版集团,2017,页128-138。

② H. G. Liddell/R. Scott/H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968, trismegistos 词条。

墨斯教的“阿斯克勒庇俄斯对话”译成拉丁文，圣奥古斯丁（354-430）读到过这个译本。基督教的拉丁教父拉克坦提乌斯（Lactantius, 250-325）在其《神圣要义》（*Divinarum Institutionum*）中说，基督来临之前，赫耳墨斯教义已经预示了基督教的真理，看来他也读到过赫耳墨斯教秘籍。

古典学家们由此推断，赫耳墨斯教的基本文献成于罗马帝国之前的希腊化时代，说不定当时的确有一部赫耳墨斯教秘籍，并一直流传到罗马帝国初期。

说到希腊化时代，我们多半会想到亚历山大里亚城的智识人所取得的诸多科学成就，尼采称之为“第一次文艺复兴”。^① 亚历山大的东征让地中海东部与两河流域、中亚腹地乃至南亚的印度北部地区连成了一片，而在此之前，因波斯帝国西扩，埃及宗教、希腊宗教和琐罗亚斯德教早已有了交汇，如今犹太教又加入进来。赫耳墨斯教文献具有所谓混合宗教的特征，完全可以理解。

今天的我们更应该想到，希腊化时期爆发了世界史上有记载以来的第一次世界大战。亚历山大驾崩之后，随即出现“继业者”之间的厮杀，托勒密王国与塞琉古王国之间的五次“叙利亚战争”尤为惨烈。随着罗马共和国在地中海西部崛起以及帕提亚王国在西亚中部崛起，亚历山大“继业者”之间的战争变成了更为惨烈的“世界大战”，而且持续时间更长。

由此可以理解，赫耳墨斯教对话中有一个论题为何长期以来引人注目：大地上出现的“恶”究竟与宇宙秩序是何关系？或者说，大地与宇宙属于同一个秩序还是两个不同的秩序，宇宙本身是否就是“恶”的故乡？

将赫耳墨斯教义的诞生与世界大战的惨烈现实联系起来看，

① 陈恒，《希腊化研究》，上海：上海三联书店，2006；沃尔班克，《希腊化世界》，陈恒、茹倩译，上海：上海人民出版社，2009；塔恩，《希腊化文明》，陈恒、倪华强译，上海：上海三联书店，2014。

当时有人提出这样的问题并非不可理解。

四

罗马帝国试图建立“奥古斯都和平”，而这个帝国实际上从未有过稳定的和平时期，不是内忧就是外患。帝国西部被日耳曼部族分割占据后，基督教的西方世界陷入长期混战状态，赫耳墨斯教随之经历了让古典学家迄今搞不清具体情况的传衍期。^①

可以确定的是，在罗马帝国时期，基督教和犹太教的某些智识人参与了赫耳墨斯教的传衍。因为，这一时期的赫耳墨斯教文献明显带有基督教和犹太教传人的烙印。哈里发的伊斯兰帝国崛起后，穆斯林智识人也加入了传衍赫耳墨斯教文献的行列。

尽管如此，无论犹太教、基督教还是伊斯兰教，都不是赫耳墨斯教。如果说西方历史上确曾有一种可以称为“赫耳墨斯教”的宗教(Hermetic Religion)的话，那么，它的基本特征究竟是什么？

伊斯兰教诞生后不久，穆斯林智识人就喜欢将《古兰经》中的先知易德里斯(Idris)说成赫耳墨斯，因为他发明过诸多实用技艺。波斯占星师阿布-马沙尔(Abu-Ma'shar, 787-886, 在欧洲以 Albu-masar 之名享有盛誉)写过一部名为《千卷书》(Kitab al-uluf)的作品，他这样记述赫耳墨斯的谱系：大赫耳墨斯(Hermes Major)生活在大洪水之前的世代，即指导埃及人建造金字塔的托忒神；第二赫耳墨斯生活在大洪水之后的巴比伦，即发明炼金术(药学)和数学并建立密教的赫耳墨斯；第三赫耳墨斯即传承前两位赫耳墨斯的密教知识的“三倍伟大者赫耳墨斯”。

可见，“三倍伟大”的赫耳墨斯一直是炼金术士心目中的神，

^① 参见柯本哈维，《〈赫耳墨斯秘籍〉成书考》(肖霄译)，彭磊主编，《普罗塔克与罗马政治》(“经典与解释”辑刊第53辑)，北京：华夏出版社，2019，页127-199。

赫耳墨斯教的确就是炼金术密教。中古早期,穆斯林智识人还为赫耳墨斯教秘籍增添了新文献,即文史上非常著名的《翠玉录》(*Emerald Tablet*, 13份炼金术格言集)。^①据今人考订,这部阿拉伯文的炼金术密书对赫耳墨斯教的传衍起过承前启后的重要作用。

现代西方语文中的炼金属语汇大多衍生自阿拉伯语,如 *alchemy/al-kimiya* (Kimya 来自古埃及语的 Khem[黑土])或 *altar/altanur*[熔炉]之类。1144年,英格兰的炼金术士罗伯特(Robert of Chester)将阿拉伯文的《炼金术构成之书》译成了拉丁文 *Liber de compositione alchimiae*,这本小册子讲述了7世纪时的伊斯兰炼金术士莫利埃努斯(Morienus)的故事。据说,他从一位名叫阿德法(Adfar)的炼金术士那里习得密术后,曾游仕于倭马亚王朝王子哈立德(Khalid ibn Yazid, 668-704)的宫廷。在哈立德王子的支持下,莫利埃努斯组织人手将不少希腊的炼金术文献译成了阿拉伯文。^②

可以推断,随着基督教帝国与伊斯兰帝国之间的战争持续不断,至迟在12世纪时,赫耳墨斯教就已开始在基督教欧洲秘密流传。

五

尽管赫耳墨斯教在一开始就以炼金术崇拜为首要标志,但古代炼金术并非是单纯的技术科学知识,而是与灵魂内修交织在一

① Julius Ruska, *Tabula Smaragdina: Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*. Heidelberg, 1926; Hermes Trismegistus, *The Emerald Tablet of Hermes*, 出版地不详, 2013。

② Asad Q. Ahmed, *The Religious Elite of the Early Islamic Hijaz: Five Prosopographical Case Studies*, University of Oxford, 2010。

起的神秘学说。读过我国古书《抱朴子内篇》的读者,都不难理解外炼与内修的关系。

炼金术士相信,精馏和提纯贱质金属是一道让物质经由死亡、复活而完善的过程,这与炼金者自己的灵魂由死亡、复活而臻于完善的过程相一致。炼金炉中的颜色变化寓意灵魂修炼的不同阶段,金属的变形则寓意灵魂的再生。

由此可以理解,古代炼金术为何会被称为密教(Esotericism)。从词形上看,所谓“入密教者”(εσωτερικός)这个希腊语词来自 eis [进入、朝向]与 eso [内在]的合并,字面含义是“朝向/进入内在”。密教智识人宣称:真正的知识是关于事物内在奥秘的知识。既然是内在奥秘,就不可能通过外在认知来获得,必须靠一种“朝向/进入内在”的内在认知才能抵达世间万物的内在。

但是,炼金术士会对外人说,他们仅仅在寻找一种能魔术般地转变金属属性的物质,即俗话说说的 Elixir vitae [灵丹/长生不死药] (Elixir 转写自阿拉伯文 al iksir [神奇物质],最早见于7世纪之后)。铅或铜不如金高贵和耐久,是因为自身的属性有缺欠,若要让这些贱质金属也变得高贵和耐久,就需要给它们补充某种物质。

炼金术士整天绞尽脑汁设想配方,按不同比例混合不同元素,或在贱质金属中加入某种元素,不断试验能否提炼出金。其实,真正的“入密教者”懂得,并非任何人都能通过自己的修练习得灵魂的高贵品质。炼金术士相信,有一种神秘物质叫做“圣石”,它具有不可思议的化石成金的力量,这种“圣石”被称为“哲人石”。凭靠来自天上的神秘启示,极少数人通过内在修炼致力找到这种“圣石”,在外人看来是在“炼金”。^①

换言之,为了不至于引得众人跟着模仿修炼灵魂,“入密教者”对外谎称,自己不过是在寻找能让人的自然生命延年益寿的

^① 普林西比:《炼金术的秘密》,张卜天译,北京:商务印书馆,2018。

Elixir vitae[灵丹]。炼金术用占星术符号来代表各种元素,因此,这两种术自古紧密结合,直至有现代医学之父美誉的瑞士医师帕拉克尔苏斯(Paracelsus, 1493-1541)还保留着这样的习惯。

“帕拉克尔苏斯”不是这位瑞士医师的本名,而是他发表医学论著时喜欢用的笔名,意为“Para[超越](古罗马名医)克尔苏斯或”或“立于克尔苏斯之上”(不识拉丁文发音会把 Celsus 误译作“塞尔苏斯”)。帕拉克尔苏斯的墓碑上的名字长得出奇——Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim,而他生前从未用过这个名字。他年轻时用过 Bombastus von Hohenheim,似乎他出自贵族世家,其实这个名字是帕拉克尔苏斯自己编的,而非他父母给起的。帕拉克尔苏斯自己也从未用过 Philippus 这个看起来像是亚历山大的父亲的名字,仅见于他死后的墓碑上。Aureolus 则像是那位信奉廊下派学说的著名罗马皇帝的名字,同样是帕拉克尔苏斯的崇拜者附加的。

帕拉克尔苏斯喜欢用笔名 Theophrastus ab Hohenheim 或 Theophrastus Paracelsus 发表自己的炼金术著作(17世纪流行的帕拉克尔苏斯文集的书名为 *Prognosticon Theophrasti Paracelsi*),而我们知道,Theophrastus 是亚里士多德的学弟及“漫游学派”创始人的名字。看来,帕拉克尔苏斯自己最为崇拜这位希腊化时期的自然学家(他年轻时曾用 Theophrastus ex Hohenheim Eremita 这个名字给朋友写信)。^①

帕拉克尔苏斯的名字叠加反映了16至17世纪流行且持续到19世纪的“帕拉克尔苏斯崇拜”(Würdigung des Theophrastus von Hohenheim)现象,这与当时出现的“蔷薇十字会”秘密团体

① Walter Pagel, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel, 1958/1982, p. 5-8, 22-49.

有关。由此可以理解,帕拉克尔苏斯身世的“八卦”说法一直流传不衰。^①

我们值得注意到,帕拉克尔苏斯比斐奇诺仅晚生半个世纪,而正是他使得炼金术朝向人体医学方向发展。帕拉克尔苏斯留下大量著作,既有医学论著又有炼金术论著,如《占星术前篇》(*Astronomia magna*,又名 *Philosophia sagax*,成于 1537, 1571 年出版),从而既受新自然科学家崇拜,又受赫耳墨斯教信徒崇拜。^②这意味着,炼金术中的灵魂修炼技艺和效力与人的自然生命延年益寿的实用技艺开始走向分离。毕竟,古代炼金术信仰本来具有两面性:表面上看,赫耳墨斯教崇拜实用技艺的炼金术亦即现代化学的前身,隐秘层面则是个体灵魂实现完善的技艺。^③

西方的政治史家们迄今难以解释,为何赫耳墨斯教一直是少数人的密教,在 15 至 16 世纪时却突然变成对大众有吸引力的所谓民间宗教,而且据说当时的发展势头甚至超过了基督教。其实,所谓“大众化”的赫耳墨斯教并不是真正意义上的大众宗教。因为,如前所述,当时的新派赫耳墨斯教信徒几乎无不是如今史书上所说的“人文主义者”。政治史家有理由说,赫耳墨斯教“复兴”与

① 哈尔,《失落的秘籍》(1928),薛妍译,长春:吉林出版集团,2019,页 7-12。比较 C. Gilly/F. Niewohner, *Die Rosenkreuzer als europaisches Phänomen im 17. Jahrhundert*, Stuttgart, 2001。

② A. E. Waite 编, *The Hermetic and Alchemical Writings of Paracelsus*, London, 1895(影印版 2007); Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim), *Essential Theoretical Writings*, Edited and Translated with a Commentary and Introduction by Andrew Weeks, Leiden/Boston: Brill, 2008; Charles Webster, *Paracelsus: Medicine, Magic, and Mission at the End of Time*, Yale University Press, 2008。

③ 奥斯勒,《重构世界:从中世纪到近代早期欧洲的自然、上帝和人类认识》,张卜天译,长沙:湖南科技出版社,2012,第六章“探索物质的属性:从炼金术到化学”;普林西比,《炼金术的秘密》,页 157-200。

“人文主义”的兴起其实是一回事。^①

倘若如此,从政治哲学角度来想,新派赫耳墨斯教信徒即“人文主义者”究竟意味着什么?

拉伯雷(约1483-1553)的《巨人传》也许为此提供了适时的解答:他在书中明显攻击炼金术崇拜,还把炼金术士与罗马教廷的腐败教士联系起来,以至于《巨人传》看起来是一部“反赫耳墨斯教”的书。其实,拉伯雷攻击的仅是大众化的赫耳墨斯教,他甚至认为有必要建立审查制度,控制“大众”妄用炼金术和占星术,阻止他们产生不着边际的幻念,以免带来意想不到的现实恶果。

《巨人传》还有另一个面目,即以象征手法探讨世人的天性差异与灵魂教育的关系问题:庞大固埃草(herb Pantagruelion)这个象征符号与培育自然[天性]的可能性问题相关。拉伯雷力图再现苏格拉底-柏拉图的一个基本观点:宗教-道德教育没可能提升每个世人的灵魂使其在德性上达到完满。少数人自己坚持对完满德性的追求,难免与其低劣天性的人发生政治冲突。^②这无异于说,“人文主义理想”不过是幻想:自然知识的普及的确能造就大量智识人,但这绝不意味着会普遍提高人的灵魂品质。如尼采所说,大众凭靠科学知识或人文知识成为智识人后,其伦理品质仍然是常人心性。

倘若如此,《巨人传》的意图显得是在刻意抵制当时兴起的“人文主义”教,以便保守赫耳墨斯教的原始真义。我们在《赫耳墨斯秘籍》中的确可以读到:

① D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*, London, 1958/Pennsylvania State University Press, 2000; J. A. Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, University of Chicago Press, 2017.

② 马斯特尔斯,《拉伯雷与秘学传统》,娄林主编,《柏拉图的拉伯雷》(“经典与解释”辑刊第41辑),北京:华夏出版社,2014。

极少数种子来自神,但是它们具有力量,且美且善——美德、节制和虔敬。虔敬是对神的知识,已经认识神的人,充满种种善物,具有神圣的、不同于大众的想法。这就是大众不喜欢有知识者、他们也不喜欢大众的原因。他们显得疯狂,为自己招致取笑。他们受憎恨、受蔑视,甚而可能被谋杀。(《赫耳墨斯秘籍》9.4)

如今的古典学家通常会区分所谓“技术性”和“哲学性”的赫耳墨斯教文献,至少《赫耳墨斯秘籍》中的对话并不包含炼金术内容。就此而言,赫耳墨斯教的传世残篇的确堪称“秘籍”,它仅对少数人的眼力敞开。即便从文字上看,这些残篇说的都是灵魂如何脱离物质而“上升”天际,似乎在对“众人”发出召唤,其实不然。由此可以理解,尽管绝大多数古典学家认为,《赫耳墨斯秘籍》中的对话缺乏连贯,还显得相互矛盾,但在另一种眼力看来则并非如此。^①

六

如何解释赫耳墨斯教信仰在 15 至 16 世纪的基督教西方突然大有取代基督教之势,迄今仍是西方的政治史家、宗教史家乃至思想史家面临的一大难题。因为,紧随赫耳墨斯教的这次“复兴”,基督教的西方世界诞生了“新天文学”。据说,哥白尼(1473-1543)的革命性天象学让西方世界的“古天”崩塌了,西方世界从此开始步入暗无天日的新天新地。到了 20 世纪,天文学家已经

^① 高洋,《〈赫耳墨斯文集〉的“上升之路”》,林志猛主编,《尼采论现代学者》(《古典学研究》第 3 辑),上海:华东师范大学出版社,2019,页 62-81。

“证明(或几近证明),我们的宇宙起源于一个原始火球——大爆炸”。^①

其实,与其说西方世界“古天”的崩塌始于“新天文学”的宇宙论裂变,不如说始于差不多两百年前基督教欧洲帝国的土崩:地上的裂变引致对天的观念的变化。沃格林在评析奥卡姆(1285-1349)的唯名论时的一段说法让笔者印象深刻:

只要一个共同体的各个成员和群体从根本上同意接受一种客观秩序,那么尽管不可避免的意见分歧或许会导致许多严重的冲突,正如我们在“授职权之争”中所看到的那样,但对于他们全都在那种秩序之下生活,与它有同样的距离,却不存在任何破坏性的疑虑。然而,如果这种共同纽带之情因许多特殊共同体——比如说教会、各民族王国、教派和修道会——日益增长的情感所引发的紧张而遭到破坏,在冲突中谁可以做出最终的决断以及为什么的问题就变得至关重要。……一套唯名论的法学理论最感兴趣的问题不是秩序的正常运转,而是秩序瓦解的紧急状况以及能够做出决断来维持秩序的紧急权力。^②

由此看来,赫耳墨斯教在近代的“复兴”与赫耳墨斯教在希腊化时期的“诞生”一样,都与世界大战的惨烈现实有关。事实上,“新天文学”的产生及其影响与赫耳墨斯教的大众化并非没有历

① 布拉格,《世界的智慧:西方思想中人类宇宙观的演化》,梁卿、夏金彪译,上海:上海人民出版社,2008,页251-268;彼得·柯尔斯,《认识宇宙学》,罗阿理译,北京:外语教学与研究出版社,2007,页147-152;比较柯瓦雷,《从封闭世界到无限宇宙》,张卜天译,北京:北京大学出版社,2008。

② 沃格林,《政治观念史稿·卷三:中世纪晚期》,段保良译,上海:华东师范大学出版社,2009,页124。

史关联：著名的布鲁诺（1548–1600）就是典型例子。^①

由此需要理解的思想史问题是，古代的赫耳墨斯教为何具有隐微性质，这与何谓最佳政治秩序的问题相关。

在柏拉图的《政治家》中，我们可以读到苏格拉底与一位异乡人的这样一段对话：异乡人说，“我们与那些淬金的人有相似的经历。”苏格拉底问，究竟是怎样相似的经历。异乡人说：

那些匠人当然先把土和石头以及许多其他东西分出去；在这之后，剩下与金子类似的贵重的东西与它混在一起，只有用火才能去除，铜和银，有时也有坚硬的东西，在借助试金石通过冶炼去除这些东西之后，我们就可以看到所谓的纯金本身，完全是其本身。（《政治家》303d9–e5，刘振译文，下同）

从字面上看，这里是在说炼金术，但所谓“我们与那些淬金的人有相似的经历”表明，这里的“我们”明显指正在寻求“正确的政体”的苏格拉底和异乡人，而非炼金术士。随后说到的“高贵的同类”（303e9）表明，“我们”所要寻找的“与金子类似的贵重东西”实际指品质高贵的人。

顺着这段话往前就会看到，苏格拉底和异乡人是在讨论如何找出最佳政制。他们两人已经按守法与不守法的区分原则把君主制、贤良制和民主制切分为君主制/僭主制、贤良制/寡头制、民主制/最坏的政制，并由此得出这样的结论：“君主制如果受到我们

① 比较布鲁诺，《论无限、宇宙与众世界》，叶永松、丰万俊译，北京：商务印书馆，2015；Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, University of Chicago Press, 1991；叶芝，《记忆的艺术》，钱彦、姚了了译，北京：人民文学出版社，2018，页266–333。两位当代的赫耳墨斯教信徒将自己的书题献为“纪念布鲁诺”，见Timothy Freke/Peter Gandy, *The Hermetica: The Lost Wisdom of the Pharaohs*, London, 1997。

所说的法律约束,就是所有六种政制中最好的;没有法,在其中生活就很难和最为艰难。”

接下来异乡人就说:

对于非多数人的[政制],由于少数人是一个人和多数人的中间,这样一来我们相信它是两者的中道;与其他的相比,多数人的[政制]则在所有方面都弱,在大善大恶方面都无能为力,因为其中的统治已经按照小块被分配给许多人。所以,在所有守法的政制中它最坏,在所有非法的中它最好;虽然在民主制中生活胜过所有没有规矩的[政制],但如果有秩序,最不应该在民主制中生活,除了第七个,目前看来首先最好在第一个中[生活];因为,人们必须把它从所有其他政制中分离出来,就像把神从人中分离出来。(《政治家》303a1-b5)

真正的政治家应该是品质高贵的人,把这类人从品性劣质的政治人中分离出来,就有如炼金术匠人把与金子类似的贵重东西从“土和石头以及许多其他东西”中分离出来。因此,异乡人又说,

除了那个有知识的政制,我们必须赶走所有这些政制的参与者,因为他们不是政治家,而是煽动者,作为最大的影像的支持者,他们自己就是这类东西,作为最大的模仿者和巫师,他们成了智术师中的智术师。(《政治家》303c1-5)

由此看来,虽然新柏拉图主义在赫耳墨斯教的发展史上扮演过引人注目的角色,的确不能说真正的柏拉图主义与赫耳墨斯教是一回事。我们倒有理由怀疑,从布鲁诺到谢林的宇宙论是否背

离了苏格拉底-柏拉图的真正关切。^①

七

本稿所依据的《赫耳墨斯秘籍》英译本不仅注重“信”和“达”，而且追求“雅”，还有相当可观的笺释。为了更好地呈现文本的内在关联，英译者对文本顺序的编排也颇为讲究。这并非没有道理，廖平重新编排《礼记》中的《王制》和康有为重新编排《春秋繁露》的文本顺序，都是为了让今人更好地理解古代高人的心思所至。

数学博士肖霄的译笔十分雅致，繁琐枯燥的英译者笺释也译得干净利索、清爽醒目，令人佩服也让人感谢。译稿早在5年前已经完成，因笺释遇到编辑技术上的困难，以及负责此稿的责任编辑离职，译稿未能按时出版，谨向译者深致歉意。

赫耳墨斯教和赫耳墨斯教残篇都是西方文明史上非常复杂的文史现象，西方学界迄今也还没有搞得水落石出，尽管研究文献已经汗牛充栋。笔者相信，《赫耳墨斯秘籍》中译本的出版，将有助于我们更好地认识西方文明传统的历史复杂性。

2019年3月

古典文明研究工作坊

① 比较谢林，《布鲁诺对话：论事物的神性原理和本性原理》，邓安庆译，北京：商务印书馆，2008；谢林，《论世界灵魂》，庄振华译，北京：北京大学出版社，2018；沃格林，《政治观念史稿·卷七：新秩序与最后的定向》，李晋、马丽译，贺皓川、姚啸宇校，上海：华东师范大学出版社，2019（论谢林部分）

赫耳墨斯秘籍

卷一

赫耳墨斯之论说：珀伊曼德热斯

[1]某次,当关于存在之物的思考涌入我脑中,我思维高翔,身体的感觉受到限制,如同一个过于饱食或身体烦劳而昏睡不醒的人的时候,一个大小全无边际的巨大存在仿佛对我现身,并呼唤我的名字,并对我说:“你想听到什么?看到什么?你想由你的理解力学到什么?认识什么?”

[2]“你是谁?”我问。

“我是珀伊曼德热斯,”他说,“统御权之心灵;我知道你想要什么,我处处与你同在。”

[3]我说:“我愿望学习关于存在之物〈的事情〉,理解它们的本质并认识神。我想要听到的实在太多!”

而后他对我说:“在心里记住你愿望学习的所有,我将教你。”

[4]说着,他改变了样貌,顷刻间万物立即向我展开。我看到一场无垠的异象,其中一切皆化作光——澄净而欣悦——我看到这异象,并为之陶醉。不一会儿,黑暗单独升起又沉降——恐怖而忧郁——蜿蜒盘绕,因此在我看来如〈蛇〉一般。尔后,黑暗变成了某种水质的事物,难以形容地躁动着、冒着烟,如火一般;它发出了一种无法言说的哀恸的咆哮。之后它发出来一种模糊的叫声,就像火的声音。

[5]然而从那光中……—圣言登上那〈水质的〉事物,而无瑕的火从水质的事物向上空跃起。火焰灵巧,有穿透力,并且活跃,而且由于气是轻的,它随在吹息之后向着火升起,远离土和水,看起来像是悬在火焰上方。土和水留在下方,彼此相混,使得〈土〉无法再同水区分开来,但是它们被在它们之上移动的圣灵之言搅动,得以听见。

[6]珀伊曼德热斯对我说:“这异象的含义你理解了吗?”

“我会认识到的,”我说。

“我是你看到的光、〈是〉心灵,〈是〉你的神,”他说,“在这从黑暗中现出的水质事物之前便已存在。来自心灵的给予光明的圣言是神子。”

“继续,”我说。

“这是你必须认识的:是主的圣言在你内中看、听,但你的心灵是父神;他们不分彼此,因为他们的结合是生命。”

“谢谢,”我说。

“那么,理解那光,认清它吧。”

[7]说完这些,他对着我的脸看了良久,以至我在他面前发抖。但是当他抬起头时,我在我的心灵中看到了难以计数的力量之光,还有一已然诞生的无垠的秩序宇宙。那火被巨大的力量所环绕,所征服,固着在同一场所。在我由于珀伊曼德热斯之论说而见到的异象中,我思考的就是这些。

[8]由于我受到惊吓,神智混乱,他再次对我讲话。“在你的心灵中,你已见过原初的形态,存在于无尽的开端之前的最初本原。”这就是珀伊曼德热斯对我说的。

“自然的元素——它们源自何处?”我问。

他答道:“源自神的意旨,〈神的意旨〉接纳了圣言并见到了美丽的秩序宇宙,便仿照它,〈它〉凭借自身的诸元素和灵魂子嗣,成为了一个秩序宇宙。”

[9]那心灵是神,是雌雄同体的,作为生命和光存在,通过言语诞育了第二位心灵,一位造物者,作为火与吹息之神,匠造了七位统治者;他们以疆界包围可感知的世界,他们的统治叫作命运。”

[10]“神之圣言从质重下沉的[]元素直上跃起到自然的纯粹造物之中,同造物者一心灵结合(因为圣言具有同样的实质)。自然中质重的元素被留在下方,丧失理性,从而仅是物质。

[11]造物者一心灵同圣言一起,包围着诸疆界,让它们匆匆回旋,让他的造物旋转,让它们由无尽的开端转向无限的尽头,因为它在停止的地方起始。诸疆界按照心灵的愿望周转,从质重的元素催生了没有理性的活物(因为它们不再将圣言留在身边);空气催生了有翅的,水诞生了游动的。土和水遂心灵的愿望,已被相互分开,而〈土〉从她自身催生了她留持在内部的活物,四足的兽〈和〉爬行的事物,野物和驯〈物〉。”

[12]“心灵,万有之父,是生命与光,诞育了一人子,像他自己,他爱他如爱自己的孩子。人子最为俊美;他有父的形象;而神着实爱着自身的形态,将他的全部造物赐予了他。

[13]人子观察到造物者凭借父的帮助所创造的事物之后,他也愿望造些造物,父同意了这〈件事情〉。人子进入造物者的天球,他在那里将具有一切权力,人子观察了他兄弟的造物;统治者们爱这人子,每位都将各自的秩序与他分享。熟习他们的精髓并与他们有同样的本质,人子愿望冲破疆界的界围,以观察被赋予力量掌管火者的统治。”

[14]“对必朽之物与无理性动物的秩序宇宙,人子拥有一切权力,他冲破穹庐,屈身察看秩序宇宙的构架,因此向低层的自然展示了神的俊美形态。当自然看到这位俊美得毫不过分〈且〉自身包含统治者们的一切能量及神之形态的〈人子〉时,她出于爱而微笑了,因为她在水中看到了人子最为俊美的形态的模样,在地上

看到了它的影子。当人子在水中看到和自己相像的形态,正是它在自然中的样子,便爱上了它,并愿望栖身其中;愿望与行为同时产生,他便栖居在了无理性的形态之中。自然抓紧她的所爱者,四下拥抱他,围绕他,因为他们是恋人。”

[15]“因此,不同于地上任何其他活物,人类是双重的——身体必朽,人之精髓却不朽。即使他不朽,并具有支配万物的权力,人类也仍受必朽性的影响,因为他受制于命运;因此,人子虽然凌驾秩序宇宙的构架,但是在其内部成为了奴隶。他是雌雄同体的,因为他自一位雌雄同体的父而来,他永不睡觉,因为他从一位不眠者而来。〈然而爱与睡眠是他的〉主宰。”

[16]而此后:“……,我的心灵啊。我也爱圣言。”

珀伊曼德热斯说:“这是被一直隐藏到今天的奥秘。自然同人子交媾时,她生下了一个最奇妙的奇迹。人子自身之中有着由火和吹息造就的那七位的秩序宇宙构架之本质,如我对你说过的,而自然毫不耽搁,立刻诞育了七位人子,雌雄同体、身份崇高,他们的本质与七位统治者的本质相像。”

此后:“珀伊曼德热斯啊,我此时进入了巨大的渴念,我渴望听闻;因此请勿偏离主题。”

而珀伊曼德热斯说道:“安静;我尚未向你完全揭示第一场论说。”

“如你所见,我安静了,”我说。

[17]“那么,如我所说,那七位是这样诞生的。〈地〉为雌性。水使其受孕。火使其成熟。自然从以太得来吹息,催生了人子模样的物体。人自从生命与光成为灵魂与心灵;灵魂来自生命,心灵来自光,感觉的秩序宇宙中,万物持续如此,直到一场轮回终止〈且〉各种事物诞生。”

[18]“且听下文,你渴望闻听的言词。当轮回圆满,神的意旨解离了万物之间的羁绊。一切活物,原本雌雄同体,都被解离成了

两部分——人同他们一起——他们部分变为雄性，部分类似地（变为）雌性。然而神立刻说了一番神圣的言语：‘你们众生和造物，在增长中增长，在繁多中繁衍吧，让留心注意者认清他是不朽的、且欲望是死亡的原因，让他认清存在之万有。’

[19]“神说完这之后，神意通过命运、通过秩序宇宙的构架，引发了交媾行动，使生育行动逐一进行；万物便各从其类繁衍。认清他自己的（人），获得了被选中的善果，爱着来自欲望之过错的身体的，则继续在黑暗之中，偏离正道，有感觉地蒙受死亡的影响。”

[20]“那些缺乏知识者，他们犯了何种大过，”我问，“使得他们应被剥夺不朽？”

“你的举止就像一位没有对他听到的东西加以思考的个人。我难道没有告诉你要思考吗？”

“我在思考；我记得；我也心怀感激。”

“如果你理解了，就告诉我：死亡之中的人为何该当死亡？”

“因为最初产生每个人的身体的，是可憎的黑暗，水质的事物由之而来，身体在可感知的秩序宇宙中由（水质的事物）构成，死亡从中啜饮。”

[21]“你确实已经理解了。但是神的言说中为何作‘那理解了自身的人向着神进升’？”

“因为，”我说，“万有之父由光和生命构成，人子自他诞生。”

“你的话说得好。生命与光是神与父，人子从其诞生。因此，你若学到你由光和生命而来，并恰好由它们而来，你便会再次进升到生命。”这便是珀伊曼德热斯所说的。

“我的心灵啊，然而再次告诉我吧，”我问，“我如何能进升到生命？因为神说，‘让留心注意者认清他自己。’

[22]众人皆有心灵，不是吗？”

“住口吧，伙计。说得够了。我自己，心灵，就在有福者、良善

者、纯粹者、慈悲者——虔敬者——心中，我的在场便成为一种益助；他们迅速认清万有，而且他们心怀爱戴地取悦父，感谢〈他〉，而且满心爱慕地赞美他、向他歌唱赞诗，依照与他相称的秩序。将身体移交给恰当的死亡之前，他们憎恶感觉，因为他们知道它们的影响。或毋宁说是我，心灵，不愿允许身体的影响袭来并对他们施加影响。作为看门人，我让罪恶和羞耻的影响不得进入，断绝由它们而来的焦虑。

[23]但是我保持远离这些无思想者、邪恶者、恶毒者、嫉妒者、贪婪者、暴力者、不虔敬者，让路给{伤害恶人的}复仇精灵，〈精灵〉用具有穿透力的火可感知地攻击他，并因此更好地武装他去做不法的行为，以使更大的复仇可降临于他。这样的人不停渴望难以履足的欲求，在黑暗中挣扎，没有满足。{这}折磨着他，让火在他身上燃烧得更旺。

[24]“心灵啊，你很好地教给了我所有东西，正如我想要的那样。但是再次为我讲述〈关于〉上升的道路吧；告诉我它是如何发生的。”

于此，珀伊曼德热斯说：“首先，离弃物质身体时，你将身体本身交给变换，你曾拥有的形态消失。你将你如今不再活跃的性情交给精灵。身体的感觉上升，流回它们特定的源头，成为分离的部分，又再次与诸能量相混合。感情和渴望则继续向无理性的自然行进。

[25]由此，人向上冲过秩序宇宙的构架，在第一个区域弃让增加和减少的能量；在第二个区域〈弃让〉已然不再活跃的罪恶阴谋之机巧；在第三个区域〈弃让〉已然不再活跃的渴念之幻象；在第四个区域〈弃让〉已然不再盈余的支配者之高傲；在第五个区域〈弃让〉渎神的推断和大胆的轻率；在第六个区域〈弃让〉已然不再活跃的由财富而来的罪恶冲动；在第七个区域〈弃让〉潜藏的欺骗。

[26]而后,剥离了秩序宇宙构架的影响之后,人进入八元域;他具有自己恰当的力量,同有福者一起唱诵父。那些在场者在他面前共同欢庆,变得像他的同伴之后,他也听到存在于八元域外的某些力量,〈他们〉用甜美的声音唱诵父。他们按秩序上升到父,将自身弃让给那些力量,成为力量之后,他们便进入神。这就是那些接受知识者的最终善果:被造成神。你为何仍在耽搁?学得这一切之后,你难道不该成为有价值者的引导者,使人族有可能通过你而被神拯救吗?”

[27]他对我说着这些的时候,珀伊曼德热斯同力量连结了。而后,我向万有之父表达了感谢并赞美了他之后,他便遣我前去,〈我此时已〉被赋予力量,并被传授了宇宙的本质及至高的异象。我开始向人类宣告虔敬和知识的美丽:“众人啊,生在地上的人们,你们这些沉湎于醉酒、嗜睡和对神的无知的〈人〉,清醒过来、结束你们醉酒的疾病吧,因为你们在无理性的睡眠中受了蛊惑。”

[28]他们听到了,就一致聚集在周围。我说:“生在地上的人们,你们有权力分享不朽,却为何将自身弃让给了必朽性?你们带着错误旅行,同无知作伴,再次想一想:逃脱那暗影般的光吧;把腐朽抛在身后,分享不朽吧。”

[29]他们之中某些已经将自身弃让给了死亡之道的,又复开始嘲弄并抽身离去,那些意欲受教的则拜投在我脚下。让他们起身之后,我成为了我族裔的引导者,教授他们以圣言——如何被拯救,以何种方式——我在他们中间播洒了智慧的言语,他们便从神仙之水获得了营养。当夜晚来临,太阳的光开始完全消失,我命他们向神致谢,各自完成感恩后,便到自己的床上去了。

[30]我在自身之中记录了珀伊曼德热斯的善意,我感到深切的快乐,因为我充满了我所愿望的,因为我身体的沉睡成为了灵魂的清醒,我眼睛的闭合成为了真正的视觉,我的安静中开始孕育了善,圣言的诞育则成了善的子裔。此事在我身上发生,因为我乐于

接受心灵——珀伊曼德热斯的心灵，即统御权之言。我已经到来，受真实之神圣气息所鼓舞。因此，我赞颂作为父的神，发自灵魂，尽我全力：

[31] 神是神圣，万有之父；

神是神圣，以自身力量实现其意旨；

神是神圣，愿望并已被他自己的人众认识；

你是神圣，以圣言构成了一切存在之物；

你是神圣，一切自然作为形象自你降生；

你是神圣，自然未曾造出同你相似的形态；

你是神圣，比每种力量更强；

你是神圣，超越诸般美德；

你是神圣，比赞美更伟大。

我们在寂静中向你讲话，不可言喻者，不可言说者，接受来自一个向你延升的心神和灵魂的纯粹言语的献祭吧。

[32] 应许我的要求吧，〈让我〉不要缺乏适宜我们精髓的知识；给我力量；以这馈赠，我将启发无知者，我族裔的兄弟，却〈是〉你的儿子。这是我相信并见证的；我进升到生命和光。父啊，你是有福的。谁是你的人子，〈谁就〉愿在成圣的作业中与你连结，因为你为他提供了全部权力。

[题解] 希腊语版本没有“论说”(logos)一词。“珀伊曼德热斯”(Poimandres)这个名字在《赫耳墨斯集》卷一中出现12次，但是在《赫耳墨斯集》其他部分仅出现两次，即《赫耳墨斯集》卷八第15节。不过，卷八第19节或许暗示着由 poimainō [作为牧者] 的

衍生,并将 *poimēn* [牧者] 和 *anēr* [人] 合在一起构成 *Poimandrēs* [珀伊曼德热斯]。

这种构词方式的支持者认为,《赫耳墨斯集》卷一和《黑马牧人书》(*Shepherd of Hermas*)之间存在关联,《黑马牧人书》是一份 2 世纪中期的基督教启示录文本,其中一场异象(vision)的某些细节同《赫耳墨斯集》卷一的开篇类似;Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页 7、11-13、31-36;Reitzenstein und H.H. Schaeder,《伊朗和希腊的古代综摄研究》,页 9-10、15;Gustave Bardy,《黑马牧人书及赫耳墨斯主义文献》,页 391-407;Robert Joly 编,《黑马牧人书:简介、文本评述、翻译及注释》,页 48-53。Birger A. Pearson《〈赫耳墨斯集〉卷一(珀伊曼德热斯)中的犹太元素》,页 340-341 主张“*poimēn andrōn* 仍然是最佳的词源解释”,并引用了斐洛(Philo),《论农业》51;《诗篇》22:1;《灵知派经书》卷三 2.66.1-2,卷六 3.33.2。

不过,本世纪初期以来,就有学者在科普特语(Coptic)中寻找这个名字的起源了。Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 15-16,基于 F. L. Griffith 的建议,提出 *p - eime - n - re* [关于拉神的知识],如果认为 *nous* [心灵] 和 *eime* [知识] 等价,并认为太阳神拉是 *authēntia* [统御者],那么这便同下文第 2 节相符。

按照同样的思路,Ralph Marcus《珀伊曼德热斯之名》,页 40-43 提出 *peimentero* 是一个缩写形式,意为“统御权的理由”。同见下文第 2、4 节;《赫耳墨斯集》卷四 4、7、卷十一题解;普鲁塔克(Plutarch),《希腊问题》,37(299c-e);泡萨尼亚斯(Pausanias),9.20.1;《黑马牧人书》25.1-5;Zielinski,《赫耳墨斯和赫耳墨斯教》,页 323;C. H. Dodd,《圣经与希腊人》,页 99;Haenchen,《〈珀伊曼德热斯〉的结构与神学》,页 152-154。

Dodd,《圣经与希腊人》,页 201-209 用了一章篇幅讨论《赫耳墨斯集》卷一的成文时间。回顾 Scott 和 Reitzenstein 的论点,他

发现：

《珀伊曼德热斯》具有实验特征，华伦提努(Valentinus)在其中更进一步。那么华伦提努……[也]在埃及居住过。他们的体制是相似环境下的产物……华伦提努的公认日期约为公元130-140年。《珀伊曼德热斯》却更有可能比这一日期更早而非更晚，也没有证据同2世纪早期、甚或1世纪晚期的日期相互矛盾。

[1]某次，当关于存在之物的思考涌入我脑中，我思维高翔，身体的感觉受到限制，如同一个过于饱食或身体烦劳而昏睡不醒的人的时候，一个大小全无边际的巨大存在仿佛对我现身，并呼唤我的名字，并对我说：“你想听到什么？看到什么？你想由你的理解力学到什么？认识什么？”

关于存在之物的思考：本篇“论说”的开头 *Ennoias moi pote genomenēs peri tōn ontōn* 也可以有更强的译法，比如“当我的思维聚焦(*genomenēs*) 在真实的现实(*tōn ontōn*) 上的时候”，英译者倾向使用“存在之物”(things that are)，这个词组在形而上学上没那么断然。

这一词组的第一个词 *ennoias* 立刻体现了赫耳墨斯主义中与感知、认知和直觉相关的词汇的翻译问题；尤其困难的是名词 *nous*[心灵]的诸多同源词汇：例如 *noeō*、*noēma*、*noēsis*、*noētos*、*ennoia*、*dianoia*、*pronoia* 等等；与名词 *gnōsis*[知识、灵知]同源的词汇：如 *gignōskō*、*gnōrizō*、*prognōsis*、*diagnōsis* 等等。

例如，第一篇论说的第一部分包含如下四个词语：*ennoias*[思考]、*dianoias*[思维]、*gnōnai*[认识]和 *noēsas*[理解]。影响了诸如阿什凯隆的安条克(Antiochus of Ascalon)等中期柏拉图主义者的

唯物主义廊下派学者们认为, *ennoia* 指代从感受得来的概念, 其他与赫耳墨斯主义作者同时代的华伦提努派灵知派者 (Valentinian Gnostics) 却认为, *Ennoia* 是一种原质 (hypostasis), 是三十位圣灵 (Aeon) 中第一对阴阳基质 (suzugia) 的一员。《赫耳墨斯集》将 *ennoia* 视作一种抽象, 但不同于廊下派所说的涵义。关于这个词, 见 J. Behm 在 Gerhard Kittel 编, 《新约神学辞典》卷四中的长文, 特别是页 968-971。

关于《赫耳墨斯集》中的“心灵”一词, Behm (页 957) 称“虽然内容模棱两可, 难以分析, 但是 *nous* [心灵] 这一哲学概念却同神秘宗教的概念联系紧密。”相关问题见下文注释, 《赫耳墨斯集》卷一第 8 节, 卷四第 3 节, 卷六第 1 节, 卷十第 9-10、15、21 节, 卷十一第 2 节, 卷十二第 6 节, 卷十三第 9、12 节, 《阿斯克勒庇俄斯》第 3、32 节; Reitzenstein, 《珀伊曼德热斯》, 页 158-159, 注释 4; 《希腊奥秘宗教》, 页 64-66、87、364-400; Josef Kroll, 《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》, 页 350-354、372-375; Bousset, 《灵知, 灵知派》, 页 44-96; Eduard Norden, 《未识之神: 宗教用语形式史的研究》, 页 87-124; J.-E. Mernard, 《希腊罗马宗教信仰融合时期的灵知》, 页 110-112; Van Moorsel, 《三倍伟大者赫耳墨斯之秘仪》, 页 24; François Daumas, 《赫耳墨斯主义的埃及起源》, 页 15-17; A. A. Long, 《希腊化哲学》, 页 123-131; John Dillon, 《中期柏拉图主义者》, 页 65-69。

受到限制: *kataschetheisōn* 一词, A. D. Nock、A.-J. Festugière 编译, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 7, 注释 1, 译作 *mis en ligature* [被绑缚], 对于这一动词的巫术含义, 见《希英字典》, *katechō* 词条 I. Id、II. 10 及下文《赫耳墨斯集》卷四第 11 节; 也可作“中断” (*suspended*)。

一个……巨大存在: Haenchen, 《〈珀伊曼德热斯〉的结构与神学》, 页 152, 引述《以诺二书》(*II Enoch*) 1.3-6 中的一段类似

经历。

[2]“你是谁？”我问。

“我是珀伊曼德热斯，”他说，“统御权之心灵；我知道你想要什么，我处处与你同在。”

你是谁……珀伊曼德热斯：《黑马牧人书》25.3 中，当说话者问道“你是谁？”，他异象中作牧人打扮的(shēmāti poimentikō) 荣光辉煌的天使回答道：“我是你被托予的牧人(ho poimēn)”；见上文题解。

统御权之心灵：Fowden(《埃及的赫耳墨斯》，页 105) 将 *authentias* 译作“至高力量”，他参考《赫耳墨斯集》卷十第 21-24 节，解释了珀伊曼德热斯与心灵的同一性，其中，被启蒙者(*initiate*) 祈祷拥有“好的心灵”，它可以帮助从肉体的黑暗中释放灵魂，并将它引向 *gnōsis* [知识] 之光；因此《赫耳墨斯集》“将精神导师变成……神性智性(*intellect*) 的人格化”。关于灵知派中 *authentia* 的用法，见 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷一，页 9，注 5；“统御权”的含义见 Scott, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 1；见 Reitzenstein, 《珀伊曼德热斯》，页 8, “天国”(das Himmelsreich)；关于伊朗的阿胡拉·玛兹达(Ahura Mazda) 作为 *nous* [心灵]，见《伊朗和希腊的古代综摄研究》，页 15；关于《真言》(*Authentikos Logos*) 作为《灵知派经书》中一部同赫耳墨斯主义文档一同保存下来的文本的标题(《灵知派经书》卷六 3)，见 Jean-Pierre Mahé, 《上埃及的赫耳墨斯》，卷一，页 13-14。

[3]我说：“我愿望学习关于存在之物(的事情)，理解它们的本质并认识神。我想要听到的实在太多！”

而后他对我说：“在心里记住你愿望学习的所有，我将教你。”

我愿望……认识：Reitzenstein 在《希腊奥秘宗教》，页 308-309 将这段为 gnōsis[知识]而作的祈祷诠释为对“从上帝视角认识世界”的祈愿。关于作为“真实的现实”的“存在之物”(ta onta)，见第 1 节关于“思考”的注释。

[4]说着，他改变了样貌，顷刻间万物立即向我展开。我看到一场无垠的异象，其中一切皆化作光——澄净而欣悦——我看到这异象，并为之陶醉。

说着……样貌：希腊语为 touto eipōn ěllagē tē idea；《黑马牧人书》25.4 的异象中，天使“在说话时改变了他的样貌”(ělloiothē hē idea autou)；见上文题解及第 2 节。

我看到……异象：关于其他幻象(ecstasy)和异象，见：《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷一，页 311-316；Hans Jonas，《灵知和古典时代晚期精神》，卷二，页 49-53；Karl-Wolfgang Tröger，《赫耳墨斯集》卷十三中的神秘信仰及灵知》，页 60-62。

化作光……黑暗：关于原初之光的丰盛(fullness)，见 Reitzenstein，《珀伊曼德热斯》，页 23、36，其中引述《希腊巫术纸莎草纸》卷十三 570-580(Betz，《希腊巫术纸莎草纸》译文及世俗体咒语》，页 186-187)及《赫耳墨斯集》卷十一第 6-7 节；比较卷六 4 中关于“丰盛(plenitude)”的内容。《希腊巫术纸莎草纸》卷十三第一部分到第 343 行(Betz，《希腊巫术纸莎草纸》译文及世俗体咒语》，页 172-182)为止，叫做 Monas 或《摩西第八书》(Eighth Book of Moses)；15-16 行提到赫耳墨斯的一本名为《翅膀》(Wing)的书，第 138 行所指可能是一条“赫耳墨斯咒语”；同一素材部分内容的其他版本出现在第 343-646 行和第 646-734 行。在第 161、471 和 697 行之后，三个版本都提到了“创世叙述”，《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷一，页 296、300-303 称之为《莱顿的宇宙起

源论》(*Kosmopoia of Leiden*)。

这同《赫耳墨斯集》卷一中的宇宙起源论有着惊人的关联：

神大笑时，诞生了七个神（他们包围着秩序宇宙……）。他笑第一次时，Phōs-Augē[光-辉]出现，照亮一切，成为了掌管秩序宇宙和火的神……而后他笑了第二次。一切都是水。大地听到声音，叫喊出声，隆起身来，水被分为三部分。一位神出现了；他被赋予掌管[原初水域之]深渊的职能，因为若没有他，湿气便不增不减。他名为 ESCHAKLEO……当他想要笑第三次时，Nous[心灵]或 Phrenes[智慧]出现了，手持一个心脏，因为神的聪颖(sharpness)。他被称为赫耳墨斯；他被称为 SEMESILAM。神笑了第四次，Genna[生产力量]出现了，掌控 Spora[繁育]……他笑了第五次，沉郁地笑，Moira[命运]出现了……不过赫耳墨斯同她相争……而她率接受了世界之权杖……他笑了第六次，愉快了许多，Kairos[时间]便手握昭示王权的权杖出现，并将权杖交给了最先被创造的神，[Phōs[光]]……神笑第七次时，Psyche[灵魂]诞生，他边笑边哭。看到 Psyche[灵魂]时他发出嘶嘶声，大地隆起，诞生了预知一切的皮西恩巨蟒(Pythian serpent)……”(第 161-205)

Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页 176-178。Serge Sauneron,《伊斯纳神庙糜兹耶七言的传说》，页 43-48,和《伊斯纳》卷五,页 266-269 将和托特诞生及“糜兹耶(Methyer)七言”有关的晚期埃及语文本同这一宇宙起源论进行了比较。同见 M.L. West,《俄耳甫斯教祷歌》，页 255-256。

“澄净”(eudion)是对 hēdion[愉快]的校订。光暗对立的主题被视为《赫耳墨斯集》受到伊朗影响的证据；例如 Franz-Nobert

Klein(《亚里山大里亚的斐洛及赫耳墨斯主义文本中光的术语》, 页 85-107; 比较 Nock,《希腊思想中的伊朗影响》, 页 196-197) 将第 4-5 节诠释为对第 6-15 节所作的神话式序言, 基于摩尼教 (Manichaean) 和曼底安主义 (Mandaean) 的二元论观念; Klein 认为第 4 节中黑暗、水和烟的“负面”显现同“正面”词语——光、火、气、吹息——与“伊朗灵知派” (Iranian-Gnostic) 中的构造相互呼应。见下文第 25 节; Reitzenstein,《伊朗和希腊的古代综摄研究》, 页 15; Wilhelm Bousset,《灵知派主要问题》, 页 113-114、181-182; 及《对 Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》, 页 117-123; Scott,《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 20-21; Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》, 卷二, 页 11-16、81-82; Dodd,《第四福音书的阐释》, 页 115-116、127-130、201-203。

不一会儿, 黑暗单独升起又沉降——恐怖而忧郁——蜿蜒盘绕, 因此在我看来如〈蛇〉一般。

升起又沉降: “沉降”即 *katōpheresēn*, 字面意为“是重的”、“重量向下的”或“沉重”, 同下文第 10-11 节, 其中 *katōpherēs* 更加明确地代表着廊下派的观点: 将土地和水视为沉或重的元素, 火和气则是轻或无重量的元素 (*anōpherēs*); 比较《司铎拜俄斯的赫耳墨斯集》卷二十六, 30; Scott,《赫耳墨斯集》卷二, 页 6-7、20-23、122-126 认为此处对元素的描述从根本上来讲是廊下派的; 同见 David E. Hahm,《廊下派宇宙学的来源》, 页 113-115; Shmuel Sambursky,《廊下派物理学》, 页 6-7。

Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 7、页 12 注 8, 将 *en merei gegenēmenon* [单独升起] 译作 *survenue à son tou* [轮流出现], 然而比较 Scott,《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 114, 卷四 F, 页 353; Festugière 在《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》, 卷四, 页 41-42 中则

提出译作 *formée à part* [成为部分]。

蜿蜒……〈蛇〉：也可以译作“黑暗单独成型——恐惧而忧郁，蜿蜒盘绕，依我看来如此。”；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 41，注 1。Nock 依照 Reitzenstein，将 *pepeiramenon* 订正为 *espeiramenon*（盘绕；比较 Hans Lewy，《迦勒底神谕及神迹示现》，页 297），蛇（*ophei*；Reitzenstein 建议作 *drakonti*）则是 Nock 根据希波吕托斯《驳诸异端》5.9.13 对文本作出的增补，该文本中含有学界认为可靠的关于纳西恩派灵知派所著一份文本的记述。

希波吕托斯的创作时间在 3 世纪三四十年代，他称（5.6.3-4）纳西恩人“在希伯来语中便以此命名，因为 *naas* 意为蛇（*orphis*），但是后来他们自称知者（*gnōstikoi*），宣称只有他们懂得‘深刻的事物’”。随后，就在 Nock 引用的文段之前，希波吕托斯解释道：

这些人崇拜的只有蛇，因为他们叫做纳西恩人（*Naasenes*）……和米利都的泰勒斯（*Thales of Miletus*）一样，他们说蛇是水质的物质 [见下文]，没有了它，任何存在之物——不论不朽还是必朽，有灵魂还是没灵魂——都完全不可能持续存在。

纳西恩人仅在希波吕托斯的这份报告出现过，Reitzenstein 将他们作为诠释《赫耳墨斯全集》卷一（《珀伊曼德热斯》，页 82-102；《伊朗和希腊的古代综摄研究》，页 104-112、161-173）的重要依据，因为“纳西恩宝训”中的许多主题（原人、雌雄同体的神、灵魂旅途等等）及其上下文在这份文本中都很重要；Reitzenstein 也（《珀伊曼德热斯》，页 29-31）重现了希腊巫术纸莎草纸（《希腊巫术纸莎草纸》卷四，1605-1645、2372-2385 [Betz，《希腊巫术纸莎草纸》译文及世俗体咒语》，页 68、81-82]）中的一些文段，在这些文段中经常出现蛇，有时和好精灵相关，关于好精灵，见下文

《赫耳墨斯集》卷十第 23 节；比较 Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》，页 11-17。Reymond 在《法尤姆的索贝克神庙藏书》，页 122 讨论了埃及象形文字中代表蛇的符号和原初之水的概念在字形上的关联。West,《俄耳甫斯教祷歌》，页 189-190、224，将柯罗诺斯(Chronos)描述为从水质的混沌中出现的具有创造力的大蛇。

对于本段的其他译文，见 Scott,《赫耳墨斯集》，卷一，页 116、卷四 F，页 353；Dodd,《圣经与希腊人》，页 114；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 41-42。同见：本节上文关于“光”的注释；下文第 5 节，关于“在它们上方”的注释；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 12，注 9；Bousset,《灵知派主要问题》，页 113；及《对 Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》，页 166-172；Friedrich Bräuninger,《三倍伟大者赫耳墨斯著作研究》，页 5-29；J. Doresse,《埃及灵知派密书》，页 51-52；W. Foerster and R. M. Wilson 编,《灵知：灵知派文选》，页 261-263；J. Frickel,《基督教诠释中的希腊救赎》，页 1-6；Erik Iversen,《埃及和赫耳墨斯主义教义》，页 29-30。

尔后，黑暗变成了某种水质的事物，难以形容地躁动着、冒着烟，如火一般；它发出了一种无法言说的哀恸的咆哮。之后它发出来一种模糊的叫声，就像火的声音。

哀恸……声音：Dodd 在《圣经与希腊人》，页 103-107 写道：

浪涛的声音在珀伊曼德热斯的异象中起到关键作用，自光而来的圣言看起来像是对混沌(Chaos)那神圣(ineffable)、模糊、迷人的叫喊的回应……[这]正符合强调原初海洋之混乱与噪音的犹太教统。《七十士圣经译本》本身提供了主要的术语……tetragmenē[被搅动的；《诗篇》64:8、76:17-18；

《耶利米书》5:22], boē[叫喊;《以赛亚书》5:30], ēchos[吼叫;《诗篇》64:8、76:17-18;《耶利米书》5:22]。

抄本写做“光的(phōtos)声音”, Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页8,则译作“火”(puros),同 Reitzenstein《珀伊曼德热斯》,页36-37;见 Festugière 页14-15注11中的反对意见,他在《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页41中也建议将 exautēs[从它;即上文“水质的事物”]修订为 exautēs[立刻],即“之后立刻发出了一种模糊的叫声,就像光的声音,”即发自光而非发自水。

Dillon 在《中期柏拉图主义者》,页394将努墨尼奥斯(Numenius)的“第二位神”同《迦勒底神谕》(残卷5、33, Edouard Des Places,《迦勒底神谕及先人注疏选鉴》)中发出火般圣言的“火般世界的工匠”(ho kosmou technitēs puriou)进行了比较。

[5]然而从那光中……一圣言登上那〈水质的〉事物,而无瑕的火从水质的事物向上空跃起。

光……〈水质的〉:《赫耳墨斯集》卷一中的多义词 logos 出现二十次,本段为首次出现,在此译作“圣言”(logos hagios)。虽然这一译法在现代读者眼中会不可避免地产生同基督教有关的联想,但是当时的非基督教读者也许能够认出《赫耳墨斯集》原语境中名为 Logos[字词、话语、理性、思想、理性—准准等等]的神圣存在。至于俄耳甫斯教(Orphic)中具有创造力的圣言,见 West,《俄耳甫斯教祷歌》,页35。一份抄本在“光”和“圣言”之间标出了一处脱漏。(一般而言,用方括号标记脱漏,用角括号标记插入。但此处参照 Budé 文本的惯例:方括号不是标注脱漏,而是用于隐去编纂者认为是被插入的字词;见《评注本凡例及参考意见》,页

9-11。)

Dodd(《圣经与希腊人》,页116;《第四福音书的阐释》,页38)将 epebē[登上]译作“攻击”,而 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页8,15-16,注12则倾向于含有性暗示的 couvrir[覆盖]或 saillir[交配]。

希腊语文本中没有“水质的”一词,参见上文“水质的事物”(hungran…… phusin);关于“将要存在之物的水质本质”(tēn hugran tēs genešeōs ousian),比较希波吕托斯《驳诸异端》5.8.15-16对《以赛亚书》43:2、16、19-20的诠释;Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页99;上文第4节关于“光”的注释。

火焰灵巧,有穿透力,并且活跃,而且由于气是轻的,它随在吹息之后向着火升起,远离土和水,看起来像是悬在火焰上方。

吹息: Reitzenstein 和 Scott 将 pneumatī[吹息]替换为 purī[火], Dodd,《圣经与希腊人》,页121-124,及 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页8则保留抄本的写法。在这一译本中,“吹息”(spirit)及其相关形式代表的希腊语词汇是 pneuma 及其同源词汇。“吹息”在这种意义上与英语中 spirit[精神]的普通用法不同,经常用于指代一种物质(material substance),是廊下派概念中的一种更高级、更完美的事物,它维系生命、运动和思考。

不过有时,例如在本段中,pneuma[吹息]仿佛上升到了比世俗事物之领域更高的领域;比较区利罗(Cyril),《驳尤利安》,559B(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,页140-141、残卷33;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四F,页215-216;J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》,页133-136)。

在其他地方,一个“神匠般的”(demiurgic) pneuma[吹息]则

具有维系和组织秩序宇宙的职能,如《阿斯克勒庇俄斯》第 16-17 节或《灵知派经书》卷六 6.57.10-11、63.20; Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷一,页 109-110。

灵知派体系中通常将更高级的精神人物(pneumatikoi)同较低级的有生命的(psuchikoi)和有形的(hulikoi)个体加以区分,区别类似《赫耳墨斯集》卷四第 3-4 节中讨论的区别。在《希腊奥秘宗教》,页 68-77、401-500 中,Reitzenstein 检验了保罗(Paul)在《哥林多前书》2:1-3:1,《罗马书》8:9 和其他新约文本中 pneumatikos, psuchikos 和 sarkinos 的用法。Iversen,《埃及和赫耳墨斯主义教义》,页 35-36 考察了埃及的素材。

关于 pneuma 及其他主题,《赫耳墨斯集》前后并不一致,见下文《赫耳墨斯集》卷二第 8 节,卷三第 1 节,卷十第 13-14、16 节,卷十二第 18 节,卷十三第 12 节。见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 17,注 13; Bousset,《主基督》,页 186-187、258-265; Dodd,《第四福音书的阐释》,页 213-223;《新约神学辞典》,卷六,页 352-359; Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》,卷一,页 345; Sambursky,《廊下派物理学》,页 4-5、21-44; Hahn《廊下派宇宙学的来源》,页 158-169。

土和水留在下方,彼此相混,使得〈土〉无法再同水区分开来,但是它们被在它们之上移动的圣灵之言搅动,得以听见。

〈土〉无法: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 8,依照 Reitzenstein 插入“土”(tēn gēn); 对于 theōreisthai (“著名的”, Festugière 译作“感受到的”), H. J. Rose,《对〈赫耳墨斯集〉卷一至卷二的评论》,页 103,倾向译作 diōrīsthai,即“因此,土与水之间不存在清晰的分界”; 见上文第 4 节关于“光”的注释。同见 Dodd《圣经与希腊人》,页 124-125,其中引述《创世记》1:9。

然而……之上移动：“在……之上移动”即 *epipheromenon*，同《七十士圣经译本·创世记》1:2；见下文第9节对“造物者”（*craftsman*）的注释中对区利罗的引述；Scott，《赫耳墨斯集》，卷二23；Dodd《圣经与希腊人》，页116、124-125；关于其他同《创世记》呼应的地方，见 F.-M. Braun，《神学家若望》，页277-281；Jean Daniélou，《尼西亚公会议之前早期基督教教义史》卷一，页69-85指出，对《创世记》中圣经创世叙述的奥秘诠释是犹太教和埃及灵知派所特有的。详见 Haenchen，《〈珀伊曼德热斯〉的结构与神学》，页157-158，其中引述了希波吕托斯《驳诸异端》5.19.17-22中对于塞特主义者（*Sethians*）的描述：

高处的完美之光中降下一道光线，固着在黑暗、恐怖、苦涩、受污染的水中……然而紧接着，那可怕的、暴烈的风吹来了，如同生翅的蛇。从这风中——换句话说，即是从那蛇中——生出了即将诞生之开端……从高处下来的光之完美圣言，已经变得如那蛇兽一般，进入了不洁的子宫，如那野兽一般蛊惑，以使解开缠绕着完美心灵的桎梏……而这便是神言必须下凡进入处女子宫的缘故。

比较《驳诸异端》6.14.4-6。Scott 在《赫耳墨斯集》卷一和圣经创世故事中找到了许多对应之处，Pearson，《〈赫耳墨斯集〉卷一（珀伊曼德热斯）中的犹太元素》，页339-340 则将《赫耳墨斯集》卷一的总体结构同作为犹太教启示录代表的《以诺二书》进行了对比。Iversen，《埃及和赫耳墨斯主义教义》，页30-31 发现了来自埃及的对应之处。Bentley Layton，《灵知派经籍》，页9 则译作“而它们正因奉命‘移动’的圣灵理性（*spiritual reason*）而移动”；比较 Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一页8，18，注15。

[6] 珀伊曼德热斯对我说：“这异象的含义你理解了吗？”

“我会认识到的，”我说。

“我是你看到的光、〈是〉心灵，〈是〉你的神，”他说，“在这从黑暗中现出的水质事物之前便已存在。来自心灵的给予光明的圣言是神子。”

“继续，”我说。

“这是你必须认识的：是主的圣言在你内中看、听，但你的心灵是父神；他们不分彼此，因为他们的结合是生命。”

“谢谢，”我说。

“那么，理解那光，认清它吧。”

[是]心灵，[是]你的神：根据 Norden，《未识之神》，页 190，这是一个固定短语；同见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 52。

给予光明的圣言：关于 phōteinos logos，见 Scott，《赫耳墨斯集》，卷四 F，页 353；Reitzenstein，《珀伊曼德热斯》，页 37-38，其中参考《赫耳墨斯集》卷十一第 14 节，卷十二第 12 节；同见上文第 4 节关于“光”的注释；第 5 节关于“在它们之上移动”的注释。Braun，《神学家若望》，页 291-295 称，《赫耳墨斯集》卷一不仅表现出和《约翰福音》相同的来自圣经和希腊的背景知识，也显露出了对《约翰福音》的借鉴，尤其是关于 Logos [圣言] 具有创造力的角色；比较《赫耳墨斯集》卷十三第 2 节，《阿斯克勒庇俄斯》第 14 节。然而 Festugière《关于希腊宗教的一些问题》，页 261-262 却认为，没有必要认定同《约翰福音》之间有任何联系。

继续……父神：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，将 ho de nous patēr theos 译作 ton Nous est le Dieu Père [你的心灵是父神]，然而同见 Dodd，《圣经与希腊人》，页 117-121，他认为“对圣言突如其来的人格化”“令人惊讶地”背离《赫耳墨斯集》至此与圣经的

宇宙起源论之间的相似性。Dodd 解释称,“这种将 logos[圣言]作为神子的教义”更接近斐洛而非《创世记》,总结出“赫耳墨斯主义者对《创世记》中创世故事的诠释思路,是希腊—犹太作者很可能遵循的,不过可能并未直接参考斐洛”。关于“主的圣言”(logos kuriou),见下文《赫耳墨斯集》卷五第 2 节。

[7]说完这些,他对着我的脸看了良久,以至我在他面前发抖。但是当他抬起头时,我在我的心灵中看到了难以计数的力量之光,还有一已然诞生的无垠的秩序宇宙。那火被巨大的力量所环绕,所征服,固着在同一场所。在我由于珀伊曼德热斯之论说而见到的异象中,我思考的就是这些。

一已然诞生的无垠的秩序宇宙: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 9,作 *devenue un monde sans limites*[变成了一无垠的世界],将 *gegenōmenon*[诞生]同 *phōs*[光]联系在一起,不过 Nock(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 19,注 18)建议将这个动词和 *kosmon*[秩序宇宙]联系在一起。[译按:关于 *kosmos* 的译法,见下文卷四第 1 节关于“秩序宇宙”的注释。]

火……征服: Bousset,《对 Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》,页 117-123、165-166,将此处及下文第 9 节中火较低的位置同他眼中《珀伊曼德热斯》里特征性的“东方二元论”(oriental dualism)联系在一起。

[8]由于我受到惊吓,神智混乱,他再次对我讲话。“在你的心灵中,你已见过原初的形态,存在于无尽的开端之前的最初本原。”这就是珀伊曼德热斯对我说的。

在你的心灵中: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页

9, 作 dans le Nous[在心灵中], 然而见第 19 节注 20, Dodd 提议译作 dans ton intellect[在你的智性中]。《希腊巫术纸莎草纸》, 卷十三, 790-795 (Betz, 《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》, 页 190-191), 让好精灵(见下文《赫耳墨斯集》卷十第 23 节)“进入我的心灵(noun)和我的理解力……并为我满足我灵魂的一切欲求”; Reitzenstein, 《珀伊曼德热斯》, 页 17、23。

最初本原(preprinciple): 本词译自 proarchon, Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 8、19, 注 21, 将其译作 préprincipe[最初本原], 指代灵知派的概念, 详见下文第 20 节。

“自然的元素——它们源自何处?”我问。

他答道:“源自神的意旨,〈神的意旨〉接纳了圣言并见到了美丽的秩序宇宙,便仿照它,〈它〉凭借自身的诸元素和灵魂子嗣,成为了一个秩序宇宙。”

意旨: 名词 boulē, 此处译作“意旨”(counsel), 在严格意义上的《赫耳墨斯集》中其他地方出现五次(《赫耳墨斯集》卷一第 14、18、31 节, 卷十三第 19、20 节), 在司铎拜俄斯保留的文本中出现两次(《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》, 卷二十三第 6 节、卷二十六第 9 节)。英语中更自然的表达方式应该是 will[意志、意愿], 英译者保留这一词语用来翻译《赫耳墨斯集》卷八第 5 节、卷九第 6 节、卷十二第 15 节中的 boulēsis。动词 boulomai 的各种形式更频繁些——共 24 次, 司铎拜俄斯的文本不算在内。

和本篇论说及《赫耳墨斯集》其他地方出现的实体(entity)(nous, anthrōpos, logos)一样, 神的意旨(boulē)可被理解为是原质化的; 这类用语在心理学中的普通意义允许我们认为, 某些实体既作为灵魂官能或心灵官能存在, 也可以在更高层面上作为独立的、神圣的原则存在。Dodd, 《圣经与希腊人》, 页 103、126-132 认为,

除《七十士圣经译本》外,任何早于《珀伊曼德热斯》的文本中均未出现词组 *boulē theou* ……在《七十士圣经译本》中,类似的表达……出现约二十次。

他还将这一概念划归在希腊犹太教的整体构架之中。Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》,页 329-332 写道:

神圣意愿的原质在赫耳墨斯主义神学体系中占有特殊地位,这在非犹太教、非基督教的神学(灵知派者算在基督教徒中)中是独一无二的,迦勒底人(Chaldaean)的神学除外。

不过,关于对原质化的 *boulē* 的质疑,比较《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 42-43;同见下文第 18、31 节;《赫耳墨斯集》卷十三第 20 节;Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页 39-46;J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》,页 28-30、136;Bousset《对 Reitzenstein〈珀伊曼德热斯〉的评论》,页 696;《灵知派主要问题》,页 334;Festugière,《罗马时期的希腊宗教》,页 484-485;Dodd,《第四福音书的阐释》,页 31、40;《新约神学辞典》,卷一,634;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,19,注 22;及 Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 292,作者引述《阿斯克勒庇俄斯》第 8 节以及埃及赞美诗中类似的语言;比较 Zielinski,《赫耳墨斯和赫耳墨斯教》,页 324-325、330、336;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 28-29;Haenchen,《〈珀伊曼德热斯〉的结构与神学》,页 163-165。

[9]那心灵是神,是雌雄同体的,作为生命和光存在,通过言语诞育了第二位心灵,一位造物者,作为火与吹息之神,匠造了七位统治者;他们以疆界包围可感知的世界,他们的统治叫作命运。”

雌雄同体：J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》，页 51-55 将雌雄同体的概念同泛神论 (pantheism) 联系在一起，他认为这一概念在《赫耳墨斯集》中出现是由于廊下派和其他来自希腊的影响。Zielinski,《赫耳墨斯和赫耳墨斯教》，页 322、330-338 及《赫耳墨斯和赫耳墨斯教》，页 25-27，也将一种赫耳墨斯主义泛神论的起源追索到希腊，将其与《集》中另外两股二元论潮流进行了对比——其一是逍遥学派的 (Peripatetic)，其二是柏拉图主义的——并批评了 Reitzenstein《珀伊曼德热斯》的“埃及狂热”。

然而 Mahé 在《赫耳墨斯》第 292 页引用了一处来自埃及的同类文本，《赫耳墨斯集》卷五第 7 节及《阿斯克勒庇俄斯》第 21 节亦然；比较下文第 15 节及《赫耳墨斯集》卷二第 17 节，卷六第 4 节，卷九第 4-5 节，卷十第 5 节，卷十一第 22 节，卷十二第 8 节；《阿斯克勒庇俄斯》第 20 节；J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》，页 60；Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》，页 340-341；West,《俄耳甫斯教祷歌》，页 35。

生命和光：《赫耳墨斯集》中的一对重要概念，Dodd,《圣经与希腊人》，页 133-136，讨论了这对概念同圣经、伊朗、埃及，尤其是约翰福音书和斐洛作品之间的关联；Iversen,《埃及和赫耳墨斯主义教义》，页 31，提出同 Ba[意识]和 Ankh[生命]这一组埃及概念之间的对应关系；见上文第 4 节；见下文第 9、12、17、21 和 32 节；《赫耳墨斯集》卷十三第 9、18-19 节；《阿斯克勒庇俄斯》第 19、23、25 节；《约翰福音》1:4、8:12；《提摩太后书》1:10；Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》，页 10；Bousset,《主基督》，页 234-235；Dodd,《第四福音书的阐释》，页 17-19、36、201-205；Klein,《光的术语》，页 95、108。

通过言语诞育了：Rose,《对〈赫耳墨斯集〉卷一至卷二的评论》，页 103 提出将 apekuōse[诞育了]替换为 epapekuōse，并在 logō[言语]前插入定冠词 tō，即变为“除言语之外还诞育了”，然

而,见 Festugière,《关于希腊宗教的一些问题》,页 257;Reymond,《法尤姆的索贝克神庙藏书》,页 143、145、154,再现了来自 Dimē 的奈斯(Neith)神庙的一份公元 1 世纪的纸莎草纸,其中将托特或孔斯(Khnonsu)称作“从神圣言语而来的圣言之力量”;见上第 4 节,关于“光”的注释。

一位造物者:从词源学上讲,dēmiourgos[工匠](《希英字典》,dēmiourgos 词条)是“为民劳作者”,因此是“工人”或“工匠”。柏拉图在《蒂迈欧》(*Timaeus*)(37c、41a、42e、68e、69c)中用这一词语指代宇宙的制作者,F. M. Cornford(《柏拉图的宇宙论》,页 35)则说柏拉图的概念“首次向哲学中引入了造物神的形象”。不过,因为犹太—基督教的创世概念后来暗指 *ex nihilo*[从虚无]的创造,所以 W.K.C. Guthrie 的评论(《希腊哲学史》,卷五,页 225)十分重要:

柏拉图关于造者(Maker)的第一课……便是,作为一位 dēmiourgos[工匠],他……必须让某种程度上难以驾驭的材料屈从他的意愿。

Dillon,《中期柏拉图主义者》,页 7、361-372 称,在中期柏拉图主义里面,“Demiourgos[工匠]开始被视为第二位神,即智性(nous),至高神的作用者(agent)或 logos[语言]”。Bousset,《对 Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》,页 112-117 指出了《赫耳墨斯集》卷十一第 9、14 节和卷十四第 7-8 节中反对造物者神学(demiurgic theology)的驳论,在阿帕米亚努的墨尼奥斯(Numenius of Apamea)的作品中找到了最相近的材料;Dodd 在《圣经与希腊人》,页 136-138,联系作为 deuterios theos[第二神、从属神]的巨匠(Demiurge),也提到了这份文本;比较 Henri-Charles Puech,《阿帕米亚努的墨尼奥斯及二世纪东方神学》,页 47-52,及

《迦勒底神谕》7(Des Places,《迦勒底神谕及先人注疏选鉴》,页68;Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》,页181-182):

父神完成了一切,将其交给第二位心灵,你们——全体人类——则称之为第一位神。

《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页54-61认为,依照Bousset的观点,《赫耳墨斯集》中的一些段落是“巨匠式的”(demiurgic),其中神的物质创造是好的,他是可以由此接近的,例如《赫耳墨斯集》卷四第1-2节,卷十第3-4节。Iversen,《埃及和赫耳墨斯主义教义》,页39-40列举了关于巨匠、努斯(Nous)和创世的相互矛盾的段落(《赫耳墨斯集》卷一第6节,卷五第3节,卷八第1节,卷九第8节,卷十第14节,卷十六第5、18节;《阿斯克勒庇俄斯》第29节),并将它们解释为埃及宇宙论变化的结果。在公元5世纪中期以前写给皇帝的答复《驳尤利安》中,亚里山大里亚的区利罗提起巨匠式 Logos [圣言]时频繁引述赫耳墨斯,例如(552d, Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷四,132、残卷27;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四F,页202-203):

三倍伟大者赫耳墨斯是这样说神的:“甫自那十全十美、多产、本就是多产之造物者的父神降生,这位就低低躺在多产的水上,让水受孕。”

见上文第5节关于“在它们之上”的注释;J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》,页55-57。在希波吕托斯关于纳西恩人的叙述(《驳诸异端》5.7.30-5.7.31)中,巨匠作为“Esaldaios,火般的神,排行第四……具体世界的造物者和父”出现;Reitzenstein(《珀伊曼德热斯》,页88;比较《伊朗和希腊的古代综摄研究》,页16、19)

将巨匠称为“气(Luft)与火之神”,但是 Zielinski,《赫耳墨斯和赫耳墨斯教》,页 324,对于此处“气”与 pneuma[吹息]之间对应关系的合理性提出了质疑。Ferguson, (Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 354)强调作为火和精神处所之神的巨匠和作为生命与光之领域的统御心灵之间的区别。《希腊巫术纸莎草纸》卷八,161-166 中,神创造的七位神中的第一位是光,他“成为了掌管秩序宇宙和火的神”;见上文第 4 节。

《七十士圣经译本》从未用 dēmiourgos 或其同源词汇指代上帝的创造行为;它有时使用 ktizein[创造],更常使用 poiein[制作]。《赫耳墨斯集》常常使用 poiein,但极少使用 ktizein 及其相关词汇(《赫耳墨斯集》卷一第 13、18 节,卷十三第 17、20 节);关于作为创造者的赫耳墨斯/托特,见 Jean Hani,《普鲁塔克思想中的埃及宗教》,页 240-241,注 6,其中所指应为下文第 18 节,而非第 22 节。Festugière 频繁(《赫耳墨斯集》,卷一,页 39、41,注 27,卷二,页 224)使用 créer[创造]和相关赐予来翻译 poiein 等词,这无疑是正常的,但是英译者保留 create[创造]一词用来翻译 ktizein,并用 make[造]翻译 poiein。(关于 kitzō,见 Foerster 在《新约神学辞典》中所述,尤见页 1023-1028。)为保留它们同 dēmiourgos 的关联,英译者使用 craftwork[造物]、crafting[造物行为]等词翻译 dēmiourgeō, dēmiourgēma, dēmiourgia 和 dēmiourgikos 等相关形式。

七位统治者……命运:古人所指的五大行星及两大发光体为:月亮、水星、金星、太阳、火星、木星、土星。虽然此处的天文学材料看起来平淡无奇,但是 Dodd,《圣经与希腊人》,页 138-141 却看出了这种命运观念背后的“斯多葛背景”,并在《创世记》1:16、1:18 中找到了圣经中的“对应”,和以诺二书 30.2-7 对此也有所演绎;他也引用斐洛《语言的混乱》(Confusion of Tongues) 168-173,反对行星统治者(dioikētai)的概念中隐含的多神论,就连《智训》(Wisdom) 8:1 中,智慧(Sophia)“的力量从世界的这头延伸到

那头,温柔地号令(kioikei)一切事物”也不例外。

关于赫耳墨斯主义中的统治者与晚期古代宗教中天文学中的各种守门人之间的亲缘关系,见 Dodds,《焦虑时代的多神教徒与基督教徒》,页 14-16;例如《希腊巫术纸莎草纸》卷四 674-693 (Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》,页 51)中描述的七位“天之极主”(Pole lords of heaven);注意《希腊巫术纸莎草纸》卷十三 161-205 中所创造的七个神,见上文第 4 节。

关于统治者及人类在命运(heimarmenē)面前的无力,同见下文第 13-16、19 节,Reitzenstein 在《珀伊曼德热斯》(页 68-81、102)中将其视为这部作品中并非来自埃及的题材,认为它的根源载于犹太教、灵知派和基督教;比较《赫耳墨斯集》卷十第 17、23 节,卷十三第 5-9 节,卷十六第 11、16、18 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 19、39-40 节;希波吕托斯《驳诸异端》,5.7.23-5.7.24;Bousset,《灵魂的天国之旅》,页 238;Bräuninger,《三倍伟大者赫耳墨斯著作研究》,页 29-40;Haenchen,《〈珀伊曼德热斯〉的结构与神学》,页 166、175;H. Gundel,《希腊巫术纸莎草纸中的宇宙观和天文学》,页 7072;W. Gundel and H.G. Gundel,《天文学导论》,页 311。

[10]“神之圣言从质重下沉的[]元素直上跃起到自然的纯粹造物之中,同造物者—心灵结合(因为圣言具有同样的实质)。自然中质重的元素被留在下方,丧失理性,从而仅是物质。

神之圣言: 见上文第 5 节关于“光”的注释。

质重下沉的元素[]: 抄本在“元素”之后重复了“神的”(tou theou);对于布代版本中用方括号隐去此类插入词语的标注方法,见上文第 5 节关于“光”的注释。katōpherōn[重]较自然的英文译法是 tend[趋向],希腊语词汇更具体的释义见上文第 4 节。

同样的实质: Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 34 指出,“尼西

亚公会议着重强调 homoousios [同质] 一词 (Council of Nicaea) 之前, 就已经有人在使用这个词了。”

[11] 造物者—心灵同圣言一起, 包围着诸疆界, 让它们匆匆回旋, 让他的造物旋转, 让它们由无尽的开端转向无限的尽头, 因为它在停止的地方起始。诸疆界按照心灵的愿望周转, 从质重的元素催生了没有理性的活物 (因为它们不再将圣言留在身边); 空气催生了有翅的, 水诞生了游动的。土和水遂心灵的愿望, 已被相互分开, 而〈土〉从她自身催生了她留持在内部的活物, 四足的兽〈和〉爬行的事物, 野物和驯〈物〉。”

圣言: 见上文第 5 节关于“光”的注释。

包围……回旋: 对于 *dinōn rhoizō* [匆匆回旋], Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 译作 *faisant tournoyer en vrombissant* [嗡嗡回旋]。Bousset, 《艾永神》, 页 208 将《希腊巫术纸莎草纸》卷四 1115-110, 尤其是词组“天体所做的不知疲累的服务之回旋 (*dinēsis*)”同《迦勒底神谕》, 49 (Des Places, 《迦勒底神谕及先人注疏选鉴》, 页 79; Lewy, 《迦勒底神谕及神迹示现》, 页 99、402-403) 进行了对比, 《迦勒底神谕》中, 艾永 (Aion) 让原动力 (*archai*) “在无休止的漩涡中转动 (*dinein*), 并一直如此。”

质重的元素: 见上文第 4、10 节。

〈土〉从她自身催生了: “土” (*hē gē*) 和其后的第一处“和” (*kai*) 均为编辑插入。关于本段中动物起源同《创世记》1:20-1:2 之间的关联, 见 Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 335-336; Dodd, 《圣经与希腊人》, 页 143、225-226; 比较《赫耳墨斯集》卷三第 3 节; Haenchen, 《〈珀伊曼德热斯〉的结构与神学》, 页 169-170。

[12] “心灵, 万有之父, 是生命与光, 诞育了一人子, 像他自

己,他爱他如爱自己的孩子。人子最为俊美:他有父的形象;而神着实爱着自身的形态,将他的全部造物赐予了他。

诞育了一人子: Nock 的文本在《赫耳墨斯集》卷一之后的部分中(第 14、16、17、21 节),用 *Anthrōpos* 指代由父神创造,并随后受低级存在的罪恶吸引,坠入有缺陷的人类境况的原人;关于其他赫耳墨斯教派对原人的看法,见:《赫耳墨斯集》卷四第 2 节,《阿斯克勒庇俄斯》第 7 节。同见: Dodd,《第四福音书的阐释》,页 31-33,41-44,241-249,尤见犹太教和基督教中与之相似的概念;及 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 4-5,36-37。

注意,希腊语中用 *anthrōpos* 指代两种性别的全体人类,用 *aner* 指代男人,这个词在《赫耳墨斯集》卷一中仅出现两次(第 27-28 节),在其他十六篇论说中出现两次。在《赫耳墨斯集》卷一中与原人或其后裔有关的段落中,译文用“人子”来保留同《七十士圣经译本·但以理书》7:13,《马太福音》8:20,《马可福音》9:9-12,《约翰福音》1:51 和《哥林多前书》15:45-49 等文本的呼应。在其他地方,译文通常使用“个人”(person)、“人众”(people)、“人族”(human being)、“人性”(humanity)、“人类”(mankind)、“人类”(humankind)等等,不过未能完全保持一致;比较《阿斯克勒庇俄斯》第 1 节关于“四位人子”的注释。

《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷三,页 3-26 中, Festugière 以德尔图良(Tertullian)和扬布利柯(Iamblichus)关于灵魂的作品中出现的同样的格式为基础,将《珀伊曼德热斯》第 3-26 节解读为对灵魂的起源、化身(incarnation)、成长(development)和末世学(eschatology)的叙述; Louis Painchaud,《〈论灵魂〉的学术纲要及伟大赛特的第二论述》,页 780-783 发现,《正统学说》(*Authentic Teaching*)和《伟大赛特的第二著作》(*Second Treatise of the Great Seth*) (《灵知派经书》卷六,3、卷七,2)中存在同样的格式。

关于从神格 (godhead) 中产出原人的繁殖过程, Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 21,注 34 同样提到华伦提努派神话;比较 Layton,《灵知派经籍》,页 281-282;见上文第 8 节。至于希波吕托斯所保留的“纳西恩布道”(Naasene Sermon)的相关性,见上文第 4 节,特别是其中对 Reitzenstein 的引述,他同样(《珀伊曼德热斯》,页 82-114;比较《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页 260、268;Fowden,《埃及的赫耳墨斯》,页 120-126、150-153)描述了一份散佚的赫耳墨斯主义文本,“Bitys 书板”(tablet of Bitys),佐西姆斯(Zosimus)提到过它,扬布利柯也对它有所了解,这份书板给出了一份关于原人学说的“埃及”版本。

然而 Bousset,《对 Reitzenstein〈珀伊曼德热斯〉的评论》,页 697-709,批评了 Reitzenstein 的埃及论调,并声称原人这一主题只有可能来源于“东方的素材”。而后,在《伊朗和希腊的古代综摄研究》,页 14-23,Reitzenstein 强调了来自伊朗的对应之处,Bousset(《主基督》,页 188-200)则不仅将 Reitzenstein 对于纳西恩布道中的“受难的、濒死的、升起的神……阿提斯 (Attis),阿多尼斯 (Adonis) 和欧西里斯 (Osiris)”的新解读应用在了《赫耳墨斯集》卷一上,还将其用在了如《罗马书》6 或《哥林多前书》15:45-57 中“与基督一同死亡、一同升起的保罗”身上,相反的观点见 Dodd《圣经与希腊人》,页 146-147;同见:下文第 15、25 节;Bousset,《灵知派主要问题》,页 167-194、331-332;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 355-356;Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》,卷一,页 344-351;Klein,《光的术语》,页 96;Ugo Bianchi,《灵知派来源问题》,页 24。

像他……形象: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 10,将 ison 译作 semblable[相似的], Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 36-37 则由于 isos 暗示着严格意义上的相等,将 ison 校订为 homoion。Dodd,《圣经与希腊人》,页 149 作“同他自己相等”;比较《希英字典》,isos 词条 I.1;《新约神学辞典》,卷三,页 351-352;

Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页21,注35;见下文《赫耳墨斯集》卷九第5节;《阿斯克勒庇俄斯》第8节;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页420。Daumas,《赫耳墨斯主义的埃及起源》,页13-14引述了“像他……形象”在埃及语中的先例,同见《赫耳墨斯集》卷一第6节,卷八第2节,卷十六题解;《七十士圣经译本·创世记》1:26-27。

[13]人子观察到造物者凭借父的帮助所创造的事物之后,他也愿塑造些造物,父同意了这(件事情)。人子进入造物者的天球,他在那里将具有一切权力,人子观察了他兄弟的造物;统治者爱这人子,每位都将各自的秩序与他分享。熟习他们的精髓并与他们有同样的本质,人子愿望冲破疆界的界围,以观察被赋予力量掌管火者的统治。”

凭借父的帮助:抄本写做“父”(en tō patri),Nock和Zielinski则作“火”(en tō puri),《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷三,页87则倾向“父”,Haenchen,《(珀伊曼德热斯)的结构与神学》,页172亦然;Zielinski,《赫耳墨斯和赫耳墨斯教》,页325;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页21,注36;Dodd,《圣经与希腊人》,页153。

进入造物者的天球:关于原人在七个天球中的旅程,见:下文第25-26节;Bousset,《灵魂的天国之旅》,页136-169、229-273;Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》,卷一,页181-182;Nock,《天文学与文化历史》,页500。

具有一切权力:“具有”(hexōn)是对抄本中 ex ōn 做的调整。关于此处及第14、15、28、32节中的“exousia”[权力],见下文第32节及《赫耳墨斯集》卷十六第14节的注释;《马可福音》1:22;《马太福音》7:28-9;Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页48-49;《伊朗

和希腊的古代综摄研究》，页 17-19；Norden，《未识之神》，页 293。

他兄弟的：原人的兄弟似乎指造物者。第 12 节说父般的心灵诞生了原人，第 9 节则称神性的心灵“通过言语(logos)”诞生了造物者。如果神性的心灵与父般的心灵是同一位，那么造物者和原人就是兄弟。第 10 节中，造物者和圣言结合，使诸天球旋转并产生元素物质。同时，第 9 节中，造物者匠造了诸统治者，在第 13 节中，统治者则爱慕并帮助原人。

统治者们：见上文第 9 节。

各自的秩序……本质：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 11，将 *idias taxeōs* 译作 *sa proper magistrature* [他自身的职位]，在一处注释（页 21，注 37）中，Festugière 还建议译作 *son proper rang dans la hiérarchie des spheres* [他自身在诸天球的等级之中的位置]。后一种表达方式近似于新柏拉图主义中 *taxis* [秩序] 的用法，意为一系列等级分化的实体，较高的级别包括非物质实体，较低的级别则包括星星等物体；比较 Dodds，《普洛克罗司：神学概要》，页 208-209、267、270；见下文《阿斯克勒庇俄斯》第 19 节关于“阶级”(classes) 的注释。关于对于此类变动的处理方法以及宇宙论中的关联，见《赫耳墨斯集》，卷十三第 7-12 节；《希腊巫术纸莎草纸》卷十三 270-276 (Betz,《希腊巫术纸莎草纸》译文及世俗体咒语》，页 180)；Reitzenstein，《珀伊曼德热斯》，页 22。

冲破：见下文《赫耳墨斯集》卷十一第 19 节。

[14]“对必朽之物与无理性动物的秩序宇宙，人子拥有一切权力，他冲破穹庐，屈身察看秩序宇宙的构架，因此向低层的自然展示了神的俊美形态。当自然看到这位俊美得毫不过分（且）自身包含统治者的一切能量及神之形态的（人子）时，她出于爱而微笑了，因为她在水中看到了人子最为俊美的形态的模样，在地上看到了它的影子。当人子在水中看到和自己相像的形态，正是它

在自然中的样子,便爱上了它,并愿望栖身其中;愿望与行为同时产生,他便栖居在了无理性的形态之中。自然抓紧她的所爱者,四下拥抱他,围绕他,因为他们是恋人。”

穹庐……构架: kutos(字面意思为“空的容器”或“罐状容器”)是 Nock 对 kratos[力量、规则]做的校订,同 Scott; Festugière 将“harmonias”译为“armature”[骨架、构架],因此 Nock 建议译作“构架”(framework): Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 11、21-22,注 39-40;此处及下文第 14-16、19、25、26 节的希腊语文本中没有“秩序宇宙的”一词。“屈身察看”的希腊语为 parekupsen; 见 J. Z. Smith,《地图并非领域》,页 167-168,其中引述了希波吕托斯《驳诸异端》,5.8.13;《彼得行传》(Acts of Peter) 9.37.8-38.9 (Edgar Hennecke,《新约伪经》);比较 Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页 243。

俊美……他:“他”(hon)由 hēn[她]校订而来,“且”为编者所加;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》。

统治者的一切能量: 见上文第 9 节。

愿望与行为: 此处“愿望”为 boulē, 见上文第 8 节。

水……恋人: Zielinski,《赫耳墨斯主义灵知》,页 326-328 将这段“充满诗意”的段落同普罗佩提乌斯(Propertius) 1.20 中海拉斯(Hylas)(hulē = 物质)的故事进行了比较: 赫拉克勒斯(Hercules)让他心爱的海拉斯去汲水,水中的仙女为他的美丽所倾倒,引诱他到一处泉眼淹死;Zielinski 认为第 18-19 节故事中的教训在下文中出现,即欲望是死亡的原因;同见普罗提诺(Plotinus),《九柱神》(Enneads), 1.6.8-2.9.10; Bousset,《灵知派主要问题》,页 188; Dodd《圣经与希腊人》,页 152-160,探讨了它和圣经中对于人类的性堕落的叙述之间的关联。

[15]因此,不同于地上任何其他活物,人类是双重的——身体必朽,人之精髓却不朽。

人之精髓(the essential man): 关于 *ousiōdēs*, 见下文《阿斯克勒庇俄斯》第 7、19 节; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 22, 注 41; 《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》, 卷一, 页 268-270, 卷四, 页 6; Puech, 《多马福音中灵知派神秘学说及主题》, 页 196-200, 引用《多马福音》(*Gospel of Thomas*) 24、50、83-84、88, 及佐西姆斯《校勘记》(*On Apparatus*) 10, 关于“根据他外在形态命名为托特的肉体亚当……至于亚当内在之人, 精神上的人……我不知他的具体名字……他一般名为‘光’”的内容。

关于佐西姆斯, 见本节下文; 见上文第 4 节关于“光”的注释。Jackson, 《帕诺波利斯的佐西姆斯论字母欧米茄》, 页 50 指出, 阿提卡希腊语 (Attic) 中指代光的通用词汇 *phōs* 是荷马史诗中 *phaos* 一词的缩合形式, 荷马史诗中的 *phōs* 则指代“人”。从灵知派的角度来看, 这组同音词构成有趣的双关。J.-E. Ménard 《启示录与灵知》, 页 169 通过引述《灵知派经书》卷五 5.77.18-82.28, 阐明了人类具有双重特质的概念。本节中 *anthrōpos* (至少) 前三次出现都是指代普遍意义上的人类境况, 即它是人类自原人而降的后果; 见上文第 12 节。

即使他不朽, 并具有支配万物的权力, 人类也仍受必朽性的影响, 因为他受制于命运; 因此, 人子虽然凌驾秩序宇宙的构架, 但是在其内部成为了奴隶。

受制于命运: 关于 *heimarmenē* 的全面讨论, 见 Festugière, 《希腊人的宗教理想及福音书》, 页 101-113, 及《阿斯克勒庇俄斯》第 39-40 节。Reitzenstein, 《珀伊曼德热斯》, 页 80-81、102-108 (同

见《〈僧侣史〉和〈劳苏斯史〉》，页 200-202）讨论了帕诺波利斯的佐西姆斯的《校勘记》（Scott,《赫耳墨斯集》，卷四，页 105-109；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷一，页 239、260-272；Jackson,《帕诺波利斯的佐西姆斯论字母欧米茄》，页 3-7、18-27、46-47；R. J. Forbes,《古代技术研究》，卷一，页 131-142）中关于反抗命运的挣扎的叙述。

佐西姆斯是埃及人，他在公元 300 年左右用希腊语写下了关于炼金术、神学和其他话题的作品。Reitzenstein 将上文提到的作品同赫耳墨斯主义“两个灵魂”的学说（见下文《赫耳墨斯集》卷十六第 15 节；《阿斯克勒庇俄斯》第 22 节）联系在一起，认为它们是扬布利柯《论秘仪》（*On the Mysteries*）8.5.267-8.272 中描述的逃脱命运的方式；他作出这种联系，是因为佐西姆斯提到了一位名叫“Bitos”的人物，他“刻下了”带有赫耳墨斯主义及柏拉图主义内容的“书板”，扬布利柯则称，“先知比图斯”在塞易斯（Sais）找到了用楔形文字写成的赫耳墨斯主义书板。Fowden,《埃及的赫耳墨斯》，页 120、150-153，同意这种观点，总结出“我们的两份文字来源讨论的是同一份文本”。

关于铭文内容的不同说法，见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷一，页 319-324。Bousset,《对 Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》，页 101-107，认为《珀伊曼德热斯》中关于命运的内容是“希腊灵知派的”，并坚持（同 J·Kroll《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》，页 294-308 的观点相左）这些概念是宗教性而非哲学性的，并呼吁人们注意《迦勒底神谕》153（Des Places,《迦勒底神谕及先人注疏选卷》，页 103；Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》，页 211-213）中的如下说法：“秘术师（theurges）不属于受命运支配的群体”；比较 Bousset,《论古典时代晚期的恶魔学》，页 48-50。

关于从命运及物质宇宙的相关力量中获得解放的问题，Re-

itzenstein 也引用了《新约》文本：《哥林多前书》2:6、15:24；《罗马书》8:38；《以弗所书》2:2；《加拉太书》4:3-10；《歌罗西书》2:8-10、15-20；见上文第 9 节；见下文第 20 节；Gedaliahu A. G. Stroumsa,《另一个种子：灵知派神话研究》，页 138-143。

秩序宇宙的构架：见上文第 14 节。

他是雌雄同体的，因为他自一位雌雄同体的父而来，他永不睡觉，因为他从一位不眠者而来。（然而爱与睡眠是他的）主宰。

他是雌雄同体的：Dodd,《圣经与希腊人》，页 151 解释道，斐洛将《创世记》1:27 的意思理解为：造人时依照的神圣形象没有确定的性别，或者是双性的。关于灵知派创世神话中雌雄同体的原人，见希波吕托斯《驳诸异端》，他在讨论纳西恩派的时候，这样形容秘仪中阿提斯的形象（5.7.14-15；比较 8.4）：

据说，由于人是雌雄同体的……阿提斯便被阉割……并过渡到了上界永恒的物质中，在那里……那里既没有雌性也没有雄性，只有一个新的造物，一个新的人子，他是雌雄同体的。

比较《加拉太书》3:28、6:15；《以弗所书》2:15、4:24；Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》，页 85；《伊朗和希腊的古代综摄研究》，页 108-109；Bousset,《对 Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》，页 160-162；同见上文第 9 节，下文《阿斯克勒庇俄斯》第 20 节；《灵知派经书》卷二 3.68.20-30、卷五 5.20-25；Mahé,《一些赫耳墨斯主义及灵知派文本中性符号的含义》，页 137-138；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 22，注 43；Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 45-46。

不眠者而来……主宰：“不眠者而来”和“主宰”之间的词语是 Festugièrè 的试探性译法 (Nock and Festugièrè,《赫耳墨斯集》，卷一,页 12、22,注 45)里面根据 Reitzenstein 提出的词组 hup'erōtos kai hupnou 而添加的,用于填补一处脱漏。

[16]而此后：“……,我的心灵啊。我也爱圣言。”

珀伊曼德热斯说：“这是被一直隐藏到今天的奥秘。自然同人子交媾时,她生下了一个最奇妙的奇迹。人子自身之中有着由火和吹息造就的那七位的秩序宇宙构架之本质,如我对你说过的,而自然毫不耽搁,立刻诞育了七位人子,雌雄同体、身份崇高,他们的本质与七位统治者的本质相像。”

此后：“珀伊曼德热斯啊,我此时进入了巨大的渴念,我渴望听闻;因此请勿偏离主题。”

而珀伊曼德热斯说道：“安静;我尚未向你完全揭示第一场论说。”

“如你所见,我安静了,”我说。

我的心灵啊：人们一般认为这些词语是上文一个已经遗失的词组的结尾;例如, Scott,《赫耳墨斯集》，卷一,页 123 作“而后我说,‘把剩下的告诉我吧,心灵啊,因我……’”。其他重构方式见 Nock and Festugièrè,《赫耳墨斯集》，卷一,页 12。

奥秘：根据 Dodd《圣经与希腊人》，页 160-162,“[此处的]赫耳墨斯主义者好像在宣称……他学说之中新的、独创的成分……[即]七位人子代表原初状态下的经验人性 (empirical humanity)……堕落[之后]……他们拥有物质身体……不过除了身体以外……还有‘人之精髓’。”关于此处及《赫耳墨斯集》其他地方(《赫耳墨斯集》卷十六第 2 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 19、21、32、37 节)作为术语使用的 mustērion [奥秘],见 Giulia Sfamèni

Gasparro,《作为启蒙和秘仪的赫耳墨斯灵知派》,页43-61;同见下文第32节及《赫耳墨斯集》卷四第4-5节,卷五第1节,卷十三题解、第2-12、16、20节,卷十四第1节。

由火焰和吹息造就的(who was made from fire and spirit): who 是将 hou 增补为 hous 得到的,“火”是将 patros 变为 puros 得到的,两处改动均为 Nock《校勘记》中所做(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页12)。

秩序宇宙构架:见上文第14节。

七位人子……相像:见上文关于“奥秘”的注释及第9节;注意“七位人子”原文是 hepta anthrōpous;见上文第12节。

安静:见下文第30-31节;《赫耳墨斯集》卷十三第2、8、16、22节;希波吕托斯《驳诸异端》5.8.7、39。

[17]“那么,如我所说,那七位是这样诞生的。〈地〉为雌性。水使其受孕。火使其成熟。自然从以太得来吹息,催生了人子模样的物体。人自从生命与光成为灵魂与心灵;灵魂来自生命,心灵来自光,感觉的秩序宇宙中,万物持续如此,直到一场轮回终止〈且〉各种事物诞生。”

〈地〉为雌性: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页12,在分词 gar 后添加了 gē[地]。

人形……成为了:见上文第12节。

轮回(cycle)……各种:“且”(kai)为抄写员插入。在此处及第18节中,periodos[轮回]所指大概是廊下派学说中的 apokatastasis[复原、复返],《赫耳墨斯集》卷八第4节,卷十一第2节,卷十三第15节和《阿斯克勒庇俄》第13节中明确提到。廊下派者认为,当前存在的宇宙最终会在一场大火(ekpurōsis)中消失,复原后却在每一个细节上都与原先完全相同,而后会永远重复毁灭

与复原的轮回。这一概念建立在早期天文周期理论的基础上,传递到了其他希腊哲学和宗教之中,例如普洛克罗斯(Proclus)《神学概要》(*Elements of Theology*)命题 198-200 及《使徒行传》3:21。

见:Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 41-42;Hahm,《廊下派宇宙学的来源》,页 185-195;Wilson,《灵知、灵知派及新约》,页 518;《新约神学辞典》,卷一,页 390;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 13、90,注 17、155-157,注 6;Dodds,《普洛克罗斯:神学概要》,页 301-303。

[18]“且听下文,你渴望闻听的言词。当轮回圆满,神的意旨解离了万物之间的羁绊。一切活物,原本雌雄同体,都被解离成了两部分——人同他们一起——他们部分变为雄性,部分类似地(变为)雌性。然而神立刻说了一番神圣的言语:‘你们众生和造物,在增长中增长,在繁多中繁衍吧,让留心注意者认清他是不朽的、且欲望是死亡的原因,让他认清存在之万有。’”

神的意旨:见上文第 8 节。

解离了:关于雌雄同体者的分裂,见上文第 15 节所引灵知派文本及柏拉图《会饮》(*Symposium*), 189-193;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 52;Dodd《圣经与希腊人》,页 165-167 也提到了《创世记》2:21-2、7:15-16 作为双性主题的可能的圣经来源。

然而……的言语:14 世纪 MS B, *Parisinus gr.* 1220 中的《赫耳墨斯集》插入了一长段普塞洛斯(Michael Psellus)(11 世纪)作的旁注,其中注意到赫耳墨斯对《创世记》十分熟悉,却谴责他是受珀伊曼德热斯误导从而误读圣经的巫师(*goēs*):Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 xlix-li;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四,页 244-245;Braun,《神学家若望》,页 280-281。

在增长中增长:Nock(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷

一,页 13)引述《创世记》1:22、28、8:18、9:7;同见 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 53,及 Dodd,《圣经与希腊人》,页 162-167 指出,动词的重复是在模仿希伯来语中的一种强调结构,在《创世记》中从未出现,但是在《赫耳墨斯集》卷三第 3 节中出现了两次;Scott 和 Dodd 都总结出,《珀伊曼德热斯》的作者在此时此刻最有可能的圣经素材来源是洪水之后的事件(《创世记》8:15-17)。Haenchen,《〈珀伊曼德热斯〉的结构与神学》,页 177,及 Betz《赫耳墨斯主义诠释下的特尔斐箴言“认识你自己”》,页 467-468 坚持认为,尽管这种命令在圣经的语境中是一种祝福,但是它在赫耳墨斯主义者看来却可能是一个诅咒。

留心注意者(〈who〉is mindful): Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 13,将 *ho ennous* 译作 *celui qui a l'intellect*[有智性的人],Nock,《希腊文词语构造》,页 645 则作 *with Nous*[具有心灵];Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,依照 Turnebus,插入定冠词。

Betz,《赫耳墨斯主义诠释下的特尔斐箴言“认识你自己”》,页 465-484 认为,本句第二部分是对特尔斐的(Delphic) *gnōthi sauto*[认识你自己]所做的赫耳墨斯主义诠释,意为“认清你是不朽而神圣的”,如《阿尔喀比亚德前篇》(*I Alcibiades*) 130e,西塞罗《图斯库卢姆谈话录》(*Tusculans*) 1.22.52、5.25.70 及其他柏拉图主义和廊下派的文本,特别是斐洛《论梦》(*On Dreams*) 1.10.52-60;同见 Betz,《希腊巫术纸莎草纸中的特尔斐箴言“认识你自己”》,页 156-171;Reitzenstein,《伊朗和希腊的古代综摄研究》,页 23-24。

欲望是死亡的原因……死亡的影响(第 19 节): Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 13,将 *erōta* 译作 *l'amour*[爱],当然是“性爱”之意;实际上,从灵知派的角度来看,实际的性行为本身是死亡的起因,因此“性行为”或“性交”应当也是合理的译

法。关于灵知派中的 erōs[爱欲]和死亡,见 Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》,卷一,页 118; Van Moorsel,《三倍伟大者赫耳墨斯之秘仪》,页 44-46 在诠释本段时联系了其他表达对身体的禁欲性蔑视的段落:《赫耳墨斯集》卷四第 5-7 节,卷六第 3 节,卷七第 2 节,卷十一第 21 节,卷十三第 1 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 6、11、22 节。

依照 Mahé,《从三倍伟大者赫耳墨斯到阿斯克勒庇俄斯的定义》,页 203 的观点, Gilles Quispel,《再谈多马福音》,页 259-261 认为,《亚美尼亚语定义》,见《上埃及的赫耳墨斯》,9.4,是第 18 节最后一句话的基础,因此也是《多马福音》第 67 句的基础;同见:Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,393; Reitzenstein,《伊朗和希腊的古代综摄研究》,页 20。关于早期基督教对性和身体的态度,同见 Peter Brown,《身体与社会》。

[19]“神说完这之后,神意通过命运、通过秩序宇宙的构架,引发了交媾行动,使生育行动逐一进行;万物便各从其类繁衍。

神意通过命运:“神意”即 pronoiā; Mahé 在《赫耳墨斯》卷一,页 97 中参考了《灵知派经书》卷二 5.101.26-28 及卷六 6.54.15、6.59.5,并指出先觉桑巴塔斯 (Pronoiā Sambathas) 等同于 Hebdomad 或第七天球(见下文第 26 节);同见 Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》,卷一,页 172-178 及上文第 9 和 15 节关于“命运”的注释;《赫耳墨斯集》卷十三第 14、21 节将 pronoiā[先觉]与必然性和自然一同看作宇宙器具 (instrument); 卷十一第 5 节同理;同见 Lewis S. Keizer,《第八揭示第九》,页 17-19、35-36。

秩序宇宙的构架: 见上文第 14 节。

认清他自己的〈人〉,获得了被选中的善果,爱着来自欲望之

过错的身体的，则继续在黑暗之中，偏离正道，有感觉地蒙受死亡的影响。”

认清……善果：关于“被选中的”（*periousion*），见 William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich,《新约及其他早期基督教文献希腊语—英语字典》*periousios* 词条，其中引用《出埃及记》19:5,《申命记》7:6,《提多书》2:14,以及其他圣经文本；比较《新约神学辞典》，卷六，页 57-58。

但是 Dodd(《圣经与希腊人》，页 167;《第四福音书的阐释》，页 32)将这个词译作“超越精髓的”或“绝对的”；比较《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷三，页 97;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 23,注 49;Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 55,*huperousion* 进行了校订。关于作为救赎的 *gnōsis*[灵知]和 *anagnōrisis*[自我认识]，见下文第 26-27 节。

爱着……欲望……黑暗：关于“欲望”（*erōtos*），见上文第 18-19 节。Braun,《神学家若望》，页 257-261,认为此处及第 14、24 节中的内容同约瑟夫斯（Josephus）《犹太战记》（*Jewish War*）2. 154-155 中对艾赛尼主义（Essenes）的描述相互呼应。

有感觉地（*sensibly*）：Festugière（Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，13、23,注 50）将 *aisthētōs* 译为 *dans ses sens* [在感觉之中]，却称这种译法“牵强”，Nock 建议译为 *d'une manière qui peut être perçue par les sense* [以一种通过感官能够察觉的方式]。

[20]“那些缺乏知识者，他们犯了何种大过，”我问，“使得他们应被剥夺不朽？”

“你的举止就像一位没有对他听到的东西加以思考的个人。我难道没有告诉你要思考吗？”

“我在思考；我记得；我也心怀感激。”

“如果你理解了,就告诉我:死亡之中的人为何该当死亡?”

“因为最初产生每个人的身体的,是可憎的黑暗,水质的事物由之而来,身体在可感知的秩序宇宙中由〈水质的事物〉构成,死亡从中啜饮。”

水质的事物……啜饮:抄本中与“啜饮”对应的动词 *ardeuetai* 字面意义为“被灌溉”; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 13、23,注 51 译作 *où s'abreuve la mort* [圣言从……饮水],在《校勘记》中指代 Reitzenstein 对 *aruetai* 和 *artuetai* 的订正。关于“水质的事物”见上文第 4 节;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页 270,将这种关于身体起源的说法同佐西姆斯《校勘记》12 联系在一起:“亚当的身体……自命运而来……由四元素组成。”

[21]“你确实已经理解了。但是神的言说中为何作‘那理解了自身的人向着神进升’?”

“因为,”我说,“万有之父由光和生命构成,人子自他诞生。”

“你的话说得好。生命与光是神与父,人子从其诞生。因此,你若学到你由光和生命而来,并恰好由它们而来,你便会再次进升到生命。”这便是珀伊曼德热斯所说的。

“我的心灵啊,然而再次告诉我吧,”我问,“我如何能进升到生命?因为神说,‘让留心注意者认清他自己。’

向着神进升: *eis auton* 的另一种译法为“向其自身”; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 14、23,注 52。

人子从其诞生:见上文第 12 节。

你的话说得:抄本此处使用第一人称 *phēmi* 而非 *phēs*,后者是 Reitzenstein 所作的假设,并在 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 14 中采用。

你由光……而来：同 Festugière 的译文，“你”一词建立在大多数抄本中将 *seauton* 读作 *heauton* 的基础上，Reitzenstein 和 Nock 的文本中作 *auton*；另一译法为“神由……而来”或“人由……而来”；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 14、24，注 53；J.-E. Ménard,《启示录与灵知》，页 161-163，同《灵知派经书》卷一 2.3.24-34，14.8-17 进行了比较。

让……他自己：见上文第 18 节十分相似的命令句；Betz,《赫耳墨斯主义诠释下的特尔斐箴言“认识你自己”》，页 468；Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》，页 51。

[22] 众人皆有心灵，不是吗？”

“住口吧，伙计。说得够了。我自己，心灵，就在有福者、良善者、纯粹者、慈悲者——虔敬者——心中，我的在场便成为一种益助；他们迅速认清万有，而且他们心怀爱戴地取悦父，感谢〈他〉，而且满心爱慕地赞美他、向他歌唱赞诗，依照与他相称的秩序。将身体移交给恰当的死亡之前，他们憎恶感觉，因为他们知道它们的影响。或毋宁说是我，心灵，不愿允许身体的影响袭来并对他们施加影响。作为看门人，我让罪恶和羞耻的影响不得进入，断绝由它们而来的焦虑。

虔敬的 (reverent)：希腊语版本中，*eusebeia*、*eusebeō* 及 *eusebēs* 共出现 17 次。有时用“虔诚” (piety) 翻译 *eusebeia* 比“崇敬” (reverence) 更贴切；英译统一使用后者。（〔译按〕中文作“虔敬”，以使 *reverent* 和 *piety* 之意兼有。）《新约神学辞典》，卷七，页 1789 中，Foerster 总结出“对于受过教育的希腊人来说，*eusebeia* 的真正含义是在神前的崇敬和惊叹的敬畏 (wondering awe)”，然而“*eusebeia* 可以是 *aretē*……即诸多美德中的一种”。“崇敬”可以更好地呈现取对诸神的态度之意的 *eusebeia*，“虔诚”则更强烈

地暗示着个人具有的美德。

Fowden(《埃及的赫耳墨斯》,页 107)强调赫耳墨斯教派启蒙中的道德美德,将虔诚称作“人——特别是志在灵知(gnosis)的哲学家——的自然功能”,他还指出关于 eusebia 的许多赫耳墨斯教派的劝诫:《赫耳墨斯集》卷六第 5 节,卷九第 4 节,卷十第 9 节,卷十六第 11 节;《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷二 B.2-3;同见《阿斯克勒庇俄斯》第 1、22 节;《诗篇》33: 16-17;Reitzenstein,《伊朗和希腊的古代综摄研究》,页 26;Dodd,《圣经与希腊人》,页 170-174。

[23]但是我保持远离这些无思想者、邪恶者、恶毒者、嫉妒者、贪婪者、暴力者、不虔敬者,让路给{伤害恶人的}复仇精灵,〈精灵〉用具有穿透力的火可感知地攻击他,并因此更好地武装他去做不法的行为,以使更大的复仇可降临于他。这样的人不停渴望难以满足的欲求,在黑暗中挣扎,没有满足。{这}折磨着他,让火在他身上燃烧得更旺。

无思想者……不虔敬者:关于认为本段列举地上七宗罪恶的理解方式,见 Zielinski,《赫耳墨斯主义灵知》,页 332,及《赫耳墨斯集》卷九第 3 节,Reitzenstein(《伊朗和希腊的古代综摄研究》,页 26-27)认为地上的七宗罪恶同伊朗的文献有关;Haenchen,《〈珀伊曼德热斯〉的结构与神学》,页 179,在《黑马牧人书》的第六个“譬喻”(Similitude)中的两种罪恶的形象中找到了对应;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 358。

精灵……攻击他:将 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 15、24,注 58 中标作无法理解的 titrōskei auton[伤口]读作 thrōskei auton;比较卷二,页 377,注 183,内容有关《阿斯克勒庇俄斯》第 22 节。Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷

一,页 24,注 55,57)将这 timōros daimōn [复仇精灵]同上文第 22 节中心灵作为“看门人”(pulōros)的角色进行了对比,将前者理解为一种 daimōn paredros [起帮助作用的精灵]。

同见:《赫耳墨斯集》卷十第 4 节,卷十三第 7 节;J. Kroll《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》,页 82,89-90;Cumont,《永恒之光》,页 229-230;Bousset,《对 Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》,页 151 提到《十二族长遗训》(*Testaments of the Twelve Patriarchs*):《吕便》(*Reuben*)2:12;《犹大》(*Judah*)20;《西缅》(*Simon*)4:4-6;《泽布隆》(*Zebulon*)9:7-8;《亚设》(*Asher*)6:4-6。

{这}折磨着:touton 被标为不可理解,此处按照 Nock 的假设,读作 touto;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 15、24,注 59。

[24]“心灵啊,你很好地教给了我所有东西,正如我想要的那样。但是再次为我讲述〈关于〉上升的道路吧;告诉我它是如何发生的。”

于此,珀伊曼德热斯说:“首先,离弃物质身体时,你将身体本身交给变换,你曾拥有的形态消失。你将你如今不再活跃的性情交给精灵。身体的感觉上升,流回它们特定的源头,成为分开的部分,又再次与诸能量相混合。感情和渴望则继续向无理性的自然行进。

〈关于〉上升的道路:某位抄写员插入了“关于”(peri)一词;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 15;在古典时期,anodos [上升的道路]一词是特殊宗教术语;Dodd,《圣经与希腊人》,页 176。

离弃物质身体时:见下文《赫耳墨斯集》卷十三第 1 节关于“再次降生”的注释。

将……性情交给：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 15、24,注 60 将 to ēthos 译作 ton moi habituel[你通常的自我]，而《赫耳墨斯教及异教秘仪》，页 65, Festugière 译作 le tempérament qui dépend, pour chacun, de la manière dont se sont mélangés on lui les quatre elements[各人的性情,取决于组成他的四种元素的混合方式]。“将……交给”同：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，及早期各版本中将 paradidōsin 校订为 paradidōs 的做法；比较 Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 57-58；Haenchen《〈珀伊曼德热斯〉的结构与神学》，页 180。

特定的源头……混合：《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷三，页 130；比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 15；Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 58-59。

感情……行进：Zielinski,《赫耳墨斯主义灵知》，页 328-329,认为 thumos[感觉]、epitumia[渴念]、alogon[无理性的]这一序列即柏拉图《王制》(Republic) 435-444、580-581,《斐德若》253-255,《蒂迈欧》69-72 以及其他地方叫做 ephumētikos[贪婪的、欲望的、欲求的]、thumoeidēs[活跃的、易怒的]和 logistikos[理性的]的灵魂三分法；例如《王制》436A 中,苏格拉底说我们“用我们自身的一部分学习,用另一部分感受愤怒,还有第三个部分用来渴求营养和生长的乐趣”。同见：Dillon,《中期柏拉图主义者》，页 102、174-175、194、289-291、327；R. T. Wallis,《新柏拉图主义》，页 28、73-74；F.E. Peters,《希腊哲学术语》，页 61、170。

[25]由此,人向上冲过秩序宇宙的构架,在第一个区域弃让增加和减少的能量；在第二个区域〈弃让〉已然不再活跃的罪恶阴谋之机巧；在第三个区域〈弃让〉已然不再活跃的渴念之幻象；在第四个区域〈弃让〉已然不再盈余的支配者之高傲；在第五个区域〈弃让〉渎神的推断和大胆的轻率；在第六个区域〈弃让〉已然不再

活跃的由财富而来的罪恶冲动；在第七个区域〈弃让〉潜藏的欺骗。

由此……欺骗：关于“秩序宇宙的构架”，见上文第 14 节。希腊语文本没有给出这一长句的主语；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 15，作 l'homme [人]。尽管 Reitzenstein 最初（1904 年）在《珀伊曼德热斯》，中对《赫耳墨斯集》卷一的研究中强调其埃及背景，他的《伊朗和希腊的古代综摄研究》（1926 年，与 H. H. Schaefer 合著）却将关注点转移到了古代伊朗，特别是一份散佚的阿维斯陀语（Avestan）文本 *Damdaδ-Nask*，他将其日期推定为公元前 5 世纪，主要论点是“珀伊曼德热斯的整个创世故事都来源于关于创世的标准波斯学说”（《伊朗和希腊的古代综摄研究》，页 23）以及第一部赫耳墨斯教的著作是“*Damdaδ-Nask* 的希腊语版本”（《希腊奥秘宗教》，页 12）。

Reitzenstein 的结论和 Bousset,《灵魂的天国之旅》，页 168-169、267-268 中更广的发现大体一致，Bousset 发现，灵魂旅途的概念经由密特拉教（Mithraism）从伊朗进入希腊和犹太—基督教思想。Reitzenstein 认为 *Damdaδ-Nask* 是一部来自阿胡拉·玛兹达的启示录，同创世、末世学和相关神学主题有关，其中的元初之人盖约马德（Gayomard）死后途经诸天，和七大行星与七位统治者（上文第 9 节）有关的七种金属从他流向大地。

Reitzenstein 认为这个伊朗神话同《赫耳墨斯集》卷一第 25 节及其上下文出奇地相似，循着 Bousset 的思路，他将两者同塞尔维乌斯在《埃涅阿斯纪》6.127、439、714、11.51 的评注中保留的关于灵魂旅途的希腊—罗马说法进行了对比。Bousset,《论古典时代晚期的恶魔学》，页 134-150 认为，基督教辩护者亚挪比乌在《反异教徒》第二卷（c.304-310）中对怪异宗教、特别是末世论的攻击是针对哥尼流·拉别奥（Cornelius Labeo）对这一素材的呈现方

式, Bousset 称, 后者的日期被推定为公元 126 年以前, 而且他使用过赫耳墨斯主义关于灵魂宿命的学说; 因此, 如果拉别奥的日期较早, 就说明某种版本的《赫耳墨斯集》的日期更早; 然而有说法认为拉别奥的学说继自波菲利 (Porphyry), 因此时间上要晚很多, 相关内容见 Paolo Mastandrea, 《以拉丁语著述的新柏拉图主义者哥尼流·拉别奥》, 页 6-7、108-113、127-134。对于 Bousset 的其他相关观点, 见《灵知派主要问题》, 页 54-58、202-209、361-365; 及《对 Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》, 页 134-139、155-159。

关于同这些道德缺陷相关的七大行星的秩序, 见上文第 9、23 节, J. Kroll《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》, 页 206-208, 及 Festugière《赫耳墨斯教及异教秘仪》, 页 66、121-130; Festugière 在 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 25, 注 62 中指出, 爱任纽 (Irenaeus) 在关于灵知派的叙述(《驳异端》卷一, 29.4; Layton《灵知派经籍》, 页 168) 中列举了七宗罪的顺序: “无学识 (lack of acquaintance) ……傲慢……邪恶、嫉妒、羡慕、不和谐与欲望”; 比较 Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 60-63, 《灵知派经书》卷二, 5.106.27-107.17 列出了七宗男性罪恶和七宗女性罪恶, 他们是死亡的“七位雌雄同体之子嗣”, 《灵知派经书》卷六 6.63.16-21 中出现了七位 ousiarchs——“ousia 的头领”或“物质的统御者”——相关内容见《阿斯克勒庇俄斯》19; Mahé, 《上埃及的赫耳墨斯》, 卷一, 页 39、133-134; Mahé, 《赫耳墨斯秘籍的的内涵及结构》, 页 62。

《十二族长遗训》中《吕便》2-3 描述了两组“七位谬误精灵……由彼列 (Belial) 派遣, 反对人类”; Reitzenstein, 《珀伊曼德热斯》, 页 52-53 也提到《所罗门圣约》(*Testament of Solomon*) 8 中的“七位相互纠缠的美丽精灵”。同见《赫耳墨斯集》卷三第 2 节及卷七第 2 节注释; 亚挪比乌, 《反异教徒》2.13-19、22、25、28-

29、33-37、43-45、52、62；马克罗比乌斯(Macrobius)，《〈斯奇皮欧之梦〉注疏》，1.12；普洛克罗斯，《〈蒂迈欧〉注疏》，1.147.29-148.7, 3.355.12-19(Festugière, 卷一, 页 199；卷四, 页 237)；Scott,《赫耳墨斯集》，卷四, 页 7-8, 卷四 F, 页 474-483；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷三, 页 50-52；Edgar J. Goodspeed,《早期基督教文献史》，页 182-183；Gundel and Gundel,《天文学导论》，页 204-211；Jacques Flamant,《马克罗比乌斯作品中的灵知派元素》，页 138-139；Gerard Mussies,《人格化的罪恶与美德列表》，页 315-337。

高傲……财富：《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷二十四开头，伊西斯向何鲁斯解释道，“一切”(en tō panti)之中有四个地方(topoi)：天空、以太、空气和神圣的大地。神匠统治(archei)栖居空中的神；太阳统治以太中的星辰；月亮统辖着空气中精灵的灵魂(demonic souls)；掌权的王统治地上的人们和其他动物。统治者们(archontes)由一位更高的王产生，太阳是比月亮更强大的统治者。《赫耳墨斯集》卷十一第7节描述了“从神的能量中照耀下来的光，他是万善之父，是七个世界全部秩序的支配者和号令者。”

在这一语境中，我们可以假定，此处提到的第四格的 archontikēn prophanian 指代的是太阳的统治者或 archōn 的某种性质。Prophania 是一个罕见的词汇，《希英字典》，中给出的是“崇高”或“卓著”，抄写员将它改作 hyperēphanian，意为“高傲”，在上下文中意义更加明确。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 15，译作 l'ostentation du commandement[命令的显耀]。

关于《新约》中的 archontes，尤见《马太福音》12:24，《约翰福音》12:31，《哥林多前书》2:6-8，《以弗所书》2:2。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 16，将 tas aphormas tas kakas tou ploutou[由财富而来的罪恶冲动]译作 les appétits illicites que donne la richesse[由财富所致的不正当欲求]。

关于“轻率”(propeteia),见下文《赫耳墨斯集》卷十三,第7、12节。“大胆的”(tolma)这一概念在“堕落是在天国所犯下的原罪的惩罚,而不是凡人的直接选择导致的报应”的阐释中十分重要。毕达哥拉斯主义用tolma指代同“一元”(Monad)区分开来的“二元”(Dyad)(见下文《赫耳墨斯集》卷四第10节注释),努墨尼奥斯——和《赫耳墨斯集》卷一的作者一样——将灵魂的堕落视为其自身所作抉择的违规,这种观点反映了普罗提诺在《九柱神》5.1.1.1-4中体现的早期学说:“那些忘记了父的灵魂[的人]……对于他们而言,恶的开端便是大胆(tolma)”;比较5.2.2.6、6.9.5.29。然而,在较晚的作品中,普罗提诺谴责了灵知派将灵魂想要创造世界的意愿视为tolma[大胆]的说法(2.9.11.12,比较4.3.13)。见:Dodd,《焦虑时代的多神教徒与基督教徒》,页23-26;比较《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷三,页83、88、94-96;《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷二十三第24节;《赫耳墨斯集》卷十六第11节。

[26]而后,剥离了秩序宇宙构架的影响之后,人进入八元域;它具有自己恰当的力量,同有福者一起唱诵父。

秩序宇宙……人:同上文第25节,无主语;Noek and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页16,作il entre[他进入]。“秩序宇宙的构架”见上文第14节。

进入了八元(ogdoad)域:字面意为“八元的本质(phusin)”,是诸卫星中的第八个天球,排在土星之后。在华伦提努派及其他灵知派学派中,由后亚里士多德时期关于同心、可数的天球的宇宙论发展出了丰富的神学阐释。Hebdomad,即一位邪恶的神匠创造的第七个行星天球,构成了禁锢着灵知派者的底层世界,他们想要逃脱,进入更高一层,即八元(Ogdoad),它是从地球往上数的第八

层。但是从神圣的高处向下看去，“八元”就成了普累罗麻(Pleroma)中较低一层的四对(即 *suzugiai* [阴阳基质] ; 见下文《赫耳墨斯集》卷四第 1 节注释)神的名称。在另一重意义上,八元是耶稣和索非亚(智慧)的神圣领域,不过仍在永恒的普累罗麻之外(见下文《赫耳墨斯集》卷六 4 注释)。

关于巫术纸莎草纸,见上文《赫耳墨斯集》卷一第 9 节“七位统治者”的注释,及《希腊巫术纸莎草纸》卷十四,735-759(Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》,页 189-190),其中如 *Festugière* (Nock and *Festugière*,《赫耳墨斯集》,卷二,页 215-216,注 65)所说,Ogdoas 是“整个创世过程中号令万物的神”。

Reitzenstein(《伊朗和希腊的古代综摄研究》,页 28、119;《希腊奥秘宗教》,页 50-51)将《赫耳墨斯集》卷一中的八元同伊朗的 *Garōdman* 或第八重天等同起来。*Mahé* 将《灵知派经书》卷六 6 的题目命为“八元和九柱神”,开篇便是“将我的心灵引入到八元之中,而后将我引入到九柱神之中”的约定。随后(58.17-20、59.28-32)是两场异像,八元之中充满轻声歌唱的灵魂和天使,而最终“将他们的赞美诗献给九柱神和它的力量。”

Mahé(《赫耳墨斯》卷一,页 35-41、88-89、114-115、119-120)指出,现代地名“阿什穆内因”(Ashmounein)——一处古代赫耳墨斯之城(Hermopolis)的所在地——的哥普特语词根代表“八”(Hm_w)并指代当地崇拜的八位神明,这八位神明归根结底同托特/赫耳墨斯相关。类似地,赫利俄斯之城(Heliopolis)属于一位神圣九柱神,也与托特有关:见下文《赫耳墨斯集》卷十三第 15 节,卷十六题解;Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页 53-55、59-68、114-115;J. Kroll《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》,页 304-308;Georges Méautis,《罗马帝国的埃及大都市》,页 15-31;A. J. B. Wace 等,《大赫耳墨斯之城,阿什穆内因》,页 1;Boylan,《托特,埃及的赫耳墨斯:古埃及神学思想一些方面的研究》,页 49-52,

149-151, 156-158; Bleeker, 《哈托尔和托特》, 页 18-19、113-114、151-152; Hani, 《普鲁塔克思想中的埃及宗教》, 页 31-37; Iversen, 《埃及和赫耳墨斯主义教义》, 页 8-9; Layton, 《灵知派经籍》, 页 169、174-175、196-197、210-211、225、291、429; Jonas, 《灵知派宗教》, 页 179-181、190-197; Simone Pétrement, 《七位创造之统治者的传说》, 页 477-487; Daniélou, 《尼西亚公会议之前早期基督教教义史》, 卷一, 页 xv-xvii、173-181; 《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》, 卷三, 页 90、123、130-131; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 16、25, 注 64; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 63-64; Mahé, 《赫耳墨斯秘籍的内涵及结构》, 页 63; Keizer, 《第八揭示第九》, 页 26-27。

同有福者一起: Festugière 将 *ousi* 替换为 *hosiois*, 译作“有福的”; 《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》, 卷三, 页 132, 注 2; 比较 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 16。但是 Philonenko, 《珀伊曼德热斯和犹太教祷文》, 页 210-211 倾向使用原文写法, 译作“存在之物”(beings) 并指代《以西结书》1:5 中的“活物”, 如《亚伯拉罕启示录》(*Apocalypse of Abraham*) 18.1-3 所说。《七十士圣经译本·以西结书》1:5 将希伯来文文本中的 ‘*arba*’ *hayyoth* 译作“四个活物”(tesarōn zōōn)。

那些在场者在他面前共同欢庆, 变得像他的同伴之后, 他也听到存在于八元域外的某些力量, 〈他们〉用甜美的声音唱诵父。他们按秩序上升到父, 将自身弃让给那些力量, 成为力量之后, 他们便进入神。

甜美声音……唱诵父: Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 65-67, 将“力量”同斐洛所说的原质化的 *dunameis* 进行了比较, 不过也提到了灵知派中的类似概念, 相关内容见 Layton, 《灵知派经籍》, 页

32、37-40、106、224-225。同上，“域”的字面意义为“本质”；“存在”(that exist)对应的是 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 16 中偶然省略的 *ousōn*，但是 Festugière 在 *ogdoatikēn* 后插入了本词，见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷三，页 130，注释 3；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷四，页 150，注 5。

Nock 的解读以及大部分抄本中均作“甜美(*hēdeia*)声音”，而 Reitzenstein 在《珀伊曼德热斯》，页 55-58(同 Dodd,《圣经与希腊人》，页 176)却倾向于“他们自己”(idia)，引用《约伯圣约》(*Testament of Job*)48-51,《哥林多前书》13:1 及其他文本，然而在《伊朗和希腊的古代综摄研究》，页 28，他却转而赞同 *hēdeia*，认为来自伊朗的文本肯定了这一点，文本中认为在第八重天或 *Garōdman* (见上文关于“八元”的注释)中有“甜美的、富有旋律的声音”。同见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 25，注 66 中引用的《珍珠圣歌》(*Hymn of the Pearl*) 108.13 (Layton,《灵知派经籍》，页 375)。

这就是那些接受知识者的最终善果：被造成神。你为何仍在耽搁？学得这一切之后，你难道不该成为有价值者的引导者，使人族有可能通过你而被神拯救吗？”

最终的善果：被造成神：Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》，页 370-371，将 *to agathon telos* (“最终的善”；字面意思为“善的目的”，Festugière 译作 *la fin bienheureuse* [非常幸福的结果]) 追索到“秘仪的语言”，引用了柏拉图《会饮》210E。Bousset,《主基督》，页 428-431 也将“神圣化的理想”放在了秘仪的语境中，引用《希腊巫术纸莎草纸》卷四，719-723：

主啊，我虽然正在再次降生，却在逝去；虽然正在成长并

已长成，我却在死亡……因为你……确立了秘仪。

其他关于人类神圣化的叙述，见：《赫耳墨斯集》卷四第7节，卷十第6-7、24-25节，卷十一第20节，卷十二第1节，卷十三第1、3、10、14、22节；《阿斯克勒庇俄斯》第6、22、41节；《灵知派经书》卷六，6.63；Tröger，《〈赫耳墨斯集〉卷十三中的神秘信仰及灵知》，页59-60；Fowden，《埃及的赫耳墨斯》，页111；及Daumas，《赫耳墨斯主义的埃及起源》，页14-15，其中引述了几处来自埃及的呼应之处。

[27]他对我说着这些的时候，珀伊曼德热斯同力量连结了。而后，我向万有之父表达了感谢并赞美了他之后，他便遣我前去，〈我此时已〉被赋予力量，并被传授了宇宙的本质及至高的异象。

学得(第26节)……生在地上的人们：Norden，《未识之神》，页277-231在《赫耳墨斯集》卷一后面的章节中找到了一处三分结构：启示、感恩和召唤，并将其同《罗马书》11:25-12:2和《马太福音》11:25-30中类似的结构进行了比较；Nock，《赫耳墨斯秘籍中的驳论体裁》，页26-27，指出驳论体裁的特征。Van Moorsel，《三倍伟大者赫耳墨斯之秘仪》，页23，整理了《赫耳墨斯集》中动词“拯救”(此处为 *sōthē*)及相关词汇的例子，并注意到它们出现不多——在司铎拜俄斯的残卷以外共十一例——尽管整部作品中(《赫耳墨斯集》卷一第29节，卷七第1-2节，卷九第5节，卷十第15节，卷十三第1、19节；《阿斯克勒庇俄斯》第41节)都满强烈的耶稣救世论的意味，并且他解释说 *sōtēria* 及其相关词汇极少出现是因为赫耳墨斯主义的救赎是 *gnōsis*，如卷十第15节(或 *anagnōrisis*[自我认识]，见上文第19节)。Van Moorsel 同样(页83-84)列举了 *hodēgos*[引导者]及其相关词汇的例子，见下文第

28-29、32 节；《赫耳墨斯集》卷四第 11 节，卷七第 2 节，卷九第 10 节，卷十一第 21 节等。关于此处及第 28 节中的 *anthrōpois* [人类]、*laoi* [人众] 和 *andres* [人]，见上文第 12 节。

他……被赋予力量：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 16，将 *tauta eipōn ho Poimandrēs emoi emigē tais dunamesin* 译作 *Ayant ainsi parlé, Poimandrēs, sous mes yeux, se mêla aux Puissances* [当他说着这些，珀伊曼德热斯在我的眼前同力量结合在了一起]，暗示珀伊曼德热斯在叙事者面前经历了精神上的改变；另一种解读为“当他说着这些，珀伊曼德热斯将我同力量连结”，但是要将 *emoi* 改为 *eme*，优点在于和下句中的 *dunamōthesis* [被赋予力量] 更连贯，相关内容见下文第 32 节，及《赫耳墨斯集》卷十六第 2 节。

关于灵魂在阻挡通向八元之路的统治者面前挣扎时所需的巫术力量 (*dunameis*)，Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 25，注 68 引用了希波吕托斯《驳诸异端》7.32.5 及《希腊巫术纸莎草纸》卷二 121、卷四 197、卷十二 266、卷十三 277 (Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页 16-17、41、163、180)。

我开始向人类宣告虔敬和知识的美丽：“众人啊，生在地上的人们，你们这些沉湎于醉酒、嗜睡和对神的无知的〈人〉，清醒过来、结束你们醉酒的疾病吧，因为你们在无理性的睡眠中受了蛊惑。”

宣告……美丽：见下文第 29 节；《赫耳墨斯集》卷四第 4 节、卷九第 4 节；Reitzenstein《珀伊曼德热斯》，页 55；Scott,《赫耳墨斯集》，卷四 F，页 360；Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》，卷一，页 133；Dodd,《圣经与希腊人》，页 179-180；J. Gwyn Griffiths,《马都拉的阿普列尤斯：伊西斯之书》，页 252；及 Norden,《未识之神》，页

1-6、110-111,他在《使徒行传》17:22-31 中“传教士的宣教”的启发下解读了赫耳墨斯主义的福音传道(kerygma)。

沉湎于……蛊惑了:见下文《赫耳墨斯集》卷七第1节;《七十士圣经译本·以赛亚书》24:20、29:9-10;Dodd,《圣经与希腊人》,页180、187-189;Nock,《灵知派的背景》,页447-448;George MacRae,《灵知派文本中的沉睡与觉醒》,页496-507。

[28]他们听到了,就一致聚集在周围。我说:“生在地上的人们,你们有权力分享不朽,却为何将自身弃让给了必朽性?你们带着错误旅行,同无知作伴,再次想一想:逃脱那暗影般的光吧;把腐朽抛在身后,分享不朽吧。”

生在地上的人们: andres gēgeneis 见上文第12、27节。

有权力分享:“权力”的希腊原文是 exousian,相关内容见上文第13节,下文第32节;《赫耳墨斯集》卷十六第14节。

再次想一想:此处的动词是 metanoēō, Behm(《新约神学辞典》,卷四,页979)认为,“因为希腊人从未显示出一种整体道德态度上的转变,一种人生方向中的重大改变,一种信仰的改变……”。然而,在《皈依》,页4、179-180、296, Nock 将《赫耳墨斯集》卷一中的 metanoēō 译作“懊悔”,将相关的名词 metanoia[懊悔、悔过]同希腊语 epistrophē[回归]及拉丁语 conversio[回转、转变](柏拉图《王制》518d;西塞罗《论神性》1.27.77)进行了比较,并引述了赛贝斯(Cebes)(公元1世纪)的《书板》,认为 metanoia 暗示着“一种暂时性的认识,并非是进入某种状态:这个词的使用者是普通作者,而不是哲学作者。”

Cebes 写了一篇关于善的生活和恶的生活的对话,富有道德意味:

恶的生活的唯一救赎来自 *Metanoi*……目的便是救赎；*sōzesthai* [救赎、拯救] 在这篇短文中共出现八次……最终的权威来自 *Daimonian* [精灵] 给各人下的命令……而不是…… [来自] 纯粹智性的信念……在最后的挣扎中，与基督教教义产生冲突的并不是自由的希腊精神，而是其他寻求灵魂救赎的教义。

同见：Dodd,《圣经与希腊人》，页 180-186，译作“懊悔”，并引用了《七十士圣经译本·以赛亚书》46:8 及其他圣经及犹太文本，特别是《十二族长遗训》（《伽得》（*Gad*）5.7；《犹大》15.4；《便雅悯》（*Benjamin*）5.4）；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 17、26，注 70，译作 *résipiscence* [悔过] 并暗指“*metanonia* 的东方特征”；Norden,《未识之神》，页 134-139；见上文第 26-27 节；见下文《赫耳墨斯集》卷九第 10 节。

暗影般的：光是“暗影般的”（*skoteinou*），因为它是这濒死世界的光，同生命之光相对，见上文第 4、9 节；《赫耳墨斯集》卷七第 2 节；Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》，卷一，页 149，卷二，页 26-29；Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》，页 300-301。

[29] 他们之中某些已经将自身弃让给了死亡之道的，又复开始嘲弄并抽身离去，那些意欲受教的则拜投在我脚下。让他们起身之后，我成为了我族裔的引导者，教授他们以圣言——如何被拯救，以何种方式——我在他们中间播洒了智慧的言语，他们便从神仙之水获得了营养。当夜晚来临，太阳的光开始完全消失，我命他们向神致谢，各自完成感恩后，便到自己的床上去了。

死亡之道：关于死亡之道的替代选择，见上文第 26 节关于“被造成神”的注释；关于圣经和犹太文本中的对应，同见 Dodd

《圣经与希腊人》，页 183-187 及 Pearson，《〈赫耳墨斯集〉卷一（珀伊曼德热斯）中的犹太元素》，页 341；关于《使徒行传》2:12-15，见 Haenchen，《〈珀伊曼德热斯〉的结构与神学》，页 185。

神仙之水：Festugière（《希腊奥秘宗教》，页 103，注 8）引用了《多马行传》2.25（Hennecke，《新约伪经》，卷二，页 455）中关于神仙之水（比较《赫耳墨斯集》卷第十八第 11 节）的内容，并指出上文第 27 节中“宣告”（*kērusein*）的概念也出现在《赫耳墨斯集》卷四第 4 节的类似语境中；同见 Keizer，《第八揭示第九》，页 58。

[30]我在自身之中记录了珀伊曼德热斯的善意，我感到深切的快乐，因为我充满了我所愿望的，因为我身体的沉睡成为了灵魂的清醒，我眼睛的闭合成为了真正的视觉，我的安静中开始孕育了善，圣言的诞育则成了善的子裔。

我在……记录了：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 17、26，注 75a，将 *anegrapsamēn eis emauton* 译作 *je gravai en moi-même* [我在我内中镌下了]；比较 Philonenko，《珀伊曼德热斯中形态的使用》，页 371-372。

安静……善：华伦提努派的神话（Layton，《灵知派经籍》，页 281）中，原初深渊放射出一种最初本原（见上文《赫耳墨斯集》卷一第 8 节），并且它“如同精子在与它共存的寂静子宫之中”。同见：上文第 16 节；下文第 31 节；《赫耳墨斯集》卷十第 5、9 节，卷十三第 2 节；《亚美尼亚语定义》，5.2；《灵知派经书》卷六，6.56.10-12、58.20-16、59.14-22、60.1-2；扬布利柯《论秘仪》8.3.263；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 26，注 76；Mahé，《上埃及的赫耳墨斯》，卷一，页 34、105，卷二，页 317、373；Daumas，《赫耳墨斯主义的埃及起源》，页 22-24。

此事在我身上发生，因为我乐于接受心灵——珀伊曼德热斯的心灵，即统御权之言。我已经到来，受真实之神圣气息所鼓舞。因此，我赞颂作为父的神，发自灵魂，尽我全力：

此事……统御权之言：Layton,《灵知派经籍》，页 458,译作“此事在我身上发生，因为我从我的智性——即珀伊曼德热斯——接纳了关于绝对力量之领域的论说，”而 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 17,26,注 76a-77 却把它读作 *toutēs authentias logos* (“统治权之言”，比较上文第 2 节)，拒斥了 Reitzenstein 的 *ton tēs authentias logon* 的假设。*logos* 作为属格，同 *Poimandrou* 并列，主动式分词 *labonti* [乐于接纳] 没有受格形式的直接宾语；Festugière 引述了这个动词这种用法的例子。同见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷三，页 168；Festugière,《罗马时期的希腊宗教》，页 485。

到来：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 17,27,注 78,将 *ēlthon* 译作 *Et me voici donc* [我因此而来]，将这一表达方式同耶稣在《约翰福音》10:10 中的语言以及爱任纽《驳异端》1.21.5 中的马库斯主义 (Marcosians) “密匙”进行了比较；比较《赫耳墨斯集》卷十三第 3 节。

[31] 神是神圣，万有之父；

神是神圣，以自身力量实现其意旨；

神是神圣……更伟大：见 Pearson,《〈赫耳墨斯集〉卷一（珀伊曼德热斯）中的犹太元素》，页 342-345,尤其是关于《使徒宪典》(Apostolic Constitutions) 7.33-45、8.5、8.9、8.12、8.15、8.37 作为犹太连祷的希腊语载体。Philonenko,《珀伊曼德热斯和犹太教祷文》，页 204-211 注意到，多神教文本中很少出现 *hagios* [神圣的]，

并将这一术语的三连用追溯到《以赛亚书》6:3、《圣哉经》(Kedusha)和《十八恩赐》(Eighteen Benedictions)中的第一、二、四篇。他也(《珀伊曼德热斯中形态的使用》,页369-371)在《申命记》6:5-9和《施玛篇》(Shema)的语境下解读了祷文前后的语句。Mahé(《赫耳墨斯》卷二,页433-436)同样认为这篇祷文含有犹太教连祷的元素,但是他也发现了一些将《赫耳墨斯集》和埃及箴言文学联系在一起的“句子”(下文关于《赫耳墨斯集》卷八第2节,卷九第1节的注释)。

关于柏林纸莎草纸9794中保存的祷文版本,见Reitzenstein and P. Wendland,《两份据称来自基督教的祷文》;Reitzenstein《伊朗和希腊的古代综摄研究》,页160-161;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页18;关于其他赫耳墨斯主义祷文,见《赫耳墨斯集》卷五第10-11节,卷十三第16-20节,《阿斯克勒庇俄斯》第41节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页27,注9。

Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页11-12、69,认为《赫耳墨斯集》卷一的写作时期约在公元2世纪,将本祷文在这3世纪纸莎草纸中的出现作为判定日期的重要依据。他也注意到,纸莎草纸中收集的祷文是基督教的,其中谈到赫耳墨斯主义和基督教的虔诚之间的相容性。Jérôme Carcopino,《罗马多神教时期的密教一面》页277-383将祷文中的三重结构同某处赫耳墨斯主义语境中缪斯欧忒耳佩(Euterpe)的出现联系到了一起;下文《阿斯克勒庇俄斯》第9节。

其意旨:见上文第8节;“他的意愿已经实现”也许更清楚。

神是神圣,愿望并已被他自己的人众认识;
你是神圣,以圣言构成了一切存在之物;
你是神圣,一切自然作为形象自你降生;

你是神圣，自然未曾造出同你相似的形态；

愿望……认识：希腊语中没有与“人众”对应的词汇，只是“为他自己的所知晓”（ginōsketai tois idiois）。Norden,《未识之神》，页 287 及 Bousset,《主基督》，页 88-89 引述《赫耳墨斯集》卷十第 15 节；《加拉太书》4:8-9；《哥林多前书》13:12。Mahé,《维也纳希腊纸莎草纸 29456 r° 和 29828 r° 中的赫耳墨斯片断》，页 56, 在《维也纳残卷》（*Vienna Fragments*）A 中找到了一处相呼应的文段，同《赫耳墨斯集》卷三第 3 节，卷七第 2 节，卷十第 15 节，《阿斯克勒庇俄斯》第 8 节和《灵知派经书》卷六 8.68.10-15 相对应。同见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 56；《赫耳墨斯集》卷十三第 6 节；比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 18、27，注 80。

以圣言……存在之物：Haenchen,《〈珀伊曼德热斯〉的结构与神学》，页 187。

一切……降生：《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 61。Dodd,《圣经与希腊人》，页 195。

自然……形态：Daumas,《赫耳墨斯主义的埃及起源》，页 17-19, 将希腊语中的晦涩之处解读为埃及语言无法直接表述“自然”这种抽象概念的结果；同见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 61；比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 18、27，注 81。

你是神圣，比每种力量更强；

你是神圣，超越诸般美德；

你是神圣，比赞美更伟大。

我们在寂静中向你讲话，不可言喻者，不可言说者，接受来自一个向你延升的心神和灵魂的纯粹言语的献祭吧。

超越诸般美德：Daumas,《赫耳墨斯主义的埃及起源》，页21-32,引述了一处埃及的对应之处。

寂静……不可言说：《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页2-5、59-78,让人们注意这是对“未知之神”的恳求，并且注意这是对神性的超越性的暗示；比较《赫耳墨斯集》卷四第9节，卷七第2节，卷十第5-6、9节，卷十三第6节。

来自……献祭：Van Moorsel,《三倍伟大者赫耳墨斯之秘仪》，页116-127,注意到 *logikē thusia* [言语的献祭]并未在《七十士圣经译本》中出现,并通过这一词组在旧约伪经(《十二族长遗训·利未》(*Levi*)3.6)中的出现,《新约》(《罗马书》12:1-2,《彼得前书》2:5)中的呼应之处,以及斐洛(《论特殊律法》(*On Special Laws*)1.191、201、272、277、283)中的证据,总结出赫耳墨斯主义的 *logikē thusia* [言语的献祭]是一种热切的状态,而非有意的过程,他还将其比作 *eucharistia* [感恩],“它的语言便是 *logikai thusiai*”;比较 Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页36-38、97、416;J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》,页333-334;Dodd,《圣经与希腊人》,页196-198;Tröger,《〈赫耳墨斯集〉卷十三中的神秘信仰及灵知》,页52-54。

Daumas,《赫耳墨斯主义的埃及起源》,页21-22,引述了埃及文中一处同 *logikai thusiai* 的对应,Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页19、27,注83作 *sacrifices en paroles* [歌的献祭],并承认这一词语无法表达这一术语的所有细节,相关内容同见 Fowden(《埃及的赫耳墨斯》,页147),他认为“‘心理的’(或‘精神的’)献祭概念”就是“赞美和感恩的圣歌”,如第31节或《赫耳墨斯集》卷十三第17-21节中所说;同见《阿斯克勒庇俄斯》第41节。

Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷一,页56、110,认为《灵知派经书》卷六6.57.19中相应的哥普特语词组可被看作是指代一种圣礼,因此同 Festugière(《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页

81-84)在赫耳墨斯主义宗教作为祭祀的社会现实的问题上有所分歧, Reitzenstein(《珀伊曼德热斯》, 页 8、35-36、58、114、146、154、159-160、213-216)通常有争议地将其称作“社群”(Gemeinde):“我们也相信,”Mahé 写道,

《赫耳墨斯集》卷一、卷十三和《灵知派经书》卷六 6 中的证据表明,当时有些处于赫耳墨斯保护之下的共同社会……其中的祷文,被形容为 *logikē thusia*……“语言(discours)的献祭”……可能具有真实圣礼的地位……是一个有效的象征。

相反, Festugière 认为“在描述所谓的赫耳墨斯信徒的仪式的赫耳墨斯主义文本中没有任何近似于圣礼的仪式的痕迹……没有牧师,没有出现神职阶级组织,没有任何程度的洗礼……相反……赫耳墨斯主义直接表达了它对物质性的崇拜行为的憎恶”;比较下文《赫耳墨斯集》卷十三题解。

关于词组“心神和灵魂”,比较《希腊巫术纸莎草纸》卷三, 590-595(Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》, 页 33); Reitzenstein《珀伊曼德热斯》, 页 151、156。

[32]应许我的要求吧,〈让我〉不要缺乏适宜我们精髓的知识;给我力量;以这馈赠,我将启发无知者,我族裔的兄弟,却〈是〉你的儿子。这是我相信并见证的;我进升到生命和光。

应许……知识: Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》, 页 157, 引述《希腊巫术纸莎草纸》卷三 605-610(Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》, 页 34)。

给我力量: 见上文第 27 节;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》, 卷四, 页 56。

这是我……见证的：动词“相信”原文为 *pisteuō*；关于希腊语多神教文本中对 *pistis* 的这一不同寻常的积极评价，见 Dodd,《圣经与希腊人》，页 198-200，其中引述《七十士圣经译本·以赛亚书》43:10 及斐洛的各个文本；同见《赫耳墨斯集》卷九第 10 节。

父啊，你是有福的。谁是你的人子，〈谁就〉愿在成圣的作业中与你连结，因为你为他提供了全部权力。

愿……连结：希腊语文本没有词汇对应“的作业”，只有 *sunagiazein*，一个不常见的词，《希英字典》，将其译作“在神圣性中的参与”。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 19、28，注 88，作 *te prêter aide dans l'œuvre de sanctification* [在成圣的工作中为你提供帮助]。另一种译法为“想要同你一样神圣的意愿”；Dodd,《圣经与希腊人》，页 16；《第四福音书的阐释》，页 35。

提供……权力：见上文第 13、16、28 节，同见 Ferguson (Scott,《赫耳墨斯集》，卷四 F, 页 359-360；Norden,《未识之神》，页 294)，认为 *paredōkas* [提供] 和 *exousian* [权力] 指代是秘仪、巫术和炼金术中的秘密知识。Ferguson——和 Norden 一样，他的兴趣主要在《新约》中的对应之处，如《马太福音》11:25-30，《罗马书》11:25——解释道：

exousia……包含的意味主要是被传递的知识 (*gnōsis*)，其次是受洗者被赋予的支配力……[他]成为了一位 *kēruχ* [使者] 或 *hodēgos* [引导者]。(见上文第 26-27、29 节；《赫耳墨斯集》卷四第 4 节)

关于《赫耳墨斯集》中 *paradosis* 的经院哲学 (*scholastic*) 概念，见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷一，页 319-324，卷二，34-

50,其中认为赫耳墨斯主义文本的形式脱胎于哲学学派中三个层次的讲授方式:首先是口头说教,如《赫耳墨斯集》卷十二第8节中暗示的;其次是课堂笔记(hupomnēmata),如《赫耳墨斯集》卷十四;第三,已完成并经过编纂者的作品(sungramma),如《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷六。Festugière总结出,《赫耳墨斯集》中展露了“某些适用于关系密切的小圈子中的经院哲学惯例,即老师试图让学徒转向灵魂的真实生命;这是一堂私人课程……其目的是精神的”。

关于本段及《赫耳墨斯集》卷一第26节,卷五第1节,卷十二第9、12节,卷十三第1-3、15-16节,卷十四第1节,《阿斯克勒庇俄斯》第1、10、19-20节,同见 Van Moorsel,《三倍伟大者赫耳墨斯之秘仪》,页80-83;但是比较 Bousset《主基督》,页89;Tröger,《〈赫耳墨斯集〉卷十三中的神秘信仰及灵知》,页62-64。

卷二

从赫耳墨斯到塔特：普遍论说

[1]“阿斯克勒庇俄斯,被移动之物都是在某物之中移动、并被某物移动的,不是吗?”

“当然。”

“而某物在其中移动者难道不是必然比被移动者更大吗?”

“这是必然的。”

“那么移动者因此比被移动者更强?”

“的确更强。”

“而某物在其中被移动者一定必然具有同被移动者相反的本质吗?”

“是的,完全如此。”

[2]“那么,这秩序宇宙为大,没有物体比它大?”

“对。”

“那么它是否被紧凑地充满了呢?因为它已经被许多其他大的物体——或者毋宁说,所有存在的物体——给充满了。”

“是这样的。”

“但是秩序宇宙是物体吗?”

“是物体,是的。”

“而且〈是〉被移动的物体?”

[3]“当然。”

“那么,它在其中移动的场所要有多大?它的本质如何?为了维持运动的连续性,不阻止其移动,以免被移动者群集并受到限制,它难道不会大出很多吗?”

“它必须是某个十分庞大的事物,三倍伟大者。”

[4]“它的本质是什么?阿斯克勒庇俄斯,它会有相反的本质,不是吗?但是同物体相反的本质是无形体的。”

“对。”

“那么,场所是无形体的,可是无形体的要么是神圣的,要么它便是神。(我在此用‘神圣的’指代非被创生者[unbegotten],不是被创生者[begotten].)

[5]它若是神圣的,便是必然的;而它若是神,那就即使没有精髓也能存在。否则,它便是可被理解的,原因如下:于我们而言,神是最可理解的实体(entity),但是对神本身而言并非如此;可理解之物落入正在考虑它的人的意识当中;因此,神对自己而言并非是可理解的,因为他不同于他思考的对象,也就是说,〈不能〉成为他自身思考的对象。

[6]但是,于我们而言,他是某种不同之物;因此,他对我们而言是一个思考的对象。然而倘若场所是可理解的,它之可理解,便并非作为神而是作为场所,如果它的确作为神而可被理解,它之被视为如此,就并非作为场所,而是作为能够容纳〈它物〉的能量。然而所有被移动者之被移动,都不是在某被移动者中,而是在某静止者中。而移动者也是静止的,不可连带被移动。”

“那么,三倍伟大者啊,这世界的事物是如何与它们的移动者连带被移动的呢?你说过,行星天球是被恒星天球移动的。”

“阿斯克勒庇俄斯,这运动并不是连带的,而是对立的,因为诸天球并不是以同样方式被移动的;它们彼此相向移动,这相向性通过对立性来维持运动的平衡。

[7]阻力是运动的静止过程。由于行星天球被|一种与它们相反的作用|向着同恒星天球相向的方向移动|,所以它们被移动是由于它们与反向作用之间的平衡|。没有其他可能。例如:你看到的那些既不下落也不上升、而是围绕同一点旋转的熊,你认为它们是被移动的还是静止的?”

“它们是被移动的,三倍伟大者。”

“阿斯克勒庇俄斯,什么样的运动?”

“围绕同样几点的运动。”

“周转等同于围绕由不可移动性固着在一处的同样一点的运动。围绕它运动,便阻止了越过它,但是若越过的可能性被阻止,就有对围绕运动的阻力,因此相向的运动维持恒定,被相向性稳定住了。”

[8]我会给你举一个此处地上的例子,一个你眼睛可见的(例子):在必朽的活物——我是指人类之流——游泳时观察他们;当水疾速流过,脚和手的阻力形成一种不可移动性,使得那个人不被顺水冲向下游。”

“一个清楚的例子,三倍伟大者。”

“因此,一切运动都在不可移动性中、被不可移动性移动。秩序宇宙的运动和一切由物质构成的活物的移动,都恰恰并非由物体外部的事物产生,而是由物体内部的(事物)向外界施加作用而(产生),由可理解的实体,要么是灵魂要么是吹息,或是其他某种无形体的事物。因为物体不移动有灵魂的物质,也完全不移动任何物体,即使没有灵魂的也不(移动)。”

[9]“此话怎讲,三倍伟大者?移动木棍、石头以及其他所有没有灵魂的事物的难道不是物体吗?”

“绝对不是,阿斯克勒庇俄斯。移动承载着的物体和被承载的物体二者的,并非物体本身,而是物体内部移动无灵魂事物的(东西)。因此,无灵魂者不会移动无灵魂者,你因此可知,灵魂独

自承载两样物体时是如何过载的。因此显然,被移动的事物是在某物之中被某物移动的。”

[10]“三倍伟大者,被移动的事物必须在虚空之中被移动吗?”

“住嘴,阿斯克勒庇俄斯!任何存在之物都不是空的——由于它们的实在性。因为存在之物若不充满实质,便不可能成其为存在之物。实际存在的事物永不能变成空的。”

“有些事物难道不是空的吗,三倍伟大者?比如桶、锅、瓦罐、或者其他此类事物?”

“啊,真是大错特错,阿斯克勒庇俄斯!你会认为完全彻底装满的事物是‘空的’的吗?”

[11]“你是什么意思,三倍伟大者?”

“气不是一种物体吗?”

“是的,它是一种物体。”

“但是这种物体难道不是遍及所有存在物之中,并在遍及其中的同时充满它们的吗?物体是由四元素组成的混合物,不是吗?因此所有那些你称作‘空的’的事物全都充满气。可是它们若充满气,便也充满四种物体,于是另一种相反的理论便显白了:所有你称作‘满的’的事物里面都没有气,因为它们挤满了这些其他事物,没有地方容纳气。因此,你称作‘空的’的事物必须叫作‘空洞的’而非‘空的’,因为其实质之中充满气和吹息。”

[12]“你的推理无懈可击,三倍伟大者。那么关于宇宙在其中被移动的场所,我们说过些什么?”

“说过它是无形体的,阿斯克勒庇俄斯。”

“那么,无形体的是何物?”

“心灵作为整体,完整包含自身,脱离一切物体、不出偏差、不受影响、不可触动、本身静止、可装载万物并维系存在的万有,它的光芒(一如既往)是善、真、吹息的原型,灵魂的原型。”

“那么，神是何物？”

“神是那并不作为这些当中的任何一个而存在的，因为他是它们存在的原因，对存在之物中的全部以及每个、每一个而言（都是如此）。

[13]而他并未让任何不存在之物（not-being）留存下来，因为一切存在之物均由存在之物诞生，而非由不存在之物诞生。不存在之物没有使它们能够诞生的性质；它们的本质即是，它们不可能诞生为任何事物。另一方面，存在之物没有可以阻止它们存在的本质。”

[14]（“你说的从未存在之物是什么意思？”）

“神不是心灵，但他是心灵存在的原因；他不是吹息，却是吹息存在的原因；他不是光，却是光存在的原因。因此必须对神表现虔敬，用仅赋予他而非他者的那两个名字称呼他。除神以外，所有其他任何叫做诸神、人类或精灵的，从任何程度上都不可能是善的。那善仅仅是他，而非其他。所有其他均不能容纳善的本质，因为它们是身体与灵魂，没有容纳善的场所。

[15]因为善的大小同一切存在之物——有形体的和无形体的，可感知的与可认知的——的实质一样。这是善；这是神。你不应该说任何其他事物是善的，否则你说的便亵渎神灵，你也从不该使用‘善’以外的任何语词形容神，因为这也会亵渎神灵。

[16]当然，所有〈人〉讲话都会用到‘善’一词，但并非所有〈人〉都理解它可能的涵义。出于这种原因，并非所有〈人〉都了解神。以他们的无知，他们以‘善’之名形容诸神以及某些特定的人类，即使这些存在之物永不能是善，亦不能成为善。善与神不可分割、不可分离，因为它是神本身。所有其他不朽的诸神被冠以‘善’的名号均是作为一种荣誉，但是神本来即是善，并非出于荣誉。神有一个本质——善。神与善之间仅有一个种类，其他种类皆由此而来。‘善’给予一切，从不接纳；神给予一切，从不接纳；

因此,神即是善,善即是神。”

[17]“神的别名是‘父’,因为他能够造出万有。造物是父的特征。明慎的人众因此视生儿育女为生命中最应严肃对待、应予崇高敬的职责,若有人类死时无嗣,他们便视之为最大的不幸与不虔敬。死后,这样的个人会蒙受来自精灵的报应。这是他的惩罚:无后者的灵魂被判罚给既无男性本质亦无女性(本质)的身体——日光下受诅咒的一样事物。那么,阿斯克勒庇俄斯,你永不应贺喜无后者。相反,知道了等待着他的是何种惩罚,就为他的灾祸感到怜悯吧。”

“通过引介万有之本质的方式,应当告诉给你的内容和程度就是这样了,阿斯克勒庇俄斯。”

[题解] Reitzenstein 及其他学者认为,抄本中当前的标题“从赫耳墨斯到塔特:普遍(universal)论说”应属另一部已经散佚的作品。因此卷二没有标题。司铎拜俄斯在《选集》(*Anthology*)第12节重现了本卷的一大部分,Nock 屡屡用它校订集中《赫耳墨斯集》卷二的手稿。《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷二,页9,将它归类为一篇“说教性的论说,以对话开场,以训诫结束”,通过“十分粗糙的”过渡连接在一起,“和《阿斯克勒庇俄斯》中的一样。Ferguson(Scott,《赫耳墨斯集》,卷四F,页360)将它描述为一篇‘廊下派—逍遥学派的辩论,有关宇宙之外是否存在虚无(Void)或非实体(Nonentity)……[它]采用了第三种选择,即周围空间环绕并移动宇宙。’”同见:Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页193;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页75;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页xiii,32。

[1]“阿斯克勒庇俄斯,被移动之物都是在某物之中移动、并被某物移动的,不是吗?”

“当然。”

阿斯克勒庇俄斯:这位人物在希腊语版第二、六、九、十卷中被提到二十次;在拉丁语版《阿斯克勒庇俄斯》中,他的名字出现四十二次。埃及的阿斯克勒庇俄斯的原型是第三王朝的官员印何阗(Imhotep),此人在医药、建筑、写作、天文和其他技艺方面颇具盛名,后世将其神化,把他视为卜塔(Ptah)的儿子和伟大托特的教子。他最著名的成就是法老左塞尔(King Djoser)的阶梯金字塔,后者死于公元前约2600年,但是印何阗最受欢迎的时期却直到第二十六王朝才开始,终结于托勒密时代。在雕塑作品中,他取坐姿,手持一份展开的纸莎草纸,身着抄写员的围裙,头戴卜塔的帽子。亚里山大里亚(Alexandria)有一座他的雕像,身着希腊服饰,同托特的神狒狒在一起。对于他的崇拜在孟菲斯尤为盛行;他的庙宇最可能位于萨卡拉北部,将托特称为“三倍伟大者”最早记录便是在那里发现的(见上,《赫耳墨斯集》卷一,题解)。

最终,埃及讲希腊语的人民将他与阿斯克勒庇俄斯视为同一人,后者是阿波罗之子,是掌管治愈的神,不过人们也将他作为印姆特斯(Imouthes)来崇拜,如在《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷二十三第6节及卷二十六第9节中。希腊的阿斯克勒庇俄斯作为掌管治愈的神而著称,在雕塑中穿鞋披袍,以强调他的人类本原;他的特征是行者之杖和返老还童之蛇。他的神庙里梦中时或出现显灵,在希腊时代变得盛行,基督教徒将他视为基督的对头,他作为一位仁慈的治愈者却同基督有些相像。

见:《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页85; Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页223; Nock,《皈依》,页86-88; Kurt Sethe,《印何阗:埃及人的阿斯克勒庇俄斯》,页3-26; Pietschmann,《保利古典

学实用百科全书》，卷二，页 2；Carcopino，《罗马多神教时期的密教一面》，页 252-258；Rose，《希腊罗马宗教》，页 111-112；Emma J. Edelstein and Ludwig Edelstein，《阿斯克勒庇俄斯》，卷一，页 166-178、424-425，卷二，页 787-9、124-131、160-161、214-231、251-257；Dietrich Wildung，《埃及诸圣》，页 31-77。

“而某物在其中移动者难道不是必然比被移动者更大吗？”

“这是必然的。”

“那么移动者因此比被移动者更强？”

“的确更强。”

某物……比被移动者更大：字面意为“有被移动者在其中被移动者难道不是必然更大吗”；参见 Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 32，注 1。

“而某物在其中被移动者一定必然具有同被移动者相反的本质吗？”

“是的，完全如此。”

而某物在其中：按照编者修改，将 en hō[在其中]前的 tēn 读作 to；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 32。

[2]“那么，这秩序宇宙为大，没有物体比它大？”

“对。”

“那么它是否被紧凑地充满了呢？因为它已经被许多其他大的物体——或者毋宁说，所有存在的物体——给充满了。”

“是这样的。”

“但是秩序宇宙宇宙是物体吗？”

“是物体,是的。”

“而且〈是〉被移动的对象?”

这秩序宇宙: kosmos 之前的定冠词 ho 为编者所加; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 32。

[3]“当然。”

“那么,它在其中移动的场所有多大? 它的本质如何? 为了维持运动的连续性,不阻止其移动,以免被移动者群集并受到限制,它难道不会大出很多吗?”

“它必须是某个十分庞大的事物,三倍伟大者。”

[4]“它的本质是什么? 阿斯克勒庇俄斯,它会有相反的本质,不是吗? 但是同物体相反的本质是无形体的。”

“对。”

“那么,场所是无形体的,可是无形体的要么是神圣的,要么它便是神。(我在此用‘神圣的’指代非被创生者[unbegotten],不是被创生者[begotten]。)

场所……是神: 关于“场所”作为神的一个名字,见 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 88-91。Brian P. Copenhaver,《科学革命中关于空间的犹太理论》,页 490-499; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 39-40,注释 14, 17 中列出了其他对神与 topos[场所]之间的关系做了评述的赫耳墨斯主义文本:《赫耳墨斯集》卷五第 10 节,卷九第 6 节,卷十一第 18 节。

[5]它若是神圣的,便是必然的;而它若是神,那就即使没有精髓也能存在。否则,它便是可被理解的,原因如下:于我们而言,神是最可理解的实体(entity),但是对神本身而言并非如此;可理

解之物落入正在考虑它的人的意识当中；因此，神对自己而言并非是可理解的，因为他不同于他思考的对象，也就是说，〈不能〉成为他自身思考的对象。

即使没有精髓：关于 *ousia* [精髓] 和 *ousiōdēs*，见《赫耳墨斯集》卷一第 15 节；《阿斯克勒庇俄斯》第 7、19 节，关于神是否有精髓的问题，见《赫耳墨斯集》，卷六第 4 节，卷十二第 1 节；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 33，注 3。

[6]但是，于我们而言，他是某种不同之物；因此，他对我们而言是一个思考的对象。然而倘若场所是可理解的，它之可理解，便并非作为神而是作为场所，如果它的确作为神而可被理解，它之被视为如此，就并非作为场所，而是作为能够容纳〈它物〉的能量。然而所有被移动者之被移动，都不是在某被移动者中，而是在某静止者中。而移动者也是静止的，不可连带被移动。”

“那么，三倍伟大者啊，这世界的事物是如何与它们的移动者连带被移动的呢？你说过，行星天球是被恒星天球移动的。”

“阿斯克勒庇俄斯，这运动并不是连带的，而是对立的，因为诸天球并不是以同样方式被移动的；它们彼此相向移动，这相向性通过对立性来维持运动的平衡。

否则(第 5 节)……能够容纳它物的能量(*energy*)：Scott，《赫耳墨斯集》，卷二，页 93 写到：“本段损坏得无药可救”；见 Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 33-35，注 3-5，Festugière 在其中给出了另一种由 Einarsen 提出的翻译方法，并提到了关于上帝的自我认识的新柏拉图主义问题，同时暗示了一种非宗教性的二元论。

并非(第 5 节)……思考的对象：见下文《赫耳墨斯集》卷九

第9节注释。

并非作为神而是作为场所：两处“作为”(hōs)均由冠词 ho 增补而来；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一,页 33。

能够容纳它物：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一,页 33、35,注 5,将 chōrētikē 译作 capable de contenir toutes choses [能够容纳一切事物]。

[7]阻力是运动的静止过程。由于行星天球被 { 一种与它们相反的作用 } 向着同恒星天球相向的方向移动 { ,所以它们被移动是由于它们与反向作用之间的平衡 }。没有其他可能。例如:你看到的那些既不下落也不上升、而是围绕同一点旋转的熊,你认为它们是被移动的还是静止的?”

“它们是被移动的,三倍伟大者。”

“阿斯克勒庇俄斯,什么样的运动?”

“围绕同样几点的运动。”

“周转等同于围绕由不可移动性固着在一处的同样一点的运动。围绕它运动,便阻止了越过它,但是若越过的可能性被阻止,就有对围绕运动的阻力,因此相向的运动维持恒定,被相向性稳定住了。

一种与它们……的平衡：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一,页 34、36,注 7 将此段标为不可理解,未译,注释中附有 Einarson 给出的译文。

熊：见下文《赫耳墨斯集》卷五第 4 节；Scott,《赫耳墨斯集》，卷五 F,页 661-662；Gundel and Gundel,《天文学导论》，页 311。

但是若越过……的阻力：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一,页 34 将此段标注为不可理解,未译；译者参考他人给出的近似翻译,推定应作 enistatai [被阻止],而不是 ei hestē [若它

静止不动];另外还有其他问题。

[8]我会给你举一个此处地上的例子,一个你眼睛可见的〈例子〉:在必朽的活物——我是指人类之流——游泳时观察他们;当水疾速流过,脚和手的阻力形成一种不可移动性,使得那个人不被顺水冲向下游。”

“一个清楚的例子,三倍伟大者。”

“因此,一切运动都在不可移动性中、被不可移动性移动。秩序宇宙的运动和一切由物质构成的活物的移动,都恰恰并非由物体外部的事物产生,而是由物体内部的〈事物〉向外界施加作用而〈产生〉,由可理解的实体,要么是灵魂要么是吹息,或是其他某种无形体的事物。因为物体不移动有灵魂的物体,也完全不移动任何物体,即使没有灵魂的也不〈移动〉。”

可见: hupopiton(字面意思为“受(眼睛)支配的”)由 MSS 中的 pipton 及司铎拜俄斯版本中的 epipipton 订正而来;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 34。

吹息……无形体: 见上文《赫耳墨斯集》卷一第 5 节;Scott,《赫耳墨斯集》,卷五 F,页 363。

[9]“此话怎讲,三倍伟大者? 移动木棍、石头以及其他所有没有灵魂的事物的难道不是物体吗?”

“绝对不是,阿斯克勒庇俄斯。移动承载着的物体和被承载的物体二者的,并非物体本身,而是物体内部移动无灵魂事物的〈东西〉。因此,无灵魂者不会移动无灵魂者,你因此可知,灵魂独自承载两样物体时是如何过载的。因此显然,被移动的事物是在某物之中被某物移动的。”

[10]“三倍伟大者,被移动的事物必须在虚空之中被

移动吗？”

“住嘴，阿斯克勒庇俄斯！任何存在之物都不是空的——由于它们的实在性。因为存在之物若不充满实质，便不可能成其为存在之物。实际存在的事物永不能变成空的。”

“有些事物难道不是空的吗，三倍伟大者？比如桶、锅、瓦罐、或者其他此类事物？”

“啊，真是大错特错，阿斯克勒庇俄斯！你会认为完全彻底装满的事物是‘空的’的吗？”

虚空……住嘴：Foix de Candale 将 *ekeinō* 订正为 *kenō* [虚空]，Parthey《三倍伟大者赫耳墨斯之珀伊曼德热斯》则将 *eu phēs* 改为命令式 *euphēmei*；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 35。

实在性 (substantiality)、物质 (substance)、实际存在 (subsistent)：希腊语词汇 *huparxis* 和 *huparchō* 存在疑问，Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 36、38，注 11，译作 *réalité* [事实、真实] 和 *est réel* [是真实的]。

[11]“你是什么意思，三倍伟大者？”

“气不是一种物体吗？”

“是的，它是一种物体。”

“但是这种物体难道不是遍及所有存在物之中，并在遍及其中的同时充满它们的吗？物体是由四元素组成的混合物，不是吗？因此所有那些你称作‘空的’的事物全都充满气。可是它们若充满气，便也充满四种物体，于是另一种相反的理论便显白了：所有你称作‘满的’的事物里面都没有气，因为它们挤满了这些其他事物，没有地方容纳气。因此，你称作‘空的’的事物必须叫作‘空洞的’而非‘空的’，因为其实质之中充满气和吹息。”

其实质之中：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页36、38，注12，作 *du fait même de leur réalité* [同样由于其真实/事实]；见上文第10节注释。

[12]“你的推理无懈可击，三倍伟大者。那么关于宇宙在其中被移动的场合，我们说过些什么？”

“说过它是无形体的，阿斯克勒庇俄斯。”

“那么，无形体的是何物？”

“心灵作为整体，完整包含自身，脱离一切物体、不出偏差、不受影响、不可触动、本身静止、可装载万物并维系存在的万有，它的光芒（一如既往）是善、真、吹息的原型，灵魂的原型。”

“那么，神是何物？”

“神是那并不作为这些当中的任何一个而存在的，因为它们是它们存在的原因，对存在之物中的全部以及每个、每一个而言（都是如此）。

无形体的是何物：Festugière（《赫耳墨斯集》，卷一，页29-30）认为，《赫耳墨斯集》卷二、卷八和卷九是驳论性质的（*in diatribe form*），将某种哲学前提作为道德和神学结论的基础，然而《赫耳墨斯集》卷二中的评述中组织的材料并不十分连贯。Nock，《赫耳墨斯秘籍中的驳论体裁》，提到《赫耳墨斯集》卷一第27-29节，卷四第6-7、11节，卷十第19节，卷十一第21节，《阿斯克勒庇俄斯》第10节以及其他文本，说这段评述是“某种通俗化的讲道或者随谈，通常以尖刻的风格写成，充满了生动的明喻和暗喻”。

第12节中无形体的概念构成了1至12节中讨论的无形体的场所与12-17节中无形体的神之间的联系；Ferguson（Scott，《赫耳墨斯集》，卷五F，页364）写道，“从周围空间的物质的（*physical*）概念，到包含一切的神的宗教概念之间的过渡并不明显”；下文

《赫耳墨斯集》卷八题解,卷九第1节。

[13]而他并未让任何不存在之物(not-being)留存下来,因为一切存在之物均由存在之物诞生,而非由不存在之物诞生。不存在之物没有使它们能够诞生的性质;它们的本质即是,它们不可能诞生为任何事物。另一方面,存在之物没有可以阻止它们存在的本质。”

而非……诞生:否定式是 Scott 的校订, Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》,卷一,页 37 中采用。

诞生为任何事物:此处编者省略冠词 to; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》,卷一,页 37。

[14] (“你说的从未存在之物是什么意思?”)

“神不是心灵,但他是心灵存在的原因;他不是吹息,却是吹息存在的原因;他不是光,却是光存在的原因。因此必须对神表现虔敬,用仅赋予他而非他者的那两个名字称呼他。除神以外,所有其他任何叫做诸神、人类或精灵的,从任何程度上都不可能是善的。那善仅仅是他,而非其他。所有其他均不能容纳善的本质,因为它们是身体与灵魂,没有容纳善的场所。

你说的……什么意思:本段被注为已损坏,被认为是一句批注; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》,卷一,页 37、40,注 19。

心灵存在:“心灵”(nous)是抄写员和编者所加; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》,卷一,页 37。

两个名字: Festugière (《赫耳墨斯集》,卷一,页 40-41,注 20)认为这两个名字即 14-16 节所讨论的“善”和 17 节中讨论的“父”,然而参考 Scott, 《赫耳墨斯集》,卷二, 106-107; 关于其他赫

耳墨斯主义神圣称谓的讨论,见:《赫耳墨斯集》卷五第 1、10 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 20 节;《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》,卷六第 19 节。

[15]因为善的大小同一切存在之物——有形体的和无形体的,可感知的与可认知的——的实质一样。这是善;这是神。你不应该说任何其他事物是善的,否则你说的便亵渎神灵,你也从不该使用‘善’以外的任何语词形容神,因为这也会亵渎神灵。

实质(substance): Festugière 再次(上文第 10-11 节)将 *huparxis* 译作 *réalité*[真实/事实]。

[16]当然,所有〈人〉讲话都会用到‘善’一词,但并非所有〈人〉都理解它可能的涵义。出于这种原因,并非所有〈人〉都了解神。以他们的无知,他们以‘善’之名形容诸神以及某些特定的人类,即使这些存在之物永不能是善,亦不能成为善。善与神不可分割、不可分离,因为它是神本身。所有其他不朽的诸神被冠以‘善’的名号均是作为一种荣誉,但是神本来即是善,并非出于荣誉。神有一个本质——善。神与善之间仅有一个种类,其他种类皆由此而来。‘善’给予一切,从不接纳;神给予一切,从不接纳;因此,神即是善,善即是神。”

成为善……不可分割:翻译所遵照的是由 Einarson 提出、并为 Nock 认可的将 *genesthai*[成为]与 *anallotriōtaton*[不可分割的]二词分开的方法;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 38。

‘善’的名号……荣誉: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 38-39,作“神”而非“善”,但是 Festugière 在别处却提出将 *theou*[神]订正为 *agathou*[善];同见《希腊巫术纸莎草纸》卷

三, 590-595 (Betz, 《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》, 页 33); Reitzenstein, 《珀伊曼德热斯》, 页 150-151、155-156。

从不接纳: Van Moorsel, 《三倍伟大者赫耳墨斯之秘仪》, 页 39, 认为这里指的是赫耳墨斯主义对物质牺牲的摒弃: 《赫耳墨斯集》卷一第 31 节, 卷五第 10 节, 卷六第 1 节; 《阿斯克勒庇俄斯》第 41 节。

神即是善: Scott 在“善”前添加定冠词; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 39。

[17]“神的别名是‘父’, 因为他能够造出万有。造物是父的特征。明慎的人众因此视生儿育女为生命中最应严肃对待、应予崇高虔敬的职责, 若有人类死时无嗣, 他们便视之为最大的不幸与不虔敬。死后, 这样的个人会蒙受来自精灵的报应。”

能够造出: 上文《赫耳墨斯集》卷一第 9 节注释。

这是他的惩罚: 无后者的灵魂被判罚给既无男性本质亦无女性(本质)的身体——日光下受诅咒的一样事物。那么, 阿斯克勒庇俄斯, 你永不应贺喜无后者。相反, 知道了等待着他的是何种惩罚, 就为他的灾祸感到怜悯吧。”

既无男性……事物: 关于 andros……phusin, 见上文《赫耳墨斯集》卷一第 12 节关于 anēr 和 anthropōs 的注释。Festugière(《赫耳墨斯教及异教秘仪》, 页 113-120; 参考《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》, 卷一, 页 213) 论证说, 此处的“无嗣”(atknia) 一定并非出自生理原因, 而是有意为之, 因为它受到的惩罚来自精灵, 而不是来自控制实际生育的星辰。这种惩罚有两个层面: 首先是回归非男非女的身体, 即阉人的身体; 其次, 在“日光下受诅咒”, 因为太

阳以作为生命的给予者而著称,却憾无子嗣。

Festugière 引述《希腊巫术纸莎草纸》卷十三, 162-212 (Betz, 《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》, 页 176-178) 来表现面对造物的七个阶段, 造物者是如何欣喜而笑的, 并引用《希腊巫术纸莎草纸》卷六十一, 39-72 (Betz, 《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》, 页 291-292) 来证明太阳憎恶蜥蜴, 因为蜥蜴的巫术会剥夺受害者的性征。在这份“埃及”的资料之外, 他还加上了《申命记》22:5、23:1、17-18, 《利未记》18:22、22:13, 以及其他资料中的犹太禁忌。

Zielinski, 《赫耳墨斯主义灵知》, 页 340-341, 认为第 17 节是逍遥学派对反唯物论的柏拉图禁欲主义的驳论。同见: Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 109-110; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 41, 注 28-29、117-118, 注 9; 《赫耳墨斯集》卷十第 2-3 节; Mahé, 《一些赫耳墨斯主义及灵知派文本中性符号的含义》, 页 132-133。

“通过引介万有之本质的方式, 应当告诉给你的内容和程度就是这样了, 阿斯克勒庇俄斯。”

给你: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷四, 页 150, 注 5 在这句话中更正了 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 39 中 soi[给你]的省略。

引介: Fowden (《埃及的赫耳墨斯》, 页 100, 注 21) 将 prognōsia 译作对《赫耳墨斯集》的“普通”入门级作品中可想而知的“预备性知识”; 见下文《赫耳墨斯集》卷十第 1 节。灵知派者将 Prognosis 视为一种圣灵 (Aeon) 或原质 (hypostasis): Layton, 《灵知派经籍》, 页 31-33、106、166-167。

卷三

赫耳墨斯的神圣论说

[1]神是万物之荣耀,神圣者和神圣之自然亦然。神,同心灵、自然和物质一样,是存在之万物的开端,因为他即是智慧,意谓指示它们前行。神圣者亦是一开端,是自然、能量、必然性、圆满和更新。

深渊中曾有无边的黑暗、水、和美妙的智性吹息,全部在混沌中借由神圣力量而存在。而后发出了一道神圣的光,诸元素由液态的精髓[]固化而成。所有诸神则{分割}原初本质{的部分}。

[2]一切皆无穷、未成形,质轻的元素被分开送往高处,质重的元素植根于湿润的沙中,它们全部由火划定界限,托举到高处,为了被吹息运载。诸天出现在七个疆界内,诸神以星辰及其诸星座的模样而变得可见,〈这较轻物质的〉排列方式对应着其中包含的诸神。界围在空气〈中〉旋转,依圆形的轨迹,由神圣的吹息运载。

[3]每位神通过他自身的力量,催生了指派给他的事物。兽类诞生了——四足的、爬行的、水栖的、有翅的——还有所有萌芽的种子、草、各种开花的植物;{它们内中有重生的种子。诸神播种了}世代代的人类,以认识神的功业;成为自然的作业见证者;增加人类的数量;掌控天下万物;辨别善的事物;在增长中增

长,在繁多中繁衍。他们通过周转的诸神创造奇迹的轨迹,为每个灵魂造了肉身,以凝思天穹、天上诸神的轨迹、神的功业以及自然的作业;考察善的事物;认识神圣力量;认识善恶交织的改变;发现灵巧使用善的事物的各种方式。

[4]这于他们是德性生活、智慧思考的开端,依照周转的诸神所命定的方式。这也是一个开端,他们以产业之功业在大地上留下丰碑后,将被弃让给他们的遗留。{在四季的声望中,他们终将晦暗,而凭借每个有灵魂的肉体的诞生,凭借庄稼的播种,凭借每样产业之功业,}被削减的将被更新,通过必然性、通过来自诸神的更新、通过自然划定的轮回轨迹。

因为神圣者是被自然所更新的秩序宇宙影响的全部组合,而自然已在神圣者之中建立。

[题解]关于这份残破不堪、反复涂改的文稿有多难理解,见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 43,及 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 110。Nock 认为它可能比《集》的绝大部分内容都更古老,并且受到了《七十士圣经译本》的强烈影响;Scott 认为它的日期约为公元 2 世纪之后,并用表格形式列出了与《创世记》1:1-28 之间的对应。Dodd,《圣经与希腊人》,页 210-234 用了一章的篇幅讨论圣经中的呼应之处,并形容“神圣论说”为“本身就是完整的……并不是一部更长的作品的片段。写下它……是为了展现廊下派对于宇宙的描述与对上帝的信仰并非是不相容的……[然而]超验的(transcendental)上帝并不存在,原型(archetypal)宇宙并不存在,人类的不朽也并不存在,这些却是珀伊曼德热斯的主要宗教兴趣之所在,在此被着重否认了。”《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷二,页 9-10,称《赫耳墨斯集》卷三为“以宇宙学为主

题的散文体赞美诗……以基督教赞歌(doxology)开篇……没有灵知派的痕迹,最主要的影响来自廊下派;风格同《七十士圣经译本》的语言十分相似,时常同希腊语的文风相去甚远,可能会让人怀疑作者是否是希腊人。”

[1]神是万物之荣耀,神圣者和神圣之自然亦然。神,同心灵、自然和物质一样,是存在之万物的开端,因为他即是智慧,意谓指示它们前行。神圣者亦是一开端,是自然、能量、必然性、圆满和更新。

万物之荣耀:见下文《赫耳墨斯集》卷十第8节注释;Dodd,《圣经与希腊人》,页217;Klein,《光的术语》,页136-137。

神圣之自然:Festugière依照Dodd(《圣经与希腊人》,页214),作“万物之荣耀是神、是神圣者,自然亦是神圣的,”然而见Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页44,注1。

神……物质一样:见Klein,《光的术语》,页137;Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》,页24-25。也可译作“神是开端,也是心灵、自然、物质。”

存在之万物的开端:Festugière本段中archē的两次出现均译作principe[本原];Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页44,注2;Dodd,《圣经与希腊人》,页217-220,引用了《七十士圣经译本·创世记》1:1;《箴言》8:22;《启示录》22:13和其他圣经文本。

深渊中曾有无边的黑暗、水、和美妙的智性吹息,全部在混沌中借由神圣力量而存在。而后发出了一道神圣的光,诸元素由液态的精髓[]固化而成。所有诸神则{分割}原初本质{的部分}。

美妙的智性吹息：见上文《赫耳墨斯集》卷一第 4-5 节中关于“沉降”和“吹息”的注释；Dodd,《圣经与希腊人》，页 220 引用了《智训》7:22-23。

发出：Dodd(《圣经与希腊人》，页 214-220)将 *aneithē* 译作“跃入存在”或者“出现”，Festugière 则译作 *s'élança* [延展、延伸]；参考《新约神学辞典》，卷一，页 367。

诸元素……固化而成：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 43,注 3,在这一词组中 *huph' hammō* [被沙]上标注了问号，认为它是为了解埃及宇宙学中沙子的涵义的人添加的注释，关于这一点，见 Doresse,《埃及的赫耳墨斯主义》，页 448-449；同见下文第 2 节。

{分割}……{的部分}：Festugière 假设性地 (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 44-45,注 4)将 *katadierōsi* 替换为 *katadiairousin*,并在其后添加 *ta tēs*；参考第 3 节第一行。

[2]一切皆无穷、未成形，质轻的元素被分开送往高处，质重的元素植根于湿润的沙中，它们全部由火划定界限，托举到高处，为了被吹息运载。

未成形：*akataskeuastōn*，同《创世记》1:2；对于此处及其他地方同圣经语言之间的相似性，见 Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 110-117；J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》，页 139-141；Dodd,《圣经与希腊人》，页 220-222；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 45,注 4a。

运载：关于“运载”，Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 44,作 *véhiculé* [运载]，很好地表达了 *ocheisthai* 和 *ochoumenon* 之间的呼应。这些词汇让人联想起 *ochēma* [两轮车、战车]或灵魂的容器，新柏拉图主义者通过柏拉图的几段文字，极

其繁琐地详细阐释了这种关于灵魂来源于星辰的说法以及灵魂与物质之间的关联,特别是《斐多》(*Phaedo*) 113D,《斐德若》247B 和《蒂迈欧》41E、44E、69C。见:Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 128-129,注 48;Dodds,《普洛克罗斯:神学概要》,页 200-209、313-321;Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》,页 178-184;Gundel and Gundel,《天文学导论》,页 311;参考《赫耳墨斯集》卷十第 13 节,卷十六第 7 节。Dodd,《圣经与希腊人》,页 223-224 指出,

直白的多神论同《创世记》1 中的精神并不协调;但是我们可能会想起,犹太思想家在其中找到了辅助(*secondary*)创造者的位置……[如]《以诺奥秘书》(*Secrets of Enoch*) 29.3……这里的星体诸神对应《珀伊曼德热斯》中的 *dioikētai* [统治者]……不过《珀伊曼德热斯》中其他细致的体系在《神圣论说》中并没有再次出现。

诸天出现在七个疆界内,诸神以星辰及其诸星座的模样而变得可见,〈这较轻物质的〉排列方式对应着其中包含的诸神。界围在空气〈中〉旋转,依圆形的轨迹,由神圣的吹息运载。

〈这较轻物质的〉: Nock 的文本中标出一处脱漏, Festugière 则将 Dodd (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 44、46,注 6) 插入的 *hē anōpherēs phusis* 译为 *la nature d'en-haut* [位于高处的自然]。

空气〈中〉: Festugière 译出了编者所假设的“在……中”(en) 一词; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 45-46,注 7。

[3] 每位神通过他自身的力量,催生了指派给他的事物。兽

类诞生了——四足的、爬行的、水栖的、有翅的——还有所有萌芽的种子、草、各种开花的植物；

每位神……的植物：Sauneron,《伊斯纳》,卷五,页104指出,一首献给作为造物者的库努牡(Khnum)的埃及赞歌中存在呼应之处;关于同《创世记》的呼应之处,见Dodd,《圣经与希腊人》,页225-226;《赫耳墨斯集》卷一第11节。

{它们内中有重生的种子。诸神播种了}世世代代的人类,以认识神的功业;成为自然的作业见证者;增加人类的数量;掌控天下万物;辨别善的事物;在增长中增长,在繁多中繁衍。

{它们内中……播种了}: Nock的文本中在heautois espermologoun上标注存疑;Dodd并未将其作为“开花的植物”后开始的词组的一部分,而是在heautois[它们内中]处将词组划分开来,认为可能受到希伯来语句法的影响。Espermologoun[捡起种子]几乎讲不通,因此Reitzenstein建议作espermologoun[散发精液]或[播种];Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页45-46,注8。

人类,以认识……人类的数量:见上文,《赫耳墨斯集》卷一第12节,关于anthrōpos的注释。

功业……繁衍:见上文,《赫耳墨斯集》卷一第18节;J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》,页140-141;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页128-129;Dodd,《圣经与希腊人》,页227-330;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页46-47,注9-10。

他们通过周转的诸神创造奇迹的轨迹,为每个灵魂造了肉身,以凝思天穹、天上诸神的轨迹、神的功业以及自然的作业;考察善的事物;认识神圣力量;认识善恶交织的改变;发现灵巧使用善的

事物的各种方式。

他们通过……肉身：此处，Festugière (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷一，页 46, 注 11) 说“此处及后面(直到第 3 段末尾)的文本损坏严重,不值得做出任何翻译的尝试。”然而, Reitzenstein 提出 *teratourgias* [创造奇迹的], 并在其后添加 *ektisan* [创造]。

考察: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 45, 将 *sēmeia agathōn* [良好事物的标记] 标注为不可解读; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 148-190, 卷二, 124, 提出 *sēmeiōsin* [标记], 然而本词后来在医学上的含义为“检查”; 参考《希英字典》, “*sēmeiōsis*” 词条。

交织的改变: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 45, 在 *moirēs ochloumenēs* [饱受困扰的末日?] 上标注存疑; Nock 和 Ferguson (Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷四, 页 366) 提出假设, 认为应作 *amoibas kukloumenas*, 因此作“交织的改变” (*whirling changes*); 参考 Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 129-130。

[4] 这于他们是德性生活、智慧思考的开端, 依照周转的诸神所命定的方式。这也是一个开端, 他们以产业之功业在大地上留下丰碑后, 将被弃让给他们的遗留。

德性生活: 希腊语本中没有“德性”一词, 只有 *biōsai*; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 45、46, 注 12, 作 *la vie humaine* [人性生活]; Fowden (《埃及的赫耳墨斯》, 页 103; 参考 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 45-46, 注 9) 将本段诠释为《赫耳墨斯集》中“一元论”动机特别的一例, 因为它“以俗世生活描绘人的整个发展和实现。”但是由于本篇论说深奥难解, 第 4

段似乎可理解为对俗世功勋的轻蔑,因为它们不能永恒;见 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 131。

他们的遗留:参考《赫耳墨斯集》卷一第 24-25 节,“弃让……遗留。”

{在四季的声望中,他们终将晦暗,而凭借每个有灵魂的肉体的诞生,凭借庄稼的播种,凭借每样产业之功业,}被削减的将被更新,通过必然性、通过来自诸神的更新、通过自然划定的轮回轨迹。

{在四季的……之功业,}: Nock 将本段标注为不可理解,此处翻译存疑,并采用 Cumont 的校订(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 45、46,注 13),将 *pasan genesin* 改为 *pasēs genešōs* [每次降生],从而也应将 *amaurōsin* [将使之晦暗] 改为 *amaurōthēsontai* [将变得晦暗]。

关于采用不同断句方式的另一种版本,见 Dodd,《圣经与希腊人》,页 213-215、230-232,其中引述《七十士圣经译本·创世记》3:19、9:11、11:4;《以西结书》4:16、47:14;《耶利米哀歌》(*Lamentations of Jeremiah*)4:1;《智训》4:12,《传道书》(*Ecclesiastes*)40:1、11、44:8-9;《以诺奥秘书》32.1。

划定的轮回轨迹: Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 145,将 *enarithmiou* 译作“划定的”;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 46 译作 *cercle ... que règle le nombre* [支配名字的轮回],同 Nock,《希腊文词语构造》,页 645。

因为神圣者是被自然所更新的秩序宇宙影响的全部组合,而自然已在神圣者之中建立。

被自然……组合：关于天文学中 sunkrais[组合]的含义，见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷三，页 88-89，注 10；Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 458-460。

卷四

赫耳墨斯对塔特的论说：搅拌缸或“一元”

[1]“既然造物者造出整个宇宙、是通过经理性思索的言语而非双手,你就该认为他是在场的、是一直存在的,造出了万物,是同一和唯一,通过自己的意愿造出了存在之物。因为这是他的身体,不可触及、不可得见、不可测度、不具维度,不同于其他任何物体;它非火非水,不是空气,不是吹息,万物却由它而来。因为他是善的,所以他愿望给予这馈赠并装点大地并〈不是〉仅仅为了他自己;

[2]因此他将人子遣往下界,〈人子是〉神圣身体的装点,来自不朽生命的必朽生命。倘若秩序宇宙作为某种永生之物超越活物,〈人子〉则通过理性和心灵,甚而超越秩序宇宙。人子成了神之功业的观察者。他惊奇地注视着它,认清了它的造者。

[3]塔特啊,神在所有众人之间分享理性,而非心灵,即使他并不吝惜〈将它给予〉任何人。吝啬的忌妒之心并非来自高处;它形成于下界不具备心灵之众人的灵魂中。”

“那么,我的父,神为何不与他们所有〈人〉分享心灵?”

“我的孩子,他想把它置于诸灵魂之间,作为奖品让他们竞相争夺。”

[4]“那么他将它放在了何处?”

“他用它装满一个巨大的搅拌缸，送往下界，任命了一位使者，命其向人类心神做如下宣告：‘你的心若有力量，你若相信你再次上升到将搅拌缸送往下界者，你若认清你诞生的目的，就将自己浸在搅拌缸中吧。’

“所有那些聆听这宣告，并将自己浸在心灵中的，都享有了知识，成为了完美的人众，因为他们接纳了心灵。但是那些并未理解这宣告的是理性之人众，因为他们并未同样接纳心灵〈的馈赠〉，并不知道他们诞生的目的或作用者。

[5]这些人具有同无理性动物的感受十分近似的感受，并且，由于他们生性肆虐易怒，他们对值得钦慕的事物不怀崇敬；他们将注意力转移到他们身体的享乐和欲望上；他们相信人类为了此般目的而诞生。但是，如果比较他们的作为，塔特啊，那些神之馈赠的分享者就是不朽的而非必朽的，因为他们在自己的心灵中已领悟了万有——地上的事物，天上的事物，甚至天空之上的事物。将自己托举得如此之高，他们见过了善，见过它以后，他们便开始将在此处下界虚度光阴视为灾难。他们藐视了各个有形体和无形体的事物，匆忙赶向同一和唯一。

[6]塔特，这便是了解心灵，|解决|神圣性之中的|困惑|并理解神的方式。因为搅拌缸是神圣的。”

“我亦愿望被浸没，我的父。”

“除非你首先厌弃你的身体，我的孩子，否则就无法爱你自己，不过你若已爱了你自己，你便会拥有心灵，你若有心灵，就也会分享学习之道。”

“父啊，你这是何意？”

“我的孩子，同时投入必朽与神圣两个领域是不可能的。因为存在有形体的和无形体的两类实体，同必朽与神圣相对应，所以若要选择，便只能选择其一。无法|在应作选择时二者兼得|，但削弱其一，便可展现另一个的活动。”

[7]“选择更强大的那个,便[],选择者不但会得到光耀的结果——因为它使人类成神——而且还会表露对神的虔敬。另一方面,选择更弱的那个,则向来是人类的毁灭,即使它并不是对神的冒犯,有一个例外:正如公众中过路的队列虽然可对他人形成障碍,但是他们本身不能实现任何目的,同样地,这些人只是在列队行进穿过秩序宇宙,被身体的享乐引入迷途。”

[8]“既然如此,塔特,由神而来的可为我们所用,曾经如此,未来亦然。愿由我们而来之物与之相适,并无欠缺。而我们应为之负责的罪恶——我们选择了〈罪恶〉而非善事——并非神的责任。我的孩子,你可明白,我们必须经过多少物体,多少精灵的阵列、〈秩序宇宙〉的关联和星辰的巡回,才能加快向着同一和唯一的进程?因为善不可跨越、无穷无尽;它也没有开端,但在我们看来它仿佛具有开端——我们对它的知识。

[9]“因此,知识并非善的开端,却向我们提供了将被知晓的善的开端。所以让我们把握这开端,全速行进吧,因为路途十分崎岖,使当下熟悉的事物回归为旧日的原初事物。可见的事物使我们愉悦,不可见的生出不信任。坏的事物更易得见,善对于可见的而言是不可见的。因为善既没有形状也没有轮廓。这便是它为何同自身相像、却与其余任何都不像的原因,因为有身体的看不见无身体的。

[10]这便是相像与不像之间的区别,以及不像相比于相像的缺陷。”

“一元,因为它是一切事物的开端和根源,所以作为根源和开端存在于它们所有之中。没有开端便是无物,而开端若是其他事物的开端,便只能由它自身而来。那么,因为一元是开端,所以它包含每个数,不被任何所包含,产生每个数,而不由任何其他数产生。

[11]但一切被产生之物都不完美,且可被分割,可增长或削

减。这一切都不会发生在完美之物的身上。可增长之物由一元得来其增长,却被其自身的弱点击败,不再能够为一元腾出空间。”

“那么,塔特,这便是我能为你构画出的最好的神的形象。你对它的映像(vision)若是清晰,你若凭心中的眼睛去理解它,那么相信我,孩子,你就会发现通往上界的道路,或者毋宁说,这形象本身就会为你引路。因为对它的映像具有特殊的性质。它抓住那些曾有过映像的人,将他们拉向上方,正如磁石吸引铁器,他们如是说。”

[题解] Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 141,倾向使用“盆”而不是“搅拌缸”,但是《蒂迈欧》41D 中神匠用来搅拌世界之灵(world-soul)的是 kratēr[混酒器,搅拌缸];参考《斐勒布》,61B;评论上一段时,普洛克罗斯用俄尔甫斯教的术语诠释了后者;有两首俄尔甫斯教的诗歌题为“搅拌缸”和“小搅拌缸”;West,《俄尔甫斯教祷告》,页 10-13、262。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 49,将 kratēr 译作 cratère[(用于混合水与酒的)器具]。关于缸的用法,见下文第 4 节,“一元”见下文第 10-11 节。

佐西姆斯在《最终叙述》(*Final Accounting*) (Scott,《赫耳墨斯集》,卷四,页 110-111、143;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页 263、281、368)中明确提到“搅拌缸中的洗礼”(baptistheisa tō kratēri),他在其他地方描述过缸状的圣坛;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四,页 112-114;Martin P. Nilsson,《搅拌缸》,页 53-56;Fowden,《埃及的赫耳墨斯》,页 120-125;下文第 7 节注释;上文《赫耳墨斯集》卷一第 3 节;Gerard Mussies,《托特—赫耳墨斯的犹太诠释》,页 94;John G. Gager,《希腊罗马多神教中的摩西》,页 147-148。司铎拜俄斯重现了《赫耳墨斯集》卷四第 1、10-11 节的

部分内容。

[1]“既然造物者造出整个宇宙、是通过经理性思索的言语而非双手，你就该认为他是在场的、是一直存在的，造出了万物，是同一和唯一，通过自己的意愿造出了存在之物。

同一和唯一：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页49，注1指出，这个固定短语通常写做 *heis kai monos*（此处则是 *henos monou*），并给出了相关段落：《赫耳墨斯集》，卷四第5、8节；卷十第14节；卷十一第5、11节；《阿斯克勒庇俄斯》第30节；《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷二A，第15节。《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页18-21（参考 Scott,《赫耳墨斯集》，卷四F，页367-368）指出了斐洛作品中类似的用语，但是认为斐洛并不是《赫耳墨斯集》的素材来源，总结出这一固定用法出自新毕达哥拉斯主义。

然而，J.-P. Ponsing,《固定用语“同一和唯一”的埃及起源》，页29-34，论证此语语出埃及本土，引用了《希腊巫术纸莎草纸》卷十三，255-259（Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页179-180），《灵知派经书》卷一，5.1.51.1-25，以及一些其他追溯到第十九王朝（公元前13世纪）的更古老的文本，以证明它背后的语言和思想在埃及早就为人所知。

在赫耳墨斯主义的语境中，特别值得注意的是一份来自公元前3世纪的墓志铭，它将两倍伟大的托特赞颂为“同一和唯一”。Ponsing 的结论认为，这一固定用语将上帝指为在任何其他事物之前存在的、单独唯一的造物者；同见 Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页291。

因为这是他的身体，不可触及、不可得见、不可测度、不具维

度,不同于其他任何物体;它非火非水,不是空气,不是吹息,万物却由它而来。

这是他的身体:《赫耳墨斯集》卷十四第7节,肯定了神的身体是造物行为本身;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页49,注2;参考 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页136-137。

因为他是善的,所以他愿望给予这馈赠并装点大地并〈不是〉仅仅为了他自己;

〈不是〉仅仅为了他自己……理性和心灵(第2节):“不是”(ou)为 Zielinski 所加,在 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页49中采用。此外,使用 adorn[装点]、adornment[装饰]和 cosmos[秩序宇宙]翻译同源词汇其实 kosmos、kosmeō 并不贴切,因为这样一来双关用法(《阿斯克勒庇俄斯》第10节给出了解释;参考《新约神学辞典》,卷三,页867-880)就消失了。动词 kosmeō 意为“使……有序,装点”,因此名词 kosmos 可以是“被排序之物”或“秩序”本身,总是暗示着秩序内在的美。最终, kosmos 最主要的含义成为了有序总体的哲学概念,即世界、宇宙,再次暗示了普遍存在的美。

也存在特别的 kosmoi:即物质的 kosmoi,比如行星、星辰,还有运载它们的天球;或是 noētos kosmos[可认知的秩序宇宙],普罗提诺将它同 aisthētos kosmos[可感知的秩序宇宙]区分开来;或者是廊下派中永恒复现学说中的一连串 kosmoi。所有这些概念都为赫耳墨斯主义中 kosmos 及同源词汇的使用增添了更多意味,本词在希腊语文本中出现122次。

这一思想在《赫耳墨斯集》中的重要性可以通过 Festugière 为他的《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,中第二卷也是最长的一卷所

选定的标题体现出来：Le Dieu cosmique[秩序宇宙之神]。为了保留这个词复杂的联想，译文几乎将 kosmos 全部处理为“秩序宇宙”，尽管“世界”或“宇宙”(universe)也可常常适用。

关于“人子”，见上文《赫耳墨斯集》，卷一第 12 节；此处“人子”的第二次出现为 Scott 所加，“永生”(to aeizōon)是 Nock 对 tou zōou 做的校订。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 49，将三处 anthrōpos 全部译作 l'homme[人]，首字母并未大写。同见：Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 138，卷四 F，页 366-367；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 93-94；《赫耳墨斯集》卷五第 5 节，卷九第 8 节，卷十一第 2 节，卷十二第 21 节；《阿斯克勒庇俄斯》第 10 节；《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷二十九。

[2]因此他将人子遣往下界，〈人子是〉神圣身体的装点，来自不朽生命的必朽生命。倘若秩序宇宙作为某种永生之物超越活物，〈人子〉则通过理性和心灵、甚而超越秩序宇宙。人子成了神之功业的观察者。他惊奇地注视着它，认清了它的造者。

神之功业的观察者：比较《赫耳墨斯集》卷十四第 3-4 节；《亚美尼亚语定义》，8.5；Norden,《未识之神》，页 88-89；Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 387。

[3]塔特啊，神在所有众人之间分享理性，而非心灵，即使他并不吝惜〈将它给予〉任何人。吝啬的忌妒之心并非来自高处；它形成于下界不具备心灵之众人的灵魂中。”

“那么，我的父，神为何不与他们所有〈人〉分享心灵？”

“我的孩子，他想把它置于诸灵魂之间，作为奖品让他们竞相争夺。”

塔特：这个名称在希腊语本中出现 20 次（《赫耳墨斯集》卷四、五、十、十二、十三、十四、十六、十七），在《阿斯克勒庇俄斯》中出现四次，是托特（Thoth）的变体，但是根据伪曼涅托（Manetho）和奥古斯丁（Augustine）所说（Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》，页 139，注 2-3；下文《赫耳墨斯集》卷十第 23 节），塔特这个人物是三倍伟大者之子，后者是第二位赫耳墨斯，是好精灵之子，好精灵又是托特的儿子，托特是第一位赫耳墨斯；同见《赫耳墨斯集》卷一，题解；《阿斯克勒庇俄斯》第 37 节；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷一，页 75。

所有众人……不具备心灵之众人：此处“人子”原文为 *anthrōpos*，参考上文第二节，同见《赫耳墨斯集》卷一第 12 节。

而非心灵：Festugière（Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 53，注 6-7）认为心灵（*nous*）与理性（*logos*）之间的区别恰如直觉（*intuition*）和推理（*rationation*）之间的区别；只有前者是上帝给予的特殊礼物，可带来拯救性的知识（*gnōsis*）；后者则诸人皆有，同时暗示着理论推理及语言中推理的表达。同见：上文，《赫耳墨斯集》卷一第 1 节注释；下文第 4 节；Zielinski,《赫耳墨斯主义灵知》，页 342-343；Bousset,《对 Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》，页 125-132；《主基督》，页 184-186。

Festugière,《赫耳墨斯教及异教秘仪》，页 58-60，将本段同《赫耳墨斯集》卷一第 22-23 节及卷十二第 3-4 节进行了对比，在这两段中所有人都至少具有表达心灵的能力；Ferguson（Scott,《赫耳墨斯集》，卷四 F，页 367）则引述了 Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》，页 65-89，将 *nous* 和 *logos* 之间的对立与 *pneumatikoi* 和 *psuchikoi* 之间的不同对等起来；关于最后一点，同见下文第 4 节，关于“完美的人众”和“理性”的注释，以及《赫耳墨斯集》卷一第 5 节，关于“吹息”的注释。

Daumas,《赫耳墨斯主义的埃及起源》，页 11-13，引用了第十

八或十九王朝的一份埃及语本，他认为这份文本中对于“完美”之人和“一般”人之间作出的区分同本段是有关联的。

任何人……来自：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 50，采用 Turnebus 的断句和词序。

[4]“那么他将它放在了何处？”

“他用它装满一个巨大的搅拌缸，送往下界，任命了一位使者，命其向人类心神做如下宣告：

使者……宣告：传令使者(kērus)宣告(kērussō)的信息叫做 kērusgma；《新约》的作者们同样使用这些词语来指代传道和预言；Arndt and Gingrich,《新约及其他早期基督教文献希腊语—英语字典》，“kērusgma”“kērux”“kērussō”词条；《新约神学辞典》，卷三，页 696、703、714-717；参考《赫耳墨斯集》卷一第 27 节。Fowden (《埃及的赫耳墨斯》，页 149) 将本作品中传令使者的出现视为赫耳墨斯主义中罕见的对奥秘宗教的暗指。Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 54，注 11) 提到《珍珠圣歌》37 中的传令使者和宣告 (Layton,《灵知派经籍》，页 372)；参考 Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 303。

‘你的心若有力量，它若相信你再次上升到将搅拌缸送往下界者，它若认清你诞生的目的，就将你自己浸在搅拌缸中吧。’”

就将你自己浸在搅拌缸中吧：“浸”原文为 baptison；《新约神学辞典》，卷一，页 532-534，A. Oepke 解释说“虽然 baptizein 和 baptizesthai 偶尔会在希腊主义宗教……的语境中出现，但是它们实际上并没有获得神圣的含义。”然而，他对于埃及宗教中在尼罗河里浸洗——以及淹死——的重要性的叙述值得注意；同见一份

由三倍伟大者赫耳墨斯的虔诚信徒写成的公元4世纪的信件中“保护者、神明赫耳墨斯的严苛(inexorable)之水”，大概是在赫耳墨波利斯写成的：Rees,《赫耳墨斯之城》，页2-4；同见Festugière,《罗马时期的希腊宗教》，页485。洗礼对于诸多灵知派群体十分重要：Layton《灵知派经籍》，页63-64、94、99、117、127-128、136、179、345、348。

《最终论述》是一份致提奥塞贝雅(Theosebeia)的炼金术和宗教方面的建议，佐西姆斯劝她“迅速转向珀伊曼德热斯，在调酒器中受洗后，上升到你同族人民的高度”：《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷一，页281、368；Scott,《赫耳墨斯集》，卷四，页111、142；Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》，页214-215；下文第7节。

kratēr 是用于混合酒与水的器皿，kratērizō 可以指代将酒混合或倒出，在启蒙仪式(initiation)或祭祀中使用。尽管Festugière(《赫耳墨斯教及异教秘仪》，页100-112；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页53-54，注9-12)同样引述了一个例子来展现krētērismos和仪式性的沐浴(loutron)之间的关联(而不是融合)，称这两种仪式(一个是圣餐性质的，另一个是洗礼性质的)总是区分开来的。他引用《七十士圣经译本·箴言》9:1-6来形容那些“离开愚昧……寻找智慧，通过知识(en gnōsei)来提高理解”的人，在这一语境中，智慧“在缸(kratēra)中混合了她的酒”，他还提起“饮酒的知识”和“秘仪性的醉酒”这两个灵知派固定用语。

不过，基于一份华伦提努派灵知派材料的残章，Festugière(克勒芒[Clement]，《提奥多托斯选篇》[*Excerpts from Theodotos*]，78.1；比较希波吕托斯，《驳诸异端》，5.7.19；Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》，页41；J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》，页371-374；Bousset,《对Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》，页186-187；J. -E. Ménard,《启示录与灵知》，页160)总结出，“投入水中”(baptizesthai)的目的一定是为了清洁而非饮酒。为了

解释调酒器中的洗礼,他引用了《信仰的智慧》(*Pistis Sophia*) [译按:书名译法存在诸多争议,有《智慧、信仰》,《信仰的智慧》、《智慧的信仰》、《索菲娅信仰》等多种说法。] 4.142 以及《耶稣二书》(*Second Book of Jeû*) 45, 耶稣在本文中奇迹般地将一个调酒器中的酒变成了“生命洗礼之水”,并以之为信徒洗礼。

根据这种说法,《赫耳墨斯集》卷四表现了“两种仪式的混合:其一是吸收从调酒器中取出的神圣饮品;另一个则是净化与启蒙的浸浴”;相关内容同见:《赫耳墨斯集》卷一第 22 节,卷九第 5 节,卷十第 23 节;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 140-143。

“你自己”原文是阴性,可能指代上一句中的“人类心神”(tais tōn anthrōpōn kardiais),也有可能指代“灵魂”;如果是后一种情况,可译作“你若有力量,你若相信……你若认识到”。柏拉图和其他希腊思想家有时认为灵魂位于 kardia[心脏]里面,圣经中的用法则更强调将心脏作为人类内心生活的中心;见下文第 11 节;Nilsson,《搅拌缸》,页 57-58;《新约神学辞典》,卷三,页 606-613;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 143。关于“心脏”在埃及语中的用法,见 Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 297-298。

“所有那些聆听这宣告,并将自己浸在心灵中的,都享有了知识,成为了完美的人众,因为他们接纳了心灵。”

完美的人众:关于“完美”(teleioi)在灵知派中作为术语指代被启蒙者,见希波吕托斯,《驳诸异端》,5.8.29-30、16.10;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 367;Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页 149-150、432;上文第 3 节“而非心灵”的注释。

但是那些并未理解这宣告的是理性之人众,因为他们并未同样接纳心灵(的馈赠),并不知道他们诞生的目的或作用者。

但是那些……理性之人众：关于“理性之人”见上文第三节；同见 Festugière,《赫耳墨斯教及异教秘仪》，页 101,注 5；《希腊人的个人信仰》，页 132-133；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷三，页 108,注 2；不过注意，logos 及其衍生词汇赫耳墨斯主义及相关文献中也可以是实证的概念，象征高级的“精神的”（pneumatikos）生活，同低级的“精神性的/心灵的”（psuchikos）生活相对；《新约神学辞典》，卷四，页 142-143；卷九，页 478-479、656-658、662-663。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 50,依照 Scott,将 houtoi [那些] 读作 autoi,并提出应将 logikos 与保罗对于 psuchikos 的观点进行比较，如《哥林多前书》15:44-49。

同样接纳心灵〈的馈赠〉：这一词组原文为动词 proslambanō [额外增添、超过并超出]（《希英字典》，“proslambanō”词条，1.1），Festugière 则译作 acquérir en surplus [额外获得]；此处的希腊语文本没有“的馈赠”，然而见下文第 5 节。

诞生的目的或作用者（agent）：Puech,《灵知派的问题何在？》页 165-166（参考 Puech,《灵知派现象学》，页 195；《灵知派与时代》，页 257-258），将灵知派的这一定义同爱任纽《驳异端》1.21.5 及克勒芒《提奥多托斯选篇》78.2（Foerster and Wilson,《灵知：灵知派文选》，卷一，页 230）中的定义进行了比较：

知识：我们曾经是谁？我们成为了什么？我们曾在何方？
我们被抛向何处？我们匆忙赶向何处？我们由何物诞下？何
谓出生？何谓重生？

[5]这些人具有同无理性动物的感受十分近似的感受，并且，由于他们生性肆虐易怒，他们对值得钦慕的事物不怀崇敬；他们将注意力转移到他们身体的享乐和欲望上；他们相信人类为了此般目的而诞生。但是，如果比较他们的作为，塔特啊，那些神之馈赠

的分享者就是不朽的而非必朽的，因为他们在自己的心灵中已领悟了万有——地上的事物，天上的事物，甚至天空之上的事物。将自己托举得如此之高，他们见过了善，见过它以后，他们便开始将在此处下界虚度光阴视为灾难。他们藐视了各个有形体和无形体的事物，匆忙赶向同一和唯一。

无理性动物：《赫耳墨斯集》卷九第1节。

对值得钦慕的事物不怀崇敬：编者及某些抄本中省略了“不怀”后面的第二个“不”；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页50。

神之馈赠：Mahé在《赫耳墨斯》卷一，页100-101中评论《灵知派经书》卷六，6.55.13-18中“八元的馈赠”时提到了本段以及《赫耳墨斯集》卷十第9节，卷十三第2节以及其他强调上帝馈赠之自由的文本。

领悟……托举：下文《赫耳墨斯集》卷十第25节，“人类上升”。

他们见过了……同一和唯一：下文《赫耳墨斯集》卷九第6节，卷十三第1节。

[6]塔特，这便是了解心灵，{解决}神圣性之中的{困惑}并理解神的方式。因为搅拌缸是神圣的。”

“我亦愿望被浸没，我的父。”

{解决}……{困惑}：Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页51、55，注16)采用Scott将entoria替换为euporia的做法，Nock则将本词标注为不可理解，不过Festugière将其译作possession en abondance [大量拥有]（《希英字典》，“euporia”词条，I.2），Scott,《赫耳墨斯集》（卷一，页153，卷二，页

144-145)则作 *throws open* [开启], 更加接近 *euporia* 的另一义项“疑难的解答”(《希英字典》, “*euporia*” 词条, II), 而非 *aporia* (关于本词, 见《赫耳墨斯集》卷十一第 16 节, 卷十三第 2 节, 卷十四第 5 节)。

“除非你首先厌弃你的身体, 我的孩子, 否则就无法爱你自己, 不过你若已爱了你自己, 你便会拥有心灵, 你若心灵, 就会分享学习之道。”

厌弃你的身体: 从上文第 5 节到下文第 7 节, 作者表达了对身体强烈的禁欲主义蔑视; 上文《赫耳墨斯集》卷一第 19 节; 参考波菲利, 《普罗提诺生平》(*Life of Plotinus*), 1.1: “哲学家普罗提诺生活在我们当中时, 仿佛为他位于身体之中而感到羞愧;” Van Moorsel, 《三倍伟大者赫耳墨斯之秘仪》, 页 44-45。

“父啊, 你这是何意?”

“我的孩子, 同时投入必朽与神圣两个领域是不可能的。因为存在有形体的和无形体的两类实体, 同必朽与神圣相对应, 所以若要选择, 便只能选择其一。无法 { 在应作选择时二者兼得 }, 但削弱其一, 便可展现另一个的活动。”

{ 在应作选择时二者兼得 } : Nock 在这一词组上标注存疑, 并提出除了第一个词 (*amphotera* [二者都]) 以外的可能都是已损坏的插入词语; 他也提出在“二者”前面或后面添加 *ham' echein* [兼得]; Festugière 译作 *là, où il ne reste que de choisir* [无可选择的境地]; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 51、55、注 17a。经过大量改写后, Scott, 《赫耳墨斯集》(卷一, 页 152-153, 卷二, 页 145-146) 给出“不可能二者兼而取之。”

[7]“选择更强大的那个,便[],选择者不但会得到光耀的结果——因为它使人类成神——而且还会表露对神的虔敬。

选择更强大的那个: Patrizi 和 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 51 均由编者删去了这个词组里多余的单词 *energeia*。

因为它使人类成神: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 51,依照 Einarson,在这个词组 *ton anthrōpon*[人类]前面插入定冠词 *tō*,相关内容见上文《赫耳墨斯集》卷一第 12 节。

另一方面,选择更弱的那个,则向来是人类的毁灭,即使它并不是对神的冒犯,有一个例外:正如公众中过路的队列虽然可对他人形成障碍,但是他们本身不能实现任何目的,同样地,这些人只是在列队行进穿过秩序宇宙,被身体的享乐引入迷途。”

队列……引入迷途:虽然 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 147-148 引用了马可·奥勒留(Marcus Aurelius) 7.3 和爱比克泰德(Epictetus)的《谈话录》(*Dissertations*) 4.1.104,而且这两段中 *pompai* 及其同源词汇的含义可能是“队列”,但是 Scott 仍然认为它的含义是宗教性的队列,Nock(《赫耳墨斯秘籍中的驳论体裁》,页 27-30;《犹太秘仪的问题》,页 463;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 368)则提出,*pompai* 实际上是崇拜者携带的圣像,或是代表神的人;同见:Festugière,《希腊及希腊古典时代的信仰生活》,页 51-57;P.M. Fraser,《托勒密时代的亚里山大里亚》,卷一,页 202; Franz Cumont,《星相学者的埃及》,页 126-712。

正如 Nock 和 Scott 所指,问题在于此处对于某种宗教仪式的描写似乎有轻蔑的意味;见下文《赫耳墨斯集》卷十二第 23 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 41 节。不论如何,佐西姆斯在《校勘记》中

借用了这一意象:Scott,《赫耳墨斯集》,卷四,页105、116;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页265-266;Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页102;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页55、注18;上文题解。

Fowden(《埃及的赫耳墨斯》,页123-124;Jackson,《帕诺波利斯的佐西姆斯论字母欧米茄》,页20-21、43)由佐西姆斯将含有队列意象的赫耳墨斯主义文本称作 Peri phuseōn[宣德演讲]的做法推断出,《赫耳墨斯集》卷四的另一个标题为《论自然倾向或性情》,并从上面(第4节)讨论过的《最终论述》的段落中总结出“专业的、炼金术的赫耳墨斯秘籍为”哲学的《赫耳墨斯集》的“精神宗教教义提供了 propaideia[范例]”。

Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页52,依照 Patrizi,将抄本中的 paragomenoi[引入迷途]读作 paragenomenoi[支持],不过为了呼应同源词汇 pompai[队列],也可将 pompeousin 译作“进行列队行进”。

[8]“既然如此,塔特,由神而来的可为我们所用,曾经如此,未来亦然。愿由我们而来之物与之相适,并无欠缺。而我们应为之负责的罪恶——我们选择了〈罪恶〉而非善事——并非神的责任。

为之负责……神的: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页5,注19以及 Cumont,《永恒之光》,页417-418,均提到了同柏拉图《王制》379B-C;《蒂迈欧》42D;同见《王制》617-621及《阿斯克勒庇俄斯》第39节。Iversen,《埃及和赫耳墨斯主义教义》,页43、49,提到了埃及棺槨上的文子。

我的孩子,你可明白,我们必须经过多少物体,多少精灵的阵

列、〈秩序宇宙〉的关联和星辰的巡回，才能加快向着同一和唯一的进程？

多少物体：Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 148-149,及 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 55-56,注20-22,同意认为这指代的不是灵魂的迁徙；物体(sōmata)是灵魂上升穿过宇宙时的必经天球——四种元素、行星天球、恒星。但是 Ferguson(Scott,《赫耳墨斯集》，卷四，页 368)将 sōmata 的理解为灵魂在迁徙回家时的各种掩护(covering)(如《赫耳墨斯集》，卷一第 24-26 节,卷十第 15-18 节,卷十二第 12-14 节,卷十三第 7-12 节)；同见《新约神学辞典》，卷七，页 1037-1038、1043-1044；Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》，卷一，页 99；Festugière,《希腊人的个人信仰》，页 135。

〈秩序宇宙〉的关联：sunecheian 字面意思为“连续性”，然而 Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 55-56,注 21)指出，此处的词语指的是“七个同心球体领域中……存在的绝对连续性……从冥王星的疆界……到月亮的疆界……[而也是]隶属月亮的四种事物之间的绝对连续性。”

因为善不可跨越、无穷无尽；它也没有开端，但在我们看来它仿佛具有开端——我们对它的知识。

不可跨越：抄本此处作 diabaton[可通过的、可涉水而过的]，(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 52,依照 Patrizi,将其修订为 adiabaton；关于 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，中“可通过的”与“不可通过的”之间的对照，同见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 74。

它也：同《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 74,将 autō

读作 auto[它],是 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 52 中的另一处变动。

[9]“因此,知识并非善的开端,却向我们提供了将被知晓的善的开端。所以让我们把握这开端,全速行进吧,因为路途十分崎岖,使当下熟悉的事物回归为旧日的原初事物。可见的事物使我们愉悦,不可见的生出不信任。坏的事物更易得见,善对于可见的而言是不可见的。因为善既没有形状也没有轮廓。这便是它为何同自身相像、却与其余任何都不像的原因,因为有身体的看不见无身体的。

也没有轮廓: Norden,《未识之神》,页 58-60; Dodd,《圣经与希腊人》,页 236。

[10]这便是相像与不像之间的区别,以及不像相比于相像的缺陷。”

“一元,因为它是一切事物的开端和根源,所以作为根源和开端存在于它们所有之中。没有开端便是无物,而开端若是其他事物的开端,便只能由它自身而来。那么,因为一元是开端,所以它包含每个数,不被任何所包含,产生每个数,而不由任何其他数产生。

一元: 不论 Scott,《赫耳墨斯集》(卷二,页 151; 比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 53) 在“相像”和“一元”之间的文本中发现一处脱漏的说法是否正确,毫无疑问的是,这些词汇引入了题目中(上文,题解)提到的一个新话题。柏拉图受毕达哥拉斯学派的影响,发展出了一种关于转变(becoming)的学说,从“一元”(hen)开始,到作为相反素因(opposed principles)的无定型的

二元(Indefinite Dyad)。“一元”是好的、活跃的、成比例而协调的,为无限、无形的二元增加限度,这产生了从二开始的数字。而后,由数字产生了点、线、面、体、元素,最终产生宇宙的一切组分。

后世诸如亚里山大里亚的斐洛和新毕达哥拉斯主义的杰拉什的尼可马各(Nicomachus of Gerasa)之类的学者细化了这一学说。例如,尼可马各将“一元”与神等同起来。Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页151,引用了希波吕托斯一个十分切题的段落(4.43),即“埃及人认为神是不可分割的一元,认为它生出了自己,一切事物都是从以它建造起来的。”“一元”这个头衔在《希腊巫术纸莎草纸》卷十三的开头出现;上文,《赫耳墨斯集》卷一第4节,关于“光”的注释。

同见 Dillon,《中期柏拉图主义者》,页3-4、155-156、342、355;Guthrie,《希腊哲学史》,卷五,页439-442;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页18-19;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页36-37,注28;J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》,页204-205;参考《赫耳墨斯集》卷十二第15节,卷十三第12节;关于灵知派中的“一元”和统一体(unity),见 Layton,《灵知派经籍》,页29、154-155、314。

[11]但一切被产生之物都不完美,且可被分割,可增长或削减。这一切都不会发生在完美之物的身上。可增长之物由一元得来其增长,却被其自身的弱点击败,不再能够为一元腾出空间。”

“那么,塔特,这便是我能为你构画出的最好的神的形象。你对它的映像(vision)若是清晰,你若凭心中的眼睛去理解它,那么相信我,孩子,你就会发现通往上界的道路,或者毋宁说,这形象本身就会为你引路。因为对它的映像具有特殊的性质。它抓住那些曾有过映像的人,将他们拉向上方,正如磁石吸引铁器,他们如是说。”

心中的眼睛：见上文第 4 节关于“心神”的评论；下文《赫耳墨斯集》，卷五第 2 节，卷七第 1 节，卷十第 4 节；及《阿斯克勒庇俄斯》第 29 节有关《迦勒底神谕》的注释。

通往上界的道路：上文《赫耳墨斯集》卷一第 26-27 节，关于 hodēgos[引导者]的注释。

磁石：关于这一比喻，Scott 引用了柏拉图《伊翁》(Ion) 533D 和波菲利《论禁欲》(On Abstinence) 4.20，应注意，“抓住”(katechei) 从一个动词衍生而来，动词指代被超自然事物占据，同上文《赫耳墨斯集》卷一第 1 节。Ferguson (Scott, 《赫耳墨斯集》，卷四 F, 页 369) 引述希波吕托斯，《驳诸异端》，5.17.9、21.8-9。

卷五

赫耳墨斯对其子塔特的论说

[1]塔特啊,这番论说我也将向你完整阐释,以防你没有受到比所有名号都伟大的神的秘仪的启蒙。你必须了解大众眼中不可见的某物将如何成为对你可见的。其实,倘若它〈并非〉不可见,它就不会〈一直〉存在。所有为人所见的都是被创生的,因为它在某刻变得为人所见。但是不可见者一直存在,而且它因为一直存在,所以不需变得为人所见。同样,虽然它因为一直存在而维持不可见〈的状态〉,但是它使一切其他事物变得可见。唯一造就可见性的实体并不使其自身变得可见;〈创生他物的〉本身并不是被创生的;呈现一切事物形象的〈并未〉呈现给想象。因为仅存在被创生之物的想象。诞生只不过是想象。

[2]显然,唯一的非被创生者同样也是未被想象且不可见的,但是通过呈现万物的形象,他通过它们全部所有、在它们全部之中为人所见;他尤为他愿望让其见到他的人所见。

那么你,塔特,我的孩子,先向主、父、唯一者祈祷吧,他并非“一元”,“一元”却从他而来;请求他的仁慈,以使你能够理解如此伟大的神,以允许他的哪怕一丝光芒启迪你的思想。只有理解力——因为它也不可见——看得到不可见者,而你若有力量,塔特,你的心灵之眼就将看到它。因为主——他并不吝惜——是通

过整个秩序宇宙为人所见的。你能看见理解力并将它握在手中吗？你能想象神的形象吗？如果你内中的于你也是可见的，神将如何通过双眼向你展现他内在的自我？

[3]你若想看见神，就想想太阳，想想月亮的环轨，想想星辰的秩序。这秩序由谁维持？（因为每个秩序的数量和场所都是有限的。）太阳，天神中最伟大者，所有天神臣服于他，仿若臣服于君王或统治者，太阳因此非常伟大，比大地和海洋更大，允许比他更小的星辰环绕在他上方。他服从谁，我的孩子？他惧怕谁？天上这些星辰不是每一个都绕着相同或相似的环轨吗？谁决定它们之中每一个的环轨的方向和大小？

[4]谁拥有这工具、这熊？它围绕自己周转并运载整个宇宙。谁为大海划定界限？谁安放大地？塔特，有一个〈人〉，是所有这一切的造者和主宰。如果没有造出它们的〈人〉，场所、数量、测度就都无法维系。任何秩序都〈是被造出的；只有〉无场所、无测度的事物是不可被造出的。但是就连这也不乏主宰，我的孩子。即使无秩序者具有缺陷——有缺陷，即无法维持秩序的特征——它也仍然受制于一位尚未赋其以秩序的主宰。

[5]愿你可生出双翅，飞升空中，被托举在大地与天穹之间观看稳固的大地，流动的海洋，潺潺的溪流，柔顺的空气，有穿透力的火焰，周转的星辰，还有围绕着同样几点在轴上迅速旋转的诸天。哦，看到此景最为欢欣，我的孩子，一瞬间具有所有这一切的幻景，看到他创造的事物令不动者开始移动，不可见者变得可见！这便是秩序宇宙的秩序，这便是秩序的秩序宇宙。

[6]你若也愿望通过地上和深渊中必朽的生物看到这异象，我的孩子，就想想人类是如何在子宫中被匠造的吧，仔细检验造物的技艺，学习是谁匠造了这美丽神圣的人类形象。谁勾勒了眼周的轮廓？谁刺穿了鼻子和耳朵的孔洞？谁打开了嘴巴？谁伸展了筋腱并将它们束缚？谁造了静脉的沟槽？谁使骨骼变硬了？谁在

肉体上覆盖了皮肤？谁使手指分开了？谁使足底扁平了？谁为毛孔打开了通路？谁延展了脾脏？谁把心脏造成了金字塔的形状？谁把{肋骨}连结在了一起？谁把肝脏变得扁平？谁把肺脏变得空洞？谁在肚腹中腾出了空间？谁把最荣耀的部分置于表面以得见，却藏起了令人羞耻的部分？

[7]看看吧，这同种单一的材料上应用了多少种技艺，单一的作品涵盖了多少辛劳，它们都是精巧绝伦的事物，皆经过严密测量，却各不相同。谁造了它们所有？若非那通过自身意愿匠造了它们所有的不可见之神，又能是何种母亲或何种父亲？

[8]除非有位雕塑者或画者，否则无人会宣称有一塑像或图画被制造了。那么，这造物被制造时，是否没有造物者？哦，这充满多少无知，充满多少不敬，充满多少愚昧！塔特，我的孩子，永远不要剥夺造物的造物者……或者毋宁说，他甚至比{神的某个名号}更强大，万有之父如此伟大。诚然，仅有他本人的作品可成为父。

[9]你若迫使我说出更大胆的事，那么是他的精髓当孕育万物并造出它们。正如任何事物被制造都不可能没有造者，这造者若非总是在天穹中、空气中、大地上、深渊中、秩序宇宙的每一角落、宇宙的每一角落、在存在与不存在之中造着一切事物，他就不可能一直[不]存在。因为所有他不存在的秩序宇宙中都空无一物。他本身即是存在与不存在之物。他将存在之物变得可见；将不存在之物持在他内中。

[10]这便是比任何名号都更伟大的神；这便是不可见且完全可见的神。这位眼见显然的神可在心灵中得见。他没有身体且有诸多身体；或者毋宁说，他具有一切身体。没有任何他不是的事物，因为他也是一切存在之物，这也是他具有所有名号的原因，因为它们具有共同的父，这就是他没有名号的原因，因为他是它们所有的父。

那么,谁会颂扬你,代表你或根据你的目的行事?我颂扬你时应眼望何方——向上、向下、向内、向外?因为你周围没有方向、没有场所、没有任何其他存在。万有皆在你内中;万有皆由你而来。你给予一切,不获取任何。因为你拥有所有,没有你不拥有的事物。

[11]我将何时向你吟唱圣诗?在你内中无法察觉时间或季节。我将为何吟唱圣诗——为了你已造出的或你未曾造出的,为你将之变得可见的和你将之隐藏的?我为何将向你吟唱圣诗——因为你是我的一部分,或者具有一个特殊性质,或者是某种分开的事物?因为你是我所是的一切;你是我所造的一切;你是我所说的这一切。你是一切,并无他物;你是尚未存在之物;你是理解的心灵,造出他的造物的父,行动的神,造出万物的善。

[由最精致的粒子构成的物质是气,但是气即是灵魂,灵魂即是心灵,心灵即是神。]

[1]塔特啊,这番论说我也将向你完整阐释,以防你没有受到比所有名号都伟大的神的秘仪的启蒙。

我也将向你……启蒙:关于动词 *diexeusomai* 和名为 *diexodikoi logoi* [完整论说] 的作品之间的关联,见 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 157;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷二,页 39-40;《赫耳墨斯集》卷十第 1 节,卷十四第 1 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 1 节;同见《赫耳墨斯集》卷一第 32 节关于 *paradosis* 的注释,卷九第 1 节;《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》,卷十一第 1、3 节,卷二十五第 4 节;柏拉图《法义》(*Laws*), 892E-893A;《泰阿泰德》(*Theaetetus*), 189E。词组“未被授予……秘仪的启蒙”原文为

amuētos, 相关内容见上文《赫耳墨斯集》卷一第 16 节。

你必须了解大众眼中不可见的某物将如何成为对你可见的。其实,倘若它〈并非〉不可见,它就不会〈一直〉存在。所有为人所见的都是被创生的,因为它在某刻变得为人所见。但是不可见者一直存在,而且它因为一直存在,所以不需变得为人所见。同样,虽然它因为一直存在而维持不可见〈的状态〉,但是它使一切其他事物变得可见。

不可见的……可见的: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 60,将 aphanēs 和 phaneros 一并处理为 inapparent[未显现的]和 apparent[显现的]。关于埃及、柏拉图主义及灵知派中的不可见之神(the hidden god),见 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 158,关于此处及下文第 3、5、9 节中与《恩辛格纸莎草纸》(*Papyrus Insinger*)之间的呼应之处,见 Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 304。

倘若它……〈一直〉存在: 第一处 mē[并非]和 aei[一直]为 Tiedemann 和 Einarson 编辑插入; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 60。

唯一造就可见性的实体并不使其自身变得可见;〈创生他物的〉本身并不是被创生的;呈现一切事物形象的〈并未〉呈现给想象。因为仅存在被创生之物的想象。诞生只不过是想象。

〈创生他物的〉……想象: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 60,依照 Einarson,插入 genna[创生他物的]和 ouk esti[并非]。

呈现一切……想象: 此处动词是 phantasioō[向……呈现形

象/图像], 名词为 *phantasia*, 根据 Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 139-160,

是亚里士多德及廊下派理论中关于认知的术语……这种认知象征着物体对身体感官施加作用而产生的思维形象, 或是产生这一思维形象的过程……但是实际上……是神使[它们]产生的……

参考 Peters, 《希腊哲学术语》, 页 156。“除了”(ē) 一词参照由 Scott 提出并在 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 60 中采纳提出的修改; 比较页 62, 注 2。

[2] 显然, 唯一的非被创生者同样也是未被想象且不可见的, 但是通过呈现万物的形象, 他通过它们全部所有、在它们全部之中为人所见; 他尤为他愿望让其见到他的人所见。

那么你, 塔特, 我的孩子, 先向主、父、唯一者祈祷吧, 他并非“一元”, “一元”却从他而来; 请求他的仁慈, 以使你能够理解如此伟大的神, 以允许他的哪怕一丝光芒启迪你的思想。只有理解力——因为它也不可见——看得到不可见者, 而你若有力量, 塔特, 你的心灵之眼就将看到它。因为主——他并不吝惜——是通过整个秩序宇宙为人所见的。

他并非“一元”, “一元”却由他而来: 柏拉图主义哲学中, “一元”通常称作 *hen*, 即“一元”一词的中性主格单数形式, 阳性形式为 *heis*。不过本段中的第二个“一元”代表 *heis* (第 2 节中的第三个词亦然), 第一个“一元”代表的是与格 *heni*, 可以是阳性或中性。Festugière (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 62-63, 注 4; 参考 Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 160, 卷四 F, 页 369)

将上帝视为 *hen*, 即 *heis* 的至高来源, 可以代表心灵或宇宙。

启迪你的思想: 《赫耳墨斯集》卷十第 6 节, 卷十三第 18 节, 卷十六第 16 节; 《阿斯克勒庇俄斯》第 23 节; Klein, 《光的术语》, 页 139-140。

主: Dodd, 《圣经与希腊人》, 页 239, 注意到 *kurios* [主] 在古典希腊语用法中并不是神圣的称呼, 并且暗指《阿斯克勒庇俄斯》第 8、10、20、26 节中的 *dominus* [主], 这意味着本节所取的义项更接近《七十士圣经译本》中的用法, 而不是埃及纸莎草纸中 *kurios Sarapis* [主人塞拉比斯] 之类的词组的含义; 同见《赫耳墨斯集》, 卷一第 6 节, 卷十三第 17、21 节; 《阿斯克勒庇俄斯》第 19、21、22、23、29 节。

你能看见理解力并将它握在手中吗? 你能想象神的形象吗? 如果你内中的于你也是可见的, 神将如何通过双眼向你展现他内在的自我?

神……展现他内在的自我: 用 Scott 假设的 *autos en heautō* 替代被 Nock 标为不可认知的 *heauton en sautō*; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 61, 65, 注 8; Rose, 《对〈赫耳墨斯集〉卷一至卷二的评论》, 页 102, 提出 *to auto en heautō*, 含义则改为“自我将如何在其本身之中被揭示”。

[3] 你若想看见神, 就想想太阳, 想想月亮的环轨, 想想星辰的秩序。这秩序由谁维持? (因为每个秩序的数量和场所都是有限的。) 太阳, 天神中最伟大者, 所有天神臣服于他, 仿若臣服于君王或统治者, 太阳因此非常伟大, 比大地和海洋更大, 允许比他更小的星辰环绕在他上方。他服从谁, 我的孩子? 他惧怕谁? 天上这些星辰不是每一个都绕着相同或相似的环轨吗? 谁决定它们之

中每一个的环轨的方向和大小？

想想……的秩序：Festugière（《赫耳墨斯教及异教秘仪》，页 79；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷二，页 51-55；《希腊人的个人信仰》，页 134-135）认为，《赫耳墨斯集》卷五第 3-8 节中赫耳墨斯主义灵知派乐观派潮流十分强大，其中“感官世界通向可知的世界”，但是他也指出了超验的和内在的（immanent）的神性概念之间的矛盾，并因此认为本文是《赫耳墨斯集》中特征性的兼收并蓄性和不一致性的范例；比较《赫耳墨斯集》卷十第 4 节；《阿斯克勒庇俄斯》第 12 节；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 65，注 10。关于本段的形式以及它与第四节之间的联系，见 Nock，《赫耳墨斯秘籍中的驳论体裁》，页 31-32。

[4] 谁拥有这工具、这熊？它围绕自己周转并运载整个宇宙。谁为大海划定界限？谁安放大地？塔特，有一个〈人〉，是所有这一切的造者和主宰。如果没有造出它们的〈人〉，场所、数量、测度就都无法维系。

工具、这熊：“工具”可能指代天界的风磨，想象二熊绕桩旋转，如同两只拉磨的动物；Scott，《赫耳墨斯集》，卷二，页 161-162，卷四 F，页 361-362、370；见《赫耳墨斯集》，卷二第 7 节；《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》，卷六第 13 节；Gundel and Gundel，《天文学导论》，页 311。

划定界限：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 65-66，注 13，将这一询问同《希腊巫术纸莎草纸》卷十二，245-8（Betz，《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，163）以及希腊古典文献作了比较；关于圣经中的呼应之处，见下文第 6-7 节的注释。

任何秩序都〈是被造出的；只有〉无场所、无测度的事物是不可被造出的。但是就连这也不乏主宰，我的孩子。即使无秩序者具有缺陷{——有缺陷，即无法维持秩序的特征——}它也仍然受制于一位尚未赋其以秩序的主宰。

〈是被造出的；只有〉：这些词语(*poiētē monē de hē*)由 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 62 依据 Scott 编辑添加。

{——有缺陷，即无法维持秩序的特征——}：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 62,将这个短语标为不可解读；一份抄本将 *hote* 改为 *hoti ou*。Ferguson (Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 370; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 66,注 15)认为无秩序者、有缺陷者是物质。

赋其以秩序：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 62,将“其”处理为 *l'absence de lieu et d'ordre* [场所与秩序的缺失],因为文中的阴性代词 *autē* 应该对应上文的阴性名词 (*atopia* 和 *ametria*,“无场所、无测度的事物”)。

[5]愿你可生出双翅,飞升空中,被托举在大地与天穹之间观看稳固的大地,流动的海洋,潺潺的溪流,柔顺的空气,有穿透力的火焰,周转的星辰,还有围绕着同样几点在轴上迅速旋转的诸天。哦,看到此景最为欢欣,我的孩子,一瞬间具有所有这一切的幻景,看到他创造的事物令不动者开始移动,不可见者变得可见!这便是秩序宇宙的秩序,这便是秩序的秩序宇宙。

双翅……飞升：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 66,注 16,指出这种认为宇宙高远的看法在古典文献中出自西塞罗《论共和国》(*On the Republic*) 6.9-26 中的《斯奇皮欧之梦》,以及《赫耳墨斯集》卷十一第 6-7 节,还有巴黎的希腊巫术纸莎草纸

中所谓的“密特拉祷文”(Mithras Liturgy)(《希腊巫术纸莎草纸》,卷四,437-584[Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》,页48-49]);Norden,《未识之神》,页26-27。

围绕……几点:Festugière译作 *son circuit autour des même points*[它围绕同样一点的回旋],然而Nock解释说,Tiedemann所增补的代词形式 *tauta* 指的是轴端的点;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页62,66,注17。

秩序宇宙的……的秩序宇宙:见上文第1-2节注释。

[6]你若也愿望通过地上和深渊中必朽的生物看到这异象,我的孩子,就想想人类是如何在子宫中被匠造的吧,仔细检验造物的技艺,学习是谁匠造了这美丽神圣的人类形象。谁勾勒了眼周的轮廓?谁刺穿了鼻子和耳朵的孔洞?谁打开了嘴巴?谁伸展了筋腱并将它们束缚?谁造了静脉的沟槽?谁使骨骼变硬了?谁在肉体上覆盖了皮肤?谁使手指分开了?谁使足底扁平了?谁为毛孔打开了通路?谁延展了脾脏?谁把心脏造成了金字塔的形状?谁把{肋骨}连结在了一起?谁把肝脏变得扁平?谁把肺脏变得空洞?谁在肚腹中腾出了空间?谁把最荣耀的部分置于表面以得见,却藏起了令人羞耻的部分?

看到这异象:上文《赫耳墨斯集》,卷一第12节;下文卷六题解,引用《七十士圣经译本·创世记》1:26。

神圣的人类形象:Festugière将 *theasasthai* 译作 *contempler Dieu*[思索神];Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页62、66-67,注18a。

{肋骨}:“筋肉”(neura)标为存疑;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页63,译作 *nerf*[神经、筋腱];Foix de Candale提出“肋骨”(pleura),但是见Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页164,卷

四 F, 页 371。

[7] 看看吧, 这同种单一的材料上应用了多少种技艺, 单一的作品涵盖了多少辛劳, 它们都是精巧绝伦的事物, 皆经过严密测量, 却各不相同。谁造了它们所有? 若非那通过自身意愿匠造了它们所有的不可见之神, 又能是何种母亲或何种父亲?

勾勒(第6节)……何种父亲: 《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》, 卷一, 页 296-298, 引述《希腊巫术纸莎草纸》卷十二, 245-250 (Betz, 《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》, 页 163)。Dodd, 《圣经和希腊人》, 页 237-239, 引用《七十士圣经译本·以赛亚书》40:12, 《约伯记》34:13, 38:4-38, 《箴言》24:27。Mahé (《赫耳墨斯》卷二, 页 293-295, 379; 《一些赫耳墨斯主义及灵知派文本中性符号的含义》, 页 143-144) 指出这里的材料与一份埃及的《库努杜赞美诗》(*Hymn to Khnum*) 之间的相似之处; 库努杜是赫耳墨斯主义中的好精灵。见《灵知派经书》卷六, 7.64.1-20; 见下文《赫耳墨斯集》卷十第 23 节。

[8] 除非有位雕塑者或画者, 否则无人会宣称有一塑像或图画被制造了。那么, 这造物被制造时, 是否没有造物者? 哦, 这充满多少无知, 充满多少不敬, 充满多少愚昧! 塔特, 我的孩子, 永远不要剥夺造物的造物者……或者毋宁说, 他甚至比{神的某个名号}更强大, 万有之父如此伟大。诚然, 仅有他本人的作品可成为父。

塑像: 希腊语 *andrianta* 指代人类塑像, 男女均可, 但是通常意义上并不是神像; 《希英字典》, “*andrias*” 词条。

造物者……毋宁说: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷

一,页 63,依照 Scott,在 *dēmiourgēmata* [造物] 和 *mallon* [毋宁] 之间标记脱漏。

{神的某个名号}: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 63,将这一短语标为不可理解;此处译文采纳了 Festugière 给出的替代文字(页 67,注 22),即将 *hosē kata theon onomatos* 替换为 *ē kata theou onom*;见上文《赫耳墨斯集》卷五第 1 节。

[9] 你若迫使我说出更大胆的事,那么是他的精髓当孕育万物并造出它们。正如任何事物被制造都不可能没有造者,这造者若非总是在天穹中、空气中、大地上、深渊中、秩序宇宙的每一角落、宇宙的每一角落、在存在与不存在之中造着一切事物,他就不可能一直[不]存在。因为所有他不存在的秩序宇宙中都空无一物。他本身即是存在与不存在之物。他将存在之物变得可见;将不存在之物持在他内中。

孕育: 见《赫耳墨斯集》,卷一第 8-9、12 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 20 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 67,注 23;见 Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页 367、422;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 165,卷四 F,页 371-372。

都不可能……[不]存在: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 63,删除了“存在”前面赘余的“不”(mē)。

他本身: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 64,将 *autos*……*autos* 增补为 *houtos*……*autos*。

[10] 这便是比任何名号都更伟大的神;这便是不可见且完全可见的神。这位眼见显然的神可在心灵中得见。他没有身体且有诸多身体;或者毋宁说,他具有一切身体。没有任何他不是的事物,因为他也是一切存在之物,这也是他具有所有名号的原因,因

为它们具有共同的父,这就是他没有名号的原因,因为他是它们所有的父。

都更伟大…没有名号:关于“没有名号”,见上文第1节;下文《阿斯克勒庇俄斯》第20节;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页165-166;West,《俄耳甫斯教祷歌》,页255;Robin Lane Fox,《多神教徒与基督教徒》,页169-170;关于形态(forms)和名称,见Eric Junod,《救主上帝的多种形态》,页41;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页64依照Foix de Candale插入ha;译文见同上,页67,注25a。

那么,谁会颂扬你,代表你或根据你的目的行事?我颂扬你时应眼望何方——向上、向下、向内、向外?因为你周围没有方向、没有场所、没有任何其他存在。万有皆在你内中;万有皆由你而来。你给予一切,不获取任何。因为你拥有所有,没有你不拥有的事物。

谁……行事:另一种译法为“讲述关于你的或对你讲述”;关于抄本中的动词eulogēsai[可颂扬],见Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页64,67-68,注28;Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页165。

给予……获取:见上文《赫耳墨斯集》卷二第16节;下文卷六第10节。

[11]我将何时向你吟唱圣诗?在你内中无法察觉时间或季节。

圣诗: Norden,《未识之神》,页181,将此段排列成赞美诗的

格式。

我将为何吟唱圣诗——为了你已造出的或你未曾造出的，为你将之变得可见的和你将之隐藏的？我为何将向你吟唱圣诗——因为你是我的一部分，或者具有一个特殊性质，或者是某种分开的事物？

为何：本词原文为 *dia ti, Festugière* (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷一，页 64、68，注 32) 译作 *en raison de quoi* [因为什么]、*avec quoi* [和什么一起] 或 *par le moyen de quoi* [通过什么]。

因为你是我所是的一切；你是我所造的一切；你是我所说的一切。你是一切，并无他物；你是尚未存在之物；你是理解的心灵，造出他的造物的父，行动的神，造出万物的善。

因为你是我所是的：Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷一，页 65，采用 Patrizi 将 *ho ean* 替换为 *ho an* [不论如何] 的做法，以同后两个并列从句相一致。Scott, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 167-168，卷四 F，页 372 及 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷一，页 68-69，注 33，让人们注意希腊巫术纸莎草纸(《希腊巫术纸莎草纸》，卷八，38-40、49-50；卷十三，795 [Betz, 《希腊巫术纸莎草纸》译文及世俗体咒语]，页 146、191]；Betz, 《希腊巫术纸莎草纸中的特尔斐箴言“认识你自己”》，页 165-166) 中一个相似的形式——“你是我而我是你”，以及 Reitzenstein(《珀伊曼德热斯》，页 20-21、28、142、242-244) 在礼拜的、炼金术的及圣经伪经文本中找出的同样的语词；同见 Bousset, 《主基督》，页 61、87、150、165；Norden, 《未识之神》，页 184。

领悟的心灵：Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷一，页

65、69,注 35,将 nous men noumenos 译作 pensée, en tant que pensant[作为思维的思想]。

[由最精致的粒子构成的物质是气,但是气即是灵魂,灵魂即是心灵,心灵即是神。]

[由最精致……心灵即神]: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 65 依照 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 168 将本句删除, Scott 认为本句同《赫耳墨斯集》卷十二第 14 节有关。

卷六

善仅在神中，不在它处

[1]阿斯克勒庇俄斯，善不在任何事物中，仅在神中，或毋宁说，神一直是善。若是如此，善就必须是一切运动和生产的实质（因为它不抛弃任何事物），但是这种实质周围有一种能量，是静止的，没有不足也没有盈余，全然完满，是供给的来源，存在于万物的开端之中。当我说供给万物者是善的时候，我的意思也是说它完全且一直是善的。

然而这善不属于[]其他任何事物，仅属于神。神不缺乏任何事物，以致因渴望拥有它而变恶。任何存在者于他而言都不可能丢失，令他因失去它而悲痛（因为悲痛是恶德的一部分）。没有比神更强大的，以与他抗衡（他也没有可以伤害他的同伴）；〈没有更美的，〉以引发他的爱欲；没有不留意于他的，以使他愠怒；没有更智慧的，以使他嫉妒。

[2]既然实质并没有这些品质，那么除善以外还剩什么？正如这些其他品质都不存在于这种实质之中，同理，善也不存在于任何其他实质之中。所有其他品质都存在于万物之中，小的之中，大的之中，一一悉数的所有事物之中，比它们所有都大且最强大的活物本身之中。既然生产本身受制于激情，被创生之物就充满各种激情，但是有激情就没有善，而且有善就没有激情——有白昼之处就

没有黑夜,有黑夜之处就没有白昼。因此,善不能存在于生产中;它仅存在于未被创生者之中。在万物中的参与已成事实;在善中的参与亦然。这就是秩序宇宙是善的的原因,因为它也造万物;〈因此,〉关于它做的创造而言它是善的。然而在其他各个方面它却不是善的;它受制于激情、受制于运动,是受制于激情之物的造者。

[3]至于人性,“善”与“恶”的使用是相对的。在此处下界,不过度的恶即是善,善则是此处下界最少量的恶。在此处下界,善无法洗除恶德,因为在此处下界,善被恶糟践,而且,一旦被糟践,就不再是善。既然它不再是善,它就成了恶。那么,善仅在神中,或者神本身即是善。因此,阿斯克勒庇俄斯,人类之间存在的只有善的名号——永非实事。它不可存在于此。物质的身体各方面受恶德、苦难、痛楚、渴念、愠怒的感情、妄念和欠思考之见解的压迫,没有留给善的空间。这是最坏的:在此处下界他们相信,我刚刚提到的种种都是最大的善,而它实际是不可超越的恶。贪食〈是〉万恶的供给者……错误即是此处下界善的缺席。

[4]至于我,我感谢神,为了他放在我心灵中的〈事物〉,甚至〈让我〉认识秩序宇宙中不可能存在的善。因为秩序宇宙是丰盛的恶德,正如神是丰盛的善,或者神的善……如果真有分外美丽的事物与神的精髓接近,那么他的那些组成部分从某种程度上看来可能甚至更干净、更纯粹。我敢说,阿斯克勒庇俄斯,神的精髓(倘若他的确具有精髓)即是美,但是美和善不可能存在于秩序宇宙中的任何事物之中。双眼视线可见的一切都好似幽灵或暗影般的幻想,但是那些并不可见的,特别是美与善的〈精髓〉……正如眼睛看不到神,它也看不到美和善,因为它们仅完整地存在神中,是神的属性,是他特有的,不可分割,最受爱戴;要么神爱它们,要么它们爱神。

[5]若是你可以理解神,你就会理解美和善,〈它们〉极度明

亮,而神比它们更明亮。因为这是无可比拟的美和不可模仿的善,正如神本身。那么,你理解神的同时也理解美和善吧。因为它们和神并不是分开的,所以它们同其他[]活物没有任何共同之处。你若关于神而发问,你也就在关于美而发问。从此处仅有一条路通向美——知识与虔敬兼备。

[6]因此,那些继续无知并且不走虔敬之路的,敢于说人类是美且善的,但是人类不能看到甚至梦想善为何物。人类群集万恶,而且他相信恶是善的;因此,他更加贪得无厌地使用恶,并且害怕失去它,他拼尽全力,不但为了拥有它,而且还为了增长它。阿斯克勒庇俄斯,这就是于人类而言的善和美,是我们既不能躲避也不能憎恨的事物。最难以忍受的是,我们需要它们,且没有它们便不能生活。

[1]阿斯克勒庇俄斯,善不在任何事物中,仅在神中,或毋宁说,神一直是善。若是如此,善就必须是一切运动和生产的实质(因为它不抛弃任何事物),但是这种实质周围有一种能量,是静止的,没有不足也没有盈余,全然完满,是供给的来源,存在于万物的开端之中。当我说供给万物者是善的的时候,我的意思也是说它完全且一直是善的。

然而这善不属于[]其他任何事物,仅属于神。神不缺乏任何事物,以致因渴望拥有它而变恶。任何存在者于他而言都不可能丢失,令他因失去它而悲痛(因为悲痛是恶德的一部分)。没有比神更强大的,以与他抗衡(他也没有可以伤害他的同伴);〈没有更美的,〉以引发他的爱欲;没有不留意于他的,以使他愠怒;没有更智慧的,以使他嫉妒。

提供……是善的: Zielinski,《赫耳墨斯主义灵知》,页 333-334,认为第 1-2 节阐释了“主动为善、被动为恶”的“逍遥学派”观念;另一半论述在第 2 节,“有激情就没有善”;见下文第 4 节。

不属于[]其他任何: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 72,据 Patrizi 删去介词 en。

神不缺乏……嫉妒: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 73-74,注 3,引述《赫耳墨斯集》卷二第 14-16 节,神“给予一切,从不接纳”;以及亚里士多德《尼可马各伦理学》1178b8-23,其中神唯一的活动是思维,凌驾于正义、勇气、慷慨与克制之上;以及廊下派的看法,即智慧必须拂除“一切情感。愤怒、焦虑、贪婪、恐惧、得意,这些情感以及类似的极端情感都不存在”(Long,《希腊哲学》,页 206-207)。Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 172-173,引述《赫耳墨斯集》卷十三第 7 节;Zielinski,《赫耳墨斯主义灵知》,页 332-333,认为本段和《赫耳墨斯集》卷六第 3 节都在列举俗世恶德;比较《赫耳墨斯集》卷五第 10 节,卷九第 3 节,《阿斯克勒庇俄斯》,第 23、25、41 节。

没有……同伴: Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 173,将 *suzugon*[同伴,伴侣]同华伦提努派廊下派的 *suzugiai*[阴阳基质]联系在一起;这些是雌雄可辨的成对的神圣存在(Layton,《灵知派经籍》,页 225、281-282)。《信仰的智慧》1.29.31-32、39 等等中也有 *suzugos* 或“伴侣”的说法(《新约神学辞典》,卷六,页 301;卷七,页 750)。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 74-75,注 4,译作 *cela non plus ne se conjoint pas*[它也并未结合],并质疑对 *suzugiai* 的暗指。见《赫耳墨斯集》卷一第 1 节,卷十三第 12 节注释。

〈没有更美的,〉: *oute kallion* 整个词组为编者所加;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 72。

[2]既然实质并没有这些品质,那么除善以外还剩什么?正如这些其他品质都不存在于这种实质之中,同理,善也不存在于任何其他实质之中。所有其他品质都存在于万物之中,小的之中,大的之中,一一悉数的所有事物之中,比它们所有都大且最强大的活物本身之中。

既然……这些品质: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页73、75,注5,将 ontōn 校订为 ontos,以同 mēdenos[均不]相一致,并指出文中的“实质”(ousia)即上文第1节所说的。

这些其他品质: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页73、76,注6,增添 allōn[其他]。

活物本身: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页75,注7,认为 tō zōō[活物]即为宇宙。

既然生产本身受制于激情,被创生之物就充满各种激情,但是有激情就没有善,而且有善就没有激情——有白昼之处就没有黑夜,有黑夜之处就没有白昼。因此,善不能存在于生产中;它仅存在于未被创生者之中。在万物中的参与已成事实;在善中的参与亦然。这就是秩序宇宙是善的的原因,因为它也造万物;〈因此,〉关于它做的创造而言它是善的。然而在其他各个方面它却不是善的;它受制于激情、受制于运动,是受制于激情之物的造者。

激情……各种激情……激情……: 此处用到的词汇 pathos、pathētos 及相关动词 paschō 含义众多,最普通的动词词义是“让某事发生在某人身上”“受影响”。柏拉图和亚里士多德认为 poiein [主动]与 paschein [被动]是 genesis [创生]中相互关联的方面。因此从某种意义上讲,pathos 是发生在物体上的事情,一种身体上的“特征”或“事件”,希腊人也相信灵魂具有它自身的 pathē,即心

理状态或道德状态,例如“经验”“情感”“痛苦”或者“感受”。Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页73、76,注8)将第一处 *pathōn* 译作 *passions*[激情、情感、苦难],与 Scott,《赫耳墨斯集》(卷二,页175)有出入,后者认为这个词在此处除了广义上对 *genesis* 过程的指涉之外还有心理学上的含义。

《赫耳墨斯集》在其他地方讨论了神相对于 *pathē* 的自由,以及它们在一切其他事物中的出现:《赫耳墨斯集》卷十二第4-7、10-11节,卷十四第8-9节,《新约神学辞典》,卷五,页906-907。关于这些词汇在希腊哲学中用法的总结,见 Peters,《希腊哲学术语》,页151-155;关于《赫耳墨斯集》中对这些词汇最详尽的阐述,见《赫耳墨斯集》卷十二第4-7、10-11节。

白昼……黑夜:狄迪莫斯(Didymus of Alexandria)(约公元398年卒)在《论圣三一》(*On the Trinity*)2.3中引用了《赫耳墨斯集》卷六第2-3节中从这里往后的部分;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四,页168-170;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页73。

〈因此,〉……不是善的: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页73,依照 Foix de Candale,插入 *hōs*[因此]。关于秩序宇宙的道德状态的其他说法,见:下文第4节;《赫耳墨斯集》卷九第4节,卷十第10-12节;《阿斯克勒庇俄斯》第6-7、10-11、25-27节;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页175-176;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页76,注10;Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》,卷一,页152-154;Van Moorsel,《三倍伟大者赫耳墨斯之秘仪》,页16-17。

[3]至于人性,“善”与“恶”的使用是相对的。在此处下界,不过度的恶即是善,善则是此处下界最少量的恶。在此处下界,善无法洗除恶德,因为在此处下界,善被恶糟践,而且,一旦被糟践,就不再是善。既然它不再是善,它就成了恶。那么,善仅在神中,或者神本身即是善。因此,阿斯克勒庇俄斯,人类之间存在的只有

善的名号——永非实事。它不可存在于此。物质的身体各方面受恶德、苦难、痛楚、渴念、愠怒的感情、妄念和欠思考之见解的压迫，没有留给善的空间。这是最坏的：在此处下界他们相信，我刚刚提到的种种都是最大的善，而它实际是不可超越的恶。贪食〈是〉万恶的供给者……错误即是此处下界善的缺席。

“善”……相对的：Festugière 译作 *le bien se mesure en lui par comparaison avec le mal* [善通过与相较而衡量]，但是见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 73、75-76，注 11 中的另一种译法，编者改动了 *to agathon tou kakou* 的词序和词形。

最少量的恶：比较《亚美尼亚语定义》，10.4；Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 399。

物质的身体……空间：上文《赫耳墨斯集》卷一第 18-19 节。

种种：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 76，注 15，与 Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 177 一致认为，这个模糊的词组指的不是刚刚提到的痛苦与幻象，而是“*pathē* 驱使人们寻求的事物”；比较《赫耳墨斯集》卷六第 6 节；《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷十一第 5 节。

贪食……缺失：这句关于贪食的话可能是一条注释，可能暗指埃及木乃伊的制作仪式，其中的的确确认为胃是罪恶的容器；或者 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 74、76，注 16 提出，这句和下句之间可能存在脱漏；比较 Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 177。关于贪食和其他恶德，见上文《赫耳墨斯集》卷六第 1 节；Scott,《赫耳墨斯集》，卷四 F，页 373。

[4]至于我，我感谢神，为了他放在我心灵中的〈事物〉，甚至〈让我〉认识秩序宇宙中不可能存在的善。因为秩序宇宙是丰盛的恶德，正如神是丰盛的善，或者神的善……如果真有分外美丽的

事物与神的精髓接近,那么他的那些组成部分从某种程度上看来可能甚至更干净、更纯粹。

丰盛的(plenitude)恶德: plērōma[丰盛、普累若麻]是另一个灵知派术语;例如,华伦提努用它指代上层精神宇宙及其全部高等存在(三十位圣灵)。这一术语在《赫耳墨斯集》中指代善、恶等等的某种“丰满”或“完整”,神话意味并不明显。新约的作者们同样以各种学术意义使用了这一词汇,如讨论基督对教会总体的统领地位(《以弗所书》1:23;《歌罗西书》1:18-20)或者他同神的 plērōma 之间的关系(《以弗所书》3:17-19)的时候,Reitzenstein 在《珀伊曼德热斯》,页 25-26 中认为和《希腊巫术纸莎草纸》卷四,970-975(Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》,页 57)有关;斐洛《论赏罚》2.11;及《赫耳墨斯集》卷六第 4 节,卷九第 7 节,卷十二第 15 节,卷十六第 3 节,以及本段。

同见:Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 177;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 76-77,注 17;Arndt and Gingrich,《新约及其他早期基督教文献希腊语—英语字典》,“plērōma”词条;Jonas,《灵知派宗教》,页 179-194;Wilson,《灵知、灵知派及新约》,页 518-520;Layton,《灵知派经籍》,页 226、249、282-283、294-295;《赫耳墨斯集》卷一第 26 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 33 节;《灵知派经书》,卷六,8. 74. 20-25;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 361。

Fowden(《埃及的赫耳墨斯》,页 101;比较 Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 420;Festugière,《赫耳墨斯教及异教秘仪》,页 69;Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》,卷一,页 149;Puech,《灵知派现象学》,页 202-203)指出,本段表达的悲观二元论是赫耳墨斯主义观点的一个极端,《赫耳墨斯集》卷九第 4 节里面的观点与之相悖;Zielinski,《赫耳墨斯主义灵知》,页 330-334,认为《赫耳墨

斯集》卷六的观点同逍遥学派一致,把它和认为恶来自低等物质而非来自宇宙本身的柏拉图主义观点进行了对照;同见《赫耳墨斯集》卷一第9节,卷六第2节,卷七第3节,卷十第15节,卷第十四第7节;《阿斯克勒庇俄斯》第15节。

神的善……神的精髓: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页77,注18(比较页74)将文本中的 hai gar 依照 Nock 提出的假设译作 ei gar hai[倘若的确],并以 ousian[精髓]作为从句末尾,而非句子末尾; autou[神的;字面意为“他的”]应被订正为 autēm。Scott 在“神的”和“倘若的确”之间指出了一处脱漏, Nock(页77,注18)据此假设性地补以“有善的地方就有美”。见下文,《赫耳墨斯集》卷十二第1节;《亚美尼亚语定义》,10.4; Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页399。

他的那些组成部分: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页74,依照 W. Kroll,将抄本中的 hautai hai 替换为 autai hai [those which;那些],并将 kai autai hai ousai ekeinou 译作 celles qui constituent Dieu lui-même[那些构成神本身的]。

我敢说,阿斯克勒庇俄斯,神的精髓(倘若他的确具有精髓)即是美,但是美和善不可能存在于秩序宇宙中的任何事物之中。双眼视线可见的一切都好似幽灵或暗影般的幻想,但是那些并不见的,特别是美与善的〈精髓〉……正如眼睛看不到神,它也看不到美和善,因为它们仅完整地存在神中,是神的属性,是他特有的,不可分割,最受爱戴;要么神爱它们,要么它们爱神。

不可……事物之中: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页75,将 ouden 校订为 en oudenī。

幽灵……幻想: Zieliski,《赫耳墨斯和赫耳墨斯教》,页334,将这一词组解释为逍遥学派文本中柏拉图二元论的乱入;见上文

关于“大量”的注释。

特别是……正如：“精髓”是 Festugière 以 Tiedemann 为依据对希腊语本的一处不明指代作出的猜测(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 75);这种解读方式用 *ousia* 填补了 *agathou* [善]之后的部分脱漏。

[5]若是你可以理解神,你就会理解美和善,〈它们〉极度明亮,而神比它们更明亮。因为这是无可比拟的美和不可模仿的善,正如神本身。那么,你理解神的同时也理解美和善吧。因为它们和神并不是分开的,所以它们同其他[]活物没有任何共同之处。你若关于神而发问,你也就在关于美而发问。从此处仅有一条路通向美——知识与虔敬兼备。

极度……更明亮: Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 75)将 *huperlampron* to *huperlampomenon* 译作 *le souverainement lumineux, le souverainement illumine* [至高发光者,至高辉煌者],然而见页 77,注 19 中 Nock 提出将 *huperlampomenon* 译作“比……更亮”的建议,以及 MSA 中的写法 *huperlampon*;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 179,卷四 F,页 373;Klein,《光的术语》,页 134-135。

其他……共同之处: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 75,依照 Patrizi 删除了本词组中重复出现的 *allōn* [其他],并将 *akoinōnēta* 译作 *incommunicables* [不可传达的],然而在页 77,注 20 中, Festugière 建议将 *n'ont point de rapport* [毫无关联]作为另一种译法。

仅有一条路: 见《赫耳墨斯集》卷九第 4 节,卷十第 8-9 节; Festugière,《赫耳墨斯教及异教秘仪》,页 96;Norden,《未识之神》,页 96。

[6]因此,那些继续无知并且不走虔敬之路的,敢于说人类是美且善的,但是人类不能看到甚至梦想善为何物。人类群集万恶,而且他相信恶是善的;因此,他更加贪得无厌地使用恶,并且害怕失去它,他拼尽全力,不但为了拥有它,而且还为了增长它。阿斯克勒庇俄斯,这就是于人类而言的善和美,是我们既不能躲避也不能憎恨的事物。最难以忍受的是,我们需要它们,且没有它们便不能生活。

看到甚至梦想: 可将 *mēde onar* 按照惯用语直接理解为“完全不”,而且即使把这个词和 *theasamenon* 连在一起看,也可以把“人类完全不知善可能是什么”作为另外一种译法。

卷七

对神的无知是人间最大的恶

[1]众人,你们在烂醉中去往何处?你们是否已吞下未经稀释的无知之教义,由于你们无法持有它而已经将其吐出?停下,清醒过来!用心中的眼睛向上望——即使不是你们全部,至少也是你们之中有力量者。无知之恶德泛滥整个大地,彻底毁灭身体中禁锢的灵魂,不让它在救赎的避风港停泊。

[2]你们定然不会在这大洪水中沉没?你们之中有能力者,将借着潮涨取得救赎的避风港,在彼处停泊。那么,寻求一位引导者,以握住你们的手、引导你们到知识的大门吧。那里闪耀着洗除了黑暗的光。那里没有醉者。所有(人)都是清醒的,并以心向愿望为人所见者凝望,他既不为人听闻也不为人讲述,他为人所见不是以双眼而是以心灵和心。但是首先,你必须扯下身穿的长袍,无知的服饰,恶德的基础,败坏的盟约,黑暗的牢笼,活着的死亡,有知觉的尸体,可移动的坟墓,家中的内贼,借由他所爱者而恨、借由他所恨者而妒者。

[3]这便是你已穿上的恶臭的长袍。它窒息你,使你与它一同堕落,以使你不会憎恨它的恶毒,不会上望并看到真理的美景和其中的善,不会理解它对你施用的密谋,它使你的感官没有感觉,使它们不易显现、不因它们之所是而受承认,被大量物质阻塞,塞

满可憎的乐趣,以使你听不到你必须听到的,看不到你必须看到的。

[1] 众人,你们在烂醉中去往何处? 你们是否已吞下未经稀释的无知之教义,由于你们无法持有它而已经将其吐出?

众人……何处: 比较《赫耳墨斯集》卷一第 27 节的布道,这只不过是卷一和卷七中诸多呼应之处的一例,也许暗示两卷是同一人手笔;灵知派文本中常见清醒知识和酒醉无知之间的对比。见:《以赛亚书》28:1;《耶利米书》28:39、32:1-2; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 78、81,注 1; Dodd,《圣经与希腊人》,页 181、187-188; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 181-182,卷四 F,页 373; Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页 63、104、373; Norden,《未识之神》,页 6; Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》,卷一,页 113-118;《灵知派宗教》,页 71;《新约神学辞典》,卷四,页 545-546; Layton,《灵知派经籍》,页 46、85、256、385、405、408,比较页 382。

无知: Dodd (《圣经与希腊人》,页 183 - 187; 比较 Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页 120、373-375; Norden,《未识之神》,页 120) 列举本卷和其他赫耳墨斯主义文本中成对出现的对立概念——黑暗与光明、无知与知识、谬误与真理、酒醉与清醒、毁灭与拯救——并将它们和希腊犹太主义(Hellenistic Judaism)联系在一起(例如《智训》2:13、2:21-24、5:6、6:22、7:13-17、7:26、8:18、9:11、10:10、13:1);同见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 78,82,注 3;《赫耳墨斯集》,卷十第 8 节,卷十一第 21 节。

吐: Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页

81) 作 *vous allez vomir* [你们将吐出], 但是 Nock (页 82, 注 4; 比较 Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 170-171, 卷二, 页 183) 认为这种解读方式要求 *emeite* 是将来时。Rose, 《对〈赫耳墨斯集〉卷一至卷二的评论》, 页 103, 认为“劝说者……首先想让他们将其吐出, 从而变得清醒, 从而停下来, 向他倾听”, 并相应给出了不同的断句。

停下, 清醒过来! 用心中的眼睛向上望——即使不是你们全部, 至少也是你们之中有力量者。无知之恶德泛滥整个大地, 彻底毁灭身体中禁锢的灵魂, 不让它在救赎的避风港停泊。

心中的眼睛: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 82, 注 5 总结出, 这种表达方式的灵感一定出自犹太教, 因为它只在圣经中出现, 并引用《以弗所书》1:18, 《哥林多后书》4:6, 《彼得后书》1:19 及其他文本; 比较《赫耳墨斯集》卷四第 11 节, 卷五第 2 节; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 183; Lewy, 《迦勒底神谕及神迹示现》, 页 169-170、370-375。

避风港……彼处停泊 (第 2 节): Dodd (《圣经与希腊人》, 页 188-191) 认为, 这里暗指圣经中洪水的故事, 斐洛 (《论梦》2.237, 《论特殊律法》, 3.6, 《飞翔》[*On Flight*] 192) 将它解读为关于灵魂被罪恶和情感的滥洪席卷的寓言; Dodd 也在《诗篇》中找到了灵魂最终被指引到安全的避风港的范例。虽然这里的语言中带有和海洋相关的意味, 但是 Scott (《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 184; 比较 Mahé, 《上埃及的赫耳墨斯》, 卷二, 页 450) 认为洪水指涨潮时的尼罗河, 它对赶往神殿觐圣的朝圣者构成威胁。Festugière (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 78-79、82, 注 6) 引用希腊语和拉丁语文本中的呼应之处, 但是 Nock 认为这不过是诗歌中的常见用法。

[2]你们定然不会在这大洪水中沉没？你们之中有能力者，将借着潮涨取得救赎的避风港，在彼处停泊。那么，寻求一位引导者，以握住你们的手、引导你们到知识的大门吧。那里闪耀着洗除了黑暗的光。那里没有醉者。所有〈人〉都是清醒的，并以心向愿望为人所见者凝望，他既不为人听闻也不为人讲述，他为人所见不是以双眼而是以心灵和心。

引导者：上文《赫耳墨斯集》卷一第 26-27 节，关于 *hodēgos* [引导者] 的注释。

大门……光：Festugière (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷一，页 79) 引述 Nock, 《一场曼杜里斯—艾永的异象》(“A Vision of Mandulis Aion”), 见 *Essays on Religion and the Ancient World*, 页 357-400 中关于曼杜里斯—艾永 (Mandulis Aion) 神庙的说法，提出这一词组指代的也许是一处埃及圣殿，它的设计方式使得日光能够照到神像身上。虽然艾永神在《赫耳墨斯集》(《赫耳墨斯集》卷十一第 2 节，卷十二第 8、15 节，卷十三第 20 节；《阿斯克勒庇俄斯》第 29-32 节) 中十分重要，虽然 Nock 的文章 (同上，页 366) 中作“放射光芒的主……太阳神……的确降临了……汝的神殿”，但是 Nock (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷一，页 80) 仍然得出结论认为“没有必要认定和埃及圣殿具有相似之处”。

但是首先，你必须扯下身穿的长袍，无知的服饰，恶德的基础，败坏的盟约，黑暗的牢笼，活着的死亡，有知觉的尸体，可移动的坟墓，家中的内贼，借由他所爱者而恨、借由他所恨者而妒者。

扯下身穿的长袍 (tunic)：关于 *chitōn* [长袍] 比喻的不同用法，见《赫耳墨斯集》卷十第 18 节。该文本 (卷十第 13 节) 中也提到了上文《赫耳墨斯集》卷三第 2 节注释中灵魂的运载，Dodds

(《普洛克罗斯:神学概要》,页 307-308)认为“长袍”来源于早期希腊素材中身体的比喻;他也解释了后来斐洛、华伦提努派灵知派、波非利和普洛克罗斯做出的细化。他将普洛克罗斯(《神学概要》,命题 209)中的相关段落翻译(页 183)如下:

每个具体灵魂的载体(achēma)通过衣物(chitōnōn)的增加而越发堕入物质状态;与灵魂一起,通过丢弃一切物质事物而上升,重新获得它恰当的形式……因为灵魂获得生命的无理性原则就是堕落;通过丢弃诸般它在堕落过程中获得的与现世行为相关的能力而上升。

Dodd(《圣经与希腊人》,页 191-194)强调希腊犹太主义的语境,并将这一比喻的犹太版本追溯到《创世记》3:21 中给堕落的亚当和夏娃的“皮做的衣服”,华伦提努是了解这一文本的。他同样表明,斐洛(《寓意解经法》(*Allegorical Interpretation*) 2.15.55-59)比较大牧师的长袍和“灵魂的思想情感之衣”,并将《利未记》10:5 中的衣服理解为灵魂理性部分的无理性遮盖物。

同见:Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 82-83,注 9,其中强调了希腊的素材来源;关于普罗提诺和斐洛,见 Dodds,《焦虑时代的多神教徒与基督教徒》,页 94-96;关于灵知派,见 Layton,《灵知派经籍》,页 98、174、292、374、387,比较页 166、333;关于秘仪宗教,以及本段同伊朗素材的呼应之处,见 Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页 41-46、448-450;同见 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 185-186。

黑暗的牢笼:Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 83-84,注 11,引述《克拉提洛斯》(400B-C;比较《泰阿泰德》197C)中柏拉图解释 sōma/sēma 之间的相似之处的段落里面 peribolon[笼子]出现的地方。在欧里庇得斯的文章中,peroboloi lainoi

(《特洛伊妇女》1141)是坟墓“由石头构成的侧面”。Scott 的评注(卷二,页 186)依赖于 *peribolē* 的另一种含义,“大衣”或“裹身物”。同 Puech,《灵知派现象学》,页 196-197 一样,Dodd《焦虑时代的多神教徒与基督教徒》,页 29-36 将这一连串的比喻放到了“对于人类境况的蔑视和对身体的憎恨,是蔓延在当时整个文化之中的一种疾病……[但是]它更极端的表现主要是基督教或者灵知派的”的语境中(见《赫耳墨斯集》卷一第 18-19 节)。黑暗意味着物质的(material)罪恶,见 Klein,《光的术语》,页 130-131;《赫耳墨斯集》,卷一第 4、28 节。

借由……者: Dodd(《圣经与希腊人》,页 182,注 4),认为这个短语无法翻译; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 187 亦然。Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,页 81-82、84,注 12;比较《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页 271; Zielinski,《赫耳墨斯和赫耳墨斯教》,页 340)作 *le compagnon qui par les choses qu'il aime, te hait, et par les choses qu'il hait, te jalouse* [那些借由他所爱之物而恨你,并借由他所恨之物而妒你的同伴]

[3]这便是你已穿上的恶臭的长袍。它窒息你,使你与它一同堕落,以使你不会憎恨它的恶毒,不会上望并看到真理的美景和其中的善,不会理解它对你施用的密谋,它使你的感官没有感觉,使它们不易显现、不因它们之所是而受承认,被大量物质阻塞,塞满可憎的乐趣,以使你听不到你必须听到的,看不到你必须看到的。

不易显现 (*inapparent*) 且……受承认: Nock 删去 *ta mē dokounta kai nomizomena*, Festugière 将其读作 *kai mē nomizomena*, 此处依照 Festugière 的版本; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 82,84,注 15。

卷八

一切存在之物都不会被毁灭

[1]“现在,我的儿子,我们必须说说灵魂和身体,并且讲讲灵魂以什么方式不朽,还有构建和消解身体的力量从何而来。死亡实际与此毫无瓜葛。死亡是从‘不朽’一词而来的概念:要么它是一种空洞的用法,要么‘不朽’通过失掉第一个音节,转意为‘朽’。死亡同毁灭有关,但是秩序宇宙中没有事物被毁灭。如果宇宙是第二位神,而且是一个不朽的活物,那么这不朽的活物的任何部分都不可能死。秩序宇宙中的万物都是宇宙的部分,而人类——具有理性思索的活物——尤其如此。”

[2]“神事实上是一切实体中的首位,是永恒的、非被创生的,是全部存在的造物者。但是第二位神通过他的作用(agency)以他的形象诞生,这第二个神由他维系、滋养并变得不朽,它来自一位永恒的父,因为不朽所以永生。其实永生不同于不朽。神诞生并不是出于他者的作用,并且,即使他曾经诞生,也是出于他自身的作用。〈但是〉他从未诞生;他总在诞生。{这就是秩序宇宙借之永恒的永恒存在,}由于借由自身而存在所以永恒的父。但是秩序宇宙变得{永生}和不朽,是由于一位{永恒的}父。

[3]父{拿他想要的物质}放在一旁,将它全部造成一个有身体和大小的球状形态。被他赋予这球状性质的物质是不朽的,它

的物质性是永恒的。此外,父在球中植入了形态的性质,将它们封闭,仿若在山洞中。他想要以每种品质装点后于他而来者,用不朽环绕整个身体,好让就连倾向与这身体的结构分开的物质也不会消解成通常的无序状态。我的孩子,物质没有身体时,是没有秩序的。特别是在此处下界,物质是|无序的,这种无序仅限于其他具有性质的次要事物,|人类称之为死亡的增加或减少的性质。

[4]“但是这种无序发生在地上生活的事物当中;天界存在之物的身体有一单独的秩序,起初之时从父得来。它们各自的复返维持这秩序不被消解。相反,俗世身体的复返是它们结构的|消解|,这种消解导致它们作为未被消解的身体复返——换句话说,即是不朽的。这样出现了意识(awareness)的丢失,但不是身体的毁灭。”

[5]“依照父的意愿,且与地上其他活物不同,人类,第三种活物,以秩序宇宙的形象诞生,具有心灵,还具有一种关联,不但与第二位神情感共通,而且与第一位神思想共通。因为他们感知前一位神有如感知身体,但是他们思考后一位(神)有如思考无身体的心灵,有如思考善。”

“那么,这活物不会消亡吗?”

“住嘴,我的孩子,理解何为神、何为秩序宇宙、何为不朽的活物、何为可消解的活物吧,理解秩序宇宙是神所造、且在神之中,但是人类是秩序宇宙所造、且在秩序宇宙之中;要理解,神开始、容纳并构成万物。”

[题解]Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页85,87,注1;比较Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页189-194)提到,《赫耳墨斯集》卷十一第14-16节,卷十二第15-16节有类似

说法;不过他补充到,本卷“间接否认个体意识的留存,因为人类作为混合物与组成它的元素一起消解。不要被副标题迷惑。”关于本篇文章以及其他论说中的驳论体裁,见《赫耳墨斯集》,卷二第12节,卷八第2节,卷九第1节。

[1]“现在,我的儿子,我们必须说说灵魂和身体,并且讲讲灵魂以什么方式不朽,还有构建和消解身体的力量从何而来。死亡实际与此毫无瓜葛。死亡是从‘不朽’一词而来的概念:要么它是一种空洞的用法,要么‘不朽’通过失掉第一个音节,转意为‘朽’。死亡同毁灭有关,但是秩序宇宙中没有事物被毁灭。如果宇宙是第二位神,而且是一个不朽的活物,那么这不朽的活物的任何部分都不可能死。秩序宇宙中的万物都是宇宙的部分,而人类——具有理性思索的活物——尤其如此。”

第一个音节:字面意思为“第一个字母”,相应词语为 *thanatos*[必朽]和 *athanatos*[不朽]。

理性思索的活物:形容词 *logikon* 的单独使用意味着言语和理性;比较《赫耳墨斯集》,卷十二第12-13节;《亚美尼亚语定义》,4.1; *Mahé*,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页371。

[2]“神事实上是一切实体中的首位,是永恒的、非被创生的,是全部存在的造物者。但是第二位神通过他的作用(*agency*)以他的形象诞生,这第二个神由他维系、滋养并变得不朽,它来自一位永恒的父,因为不朽所以永生。”

神……首位: *Mahé*(《赫耳墨斯》,卷二,页426-427)认为《赫耳墨斯集》卷八由具有神话叙事色彩的评述中的三个关于神、宇宙和人的“句子”组成(见下文《赫耳墨斯集》卷九第1节的注释)。

关于这一节,同见 Festugière,《“艾永”一词的哲学含义》(“Le Sens philosophique du mot AIΩN”),见 *Etudes de philosophie Grecque*, Paris, 1975, 页 266-267。

以他的形象: 见上文,《赫耳墨斯集》,卷一第 12 节。

永恒的父: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 87, 依照 Turnebus, 将 idiou 订正为 aīdiou[永恒的]。

其实永生不同于不朽。神诞生并不是出于他者的作用,并且,即使他曾经诞生,也是出于他自身的作用。(但是)他从未诞生;他总在诞生。{这就是秩序宇宙借之永恒的永恒存在,}由于借由自身而存在所以永恒的父。但是秩序宇宙变得{永生}和不朽,是由于一位{永恒的}父。

(但是,)他从未诞生: 同“但是”对应的冠词 de 是 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 87 中编者依照 W.Kroll 所加。

这就是……存在: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 88, 将本段第一部分标注为不可理解,并且没有翻译。此处给出的版本包含了 Einarson 提出的三处变动:用 touto[这]代替 to; 在 hou 和 heautou[他自己]前面分别插入 di[借]。

{永生}……{永恒的}父: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 88-89, 注 8 将 aīdios 标为不可理解,此处用 aīdiou aeizōos 替换;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 195。

[3]父{拿他想要的物质}放在一旁,将它全部造成一个有身体和大小的球状形态。被他赋予这球状性质的物质是不朽的,它的物质性是永恒的。

{拿他想要的物质}: Nock (Nock and Festugière,《赫耳墨斯

集》,卷一,页 88)认为 *tō heautou* 后文本有脱漏, Scott 用 *thelēmati* 增补,字面意思为“依他自己的意愿,” Festugière (页 89,注 10) 在其后增添 *labōn*, 字面意为“拿”。

球状性质的物质:《阿斯克勒庇俄斯》第 2-5、34 节; Scott, 《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 373。

此外,父在球中植入了形态的性质,将它们封闭,仿若在山洞中。他想要以每种品质装点后于他而来者,用不朽环绕整个身体,好让就连倾向与这身体的结构分开的物质也不会消解成通常的无序状态。

仿若在山洞中:和这里有关的不仅有柏拉图著名的譬喻(《王制》,514-517),还有波菲利对《奥德赛 13.102-12》的寓言性的短篇诠释《论女仙的山洞》(*On the Cave of the Nymphs*)。波菲利 (Wallis,《新柏拉图主义》,页 135-136; Joseph Bidez,《波菲利生平,新柏拉图主义哲学》(*Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Hildesheim, 1980),页 109、70 认为,岩石、水和洞穴的黑暗象征物质的冥顽、易变和晦涩; Festugière (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》,卷一,页 89,注 11,页 91) 同样指出洞穴是密特拉教中代表世界的符号,同见 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 197-198。

后于他而来者:将 *to met autou poion* 读作 *to met auton poion*; Ficino,《作品集》(*Opera*),卷二,页 1845 作 *id quod post ipsum est* [是那在它之后来的]。

我的孩子,物质没有身体时,是没有秩序的。特别是在此处下界,物质是{无序的,这种无序仅限于其他具有性质的次要事物,} 人类称之为死亡的增加或减少的性质。

物质是……次要 (lesser) 事物}：虽然 Nock (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一,页 88、90,注 15)将这一词组标为无法理解,且 Scott,《赫耳墨斯集》，卷二,页 198 亦然,但是这里采用 Nock 在 eiloumenēn [局限于] 后面添加 ataxian [无秩序] 的建议,

增加或减少的性质：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一,页 88、90,注 16,注明《赫耳墨斯集》卷一第 25 节中灵魂升往高处时失去了这一具体化的性质。

[4]但是这种无序发生在地上生活的事物当中;天界存在之物的身体有一单独的秩序,起初之时从父得来。它们各自的复返维持这秩序不被消解。相反,俗世身体的复返是它们结构的{消解},这种消解导致它们作为未被消解的身体复返——换句话说,即是不朽的。这样出现了意识 (awareness) 的丢失,但不是身体的毁灭。

这种消解 (dissolution)……复返 (recurrence)：见上文《赫耳墨斯集》卷一第 17 节注释,以及下文《赫耳墨斯集》卷九第 2 节注释;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一,页 90,注 17。

他们结构的{消解}：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一,页 88,指出 sustaseōs [结构] 后有一处脱漏, Einarson 用 dialysis [消解、消解] 增补。

[5]依照父的意愿,且与地上其他活物不同,人类,第三种活物,以秩序宇宙的形象诞生,具有心灵,还具有一种关联,不但与第二位神情感共通,而且与第一位神思想共通。因为他们感知前一位神有如感知身体,但是他们思考后一位(神)有如思考无身体的心灵,有如思考善。”

人类……具有心灵：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 89，依照 Foix de Candale，将抄本中的 ou[否、不]读作 noun[心灵]；关于人类境况的乐观主义观点，见下文《阿斯克勒庇俄斯》第 6 节；关于此处及上文第 1、3 节中 anthrōpos[人，人类]的普通含义，见上文《赫耳墨斯集》，卷一第 12 节。

与第二位神情感共通(of sympathy with)：这是十七卷希腊语文本中唯一一次提到 sumpatheia 的地方，即有生命的秩序宇宙的有机整体的廊下派学说(Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 200-201；Sambursky,《廊下派物理学》，页 9、41-44、110)；同一思想的新柏拉图主义版本见 Wallis,《新柏拉图主义》，页 25、70-71、107-110、120-123。

“那么，这活物不会消亡吗？”

“住嘴，我的孩子，理解何为神、何为秩序宇宙、何为不朽的活物、何为可消解的活物吧，理解秩序宇宙是神所造、且在神之中，但是人类是秩序宇宙所造、且在秩序宇宙之中；要理解，神开始、容纳并构成万物。”

何为神：Scott,《赫耳墨斯集》，卷四 F，页 374 认为这是一种教义问答式的说法；Norden,《未识之神》，页 108。

卷九

论理解和感受

[1]“阿斯克勒庇俄斯,昨日我发表了完美论说,现在我认为它需要一个续篇,一段对关于感觉的论说的解说。感受和理解之间看上去有一样区别,前者是物质的,后者是精髓的。但是在我看来,二者显得是结合在一起的,而不是分开的——我是指在人类之中,因为其他活物之中的感受与自然特征相结合,但是在人类之中,理解〈同样〉与它相结合。”(心灵不同于理解,正如神不同于神性。神性通过神的作用而诞生,理解经由心灵的作用〈而诞生〉。理解是经思索的言谈之姊妹,或各自是彼此的器具。没有理解就不能说出经思索的言谈,也没有证据表明存在少了经思索的言谈的理解。)

[2]“感受和理解一起流入人类,相互交缠,一如既往。因为没有感受就不可能有理解,没有理解就不可能{有感受。}”

“但是,如果没有感受,理解能否被理解?就像在梦中描绘形象一样?”

{在我看来,在梦境中这两种官能都被消除了,尽管当睡者醒来,〈理解〉和感受〈总是相结合的。〉}不论如何,〈感受〉被分配给身体、灵魂,当感受的这两部分彼此相和谐的时候,就有理解的话语,由心灵生成。”

[3]“心灵思索每种心灵产物：当心灵从神接纳种子时〈接受〉善，当种子来自某些精灵般的存在时〈接受〉相反的那种。{除非它由神照亮，否则}秩序宇宙无处没有潜入心灵的精灵，以播散它自身能量的种子，心灵思索已被播撒的——通奸、谋杀、袭击父亲、渎神和不敬的行为、通过上吊或坠崖而自杀，还有精灵的其他一切此类作祟。”

[4]“极少数种子来自神，但是它们具有力量，且美且善——美德、节制和虔敬。虔敬是对神的知识，已经认识神的人，充满种种善物，具有神圣的、不同于大众的想法。

这就是大众不喜欢有知识者、他们也不喜欢大众的原因。他们显得疯狂，为自己招致取笑。他们受憎恨、受蔑视，甚而可能被谋杀。如我所说，美德必须栖居在此处下界，因为这是它的故土。它的故土是地上，不是如某些人要亵渎地宣称的那样是秩序宇宙。至少，惧神的个人会由于他意识到知识而抗拒这一切，因为对这样的个人而言，万物都是善的，即使他人认作邪恶的事物亦然。如果他们对他图谋，他便全然凭知识处之，他独力变恶为善。”

[5]“我再次回到关于感受的论说。让感受在理解中占有一席之地是人性的，但是，如我之前所说，并非所有个人都享受理解。有些会是物质的个人，另一些是精髓的个人。如我所讲，被恶德环绕的物质之人从精灵那里得来他们理解的种子，但是神拯救那些精髓上被善环绕的人。神，万物的创造者，匠造它们时将万事万物造得像他自己，但是这些起初善的事物在使用能量时产生了分歧。秩序宇宙消磨而逝时，它的移动制造不同种类的生产：有些它用恶德玷污；有些它用善洗涤。因为秩序宇宙有它自身的感受和理解，阿斯克勒庇俄斯，不像人类，并不多样，但是强大得多、简单得多。”

[6]“秩序宇宙中的唯一感受和理解是造出万物、并再次将它们消弭到它自身之中，它是神之意愿的一样器具。实际上，神造出

这器具,让它主动在它内中造出万物,将它从神那里接纳的种子纳入它的保护。消解一切事物时,秩序宇宙将它们更新,当事物以这种方式被消解了的时候,秩序宇宙(如同生命的好农夫)借由与移动宇宙的变化过程同样的变化过程给予它们更新。没有〈任何事物〉不是秩序宇宙繁育的产物。通过移动,它使万物具有生命,它同时是生命的场所和造物者。

[7]所有物体都来自物质,但是方式有所不同:有些来自土,有些来自水,有些来自气,有些来自火。所有物体都是复合物体,有些复合程度更强,有些更简单。程度更强的复合物是较重的物体;没那么强的较轻。秩序宇宙的迅速移动通过引起不同种类的生产而产生多样性。秩序宇宙呼吸最频繁时,便给予身体各种性质,它们的丰盛仅仅是一样事物——生命。

[8]因此,神是秩序宇宙之父,但是秩序宇宙是秩序宇宙中事物的父;秩序宇宙是神子,秩序宇宙中的事物由秩序宇宙所造。它被正确称作‘秩序宇宙’或‘排列’,因为它在生产的多样性中、在生命的生生不息中、在活动的不知疲倦中、在必然性的迅疾中、在元素的可联合性中、在诞生之物的秩序中排列万物。那么,它应该叫做一种‘排列’,就是必然且适宜的了。”

“因此,一切活物中的感受和理解均来自外部,通过大气吹入事物之中,但是秩序宇宙诞生之时获得了它们并永远如此,得到了它们,它便通过神的作用保有它们。

[9]神并非没有感受和理解,即使有人会这么说,在过盛的虔诚中犯下渎神。因为存在的万物都是神,阿斯克勒庇俄斯。它们由神的作用诞生。它们依赖于那高高在上者,它们有些借由身体而作用,另外一些借由精神的(psychic)实质移动,或者借由吹息造出生命,或者吸纳被消耗的残余,而且它本应如此。或者毋宁说,为了展现事实,我应当说神并不包含这些事物。他是它们全部,因此他获得它们并非如同从外部增添某物,而是自由地将它们

给予外界,这便是神的感受和理解,总是在移动万物。存在之物永远不会被抛弃。我说起存在之物,便是说起神。因为神在他内中持有存在之物;没有在他外部的;他不在任何事物之外。”

[10]“你若留心注意,阿斯克勒庇俄斯,这些在你看来就应当是真实的,但你若没有知识,就会难以相信它们。理解就是相信,不相信就是不理解。经理性思索的论说〈并没有〉达到真理,但是心灵是强有力的,而且,当它受理性引导上升到一定程度,它就有办法达到真理〈的地步〉。心灵细心考量这一切之后,发现它全部都跟理性的发现相协调,它便开始相信了,并且在这美丽的信念中找到安宁。那么,通过神的一个行为,那些已经理解的会认为我说的是可信的,那些没有理解的则不会认为它可以相信。关于理解和感受就说这些吧。”

[题解]括号中的词语与本卷内容不符;其实用它们来描述《赫耳墨斯集》卷六的一部分会更加贴切,见题解以及第4-5节;Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页194-195;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷二,页12;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页92,注1;页96,注1;卷二,页294-295,同样指出《赫耳墨斯集》卷八与卷九之间以及卷九与《阿斯克勒庇俄斯》之间的相似之处,Festugière称之为“teleios logos[完美论说]的续篇”,Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页203亦然;比较《阿斯克勒庇俄斯》题解、第8节;《赫耳墨斯集》卷九第6节。

[1]“阿斯克勒庇俄斯,昨日我发表了完美论说,现在我认为它需要一个续篇,一段对关于感觉的论说的解说。

完美论说:《阿斯克勒庇俄斯》是一份名为 *Teleios logos* [完美论说] 的文本的拉丁语译本,拉克坦提乌斯 (*Lactantius*) 将其译作 *Sermo perfectus* [完美布道]; *Nock and Festugière*,《赫耳墨斯集》,卷一,页 96-97,注 2;卷二,页 275-277; *Scott*,《赫耳墨斯集》,卷四,页 22;见上文题解。

感受和理解之间看上去有一样区别,前者是物质的,后者是精髓的。

感受和……精髓的 (*essential*): *Festugière* (*Nock and Festugière*,《赫耳墨斯集》,卷一,页 97-98,注 3;页 106,注 3) 同 *Scott*,《赫耳墨斯集》(卷二,页 206-208) 看法一致,认为对这种柏拉图理念的拒斥展现了廊下派的影响,并且指出了本篇论说中 *noēsis* 的两种含义;第 1-2 节中为“独特的人类认知”;第 5-9 节中为“*gnōsis* [灵知] 的神圣馈赠”。*Reitzenstein*,《希腊奥秘宗教》,页 433,将引向 *gnōsis* 的 *noēsis* 形容为“对超感官事物的觉察 (*aisthanesthai*), 与实际的 *aisthēsis* (即对感官事物的觉察) 形成对照。”

Mahé (《赫耳墨斯》卷二,页 416-421) 认为这是构成整部作品的一组相互关联的“句子”或“箴言” (*gnōmai*) 中的第一个;他对第 1-5 节进行分析,认为它们用简短的连词或较长的过度段落将三十句话连接在一起,并在赫耳墨斯主义文本中找到了类似的素材。然而,*Fowden* (《埃及的赫耳墨斯》,页 68-74) 认为,*Mahé* 夸大了埃及的“智慧”或“训导”文本对《赫耳墨斯集》的影响,认为其他种类的文本,如柏拉图对话录、犬儒主义驳论文章和埃及祭祀文献的影响也十分重要;见:《赫耳墨斯集》卷一第 31 节,卷二第 12 节,卷八题解、第 2 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 7 节。凡抄本写做 *kinēsis* [运动] 的地方,*Nock and Festugière*,《赫耳墨斯集》,卷一,页 96 均写做 *noēsis* [理解],同下文第 5 节。

但是在我看来,二者显得是结合在一起的,而不是分开的——我是指人类之中,因为其他活物之中的感受与自然特征相结合,但是在人类之中,理解〈同样〉与它相结合。

其他活物……相结合: 比较《赫耳墨斯集》卷四第5节; Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页417。

〈同样〉: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页96在此插入 kai[也]。

(心灵不同于理解,正如神不同于神性。神性通过神的作用而诞生,理解经由心灵的作用〈而诞生〉。理解是经思索的言谈之姊妹,或各自是彼此的器具。没有理解就不能说出经思索的言谈,也没有证据表明存在少了经思索的言谈的理解。)

心灵……的理解: Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页92-93、96、101-103,注5-6、9、19;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页179,卷二,页208-209;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷一,页6)认为这几句偏离主题,第2节开头重新回到主题。他认为第1-2节的余下部分以及第6-9节是本篇论说的主体,认为3-5节中的“跑题”部分和第10节中的结论同对话其他部分相比与 gnōsis 的关系更加密切。他将 theiotēs [神、神性]译作 l'activité divine[神(圣)的作为],不过 Scott 建议译作“神圣的影响”或“神圣的启迪”。同见:《赫耳墨斯集》卷八第1节,卷十二第13节;《亚美尼亚语定义》,5.1;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页373、418。

[2] 感受和理解一起流入人类,相互交缠,一如既往。因为没有感受就不可能有理解,没有理解就不可能|有感受。|”

“但是,如果没有感受,理解能否被理解?就像在梦中描绘形象一样?”

{有感受。}: 将 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 96 中标为存疑的 *aisthēnai* 读作 *aisthanthēnai*。

理解能否: Nock (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 96) 提出,本段和下一段的讲话者也许有变,不过也可将文本理解为一段独白。

“{在我看来,在梦境中这两种官能都被消除了,尽管当睡者醒来,〈理解〉和感受〈总是相结合的。〉}不论如何,〈感受〉被分配给身体、灵魂,当感受的这两部分彼此相和谐的时候,就有理解的话语,由心灵生成。”

{在我看来……相结合的。}: Nock (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 96-97、101,注 8) 将一连串十六个词标注为不可理解, Festugière 却提供了一种“假设”的译法,根照 Ferguson (Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 374-375), 将 *genonenai* 替换为 *apogegonoonai* [消除了], 在 *egrēgorousi gar* [醒来] 后插入 *aei hēnōtai noēsis* [理解……总是相结合的]。Ferguson 从一种将 *nous* 和 *aisthēsis* [感觉] 联系在一起的“共通理性”(koinos logos) 的廊下派思想角度诠释了本段。

〈感受〉被分配: “感受”(hē aisthēsis) 为 Scott 所加; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 97、101,注 8。

[3] 心灵思索每种心灵产物: 当心灵从神接纳种子时〈接受〉善, 当种子来自某些精灵般的存在时〈接受〉相反的那种。{除非它由神照亮, 否则} 秩序宇宙无处没有潜入心灵的精灵, 以播散它

自身能量的种子,心灵思索已被播撒的——通奸、谋杀、袭击父亲、渎神和不敬的行为、通过上吊或坠崖而自杀,还有精灵的其他一切此类作祟。

心灵思索……相反的那种):关于心灵作为神圣种子或精灵种子的被动基体,见 Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》,卷一,页 192-193。

{除非它由神照亮,否则}: Festugière 参考《赫耳墨斯集》卷十六第 13-16 节,并未翻译由 Nock 标注存疑的这个词组。“除非……照亮”(plên tou……pephôtismenou)等词依赖于 Einarson 的校订、删减和增补。Cumont 在标注存疑的词组后发现了一处较长的脱漏,Festugière 未作改动;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 97、102,注 11;Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 180-181;Rose,《对〈赫耳墨斯集〉卷一至卷二的评论》,页 103。

无处……精灵:比较《赫耳墨斯集》卷十六第 16 节;《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》,卷六第 12 节;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 419。

通奸……自杀:Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 102,注 12)认为这些并不是《赫耳墨斯集》卷一第 25 节中的七种俗世恶德,不过比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 213,以及 Zielinski,《赫耳墨斯主义灵知》,页 331-333,后者列出了《赫耳墨斯集》卷一第 23、25 节,卷六第 1、3 节中的呼应之处;同见 Cumont,《星相学者的埃及》,页 135;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 419。

[4]极少数种子来自神,但是它们具有力量,且美且善——美德、节制和虔敬。虔敬是对神的知识,已经认识神的人,充满种种善物,具有神圣的、不同于大众的想法。

虔敬是对神的知识：拉克坦提乌斯《神圣原理》(*Divine Institutes*) 2.15.6 引用了一处十分相近的希腊语词组。Norden 在《未识之神》，中引用了几处圣经以及古典时期的素材，其中有西塞罗《论神性》2.61.153：“对神的认识，从中产生了崇敬”(Quae contuens animus accredit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas)；同见：《赫耳墨斯集》，卷一第 27 节，卷六第 5 节，卷十第 4、8-9 节；《阿斯克勒庇俄斯》第 12 节；Festugière,《希腊人的个人信仰》，页 133-134；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 97；Scott,《赫耳墨斯集》，卷四，页 15。

人……的想法：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 97、103，注 13，将 *tas noēseis theias ischei* 译作 *tient ses intellections de Dieu même* [具有神自身的思想] 或 *a des pensées dignes de Dieu* [具有与神相称的思想]；比较《阿斯克勒庇俄斯》第 1 节；Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 419。

这就是大众不喜欢有知识者、他们也不喜欢大众的原因。他们显得疯狂，为自己招致取笑。他们受憎恨、受蔑视，甚而可能被谋杀。

大众……谋杀：Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 204-205，认为《赫耳墨斯集》第九卷的写作时间在《阿斯克勒庇俄斯》“之后不久”，“约为公元前 280-前 300 年。”认为此处显示出的对“在灵知中”的人的敌意是《阿斯克勒庇俄斯》第 24-26 节中描述的宗教纷争 (*religious tension*) 的表现；Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》，页 368 引用《罗马书》8:28-30。

如我所说，美德必须栖居在此处下界，因为这是它的故土。它的故土是地上，不是如某些人要褻渎地宣称的那样是秩序宇宙。

至少,惧神的个人会由于他意识到知识而抗拒这一切,因为对这样的个人而言,万物都是善的,即使他人认作邪恶的事物亦然。如果他们对他图谋,他便全然凭知识处之,他独力变恶为善。”

如我所说……是秩序宇宙:“我所说”(eipon en)依照 Scott 对抄本中 eipomen 做出的改动而来;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 98。关于这种渎神言论的例子,见《赫耳墨斯集》卷六第 4 节以及下文第 9 节注释,这是 Fowden(《埃及的赫耳墨斯》,页 103)所说赫耳墨斯主义者内部论战的另一例证,Jonas 和 Festugière(《灵知》卷一,页 154;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 103,注 15-16,卷二,页 371-372,注 135)称之为 *polémique antignostique*[敌对的论战],引用柏拉图(《泰阿泰德》176A;《蒂迈欧》48A、68E;《治邦者》(Statesman) 269C-270A、272D-273E;《法义》896E-898C)作为“低级的、物质的宇宙必须是邪恶的”这一想法的来源。

Van Moorsel,《三倍伟大者赫耳墨斯之秘仪》,页 17,称之为乐观主义宇宙性宗教(cosmic religion)和悲观主义灵知派之间的“中间立场”,Bousset,《对 Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》,页 107-108 将本文解释为乐观和悲观宇宙观的“聚合物”,并认为后者并非源于希腊。

Zielinski,《赫耳墨斯主义灵知》,页 335-336,认为《赫耳墨斯集》卷六是对《集》中逍遥学派二元论的最强表述,将《赫耳墨斯集》卷九视作柏拉图二元论:前者中宇宙本身即是恶的来源,后者中认为只有世俗事物当受谴责;见上文《赫耳墨斯集》,卷一第 9 节;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 420,引用卷四第 4 节,认为其中含有同本段呼应的一句话。词语“我所说”仿佛同 Mahé 的观点及 Fowden(上文)的观点都相匹配。

[5]“我再次回到关于感受的论说。让感受在理解中占有一席之地是人性的,但是,如我之前所说,并非所有个人都享理解。有些会是物质的个人,另一些是精髓的个人。如我所讲,被恶德环绕的物质之人从精灵那里得来他们理解的种子,但是神拯救那些精髓上被善环绕的人。

如我之前所说……如我所讲: 见《赫耳墨斯集》,卷一第 15、21-22、32 节,卷四第 3 节,卷十第 6 节,卷十三第 14 节,卷十五第 5 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 7 节;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 6; Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 420。但是无法明显看出《集》中是否提到过同上文第 4 节类似的语言,虽然后者同柏拉图《泰阿泰德》176A - B 确实有相似之处; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 97-98、103-104,注 15、20、21; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 213。

神,万物的创造者,匠造它们时将万事万物造得像他自己,但是这些起初善的事物在使用能量时产生了分歧。秩序宇宙消磨而逝时,它的移动制造不同种类的生产:有些它用恶德玷污;有些它用善洗涤。因为秩序宇宙有它自身的感受和理解,阿斯克勒庇俄斯,不像人类,并不多样,但是强大得多、简单得多。”

神……他自己: Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 420,提出参考《赫耳墨斯集》卷一第 12 节。

分歧……生产:“不同”原文为 *diaphora*, 为 Nock 依照 L. Ménard 对 *aphora* 作出的校订 (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 98)。至于抄本上的 *tribousa* [消磨而逝], Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 98、104,注 22) 作 *par sa friction* [通过它的摩擦], 但疑其有误。Scott,《赫耳墨斯集》

(卷一,页 182-183;卷二,页 215-216)校订为 *trepousa* [改变]。然而见上文《赫耳墨斯集》卷五第 4 节注释;也应注意 *orgaon* 在上文及下文第 6 节的出现。

有些……用善洗涤: *Zielinski*,《赫耳墨斯主义灵知》,页 336-338,在本段到下文第 9 节的内容中看出“多神观实在论”(pantheistic realism)的迹象,同他在其他地方指出的逍遥学派及柏拉图主义的二元论形成对比;上文第 4 节,《赫耳墨斯集》卷一第 9 节,卷六第 4 节。

理解,阿斯克勒庇俄斯: *Nock and Festugière*,《赫耳墨斯集》,卷一,页 98,依照 *Foix de Candale*,将 *kinēsīn* 读作 *noēsīn*,同上文第 1 节。

[6] 秩序宇宙中的唯一感受和理解是造出万物、并再次将它们消弭到它自身之中,它是神之意愿的一样器具。实际上,神造出这器具,让它主动在它内中造出万物,将它从神那里接纳的种子纳入它的保护。消解一切事物时,秩序宇宙将它们更新,当事物以这种方式被消解了的时候,秩序宇宙(如同生命的好农夫)借由与移动宇宙的变化过程同样的变化过程给予它们更新。没有〈任何事物〉不是秩序宇宙繁育的产物。通过移动,它使万物具有生命,它同时是生命的场所和造物者。

感受……器具:《灵知派经书》卷六,6.30-31 中的祈愿者自称神之吹息的“器具、乐器”(instrument),并称 *nous* 为神圣的琴拨;下文《赫耳墨斯集》卷十八第 2 节;上文题解; *Keizer*,《第八揭示第九》,页 16,38。

到它自身之中: 将 *heautēn* 读作 *heauton* [它自己],以同 *kosmos* 相一致; *Nock and Festugière*,《赫耳墨斯集》,卷一,页 99、104,注 23,同 *Scott*。

好农夫：Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页218-219，指出《希腊巫术纸莎草纸》卷一，26(Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页3)呼唤好精灵(相当于埃及的库努牡)时将其称作 *agathe george*[好农夫]。关于这一形象的其他例证以及相关的 *phutourgos*[种植者、园丁]，见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页104，注26。

没有〈任何事物〉：否定式(*ouk*)为编者依照 Turnebus 所加；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页99。

[7]所有物体都来自物质，但是方式有所不同：有些来自土，有些来自水，有些来自气，有些来自火。所有物体都是复合物体，有些复合程度更强，有些更简单。程度更强的复合物是较重的物体；没那么强的较轻。秩序宇宙的迅速移动通过引起不同种类的生产而产生多样性。秩序宇宙呼吸最频繁时，便给予身体各种性质，它们的丰盛仅仅是一样事物——生命。

秩序宇宙……呼吸：字面意为“气息”(πνοή)，名词，同 *pneuma* 有关，关于后者见上文《赫耳墨斯集》卷一第5节注释。同见下文第8节，“通过大气吹入事物之中”；以及第9节，“借由吹息造出生命”；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页104，注28；Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页220。

[8]因此，神是秩序宇宙之父，但是秩序宇宙是秩序宇宙中事物的父；秩序宇宙是神子，秩序宇宙中的事物由秩序宇宙所造。它被正确称作‘秩序宇宙’或‘排列’，因为它在生产的多样性中、在生命的生生不息中、在活动的不知疲倦中、在必然性的迅疾中、在元素的可联合性中、在诞生之物的秩序中排列万物。那么，它应该叫做一种‘排列’，就是必然且适宜的了。

因此,一切活物中的感受和理解均来自外部,通过大气吹入事物之中,但是秩序宇宙诞生之时获得了它们并永远如此,得到了它们,它便通过神的作用保有它们。

由秩序宇宙所造: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 99、105,注 30,将介词 hupo 译作 issus du[出自、源自],该词肯定是在表示动因。

‘秩序宇宙’或‘排列’……必然且适宜的了:“秩序宇宙”和“排列”这两种概念均由 kosmos 一词表达,关于 kosmos 见上文《赫耳墨斯集》卷四第 1-2 节注释;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 376. sustasei[可联合性]取自 Foix de Candale 对 suskiasei[投下阴影]的校订,Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 99 则作“组合”。

[9]神并非没有感受和理解,即使有人会说,在过盛的虔敬中犯下渎神。因为存在的万物都是神,阿斯克勒庇俄斯。它们由神的作用诞生。它们依赖于那高高在上者,它们有些借由身体而作用,另外一些借由精神的(psychic)实质移动,或者借由吹息造出生命,或者吸纳被消耗的残余,而且它本应如此。或者毋宁说,为了展现事实,我应当说神并不包含这些事物。他是它们全部,因此他获得它们并非如同从外部增添某物,而是自由地将它们给予外界,这便是神的感受和理解,总是在移动万物。存在之物永远不会被抛弃。我说起存在之物,便是说起神。因为神在他内中持有存在之物;没有在他外部的;他不在任何事物之外。”

并非没有……过盛: Zielinski,《赫耳墨斯主义灵知》,页 337,以及 Fowden,《埃及的赫耳墨斯》,页 113,在本段中辨认出了另一段赫耳墨斯主义的驳论(上文,第 4 节注释),这次同《赫耳墨斯

集》卷二第 5 节有关。

依赖于那高高在上者：《赫耳墨斯集》中动词 *artaō* 意味着某种较低级的存在与较高级的存在之间的衍生、从属和依赖关系 (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 157,注 10;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 396-397);此处英文译作 *depend from*[依赖于]而非 *depend on*[取决于],较之于其他地方更加顺畅一些,相关内容见《赫耳墨斯集》卷十第 14、15、23 节,卷十一第 4 节,卷十六第 4、17 节;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 376。

[10]“你若留心注意,阿斯克勒庇俄斯,这些在你看来就应当是真实的,但你若没有知识,就会难以相信它们。理解就是相信,不相信就是不理解。经理性思索的论说〈并没有〉达到真理,但是心灵是强有力的,而且,当它受理性引导上升到一定程度,它就有办法达到真理〈的地步〉。

理解就是相信：从这种意义上,“理解”(noēsai)同下文提到的“理性论说”(logos)相互对立,等同于信仰(pisteusai)。Dodds(《焦虑时代的多神教徒与基督教徒》,页 120-123)论证到,这种相等关系同多神教观点相去甚远,即使同波菲利之前的新柏拉图主义者也相差甚远。对于熟悉古典哲学的人而言,pistis 是心灵的一种较低级状态,因为它是一种未经理性说服(logismos)的认同;基督教徒因为称颂 pistis 而被批评为缺乏理性。Dodds 对 pistis 的诠释同 Fowden(《埃及的赫耳墨斯》,页 101)对本段的评论形成对比:

神圣的与人性的知识、理性与直觉是相互依赖的,这种古代观点表述得简直不能更简洁了。

Bultmann(《新约神学辞典》,卷六,页179-182)认为古希腊语中的 *pistis* 并不是宗教术语,不过在赫耳墨斯主义时期获得了与宗教相关的含义。Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页293-296总结出,《赫耳墨斯集》卷九的这一节是 *pistis* 作“宗教信仰”解释的“最佳考据”,他认为这一涵义“在多神教文本中不算常见……但是……也并非完全没有出现过。”Bousset,《主基督》,页200-207,强调斐洛将廊下派哲学家内在的信念变为了另一种植根于上帝的信念。*Pistis* 甚至可以被人格化,就像在《信仰的智慧》中那样。

在《赫耳墨斯集》中,Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页97-98,105,注3,35-36)辨认出了“一种已有完善定义的信仰概念”:神启通向使人可以相信不可见之物的 *gnōsis* [灵知]。和 *pistis* 和 *gnōsis* 联系在一起的理解并不是经过推理过程而产生的认知;它是神秘主义者或受洗的人所获得的一种直接的洞见或直觉。

对于智慧及其同源词汇在希腊语本中的其他几次出现,见《赫耳墨斯集》卷一第32节,卷四第4、5、9节,卷六第6节,卷十一第1节,卷十六第4节,《阿斯克勒庇俄斯》第29节;在灵知派文本中的出现见 Layton,《灵知派经籍》,页68、261、282、294、305、321-322、337、349、433;同见上文《赫耳墨斯集》卷一第26-28节。

不相信……强有力的: Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页105,注35)在不定式 *apistēsai* [不相信]前插入冠词 *to*。第三个否定词 *ou* 为 Nock 依据 Zielinski 而对抄本中的 *mou* 或 *moi* 作出的校订。

引导……〈的地步〉:关于“引导”(*hodēgētheis*),见上文《赫耳墨斯集》卷一第26-27节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页100中插入了 *heōs* [到……的地步]。

心灵细心考量这一切之后,发现它全部都与理性的发现相协

调,它便开始相信了,并且在这美丽的信念中找到安宁。那么,通过神的一个行为,那些已经理解的会认为我说的是可信的,那些没有理解的则不会认为它可以相信。关于理解和感受就说这些吧。”

细心考量这一切: Festugière 作 *embrassé d'une même vue* [被一种同样的景色环绕], 然而参考 J. H. Sleeman and G. Pollet, 《普罗提诺辞典》, *perinoein* 词条, 及 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 105-106, 注 37。

卷十

赫耳墨斯之论说：密匙

[1]“阿斯克勒庇俄斯,昨日的论说我已托付于你。我将今日的托付给塔特,这是正确的,因为这是对向他所述的《普遍论说》的总结。”

“因此,塔特啊,父神和善具有相同的本质——或毋宁说是活动;‘性质’是指代{“成长”}和“增多”的术语,适用于变化和移动的事物……‘活动’则也〈适用于〉未被移动者、神圣者,意即|他自愿将人类纳入其中。在其他地方|我教授过关于神圣的和人类的活动〈的内容〉,现在应当从和那些其他场合相同的意义上理解这些。”

[2]“神的活动是意愿,他的精髓是意愿万物存在。因为父神和善无非是万物的存在,是不再存在之物的〈存在〉,至少正是它们存在的实质。这是神,这是父,这是善,其他事物与他均非同类。因为秩序宇宙也〈同〉太阳〈一样〉,正是通过参与(participation)而存在的事物的父,但对于活物而言,它并非也——和神一样——是善或生命的缘由。如果它是起因,它就不论如何全然受善的意愿的约束,没有善的意愿,就没有事物能够存在或诞生。”

[3]父以太阳的方式接纳对善的欲求,使他的儿女被创生、被抚育,因为善是造物的本原(principle)。但是善不能诞生在不接

纳任何事物、却意愿万物诞生的他以外的任何其他事物之中。我不会说‘他造物’，塔特，因为造者时常在性质和数量上均有不足，因为他时而创造，时而不创造；他一会儿创造这种和这些，一会儿又相反。但是父神是善，因为他〈意愿〉万物诞生。

[4]那么，对于能够看到的〈人〉而言便是如此。因为神也愿望他看见，{而它也在他身上简短发生了，}一切其他均因而发生……因为被认清是善所特有的。〈这〉就是善，塔特。”

“父，你用一种映像充满了我们，它是善的，而且十分美丽，我心中的眼睛在这样的映像之中几乎{失明}。”

“是的，但是善的映像不同于太阳的光线，由于后者是热烈的，所以它会用光使眼睛晕眩，让它们闭合。相反，善的映像照亮可接纳智性光辉影响的〈人〉，使〈他〉可以接纳它。它的探查更加尖锐，但是不构成伤害，充满种种不朽。

[5]能够更深地啜饮映像的人常常陷入睡眠，离开身体，移向最美好的景象，就像我们的先祖乌刺诺斯与克洛诺斯身上发生的那样。”

“但愿我们也能看到它，父。”

“诚然，我的孩子，但愿我们能够。但是我们此刻于这种景象而言仍太弱小；我们还不够强大，以打开我们心中的眼睛，看到善的无法败坏、无法领悟的美。当你无法说出任何与它相关之事时，你就会看到它，因为关于它的知识是神圣的岑寂和一切感觉的抑制。

[6]理解了它，就无法理解任何其他事物；看过了它，也就不能再看任何其他事物或听到任何其他事物，他也丝毫不能移动他的身体。他保持静止，身体一切感受和运动都被忘却。

这美照亮了他的全部心灵，便引燃他的整个灵魂，通过身体将它拉向上方，美将他整个人化作精髓。因为当灵魂看过善的美，我的孩子，它在人类身体中的时候就不能被神圣化了。”

[7]“神圣化,父——你的意思是?”

“任何分开的灵魂所具有的改变,我的儿子。”

“你说‘分开的’是作何意?”

“在《普遍论说》中你难道没有听闻,所有秩序宇宙中往来回旋的所有灵魂——一如既往被划分出来——均来自那万有之灵魂?那么,这些灵魂有诸多改变,有些是向着更幸福的运数,另一些相反。蛇一般的变作水中生物;水一般的变作旱地上的事物;旱地上的灵魂变作有翅的事物;空气中的变作人类;人类变作精灵,拥有不朽的开端,便因此进入诸神的阵列,其实有两个阵列,一个游移,一个固着。

[8]这便是灵魂最完美的荣耀。但是倘若一个进入了人类的灵魂仍然恶毒,它就既不能品尝不朽也不能分享善,只能沿路返回,向下冲向群蛇,这便是对恶毒灵魂宣告的判决。”

“灵魂的恶德是无知。当灵魂盲目、辨别不出任何既非它们的本质、亦非善物的事物之时,它便被身体的激情动摇,那可恨的东西——在对自身的无知中——就变成了卑劣、丑怪之物的奴仆,将身体像负担一样承载,不能统治,而是被统治。这就是灵魂的恶德。

[9]相反,灵魂的美德是知识;因为有知者是善的、是虔诚的,已经是神圣的了。”

“这〈有知者〉是谁,父?”

“一位所说甚少、听闻甚少者。我的儿子,他同阴影搏斗,阴影把时间浪费在言谈和倾听言谈上。这位既不说起也不听闻父神和善神。如此一来——即一切存在之物皆有感受,因为它们没有它们便不能存在——然而知识同感受相去甚远;因为对象起支配作用的时候产生感受,知识就是学习的目的,学习是神的馈赠。

[10]因为一切学习都是非物质的,将心灵本身作为器具,正如心灵使用身体。那么,心灵的和物质的二者皆进入身体。因为

一切都必须是对立性和相向性的产物,别无他法。”

“那么,这物质之神是谁?”

“秩序宇宙,它是美的却不是善的,因为它是物质的且易受影响,在所有受影响的事物之中它列于首位,但是它在存在之物之中是次要的,而且本身并不完满;它一旦诞生,便永远存在,但是它存在于转变之中,永远作为性质和数量的转变而诞生;因为它受制于运动,而物质的每样运动都是转变。

[11]“心灵的不可移动性这样开始了物质的运动;由于秩序宇宙是一个球体——是一个头部——由于头部上方没有物质之物(正如双脚下没有心灵之物,那里一切都是物质),由于心灵是球状移动的头部——就是以头部的方式——所以同这头部(灵魂〈就在其中〉)的膜连结的事物本质上是不朽的,仿若它们具有更多灵魂而非身体,因为身体是在灵魂中被造出的;但是,同膜相距很远的事物是必朽的,因为它们具有更多身体而非灵魂;因此,每样活物,宇宙亦然,都是由物质的和心灵的组成的。”

[12]“秩序宇宙是第一个,但是秩序宇宙之后第二样活物是人类,它是必朽之物之首,并同其他活物一样被赋予灵魂。此外,人类不仅不是善的,而且还是恶的,因为他必朽。秩序宇宙不是善的,因为它移动,但是它不是恶的,因为它不朽。但是人类因为移动且必朽,所以是恶的。

[13]人类灵魂是这样被运载的:心灵在理性中;理性在灵魂中;灵魂在吹息中;吹息经过静脉、动脉和血液,移动活物,通过说话的方式托起它。”

有些〈人〉因此认为灵魂就是血液,弄错了它的本质,没有看到吹息必须先被抽回灵魂当中,而后血液变稠、静脉和动脉放空,这才会毁灭活物;这就是身体的死亡。”

[14]“万物依赖于同一个开端,但是这开端依赖于同一和唯一者,开端在移动,以使它能够再次转变为一个开端;然而,只有

“一元”保持静止,并不移动。那么存在这三者:父神和善、秩序宇宙、人类。神容纳秩序宇宙,但是秩序宇宙容纳人类。秩序宇宙成为神子,但是人类成为秩序宇宙之子,一如既往,是一位孙儿。”

[15]“因为神并未无视人类;相反,他完全认清他,并愿望被认清。对于人类,这是唯一的救赎,即对神的认识。这是向着奥林普斯(Olympus)的上升。灵魂只有以这种方式成善,虽然它并不〈永远〉是善,而是会成为恶。它必然如此。”

“三倍伟大者啊,你是什么意思?”

“想象一个孩子的灵魂,我的儿子,它尚未接受同自身的分离;它的身体尚未完全获得形体, {它迄今只有一小部分身体}。从各方面看来它多么美丽,尚未被身体的激情玷污,仍然紧密依赖秩序宇宙的灵魂。但是当身体获得形体,将灵魂下拽到身体的卑劣时,同自身分开了的灵魂便生出遗忘,它不再分享美与善。遗忘化作恶德。”

[16]同样的事情也发生在离开身体者身上。当灵魂向着自己上升,吹息便被吸入血液,灵魂进入吹息,但是心灵由于本质便是神圣的,就受到净化,摆脱外衣,获得火般的身体,四下蔓延,将灵魂留给审判,留给它应得的回报。”

“你是什么意思,父亲?你说灵魂是心灵的外衣、吹息是灵魂的外衣,那么心灵如何与灵魂分离,灵魂又如何与吹息分离?”

[17]“听者必须具有与讲话者相同的心灵,我的儿子,而且也必须具有相同的吹息;他必须有比讲话者的言语更快的听觉。这些外衣在土的(earthy)身体中组合在一起,我的儿子,因为心灵不能独自赤裸地置于土的身体中。土的身体不能支撑如此伟大的不朽,如此伟大的威严也不能忍受与受情感制约的身体的亵渎接触。因此,心灵用灵魂作为遮盖物——灵魂本身就是某样神圣的事物——,以吹息作为某种穿盔甲的仆从。吹息统治活物。”

[18]“那么,当心灵摆脱了土的身体,便立刻穿上自己的长

袍,火的长袍,在土的身体里的时候它不能留在这长袍中。(因为土不能承载火;即便小小的火花也能焚烧整个事物;这就是水遍布大地,如篱笆或墙壁一般保护它不受火焰焚烧的原因。)心灵是所有神圣思想中最具穿透力的,它的身体是火,是所有元素中最具穿透力的。既然心灵是万物的造物者,它就在造物中用火作为一样器具。万有之心灵是万物的造物者;人类心灵仅是地上存在的事物的造物者。既然人类之中的心灵被剥夺了火焰,它就无力匠造神圣之物,因为它在它的栖所中是人类的。

[19]人类灵魂——指的并非所有灵魂,只有虔敬的〈灵魂〉——某种意义上而言是精灵的、是神圣的。这样的灵魂摆脱身体、战斗过虔敬之战斗后,便完全成为心灵。(认识神圣并且不对任何人犯下过错即是虔敬之战斗。)然而,不虔敬的灵魂留在它自己的精髓中,惩罚它自己,寻找土质的身体以进入——当然是一个人类的身体。因为其他身体都不可包含人类灵魂;人类灵魂不许堕落到无理性动物的身体中。这是神的法则,为了保护人类灵魂不受如此羞辱。”

[20]“那么,父啊,人类灵魂是如何受罚的?”

“我的儿子,对于人类灵魂而言,还有什么比不虔敬更重的惩罚呢?哪种火焰燃烧得比不虔敬更加熊熊呢?哪种野兽能像不虔敬伤害灵魂那样贪婪地伤害身体?你难道看不到不虔敬的灵魂忍受的是何种折磨吗,〈它〉哭号、尖叫,‘我着火了,我在燃烧;我不知道该说什么、做什么;我这可怜虫被那些令我着魔的邪恶给吞噬了;我既看不到,也听不到。’这些难道不是受罚的灵魂的叫喊么?我的儿子,难道你也相信他们全都所想,即离开身体的灵魂会成为动物么?这大错特错。

[21]因为灵魂是这样受罚的:心灵一旦成为精灵,就受到指引,获得火的身体,以待奉神,进入了最不虔敬的灵魂之后,心灵就用作恶的严惩来折磨那个灵魂;受到这样的严惩,不虔敬的灵魂就

偏好谋杀、侮辱、诽谤以及人们以之作恶的多种多样的暴行。但是心灵若进入了虔敬的灵魂，它就指引它前往知识之光。这样的灵魂永不会倦于唱诵赞诗和褒奖，总在祝福众人，用每个行为、每个言辞向他们行善，以纪念它的父。”

[22]“因此，我的孩子，向神致谢者必须通过祈祷，来获得善的心灵。然后灵魂便可以升到某种更伟大而非更渺小的事物之中。存在一个灵魂的共同体；诸神的灵魂同人类的灵魂集聚，人类的灵魂同无理性事物的灵魂集聚。更伟大的负责掌管更渺小的：诸神负责人类，人类负责无理性事物，神负责掌管它们所有。因为他比它们所有都更伟大，而所有都比他更渺小。因此秩序宇宙受制于神，人类受制于秩序宇宙，无理性事物受制于人类。神高踞一切事物之上，看管他们。能量就像神放出的射线，自然力量就像秩序宇宙放出的射线，技艺与学识就像人类放出的射线。能量通过秩序宇宙、通过秩序宇宙的自然射线，对人类产生作用，不过自然力量通过元素产生作用，人类通过技艺、通过学习产生作用。

[23]这就是宇宙的统治，依赖于一元的本质，通过同一的心灵拓展。没有什么比〈心灵〉更像神，没有什么更活跃、更具将人类与诸神统一、将诸神与人类统一的能力；心灵是好精灵。完全充满心灵的灵魂是受祝福的，完全空无心灵的灵魂是可怜的。”

“我的父，你是什么意思？”

“我的孩子，你难道以为每个灵魂都拥有善的心灵？我们当下的论说谈论的是这种心灵，而不是我们早先说起过的被正义遣往下界的奴仆般的心灵。

[24]因为若没有心灵，灵魂就

……既不能说出

也不能成就任何事。

心灵常常从灵魂中飞出，在那个时刻，灵魂既不看也不听，只是像无理性动物一样行动——心灵的力量如此之大。但是心灵不

能长久留在怠惰的灵魂中；它丢弃这样的灵魂，因为它执着于身体，受它限制遮蔽。我的孩子，这样的灵魂不具有心灵，因此决不能说这样的事物是人性的。因为人类是像神的活物，不可同地上其他活物相比，只可同天上那些叫做诸神的相比。或者更好地来说——如果敢于说出事实——真正人性的那位也在这些诸神之上，或者至少它们的力量是完全相等的。”

[25]“因为天上的诸神都不会下到地上，丢弃天空的边界，然而人上升到天上，将它测量，知道它的峰巅和深渊中有什么，精确理解所有其他的，而且——比这所有都更伟大——他没有丢弃大地，就变得高高在上，他的范围如此广大。因此，我们必须敢于说地上的人类是必朽的神，天上的神是不朽的人类。那么，万物借由秩序宇宙和人这二者而存在，但它们全部借由一元的行为而存在。”

[题解] Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 231-232，认为题目中的“密匙”暗示引向某种秘仪的通路，然而 Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 107；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷一，页 12-13；比较 Fowden,《埃及的赫耳墨斯》，页 104) 认为它暗指本卷简明扼要的性质，和下文第 1 节“总结”一词的暗示一样。Nock (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 112、114-115，注 2) 认为本篇概述十分没有条理，并且认为它的成文日期“较晚”。

关于一份据称是摩西所著的《密匙》，见《希腊巫术纸莎草纸》，卷十三，22、31、36、60、383、431、737 (Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页 172-173、182、184、189)；Mussies,《托特—赫耳墨斯的犹太诠释》，页 94；Gager,《希腊罗马多神教中的

摩西》，页 149；上文《赫耳墨斯集》，卷一第 4 节，关于“光”的注释。

[1]“阿斯克勒庇俄斯，昨日的论说我已托付于你。我将今日的托付给塔特，这是正确的，因为这是对向他所述的《普遍论说》的总结。”

昨日的……总结：Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 113,注 1) 注意到，卷九的开头同样提到（也许是编者所为）一场前一天所作的论说，但是 Scott《赫耳墨斯集》（卷二，页 228-232）认为卷十与卷二和卷六的相似之处更多。

《普遍论说》(General Discourses) (genikōn logōn; 依照 Patrizi, 将 henikōn 校订为 genikōn)——下文第 7 节以及《赫耳墨斯集》卷十三第 1 节，《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》，卷三第 1 节、卷六第 1 节、卷五 F, B. 6——可能指代有别于另一系列“详细” (diexodikoi) 文本的一个系列，可能是《赫耳墨斯集》卷五第 1 节 diexeusomai 及《阿斯克勒庇俄斯》第 1 节 diexodicaque (将 exoticaque 读作 diexodicaque) 所指；同见卷四第 1 节。

《灵知派经书》，卷六，6.63.2-3 提到“概述、引导性的 (exodiakoi) 论说。”Fowden(《埃及的赫耳墨斯》，页 97-100) 认为，哲学的《赫耳墨斯集》的绝大部分，除了最开始的几篇《赫耳墨斯集》卷一、卷十三，《灵知派经书》卷六第 6 节以外，都属于这种对初学者有益的内容的预备性论说，含有“哲学的 paideia[教诲]” (下文《赫耳墨斯集》卷十三第 9 节注释)。

同见：区利罗《驳尤利安》，553A、588B (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷四 F, 页 135-136、141-142; Scott,《赫耳墨斯集》，卷四，页 204、215)；W. Kroll,《保利古典学实用百科全书》，卷八/1, 页 796-797; Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》，页 117; Nock and

Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页113-115,注2,卷二,页297、357,注9;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷二,页7-8;Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页67-69;Douglas M. Parrott 编译,《灵知派经书》,卷六,页371;Keizer,《第八揭示第九》,页59-61、83-86。

“因此,塔特啊,父神和善具有相同的本质——或毋宁说是活动;‘性质’是指代{“成长”}和“增多”的术语,适用于变化和移动的事物……‘活动’则也〈适用于〉未被移动者、神圣者,意即{他自愿将人类纳入其中。在其他地方}我教授过关于神圣的和人类的活动〈的内容〉,现在应当从和那些其他场合相同的意义上理解这些。”

毋宁说是活动……〈适用于〉:这里译作“活动”的词是 *energeia*,希腊语本中出现四十三次。最广义的“活动”一词在苏格拉底之前的时代就已经出现了。它作为逍遥学派哲学术语,意为与“潜能”相对的“活动”,但是在希腊时期,*energeia* 获得了一系列新的专门用法,作为宇宙学、天文学、魔术及恶魔学语境中的一种“力量”。例如,圣经中的 *energeia* 几乎总是恶魔的或是神圣的。Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页134,注75,页140-142)认为《赫耳墨斯集》中常常(例如下文第22节)取这种含义,特别是天文的“影响”或魔术的“力量”。见《新约神学辞典》,卷二,页652-654;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页233、277;J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》,页200-204。

{“成长”}和“增多”: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页113,将“成长”(phuseōs)标为存疑,并指出 Scott 建议处理为 *phusis geneseōs*。

移动……未被移动者: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,

卷一,页 113,在“移动”(kinēta)后标注脱漏;此处采用 Nock 的建议,在 kai 和 akinēta 之前插入 hē de……peri ta 四个词。

神圣者……其他地方}: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 113,将 anthrōpeia 后面的一连串七个词标注为不可理解;此处给出的译文基于 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,中《校勘记》里再现的 Scott 的重构方式,其中有词序调换和词语添加。

[2]“神的活动是意愿,他的精髓是意愿万物存在。因为父神和善无非是万物的存在,是不再存在之物的〈存在〉,至少正是它们存在的实质。这是神,这是父,这是善,其他事物与他均非同类。因为秩序宇宙也〈同〉太阳〈一样〉,正是通过参与(participation)而存在的事物的父,但对于活物而言,它并非也——和神一样——是善或生命的缘由。如果它是起因,它就不论如何全然受善的意愿的约束,没有善的意愿,就没有事物能够存在或诞生。

神的活动是意愿:关于赫耳墨斯主义中对神圣意愿的其他处理方式,Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 115-116,注 4)引用《赫耳墨斯集》卷一第 8 节,卷四第 1 节,卷十三第 2 节以及《阿斯克勒庇俄斯》第 8、19、20、26 节;同见卷十三第 19 节;Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》,页 331。

因为父神……实质:这种译法更接近 Festugière《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 6,注 4,页 57 注 2,而不是 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 113-114,注 4a;Nock 将本段最后五个词 alla huparxin autēn tōn ontōn[至少……实质]标为存疑,并怀疑是注释。

〈同〉太阳〈一样〉:在 kai[也]前面插入 hōs[同……一样],同 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 114、117,注 6。

[3] 父以太阳的方式接纳对善的欲求,使他的儿女被创生、被抚育,因为善是造物的本原(principle)。但是善不能诞生在不接纳任何事物、却意愿万物诞生的他以外的任何其他事物之中。我不会说‘他造物’,塔特,因为造者时常在性质和数量上均有不足,因为他时而创造,时而不创造;他一会儿创造这种和这些,一会儿又相反。但是父神是善,因为他〈意愿〉万物诞生。

因为他〈意愿〉:《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 57,建议插入 thelein [意愿];比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 114、119,注 12。

[4] 那么,对于能够看到的〈人〉而言便是如此。因为神也愿望他看见, { 而它也在他身上简短发生了, } 一切其他均因而发生……因为被认清是善所特有的。〈这〉就是善,塔特。”

对于能够看到(see)的人而言便是如此: Nock 认为此处的指涉难以辨认; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 114。

愿望他看见:《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 60。

{ 而……发生了, } :《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 60-61 中, Festugière 没有采用他在 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 114、119,注 14 中给出的解读方式; Nock 将 kai autō, malista de auto 五词标为存疑, Festugière 作的改动仅是在 de 后面添加逗号。

因为被认清(recognized)是善所特有的: 将 touton 读作 touto [它],同《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 60; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 120,注 15; Nock (页 114) 作 touton, 并标注出 Scott 指出的 estin [发生] 后面的脱漏,但是 Festugière 在《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 57,注 1,页

60 中并未标注脱漏。

〈这〉就是善：“这”（*touto*）是《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 57，注 1 中 Festugière 作的添加。

“父，你用一种映像充满了我们，它是善的，而且十分美丽，我心中的眼睛在这样的映像之中几乎失明。”

几乎失明：Nock (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷一，页 114，给抄本中的动词 *esebathē* [感到害怕] 标为存疑；关于 *esbathē* [失明]，见 Scott, 《赫耳墨斯集》，卷四 F，页 376；Festugière, 《希腊人的个人信仰》，页 137-138、176；同见：Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷一，页 120，注 16；Scott, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 238；Jan Helderman, 《论灵知派中神之异象》，页 245-246。

“是的，但是善的映像不同于太阳的光线，由于后者是热烈的，所以它会用光使眼睛晕眩，让它们闭合。相反，善的映像照亮可接纳智性光辉影响的〈人〉，使〈他〉可以接纳它。它的探查更加尖锐，但是不构成伤害，充满种种不朽。

使眼睛晕眩：动词 *kataugazō* 意为“点亮”或者“照耀”，同样指代太阳遮掩恒星或行星；Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷一，页 120，注 17；《希英字典》，“*kataugazō*” 词条，2。

Festugière (《赫耳墨斯教及异教秘仪》，页 48-49；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷一，页 360) 认为从这里开始直到第 6 节的片段具有赫耳墨斯主义中某一流派中 *gnōsis* 的特征，这一流派通过启迪及天启了解上帝，而不是通过推理和探究；因此，这段对话中才会使用赫耳墨斯主义固定短语 *novit qui colit* [敬神者知神] 而

不是塞涅卡 (Seneca) 的 *colit qui novit* [知神者敬神] (《书信集》[*Letters*] 95.74), 即 Festugière 在《赫耳墨斯集》卷五第 3 节中找到的相反的态度, 其中的建议是: “你若想看见神, 就理解太阳”; 见上文, 卷九第 4 节; 下文卷十第 9-10 节; 《阿斯克勒庇俄斯》第 12 节; Reitzenstein, 《希腊奥秘宗教》, 页 285、291-292、369。

[5] 能够更深地啜饮映像的人常常陷入睡眠, 离开身体, 移向最美好的景象, 就像我们的先祖乌刺诺斯与克洛诺斯身上发生的那样。”

“但愿我们也能看到它, 父。”

常常……克洛诺斯: Zielinski, 《赫耳墨斯主义灵知》, 页 346-348, 将从身体的逃脱理解为他在《赫耳墨斯集》卷十第 4-9 节中找到的一种柏拉图主义禁欲主义的主题, 将这些段落同《普遍论说》(上文第 1 节) 联系在一起, 并且把它同第 10-25 节的 *Konkordanztheologie* [神学词语汇编] 区分开来。

Nock (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 115) 依照 Tiedemann, 省略 *pollakis* [经常] 后面的冠词 *de*。Scott, 《赫耳墨斯集》(卷二, 页 240-241) 认为乌刺诺斯 (Ouranos) 和克洛诺斯 (Kronos) 可能是希腊版本的埃及神舒 (Shu) 和塞布 (Seb), 后者是大地之神, 前者是大气之神。舒和塞布有时被认为是托特和赫耳墨斯的先祖——祖父和父亲。

神话论主义者 (Euhemerist) 认为克洛诺斯和乌刺诺斯原本是人, 死后神化, 得到了善的异象 (vision), 这一观点见 Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷四, 页 243-244 中拉克坦提乌斯 (《神圣原理》1.11.61; 《普洛克罗斯: 神学概要》, [*Epitome*] 14.2-4) 和普塞洛斯 (《坦塔罗斯寓言》[*Allegory on Tantalos*]) 作品中对本段的论述的引述; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 122-123, 注 22。

从这一材料以及新柏拉图主义对《王制》和其他柏拉图作品的评论出发, J. H. Waszink, 《赫耳墨斯集中做梦的克洛诺斯》, 页 639-653, 借着亚里士多德的通俗作品, 给神话论增添了一层俄耳甫斯教的色彩。

“诚然, 我的孩子, 但愿我们能够。但是我们此刻于这种景象而言仍太弱小; 我们还不够强大, 以打开我们心中的眼睛, 看到善的无法败坏、无法领悟的美。当你无法说出任何与它相关之事时, 你就会看到它, 因为关于它的知识是神圣的岑寂和一切感觉的抑制。

还不够强大: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 115, 依据 Patrizi, 将 houtōs 读作 oupō。

神圣的岑寂: Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 241; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 124, 注 25; 《赫耳墨斯集》, 卷一第 30 节, 卷十三第 2 节。

[6] 理解了它, 就无法理解任何其他事物; 看过了它, 也就不能再看任何其他事物或听到任何其他事物, 他也丝毫不能移动他的身体。他保持静止, 身体一切感受和运动都被忘却。

运动都被忘却: 抄本写做 epilabomenos [作出的], 但是《无名基督徒赫尔米普斯: 关于占星术的对话》(Anonymi Christiani Hermissippus, de astrologia dialogus) 显示应作 epilathomenos [忘却]; 见: Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 241-242、432-434; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 115; 《赫耳墨斯集》卷十六第 4 节。

这美照亮了他的全部心灵，便引燃他的整个灵魂，通过身体将它拉向上方，美将他整个人化作精髓。因为当灵魂看过善的美，我的孩子，它在人类身体中的时候就不能被神圣化了。”

照亮了……引燃：关于此处的 *perilampsan, analampeï* 及上文第 4 节的 *eklampei*，见 Klein，《光的术语》，页 117-19, 123；《赫耳墨斯集》卷五第 2 节，卷十六第 16 节。

美：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 116，采用抄写员增添的冠词 *to*。

人类身体……不能：关于成神的时刻，见下文《赫耳墨斯集》卷十三第 1 节，“再次降生”的注释；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 125-126，注 27；Festugière，《希腊人的个人信仰》，页 125-126；Scott，《赫耳墨斯集》，卷二，页 238、240-242，卷四 F，页 377；Reitzenstein，《希腊奥秘宗教》，页 369-372。

[7]“神圣化，父——你的意思是？”

“任何分开的灵魂所具有的改变，我的儿子。”

“你说‘分开的’是作何意？”

“在《普遍论说》中你难道没有听闻，所有秩序宇宙中往来回旋的所有灵魂——一如既往被划分出来——均来自那万有之灵魂？那么，这些灵魂有诸多改变，有些是向着更幸福的运数，另一些相反。蛇一般的变作水中生物；水一般的变作旱地上的事物；旱地上的灵魂变作有翅的事物；空气中的变作人类；人类变作精灵，拥有不朽的开端，便因此进入诸神的阵列，其实有两个阵列，一个游移，一个固着。

改变：比较下文《赫耳墨斯集》卷十第 19 节；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 126，注 29；Scott，《赫耳墨斯

集》，卷二，页 243-244。

《普遍论说》……所有灵魂：从第 7 节的词组 *ouk êkousas* 一直到对话结束的许多段落均由 Stobaeus 重作，Nock 根据它修正不完整的《赫耳墨斯集》；关于“普遍”，见上文第 1 节；Bousset，《对 Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》，页 155。《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷二，页 81-82，认为本段教条式地表现了廊下派关于世界之灵作为人类灵魂之源的学说，并引用下文第 15 节以及《赫耳墨斯集》卷十一第 4 节。

[8]这便是灵魂最完美的荣耀。但是倘若一个进入了人类的灵魂仍然恶毒，它就既不能品尝不朽也不能分享善，只能沿路返回，向下冲向群蛇，这便是对恶毒灵魂宣告的判决。”

完美的荣耀：希腊词语 *doxa* 可作“意见”之意，柏拉图（《会饮》202A；下文第 9-10 节注释）用它指代介于无知和知识之间的一种精神状态；它也可以指代人们在他人意见中的“声望”——因此有“荣耀”之意。两种含义均在希腊语的正常用法范围之内，二者在《赫耳墨斯集》中也均有出现；关于含有贬意的“意见”一词，见《赫耳墨斯集》卷六第 3 节，卷十二第 3 节，卷十六第 1 节，关于“荣耀”，见《赫耳墨斯集》卷三第 1 节，卷十四第 7 节。

Nock 和 Kittel (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 126-127，注 32；《新约神学辞典》，卷二，页 252) 认为这里应该是希腊语的普通含义，然而在《新约》和《七十士圣经译本》中，*doxa* 经常指代希伯来语的 *kabōd*，即人类所感知的“以光辉、华彩或令人眩晕的光的形式”出现的神 (Dodd,《第四福音书的阐释》，页 206)，这一含义在巫术纸莎草纸中也出现过（《希腊巫术纸莎草纸》，卷十三，570-575 [Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页 186]）；Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》，页 358-361；

Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 377;《新约神学辞典》,卷二,页 233-237、242、247、252-253。

“灵魂的恶德是无知。当灵魂盲目、辨别不出任何既非它们的本质、亦非善物的事物之时,它便被身体的激情动摇,那可恨的东西——在对自身的无知中——就变成了卑劣、丑怪之物的奴仆,将身体像负担一样承载,不能统治,而是被统治。这就是灵魂的恶德。

恶德……灵魂的美德(第 9 节): Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 383,指出《亚美尼亚语定义》,7.5 中有类似的语言;见《赫耳墨斯集》卷六第 5 节,卷九第 4 节。

被……动摇: 同 Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 192,依照 Tiedemann,作 *entinnassetai*; 比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 117; Dodd,《第四福音书的阐释》,页 15。

丑怪之物: 这里的译法更接近《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷三,页 105,注 2,而不是 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 117、127,注 36; Festugière 在前者中指出(和 Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 193,注 3,卷二,页 244-245 相反),所有身体都与灵魂为敌,不仅是低等动物的身体;比较 Dodd,《第四福音书的阐释》,页 15;《阿斯克勒庇俄斯》第 12 节。

[9]相反,灵魂的美德是知识;因为有知者是善的、是虔诚的,已经是神圣的了。”

“这〈有知者〉是谁,父?”

“一位所说甚少、听闻甚少者。我的儿子,他同阴影搏斗,阴影把时间浪费在言谈和倾听言谈上。这位既不说起也不听闻父神和善神。

有知者……神圣的了：Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页380,认为这是一种特征明显的“东方”概念。

言谈上：同《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页62,注1,将 *duo logois* 读作 *dialogois*[谈话],来源于 Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页192;比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页116、127,注38;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页246。关于沉默的命令,同见:《赫耳墨斯集》卷一第30节;《亚美尼亚语定义》,5.2-3;《灵知派经书》,卷六,6.56-59;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页301。

如此一来——即一切存在之物皆有感受,因为它们没有它们便不能存在——然而知识同感受相去甚远;因为对象起支配作用的时候产生感受,知识就是学习的目的,学习是神的馈赠。

对象起支配作用：希腊语本没有同“对象”对应的词汇。动词 *epikrateō* 意为“征服、掌控、支配、统辖”。Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页117、127,注39)将 *aisthēsis men gar ginetai tou epikratountos* 译作 *la sensation ne se produit qu'en dépendance de l'objet qui fait impression sur nous*[感觉仅依对我们施加印象的物体而产生],解释了廊下派认为灵魂在感知物质事物的同时被从它们那里接收到的废物所改变的概念;即灵魂在感知物质事物时从某种意义上被它们“支配”,尽管它在进行有关它们的思考或推理时是自由的。Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页192-193,在 *epikratountos* 前插入 *hulikou*[物质],作“感性知觉发生在物质事物起支配作用时”。

学习的目的……一切学习(第10节):关于作为“神之馈赠”的学习,见《赫耳墨斯集》卷四第5节。对于 *episēmē*，“学习”并不是最佳的翻译方法,但是应当保留“知识”一词用来翻译《赫耳墨

斯集》中的 gnōsis, 英文的 science [科学] 一词比起 Festugière 法语版里面的用法更加不符合当时的时代。这个词除了这三次出现之外, 在希腊语本中还另外出现七次(《赫耳墨斯集》卷四第 6 节, 卷十第 22 节, 卷十一第 20 节, 卷十八第 2-3 节); 最后一节中译作“技艺”(skill)。

Fowden(《埃及的赫耳墨斯》, 页 101) 将《赫耳墨斯集》卷十第 9 节同《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》, 卷二 B.2-3 进行了对比, 区分了 epistēmē 和 gnōsis, 前者是理性(logos)的产物, 后者是理解力(noōsis)和信念(pistis)的产物。因此, 说 gnōsis 是 epistēmē 的产物, 即意味着从某种激进的“赫耳墨斯主义之道”或“哲学 paideia [教诲]”的角度而言, “对上帝创世的知识是对上帝本身的知识的前提”, 相关内容见下文《赫耳墨斯集》卷十三第 9 节注释(同见第 4 节, “使眼睛晕眩”注释)。

对于柏拉图(《王制》476-480)而言, 理型(eidē)借由 epistēmē 得知, 感官事物(aisthēta)则在 doxa [意见] 中被感知(上文第 8 节注释)。另一方面来讲, 从亚里士多德的意义(《形而上学》(Metaphysics) 1025b-1026a)上讲, 《赫耳墨斯集》是对知识的有机整体即习得的知识 epistēmē (常同 technē [技术、技艺] 成对出现), 因此有“学习”一说。见: Peters, 《希腊哲学术语》, 页 59-61; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 134-135, 注 77; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 247。

Layton(《灵知派经籍》, 页 9) 在他对灵知派文本的翻译中系统地用“认识”(acquaintance) 翻译 gnōsis 及科普特语和拉丁语中的同义词语, 并指出“古希腊语可轻易区分两种知识……命题性的知识——即对某事是事实的知识……endenai (savoir [知道、了解])…… [和] 亲身认识…… gignōskein (connaître [认识、认出])。”

[10] 因为一切学习都是非物质的，将心灵本身作为器具，正如心灵使用身体。那么，心灵的和物质的二者皆进入身体。因为一切都必须是对立性和相向性的产物，别无他法。”

“那么，这物质之神是谁？”

“秩序宇宙，它是美的却不是善的，因为它是物质的且易受影响，在所有受影响的事物之中它列于首位，但是它在存在之物之中是次要的，而且本身并不完美；它一旦诞生，便永远存在，但是它存在于转变之中，永远作为性质和数量的转变而诞生；因为它受制于运动，而物质的每样运动都是转变。”

身体……心灵的：依照 Einarson, Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷一，页 118 将 *sōmata* [身体] 读作 *sōma to* [身体+定冠词] 两个词。

易受影响……受影响：Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷一，页 118 将 *eupathētōs* …… *pathētōn* 译作 *aisement affecté* …… *passibles* [易受影响……感受性强的]。见上文《赫耳墨斯集》卷六第 2 节注释。

它一旦……存在：Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷一，页 118、128，注 45，指出本段与《赫耳墨斯集》卷十一第 13 节相互矛盾，因此 Reitzenstein (《珀伊曼德热斯》，页 40，注 1) 提出了一种可以解决这种矛盾的校订方式，即在顺序经过微调的短语 *kai autos men pote genomenos* 中插入否定词 *oude*，变为“既然它从未诞生，它就永远存在；它存在于转变之中。”

[11] “心灵的不可移动性这样开始了物质的运动：由于秩序宇宙是一个球体——是一个头部——由于头部上方没有物质之物（正如双脚下没有心灵之物，那里一切都是物质），由于心灵是球状移动的头部——就是以头部的方式——所以同这头部（灵魂

〈就在其中〉)的膜连结的事物本质上是不朽的,倘若它们具有更多灵魂而非身体,因为身体是在灵魂中被造出的;但是,同膜相距很远的事物是必朽的,因为它们具有更多身体而非灵魂;因此,每样活物,宇宙亦然,都是由物质的和心灵的组成的。”

不可移动性……移动的头部: Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页128,注46,页137-138;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页92-93)指出,从不可移动性中生出移动的观点使人联想到《赫耳墨斯集》卷二第8节;但是(与Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页249持不同意见)他认为下文同《赫耳墨斯集》卷二中的教旨或《蒂迈欧》(33B、40A、44D-E)之间几乎没有关联。他引用 Reitzenstein,《伊朗和希腊的古代综摄研究》,页71-99,在下列文献中找到了类似于具有头脚的球型宇宙的“东方的”类似概念:俄耳甫斯教的残章(168.10-32[Kern,页120-122]);同塞拉比斯(Sarapis)相关的文本(马克罗比乌斯,《农神节》[*Saturnalia*]1.20.16-18);希腊巫术纸莎草纸(《希腊巫术纸莎草纸》卷十三,770-775,卷二十一,5-10[Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》,页190,259]);以及摩尼(Mani)的《克弗来亚》(*Kephalaia*)(70.1.169-176)。

另一方面,Ferguson基于斯多葛文本作出的解释(Scott,《赫耳墨斯集》,卷四F,页377)是,“由于宇宙的形状和运动,它被视作等同于头部,它下方的一切都是物质的……它上方没有物质”;比较《阿斯克勒庇俄斯》第23节。

膜……〈在其中〉: en hē[在其中]二词为编者所加;也可作 en hō,这样一来先行词便是“膜”而不是“头”。高等的、智慧的灵魂居于脑膜(humēn)中的概念可在医师埃拉西斯特拉图斯(Erasistratus)的作品中找到,《迦勒底神谕》(Des Places,《迦勒底神谕及先人注疏选鉴》,6.1,页68)中也提到有一层灵魂的膜包裹着感

官宇宙,把它同可认知的宇宙分隔开来。希波吕托斯,《驳诸异端》,5.9.15 称纳西恩的异端有类似看法。见:Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 118、128,注 47;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 250-252,注 3,卷四 F,页 377-378;Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》,页 90-92、353-355。

灵魂比身体更多:“更多”原文为 *pleiona*,由抄本中的 *plei* 和类似词形校订而来;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 118。

[12]“秩序宇宙是第一个,但是秩序宇宙之后第二样活物是人类,它是必朽之物之首,并同其他活物一样被赋予灵魂。此外,人类不仅不是善的,而且还是恶的,因为他必朽。秩序宇宙不是善的,因为它移动,但是它不是恶的,因为它不朽。但是人类因为移动且必朽,所以是恶的。

[13]人类灵魂是这样被运载的:心灵在理性中;理性在灵魂中;灵魂在吹息中;吹息经过静脉、动脉和血液,移动活物,通过说话的方式托起它。”

灵魂……被运载:动词为 *ocheitai*,相关内容见下文第 16 节;上文《赫耳墨斯集》卷三第 2 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 129-130,注 48;《迦勒底神谕》,120、201 (Des Places,《迦勒底神谕及先人注疏选鉴》,页 96、113);Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》,页 178-184;以及 Bousset,《对 Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》,页 174-175 中其他引用内容。

心灵……托起它 (*bears it up*): Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 129,注 49) 解释说,一环包含一环的“吹息——灵魂——理性——心灵”序列是廊下派概念,不

过吹息(pneuma)在 ochēma[两轮车、战车]学说中也起到“灵魂载体”的作用;上文《赫耳墨斯集》卷三第2节注释;比较卷十第16、21节,卷十一第4节,卷十二第13-14节。Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页253-255,指出《无名基督徒赫尔米普斯》,1.13.96-99(上文,第6节)中有类似内容,Scott,《赫耳墨斯集》,卷四F,页378提到新柏拉图主义文本中的出处。

“有些〈人〉因此认为灵魂就是血液,弄错了它的本质,没有看到吹息必须先被抽回灵魂当中,而后血液变稠、静脉和动脉放空,这才会毁灭活物;这就是身体的死亡。”

吹息必须……放空:关于静脉与动脉作为血液和吹息的载体的功能,希腊医学(《新约神学辞典》,卷六,页352-735)众说纷纭。Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页129、131,注50、56)认为这一整句和下文第16节开头相关(却相矛盾的)内容可能是注释;同见Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页255-258。

[14]“万物依赖于同一个开端,但是这开端依赖于同一和唯一者,开端在移动,以使它能够再次转变为一个开端;然而,只有“一元”保持静止,并不移动。那么存在这三者:父神和善、秩序宇宙、人类。神容纳秩序宇宙,但是秩序宇宙容纳人类。秩序宇宙成为神子,但是人类成为秩序宇宙之子,一如既往,是一位孙儿。”

这三者……人类: Norden,《未识之神》,页348-354,以及J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》,页31,注意到这一组三词的出现频率;上文第1-3节;比较《亚美尼亚语定义》,1.1;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页359;上文《赫耳墨斯集》卷一第12

节,关于 *anthrōpos* 的注释。

[15]“因为神并未无视人类;相反,他完全认清他,并愿望被认清。对于人类,这是唯一的救赎,即对神的认识。这是向着奥林普斯(Olympus)的上升。灵魂只有以这种方式成善,虽然它并不〈永远〉是善,而是会成为恶。它必然如此。”

“三倍伟大者啊,你是什么意思?”

“想象一个孩子的灵魂,我的儿子,它尚未接受同自身的分离;它的身体尚未完全获得形体,它迄今只有一小部分身体。从各方面看来它多么美丽,尚未被身体的激情玷污,仍然紧密依赖秩序宇宙的灵魂。但是当身体获得形体,将灵魂下拽到身体的卑劣时,同自身分开了的灵魂便生出遗忘,它不再分享美与善。遗忘化作恶德。

因为神……被认清(recognized): 上文《赫耳墨斯集》卷一第31节;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页58。

救赎……认识: 关于 *sōtēria* 和 *gnōsis* 之间的对等关系,见上文《赫耳墨斯集》卷一第26-27节;Van Moorsel,《三倍伟大者赫耳墨斯之秘仪》,页23-24。

只有以……〈永远〉是善: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页120,将 *monōn* 更正为 *monōs* [只有],并插入 *aei* [永远]。

尚未……身体: 动词 *onkoō* [获得形体] 在这句话中出现两次,而本句中 *eti oligon onkōto kai* 四个词在 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页120 都被标为不可解读;比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页130,注54中 Cumont 的说法;Rose,《对〈赫耳墨斯集〉卷一至卷二的评论》,页103。下文的“获得形体”译自同一个动词,而“卑劣”(grossness)则代表相关名词

onkos。Cumont (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 130,注 54)解释称,添加形体的概念与灵魂通过诸领域下降的同时聚积起形体的概念有关。

[16]同样的事情也发生在离开身体者身上。当灵魂向着自己上升,吹息便被吸入血液,灵魂进入吹息,但是心灵由于本质是神圣的,就受到净化,摆脱外衣,获得火般的身体,四下蔓延,将灵魂留给审判,留给它应得的回报。”

“你是什么意思,父亲?你说灵魂是心灵的外衣,吹息是灵魂的外衣,那么心灵如何与灵魂分离,灵魂又如何与吹息分离?”

吹息……吹息:上文第 13-14 节;下文《赫耳墨斯集》卷十二第 18 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 131,注 56。Bousset,《对 Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》,页 172-180 引用《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷二十四,第 9-10 节;《迦勒底神谕》,4461、104、121、158、176 (Des Places,《迦勒底神谕及先人注疏选鉴》,页 78、82、92、104-105、108);《信仰的智慧》3.111-116、4.142-143;《耶稣二书》,45-48、51;以及其他材料来证明廊下派的 *pneuma* 被视为灵魂的低等部分,这个概念在这部作品中导致了困惑;上文《赫耳墨斯集》卷一第 5 节;Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》,页 43-47、120-122、127-128、142-144、173-174、183-184、197-199、213、262、358-360、394-396。

净化……火般的身体: Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 131,注 57-58;比较 Layton,《灵知派经籍》,页 295)提到灵知派中和“去除衣服”类似的观点,并引用波菲利、普洛克罗斯、扬布利柯和其他人的文本,证明这火焰般的身体是精灵的;见下文第 18 节的“火焰长袍”;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 263-265,卷四 F,页 378。

[17]“听者必须具有与讲话者相同的心灵,我的儿子,而且也必须具有相同的吹息;他必须有比讲话者的言语更快的听觉。这些外衣在土的(earthy)身体中组合在一起,我的儿子,因为心灵不能独自赤裸地置于土的身体中。土的身体不能支撑如此伟大的不朽,如此伟大的威严也不能忍受与受情感制约的身体的衰渎接触。因此,心灵用灵魂作为遮盖物——灵魂本身就是某样神圣的事物——以吹息作为某种穿盔甲的仆从。吹息统治活物。”

衰渎接触:关于 sunchrōtizomenon, 见 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 267。

作为遮盖物……穿盔甲的仆从: peribolaion 译作“遮盖物”,同 peribolē 有关,关于后者,见《赫耳墨斯集》卷七第 2 节注释;关于这种用法,见欧里庇得斯《赫拉克勒斯》(*Hercules*), 549、1269;《希英字典》,“peribolaion”词条。Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 121) 将 peribolaion 译作 enveloppe[包裹物],他在本节和上一节中用同样的词翻译 enduma[服饰];词组“苦涩物质的尘世包裹(periblēma)”出现在《迦勒底神谕》129(Des Place, 页 989; Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》,页 276,注意到 chitōn 是同义词)中。

“服饰”和“遮盖物”看起来与相关的 chitōn 及 ochēma[两轮车、战车]的含义更加吻合,“穿盔甲的仆从”与 hupēretēs 亦然,它的日常含义仅是“仆从”,然而见《希英字典》,“hupēretēs”词条,Πα,以及《新约神学辞典》,卷八,页 530-533。

[18]“那么,当心灵摆脱了土的身体,便立刻穿上自己的长袍,火的长袍,在土的身体里的时候它不能留在这长袍中。(因为土不能承载火;即便小小的火花也能焚烧整个事物;这就是水遍布大地,如篱笆或墙壁一般保护它不受火焰焚烧的原因。)心灵是所

有神圣思想中最具穿透力的,它的身体是火,是所有元素中最具穿透力的。既然心灵是万物的造物者,它就在造物中用火作为一样器具。万有之心灵是万物的造物者;人类心灵仅是地上存在的事物的造物者。既然人类之中的心灵被剥夺了火焰,它就无力匠造神圣之物,因为它在它的栖所中是人类的。

火的长袍:因为灵魂在本体论上比心灵低等,所以它作为 peribolaion(上文第 17 节)对心灵起到负面影响,但是灵魂上升远离身体时,便披上了一层精灵的衣服(上文第 16 节注释),它在身体里面的时候撑不起这衣服。因此,虽然卷七第 2 节中的 chitōn 必须为了开始上升而被丢弃,卷十第 18 节中的 chitōn 却必须在上升过程中获得。Dodds(《普洛克罗斯:神学概要》,页 308,注 1)认为这火的 chitōn 更接近保罗的一些概念(《哥林多前书》,15:52)或者它受到的影响来自伊西斯崇拜,而不是俄耳甫斯教或新柏拉图主义。

[19]人类灵魂——指的并非所有灵魂,只有虔敬的〈灵魂〉——某种意义上而言是精灵的、是神圣的。这样的灵魂摆脱身体、战斗过虔敬之战斗后,便完全成为心灵。(认识神圣并且不对任何人犯下过错即是虔敬之战斗。)然而,不虔敬的灵魂留在它自己的精髓中,惩罚它自己,寻找土质的身体以进入——当然是一个人类的身体。因为其他身体都不可包含人类灵魂;人类灵魂不许堕落到无理理性动物的身体中。这是神的法则,为了保护人类灵魂不受如此羞辱。”

某种意义上而言是精灵的:如 Festugière 所说(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 132,注 61;比较《新约神学辞典》,卷二,页 8-9),在这里的语境中 daimonios 是褒义的;见上文

第 16、18 节注释；比较《赫耳墨斯集》卷十六第 15 节；Jonas,《灵知与古典时代晚期精神》，卷一，页 195。

战斗过度敬之战斗：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 122、132，注 62，将 ton tēs eusebeias agōna ēgōnismenē 译作 après avoir combattu le combat de la piété[战斗过度敬之战以后]；此处和下一段里使用英文的 piety[虔诚]或许比 reverence[崇敬]更贴切，不过见上文《赫耳墨斯集》卷一第 22 节。

不许：比较此处（以及下文第 19、22 节）对灵魂迁移的否认和上文第 7、8 节、《赫耳墨斯集》卷二第 17 节、《阿斯克勒庇俄斯》第 12 节；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 110，注 1，页 126，注 29，页 132-133，注 63。Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 269-274 总结出，对轮回的否认是在杨布利柯时期才成为新柏拉图主义学说的，因此将《赫耳墨斯集》卷十的日期推定为公元 300 年上下；比较 Scott,《赫耳墨斯集》，卷四 F，页 378。

[20]“那么，父啊，人类灵魂是如何受罚的？”

“我的儿子，对于人类灵魂而言，还有什么比不虔敬更重的惩罚呢？哪种火焰燃烧得比不虔敬更加熊熊呢？哪种野兽能像不虔敬伤害灵魂那样贪婪地伤害身体？你难道看不到不虔敬的灵魂忍受的是何种折磨吗，〈它〉哭号、尖叫，‘我着火了，我在燃烧；我不知道该说什么、做什么；我这可怜虫被那些令我着魔的邪恶给吞噬了；我既看不到，也听不到。’这些难道不是受罚的靈魂的叫喊么？我的儿子，难道你也相信他们全都所想，即离开身体的灵魂会成为动物么？这大错特错。

还有什么……惩罚呢：Cumont,《永恒之光》，页 428-429（及 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 133，注 65）认为，“对受诅咒之人最坏的折磨是他们自身的罪孽，而不是身体的痛苦”

这一想法来源于新柏拉图主义以及其他材料；比较《阿斯克勒庇俄斯》第 28 节。

可怜虫：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 123, 将 *diesthiomai hē kakodaimōn* 译作 *Je suis dévorée, malheureuse* [我不快乐的人被吞噬了], 但是应注意恶魔学的语境, 以及 Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》，卷一，页 198; Braun,《神学家若望》，页 269。

[21] 因为灵魂是这样受罚的：心灵一旦成为精灵，就受到指引，获得火的身体，以待奉神，进入了最不虔敬的灵魂之后，心灵就用作恶的严惩来折磨那个灵魂；受到这样的严惩，不虔敬的灵魂就偏好谋杀、侮辱、诽谤以及人们以之作恶的多种多样的暴行。

心灵…一旦成为精灵：Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 133-134, 注 69, 页 138-140; 比较 Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 275-277) 在《赫耳墨斯集》卷十中分辨出了两种相互矛盾的人类学。在第 13-19 节中，人类是一系列发展的物质——身体、吹息、灵魂、理性、心灵——其中心灵是本体论中最高级的，是最深处的。死的时候，这一复合物分解，心灵获得释放，承接火的、精灵的身体，进入人类身体之前必须将它抛弃。虔敬灵魂获得的嘉奖是成为纯粹的心灵，不虔敬的灵魂则受到惩罚，进入另一人类身体时必须肩负恶德的负担。

但是第 21-25 节中，心灵本身就是一位 *daimōn* [精灵]，要么是神圣正义派来指引虔敬灵魂通向 *gnōsis* 的有助益的吹息，要么是将不虔敬的灵魂引向更大的罪的复仇的吹息。

相比于 Festugière, Nock (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 140) 感到这两种对于人类的看法之间的矛盾较少，前者认为第二种说法和《赫耳墨斯集》卷一和卷九第 3-5 节更接近，而

且比前者更不“希腊”。

作恶的严惩：依照 Patrizi, 将 hamartanontōn [作恶者] 读作 hamartēmātōn [作恶]; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 123、133, 注 68, 作 réservés aux pêcheurs [留给罪人]; 但是关于 hamartanō 及相关词汇的用法中少有真正的罪孽(即对神的故意及应受谴责的恶意)的含义, 见《新约神学辞典》, 卷一, 页 293-302; 《赫耳墨斯集》中其他示例见《赫耳墨斯集》卷一第 20 节, 卷四第 4 节, 卷十三第 14 节; 关于灵知派文本, 见 Layton, 《灵知派经籍》, 页 49、189、340、348、382-383、444。

但是心灵若进入了虔敬的灵魂, 它就指引它前往知识之光。这样的灵魂永不会倦于唱诵赞诗和褒奖, 总在祝福众人, 用每个行为、每个言辞向他们行善, 以纪念它的父。”

唱诵……言辞：依照 Foix de Candale, Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 124, 将 hupnousa 读作 humnousa [唱诵赞诗], 将 empoiousa 读作 eu poioussa [祝福、保佑]。

[22]“因此, 我的孩子, 向神致谢者必须通过祈祷, 来获得善的心灵。然后灵魂便可以升到某种更伟大而非更渺小的事物之中。存在一个灵魂的共同体: 诸神的灵魂同人类的灵魂集聚, 人类的灵魂同无理性事物的灵魂集聚。更伟大的负责掌管更渺小的: 诸神负责人类, 人类负责无理性事物, 神负责掌管它们所有。因为他比它们所有都更伟大, 而所有都比他更渺小。因此秩序宇宙受制于神, 人类受制于秩序宇宙, 无理性事物受制于人类。神高踞一切事物之上, 看管他们。能量就像神放出的射线, 自然力量就像秩序宇宙放出的射线, 技艺与学识就像人类放出的射线。能量通过秩序宇宙、通过秩序宇宙的自然射线, 对人类产生作用, 不过自然

力量通过元素产生作用,人类通过技艺、通过学习产生作用。

能量就像……射线:上文第1节注释。

技艺……学习: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页137,注77; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页278;《阿斯克勒庇俄斯》第8节;上文第9节关于 epistēmē 的注释。

[23]这就是宇宙的统治,依赖于一元的本质,通过同一的心灵拓展。没有什么比〈心灵〉更像神,没有什么更活跃、更具将人类与诸神统一、将诸神与人类统一的能力;心灵是好精灵。完全充满心灵的灵魂是受祝福的,完全空无心灵的灵魂是可怜的。”

“我的父,你是什么意思?”

“我的孩子,你难道以为每个灵魂都拥有善的心灵?我们当下的论说谈论的是这种心灵,而不是我们早先说起过的被正义遣往下界的奴仆般的心灵。”

没有什么比〈心灵〉: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页124,依照 Foix de Candale,添加代词 hou,指代“心灵”。

好精灵: Ganschietz,《好精灵》(“Agathodaimon”),见《保利古典学实用百科全书补遗》,卷三,页54,以及其他权威将本节中的 der gute Genius[好精灵]和《赫耳墨斯集》卷十二第1、8、9、13节中更具体的好精灵形象做出了区分。亚里山大里亚的区利罗(《驳尤利安》588A-B; Scott,《赫耳墨斯集》,卷四,页213-214; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷四,页136-140,残卷31、32b)引用一份《对阿斯克勒庇俄斯的论说》(*Discourse to Asclepius*),其中欧西里斯向“最伟大的好精灵”(megiste Agathos Daimōn)致意,也把它称作 trismegiste Agathos Daimōn[三倍伟大者好精灵]。

Festugière (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 clixii-clxviii) 在分析《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷二十三第 32 节时引述这些文本, 其中伊西斯告诉她的儿子何鲁斯听从“我的先人卡墨菲斯 (Kamephis) 从赫耳墨斯学来的秘密理论, 记下了所有这些作为。”尽管 Reitzenstein, 《珀伊曼德热斯》, 页 137-144, 及 Zielinski, 《赫耳墨斯主义灵知》, 页 356-358 认为, Kamēphis 同“库努牡”或“克涅甫” (Knēph), 比布鲁斯的斐洛 (Philo of Byblos) (Eusebius, 《福音的准备》1. 10. 48) 认为它就是好精灵, 但是 Festugière 怀疑其中是否存在联系; 不过, 他用 Syncellus 在“斯伊里亚土地上的石碑”上使用的字母来形容曼涅托,

托特, 第一位赫耳墨斯, 在那些石碑上刻下了用象形文字写成的神圣语言, 洪水之后从圣言译成了希腊语言……由好精灵——第二位赫耳墨斯, 塔特之父——的儿子记录在书卷上。

Festugière 同样引用《阿斯克勒庇俄斯》第 37 节及奥古斯丁《上帝之城》(City of God) 18.39, 认为可以基于这份使用假名写成的记载构建一个族谱, 其中一位更老的赫耳墨斯是好精灵的父亲, 好精灵是一位名为“三倍伟大者”的更年轻的赫耳墨斯的父亲, 后者又是塔特之父。注意 Waddel, 《曼涅托》, 页 209 中的译文给出的族谱是不同的; 关于好精灵在曼涅托所著埃及最早的神圣国王名单中的位置——即赫淮斯托斯 (卜塔) 和赫利俄斯 (Helios) (拉神) 之后——见同上, 页 15。

区利罗认为, 好精灵著有一份《论说》(Logos), 但是 Festugière 注意到《赫耳墨斯集》卷十二第 1、8、9、13 节并没有把任何作品归于他名下, 尽管存在以他的名义流传于世的炼金术作品。在古典时期的希腊, Agathos Daimon 只有一种和运数、富饶和生育相关的

家庭祭祀(domestic cult)。他与几位定义得更明确的神有关,包括宙斯、狄俄倪索斯(Dionysus)、赫耳墨斯、特罗丰尼乌斯(Trophonios)、狄俄斯库里兄弟(the Dioscuri)以及时期较晚、定义较模糊的 Agathe Tyche 或“好运”的形象。

在最早的实体表现中,好精灵是一位蓄胡须的老人,右手持杖,左手持富饶角;后来作为人头蛇身的形象出现。在埃及和在希腊一样,他经常表现为蛇,特别是在亚里山大里亚有一种将蛇形的他作为创立者和保护者而崇拜的公民祭祀(civic cult)。除了卡墨菲斯、克涅甫、库努牡以外,和他有关的埃及神还有阿蒙(Amon)、托特、伊西斯、何鲁斯、普赛斯(Psais)、锁库诺庇斯(Sokonopis)和塞拉比斯。不论如何,他依然是一位模糊的——或者至少是——多才多艺的形象,功能性强于人格——专门行使运数、农业、阴间和守护的职能。

同样的名称 Agathos daimōn 也有可能指代个人或场所的精灵(spirit),有些学者相信某些去人格化的力量可能是第 23 节所说的“好精灵”,不过 Festugière 总结出“好精灵”就是《赫耳墨斯集》卷十二里面的“个人之神”。见: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 134,注 73,页 135,注 78;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页 85; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 278-282,卷三,页 491-493; Ganschietz,《好精灵》,页 37-60; Nock,《统治者崇拜注释》,页 556; Carcopino,《罗马多神教时期的密教一面》,页 249-250,269-270; Guthrie,《希腊人与他们的诸神》,页 273-277; Rose,《希腊罗马宗教》,页 80-82; Fraser,《托勒密时代的亚里山大里亚》,卷一,页 207-211,卷二,页 355-359; Françoise Dunand,《好精灵的表现形式》,页 10-48; Doresse,《埃及的赫耳墨斯主义》,页 435,442-443,447; Hani,《普鲁塔克思想中的埃及宗教》,页 409-413; Jan Quaegebeur,《希腊时期埃及的埃及与希腊祭祀》,页 311-312; John Ferguson,《罗马帝国宗教》,页 77-82; Walter Burkert,

《希腊宗教》，页 180。关于这一词语的其他含义，见《希英字典》，“daimōn” 词条，II.3。

奴仆般的心灵：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 125、135，注 79，将 nous hypêretikos 译作 intellect serviteur[奴仆般的智性]；关于后者见上文第 17 节。

[24] 因为若没有心灵，灵魂就

……既不能说出

也不能成就任何事。

心灵常常从灵魂中飞出，在那个时刻，灵魂既不看也不听，只是像无理性动物一样行动——心灵的力量如此之大。但是心灵不能长久留在怠惰的灵魂中；它丢弃这样的灵魂，因为它执着于身体，受它限制遮蔽。我的孩子，这样的灵魂不具有心灵，因此决不能说这样的事物是人性的。因为人类是像神的活物，不可同地上其他活物相比，只可同天上那些叫做诸神的相比。或者更好地来说——如果敢于说出事实——真正人性的那位也在这些诸神之上，或者至少它们的力量是完全相等的。”

既不能……成就任何事：如 Scott,《赫耳墨斯集》(卷二，页 282) 和 Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 135，注 80) 所指出的，这一引来自泰奥格尼斯(Theognis)《诉歌》(Elegies) 中关于贫穷的一段(1.177-178)，以下译文据 Dorothea Wender(Penguin, 1973, 页 102) 英译给出：

将贫穷作为囚徒的人

无法依他所愿说话或行事；

他的舌头被上了锁链。

限制遮蔽：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 135，注 82。

像神的……不朽的人类(第 25 节): Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 136,注 83-85;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 277、283-285;《阿斯克勒庇俄斯》第 5-6 节。

[25]“因为天上的诸神都不会下到地上,丢弃天空的边界,然而人上升到天上,将它测量,知道它的峰巅和深渊中有什么,精确理解所有其他的,而且——比这所有都更伟大——他没有丢弃大地,就变得高高在上,他的范围如此广大。因此,我们必须敢于说地上的人类是必朽的神,天上的神是不朽的人类。那么,万物借由秩序宇宙和人这二者而存在,但它们全部借由一元的行为而存在。”

天上的诸神: Nock,《天文学与文化历史》,页 500,认为本段体现了《赫耳墨斯集》中的“星体的神秘主义”(astral mysticism)。

人上升……没有丢弃: 关于本段同《赫耳墨斯集》卷四第 4-5 节、《约翰福音》1:51 及犹太教文本之间的关系,见 J. Z. Smith,《地图并非领域》,页 59;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页 315-317,引用《赫耳墨斯集》卷十一第 19-20 节及斐洛,《论特殊律法》2.12.44-45;《论梦》1.10.54。

卷十一

心灵对赫耳墨斯

[1]“由于人们有许多关于宇宙和神的各种矛盾说法,我尚未习得真理。将真理清楚地展现给我吧,主;我只能依靠你将它展现。”

“那么,三倍伟大者赫耳墨斯,记述我的言语吧,记住我所说的。我将毫不犹豫地說出我想到的。

[2]听听神和宇宙是怎样的吧,我的孩子。”

“神、永恒、秩序宇宙、时间、转变。”

“神造出永恒;永恒造出秩序宇宙;秩序宇宙造出时间;时间造出转变。神的(所谓)精髓是[善、美、幸福、]智慧;永恒的精髓是同一性;秩序宇宙的〈精髓〉是秩序;时间的〈精髓〉是改变;转变的〈精髓〉是生死。而神的能量是心灵和灵魂;永恒的能量是永久和不朽;秩序宇宙的〈能量〉是复返和反向复返。时间的〈能量〉是增多与减少;转变的〈能量〉是性质〈和数量〉。因此,永恒在神之中,秩序宇宙在永恒之中,时间在秩序宇宙之中,转变在时间之中。虽然永恒在神面前凝立不动,但是秩序宇宙在永恒中移动,时间在秩序宇宙中通过,而转变在时间中诞生。”

[3]“万物的源头是神;永恒是它们的精髓;秩序宇宙是它们的物质(matter)。永恒是神的能量,秩序宇宙是永恒的作品,但是

永恒宇宙从未诞生过；它永远正从永恒诞生。因此，秩序宇宙中万物都不会腐败（因为永恒不可腐败），它也不会消逝，因为永恒包裹着秩序宇宙。”

“但是神的智慧——是什么？”

“善与美与幸福以及一切卓越和永恒。永恒建立一种秩序，将不朽和永久放入物质之中。”

[4]“那种物质的转变依赖于永恒，正如永恒依赖于神。转变和时间具有双重的本质，存在于天上和地上：在天上它们没有改变、不可腐败，但是在地上它们改变并变得腐败。神是永恒的灵魂；永恒是秩序宇宙的灵魂；天是地的灵魂。神在心灵中，而心灵在灵魂中，灵魂在物质中，不过这些都借由永恒而存在。在内里，心灵充满灵魂，神充满这普遍（universal）物体，一切物体都存在于这普遍物体中，但是在外面，灵魂环绕宇宙，赋予它生命。在外面，宇宙是这伟大、完美的活物，即秩序宇宙；在内里，它是一切活物。上界天上，灵魂持续存在于其同一性中，但是在下界地上，它改变它所诞生为的[事物]。”

[5]“永恒将这一切维系在一起，借由必然性、或天意、或自然、或不不论任何人相信或者会相信的什么。这宇宙是在产生能量的神，但是神的能量是一种不可超越的力量，不可同任何人性或神圣之物相比。因此，赫耳墨斯，你不应当以为下界或上界的任何事物像神，因为那样你就会偏离真理：没有任何事物与不相像者——同一和唯一者——相像。你也不应当以为神将他的力量弃让给任何它者。除他以外，还有生命和不朽（和）改变的造者吗？〈除了〉造物他还可能做什么？神并非闲散，否则万物都将闲散，因为每样事物、每个事物都充满神。秩序宇宙或任何其他事物中都无处存在闲散。闲散用来形容造者和诞生者，便是无意义的词语。

[6]万物都必须诞生，向来如此，且依据各个场所的状况。造者存在于万物之中，并不固定，也不造任何具体事物，而是造出万

物。因为他是具有能量的力量,他的自主性并非来自诞生之物;诞生之物经由他的作用而存在。”

“通过我向外看去,凝视置于你眼前的秩序宇宙,仔细观察它的美,一个未被玷污的物体,没有比它更古老之物,永葆青春、永远年轻,却永远愈发青春。

[7]看看下界蔓布的七个世界,在永恒的秩序中行进,各自在不同的环轨中完成永恒;看看万物如何充满光,处处又都没有火。相向者和不像者之间的吸引和组合,成为从神之能量照耀下来的光,神是万善之父,是七个世界全部秩序的统治者和号令者。它们所有前方运行的是月亮,自然的器具,使下界的物质变形,而宇宙当中的是大地,哺育地上生物的乳母,沉积物一般安置于美丽的秩序宇宙中。看看不朽和必朽的活物之众——它何其伟大——不朽者与必朽者之间是周转的月亮。

[8]万物皆充满灵魂,万有皆被移动,有的绕着天,有的绕着地。在右的不往左,在左的不往右;在上的不往下,在下的亦不往上。最亲爱的赫耳墨斯,它们全部都已诞生,〈这一点〉你无需从我这里学习。因为它们是物体,具有灵魂,且被移动,但是身体和灵魂若没有将它们放在一起者,就不能连结成为单一的事物。那么必须存在这样的一个个体,并且在任何方面都是同一的。

[9]由于运动多种多样,而且虽然所有物体被注定了同样的速度,但是它们各不相同,所以不能有两位或多于两位的造者。若有许多〈造者〉,就不能维持同一种秩序。繁多的后果是对更好者的嫉妒。我会做出解释:倘若必朽的、受制于改变的活物有第二位造者,那么他就会渴望也造出不朽的存在,正如不朽者的造者会意愿造出必朽者。看看——如果有两位〈造者〉,而且如果一个物质而一个是灵魂,负责造物的会是哪位?或者如果二者都负责,那么哪位作用更大?

[10]这样想想:每个活的身体,不论不朽或必朽,〈有理性或〉

无理性,均由物质和灵魂构成。因为每个活的身体都有灵魂。另一方面,无生命的仅由物质构成;灵魂也单独由造者而来,是生命的缘由,但是造出不朽者的那位是一切生命的缘由。那么,他怎会不是与{不朽者}不同的必朽活物的造者呢?造出不朽的不朽存在怎会不造活物所具有的东西呢?”

[11]“显然,这些事物有一造者,而且很显然,他是同一的,因为灵魂是同一的,生命是同一的,物质是同一的。但是这位是谁?除了同一的神还有谁?造出有灵魂的活物(的行为)若不只属于神,还能属于谁?那么,神是同一的。{多么彻底的荒谬!}既然你已同意,秩序宇宙始终是同一的,太阳是同一的,月亮是同一的,神性是同一的,那么你是否要把神本身算在它们之中呢?”

[12]“神造万物。{一位神若是为数众多,那就是极致的荒诞。}倘若你自己就能造出许多这样的事物,那么神造出生命、灵魂、不朽和改变为何是伟大的成就呢?你看、你说、你听;你嗅、触碰、四处走动、思考且呼吸。这并不像是一个人看,另一个听,另一个说;而另外某人触碰、另外某人嗅、四处走动、思考且呼吸。一个人做所有这些事。从另一种意义上讲,高处的事物没有神就不能发生。正如你若闲散而不做你的事,你就不再是活物,因此,神若闲散,他就不再是神——虽然这样说是不对的。”

[13]“如果已经证明(你)不(造)物就(不)能存在,那么于神而言,这岂不更加真实?因为倘若存在神不造的事物,那么他就是不完美的——虽然这样说是不对的。但是如果神完美而且不闲散,那么他就造出万物。”

“稍候,赫耳墨斯,你将很快理解,神的作品仅是一物:诞生万有——正在诞生者、曾经诞生者、将要诞生者。这就是生命,我最亲爱的朋友。这就是美;这就是善;这就是神。

[14]你若想凭借经验理解它,就注意你意愿创生时所发生的吧;它不像神的作品。神不以他的作品为乐,他也没有助手。他独

自作业,他永远在他的作品之中,因为他即是他所造之物。倘若它们与之分离,万物就会崩塌;万有都必将死亡,因为生命不会存在。但是如果万有都是活的,而且生命亦是同一的,那么神就也是同一的。再说一次,如果万物都是活的,天上的如此,地上的亦然,如果生命对于它们所有而言都是同一的,那么它的诞生就是通过神的作用,而且就是神。那么,万物皆通过神的作用而存在,生命是心灵和灵魂的结合。

[15]因此,永恒是神的映像;秩序宇宙是永恒的映像;太阳是秩序宇宙的映像。人类是太阳的映像。”

“死亡不是已组合之物的毁灭,而是它们结合的消解。他们说改变即是死亡,因为身体被消解,生命消弭成不可见者。{虔诚地听我说,}我最亲爱的赫耳墨斯,我说秩序宇宙和所谓以这种方式消解的事物受到改变,是因为秩序宇宙每天都有一部分变得不可见,(但是)它们绝不是被消解了。这些是秩序宇宙的激情(passion)、涡旋和隐匿。涡旋是一种{回归},隐匿是一种更新。

[16]秩序宇宙有诸般形态;它不含插入进来的形态,只是在它内部改变它们。既然秩序宇宙诞生时便有诸般形态,谁有可能造出了它来?我们不要说他没有形态。但是如果他也具有诸般形态,他就会像秩序宇宙一样了。如果他具有一个形态呢?在这方面他就会不如秩序宇宙了。那么,我们该说他是什么,才能不将论说引入僵局?因为我们对神的理解中不能有僵局。因此,如果他内部有任何结构,就只有一种结构,无形体的〈结构〉,不屈身于表象。他借由物体揭示一切结构。”

[17]“不要为无实体结构的概念感到惊奇,因为它就像一个词语的结构。山脊在图片上看来十分突出,但是它们实际上是绝对光滑平整的。留心注意我所说的,虽则大胆,但也十分真实。正如人类没有生命就不能活着,神不造善就不能存在。因为这种创造在神中即是生命和运动,一如既往,移动万物,给予它们生命。”

[18]“我说的某些事需要特殊注意。想想我现在说的。万物在神之中,但不像置身场所之中(因为场所也是物体,而物体不动,置身某处之物没有移动);事物在无实体的想象中的置身是不同的。想想:什么能够包围万物,无形体之物没有边际,没有更迅速者,没有更强大者。万物之中,无形体者没有边际、最迅速、最强大。”

[19]“你自己想想:号令你的灵魂行至印度,它会在你的号令之前在那里。号令它跨到海洋,它会再次迅速在那里,并不像从一个场所到另一个场所,而仅仅是在那里。如果号令它飞上天,它便不会缺少翅膀。没有什么能够阻碍它,太阳的火不能,以太不能,漩涡不能,其他星辰的身体也不行。它穿过它们全部,将飞向终极的物体。但是你若愿冲破宇宙本身,查看外部事物(倘若秩序宇宙之外的确有任何事物),你就有这能力。”

[20]“看看你有何种力量,何等迅速!你若能做这些事,难道神就不能?因此你必须这样认为神,认为他拥有一切——秩序宇宙、他自身、宇宙——就像他内部的思想一样。因此,除非你使自己和神等同,否则你就不能理解神;相似者被相似者理解。让你自己成长出不可测量的广度,超出一切物体,胜过一切时间,成为永恒,你就会理解神。认识到于你没有不可能之事,认为你自己不朽,并能够理解一切事物、全部技艺、全部学识、各个活物的性情。变得比每个峰巅更高,比每个深渊更低。在你内中集聚已被造出的、火与水的、干与湿的一切感受;同时无处不在,地上、海里、天上;尚未出生、在子宫中、年轻、老迈、已死、超越死亡。当你同时理解了这一切——时间、场所、事物、性质、数量——就可理解神了。

[21]“但是你若将灵魂闭锁在身体中,贬低它,并说,‘我一无所知,一无所能;我恐惧海,我升不上天;我不知我曾是何物,我不知我将是何物,’那么你同神还有什么关系?你邪恶且爱身体时,就不能理解任何美和善的事物。对神圣的无知是终极的恶德,但

是能够理解、能够意愿并且希望,是|直接且|简单的向善之道。在你的旅途中,善会随处遇见你,并且处处可见,在你最不抱期待的场所和时间,当你清醒时,当你入眠时,航行时或散步时,在夜晚或白昼,你说话时或保持沉默时,因为没有它不是的[事物]。”

[22]“而你要说,‘神是看不见的’?住嘴!谁比神更可见?这便是他造出万物的原因:以使你可借由它们所有而看到他。这是神的善,这是他的卓越:他借由万物而可见。因为没有看不到的事物,乃至无形体的事物之中也没有。心灵在理解行为中为人所见,神则在造物的行为中〈为人所见〉。”

“直到这里,三倍伟大者啊,这些事已揭示给你。用同样的方式想想其余一切——你自己——你就不会受蒙蔽。”

[题解]心灵:亚里山大里亚的区利罗(《驳尤利安》580B, Scott,《赫耳墨斯集》,卷四,页211)引用本篇最后一节,认为它出自一篇题为“三倍伟大者赫耳墨斯对他的心灵”的文本。Fowden(《埃及的赫耳墨斯》,页33)相信此处对赫耳墨斯讲话的Nous其实是珀伊曼德热斯,而且Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页143,注1)指出,心灵仅在本卷和《赫耳墨斯集》卷一中作为对话者出现。Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页291-292,认为Nous取代好精灵或库努牡。见上文《赫耳墨斯集》卷一题解; Scott,《赫耳墨斯集》,卷四F,页379。

[1]“由于人们有许多关于宇宙和神的各种矛盾说法,我尚未习得真理。将真理清楚地展现给我吧,主;我只能依靠你将它展现。”

“那么,三倍伟大者赫耳墨斯,记述我的言语吧,记住我所说

的。我将毫不犹豫地說出我想到的。

由于……想到的：此处和 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 147,注 1 中给出的第 1 节第三句(“记述……想到的”)在抄本中位于开头两句(“由于……展现”)之前;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 286-287,认为这种混乱源自两部不同文本的融合,并认为这个文本的分界处是第 6 节的“通过我”。

[2]听听神和宇宙是怎样的吧,我的孩子。”

“神、永恒、秩序宇宙、时间、转变。”

“神造出永恒;永恒造出秩序宇宙;秩序宇宙造出时间;时间造出转变。

听听: Nock 依照 Scott,把 ho chronos 放在 akoue[听]之前; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 147。

神……时间,转变: Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 311-312,认为这五个词是介绍组成第 2-4 节的一系列“句子”的小标题,如《亚美尼亚语定义》,1.1。Nock(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 147)依照 Patrizi,在 theos[神]前插入冠词 ho。

“永恒”(aiōn)一词在希腊语文本中出现三十次,其中二十七次在《赫耳墨斯集》卷十一;其余在《赫耳墨斯集》卷十二第 8、15 节及卷十三第 20 节。拉丁语相应词汇 aeternitas[永恒]在《阿斯克勒庇俄斯》中共出现二十五次。

Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 146,注 2,页 155,注 4,页 157,注 8;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 153、161-162、175、199;《“艾永”一词的哲学含义》,页 254-271)对 aiōn 的含义作出如下区分:时间或空间,静态或动态,人格

的或非人格的,分别译作 Eternité[永恒](表示作为根本原理的神力[卷十一第2-5节]), éternité[永恒]或 éternelle durée[永恒延续期间](表示抽象哲学涵义[卷十一第7节,卷十二第15节]), 艾永(Aiōn)(卷十一第20节,卷十二第8节,卷十三第20节),指代一位特定的希腊神(下列文本中有所描述:Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页290-293,卷三,页188-189;Cumont,《密特拉秘仪》,页104-110、144-145、223;Jonas,《灵知派宗教》,页53-54;Nock,《一场曼杜里斯—艾永的异象》,页377-378、382-396)。艾永作为密特拉教的至高神,类似于波斯的祖尔万·阿卡拉那(Zrvan akarana)——即无量时间;在神学语境中,他成为克洛诺斯和萨图尔努斯(Saturnus),在哲学语境中则是廊下派的 heimarmenē[命运]。

但是 Nock 认为,祖尔万和艾永从没有被完全视为一体,并区分了 aiōn 一词的不同含义,他把它叫做“含义不固定的术语”;在古典哲学中是永恒的概念;在希腊思想中是一位至高或较低一些的神,例如赫利俄斯;在希腊则成为了腓尼基的巴力—沙敏(Baal Shamin),即“永恒之主”;在基督教或灵知派文学中他是一位人格化的力量或根本原理;或是与好精灵同为一体的亚里山大里亚的神。

某份巫术相关的文本(《希腊巫术纸莎草纸》,卷四,3168[Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》,页94])中有一处用“神圣的好精灵”称呼艾永,关于前者的身份,同见 Reitzenstein,《伊朗救赎秘仪》,页188-194;同一文本中(1205[Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》,页61])其他地方将艾永称作“智慧”或(520[Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》,页48])“不朽的艾永……火焰王冠之主宰”;比较“不变的艾永”(卷五,467[Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》,页110])。Lewy(《迦勒底神谕及神迹示现》,页99-105、140-

144、152-157、401-409)对《迦勒底神谕》中的教义做出了评论,并写到“迦勒底的艾永不仅是一位神明,而且也是一种基于纯粹理性的根本原则。”关于俄耳甫斯教文本中的艾永,见 West,《俄耳甫斯教祷歌》,页 218-229、230-231。

在雕塑中,他被表现为一位赤身露体的狮头人,背生四翼,手持钥匙和权杖,被一条蛇缠绕,蛇头在狮头顶上。永恒之神的形象有时被黄道带环绕,反映了密特拉教对灵魂穿越诸天之旅的兴趣。

对于 aiōn 以及希伯来语的 'olam, 见: Dodds,《第四福音书的阐释》,页 144-145; Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 188; 同见 Peters,《希腊哲学术语》,页 7-8; Bousset,《艾永神》,页 192-230; Festugière,《亚里山大里亚艾永的五个封印》,页 201-209; Derchain,《神匠和天平》,页 31-34; A. A. Barb,《秘仪,传说和巫术》,见 J. R. Harris, *The Legacy of Egypt*, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 1971, 页 138-136、162-163; Mastandrea,《以拉丁语著述的新柏拉图主义者哥尼流·拉别奥》,页 32-34;《新约神学辞典》,卷一,页 197-198、207-208; 及《赫耳墨斯集》卷一第 1 节,卷四第 1、4 节注释。

《佐斯提亚诺斯》(*Zostrianos*)这份文本年代较早,普罗提诺应当对它有所知晓,内有对灵知派神话中圣灵(aeons)的丰富阐释: Layton《灵知派经籍》,页 130-138。Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 146,注 2,页 157,注 8)认可对 aiōn 诸多含义的诠释,并承认由此导致的翻译困难,对他在《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,(卷四,页 152-199)用了整整两章的篇幅讨论这个问题。

神的(所谓)精髓是[善、美、幸福、]智慧;永恒的精髓是同一性;秩序宇宙的(精髓)是秩序;时间的(精髓)是改变;转变的(精髓)是生死。

神的……智慧：在 *hē sophia* [智慧] 之前，抄本中还有另外三个名词：*to agathon*、*to kalon*、*hē eudaimonia* [善、美、幸福]，Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 147（依照 Zielinski；比较《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 152-153，注 7）略去，认为它们是同接近第 3 节末尾处词组的混淆。

智慧作为人格化的存在，是许多灵知派——特别是华伦提努（约公元 100-175 年）派——神话的主要人物。里昂的爱任纽在《驳异端》（约公元 180 年）中描绘华伦提努的追随者托勒密纷繁复杂的体系，并描述心灵如何产生组成八元、十元（Decad）、十二元（Dodecad）（下文《赫耳墨斯集》卷十三第 9 节）的三十对圣灵组成的普累罗麻。智慧那毫无忌惮的激情，植根于对她双亲的欲望，产生了阿卡密（Achamoth），一位较低等的智慧，和比她高级的那位不同，只在划分普累罗麻和低等造物的界限之外产生作用。

灵知派的智慧之神同希腊犹太教的智慧（*Hokmah*）（例如《箴言》9:1-6）有许多相似之处，后者也是一位具有神性的人物。见 Layton,《灵知派经籍》，页 282-290；《新约神学辞典》，卷七，页 499, 509-514；Jonas,《灵知派宗教》，页 179-182；《赫耳墨斯集》卷三第 1 节，卷十三第 2 节；《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》，卷二十三第 29 节。

而神的能量是心灵和灵魂；永恒的能量是永久和不朽；秩序宇宙的〈能量〉是复返和反向复返。时间的〈能量〉是增多与减少；转变的〈能量〉是性质〈和数量〉。

复返（recurrence）和反向复返（counter-recurrence）：见上文《赫耳墨斯集》卷一第 17 节关于“轮回”的注释。Scott,《赫耳墨斯集》，卷四，页 294-295，认为 *antapokatastasis* [反向复返] 指代的是 *apokatastasis* [复返] 的一种世俗形式，必定比上天的完美轮回更

弱；他建议译作“通过替代而完成的事物更新”，同《希英字典》，“antapokatastasis”词条。

Festugière (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 90, 注 17、页 155-157, 注 6) 把两个词语都解读为天文学术语。如果 apokatastasis 指的是星辰轮回回到(一个人、一个国家、一个时代)诞生时所处的位置上, 那么 antapokatastasis 就是圆周上完全相反的位置。巨蟹宫中所有行星的会合代表 ekpurōsis [大火、灭世之火] 来临的一刻, 即火焰宇宙的 apokatastasis; antapokatastasis 则是行星在摩羯宫的会合, 象征着由水造成的毁灭。

性质〈和数量〉: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 148, 依照 Scott, 插入 kai posotēs [和数量]。

因此, 永恒在神之中, 秩序宇宙在永恒之中, 时间在秩序宇宙之中, 转变在时间之中。虽然永恒在神面前凝立不动, 但是秩序宇宙在永恒中移动, 时间在秩序宇宙中通过, 而转变在时间中诞生。”

虽然永恒在神面前 (presence): Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷一, 页 148, 将 peri [在……面前] 译作 autour de [在……周围], 然而比较页 157, 注 6, 以及《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》, 卷四, 页 153; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 296, 引述《约翰福音》1:1; 比较《新约神学辞典》, 卷六, 页 56。《希腊巫术纸莎草纸》, 卷四, 1125-1126 (Betz, 《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》, 页 60) 将这位神称作“不可移动的自然的开端和终结”; Bousset, 《艾永神》, 页 207-208。

[3] “万物的源头是神; 永恒是它们的精髓; 秩序宇宙是它们的物质 (matter)。永恒是神的能量, 秩序宇宙是永恒的作品, 但是

永恒宇宙从未诞生过；它永远正从永恒诞生。因此，秩序宇宙中万物都不会腐败（因为永恒不可腐败），它也不会消逝，因为永恒包裹着秩序宇宙。”

“但是神的智慧——是什么？”

“善与美与幸福以及一切卓越和永恒。永恒建立一种秩序，将不朽和永久放入物质之中。”

从未诞生过：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页157,注7,指出《赫耳墨斯集》卷十第10节与此矛盾。

建立一种秩序：动词是 kosmei（见上文《赫耳墨斯集》卷四第1-2节注释；Soctt,卷四F,页379-380），Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页148,译作 fait du monde un ordre[赋予世界以秩序]。

[4]“那种物质的转变依赖于永恒，正如永恒依赖于神。转变和时间具有双重的本质，存在于天上和地上：在天上它们没有改变、不可腐败，但是在地上它们改变并变得腐败。神是永恒的灵魂；永恒是秩序宇宙的灵魂；天是地的灵魂。神在心灵中，而心灵在灵魂中，灵魂在物质中，不过这些都借由永恒而存在。在内里，心灵充满灵魂，神充满这普遍（universal）物体，一切物体都存在于这普遍物体中，但是在外面，灵魂环绕宇宙，赋予它生命。在外面，宇宙是这伟大、完美的活物，即秩序宇宙；在内里，它是一切活物。上界天上，灵魂持续存在于其同一性中，但是在下界地上，它改变它所诞生为的[事物]。”

神是永恒的灵魂：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页148中编者依照 Reitzenstein,省略 psuchē[灵魂]前的定冠词 hē;比较《亚美尼亚语定义》，2.2;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷

二,页 365。

[5]“永恒将这一切维系在一起,借由必然性、或天意、或自然、或不论任何人相信或者会相信的什么。这宇宙是在产生能量的神,但是神的能量是一种不可超越的力量,不可同任何人性或神圣之物相比。因此,赫耳墨斯,你不应当以为下界或上界的任何事物像神,因为那样你就会偏离真理:没有任何事物与不相像者——同一和唯一者——相像。你也不应当以为神将他的力量弃让给任何它者。除他以外,还有生命和不朽(和)改变的造者吗?(除了)造物他还可能做什么?神并非闲散,否则万物都将闲散,因为每样事物、每个事物都充满神。秩序宇宙或任何其他事物中都无处存在闲散。闲散用来形容造者和诞生者,便是无意义的词语。

必然性……自然: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 157-158,注 14,参照《赫耳墨斯集》卷一第 19 节,卷十二第 14 节,《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》,卷八、卷十二至卷十九;同见《赫耳墨斯集》卷十二第 21 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 39-40 节;Long,《希腊化哲学》,页 148、163-170。

造者……(除了)造物: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 149,依照 Turnebus,在“改变”之前加入 kai [和],将 *poiōtētos* [质量] 读作 *poiētēs* [创造者],并在 *poiēseien* [创造] 之前插入同 *ē* [但是] 相对应的词语。

[6]万物都必须诞生,向来如此,且依据各个场所的状况。造者存在于万物之中,并不固定,也不造任何具体事物,而是造出万物。因为他是具有能量的力量,他的自主性并非来自诞生之物;诞生之物经由他的作用而存在。”

“通过我向外看去,凝视置于你眼前的秩序宇宙,仔细观察它

的美,一个未被玷污的物体,没有比它更古老之物,永葆青春、永远年轻,却永远愈发青春。

经由他的作用而存在: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 149、158,注 19,作 *sont soumis à lui* [服从于他]。

通过我: Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 210,卷四 F,页 380-381,在此处将文本分成两段,在前面插入了从第 1 节调换过来的几行文字,Ferguson 则将其主旨认定为“对宇宙之美的颂扬……即 *taxis* [秩序]、*diamonē* [稳定]、*metabolē* [改变]之后内容的主题”。

[7]看看下界蔓布的七个世界,在永恒的秩序中行进,各自在不同的环轨中完成永恒;看看万物如何充满光,处处又都没有火。

蔓布的七个世界: Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 150、158-159,注 21;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四、156;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 307) 将 *hepta kosmos* 译作 *sept cieux* [七重天],即天上的域界;关于对宇宙的另一描述,见上文《赫耳墨斯集》卷五第 5 节。

充满……火: 关于光的 *plērōma* [丰盛],见上文《赫耳墨斯集》卷一第 4 节,卷六第 4 节;Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页 36。Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 307-308,认为火的缺席指代的只能是尘世的 (*sublunary*) 域界,火在那里的空气中移动时化作光;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 159,注 23 并没有给出更好的解答;比较《赫耳墨斯集》卷十第 18 节,卷十一第 19 节。

相向者和不像者之间的吸引和组合,成为从神之能量照耀下来的光,神是万善之父,是七个世界全部秩序的统治者和号令者。

相向……组合：见上文《赫耳墨斯集》卷三第4节注释。

统治者和号令者：archontos kai hēgemonos 是 Nock (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 150) 依照 Turnebus 对 archōn kai hēgemōn 做的改动; Scott,《赫耳墨斯集》(卷二,页 308-309) 及 Festugière (页 159,注 24) 认为统治者神是太阳; 比较《赫耳墨斯集》卷一第 25 节,卷十六第 5-10 节,《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》,卷二十一第 2 节。

它们所有前方运行的是月亮,自然的器具,使下界的物质变形,而宇宙当中的是大地,哺育地上生物的乳母,沉积物一般安置于美丽的秩序宇宙中。看看不朽和必朽的活物之众——它何其伟大——不朽者与必朽者之间是周转的月亮。

月亮……器具：关于月亮作为自然的生长与衰落的媒介,见《赫耳墨斯集》,卷一第 25 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 3 节;费尔米库斯·马特尔努斯 (Firmicus Maternus),《天文八书》(Mathesis), 4.1.1-9; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 309-310; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 159-160,注 25。

乳母,沉积物一般: Festugière 作 *comme fondement* [作为基础],的确是更简单直接的译法,然而见《希英字典》, *hupostathmē* 词条,其中引用了柏拉图《斐多》109c 及希波吕托斯《论摄生法》(On Regimen) 2.45; 在后者中 *hupostathmē trophēs* 的意思类似于“排泄物”; 同样应当注意“哺育的乳母”原文为 *trophon*; 比较 Sleeman and Pollet,《普罗提诺辞典》, *hupostathmē* 词条;《亚美尼亚语定义》, 2.3; Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 365。

[8] 万物皆充满灵魂,万有皆被移动,有的绕着天,有的绕着地。在右的不往左,在左的不往右;在上的不往下,在下的亦不往

上。最亲爱的赫耳墨斯,它们全部都已诞生,〈这一点〉你无需从我这里学习。因为它们是物体,具有灵魂,且被移动,但是身体和灵魂若没有将它们放在一起者,就不能连结成为单一的事物。那么必须存在这样的一个个体,并且在任何方面都是同一的。

[9]由于运动多种多样,而且虽然所有物体被注定了同样的速度,但是它们各不相同,所以不能有两位或多于两位的造者。若有许多〈造者〉,就不能维持同一种秩序。繁多的后果是对更好者的嫉妒。我会做出解释:倘若必朽的、受制于改变的活物有第二位造者,那么他就会渴望也造出不朽的存在,正如不朽者的造者会意愿造出必朽者。看看——如果有两位〈造者〉,而且如果一个物质而一个是灵魂,负责造物的会是哪位?或者如果二者都负责,那么哪位作用更大?

两位的造者: Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 245-246(比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 147)认为,普塞洛斯《有关恶魔活动的对话》(*Dialogue on the Activities of the Demons*) 828b 中指的正是本段;与神匠是第二位神的观点相反的意见,见上文《赫耳墨斯集》卷一第 9 节;和此处文本更接近的观点,见下文第 14 节,卷十四第 7-8 节。

[10]这样想想:每个活的身体,不论不朽或必朽,〈有理性或〉无理性,均由物质和灵魂构成。因为每个活的身体都有灵魂。另一方面,无生命的仅由物质构成;灵魂也单独由造者而来,是生命的缘由,但是造出不朽者的那位是一切生命的缘由。那么,他怎会不是与{不朽者}不同的必朽活物的造者呢?造出不朽的不朽存在怎会不造活物所具有的东西呢?”

〈有理性的和〉无理性的: 头两词对应 Nock and Festugière,

《赫耳墨斯集》，卷一，页 151 中编者依照 Scott 所作的增补 *tou logikou kai*。

是一切生命的缘由：同 Tiedemann，将 *pas* 读作 *pasēs* [一切]；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 151、161，注 32。

与{不朽者}……造者呢：同 Tiedemann，将 *thnētōn* [必朽者] 读作 *athanatōn* [不朽者]，Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 151、161，注 33 将其标为不可理解。

[11]“显然，这些事物有一造者，而且很显然，他是同一的，因为灵魂是同一的，生命是同一的，物质是同一的。但是这位是谁？除了同一的神还有谁？造出有灵魂的活物（的行为）若不只属于神，还能属于谁？那么，神是同一的。{多么彻底的荒谬！}既然你已同意，秩序宇宙始终是同一的，太阳是同一的，月亮是同一的，神性是同一的，那么你是否要把神本身算在它们之中呢？”

{多么彻底的荒谬！}：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 151、161，注 35 在此处译出的 *geloiotaton* 一词上标注存疑；Ferguson 说它是为基督徒做的注释，Festugière 则译作 *C'est chose tout à fait risible!* [此事十分可笑！]见下文第 12 节；比较 Scott，《赫耳墨斯集》，卷二，页 316。

你已同意：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 151，依照 Turnebus，将 *hōmologēsen* 读作 *hōmologēsas*。

算在……之中：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 151 将 *poston einai* 译作 *soit membre d'une série* [为序列中之一员]，更接近字面含义；*poston* 是表示疑问的形容词，意为“顺序序列中的哪一个”；希腊语本中没有“它们之中”。

[12]“神造万物。{一位神若是为数众多，那就是极致的荒

诞。|倘若你自己就能造出许多这样的事物,那么神造出生命、灵魂、不朽和改变为何是伟大的成就呢?你看、你说、你听;你嗅、触碰、四处走动、思考且呼吸。这并不像是一个人看,另一个听,另一个说;而另外某人触碰、另外某人嗅、四处走动、思考且呼吸。一个人做所有这些事。从另一种意义上讲,高处的事物没有神就不能发生。正如你若闲散而不做你的事,你就不再是活物,因此,神若闲散,他就不再是神——虽然这样说是不对的。”

{一位数目众多……荒诞。}: 这是对 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 151 中标注存疑并且没有译出的三个词 *en pollō geloiotaton* 的含义作出的猜测;同上文第 11 节,本句可能是一条注释。

不对:“不对”比 *mē themis* 更弱;“褻渎”的意味够强,但是这个词的宗教联想却似乎并不贴切。

[13]“如果已经证明〈你〉不〈造〉物就〈不〉能存在,那么于神而言,这岂不更加真实?因为倘若存在神不造的事物,那么他就是不完美的——虽然这样说是不对的。但是如果神完美而且不闲散,那么他就造出万物。”

“稍候,赫耳墨斯,你将很快理解,神的作品仅是一物:诞生万有——正在诞生者、曾经诞生者、将要诞生者。这就是生命,我最亲爱的朋友。这就是美;这就是善;这就是神。”

〈你〉不〈造〉物就〈不〉能存在: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 152 插入三个词: *se*[你]、*poiounta*[创造]、否定词 *mē*[不能]。

虽然这样说: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 152,依照 Scott,将 *ei* 写做 *ho*[它]。

不对：见上文第 12 节。

[14] 你若想凭借经验理解它，就注意你意愿创生时所发生的吧；它不像神的作品。神不以他的作品为乐，他也没有助手。他独自作业，他永远在他的作品之中，因为他即是他所造之物。倘若它们与之分离，万物就会崩塌；万有都必将死亡，因为生命不会存在。但是如果万有都是活的，而且生命亦是同一的，那么神就也是同一的。再说一次，如果万物都是活的，天上的如此，地上的亦然，如果生命对于它们所有而言都是同一的，那么它的诞生就是通过神的作用，而且就是神。那么，万物皆通过神的作用而存在，生命是心灵和灵魂的结合。

[15] 因此，永恒是神的映像；秩序宇宙是永恒的映像；太阳是秩序宇宙的映像。人类是太阳的映像。”

“死亡不是已组合之物的毁灭，而是它们结合的消解。他们说改变即是死亡，因为身体被消解，生命消弭成不可见者。

永恒……的消解：第 15 节中这三句的前两句在 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 153 中位于新一段开头，但是在《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，158 页中，Festugière 建议将它们移动到这里，并在“死亡不是……毁灭”处分段，这句话在 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，中则是第 14 节的最后一句。Nock(页 153)记录了 Reitzenstein 的观点，认为这里给出的第 14 节最后一个词组(“生命是心灵和灵魂的结合”)可能是注释；同见《赫耳墨斯集》卷一第 6 节；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 162，注 45。

Festugière 在 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 153 将 eikōn[形象]译作 image[形象、映像]，但是他在《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 156 中将它译作 copie[复制品]。在希腊

主义哲学与宗教中, *eikōn* 通常表达柏拉图主义对可感知的事物和可认知的事物之间关系的一种乐观主义诠释(比较《蒂迈欧》, 92), 同本段及《赫耳墨斯集》卷八第 2 节;《新约神学辞典》, 卷二, 页 389。

{虔诚地听我说,}我最亲爱的赫耳墨斯,我说秩序宇宙和所谓以这种方式消解的事物受到改变,是因为秩序宇宙每天都有一部分变得不可见,〈但是〉它们绝不是被消解了。这些是秩序宇宙的激情(*passion*)、涡旋和隐匿。涡旋是一种{回归},隐匿是一种更新。

{虔诚地听我说,}……方式消解:即使我们与《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 156-157,注 4 一样,将 *Nock and Festugière*,《赫耳墨斯集》,卷一,页 153 中标为不可理解的 *deisidaimōn hōs akoueis* 读作 *deisidaimonō akoue*[虔诚地倾听],这种译法也仍然存在问题;*Nock* 在靠近句尾处添加分词 *de*[但是];比较《新约神学辞典》,卷二,页 20。翻译问题大概又是因为这是一条注释,可能是一位基督徒在呼喊“你听起来真是迷信啊!”

涡旋……更新:见下文第 19 节,*Nock* 给 *strophē*[回归]标注存疑,*Festugière* 译作 *révolution*[回转];*Nock and Festugière*,《赫耳墨斯集》,卷二,页 153、162-163,注 49。

[16]秩序宇宙有诸般形态:它不含插入进来的形态,只是在它内部改变它们。既然秩序宇宙诞生时便有诸般形态,谁有可能造出了它来?我们不要说他没有形态。但是如果他也具有诸般形态,他就会像秩序宇宙一样了。如果他具有一个形态呢?在这方面他就会不如秩序宇宙了。那么,我们该说他是什么,才能不将论说引入僵局?因为我们对神的理解中不能有僵局。因此,如果他

内部有任何结构,就只有一种结构,无形体的〈结构〉,不屈身于表象。他借由物体揭示一切结构。”

秩序宇宙有诸般形态: Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 321,指出《阿斯克勒庇俄斯》第 19 节(比较《赫耳墨斯集》卷十三第 12 节,卷十六第 12 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 35 节)中的 pantomorphos[具诸般形态的]是一位神,即神圣的黄道带,尽管这里并没有这类天文学的联想;比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 215,注 55;同见《亚美尼亚语定义》,10.2;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 397。

在它内部改变它们: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 163,注 50;比较页 153。

没有形态……一个形态: Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 322-323,引用柏拉图对神由 eidos 到 morphai 的神圣变形的神话叙述的批评(《王制》380-383);他同时指出 amorphos 可以指代“畸形的”或“丑的”。

[17]“不要为无实体结构的概念感到惊奇,因为它就像一个词语的结构。山脊在图片上看来十分突出,但是它们实际上是绝对光滑平整的。留心注意我所说的,虽则大胆,但也十分真实。正如人类没有生命就不能活着,神不造善就不能存在。因为这种创造在神中即是生命和运动,一如既往,移动万物,给予它们生命。”

任何结构(第 16 节)……突出:“结构”对应的希腊词为 idea, Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 153、163,注 51,页 167 作 figure[形态]。前一句中“形态”的各种相关词汇对应 morphē 及其同源词汇;见《阿斯克勒庇俄斯》第 2 节及 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 323,后者将此处的 idea 和 morphē 视为同义词;

同见 Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 383。

[18]“我说的某些事需要特殊注意。想想我现在说的。万物在神之中,但不像置身场所之中(因为场所也是物体,而物体不动,置身某处之物没有移动);事物在无实体的想象中的置身是不同的。想想:什么能够包围万物,无形体之物没有边际,没有更迅速者,没有更强大者。万物之中,无形体者没有边际、最迅速、最强大。”

置身场所之中:《赫耳墨斯集》卷二第 1-12 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 163,注 53-55;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 325。

[19]“你自己想想:号令你的灵魂行至印度,它会在你的号令之前在那里。号令它跨到海洋,它会再次迅速在那里,并不像从一个场所到另一个场所,而仅仅是在那里。如果号令它飞上天,它便不会缺少翅膀。没有什么能够阻碍它,太阳的火不能,以太不能,漩涡不能,其他星辰的身体也不行。它穿过它们全部,将飞向终极的物体。但是你若愿冲破宇宙本身,查看外部事物(倘若秩序宇宙之外的确有任何事物),你就有这能力。”

行至印度: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 154,采用 Patrizi 颇具独创性的校订方式,将 *eis hēn de kai* 校订为 *eis Indikēn*;上文,《赫耳墨斯集》卷十第 25 节。

漩涡(*swirl*)不能:关于此处和第 15 节中 *dinē*[漩涡]和 *dinēsis*[漩涡]作为前苏格拉底时期以来的天文学术语,见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 162-163,注 49,页 164,注 56;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 326-327。

冲破宇宙：Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页327，引述《赫耳墨斯集》卷一第13节；同见：卷一第25-26节，卷十三第11、15、20节；《灵知派经书》，卷六，6.63.10-14；Keizer,《第八揭示第九》，页16-17。

[20]“看看你有何种力量，何等迅速！你若能做这些事，难道神就不能？因此你必须这样认为神，认为他拥有一切——秩序宇宙、他自身、宇宙——就像他内部的思想一样。因此，除非你使自己和神等同，否则你就不能理解神；相似者被相似者理解。

他自身、宇宙：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页155，依照Scott，在holon[宇宙]前插入定冠词to。

被相似者：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页155，依照Angelo Vergezio，将tōn homoiōn更正为tō homoiō；关于sumpanteia和sungeneia的语境，见Scott,《赫耳墨斯集》，卷四F，页383。

让你自己成长出不可测量的广度，超出一切物体，胜过一切时间，成为永恒，你就会理解神。认识到于你没有不可能之事，认为你自己不朽，并能够理解一切事物、全部技艺、全部学识、各个活物的性情。变得比每个峰巅更高，比每个深渊更低。

超出……胜过：见Dodds,《焦虑时代的多神教徒与基督教徒》，页82-84，他将第20-21节同普罗提诺《九柱神》5.1.2进行了对比。

成为永恒：这里说的可能是成为某位特定的神，即艾永，相关内容见上文第2节注释，关于另一种和艾永有关的神圣化，见Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页164-165，注58，其中引述《希腊巫术纸莎草纸》卷四，475-750(Betz,《〈希腊巫术纸莎

草纸)译文及世俗体咒语》,页48-52),即所谓的“密特拉祷文”。

关于人类之雄伟庄严的常见主题,见《阿斯克勒庇俄斯》第6节。同见:《希腊巫术纸莎草纸》,卷一,200-204,卷四,1167-1226,卷五,459-489,卷十三,65-85、297-340、580-635(Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》,页8、61、109-110、174、180-181、187);《亚美尼亚语定义》,8.7;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页389;Bousset,《艾永神》,页196-200、211;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四F,页383-384;Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页279;《希腊奥秘宗教》,页197-198、374。

变得……更高:将 hupsēlotatos[最高]更正为 hupsēloteros[更高]的做法来自 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页155,依照 Turnebus。

在你内中集聚已被造出的、火与水的、干与湿的一切感受;同时无处不在,地上、海里、天上;尚未出生、在子宫中、年轻、老迈、已死、超越死亡。当你同时理解了这一切——时间、场所、事物、性质、数量——就可理解神了。

无处不在……超越死亡: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页165,注60,引用了一些“狂喜体验”的例子,包括:普罗提诺《九柱神》,4.8.1、6.5.7、6.5.12;波菲利,《普罗提诺生平》23;《迦勒底神谕》110-128(Des Places,《迦勒底神谕及先人注疏选鉴》,页94-97);扬布利柯,《论秘仪》1.12、3.4-6(40.16-42.17、109.4-114.2);《希腊巫术纸莎草纸》卷四,154-285、475-829(Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》,页40-43、48-54),及《赫耳墨斯集》卷一,卷十第24-25节,卷十三第11节;同见 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页328-333;Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》,页184-211;Festugière,《希腊人的个人信仰》,页

135-136。

[21]但是你若将灵魂闭锁在身体中,贬低它,并说,‘我一无所知,一无所能;我恐惧海,我升不上天;我不知我曾是何物,我不知我将是何物,’那么你同神还有什么关系?你邪恶且爱身体时,就不能理解任何美和善的事物。对神圣的无知是终极的恶德,但是能够理解、能够意愿并且希望,是{直接且}简单的向善之道。在你的旅途中,善会随处遇见你,并且处处可见,在你最不抱期待的场所和时间,当你清醒时,当你入眠时,航行时或散步时,在夜晚或白昼,你说话时或保持沉默时,因为没有它不是的[事物]。”

我恐惧……同神:《亚美尼亚语定义》,9.3;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页391;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四F,页384;Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页307-308,374-375。

邪恶且爱身体:上文《赫耳墨斯集》卷一第18-19节。

无知……恶德:上文《赫耳墨斯集》卷十第8-9节。

{直接且}简单:在 *eutheia* [直接] 后添加 *idia* (同 Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页22;卷二,页335); Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页156,将两个词都标注存疑,译作 *la voie directe……et une voie facile* [直接的路……和一条简单的路]。

旅途中,善: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页156,166,注63a中给出的文本没有确定主语,提出本句指代的可能是“善”或者“神圣者”,或前几句中的“神”,并建议上句的末尾可能 *hodeonti soi* [你的旅途] 而不是 *rahdia* [容易];关于其他“旅途”之类的词语,见上文《赫耳墨斯集》卷一第26-27节。

[22]“而你要说,‘神是看不见的’?住嘴!谁比神更可见?这便是他造出万物的原因:以使你可借由它们所有而看到他。这

是神的善,这是他的卓越:他借由万物而可见。因为没有看不到的事物,乃至无形体的事物之中也没有。心灵在理解行为中为人所见,神则在造物的行为中〈为人所见〉。”

而你要说: Aubert,即亚里山大里亚的区利罗 17 世纪的编纂者,提出将区利罗(上文,题解)文中的 *eita phusin* 订正为 *eita phēs*;《赫耳墨斯集》的抄本写做 *eikoni taphēs*; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 156。

他的卓越: Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 156)将 *aretē*[卓越]译作 *le pouvoir miraculeux*[奇迹般的能力],然而见页 166,注 66。

没有看不到的事物: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 157,依照 Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 222,卷二,页 335,将 *horaton*[见到]校订为 *aoraton*[未见到]。

“直到这里,三倍伟大者啊,这些事已揭示给你。用同样的方式想想其余一切——你自己——你就不会受蒙蔽。”

直到……受蒙蔽:关于这些结尾处的词语,Zielinski,《赫耳墨斯主义灵知》,页 350-355 写到,“最终他们强调性地重复珀伊曼德热斯文本[即《赫耳墨斯集》卷十三第 15 节]中的词语,借此向珀伊曼德热斯群体推介赫耳墨斯主义的最新的灵知派—泛神论的修正。”他也将《赫耳墨斯集》卷十二第 8 节理解为对这两段的驳论。同见: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 166,注 68; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 336。

卷十二

赫耳墨斯之论说

[1]“塔特啊,心灵来自神的精髓本身——如果神实际具有精髓——只有神确知那精髓可能是什么。那么,心灵没有与神的必要性(essentiality)相互割离;它扩张了,一如既往,像太阳的光。在人类之中,这心灵是神;因此,人类之间有些是神,他们的人性接近神性。因为好精灵说过,神是不朽的〈人类〉,人类是必朽的神。但是无理性动物中存在本质的冲动。”

[2]“有灵魂之处就有心灵,正如有生命之处就有灵魂。但是无理性动物中的灵魂是缺少心灵的生命。心灵是人类灵魂的恩主;对他们起到好的作用。在无理性事物中,心灵对每样〈事物〉产生的本质冲动加以辅助,但是拒斥人类灵魂中的这种冲动。每个灵魂,一旦在身体中诞生,就被痛苦和欢乐败坏了。因为在复合的身体中,痛苦和欢乐如同汁液般沸腾;一旦浸没其中,灵魂就会溺亡。”

[3]“心灵向受到它号令的灵魂展现自身的壮丽,并反对它们的种种自然倾向。心灵给灵魂带来痛苦,将引发灵魂种种疾病的欢乐从其中抽离,就像一位好医师使用烙术和刀子,为受疾病侵扰的身体带来疼痛。灵魂的一种重病是无神论,其次就是普通的见解;万恶随它们而来,没有善者。因此,同此疾病对立的心灵为灵

魂安保持着善,正如医师为身体安保健康。

[4]但是那些没有心灵作为引导者的人类灵魂,像无理性动物的灵魂一样受到影响。当心灵默许它们,并且让路给渴念,欲求的冲动就驱使这样的灵魂走向导致无理性的渴念,并且,就像无理性的动物,他们永不停止他们无理性的愤怒和无理性的渴念,从不倦于邪恶。因为愤怒和渴念是超越一切极限的无理性恶德。神给这些灵魂施加了作为折磨和责难的律法。”

[5]“如此一来,父,我早先听完了关于命运的论说似乎被否认了。如果于某个个体而言,犯下通奸、渎神,或作出其他某些恶行,全然是命运所致,那么这样的一个人若是在命运的强制下行事,他怎应受到惩罚[]?”

“一切都是命运的作为,我的孩子,除它以外,有身体的实体之间并无他物。善恶都不是偶然诞生的。就连做过好事的人也注定会受它影响,这就是他做出此事的原因:受到因它做出此事而对他施加影响者的影响。

[6]现在不是关于恶德或命运的论说的时间;这些话题我们在其他地方已经讨论过了。现在我们的论说是关于心灵的,心灵可以做什么,它如何容许差异。人类心灵之中有一样事物,但是无理性动物之中的是另一样。此外,在其他活物中,心灵并不施恩。它抚平愠怒和渴念的同时,在每个个体之中的作为也不同,必须理解的是,这其中的某些是有理性的人们,另一些没有理性。但是众人都受制于命运、〈受制〉于降生和改变,它们是命运的开端和终结。

[7]众人皆受命运注定之事的影。但是有理性者受心灵号令(如我们所说),不像他人那样受到影响。他们既然摆脱了恶德,就不会由于作恶的后果而受到影响。”

“再一次,父,你是什么意思?通奸者不是邪恶的吗?谋杀者不是邪恶的吗?还有他们其他所有?”

“有理性者受到影响,不是因为他犯了通奸,我的孩子,而是由于他仿佛这样做过,他也不会因为犯了谋杀而受到影响,而是由于他仿佛犯了谋杀。不可能逃离降生,正如不可能逃离变化,尽管有心灵者有可能逃离恶德。

[8]因此,我一直听到好精灵说(倘若他是用书面形式传达的,那么于人类就会最有助益了;我的孩子,只有他,因为他作为头生的神,俯视一切,真正表述了神圣的论说),不论如何,有一次我听到他说万物都是同一的,特别是智性物体;说我们生活在力量、能量和永恒之中;还说永恒的心灵是善,说它的灵魂也是善。这样一来,智性事物之间就没有程度之分了,因此,既然心灵统治万有,并且是神的灵魂,那么心灵就可随心所欲了。

[9]那么你必须理解,并将这论说用于你从前询问过我的问题——我是指关于命运〔和〕心灵〕的那个。因为如果你细心回避存在争议的论说,我的孩子,你就会发现心灵——即神的灵魂——真正凌驾万有,在命运、律法和其他一切之上。于心灵而言没有不可能之事,比如将人类灵魂置于命运之上,或者倘若那灵魂偶然草率,就将它置于命运之下。这些是好精灵说过的有关此类事宜的最美妙的事了。”

“说得很神圣,我的父,真实且有助益。

[10]但是对我讲得更直白些吧。你说过,心灵在无理性的动物之中以本质冲动的方式作用,默许它们的本能。但是我相信,无理性动物的本能是激情。如果心灵帮助本能,而本能是激情,那么既然心灵与激情进行褻瀆性的接触,心灵就也是一种激情吗?”

“说得好,孩子——一个优秀的问题,我应当回答。

[11]所有化作身体的无形体事物都受激情的影响,我的孩子,它们被称作‘激情’是正确的。移动者都是无形体的,但是被移动者〔并非〕都是物体;无形体者也被心灵移动。然而,移动即是激情,而因此移动者和被移动者都受到影响,一个统治着,另一

个被统治。如果存在从物体的释放,也就存在从激情的释放。不过,我的孩子,更好的说法或许是:没有不具激情之物,万物均受激情的影响。但是激情和受激情影响者存在不同。一个主动,另一个被动。然而就连身体也对自身产生作用;它们要么未被移动,要么被移动,两种情况下都存在激情。无形体者总是受到作用,这就是它们受激情影响的原因。不要让这术语妨碍你。作用和激情是等同的,但是使用更吉利的名字也并没有害处。”

[12]“你的论说讲述得十分直白,父。”

“我的孩子,你也要注意,神向人类——而非向任何其他必朽的动物——允诺了(*granted*)这两样事物:心灵和经思索的言语,它们与不朽具有同等的价值。[人类也有他说出的言语。]如果按照应当的方式使用这些馈赠,就没有什么能把他同不朽者区分开来了;相反,当他离开身体,这两样馈赠便会指引他到诸神和受祝福者的阵列。”

[13]“我的父,其他活物不使用言语吗?”

“不,孩子,它们仅使用声音,言语与声音相去甚远。言语是所有众人共有的,但是每种活物有它自己的声音。”

“即使在人类之间,我的父,各族的语言不也是不同的吗?”

“是不同的,我的孩子,但是人性是同一的;因此,言语也是同一的,被翻译以后就会发现,它在埃及、波斯、希腊都是一样的。我的孩子,在我看来,你对言语的卓越性和重要性一无所知。受祝福的神——好精灵——说过,灵魂在身体中,心灵在灵魂中,经思索的言语在心灵中,神是他们的父。

[14]那么,经思索的言语是神的映像和心灵,正如身体是观念的映像、观念是灵魂的映像。因此,最美妙的物质是气,最美妙的气是灵魂,最美妙的灵魂是心灵,最美妙的心灵是神。神围绕一切、渗透一切,而心灵围绕灵魂,灵魂围绕气,气围绕物质。”

“必然性、神意和自然是秩序宇宙及物质之秩序的器具。每

个智性之物都是一个精髓，它们的精髓是同一性，但是宇宙中的每个物体都是多重的。由于复合物体的同一性在于总是致使一个物体变成另一个，所以它们保有同一性的不可腐蚀性。

[15]不同的是，每个复合物体都有属于它的数。因为如果没有数，联系、复合或消解就都不能发生。统一体诞育数，让它增加，当它消解后将它收回自身，但物质是同一的。这整个秩序宇宙——一位伟大的神，也是一位更伟大的、同神统一、并帮助保有父的意愿和秩序的神的映像——是丰盛的生命，在来自父的整个永恒复返中，秩序宇宙中没有任何事物的整体或部分不是活物。因为秩序宇宙中从没有任何死物，现在没有，未来也不会有。父愿望，它只要还结合在一起，就仍是活的，因此秩序宇宙必须也是神。

[16]那么，我的孩子，在神中、在万有的映像中、在丰盛的生命中，怎能有死物？因为死即是腐败，腐败即是毁灭。不可腐败之物的任何部分怎可能腐败、神的任何部分怎可能毁灭？”

“活在秩序宇宙中的事物，父，虽然它们是它的一部分，但是它们不会死吗？”

“住嘴，孩子；关于变化的术语将你引入歧途。它们不死，我的孩子；作为复合物体，它们仅是被消解了。消解不是死亡，只是合成物的消解。它们被消解不是为了被毁灭，而是为了更新。何为生命的能量？不是运动吗？那么，在秩序宇宙中，什么是不动的？没有〈不动的〉，我的孩子。”

[17]“地在你看来难道不是不动的吗，父？”

“不，孩子；它是唯一富于运动并且静止的事物。如果万物的乳母——她创生万物并将之诞育——是不动的，这不是十分荒谬的吗？因为如果没有运动，创生者就不能创生任何事物。你问那第四部分是否闲散，这是极其荒谬的：物体没有运动，就只能说明它是闲散的。

[18]因此，我的孩子，你应当知道，秩序宇宙中各处的万物都

受到移动,要么减少要么增加。被移动的也是活的,但是并非每个活物都需要保持不变。我的孩子,整个秩序宇宙作为整体没有变化,但是它的部分全都会改变。然而,没有任何事物是可腐败的或被毁灭的——令人类不安的词语。生命不是降生而是意识,变化是遗忘并非死亡。既然如此,构成各个活物的一切——物质、生命、气息、灵魂、心灵——都是不朽的。”

[19]“那么,借由心灵,各个活物都是不朽的,特别是绝大部分人类,他们能够接纳神,适宜与他相伴。神仅同这种活物交谈,在夜晚通过睡梦,在白昼通过征兆,他通过这一切预告未来,通过飞鸟、通过内脏、通过神启、通过橡树,人类也借以宣称他了解过去、现在和未来发生之事。

[20]我的孩子,注意这点,每个活物都常常处于秩序宇宙的某一部分:活在水中的常在水中,住在陆上的常在地上,浮在上空的常在空中。但是人类使用一切——土、水、气、火。他甚至看到上天,通过感觉了解它。神是能量和力量,围绕一切渗透一切,理解神并非难事,我的孩子。”

[21]“如果你亦愿望凝视他,就看看秩序宇宙的秩序还有这秩序的严谨排列吧;看看天文现象的必然性,还有已诞生之物和将诞生之物之中的神意吧;看看物质,完全富有生命,一位与一切美善之物——诸神、精灵、人类——共同移动的伟大的神。”

“但这些是能量,父。”

“如果它们完全是能量,我的孩子,是谁赋予了它们能量?〈神以外〉的(某物)么?或者你难道不知道,正如秩序宇宙的组分是天、水、土和气,〈神的〉肢体类似地是生命、不朽、〈命运〉、必然性、神意、自然、灵魂和心灵,而它们一切的永久性就叫做善?在已诞生之物和将诞生之物之中,神无处不在,不可超越。”

[22]“那么他在物质之中吗,父?”

“我的儿子,如果物质是与神分开的,你会为它分配什么样的

场所？如果它未被赋予能量，那么你以为它除了一堆〈东西〉之外还能是什么？但是如果它被赋予了能量，是谁赋予的能量？我们说过，能量是神的组分。那么，是谁使一切活物活着？是谁将不朽之物变得不朽？受制于改变的事物——是谁改变它们？不论你说是物质、还是身体、还是秩序宇宙，要知道，这些也是神的能量，物质性是物质的能量，具体性(corporeality)是物体的能量，必然性即是精髓的能量。这就是神，是万有。”

[23]“但是万有之中没有他不是的事物。因此，大小、场所、性质、形象、时间，都不能用于神。因为神即是万有。万有渗透万物，围绕万物。对这论说展现虔敬吧，我的孩子，虔诚地持有它吧。神的宗教仅有一个，即是不要作恶。”

[题解]Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页174，将 *peri nou koinou* 译作 *Sur l'intellect commun* [关于共有的智性]，而 Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页338，认为这个词组不可解读。关于《赫耳墨斯集》卷十、卷十一、卷十二及卷十三之间的关联，见 Zielinski,《赫耳墨斯主义灵知》，页350-356，见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页171-173。关于在第14节“围绕物质”之后将卷十二分成两个部分的做法，见 Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页336，及 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页173、188，注38，Festugière 总结出“鉴于赫耳墨斯主义文本的结构较为松散，将第十二卷分成两部文本的做法……是随意为之。”

[1]“塔特啊，心灵来自神的精髓本身——如果神实际具有精髓——只有神确知那精髓可能是什么。那么，心灵没有与神的必要性(essentiality)相互割离；它扩张了，一如既往，像太阳的光。

那精髓可能是什么：将 *auton* 读作 *auto* [那精髓] (字面意为“自己”)，同 *Einarson; Festugière* (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷一, 页 174, 注 1) 将后一种解读方式译作 *se connaître* [认识自我], 前者译作 *le savoir* [认识它]。他同样指出, 无条件地将精髓归于神的做法在《赫耳墨斯集》卷六第 4 节中也作为保护物 (*safeguard*) 出现过。Scott, 《赫耳墨斯集》，卷二, 页 339 则解释称, 作者也许是害怕将神圣的非物质的 *ousia* 同廊下派中物质的 *ousia* 混淆。

扩张了：关于动词 *hapoloō*, 见 *Sleeman and Pollet*, 《普罗提诺辞典》, *haploun* 词条; 比较 *Nock and Festugière*, 《赫耳墨斯集》，卷一, 页 174, 注 1a, 其中译作 *se déploie* [自我扩张], *Dodd* (《第四福音书的阐释》, 页 25) 则作“发展”; *Scott*, 《赫耳墨斯集》，卷二, 页 339, 提议“展开、摊开”“宽宽地展开”“扩张”。

在人类之中, 这心灵是神; 因此, 人类之间有些是神, 他们的人性接近神性。因为好精灵说过, 神是不朽的〈人类〉, 人类是必朽的神。但是无理性动物中存在本质的冲动。”

他们的人性: *Nock and Festugière*, 《赫耳墨斯集》，卷一, 页 174, 依照 *Foix de Candale*, 将 *autou* 读作 *autōn*。

好精灵……必朽的神: 此处所指为《赫耳墨斯集》卷十第 25 节; 关于“好精灵”, 同见卷十第 23 节, 以及下文第 8、9、13 节; *Nock and Festugière*, 《赫耳墨斯集》，卷一, 页 171, 注 1; *Keizer*, 《第八揭示第九》, 页 56。

不朽的〈人类〉: “人类” (*anthrōpous*) 为 *Nock* 依照一处抄写员的注释所加; *Nock and Festugière*, 《赫耳墨斯集》，卷一, 页 174; 上文《赫耳墨斯集》，卷一第 12 节, 关于 *anthrōpos* 的注释。

存在本质的冲动 (*natural impulse*): *Dodd* (《第四福音书的阐

释》,页 25)作“心灵是自然”,Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 174 则作 *l'intellect est l'instinct naturel* [智性是自然的本能],然而比较页 178,注 3;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 340-341;《新约神学辞典》,卷九,页 253-255、259-260、277。

[2]“有灵魂之处就有心灵,正如有生命之处就有灵魂。但是无理性动物中的灵魂是缺少心灵的生命。心灵是人类灵魂的恩主;对他们起到好的作用。在无理性事物中,心灵对每样〈事物〉产生的本质冲动加以辅助,但是拒斥人类灵魂中的这种冲动。每个灵魂,一旦在身体中诞生,就被痛苦和欢乐败坏了。因为在复合的身体中,痛苦和欢乐如同汁液般沸腾;一旦浸没其中,灵魂就会溺亡。”

心灵是……恩主: Mahé,《维也纳希腊纸莎草纸 29456 r°和 29828 r°中的赫耳墨斯片断》,页 56,与《维也纳残章》A 进行了比较。

浸没: 这一词语的原文是 *baptizetai*;关于它在此处贬义语境中的使用见 Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》,页 276-278;比较《赫耳墨斯集》卷四第 4 节。

[3]“心灵向受到它号令的灵魂展现自身的壮丽,并反对它们的种种自然倾向。心灵给灵魂带来痛苦,将引发灵魂种种疾病的欢乐从其中抽离,就像一位好医师使用烙术和刀子,为受疾病侵扰的身体带来疼痛。灵魂的一种重病是无神论,其次就是普通的见解;万恶随它们而来,没有善者。因此,同此疾病对立的心灵为灵魂安保着善,正如医师为身体安保健康。”

嗜好……疼痛: 文中的文字游戏 (*prolēmmasin* ……

proeilēmnenon)在译文中难以体现;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页181-182,注6;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页342。

一位好医师:关于这一医学比喻,见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷三,116,注3-5;比较Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页181-183,注6-7;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页342;同见柏拉图《高尔吉亚》(*Gorgias*)477E-481B、521E。

普通的见解(mere opinion)……它们而来:关于doxa[见解、荣耀]的褒贬含义,见上文《赫耳墨斯集》卷十第8节注释;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页175、183,注9,提出另一种可能的含义,即kenodoxia[虚荣],并将抄本中的eis校订为hais[它们]。

[4]但是那些没有心灵作为引导者的人类灵魂,像无理性动物的灵魂一样受到影响。当心灵默许它们,并且让路给渴念,欲求的冲动就驱使这样的灵魂走向导致无理性的渴念,并且,就像无理性的动物,他们永不停止他们无理性的愤怒和无理性的渴念,从不倦于邪恶。因为愤怒和渴念是超越一切极限的无理性恶德。神给这些灵魂施加了作为折磨和责难的律法。”

受到影响:关于本篇(第4-8、10-11节)中译作“影响”和“激情”的paschō、pathos及同源词汇,见上文《赫耳墨斯集》卷六第2节注释。

当心灵……的渴念: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页175认为,要么本段存在内容脱漏,要么需要进行校订;比较Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页343。

施加……律法: Dodd(《圣经与希腊人》,页242)及Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页183-184,注11,一致认为对律法的这种观念并不一定源自《圣经》;比较《赫耳墨斯集》卷一第

23 节,卷十三第 7 节。

[5]“如此一来,父,我早先听完了关于命运的论说似乎被否认了。如果于某个个体而言,犯下通奸、渎神,或作出其他某些恶行,全然是命运所致,那么这样的一个人若是在命运的强制下行事,他怎应受到惩罚[]?”

“一切都是命运的作为,我的孩子,除它以外,有身体的实体之间并无他物。善恶都不是偶然诞生的。就连做过好事的人也注定会受它影响,这就是他做出此事的原因:受到因它做出此事而对他施加影响者的影响。

那么这样……惩罚[]: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 176,省略了本词组中的一个连词 ē;关于对问题的回答,见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 184,注 12,页 193-195, Festugière 则为第 5-9 节中的命运问题做了很长的补注;比较《赫耳墨斯集》,卷一第 9 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 19、39-40 节;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 344-350;Layton,《灵知派经籍》,页 95-96,译出《三种形式的最初想法》(First Thought in Three Forms)(《灵知派经书》,卷十三第 1 节)中一例引人注目的灵知派中对星象命运(astrological fate)的恐惧。

[6]现在不是关于恶德或命运的论说的时间;这些话题我们在其他地方已经讨论过了。现在我们的论说是关于心灵的,心灵可以做什么,它如何容许差异。

不是……论说: Tiedemann 将 ho 修正为否定词 on,见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 176,其中还依照 Scott,《赫耳墨斯集》,在“论说”之前添加定冠词 ho。

其他地方……话题：“命运”(heimarmenē)一词在第5-9节中出现十次，在希腊语版本中其他地方共出现五次(《赫耳墨斯集》，卷一第9、15、19节，卷十六第11、16节)，在《阿斯克勒庇俄斯》中出现八次(第19、39-40节)；anankē[必要性]同样频繁出现，不过不总是和命运有关；比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页184，注14，引用《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》，卷八第5节，及 Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页344。

容许差异：字面意为“包含差异”；这是《希英字典》，中对 en-diaphoros 的解释，Cumont (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页184，注15)则认为本词是天文学家瓦伦斯(Vettius Valens)《选集》(Anthology)2.34.1、4.11.66中的专门术语；比较 Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页345-346。

人类心灵之中有一样事物，但是无理性动物之中的是另一样。此外，在其他活物中，心灵并不施恩。它抚平愠怒和渴念的同时，在每个个体之中的作为也不同，必须理解的是，这其中的某些是有理性的人们，另一些没有理性。但是众人都受制于命运、〈受制〉于降生和改变，它们是命运的开端和终结。

当它抚平……没有理性：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页169，注1，页176、184-185，注16-17，认为此处文本已损坏；Nock的《校勘记》记录了 Scott,《赫耳墨斯集》(卷二，页346)和 Einarson 提出的大幅度校订。此处的译文更接近 Festugière 的版本，区别在于 Festugière 译作 hommes en possession du verbe[具有言辞的人们]，而此处译作“有理性的人们”。

存在疑问的奇怪词语 ellogimos 在《赫耳墨斯集》中只在本段和下一段出现过；意思可以是“被予以较高评价的”或“善言辞的”，但是在本段中的含义更接近于 pneumatikos[吹息的、精神

的],字面意思为“无理性的”,与 *alogos* 相对,即缺少 *logos*,不过在此处等同于 *psuchikos*[动物的、本性的、感受的];Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页 415;《赫耳墨斯集》,卷一第 5 节。Festugière 用 *verbe*[言辞]来保留较低等的“理性之人”(上文《赫耳墨斯集》卷四第 3-4 节)与较高等的具有心灵的人类之间的对立。

有理性的人们:此处“人们”原文为 *andras*,代表男性,本节中的“人类”和“人”是 *anthrōpos*,相关内容见上文《赫耳墨斯集》卷一第 12 节。

降生和改变: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 185,注 18,同 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 346-347 看法一致,认为此处的 *metabolē*[改变]是“死亡”的委婉说法,Festugière 译作 *changement*[改变]。

[7]众人皆受命运注定之事的影晌。但是有理性者受心灵号令(如我们所说),不像他人那样受到影晌。他们既然摆脱了恶德,就不会由于作恶的后果而受到影晌。”

“再一次,父,你是什么意思?通奸者不是邪恶的吗?谋杀者不是邪恶的吗?还有他们其他所有?”

“有理性者受到影晌,不是因为他犯了通奸,我的孩子,而是由于他仿佛这样做过,他也不会因为犯了谋杀而受到影晌,而是由于他仿佛犯了谋杀。不可能逃离降生,正如不可能逃离变化,尽管有心灵者有可能逃离恶德。

摆脱……受到影晌: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 185,注 19,以及 Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》,卷一,页 233-238,引用灵知派反律法论(*antinomianism*)的例子,与爱任纽关于托勒密的伦理学说法一致:“他们说……我们基督徒必须有良善的行为……不过……他们成为信教者(*spirituals*)是出于天

性而非行为”(《驳异端》1.6.2; Layton,《灵知派经籍》,页294)。

[8]因此,我一直听到好精灵说(倘若他是用书面形式传达的,那么于人类就会最有助益了;我的孩子,只有他,因为他作为头生的神,俯视一切,真正表述了神圣的论说),不论如何,有一次我听到他说万物都是同一的,特别是智性物体;说我们生活在力量、能量和永恒之中;还说永恒的心灵是善,说它的灵魂也是善。这样一来,智性事物之间就没有程度之分了,因此,既然心灵统治万有,并且是神的灵魂,那么心灵就可随心所欲了。

好精灵……传达:依据 Reitzenstein(《珀伊曼德热斯》,页126-128)以及 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页111, Mahé(《上埃及的赫耳墨斯》卷一,页6,卷二,页307-310;《从三倍伟大者赫耳墨斯到阿斯克勒庇俄斯的定义》,页213)认为这些词语暗指赫耳墨斯主义箴言集(gnomology)《好精灵语录》(*The Sayings of Agathodemon*),关于好精灵,见上文《赫耳墨斯集》卷十第23节;比较 W. Kroll,《保利古典学实用百科全书》,卷八/1,800-801。Zielinski,《赫耳墨斯主义灵知》,页350-355,提出《赫耳墨斯集》卷十三第15节似乎与口头传统的存在相互矛盾;同见卷十一第22节;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷二,页8、42。Mahé同样认为赫耳墨斯主义的写作主要来源于俗语(logia)或句子(gnōmai)的松散积累,这些俗语或句子逐渐得到了一系列评注,最终产生了诸如《赫耳墨斯集》卷十六之类的文本。

头生的神: Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页348-349,引述《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷二十三第32节,解释称诸如库努牡(上文《赫耳墨斯集》卷十第23节注释)之类的好精灵被称作“最先出生者”——不过这大概是图姆(Tum)神的别称——俄耳甫斯教的法涅斯(Phanes)神亦然; West,《俄耳甫斯教祷歌》,页103-

107、202-212。

不论如何：Rose,《对〈赫耳墨斯集〉卷一至卷二的评论》，页103认为,和第8节开头的分词 *particle dio* [因此] 联系起来看, *particle gown* [不论如何] 的理解存在困难。

万物都是同一的：Scott,《赫耳墨斯集》，卷二,页349-350,认为此处被指为好精灵之语的词语按照现有的形式理解是没有意义的；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一,页185,注20,引述《赫耳墨斯集》卷十三第17-18节及卷十六第3节；比较 Norden,《未识之神》，页248-249。

智性物体：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一,页177,将 *nocta sōmata* 译作 *êtres intelligibles* [可认知的存在]；定冠词 *ta* 是抄写员编辑插入的。

和永恒之中：关于作为艾永神的永恒,见上文《赫耳墨斯集》卷十一第2、20节注释。

也是善：根据 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一,页185-186,注21,好精灵说的话到此为止。

[9] 那么你必须理解,并将这论说用于你从前询问过我的问题——我是指关于命运[〈和〉心灵]的那个。因为如果你细心回避存在争议的论说,我的孩子,你就会发现心灵——即神的灵魂——真正凌驾万有,在命运、律法和其他一切之上。于心灵而言没有不可能之事,比如将人类灵魂置于命运之上,或者倘若那灵魂偶然草率,就将它置于命运之下。这些是好精灵说过的有关此类事宜的最美妙的事了。”

“说得很神圣,我的父,真实且有助益。”

命运[〈和〉心灵]：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一,页177、186,注23,提出在 *tou nou* [心灵] 之前插入 *kai* [和],之

前的编者也有同样的做法；关于用于对抗命运的 gnōsis，见 Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》，页 382；Griffiths,《马都拉的阿普列尤斯：伊西斯之书》。

置于……置于：两处 theinai[置于]都是 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 117 中采用的 Foix de Candale 的校订方式。关于心灵和命运相比之下的优越性，见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 186，注 25、页 193-195；Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》，卷一，页 203-520；特别是 Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》，页 102-106 中给出的佐西姆斯的文本,《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷一，页 263-273 中给出了译文；关于佐西姆斯的文本较新的版本和译文，见 Jackson,《帕诺波利斯的佐西姆斯论字母欧米茄》，页 16-37。

说得很神圣：下文第 12 节，“讲述”，及《赫耳墨斯集》卷一第 32 节关于 paradosis 的注释。

[10]但是对我讲得更直白些吧。你说过，心灵在无理性的动物之中以本质冲动的方式作用，默许它们的本能。但是我相信， irrational 动物的本能是激情。如果心灵帮助本能，而本能是激情，那么既然心灵与激情进行褻渎性的接触，心灵就也是一种激情吗？”

“说得好，孩子——一个优秀的问题，我应当回答。

褻渎性的接触：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 178、187，注 27，依照 Parthey(《三倍伟大者赫耳墨斯之珀伊曼德热斯》)，将 sunchrēmatisizōn(来自 sunchrēmatisō[同……相关联])更正为 sunchrōtizōn，关于后者见上文,《赫耳墨斯集》卷十第 17 节。

[11]所有化作身体的无形体事物都受激情的影响，我的孩

子,它们被称作‘激情’是正确的。移动者都是无形体的,但是被移动者(并非)都是物体;无形体者也被心灵移动。然而,移动即是激情,而因此移动者和被移动者都受到影响,一个统治着,另一个被统治。如果存在从物体的释放,就也存在从激情的释放。不过,我的孩子,更好的说法或许是:没有不具激情之物、万物均受激情的影响。但是激情和受激情影响者存在不同。一个主动,另一个被动。然而就连身体也对自身产生作用;它们要么未被移动,要么被移动,两种情况下都存在激情。无形体者总是受到作用,这就是它们受激情影响的原因。不要让这术语妨碍你。作用和激情是等同的,但是使用更吉利的名字也并没有害处。”

所有化身……没有害处:关于本节和下一节开头,Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 187,注 28)写道:“我没有希望理解被塔特看作‘十分清楚’的事情”;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 351-353,称之为“极度难解”。词组“但是被移动者(并非)都是物体”依照 Ferguson 在 *asōmaton* [非物质的]后插入 *ou* 的做法。Nock (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 178)提出“如果存在……的释放”一句隐含的主语是 *nous*。

[12]“你的论说讲述得十分直白,父。”

“我的孩子,你也要注意,神向人类——而非向任何其他必朽的动物——允诺了(*granted*)这两样事物:心灵和经思索的言语,它们与不朽具有同等的价值。[人类也有他说出的言语。]如果按照应当的方式使用这些馈赠,就没有什么能把他同不朽者区分开来了;相反,当他离开身体,这两样馈赠便会指引他到诸神和受祝福者的阵列。”

讲述：上文第 9 节。

对人类……经思索的言语：Mahé,《维也纳希腊纸莎草纸 29456 r^o和 29828 r^o中的赫耳墨斯片断》，页 55,同《维也纳残卷》A 进行了比较,同时也指向《赫耳墨斯集》卷一第 22 节,卷四第 4-5 节以作阐释和对照;《阿斯克勒庇俄斯》第 6、22、41 节;《亚美尼亚语定义》,4.2;《灵知派经书》,卷六,7.64.8-10,卷六,8.66.31-33。

[人类也有他说出的言语。]: 几位编纂者删除了这些词语, Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 187,注 31; Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 385) 认为这些词语来自一位误将第 12-14 节中的 logos 当做廊下派的 logos endiathetos [所想的理性言语]、而非 logos prophorikos [说出的理性言语] 注释者。Festugière 认为此处 logos 正确的两种的含义是所有人都有的“智性的言语或表达”,还有通向不朽的“秘仪的”logos; 所有人都拥有后者的馈赠,却不是所有人都使用它。Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 353-354,同意认为这些词语是注释,但是认为它们正确诠释了段落内容。见上文《赫耳墨斯集》卷一第 6 节,卷八第 1 节。

如果按照……阵列: Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页 156-157,引述《希腊巫术纸莎草纸》,卷三 595-601 (Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》,页 3-4); 同见《希腊奥秘宗教》,页 367; Cumont,《永恒之光》,页 301。

[13]“我的父,其他活物不使用言语吗?”

“不,孩子,它们仅使用声音,言语与声音相去甚远。言语是所有众人共有的,但是每种活物有它自己的声音。”

“即使在人类之间,我的父,各族的语言不也是不同的吗?”

“是不同的,我的孩子,但是人性是同一的;因此,言语也是同一的,被翻译以后就会发现,它在埃及、波斯、希腊都是一样的。我的孩子,在我看来,你对言语的卓越性和重要性一无所知。受祝福

的神——好精灵——说过，灵魂在身体中，心灵在灵魂中，经思索的言语在心灵中，神是他们的父。

好精灵——说过：上文第8节。

[14]那么，经思索的言语是神的映像和心灵，正如身体是观念的映像、观念是灵魂的映像。因此，最美妙的物质是气，最美妙的气是灵魂，最美妙的灵魂是心灵，最美妙的心灵是神。神围绕一切、渗透一切，而心灵围绕灵魂，灵魂围绕气，气围绕物质。”

“必然性、神意和自然是秩序宇宙及物质之秩序的器具。每个智性之物都是一个精髓，它们的精髓是同一性，但是宇宙中的每个物体都是多重的。由于复合物体的同一性在于总是致使一个物体变成另一个，所以它们保有同一性的不可腐蚀性。

正如身体……映像：根据 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 188,注 35,这些词语是一条注释。

围绕物质：关于从这里开始了一部新的著述或者同一篇著述的第二部分的想法，见上文题解；Scott,《赫耳墨斯集》，卷一，页 232。

必然性、神意和自然：下文，第 21 节；上文,《赫耳墨斯集》卷一第 19 节,卷十一第 5 节；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 188,注 38；Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 358-359。

复合物体：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 180,依据 Turnebus,在 *suntheta sōmata* [复合物体] 之前插入定冠词 *ta*。关于这一疑难句子的含义，见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页 188-189,注 39-40；Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 359-360。

[15]不同的是,每个复合物体都有属于它的数。因为如果没有数,联系、复合或消解就都不能发生。统一体诞育数,让它增加,当它消解后将它收回自身,但物质是同一的。这整个秩序宇宙——一位伟大的神,也是一位更伟大的、同神统一、并帮助保有父的意愿和秩序的神的映像——是丰盛的生命,在来自父的整个永恒复返中,秩序宇宙中没有任何事物的整体或部分不是活物。因为秩序宇宙中从没有任何死物,现在没有,未来也不会有。父愿望,它只要还结合在一起,就仍是活的,因此秩序宇宙必须也是神。

属于它的数(number): Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页189,注41,指出 arithmos[数字]肯定大于一;复合意味着复数,不小于二;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页360-361。

统一体(henads)……收回自身:《斐勒布》15A中,柏拉图用 henad 或 henades[统一体(复数)]指代“同一之物的范例”,与15B中 monads 同义。普罗提诺(《九柱神》6.6.9.33-34)使用 henades 和“数字”来代表“理形”(forms)。后来的新柏拉图主义者,特别是普洛克罗斯,详细阐释了关于神圣 henads 的复杂神学理论。见: Dodds,《普洛克罗斯:神学概要》,页257-260;《赫耳墨斯集》,卷四第10-11节,卷十三第12节。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页180,依据 Scott,将 dialuomenai 更正为 dialuomenon [消解]。

丰盛……复返:上文《赫耳墨斯集》卷一第17节、卷六第4节、卷十一第2节注释。

[16]那么,我的孩子,在神中、在万有的映像中、在丰盛的生命中,怎能有死物?因为死即是腐败,腐败即是毁灭。不可腐败之物的任何部分怎可能腐败、神的任何部分怎可能毁灭?”

“活在秩序宇宙中的事物,父,虽然它们是它的一部分,但是

它们不会死吗？”

“住嘴，孩子；关于变化的术语将你引入歧途。它们不死，我的孩子；作为复合物体，它们仅是被消解了。消解不是死亡，只是合成物的消解。它们被消解不是为了被毁灭，而是为了更新。何为生命的能量？不是运动吗？那么，在秩序宇宙中，什么是不动的？没有〈不动的〉，我的孩子。”

神……毁灭：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页180,依照 Parthey(《三倍伟大者赫耳墨斯之珀伊曼德热斯》),将 apolesai 更正为 apolesthai[毁灭]。

关于变化的术语：见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页189-190,注49引用的 Einarson;《赫耳墨斯集》卷八第1节。

[17]“地在你看来难道不是不动的吗，父？”

“不，孩子；它是唯一富于运动并且静止的事物。如果万物的乳母——她创生万物并将之诞育——是不动的，这不是十分荒谬的吗？因为如果没有运动，创生者就不能创生任何事物。你问那第四部分是否闲散，这是极其荒谬的：物体没有运动，就只能说明它是闲散的。

万物的乳母：关于土作为乳母，见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页190,注50;柏拉图《治邦者》，274A;上文,《赫耳墨斯集》卷十一第7节注释。

不能创生：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷一，页181,根据 Turnebus,将抄本中的 phuēnai、phanai 以及类似词汇写做 phuein[诞生、创生]。

第四部分……闲散的：作为四元素之一，土或地是构成基础自然的第四部分；见《赫耳墨斯集》卷十一第5节；Scott,《赫耳墨

斯集》，卷二，页 362；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 190，注 51-52。

[18] 因此，我的孩子，你应当知道，秩序宇宙中各处的万物都受到移动，要么减少要么增加。被移动的也是活的，但是并非每个活物都需要保持不变。我的孩子，整个秩序宇宙作为整体没有变化，但是它的部分全都会改变。然而，没有任何事物是可腐败的或被毁灭的——令人类不安的词语。生命不是降生而是意识，变化是遗忘并非死亡。既然如此，构成各个活物的一切——物质、生命、吹息、灵魂、心灵——都是不朽的。”

变化是……死亡：关于 *metabolē* [变化] 作为“死亡”的委婉说法，见上文第 6 节注释；《赫耳墨斯集》卷八第 4 节；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 190，注 54。

构成……不朽：上文《赫耳墨斯集》卷一第 5 节，卷十第 16 节。

[19] “那么，借由心灵，各个活物都是不朽的，特别是绝大部分人类，他们能够接纳神，适宜与他相伴。神仅同这种活物交谈，在夜晚通过睡梦，在白昼通过征兆，他通过这一切预告未来，通过飞鸟、通过内脏、通过神启、通过橡树，人类也借以宣称他了解过去、现在和未来发生之事。

适宜与他相伴：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 181，将 *sunousiastikos* 译作 *capable……d'entrer en union avec* [可以同…结合]；Scott，《赫耳墨斯集》，卷一，页 225，作“可同……交媾”；比较《亚美尼亚语定义》，9.6；Mahé，《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 395；《阿斯克勒庇俄斯》第 6 节。

神启……橡树：“神启”原文为 *pneumatōs*（上文，《赫耳墨斯集》卷一第5节注释；Joseph Fontenrose,《德尔斐神谕》，页196-201、224-226），“橡树”原文为 *druos*；关于多多纳（Dodona）的神谕橡树，以及本段较早的译文中存在的问题，见 Michael J. B. Allen,《斐奇诺橡树中的女巫》，页205-210；《柏拉图主义》（*Platonism*），页66；同见柏拉图,《斐德若》244B、275B；荷马,《奥德赛》14.238；Burkert,《希腊宗教》，页114-118；《新约神学辞典》，卷六，页338、343-352、407-409；Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页365-366；Cumont,《星相学者的埃及》，页158-163；Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》，页406-411。

[20]我的孩子，注意这点，每个活物都常常处于秩序宇宙的某一部分：活在水中的常在水中，住在陆上的常在地上，浮在上空的常在空中。但是人类使用一切——土、水、气、火。他甚至看到上天，通过感觉了解它。神是能量和力量，围绕一切渗透一切，理解神并非难事，我的孩子。”

看到上天……了解它：见《阿斯克勒庇俄斯》第6节，“他仰望上天”，以及 Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页366-367引用的文本。

[21]“如果你亦愿望凝视他，就看看秩序宇宙的秩序还有这秩序的严谨排列吧；看看天文现象的必然性，还有已诞生之物和将诞生之物之中的神意吧；看看物质，完全富有生命，一位与一切美善之物——诸神、精灵、人类——共同移动的伟大的神。”

“但这些是能量，父。”

的秩序……排列：另一处关于 *kosmos* 和 *eukosmia* [仔细的排

列]的双关语;《赫耳墨斯集》卷四第1-2节。

天文……神意: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页182,将 phainomenōn 译作 tout ce qui s'offre à notre vue[我们眼见的一切],关于这个词语在天文学上的特殊含义,比较页190-191,注62;关于 pronois[神意],见上文第14节。

这些是能量:关于 energieiai[能量、活动]见上文《赫耳墨斯集》卷十第1节注释;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页191,注64;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页368-369。

“如果它们完全是能量,我的孩子,是谁赋予了它们能量?〈神以外〉的〈某物〉么?或者你难道不知道,正如秩序宇宙的组分是天、水、土和气,〈神的〉肢体类似地是生命、不朽、〈命运〉、必然性、神意、自然、灵魂和心灵,而它们一切的永久性就叫做善?在已诞生之物和将诞生之物之中,神无处不在,不可超越。”

〈神以外〉的〈某物〉么: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页182,将 hupo allou theou 译作 Par un autre dieu[通过另一位神]。这里的版本采用 Scott 在 allou 后面插入 ē tou 的做法。

〈神的〉肢体:有些抄本将 melē[肢体]写做 merē[部分];“神”译自 Turnebus 插入的 theou;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页182-191,注66。

不朽、〈命运〉……自然: Scott 和 Ferguson 将抄本中的 haima[血]读作 heimarmenē[命运];Foix de Candale 提出 pneuma[吹息],Finarson 则提议作 harmonia[和谐、构架];Festugière 在此处留了空白。haima 在《新约》中有神学含义,如《约翰福音》1:13,《使徒行传》17:26。比较《赫耳墨斯集》卷十一第5节;《阿斯克勒庇俄斯》第39-40节;《新约神学辞典》,卷一,页172-173;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页182、191,注65,页193-

195; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 369,卷四 F,页 386; Dodd,《第四福音书的阐释》,页 305。

[22]“那么他在物质之中吗,父?”

“我的儿子,如果物质是与神分开的,你会为它分配什么样的场所? 如果它未被赋予能量,那么你以为它除了一堆〈东西〉之外还能是什么? 但是如果它被赋予了能量,是谁赋予的能量? 我们说过,能量是神的组分。那么,是谁使一切活物活着? 是谁将不朽之物变得不朽? 受制于改变的事物——是谁改变它们? 不论你说是物质、还是身体、还是秩序宇宙,要知道,这些也是神的能量,物质性是物质的能量,具体性(corporeality)是物体的能量,必然性即是精髓的能量。这就是神,是万有。”

未被赋予……一堆〈东西〉: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 183、191,注 69,将 energoumenēn[充满能量的]译作 mise en œuvre[被赋予能量],并提出 travaillé[被做出的]和 actualisée[被实现的]作为代替译法;比较上文第 21 节注释; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 369-370。W. D. Ross(《亚里士多德形而上学》,页 219)解释称,sōros[堆]“是亚里士多德用来阐释非有机统一体的惯常例证”;在《形而上学》Z.16(1040b5-9)中,亚里士多德将实际的物质与动物肢体或者元素的潜能本身进行了对比,后者除了作为一堆无形状的物质之外没有独立的存在。同样应当注意 soros 可能有双关含义,即骨灰坛。

物质性……精髓的能量: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 183、191,注 71,依照 Patrizi 和一位抄写员做的改动,将 hulē energeia 更正为 hulēs energeian[物质的能量],在“物质性”之前插入定冠词 tēn,将 hē ousia 校订为 tēs ousias[精髓的],注意到 hulotēs[物质性]一词很少见,还注意到普罗提诺在《九柱神》2.

9.10.25-32 中将这个词当做灵知派的新词对待。

[23]“但是万有之中没有他不是的事物。因此,大小、场所、性质、形象、时间,都不能用于神。因为神即是万有。万有渗透万物,围绕万物。对这论说展现虔敬吧,我的孩子,虔诚地持有它吧。神的宗教仅有一个,即是不要作恶。”

不能用在神(身上): Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 23、183、191-192,注 73,指出译作 attribué à[被分配给]的 *peri* 一词意味模糊,在 *topos*[场所]的语境下暗含空间性,在 *poiotēs*[质量]的语境下则暗含性质之间的抽象关系;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 370-371。

展现……作恶: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 183,将 *logon*[论说]译作 *Verbe*[言辞],然而比较页 192,注 74。拉克坦提乌斯在《神圣原理》6.25.10(Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 371,卷四,页 19,注 1,页 22,注 2)引用了这两句话的拉丁语版本,译作 *verbum*[词语],Scott 写道“若 *logon* 一词在本段中作为原著的一部分出现,含义大概应是‘论说’或‘说教’”。Nock,《犹太秘仪的问题》,页 463,引用最后一句话作为《赫耳墨斯集》中“对流行祭祀(*popular cultus*)的反感”;比较《赫耳墨斯集》卷一第 31-32 节,卷四第 7 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 41 节。

卷十三

赫耳墨斯在山上与其子塔特的秘密对话

[1]“我的父，你在《普遍论说》中谈论神性时说得隐晦且费解；你称无人可在再次降生之前得救，你并未给出天启。但是你下山时与我交谈之后，我便成为了你的恳求者，要求学习关于再次降生的论说，因为在所有论说之中，只有这个我并不知晓。你说过，当‘你行将成为秩序宇宙的陌生者’时便会将它向我讲述。我已做好了准备，已坚定了决心，抵抗秩序宇宙的欺瞒。将我所需的应许予我——不论高声或低语——你说过你将讲述的〈关于〉再次降生〈的论说〉。三倍伟大者啊，我不知人类是从何样的子宫、亦或从何样的种子降生。”

[2]“我的孩子，〈子宫〉是寂静之中理解力的智慧，种子是真正的善。”

“是谁播下的种子，父？我完全困惑了。”

“神的意愿，我的孩子。”

“被创生者从何而来，父？他并不分有我的精髓[]。”

“你为我讲了一个谜语，父；你讲话并不像父对子那样。”

“这样的家系是不能教授的，我的孩子；但是神若愿望，便会让你想起。”

[3]“父，你告诉我的并不可能，而且子虚乌有，因此我想要直

白地回应它：我生来就是对其父氏族系陌生的儿子。不要对我吝啬，父；我是你合法的儿子。清楚地告诉我再次降生的方法吧。”

“我能说什么，我的孩子？除此之外我无话可说：我在我内中看到[]来自神之仁慈的未经捏造的映像，便从自身出离到了一个不朽的身体中，如今我不是从前的我了。我已经在心灵中降生了。此事不可传授，也不可通过此处下界我们使用的任何基础的捏造而得见。因此，就连我自身结构的最初形态也无需再想。我不再具有色彩、触感或大小；我于它们是陌生的。现在你用眼睛看到我，我的孩子，但是若用身体的目光凝视，你就〈并不〉理解〈我是〉什么了；用这样的眼睛看不到我，我的孩子。”

[4]“你已经让我很疯癫了，父，你已使我心发狂。现在我看不到我自己。”

“我的孩子，但愿你不需睡眠，便也如睡眠中做梦之人一样出离了自身。”

“尤其告诉我这个吧：谁是重生的始祖？”

“神子，原人，凭借神的意愿。”

[5]“不论所剩为何，父，你现在已让我无言以对，丧失了我心中曾想的。我看到，你的大小和外部形象保持不变。”

“在这件事情上你受到了欺骗，因为我的必朽形态每日改变，时时向着增多或减少而转变——作为一种欺骗。”

[6]“那么，何为真实，三倍伟大者？”

“我的孩子，未被玷污者、无限者、无色者、无形者、无差异者、外观裸露者、自我了然者、不变的善、无形体者。”

“父，我其实已然疯癫。虽然我期待你会将我变得智慧，但是我内中对这种理解的意识受到了阻碍。”

“正是如此，我的孩子：火般升起、土般下落、水般湿润而气般散开者〈受制于感受；另一方面，〉倘若某物不硬、不湿、不紧、不挥发，那你如何能够通过感觉理解它——某样仅能通过其力量和能

量理解、却要求被赋予力量者去理解神内中之降生的事物？”

[7]“那么，我没有那力量吗，父？”

“但愿并非如此，我的孩子。将它拉向你，它就会来。愿望它，它就会发生。闲置身体的感觉，神圣性的降生就会开始。为你自身洗除物质之无理性苦难。”

“我内中有苦难吗，父？”

“不少，我的孩子；它们为数众多、丑恶可怖。”

“我对它们一无所知，父。”

“我的孩子，这种无知是第一种苦难，第二种是悲痛，第三种是纵欲，第四情欲，第五不公，第六贪婪，第七欺瞒，第八嫉妒，第九背叛，第十愤怒，第十一鲁莽，第十二怨恨。这些为数十二，但是其下有许多其他的，我的孩子，它们使用身体的牢笼，用感觉的苦难折磨内在的个人。但是它们从神向其展现了慈悲的人身上撤离（如果不是全部同时），这是重生的基础、手段与方式。”

[8]从此，我的孩子，保持沉默，什么也不要说，你若这样做，就不会阻碍从神那里向我们而来的慈悲了。因此，庆贺吧，我的孩子；为了圣言的清晰表达，神的力量将你重新净化。”

“神的知识向着我们来了，当它来时，我的孩子，无知就被驱逐了。喜悦的知识向着我们来了，当它到达，悲痛就会飞向让路给它的人。”

[9]我在喜悦之后召唤的力量是节制。哦，最甜美的力量！让我们也以最大的欢喜接纳她，孩子。她一到达，就击退了纵欲！现在我第四个召唤的是定力，同情欲对立的力量。我的孩子，这下一个级别是正义的宝座。看看她如何不经审判便驱逐了不公。不公已逝，我的孩子，我们就已变得正义了。我向我们召唤来的第六个力量同贪婪对立——慷慨。当贪婪已然离去，我召唤另一个，即真理，它使欺骗落荒而逃，真理便到来了。我的孩子，看看真理到达时，善如何被实现。因为嫉妒已从我们（身边）撤离，然而善同

生命和光一起,跟随真理之后,任何苦难都不再从黑暗中袭击。它们被击溃,拍动翅膀飞走了。”

[10]“我的孩子,你已认识了重生的手段。十元的到来建立起一种驱逐那十二位的心灵的降生;我们已被这降生神圣化了。因此,不论是谁,通过慈悲获得了这神般的降生、并且摒弃了身体的感受,都能认清他自己是由可理解之物构成的,并且庆贺。”

[11]“既然神已让我安定下来,父,我便不再用双眼的目光勾画事物,而是使用由力量而来的精神能量。我在天上、在地里、在水中、在空气中;我在动物中,在植物中;在子宫中,在怀胎之前,在降生之后;无处不在。但是也告诉我吧:十二个黑暗的苦难是如何被十种力量击退的?以何种手段,三倍伟大者?”

[12]“这帐篷——我们也已从中经过了,我的孩子——曾由黄道带构成,黄道带又由数量上是十二个、本质上是同一的、表象具有各种形态的[]实体构成。令人类感到困惑的是,这十二个之间存在分裂,我的孩子,尽管它们作用时是统一的。(鲁莽同愤怒不可分割;它们无法分辨。)那么,严格来讲,有可能当十种力量(即是十元)驱赶它们时,那十二个便撤退了。十元产生灵魂,我的孩子。当统一体的数量、吹息的数量被创生之时,生命和光便统一了。那么从逻辑上讲,统一体包含十元,十元包含统一体。”

[13]“父,我看到宇宙,并在心灵中看到自己。”

“我的孩子,这是重生:不再以物体的三个维度勾画事物……通过这关于再次降生的论说——我为了免于将它全部掷于人群面前而仅为你记述下来,仅[为将它给予]神愿望之人。”

[14]“告诉我吧,父,这由力量构成的身体可曾屈服于消解?”

“住口;不要说出不可能之事!否则你会做错事,你的心灵之眼会被褻渎。自然的可感知的身体同精髓的生成相去甚远。一个可被消解,另一个不可消解;一个必朽,另一个不朽。你难道不知道你生来就是一位神,并且是“一元”之子,同我一样?”

[15]“父啊,我愿闻听你所说的我一旦进入八元便可从诸力量那里听闻的圣诗中的赞美,正如珀伊曼德热斯关于八元所做的预言所说的那样。”

“你匆忙拆除帐篷是好的,孩子,因为你已经受到了净化。珀伊曼德热斯,统御权之心灵,已然向我传达之事已尽然写下,我知道我自己能够理解一切,去闻听我所想、去得见一切,他将其托付于我,以作美好的用途。因此,我内中的力量也在万物之中歌唱。”

“我想闻听它们,父,我愿望理解它们。”

[16]“安静吧,我的孩子;现在听听旋律和谐的赞诗,重生的圣诗。于我而言,将其披露并非易事,我只为你而做,在一切的末尾。因此,它不可被教授;它是保存在沉默之中的秘密。因此,我的孩子,站在野外,当落日下沉时面向南风,在崇敬之中俯身鞠躬;当太阳归来,同样向东方俯身鞠躬。安静吧,孩子。”

唱诵秘密圣诗：第四祭词

[17]“令秩序宇宙中诸般事物皆聆听这圣诗。敞开吧,大地;让阻隔洪流的水闸都向我敞开;树木啊,莫被动摇。我将向造物主、向宇宙、向“一元”唱诵圣诗。敞开吧,你们诸天,安静吧,你这风。让不朽的神界闻听我的论说。因为我将向创造万物者、固着大地者,高挂天穹者,命甜美的水流出海洋、流向可栖居或不可栖居、作为人类之滋养与创造的陆地者,命火焰照耀诸神与人类、为之所用者唱诵圣诗。让我们一起赞颂他,他高升于诸天之上,万物的创造者。他是心灵之眼。愿他接受从我力量而来的赞颂。”

[18]“我内中的力量,向‘一元’和宇宙唱诵赞诗吧。一起来唱吧,我内中的全部力量,因为我愿望如此。神圣的知识,你启迪了我;借由你,我为智性之光歌唱圣诗,在心灵的喜悦中喜悦。加

人我吧,所有力量,唱诵圣诗吧。节制,你也为我唱诵圣诗吧。我的正义,借由我唱颂正义吧。我的慷慨,借由我唱颂宇宙吧。真理,唱颂真理吧。善,唱颂善吧。生命和光,赞颂自你们而来,又献给你们。父啊,我感谢你,诸力量之能量。神啊,我感谢你,我诸能量之力量;你的言辞借由我唱颂你;宇宙啊,借由我,接受由〈我的〉言辞所做的言语献祭吧。

[19]这是我内中之力量的呐喊;它们唱颂宇宙;它们实现你的愿望;你的意旨由你而来,宇宙又回到你。接受来自万物的言语献祭吧。生命,保有我们内中的宇宙;光,启迪它吧;神,将它|精神化|吧。因为你,心灵啊,是你言辞的牧者,吹息的承载者啊,造物者啊。

[20]你是神!你的人子通过火、通过气、通过土、通过水、通过吹息、通过你的造物而喊出这〈话〉。我已由你的永恒赢得了赞颂,而在你的意旨中我找到了我寻求的安宁;如你所愿,我已看到。”

“你说出了的这赞颂,

[21]父啊,我也在我的秩序宇宙中建立了起来。”

“要说‘在智性的秩序宇宙中’,孩子。”

“在智性的秩序宇宙中,父。我具有力量;你的圣诗和你的赞颂全然照亮了我的心灵。我也愿望从我自心向神送去颂扬。”

“不要漫不经心,我的孩子。”

“我说的是我在我心灵中所见的,父。我——塔特——,向你——神、生产的始祖——,献上言语的献祭。神——你、父;你、主;你、心灵——从我这里接受你想要的任何言语吧。因为万物均因你的意愿而达成。”

“我的孩子,向神、万物之父献上可接受的献祭吧,但是还要加上‘借由圣言’。”

[22]“父,我感谢你|赞许我所做的祈祷|。”

“我的孩子,真理已为你生出了善果,一种不死的作物,我为之庆贺。既然你已从我这里习得了它,就承诺对这奇迹保持沉默吧,孩子,不要向任何人揭示重生的传统,唯恐我们被算作背叛者。因为我们每人都已作了足够的研习——我作为说者,你作为听者。你从智性上了解你自己,还有我们的父。”

[题解]关于题目的不同处理方式,见:Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页2、62-64、67,其中认为《赫耳墨斯集》卷十三只是具有对话的形式而已,是一场教义问答,塔特没有切实参与其中。《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页15坚持认为“这里的确有参与其中的人们,对话也不是形式上的”。Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页373-375,认为卷十三是一份 *diexodikos logos* (上文,《赫耳墨斯集》卷十第1节),并认为因为其中内容以《赫耳墨斯集》卷一及卷十一作为依据,所以是“现存的《赫耳墨斯集》中最晚的几篇之一”;比较 Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页48-49、187、199-201。

关于山(*oros*)在多神教、犹太教和基督教中作为向诸如琐罗亚斯德、摩西和黑马(《黑马牧人书》78.4的“作者”)等人物揭露启示的场所,见 Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页33;《希腊奥秘宗教》,页377;Zielinski,《赫耳墨斯主义灵知》,页323-324、346-347;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页200-203,注1;《希腊巫术纸莎草纸》,卷十二,92-96(Betz,《希腊巫术纸莎草纸》译文及世俗体咒语》,页156);《新约神学辞典》,卷五,页475-487。Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页200)将 *epangelias* [承诺] 译作 *régle* [规则、制约],但是比较页203,注3,下文第22节;《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》,卷六第1

节;《灵知派经书》,卷六,6.52.2;《新约神学辞典》,卷二,页 577-579;Mahé,《赫耳墨斯秘籍的内涵及结构》,页 58;以及 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 375。

Dodd(《圣经与希腊人》,页 240-241;《第四福音书的阐释》,页 44-53)认为 paligenesia(重生、再次降生;本篇 logos[论说]中出现十一次,但是这一主题在希腊语本其他地方仅出现一次[卷三第 3 节])不能证明本段对话受到了圣经的影响,不过他列举了《赫耳墨斯集》卷十三与《约翰福音》和《约翰一书》之间他认为“惊人地相似”的二十二个段落;比较 Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 52、72-73,作者指出 palingenesia 一词在《新约》中仅出现一次,即《提多书》(Titus)3:5。

Dodd 同样认为《七十士圣经译本》和第 17-18 节中的赞美诗之间存在“许多相关之处”,但是 Mahé(《赫耳墨斯》,卷一,页 21、41-44、53-54,卷二,页 288)提出了与埃及文本之间的对应,并强调本卷与《灵知派经书》卷六第 6 节中关于重生和其他主题的部分之间的相似性;Keizer,《第八揭示第九》,页 13,将《灵知派经书》卷六第 6 节与《赫耳墨斯集》卷十三进行了大致对照,将它们视作“三倍伟大者赫耳墨斯的秘仪祷文”的两例。

Scott,《赫耳墨斯集》(卷二,页 374),提出“赫耳墨斯主义者……大概是从基督教徒……或者某些多神教秘仪中得来的这一概念”,然而 Büchsel(《新约神学辞典》,卷一,页 686-689)指出, palingenesia 是由灵知派提出的,同 ekpurōsis[大火、灭世之火]相对(上文《赫耳墨斯集》卷一第 17 节注释),普鲁塔克、琉善(Lucian)、瓦罗(Varro)和其他学者则将这一词汇的指代对象从宇宙转移到了个体;同见 Griffiths,《马都拉的阿普列尤斯:伊西斯之书》,页 51-55、258-259。

Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页 333-337,认为 palingenesia 是指代宗教意义上的蜕变的几个词语之一,Dodds,《焦虑时代的

多神教徒与基督教徒》，页 76，则称赫耳墨斯主义的重生是“实际的身份转变，用神性的人格代替人类的人格……要么是通过巫术仪式，要么是通过神之恩典，或者是二者的某种结合”。

Tröger,《〈赫耳墨斯集〉卷十三中的神秘信仰及灵知》，页 34-35、57，强调《赫耳墨斯集》卷十三和《希腊巫术纸莎草纸》卷四，475-829 (Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页 48-54) 对于作为秘仪目的的重生和神圣化的共同兴趣，认可 *pal-ingenesia* 的圣礼意味，却否认它在祭礼中的实际应用；Tröger 还在《赫耳墨斯主义灵知》，页 118-119 总结出，存在“小圈子的”赫耳墨斯主义者使用本篇文章作为“宗教讨论”和“冥想”的基础。

在《希腊奥秘宗教》，页 51-52、64、242-245 中，Reitzenstein 用著名的 *Lesemysterium* 或“阅读秘仪”来形容《赫耳墨斯集》卷十三，即是说“赫耳墨斯主义秘仪……并不是严格意义上的秘仪，而是对秘仪的描述……作者……充当秘法家 (*mystagogue*) 的角色……并希望……他的呈现会给读者带来和秘仪本身相同的效果”。虽然 Grese 在《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》，页 201-202 同意“甚至可以把它形容为……一种‘阅读秘仪’”，但是他指的是某种不同的东西：

《赫耳墨斯集》卷十三没有任何内容表明这篇论述本身是为了在读者心中产生重生的效果。毋宁说它的目的是教诲……引用的祷文……对于已受启蒙者而言是一种提醒……提醒读者想起他从前的重生，……《赫耳墨斯集》卷十三产生的是宗教仪式已经产生过的效果。

Grese (页 50-54) 同样对 Tröger 的中心论点持保留意见，后者认为《赫耳墨斯集》卷十三可以被形容为一份使用了秘仪术语的灵知派文本，不过同见 Sfamini Gasparro,《作为启蒙和秘仪的赫耳

墨斯灵知派》，页 43-61。

Festugière 用《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》中几乎两章（卷四，页 200-267，尤见页 210、216-217、249；比较卷一，页 296-297、303-308，卷二，页 15-16）的篇幅讨论《赫耳墨斯集》卷十三中的“重生主题”，并且注意到启蒙巫术对本篇论述的重要性，特别是《希腊巫术纸莎草纸》卷四，页 475-732，即 Dieterich 称作“密特拉祷文”的“永生术”；同见 Jonas，《灵知和古典时代晚期精神》，卷一，页 200-202；Marvin W. Meyer，《密特拉祷文》，页 7-10。

[1]“我的父，你在《普遍论说》中谈论神性时说得隐晦且费解；你称无人可在再次降生之前得救，你并未给出天启。

《普遍论说》：上文题解，及《赫耳墨斯集》卷十第 1 节；《灵知派经书》，卷六，6.54.7-18；Mahé，《上埃及的赫耳墨斯》，卷一，页 95-96；Grese，《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》，页 67-71。

但是你下山时与我交谈之后，我便成为了你的恳求者，要求学习关于再次降生的论说，因为在所有论说之中，只有这个我并不知晓。

下山时：Nock (Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 200；Grese，《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》，页 2-3；比较 Scott，《赫耳墨斯集》，卷二，页 375) 采用 Reitzenstein 将抄本中的 metabaseōs [通路] 读作 katabaseōs [下来] 的做法；katabainō 在祭礼和末日论中起到重要作用（《新约神学辞典》，卷一，页 522-523）。但是 Fowden（《埃及的赫耳墨斯》，页 49、98）将 orous 读作“沙漠”，并保留 metabaseōs，译作“走出沙漠”。

你说过,当‘你行将成为秩序宇宙的陌生者’时便会将它向我讲述。我已做好了准备,已坚定了决心,抵抗秩序宇宙的欺瞒。

说过……讲述:本节中 *paradosis* 两次出现中的一次;同见下文,第 2-3、15-16 节;《灵知派经书》,卷六,6.52.6-7;Mahé,《赫耳墨斯秘籍的内涵及结构》,页 59。

你将……陌生者: *Festugière* (Nock and *Festugière*,《赫耳墨斯集》,卷二,页 220;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 200) 给这一词组加了引号,因为这是塔特在复述赫耳墨斯对他做出的承诺。引号中的“你”指代塔特;见 *Grese*,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 3-4;比较 *Reitzenstein*,《珀伊曼德热斯》,页 339; *W. Kroll*,《保利古典学实用百科全书》,卷八/1,页 804。

动词 *apallotrioō* [使……陌生、使……疏远] 在《新约》中有类似的用法(《以弗所书》2:12、4:18,《歌罗西书》1:21,《新约神学辞典》,卷一,页 265),但是流放、陌生和疏远的主题是灵知派的核心; *Nock*,《一场曼杜里斯—艾永的异象》,页 364-366 讨论的祈祷词中有“我让自己与一切恶德和无神形同陌路 (*allotriōn*)”的说法;同见: *Layton*,《灵知派经籍》,页 54-60; *Jonas*,《灵知和古典时代晚期精神》,卷一,页 122-126、199-200,卷二,页 26-29;《灵知派宗教》,页 49-51; *Tröger*,《〈赫耳墨斯集〉卷十三中的神秘信仰及灵知》,页 82-83、97-99; *Nock and Festugière*,《赫耳墨斯集》,卷二,页 205-206,注 8; *Scott*,《赫耳墨斯集》,卷二,页 375-376。

决心……的欺骗: *Festugière* (Nock and *Festugière*,《赫耳墨斯集》,卷二,页 200、206,注 9;比较 *Grese*,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 4-5、76; *Jonas*,《灵知和古典时代晚期精神》,卷一,页 149) 将 *apēndreiōsa to en emoi phronēma* 译作 *j'ai fortifié mon esprit* [我已强化了我的精神];上文,《赫耳墨斯集》卷一第

18-19 节。

将我所需的应许予我——不论高声或低语——你说过你将讲述的〈关于〉再次降生〈的论说〉。三倍伟大者啊,我不知人类是从何样的子宫、亦或从何样的种子降生。”

我所需的:《灵知派经书》,卷六,6.54.17;Mahé,《赫耳墨斯秘籍的的内涵及结构》,页 59。

予我……〈的论说〉: Nock (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 200;比较,Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 4,注 1) 读作属格 *palingenesias*,并在其后插入 *genesin*, Festugière 将它译作 *le processus de la régénération* [重生的过程]。但是《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 200,注 3,采用其他抄本中的宾格 *palingenesian*,没有插入 *genesin*,建议译作 *transmettre la régénération* [传递重生] 或 *livrer (la formule de) la régénération* [传递重生之法]; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 376,提出译作“使我重新出生”。

Fowden (《埃及的赫耳墨斯》,页 108 - 109), 注意到 *palingenesia* 在本篇中频繁出现,同样坚持重生的主题“在所有更具启蒙性的文本中”的重要性。他将赫耳墨斯主义的重生理解为“对物质上的出生的否认”和“从命运和物质性之中的解放”。见下文第 12 节注释,以及第 13 节中重生的定义。

本篇有几个小节(第 1、3、4、7、10、22 节;比较第 14 节)——比如《赫耳墨斯集》卷四第 5 节,《阿斯克勒庇俄斯》第 41 节,及《灵知派经书》卷六,6.60.1-32——假定重生可以发生在活着的凡人身上,但是《赫耳墨斯集》卷一第 24-26 节(同卷九第 6 姐;《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》,卷六第 18 节)描述的是一种只有在身体死后才能获得的体验;Tröger,《〈赫耳墨斯集〉卷十三中的神秘

信仰及灵知》，页 140-141；Fowden，《埃及的赫耳墨斯》，页 109-110；同见：《希腊巫术纸莎草纸》，卷三，599-600（Betz，《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页 33,34）；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷一，页 125-116，注 27；Reitzenstein，《希腊奥秘宗教》，页 305,371-372,453-454。

人类……降生：注意 Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 200,208，注 12，和《赫耳墨斯集》卷一同样将 l'Homme[人]大写；关于 anthrōpos，比较《赫耳墨斯集》卷一第 12 节。

[2]“我的孩子，〈子宫〉是寂静之中理解力的智慧，种子是真正的善。”

孩子……寂静之中：希腊语文本没有“子宫”，这个词明显可以从前句推出；比较《希腊巫术纸莎草纸》，卷四，517-518（Betz，《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页 48），其中句子的主语“由尘世的子宫生为凡人，却经过了变形”；《迦勒底神谕》30（Des Places，《迦勒底神谕及先人注疏选鉴》，页 73）说起一种“源头之源头，包含万物的子宫”，第 16 节（Des Places，《迦勒底神谕及先人注疏选鉴》，页 70）提到“父辈的沉默，神从中取食”；爱任纽关于托勒密灵知派神话的叙述的开头（《驳异端》1.1.1；Layton，《灵知派经籍》，页 281）描述了一种

预先存在（preexist）的完美实体……深沉……不被任何事物包含、不可见、永恒且非被生成者……在宏大的安宁和寂静中。思想与之同在，他们亦将其称作可爱和寂静。它在寂静的子宫中安放了这种流溢之物……如同精子……带来智性。

Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 200) 将 *sophia noera en sigē* 译作 *la Sagesse intelligente dans le silence* [寂静中智性的智慧],并在第 208 页注 13 中解释到,“我认为这里的 *Sigē* 是灵知派中的某种事物”,不过在《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷三,页 168,注 6 中,他写道:

我错误地认为这里提到了灵知派的事物——智慧 (*Sigē*)。子宫指代做好恰当准备的启蒙者本身的灵魂……就像第十三卷第 8 节中暗示的那样,他在寂静中整理自己的思想;这里和卷一第 13 节对等。

关于寂静作为与智慧有关的神圣母体,见 Elaine Pagels,《灵知派的福音书》,页 50-54。Braun,《神学家若望》,页 295,认为此处以及《赫耳墨斯集》卷十三其他地方与《约翰福音》中的语言有对应之处,同上文《赫耳墨斯集》卷一第 6 节,及下文《阿斯克勒庇俄斯》第 24 节,然而比较 Festugière,《关于希腊宗教的一些问题》,页 259-260。Sebastian Brock,《多神教哲学家预言的叙利亚语文本汇编》,页 203-209,指出从本段到第 4 节的部分出现在一份 6 或 7 世纪叙利亚语基督教文本中。

同见:J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》,页 8;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 376-377,卷四 F,页 387;Festugière,《赫耳墨斯教及异教秘仪》,页 62;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 206,注 11;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷三,页 34,卷四,页 76-77、201;Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》,页 25、77-78、82-85、110-111、160-161、169、267-268、296-297、335、341-343、397-398;Tröger,《〈赫耳墨斯集〉卷十三中的神秘信仰及灵知》,页 154-157;Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 5、79-80;上文《赫耳墨斯集》卷一第 30 节,卷十一第 2 节注释;《亚

美尼亚语定义》，卷五,2; Layton,《灵知派经籍》，页 31-32、92、97-98、107、248、287。

“是谁播下的种子,父?我完全困惑了。”

“神的意愿,我的孩子。”

“被创生者从何而来,父?他并不分有我的精髓[]。”

意愿: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页208-209,注 14,引述《赫耳墨斯集》卷一,第 8 节,卷四第 1 节,卷五第 7 节; J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》,页 28-29;下文本节“神若愿望”注释。

我的精髓[]: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 201,依照 Reitzenstein,将 ousias[精髓]后面的 kai,tēs noētēs[及心灵]放在了括号内;Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 6 持同样意见。

“被创生者将属不同的种类,是一位神,一位神子,万有之中的万有,完全由力量组成。”

“你为我讲了一个谜语,父;你讲话并不像父对子那样。”

“这样的家系是不能教授的,我的孩子;但是神若愿望,便会让你想起。”

完全由力量组成: Festugière 在 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 201,将 ek pasōn dunameōn 译作 de toutes les Puissances[由所有力量];比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 209,注 15;Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 7、81;Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 241,卷二,页 379,“完全由……组成”。

讲了一个谜语：比较《灵知派经书》，卷六，6.52.22-24；Mahé，《赫耳墨斯秘籍的内涵及结构》，页 59。

这样的家系：Festugière 依照 Scott，《赫耳墨斯集》，卷一，页 241，将 *touto to genos* 译作 *cette sorte de chose* [此类事物]，然而在《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 201，注 1 中，他提出“*cette descendance raciale*” dont le contexte montre qu'elle est divine [在上下文中，“这种族的传承”表明它的神圣性]；比较《新约神学辞典》，卷一，页 684-685；Grese，《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》，页 7-8；Tröger，《〈赫耳墨斯集〉卷十三中的神秘信仰及灵知》，页 112。

神若愿望：上文本节“意愿”注释，及《赫耳墨斯集》卷四第 5 节关于“馈赠”的注释。

[3]“父，你告诉我的并不可能，而且子虚乌有，因此我想要直白地回应它：我生来就是对其父氏族系陌生的儿子。不要对我吝啬，父；我是你合法的儿子。清楚地告诉我再次降生的方法吧。”

我生来……儿子：Scott，《赫耳墨斯集》，卷一，页 241，卷二，页 380，及 Parthey，《三倍伟大者赫耳墨斯之珀伊曼德热斯》，页 116，将这句读作疑问句；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 201、210，注 20 将其处理为置于引号中的陈述句。略微经过校订后（Scott，《赫耳墨斯集》，卷二，页 80），这些词可以组成一行诗歌，Festugière 认为其中有“反转写成的密语”；比较《赫耳墨斯集》卷一第 30 节；《希腊巫术纸莎草纸》，卷四，574-575（Betz，《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页 49）：“我是星辰，与你一同游荡，自深渊放射光芒。”Grese（《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》，页 9、85-87）给出的是“我是父亲族系的外子”并指出它和《灵知派经书》卷五，3.33，《雅各第一启示录》（*The*

First Apocalypse of James) 中的另一密语类似。

吝嗇: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 201,注 21,引述《赫耳墨斯集》卷四第 3 节,以及《阿斯克勒庇俄斯》第 1 节。

“我能说什么,我的孩子?除此之外我无话可说:我在我内中看到[]来自神之仁慈的未经捏造的映像,便从自身出离到了一个不朽的身体中,如今我不是从前的我了。

看到……映像(vision):“未经捏造的”原文为 *aplaston*, Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 201 译作 *immatérielle* [非物质的],《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 202 译作 *incrée* [非被创造的],Dodd,《第四福音书的阐释》,页 44 译作 *uncreated* [非被创造的],Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 9 译作 *true* [真实的]。《新约神学辞典》,卷六,页 262,认为诸如《赫耳墨斯集》卷十三之类“二元论作品”中的 *plastos* 具有“仅仅是物质的”的含义,可引申到“创造的”、“杜撰的”、“发明的”;《彼得后书》2:3 中“捏造的言语”即是 *plastoí*。(Aplastos 也可以是 *aplatos* [可怕的、怪物般的]的变体——除了下文 *plastos* [捏造]以外——在与《赫耳墨斯集》卷一联系起来时可能也算一种合理的解读。)Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 241,作“并非以物质造出的”。Horōn [看到]后面有一代词 *ti*, Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 201 将其标注为不可理解,并提到 Reitzenstein 认为它仅是一个占位符号,标明一个读不出的词汇。

我不是从前的我了: Tröger,《赫耳墨斯集》卷十三中的神秘信仰及灵知》,页 103-105,引述《多马行传》15 (Hennecke,《新约伪经》,卷二,页 450)。

我已经在心灵中降生了。此事不可传授,也不可通过此处下界我们使用的任何基础的捏造而得见。因此,就连我自身结构的最初形态也无需再想。

教授……此处下界:字面意为“不是通过它借之得以〈可能〉看见的这一捏造出来的元素,”;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 380;Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 9,作“甚至并非是来自视力从中而来的这被造出的元素”。

因此……再想: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 201,将 kai dio 读作 dio kai[因此……即使],将 ouch hoti 读作 ouketi[不再]。Grese,(《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 9)作“我亦不关心第一个复合形态”,不过下面几句中针对个人的指涉也许为 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 201 中更自由的译法提供了支持:je n'ai plus souci de cette première forme composée qui fut la mienne[我不再计较我最初的复合型态]。关于死亡和更新,同见《希腊巫术纸莎草纸》,卷四,页 515-520、645-650、718-722(Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》,页 48、50、52);Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页 210-212、328-332;《珀伊曼德热斯》,页 368-370;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 201,注 32。Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 381 引述《亚美尼亚语定义》,7.4。

我不再具有色彩、触感或大小;我于它们是陌生的。现在你用眼睛看到我,我的孩子,但是若用身体的目光凝视,你就〈并不〉理解〈我是〉什么了;用这样的眼睛看不到我,我的孩子。”

但是……〈我是〉什么: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 201,在 katanoeis[理解]前面插入 eimi ou[并不……我

是]。Festugière 将 *sōmati kai horasei* 译作 *les yeux du corps et…… la vue sensible* [身体的眼睛和……有知觉的视力], Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 240 中“身体的视力”基于将 *sōmati kai* 校订成 *sōmatikē* 的做法;Grese(《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 9)“仔细查看我的身体和外貌”也同样成立。Fowden(《埃及的赫耳墨斯》,页 28)注意到,从本段的角度来看,赫耳墨斯是一位最终获得永生的凡人。

[4]“你已经让我很疯癫了,父,你已使我心发狂。现在我看不到我自己。”

“我的孩子,但愿你不需睡眠,便也如睡眠中做梦之人一样离开了自身。”

“尤其告诉我这个吧:谁是重生的始祖?”

“神子,原人,凭借神的意愿。”

重生的始祖: Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 238-239,卷二,页 377-378,将这个问题及其答案移动到第 2 段,将 *genesiourgōs* [始祖]校订为 *telesiourgōs*,即“使终极目标得以达成的使者”,Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 211,注 27;比较《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 203)同意认为 *genesiourgōs* 在这里有这一重含义,即指代“神秘仪式中的启蒙……[其中的]*telesiourgōs*……是完成启蒙的中介者,*mustēs* [被启蒙者]变得 *teleios* [完美]”。见下文第 21 节;Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页 48;Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 10,96-97。

原人: Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 202)将 *anthrōpos heis* 译作 *un homme comme les autres* [和其他人一样的人],同《赫耳墨斯集》卷一中一样加上了(页 211,注 28)

Einarson 提出的 l'Homme un[原人];关于 anthrōpos, 见《赫耳墨斯集》卷一第 12 节。

[5]“不论所剩为何,父,你现在已让我无言以对,丧失了我心中曾想的。我看到,你的大小和外部形象保持不变。”

“在这件事情上你受到了欺骗,因为我的必朽形态每日改变,时时向着增多或减少而转变——作为一种欺骗。”

[6]“那么,何为真实,三倍伟大者?”

“我的孩子,未被玷污者、无限者、无色者、无形者、无差异者、外观裸露者、自我了然者、不变的善、无形体者。”

未被玷污者……自我了然者:关于认为这一系列词语是否定神学(negative theology)的看法,见 Festugière,《希腊人的个人信仰》,页 137-138,他在 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 202 中将 to gumnon, to phainon 译作 nu, brillant[赤裸的、明亮的],但是在其他地方(页 211,注 30a;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 72,注 1)他省略了第二个冠词,并将 phainon 看作是修饰 to gumnon,译作 ce qui apparaît nu[那表现为赤裸的]。在灵知派文本中对伊甸园的叙述以及其他更抽象的语境里,赤裸具有负面意味(Layton,《灵知派经籍》,页 45-46、71、177、255、333-334;然而比较页 347、384);关于希腊犹太教角度的观点,见 Pagels,《亚当、夏娃和蛇》,页 12,关于《五十年节》(Jubilees)3.16-31 的内容。

关于“自我了然者”,同见 Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 10-11、100,及 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 382-383,这一词组假定将文本读作 to hautō katalēpton 而非 autō。Tröger,《赫耳墨斯集》卷十三中的神秘信仰及灵知》,页 90-97,列出十七对相反的词语,以证明他在本卷中读出的灵知派二元论。

“父，我其实已然疯癫。虽然我期待你会将我变得智慧，但是我内中对这种理解的意识受到了阻碍。”

“正是如此，我的孩子：火般升起、土般下落、水般湿润而气般散开者〈受制于感受；另一方面，〉倘若某物不硬、不湿、不紧、不挥发，那你如何能够通过感觉理解它——某样仅能通过其力量和能量理解、却要求被赋予力量者去理解神内中之降生的事物？”

意识受到了阻碍：Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷一，页71，对《灵知派经书》，卷六，6.54.18-22的评论。

散开……某物：将 *sumpnoon* 读作 *eupnoon* [散开]；见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页202、212-213，注32。Nock 指出 *aēr* [气] 后面有一处脱漏，Reitzenstein 将它试探性地填补为 *aisthēsei hupopiptei ho de chōris toutōn*，这里采用的也是这种读法。

神内中之降生：Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页212，注33；比较卷一，页25，注67；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷三，页114，卷四，页202) 解释 *tēn en theō genesis* 这一词组时引述了《赫耳墨斯集》卷一第26节中“进入神” (*en theō ginontai*) 或者“在神之中降生”的更高力量。同见下文，第7、10节。

[7]“那么，我没有那力量吗，父？”

“但愿并非如此，我的孩子。将它拉向你，它就会来。愿望它，它就会发生。闲置身体的感觉，神圣性的降生就会开始。为你自身洗除物质之无理性苦难。”

“我内中有苦难吗，父？”

“不少，我的孩子；它们为数众多、丑恶可怖。”

“我对它们一无所知，父。”

拉向你……开始：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 203、212，注 34，依据 Turnebus，将 eite 校订为 estai[将会开始]，Festugière 则将 episasai 译作 attire-le[穿上它]，但是 Dodds(《焦虑时代的多神教徒与基督教徒》，页 76，注 5) 写到，“神圣化的候选人必须‘吸入’神圣的呼吸”；比较《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷三，页 169-174，卷四，页 216、249；《希腊巫术纸莎草纸》，卷四，537-540、628-630(Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页 48、50)。Grese(《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》，页 13、105-106) 依照 Einarson，作“吸入你自己体内”。

洗除……苦难：关于这一净化和去物质化的过程的其他叙述，见《赫耳墨斯集》卷一第 25 节，卷三第 2 节，卷七第 2 节关于“载体”和“衣物”的注释。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 213，注 36，引用《希腊巫术纸莎草纸》，卷七，303(Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页 125) 中的一个爱情咒语，带有以那些“被安排[掌管]惩罚”者的名义所下达的号令；比较 Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 384-385；《赫耳墨斯集》，卷一第 21 节，卷十二第 4 节。

“我的孩子，这种无知是第一种苦难，第二种是悲痛，第三种是纵欲，第四情欲，第五不公，第六贪婪，第七欺瞒，第八嫉妒，第九背叛，第十愤怒，第十一鲁莽，第十二怨恨。这些为数十二，但是其下有许多其他的，我的孩子，它们使用身体的牢笼，用感觉的苦难折磨内在的个人。但是它们从神向其展现了慈悲的人身上撤离（如果不是全部同时），这是重生的基础、手段与方式。

为数十二：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 212，注 37，引述下文第 12 节“黄道带”，作为证据说明这十二种恶德同黄道带有关，正如另一系列七种(《赫耳墨斯集》卷一第 23-25 节，

卷六第 1-3 节,卷九第 3 节)可能同行星有关;Gundel and Gundel,《天文学导论》,页 311。灵魂在下坠通过黄道带的过程中聚积这些恶德,在上升过程中摆脱它们;同见 Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页 214-115,注 1,关于佐西姆斯《最终叙述》中类似的素材,见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页 280,注 4,页 367,关于艾赛尼主义中的呼应之处,见 Braun,《神学家若望》,页 268;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 385;Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 111-112。

使用……个人: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 203,依据抄写员所做的一处注释,将“牢笼”前的定冠词由抄本中的 *touto* 更正为 *tou*。关于廊下派术语 *endiathetos* [向内] 见上文《赫耳墨斯集》卷十二第 12 节, Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 386,认为不可能是这个义项;比较 Fowden,《埃及的赫耳墨斯》,页 108, Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 212,注 39, Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 113-115,让人们注意保罗所说“外体”和“内心”的概念(例如《哥林多后书》4:16)以及佐西姆斯和 Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页 450-451 讨论过的其他文本中的类似素材;Jackson,《帕诺波利斯的佐西姆斯论字母欧米茄》,页 23、29、43、49。

[8] 从此,我的孩子,保持沉默,什么也不要说,你若这样做,就不会阻碍从神那里向我们而来的慈悲了。

你……慈悲: 关于 *katapauō* 的第二人称将来时中间语态并带有主动含义的 *katapausei* [你会……阻碍], 见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 203,注 3;比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 203; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 387。Dodd (《圣经与希腊人》,页 240) 认为本节、上文第 7 节以及下文第 10

节提到的慈悲“更多地是希伯来的而非希腊的”，然而 Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》，页 177 持不同看法。关于灵知派文本中父的仁慈，见 Layton,《灵知派经籍》，页 261-262。同见 Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷一，页 100-101，及上文第 2 节关于“意愿”和“愿望”的注释。

因此，庆贺吧，我的孩子；为了圣言的清晰表达，神的力量将你重新净化。”

因此：Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 213,注 4；同见 Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 387) 解释称，人们必须想象在这一词语及上一句之间有一段沉默，同时发生了祭祀行为，如《灵知派经书》，卷六，6.57.26-28 (Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷一，页 111)，前者提到一个吻；本句的第一个希腊语词汇 *chaire* [庆贺吧] 在密特拉秘仪中用于问候新启蒙者；《新约神学辞典》，卷九，页 362。然而 Grese (《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》，页 117-118) 认为这里无需间断，并认为启蒙仪式结束于第 9 节末尾，然而见下文第 16 节。J.-F. Ménard,《启示录与灵知》，页 163-165，对比了第 8-10 节和《灵知派经书》，卷三，5.142.16-24、卷六 3.35.2-18。

力量……表达：关于力量的到来，见《灵知派经书》，卷六，6.57.28-30；Mahé,《赫耳墨斯秘籍的的内涵及结构》，页 61。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 204，将 *anakathairomenos* 译作 *purifient à fond* [深深的净化]，《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 203 则作 *purifié et rénové tout ensemble* [全部净化更新了]。在同样的地方，Festugière 将 *sunarthrosin tou logou* 译作 *la construction (en toi) du Verbe* [(你内中) 圣言的构建] (比较 Dodd,《第四福音书的阐释》，页 46)，不过 Nock and Festugière,《赫

耳墨斯集》，卷二的版本为 l'adjoindement des membres du Verbe [圣言各部分的组合]，Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二, 213, 注 44 将它解释为“新人的构建, 他是我们内中的圣言”, 在其他地方(《赫耳墨斯教及异教秘仪》, 页 22) 解释为“人内部的 Logos [圣言]”。同见 Fowden,《埃及的赫耳墨斯》, 页 108; Scott,《赫耳墨斯集》, 卷四 F, 页 387-388; Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》, 卷一, 页 201。

Reitzenstein,《〈僧侣史〉和〈劳苏斯史〉》, 页 99-100;《希腊奥秘宗教》, 页 48-50, 99, 338-351, 基于《歌罗西书》3:5-15 中关于恶德、美德和同一身体的各部分的内容的基础上阐释了这一词组:

赫耳墨斯主义文本的基本观点……[是]特定数量的恶德组成了自然人, 相似数量的美德组成神或新人。

Reitzenstein 继续描述了伊朗、犹太和希腊素材中的七种或十二种恶德和美德的组合方式; 比较《伊朗和希腊的古代综摄研究》, 页 45。Festugière,《关于希腊宗教的一些问题》, 页 260, 引述《以弗所书》4:12。Van Moorsel,《三倍伟大者赫耳墨斯之秘仪》, 页 109-110, 将这“通过重新组装和收缩而达成的重新结合”与一种“模仿欧西里斯将死者拆分并重新组装的埃及习俗”的朦胧记忆联系在一起。Iversen,《埃及和赫耳墨斯主义教义》, 页 44-35, 提出这十种力量在埃及的对应物。

“神的知识向着我们来了, 当它来时, 我的孩子, 无知就被驱逐了。喜悦的知识向着我们来了, 当它到达, 悲痛就会飞向让路给它的人。

无知就被驱逐了：Fowden(《埃及的赫耳墨斯》，页 109)将本文中立即获得的 gnōsis 同《赫耳墨斯集》卷一第 24-26 节与卷四第 8-9 节中的逐渐上升进行了对比。

[9]我在喜悦之后召唤的力量是节制。哦，最甜美的力量！让我们也以最大的欢喜接纳她，孩子。她一到达，就击退了纵欲！现在我第四个召唤的是定力，同情欲对立的力量。我的孩子，这下一个级别是正义的宝座。看看她如何不经审判便驱逐了不公。

下一个级别……宝座：Fowden(《埃及的赫耳墨斯》，页 97)引用此处 bathmos[步骤、阶层、级别]一词的出现来论证“启蒙性的”《赫耳墨斯集》——集《赫耳墨斯集》卷一、卷十三、《灵知派经书》，卷六，6——中有最佳的证据来支持他的观点，即《赫耳墨斯集》代表一种由渐进的步骤(bathmoi)所构成的“哲学的 paideia [教诲]”，始于尘世人性以及作为神之创造的宇宙的 epistēmē[知识]；经由上帝自身以及“精髓”人类的 gnōsis[灵知]；并终结于人的神圣化；同上，页 95-115；比较，《灵知派经书》，卷六，6.52.13、54.28、63.9；《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》，卷二十三第 7 节；Mahé，《赫耳墨斯秘籍的内涵及结构》，页 59；Keizer，《第八揭示第九》，页 67。

Grese(《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》，页 16-17、124-125、129)认为，bathmos“指代重生过程的一个步骤”，并不是如 Nock 所说“比喻上升进入天堂……与《赫耳墨斯集》卷一相呼应”。(Grese 同样更倾向于将 hedrasma 译作“基底”而非“座位”。)Mahé，《上埃及的赫耳墨斯》，卷一，页 46，论证认为《灵知派经书》，卷六，6.52.13、54.28、57.29 中的信徒仅仅经过了第八重和第九重净化，《赫耳墨斯集》卷十三则表现了全部十重。

不经审判：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 204，

依照 Parthey(《三倍伟大者赫耳墨斯之珀伊曼德热斯》),将 ktiseōs 校订为 kriseōs。

不公已逝,我的孩子,我们就已变得正义了。

变得正义了: 见 Arndt and Gingrich,《新约及其他早期基督教文献希腊语—英语字典》,“dikaioō”词条,3a-c,其中解释到“保罗……几乎只有在指代上帝的裁决时才使用这一词语”,因此 dikaiousthai 的意思是“被免罪,被宣称为正直之人,被作为正直之人对待……作为神学术语,意为‘被证明为正当’……,在秘仪宗教的语言中……, dikaiousthai 指代启蒙者感受到的一种内在变化”,如在本篇中,但是 Dodd(《圣经与希腊人》,页 58-59)认为这是唯一一部 dikaiousthai 在其中作“被变为正义的”之意的非基督教文本。Dodd 同样论证到,本段“秘仪的”解读方式(来自 Reitzenstein)

并没有正确理解语境……每个阶段……发生一种道德变化……(《赫耳墨斯集》卷十三)是《赫耳墨斯集》中很少几篇……可以在其中追溯到基督教影响的文本。在这种情况下,作者一定熟悉希腊注疏者所诠释的保罗语言……不过这并不确定。

Schrenk(《新约神学辞典》,卷二,页 213)称,本段中的 edikaiōthēmen 中“也许故意加入了基督教的素材,意思肯定是:‘我们变得无罪’”,然而 Grese(《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 17、125)持不同意见,选择“正义”或“纯洁”的意思。Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 213,注 45)认为,这一词语的意思并非保罗《罗马书》3:21-23、6:6中‘被

证明为是正义的’的含义”；比较《提摩太前书》3:16; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页388,故意模糊译作“被宣称为正义”或“变为正义的”。

我向我们召唤来的第六个力量同贪婪对立——慷慨。当贪婪已然离去,我召唤另一个,即真理,它使欺骗落荒而逃,真理便到来了。我的孩子,看看真理到达时,善如何被实现。因为嫉妒已从我们(身边)撤离,然而善同生命和光一起,跟随真理之后,任何苦难都不再从黑暗中袭击。它们被击溃,拍动翅膀飞走了。”

贪婪……慷慨: Grese(《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页17)将 *koinōnian* 译作“大度”; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页204,译作 *la bonté qui partage* [施予之善良],然而比较《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷三,页155; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页388;《新约神学辞典》,卷三,页798-800。关于 *koinōnia* 的另一种含义,即诸神、人类和动物之中的灵魂之“共同体”见上文《赫耳墨斯集》卷十第22节。

善如何被实现: *peplērōtai* [实现] 一词同 *plērōma* [丰盛、普累若麻] 有关,关于后者,见上文《赫耳墨斯集》卷六第4节注释。这些词语标志着美德与恶德的斗争之中的一个阶段,然而, Ferguson 认为(Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,也388-389),到此为止提到的美德是“七种俗世美德”不是黄道带的十二种美德。第七种美德是真实,加上善、生命和光明,组成第10节中宣告的“十种”。

关于“生命与光”,见上文《赫耳墨斯集》卷一第9节; Klein,《光的术语》,页108-110。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页213,注46,认为这种关系——有时是更高级的十元(Decad)和一种较低级的十二元(Dodecad)(上文,《赫耳墨斯集》卷十一第2节)之间的对立——是灵知派信仰的一种特征,例如由八元、十

元和十二元组成的三十个圣灵体系。在托勒密神话中(Layton,《灵知派经籍》,页282-283;比较页31-34),在圣言和生命之后散发出了十位圣灵,人类和教会散发出了另外十二个。Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页388-389,将七、十二和十之间的关系解释为校订和插入的结果;比较 Reitzenstein,《〈僧侣史〉和〈劳苏斯史〉》,页108-110。

[10]“我的孩子,你已认识了重生的手段。十元的到来建立起一种驱逐那十二位的心灵的降生;我们已被这降生神圣化了。因此,不论是谁,通过慈悲获得了这神般的降生、并且摒弃了身体的感受,都能认清他自己是由可理解之物构成的,并且庆贺。”

十二位……神圣化了: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页204,214,注48,依照 Reitzenstein,将 *dōdekātēn* 校订为 *dōdekada*[十二],将 *etheōrēthēmen* 校订为 *etheōthēmen*[神圣化]; Tröger,《〈赫耳墨斯集〉卷十三中的神秘信仰及灵知》,页12。

认清……构成的: 同 Cumont,将 *toutōn* 译作 *noctōn*[可理解之物],同 Nock 和 Patrizi,将 *sunistamenos* 校订为 *sunistamenon*[由……构成]; Festugière 译作 *les Puissances divines*[神圣力量],这种译法假定将 *toutōn* 理解为 *dunameōn*; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页205,214,注49。Puech,《三次化身的赫耳墨斯》,页116-117指出, Hermias 所做的《斐德若》注疏中有一段将赫耳墨斯描述为通过自我认识而获得重生的灵知派者原型。

[11]“既然神已让我安定下来,父,我便不再用双眼的目光勾画事物,而是使用由力量而来的精神能量。我在天上、在地里、在水中、在空气中;我在动物中,在植物中;在子宫中,在怀胎之前,在降生之后;无处不在。但是也告诉我吧:十二个黑暗的苦难是如何

被十种力量击退的？以何种手段，三倍伟大者？”

让我安定下来：Festugière (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 205、214，注 51) 将 *aklinēs* 译作 *inébranlable* [稳定的]，将它与启蒙者获得的秘仪性的镇定联系在一起；Grese (《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》，页 17、135-136)，作“安定的”；Scott, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 390，认为这一词语大概有误；Lewy, 《迦勒底神谕及神迹示现》，页 373，讨论了灵魂之眼“不弯曲”(unbent) 的视线。

子宫……无处不在：Scott, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 391，指出本段同《赫耳墨斯集》卷十一第 20 节十分相似；同见《亚美尼亚语定义》，6.2；Mahé, 《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 377。

十二个……十种：见上文第 9 节注释，下文第 12 节注释。

[12]“这帐篷——我们也已从中经过了，我的孩子——曾由黄道带构成，黄道带又由数量上是十二个、本质上是同一的、表象具有各种形态的 [] 实体构成。令人类感到困惑的是，这十二个之间存在分裂，我的孩子，尽管它们作用时是统一的。(鲁莽同愤怒不可分割；它们无法分辨。)

这帐篷：通常用于指代“帐篷”的词语是 *skēnē*；此处及下文第 15 节使用的词语 *skēnos* 通常用来将身体比喻为居所，即灵魂的居所，这种用法早在苏格拉底之前(《新约神学辞典》，卷七，页 368-369、381-383) 就出现过。Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 214，注 53，引用《哥林多后书》5:1-4 和《希腊巫术纸莎草纸》卷四，448、495 (Betz, 《希腊巫术纸莎草纸》译文及世俗体咒语》，页 46、48)；同见：《智训》9:15；Reitzenstein, 《希腊奥秘宗教》，页 450-452；关于相应的动词 *skēnoō*，见《约翰福音》1:14。

此处正如 Fowden 所说(《埃及的赫耳墨斯》, 页 109; 比较 Festugière, 《赫耳墨斯教及异教秘仪》, 页 63; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 392), 这里身体的帐篷受制于命运, 因为它是由黄道带创造的。

由黄道带……感到困惑: 在 ek [由……] 之后, Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 205, 将 arithmōn [数字、数量] 作为赘余放在括号中, 因为 ton arithmon 也出现过。Festugière (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 205、214, 注 53、55) 认为本段“损坏严重”, 倾向于写做“元素”(stoicheiōn, Reitzenstein) 而非“实体”(ontōn), 并且在本段第一句末尾添加词组“令人类感到困惑”(eis planēn tou anthrōpou), 同 Grese (《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》, 页 19), 不过 Reitzenstein 在“表象”(ideas) 后指出一处脱漏。

关于 pantomorphou [具诸般形态的] 以及它和黄道十二宫有关的含义, 见《赫耳墨斯集》卷十六第 12 节; 《阿斯克勒庇俄斯》第 19、35 节; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 392-393; 比较 Festugière, 《赫耳墨斯集卷十三第 12 节》, 页 237。

分裂……不可分割: Einarson (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 214, 注 53) 指出, 如果十二种恶德中的四种组成两组作为整体而运作的 diazugiai [对立; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 205 作“一对”; Grese, 《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》, 页 19 作“组”], 那么十二就变成了十。(关于华伦提努所说的 suzugiai [阴阳基质], 见上文《赫耳墨斯集》卷六第 1 节注释。) 鲁莽和愤怒是这样统一的一组对立, 另外一组没有明说。Grese (同上, 页 139-142) 对这种解析表示异议。Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 205, 指出 praxei [作用] 后面有一处脱漏。

那么,严格来讲,有可能当十种力量(即是十元)驱赶它们时,那十二个便撤退了。十元产生灵魂,我的孩子。当统一体的数量、吹息的数量被创生之时,生命和光便统一了。那么从逻辑上讲,统一体包含十元,十元包含统一体。”

撤退了:字面意思是“使它们自己分开”(tên apostasin poiountai), Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 205 作 *battent en retraite*[通过击打使……撤退]; Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 247,作“离开”。Grese(《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 19)作“当它们被那十种驱逐时便全都离开了”。

十元产生……包含统一体: Cumont(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 215,注 56-58)认为“六”被通常认为是产生灵魂的数字,但是关于“十”作为颇具精神性的数字,见 Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 388-389,其中 Ferguson 也注意到,Reitzenstein 论证认为希腊字母“Ι”是艾永的标记(《希腊奥秘宗教》,页 49-50;同见《伊朗救赎秘仪》,页 94-97、156-162)。作为数词,“Ι”代表“十”,但是也可以代表统一。《旧约》中的“十”(戒律、洪水前的族长、方舟的尺寸)绝大多数具有积极意义,斐洛认为“十”是完美的数字。Tröger,《赫耳墨斯集》卷十三中的神秘信仰及灵知》,页 90、99-103,意识到灵知派“三分法人类学”中的灵魂—精神通常地位较低,总结出这里由“十元”产生的灵魂和精神指代同一个神圣实体。同见《赫耳墨斯集》卷一第 5 节,卷四第 10 节,卷十二第 15 节;《新约神学辞典》,卷二,页 36-37; Bousset,《灵知派主要问题》,页 341; Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 19。

[13]“父,我看到宇宙,并在心灵中看到自己。”

“我的孩子,这是重生:不再以物体的三个维度勾画事物……”

通过这关于再次降生的论说——我为了免于将它全部掷于人群面前而仅为你记述下来,仅[为将它给予]神愿望之人。”

父……自己:比较《灵知派经书》,卷六,6.57.31-58.8;Mahé,《赫耳墨斯秘籍的内涵及结构》,页61。

物体的……愿望之人: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页206,依据 Reitzenstein,在 diastaton[维度]后面标出一处脱漏。Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页215,注61)试探性地将 eis hon 处理为 hon eis se monon[那……仅为你],而 Nock 将这一词组连同动词 hupemnēmatisamēn[我已记述下来]标注存疑;Fowden(《埃及的赫耳墨斯》,页90)把这个动词放在《赫耳墨斯集》卷一第30节及《灵知派经书》卷六,6.61的语境中理解,赫耳墨斯在后者中敦促塔特“用象形文字为迪奥斯波利斯(Diospolis)的神殿写下此卷……在绿松石的石碑上”;比较《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷二,页41。

词组“仅……之人”采用 Reitzenstein 在 eis hous 前面添加 all[但是]的做法,Nock 在这一词组上标注存疑。“全部掷于”依照了 Festugière 在《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页205,注1中对 diaboloi tou pantos 的诠释;比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页215,注62,以及 Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页235,卷二,页394,译作“宇宙的中伤者”,并将这一整句移动到论说的末尾处;同见:《阿斯克勒庇俄斯》第1节;《新约神学辞典》,卷二,页72;Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页19-21、146-148。

[14]“告诉我吧,父,这由力量构成的身体可曾屈服于消解?”

“住口;不要说出不可能之事!否则你会做错事,你的心灵之眼会被褻读。自然的可感知的身体同精髓的生成相去甚远。一个

可被消解,另一个不可消解;一个必朽,另一个不朽。你难道不知道你生来就是一位神,并且是“一元”之子,同我一样?”

会被褻渎: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 206、215,注 63,将 *asebēthēsetai* 译作 *affecté d'une souillurer*[受到暴行的影响],在柏拉图《法义》877E 的基础上作出解释,柏拉图书中段落的主题是一间被犯罪污染的房屋,因此需要仪式性的净化;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 395。

[15]“父啊,我愿闻听你所说的我一旦进入八元便可从诸力量那里听闻的圣诗中的赞美,正如珀伊曼德热斯关于八元所做的预言所说的那样。”

“你匆忙拆除帐篷是好的,孩子,因为你已经受到了净化。珀伊曼德热斯,统御权之心灵,已然向我传达之事已尽然写下,我知道我自己能够理解一切,去闻听我所想、去得见一切,他将其托付于我,以作美好的用途。因此,我内中的力量也在万物之中歌唱。”

“我想闻听它们,父,我愿望理解它们。”

父啊……受到了净化:这里对于这两句的译法同 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 206、215,注 65-67 给出的译文有出入,见 Festugière,《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷三,页 154,注 1,卷四,页 164-165,注 4,页 206,注 1-3;“我……进入”保留了抄本中的 *mou*[我],而非 Reitzenstein 的 *sou*[你];Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,在“一旦”(kathō)处另起一句,但是 Festugière 后来的版本在 *ethespise*[预言的]和 *teknon*[孩子]之间断句,和 Scott 一样在两个词之间插入直接呼语“啊”。同见:上文,第 12 节,关于“帐篷”的注释;《赫耳墨斯集》,卷一,题解、第 9、

24、26 节; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 395; Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 22、153-154。

八元: 上文《赫耳墨斯集》卷一第 26 节。

珀伊曼德热斯……写下: Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 216,注 68-69; 比较卷一,页 172-173;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷二,页 8) 指出《赫耳墨斯集》卷一第 2、30 节中的“统御权之心灵”和“统御权之言”的称号,总结认为“写下”的内容便是《赫耳墨斯集》卷一,不过他也注意到本卷和《赫耳墨斯集》卷十一、卷十二之间的呼应之处。Fowden(《埃及的赫耳墨斯》,页 102; Zielinski,《赫耳墨斯和赫耳墨斯教》,页 350) 将本段同《赫耳墨斯集》卷十二第 8 节进行比较,评论到“其中一篇文章似乎将另一篇视作伪经”。同见: Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 395-396; Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷一,页 6。

托付: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 207、216,注 71,将 *epetrepse* 译作 *a prescrit* [依照规定], Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 249,卷二,页 396-397 则做“将它留给我”。

[16]“安静吧,我的孩子;现在听听旋律和谐的赞诗,重生的圣诗。于我而言,将其披露并非易事,我只为你而做,在一切的末尾。因此,它不可被教授;它是保存在沉默之中的秘密。因此,我的孩子,站在野外,当落日下沉时面向南风,在崇敬之中俯身鞠躬;当太阳归来,同样向东方俯身鞠躬。安静吧,孩子。”

一切的末尾: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 216,注 73 认为这里指的是到此为止的论说的末尾,即在赞诗之前,或者是启蒙的末尾;上文,第 8 节关于“因此”的注释。

沉默之中的秘密: 上文第 1、3 节,下文第 22 节。

站在……鞠躬: 关于类似的仪式,见《阿斯克勒庇俄斯》第 41

节; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 217, 注 75, 页 352、398, 注 341-342; Braun, 《神学家若望》, 页 262-263, 指出艾赛尼主义中的呼应之处。

唱诵秘密圣诗：第四祭词

第四祭词: Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 398-399, 认为这第四首 logos 是从《集》中节录的一组赞诗之一, 另外三首是《赫耳墨斯集》卷一第 31 节, 卷五第 10 节, 《阿斯克勒庇俄斯》第 41 节。他还尝试(页 409-418)按照按照拜占庭风格的重音诗 (accented poetry) 来阅读赞诗, 而不是按照古典希腊音步。Grese (《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》, 页 159-164) 怀疑 Scott 和 G. Zuntz, 《论赫耳墨斯集卷十三中的赞诗》, 页 174-177 中对第 17-20 节中音步的分析, 不愿对另外三首赞诗妄下定论。Festugière (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 217, 注 76) 同意 Scott 对《赫耳墨斯集》卷一第 31 节和《阿斯克勒庇俄斯》第 41 节的看法。不过 Nock 认为这个数字是编辑导致的巧合, 建议将 logos 译作“祭词”。他(《希腊巫术纸莎草纸》, 页 194) 和 Festugière 引用巫术纸莎草纸中的几处相呼应的段落:《希腊巫术纸莎草纸》, 卷一, 96-132, 卷四, 1167-1226, 卷十三, 343 (Betz, 《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》, 页 5-6、61、182)。

关于赞诗是否受到圣经影响, 见上文本篇论说的题解, 及 Grese, 《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》, 页 166-173。Mahé (《赫耳墨斯》卷一, 页 117, 卷二, 页 288、292; Fowden, 《埃及的赫耳墨斯》, 页 110) 引用来自第十八王朝和第二十九王朝的埃及赞诗及《灵知派经书》, 卷六, 6.59 中的相应之处; 同见 Eric Segelberg, 《灵知派祷文?》, 1977, 页 64-66。

[17]“令秩序宇宙中诸般事物皆聆听这圣诗。敞开吧,大地;让阻隔洪流的水闸都向我敞开;树木啊,莫被动摇。我将向造物主、向宇宙、向“一元”唱诵圣诗。敞开吧,你们诸天,安静吧,你这风。让不朽的神界闻听我的论说。因为我将向创造万物者、固着大地者,高挂天穹者,命甜美的水流出海洋、流向可栖居或不可栖居、作为人类之滋养与创造的陆地者,命火焰照耀诸神与人类、为之所用者唱诵圣诗。让我们一起赞颂他,他高升于诸天之上,万物的创造者。他是心灵之眼。愿他接受从我力量而来的赞颂。”

阻隔……敞开: 比较 Zuntz,《论赫耳墨斯集卷十三中的赞诗》,页 156-158。

创造万物者: 上文《赫耳墨斯集》卷一第 9 节,关于“造物者”的注释;Zuntz,《论赫耳墨斯集卷十三中的赞诗》,页 167-168,引用《七十士圣经译本·犹迪记》(*Judith*)9:12 及《马加比三书》(*III Maccabees*)2:3 中类似的语言,不过他同样强调本节开篇语词 *pasa phusis*[诸般事物]并非出自圣经。

甜美……陆地者: 比较 Zuntz,《论赫耳墨斯集卷十三中的赞诗》,页 158-160、170-172;《七十士圣经译本·约伯记》38:26(注意 Zuntz 提出的年代鉴定问题)。

[18]“我内中的力量,向‘一元’和宇宙唱诵赞诗吧。一起来唱吧,我内中的全部力量,因为我愿望如此。神圣的知识,你启迪了我;借由你,我为智性之光歌唱圣诗,在心灵的喜悦中喜悦。加入我吧,所有力量,唱诵圣诗吧。节制,你也为我唱诵圣诗吧。我的正义,借由我唱颂正义吧。我的慷慨,借由我唱颂宇宙吧。真理,唱颂真理吧。善,唱颂善吧。生命和光,赞颂自你们而来、又献给你们。”

内中的力量：Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 217，注 78-79)将赞诗在此分为两部分，称第一部分“*proprement gnostique*”[名正言顺地是灵知派的]，Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 401，却认为第二部分开始得更早，即在“他是心灵之眼”处，同 Grese (《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》，页 158-159、165、176)，后者认为最初“献给造物者上帝的赞诗”可能来自于“赫耳墨斯祭礼”，来自赫耳墨斯的对于吟唱赞诗的指导“本来”是祭礼“的规程”。Grese 将赞诗的第一部分同早期基督教文学中一些“类似赞诗或忏悔的段落”进行了对比。

知识……生命和光：关于启迪、光、生命和 *gnōsis*，见 Klein《光的术语》，页 112-114；上文第 9 节。

自你们……你们：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 208，依据 Reitzenstein，将 *aph' hēmōn* 更正为 *aph' humōn* [由你]。

父啊，我感谢你，诸力量之能量。神啊，我感谢你，我诸能量之力量；你的言辞借由我唱颂你；宇宙啊，借由我，接受由〈我的〉言辞所做的言语献祭吧。

你的言辞……〈我的〉言辞：这一译法采用《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 208，注 5，页 246-247，注 1 给出的断句方式，在 *to pan* [宇宙] 前后加上逗号，视作呼格，删去 *logō* [我的言语] 后面的逗号；比较 Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》，页 28-29、181-182。注意 Festugière 在 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 208 中将 *logikēn thusian* [言语献祭] 译作 *sacrifice spirituel* [精神献祭]，在《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 247 中却译作 *sacrifice immatériel* [非物质的献祭]；关于这里以及其他小节中的这一关键术语，见《赫耳墨斯集》卷一第 31

节; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 217,注 81。

[19]这是我内中之力量的呐喊;它们唱颂宇宙;它们实现你的愿望;你的意旨由你而来,宇宙又回到你。接受来自万物的言语献祭吧。生命,保有我们内中的宇宙;光,启迪它吧;神,将它{精神化}吧。因为你,心灵啊,是你言辞的牧者,吹息的承载者啊,造物者啊。

你的意旨……回到你:依照 Reitzenstein(《珀伊曼德热斯》,页 347;《希腊奥秘宗教》,页 422;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 389;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 217,注 82)的断句:apo sou[从你]后面加逗号,epi se[到你]后面没有逗号;比较 Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 28-29;Zuntz,《论赫耳墨斯集卷十三中的赞诗》,页 155。关于 Reitzenstein 认为在这里等同于“智慧”的 boulē[劝诫],见上文《赫耳墨斯集》卷一第 8 节。

神……造物者啊:同 Keil(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 208;Klein,《光的术语》,页 115),将 pneuma 读作 pneumatize,Nock 为这个词标注存疑;Dodd(《第四福音书的阐释》,页 47、218-219)倾向译作“启发”。Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页 335、372-373,为了与伊朗将光视作灵魂的神圣部分的概念一致,将 phōtize 理解为“变成光”。Festugière 在 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 208、217-218,注 83 中将 poimainei[是一位牧者]视为第三人称主动语态,但是在《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 247,注 3 中,却视作第二人称中间语态。关于 Poimandres 和 poimainō,见上文《赫耳墨斯集》卷一题解。“吹息的承载者”是 Dodd 对 pneumatophore 的译法,Festugière 译作 porteur de l'esprit[精神的承载者]。关于上述全部内容,同见《赫

耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》，页 30-31、181-182。

[20]你是神！你的人子通过火、通过气、通过土、通过水、通过吹息、通过你的造物而喊出这〈话〉。我已由你的永恒赢得了赞颂，而在你的意旨中我找到了我寻求的安宁；如你所愿，我已看到。”

“你说出了的这赞颂，

你的人子：这一词语原文为 *ho sos anthrōpos*，同《赫耳墨斯集》卷一第 32 节；比较《赫耳墨斯集》卷一第 12 节。

通过火……赞颂：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 218，注 84，引述《赫耳墨斯集》卷一第 26 节，及《希腊巫术纸莎草纸》卷四，487-536，即所谓的“密特拉祷文”中咒语的开头，其中被启蒙者穿过吹息、火、水和土，成为艾永；《迦勒底神谕》，121 (Des Places,《迦勒底神谕及先人注疏选鉴》，页 96) 承诺“接近火的凡人会有光”；Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》，页 171-176；Reitzenstein,《伊朗救赎秘仪》，页 174；比较 Scott,《赫耳墨斯集》，卷一，页 404-405。

你的意旨：上文第 19 节；《赫耳墨斯集》卷一第 8 节。

由你的永恒……我的秩序宇宙(第 21 节)：这一译法特别采用《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 164-165，注 2, 208，注 1-2，页 248 提出的断句方式和解读方式：在 *apo* [从] 和 *sou* [你的] 之间插入冠词 *tou*；将句子的末尾从 *anapepaumai* [寻得……安宁] 延长到 *thelēmati tō sō* [你的意愿]；在 *anapepaumai* 后面插入逗号；将以 *tēn eulogian tautēn* [这赞美] 开头的词组归为学徒所说，而非教师所说；比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 208、218，注 85；Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 404-405；Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》，页 30、185-186；关于艾永

(“永恒”)神,见上文《赫耳墨斯集》卷十一第2节。

[21]父啊,我也在我的秩序宇宙中建立了起来。”

“要说‘在智性的秩序宇宙中’,孩子。”

“在智性的秩序宇宙中,父。我具有力量;你的圣诗和你的赞颂全然照亮了我的心灵。我也愿望从我自心向神送去颂扬。”

“不要漫不经心,我的孩子。”

全然照亮了;Fowden(《埃及的赫耳墨斯》,页106)认为,获得圆满(或“增长”;Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页31;比较Klein《光的术语》,页115-116)与本篇第15-21节中强调的关于神的知识有关,第7-14节则有关必不可少的对自身的初级认识。同见:Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页218,注87;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页405-406;及Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷一,页44。

关于《灵知派经书》卷六,6中的两个启迪,见Mahé,《赫耳墨斯秘籍的内涵及结构》,页60。Mahé将《灵知派经书》,卷六,6.55.6-61.17视作由四部分组成——两段祷文和两个启迪——对应《赫耳墨斯集》卷十三的结构,其中塔特的第一个启迪占第7-13节,赫耳墨斯的赞诗占第15-20节;塔特的第二个启迪在本卷第21节出现,21节后面余下的部分是塔特的“言语献祭”。

“我说的是我在我心灵中所见的,父。我——塔特——,向你——神、生产的始祖——,献上言语的献祭。神——你、父;你、主;你、心灵——从我这里接受你想要的任何言语吧。因为万物均因你的意愿而达成。”

向你……意愿:“生产的始祖”(genarch)的希腊语是

genarcha tēs genesiourgias,相关内容见上文第4节注释, Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页218,注90,及A. Adam,《亚美尼亚智慧学派中出现灵知派了吗?》,页291-301、297-298。Zuntz,《论赫耳墨斯集卷十三中的赞诗》,页150-152,认为本段是一篇赞诗的序章,并提出一种要求进行两处校订的音步排列:删除第二个“神”(thee),将第二个“言语”(logikas)替换为“献祭”(thusias)。

万物均因你意愿达成:希腊语 panta teleitai,同上文第16节 telei tou pantos[一切的末尾],指代任何末尾或终结,不过暗示着启蒙或秘仪的完成;关于 telestikē 和 telein,见 E. R. Dodds,《希腊人与无理性者》,页291-295;同见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页218,注91;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页406-407;《新约神学辞典》,卷八,页57-58。

“我的孩子,向神、万物之父献上可接受的献祭吧,但是还要加上‘借由圣言’。”

还要加上:换言之,塔特依照指示,在他刚刚结束的祷文“向你,神……因你意愿达成”中加上了后面所说的词语。Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页46,认为这一“chétive action de grâces”[微不足道的善意]相比之下不如《灵知派经书》卷六,6.60.17-61.2中更加有序且更加丰富的感恩;同见 Festugière,《关于希腊宗教的一些问题》,页258;《希腊人与东方智者》,页194-195。

[22]“父,我感谢你{赞许我所做的祈祷}。”

{赞许我所做的祈祷}: Nock(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页209、218,注92)为 tauta moi ainein euxamenō 标注存

疑,认为无法翻译,Festugière 的版本则作 *des conseils que tu m'as donnés dans ma prière*[你在我祷告中给我的建议];然而在《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 209,注 4 中,他提出译作 *d'approuver cette prière que j'ai faite*[赞许我做的这祷告],总结认为这一解读方式“并非完无道理”。

“我的孩子,真理已为你生出了善果,一种不死的作物,我为之庆贺。既然你已从我这里习得了它,就承诺对这奇迹保持沉默吧,孩子,不要向任何人揭示重生的传统,唯恐我们被算作背叛者。

承诺……背叛者:关于这一承诺(*epangeilai*),见上文题解,及 Festugière(*Nock and Festugière*,《赫耳墨斯集》,卷二,页 218-219,注 94-95)对《希腊巫术纸莎草纸》卷十三,230-234(*Betz*,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》,页 179)的引述,其中当“叫做‘一元’(Monad)的启蒙已被完全宣告”而且“孩子……已富于神圣的智慧”的时候,他下令“把这本书收起来,让它不能被找到”。关于其他要求保密的命令,见:上文第 13、16 节;《赫耳墨斯集》卷一第 31-32 节,卷十六第 2 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 1、32 节;Van Moorsel,《三倍伟大者赫耳墨斯之秘仪》,页 79-80;Cumont,《星相学者的埃及》,页 152-155;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页 351-354。

“背叛者”的希腊语是 *diabolo*,相关内容见上文第 13 节注释;Festugière(《赫耳墨斯教及异教秘仪》,页 148,注 32;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 219,注 96)解释说 *diabolo* 是“一种亵渎神灵者”,向凡人泄露秘仪的秘密;Ferguson(*Scott*,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 390)提出作“泄密的人”;同见:Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页 376;Keizer,《第八揭示第九》,页 31-33;Michel Malaise,《伊西斯教与灵知派》,页 59。

因为我们每人都已作了足够的研习——我作为说者，你作为听者。你从智性上了解你自己，还有我们的父。”

足够的研习：《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 210，将动词 *epimeleomai* [专注于] 同 *epimelcia* 联系在一起，意即“教师和学生进行的专注学习”，并认为 *meletē* 指代的是学校习题；Crese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》，页 195-196。

卷十四

赫耳墨斯对阿斯克勒庇俄斯,心灵的健康

[1]你不在时,我的儿子塔特想要学习事物的整体本质,他不愿让我做任何耽搁。由于他是我的儿子,而且是一位新来者,刚刚获得关于其中每个具体事物的知识,所以我不得不讲述得较为详细,好让他易于听懂那解释。然而,对于你,我想要有选择性地写下我对他讲的内容中最重要的几条,不过我给了它们更加奥秘的阐释,适合你这样年纪较长、对事物本质学习较深的人。

[2]如果一切可见的事物都已诞生,并正在诞生;倘若被创生者诞生是凭借他者的作用,而非凭借自身的〈作用〉(被创生者是多样的,或者毋宁说,它们全部是可见之物,各不相同,各不相同);那么,如果诞生之物凭借他者的作用而来,那就有某位创造它们的〈人〉;而且,如果这位应当比被创生者更老,他就必须是非被创生的。因为我坚持,被创生之物是凭借他者的作用而诞生的;然而,任何事物都不可能比全部被创生的实体更老,除非唯独它是非被创生的。

[3]同样,这样的一位更加强大、独一无二,而且唯有它在任何方面都是真正智慧的,因为没有〈比他〉更老的。在数量上、在大小上、在与诞生之物不同上,这样的一位是先来的,也在他造物的延续性中。此外,虽然被创生之物为人所见,但是他并不为人所

见。这就是他造物的原因,为了为人所见。他总是在造物,因此他保准为人所见。

[4]这就是恰当的方式,去理解,理解了便去感到惊奇,感到惊奇了便去认为自己因认出父而受了祝福。

有什么比一位真正的父更亲爱的?这父是谁,我们当如何认出他?将“神”或“造者”或“父”或甚至三者之名号献给他一人是否正确?“神”,因为他的力量?“创者”,因为他的行为?“父”,因为善?诚然,他是力量,因为他不同于诞生之物,他在万物之诞生中即是活动。

因此,我们结束多嘴和闲聊之后,必须理解这两件事情:何物诞生,谁造出它。它们之间并无它物,没有第三样事物。

[5]在你理解的一切和你闻听的一切之中,记住这二者,承认它们即是一切,并不因为事物在上、在下、是神圣的、可变化、在深渊,就认为遇到了困难。因这二者即是一切:何物诞生,谁造出它;不可能将它们彼此分开。没有诞生之物,造者就不能存在。这二者各自是其所是;因此,其一不能同其二(亦不能)同自身分离。

[6]如果造者无非是造物——独自、简单、非复合——那么造物就必然独力发生,因为造者所做的造物是生产,一切诞生之物不可能独力诞生;诞生必然通过他者诞生。没有造者,被创生之物就既不诞生也不存在,因为一个若没有另一个,就会由于少了另一个而完全失去自身的本质。因此,如果认同有两个实体存在,即何物诞生、谁造出它,那么它们在它们的统一之中就是同一的,一个是因、一个是果。因是造物的神;果是诞生之物,不论它究竟是何物。

[7]你无需警惕诞生之物的多样性,恐怕将卑劣可耻的事物与神联系在一起。神的荣耀是同一的,即他造万物,这造物就像神的身体。关于造者本身没有任何邪恶或可耻之事;这些状况是生产的直接后果,就像青铜的锈蚀或身体上的尘土。铜匠未曾造锈蚀;父母未曾造尘土;神也未曾造邪恶。但是生产的持续使得邪恶

如脓疮般绽开,这就是神造出变化、以使创生重新变得纯洁的原因。

[8]那么如果同一位画家可以受命造出天、诸神、地、海洋、人类、无理性之物和无灵魂之物,难道神就不可能造出它们吗?哦,多么愚蠢啊——有关神的无知!这样愚蠢的众人身上发生最奇怪的事情,虽然宣称崇敬神、赞美他,但是他们并没有认识他,因为他们不将万物的造出归因于他,而且,不但不认识他,他们还将轻蔑和无能的情况归咎于他,极大地玷污他的神性。如果他不造万物,他不造就必然是出于蔑视或出于无能——这是不虔敬的念头。

[9]因为在神之中仅有一种状况,善,但是善者并不轻蔑,亦不无能。这即是神,是善,是造出万物的一切力量。所有被创生者的诞生都是凭借神的作用,凭借善者——换言之,即是能造万物者——的作用。

你若想学习他如何造物、诞生之物如何诞生,这便已教给你了。想想这番同他非常相像的美妙异象:

[10]看到一位农人在地上播种,这边是小麦,那边是大麦,别处是某些其他种类的种子;看到他种植葡萄藤、苹果和其他种类的树木。以同样的方式,神在天上播撒不朽,在地上〈播撒〉变化,在宇宙中〈播撒〉生命和运动。他播撒的事物不多而少,容易计数。除神自身和生产以外,它们共四个;存在之物存在于它们之中。

[题解]Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页420,解释到 *eu phronei* (“心灵的健康”,字面意思为“拥有好的心灵”或“拥有善良的心灵”)是一种适用于宗教主题的书信体问候语。《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷二,页16、41-42,认为这种书信形式是一种“学术性的虚构”。亚里山大里亚的区利罗(《驳尤利安》597D-600A;

Scott,《赫耳墨斯集》,卷四,页217-218)引用了第6-10节的绝大部分内容,题为“论万有之本质”;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页220,关于区利罗的《见证集》(Testimonia)作为重构文本的辅助,同见页403-404。关于塔特,见上文《赫耳墨斯集》卷一题解,卷四第3节;Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页190-191。

[1]你不在时,我的儿子塔特想要学习事物的整体本质,他不愿让我做任何耽搁。由于他是我的儿子,而且是一位新来者,刚刚获得关于其中每个具体事物的知识,所以我不得不讲述得较为详细,好让他易于听懂那解释。

由于……的知识: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页223-224,注3,指出这个解释性的从句从逻辑上讲可指代上一句(“你不在……耽搁”),也可以指代下一句(“我不得不……详细”);Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页421-422,更倾向于后者。Scott同样认为,塔特作为初学者,需要“完整、详细的解释”,或者*diexodikoi logoi*(《赫耳墨斯集》卷五第1节,卷十第1节;《阿斯克勒庇俄斯》第1节),这可能“对于阿斯克勒庇俄斯来说……是多余的,他知道许多塔特不知道的事;因此赫耳墨斯认为给阿斯克勒庇俄斯简短的总结就够了”,这一切“暗示着《赫耳墨斯集》卷十四的作者手头有一系列赫耳墨斯对塔特的论说,并且写作了这份文本作为概要”。

Reitzenstein(《珀伊曼德热斯》,页191,注1;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页220,注1)认为对塔特的描写是校订者所做,是从《赫耳墨斯集》卷十三的过渡,虽然本卷的主题不同,但是塔特在第十三卷中(第2-3节)具有同样的特征;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷二,页41-43持不同意见,论证认为《赫耳墨斯集》卷十四内容陈腐,绝不比上一篇文本“更加奥秘”

(下文),并认为这篇序言只是依学术惯例为 hupomnēma [短篇集] 所做的文章。

然而,对于你,我想要有选择性地写下我对他讲的内容中最重要的几条,不过我给了它们更加奥秘的阐释,适合你这样年纪较长、对事物本质学习较深的人。

讲述: 上文《赫耳墨斯集》卷一第 32 节关于 paradosis 的注释。

几条……更加奥秘: Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 311,引述组成《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷十一的四十八个 kephalia 或者概要;Mahé,《从三倍伟大者赫耳墨斯到阿斯克勒庇俄斯的定义》,页 194;“更加奥秘”原文为 mustikōteron,相关内容见上文《赫耳墨斯集》卷一第 16 节。

[2] 如果一切可见的事物都已诞生,并正在诞生;倘若被创生者诞生是凭借他者的作用,而非凭借自身的〈作用〉(被创生者是多样的,或者毋宁说,它们全部是可见之物,各不相同,各不相同);那么,如果诞生之物凭借他者的作用而来,那就有某位创造它们的〈人〉;而且,如果这位应当比被创生者更老,他就必须是非被创生的。因为我坚持,被创生之物是凭借他者的作用而诞生的;然而,任何事物都不可能比全部被创生的实体更老,除非唯独它是非被创生的。

被创生者: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 221,注 1,页 222、224 - 225,注 4,把这里的 gennēta [创生] 作为 genomena [创造] 的同义词对待,不过译文保留了二者之间的区分。

[3]同样,这样的一位更加强大、独一无二,而且唯有它在任何方面都是真正智慧的,因为没有〈比他〉更老的。在数量上、在大小上、在与诞生之物不同上,这样的一位是先来的,也在他造物的延续性中。此外,虽然被创生之物为人所见,但是他并不为人所见。这就是他造物的原因,为了为人所见。他总是在造物,因此他保准为人所见。

唯有:希腊语为 monos,相关内容见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 225,注 5;关于 monas,见上文《赫耳墨斯集》卷四第 10 节注释以及《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 18,注 3;下文第 6 段开头的“独自”原文也是 monos。

为人所见……保准为人所见: Nock (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 223;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 423) 纠正了抄本中 aoratos [不可见的] 和 horatos [可见的] 的明显混淆。

这就是……认出(第 4 节): 上文《赫耳墨斯集》卷四第 2 节; Puech,《〈多马福音〉阐释及关于其语境下耶稣话语的研究》,页 76-77,将本段同《多马福音》(Layton,《灵知派经籍》,页 380) 中的第二句对白进行了比较:“耶稣说:‘让那寻找的人莫停止寻找,直至找到;他们找到了,就会烦扰;受到烦扰,就会惊奇;将会统御万物。’”

[4]这就是恰当的方式,去理解,理解了便去感到惊奇,感到惊奇了便去认为自己因认出父而受了祝福。

有什么比一位真正的父更亲爱的? 这父是谁,我们当如何认出他? 将“神”或“造者”或“父”或甚至三者之名号献给他一人是否正确? “神”,因为他的力量? “创者”,因为他的行为? “父”,因为善? 诚然,他是力量,因为他不同于诞生之物,他在万物之诞生中即是活动。

因此,我们结束多嘴和闲聊之后,必须理解这两件事情:何物诞生,谁造出它。它们之间并无它物,没有第三样事物。

三者之名号:《赫耳墨斯集》卷二第 14 节,卷五第 1、10 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 20 节;《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷六第 19 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 225,注 10。

多嘴……第三样事物: Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 226-227,注 11-12、15;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 419、425) 认为这里和下文第 5 节中对于中继(intermediary)之神的否认与灵知派相悖,并且将它同反灵知派时期的普罗提诺进行了比较;它的确和《赫耳墨斯集》卷一及卷十三之类的文本背道而驰,然而比较卷十一第 12、14 节及下文第 7 节。同见《提摩太前书》1:4-7 中对“荒渺无凭的话语、和无穷的家谱……讲虚浮的话”的非议。

[5]在你理解的一切和你闻听的一切之中,记住这二者,承认它们即是一切,并不因为事物在上、在下、是神圣的、可变化、在深渊,就认为遇到了困难。

记住……困难: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 223、226,注 13,作 *souviens-toi donc de ces deux et sois convaincu que tout se résume en ces deux-là* [因此记住这二者并确信一切均包含在这二者之中],然而比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 259。“并不……认为遇到了困难”的希腊语为 *mēden en aporia tithēmos*, Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,译作 *sans tenir quoi que se soit pour une chose que fasse doute* [不对任何事物产生怀疑]。关于 *aporia*,见上文《赫耳墨斯集》卷四第 6 节,关于和 *en* 连用,取“视为”、“看作”、“认为”之意的 *tithēmi*,见《希英字典》,“*tithēmi*”

词条, BII, 3。

在深渊: Festugière 引用了几处 muchos 在其中作“较低”或“地下的区域”的文本。他同样将“在上”“在下”“在深渊”的连用同《腓立比书》2:10 及《希腊巫术纸莎草纸》卷四, 3041-3045, 卷五, 165-170 (Betz, 《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》, 页 96、103) 进行了比较。

因这二者即是一切: 何物诞生, 谁造出它; 不可能将它们彼此分开。没有诞生之物, 造者就不能存在。这二者各自是其所是; 因此, 其一不能同其二 (亦不能) 同自身分离。

这二者即是一切: 上文, 《赫耳墨斯集》卷十四第 4 节; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 424-425。

〈亦不能〉同其自身: 否定词 oude 为编者所加; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 224。

[6] 如果造者无非是造物——独自、简单、非复合——那么造物就必然独力发生, 因为造者所做的造物是生产, 一切诞生之物不可能独力诞生; 诞生必然通过他者诞生。没有造者, 被创生之物就既不诞生也不存在, 因为一个若没有另一个, 就会由于少了另一个而完全失去自身的本质。因此, 如果认同有两个实体存在, 即何物诞生、谁造出它, 那么它们在它们的统一之中就是同一的, 一个是因、一个是果。因是造物的神; 果是诞生之物, 不论它究竟是何物。

造者……造物: 下文中“造者”是 ho poiōn, “造物”和“谁造出它”分别对应 to poioun 和 to poiēin, 有一处 to poiēin 是 Einarson 的校订; Festugière (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 224、226, 注 16; 比较上文《赫耳墨斯集》卷一第 9 节) 译作 créateur

[创造者]、fonction créatrice[创造只能]或 le créer[创造]。关于“被创生的”及 gennēton, 见上文第 2 节注释;“创生”原文为 genesis。

因此,如果: 区利罗的引用自此开始;上文题解。

造物的神……是何物: Einarson (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 227,注 17)指出,ho poiōn[谁造出他]和 hōpoion [不论……何物]之间的对应关系是无法译出的。

[7]你无需警惕诞生之物的多样性,恐怕将卑劣可耻的事物与神联系在一起。

警戒……联系在一起: 有些灵知派者认为,将神圣统一体拓展到多种多样的造物之中会侵犯至高无上的神,因此他们将创造归因于一位附属的神;例如《若望伪经》(*Apocryphon of John*) (《灵知派经书》卷二, 1.9.25-13.15; Layton,《灵知派经籍》,页 35-38), 讲述了一位圣灵——即回想的智慧 (Wisdom of Afterthought)——如何通过无性的思维活动诞育了“一个不完美的产物”,即撒旦的伊达波斯 (Ialtabaoth),“蛇身狮面,……眼睛如电光般闪烁。”智慧将伊达波斯逐出不朽的领域,并试图藏起来,但是名叫“昏暗的统治者”的怪兽般的孩童偷走智慧的力量,创造了他自己的领域,有十二位统治者,树立了七位国王,统治七重天等等,直到较低的层级。最终,《若望伪经》呼应创世故事并做出诠释,“秩序世界的形象”是由第一位统治者从智慧那里偷来的力量产生的。

关于托勒密秘仪中同巨匠(神匠)类似的角色,见爱任纽《驳异端》1.5.1-6,7.4 (Layton《灵知派经籍》,页 290-296);同见《赫耳墨斯集》卷一第 9、25-26 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 15-16 节; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 426,及 Nock and Festugière,《赫耳

墨斯集》,卷二,页224、227,注18,Nock 依照区利罗的编辑者 Aubert,将 perigrapsai、peripsēs 等等读作 peripsai[联系]。

神的荣耀是同一的,即他造万物,这造物就像神的身体。关于造者本身没有任何邪恶或可耻之事;这些状况是生产的直接后果,就像青铜的锈蚀或身体上的尘土。铜匠未曾造锈蚀;父母未曾造尘土;神也未曾造邪恶。但是生产的持续使得邪恶如脓疮般绽开,这就是神造出变化、以使创生重新变得纯洁的原因。

神的荣耀: Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页426,认为此处 doxa [荣耀]的用法“更像犹太传统而不是希腊传统”;见上文《赫耳墨斯集》卷八第8节。

这造物: 希腊语是 poiēsis;比较上文《赫耳墨斯集》卷四第1节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页227,注18a;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页426。

持续……的原因: Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页225,注19-19a)将 epidiamonē[坚持、持久]译作 durée[持续];“脓疮般绽开”,或者更优美的说法是“迸发”,是《希英字典》中“exantheō”词条I,3中 exanthein 的含义;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页426-427;关于“再次净化”(anakatharsin),见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页203。

[8]那么如果同一位画家可以受命造出天、诸神、地、海洋、人类、无理性之物和无灵魂之物,难道神就不可能造出它们吗?哦,多么愚蠢啊——有关神的无知!这样愚蠢的众人身上发生最奇怪的事情,虽然宣称崇敬神、赞美他,但是他们并没有认识他,因为他们不将万物的造出归因于他,而且,不但不认识他,他们还将轻蔑和无能的情况归咎于他,极大地玷污他的神性。如果他不造万

物,他不造就必然是出于蔑视或出于无能——这是不虔敬的念头。

多么愚蠢……归因于他: Bousset,《对 Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》,页 113,及 Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》,卷一,页 154,认为这是对二元论的神匠概念的驳论;上文,第 7 节。

[9]因为在神之中仅有一种状况,善,但是善者并不轻蔑,亦不无能。这即是神,是善,是造出万物的一切力量。所有被创生者的诞生都是凭借神的作用,凭借善者——换言之,即是能造万物者——的作用。

你若想学习他如何造物、诞生之物如何诞生,这便已教给你了。想想这番同他非常相像的美妙异象:

仅有一种状况:同上段,“状况”即 *pathos*,相关内容见上文《赫耳墨斯集》卷六第 2 节注释。

[10]看到一位农人在地上播种,这边是小麦,那边是大麦,别处是某些其他种类的种子;看到他种植葡萄藤、苹果和其他种类的树木。以同样的方式,神在天上播撒不朽,在地上〈播撒〉变化,在宇宙中〈播撒〉生命和运动。他播撒的事物不多而少,容易计数。除神自身和生产以外,它们共四个;存在之物存在于它们之中。

它们共四个:即上文提到的四个:不朽、变化、生命和运动; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 227,注 26; Scott,卷二,页 428。

卷十六

阿斯克勒庇俄斯向阿蒙王定义宇宙

[1]吾王,我已为你做了一长段论说,作为其余全部〈论说〉的某种提醒或总结;它不是为了应和俗世的观念,而是含有许多反驳它的内容。即将显白的是,它甚至与我自己的某些论说背道而驰。我的教师赫耳墨斯——常常私下对我讲话,有时是当着塔特的面——曾说,虽然我的书模糊不清,而且藏匿起了它语词的含义,但是读者反而会认为它们的结构十分简单清晰;此外,(他说)当希腊人最终意欲将我们的语言译成他们自己的语言、并因此写下最大的歪曲和含混的时候,它就全然模糊不清了。

[2]但是以我们的母语表达的这篇论说,使语词保持清晰的含义。言谈的性质本身以及埃及语词的〈声音〉本身就有它们言谈的对象能量。

因此,我的王,只要你(这具有全部力量者)有力量,就保持不要阐释这论说吧,以防如此伟大的秘仪去到希腊人那里,以防那奢侈的、散漫的、(一如既往)花哨的希腊俗语会灭除〈埃及语〉用法中能量充沛的表述——某种威严且简明的事物。因为希腊人有空洞的言谈,王啊,它们的能量充沛只体现在它们所表明之事上,这便是希腊人的哲学,一种空洞的言谈之愚学,相反,我们使用的不是言谈,而是充满行动的声音。

[3]说过了这些,我将开展这番论说,召唤神、主、造者、父和容纳全宇宙者,作为同一者的万有,作为万有的同一者。因为万物之丰盛就是同一、且在同一之中,并非因为同一者复制自身,而是因为二者都是同一者。我的王,在我的整篇论说中仔细秉承这种含义吧。倘若有人着手反对看起来是万有、同一、同等〈的事物〉,并尝试将它与同一者分开——“万有”指代“众多”而非“丰盛”——他就会做出不可能之事,将万有与同一者分割,毁灭万有。因为如果同一者实际存在(事实的确如此)并永不停止作为同一者,以使丰盛者不被分裂,那么万有就必须是同一的。

[4]看向大地最核心的部分吧,看看诸多水和火的源泉喷涌而出。在同样的地方可看到三样本质,火的、水的和土的本质,依赖同一个根系。因此,土向来被视作一切物质的储存库,送出一批批的物质供给,从上界接纳物质作为回报。

[5]就这样,造物者(我是指太阳)将天与地系在一起,将精髓遣往下界,将物质举升到上界,吸引每样事物向着太阳并围绕它,从他自身给予万物以万物,就像他慷慨地给予不吝惜的光芒那样。因为延伸跨越天空、甚而到达大地、并低到最底层的深渊和渊藪的善的能量发自太阳。

[6]但是如果也存在着某些智性精髓,那么它就是太阳的质量,它的容器可能是阳光。只有太阳知道……这精髓由什么构成、从哪里流出,因为它的位置和性质接近太阳……{我们观察不到它,不得不凭借猜测来理解。}

[7]然而对太阳的映像(vision)并非猜测之事。因为它就是视觉上的光线本身,太阳以极致的光华照耀,向四周照亮秩序宇宙,照亮上界的部分和下界的部分。因为太阳位于秩序宇宙的中心,将它像王冠一般戴起。像一位好车夫,稳稳驾驶秩序宇宙的战车,将缰绳牢系在自身,防止秩序宇宙失去控制。缰绳是:生命、灵魂、吹息、不朽、变化。车夫放松缰绳,让秩序宇宙前行,并不走远

(事实如此),而是与他一起。

[8]万物就是这样匠造的。太阳将永恒的永久分配给不朽者,用它面向上天的那另一边放射出的上升之光哺育秩序宇宙必朽的部分。但是,当太阳用受到禁锢的光芒向四周水、土、气的虚空中照耀时,太阳带着变化和改变,为活在秩序宇宙这些区域中的事物赋予活力、唤醒万物。

[9]当改变将一物变为另一物的时候,也为它们带来转变和变形,如同在螺旋之中,从种类到种类,从形态到形态,就像匠造伟大的物体一般匠造它们。因为各个物体的永久都是变化:不朽物体中的变化并不伴随着消解;必朽物体中的变化伴随着消解。这就是不朽与必朽、必朽与不朽的区别。

[10]正如太阳的光芒是连续的,它的生育力——不论它的位置还是它的补给——也持续不断、毫无止歇。太阳四周有许多精灵的阵列,看起来如同变化排列的阵营。它们虽然〈与必朽者〉一同栖居,但是与不朽者相去不远。由上至下,他们被分配了人类的领域,监管人类的活动。诸神责令他们的事,他们通过洪流、飓风、雷雨、大火和地震来实行;此外,他们还用饥荒与战争来报偿不虔敬。

[11]不虔敬是人类对诸神犯下的最大过错:行善是诸神的事务;虔敬是人类的事务;精灵的〈事务〉是提供帮助。不论人类还胆敢做什么其他的事——出于错误、大胆、强迫性冲动(他们称之为命运)或无知——诸神会将这一切视作无罪。只有不虔敬应当受到审判。

[12]太阳是各个种类的维系者和供给者。正如包围可感知的秩序宇宙的智性的秩序宇宙以有变化、有诸般形态的显现(appearances)将其固体化,从而将其充满,包围秩序宇宙中万物的太阳也使一切被生产者变得强大、变得固体化,同时吸纳那些受到损耗、日渐衰弱者。

[13] 太阳将阵列——或毋宁说是精灵的阵列——部署，它们数量诸多，不断变化，部署在星体军团的下方，每个星体对应着同样的数目。这样部署后，它们依循某个各别星体的秩序，依它们的本质——即它们的能量——或善或恶。因为能量是精灵的精髓。但是它们有些是善恶的混合体。

[14] 它们都被赋予权威，统治地上的事物和地上的烦扰，它们为城市和国家集体产生变化和暴动，为各人单独（产生变化和暴动）。它们为了自身而重塑我们的灵魂，它们唤醒潜藏在我们的肌肉与骨髓间、静脉和动脉中、大脑本身中、延伸到脏腑之中的灵魂。

[15] 在降生的确切时刻当值的精灵，排列在每个星辰下方，在我们诞生并接受灵魂之时占据我们每个人。它们时时变换方位，并非停在一处，而是轮转移动。那些通过身体进入灵魂的两部分的，各自向着自身的能量，来回扭转灵魂。但是灵魂的理性部分没有被精灵掌控，适合作为神的容器。

[16] 因此，倘若有人借由太阳，使一缕光芒照射在他理性的部分上（受启蒙者总体为数甚少），精灵对他的影响就会被抹消。因为不论谁——精灵还是诸神——在神的一缕光芒面前都无能为力。精灵将其余一切作为战利品带走，灵魂和身体都是，因为它们喜爱并且默许精灵的能量。{正是这种爱}产生误导并且受到误导。那么，精灵以我们的身体作为的器具，统治地上的统治。赫耳墨斯称这统治为“命运”。

[17] 那么，可认知的秩序宇宙依赖于神，可感知的秩序宇宙依赖于可认知的秩序宇宙，但是太阳，通过可认知的和可感知的秩序宇宙，由神用善的补给供养，换言之，即是以他的匠人技艺。太阳周围是依赖于它的八个天球：一个恒星天球，六个行星（天球），还有一个围绕大地。精灵依赖于这些天球，人类依赖于精灵。因此，万物和所有人都依赖于神。

[18]因此,万有之父是神;它们的造物者是太阳;秩序宇宙是造物技艺的器具。可感知的精髓统治上天;上天统治诸神;由诸神任命的精灵统治人类。这是诸神和精灵的队伍。

[19]通过他们,神为自己造出万物,万物都是神的部分。但是如果万物都是神的部分,万物便都是神;他在造万物,也就是造他自己。他的造物永不能休止,因为他无休无止。正如神没有终结,他的造物也既无开端、亦无终结。

[题解] Foix de Candale 在 1574 年的版本中将本篇作为第十六卷;除了 Andrien Turnebus 1554 年在《赫耳墨斯集》卷十四后面插入的司铎拜俄斯的三篇之外,他又添加了来自《苏达辞书》的片段作为卷十五;Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 19-20 及 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 227 保留了这种编号方式。Turnebus 的希腊语版本的 *aditio princeps* [首个刊印本] 之前, Marsilio Ficino 对《集》的翻译并不包括《赫耳墨斯集》卷十六,因为 Ficino 的底本是 MS Laurentianus grec. 71.33, 其中仅有前十四卷(与同系列及其他几个版本一样;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷一,页 xi-xvii)。

因此,即使在 19 世纪, Parthey 的版本(《三倍伟大者赫耳墨斯珀伊曼德热斯》)仅仅反映了 Ficino 所知的文本范围,并且将整个集子误称为《皮曼德》(*Pimander*)。《赫耳墨斯集》卷十六在西方的第一个版本是 15 世纪晚期 Lodovico Lazzarelli 的拉丁语译本,最早于 1507 年由 Symphorien Champier 出版。Lazzarelli 的译本也收录了首部包含十七卷希腊语文本的抄本,其中还有拉丁语的《阿斯克勒庇俄斯》(Viterbo, Biblioteca Comunale, cod. II DI4), 它将《赫耳墨斯集》卷十六至卷十八视做一个整体,同 Turnebus 1554

年版本。见：K. H. Dannenfeldt,《哲学的赫耳墨斯秘籍》,页 138-141、149-151;P. O. Kristeller,《文艺复兴时期思想及文化研究》,页 226-228。

Festugière 注意到本卷内容与题目并不完全吻合, Nock 认为这个问题应当归咎于编者;虽然存在 horoi 一词,但是他论证认为本卷并不是“定义”集,而是连续阐释了有关神与世界之间关系的赫耳墨斯主义学说:下文第 15-16、19 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 228,注 1-2;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷二,页 17-18;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 428-942、434-435。Mahé(《赫耳墨斯》卷二,页 275-279、293)编辑并翻译了《亚美尼亚语定义》,于 1956 年首次出版,他将本文放在了希腊箴言集和埃及智慧文学的语境中。

关于 eikōn[形象],见《赫耳墨斯集》卷一第 12 节,卷五第 6 节,卷八第 2 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 23 节;《亚美尼亚语定义》,1.1。题目中最后几个词是 peri tou kat eikona anthrōpou[依形象而论的人类]。《七十士圣经译本·创世记》1:26 中,神宣告他的意图:“要照着我们的形像、按着我们的样式造人”(poiēsōmen anthrōpon kat' eikona hēmeteran kai kath' homoiōsin)。

阿蒙王在《阿斯克勒庇俄斯》中六次作为哈蒙那(Hammona)出现,是阿蒙(Amun)或阿蒙—拉(Amon-Re)的希腊版本。在赫耳墨斯主义神学中,男性阿蒙和女性阿玛乌奈特(Amaunet)是努恩(Nun)——即原初之水——产生的这样的四对中的第四对,这四对构成一组八元。“阿蒙”这个名字的意思是“隐藏的”或“不可见的”,他作为宇宙元素被视为风和空气,不过他也同拉(太阳)相结合,融合成为阿蒙—雷,在新王国时期的底比斯被当作万神之王崇拜。与阿蒙的身份最相近的动物是公羊;另一个是蛇,是希腊语中称作克涅甫及好精灵的神,二者都被视为 nous[心灵]或 dēmiourgos[工匠]。

希腊人认为阿蒙的崇高身份与宙斯、他对空气的统治还有 *pneuma* 的力量有关。埃及人在 5 世纪早期以前就对阿蒙在锡瓦 (Siwa) 的利比亚绿洲的祭祀中心有所了解,那里的神谕十分重要,亚历山大甚至前去向宙斯阿蒙问询。柏拉图和扬布利柯都认为,阿蒙是向埃及人传播托特、赫耳墨斯的智慧的重要途径。扬布利柯在作品中提到赫耳墨斯解释的“道”(hodon),由“先知”Bitys 发现,并为阿蒙王做出阐释,他提起这点之前刚刚说到埃及神学“定然不只是对这些事物做出推测;他们提出通过神迹示现 (theurgy) 而向着更崇高的、更普遍的级别上升”。在评价神迹示现的传播之前,扬布利柯文中的内容混合了形而上学、巫术和神学;之后是关于心理学和决定论的讨论。基于这种值得注意的转变, Fowden 认为扬布利柯的文本是“对神迹示现的《赫耳墨斯集》的关键暗示”,并总结出“这些文本同我们所知的哲学的《赫耳墨斯集》并无不同。”

见:上文,《赫耳墨斯集》卷一第 1、15、16 节,下文第 3 节,《赫耳墨斯集》卷十七;《阿斯克勒庇俄斯》第 1、22 节;柏拉图,《斐德若》,274D;扬布利柯,《论秘仪》,8.3.262-263、4.267-6.269;《希腊巫术纸莎草纸》卷四,155、2007;Nock,《希腊巫术纸莎草纸》,页 183-184;Kurt Sethe,《阿蒙与赫耳墨斯之城的八位古代神明》,页 122-126;Pietschmann,《保利古典学实用百科全书》卷一/2,1853-1857;Pieper,《保利古典学实用百科全书》,卷七/2,2311-2312;H. W. Parke,《希腊神谕》,页 109-110、119-121;Griffiths,《普鲁塔克〈论伊西斯与欧西里斯〉》,页 374;Doresse,《埃及的赫耳墨斯主义》,页 442;Fowden,《埃及的赫耳墨斯》,页 32、140-141、150。

[1] 吾王,我已为你做了一长段论说,作为其余全部〈论说〉的某种提醒或总结;它不是为了应和俗世的观念,而是含有许多反驳

它的内容。即将显白的是,它甚至与我自己的某些论说背道而驰。我的教师赫耳墨斯——常常私下对我讲话,有时是当着塔特的面——曾说,虽然我的书模糊不清,而且藏匿起了它语词的含义,但是读者反而会认为它们的结构十分简单清晰;此外,(他说)当希腊人最终意欲将我们的语言译成他们自己的语言、并因此写下最大的歪曲和含混的时候,它就全然模糊不清了。

赫耳墨斯……曾说: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 231,以及 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 437 都认为,就某种程度而言,阿斯克勒庇俄斯复述的赫耳墨斯所说的话可能是用直接论说的形式表达的;Scott 在 *logōn echousa*[隐瞒] 处断句,这里的译文把下一句话也加上了。

当希腊人: 本段和下一段暗含的意思是,阿斯克勒庇俄斯用来向阿蒙著述的语言本来是埃及语,希腊语文本是它的译文;上文题解;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 437;Fraser,《托勒密时代的亚里山大里亚》,卷一,页 71;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 451-452。P. Derchain,《〈赫耳墨斯集〉中埃及影响的真实性》,页 178-179;《埃及宗教》,页 133,称本段为“埃及人眼中对语言功能的最值得敬佩的定义”,并认为“没有理由怀疑赫耳墨斯主义作者宣称自己是埃及人的说法”。Fowden(《埃及的赫耳墨斯》,页 37-39)将本段视作埃及语言本土主义(nativism)的重要证据;比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 232,注 4;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页 326,卷二,页 17;Jonas,《灵知和古典时代晚期精神》,卷一,页 254-255。

[2] 但是以我们的母语表达的这篇论说,使语词保持清晰的含义。言谈的性质本身以及埃及语词的〈声音〉本身就有它们言谈的能量。

埃及语词的〈声音〉：Nock (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 lii,卷二,页 232,注 5)假定用 *ēchō* [声音] 填补“埃及”和“语词”(onomatōn)之间的空白,Festugière 译作 *la propre intonation* [恰当的发音、清楚的发音]。Turnebus 读作 *dunamis* [力量],语出格雷戈拉斯(Nicephorus Gregoras)的《见证集》(testimonium) (Scott,《赫耳墨斯集》,卷四,页 247-248),格雷戈拉斯是一位 14 世纪的学者,在对辛奈西斯(Synesius)《论梦》(*On Dreams*)的注疏中引用第 2 节除了最后两句以外的全部内容,不过顺序有所不同。Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷一,页 99,在评论《灵知派经书》卷六 6.55.6-7 时强调从父或主流向子或徒的一种特殊力量,同《赫耳墨斯集》卷一第 27、32 节。

因此,我的王,只要你(这具有全部力量者)有力量,就保持不要阐释这论说吧,以防如此伟大的秘仪去到希腊人那里,以防那奢侈的、散漫的、(一如既往)花哨的希腊俗语会灭除〈埃及语〉用法中能量充沛的表述——某种威严且简明的事物。

保持不要阐释：上文《赫耳墨斯集》卷十三第 22 节。

用法中能量充沛的：词组原文为 *tēn energētikēn tōn onomatōn phrasin*, Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 232,译作 *la vertu efficace des vocables de notre langue* [我们语言词汇的具有力量的美德]。

因为希腊人有空洞的言谈,王啊,它们的能量充沛只体现在它们所表明之事上,这便是希腊人的哲学,一种空洞的言谈之愚学,相反,我们使用的不是言谈,而是充满行动的声音。

空洞的言谈之愚学：logōn psophos 中的双关语使得

philosophia 中的 sophia [智慧] 同 psophos [空洞的声言谈] 形成对比。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 232,注 6,指出这个双关语在早期基督教长老文本中 ad nauseam [不厌其烦地] 出现。有些早期基督教作者,例如德尔图良,批评哲学全无用处,并且滋生异端,不过本段的主旨可能更接近“基督教灵知派者”亚里山大里亚的克勒芒对理性“证明”(apodeixis)的批判,克勒芒认为哲学是有一定益处的;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 390-391; Daniélou,《尼西亚公会议之前早期基督教教义史》,卷二,页 306-307、318-322;C. N. Cochrane,《基督教与古典文化》,页 222-223。

充满行动的声音: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 32,依照 Tiedemann,将 megistais 读作 mestais [充满]。就连普罗提诺(《九柱神》5.8.6)也被他眼中埃及象形文字的直观力量打动了:“每个刻下来的形象都同时包涵知识(epistēmē)和智慧,而非冗长的推理或思考。”扬布利柯(《论秘仪》7.4.254-256)更加热忱,他看到:

名字中……具有近乎神圣的智性的、神圣的、象征性的性质……倘若我们对其一无所知,那才是最妙的,因为它过于强大,无法凭借判断力来领悟……诸神向我们展现了神圣国度的所有语言,例如亚述语言和埃及语,适合在圣礼中使用。

他同样(8.4.265-266)评价“常常使用哲学语言,却含有赫耳墨斯主义(hermaïkas)观点并作为赫耳墨斯作品流通的文本,因为它们是由不乏哲学素养的人从埃及语言翻译过来的”。关于埃及语、希伯来语和其他中东语言在巫术中的使用,见 Ferguson,《罗马帝国宗教》,页 167-168、177;同见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 232-233,注 7;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页 326;P. Bellet,《〈埃及人福音〉中的克勒芬》,页 44-65、62;

Jan Bergman,《论〈希腊解译〉:传播到希腊的埃及诸神》,页 207-227、223-224; Layton,《灵知派经籍》,页 106-107、118; 比较 Cumont,《宗教》,页 187、279,注 69。

[3]说过了这些,我将开展这番论说,召唤神、主、造者、父和容纳全宇宙者,作为同一者的万有,作为万有的同一者。因为万物之丰盛就是同一、且在同一之中,并非因为同一者复制自身,而是因为二者都是同一者。

神……的同一者:关于埃及语文本中的呼应之处,见 Derchain,《〈赫耳墨斯集〉中埃及影响的真实性》,页 185-186; Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 292;关于被 Derchain 比作亚图姆(Atum)——埃及神学中的“全部”——的太阳的神匠,见下文第 5 节。“一”在构成“多”(plērōma)的同时维持自身的统一性;见上文《赫耳墨斯集》卷六第 4 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 234-238,注 7、12;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 439。

我的王,在我的整篇论说中仔细秉守这种含义吧。倘若有人着手反对看起来是万有、同一、同等〈的事物〉,并尝试将它与同一者分开——“万有”指代“众多”而非“丰盛”——他就会做出不可能之事,将万有与同一者分割,毁灭万有。

秉守这种含义: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 233,将 *ton noun diatērēson* 译作 *garde cette façon de penser* [保有这种思维方式],然而比较页 237,注 9 中 Einarson 的建议译法 *garde en mémoire ce sens* [记住这种含义]。

因为如果同一者实际存在(事实的确如此)并永不停止作为同一者,以使丰盛者不被分裂,那么万有就必须是同一的。

万有就必须是同一的:如 Fowden(《埃及的赫耳墨斯》,页 77)所说:“哲学的《赫耳墨斯集》中对宇宙共感(sympathy)最完整的叙述出现在《赫耳墨斯集》卷十六和《阿斯克勒庇俄斯》中”;比较《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页 85、90-92,及《赫耳墨斯集》卷八第 5 节,其中确实用到 *sumpatheia* 一词,不过这里并未提到。此外,除了司铎拜俄斯的集子(例如《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》,卷六、卷二十四至卷二十六)以外,很少有哲学的《赫耳墨斯集》提到有关巫术的理论或记述,如 Fowden 所说(同上,页 9、117-118),这可能是拜占庭时期基督教审查的结果,也有可能解释了第一至十四卷和第十六—第十八卷之间抄本传统中的分歧。

Fowden 的论据(同上,页 121-153)令人印象深刻,他认为赫耳墨斯主义哲学和赫耳墨斯主义神迹示现之间存在联系,论据主要依赖于《赫耳墨斯集》以外的材料,比如佐西姆斯和扬布利柯《论秘仪》的片段;《库拉努斯文集》(*Kyranides*)以及其他“技术性的”《赫耳墨斯集》讨论了巫术,但是极少从理论角度入手(同上,页 77、89;上文题解)。既然 Marsilio Ficino 通过一份终结于《赫耳墨斯集》卷十四的译本将希腊的 *logoi* 引介给了使用拉丁语的西方世界,那么同巫术无关的前十四章也应当引起那些受到将“赫耳墨斯主义”与“巫术”混为一谈的观念影响的人们的注意,这种观念出现在讨论《赫耳墨斯集》对文艺复兴时期及后期的影响的文本中——尽管 Fowden 证明了《赫耳墨斯集》原文语境中关于巫术和关于哲学的内容之间是存在关联的。

[4] 看向大地最核心的部分吧,看看诸多水和火的源泉喷涌而出。在同样的地方可看到三样本质,火的、水的和土的本质,依

赖同一个根系。因此,土向来被视作一切物质的储存库,送出一批批的物质供给,从上界接纳物质作为回报。

源泉……根系: Ferguson (Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 391)解释称,本段将“温矿泉现象……作为三种元素可能同出一源的证据……[当]海水经由大地的沟壑过滤时,受到 *pneuma* 的催动,并且有可能从它经过的物质中获得其他性质。”

接受上界……回报: Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 432-434 指出,赫尔米普斯(Hermippus)借鉴了《赫耳墨斯集》卷十六中从这句开始的一些内容,其他几处在第 7、8、10、12-17 节中。他同样在赫尔米普斯中找到了《赫耳墨斯集》卷一、卷四、卷十和卷十三的痕迹,相关内容见上文卷十第 6 节。

[5]就这样,造物者(我是指太阳)将天与地系在一起,将精髓遣往下界,将物质举升到上界,吸引每样事物向着太阳并围绕它,从他自身给予万物以万物,就像他慷慨地给予不吝惜的光芒那样。因为延伸跨越天空、甚而到达大地、并低到最底层的深渊和渊藪的善的能量发自太阳。

造物者……系在一起: Nock 依照 Reinhardt,将抄本中的 *aei* 读作 *sundeī*[系];Scott 和 Festugière 对与《赫耳墨斯集》有关的各种语境中太阳的神圣性做出了评论——埃及、叙利亚、柏拉图主义、廊下派、新毕达哥拉斯学派、密特拉教,还有无敌者索尔(Sol Invictus)的崇拜;见: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 233、238,注 15;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 430-432、440-442; Klein,《光的术语》,页 152-156; Gundel and Gundel,《天文学导论》,页 307-311。

深渊和渊藪: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页

238,注17,引述《希腊巫术纸莎草纸》卷四,1120,卷七,261(Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》,页60、123-124)中的深渊;同见Layton,《灵知派经籍》,页68、94、173、248-249、281、407中“深渊”和“渊藪”在灵知派中的多重意义。

[6]但是如果也存在着某些智性精髓,那么它就是太阳的质量,它的容器可能是阳光。只有太阳知道……这精髓由什么构成、从哪里流出,因为它的位置和性质接近太阳……{我们观察不到它,不得不凭借猜测来理解。}

太阳的质量: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页234、238,注18,将 *ho toutou onkos* 译作 *le volume du Soleil*[太阳的体积],并认为 *la masse*[质量]是更加贴近字面意的译法,并且引述《赫耳墨斯集》卷八第3节中的“身体和大小”(sōmatopoiēsās kai onkōsas);比较下文第12节;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页442-443。

只有……来理解: Nock 在这里指出两处脱漏:在 *oiden*[理解]之后和“我们……不”(mē huph' hēmōn)之前。在第二处脱漏后,Nock 将 Festugière 未译的八个词标为存疑,并近似译作“我们……来理解”。Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页266-267,为这些空缺做出相应的假设,并将得出的句子译作“神并不向我们显示他自己;我们观察不到他,我们只有凭借猜测,并且十分努力,才能在思想中领悟他。”

[7]然而对太阳的映像(vision)并非猜测之事。因为它就是视觉上的光线本身,太阳以极致的光华照耀,向四周照亮秩序宇宙,照亮上界的部分和下界的部分。因为太阳位于秩序宇宙的中心,将它像王冠一般戴起。

因为……光线本身：Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 238,注 19) 给出这种译法,并且引用柏拉图(《王制》508A-B)以及普罗提诺(《九柱神》5.3.17.28-38)的文本中有关太阳和视野之间的联系的内容;普罗提诺总结认为“唯一可以借之看到太阳的光芒的,是太阳自身的光芒”。

王冠一般：关于王冠(stephanos)在近古时期祭祀中的各种用法,见《新约神学辞典》,卷七,页 617-619、623-624、631、634。密特拉(即无敌的太阳)的仪式中,王冠被授予被启蒙者,而他应当拒绝,并回答说密特拉是他唯一的王冠;《希腊巫术纸莎草纸》卷四,1026-1027 (Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》,页 58) 召唤“坐在七个天极以内”的神,“AEEIOUO,你头上有一顶金色的王冠”;Cumont,《密特拉秘仪》,页 96、156;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 238,注 20;Layton,《灵知派经籍》,页 136、139。上文给出了有一个中央太阳的“迦勒底”的行星秩序,《赫耳墨斯集》卷一第 9 节;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 444-446。

像一位好车夫,稳稳驾驶秩序宇宙的战车,将缰绳牢系在自身,防止秩序宇宙失去控制。缰绳是:生命、灵魂、吹息、不朽、变化。车夫放松缰绳,让秩序宇宙前行,并不走远(事实如此),而是与他一起。

车夫……战车：希腊哲学中最著名的战车意象是柏拉图《斐德若》246-256 中的传说,不过 Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 239,注 21) 认为,本段中的宇宙战车出自伊朗,Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 446,则指向法厄同(Phaeton)的故事以及斐洛《论智天使》(On the Cherubim)7.24。

将缰绳牢系：Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 392,提到马克

罗比乌斯,《农神节》1.18.15-16。

[8]万物就是这样匠造的。太阳将永恒的永久分配给不朽者,用它面向上天的那另一边放射出的上升之光哺育秩序宇宙必朽的部分。但是,当太阳用受到禁锢的光芒向四周水、土、气的虚空中照耀时,太阳带着变化和改变,为活在秩序宇宙这些区域中的事物赋予活力、唤醒万物。

哺育: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 234、239,注 24,依照 Tiedemann,将 trephontos 读作 trephōn。

[9]当改变将一物变为另一物的时候,也为它们带来转变和变形,如同在螺旋之中,从种类到种类,从形态到形态,就像匠造伟大的物体一般匠造它们。因为各个物体的永久都是变化:不朽物体中的变化并不伴随着消解;必朽物体中<的变化>伴随着消解。这就是不朽与必朽、必朽与不朽的区别。

转变……到形态: Ferguson (Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 393)认为这些变化(metabolai)的寓意是“生生不息”,而不是死亡全然不可避免。Nock 依照 Turnebus,将抄本中的 allēlogēnē 校订为 allēlo, genē [另一个,从种类]。本句中的“种类”和“形态”(genē genōn kai eidē eidōn)可译作“种类”和“物种”;Festugière 作译 de genres à genres et d'espèces à espèces [从种类到种类、从物种到物种],但是也建议译作 espèces [物种]和 individus [个体],并引述《阿斯克勒庇俄斯》第 4 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 235、239,注 26。

[10]正如太阳的光芒是连续的,它的生育力——不论它的位

置还是它的补给——也持续不断、毫无止歇。太阳四周有许多精灵的阵列,看起来如同变化排列的阵营。它们虽然〈与必朽者〉一同栖居,但是与不朽者相去不远。由上至下,他们被分配了人类的领域,监管人类的活动。诸神责令他们的事,他们通过洪流、飓风、雷雨、大火和地震来实行;此外,他们还用饥荒与战争来报偿不虔敬。

阵营……〈同必朽者〉: Einarson (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 239,注 28) 提出 *strateiais* [通常意为“战役”或“征途”] 是 *stratiais* [主任、公司、群体;此处“阵营”] 之误; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 235 指出一处脱漏, Reitzenstein 推测应是 *tois thnētois ontēs* [同必朽者]。

[11] 不虔敬是人类对诸神犯下的最大过错:行善是诸神的事务;虔敬是人类的事务;精灵的〈事务〉是提供帮助。不论人类还胆敢做什么其他的事——出于错误、大胆、强迫性冲动(他们称之为命运)或无知——诸神会将这一切视作无罪。只有不虔敬应当受到审判。

提供帮助: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 235、240,注 31,将 *epamunein* 译作 *porter aide* [提供帮助],提出作者在第 10 节末尾想表达的可能是 *amunomeinoi* [偿还]。

胆敢……大胆: 上文《赫耳墨斯集》卷一第 25 节注释。

[12] 太阳是各个种类的维系者和供给者。正如包围可感知的秩序宇宙的智性的秩序宇宙以有变化、有诸般形态的显现 (*appearances*) 将其固体化,从而将其充满,包围秩序宇宙中万物的太阳也使一切被生产者变得强大、变得固体化,同时吸纳那些受到损

耗、日渐衰弱者。

固体化……变得固体化：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二,页 236、240,注 33,将 *onkōn* 和 *onkoi* 译作 *gonflant* [膨胀的] 和 *donne……volume* [使……体积增加]; 上文第 4 节及 Scott,《赫耳墨斯集》，卷二,页 449-450,卷四 F,页 393。

[13] 太阳将阵列——或毋宁说是精灵的阵列——部署,它们数量诸多,不断变化,部署在星体军团的下方,每个星体对应着同样的数目。这样部署后,它们依循某个各别星体的秩序,依它们的本质——即它们的能量——或善或恶。因为能量是精灵的精髓。但是它们有些是善恶的混合体。

部署……能量是：Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二,页 240,注 35) 认为这里暗指埃及占星学中的三十六个旬星 (*decans*), 并在 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷三,页 xl-lxi 中给出了有用的相关叙述; 比较《阿斯克勒庇俄斯》第 19 节; W. Gundel,《旬星与旬星星座》，页 345-346。Festugière 将 *energeia* 译作 *activité* [活动], 但是见《赫耳墨斯集》卷十第 1 节; Scott,《赫耳墨斯集》，卷二,页 450-452, 提到《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷六第 10 节将精灵描述为“三十六个神的能量”。

[14] 它们都被赋予权威, 统治地上的事物和地上的烦扰, 它们为城市和国家集体产生变化和暴动, 为各人单独 (产生变化和暴动)。它们为了自身而重塑我们的灵魂, 它们唤醒潜藏在我们的肌肉与骨髓间、静脉和动脉中、大脑本身中、延伸到脏腑之中的灵魂。

赋予权威：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 236，将 *exousian* [权威] 译作 *plein pouvoir* [全部力量]。《新约》和基督教灵知派文本中，*exousiai* 有时指代人格化的超自然存在、天使或精灵，Foerster(《新约神学辞典》，卷二，页 562-563、570-574) 却认为“希腊主义或异教灵知派中”没有这种用法。赫耳墨斯主义希腊语文献中，这个词仅出现在《赫耳墨斯集》卷一第 13、14、15、28、32 节；比较《哥林多前书》15:24；《以弗所书》1:21、3:10、6:12；《歌罗西书》1:16、2:10、2:15；Layton,《灵知派经籍》，页 36-40。

重塑我们的灵魂：Bousset,《论古典时代晚期的恶魔学》，页 156-157，认为第 14-15 节是从第 3-13 节的“乐观主义一元论基础”到一种“恶魔学特有的二元论”的过渡。

[15]在降生的确切时刻当值的精灵，排列在每个星辰下方，在我们诞生并接受灵魂之时占据我们每个人。它们时时变换方位，并非停在一处，而是轮转移动。

降生……排列：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 236，依照 Reitzenstein，将 *timēn* 改成 *stigmēn* [时刻]。“个人的精灵”或“守护神”，即基督教的“守护天使”，在这里和在出生时传递的星相命运力量协同作用，具有震慑力；动词“排列”即 *etagēsan*，和 *taxis* [秩序] 有关，相关内容见上文《赫耳墨斯集》卷一第 13 节注释。Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 40，注 39-41) 认为本段提到了占星学中的星相，即天体的几何排列，人们认为这些天体的力量时时刻刻相互关联；比较《阿斯克勒庇俄斯》第 35 节；Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 453；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷一，页 265，引述佐西姆斯《校勘记》，2；Jackson,《帕诺波利斯的佐西姆斯论字母欧米茄》，页 19、42。

那些通过身体进入灵魂的两部分的,各自向着自身的能量,来回扭转灵魂。但是灵魂的理性部分没有被精灵掌控,适合作为神的容器。

两部分: Festugière 将 *strobousin* [围绕……旋转] 译作 *tourmentent* [折磨,纠缠]; 他同样指出它们是灵魂较低级的两个部分; 如下列文献所说,更高级的灵魂没有受到触碰: J. Kroll, 《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》, 页 79-81; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 236、241, 注 42-43; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 453; 同见: 《赫耳墨斯集》卷一第 15 节; 《阿斯克勒庇俄斯》第 22 节; 柏拉图《王制》436A-441E; 《蒂迈欧》69A-72D; 杨布利柯, 《论秘仪》8.6.267-8.272; Dillon, 《中期柏拉图主义者》, 页 99-102、174-176、194-195、290-294; Long, 《希腊哲学》, 页 170-178、213; Jonas, 《灵知和古典时代晚期精神》, 卷一, 页 182、195。

但是灵魂的……命运(第 16 节): Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 435、453, 卷四, 页 15, 认为拉克坦提乌斯在《神圣原理》2.15.7-8 中提到了本段, 并讹称为 *Sermo perfectus* [完美布道], 即 *Logos teleios* [完美论说] 的拉丁语版本, 这是《阿斯克勒庇俄斯》的希腊语原文; 见《阿斯克勒庇俄斯》题解。关于命运和精灵, 见 Jonas, 《灵知和古典时代晚期精神》, 卷一, 页 193-199; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 241, 注 46; Mahé, 《上埃及的赫耳墨斯》, 卷一, 页 39。

[16] 因此, 倘若有人借由太阳, 使一缕光芒照射在他理性的部分上(受启蒙者总体为数甚少), 精灵对他的影响就会被抹消。因为不论谁——精灵还是诸神——在神的一缕光芒面前都无能为力。精灵将其余一切作为战利品带走, 灵魂和身体都是, 因为它们喜爱并且默许精灵的能量。{正是这种爱} 产生误导并且受到误

导。那么,精灵以我们的身体作为的器具,统治地上的统治。赫耳墨斯称这统治为“命运”。

有人……抹消: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 237,依照 Keil,将 tō、tōn 以及抄本中其他类似词汇写做 hotō[任何人];关于 aktis epilampeī[一缕光芒照射],见《赫耳墨斯集》卷五第 2 节,卷十第 6 节,卷十三第 18 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 23、29 节;Klein,《光的术语》,页 154-156;Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》,页 216,411-412。

{正是这种爱}: Nock 给词组 ho logos ouk erōs 标为存疑, Festugière 将它译作 C'est la raison, non l'amour[是理性,而非爱]; Nock 认为它的含义可能类似于“俗话说,爱会误导人”,这种理解方式要求删除否定词 ouk;这里的译文参照 Reitzenstein 假设的 kai houtos ho erōs;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 237; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 454。

精灵……统治: 上文《赫耳墨斯集》卷十第 3 节。

赫耳墨斯称: Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 454,引述《赫耳墨斯集》卷一第 9 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 230,引述卷十二第 5 节。

[17]那么,可认知的秩序宇宙依赖于神,可感知的秩序宇宙依赖于可认知的秩序宇宙,但是太阳,通过可认知的和可感知的秩序宇宙,由神用善的补给供养,换言之,即是以他的匠人技艺。太阳周围是依赖于它的八个天球:一个恒星天球,六个行星(天球),还有一个围绕大地。精灵依赖于这些天球,人类依赖于精灵。因此,万物和所有人都依赖于神。

依赖于神: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 230,

注 2,引述亚里士多德《形而上学》1072b14:“宇宙及自然界……依循这样的一个原则[即第一个动者]”。

太阳周围……围绕打的:地球通常被形容为一个天球,被八个天上的天球环绕,最后终结于恒星天球(见上文《赫耳墨斯集》卷一,第 26 节注释),但是这里我们有太阳、恒星、六个星辰,还有——Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 241,注 50 及《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷三,页 123 认为——大气,共九个天球,同维吉尔《埃涅阿斯记》6.439;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 456。

[18]因此,万有之父是神;它们的造物者是太阳;秩序宇宙是造物技艺的器具。可感知的精髓统治上天;上天统治诸神;由诸神任命的精灵统治人类。这是诸神和精灵的队伍。

[19]通过他们,神为自己造出万物,万物都是神的部分。但是如果万物都是神的部分,万物便都是神;他在造万物,就也是造他自己。他的造物永不能休止,因为他无休无止。正如神没有终结,他的造物也既无开端、亦无终结。

万有: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 238,依照 Reitzenstein,将抄本中的 *to de* 读作 *panta de*。

终结: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 228,注 2,提出本卷题目与内容之间存在差异可能是由于结尾部分丢失,可能和下一卷开头不完整有关。

卷十七

阿斯克勒庇俄斯向阿蒙王定义宇宙[续]

“……王啊,想一想吧,有形体之物之间也存在无形体之物。”

“哪种?”王问。

“看上去仿若在镜中的物体在你看来是无形体的,不是么?”

“是啊,塔特;你的理解力像神一样,”王说。

“但是还有其他无形体之物:例如,你难道不觉得有些形态虽然没有形体,却出现在身体中吗?不只是有灵魂之物的身体,还有无灵魂之物的身体?”

“你说得好,塔特。”

“那么,有形体之物之中就有无形体之物的映像,无形体之物之中就有有形体之物的映像——即是说,从可感知的到可认知的秩序宇宙,从可认知的到可感知的秩序宇宙。因此,我的王,敬慕雕像吧,因为它们也具有来自可感知的秩序宇宙的形态。”

尔后,王站起身说,“先知啊,我该去待客了;我们明天继续讨论神学吧。”

“……王啊,想一想吧,有形体之物之间也存在无形体之物。”

“哪种？”王问。

“看上去仿若在镜中的物体在你看来是无形体的，不是么？”

“是啊，塔特；你的理解力像神一样，”王说。

“但是还有其他无形体之物：例如，你难道不觉得有些形态虽然没有形体，却出现在身体中吗？不只是有灵魂之物的身体，还有无灵魂之物的身体？”

“你说得好，塔特。”

想一想……王问：只有一份抄本(D)在《赫耳墨斯集》卷十七和上一卷末尾之间分了段。不过，虽然绝大多数抄本将本卷当作《赫耳墨斯集》卷十六，但是这里向国王说话的却是塔特而不是阿斯克勒庇俄斯；见下文关于“先知”的注释；上文《赫耳墨斯集》卷十六题解、第19节；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页242-243；Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页457-458。

形态：此处及下文，“形态”原文为 *ideai*。

觉得有些：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页243，依照 Reitzenstein，将 *dokei oun* 及抄本种类似的写法写做 *dokousin einai*。

“那么，有形体之物之中就有无形体之物的映像，无形体之物之中就有有形体之物的映像——即是说，从可感知的到可认知的秩序宇宙，从可认知的到可感知的秩序宇宙。因此，我的王，敬慕雕像吧，因为它们也具有来自可感知的秩序宇宙的形态。”

之中……映像：介词“中”原文为 *pros*，Festugière 译作 *dans* [在……之中]。他同样解释到，下文第七段提到的第一种“无形体之物”是上文提到的镜像，第二组“无形体之物”是思想(*ideas*)；寓意是将身体中的无形体思想视作同镜子中无形体的映像；Nock

and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页243,注2-3。对于柏拉图文中关于镜子的比喻,见《智术师》(*Sophist*)239D及Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页459-460;Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页454-456,引述《哥林多后书》3:18,《腓立比书》2:6-8,3:21以及其他文本中关于映像和变形的各种概念。

敬慕雕像:这是希腊语文本中唯一一次出现 *agalмата*;《阿斯克勒庇俄斯》中著名的“造神”段落即第23-24、37-38节说起 *statuae*。关于 *andriantes* 和 *eikones*,见上文《赫耳墨斯集》卷五第8节,下文卷十八第4、16节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页243,注4。Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页460-461引用普鲁塔克和普罗提诺的文段,说明“祭祀雕塑是镜子, *noēta* [不可理解之物]映照其中”。

它们也……可感知的: I. Levy,《希腊—埃及辨惑学中的圣像与神圣动物》,页295-301指出,“它们也”(*kai auta*)暗示着那些雕像并不是唯一具有形态或思想的,并指出上文本具有灵魂的生命被认为和没有灵魂的生命一样具有思想;他还指出在反异教的辨惑学 (*apologetics*) 中,雕像和动物常常成对出现;然后——基于普鲁塔克《伊西斯和欧西里斯》(*Isis and Osiris*)71-76(179C-182C)和奥林匹奥多罗 (*Olympiodorus*)《柏拉图〈阿尔喀比亚德〉注疏》(*Commentary on Plato's Alcibiades*)2.136——他总结认为神圣的动物是其他具有思想的事物。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页243,注4中依照一处抄写员对于 *aisthētou* [可感知的]的纠正,写做 *noētou* [可认知的]。Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页198-199,将 *ideas* 理解为“力量”。

尔后,王站起身说,“先知啊,我该去待客了;我们明天继续讨论神学吧。”

先知: *Prophētēs* 及相关词汇在司铎拜俄斯的选文(卷二十三第 42、68 节,卷二十六第 25 节)中出现 4 次,但是在希腊语文本中仅出现一次。在希腊和罗马时期非圣经的希腊语文本中,这个词的使用反映了精神文明的融合。从公元前 5 世纪起, *prophētēs* 及同源词汇被当做神谕的荣誉称谓,比如多多纳、特尔斐、利比亚的宙斯阿蒙,然而到了公元 2 世纪,琉善使用它作为贬义词形容 *goēs* [巫师],即帕夫拉戈尼亚的亚历山大(Alexander Of Abonoteichus)。早在琉善以前,公元前 3 世纪晚期的一份来自卡诺珀斯(Canopus)的铭文用 *prophētes* 来翻译 *hm-ntr*,后者是埃及的一种高级祭祀阶层称谓,他们由国王任命,有可能因为和阿蒙的神谕有关,所以叫做预言家。

灵知派也对先知的真假感兴趣: Layton,《灵知派经籍》,页 115、178-179、292、295-296、389、395。扬布利柯(《论秘仪》8.5.267、10.7.293)及佐西姆斯(《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页 268; Scott,《赫耳墨斯集》,卷四,页 106、120; Jackson,《帕诺波利斯的佐西姆斯论字母欧米伽》,页 27、46-47)提到一位名为比图斯(Bitus)或 Bitos 的先知。因此,如 Festugière 所说(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 243,注 5),作为赫尔姆斯主义先知的塔特不一定和犹太的 *nabi* 有关;《新约神学辞典》,卷六,页 783-796; Cumont,《星相学者的埃及》,页 119-121; Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 461,卷四,页 72-74; Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页 297-300;《珀伊曼德热斯》,页 101-109、202-207、219-231; Fowden,《埃及的赫耳墨斯》,页 150-153; 上文《赫耳墨斯集》卷一第 15 节,卷十六题解。

讨论神学: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 243,注 7 指出,亚里士多德在《形而上学》983b29 中使用动词 *theologein* 来形容“关于诸神和宇宙学的论述”;《希英字典》,“*theologeo*”词条; Fowden,《埃及的赫耳墨斯》,页 95。

卷十八

论受身体情感妨碍的灵魂

[1]倘若有人承诺,要用多种乐器奏出一曲和谐的音乐,那么如果在表演时,乐器之间不相和谐,妨碍了他的热忱,他的努力就会显得可笑。既然衰弱的乐器毕竟不能胜任这样的任务,那么音乐家就难免受到观众取笑。诚然,虽然这位好心人不知疲惫地展现他的技艺,但是〈听者〉却在挑剔乐器的不足。本质即是真正音乐家[]的人,不仅在歌曲中产生和谐,还提供与每样乐器相适宜的音乐韵律,这位不知疲惫的音乐家是神,因为神不应感到疲惫。

[2]如果曾经有位表演者想在音乐竞赛中取得优胜,就在吹喇叭者类似地炫技之后、在吹笛者以旋律优美的乐器奏出甜美乐音之后、在〈他人〉唱完由苇管和琴拨伴奏的歌曲之后开始,〈倘若他的乐器在压力下失手〉,那就没有人会责备音乐家的灵感,也不会责备全能者,他们会向他致以应有的敬意,归咎于有缺陷的乐器,因为它其实通过妨碍音乐家同音乐之间的关系,产生了对更崇高的美的妨碍,从听众那里夺走甜美的歌曲。

[3]对于我们也是一样。不要让观众由于身体的弱点而不虔敬地批评我们一类。二是要让人们知道,神是不知疲惫的灵感,他总是以同样的方式拥有合适的技艺,他的祝福不受干扰,持续保有良好的注意力。

[4]如果就连造物者菲迪亚斯也使用了不能实现他对极度多元化的追求的材料……〈那么〉我们的音乐家能做的只有竭尽全力,就让我们不要责备他吧,归咎于[张力松弛、]音调降低、使美妙音乐的节奏变得含混不清的衰弱的琴弦吧。

[5]但是从未有人因为音乐家乐器发生的事故而责备他。他们越是谴责乐器,他们就越是音乐家拨动琴弦奏出正确音调时赞扬他,……这样一来,观众甚至对音乐家感到愈发友善,并最终认为没有什么可以责备他的了。

{于你们也是如此,最受尊敬者们:反过来,你应当为内在的里拉琴调音,为〈神圣的〉音乐家调整它。}

[6]但是我现在懂得了:有些表演家为了伟大的天才作的曲目做好准备,即使不弹奏里拉琴,他也不知怎的,将自身作为乐器,找到某种秘密的方式调整他的琴弦、治好它,化残缺为辉煌,从而震惊听众。[]他们说有位奇撒拉(cithara)演奏者,受到创造音乐的神的眷顾,曾经参加一场奇撒拉伴奏演唱的比赛,但是有根琴弦断掉,他的表演受到了阻碍,最终那伟大者由于眷顾他,为他修复了琴弦,并赋予了他名望之恩惠。伟大者的神意让一只蝉代替琴弦,落在了奇撒拉上,通过取代琴弦曾在的位置,将那首歌复原。就这样,那位奇撒拉演奏者的琴弦被修好了,赢得了胜利者的名誉,他的悲伤终止了。

[7]不知怎的,我感到同样的事情也在我身上发生了。最尊敬的先生们,就在最近,就好像我为我的弱小忏悔,并且卧病一段时间,可是现在通过那伟大者的力量,一如既往,我与王者有关的歌曲已经复原,我奏出了音乐。相应地,帮助的目的将是王者的声名,我论说的热忱自他们的战胜中升起。那么,来吧,让我们继续,因为这是音乐家的渴求。[来吧,抓紧时间!这是音乐家的意愿。]这就是他为里拉琴调音的原因。他的歌曲将更加甜美,他的演奏将更加怡人,因为需要更加伟大的音乐才能传递他的教诲。

[8]因此,既然他特意为王者调整了他的里拉琴,既然它有颂词的音调,既然它的意图是推崇王威,他便首先为了万物至高无上的王者——善神——亮起他的声音,他从高高在上者开始他的歌曲后,在第二部分下降到以神的形象执掌权杖者。王者们本身认为它使人愉快,因为这首歌从上开始一步步下移,而且它正是来自他们被授予胜利的地方,反过来,我们的希望也来自那胜利。

[9]那么于是,让音乐家接近至高无上的王者、万有之神吧:他向来不朽,由于从永恒获得统治权而永恒,在荣耀的胜利中居首位,对于〈那些〉在恰当时间获得胜利〈的人〉而言是一切胜利之源……

[10]我们的论说匆忙降到了这样的推崇,推崇作为公众安全与和平之君主的王者。得自全能之神的权威长久以来在他们之中高涨;神之右手授予他们胜利;甚至在他们于战争中展现英勇壮举之前就为他们准备了嘉奖;在他们与敌人交手之前,战利品就已摆放面前;他们不仅注定成为王者,而且注定成为最优秀者;甚至在军队尚未发动之时,他们便令蛮族惊惧。

论对全能者的颂扬及王威之颂词

[11]我的论说匆忙做出同开端相适的结尾,以颂扬全能者、而后颂扬最神圣的王者、我们和平的主宰者作为收尾。正如我们始于全能者和上界的力量,我们的结尾也将返回开头,再次提及全能者本身。太阳,一切生长之物的给养者,当第一批作物成熟时将它们收获,用巨手般的光线收集作物,光线作为它的手,收集植物最美味的〈产出〉;就这样,由于我们的开端始于全能者,并接纳了他智慧的产出,将它尽数用于种植我们在天之上的植物——我们的灵魂——,我们就必须再次回到这赞颂,他将以之浇灌我们种下的每个芽苗。

[12]〈那么,〉对于完全未被玷污的神,我们的灵魂之父,即使由于我们的言谈与他不相匹配,从而说不出任何配得上他〈的话语〉,颂扬也应当来自万千喉舌与声音;新生儿唱不出配得上父亲的赞诗,但是如果他们尽其所能献出力所能及的,他们便也会得到宽恕。此外,这事实本身也助长神的声名:他比自己的子孙更伟大,我们赞颂的序言、开端、中间和结尾都是为了承认我们的父的无尽可能与无尽广度。

[13][王者亦然。]

颂扬神就在我们作为人类的本性中,因为我们从某种意义上而言恰好是他的后代,但是即使在我们请求宽恕之前,大多数宽恕已由父而来,但是我们仍然必须请求宽恕。父亲不能因为新生儿缺少力量就拒绝他们;不,他为他们开始了解他而感到欢欣;同理,关于赋予万物生命的宇宙的知识,还有神呈现给我们的神之赞颂……

[14]神,善且永恒照耀,内中包含他自身之显赫的极限,他是不朽的,本身包含被分配给他的无尽的分量,他一直不断从彼处上界的能量流向此处下界的秩序宇宙,并且作出承诺给予带来救赎的赞颂……那么,彼处上界的存在之物彼此之间并无不同,彼处上界也不存在不稳定性。万有想着同样的想法,万有具有同样的预知;他们有同一个心灵——父。它们之中起作用的是同一种感觉,将他们聚在一起的咒语是爱,同样的爱使同样的和谐作用在万物之中。

[15]因此,让我们赞颂神吧,但是接下来让我们下降到那些从他那里得来权杖的人吧。我们从王者开始,我们同他们打的交道也让我们习惯向全能者献上赞颂、歌唱虔诚的赞诗,因此我们的颂扬必须从神开始,用它作为练习,而后通过神来实现训练;目的是让我们掌握对神的虔诚和对国王的颂扬的练习。

[16]我们也必须为了在我们面前展开如此伟大的和平繁盛

而回馈他们。王者的美德——诚然,他的名字本身——便是和平的仲裁者。王者得此称号,是由于他捷足登上至高的权威,因为他支配着带来和平的论说,因为他生来就是为了超越蛮族的王权,正如他的名字即是和平的象征。相应地,王者的挑战常常致使敌人撤退。就连王者的雕像也是风暴怒号中的宁静庇所;王者形象的出现即可带来迅速的胜利,如果它不受威胁、完好无损,就可保护它四周的人。

[题解] Nock 认为题目是编者所加, Festugière 引述 Reitzenstein 的分析,总结出标题只和本卷论说的前四段有关,他称之为“修辞枯燥的韵文体散文”。Scott 和 Festugière 类似,总结出本卷和《集》其他部分之间确实存在关联,Nock 则不那么肯定。Scott 和 Einarson 听出了修辞学家米南德(Menandros)《宣德演讲》(*Peri epideiktikōn*)中给出的皇室颂词规范的回响。Scott 相应写到,本卷“由两到三篇‘赞颂国王’的宣德演讲构成”,并且接受 Reitzenstein 的看法,认为文中所说的国王是奥古斯都戴克里先(Diocletian)和马克西米安(Maximian),还有他们的凯撒伽列里乌斯(Galerius)和君士坦提乌斯(Constantius),因此将《赫耳墨斯集》卷十八的日期推断为公元 300 年前后。戴克里先在 293 或 294 年以后和伽列里乌斯活跃在亚里山大里亚、科普托斯(Coptos)、菲莱(Philae)和其他地区,是最后一位在位期间访问过埃及的皇帝,标志了罗马统治下的埃及的末期,以及拜占庭统治下的埃及的开端;下文第 10、14-15 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 244,注 3,页 247-248;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 461-462;Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页 199-208,359,371-374;Alan K. Bowman,《法老之后的埃及,公元前 332 年至公元后 642 年;从亚

历山大到阿拉伯人的征服》，页 44-46。

[1]倘若有人承诺,要用多种乐器奏出一曲和谐的音乐,那么在表演时,乐器之间不和谐,妨碍了他的热忱,他的努力就会显得可笑。既然衰弱的乐器毕竟不能胜任这样的任务,那么音乐家就难免受到观众取笑。

多种乐器……乐音: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 248,将 *tēs pammousou melōdias* 译作 *d'un chant qui offre toutes les variétés de musique* [一首具有各种乐音的歌曲]; Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 274,接受使用 *pammousou*,却把它吸收到“和谐的旋律”中。此处的译文不如 Festugière 的直接,不过下段中各种乐器的角色大概为这种译法提供了依据。

表演: 修辞学中 *epideixis* 意为朗诵或预先写好的演讲,但是在这里指代音乐活动, Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 243-244、248,注 1; 比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 466-467) 称之为“音乐会”。他同样注意到第 2 节开头和音乐比赛 (*enagōnizesthat peri mousikēn*) 相关的概念,并解释说文中提到的乐器顺序与希腊时期戏剧比赛的实际情况相一致; 上文题解。

努力就会显得可笑: Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 466,认为希腊语文本第一句的最后几个词 *katagelaston to epicheirēma* [努力会是可笑的] 是一处注释的开头,注释包括全句内容。他认为 *epicheirēma* 意为“尝试的证明”,他这种分析的基础是,他认为第二句和下文其他语句中存在矛盾: 例如第 2 节“没有人会责备”,第 4 节“让我们不要责备他吧”,第 5 节“从未有人……责备他”等等。

诚然,虽然这位好心人不知疲惫地展现他的技艺,但是〈听

者)却在挑剔乐器的不足。本质即是真正音乐家[]的人,不仅在歌曲中产生和谐,还提供与每样乐器相适宜的音乐韵律,这位不知疲惫的音乐家是神,因为神不应感到疲惫。

〈听者〉: Scott 和 Nock 在希腊语第三句末尾的动词 *katamemphetai*“挑……的不足”之后指出一处脱漏, Scott 猜测是 *hokroatēs*[学徒、倾听者]; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 248,注 2; Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 275。

本质……的人: Nock 依照 Einarson,将 *theos*[神]放在括号中; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 248。

[2]如果曾经有位表演者想在音乐竞赛中取得优胜,就在吹喇叭者类似地炫技之后、在吹笛者以旋律优美的乐器奏出甜美乐音之后、在〈他人〉唱完由苇管和琴拨伴奏的歌曲之后开始,〈倘若他的乐器在压力下失手〉,那就没有人会责备音乐家的灵感,也不会责备全能者,他们会向他致以应有的敬意,归咎于有缺陷的乐器,因为它其实通过妨碍音乐家同音乐之间的关系,产生了对更崇高的美的妨碍,从听众那里夺走甜美的歌曲。

炫技: 关于作为“技艺”的 *epistēmē*, 见上文《赫耳墨斯集》卷十第 9-10 节。

就在……全能者: Nock 将从 *kai kalamō*[苇管]开始到 *epitelountōn*[结束]的八个词标注存疑,并在其后标注脱漏。Festugière 提出在 *kalamō* 之前插入 *allōn de*[他人],在 *epitelountōn* 之后插入 *to organon ouk hupēkousen enteimonēnō*[他的乐器在压力下失手]。关于“灵感”(pneumati), 见 Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页 467; Festugière 译作 *souffle*[吹息]; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 245、249。Keizer,《第八揭示第九》,页 16,引述

《灵知派经书》卷六,6.30-31 关于“琴拨”的内容;比较《赫耳墨斯集》卷九第6节。

妨碍……的歌曲: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页249,依照 Reitzenstein,将 empodisas 读作 empodisasa[妨碍],将 sulēsas 读作 sulēsasa[抢走、夺走]。

[3]对于我们也是一样。不要让观众由于身体的弱点而不虔敬地批评我们一类。二是要让人们知道,神是不知疲惫的灵感,他总是以同样的方式拥有合适的技艺,他的祝福不受干扰,持续保有良好的注意力。

不虔敬……一类: Nock 依照 Reitzenstein,将 eusebōs[虔敬地]校订为反义词 asebōs[不虔敬地]。Festugière 将 to hēmeteron genos[我们一类]译作 notre race[我们的种族],既可以指代“演讲家”,也可以指代 Reitzenstein 所说的“先知”;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页249,注7;Reitzenstein《珀伊曼德热斯》,页200-207;上文《赫耳墨斯集》卷十七。

[4]如果就连造物者菲迪亚斯也使用了不能实现他对极度多元化的追求的材料……〈那么〉我们的音乐家能做的只有竭尽全力,就让我们不要责备他吧,归咎于[张力松弛、]音调降低、使美妙音乐的节奏变得含混不清的衰弱的琴弦吧。

造物者……的材料: 菲迪亚斯(Phidias)是近乎完美的雕塑家,经常刻画神的模样;Festugière 认为“多元化”指的可能是他著名的《雅典娜》(Athena),用黄金和象牙雕成;Nock 的文本中给出了一处 Reitzenstein 指出的脱漏,在 entelē tēn poikilian[极致的多样化]之后;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页249-

250, 注 9-10; 比较 Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 469-470。

张力……降低: 这两个词组唯一的区别在于动词, *hupochalassasa* 和 *huparaiōsasa*; “张力”和“音调”原文均为 *tonon*。Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 464-465, 揣测论说中这里和其他地方的重复均来源于演讲的誊写或编写。Nock 相信第二个词组更有可能是原来的词组, Festugière 只译出二者之一; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 250, 注 11。

[5] 但是从未有人因为音乐家乐器发生的事故而责备他。他们越是谴责乐器, 他们就越在音乐家拨动琴弦奏出正确音调时赞扬他, ……这样一来, 观众甚至对音乐家感到愈发友善, 并最终认为没有什么可以责备他的了。

{于你们也是如此, 最受尊敬者们: 反过来, 你应当为内在的里拉琴调音, 为〈神圣的〉音乐家调整它。}

奏出正确音调: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 250, 依照 Reitzenstein, 在 *empesousēs* 后标出一处脱漏。

{于你们……调整它。}: Festugière 写到, 将本句标注存疑并不是由于它不可解读, 而是由于位置错误, Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 250, 注 13; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 471, 把它和第 3 节开头或第 7 节第二句连在一起。

[6] 但是我现在懂得了: 有些表演家为了伟大的天才作的曲目做好准备, 即使不弹奏里拉琴, 他也不知怎的, 将自身作为乐器, 找到某种秘密的方式调整他的琴弦、治好它, 化残缺为辉煌, 从而震惊听众。[]他们说有位奇撒拉 (*cithara*) 演奏者, 受到创造音乐的神的眷顾, 曾经参加一场奇撒拉伴奏演唱的比赛, 但是有根琴弦断掉, 他的表演受到了阻碍, 最终那伟大者由于眷顾他, 为他修复

了琴弦,并赋予了他名望之恩惠。伟大者的神意让一只蝉代替琴弦,落在了奇撒拉上,通过取代琴弦曾在的位置,将那首歌复原。就这样,那位奇撒拉演奏者的琴弦被修好了,赢得了胜利者的名誉,他的悲伤终止了。

辉煌……[]他们说:这两句之间,Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页250-251,注14以及较早的版本省略与“他们说”之后一段重复的十四个词;比较Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页471-473,以及Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页205-206,引述亚历山大的克勒芒在《对希腊人的规劝》(*Protrepticus*) 1.2.4中讲述的音乐家洛克里的优诺莫斯(Eunomos of Locri)的故事;见Strabo, 6.1.9。

蝉代替琴弦: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页251,依照Reitzenstein,将arti校订为anti[代替]。关于蝉的故事,见Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页471-473,其中认为出处在Strabo和克勒芒。

[7]不知怎的,我感到同样的事情也在我身上发生了。最尊敬的先生们,就在最近,就好像我为我的弱小忏悔,并且卧病一段时间,可是现在通过那伟大者的力量,一如既往,我与王者有关的歌曲已经复原,我奏出了音乐。相应地,帮助的目的将是王者的声名,我论说的热忱自他们的战胜中升起。那么,来吧,让我们继续,因为这是音乐家的渴念。[来吧,抓紧时间!这是音乐家的意愿。]这就是他为里拉琴调音的原因。他的歌曲将更加甜美,他的演奏将更加怡人,因为需要更加伟大的音乐才能传递他的教诲。

自……升起: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页251,将tōn ex更正为ek tōn。

那么……意愿：另一处重复，同第4节。

[8]因此，既然他特意为王者调整了他的里拉琴，既然它有颂词的音调，既然它的意图是推崇王威，他便首先为了万物至高无上的王者——善神——亮起他的声音，他从高高在上者开始他的歌曲后，在第二部分下降到以神的形象执掌权杖者。王者们本身认为它使人愉快，因为这首歌从上开始一步步下移，而且它正是来自他们被授予胜利的地方，反过来，我们的希望也来自那胜利。

希望也来自：同 Festugère、Scott 及 Reitzenstein，读作 parages-thai [出自]，而非 Nock 给出的 periageshai；Nock and Festugère，《赫耳墨斯集》，卷二，页 252，注 19。

[9]那么于是，让音乐家接近至高无上的王者、万有之神吧：他向来不朽，由于从永恒获得统治权而永恒，在荣耀的胜利中居首位，对于〈那些〉在恰当时间获得胜利〈的人〉而言是一切胜利之源……

〈那些〉……〈的人〉：Nock and Festugère，《赫耳墨斯集》，卷二，页 252，在 diadexamenoi [获得] 前插入 hoi [那些……的人]，并在 Nikēn [胜利] 后的句尾标注脱漏。

[10]我们的论说匆忙降到了这样的推崇，推崇作为公众安全与和平之君主的王者。得自全能之神的权威长久以来在他们之中高涨；神之右手授予他们胜利；甚至在他们于战争中展现英勇壮举之前就为他们准备了嘉奖；在他们与敌人交手之前，战利品就已摆放面前；他们不仅注定成为王者，而且注定成为最优秀者；甚至在军队尚未发动之时，他们便令蛮族惊惧。

战争……嘉奖：Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 475-476，推测这里指的可能是公元 296-298 年罗马对波斯胜利，而 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 254，注 22，在占星学决定论的语境中解读本段；Bowman,《法老之后的埃及，公元前 332 年至公元后 642 年：从亚历山大到阿拉伯人的征服》，页 44-46。

论对全能者的颂扬及王威之颂词

论……颂词：Scott,《赫耳墨斯集》，卷二，页 479，认为颂词缺少对象，从第 11 节开始的演说应当接在它后面。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 24，认为这个题目比本卷开头的标题更符合本篇论说的整体。

[11] 我的论说匆忙做出同开端相适的结尾，以颂扬全能者、而后颂扬最神圣的王者、我们和平的主宰者作为收尾。正如我们始于全能者和上界的力量，我们的结尾也将返回开头，再次提及全能者本身。太阳，一切生长之物的给养者，当第一批作物成熟时将它们收获，用巨手般的光线收集作物，光线作为它的手，收集植物最美味的〈产出〉；就这样，由于我们的开端始于全能者，并接纳了他智慧的产出，将它尽数用于种植我们在天之上的植物——我们的灵魂——，我们就必须再次回到这赞颂，他将之浇灌我们种下的每个芽苗。

巨手般的光线：太阳用手般的光线向下延伸的意象在阿肯那顿(Akhenaton)的埃及成为了一种艺术主题；太阳的光芒是 heka [巫术] 的显现，heka 是为宇宙提供能量的一种巫术力量，但是《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷一，页 90-91，认为这篇“纯文学”文本中对太阳巫术的指涉只是空洞的比喻；比较 Scott,《赫耳墨斯

集》，卷二，页 480；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 255，注 24；Derchain，《〈赫耳墨斯集〉中埃及影响的真实性》，页 181-182；Mahé，《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 453；Fowden，《埃及的赫耳墨斯》，页 76；Griffith，《普鲁塔克〈论伊西斯与欧西里斯〉》，页 497。

植物最美味的〈产出〉：希腊语文本没有“产出”一词；Festugière（Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 255，注 24）将 ta tōn phutōn ambrosiōdestata 译作 les plus suaves parfums des plantes[植物最柔和的香气]；比较《赫耳墨斯集》卷一第 29 节；《阿斯克勒庇俄斯》第 6 节。

[12]〈那么，〉对于完全未被玷污的神，我们的灵魂之父，即使由于我们的言谈与他不相匹配，从而说不出任何配得上他〈的话语〉，颂扬也应当来自万千喉舌与声音；新生儿唱不出配得上父亲的赞诗，但是如果他们尽其所能献出力所能及的，他们便也会得到宽恕。此外，这事实本身也助长神的声名：他比自己的子孙更伟大，我们赞颂的序言、开端、中间和结尾都是为了承认我们的父的无尽力量与无尽广度。

〈那么，〉：Nock 依照 Reitzenstein，编辑添加 oun[那么]，Reitzenstein 认为 panakēratō[完全未被玷污]后面缺少某些类似 kai panaristō[一切之中最好的]的其他修饰语；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 253。

开端：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 253，依照 Reitzenstein，将 charin 改作 archēn。

[13][王者亦然。]

颂扬神就在我们作为人类的本性中，因为我们从某种意义上

而言恰好是他的后代,但是即使在我们请求宽恕之前,大多数宽恕已由父而来,但是我们仍然必须请求宽恕。父亲不能因为新生婴儿缺少力量就拒绝他们;不,他为他们开始了解他而感到欢欣;同理,关于赋予万物生命的宇宙的知识,还有神呈现给我们的神之赞颂……

[王者亦然。]: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页253、255,注26,认为本句是注释。

呈现给我们的神之赞颂: Nock 在 *edōrōsato* [呈现] 后面标出一处脱漏, Festugière 假设性地用“虽然对于神而言是完全不值得的,却因为我们是他的子女而令他开怀”填补; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页254-255,注27。

[14] 神,善且永恒照耀,内中包含他自身之显赫的极限,他是不朽的,本身包含被分配给他的无尽的分量,他一直不断从彼处上界的能量流向此处下界的秩序宇宙,并且作出承诺给予带来救赎的赞颂……那么,彼处上界的存在之物彼此之间并无不同,彼处上界也不存在不稳定性。万有想着同样的想法,万有具有同样的预知;他们有同一个心灵——父。它们之中起作用的是同一种感觉,将他们聚在一起的咒语是爱,同样的爱使同样的和谐作用在万物之中。

承诺……赞颂: 关于“承诺”(epangelian), 见上文《赫耳墨斯集》卷十三题解; *diasōstiken ephēmian* 之后, Nock 标出一处 Reitzenstein 指出的脱漏; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页254-255,注28。

同一个心灵,父: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页255,注30,认为这是“赫耳墨斯主义概念”,引述上文《赫耳墨

斯集》卷一第6节。

[15]因此,让我们赞颂神吧,但是接下来让我们下降到那些从他那里得来权杖的人吧。我们从王者开始,我们同他们打的交道也让我们习惯向全能者献上赞颂、歌唱虔敬的赞诗,因此我们的颂扬必须从神开始,用它作为练习,而后通过神来实现训练;目的是让我们掌握对神的虔敬和对国王的颂扬的练习。

从神开始……通过神:依照 Turnebus, Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页254-255,注31,将抄本上的 apo tou 改为 apo toutou[和神一起],译作 à Dieu[向神、和神],评论说与之对应的 dia toutou[通过神;Festugière 作 par Lui[通过他]]是另一种“赫耳墨斯主义概念”,类似《赫耳墨斯集》卷十三第21节的 dia tou logou[借由圣言]。

[16]我们也必须为了在我们面前展开如此伟大的和平繁盛而回馈他们。王者的美德——诚然,他的名字本身——便是和平的仲裁者。王者得此称号,是由于他捷足登上至高的权威,因为他支配着带来和平的论说,因为他生来就是为了超越蛮族的王权,正如他的名字即是和平的象征。相应地,王者的挑战常常致使敌人撤退。就连王者的雕像也是风暴怒号中的宁静庇所;王者形象的出现即可带来迅速的胜利,如果它不受威胁、完好无损,就可保护它四周的人。

王者……权威:希腊语 basileus[国王]和 basei leia[轻便的脚步]双关;后者是 Nock 依照 Reitzenstein 对抄本中 basileia 所做的修改;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页255;Scott,《赫耳墨斯集》,卷二,页476-477。

支配……撤退：根据 Derchain,《〈赫耳墨斯集〉中埃及影响的真实性》，页 184-185,国王仅仅凭借说话或出现就能带来和平的能力的这一概念来自埃及。

雕像……四周之人：与皇帝的雕像进行接触是为了授权圣所或救济所；Scott,《赫耳墨斯集》，卷二,页 477；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二,页 255,注 35。

阿斯克勒庇俄斯的圣书

——这阿斯克勒庇俄斯于我如同太阳

[1]“〈是〉神,阿斯克勒庇俄斯,〈是〉神带你到我们这里,好让你可以参与一场神圣的论说,这样的一场论说,出于虔诚的忠诚,比起我们之前所做、神圣力量在我们心中激发的任何〈论说〉,都更加神圣。你若注定能理解它,你的全部心灵就会完全充满诸般善物——如果存在许多善,而且没有囊括万物的同一的善。众所周知,二者并不矛盾:万有属一、万有同一,因为它们相互关联,故不可分开。不过你可以全神贯注,从下面的论说中学到这点。现在出去一下吧,阿斯克勒庇俄斯,叫塔特来加入我们。”

塔特进来后,阿斯克勒庇俄斯提议也让哈蒙加入。三倍伟大者说:“我们不会因哈蒙的加入而感到吝惜;的确,我们记得曾经以他的名义写下许多内容,我们也同样为塔特——我们最亲爱、最忠诚的儿子——写过许多关于具体、通俗主题的内容。但是我将以你的名字写作这篇论著。除了哈蒙以外不要叫任何人,惟恐多人的在场干扰会玷污这篇关于如此伟大的主题的最虔诚的论说,因为不虔诚的心灵将通过多人的意识,将充满如此神性之威严的著述公布于众。”

当哈蒙也进入了圣所,那神圣的场所便被四位人子的虔诚和神的神圣风采充满了;他们各自的心灵和思想规矩地沉默着,满怀

敬意地等待赫耳墨斯的言语,而后,神圣的爱开始讲话。

[2]“每个人类灵魂都是不朽的,阿斯克勒庇俄斯,但是并不是都以相同的方式:有些在方法和时间上与其他的有异。”

“三倍伟大者,每个灵魂都有同样的性质,不是吗?”

“阿斯克勒庇俄斯,你这么快就脱离了理性的真正约束!我难道没有说过,因为创造者创造万有之前,万有就都在创造者之中,所以万有即同一、同一即万有吗?他被称作万有,并非有失公允,他的组分即是万有。那么,在这整场讨论中,留心记住独自即是万有、本身即是万有之创造者的他。”

“万物从诸天进入地、水 and 气。只有向上移动的火是给予生命的;向下移动的臣服于它。但是任何自高处而降的都是繁殖者;向上扩散的是喂养者。只有地是本身静止的,容纳万有,更新她所吸纳的一切种类。因此,这便是全部——像你记得的那样——因为它即是万有,且由万有组成。灵魂和物质被自然怀抱,就这样受到诸般形象的各色多样的性质的扰动,由于它们的性质具有不连续性,以至于〈人们〉认为形态是无穷的,但是它们为了这一目的而统一起来:以使整体可以像是同一的,万有可以像是从同一而来的。

[3]那么,构成全部物质的元素有四种:火、水、土、气。同一个物质、同一个灵魂、同一位神。”

“现在集中全部注意力、全部心灵力量、全部聪明才智。讲述关于神圣性——认识它需要神一样的知觉的专注——的事情,最像从高处奔入洪涛的河流,扫荡着、冲击着,好让它疾速的奔流不仅在我们聆听时、甚至还在我们教授时赶超我们的专注。”

“诸天是一位可感知的(perceptible)神,管理一切兴衰由日月定夺的物体。但是它们的造者——神——本身就是诸天、灵魂本身与世间存在的万物的统治者。一种连续的影响力从这万有、这受同一位神统治的万有而来,贯穿世界,贯穿整个自然中的诸般种

类、诸般形式。神将物质制成有诸般形态的形态的容器,但是自然用四元素塑造有形态的物质,致使万物远及上天,好让它们在神看来是赏心悦目的。”

[4]“然而,所有依赖于上界的事物,依照我将要解释的方法,被划分为各种形式。万物的形式各从其类,因此种类是整体,形式是种类更小的部分。因此,诸神组成的种类会从自身产生诸神的形态。精灵组成的种类,和由人类、或类似地由鸟类和世上万物组成的种类一样,繁殖出与自身相似的形态。还有另一种活物,没有灵魂,但不缺少感觉;因此它为了良善的遭遇而感到喜悦,因为故意而受到伤害、变得脆弱。我说的是所有那些根茎未受损伤时在地里活过来的事物;它们的形态分散在地上各处。天本身充满神。然而,前文所说的种类栖居在属于它的形态的场所,所有这些事物的形态都是不朽的。既然形态是种类的一部分,正如人类是人性的一部分,那它就必须因袭它种类的性质。由此,虽然各个种类都是不朽的,但是各个形态却恰恰并非都是不朽的。至于神性,它的种类和形态都是不死的。丰饶的诞生力保留了其他事物的种类,即使形式消亡,种类也依然恒久。因此,存在必朽的形式,〈但不存在必朽的种类,〉因此人类必朽,而人性不朽。”

[5]“但是,各个种类的形态与各个种类相互组合;有些从前就被造出了;有些由被造者造出。由诸神、或精灵、或人类所造的,都是与它们的种类十分相似的形态。少了神圣的赞同,物体就不可能被塑形,少了精灵的帮助,形态就〈不可能〉被表征,少了人类,无灵魂之物就不能开始并延续。因此,每个偶然从它们的种类坠落到某种形态中的精灵,由于与某个神圣种类的某种形式相联结,故而出于相似性和关联性,被认作与神相像。但是那些在形态上保持了种类的性质精灵被称作是对人类友善的。对于人类而言,规则类似,但更宽泛。人类的形态具有多种形态,而且多样:它由刚刚描述的与〈高级形态〉之间的关联而来,与其他各个形态构

成许多联结,而且出于必然性,几乎与任何事物构成联结。因此,在神圣的虔敬中将自己与诸神相结合的人,凭借将他与诸神结合的心灵,几乎到达神性。同精灵们结合了的,则到达精灵们的境况。对种类的中庸状态保持满意的态度是人之常情,众人的其他形态将与他们将自身与其形态邻接的那些种类类似。”

[6]“因此,阿斯克勒庇俄斯,一位人类就是一个伟大的奇迹,活物应当受崇拜、受尊敬;因为他变他的本质为神的(本质),仿若他是一位神;他知道精灵的种类,仿佛他自认源出其间;他蔑视他的一部分——即人类本质——,信任他的另一部分——即神圣性。作为混合物的人类本质要幸福得多!他凭借同类的神圣性与诸神联结,并且向内蔑视他地上的部分。他用喜爱的约束将其他各(部分)紧紧拉向他,承认他与它们之间由天意定下的关系。他仰望上天。他身处中庸状态中较为幸福的位置,以使他可以珍爱位于他下方的、并且被位于他上方的珍爱。他培育土;他轻巧地混入诸元素中;他以心灵之敏锐探测大海的深度。他被允许一切:天看来并不太高,因为他以聪敏的思维度量它,仿若它在近前。朦胧的气不会模糊他思维的专注;厚重的土不会妨碍他的工作;渊深的水不会阻挡他高贵的视界。他是一切,且无处不在。”

“所有这些种类之中,有灵魂者的根系从上至下延伸,但是无灵魂的活物长在从下至上生长的根系的枝头。有些事物由复合食物给养,另一些由简单食物(给养)。食物有两种类型:一种给灵魂,另一种给身体——活物由这两种物质构成。灵魂食用着世界永不止息的扰动。身体凭借水和土而生长,(水和土是)低级世界的食物。充斥万有的吹息同万物混合,赋予万物生机。知觉为人类增添了理解力;只有这被允诺给人性的第五部分来自以太。一切活物之中,只有人类配备知觉,受它提升,被它抬高,以理解神圣的计划。不过我想起来了,我要说一说关于知觉的(内容),所以不一会儿我也将向你把它讲述。这是一个宏大的题材,并且十分

神圣,不亚于关于神圣性本身的叙述。”

“不过现在让我向你把我已开始了的〈内容〉叙述完毕吧。

[7]最开始,我说起只有人类才完全享有的与诸神的联结,这是由于诸神尊重他们——那些人类得到了这么大的幸福,他们领悟理解力的神圣知觉,仅存在神和人类的理解力之中的更神圣的知觉。”

“所有众人之中的直觉不都是同一形态的吗,三倍伟大者?”

“并非所有人都获得了真正的理解力,阿斯克勒庇俄斯。他们受了欺骗,在匆忙的冲动下,不做应有的理性思考,反而追求一个形象,〈这形象〉在他们的心灵中创生恶意,将最好的活物变为举止残忍的兽性本质。我谈论吹息时,会做出关于知觉和相关话题的完整叙述。”

“人类是唯一一种双重的活物:他的一部分是简单的,希腊人称之为 *ousiōdēs* [精髓的],我们称之为一种与神圣性相似的形式。希腊人称之为 *hulikos* [物质的],我们称之为‘地上的’,它是四重的。我们已将其称作神圣部分的遮盖的那种人类之中的物体由它造出;它遮盖纯洁心灵的神圣性,〈纯洁心灵〉仅与相似者——纯洁心灵的思想——共处,同它自己相安,仿若受到物体之墙的庇护。”

“那么,三倍伟大者,人类为何应当置身世界之中呢?他们为何不生活在神所在的领域的至高幸福中呢?”

“你问得对,阿斯克勒庇俄斯。诚然,我们恳求神允诺我们力量,好为它寻得缘由。虽然一切取决于神的意愿,但是有关万有之巅的事情尤其如此,我们当前的探寻就是在寻找万有的缘由。”

[8]“那么,听着,阿斯克勒庇俄斯。当万物的主和塑造者——我们正确地称之为神——在自身之后造了一位可看到、可感觉到的神(我称这第二位神为可感知的,不是因为他感知,而是因为他影响所有看到他的人的感觉;我们以后再讨论他是否有感

觉),而后,将这神造为他的第一个产物、紧随他之后,他看它是美的,因为它完全充满万物的善,他爱着作为他自身神圣性的子嗣的它。那么,他如此伟大、如此良善,以至于他想要有另一位来钦慕他从自身造出的那位,他立即造了人类,他的理性和注意力的模仿者。神的意愿本身就是完美的成就,因为他的意愿和成就在同一个时刻完成。神将人族〈造成了〉*ousiōdēs* [精髓的],并且注意到他除非被物质的包裹物遮盖,否则就不能照管万物,使用物体的栖所遮盖他,号令所有人类皆当如此,并将这两种本质以正确的比例混合、组合为一。因此,神以灵魂的本质和身体的〈本质〉、从永恒者和必朽者塑造了人类,换言之,为了让这样塑造出来的活物可以在赞叹并崇拜天上的生物、照料并统治地上的生物的同时自证配得上它的两种开端。”

“方才谈论必朽之物时,我并不是想要谈论水和土,即自然使之臣服于人类的四元素中的两种,而是〈谈论〉人类如何看待那些元素或者它们之中——农业、牧业、建筑、港口、航海、社交、相互交换——存在的人类之间或人性与水、土构成的世界的诸部分之间的最强纽带。对艺术和科学的学习和使用可维系这世界的地上的部分;神意愿如此:世界若没有它们,便不完整。必然性依神的喜好而生;结果随他的意愿而来。不可以认为受神认同的某物会变得于他而言不可认同,因为他应当早就已经知道他会认同、并注定被他认同了。”

[9]“但是我注意到,阿斯克勒庇俄斯,心灵的迫切欲望促使你学习人类如何珍爱上天(或其中的事物)、如何向其致敬。那么听着吧,阿斯克勒庇俄斯。珍爱天上的神和上天包含的一切,仅意味着一件事情:始终如一地勤勉服侍。除了人类以外,没有任何活物——不论神圣的还是〈必朽的〉——做过这种服侍。天和天上的生物喜爱来自人类的赞叹、崇拜、赞扬和服侍。至高的神明明智地将缪斯的合唱团遣往下界,惟恐地上的世界缺少甜美的旋律,并

且从而显得没有那么开化；相反，伴着有配乐的歌曲，人类赞扬并歌颂那独自即是万有、是万有之父的他，因此，得益于他们对上天的赞扬，大地不曾缺少和谐的魅力。这些人类之中的极少数被赋予了纯洁的心灵，被分配了仰望上天的光荣使命。但是那些〈以〉较低级的理解能力落后的〈人〉，在身体的重压之下，由于他们的本质是双重混合的，从而被指派照管诸元素和这些低级物体。那么，人类是一种活物，但仍然是部分必朽的；的确，必朽性丰富了他，他的组成方式或许更适宜、更胜任某种意图。倘若他不是由两种物质造出的，他就不会能够保有它们二者，因此他由二者形成，以照管大地、同时珍爱神性。”

[10]“阿斯克勒庇俄斯，我想让你领悟下列理论，不仅要通过思索的专注，而且还要带有饱满的态度。在大多数人看来，这理论难以相信，但是更神圣的心灵应当认为它是合理且真实的。现在让我开始吧。”

“永恒之主是第一位神，世界是第二位，人类是第三位。神是世界和世间万物的造者，和人类一起统治万物，〈人类〉统治复合事物。人类负责这一切——他的专注力应当这样使用——使得他与世界为彼此增添光华；出于人类的神圣的组成方式，将他称为良好有序的世界是正确的，尽管希腊语的 kosmos[秩序宇宙]会更加恰当。人类了解自己，了解世界；因此，他留心注意他起到的作用、以及何物于他有用；同样，他认清他该为什么效力，致神以最崇高的感谢和赞颂，崇敬他的形象，但是不会忘记他也是神的第二形象，神有两个形象，世界和人类。因此，虽然人类是一种完整的构造，但是使他神圣的部分却恰好使他似乎可以升到天上，仿佛〈他〉来自更高级的元素——灵魂和知觉、吹息和理性。但是他的物质部分——由火〈和土〉、水和气组成——继续固着在地面，是一位必朽者，惟恐他弃其职责的要求为空洞虚无而不顾。因此，人类的一部分是神圣的，另一部分是必朽的，居住在身体里面。”

[11]“对于他——也就是对于人类——而言,对于他各部分的综合而言,终极的标准是虔敬,善随之而来。只有受到轻蔑之美德的巩固,善才可被视为完美,〈轻蔑之美德〉拒斥对任何陌生事物的爱欲。任何出于身体的爱欲而拥有的地上的所有物,都不是他神圣亲缘的任何部分与生俱来的。用‘所有物’之名称呼这些事物是正确的,因为它们并不是诞生时就和我们一起,而是后来才被我们拥有,因此我们用‘所有物’之名称呼它们。那么,每个这样的事物,甚至就连身体,都不是人类与生俱来的,我们既应当蔑视我们渴望的事物,也应当〈蔑视〉我们之中渴念之恶德的源泉。论证的意图引导我认为,人类注定只有从这种意义而言是〈人类〉:即通过思索神性,他应当唾弃并蔑视出于保有低级世界的的需求而与他连结的必朽部分。那么为了使人类的两部分都尽其所能,要注意他的各部分均由四种元素组成:双手双脚和其他身体部分服侍低级的或地上的世界;通过思维、知觉、记忆和远见的四种官能,他知晓一切神圣事物,并仰望它们。因此,人类谨慎地寻找,在事物中搜寻变化、性质、作用和数量,可是,因为身体沉重,而且过度的恶德减慢了他〈的速度〉,所以他无法正确分辨它们本质的真正起因。

因此,既然人类是这样被造出、被塑造的,而且至高的神指派给他这样的职责和服务,那么如果他有秩序地遵循地上的秩序,如果他忠诚地爱慕神,恰当地、适宜地在其两方面都顺从神的意愿,那么你认为这样的生物将被赠予什么样的奖励呢?(看到世界是神的作品,留心保留并丰富它的美〈的人〉,将身体致力于日常的工作和关怀,为神的神圣意图形成的境况进行筹备,由此将他自己的工作与神的意愿联结,)我们的父母得到过的嘉奖、即我们——在最忠诚的祈祷中——期冀的那嘉奖,如果神圣的忠诚赞许了,它难道不是也有可能授予我们吗?这嘉奖即是从世界的监禁中获得解放、释放,失去必朽性的束缚,以使神能让我们重归纯

净圣洁,〈重归〉我们高级部分的本质,〈重归〉神圣。”

[12]“你说得千真万确,三倍伟大者。”

“是的,这是那些在神〈的支配〉下忠诚生活者的报偿,〈他们〉留心地与世界一同生活。不忠者就不同了:他们不得回到天上,他们通过一种配不上神圣灵魂的低劣迁移,进入其他身体。”

“随着你论说的进展,三倍伟大者,看样子在关于永恒是否有希望到来的问题上,灵魂在这地上的生命中冒着很大的风险。”

“当然,但是有些人认为这难以置信,另一些〈认为这是〉一派胡言,另一些可能〈认为这〉滑稽可笑。因为在这身体的生命中,从所有物得到的乐趣是欣喜,但是如他们所说,这欣喜是灵魂颈项上的活结,将人类系在使他必朽的部分上面,对不朽性的恶意嫉妒也不让他认可他神圣的部分。作为预言家,我会告诉你,在我们之后,那种仅存在于不断的反思和神圣的虔敬之中的简单哲学观点将不会再有,神圣性必须通过它来认清。许多人有许多理论,从而将哲学变得晦涩。”

“那些人做了什么,使哲学变得难解?他们如何凭借理论的众多使它变得晦涩?”

[13]“是这样的,阿斯克勒庇俄斯:通过智巧的论证,将它与多种不可理解的学术分支——arithmētikē [算数]、音乐和几何——相结合。仅仅取决于对神的崇敬的纯粹哲学,应当仅仅为了赞叹星辰的复返,〈赞叹〉它们的测度在指定位置上、在周转轨迹中保持不变的时候考虑其他这些事情;它学习土地的维度、性质和数量,大海的深度,火的力量以及一切此类事物的本质和作用,应当是为了称颂、崇拜并赞叹神的技艺和心灵。了解音乐,只不过是通晓万物一起依照神圣理性的分配,组成的正确序列。这种借由理性实现的匠艺,通过神圣的歌曲,使得每个个体事物成为一个单独整体的排列或行进,产生着一种特定的和谐——十分甜美、十分真实。”

[14]“相应地,我们之后将来的众人,受智术师的智巧欺骗,将与真正、纯粹且神圣的哲学陌路。为了以简单的心灵和灵魂羡慕神格,为了致敬他的作品,也为了向神之意愿(只有它完全充满善)道谢,这是一种没有受到莽撞的好奇思考的玷污的哲学。”

“关于这些话题,我们要讲的就是这些了。从现在开始,让我们开始谈论吹息和与之相关的事情吧。”

“曾有神和 hulé[物质](我们认为它是“物质”的希腊语),吹息伴随着物质,或毋宁说吹息在物质之中,但是它在物质中并不像它在神中那样,也不像世界由之而来之物在神中那样。因为这些事物没有诞生过,它们尚不存在,但是它们那时已经具有它们诞生为的那种形式了。说它们并不产生存在,说的不只是那些尚未诞生者,还有那些由于缺少繁殖的生育力、所以没有事物可由之诞生者。因此,可以繁殖的事物中有能够繁殖的本质;即使它们是由自身诞生的,也有事物可以由它们诞生(毫无疑问,万物由之诞生的诸事物可以轻松地由自身诞生的〈事物〉诞生)。长存的神、永恒的神,既不能也不可以诞生过——〈神〉自有、曾有、将永有。那么这就是神的本质,全然由自身而来。”

“但是 hulé(或者物质的本质)和吹息,虽然起初看来未曾诞生,但是自身之中仍然具有诞生和生育的力量和本质。因为生育力的开端在于事物的性质之内,其中拥有受孕和生育的力量和原料。因此,自然可以不经由另一〈物〉受孕而独自繁殖。”

[15]“相反,具有只有同自身以外的事物交媾才能受孕的力量的事物,必须以这样一种方式区分,使得世界的场所及其内容都被视为未曾诞生过——这场所不论如何本身就具有整个自然的力量。我用‘场所’称呼万物在其中之物,因为如果没有场所来维系它们全部(每个将要诞生之物都需要一个场所),它们就都不可能存在;事实是,如果诸事物不在任何地方,那么它们的性质、数量、位置和作用就无法分辨了。”

“因此,虽然物质未曾诞生,但是既然它向万物提供最具生育力的子宫以受孕,那么它自身之中就有万物的本质。那么,物质的整体性质在于具有创造力,尽管它不是被创造出来的。正如物质的本质中有具有生育力的性质,同样的物质也可具有生育恶的能力。”

[16]“因此,阿斯克勒庇俄斯和哈蒙,我还没说许多人所说的话:‘神没有能力终结罪恶,并且将它从自然本质中驱逐吗?’完全无需回应他们,但是既然我开始了,那么为了你们,我也将探索这个问题,我将给你们一个解答。那么这些人说,神应当使世界免受种种邪恶,但是邪恶常在世间,以至于它看起来几乎是世界的一个器官了。至高的神尽可能合理地行事,在俯允人类心灵知觉、学识和理解力的同时,小心预防了罪恶,因为只有凭借这些馈赠,我们才能超越其他活物,得以避开罪恶的欺诈、诱惑和恶德。甫见它们、被它们缠上之前就避开的人,已经受到神圣的理解力和远见的强化,因为学识的基础居于最高的善中。”

“吹息维系世间万物,赋予〈它们〉活力;它如同一样器具或机制,服从至高神的意愿。目前我们对这些话题就了解这么多吧。”

“被称作‘至高’的神仅被心灵理解,是可感知之神的支配者和统治者,〈可感知之神〉包围一切场所、一切事物的实质,一切生产生殖之物的物质,一切存在之物,不论什么,不论多少。”

[17]但是吹息扰动并统治世间一切形式,依从神配给它们各个的本质。然而,hulē 或物质接纳这一切,〈吹息〉扰动并集中这一切,神统治它们,依照世间万事物各自的需求为它们配给。他用吹息充满它们全部,依照各个事物本质的性质,将它吹入各个事物。”

“这世界的空洞,浑圆如球,由于它的性质或形状,它本身不可能是完全可见的。无论选择天球高处的哪一点俯瞰,你都不能从那里望到底。因此,许多人相信它具有和场所一样的性质。他

们相信它以某种方式是可见的,不过只能是通过形态的形状,正如当人出示某种形态的肖像时,那种形态的映像看起来就像被刻在上面一样。然而,真正的事物本身一直是不可见的。因此,底部——{如果它是}天球中{的一部分或一场所}——在希腊语中叫做 Haidēs[不可见者],因为希腊语的‘见’是 idein,而球的底部是不可见的。那些形态被叫做‘观念’(ideas),因为它们是可见的形态。由于被剥夺了可见性而在希腊语中叫做 Haidēs[不可见者]的〈区域〉,在拉丁语中叫做‘地下的’,因为它们位于天球底部。”

“那么,这些即是原本的事物,原初的事物,万有的源头或开端,一如既往,因为万有在它们之中、或通过它们、或来自它们。”

[18]“你说的这些所有,三倍伟大者,它们是什么?”

“世间诸般形态各自的整体实质在正常状态下——如果我可以这样说——是‘物质的’。物质滋养身体;吹息滋养灵魂。但是知觉,这上天的馈赠,仅于人类而言是幸福(并非所有人类,只是具有能容纳如此慷慨之施舍的心灵的极少数——如同太阳照亮世界,人类心灵也闪耀着知觉之光,但是它更加伟大,因为太阳启迪的事物会时或由于地球、月亮、和介入其中的夜的干扰而被剥夺光芒),知觉一旦与人类灵魂结对,就在紧密联结的结对中成为同一种物质,使得这类心灵永远免受黑暗的过错的妨碍。说诸神之灵魂是知觉的人是正确的,不过我说诸神的灵魂并非全部如此,只有伟大、原本的神的〈灵魂是知觉〉。”

[19]“你将哪些神称作事物的源头或最初的开端,三倍伟大者?”

“我渴念上天的眷顾,便从向你披露伟大的事物、揭露神圣的秘仪开始。”

“存在许多种类的神,一部分是可认知的,另一部分是可感知的。诸神不被称作可认知者,是由于它们被认为超越了我们感官

可及的范畴；事实上，我们更容易意识到可感知的神，而不是我们称作可见的〈神〉，如果你专心，就能通过我们的讨论理解。因为我的论说确实高深，由于持续让人类思维和努力不可企及而格外神圣，而且，除非你的耳朵吸纳我说的言词，并做谨慎的侍奉，否则我的论说就会与你错身而过，从你身畔溜走，或毋宁说流回自身，与它源头之水混合。”

“诸阶级之源是诸神，随后是具有 ousia[精髓]〈之〉源的诸神；这些是可感知的神，忠于它们的两个源头，〈这两个源头〉产生整个可感知的自然中的万物，一物借由另一物，每个神照亮各自的作品。天上的 ousiarchēs[精髓之源]（不论本词何意）是朱庇特，因为朱庇特通过上天供给万物以生命。光是太阳的 ousiarchēs[精髓之源]，因为光的恩赐通过日球泼落在我们身上。那三十六个（术语为‘星座’）总固着在同样位置的星辰，它们的来源或 ousiarchēs[精髓之源]叫做 Pantomorphos 或具诸形态者，在不同的阶级中造不同的形态。所谓的七个天球的 ousiarchai[精髓之源]或来源叫做命运和 Heimarmenē[命运]，万物借之改变，根据自然律法和一种在不灭的变动中移动的固定的稳定性。气是一切诸神的器具或机制，万物通过〈它〉被造出；它的 ousiarchēs[精髓之源]是第二……”

“……〈给〉诸必朽者以必朽者，〈给〉它们以它们的同类。在这样的条件下，从底至顶一切事物|向彼此延伸，以相互的联系连结在一起。但是……|必朽者附于不朽者，可感知者〈附于〉不可感知者。这全部遵从至高统治者——主——使得实际上并不存在多种，只有一样。事实上，万有依赖于同一者，从它流出，尽管它们看起来是分开的，并被认为是多种的。然而，它们放在一起即是同一，并非有二，万有从中造出，以之造出——换言之，以构成它们的物质〈造成〉，从他的意愿而来，〈他的意愿〉的赞成使它们有所不同。”

[20]“再一次,三倍伟大者,这解释说的是什么?”

“〈是〉这,阿斯克勒庇俄斯:神、父、万有的主宰,由于我们具有的理解力,不论人们以什么更神圣、更虔敬的名字——一个在我们之中理应神圣的名字——称呼他(出于这神圣性的伟大,这些头衔都不能精确地命名他;如果这是一个词——当一个人的心灵恰好由感官领悟它的时候,吹息敲打空气发出声响,宣告他的全部愿望和意图,说出一个名字,它的全部内容被定义、被限制,由几个音节构成,提供人类声音和耳朵之间必要的交流——那么神名的全部也就包括意图、吹息、气以及同时在它们之中、或通过它们、或从它们而来的一切;不,我不能期望用单一的名称、甚或由许多名字组成的名称命名具有全部威严的造者,万物的父和主;他没有名字,或毋宁说他以一切为名,因为他是同一、是一切,因此必须以他的名字称呼万物、或以万物之名称呼他),神,唯一者和万有,完全充满两性的生育力,向来借由自身的意愿而有孕,总是创生他希望生育的任何。他的意愿全部是善。万物之中同样的善自然而然来自他的神圣性,使得万物都可如其自有和曾有,使得它们可以为此后而来的万物提供自己诞生的力量。这就是给你的解释,阿斯克勒庇俄斯,万物为何造出、如何造出。”

[21]“你说神有两种性别吗,三倍伟大者?”

“不只是神,阿斯克勒庇俄斯,而是一切有灵魂和无灵魂的事物,因为任何存在之物都不可能没有生育力。剥夺了现存的万物的生育力,它们就不可能永远存在了。我说{感受和生长也在事物的本质之中,世界}内部容纳生长,维系一切已诞生之物。因为各个性别都充满生育力,并且二者之间的联系——或者更精确地说——它们的结合,是不可理解的。如果你称之为丘比特或维纳斯或二者皆是,那你就是正确的。”

“在你心灵中领悟它,比其他任何事物都更真实、更直白:神,全部自然的这位主宰,设计并允诺万物这永恒生产的秘仪,从中生

出最伟大的爱恋、乐趣、欢乐、爱欲和神圣的爱。若不是非每个个体已经通过沉思和内向知觉而有所知晓,那就应当解释一下这秘仪的力量和强迫性冲动是有多强了。因为如果你注意到在我们持续摩擦后到达的那最终时刻,两个身体将排出物注入彼此体内,饥饿地从对方攫取〈爱〉,将它埋得更深,最后在共同交媾的时刻,雌性获得雄性的潜能,雄性因为雌性的无力而精疲力竭。因此,这如此甜美、如此富有活力的秘仪的行为是在秘密中进行的,使得两个身体中由于性交产生的神圣性不会被迫感到羞耻,它若公开进行——或者更糟的是,如果被不虔敬的众人见到——那么无知的嘲笑就会〈让他们感到羞耻〉。”

[22]“不论如何,虔敬者为数不多,世间能数得出的不过寥寥,因此罪恶恰好留在多数人中,因为他们缺乏智慧,〈缺乏〉对一切存在之物的知识。对整个世界的恶德的蔑视——还有那些恶德的矫正方法——源于对万物以之为基础的神圣计划的理解。但是,当无知和愚蠢继续,一切恶德便茂盛滋长,用永不可治愈的混乱伤害灵魂。灵魂被它们玷污、败坏,开始发炎,如同中毒——那些拥有学识和理解力作为至高补救的人的灵魂除外。”

“因此,既然我仅向少数人提供帮助,那就听从并听完这篇著述吧,它讲述神性屈尊将它的理解力和学识仅仅分享给人类的原因。那么,听吧。”

“神,父和主,先造诸神、后造人类,从更加腐败的物质的部分和神圣的〈部分〉各取同样的份量;因此,物质的恶德恰好继续与身体结对,连同由于我们不得不与一切活物共享的食物和给养引发的其他恶德。因此,不可避免的是,欲望的渴念和其他心灵的恶德渗入人类的灵魂。诸神由自然最洁净的部分造出,不需要理性和学识的帮助,虽然于它们而言,不朽和不老的活力是足够的智慧和学识,但是由于神的计划是统一的,所以他仍然在永恒的律法中确立了律法中构划的必然性之秩序,它取代学识和理解力,惟恐诸

神与它们分离,因为一切活物之中,神通过人类以之驱逐并摒弃身体之恶德的独特理性和学识来认识人类,他让他们追求不朽,作为他们的期冀和意图。简要说来,神将人类造成善的,并且能够通过他的两种神圣和必朽的本质取得不朽,神的意愿做了如此安排,让人类注定优于仅由不朽的本质形成的诸神、优于所有其他必朽者。结果是,由于他与他们亲缘相连,所以人类用虔敬和神圣的心灵向诸神致敬;诸神也对一切人性事物展现关怀,在忠诚的爱慕中看护他们。

[23]但是这只能用来形容被赋予了忠诚心灵的极少数众人。不要说起受恶德驱使者吧,唯恐我们一想起他们,就会玷污这最神圣的论说。”

“既然这论说向我们宣告人类和诸神之间的亲缘和关联,阿斯克勒庇俄斯,那么你就必须认清人类的力量与强大。正如主和父——或者用他最威严的名称,神——是天上诸神的造者,也正是人类建造了满足于与人类接近的诸神的庙宇。人类不仅被授予荣耀;他还给予荣耀。他不仅向神进升;他还使诸神强大。你惊讶吗,阿斯克勒庇俄斯?你当然不像很多人那样缺乏自信。”

“我困惑了,三倍伟大者,但是我欣然认同你所说的,并且我认为,人类取得此等幸福,是最幸运的。”

“人类作为众生之中最伟大者,诚然值得钦慕。万有坦然承认,神族源出自自然最整洁的部分,他们的星宫如同头颅,代表整个生命。但是人类塑造的神像由两种本质——由远远更纯粹、更神圣的来自神圣者〈的本质〉,还有来自构成它们的物质的〈本质〉,其本质缺少人性——组成,它们代表的不仅是头部,还有全部肢体和整个身体。人性一直留心注意其本性和来源,坚持模仿神圣性,用与它自身特征相像的方式表现诸神,正如父和主将他的诸神造得永恒,以与他相似。”

[24]“你说的是雕像吗,三倍伟大者?”

“是的，雕像，阿斯克勒庇俄斯。看看你多么不信任！我是指被赋予了灵魂的有知觉的雕像，充满叹息，成就伟业；预知未来，以命运、预言、梦境和其他多种方式预测未来的雕像；使众人生病并且治愈他们，依各人所值为他们带来痛苦和欢乐的雕像。”

“你不知道吗，阿斯克勒庇俄斯？埃及是上天的映像，或者更确切来讲，天上被统治、被移动的每样事物都下来埃及，被转移到那里。倘若据实而言，我们的国度就是整个世界的神庙。”

“然而，既然智者宜应预先知晓万物，那么你就必然不能对此无知：将有这样一个时代，仿佛埃及人以忠诚的心灵和殚精竭虑的虔敬向神致敬——是徒劳无功的。他们所有神圣的崇敬都将徒然失落、消失，因为圣者将从地上返回天上，而埃及将被遗弃。曾作为宗教核心之地的国度将失落力量，贫瘠无力。外邦人占领这国度、这领土时，不仅将弃虔敬于不顾，甚至还会制定（所谓）律法规定的惩罚禁令，反对虔敬、忠诚和神圣崇拜。彼时这最神圣的国度，神殿和庙宇的集中地，将满满遍布坟墓和尸首。”

“埃及哟，埃及，关于你虔敬的绩业将仅有传说尚存，你们的子孙将难以相信（这些传说）！仅有石头上铭刻的言语尚存，讲述你们忠诚的功业，斯基泰人或印度人或某些如许的蛮族邻人将栖身埃及。因为圣者返回天上，被遗弃的众人都将死亡，正如埃及将失落神与人类、遭受遗弃。我呼唤你，最神圣的河流，我讲述你的未来：鲜血的洪流将满溢你的两岸，你将为之嚎啕；鲜血不仅将污染你神圣的水，还会让它处处泛滥，被埋葬者的数量将远远超出活人的数量。谁若存活，便仅能通过语言被认作埃及人；他的举止好似外邦之人。”

[25]“阿斯克勒庇俄斯，你为何哭泣？埃及她将受到唆使，做出比这远远更加邪恶的行径，更糟的是，她将沉湎于邪恶。曾经神圣的国度，最爱戴圣者，因为她的虔敬，从而成为地上唯一有诸神栖居的国度，她曾教说神圣和忠诚将是彻底的（不）信仰的体现。

那个时代的人们满怀疲惫,将认为世界无可赞叹,无可崇拜。这一切——一样未曾有、也没有、也不会有比它更好的事物的好事物——将被危及。人们会认为它沉闷,并轻蔑它。他们不会珍爱这整个世界、这无可比拟的神之杰作、辉煌的建树、由各色各类形象组成的宏大之众、由衷支持神之作品的神之意愿的机制,它将一切可被尊崇、赞颂、最终被所见者爱戴的事物统一起来,成为被视作单一事物的多种形态的集合体。”

“他们将喜爱暗影胜过喜爱光明,他们将认为死亡比起生命更加便捷。没有人将仰望上天。虔敬者将被视为疯癫,不虔敬者将(被视为)智慧;癫者将被视为勇敢,无赖将被当作体面人。我向你展现的灵魂以及一切有关灵魂的说教(灵魂起初便是不朽的或者期待获得不朽)将被视为不仅可笑,甚至虚妄。但是——相信我——凡是投身于心灵之虔敬的人,将面临死罪。他们将树立新的律法、新的正义。任何神圣的、虔敬的或者拥有上天或上天之物的价值的事物都不会被闻听、或在心灵中被相信。”

“诸神从人类(身边)撤离,何其悲哀!只有不祥的天使继续与人类相混,摄住可怜人,驱使他们犯下各种残暴的罪行——战争、掠夺、欺骗以及一切与灵魂之本质背道而驰的。随后,地不能稳固,海不能航行;星辰将不能跨越天空,星辰的轨迹也不能固定在天上。在强加的寂静中每个神圣的声音都将哑言。大地的果实将会腐烂;土壤将不再富饶;就连空气也将在忧郁的无力中消沉。”

[26]“世界的暮年将会是这样的:不敬、无序、对一切善物的漠视。阿斯克勒庇俄斯,这一切发生时,主和父、具有原初力量的神、第一位神的统治者,将注目这种行为和这些妄为的罪行,在意愿的行动中——即是神的慈悲——他将反对诸般恶德和万物中的反常,纠正过错,以洪水冲走恶意,或者用火将它烧净,或者通过处处传染性疾病来终结它。随后他将重建世界旧日的美丽,使得世

界本身将再度看起来值得崇拜和赞叹,随着不断的祝福和宣告,那个时代的人们将会尊敬那位造就并重建如此伟业的神。这将是世界的诞生:一切善物的重新形成,是自然本身最神圣、最虔敬的复原,随时间的推移重新排序(不过,是通过意愿的行为,)时间是且曾是不灭的,没有开端。因为神的意愿没有开端;它保持不变,永葆当下的状态。神的本质是慎重的思考;意愿是至高的善。”

“慎重的思考(就是意愿)吗,三倍伟大者?”

“意愿源自慎重的思考,阿斯克勒庇俄斯,意愿的行为正是源自意愿。神意愿的从来不会过多,因为他完全充满万物,并且他意愿的是他具有的。他意愿一切善事,并且他具有他意愿的一切。他考虑并意愿的一切事物都是善的。神正是如此,世界是他的形象——(善)出于善。”

[27]“善,三倍伟大者?”

“善,阿斯克勒庇俄斯,我将教授给你。正如神向世上一切形态和种类派发并分配他的慷慨——知觉、灵魂和生命——世界亦允诺并提供必朽者眼中一切善者,季节的更替,萌芽、生长并成熟的果实,诸如此类。因此,神坐在至高之天的极顶,无处不在,纵览周遭一切。因为天空以上有一处远离所有有物体事物的无星辰的场所。我们将分发(生命)者称为朱庇特,他占据天地之间的场所。然而朱庇特·普路托尼乌斯支配大地和海洋,是他滋养有灵魂、结果实的必朽之物。这些神的力量将活力赋予作物、数目和土壤,但是其他神的力量和作用将分配给一切存在之物。支配大地的诸神将(撤离),他们将停驻于在埃及朝向落日方向的遥远边陲建立的一座城市,彼处,必朽者的整个族裔都将受到土地和大海的驱促。”

“但是告诉我,你的这些神如今在何方,三倍伟大者?”

“停驻在利比亚山中的伟大城市里。那么,目前,关于他们就说到这里吧。”

“我们现在必须谈论不朽者和必朽者,因为对死亡的预期和恐惧折磨着不知道有关它的真实说法的众多人。死亡源自被工作耗尽的身体的瓦解,发生在身体的各部分组成带有生命功能的单一机制的时间流逝之后。其实,身体不能再支撑一个人的生命过程时,就会死亡。那么,这就是死亡:身体的瓦解和身体知觉的消亡。为此担忧是没有意义的。但是还有另一个值得担忧的问题,尽管人们出于无知或者不信任而漠视它。”

“他们无视的是什么,三倍伟大者,或者他们质疑的是何者的可能性?”

[28]“那么,听好,阿斯克勒庇俄斯。当灵魂从身体撤离,它去丈量并定夺其价值的大精灵那里接受审判,如果他认为它忠诚而正直,便让它待在适宜的场所。但是如果他看到灵魂被过失的瑕疵玷污、被恶德弄脏,便让它从高处跌落到下界的深渊,将它交付给气、火与水的风暴和漩涡的毫无止歇的冲击——它的永罚是在物质的洪流中、在天地之间被来回冲卷。那么灵魂的祸根即是其自身的永恒,因为不灭的惩罚以永恒的折磨压迫它。为了逃离这陷阱,让我们认识到什么是我们应当害怕、恐惧且避免的吧。做了错事以后,不信者通过范例而非通过言语、通过惩罚的真正痛楚而非威胁,从而被迫相信。”

“不是只有人类律法才惩罚人类的过错吗,三倍伟大者?”

“首先,阿斯克勒庇俄斯,地上万物都是必朽的,那些身体的状态活着,并带着那同样的身体状态从生命中逝去的存在之物亦是如此。他们都受到他们生前所做过错的刑罚,死后的刑罚更加严峻,依照他们的过错在生前掩藏得多深而定。神性预知这一切,因此一个人所偿付的刑罚恰恰与其过失相成比例。”

[29]“谁值得受到更严重的刑罚,三倍伟大者?”

“那些受人类律法谴责、暴力地失去了他们的生命、使得他们看起来已受到了应得的惩罚、却并未凭借灵魂偿还对自然欠下的

债务的人。另一方面,正直之人的护佑在于对神的崇敬和至高的忠诚。神保护这样的人免于一切邪恶。因为万有的父和主,唯他一人即是万有,自在地向万有展现他自身——不像置身某一场所那样具有场所,不像凭借某些性质那样具有方式,亦不像具有某些数量那样具有多少,而是通过仅借心灵而来的理解力照亮众人。当错误的阴影已然从一个人的灵魂中播撒出来、他已感受到真理之光时,他便与他整个知觉中的神圣理解力交合;当他对它的爱将他从令他必朽的那部分本质中解放出来时,他就对将要来临的不朽具有信心。就是它将要善恶分开。凡是善人见到了理性之光、仿佛亲眼所见,都会受到对神的忠诚、虔敬、智慧、崇拜和尊敬的启迪,他对这信仰的信心使他与人性远远分离,正如太阳使星辰的光辉显得黯淡。事实上,太阳照亮其他星辰,与其是通过其光芒之强烈,不如是通过其神圣和圣洁。太阳的确是第二位神,阿斯克勒庇俄斯,相信吧,〈它〉统治万物,用光芒照射世间存在的万有,有灵魂者和无灵魂者。”

“因为倘若世界曾是、仍是、且将是一永远活着的活物,那么世间就没有必朽之物了。因为它的各部分都以当前的状态永远活着,所以它不能容纳必朽性,因此如果世界必须永远活着,那么世界就必须完全充满生命和永恒。那么,正如世界是不灭的,太阳也永远统治有生命的事物,还有它们生存的一切力量,分配它、延续它。因此,神是世间一切活物、一切有生命者的不灭的统治者,他永远赋予这种生命。然而,他将它同时全部赋予:凭借永恒的法则,生命被给予一切有生命者,通过我将要描述的方式。”

[30]“永恒之给予生命的力量扰动着世界,世界的场所就在活着的永恒之中;因为不灭的生命约束着它,用言说的方式将它维系在一起,所以世界将永不会停止运动、或被毁灭。世界将生命分配给其中每样事物,它是太阳之下受统治的一切事物的场所。世界的运动是一种双重的活动:永恒从外部赋予世界生命,世界将生

命赋予其中万有,依照由太阳的活动、星辰的移动——神圣律法中构建的整个时间构架——所确立并指定的数量和时间,将它们全部散布。在地上就通过气的性质和冷热季节的变化来知晓时间,但是在天上,时间由移动的星辰回转到同一位置的时间秩序而定。世界是时间的容器;时间的轮回和扰动赋予它活力。但是时间通过有序的规则产生作用;秩序和时间使得世间万物通过轮换而更新。这种情况下,天地中诞生之物没有稳定的、没有固着的、没有不动的;唯一的例外是神,而且确实只有他,因为他本身、他自己、他独自即是整体、完整且完美。他是他自身坚定不移的固定性,外界的任何冲击都不能将他从他的位置移动开去,因为万物都在他之中,并且只有他在万物之中——除非有人冒险说他的运动在永恒之中。时间的一切扰动退回永恒,时间的一切扰动亦由永恒而起,但是永恒本身是不可移动的。”

[31]“因此,神(一直)都是稳定的,永恒也这样一直随他一起静止,永恒之中容纳着一个未曾诞生的世界,我们正确地称之为可感知的世界。这可感知的世界仿照永恒,是按照那位神的映像造出的。虽然它常常扰动,但是时间以自身的方式,出于复返至于自身的必然性,从而仍然具有稳定性的力量和特征。因此,尽管永恒是稳定、不动且固着的,但是由于时间的扰动(〈时间的扰动〉移动〈它者〉)而一再回到永恒,并且因为这种移动依照时间的规律运转,所以永恒(本身并不移动)看起来就恰好通过它置身其中的时间而被扰动,而且一切扰动都是在时间之中进行的。因此永恒的稳定性恰好被移动,时间的移动性通过其轮回的固定律法变得稳定。因此也可以认为,神在他自身之内扰动——不过是在同样的不可移动性之中,因为由于它的庞大,他稳定性的扰动实际是不可移动的。庞大的律法本身是不可移动的。那么,这种存在置身于极限、理解和算计之外,并不属于感官可触碰的种类。它不可被运载、被带走、被捕捉。它身在何方,去往何处,从何而来,如何行动,

是为何物——是不确定的。它在受到强化的稳定性中延续,它的稳定性在它内中行动——:神、永恒、二者、其一在另一个之中,或者二者均在彼此之中。因此,永恒在时间之内没有极限。但是时间是永恒的,设若它可受到数目、更替、或者通过复返而来的周期回转的限制。那么,二者都是无限的:二者看来皆是永恒的。至于稳定性,它安稳地固着,以维系可被扰动的事物,并且由于它的坚定,正当地居于首位。”

[32]“那么,万物的开端是神和永恒。但是世界因为可以移动,所以并不居于首位;虽然它依照使它一直持续扰动的律法,从而具有一种不移动的固定性,但是它的移动性仍然超过稳定性。”

“与神圣性相像的全部知觉本身是不动的,在它自身的稳定性中移动自己。它是神圣的、未朽坏的、不灭的、可用一切溢美之词形容——倘若存在任何可优于栖身真理本身之中的至高之神的永恒的事物的话——完全充满一切可感知的形态、充满全部的秩序,可以说是与神同在。世界的知觉是一切可感知的形态和秩序的容器。但是为了留意它所做过的一切,人类〈知觉依赖于〉记忆力的强韧。在下降中,知觉的神圣性只能向下触及人类动物,因为至高的神不想让神圣的知觉与每种活物相混合。他不想让它由于与其他活物交合而受到羞辱。人类知觉的理解力,它是什么、有多伟大,完全来自对过去之事的记忆。(由于他记忆力的强韧,他甚至成为了大地的统治者。)然而,对自然的理解力、还有世界之知觉的性质,可以完全自世界中一切感官可察觉的事物得来。下一个是永恒的理解力,是由可感知的世界得来的知觉,由之可分辨出它的性质。但是至高之神之中知觉的性质,还有对那性质的理解,只能是真理。在世界中就连这真理的一个影子、哪怕是最微乎其微的痕迹,都不可分辨,因为每当有人通过测量时间来分辨任何事物的时候,就会产生谬误,而有生产的地方就有错误。”

“这样,你看到了我们讨论的话题、还有我们冒险达成之事的

深度,阿斯克勒庇俄斯。但是至高的神,我向你致谢,因为你用以之可以得见神性的光启迪我。而你们,塔特、阿斯克勒庇俄斯、哈蒙,把这些神圣的奥秘埋藏在你们心灵的秘密之间,用寂静来守护它们吧。”

“然而,理解力与知觉的区别在于此:我们的理解力通过心灵的注意力,理解并分辨世界之知觉的性质,然而世界的理解力可以认识永恒、还有世界之上的诸神。因此,我们人类看到天上的事物仿佛是透过迷雾,是在人类知觉的状况的限制下尽力而为。我们的注意力被用来观看伟大的事物时受到很大的局限,但是一旦看到了,我们意识的幸福便是巨大的。”

[33]“关于如今被这么多人认作是一样重要话题的虚空,我是这样认为的:虚空并不存在,不可能曾经存在,将来也不可能存在。因为世界的所有组分都是完全充满的,使得世界本身就完全充满性质多样、形态多样的物体,各自都有它的形状和大小。有些比另一些更大,有些更小,它们的密度和多少是不同的。密度更大的,和更大的一样,更容易看到,但是更小的和更稀少的很难看到,或完全不可能看到,我们只能通过触觉察觉它们。因此,许多人相信这些不是物体,而是空的场所——这是不可能的。因为正如那被称作‘在世界之上者’(倘若这样的事物存在,我不会相信〈它是虚空的〉)充满了神圣性之中与它相像的可感知的事物,在我看来,我们称作‘可感知的’这世界也就完全充满物体和活物,依从它的本质和性质。我们并不能从真实的角度看到它们全部,而是有些太过巨大,有些太过微小;在我们眼里它们是这样,要么是由于它们离我们很远,要么是由于我们的眼睛出了问题。或者是由于它们如此微小,以至于许多人认为它们完全不存在。(我现在说的是一直在我们近旁的精灵——我是这样认为的——栖居在我们上方最纯净的空气和无烟雾、无云彩、无星空扰动的干扰的地方之间的主人翁们。)故此,阿斯克勒庇俄斯,你不应称任何事物为

‘虚空’，除非你是想说，你称之为‘虚空’的事物‘空无’某样事物——空无火、空无水等等。因此，虽然可缺少此类事物的某样事物可以被视为如此，但是在任何情况下它都不能空缺吹息和气，不论看起来是虚空的事物有多小或多大。”

[34]“关于场所，也得说同样的话，‘场所’作为独立的词语并无意义。因为场所的显现在于它是何者的场所；诚然，去掉这最重要的特征，就削减了词语的含义。这就是我们可以正确地说起水的场所、火的场所等等的原因。正如任何事物都不可能是虚空的，场所若独立使用，其含义就也不可分辨。如果假设有一个场所，却不考虑它是何者的场所，它看起来就会象是空无的场所，我认为世上不可能存在空无的场所。如果没有虚空的事物，就显然也没有这样的场所了，除非你为它加上可见的标记——长、宽、高——就像对待人类身体那样。”

“阿斯克勒庇俄斯以及其余在场诸位：在这些情况下，要知道可感知的世界只能通过心灵的直觉来分辨，是无形体的，任何有形体的事物都不能与它的本质相结合，任何可以通过性质、数量和数目分辨的都不能，因为它内中没有这样的事物。

“叫做‘可感知的’的世界是物体的可感知的一切形态或性质的容器，没有神，它们就都不能被赋予活力。因为神是万物；万物来自于他；万物取决于他的意识。他的整体是善、是好、是智慧、是不可模拟的，仅对神而言是可感知的和可认知的。没有神就不曾有、现有或将有任事物，因为万物皆由他而来、在他之中、借他存在：具诸多形态、各式各样的性质、巨大的数量、一切不可测量的大小和具诸般形态的形态。你若开始理解它们，阿斯克勒庇俄斯，你就会感谢神。你若考虑整体，你就会学到，可感知的世界本身以及它包含的一切其实都被那更高的世界遮盖，仿佛一件衣服。

[35]“阿斯克勒庇俄斯，每个种类的活物，不论必朽还是不朽、有理性（还是无理性），不论有灵魂还是无灵魂，各个都具有它

那一种类的表象,保持它与那种类的关系。虽然各个种类的活物都拥有它那个种类的完整形态,但是在那同样的形态之内,它们个个都有差异;例如,虽然人的种类在形态上是同一的,使得人类可以一眼就被分辨出来,但是每个个人在同样的形态之中都与其余的不同。因为阶级是神圣的、是无形体的,与心灵掌握的任何事物一样。因此,既然形态的这两个组分是物体(和)非物体的,那么任何形态都不可能变得与遥远时间、遥远纬度的其他形态十分近似。形态的改变之频繁,有如我们称之为具各形态者的神居住的周转的圆圈之中的瞬间之频繁。阶级持续存在,频繁复制自身,有如世界之轮转的瞬间之多数多样。在轮转的过程中,世界改变,但是阶级既不改变、也不轮转。因此,各个种类的形态持续存在,即使同一形态之中有所不同。”

[36]“世界是否改变它的形态呢,三倍伟大者?”

“你看,阿斯克勒庇俄斯:就好像我对你说这一切的时候你一直在睡梦中一样。到底什么是世界?组成它的倘若不是所有诞生之物,还能是什么?那么,你想问的是天、地和诸元素。还有何者的形态改变是更加持续不断的呢?天变湿变干、变冷变热、变晴朗、变浑浊;这些形态不断在同一的天之形态下相互转换。地总在经历许多形态的转变,当它生产果实的时候,当它推动它已创生之物的生长的时候,还有当它产生它所有果实的各式各样的性质和不同的数量、它们生长的阶段或过程、特别是树木、花朵和灌木的性质、气味、味道和形态的时候。火引起许多神圣的变化。诚然,日月的表象具有各般形态,更象我们的镜子,通过辉光相似的映像产生相似者。

[37]不过现在,关于这些事物已经说得够多了。”

“让我们再次转向人类和理性吧,理性是神圣的馈赠,人类因而而被称作理性动物。关于人类,我们说过一些奇妙的内容,但是不如这点奇妙:它比人类在神圣本质中所能发现、能造出的一切奇

妙之物更加奇妙。我们的先祖曾在有关神圣性的理论上犯下了严重的过错；他们不相信、不注重对神的崇拜和虔敬。但是后来他们发现了造神的技艺。他们为他们的发现添上了一种来自物质本质的协调力量。因为他们造不出灵魂，所以混入了这种力量，并且召唤精灵或天使的灵魂，借圣洁神圣的秘仪将它们植入到相似者中，由此，那些偶像就可具有行善和作恶的力量了。”

“例如你的先祖：他是发现药物的第一人，阿斯克勒庇俄斯。他们在利比亚山上、鳄鱼河岸的附近献给他一座庙宇。他物质性的个人——换言之即是他的身体——躺在那里。剩余的——或者毋宁说——他的全部（倘若全部的个人即是生命的知觉）更幸福地回归了上天。哪怕现在，他仍然通过他的神圣力量为病人提供帮助，就像他曾经通过医药的艺术给予帮助那样。赫耳墨斯——我背负他的姓氏——难道不是栖居在以他命名的他出生的城市吗？各地的必朽者不是都为了他的帮助和庇护而来么？欧西里斯之妻伊西斯：我们知道，她若心怀善意，便可以做出莫大的善行，愤怒时又能做出极大的伤害！地上的诸神和物质的诸神容易愤怒，因为人类正是以这两种本质造出并合成了它们。因此，埃及人称这些为神圣的动物，诸城邦的埃及人在活着的时候崇拜那些被奉为神圣的（动物）的灵魂，好让那些城市可以继续沿用他们的律法，并以它们的名字称呼自己。出于这种原因，阿斯克勒庇俄斯，埃及的城邦总是由于一群人崇拜并尊敬的事物在另一群人那里受到不同待遇而互相征战。”

[38]“这些被视为俗世之神的神的性质——是什么样的事物，三倍伟大者？”

“它来自一种植物、石头和香料的混合物，阿斯克勒庇俄斯，它们之中有一种神圣性的自然力量。这就是那些神被供以祭祀、圣诗、赞美还有带有上天之和谐的协调甜美声音作为娱乐的原因：以使被引诱进入偶像之中的上天的成分可以通过与上天持续交流

而欣然忍受它在人类之间的长久留驻。人就是这样造神的。”

“不要以为这些地上的神行事漫无目的，阿斯克勒庇俄斯。天神栖居天的高处，各自统率分配给他的秩序，并将它照管。但是在此处下界，我们的神为人类提供帮助，仿佛是凭借友爱的亲缘，并且逐一关照某些事物，通过命运和占卜预言某些事物，预先计划通过其他方式提供帮助，各有各的方式。”

[39]“那么这计划的哪部分属于 Herma¹ 或命运诸神呢，三倍伟大者？天上的诸神支配普遍的事物，特殊的事物属于地上的诸神——对吗？”

阿斯克勒庇俄斯，我们称作命运之神的，是所有事件中的必然性，总是通过形成一条长链的链接而彼此衔接。那么，她是万物的造者，或者是至高之神，或者是至高之神造的第二位神，或者是天地之间由神圣律法确立的万物的秩序。因此，这命运之神与必然性通过一种不可割断的粘着力彼此衔接，并且，二者之中，命运之神当先，产生万物之源，但是那些取决于她使之诞生的事物，受到必然性的强迫，开始活动。它们二者之后是秩序，即必须来临的事物的结构和现世的安排。因为如果不将秩序组建起来，就没有任何事物，在万物之中，世界的秩序是完整的。秩序是世界本身的载体，整体便是由秩序构成的。”

[40]“那么，这三位——命运诸神、必然性和秩序——就最完整的意义而言，来自于神的赞同，神通过自己的律法和神圣的计划统治世界，神将它们一起与每种意愿或不意愿的行动分隔开来。他们不受愤怒的搅扰，不受善意的动摇，它们臣服于永恒计划的必然性。那计划就是永恒本身：不可抗拒、不可移动、不可毁灭。那么，首当其冲的是命运之神，用她已经播下的种子，为一切将要来临的事物提供足够的子嗣，一如既往；随后是必然性，强迫它们全部开始活动。秩序排第三，维系命运诸神和必然性所安排的事物的结构。那么，这就是永恒，既不能开始存在也不能停止存在，依

照它轮回的固定不变的律法,以不灭的运动回转又回转,它的各部分一次又一次起起落落,使得在时间推移的同时,已经落下的部分又重新升起。轮回性赋予这种回转以一种将万物聚集在一起的模式,使得你无法知道回转在哪里起始(假设它有起始),因为万物看起来总是接连不断并且仿佛先于自身。但是意外和机遇也混入了世间一切物质事物之中。”

“带着神的意愿和应许,我已经告诉你一个人类可以说的一切事情。为神祈福着、祈祷着,接下来我们只需回到对身体的关怀。关于神学我们已经谈论得足够了,我们的灵魂可以说是已经饱足了。”

[41]他们离开圣所时,开始向神祈祷,并转向南方(因为若想在日落时分向神祈求,就应当注目那个方位;同理,在日出时分应当向朝向名为东方的方位),当他们已经在祷告的时候,阿斯克勒庇俄斯悄声问道:“塔特,你是否认为我们应当建议你的父告诉他们,在我们向神祈祷时加上一些乳香和香料?”

三倍伟大者听到他(所说的),感到不安,说:“这是一个坏兆头,阿斯克勒庇俄斯,非常坏。向神祈求时燃烧香料等等,带有亵渎神圣的意味。因为他本身即是万物,或者万物都在他之中,他无需任何事物。还是让我们用给予感谢的方式崇拜他吧,因为神将必朽者的感恩当作最好的香料。”

“我们感谢你,至高的、最高的神,只因你的仁慈,我们才收获了你的知识之光;必须受到尊崇的神圣名字、我们先祖的信仰以之仅为神祈福的名字啊,我们感谢你,你通过给予我们知觉、理性和理解力,俯允我们一位父的全部忠诚、虔敬和爱,还有任何更加甜美的力量:

知觉,我们因之可了解你;

理性,我们因之可在我们模糊的揣测中寻找你;

知识,我们因之可为了解你而雀跃。

我们是受你的力量拯救之人,诚然的确雀跃,因为你已向我们完全展现了你自己。我们雀跃,甚至在我们仍然依赖身体的时候,你俯允我们永远成神。因为这是人类给予谢意的唯一方式:知晓你的至高权威。

我们已经知晓你,仅能由理性感知的宏大光芒。

我们已经理解你,生命之真实生命,孕育一切将要存在之物的子宫。

我们已经知晓你,通过以其完美的丰满构想一切将要存在之物而永恒持续存在者。

我们以这篇祷告崇拜你善的善,只要求:你祝愿我们在你知识的爱意中持续存在,永不被同这样的生命剥离。”

“怀着这样的期待,我们转向一顿没有任何活物的纯净餐饭。”

[题解]副标题中“太阳”后面的词语是希腊语。Scott,《赫耳墨斯集》(卷三,页1;卷四,页2-27、155-161、179-227、230-232)写到,本卷希腊语原文标题 *Logos teleios* 意为“臻于完满的论说”;比较《赫耳墨斯集》卷九第1节。

公元304至311年间撰写《神圣原理》的拉克坦提乌斯在这部作品中(4.6.4、6.25.11、7.18.3)提到一篇希腊语的 *Logos teleios* [完美论说]以及相应的拉丁语版本 *Sermo perfectus* [完美论说]。后来在6世纪中期左右,利杜斯(*Joannes Lydus*) 在早期罗马作者有关节日和月历的文章的作品汇编《论月份》(*On Months*)中也提到过一篇 *Logos teleios*。托名安提姆斯(*Anthimus*)、亚里山大里亚的区利罗和司铎拜俄斯也引用过《完美论说》(*Perfect Discourse*)中的希腊语文段。

Mimaut 纸莎草纸给出了《阿斯克勒庇俄斯》第 41 节中祷文的希腊语版本,它和《阿斯克勒庇俄斯》第 21-29 节一起在一份科普特语文本(《灵知派经书》卷六,7)中出现过(《灵知派经书》卷六,8);Mahé(《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 47-49)论证认为,科普特语版本的《阿斯克勒庇俄斯》比拉丁语版本更好地表现了希腊语原文。利杜斯用希腊语写作,拉克坦提乌斯用拉丁语,但是二者给出的段落都是希腊语的(例如《神圣原理》2.14.6、4.6.4、7.18.4 [比较《阿斯克勒庇俄斯》第 28、8、26 节];《论月份》,4.7、149 [比较《阿斯克勒庇俄斯》第 19、39、28 节])。拉克坦提乌斯引用了拉丁语的 *Sermo perfectus*,但是与现存的《阿斯克勒庇俄斯》版本对应不上,现存的《阿斯克勒庇俄斯》最早出现在奥古斯丁 413 年至 425 年间撰写的《上帝之城》(8.23、24、26;《阿斯克勒庇俄斯》第 23-24、37 节)中。

因此,与《阿斯克勒庇俄斯》对应的希腊语文本(或多个文本)在 4 世纪早期就已经在流传了,但是现存的拉丁语版本可能是一个世纪以后才出现的。由于来自《阿斯克勒庇俄斯》以及《赫耳墨斯集》其他部分的最早的引文和引证许多都来源于使用拉丁语的北非的基督教徒(拉克坦提乌斯、奥古斯丁、德尔图良、亚挪比乌),所以有人提出(Carcopino,《罗马多神教时期的密教一面》,页 286-230)译者是北非人氏。Scott 推测,拉丁语版本出自北非的另一位维克托里努(Marius Victorinus)(约 363 年卒)之手,并且认为它依照惯例,称作者为阿普列尤斯(Apuleius)没有依据,Nock (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 277;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 79-81)反对这种看法。同见:Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷四,页 104-114、126-146;David N. Wigtill,《错误的天启》,页 2286-2288;Claudio Moreschini,《晚古时期及文艺复兴时期的拉丁语文献中的赫耳墨斯主义研究》,页 27-49。

许多编者和其他学者相信《阿斯克勒庇俄斯》是现存材料的整合版；不论如何，它篇幅很长，并且涵盖许多主题。关于各种分节方式和文段的排列方式，见：Zielinski，《赫耳墨斯主义灵知》，页 369；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 275-295；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷二，页 18-27；Scott，《赫耳墨斯集》，卷三，A；卷四 F，页 xxviii-xxxii；Mahé，《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 62；Mahé，《〈纳克罕玛迪经籍〉中〈完美论说〉的片段》，页 407-434；同见：下文第 10 节，关于“理论”的注释；Goodspeed，《早期基督教文献史》，页 159-165、182-187；William G. Rusch，《晚期拉丁教会长老》，页 25-29、114；Stephen Gersh，《中期柏拉图主义及新柏拉图主义》，卷一，页 331-338；Moreschini，《晚古时期及文艺复兴时期的拉丁语文献中的赫耳墨斯主义研究》，页 72-78。

[1]“〈是〉神，阿斯克勒庇俄斯，〈是〉神带你到我们这里，好让你可以参与一场神圣的论说，这样的一场论说，出于虔诚的忠诚，比起我们之前所做、神圣力量在我们心中激发的任何〈论说〉，都更加神圣。

比起……更加神圣：“任何”（*omnium*）对应的是句子结构中的属格——和比较级 *divinior* [更神圣] 有关——拉丁语本该使用夺格 *omnibus*；Nock（Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 278-279；比较页 357，注 3；Scott，《赫耳墨斯集》，卷三，页 5）给出一系列这种希腊语的用法，作为部分证据表明《阿斯克勒庇俄斯》是从希腊语译出的；下文第 4、5、23、27、29 节；Wigtill，《错误的天启》，页 2293-2295。

虔诚的忠诚：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 296，将 *religiosa pietate* 译作 *scruplueuse piété* [恭谨的虔诚]；关于翻译 *pieta* 及同源词汇的难点，见上文《赫耳墨斯集》卷一第 22 节，

关于“虔敬的”和 *eusebeia* 的注释,以及下文第 22 节,“忠诚的爱慕”注释。

你若注定能理解它,你的全部心灵就会完全充满诸般善物——如果存在许多善,而且没有囊括万物的同一的善。众所周知,二者并不矛盾:万有属一、万有同一,因为它们相互关联,故不可分开。不过你可以全神贯注,从下面的论说中学到这点。现在出去一下吧,阿斯克勒庇俄斯,叫塔特来加入我们。”

你若……善物:《赫耳墨斯集》卷九第 4 节; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 357,注 5;读者应当注意,除了本文给出的以外,Festugière 的注释中还给出了更多希腊语版本和《阿斯克勒庇俄斯》之间的关联;同见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 284-287 中 Nock 的列表;Reitzenstein,《希腊奥秘宗教》,页 305-306。

它们相互关联: Ferguson (Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 394-395) 认为 *conexum* [关联] 是第一处对本卷主题之一的指涉,这个主题的代表是 *coniunctio*、*conexio*、*cognatio* 之类的词汇;特别见下文第 4-7 节。

塔特进来后,阿斯克勒庇俄斯提议也让哈蒙加入。三倍伟大者说:“我们不会因哈蒙的加入而感到吝惜;的确,我们记得曾经以他的名义写下许多内容,我们也同样为塔特——我们最亲爱、最忠诚的儿子——写过许多关于具体、通俗主题的内容。

塔特……哈蒙加入:现存文本并没有由赫耳墨斯献给哈蒙 (Hammon) 或阿蒙的内容,阿斯克勒庇俄斯在《赫耳墨斯集》卷十六中对哈蒙讲话;见卷十六题解,以及卷四第 3 节关于塔特的内

容; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 357,注8-9。

感到吝惜: Invidia[嫉妒、吝惜]对应 phthonos, Festugière(《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷二,页 38)认为它指代一种把未启蒙者和秘仪分隔开来的情感。《赫耳墨斯集》卷五第 2 节和卷十六第 5 节中,神圣的是 aphanos[不吝惜的];比较《蒂迈欧》29E。

通俗主题: Nock(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 297)认为 exotica[通俗]可能是译者见到陌生希腊词汇的结果,原文可能是 exōterika 或 diexodika,相关内容见上文《赫耳墨斯集》卷五第 1 节,卷十第 1 节,卷十四第 1 节;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷二,页 39。

但是我将以你的名字写作这篇论著。除了哈蒙以外不要叫任何人,惟恐多人的在场干扰会玷污这篇关于如此伟大的主题的最虔敬的论说,因为不虔敬的心灵将通过多人的意识,将充满如此神性之威严的著述公布于众。”

我将……写作:《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷二,页 37,指出书写下来的文本的概念和赫耳墨斯主义对话的典型模式之间存在紧密联系,后者是教师或父亲对学生或儿子的口头指导,相关内容见上文《赫耳墨斯集》卷一第 32 节,关于 paradosis 的注释。虽然有四个人物,但是这篇对话其实是赫耳墨斯对阿斯克勒庇俄斯的演讲。

公布于众: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 357,注 10,指出 publicare 等同于 diaballein,同《赫耳墨斯集》卷十三第 13、22 节。

当哈蒙也进入了圣所,那神圣的场所便被四位人子的虔敬和神的神圣风采充满了;他们各自的心灵和思想规矩地沉默着,满怀

敬意地等待赫耳墨斯的言语，而后，神圣的爱开始讲话。

四位人子：quattuor virorum 是《阿斯克勒庇俄斯》中唯一一处使用 vir[男人]特指阳性的例子，不过下文第 21 节出现了 mares [男性]和 feminae[女性]；homo、humanus 和 humanitas 的译法对应 anthrōpos 及其同源词汇的译法；上文《赫耳墨斯集》卷一第 12 节。

神圣的爱：Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 8，提到柏拉图《斐德若》和《会饮》中的 erōs，但是 Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 357-358，注 12) 强调，爱的约束力量在《阿斯克勒庇俄斯》的宇宙学中起到动因的作用(上文“相互关联”)，Nock(同上)则提到俄耳甫斯教的相关内容，以及赫耳墨斯和厄洛斯(Eros)之间的关联，还有作为旬星名称的丘比特—厄洛斯(下文第 19 节；W. Gundel 编,《三倍伟大者赫耳墨斯的新占星术文本》，页 296)。

[2]“每个人类灵魂都是不朽的，阿斯克勒庇俄斯，但是并不是以相同的方式：有些在方法和时间上与其他的有异。”

“三倍伟大者，每个灵魂都有同样的性质，不是吗？”

灵魂都是不朽的：关于柏拉图主义和廊下派中的先例，见 Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 8-9；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 358，注 13。

“阿斯克勒庇俄斯，你这么快就脱离了理性的真正约束！我难道没有说过，因为创造者创造万有之前，万有就都在创造者之中，所以万有即同一、同一即万有吗？他被称作万有，并非有失公允，他的组分即是万有。那么，在这整场讨论中，留心记住独自即是万有、本身即是万有之创造者的他。”

理性的真正约束：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 297 中的文本是 *vera rationis continentia*，但是 W. Kroll 和其他人倾向使用 *verae*，对于 Festugière 的译法 *la vraie suite du raisonnement* [理性的真实后果]，Nock 给出另外的译法 *de la maîtrise-de-soi de la droite raison* [正确理性的自我约束] 或 *du contenu de la droite raison* [正确理性的内容]，或者保留 *vera* 时译作 *de la vraie maîtrise de la raison* [理性的真正约束]；在 Nock 看来，*continentia* 要么是 *enkrateia* [《赫耳墨斯集》卷十三第 9、18 节中的“节制”]，要么是拉丁语“内容”一词的罕见用法（法语为 *contenu* [内容]）。

万有即同一……称作万有：《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷二，页 68，认为本节和下一节的区别在于：本节中神即“万有”（*All, omnia*），下节中“全部”（*totum*）= “万有”（*omnia*）= “世界”。关于作为赫耳墨斯主义主题并可追溯到前苏格拉底时期希腊思想的“万有同一”思想，见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 358，注 15；Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 9-11；Moreschini,《晚古时期及文艺复兴时期的拉丁语文献中的赫耳墨斯主义研究》，页 94-95。Gersh,《中期柏拉图主义及新柏拉图主义》，卷一，页 345-348，将本段与第 34 节中相似的语言联系在一起，论证说“神与被创造之物是同一的，主要原因是它们在神之中预先存在（*pre-exist*）……它们被创造之后在他外部存在只是次要的缘由……因为神与被创造之物的关系是永久与暂时之间的关系，从不同角度看来，神圣的本质都是超越的（*transcendent*）、内在的（*immanent*）。”

“万物从诸天进入地、水 and 气。只有向上移动的火是给予生命的；向下移动的臣服于它。但是任何自高处而降的都是繁殖者；向上扩散的是喂养者。只有地是本身静止的，容纳万有，更新她所

吸纳的一切种类。因此,这便是全部——像你记得的那样——因为它即是万有,且由万有组成。

从诸天:《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页 358-359,将本段和第 3 节之间的段落视作证据表明“哲学的”《赫耳墨斯集》和“通俗”版本之间存在关联,二者都强调占星学和巫术。

向上……向下:上文《赫耳墨斯集》卷一第 4 节, Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 12,关于 anōpherēs 和 katōpherēs, sursum 和 deorsum。

灵魂和物质被自然怀抱,就这样受到诸般形象的各色多样的性质的扰动,由于它们的性质具有不连续性,以至于〈人们〉认为形态是无穷的,但是它们为了这一目的而统一起来:以使整体可以像是同一的,万有可以像是从同一而来的。

灵魂和物质:拉丁语名词 mundus 意为“世界”,要么是作为一个整体的宇宙,要么是地球或者大面积土地;也可以指天空或苍穹。这个名词广义上也指代“工具”或“器具”,不过特指女性的化妆用具。形容词 mundus 意为“干净的”“典雅的”“整洁的”,因此揭示了与 cosmetic[化妆品]和 cosmic[宇宙的]作为希腊语 kosmeō 衍生词之间的相应关系对应的关系,既有“赋予秩序”的意思,也有“装饰”的意思。Mundanus 是 mundus 的形容词形式,后者意为“世界”。但是,本节中的 anima et mundus 是 mundus 和 mundanus 之类的衍生词汇几次出现中的第一次,后者一定通常对应希腊原文中的 kosmos 或 kosmikos,代表 hulē 和 hulikos,“物质”(matter)和“材料”(material);下文第 3、7、8、10、11、12、14、15、17、18、22、23、28、29 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 359,注 21;Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 14;Moreschini,《晚古时期及文

文艺复兴时期的拉丁语文献中的赫耳墨斯主义研究》，页 113-115、127。除这些特殊情况以外，mundus 均译作“世界”；注意下文第 10 节中，拉丁语译者好像因为拉丁语中缺少同 kosmos 严格对应的词汇而感到困扰。

性质：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 298，依照较早的版本，将 aequalitate 改为 qualitate。

形态：本文中的 species 一般译作“形态”，不过同样的词也译作“境况”（11）、“阶级”（19）和“像”（23）。Scott,《赫耳墨斯集》（卷三第 15-18 节；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 360，注 31）承认 species 通常应该对应 eidos，不过基于塞涅卡《书信集》58.16（“一般”[generaliter]指代的并非眼前所见者，例如一般的[generalis]人类，但是特殊的事物[specialis]比如西塞罗和加图，是眼前所见的。‘动物’是看不到的，是被想到的，可是它的种类[species]能被看到，例如马和狗”），他论证应将第 3-4 节中的 species 处理为“个体”（individual）。

第 4 节中 species enim pars est generis ut homo humanitatis[形态是种类的一部分，正如人类是人性的一部分]一句巩固了 Scott 的论点，不过 homo 也可以理解成作为种类的“人类”，humanitas 也可理解成某种更大的类别或种属。不论如何，为了前后一致，species 在这些段落中译作“形态”（form）。

Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 298，将第 2 节这里的 species esse noscantur 译作 on y reconnaît un nombre infini d'espèces[认出无穷多的种类]，但是在下文第 3 节（Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 299、260，注 31），per animam omnium generum et omnium specierum 译作 à travers l'âme de tous les genres et de tous les individus[贯穿诸般种类、诸般个体的灵魂]。

与之前引用的第 4 节的段落相反，如果 species 意为现代英文

中的 species[物种],那么 species 和 genus 的关系与 homo 和 humanitas 的关系就并不类似,因为 homo 和 humanitas 之间的对应与“种”和“属”之间的对应不同。《阿斯克勒庇俄斯》中的 species 和 genus 没有前后一致的译法,然而“形态”和“类别”(kind)至少不会像种—属一样在现代语言中隐含其他关联。Gersh 的解析见《柏拉图主义》,卷一,页 351-354。同见上文,《赫耳墨斯集》卷十一第 16-17 节;下文第 3-6、11、17-19、23、27、32-36、41 节;J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》,页 112-113。

[3]那么,构成全部物质的元素有四种:火、水、土、气。同一个物质、同一个灵魂、同一位神。”

“现在集中全部注意力、全部心灵力量、全部聪明才智。讲述关于神圣性——认识它需要神一样的知觉的专注——的事情,最像从高处奔入洪涛的河流,扫荡着、冲击着,好让它疾速的奔流不仅在我们聆听时、甚至还在我们教授时赶超我们的专注。”

全部物质:注意 mundus 在本节中出现 6 次;中间两处译作“世界”,另外四处译作“物质”;见上文第 2 节。

知觉:《阿斯克勒庇俄斯》中表示认知、感受和直觉的拉丁语词汇带来的困难不亚于上文《赫耳墨斯集》卷一第 1 节中描述的希腊语文本带来的困难。这里以及其他地方(尤见第 32 节)的“知觉”(consciousness)原文为 sensus,在《阿斯克勒庇俄斯》中出现 42 次,具有多重含义,译文使用“感觉”(sense)、“官能”(faculty)、“含义”(meaning)以及其他词语。Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 359,注 26,页 363,注 63)正确地将 sensus 同 nous 联系在一起,并通常用 intellect en donnant à ce mot le sens…… ‘faculté d’intuition divin’[智性,取“神圣直觉的官能”的含义]。《阿斯克勒庇俄斯》中指代认知、感受和直觉过程及

官能的词汇还有 *mens* [心灵], *animus* [思想、思考、灵魂]、*cognitio* [认知]、*contemplatio* [思索、凝思]、*intellectus* [理解力] 以及相关词汇; *intentio* [集中、意图、努力]、*nosco* [认识、知道]、*percipio* [感知、领悟] 和 *ratio* [理性]。

“诸天是一位可感知的 (*perceptible*) 神, 管理一切兴衰由日月定夺的物体。但是它们的造者——神——本身就是诸天、灵魂本身与世间存在的万物的统治者。一种连续的影响力从这万有、这受同一位神统治的万有而来, 贯穿世界, 贯穿整个自然中的诸般种类、诸般形式。神将物质制成有诸般形态的形态的容器, 但是自然用四元素塑造有形态的物质, 致使万物远及上天, 好让它们在神看来是赏心悦目的。”

兴衰由日月定夺: 上文《赫耳墨斯集》卷一第 25 节, 卷十一第 7 节; Griffiths, 《马都拉的阿普列尤斯: 伊西斯之书》, 页 112。

诸天……的万物: Ferguson (Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷四 F, 页 396) 认为这里的 *caelum* [天] 是恒星天球; 关于 *kosmos*, 见《赫耳墨斯集》卷四第 1-2 节; 《阿斯克勒庇俄斯》第 2、6 节。

从这万有: Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 22, 解释说 *supradictis*……*omnibus* 指代天体; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 299, 译作 *tous ces corps célestes* [所有这些天体]。

诸般形态……有形态: 关于“形态”和 *species*, 见上文第 2 节及 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 299、360, 注 31, 其中解释说 *forme sensible* [可感知的形态] 和 *genus* 的关系与个体和 *genus* 的关系一样。

[4] “然而, 所有依赖于上界的事物, 依照我将要解释的方法, 被划分为各种形式。万物的形式各从其类, 因此种类是整体, 形式

是种类更小的部分。

依赖于：关于 *pendentia* 以及它和 *artaō* 之间的联系，见《赫耳墨斯集》卷九第 9 节，卷十第 14 节；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 360，注 34；Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 24；卷四 F，页 396。

划分……各从其类：上文第 2 节关于“形态”的注释。

因此，诸神组成的种类会从自身产生诸神的形态。精灵组成的种类，和由人类、或类似地由鸟类和世上万物组成的种类一样，繁殖出与自身相似的形态。还有另一种活物，没有灵魂，但不缺少感觉；因此它为了良善的遭遇而感到喜悦，因为敌意而受到伤害、变得脆弱。我说的是所有那些根茎未受损伤时在地里活过来的事物；它们的形态分散在地上各处。天本身充满神。

与自身相似的：*sui similes* 是编者对 *suis similes* 做出的修改；*sui* 既可以是单数也可以是复数；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 300，译作 *les individus qui leur sont semblables* [和它们相像的个体]。

另一种活物：Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 25 认为，这另一种 *animalis* [活物] 由植物组成；植物没有灵魂但是有感觉的概念结合了柏拉图主义和廊下派关于这一问题的立场。此处的 *animal* 及 *animalis* (比较希腊语本中的 *zōon*) 通常译作“活物”，不过见第 6 及 21 节，其中 *animalis* 译作“有灵魂的”更佳。

然而，前文所说的种类栖居在属于它的形态的场所，所有这些事物的形态都是不朽的。既然形态是种类的一部分，正如人类是

人性的一部分,那它就必须因袭它种类的性质。由此,虽然各个种类都是不朽的,但是各个形态却恰恰并非都是不朽的。至于神性,它的种类和形态都是不死的。

前文……不朽的:关于本句及其语境,Festugière 写到(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 300、360,注 36;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 27,卷四 F,397)，“整个文段十分混乱,我怀疑作者自己是否理解他在说什么”。主要问题在于“前文所说的种类”(supradicta……genera)的指涉,还有 species 的含义,本句中的两次出现被 Festugière 译作 genres[类别]和 individus[个体],他在第一处指出,“specierum……显然是对 genōn 或取 genōn 之意的 eidōn 的误译,而非 ideai(或 eidē)”。

既然……的性质:上文第 2 节,关于“形态”的注释。

丰饶的诞生力保留了其他事物的种类,即使形式消亡,种类也依然恒久。因此,存在必朽的形式,(但不存在必朽的种类,)因此人类必朽,而人性不朽。”

诞生:这一词组及其同义词的原文通常是 nascor 及其衍生词(这里是 nascendi),即拉丁语中的 gignomai 以及相关词汇的同义词。

保留……消亡:虽然拉丁语中这两处的复数主语(genera……occidant……servantur)都要求使用复数动词,但是 Nock(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 278-279、300、360,注 7;Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 28;《阿斯克勒庇俄斯》第 1 节)将两个动词都处理为单数,说明这种反常现象源自希腊语语法——中性复数主语使用单数动词——不过抄本写做 servantur。

〈但不存在必朽的种类〉: Nock 插入 genera non sunt; Nock

and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 300。

[5]“但是,各个种类的形态与各个种类相互组合;有些从前就被造出了;有些由被造者造出。由诸神、或精灵、或人类所造的,都是与它们的种类十分相似的形态。少了神圣的赞同,物体就不可能被塑形,少了精灵的帮助,形态就〈不可能〉被表征,少了人类,无灵魂之物就不能开始并延续。

有些……继续: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 360,注 38-39,同意 Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 29-30,认为本段出现在这里并不是十分适合,Scott 认为它是注释。Festugière 将 *inanimalia*[无灵魂的生物;比较第 4、6 节]解释为植物生命,但是 Scott 认为它们是房屋、雕像之类无生命的人造物。

因此,每个偶然从它们的种类坠落到某种形态中的精灵,由于与某个神圣种类的某种形式相联结,故而出于相似性和关联性,被认作与神相像。但是那些在形态上保持了种类的性质的精灵被称作是对人类友善的。

某种形态中……神圣种类: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 301、361,注 40,依照 W. Kroll,将和 *generis* 对应的 *alicuius* 读作和 *speciei* 对应的 *alicui*[有些],将 *alicui speciei generis* 译作 *avec un individu du genre divin*[和一个神性类别的个体],不过他也将 *species* 同 *deluentes in speciem* 中的 *genos* 联系在一起,译作 *déboucher dans un autre genre*[在另一类别中展开]。见上文第 2 节,关于“形态”的注释。

对于人类而言,规则类似,但更宽泛。人类的形态具有多种形

态,而且多样:它由刚刚描述的与〈高级形态〉之间的关联而来,与其他各个形态构成许多联结,而且出于必然性,几乎与任何事物构成联结。

规则:和希腊语本中的 *logos* 类似, *ratio* 在《阿斯克勒庇俄斯》中的 44 次出现需要多种译法。此处的 *ratio* 被编者从上句的 *amantes hominum* [对人类友善的] 和 *daemones* [精灵] 中间移到这里,其中 *qualitate* 前的 *in* 是依照 W. Kroll 对抄本中 *sunt* 所做的校订:关于讨论 *philanthropoi* [对人类友善的] 的精灵的文本,见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 301、361,注 41。

刚刚……形态:拉丁语文本仅写做 *praedictae*, Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 31-32 将 *praedictae* 省略,但是 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 301 将它保留,认为其中暗含的指称是 *speciei*,如果和上文一样,认为 *species* 代表 *genos*,则译作 *avec* 〈*le genre*〉*qu'on a dit* [与前文所说的〈类别〉];比较第 2 节关于“形态”的注释。

因此,在神圣的虔敬中将自己与诸神相结合的人,凭借将他与诸神结合的心灵,几乎到达神性。同精灵们结合了的,则到达精灵们的境况。对种类的中庸状态保持满意的态度是人之常情,众人的其他形态将与他们将自身与其形态邻接的那些种类类似。”

心灵……神性:关于 *nous*、*gnōsis* 和神圣化,见上文《赫耳墨斯集》卷一第 1、26 节,卷四第 3 节,卷十第 9-10 节,卷十二第 6 节。

精灵们……达到:属格 *daemonum* 出现在 *accedit* [达到] 的宾语宾格 *daemones* 应当出现的地方,但是在希腊语类似的结构中使用属格应当无误;上文《阿斯克勒庇俄斯》第 1 节;Scott,《赫耳墨

斯集》，卷三，页 33；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 301。

[6]“因此，阿斯克勒庇俄斯，一位人类就是一个伟大的奇迹，活物应当受崇拜、受尊敬；因为他变他的本质为神的〈本质〉，仿佛他是一位神；他知道精灵的种类，仿佛他自认源出其间；他蔑视他的一部分——即人类本质——，信任他的另一部分——即神圣性。作为混合物的人类本质要幸福得多！”

因此……幸福得多：Festugière（《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷二，页 87-89）将本节同《赫耳墨斯集》卷十一第 19-20 节及色诺芬《回忆苏格拉底》（*Memorabilia*）1.4.11-18 中人类天神般的崇高庄严进行了比较，Ferguson（Scott，《赫耳墨斯集》，卷四 F，页 397-398）则将它与《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷二十三第 44-46 节进行了对比；Iversen，《埃及和赫耳墨斯主义教义》，页 16,49，引用一处来自埃及的呼应之处。Scott，《赫耳墨斯集》，卷三，页 35，认为这里隐含的对比发生在人类和精灵的本性之间，而且人类具有的那种更加幸福的状态和《赫耳墨斯集》其他地方所说的拥有身体（embodiment）是一种灾难的观点相反；同见：《赫耳墨斯集》卷八第 5 节，卷十第 24-25 节，卷十二第 20 节；下文第 8、11、14、22-23 节；《亚美尼亚语定义》，8.7、9.6；Norden，《未识之神》，页 25-26；Van Moorsel，《三倍伟大者赫耳墨斯之秘仪》，页 17-18。

他凭借同类的神圣性与诸神联结，并且向内蔑视他地上的部分。他用喜爱的约束将其他各〈部分〉紧紧拉向他，承认他与它们之间由天意定下的关系。他仰望上天。他身处中庸状态中较为幸福的位置，以便他可以珍爱位于他下方的、并且被位于他上方的珍

爱。他培育土；他轻巧地混入诸元素中；他以心灵之敏锐探测大海的深度。他被允许一切：天看来并不太高，因为他以聪敏的思维度量它，仿若它在近前。朦胧的气不会模糊他思维的专注；厚重的土不会妨碍他的工作；渊深的水不会阻挡他高贵的视界。他是一切，且无处不在。”

向内蔑视……部分：赫耳墨斯主义对人类尊严的赞扬仅限于人类境况的身体层面；上文《赫耳墨斯集》卷一第 18-19 节。

它们之间……的关系：和希腊语 *anankaios* 类似，拉丁语 *nessarium*——这里译作“关系”——可以表示联系或者必要性；Festugière 译作 *auxquels il se sait lié* [与之相连]，并提出第 5 节第三句中也可作为按照第二种含义翻译的依据；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 301、361，注 46。

轻巧地混入：Festugière 将 *elementis velocitate miscetur* 译作 *il se mêle aux éléments par la vitesse de la pensée* [它凭借思维的速度混入诸元素中]，将 *velocitate* 和下一个词组 *acumine mentis* [他心灵之敏锐] 连在一起；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 302、362，注 48；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 75、145；Scott,《赫耳墨斯集》，卷四 F，页 398。

“所有这些种类之中，有灵魂者的根系从上至下延伸，但是无灵魂的活物长在从下至上生长的根系的枝头。有些事物由复合食物给养，另一些由简单食物（给养）。食物有两种类型：一种给灵魂，另一种给身体——活物由这两种物质构成。灵魂食用着世界永不止息的扰动。身体凭借水和土而生长，（水和土是）低级世界的食物。

有灵魂者……无灵魂：Ferguson (Scott,《赫耳墨斯集》，卷四

F, 页 374, 395) 认为 *pneuma* 是“从高处”延伸下来的根。关于植物没有灵魂的说法, 见上文第 4-5 节, 以及 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 362, 注 49-50, 还有 Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 36-37, 两处都引用了《蒂迈欧》90A 中的 *phuton*……*ouranion* [属天的自然生长物], 比较《赫耳墨斯集》卷十八第 11 节中的“在天之上的植物——我们的灵魂”。

复合食物: “复合”原文为 *duplicibus*, 与 *simplicibus* 相对, 但是 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 302 译作 *de deux sortes*……*d'une seule sorte* [属于两个种类……属于一个种类]; 同见: 下文第 7 节; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 37-38, 卷四 F, 页 399。

一种给灵魂: “灵魂”通常用于翻译 *anima*, 对应希腊语的 *psychē*; Reitzenstein (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 303) 将这里的 *animi* 校订为 *animae*, 不过关于取“灵魂”之意的 *animus*, 见 P. G. W. Glare 编, 《牛津拉丁语词典》, “animus”词条, 1。Iversen, 《埃及和赫耳墨斯主义教义》, 页 50, 引用了一处说明灵魂和身体给养之间不同点的“来自埃及的直接呼应指出”。

世界……扰动: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 303, 362, 注 51, 将这里的 *mundi* [世界] 译作 *ciel* [天], 但是见上文第 2, 3 节; 这里和其他地方的“扰动”原文是 *agitatio*, *agito* 等等, Ferguson (Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷四 F, 页 359) 认为这个词指代“维持生命存在的天空的永恒运动”。

充斥万有的吹息同万物混合, 赋予万物生机。知觉为人类增添了理解力: 只有这被允诺给人性的第五部分来自以太。一切活物之中, 只有人类配备知觉, 受它提升, 被它抬高, 以理解神圣的计划。不过我想起来了, 我要说一说关于知觉的〈内容〉, 所以不一会儿我也将向你把它讲述。这是一个宏大的题材, 并且十分神圣,

不亚于关于神圣性本身的叙述。”

“不过现在让我向你把我已开始了的〈内容〉叙述完毕吧。

充斥……吹息：拉丁语 *spiritus* 背后的希腊语词汇是 *pneuma* [吹息]，相关内容见《赫耳墨斯集》卷一第 5 节；Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 37-38。

知觉……以太：关于取“知觉”之意的 *sensus*，见上文第 3 节，关于逍遥学派认为 *psuchē* 或 *nous* 的物质基础是精髓 (*quintessence*) 而非四元素的说法的来源，见 Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 38-42；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 363，注 53-54；比较《亚美尼亚语定义》，11.6；Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 405。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 303，倾向 *sola* [仅、只] 而非 *solī*，后者是 Scott 的读法（卷一，页 296-297），同 *homīni* [人性] 对应，译作“仅赋予人性”。

不一会儿：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 364，注 57，认为这里指的是第 16 和 32 节；比较 Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 42-43。

[7] 最开始，我说起只有人类才完全享有的与诸神的联结，这是由于诸神尊重他们——那些人类得到了这么大的幸福，他们领悟理解力的神圣知觉，仅存在神和人类的理解力之中的更神圣的知觉。”

“所有众人之中的直觉不都是同一形态的吗，三倍伟大者？”

“并非所有人都获得了真正的理解力，阿斯克勒庇俄斯。他们受了欺骗，在匆忙的冲动下，不做应有的理性思考，反而追求一个形象，〈这形象〉在他们的心灵中创生恶意，将最好的活物变为举止残忍的兽性本质。我谈论吹息时，会做出关于知觉和相关话题的完整叙述。”

最开始……联结：coniunctio[联结]的主题在上文第1和5节中出现过；比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二,页364,注59。

所有……三倍伟大者：《赫耳墨斯集》其他部分提出过类似的问题：《赫耳墨斯集》卷一第22节,卷四第3节,卷十第23节；Scott,《赫耳墨斯集》，卷三,页44；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二,页364,注61。

他们的心灵中：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二,页303,364,注64,将 in mentibus 译作 dans les âmes[在诸灵魂中]；上文第3,5节。

谈论吹息时：关于 spiritus[吹息]的讨论出现在下文第16节；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二,页364,注65；上文第6节。

“人类是唯一一种双重的活物：他的一部分是简单的，希腊人称之为 *ousiōdēs*[精髓的]，我们称之为一种与神圣性相似的形式。希腊人称之为 *hulikos*[物质的]，我们称之为‘地上的’，它是四重的。我们已将其称作神圣部分的遮盖的那种人类之中的物体由它造出；它遮盖纯洁心灵的神圣性，〈纯洁心灵〉仅与相似者——纯洁心灵的思想——共处，同它自己相安，仿若受到物体之墙的庇护。”

人类是……*ousiōdēs*[精髓的]：Scott,《赫耳墨斯集》，卷三,页44,引用《赫耳墨斯集》卷一第15节,其中和 *duplex*[双重]对应的形容词是 *diploos*,虽然也可以像上文第6节一样写成“复合事物”；对于 *homo duplex*[双重人类]的其他说法,同见下文第7节,还有 Van Moorsel,《三倍伟大者赫耳墨斯之秘仪》，页18-19的评论。

注意这里的 *ousiödēs* [精髓的] 和下文的 *hulikos* [物质的] 是希腊语; 关于“人之精髓”及 *ousiödēs* 的其他用法, 见: 《赫耳墨斯集》卷一第 15 节, 卷二第 5 节, 卷九第 1、5 节, 卷十三第 14 节; 《阿斯克勒庇俄斯》第 19 节; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 44; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 364, 注 67、69; 《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》, 卷四, 页 6; Mahé, 《上埃及的赫耳墨斯》, 卷二, 页 420。对于拉丁语本中其他未译并直接抄录了的希腊语词汇, 见下文第 8、10、12、14、17、19、39 和 40 节的 *ousiödēs* [精髓]、*kosmos* [秩序宇宙]、*arithmētikē* [算数]、*hulē* [物质]、*Haidēs* [不可见者]、*ousia* [精髓]、*ousiarchēs* [精髓之源]、*Pantomorphos* [具诸形态者]、*Heimarmenē* [命运]; 同见上文题解。

与神圣性相似的: Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 45 指出, 《创世记》1:26 在《旧约》的犹太和基督教读者之外亦有受众, 但是他同样给出了诸如《斐德若》95C 之类的柏拉图主义素材, 同时指出有些异教徒如凯尔苏斯 (Celsus), 拒斥人类是依上帝的形象而造的想法; 上文第 6 节; 下文第 10-11 节; R. J. Hoffmann, 《凯尔苏斯〈论真正的教义〉》, 页 103。

hulikos……四重的: “地上的”一词原文为 *mundanum*, 相关内容见上文第 2 节; 人类的物质部分是 *quadruples* [四重的], 因为有四种元素; 上文第 6 节; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 45-46; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 364, 注 68; Gersh, 《中期柏拉图主义及新柏拉图主义》, 卷一, 页 381。

“那么, 三倍伟大者, 人类为何应当置身世界之中呢? 他们为何不生活在神所在的领域的至高幸福中呢?”

“你问得对, 阿斯克勒庇俄斯。诚然, 我们恳求神允诺我们力量, 好为它寻得缘由。虽然一切取决于神的意愿, 但是有关万有之巅的事情尤其如此, 我们当前的探寻就是在寻找万有的缘由。”

世界中；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 304, 将 *in mundo* 译作 *dans la matière* [在物质中]；上文第 2 节；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷三，页 63。

[8] “那么，听着，阿斯克勒庇俄斯。当万物的主和塑造者——我们正确地称之为神——在自身之后造了一位可看到、可感觉到的神（我称这第二位神为可感知的，不是因为他感知，而是因为他影响所有看到他的人的感觉；我们以后再讨论他是否有感觉），而后，将这神造为他的第一个产物、紧随他之后，他看它是美的，因为它完全充满万物的善，他爱着作为他自身神圣性的子嗣的它。那么，他如此伟大、如此良善，以至于他想要有另一位来钦慕他从自身造出的那位，他立即造了人类，他的理性和注意力的模仿者。

当……子嗣的它：拉克坦提乌斯将他的底本称作 *Logos teleios* [完美论说]，在《神圣原理》4.6.4 中用希腊语引用了这一长句，以证明赫耳墨斯认同先知及女预言家的说法，同意认为至高的神有一位儿子。同样的希腊语本出现在在伪安提姆斯，《致狄奥多尔——关于圣教会》（*To Theodore on the Holy Church*），10-11，Scott 基于内部证据将其追溯到公元 4 世纪中期，即真正的尼科米底亚（*Nicomedia*）主教安提姆斯死后半个世纪。Scott 将本段追索到《蒂迈欧》29E-31B、37C、92C，并且同《创世记》1 进行了对比。他同样注意到它在锡耶纳大教堂（*Cathedral of Siena*）（1488）著名的地面绘画中出现，其中赫耳墨斯与十位女预言家一起出现。

见：上文题解；Scott,《赫耳墨斯集》，卷一，页 32, 卷三，页 46-48, 卷四，页 15-16、155、158-159；Frances A. Yates,《焦尔达诺·布鲁诺和赫耳墨斯主义传统》，页 42-43；Paolo Siniscalco,《三倍伟大者赫耳墨斯，基督教天启的多神教预言家》，页 114-116；Mahé,

《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 55。Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 305，依照 Rohde，将抄本中的 quo 订正为 quom [当]，是《阿斯克勒庇俄斯》中连词 cum 的罕见形式，对应拉克坦提乌斯的 epei 和伪安提姆斯的 eti；Scott，《赫耳墨斯集》，卷一，页 298-299，卷四，页 15、158，依照 Goldbacher，提出 quoniam。

我们以后再讨论：Scott，《赫耳墨斯集》，卷三，页 46-47，在《赫耳墨斯集》卷九第 6 节中找到了对这一承诺的回应，其中说到“秩序宇宙中的唯一感受和理解”，并且观察到第九卷的首句将它自己形容为“完美论说”即 Logos teleios [完美论说] 的“后续”。因此 Scott 总结称，第 8 节括号中的内容一定是在《赫耳墨斯集》卷九成文后插入的；同见 Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 284-285、365，注 72；比较 Zielinski，《赫耳墨斯主义灵知》，页 335。

是美的……另一位：Scott，《赫耳墨斯集》，卷三，页 47-48，在《七十圣经译本·创世记》1:4、8、10、12、18、21、25、31，eiden ho theos to phōs hoti kalon [神看光是好的] 之类词语的语境中解读 visusque ei pulcher [他看它是美的]；“子嗣”原文是 partum，由 partem (Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 305) 校订而来，拉克坦提乌斯和伪安提姆斯中的 tokon 印证了这种校订方式 (Scott，《赫耳墨斯集》，卷四，页 16、158)；“有”是 esse，W. Kroll 和 Nock 倾向于 esse 而非抄本中的 esset；同见：《赫耳墨斯集》卷一第 12 节；《阿斯克勒庇俄斯》第 7 节；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 365，注 73。

意愿……成就：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 365，注 76，引用《赫耳墨斯集》卷十第 2 节：“神的活动 (energeia) 是意愿 (thelēsis)”，卷十三第 19 节：“你的意旨 (boulē) 由你而来”。对于 Albinus 文中的神之意愿，见 Dillon，《中期柏拉图主义者》，页 284，注 2，他引用了柏拉图《法义》967A。同见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷三，页 159，关于埃及的素材，见 Iversen，

《埃及和赫耳墨斯主义教义》，页 49，及 Mahé，《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 292，同《赫耳墨斯集》卷一第 8 节。

神的意愿本身就是完美的成就，因为他的意愿和成就在同一个时刻完成。神将人族〈造成了〉ousiōdēs[精髓的]，并且注意到他除非被物质的包裹物遮盖，否则就不能照管万物，使用物体的栖所遮盖他，号令所有人类皆当如此，并将这两种本质以正确的比例混合、组合为一。因此，神以灵魂的本质和身体的〈本质〉、从永恒者和必朽者塑造了人类，换言之，为了让这样塑造出来的活物可以在赞叹并崇拜天上的生物、照料并统治地上的生物的同时自证配得上它的两种开端。”

〈造得〉……所遮盖：Nock (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 305) 依照 Scott,《赫耳墨斯集》(卷一，页 300，卷三，页 49) 用 fecisset[造成了] 填补了一处脱漏。ousiōdēs 见上文第 7 节。Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 305、365，注 77) 将 mundano integimento[物质的包裹物] 译作 enveloppe matérielle[物质的包裹物]，指出《阿斯克勒庇俄斯》在这里对别处用大相径庭的态度对待的一些问题展现了积极的态度；上文第 2 节；《赫耳墨斯集》卷十第 13、17-18 节；Festugière,《赫耳墨斯教及异教秘仪》，页 78；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷三，页 36、74-76；Gersh,《中期柏拉图主义及新柏拉图主义》，卷一，页 383-384。

号令……统治：Scott,《赫耳墨斯集》(卷四，页 23；Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷一，页 15) 将本段同拉克坦提乌斯《神圣原理》7.13.3 中的希腊语片段联系在一起，不过 Ferguson (卷四 F，页 483-484) 引述《赫耳墨斯集》卷十四第 4 节；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷四，页 114；“崇拜”对应 adorare，是 Nock 依照

Rohde 对抄本中的 *orare* 做出的修改；“照料”为 *incolere* 赋予了 *colere* 的含义，并非普通的“栖息”的含义；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 306、366，注 79-80；Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 50；Norden,《未识之神》，页 96-97；《赫耳墨斯集》卷四第 2 节。

“方才谈论必朽之物时，我并不是想要谈论水和土，即自然使之臣服于人类的四元素中的两种，而是〈谈论〉人类如何看待那些元素或者它们之中——农业、牧业、建筑、港口、航海、社交、相互交换——存在的人类之间或人性与水、土构成的世界的诸部分之间的最强纽带。对艺术和科学的学习和使用可维系这世界的地上的部分；神意愿如此：世界若没有它们，便不完整。必然性依神的喜好而生；结果随他的意愿而来。不可以认为受神认同的某物会变得于他而言不可认同，因为他应当早就已经知道他会认同、并注定被他认同了。”

农业……艺术和科学：上文第 6 节，关于“因此”的注释。

[9]“但是我注意到，阿斯克勒庇俄斯，心灵的迫切欲望促使你学习人类如何珍爱上天（或其中的事物）、如何向其致敬。那么听着吧，阿斯克勒庇俄斯。珍爱天上的神和上天包含的一切，仅意味着一件事情：始终如一地勤勉服侍。除了人类以外，没有任何活物——不论神圣的还是〈必朽的〉——做过这种服侍。天和天上的生物喜爱来自人类的赞叹、崇拜、赞扬和服侍。”

除了……〈必朽的〉：如 Scott 所说，《赫耳墨斯集》卷一第 26 节和卷十三第 15 节反驳了关于人类崇拜的独特性的论断。依照 W. Kroll, Nock 补上了抄本中的 *mortalium*；Nock and Festugière,

《赫耳墨斯集》，卷二，页 307。

至高的神明明智地将缪斯的合唱团遣往下界，惟恐地上的世界缺少甜美的旋律，并且从而显得没有那么开化；相反，伴着有配乐的歌曲，人类赞扬并歌颂那独自即是万有、是万有之父的他，因此，得益于他们对上天的赞扬，大地不曾缺少和谐的魅力。

缪斯：Carcopino（《罗马多神教时期的密教一面》，页 277-283）引用乌尔提亚努斯·卡佩拉（Martianus Capella）2.125，坚持认为 Euterpe 是赫耳墨斯主义中特殊的缪斯，并且认为她名字中间的音节可能象征着三倍伟大者赫耳墨斯的三重赐福，同《赫耳墨斯集》卷一第 31 节。

这些人类之中的极少数被赋予了纯洁的心灵，被分配了仰望上天的光荣使命。但是那些〈以〉较低级的理解能力落后的〈人〉，在身体的重压之下，由于他们的本质是双重混合的，从而被指派照管诸元素和这些低级物体。那么，人类是一种活物，但仍然是部分必朽的；的确，必朽性丰富了他，他的组成方式或许更适宜、更胜任某种意图。倘若他不是由两种物质造出的，他就不会能够保有它们二者，因此他由二者形成，以照管大地、同时珍爱神性。”

纯洁心灵……落后的：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 307，将 *pura mente* 译作 *âme pure* [纯洁灵魂]，但是比较 Scott，《赫耳墨斯集》，卷三，页 93；Moreschini，《晚古时期及文艺复兴时期的拉丁语文献中的赫耳墨斯主义研究》，页 88-93；以及上文第 3、5、7 节。Nock 将抄本中的 *interiorem* 校订为 *inferiorem* [较低级的]，并在前面插入 *in* [以]。

[10]“阿斯克勒庇俄斯,我想让你领悟下列理论,不仅要通过思索的专注,而且还要带有饱满的态度。在大多数人看来,这理论难以相信,但是更神圣的心灵应当认为它是合理且真实的。现在让我开始吧。”

下列理论: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 308 将 *rationem vero tractatus istius* 译作 *Quant au sujet que je vais traiter maintenant*[对于我现在要谈论的话题],如 Ferguson 所说(Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 401),标志着新一篇文章的起点,这篇文章的结尾是第 14 节的第三句;上文《赫耳墨斯集》卷一第 32 节,关于 *paradosis* 的注释;比较《阿斯克勒庇俄斯》题解,第 1、16、19、20、27、33、37 节。

“永恒之主是第一位神,世界是第二位,人类是第三位。神是世界和世间万物的造者,和人类一起统治万物,(人类)统治复合事物。人类负责这一切——他的专注力应当这样使用——使得他与世界为彼此增添光华;出于人类的神圣的组成方式,将他称为良好有序的世界是正确的,尽管希腊语的 *kosmos*[秩序宇宙]会更加恰当。

永恒之主是第一位神: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 308,将 *aeternitatis dominus deus* 译作 *Dieu, maître de l'éternité*[神,永恒之主],然而比较页 366,注 88 和《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 168。

复合事物: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 308 将 *conpositi* 译作 *le monde formé Dieu*[神创世界]。

增添光华……是正确的:拉丁语文本没有“有序的”一词,但是在这一语境中将 *mundus* 和 *kosmos* 进行比较的时候,拉丁语文

本明确指出 kosmos 的众多含义会导致双关用法和语义模糊,相关内容见:《赫耳墨斯集》卷四第 1-2 节;《阿斯克勒庇俄斯》第 2 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 366,注 90-91;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷一,页 93-94,卷三,页 74;Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 54;Gersh,《中期柏拉图主义及新柏拉图主义》,卷一,页 396-397。

人类的神圣组成方式:将 omnis 读作 hominis[人类的],同 Nock 和更早的编辑者;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 308。

人类了解自己,了解世界:因此,他留心注意他起到的作用、以及何物于他有用;同样,他认清他该为什么效力,致神以最崇高的感谢和赞颂,崇敬他的形象,但是不会忘记他也是神的第二形象,神有两个形象,世界和人类。

人类了解……崇敬:对世界的了解引领人性更加接近上帝:比较《赫耳墨斯集》卷八第 5 节,卷十第 9-10 节,卷十三第 9 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 366,注 92-93;Nock,《赫耳墨斯秘籍中的驳论体裁》,页 27;Van Moorsel,《三倍伟大者赫耳墨斯之秘仪》,页 24-27。

他的形象……两个形象:Scott,《赫耳墨斯集》(卷三,页 55)写到,“如果人是宇宙的形象(image),宇宙是上帝的形象,那么人类就必然是上帝的‘第二重形象’”,他引用《赫耳墨斯集》卷五第 2 节,卷八第 2 节,卷十一第 15 节,卷十二第 15 节;比较上文第 7 节;下文第 11 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 367,注 94-95;Moreschini,《晚古时期及文艺复兴时期的拉丁语文献中的赫耳墨斯主义研究》,页 143。

因此,虽然人类是一种完整的构造,但是使他神圣的部分却恰好使他似乎可以升到天上,仿佛(他)来自更高级的元素——灵魂和知觉、吹息和理性。

灵魂和知觉……水和气:依照 Scott 和 Ferguson 所做的类似的增补, Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 308,在 aqua [水]前插入 et terra[和土]。Ferguson(Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 402-403)给出本节以及后面几节中四组物质事物和非物质事物之间的对应关系,将它们整体形容为“特别的赫耳墨斯主义背景下的微观世界理论”。这里的译文中出现的四组是:

一、灵魂、知觉、吹息、理性(anima, sensus, spiritus, ratio);

二、火、土、水、气(ignis, terra, aqua, aër);

三、手、脚、其他身体部分(manus, pedes, alia corporis membra);

四、思维、知觉、记忆、远见(animus, sensus, memoria, providentia);

Ferguson 将这里出现的第一个 sensus 和 nous 联系在一起,但是将第二个 sensus 和 aisthēsis[感觉]联系在一起,他的解析基于斐洛《论〈创世记〉》(Questions on Genesis)3.5、4.3,以及《谁是继承者》(Who is the Heir)125-132。同见:Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 367,注 96-97;《赫耳墨斯集》卷十一第 7 节,卷十二第 21 节,卷十三第 7-12 节。词组“他的物质部分”原文为 parte vero mundana;见上文第 2 节。

但是他的物质部分——由火(和土,)水和气组成——继续固着在地面,是一位必朽者,惟恐他弃其职责的要求为空洞虚无而不顾。因此,人类的一部分是神圣的,另一部分是必朽的,居住在身体里面。”

[11]“对于他——也就是对于人类——而言,对于他各部分的综合而言,终极的标准是虔敬,善随之而来。只有受到轻蔑之美德的巩固,善才可被视为完美,〈轻蔑之美德〉拒斥对任何陌生事物的爱欲。任何出于身体的爱欲而拥有的地上的所有物,都不是他神圣亲缘的任何部分与生俱来的。用‘所有物’之名称呼这些事物是正确的,因为它们并不是诞生时就和我们一起,而是后来才被我们拥有,因此我们用‘所有物’之名称呼它们。那么,每个这样的事物,甚至就连身体,都不是人类与生俱来的,我们既应当蔑视我们渴望的事物,也应当〈蔑视〉我们之中渴念之恶德的源泉。”

综合……标准: Einarson (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 367,注 98) 提出,词组 *mensura eius utriusque* 中的最后两个词可能代表 *tou sunamphoterou*, Festugière (同上) 把 *mensura* 和 *kanōn* [界尺、标准] 联系在一起,但是 Scott,《赫耳墨斯集》(卷三,页 56) 提出使用“取 *summetria* [比例] 或 *harmonia* [和谐] 之意”的 *metron* [测度、标准] 一词,“即两部分彼此之间……适当的比例。”

轻蔑……巩固: 上文《赫耳墨斯集》卷十三第 1 节,及 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 368,注 99。

称这些……称呼它们: 有些编者删除了两处 *possessionum nomine nuncupantur* [用所有物之名称呼] 中的一处。Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 309、368,注 100) 认为,作者心中所想是由 *post* 和 *sido* 构建的 *possessio* 的辞源,但是 *possideo* 来自 *potis* 和 *sedeo* [坐], *possido* [抓取、获取] 来自 *potis* 和 *sido* [坐下];《牛津拉丁语词典》,“*possideo*”“*possido*”词条。

甚至就连身体: 上文第 6-7、10 节;《赫耳墨斯集》,卷一第 18-19 节。

论证的意图引导我认为,人类注定只有从这种意义而言是〈人类〉:即通过思索神性,他应当唾弃并蔑视出于保有低级世界的需求而与他连结的必朽部分。那么为了使人类的两部分都尽其所能,要注意他的各部分均由四种元素组成:双手双脚和其他身体部分服侍低级的或地上的世界;通过思维、知觉、记忆和远见的四种官能,他知晓一切神圣事物,并仰望它们。因此,人类谨慎地寻找,在事物中搜寻变化、性质、作用和数量,可是,因为身体沉重,而且过度的恶德减慢了他〈的速度〉,所以他无法正确分辨它们本质的真正起因。

论证的意图: Rose,《对〈赫耳墨斯集〉卷一至卷二的评论》,页 103,推测 *rationis intentio*[论证的目的]也许代表 *logou taxis*[理论的秩序],可能和 *taxis*[力量、强度]发生了混淆。

〈人类〉……需求: *homo* 在文中仅出现一次,但是见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 309、368,注 103; Nock 和其他编者将抄本中的 *interioris* 读作 *inferioris*[低级的];上文第 1 节关于“四位人子”的注释及《赫耳墨斯集》卷一第 12 节关于 *anthrōpos* 的注释。

双手……远见: Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 58,认为本句是对误从上文第 10 节移来的材料所做的详细说明; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 368,注 104。

谨慎地寻找: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 310、368,注 105,将 *suspiciosa indagazione* 译作 *scrute avec une inquiète curiosité*[带着焦灼的好奇心究根问底],指出“*suspiciosa* 也可以指代‘怀有意见和假设的好奇心……’,很是具有半信半疑的意味。”

因此,既然人类是这样被造出、被塑造的,而且至高的神指派

给他这样的职责和服务,那么如果他有序地遵循地上的秩序,如果他忠诚地爱慕神,恰当地、适宜地在其两方面都顺从神的意愿,那么你认为这样的生物将被赠予什么样的奖励呢?(看到世界是神的作品,留心保留并丰富它的美(的人),将身体致力于日常的工作和关怀,为神的神圣意图形成的境况进行筹备,由此将他自己的工作与神的意愿联结,)我们的父母得到过的嘉奖、即我们——在最忠诚的祈祷中——期冀的那嘉奖,如果神圣的忠诚赞许了,它难道不是也有可能授予我们吗?这嘉奖即是从世界的监禁中获得解放、释放,失去必朽性的束缚,以使神能让我们重归纯净圣洁,(重归)我们高级部分的本质,(重归)神圣。”

如果他……秩序:抄本写做 *eumque competenter munde mundum servando*,然而 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,310 依照 W. Kroll,删去 *competenter*,这个词在下文和 *parentem*[恰当地……顺从]一起再次出现。关于 *munde mundum*[秩序地……世界的秩序],见上文第 2、10 节;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷三,页 74。

为神的……筹备: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 368,注 107,认为 *conponit*[形成]代表 *kosmei*,是另一处如上文第 10 节所述的 *kosmos* 的双关用法;关于作为“境况”的 *species*,见《牛津拉丁语词典》,“*species*”词条,1、4。

我们的父母……地上的监禁:关于其他有关赫耳墨斯和阿斯克勒庇俄斯先祖的说明,见上文《赫耳墨斯集》卷十第 5 节,下文第 37 节。“忠诚”原文为 *pietas*,相关内容见上文第 1 节,及 Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 59 所引奥古斯丁《上帝之城》10.1 的文段;比较 Nock,《一场曼杜里斯—艾永的异象》,页 367-368。Festugière 作 *déchargés de la garde du monde matériel*[由物质世界守护者释放的物质],但是比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯

集》，卷二，页 310、368，注 108-109。

[12]“你说得千真万确，三倍伟大者。”

“是的，这是那些在神〈的支配〉下忠诚生活者的报偿，〈他们〉留心地与世界一同生活。不忠者就不同了；他们不得回到天上，他们通过一种配不上神圣灵魂的低劣迁移，进入其他身体。”

“随着你论说的进展，三倍伟大者，看样子在关于永恒是否有希望到来的问题上，灵魂在这地上的生命中冒着很大的风险。”

你……三倍伟大者：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 311 指出，第 12 节中三倍伟大者和阿斯克勒庇俄斯之间话语的分配并不确定。

通过……身体：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 311、369，注 111，将 indigna[配不上]和阴性单数主格 migratio 连在一起，但是 Scott，《赫耳墨斯集》，卷三，页 60-61，将它作为中性复数形式和 alia corpora[其他身体]连在一起。关于灵魂轮回的其他讨论，见《赫耳墨斯集》卷二第 17 节，卷十第 7-8、19-22 节；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷三，页 122。Mahé，《〈拿戈玛第经籍〉中〈完美论说〉的片段》，页 406，将这种惩罚和第 28 节中的惩罚进行了对比。

地上……风险：“地上的”为 mundana(上文第 2 节)；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 311、369，注 112，将 aeternitatis 译作 immortalité[不朽]，以强调它是对崇拜者的特殊礼赠。

“当然，但是有些人认为这难以置信，另一些〈认为这是〉一派胡言，另一些可能〈认为这〉滑稽可笑。因为在这身体的生命中，从所有物得到的乐趣是欣喜，但是如他们所说，这欣喜是灵魂颈项上的活结，将人类系在使他必朽的部分上面，对不朽性的恶意嫉妒

也不让他认可他神圣的部分。

恶意嫉妒：Festugière 将 *invidens immortalitati malignitas* 译作 *le vice, jaloux de l'immortalité* [恶德, 对不朽的嫉妒], Nock 推测 *malignitas* 代表 *kakia*; 关于恶德 *phthonos* [嫉妒、吝惜], 见上文《赫耳墨斯集》卷四第 3 节, 卷十三第 7-9 节; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 311, 369, 注 114。

作为预言家, 我会告诉你, 在我们之后, 那种仅存在于不断的反思和神圣的虔诚之中的简单哲学观点将不会再有, 神圣性必须通过它来认清。许多人有许多理论, 从而将哲学变得晦涩。”

“那些人做了什么, 使哲学变得难解? 他们如何凭借理论的众多使它变得晦涩?”

简单哲学观点: 关于贯穿第 14 节但是与第 6、8、10 节形成对比的柏拉图主义和基督教对反智主义 (*anti-intellectualism*) 的态度, 见 Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 63-67; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 369, 注 115; Festugière, 《希腊人的个人信仰》, 页 132-134; 《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》, 卷一, 页 65-66、357; 卷二, 页 151-152; 卷三, 页 85。

J. Kroll, 《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》, 页 326-327、352-354, 形容赫耳墨斯主义的态度是“哲学的神学化”。Kroll 认为波希多尼 (*Posidonius*) 是这种情感的廊下派—柏拉图主义来源, 因为塞涅卡《书信集》95.47 中说“知神者敬神”, 并且西塞罗《论神性》2.61.153 说“崇敬 (*pietas*) 来自于对诸神的了解”; Bousset, 《对 Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》, 页 142-148, 认为赫耳墨斯主义认为虔诚优于哲学的这种赞颂惊人地反转了塞涅卡的想法; 上文《赫耳墨斯集》卷五第 3 节, 卷九第 4 节, 卷第十第 4

节; Norden,《未识之神》,页 95-97。

Cumont,《星相学者的埃及》,页 121-123、164,讨论赫耳墨斯主义占星学中 philosophios 的特殊含义。Nock 和 Festugière 所编《赫耳墨斯集》中 mageia[巫术]一词的唯一一次出现,见《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》,卷二十三第 68 节:

凡是要将双手伸向诸神的先知,都不曾忽视任何存在之物,好让哲学和巫术(philosophia men kai mageia)滋养灵魂,药物修复(sōzē)身体。

André Labhardt,《好奇:关于一个词语和一个概念的历史的笔记》,页 214-220,分析了与巫术和宗教有关的 curiositas、simplicitas、philosophia 及相关词汇;同见 Griffiths,《马都拉的阿普列尤斯:伊西斯之书》,页 47-48、248-249。

[13]“是这样的,阿斯克勒庇俄斯:通过智巧的论证,将它与多种不可理解的学术分支——arithmētikē[算数]、音乐和几何——相结合。仅仅取决于对神的崇敬的纯粹哲学,应当仅仅为了赞叹星辰的复返,〈赞叹〉它们的测度在指定位置上、在周转轨迹中保持不变的时候考虑其他这些事情;它学习土地的维度、性质和数量,大海的深度,火的力量以及一切此类事物的本质和作用,应当是为了称颂、崇拜并赞叹神的技艺和心灵。了解音乐,只不过是通晓万物一起依照神圣理性的分配,组成的正确序列。这种借由理性实现的匠艺,通过神圣的歌曲,使得每个个体事物成为一个单独整体的排列或行进,产生着一种特定的和谐——十分甜美、十分真实。”

复返:关于 apocatastasis,见下文第 31 节;上文《赫耳墨斯集》

卷一第 17 节,卷八第 4 节,卷十一第 2 节;Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 65-66; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 369,注 116。

音乐,不过是: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 312,依照较早版本将 *esse* 校订为 *est*[是]。

歌曲……和谐: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,注 119,认为这和谐的歌曲是诸领域的音乐;*conlatus*[行进]是 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 312 和更早版本中对 *conlata* 的校订。

[14]“相应地,我们之后将来的众人,受智术师的智巧欺骗,将与真正、纯粹且神圣的哲学陌路。为了以简单的心灵和灵魂爱慕神格,为了致敬他的作品,也为了向神之意愿(只有它完全充满善)道谢,这是一种没有受到莽撞的好奇思考的玷污的哲学。”

“关于这些话题,我们要讲的就是这些了。从现在开始,让我们开始谈论吹息和与之相关的事情吧。”

好奇思考: 上文第 12 节,“简单哲学观点”。

讲述……谈论: 上文第 10 节,关于“理论”的注释。

“曾有神和 *hulē*[物质](我们认为它是“物质”的希腊语),吹息伴随着物质,或毋宁说吹息在物质之中,但是它在物质中并不像它在神中那样,也不像世界由之而来之物在神中那样。

hulē……在神中: Braun(《神学家若望》,页 288-290)联系《若望福音》的开头,从 *Exordium fuit deus et hulē* 一句开始将文本分段,但是 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 313 将 *exordium*[此处译文中的“开始”]放到了上一句句末。Braun 在《阿

斯克勒庇俄斯》中此处和其他几处听到了若望的语言和思想的回响,总结出:

赫耳墨斯主义文本的作者了解福音书的教义,他呈现他自身教义的方式,要么就是为了展现赫耳墨斯主义所给出的与他在福音书中找到的等价内容,要么就是用它反对福音书中他认为荒谬内容。

Braun 提出的《阿斯克勒庇俄斯》和若望之间可能存在的部分联系,见:第 2 节(《若望福音》1:4),第 6 节(1:12),第 10 节(1:3),第 11 节(15:12),第 14 节(1:1、4、18,4:23),第 8 节(3:16),第 18 节(1:4),第 22 节(1:22,6:50),第 25 节(3:19,5:40,4:23),第 28 节(16:8、10),第 34 节(1:3);Dodd,《第四福音书的阐释》,页 17、24-27、155、420,讨论的关于《阿斯克勒庇俄斯》的内容远远少于关于希腊语部分的内容。

Festugière 指出,作者其实可以用 *materia*[物质](比较第 15、16、19 节)或 *silva*[物质]作为 *hulē* 的同义词,但是选择 *mundus*[物质];不过在同一句中,Scott 论证认为 *mundus* 的最后一次出现一定代表 *kosmos*,而 Nock 提出句中的 *deus*[神]可能有误:上文第 2 节;《赫耳墨斯集》卷一第 6 节,卷十三第 2 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 313、370,注 124;Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 82。

因为这些事物没有诞生过,它们尚不存在,但是它们那时已经具有它们诞生为的那种形式了。

因为……诞生过: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 313,依照 Thomas,将某些抄本中的 *quanta* 和另一些抄本中的

quando 处理为 quia [因为]、nata [成为]；关于 nascor [诞生] 和 gignomai [诞生]，见上文第 4 节。

说它们并不产生存在，说的不只是那些尚未诞生者，还有那些由于缺少繁殖的生育力、所以没有事物可由之诞生者。因此，可以繁殖的事物中有能够繁殖的本质；即使它们是由自身诞生的，也有事物可以由它们诞生（毫无疑问，万物由之诞生的诸事物可以轻松由自身诞生的〈事物〉诞生）。长存的神、永恒的神，既不能也不可以诞生过——〈神〉自有、曾有、将永有。那么这就是神的本质，全然由自身而来。”

不产生存在……由之诞生：“诞生”的普通变体（上文第 4 节）并不适合这里的 non nata；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 313、370，注 127，译作 sans génération [没有创生]，Scott，《赫耳墨斯集》，卷三，页 83-86，将本段理解为对 agennētos [非被创生的、不可创生的、非被创生的] 的含义的解释，并且讨论了作为埃及神学中神圣属性的 autogennētos [自我创生者]，例如当拉作为甲虫凯布利 (Khephry) 出现时。

Mahé（《赫耳墨斯》卷一，页 47-52、110）评论说《灵知派经书》卷六，6. 57. 13-18、63. 21-23 表明 agennētos [非被创生的]、autogennētos [自我创生的]、gennētos [创生的] 一组三词在下列文献中的重要性：希波吕托斯《驳诸异端》5. 12. 1-17 中记述的灵知派彼类兹派 (Peratae) 思想，《埃及人福音书》(Gospel of the Egyptians)（《灵知派经书》卷三，2. 54. 13-18），以及扬布利柯《论秘仪》8. 2. 261-5. 268，其中讨论了埃及神学。彼类兹派中，一组三词是从原文献中最早分离出来的；它包含一位非被创生的父、自我创生的力量，还有被创生的形态。Mahé 认为这些同扬布利柯的“一” (One)、“一元” (Monad) 和“不可分割之物” (Indivisible) 呼应。扬

布利柯在这一组和八元之间放置了一位 Emēph(克涅甫)以及一位名叫阿蒙(Amun)、卜塔(Ptah)、赫淮斯托斯(Hephaistos)和欧西里斯的神匠心灵,并特别指出赫耳墨斯和阿蒙的先知比图斯把这一形而上学的神学和神迹示现联系在了一起。同见:下文第19节;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四F,页405;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页371,注127;Layton,《灵知派经籍》,页32-33,127-129,167-168;Fowden,《埃及的赫耳墨斯》,页136-141,152-153。

“但是 hulē(或者物质的本质)和吹息,虽然起初看来未曾诞生,但是自身之中仍然具有诞生和生育的力量和本质。因为生育力的开端在于事物的性质之内,其中拥有受孕和生育的力量和原料。因此,自然可以不经由另一〈物〉受孕而独自繁殖。”

的性质……受孕: Festugière 将 *in qualitate naturae* 译作 *du nombre des propriétés de la matière*[源于物质的性质],将 *naturae* 作为 *hulēs* 的同义词;他也将 *vim atque materiam*[力量和物质]译作 *le pouvoir et la capacité foncière*[力量和内在能力],并将 *materia* 和 *ousia* 与 *phusis* 放在一起;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页314、371,注129-130。

[15]“相反,具有只有同自身以外的事物交媾才能受孕的力量的事物,必须以这样一种方式区分,使得世界的场所及其内容都被视为未曾诞生过——这场所不论如何本身就具有整个自然的力量。我用‘场所’称呼万物在其中之物,因为如果没有场所来维系它们全部(每个将要诞生之物都需要一个场所),它们就都不可能存在;事实是,如果诸事物不在任何地方,那么它们的性质、数量、位置和作用就无法分辨了。”

力量……区分：Festugière 将 *discernenda* [被区分] 译作 *délimités* [被区分]，认为本段的含义是：性意味着分离，而这反过来又要求置身于某些场所之中；因此，既然性的生成提前假设场所的存在，那么场所就未曾诞生——它是 *agennētos* [非被创生者]。Festugière 认为本句这一部分不需要修改，但是 Scott 和 Ferguson 并不同意，并且 Nock 试探性地在 *discernenda* 之前插入 *loco*。不过在评论本句后半段时，他将 *totius naturae* [整个自然] 译作 *génération universelle* [宇宙的创生]，并写道“整段都极其困难”；将 *naturae* 译作 *génération* [创生] 类似于将 *nascor* 理解为“诞生”：Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 314、371，注 133-134；Scott, 《赫耳墨斯集》，卷三，页 88；卷四 F，页 406；《阿斯克勒庇俄斯》第 4、14 节。Mahé, 《〈拿戈玛第经籍〉中〈完美论说〉的片段》，页 406，指出此处和下文第 14 节对空间的处理之间存在矛盾。

“因此，虽然物质未曾诞生，但是既然它向万物提供最具生育力的子宫以受孕，那么它自身之中就有万物的本质。那么，物质的整体性质在于具有创造力，尽管它不是被创造出来的。正如物质的本质中有具有生育力的性质，同样的物质也可具有生育恶的能力。”

虽然物质：此处“物质”的拉丁语是 *mundus*；见上文第 2 节。

万物的本质：拉丁语是 *omnium naturas*, Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 314 译作 *le principe de toute génération* [全部创生的原则]，以同上文解释过的译法一致。

恶毒：Festugière 合理地将 *malignitatis* 译作 *le mal* [恶]，但是比较《赫耳墨斯集》卷十六第 5 节中的 *to phōs aphtonon* [不吝惜的光芒]；同见上文第 1 节中关于“吝惜”的注释；《牛津拉丁语词

典》,“*malignitas*”词条,1、2;Festugière 指出赫耳墨斯主义对物质世界的其他看法:《赫耳墨斯集》,卷六第 2-4 节,卷七第 3 节,卷九第 4 节,卷十第 15 节,卷十四第 7 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 314、371-372,注 135。

[16]“因此,阿斯克勒庇俄斯和哈蒙,我还没说许多人所说的话:‘神没有能力终结罪恶,并且将它从自然本质中驱逐吗?’完全无需回应他们,但是既然我开始了,那么为了你们,我也将探索这个问题,我将给你们一个解答。那么这些人说,神应当使世界免受种种邪恶,但是邪恶常在世间,以至于它看起来几乎是世界的一个器官了。至高的神尽可能合理地行事,在俯允人类心灵知觉、学识和理解力的同时,小心预防了罪恶,因为只有凭借这些馈赠,我们才能超越其他活物,得以避开罪恶的欺诈、诱惑和恶德。甫见它们、被它们缠上之前就避开的个人,已经受到神圣的理解力和远见的强化,因为学识的基础居于最高的善中。”

俯允……馈赠: Festugière 将 *sensu*、*disciplina*、*intellegentia*[知觉、学识和理解力]译作 *d'intellect, de science et d'entendement*[智性、学识和理解力],解释说它们对应的大概是 *nous*、*epistēmē* 和 *gnōsis* 或 *logos*;他将 *mentes*[心灵]译作 *âmes*[灵魂],同 Ferguson。关于作为学识的 *epistēmē*,见下文第 23 节;上文《赫耳墨斯集》卷十第 9-10 节;神赠予的 *nous*[心灵]使人类上升到 *epistēmē* 的层级以上,并将它们放在通向 *gnōsis* 的道路上。见: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 315、372,注 136-137; Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 90-91,卷四 F,页 406。

理解力和远见: 拉丁语为 *intellegentia prudentiaque*, Festugière 译作 *la sagesse et la prudence*[智慧和谨慎],并指出 *prudentia* 代表的可能是 *pronoia*,关于后者见上文《赫耳墨斯集》卷一第 19 节。

Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页91,指出两种美德都可以视作人类的神圣属性,在这种情况下译作“谨慎”也是合适的。

“吹息维系世间万物,赋予〈它们〉活力;它如同一样器具或机制,服从至高神的意愿。目前我们对这些话题就了解这么多吧。”

“被称作‘至高’的神仅被心灵理解,是可感知之神的支配者和统治者,〈可感知之神〉包围一切场所、一切事物的实质,一切生产生殖之物的物质,一切存在之物,不论什么,不论多少。”

吹息维系……这么多吧:关于“吹息”,见上文《赫耳墨斯集》卷一第5节,下文第17节;及 Gersh,《中期柏拉图主义及新柏拉图主义》,卷一,页361-363;“维系”这一译法假定 *ministrantur* 代表 *epichorēgeō* 的某种形式,但是比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页315、373,注138,其中提到 *dioikeō* [统治]或 *diakoneō* [掌管]的可能性;“这些话题”原文为 *haec*,是 Nock 依照 Thomas 在 *hactenus* [现在、目前]之前所加;上文第10节关于“理论”的注释。

仅被心灵:关于上帝的可知性,见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页61;同见 Gersh,《中期柏拉图主义及新柏拉图主义》,卷一,页339-340。

一切……物质:虽然“物质”在上文通常代表 *mundus*,但是这里是 *materiam*,Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页315、373,注142译作 *nature* [自然];上文第2、14节。

[17]但是吹息扰动并统治世间一切形式,依从神配给它们各个的本质。然而,*hulē* 或物质接纳这一切,〈吹息〉扰动并集中这一切,神统治它们,依照世间万事物各自的需求为它们配给。他用吹息充满它们全部,依照各个事物本质的性质,将它吹入各

个事物。”

〈吹息〉扰动并集中：动词“扰动并集中(*concentrate*)”原文是名词 *agitatio atque frequentatio*, 语法上和 *receptaculum* [接纳] 并列, 后者指代 *hulē vel mundus* [*hulē* 或物质], 但是因为扰动和集中要求具有和物质相比更加主动的动因, 所以 Scott, 《赫耳墨斯集》(卷三, 页 195) 增补 *spiritus* [吹息]; 比较 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 316、373, 注 144; Gersh, 《中期柏拉图主义及新柏拉图主义》, 卷一, 页 356; 上文第 2 节。

吹入: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 316, 依照 Thomas, 将抄本中的 *inaltata* 或 *inalata* 读作 *inhalata*。

“这世界的空洞, 浑圆如球, 由于它的性质或形状, 它本身不可能是完全可见的。无论选择天球高处的哪一点俯瞰, 你都不能从那里望到底。因此, 许多人相信它具有和场所一样的性质。他们相信它以某种方式是可见的, 不过只能是通过形态的形状, 正如当人出示某种形态的肖像时, 那种形态的映像看起来就像被刻在上面一样。然而, 真正的事物本身一直是不可见的。

世界……到底: Festugière (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 373, 注 145-146) 指出 *mundus* [世界、物质] 通常含义模糊, 因此下文才会讨论世界的几何构造或物质的本体论; 见上文第 2 节。他认同 Ferguson (Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷四 F, 页 407) 的观点, 即看不到的“底”可能是领域的中心或领域中较低的一半; 不论在哪种情况下, 领域都是不透明的 (*solid*) 或晦暗的。同见 Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 125。

同场所一样的性质: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 316 依照 Thomas, 将 *locis* 订正为 *loci*。

形状……刻在上面：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 316、373，注 145 解释说，词组 *formas……specierum* [形态的形状] 中的 *forma* 比本段第一句中的更加具象，第一句中 *qualitatis vel formae* 模棱两可地指代作为世界或物质的 *mundus*；“刻在”原文为 *insculpta*，暗示着从柏拉图直到笛卡尔及其后世的哲学家使用的一组描述理形/物质之间的关系的意象；上文第 2 节，“形态”注释。更抽象地讲，*insculpta* 也许意为“代表、表现”，和前半句更匹配。

因此，底部——{ 如果它是 { 天球中 { 的一部分或一场所 } ——在希腊语中叫做 *Haidēs* [不可见者]，因为希腊语的‘见’是 *idein*，而球的底部是不可见的。那些形态被叫做‘观念’ (*ideas*)，因为它们是可见的形态。由于被剥夺了可见性而在希腊语中叫做 *Haidēs* [不可见者] 的〈区域〉，在拉丁语中叫做‘地下的’，因为它们位于天球底部。”

“那么，这些即是原本的事物，原初的事物，万有的源头或开端，一如既往，因为万有在它们之中、或通过它们、或来自它们。”

{ 如果……*Haidēs* [不可见者]：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 316、374，注 148，提出颠倒文中标为不可解读的两个词语 (*vel pars*) 的位置，同时注意到 *Haidēs* (反义词 *a+idein* = “看不到”) 的词源传统可追溯到柏拉图《克拉提洛斯》404B，《高尔吉亚》493B，《斐多》80D，《蒂迈欧》51A。Ferguson (Scott,《赫耳墨斯集》，卷四 F, 页 406-407) 引用利杜斯《论月份》4.159：“关于自然，作者写到物质整体在秩序最终产生之前是无形的 (*aneideon*)，因此哲学家们也说物质是 *Haidēs* 或 *Tartaros*，因为它本身就是无形、混乱 (*tarattomenēn*) 且不平静的。”Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》，页 296-297，反对 Ferguson 的论点，后者认为《阿斯克勒庇俄

斯)的作者“认为哈得斯(Hades)就是质料(Hyle)”。

因为……〈区域〉：“因为”原文是 quod,是一位抄写者和较早的编辑者对 quo 所做的改动,Nock 采用了这一改动;“区域”是依照 Festugière 的建议所加,他认为抄本中的 priventur[剥夺了]缺少明确主语,需要增加另一个 inferi;他同样认为这句是拉丁语译者添加的:Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 316、374,注 149。

[18]“你说的这些所有,三倍伟大者,它们是什么?”

“世间诸般形态各自的整体实质在正常状态下——如果我可以这样说——是‘物质的’。物质滋养身体;吹息滋养灵魂。但是知觉,这上天的馈赠,仅于人类而言是幸福(并非所有人类,只是具有能容纳如此慷慨之施舍的心灵的极少数——如同太阳照亮世界,人类心灵也闪耀着知觉之光,但是它更加伟大,因为太阳启迪的事物会时或由于地球、月亮、和介入其中的夜的干扰而被剥夺光芒),知觉一旦与人类灵魂结对,就在紧密联结的结对中成为同一种物质,使得这类心灵永远免受黑暗的过错的妨碍。说诸神之灵魂是知觉的人是正确的,不过我说诸神的灵魂并非全部如此,只有伟大、原本的神的〈灵魂是知觉〉。”

‘物质的’。物质:前一个词是 mundana,后一个词是 mundus;Festugière 认为 mundana 代表的可能是 kosmikē[宇宙的]或 hulikē[物质的];Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 317、374,注 150;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 100;上文第 2、14 节。

具有……心灵:Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 317、374,注 153,将本段中三个 mens[心灵]全部译作 âme[灵魂];见上文第 3、5、7 节;关于哪些人具有 nous 和 logos,以及这些术语

的含义,见《赫耳墨斯集》卷四第3-4节。

照亮……启迪: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页374,注152,解释了这一意象的用意:sensus[知觉、nous]是直觉向神圣之物内中凝视的官能,需要启蒙;Klein,《光的术语》,页164。

灵魂……是知觉: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页317依照Thomas,将sensus校订为sensum。

[19]“你将哪些神称作事物的源头或最初的开端,三倍伟大者?”

“我渴念上天的眷顾,便从向你披露伟大的事物、揭露神圣的秘仪开始。”

“存在许多种类的神,一部分是可认知的,另一部分是可感知的。诸神不被称作可认知者,是由于它们被认为超越了我们感官可及的范畴;事实上,我们更容易意识到可感知的的神,而不是我们称作可见的〈神〉,如果你专心,就能通过我们的讨论理解。因为我的论说确实高深,由于持续让人类思维和努力不可企及而格外神圣,而且,除非你的耳朵吸纳我说的言词,并做谨慎的侍奉,否则我的论说就会与你错身而过,从你身畔溜走,或毋宁说流回自身,与它源头之水混合。”

披露……秘仪: 下文第21、32、37节;上文第1、10节;《赫耳墨斯集》卷一第32节。

太阳: Gersh,《中期柏拉图主义及新柏拉图主义》,卷一,页373-376,将下文关于神圣阶级的叙述与波菲利、扬布利柯和撒路斯提乌斯(Sallustius)的观点进行了对比,它们都是《迦勒底神谕》影响下的产物。

论说……努力: 关于“论说”(ratio)和logos,见上文《赫耳墨斯集》卷一第6节,卷八第1节,卷十二第12节;Scott,《赫耳墨斯

集》，卷四 F，页 411；上文第 10 节，关于“理论”的注释。

吸纳我说的：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 318，依照 Thomas，将抄本中的 loquentia（或 loquentias）accepterit 写做 loquentis（字面意为“说话者的”）acceperis[吸纳]。

“诸阶级之源是诸神，随后是具有 ousia[精髓]〈之〉源的诸神；这些是可感知的神，忠于它们的两个源头，〈这两个源头〉产生整个可感知的自然中的万物，一物借由另一物，每个神照亮各自的作品。

诸阶级之源……ousia[精髓]〈之〉源：“阶级”（Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 318、375，注 157 译作 espèces[物种]）原文为 specierum，相关内容见上文第 2 节；“ousia〈之〉源”要求将原文的 princeps ousia 校订为 princeps ousias，假设两个词一起代表下文出现的生词 ousiarchēs。扬布利柯《论秘仪》8.2.262 注意到埃及神学语境中 archē tēs ousias 这一表达方式：

自足的(self-sufficient)神从这一位神之中照射而出，这就是自足并自我为父(self-fathering)的原因，因为他是诸神之源和诸神之神，由“一”而来的“一元”，精髓之本(pro-essence)和精髓之源(archē tēs ousias)……那么这些便是赫耳墨斯置于空气的、太空的以及天空的诸神面前最远古的万物之源。

Scott，《赫耳墨斯集》（卷三，页 113-114，卷四，页 32、56-58）认为，ousiarchēs 这个新词其实是从一个埃及语词汇翻译来的，和扬布利柯使用的其他罕见词汇（noētarchēs、ousiopatōr）格式相同。Lewy，《迦勒底神谕及神迹示现》，页 234，比较了普塞洛斯《论恶魔》（*On Demons*）7（881B-C）中的 chronoarchēs[时间之主]。

本段和上一段开篇提出了可认知的 (intelligible) 超宇宙 (hypercosmic) 诸神和可感知的 (sensible) 宇宙 (cosmic) 诸神之间的区别,前者是 ousiarchai, 精髓之源,后者在本体论和宇宙学上排在他们之后:一位更高级的可认知的神是较低级的可感知的神的精髓之源,是他存在的源头和中心,是 seira [排列] 或 taxis [秩序] (见下文) 之源。抄本中指出了五位 ousiarchai: 朱庇特 (Jupiter)、光 (Light)、Pantomorphos [具诸形态者]、Heimarmenē [命运] 以及一位“第二者(上帝? 朱庇特?)”;其后有五位可感知的神:天、太阳、三十六旬星、七个行星天球和空气。但是由于第二组被一处脱漏所破坏,所以后面也可能还有其他几对可认知的和可感知的神。

例如, Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 107-115, 对上文结构做出调整, 省略太阳和光, 增添下文第 26 节中出现的两位朱庇特。因此他认为宙斯 (Hupatos) 是天的精髓之源, Pantomorphos 是旬星的精髓之源, Heimarmenē 是诸领域的精髓之源, 宙斯 (Neatos) 是月下 (sublunar) 大气的精髓之源, 宙斯 (Chthonios) 是土和水的精髓之源。

Scott 在廊下派 (也许是波希多尼) 和柏拉图主义者色诺克拉底 (Xenocrates) 的文中找到类似的宇宙结构, 但是 Festugière (《赫耳墨斯教及异教秘仪》, 页 121-130) 反驳 Scott 的观点, 即此处的 ousia 代表廊下派中有形体的 (corporeal) 物质, 还反驳了 Gilbert Murray 将 ousia 理解为柏拉图主义中不可认知的精髓的做法。相反, 他向扬布利柯 (见上文) 看齐, 后者认为 ousia

指代第二等级的神圣实体, 即可见的宇宙诸神……他们以居于他们之中并且统御他们的可感知的 [神] 作为本原 (Principles)。

Festugière 还引述了普洛克罗斯、波菲利、《迦勒底神谕》以及

其他文本,用来表明宇宙和超宇宙的连结如何通过对应的锁链(nexus, seirai)联系在一起,这一主题出现在《阿斯克勒庇俄斯》第3-5、23节中;比较《赫耳墨斯集》卷一第25节,卷十六第15-16节;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷一,页39-41;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四F,页411-413;Gersh,《中期柏拉图主义及新柏拉图主义》,卷一,页334-335、377-379。

天上的 ousiarchēs[精髓之源](不论本词何意)是朱庇特,因为朱庇特通过上天供给万物以生命。光是太阳的 ousiarchēs[精髓之源],因为光的恩赐通过日球泼落在我们身上。

天上的……万物: 跟据 Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页117-118,“天”指代比物质的 ouranos 更高的场所,这里的朱庇特和第27节中 neatos[最低的]和 chthonios[地下的]的朱庇特们不同,是 hupatos[至高的]。

供给……光: 上文《赫耳墨斯集》卷一第9节;Klein,《光的术语》,页164-165。

那三十六个(术语为‘星座’)总固着在同样位置的星辰,它们的来源或 ousiarchēs[精髓之源]叫做 Pantomorphos 或具诸形态者,在不同的阶级中造不同的形态。

三十六……Pantomorphos: Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页118-120,解释说那三十六个是旬星(上文《赫耳墨斯集》卷十六第13节;《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷六),并且通常指代某人降生时升起的星辰或黄道带的一部分的“星相”,在这里和“旬星”同义;比较扬布利柯《论秘仪》8.3.264、4.266;《希腊巫术纸莎草纸》卷十三,520-522(Betz,《希腊巫术纸莎草纸》译文及世俗体

咒语》，页 185-186）。关于埃及祭司头衔 *hōroskopoi*，见 Cumont, 《星相学者的埃及》，页 124-125。Scott 认为 *Pantomorphos* 指代从旬星中穿过的黄道带；关于 *pantomorphos* 和 *omniformis* 的其他出现，见下文第 35 节；《赫耳墨斯集》卷十一第 16 节，卷十三第 12 节，卷十六第 12 节；《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷二十三第 20 节。

Nock 的《校勘记》(Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 391) 表明本节含有大量对希腊语本做出的编辑校订。同见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷三，页 162；Scott, 《赫耳墨斯集》，卷四 F, 页 413；Nock, 《天文学与文化历史》，页 500；W. Gundel, 《旬星与旬星星座》，页 1-36、41-45、226-235、344-345；H. Gundel, 《希腊巫术纸莎草纸中的宇宙观和天文学》，页 17-24；Gundel and Gundel, 《天文学导论》，页 17-18；L. Kákosy, 《晚期埃及宗教中的旬星》，页 163-191。

所谓的七个天球的 *ousiarchai* [精髓之源] 或来源叫做命运和 *Heimarmenē* [命运]，万物借之改变，根据自然律法和一种在不灭的变动中移动的固定的稳定性。

七个天球……变动：利杜斯《论月份》4.7，引用了 *Logos teleios* [完美论说] (上文第 1、8 节) 中与这句话相应的一个段落，关于利杜斯取自 *Logos teleios* 的和 *heimarmenē* 有关材料，见下文第 39 节。“源”原文为 *sui principes*, Ferguson (Scott, 《赫耳墨斯集》，卷四 F, 页 412) 和 Festugière (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 375, 注 159) 认为也可译作“精髓之源”；同见 Scott, 《赫耳墨斯集》，卷四，页 230。

气是一切诸神的器具或机制，万物通过〈它〉被造出；它的

ousiarchēs[精髓之源]是第二……”

“……〈给〉诸必朽者以必朽者,〈给〉它们以它们的同类。在这样的条件下,从底至顶一切事物{向彼此延伸,以相互的联系连结在一起。但是……}必朽者附于不朽者,可感知者〈附于〉不可感知者。”

第二……必朽者: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 319,指出有些编者认为这里存在较多文本脱漏;Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 122,将此处和第 27 节联系在一起。

{向彼此……但是……}: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 319,将本段标为讹误,指出 Goldbacher 在 at de[但是]之后发现的一处脱漏。此处句读依照 Festugière 的建议:Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 375,注 163。

这全部遵从至高统治者——主——使得实际上并不存在多种,只有一样。事实上,万有依赖于同一者,从它流出,尽管它们看起来是分开的,并被认为是多种的。然而,它们放在一起即是同一,并非有二,万有从中造出,以之造出——换言之,以构成它们的物质〈造成〉,从他的意愿而来,〈他的意愿〉的赞成使它们有所不同。”

物质……意愿:《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷二,页 68-69,认为第 19 节末尾表现了一种神圣意愿和物质的二元论,不过他认为第 20 节中模棱两可的内容模糊了这种二元论,其中的神既没有名称,也拥有一切名称,并且是“是同一、是一切……唯一者和万有”;上文第 8 节;《赫耳墨斯集》卷十第 2 节。

[20]“再一次,三倍伟大者,这解释说的是什么?”

“〈是〉这,阿斯克勒庇俄斯:神、父、万有的主宰,由于我们具有的理解力,不论人们以什么更神圣、更虔敬的名字——一个在我们之中理应神圣的名字——称呼他(出于这神圣性的伟大,这些头衔都不能精确地命名他;如果这是一个词——当一个人的心灵恰好由感官领悟它的时候,吹息敲打空气发出声响,宣告他的全部愿望和意图,说出一个名字,它的全部内容被定义、被限制,由几个音节构成,提供人类声音和耳朵之间必要的交流——那么神名的全部也就包括意图、吹息、气以及同时在它们之中、或通过它们、或从它们而来的一切;不,我不能期望用单一的名称、甚或由许多名字组成的名称命名具有全部威严的造者,万物的父和主;他没有名字,或毋宁说他以一切为名,因为他是同一、是一切,因此必须以他的名字称呼万物、或以万物之名称呼他),神,唯一者和万有,完全充满两性的生育力,向来借由自身的意愿而有孕,总是创生他希望生育的任何。

这解释:上文第10节,关于“理论”的注释;注意第20节末尾重复了“解释”(ratio)。

当一个人……交流: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页320,依照 Einarson,将这整一段放在括号中, Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页133总结出,这种可追溯到斯多葛文本的对语言的物质主义定义在埃及人听起来可能是错误的;比较《赫耳墨斯集》卷十六第1-2节。

包括……的一切:“意图”是 *sensus*, Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页321译作 *l'impression sensible* [可感知的印象],倾向写做 *aut de his* [或者从它们而来],而不是抄本中 *autem his* 以及类似的写法;见上文第3节。

全部威严的造者: Festugière 将 *totius maiestatis effectorem* 译作 *le créateur de la majesté du Tout* [万物之辉煌的造主],但是同见

关于本段的注释: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 321、276,注 170。

他没有名字……以一切为名: Nock 采用 Hildebrand 对 *innominem* [没有名字] 和 *omninominem* [有一切名字] 的解读; Festugière 指出《赫耳墨斯集》卷五第 1、9-10 节和多神教祷文中存在类似的素材: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 321、375-376,注 167、171;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷三,页 66、69; J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》,页 50。Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 134-135 论证到,赫耳墨斯主义和基督教的作者从埃及素材中得来了不可称名之神的概念,相关内容见 Daumas,《赫耳墨斯主义的埃及起源》,页 20-22; 上文《赫耳墨斯集》卷一第 31 节; Gersh,《中期柏拉图主义及新柏拉图主义》,卷一,页 341-343,强调柏拉图主义背景。

生育力……生育: 关于类似雌雄同体并且怀有身孕的神的主题,见《赫耳墨斯集》卷一第 5、9-15 节,卷五第 7、9 节; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 376,注 173-175; Lewy《迦勒底神谕及神迹示现》,页 341; Mahé,《一些赫耳墨斯主义及灵知派文本中性符号的含义》,页 131-132、137-138。同 Mahé(《赫耳墨斯》,卷二,页 292), Scott,《赫耳墨斯集》(卷三,页 135-142) 引用埃及语和希腊语中这些概念的先例,指出一位双性的上帝与二元论和禁欲主义相悖,关于性别和生殖的正面观点,见《赫耳墨斯集》卷二第 17 节,《阿斯克勒庇俄斯》第 21 节。

他的意愿全部是善。万物之中同样的善自然而然来自他的神圣性,使得万物都可如其自有和曾有,使得它们可以为此后而来的万物提供自己诞生的力量。这就是给你的解释,阿斯克勒庇俄斯,万物为何造出、如何造出。”

可以……提供：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页321,依照 W. Kroll,将 *sufficiat* 更正为 *sufficient*。

给你的解释：上文第1、10、14、16、19节及《赫耳墨斯集》卷一第32节关于“*paradosis*”的注释。

[21]“你说神有两种性别吗,三倍伟大者?”

“不只是神,阿斯克勒庇俄斯,而是一切有灵魂和无灵魂的事物,因为任何存在之物都不可能没有生育力。剥夺了现存的万物的生育力,它们就不可能永远存在了。我说|感受和生长也在事物的本质之中,世界|内部容纳生长,维系一切已诞生之物。因为各个性别都充满生育力,并且二者之间的联系——或者更精确地说——它们的结合,是不可理解的。如果你称之为丘比特或维纳斯或二者皆是,那你就是正确的。”

有两种性别：上文第20节,及《赫耳墨斯集》卷一第9节。

无灵魂：关于植物没有灵魂之说,见上文第4、6、8节及 Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页143,后者给出了古代对植物性别给出的证明。

{感受……世界}：Nock 在他的文本中将从 *in naturam et* 开始的几个词标为存疑, Festugière 翻译了 Rose 在《校勘记》中给出的校订——*in natura esse* [也在自然中]; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页322、376,注79; Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页416。

“在你心灵中领悟它,比其他任何事物都更真实、更直白：神,全部自然的这位主宰,设计并允诺万物这永恒生产的秘仪,从中生出最伟大的爱恋、乐趣、欢乐、爱欲和神圣的爱。

领悟……秘仪：“领悟”原文为 *percipito*，是 Bradwardine 对 *percepto* 做的校订，“主宰”原文为 *domino*，是 W. Kroll 对 *omni* 的纠正，二者都在 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 322、376，注 180 中得到采用，其中 Festugière 讨论到“生殖秘仪”可能代表婚姻的圣礼，又否决了这种可能性。Scott,《赫耳墨斯集》(卷三，页 143-145)认为，“这里的赫耳墨斯主义者讨论的内容主要限于生殖行为”，Mahé(《赫耳墨斯》卷二，页 212；《一些赫耳墨斯主义及灵知派文本中性符号的含义》，页 131-133)认为，性的秘仪就是在性行为中显现的雌雄同体的神(上文第 20 节)。《希腊巫术纸莎草纸》卷三十六 305-306(Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页 276)用“阿佛洛狄忒的神秘仪式”形容交配，埃彼法尼斯(Epiphanius)(《药箱》(*Panarion*), 26.9.6-7; Layton,《灵知派经籍》，页 210)称泥泞派(Phibionite)灵知派意图通过仪式性的性行为达成神圣化；比较 Pagels,《亚当、夏娃和蛇》，页 25、62-71。就连《以弗所书》5:32 在评论《马太福音》19:5 中关于婚姻的段落时也说“这是极大的奥秘”，不过继续说这 *mustērion* [奥秘]是“指着基督和教会说”的，由此为无性的寓言开辟了途径。

关于这些及相关内容，同见：《赫耳墨斯集》卷一第 16 节；《阿斯克勒庇俄斯》第 19、32、37 节；Reitzenstein《希腊奥秘宗教》，页 310-319；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 376-377，注 180；Parrott,《灵知派经书》，卷六，页 400。

若非每个个体已经通过沉思和内向知觉而有所知晓，那就应当解释一下这秘仪的力量和强迫性冲动是有多强了。

应当解释一下：《灵知派经书》，卷六，8，保留了《完美论说》从这几个词(*Et dicendum foret*)直到第 29 节第三句末尾(*tutatur malis*)的一个科普特语版本，Mahé 认为它比《阿斯克勒庇俄斯》更

接近希腊语原文: Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页147-207;《一些赫耳墨斯主义及灵知派文本中性符号的含义》,页130-132;《〈拿戈玛第经籍〉中〈完美论说〉的片段》,页305-327、405-434; Parrott,《灵知派经书》,卷六,页395-451。Mahé通过《赫耳墨斯集》卷五第6节,卷十一第14节,卷十二第21节和卷十四第9-10节重构了本段开头的希腊语原文,认为虽然整个科普特语文本是片段性的,但是作为神义论(theocidy)的叙述,仍然具有广泛的统一性(《阿斯克勒庇俄斯》中相应的章节也是如此)。

因为如果你注意到在我们持续摩擦后到达的那最终时刻,两个身体将排出物注入彼此体内,饥饿地从对方攫取〈爱〉,将它埋得更深,最后在共同交媾的时刻,雌性获得雄性的潜能,雄性因为雌性的无力而精疲力竭。因此,这如此甜美、如此富有活力的秘仪的行为是在秘密中进行的,使得两个身体中由于性交产生的神圣性不会被迫感到羞耻,它若公开进行——或者更糟的是,如果被不虔诚的众人见到——那么无知的嘲笑就会〈让他们感到羞耻〉。”

攫取……交媾: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页322-323,采用 Housman 从维吉尔(Vergil)《农事诗集》(*Georgic*)3.137 插入的 *venerem*[爱],同样采用了 Thomas 将抄本中 *communiat* 或 *communi* 读作 *communi et* 的做法。本节开头,性的结合被称作“丘比特或维纳斯”,关于阿芙洛狄忒,见上文关于“秘仪”的注释。

潜能……秘仪的行为: Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷一,页90,卷二,页211,认为 *virtus*[潜能,能力]和 *effectus*[行为]反映了 *dunamis* 和 *energeia* 之间亚里士多德式的联系,他对《灵知派经书》卷六,6.52.14-20 的评论引用《赫耳墨斯集》卷十第22节,卷十一第5节,卷十二第21-22节以及其他文本;Mahé,《一些赫耳墨斯主义及灵知派文本中性符号的含义》,页128-130。

[22]“不论如何,虔敬者为数不多,世间能数得出的不过寥寥,因此罪恶恰好留在多数人中,因为他们缺乏智慧,〈缺乏〉对一切存在之物的知识。对整个世界的恶德的蔑视——还有那些恶德的矫正方法——源于对万物以之为基础的神圣计划的理解。但是,当无知和愚蠢继续,一切恶德便茂盛滋长,用永不可治愈的混乱伤害灵魂。灵魂被它们玷污、败坏,开始发炎,如同中毒——那些拥有学识和理解力作为至高补救的人的灵魂除外。”

“因此,既然我仅向少数人提供帮助,那就听从并听完这篇著述吧,它讲述神性屈尊将它的理解力和学识仅仅分享给人类的原因。那么,听吧。”

整个世界……矫正方法: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,323 将 *mundi totius* [整个世界] 译作 *out ce qui est matière* [全部物质事物],大致对应 Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 146 给出的希腊语 *pantōn tōn hulikōn*,但是关于这里的译法,见 Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 213-214;“矫正方法”原文为 *medela*,是抄写员对 *medulla* 作的修改,由 Nock 采用,并由科普特语版本印证;Mahé,《一位拉丁语学者对灵知派经书中〈阿斯克勒庇俄斯〉的评论》,页 148。

一切恶德……中毒: Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 215,指出这里和第 28-29 节中的拉丁语文本(《灵知派经书》卷六,8.77-78)并没有像科普特语版本那么专注于身体惩罚,而是更加致力于讨论道德和心理的问题。

学识……补救: 这里和本节其他地方的“学识”代表 *disciplina*,Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 323 译作 *science* [学识],好像把它和 *gnōsis* 联系在了一起,不过 Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 146 表明,有一处 *dianoia* 应当对应 *disciplina*,而后者在希腊语中通常对应 *epistēmē*,同上文第 16 节。Mahé,《上

埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 213、216，认为《灵知派经书》卷六 8.65-67 中 gnōsis 和 epistēmē 就是同义词，同时指出，此处的科普特语版本称，给予人类 gnōsis 的神并不对人类的罪恶负责。

“神，父和主，先造诸神、后造人类，从更加腐败的物质的部分和神圣的〈部分〉各取同样的份量；因此，物质的恶德恰好继续与身体结对，连同由于我们不得不与一切活物共享的食物和给养引发的其他恶德。因此，不可避免的是，欲望的渴念和其他心灵的恶德渗入人类的灵魂。

更加腐败……神圣的：此处及下一句中“物质”的原文为 mundi；上文第 2、14 节。Scott，《赫耳墨斯集》，卷三，页 147-148，推测赫耳墨斯主义的作者可能受到了斯多葛物质主义灵魂概念的影响，但是认为更有可能的是，当“他说起理性灵魂由一种‘物质’组成时……他这一词组是比喻性质的”。Scott，《赫耳墨斯集》，卷四，页 72-79 评价扬布利柯《论秘仪》8.5.267-7.270，引述了一些柏拉图主义传统中两个灵魂 (two-souls) 的学说的文本；注意扬布利柯在介绍了先知比图斯之后不久，将源于第一可感知者 (the First Intelligible) 的较高级灵魂和来源于诸天球的旋转 (并因此隶属 Heimarmenē) 的较低级灵魂的概念追溯到“赫耳墨斯主义”观念，比图斯“在埃及塞易斯 (Saïs) 一处神殿发现用象形文字雕刻的”赫耳墨斯主义神学“之后，解释给了阿蒙王 (King Ammon)”。R. Ferwerda，《两个灵魂》，页 360-378，通过一系列多神教和基督教素材追索两个灵魂的学说，认为它的拥护者主要是“赫耳墨斯主义者、灵知派者……波菲利和努墨尼奥斯”。同见：上文《赫耳墨斯集》，卷一第 15 节，卷十六第 15 节；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷四，页 114-116；Nock，《天文学与文化历史》，页 500-501；Pierre Boyancé，《宇宙之神和二元论：执政官与柏拉图》，

页 340-356、348; Dillon,《中期柏拉图主义者》,页 174-176、375-378; Wallis,《新柏拉图主义》,页 51-53、71-85; Long,《希腊化哲学》,页 152-158、170-175。

与身体……其他恶德: Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 218,将本段作为依据,反对 Festugière,《波菲利的赫耳墨斯主义素材》,页 141-150 中的观点, Festugière 认为波菲利《论禁欲》2.47 提到的“埃及人”就是三倍伟大者赫耳墨斯,但是 Festugière 的分析的重点在于下文第 27-29 节;同见《赫耳墨斯集》卷一第 18-19 节; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 377,注 185。

心灵……灵魂: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 324,将 *reliqua mentis vitia animis humanis insidere* 译作 *tous les autres vices de l'âme trouvent place dans le cœur humain* [灵魂的其他所有恶德均在人心之中]。

诸神由自然最洁净的部分造出,不需要理性和学识的帮助,虽然于它们而言,不朽和不老的活力是足够的智慧和学识,但是由于神的计划是统一的,所以他仍然在永恒的律法中确立了律法中构划的必然性之秩序,它取代学识和理解力,惟恐诸神与它们分离,因为一切活物之中,神通过人类以之驱逐并摒弃身体之恶德的独特理性和学识来认识人类,他让他们追求不朽,作为他们的期冀和意图。简要来说,神将人类造成善的,并且能够通过他的两种神圣和必朽的本质取得不朽,神的意愿做了如此安排,让人类注定优于仅由不朽的本质形成的诸神、优于所有其他必朽者。结果是,由于他与他们亲缘相连,所以人类用虔敬和神圣的心灵向诸神致敬;诸神也对一切人性事物展现关怀,在忠诚的爱慕中看护他们。

自然最洁净的部分: 拉丁语作 *mundissima parte naturae*; 上文第 2 节。

律法……律法：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 324,保留了本句中的两处 lege,注意 Thomas 删去了其中之一。

能够……优于……诸神：Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷一，页 153,认为 posset [有……的能力]比《灵知派经书》卷六，8.67.32-35 中的措辞更犹豫一些；下文第 23 节,关于“塑造”和“永恒”的注释；上文第 6,9 节；《赫耳墨斯集》卷十第 24 节；《亚美尼亚语定义》，8.6-7；《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷十一第 2-3 节；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 378,注 189；Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 151；Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 221。

忠诚的爱慕：这里的拉丁语 pio affectu 描述的是一种神圣属性；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 372、378,注 91,指出这个词组很难翻译,选择使用 un tendre amour [一种温柔的爱]；上文第 1 节。

[23]但是这只能用来形容被赋予了忠诚心灵的极少数众人。不要说起受恶德驱使者吧,唯恐我们一想起他们,就会玷污这最神圣的论说。”

“既然这论说向我们宣告人类和诸神之间的亲缘和关联,阿斯克勒庇俄斯,那么你就必须认清人类的力量与强大。正如主和父——或者用他最威严的名称,神——是天上诸神的造者,也正是人类建造了满足于与人类接近的诸神的庙宇。

既然……与人类接近：奥古斯丁《上帝之城》8.23 中讨论巫术和恶魔学时引用本句及本节末尾一句。下文第 37-38 节再次出现造神的话题。同见第 4 节；Scott,《赫耳墨斯集》，卷四，页 180；Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 223。

满足于……的庙宇：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷

二,页 325,作 dieux……qui se satisfont[满足于……的诸神],但是 Parott 在《灵知派经书》卷六,412,将 qui……contenti 译作“被置于……的诸神”。

人类不仅被授予荣耀;他还给予荣耀。他不仅向神进升;他还使诸神强大。你惊讶吗,阿斯克勒庇俄斯?你当然不像很多人那样缺乏自信。”

被授予荣耀……强大: Nock 依照 Thomas,将 inluminantur 和 inluminant 校订为单数形式,并且采用一位抄写员将 confirmat [使……变强]改为 conformat 的做法。Festugière 和 Scott 指出, inluminare 暗含“使……生动”之意,而且 Festugière 认为一序列 (seira) 或一系列 (taxis) 成员之间亲缘关系的概念是造神的基础: 上文第 6、7、11、19 节;下文第 32 节;《赫耳墨斯集》卷一第 9 节; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 325、378,注 193-194; Festugière,《赫耳墨斯教及异教秘仪》,页 121-122,注 3; Dodds,《普洛克罗斯:神学概要》,页 222-223、256-260、267-276;《希腊人与无理性者》,页 285-295。

但是 Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 224,基于科普特语版本,认为 inluminari 对应 apothecousthai [使……成神]而不是 phōtizesthai [照亮],出于同样的原因,他倾向于 confirmat 而不是 conformat,提出以下译法:

Non seulement il entre en gloire, mais il donne la gloire; non seulement il progresse vers Dieu, mais il donne force aux dieux [他不仅进入荣耀,他还给予荣耀;他不仅向神前进,他还给予诸神力量]。

不过注意本节下文中的 *conformat* 和 *conformatae sunt*。同见：上文第 18 节，下文第 29、32、41 节；《赫耳墨斯集》卷五第 2 节，卷十第 6 节，卷十三第 9、18 节，卷十六第 16 节；Klein,《光的术语》，页 167、215；Bousset,《主基督》，页 166。

“我困惑了，三倍伟大者，但是我欣然认同你所说的，并且我认为，人类取得此等幸福，是最幸运的。”

“人类作为众生之中最伟大者，诚然值得钦慕。万有坦然承认，神族源出自然最整洁的部分，他们的星宫如同头颅，代表整个生命。但是人类塑造的神像由两种本质——由远远更纯粹、更神圣的来自神圣者〈的本质〉，还有来自构成它们的物质的〈本质〉，其本质缺少人性——组成，它们代表的不仅是头部，还有全部肢体和整个身体。人性一直留心注意其本性和来源，坚持模仿神圣性，用与它自身特征相像的方式表现诸神，正如父和主将他的诸神造得永恒，以与他相似。”

值得钦慕：同上文第 6 节；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 378，注 195；Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 156。

承认……头颅：关于“最整洁的”（*mundissima*），见上文第 2、22 节。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 325，依照 Rohde，将 *confusione* 校订为 *confessione*，在这里对应“承认”，科普特语版本印证这种写法。Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 156，引用《蒂迈欧》40A、44D，认为“星宫”（*signa*）“如同头颅”（*quasi capita*），是因为它们是单个的天体，是没有肢体和身体的天球；比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 378，注 196；《赫耳墨斯集》卷十第 11 节；Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 225；Mahé,《一位拉丁语学者对灵知派经书中〈阿斯克勒庇俄斯〉的评论》，页 150。

人类塑造……本质缺少：Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 226,解释认为科普特语版本(《灵知派经书》卷六,8.69.15-17)提到的只有神圣的本质(nature),没有物质的本质;上文第 22 节,关于“能够”的注释。Nock(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 325)依据一处抄写员所做的修改,将 *conformata est* 校订为 *conformatae sunt*,提出译者心中想的可能是希腊语中与单数动词搭配的中性复数主语(*species = eidē*);上文第 1 节;Mahé,《一位拉丁语学者对灵知派经书中〈阿斯克勒庇俄斯〉的评论》,页 148,认同 Nock 对科普特语版本的解读。Nock 保留的抄本中的 *intra* 一词,可以理解为(《牛津拉丁语词典》,“*intra*”词条,4-5)“缺少”之意,但是无论如何,关于 *infra*,见 Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 156,以及 Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 227;Festugière 译作 *en deça de*[缺少]。

用与它……诸神：在科普特语版本(《灵知派经书》卷六,8.69.22-25)中,这是与神相像的“内在之人”,但是在有关永恒的微妙性质的问题上,拉丁语版本认为与神相像的只有被造出的诸神;上文本节关于“人类”的注释及第 22 节关于“能够”的注释;《赫耳墨斯集》卷五第 6 节,卷十六题解;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 227。

[24]“你说的是雕像吗,三倍伟大者?”

“是的,雕像,阿斯克勒庇俄斯。看看你多么不信任!我是指被赋予了灵魂的有知觉的雕像,充满吹息,成就伟业;预知未来,以命运、预言、梦境和其他多种方式预测未来的雕像;使众人生病并且治愈他们,依各人所值为他们带来痛苦和欢乐的雕像。”

雕像……被赋予了灵魂：Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 228,根据科普特语版本将疑问词 *videsne* 改为 *vides*[看到]。

Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页151-156论证认为,在《阿斯克勒庇俄斯》成文以前很久,受过教育的希腊人就已经不再认为祭祀雕像可以活过来了,他还将这种态度与埃及人认为诸神的吹息从祭祀雕像中来了又走的信念进行了对比,相关内容见 Iversen,《埃及和赫耳墨斯主义教义》,页37-38。埃及诸神常常通过纪念碑式的形式来呈现,但是真正的希腊祭祀雕塑(xoana)并不是公开可见的。

有些情况下,埃及的神既栖居在神圣动物体内,也栖居在祭祀圣像中。Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页228-229,以及 Derchain,《〈赫耳墨斯集〉中埃及影响的真实性》,页187-188,指出埃及的祭祀行为对扬布利柯等等晚期希腊作者的影响。Braun,《神学家若望》,页283-286,将《阿斯克勒庇俄斯》的这一节与波菲利在《论雕塑》(*On Statues*)中为偶像的辩护进行了比较,并将《诗篇》115:4-8以及其他《旧约》《新约》文段进行了对比。R. Van den Broek,《一份希腊通神论文本的四段科普特语片段》,页118-142,讨论基督教中对于此处及下文几节表达的埃及人对雕像的态度的反对。比较上文第19、22节;下文第37-38节;《赫耳墨斯集》卷十七;《亚美尼亚语定义》,8.3;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页379,注198;J. Kroll,《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》,页90-95;Burkert,《希腊宗教》,页90-92、166-167、187。

使众人生病:由于上文(第20-21节)着重讨论性别问题,并且句中频繁提到使用巫术削弱性能力,以及生病/治愈和痛苦/享乐之间的对应关系,将 *inbecillitates hominibus facientes* 译作“使男人无能”也有可能是恰当的,不过 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页326、379,注200,译作 *envoient aux hommes les maladies* [给男人以病痛]。

“你不知道吗,阿斯克勒庇俄斯?埃及是上天的映像,或者更

确切来讲,天上被统治、被移动的每样事物都下来埃及,被转移到那里。倘若据实而言,我们的国度就是整个世界的神庙。”

“然而,既然智者宜应预先知晓万物,那么你就必然不能对此无知:将有这样一个时代,仿佛埃及人以忠诚的心灵和殚精竭虑的虔敬向神致敬——是徒劳无功的。

你不知道吗……无知:天启或者预言(Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页68,明确倾向使用 *prédiction*[预言、预测])从这里开始,直到第27节的 *monte Libyco*[利比亚山](《灵知派经书》,卷六,8.76.1)处结束。Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页159-169,将这一预言精确追溯到公元268-273年间(见下文关于“印度人”的注释),并将它与基督教和旧宗教之间的冲突联系在一起——同奥古斯丁《上帝之城》8.23-26。Scott还称,因为在君士坦提乌斯统治期之前不可能有关反旧宗教的刑法的争议(下文第25节),所以这种批判一定是后来所加。Nock(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,288)认为,加入的内容应当追溯到拉克坦提乌斯和奥古斯丁之间的时期。

插入内容的另一个可能时间是384-391年,当时埃及本土正在实行压迫政策,但是Mahé等人(《赫耳墨斯》卷二,页58、70-80、232;Martin Krause,《阿斯克勒庇俄斯天启中的埃及思想》,页56-57;François Dunand,《陶匠预言与天启在埃及的形成》,页46-59、64)表明,对于渎神法律的引述可归结于从第一中间期之前直到公元前2世纪的当地传说,《陶匠预言》(*Potter's Oracle*)最有可能是公元前2世纪时由信奉神托特(赫耳墨斯)和克努姆(好精灵)的祭司们写成的。不论如何,由于科普特语版本也提到了律法,因此不太可能是后来添加的(Jacques Schwartz,《关于阿斯克勒庇俄斯中的〈小天启〉》,页165-169)。

Scott本人引用了中王国时期以来的埃及启示录的例子,还有

如《女巫预言》(*Sibylline Oracles*)之类的犹太和基督教启示录, Reitzenstein(《伊朗和希腊的古代综摄研究》, 页 38-57) 最早将《女巫预言》和《阿斯克勒庇俄斯》联系在一起, 并且通过公元前 2 世纪的一位熟悉《旧约》的埃及作者追溯到伊朗的文本。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 380-382, 注 208-211、214、218、219、222、224 也提到了《陶匠预言》对于《阿斯克勒庇俄斯》这一部分的重要性。J. Z. Smith(《地图并非领域》, 页 74-87), 描述了从约公元前 2000 年的埃及启示录文学到约公元 300 年的晚期回响, 总结出:

《阿斯克勒庇俄斯》第 24-26 节是……纯粹启示录……的最佳代表, 它同《陶匠预言》之间的亲缘……早就被认识到了。

Smith 为这一文本构建了分成四部分的结构图:(1) 先知为国王讲述;(2) 社会、宗教和自然的秩序混乱, 最终将导致外国人入侵, 诸神将遗弃这片死亡的土地;(3) 但是诸神将派遣一位国王到这土地上驱逐异乡人, 重建秩序;(4) 因为这些信息, 先知被称赞为智者。Smith 认为,《陶匠预言》有资格被视为真正的启示录, 因为它尽管将文中关键事件归于第十八王朝, 但是它来自后法老时代(约公元前 130 年): 一位陶匠在拉神的圣岛上制作了陶罐, 目睹他的作品被视为亵渎之物而破坏, 即使他是被托特派来这个岛上的; 陶匠——某种形式的库努姆, 山羊头的造物神——预言了类似的埃及以及邪恶的塞特(Set)的追随者的灭亡, 但是在历史语境中, 它的用意是反希腊的。对于《阿斯克勒庇俄斯》和《陶匠预言》中各种主题的逐一对照, 见 Dunand,《陶匠预言与天启在埃及的形成》, 页 46-59, 他也给出了和其他埃及启示录文本中的对应之处。

Reitzenstein(《伊朗和希腊的古代综摄研究》, 页 48-51) 论证

认为,《陶匠预言》出自伊朗,但是 Nock,《希腊思想中的伊朗影响》,页 199,持不同意见,并在 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 289 中补充道,

帝国治下流传着各种预言……我倾向于认为,我们这份文本的基础是一份手手相传或口耳相传的犹太文本。

Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 233,相信不需要找出任何特定文本之间的特别关联,埃及预言的大范围影响足矣。同见:Fraser,《托勒密时代的亚里山大里亚》,卷一,页 509、680-684;Derchain,《〈赫耳墨斯集〉中埃及影响的真实性》,页 187-196;Mahé,《一些赫耳墨斯主义及灵知派文本中性符号的含义》,页 29-32;Bowman,《法老之后的埃及,公元前 332 年至公元后 642 年:从亚历山大到阿拉伯人的征服》,页 44、192。

上天的映像……神庙:Scott,《赫耳墨斯集》(卷三,页 166-168;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,94-95)认为,圣殿仪式的结构是为了对应诸天的构造,天界因素在地上的影响被认为是取决于仪式的成功与否,因此从这种意义上讲,天的确降临到了地上,因为诸神住在埃及,所以埃及是世界的神庙。Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 230,同样引述《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》,卷二十三第 32 节,卷二十四第 11 节,卷二十五第 6 节中对埃及的赞颂;同见:L. Kákosy,《灵知与埃及宗教》,页 246-247;Derchain,《〈赫耳墨斯集〉中埃及影响的真实性》,页 190-191。

将有这样一个时代:Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 230,依据科普特语版本,用 quo[在……中]代替 cum[当……时]。

仿佛埃及人……不顾:“向……致敬”原文为取 observasse 之意的 servasse;Festugière(Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷

二,页 327)作 ont……honoré[向……致敬],但是 Nock(页 380,注 203)提出 ont……préservé[维系、保留]可能是合适的,例如保留仪式并因此保留诸神的有效在场;关于埃及文本中对诸神和人类的离去的响应描述,见 Krause,《阿斯克勒庇俄斯天启中的埃及思想》,页 52-53,及 Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 234;关于“他们所有神圣的崇敬”的科普特语版本,同见 Mahé,《一位拉丁语学者对灵知派经书中〈阿斯克勒庇俄斯〉的评论》,页 148-149。奥古斯丁《上帝之城》8.23 引用从第 24 节开使直到本句的内容;上文第 23 节;Scott,《赫耳墨斯集》,卷四,页 180。

他们所有神圣的崇敬都将徒然失落、消失,因为圣者将从地上返回天上,而埃及将被遗弃。曾作为宗教核心之地的国度将失落力量,贫瘠无力。外邦人占领这国度、这领土时,不仅将弃虔敬于不顾,甚至还会制定(所谓)律法规定的惩罚禁令,反对虔敬、忠诚和神圣崇拜。彼时这最神圣的国度,神殿和庙宇的集中地,将满满遍布坟墓和尸首。”

外邦人占领: Derchain,《〈赫耳墨斯集〉中埃及影响的真实性》,页 195-197,在晚期托勒密埃及的 Papyrus Jumilhac 中找到雷同之处;“占领”原文为 *complentibus*,同 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 327 的读法,但是 Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 231,倾向使用与科普特语版本更接近的 *competentibus*,用作“取得”或“入侵”的引申义。

坟墓和尸首: 本句及下一段中, Scott,《赫耳墨斯集》(卷三,页 169;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 380,注 207;下文“被埋葬者”注释)论证,“坟墓”(sepulcra)肯定不准确,因为埃及一直坟墓遍地,并总结出天启中提出的新事件一定是对于同时举办多场“葬礼”(taphai = sepulcra)的需求。奥古斯丁两次引用

本句,见《上帝之城》8.26; Reitzenstein《伊朗和希腊的古代综摄研究》,页 44,引述伊朗的素材。

“埃及哟,埃及,关于你虔敬的绩业将仅有传说尚存,你们的子孙将难以相信(这些传说)! 仅有石头上铭刻的言语尚存,讲述你们忠诚的功业,斯基泰人或印度人或某些如许的蛮族邻人将栖身埃及。

仅有石头上……印度人: Reitzestein 认为(《伊朗和希腊的古代综摄研究》,页 44),来自亚洲的侵略者是本文受到来自伊朗的影响的佐证,但是 Ferguson(Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 x-xi、416-417; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 288-289; Festugière,《关于希腊宗教的一些问题》,页 258; Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 233)认为,“斯基泰人(Scythian)或印度人”是用于指代无名野蛮人的常见词语;如果这种表达方式只是一个惯用语,不但常见于诸如《女巫预言》之类的启示录文学,而且也在更广泛的语境中存在,那么 Scott 将这启示录追溯到帕米拉人(Palmyrene)入侵埃及的时期(268-273 年)的冗长的论证(上文关于“你不知道吗……无知”的注释)也就泡汤了。Schwartz,《关于阿斯克勒庇俄斯中的〈小天启〉》,页 168,将本句第一部分同塔西佗(Tacitus)《编年纪事》(Annals) 2.60进行了比较,后者描述了日尔曼尼库斯(Germanicus)到埃及的一次旅行。

因为圣者返回天上,被遗弃的众人都将死亡,正如埃及将失落神与人类、遭受遗弃。我呼唤你,最神圣的河流,我讲述你的未来:鲜血的洪流将满溢你的两岸,你将为之嚎啕;鲜血不仅将污染你神圣的水,还会让它处处泛滥,被埋葬者的数量将远远超出活人的数量。谁若存活,便仅能通过语言被认作埃及人;他的举止好似外邦

之人。”

圣者返回：见上文关于“遗弃”的注释。

河流……两岸：“河”在埃及特指尼罗河，相关内容见 Krause,《阿斯克勒庇俄斯天启中的埃及思想》，页 53；同见 Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 57-58、234-235，他指出 ripas[河岸]是对 dikes[河堤]（如科普特语版本所示）的不精确翻译，并推断出译者对埃及所知甚少。《陶匠预言》中说尼罗河枯竭，而不是流淌鲜血，然而比较《出埃及记》7:17；《启示录》8:18, 16:3；以及 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页380-381，注 211 引用的其他文本。

被埋葬者：Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 235 并未采用 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 328 中的 sepulcrom[坟墓；见上文“坟墓与尸体”注释]，而是读作 sepulorum[被埋葬者]，也是奥古斯丁《上帝之城》8.26 中的用词；比较 Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 169。关于死者数量的埃及文献背景，同见 Krause,《阿斯克勒庇俄斯天启中的埃及思想》，页 53。

[25]“阿斯克勒庇俄斯，你为何哭泣？埃及她将受到唆使，做出比这远远更加邪恶的行径，更糟的是，她将沉湎于邪恶。曾经神圣的国度，最爱戴圣者，因为她的虔敬，从而成为地上唯一有诸神栖居的国度，她曾教说神圣和忠诚将是彻底的（不）信仰的体现。那个时代的人们满怀疲惫，将认为世界无可赞叹，无可崇拜。这一切——一样未曾有、也没有、也不会有比它更好的事物的好事物——将被危及。人们会认为它沉闷，并轻蔑它。他们不会珍爱这整个世界、这无可比拟的神之杰作、辉煌的建树、由各色各类形象组成的宏大之众、由衷支持神之作品的神之意愿的机制，它将一切可被尊崇、赞颂、最终被所见者爱戴的事物统一起来，成为被视

作单一事物的多种形态的集合体。”

彻底的〈不〉信仰：Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷一，页 19-20，卷二，页 236，依照 Puech，将抄本中的 *crudelitatis* 或 *credulitatis* 读作〈in〉*credulitatis*；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 328，作 *la cruauté la plus atroce* [最残暴的残忍]，选择 *crudelitatis* [残忍]；见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 311，注 214；关于本节和下一节中慨叹的颠倒的价值观的埃及文献背景，见 Krause,《阿斯克勒庇俄斯天启中的埃及思想》，页 54。

疲惫……集合体：Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 170-172，认为这是埃及人对于得胜的基督教将灭绝作为宗教情怀基础的对世界的虔敬的恐惧，但是他承认《赫耳墨斯集》中有关物质宇宙的说法十分不连贯；下文第 26-27 节；上文第 6-7、10-11 节；《赫耳墨斯集》卷六第 4 节，卷九第 4 节，卷十第 10-12 节；Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 236-237；同见《赫耳墨斯集》卷九第 6 节中作为神之意愿的一种机制或器具 (*machina*、*organon*) 的宇宙。

“他们将喜爱暗影胜过喜爱光明，他们将认为死亡比起生命更加便捷。没有人将仰望上天。虔敬者将被视为疯癫，不虔敬者将〈被视为〉智慧；癫者将被视为勇敢，无赖将被当作体面人。我向你展现的灵魂以及一切有关灵魂的说教（灵魂起初便是不朽的或者期待获得不朽）将被视为不仅可笑，甚至虚妄。但是——相信我——凡是投身于心灵之虔敬的人，将面临死罪。他们将树立新的律法、新的正义。任何神圣的、虔敬的或者拥有上天或上天之物的价值的事物都不会被闻听、或在心灵中被相信。”

喜爱暗影……体面人：Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 171-172，将本句和相关内容解读为埃及人对基督教苦行者的反感，埃

及人将他们视作憎恨生命之人,喜爱黑暗之人,认为他们疯狂地渴望被折磨、渴望成为烈士;下文第 29 节。他们并不珍惜“仰望上天的光荣使命”(上文第 6、9 节),因为他们不爱世界的壮丽。关于光明/生命作为阴影/黑暗的对立面,见上文第 19 节;《赫耳墨斯集》卷一第 9 节;Klein《光的术语》,页 170。

有关灵魂的说教:基督教的复活教义从诸如《赫耳墨斯集》卷十第 15-22 节的角度看来可能是令人不悦的;Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 173;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 381,注 215。

心灵之虔敬:关于词组 *mentis religioni*, Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 329、381,注 216 译作 *la religion de l'esprit* [精神宗教]——, Festugière 说,这是“一种美言,可以用来描述所有赫耳墨斯主义的虔诚”,但是 Ferguson (Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 xii) 质疑它是否指代“追随者将受到迫害的‘心灵宗教’的追随者”,并提议译作 *tēs psuchēs eusebeia* [对灵魂的虔敬]之类的意思;比较 Reitzenstein,《珀伊曼德热斯》,页 24;Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 343,卷三,页 174;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷二,页 91,卷四,页 259。

死罪……新的正义:上文第 24 节关于“无知”的注释。

“诸神从人类(身边)撤离,何其悲哀!只有不祥的天使继续与人类相混,摄住可怜人,驱使他们犯下各种残暴的罪行——战争、掠夺、欺骗以及一切与灵魂之本质背道而驰的。随后,地不能稳固,海不能航行;星辰将不能跨越天空,星辰的轨迹也不能固定在天上。在强加的寂静中每个神圣的声音都将哑言。大地的果实将会腐烂;土壤将不再富饶;就连空气也将在忧郁的无力中消沉。”

撤离……继续……驱使：基于科普特语文本，Mahé 将 Nock 文本中的这三个现在时动词 (fit、remanent、compellunt) 校订为将来时 (fiet、remanebunt、compellent)。拉克坦提乌斯评论《赫耳墨斯集》卷十六第 10-16 节时，用与“不祥的天使” (nocentes angeli) 对应的希腊语词汇 angelous ponērous 形容“阿斯克勒庇俄斯，赫耳墨斯的学徒”。Scott 指出，虽然《赫耳墨斯集》中 daimōn 的不同形式共出现 48 次，但是 angelus 和 angelos 在这一文本中十分罕见，不过常常出现在波菲利以后受犹太或波斯习俗的影响的异教文本中。Cumont，《永恒之光》，指出本节的“天使”和第 37 节的“精灵”是同义词，并且具有相应的道德状态。Ferguson 强调波斯的恶魔法学，但是 Philonenko，《以诺书中对〈阿斯克勒庇俄斯〉的一处指涉》，页 161-163 指向犹太教启示录《以诺一书》(1 Enoch)。

见：上文第 24 节，关于“遗弃”的注释；下文第 37 节；《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷二十四第 5 节；《以诺一书》8.1、10.11、19.1、69.6；拉克坦提乌斯，《神圣原理》，2.15.7-8；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 329-330、381，注 217；Scott，《赫耳墨斯集》，卷三，页 175-176，卷四，页 15、417-419；Festugière，《波菲利的赫耳墨斯主义素材》，页 148-149；Krause，《阿斯克勒庇俄斯天启中的埃及思想》，页 55；Mahé，《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 88-89、239。

大地……消沉：关于和埃及文献 Papyrus Salt 825 中的呼应之处，见 Derchain，《〈赫耳墨斯集〉中埃及影响的真实性》，页 193-194。《上帝之城》中，奥古斯丁反驳异教徒认为基督教摒弃古老仪式、从而扰乱自然秩序的观点，但是其他基督徒谴责称不虔诚的异教徒扰乱世界；Scott，《赫耳墨斯集》，卷三，页 176-177。

[26]“世界的暮年将会是这样的：不敬、无序、对一切善物的漠视。

漠视: Festugière 将 *inrationabilitas* [漠视] 译作 *confusion* [混乱], 但是他同意 Nock 的观点, 认为拉丁语可能意味着 *alogia*, 并译作 *dédain* [蔑视]、*mépris* [轻蔑], Mahé 称科普特语版本印证了这种观点:《赫耳墨斯》卷二, 页 240; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 278、329、382, 注 220; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷四 F, 页 419; 上文第 25 节, 关于“〈不〉信仰”的注释。

阿斯克勒庇俄斯, 这一切发生时, 主和父、具有原初力量的神、第一位神的统治者, 将注目这种行为和这些妄为的罪行, 在意愿的行动中——即是神的慈悲——他将反对诸般恶德和万物中的反常, 纠正过错, 以洪水冲走恶意, 或者用火将它烧净, 或者通过处处传染性疾病来终结它。随后他将重建世界旧日的美丽, 使得世界本身将再度看起来值得崇拜和赞叹, 随着不断的祝福和宣告, 那个时代的人们将会尊敬那位造就并重建如此伟业的神。

这一切……旧日的美丽: 拉克坦提乌斯在《神圣原理》7.18.3-4 中引用本段的希腊语版本; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷四, 页 26-27; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 330。赫耳墨斯主义者开始了一段关于世界的一种新的“诞生”(〈*re*〉*genitura*、*palingenesia*) 或“重建”(*revocatio*、*restitutio*、*reformatio*、*apokatastasis*)。Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 177-181, 认为本段受到的影响主要来自廊下派中 *ekpurōsis* [大火、灭世之火] 还有 *apokatastasis* [复原、复返] 的概念, 并且引用《蒂迈欧》22B-23B, 《治邦者》268D-274D 以及其他文本; Mahé, 《上埃及的赫耳墨斯》, 卷二, 页 102-111, 承认存在一种广义上的柏拉图主义影响, 但是认为这相较于埃及文本传统而言是次要的。同见:《赫耳墨斯集》卷一第 17 节, 卷十一第 6 节; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 288-289、382, 注 222。

关于拉丁语文本和拉克坦提乌斯文本中的希腊语之间的对应,见:Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 182-184;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 241;Wigtil,《错误的天启》,页 2290-2291 论证认为,从希腊语中的不定过去式到拉丁语现在时态和将来时态之间的转变(例如 *apokatestēsen*→*revocabit*[将要重建])说明拉丁语译者努力让文章语言和未来灾难的预言相适合,与过去灾难的故事分开;他指出了下文第 41 节希腊语和拉丁语之中其他这种类型的时态转变。

神……统治者:拉丁语版本和拉克坦提乌斯给出的希腊语版本中的这一词组都比较难解。虽然 Festugière 将 *deus primipotens et unius gubernator dei* 译作 *le Dieu premier en puissance et dēmiurge du dieu un*[掌权的第一位神和造一神的神匠],但是他询问 *unius/henos* 的意思是“一”还是“第一”,因为与 *gubernator* 对应的希腊语是 *dēmiourgos*(上文《赫耳墨斯集》卷一第 9 节),但是一位 *dēmiourgos*[神匠]只能在某种相对的意义上是“第一”(例如《赫耳墨斯集》卷五第 2 节)。拉克坦提乌斯的希腊语版本 *ho kurios kai patēr kai theos kai tou prōtou kai henos theou dēmiourgos* 意为“第一位和唯一一位神的主和父和神和神匠”。Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 182-183 用 *tou kosmou*[宇宙的]或者同义词替换希腊语的划线部分,并加上恰当的形容词,如 *tou prōtogenous*[头生的],解决了这一问题。

Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 107、241-242,认为科普特语版本中的 *premier Dieu unique*[唯一的第一位上帝]指代宇宙,即神的第一个造物,因此在他一人之后即是第一位的;拉丁语版本写做 *gubernator* 的地方,科普特语也写做“神匠”。Gersh,《中期柏拉图主义及新柏拉图主义》,卷一,页 370-373,认为希腊语 *tou prōtou* 的意思是:

第二个本原(principle)也是“第一个”,[还意味着]……赫耳墨斯主义者假定第一和第二本原之间一种同体的(consubstantial)关系……[其中]第二位神明是一位超验的精神本原……然而,更广泛的语境……暗示第二位神即是可感知的宇宙……“第一位”则是从是第一本原的第一产物的意义上而言。

洪水……重建: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页288-289,382,注223;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页242-245;Mahé,《一位拉丁语学者对灵知派经书中〈阿斯克勒庇俄斯〉的评论》,页149;上文本节“旧日的美丽”注释。Cumont,《东方奇术师描述的世界末日》,页29-31,64-93,指出拉克坦提乌斯不仅使用了赫耳墨斯主义的预言,还使用了“希斯塔斯普(Hystaspes),一位非常古老的米底斯(Medes)国王”的预言(《神圣原理》7.15.19),以此论证本节某些启示录中主题有来自伊朗的呼应之处。

这将是世界的诞生:一切善物的重新形成,是自然本身最神圣、最虔敬的复原,随着时间的推移重新排序(不过,是通过意愿的行为,)时间是且曾是不灭的,没有开端。因为神的意愿没有开端;它保持不变,永葆当下的状态。神的本质是慎重的思考;意愿是至高的善。”

“慎重的思考〈就是意愿〉吗,三倍伟大者?”

“意愿源自慎重的思考,阿斯克勒庇俄斯,意愿的行为正是源自意愿。神意愿的从来不会过多,因为他完全充满万物,并且他意愿的是他具有的。他意愿一切善事,并且他具有他意愿的一切。他考虑并意愿的一切事物都是善的。神正是如此,世界是他的形象——〈善〉出于善。”

诞生……没有开端：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二,页 331,接受 Reitzenstein 插入的 *sed voluntate* [不过……行为], 在《校勘记》中指出更早的编者提出将 *genitura* 改成 *reginitura* 或者类似的表述,因为后者更接近 *palingenesia*,但是科普特语版本并不支持这一改动,根据 Ma hé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 244,他同样拒斥 *sed voluntate*,指出 *quae* 的先行词是 *restitutio*,因为错误翻译对希腊语而产生歧义;同样 Mahé,《一位拉丁语学者对灵知派经书中〈阿斯克勒庇俄斯〉的评论》,页 149、152。不论如何,在这一语境中,*genitura* 和“诞生”都需要和占星学联系在一起;《牛津希腊语辞典》,“*genitura*”词条,3;《牛津英语词典》,“*geniture*”词条,2;上文,本节“旧日的美丽”注释。

神的本质……源自慎重的思考：根据 Scott,《赫耳墨斯集》(卷三, 192; 比较 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 383,注 276)这里由“意愿”“慎重的思考”和“意愿的行为”代表的三个词语——*voluntas*、*consilium* 和 *velle*——可能对应着亚里士多德《尼可马各伦理学》1111b3-1115a2 描述的 *boulēsis* [愿望]、*bouleusis* [选择] 和 *proairesis* [慎重的思考] 之间的区分;比较上文第 8、19-20 节;《赫耳墨斯集》卷一第 8 节,卷十第 2 节;Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》,页 331;Peters,《希腊哲学术语》,页 163。Mahé(《赫耳墨斯》卷二,页 187-188、245-246)根据科普特语版本(《灵知派经书》卷六 8.74.15-20)给出了这里采用的拉丁语本,与 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 331 在用词和断句方面都存在较大分歧:

“*Dei enim natura consilium est, voluntas bonitas summa.*” [其实,神的本质是慎重的思考;意愿是至高的善。]

“*Consilium <est voluntas,> o Trismegiste?*” [三倍伟大者啊,慎重的思考<就是意愿>吗?]

“*O Asclepi, voluntas consilio nascitur et ipsum velle e*

voluntate.”[阿斯克勒庇俄斯啊,意愿源自慎重的思考,而这种想法源自意愿。]

〈善〉出于善: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页331,依照 W. Kroll,在 boni 后插入 bonus; Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页247 认为科普特语版本印证了这种做法。

[27]“善,三倍伟大者?”

“善,阿斯克勒庇俄斯,我将教授给你。正如神向世上一切形态和种类派发并分配他的慷慨——知觉、灵魂和生命——世界亦允诺并提供必朽者眼中一切善者,季节的更替,萌芽、生长并成熟的果实,诸如此类。因此,神坐在至高之天的极顶,无处不在,纵览周遭一切。因为天空以上有一处远离所有有物体事物的无星辰的场所。我们将分发〈生命〉者称为朱庇特,他占据天地之间的场所。然而朱庇特·普路托尼乌斯支配大地和海洋,是他滋养有灵魂、结果实的必朽之物。这些神的力量将活力赋予作物、数目和土壤,但是其他神的力量和作用将分配给一切存在之物。支配大地的诸神将〈撤离〉,他们将停驻于在埃及朝向落日方向的遥远边陲建立的一座城市,彼处,必朽者的整个族裔都将受到土地和大海的驱促。”

“但是告诉我,你的这些神如今在何方,三倍伟大者?”

“停驻在利比亚山中的伟大城市里。那么,目前,关于他们就说到这里吧。”

形态和种类: 对于 *speciebus vel generibus* 的这种译法,见上文第2节关于“形态”的注释。

季节的更替: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页332,写做 *alternationis partuum temporalium* (*la succession des naissances en leur temps* [他那个时代中出生的演替]),但是 Mahé,《上

埃及的赫耳墨斯》，卷二，248，将 partuum[出生]校订为 partium，同 temporalium 组合在一起意为“季节”。

坐在……无处不在：《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷二，页 69，察觉到本句中一位超验的神和一位内在的神是等同的。见《希腊巫术纸莎草纸》卷四，1010-1015 (Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页 58)：“你这坐在世界之巅并裁决宇宙的。”

分发〈生命〉……普路托尼乌斯 (Plutonium)：Nock 的文本中只有 dispensator，不过 Festugière 依照 Ferguson，译出 dispensator 〈vitae〉(chorēgōn zōēn)，由科普特语版本印证；Mahé,《一位拉丁语学者对灵知派经书中〈阿斯克勒庇俄斯〉的评论》，页 150。Festugière 也将这里的两位朱庇特指认为“宇宙之神”，与上文第 19 节中超宇宙的 (hypercosmic) 朱庇特无关。尽管 Mahé 同意“坐在至高之天的极顶”神是第 41 节中“至高的、最高的神” (deus summus exsuperantissimus) (比较《赫耳墨斯集》卷一第 31 节，卷四第 5 节，卷十一第 19 节；《灵知派经书》卷六，7.63.36)，他同时论证认为，科普特语版本之中三位较低级的神 (神匠、宙斯·普路托尼乌斯、Korē) 在拉丁语中减少为两位朱庇特，原因是在非洲北部，朱庇特、撒登 (Saturn) 和巴力—哈蒙 (Baal-Hammon) 融为一体，因此这个地方可能是拉丁语译本成文的地方；见上文题解。见：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 332、384，注 228-230；Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 248-251；比较 Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 107-115，卷四 F，页 xiii。

分配……说到这里吧：抄本中 distribuentur[被分配的]一词重复，但是 Nock 为第二次出现标记了疑问符号，Ferguson 提出将它校订为 restituentus，Mahé 则建议使用 discendent[撤离]。Scott 认为日落的城市是亚里山大里亚，Zielinski 认为是昔兰尼 (Cyrene)，但是 Festugière 认为笔者启示录般的愿景对地点并没有

特殊要求。Scott 相信文中所指的城市是阿尔西诺伊 (Arsinoe) 或鳄城 (Crocodilopolis), 并且认为“利比亚山”指代的是尼罗河西边的高地。B. Van Rinsveld, 《〈阿斯克勒庇俄斯〉的科普特语版本及黄金时代之城》, 页 238-242 指出, 《灵知派经书》中相应的文段卷六 8.75.25-35 将一系列的事件全部用将来时写出, 即:

大地的诸位君主将要撤离……并且……将要为他们自己建立一座城市……面对日落之处。每个人将要进入那城市……[并且他们]将要……定居……在那伟大的城市……在[利比亚]的山上。

因此, 科普特语版本中提到的城市只有一座, 而且它是这整一系列未来事件的目的, 但是拉丁语版本中有两座城市和两组事件, 一个在未来, 一个在现在。诸神将要去往日落的城市, 尽管现在他们正在“利比亚山上的城市”里。希腊语词 *Libuē* 指代的既可以是尼罗河西边的埃及, 也可以是亚里山大里亚地区。Van Rinsveld 和 Festugière 一样, 承认利比亚不一定要为了与启示录信息相匹配而指代任何特定的地方, 但是他提出, *Logos Teleios* [完美论说] 原文中的背景如果是托勒密时代, 那么诸神回归的适宜地点可能是亚里山大里亚(同《陶匠预言》相反, 后者将这种荣誉赋予孟菲斯 [Memphis]), 可是在拉丁语版本的《阿斯克勒庇俄斯》成文的基督教时期, 亚里山大里亚是绝对不可能的。

见: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 332、384, 注 231; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 223-225、236-238、242-243, 卷四 F, 页 xiv, 注 2, 页 420; Mahé, 《上埃及的赫耳墨斯》, 卷一, 页 5, 卷二, 页 251-252; 《一位拉丁语学者对灵知派经书中〈阿斯克勒庇俄斯〉的评论》, 页 152; Zielinski, 《赫耳墨斯主义灵知》, 页 370-371, 《赫耳墨斯和赫耳墨斯教》, 页 40-41、50-52; 上文第 10 节,

下文第 37 节。

“我们现在必须谈论不朽者和必朽者，因为对死亡的预期和恐惧折磨着不知道有关它的真实说法的众多人。死亡源自被工作耗尽的身体的瓦解，发生在身体的各部分组成带有生命功能的单一机制的时间流逝之后。其实，身体不能再支撑一个人的生命过程时，就会死亡。那么，这就是死亡：身体的瓦解和身体知觉的消亡。为此担忧是没有意义的。但是还有另一个值得担忧的问题，尽管人们出于无知或者不信任而漠视它。”

“他们无视的是什么，三倍伟大者，或者他们质疑的是何者的可能性？”

我们现在……消亡：Stobaeus (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 333) 保留了本段的一份希腊语版本，Scott,《赫耳墨斯集》(卷三，页 257-259) 将它与拉丁语版本进行比较。译者显然在努力模仿希腊语版本，甚至模仿独立属格 *tu arithmou plērōthentos*，并且使用了反常的拉丁语结构 *numeri completi* [在时间流逝之后；字面意为“当〈年份的〉数量被充满”]；上文第 1 节。Ferguson (Scott,《赫耳墨斯集》，卷四 F，页 431) 引用马克罗比乌斯《〈斯奇皮欧之梦〉注疏》1.13.11-13 之中寿数已尽时身体离开灵魂——而非灵魂离开身体——的思想。关于伊壁鸠鲁以及其他影响，见：Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 253；Carcopino,《罗马多神教时期的密教一面》，页 268。

恐惧……众多人：《灵知派经书》卷六 9.76.4-6；《亚美尼亚语定义》，10.6；Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 401。

死亡……瓦解：关于 *dissolutio* 和 *dialysis*，见 Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 253-254，其中引用《赫耳墨斯集》卷一第 24-25 节，卷十一第 14 节，卷十二第 16 节；柏拉图《高尔吉亚》

524B;《斐多》82D-83B、88B;《王制》609A;关于可能的埃及背景见 Iversen,《埃及和赫耳墨斯主义教义》,页 40-41。

[28]“那么,听好,阿斯克勒庇俄斯。当灵魂从身体撤离,它去往衡量并定夺其价值的大精灵那里接受审判,如果他认为它忠诚而正直,便让它待在适宜的场所。但是如果他看到灵魂被过失的瑕疵玷污、被恶德弄脏,便让它从高处跌落到下界的深渊,将它交付给气、火与水的风暴和漩涡的毫无止歇的冲击——它的永罚是在物质的洪流中、在天地之间被来回冲卷。那么灵魂的祸根即是其自身的永恒,因为不灭的惩罚以永恒的折磨压迫它。为了逃离这陷阱,让我们认识到什么是我们应当害怕、恐惧且避免的吧。做了错事以后,不信者通过范例而非通过言语、通过惩罚的真正痛楚而非威胁,从而被迫相信。”

当灵魂……物质的洪流:“物质的洪流”原文为 *mundanis fluctibus*;见上文第 2 节。见利杜斯《论月份》4.32、149 (Scott,《赫耳墨斯集》,卷四,页 230-232; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 334; Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷二,页 256-257; 上文题解)之中与本段相应的对 *Logos teleios* [完美论说] 的引述。《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷三,页 121,比较维吉尔《埃涅阿斯纪》6.735-751,指出利杜斯给出的希腊语版本肯定了与柏拉图以及诸位诗人笔下对皮利福来格通 (*Pyriphlegethon*) 和塔尔塔洛斯 (*Tartarus*) 的描述之间的关联(见下文关于“大精灵”的注释); 同见: Cumont,《永恒之光》,页 208-214; Griffiths,《马都拉的阿普列尤斯:伊西斯之书》,页 301-303。

大精灵:利杜斯(4.32; Scott,《赫耳墨斯集》,卷四,页 230)将本段同柏拉图的《斐多》联系在一起, Scott,《赫耳墨斯集》(卷三,页 259-260)引用《斐多》107D、112A-114B,《高尔吉亚》524A-D,

以及《王制》614C, 作为柏拉图主义文本中的先例。Festugière (Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 385-386, 注 238) 同意认为这里提到的执行审判的精灵不同于第 25 节的“恶毒的天使”或《赫耳墨斯集》卷一第 23 节中的“复仇精灵”, 不过利杜斯写做 *tous men timōrous tōn dainnonōn*, 此外, 他指出 *summus daemon* 可能是密特拉, 他在类似的情况下审判凡人; Ferguson (Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷四 F, 页 432) 怀疑文本受到来自伊朗的影响; 比较拉克坦提乌斯《神圣原理》2.14.6; 《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》, 卷三, 页 151; Mahé, 《上埃及的赫耳墨斯》, 卷二, 页 257-259。

适宜的场所: 拉丁语中“场所”一词应该和审判者还是被审判者搭配, 是模棱两可的, 但是 Mahé, 《上埃及的赫耳墨斯》, 卷二, 页 260, 基于《斐多》108C 以及利杜斯的文本——后者认为受祝福的灵魂不属于大精灵, 而是属于拯救者精灵 (*sōtērikoi daimones*)——选择了后者; 比较《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷二十四第 1-2 节。

交付……天地之间: 此处译文同 Festugière, 需要采用 Nock 依照 Thomas 所做的校订, 也就是将抄本中的 *traditur inter* 和类似的词语改成 *tradit ut inter*; 比较上文第 12 节; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 334-335。

“不是只有人类律法才惩罚人类的过错吗, 三倍伟大者?”

“首先, 阿斯克勒庇俄斯, 地上万物都是必朽的, 那些身体的状态活着、并带着那同样的身体状态从生命中逝去的存在之物亦是如此。他们都受到他们生前所做过错的刑罚, 死后的刑罚更加严峻, 依照他们的过错在生前掩藏得多深而定。神性预知这一切, 因此一个人所偿付的刑罚恰恰与其过失相成比例。”

死后的刑罚: 上文《赫耳墨斯集》卷十第 20 节。

[29]“谁值得受到更严重的刑罚,三倍伟大者?”

“那些受人类律法谴责、暴力地失去了他们的生命、使得他们看起来已受到了应得的惩罚、却并未凭借灵魂偿还对自然欠下的债务的人。另一方面,正直之人的护佑在于对神的崇敬和至高的忠诚。神保护这样的人免于一切邪恶。

谴责……的人: Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 266,将本句第一个词 *qui* 改成 *quia*,由此让被处决的罪犯在死后过得更好一些,因为他的债已经被偿还了,但是 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 335,保留 *qui*,而且 Festugière 的译法也能够得出这里给出的十分不同的结论;同见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷三,页 12;《波菲利的赫耳墨斯主义素材》,页 144-148。对于阿斯克勒庇俄斯的问题,科普特语版本给出了不同的回答,将最大的惩罚给了盗圣殿的贼 (*hierosuloi*),而不是那些残暴地死去的人 (*biaiothanatoi*),而 Mahé(《赫耳墨斯》卷二,页 267-268)认为科普特语版本反映了希腊语原文,同时承认拉丁语版本可能反映了对基督教烈士供奉的反感;上文第 25 节。

另一……一切邪恶: 拉克坦提乌斯(《神圣原理》2.15.6; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 335-336; Scott,《赫耳墨斯集》,卷四,页 14-15; 上文题解)引用与本句相对应的希腊语文段,亚里山大里亚的区利罗在《驳尤利安》(701A; Scott,《赫耳墨斯集》,卷四,页 191,注 2,页 219-220)中亦然。Festugière 认为 *contra*[另一方面]之前可能有一处脱漏, Scott 认为脱漏在 *homoni*[个人]后面;基于拉克坦提乌斯和区利罗的希腊语文本, Festugière 总结认为原文的 *contre la fatalité et les démons*[反对命运和诸精灵](拉克坦提乌斯: *onte daimōn oute heimarmenē kratei*)可能特指“正直之人的护佑”: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 386,注 242; Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 266-267、

276-278。

因为万有的父和主,唯他一人即是万有,自在地向万有展现他自身——不像置身某一场所那样具有场所,不像凭借某些性质那样具有方式,亦不像具有某些数量那样具有多少,而是通过仅借心灵而来的理解力照亮众人。当错误的阴影已然从一个人的灵魂中播撒出来、他已感受到真理之光时,他便与他整个知觉中的神圣理解力交合;当他对它的爱将他从令他必朽的那部分本质中解放出来时,他就对将要来临的不朽具有信心。就是它将要吧善恶分开。

通过……照亮众人:上文第23节; Klein《光的术语》,页172-173。

阴影……交合: Philonenko,《伪斐洛文本中的艾赛尼主义和灵知派》(“Essénisme et gnose chez le pseudo-Philon”),见 *Le Origini dello gnosticismo*, 页408,提出本段与斐洛及伪斐洛文本的相似之处:《论亚伯拉罕的移居》(*On the Migration of Abraham*), 76;《圣经里的古代人》(*Biblical Antiquities*), 37.3。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页336、387,注246,将 *toto se sensu intellegentiae* 译作 *de tout son intellect à l'intelligence divine* [凭借他的理解神圣智力的全部智识],同时提出 *à la connaissance de Dieu* [为了认识神]作为另一种译法。

凡是善人见到了理性之光、仿佛亲眼所见,都会受到对神的忠诚、虔敬、智慧、崇拜和尊敬的启迪,他对这信仰的信心使他与人性远远分离,正如太阳使星辰的光辉显得黯淡。事实上,太阳照亮其他星辰,与其是通过其光芒之强烈,不如是通过其神圣和圣洁。太阳的确是第二位神,阿斯克勒庇俄斯,相信吧,〈它〉统治万物,用光芒照射世间存在的万有,有灵魂者和无灵魂者。”

亲眼……启迪：依照更早的编辑，Nock 将 *oculi* 读作 *oculis* [眼睛(复数)]；Festugière 指出“心灵的眼睛”在《赫耳墨斯集》中其他地方出现过(卷十第 4 节；比较卷四第 11 节，卷七第 2 节)，并且将 *clarescit* 译作 *est illuminé* [被照亮]，Nock 引述《阿斯克勒庇俄斯》第 18、36 节，肯定 Festugière 的观点，同时认为“因……而扬名”(doxazetai)也是可能的，*phōtizetai* 亦然；同见《阿斯克勒庇俄斯》第 23、32、41 节中的 *cognitionis……lumen* (*gnōseōs phōtismos*) 或者作为启迪的知识；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 336、386，注 248；Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 278；Klein,《光的术语》，页 165-170、370-375。

信仰的信心：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 336、386，注 249，将 *fiducia credulitatis suae* 译作 *fermement assué dans sa foi* [坚信其信仰]，并引述《赫耳墨斯集》卷九第 10 节；Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 278，引用《希伯来书》11:1。

太阳照亮……万有：Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 194，认为 *sol* [太阳] 一定是 *mundus* [世界] 之讹，但是 Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 386-387，注 250；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，页 169) 引用《赫耳墨斯集》卷十六第 5、18 节关于作为第二位神的太阳的内容，与卷八第 1 节，卷九第 8 节，卷十第 14 节以及上文第 8 节相反；同见卷十六第 16 节中关于启迪理性的太阳。“世间存在的万有”原文为 *omniaque mundana*；上文第 2 节。

“因为倘若世界曾是、仍是、且将是一永远活着的活物，那么世间就没有必朽之物了。因为它的各部分都以当前的状态永远活着，所以它不能容纳必朽性，因此如果世界必须永远活着，那么世界就必须完全充满生命和永恒。那么，正如世界是不灭的，太阳也永远统治有生命的事物，还有它们生存的一切力量，分配它、延续

它。因此,神是世间一切活物、一切有生命者的不灭的统治者,他永远赋予这种生命。然而,他将它同时全部赋予:凭借永恒的法则,生命被给予一切有生命者,通过我将要描述的方式。”

因为……生命和永恒: Scott 和 Festugière 都认为 *viventis etenim semper uniuscuiusque partis* [因为它的各部分……永远活着]是希腊语独立属格的拉丁化,而 Festugière 认为本段中的重复是在有意强调;上文第 1 节。

将它同时全部赋予: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 337,在 *dispensavit* [赋予]后面断句,轻描淡写地解决了其他编者为之大动干戈的文本问题。

[30]“永恒之给予生命的力量扰动着世界,世界的场所就在活着的永恒之中;因为不灭的生命约束着它,用言说的方式将它维系在一起,所以世界将永不会停止运动、或被毁灭。”

永恒之给予生命: 关于与《阿斯克勒庇俄斯》中 *aeternitas* [永恒]的用法类似的内容, Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 387-388、258-267,引述最多的是《赫耳墨斯集》卷十一第 2-4 节,但是同见卷二第 12 节,卷五第 10 节,卷八第 3 节,卷九第 6-8 节,卷十二第 16-17 节,卷十三第 11 节和卷十六第 8-9 节; Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》,页 403-404。Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 185-191,承认 *aeternitas* 含义广泛,可能包含了赫耳墨斯主义的用法,但是他总结认为,《阿斯克勒庇俄斯》中的永恒学说可以用柏拉图《蒂迈欧》37D-38B 中对 *aiōn* 和 *chronos* 作出的区分来解释。

Festugière 在《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 166-175 中的解析更加复杂。他将上文第 4、10、12 和 28 节中的 *aeter-*

nitās 理解为抽象的永恒、不朽、或永久性,但是他在第 29-32 节中找出了另一系列含义,从永恒的生命、到作为生命源头的世界之灵、到神中的生命力量(aion、dunamis)、并最终到作为上帝和上帝之心灵的人格化的艾永(Aiōn)。他认为从作为永恒生命的 aeternitas 到作为世界之灵的 aeternitas 的过渡发生在本节开头。

永不会停止运动: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 337,写做 nec stabit aliquando,不过除了一份抄本以外,所有抄本均写做 nec stabili quando.

世界将生命分配给其中每样事物,它是太阳之下受统治的一切事物的场所。世界的运动是一种双重的活动:永恒从外部赋予世界生命,世界将生命赋予其中万有,依照由太阳的活动、星辰的移动——神圣律法中构建的整个时间构架——所确立并指定的数量和时间,将它们全部散布。在地上就通过气的性质和冷热季节的变化来知晓时间,但是在天上,时间由移动的星辰回转到同一位置的时间秩序而定。世界是时间的容器;时间的轮回和扰动赋予它活力。但是时间通过有序的规则产生作用:秩序和时间使得世间万物通过轮换而更新。

太阳之下受统治的: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 338、388,注 259,将 sub sole gubernantur 译作 soumis au gouvernement divin sous le soleil[受到太阳的神圣统治],但是注释中对 soumis à un ordre sous le soleil[受太阳之下的某种秩序的统治]和 soumis au gouvernement du soleil[受太阳的统治]区分了,注意到模棱两可的文义,英译保留了这种模糊感;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 201;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 169-170。

散布: Festugière 将 differens 译作 diversifiant[使……多种多样]

样],但是 Nock 基于阿普列尤斯《论宇宙》(*On the Cosmos*) 23, 提出译作 *dispersant* [分散的]; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 338、388, 注 261。

整个时间构架: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 338, 采纳 Thomas 的做法, 将抄本中的 *omnia* 校定为 *omni* [整个]。

这种情况下, 天地中诞生之物没有稳定的、没有固着的、没有不动的: 唯一的例外是神, 而且确实只有他, 因为他本身、他自己、他独自即是整体、完整且完美。他是他自身坚定不移的固定性, 外界的任何冲击都不能将他从他的位置移动开去, 因为万物都在他之中, 并且只有他在万物之中——除非有人冒险说他的运动在永恒之中。时间的一切扰动退回永恒, 时间的一切扰动亦由永恒而起, 但是永恒本身是不可移动的。”

轮换: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 388, 将 *alternationem* 解释为 *le retour alterné des saisons* [季节轮换的回转]。

除非……不可移动的: 《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》, 卷四, 页 170, 评论认为本段十分困难, 并且参考《赫耳墨斯集》卷九第 3 节和亚里士多德《论天》(*On the Heavens*) 284a2-10 解释本段: “难道就不能论证认为神有在 *aiōn* [永恒] 之中维系的运动吗? 即在某种永恒生命的活动之中……? 不——毋宁说 *aiōn*——即神的永恒生命的活动——本身就是静止的, 尽管其他的运动由它而来, 并回归到它!” 同见: 《赫耳墨斯集》卷二第 12 节。

[31] “因此, 神〈一直〉都是稳定的, 永恒也这样一直随他一起静止, 永恒之中容纳着一个未曾诞生的世界, 我们正确地称之为可感知的世界。这可感知的世界仿照永恒, 是按照那位神的映像造

出的。

因此……稳定的：Nock 依照 Thomas，插入本句中的第一个 *semper* [一直]。关于其他包含这里说的永恒学说的赫耳墨斯主义文本，见上文第 30 节，《赫耳墨斯集》卷二第 6 节，卷四第 8 节，卷五第 2 节，卷八第 2 节，卷十一第 2、15、20-21 节，卷十二第 15 节；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 339、388-389、268-276；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 170-173。

可感知的世界：《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 171，注 1，拒斥 J. Kroll（《三倍伟大者赫耳墨斯之学说》，页 67，注 2）以及其他人的观点，认为这里的 *mundus sensibilis* 和 *kosmos noētos* 并不是等同的；但是，他同意认为它不可能代表“实际的可感知的世界”，并得出结论认为它代表“宇宙的计划，作为神圣的艾永—心灵的思维的宇宙。”

那位神的映像：《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 170-171，认为 *huius dei* [那位神] 是原质化的 (*hypostasized*) 艾永，也就是上一句中与神一起的 *aeternitas* [永恒]。

虽然它常常扰动，但是时间以自身的方式，出于复返至于自身的必然性，从而仍然具有稳定性的力量和特征。因此，尽管永恒是稳定、不动且固着的，但是由于时间的扰动（〈时间的扰动〉移动〈它者〉）而一再回到永恒，并且因为这种移动依照时间的规律运转，所以永恒（本身并不移动）看起来就恰好通过它置身其中的时间而被扰动，而且一切扰动都是在时间之中进行的。因此永恒的稳定性的恰好被移动，时间的移动性通过其轮回的固定律法变得稳定。因此也可以认为，神在他自身之内扰动——不过是在同样的不可移动性之中，因为由于它的庞大，他稳定性的扰动实际是不可移动的。庞大的律法本身是不可移动的。

复返……必然性：上文第 13 节；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 171-172。

在他自身之内扰动：《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 172，注 1，译作 *se meut lui-même vers lui-même* [使自身与自身相对移动] 但是认为 *en lui-même* 也有可能；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 339，译作 *se meut lui-même se soi* [自己移动自己]。

庞大……不可移动的：根据《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 172-173，*magnitudo* [庞大] 或者无限使得移动性成为不可能的论点遥相呼应亚里士多德《论天》275b12-29。

那么，这种存在置身于极限、理解和算计之外，并不属于感官可触碰的种类。它不可被运载、被带走、被捕捉。它身在何方，去往何处，从何而来，如何行动，是为何物——是不确定的。它在受到强化的稳定性中延续，它的稳定性在它内中行动——：神、永恒、二者、其一在另一个之中，或者二者均在彼此之中。因此，永恒在时间之内没有极限。但是时间是永恒的，设若它可受到数目、更替、或者通过复返而来的周期回转的限制。那么，二者都是无限的：二者看来皆是永恒的。至于稳定性，它安稳地固着，以维系可被扰动的事物，并且由于它的坚定，正当地居于首位。”

极限……被带走：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 339、389，注 272，将 *incomprehensibile, inaestimabile est; nec sustineri etenim nec ferri* 译作 *nul ne peut l'embrasser ni le mesurer; il ne peut être ni soutenu ni porté* [无人可拥抱它、无人可度量它；它既不可被维系，也不可被移动]，但是他提出 *incomprehensibile* 可能意为 *imcompréhensible* [无法理解的]。

更替……复返：Festugière 将 *alternatione* 译作 *le changement*

des saisons[季节的变更];Nock 提出将文本中的 *alterius* 改做 *alternis*, *Festugière* 译作 *périodiquement*[周期性的], 并认为 *per ambitudinem reditu*[通过复返而返回]的原文为 *di' apokatastasin*; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷四 F, 页 423; Nock and *Festugière*, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 340、389, 注 275, 页 398, 注 338; 上文第 13、30 节, 下文第 40 节。

固着……维系: Nock and *Festugière*, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 340、389, 注 276, 将 *sustinere*[维系]译作 *servir de base*[作为……的基础], 提及《赫耳墨斯集》卷二第 6 节中 *antereisis*[平衡]的概念。

[32]“那么, 万物的开端是神和永恒。但是世界因为可以移动, 所以并不居于首位; 虽然它依照使它一直持续扰动的律法, 从而具有一种不移动的固定性, 但是它的移动性仍然超过稳定性。”

开端是神和永恒: Nock and *Festugière*, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 389, 注 277, 引述第 17 节中“原本的事物, 原初的事物, 万有的源头或开端”, 还有第 19 节中类似的语言, 同时指出 *Ferguson* (Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷四 F, 页 xxix-xxx) 将第 19 节中的“第二位”神与第 31 节中的永恒 (*aiōn*) 联系在一起。《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》, 卷四, 页 174, *Festugière* 将本段中的 *aeternitas*[永恒]理解为原质化的艾永, 即神之心灵; 同见 *Gersh*, 《中期柏拉图主义及新柏拉图主义》, 卷一, 页 358-361。

“与神圣性相像的全部知觉本身是不动的, 在它自身的稳定性中移动自己。它是神圣的、未朽坏的、不灭的、可用一切溢美之词形容——倘若存在任何可优于栖身真理本身之中的至高之神的永恒的事物的话——完全充满一切可感知的形态、充满全部的秩

序,可以说是与神同在。世界的知觉是一切可感知的形态和秩序的容器。

全部知觉:本段的“知觉”和一般情况下一样,代表 *sensus*,但是应当注意,拉丁语背后的希腊语词语可能是 *nous*。其实, Festugière 提出 *omnis……sensus* 可能对应 *ho pas nous*,其中 *omnis* 意为 *totus*。他同样警告说这里的关键术语 (*sensus*、*intellegentia*、*intellectus*) 的含义是模棱两可的,因此“十分不确定应当如何翻译”而且“不可能找出作者的真正意图”。Scott 同样总结认为,“本段的拉丁语版本无法理解”。不过他仍然认为,从 *omnis ergo* [全部] 开始,本段整体上区分了三个级别的 *nous*:神圣的、宇宙的和人类的。Ferguson 添加第四个级别 *aiōn*,组成至高无上的神、永恒、宇宙和人类的等级秩序, Festugière 采纳这种做法;比较 Gersh,《中期柏拉图主义及新柏拉图主义》,卷一,页 348-350。此处译文中与之对应的用法是:神圣(或者完整的)知觉、永恒的理解力或知觉、世界的知觉、人类的知觉。“知觉”(*sensus*)和“理解力”(*intellectus*)含义模糊,因为二者都可以理解成主观的(甲对对象乙的主观知觉)或客观的(客观从属于作为主体的甲的理解力)。

见:上文第 3 节,《赫耳墨斯集》卷一第 1 节; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 340、389-391,注 278-279、283、285、290;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 174; Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 215,卷四 F,页 xxvi-vii、423-426。

全部的秩序: Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 389-390,注 279-280; Scott,《赫耳墨斯集》,卷四 F,页 xxvi、423) 认为 *disciplina* (此处及下句的“秩序”)代表 *taxis*,相关内容见上文第 23 节;普洛克罗斯,《神学概要》,140-145; Dodds,《普洛克罗斯:神学概要》,页 xxi、129、208-209、257-260、267、

273;关于 disciplina 的其他例子,见第 16、39 节。

但是为了留意它所做过的一切,人类〈知觉依赖于〉记忆力的强韧。在下降中,知觉的神圣性只能向下触及人类动物,因为至高的神不想让神圣的知觉与每种活物相混合。他不想让它由于与其他活物交合而受到羞辱。人类知觉的理解力,它是什么、有多伟大,完全来自对过去之事的记忆。(由于他记忆力的强韧,他甚至成为了大地的统治者。)

但是……记忆力的强度: Nock 依照 Goldbacher, 在 *humanus vero* [但是……人类] 之后标注一处脱漏, Festugière 的译文使用了 Brakman 和 Scott 对于填补脱漏给出的建议, 分别是 *pendet* 和 *sensus*; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 340-341、390, 注 281; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 213。

至高的神: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 341, 采纳 Thomas 将 *summum* 校订为 *summus* [至高的] 的做法。

然而,对自然的理解力、还有世界之知觉的性质,可以完全自世界中一切感官可察觉的事物得来。下一个是永恒的理解力,是由可感知的世界得来的知觉,由之可分辨出它的性质。但是至高之神之中知觉的性质,还有对那性质的理解,只能是真理。在世界中就连这真理的一个影子、哪怕是最微乎其微的痕迹,都不可分辨,因为每当有人通过测量时间来分辨任何事物的时候,就会产生谬误,而有生产的地方就有错误。”

性质……永恒的理解力: *qualitas* [性质] 和 *aeternitatis* [永恒] 都是 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 341、390, 注 285 中采用的校订方式; 比较《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》, 页 174,

他同样将意思模糊的 *intellectus* [理解力] 理解为艾永的心灵; 见上文“全部知觉”注释。

谬误……错误: 关于时间的欺骗, 见 Puech, 《灵知派与时代》, 页 256; 同见上文第 26 节关于“诞生”的注释。

“这样, 你看到了我们讨论的话题、还有我们冒险达成之事的深度, 阿斯克勒庇俄斯。但是至高的神, 我向你致谢, 因为你用以之可以得见神性的光启迪我。而你们, 塔特、阿斯克勒庇俄斯、哈蒙, 把这些神圣的奥秘埋藏在你们心灵的秘密之间, 用寂静来守护它们吧。”

启迪我: 上文第 23 节; Klein《光的术语》, 页 176。

塔特……它们吧: 抄本写做 *tati*; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 341; 上文《赫耳墨斯集》卷十三第 22 节; 关于“神圣的奥秘”, 见《赫耳墨斯集》卷一第 16 节。

“然而, 理解力与知觉的区别在于此: 我们的理解力通过心灵的注意力, 理解并分辨世界之知觉的性质, 然而世界的理解力可以认识永恒、还有世界之上的诸神。因此, 我们人类看到天上的事物仿佛是透过迷雾, 是在人类知觉的状况的限制下尽力而为。我们的注意力被用来观看伟大的事物时受到很大的局限, 但是一旦看到了, 我们意识的幸福便是巨大的。”

理解力与知觉的区别: Nock 写做 *intellectus a sensu*, 但是 Festugière 提出在前插入 *humanus*, 在后插入 *mundano* [世界的]; Scott 认为 *intellectus* 可能代表 *dianoia* [即《赫耳墨斯集》卷一第 1 节中的“思维”], 认为 *sensus* 就是 *nous*。

心灵的注意力: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页

342, 将 *mentis pervenit intentione* 译作 *parvient seulement, à force d'application* [只能通过应用之力, 才能……]。关于译作“全神贯注”、“注意力”或“专注”的 *intentio*, 见上文第 1、3、6、10、11 及 19 节。

世界之上的: 拉丁语仅有 *super se*, 但是 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 391, 注 291, 指出希腊语可能是 *tous huper auton* [即 *ton kosmon*] *theos* [宇宙之上的神], 可能指代第 19 节的 *ousiarchai*, 也可能是 Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 218 所认为的“原质化的神之 *dunamis* [力量]”。

很大的局限: Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 219, 认为 *angustissima* 难以翻译; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 342, 写做 *resserrée en des limites très étroites* [局限在十分狭窄的范围内]。

[33]“关于如今被这么多人认作是一样重要话题的虚空, 我是这样认为的: 虚空并不存在, 不可能曾经存在, 将来也不可能存在。因为世界的所有组分都是完全充满的, 使得世界本身就完全充满性质多样、形态多样的物体, 各自都有它的形状和大小。有些比另一些更大, 有些更小, 它们的密度和多少是不同的。密度更大的, 和更大的一样, 更容易看到, 但是更小的和更稀少的很难看到, 或完全不可能看到, 我们只能通过触觉察觉它们。因此, 许多人相信这些不是物体, 而是空的场所——这是不可能的。”

重要话题: 《赫耳墨斯集》卷二第 10-11 节也讨论了“虚空”; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 96-97, 列出了针对“虚空”进行辩论的古代权威学者, 总结认为这里的观点是廊下派的; 同见上文第 10 节关于“理论”的注释; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 391, 注 292; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷四 F, 页 408-409。

察觉它们：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二,页 342,采用 Estienne 将 *quas…… eas* 校订为 *quas……res* 的做法。

因为正如那被称作‘在世界之上者’(倘若这样的事物存在,我不会相信(它是虚空的))充满了神圣性之中与它相像的可感知的事物,在我看来,我们称作‘可感知的’这世界就也完全充满物体和活物,依从它的本质和性质。我们并不能从真实的角度看到它们全部,而是有些太过巨大,有些太过微小;在我们眼里它们是这样,要么是由于它们离我们很远,要么是由于我们的眼睛出了问题。或者是由于它们如此微小,以至于许多人认为它们完全不存在。

因为……本质和性质：本句给几位编者带来了困扰,特别是括号中的内容:在词组 *si tamen est aliquid (nec istud enim credo) sic habeo*[倘若存在任何此类事物,我不相信……如我所认为的那样]中,W. Kroll 和 Ferguson 在 *credo* 后面标注了一处脱漏,总结认为希腊语原文应该类似于 *oude gar (kenon einai) ekeino pisteuō*,其中缺少的拉丁语应当包括类似(*inane esse*)[它是空的]的词组,但是这些词语和现有的文本并没有明显的关联;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 343、391,注 293;Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 98,卷四 F,页 408。

在我们眼里它们是这样：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 343,在这个从句的开头加上了 *ut*,其他编者在此处插入 *cum* 或 *quae*。

(我现在说的是一直在我们近旁的精灵——我是这样认为的——栖居在我们上方最纯净的空气和无烟雾、无云彩、无星空扰动的干扰的地方之间的主人翁们。)

我现在……主人翁们：Scott,《赫耳墨斯集》，卷三,页 267-269,卷四,页 230,将括号中的全部内容移动到上文第 28-29 节,并且引用利杜斯《论月份》4.25、32 中的恶魔学素材解释它。Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二,页 343、391,注 294,将 in terram 和抄本中的类似词语校订为 inter ea,从而给出了冗语(pleonasm) inter……inter[在……和……之间]的第二部分。

故此,阿斯克勒庇俄斯,你不应称任何事物为‘虚空’,除非你是想说,你称之为‘虚空’的事物‘空无’某样事物——空无火、空无水等等。因此,虽然可缺少此类事物的某样事物可以被视为如此,但是在任何情况下它都不能空缺吹息和气,不论看起来是虚空的事物有多小或多大。”

吹息和气：上文《赫耳墨斯集》卷一第 5 节,卷二第 11 节; Scott,《赫耳墨斯集》，卷三,页 100; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二,页 391,注 295。

[34]“关于场所,也得说同样的话,‘场所’作为独立的词语并无意义。因为场所的显现在于它是何者的场所;诚然,去掉这最重要的特征,就削减了词语的含义。这就是我们可以正确地说起水的场所、火的场所等等的原因。正如任何事物都不可能是虚空的,场所若独立使用,其含义就也不可分辨。如果假设有一个场所,却不考虑它是何者的场所,它看起来就会象是空无的场所,我认为世上不可能存在空无的场所。如果没有虚空的事物,就显然也没有这样的场所了,除非你为它加上可见的标记——长、宽、高——就像对待人类身体那样。”

“阿斯克勒庇俄斯以及其余在场诸位:在这些情况下,要知道可感知的世界只能通过心灵的直觉来分辨,是无形体的,任何有形

体的事物都不能与它的本质相结合,任何可以通过性质、数量和数目分辨的都不能,因为它内中没有这样的事物。

关于场所:关于“场所”(locus, topos),见上文第15节;《赫耳墨斯集》卷二第3-6、11-14节;Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页100;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页392,注298。

叫做‘可感知的’的世界是物体的可感知的一切形态或性质的容器,没有神,它们就都不能被赋予活力。因为神是万物;万物来自于他;万物取决于他的意识。他的整体是善、是好、是智慧、是不可模拟的,仅对神而言是可感知的和可认知的。

是物体……的容器: Nock 给出的文本是 *receptaculum est omnium sensibilibus specierum qualitatum vel corporum*, Festugière 译作 *le réceptacle de toutes les qualités ou substances des formes sensibles* [可感知的形态的所有品质和实质的容器],但是 Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页326,把 *vel* 移动到 *qualitatum* 之前,这里给出的翻译参照了他的改动。关于 *species* 作为“种类”,见上文第2-5节;《赫耳墨斯集》卷八第3节。

神是万物: 上文第2节。

仅对神而言: 拉丁语是 *ipsi soli*, Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页344,译作 *lui seul* [只有他]; Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页124,解释说只有对神而言,世界才是完全可感知 (*aisthētos*)、可认知的 (*noētos*),而且世界的这两方面都包含在“整体”(totum)之内;比较《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页72-73。

没有神就不曾有、现有或将有任何事物,因为万物皆由他而

来、在他之中、借他存在：具诸多形态、各式各样的性质、巨大的数量、一切不可测量的大小和具诸般形态的形态。你若开始理解它们，阿斯克勒庇俄斯，你就会感谢神。你若考虑整体，你就会学到，可感知的世界本身以及它包含的一切其实都被那更高的世界遮盖，仿佛一件衣服。

没有神……借他存在：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 392，注 303-304，将这种语言和《若望福音》1:3 以及《罗马书》11:36 进行了比较，但是没有提出这些文本之间的任何依赖关系；比较 Norden,《未识之神》，页 347-354。

被那……衣服：Festugière 引述《赫耳墨斯集》卷十第 2 节，其中“秩序宇宙[是]在永恒(aiōni)之中”，以及卷十六第 12 节，其中“智性的宇宙包围可感知的宇宙”；Scott 引用斐洛《飞翔》20.110 和《论梦》1.35.203 中服饰的概念；Ferguson 引述希波吕托斯《驳诸异端》5.8 中“包裹世界的上天的服饰”。见 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 393，注 305；Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 124；卷四 F，页 409；关于 enduma、chitōn 以及相关术语的其他用法，见《赫耳墨斯集》卷三第 2 节，卷七第 2 节，卷十第 13、17-18 节。

[35]阿斯克勒庇俄斯，每个种类的活物，不论必朽还是不朽、有理性（还是无理性），不论有灵魂还是无灵魂，各个都具有它那一种类的表象，保持它与那种类的关系。虽然各个种类的活物都拥有它那个种类的完整形态，但是在那同样的形态之内，它们个个都有差异：例如，虽然人的种类在形态上是同一的，使得人类可以一眼就被分辨出来，但是每个人在同样的形态之中都与其余的不同。

每个种类：上文第 2-5 节，关于 species、genus 和 forma 的注释；本节中，“种类”代表 genus，“形态”为 forma，“阶级”为 species，Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 345、393，注 306 将 paradeigma 译作 type idéal[理想形式]；Scott，《赫耳墨斯集》，卷三，页 127-129。

〈还是无理性〉：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 345，依照 Goldbacher 以及其他人的做法，插入 vel irrationalis。

因为阶级是神圣的、是无形体的，与心灵掌握的任何事物一样。因此，既然形态的这两个组分是物体〈和〉非物体的，那么任何形态都不可能变得与遥远时间、遥远纬度的其他形态十分近似。形态的改变之频繁，有如我们称之为具各形态者的神居住的周转的圆圈之中的瞬间之频繁。阶级持续存在，频繁复制自身，有如世界之轮转的瞬间之多数多样。在轮转的过程中，世界改变，但是阶级既不改变、也不轮转。因此，各个种类的形态持续存在，即使同一形态之中有所不同。”

既然……非物体的：虽然 Thomas 将 et quicquid 校订为 ut quicquid，但是 Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 345 保留 et quicquid[同任何事物一样]，并在《校勘记》表明可以维持原意，不过仍然依照 Thomas 将 forma 订正为 formae[形态]，并依照 W. Kroll 在 corpora[物体]后插入 et[和]。

纬度……具各形态者(Omniform)：“纬度”一词代表 climatium (klimata)，占星学术语。如果说星象决定个体的命运，那么 klima 塑造的是国家和民族的命运。有一种名叫 klimatarchai 的精灵与 klimata 相对应(比较上文第 19 节的 ousiarchai)，他们统治天上的七种领域，与七种地理区域相互关联；有一种星相精灵或旬星精灵与星相对应，他们执掌着出生的时刻，同《赫耳墨斯集》卷十六第

15 节。关于 klimata, 见《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷二十四第 11-15 节, 及 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 ccxxi, 注 1, 卷四, 页 61-62, 注 31; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷四 F, 页 409-410, 467-469。

同见 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 393, 注 306-307 及 Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 128-130, 其中表明黄道带中“旋转的疆界”通过 36 个旬星产生较低级存在的形态, 黄道带之神是 Omniform [具各形态者] 或 Pantomorphos [具诸形态者] (上文第 19 节), 每个黄道宫中有三个旬星。《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》, 卷一, 页 121, 同样认为“瞬间”(momenta) 指代有关 monomoirai 的学说(占星学《赫耳墨斯之书》[*Liber Hermetis*] 第 25 章对此亦有描述; Gundel, 《三倍伟大者赫耳墨斯的新占星术文本》, 页 50-72, 135-69), monomoirai 是统治大圆 360 度中每一度的星星, 所以时间中的每一瞬间都有它自己的神。

[36] “世界是否改变它的形态呢, 三倍伟大者?”

“你看, 阿斯克勒庇俄斯: 就好像我对你说这一切的时候你一直在睡梦中一样。到底什么是世界? 组成它的倘若不是所有诞生之物, 还能是什么? 那么, 你想问的是天、地和诸元素。还有何者的形态改变是更加持续不断的呢? 天变湿变干、变冷变热、变晴朗、变浑浊; 这些形态不断在同一的天之形态下相互转换。地总在经历许多形态的转变, 当它生产果实的时候, 当它推动它已创生之物的生长的时候, 还有当它产生它所有果实的各式各样的性质和不同的数量、它们生长的阶段或过程、特别是树木、花朵和灌木的性质、气味、味道和形态的时候。火引起许多神圣的变化。诚然, 日月的表象具有各般形态, 更象我们的镜子, 通过辉光相似的映像产生相似者。

改变它的形态：此处及其下五处“形态”原文都是 *species*, Festugière 译作 *apparence* [显像]、*aspect* [相貌]、*type* [类型] 和 *forme* [形态]；上文第 2-5 节；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二, 页 346；Scott,《赫耳墨斯集》，卷三, 页 131。

天之形态……转换：可能指代从纬度到纬度的改变(上文第 35 节), 或者是大气之中一种特殊气候的改变；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二, 页 393, 注 309；Scott,《赫耳墨斯集》，卷四 F, 页 401。

阶段或过程：虽然 Festugière 将 *stationes aut cursus* 译作 *les temps d'arrêt ou de progrès dans la croissance* [生长之中停止或延续的时间], 但是他指出这些词语也有占星学意义, 并提及上文第 13 节 *stationes praefinitas cursumque* [在指定位置上……]；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二, 页 346、393, 注 310；Scott,《赫耳墨斯集》，卷三, 页 131, 卷四, 页 410。

象我们的镜子：Festugière (Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二, 页 394, 注 312) 认为, 这里比喻的对象是太阳和月亮变化的外表, 而不是映像, 但是比较 Scott,《赫耳墨斯集》，卷三, 页 131-132。

[37] 不过现在, 关于这些事物已经说得够多了。”

不过现在：奥古斯丁在《上帝之城》8.24、26 中引用本节除最后一句之外的全部内容；上文第 10、23 - 24 节；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二, 页 347、394, 注 313-314。

“让我们再次转向人类和理性吧, 理性是神圣的馈赠, 人类因之而被称作理性动物。关于人类, 我们说过一些奇妙的内容, 但是不如这点奇妙: 它比人类在神圣本质中所能发现、能造出的一切奇

妙之物更加奇妙。我们的先祖曾在有关神圣性的理论上犯下了严重的过错；他们不相信、不注重对神的崇拜和虔敬。但是后来他们发现了造神的技艺。

神圣本质……曾在：这里的 *natura* [本质] 有可能暗示诞生：见上文第 4 节；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 397，注 315。Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 220，提出词组 *quoniam ergo proavi* [先祖曾在] 的第一个词可能是 *epei* 的误译，但是比较《牛津拉丁语词典》，“*quoniam*” 词条。

他们为他们的发现添上了一种来自物质本质的协调力量。因为他们造不出灵魂，所以混入了这种力量，并且召唤精灵或天使的灵魂，借圣洁神圣的秘仪将它们植入到相似者中，由此，那些偶像就可具有行善和作恶的力量了。”

他们为……力量：此处及本节下文中，“物质”原文为 *mundus*，“物质的”原文为 *mundanus*，相关内容见上文第 2 节。Nock 的文本写作 *cui inventae adiunxerunt virtutem de mundi natura convenientem eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant*, Festugière 译作 *l'ayant trouvé, ils y attachèrent une vertu appropriée, qu'ils tiraient de la nature matérielle; et, mêlant cette vertu à la substance des statues, comme ils ne pouvaient créer proprement des âmes* [发现，他们添加了适当的美德，从物质的本质中汲取；并且由于雕像自己不能造出灵魂，便将这美德与雕像的实质相混合]，同时参考 Ferguson 的论点，后者认为这里的 *inventae* [发现] 不可能指代上句中的 *artem* [技艺]，而是必须指代这种技艺所必需的某种力量或物质性成分：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页 374、394，注 316；Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页 222，卷四 F，页

426-427。同见：《亚美尼亚语定义》，8.3；《灵知派经书》卷六，8.69.29-32；及 Mahé，《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 98-102、224、315、385，他将第 23-24、37-38 节中描述的造神放在了神迹示现以及埃及雕像由神的灵魂(Ba)赋予活力的的语境中。Mahé 特别指出，《希腊巫术纸莎草纸》卷五，370-445(Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页 107-109)的相关性；这条咒语使用依照如下方法制造的赫耳墨斯雕像来寻求神启：

从一棵健壮的月桂树上摘下 28 片叶子，取一些纯净的泥土、苦艾种子、名叫“小牛的鼻子”的植物（[译按]即 *Misopates orontium*）……当月亮在白羊宫或狮子宫升起时，[把这些东西]和埃及圣鹮的蛋液混合在一起捶打，做成质地均匀的面团，捏成身穿长袍的赫耳墨斯像……让赫耳墨斯手持使者杖(herald's staff)。把咒语写在僧侣的纸莎草纸或者鹮的喉管上……把它插到雕像里面以获得感召。

特别见下文第 38 节关于“性质”的注释；同见《希腊巫术纸莎草纸》卷四，1840-1870、2373-2399，卷七，862-869，卷十二，14-95(Betz,《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页 71、81-82、141、154)；Nock,《希腊巫术纸莎草纸》，页 187；Gundel,《希腊巫术纸莎草纸中的宇宙观和天文学》，页 35-36；Grese,《希腊赫耳墨斯主义中的巫术》，页 48-49；Copenhaver,《三倍伟大者赫耳墨斯、普洛克罗斯与文艺复兴时期巫术哲学的问题》，页 84-89。

精灵……秘仪：Cumont,《永恒之光》，页 231，讨论了不区分天使与精灵的善恶的文本进行了讨论；同见上文第 19、21、25、32 节；《赫耳墨斯集》卷一第 16 节。

“例如你的先祖：他是发现药物的第一人，阿斯克勒庇俄斯。他们在利比亚山上、鳄鱼河岸的附近献给他一座庙宇。他物质性的个人——换言之即是他的身体——躺在那里。剩余的——或者毋宁说——他的全部（倘若全部的个人即是生命的知觉）更幸福地回归了上天。哪怕现在，他仍然通过他的神圣力量为病人提供帮助，就像他曾经通过医药的艺术给予帮助那样。

先祖……鳄鱼：avus 一般指代“祖先”或者特指“祖父”，学徒阿斯克勒庇俄斯很有可能被认为是阿斯克勒庇俄斯神的孙子和后人，就像教师赫耳墨斯是伟大托特的孙子一样（上文《赫耳墨斯集》卷一题解，卷二第 1 节，卷十第 23 节）。Scott 相信下文提到的“地上的”的神像阿斯克勒庇俄斯或印何阗一样，也是受到神圣化的人类。关于本段的这一内容及其他几处内容，见：上文第 27 节；《赫耳墨斯集》卷二第 1 节；Scott，《赫耳墨斯集》，卷三，页 220-227；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 394，注 17；Mahé，《上埃及的赫耳墨斯》，卷二，页 306。

赫耳墨斯——我背负他的姓氏——难道不是栖居在以他命名的他出生的城市吗？各地的必朽者不是都为了他的帮助和庇护而来么？欧西里斯之妻伊西斯：我们知道，她若心怀善意，便可以做出莫大的善行，愤怒时又能做出极大的伤害！

他难道……城市吗：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 348，依照奥古斯丁节选的段落，将抄本中写做 non 的地方改成疑问词 nonne；类似地将 patriam 改做 patria[故乡]。关于几个叫做赫耳墨斯之城的地方，见上文第 27 节；Scott，《赫耳墨斯集》，卷三，页 228；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 394，注 321。

欧西里斯之妻伊西斯：埃及主神，在希腊和罗马世界也极其重要，在《阿斯克勒庇俄斯》中的其他地方都没有出现，并且在希腊语本中完全没有出现，不过司铎拜俄斯保留的文本片段中提到伊西斯十四次，欧西里斯九次；关于作为伊西斯之父的赫耳墨斯，以关于及其他内容讨论，尤见《司铎拜俄斯的赫耳墨斯秘籍》卷二十三至卷二十六；Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二，页395，注322；Malaise,《伊西斯教与灵知派》，页52-53；Julien Ries,《二元论历史学家、神学家普鲁塔克》，146-163；Griffiths,《普鲁塔克〈论伊西斯与欧西里斯〉》，页263；Hani,《普鲁塔克思想中的埃及宗教》，页38-39；Yves Grandjean,《在马罗内亚写成的新伊西斯自述诗》，页17-21、75。

地上的诸神和物质的诸神容易愤怒，因为人类正是以这两种本质造出并合成了它们。因此，埃及人称这些为神圣的动物，诸城邦的埃及人在活着的时候崇拜那些被奉为神圣的〈动物〉的灵魂，好让那些城市可以继续沿用他们的律法，并以它们的名字称呼自己。

地上的……愤怒：“地上的和物质的”的拉丁语是 *terrenis……atque mundanis*；见上文第2节。Scott,《赫耳墨斯集》，卷三，页228-230指出，地上的诸神暴躁易怒，因为他们容易受到 *pathé* [激情] 的影响，但是天上的诸神是 *apatheis* [不受激情影响的]；上文《赫耳墨斯集》卷六第2节，卷十二第4-7、10-11节；Griffiths,《马都拉的阿普列尤斯：伊西斯之书》，页152。

称……的灵魂：Festugière 将 *haec sancta animalia nuncupari* 译作 *reconnaissent officiellement ces animaux sacrés que nous voyons* [正式承认我们看到的这些神圣动物]，解释称最后三个词对应 *haec*，并提出 *déclarent saints, comme nous le voyons, les animaux*

[如我们所见,宣告这些动物是神圣的]作为另一种译法。根据 Scott 的说法,埃及圣殿中受崇拜的对象可能是一个雕像或者活着的动物,后者也被视为“地上的”神,并且有一位神圣化的人类灵魂栖居其中。这种理解方法解释了句子余下的部分,这部分更适合描述人类而不是动物,但是应当指出的是,可能存在以动物命名的城市(例如上文第 27 节的鳄城)。Festugière 批评 Scott 的译法,解释认为活着的时候被当作神圣对待的动物死后会被神同化;因此,活着的神阿匹斯(Apis)死后成为了欧西里斯—阿匹斯或欧索阿匹斯(Osorapis)或塞拉比斯。从这种角度出发,Festugière 将 *colique…… eorum animas, quorum sunt consecratae viventes* 译作 *adorent…… les âmes de ceux dont les âmes ont été déifiées de leur vivant* [爱慕……活着的时候灵魂受神圣化者的灵魂]。见: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 348、395-396,注 323-324; Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 230-234,卷四 F,页 428; Fraser,《托勒密时代的亚里山大里亚》,卷一,页 503。

出于这种原因,阿斯克勒庇俄斯,埃及的城邦总是由于一群人崇拜并尊敬的事物在另一群人那里受到不同待遇而互相征战。”

总是……征战:关于由神圣动物导致分歧会引起暴力纠纷的问题,见尤维纳利斯(Juvenal)《讽刺诗集》(*Satire*) 15.1-13、33-44,其中描述了丹达腊(Tentyra、Dendera)和翁布(Ombi)之间的一次冲突,起因可能是丹达腊人吃掉了被翁布人奉为神圣的鳄鱼; Courtney,《尤维纳利斯》,页 590-599; Griffiths,《普鲁塔克〈论伊西斯与欧西里斯〉》,页 548-549; 比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 234-235。

[38]“这些被视为俗世之神的神的性质——是什么样的事

物,三倍伟大者?”

这些……性质: Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 348-349、396,注 325-326,将 *qualitas* 译作 *propriété* [性质],意指“一种巫术力量”。只有一组抄本中出现了 *divinitatis naturalem vim* [神的自然力量] 中的最后一个词,但是在这组抄本中它出现在 *divinitatis* 之前; Festugière 指出,希腊语中的同义词语是 *theiotētos phusikēn dunamin*, 其中形容词 *phusikos/naturalis* 意为“玄奥的”,他的译文 *une vertu occulte d'efficacité divinie* [具有神圣力量的一种玄奥美德] 亦然。Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 244-245,卷四,页 40-42,引用扬布利柯《论秘仪》5.23.233-234(比较奥古斯丁《上帝之城》10.11)的叙述,

神迹示现的艺术……[它]经常将石头、植物、动物、香料和其他诸如此类的神圣、完美 (*teleia*) 且具有神圣形态的事物混在一起,让它们一同构成完整纯粹的容器。因为人们不需要为所有事物都感到良心不安,只需要为与诸神性质不同的那些事物而不安就够了,选择适宜他们、令他们舒适的……献给雕像的祭礼。

见上文第 23-24、37 节; Lewy,《迦勒底神谕及神迹示现》,页 230。

“它来自一种植物、石头和香料的混合物,阿斯克勒庇俄斯,它们之中有一种神圣性的自然力量。这就是那些神被供以祭祀、圣诗、赞美还有带有上天之和谐的协调甜美声音作为娱乐的原因: 以使被引诱进入偶像之中的上天的成分可以通过与上天持续交流而欣然忍受它在人类之间的长久留驻。人就是这样造神的。”

与上天持续交流：Nock 将 *caelestius* 标为存疑，这是一组十个词中 *caelestis* [天上的] 的某一形式的第三次出现，但是 Festugière 倾向使用抄写员所做的修改 *caelesti usu*，并和 *et frequentatione* 一起译作 *la pratique répétée des rites célestes* [天上的仪式的重复应用]；Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 349、396, 注 328。

“不要以为这些地上的神行事漫无目的，阿斯克勒庇俄斯。天神栖居天的高处，各自统率分配给他的秩序，并将它照管。但是在此处下界，我们的神为人类提供帮助，仿佛是凭借友爱的亲缘，并且逐一关照某些事物，通过命运和占卜预言某些事物，预先计划通过其他方式提供帮助，各有各的方式。”

分配给他的秩序：Festugière 将 *ordinem* [秩序] 译作 *rang* [阵列、序列]；关于 *seira* 和 *taxis*，见上文第 19、23 节。

逐一：Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 397, 注 330, 引述由《蒂迈欧》40-42 及新柏拉图主义注疏者那里衍生而来的关于普世 (universal) 神和特殊 (particular) 神的学说。

[39] “那么这计划的哪部分属于 *Hermarmenē* 或命运诸神呢，三倍伟大者？天上的诸神支配普遍的事物，特殊的事物属于地上的诸神——对吗？”

Hermarmenē 或命运诸神：此处和下文的希腊语词汇是编者所加；Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 349。Scott, 《赫耳墨斯集》，卷三，页 246, 认为第 19 节的 *ousiarch Heimarmenē* 是人格化的存在，但是他认为本段中是按照廊下派的思路构建的抽象形象；同见《赫耳墨斯集》卷一第 9 节，卷十一第 5 节，卷十二第

6 节; Gersh, 《中期柏拉图主义及新柏拉图主义》, 卷一, 页 365-370; Moreschini, 《晚古时期及文艺复兴时期的拉丁语文献中的赫耳墨斯主义研究》, 页 95-98。

天上的……地上的: 关于《蒂迈欧》中普世和特殊的神, 见上文第 38 节; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 397, 注 322, 解释认为 incolunt (此处译文中对应“属于”) 对应的一定是 dioikousi [统治], 但是不懂希腊语的拉丁语读者会难以意识到这一点。

“阿斯克勒庇俄斯, 我们称作命运之神的, 是所有事件中的必然性, 总是通过形成一条长链的链接而彼此衔接。那么, 她是万物的造者, 或者是至高之神, 或者是至高之神造的第二位神, 或者是天地之间由神圣律法确立的万物的秩序。

她是……第二位神: 下文关于命运、必然性和秩序的内容的希腊语版本出现在利杜斯《论月份》4.7; 上文题解; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 350; Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 248-253, 卷四, 页 230。见下文第 41 节“至高的、最高的神”。

万物的秩序: 同上文第 32 节, “秩序”原文为 disciplina, 对应利杜斯的文本中的 taxis; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 397, 334。

因此, 这命运之神与必然性通过一种不可割断的粘着力彼此衔接, 并且, 二者之中, 命运之神当先, 产生万物之源, 但是那些取决于她使之诞生的事物, 受到必然性的强迫, 开始活动。它们二者之后是秩序, 即必须来临的事物的结构和现世的安排。因为如果不将秩序组建起来, 就没有任何事物, 在万物之中, 世界的秩序是

完整的。秩序是世界本身的载体,整体便是由秩序构成的。”

必然性……秩序: Ferguson 认为这些材料是“一篇为《蒂迈欧》做的注疏”,特别是鉴于 Chalcidius 的注疏;上文第 38 节,关于“逐一”的注释。Scott 坚持, *necessitas* [必然性] 和 *ordo* [秩序] 分别对应 *anankē* 和 *taxis*, 和 *heimarmenē* 组成三位一体,在神话中对应三位命运之神 (Moirai): 拉刻西斯 (Lachesis)、克洛托 (Klotho) 和阿特罗波斯 (Atropos)。因此,《阿斯克勒庇俄斯》的作者将 *heimarmenē* 视作拉刻西斯,他“产生万物之源”的功能统辖着过去; *taxis/ordo* 是克洛托,他对“结构和现世的安排”的职责负责当下; *anankē/necessitas* 则是阿特罗波斯,事物通过他在未来“被强迫开始活动”: Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 251-253,卷四 F,页 xix-xxvi; Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 397-398,注 335-336。

关于伪普鲁塔克《论命运》(*On Fate*) 2 (568E) 中给出的不同的排列方式——也就是将克洛托、阿特罗波斯和拉刻西斯分别分配给宇宙至高、中等和最低的领域——见 Dillon,《中期柏拉图主义者》,页 320-322,356; 同见上文《赫耳墨斯集》卷四第 8 节。

世界的秩序: 关于作为有序排列的 *mundus* [世界] 和 *kosmos* [秩序宇宙], 见上文第 2 节, 及 Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 398,注 336a。

[40]“那么,这三位——命运诸神、必然性和秩序——就最完整的意义而言,来自于神的赞同,神通过自己的律法和神圣的计划统治世界,神将它们一起与每种意愿或不意愿的行动分隔开来。他们不受愤怒的搅扰,不受善意的动摇,它们臣服于永恒计划的必然性。那计划就是永恒本身: 不可抗拒、不可移动、不可毁灭。那么,首当其冲的是命运之神,用她已经播下的种子,为一切将要来

临的事物提供足够的子嗣,一如既往;随后是必然性,强迫它们全部开始活动。秩序排第三,维系命运诸神和必然性所安排的事物的结构。那么,这就是永恒,既不能开始存在也不能停止存在,依照它轮回的固定不变的律法,以不灭的运动回转又回转,它的各部分一次又一次起起落落,使得在时间推移的同时,已经落下的部分又重新升起。轮回性赋予这种回转以一种将万物聚集在一起的模式,使得你无法知道回转在哪里起始(假设它有起始),因为万物看起来总是接连不断并且仿佛先于自身。但是意外和机遇也混入了世间一切物质事物之中。”

“带着神的意愿和应许,我已经告诉你一个人类可以说的所有事情。为神祈福着、祈祷着,接下来我们只需回到对身体的关怀。关于神学我们已经谈论得足够了,我们的灵魂可以说是已经饱足了。”

这三位：上文第 39 节。

愤怒……动摇：与第 37 节中地上诸神的暴躁易怒形成对比；Scott,《赫耳墨斯集》，卷三,页 254。

永恒……永恒本身：关于永恒或 *aion*, 见上文第 30 节；Scott,《赫耳墨斯集》，卷三,页 185-191。

一次又一次：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二,页 351、398,译作 *à tour de rôle* [轮流],将 *alternis* 视作等同于 *alternis vicibus*; 上文第 31 节。

假设：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二,页 351,采用 Thomas 将 *sit quod sit* 改成 *si quod sit* 的做法。

世间一切物质事物：Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》，卷二,页 351、398,注 340,将 *omnibus……mundanis* 译作 *tout ce qui vient de la matière* [所有这些来自物质的事物],解释认为“这里 *mundanus* 的含义与 *hulikos* 完全相同”; 见上文第 2 节；Scott,《赫

耳墨斯集》，卷三，页 255。

[41]他们离开圣所时，开始向神祈祷，并转向南方（因为若想在日落时分向神祈求，就应当目注那个方位；同理，在日出时分应当朝向名为东方的方位），当他们已经在祷告的时候，阿斯克勒庇俄斯悄声问道：“塔特，你是否认为我们应当建议你的父告诉他们，在我们向神祈祷时加上一些乳香和香料？”

祈祷……方位：关于另一个带有方向指示的祷文，见上文《赫耳墨斯集》卷十三第 16 节；Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 389，注 341-342，引用其他几个例子，包括《希腊巫术纸莎草纸》卷五，422（Betz，《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页 109）；《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 244-245；比较 Scott，《赫耳墨斯集》，卷三，页 280；Braun，《神学家若望》，页 262-263。

乳香和香料：Nock and Festugière，《赫耳墨斯集》，卷二，页 352，将 *ture……et pigmentis* 译作 *d'encens et de parfums* [香料和香水]；Scott，《赫耳墨斯集》，卷三，页 281，解释说 *pigmentum* 是“一种有香气的软膏”，埃及人在日落时燃烧十六种物质混合制成的香料奇斐 (*kuphi*)；比较《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷一，页 83；Waddell，《曼涅托》，页 203-205。

三倍伟大者听到他〈所说的〉，感到不安，说：“这是一个坏兆头，阿斯克勒庇俄斯，非常坏。向神祈求时燃烧香料等等，带有亵渎神圣的意味。因为他本身即是万物，或者万物都在他之中，他无需任何事物。还是让我们用给予感谢的方式崇拜他吧，因为神将必朽者的感恩当作最好的香料。”

坏兆头：Festugière 合理地假设 *melius omniare* 对应的希腊语是 *euphēmeō* 的某种形式，同《赫耳墨斯集》卷一第 22 节，卷二第 10 节，卷十三第 8 节及其他地方，从而译作命令式 *silence* [安静吧]。拉克坦提乌斯《神圣原理》6.25.11 (Scott, 《赫耳墨斯集》，卷四，页 22; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 352) 再现了三倍伟大者对阿斯克勒庇俄斯的训斥，并认为文本来源于 *Sermo perfectus* [完美论说]；见上文题解。

崇拜……香料：Scott, 《赫耳墨斯集》(卷三，页 282-284; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 399, 注 343-344)，引用波菲利、提亚那的阿波罗尼奥斯 (Apollonius of Tyana) 和其他文本，并且认为这里偏爱的物质献祭就像希腊语版本(《赫耳墨斯集》卷一第 31 节，卷十三第 17-21 节) 中的“纯粹语言的献祭”一样。Van Moorsel, 《三倍伟大者赫耳墨斯之秘仪》，页 38-40, 认为这是对于“彻底的精神化” (spiritualization) 和“彻底拒斥献祭”的渴望，引用《赫耳墨斯集》卷二第 16 节，卷五第 10 节，卷六第 1 节，卷十二第 23 节；同见卷四第 7 节。

“我们感谢你，至高的、最高的神，只因你的仁慈，我们才收获了你的知识之光；

我们感谢……之光：关于 *tantum* [只] 的参考文献，见《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》，卷四，页 58, 注 2；比较 Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》，卷二，页 353; Parrott, 《灵知派经书》，卷六，页 379。Reitzenstein 发现 *Papyrus Mimaut* 这份希腊巫术纸莎草纸中有一份对太阳的祷文，其中最后一部分(《希腊巫术纸莎草纸》卷三，591-609 [Betz, 《〈希腊巫术纸莎草纸〉译文及世俗体咒语》，页 33-34]) 对应本节中的拉丁语祷文；Scott 将希腊语版本同拉丁语版本进行了逐行的对比。

同样的祷文也出现在《灵知派经书》卷六 7.63.33-65.7, Mahé 编辑的版本见《上埃及的赫耳墨斯》,卷一,页 160-167, Dirkse 和 Brashler 编辑的版本见《灵知派经书》卷六,页 378-387。Dirkse 和 Brashler 参考祷文(Dirkse 和 Brashler 卷六,7.65.3-7;比较 6.57.26-27)末尾处的“仪式性的拥抱……和……祭祀的饭食”,总结认为“[祷文]主要的 Sitz im Leben[应用场景]……是一个赫耳墨斯主义灵知派群体,[他们]致力于保留并传播[其中]推崇的知识”。Grese,《希腊赫耳墨斯主义中的巫术》,页 51-55 指出,《阿斯克勒庇俄斯》省略了《希腊巫术纸莎草纸》卷三,494-591 中祷文之前的咒语本身,论证认为“一位巫术师手册中”保留下来的对 gnōsis [灵知]的感恩“意味着赫耳墨斯主义和写作希腊巫术纸莎草纸的魔术师的思想之间具有一定程度的相似性”。

与 *nomen sanctum* [神圣之名] 对应的希腊语是 *aphraston onoma* [不可言说之名], *Iupiter Exsuperantissimus* [至高的朱庇特] (比较希腊语 *hupistos*) 的祭祀是从康茂德 (Commodus) (176-192CE) 以后开始传扬的。Gersh,《中期柏拉图主义及新柏拉图主义》,卷一,页 343-344,将 *exsuperantissimus* 和《集》中其他术语和阿普列尤斯笔下超然存在 (*transcendence*) 的语言联系在一起。上文第 23 节关于“被授予荣耀”的注释和“你知识的光芒”有关。

见:上文第 39 节;Reitzenstein《希腊奥秘宗教》,页 364-368;《珀伊曼德热斯》,页 146-154;Bousset,《对 Josef Kroll〈三倍伟大者赫耳墨斯之学说〉的评论》,页 109-112;Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 284-300;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 353-354;《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》,卷四,页 63;Festugière,《希腊人的个人信仰》,页 125;Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷一,页 137-167;Nock,《希腊巫术纸莎草纸》,页 190-192;Klein,《光的术语》,页 177-178;Grese,《赫耳墨斯集卷十三及早期基督教文献》,页 183-188;比较《赫耳墨斯集》卷一第 31-32 节,卷十三第

18-20 节; Moreschini, 《晚古时期及文艺复兴时期的拉丁语文献中的赫耳墨斯主义研究》, 页 99-105; 扬布利柯, 《论秘仪》10.8.293-294。

必须受到尊崇的神圣名字、我们先祖的信仰以之仅为神祈福的名字啊, 我们感谢你, 你通过给予我们知觉、理性和理解力, 俯允我们一位父的全部忠诚、虔敬和爱, 还有任何更加甜美的力量:

知觉, 我们因之可了解你;

理性, 我们因之可在我们模糊的揣测中寻找你;

知识, 我们因之可为了解你而雀跃。

忠诚……雀跃: *Pietatem et religionem et amorem* [忠诚、虔敬和爱] 对应 *eunoian kai storgēn kai philian* [善良、爱慕和爱], *sensu, ratione, intellegentia* [知觉, 理性和理解] 代表 *noun, logon, gnōsin*。Festugière 通常用 *intellect* [智性] 翻译 *sensus* (并说 *faute d'un vocable mieux approprié* [找不到更合适的词语]), 指出 *cognoverimus* [我们可能了解] 和 *cognoscentes* [了解] 实际对应两个不同的动词 *noeō* 和 *epigignōskō*, 前者在希腊语本中译作“思想”或“理解”, 后者译作“分辨”或“变得了解”; Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 353, 399, 注 349; 《三倍伟大者赫耳墨斯之启示》, 卷四, 页 58; 关于相关问题见上文第 3 节, 及《赫耳墨斯集》卷一第 1 节。Scott, 《赫耳墨斯集》, 卷三, 页 289-290, 认为 *suspicionibus* [模糊的揣测] “难以解释”, 因为希腊语是 *logon de hina epikalesōmen* [理性, 以使我们能够召唤]。Mahé, 《上埃及的赫耳墨斯》, 卷一, 页 163, 将 *ac numine* [而……通过……力量] 读作 *hoc lumine*, 并对本段做了不同的断句。

我们是受你的力量拯救之人, 诚然的确雀跃, 因为你已向我们

完全展现了你自己。我们雀跃,甚至在我们仍然依赖身体的时候,你俯允我们永远成神。因为这是人类给予谢意的唯一方式:知晓你的至高权威。

依赖……成神: Festugière 将 *consecrare* 译作 *consacrer* [使……神圣化],指出虽然 Nock 倾向译作 *faire passer du profane au sacré*[变凡俗为神圣],但是希腊语 *apetheōsas* 应该更适合使用 *déifier*[使……成神]来翻译,相关内容见上文第 6、22、29 节;《赫耳墨斯集》卷一第 26 节,卷四第 7 节,卷十第 5-7、24-25 节,卷十一第 20 节,卷十二第 1、12 节,卷十三第 1、3、10、14、22 节;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 354、400,注 353;及 Scott,《赫耳墨斯集》,卷三,页 294,尤见关于要被神圣化的人类的能力是否还在身体中的异议。Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷一,页 153,采用 Festugière 的译法,并论证认为 *consecrare* 的含义不那么明确,反应出拉丁语译者对神圣化的漠然。

我们已经知晓你,仅能由理性感知的宏大光芒。

我们已经理解你,生命之真实生命,孕育一切将要存在之物的子宫。

知晓……光芒: Mahé,《上埃及的赫耳墨斯》,卷一,页 165,将呼格 *o lumen*[光啊]读作 *et lumen*;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷二,页 355,采用 Reitzenstein 将 *sensibili* 校订为 *sensibile*[感受]的做法,这样一来就和 *lumen* 一致了;比较 Scott,《赫耳墨斯集》,卷一,页 376,卷三,页 294;Klein《光的术语》,页 178-179。

孕育……子宫: *fecunda praegnatio* 对应的希腊语是 *mētra kuēphore*,Festugière 认为它和《赫耳墨斯集》卷一第 9、12 节和卷五第 9 节中的类似思想有关;Nock and Festugière,《赫耳墨斯集》,卷

二,页 400-401,注 355-356。

我们已经知晓你,通过以其完美的丰满构想一切将要存在之物而永恒持续存在者。

我们以这篇祷告崇拜你善的善,只要求:你祝愿我们在你知识的爱意中持续存在,永不被同这样的生命割离。”

丰满……持续存在者: 和 *naturae* [将要存在] 相一致的形容词 *plenissimae* [完美的丰满] 来自 Reitzenstein 对抄本中 *planissimu* 和类似词语做出的校订, Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 355 采纳这种校订方式; Reitzenstein 删除了这个词后面三词一组中第三部分中的 *cognovimus te* [我们已经了解了你] 的第二次出现。但是 Mahé 将它读作呼格 *plenissime*, 并保留 *cognovimus te*, 在后面插入 *patris generantis*, 因此给出了一组四词的结构——最后两个是“我们在思索全部自然之时知晓了你, 你这最完满者; 我们知晓了你, 作为生产之父的永恒存在”; 《上埃及的赫耳墨斯》, 页 165; Mahé, 《一位拉丁语学者对灵知派经书中〈阿斯克勒庇俄斯〉的评论》, 页 153。

“怀着这样的期待, 我们转向一顿没有任何活物的纯净餐饭。”

没有……餐饭: Nock and Festugière, 《赫耳墨斯集》, 卷二, 页 401, 注 399, 引用波菲利《论禁欲》中类似的仪式禁忌; 例如《论禁欲》2.11、2.60、4.7。

参考文献与缩写

- A.D. *Armenian Definitions*, in Mahé, *Hermès II*.
- Adam (1967) A. Adam. "Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen entstanden?" in *ODG*: 291–301.
- Adler, Time William Adler. *Time Immémorial: Archaic History and its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus* (Dumbarton Oaks Studies, 26), Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1989.
- Allen, *Philebus* Michael J.B. Allen, ed. and trans. *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, Berkeley: University of California Press, 1975.
- Platonism* Allen. *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his "Phaedrus" Commentary, Its Sources and Genesis*, Berkeley: University of California Press, 1984.
- (1980) Allen. "The Sibyl in Ficino's Oaktree," *Modrn Language Notes*, 95 (1980): 205–10.
- (1988) Allen. "Marsile Ficino, Hermès et le *Corpus Hermeticum*," in *CDH*: 110–19.
- ANRW Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*
- APO* M. Philonenko, ed. *L'Apocalyptique* (Etudes d'histoire des religions, 3), Paris: Guethner, 1977.
- Arndt and Gingrich William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 4th ed., Chicago: University of Chicago Press, 1957.
- Aune (1980) David E. Aune. "Magic in Early Christianity," in *ANRW, Princi-pat*, 23.2, 1980: 1507–57.

- Baeumker (1927) Clemens Baeumker. "Das pseudo-hermetische 'Buch der vierundzwanzig Meister' (*Liber XXIV philosophorum*): Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter," *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen*, 25.1/2 (1927): 194-214.
- Barb (1971) A. A. Barb. 'Mystery, Myth and Magic,' in *LOE*: 138-69.
- Bardenhewer, *Libellum* Otto Bardenhewer, ed. *Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur De Castigatione animae libellum*, Bonn: Marcus, 1873.
- Bardy (1911) Gustave Bardy. "Le Pasteur D'Hermas et les livres Hermétiques," *Revue Biblique*, n.s. 8 (1911): 391-407.
- Bartlett, *Jews* John R. Bartlett. *Jews in the Hellenistic World: Josephus, Aristaeus, the Sibylline Oracles, Eupolemus* (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World, 1.1), Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Bell, Nock and Thompson (1931) H.I. Bell, A.D. Nock and H. Thompson, ed. and trans. "Magical Texts from a Bilingual Papyrus in the British Muséum," *Proceedings of the British Academy*, 17 (1931): 235-88.
- Bellet (1978) P. Bellet. "The Colophon of the *Gospel of the Egyptians*: Concessus and Macarius of Nag Hammadi," in *NHG*: 44-65.
- Bergman (1969) Jan Bergman. "Beitrag zur *Interpretatio Graeca*: Ägyptische Götter in griechischer Übertragung," in *SBP*: 207-227.
- (1982) Bergman. "Ancient Egyptian Theogony in a Greek Magical Papyrus (*PGM VII*, 11. 516-521)," in *SEER*: 28-37.
- Berliner Arbeitskreis (1973) Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften. "Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung," in *GNT*: 46-57.
- Betz, *Papyri* see *PGM*
- (1966) Hans Dieter Betz. "Schöpfung und Erlösung im hermetischen Fragment 'Kore Kosmou,'" *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63 (1966): 160-87.
- (1970) Betz. "The Delphic Maxim ΓΝΩΘΙΣ ΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation," *Harvard Theological Review*, 63 (1970): 464-84.
- (1981) Betz. "The Delphic Maxim 'Know Yourself' in the Greek Magical Papyri," *History of Religions*, 21 (1981): 156-171.
- Bianchi (1967) Ugo Bianchi. "Le Problème des origines du gnosticisme," in

- ODG: 1-27.
- Bidez, *Porphyre* Joseph Bidez. *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Hildesheim: Olms, 1980.
- Bidez and Cumont, *Mages I-II* Bidez and Franz Cumont. *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition Grecque: Vol. I, Introduction* ; Vol. II, *Les Textes*, Paris: Les Belles Lettres, 1938.
- Bingen (1981) Jean Bingen. "L'Égypte Greco-Romaine et la problématique des interactions culturelles," in *PSI*: 3-18.
- Bleeker (1967) C. J. Bleeker. "The Egyptian Background of Gnosticism," in *ODG*: 229-37.
- Hathor Bleeker. *Hathor and Thoth: Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion* (Studies in the History of Religions; Supplements to *Numen*, 26), Leiden: E. J. Brill, 1973.
- Bleeker et al. (1967) Bleeker et al. "Documento finale," in *ODG*: xx-xxxii.
- Bousset, *Kyrios* Wilhelm Bousset. *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, trans. J. Steely, Nashville, N. Y.: Abingdon Press, 1970.
- Hauptprobleme* Bousset. *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen: Van Den Hoeck and Ruprecht, 1973.
- RS Bousset. *Religionsgeschichtliche Studien: Aufsätze zur Religionsgeschichte des hellenistischen Zeitalters* (Supplements to *Novum Testamentum*, 50), Leiden: E.I. Brill. 1979.
- (1901) Bousset. "Die Himmelsreise der Seele," *Archiv für Religionswissenschaft*, 4 (1901): 136-69, 229-73.
- (1905) Bousset. Review of R. Reitzenstein, *Poimandres*, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 167 (1905): 692-712.
- (1912) Bousset. "Gnosis, Gnostiker," in *RS*: 44-97.
- (1914) Bousset. Review of Josef Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, in *RS*: 97-191.
- (1915) Bousset. "Zur Dämonologie der späteren Antike," *Archiv für Religionswissenschaft*, 18 (1915): 134-72.
- (1919) Bousset. "Der Gott Aion," in *RS*: 192-230.
- Bowman, *Egypt* Alan K. Bowman. *Egypt after the Pharaohs, 332 B.C.-A.D. 642: From Alexander to the Arab Conquest*, Berkeley: University of California Press, 1986.

- Boyancé (1967) Pierre Boyancé. "Dieu cosmique et dualisme: Les archontes et Platon," in *ODG*: 340-56.
- Boylan, Thoth Patrick Boylan. *Thoth, the Hermes of Egypt: A Study of Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*, Oxford University Press, 1922.
- Braun, Jean F.-M. Braun. *Jean le théologien: Les Grandes Traditions d'Israël et l'accord des écritures selon le quatrième évangile*, Paris: Gabalda, 1964.
- Bräuninger, Hermes Friedrich Bräuninger. *Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos*, Diss. Friedrich Wilhelms Universität zu Berlin, Berlin: C. Schulze, 1926.
- Brock (1983) Sebastian Brock. "A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers," *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 14 (1983): 203-46.
- Brown, Body Peter Brown. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Columbia University Press, 1988.
- Burkert, Religion Walter Burkert. *Greek Religion*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- Cuits Burkert. *Ancient Mystery Cuits*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- Burnett (1976) Charles Burnett. "The Legend of the Three Hermes and Abu Ma'shar's Kitab al-Uluf in the Latin Middle Ages," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 39 (1976): 231-4.
- (1981) Burnett. "Hermann of Carinthia and the Kitab-al-Istamatis; Further Evidence for the Transmission of Hermetic Magic," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 44 (1981): 167-9.
- (1986) Burnett. "Arabie, Greek and Latin Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle," in Jill Kraye, W.F. Ryan and C.B. Schmitt, eds., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts* (Warburg Institute Surveys and Texts, 11), London: The Warburg Institute, 1986.
- (1988a) Burnett. "Scientific Speculations," in *TWP*: 151-76.
- (1988b) Burnett. "Hermann of Carinthia," in *TWP*: 386-404.
- Carcopino, Rome Jérôme Carcopino. *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris: Artisan du Livre, 1941.
- Carozzi (1982) Pier Angelo Carozzi. "Gnose et sotériologie dans la 'Korè Kosmou' Hermétique," in *GMH*: 61-78.

- Casey (1949) R. P. Casey. Review of *Corpus Hermeticum I-II*, ed. and trans. A. D. Nock and A. J. Festugière, *Classical Philology* (1949) 44: 206-9.
- CDH Antoine Faivre, ed. *Présence d'Hermès Trismégiste* (Cahiers de l'Hermétisme), Paris: Albin Michel, 1988.
- C.H. *Corpus Hermeticum*, in NF I-II
- Chambers, *Pymander* John D. Chambers, trans. *The Divine Pymander and other Writings of Hermes Trismegistus*, New York: Samuel Weiser, 1975.
- Charlesworth, *Prolegomena* J.H. Charlesworth. *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Prolegomena for the Study of Christian Origins*, Cambridge University Press, 1985.
- CIT Bernard Barc, ed. *Colloque International sur Les Textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978) (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section 'Etudes,' 1), Louvain: Peeters, 1981.
- CJO Jacob Neusner, ed. *Christianity, judaism and Other Greco-Roman Cuits: Studies for Morton Smith at Sixty, Part Two: Early Christianity* (Studies in Judaism in Late Antiquity, 12.2), Leiden: E. J. Brill, 1975.
- Cochrane, *Culture* C.N. Cochrane. *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, Oxford University Press, 1957.
- Collins, *Oracles* J.J. Collins. "Introductions" to the *Sibylline Oracles*, in *OTP*: 317-453.
- Cook, *Zeus* Arthur Bernard Cook. *Zeus: A Study in Ancient Religion*, Cambridge University Press, 1914-40.
- Copenhaver (1980) Brian P. Copenhaver. "Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and Their Predecessors," *Annals of Science*, 37 (1980): 489-548.
- (1988) Copenhaver. "Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance," in *HAR*: 79-110.
- (1990) Copenhaver. "Natural Magic, Hermetism and Occultism in Early Modern Science," in D.C. Lindberg and R.S. Westman, eds., *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, 1990: 261-301.
- Cornford, *Cosmology* F.M. Cornford. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, New York: The Liberal Arts Press, 1957.
- Courtney, *Juvenal* E. Courtney. *A Commentary on the Satires of Juvenal*, London:

Athlone Press, 1980.

Cumont, *Egypte* Franz Cumont. *L'Égypte des Astrologues*, Brussels: La Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, 1937.

Lux Cumont. *Lux perpetua*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949.

Mithra Cumont. *The Mysteries of Mithra*, trans. T.J. McCormack, New York: Dover, 1956.

Religions Cumont. *Oriental Religions in Roman Paganism*, New York: Dover, 1956.

Astrology Cumont. *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, trans. J.B. Baker, New York: Dover, 1960.

(1931) Cumont. "La Fin du monde selon les mages occidentaux," *Revue de l'histoire des religions*, 103 (1931): 29-96.

Dagens (1951) Jean Dagens. "Le Commentaire du Pimandre de François de Candale," in *Mélanges d'histoire littéraire offerts à Daniel Momet*, Paris: Librairie Nizet, 1951.

(1961) Dagens. "Hermétisme et Cabale en France de Lefèvre d'Étaples à Bossuet," *Revue de Littérature Comparée*, 35 (1961): 5-13.

Daniélou, *Doctrine I-III* Jean Daniélou. *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea: Vol. I, The Theology of Jewish Christianity; Vol. II, Gospel Message and Hellenistic Culture; Vol. III, The Origins of Latin Christianity*, trans. J. A. Baker and D. Smith, London: Darton, Longman and Todd, 1964-77.

Dannenfeldt (1960) K.H. Dannenfeldt. "Hermetica philosophica," in P.O. Kristeller, ed., *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, Annotated Lists and Guides*, Washington, D.C., 1960: 137-64.

Daumas (1982) François Daumas. "Le Fonds Egyptien de l'Hermétisme," in *GMH*: 3-25.

Delatte, *Index* L. Delatte, S. Govaerts and J. Denooz, eds. *Index du Corpus Hermeticum* (Lessico Intellettuale Europeo, XIII), Rome: Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1977.

Derchain (1962) P. Derchain. "L'Authenticité de l'inspiration Egyptienne dans le 'Corpus Hermeticum'" *Revue de l'Histoire des Religions*, 161 (1962): 175-98.

(1969) Derchain. "Le Démiurge et la balance," in *REH*: 31-4.

- (1970) Derchain. "La Religion Egyptienne," in *HDR I*: 63-140.
- Derchain and Derchain (1975) M.-T. and P. Derchain. "Noch einmal 'Hermes Trismegistos,'" *Göttinger Miszellen*, 15 (1975): 7-10.
- Derchain-Urtel, Thot Maria-Theresa Derchain-Urtel. *Thot à travers ses épithètes dans les scènes d'offrandes des temples d'époque Gréco-Romaine* (Rites Egyptiens, 3), Bruxelles: Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, 1981.
- Des Places, Jamblique Edouard Des Places, ed. and trans. *Jamblique: Les Mystères d'Égypte*, Paris: Belles Lettres, 1966.
- Oracles Des Places, ed. and trans. *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, Paris: Belles Lettres, 1971.
- Dillon, Middle Platonists John Dillon. *The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*, London: Duckworth, 1977.
- Dodd, Bible C. H., Dodd. *The Bible and the Greeks*, London: Hodder & Stoughton, 1935.
- Fourth Gospel Dodd. *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1953.
- Dodds, Irrational E. R. Dodds. *The Greeks and the Irrational* (Sather Classical Lectures, 25), Berkeley: University of California Press, 1951.
- Elements Dodds, ed. and trans. *Proclus: The Elements of Theology*, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Anxiety Dodds. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, New York: W.W. Norton, 1970.
- (1961) Dodds. "New Light on the 'Chaldaean Oracles.'" in Lewy, *Oracles*: 693-701.
- Doresse, Books J. Doresse. *The Secret Books of the Egyptian Gnostics: An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts Discovered at Chenoboskion*, trans. P. Mairet, New York: Viking, 1960.
- (1956) Doresse. "Hermès et la gnose à propos de l'Asclepius Copte," *Novum Testamentum*, 1 (1956): 54-69.
- (1972a) Doresse. "La Gnose," in *HDR II*: 364-429.
- (1972b) Doresse. "L'Hermétisme Egyptianisant," in *HDR II*: 430-97.
- Drijvers (1969-70) H.J.W. Drijvers. "Bardaisan of Edessa and the Hermetica: The Aramaic Philosopher and the Philosophy of his Time," *Vooraziatische-Egyptische Genootschap, Ex Oriente Lux*, 21 (1969-70): 190-210.

- Dronke (1990) Peter Dronke. *Hermes and the Sibyls: Continuations and Creations* (Inaugural Lecture, March 9, 1990), Cambridge University Press, 1990
- Dunand (1969) Françoise Dunand. "Les Représentations de l'Agathodémon: A propos de quelques bas-reliefs du Musée d'Alexandrie," *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, 67 (1969): 10-48.
- (1975) Dunand. "Les Synchrétismes dans la religion de l'Égypte Romaine," in *SDR*: 152-85.
- (1977) Dunand. "L'Oracle du Potier et la formation de l'apocalyptique en Égypte," in *APQ*: 41-67.
- (1983) Dunand. "Cultes Égyptiens hors d'Égypte: Nouvelles voies d'approche et d'interprétation," in *EHW*: 75-98.
- Durand (1976) M-G Durand. "Un traité Hermétique conservé en Arménien," *Revue de l'histoire des religions*, 190 (1976): 55-72.
- Edelstein and Edelstein, *Asclepius* Emma J. Edelstein and Ludwig Edelstein. *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies* (Publications of the Institute of the History of Medicine, The Johns Hopkins University; Second Series; Texts and Documents, 2, vol. II), Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1945.
- EHW* E. Van't Dack et al., eds. *Egypt and the Hellenistic World: Proceedings of the International Colloquium, Leuven-24-26 May 1982* (Studia Hellenistica, 27), Louvain, 1983.
- Emery (1965) W. B. Emery. "Preliminary Report on the Excavations at North Saqqāra: 1965-6," *Journal of Egyptian Archaeology*, 51 (1965): 3-9.
- ENH* Martin Krause, ed. *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Bohlig* (Nag Hammadi Studies, 3), Leiden; E. J. Brill, 1972.
- Faivre (1988a) Antoine Faivre. "D'Hermès Trismégiste: Au confluent du mythe et du mystique," in *CDH*: 24-48.
- (1988b) Faivre. "Visages d'Hermès Trismégiste (documents iconographiques)," in *CDH*: 49-97.
- Ferguson, *Religions* John Ferguson. *The Religions of the Roman Empire*, Tondon: Thames and Hudson, 1970.
- Festugière, *Évangile* A.-J. Festugière. *L'Idéal religieux des Grecs et l'évangile*, Paris: Gabalda, 1932.
- FR I-IV** Festugière. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris; J. Gabalda, 1950-54.

- Religion Festugière. Personal Religion among the Greeks* (Sather Classical Lectures, 26), Berkeley: University of California Press, 1954.
- IIMP Festugière. Hermétisme et mystique païenne*, Paris: Aubier-Montaigne, 1967.
- EPG Festugière. Etudes de philosophie Grecque*, Paris: Vrin, 1971.
- ERGH Festugière. Etudes de religion Grecque et hellénistique*, Paris: Vrin, 1972.
- EHP Festugière. Etudes d'histoire et de philologie*, Paris: Vrin, 1975.
- Vie spirituelle Festugière. La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*, Paris: Picard, 1977.
- (1936) Festugière. "Une Source Hermétique de Porphyre: L' 'Egyptien' du De abstinentia (II 47)," in *EHP*: 141-50.
- (1940) Festugière. "Stobaei Hermetica XXIII-XXV (Scott): Notes et interprétations," *Revue des études grecques*, 53 (1940): 59-80.
- (1942) Festugière. "Le Style de la 'Korè Kosmou,'" in *EHP*: 231-73.
- (1944) Festugière. "Sur quelques problèmes de l'histoire de la religion grecque," *Revue des études grecques*, 57 (1944): 249-62.
- (1945) Festugière. "Grecs et sages orientaux," in *EPG*: 183-95.
- (1949a) Festugière. "Le Sens philosophique du mot 'ΑΙΩΝ: A propos d'Aristote, *De caelo* I 9," in *EPG*: 254-71.
- (1949b) Festugière. "L'Arétologie Isiaque de la 'Korè Kosmou,'" in *ERGH*: 164-9.
- (1951a) Festugière. "Les Cinq sceaux de l'aïon alexandrin," in *ERGH*: 201-9.
- (1951b) Festugière. "La Religion Grecque à l'époque Romaine," *Revue des études grecques*, 64 (1951): 472-93.
- (1953) Festugière. "Corpus Hermeticum 13.12 (205.11 N.-F.)," *Classical Philology*, 48 (1953): 237-8.
- (1969) Festugière. "Sur les 'Discours Sacrés' D'Aelius Aristide," in *EHP*: 89-125.
- Fewerda (1983) R. Fewerda. "Two Souls: Origen's and Augustine's Attitudes toward the Two Souls Doctrine: Its Place in Greek and Christian Philosophy," *Vigiliae Christianae*, 37 (1983): 360-78.
- Ficino, *Opera Marsilii Ficini florentini insignis philosophi platonici medici atque theologi clarissimi opera omnia et quae hactenus extitere ...*, Basel, 1576, re-

print 1959.

Flamant (1981) Jacques Flamant. "Éléments gnostiques dans l'œuvre de Macrobe," in *SGH*; 137-40.

Foerster, *Gnosis* Werner Foerster and R.M. Wilson, eds. *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*, Oxford: Clarendon Press, 1972-4.

Fontenrose, *Oracle* Joseph Fontenrose. *The Delphic Oracle: Its Responses and Opérations with a Catalogue of Responses*, Berkeley: University of California Press, 1978.

Forbes, *Technology* R.J. Forbes. *Studies in Ancient Technology*, I, Leiden: E.J. Brill, 1955.

Fowden, *EH* Garth Fowden. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Fox, *Pagans* Robin Lane Fox. *Pagans and Christians*, New York: Knopf, 1987.

FR I-IV see under Festugière

Fraser, *Alexandria* P.M. Fraser. *Ptolemaic Alexandria*, Oxford: Clarendon Press, 1972.

Frickel, *Naasenerschrift* Josef Frickel. *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung: Diegnostische Naasenerschrift*, (Nag Hammadi Studies, 19), Leiden: E. J. Brill, 1984.

GAG Martin Krause, ed. *Gnosis and Gnosticism: Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th-13th 1975)* (Nag Hammadi Studies, 8), Leiden: E. J. Brill, 1977.

Gager, *Moses* John G. Gager. *Moses in Greco-Roman Paganism*, New York: Abingdon Press, 1972.

Ganschinietz, *PW Suppl.* III J. Ganschinietz. "Agathodaimon," in *PW Suppl.* III; 37-60.

Garin, *Ritorno* Eugenio Garin. *Il Ritorno dei filosofi antichi*, (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici: Lezioni della Scuola di Studi Superiori in Napoli, 1), Naples: Bibliopolis, 1983.

Ermetismo Garin. *Ermetismo del Rinascimento*, Rome: Riuniti, 1988.

(1950) Garin, "Magia ed astrologia nella cultura del Rinascimento," *Bel-fagor*, 5 (1950): 657-67.

Gentile, *Catalogo* S. Gentile, S. Niccoli and P. Viti, eds. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: Mostra di Manoscritti stampe e documenti, 17 maggio-16 giugno 1984*, Florence: Le Lettere, 1984.

- Gersh, *Platonism* Stephen Gersh. *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, (Publications in Medieval Studies; The Medieval Institute, Notre Dame, 23.1-2), Notre Dame, Indiana; University of Notre Dame Press, 1986.
- Gill (1984) J.S. Gill. "How Hermes Trismegistus was Introduced to Renaissance England: The Influences of Caxton and Ficino's 'Argumentum' on Baldwin and Palfreyman," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 47 (1984): 222-5.
- GMH Julien Ries et al., eds. *Gnosticisme et monde hellénistique: Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 27), Louvain; Université Catholique de Louvain, 1982.
- GNT Karl-Wolfgang Tröger, ed. *Gnosis und Neues Testament: Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin; Gütersloher Verlagshaus, 1973.
- González Blanco (1984) Antonino González Blanco. "Hermetism. A Bibliographical Approach," in *ANRW, Principat*, 17.4, 1984: 2240-81.
- Goodspeed, *Literature* Edgar J. Goodspeed. *A History of Early Christian Literature*, rev. ed. R. M. Grant, University of Chicago Press, 1966.
- Grafton, *Forgers* Anthony Grafton. *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, Princeton University Press, 1990.
- (1983) Grafton. "Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 46 (1983): 78-93.
- (1988) Grafton. "Higher Criticism, Ancient and Modern: The Lamentable Deaths of Hermes and the Sibyls," in A.C. Dionisotti et al., eds., *The Uses of Greek and Latin: Historical Essays* (Warburg Institute Surveys and Texts 16), London: The Warburg Institute, 1988: 155-70.
- Grandjean, *Arétalogie* Yves Grandjean. *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leiden; E. J. Brill, 1975.
- Gregory (1988) "The Platonic Inheritance," in *TWP*: 54-80.
- Grese, *Early Christian* William C. Grese. *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature* (Studia ad corpus hellenisticum Novi Testamenti, 5) Leiden; E.J. Brill, 1979.
- (1988) Grese. "Magic in Hellenistic Hermeticism," in *HAR*: 45-58.
- Griffiths, *De Iside* J. Gwyn Griffiths, ed. and trans. *Plutarch's De Iside et Osiride*, University of Wales Press, 1970.

- Isis-Book* Griffiths, ed. and trans. *Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)* (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain, 39), Leiden: E.J. Brill, 1975.
- Gundel and Gundel, *Astrologumena* W. Gundel and H.G. Gundel. *Astrologumena: Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (Sudhoffs Archiv, Beihefte, Heft 6), Wiesbaden: Franz Steiner, 1966.
- H. Gundel, *Weltbild* H. Gundel. *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberapyri*, Munich: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1968.
- W. Gundel, *Texte* W. Gundel, ed. *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos: Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie*, (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, N.F., Heft 12), Munich: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1936.
- Dekane* W. Gundel. *Dekane und Dekansternbilder: Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, 2nd ed.; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.
- Guthrie, *Orpheus* W.K.C. Guthrie. *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, 2nd ed. rev.; London: Methuen, 1952.
- Gods* Guthrie. *The Greeks and their Gods*, Boston: Beacon Press, 1954.
- HGP* Guthrie. *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1962-81.
- Hadot (1978) Pierre Hadot. "Bilan et perspectives sur les Oracles Chaldaïques," in Lewy, *Oracles*: 703-23.
- Haenchen (1965) Ernst Haenchen. "Aufbau und Theologie des 'Poimandres,'" in *Gott und Mensch: Gesammelte Aufsätze*, Tübingen: Mohr, 1965.
- Hahm, *Cosmology* David E. Hahm. *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus: Ohio State University Press, 1977.
- Hani, *Plutarque* Jean Hani. *La Religion Egyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris: Belles Lettres, 1976.
- Hankins, *Plato* *Plato in the Italian Renaissance* (Columbia Studies in the Classical Tradition, 17.1-2), Leiden: Brill, 1990.
- HAR* Ingrid Merkel and A.G. Debus. *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington, D.C.: Folger Shakespeare Library, 1988.
- HDR* I-II H.-C. Puech, ed. *Histoires des religions: Vol. I, Les Religions antiques* —

- La Formation des religions universelles et les religions de salut en Inde et en extrême-orient; Vol. II, *La Formation des religions universelles et des religions de salut dans le monde méditerranéen et le proche-orient: Les Religions constituées en occident et leurs contre-courants* (Encyclopédie de la Pleiade, 29 and 34), Paris: Gallimard, 1970-2.
- Heinrici, *Hermes-Mystik* C. F. Heinrici. *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament*, ed. E. von Dobschütz, Leipzig: Hinrichs, 1918.
- Helck, KP H. W. Helck. "Manethon," in KP, III: 952-3.
- Helderman (1982) Jan Helderman. "Zur Gnostischen Gottesschau: 'Antopos' im Eugnostosbrief und in der Sophia Jesu Christi," in *GMH*: 245-62.
- Hennecke, NTA Edgar Hennecke, ed. *New Testament Apocrypha*, trans. R. M. Wilson, Philadelphia: Westminster Press, 1963-5.
- Hoffmann, Celsus R. J. Hoffmann. *Celsus, On the True Doctrine: A Discourse against the Christians*, New York: Oxford University Press, 1987.
- Howlett (1981) Jana Howlett. "Some Classical Saints in the Russian Tradition," in M. Mullett and R. Scott, eds., *Byzantium and the Classical Tradition: University of Birmingham, Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Birmingham, 1981.
- Idei (1988) Moshe Idei. "Hermeticism and Judaism," in *HAR*: 59-76.
- Iversen, *Doctrine* Erik Iversen. *Egyptian and Hermetic Doctrine* (Opuscula Graecolatina, Supplementa Musei Tusculani 27), Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1984.
- Jackson, *Zosimos* Howard M. Jackson, ed. and trans. *Zosimos of Panopolis on the Letter Omega* (Society of Biblical Literature, Texts and Translations 14, Graeco-Roman Religion Series 5), Missoula, Montana: Scholars Press, 1978.
- Johnson (1948) Sherman E. Johnson. Review of *Corpus Hermeticum I-II*, ed. and trans. A. D. Nock and A.-J. Festugière, *Journal of Biblical Literature*, 67 (1948): 262-66.
- Joly, *Pasteur* Robert Joly, ed. *Hermas, Le Pasteur: Introduction, texte critique, traduction et notes* (Sources chrétiennes, 53bis), Paris: Editions du Cerf, 1968.
- Jonas, *Gnosis I-II* Hans Jonas. *Gnosis und spätantiker Geist: I, Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, 3rd ed.; II. 2, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, 2nd ed.;

- Göttingen; Vandenhoeck and Ruprecht, 1964.
- Gnostic Religion* Jonas. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2nd ed., Boston; Beacon Press, 1963.
- Junod (1982) Eric Junod. "Polymorphie du Dieu sauveur," in *GMH*: 38–46.
- Kamaikis, Kyraniden Dimitris Kamaikis. *Die Kyraniden* (Beiträge zur klassischen Philologie 76), Meisenheim; Anton Hain, 1976.
- Kákósy (1967) L. Kákósy. "Gnosis und ägyptische Religion," in *ODG*: 238–47.
- (1982) Kákósy. "Decans in Late-Egyptian Religion," *Oikumene*, 3 (1982): 163–91.
- Keizer, Discourse Lewis S. Keizer. *The Eighth Reveals the Ninth: A New Hermetic Initiation Discourse (Tractate 6, Nag Hammadi Codex VI)* (Academy of Arts and Humanities Monograph Series, 1), Seaside, California, 1974.
- Klein, *Lichtterminologie* Franz-Norbert Klein. *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den Hermetischen Schriften: Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik*, Leiden; E.J. Brill, 1962.
- KP *Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft ...*, ed. K. Ziegler and W. Sontheimer, Stuttgart; Alfred Druckenmüller, 1969.
- Krause (1967) Martin Krause, "Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi-Texte," in *ODG*: 61–89.
- (1969) Krause. "Ägyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius," in *XVII. Deutscher Orientalistentag, vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg, Vorträge, Teil I*, ed. W. Voigt. (Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, *Supplementum 1*), Wiesbaden; Steiner, 1969: 48–57.
- Krause and Labib, *Schriften* Martin Krause and Pahor Labib, eds. *Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, Glückstadt; Augustin, 1971.
- Kristeller, *Studies* P.O. Kristeller. *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome, 1956.
- (1961) Kristeller. "Lodovico Lazzarelli e Giovanni da Correggio, due ermetici del Quattrocento, e il manoscritto II.D.I.4 della Biblioteca Comunale degli Ardenti di Viterbo," in *Biblioteca degli Ardenti della città di Viterbo*, Viterbo, 1960: 3–25.
- J. Kroll, *Lehren* Josef Kroll. *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster; Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1928.

- W. Kroll (1898) W. Kroll. "Apuleiana," *Rheinisches Museum für Philologie*, n. s. 53 (1898): 575-84.
- PW VIII/1 W. Kroll. "Hermes Trismegistos," in PW VIII/1: 792-823.
- Labhardt (1960) André Labhardt. "Curiositas: Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion," *Museum Helveticum*, 17 (1960): 206-24.
- Labib (1978) Pahor Labib. "Egyptian Survivals in the Nag Hammadi Library," in *NHG*: 149-51.
- Lagrange (1924-5) M.-J. Lagrange. "L'Hermétisme," *Revue biblique*, 33-4 (1924-5): 481-97; 82-104; 368-96.
- Lapidge (1988) Michael Lapidge. "The Stoic Inheritance," in *TWP*: 81-112.
- Laqueur, PW XIV/1 R. Laqueur. "Manethon," in PW XIV/1: 1060-1101.
- Layton, GS Bentley Layton, ed. and trans. *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations*, New York: Doubleday, 1987.
- Levy (1935) I. Levy. "Statues divines et animaux sacrés dans l'apologétique gréco-égyptienne," *Annales de l'Institut de philologie et d'histoire orientales de l'Université libre de Bruxelles*, 3 (1935): 295-301.
- Lewis, Life Naphtali Lewis. *Life in Egypt under Roman Rule*, Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Egypt Lewis. Greeks in Ptolemaic Egypt: Case Studies in the Social History of the Hellenistic World*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Lewy, Oracles Hans Lewy. *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, ed. Michel Tardieu, Paris: Etudes Augustiniennes, 1978.
- Linforth, Orpheus Ivan M. Linforth. *The Arts of Orpheus*, Berkeley: University of California Press, 1941.
- LMG Jean Bingen et al., eds. *Le Monde Grec: Pensée, littérature, histoire, documents: Hommages à Claire Préaux* (Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, 62) Brussels: University of Brussels, 1975.
- LOE J. R. Harris, ed. *The Legacy of Egypt*, 2nd ed.; Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Long, Hellenistic A.A. Long. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, 2nd ed., Berkeley: University of California Press, 1986.
- Lory (1988) Pierre Lory. "Hermès/Idris, prophète et sage dans la tradition islamique," in *CDH*: 100-9.
- LSJ H.G. Liddell, R. Scott and H.S. Jones. *A Greek-English Lexicon*, Oxford:

Clarendon Press, 1968.

LXX Septuagint

Lyman (1930) Mary Ely Lyman. "Hermetic Religion and the Religion of the Fourth Gospel," *Journal of Biblical Literature*, 49 (1930): 265-76.

McGuire and Rattansi (1966) J.E. McGuire and P.M. Rattansi. "Newton and the 'Pipes of Pan,'" *Notes and Records of the Royal Society*, 21 (1966): 108-43.

MacRae (1967) George MacRae. "Sleep and Awakening in Gnostic Texts," in *ODG*: 496-507.

Mahé, *Hermès I-II* Jean-Pierre Mahé. *Hermès en haute-Egypte: Tome I, Les Textes Hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles Grecs et Latins; Tome II, Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermétiques Arméniennes*, (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, 3, 7) Québec: Presses de l'Université Laval, 1978-82.

(1974a) Mahé. "Remarques d'un latiniste sur l'*Asclepius* Copte de Nag Hammadi," *Revue des sciences religieuses*, 48 (1974): 136-55.

(1974b) Mahé. "Le Sens et la composition du traité Hermétique, 'L'Ogdoade et l'Ennéade,' conservé dans le Codex VI de Nag Hammadi," *Revue des sciences religieuses*, 48 (1974): 54-65.

(1975a) Mahé. "Le Sens des symboles sexuels dans quelques textes Hermétiques et gnostiques," in *TNH*: 123-45.

(1975b) Mahé. "Séance du 21 Mars 1975," *Revue des études latines*, 53 (1975): 29-32.

(1976) Mahé. "'Les Définitions d'Hermès Trismégiste à Asclépius': (Traduction de l'arménien)," *Revue des sciences religieuses*, 50 (1976): 193-214.

(1981) Mahé. "Le Fragment du Discours Parfait dans la Bibliothèque de Nag Hammadi," in *CIT*: 305-27, 405-34.

(1984) Mahé. "Fragments Hermétiques dans les Papyri Vindobonenses Graecae 29456 r° et 29828 r°," in *MAJF*: 51-64.

MAJF E. Lucchesi and H. D. Saffrey, eds. *Mémorial André-Jean Festugière: Antiquité Païenne et Chrétienne*, Geneva: Cramer, 1984.

Malaise (1982) Michel Malaise. "Isisme et gnosticisme," in *GMH*: 47-60.

Marcus (1949) Ralph Marcus. "The Name Poimandres," *Journal of Near Eastern Studies*, 8 (1949): 40-43.

Martin, Religions Luther H. Martin. *Hellenistic Religions: An Introduction*, Ox-

- ford: Oxford University Press, 1987.
- Mastandrea, Labeo Paolo Mastandrea. *Un Neoplatonico latino, Comelio Labrone: Testimonianze e frammenti* (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain, 77), Leiden: E.J. Brill, 1979.
- Mead, Hermes G.R.S. Mead. *Thrice-Greatest Hermes: Studies in Hellenistic Philosophy and Gnosis*, London: Theosophical Publishing Society, 1906.
- Méautis, Hermoupolis Georges Méautis. *Une métropole égyptienne sous l'empire Romain: Hermoupolis-la-grande*, Lausanne: Imprimerie la Concorde, 1918.
- J.-E. Ménard (1975) J.-E. Ménard. "La Gnose à l'époque du syncrétisme Gréco-Romain," in *MES*: 96-113.
- (1977) Ménard. "Apocalyptique et gnose: Leur eschatologie respective," in *APO*: 159-77.
- (1981) Ménard. "La Gnose et les Textes de Nag Hammadi," in *CIT*: 3-17.
- L. Ménard, Hermès Louis Ménard, trans. *Hermès Trismégiste: Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres Hermétiques*, Paris: Didier, 1867.
- MES* Marc Philonenko et al., ed. *Mystères et Syncrétismes* (Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Centre de Recherches d'Histoire des Religions, Etudes d'Histoire des Religions 2), Paris: Geuthner, 1975.
- Meyer, Liturgy Marvin W. Meyer, ed. and trans. *The Mithras Liturgy* (Society of Biblical Literature, Texts and Translations, Greco-Roman Series, 10.2), Missoula: Scholars Press, 1976.
- Migne, *PG Patrologiae Graecae cursus completus*, ed. J.P. Migne.
- Migne, *PL Patrologiae Latinae cursus completus*, ed. J.P. Migne.
- Moreschini, Studi Claudio Moreschini. Dall'Asclepius al Crater Hermetis: *Studi sull'Ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, (Biblioteca di studi antichi 47), Pisa: Giardini, 1985.
- Multhauf, Chemistry Robert P. Multhauf. *The Origins of Chemistry*, London: Oldbourne, 1966.
- Mussies (1981) Gerard Mussies. "Catalogues of Sins and Virtues Personified (NHC II, 5)," in *SGH*: 315-35.
- (1981) Mussies. "The *Interpretatio Judaica* of Thot-Hermes," in *SER*: 89-120.
- NF I-IV A.D. Nock and A.-J. Festugière, ed. and trans. *Corpus Hermeticum*: Tome I, *Traité 1-XII*, 3rd ed., Paris: Belles Lettres, 1972; Tome II, *Traité XIII-XVIII, Asclepius*, 1973; Tome III, *Fragments extraits de Stobée*

- I-XXII, 1972; Tome IV, *Fragments extraits de Stobée (XXIII-XXIX)*, *Fragments divers*, 1972; 1st ed., 1946-54.
- NHC *Nag Hammadi Codices*, for which see: James M. Robinson, ed. *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco: Harper and Row, 1988.
- NHG R. M. Wilson, ed. *Nag Hammadi and Gnosis: Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976)*, Leiden: E. J. Brill, 1978.
- Nilsson (1958) Martin P. Nilsson. "Krater," *Harvard Theological Review*, 51 (1950): 53-8.
- Nock, *Essays I-II* Arthur Darby Nock. *Essays on Religion and the Ancient World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.
- Conversion* Nock. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford University Press, 1961.
- (1925) Nock. "Diatribes in the Hermetica," in *Essays I*: 26-32.
- (1928a) Nock. "Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background," in *Essays I*: 49-133.
- (1928b) Nock. "Notes on Ruler-Cult I-IV," in *Essays I*: 134-59.
- (1929a) Nock. "Greek Magical Papyri," in *Essays I*: 176-94.
- (1929b) Nock. "Iranian Influences in Greek Thought," in *Essays I*: 195-201.
- (1934) Nock. "A Vision of Mandulis Aion," in *Essays I*: 357-400.
- (1936) Nock. "The Milieu of Gnosticism," in *Essays I*: 444-51.
- (1937) Nock. "The Question of Jewish Mysteries," in *Essays I*: 459-68.
- (1939) Nock. "Astrology and Cultural History," in *Essays I*: 493-502.
- (1938) Nock. "Greeks and Magi," in *Essays II*: 516-26.
- (1942) Nock. "Ruler Worship and Syncretism," in *Essays II*: 551-8.
- (1944) Nock. "Later Egyptian Piety," in *Essays II*: 566-74.
- (1947) Nock. "Word-Coinage in Greek," in *Essays II*: 642-52.
- (1949) Nock. "Greco-Egyptian Religious Propaganda," in *Essays II*: 703-11.
- (1964) Nock. "Gnosticism," in *Essays II*: 940-59.
- Norden, Agnostos Eduard Norden. *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, 5th ed.; Stuttgart: Teubner, 1971.
- ODG Ugo Bianchi, ed. *Le Origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966* (Studies in the History of Religions; Supplements to *Numen*, 12), Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Ogilvie, Gods R. M. Ogilvie. *The Romans and the Gods in the Age of Augustus*,

- London: Chatto and Windus, 1974.
- Lactantius* Ogilvie. *The Library of Lactantius*, Oxford: Clarendon Press, 1978.
- OLD P.G.W. Glare, ed. *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- OTP *The Old Testament Pseudepigrapha: Vol. 1, Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. J.H. Charlesworth, New York: Doubleday, 1983.
- Pagels, *Gospels* Elaine Pagels. *The Gnostic Gospels*, New York: Random House, 1979.
- Eve* Pagels. *Adam, Eve and the Serpent*, New York: Random House, 1988.
- Painchaud (1981) Louis Painchaud. "Le Cadre scolaire des traités de l'âme et le deuxième traité du grand Seth (CG VII, 2)," in *ROG*: 779-87.
- Pantin (1988) Isabelle Pantin. "Les 'Commentaires' de Lefèvre d'Étaples au *Corpus Hermeticum*," in *CDH*: 167-83.
- Parke, *Oracles* H.W. Parke. *Greek Oracles*, London: Hutchinson, 1967.
- Sibyls* Parke. *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, ed. B. C. McGing. London: Routledge, 1988.
- Parlebas (1974) Jacques Parlebas. "L'Origine égyptienne de l'appellation 'Hermès Trismégiste,'" in *Göttinger Miscellen*, 13 (1974): 25-8.
- Parrott, *NHC VI* Douglas M. Parrott, ed. and trans. *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4* (Nag Hammadi Studies, 11), Leiden: E.J. Brill, 1979.
- Parthey, *Poemander* Gustavus Parthey, ed. *Hermetis Trismegisti Poemander*, Berlin: F. Nicolaus, 1854.
- Pearson (1981) Birger A. Pearson. "Jewish Elements in *Corpus Hermeticum I* (*Poimandres*)," in *SGH*: 336-48.
- Peters, Terms* F.E. Peters. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York: NYU Press, 1967.
- Pétrément (1967) Simone Pétrément. "Le Mythe des sept archontes créateurs: Peut-il s'expliquer à partir du christianisme?" in *ODG*: 460-87.
- PGM Papyri Graecae Magicae*, for which see: H.D. Betz, ed. *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, University of Chicago Press, 1986.
- Philonenko (1967) Marc Philonenko. "Essénisme et gnose chez le pseudo-Philon; Le Symbolisme de la lumière dans le *Liber Antiquitatum Biblicarum*," in *ODG*: 401-10.
- (1969) Philonenko. "La Cosmogonie du 'Livre des secrets d'Hénoch,'" in

- REH*: 109–16.
- (1975a) Philonenko. “Une allusion de l’*Asclepius* au Livre d’*Hénoch*,” in *CJO*: 160–63.
- (1975b) Philonenko. “Le Poimandrès et la liturgie juive,” in *SDR*: 204–11.
- (1979) Philonenko. “Une utilisation du Shema dans le Poimandrès,” *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, 59 (1979): 369–72.
- Pieper, PW VII/2 M. Pieper. “Hammon,” in PW VII/2: 2311–12.
- Pietschmann, *Hermes* Richard Pietschmann. *Hermes Trismegistos: Nach ägyptischen, griechischen und orientalischen Überlieferungen*, Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1875.
- PW I/2 Pietschmann. “Ammon,” in PW I/2: 1853–7.
- PW II/2 Pietschmann. “Asklepios,” in PW II/2: 1642–97.
- Pingree, *Picatrix* David Pingree, ed. *Picatrix: The Latin Version of the Ghayat al-hakim* (Studies of the Warburg Institute, 39), London: Warburg Institute, 1986.
- (1980) Pingree. “Some of the Sources of the Ghayat al-hakim,” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980): 1–15.
- Plessner (1954) M. Plessner, “Hermes Trismegistus and Arab Science,” *Studia Islamica*, 2 (1954): 45–59.
- Ponsing (1980) J.-P. Ponsing. “L’Origine égyptienne de la formule: Un-Et-Seul,” *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, 60 (1980): 29–34.
- PSI* R.S. Bagnall et al., eds. *Proceedings of the Sixteenth International Congress of Papyrology, New York, 24–31 July, 1980* (American Studies in Papyrology 23), Chico, California: Scholars Press, 1981.
- Puech, *EQG* Henri-Charles Puech. *En quête de la gnose*, Paris: Gallimard, 1978.
- (1934) Puech. “Numénios d’Apamée et les théologies orientales au second siècle,” in *EQG*: I, 25–54.
- (1934–5) Puech. “Où en est le problème du gnosticisme?” in *EQG* I: 143–83.
- (1946–7) Puech. “Hermès trois fois incarné: Sur quelques témoignages négligés relatifs à l’Hermétisme,” in *EQG* I: 117–18.
- (1952) Puech. “La Gnose et le temps,” in *EQG* I: 215–70.
- (1953–6) Puech. “Phénoménologie de la Gnose,” in *EQG* I: 185–213.
- (1957–61) Puech. “Explication de l’Evangile selon Thomas et recherches sur les paroles de Jésus qui y sont réunies,” in *EQG* II: 65–91.

- (1961-72) Puech. "Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques dans l'Évangile selon Thomas," in *EQG* II: 93-284.
- Purnell (1976) Frederick Purnell. "Francesco Patrizi and the Critics of Hermes Trismegistus," *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 6 (1976): 155-78.
- PW Pauly-Wissowa = *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Georg Wissowa.*
- Quaegebeur (1983) Jan Quaegebeur, "Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique: L'Exploitation des sources," in *EHW*: 303-34.
- Quispel (1981) Gilles Quispel. "The Gospel of Thomas Revisited," in *CIT*: 219-66.
- Ray, *Archive* J. D. Ray. *The Archive of Hor* (Texts from Excavations, 2) London: Egypt Exploration Society, 1976.
- Rees, *Hermopolis* B. R. Rees, ed. *Papyri from Hermopolis and other Documents of the Byzantine Period* (Greco-Roman Memoirs, 42), London: Egypt Exploration Society, 1964.
- Règles Règles et recommandations pour les éditions critiques (Série grecque)*, Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres," 1972.
- REH P. Derchain, ed. *Religions en Égypte hellénistique et romaine: Colloque de Strasbourg 16-18 mai 1967*, Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- Reitzenstein, *Poimandres* Richard Reitzenstein. *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig: Teubner, 1904.
- Historia* Reitzenstein. *Historia monachorum und Historia lausiaca: Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1916.
- Erlösungsmysterium* Reitzenstein. *Das iranische Erlösungsmysterium: Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn: Marcus and Weber, 1921.
- Studien* Reitzenstein und H.H. Schaeder. *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig: Teubner, 1926.
- HMR Reitzenstein. *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance*, trans. J.E. Stealy, Pittsburgh: Pickwick Press, 1978.
- (1916) Reitzenstein. "Himmelswanderung und Drachenkampf in der alchemischen und frühchristlichen Literatur," in *Festschrift Friedrich Carl Andreas zur Vollendung des siebenzigsten Lebensjahres am 14. April 1916, dargebracht*

- von *Freunden und Schülern*, Leipzig: Harrosowitz, 1916.
- (1925) Reitzenstein. Review of W. Scott, *Hermetica*, Vol. I, *Gnomon*, 1 (1925): 249–53.
- Reizenstein and Wendland (1910) Reitzenstein and P. Wendland. "Zwei angebliche christliche liturgische Gebete," *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse aus dem Jahre 1910*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1910.
- Reymond, *Hermetic* E.A.E. Reymond. *From the Contents of the Libraries of the Suchos Temples in the Fayyum; Part II, From Ancient Egyptian Hermetic Writings* (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, Neue Serie, 11 Folge), Vienna: Verlag Brüder Hollinek, 1977.
- Ries (1982) Julien Ries. "Plutarque historien et théologien des doctrines dualistes," in *G MH*: 146–63.
- Robinson, *Library* see *NHC*
- ROG Bentley Layton, ed. *The Rediscovery of Gnosticism, Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale; New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978: Volume Two, Sethian Gnosticism* (Studies in the History of Religions; Supplements to *Numen*, 41) Leiden: E. J. Brill, 1981.
- Rose, *Religion* H.J. Rose. *Religion in Greece and Rome*, New York: Harper and Row, 1959.
- (1947) Rose. Review of *Corpus Hermeticum* I–II, ed. and trans. A. D. Nock and A. J. Festugière, *The Classical Review* 61 (1947): 102–4.
- Ross, *Metaphysics* W.D. Ross. *Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 1924.
- A. Rusch, PW VIA/1 Adolf Rusch. "Thoth," in PW VIA/1: 351–88.
- W. Rusch, *Fathers* William G. Rusch. *The Later Latin Fathers*, London: Duckworth, 1977.
- Ruska, *Tabula* Julius Ruska. *Tabula smaragdina: Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur* (Heidelberger Akten der Von Portheim Stiftung 16; Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft 4), Heidelberg: Winter, 1926.
- Russell, *Jews* D.S. Russell. *The Jews from Alexander to Herod*, Oxford University Press, 1967.
- Pseudepigrapha* D.S. Russell. *The Old Testament Pseudepigrapha: Patriarchs and Prophets in Early Judaism*, London: SCM Press, 1987.

- Saffrey (1984) H. D. Saffrey. "Le Père André-Jean Festugière, O.P. (1898-1982)," in *MAJF*: vii-xxxiv.
- Sambursky, *Physics* Shmuel Sambursky. *Physics of the Stoics*, London: Hutchinson, 1971.
- World* Sambursky. *The Physical World of Late Antiquity*, London: Routledge, 1962.
- Sauneron, *Esna* Serge Sauneron. *Esna V: Les Fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1962.
- (1961) Sauneron. "La Légende des sept propos de Methyer au temple d'Esna," *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, 32 (1961): 43-8.
- Save-Soderbergh (1975) Torgny Save-Soderbergh. "Holy Scriptures or Apologetic Documentations? The 'Sitz im Leben' of the Nag Hammadi Library," in *TNH*: 3-14.
- (1981) Save-Söderbergh. "The Pagan Elements in Early Christianity and Gnosticism," in *CIT*: 71-85.
- SBP* Sven S. Hartman, ed. *Syncretism: Based on Papers Read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of Religions, Syncretism held at Abo on the 8th-10th of September, 1966* (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 3), Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1969.
- Scarborough (1988) John Scarborough. "Hermetic and Related Texts in Classical Antiquity," in *HAR*: 19-44.
- Schmitt (1966) Charles B. Schmitt. "Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz," *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966): 505-32.
- (1977) Schmitt. "Reappraisals in Renaissance Science," *History of Science*, 16 (1978): 200-14.
- Schott (1972) Siegfried Schott. "Thot als Verfasser heiliger Schriften," *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 99 (1972): 20-5.
- Schwartz (1975) Jacques Schwartz. "La Koré Kosmou et Lucien de Samosate (A propos de Momus et de la création de l'homme)," in *LMG*: 223-33.
- (1982) Schwartz. "Note Sur La 'Petite Apocalypse' de l'Asclepius," *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 62 (1982): 165-69.
- Scott I-IV Walter Scott, ed. and trans. *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*: Vol. I, *Texts and Translation*; Vol. II, *Notes on the Corpus*

- Hermeticum; Vol. III, *Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus*; Vol. IV, *Testimonia*, rpt., London: Dawsons, 1968; 1st ed., 1924-36.
- Scott IVF Vol. IV of Scott I-IV was completed by A.S. Ferguson, who was responsible for the "Introduction." pp. ix-xlix, and pp. 353-576.
- SDR Françoise Dunand and Pierre Lévêque, eds. *Les Syncrétismes dans les religions de l'antiquité: Colloque de Besançon (22-23 Octobre 1973)* (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, 46), Leiden: E. J. Brill, 1975.
- Segal, Myth Robert Alan Segal. *The Poimandres as Myth: Scholarly Theory and Gnostic Meaning* (Religion and Reason, 33), Berlin: Mouton de Gruyter, 1986.
- Segelberg (1977) Eric Segelberg. "Prayer among the Gnostics? The evidence of some Nag Hammadi Documents," in *GAG*; 55-69.
- SER M. Heerma Van Voss et al., eds. *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee* (Studies in the History of Religions; Supplements to Numen, 43), Leiden: E. J. Brill, 1982.
- Sethe, Imhotep Kurt Sethe. *Imhotep, der Asklepios der Aegypter: Ein vergötterter Mensch aus der Zeit des Königs Doser* (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens 2.4), Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902.
- Amun Sethe. *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis: Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs* (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1929, Philosophisch-Historische Klasse, 4), Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1929.
- Sfameni Gasparro (1965) Giulia Sfameni Gasparro. "La Gnosi ermetica come iniziazione e mistero," *Studi e materiali di storia delle religioni*, 36 (1965): 43-61.
- SGH R. Van Den Broek and M. J. Vermaseren, eds., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday* (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain, 91), Leiden: E. J. Brill, 1981.
- S.H. *Stobaei Hermetica, Excerpts*, in NF III-IV.
- Silverstein (1955) Theodore Silverstein. "Liber Hermetis Mercurii triplicis De VI rerum principiis," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, 30

(1955): 217-302.

Siniscalco (1967) Paolo Siniscalco. "Ermete Trismegisto, profeta pagano della rivelazione cristiana; La Fortuna di un passo ermetico (*Asclepius* 8) nell'interpretazione di scrittori cristiani," *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 101 (1966-7): 83-117.

Skeat and Turner (1968) T. C. Skeat and E. G. Turner. "An Oracle of Hermes Trismegistos at Saqqâra," *Journal of Egyptian Archaeology*, 54 (1968): 199-208.

Sladek (1988) Mirko Sladek. "Mercurius triplex, Mercurius termaximus et les 'trois Hermès,'" in *CDH*: 88-99.

Sleeman and Pollet J.H. Sleeman and G. Pollet. *Lexicon Plotinianum*, Leiden, 1980.

J. Z. Smith, *Map* Jonathan Z. Smith. *Map is not Territory: Studies in the History of Religions* (Studies in Judaism in Late Antiquity, 23), Leiden: E. J. Brill, 1978.

M. Smith (1981) Morton Smith. "The History of the Term Gnostikos," in *ROG*: 796-807.

S. Sosti (1984) S. Sosti, "Il Crater Hermetis di Ludovico Lazzarelli," *Quaderni dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento Meridionale*, I (1984): 101-32.

Strieker (1949) B. H. Strieker. "The Corpus Hermeticum," *Mnemosyne*, 4th ser., 2 (1949): 79-80.

Stroumsa, *Seed* Gedaliahu A. G. Stroumsa. *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Nag Hammadi Studies, 24), Leiden: E. J. Brill, 1984.

Sturlese (1980) Loris Sturlese. "Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste," *Archives de philosophie*, 43 (1980): 615-34.

TDNT Gerhard Kittel, ed. *Theological Dictionary of the New Testament*, trans. G. W. Bromiley, Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76.

TEP P.W. Pestman, ed. *Textes et études de papyrologie grecque, démotique et copte* (P.L. Bat. 23) (Papyrologica Lugduno-Batava, 23), Leiden: E.J. Brill, 1985.

Tester, *Astrology* S. J. Tester. *A History of Western Astrology*, Bury St. Edmunds: Boydell Press, 1987.

Thomas, *Apuleius* Paul Thomas, ed. *Apulei Platonici Madaurensis opera quae su-*

- persunt*: Vol. III, *De philosophia libri*, 1908–21 ed., Stuttgart: Teubner, 1976.
- TNH Jacques-E. Ménard, ed. *Les Textes de Nag Hammadi: Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23–25 Octobre 1974)* (Nag Hammadi Studies, 7), Leiden: E. J. Brill, 1975.
- Tröger, *Gnosis* Karl-Wolfgang Tröger. *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur, 110), Berlin: Akademie-Verlag, 1971.
- Tröger (1973) Tröger. "Die hermetische Gnosis," in *GNT*: 97–119.
- Tröger (1978) Tröger. "On Investigating the Hermetic Documents Contained in Nag Hammadi Codex VI: The Present State of Research," in *NHG*: 117–21.
- TWP Peter Dronke, ed. *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, 1988.
- UEE E. Castelli, ed. *Umanesimo e esoterismo* (Archivio di filosofia, 2–3), Padua: CEDAM, 1960.
- Van Den Broek (1978) R. Van Den Broek. "Four Coptic Fragments of a Greek Theosophy," *Vigiliae Christianae*, 32 (1978): 118–42.
- Van Moorsel, *Mysteries* G. Van Moorsel. *The Mysteries of Hermes Trismegistus: A Phenomenologic Study in the Process of Spiritualisation in the Corpus Hermeticum and Latin Asclepius* (Studia Theologica Rheno-Traiectina, 1), Utrecht: Kemink, 1955.
- Van Rinsveld (1985) B. Van Rinsfeld. "La Version copte de l'Asclépius et la ville de l'âge d'or: A propos de Nag Hammadi VI, 75, 22–76, 1," in *TEP*: 233–42.
- Vasoli, *Profezia* Cesare Vasoli. *Profezia e ragione: Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Naples: Morano, 1974.
- (1960) Vasoli. "Temi e fonti della tradizione ermetica in uno scritto di Symphorien Champier," in *UEE*: 235–89.
- (1980) Vasoli. "Francesco Patrizi e la tradizione ermetica," *Nuova rivista storica*, 64 (1980): 25–40.
- (1988a) Vasoli. "L'Hermétisme à Venise, de Gioio à Patrizi," in *CDH*: 120–52.
- (1988b) Vasoli. "L'Hermétisme dans l'Oraculum de Giovanni Nesi," in *CDH*: 153–66.
- Versnel (1974) H. S. Versnel. "Mercurius Amongst the *Magni Dei*," *Mnemosy-*

ne, 27 (1974): 144-51.

V.F. A-B Vienna fragments, in Mahé (1984)

Vickers (1979) Brian Vickers. "Frances Yates and the Writing of History," *Journal of Modern History*, 51 (1979): 287-316.

Wace, *Hermopolis* A.J.B. Wace et al. *Hermopolis Magna, Ashmunein: The Ptolemaic Sanctuary and the Basilica* (Alexandria University, Faculty of the Arts, Publication 8), Alexandria University Press, 1959.

Waddell, *Manetho* W.G. Waddell, ed. and trans. *Manetho* (Loeb Classical Library), London: Heinemann, 1944.

Walker, *Theology* D.P. Walker. *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London: Duckworth, 1972.

Wallis, *Neoplatonism* R.T. Wallis. *Neoplatonism*, London: Duckworth, 1972.

Waszink (1950) J.H. Waszink. "The Dreaming Kronos in the Corpus Hermeticum," *Annales de l'Institut de philologie et d'histoire orientales de l'Université libre de Bruxelles*, 10 (1950): 639-53.

Weisser, *Geheimnis* U. Weisser. *Buch über das Geheimnis der Schöpfung und die Darstellung der Natur*, Aleppo: 1979.

Wellmann, *Koiraniden* Max Wellmann. *Marcellus von Side als Arzt und die Koiraniden des Hermes Trismegistos* (*Philologus*, Supplementband 27, Heft 2, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1934.

(1928) Wellman. "Die $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}$ des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa, Teil I," in *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1928, philosophisch-historische Klasse, 7, Berlin: De Gruyter, 1928.

West, *Orphic Poems* M.L. West. *The Orphic Poems*, Oxford: Clarendon Press, 1983.

Westfall, *Newton* Richard S. Westfall. *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*, Cambridge University Press, 1980.

Westman (1977) Robert S. Westman. "Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered," in Westman and J.E. McGuire, *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers Read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*, Los Angeles: Clark Memorial Library, 1977.

Widengren (1967) Geo Widengren. "Les Origines du gnosticisme et l'histoire des religions," in *ODG*: 28-60.

- Wigtıl (1984) David N. Wigtıl. "Incorrect Apocalyptic: The Hermetic 'Asclepius' as an Improvement on the Greek Original," in *ANR W, Principat*, 17.4, 1984: 2282-97.
- Wildung, *Saints* Dietrich Wildung. *Egyptian Saints: Deification in Pharaonic Egypt*, New York University Press, 1977.
- Wilson (1967) R. Wilson. "Gnosis, Gnosticism and The New Testament," in *ODG*: 517-27.
- Wisse (1981) Frederik Wisse. "The 'Opponents' in the New Testament in Light of the Nag Hammadi Writings," in *CIT*: 99-120.
- Yates, *Bruno* Frances A. Yates. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London: Routledge and Kegan Paul, 1964.
- (1968) Yates. "The Hermetic Tradition in Renaissance Science," in Charles Singleton, ed., *Art, Science and History in the Renaissance*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1968.
- Zielinski (1905-6) Zielinski. "Hermes und die Hermetik," *Archiv für Religionswissenschaft*, 8-9 (1905-6): 322-72; 25-60.
- Zuntz (1955) G. Zuntz. "On the Hymns in Corpus Hermeticum XIII," in *Opuscula selecta: Classica, Hellenistica, Christiana*, Manchester University Press, 1972: 150-77.

图书在版编目(CIP)数据

赫耳墨斯秘籍/(古希腊)托名赫耳墨斯著;肖霄译.

--上海:华东师范大学出版社,2018

ISBN 978-7-5675-7580-6

I. ①赫… II. ①托… ②肖… III. ①神话-作品集-古希腊

IV. ①I545.73

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2019)第 010676 号



本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权法保护

经典与解释·古典学丛编

赫耳墨斯秘籍

著 者 (古希腊)托名赫耳墨斯

译 者 肖 霄

责任编辑 彭文曼

封面设计 吴元瑛

出版发行 华东师范大学出版社

社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062

网 址 www.ecnupress.com.cn

电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887

地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口

网 店 <http://hdsdcb.tmall.com>

印 刷 者 上海盛隆印务有限公司

开 本 890×1240 1/32

插 页 2

印 张 17.625

字 数 440 千字

版 次 2019 年 7 月第 1 版

印 次 2019 年 7 月第 1 次

书 号 ISBN 978-7-5675-7580-6/B.1121

定 价 88.00 元

出 版 人 王 焰

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