



西学

源流

甘 阳 刘小枫 主编

论马克安：陌生上帝的福音

[德] 哈纳克 著 朱雁冰译

西学

源流 第一辑

古典学的历史

[德] 维拉莫威兹 著

辉格党式的历史阐释

[英] 巴特菲尔德 著

《奥德赛》中的歌手、英雄与诸神

[美] 查尔斯·西格尔 著

外人的智慧：希腊化的局限

[意] 阿纳尔多·莫米利亚诺 著

论马克安：陌生上帝的福音

[德] 哈纳克 著

洛克《政府论》导论

[英] 彼得·拉斯莱特 著

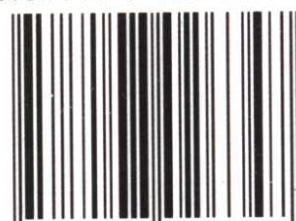
从黑格尔到尼采：19 世纪思维中的革命性决裂

[德] 卡尔·洛维特 著

神义论

[德] 莱布尼茨 著

ISBN 978-7-108-02634-7



9 787108 026347 >

定价：19.00 元



西学 源流

论马克安：陌生上帝的福音

大公教会奠定史研究

[德] 哈纳克 著 朱雁冰译

Simplified Chinese Copyright © 2007 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品中文简体版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目(CIP)数据

论马克安：陌生上帝的福音 / (德) 哈纳克著；朱雁冰译。—北京：生活·读书·新知三联书店，2007.2

(西学源流)

ISBN 978-7-108-02634-7

I. 论... II. ①哈... ②朱... III. 马克安—基督教—思想评论
IV. B978

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 000558 号

责任编辑：舒 炜

装帧设计：罗 洪

出版发行：生活·读书·新知三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号 邮政编码：100010)

印 刷：北京市松源印刷有限公司

开 本：880 毫米×1230 毫米 1/32

印 张：9.25

版 次：2007 年 2 月北京第 1 版 2007 年 2 月北京第 1 次印刷

经 销：新华书店

字 数：211 千字

印 数：0,001—7,000 册

定 价：19.00 元

西学源流

总序：重新阅读西方

甘 阳 刘小枫

上世纪初,中国学人曾提出中国史是层累地造成的说法,但他们当时似乎没有想过,西方史何尝不是层累地造成的?究其原因,当时的中国人之所以提出这一“层累说”,其实是认为中国史多是迷信、神话、错误,同时又道听途说以为西方史体现了科学、理性、真理。用顾颉刚的话说,由于胡适博士“带了西洋的史学方法回来”,使他们那一代学人顿悟中国的古书多是“伪书”,而中国的古史也就是用“伪书”伪造出来的“伪史”。当时的人好像从来没有想过,这胡博士等带回来的所谓西洋史学是否同样可能是由“西洋伪书”伪造成的“西洋伪史”?

不太夸张地说,近百年来中国人之阅读西方,有一种病态心理,因为这种阅读方式首先把中国当成病灶,而把西方则当成了药铺,阅读西方因此成了到西方去收罗专治中国病的药方药丸,“留学”号称是要到西方去寻找真理来批判中国的错误。以这种病夫心态和病夫头脑去看西方,首先造就的是中国的病态知识分子,其次形成的是中国的种种病态言论和病态学术,其特点是一方面不断把西方学术浅薄化、工具化、万金油化,而另一方面则又不断把中国文明简单化、歪曲化、妖魔化。这种病态阅读西方的习性,方是现代中国种种问题的真正病灶之一。

新世纪的新一代中国学人需要摆脱这种病态心理,开始重新阅读西方。所谓“重新”,不是要到西方再去收罗什么新的偏

方秘方,而是要端正心态,首先确立自我,以一个健康人的心态和健康人的头脑去阅读西方。健康阅读西方的方式首先是按西方本身的脉络去阅读西方。健康阅读者知道,西方如有什么药方秘诀,首先医治的是西方本身的病,例如柏拉图哲学要治的是古希腊民主的病,奥古斯丁神学要治的是古罗马公民的病,而马基雅维里史学要治的是基督教的病,罗尔斯的正义论要治的是英美功利主义的病,尼采、海德格尔要治的是欧洲形而上学的病,唯有按照这种西方本身的脉络去阅读西方,方能真正了解西方思想学术所为何事。简言之,健康阅读西方之道不同于以往的病态阅读西方者,在于这种阅读关注的首先是西方本身的问题及其展开,而不是要到西方去找中国问题的现成答案。

健康阅读西方的人因此将根本拒绝泛泛的中西文明比较。健康阅读西方的人更感兴趣的首先是比较西方文明内部的种种差异矛盾冲突,例如西方文明两大源头(希腊与希伯来)的冲突,西方古典思想与西方现代思想的冲突,英国体制与美国体制的差异,美国内部自由主义与保守主义的消长,等等。健康阅读者认为,不先梳理西方文明内部的这些差异矛盾冲突,那么,无论是构架二元对立的中西文明比较,还是鼓吹什么“东海西海,心理攸同”的中西文化调和,都只能是不知所谓。

健康阅读西方的中国人对西方的思想制度首先抱持的是存疑的态度,而对当代西方学院内的种种新潮异说更首先抱持警惕的态度。因为健康阅读西方者有理由怀疑,西方学术现在有一代不如一代的趋势,流行名词翻新越快,时髦异说更替越频,只能越表明这类学术的泡沫化。健康阅读西方的中国人尤其对西方学院内虚张声势的所谓“反西方中心论”抱善意的嘲笑态度,因为健康阅读者知道这类论调虽然原始动机善良,但其结果往往只不过是走

向更狭隘的西方中心论,所谓太阳底下没有新东西是也。

希望以健康人的心态和健康人的头脑去重新阅读西方的中国人正在多起来,因此有这套“西学源流”丛书。这套丛书的选题大体比较偏重于以下几个方面:一是西方学界对西方经典著作和经典作家的细读诠释,二是西方学界对西方文明史上某些重要问题之历史演变的辨析梳理,三是所谓“学科史”方面的研究,即对当代各种学科形成过程及其问题的考察和反思。这套丛书没有一本会提供中国问题的现成答案,因为这些作者关注讨论的是西方本身的问题。但我们以为,中国学人之研究西方,需要避免急功近利、浅尝辄止的心态,那种急于用简便方式把西方思想制度“移植”到中国来的做法,都是注定不成功的。事实上西方的种种流行观念例如民主自由等等本身都是歧义丛生的概念。新一代中国学人应该力求首先进入西方本身的脉络去阅读西方,深入考察西方内部的种种辩论以及各种相互矛盾的观念和主张,方能知其利弊得失所在,形成自己权衡取舍的广阔视野。

二十年前,我们曾为三联书店主编“现代西方学术文库”和“新知文库”两种,当时我们的工作曾得到诸多学术前辈的鼎力支持。如今这些前辈学者大多都已仙逝,令人不胜感慨。学术的生长端赖于传承和积累,我们少年时即曾深受朱生豪、罗念生等翻译作品的滋润,青年时代又曾有幸得遇我国西学研究前辈洪谦、宗白华、熊伟、贺麟、王玖兴、杨一之、王太庆等师长,谆谆教导,终生难忘。正是这些前辈学人使我们明白,以健康的心态和健康的头脑去阅读西方,是中国思想和中国学术健康成长的必要条件。我们愿以这套“西学源流”丛书纪念这些师长,以表我们的感激之情,同时亦愿这套丛书与中国新一代的健康阅读者同步成长!

2006 年元旦

中译本前言

灵知人马克安的现代显灵

刘小枫

韦伯说，现代资本主义精神来自修道院密室。

本来是寻求上帝国的禁欲热情，离开修道院密室进入日常生活世界后，就成了构造“庞大的近代经济秩序”的精神动力。这里的所谓“经济秩序”，指的不是如今的“经济界”之类，而是整个生活世界或古人所谓的“宇宙”。对于从前的欧洲人来说，现世不过像一件披在身上的“斗篷”，随时可以扔掉，“命运却注定这斗篷将变成一只铁的牢笼”。起初，宗教禁欲精神无意之中为“近代经济秩序”的形成提供了正当理由，而这新的宇宙一旦形成，就无需再有宗教的辩护——神义论的辩护，“纯粹世俗的情欲”已经占据了支配宇宙的神圣位置。

即将结束考辨“资本主义伦理”的形成史时，韦伯躲躲闪闪提出了一个含糊且不祥的预言：

没有人知道将来是谁会在这铁笼里生活；没有人知道在这惊人的大发展的终点，会不会又有全新的先知出现；没

有人知道会不会有一个老观念和旧理想的伟大再生；如果不会，那么，会不会在某种骤发的妄自尊大情绪的掩饰下产生一种机械的麻木僵化呢，也没有人知道。^[1]

韦伯的如此预言在1905年公布，此前尼采已经呼唤过新的先知。不到一代人工夫，一位精神革命的先知出现了，他以“乌托邦之灵”发出逃离资本主义“铁笼”的呼唤——像当年摩西要带领上帝的子民逃出埃及。

1918年，33岁的布洛赫（Ernst Bloch）公布了其青春之作《乌托邦之灵》，极富才情的语言在渊博的哲思簇拥下呼唤出一个古代幽灵——马克安（Marcion）。几十年后（1963），在《乌托邦之灵》1923年修订第二版的重印后记中，为了提醒读者特别记住被湮没在浩瀚的思想历史中的马克安，布洛赫对其不同凡响的“乌托邦之灵”中“忠实于自己身上的恶和康复”的思想作了如此简赅概括：revolutionäre Gnosis（革命的灵知）。

《乌托邦之灵》看起来像如今人们熟悉的博尔赫斯（Borges）式随笔——其思想的深透力当然博尔赫斯无法望其项背，由长短不一的篇章组成。开篇第一言是：Ich bin. Wir sind. Das ist genug. Nun haben wir zu beginnen（我在。我们在。这就够了。我们就得开始）。“乌托邦之灵”坚定地要回到个体自己，回到“我在”。

“我在”真的确定无疑？布洛赫马上把“乌托邦之灵”的沉思引向对“我在”的疑虑：Ich bin an mir. Dass ich gehe, spreche, ist nicht da（我在我自己。我行走、我言说，并非就我

[1] Max Weber, 《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，北京：三联版1987，页142—143。

在我自己)。^[2]人的行为不能证明自己是人，人之为人在于人之有灵。这“我在”之灵在德国古典音乐精神（巴赫、莫扎特、贝多芬、舒伯特）和晚期浪漫派音乐精神（瓦格纳、布鲁克纳、马勒）引领下，回到旧约时代，去寻访“出埃及”精神，从众多先知和圣人中找到马克安后，再返回资本主义时代，重新提起马克思揭示的新启示录精神，像在现代世界已经陷入的黑暗中找到通向光明记忆的声息。

韦伯预言的“机械的麻木僵化”被拒绝了，人们看到的是一个“老观念和旧理想的伟大再生”——灵知主义的再生。

《乌托邦之灵》中提到马克安的地方不多，但马克安却成了布洛赫思想的终身动力因素。“乌托邦之灵”听起来向往希腊哲人想像的故乡、一个在此世找不到的地方，其实是弥赛亚精神的形而上学对资本主义铁笼采取的救世行动，以 Heilsökonomik（救恩经世）对抗“近代经济秩序的宇宙”。“铁笼”中的启示录发出的呼唤，要把人引向一个“人”不在的他方——此世陌生的所在、荣耀中的陌生。在《乌托邦之灵》中，柏拉图露面远不如耶稣基督频繁。耶稣基督的上帝——“直到基督出现人们才知道的上帝”、而非旧约中作为创世主的上帝，才是“乌托邦之灵”的灵主。

三十多年以后，布洛赫发表了明显承接“乌托邦之灵”的三卷本巨著《希望原则》（1959）。该书第三卷在论述基督宗教及其神秘主义性质之前，布洛赫把话说在前头：正是马克安这位使徒保罗之灵的唯一继承者完成了关于新的上帝的思想，如今才有

[2] 参 Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (《乌托邦之灵》), Suhrkamp/Frankfurt am Main 1977, 页 11、17。

可能谈论什么是基督教精神。^{〔3〕}接下来，布洛赫对基督教精神的论述完全是马克安的腔调：“大地的核心乃是现世的治外法权”，无异于说“大地的核心乃是陌生上帝的治权”。乌托邦的弥赛亚主义完全与旧约的创世论神学对立，拒绝认可此世与上帝的创世性关联。然而，布洛赫拆除了回到旧约的上帝的桥梁，毕竟不敢冒历史之大不韪，一举了断基督教与旧约的历史关联，以至于有反犹主义之嫌。马克安针对“神权制的雅威形象”（das theokratische Jachwebild）的属灵之举，据布洛赫说，不仅来自保罗，而且来自摩西——“出埃及的上帝”（Exodusgott）的提法就是马克安陌生的上帝的先声。“星辰神话的空间上帝导致泛神论，一种将已存性当作图腾崇拜的泛神论。《出埃及记》的上帝则相反，图腾从已存的世间存在中走了出来，和千禧年主义联系在一起”。从“出埃及的上帝”的“迁出”中，“人子神话始终尾随着他”。“出埃及的上帝”终结了创世的神话——这神话恰是现代科学主义最深远的根源，终结了任何现世的神祇——“现在，任何关于神性的存在神话，任何作为实证科学的神学都已完结”，人子耶稣基督就在这个“神秘主义人类学为上帝腾出的空间里讲话”。^{〔4〕}

在晚年，布洛赫将《乌托邦之灵》首次提到的马克安所谓“陌生的上帝福音”（Evangelium vom fremden Gott）进一步解释为“基督教中的无神论”——剔除旧约中的创世神的无神行动：陌生的上帝是“冷峻的冲击”——冲击律法、冲击此世的义、冲击

〔3〕 参 Ernst Bloch, *Prinzip der Hoffnung* (《希望原则》), Suhrkamp/Frankfurt am Main 1977, 卷三, 页 1499。

〔4〕 参 Ernst Bloch, 《大地的核心是现实的治外法权》，见刘小枫编，《二十世纪西方宗教哲学文选》，下卷，上海：三联版 1993，页 1638。

此世的创世主和统治者。耶稣基督的上帝不是创造此世的上帝，对于认信基督的上帝的人来说，这个世界没有神。^[5]于是，犹太—基督教的身份是从“出埃及”来辨认的，基督教是走出此世“铁笼”的宗教，而非在此世中寻求创世主的安慰或向任性暴躁地施赏罚的造物神讨公道的宗教。

马克安在 1918 年的《乌托邦之灵》中的显灵还显得相当隐蔽，但在 1919 年巴特的《罗马书释义》中的显灵，就令诸多神学家大为吃惊了。^[6]通过《罗马书》的释经，巴特把人的“陌生”处境以及与“陌生的上帝”的距离推到极致：“对我们来说，上帝是未识的，并且永远是未识的。在这个世界上，我们是无家可归者，永远是无家可归者”。巴特起初还强硬地说，这不是什么“傲慢的灵知激进论”，而是“经上所记”。^[7]然而，“上帝是未识的”与上帝是陌生的说法，真的可以划清界限？

在谈到信仰与律法的关系时，巴特小心翼翼开始为灵知论翻案（参《罗马书释义》，页 152），随后又马上明确表示拒绝与马克安宣称的基督的新上帝一起反对律法的旧上帝（参《罗马书释义》，页 313）。没过多久，巴特终于忍不住为马克安的灵知人——属灵的基督徒（“按〔耶稣基督的〕上帝的形象再造的

[5] 参 Ernst Bloch, *Athesmus im Christentum: Zur Religion des Exodus und des Reichs* (《基督教中的无神论：论出埃及的宗教和上帝国的宗教》), Suhrkamp/Frankfurt am Main 1977, 关于摩西, 页 120 以下; 关于保罗, 页 218 以下, 关于马克安, 页 237—246。

[6] 参 Jacob Taubes, *Das staehlerne Gehaeuse und der Exodus daraus oder Ein Streit um Marcion, einst und jetzt* (《铁笼和出逃：过去和现在的马克安之争》), 见氏著 *Vom Kult Zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft* (《从敬拜到文化：历史理性批判的基石》), Aleida und Jan Assmann/Wolf-Daniel Hartwich/Winfried Menninghaus 选编, Wilhelm Fink/Munchen 1996, 页 178。Paul Tillich, 《基督教思想史》, 尹大贻译, 香港：道风书社版 2000, 页 81。

[7] Karl Barth, 《罗马书释义》, 魏育青译, 香港：道风书社版 1998, 页 114—115 (以下只注页码)。

人”) 公开辩护：

我们来自这从未“有过”也永远不会“将有”的直接性，它也是我们的归宿。作为上帝独自的行为和成就，它是甚至未因罪而中断的上帝与我们的关系。马克安用词不凡，称它为绝对的异土他乡，但它是我们的家乡，是我们不能忘怀的故土。故乡的现实性、故乡的近（布洛赫的《乌托邦之灵》开篇之题即为 *Zu nahe* [趋近]——引者注）、故土的美在福音的最终话语——赦免、复活、拯救、仁爱、上帝——中成了我们的困境和我们的希望，因为在这些话语描述对象的彼岸没有律法和宗教。（巴特，《罗马书释义》，页 323）

“绝对的异土他乡”不就是马克安的“陌生的上帝”，不就废除了律法以及现世的宗教？认信基督的人只有在这“绝对的异土他乡”才找到与上帝的“直接性”关系。巴特把马克安视为伟人，敢于以“我在”基督的上帝取代拥有神圣历史和律法的上帝，通过基督的身位顽强地在旧约的造物主与陌生的上帝之间建立起反题。

正当巴特修订、改写《罗马书释义》时，教义史大师哈纳克让历史身份模糊不清的马克安显身了。1923 年，哈纳克发表了 1920 年杀青的论马克安的专著，从生平、义理和文献考据多方面恢复马克安的历史形象。这部洋洋七百多页的大著分为两部分，第一部分正文首先提出马克安在宗教史上的位置和意义，然后简要概述其生平和影响，接下来详细探讨马克安思想的方方面面，最后以如下断语作结：马克安之灵的统绪由奥古斯丁、路德传

承，如今已跑到托尔斯泰、高尔基这样的俄国作家身上去了。第二部分“副部”（Beilagen）篇幅比正文长一倍（四百五十余页），哈纳克使出身手不凡的乾嘉式考辨工夫，从希腊和拉丁教父反驳马克安的文献中勾稽出马克安思想的“原始材料”，以支撑其正论。^{〔8〕}

马克安何许人也？

据正史上说，马克安为小亚细亚人，耶稣死后还不到一百年的公元110年出生在如今土耳其境内的Sinope地区，139—140年期间到罗马传教，没有几年（144年）就被罗马的基督徒群体革除教籍。拉丁教父德尔图良严厉指控他为“异端”，宣扬与教会群体信奉的上帝不同的上帝，在基督教会中散布灵知主义毒素。正史甚至迄今称马克安为灵知主义中“最具危险性”的份子，“完全割断了基督教与其历史背景的联系”。对他的指控包括：歪曲基督信仰、自创教会，传播一种混合了灵知主义的基督教形式，甚至是“否认有真正的道成肉身”的幻影论者——虽然幻影论者并非都是灵知主义分子，大多灵知主义分子的确都是幻影论者。^{〔9〕}身体属于物质，物质等于恶，基督的身体也必然只是幻影。由于与教父们的冲突，马克安在历史上一直背负“异端”恶名。灵知主义就是“异端”，马克安是灵知份子，所以马克安是“异端”。逻辑就这么简单明了，迄今，不少教会神学的历史教科

〔8〕 Rudolf Hanarck, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott—Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (《论马克安：陌生上帝的福音——大公教会奠立史研究》)，初版于1923年，次年增订再版，Stuttgart 1924/Darmstadt 1994（重印）。

〔9〕 参 Williston Walker, 《基督教会史》，孙善玲、段琦、朱代强译，北京：中国社科版1991，页66—67。这部据说最具权威性的基督教会史在马克安一节没有引证哈纳克，其学术性可想而知。

书仍然坚持这一评判。

马克安的确宣扬一个“陌生的上帝”——与旧约的创世主不同的上帝。然而，所谓“陌生上帝的福音”的认信是从哪里来的？为什么马克安要批评当时的教会信仰？

马克安指责当时的“正统”信仰没有恰当面对一个根本问题：恶从何而来。马克安因旧约的上帝和新约的上帝的强烈差异深感震惊，就是基于对恶的思考：在一个充满恶的世界中，上帝何以可能是全能、至善的？一定有两个不同的上帝，新约的上帝一定与旧约的神不同！用罪引诱人、然后又惩罚他的上帝，怎么会是以基督的死启示自身的那个爱的上帝？旧约的上帝一定是一个造物神——*auctor diaboli*（恶的造作者），不可能是爱的上帝。

马克安决意抛弃旧约，唯独信奉新约、唯独信奉基督。从《约翰福音》中，马克安看到这样的信息：基督临世前，仁慈的、爱的上帝对于我们根本是未知的（*ignotus*）；从保罗的《罗马书》中，马克安看到，律法与福音尖锐对立，有不可调和的紧张，尽管没有提出律法的上帝与福音的上帝之分。新约是真正的信仰奇迹，它让人第一次看到真正的上帝——耶稣基督的父亲。保罗看到耶稣基督的天父派他的独子来，就是为了向世界揭示真理，与恶神散布的谎言对立。看来，马克安的所谓“异端论”，不过因为比“正统”教父更积极、主动地面对恶的问题。

这样一位早已被定性为“异端”，甚至人们已经忘记的人物，怎么会突然在资本主义“铁笼”刚刚形成的时候显灵？布洛赫不是神学科班出身，他怎么知道有个马克安及其“陌生上帝的福音”？

据说，“马克安主义是一种保罗主义的激进形式，它一直存在于整个教会史中”（蒂利希语）。哈纳克发现，马克安的思想在

许多方面与使徒约翰、尤其保罗一致：基督的使命就是带来拯救的灵知，我们需要从身体和物质的世界中把精神救出来。如果说“异端”，保罗就已经是“异端”：保罗的地位“之所以如此独特，乃因为他既是大公教会之父，也是异端之父”。^[10]按哈纳克的解释，这里的所谓“异端”指纯净基督信仰的诉求，要清除原初基督信仰中过多的其他民族性宗教（尤其犹太教）的因素。马利安之所以被看成第一个基督教灵知主义者，就因为他区分了旧约的上帝——正义和惩罚的创造神与新约的上帝——爱和自我牺牲的上帝，惟有基督才是基督信仰的基础。据说，三一认信的信经针对的就是马利安的唯独基督论。鉴于唯独基督论在教会历史上总是一再出现，说整个教会史中都一直有马克安主义，似乎也就没有什么好奇怪的了。

尽管如此，马克安的公开显灵还得归咎于十九世纪初黑格尔哲学之后的基督教批判和宗教历史考据学派对灵知主义的攻击或辩护。^[11]1834年，诗人海涅在其流传极广的小册子《论德国宗教和哲学的历史》中说，“从古代印度来的”灵知主义“带来了禁欲的、沉思的僧侣生活，而这才是基督教观念最纯正的花朵”。这一“基督教的真正根本思想”将“整个现象世界”看作“根本是恶的”，导致圣灵与现世、灵与肉不可调和的紧张。这种紧张像“病痛延续了整个中世纪，它时而加剧，时而弛缓，使我们现代人还在肢体中感到痉挛和无力”。^[12]相反，黑格尔分子、图

[10] 哈纳克，《论马克安：陌生上帝的福音》（导论）。

[11] 这场批判的经典研究，参 Karl Loewith, *Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert*（《十九世纪对基督宗教的哲学批判》），见氏著，*Wissen, Glaube und Skepsis: Zur Kritik von Religion und Theologie*（《知识、信仰和怀疑：论宗教和神学批判》），Metzler/Stuttgart 1985，页 96—161。

[12] Heinrich Heine, 《论德国宗教和哲学的历史》，海安译，北京：商务版 1974，页 16。

宾根宗教史学派宗师鲍尔（Ferdinand Christian Baur）在1835年发表了洋洋大著《基督教灵知论：或基督教发展史中的基督教宗教哲学》，细致辨析使徒之间的分歧，摆脱正史的观点，为保罗和《约翰福音》中的灵知幽灵辩护，并将康德的二律悖反论、谢林的自然哲学、施莱尔马赫的信仰学说、黑格尔的宗教哲学统统说成灵知主义的翻版。^[13]这部论著并非仅仅是时代的论战之作，也是考据式的宗教思想史研究，通过考据将灵知主义评价“中性化”了。

无论攻击（如海涅）还是维护（如鲍尔）基督宗教的思想家，都把灵知主义视为“真正”的基督信仰。鲍尔的大著发表二十多年后，老哈纳克（Theodosius Harnack，教义史家哈纳克之父）发表了厚厚两大卷《路德神学》，把路德解释成为马克安主义者，而这部书本身据说其实就是“纯粹的马克安主义”。^[14]作为创世主的上帝总是对世人的罪充满义忿，但世人的罪却恰恰是创世主的创世结果，创世主的义忿意志属于此世，其义的统治只能是审判和惩罚，而审判只能是义忿和诅咒的审判。这样的上帝只能是律法的上帝，基督徒的身份标志是听到闻所未闻的基督爱的福音，律法、罪成了基督徒真正的敌人。老哈纳克断言，路德思想就是马克安的再现。

哈纳克不可能不知道其父的《路德神学》巨著，但在写作

[13] 参 Ferdinand Christian Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (《基督教灵知论：或基督教发展史中的基督宗教哲学》), Tübingen 1835/Darmstadt 1967 (重印)。

[14] Theodosius Harnack, *Luthers Theologie* (《路德神学》), Erlangen 1862/Amsterdam 1969 (重印)。“纯粹的马克安主义”一语出自 Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus* (《保罗的政治神学》), Aleida und Jan Assmann 等编, Wilhelm Fink/München 1995, 页 81。

教会教义史时，哈纳克对灵知派的解释基调并没有过于偏离教父们的定论。^[15]所谓灵知主义，在哈纳克看来，是基督教的共同信仰（对耶稣基督作为上帝之子和他所揭示的永生信仰）出现时与犹太教和希腊思想发生冲突的产物：如果基督信仰是可思议的，是否还需要旧约？

基督信仰是否可思议的问题是在希腊文化语境中出现的，对于受过希腊文化教养的人来说，旧约的历史和神话是不可思议的。如果基督信仰可信，就必须拒绝旧约，以“理知”来解释福音。所谓灵知主义，是希腊贤人中间早就有的东西。基督教会中的灵知派不过“表现为基督教信仰的世俗化或希腊化（the acute secularizing or hellenising of Christianity），以拒绝旧约”。一些具有特殊“知识”的受过希腊文化教养的贤人要求对福音书乃至《旧约》重新作出解释，“这种必要的寓意解释就给基督教群体带来了一种理智的哲学因素，一种 γνῶσις，它与启示录的梦想完全不同……”（哈纳克，《教义史》，前揭，页224—225）。

然而，“正统”的大公教会没有拒绝、而是保守旧约，反而把灵知主义视为异端。对于“正统”教会来说，问题在于如何使得旧约对于基督徒来说是可思议的。哈纳克解释的重点在于，基督信仰原来根本没有、也不需要理论，当面临具有深厚哲学传统的希腊语境时，对于一些认信者来说，从哲学来解释基督信仰就是必须的，于是基督信仰便被哲学的解释希腊化了。

哈纳克在这里采取了与其父不同的为灵知主义辩护的立场。马克安出于对现世恶的沉思，强烈主张灵知主义的二元论：既然现世由恶神所造，基督徒在此世就有如身处异地，不可与现世的

[15] 参 Rudolf Hanarek, *History of Dogma* (《教义史》), 卷一, New York 1961, 页 223 — 266。

方方面面有丝毫妥协——现世只是“斗篷”，随时可以、且最终要扔掉。哈纳克其时沉浸在自由主义文化神学之中，这种神学本来就想与世俗现代性达成妥协。如果肯定马克安的极端二元论，无异于否定自己的自由主义神学立场。因此，哈纳克称初代教会中的灵知者为“第一批基督教神学家”，他们要么是为了希腊文化而接受基督教，要么为了传播基督信仰而接受希腊文化，放弃旧约不过为了将基督信仰与希腊文化结合起来。

写作马克安论时的哈纳克在思想上多少已经有所变化。同鲍尔的论著和其父的《路德神学》一样，《论马克安》绝非仅是宗教思想史的考据性论著——尽管也总结了鲍尔以来马克安研究的新近成果，^[16]也是自由主义新教神学衰微的精神标志。哈纳克在书中的问题关注已经明显有所转变，接过了其父的论点：“通过路德，保罗—马克安区分律法与福音的卓见重新成为中心点，成了宗教改革这场精神运动的杠杆”（哈纳克，《论马克安》，前揭，页218）。在最后一章中，哈纳克还与鲍尔一样，勾划出马克安主义的思想史踪迹：从晚期奥古斯丁的恩典论经路德的基督论一直到施莱尔马赫、黑格尔。

在世俗化的现代，神学必须寻求宗教超历史的要核，这只有通过马克安回到“单纯基督教的本质”才可能达成，这就是废除基督教的犹太遗产和希腊形而上学对基督教的影响。马克安与大教会的对立，如今被哈纳克解释为精义基督信仰与大公性的 *complexio oppositorum*（对立的复杂综合）的对立：“大公教会最高尚的使命过去是、现在依然是为基督宗教维护全部丰富的宗教财富”，马克安则“反对漫无边际的和多义的复杂综合”，提出单义

[16] 参 Rudolf Hanarck《论马克安》书末所附 *Neue Studien zu Marcion*（《评晚近的马克安研究》）一文。

的唯一基督认信，反对基督教与其他宗教调和 [哈纳克，《论马克安》（导论）]。蒂利希在晚出得多的《基督教思想史》中仍然从大公教会的综合论传统来看待马克安，他宣称：《约翰福音》和保罗导致的结果是基督教偏离犹太传统，马克安不过是“激进的保罗主义”。如果认为“基督教基本上是《旧约》的语言、《旧约》神学和虔诚的继续……，至少三分之二的《新约》将被否定，因为保罗和约翰用了大量希腊化的哲学概念。除此之外，还要抛弃整个教义史”（参 Paul Tillich，《基督教思想史》，前揭，页 646）。相比之下，蒂利希这位晚出的自由派神学家对马克安的评价比老自由派的哈纳克还要保守。哈纳克认定，马克安是保罗之后、奥古斯丁之前最重要的基督教思想家，其重要性不言而喻超过了希腊和拉丁教父 [哈纳克，《论马克安》（导论）]。

倾慕希腊神话精神的近代审美主义为了“一个欢乐的宗教”能够茁壮起来，就必须勾销“基督教在肉体 and 灵魂之间所挑起的人为的不和”（海涅语）。在《敌基督》中，追溯海涅的尼采激烈攻击保罗式的基督教以耶稣爱的福音作为最终的生命可能性，攻击保罗把福音与律法割裂开来，对犹太的律法宗教推崇备至：“犹太人的《旧约》是一部关于神性公义之书，其中有气象非凡的人、事、言论，古希腊和印度经书根本无法与之相提并论”，遑论基督教的《新约》（参尼采，《善恶的彼岸》，52）。哈纳克写马克安论的时候，正是尼采审美主义广为流传的时期，《论马克安》很可能有意面对尼采的挑战：尽管保罗尖锐区分了出于信的义和出于善功的义，但并没有削弱旧约作为圣典的地位（哈纳克，《论马克安》，前揭，页 216）。哈纳克面临的是一个新的问题——尼采之后的神学问题：对于尼采之后的基督教神学来说，必须承认恩典（新的灵的自由）与此世（道德）的对抗关键所

在，也许只能在马克安那里才能重新寻回从先知到耶稣和保罗的曲线（哈纳克，《论马克安》，前揭，页233）。

托尔斯泰、早期高尔基如何是马克安份子，基督教灵知主义怎么会跑到俄国去了，哈纳克没有详说，我不得而知。但清楚的是，巴特在《罗马书释义》中多次引用过的梅烈日科夫斯基，肯定是马克安份子。

梅烈日科夫斯基从三位一体中的第三位——圣灵出发来建立其整个学说，否弃历史上的所有基督宗教形式。真正的基督宗教——灵的未来宗教，仍在来临之中。在这种圣灵基督教的观点看来，整个历史就是圣灵进入此世、进入人灵时的冲突。从圣灵方面看，这场冲突是上帝克服现世恶的救恩历史，从人灵方面看，这场冲突是永罚的痛苦。现世的悖论是因圣子临世带来上帝的灵导致的，但圣子并不解决悖论——所以他必死在十字架上。就文笔来说，梅烈日科夫斯基比布洛赫更文人气——当然是俄罗斯风范，为了充分感受如此风范的马克安情怀，不妨读读他致别尔嘉耶夫的公开信中的一段话：

也许，所有这些在第二个身份、圣子身上提供的整个过程中无法解决的问题将在第三个身份、圣灵新的启示的过程中得到解决。有关世界的末日，圣子并不知道，唯有圣父知道；也许，有关恶的末日，圣子、圣父都不知道，唯有圣灵知道？也许，唯有圣灵方可称为安慰师？当圣父退却而圣子也离开时，圣灵将不会退却，不会离开并将安慰悲痛已极者？

但是，这里我们的信念在终结而我们的希望在开始，如此新的、如此胆怯的希望，以至于我们几乎不敢用语言

谈论它，而只是与圣灵一同用“非语言所能表达的爱”祷告。……不管怎样，我再说一遍，这一不可知的秘密——不是黑暗的，而是光明的秘密，不是恶魔的，而是上帝的秘密。魔鬼无法使上帝暗淡，但上帝可以用自己的光照亮魔鬼……〔17〕

我相信，梅烈日科夫斯基对马克安之灵的表达，无论在理解深度还是语式的纯正方面，绝非托尔斯泰或高尔基可以望其项背。巴特敢引征梅烈日科夫斯基，却不敢公然称颂灵知主义。在《罗马书释义》著名的修订版前言中，巴特专门提到哈纳克的《论马克安》。巴特完全清楚，如果人们把两书对照起来读，会得出什么结论——“某些惊人的相似之处”。但巴特仍然要特别说，“我还是请大家明察，不要迫不及待地将我视为马克安主义者而大加赞赏或大加挞伐”（《罗马书释义》，前揭，页20）。

就算是个马克安分子又怎样？不外乎显得与大公教会“对立的复杂综合”传统对立，背负“异端”恶名。可是，“异端”也可能被尊为伟大的“宗教改革家”——路德。巴特不就把自己摆在绕过施莱尔马赫直接传承路德的思想史位置？可是，马克安的“异端”恶名毕竟还没有洗清，哈纳克明目张胆抬高马克安，无异于推翻教父们的思想路线——所谓“为建立教会所走的第二条路线”〔哈纳克，《论马克安》（导论）〕。也许，对于巴特来说，有些事情没有必要讲穿，因为问题的重要性根本不在于一个名分的是与否。

我们在这里谈论马克安，同样不是要卷入为马克安洗清“异

〔17〕 梅烈日科夫斯基，《病重的俄罗斯》，李莉、杜文娟译，云南人民出版社1999，页93。

端”恶名的争端，而是检视韦伯预言的现代性含义。现在看来，韦伯预言的前提、甚至其所谓“铁笼”的说法本身，都显得像带有马克安主义的味道。对于灵知派来说，“拯救就是从这个世界中解放出来，并必须用禁欲的方式来达成”（蒂利希语）。韦伯提出的禁欲伦理与资本主义伦理、“斗篷”与“铁笼”的对立，显然不是犹太教式的，而是“真正基督教”的。现世本身就是恶，这是马克安主义的基本论题，至于究竟如何具体确认恶的历史现象，得看时代的现实表现。在世俗的现代性时代，资本主义就是恶，马克思主义克服资本主义的狂热，未必不是一种马克安主义的现代热情。

无论如何，韦伯在1905年发出的预言确有深远的精神背景，马克安之灵似乎代表了深深留在人灵记忆中的灵知歌声：逃出此世的铁笼是人灵古老的向往。“现在有许多人喜欢重新提出灵知主义作为我们的宗教经验的日常表达，这不是因为狂热的思辨思考，而是因为它所表达的实在的虔诚”（蒂利希语）。在巴特的《罗马书释义》修订本问世那年（1922），维特根斯坦在其《逻辑-哲学论》的最后结论中说：

世界的意义必伏于世界之外。世界里边，一切都是如其所是，一切都现如其所现。世界里边没有价值——假如
有价值，则价值便会是没有价值。如有一个有价值的价值，
则其必伏于一切现实和实然之外。因为一切现象和实然都是
偶然。使其成非偶然者，不能伏于世界里边，不然，它本身
亦会是偶然。

世界如何对于更高的东西完全不相干。上帝并不显现于世界中。……神秘的不是世界如何，而是其存在。……对

世界之为一有限的整体的感觉，乃是神秘的东西。^[18]

布洛赫、巴特、哈纳克、维特根斯坦没有一起开会商量，相约一起发出马克安的声音。再说，这还不仅是精神虔诚的事情，也是政治的事情。

与巴特以此世与上帝有质的差异的辩证神学抨击自由主义神学一样，就在维特根斯坦的《逻辑 - 哲学论》问世那一年（1922），法哲学家施米特发表了同样引起思想界震动的《政治的神学》，对自由主义法理学发起猛烈攻击。在《政治的神学》的重版序言（1933）中，施米特显得断然否定了其“政治的神学”与辩证神学的“类比”：“新教神学提出了一种不同的、或许是非政治性的上帝学说，它把上帝看作‘完全的他者’，就像政治自由主义把国家和政治看作‘完全的他者’一样”。^[19]可是，如果人们考虑到施米特完全在世俗的、亦即政治的意义上使用“神学”的含义，两者所有的马克安主义的共同性就显示出来了。

施米特一再申言，他不是从传统神学的立场来谈政治，而是从政治的立场来谈神学。辩证神学强调上帝的陌生，当然是“非政治性的”，就像自由主义政治学说是“非政治性的”，但施米特所谓的政治却是神学的、或者说是自由主义世俗政治中的陌生（决断和专政）。专政就是能决断例外状态，有如陌生的上帝打破创世的秩序（神迹）。问题在于，决断例外状态的专政，并不是无所依凭的。

[18] 维特根斯坦，《名理论》，张申府译，北京大学版1988，页86—87。

[19] 参 Carl Schmitt, *Politische Theologie* (《政治的神学》), Duncker & Humblot/Berlin 1993, 页7。

自由主义的本质就是商谈，这是一种谨小慎微的半吊子手段，它期望生死攸关的纷争和决定性的殊死搏斗能够化成议会辩论，并允许在永无休止的协商中把决断永远搁置起来。

专政就是没有商量。它属于柯特所称的决断论，他假定极端状态并预期末日审判。这种极端精神说明了，柯特何以对自由主义轻蔑有加，却把无神论和无政府主义的社会主义奉为自己的死敌，并赋予它一副恶魔形象。柯特称在普鲁东身上看到了魔鬼。普鲁东对此反唇相讥，称之为宗教裁判所，似乎他已经站在了火刑的柴堆上，冲柯特大叫：点火吧！（《政治的神学》，页67）

这已经不是韦伯所谓在非常处境中领袖天赋具有天生的正当性，议会民主制经常瘫痪的理性程序需要领袖专政。施米特需要专政，是为了反抗现世的恶魔、为了不可勾销的光明与黑暗冲突的“极端状态”和“末日审判”。“灵知宗教是一种从魔鬼的力量中获得拯救的宗教”（蒂利希语），施米特以例外状态中的专政正当性（类似于神迹）对抗议会民主的合法性，就好像马克安以圣灵对抗律法。按灵知主义的划分，世间人有三类：pneumatikoi（属灵的人）、psychikoi（属魂的人）和 sarkikoi（属血气的人）。对于施米特追随的柯特，自由主义是属魂的人，还算可以救药，“轻蔑有加”足矣，种种社会主义者是“属血气的人”，是恶魔。对于施米特（以及最理解他的人）来说，当面对自由主义和社会主义的双重危险时，该怎么办还用得着多加考虑吗？

五十年代初，阿多诺把本雅明（Walter Benjamin）描绘成了新左派圣人，不晓得自己的这位好友心底里其实崇拜极右派的施

米特。三十年代初，本雅明曾给施米特写信，说要用自己的审美理论来为施米特的政治神学作证（参 Jacob Taubes,《保罗的政治神学》，前揭，页97以下）。在“神学—政治学片断”中，本雅明提出了世俗秩序的“虚无主义”观念，其要旨体现的同样是马克安的现世否定神学。

只有弥赛亚自己能使所有的历史臻于圆满，这意味着，他独自拯救历史、完成历史、创造历史与救赎之间的联系。基于这一原因，没有任何历史的东西能以自身为理由建立起与弥赛亚的关系。因此，上帝的王国并不是历史动力的目的（telos），它不能被确立为一个目标。从历史的立足点看，他不是目标，而是终结。因此，世俗的秩序不能建立在神性王国的概念上，神权政治没有任何政治意义，只有宗教信仰上的意义。布洛赫的《乌托邦之灵》的基本功绩便是最激烈地排斥了神权政治的政治重要性。

世俗的秩序应该建立在幸福的观念上。这种秩序与救赎之间的关系是历史哲学的基本教导之一。它是一种关于历史的神秘概念的前提，所包含的问题可以这样形象地表明：如果一只箭头指向世俗动力所向的目标，另一只箭头标明近于救赎的方向，那么无疑，自由的人性对幸福的追求将会朝背离弥赛亚的地方奔去；然而，正如一种力量通过其运动反能助长另一种相反方向的力量，世俗的秩序也正通过其世俗性帮助弥赛亚王国的来临。因此，世俗的东西虽然本身不是神性王国的一个范畴，因为在幸福之中，所有尘世的东西都在寻求自身的毁灭，而只有运气好，这种毁灭才注定找到幸福。但是，在此我们必须承认，内心的、处于孤立隔绝境况

中的内在人直接的救赎期待所经历的是坏运气。比如说，痛苦。至于精神的 *restitutio in integrum*（整体的偿还），虽带来了不朽，却伴随着一种尘世的偿还，它带来的是毁灭的永恒，而幸福是这种永恒的短暂无常的尘世存在的节奏——短暂无常处于尘世存在之空间性及时间性总体中，亦即弥赛亚的自然节奏。因为，自然以其永恒的总体性消亡为理由而属于弥赛亚。

为这种消亡奋斗，甚至只是谋求本来便是自然人的诸阶段，乃是现世政治学的使命，而其手段必须称为虚无主义。^[20]

所谓“世界政治的虚无主义”（*Nihilismus als Weltpolitik*），听起来颇像尼采的声音，其实更像保罗的“要象没有”的现世虚无论。^[21] 这种的虚无主义的目的，不过要想把现世的黑暗推到尽头，以便救世的祥光早日露出鱼肚白。像阿多诺自己说过的那样：

在绝望面前，唯一可以尽责履行的这些就是，站在救赎的立场上，按照它们自己将会呈现的那种样子去沉思一切事物。知识唯有通过救赎来照亮世界，除此之外的都是纯粹的技术与重建。必须形成这样的洞察力，置换或疏远这个世界，揭示出它的裂缝、扭曲和贫乏，就像它有朝一日将在救

[20] Walter Benjamin, 《神学—政治学片断》（张旭东译），见刘小枫编，《政治神学文选》，蒋庆等译，吉林人民版 2002。

[21] “弟兄们，我对你们说，时候减少了。从此以后，那有妻子的要象没有妻子；哀哭的，要象不哀哭；快乐的，要象不快乐；置买的，要象无有所得；用世物的，要象不用世物；因为这世界的样子将要过去了”（保罗，《哥林多前书》，7：29—31）。

世主的祥光中所呈现的那样。〔22〕

是不是有点像马克安的灵知之歌？对于阿多诺这样博学的人，很难想像他不晓得马克安。阿多诺把本雅明推为新左派圣人看来也并没有像施米特以为的那样搞错了，因为同马克安一样，本雅明认为所有的造物在此世都没有得救的可能，且不说技术即便发展到极致也不能让这个世界解脱恶的纠缠，诗的审美想像也不过现世虚无的映衬，实际上并没有拯救力量。世俗秩序不可能有任何宗教意义，现世统治与救赎之间没有任何连接的可能性。造物对幸福的追求一如保罗说的“造物的叹息”，诗不过就是这样的叹息而已。

据布伯说，薇依的禁欲神秘主义是马克安在现代显灵的高潮。从阿多诺的《否定辩证法》来看，布伯对马克安显灵的现代高潮的预言恐怕过早。但布伯没有看错，因为，就灵知主义的尖锐性而言，恐怕没有谁能与薇依相提并论。

薇依的基督徒身份引起争议，首先因为她对基督教的认识就是有争议的。只要读一下经后人整理的薇依笔记（《重负与神恩》）中对“恶”的沉思，就不难看出薇依何等接近马克安，尽管薇依可能并没有读过经哈纳克辑佚出来的马克安对《圣经》的解释。〔23〕薇依说创造等同于恶的造作，几乎就是在复述马克安：“创造：通过恶，善被撕碎和洒落”；薇依甚至写到：“耶和华、安拉、希特勒是尘世的神”，还有什么话比这更显得是马克安在现代显灵的高潮？薇依拒绝进入历史中的基督教会，恰恰因为她认为，历史中的基督教会仍然是太犹太教性质的。

〔22〕 转引自马丁·杰，《阿多尔诺》，湖南人民版1988，页15。

〔23〕 Simone Weil,《重负与神恩》，顾嘉琛、杜小真译，香港道风书社1998，页105—116。

马克安不仅宣告，只有一个陌生于此世的上帝才可以救我们，而且拒绝群体性的上帝崇拜，灵知使得认信者完全摆脱了纠缠着保罗的上帝子民的团契问题：福音关涉的仅是作为认信和灵知主体的个人——与超越的上帝的直接关系。同样，薇依谴责以色列的偶像崇拜——集体崇拜，将社会视为撒旦的领域；集体性总会专制地决定善与恶，自己成为上帝。离开集体的宗教崇拜，灵知人在这个世界上只能是“无辜者”。因为，“在造物与上帝之间，有着各种距离。有一种距离：上帝的爱是不可能的”。在创世神所造的物质、植物和动物中，“恶如此完美无缺，以致毁灭了自身”。基督的上帝才是真实的上帝，当他来到这个恶的世界，至多能把恶变成受苦。基督的受苦就是爱，对于在“完美无缺”的恶的尘世中，“可怕的选择只有在依恋灵魂得救时才会发生”。在现世中，“灵魂得救”无异于成为“无辜者”，这种在世身份的标志是一种独特的“认识”——对犯罪的“认识”。常人把世间恶变成犯罪，“灵魂得救”的人才晓得，恶就是受苦：“当人们作恶时，并不认识它，因为恶躲避光”。

灵知人就是在世的无辜受苦者。为什么“无辜”？

因为他（她）所在世的世界本质上是恶的，人降生此世，就无辜地带上了恶。不过，要认识到这一在世身份，又需要依赖真实的上帝的光。原罪不是如正统教义说的那样，因背离上帝的创造而来，而是随创世神的创生而来。

马克安在现代显灵，就在薇依所说的“无辜者只能把恶作为受苦来认识”中达到了高潮。

关于这个译本

哈纳克的这部《论马克安》初版时是花体字印刷，晚近才

有新的编校重印本。该书分两部分，前一部分（正文部分）相当于“马克安评传”，后面一部分（附录部分）虽然篇幅更大，属考据式研究。这里译出的是正文部分，在笔者看来，附录部分无法汉译、也没有必要汉译。

不消说，即便正文部分的汉译难度也相当大，因为其中也有考据——在此特别要感谢朱雁冰教授为汉译付出的辛劳。英译本前几年才出版，为使中译本尽可能完善，特请研究灵知主义有年的张新樟博士参照英译本作了校订；书中有大量拉丁语原文，承蒙熊林博士帮忙译出，谨致谢意。

哈纳克虽为基督教思想史大师，国朝学界知之甚少，亦请张新樟博士撰“哈纳克的《论马克安：陌生上帝的福音》”一文，作为附录，以便有助读者研读。

刘小枫

2003年12月于中山大学哲学系

目 录

中译本前言:灵知人马克安的现代显灵(刘小枫)..... 1

第二版前言 1

第一版前言 3

一 导论:马克安之基督教传言的宗教史前提以及
他出场时基督教会的内在状况..... 9

1. 已知的、未知的和陌生的上帝: 马克安

2. 原初基督教中混合主义与单义性之间的紧张:
“使徒的”传言、保罗、异端和马克安

3. 完成的拯救宗教: 马克安

二 马克安的生平与行迹..... 30

三 马克安的出发点..... 40

四 考据者和复原者: 马克安的《圣经》..... 45

犹太教的谬误和对抗真理的阴谋; 原初使徒、伪使徒与保罗; 假福音诸书与挽假的真福音书; 真福音书的确定; 马克安在此并不要求绝对的可靠性; 所谓犹太教的作伪, 即马克安的带倾向性校正 (《加拉太书》、《哥林多书》、《罗马书》、其他保罗书信、福音书); 马克安的形式校勘法; 删略与校正的神学主题; 拒绝寓意解经 (与犹太教徒的诠释一致); 对方法的评估; 与“约翰”的方法的比较; 门徒们的圣经校勘工作、塔提安和天主教的新约

五 马克安的《反题》..... 88

《反题》是马克安的唯一著作; 该书的内容与本意; 在他的教会中的地位; 呈献对象和形式; 不仅是狭义上的反题, 而且也是考据——历史的和考据——教义学的表述; 此外, 还是连续性的诠释; 两部分的区别; 复原不可能, 只可能从传承中搜集丰富的资料; 批评的目的和精神; 重要反题一览

六 马克安的基督教及其传言..... 108

1. 奠基
2. 创世者、世界与人
3. 作为犹太人上帝的创世者; 作为道德的正义; 律法、先知、弥赛亚和犹太人上帝的《圣经》
4. 作为陌生的和上层的上帝的拯救者上帝
5. 作为善良上帝的拯救者上帝, 他通过耶稣基督的显现和他

的拯救事业。信仰的决定性意义。终末论；善者上帝；基督及其显现；基督的“肉体形态”；基督的功业与言论；降古圣所；作为赎罪代价的十字架上之死；基督功业的范围；信仰；宗教徒的当前状况；终末论与审判；世界与创世者的灭亡；从基督到审判

七 得救者的神圣教会及其生活秩序..... 160

教会；洗礼、圣餐和准圣事；礼拜（没有激情）；组织，僧侣等级制，但较为自由，没有保密纪律；礼拜活动中的妇女；与异教徒（占星术士？）的交往；伦理，禁止性交；节食；超人精神，殉教；作为伦理准绳的福音称颂；组织的完整和严密

八 马克安派教会的历史。处于其中心的神学派别和阿佩勒斯派..... 170

1. 外在的历史

传播；与不同信仰者的个人接触和论辩；礼拜的公开性及其建筑；“马克安派”名称、僧侣和僧侣的接替；150—190年间的兴盛期、在随后半个世纪之内的强大的天主教反对派运动；自三世纪中叶起在西方的衰微；在奥普塔图和安布罗西亚斯特时代在西方销声匿迹（与萨柏流派归于一类）；教会自奥利金时代以来在东方的历史、退却东方的极边沿地带，在乡村的严密组织，一直到五世纪中叶尤其在叙利亚仍存在的重大影响；马克安派信徒与摩尼教徒；尾声

2. 内在的历史

马克安并非学派领袖；他的教会中学派的产生，其统一性和差别，二本原说、三本原说和四本原说的代表（波蒂图斯、巴西里库斯和马库斯；叙内鲁斯、麦格修斯和普雷旁）；接近摩尼教；独一无二的和可疑的学说；埃斯尼克关于学说的记述；基督论；独立而又忠于宗师的门生卢坎努斯；马克安《圣经》的改动；与其他派别的关系；保持最严厉的苦行；奥秘（保密纪律？）；所谓重复洗礼；为已故者施洗

3. 阿佩勒斯和他的教派

生平；他的盟友菲露梅内；《显现》和《三段论法》；与洛敦的争论；这场争论之后的阿佩勒斯的基督教和哲学的基本特征；阿佩勒斯的教义与马克安的教义的差别；主要教义；结论，与塔提安的关系

九 马克安的历史地位及其对天主教会的产生所具有的意义..... 214

与灵知主义的关系；反对旧约和犹太教思想的斗争；马克安与保罗；保罗主义—犹太基督教宗教史上的革命和原始基督教向马克安方向的发展；保罗关于旧约的学说的不彻底性；保罗主义在《希伯来人书》中的发展、在《巴拿巴书》、在依纳爵著作、在《约翰福音》中向着马克安方向的发展；约翰和马克安的历史观；马克安与旧约的分离并非无准备之举；马克安的历史考据与塞姆勒和鲍威尔的历史考据；马克安以前的教会状况；马克安在牢固的基础上的创建新的教会；教会之新颖和范例性质；大教会通过反对和效法

马克安派教会而成为天主教会

十 从教会史和宗教哲学角度看马克安的基督教..... 232

1. 反律法主义和拒绝《旧约》

命题的论证：在二世纪拒绝《旧约》，这是大教会有理由予以反对的一个错误；在十六世纪保留《旧约》，则是宗教改革运动尚无法摆脱的命运；但自十九世纪以来，新教将它作为正经性质的、与《新约》等值的文献保留下来，则是宗教和教会瘫痪所致的后果

2. 关于陌生上帝的福音和泛基督主义

路德；托尔斯泰；高尔基；“可怜灵魂的福音”

中译本附录：

哈纳克的《论马克安：陌生上帝的福音》（张新樟）..... 252

第二版前言

第一版问世后，我在一九二三年写了《马克安新探》（载《文本与考证》卷四十四，四），其中记载了对本书的众多批评，针对鲍威尔（W. Bauer）和索顿（H. V. Soden）的观点，我坚持并更为清晰地阐明了自己的立场。在新的一版里，我未再论及于此，但对某些见解的表述，用语更为确定，以免引起误解。

新版增加了一些内容，其中最重要的乃是我披露的一个事实：通俗拉丁文圣经译本的《劳狄基亚人书》是马克安派的伪作（见一九二三年十一月一日普鲁士科学院会议报告）。在所谓 W 文本和塔提安文本^{〔1〕}被确认为不太可靠和经过较仔细的校订之前，马克安的圣经文本所表现出的问题不可能取得进展。此教益来自波特（Pott）新近写的令人感激的论文。不过，我并不敢苟同该文的重要结论。我写本书的主要目的是：在传承所许可的范围内，完美而可信地恢复马克安的圣经文本的原貌。至于本书有关圣经文本整个历史的所有其他内容都可视为附带性的论说。

〔1〕〔译按〕塔提安（Tatian，约 120—173），叙利亚人，《福音合参》的编者，这里指的就是他的这部书的文本。

我的这篇马克安研究是一部专著。在最近一代人的时间里，古代基督教著作研究的文本大量涌现，其中不乏宗教史概念和形式的研究论著；可是何处得见专著呢？几乎没有关于任何一位重要的教父和异端的专著；因为旧的仅有的专著已经令人深感不足，因而也不再有人问津。然而，没有优秀的专著便不可能唤起并长久保持对古代早期教会史的理解和兴趣。今天，必须由教师的活的话语来完成一切；因为单单选文和提纲不会加深理解和引起兴趣。Videant consules！（执政官们可得留神啊！）〔2〕年轻一代和未来一代的教会史家的一项光荣义务是：以传记性的专著来表达对为他们提供的文本和准备性论著的感谢之情。

没有专著问世，古代教会的历史编纂在下一个世代将衰微下去。

哈纳克

一九二四年九月于柏林

〔2〕 这是罗马元老院通过决议授权执政官对个别事务采取特别措施时的惯用语，哈纳克在这里作了简化，用以告诫教师审慎行事。全文应是 *Videant consules, ne quid detrimenti res publica capiat*。（执政官们可得留神，不可让国家受损害。）

第一版前言

五十年以前，多帕^{〔3〕}大学神学院提出一个有奖征文题：《从〈德尔图良驳马克安书〉发掘和阐释马克安的学说》。我接受了这个征文题，并在一八七〇年十二月十二日大学建校日获得奖金；神学院同时要求我修改文稿并予发表。此事当时被搁置起来；但我始终专注并扩大着这个论题。现在我将这部专著呈献给读者；当然，弱冠之作的字句已经荡然无存。

马克安将我引入《新约》文本考据，引入古代早期的教会史，引入鲍尔学派的世界观，引入系统神学的问题；不可能有更好的引导了！所以，在教会史上，他是我第一个所爱，这种倾心和敬仰在我跟着他所经历的半个世纪里始终未变，甚至不曾因奥古斯丁而有所衰减。

马克安作为文本考据家并未为当今学术界所忽视，在教义史上也一直受到关注，他在我为这个学科编定的教科书中，得到了比其他教本更加详细的讨论；但这方面存在的任何一个问题迄今

〔3〕〔译按〕多帕（Dorpat），爱沙尼亚城市，以其建立于1632年的大学而闻名，1704年被俄国沙皇彼得大帝吞并，苏联时代被称为Tartu。

都始终未得到充分论说。重要的东西遭到误解，理应赋予马克安的专著仍未见到；梅本（Meyboom）的著作《马克安与马克安信徒》（*Marcionen de Marcioniten*, 1888）未能完成使命。

马克安给予我们开启教会从后使徒时代向天主教时代过渡所提出的难题的钥匙。如果我们想要理解这段过渡时期的巨大发展，想要理解发生在这段时期的质变的话，我们可以不考察灵知派，却绝对不能对马克安搁置不论，——这不仅因为与马克安对抗的天主教思想得到了加强，而且更是因为它从马克安这个异端手里接受了具有奠基性质的东西。

马克安在一般宗教史上的重要性更为巨大，只是一直以来受到忽视；他是基督教历史上唯一一个极其认真地实践下述信念的思想家：把人类从世界中拯救出来的那位上帝绝对与宇宙论和宇宙论神学无涉。他认为，信仰与自由的新生活对于世界是某种“陌生的东西”，他用赫姆霍茨（Helmholtz）〔4〕藉以解释地球上的有机体之产生的那个极度大胆的假说来推断这种新生活的产生。基督由此而获得了其他任何宗教体系都不曾有过的真正宗教的创建者这一崇高的独立地位，保罗和约翰关于世界与上帝、律法与恩典、道德与宗教的辩证关系随之告终而同时又得到“扬弃”，于是，一个奠立在保罗福音基础之上的新宗教创建活动出现了。保罗本人并非宗教创建者，但是，凡是在他的宗教构想中可以被理解为一种新的宗教创建方式的东西，而且已经被他的犹太教论敌作如此理解的东西，全都为马克安所掌握并赋予以形态。

假若人们不是错误地将他所提出的“陌生的”上帝与当时

〔4〕〔译按〕赫姆霍茨（Hermann von Helmholtz, 1821—1894），德国科学家，在生理学、光学、电动力学、数学、气象学等领域均有重大贡献。

事实上早就“已知的”之“不知名的”上帝等同，假若人们不是完全不理睬一部分文献的话，马克安的这种重要性也许早就为人认识到了。人们看到了马克安对福音书和保罗书信的修正以及教父们有关他的学说的记述；可是，他的载有大量诠释的圣经文本迄今仍很少有人关注。

我年复一年地搜集资料，力求全面完整；但仔细观之，还有许多尚须进一步考察的问题。使命在向人们招手，我们要为解决使徒时代的教父们提出的、几近于彻底解决了的问题而付出努力；因为现在该是清楚描绘这位使徒之后奥古斯丁之前最重要的教会史人物的时候了。

我身兼三个主要职业，必须忙中偷闲，即用零星时间撰写这本书，有时对能否完成感到茫然。但我毕竟还是幸运地完成了。我只是希望，它步履维艰的形成过程不至留下过分清晰的痕迹。我尽可能详细地拟成目录，因而已无须附加索引。

我谨在此衷心感谢我尊敬的同事施米特（Carl Schmitt）教授先生为本书付梓给予的友善支持。

作者

一九二〇年六月二十七日于柏林

你们不要认为异端是某些小人物造成的；
如果没有大人物便不会形成异端，大山是更危险的呵。

——奥古斯丁

没有任何异端能够形成，如果不是存在着充满激情的天才，而这天才又有着创造者上帝所创造的自然禀赋的话。这是最富学养者所读到的马克安的名言。

——哲罗姆 [转引自奥利金]

一 导论：马克安之基督教传言的 宗教史前提以及他出场时 基督教会的内在状况

本文所讨论的人是一位宗教创始人，这一点是他的同时代人和第一个文字上的对手、护教士查斯丁（Justin）〔5〕早已认识到了的。但马克安却属于自己并不知道自己为宗教创始人的那类宗教创始人。这种自迷的情况在他比其他任何人都更加有情可原，因为使徒保罗所有的学生中没有谁比他更诚笃了，而且，马克安所要认知的并非另一个上帝，而是那位在被钉上十字架者身上显现的上帝。

1

公元一世纪，人们在雅典和罗马，也许还在其他一些城市读到一些圣坛铭文，文曰：“献给未知诸神”，或曰：“献给亚洲、欧洲和非洲的诸神，未知的和陌生的诸神”，也许称：“献给未知

〔5〕〔译按〕查斯丁（约100—约165），基督教早期教父，被后世教会奉为护教士。

的上帝”〔6〕。

这些铭文出于恐惧的动机，想预先对付那些受漠视的或者外国的神祇之令人不快的干预。可见，定语“未知的”并未隐藏着任何神学的秘密。

自苏格拉底以来，在宗教哲学中——尽管没用这个名称——就已经有一个“未知的和陌生的上帝”。他之所以“未知”是因为他没有名字；他之所以是“陌生的”是因为他不属于“本国的神祇”。但最重要的是，他是单数，并必须被想像成是固有者，因此他使其他一切神失去价值、陷于解体。

未知的上帝正是由此而成为一个具有重大信息价值的秘密，成为已知的上帝。从名称上看，他仍然是未知的，可以说，他现在方才获得这个名字或者类似的名字——因为祖国的传统和人民都不了解他；但是，有关他的宗教性认知越来越雄辩有力，而其他诸神的则越来越低沉而为人所不屑；这种认知从负面的定语“未知”整理出大量正面定语，而对已知诸神却是一筹莫展。这个未知者与“亚洲、欧洲和非洲的未知的和陌生的诸神”毫无关系，由于距离遥远，他与他们分离开来，他生活在与他们完全不同的另一个领域。他更为遥远而又更为贴近！

可是，《使徒行传》叙述说，他们和他被带到了一起，不是通过其他什么人而是通过雅典的保罗。保罗或者他的叙事人（有人认为是叙事人，这一点无关紧要）能够促成这件事，这也是时代的标志，是宗教混合主义（Synkretismus）时代的标志。正如人们当时将许多非常尘世性的预言改造成超尘世的东西那样，保罗也对鬼怪似的或者只是“可能的”未知诸神作出新解，使之成

〔6〕 关于铭文参阅 Norden 的深入论述（“Agnostos Theos” [fitdr hhup]，1913，页 1ff）。

为未知的上帝。但他随即便将这未知的上帝表述为只是曾被认错的上帝，并将之作为世界的创造者和引导者进行传讲。

在这一点上追随他的是大教会。大教会只是鉴于异教对他视而不见才称上帝为未知的上帝，或者是在强调这个上帝超越人的理性和超越理性的认识的时候，它才称上帝为未知的上帝。在其他情况下，大教会通过上帝显现于世界、历史和耶稣基督身上的启示来认识上帝；大教会认识这位上帝，并呼唤上帝的名字。

然而，基督教的灵知主义者步希腊神秘主义者和哲学家们的后尘，认真对待“未知”这个概念：他们的上帝虽然是耶稣基督之父，可真正是未知者；因为自柏拉图以来，在有关上帝的漫长的思辨之路上，这个上帝与世界的联系逐渐地不仅松散了，而且完全瓦解了。从日益独立运作的内在经验和观察出发，他们越来越不可能将他们在自己心胸中发现的纯洁、善良、崇高的上帝与如此恶劣的外在世界联系起来，以至最后联结的纽带完全断裂了：未知的上帝并非世界创造者。正因为如此他才是未知者。从内心深层产生的，对作为智慧者、圣洁者和善者的上帝的定语使他如此高高地超越于世界，以至于他不可以再被设想为世界的创造者和治理者了。但在这一情况之下，世界变得毫无价值，因为不仅所有价值，而且甚至所有真实存在都必须到未知者那里去寻找。世界成为监牢，成为地狱，成为毫无意义的东西，成为令人作呕的假象，成为虚无。所有这些判断从根本上是一致的：世界被夺去了其存在权利；换言之，它为感官所感知的生存引发了一切可以设想的恶感和谴责。

但是，灵知主义者在这方面却有一个重大的保留条件。身处世界之中并通过其肉体 and 灵魂从属于这个世界的人，在他的精神里有一颗来自未知上帝之存在与生命的火花。这一禀赋将他密切

地与上帝联系起来，所以，这个上帝对精神并非陌生者，只是相对意义上的未知者：未知者只须向被遮蔽、被削弱的精神显现，精神随即便认识他、理解他了。可以说，在这个有时空限制的、感性的世界里仍然存在着神性的东西，而这一种认识不可能不对世界观察方式本身产生影响：在这个宇宙中，以某种方式存在着某种超越尘世和富有价值的东西。

所有知名灵知主义者都做如是想。正如他们凭藉这一想法足以使他们的自我意识腾升到不适当的高度那样，这位显现的未知者的拯救行为也可能仅仅是履行一项必要的义务，是同根同源的精神之自我拯救。

这时，出现了一位宗教思想家，他十分认真把握住这整个宗教观点的主要倾向。他并未处于它的发展路线之内，并未卷入它的动摇不定状态；正因为如此他能够认真对待。他的出发点是另一些前提，是《旧约》，是圣经的基督教，是保罗。他把通过耶稣基督的显现而认识到的上帝完全地和仅仅地看成是慈悲的父和给予一切安慰的上帝，他确信除此之外别无其他关于上帝的表述，任何其他表述都是严重的错误。因此，他始终和仅仅将这个上帝传为善良的拯救者，但同时又是未知者和陌生者。他是未知的，因为他任何意义上都不可能从世界和从人身上被认识到；他是陌生的，因为绝对没有天然的纽带、没有任何义务将他与世界和与人，甚至与人的精神联系起来。这个上帝作为一个完全意义上的陌生的客人和陌生的主走进世界。他是一个严重的悖论，所以，宗教若想成为真实的而非虚假的宗教的话，宗教本身也只能是一个严重的悖论。在宗教史上第一次真正出现了“未知的和陌生的上帝”，他出于仁慈的爱，在这个他在其中不曾创造什么因而也与他无关的世界之中进行拯救。那些怀着顺从和畏惧的虔诚

为“未知的和陌生的诸神”建立祭坛的人最少想到这样一位上帝。

传讲这个上帝的人是锡诺普^[7]的基督徒马克安 (Marcion)。当时所有的基督徒都相信，他们自己知道自己在这个尘世之中乃是外来的异乡人。马克安纠正这种信念，他认为：上帝是陌生者，他引领他们走出受压抑和苦难的家园走进一个崭新的、迄今从不曾料想到的慈父的家园。马克安所从属的这一条路线的特点是：他极其彻底地完成了内在性宗教 (die Religion der Innerlichkeit)。他结束了在宗教内在化历时五百年的发展。然而，希腊化文明 (Hellenismus)^[8] 拒绝这种彻底性；因为灵知主义和新柏拉图主义在其他方面尽管各行其是，可在下述一点上是一致的：上帝虽然是“未知者”，却并非“陌生者”。^[9] 但马克安还属于第二条和第三条路线，这是他的基本路线。为了确定他在这路线上的正确位置，人们必须有更详细的了解。

2

自克劳狄乌斯皇帝^[10] 在位之时从巴勒斯坦进入帝国的这种

[7] 锡诺普 (Sinope)，马克安的出生地，现属土耳其。马克安约在公元一一〇年出生在这里。

[8] [译按] 希腊化文明是指自亚历山大大帝 (Alexander der Große, 前 356—前 323) 开始的融合其他文化而产生的广义希腊文化。

[9] 令人奇怪的是，马克安的最伟人的对手德尔图良 (Tertullian) 曾就真理表述了类似马克安就上帝所表达的基调：“真理知道它只是作为陌生者滞留于尘世间，人们很容易视陌生者为敌人，而这些陌生者的来源、故乡和希望、他们的感激和尊重都在天上。”在这里，不妨回忆一下——虽然是从远处——歌德的思想：“每一种理念都是作为陌生的客人出现”。

[10] [译按] 克劳狄乌斯皇帝指罗马皇帝克劳狄乌斯二世 (214—270)，公元 268 年至 270 年在位。

新宗教极其强大，富有吸引力，这表现在：伴随着对耶稣基督这个被钉上十字架者和复活者的传言，它从一开始便包含着众多极端对立的宗教成分。作为晚期犹太教的最高表达，它将所有这些带有基督教符号的传统和认识都纳入它的新的基本概念“信仰”之中（包括对于共同体构成和祭礼具有决定意义的理念），它从一开始便是一种极具混合主义倾向的宗教，并恰恰因此从一开始便是大公^{〔11〕}的宗教。作为一个极具宗教性的民族的宗教史的完整体现，它的构成并非为了适应个别群体的虔诚需求，而是为了适应最广泛的、质素和教育各不相同的众多群体的千差万别的需求。它在其发展进程中可能变得更加复杂，但不至比它进入罗马帝国之时更具有多面性。

由于这种负担，基督宗教不曾有过青年时代，甚至也不曾有过原初的发展。它从一开始便裹挟着大量宗教的、极其相反的思想。

这个宗教传讲着一个迄今不为人知的上帝，它同时说教着为所有的人所预料到的、许多人已经知道的天地之主。

它为一个新近在提庇留^{〔12〕}治下被钉上十字架的新的主和救星广招门徒；但它同时称，他曾参与创世并自祖先时代以来便在人的心胸之内并通过先知启示自己。

它传讲说，它的救世主所带来和所创造的一切都是新的，它同时承传下一部古老、神圣的经书，这是它从犹太人手中夺取的，其中预言了自太古以来认识和生存所需要的一切。它带来取

〔11〕〔译按〕大公的宗教，德文为 Katholische Religion，其中 Katholische 一词源于希腊文，本义为包容一切的、普遍的、大公的。自二世纪起指基督教总体教会，以别于个别教会、派别。在中文中通译为天主教，为与本书论述适应，这里取其本义。

〔12〕〔译按〕提庇留（Tiberius，前 42—后 37），罗马帝国第二代皇帝，他在位期间，耶稣被钉上十字架。

之不尽，用之不竭的丰富的崇高神话，它同时传讲包罗万象的逻各斯，其本质和活动正是那些神话所表现的。

它宣讲上帝之唯一作用，同时又宣讲自由意志之自主性。

它将一切置于清晰的精神和真理之上，但它却带来冷峻和模糊的文字以及迎合宗教感情和神秘主义的圣礼。

它将宇宙解释为善良上帝的善良创造，但同时却又说成是邪恶魔鬼的可憎的统治领域。

它宣讲肉身的复活，同时却将这肉身看成是最凶恶的敌人并作为这种敌人来对待。

它以迄今闻所未闻的方式预告震怒的上帝的审判已经临近了，以唤醒人们的良知，但同时它又宣讲这个整部《旧约》所表述的上帝乃是最慈悲和至爱的上帝。

它以诅咒相威胁，要求一种最严格的禁欲和克制的生活方式，但同时又希望一切罪人都得到完全的宽恕。

它如此迎合个别的人，似乎人是独自存在于这个世界之上，但同时它又召集所有的人加入一个相互支持的兄弟同盟，其全面如人的生活，其深沉如人的困厄。

它建立一种宗教民主，可是，它从一开始便准备使它屈从于强大的权威。

即便在其持续发展的过程中，也没有任何其他宗教曾像这个宗教那样，如此明显地同时更是潜在地，在其开端之时就达到那种程度的多样化、那么错综复杂和那么“大公”，尽管它的认信非常简洁：“主基督”。

这种错综复杂状态，这种浮光掠影总是被忽略，并被归因于这个宗教之后来的发展的“对立面的结合”（*complexio oppositorum*），原因何在？答案很简单：传讲耶稣基督的宗教在承传《旧

约》的同时也承传了错综复杂的、有着众多来源的、其水平参差不齐的晚期犹太教的宗教资源作为它的“信仰”。

这种“大公性”并不存在于创教者的精神之中；人们知道，只要认识到上帝，遵从他的意志，给予他的国度以空间，一切承传、教义和形式对创教者而言完全是无关紧要的。建立一种广泛层面上的“教义”，这远非耶稣基督所想，因为他在取用旧的、宣讲新的同时，眼中盯住的始终只是实践性宗教本身的关键性要点。而且，在这一点上，他仍旧是先知所指的那种犹太人：他所关注的只是上帝国以及在上帝面前的“正义”，只不过他是用不同于圣经学者和法赛利人的另一个尺度去衡量它而已。

像他一样，巴勒斯坦的犹太—基督教教徒群体可能也有同感。他们也不知上帝—世界—教义学。集中于晚期犹太教中的大量复杂而相互矛盾的资源对他们而言始终是杂乱无章的，它并非信条，而不过是其价值不可靠的、人们可以任意从中取得启迪、告诫和推理的“资源”。在犹太教的土地上，关于耶稣基督的传言只是实现古老的弥赛亚预言。几百年之久的传统和演练使犹太教能够在教义学上对所吸纳的新材料好像保持着免疫性，这就是说，虽然利用这些材料的丰富内容，最终却又不至有损古老信仰之素朴性质。这种态度和技能也自动地传给了犹太—基督教。

然而，当基督教的布道踏上希腊的土地时，这种情况——可以说突然地——起了变化。犹太教本身在与希腊文化接触时也有过这种变化；不过，由于从民族和宗教仪式上仍然构成一个严谨的统一体，“亚历山大利亚式的”变化始终被掩盖、被怀疑，因而没有力量，它从历史上看也只是犹太教的一个插曲。

变化何在呢？宗教变化成为宗教哲学，——因为更高一层的希腊人只将它作如此理解；它屈从于逻各斯，对仅仅作为神性启

示流传下来的一切进行“逻辑上的”梳理，使之达到严格的统一和效用。

但是，这种“被启示的东西”是无限丰富的资料。首先，其主要成分《旧约》便是无限的。如果要从字面上（λόγος）观察它的话，谁能够把握住这笔财富呢？谁能够把握住这些关于上帝及其外在和内在活动的丰富表述、这多种多样的历史与教义、告诫与安慰手段呢？谁能够使神圣文献所包含着的各种层次和高度协调一致呢？既然这一切为同一个灵所默示，它们就必须协调一致呀，不是么？与《旧约》一起涌来启示、智慧教训和推理的洪流，每一个波浪都在它的浪尖上带着似乎为启示文献神圣化了的古老名字。

人们惊愕地面对一个事实：希腊人竟将所有这一切作为神圣的启示接受下来。只是此一系于彼一，而最终系于六天劳作，系于诗篇，系于几篇先知作品。它们，只有它们——像无数证言所教导的那样——给希腊人的心灵和精神以无比深刻的印象，这促使他们把其他一切与这些启示不可分割地联系在一起的东西也作为上帝之言给予承认。他们中的几个人公开确认：一开始并非耶稣基督的说教使他们信服，而是《旧约》以及它的核心篇章成为引导他们走向基督教并继续使他们坚持基督教的桥梁。“我不会轻信福音，除非旧约的权威说服我。”这无疑是最早期无数希腊基督徒的认信。当然，最上层的人物并非如此；《旧约》和基督教的传言只是在希腊思想界的上层陷于解体的时候，方才得以渗透进去。

由于晚期犹太教充溢着宗教资料，巴勒斯坦的弥赛亚主义和末世论在希腊的土壤里表现为一种其内容为最高值的宗教。

天主教会之最高尚的使命过去是、直到今天仍然是：为基督

宗教维护全部丰富的宗教财产，首先维护上文曾作过简略说明的“对立面的结合”，并进而维护史无前例的宗教内容的至大的包容性。整个的教义史便是由这个使命发展而来的；宗教仪式和赦免体系的制度是与之相适应建立起来的，甚至那构成这些制度的复杂的章程也只有完全由此出发才可以为人所理解。但是，在许多世纪之后，从思想上成功地统一掌握这整个互相矛盾的资料者并非古代教会，而是中世纪经院哲学的亚里士多德辩证法。

显然，这整个资料在其发展的任何阶段都不可能成为“私人宗教”（Privatreligion）。虽然个别人地位是如此高，虽然他的精神、他的感情生活和他的宗教经验是如此深刻，具有如此的适应性，虽然他的灵魂思考能够容忍如此多不可容忍的东西，可是他也只能够从这反命题的综合体中取用某些部分用于他的内在生活。对于整体他只可表示敬畏和顺从。至今仍然如此。这个事实必然造成一个作为整体之载体的中间值（Zwischengroße）。每个高级宗教都要求有一个位格化的共同体（hypostasierte Gemeinschaft）；而在这里，有双重理由要求它，因为只有这样一个共同体才有足够力量来理解并代表整体；因为古老的民族群体以色列弃绝了新的发展。——这个共同体就是教会。一度曾是耶路撒冷具体的教徒群体的教会早在使徒时代就与基督并行出现，且在众多教徒群体和个人之上。这是它从事实产生的不可或缺性的证明。个人靠它的财富生活，以不同的方式从它吸取营养，而将理解整体和对整体承担的责任恭顺地让给教会，即新的、发展中的职业神学家等级。

然而，与这种“理念上的”教会相适应，在尘世上必须有一个现实的体现，——这种认识是在两个世纪的进程中迫于保持基督教信息之整个反命题综合体的力量、为它辩护使之免受删节

和增益的需要逐渐形成的。因此，现实中的大公教会并非基督教发展中的“偶然现象”，也不仅是在与周围世界及其渗透力量的交相作用中发展出来的产物，如果要使所有那些在这个宗教最早的传言中已经包含着的极端相反的成分并存并相互保持其力量的话，它从一开始便是必要的。教会作为基础被强加给基督教宗教混合主义神学的非凡代表人物。

不过，在任何时代都未能抑制住有头脑的、笃信宗教的人身上的那股冲动，他们想内在地全盘占有宗教带给他的东西，如果做不到这一点的话，就会剔除那种相互矛盾的、不理解的和不合宜的东西。所以，人们必然会想到，自教会史之初便不乏那些通过对资料的剔除、强调和统一编排而试图在宗教中成为行家的人。他们想讲授一种单义的基督教（*eindeutiges Christentum*）并将之总结成为一种“信仰”，这种信仰不将任何相互矛盾或者不合宜的思想强加于人。虽然类比法手段也能够做到这一点，人们可以借助它对许多相互矛盾的东西进行比照，但这种方法却并非时时处处都可以使用，而且也并非每个人的专长。

形成中的大公教会就曾把这种从整个传统中创造自己的宗教、然后使之与传统相对立的人称为“异端”（*Haretiker*）^{〔13〕}，即遵从为自己“所选择的”东西的宗师。

在这里应提一下原创时代最高尚的传教士使徒保罗。他的地位之所以如此独特是因为他既是大公教会之父，也是“异端”之父。

保罗一直都极其重视使他的布道与“原初使徒”的布道相一致，即与伟大的基督教传言互动集体（*Aggregat*）保持一致。

〔13〕〔译按〕异端，德文为 *Haresie*，源于希腊文，意为：被选中者。*Haretiker* 意为持异端思想的人，通常亦译为“异端”。

虽然他非常强调他作为使徒的独立性，但却不容因此而损害古老的传言在其整个广度和多面性上应有的完全一致。在先知和使徒的地基上以基督为柱石的伟大教会，即全部传统的教会，是他建立起来的。但在另一方面，他却威胁着它，这不仅由于他明确强调“他的”福音，而且他还或悄然或公开地从完整的传统中剔除了相当一部分而又突出了另外一些成分，以致其中极端的对立几近消失。他开创了对基督教信息的单义理解之路；但这一点与作为普遍的和作为“对立面的结合”的这种信息水火不容。他赋予律法概念以新内容并消除其旧内容；他剔除了“劳作”之宗教意义；强调“新”，致使《旧约》几乎丧失其现实意义；他使“灵”凌驾于文字之上，致使文字看似暂时的和毫无价值的东西；他在唯一一种观点之下理解“罪”和“拯救”，从而否定其他所有观点的适用性。

总而言之：他不满足于基督教传言从晚期犹太教接受过来的宗教与道德、神中心论和人中心论、预定论和功业论（*ergistisch*）、戏剧和静止的相互并立。他从对被钉上十字架的神子的信仰出发，追求一种从拯救方面探讨和明确解释内在生活的对立与历史的行程的信条。他自己在这一方面是否受到希腊灵知（*Gnosis*）的影响，这是一个在此无须进行讨论的争议。即便有人在某种程度上对这一争议表示肯定，他在宗教上的独立性仍然是足够强烈的。

但奇怪的是，他的缩减和强有力的简化措施最初并没有取得值得称道的成果；人们发现它们在使徒后时代的基督教之内只是催化剂。他的成果基本局限于实施异教徒可立即成为基督徒的权利；此外，他的布道与许多无名氏的布道共同发挥着影响，这些无名氏或多或少是不加批判地使相互对立的宗教成分所汇合成

的巨流作为基督教传言流向世界。人们称之为保罗主义 (Paulinismus) 的东西在更大程度上是对未来的预言，是向着大公主义 (Katholizismus) 发展的教会中的决定因素。伊里奈乌 (Irenaus)^[14] 之前的绝大多数基督教著作家们受保罗的影响甚微。他们中的每个人都以某种方式走着自己的路。但在另一方面，他们却又和谐一致，因为没有谁有意地排斥另一人的传言。所有的人都从基督教之泉，也从流入其中的晚期犹太教的巨大汇合水库汲水。他们当中没有人——“约翰”除外——将他所报告的东西加以精炼；人们有一种印象：他们中的每个人似乎也可能提出另外的东西。谁都不是“异端”，谁都没有将其他人打成“异端”。当时还没有含义单一的、以强调和排他性方式工作的神学。

当人们阅读路加、彼得、雅各以及所谓“使徒式的教父” (Patres Apostolici)，即克雷芒 (Clemens) 和依纳爵 (Ignatius)、巴拿巴 (Barnabas) 和海尔乌斯 (Hermas)^[15] 的著述时便会产生这种印象。但从横向上看，与保罗同时和在他之后已经存在着基督教的“异端”了，而自哈德良 (Hadrian)^[16] 时代以来，他们则成为一股力量。

所有这些人的特点在于，他们不愿让宗教混合主义存在，因为相反观念和不同意见之错综复杂状态不是别的，而就是宗教混合主义，他们提出一种多少比较单义的宗教感情和教义与之对

[14] 伊里奈乌 (约 130—约 200)，生于小亚细亚的士每拿 (Smyrna) 的尼西亚前教父。著《反异端论》五卷流传至今。

[15] [译按] 克雷芒，这里指克雷芒 (罗马的) (Clemens Romanus, ?—约 97)，曾任罗马主教；依纳爵，即依纳爵 (安提阿的) (Ignatius Antiochia, 约 35—约 107)，据传说是彼得或保罗的门徒，曾任安提阿城 (在今土耳其) 主教，故名；巴拿巴，《圣经》中的人物，见《使徒行传》和保罗书信；海尔乌斯，二世纪中叶生活于罗马的基督教“先知”，他的《牧人》一书对基督教思想的发展产生重大影响。

[16] [译按] 哈德良 (76—138)，罗马皇帝，117—138 年在位。

抗。他们正确地看到，这种不纯净的混合主义的根源首先在《旧约》，在它粗劣的文字和混合主义所引起的理解的任意性。所以，他们所有的人时而完全拒绝《旧约》，时而拒绝它的几个主要部分。

不过，人们在这里察觉到一个悖理的事实，这些“异端”一方面想方设法摆脱《旧约》，摆脱晚期犹太教，从而摆脱宗教混合主义并给基督教以单义的表述，可他们又从另一方面引来一种混合主义。他们尽管方式不同但却都在借用神话和奥秘体系 (Mythen-und Mysterien-Komplexen)，这类体系在正统的、虽然已经向异邦人开放的犹太教看来是异教性质的、恶魔性质的，在基督教整个传统的代表人物看来也是怪异的和不可接受的。在“灵知派”中，我们看到一个奇特的现象：他们从基督位格的救赎意义出发，因而往往根据保罗的话，通过剔除大量宗教的和道德的重要主题，赋予基督教一个清晰的结构，可是，这时却大量借用外来的奥秘推理。

对这个事实直到今天仍然没有从历史的和宗教心理学的角度给予清楚的剖析^[17]，因而也没有给予解释。第一批真正意义上的基督教神学家竟是灵知派，竟是那些将外来神话连同其相应的推理引入源于犹太教的基督教之内的人，这是怎么回事呢？

我认为其原因在于犹太教连同它的神圣文献，也就是说连同它的“律法”并未形成一种权威性的神学。它虽然在它的启示录、智慧书，尤其在它的希腊文文献中表达了丰富多彩的宗教主

[17] 人们没有注意到，灵知主义从负面上意味着拒绝晚期犹太教的诸矛盾的宗教混合主义，而从正面上则意味着试图在基督教宣讲的土地上实行一种单义的宗教主题，因为人们让灵知派引用的神话推理的万花筒迷住了视线。这类推理被引用的目的只是为了支持一种从根本上看很简单的信仰；人们自以为从中认识到，他们所要遵循的基本神学思想在其中得到非常清楚的哲学的和历史的表述。

题和神学思辨，并将之固定于《旧约》的文字——所有这些都作为一堆杂乱无章的东西变成了基督教的传言；但是，体系化的需要可以说已经为“律法”所用尽；因此犹太教在体系上基本上没有超出一个命题：“听着，以色列，主——你的上帝——是唯一的上帝”。就是这个命题也由于新宗教主题的引入而受到威胁，但人们却没有察觉到这个情况，因为在犹太教中根本没有一个神学——教会的纪事制度。

如果说“律法”以及民族性在新的基督教教徒群体——它与犹太教徒群体多么不同——中失去其影响，那么，为对付瓦解就必须有一个新的凝聚力：天主教会第二个世纪从“信仰”与“使徒传统”的综合思想中找到了这种凝聚力并在创造了使徒著述集和主教的使徒性职务之后，小心翼翼地、逐渐地从这种思想推出全面的天主教信条。

尽管如此，从教会方面看，奥利金所呈交的第一个决议失败了，不得不在后来的一段时间里加以修正。但这失败并不意味着灾难，因为神圣经书和使徒性的教会权威这些形式上的权威与完全简洁的使徒的信仰声明一起有足够的力量对付震荡和维护对一个无限而又安全、可靠的宗教财产的意识。

然而“异端们”——在这一点上与使徒保罗相似——不愿推迟建立信条，即不愿推迟对宗教之精神上的渗透和组织上的集中^[18]。这一要求表明他们是希腊人——保罗作为教义宗师已经超越了他的民族；但他们不仅是希腊人，而且他们中的优秀者在

[18] 这里必须除去“护教士们”，因为他们的特点在于，他们的系统性的尝试虽然是古代天主教教父们努力以求的东西的基础，但却单纯用来保卫基督宗教或者传教使命，而并不是出于从精神上掌握宗教的内在迫切要求。只要他们表现出这样一种意向，他们便在认识宗教本质的深度上落后于灵知派。不过，假若我们拥有查斯丁的已经散失的著作，我们在这一方面也许对他又当别论。

他们成为基督徒之前，就必定已经是希腊的灵知派了，这就是说，他们来自一种新的精神和宗教氛围，这种氛围是自几代人以来在东方和希腊奥秘智慧的结合之中产生的，而其中又不乏晚期毕达戈拉斯派、晚期柏拉图学派和晚期斯多亚学派哲学的影响。

这种 Gnosis^[19] 虽然从资料上、宗教礼仪上和社会学意义上表现为如此繁多的形态，但从其基督教形式上看却是一个含义单一的值，并以此而率先进入了那个基督教的希腊哲学通过杨布利科（Jamblichus）才进入的阶段。二世纪的基督教灵知派之所以率先达到这个阶段是由于他们是启示哲学家，他们将戏剧性的和垂直的晚期柏拉图主义的上帝——世界体系和关于精神及其沉浮的赞歌与基督教的传言联系了起来。这种传言被赋予至高无上的地位，因为耶稣基督是精神的拯救者，即神性的力量，这种力量消除了因严重背叛而发生的悖逆自然的、使精神在其中遭到禁锢的精神与物质的联系，从而使精神得以重返家园。

灵知派——这里只指其重要人物——以高度严肃的态度和他们奉之为领袖的保罗的神圣激情来对待基督教传言；但这种传言却完全被置于二元论体系之内，这种二元论体系在其开端和戏剧结尾都被设想为是泛神论性质的，因为重又投回自身之上的空虚（Kenoma）乃是无。这种权利似乎是保罗自己所保证的，因为在他的书信中有大量段落讨论上帝、灵魂、精神与肉身、这个世界的上帝、世界与历史奥秘等等，这些段落几乎不可能让一个希腊人不从上述体系的意义上却以其他什么方式进行解释；此

[19] [译按] Gnosis 源于希腊文 γνῶσις，是神秘的、属灵的救恩知识，有别于相当实际的理知，因此当译为灵知。据说，这种真知来自神界，因此既不同于人类知识，亦不同于单纯信仰，它是靠秘传才能取得的。以此一核心思想建立起来的教派就是灵智教派，即灵知教派。灵知派融合多种信仰的通神学和哲学，它迫使早期基督教会为了反对它而汇编成正典《圣经》、提出教义神学、建立主教制，从而得到发展。

外，其中还有与永世思辨（Aonen-Spekulationen）几乎毫无二致的思辨。但是，这些灵知派不可能放弃这种永世思辨，因为只有证明日益丧失神性的普累罗麻（pleroma）^{〔20〕}才能够解释世界作为一个悖逆自然的和恶劣的善恶混合体的实际状况。这些灵知派必然无一例外地给予《旧约》以尖锐的批判，仅就它们作为基础的开篇《创世纪》而言，就不可能完全为他们所接受，因为《创世纪》将他们判定为恶的东西——处于其基本状态，即存在之中的世界——解释为善。他们用以取代《旧约》的是原初的、先于世界的事件的伟大戏剧和精神的赞歌。他们为什么会与基督教传言不相容呢？这种传言以其崇高、以其震撼性的和赐福性的戏剧恰恰向他们证明了它的亲和性呀？“主，基督”这一认信不正正是要求应像思辨所做的那样来理解他对宇宙和历史的这一主宰地位吗？

政治上与犹太教完全分离的基督宗教，在哈德良时代所处的形势在其历史上是至为关键的。一方面是杂乱无章的、未成定型的、受《旧约》束缚的、事实上依附于有着丰富资料和相互矛盾的主题的晚期犹太教的基督教传言，它决心将一切纳入“使徒正统”并按照精神和文字加以保护。另一方面是展示着明确无误的和坚定的基督教之上帝——世界——认识的重要的宗师，在这种认识中耶稣基督的拯救占据着至高无上的地位，这种认识继续完善着希腊人之最崇高的关于推动着世界的终极对立的思辨。前者严格维护《旧约》的权威，后者弃绝它；但前者的情况因他们自己越来越紧迫地面临的这本书所包含着的难题而更加困难。它单单属于基督徒，还是属于基督徒和犹太教

〔20〕〔译按〕音译为普累罗麻，英译为 fullness，即围绕在神周围的移涌的灵性世界。

徒？今天，经文还适用于它的哪些部分？不适用于任何部分（《巴拿巴书》^[21]便如此认为，它声称字面上的理解是魔鬼的理解）还是适用于所有部分或者某些部分？人们可否设想某些部分只具有暂时的、上帝所要求的作用？律法之制定是为了增加罪吗？人们必须对一切都以寓意的方式叙述吗？人们应怎样以寓意的方式叙述呢？书的意义只限于典型性、先知性吗？某些话不是仅仅为描述和惩罚犹太人而发的吗？——如此等等。从各方面看，人们虽然在礼仪律法不适用于基督徒这一点上同意天主教的说法；但仅就这一命题的理由而言，它也是可疑的，而且除此以外还存在着最棘手的、一直上升为矛盾的种种差异。于是，“使徒派”（die Apostolischen）怀着沉重的忐忑不安感进入深刻的危机。

马克安看到自己的使命便是将基督教从这一危机中解救出来。不要混合主义，而要基督教之简化、统一和单义性，——这是他的关于陌生的上帝的布道以及建立教会所走的第二条路线。为反对漫无边际的和多义的错综复杂的传统应提出一种单义的宗教信息。

如果马克安在这一方面不仅跟保罗而且也跟灵知主义者站在一起，并与教会对立，那么他就会激烈地拒绝灵知主义者以颠倒的意义引入的新的混合主义：从奥秘思辨带来的资料与真正的基督教思想是相同的，因而值得欢迎。在这里马克安也像在他义无反顾地实施宗教之悖理（Paradoxie）时那样是一个始终如一的人：真正的宗教必须是单义的和光明正大的，同样它又必然是陌生的和绝对悖理的。

[21] [译按] 相传为圣徒巴拿巴所著，实际上是公元130年前后自称教师的无名氏所作。书中讨论基督徒应如何使用《旧约》。

3

宗教即拯救——宗教史的指针在第一和第二世纪就指着这个地方：不是救世主者便不可能是上帝。新的基督宗教以奇妙的方式迎合这种认识，使徒保罗对它的表述使作为拯救者的基督成为全部基督教传言的中心。但他那种为《旧约》的上帝概念所滋养的上帝概念与他的基督概念相比表现得过分充盈。这是否有道理，这里可搁置不论。不容争辩的是，耶稣基督之父在保罗的言论中绝不是简单地与拯救者基督完全相合。他不仅是慈悲的父亲和一切安慰之所在的上帝，而且他也是寓于不可企及之光中的不可探知者，是世界的创造者、摩西律法的作者、绝对的历史主宰，尤其是《旧约》历史的主宰；此外，他也是震怒者和惩罚者，最终他是即将来临的主持伟大的审判日的法官。当然，保罗已经从古老的犹太教上帝概念删去许多东西，部分是通过寓意解经的手段，部分是通过一种历史哲学观点，后者基于对人类进行教育的思想和为拯救所必要的相宜办法而允许删除不合宜的东西。因此，被删除者不仅有礼仪律法，而且还有大量繁冗的令人无法消受的《旧约》陈说。

除了保罗，还有大量宗师也在为完成以救世主基督为准领会并确定上帝概念这一使命而工作着。马克安也站在这条路线上；而且他在这条路线上也是义无反顾地走了下去。除了拯救绝对别无其他；拯救是一种如此伟大、如此崇高、如此无与伦比的东西，所以，握有和带来它的人除了是拯救者不可能是其他什么东西。因此，基督教的上帝概念必须特别地和完全彻底地根据基督

实施的拯救来确定。可见，上帝不可能、也不容许是别的什么东西，而只能是仁慈和拯救之爱意义上的善。其他一切都必须严格地排除出去：上帝不是创世者，不是立法者，不是法官，他不震怒，也不惩罚，他只是实体化的、进行拯救和赐福的爱。时代对进行拯救的上帝的渴求和它对拯救的推崇由此而得到可能想像的最清晰的表述。

宗教是关于陌生上帝的悖理的信息；它是绝对统一的和单义的信息；它是作为拯救者的上帝的独有的信息。这些共同汇成一种和谐齐唱的陈述中的每一个都符合时代的巨大向往和斗争，以最强音说出了这种向往和斗争，使之达到最高程度上的实现，它以基督形象证明了这一最高程度上的实现。在马克安的传言中，在他“关于陌生和善良的上帝，关于这位将对他完全陌生的、苦难的人从最沉重的桎梏中——即从其被先天创造的本质和从这一本质被拘于一种诅咒性律法之下的状态——解救出来、通过信仰使之获得永恒的生命耶稣基督之父的”传言中，它得到最简洁而又包罗一切的表达。宗教的悖理性、它的明确的力量和它作为拯救的特有品格在这里得到概括表述。人通过基督得救不是重返父母老屋，而是一个美妙的异域向他们敞开大门，成为他们的家园。

这里说明了一个与马克安在宗教与教会史上的出现有联系的关注点。在古代，保罗之后和奥古斯丁之前，在重要性上能够与之较量的没有第二个宗教人物可以位居其侧。所以，他所留给我们的和通过他所承传给我们的一切都值得高度重视。这些东西并不少：我们拥有（1）他的对手关于他的所谓“体系”的记载；我们了解（2）他的圣经的篇幅，其中的许多章节都一字不差地流传到我们手里；我们知道（3）他的圣经考据原则，他的许多

校勘稿一直保存至今；最后（4）他的伟大著作《反题》的大量残篇保存了下来，还附有对圣经章节的大量解释。然而，迄今仍未对这些文献进行必要的发掘，尤其（2）和（3）所说的文献受到不应受到的忽略，而它们恰恰是最重要的。因此，他的基督教看起来似乎比它在事实上更加远离圣经、更加抽象、更加没有生气，如果人们与马克安自己的陈说相比给予对手的记载以过分大的活动余地的话，那情形就尤其如此。譬如，谁曾注意到马克安的一系列关于“正义的”、“正义”、“正义辩白”、“审判”这些概念也适用于“善良的上帝”的陈述？在他之前谁曾揭示过即便在他之后仍然存在于原初使徒与犹太教伪使徒之间的巨大差别？谁曾将他对律法和对《旧约》的态度进行引申，不只想当然地认为他拒绝律法和旧约？在所有这些问题和许多其他问题上，历史撰写者们迄今基本上仅限于重复他的对手们的某些简单的诉说。人们今天仍然步其后尘：他们曾指出他是二元论者，但他并未触动的《新约》中的东西可以驳倒这一点；真正的历史撰写者们所面临的课题恰恰是从这些材料指出他的本来意图。这比人们以前所了解到的情况更多、更深刻、更丰富。而且，研究一个具有深刻的宗教情感、纯洁的智慧、鄙弃一切混合主义、寓意解经法和诡辩术的人也是一大乐事。

二 马克安的生平与行迹^[22]

据流传下来的可靠记载，马克安出生于黑海南岸最重要的希腊商业城市锡诺普，是犬儒学派第欧根尼（Diogenes）^[23]的同乡。正如德尔图良（《驳马克安》I, 1）所暗示的那样^[24]，他大概是公元八五年前后或者较晚些时候出生的。

本都^[25]在帝国时代早期曾有犹太教徒群体。保罗的助手亚居拉（Aquila）就来自此地（徒 18：2），与他同名的圣经翻译家——犹太教改宗者也是如此。他是马克安的真正同时代人，可以说——如果爱庇芳纽（Epiphanius）的话可信的话——也生于锡诺普（伊里奈乌语，载：优西比乌 [Euseb]^[26]文集，V, 8,

[22] 参见本书附录I：“Untersuchungen über die Personu. die Lebensgeschichte Marcions”（马克安其人事考）。

[23] [译按] 第欧根尼（？—前 320），希腊犬儒学派的代表人物。

[24] 德尔图良只知本都，而不知锡诺普。马克安与第欧根尼互相思想上的接触纯属一般。他们的对手称后者为“发疯的苏格拉底”；关于前者与保罗的关系，出于恶意也许会有类似的见解。

[25] [译按] 本都（Pontus），古安那托利亚北部与黑海毗邻的地区。公元前四世纪末亚历山大征服此地区后建立本都王国，首都为阿马赛亚，公元前 183 年兼并锡诺普作为新首都。

[26] [译按] 爱庇芳纽（315—403），希腊教父；伊里奈乌（Erenaeus, 130—200），尼西亚教父，著有《反异端论》五卷；优西比乌（Eusebius, 约 260—340），基督教会史家，著有《编年史》、《基督教会史》等。

10; 爱庇芳纽, *De mens et pond.* 14f) [27]。令人称奇的是, 这个城市同时产生了犹太教的死对头和犹太教圣经的最无所顾忌的译者! [28] 在这里人们很想了解一下犹太教的传讲及其产生的反题性影响的详细情况; 可惜流传下来的文献对此未置一词。

而且, 不论从哪一种意义上讲, 马克安和圣经译者亚居拉之间的关系都不是反题性质的, 甚至还存在着一定程度的亲和性: 马克安对《旧约》文本也并不想打折扣, 他像亚居拉一样, 以自己的方式照录。他的教会方面的论敌注意到这一点并对他提出指责。不过, 从一般意义上看, 可以提出一个疑问: 马克安是否有过一段与犹太教很接近的时间。人们从他身上绝对感觉不到希腊化文化的精神, 犹太教的《旧约》诠释对他是至为熟悉的, 而他对《旧约》和犹太教的立场最多只能被理解为报复心态 (*Ressentiment*)。我在《马克安新论》页 15 就曾提出过一个假设: 马克安以及他的家族原奉犹太教; 他从犹太教改宗在先, 而皈依基督教在后, 这并不引人注目, 这是最早期皈依宗教时的一般规律。证明这一点的还有:

[27] 两个亚居拉都是本都人, 在我看来似乎是不容置疑的 (比较 Schurer 的 *Geschichte des Volkes Israel* [《以色列民族史》], 卷三, 页 435)。人们可以承认, 圣经译者的故乡是锡诺普, 尽管爱庇芳纽的另一些说明 (亚居拉是哈德良的亲戚, 初为基督徒, 因系占星术士而被逐出教门, 后成为犹太教徒) 对此置而未论。

[28] 按照爱庇芳纽 (*I. c.* 17f, 参见 *Chron Pasch* [编年史] I, 页 491) 的说法, 另一个犹太圣经译者狄奥多齐翁 (*Theodotion*) 也生于本都, 即锡诺普, 他原系马克安追随者, 后改宗犹太教并在康茂德 (*Commodus*) 手下工作。但只要人们能够核查一下, 他的说法就经不起检验了。据伊里奈乌 (*I. c.*) 称, 狄奥多齐翁像亚居拉一样是以弗所人和改宗者; 对爱庇芳纽的编年史上的尝试也可提出重大疑点。译者附注: 康茂德 (161—193), 罗马皇帝, 180—192 年在位。

他像犹太人一样解释弥赛亚预言^[29]。可以说，他的基督教信仰是建立在一种对犹太民族及其宗教的报复心态之上的。正因为如此，他才可能有过与保罗近似的经历，只是他比使徒走得更远而已：使徒只是弃绝律法而并没有与立法者和《旧约》决裂。

《彼得前书》是以本都的基督徒为前提的。在图拉真（Trajan）时代，那里的基督教教徒群体为数之多和力量之强大，我们从普林尼（Plinius）^[30]致图拉真的著名的信中便可得知。据新近的考证，这封信是在阿米所（Amisus）域内或者附近写的^[31]。从普林尼提到的“众女执事”推断，在二世纪初当地教徒群体已经有稳定的组织。

所以，一向被认为无可怀疑的希坡律图^[32]说他是锡诺普主教的（一位主教的）儿子的记载也没有遭到反对；而且，如果说他早年就是基督徒并隶属于一个大的教徒群体的话，他的发展更容易为我们所理解。他跟灵知主义者不同，他曾毕生为了一个伟大的群体，即为了全部基督徒的工作，他从不曾想过要当一个分裂分子。如果说他是《圣经》伴随着长大成人的，就更加容易解释他对《旧约》的熟悉和对它的文本的尊重，虽然这尊重后来变成了厌恶。

然而，同样是希坡律图留下的另一种记载却说，马克安在锡

[29] 他了解他们当时的解释，认为整个《旧约》是真实的历史并相信其文本。哪个灵知派、哪个教父曾如此做过呢？前者作出区别或者认为是欺骗，后者则作寓意解释。可是，马克安却站在犹太人一边！在这里人们不妨回忆一下，德尔图良与马克安和犹太人的论战有相当大一部分是一致的。

[30] [译按] 图拉真（53—117），罗马皇帝；普林尼，这里指的是小普林尼（61/62—约113），罗马作家、行政官。死后留下一大批反映罗马帝国全盛时期的信札。

[31] 参阅 Wilcken im “Hermes” 卷49（1914）页120ff。

[32] [译按] 希坡律图（约170—约236），拉丁教父，1840年在希腊阿索斯山（Athos）发现他所著的《斥异端》一书（十卷）的十四世纪抄本。

诺普被他的父亲逐出教门，因为他勾引了一个少女，这不值得相信。希坡律图在他后来反灵知派的作品《斥异端》中并未重复此说；伊里奈乌、罗敦（Rhodon）、德尔图良、亚历山大利亚学派和优西比乌都没有类似置一词的记载；这肯定是出于论战策略；赫格西普斯（Hegesippus）从一般意义上说，异端勾引教会这个纯洁的少女^[33]。

相反，人们无须怀疑马克安被他的生父逐出教门，这种记载在异端历史上是绝无仅有的，因此它值得相信。如果说马克安在锡诺普曾被逐出教门，那是由于提出邪说，而这正是他勾引少女这段轶闻的涵义之所在。后来的教会实践意义上的逐出教门在哈德良时代尚不可能发生，它部分指更严重的情况，部分指较轻的情况。更严重者：如它可能以非常严厉的方式付诸实施，致使被开除者遭受撒旦的任意折磨；较轻的情况：如实施逐出教门教徒群体的判决对其他教徒群体并不直接有效。不过，我们可以确有把握地认定，只有严重的邪说才招致逐出教门的惩罚；因为当时人们只有在极端的情况下才决定将一个兄弟开除出去，他毕竟承认基督是他的主呀。可见，马克安在当时想必已经具有了他为大教会所不容的学说的基本特征^[34]。

[33] 因马克安后来提出的严格的禁欲可以被理解为复仇心态而将这个故事看成是真有其事，这也是很值得怀疑的，哪怕这段轶闻得到充分证明。译者附注：赫格西普斯，活动于二世纪的希腊基督教史学者。

[34] 关于他受教育的过程，我们一无所知；但他的文本批评证明他是一个有教养的人，至少拥有一般哲学知识。他对哲学所表现出的明显的恶感（见下文）与此并不矛盾。哲罗姆（Hieronymus）——肯定摘自奥利金的书（而他所根据的是流传下来的说法）——在 Comm. In Osee 1. II 至 c. 10I 中称他为“热情而又学识最为渊博的天才”；参阅上文页 1 警语。教父将有可能存在的希腊重要哲学家看成是他的导师一说，可不予考虑；但是，奥利金称之为“doctissimus”（“学识最为渊博的”）的人首先必定是十分熟悉圣经的——对这一点我们也可以确认——其次也必定受过良好的世俗教育。

他奔赴小亚细亚，这已经称得上是一次传教职员之行了。一件不容忽视的文献说，他随身携带着本都兄弟们的信函。这只可能是推荐信了。由此推断，他在故乡还是有追随者的，他被开除出教之事在当地也并非没有异议。在小亚细亚（即在以弗所，文献作如是说；也可能是在士麦拿 [Smyrna] 或者希拉波利斯 [Hierapolis]），他在教徒群体长老那里寻求承认并向他们陈述他对福音的看法，但却遭到拒绝和反驳。当时大概发生了——抑或后来在罗马发生的？——与波利卡普 (Polykarp) 的邂逅，这是伊里奈乌斯（根据帕皮亚 [Papias]）给我们留下的记载。^[35] 波利卡普严词拒绝了这个渴望得到承认的人：“我承认你是撒旦的头生子。” 既然受到波利卡普如此残暴的对待，马克安想必传讲了他的“二神”说和对《旧约》的批驳，并将此暗中告知教徒群体。

于是，马克安转赴罗马：本都、小亚细亚、罗马，即便当时从教会角度看也意味着逐步升级：谁如果想对全部基督教徒发挥影响，谁就必须进入世界首都^[36]。他是乘自己的船前往的；我们从最可靠的文献（罗马的罗敦、德尔图良）知道，他是一个富有的船主并以此闻名罗马（ὁ ναύτης Μαρχίων, nauclerus [水手马克安，船东]^[37]）。这次旅行大概是在安东尼·庇佑 (Antoninus)^[38] 元年，肯定是在此前后。哲罗姆有一条记载说，马克安

[35] [译按] 帕皮亚（约 60—约 130），使徒教父之一，曾任小亚细亚希拉波利斯 (Hierapolis) 主教；波利卡普（约 69—约 155），早期教父，生于小亚细亚，据传说，他是使徒约翰的门生。

[36] 马克安也许考虑到罗马的教会与犹太教的决裂比在亚洲更为彻底，才决定这次罗马之行的。在罗马，人们不再与犹太教徒一起在安息日斋戒和举行复活节祭仪。马克安可能希望在这里找到一个更加合宜的土壤。

[37] 德尔图良反复使用马克安的世俗职业称谓来讽刺他。

[38] [译按] 安东尼·庇佑 (86—161)，罗马皇帝，“五贤君”中的第四个，138—161 年在位。

事先曾派一个女追随者前往罗马打前站。此说令人难辨真伪。

尽管在本都和亚洲遭到弃绝，马克安仍然觉得而且自知自己是普遍的基督教徒群体的一员，是“兄弟”；他认为自己的信念代表着那赐予全体基督教徒、并为全体基督教徒所代表的福音。所以，他参加罗马的基督教教会并在加入时捐赠 200000 塞斯泰采^[39]。在罗马，人们最初大概不知道他以前的事和他的学说；不过，即便在事情很快传开之后，教会也并不急于立即将他开除出去。他们可能要观察一番。赠款想必也起了作用，使人们没有加快对这个教会新成员的批判步伐，马克安本人可能是小心翼翼地开始传讲他的学说的。而且，有一点能说明他与大教会决裂之后这段时间的表现，那就是，我们并没有掌握任何流传下来的他对教会及其成员的诋毁或者恶言恶语^[40]。不过，也有可能，甚至有某种程度的概然性的是，马克安最初在罗马非常克制，以便通过严肃的工作将他的学说建立在坚实的基础之上。编订福音和保罗书信的真实文本，即清除犹太教的插入文句，然后撰写伟大的考据著作《反题》，它将证明《旧约》与福音不一致，前者出自另一个上帝。这是规模宏大而艰巨的任务，只有通过持续不断的埋头工作才可能完成。由于马克安的奠基性著作的基础是更多为罗马和西方作证，而不是为东方作证的文本，所以，马克安很可能——虽然不能十分肯定——在罗马时方才撰写这些著作的。由于与罗马教会的决裂和随之而来的巨大传讲活动都是以这些著作作为前提，马克安想必在 144 年便脱稿了；因为决裂就发生在这一年（七月底）。这就是说，马克安显然是作为一个成熟的人在

[39] [译按] 塞斯泰采 (Sesterze) 罗马帝国货币单位。

[40] 他对原初使徒和犹太教的福音书作者表示气愤；但他却认为他那个时代的大教会是受诱惑而走上歧路的。

131 到 144 年约五年的时间里在罗马完成了他的新约和反题工作；不过，对他可能在小亚细亚已经完成此项工作的说法可暂时不下定论。

在他完成他的著作之后，他走访罗马教会，要求其长老（重要的是，在这里文献〔希坡律图〕没有提到主教）对他的著作，从而对他的学说表态。于是开始了一场正式的谈判——这是古代教会史上第一次这种形式的谈判，但从一方面看，它又与所谓使徒会议类似。在谈判中，马克安以《路加福音》六章 43 节（“好树和坏树”）为出发点。在他的意识里更为清晰的《路加福音》五章 36 节的格言（“新、旧皮袋”）似乎在当时也已经占据了重要地位；它至少也成为马克安陈述的一个基础。实际上，这处于鲜明反题之中的两段话特别适于作为马克安派学说的出发点。谈判以严词拒绝这种骇人听闻的学说和开除马克安告终；他们也退回了他的 200000 塞斯泰采捐款。过了两代人之后，不仅罗马的希坡律图，而且迦太基的德尔图良都不知道这个给人以深刻印象的过程。永远值得思考的是，在我们所知道的第一次罗马宗教会议上有一个面对诸长老陈述律法与福音的区别，并宣称他们的基督教是犹太教性质的基督教。这时谁会不想到路德呢！〔41〕

也许就在当时或者稍后一些——据德尔图良记载——人们向马克安出示了他的一封信（大概来自罗马教会档案），他自己在这封信里承认，他以前坚持大教会的信仰。我们不必怀疑这封信的真实性；即便它证明，马克安在来罗马时知道他仍然与罗马的基督徒保持着信仰上的一致（他之加入教徒群体和赠款也证明

〔41〕 马克安并没有向罗马人谈论光明之神和黑暗之神，并没有谈论精神与物质的对立或者类似的东西，而是告诉他们《旧约》与福音的对立，这种对立使人设想有两个上帝。

了这一点)，这也并不异乎寻常^[42]；因为马克安认为，他的学说是真正的学说，因而它必定会得到——在得出反面证明以前——诸基督徒群体的赞同。所以，德尔图良竭力用这封信为马克安搓一条致命绳索的作法完全是徒劳的。即便从道德上也可以解释，马克安在本都和亚洲遭到弃绝之后，在罗马并不想立即以改革家的形象出现，而是首先继续进行研究，给他的教义以充分论证，他希望他的教义将以这种面貌得到世界首都教徒群体，进而得到全部基督徒的承认。

诚然，马克安怀着沉重的心情接受了将他开除出教和将他的学说作为最凶恶的邪说加以拒绝的判决；但他却以巨大的力量作出决定，以空前的规模开始了他的改革传讲。不几年以后，大约在150年，查斯丁在他的护教文中写道，这个学说已蔓延开来，其势及于全人类，他将马克安与死硬异端、行邪术的西门（Simon Magus）^[43]并列，而在此之前他早已在他现已散失的驳一切异端的文集中开始了对这位“恶魔使徒”的文字上的讨伐。“马克安的异端传统弥漫于整个世界”，德尔图良写道（《驳马克安》V，19）。

144年以后，马克安的活动的持续时间不至超过十五年；因为没有任何文献说明，他在马可·奥勒留（Marc Aurelius）^[44]时代仍然在世。他死于何时何地，我们无从得知；德尔图良记述的，他在弥留之际表示悔恨并请求重新接纳他入教的传说，不值得相信^[45]。

[42] 但这封信也可能写自更早一些的时期。

[43] [译按] 行邪术的西门，活动于一世纪，可能出生于《圣经》时代的撒马利亚。参阅《徒》8，9—24。

[44] [译按] 马可·奥勒留（121—180），罗马皇帝，161—180年在位。

[45] 这也极其可能是至今仍有效力的论战性的教派论题，正如说他诱骗一个少女的恶毒童话那样。

可惜我们对马克安从事重大活动的年代一无所知；我们看到的只是成果，只是马克安教会早在安东尼时代便在帝国各行省得到非同寻常的传播的情况；因为马克安怀着成为保罗的合格继承人的意识，为抗衡大教会而要建立的并非不稳定的派别，而是一个由有组织的、牢牢凝聚在一起的分支群体构成的大教会，耶稣基督的教会。正因为如此，查斯丁才将他跟行邪术的西门并列。我们得到的唯一一个重要信息是，马克安在罗马与叙利亚灵知派塞尔多（Cerdo）取得了联系，后者对他有所影响。有几个教父附和伊里奈乌之说，将这种影响无限地夸大，以贬低马克安的原创性品格，将他归入当地的灵知派^[46]；但马克安学说的主要部分——善良的陌生上帝与正义的上帝的对立并非来自塞尔多，后者像其他灵知派一样，宣讲好的上帝与坏的上帝的对立，他属于叙利亚的庸俗灵知派。既然马克安主义教会——据我们所知——从不提塞尔多而只尊奉马克安为其教主，伊里奈乌和希坡律图所设定的马克安的隶属关系便是基于一个错误或者是伪造的。但在另一方面，马克安学说的某些特征与其主要学说联系松散，而与叙利亚灵知派学说却有较密切的亲缘关系（如对精神与肉身的关系的理解；严格的假象说 [Doketismus]），这可能来源于塞尔多的影响。如果必须承认这一点，那就很难想像马克安——如爱庇芳纽所说——是在与罗马教会决裂之后方才受到塞尔多的影响或者“遁入塞尔多的邪说的”；因为那些亲缘特征在对福音和保罗书信的文本校勘以及在马克安的反命题著作中已经清楚地表现了出来；这些著作很难说（参见

[46] 参阅附录II：《塞尔多与马克安》。

上文) 是在与教会决裂之后写成的^[47]。

与罗马教会的长老们谈判之后随之发生决裂的日子, 即其改革教会创建的日子永远留在了马克安主义教会的记忆里; 这发生在 144 年七月间; 因为马克安派以此为根据计算出基督与马克安之间的时间差距是 115 年又六个半月。

至于马克安是否亲自 (在罗马?) 与瓦伦廷和巴西里得 (Basilides) 有过交往 (“犹如长者与晚辈”), 人们至少不太可能从克雷芒的一段话 (见 Strom. VII, 18, 107) 作出推断, 《穆拉托里经目残篇》^[48] 一条中断的记载说, 瓦伦廷和另一个人曾为马克安写了一部新的《诗篇》, 这事始终是疑云重重。如果查斯丁在所谓第二篇护教文中提到的基督教的罗马教师托勒密 (Ptolemaus) 与一个同名的著名的罗马瓦伦廷派是同一个人 (这并非不可能), 那么, 马克安便可能在罗马与此人有过接触。

[47] 关于塞尔多的个人情况, 人们一无所知。论及他的学说的前提, 伊里奈乌将他与西门派联系在一起 (ἀπο τῶν περὶ τὸν Ζλμωνα), 他又称马克安是西门的继任竞争者。希坡律图称西门为马克安的老师, 并说他从叙利亚来到罗马。爱庇芳纽将他与萨托尼尔 (Satornil) 联系起来, 而他事实上似乎也属于萨托尼尔之列。不过, 以可靠信息为根据的是伊里奈乌的说法: 塞尔多像瓦伦廷 (Valentin) 一样, 在希金 (Hygin) 任主教时来到罗马, 他与教会的关系是逐渐变坏的 (πολλάχιν εἰς τὴν ἐχχλησίαν ἔλθων καὶ ἐξομολογούμενος οὕτως διετελέσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ὑπὸ τινῶν ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασχε καὶ ἀφιστάμετος τῆς τῶν θεοσεβῶν συνοδίας)。这是我们为解释前天主教时代关于开除异端方面曾存在过的难题所拥有的最珍贵的信息, 这也同时说明了马克安在罗马与教会最后决裂以前他与教会的关系。这两个异端显然都想留在大教会之内。译者附注: 瓦伦廷 (?—161), 灵知派主要代表人物之一, 生于埃及; 关于萨托尼尔和希金的情况不详。

[48] [译按] 《穆拉托里经目残篇》, 今存最早的《新约》目录残篇。1740 年意大利考古学家穆拉托里 (Antonio Muratori, 1672—1750) 在米兰安布鲁斯图书馆发现并经整理出版, 故名。原件为羊皮卷手抄本, 载有《新约》部分目录和有关考证的文字。

三 马克安的出发点

(律法与福音；拯救人类脱离世界、律法和创世者)

马克安对传统进行批评的出发点不可被误解：它表现在保罗关于律法与福音的对立之上，即一方面是恶意的、褊狭的和残忍的惩罚性正义，另一方面是仁慈的爱。马克安曾潜心研究《加拉太书》和《罗马人书》的基本思想，在其中找到了关于基督宗教的本质、《旧约》和世界的完美解释。这对他必定是光明的一天，但也正是在这一天，他面对着黑暗重新遮蔽基督品格中的光明而感到毛骨悚然。这时，他认识到，基督展示和传讲着一个崭新的上帝；此外，他还认识到，宗教绝非其他，而只可能是对这个重新创造着人的拯救者——上帝的全身心的信仰，而在此以前整个世界事变则是一个神之蹩脚的、可憎的戏剧，这个神除了感情冷漠、令人厌恶的世界不拥有其他更高的价值，而此一世界之创造者和统治者就是这个神。

保罗所有的宗教反题通过这一认识得到最清晰的表述，但这一表述却由于这种升级而远离使徒的本意。马克安只是怀着对“无偿恩典”——其反衬为“基于事功的公义”——的欣慰的确实信念，怀着超越一切理性的解脱感——与其相对的是可怕的无

救状态——而对这些反题保持忠诚的，在这种信念中，必然包含着拯救的普世性，这与仅局限于一个民族的拯救恰恰相反。在律法与福音的对立中包容着一切更高真理的宗教原则也是解释全部存在与事变的原则。

拯救和内在性的宗教以不容超越的方式决定着一切的伦理形而上学，这种认识使放弃《旧约》成为必然。这对于一个诚笃信徒，对于像马克安这样的与普遍的基督教传统（也许在此以前也与犹太教传统）连生的人意味着什么，今天几乎令人无法体验。这种对《旧约》的价值重估，这种意味着放弃《旧约》的价值重估在他只可能在最深刻的内心震撼和最剧烈的痛苦之下进行；因为他必须将他以往所膜拜的东西付之一炬，他还必须用律法批判包含着这么多似乎与福音一致或者为之作准备的内容的先知书和诗篇。错了，全错了！甚至它们的最庄严、最能给予人慰藉的话语也全然是假象和欺诈！甚至从中露出残忍的犹太教上帝和创世者的可怕面容，只是经过了伪装而已；因为保罗在传讲“基督是律法的终结、确立律法只会增加罪”的时候，他指的不仅是狭义上的律法，而且指整个旧的拯救秩序及其所有代表，而且基督也说，不仅律法而且直到约翰为止的先知都是如此，这就是说，它们不再有适用价值了^[49]。而凡是失去其适用性的东西便不可能具有神性。

这是基督自己在他的福音里宣讲的；但他却从总的方面完全证实了保罗的福音。他不是曾以他的生命并通过他的指示不断地突破律法吗？他不是曾向律法教师宣战吗？他不是在他们只要求正义者作门徒时召集过罪人吗？他不是曾宣称旧约上帝的最伟大

[49] 关于这里出现的一种限制——因为道德律法与感性的东西相比其存在是合理的——请参阅下文。

先知施洗约翰是个无知的、怨声不断的人吗？而尤为甚者，他不是曾直截了当地说，只有儿子认识和启示父亲，所以在他之先的所有的人所宣讲的是一个假上帝吗？

这些意见极其肯定和明确；还有，对基督的两条纲领性格言的诠释也是清楚的、不容置疑的。当他谈到两株树，即坏的和好的、只能结出为其本性所规定的果实的两株树时，他以此所指的只可能是两个伟大的神性的作者，即只创造毫无价值的坏东西的旧约上帝与只成就善者的耶稣基督之父；当他禁止在旧衣服上加新补丁和用旧皮囊装新酒的时候，他便是以此严厉禁止他的追随者以任何形式将他的布道与旧约的布道联系起来；此二者必须永远相互远远分离，它们本来就是格格不入、各怀敌意的。

《旧约》被放弃了，但在这同一瞬间，新宗教赤裸裸地、孑然一身地孤立着，失去了根系，失去了保护。古老的证明，以至所有历史的和文献的证明都应被放弃！但经过更深一层的思考，他明白了这种无保护和无证明状态正是事情本身所要求的，因而加固着它的真正本质。基督和保罗都如此教导说，恩典是“无偿赐予的”（*gratis data*），这便是宗教的全部内容。假若赐予恩典者哪怕只有些微责任去证明它，它怎么还会是无偿赐予的呢？但是，既然他是人的创造者，既然他从一开始便是他们的教育者和立法者，他就必须关心他们。只有一种可怜的、无耻地对上帝卑躬屈膝的诡辩术才能够使神摆脱这样的责任！这就是说，他可能与他怜悯、与他拯救的人没有任何自然—历史的关联；他可能不是世界创造者和立法者；不论《旧约》还是其他梦想的前历史都不可能要求具有适用性。真正的上帝是那位拯救者自身——上帝在他以基督的形象显现以前并不曾通过任何形式的启示走近人，因此，他拯救的本性所要求的是：他只可以被理解为绝对的陌生

者。由此可见，基督的拯救所摆脱的敌对者不是什么微不足道的东西，而是世界本身及其创造者。现在，既然马克安仍然对犹太教—基督教传统保持忠诚，即他确认创世者和犹太教上帝是同一的，而且并不把《旧约》看成是谎言之书，而是真实历史之如实表述——这是对他宗教上的反犹太教主义的奇怪限制！——那么，在他看来，犹太教上帝连同他的文献《旧约》必然成为真正的敌人了。

人们在这里应再次注意到：在这一观点之下，所有环节都是由宗教的、基督教的原则所决定的，这个原则自然不能展开它自由地飘浮于世间之上的翅膀，因为它无法除下《旧约》的锁链，虽然这锁链已经断裂。这里的善者本原乃是拯救性力量，并且只能是拯救性力量，一种崇高的彻底性使善者本原上升为至高本原，这种彻底性不仅使“物质”而且使多种形态的坏的“世界”道德都与此一本原形成对立^[50]，在我们看来，这种彻底性与那种不论如何对《旧约》进行批判却仍然无法摆脱《旧约》的那种滞后性形成了强烈反差。对于这一反差，当时充其量只有像克尔苏斯（Cersus）这样的希腊人才可能感觉得到；而形形色色带着《旧约》锁链的基督徒对此根本不会有所意识。他们只看到马克安藐视《旧约》，但却没有注意到他仍然在其框架之内进行着思考。

在马克安清楚了基本原则与基本对立以后，他的新的使命便开始了。现在，他必须将耶稣和保罗之真正的、受到严重误解的传言内容表述为认识和生活。面对相互矛盾、波动不定、从晚期

[50] 关于基督从哪里将人解救出来——从恶魔、从死亡、从罪、从过失、从肉身（所有这些答案古已有之）——的问题，马克安的回答很极端：他将我们从创造（也从我们自身）及其上帝里解救出来，以便使我们成为一个新的和陌生的上帝儿女。

犹太教传统接续下来的大基督教的信仰思想，面对基督教灵知派形形色色的哲学命题和错误的二元对立，这是一项无比艰巨的使命，尽管他拥有素材，尽管他拥有可靠地承传下来的素材。但在这里，他却现实地面对着一个可能使最勇敢、最有实力的学者也会陷于绝望的处境。除了对他表述基督的传言来说派不上用场的那部《旧约》，他找不到任何具有绝对权威的文献。不过，他有四部福音书，当他在小亚细亚和罗马思考和工作的时候，它们已经在当地教徒群体中拥有非常接近绝对权威的权威。此外，他还拥有他从中认识到他的整个基督教的那些保罗书信；它们在罗马教徒群体中享有使徒般的威望。最后，他还有相当数量的基督教文献、使徒行传、约翰启示录以及其他各种各样冠以使徒和使徒门生名字的先知书和书信，后者有着虽说不十分确定、但却非常重大的影响。可是，这些文献的内容是多么驳杂、多么不同、多么矛盾呵！这些文献提供的证据又是多么不可靠呵！它们怎么可以证明纯粹的福音，证明基督是作为陌生上帝之子 and 作为“救恩之灵”（*spiritus salutaris*）来解救罪人于其父和主（世界创造者）所设的牢笼，并使他们获得永福呢！马克安必须作为考据家和复原者开始他伟大的基督教使命，因为主题和证言都为重重黑幕遮蔽着。事实也如此，没有任何基督教考据家曾面临如此艰难的使命：用新约诸书证明人类必须、而且已经从其上帝和父亲手中解救出来！马克安并没有畏缩不前；他以新的书，也就是福音书^[51]和保罗书信，与旧的书，也就是律法和先知书，相对抗。

[51] 据我们所知，马克安是第一个称一部书为《福音》并将它与之认同的人；在他之前，人们将福音看成是记载于诸书中的一种信息。

四 考据者和复原者：马克安的《圣经》

确信自己的信仰为真正保罗主义信仰的马克安看到周围的大基督宗教处在一种似乎一切都已丧尽的内在状态。他确信，基督弃置了《旧约》以及《旧约》的上帝，并传讲了一个陌生的上帝。但是，基督宗教却不断地认同这两个上帝，并从《旧约》取得支持，可以说，它彻头彻尾是“犹太教性质的”。此外，列在备受赞颂的原初使徒名下的诸书通过它们的叙事公开支持和促成了这个错误。最后——这是最糟糕的——甚至在保罗的书信中，也明显地有许多内容确切证实这种异说，认为基督乃创世者之子，继承他这位父亲的意志延续其事业。

这是如何发生的，这又怎么可能发生，既然按照保罗书信中的几个主要段落，真理是如此明确无误、如此清楚？反对真理的巨大阴谋必定是在基督离世之后立即开始的，并卓有成效地贯彻了它的意图。在这里，其他任何解释都是不充分的。马克安接过了这一种解释。但为了证明它，他所能使用的——如他的论述所称——除了对保罗与他的犹太教对手的斗争的回忆之外别无其他，即便关于这场斗争，他所知者也无非是在保罗的书信中所能读到的东西。

重要的是不要忽略这个事实。马克安绝不可能引用其他文献。他没有听到更多关于那些斗争的任何活的反响；除了书信中已知者之外，他并不知道后来的活动情况，而且，他没有任何新的、能够向他揭示那些意图——不论是保罗的意图还是他的论敌的意图——的文献^[52]。但是，在保罗的书信中，尤其在《加拉太书》中，马克安认为有两颗导向星座，人们只要遵循着它们，便可走出粗劣的流传文献的迷宫，踏上可靠的道路，这就是：

1. 保罗解释说，只有一个福音，他独自代表这个福音，正如他也是特别领受了这个福音那样；
2. 他还解释说，其他人所传讲的全都是伪造的犹太教福音，因而他必须与所有这些人进行斗争，他们是深陷于邪说的人，他们认为耶稣基督之父与创世者和《旧约》的上帝是同一的。

在马克安看来，从这些解释产生了如下认识：

- 1) 保罗所指的福音按照他自己的说法必然摆脱了一切犹太教义，这就是说，它不仅与《旧约》没有关联，而且怀着敌意与之对立；一切被视为基督教的而又表露出这种关联的东西都是伪造的。

- 2) 在他看来，由此即可得出结论：保罗的书信也必定是伪造的，因为它们的当今文本包含着许多犹太教的内容。

- 3) 此外，他认为从保罗书信中还可看到，整个使徒时代完全是由一个主题驱动的：犹太教的基督徒反对真正的福音，即反

[52] 我们必须从下述事实进行推断：人们在 140 年前后，即便在基督宗教的主要活动地区也不再拥有比我们现在所拥有者更加可靠的关于原始基督教真实历史知识的文献。当然，人们将反复进行思考和探讨：马克安在对使徒们与保罗的关系进行考据时是否是由一种活的、哪怕带有倾向性的传统所左右的，不过，这样的探讨一定不会有积极成果。可以说，马克安的考据完全是一种缺乏任何历史文献的论题上和文字上的考据。

对保罗的福音的斗争。说明他的这一历史观点的最有力的证明是保罗书信的前言，它们也许出自马克安本人之手，也许是他的一個学生写的；因为在这些前言里，对这些书信的考察完全基于一个观点：这些书信所针对的教徒群体对保罗与犹太教的斗争所持的态度（前言作者确实为所有书信强加上了这样一个主题）：“假使徒们”要么在传教上抢在保罗之先，要么渗透进他的传教；教徒群体要么为他们所蛊惑，要么对保罗的福音保持忠诚。

4) 马克安是根据《加拉太书》1、6—9、2、4 和《哥林多后书》11、13、14 确定“假使徒”这个称谓的。他觉得从他辑录在一起的这些章节可得出结论：一大批未经授权的无名犹太教徒僭据基督教会的使徒职务并在整个帝国展开一场极其成功的宣传，而且，他们包藏祸心的活动想必在基督复活之后立即就开始了。他们虽然（马克安援引《加拉太书》说）与原初使徒肯定有所区别；但马克安确信，后者所扮演的是一个非常可怜的角色。他们对他们作了如下表述：耶稣选中了他们（十二个门徒），（《路》6，13ff；Tert. IV^[53]，13）为他们历尽艰辛；但是，他即便在世时也未能持久地使他们相信，他是一个陌生的上帝而非《旧约》的上帝的儿子。当彼得在凯撒利亚庄重承认他的师傅的神子身份时，师傅不得不迫使他闭嘴，因为彼得将他看成是创世者之子（Tert. IV，21）。虽然上天的声音庄重地明确宣布不要听信摩西和以利亚^[54]的话，而应听信基督的话，彼得对此仍然不明白，他提出的建造三个茅屋的要求便证明了这一点（IV，22）。虽然门徒们有希望认识“福音真理”，并有正确的态度，如当时

[53] [译按] Tert. IV 《德尔图良文集》卷四。下同。

[54] [译按] 以利亚，活动于公元前九世纪的希伯来先知。他是一神论者，强调除以色列的上帝外别无真神。

曾有一个门徒请求耶稣传授他们祈祷（IV，26）；又如，当时基督对照进行斋戒的约翰门徒们的实践曾为他们的实践作辩解（IV，11）。但是，他们很快便倒退了，耶稣抱怨“没有信仰的一代”，这指的就是他们（Tert. IV，22）。基督的复活似乎在短时间内将他们引上了正路，他们甚至被当成“另一个上帝的宣告者”而受到犹太人的迫害（IV，39）；然而，所有这一切很快又对他们变得晦暗起来，尤其在他们没有克服对人的畏惧心态的时候。当保罗因此而开始反对假使徒的斗争时，他们虽然没有与后者同流合污，但并不支持真理的见证者，他们暴露出自己是半个犹太教徒（“你希望彼得和其他的使徒们更多被理解为是在与犹太教结盟。” Tert. V，3），是律法人（“作为律法人的彼得。” Tert. IV，11），是伪使徒传教使命之胆怯的帮手（Tert. V，3），是那些因存心捣乱和欺诈而难以洗却对福音之变质负有责任的嫌疑的人（“马克安抱怨使徒们，怀疑他们的伪善和虚假已经败坏了福音。” Tert. IV，3）。他们自己由于不明事理而将“律法性的东西”（“Gesetzliches”）混进流传下来的耶稣之言（Tert. III^[55]，2，2：“使徒们将属于律法的东西混进救主的言论中。”），他们的传教活动不可能产生任何有益的成果，因为他们没有认识到完整的真理，始终还受到犹太教思想的影响，因而只是支离破碎地传讲着福音（Tert. III，13，2：“他们没有认识真理。” III，12，12：“迄今仍具有犹太教思想的使徒们在宣讲着福音。”）^[56]。因此，基督不仅由于选择犹大，而且也由于——虽然是以另一种方式——

[55] [译按] Tert. III，指“伊里奈乌文集”卷三，下同。

[56] 关于一点，德尔图良在“De praesc.” 22f. 说：“为了证明使徒们某些方面的无知，他们举出彼得及其同道为保罗所谴责的例子。他们说：在那些人身上缺乏某些东西。……除了彼得和其他人以前所给出的以外，保罗还增添了福音的一些其他形式。……他们让先前的理论变得不可信。”

选择十二个门徒而深感失望。所以，如果要使“福音真理”不至消亡，必须唤起新的见证和传教士。原初使徒并非坚定的异端，但他们陷入严重的混乱，而且愈陷愈深而不能自拔，甚至竟敢以福音作“交易”（《林后》2，17）。

5) 保罗明白无误地说，他是基督亲自直接派遣的使徒，他所传讲的福音并非通过人的中介传授给他的，他是经由启示获得它的，即通过神驰于第三重天，也就是高高坐落于世界天空之上的那重天而获得的。马克安由此推断说，保罗乃是基督任命的一个使徒，以便抵制虚假的布道，而且，必定有一部并非人写成的、而是直接由基督传授的福音，至于它是如何传授的，马克安似乎没有形成清晰的概念。他的门生们时而设想基督自己，时而设想保罗是作者（Adamant., Dial. [《对话》] I, 8; II, 13f.; Carmen adv Marc. [《卡曼驳马克安》] II, 29); 但是，德尔图良在IV.2只是写道：“马克安没有为他的福音加上任何作者的名字。”在这里，首先值得注意的是，马克安想必认为（他通过如此解释保罗的某些见解）基督理所当然地曾想有一部真实的、写成的福音，因为他为一切历史信息所遗弃，他自己在强行创造历史。《旧约》的放弃无疑使马克安（除了就一种可信的宗教所必须有的东西形成普遍的时间观念以外）形成了这种固定的理念；因为必然有一种“书面文献”（*littera scripta*）。既然创世者曾制定过这样一种文献，陌生的上帝尤其必须提供这样的文献。十二个使徒的不可信的传教布道再清楚不过地说明口头的承传是多么不足。

必然有一部真实的、书面的福音——在马克安对此深信不疑的时刻，在他面对福音文献的现状的时刻，一个深沉的诱惑向他走来：他自己创作这样一部福音！仅此一点上便特别清楚地表

现出这一罕有人物的个性所具有的那种罕有的驾驭和忠于历史这两种禀赋的相互交融，表现出那种只有宗教创建者才得禀受的能力和只有门生才具有的谦逊品格的相互交融。可以肯定的是，他的教会很快便高度赞扬他这位创建人，它看到他坐在基督王座的左侧（保罗坐在右侧），它根据他在罗马最终与犹太教会决裂的日子纪年，它称他为“主教”（Adamant., Dial. I, 8）；同样可以肯定的是，马克安自己从不曾要求有一个先知或者使徒的职份和地位，从不曾显示他自己的权威或者甚至他自己掌握的启示。他知道自己只是保罗的门生；他只是想循着保罗的踪迹前行，同样，他自己以为并不是在传讲自己的一种虔诚信仰和神秘主义，否则他肯定会将创造真正的传统或者甚至创造福音看成是最严重的犯罪。

必然有一部真正的、书面的福音；因为保罗如此说过；可是，它在哪里呢？它想必可以在流传下来的四部福音书中；因为基督不会容许它完全消失、无影无踪。它只可能是一部，这并非马克安的特异过敏反应；毋宁说，他所面临的状况是新近在几个主要教会中出现的、当时极少数人尚感到心安的一种难以忍受的进退维谷的困境，按照这种状况，全体基督徒应从四部福音书中获取真正的基督传承，而这本身就包含着一个矛盾！这四部福音书并列的情况充其量也只是暂时性的，因而它必须经过梳理上升为一个统一体。但是，马克安绝不愿做这种梳理工作，正如他不愿创作真正的福音那样；因为他的职司只是恢复纯正的传统；而“梳理加工”可是对传统的谋杀呵。

四部福音书中的哪一部是真正的福音呢？德尔图良给我们留下的记载说，马克安在《反题》中考察了所有四部书，这种说法从伊里奈乌和奥利金的陈述中得到了证实。马克安首先断定，原

初使徒们自己并没有写下什么东西 (Adamant., 《对话》 I, 12: ἐχέρυσαν ἀγράφως) —— 他从哪里了解到这种情况, 我们不得而知; 这样一来, 《马太》和《约翰》这些福音书名称就立即被证明是伪造的了^[57]; 而且, 不仅书名是伪造的, 所有现存的四部福音书按其标题^[58] 和内容都是犹太教徒伪造的产物 (Tert., IV, 3): 马克安——当然是在反题中——力图毁坏那些原来的和以众使徒之名宣讲的福音的地位, 以便为他自己的福音确立他从他们那里所攫取的声望^[59]。但其中的一部必定不是伪造的, 而是如保罗书信那样, 只被搀了假; 否则, 真理的福音就沦亡了。马克安选择了为“犹太教传统”错误地加在路加名下的福音^[60]。

作出这一选择对于马克安想必一定不会是轻松的事; 在他的《反题》中解释了他的选择和对其他福音书以及“真正的”福音中的添加词语的批驳; 可惜我们看不到这些解释。当然, 他必定会毫不犹豫地拒绝马太福音, 这是不容置疑的, 而在第四部福音书里, 他必定立即觉得前言 (“他来到他自己的地方”)、对先驱者约翰的过高评价、迦拿的婚礼等等以及整个属于晚期犹太

[57] 既然马克安在他对原初使徒作出轻蔑评价之后, 没能找到理由否认马太和约翰是在他们名下的伪福音书的作者身份, 所以他对这些福音书作者的负面评价在今天仍未失去其价值, 仍不容忽视。

[58] 关于马可缺少直接证明; 但由于马克安认为其他三个作者名下的书是伪书, 他不会将马可看成例外。

[59] 关于马克安对其他福音书的研究和批驳, 参见附录页 249^{*f}。最可靠的是, 他特别反对“我来不是要废掉, 乃是要成全”这句话, 这说明他熟悉《马太福音》。译者附注: 此语见《太》5, 17。

[60] 参见 Iren. III, 3: “在歪曲了《路加福音》以后, 他们自豪他们有了自己的福音。” Tert. IV, 2: “就我们所拥有的注释者 (作者) 中, 马克安似乎选择了路加。” IV, 4: “这摆在我们面前的归之于路加名下的福音, 正如马克安在其《反题》中所论证的, 它为犹太教的拥护者所伪造, 成为律法和先知的混杂品。”“马克安以他的反题证明经由路加流传给我们的福音夹杂有为保护犹太教避免律法和先知的合而为一而添加的词语”。其他文献亦作如是说。

教的神秘主义极不讨人喜欢，而诸如“所有在我之先来的人都是强盗和杀人犯”之类的话却对他具有如此的诱惑力。可见，他的选择必然是这两者之一，若不选路加福音，就必选马可福音。选择后者是因为它未提供以前历史，不选择后者是因为它引述的耶稣的话太少，马克安对此必然是特别敏感的。对选择路加福音起决定作用的是“异教—基督教的”和苦行主义的品格以及——虽然放弃了名字——与保罗之承传的历史上的联系；但在另一方面，此前历史在马克安的心目中是一件巨大的作伪丑事。然而，既然他决定选择这部福音书而放弃马可福音，其原因也许只是外在的：传到本都的第一部福音书很可能就是路加福音；马克安最早熟悉的大概也是它，姑且不说在几年的时间里，它是他在故乡本都见到的唯一一部福音书。所以，他愿意坚持他最先认识的福音书。

考察表明：“受到保护的犹太教徒”在十二个门徒已经将犹太教思想混进口头承传的福音之后，又将三部伪造福音书（而且是在假名字之下）投放世界，并在保罗以之为传教布道之基础的真福音书以及使徒书信之中搀进了假的成分。他们将搀假的真实福音书冠以路加之名；这个名字必定是假的，因为根据保罗自己陈述，他是从基督本人那里得到的福音。

然而，如果真正的福音和保罗的书信被搀假，那么，最高的职责便是——不论这项使命是多么艰难——将它从这些假成分中解救出来。马克安所肩负的这种职责——不是“革新”，而是“修复以前被歪曲的规则”（Tert. I, 20）——这才是他的改革意识之所在，它的教会也推崇他是“复原者”。但是，他为完成这个使命并未借助神的启示，并未借助特殊的指示，也并未借助圣灵的（pneumatisch）支持，而只是基于内在的理由，采用了语言

学的手段。其结果是，他对于他的文本纯净化工作——这一点往往为人所忽略——既不可能要求、也并没有要求绝对的可靠性。从他的文本的历史也可以得出这一结论；因为他的门生也许在他的眼皮底下，但肯定自他死后曾不断地——时而比他激进，时而比他保守——改动文本。从克尔苏斯、德尔图良和奥利金以及甚至爱弗莱姆（Ephraem）^[61]为我们保存下来的内容看，这是确定无疑的，而且我们还拥有样本。马克安派教会在从其宗师接受福音书和十封保罗书信时并没有得到指示：应将重订的文体尊奉为“别动（碰）我！”（Noli me tangere）；宗师赋予他们自由，甚至给他们留下继续为订定正确文本而不懈工作的义务。这种自由使后来的马克安信徒得以从容地将（经过清理的）使徒书信编成保罗书信集——所以，马克安无法拒绝它，他必须对此保持沉默——他们甚至竟自收入其他福音书中的个别章节^[62]。这种做法并不引人注目，因为虽然马克安将这些福音书当成伪书加以拒绝，但他却不能漠视它们与《路加福音》——哪怕它的“真实”段落——的亲缘关系。所以，既然它们除了许多伪造部分无疑还包含着可信的东西，马克安就很难因他的教会中有人事后对它们采取审慎态度而提出异议；甚至他自己也有可能很尊重马太提供的关于主的警句的表述，尽管（见下文）他的路加福音文本与马太福音文本（与原初的路加福音文本相抵触）几乎所有相互一致的地方都来源于他在罗马时通读校正过的《路加福音》样本中已经存在的一致性。

[61] [译按] 爱弗莱姆（约 306—373），生于美索不达米亚的尼西伯（Nisib）城的古代神学家，著有《圣经》注释。

[62] 伪造的劳狄基亚人书在另一页上，并不处于宗教创始人的批评路线之上。译者附注：《劳狄基亚人书》是为了弥补已失落的保罗书信，迟于四世纪写成的次经性质的致信奉基督教的劳狄基亚（Laodikeia，在小亚细亚）人的信。

马克安很可能在罗马时——也许更早一些——已经着手重订文本这一伟大使命。我在附录Ⅲ和Ⅳ考察了流传下来的文本，并尽可能恢复它们的原貌，我认为，所谓重订文本是以马克安付出辛劳而达到的成果为基础的，大量以往被视为马克安的文句完全是西方的文句——总之，几乎所有在教义学上中立的文句都是西方的文句（这尽管还缺少佐证）；因为马克安自称要提出一种纯修辞学意义上的评注性对照（*Dirthose*）文本一说无法得到证明，虽然有几个段落可作如此解释。他有时——不过此说也并不可靠——禁不住要强调和明确某些段落；在几个其改动让我们捉摸不透的地方，起作用的大概就是我们现在无从把握的、带倾向性的意图。但是，马克安非常可能是从“纯净”保罗书信入手开始他的工作的。只有以此为出发点，他才可能为评判存在于“被搀假的”第三部福音书中的驳杂流传内容找到尺度。对于下述内容，我谨请读者随时比照“附录”所列文本。

马克安是根据哪些原则完成文本工作的呢？对这个问题，我们现在可以从主要方面作出令人满意的回答，虽然马克安的圣经范本流传到我们手中时是如此支离破碎，虽然我们在阅读许多段落时始终不敢肯定，究竟是马克安缺少这些段落呢，还是德尔图良（以及其他作者）跳过了它们^[63]。人们在进行评判时，必须始终注意到，从马克安的思想上看，凡是他所删去的语句都是犹太教伪使徒添加的东西，而凡是他加进去的语句则是为他们所删去的东西^[64]。对使徒书信，马克安明显地进行了如下带倾向性

[63] 假如马克安在他进行文本考据时行事始终如一，那么，*exanalogia*（为进行比较），在为德尔图良所跳过的段落和诗句当中便可能有不少缺漏的段落。但这种推断是不可靠的，因为马克安有时并不始终如一，不少对他明显不利而他却保留下来的段落便证明了这一点。也许他为自己保留了（重复研究的机会）。

[64] 他自己是否也添加过一些东西呢？这些添加词语是否不应全部记在他的门生的账上？

的修正：

《加拉太书》。在 c. 1, 1^[65]，马克安删去 *Ἰησοῦ Χριστοῦ* [耶稣基督] 之后引人注目的 *καὶ θεοῦ πατρός*（无父的上帝）这些词，由此而连接着下面的陈述：耶稣将自己从死亡中唤醒。以他所持的那种关于父子关系的近于形态论（Modalismus）的观点来看，这对他必然是求之不得的。这一改正令人感兴趣的是，它将现存的文本难题当成了出发点。

在 c. 1, 7，马克安在“福音除自身之外别无其他”这一陈述之后加上 *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου*（“按照我的福音”，参阅《罗》2, 16）。他所关注的是，在信的开头就强调福音与保罗的福音的同一性，由此不仅将“犹太教的”福音，而且也将许多福音性质的书排除在外。在 *θέλοντες (ὕμῶς) μεταστρέφαι εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*（以取代 *θέλοντες μεταστρέφαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*）这同一行中所作的修正介于带倾向性的修正与变异（Variante）之间。

c. 1, 18—24 可能被删去了，因为马克安不可能承认使徒跟彼得和犹太—基督教群体的关系；这几节必定是“伪使徒和犹太教福音书作者”（Tert. V, 9）加进去的。2, 1、2 最多只是略有改动；但非常可能缺少 *μετὰ Βαρνάβα*（“与巴拿巴”）。马克安希望保罗的使徒自主性不应受到任何方面的损害。使徒集会的引言要么没有经过改动，要么经过了改动（2, 6—9a）。在 9b、10，缺少 *κοινωνίας*（“教会”），于是，一致性的方式和精神就改变了，又缺少 *καὶ Βρνάβα*，由于在保留着复数形式 *μνημονεύωμεν*（“称为”）的情况下作出后一种删节，所以向

[65] [译按] c. 1, 1，即第一章第一节，以下类推。

保罗提出的任务就变成了约束双方的协议。通过不大的删节达到了含义上的重大改变^[66]。

c. 3, 6—9。流传下来的文本表明，14a 被删去了；因为只有犹太教徒才可能在这里提到亚伯拉罕；在马克安删去由 γέγραπται 一词引入的《旧约》文句，并经词序调整后的 10—12 行的行文是：Μάθετε ὅτι ὁ δικαίος ἐχ πίστεως ζήσεται. ὅσοι γὰρ ὑπὸ νόμον, ὑπὸ χατάραν εἰσὶν, ὁ δὲ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς。但这里的行文并不完全可靠。3, 15—25 关于遗言、亚伯拉罕、种子和律法的大段陈述完全被删除了；同样，29 行的 ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ 也被删去。

在 c. 4, 3, 从 3, 15 移来的 ἐπὶ κατὰ ἄνθρωπον λέγω 令人捉摸不透，而在 4, 4, 马克安删去了 γενόμενον ἐχ γυναιχός, γενόμενον ὑπὸ νόμον。马克安如何校订的 4、8、9 诸节，我们不完全清楚；但可以肯定的是，他将 τοῖς μὴ φύσει οὐσι θεὸς 改写成：τοῖς ἐν τῇ φύσει οὐσι θεοῖς。这是他令人惊异的修正之一；他认为重要的是，将异教神看成是自然神，他觉得（为了创造神 [Demiurge] 及其天使的缘故）而得将他们称为非神是不当的。

对 c. 4, 21—26 作了要求人们特别关注的重大改动以及新的行文；可惜人们现在所看到的只是它的一部分；但可以肯定的是马克安在这里仍保留着亚伯拉罕的名字；最重要的改动是以 “ἐπὶ εἰς” 取代 “διαθῆχαι”，删去耶路撒冷，加上《弗》1, 21, 并且——如果行文确实如此，而又是来自马克安本人的话——加上了下面一段话：“εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν

[66] 并非不重要，在《加》2, 20, 将 ἀγαπήσανοις ἀγοράσαντος, 并将彼得置于雅各之前 (2, 9)。

ἐχχλησίαν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν”, 还提到犹太会堂。亚伯拉罕在这里被马克安保留未动, 这不大可能是由于疏忽, 因为他显然对这一组句子作过仔细的思考和反复推敲。可见, 他并不顾忌在某些情况下正面地使用《旧约》。如果他在这里加进《弗》1, 21 和向作为母亲的教会发出的誓言, 这也只能——如果从整体看——理解为: 他在这里想拟定一段具有原则性意义的礼仪性质的文本。特别重要的是, 他不愿称两部约言, 而是代之以“展示”(“Schaustellungen”)或“安排”(“Aufstellungen”)。这个词与“ἀλληγορουμεα” (寓意解经) 相联系, 对《旧约》不承担义务, 而且也避免了“预言”色彩; “从亚伯拉罕的一个为使女所生、一个为自由之妇所生的两个儿子身上, 人们可以看到——如果人们将他们寓意化的话——两种性质不同的、分别造成犹太教会堂和教堂的活动。”

c. 4, 27—30 (出自《以赛亚书》的关于不孕、以撒和以实玛利的引文) 必定是被删去了。

如果在 c. 5, 14 (参阅页 153*) ἐν ὑμῖν 是马克安的行文 (“在你们那里”, 不是犹太人那里), 那么, 在这里便有这样的东西渗进西方的教会传统 (因为它为众多的西方作者所证明), 这一点之所以如此肯定是因为紧接着的 “ἐν τῷ” 的被删去肯定是带有倾向性的 (使 ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν 这句话看起来不再是《旧约》的引语); 这种删削在上述西方作者的作品中也同样存在!

在 6, 17, “τῶν ἄλλων” 很可能也是对 τοῦ λοιποῦ 的带倾向性的修正; “其他人” 应被理解为使徒之犹太—基督教的敌人。

《哥林多前书》。这里只能证明少数几处带倾向性的删改^[67]：在 10, 11, 马克安将 φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός 改为 φθαρήσεται, 善良的上帝不毁灭任何人。在 10, 11, 他很可能将 τοῦτ' ἀτύπως συνέβαινεν 写成为 “ταῦτα πάντα τύποι συνέβαινον”, “Typus” (“类型”) 应予删除。在 c. 10, 19, 他很关注地将所有献祭写在前面, 而对偶像之不存在 (参阅《加》4, 8f.) 深感不悦；他以 “Ἱερόθυτόν τι ἐστὶν ἢ εἰδωλόθυτόν τι ἐστὶν” 取代 εἰδωλόν τί ἐστὶν χτλ。在 c. 15, 可以证明有四处带有倾向性的修正：在这一章的开头, 他出于可以理解的理由删去了行 3 的 δ χαὶ παρέλαβον 和 χατὰ τὰς γραφάς；在行 20, 他将 ἐγήγερται 变成了 “χηρύσσεται ἀναστάναι”, 因为他不愿听到基督 “被唤醒” (参阅《加》1, 1)；在行 38, 后来的马克安信徒在 ὁ δὲ θεὸς αὐτῷ δίδωσι σῶμα χαθὼς ἠθέλησε 这句话中用 “πνεῦμα” 取代 σῶμα。最后在行 45, 马克安将 ὁ ἔσχατος, χύριος, εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν 改写为: “ὁ ἔσχατος, Ἀδάμ, εἰς χτλ”。无论如何耶稣不应被称为亚当。显然, 他没有略去或者没有完全略去这一章开头描述的复活者的多次显现。

《哥林多后书》。在 c. 1, 3, 马克安对 ὁ θεός 之后的 “χαὶ πατήρ” 视而不见；是否带倾向性？在 2, 15 中删去 τῷ θεῷ 肯定是故意的：对善良的上帝而言并不像对创世者那样有一个 εὐωδία。重大的修正在 3, 14 (ἐπρωόθη τὰ νοήματα αὐτῶν) 将 αὐτῶν 改为 “τοῦ Χόσμον”；因为既然马克安将 ὁ χόσμος 理解为创世者, 他便借保罗之口说, 这个上帝的心思变得刚硬；在后面

[67] 《林前》6, 13 中增添的句子: ὡς ὁ ναὸς τῷ χαὶ ὁ θεὸς τῷ ναῷ 并没有倾向性；它的产生非常费解；相反, I, 8 中在 δύναμις 之后添加 χαὶ σοφία 是经过审慎思考的；δύναμις 单独似乎构不成对 μωρία 的充足的反题。

的句子里，马克安也作了修正。在4, 40，以 νέχρωσιν τοῦ θεοῦ 取代 νεχρ τοῦ Ἰησοῦ，这带有形态论倾向。在4, 11，διὰ Ἰησοῦν 是否有意被删去的，这还是一个有待解决的问题。在4, 13，《旧约》的话被删去了。后来的马克安信徒判定（5, 10）基督的“法庭”是不合宜的，于是就将它删去。马克安不愿意听到肉体 and 灵之受玷污一说（7, 1）；他将 πνεύματος 改为 “αἵματος”^[68]。

《罗马人书》。在c.1, 6，马克安在 Ἰουδαίῳ 之后未用 “πρωτον”。这显然也是一种带倾向性的删削，这个词在 G. g，甚至在 B 也不曾出现，由此可以设想马克安派的文本对天主教文本的影响。此外，马克安在1, 17 删去了 χαθὼς γέγραπται. Δ δὲ δίχαιος ἐχ πίστεως ζήσεται^[69]，在1, 18 删去 πρῆγῃ 后面的 “θεοῦ”，前者是作为经文引语被删去的，而删去后者则是因为善良的上帝不动怒。接着，他将1, 19—2, 1 全部删去了，因为他觉得，这几节绝对是背离宗教的，正如认为上帝听任人犯下最肮脏的罪孽最后遭到惩罚的思想之背离自然宗教那样。同样，他也完全删去了3, 31—4, 25；因为 νόμον ἰστώμεν 这种思想像亚伯拉罕神学一样，都是他无法容忍的。在6, 9，他用 ἀναστάς 取代 ἐγερθεῖς（见上文），在6, 19，他将 παρασ. τ. μέλ. δοῦλα τῇ διχαιοσύνῃ 改为 “παραστήσατε τ. μέλη τῷ θεῷ δουλεύειν ἐν τῇ διχαιοσύνῃ”，因为人们只应听命于上帝。10, 3 中的删略与此相似，马克安将 ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ θεοῦ διχαιοσύνην 改为 “θεὸν ἀγνοοῦντες”。在7, 5，将 ἐν ἡμῖν 改写为 ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν，这显

[68] 在这里可能有人推论说，马克安像灵知派一样，将人的灵看成是不受玷污的；但他在这里之所以将“灵”改为“血”，可能是因为他想到了领受到的、不可能受到玷污的上帝之灵。

[69] 在《加》3, 11，马克安对“义人必因信得生”一语未作任何改动。

然是一种带倾向性的修正，按照马克安的看法，在创世者的治下，罪不仅在肢体而且在整个人身上都在起作用。c. 8, 19—22 (“创造物惶恐地等待着”) 在马克安看来必然是不可理解的或者令人反感的，他将它全部删除了；同样，出于他对犹太人的友善和《旧约》的关系也删去 9, 1—33 整个一章，最后还删去了在他看来完全与善良的上帝绝对不相容的 10, 5—11、32 诸节。在 11, 33，他删去 σοφίας θεοῦ 后面的 και γνώσεως (他这么做怀有何种意向，令人难以捉摸)，还删去 ἀνεξερεύνητα χρίματα，因为善良的上帝不进行审判。出于同样的理由，12, 19 中的 ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ 以及 γέγραπται 也被删去。马克安将行 18 和 19 的顺序颠倒了过来。c. 15 和 16 两章的缺漏不应归罪于马克安，而是因为他所使用的样本便是如此 (参阅页 164*)。后来的马克安信徒加进了 16, 25—27；我们今天在我们的《圣经》中所读到的这几行的行文是马克安派《圣经》的校正。在这里，马克安派文本再次对天主教文本产生影响。

《帖撒罗尼迦前书》在 2, 15 用 προφήτας 一词时有一个带倾向性的插入词 ἰδίους。在 4, 4, τιμῇ 旁边的 ἐν ἁγιασμῷ 被删去；马克安觉得，有关对女人的态度的后一个词似嫌过高。在 4, 16，有意地使 θεοῦ 脱离与 σάλπιγγι (加进一个 ἐσχάτη) 的联系而与 χελεύσματι 并列；同样，οἱ νεχροὶ 后面的 ἐν Χριστῷ 也有意地删去了。马克安想在这里看到普遍的觉醒景象。在同一行里谈到死者，ἐγερθήσονται (> ἀναστήσονται) 也许是马克安有意作的修正，尽管其他几个作者使用它。在灵、灵魂和肉体之前的 ὁλόκληρον 统统被删去了，这从马克安的教义看是不难解释的。在同一行，“καὶ σωτήρος” 被加在 κυρίου 旁边；这说明马克安特别重视这个词呢，还是他接受了传统行文？

《帖撒罗尼迦后书》。在 1, 8, 火焰之被略去和 διδότος ἐχδιχησιν 之被 “ἐρχομένου εἰς ἐχδιχησιν” 取代都是带有倾向性的。善良的上帝自己并不进行审判，他只是审判时在场。因此，马克安在 2, 11 不是说 πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάμης, 而是写成 “ἔσται αὐτοῖς εἰς ἐνέργ. πλάν”。他也不愿保留 εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ φεύδει, 正如他在《罗》1 删去听任人犯罪一语一样。

《劳狄基亚人书》(《以弗所书》)。马克安在《加》4, 24 曾引用过《太》1, 21, 他在这里是否会将它保留不动呢？可以认定, 2, 2 中 τοῦ πνεύματος 的缺漏应是有意；后来的马克安信徒似乎在 2, 11 删去了 ἐν σαρχί。在 2, 14、15, 在 ἐν σαρχι 之后删去 αὐτοῦ 是带倾向性的, 删去 δόγμασιν 之前的 ἐν 也是如此：基督并非从他的肉体上消除敌意，诫条并非在于教条，而是上帝通过（新的）教条取消了诫条的律法；马克安以 δόγματα 与 ἐντολαί 对立，视前者为基督教的信条。在 2, 20, 马克安有倾向性地删去 ἀποστόλων 后面的 καὶ προφητῶν, 因为后者不可以构成新的基督教大厦的基础。最为马克安招来恶名的删节发生在 3, 9：他砍去了 τῷ θεῷ τὰ πάντα χτίσαντι 之前的 ἐν, 并由此而为他的学说获得一个 Iocus Classicus（经典名句）：善良上帝的拯救计划自亘古以来便是对创世者隐而不露的。关于在 4, 6 有倾向性地插入 ἡμῶν 的情况，参见页 154*。马克安在 5, 22ff. 作了多处删节：关于婚姻的这一节使他感到很别扭，在第 22 节，在论及 ἀνδράσιν 时可能缺漏 ἰδίους, 此外还缺漏 ὡς τῷ κυρίῳ 和 αὐτὸν σωτὴρ τοῦ σώματος；第 28 节中的句子是如此行文的：“爱妻子犹如基督爱教会的人爱他的肉体”（这就是说：非性的爱）。他删去了在他看来对基督极不合宜的第 30 节，他以 “ἀντὶ

τούτου”取代 ἀντὶ ταύτης，用以指教会，而且删去了 χαὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ：“一个人不应离开教会而应离开父母，二者（即人与教会）成为一体”。既然天主教的稿本也没有 χαὶ προσκολλ. χτλ. 等等，所以，由此可以推断马克安的经文对天主教经文的影响（参阅页 154*）。在 c. 6, 2，马克安带倾向性地在论及孝敬父母的地方删去 ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ 等词以及紧接着的一段话（“使你得福”等等）。在论及 πατέρα 时删去 σου（第 2 行）和在论及 τέχνηα 时删去 ὑμῶν（第 4 行），这都是带倾向性的作法。马克安信徒自己是不应该当父亲的；可见这一个诫条必须变成一般的诫条，它指作为年长一代的父辈与作为年轻一代的儿女辈的关系。

《歌罗西书》。关于先在的基督（Praexistenten Christus）之详细陈述（1, 15—17）被马克安概括为简洁的一句话：“ὅς ἐστιν εἰχὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, χαὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων”，因为基督与创世者不可以有任何关系。在 1, 19, ἐαυτῷ > αὐτῷ 是带倾向性的，这可以从马克安的相对形态论去理解；1, 20 的 ἐαυτόν > αὐτόν 也是如此。在 1, 22，马克安删去了 τῷ σώματι（= 教会）后面的 τῆς σαρχός；因为基督没有肉体。在 2, 8，马克安进行了一个有创见的改动：在 διὰ τῆς φιλοσοφίας χαὶ χενῆς ἀπάτης 这个句子里，他将 χαί 改为 “ὥς”。我们由此看到，他是多么鄙薄一切哲学；他认为保罗所选用的词是搀了假的，因为它太无力了。在 4, 14，他很可能删去了《路加福音》中使用的词语：ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός；他不愿用被他夺取了其福音的路加所用过的赞语。

《腓立比书》。在 1, 15，马克安将 πινές δὲ χαὶ δι' εὐδοχίαν 改为 “τ. δ. χ. διὰ λόγου δόξαν（或者：λόγου εὐ）δοχίαν”，他

想以此针对空洞的基督教的书本知识。在 1, 16, 马克安擅自增加了一些词：ἤδη καὶ τινες ἐξ ἀγῶνος；他大概认为，ἐξ ἐριθείας 尚不够，他想强调教会的相互对抗的竞争是前定的。在 2, 7 这段著名的话中，他略去 γενόμενος 和 ὥς，从而达到他所希望看到的基督形象。在 3, 9，他的行文可能是：ἔχων διχαιοσύνην μὴ ἐ μὴν ἤδη τὴν ἐχ νόμου, ἀλλὰ τὴν δι' αὐτοῦ ἐχ θεοῦ（或者：τὴν δι' αὐτοῦ, τὴν ἐχ θεοῦ διχαιοσύνην）；他以此更加有力地表述了与律法的对立。

马克安对福音作了如下的删节和校正^[70]：

第 1—4 章。在删去 1, 1—4, 15 之后，马克安——大概是为尽可能地将耶稣与拿撒勒分开——将关于耶稣在拿撒勒出现的段落的位置（参阅附录Ⅲ涉及 4, 16ff. 的参考资料）与关于在迦百农医治被污鬼附着的人的段落（4, 31ff.）作了对调，而在此之前他已经对前一段落进行了修改和压缩（略去了布道^[71]；后来的马克安信徒以伯特赛达取代拿撒勒，从而斩断耶稣与这座城市的一切联系；马克安自己在 4, 34 删去了 Ναζαρηνέ）。这里肯定漏掉 4, 27（参阅涉及 17, 17f. 的参考资料）。在多处重大的删节当中——甚至耶稣受洗一段也未能幸免——最引人注目的是删略受试探的故事；这段故事在马克安看来肯定是太“人性”

[70] 如果 Tert. IV, 43（关于《路》24, 38f.）认为：“马克安甚至不愿从他的福音中删除那些与他（的主张）相反的论述，我以为，这是故意的。他没有删除那些他可以删除的东西，而那些已被他删除的，他要么否认做了删除，要么为自己的删除行为进行辩护。他只保留那些通过解释和删除都能加以歪曲的东西。”——那么，这犹如“Credo”所表明的那样，是强加于人的做法。相反，V, 4（关于《加》4, 22ff.）的评说倒是正确的，虽然带有恶意：“正如在那些窃贼的案子中，那些被偷的东西都易滑落，因此，和马克安一样，我以为亚伯拉罕被最后一次提及……”

[71] 马克安在 c. 4, 16 删去了 τεθραμμένος 和 αὐτῷ，以 ἐλθὼν δέ开始，从而给这个句子——同时还作了其他删略——另外一种涵义。

了；他的基督是超越于这类试验阶段的。

在确定马克安在福音书中所作的带倾向性的删节时，存在着这样一个难题：德尔图良几乎从不说明，他是没有看到有关段落呢，还是他在评论时跳过了它们。但是，如果人们将这些段落集中起来，将它们与肯定为马克安所删节者加以比照，并仔细检查德尔图良（以及爱庇芳纽）跳过的部分，在许多情况下便会得出可能被删略的印象，在某些地方几乎可以肯定是被删除了的，尽管人们应考虑到，马克安行事并非时时处处都是始终如一的。现在我将这些段落集中起来，但略去了无关紧要的东西：

4, 36—39（一般叙述、为彼得的岳母治病）几乎不可能被删略。

4, 41（“他们知道，他是基督”）不敢确定是否被删。

4, 44（在犹太教会堂布道）不敢确定是否被删。

5, 27 *καὶ ἄσχοι ἀπολοῦνται* 可能缺漏。

5, 39（“陈酒更好”）肯定被删了。

6, 17 犹太和耶路撒冷很可能被删略。

6, 19b（“一种能力从他身上发出来”）不敢确定是否被删。

6, 23b（在审判之日将欢喜跳跃）可能被删略。

6, 30b（不要向强盗要回什么东西）不大可能被删。

6, 32、33（对爱我们的人表示爱之无价值）不大可能被删。

6, 34b（罪人和收取利息）不大可能被删略。

6, 47—49（有根基和没根基的房子）不大可能被删略。

7, 29—35 (嬉戏的儿童、民众对施洗者和耶稣的态度) 可能被删略。

8, 19 (他的母亲和弟兄们来了) 被删略了。

8, 28 (与 τοῦ θεοῦ 并列的 τοῦ ὑφίστοῦ) 可能被删。

8, 32—37 (恶鬼故事中的猪的故事) 不敢确定是否被删略。

8, 40—42a、49—56 (睚鲁的故事) 不敢确定是否被删。

9, 23 (背上十字架) 不确定。

9, 25 (灵魂受到损害) 不确定。

9, 26b、27 (人子载着荣耀与随从一起降临。“有几个人站在这里”等) 很可能被删。

9, 31 (摩西和以利亚的预言) 很可能被删。

9, 36 (升华故事的尾声) 不确定。

9, 49、50 (发耶稣之名驱鬼的人) 不确定。

10, 12—15 (灾祸降临城市) 很可能被删。

10, 21 马克安删去了耶稣祈祷词中的 πάτερ 和 καὶ τῆς γῆς。德尔图良和爱庇芳纽的记述的一致特别明确，这是很重要的。

10, 24 ἠθέλησαν ἰδεῖν (关于先知) 肯定被删并改为 οὐχ ἶδαν。

10, 25 “生命” 之前 “永恒” 肯定被删。

10, 27 (καὶ τὸν πλησίον) 不确定；26、28 被删；见下文。

10, 29—37 (慈悲的撒玛利亚人) 不确定。

10, 38—42 (马利亚和马大) 不确定；但人们可以推断，德尔图良跳过了这几节和前面的故事，因为他不知如何

反驳马克安派的解释。

11, 4 没有证据说明马克安读过第五个请求的下半段。

11, 23（不与我相合的就是对抗我）不确定。

11, 24—26（续别西卜故事）不确定。

11, 29（约拿）和 30—32（约拿、女王和所罗门）
被删。

11, 34—36（眼睛和光）不确定。

11, 42 fin（“这原是你们当行的，那也是不可不行的”）
被删。

11, 44、45（法利赛人 μηνμεῖα ἄδηλα 律法教师的问题）不确定。

11, 49、51（上帝的智慧之言；以亚伯到撒迦利亚的不义的血）肯定被删。

11, 53、54（法利赛人的反耶稣意图）不确定。

12, 4 删去 ὑμῖν 以及 μου，以取消耶稣的门徒被作为耶稣的朋友的称谓。

12, 6、7（上帝对麻雀的关怀；人的更高价值）肯定被删。

12, 8、9 马克安将“在上帝的天使面前”改写为“在上帝面前”。

12, 24 καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτούς 很可能缺漏。

12, 25、26（使寿数多加一刻）不确定。

12, 28（为粮食做装饰）被删，但保留了 ὀλιγόπιστοι。

12, 32 在 ὁ πατήρ 后面删去 ὑμῶν。

12, 33、34（变买财产、施舍、天上的财宝）不确定。

12, 49b、50（“我愿火燃起来”；“我有当受的洗”等）

不确定。

12, 52 (一家的五口人) 不确定。

13, 1—5 (被杀害的加利利人、西罗亚的塔楼) 肯定被删。

13, 6—9 (无花果树的比喻) 肯定被删。

13, 22—24 (窄门) 不确定。

13, 29—35 (天国的宴席、传给希律的信息；关于耶路撒冷杀害先知的話) 肯定被删。

14, 1—6 (安息日医治水臌病患者) 不确定。

14, 7—11 (责备虚荣的人：不要择上座) 不确定。

14, 15 (凡在上帝国吃饭者得永福) 不确定。

14, 25—35 (恨父母；背十字架；草率盖房和打仗；撒下所有一切；失了味的盐) 不确定。

15, 10 (τοῦ θεοῦ 的前面缺少 τῶν α) γγέλων 肯定被删。

15, 11—32 (浪子) 肯定被删。

16, 9b (被接纳进入永存的茅屋) 不确定。

16, 10 (大事、小事上都忠诚) 不确定。

16, 15b (在人之前高大者在神之前是可憎者) 不确定。

16, 29、30 (缺亚伯拉罕) 被有意删去。马克安认为，在 27—31，上帝自己是被对话者，又是谈话者。

17, 5、6 (信心如芥籽) 不确定。

17, 7—10 (无用的仆人) 不确定，肯定缺漏 ἀχρεῖοι。

17, 11—19 (十个麻疯病患者)；4, 27 被插进这一段 (见上文；其原因不详)，另有一些缺漏，但无法肯定缺漏了些什么，至少缺漏 ἐν τῷ Ἰσραήλ (在 4, 27)。

17, 23、24（人子像闪电一样显现）不确定。

17, 33—37（寻找和丧失灵魂；两个人在一张床上，等等）不确定。

18, 23—30（关于财富的对话和对撇开所有一切的门徒的希望）不确定，但 29 和 30 两节肯定被删。

18, 31—33（预言受难）肯定被删。

18, 34（门徒们的不解）很可能被删。

18, 37（ὁ Νζωράιος）肯定被删。

19, 9b（撒该）亚伯拉罕的一个儿子：肯定被删。

19, 10 这里是否有意缺漏 σωσαι 前面的 ζητήσαι χαί。

19, 27（杀死敌人）肯定被删。

19, 28（耶路撒冷之行）不确定。

19, 29—46（进入耶路撒冷，洁净圣殿）肯定被删。

19, 47、48（耶稣在圣殿训人，文士要求杀他）不确定。

20, 9—8（凶恶的葡萄园园丁）肯定被删。

20, 37、38（摩西称上帝是祖先的上帝；上帝是活着的人的上帝）肯定被删。

20, 40（他们不敢问他什么）不确定。

20, 45—47（警告想侵吞寡妇家产的虚荣的和有野心的法利赛人）不确定。

21, 1—4（寡妇的微薄捐助）不确定。

21, 18（你们连一根头发也不会失去）肯定被删。

21, 21—24（要求犹太人逃走；怀孕者大难临头；耶路撒冷被屠戮）肯定被删。

21, 35b、36（审判日将降临到一切人头上；你们要警醒，使你们能够逃开这场恐怖）不确定。

22, 2 (文士没法杀死耶稣, 他们害怕百姓) 不确定。

22, 3 (撒旦进入犹大的心) 不确定。

22, 6、7 (犹大寻找机会出卖主; 逾越节到了) 不确定。

22, 9—13 (执行准备逾越节房间的命令) 不确定。

22, 14 ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα 这些字似乎缺漏了。

22, 15 τὸ πάσχα 前面的 τοῦτο 也许是有意被删略。

22, 16 (“我不再吃这筵席, 直到成就在上帝国里”) 肯定被删。

22, 17、18 (祝福和递酒杯) 肯定被删, 不过, 也许在样本里就缺这段话。

22, 19b (“这是为了记住我”) 不确定。

22, 20 与 διαθήκη 并列的 χαινὴ 被删。

22, 23—30 (谁是叛徒的问题和门徒们的地位之争; 耶稣关于真正伟大的讲话; 预言门徒们成为未来的法官) 不确定, 但马克安可能不会保留第 30 节。

22, 35—38 (门徒们是否缺少什么? 两把刀) 肯定被删。

22, 39、40 (前往橄榄山) 尽管没有证明, 但肯定不可能缺漏。

22, 42—46 (在客西马尼的祷告搏斗, 沉睡的门徒) 很可能被删。

22, 48 (“你用亲吻的暗号出卖人子吗?”) 不确定。

22, 49—51 (被砍耳朵的故事) 肯定被删。

22, 52—62 (对看守的讲话; 彼得不认主) 没有佐证; 但第 31—34 节要求讲述彼得不认主的事。

22, 65、68、71 没有文献可证明, 这当属偶然情况。

22, 70 马克安可能删去 ὅτι ἐγὼ εἰμι 等词。

23, 4、5（彼拉多认为无罪；对方将耶稣称为煽动者）不确定。

23, 13—17（彼拉多与祭司长谈判，等等）不确定。

23, 26（古利奈人西门）不确定。

23, 27—31（失声痛哭的耶路撒冷妇女；绿树）不确定。

23, 34b（分衣服）被删。但爱庇芳纽却重又在他的马克安福音书中读到它。

23, 35（嘲笑）不确定。

23, 36—42（喝醋；救你自己吧！十字架铭文；罪犯）不确定；罪犯一词很可能被删去。

23, 43（“今天你将在天堂里了”）肯定被删。

23, 46后来的马克安信徒大概将“父啊，我交在你的手里”等语删去了。

23, 47—49（百夫长；众人、熟人和妇女们目击死亡景象）不确定。

23, 54（安息日临近）不确定。

24, 2（移开石头）不确定。

24, 8（“她们想起他的话”）不确定。

24, 21b—24（以马忤斯人关于复活的早晨所发生的事情的叙述）不确定，也许被删。

24, 27（耶稣扼要重述预言）肯定被删。

24, 28、29（他们走进以马忤斯村，让耶稣留下来）文献可证明。

24, 32—36（两门徒的谈话；返回耶路撒冷；报告；主向彼得显现；耶稣进入人群）不确定。

24, 39 φηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε 肯定被删。

24, 39 σάρχας χαί缺漏。这令人感到非常奇怪。

24, 40 (他让他们看他的手和脚) 肯定被删。

24, 44—46 (耶稣向门徒们翻开圣经) 肯定被删。

24, 47 (ἀρξάμενον ἀπὸ Ἱερουσαλήμ) 可能被删。

24, 48—53 (派出门徒；伯大尼) 肯定被删。

除了删节——这占了他的修正的绝大部分——以外，还有如下一些校改：

5, 18ff. 这里大概说明，治疗痛风患者是在安息日进行的。

6, 43 坏树被放在好树之先。

7, 28 在这里，马克安用他的意思使圣文更加清晰，他写成：μείζων πάντων τῶν γεννητῶν γυναιχῶν προφήτης-Ἰωάννης ἐστίν。

8, 20f. (“母亲和弟兄们”) 改成由耶稣说出的一个断然拒绝的问题；“上帝之言”改成为“我之言”。

9, 26a 全文是：ὅς ἂν ἐπαισχυνθῇ με, χάγὼ ἐπαισχυνθήσομαι αὐτόν。

9, 30 用 συνέστησαν αὐτῷ取代 συνελάλουν (摩西和以利亚不应跟耶稣交谈)；后来的马克安信徒重又略去 συνελάλουν。

9, 41 加上 πρὸς αὐτούς，以便使门徒们以γενεὰ ἄπιστος的形象出现。

9, 54f. 马克安在这里加上：ὥς καὶ Ἡλίας ἐποίησεν和 καὶ εἶπεν. Οὐχ οἴου πνεύματό; ἐστε ὑμεῖς。

10, 21 马克安有倾向性地将 $\acute{\omicron}\tau\iota\ \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\chi\rho\upsilon\phi\alpha\varsigma\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ 改为 $\acute{\alpha}\tau\iota\nu\alpha\ \hat{\eta}\nu\ \chi\rho\upsilon\pi\tau\acute{\alpha}$ 。

10, 25ff. 这段故事被带倾向性地讲述为：并非律法师，而是耶稣讲了关于上帝之爱的话（没有被作为《旧约》引文）；因此便需要进行重大的删削（见上文）；爱庇芳纽记述的马克安信徒重又读到的真实的本文。

11, 3 马克安改动了第四个请求，写成 $\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\rho\tau\omicron\nu\ \sigma\omicron\upsilon$ （作为第一个请求，他提出要圣灵的请求，这并非校正，而是《路加福音》的原始经文）。

11, 4 马克安将 $\mu\grave{\eta}\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\gamma\chi\omega\varsigma$ 改为 $\mu\grave{\eta}\ \acute{\alpha}\phi\epsilon\varsigma\ \hat{\eta}\mu\acute{\omega}\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\epsilon\nu\epsilon\chi\theta\hat{\eta}\nu\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \pi\epsilon\iota\rho\alpha\sigma\mu\acute{\omicron}\nu$ 。

11, 42 有倾向性地将 $\tau\hat{\eta}\nu\ \chi\rho\acute{\iota}\sigma\iota\nu$ 改为 $\tau\hat{\eta}\nu\ \chi\lambda\hat{\eta}\sigma\iota\nu$ 。德尔图良和爱庇芳纽的记载完全一致，这特别值得注意。

12, 4 马克安的行文是： $\mu\grave{\eta}\ \phi\omicron\beta\eta\theta\hat{\eta}\tau\epsilon\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\varsigma\ \mu\acute{\omicron}\nu\omicron\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\chi\ \tau\acute{\epsilon}\nu\nu\epsilon\iota\nu\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu\ \chi\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \mu\eta\delta\epsilon\mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\omega\nu\ \acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$ 。

12, 8、9 修辞性的改动（除了将“天使”删去以外，见上文）。

12, 46 这里可能删去 $\delta\iota\chi\omicron\tau\omicron\mu\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$ ，加进 $\acute{\alpha}\pi\omicron\chi\omega\rho\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota$ 或者类似的词。

12, 46 马克安用 $\tau\epsilon\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ 取代 $\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$ ，以便使上帝不再以法官的形象出现。

13, 28 在这一段，祖先被删去而代之以 $\omicron\acute{\iota}\ \delta\acute{\iota}\chi\alpha\iota\omicron\iota$ ，此外， $\acute{\epsilon}\chi\beta\alpha\lambda\lambda\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 被改为 $\chi\rho\alpha\tau\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\omega$ （德尔图良和爱庇芳纽如此认为）。

14, 21 $\acute{\omicron}\rho\gamma\iota\sigma\theta\epsilon\ \acute{\iota}\varsigma$ 被带倾向性地改为“motus”

(χινηθείς)。

16, 12 τὸ ὑμέτερον 被带有倾向性地改为 τὸ ἐμόν (几种 Itala-Codd 和 Minuskel^[72] 157 亦如此)。

16, 17 τοῦ νόμου 被带有倾向性地改为 τῶν λόγων μου。

16, 26 οἱ θέλοντες διαβῆναι 被改为 οἱ ἐνταῦθα διαβῆναι。(是否有倾向性?)

16, 28、29 增加了 ἐχέι (为了更清楚?)。

18, 19 按照奥利金和爱庇芳纽 (而不是按照德尔图良) 的意见, ὁ πατήρ 被用来补充 ὁ θεός。

18, 20 马克安可能将 τὰς ἐντολὰς οἶδας 改为 ὁ δὲ ἔφη. ἐντολὰς οἶδα, 以避免从耶稣口中听到《旧约》的诫条。

20, 35 马克安可能将 οἱ χαταξιωθέντες 改为 οὓς χατηξίωσεν ὁ θεός, 并将 τοῦ αἰῶνος ἐχείνου 移向 θεός, 以保留一个证明两个上帝的差别的段落。

21, 13 马克安将 χαὶ σωτηρίαν 加诸 εἰς μαρτύριον。

21, 19 χτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν 被改为 σώσετε ἑαυτούς。(是否根据《太》24, 13?)

21, 27 ἐν νεφέλῃ 被带有倾向性地改为 ἀπὸ τῶν οὐρανῶν。

21, 32、33 马克安的行文是: οὐ μὴ παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς χαὶ ἡ γῆ, εἰ μὴ πάντα (γένηται). ἡ (δὴ) γῆ χαὶ ὁ οὐρανὸς παρελεύσονται, ὁ δὲ λόγος μου μένει εἰς τὸν αἰῶνα。

23, 2 增加 χαὶ χαταλύοντα τὸν νόμον χαὶ ἡ γῆ, εἰ μὴ πάντα (γένηται). ἡ (δὴ) γῆ χαὶ ὁ οὐρανὸς παρελεύ-

[72] [译按] Itala-Codd, 伊达拉圣经译本, 即拉丁通俗译本; Minuskel, 指古圣经抄本之小写字体本。

σονται, ὁ δὲ λόγος μου μένει εἰς τὸν αἰῶνα。

23, 3 马克安改 ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων 为 ὁ Χριστός, 因为耶稣肯定了彼拉多提出的这个问题。

23, 56 马克安有倾向性地将 κατὰ τὴν ἐντολήν 改为 κατὰ τὸν νόμον。

24, 25 马克安以 οἷς ἐλάλησεν (后来的马克安信徒以 ἐλάλῃσα) πρὸς ὑμᾶς 取代 οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται。

24, 37 马克安改 πνεῦμα 为 φάντασμα。

至于形式上的处理方法, 人们首先必须将经文中的增补、删除和改变区别开来。

大量的修正是删除, 从删除一个词或者虚词^[73]一直到删除一个长长的段落。《路加福音》失去了 c. 4, 32 以前的所有开始的几章 (除了 c. 3, 1); 《罗马书》几乎失去素材的一半; 在其他书信和福音书中究竟损失多少, 可惜很难说清楚, 因为现有文献不容许作出可靠判断。由此可见, 马克安认为, 犹太教的做伪者通过各种各样的添加成分严重伤害了经文。

马克安所添加的词语的数量微乎其微, 以致人们对少数被认为必然有添加的个案也持怀疑态度; 然而, 这又是有确证的^[74], 所以, 马克安一般并不认为, 犹太教伪使徒曾在真实的经文中作

[73] 最令人注目的是删除《弗》3, 9 中的 ἐν, 参阅该书; 还有在《弗》2, 15 中对 ἐν 所作的灾难性删除以及在《腓》2, 7 中对 γεγόμενος 和 ὥς 所作的后果严重的删除。重大的删除还有《路》22, 20 中说明 διαθήχῃ 的 χαινῇ, 《路》10, 21 中的 πάτερ 和 καὶ τῆς γῆς γῆς, 《路》10, 25 中的 (和 ζώην 并列的) αἰῶνιον (相反, 它在 8, 18 中却被保留下来) 以及《加》2, 9 中的 κοινωνίας 和《加》5, 14 中的 ἐν τῷ。

[74] 人们很容易认为这些添加词语全部出自马克安门生之手 (见上文), 而且人们可以举例说明这种看法; 但它却无法得到证明。有几处“添加词语”也可能在马克安以前就有的。

过删节，或者说，他认为要考证出这些删节是不可能的。这为他的考据带来荣耀，同时还应注意到，他并未引用次经之类的东西。这为数不多而且并非在所有地方都可信的添加词语见于《加》1, 7 (χατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου)、《林前》1, 18 (σοφία)、《帖前》2, 15 (ἑδίδους)、《帖前》5, 13 (καὶ σωτήρος)、《腓》1, 16 (ἤδη χαί τινες ἐξ ἀγῶνος)、《路》9, 41 (πρὸς αὐτούς)、《路》9, 54f. (ὥς χαὶ Ἡλίας ἐποίησεν 和 οὐκ οἶδατε οἴου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς)、《路》16, 28、29 (ἐχέει)、《路》18, 19 (ὁ πατήρ, 颇为可疑)、《路》18, 20 (ὁ δὲ ἔφη)、《路》21, 13 (χαὶ σωτηρίαν)、《路》23, 2 (χαὶ χαταλύοντα τὸν νόμον χαὶ τοὺς προφῆτας 和 χαὶ ἀ' ποστρέφοντα τὰς γυναῖχας χαὶ τὰ τέχνα)^[75]。

马克安所假定的做伪者进行过改动的地方，数量是颇为可观的；他认为这些做伪者在这里使用了最狡猾的方法，他为此而动用了他全部的机智，以便洞察他们自以为得逞的诡计、揭露并改正它们。

a) 他假定，他们相互混淆了在音韵或者拼写上想像的词，以便取得一种新的含义；因此，他在《加》2, 20 用 ἀγοράσαντος 取代 ἀγαπήσαντος；在《加》4, 8 用 τοῖς ἐν τῇ φύσει οὐσι θεοῖς 取代 τοῖς μὴ φύσει οὐσι θεοῖς；在《加》5, 14 用 ἐν ὑμῖν 取代 ἐν ἐνὶ (λόγῳ)；在《林后》7, 1 用 αἵματος 取代 πνεύματος；在《西》1, 19 用 ἐαυτῷ 取代 αὐτῷ (参见第 20 节)；在《路》11, 42 用 τὴν χλῆσιν 取代 τὴν κρίσιν；在《路》18, 20 用 οἶδα 取代 οἶδας；在《林前》10, 11，他似乎将 τύποι 与前置的 πάντα

[75] 关于在《林前》6, 13 中的添加词语，见上文页 47。

变成 ἀτύπως。这些改动是一个机敏的语言学家的订正。

b) 他自认为可以确信，做伪者经常为达到他们带倾向性的目的而调换主动和被动语态；因此，他在《林前》3, 17, 将 φθερεῖαὐτὸν ὁ θεός 改为 φθαρήσεται；在《林前》15, 25, 将 θῆ 改为 θῶνται（如果这种行文不属于后来的马克安信徒的话）；在《路》10, 21, 将 ὅτι ἀπέχρυψας ταῦτα 改为 ἅτινα ἦν χρυπτα；在《路》11, 4, 将 μη εἰσενέγχησμη 改为 μὴ ἄφες ἡμᾶς εἰσενεχθῆναι；在《路》12, 46, 将 θήσει 改为 τεθήσεται；在《路》20, 35, 将 οἱ χαταξιωθέντες 改为 οὓς χατηξίωσεν ὁ θεός。属于这类情况者还有，他在许多地方——尽管并非始终如一（见《林前》6, 14）——将耶稣被唤醒改为觉醒（复活）。其他引人注目的调换是代词的调换（如在《路》11, 3, 马克安用 τὸν ἄρτον σου 取代 ἡμῶν；在《路》16, 12, 用 τὸ ἐμμόντο 取代 τοῦ μέτερον），小品词的调换（最重要的调换是在《西》2, 8, 马克安的行文是 διὰ τῆς φιλοσοφίας ὡς χενῆς ἀπάτης，而真实的文本是 χαι 而非 ὡς）和人称的调换（如在《路》18, 18ff 中的对话，由此而衍生出另外一种含义，亦可参阅《路》8, 20f. 的对话）。

c) 在马克安看来，做伪者还改变句子中的词序，虽然这并不多见；因此，他在《路》6, 43 中将坏树放在好树的前面；在《罗》12 中，将第 19 节放在第 18 节之前；参阅《加》4, 3、《提前》4, 16 等。

d) 他设想，做伪者甚至不用障人耳目的形式上的掩护，肆无忌惮地改变个别概念和大量句子；因此，他认为不仅必须推敲并修改个别概念和句子，而且还要完全改变一些长句的结构。关于前者，如《加》4, 24, 他不承认这里的两个 διαθήχαι，而是

代之以 ἐπιδείξεις 或者一个相近的词（如果这一做法不是他的门生们所为的话）；《加》6, 17 以 τῶν ἄλλων 取代 τοῦ λοιπου；《林前》10, 19 以 ἱερόθυτον 取代 εἶδωλον；15, 20 以 χηρύσσεται ἀναστάναι 取代 ἐγγήγερται（见上文）；15, 45 以 χύριος 取代 Ἀδάμ；《林后》3, 14 以 τοῦ κόσμου 取代 αὐτῶν；《林后》4, 10 以 τοῦ θεοῦ 取代 τοῦ Ἰησοῦ；《罗》6, 19 以 τῷ θεῷ δουλεύειν ἐν δικαιοσύνῃ 取代 δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ；《罗》7, 5 以 ἐν ἡμῖν 取代 ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν；《罗》10, 3 以 θεὸν ἀγνοοῦντες 取代 ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην；《帖前》4, 16 以 ἐγερθήσονται 取代 ἀναστήσονται；《帖后》1, 8 以 ἐρχομένου εἰς ἐχθρίησιν 取代 διδόντος εἰς ἐχθρίησιν；《帖后》2, 11 以 ἔσται...εἰς 取代 πέμπει；《腓》1, 15 以 διὰ λόγον δόξαν 取代 δι' εὐδοχίαν；《路》7, 28 以 πάντων τῶν γεννητῶν 取代 ἐν γεννητοῖς；《路》8, 21 以 λόγον μου 取代 λόγον τοῦ θεοῦ；《路》9, 30 以 συνέστησαν αὐτῷ 取代 συνελάλουν；《路》12, 46 以 ἀποχωρίσει 或者相近词 取代 διχοτομήσει；《路》13, 28 以 οἱ δίκαιοι 取代 祖先；《路》14, 21 以 κληθεῖς 或者相近词 取代 ὀργισθεῖς；《路》16, 17 以 τῶν λόγων μου 替代 τοῦ νόμου；《路》21, 19 以 σώσετε ἑαυτοὺς 取代 χτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν；《路》21, 27 以 ἀπὸ τῶν οὐρανῶν 取代 ἐν νεφέλῃ；《路》21, 33 以 ὁ λόγος μου μένει εἰς τὸν αἰῶνα 取代 οἱ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν；《路》23, 3 以 ὁ Χριστός 取代 ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων；《路》23, 56 以 κατὰ τὸν νόμον 取代 κατὰ τὴν ἐντολήν；《路》24, 25 以 οἷς ἐλάλησεν πρὸς ὑμᾶς οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται；《路》24, 37 以 φάντασμα 取代 πνεῦμα。——可以证明的大范围的改动的数量并不大。最重要的改

动见《加》4，21—26；参见《加》3，10—12；《西》1，15—17；另外，《路》8，20f. 和 10，25ff. 也可列入这一类。

关于删节和校正之主题 (Motive)，在绝大多数情况下，人们只要回忆一下马克安的主要教义^[76]便一目了然。最重要的主题如下：

1) 创世者和《旧约》的上帝不可以耶稣基督之父的形象出现；他是“正义的”而又是恶毒的；他的预言针对犹太民族，是尘世的。

2) 《旧约》不可能预言在基督身上所完成的任何事；它不可以被基督或者保罗作为权威援引^[77]；律法和先知书应从字面上去理解。

3) 善良的上帝在他显现以前必然一直是对创世者隐蔽着的。

4) 他不可被表现为世界的驾驭者或者世俗性天意的上帝。

5) 他不可以法官，而只能以慈悲者和拯救者的形象出现。

6) 他的拯救和预言只涉及永恒的生。

7) 善良的上帝之子基督与他的父的关系应从形态论上 (modalistisch) 去理解。

8) 他自身没有任何尘世的东西，既无血肉也没有躯体，因而他不可能生，也没有亲属。

[76] 没有文献记载马克安所发表的确定性意见，说明他在评判福音书和使徒书信中的个别段落所采用的方法的理由。

[77] 关于马克安的这种基本设想的局限，见下文。

9) 他并非实现而是瓦解了律法，揭示了律法与福音的根本对立，并将他的拯救完全置于信仰之上。

10) 他要求人完全脱离创世者的世界和功业。

11) 在原初的使徒证明自己是不可教诲者以后，他只唤醒一个真正的使徒；保罗的福音是基督的福音。

12) 他不会作为法官再次显现，他将在末日宣布已经完成的伟大筛选（Scheidnug）。

人们从马克安所作的删节和校正中可以直接看到这十二个完整的主题^[78]。此外，他还有一些与上述诸主题存在着内在联系的次一级的主题；只有极少数的删节是从其主题方面无法洞察的；只要较仔细地加以思考，删节大都遵循着一个主题。譬如，人们乍一看会为关于浪子的比喻（《路》15）被删除而感到惊讶；可是，尽管可以肯定，马克安必定很喜欢比喻的倾向性，但“返回父亲老屋！”这种框架却是他难以接受的。洁净圣殿之举（《路》19）可能是他求之不得的，但“我的殿是祈祷之殿”的说法对于他——正如爱庇芳纽正确看到的那样——却是不可取的。当然，人们可以反驳说，他只须要删去这些话呀；不过，如果仔细思考一下，人们不得不承认，基督通过洁净本身对圣殿表达了一种为马克安无法接受的评价。此外，在众多的个案中始终令人难以明白的是，为什么他在此处行事激进，将一个个完整

[78] 令人感到棘手而又惋惜的是，那些根本无法确定究竟是马克安所删略还是为他的对手偶然没有提及的段落，数量非常之大。老一代的评论家们在这类情况下都或多或少进行了广泛的思考以便得出定论。查恩（Zahn）也附议这些定论，尽管持保留态度。除了极少数例外，我与此完全保持距离，因为要真正开拓我们对马克安学说的知识靠那些定论是达不到的。定论必须基于已知的材料，而且，由于马克安行事明显地表现出的前后不一，人们几乎不可能得出可靠的定论（参见上文，页44ff.）。

的段落删去，而在彼处却细心地稍作改动而从根本上改变其内容。他在如此行事时不可能遵循一个传统，因为他没有这类传统，他始终是一个教义考据者。因此，如果认为他在删节孩子的故事时是受到他所不知而古老传统的影响，那就是一种谬见；因为他也删去了洗礼的故事，而这属于最古老者，很可能在起源^[79]中已经存在。

不过，从马克安的删节和校正仍然得不出关于他对经文的态度之可靠认识；人们必须接受他保留未动的东西。其结果虽然是众多的前后不一和未完成的情况；但只有在这个基础之上——考据者们迄今仍然漠视这一点——才有可能深入他的思想，赋予他的教义以生气与活力。只有这样才能说明，他的教义之以福音和使徒书信为根据是无法用几个典型的标题和反题加以概括或者甚至完全穷尽的；他的教义具有论题上的和概念上的深度，正是这一点才使它有巨大价值（参阅关于教义的一章）。

在确定马克安的考据立场和方法时，最终不可不注意到，他是寓意解经法的自觉的和坚定的反对者。关于这方面，我们拥有大量有力的证据，这些证据告诉我们，马克安是从原则上审慎思考过他的问题的（参阅下面关于《反题》一章）。他明明白白地解释说，Μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν，并将这个句子作如此理解：不论《旧约》还是福音书和使徒书信都不可以寓意的方式表述。奥利金称马克安为〔“献身于纯粹历史的人”〕（Comm. XV, 3 in Matth., T. III p. 333），而从另一种文献我们了解到，即便福音书对他而言

[79] [译按] 据圣经学者考证，《马可福音》是《马太福音》和《路加福音》所据原本，而后两者又参照另一来源，被称 Q 来源，内容主要是耶稣的话。

也并非 νοητόν，而是 φιλόν；所以，只有在它明显地包含着寓言的地方，才可以以寓意方式表述。至于马克安自己是否能够全然从这一立场行事，那是另一个问题^[80]，但至少在最古老的教会中没有哪一个神学家像他那样如此坚决地拒绝寓意解经的方式。对于《旧约》而言，由此产生的结果是，他在他对《旧约》的重要章节，尤其对先知和弥赛亚的段落的解释中与犹太教徒的解释完全一致，因为他也认为，预言部分已经得到实现（在大卫、所罗门等人身上），部分关涉着一个尘世的国，关涉着将作为战争国王降临的犹太教的弥赛亚。与犹太教诠释的这种巧合对于马克安的对手而言是一枚重磅炸弹：假若一个基督徒能够被证明有这类结盟行为，他早就被判罪了。但对于我们，这却始终是一个心理谜团：一个考据家何以一方面弃绝寓意解经的幻想，标榜“*Historia pura*”（“纯粹历史”），在《旧约》中不作任何改动，甚至承认这部广博的书的整个文本是真正的历史^[81]，而在另一方面却又判定这样一本基督教圣经是掺了假的，竟然信心百倍地着手恢复原本的工作！不仅寓意解经法，而且教义学也能够移山呀！

鉴于这种情况，查恩（*Kanonsgeschichte* [《经史》] I S. 652f.,

[80] 德尔图良在Ⅲ，5 完全有理由指责马克安也曾运用比喻或者承认保罗的比喻：“为什么我要对此加以详述？因为异端们的那位使徒也解释‘牛蹠谷的时候，不可笼住它的嘴，这不是挂念牛，而是挂念我们。’这条律法（《林前》9，9f.），他也援引‘所喝的，是出于随着他们的磐石，那磐石就是基督。’这（经文）（《林前》10，4）。他还教导说，《加拉太书》中所说的亚伯拉罕两个儿子乃是比喻（《加》4，22f.），并指出，《以弗所书》中所讲的，人要离开自己的父母，与妻子结合，二人成为一体，这乃是指基督和教会而言的（《弗》5，31f.）。”（《弗》5，31f.）。德尔图良本可以补充说，马克安区别两个上帝（“坏树和好树”）的 *locus classicus*（最典型的段落）是奠立于一个比喻之任意隐喻性诠释之上的。

[81] 这种态度表现出一种敬意，如果说马克安不是与《旧约》相伴长大的话，这是很难理解的（见上文，页22）。犹太教诠释的影响在这里是颇为明显的。

717) 提出一个问题：马克安的行为是否可以以及怎样从道义的立场进行解释。他承认马克安在一般情况下有一个善良的心地，这是他立论的出发点，但接着却说：“可是人们难以相信，这个善良的心地和他要通过自己的考据重振原初的保罗（和原初的福音）的声誉的积极信仰会在他工作时始终陪伴着他。如果他一度人为地将他的样本中相互分开来的句子连接起来，以便从中得出完全另一种思想；如果他多次改动词序，而这种改动即便有其正确性但却是以所谓犹太教做伪者完全盲目的行为为前提的；如果他频繁地通过词语的增删将思想完全颠倒，那么，这种人为的、往往带小家子气的作法不是与善良的心地，便是与健康的理智格格不入。要在这两种解释理由之间作出一个肯定的选择，今天既困难也不可能；不过，人们不应怪罪那些接近马克安的思想的人，如果他们在他的精神重要性的印象之下更多是对他的真诚而不是对他的理智表示怀疑，因而往往谴责他进行肆无忌惮的伪造而并不理会他那种狂热的盲目性的话。”

问题的提出是正确的，较为符合马克安品格的解决办法似乎更加难以找到，这首先因为人们提出的两个谅解理由——第二个理由查恩也曾提出过——在我看来几乎都无法考虑。对于马克安的这种似为全面类比法的方法，人们既不可归结于对观福音书的产生（如鲍尔 [Bauer] 和他的学派，他们将福音书之间的重大差别也归因于带倾向性的评注），也不可归结于马克安时代已经存在的手稿的杂乱、潦草。对观福音书之间所存在的出入主要来自口头的承传，其次才是带倾向性的对照（Diorthosen），当然后者往往非常深刻，间或可以说非常大胆，所以虽然也表现出某些与马克安的方法相符合的地方，但二者仍然是相当不同的。人们充其量只可以说，路加和马太与 Q 和马可相比在个别段落擅自所

作的一切改动为马克安奉为他进行考据的原则。另一个解释，即手稿的杂乱、潦草可为马克安的方法辩解，这根本不切边；因为我们并不知道这种情况是否引起了他的注意，或者，就我们所能作出的判断，人们显然认为他所依据的基本上是一种当时已经实有的文本；因为他曾进行文本比较的说法缺乏任何可靠的证明，虽然从某些地方可作如此推测。

如果说他的考据方法表现出的有倾向性的任意性是独一无二的，那么，能够在某种程度上为他开脱的是，他是在一个权威文本不仅由于杂乱而且首先由于做伪而受到极大损害的时代写作的；仅仅几年以后，狄奥尼修斯（Dionysius von Korinth）就抱怨说，他的书信被异端背着他搀进了伪造的内容；伊里奈乌恳求他的抄写人当着即将重现的基督发誓，使他的书保持原样。所以，马克安认为福音书和保罗书信是彻头彻尾伪造的，人们可以对他的看法表示认可。当然，这还不足以解释他的建设性的方法。不过，与查恩相反，我觉得对马克安主观上的诚实，即对他认为他所做者是正确而又合于目的的信念提不出任何疑点。假若他是一个骗子，那么，他为了给予他的伪作以崇高的、甚至绝对的权威地位，就不只有一条路可走。他可以求助于“圣灵”并宣称圣灵向他默示了这些书，他可以谎称有一个秘密传统，他由此获得了原初的福音书和原初的书信；他可以说，他发现了一份载有这些圣经篇章的手稿。这些道路的每一条在当时都是容易通过的，都容易达到目的——这方面并不乏例证。可是他没有走这些道路中的任何一条，由此证明，他不是骗子。那么，怎样揭开这“考据性的”写作之谜呢，换言之，马克安怎样才能相信他自己的行为呢？查恩解释说，如果马克安是个诚实的人，他必然会深陷于狂热的盲动性而缺乏健康的理智。

健康的理智无疑是有缺损的，但关键在于他在这方面的缺损达到了什么程度。假若必须认定，他宣称他的经文直到最后一个字母都是真实的，在目前情况下当然缺少理解这样一种说法的任何可能。然而，我们在上文页 42f. 看到，他不可能提出这种说法；因为他的门生们热心地继续修订经文。可见，马克安看来并没有将他所净化和复原的经文作为绝对可靠的文本发表，而是以他的救援而使工作可以得到修正和继续。当然即便如此，这项工作在许多地方看来其胆量之大几乎是不可思议的。但是，人们如果回忆一下，现代某些古典语言学家在对古代文本的校订、改动和删削方面，是以血肉之躯的“稳妥”做了些什么，人们就会体认到马克安当时所处的精神状态了。应当承认，他比某些自以为并不天真的现代人的精神状态还更加天真一些；那整个时代就考据方面而言除了少数例外还是比较天真的。因此，人们应当设想，马克安基于他对福音和保罗书信自以为可靠的理解，在净化经文时怀有一种天真意识：他从根本上采取的是正确之举，尤其因为此举首先要做的是剔除假的东西。删节在他的工作过程中毕竟为主要方面。

正面的补充和修改只要还属于他的精神财产，可以作为对照出现，这从当时的语言考据水平看，在某种程度上是正当的。为了便于理解这种方法，人们当会乐于听到，马克安在行此举时求诸神助或者神性的彻悟；不过，人们更愿意看到一个真正的事实：马克安是很诚实的，他在工作时并没有佯称得到了神的佑助。马克安的考据方法——根据已有经文所进行的最大胆的负面的和建设性的教义学批评——是独一无二的，但它却有一个相当久远的先例。第四位福音书作者是怎样工作的呢？他也是立足于一种既有的文献资料，即前三部福音书，他极其自由地处理这些

资料，像马克安一样进行删节、改动顺序和作个别修正。他也是对整个资料进行负面的和建设性的教义学考据；但他的胆略比马克安只有过之而无不及，他不仅拟定长篇讲话，而且还很可能虚构某些完全新的历史环境。但他大大超越马克安的地方首先在于他并非从文献中为他的作品推导出权威性，而是以神秘莫测的方式赋予它独立的权威性。马克安的行为自称为修复（Restitution），不论这是多么少，但这肯定是其作者所指的修复；相反，第四部福音书作者却称自己为体验和承传（Schauung und Überlieferung）。然而，如果有人问两位考据家中哪一位为历史画卷涂上的色彩更加浓艳，人们将很难下一个断语，虽说约翰洁身自好，没有犯将基督完全从《旧约》中剥离出来的重大错误。马克安工作时的内在心态是易于为人所理解的，尽管只是大概的理解；至于第四位福音书作者的心态，我们要对他达到某种程度的理解，就得把他当成一个狂热者（属灵者 [Pneumatiker]），这是一种从一开始便排除了完整理解的特点。可是，如果人们在这里使用“道德的”尺度，那么，诚实的道德主义无疑对第四位福音书作者比对马克安更加难以进行开拓，尤其因为后者是摊开牌游戏的，而关于前者却不可下此断语。不过，道德的尺度不论对前者还是对后者都不适用，因为此一是个充满灵的狂热信徒，对他人们表示怀着敬畏心态的矜持；而彼一则是一个固执的，即为一种思想推动的冷静而有创造活力的宗教思想家。^[82]

一个有创造活力的宗教思想家——马克安的活力在于他并非要修改几篇基督教经文，而是要为基督的信徒群体创造一部新的圣经。他整理了路加的福音书和保罗的书信，将它们结集成书

[82] 关于“约翰”与马克安之间可能的内在亲缘关系，将在下文进行讨论。

并用这部经典取代《旧约》。不论从统一的经典的意义上的结集，还是通过一部新的经文集取代《旧约》的理念，这都是他的作品^[83]，而且，他成功地迫使大教会接受了这部作品，尽管它除此之外还保留了《旧约》并另外规定了新的经文集，即通过对“原初使徒的”经书和使徒书信加以增补并将之置于使徒行传的背景之下。关于这一点将在评述作为组织者的马克安一章中讨论；不过在这里必须首先指出，马克安伟大的文本考据工作不是一个文人的而是一个教会创始者的工作，他以他天才的目光认识到：在他剥夺了教会的《旧约》之后，他有必要给予教会一部新的“书面文献”（*littera scripta*）作为其信仰文献。

在宗师死后，他的门生们不仅继续对遗留给他们的圣经进行文本工作，而且还通过加在前面的“Argumenta”（论证）首先设法为人们解读保罗书信，其次又给圣经加上一封伪造的劳狄基亚人书。请参见下文第八章和附录Ⅲ，页127* ff. 和134* ff.。在马克安完成他的圣经以后大概只过了二十年，好像同样是在罗马，塔提安（Tatianus）用希腊文^[84]完成了他的艰辛之作《四福音合参》，从而实现了在筛选和汇集四福音书时所遵循的原初目的^[85]。这部作品也是反对马克安福音的行动，这从历史环境看

[83] 见拙著 *Die Entstehung des Nt. 5*（《新约》的产生）《论新约》引论，第六编，1914。

[84] 在假定塔提安用希腊文发表他的《四福音合参》时，我并没有由于普鲁伊（Plooiij）关于荷兰—拉丁文的塔提安著作的一本书（1923）而动摇，因为我并不认为他提出的关于德文的（拉丁文的）四福音合参来自叙利亚文文本的证据多么有力，这正如以前哈尔韦（Harbey）关于伊里奈乌的圣经文本来自叙利亚人的“证据”一样。在这个最具诱惑力的幻觉领域，使用显微镜是有害的。有价值的是一目了然的证明，而这里缺少的正是这类证明。译者附注：塔提安（约120—173），叙利亚护教士。

[85] 对四福音书的筛选和汇集在原初之时只可能有一个目的：将它们编成一部作品，对此我不想再作论证。但具体实施必然被处于领导地位的（即领导着反异端斗争的）教会搁置了，因为它很快不得不将全部注意力放在去占有约翰和马太的真实经文上了；但由此却也救出了马可和路加的经文。

可以先验地作出肯定（虽然塔提安的基督教在重要的几点上与马克安的基督教是如此明显地相接近，但其基础却大不一样）；可从后验上却得不到证明。经文行文中存在的一致可以径直从下述设想得到解释：马克安和塔提安都以罗马文本为蓝本。

大概又过了不到二十年，在小亚细亚—罗马有着决定性影响的主教们为对抗马克安派的一分为二的圣经推出一部同样一分为二的经文集并称之为使徒—天主教的《新约》。这部在马克安创作影响之下产生的新作很难被人感觉到是一部标新立异之作，因为四福音书在比一代人稍多的一段时间里便已经为教会所应用；除了它们，保罗书信以及其他古老的书信和启示录也在礼拜仪式中应用并介绍给信徒群体，而使徒历史在反对马克安的斗争中被证明是不可缺少的。至于马克安为他的福音书和保罗书信所使用的文本，则可以确切肯定它是一种 W 文本（= 索顿 [Sodens] 的 I 文本）。因此无法从其倾向性得到解释的马克安的特殊行文至少其绝大部分不可被判定是他自己撰写的文句，而是流传给他的 W 文本的变异行文。详细情况见附录Ⅲ和Ⅳ。

五 马克安的《反题》^[86]

虽然有大量材料可用来恢复这部作品^[87]，但迄今并未能哪怕只是以粗线条勾勒出这本书的结构的可框架。下面的考察也得不出一个令人满意的结果。可以确定的是，马克安本人除了已知的《反题》以外没有其他任何著作传世^[88]。可以说，马克安的命题中可靠地承传下来者，或者带有他

[86] 唯一而又不充分的恢复马克安反题的尝试载 Hahn, *Antithesen Marcionis gnoseici* (《灵知派与马克安的反题》), Königsloerg, 1823。

[87] “Ἀντιθέσεις” (《反题》) 这一绝妙标题——一个论辩性概念——据我所知在希腊文献中是颇为独特的。马克安的门生阿佩勒斯 (Apelles) 曾编订一本题为 “Συλλογισμοί” 的书，与其思想接近的塔提安 (Tatian) 发表过一本书，标题为 “Προβλήματα” (《论题》)。由此人们想到戈巴洛斯 (Stephanus Gobarus) 和阿贝拉尔 (Abalard) 的 “Sic et Non” (《是与否》)。

[88] 只有德尔图良曾提到过马克安的一封信 (见上文页 27, 21*；是否为多封信，请见下文页 78 的讨论)。爱底芳纽虽曾谈到 (haer. 42, 9) 马克安为受到他诱惑的人而写的 συντάγματα (《宪法》)，但这是反题的反映，伊里奈乌斯曾预告他将以自己的文章 (“scriptis”) 驳斥马克安 (I, 27)，但这也并没有超出反题的范围。爱弗莱姆同样谈到马克安的文章，由于他熟知反题，人们必然想到这是指反题。关于马鲁塔 (Maruta) 的说法，参见马克安的使徒信经 (Apostolikon)，见页 363*。一位不知名的古叙利亚作家 (参阅：Schafers, *Eine altsyr. antimarcionit. Erklärung von Parabeln des Herrn usw.*, [《古叙利亚反马克安派对主的比喻所作的一种解释……》]，1917，页

自己的思想的烙印者都一定来自《反题》。此外还可以确定，正如标题所暗示和德尔图良明确指出的，创世者和善良的上帝（及其基督）的言与行的对立，进而（《旧约》的）律法与福音的对立以（“个别插入”）的形式构成了这部著作的基本内容^[89]。接着，德尔图良从马克安意义上称这部著作是一部论战性、护教性

3f.）加给马克安一篇题为“Proevangelium”（《前福音》）的文章，详细论述这个标题，并从书的开头引用了一段对福音的欢呼言词。这段引语作为反题一书的开始是再恰当不过了；所以，人们可以把它看成是真实的。但是，至于《前福音》这个名称，它倒不一定像那位作家所认为的那样，说明书中后面所载内容早于福音，而是更可以被理解为福音的“导论”。于是，人们可以毫不犹豫地将《前福音》看成是反题一书，关于后者德尔图良认为，马克安将之作为“dos”和“patrocinium”（“辩护”）加给福音。R. Harris（*Marcions Book of Contradict.* [《马克安的反题一书》]，载 *Bull of the John Rylands Libr, Manchester*, Vol. VI Nr. 3, 1921, p. 289ff.）认为在“反题”的开头有关于福音的欢呼的话是不可思议的。相反，他觉得更加可能的是（根据德尔图良 I, 2 的说法）将关于恶之起源的思考放在开头。可是，假若德尔图良读过马克安撰写的一篇福音的入门或者前言，他就会细心研究过它，怎么会让马克安斗胆去为福音加上一篇导论呢！

[89] Tert. I, 19: “马克安特殊而主要的工作就是将律法和福音分开。他的门徒们不会否认他们在那至高的圣器中所拥有的东西，通过它，他们在其异教中成长并坚强起来。这就是马克安的《反题》，即彼此对立的主张，目的是指出福音和律法的矛盾，以便从这两者的差异中，论证神也是有差异的。”

IV, 6: “挑战马克安的福音，证明其伪劣性。可以确定的是，他苦心经营其《反题》，就是为了区分旧约和新约，以便将他的基督与造物主分开，前者属于另外一个神，异于律法和先知。还可以确定的是，凡与他的观点相左的东西他都给予消除，而与他的观点相一致的东西，他都予以保留。”

TV, 1: “为了树立其福音的声望（信心），他竟为之准备了一套嫁妆，该著作由彼此矛盾的论述所构成，名为《反题》。他区分律法与福音，也将神一分为二，并将之归于（不同）的圣器（instrumentum），按通常的说法即不同的约定（testamentum）。由此，他也保护了其根据《反题》而来的福音的（声望）。然而，我要以一种独特的战斗方式进行逼近地攻击，也就是说，如果不能更加适当地拒斥他们，并且就是在那为他们所支持的福音中和与那为他们所支持的福音一道拒斥他们，那我将独自面对那黑海异端的圈套。”

IV, 4: “如果这摆在我们面前的（我们将看看这是否也摆在马克安面前）归之于路加名下的福音，正如马克安在其《反题》中所论证的，它为犹太教的拥护者所伪造，

之作，不论在大的方面还是在个别细部，从已经证明的对立中产生了一种必然性：即必须将两个敌对的上帝区分开来并进而承认福音对于《旧约》的独立性和它绝对的新地位。最终，这本书不仅成为给予福音的文献性赠品（“dos”）和对福音的辩护（“patrocinium”）而且也应是一部对信徒群体具有典范性的著作，是他们的信经性的书（symbolisches Buch）。我们虽然没有具体文献根据，从而确认马克安自己曾有过这种指示，但我们肯定可作如此推断；因为马克安派在德尔图良时代就已经“在最高的契约中，他们因它而起而反对和抵制异端。”这只能是说^[90]，它的权威性是每一个马克安派信徒在入教之时必须承认的。而马克安的行事方式是将他的教会中的一切都置于规定好的牢固基础之上^[91]，就其意图方面看，

成为律法和先知的混杂品，应（重新）塑造基督；那么，除非他已发现了这一点，他决不可能进行这样的论证的。”

II, 29: “《反题》意图从性质上区分（造物主）的才智、法律和德能，因此，它将基督与造物主分开，正如它区分至善者与法官，仁慈者与暴虐者，拯救者与毁灭者。”

[90] 人们应注意“在至高的圣器中”（in summo instrumento）这种表达方法（在德尔图良“圣器”[instrumentum]也指圣经；但“至高”“summum”的意思毋宁说是削弱而非加强；因为假若反题对马克安具有如福音和使徒信经那样的权威，德尔图良便会直接写成“在圣器中”[in instrumento]了，所以，人们可以推想德尔图良带有主观色彩和夸张成分）。可以参阅IV, 4: “他们不仅赞同马克安的《反题》，而且将之引以为榜样（到处宣扬）。”

[91] 关于反题的内容和品格的其他证言还见于Tret. II, 28（它包含着创世者之“狭隘、阴毒以及其它[品性]”的辑录）；II, 29（德尔图良在驳马克安的前两编中批驳了个别反题之后认为“更为有力的反驳”已不必要）；IV, 9“诚然我们已开始反驳《反题》，马克安的立场不能从他所认定的律法和福音之间的差异中获得丝毫帮助，因为那是为创世者所制定的。”IV, 24（明确引录马克安的一个反题）；IV, 36（关于《路》18, 42: “于是，剩下的将是盲目，一个又一个的反题相继毁灭。”在马克安教会中，反题并不具有灵感的权威，但却有绝对决定性的权威。按照也许其介绍并不完全正确的马鲁塔的说法，这部作品作为“Summa”（“至高”）在马克安信徒当中应享有经典地位。他们就《旧约》所了解者，全是怀着负面成见得自此书。

马克安的福音和使徒信经如果没有《反题》所提供的解释，人们对它们只可能一知半解；所以，《反题》从一开始便必须伴随它们。

以标题指称此书者只有德尔图良（和他的抄录者）^[92]。古代肯定有不少天主教的论战家知道此书；但我们所关注的只有伊里奈乌记述的长老们、伊里奈乌本人、奥利金（很可能还有克尔苏斯 [Celsus]）、爱弗莱姆和不知名的叙利亚作家。从未见过此书者有亚当曼修（Adamantius）、哲罗姆（Hieronimus）、爱庇芳纽、马鲁塔、埃斯尼克（Esnik）^[93]，伪克雷芒布道词（pseud-oklementinische Homilien）的作者们等人大概也不曾见过；但亚当曼修却从那些熟知《反题》的作者的文章中摘引过非常有价值的段落。

此书是献给一位未提到姓名的教派盟友的；这至少是对 Tert. IV, 9 的一段话的最可能的解释。德尔图良在这里觉得很有必要考察一下马克安以详细论述关于医治麻疯病患者的那段话（《路》5, 12ff.）的不可靠的推论，他评述道：“然而，为了洁净麻疯病人，由于他在论证中，尤其将那人当作他自己一样的苦难者（συνταλαίπωρον）和受憎恶者（συμμισούμενον），我不后悔攻击了他。”这个人大概是马克安的所有志同道合者的代表，所以，德尔图良可以在另一个地方向马克安呼唤（IV, 36）：“马克安和所有那些异端的同苦难者和同受憎恶者们啊，你们胆敢

[92] “Ἀντιπαράθεσις” (Hippol., Refut. VII, 30) 是对标题的暗示；关于马克安派，另可参阅伊里奈乌 I, 28 论述长老的 “e Contrario opposites” (I, 28, 1) 和 Orig, Comm. Vin Joh. p. 105, ’εὰν σιωπήσωμεν, μὴ ἀντιπαρατιθέντες.

[93] 埃斯尼克对马克安学说的表述是以后来的马克安派经文为基础的；后者也间接地受到《反题》的强烈影响。

说什么？”^[94]人们从 Tert. IV, 9, 了解到双方面的情况，首先德尔图良所看到的《反题》不是（或者不仅是）像马克安的圣经那样为拉丁文本，而且也有希腊文本^[95]，其次，它不仅包含最狭义上的反题，而且也有关于圣经段落正确含义的详细的“argumentatione”（“论证”）^[96]。但此外，他还评论说（IV, 4, 见上文），马克安在他的《反题》中表示《路加福音》是搀了假的，这是那些“犹太教护教士”干的（藉以证明与律法和先知书的统一），他明确指出（IV, 3）：“马克安——当然是在反题中——力图毁坏那些原来的和以众使徒之名宣讲的福音的地位，以便为他自己的福音确立他从他们那里

[94] Tert. IV, 34 在一段逐字转述的马克安对《路》16, 18 的解释中称：“你会发现在律法和福音、摩西和基督之间存在着差异。”

[95] 他在这里从《反题》中引用的希腊文词语间接地证明了下述观点：德尔图良所看到的马克安圣经只是拉丁文本；因为他从没有从中引用过希腊文语句。《反题》被译成了拉丁文，这从它与马克安圣经之间的密切关系看是很可能的，虽然不能完全肯定。在德尔图良所有五卷书中引自《反题》的大量语句中，只有一个词可以说明有一种希腊文样本（称基督为ὁ ἐπερχόμενος, Tert. IV, 23、25）；不过，他也不一定必须从《反题》中引用。所以，人们不难设想，这段话可能来自马克安的一封信，即与《反题》毫无关系。

Hilgenfeld (Ketzer-gesch [《异端史》] 页 525) 甚至认为这是确定无疑的，对此他从 de carne (《论肉体》) 2 推论说，德尔图良想必了解马克安的一些书信，因为他在那里使用“在该信中”(“in quodam epistula”)这个词。但这个论证理由是很不可靠的；我倒是认为下面的假定更近事实：德尔图良在这里指的是《反题》。

[96] 根据 IV, 1, 似乎可以认为，“反题”好像通过《旧约》与福音书段落的比照只是以最严格的文本证明，福音书的上帝是与《旧约》的上帝对立的新上帝；因为德尔图良相信整个作品用这里所提供的简洁证明便可被驳倒，这就是：《旧约》的上帝自己以前曾宣告一种新事物，他的创世充满着反题，因此人们不可从言与行的不同推断上帝的不同。他用下面的句子结束这一证明：“现在你有了《反题》的答案，对之我们给予了简要论述。现在，我要约略提及有关福音的证明。”不过，德尔图良在这里想到的只可能是书的基本思想；因为他下面的段落里自己也引用了“反题”中的大量批评性的细节和圣经解释，后者绝非严格意义上的反题，只是与其中的主要思想有着松散的联系。

所攫取的声望。”^[97]可见,《反题》也包括关于“犹太教基督徒”、关于教会传统中和为反对当时已经作为权威性经文集存在的四福音书而针对福音的“搀假现象”的原则争论。可见,在这里必然也有马克安就《加》1, 2所作的关于使徒和使徒时代的表述^[98]。

只要这一点得到确认,就毋庸置疑,德尔图良在反驳马克安的第四、五两卷中连续引用马克安派解释圣经经文的丰富材料,

[97] 这段引文的前面是:“马克安找到了保罗致加拉太的书信,在信中,保罗谴责了使徒们,因为他们没有正确地向福音的真理行进;他还责备了那些篡改基督福音的伪使徒们。”“他将对彼得的指责推及于所有使徒。”所以,人们很难怀疑,马克安在《加》1, 2的解释中讨论了整个福音问题。

[98] 关于这一点有一个两个方面相互交错的证明:德尔图良在IV, 1ff. 转向马克安圣经的考察的同时也转向《反题》并立即讨论(c. 1—6)马克安基于《加》2对使徒时代、对使徒、对四福音所持的态度;但马鲁塔记载说,马克安信徒以“Summa”(“至高至善”),即《反题》时代他们所拒绝的使徒行传——马克安批判四福音经书在Iren. III, 11, 9也有记载:“那拒绝整个福音,而且将他自己断然与福音分开的马克安(竟然)炫耀他会有份于福音的(祝福)。”直接来自马克安派文献本身的伊里奈乌的记载说,在《反题》中包含着对原初使徒和福音书作者们的批判;III, 2, 2:“他们反对传统,他们说,他们不仅比长老们智慧,也比使徒们智慧,因为他们已经发现了真正的真理;因为使徒们已将律法与救主的言论混在了一起。”III, 12, 12:“使徒们迄今为止传播的都是犹太人观念影响下的福音,而他们自己要比使徒们纯洁和慎重得多。因此,马克安及其追随者出于破坏而篡改圣经,他们根本不承认(圣经的)某些部分,而是根据《路加福音》和保罗书信进行删减,他们说,唯有他们删减后的那些东西是正确的。”III, 13, 1f:“唯有保罗认识了真理,对他而言,通过显露的启示而来的东西是神秘的。……(其他的)使徒们并没有认识真理。”关于马克安信徒的词语:“他们自豪有了自己的福音。”“*gloriantur se habere evangelium*”,伊里奈乌曾两次使用(III, 11; III, 14),它是以对其他福音书的批判为前提,同样,另一个词语“*peritiores apostolium*”(IV, 5和其他)则是以对使徒的批判为前提。如果了解到为适应新的教义,必须对第三部福音书进行重大修改的情况,人们便可以理解德尔图良的下述评论(IV, 5):“为什么马克安没有触及它们?如果它们是伪造的,就当加以修正;如果是纯洁无瑕的,就应加以认可(接受)。……因此,我要向他的门徒们建议,他们要么改变这些,即使为时已晚……”

德尔图良在前三卷也曾引用过^[99] 这些材料，马克安的其他文字对手也摘录过这些材料，此外还有各种各样的教义学批评论述^[100] 以及论战性、讨论性的解释，所有这些全都出自《反题》。由此可见，《反题》绝不只是一大堆简单书就的命题和反命题，它只用了反题之名；而这些命题和反命题本身则被放进一部对福音和使徒信经进行评论的著作之内，不论是出于连贯性的需要，还是——更有可能——出于护教——论战的需要，被以反题的形式放在许多个别章节之中。

然而，在《反题》中所讨论的不单单是《路加福音》和保罗书信中的一些章节，还有“犹太教”的使徒或福音书作者们作品中的段落。如果人们在奥利金的著作中（Comm. XV, 《太》1ff., t. III. p. 333）读到一段对《太》19, 12ff.（关于自阉）的评说，那么，这一段话只可能出自《反题》。关于《太》5, 17 也是同样的情况；因为根据德尔图良的记载（IV. 7、9、12、36；V, 14）无疑可以认定，马克安将耶稣之来临是为完成律法和先知这种说法作为假话，明确表示拒绝并将之加以颠倒，他认为情况恰恰相反。此外，Tert. III, 12f. 清楚表明，马克安反对《太》1, 23 和 2, 11，他基于《赛》8, 4 否认《赛》7, 14 的预言通过耶稣得到实现之说。根据 Tert. IV, 34，正如查恩（Kanonsgeesch I S. /670）所正确观察到的那样，马克安很可能在研读《路》16, 18 时，也以反对的态度考虑过《太》19,

[99] 只是在极少数地方，人们无法肯定，德尔图良是在真正援引马克安的表述呢，还是他假设这是马克安的解释。德尔图良在这方面是很认真的；另外，可参阅他 de bapt. 12 的明确表述：“以主为证，我已经听说，没有人会想到我是如此的堕落，以至于会心甘情愿地想出那些会让他人有所顾忌的东西。”如果他假设马克安有什么看法，假设本身一般是很清楚的，或者他会像在 II, 17 那样加上“或许你会说”。

[100] 首先是对原罪历史的批判。

3—8。为了为他关于基督肉体的看法辩护——他的看法正如天主教徒推想天使显现时所具有的肉体那样——马克安（按照 Tert., *De carne* [《论肉体》], 3 的说法）也曾问，圣灵藉以显现的鸽子的肉体究竟停留在何方。由于在他的福音书中删去了受洗的故事，他这时想到了其他福音书。关于在反题中讨论《约翰福音》的章节的事，并无法得到可靠证明；不过，马克安可能讨论过洗脚的事（见 Chrysost^[101], Hom. VII in phil., T. XI p. 246），以弗冷（47《反异端曲》c. 2）记载了马克安信徒对迦拿婚礼的讥讽^[102]。参见附录IV页 249* ff。

在马克安所录载的耶稣的箴言中并没有伪撰的东西；他严格遵循经修正的第三部福音书。所以，Clem Strom. IV, 6, 41 所称提供下面的福音箴言者也不会是马克安：Μαχάριοι οἱ δεδιωγμένοι ὑπὲρ τῆς διχαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι。克雷芒虽然认为 μετατιθέντες τὰ εὐαγγέλια 应对这段话负责，这可能会使人想到马克安；但他在这里所指也许是禁欲主义者（Enkratiten），正如“τέλειος”这个概念也更容易使人想到他们而不是马克安那样。人们在读到 Clem, Strom. III, 10, 69 时也许会想到一句伪撰的箴言或者今天我们已经不再拥有的《路》的一段话，其中称，按照马克安信徒的诠释，主教导说：μετὰ μὲν τῶν πλειόνων τὸν δημιουργὸν εἶναι, τοῦ γενεσιουργὸν θεοῦ; μετὰ δὲ τοῦ ἐνὸς τοῦ ἐχλεχτοῦ Σωτῆρα, ἄλλου δελονότι θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ Υἱὸν πεφυχότα。不过，这也可能是对——比如——关

[101] [译按] 指 Johannes Chrysostom (约 347—407)，汉译为克里索斯托，因擅长辞令，又被称为金口约翰；Hom. 即 Homiliem (讲道集)。

[102] 马克安信徒马库斯 [Markus] (见亚大曼修的著作)，出自《约翰福音》的引文不应被看作马克安本人的引文。

于十个麻疯病人的故事的诠释。关于马克安所使用的《旧约》的范围，据我所见，他只取用属于希伯来经典的诸书。但我不想在此下定论。

在这一说明之后，人们仍然无法想像它的形式，不仅是否可以将之设想为连贯性解释这一点模糊不清，而且与马克安的圣经的关系也是有待解决的难题。这就是说，人们如果读一下德尔图良驳马克安的第四和第五卷，也得不出这种印象，似乎德尔图良除了马克安派的圣经，还同时拥有另一本书。相反，他所引用的马克安的篇章、诠释和插入的按语（以及严格意义上的反题）好像全然取自同一部著作。这后一个印象是如此深刻，以致哈恩（Hahn）（《马克安的福音书》页 108ff.）和敕尔（Ritschl）（《马克安的福音书》页 18、120）提出一种假说：《反题》由两部分构成，着重教义学和历史的主要部分作为绪论处于福音书和使徒信经之前，而第二部分作为诠释和考据性的笺注伴随着圣经诸书的全部篇章。然而，马克安圣经的其他一些见证除了纯然的文本别无其他任何东西，德尔图良本人当他明确讲到《反题》时，无疑是将它当成一部完全独立的作品。最明显者莫过于Ⅳ，1，其中称：[2]“为了树立其福音的声望（信心），他竟为之准备了一套嫁妆……将神一分为二……他也保护了其福音的（声望）……然而，我要以一种独特的战斗方式进行逼近地攻击，也就是说，如果不能更加适当地拒斥他们，并且就是在那为他们所支持的福音中和与那为他们所支持的福音一道拒斥他们，那我将独自面对那黑海异端的圈套。”可见，正是德尔图良在第四、五两卷的论述中以其自己的圣经驳斥马克安，将后者的圣经和《反题》推到了一起。他成功地做到了这一点，使人不得不认为他只读到一种范本——这只可能解释为：《反题》在其某一主要篇章或者主要部

分每一章都是与福音书的重要章节和保罗书信相对应的。所以，德尔图良在讨论每一段时能够毫不费力气地找到马克安的解释或者评论，然后加以批驳。可以说，圣经篇章的相当部分都在《反题》中重现——这一点可以从个别的反题，如亚大曼修所重述的反题中得到证明，由此出发也最容易解释传承文献所揭示的马克安文本中不确定之处的一部分；因为收入《反题》的篇章个别与古抄本不尽相符的地方并不显著。我们可以认为首先为亚大曼修所提供的篇章有一部分并非直接取自马克安的圣经，而是来自这些篇章之所在的《反题》。

由此看来，关于这部著作的形式至少已经得到如下印象：我们可以将它分成两部分，即 1) 历史—教义学的阐述，它以说明保罗与原初使徒的关系^[103]、解释新圣经、反驳假福音书与使徒历史开始；2) 连贯性的评注 (Scholienkommentar)^[104]，尽管支离破碎且带有“随意增添” (injectione)。不过，既然后一部分也是在一种基调之上并不厌其烦地重复宣讲律法与福音的对立以及由此而来的两个上帝的对立，所以不仅整体可以称为“反题”，而且它在事实上也是一部反题作品。

[103] 奇怪的是，波菲利 (Porphyrius) 写他的关于基督徒的伟大作品时也是以批判保罗与原初使徒的争论 (《加》，2) 开始的；因为它被放在全书的第一卷 (见我主编的波菲利残稿辑录，Nr. 21，页 53)。波菲利是否或直接或间接地了解《反题》？译者附注：波菲利 (约 234—约 305) 新柏拉图主义哲学家。

[104] 从奥利金对马克安的分析中人们获得一个可靠的印象：他曾见过马克安对许多圣经段落的解释；因此，他才会 (Comm. I, 18 in Rom. T. VI, p. 55f. Lomm.) 抱怨，马克安信徒“从未染指”《罗》1, 24 中的难题。可以说，他曾看到过评注本，马克安派圣经的一部分；这也是人们从 Tert., . Adv. Marc (《驳马克安》IV. V) 得到的印象。人们必须将马克安的这些解释设想为本格尔 (Bengel) 的 Gnomon (《日晷》) 中的解释，不过它不是对《新约》的连贯性边注，而是写在反题作品中的。译者附注：本格尔 (Johann Albrecht Bengel, 1687—1752) 德国新教神学家，《新约》考据学的先驱。

在恢复这个作品的原貌时还产生一个困难，因为德尔图良在论战中在他所有五卷书中不仅针对马克安，而且不断变化地指向马克安信徒；不仅在言说中引用前者，而且也经常以“马克安信徒们说”或者“你们说”的形式转述了他从马克安的学说中所得到的最深刻和最具启迪性的内容。这表明，德尔图良确实曾面对马克安信徒，人们从几个地方会得到一个可靠的印象，觉得他的表述和他的对手们的评说是德尔图良跟他们在迦太基所进行的辩论的反响。尽管如此，这些部分无法截然与取自反题的引文分离开来。这里所存在着的不确定性对马克安精神财产的问题并无妨害，因为这里的情况并不是马克安的 *Αρχαί* 问题及其相互关系——在这一方面他的门徒们很快便分道扬镳，各以不同的方式补充宗师的学说——而是马克安派信仰和马克安派思想的基本问题。在这些问题上，即便在神学上最远离其宗师的阿佩勒斯（Appelles）也始终是一个真正的马克安信徒。门生们就正义和爱这两个方面，此外就罪、律法、福音和拯救等所发表的见解，是非常一致的，肯定可以被作为马克安自己的精神财产。

要恢复《反题》原貌是不可能的，因为甚至它的篇章结构都不清楚。通过单纯辑录狭义上的反题所获甚微，因为在流传下来的文献中有许许多多有待补正的不完整反题，有的来自《旧约》，有的来自福音书。但至关重要的是，马克安在他的《反题》中显然从不曾对他的对手们的两部书面约言提出非难。他作为假基督教启示的“书面文献”（*litera scripta*）加以攻击的始终仅仅是《旧约》；他对大教会的两部启示文献，一部旧的和一部新的，绝然不知。显然可由此得出结论说，在他那个时代的教会尚未拥有《新约》，这从查士丁与特里风（Tryphon）的对话中也可以清

楚地看到^[105]与他的对手们的书面文献，即《旧约》相对抗，他提出新的“书面文献”（*litera scripta*），即福音书和使徒书信。他肯定已经将四福音书看成是他们手中握有的最有价值的文献；但后者在他们当中并未享有足以成为新盟约的书面文献、因而成为第二部约言的尊重地位。

导言将大教会的四部福音书作为伪书加以批驳，指责使徒和使徒门生为犹太教徒，他只承认受命于特殊启示的使徒保罗并将他的福音与基督直接赠予的、跟路加脱离并删除犹太教的添加词语而得到净化的第三部福音书认同；除了导言以外，反题的重点——在不包括新圣经诠释的地方——是批判《旧约》。

这种批判有双重目的：其一，它要揭示创世者之残忍的“义”、折磨人的严厉和暴虐、热情、激动和震怒；它要暴露他的恶意的偏袒、狭隘和浅见短识以及他的自相矛盾和虚弱、他的失去依托的动摇和他在道德上往往可疑的诫条和命令；这种批判的顶点在于证明他也是“*Conditor malorum*”（“恶之创造者”），是战争的挑动者，其承诺为谎言，其行动怀有邪恶^[106]。其二，这种批判要说明创世者的一切预言都是尘世的和有时限的，它们——只要并非完全毫无根据——已经在犹太民族的历史上得到实现或者正在实现；因此，即便预言的弥赛亚也是一个在现实中将降临的战争之王；但是，针对他的预言并不太多，因为大部分已经在大卫、所罗门等人身上实现了并错误地被用来预示未来的弥赛亚^[107]，马克安以他的这一批判在大教会人士与犹太人之间的争论中，在对《旧约》的诠释上站到了后者一边；他

[105] 两部遗言之作为书面经文即便在伊里奈乌的长老时代也不明确。

[106] 马克安所指出的创世者的恶劣本性的详细概括见伪克雷芒讲道集II，43。

[107] 反题的内容完全符合马克安校正福音书和保罗书信时所遵循的意图，见上文页64。

坚定地承受了他由此而陷入的不利的、为他的教会对手所充分利用的处境^[108]。他无疑使用了犹太教在论战中用以反对教会关于《旧约》有关弥赛亚段落的诠释的论据。人们可以认为但却无法十分肯定说，他的这些论据是取自犹太教的论战文章，参见上文页 22 以及页 67。

虽然马克安完全缺乏对《旧约》精神的较为深入的钻研，甚至对它没有进行过真正的历史性思考，虽然对一部要求被视为神圣和权威的文献之道义——宗教上的、直接立足于文本的批判也有其合理性，但非常值得注意的是，马克安承认《旧约》是一个谨严的整体，认为它并没有伪造成分、添加词语等等，他并未将全书看成是“谎言”，而认为它完全是可信的。他一方面判定大量原始基督教的书为犹太教的伪书，宣称教会所宣讲的第三部福音书和保罗书信夹杂有许多添加词语，而在另一方面，却并没有将这一批判延伸到《旧约》（见上文）^[109]。这一点非常引人注目，因为当时在晚期犹太教的一些团体里，尤其在灵知派当中不乏种种区别对待《旧约》的尝试，这种种尝试一直发展到要剔除个别部分并接受或长或短的添加词语。马克安的拒绝态度^[110]使他在这一方面又站在了正统犹太教一边，他同意而且似乎也接受了后者对《旧约》所作的敌视基督教的符合当时历史的诠释。在这一方面尤其值得注意的是，他拒绝任何寓意的和类型学的解释，这正是——如上文页 66 以下所指出的——马克安的特点。在《反题》中不乏对教父们藉以表达其整个历史思考的这种黑色艺术的

[108] 德尔图良部分地将这些证据一字不差地用来反对犹太人（《驳犹太人》），也用来反对马克安派（《驳马克安派》Ⅲ）；参见Ⅲ，8：“现在，异端必须停止从犹太人那里借毒药。”

[109] 不过他对待《旧约》中的内容还是有所区别的，关于这一点参阅第Ⅵ章第 3 节。

[110] 他对《旧约》中的某些段落是否有更高的评价，将在以后作一考察。

有力批驳^[111]。由于马克安拒绝它，他从一开始便不可能承认《旧约》，不可能坚持它与基督启示的一致性。当然，他对这种一致性的指摘在先，而摈弃寓意解经法则是后果。

这部反题作品极其可能以之开篇的是感人的欢呼（“啊，奇迹一个接着一个，狂喜、权力和惊愕，人们既不可能言说福音，也无法思考它，更不可将它跟任何一种东西相比”），这是我们所拥有的字字出自马克安笔端的唯一一个较长的句子，这肯定并不是断定这部作品的撰写风格的标准；相反，其余大量的残篇表现出一种完全冷静的和平实的风格。

在附录V，完整地，甚至过分完整地集中录载了《反题》的残篇，因为在这里某些从宗师的话中无法分离出来的东西可能被加在了门生的名下（见上文页83）。材料的编排必然带有任意性。我排除了埃斯尼克关于马克安学说的详细记述，因为它所依据的似乎并不纯然是宗师自己的著述。

最后，在这里说明《反题》的几个本质性的特点：

1) 在《反题》中，好像没有哪个词比“新”出现得更多了。它解释《反题》藉以开篇的欢呼。人们不妨比较一下“新神”（Tert. I, 9; IV, 20等）、“新的统治”、“新的和闻所未闻的王国”（Tert. III, 24; IV, 24）；基督带来新东西，因为他将他自己带来了（Tert. IV, 33, 14f.），“基督乃新的主人和诸原则的新的所有者”（Tert. IV, 20），“新基督的新教义”（IV, 28），“基督的新德行”（III, 3f.），基督通过唤醒拿因少年所表现出的力量和慈善的反复宽恕罪人的“新的征验”（IV, 18），“新的诫命”（IV, 35），“这是新的”，宽恕所有的弟兄（IV, 16），“废除安息

[111] 他大概在《反题》的开头曾说明他的注疏学原则和他对一切隐喻方法的排斥态度。

日诫条的基督的新训令”(IV, 12), “基督的新仁慈”(IV, 10), 在基督的新诫条中显示的“新的忍耐”(IV, 16), “当他提出了比喻的方式, 或者反驳问题时, 在基督那里出现了一种新的谈话形式”(IV, 11), “保罗, 新的创作者和担保者”(V, 10), “《新约》的精神是新的”(V, 11), “一个新受造物”(《林后》5, 17; Adamant. 11, 16f.)。

2) 马克安在《反题》中特别有力而且好像反复地指出《旧约》和他的《新约》中的某些段落——在《旧约》中指出原罪(Tert. I, 2: “劳神于恶的问题”; Tert. II, 5: “这些就是那论争的骨骼, 你[一直]在啃咬它们。” Orig., *De princ.* I, 8, 2; II, 5, 4: “马克安派最著名的问题”), 指出劫掠埃及的金银器皿(Irenau IV. 30、31, Tert. II, 20; IV, 24), 指出《赛》7, 14; 8, 4(Tert. III, 12: “正如你惯常的那样, 你进行挑衅。”)在《新约》中指出关于好树和坏树、新补丁与旧衣服的段落, 指出《路》10, 22 (“只有子认识父”; Tert. IV, 25: “由此, 其他的异端也得到了支持”)、指出对得到永福的赞颂(Tert. IV, 14: “现在我来到他的日常的诫命前, 通过这些诫命, 他让其理论的特性与基督[我这样称呼他]的立场一致)。指出《路》18, 19 (“除了上帝自己没有谁是善良的”, Orig., *De princ.* II, 5, 4: “马克安信徒似乎将这句话看成是一面专门授予他们的盾牌”^[112]), 指出《路》16, 16 (“律法和先知一直到约翰之时”, Tert. IV, 33) 和《林后》3, 3—13(Tert. V, 11: “《新约》的光荣长存, 而《旧约》的光荣却已耗尽。”)。

3) 马克安不可能通过书中几十条简短而生硬的反题表达出

[112] 参见 Tert. I, 25: “幸福和不会腐朽的东西既不会给它自己, 也不会给他者带来灾难。马克安反复考虑了这种意见。”

他必须说出的最深刻的内容，但这些反题却是他确定的基督教思考方式的突出特征。所以，在这里多数也许并没有按一定顺序排列。^[113] 推动他采取这种行文形式的不仅是耶稣的尖刻的比喻（关于坏树和好树、关于新衣服和旧补丁的比喻，他以此指出两个上帝及其计划并将之推向他表述的极端）^[114]，而且还有保罗在《加拉太书》和《罗马人书》中的反题。

（I）造物主（Demiurg）是亚当和后来的世代已知的，但基督之父却是未知的，正如基督自己在谈到他时说过的话：除了子没有人认识父。

（II）造物主甚至不知道亚当呆在哪里，所以他呼唤：你在哪里？但基督却了解人的思想。

（III）约书亚以暴力和残忍手段占领土地；但基督禁止一切暴力并宣讲怜悯与和平。

（IV）创世上帝（Schopfergott）没有使失明的以撒重见光明，但我们的主因为善良便使许多盲人睁开了眼睛。

（V）摩西不请自来地干涉兄弟们的争执，他叱责作恶者说：你为什么打你的邻人？他遭到作恶者的反诘：谁规定你来凌驾于我们之上的教师和法官？而基督在一个人要求他做这个人与他的弟兄之间的遗产争执调停人时却拒绝参与一件如此轻而易举的事，因为他是善良上帝的基督而并非法官上帝的基督，他说：谁规定我做凌驾于你们之上的法官？

（VI）创世上帝在摩西撤出埃及时向他交代任务：准备

[113] 原辑录处见附录。

[114] 《太》5 的山中训诫的反题构成最切近的比照；这些反题也可能对马克安有所启发，尽管他并不承认《马太福音》；但他毕竟熟悉它。

好，束好腰带，穿好鞋，拿起手杖，口袋扛在肩上，运走金银财宝和属于埃及人的一切；而我们的主，这善者在派他的门生们到世上来的时候对他们说：脚上不要穿鞋，不要扛口袋，不要带第二件衣服，腰带里不要带零钱！

(VII) 创世上帝的先知在人民作战时，登上山巅，向上帝伸开双手，以便他在战争中杀死尽可能多的人；而我们的主，这善者，伸开他的双手（在十字架上），不是为了杀人，而是为了拯救人。

(VIII) 律法中说：以眼还眼，以牙还牙；而主，善者，在福音中说：如果有人打你的脸的这一边，你就把另一边也让他打。

(IX) 律法中说：以衣还衣；而善良的主却说：如果有人取走你的衣服，那就把外套也让给他。

(X) 创世上帝的先知为了在战争中尽可能杀死更多的人，让太阳静止不动，使它在人民的敌人全部被消灭以前不致沉没；而主，这善者，却说：太阳不应因我们发怒而不沉没。

(XI) 盲人们在大卫收复郇山时怀着敌意迎着他走去，他们阻止他进驻，大卫便让人将他们杀死；而基督却自愿地帮助盲人。

(XII) 创世上帝应以利亚的要求降下大火；而基督则禁止他的门徒向上天祈求大火。

(XIII) 创世上帝的先知命令熊走出密林吃掉它所遇见的孩子；而善良的主却说：让孩子们到我这里来，不要阻挡他们，因为天国是这些人的。

(XIV) 创世者（Welfschopfer）的先知以利亚在如此众

多的以色列麻疯病患者当中只为一个患者，即叙利亚人拿曼净身；基督虽然是一位“陌生者”，却治愈了一个为他的主[创世者]所不愿医治的以色列人。以利亚需要一种治疗材料，即水，而且要治疗七次，而基督只用唯一一句话治疗，而且立即治愈。以利亚只治愈一个麻疯病人，而基督却治愈十个病人，而且又违背律法规定；他让他们走自己的路，让他们出现在教士面前，就在路上他除却他们的病痛——没有触摸，没有说话，而是以沉默的力量，只通过他的意志。

(XV) 创世者的先知说：我的弓已经拉满，我的箭已对准他们；而使徒则说：穿上上帝的甲冑，这样你们就能熄灭恶人的火箭。

(XVI) 创世者说：你们不应（再）用耳朵听；相反，基督却说：凡有耳朵听的就应听。

(XVII) 创世者说：凡在绞架被处决者便受到诅咒；而基督则惨死在十字架上。

(XVIII) 犹太人的基督为创世者专门派定的使命是，将分散各处的犹太人领回；而我们的基督为善良的上帝委以解放全人类的使命。

(XIX) 善者对所有的人都善；而创世者却只承诺顺从他的人得救……善者拯救信仰他的人，但并不审判不顺从他的人；创世者拯救他的信徒，审判和惩罚罪人。

(XX) *Maledictio*（诅咒）是律法的特点，*benedictio*（祝颂）是信仰（福音）的特点。

(XXI) 创世者命令应给予弟兄们，而基督则要求应给予所有有请求的人。

(XXII) 创世者在律法中说：我造成富人和穷人；而基

督却（只）祝福穷人。

（XXIII）在正义者的律法中，幸福被给予富人，不幸则属于穷人；而在福音中则相反。

（XXIV）在律法中，上帝（创世者）说：你应该爱那爱你的人，恨你的敌人；而我们的主，这善者却说：爱你的敌人，为迫害你们的人请求。

（XXV）创世者规定了安息日；而基督则取消了它。

（XXVI）创世者拒绝作为非犹太人和俗人的税吏；而基督接受他们。

（XXVII）律法禁止接触一个流血的女人，基督不仅接触她，而且为她治病。

（XXVIII）摩西允许离婚，基督禁止离婚。

（XXIX）《旧约》的基督向犹太人许诺，退还他们的土地，恢复他们以前的状态，并于死后在阴间在亚伯拉罕的怀抱中得到庇护；而我们的基督将建立上帝之国——一块永恒的天国领地。

（XXX）在创世者那里，为从属于律法和先知的人们准备的惩罚和庇护地都坐落在阴间；而基督和他所从属的上帝却拥有创世者从不曾宣讲过的天国的栖息地和港湾。

如果将《反题》与马克安所编订的圣经本文（甚至与伪造的致劳狄基亚人书和《论据》的内容）作一比较，人们必然会为这里归纳出的几点主要思想所表现出的鲜明的统一和划一形式而惊诧。按照马克安的观点，人们阅读福音、书信和《旧约》时只能遵循下述观点：关于拯救和仁爱的上帝的信息是多么新，而同时世界和律法的、恶劣而正义的上帝又是多么可怕而可悲。在基

基督教历史上，福音书以及流传下来的旧约和晚期犹太教的篇章从不曾像在这里那样作过如此重大的归纳，如此明确的诠释并以如此简洁的行文作出概括。在这一方面只有路德可以以他的因信称义（Rechtfertigungsglaube）与马克安相抗衡；可是，由于他坚持创世上帝与拯救上帝的同一性，他便能够将马克安不得不放弃的拯救史和“上帝踪迹”（“Gotteispuren”）的整个财富与这种信仰联系起来。

六 马克安的基督教及其传言

(没有学说体系，没有属灵的人、神秘学和哲学)

凡是善于阅读的人都能从《反题》和经典的残篇读出马克安所要求和所传言的一切；当然，还有必要清理和仔细研究这些流传下来的东西^[115]。为阐述马克安的传言，首先提出下面几点重要看法：1) 关于他所提出和公布的学说体系或者某种相似的东西，人们一无所知，他的门生从不曾以概念的形式引用过他的原理，他以书面形式遗留下来的一切都记载于《反题》以及这里所提出的圣经经文诠释中；2) 他从不诉求“灵”或者赋予他的某种特殊启示；3) 从他的教义的来源看，他拒绝一切“伪经”并以严格的专一性坚持福音书和使徒书信，而同时也坚持《旧约》^[116]；4) 他拒绝引用任何一种奥秘智慧和任何一种“哲学”，因为他判定这类东西是“言之无物的欺骗”；5) 他从根本上拒绝对经文的寓意的和类型学的解释^[117]；6) 在他的教会中立即发展形成不同的原则教义，而这种分歧——除了阿佩勒斯——并没有导致他

[115] 这里并不想讨论一切细节；只要读过《反题》便足以了解大量细节方面的情况。

[116] 是否形成对后者的纯然反题，尚有待考察。

[117] 人们在下文将发现几个迫不得已的例外情况。

的教会的分裂。

可见，马克安的基督教传言无非是圣经神学 (biblische Theologie)，即一种宗教教义，它从正面看完全立足于福音书和使徒书信之上，从负面看立足于另一本事实上也正确的《旧约》之上。两部书都要被理解为 ψιλαὶ γραφαί，这就是说，其内容完全包含于其文字之内。马克安的基督教——ψιλαὶ γραφαί，如克雷芒所称——是高雅的书本宗教。他作为基督徒中的第一人，以两部伟大的书的汇编作为立论根据；但两部书并不同属一体，第二部排斥第一部。

1. 奠基

对马克安的基督教传言的说明必须与上文第三章的叙述联系。关于两个上帝的教义，即与“坏树和好树”——“马克安派最著名的问题”——相联系的律法与福音的区别构成布道的基本模式，这是毋庸置疑的。可是，马克安是怎样的宗教感受，他又怎样规定本质性内容的，对此，人们眼下并不了然，而这又是至关重要的问题。所幸者是，我们拥有四种就他的基督教基本情感向我们作了精辟分析的文献：(1) 他的《反题》(见上文页 87) 以下面一段话开始：“啊，奇迹一个接着一个，狂喜、权力和惊愕，人们既不可能言说福音，也无法思考它，更不能将它跟任何一种东西相比。”与此相应的是，福音被反复地、全面地描绘为某种崭新的东西，不论就其内容而言（从基督之突然的和以全新的面貌显现，从“一种新的、奇异的安排” [Tert. I, 2] 到“新的忍耐” [IV, 16])，还是从其形式上看 (IV, 11: “一种新的谈

话形式”）都是如此。(2) 德尔图良为我们记下了马克安派的一段话 (I, 17): “对于我们的神而言，这一件事就已足够了，即他凭着他至高的和最杰出的善解放了人 (类)，这件事的份量胜过所有的蝗虫。”(3) 德尔图良和其他作者记载说，《加拉太书》和《罗马书》的基本思想对于马克安是权威性思想，正义者通过对钉上十字架者的信仰而经历了一次“改变” (μεταβολή)，并怀着这种信仰“出于对神的爱”获得拯救和永恒的生命；马克安的门生阿佩勒斯精确而清楚地确认这一点。(4) 德尔图良告知我们 (IV, 14): 马克安将祝颂永福称为“基督的日常诫命”，“通过它们 (诫命) 他表达了其理论的特性”；因此，他从马克安所指的意义上将它称为“edictum Christi”。他还说 (IV, 9、36)，马克安将他的信友叫作 συνταλαίπωροι χαῖ并用来称呼他们。

这些文献十分清楚地揭示出马克安的基督教经验和虔敬心态。第一种文献也许是最重要者；因为它告诉我们，马克安——用奥托 (Otto) 的话说——从福音感觉到“圣秘” (“das Numinose”) 的整个力量和威力。明白这一点具有极其重大的意义；因为人们最初很容易怀疑，一个不仅排除神的震怒和惩罚之正义性，而且也不给予神创世能力和世界本身的宗教思想家所推崇的是一种软弱的宗教。既然对上帝可以完全不表示敬畏和颤栗，既然对世界的观察和世界事变的伟大进程所产生的崇高情感被宣布为做伪，被宣布为非宗教性的，那么，人们便不由猜测，在这里取代力量者是一种罕有的有限和淡泊的虔敬心态。然而，在这里“啊，奇迹一个接着一个，狂喜、权力和惊诧……”这些话的澎湃激情驱散了所有疑云：马克安感受到了福音——但唯独只有福音——它是可传言的伟大的“令人颤栗和神往的奥秘”；它之于他既明白而又隐晦，他诚恐诚惶地伫立在它之前，伫立在这新东

西之前，伫立在这世界上和历史上之唯一的新东西之前^[118]。可见，宗教在这里并没有失去什么。

第二种文献说明作为宗教客体的福音之唯一性，它带来拯救，其他任何功业都达不到这种通过不可估量的和无与伦比的善所带来的拯救，因此也不可能有其他任何功业与之相联系^[119]。完成了这一功业的上帝不可能创造其他东西，也不可能创造世界，这个世界的本质与价值是以充溢于其中的可恶的害虫，是以可憎的两性交媾和繁衍为特征的。世界被拒绝，最能够表示对它的鄙视者莫过于下面的话：“（这件事的份量）胜过所有的蝗虫。”（*et omnibus locustis anteponenda*）。拯救是如此全面，一度存在过的旧东西无一不得救；它使所有一切直到事物的终极根据都成为全新的东西；这就是说，以前曾存在的一切都是易变质的和虚妄的；因为拯救不仅是要救人脱离世界，而且也是要救人脱离其创造者和主。

第三种文献说明福音中所发生的拯救的历史实在性和对它的把握：在意味着内在重造的信仰中把握住耶稣基督、他的死和他的复活。基督在拯救之内、在同时为永恒生活的新生活中，是一切的一切，因而也是信仰的开端和完成者。在他之先只有伪先知，在他之后不再需要启示，而只需要恢复性的改革。

第四种文献在前述内容的语境中说明，拯救尽管已经实施，但宗教徒首先仍须借助圣灵的保证作为某种希望占有它。所以，他们应该明白，他们只要还生活在严厉而可鄙的创世者所主宰的这个可恶的世界上，便必然是可怜的、悲伤的、痛哭的和受迫害

[118] 作为“陌生者”或者“陌生客人”的拯救者上帝的启示包含着一种既保持距离而同时又亲切贴近的奥秘，关于这一点参见下文。

[119] 参见德尔图良：De resurr. 2：“人的拯救问题，其紧迫性先于其他一切事情。”

的人。他们绝不可与世界交往；由此而产生的结果自然是，他们成为可憎的人，他们在尘世只可能通过信仰享受令人忘乎所以的得救永福；而这种信仰本身已经称得上是永福了。

不可能设想还有比马克安信徒生活于其中的反差更为强烈的反差了：一方面，他知道自己已得救，不仅从罪与过错，不仅从死神与魔鬼，不仅从整个世界本质（Weltwesen）得救，而且也从他以往要么诚恐诚惶侍奉、要么怀着邪恶的心术脱离的上帝和父得救；另一方面，他还作为被这个上帝憎恨和迫害的人生活在尘世！这个上帝是谁？

2. 创世者、世界与人

假若人们始终坚持认为，马克安作为杰出的圣经神学家看到，基督将信徒从中拯救出来的上帝所具有的特征正是《旧约》所赋予神而又见诸福音以及关于《旧约》上帝的书信中的特征，人们便大可不必觉得无从把握马克安的原则教义了。按照马克安的看法，基督使之显得无理的上帝并非波斯的阿里曼（Ahriman）^[120]，并非恶的原则——马克安像圣经所教导的，让魔鬼跟他并存，马克安所设想的魔鬼无非是巨大的基督教徒群——并非与光明对立的黑暗的创造者（他创造了此两者，见页263^{* f.}），更不是物质，而是律法和先知们所传言的犹太教的创世上帝。

[120] [译按] 阿里曼，在波斯语中意为“邪恶的精灵”，尼采在《萨拉图斯特如是说》中用以指被智慧精灵从天堂推到地上的圣灵的孪生兄弟，他总是以否定性的创造对抗每一种创造。

不过，这种认识应受到某种限制或者加以变化。按马克安的说法，它的产生并非由于上帝用一种像他那样古老的物质创造了世界——在当时即便古希腊的犹太教徒和大教会基督徒（Großchriten）也如此宣讲，他们所设想的是一种无质的物质（qualitätslose Materie）——，但是根据可靠的记载（见上文，页276*：德尔图良、克雷芒、爱弗莱姆、狄奥多莱，埃斯尼克等人的记载；后二者的记载颇不充分），马克安认为物质^[121]是坏的，他构成一个精确命题：世界自然现象是坏的，因为它产生于坏的物质和正义的造物主的共同作用（克雷芒）^[122]。可是，这里引人注目的是，马克安不论在他的诠释中还是在他的其他陈述中从不曾用过他并未对之作进一步表述的^[123]这种设想，据我们所知，他除了在解释创世^[124]以外甚至不曾在任何地方提到过物质。此外，除了“创世者之恶”（malignitates creatoris），他认为魔鬼也是恶之制造者。但他所要讨论的始终只是两个上帝。所以，如果“坏的物质”似乎必定被视为他的信仰观之内的异物，在这里就很容易看到按照传统的说法他经由塞尔多（Cerdo）的中介从叙利亚灵知派所受到的影响，如果我们在继续表述的过程中察觉出第二种异物，即对肉体的特别批判和将拯救局限于灵魂和精神的作法（后两者像肉体一样对于“陌生的上帝”同样是陌生的），

[121] “他们称物质为尘世力量”（埃斯尼克）。

[122] 参阅 Tert. I, 15: “创世者用某种物质来创造世界，而这作为基质的物质乃非生的，非造的，它与上帝同在。……他进而将物质与恶相联系。”

[123] 这种设想在埃斯尼克的记载中曾作过表述（见页374以下）；然而，这里所讲述的神话性的创世史不大可能是来自马克安本人，因为他在“创世史”中从没有超出圣经内容。而且，假若德尔图良曾在《反题》中读到它，即在其中谈到，创世者从其同伴——物质那里偷来人，他肯定会对他的对手发一通无比愤怒的斥责的。

[124] 在讨论创世时，马克安之所以赞同提到物质，还因为它说明，创世者没有材料便不可能进行创造（不同于另一个上帝）。这便转向一种与物质之坏没有任何关系的兴趣。

那么，人们便更加会推测，这两种密切相关的学说（关于坏物质的学说和关于不可拯救的肉体的学说）并不属于马克安的原初构想。可是，至少就第一点而言，这种说法并不可靠。既然他认为创世者并不“坏”，除了这创世者以外，而且为了减轻其责任，他无论如何都需要一个坏的本原，尤其在魔鬼尚不可能出现的万物之开始阶段，因为按照圣经传统的说法，魔鬼本身是上帝的造物。由此出发他觉得他在魔鬼出现之时便可不予理会并在事实上任其消亡的物质是必要的。这里所存在着的（物质与魔鬼）不明确状态对于马克安之“于思考之中的静止”，即对于他对哲学思考的逃避是富于典型性的。^[125]

让我们回到创世者这个题目。马克安对他究竟作怎样的想像，这从页 260* 以下所刊载的《反题》的残篇可以清楚地看到，所有细节无须在此重复。人们从伪克雷芒讲道集所辑录的层次清晰的条目中，很快便可概括了解心胸狭小而反复无常、无耐性和爱激动、好斗而粗野的创世上帝之褊狭的而又充满矛盾的特性以及令人反感的行动和爱好（页 278* 以下）。不过，人们切不可因这些特性的低劣和自相矛盾的内容而不敢承认，按照马克安的说法，创世上帝的基本特性具有形式上的正义（“以眼还眼，以牙还牙”）意义和法律实施中的 *justitia*（正义）与严重的令人厌恶的品格，而并不是坏。

诚然，这一点似乎与大量表现明显恶劣品格的段落，尤其与

[125] 最可靠的说法是，马克安至少在正常情况下不曾提到“原则”（ἀρχαί），而是用 θεοί（上帝）这个词，因为他是一个圣经思想家。如果说，自罗敦（Rhodon）以来（见 Euseb., h. e. V, 13）在传承下来的文献中前一个词也曾罕有出现，这很可能因为人们设想，既然阿佩勒斯宣讲一种“ἀρχαί”，人们与他相比照，便将宗师的两个 θεός 称为两个“ἀρχαί”。马克安自己——就我们可能作出的判断——从不曾将物质称为“θεός”，也不曾称为“ἀρχή”，尽管他本来必须如此指称它。

马克安径直称创世上帝为“坏树”的主要段落相矛盾。可是，如果人们考察一下页 271* 辑录的文献，人们便会得出另一种结论，而且这个结论是必然的，因为毋庸置疑的是，马克安将正义称作创世上帝之基本特性。而且，假若他将恶视为创世者的本性，他就不至洋洋得意地指出诸如“我就是那恶的制造者”这些段落以及其他类似的段落了。

他的 malitia（坏）表现在哪里呢？

1) 表现在他造人，他创造的人软弱、无助和非永生不死，并容许对人进行诱惑；还表现他容忍罪、死亡和作为他的创造物的魔鬼以及任何一种恶；

2) 表现在他所施加的不计其数的惩罚，表现在对罪过惩罚之不当和传播种种恶；

3) 表现在极度的严酷、残忍、好斗成性、嗜血等；

4) 表现在他的实践：即在儿女身上惩罚父辈的罪，让无辜者为有罪者受难；

5) 表现在他让反叛者坚持作恶不知悔改；

6) 表现在他让原初的人远离生命之树的嫉妒心；

7) 表现在他的偏袒：他偏袒敬畏他的人，哪怕他们很坏，他容许，甚至命令他们对反抗他的人行不义、进行欺骗和劫掠以及各种各样的暴行。

几乎所有这些特点都是与“正义”相容的，如果人们从古代的意义，从《旧约》的无数段落的意义上将创世上帝看成为按照“君王的意志即最高的法律”的原则行事的暴君的话，暴君首先谋求的是他的声誉，他向他的臣民倡导驯服和顺从为至高的

美德，他宣布反抗他的人作为罪人是无权的并打击他们。在这些至高原则的前提之下，暴君可能是一个极其正义的人。当然，关于马克安所指的创世上帝，还必须加上一条通常也适用于暴君的负面的前提：他应是无所不知的、思虑周详的、有可靠的预见的、不自相矛盾的、坚定的、可信而又是全能的，以便在他握有种种权力时不至陷于愚蠢、错误和矛盾。可是他并非如此。所以，马克安所指的创世上帝的正义由于染有这些缺陷而大大走样；他简直太软弱，以致——譬如说——无力创造更好的人并完全废除恶，可是，这个上帝却自称是正义的，他确实也是如此，如果他的声誉不参与其事，如果他的局限性没有起作用的话。可见，坏并非他的本性，而是他的正义（*justitia*）不胜任其使命，由于追逐名誉，由于软弱有时成为不公正（*iniquitas*）、狭隘（*pusillitas*）和阴险（*malitia*）^[126]。

此外，人们不可不看到，马克安必须承认先知书，尤其《诗篇》所包含的关于创世上帝的所有美好的和颂扬性的表述。正是这个上帝曾说过：“不要害怕，我救了你，我喊过你的名字，你是我的。”而创世上帝的信徒对他说：“既然我只有你，我就不去问天地。”在为我们所保存下来的《反题》的残篇中，创世上帝的这一方面没有反映出来，这是可以理解的，因为这些残篇都是从马克安对手的手中流传下来的；即便马克安自己也很难长久地坚持这些残篇，因为它们必定会使他陷于尴尬境地。关于他如何尽最大可能克服这一尴尬处境，我们知道：他根据一种尘世的拯救来解释《旧约》关于安慰、预言和拯救所包含着的一切陈说，

[126] 看来，马克安并没有将创世者与金钱（*Mammon*）等同，因为前者有个谓词“不正义的”；但在这一点上，人们还得不出完全明确的结论，参阅 *Tert. IV, 33* 对《路》16, 13 的解释和 *Iren. III, 8, 1*。

这种尘世的拯救的内容在于长久的、知足的生活和对一种有时限的、尘世的欢乐和壮美国度的展望。在创世上帝那里并不存在深层意义上的“永恒”，马克安在《新约》中凡是人们必须用以指创世上帝所给予的生命的生命的地方，都删去了这个词并减少它在《旧约》中的应用；所有一切都针对此岸，都针对世俗生活之未来的、壮美的升华，而拯救就在于这种升华。马克安以这种解释强奸和虚化了《旧约》这些含义最深刻的段落，并远远落后于当时甚至虔诚的和受到教士支持的犹太教徒也达到的认识，这些无须赘言；但是，由于在一部被认为受到灵感而成的经书中所有一切都处于一个层面上，所以，如果一旦出现一个人不是从右到左，而是从左到右阅读经书并根据原始资料解释高度发展和非凡绝妙的东西，这也就是可以理解的了。为了按照马克安的做法正确地把把握住创世上帝的本性，还必须强调他的下述特点：他对于另一个上帝之存在的无知，他的世俗的公开性，他的本质与世界的本质——哪怕这是更高的本质——的认同，他所安排或者他所容忍的卑劣而丑恶的繁衍方法。

在其所有的无知中，创世者对另一个上帝的全然无知是最糟糕的；这证明他是极度的低能。可是既然他由于不知另一个上帝而不可能理解后者的领域和种属，所以，他对真正的善也全然隔膜。他虽然也有“善者”，甚至本身就是“善者”（见下文关于“律法”一段）；但这是一种慈善，以真正的善来衡量，这种慈善根本不应享有这个名称。

创世者绝对是“已知的”，因而也是可传言的（χατονόμαστος）；从他的创世和启示可以一览无余地完全看出他的本质。这种没有留下任何奥秘的世俗的公开性证明他是一个低等的上帝。这个上帝所表现出的可怕的不彻底性、摇摆不定、矛盾和不

可信在马克安看来绝非奥秘，而是恰如表现在人身上一样，是失去根基的软弱和无个性的热情的一个表征^[127]。

这个世界——正义创世者和坏物质的一个产物——是一种 φύσις χαχή（自然的恶）。“马克安信徒”，德尔图良说（I, 13），“皱起鼻子，以嘲弄的口吻说‘世界是一个伟大的、与一个上帝般配的造物，不对吗？’”“这些卑贱的元素”，“造物主的小屋”（I, 14），他们如此称他们对之只怀有鄙夷的世界。这必然使每个希腊人，也使犹太教徒和基督徒义愤填膺。但是，如果这个充满害虫的、无聊的坏世界，这个可怜的洞穴只是鄙夷的对象^[128]，那么，当他反复地将创世者与世界等同或者在他的注疏中以世界取代创世者的时候，这就意味着马克安在对创世者进行最轻蔑的批评。如果保罗说，在他看来，通过基督世界被钉上了十字架，对世界而言基督被钉上了十字架，那么，按照马克安的看法，在这里世界可以被理解为创世者。这同样的道理也适用于下面一句话：上帝使这个世界的智慧变得愚蠢，以及另一句话：使徒们变成了演给世界看的一场戏。马克安在《林后》3, 14 以 ἐπωρώθη τὰ νοήματα τοῦ κόσμου 取代 π. ν. αὐτῶν，并将世界解释为创世者。在《弗》2, 2，他将 αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου 理解为创世者之元（Aon）（见页 311*）。这些认同对于完整地领会马克安的创世者至关重要；因为它们说明，马克安涂黑了《旧约》所提出的犹太教创世上帝的形象，他在不同的地方想当然地以世界的品格

[127] 马克安说明创世者的特性时偏爱使用的 Ἐγὼ ἀποχτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω 这句话（Deut. 32、39）表现出这个上帝的巨大的内在矛盾，它决定着其他一切矛盾。马克安认为生命不可能是现实的、永恒的，赐予生命者亦可杀死生命。因此，在创世者那里，爱、恩典、生命等都是没有价值的，因为它们并不排除震怒和死亡。

[128] 在这种感觉中，似乎对马克安所描述的对生命的可憎的折磨杂有某种歇斯底里般的敏感。

规定创世者的品格：创世者的智慧等于世界的智慧！可见，创世者的智慧是多么可鄙！上帝即世界，世界即上帝——但并非从泛神论意义上，而是从伦理意义上讲的；此一是彼一的一面镜子。

最后，创世者应对丑恶的繁育系统和对肉体从其产生到其腐烂所表现出的所有令人厌恶的东西承担责任。人们如果概观一下为我们保存下来的马克安的所有文献，便会发现这位以慎思和沉稳见长的人也会大为激动起来；不过，我们只是在两个地方看到这种情况，即在他想到福音之新，想到福音之溢于言表的、不可言说的美妙的地方（在他的《反题》的导言中）和与此相反，在他对肉体，尤其对其孕育和出生作出判断的地方。在彼处，他发出一阵无可言表的欢呼；在此处（见德尔图良的记载，页273*），他在最尖刻的“perorationes”（“演说结尾部分”）中以无比轻蔑的口吻谈论肉体、它的来源、它的构成成分、它的偶然因素、“它的整个结局，它作为泥土里的粪污从一开始便是不洁的，它随后因它自己的精液的污秽变得更加不洁，它卑劣、虚弱而又不怕犯罪，它负担沉重、成为累赘；最后，作为对它的低劣的可耻品格的整个诉说的结语：它重又作为僵尸沉入它所由出的泥土，而且它也失去它的名称，经分解而化为乌有，——它永远不再有一个名称，而是无需任何称谓的乌有”。这个从婚姻的“淫荡行为”中产生的“充满秽物的肉”在子宫中由令人厌恶的生育材料汇流而成，用同样的污秽物养育九个月，通过阴部来到世上并在一连串的哄笑中喂养长大！对马克安而言，“最神圣而可敬的自然作品”（德尔图良如是说！）是一个污秽工厂，是一种涌流出的可鄙和可憎的物料！教父们对马克安所提出的谴责——“亵渎创世主”（blasphemia creatoris）在这里达到了顶点；不过，上文（关于“物质”的讨论，页98）曾指出，通过对肉体的这种

批判，一个成分进入了马克安的宗教思考，这个成分并不包含在关于“善”和“正义”的主要对立中，而是有另一个来源^[129]。

马克安根据《创世纪》的记载也承认人是创世的目的；但在对这一“创世之顶点”的评价上，他却得出完全不同于犹太教徒和大教会基督徒的结果——人之被创造是创世者独自的过错所造成的可叹的悲剧；因为

1) 上帝虽然通过吹入灵魂而将他自己的本质 (Substanz) 赋予人并因此给予人比他的肖像 (Gleichnis) 和映像 (Ebenbild) 更多的东西^[130]，可是，不仅这神性的本质本身并不完美和不稳定，而且它还因上帝附加以肉体而被搀进了坏的物质；于是，不论是由于缺乏慈善，还是由于缺乏预见抑或由于缺乏创世者的力量——马克安未下定论，大概同时承认所有这些缺陷（见页 271* 以下）——便产生了一个无助而软弱的东西，它甚至并不是永生的，它而是听凭死亡的摆布。

2) 创世刚告终，在创世者心中，正如通常在暴君身上发生的那样，便萌发充满妒意的焦虑，他的声誉可能会受到损害；他因此而对人表示不悦，将人与认识和生命之树隔绝开来；此外，他由于他的软弱而无力阻止他的一个天使背离他，变坏了并试图使人也背离其创造者。

[129] 正是由于这个缘故，人们只有在这个上帝创世时由于自己的软弱而不得不借助物质并因此而必须容忍从此一附加物中涌流出可憎的东西的情况下，才可以将他看成是肉体及其丑恶的繁育的创造者。如果人们假定这里表现出经由塞尔多而来的叙利亚灵知派的影响，那么在另一方面就应注意到，对肉体的恼怒给人的印象是最典型的怨恨 (Ressentiment)。在这里，人们不易作出可靠的判断。

[130] 可见，人们既可以从世界，也能够从人身上看到创世者的特性。

3) 于是，灾难降临：人受到魔鬼的诱惑，不再顺从其创造者。这场灾难使创世者完全感到意外，他后悔他创造了人；他将人逐出天堂，接着又在天堂之外以种种手段重又将人争取过来。即便在其原创者的心目中，人也是一个失误的创造，是一个怪胎。

从对创世史的这种理解得出的结论是，善良的上帝绝对没有参与人，也没有参与他的精神或者灵魂，人类基于其结构，又由于受到魔鬼的诱惑^[131]而陷于一种可叹的、无法言说的悲伤和无望的境地：他们原本结构可恶，他们软弱而无助，因犯原罪而更加被削弱，他们欠缺的认识由此而更加模糊，可他们被逐出天堂，被推进这可怖的和充满痛苦的世界，他们在这里面对他们正义的、激动的和怒气冲冲的“父”，这位“父”严厉惩罚人的一切物质性倾向，制定严峻的法律并残忍地行使他的报复权利。

3. 作为犹太人上帝的创世者；作为道德的正义； 律法、先知、弥赛亚和犹太人上帝的《圣经》

只有当人们从马克安关于创世者上帝的思想走向他关于立法者上帝的思想的时候，人们方才会了解引导着他的关键性兴趣；因为对于马克安像对于保罗一样，最重要的是，基督尚未拯救的人们处于律法之下，律法的意义是如此重大，以致马克安像以世界取代创世者那样，也以律法取代创世者（对《罗》7，7的解释）。

[131] 按照马克安的说法，上帝自己是罪的原创者，这是德尔图良推出的结论，马克安除了人的坏结构以外，明确地将魔鬼描绘为原创者，见上文页 271* 以下。

然而，立法者却是犹太人的上帝^[132]。马克安在这里也是不加批判地遵循着《旧约》。在犯下原罪之后，人完全忘记上帝，但上帝选择了亚伯拉罕及其家族，以便唤回人，在他通过摩西为亚伯拉罕的后代立下律法以后，他使用这同一种律法将犹太民族留在自己身边，并在其他一些追随魔鬼徘徊于无神论和多神论黑夜里的民族当中传信布道。可见，异教徒——虽然根据《罗》2承认他们有一种自然的律法知识——除了成为犹太人，即成为改宗者，便不可能回到创世上帝那里；因为关于尘世幸福和未来尘世上的美好国家的许诺都是针对被选中的民族的。创世上帝作为父只关心他的民族，即犹太人，对其余的人的关心只能经由这个民族的中介。

律法（且不说自然地与它不可分割地联系在一起的它的褊狭、整个献牲礼拜和祭仪）——因为马克安像保罗一样认为正义即道德——远远不是有利于一种放浪的生活方式的反律法主义。马克安虽然强调保罗就律法即诱惑犯罪等所说的话，但他与保罗一样确信，律法之正义的，即道德的要求，无论如何都应受到重视：一个人不应杀人、不应破坏婚姻、不应偷盗和欺骗^[133]。我们将看到，如果不是忠于律法者为善良的上帝所拯救，而是粗野

[132] 犹太民族是最坏的民族；但马克安却未改动《路》7, 9（“这种信仰我在以色列没有发现过”）；“*cur non licuerit illi*”，马克安说，“在另外的地方用信仰的例子了吗？”（*Tert. IV. 18*）

[133] 马克安将《罗》2, 21以下对犹太人提出的谴责，只要有可能便同时指向犹太人的上帝自己，如对偷盗的谴责（因埃及的金银器皿引起的）；但被选中的民族却为其上帝授权去盗窃、欺骗和灭绝异教徒。道德诫条并未因此而遭践踏。而且，摩西与残忍的创世者相比甚至还算是较好者（*Tert. II, 25—28*）：“上帝的野蛮行径表明他是极其心胸狭隘的，当他的人民用牛犊作祭，他极其愤怒，他要求他的仆人摩西说：你且由着我，我要向他们发烈怒，将他们灭绝，使你的后裔成为大国。因此，你们常常断言，摩西作为上帝愤怒的平息者，甚至是阻止者，要比他的上帝善良得多。他（摩西）说：你不应这样做，你会威胁我与他们的相处。”

的罪人可以得救并得到拯救，那么，这就不是从道德被视为非道德意义上意味着价值的重估，而是两种根本不同的观点，即道德的和宗教的观点在马克安身上相交错。按照前一种观点，道德的便是正义的，人们甚至可以将它本身称为善，而不道德的便是坏的；按照后一种，即更高层面的观点，只有来自对基督，对拯救者的信仰者才是善的，而道德的善，即理所当然的正义便成为得救的最严重的障碍，如果人们为这正义而心安理得的话。因此，拯救者必然作为“律法的嫉妒者”（*aemulus legis*）出现（Tert. IV, 9），虽然他像创世者一样，将律法所禁止的坏事也当成坏事加以排斥。

可见，马克安对律法的态度与保罗并没有多么大的区别，如果人们略去两个上帝这一最终前提的话。他对《罗马书》中有关律法的下述文句未作任何改动（不仅是5, 20; 7, 4、5、8、23）^[134]。

《罗》2, 12: ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται——关于这段话，在讨论基督时还将提到。

《罗》2, 13: οὐ γὰρ οἱ ἀχροαταὶ τοῦ νόμου δίχαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιοθήσονται。

《罗》2, 14: τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν。

《罗》2, 20: ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ——甚至这一点也为马克安所承认。

《罗》2, 25: περιτομή μὲν γὰρ ὠφελεῖ, ἐὰν νόμον πρά-

[134] 人们为了解释马克安在这里所采取的奇怪态度，不可假定马克安没有完成对《罗马书》的文本评注，可能还准备作进一步的校正；因为他显然对《罗马书》作过特别细心的研究，删除了全文的一半。

σσης . ἐὰν δὲ παραβάτης νόμουῃς , ἡπεριτομή σου ἀχροβυστία γέγονεν .

《罗》7, 7: τί οὖν ἐροῦμεν; ὅτι νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο. Ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἁμαρτιαν οὐ γινώσκω εἰ μὴ διὰ νόμου.

《罗》7, 12: ὁ νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή——人们像德尔图良一样感到惊异，马克安对此竟然未作改动，另外见7, 13: ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ (!) μοι χατεργαζομένη θάνατου.

《罗》7, 14: ὁ νόμος πνευματικός——这是最令人感到惊讶的承认。

《罗》7, 25: ἄρα γὰρ αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοι δουλεύω τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ.

在读完这些段落之后，人们不可停留在肤浅的判断上，认为马克安径直将律法作为正义上帝的声明加以拒绝，他是地地道道的反律法主义者，因为情况是复杂的：马克安宣称律法，即律法的某些部分（道德律法）是神圣的、好的，甚至是宗教性的（geistlich），并因此而是不容破坏的准则；但尽管如此，他并不是从善良的上帝推导出这类律法，因为它属于罪之列并增加着罪。可是这样一来，人们便不可避免地设想，他在“善”与善、“神圣”与神圣、“宗教性”与宗教性之间作了区别。“善良”（“Gute”）“神圣”和“宗教性”只是在与恶和罪的反差中产生的；但关于表现为仁慈和拯救的善良，既不善，也不神圣，也不是宗教性的。在这里，马克安的辩证法不同于他所追随的使徒的辩证法；因为使徒不知一等和二等的善性（Gutheit）；但对马克安而言，只有“坏”（“Schlecht”）这个概念是单义的；与此相反，他却区

别开一种只具有尘世品格的道德上的善性与一种宗教性的善性^[135]。保罗将作单义理解的概念“正义”与“善”的紧张 (spannung) 置于神性 (Gottheit) 本身之内；而马克安则将神性从这种紧张中解放出来，但却认识到双重的正义性和双重的善性，将它们分开到两个上帝身上，并往往称低等的正义性以及创世者为不善，而只是正义；称高等的善性为不正义，而只是善。但是，人们如果采取他对待坏者 (罪) 的立场，也可以称创世者和他的律法与感性 (Sinnlichkeit) 和罪相比是“宗教性的”和“善的”^[136]。

[135] 同样，他也将“生活”与“生活” (即永恒的生活)、天堂与现实的福区别开来。

[136] 从保罗提到律法并为马克安保留而未作改动的 (耶稣被置于律法之下，这句话他自然是删去了，《加》4, 4) 大量段落中还应提到下面一些话，它们进一步说明马克安对律法的态度只是从主要方面看是清楚的和明确的，另有一些方面则是相当复杂的。首先，他保留了保罗引自《旧约》的几段话，见《林前》9, 8 以下 (在这里，以 *κατὰ νόμον* 与 *κατὰ ἄνθρωπον* 相对立!)；14, 19 (在这里，马克安的文本不可靠、也不易读懂)；14, 21 (在这里，接受了律法对新时代的预言，尽管马克安对此肯定有不同的解释)；14, 34 (在这里，不准妇女出席集会的禁令通过《旧约》的类似禁令得到强调)。第二，《罗》8, 4 被保留下来，*τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου* 在被拯救者中得到实现。第三，*νόμος* 多次被作为善良上帝的律法保留下来；见《罗》8, 2 [*ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς*]，8, 7 [*τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς > ὁ νόμος τοῦ θεοῦ*]，13, 9 以下，(在这里首先历数了——这一点特别重要——第二个律法牌上的诫条，然后说道，它们全都汇总在爱的诫条中了，因此，爱是律法的实现；可见，在创世上帝的律法中也蕴含着不可拒绝的东西，它可能为善良的上帝所承认，被他当成自己的律法；另外，见《加》5, 14 中被保留下来的一句话：整个律法在爱的诫条中得到实现) 和《加》6, 2 (*ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ*，这在内容上与同样包含在创世者律法之中的行动上的对邻人之爱是—致的)。可在另一方面，马克安在《弗》6, 2 *τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου* 这句话中删去了保罗加上去的 *ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ‘νε’ παγγελία*；因为长寿的预言使他反感；而且，能够就个别诫条避免对律法的明确回忆在他肯定是乐于为之的。——由此出发 (即从下述认识出发：马克安将双重的善性区别开来，因为他也承认在 *νόμος* 中也有某种善的东西) 人们才会理解他在谈到拯救者上帝时所说他拯救了人——并非“善”，而是“至高的和最主要的善” (Tert. I, 17；参阅 I, 23：“完美的和首要的善”)。

如果人们考察一下马克安的福音中的 νόμος (律法) 并进一步比较 δικαιοσύνη (正义) 和 δίκαιος (正义的) 所在的段落的话, 这一点会得到证实。当然他没有改动《路》16, 16 中的 νόμος (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωαννου), 同样, 他也顺理成章地将它从《路》16, 17 中删去并代之以 τῶν λόγων μου; 因为并非律法而是拯救者的话语比天地更为恒久。相反, 非常值得注意的是, 他不仅没有删去 10, 25 以下的经文选录, 而且将之保留下来并作了如下修正^[137]: 正是耶稣在这里说, 律法里写着, 人们应从整个心灵爱主上帝, 等等。耶稣自己在这里引用了律法, 而且是以赞许的口吻; 可见, 马克安想必认为律法的“总体”是正确的; 当然, 耶稣在这里暗自作了保留, 即拯救者上帝是爱的对象; 可是, 他毕竟是接过了律法的话题^[138]。《路》16, 29 更加重要: 耶稣在谈到一个富人的仍在过着挥霍无度的生活的弟兄时对他讲, 他们应听听摩西和先知们的话; 因为假如他们对后者关于对邻人应怀仁慈之心的宣讲当成耳边风, 那么, 即便一个死而复生者对他们也将无计可施。这意味着公开承认律法对于恶行与罪的价值, 这远远超出了对律法的宽容适应; 按照马克安的说法, 耶稣曾采取这种宽容适应的态度, 他命令麻疯病患者去见祭司 (《路》5, 14)。由此人们必然可以断定, 马克安认为两个上帝在下一点上是一致的: 两者都将坏者视为坏, 而将对上帝和邻人

[137] 这是德尔图良的说法; 而爱庇芳纽认为, 马克安信徒在这里用的是经典文本。查恩 (见页 206* 以下) 否认德尔图良在这里用的文本有别于爱庇芳纽。

[138] 这符合保留下来的保罗的话, 即《加》5, 14 和《罗》13, 9: 爱是律法的完成 (见上文)。对上面的话, 马克安作如此解释: 他让基督像提问者提出问题那样来回答问题, 提问者只是想知道获得长久的尘世生活的正当手段; 但基督却为理解他的人们加进了一种思想: “从对神的爱中我们获得永恒的生命。”

之爱解释为善^[139]。

Δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιοῦν 等词的情况近似于 νόμος。正义只是由于创世者所实施的方式而应该被摒弃；但它本身不应被摒弃。所以，人们在马克安那里不仅可读到 δίκαιον παρὰ θεῷ (《帖前》1, 6)，而且也可读到 δικαιοσύνη θεοῦ ἐν ἑυαγγελίῳ ἀποκαλύπτεται (《罗》1, 17)，οὐχ οἱ ἄχροατὰι τοῦ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ... ἀλλ' οἱ ποιηταὶ δικαιοθήσονται (《罗》2, 13)，δικαιοθέντες ἐκ πίστεως (《罗》5, 1)，οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου... ἀλλ' ἐκ πίστεως (《加》2, 16；参见 3, 11)，τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ (《罗》8, 4)，εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι (《罗》10, 4)，τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον (《路》12, 57)，善良上帝的 ἐχδίκησις (《路》18, 7)，税吏的 δεδικαιωμένος (《路》18, 14)。在这里，最令人深思的是，马克安在《路》13, 28 将祖先们删去了（因为他们在上帝国是见不到的），并且不怀偏见地以“οἱ δίκαιοι”代之。由此可清楚地看到，他对那些为善良上帝所接纳的人并不怕使用“正义者”这个称谓，正如不怕使用作为这同一位善良上帝的特性和要求的正义那样。这位上帝是善良的，因而也是正义的^[140]。而创世者却缺乏悲悯的仁慈，因而他的正义必然变成严厉、残暴并由于他

[139] 在这一语境之下，马克安就婚姻所提出的反题是极富教益的，他为了基督徒而拒绝婚姻：基督禁止离婚；摩西之所以受到马克安指责是因为允许离婚（Tert. IV, 34 对《路》16, 18 以及 V, 7 对《林前》7, 1 以下的解释）。按照马克安的看法，婚姻已经缔结便是不可分离的，这就是说，他承认有条件的婚姻的正当性。

[140] 特别令人高兴的是，埃斯尼克（页 376*）的记载有力地证明真正的正义是在“陌生的”上帝那里。耶稣对“正义的”上帝说：“我有理由比你更加正义，我在你的造物身上做了伟大的善事。”

特别偏爱他所选择的民族而变成不义^[141]。此外，这种“正义”由于“pusillitates”（“褊狭”）和令人反感的爱好而被严重歪曲；在马克安看来，割礼要求是最令人反感的一件事；奥利金的记载告诉我们，马克安一再对此冷嘲热讽，他还为我们保存下马克安为此而写的一段有趣评论（见页 309* 以下），从中可以看出，批评者不仅指责创世者将他的盟约标识置于下流部位之无聊，不仅指责他创造出躯体的一部分随之又让人将它割除的矛盾做法，而且还谴责他由此而造成的流血之苦。另一方面，他对诸如逾越节这样的安排并不十分厌恶，以致绝不愿再讨论它；相反，他在《林前》5, 7 还保留下了这样一句话：τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός。

对预言本身，马克安很少拒绝（见《帖前》5, 20；《林前》11, 5；12, 10）；正如对正义和律法（从爱的诫条的意义上）那样；可是，他对《旧约》的先知们却不予理会。他从中删去提及先知之言的大量段落便证明了这一点。在他的使徒书信中，只有《帖前》2, 15 还保留着先知（“他们还杀死了主基督和他们自己

[141] 在马克安的圣经中似乎缺少《林前》1, 30（基督成为正义），尽管亚大曼修认为有；在《路》14, 14，马克安在 τῇ ἀναστάσει 之后略去了 τῶν δικαίων。在《罗》1, 17，他删去了 χαθὼς γέγραπται ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται，但只是因为这句话是作为经文援引的。在《加》3, 11，他坦然地让使徒写下 Μάθετε ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται。在《罗》10, 3，他虽然以 θεὸν ἀγνοοῦντες 取代 ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην，但后来却心安理得地保留了 τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν——谁如果指责马克安派关于主要伦理概念（“正义”、“善”等）的辩证法，认为它在当时是不可信的，谁就忘记了恰恰包含着这同一种辩证法是否与马克安无关？——很难断定的瓦伦廷派托勒密（Ptolemaeus）的解说（致 Floram 的信，c. 5，见 Epiph., haer. 31, 7）：“如果完美的上帝按其自然本性是善的，而他事实上也是如此——因为我们的救主在谈到他所启示的他的父时说，唯有他是善良的上帝——此外，如果反叛者的本性所染有的坏与恶的特点在于不义，那么，作为他们之间的中介而且既不好也不坏的人便可以在固有的意义称为‘正义的’，因为他是他所理解的正义中的引导者。可见，这个上帝比完美上帝低下，其正义也低于后者的正义。”至高的上帝是善而又正义的，而创世者只有一种他自己所理解的正义。

的先知”)。犹太人杀死自己的先知一事，他在福音书中也保留未作改动以示谴责（《路》6，23；11，47），并以此证明他们之坏；因为他认为摩西和先知虽然完全依附于创世上帝^[142]，但在道德上仍然比反对他们并重又堕入异教生活的嗜血成性的犹太民族群体更好。像律法一样，先知们也发表了让行为放荡者和心肠残忍者听从的指示和教训（见页111：“他们有摩西和先知”）；“先知”这个名称是一个荣耀称号，施洗约翰被耶稣给予高度评价，他称他为最伟大的先知（7，8），他是律法和先知的终结（《路》16，16）。当然，人们应从这个最伟大的先知身上看到，他们所有的人是多么盲目；因为他不认识善良的上帝，对基督很不满并让他的门徒们祈祷创世者；因此，在基督门徒的圈子里这种祈祷是行不通的，他们不得不请求基督教他们作自己的祈祷（马克安对《路》11，1的解释）。但这里产生一个难题：既然约翰完全属于创世者，马克安怎么可以不改动7，27呢^[143]？在这句话里，耶稣以 γέγραπται 将《玛拉基书》3，1^[144]引以为据并称施洗者是为他开辟道路的人。从马克安的思想判断，二者似乎都是不可容忍的，不论是对《旧约》的援引（表现一个真实的预言），还是传讲施洗者是耶稣的开路者！

第二个难题通过下述思考可以得以解决：马克安可能是将伟大的苦行者施洗约翰作为耶稣在这一方面的先驱而表示承认的；

[142] 所以，马克安不可能（《路》10，24）保留“先知们愿意看到你们看到的東西”；他改写为：他们没有看见你们所看到的東西。同样，他必然删去从中可以读到下述内容的段落：耶稣基督之父派遣先知们（《路》11，49等），先知们所写的一切都将实现（《路》18，31），拒绝相信先知之言说明心肠刚硬（《路》24，25；他改为主之言）。

[143] 他未改动这句话，这是确定无疑的。

[144] [译按] 原文用略语 Mal.，似乎指《玛拉基书》（Malachias）。这是《旧约》中的一卷，属小先知书之列，为玛拉基所传上帝的话。马拉基（Malachias 或 Maleachi）意为：“我的使者”。

在这一方面重要的是，马克安很可能删去了 7, 33、34（苦行者约翰和又吃又喝的耶稣的对立）。但是，为了解决第一个难题，必须注意马克安保留 γέγραπται 的^[145] 或者在没有这种说法的情况下引用《旧约》的段落。

在《路》6, 1 以下，耶稣面对犹太人的谴责，为他的门徒的行为而引用大卫和祭饼的例子。

在《路》10, 26（见上文页 110 以下），耶稣承认《旧约》爱上帝的诫条。

（在《加》3, 11 [见上文页 112] 引用了哈巴谷一段话，但未说明它来自《旧约》。）

在《加》3, 13，马克安写道：γέγραπται. Ἐπιχατ-άρατος πᾶς ὁ χρεμάμενος ἐπὶ ξύλου，并认为这段话已经在基督身上得到实现。

在《加》4, 22，虽然不十分肯定马克安保留了其中的 γέγραπται，但完全可以肯定的是，他解释了亚伯拉罕的两个儿子的事。

在《弗》5, 31，马克安保留了出自《创》2, 24 的引语；当然，并没有明确指出它是引文。

在《弗》6, 2（见上文页 110），马克安保留了出自《旧约》的词 τίμα τὸν πατέρα σου；但并未标明它们是引文；他删去 2b。

在《林前》1, 19，马克安保留了 γέγραπται γάρ. Ἀπολῶ τὴν σοφίαν χτλ.。

[145] 在马克安的《新约》中没有 ἡ γραφή, αἱ γραφαί 这些词。他在一些地方删去了 γέγραπται，见《罗》1, 17、12, 9；《林后》4, 13，也许还有 2, 24 和《林前》15, 45 等。

在《林前》1, 31, χαθὼς γέγραπται. Ὁ χαυχώμενος χτλ. 被保留了下来。

同样, 在《林前》3, 19 保留了 γέγραπται γάρ. Ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ παιουργίᾳ οὕτως, 在 20 保留了 Κύριος γινώσχει τοὺς διαλογισμοὺς χτλ. 这可是关于善良上帝的清楚说明呀。

在《林前》5, 7 (见上文), 基督被称为我们的逾越节羔羊 (Passah)。

在《林前》9, 9, 人们在马克安的经文中读到 ἐν γὰρ τῷ Μωσέως νόμῳ γέγραπται. Οὐ φιμώσεις χτλ., 更有过之, 他甚至还保留了下面一段话^[146]: ἡ δὲ ἡμᾶς πάντως λέγει; δὲ ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη χτλ. 。

《林前》10, 1—6 整段都保留了下来, 包括基督是食物, 是饮水和游动的岩石; 还保留了 11, 但很可能是下面的行文: ταῦτ' ἀτύπως συνέβαινεν ἐχείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν (: ταῦτ' χαθὼς συνέβαινεν ἐχείνοις, ἐγράφη πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν) 。

在《林前》14, 21, 保留了 ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται, ὅτι Ἐν ἑτερογλωσσοῖς χτλ. 。

在《林前》15, 54 保留了 τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος Κ ατεπόθη χτλ. 。

在《弗》5, 31, 保留了自然未作说明的出自《创》2, 24 的引文^[147]。

[146] 查恩对此表示怀疑, 但根据 Tert. V, 7 (参见 III, 5), 人们不可再存疑虑。

[147] 这段以及大部分绝不会使产生好感的《弗》5, 22—32 被保留下来, 这是非常令人注目的。关于保留之可能的动机, 见第七章。

既然人们不可能设想，马克安“忽略”了所有这些段落或者想以后再作修正——这样一种设想是不可能成立的，因为马克安已经对其中的几段话作了修正——于是便可以得出结论：我们曾就“律法”所作的考察其范围必须加大、扩大。可以确定者如下：

马克安虽然对《旧约》作为创世者之书表示拒绝，但也曾告诫说，（如它并非谎言之书，又如它的律法中对恶行与罪包含着正确的应对内容）其中某些东西是 *πρὸς νοουθεσίαν*（作为儆戒）为我们而写的；因此，它也包含着一些历史，我们从中可以了解到^[148]它们是如何发生的。此外，还有另外一些只有使徒才能够准确诠释的历史（而我们是无权进行隐喻性的诠释的），最后甚至还有那些为耶稣基督完成了的历史；因为在他的历史中实现了一个开拓者走在前面的事迹；他是逾越节羔羊（*Passahlamm*），通过他的复活，言变成了真实：“死亡为胜利所吞没。”如果可以肯定，创世上帝对善良上帝一无所知，甚至也未能对他作出预言，那么便只能设想，要么善良上帝在以基督的形象显现以前便以隐蔽方式插手旧约的文献，悄悄地干预了这部书——但这一说法很难成立——要么创世上帝在不知道或者妄自言说的情况下，陈述了不属于他和其真实性保存在善良上帝手中的事物。不过，这一设想也并不令人满意；因为它扰乱了马克安的观点在我们面前所展示的简洁线条；但在我看来它又是不可避免的，它与古希腊人的观念有类比性：即便邪恶的魔鬼在某些情况下也能够预言正确的事。

相反，马克安对犹太教弥赛亚的看法却有别于对耶稣基督的看法，这是一目了然的：前者将要降临（并非以《旧约》中不曾

[148] 参阅诸如《路》12, 27（所罗门）、13, 16（亚伯拉罕的女儿）等段落。

预言的耶稣之名，Tert. III, 15)，因此，犹太人还在期待他是完全有理由的。他将是一个好战的英雄——仅此一点就使他为流血和战争之极端反对者的马克安所唾弃——并将建立犹太人的可见的壮美王国。然而，他的作用是有时限的；因为耶稣基督将带来可望得到的终结^[149]。

这是马克安关于作为立法者和历史主宰的创世者的观点的基本轮廓。如果有人觉得这里缺乏严谨的统一性，那应考虑到，创世者本来就是一个充满矛盾的本质^[150]；此外，人们应记住，马克安并未提出学说体系，他作为严谨的圣经神学家只是部分修正既成的文本，部分对它作出启发性的诠释；最后还不可忘记，他所从事的是一项按其本性不可能达到完美的宗教改革家的修正工作。

4. 作为陌生的和上层的上帝的拯救者上帝

马克安对福音的体验：“啊，奇迹一个接着一个，狂喜、权

[149] 详情见页 290^{*}。在马克安看来，大量“弥赛亚的”预言并非弥赛亚的，而是已经在大卫、所罗门、以西结等人身上实现了的东西。弥赛亚的要点如下：1. 弥赛亚将是出自大卫家族的纯粹的人。2. 他只是为犹太民族而受命，以便领回他们，使他们脱离分散状态；他的显现只对成为改宗者的异教徒降福。3. 在他显现时，各个国家和民族将起而反叛；但他将战胜他们，并扬起铁鞭放牧他们；因为他将是一个“*militaris et armatus bellator*”（“军事的和武装的战士”）。4. 尚未实现的以赛亚对他所作的预言的细节和目前尚存在着的世界各国表明他还没有出现。——善良上帝的基督特别告诫人们警惕他的出现（Tert. IV, 38 关于《路》21, 8 的解释）。

[150] 除了在创世者本质中包含着的使之作出相互矛盾的规定和律法的重大矛盾以外，他的本质（以及世界的本质）中的“*pusillitas*”（“褊狭性”）是非常明显的，这尤其使马克安产生反感。他想必曾经有过大度的本性；可是正如已说明的，同时对世界与生活之可憎和狭隘性特别敏感。此外，他非常厌恶流血和战争；他是一个——今天人们也许会说——和平主义者，《旧约》首先正是由于好斗的精神而使他认为它是一部具有灾难性后果的书。最后，这个上帝对犹太人的偏爱是他难以理解的，因而表示反感，因为这个民族按照他自己的圣经的说法是一个特别坏的民族。

力和惊愕，人们既不可能言说福音，也无力思考它，更不可将它跟任何一种东西相比”，这使他确信存在着某种绝对新的东西，他知道他因这种热烈深切的体验而与使徒保罗最紧密地联系在一起。既然这种福音以其信息、以其作用（“新造物”）是全新的，那么，它的作者也必然是一个迄今不为人知的上帝：“一个新上帝……在旧世界和在旧的世俗时代以及在旧上帝的主宰之下是不为人知的，他是为耶稣基督——他也是旧名字下的新人——所启示的而以前从不曾被启示过的上帝。”（Tert. I, 8）但是，这个上帝不仅是未知的，也是陌生的，他是“一个陌生者”；因为世界和历史说明，他在基督之前从不曾显现过；经验告诉人们，没有人自然地对他有所知晓（V, 16：“马克安的上帝自然不被知道，只在福音中被启示出来。”），没有任何自然纽带将他与人联系起来。这一点将通过这位新上帝的启示者得到有力的证实；因为他曾在庄严的讲话中宣布，除了他——儿子，没有人认识他的父，他宣布他要向谁启示这件事（《路》10, 22）；此外，他还说，人们应爱他们的敌人，这就是说，应效法通过其拯救活动（“新的、奇异的安排” I, 2）赎买和解放了“陌生人和敌人”的上帝——但人们并不赎买“他们自己和朋友”：“基督极爱世人，因为他赎回了陌生人。”（Tert., Decarne4）^[151] 在马克安派教会存在的几个世纪的时间里和在马克安信徒所说的所有语言中，“陌生者”或者“善良的陌生者”一直是他们的上帝的固有名字。从反面看，从上帝的立足点看，人也叫作“陌生者”。尽管如此，他们却走到了一起，陌生的人变成了上帝的儿女——这便是这个

[151] Tert. I, 23: “神来拯救背离他的人，……这是主要的和完满的善，因为没有任何友爱的义务来对待异邦人（陌生人），而是完全出于自愿和乐意，由此，我们也被要求要爱我们的敌人，以及异邦人（陌生人）。” Iren. III, 11, 2: “基督不在他自己的人那里，而在背离他的人中。”

宗教的众所周知的重大奥秘。

但是，既然这个未知的上帝作为陌生的来客通过一个因其新和闻所未闻而陌生的“dispositio”（安排）进入了对他陌生的世界，这个世界的上帝便必然成为他最激烈的反对者；因为这个陌生者在拐携他的儿女并破坏他的预先安排和对世界的领导。他像犹太民族和人类一样，对这陌生者的出现大感意外，必然采取一切手段反对他。

二者中的每一个虽然都是并且都叫作“上帝”（deus）和“父”（pater）（即便创造了不可见的东西的“陌生者”也拥有他自己的按其实质是目和耳所不可见和不可闻的天空和世界），可他们之间的斗争却并不势均力敌；因为“陌生者”由于他创造了更伟大的东西而是“更伟大者”，而创世上帝却是微小者。前者是“更上层的（更崇高的）上帝”，他以无限的距离与创世者分离开来，居住在高高位于创世者之上的第三重天里。“陌生者”没有创世者所受到的所有种种局限；他从一开始便认识创世者，他为了能够进行创造无需任何材料，只有他才真正“super omnia”（“超越一切”）；创世者是“此一世代的上帝”（deus saeculi huius），而“陌生者”是“超越一切起始、开端和能力的上帝”^[152]。可以说，前者与后者相比“处于劣势”，这就是说，绝不是两个同等的神性并立，而是一个强者和一个弱者

[152] “上帝，超越于一切本原、始基和能力之上。”想必是马克安对这个上帝的一种庄重称谓；因为伊里奈乌如此记载（Ⅲ，7，1），而根据德尔图良的说法，马克安在《加》4，26插入如下的话：ἄλλη（即神性的活动）δὲ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς γεννωσα καὶ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας。看来伊里奈乌了解马克安的这个文本。从这个上帝的完美神性可以得出结论，他是“tranquillus”（“沉稳的”）、不受感染的等等，因此，对手们认为马克安持有斯多阿派的上帝概念。马克安也强调这个上帝的“耐性”并以此解释他何以如此长时间地听任创世者自由行事（Tert. IV，38；奥利金所引克尔苏斯[Cersus]的话，VI，52）。相反，后者却被指责为软弱者，他容忍魔鬼等存在。

（“那不为人知的神，就伟大和仁善而言，都超过了〔我们的〕创世者。” Tert. I, 8），而这个弱者上帝牢牢地束缚于他的天地之上，所以，一当天地分崩离析，他也必然随之消亡^[153]。

证明他的弱势的事实是，“陌生者”不受阻挠地从自己的天空经由他的天空降临尘世，随之宣布创世者的统治归己所有并夺走后者的儿女。“他制服了魔鬼并废弃了创世者的教义”（Adamant., Dial. I, 4）；他是克服了强者的更强（Tert. IV, 26）；他也支配着创世者的原创要素（Elemente）——海与风（IV, 20）；他甚至进入他的对手的阴间，将他的拯救带到那里。最后，他的优势将明确地显示出来，暂时它还受到阻碍（见下一节）。马克安怀着对作为陌生者、作为上层者、作为拯救者的上帝的信仰，感觉到了神性的距离，同时也感觉到了神性之乐于助人的力量——这是新宗教之充满慰藉的本质；因为陌生者已向我们走来，他较之世界连同其上帝，较之我们的心更加伟大。

“陌生性”（Fremdheit）处于唯一真正存在的这种神性与世界之间（同样也处于这种宗教与一切人性的存在和作为之间），它与善性相联系，正是在“陌生性”里蕴含着马克安的宗教观和世界观的独特性。我不知道有谁能够证明，在他之前，在整个宗教史上曾有人提出过某种类似的学说^[154]。

[153] 证明这些说法的文献，见页 274* 以下。

[154] 虽然在波菲利（Porphyrius）针对《约》12, 31 的陈述中（我编定的版本的残篇 72, 页 90）也有这样一个句子：τίς δὲ ἡ αἰτία τοῦ βληθῆναι τοῦ ἄρχοντα ἐξ ὧς ξένου τοῦ κόσμου; καὶ πῶς ξένος ὢν ἤρξε; 但这与马克安的思想毫无共同之处。

5. 作为善良上帝的拯救者上帝，他通过耶稣基督的显现和他的拯救事业。使徒保罗的使命

上层的上帝从其内在本质看是善的“至善、无比的善” (Tert. IV, 36), 除了善别无其他, 他甚至是善本身“独有的和纯粹的慈善” (Tert. I, 2); “独一无二的善” (I, 26); “父基督之固有称谓” (Orig., De Princ. II, 5, 4); “唯一的善, 排除了一切其他的属性、感觉和情感” (I, 25), “善和至善”等等; 而这个上帝藉以成为“永福和不朽”的善——“这既不会为自己, 也不致给其他任何人制造麻烦”^[155] (Tert. I, 25)——便是怜悯的爱。所以, 这个上帝完完全全是善, 即爱 (I, 24: “上帝仅仅和完全是善”; I, 6: “只是善, 甚至至善”; Esnik 页 179: “行善者”), 他不应再有其他特性, 他拥有的特性与爱构成一个统一体: 他是“灵”, 但却是“救恩的灵” (I, 19); 他是“平静的”、“和蔼的”、“温良的”, 他绝不发怒、绝不审判、绝不诅咒; 他也是“正义的”, 但他的正义是爱的正义; 他是“Sapiens” (“明智的”) 等等, 但他是所有这一切, 因为他是爱, 他是本身便包含着这些特性的爱^[156]。正是由于这个缘故, 对于这个上帝而言除了自我启示别无其他事业, 而这种自我启示又只能是拯救而绝非

[155] 在这里, 人们清楚地看到, 创世者在哪一层意义上是 πονηρός。

[156] 马克安想必乐于强调拯救者上帝的智慧特点; 伊里奈乌和克里索斯托对此都有记载; 在《林前》1, 18, 马克安插入 σοφία 这个词; 但在他看来智慧即爱的智慧, 它达到了愚蠢和野性十足的创世者所错失的目的。

其他^[157]（“我们的上帝，尽管没有一开始和通过创造 [显露出来]，但是，他却在耶稣基督身上启示了他自己。”，Tert. I, 19)；“对于我们的神而言，这一件事就已足够了，即他凭着他至高的和最杰出的善解放了人（类）。”（I, 17）；“人……神、创世者的这件事情……那较好的神爱好（这一点），为了（你）他不惜从第三重天下降到那些卑贱的元素中，由于同样的原因，他被钉死在创世者那小屋里。”（I, 14）；（Amadant. I, 3: Συνεπάθησεν ὁ ἀγαθὸς ἀλλοτρίοις ὡς ἁμαρτωλοῖς. Οὔτε ὡς ἀγαθῶν οὔτε ὡς χαχῶν ἐπεθύμησεν αὐτῶν, ἀλλὰ σπλαγχνισθεὶς ἠλέησεν。）人们正是从这种拯救认识到，他是“怜悯的父和一切安慰之所在的上帝”，他必须被如此称谓（Tert. V, 11）。

由于善良的上帝要拯救罪人，他必然将他的拯救带给全人类；因为他们统统都是罪人。他绝不偏袒一个民族，而是带来普遍的拯救。但他也认识到，与世界及其创造者一起存在的是律法，这才是人类必须从中得到拯救的所在；而有律法，也就有立法者；二者是同时存在的。律法是罪的力量；律法加深了人类的无可指望的状态，律法是可怕的负担；律法使“正义者”奴颜媚骨、胆小怕事、使他无法成为真正的善者，可见，这种律法必须连同记载它的整部书一起废除^[158]，善良的上帝是来废除律法和先知书的，而并非来实现它们；他通过福音取代它们，以便拯救灵魂。

[157] 有人可能设想，马克安只是出于无奈（因为他无法证明他的上帝进行过可见可闻的创造）而提出一种美德，他教导说，拯救是真正上帝唯一有价值的启示方式；不过，人们会因他的这种解释而错怪他。他清楚地认识到，形体的创造不可能是善与爱的证明，这种证明只可能以拯救性的、充满爱的活动表现出来。保罗（撒摩沙塔的）也认识到了这一点，但并未得出同样的结论。译者附注：保罗（撒摩沙塔的）（Paul Samosatenus），生活于三世纪的古代基督教安提阿主教。

[158] Tert. I, 19: “马克安特殊而首要的工作就是区分开律法和福音。”

但正如律法即立法者，福音便是耶稣基督。“马克安将律法与基督相分离，将律法归之于一个神，将基督归之于另一个神（V，19）”。这个耶稣基督何许人？马克安回答说：

父之子，真正的上帝，
这个世界上的一個客。
他领我们走出悲惨幽谷，
在他的厅堂为我们指定继承人。

正如创世者有一个儿子，他随之派他到尘世来，善良上帝也有一个儿子，这个儿子在那个儿子之先就降临世上了；但这个儿子的情况不同于那个儿子。后者只是不真实地称为子，因为他成为被赋予了他的上帝之灵的大卫家族的人；后者之称为子也是不真实的；他与他的父的差别只在名字；因为“神在耶稣基督身上启示了他自己。”父与子犹如子与福音都构成一个等式。

马克安像其他原始基督教宗师一样，是形态论者（Modalist），只是可能比他们更为自觉；他所重视的是（正如第四福音书的作者），基督自己苏醒了过来，并将这一更正写进文本（但并未贯彻始终）。当后来这个形态论问题在教会中再次变得紧迫起来的时候，坚持形态论的马克安派的对手们便将马克安信徒推到形态论正统的代表们的一边，以此诋毁这些正统派（见附录页391*）^[159]。

[159] 关于耶稣和基督之名，见页154*。马克安的形态论（Modalismus）促使他以及他后来的追随者们，在某些地方将与“基督”并列的“上帝父”删去（见对《加》1，1的解释和伪《劳狄基亚人书》）或者以基督取代上帝一父（见伪《劳狄基亚人书》）。马克安的形态论并非他所固有的。它是为无数的孟他努信徒（Montanisten）和罗马主教泽菲利（Zephyrin）所信奉的同一种形态论。

拯救者（“救恩的灵” Tert. 19；Orig., *Fraggm. in Gal.*, T. V p. 266：“灵的本性”）自称为基督，像为创世者所预言的一样，这对马克安无疑是一件尴尬的事，这一处境并未因告知（Tert. III, 15）他只有用这个名字才可能为犹太人所接受而完全掩饰过去^[160]。对于马克安更加重要的是，耶稣之名并未在《旧约》中预言过（I. c）。他的另一件尴尬事是耶稣自称为“人子”；他对此想必是从隐喻的意义上理解的（见 Megethius, *Dial. I*, 7 对《路》6, 22 的解释）^[161]。他偏爱用 “ὁ ἐρχόμενος” 这个称谓，这是可以理解的，正如他也愿意用拯救者之 παρουσία（ἐπιδημία）一样。像善良上帝自身一样，他的基督也被马克安信徒称为“陌生者”。

如果拯救者并非创世者，如果他的显现既没有通过创世，也没有通过历史，更没有通过预言^[162]的酝酿，那么，他只可能是不速之客，只可能忽然降临。此外，如果“肉体”因其来源于物质而从根本上是坏的，那么，拯救者由于必须保持纯洁便不可能接纳它，他也不会屈服于可耻的繁育规则^[163]；最终，上层上帝

[160] 不过应指出，马克安信徒在四世纪之初（勒巴拉铭文 [*Inschrift Lebara*]）仍在用基督（Χρηστός）之名，当然并没有忽略这个名字对于善良上帝的个人显现是多么合适。

[161] 此外，马克安在福音书的少数几个地方也发现有必要对它们从隐喻上理解；关于“大圣餐”，他评论说：“精神满足和愉悦的天堂宴会。”（IV, 31 对《路》14, 16 以下的解释）他将“这是我的身体”解释为“我身体的形象”（IV, 40）。

[162] 人们也许又可以推断说，马克安在这里是变不利为有利（因为他无法证明关于他的基督的预言——按照当时的观点预言拥有权威性证明的价值）；不过，人们在这里又会冤枉他。根据页 285* 所载奥利金辑录的一段精辟分析，不容置疑的是，马克安只承认灵与力的证明，并不看重什么权威性证明。

[163] 教会也以童贞感孕的神学思想（*Theologumenon non der Parthenogenesis*）对这种规则表示鄙弃，但从根本上却容忍并接受了生育行为，只是后来不再承认它是自然的生育行为（“玛利亚的永恒童贞”）。

之不可见的实质无法在我们这个世界里显现出来^[164]。由此必然得出的结论是：基督在尘世的历史是随着他作为拯救者出现开始的，即在提比略皇帝在位的第十五年，他是借助一副假躯体显现的^[165]。

“幻影说”（Doketismus）在古代的涵义不同于今天，因为人们得不出我们今天自认为必然得出的结论^[166]。与自然的人身相比，基督的躯体是 φάντασμα（幻象）；但正如到亚伯拉罕那里去的天使并非幻象而是作为有血肉的和真实的人行动和饮食一样^[167] 基督也不是幻象^[168]，而是上帝以人的形象出现，而且使自己能够像人那样感觉、行动和受难，虽然与自然生育的肉身的同一性因缺乏血肉实质而只是表象性的。可见，认为马克安断言基督只是看似受难，只是看似死亡等等，这完全是不正确的。这是他的对手们的判断；而他自己在这里说的表象只指血肉实质（Fleischessubstanz）^[169]。当然，他并不认为神性曾受难；但由此

[164] 看来马克安或者他的门生也曾审慎思考：神性的拯救者只能通过“改变”（“Konber-sion”）才可能成为人；凡是改变了的人，便不再是他以前之所是了；可是，既然无限者不可能中止其所是，它也就是不可改变的。

[165] “不是真的，而是无比光彩形象下的幻影。”（Orig., T. Vp283 以下）马克安在福音书中发现大量幻影说的证明，见他对《路》4, 30 等的评注。

[166] 幻影说在当时也用来说明，基督并非他那个时代的产物，天才的和神性的东西并非从自然发展出来的。

[167] 见 Tert. III, 9; De carne 3; Ephraem, Ev. Conc. Expos. p. 255。人们在这里看到，《旧约》尽管不适用，但马克安仍然认为它应被用作我们的学说。此外，如果他或者他的门生针对天主教徒的异议曾求助于具有鸽子躯体的圣灵——虽然他们自己并不承认整个洗礼历史——这也只是一种针对人的论证（argumentatio ad hominem）。

[168] 根据马克安文本的福音，正是门徒们将复活后的他看成是一个 φάντασμα；耶稣甚至作为复活者却并未自称如此。

[169] 正因为如此，对手们所说这里全是欺骗与谎言的指责是无的放矢；相反，耶稣只是听任他的对手们（“他的良心对之就足够了。” Tert., De carne 3）坚持下述错误：他有一个血肉实质。根据 Hippol. Refut. X, 19，基督是“内在的人”；但此说颇为模糊不清。

推断基督受难和死亡对于他纯然是一出影子戏，却是错误的。人们虽然不可怪罪他的对手们追随奥利金就马克安的学说宣称：Κατὰ φαντασίαν ἐδραματούργει ὁ Ἰησοῦς τὴν ἑνσαρχον αὐτοῦ παρουσίαν，当然，马克安的原话也可能说的是：δοχήσει ὁ Χριστὸς πέπονθεν，但这时他用的 δοχεῖν 只是指被想像为血肉之躯的躯体。作为圣经神学家，他坚持《腓立比书》中的说法：ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γέγονεν。他认为这是解决这里所存在着的问题的关键性的一说，因此他宣讲说，基督确实是以他所采用的人的同样形象并经由它受难的。他为了拯救人而降临。难道还可能有什么比推动他离开苍穹的更伟大的爱和更深切的怜悯吗？他出于纯然的爱而拯救一个可憎的上帝的失误创造，拯救那可怜的人类和其中的最悲惨者！（见 De carne 4 中的那段感人的话）凡是根据产生与发展过程由于本身不包含有生存价值的东西而理应死亡者，他都要拯救，使之获得永生，他要使那个在应遵循其正义的地方却将一切糟蹋和败坏的上帝因理亏而无地自容。

他接着以言与行（新神的新证据）证明他所带来的闻所未闻的新东西（新的仁慈，新的和奇异的安排，新的宽容，新的自由，新的生命）。他传讲上帝国^[170]；不过，人们也应知道：“在福音里有上帝的国——基督本人。”（Tert. IV, 33）他将自己本身以及他的父带来，二者是一回事。在唯独由子通报的新的上帝认识中包容着一切^[171]。马克安感到，“当他提出比喻，驳斥质疑

[170] “基督宣告了上帝新的、闻所未闻的王国。”（Tert. IV, 24）这条信息像基督的整个显现过程一样无须“证明”；因为它通过其内容和力量本身自己便得到证明，基督之言与行也是如此。首先参见 Orig. Comm. II § 199f. in Joh（页 285*）。

[171] 关于耶稣的长篇自白（《路》10, 21 以下）：“他隐匿了他自己的伟大，其伟大主要通过基督显露出来。为了毁灭而行创世者的事情。”……“一切，即所有的民族都被委托给了我。”

时”(IV, 11, 19)^[172]，可以说，马克安有着领会耶稣讲话之原创性 (Gauialitat) 的耳朵和感官，他感觉到了它的慈悲、智慧和简洁与创世者之绝对、僵死和褊狭的律法所形成的反差——“精神的新面貌”(V, 1) 使他豁然开朗。然而，按照马克安的说法，虽然基督曾明确宣称，他是来废除律法和先知的，虽然他的所有行为显然都沿着这个方向，但他——据马克安认为——并未清楚无误地说：“我在传讲一个新的上帝”，而是让他的听众自己去作结论。德尔图良吃惊地发现了这一点 (IV, 17)，而事实上这的确也令人吃惊。不过，承传下来的福音书不容许将公开传讲两个上帝的行动加给基督。关于这种克制态度，马克安解释说，基督在这里也要证明他的耐性和大度；因此他是允许麻疯病人去见司祭 (IV, 9)，他并未纠正由于他的奇迹的缘故而赞扬创世者的人的话 (IV, 18)，并容忍他的门徒们的误解，甚至容忍在他自白时彼得表现出的重大误解 (IV, 12)。

马克安首先将祝颂永福看成是基督宣讲的 “*proprietas*” (“特点”) (IV, 14)，并将之作为新宗教的大宪章 (*Magna charta*) 置于最显著的地位。他认为从中涌流出拯救者上帝之祝福性的爱。基督以福音将永福带给那些清贫者、饥饿者、哭泣者、受憎恨者和遭放逐者，即正义上帝的贱民 [即税吏，

[172] 马克安将譬喻形式看成是耶稣所特有的讲话方式。与此相比照，人们必须知道，他是隐喻性诠释方法的激烈反对者。我们无法得到马克安所设想的详细而完整的基督图像，因为在许多地方，人们不得不存疑 (见页 44 以下)，他究竟删去了些什么，又保留了些什么。重要的是要知道，他不仅删去了约翰的施洗、诱惑的故事、进入耶路撒冷和清洁神殿，而且也删去关于浪子的譬喻；“陌生的上帝”怎么可能是父亲，是其家中有归来的心怀悔恨的儿子的父亲呢？关于上帝关心麻雀和头发的富于慰藉性的话必须删去，这是绝对必要的。

见他对《路》5, 27 以下的评注]。“在正义者的律法中，幸福被给予富人，不幸则被加诸穷人，在福音中却恰恰相反。”此外，人们必须提出不许担心尘世事物的禁令^[173]以及马克安就创世者和基督的行事方法所拟出的形式上的反题，以便使人明白唯有他才愿意看到通过基督而显现的新上帝的爱、慈善、耐性和超世俗性为人所认识：“在律法里有诅咒，在信仰中有祝福。”(Tert. V, 3) 同时，他将普遍性也看成是新东西：“创世者的诫命遍及全人类（同胞弟兄），而基督的诫命则只针对那些祈求者。”“这是新的和不一样的。”(IV, 16) 被视为新者还有不倦的、无限的宽恕 (IV, 35、38)。除了普遍性和无限的宽恕以外，爱敌人也是马克安派基督教的典型特征，因为唯独这种爱才符合拯救 “extranei et inimici” (“异教徒和敌人”) 的上帝的爱人善举，而且，这个上帝还急欲成为那些为他所不熟悉而又可怜的人类渣滓的父亲，他为折磨他的人祈祷并伸出双手，但这并不像摩西那样是为了杀死许多人，而是为了拯救人。

当然，“正义者们”不可能得救，因为他们完全听命于次等的上帝和“以眼还眼，以牙还牙”的原则；谁残忍地遵循这条原则^[174]，谁就心肠刚硬并不可得到拯救。

[173] 见马克安对《路》12, 27 以下的评注：“轻视创世者的基督不愿那些琐事受到关注。”因而令人奇怪的是，他保留了《路》12, 30 以下 (οἶδε ὁ πατήρ, ὅτι χρήζετε τούτων. Ζητεῖτε δὲ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ταῦτα [πάντα?] προστεθήσεται ὑμῖν)。马克安究竟如何理解最后一句话呢？按照寻常所理解的这句话的清楚含义，人们肯定不会、也没有理由从中推断说，马克安在设想善良上帝就尘世事物为他的信徒们所提出的一种恩赐性的安排。

[174] 马克安也将法利赛人所代表的创世者的学说斥之为伪善，因为它没有真正的善，而是其他某种东西；见他对《路》12, 1 的解释 (Tert. IV, 28)：“伪善（的法利赛人）的影响，即创世者的言论（宣告）。”

伴随着拯救者的言行^[175]的还有他的力量的最清楚的证明：他救治无数病人，而又无须借助某种物质，只是用话语，甚至不需要用话语，“凭着沉默的力量和唯一的意志”（Tert. IV, 9、15、35）；他操纵风浪^[176]，他作为更强者^[177]，他甚至侵入创世者的阴间，领出追随创世者的人，即该隐之类的人，领出鸡奸犯，领出埃及人及其同类，以至领出所有作恶犯科的异教徒，这些人在他出现于他们之中时便向他蜂拥而来。

人们在这里必须停下来，因为正是在这里，教父们认为马克安亵渎神明的邪恶达到登峰造极的地步，而且此处也正是使我们

[175] 由于马克安在使《路》的文本迎合他的神学时采取了尽可能保留的方法，显然不是绝对必要便不作删节，所以，他在许多地方不得不提出一些极度牵强的，甚至诡辩式的解释，他让耶稣答非所问，他改变答话的含义或者弱化答话，或将他人的东西混入解释；他假设耶稣持非礼的、似乎有耐性的迎合态度；他在同一个讲话中改变题目或在同一个陈述中假设不同的主体，如此等等，见对《路》以下各节的解释：6, 23、24 以下、35；7, 9、9, 21、10, 25、11, 42 以下；12, 46、17, 20 以下；20, 27 以下；21, 25 以下；22, 70。非礼的是，耶稣始终不说明他是另一个上帝之子（见上文：为了进行解释，马克安还牵强附会听众尚很欠缺的理解）。在审判时，他也并未承认他是另一个上帝之子，“以便他能够忍受。”（Tert. IV, 41 对《路》22, 61 以下的解释）按照 Ephraem, *Evang. Conc. Expos.* p. 122 以下所载马克安的说法，据说他在晚餐时奉献自己的身体供食用，原因是，“他隐匿了他自己的伟大，而采用了他的意见，因为他们还不能理解他。”这是否可靠，难以肯定。

[176] 对《路》8, 25，马克安评论说（Tert. IV, 20）：“那对风和大海下命令的人，是新的主宰者和诸元素的拥有者（主人），创世者已被废黜和驱逐。”但是，耶稣只想在尘世试用一些他的优势力量；只要 *seculum*（译者附注：原义为一代人，一代人的时间；很长的一段时期；世界、时限性，这里取最后一个含义：世界）存在，他就让 *deus saeculi*（世界的上帝）的统治存在下去。见上文。参阅对《路》8, 27 以下的评注（鬼怪）：“鬼怪们不知道那新的尚不为人知的神的德能在支配（统治）这世界。”（I, c）完全可以理解，爱弗莱姆（*Conc. Evang. Expos.* p. 75）对平息风浪一说颇为反感；他说，马克安本不应保留此说，因为在这里耶稣不得不运用他作为善良上帝之子所没有的“力量与权力”。

[177] 对《路》11, 22 的解释（Tert. IV, 26）：“创世者已臣服于另外的神之下。”但这也是一种“强调”（*Markierung*）：善良的上帝对创世上帝甚至并不采取暴力行动（见下文）。

今天仍旧产生反感之点，不过，这一切按照马克安的原则却都是正常的。

首先，基督必定走进阴间，将他的拯救带到那里去，这是原始基督教普遍信仰中理所当然的一部分，对此马克安也不可能置而不论。关于这一点，施米特（Carl Schmidt）最近在他的《耶稣复活后与其门徒们的谈话》（1919）一书中重又给我们以全面的启迪性教益。拯救的普遍性在于，不仅耶稣和使徒的同时代人以及后代，而且自亚当以来的整个人类都将听到福音。今天在教堂中作为枯燥的遗存者的东西在当时不仅是一个信条，而且几乎就是关于拯救者的传言之主要信条^[178]。马克安认为，在阴间既有被摒弃者的正义，也有创世者的正义者，尽管他们在不同的部分和处于不同的环境。“阴间（地狱）中的苦痛（折磨）和慰藉这两者都是上帝为那些尊奉律法和福音的人给予的报偿。”[Tert. IV, 34]）但是，由于马克安必须将他的基督带进阴间，也就不不得不作出决断，两个观点中的哪一个观点对于他是主要的，是认为遵守道德与罪和违法相比为“善者”的观点呢（参见上文，页109以下），还是认为遵守道德既然被视为“善”，这就成为让怜悯的爱发现和感动自己的最严重的障碍的观点。决断不可模棱两可。阿培尔、以诺、亚伯拉罕、摩西等人不可能得救，因为他们之遵守道德是效命于那个以其“以眼还眼”的准则而成为善良上帝之最凶恶的对手的上帝的。他们怀着惶恐和颤栗、信仰和怀疑完全献身于他。据伊里奈乌记载，马克安将他们的怀疑——即怀

[178] 可以说，几乎全人类都在阴间，一直到即将来临的世界末日之时尚留存于尘世者只是一小部分。可见，降临于阴间的拯救者在那里才发现大量有待拯救的人。参见 Apoc Esra（《埃斯拉启示录》）II, 5（页38 Violet）：“我说，主，你瞧，你在向处在尽头的人发出预言。可是，那些在我们以前的人该怎么办呢？”

疑他们的这位反复以诱惑折磨他们的上帝在这里再次为他们设下陷阱——作为拒绝拯救他们的理由加以强调。而在爱庇芳纽的书信中则直截了当地说，他们不愿追随基督，因为他们无法摆脱对他们的犹太上帝的信仰。所以，他们只能留在阴间，然而，那些按照正义上帝的残酷法典为他们的罪受到了双倍和三倍惩罚的、受尽折磨而被创世者判刑的粗野的罪犯和不信上帝的异教徒却全都急不可待地跑向这新的拯救者上帝。他仁慈的爱呼唤着他们所有的人，而他们所有的人都来了，他救出所有充满信仰投身他的怀抱的人，领着他们走出这苦难之地，进入他的永福之国。根据伊里奈乌的记载，人们不可能怀疑，马克安传讲着一种使基督以前所有在世时不曾供奉犹太上帝的人的获救复原的学说（Apokatastasis）^{〔179〕}，不论他们的罪是多么深重；只有那些远祖，即摩西、先知及其追随者仍滞留在他们阴暗的“Refrigerium”（“冰室”）里。这是多么激进的保罗主义而同时又是多么不顾及一切后果的信念：相信仁慈的爱的全能和至高力量，相信一旦单独存在便成为善之死敌的道德的低贱。

无疑，按照马克安的说法，基督作为至上者拥有足够的权力和力量将创世者的所有儿女从其自然的父亲那里夺走并拉到自己一边。所以，教父们也认为，在马克安看来基督有力量夺取创世者的财产据为己有，这样一来，这个基督就是一个小偷和强盗。但马克安远远并非如此传讲，因为他在保罗书信中关于基督之死所读到的东西必然促使他将实施拯救与他联系起来，以便排除所有对善良上帝根本不适用的力量。

基督在其活动的进程中固然已经向创世者表明，他是更

〔179〕 关于可能从文献中产生的异议，见下文。

强者，但这只是所谓强者的试样，他并不想以暴力制服对手并夺走其儿女。人们必须在这里回忆一下上文就 *δίχαιος* 和 *δικαιοσύνη* 所作的阐述：马克安所了解的是一种属于善和作为真正正义的正义，而创世者的“正义”却转化为邪恶。正如我们所看到的，他也尊重不可偷盗、不可抢劫的律法，将它看成是一条理所当然的准则。在这一前提之下，他不仅能够接受使徒保罗关于基督之死的某些思想，他还特别地、专心一致和满怀激情地把握住下述思想：基督以自己的死从创世者那里赎回人来。

Ὁ θάνατος τοῦ ἀγαθοῦ Σωτηρία ἀνθρώπων ἐγίνετο (Adamant. II, 9)，这成为马克安的基本认信，同样也是他的门生的基本认信：“谁寄希望于被钉十字架者，谁便会得永福”，阿佩勒斯说。这就是说，他的死是付给创世者的赎金。于是，马克安不仅改动了《加》3, 13，而且在 2, 20 以 ἀγοράσαντος 取代 ἀγαπήσαντος。死是十字架上的死——这对马克安可谓正中下怀；因为创世者曾对此发出诅咒，因而并未为他的基督安排这种死亡 (Tert. III, 18; V, 3; I, 11)，——这最有力地证明显现的基督不属于创世者。同样使他感到正中下怀的是关于购买的概念；因为他的财产是人们所买不到的；既然人对善良上帝而言是陌生的，他就必须争取他们（见页 288* 以下）^[180]；但同时对陌生者的争取中表现出他的超越一切理性的爱。最后，拯救者上帝的“平

[180] 反对者提出异议说，创世者没有留住基督的灵魂（或者血），因为基督复活了，因此赎买随即成为徒劳之举。对此——据我们所知——马克安没有考虑过。关于埃斯尼克所记述的马克安信徒的学说，可参见他的本文。我只能将这种学说看成是后来人们的发挥，因为它超出了马克安从不曾离开过的圣经基础。假如德尔图良在马克安的《反题》中读到过它，他肯定不会不予理会的，它的前提是，创世者的权力因基督的复活而全部被摧毁。

和” (placidum) 显现时光华四射；因为虽然创世者以及他所指挥的尘世暴力出于无知、盲目的不义和嫉妒而将他作为践踏律法者钉上十字架 (Tert. V, 6; III, 23; Amant. II, 9)，虽然他有理由逃避受难并打败他们，但他却选择了平和的道路。在这里马克安基于他的经典中所载保罗的其他言论是否有着更深一层的认识，这很难下定论^[181]；不过，这种以赎买为目的的死亡中所包含着的无限的爱证明似乎使他已感到满足。

可是，这种赎买或者拯救的范围有多大，它是无条件的或者是绝对的吗？其次，得救者当前处于什么状况？最后，末日审判和未来状况又将如何？对这三个问题必须作出回答。

按照马克安的说法，拯救者将前基督时代呻吟于阴间的人，除了创世上帝的正义者以外，全部都拯救出来，这一点在上文已经肯定（见 Tert. V, 11）：“他解放了人类”；但在尘世，他的显现自始至终直到今天都没有取得同样的成功。“所有的人都还没有获得拯救，而作为创世者（选民）的犹太人和基督徒却都是少数。” [Tert. I, 24; 参见 Tert. IV, 27, 4ff 和 Clemens Strom. III, 10, 69: Μετὰ μὲν τῶν πλειόνων ὁ δημιουργός ἐστιν, μετὰ δὲ τοῦ ἐνὸς τοῦ ἐχλεχτοῦ ὁ σωτήρ]^[182] 基督对他的门徒们就曾有过痛苦的经验，他们最后重又完全恢复了旧的本质，重又将他们的主和宗师看成是创世者之子，或者陷入严重的动摇状态并为创世者为反对福音而派出的伪使徒推波助澜。

[181] 马克安最看重的是对罪的宽恕，见他的诠释，如对《路》5, 20 的诠释（宽恕患痛风者的罪）：“基督的新仁慈”。

[182] 如果人们站在原始基督教的立场，基督后得救者数量之少与基督前得救者数量之众多这两者之间的这种看似不可容忍的矛盾便容易理解了。从这个立场看，基督出现在一切的恶达到登峰造极的世界末日时代；这时只有少数人可能得救。

(见上文页 35 以下、页 256* 以下) 在耶路撒冷与保罗签订的模棱两可的盟约是他们心中残存的较好回忆的最后闪光；但它却并非共体的盟约（马克安删去《加》2, 9 中的 *Kolvwvias*），而是一项毫无依托和毫无结果的盟约，因为这只是表面上和平的论争。拯救者为取代他们而唤醒的新使徒保罗虽完全胜任交付给他的使命，可处境却极其艰难；他不仅要与犹太人和异教徒，而且也要与犹太教的假基督徒斗争，而这是最艰苦的斗争。因此，他只可能赢得较少的人，何况还有“啰啰唆唆的哲学辞令”（*verbose eloquentia philosophiae*）（*διὰ τῆς φιλοσοφίας ὡς χενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*，这是马克安对《歌》2, 8 的读法）与之对抗。他必然体认到，信仰并非每个人的事。可是，一切都取决于对基督的信仰；这是马克安从保罗那里学到的，并一再在他的《反题》或者诠释中加以重申^[183]。他从这一观点解释犯重罪的妇人、患血漏的女人、十个麻疯病人等等的故事（*Tert. IV, 18, 20, 35*）。而信仰就是相信尚未得到的、上帝体现于基督身上的爱，并因此应像患血漏的女人所做的那样^[184]蔑视和破坏阻碍信仰的律法。（*Tert., IV, 2, 7* 所载马克安的话：“律法禁止相信神的儿子。”由于人们为得到的永恒生命只能感激上帝的爱，*Tert. IV, 25*：“马克安的信徒从对上帝的爱中获得永生。”）所以，在这里唯一而又必不可少的条件便是信仰。信仰与律法所要求的奴性的顺从和惶恐截然对立。马克安一再提醒人们说，

[183] 基督以自己的死虽然从创世者手中赎买了全人类，但他真正救出者只是那些怀着信仰追随他的福音的人。

[184] “你想让那妇人的信仰建立在她所鄙视的律法之上。”（*Tert. IV, 20*）

与要求人们恐惧自己的创世者相反，对善良上帝只可以表示信仰，一切恐惧都已被消除，“善良的上帝不需（被）畏惧。”（Tert., IV, 8）Καχοὺς τοὺς ἀνθρώπους ἅντας ῥυσάμενος ἐχ τοῦ πονηροῦ Ο' ἀγαθὸς μετέβαλε^[185] διὰ τῆς αἵστεως καὶ ἐποίησεν ἀγαθοὺς^[186] τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ 以及 Ὁ ἀγαθὸς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ σώζει（Markus, Dial. II, 1 以下）^[187]。由于马克安从信仰中完全排除了恐惧因素（《腓》2, 12 当然是马克安的圣经中所没有的），他便远离保罗而与约翰相遇。只有少数人可以得救；而得救者只是怀有信仰的人^[188]。对德尔图良向马克安提出的问题：既然他的上帝不可怕而又不惩罚，他为什么没有犯罪，人们听到的是一个惊人的简单回答：“他（上帝）禁止，他禁止。”（Absit, absit.）^[189] 这无异于说，马克安感到对信徒没有绝对

[185] 我之了解 μετέβαλε（改变）得益于（前天主教文献）查斯丁的《护教文》（Apol.）I, 66，其中说，通过晚期的圣餐，我们的肉与血得到滋养而发生改变（κατὰ μεταβολήν）。这是指我们肉体本性的一种神秘主义的表征性变化。与此相反，马克安想到的是由信仰引起的内在转化。保罗曾谈到新造物，马克安明白他的意思。查斯丁在 Apol. II, 2 称一个生活于罪孽中的人的（希望达到的）皈依为 μετεβαλε。这是马克安所遵循的同一种说法。

[186] 通过信仰罪人确实会变成善者。

[187] 阿佩勒斯坚持信仰的关键性含义，见洛敦（Rhodon）所载（Euseb., h. e. V, 13）Σωθήσεσθαι τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ηλαγχότας。另外，见 “τοῖς πιστεύουσιν”，Hippol., Refut. VII. 38 的结尾。

[188] 根据埃斯尼克所载马克安信徒的一段陈述（见 Schmid, 页 144），人过去和现在都应该信仰（和追随）基督，因为慈善不可遭到拒绝：“马克安喋喋不休地说，正义者的造物应尽的一个义务是因其慈善而对善良的陌生者表示尊敬。”我并不怀疑，马克安本人曾如此宣讲。

[189] 德尔图良的批评在这里令人颇为伤神：“那么，好吧，既然你并不害怕神，仿佛他是善良的，那你为什么不炫耀那所有的欲望？我知道，对于一切不害怕神的人而言，这些欲望是生活的最高享受；你为什么不沉溺于那疯狂的剧场、残忍的竞技场和淫荡的妓院的惯常欢娱中？面对迫害，当香炉已被呈上，你又为何不立即通过否认（你的信仰）而保全你的生命？”参见埃斯尼克（页 379*）：“难道因此（因为善良的上帝并未施加惩罚之苦）还不清楚，马克安信徒不怕受折磨，不怕犯罪？”

必要再专门论证“道德”。被拯救者为这仁慈的爱所抚慰并怀着信仰献身于爱，于是他便上升到一个物质的污秽和低下的合法性所不可企及的领域；他因此而无须道德准则和对它的论证；所以还是那句话：信仰已足够了，因为上帝通过信仰变恶为善^[190]。那句“他（上帝）禁止，他禁止”是头等的宗教史文献（见下文）^[191]。

属于拯救范围的问题者还有：得救者是整个的人，还是仅仅是他的灵魂。根据马克安关于物质和肉体的说教，决断对于他是毋庸置疑的：得救者只是灵魂；因为在肉体里——它甚至并非创世者的产物，它从属于物质——并不蕴含着人性的本质，它只是可憎的混杂。因此，反对者所提出的按照马克安的说法人并未完全得救的异议并未切中马克安的观点。何况他并不认为，经历了死亡过程的得救者是没有实质的。“你的神”（Deus tuus），德尔图良说：“向人许诺，他们某天会拥有天使的真本性。因为他说：

[190] 如果说阿佩勒斯补充上信仰的条件：μόνον εἰν ἐργοῖν ἀγαθοῖς εὐρισχονται，那么根据马克安的说法，其涵义要么是理所当然的，要么——如果还有更进一层意思的话——是难以理解的。

[191] 索顿（v. Soden）、鲍威尔（W. Baner）、格莱但努斯（Gredanus）各以不同的方式否认马克安有着较深刻的或者甚至一般的责任感，他们由此推断，他的诚笃和教义从根本上有别于保罗，而且大大低于后者。我并不否认有某种差别，但如果否认马克安具有责任感，在我看来这似乎是灵魂辅导师般的异端过敏症，这与我们对马克安信仰概念的了解相矛盾。我在《马克安新论》（1923）一书中——我希望——批驳了他们的假设，自认为无须在此重复该书所表述的内容。当时和后来的基督徒几乎全都更加强调认信的前半部分：“心灵呵，高兴起来，你将摆脱这尘世的苦难和这罪孽的劳作”；但因此而否认他们有责任感却太过分了。可是，如果人们提出异议说，马克安的责任感必然缺乏价值，因为他的责任所针对的并非进行着拯救的上帝，那么，人们便忽略了1）这一缺陷因怀有无限的感恩心情而得到弥补，即感激首先爱我们并将作为陌生人的我们以不可思议的仁慈变成他们的儿女；2）如前所指出的，马克安将表现为道德放荡和混乱的犯罪状况看成是罪和罪责。

他们将如天使一样。”

与信徒怀着信仰所经历的拯救形成强烈反差的是他在现世中的实际状况；因为这正如德尔图良所指出的“马克安认为他的解放在创世者的天国，在将来，不是在现在。”（I，24）可见，拯救者在他尘世生活期间在大能行为（Krafttaten）中的胜利运作——它们只是例证——或者它的复活并没有克服创世者。他虽然从后者手中赎买了人，但这只是一种——虽然是绝对可靠的——向着未来的转换，因为只要这个世界存在，“此世的上帝”（*deus huius saeculi*）的统治便延续不断。^[192]所以，穷人、啼饥号寒的人、受凌辱者和遭迫害者不仅依然是其所是者，而且那些怀着信仰追随善良上帝的人经受着比以往任何时候更为深重的苦难。异教徒、犹太教徒和假基督徒，还有为立法者^[193]所鼓励的世俗当局无所不用其极地迫害他们。他们因此而成为世界上“受苦难者和被憎恨者”的群体，他们的一切安慰全系于信仰和未来。在当今，没有一丝光亮照射他们的外在境况；只有在一种东西里，他们才通过这种境况而变得坚强，这就是信念，他们深信自己已不再是创世者的儿女，他们从属于“陌生者”；因为创世者是不会让他的儿女如此受难和流血的。（*Adamant. Dial. I*，21）

事态的结局会是怎样的呢？对于马克安而言，这里必然产生

[192] 善良的上帝是为 *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος ἐχθίου*（*Tert.*，IV，38）而不愿成为 *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*。

[193] 在买卖之后理应保持安静的他现在变得双倍地嫉妒，他了解他的对手的信仰条件，于是便想方设法地迫害、折磨诚笃信徒，力图使他们放弃信仰，绝不使自己的儿女听命于善良上帝。如果说他在基督显现以前已经变得粗野而残忍，那么他现在的激情已经达到无度，而他的“正义”也为这激情所左右了。

一个巨大困难；因为正如他言之凿凿地所宣称的善良上帝并不可怕那样，他同时也把握住了圣经所提供的每一个机会，藉以证明善良上帝根本不进行宣判（Adamant. Dial. II, 1 以下：Ὁ ἀγαθὸς οὐ χαταχρίνει τοὺς ἀπειθήσαντας αὐτῷ），并通常要在那些留传下来的文本使他以法官形象出现的地方进行删节或者修改。既然不可能设想一种 ἀποχατάστασις πάντων，后来怎么又会发生分离呢？在这里人们必须注意到，马克安在他的圣经中，在他不能将概念和“审判、法官、法庭”这些词与立法者联系起来的地方（如《路》12, 58 等），是如何处理它们的。他在《路》11, 42，将 κρίσιν 变成 κλήσιν，在《罗》11, 33 删去了 κρίματα；但他并非完全如此行事。德尔图良向我们传达了马克安一句重要的话（I, 27）：“那较好的神因（对恶的）厌恶而审判恶；因（对恶的）禁止而惩罚恶。”^[194] 在这层意义上，马克安在论及善良上帝时也可能承认审判和诅咒。因此，他未改动《罗》2, 2: τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστὶ κατὰ ἀλήθειαν, 《加》5, 10: ὁ παράσσων ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα, 他也保留了《罗》2, 16 的重要句子: ἐν ἡμέρᾳ, ὅττι κρίνῃ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 以及《帖后》2, 12 的另一个重要句子: ἵνα κριθῶσι πάντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ。他甚至还保留了就圣餐所提出的严肃指责：“他在吃自己的罪”（《林前》11, 29, 参见 34），也许还保

[194] 这段话之所以重要还因为它类似马克安派的“正义”、“律法”、“（善性）等）概念的辩证法，并在与原则性的异议的比照下证实了它。正如人们在谈到善良上帝时可以说“iudicare”（“审判”）和（“诅咒”）一样，反过来说涉及正义的上帝和律法时也可以说“bonum”（“善”）。

留了 32^[195]。

从保留《罗》2, 16 的做法可推知, 马克安承认善良上帝(基督)在世界末日的审判, 这一点也可以从保留《罗》14, 10(《林后》5, 10) 中的基督的法官席位一节得到佐证^[196]。在审判日, 基督将根据这句话审判一切人——于是在时间终结之时, 作为一切人的主的善良上帝显现了——但是, 他将——如我们刚刚听到的——“禁止”(prohibendo) 进行审判, 即通过单纯的例外情况。对于罪人——他们成为上帝的儿女, 藉助天使的本质(Substanz) 享受着“生命”、“永恒”和“精神的满足与快慰。”(Tert. IV, 31)^[197]——结果将如何呢? 德尔图良在这一方面也为

[195] 马克安并未删去《路》6, 24 以下诸节中的“”, 但却评论说, “‘有祸了’不是诅咒, 更多的是一种警醒。”关于《路》11, 42 以下诸节中针对法利赛人所说的“有祸”, 他评论说: “他这样做, 是为了让那凶恶的创世者失去其神圣性(光辉), 冒犯他的人‘有祸’。”在《路》12, 46, 马克安的文本为: ἀποχωρίσει (取代 διχοτομήσει) αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων τεθήσεται, 对此, 他非常牵强地解释说: “那是平静而温和的, 仅仅是划清界限, 并将他和无信仰者归在一起。”在《路》17, 1 (针对惹人生气的人), 他解释说: “另外的人报复对他门徒们的绊倒(冒犯)。”对《路》12, 49 (我是来点火的), 他评论说: “Figura est.”他将《路》12, 53 以下, 自然地与创世者联系起来。埃斯尼克(页 379*) 说: “如果你问, 这善良者(上帝)是否施加磨难, 马克安信徒会说: 不存在磨难……他们说, 他们出于这个原因逃离正义者(上帝), 因为他在他的律法中发出可怕的威胁, 即: ‘我心中的愤怒之火已经点燃并将发出烈焰一直烧到地狱的最低层’, ‘所有这些(惩罚)都保存在我的宝库里’, 在另一个地方还说: ‘上帝用火进行审判。’”

[196] 既然马克安基本上不加修改地保留了《帖撒罗尼迦书》的末世论诸段的行文, 他必定曾宣讲基督将正式重现; 而他的门生阿佩勒斯则与灵知派一致; 见下文第八章第三节。

[197] 根据 Tert. V, 10 关于《林前》15, 44 的讨论, 马克安宣讲说, 灵魂在复活时将变成精神, 关于《林前》15, 49 则说, 得救者将具有一种神性。他们的肉体根本不会重新站立起来; 相反, 一个马克安信徒对哲罗姆(Hieronymus)说(页 394*): 有祸的是肉体, 而他已在那骨中复活。这就是说, 未得救者皮毛完好地重又站立起来, 随之被创世者的炼狱之火吞没。

我们留下了一段珍贵的信息 (I, 28): “马克安派的人被质问, 在那天罪人将会怎样? 他们回答说, 罪人将被遗弃, 宛如从视线中消失。” “那被遗弃的人会遭遇什么? 他们说: 创世者的烈火将吞没他。”

可见, 马克安的教义又是清楚的: 基督 (善良上帝) 即便在末日审判之时也不进行惩罚。但是, 由于他使罪人们离开他的视线, 他们便陷入创世者之火。不过, 由于马克安同意保罗的教义, 认为一切未让基督拯救的人便成为罪人, 在基督临界显现之后不再可能有创世者意义上的正义者, 所以, 所有这些人全都受到同样的诅咒。可是, 前基督时代的创世者的正义者们在哪儿, 那因为在其律法中曾向罪人宣告诅咒而最终在这里为了为善良上帝尽职而出现的创世者自己又在哪里^[198]? 最古老的文献对此没有作直接的回答; 不过, 人所共知前基督时代的正义者们的境况虽说还过得去, 但却是在阴间, 创世者不可能给予他们永恒的生命, 而且也从未向他们作过这种预言。人们不得不由此设想, 即便他们不致像罪人那样为地狱之火所消灭, 他们的日子也正在走向尽头。他们和罪人都要死; 因为创世者不拥有任何永恒的东西, 他那里的一切都必然走向严格意义上的死亡, 所谓永恒的诅咒是无从谈起的。那么他自己呢? 既然马克安认为天地将消亡; 既然他往往将世界与创世者认同; 最后, 既然他保留了《林前》15, 22 以下诸节, 所以, 按照他的学说, 创世者在这个世界的终结之时看来也是要消失的。这一点从埃斯尼克的明确表述中得到证实, 他写道 (页 378*): “此外, 他们阉割了使徒另一句讲得

[198] 人们又一次看到, 的确有某一条纽带联系着上层上帝和下层上帝 (见上文页 170 以下), 因为二者都维持着道德力量, 其诫条按照上层上帝的判断也受到了那些为正义的上帝视为正义的人们的践踏; 但从中却得不出共属性。

正确无误的话：‘当他摧毁一切统治和权力的时候，他必将实施统治，直到他所有的敌人都匍匐于他的脚下’（《林前》15，24以下）。马克安信徒说，世界之主毁灭自己和他的永恒世界。”^[199]可见，马克安认为，即便对创世者而言，基督也成为或者即将成为临界符号（Kritisches Zeichen）；自他出现以来，世界便在瓦解着。创世者自己在破坏着它，他摧毁他的所有权力和统治，随之自己与它们一起瓦解和消亡。他通过自我消灭而与为他所创造的世界一起走向灭亡，最后，善良上帝成为唯一的上帝^[200]。

我们在这里提前讨论了后面的内容；不过，略过的部分在上文第三和第四章已作说明。表面上将世界戏剧推演到尾声的拯救者复活一幕之后，立即显示出因宽容和厚道所造成的选择十二个门徒的失败：他们越来越反弹回旧本质^[201]。耶稣因此通过特殊的启示任命保罗为使徒，这在事实上剥夺了十二个门徒的尊位。

[199] 正如在其他某些地方一样，马克安在这里也改变了主语：在第24节，破坏者应是创世者；但在第25节，统治者不是他，而应是基督。这种诠释是令人吃惊的。但引导诠释的思想却是伟大的。

[200] 最终表明（人们从创世者的低下品格必定会作如此推断），他最终作为服役性机构（dienende Organ）执行善良上帝的意志——因为后者也不愿罪人有永恒生命——而且，他尽管有“上帝”之名却并非真正的上帝；一个真正的上帝是不死的。他究竟是什么呢？是世界之灵（Weltgeist），是世界！——由此出发似乎可以理解希坡律图（Hippolyt）（c. Noet. 11）的论断：马克安信徒也像其他异端一样不情愿地被迫承认，ὅτι εἰς αἴτιος τῶν πάντων（和ὅτι εἰς αἴτιος τοῦ πάντων）。

[201] Tert. I, 21: “由使徒而来的教会一开始就败坏了。”虽然十二门徒最初有个好的开端（Tert. III, 22: “当使徒们为了这项事业〔传教〕而束腰〔扎上腰带〕，当他们与长老、执政官和犹太人的祭司们断绝往来时，他说，这些人在传播他神，这难道不是头等大事吗？”“因此，使徒们遭受了什么？你回答说，（他们遭受了）所有不公正的迫害。这些迫害都来自于那创世者的人民，而这创世者乃是他们（使徒）正宣扬的（神的）敌人。”马克安从哪里得知这一点，如果不是从使徒历史的话？），但很快他们的理解力便被遮蔽了。

拯救者视保罗为使徒^[202]。他以后应是唯一的使徒，只为基督所认可并上升到第三重天，以便听知不可言表的话语^[203]。耶稣转交给他那个书面的福音^[204]，因为口头的使徒传承越来越坏，使拯救者的话语变调，重又成为律法意味的东西。这唯一的福音犹如使徒不容许竞争者与自己并立；保罗可以称之为“我的福音”；因为福音是给予他的，他也成为独一无二的权威，可以用自己的书信对它作出解释，为它辩护。这些书信以及福音书按照基督的指令便是“圣经”，它们取代《旧约》，奠立和支持着信徒群体。他们从这些文献得到关于拯救者的显现和功业的完整阐述——犹如以恒久的书面形式所作的重复。因此，真正的基督教在客观上是圣经神学而绝非其他。

保罗的教义与基督的教义是绝对一致的；因此，福音书也可以根据保罗的书信解释，马克安本人在他作诠释时便是如此行事的。他在对这些书信通阅修改之后是如何理解它们并用来阐发教义的，关于这些情况见页 45 以下以及页 256* 以下、页 306*。序言也应在考虑之内（页 127* 以下）；诠释和序言表明，他所重视的只是书信中的少数几个重点，而将其余置而不论或者牵强附会地将之引申到重点之上。最重要的东西已由我们融入对马克安传言的叙述之中了。

[202] 保罗之受命想必被马克安理解为基督的一次自我显示，这与第一次显现和影响几乎同等重要；参见埃斯尼克的记述，其记述虽然并非根据马克安自己的言行，但却重视了他的情绪和主要判断。

[203] 据埃斯尼克记述，马克安信徒称他们宣讲的是不可言表的话语，因为马克安曾说，他听到了这些话语；不过，这种说法很难说是出自马克安本人。

[204] 对《林后》3, 15 的“直到今天”，马克安解释为“直到保罗——揭去‘帕子’的新基督的使徒。”通过马克安，保罗成为让天主教徒感到十分不惬意的人，德尔图良不满地称他为“*apostolus Marcionis*”（“马克安的使徒”）。“*apostolos haereticorum*”（“异端的使徒”）。

保罗并没有实现“福音真理”；不过，这个在天堂立于基督右侧的使徒后继有人——这便是这位改革家。他的有力敌手克雷芒称他是一个巨人和装神者（Theomachen）。他的教会每逢仰望天空时便看到他立于基督的左侧。

七 得救者的神圣教会及其生活秩序

(祭祀、组织和伦理)

教会之重要性是马克安从保罗那里得知的；人们立即可以看到，使徒之原创性的伟大构想受到他的赞赏和高度评价。这方面的最有力的证明是他保留了《弗》5，22—32。这一段话本身想必是他非常不喜欢的，甚至怀有反感；因为不论男女关系还是人与其肉体的关系都必然使他生厌。尽管如此，他并没删除这段（经过修改的）陈述，因为他在保罗的书信中没有发现其他如此清晰地阐明教会与基督之密切共属性的段落：基督乃教会之首脑；基督真挚地爱着和怀抱着教会^[205]；立足于教会之中的人离开父母，与基督一起成长为一个统一体。马克安对教会的思考还表现在第二段话里：他（或者他的一个门生？）通过改动和增补将《加》4，26作如此领会，与创世者针对犹太会堂的活动相比，他让善良上帝的无限伟大的活动针对 εἰς ἣν ἐπηγγειλαμεθα ἁγίαν ἐχχλησίαν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν。教会于是成为通过拯救功业产生的上帝创造物，它是神圣的（当然是从保罗的思想上

[205] 按照爱弗莱姆的说法，马克安派称教会为基督的新娘。

看)，它是得救者之母。他的对手们也勉强承认马克安拥有“教会”，而不仅仅有学园或者乌合的教徒群^[206]。

在这个教会里像在其他基督徒那里一样，也举行洗礼和圣餐。施洗礼仪也是一样的，否则马克安派的施洗便不可能在罗马得到承认，被视为是有效的（参见 Cypr., ep. 73, 4; 74, 7; 此外，证实这种同样的实施过程的特别是奥古斯丁的 *De bapt. c. Donat. II*, 15)^[207]。圣餐也是以传统方式进行的，但除面包以外还有水；不过，这在当时也是较为寻常的^[208]。其他礼仪也不缺少；见 Tert. I, 14：“甚至直到现在，他也没有鄙弃（斥责）创世者的水，他用它来洗净他的人；他也没有鄙弃油，他用它来恩膏他的人；他也没有鄙弃创世者的蜂蜜和奶的调和物，他用它来哺育他的人；他也没有鄙弃面包，他用它来象征他的身体，他就在其圣事中要求着创世者的赤贫。”^[209] 此外还有 I, 23：“我不会认为会比那人更无耻：他把自己施洗给他的神，用的却是另外一个

[206] Tert. IV, 5：“当然他有他的教会，但正如伪造品一样，它们是如此的低劣。如果你要询问它们的情况，你会很容易发现那是背叛性的，而不是使徒性的。马克安，或者马克安那一伙中的某一位就是他们的奠基人。黄蜂要造蜂房，马克安派的人当然要造教会。”

[207] 关于死者的洗礼和洗礼的重复，见下一章。

[208] 参见我关于圣餐中面包和水的论文，载：《文本与考证》卷七，册2（1891）。马克安以水代酒的做法得到爱庇芳纽和提谟忒斯（Thmiotheus）的有力证明，见页365*、381*。往往被当作德尔图良的话援引的关于圣经文本的话（“这是我的身体”）：“这是我身体的形象”（Tert. IV, 40），本属于马克安；因为德尔图良接着说：“然而，只有有着真的身体，才可能有（身体的）形象。空（虚无）的东西，幻象，是不可能形象的。”可见，马克安对插入语作了形象化的理解。但接下来的话：“然而，只有有着真的身体，才可能有（身体的）形象。空（虚无）的东西，幻象，是不可能形象的。”很难说是针对马克安的论断而发的。非常值得注意的是，马克安在主祷文中将 τὸν ἄρτον ἡμῶν 变成了 τὸν ἄρτον σου。他想将请求与圣餐中的面包联系起来（他之后的许多教父也是如此，并未改动行文）；因为对养身食物的请求在他看来是“frivota”（“没有价值的”）。

[209] 应注意这里缺“酒”字。

神的水；他伸开双臂向天拥抱他的神，那天却是另外一个神的天；他屈膝向地俯就他的神，那地却是另外一个神的地；他为他的面包感谢他的神，那面包却是另外一个神的面包；他用施舍和热爱向他的神献上礼物，那礼物却是另外一个神的礼物。”Ⅲ，22 则就一般情况而言：“荣耀的拥有、祝福、颂扬、赞美、前额上的记号、教会的圣事，以及纯洁祭品的敬奉，这些都在你的教会里被发现。”根据这种说法，马克安派的奉神仪式和圣事与大教会并没有本质上的差别，^[210]在这不可能是“以哥林多方式”发生的；虽然马克安也许认为，以舌言说是新上帝所特有的神授的超凡形式（Tert. V，8 对《林前》12，10 的解说；这并不完全肯定），但德尔图良著作的多个地方都证明，在马克安的圣事中以及在他的教徒群体中没有任何为人所知的狂热过程。德尔图良在 V，15 对《帖前》5，19 以下的解释：“现在马克安必须致力于在他的教会里显示他的神的精神和预言，前者决不能终结，后者也不是毫无意义。如果他已显示了他所认为的东西，那他就知道我们将对之给予反对，无论那是何种精神、预言、恩典和德行的形式……当他已经失败进行如此的显示和论证时，那么，我们将给出创世者的精神和预言，这两者都出乎他的意愿。”可见，马克安派教会从其激情方面看并非孟他努派教会的竞争者，而马克安本人也不再生活于原始基督教的狂热情绪中。非常可惜的是没有保存下马克安的祈祷文。只有当我们拥有这类祈祷文的时候，他

[210] 马克安的《加》4，26 的行文 εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἅγιν ἐκκλησίαν 肯定了下述事实：他在行洗礼时让受洗者表示有约束力的认信并在认信中提到教会。这对使徒信经的历史是很重要的。但不可由此推断说，他在这一点上也走在了罗马大教会的前面（见页 316* 关于使徒信经与马克安，另参见下文对阿佩勒斯的通报）。据埃斯尼克记述（页 379*），马克安信徒“从受洗之时起便承诺放弃肉食和婚姻”。可以说，这是宣誓。

的虔诚奉神的形象才会是完整的。它们必定是极具特色的，因为它们缺少一般性基督教祈祷文的主要成分，诸如对创世者的赞美、对他的恩赐之感恩和对他的旨意和统领世界的信心。

关于教会的组织，马克安在保罗书信中发现了“主教”和“执事”，从传统中则看到“长老”，这些职司都为马克安派教会所接受，由此也接受了僧与俗的差别^[211]，此外还有受洗者与慕道者的差别。虽然我们缺乏证据说明马克安自己已经承认和引入了这种组织形式，但这却是非常可能的；因为关于它的记载开始得比我们可能期待的更早（见下一章）。但在另一方面，所有在这里和在大教会基层机构中存在着的差别，在马克安的教会中似乎都不是如此稳定，也没有得到比在大教会中所得到的更加自由的对待。对此我们拥有奥利金所记（在哲罗姆剽窃文本中）出自马克安的《反题》的文献证明（对《加》6，6Κοινωνεῖτω ὁ χατηχούμενος τὸν λόγον τῷ χατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς的诠释），这段叙述与德尔图良在 de praescr. 41 对“Conversatio haeretica”的一般描写中的评注是一致的：“一开始，谁是初学者，谁是信仰者，就是不确定的。如果他们碰在一块，他们一样前行，一样地听，甚至一样地祈祷。他们将神圣的珍珠扔给狗和猪，即使这不是真的。他们认为，简朴就是颠覆律令的羁绊。”这就是说，马克安追求规定的简洁性，在礼拜中摒弃一切故做神秘的行为（即秘密教义的开端）^[212]并反对森严的僧侣等级制度和神圣的世俗性。如果认定上面援引的德尔图良的话指的是马克安信徒，人们便很难怀疑他接着写下的虽说略嫌夸张但却并非捏造的记载同样是指他们，特别是因为这一记载是以真正的教会而不是以像

[211] 关于马克安教会中的“主教”等的实例见下一章。

[212] 爱庇芳纽也记载说：在马克安信徒那里，奥秘剧是当着慕道者进行的。

瓦伦廷派那样的学派为前提的。假若人们照字面理解这段描写，一定会产生疑惑；但可信的是个别等级和职司的功能并没有严格的区别，马克安并不喜欢那种据称以不同的方式和强度存在于个别职司中的职司恩典，在某些情况下俗人也可以暂时履行教会中的僧侣职能。在德尔图良的描述中另外还有什么涉及马克安信徒的东西，这就不大容易找到了。爱庇芳纽的记载称（Haer. 42, 3、4），在马克安派教会中妇女可以举行洗礼。既然在得救者当中性别已不再是问题（见下文），那么，如果马克安没有将所有的职务和职能向妇女开放，人们便只能感到奇怪了。德尔图良所暗示的（马克安的“*sanctiores feminae*”）是怎样一种情况我们不得而知，同样我们也不明白马克安首先派一个女人去罗马为他打前站的情况（Hieron., ep. 131）。

德尔图良提出的肯定言之有据的下述指控（I. c. 42）不单单针对马克安，而且针对所有异端：他们不是从教化异教徒，而是通过诱惑基督徒来争取他们的追随者。

德尔图良所作的特征描写（I. c. 43）称，异端们特别频繁地“出于好奇和热中而与巫师、江湖骗子、占星术士、哲学家进行交往。”这一描写本可以完全不涉及马克安信徒的，假若他不是认为（I, 18）：“马克安派尤其沉溺于占星术，靠造物主（创造）的星辰来安排生计，对此他们一点都不脸红。”所以，人们不得不设想，确实有几个马克安信徒曾致力于天文学（也许还有占星术）的研究，因而德尔图良便可以轻而易举地将他们与世俗型的（*weltformige*）异端归于一类了。马克安不喜欢哲学，称它为“空洞的诈骗”，这是人所共知的；他当然也不是占星术之友。

马克安的伦理学也是与之相抵牾的；因为没有任何基督教社团像马克安教会那样制定了如此出世和如此严厉的生活规则和生

活方式。马克安完全禁止他的信徒结婚^[213]和任何性行为，因而他只为那些宣誓不婚的慕道者施洗，只允许那些保证从此以后完全分居的夫妇参加圣餐仪式^[214]。于是，他使他的教会的生存与发展完全立足于新信徒的争取；因为信徒不可以繁育后代^[215]。婚姻不仅是不洁的可耻行为（πορνεία），而且也生育着死亡（φθορά）^[216]。

这条规定的动机最初是寻常的，即摆脱有罪的肉体；但在这里，这一要求不仅怀着一种闻所未闻的强烈的厌恶情绪提出来，而且还有第二个动机：人们不应帮助扩大创世者的地盘，人们应竭尽自己可能有的力量限制它。人们应激怒、刺激、反抗这个邪恶上帝，以此向他表明人们不再侍奉他，而是属于另一个主了^[217]。可见，坚决放弃性生活在马克安不仅是对物质和肉体的抗议^[218]，而且也是对世界和律法之上帝的抗议。它说明自愿的脱离和退出。但是，他们不仅应通过完全禁欲，而且还要通过最严

[213] 婚约一旦缔结，马克安便尊重它，并尊重基督有关不可解除婚约的诫条；他承认创世者禁止毁婚的诫条以及其他主要道德信条（见页 111），这对于马克安派的慕道者也始终是重要的。

[214] 见上文提到的页 277' 的引文；首先是 Tert. I, 29: “肉体不能被浸在水里（施洗），除非是处女、寡妇、独身者（鳏夫），以及通过离婚已购买了施洗的资格。……这样的规定无疑意味着对婚姻的禁止。……为了反驳创世者，婚姻被当作肮脏的事情加以责备。” IV, 34: “你反对婚姻，不让男人和女人结合，为了施洗和圣餐的圣礼，你也不承认那些在其他地方结为夫妇的人，除非他们共同反对婚姻的结果。你为何要这么做？”

[215] 我们固然不知道，在马克安派教会中与信徒相比慕道者的数量有多少；人们可以推测数量一直是很大的。他们可以结婚，可以过婚姻生活；但德尔图良在 V, 7 从马克安的意义上说：“新信徒们那时将明白（发现）了。”

[216] Iren. I, 28, 1 婚姻被视为：φθορά（死亡）καὶ πορνεία，（Hippol., Refut. X, 19）这最有力地表达了对没有得救便没有生存权利的繁衍不息的人类的蔑视。

[217] 关于这种动机佐证，见页 277'。

[218] 马克安只要可能便在他的诠释中加上完全保持贞洁的告诫。

厉的节制饮食和乐于殉道的精神反抗创世者。“他们谴责吃喝享受为可耻行径。”因此，不仅戒荤，而且似乎还要禁酒^[219]。（可食鱼，见 Tert. I, 14；埃斯尼克）^[220]于是，他们不仅实行一种特别严厉的斋戒规定（Epiph., Haer. 42, 3），而且饮食乃至与创造物的任何接触都应限制在尽可能低的程度上，这是马克安规定必须遵守的“纪律的理由”，这种对生活之非世俗化和非躯体化已达到极端。

如此生活者变成了超人（*Übermensch*）；因为他们将内在于自身之内的人看成敌人^[221]；但从尘世角度看，他们生活于极度困苦之中。他们应作为“困苦者和可憎者”，甚至作为“渣滓”集结起来^[222]，不逃避而是承受殉难。我们从伊里奈乌时代起便不断看到关于马克安派殉难者的记载^[223]；他们的数量想必是特别巨大的，显然这对他们的对手而言是颇伤脑筋的事，他们无法无视和掩盖这个事实。

他的对手们只记述了马克安的苦行，以嘲讽的口吻称：“最

[219] 埃斯尼克所认识的马克安信徒（见页 379*）允许饮酒，这使他大感惊异；《菲里斯特书》（*Fihrist*）（页 384*）写道，马克安信徒避免饮酒。既然他们举行圣餐不用酒，在其他情况下一般也会避免饮酒。菲里斯特提到，马克安信徒不断地举行斋戒（同上书）。译者附注：《菲里斯特书》是十世纪发现的摩尼教重要资料。

[220] 据埃斯尼克说（见页 378*），马克安信徒允许食鱼的根据是关于耶稣复活后曾吃鱼的叙述。

[221] *Carmen Pseudotert.*, *adv. Marc.* V, 90: “前人，你们称之为敌人（你们称前人为敌人）。”

[222] 马克安称他自己的人为 *συνταλαίωποι* 和 *συμμισούμενοι*（IV, 9, 36）；他们是这种人，由此让他们认识到他们是基督的门徒：他们应将世界之苦难和仇恨引向自身。

[223] 见 *Iren.* IV, 33, 9; *Tert. I*, 24; I, 27. *Clemens*, *Strom.* IV, 4, 17; *Euseb.* 所录《反孟他努派》，*h. e.* V, 16, 21；关于皮奥纽斯（*Pionius*）的殉道事迹参见下一章。显然，克雷芒所称（*strom.* IV, 4, 17）像印度的裸行圣人那样为摆脱可恨的创世者而自杀的异端指的就是马克安信徒。反孟他努派说，在所有异端中他们的殉道者占大多数。

神圣的导师马克安”^[224] (Tert., De praescr. 30); 而关于他以多么大的力量传讲正面的爱的训诫, 他们却没有提到; 不过, 既然上帝之爱是他虔诚信仰的中心, 他肯定在他的教会中将之付诸实施的。有关他所实施的对敌人的爱, 我们拥有一个无言的证明: 他的对手们提不出马克安针对他曾一度从属而后来判定为错误的教会的任何诋毁性言词而对他进行指责, 尽管他是如此激烈地反对创世者和伪使徒。

关于马克安派教会中的共产主义我们一无所知; 但是, 既然据德尔图良称赞永福是马克安的“一贯主张”, “通过它, 他给出了其理论的特性。”而且埃斯尼克 (见页 378*) 证实, 马克安曾指出, 他认为创世者向富人而基督却向穷人承诺幸福, 由此可知他对富人的评价和在他的教会中对待他们的方式必然不像大教会那样优惠有加。也许由此可以理解他在与罗马教会决裂前向后者提供巨额捐款之举。

通过这一个段落的说明, 马克安教会的组织仍未完全交代清楚, 甚至尚未触及关键之点。马克安是以对一切基督教传统的历史批评开始的; 可以说, 他最初做成的完全是一面 *tabula rasa* (白板), 他既不要《旧约》, 也摒弃整个粗俗的使徒传统。接着, 他着手营造一座新的建筑, 而且确实在进行了, 诚然是以极其暴烈的手段进行的。首先, 他发现一种不堪忍受的状况: 基督徒作为书面文献 (*littera scripta*) 拥有的只是一部为他们最伟大的使徒称之为致人死命的文字的书, 除了它便只有口头的传统和出自完全不可靠的权威的诸书; 他因此而创作了一部由十一篇经文构成的具有绝对权威的经

[224] Hippolyt, Refut. VII, 29 所载“马克安信徒—犬儒派”。

书，并将基督教奠立在此一基础之上。这部经书本身完完全全是他的作品；他是基督教圣经的创作者。其次，他用以取代《旧约》者是一部表现新经书与这本犹太教经书的对立（反题）的批判性作品，它与新经书并列被保存在“至高圣器之内”（in summo instrumento）并应为所有的信徒所珍爱；他并不禁止在《反题》的阴影下阅读《旧约》，因为《旧约》包含着真正的，即富有教益而自然又悲伤的历史。这就是说，在伟大的基督教继马克安之后创作了《新约》并因此而拥有两部据称和谐的约言之前，马克安派教会已经熟读两部敌对的书面约言了。第三，马克安并没有给予他的教会一种表达确当的教义——一切哲学性的教义学和一切经院体制（Schulwesen）在他看来显然都是可疑的——他更没有在他的教会中唤起其思想将领导教会的先知和狂热者；他在《反题》中只是通过诠释圣经之言说明他的经书的内容；基督教教义不应是别的什么，而只是圣经神学；他并不怀疑，这种神学只容许有一种观点并防止任何迷误。第四，他通过对藉耶稣显现的作为拯救者的陌生上帝的信仰，通过对创世者的厌弃，通过听命于新的经书，通过一种简朴而又确定的地区组织，通过敬神礼仪规则和最严谨的生活方式，将信徒最紧密地联系在一起，他可以确信，这些力量足以在对基督徒存在问题的理解上存在着普遍的混乱和不确定的情况之下为他们铸造一种坚定和统一的品格。而在所有其余的事情上，他可以在他的教徒群体中实行较之大教会的教徒群体所允许的更为宽松自由，诸如在教义问题、章程规定和祭祀礼仪问题上。

这是马克安赋予他的教会的牢固的组织基础，这表明他是一个真正天才的组织者，他作为这样的组织者，通过其构想影响了

大基督教会。他通过他个人的劳作和简洁的组织手段建成了一个统一的、覆盖整个帝国的教会；主教们的教会为了成为教会需要几代人的时间——只是由于主教会议机构的形成才使他们达到这个目的；看来，马克安无须此一手段。

八 马克安派教会的历史。处于其中心的神学派别和阿佩勒斯派

1. 外在的历史^[225]

关于马克安派教会的外在历史我们知之甚微。查斯丁所说马克安本人已经将他的学说传播于“全人类”的情况，从我们就二世纪下半叶对亚洲、吕底亚（Lydien）、比希尼亚（Bithynien）、哥林多、克里特、安提阿、亚历山大、罗马、里昂、迦太基所拥有的文献得到了证实。（Tert. V, 19: “马克安的异端传统充满了整个世界。”）处处都在撰文抨击这个可怕的、恶魔般的教派。它早在二世纪就以拉丁语宣讲它的教义，至迟自三世纪初以来又以叙利亚语宣讲^[226]。作为第一个背叛基督教基本认识者的希腊裔罗马人克尔苏斯（Cersus）既对马克安派教会，也对其对手天主

[225] 这里提及的文献，见附录页 314* 以下。

[226] 假若人们想从 Tert. III, 12 得出结论说，历史上也曾有希伯来语马克安派基督徒，这大概是一个错误。

教教会有所研究。在随后一段时间里，在基督教传播到的一切地方，人们都会遇到马克安派教会；因此，爱庇芳纽的统计（haer. 42, 1：在罗马、意大利、埃及、巴勒斯坦、阿拉伯、叙利亚、塞浦路斯、底拜斯 [Thebais]、波斯和其他地区的马克安信徒）是不完全的。马克安信徒绝不是为对抗大教会而将自己闭锁于教派之内，他们始终试图以传信的方式影响大教会并将全部基督徒吸纳进自己的教会之内。我们不曾听到，其他任何异端团体与持不同信仰者有着如此频繁的个人接触。正如马克安本人曾接近波利卡普（Polykarp）^[227] 和罗马长老们那样，也传说或者推断他与罗马的洛敦、德尔图良、奥利金、巴德撒内斯（Barde-sanes）、亚大曼修（Adamantius）、爱弗莱姆、一位不知名的叙利亚人、哲罗姆、克里索斯托（Chrysostomus）和埃斯尼克有过接触或者论辩。他们的教区礼拜对一切人，甚至对异教徒开放，人们在城乡各地都会看到他们的教堂。奥利金曾提到这些教堂（Fragm. XIII in Jerem. p. 204）；公元318年在大马士革附近的勒巴巴村就有他们的一座教堂；耶路撒冷的西里尔（Cyrill）主教告诫其信徒，他们在一个城市随意打听“教堂”时不要误入一座马克安派教堂。在组织和礼拜方面，马克安派的团体非常接近天主教团体，不了解情况的人很容易搞混。在此处为马克安派主教，而在彼处是长老^[228]；没有什么地方比这里以更大的虔诚言说和

[227] 波利卡普，二世纪小亚细亚早期教父之一。

[228] 如达萨（Daza）皇帝时代凯撒利亚（Caesarea）地区的马克安派主教阿斯克雷皮佑（Asklepius）（Euseb., De mart. Pal. 10, 3），德西马斯（Decius）时代斯密尔纳（Smyrna）马克安派长老麦特洛多鲁斯（Metrodorus）（Mart. Pionii 21），豪兰（Hauran）的勒巴巴村的马克安派长老保罗（见铭文）。Adamant. I, 18 曾提到马克安信徒中的主教传承 'Εξ ὅτου Μαρτίων ἐτελεύτησε, τοσούτων ἐπισκόπων, μᾶλλον δὲ ψευδεπισκόπων, παρ' ὑμῖν διαδοχαὶ γεγόνασιν.

传讲耶稣基督和保罗，而星期天礼拜仪式的进行在马克安派教堂和在大教会的教堂似乎没有什么本质差别^[229]。而且，马克安信徒并不像某些灵知派人物一样，毫不掩饰他们是马克安信徒、也愿意称自己为马克安信徒，无数敌对者非难他们说，他们是以他们的人性的创始人的名字——马克安指称自己的，为此对他们提出严厉谴责；但他们却始终对他们从一开始便采用的名称保持忠诚并将它镌刻在自己的教堂上（见勒巴巴村铭文，页 341* 以下）。

在 150 和 190 年之间的一代人的时间里，这个教会对基督教所构成的危险最大——在此期间，它，唯有它才真正是一个对立教会：这一观点是从大量反驳文章中得出的；此外，人们从查斯丁的反对方式以及从克尔苏斯的作品中也可以得出这个结论。前者将马克安归入披着基督教外衣的恶魔般的新宗教创始人之列，后者的说法有时使人觉得似乎只有两个教会，大教会和马克安派教会，除它们之外便只有灵知派一群乌合之众。后来，当伊里奈乌、克雷芒、德尔图良和希坡律图提笔撰文的时候，情况对于大教会而言虽说仍然非常危险——主要为批驳瓦伦廷派而写作的伊里奈乌在 II. - V. 卷实际上更多地是批驳马克安信徒；除了《护教篇》之外，德尔图良驳斥马克安信徒的著作是这位激进论辩家的主要作品——但曾一度存在过的将败在马克安信徒之手的危险已不复存在。证明这一点的是，他们被伊里奈乌和自伊里奈乌以来便与灵知派、瓦伦廷派、伊便尼派（Ebioniten）并列载入异端之内，成为其中的一派；而查斯丁则将所有异端都判定为巫术士西门（Simon Magus）、麦南德（Menande）和马克安的后裔。但奥利金仍旧视马克安为教会的主要敌人并孜孜不倦、竭尽全力地

[229] 见页 144 以下德尔图良的论证。

投身反对“doctrina Marcionis”（马克安的教义）的斗争，他严格地将之与巴西里得（Basilides）的“longa fabulositas”（冗长的谎言）和瓦伦廷的“traditiones”（传统）区别开来^[230]。他和他以前的伟大的古代天主教神学家们除了投入战场的古代的和新创造的权威以外，还铸造了用以对付马克安思想的精神武器。他们所发展、今天仍然为各大教派之教义基础的教会神学在更大的程度上是反马克安派的神学而非反瓦伦廷派或反伊便尼派的神学。人们可以大胆地断言，这种神学对于遏制马克安派教会作出重大贡献^[231]。

至迟在三世纪中叶之后，这场运动在西方开始衰微。虽然在异端洗礼之争中，马克安派的洗礼是争议的焦点，但从西普里安（Cyprian）^[232]的态度推断，马克安派在非洲的危险性已不再像德尔图良时代那么严重，也许不如当时在罗马那么严重（参阅诺瓦提安 [Novatian] ^[233] 的作品 de trinitate [《论三位一体》]；罗马主教狄奥尼修 [Dionisius] 仍然在显著的地方提到马克安信徒）。后来，在西方只过了百年的光景，马克安思潮便销声匿迹了。据奥普塔图（Optatus）记载，在非洲，甚至他的名字也为人所遗忘，在罗马——据安布罗西亚斯特（Ambrosiaster）记载——也只剩下了他可怜的遗骸^[234]。公元 400 年以后仍在反对他的人要

[230] 当然，他也将马克安的教会当成一个“经院”“Schola”，以表示对它的蔑视；希坡律图甚至曾将卡里斯都（Kallist）的主教主持下的罗马教会只看成是一个“经院”。

[231] 文献并没有回答马克安思想的吸引力的基础何在的问题；我们因此而只可推测：这可能对唯一善良上帝基督的宣报与对《旧约》的摒弃以及这种宣报与一种希望达到超人的苦行和与人们对人们感到自己高高超越于其上的世界的极度厌恶相结合的悖理性。关于马克安对正在形成的天主教的影响，见下一章。

[232] [译按] 西普里安（约 200—258），拉丁教父，曾任迦太基主教。

[233] [译按] 诺瓦提安：生活于约三世纪，意大利神学家。

[234] 人们不可为哲罗姆的论战文章所迷惑；他写下了较古老的论战文章，他既是拉丁的，也是希腊的基督徒。

么是从文献上知道他的——因为人们在反对新异端（摩尼派、普里西利安派^[235]等）时喜欢追溯到旧异端——要么因为旧派别的一时再现而促使人们进行一次挾伐（伪德尔图良的 *Carmen adv Marc. ?*）^[236]。在西方，马克安派的子遗在其思想为摩尼派吸收以后，肯定也为它所接纳，而短命的罗马贵族运动（*Bewegung des Patricius*）——一种新马克安主义——也许加速了它的销声匿迹的进程^[237]。

但在马克安主义所由滥觞和它虽有其不可知论而仍属于其中的东方，它却有一段漫长的历史。马克安的教会按照其教主的要求^[238]行事低调而谦卑，经受住了大迫害时代的殉教行为的考验^[239]。它在东方作为一个始终在进行大规模宣传^[240]的强大团体进入了君士坦丁时代。然而，人们注意到，它在四世纪逐渐地

[235] [译按] 摩尼派 (Manichaer)，波斯人摩尼 (Manes, 215—276) 创立的教派，混合基督教和灵知派思想而成；普里西利安派 (Priscillianer)，四、五世纪由普里西利安 (Priscillian, 340?—386) 倡导的异端派别，主张灵魂先存说。

[236] 奇怪的是，在西方因人们出于恐吓而将其学说仍在活动着的萨伯里乌派与马克安主义归于一类，致使人们对后者的记忆保持得最为长久。译者附注：萨伯里乌派为二、三世纪萨伯里乌 (Sabellius) 所创立的派别。

[237] 见页 390* 以下和 424* 以下。摩尼教逐渐地排挤了更为深刻和更富思想性的马克安主义，这可能是由于普遍的文化衰微的缘故，而宗教文化的衰微则尾随其后。此外，与马克安教会相比，摩尼教会的组织也具有一种特殊的吸引力。

[238] 克尔苏斯称，马克安信徒自称为 “σκυβαλα” (“糠秕”) (据 phil. 3, 8)。

[239] 见页 315* 以下和 348*；除了麦特洛多鲁 (Metrodorus, 长老) 和阿斯克雷比马 (Asklepius, 主教) 这些殉教者，在瓦莱里安大迫害中，还有一个女人在巴勒斯坦的凯撒利亚殉难 (Euseb., h. e. VIII, 12)。译者附注：瓦莱里安 (Valerian, ?—260)，罗马皇帝 (253—260 在位)，在位期间疯狂迫害基督徒。

[240] 关于马克安主义是否属于摩尼学说本身之前提，即摩尼是否读过和利用了马克安的经书问题，尚很难下断语，但看来是可以肯定的。即便否定这个问题，有一点却是肯定的：在四世纪初 (见 Acta Archelai [《阿基劳斯行迹》]) 摩尼信徒便接过关于耶稣与《旧约》对立的论断为己所用，并充分利用了《反题》(见附录 VI, 页 349* 以下)。为反对巴德撒尼斯信徒，摩尼在《奥秘之书》内撰写了三篇经文 (见 Flugel: 《摩尼传》，页 102)。马克安的名字没有出现在关于摩尼的传承文献中。

从埃及和小亚细亚的西部，随之又从希腊语的叙利亚被排挤了出去，这主要是由于克里索斯托（Chrysostomus）的努力，但后者却顺便提到（见页 368* 以下），当时在安提阿有一个高级官员和他的妻子是马克安信徒。相反，它在塞浦路斯和巴勒斯坦苦苦支撑的时间则较长，而在讲叙利亚语的叙利亚（一直到亚美尼亚和波斯）其影响似乎还有所增长。在塞浦路斯（见页 367*：那里的萨拉米斯城曾为马克安信徒所包围），它特别强大，在巴勒斯坦也不弱（耶路撒冷的奚利耳 [Cyrill V. Jerus] 语）。在叙利亚的劳狄基亚城（Laodicea），人们在四世纪中叶尚不得不将下面的话收入认信表白的第一条：τὸν θεὸν τοῦ νόμου καὶ εὐαγγελίου, δίχαιον καὶ ἀγαθόν（页 353*），聂斯脱利（Nestorius）^[241] 以前的安提阿的伟大的主教们为反对这个危险派别一直在进行不懈的斗争。但是，与以埃德萨（Edessa）为其中心的叙利亚国地区相比，上述教会地区的威胁似乎微乎其微，虽然爱庇芳纽著作中反驳马克安信徒的长长的一章里向我们流露出如此多的焦虑。人们从爱弗莱姆的著作中得到的印象是，马克安派的危险在那里并不小于摩尼派的危险，甚至还超过它。在东方，膜拜“陌生者”的马克安信徒与摩尼信徒——他们首先被优西比乌归为一类（见页 348*）——在许多代人的漫长岁月里是各行其道的，前者始终完全清醒地意识到其自身特点，但却被天主教会视为非常亲近的弟兄。只是自五世纪中叶以来，尤其在拉布拉（Rabbulas），以及狄奥多莱（Theodoree）在其主管教区西尔（Cyrus）全力反对它以后（见页 362*），马克安主义才在那

[241] [译按] 聂斯脱利，生活于五世纪上半叶，君士坦丁堡神学家，他所创建的聂斯托利派教派，七世纪传入中国，被称为景教，781 年在长安立《大秦景教流行中国碑》。

里衰败。狄奥多莱在他的书信中得意洋洋地说，他使八个马克安派的村庄皈依，那里有数以千计，甚至数以万计的马克安信徒（见页 369*）。

马克安派村庄——这一说法不容忽视，这使我们注意到国家权力对异端的态度。众所周知，一直到君士坦丁时代，它对基督徒并不加区别，因此米兰敕令和尼科麦地亚敕令^[242]也使异端们受益。李锡尼（Licinius）^[243]治下的勒巴巴的教堂铭文（见页 341* 以下）告诉我们，马克安派教会在 318 至 319 年可以在那里建造一座带有碑碣铭文的教堂，铭文公开宣布了这座建筑物的女主人的名字。但好景不长，君士坦丁开始禁止异端集会、摧毁集会场所，甚至不允许在私人住宅举行圣事、没收地产并收缴异端图书。虽然这些规定在长达半个世纪的时间里并未彻底执行，但也并非毫无影响。当时，异端从西方向东方、从城市到乡村的退却过程想必在个别地方已经在有力地推进着。随着格拉蒂安敕令和狄奥多西敕令^[244]的颁布，受到大主教挑动的国家政权开始了严厉的迫害活动。相互结盟的国家与教会决定全面压迫异端并采取了相应的措施。于是，异端的大规模的“向乡村的逃亡”开始了——因为在乡下国家政权对异教徒和异端稍为宽容——如果不幸的人们不成群结队地在双重压力之下以下述发誓否认他们的信仰的话：“上帝向他们送来圣拉布拉恐怖，这将让他们否认他们的迷误，怀着信仰接受真理。”不仅圣拉布拉而且其他大主教

[242] [译按] 米兰敕令（Edikt von Mailand），313 年罗马皇帝君士坦丁一世在米兰发表的宗教宽容敕令；尼科麦地亚敕令（Edikt von Nikomedien），背景不详。

[243] [译按] 李锡尼（？—325），罗马皇帝，308—324 年在位。

[244] [译按] 先后由罗马皇帝格拉蒂安（Gratian，359—383；367—383 在位）和狄奥多西一世（Theodosius I，约 347—395；379—395 在位）颁布的支持基督教，禁止异端活动的法令。

都拥有动武的武器并开始侵入乡村地区。如果说狄奥多莱能够归化他主管教区的八个马克安派村庄，那么，这说明了异端一个世纪以来所形成的社会群体和它仍然存在的外在实力，但同时也说明它缺乏抵抗力量。退避乡村之举大概在前君士坦丁时代就已经开始了。不仅一个马克安派教会在豪兰（Hauran）的勒巴巴村的存在证明了这一点，更能提供证明的是他们留下一个用希腊语撰写的铭文。那里的人并不讲希腊语；可见马克安信徒是退隐到这个偏僻村庄的讲希腊语的定居者；这整个村庄很可能信奉马克安教派（见页 342* 以下），狄奥多莱所归化了的八个村庄的情况都是如此。可见，马克安信徒不仅退到乡村，他们还在那里组成了自成一体的居民点。这足以说明他们对世界的僵硬态度，虽然他们这么做时并没有想到渴望得到的保护而免受迫害：他们这么做是为了能更好地保持自己的特点。然而，每一个被迫离开城市的宗教派别必将农民化，它虽然由此可得到维护其传统的韧性，但却丧失了其精神上的抵抗力，最终必将失败。马克安派在东方方便面临这种情况。此外，它在那里与摩尼教相比在很长一段时间里还表现出一种颇值得重视的独立性^[245]，但在五世纪中叶以后与之相比显然只能扮演一个较次要的角色了。它逐渐与之接近，这首先表现在（按照《菲里斯特书》的说法）它特殊的（以波斯文和叙利亚文字母为模本构成的）书写符号与摩尼（以及摩尼教信徒）用这些字母衍生出的、富于自己特色的字母之非常近的亲缘关系（见页 385*^[246]）。

[245] 《菲里斯特书》（见页 384* 以下）证明它与摩尼教相比具有更多基督教性质。

[246] 如果马克安信徒采用了与摩尼教徒几乎一样的秘密文字，这就不仅证明他们非常接近摩尼教，而且也证明他们放弃了他们原来的公开性；因为只有人们只愿意让有选择的人阅读其经文时，才选用一种秘密文字。

至于可以了解到有关马克安派在东方消亡的资料（尤其有关它与保罗派的关系），都收集在附录中（页 381* 以下）。《菲里斯特书》的作者在 987 年和 988 年只在里海和奥克索（Oxus）之间的远东地区还可能发现马克安信徒的踪迹：“他们躲避在基督教之后”。但他关于这个教派及其学说的信息大概并非基于同时代人的报道，而是根据传承文献。

2. 内在的历史

马克安这个教会创始人原则上是一个圣经学者，他是一切哲学的敌人，他没有架构哲学－神学体系，也没有作为体系提出者宣讲“原则”，而是传言体现于基督的善良上帝，宣讲拯救并揭露世界和律法的正义上帝。人们应信仰此一，信仰此一陌生者，而拒绝对彼一，对充分为人知晓者表示顺从^[247]。在马克安的心目中，两个上帝是肯定存在的，但却是很不相同的上帝，因为第二个上帝将与他的天地一起灭亡，他不具有永恒性。所以，人们只能以有限的理由说，马克安宣讲两个“本原”；从某种意义上看，这言之过分而同时又有所不及；因为永恒的上帝只有一个，可是按照他的说法，非受造的本原却有三个，因为正义上帝用以创造世界的物质也是非受造的。它虽然在他的纯圣经解说中作为行动原则完全无足轻重，但由于所有材料性的和躯体性的东西都

[247] 最早的记载者查斯丁忠实地表述了马克安的学说，如果他不涉及马克安的原则（ἀρχαὶ），而只是直接讨论两个上帝，即创世者和另一个善良上帝的话。德尔图良几乎也是无一例外地称两个上帝，而不提原则。但是马克安并没有完全避而不谈 ἀρχαὶ（他为了物质的缘故而使用它）；这一结论出自他的门生阿佩勒斯的话（载：Anthimus von Nikomedien；见页 419*）。

来源于它并使创世者的创造更加糟糕，它作为 φύσις 在创世整体中便具有了重大意义。

由此可见，即便那些紧紧盯住马克安自己的学说而并未考虑后来的马克安信徒的说教的反对者们在作归纳时也持不准究竟应说他有两个还是三个“本原”。这种犹豫不定在看到马克安教会的发展时必然更会加深。

在这一发展中最重要的是，马克安教会虽然严格而忠诚地坚持创始人所赋予它的品格和精神，除了一个例外（阿佩勒斯）自己中间并未出现分裂，但宗师死后不久便在它的基础和土壤之上形成了神学派别。而这一点恰恰又说明，马克安主义是一个与大教会同等的现象；因为在大教会中自二世纪下半叶以来也形成了学派（最古老和最知名的是查斯丁学派），它们相互间很快便开始了论辩，但其成员却并未因此而不再是大教会的忠诚儿女^[248]。

马克安教会各学派的统一性在于（1）承认创始人所编订的圣经（包括《反题》），（2）拒绝承认创世者和《旧约》，（3）传言为了拯救而以基督形象显现的陌生的上帝和（4）严格的苦行^[249]以

[248] 在这里应提请注意，这些学派在某些情况下是分裂性质的，或甚至是异端性质的，正式的教会一般对整个学派的形成怀有疑虑。教会与神学的严重问题由此开始了。这个问题在其所有发展阶段总是以此告终：教会变得更有神学品味，但它同时越来越激烈地拒绝承认独立的神学。在马克安派的教会中是否发生了同样的情况，我们无从寻知，这大概是不可能的；因为他们的教会并非置于一种学派和原则教义之上的；我们也不曾听说过教义方面的争执；据亚大曼修的对话的记载，麦格修（Megethius）和马库斯（Markus）这两位马克安信徒和睦相处，虽然一个主张三原则教义，一个主张两原则教义。

[249] 德尔图良写道 de praescr. 42，马克安信徒“他们彼此从他们自己的规则中转变出来，每个人由此都自愿地修正（调整）了他已接受的东西。……同样，（为马克安所开创的）马克安派也可以自由地修改其信仰。”这里指的并非这几点，而是原则教义和相近的问题。

及(5)对宗师的尊崇^[250]。从这几点看，人们并没有在教会存在期间，在其内部发现任何改变和动摇。相反，一旦人们试图从神学上将马克安的圣经表现主义的传言进行系统化的时候，便必然出现种种差异。随之必然很快暴露出创始人在这里给理论留下的缺口和未解决的问题。它们涉及本原的数目及其相互关系，涉及这个世界的上帝的本性，涉及罪的产生和基督的位格。一种合理的宗教哲学意义上的神学最终不能容忍这种宗教传言，正如不能容忍所谓“使徒的”宗教传言一样，虽然它作为宗教比后者更加统一、更加严整，这是不可等同的；所以，一旦在这里产生神学学派，便必然出现差异。

二世纪末，在马克安死后二十或三十年生活于罗马的洛敦(Rhodon)是第一个为我们记述了马克安主义派别和阿佩勒斯的

[250] 对自己并未使用尊号的宗师的尊崇表现在继续沿用和发扬唯一的自我称谓“马克安信徒”，这是文献一致地证明了的（参阅勒巴巴铭文等）；其次表现在称马克安为主教 *χατεροχῆν* (Adamant. I, 8 所载麦格修用语；是否一般而言?)；此外再次表现在“马克安主义时代”这个提法 (Tert. I, 19)；最后表现在下述信仰观念：在天上在基督的右侧坐着保罗，在左侧坐着马克安 (Orig., XXV in Luk., T. V p. 181；这种观念反映在勒巴巴的三行铭文中：第一行是马克安的名字，中间一行是耶稣基督的名字，第三行是保罗的名字，虽然是作为一个马克安派长老的名字)。然而，马克安在他的教会中至少最先并没有获得“使徒”这个名称；这是圣经主义 (Biblitismus) 所禁止的。正是德尔图良在 IV, 9 写道：“马克安的基督某天会让船长马克安成为他的使徒。”但德尔图良本人却并不知道，马克安在自己人中间是被视为使徒的，否则他就不致在 *de carne* 2 写道：“请展示（显露）你的权威。如果你是一位先知，那就请你预言某样东西；如果你是一位使徒，那就请你当众进行申述（公布）。”如果爱弗莱姆 (Lied 56) 写道：“在马克安信徒中并不说：主如此说，而是说：马克安如此说”，这完全是出于论战而进行的攻击。尽管如此，马克安派只可能将这看成为：他们的创始人属于深一层意义上的拯救史之内；因为假若不是马克安重新将基督教引上正路，它在它因误解和背叛保罗而犯下的第二次罪行之后（第一次犯罪在基督与保罗之间），又会重新陷入对创世上帝的膜拜。马克安在他的教会中至少一直扮演着十七世纪几位教义学家献给路德一篇奇文“*De vocatione Lutheri*”时所分配给路德的角色。此外，一位后来者马鲁塔 (Maruta) ——肯定有些夸张——的记载说：“他们以马克安取代彼得作为众使徒之首脑。”

分裂行为的人。他本人曾与后者有过一次论辩，他也认识马克安的门生叙内鲁斯（Synerus）的追随者们；他直接从他们那里得知关于他们的老师的特殊见解的信息。他的记载最先证实其他已知的情况，随之又发表下述看法：一种“无根据的”见解控制着所有马克安信徒并使他们的牧群聚集在一起。既然这种见解在关于本原的教义中不可得，它就必定包含在（上述）其他部分中，这就是说，首先包含在关于通过陌生上帝得救的信念中。但在此基础之上出现了神学上的意见分歧——洛敦说，正确的 διαίσεις τῶ παγμάων 被误解了^[251]，这导致基于两本原说（波蒂图斯 [Potitus] 和巴西里库斯 [Basilikus]）和“更为糟糕”的三本原说或者三本性说（叙内鲁斯）的学派的形成。可惜洛敦没有提供

[251] διαίσεις 这个词最先是技术性的，用以划分演讲的段落；但在这里，它被用于事物以及事实，即用于整个世界现象，但不仅在这里是如此用法，可参见 Athenag（即阿特那哥拉 [Athenagras]，生活于二世纪下半叶的护教士——译者附注），suppl. 10, 3; 12, 2; Tatian（塔提安，120—175，早期护教士——译者附注），Orat. 12, 1 等处的哲学—宇宙论的用法；施瓦茨（Schwartz）也许有理由在塔提安书中的 5, 2 以它取代 αἵσεις (Orig., De rat. 3 写成: Πᾶν σῶμα διαίρετόν ἐστιν 而阿特那哥拉的书中的 4, 1 写成: Ὡν διατροῦσιν ἀπὸ τῆς ὕλης τὸν θεὸν καὶ δειχύνουσιν ἕτερον μὲν τι εἶναι τὴν ὕλην, ἄλλο δὲ τὸν θεόν)。如果洛敦说，前一批马克安主义的学派首脑们没有发现世界上所发生的事实之 διαίσεις，那么，这只能是对没有发现差别之原因的简略表达。这里只可能指最深层的终极的 διαίσεις，只可能指善恶问题以及“Unde alim?”的问题。（Tert. 12 也为马克安证明了这一点；但人们不妨推测，这是他从马克安派神学家们那里听来的，他将它与原创性的马克安思想混在一起了。因为马克安自己并没有提出和回答问题，他毫不关心问题，而只是表达印象：“Languens circa ali quaestionem, unde alim, et btunsis ensibus psa normitate uriositatis nveniens reatorem ronuntiantem: ‘Ego um ui ondo ala’” etc) 他们通过关于唯一一个上帝的教会学说不可能解决这个问题，于是便转而采取速决的办法（ἐπὶ τὴν εὐχέριαν ἐτραποντο）；必须将背逆上帝的东西归咎于第二个原则。对后一批学派首脑们，洛敦也提出查斯丁曾对马克安本人提出过的指责：他们宣讲 ψιλῶς καὶ ἀναποδείχτως（查斯丁：ἀλόγως），这就是说，他们失去（不论是通过理性还是通过权威）哲学的深度和现实的论证方法。

更为详细的情况。无法确定前一说是否如马克安信徒马库斯（见亚大曼修著作）所传讲的，后一说是否如马克安信徒麦格修斯所传讲的。

至于其来源，查斯丁、伊里奈乌、德尔图良、克雷芒、希坡律图（Ref. X, 19init.）奥利金和爱弗莱姆都复述了马克安传言的原文。马克安信徒马库斯传讲一种三本原说，但它已经不再是原创性的；因为他虽然也将两个上帝区别为拯救者与创世者和法官，也准确地说明人因后一个上帝犯下罪孽，而拯救者却给他们带来 ἀμνηστία 和 ἄφεσις^[252]，但并未称创世者为正义，而是称 πονηρός^[253]，此外，他远离马克安而接纳了灵知派的一个主要教条，认为人身上的灵（Geist）是在创造人时为善良上帝所注入的，只有这个灵才会得到他的拯救。（明确地拒绝拯救灵魂 [Seele]，因为它是造物神 [Demiurge] 创造的。）^[254] 这样一来，他便扬弃了马克安观点中的主要思想：没有任何自然的纽带将人与创世者联系在一起；不过，马库斯仍坚持认为，基督不是任何人事先曾预料到的（Dial. II, 13f. : Ξένος ὁ Χριστὸς καὶ μηδὲ εἰς

[252] 这也是马克安的意思，比如他说，创世者拯救他的信徒（这种拯救当然应从尘世意义上进行思考）并审判和惩罚罪人（Dial. II, 3f.）。

[253] 可见，马库斯的确是希坡律图轻率地加给马克安本人的那种 ὁ ἀγαθὸς > ὁ πονηρός（没有考虑正义性）的二元论的代表。在这里无须批驳爱庇芳纽所谓马克安为其宗师塞尔多（Cerdo）的两原则（不可见的善良上帝和可见的创世上帝）附加上魔鬼，即作为二者之间的中间者的荒唐说法（见页 365^{*}）。不论爱庇芳纽还是其他人将魔鬼称为中间者，在这里都不致与“细腻表达”有关；因为按照马克安的看法，与魔鬼堕落为伍者最终都将得救，而忠于创世者的人是不会得救的。

[254] Ὁ δημιουργός, ὅτεπλασε τὸν ἄνθρωπον καὶ ἐνεφύσησεν αὐτῷ, οὐχ ἡδυνήθη αὐτὸν τελεσφορῆσαι. ἰδὼν δὲ ἄνωθεν ὁ ἀγαθὸς χυλιόμενον τὸ πλάσμα καὶ σχαρίζον, ἐπέμψεν ἐκ τοῦ ἰδίου πνεύματος καὶ ἐξωογόνησε τὸν ἄνθρωπον. Τοῦ το ὄν φαμεν ἡμεῖς τὸ πνεῦμα, ὁ τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ ἐστίν, σώζειν (Dial. II, 8, 参见萨托尼尔 [Satornil] 的同一种说法)。

ἐνοϊάν τινος πώποτε ἀφίγμενος), 那种自以为是的修正从理性的理由看是容易理解的, 同时又被加在马克安传言中的两个薄弱点上: 善良上帝并不拯救整个的人, 虽然心灵 - 精神性的东西并不比躯体性的东西离他更近; 造物神在马克安那里是一种介于正义与负担之间 (作为折磨人的灵) 的令人捉摸不透的本质。马克安信徒麦格修斯 (Dial. I, 3 以下) 区别三种 ἀρχαί (本原), 即善良上帝、造物神 (= 正义者 = τὸν μέσον) 和坏上帝 (= 魔鬼), 并将这三种 ἀρχαί 分配给基督徒、犹太教徒和异教徒。马克安从不曾提到与正义的上帝并列的坏上帝 (麦格修斯以物质取代他); 在他看来, 异教徒并不属于一个上帝, 而是背离了创世者并坠入物质性、因而坠入偶像崇拜的罪人。按照麦格修斯的说法, 这三种 ἀρχαί 不是“平等的”, 而是 ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰσχυροτέρα (这是原创性的马克安派观点)。αἱ ἀτονώτεραι ἀρχαὶ ὑπόχεινται τῇ ἰσχυροτέρᾳ, 可是, 他们所做者并不是 κατὰ βούλησιν τοῦ χρεῖττονος 而做成的。尽管如此, 麦格修斯比马克安本人使这“中间者” (造物神) 更加接近善的原则, 他对《帖后》1, 6 以下 (Dial. II, 6) 评注说: Ἡ μέση ἀρχὴ ὑπαχούσασα τῷ ἀγαθῷ ἄνεσιν δίδωσιν, ὑπαχούσασα δὲ τῷ πονηρῷ Θλίψιν δίδωσιν。这只能指事物的终结; 不过即便在这里, 这种学说对于马克安本人而言也是错误的, 它基于只存在着一个 ἄνεσις 的观念, 而马克安则严格地将创世者之暂时的和有缺陷的庇护所 (Refrigerium) 与只有善良上帝才可能赋予的永福区别开来。在麦格修斯看来, 创世是如此进行的 (II, 6 以下): 造物神按照自己的意志创造了人; 但由于人变坏, 他便为此后悔, 于是便要审判和消灭他们; 精确地说: 造物神给人注入的灵魂在天堂拒绝对他表示顺从, 他便抛弃它; 邪恶的上帝将它拉到自己一边, 但后来

善良上帝来了，他充满怜悯之心拯救了灵魂，“并将变得邪恶的人从邪恶上帝那里解放出来，通过信仰改变他们，使他们这些信徒成为善者”。这一段教义经文表明，麦格修斯的主要兴趣在异教徒，不太重视犹太教徒（这有别于圣经主义者马克安）。但尽管如此，麦格修斯在下一点上却始终保持着对马克安教义的忠诚：他让他详细描述拯救这一赎买行为不是在善良上帝与邪恶上帝之间，而是在前者与一直被承认为人的所有者的正义上帝之间展开的。按照保罗的说法，基督并非从罪（或者从邪恶上帝），而是从造物神手中赎买我们的。

加给马克安信徒三个本原或者三个上帝者是罗马的狄奥尼西（Dionysius vom Rom）（τρεῖς μεμερισμένους ὑποστάσεις καὶ θεότηας，见页 335* 以下）、阿他那修（Athanasius）（见页 350* 以下）、耶路撒冷的西里尔（见 katech. 16, 3；但在 6, 16，他只谈到善良上帝与创世者的对立，见页 351*）、纳西盎的格列高利（Gregor von Nazianz）（修正：旧约和新约的两个上帝，但三个 φύσεις^[255]）。于是旧约的上帝像在麦格修斯那里一样，以“中间的” φύσεις 的主的形象出现；由此也将容易理解巴西耳 [Basilius] 的话，虽然他只是说明马克安学说中旧约的和新约的上帝的对立，见页 353*）、马鲁塔（“一个善者、一个恶者和一个正义者、他们之间的中间者”，见页 363* 以下）和阿布法拉什（Abulfaradsch）。这些记载包含着对创始人学说的模糊认识，这来源于广为传播的学派见解，它们设想有三个上帝并将正义的上帝解释为“中间者”。这最后的精确表述^[256]给马克安派基督以严重创伤，甚至使之失去棱角而成为庸俗的东西；因为只要正义者以中

[255] 这个词在洛敦谈到马克安的门生叙内鲁斯的学说时也用过（见页 321* 以下）。

[256] 在爱庇芳纽的书 c. 6, 8，正义者也称为“中间者”。

间者的形象出现——如麦格修斯（Megethius）已经做过的那样——而不是与善者之最深刻的对立，马克安主义的特点便受到伤害，便与灵知主义和摩尼教接近了，尽管人们还在言论上继续着宗师的学说^[257]。这种恶化倾向的确在教会的广阔范围内出现了；因为不可能设想记载者会虚构故事。

麦格修斯的三本原说（善良、正义、坏）在马克安的亚述门生普雷旁（Prepon）（他在希坡律图时代曾维护马克安主义反驳巴德撒内斯，见页 333* 以下）身上也有所反映，但在这里却有着奇特的、建立在“只有一个善者”这句格言之上的说法：基督作为保罗所称的“中间者”虽然没有“坏者的整个本性”，但也没有善者的整个本性。按照这种说法，基督就是中间上帝之子，甚至他就是中间者自己。关于这一点见下文。

我们从希坡律图的记载（Ref. X, 19）听到几个门生竟提出四本原说（善良、正义、物质、坏）：区别物质与坏上帝的作法是不难理解的，因为将“善良上帝、创世者和物质”放在一起可能显得颇不相宜。他还提到模棱两可的情况，即一些马克安信徒只是称正义者为正义，而另一些人则称他既正义而又坏^[258]。

显然，三本原说为马克安主义提供了某种依托；但是，一旦善良上帝和坏上帝被区别开来，成为光明上帝和黑暗上帝，这种依托便岌岌可危了。这并非马克安的见解，对此可参见页 97、页

[257] 三上帝说（连同“中间者”）和错误的二上帝说（作为坏上帝的创世者）相互非常接近，这无须证明。

[258] 据考坡律图称，狄奥多莱（见页 369* 以下）也加给马克安以四原则说：他将 πονηρός 和 χαχός 区别开来，致使此一说成为：Ὁ ἀγαθὸς καὶ ἄγνωστος, ὁ δίχαιος δημιουργός（这也是 πονηρός），ἡ χαχὴ ὕλη, ὁ χαχός。狄奥多莱还提到一个从未被人提到过的马克安的门生皮顿（Pithon），说他是学派的首领。也许这只是一个误传（指普雷旁？）。

263* 以下。可是后来马克安信徒却如此宣讲过；证明这一点的是《菲利斯特书》和沙拉斯坦尼（Schahrastanis）的记载：“他们声称两个永恒的本原是光明与黑暗，还有混合于两者之中的第三种本质。”“他们承认两种永恒的、相互敌对的基本本质，即光明与黑暗，但还有第三种基本本质，即正义的中介者，即联系者；它是造成混合的原因；因为两个相互斗争和相互敌对者只有通过一种将它们联系起来的本质才会相互混合。他们说，中介者处于光明之下与黑暗之上的层面，这个世界便是通过联系和混合产生的。他们当中有一些人说，混合只是在黑暗与正义者之间进行的，因为正义者邻近黑暗；可是，黑暗与正义者混合了，以便通过正义者使自己得到改善并因正义者的满足而感到快乐……但是，他们说，我们之接受正义者只是因为作至高上帝的光明不可能与撒旦混合；两个从本性上便相互争斗且基于各自内在的本质而相互排斥的对手怎么可能相互统一和混合呢？可见，必定有一个处于光明之下和黑暗之上并用以（藉以）实现沟通的中介者。”（见页 386*）在这里，物质主义的摩尼教基本观点对马克安主义产生了恶劣影响，对中间本原，即对马克安派所指的造物神的评判完全变了，变成了多少是有利的评判；不过，马克安的整个学说也因此而败坏了。这种马克安主义无非是一种温和的摩尼教，不过，它作为这样的摩尼教也许具有一定的吸引力。

我们从伪奥古斯丁的《问题》的作者（见页 389*）听到，按照马克安的说法撒旦创造了世界，甚至也创造了人的躯体，而灵魂则陷于“errore quodam”（“一时迷误”），因此堕入这个黑暗世界。如果这一记载可信，这里也显示出灵知派 - 摩尼教的影响。另一方面，狄奥多莱的记载说（见页 371*），按照马克安派

的学说，蛇比创世者好，因为后者禁止、而蛇却要求从知识之树上采撷果实食用。马克安肯定不曾如此宣讲；但这也许并非狄奥多莱的虚构，因为他说，有几个马克安信徒是蛇敬拜者，他本人曾在他们那里发现一条装在箱子里的铁蛇，它被用于他们的秘密宗教仪式。这里可能有着拜蛇派（Ophitismus）^[259]的影响；不过，对这种故事最好姑置勿论。

埃斯尼克所描绘的马克安主义的本原说和宇宙论在本质上尚保持着原样（善良上帝、创世者、物质；人是创世者用物质完成的产物），马克安所刻画的创世者的品格在他的描绘中也并未走样；但宇宙论的阐发、创世者与物质之间的契约、创世者对它的欺骗和它的报复则是后人续貂；凡是读过《反题》者都没见过这类叙述，而圣经主义者马克安定会排斥这类东西的（见页 374* 以下）。不过，埃斯尼克的表述在这里以及在后续部分（拯救说）毕竟证明，从与原则说有关的方面而言，在五世纪的马克安信徒当中曾有一个忠于其创始人的群体^[260]。

关于基督论，在教派历史上有一些奇怪的理论。上文（页 167）曾谈到，据希坡律图称亚述的马克安信徒普雷旁宣讲说，基督既不属于好的本原，也不属于坏的本原，而是中间者，因为只有上帝是好的，保罗称基督为“中间者”。人们可能由此而首先倾向于认为，这是希坡律图的一个不幸的错误，他竟把正义的上帝等同于 μέσος（中间者），也将基督认作 μέσος（但在完全另一层涵义上）。可是，情况似乎并非如此，因为爱庇芳纽在他的

[259] [译按] 拜蛇派，公元二世纪流行于罗马帝国的灵知教派别，它将《圣经》中的善恶观念颠倒，以蛇为气根或灵根，因为蛇将灵知授予人，使人知道自己的灵来自未知的上帝。

[260] 正如麦格修斯一样，埃斯尼克所描绘的马克安信徒在涉及创世和拯救时，对犹太人的兴趣远逊于对所有其他人的兴趣。

书的 c. 14 (见页 365* 以下) 记载说, 有几个马克安信徒说, 基督乃坏上帝之子, 而另有几个人则说, 他是正义的上帝之子; 他由于更加富有怜悯心和善良便离开他自己的父亲, 升空去见上层的上帝, 拥戴他, 随之被他派到世上来拯救世人, *πρὸς ἀντιδιχίαν τοῦ ἰδίου πατρὸς χαταλύσαι τὰ πάντα ὅσα ὁ χατὰ φύσιν πατήρ αὐτοῦ ἐνομοθέτει* (不论这个上帝是正义的律法上帝, 还是坏上帝)。有鉴于此, 人们便不可再认为希坡律图犯下一个错误, 相反, 人们必须相信在马克安主义中很早就有——这够奇怪的了——认为基督原本并不属于上层的善良上帝的种种说法。这里也应考虑到《菲利斯特书》中的记载, 它说, 马克安信徒们就何者为第三种本原的见解很不一致; “有的人说, 它是生命 (*das Leben*), 即 *Isa* (*Tesus* [耶稣]), 另一些人则认为, *Isa* 是这第三种本原派来的使者, 这个使者奉它的命令和藉助它的力量创造万物”^[261]。这三种说法并不使人觉得它们出于一个动机; 可惜它们全都支离破碎而又过分简略, 不容人作出可靠的推断。普雷旁和《菲利斯特书》大概同属一种说法。普雷旁似乎已经对二元论作过严格的表述, 认为它需要从中推导出创世和拯救的第三个本原^[262]; 据《菲利斯特书》记载, 某些马克安信徒也许宣讲过类似的东西。显而易见, 整个马克安主义由此而被推翻。但爱庇芳纽曾听说, 马克安信徒也许受到了嗣子论的影响, 他们想证明基督的道德上的伟大行为, 以表达对他的特殊尊崇, 当然, 这一神学命题也是反马克安主义的。在这里又得提到埃斯尼克, 他的书中说: 他的记载所论及的马克安信徒在基督论上也严格坚持宗师

[261] 在沙拉斯坦尼 (*Schahrastani*) 的记载中, 基督是光明神之子 and 使者。他没有将他视为促成好坏混合的中间原则: “光明派遣基督-灵进入混合世界, 这是灵和灵之子。”

[262] 在进行拯救时, 善良上帝必然是参与其事的。

的学说；只是他们有所发挥，尤其关于基督之死和他对创世者的效用的讲述：耶稣在复活和升天之后，第二次以神的形象降临来见创世者并就他的死与他争讼。这时，后者才认识到，除他之外还有另一个上帝；耶稣以创世者自己的律法为审判的基础。因为他自己写过流正义之血者应死的话，他就必须生死都听命于耶稣，于是耶稣对他说：“我理当比你更加正义，我为你的造物完成了伟大的善行。”创世者央告饶命，他说：“为了补偿我犯下的罪和我在不明真相的情况下——因为我不知道你是上帝——杀害了你的行为，我把所有那些信仰你的人交付给你。”耶稣接受这项提议^[263]。——这并非马克安所讲，但这条记载的精神却并不违背他的学说。

除了因其特有的地位必须专门予以说明的阿佩勒斯以外，马克安派教会在马克安之后只有一个学派首领，他以作家的形象出现，始终忠于宗师，但他是如此重要，以致异端学学者们（Häresologen）继德尔图良、希坡律图和奥利金之后，都给予他以特殊地位，他就是卢坎努斯（Lukanus）。当然，关于我们所知甚微。他好像在西方领导过他的学派（罗马？）并致力于亚里士多德研究^[264]，他认为，在人身上凌驾于灵魂之上者还有一种更高的成分，唯独它才可能参与复活^[265]。他承续宗师的文本评注工作并指导他的门生参与其事。根据爱庇芳纽（希坡律图）的记载，他作为三本原说的追随者进一步发展了反对创世上帝的圣经

[263] 耶稣放弃了杀死创世者和夺取他的儿女们的权利，并付出代价。从这一点上人们会看到，善良上帝并不遵循“以眼还眼，以牙还牙”的原则行事。

[264] 这种研究当然并非在宗师影响之下。

[265] Tert., De resurr. 2: “有人已发现，有位叫路加的人，他不保存（宽恕）这个实体，他追随亚里士多德，认为它会分解为构成它的基本元素。要复活的是第三者，它不是灵魂，也不是肉体，即不是人，相反，或许是一头熊，或许就是路加（本人）。”

论据。他同样作为马克安派苦行之严厉辩护士出现于公众之前。人们得到的印象是，他在马克安死后是最重要的马克安信徒（见页 401* 以下）。

我们只是在最近通过两次发现才对马克安死后的（还远在二世纪）教会的历史获得重要的深层认识，这就是布洛内（Bruyne）和柯尔森（Corssen）的发现，即自古以来广为流传的拉丁文通俗译本的保罗书信的前言出自马克安派，另外便是我提出的证明：在西方的圣经手抄本中广为传布的伪劳狄基亚人书是马克安派的伪造（见附录Ⅲ）。那些前言完全以保罗与犹太教徒的斗争的观点规定着保罗书信的内容和意图，它们表明，马克安派教会是多么自觉地严格遵从其宗师的主要兴趣的；但与前言的精神有亲密渊源的这封伪造信却表明，有人竟然进行伪造，这肯定是宗师避之尚恐不及的。可惜人们还提不出一个马克安信徒对此一伪信负责，因为它——此外我们还听到第二封伪信，即伪造的保罗致亚历山大人书——不致如此广为传布，假若没有一个传报的权威支持它的话。但在另一方面，重要的是我们所用的这些文献的作者们当中没有谁看见过一部附有伪信的马克安派圣经，不论德尔图良，还是奥利金，抑或爱庇芳纽等等，都不曾见过。它似乎是一件出口品，并且——这足够悖理的了——更强有力渗透进入天主教的而非马克安派的“*Apostolos*”（“使徒书信”）。马克安派文献如此频繁地流入天主教圣经，这证明（1）在二世纪天主教版本的保罗书信的流传还是相当有限的，（2）正是在这个世纪曾存在过我们难以洞察的马克安教会对天主教教会的影响。只要看一下文本的历史，这一点便可得到证实。

马克安信徒们不断地改动着宗师的文本；宗师从不曾禁止，

也许还鼓励他们这么做（见页 43 以下）。其中不仅有学养深厚的门生卢坎努斯，而且还有一些无名的修正者，这些已经直接得到证明（Tert. IV, 5: “由于他们每天都为我们所反驳，因此他们每天都在修正福音”；Orig. II, 27 载克尔苏斯的话；奥利金本人；爱弗莱姆，Lied, 24, 1）。对此不乏例证，如 Sdamant, Dial. II, 25（据这里说，后来的马克安信徒在《林前》15, 38 将 $\sigma\omega\mu\alpha$ 改成 $\piνε\upsilon\mu\alpha$ ）；埃斯尼克的书，页 378*（在这里《林前》15, 25 中的 $\theta\eta$ 变成了被动态）；首先人们不妨比较一下德尔图良和爱庇芳纽所辑录的流传下来的不同文本，它们至少部分地以后来的马克安派的修正本为依据。但圣经的添加词语也有一些来自《新约》的其他篇章。《约翰福音》中的话被马克安信徒马库斯（Dial. II, 16 和 20:《约》13, 34 和 15, 19）引用了；据珀琉休姆的伊西多尔（Isidor von Pelusium）称（见页 369*）：“我是来废除律法和先知书的”一语被移入福音书中。按照爱庇芳纽的说法（haer. 42, 3），人们必须设想，《可》10, 37 以下（以及《太》的相参段落）用在了马克安派福音书的一个文本中。另据奥利金的记载，这是很可能的（见页 252*）。爱弗莱姆似乎在马克安信徒们的著述中读到过《太》23, 8（见页 359*），而叙利亚的马克安信徒们也重又接受了约翰为耶稣行洗礼之说（见页 357*）。人们在某些马克安信徒的书中也也许会读到牧教书信（Pastoral-briefe），这正如前言所证明的，克里索斯托的一段话也说明了这一点：“马克安信徒从 $\delta\omega\eta\ \acute{o}\ \chi\upsilon\pi\iota\omicron\varsigma\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \chi\upsilon\pi\iota\omicron\upsilon$ 一语推断出两个上帝的存在。”（如果这真正是马克安派的本意，那么这一解释便是基于对两个上帝的关系的理解，而这种理解已不再是真实的了。）人们也可以发现有些福音书诠释并非出自马克安，而是他后来的信徒所为；如对耶稣要求去见教士的命令的两种不同的论

释中的一种（《路》5，14 和 17，14，见 Tert. IV，9，35）也许是后来补加的；又如德尔图良发现对《路》6，24 有两种解释，其一（真正马克安派的）并非将“Vae”（“要倒霉”）理解为“malesictio”（“诅咒”），而是理解为“admonitio”（“警醒”），而另一种解释则认为基督在这里说了造物神将做的事（Tert. IV，15）：“另外一些人则认为，那话就是一种诅咒，但他们想让基督说出那悲哀（即要倒霉），但这不是仿佛出于他自己的真切感受，相反，这祸患来自造物主，并且他想将之归之于造物主的严厉。”他也可能在 IV，30 关于《路》13，19 曾看到两种解释。在亚大曼修的《对话》中载有大量可能并非马克安本人而是出自后来的马克安信徒的解释。不过，只要它们真正符合马克安派观点，徒劳地探求鉴别标准的尝试也就毫无意义了。

对马克安派教会关于其经文及其信仰的后来的历史，我们所知道者微乎其微。关于它与其他教派的关系我们也很茫然，虽然我们占有从《穆拉托里经目残篇》^[266]以来的一些若明若暗的信息并知道《反题》也为马克安的教会之外的那些摆脱了《旧约》的人们所阅读，尤其摩尼教将它用于自己的目的，此外还有贵族以及其他一些人。异教进行的论战是否利用过它（波菲利），这还不易断定，正如从另一方面看《反题》与犹太教反基督教的论战的关系那样；不过，在这两种情况下都可能存在着相互依赖的关系。

狄奥多莱记载的一则轶闻说明，一直到五世纪，这个教会中

[266] [译按]《穆拉托里经目残篇》(Muratorisches Fragment)：1750 年意大利考古学家穆拉托里 (L. A. Muratori, 1672—1750) 在米兰发现六至八世纪间的羊皮卷手抄本，上有用当时拙劣的拉丁文抄写的《新约》部分书目及有关考证文字。据称此书目为二世纪末在罗马用希腊文编订的，经穆拉托里整理出版，故名。

仍然在相当严肃地坚持那种对抗创世者的苦行生活（见页 371*）。他说，他认识一个九十岁的马克安派信徒，这个老翁早晨总是以唾液洗面，以便——据他解释说——不接触创世者的产物，即不与水发生关系；他本来极想避免饮水进食，但可惜缺了这些东西便无法活命，甚至连秘密祭祀也不能举行了。

至于秘密祭仪，埃斯尼克认为（见页 377*），拯救方式（以基督之死为代价进行的赎买）之详细的描述在马克安派教会中是保密的，不传给任何人，哪怕只是口头的传授；虽然我们是通过赎买而得救的事会口头告知所有的人，但是，“基督如何赎买和以什么手段赎买，这却并非所有的人都知道的。”这一条没有第二个证据所支持的记载可靠吗？如果此说可靠，那么，马克安派教会曾一度因之而与众不同的原初的公开性（见页 146 以下）在这里便受到了限制。此说大概是可以成立的；因为外在的和内在的影响可能具有决定性意义，而埃斯尼克又是一位可靠的见证^[267]。

关于洗礼，爱庇芳纽说，马克安允许重复施洗（haer. 42, 3），甚至可重复三次以上（“我曾听许多人如此说”）。叙述同一件事的埃斯尼克是以爱庇芳纽为依据的，所以后者在这里便是唯一的见证。可是，埃斯尼克在他基于自己的了解进行叙述的地方说（见页 379*）：“马克安信徒对（洗礼）誓约撒谎；由于他们无力抗拒贪欲，他们便强迫（罪人）进行忏悔……真正的宗教信徒（天主教徒）并不像那类大言不惭的人，那类人说‘我们从洗礼开始便盟誓禁戒荤食和婚配’，接着他们便食言并进行忏悔。”由于圣经主义者马克安不可能容许重复受洗，

[267] 爱庇芳纽可并不这么可靠；他，而且只有他说，马克安宣讲轮回转生。这本身便是不可能的，并受到克雷芒的反驳（见页 365*）。

由于唯一的见证爱庇芳纽只是基于道听途说立论，最后，由于埃斯尼克所谈到的马克安信徒们的忏悔是一次藉以达到回归原有状态（*Restitutio*）的忏悔，所以，爱庇芳纽以之为依据的那些人的记述很可能是错误的或者怀有恶意。那些马克安信徒将忏悔看成是再行洗礼，由于他们将《路》12，50 和《可》10，38 “新洗礼” 用于它，所以，这里的误解或者中伤是显而易见的，即认为马克安信徒容许重复受洗，^[268] 但下述情况肯定是出自爱庇芳纽和埃斯尼克的记载：马克安信徒也不得不抑制自己的情绪，对一切罪施行一种与后来的天主教忏悔方法完全吻合，但很难说与宗师的思想一致的忏悔方法。天主教的忏悔仪式也无非是洗礼的一次重演。

还有一个所谓独一无二的特点流传了下来。德尔图良（V，10）就《林前》15，29（死者的洗礼）评注说：“不要以为这位使徒此时指出了某位新的发起者和鼓吹者，以至于那些徒劳地替死者施洗的人越是凭着这样一种复活的信仰行此事，他越是坚持肉体的复活。” 人们不可能由此推断，这是马克安派的一种特殊习俗，马克安只是对这段话评论说，由于福音书中只字未提死者的洗礼，通过保罗对这一习俗表示的认可会显示出他在教会中立法者的崇高地位。从德尔图良的《论肉体》48 也不可能得到有关马克安的东西。克里索斯托在谈及《林前》15，29 时说，马克安信徒中的一个慕道者在将死时会被问及他是否要求受洗；接着，爬到病榻下面的一个兄弟便给予肯定回答，于是，洗礼便完成了（见页 367*）。这条为埃斯尼克所证实的记载（见页 380*；这是否来自克里索斯托？）只是表明，使徒时代的一种习俗在马

[268] 可参阅希坡律图（*Refut. IX*，12）就 Kallist 的主教治下的罗马教会所作的怀有恶意的暗示：'Ἐπὶ τούτου πρῶτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα。

克安派教会中比在天主教会中维持的时间更长，它并没有提供特别的信息^[269]。

3. 阿佩勒斯和他的教派^[270]

阿佩勒斯是马克安争取来的一个门生（大概在罗马）；他离开了宗师（De praescr. 30）：“远离那最虔敬的导师的视线”，前往亚历山大^[271]，又从那里作为脱离了其宗师的独立教师返回。现在，由于他拒绝马克安的二元论，宣讲上帝王国和灵魂先在（Praexistenz），所以，为克雷芒和奥利金的师辈们所尊崇的亚历山大的神学思辨很可能对他产生了影响。在罗马，他在马克安派教会之外创建了一个学派，参与这个学派的有一个苦行的处女菲

[269] 这种习俗对说明秘密巫术早期渗透进教徒群体的情况特别具有典型性（但不可忽视天主教教徒群体想必很快便革除了这一习俗），它对于马克安信徒（Filastr. haer. 49）和塞林图派（Epiph., haer 28, 6）却成为传统：在前者称“Hi mortuos baptizant”；在后者则称：“χαίτι παραδόσεως πρᾶγμα ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, ὥς τινῶν μὲν παρ’ αὐτοῖς προφθανόντων τελευτῆσαι ἄνευ βαπτίσματος, ἄλλου δὲ ἀντ’ αὐτῶν, εἰς ὄνομα ἐχέινων βαπτίζεσθαι, ὑπὲρ τοῦ μὴ εἶναι τῇ ἀναστάσει ἀναστάντας αὐτοὺς δίχην δοῦναι τιμωρίας, βάπτισμα μὴ εἰλήφοτας。”译者附注：塞林图派，一、二世纪之交为塞林图（Cerinthus）所建立的异端派别。

[270] 见附录Ⅲ的完整论证，此外参阅我的博士论文：De Apelles gnosi Monarchica, 1874（它与新的论说相比而显得过时了）和我的论文（载：献给 A. Hauck 的《历史论文集》，1916）：Rhodon und Apelles（《洛敦与阿佩勒斯》），我在本书中部分复述了其中的内容。

[271] 破戒食葷的罪过也是此行的缘由，但这只见于德尔图良的记载，而罗马人洛敦和希坡律图对此一无所知；相反，希坡律图曾提到马克安破戒食肉，而德尔图良却保持沉默（见上文页 23）。这是否像对马克安一样，对阿佩勒斯同样是恶意的捏造？

露梅内 (Philumene)^[272] —— 一个先知，他像一个献身的门徒那样与她共事，他向她陈述他的思想，听取她的启示和预言。他以这些启示和预言为基础写出现已失传的作品《显现》(《Phanero-seis》)^[273]。关于这个女人的清晰图像很难获得，她居然能够使一个如阿佩勒斯这样的有高深学养的男人着迷，向他叙述一个青年男子向她显现的种种幻象，在她的这些幻象里此男子时而自称基督时而自称保罗。她像发布神谕一样回答问题，随之，阿佩勒斯又将这些回答传达给向他提问者。据说她也行奇迹，仅仅食用一个大面包，她（每天）巧妙地将它完好无损地塞进一个有着细细瓶颈的瓶子，又用指尖将它完好无损地取出来^[274]。

阿佩勒斯与这个女人联手将一种批判—神学的活动与浪漫—宗教的活动联系了起来。他以前的业师写了《反题》一书，其中证明了《旧约》没有宗教价值（但同时却认为它是一部完全可信的书）；

[272] 德尔图良认为 “postea immano postibulum”，此说不会有人相信。我们所知道的关于她的情况都来自洛敦和德尔图良。在希坡律图写他的 *Syntagma* (《文集》) 时，他对她还一无所知（因此爱庇芳纽也一无所知）；但他在 *Refutatio* (《批驳》) 中已经知道她和她的《显现》(《Phanero-seis》) 一书，因为他在此期间已读过现已失传的德尔图良驳阿佩勒斯的文章。伪德尔图良也知道这篇文章，他关于菲露梅内的笔记也取自其中。在 *De praescr.* 6，德尔图良将阿佩勒斯的异端思想恰恰归咎于菲露梅内。

[273] 德尔图良关于阿佩勒斯的学说以及在上面正文中随后谈到的东西似乎全都出自这个作品。据肯定抄袭德尔图良的作品的伪德尔图良称，“显现”似乎在教派内享有经典的威望：“不是平常的，而是非凡的条文。”这种说法有些含混不清。

[274] 所有这些都出自在奥古斯丁的一份手抄本中偶然保存下来的德尔图良驳阿佩勒斯一文的残篇。在幻象中天上的人物 (Tert. *De praesc.* 6 [据说一个恶魔般的天使塑造了她] 等等；由此而有哲罗姆的《加》1, 8 的评注) 以 “pueri” (“儿童”) 的形象出现，这在其他方面也得到证实。如果说这里说的青年人时而自称基督时而自称保罗，那么，人们由此还可看到马克安的影响范围。基督以保罗的形象向圣台克拉 (Thekla) 显现，这可以从她与保罗的关系得到解释。关于奇迹，见 Buchholtz 的文章：“Das okkulte Berlin” (《神秘的柏林》) (载：Berliner Zeitung am Mittag, 1920 年 6 月 3 日)。在这里举行的一次唯灵论的集会上，一个与会者说：“最近，我那里有一个盐罐进入一个细瓶颈的瓶子。”——人们也许可以将这个面包看成是女先知专门用以维系生命的圣化面包。

阿佩勒斯撰成一部至少有三十八卷的大部头著作，他给它加上的标题是《三段论法》（《Syflogismen》），他在这里揭露了种种荒诞的虚构故事和矛盾，简言之，就是律法和先知书的不可信性以及基督教格格不入的精神。他这部著作的残篇表明他很善于运用理性主义^[275]，针对他在主要方面始终保持忠实的宗师，他直言不讳地说：“当谈到（多个本原）时，马克安在撒谎。”^[276]

阿佩勒斯在罗马和从罗马向外进行了卓有成效的活动。虽然伊里奈乌还没有注意到这些活动（克雷芒也没有注意到），但在德尔图良的早期著作“De praescr. haer.”中，阿佩勒斯教派就作为最重要的异端派别与马克安派和瓦伦廷派并列出现。^[277]这个经常在德尔图良的著作中出现的三元组合，奥利金为了论战的目的也在许多地方归于一类而与另外一个三元组合——“马克安、瓦伦廷、巴西里德”并列，或者将这两个组合放在一起，这证明阿佩勒斯教派^[278]在巴勒斯坦以及在东方地区^[279]已经扎下根，并与

[275] 洛敦谈到，阿佩勒斯为批驳《旧约》而竭尽心力写成许多包含着渎神内容的文章。奥利金和德尔图良（在已散失的驳阿佩勒斯的文章中）了解《三段论法》并作过深入分析；知道此一标题者只有伪德尔图良（源于德尔图良）。爱庇芳纽除了希坡律图的《文集》（他在这里和在《批驳》里曾用过阿佩勒斯的一篇认信文章〔或者更早的反驳文章？洛敦？〕），还直接或间接地使用过阿佩勒斯的一篇文章（也许是希坡律图用的同一篇文章），虽然并未用《三段论法》。安提穆斯（Anthimus）也熟知阿佩勒斯的一篇文章。

[276] 见安提穆斯的书，附录页419*；参见爱庇芳纽的Haer. 44, 1所载阿佩勒斯语：πεπλη-
άνηται Μαρχίων。

[277] 德尔图良的四个长篇专论便是针对马克安、阿佩勒斯、瓦伦廷和赫尔摩根（Hermogenes）的；在“De carne Christi”一文中几乎只反对前三人；他们在“De praescr. 37”作为“更加臭名昭著和普遍”而与其他异端派别区别开来。

[278] 阿佩勒斯所建立的团体究竟是如它与之严格分离开来的马克安教会一样的正式教会，还是一个学派，这很难下定论。它短促的生存时间说明属于后一种情况，Epiph. Haer. 44, 1: σχολή。

[279] 是否也在埃及传播，无法肯定，因为奥利金只是在他的后期著作中论及阿佩勒斯。

最重要的异端派别展开了竞争。但命运给它的生命要比马克安教会短得多。我们没有可靠证据说明它在作为它的坚韧对手的奥利金时代之后——他到处旅行，在许多城市作报告反对它^[280]——还存在于很长时间。菲尔米利安（Firmilian）判定阿佩勒斯附和马克安的渎神言论而又加进许多更为敌视信仰和真理的东西。^[281]这一判断在教会中——虽然阿佩勒斯坚持一原则说——极为普遍并激起特别激烈的反对异端的斗争，反对他们将《旧约》化解为童话和荒诞故事。马克安和马克安信徒流传给我们关于他们与天主教徒争论的情况，阿佩勒斯对此也有言论传世。希坡律图在《文集》中记载，阿佩勒斯在一次关于信仰的谈话中说：“我无须向马克安学习，并与他一起坚持两个同样永恒的本原；我宣讲一个本原。”更为重要的是洛敦与已届耄耋之年的阿佩勒斯^[282]所进行的一次宗教谈话，^[283]这称得上是我们从最古老的教会史上所得到的最重要的宗教谈话。这次谈话是在马尔库斯·奥勒留（Marcus Aurelius）^[284]在位末期进行的：

“年迈的阿佩勒斯”——洛敦写道——“与我们进行了一次谈话^[285]，人们证明，他在许多方面坚持坏的东西。因此他说，人们绝不可以考察（某人的）学说，每个人都应保持他已经接受了的信仰；因为，他说，将得到拯救者是那些寄希望于被钉上十字架者的人们（σωθήσεσθαι τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἡλιπιχότας），

[280] 见附录页 418*。

[281] 见附录页 419*。

[282] 洛敦尖刻地写道：“他对他（严肃地）举止和年龄颇有些得意。”

[283] 希坡律图可能指的就是这次谈话；因为在两次谈话中阿佩勒斯都简洁而明确地承认一原则说。

[284] [译按] 马尔库斯·奥勒留（121—180），罗马帝国皇帝，161—180 在位。

[285] 可见，阿佩勒斯是主动的。

只要他们被证明完成了善良功业。作为他所有论题中之最不清楚的论题反复被他说明者是——如我们已经说过的^[286]——关于上帝的学说（τὸ δὲ πάντων ἀσαφέστατον ἐδογματίζωτο αὐτῷ πρῶτον, καθὼς προειρήχαμεν, τὸ περὶ θεοῦ），因为他一再说‘一个本原’，正像我们的学说一样。”

优西比乌在他的节录中继续写道：洛敦在阐明了阿佩勒斯的整个学说上的见解之后，又作了下述补充：

“当时我对他说：‘你从哪里取得这里所需要的证据，或者你怎样坚持一个本原？请告诉我们！’他回答说，预言不攻自破，因为它根本没有说出任何真实的东西；它不一致而又说谎，它自相矛盾；一个本原是怎样的呢——他反复解释说——这他不知道，他只是被驱赶走向它的（τὸ δὲ πῶς ἐστὶν μία ἀρχή, μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτως δὲ χινεῖσθαι μόνον）。当我恳求他说真话的时候，^[287]他发誓完全真诚地说，他不知道一个未经证明的上帝是怎样的（μὴ ἐπίστασθαι πῶς εἰς ἐστὶν ἀγέννητος θεός），但他相信。我大笑着对他表示我对他的蔑视：他自称是一位教师，却不知如何证明他所宣讲的东西。”

洛敦如此表述这一结果，似乎这个异端的最后陈说，即可惜为优西比乌的有限转述所提供的陈说仿佛是这个被逼入绝境的老人的绝望流露，优西比乌正是如此理解，他援引这些话便是为了使阿佩勒斯出丑。不过，这在优西比乌的《教会史》中并非个别现象，他经常通过他的引语在后世达到完全不同于他的初衷的效果。这些话绝不是迫于一时的窘境而发——它的重要性远远超过

[286] 这想必是在优西比乌不曾节录的前一段里说的。

[287] 洛敦大概怀疑阿佩勒斯有一种他不愿披露的秘密教义（如瓦伦廷派和其他灵知派那样）。

这一点——这是阿佩勒斯深思熟虑的信念，是这一信念的精髓和亮点。只是一时还不清楚，这些陈说应被理解为听天由命的表露，还是洛敦加进了这听天由命的口吻。同时，还有一个问题有待回答，阿佩勒斯作为教师一直如此表述意见，还是这仅仅为年迈老人之言。

“救赎对那些寄希望于被钉上十字架者的人们是确定无疑的，只要他们被证明完成了善良功业”，在这一命题中，阿佩勒斯像他以前的宗师一样明确无误地认信保罗的基督教——这也表现在绝对的“ὁ ἐσταυρωμένος”所证明的表述方式中^[288]，它在以前——据我所知——在整个后使徒时代的文献中没有出现过，它赋予思想以特殊的份量。在这里，它犹如一句格言那样归纳了基督教的本质^[289]。

不过，人们只有从下述思想中方才认识到，阿佩勒斯的这一认信产生了多么巨大的、超越保罗的影响。按照保罗的说法，ἡλπικέναι εἰς Χριστόν 和 πιστεύειν εἰς ἕνα θεόν 都同样是本质性的，同样是必然的和不可割裂的；他大概根本无法想像有人会割裂这种联系；阿佩勒斯却并不如此看。在他看来，为了得救而绝对必要的仅仅是对被钉上十字架者的希望，即对十字架上的死

[288] 《罗》8, 24 (τῇ ἐλπίδι ἐσωθημεν)；《林前》1, 23、2, 2、15, 19 (ἡλπικότες ἐσεμεν ἐν Χριστῇ)；《林后》1, 10 (εἰς ὃν ἡλπίχαμεν)。εὐρίσχεσθαι ἐν 也是保罗用语（《腓》3, 9），而保罗本来也可以写成 μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις εὐρίσχωμαι（见《林后》5, 10，甚至《加》）；因为不可能设想，阿佩勒斯认为它与 ἐλπίζειν εἰς τὸν ἐσταυρωμένον 是同等价值的。

[289] 参阅希坡律图的 Refut. VII, 38 所录阿佩勒斯的一句话：（升天见父亲时的基督）χαταλιπὼν τὸ τῆς ζωῆς σπέρμα εἰς τὸν κόσμον διὰ τῶν μαθητῶν τοῖς πιστεύουσι。“σπέρμα”使人想起《约》3, 9。马克安本来是不可能如此表达的。

亡所表现出的上帝拯救行为的希望^[290]。这种信仰希望虽然在他本身是与只有一个本原的设想，是与 ἐνὸς ἀγεννήτου θεοῦ 的设想联系在一起的^[291]；但他知道，其他基督徒对此想法不同，但这并不妨碍他，他反而认为，凡是存在着那种对钉上十字架者的希望（连同圣洁的生活）的地方，人们便应让每个人在涉及上帝问题上保持他已经接受的信仰^[292]。甚至存在着多少永恒本原的问题在他看来也决定不了基督的地位；因为唯有被钉上十字架者是全部的核心^[293]。整个“理论的”神学在这里被径直从基督的宗教中驱逐了出去，每一种 “ἐξετάζειν τὸν λόγον” 都是绝对禁止的。基督的宗教是可靠的希望，它只与拯救和被钉上十字架的拯救者有关。这便是这位生活在柏拉图主义和主宰着一切的宗教理智主义（Ihtellektualismus）时代的基督徒的传言！

那么，阿佩勒斯如何为他对理论神学的态度辩白呢？他通过两种有着内在联系的判断，一个负面的和一个正面的判断。前者称：τὸ πρᾶγμα τὸ περὶ θεοῦ 是所有问题中之最深奥难解者^[294]，可以说根本没有关于上帝的灵知（Gnosis）和认知（οὐ γινώσχω, οὐχ ἐπίσταμαι）。这样一来，任何对上帝的认识都被拒

[290] 这也是马克安的见解；因为他使善良上帝和基督相互靠近以致达到相互等同。

[291] 阿佩勒斯自己提出的使 μία ἀρχή = εἷς ἀγέννητος 这个概念或者 ἀγέννητος θεός 的解释是值得注意的（在古代教会的认信中，ἀγέννητος 是罕见的〔见 Ulphilas 和 Patricius 的认信〕。在护教士中懂哲学的阿特那哥拉〔Athenagoras〕是唯一一个颇为经常地使用 ἀγέννητος 的人；查斯丁〔只有他〕经常使用 ἀγέννητος。

[292] 必须注意，阿佩勒斯为清楚起见，不是用 πιστεύειν，而是用 ἐλπίζειν 说明拯救信仰，并给予 πιστεύειν 以更为广泛的、表达一种普遍信念的涵义。——对此可比较歌德的话：“不须问你从哪个门走进上帝居室，你要待在你曾占据的那个安静的所在。”

[293] 如果阿佩勒斯的神学和基督论与他稍年轻的同时代人、罗马主教策非林（Zephyrin）的理论一样，也是易于理解的，后者认为：'Εγὼ οἶδα ἓνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα。

[294] 柏拉图的神学也是如此开始的；但接着阿佩勒斯便与他分道扬镳了。

斥于世界之外了，此外还特别强调，这种认识也不可能从《旧约》中得到^[295]，人们在这部书里找不到任何现实的和真实的东西；它所包含的东西是荒唐的、谎言性的，而且它自身矛盾重重。关于上帝， $\pi\omega\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ^[296]，但我却无法通过证明传播这种信仰；因为它并非合于理性的或者奠立在权威之上的认知，而是我不可能进一步对其解释的具有内在确定性（ $\acute{o}\upsilon\tau\omega\varsigma \chi\iota\nu\acute{o}\upsilon\mu\alpha\iota$ ）的论题。

可见，阿佩勒斯并非怀疑论者^[297]，毋宁说他的确信对他而言不是拯救信仰，它也并非基于一种深刻认识，而只是基于一种“ $\chi\iota\nu\acute{\epsilon}\iota\sigma\theta\alpha\iota$ ”。

除了保罗对被钉上十字架者的完整认信以外，这种“ $\acute{o}\upsilon\tau\omega\varsigma \chi\iota\nu\acute{o}\upsilon\mu\alpha\iota$ ”无疑是这整个表述中最有价值的东西。 $\chi\iota\nu\acute{\epsilon}\iota\sigma\theta\alpha\iota$ ——一个斯多亚派的概念——是内在被确定状态的意义上的一种心灵躁动^[298]。阿佩勒斯宣称上帝问题（在生存和唯一性意义上）并非认知（既非逻辑的亦非历史的认知）的论题，而仅仅是心灵确定性的论题，仅此一点难道他不理应在宗教心理学的历史上占据一个特殊地位吗？谁曾在其先如此肯定地说出过这一点，谁曾说出过一点？在其先谁曾取消过关于上帝的一切认知，并从理论认识的立场宣布上帝问题是 $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \acute{\alpha}\sigma\alpha\phi\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$ ？他并未因此而陷入物质主义或者怀疑论，而只是为了代表他自己声明，在

[295] 在这两种信念上，阿佩勒斯还与马克安同行，但在论证第二种信念时已不再是同道者了。

[296] 即他面对世界和人类时是怎样的，他又怎么可能是唯一者。始终对认知闭锁着，因此任何一个论据都是不可能成立的。第二个判断来自自我观察：“我个人虽然信仰唯一的原则（唯一的、未被证明的上帝）”[注：即我深信他存在，他是一个。]

[297] 这是他的确定的表达方式，不论他谈到《旧约》还是上帝，谈到拯救还是基督抑或谈到马克安。

[298] S. Norden, *Agnostos Theos* ($\langle ywykhhup \rangle$), ($\langle$ 认识上帝 $\rangle$) 页 19 以下。

这一领域 πιστεύειν = χινεῖσθαι, 这个 χινεῖσθαι 在他看来将取代对 τὸ πῶς ἐστὶν μία ἀρχή, 即 πῶς εἷς ἐστὶν ἀγέννητος θεός 的问题的回答。这难道不正是康德的“理论的”与“实践的”理性的区分? 不过, 在他那里是如此区分的, 取代实践理性这个模糊概念者是一个心灵事实之清晰的概念, 这个事实自身不可解释而又不可传播。阿佩勒斯像马克安的另一个学生卢坎努斯(见上文页172)一样, 学过哲学——他的术语证明了这一点——并彻底钻研过《旧约》; 但他拒绝将此二者作为认识上帝之源。他根本不承认这个源, 取代它的是主观的上帝意识, 即一神论的上帝意识, 他以斯多亚的方法而又超越这些方法将这种意识描述为一种内在的被驱动和被确定状态。他的“χινουμαι”相当于奥古斯丁的“ad te”, 从心理学上看, 它比在突出强调 μία ἀρχή 上与之有亲近关系的施莱尔马赫(Schleiermacher)的“绝对的依附感”(“Das absolute Abhängigkeitsgefühl”)观察得更为精细。对于阿佩勒斯而言, 上帝是而且始终是 ἄγνωστος (从朴实的意义上看); 但这并非他的终极之言; 因为通过一种内在的确定性, 上帝作为在者(Seiender)和作为唯一者从主观上强加给了他, 他因此而信仰他。

然而, 人们不可不看到, 与康德和施莱尔马赫的亲近关系却只是一种有条件的关系。为什么? 因为宗教中的——以及在通过 χινεῖσθαι 作出的回答中的——上帝问题对于阿佩勒斯并不起决定性的作用。相反, 他在这里愿意承认任何一种经验并容忍那些怀有二本原和三本原的信仰, 即那些清晰的 χινεῖσθαι 毫无感知的基督徒。他愿意, 他甚至要求每个人都保持其主观上的形而上的信仰, 因为对于拯救和救赎所应考虑的对被钉上十字架者的希望。阿佩勒斯不仅使这种希望完全摆脱认知, 而且使它完全摆脱一神论信仰。

可是，既然这种希望对于每个人都是必要的，既然它既不可展示又没有形而上学的一神论信仰（*χινεῖσθαι*）为其基础，它本身又奠立在什么之上呢？答案只可能是：在这里要么考虑有一种与上述第一个 *χινεῖσθαι* 不仅从主观上区别开来的第二个 *χινεῖσθαι*——因为每个人都可以而且也应该怀有对被钉上十字架者的希望——要么被钉上十字架者的事实不言自明，福音为自己创造出希望者。阿佩勒斯所指的只可能是后者；因为 *χινεῖσθαι* 是而且始终是主观性的。可见，阿佩勒斯的思想顺序是：（1）有一个产生于事实本身或者布道的、对被钉上十字架者的超度性 *ἐλπίζειν*；谁赢得它谁就肯定得到救赎，因为只有从对被钉上十字架者的领悟中才会产生对慈悲的（善良的）上帝的认识；这虽然不是阿佩勒斯在这里所明确说出的，但却是语境得出的结论，而且从他的马克安派的传承看是确定无疑的^[299]。*χινεῖσθαι* 并不关涉作为慈悲者（拯救者）的上帝^[300]。（2）有一个将此一和彼一引向对一个统一的世界理由，即对一个上帝的形而上的信仰的内在的 *χινεῖσθαι*；但既然并非每个人都经历到它，所以，对 *μία ἀρχή* 的承认便不可能为得到救赎所必要的^[301]；另外，

[299] 此外，他在谈到原则问题和 *μία ἀρχή* 时，用以取代后者的不是 *τὸν ἕνα ἀγέννητον θεόν*。

[300] 寓于 *ἐσταυρωμένος* 之中者是拯救者上帝。

[301] 阿佩勒斯个人将以被钉上十字架者的形象显现的拯救者上帝与 *μία ἀρχή* 认同，但他对其他并不要求这种认同。——在这里很值得注意的是阿佩勒斯与奥古斯丁之间的一致和差别（《忏悔录》的《前言》；见载于拙著《演讲和论文集》卷五页 69 以下的我的论文）。与 *χινεῖσθαι* 相当者在奥古斯丁那里是 “ad te” 和 “inquietum”，而与 *ἡλπιχέναι ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον* 相当者是 “praedicatio”，“ad te” 藉助这种 “praedicatio” 领受其对于主体可认识的和超度性的内容。这里的区别如下：奥古斯丁认为 “praedicatio” 本身是无根基的；相反，阿佩勒斯则将一切都置于 “praedicatio” 之上，但自己又评论说——他认为这并非一般性的东西，而是主观性的东西——与它相迎合的是 *χινεῖσθαι*。

πῶς ἐστὶν εἰς θεός 的问题始终没有从科学上得到回答。(3) 有一个合于理性的具有展示能力的认知 (γινώσχειν, ἐπίστασθαι), 但这种认知只涉及世界: 上帝问题对它仍然作为形而上的和超度性的问题闭锁着。

ἡλπικέναι ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον 以及对一个善良的、拯救性的本原和奠立于 χινεῖσθαι 之上的 πιστεῦεῖς εἰς ἓνα ἀγέννητον θεόν 被阿佩勒斯拆散, 而且他还将基督的宗教完全置于其历史内容的印象之上。难道他自己感觉到了其中所蕴含的可怕的宿命论? 人们大概可作如此设想, 因为与 χινεῖσθαι 并列的还有一个重要的、恰恰也属于救赎信仰的 “μόνον”。而且我们知道 (见上文), 他以前就宣称他的老师的二本原说是错误和谎言, 因此他当时不可能主张下述命题: 每个人在涉及 ἀρχαί 时都可以和应该坚持他所拥有的 πιστεύειν。可见, 正是这个年迈的阿佩勒斯现在将他以往判定为认知论题的东西解释为一种主观的、处于认识之外的、救赎信仰与之完全没有关系的确定性。这样一种变化没有宿命论是不可能完成的^[302]。

通过对三个值 (不可能达到对上帝认知的、合于理性的世界认识; 为心理 - 主观性制约的、对作为唯一世界理由的上帝的信仰; 奠立于历史之上的对上帝——拯救者——的基督教的希望信仰) 的精细区分, 阿佩勒斯在宗教史上赢得了一个崇高地位。他是奥古斯丁之前的唯一一个我们今天无须努力迎合便与之沟通

[302] 阿佩勒斯本人从不曾在他旧有的认信 εἰς ἀγέννητος ἀγαθὸς θεός 上产生迷误; 但他现在区分与这个上帝的关系: 他说, 每个人都能够从福音书中体认到拯救性的爱, 但并非每个人都需要确信世界理由之统一性, 因为这种确定信念并不是为得永福所必不可少的, 根据经验即便善良的基督徒也不可能被推动达到这一信念。难道这不说明, 他在他生命即将结束之时向他曾一度激烈攻击过的老师马克安伸出了和解之手吗?

的基督教神学家^[303]。

阿佩勒斯学说与马克安相左的地方从其著述残稿还可以为人所认识和理解，它总是弥补着马克安学说明显的逻辑上的弱点；当然，实质性的优势并非总是在阿佩勒斯一边。

(1) 马克安设定有两个本原，但由于他并未将两者等同，而是将善良上帝理解为高于正义上帝的上层上帝并宣讲说，在万物终极之时正义上帝也将消亡，所以，两个本原的规定在逻辑上看来是站不住脚的。因此，阿佩勒斯为了投合普遍的基督教学说只规定一个神性的本原，后者除了天使还创造了一个特殊的“virtus”（“德行”）；阿佩勒斯称它为“著名天使”，在广义上即 αρχή；因为它是创世者。

(2) 马克安从整体上和个别事件上谴责创世（包括创造人），判定它是无价值的和低劣的、与其创造者同类的产物，他从“肉体”还瞥见某种产生于创世者所必须使用的材料中的特别可憎的东西；阿佩勒斯不能同意对世界的这一评价（他关于肉体的思想如马克安一样），因为这不明显的事实。在这里，他补充了他从亚历山大学派宗教哲学家们那里学来的认识：世界也包含着某些相对崇高和善良的东西，哪怕它是如此恶劣；这种善会得到最恰当的解释，如果人们将世界理解为一个更高、更好的世界之不成功的映像的话，在这个世界上也正是因为因此而有一种悲剧性的悔恨特征^[304]；可见，世界的创造者想必是最善良的意愿

[303] 他的对手洛敦曾用下面一段话充分说明自己的特点：“我大笑着他表示我的轻藐，他自称是一个教师，却又不知道如何证明自己所教授的东西。”人们从他自己的话知道，他属于当时的十几个哲学家之列。

[304] 参见伪德尔图良的记载：“出于对那更高世界的摹仿，天使或造物主创造了这个世界，但后来他又后悔了。”Tert., de carne 8：“一位著名（伟大）的天使创造了这个世界，并且，他进行创造以后，他又后悔了。”

和弱点兼而有之。另外，还有一个完全表露其柏拉图来源而同时又大大远离马克安的观念的观点：在这个不完美的世界上，存在着某些尽管其状况可悲却必然有一个上天来源的东西，即人的灵魂，它只可能来自 $\mu\acute{\iota}\alpha\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta$ 本身。马克安怎么会看不见其崇高？可它又是怎样来到这个世界的？

(3) 马克安从品质上将创世和《旧约》径直等同；二者在他看来是种属相同而又同样低劣的；但他却完全忽略了检验《旧约》的可信性，而只满足于一种纯宗教性的批判。在这里，阿佩勒斯作了补正。他深入研究了这部书，他发现这是一部荒诞故事和谎言之作；但如果摩西经书和诸先知书只是用谎言编织的长篇圣徒传说，这就远远比创世更加糟糕；因而在摩西和众先知背后必定有不同于创世者的另一种力量，这里必定有第二个“天使”参与其事，一个堕落者，这可能是那个在小树丛里对摩西讲话的性急如火的撒谎精灵。他，这个“恶神”（*praeses mali*）就是以色列的上帝，也是追随以色列上帝的基督徒的上帝；他就是那个通过卑鄙的诱惑（“*terrenis escis*”）从善良上帝的上层区域将灵魂引诱出来，接着在这里为它们履盖上罪恶的肉体。

(4) 马克安不让基督的肉体出生，声称它是一副单纯的假象肉体。阿佩勒斯也曾承认前一说，但他认识到马克安的假象说是难以辩护的，因为它强加给救世者一种欺骗行为，因为它质疑一切所系之的基督功业的现实性；所以，阿佩勒斯为基督加上一副现实的、但却是由单纯元素构成的肉体，他在穿过星空降临世界时便披上了这副肉体。

这是他与马克安学说的最重要的差别，正是这些差别为一种新学说奠定了基石。通过第一点和第二点作为陌生上帝的上帝被取消了：这是马克安与阿佩勒斯之间的分歧的主要之点。

据此，阿佩勒斯的教理要义为：

(a) 教义唯一以之为基石的基督教圣经是由马克安正确决定的；它由路加的（经简略和作伪的）福音书和（经简略和作伪的）保罗书信构成。《旧约》应被拒绝^[305]。甚至菲露梅内女先知的“启示”也是可读的（见上文页 177 以下）。

(b) 有一个善良上帝（εἷς ἐστιν ἀγαθὸς θεὸς καὶ μία ἀρχὴ καὶ μία δύναμις ἀχατονόμαστος）^[306]；这个上帝创造了天使之力和一个上层世界，他也创造了原本在他那里、在上层区域的人的灵魂^[307]，但他没有创造世界，他也并不为之操心^[308]。他的基督、儿子自永世以来就在他那里^[309]。

(c) 被创造的天使中之最高者——是如此之高，以致他作为“virtus”（“德能”）可以被称为 δευτέρα αρχή, ἄλλος θεός, δεύτερος θεός^[310] 和 χύριος，可以说已经完全接近逻各斯了；但阿佩勒斯似乎避而不用这个名称——这个最高者完全听从最高上帝的示意、训诫和命令。后者委他以创世使命，他应为了唯一者

[305] 哲罗姆说阿佩勒斯有一部自己的福音书是不可信的（见附录页 418*）；伪德尔图良对马克安经典的记载有利于阿佩勒斯。他引用了迷羊和《路》8, 20（Tert., De carne 7, 他在同一章提出一个前提：阿佩勒斯不承认《约翰福音》），圣诞日故事在这里阙如。不错，阿佩勒斯引用过（见爱庇芳纽：Haer. 44, 2）：“你们要做好的兑换钱币的人，”这正如福音书中所写：但这却作不出定论。而且，没有任何东西可否认：阿佩勒斯像其他门生一样对马克安的福音书作过改动。希坡律图（Ref. VII, 38）说得过分一般，他在谈到阿佩勒斯时说，阿佩勒斯从福音书和使徒书信中引用他所喜欢的东西。

[306] 爱庇芳纽：haer. 44, 1（也是 ὁ ἅγιος ἄνωθεν θεὸς καὶ ἀγαθός 和奥利金：Comm. in Tit. [“Ingenitus et bonus deus”]。）

[307] Tert., de anima 23, 36；De carne 8。据这里的记载，灵魂有男、有女（菲露梅内在《显现》中的说法）。值得注意的是，这位女先知还研究了性的问题，认为性别不在躯体（这只是迎合环境），而在于心灵的资质。她想必有些看重她的性属。

[308] Epiph., l. c. 和其他。

[309] 当然，正如马克安所宣教的，作为显现的“Spiritus”（“灵”）处于不可分割的统一之中。

[310] 希坡律图在 Ref. X, 20 中错误认为，创世者并没有被阿佩勒斯称为上帝。

的荣耀（“gloria”）按照上层世界的图像完成它，而基督将以他的灵和意志以及他的力量支持他。但是，由于此事已经为至高上帝保留着，不可能是“善者”，于是，这世界（天地和宇宙中的一切、甚至可见的星辰）便变得不完美，它的创造者给它混进对此不完美之“悔恨”，他怀着这一悔恨羞愧地完全离开善良上帝，所以，他可以被比拟为福音书中的迷途的羊^[311]。

（d）世界或者人的情况更糟；因为第二个天使完全背离了至高的上帝，变成了“恶神”（*praeses mali*）并用尘世的食物将灵魂从上层世界引诱到自己这边，随之便为它们加上罪的肉身；但他并未以此为满足，作为火热的（消耗性的）天使他在小树丛中对摩西讲话并从创世者那里拐走犹太民族以及那些像犹太人那样将他奉为自己的上帝的基督徒^[312]。

[311] 这一方面的最重要的证言见 Tert., *de praescr.* 34、*de carne* 8；Orig., *Comm. in Tit.* 以及伪德尔图良和菲拉斯特（Filaster）的著作。爱庇芳纽说，创世者 *κατὰ τὴν αὐτοῦ φαύλην διάνοιαν* 创造了世界，这是粗劣的伪造（1. c.）。在 Hippol., *Refut.* VII, 38, 他称作 *ὁ δυχαιος*。

[312] 见 Tert., *de praescr.* 7, 33；*de Carne* 8；*de anima* 23；*de resurr.* 5（“他们不害怕称那东西为邪恶。”）；Hipp., 1. c.——复杂的宇宙论当然只是阿佩勒斯的世界批判的突出代表：他将宇宙看成是一个神性的计划和神性力量之原初影响；他甚至在灵魂中也看见原本属于上层世界的值。但除此之外，他不仅看见这个计划之非常不完美的实施，而且还看见魔鬼般的和邪恶的东西以及主要表现在人的状态中的一个撒旦般的精灵的活动：人除了其来自上天的部分以外，还披着可憎的肉身，他们一旦成为犹太人还屈服于撒谎成性的“上帝”的枷锁之下。阿佩勒斯给整个世界——只要它还没有因 *praeses mali* 而沦亡——打上“悔恨”的烙印，这真是一个绝妙表述。看成是“激情”者，阿佩勒斯则更深一层将之理解为对不完美性之痛苦意识，并怀有使之变好的愿望。希坡律图在 *Refut.* X, 20 把另一个邪恶天使与火热的天使区别开来，并将基督当成第五个天使，这是错误的。人们尚不完全清楚阿佩勒斯的创世者和他与火热的第五个天使的关系。爱庇芳纽谈到他时称 *ἀπέβη οὐχ ἄγαθός*，既然阿佩勒斯将他与迷途的羊相比，那就几乎意味着，在他曾有过一个每况愈下的过程；但这却又是不大可能的，因为他请求至高的上帝派基督去拯救人类。在基督出现以前谁统治着人类呢？创世者对火热的天使失去了全部权力吗？莫非创世者统治着异教徒？果真如此，他们便会是比犹太人更好的人了。这大概是可以想像的。

(e) 从这个火热的天使，从这个反叛者和谎言精灵产生了谎言之书《旧约》，它充满荒唐故事、荒诞、矛盾以及逻辑上和事实上不可能成立的事。律法和诸先知书蛊惑着犹太人和基督徒的一般俗众并将他们笼络进自己一帮。在《三段论法》中，每个人都可以读到关于《旧约》的情况。不过，在《旧约》中也包括着某些为基督所默示的东西^[313]。

(f) 善良上帝怜悯人类，在最后时刻应创世者的请求派他的儿子拯救人类^[314]；在他之前从不曾有这个上帝的使者出现^[315]。与儿子一起来的还有圣灵。

[313] 所有文献都证实他对《旧约》的拒绝 (μυρία χατὰ τοῦ Μωυσέως νόμου ἢ σέβησε)。其中有一些文献认为，阿佩勒斯除了出于宗师理由的拒绝（犹如马克安）又加上了出于理性理由的排斥。奥利金所辑录的大量残篇充分展示了阿佩勒斯的练达、机敏和逻辑的清晰（见附录页 412* 以下）。有趣的是，他同样拒绝原罪的记述，因为它违背保罗的神学——人们根据阿佩勒斯的对对手们对他的《旧约》批判所发表的一般见解而没有料到，书中的有些东西是创世者所讲的，甚至是基督所默示的；这是不容置疑的，因为奥利金顺便叙述了这件事，而爱庇芳纽（希坡律图）的叙述则很肯定并引用了阿佩勒斯自己的话（haer. 44, 2: “基督向我们指出，他讲了些什么以及在哪一部书中讲的，而造物神又讲了些什么；如他在福音书中说：‘你们要做经受住考验的钱币兑换者’；所以，我取用每一部书中的有用者，将之辑录下来”）。——可惜没有为我们留下为阿佩勒斯放在创世者或者基督名下的《旧约》中每一段话的篇目名称。他在《旧约》中所作的区别是亚历山大派—灵知派性质的（见托勒密致弗洛拉姆的信），符合他在世界现实中的区别。然而，世界是中间性的东西，有好的和坏的添加成分；而《旧约》却是坏东西，只有些许中间性的和好的添加成分——阿佩勒斯在《三段论法》中为将《旧约》贬低为荒唐故事之书所作的努力表现出他的能量，即他要实现将基督教从这部书中解放出来这一改革意图的能量。——始终无法肯定的是，阿佩勒斯是否像对待诺亚方舟的记述那样将原罪的记述也看成是荒唐故事。如果他没有这么做——从他苛刻评论历史的热情看，我觉得这是可能的——那么，人们就必须从他在批评历史时所提出的选择设想：阿佩勒斯不仅要暴露创世者之低劣而且也想暴露他的虚伪。

[314] 详细引文为（Eriph., 44, 2）: ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν εἰς γνῶσιν αὐτοῦ ἐρχομένων；参见 Orig., comm. in Tit.

[315] 见 Orig., c. Cels. V. 24 所引阿佩勒斯的话: Μόνος οὗτος ἐπιδεδήμηχε τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων. Ἐπ' ἐσχάτων τῶν χαίρων. Eriph. 44, 2.

(g) 子基督在他降临时用属于宇宙的星辰世界中存在着的四种元素为自己构成一副躯体，于是便以一副现实的躯体出现在尘世。他借助这副躯体才现实地做了他所做和忍受了所忍受的一切。信仰学说中之最重要的一条是^[316]：“他在从超越天空的上层区域降临时，来到尘世，并用四种元素为自己构成一副躯体；他从干者取干东西，从温暖者取温暖的东西，等等……然后，他以这副躯体受难，他真正被钉上十字架，真正被掩埋，真正复活并真正向他的门徒展示他的肉身，随后便重又消解他之人的存在，重又分别退还取之于个别元素的东西，从而取消了他的 *σῶμα ἑσάρχον*，飞回他所由来的天空^[317]。他的拯救功业便在于这现实地经受过的十字架之死”^[318]。

(h) 拯救只涉及灵魂^[319]；正如接受罪恶肉身使基督受到了玷污那样，完成的宗教信徒也必须脱去这罪恶肉身。

[316] 载：Epiph. I. c. (希坡律图述)。

[317] 关于基督躯体的种种叙述让基督在降临时用他在尘世间星空世界发现的四种元素为自己创造一副躯体并重又在那脱下（在升天时）；而按照彼个叙述，基督是在尘世为自己构成躯体并在升天之前又脱在尘世的。其间区别不大。——很明显，在这一信条中包含着对古罗马信经的模仿（试比较，尤其是 *ταφέντα* 和 *όθεν χαί ἦχεν* 取代 *όθεν χαί έρχεται*），因此，阿佩勒斯可以作为后者的见证为人所引用（参见：Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol* [《使徒信经》] II, 页 87、639 以下）。人们在这里不妨回忆一下马克安使用的 *ἀγία έχχλησία*（上文页 181 以下）。阿佩勒斯拒绝基督重现说（其他灵知派也是如此）。这是由于“*όθεν χαί ἦχεν*”和下述信条：基督在升天时脱去了他的肉身。他在这一点上也与他的宗师马克安相左。——由于今天学者们重又倾向于将罗马信经一直推延到公元 200 年左右，所以可以承认阿佩勒斯的信条极可能是以它为前提的。译者附注：‘信经’为基本信仰纲要，信徒受洗入教时的必读经文，初无固定格式，各地教会分别拟定简短教条使用，古罗马信经便是其中的一种。

[318] 关于认信参阅 Epiph., *de carne* 7：“他们确实承认基督有了肉体。”在脱去肉身之后基督又只是留下了“灵”（伪德尔图良语）。

[319] 据阿佩勒斯称，即便创世者也必定是被基督拯救出来的或者即将被拯救的，不然，他就不会将创世者比作迷途的羊了。

(i) 婚姻应完全被弃绝^[320]。

阿佩勒斯的学说——关于他最终占有的地位姑且搁置不论——是马克安主义和灵知主义在以前者为代价的基础上所形成的有趣结合^[321]；它接近瓦伦廷主义^[322]（他与亚历山大的克雷芒相近），但最为接近者似乎是塔提安^[323]，它比马克安的学说更周密，也“更富于理智”，不过正由于它的这种情况，它便显得更加软弱无力^[324]。它是通过一种与瓦伦廷主义相近的思辨对马克安主义所作的修正。但它无疑因其一本原说而比马克安的学说更加接近庸俗基督教的神学；不过，所谓阿佩勒斯要对这种基督教让步一说是一种虽然为人所乐道但却难以证明的假设，甚至连教父们也不相信。阿佩勒斯在他生命将终结之时摆脱了灵知主义；他作为思想家采取一种完全独特的、宽厚的立场；作

[320] De praeser. 33。由此可以推断，阿佩勒斯像马克安一样严守苦行生活准则；但当他在生命终结时是否仍然信守不渝呢？当时他宣称，只要对被钉上十字架者怀有希望者被认为在行善良功业，便将获救。我想这个问题是可以肯定的；因为他很难失去他对肉食的厌恶心理。

[321] 区分创世者与律法上帝（犹太教上帝）在灵知派内部几乎成为一个特点，这也是阿佩勒斯的特点。他将后者在道德上远远置于创世者之下（也在世界之下），他比他以前的老师更加强烈地表达了他对《旧约》的厌弃。

[322] 阿佩勒斯与瓦伦廷派的学说（Aonenlehre）始终格格不入，但他与后者都是有区别地评价世界和《旧约》，即将之区别为神性的、“中间性的”和坏的成分。

[323] 塔提安像阿佩勒斯一样是严格的恩格拉替派（Enkratit，四世纪流行于小亚细亚的反对婚姻、戒荤戒酒的派别——译者附注），也是婚姻的敌人，对创世者的理解也与后者类似；他认为创世者用“Fiat lux”（“要有光”）这句话向至高神灵提出请求（Clemens, Eclog. 38; Orig., de orat. 24），这与阿佩勒斯的下述看法很接近：他在创世时得到基督的支持并请求至高的上帝派其儿子来拯救世界。由于二人的经院（Schule）都在罗马（塔提安的经院较为古老，因为爱庇芳纽已经知道它），所以人们可以推断在这里发生过某些联系，但对此却没有详细的记载。

[324] 阿佩勒斯虽说是一神论者，但从根本上却比马克安“更具有神话学性质”；因为他的两个天使——创世的天使和火热的天使实际上是半神（马克安的创世者从他的理论看却并非如此），而他提出的关于他也认为并非生育出来的基督躯体的学说比始终停留在负面的评价的马克安的幻影说更加冒失。

为基督徒他依靠保罗的救赎信仰拯救自己，宽容地对待一切与他一起采取这种立场的人。但他在这最后阶段仍坚持认为《旧约》的主要部分是一部荒唐故事书。他因这一认识而站到了反对基督教的、有教养的希腊人一边^[325]，这一不幸的结盟妨害了他的学派的传播。

[325] 众所周知，他以前的老师马克安站在犹太人一边，因为马克安认为《旧约》是一部真实的、字面上可以解释的书。

九 马克安的历史地位及其对天主 教会的产生所具有的意义

在这里应重申我们置于这一表述之首的历史定位：

一个人的毕生作为是由他所进行的斗争决定的。马克安只反对一个敌手，即“伪使徒和犹太教的福音书作者”。他没有说过一句攻击异教徒的话，这是人所共知的；对他们的哲学的“欺骗”和“词语堆砌的雄辩”，他干脆置而不论，关于民族意义上的犹太基督徒他保持缄默，他没有提到灵知派^[326]，他之反对犹太人是因为他反对犹太教的基督徒。

[326] 关于马克安的基督教与灵知主义的关系，我首先提出下述命题：在马克安主义被肤浅地，即根据其教义而不是同时从其主旨理解和把握的时候，它可能很容易显示出“灵知主义”的表象并以此发挥影响，不仅他的敌手，而且大概他的某些追随者也作如是观；因为他与灵知派有许多共同之点：

- (1) 拒绝《旧约》；
- (2) 将上帝看成是未知者；
- (3) 将创世者与至高上帝分离开来；
- (4) 将上帝视为绝对善者；
- (5) 将创世者（=立法者）视为某一种中间的本质；
- (6) 物质永恒的设想；
- (7) 与基督有关的幻影论；
- (8) 肉体不会复活的教义；

但他将这些基督徒，将这些为伪使徒的书信和犹太福音书作者们所教化和愚弄的人看成是整个庞大的基督教；证明它的错误并通过改革使之重新成为真正的基督教，这是他唯一的追求。

(9) 二元论的苦行原则。

恰恰在这些教义中的亲缘关系表明，它们既不可能表述灵知主义的，也不可能说明马克安主义的本质；因为

(1) 在灵知主义中，宗教是由诺斯 (Gnosis [灵知]) 决定的，而在马克安那里，决定着宗教的是对被钉上十字架的基督的信仰 (pistis)；在前者，集中了知识人的贵族阶层；而在后者，受屈辱的弟兄们是应召者。

(2) 在前者，于深渊和沉默之中进行统治的是不可称道的上帝，而在后者，上帝作为基督进行着统治；在前者，人的精神与至高上帝来源相近，在后者，至高上帝是绝对陌生者，通过拯救方才临近。

(3) 在前者有圣经以外的神话，在后者则没有此类东西。

(4) 在前者，关于灵魂 (精神) 的沉浮的教义是基本性的，后者则无此说；在前者，精神将返回它的家园，而在后者，异域应成为它的家园。

(5) 前者有使徒的秘密传统，后者则无此传统。

(6) 在前者，坏者恒坏，在后者，坏者有资格得到拯救。

(7) 在前者，存在着神秘巫术，在后者则无此巫术。

灵知主义与马克安之间的最重要的共同点和差别大致可作如上表述；而差异无疑是更为重要的；它们同时无比清楚地指出了与大教会信仰认信的亲缘关系。由此出发人们也许可以将马克安主义放在大教会与灵知主义之间的中间点上，但这种观点却毫无澄清作用，因为在当时绝对没有人如此判断，也不可能如此判断。不过，由此出发倒可以理解，马克安主义像前天主教时代的基督徒一样可以组成一个教会；而在另一方面，这些基督徒又必然将它与灵知主义归于一类。但可以预料，正如根据自然是经过夸张的传说，马克安曾向灵知主义学习一样，反过来看灵知派也求教过他。首先，他的《反题》一书对他们必然正中下怀，而且也有说明这部著作在他们中间产生效应的某些踪迹。此外，瓦伦廷信徒托勒密师承马克安关于“正义者”的双重观点，这也并不是不可能的 (见上文页 112 以下)。在此还应指出，假若上文所列九点从整体上看是宗教的主要论题，那么，所有的灵知主义派别说不定很快便沦亡淹没在令人景仰的马克安的教会之中了。可是，情况却恰恰相反：它们仍与之并立，其中的原因首先是马克安的二元论并非真正形而上学的二元论；其次表现在上述七点中的灵知派的宗教思想方法及其前提与马克安的方法和前提有着天壤之别的。一个叫瓦伦廷的人肯定会将马克安的信条解释成一种“农民宗教”，即一种心理宗教 (psychische Religion) 的变型。所以，在灵知派与马克安之间存在着必须从宗教史上作出的清晰区别是合理的，而取消这一区别便意味着制造重重雾障。

他所看到的它的错误何在呢？从根本上只在一点，从这一点就像从一束坏根里生长出一整株错误之树那样：他们将新酒装入旧皮囊，将福音移入《旧约》。

他看到，这种位移并不是在细枝末节上。基督教虽然没有接受犹太教的割礼、节日规定、进食法规等，但这并没有给他留下丝毫印象，也未能使他稍感心安；因为在他心目中伤害至深：这种基督教视律法和福音为一个统一体，从而否认了福音的本质。在需要分开的地方^[327]，它却将之联系起来！而且，基督教像他本人一样，将当今的元（Aon）看成是敌视上帝的，想从中脱身并确信已经拥有通过基督的拯救获得永福的保证，这也使他感到不满；因为将世界的创造者看成是耶稣基督之父的信仰怎么可能是正确的信仰呢？

不论马克安如何理解信仰与功业、福音与律法的对立，不论他从中为宗教教义得出什么结论，他确实是他想要做的人，即做保罗的一个门徒，作为一个真正的改革家，继承使徒的事业和斗争^[328]；由此人们理解，尼安德（Neander）^[329]为什么称他为第一个抗议派了。

人们可以再进一步：他不单单继承了保罗的事业和斗争，而且也是以使徒的信仰思想去做的；因为他只承认基督这个被钉上十字架者；他唯独在他身上看见了仁慈上帝的面容，他知道自己怀着信仰和爱与此充满慈善和怜悯的上帝不可分割地联系在一起，因为他知道他是通过基督得到赎罪和拯救的。留在他身后的是罪和世界，是训诫和律法。

假若保罗在三代人的时间以后重又显现，难道他不会对他所

[327] Tert. I, 19 所录马克安语：“特殊和首要的工作是分开律法和福音。”

[328] Tert. I, 20 所录马克安语：“没有通过区分律法和福音而革新法则，相反，是在它被伪造以后恢复它。”

[329] [译按] 尼安德（I. A. W. Neander, 1789—1850），德国基督教新教史学者。

看到的基督教作出最严厉的判决，甚至指责它背叛吗？假若有人将赫尔马斯（Hermas）^[330]的《牧者》（“Hirte”）放在他面前并告诉他，基督教将这本书当作真正的启示并遵循它行事，他会说些什么呢？他会对这些委托、这些幻想和比喻，对作者的自以为是和自鸣得意，对这本根本没有出现基督的名字的书中所表露出的迟钝的忏悔意识作何评价？或者说，查斯丁的著作会从他领受怎样的评价？当然，他也许会愉快地从查斯丁的著作中读到许多东西；可他怎样对待查斯丁的自由和道德学说呢？他对哲学的分析，对承认苏格拉底和柏拉图，对他在每一篇后使徒时代的文献中所遇到新的律法性（Gesetzlichkeit）会作何评说？

无疑保罗会怀着痛苦和义愤面对基督教的宗教混合主义的滋长，会赞同马克安在最重要的问题上对基督教的批判，也会判定它是一群受蛊惑而迷途的人，他会将在这里以改革家形象出现的人看成是他的真正门生。

马克安斩断律法与福音书之间的纽带，拒绝《旧约》，将它归诸另一个上帝，宣称耶稣基督为一个陌生上帝之子，并否认他的出生和他的肉体的真实性。这无疑会使保罗大吃一惊，转身离开这个渎神的教师并将他交给撒旦，他肯定不曾想到，哪怕只是隐隐约约地想到一个问题：是否正是他自己以他的学说酿成了马克安的这些震撼根基的错误。

然而，这个问题是非常必要的问题，而且也不难说明，马克安的极端学说，使他成为基督教传统的土地上出现的一个新宗教的创始人的学说，是从保罗主义，是从保罗主义的发展中产生的。而且马克安也并非它的第一个发展者，他只是结束了这个发

[330] [译按] 赫尔马斯，三世纪中叶生活于罗马的基督教“先知”，《牧者》一书对基督教思想的发展具有重大意义。

展过程。

人们首先必须在这里具体回忆一下，保罗自己的学说对原始基督教意味着怎样一种发展；姑且不去过问基督的学说，因为无须追溯到如此久远^[331]。

保罗使《旧约》律法的地位，进而使作为有待教化者懂的唯一宗教资料的《旧约》失效；他以主基督及其以死和复活证明的救赎功业取代弥赛亚信仰并严格地使宗教等同于对基督之父——爱与拯救的上帝的信仰。于是，某种崭新的东西——即便从保罗的意义上看——产生了：旧的已成过去，瞧，一切都变新了^[332]。可是，为了能够维持与律法和先知们的上帝的内在联系——这对于他是如此理所当然，以致在这里绝不可出现他认为的任何怀疑——他必须集中一系列的手段来取代单一的手段；因为每一个别手段都不能尽善其事，都有其狭小的范围。保罗面对每一个别手段在解释问题时表现出的不完美并没有产生疑惑，他在无比多样的手段中只看到上帝的丰富和智慧，而最后当每一种手段都无效时，他便返回到上帝之不可探究性。他所找到的手段是（1）在与亚当－基督－反题（Adam-Christus-Antithese）相互关联的背景下对人类教育进行独特的、辩证的观察；（2）关于罪与恩典、罪与律法、罪过与拯救、生与死的特殊的辩证法和（3）对经文段落的寓意性诠释。如果人们拒绝这些手段，或者如果人们无法理解它们，人们便必须严格地以二元对立的方式（律法上帝与福音上帝之原则上的对立）理解保罗，然后必须顺理成章地将

[331] 不过，不应拒绝，而是非常值得进一步思考下述观点：从一个重要的视角来看，耶稣的宣报、保罗的学说和马克安的学说构成了一条与犹太教相对立的、前后一致的发展路线。

[332] 参见上文页 11 以下《引言》。保罗通过将材料归纳成清晰的信仰认识对抗原始基督教的宗教主题与传统的调和论，并正是以此而揭示出福音书之新。

与这一观点相矛盾的东西解释为添加词语^[333]。

马克安就采取了这个立场。面对论题即面对宗教，他从保罗主义现成的土地上出发迈出了本身并不大而是比保罗所曾迈出的

[333] 当然还有三个办法，它们全都被选用过。人们可以对上面保罗的说明保持沉默径直转入正题，似乎他的说明根本不存在（在爱庇芳纽以前的基督教中曾多次发生过这种情况），或者人们可以对这些说明曲解，作牵强附会的和模棱两可的解释（这也曾发生过），或者人们可以声称这个保罗是一个思绪无比纷乱的、混杂着各种各样的矛盾的思想家和著作家，与这样一个人不可能进行任何争辩。这是波菲利（Porphyrius）所下的判断。——马克安所作出的判断（在保罗身上存在着原则上的二元论）也为许多灵知派信徒所共有，如果人们站在一个土生土长的希腊人或者罗马人的立场上看，这个判断几乎是不可避免的：因为他怎么会将“上帝与这个世界的上帝”、“灵与肉体”的对立等等看成别的什么，而看不到这是他从柏拉图和其他方面所常见的对立呢？而马克安的伟大便在于他在这里虽然也认识到一种原则性的对立，但并非寻常的、宗教哲学上的对立，他以犀利的目光和诚实心地从另一方面深入思考，书信中究竟有多少陈说与这种对立格格不入。所有其他将使徒当成二元论者的人藉助诡辩式的诠释跳过使徒一神论的和承认《旧约》的陈说（从反面看，恰如教会的神学家们曲解关于罪、恩典和预定论的命题）。唯独马克安得出他那个绝对不可避免的结论，当人们（错误地）相信保罗将福音上帝与律法上帝分离开来的时候，他解释说，在保罗的书信中搀杂着人们必须剔除的非保罗的东西。在一个混乱和蒙骗成风的时代，这种合乎逻辑的考虑给马克安的形象增添了光彩，虽然出发点是如此相反。

这里也许是简略说明马克安在主要之点上与保罗的关系的适当场合。如果人们确信，马克安在高度重视罪与恩典、律法与福音、听命于律法与信仰方面，真正是保罗的门生，对此与他抱有同感，那么，在另一方面人们便必须承认保罗的思考方式（见 Leisegang, *Der Apostel Paul als Denker* [《作为思想家的使徒保罗》] 1923）对于他始终是绝对难以接近的。保罗在涉及最初和终极事物的思考方法完全是辩证的（因为对他而言上帝是 πάντα ἐν πᾶσιν），而这个水平却是马克安所不可能理解和企及的。他的思考完全为矛盾的命题所左右，无力超越它们去理解某些事物。处处都表现出这种情况，最清楚地表现在他的“正义”概念上。在这里，他似乎被迫从辩证观点透彻思考这个问题（因为按照马克安的说法，上帝也有正义，而正义的律法也有善的东西）；可是，据我们所可能作出的判断（见页 112），他深陷于此一命题而不能自拔，并没有对问题作透彻思考。他作为被拯救者与保罗有同感，像后者一样内心为对被钉上十字架的基督的信仰主宰着，而作为神学思想家却恰恰标志着与保罗对立的另一极，将使徒强行降到自己的水平，从而对他作了最严重的曲解；不过，他最后是不是跟使徒接近了？因为按照他的末世论造物神（Demiurg）最后消失了，而上帝以 πάντα ἐν πᾶσιν 的形象出现。从这一点看，他与使徒的区别是否就不单单是由于一种关于世界和当前的世界进程的较为强烈的悲观论了呢？

更小的一步^[334]；因为按照保罗的说法，原始基督教在他以前和与他同时所坚信的犹太教上帝的宗教秩序已经终结，《旧约》不再是人们现在可以从中认识上帝的救赎意志和他的本质的神性文献。于是，一部文献，而且是一部仅仅有条件地通用的神性文献连同其作者被废止了。可见，保罗主义在犹太教－基督教的宗教史上意味着一场巨大革命。令人惊异的是教会在保罗的不彻底性上止步不前了，甚至很快便对它作出修正走回头路，这只能在基督教产生于犹太教这一历史背景之下，从《旧约》的外在和内在的至高权威性来理解。不过这也绝不是说，马克安好像是唯一一个感觉到了保罗的不彻底性的人，相反，从后使徒时代的非灵知派的基督教徒群的遗存，我们了解到不少各种各样的企图超越这种不彻底性的尝试。《希伯来人书》的作者就《旧约》只提出一个观点：它是某种虚幻的东西（10，1），现在过时了（8，13），可见，他在对这本书的评价上超过了保罗，他否认它具有任何现实意义；此外，《巴拿巴书》的作者意识到此事至关重要，他明确宣称，从字面上理解《旧约》所达到的只可能是犹太人的误解，只可能是魔鬼所带来的可怕误解，谁在信仰、教义、祭祀礼仪、生活规则等方面遵循这一误解行事便是撒旦的后代——于是，这位作者干脆从《旧约》又制造出第二部书；只有这部书才对基督徒具有适用性！在这里他也像保罗一样仍然坚持律法上帝与福音上帝的同一性，可是为此付出了多么大的代价呵！马克安却不愿作这样一种诡辩。非常值得注意的是，依纳爵（Ignatius）在他致费拉得尔芬亚人的信^[335]（c. 8）中反对

[334] 当然，从他得出的结论看，他是无比伟大的。

[335] [译按]《依纳爵书信》，早期基督教后使徒时代的教父著作，传说为彼得或保罗的门生依纳爵所著，依纳爵在公元 69 年任叙利亚安提阿城主教。费拉得尔芬亚人为居住在古代吕底亚（今土耳其境内）的费拉得尔芬亚的居民。

犹太基督徒的下述命题：“如果我在文献中（在《旧约》中）找不到的东西，我就不相信它，哪怕它就写在福音书里。”他写道：“我觉得文献就是耶稣基督、他的十字架、他的死、他的复活和他所创建的信仰。”这几乎近于废除《旧约》，它为福音书所取代，因而它已属多余。马克安确实用保罗书信和福音书创作了“文献”，因为它们包含着十字架上的死难和复活。还应提到的是《致狄奥格纳特的信》^[336]的作者，他在他的护教学中完全不理睬《旧约》，让基督以唯一的上帝使者的形象显现，而且在上帝身上只强调爱和慈善^[337]。

但是，从保罗到马克安这条线上最重要的现象是《约翰福音》以及书信。二者的作者在涉及律法和先知时理论上虽然立足于保罗的基础之上，却让耶稣宣布救赎来自犹太人，《旧约》为他作证。他没有想到将两个上帝区分开来^[338]；然而，在他富有活力的宗教思考中，在涉及上帝概念和相近的问题时却超越保罗走近马克安。他因不满意流行的福音书而提出一部新福音书，他在此举上与马克安的亲缘关系之深，这在上文页 70 已经指出过。对传统保持自主立场，有的甚至无视传统，这是两人共有的特点，主题相互之间非常相近：约翰和马克安都想用上列诸书所提供的纷繁驳杂的材料创作一种以主要思想为中心的陈述；他们想鲜明地表现基督形象和他的福音之新；他们想论证他的位格和功业的绝对价值，清楚展示他全然的超世俗性和由此而具有的完美的神性，表达通过他和借助他而昭示的新的、带来深切慰藉的上

[336] [译按] 大约在公元 200 年以书信形式写成的护教著作，收信人狄奥格纳特 (Diognat) 似为虚拟人名。

[337] Bunsen 因此而将此信附加在马克安的著作里。

[338] 正如这一差别一样，马克安与约翰之间的其他一些重大差别也是显而易见的，无须在此一一列出。

帝认识。

在具体性和历史性上表现出他们的亲缘关系。关于前者应指出，约翰也认为上帝是“灵”，正如马克安所说：他是“*spiritus salutaris*”（救恩的灵），是驱散恐惧的爱^[339]，他只应表现为爱——当然按照马克安的说法，上帝所爱者并非世界，而是人。此外，儿子是以一个自己有权牺牲和取回自己生命的儿子的形象显现的（《约》10，18）；在马克安看来，他是自己唤醒自己的，约翰的大量陈说都符合马克安派的形态论。约翰关于上帝“审判”的整个辩证法以圣父不审判而是将法庭转交给圣子这种思想为前提；圣子也说（12，47），他将不审判不笃信神明者；“因为我不是来审判世界的，而是来超度世界的”。可见，他也只是爱和拯救。这完全是马克安的思想。像在他那里一样，在约翰的一系列思想里宇宙是一个朦胧、陌生、敌视上帝的力量；人属于这个（《约一》5，17）完完全全 *ἐν τῷ πονηρῷ* 的宇宙，必须摆脱它，必须从中被拯救出来。约翰就“犹太人”所言也接近马克安对他们的看法；尽管约翰对他们抱有另外一些看法，但认为他们都是基督的固有敌人，是其父为魔鬼的宇宙人（*Kosmos-Menschen*）。众所周知，这一点和许多相接近之点在约翰那里后来又屈从于另一种观点，即认为这些相接近之点并未包含这位宗教思想家的终极和结论性之言；但它们毕竟是存在的，是不容视而不见的。对于马克安，它们就是终极之言：在他看来，犹太人作为创世者的选民是基督的敌人 *κατερχην*，他们的祖先、先知和领袖都不可能得救。马克安所认为的使犹太人不可能得救的他们的

[339] 约翰的上帝概念沿着这个方向在第一封信中（即《约一》——译者）超越了保罗（虽然《罗》8，35 出言不凡；另见《腓》2，12），且更加明确；这也正是马克安一直走到底的方向。

那些特点，即他们对摩西著述的坚持、他们对真正善者的视而不见和不知分辨、他们肉体上自以为是的作法，这些对于在其启示录中称他们为“撒旦的会堂”的约翰而言也是犹太人的典型特征。

我们由此转入了这两个人曾遵循过的历史观点。约翰在耶稣与撒玛利亚女人的谈话里超越保罗，将犹太人和异教的祈祷作为同一种类和同样错误的祈祷而与以心灵和真诚所作的新祈祷相比照；他像马克安那样让耶稣说，所有在他之先来的人都是强盗和杀人犯；他像马克安那样从《旧约》中排除了传言恩典和真理的可能——摩西只传言律法。还有，当约翰认为谈论基督的降生——虽然马太和路加已经写成他们的福音书——纯属多余的时候，此外，当他将基督洗礼的意义降低到给予受洗者的一个手势的时候，当他虽然传言“道成肉身”的信息，但却将基督的人性维持在一种幽灵般的未定状态的时候，他正处在走向马克安的中途。

这些不胜枚举的特征足以说明，马克安主义在历史上并非像手枪射出的子弹那样突然出现的。诚然，并非约翰为它作好了准备，但却是在外邦基督教地区以内在的必然性与保罗主义相接续的一个发展，我们在约翰身上看到这一发展之最有力的因素。他本人作为血统犹太人当然明白应避免作出有利于一般传统的终极结论并维护犹太教上帝及其经书的权威。

马克安和与他一起以及与他并行不悖的大量基督徒完成了这一分离。^[340] 他们为了显示基督教之新，为了显示它的确切明白的

[340] 与忠于传统的基督徒相比，在后使徒时代一直到二世纪末拒绝《旧约》的基督徒的数量有多少，可惜我们一无所知。值得注意的是 Tret., V, 20 如此写道：“今天，在所有的地方，我们的主张都要比异端们的主张占上风。”并非完全不可能的是，在二世纪中达十年之久的时间内，拒绝《旧约》的基督徒大大多于承认它的基督徒。

性质和力量将福音与《旧约》和它的上帝分离开来；可是我只是从马克安那里知道他曾从历史的角度为自己作辩解：他为什么这么做，这一重大举措应如何解释。约翰以圣灵的独立性和可靠性将他对传统的重大修正和净化作为历史事实展示于人，而马克安却有着——这使他在整个古代教会历史上占有一个独特地位——作为考据家的清醒意识：他有义务历史地解释他的立场。始终值得思考的是，他稳健地选择《加拉太书》作为证明——正如近代的塞姆勒（Semler）和鲍尔（F. Chr. Bauer）一样——此外，除了这封书信和保罗的其他书信，普遍承认的文献或者可靠的承传在当时可能已不复存在，它们是不容许得出像他和后来的塞姆勒与鲍威尔所得出的如此言过其实的结论^[341]。马克安从《加拉太书》推断，保罗所传言的福音完全不同于原初使徒，即真实的基督福音，它也许曾被原初使徒们从犹太教的观点搀进假货；另外，保罗在他所有的书信中只知道一项重大使命和一种斗争，即反对犹太教徒的斗争。马克安在他对保罗书信的诠释中揭示了这一点，现在他可以在其中区别真伪并将

[341] 马克安的整个活动证明，在保罗后二、三代人的时间里已经不再有一种权威性的、抑制着以往结构中的任何主观性的、关于事物历史进程的知识（除了我们现在还拥有的文献）；否则马克安绝不可能敢于提出一个如此具有颠覆性的观点。里敕尔（〔译按〕这里可能指的是 Albrecht Ritschl, 1822—1889, 德国新教神学家）的一句话在这里也得到验证：“历史的记忆在任何地方都不像在一个传统的统治之下那么短促。”传统在这种情况下便是对“使徒的东西”所作出任意的规定和估价。在这个标题的保护之下，人们架构起原始基督教的调和论以及人们当时所需要的一切宗教主题。马克安正确地认识到这种传统之毫无价值；而他的救赎手段虽然产生于保罗的基本思想，但从历史角度看却更加错误。《使徒行传》——一部在保罗时代基本上可靠的文献固然是现成的，马克安也熟悉它；但是，他判定它——而且它还没有被看成是一本神圣的书——是一个完全假的文献并拒绝它，因而在他看来，它与保罗书信相矛盾并被加在路加的名下，犹太教徒们在为真正的福音搀假时，便在它之前加上了他的名字。

这一区别延伸到福音书了。在这里始料未及的是，处处都有与杜宾根学派^[342]可比照的情况，这无须加以强调了。当然也存在着差别，这个学派还没有那么远，还没有否认保罗承认《旧约》和旧约的上帝，它所拥有的将真正的保罗思想与“第二个保罗主义”（“Deuteropaulinismus”）分离开来的手段有别于马克安，但这一差别毕竟不是太大；因为按鲍威尔的说法，保罗在“理念”中也是放弃了旧约的上帝的，从某种意义上看他的这一论断是有道理的（见上文）^[343]。

但是，当马克安将他在真实的保罗书信中的所谓论断与大基督教的当前状况相比较的时候，他必定认识到使徒的工作徒劳无获，虽然他付出不可名状的努力，一切仍然是老样子；由于承认《旧约》所有一切重又陷入律法的模式中，马克安怀着

[342] [译按] 杜宾根学派（Tubinger Schule）：德国杜宾根大学新教神学院中的一个学派，正文提到的鲍尔（F. Chr. Bauer）在这里发挥着重大影响，它首先推进对《新约》的批评工作和历史神学的研究方向。

[343] 马克安与杜宾根学派之间的一致性是相当大的。两者都正确地看到人们必须首先从反对犹太教徒的斗争去认识保罗主义之具有推动力的灵魂，去认识使徒毕生功业的伟大和对使徒时代的理解——这是在马克安与杜宾根学派之间这一段漫长时间里已经流失、甚至路德也不曾将之作为理解原始基督教的历史性认识提出的、头等重要的历史性冷静思考。但两者在下一点上却是错误的：他们自以为可以从反对犹太教徒的斗争去理解整个保罗及其思想和志趣，去理解原始基督教的所有发展过程。在马克安那里这一信念取得了成效，他（正如加给保罗书信的前言以及他的诠释所告诉人们的）在他认为真实的部分书信里以最牵强附会的方式将一切都归结为与犹太教的对立；在杜宾根派那里情况也没有本质上的不同，虽然他们的行事方法还不完全如此怪诞。但是，由于两者都是真正的批评家而非诡辩论者，他们便觉得有急迫必要按照同一个观点在保罗书信中进行大量删节。这么做时杜宾根学派比马克安更要激进一些，他们声称保罗的十封书信中不少于六封是不真实的。而马克安则胆子更大一些，他自认为他能够分辨和删除这些信件从犹太教徒那里获得的大量或长或短的所谓添加词语。不过，杜宾根学派也曾试图通过假定有倾向性的添加词语的存在进而消除一系列的难题，尤其他们当中的年轻一代，即在他们克服了学派的激进主义以后（参见 Hilgenfeld 和 Holtzmann 的论文）；可以说，他们作为批评家而成为马克安信徒。

沉痛心情看到，基督教重又变成了犹太教的一个变种。他为延续保罗的事业为创造一个改革的和自成一体的基督教并唤回所有背离的兄弟而投入的潜能和组织力量，除了他的宗教构想以外是他身上最令人景仰的东西，他取得的成就令人惊叹。在第七和第八两章叙述了他作为组织者所要求和所奋力完成的东西；在这里有必要将这一成就与原始基督教发展为大公主义^[344]的历史联系起来：

大基督教之所以是“大公的”（“katholisch”），是由于它所包容的宗教主题非常丰富（混合主义），它之为“大公的”是由于它传播之普遍性；可是，因为它像犹太教会堂那样，只拥有同一部经书，它对继使徒之后仍以之为依据的“两部约言”的传言（见查斯丁的《对话》）便始终是不完美的和成问题的；它竟没有第二部和更加重要的约言的文献！但它也没有集中的大公的教义；重要的是，至少在罗马，也许还在小亚细亚存在着一种简短而又内容丰富的洗礼认信经文，可是，这种认信经文却没有得到“普遍的”（“katholisch”）传播和尊贵地位，除它之外，每个基督教教师便自作主张地教化、传讲着、思辨着。最终与这种完全不可靠地根据不成文的“使徒传承”集中在一起的教义的不一致的和谐（*concordia discors*）相应的是诸教徒群体相互间的松散联系。主教和教师们通过个人的警告文和劝诫文想方设法地补充这种缺失的内在联系；而成效却很不理想。只有罗马的教徒群体的言和行表明当时在向着组建一个总体教会的方向前进。

[344] [译按] 大公主义（Katholizismus），源于希腊文，意为普遍、万有，旧译为大公，大公主义现通常译为天主教主义、天主教，自二世纪以来指有别于个别教会和派别的基督教总教会的学说，今天用来指区别新教的旧教会，即天主教会的学说。为与文中的论证相适应，现用其本义。另外，形容词 *katholisch*（天主教的）亦用其本义译为大公的。

这种混乱的、对基督教的存在至为危险的状况受到马克安的宗教改革的冲击。由于他拒绝旧文献而只承认一部约言，他所认识到的第一个必要性就是拟订这唯一一部约言的书面文献（*litera scripta*）。创造了这一文本者正是他而非别人！而对于他迫在眉睫的第二个必要性——因为这从他的立场看是理所当然的——是将福音书与保罗书信联系起来，从而使新经典有两部分，这既大有裨益而同时又包藏着灾难性后果。提出这一构想者正是他而非别人！他所看到的第三个必要性是结束占主导地位的诸宗教认识和主题的混合主义，为此要结束先知主义（*Prophetismus*）、寓意解经法、深入的哲学思辨、理性主义和灵知主义，总之结束一切主观成分，取而代之者不是为人挖空心思杜撰出来的“学说”，而是一个清晰、明确的圣经神学。他通过他的《反题》，即通过因其形式单一而表现极度有力的圣经评论做成了这件事！最后，他看到的最后一个必要性是因这些新创造的手段以大教会的形式建立全体基督徒的事实上的统一并由此赋予这个群体以力量和恒久稳定。他自己是他自己的传教士，据他的同时代人查斯丁记载，他“在整个人类”，这就是说在整个帝国扩展他的创造^[345]。

关于他在所有这些方面都并非首创者而只是对已经存在者的模仿的种种说法全都是站不住脚的。人们徒劳地证明，第二部分神圣文献——《新约》的构想和创造在马克安之前在大的基督徒群体中已经完成了。查斯丁与特吕佛（Trypho）的对话——姑且

[345] 使马克安成为杰出的教会组织者的可能不仅是他天赋的资质，而且还有他在罗马的居留和他在这段时间里属于罗马教徒群体等因素。他大概从罗马教会对普世教会的关注认识和学习了对于整个基督教会所做的是什么；后来，他一起步就在潜能和行为力量上超过了他的师傅。虽说如此，在他的“大公主义”里却蕴含着罗马大公主义的成分。

不说其他负面的文献证明——抗议这种见解^[346]。在大的基督徒群体中，人们自保罗以来大概就知道有两部约言，但以书面形式存在者却只有一部，即旧的约言，人们并没有想到有重复本。人们应从哪里寻求创造一部新约言的权威呢^[347]？此外在马克安时代，几个主要的教徒群体也许已经拥有四部福音书并在举行圣事时与《旧约》并用，但这种经文集既没有得到普遍传布，它也没有被视为与《旧约》相当的、形式上具有同等价值的文献^[348]。此外，将保罗的书信以平等的地位归入福音书的构想在使徒还站在原初使徒的阴影之下的地方是不可能实现的；在大的基督徒群体中，他就处于这种阴影之下，因为他应按照完全重视目击者之言的“使徒传统”的固有内容行事。所以，如果大的基督徒群体想靠自己将福音书与保罗书信联系起来，这只能经由一个原初使徒的中介；但关于这样一种形式的经书的记载全都是后马克安时代的^[349]。马克安认识到，面对一切或粗疏或精致的混合主义和主观主义——不论它来自何方——必须可靠地界定基督教的教义内容，必须完全从神圣的文献中吸取这种内容作为圣经神学，但不是从宇宙论上而是必须从救赎论上建立这种神学，马克安首先认识到了这种必要性并始终如一地遵循它行事。最后，将分散的教徒群体通过基督教的这种理解组合成为一个严密的统一体，组合成为一个事实上的教会并由此而防止自己瓦解，不至分

[346] 在基督徒群体里，在两部相互联系的书面约言产生之前，曾有过两部相互敌对的约言；书面的新约是作为旧约的对立面由马克安创作的，后来在与它的对立之中通过与旧约的和平结合才作为天主教会中的高级阶段经书出现；见拙文《〈新约〉的产生》页 21 以下（《新约入门论文集》第六辑，1914）。

[347] 这种权威只是当下述构想形成的时候才会出现：使徒的全部真实的书面遗存事实上成为基督徒群体的神圣基础和准绳。

[348] 见《〈新约〉的产生》页 46 以下。

[349] 同上，页 39 以下。

化为种种时代思潮和沦为犹太教——这些同样是马克安作为一个个人以令人惊叹的力量首先做到的。

当这只为大基督教的主教和宣讲师所称的“狼”冲进牧群，当这个“στόμα ἀθεότητος”开口讲话，当这个“巨人”开始对抗创世上帝的斗争的时候，那些主教和宣讲师们在做什么呢？当马克安派的大公教会的严整大厦像从地下冒出来似的突兀在帝国各个分散的个别教徒群体中的时候，他们在做什么？我们已经说过，他们投入最大的激情；我们曾经说过，我们从大量在150年和200年之间在各处写成的讨伐檄文中了解到新教会在帝国所有省份的传播。一定要诅咒这个教会，这是毫无疑义的；可是为了对抗它，大基督教会必须从马克安那里接受而且也接受了他所创造的一切——除了他的基本宗教思想。它自己现在也编订出一部成文的《新约》；它在这部《新约》里也像马克安一样将《福音书》和《使徒书信》在一个平面上联系起来（按照它的传统将《使徒书信》加以扩充）；它很快从马克安那里学到：它必须确保教义不致瓦解和不受外来影响，它必须将教义归纳为新约神学，它同样开始向他学习将救赎论置于宇宙论之上^[350]。

这唯一一个人的高屋建瓴般的优势不仅通过所有这些东西在他那里比在大教会出现得更早这一事实，更为可靠的是通过对马克安派圣经作为圣经所给予天主教圣经的深刻影响的种种观察

[350] 在日益展开的巨大的反马克安的运动中，他因创建教会而离开的罗马教徒群体无疑是领导。它首先向马克安学习了从他那里可能学到的东西并将之传授给其他教徒群体。它接着便超越马克安创造出更强有力的东西以建立和确保新的大公教会。主教传承的构想及其与保证真理传统的思想的联系并非来自于马克安，虽然我们后来在马克安派教会那里也曾听到 διαδοχαὶ τῶν ἐπισκόπων。

(见附录Ⅲ和Ⅳ)得到了证明^[351]。首先，马克安派为保罗书信所写的前言强劲有力地进入了教会的拉丁文本圣经，这是极具雄辩性的证明^[352]。开始时，马克安派的书信集是多么经常地深入天主教徒之手而始终为他们所不知呵！在几十年之久的时间里天主教会缺少保罗书信的文本（见上文）。但至关重要的是一个公开的事实：救赎论教会学的奠基人伊里奈乌以及德尔图良和奥利金都是在反对马克安的斗争中发展和向他学到了关于慈善与正义、关于福音与律法、关于创世上帝与救世上帝等等的圣经学说的^[353]。最后，马克安重新为大教会唤醒了被查斯丁这样一个宣教师完全推到一边、被保罗的基督徒赫尔马斯（Hermas）所冷淡的保罗。但最重要的是，大基督教会对《旧约》的态度由于与马克安的论辩而发生了有别于以往的本质性变化。过

[351] 即便没有马克安派运动，教会的内在发展也会导致《新约》的创作，导致它的两部分的形成，推动作为新的经书的神学的基督教神学的形成并（相对地）迫使宇宙论退居次要位置——这样一个命题是很难讨论的；我觉得它是难以成立的。在我看来，较为可能的是，没有这场运动教会会满足于四部福音书（以不确定的经书地位）与《旧约》并存，因此它也难以克服它教义中的混乱和建立经书的神学（即便有此可能，由于它所承认的两部约言和出于其他原因，它也只能有条件地建立这种神学），而宇宙论仍然会保持它对救赎论的优势地位。如果有人反对说，在这方面不单单应考虑马克安，而且也必须考虑灵知主义，那么，人们就没认识到灵知主义作为与马克安派教会并列的教会史因素所处的数量上和实际上的劣势。虽然德尔图良称瓦伦廷派为——他们在这里是唯一可以考虑的——“*frequentissimum collegium*”，但也只是“*collegium*”而已。诚然，伊里奈乌和他都认真地反对他们，但瓦伦廷派具有异域风格的神秘思辨以其稀奇古怪的内容刺激着人们去破解和批驳它，而且由于它渗透进基督教上层，更要求人们对它特别的关注。

[352] 在这里应再次回忆一下，像《我主的新约》（*Novum Testamentum domini nostri J. Chr., Latine sec. sdit. Hieronymi*）的编者那样的保守的批评家们（Wordworth 和 White）所写过的话（T. II, 1, 1913, 页 41）。

[353] 教会学后来的整个发展以之为基础的伊里奈乌的两个主要命题“创世上帝也是救世上帝”和“神子变成了人子”是极其反马克安主义的，但它们之后却隐藏着马克安思想，因为伊里奈乌是从救赎论上理解和发展它们的，这不同于他以前的绝大多数护教士们的理性主义的贫乏。

去，将《旧约》奉为基督教文献，部分从字面上、部分以寓意解经方式进行解释并满足于它这一危险倾向是迫在眉睫的；现在，虽然这一危险仍旧没有完全消除，也没有造成一种令人满意的明确状态，然而，在《旧约》里包含着“隐藏于矿坑中的矿砂”，它与新约的“自由状态下的立法”（*legis datio in libertatem*）相比是“奴役状态下的立法”（*legis datio in servitutum*）——这两种评价已争得了空间和受到关注。我们现在从杰出的教会经师那里甚至听到了超越保罗的关于《旧约》的见解。对此，教会应感谢马克安。

如果人们还考虑到，只是在马克安以后，大基督教教徒群体中方行开始了目标明确的工作，将神圣的教会、基督的新娘、灵性的夏娃、彼岸之元（Aon）从天上拉下来，并像他所做的那样，在尘世将诸教徒群体集合起来，形成一个以植根于《新约》的牢固教义为基础的真正的共同体和统一体，这就证明马克安通过他组织方面的和神学上的构想，通过他的活动促成古代天主教会的创建并为之提供了榜样。属于他的功绩者还有：首先掌握了将基督教诸书——新约——作为圣经编辑成集的意念并首先将之付诸实施。最后，他第一个在教会中继保罗之后使救赎论成为教义的中心，而与他同时的教会的护教士们则将基督教的教义建立在宇宙论的基础之上^[354]。

[354] 我多年以来便对这些命题——当然还没有达到必要的确定性——不仅在我的教义史教科书中，而且在我关于新约的产生的著作中作了分析和论证；但它们在自那时以来发表的教会史与教义史教科书和专著中却仍未得到理应得到的承认。原始基督教之发展成大公教会的历史必须有一个不同于以往的结构；就二世纪而论，必须本着 *mutatis mutandis*（有改者必当改之）的原则，给予马克安及其教会一个相当于十六世纪宗教改革运动那样的突出地位（和一个类似的、在某些方面更为深远的意义）。与马克安并存的灵知主义在教会史上（不同于思想史）只应占有一个不显赫的地位，而古代大公教会必须作为马克安对后使徒时代基督教的影响的一个（反题性质和整合性质的）产物出现。须知马克安之前与马克安之后的基督徒群体（教会）的差别远远大于西方教会在宗教改革运动之前和它之后的差别呀！

十 从教会史和宗教哲学角度 看马克安的基督教

1. 反律法主义和拒绝《旧约》

马克安之所以拒绝《旧约》不仅是由于不承认创世上帝，而且也由于拒绝律法；仅仅后者便决定了他的这一态度。他觉得宗教中的律法性的东西是宗教的颠倒，而阿佩勒斯断言——当然是从宗师的思想——与创世相比律法是更坏的东西。如果人们与保罗和马克安一起细细思考，“出于信仰的正义”与“出于功业的正义”之间的对立，并同时确信保罗自认为能够藉以维持《旧约》之正经地位的手段的不足，那么，任何合乎逻辑的思考都不会容忍《旧约》在基督教会中作为正经文献的地位。作为一个确定的认识，人们可以说，教会之坚持《旧约》很少是出于实质性的理由，更多是出于历史性的理由。必须列入这类历史性理由之内的一条理由便是对于古代教会具有决定意义的认识：耶稣自己和保罗就曾立足于《旧约》的土地之上。马克安作为他那个

时代的产物也不可能忘却这个理由；正因为如此他便以强制手段取消它，他声称关于耶稣和他的使徒的这一立场的传统说法是伪造的。

可是，在那个时代关于宗教认识的“证明”究竟能说明什么呢？它们是不足的、失误的、诡辩式的，甚至仅仅是五光十色的肥皂泡。不论在任何时代，在宗教中前后一致的思考的一般逻辑又能说明什么呢？因为宗教有其自己的逻辑呀？只有事情本身含有一种兴趣并应得到认真的尊重；因为其中包含着不变的和不可能失去的东西。

马克安要使基督教摆脱《旧约》，而教会却保留它。他并未禁止使用这本书，他甚至承认从中可读到有益的东西；但他从它里面看到了有别于福音书中的另一个灵，而他根本不承认有两个灵的宗教。是他有道理还是没有与此书分离的教会有道理？这个问题是必定要提出来的；因为在我们面前不是随便一个不曾发生影响和不曾有追随者的神学家，而是一个为《新约》奠定了基础并创建了一个繁荣达数世纪之久的伟大教会的人。他有正当理由提出要求得到尊重，人们今天仍应认真对待他。而且那种在任何情况下都承认既成事实的历史哲学还没有达到普遍的适用性。

下面将论证的命题是：在二世纪拒绝《旧约》是一个错误，是大教会有理由反对的一个错误；在十六世纪将它保留下来是一个命运，是宗教改革运动尚无力摆脱的一个命运；但是，自十九世纪以来仍然将它作为具有正经地位的文献在新教中保存下来，这是宗教和教会陷于瘫痪的后果。

要证明二世纪（以及教会的古代和中世纪时期）拒绝《旧约》是个错误是很容易的：当时由于历史中的发展是人的眼睛所看不见的，所以绝不可能拒绝《旧约》，除非人们切断基督宗教

与它的一切联系并将它宣布为一个假上帝的书^[355]。这就是马克安的做法。但这种论断是非历史性的，是动摇根基的，同时在宗教情感上也造成混乱，以致教会本能地而且也是合理地为了对抗这种论断而容忍了因保留《旧约》而带来的一切困难、一切灾难性后果和一切诡辩。诚然，人们不能不对这个基于福音与律法不可调和这一认识而勇敢地对抗最强大的传统并牺牲《旧约》的人表示赞赏；可是——姑且不说基督宗教背后所产生的真空和对耶稣与保罗的传言的强奸——如果人们被迫去谴责诗篇作者们的虔诚和深刻的先知之言，将它们贬为一个低级神灵的活动，那必定会产生多少不可言表的混乱呀！必须将不神圣者当成神圣者对待，这是任何宗教都能够在某种程度上忍受的；可是，将好说成坏，将神圣视为卑下，这必将自食其果。《旧约》使基督教会陷入一场悲剧冲突：它在二世纪以及此后不可以用马克安解决它的方式而是应像教会解决它那样来解决。《新约》自二世纪末以来便给教会以助力，至少消除了一部分令人感到窒息的困难和人们藉以自欺的诡辩；现在，人们可划分阶段了，而将《旧约》放在低级阶段；当然，这种划分始终受到威胁，因为只可能有——这看来是理所当然的——一个灵感（Inspiration）和一个为它所规定的“真理的法则”（lex veritatis）。

保罗主义－马克安主义区别律法与福音的认识被路德^[356]重

[355] 或者称它是一本荒唐故事和谎言之书，反正结果都一样。科学上很值得重视的、将书中不同部分区分开来的调和性观点（托勒密、伪克雷芒等），其结果也是将它作为整体加以拒绝；而且这也只可能是学者们和神学学派的事。

[356] 我立即转入对他的讨论，虽然古代和中世纪教会的历史在这里还有值得称道的事；可是却没有如此重要，以致非提及不可。首先应考虑的是奥古斯丁，教会中的奥古斯丁－保罗主义的反应以及反律法论的反应；它们全都表现了它们与马克安主义接近的一个方面。《马克安与奥古斯丁》一文也许特别值得关注；另可参阅我的论文“Geschichte der Lehre von der seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche”（《关于古代教会中唯信仰而获永福的教义的历史》，《Ztschr. f. Theol. u. Kirche》I, 1891, 页 32—187）和本章第二节。

又置于中心地位；它成为作为宗教运动的改革运动的杠杆。他的被置于其他一切信仰观点之上的命题是负面的：“律法不能给我们指出真正的上帝”。律法是“犹太人的法律汇编”，是基督徒不再需要的“血缘性法律”，他们拥有取代它的帝国法律，来自律法、也是来自其总和的正义，是“捏造的和奴性的”。整个律法领域作为尘世领域位在基督徒之下^[357]而不是相反；但作为宗教领域它却属于一个被超越了的阶段；谁认识不到这一点，必定仍然是犹太人。不过，既然律法贯穿了整部《旧约》，包括诸先知书，所以，这整部统一的书便位居全体基督徒之下。

阿格里考拉（Agricola）看得更加清楚：他将律法看成是上帝通过威胁引导人类的一次失误的尝试。上帝会失误吗^[358]？由此几乎无须多迈出一步便达到了路德就《旧约》的亚历山大成分在事实上所发表的审慎声明：旧约诸书是“好的，读之有益”，但它不应与《新约》并列，因为它并非正经性质的准绳。倘若路德迈出这一步，这会为基督教会及其学说减去多么沉重的负担呵！倘若他比他在《论巴比伦之囚》（*De captivitate Babylonica*）一文中对圣礼所采取的步骤具有更多基督徒的率直和勇气，考据性的历史认识它不就觉醒了吗？路德本人自莱比锡论辩^[359]一直到关于宗教会议与教会的论文的发表不是针对教会史传统表达了一系列尖刻的判断吗？关于《旧约》不是也曾提出种种前提，以便最终取消它在基督教里的正经地位，给予它理应属于它的崇高

[357] “无人能对律法给予判断，除了那理解了福音的人。”（*Wrampelmeyer, Tagebuch über Luther des Cordatus 1885*, 页 55）。

[358] 弗朗克（Frank）曾提醒人们注意阿格里考拉与马克安之间的亲缘关系（*Theologie der Konkordienferme* [《新教信条神学》] II, 页 255）。

[359] [译按] 1519 年路德与神学家艾克（J. Eck, 1486—1543）在莱比锡发生的论辩，后者激烈反对宗教改革。

的历史地位吗？

前提已经存在，但其结论尚无法作出；因为在这一点上，传统和积习比正处破晓时分的历史考据更加强大——《圣经》比教会教义更加牢固有力，寓意解经还占主导，诗篇对于路德像保罗书信那样珍贵——即便可以相信他有勇气和力量对抗单纯的传统，但他在这一点上仍然有着宗教情感上的制约。这是关键之所在。阿格里考拉和马克安宣称唯有上帝的慈善才使人忏悔，从而宣布律法对于 *ordo salutis*（救赎秩序）是多余的，而路德却相信律法对于唤醒良知是不可或缺的，他另外还有一些观点，按照这些观点对作为上帝意志之清楚表达的律法的宣讲不可停止。他虽然因此而陷于与其他为他所珍视的信仰思想的矛盾，这使他自己内心感到不安；但他对《旧约》的保守态度却是坚定的。所以，对福音派基督教而言《旧约》之正经权威性始终是命运；反对力量太弱，“律法不能给我们指出真正的上帝”，这一认识一旦用于整部《旧约》便无力地不打自倒。人们必须更进一步指出：宗教改革运动使在它之前已在成长的圣经主义特别得到了加强，这也有利于《旧约》。在路德宗地区，它的令人忧虑的影响虽然较小，但在洗礼派和在杂有洗礼派和宗教改革思想的教会里却很大，加尔文派教会便属于后者。在这里，与《新约》完全置于平等地位的《旧约》对教义学、虔敬信仰和基督教的生活实践产生了极其有害的影响，在某些派别甚至造成一种伊斯兰教式的激情，而在另一些派别中则引发一种新犹太教，完全推进了律法性的本质。由于寓意解经法逐渐失势，这些影响更为加剧；因为《旧约》之最低级而又令人忧虑的特点大部分不再起作用了。倘若马克安在胡格诺派和克伦威尔时代重现，他会在基督徒群当中再次遇见他所憎恶的以色列的好战的上帝。反应不可能不产生，它产生在人

们毫无顾忌地为旧约的思想留下空间的同一个地方——加尔文派地区。

在十七世纪和十八世纪之交，最先在英国启蒙运动中重新提出了《旧约》在教会中的正当性问题，而现在则是作为一般的宗教和历史问题出现的。即便它根据保罗思想得到回答，保罗有着深刻依据的反律法主义却并未包含在答案之内。走得最远的——据廷达尔（Tindal）称——是莫尔干（Thomas Morgan），他在他历史-哲学的思辨中表现出与马克安惊人的相似，其实，在内在上与他并不接近。他的基督教的自然神论者与基督教的犹太人之间的著名对话（1737）的标题就给人以马克安派的印象。《旧约》的上帝犹如马克安所描绘的那样，是一个褊狭、小气和充满矛盾的民族神，他甚至做不道德的事；摩西的立法是完全不能令人满意的、限于局部的和令人反感的作品，是与异教很少差别的对自然法的歪曲。天生便具有坏品格的以色列民族便因这种律法而灭亡。耶稣带来了经启示澄清的自然法，他只有保罗这个真正的门生，所有其他使徒全都误解了耶稣并重又陷入犹太教的本质，与他们一起的还有教会，它虽然由于保罗的影响不乏改进^[360]，但至今仍有一半停滞在犹太教之中。这一段表述虽然包含着很多正确的和有价值的东西，但由于其巧妙的夸张不可能给官方教会留下什么印象，这是不难理解的。而对于普遍的和实证批评性的历史哲学的产生，它却具有不可估量的意义。

这种历史哲学在十九世纪初在英国启蒙运动宗教史认识的基础上——不过经过了仔细的修正——发展起来并从施莱尔马赫、黑格尔以及产生虔敬主义（Pietismus）的全部思想家那里获得对

[360] 认为天主教会是在种种斗争之后，保罗派和彼得派之间的一种调和的思想也见诸莫尔干的著作。

基督宗教的特点和地位的意识。在形式上（除了对事实的所有现象的观察方法的训练以外），理念蕴涵于现实之中的内在性和真理的发展在历史进程之内的发展这两种认识是其主要成果。在物质上，人们可以——就基督宗教方面而言——将它的在基督表象之下（sub specie Christi）对上帝概念的特点的认识看成是主要成果。出于历史考据的和宗教的理由，由此绝对必然地和显而易见地——尤其因为原有意义上的灵感概念已经解体——会得出结论：任何将《旧约》与《新约》等同的作法和《旧约》在基督教中的任何权威地位都是不容许的。施莱尔马赫和其他与他同时代的人都清楚地认识到了这一点，马克安受到合理对待，尽管部分地附有其他的解释。一个世纪以来，诸新教教会便明白这一点并按照它们的原则有义务遵循它，这就是说，虽然将《旧约》置于“好的和读之有益”的诸书之顶端，保持着真正有教化作用的段落的知识，但却并没有使教徒群体怀疑《旧约》并非正经性的书。不过，这些教会都已瘫痪，不可能创建一个使自己摆脱旧传统的机构，而且也没有力量和勇气去发扬真理；它们害怕与传统的一场决裂所带来的后果，而在另一方面，它们却看不见或不重视那些更具有灾难性的后果，即不断地因维护《旧约》之神圣、因而真实无妄的文献的地位而产生的后果。“人民”针对基督教和教会的真实性所提出的绝大多数异议都起因于教会仍然给予《旧约》的地位。在这一方面作一次清理并在认信和授业中尊重真理，这是今天——几乎是太晚了——要求新教所完成的伟大行为。但过分聪明和狡黠的人提出异议说，原有意义上的《新约》权威（文字权威）由于灵感教条遭到破坏也已陷于瓦解，人们可以像以往一样心安理得地让两部约言并存。——这是一个遁词。当然，《新约》的权威也变了，这是人们清楚地知道的；但

它却仍然是教会的正经，这并非出于形式上的理由和借助形式上的文字权威——我们今天知道它是如何成为经文集的，正是马克安为此奠定了基础——而是因为创作不出一部更好的、用以规守基督教之所是的文献集。《旧约》不可以被放在这种正经地位；因为人们从中看不出基督教是什么。另外，有的异议认为必须让《旧约》保持原有地位和评价，因为耶稣承认它是圣经，又因为它是前基督教的历史的伟大文献，这类异议可不予考虑；耶稣自己曾以他的庄严之言对他的门徒们说，今后一切上帝认识都经由他，将前基督教历史的文献与他自己的文献在一个层面上联系起来的科学观点并非宗教的而是世俗的观点。

马克安以前提出并曾作出裁定的《旧约》问题今天仍然摆在福音基督徒群体面前，并要求作出回答。其他基督徒群体不必理会，因为他们没有能力作出正确回答，而抗议宗新教却办得到，由于马克安曾一度处于其中的可怕的两难困境已经被清除了，他们更加办得到。马克安当时必须将《旧约》作为一部假的、背逆神性的书加以拒绝，以便能够保持福音的纯洁；不过，今天谈不上“拒绝”，相反，这部书的特点和重要性（诸先知书）只有当不应属于它的正经权威被取消的时候才会受到尊敬和重视^[361]。

2. 关于陌生上帝的福音和泛基督主义

诸书应按其字面含义理解；所有寓意解经法都应删去——福音立于其自身之上，它无须由外在权威和通过预言证明得到

[361] 我谨在此提出抗议，我的阐述与 Friedrich Delitzsch 的阐述（《伟大的欺骗》）被置于一类，这种情况多次发生；后者从科学观点看是落后的，从宗教观点看则是卑劣的。

认可^[362]，无须哲学为之奠基，无须美学观点使之升华，无须借助混合主义或者激情、神秘主义和灵气论（Pneumatik）获得生命活力。《旧约》是低贱的犹太教上帝之书；为了历史地理解教会的基督教及其律法体制，人们必须追溯保罗与犹太基督徒之间的斗争；为了为未来确保基督教的本质，必须针对《旧约》和现代经文编订一部收入真实文献的正经文集；这部正经文集必须有两部分，即必须包括基督和保罗，因为后者，只有后者才是前者的真正诠释者；教会不仅应以信仰而且应在事实上统一地联合起来并得到统一的基础，但并非奠立在某一种哲学教义学之上而是立足于福音信仰和生活原则之上。倘若马克安只提出这些命题，而且——正如他所做的那样——有力地坚持它们，他就确保了他在教会史上的独特和卓越的地位，作为一个机敏而博学的、现实主义而又富于宗教情感的思想家的地位。

因为在他拒绝和要求的東西中有一種完全確定而又富有个性的基督宗教类型，按照这种类型，基督宗教只是对上帝通过基督所作启示的信仰（指历史的和真实的信仰）而绝非其他。既然其中没有提到任何一种宗教情感的资质（奥古斯丁的《忏悔录·前言》中所指的资质），人对于（陌生的）救赎信息如同“木石”（“truncus et lapis”），所以，路德的信仰概念是最接近马克安的信仰概念的，这已经为尼安德所看到（见页 198）。

[362] 在这里为了清楚地理解其意义，谨将奥利金（载：Joh. II § 199，见上文页 108）为我们保存下来的马克安的话用德文重述如下：“神子无须证人（即无须预言他的诸先知）；因为在他威力无限的救世主之言和奇迹中包含着令人信服的和令人深感震撼的力量。”下面一段完全是原话：“既然摩西以其言和壮举而得到人的信仰，他无须在他之先有预言他的证人，既然每一个来自民间的先知被假定为上帝所派遣，那么，一个超过摩西和先知的人岂不更有力量而无须事先证明的先知独自去完成他想完成的事，去救助人类。”

但是，马克安远远超越了路德，他将救世主上帝与世界、拯救奇迹与人性——哪怕是至高的人性——之间的反差推到了极端，这正是他所独具的特点之所在。他如此体认福音，即基督，以致他将除基督之外的任何一种宗教性的启示和唤醒都判定是假的和有敌意的。

他由此必然得出那震撼人心的、但以其质朴同时又令人感到解脱的使他在基督教的土地上成为宗教创始人的结论：这个世界的已知上帝是一个卑劣的本原；而福音则是关于陌生上帝的信息；陌生上帝并非呼唤我们走出我们迷失于其中的陌生之域走进故土，而是让我们走出我们属于其中的可怖的故土走进永福的陌生之域。

只要这种宗教创建定位在救赎论的意义上，它便带有它那个时代的烙印^[363]；否则它便完全是非犹太教的，同样是非希腊的。还有比这种全然放弃宇宙论、形而上学和审美意味更加非希腊的东西吗^[364]？如果在这里与更高的人性、与天才的、先知般的和富于思辨的人性的缔约像与道德主义、与合法性和单纯权威性的缔约一样，统统严格地被排除在外，后果必然是怎样一种价值重估和怎样一种文化解体哟！马克安藉着新的福音光辉向整个旧世界及其光彩夺目的理想传言着众神的黄昏（Götter-dämmerung）：“使虚假的偶像遭嘲弄；上帝是新的主。”^[365]

为了完整地理解马克安，人们必须设法拆除时代历史的脚手架。人们可以做到这一点却又不致对他哪怕有丝毫的现代化；让

[363] 当时，没有谁能够成为一个不同时是救世主的上帝；只有少数天才的斯多阿派对此持有异议。

[364] "Haec cellula creatoris"（“创世者的这间简陋居室”）——一个希腊人会如此鄙夷地谈论天地吗？这个为有形的和道德的恶魔所拥有的世界！

[365] 这里指出了与托尔斯泰的相近之点。

我作一尝试：

在我们所属的这个邪恶的世界里和在我们自己身上，两个领域纠缠在一起：其一是物质和肉体领域；其二是“灵”、道德和正义领域。它们成为一体，它们相互缠绕着，尽管它们相互处于对立之中；这来源于为这一创世承担责任者的可悲的弱点；他虽然是“灵”和道德力量，但却没有能力创造出比这可怕的世界更好的东西，他为了创造这个世界不得不从因其坏而为他所憎恨的物质中取用“材料”。人就在这个世界里，人产生于肉欲和不可言表的肮脏交媾，被覆之以肉体并被锁于其上，人总是被引向堕落，进行纷扰的本性活动；巨大的人群无休无止地做着种种可耻和可恶之事，生活于残暴的利己主义思想，恶劣、无耻而又“信异教”。所以，创造了他们的上帝不喜欢他们；他希望他们“正义”，为他们置入感知正义－善的意识并设法引导他们走向正义－善。可是，这种正义－善又是什么呢？最高的理想是什么呢？他如何引导他们呢？这些问题的答案人们可以从“世界”和历史、从律法和道德本身得出；因为“世界”和“律法”无非是这个世界的上帝和律法的上帝^[366]。

可见，客观的结论表现出不容辩解的一团矛盾重重的混乱。一方面，人们注意到一种力图在形体的和道义的事物中贯彻的、严厉的和明察秋毫的正义，它实施禁令、奖励和惩罚并竭力以此克服本性的和卑劣的东西；人们注意到一种精神，即十诫、权威、奴性－善者的精神，一种艰难地强行实施的所谓道德的、世界秩序的精神。但与这种“正义”不可分割地联系在一起的是空泛、严烈和残暴以及动摇、软弱和狭隘，以致一切都变成了一出

[366] 马克安明确地贯彻了这两个等式，见页 103。

可怜的戏剧。可这还没有说出最坏的事：这种正义本身，即恰恰在它显得纯洁，恰恰在它或多或少遇到了本性的东西的地方，其最深层是最不道德的；因为它没有爱，将所有一切都置于强迫之下，由此而恰恰刺激人去犯罪而又不得从这个世界脱身。

这个“上帝”，即这个世界，是人的命运；对于人只留下一个让他胆战心惊的选择：他要么通过放浪形骸、丑事和恶行不顺从他的创造者并因此作为逃跑的奴隶面对创世者的震怒和审判——这是大多数人的厄运；他要么奴颜婢膝，顺从他的创世者及其喜怒无常的意志，成为一个正义人、律法人和文化人；他这时虽然克服了粗鄙，但他的情况却更加恶劣；因为从根本上看，善的敌人并非恶——因为它们是不可比较的，而恶是可救治的——而是那种被强加的、学而得之的和自我满足的“正义”，它既不知爱为何物，也不知升入超世俗之域的门径，它处在恐惧与以美德自豪的适意之间，永不会得到自由。

由此产生了人的命运之可怕的悲剧性。光彩夺目的恶行虽然并未成为人的美德，但它们却令人感到绝望地对更崇高者麻木不仁。马克安比他那个时代的平庸的基督徒群体对人性的观察要深刻多少呵^[367]：那受讴歌的救赎手段，即他治的律法（das heteronome Gesetz）在其效用，他教导说，比基本之恶（Grundübel）更坏！它使人摆脱此一恶，却引发一个更严重的恶，即不可救药的、表现为自以为是的冷漠和平庸的严厉。所以，要抛开任何神义论，抛开任何目的论的宇宙论；这个世界及其理想和上帝的一切都无法解释其合理性，其“正义者”是奴隶！在这里不仅要

[367] 他们对世界的判断也许比马克安更加严厉，他们宣称这一元（Aon）是魔鬼之元；但 mundus（世界）是好的，只是 saeculum（这个时代）不好，而人作为理性的本质任何时候都可能上升为善者。

“我要祝你健康，你这邪恶而虚伪的世界！”而对这个进入此生、使人负罪并以其令人愤慨的“正义”控制着他的“天国力量”表示神圣的反抗：它那令人们感受到的厌恶一直达到从身心上对俗众称之为“上帝”，即作为“世界”的东西作呕^[368]。

不过，能够产生如此感觉者只是那些领悟到“完全的他者”，领悟到“陌生者”的人，这“完全的他者”，这“陌生者”是作为施爱的权力（Macht der Liebe）而出现的。在这方面，甚至那些——如保罗及其门生——曾在他们激动人心的认信里谈到“新造物”和“新灵魂状态”的人也远远落后于马克安^[369]；因为他们想到的始终只是一种新的上帝启示；但关于上帝的这样一种浅薄思想在马克安看来是极其可怕的。因此他传言具有全新“安排”（“dispositio”）的陌生的上帝。他从基督身上而且只从基督身上经历到了这个上帝；所以，他将基督经历之历史现实主义升华为超验的现实主义并在世界及其创世者的阴暗浑浊的层面之上瞥见一个新的现实，即一个新神的层面^[370]。

这新神是爱，除此之外绝非其他；他绝不掺杂其他特征。他是不可理解的爱，因为他以纯然的怜悯关怀着一个对他完全陌生的造物并由于他驱散一切恐惧而带给这个造物新的、永恒的生。

[368] 人们应再次回忆一下托尔斯泰的话。

[369] Pascal, *Pensees* (《沉思录》): “La premiere chose que Dieu inspire a lame quil daigne toucher veritablement, est une connaissance et une vue tout extraordinaire, par laquelle lame considere les choses et elle meme dune fason toute nouvelle. cette nouvelle lumiere lui donne de la crainte.”

[370] 如果今天宗教哲学再次将宗教客体（“神圣者”）从根本上定义为“完全的他者”，定义为“陌生者”或者类似的东西，如果虔敬主义、宗教改革运动的正统派、天主教和批判主义等方面的研究者们都得出这一基本定义。此外，如果他们教人撇开一切“证明”而只让现象（*phanomen*）本身说话，那么，他们便有一切理由记住古代宗教史上这唯一一位先驱，正是他知道、称谓这个陌生上帝的名字，并拒绝使用为了让人们能够相信他而可能使用的一切证明和“论据”。

现在，世界上产生了某种并非来自这个世界而是超越这个世界的东西！一经作为不可想象的礼物通过福音被传言和分发着：“啊，奇迹一个接着一个，狂喜、权力和惊诧，人们既不能言说福音，也无法思考它，更不可将它跟任何一种东西相比！”唯有在恭顺的信仰中它才为那些穷人和那些忍受饥渴煎熬者所领受。

在上帝即爱而绝非其他这一构想中，上帝概念同时被给予一个最高、最精确的公式。也许人们不得不问，在不承认“上帝的震怒”的地方，在不再有恐惧的地方，在“上天讲述上帝荣誉”的赞歌沉寂下来的地方，在爱自知与任何律法无关的地方，是否还有可能存在着作为“迷狂而令人战栗的神秘”（*mysterium fascinosum et tremendum*）的神圣者。这只需看一下刚才援引的马克安的话“啊，奇迹一个接着一个……”便可认识到，对这个人而言宗教之崇高与神秘、伟大与神圣确实包含在爱之中，因为他认为这种爱是不可想象的全能的爱。虽然深深激励着内心最底层的陌生上帝还不能对外引起活动；虽然他的信徒因此而必须作为不幸者和被憎恨者隐忍着这可怕的世界；但这个世界在基督身上已经被超越，在世界进程终结之时将表明，那现在存在于我们内心者比在这世界之中者更加伟大。世界以及它的正义、它的文化和它的上帝将消亡，而新的爱之国将永存。怀着一切都不可能离开显现于基督身上的上帝之爱的确定信念，不幸者和被憎恨者现在已经是胜利者了。为爱的精神引导着，在神圣的教会里组成为兄弟联盟，他们现在便超越了这个时代的苦难。他们有耐心，他们能够等待。

但是所有这些却并非苍白无力的、挖空心思想出来的、出于对世界的绝望而虚构的思辨，而是基督徒的经历；因为这种新东西借助基督的位格成为具体的现实；人们从他身上感受到了这个

现实。爱即他，他即爱；怜悯即他，而他便是超越世界的上帝和超越世界的生活之显现。善和爱之国是泛基督主义（Panchristismus）。通过基督，而且只有通过他才会实现价值重估；当然，他也像创世者一样拒绝天性卑劣的东西——肉欲，这种道德上的拒绝始终是不言而喻的，但他只能够拯救罪人；因为那些由于犯罪而遁入这个世界的“正义”，遁入它的律法和它的文化里的人作为严厉的“正义者”不再可能得救。这莫非是一种古怪的看法？

不论当时还是今天，马克安与大基督教会相比不是在事实上更有道理吗？他对以诸先知、耶稣和保罗为标志的链条——尽管有着重大差别——不是补上了合乎逻辑的最后一个环节吗？如果耶稣虽然证实着诸先知但却宣称“除了子没有人认识父”，诸先知与耶稣之间的悖理性差别是否因此而更小了？再者，如果保罗自称在所有方面都坚持主的话，却又违背他的话而将他说成是律法的终结并阐发了一个与耶稣的话并不真正一致的反律法主义的信仰概念，耶稣与保罗之间的悖理性差别因此是否更小了？另外，是否有一种并不自相矛盾的合理的神义论？以某种方式使信仰的本质和形式、理由和希望与“世界”达到一致，即从理性和世界进程去理解它们，——这不是一种屡试屡败的作法吗？精神岂不真正成为精神，灵魂岂不真正成为灵魂，自由岂不真正成为自由，如果赋予它们那不可理解的并非来自此一世界的爱的话？如果缺少无私的、更高尚的爱的意愿，“正义”、道德和文化对于沉溺于感官享受的人莫非是真正的治病良药而不是最终使病患更

为加剧的止痛剂？在我之上的星空和在我内心的道德法则真正会引起向着产生于对上帝和弟兄之爱的永恒的真理（*aeterna veritas*）和真正的永恒（*vera aeternitas*）的飞跃吗？它们不全然是在每一场重大考验中失败的力量吗？难道不是真正有三个国度吗？其中两个虽然相互对立却又不可分割地相互交错，只有第三个才标志着一个新的领域，难道这不是真的？实际上探索绝对者的问题与一个有生命的人何干？基督难道不正是新的、解放性上帝力量之发端和完成者？

在所有这些并非随便向马克安提出而是其中存在着他的信仰的问题中，他的决断是明确的。但基督和宗教哲学家也许还应思考下面的问题：

马克安以庄重的确定信心宣称，耶稣的，亦即上帝的爱的意愿并不审判，而是帮助，他要求关于他绝对不应作其他什么陈说。而且他是如此相信福音，他排除了任何意义上的恐惧主题并因此而在涉及罪时只提出一个主题：“他禁止，他禁止。”这就是说，只有远离罪才真正是产生于对罪的厌恶的远离。如果他宣称上帝在万物终结之时将不进行审判，但他承认大量的人不会得救，这也不是诡辩论；因为他们，正如他所说，远离上帝的眼睛，因为既然他们自己早已确定无疑地离开了他。此外，他在这里就像在他关于世界和宗教的态度的其他各点上一样很接近健康的不可知论。从根上看，他没有本原说——他必定将此说置而不论（正如他所容许的不同学派所证明的那样，见上文）；相反，他对善良上帝、创世者和物质的全然不同的表述方式说明它们的并列不可能也不应该意味着：它们似乎是形式上同类的值。人们必须对他的思想作如此解析：他在进行观察时遇到了感性、世界（作为宇宙和律法）和纯然的爱这些终极的、不可再进一步约减

的和不可达到一致的值，他合乎逻辑地在此止步并通过物质、创世者（立法者）和“陌生上帝”这些整合值（Integrale）说明它们各自的领域^[371]。

所有这一切都设想得如此纯净——恰恰由于排除了进一步的思辨（阿佩勒斯又当别论）——如此一致，所以，人们从他使教会学所面对的几十条异议失去论战能力的思想中享受到理智上的快乐。同时，他传言福音的方式——这里只是顺便说明——令人惊奇地迎合了当今的需要，这大概是因为他那个时代的状况与我们的状况相近。当今在鄙夷教会基督教（das kirchliche Christentum）的人们中的最深刻的民族灵魂研究者向我们保证说，只有对不进行审判而是伸出帮助之手的爱的传言还有望得到听众。在这一点上，托尔斯泰以及高尔基也站在马克安一边。前者是一个彻头彻尾的马克安派基督徒。我们所拥有的马克安的直接的宗教陈说，他也写得出；反过来看，马克安在托尔斯泰的《受苦难者与被憎恨者》中，在他对山中训诫（它对于马克安也是藉以表述其学说的特点的耶稣思想）的诠释中和在他反对庸俗基督教会的激情中也看得见自己的影子。高尔基的扣人心弦的剧本《夜店》简直可以被看成是马克安派的戏剧；因为这里登场的“陌生人”便是马克安的基督，他的“夜店”就是世界。

诚然，在教会史上和宗教哲学里，马克安派的福音从不曾再次被传言，一般而言这至少并非由于产生了更加深刻、更加丰富的经验，而是宗教情感的迟钝和对传统的惰性依赖的标志。虽然马克安思想的雷电一直在自奥古斯丁的恩典和自由感——马克安学说可以毫不困难地作为其理论解释的铺垫——开始的整个教会

[371] 应注意的是，“感性”和“宇宙”是可以达到一致的，马克安大概因受到灵知派的影响而将它们分割开来。

和教义史上闪光，但恰恰也只能被看成一束闪光而已。迄今只有一部真正马克安派性质的宗教哲学著作，尽管其中并未提到马克安的名字，这就是：《可怜的灵魂的福音》（载有洛采 [H. Lotze] 的序，1871^[372]）。不过，这位匿名作者（鲍曼 [Julius Baumann]）并没有从严格科学的意义上理解其使命，写得宽泛而散乱。所以，这本非常值得一读的书没有发挥影响便被尘封；但现在有必要提此书，因为它所代表的马克安主义要说出比“似乎”哲学和不可知论现象更加深刻的东西。

不论对基督教教义学还是对宗教哲学都严肃地提出了下述问题：今天所理解的马克安主义——它的时代脚手架是多么容易拆除呵！——在事实上难道不正是至关重大的问题之求之不得的解决办法？换言之，“诸先知、耶稣、保罗”这条弧线难道不正是在马克安身上延续着？宗教哲学难道没有看到自己不得不承认“恩典”（新的精神和自由）>世界（包括道德）这一反题是终极之言？对马克安还能提出什么异议？在这里要给予一个详尽的回答——它最终只可能是拒斥性的而又维持着马克安的基本主题的回答，意味着要展开整个宗教哲学的问题，因此，我仅局限于几点提示：

首先，在马克安关于上帝与世界的定位中包含着某些表现主义的东西，也可以说，对思想的某种程度上的逃避；不论在古代还是在当今，一个睿智的思想家很难面对这种定位而保持平和心态。而且，他对现实的解析几乎要导致神话学；因为按照我们精

[372] 除了这本书，两位米尔（Mill）的学说也可以与之并列（参阅 J. St. Mill 论自然的文章和 Joel 的“Geschichte d. Ethik”[《伦理学史》] 卷二，1912，页 474 以下、页 713 以下）。蒂谟（K. Thieme）提醒我注意这一点是有道理的。

神的资质，我们作为思想家可能是一元论者和多元论者，但不会成为二元论者而同时又不是神话学家，即同时又不失迷于种种幻想之中。只有如此，人们才感觉得到关于世界的确定性判断，虽然有理由对呈狂乱状态的世界进程产生正当的愤怒；难道只要自然与历史中的全部现实不是恩典与自由，人们便有权谴责它？在被赐予的善中，“道德”和自由真的只是对立莫非不是阶段？另外，人们虽然不可指责马克安不知天意——他只是在涉及世界进程时才否认它，但却肯定没有什么东西可以将被拯救者与上帝之爱分离开来，并因此而要求人们应有坚韧的耐性——，可是他却最严厉地限制虔诚的生活，如果它不再将十字架和受难看成是那赐予救赎的同一个上帝的旨意的话。还有，如果人们要求将整个世界作为不可救赎者而放弃，仅仅局限在福音的训诫而不在作为和行动上进行任何尝试，这岂不是虚假的内在情感，岂不是冷漠无情^[373]？然而，一切作为不都是以现实之形式改变（Reformabilität）以及它所包含着的原初之善为前提？与此密切关联的是最后一件事：一种——如果作一个总结——必须将苦行推至极端以致禁绝一切形式的人类繁衍的上帝观和世界观不可能是正确的；因为它取消了一切实证性思想的基本前提，即：生命无论如何必然是有价值的东西。如果爱不仅容忍一切，而且希望着一切，人们可以放弃希望吗？难道不可希望爱的奥秘和力量——虽然与一切表象相反——同时从根本上也包括世界和历史连同其苦难和罪孽，以便改革它们使之更好吗？

[373] 舍勒（Max Scheler）指出“Von zweier deutschen Krankheiten”（[《论两种德国病》]），载：“De Leuchter”[《台灯》]，1919，页161以下）路德宗抗议派教会所存在的虚假内在情感的危险——这是否有道理，这里可搁置不论；但这一指责似乎切中马克安要害。

这大概是人们可能对马克安所提出的最重要的异议；他也许对每一个异议都会有所评说，但我怀疑他是否会有富于说服力的评说。教会学及其《旧约》自然远远没有因此而得救，但可能得救的是第一个使一切马克安主义厌弃的信条：“我相信上帝这个全能的父。”尽管如此，人们可以希望今天在寻找上帝者的混乱的合唱中重新听到马克安信徒的声音，因为“从迷误中比从混乱中更容易出现真理”！

中译本附录

哈纳克的《论马克安：陌生上帝的福音》

张新樟

哈纳克 (Adolf von Harnack, 1851—1930) 是德国教会史家和神学家, 自由主义新教神学的主要代表。其父老哈纳克 (Theodosius Harnack, 1817—1889) 是多帕 (Dorpat) 教父神学教授, 撰写过两卷本的《路德神学》(*Luthers Theologie*, 1862—1866), 他的学术进路对哈纳克有决定性影响, 使其以神学为天职。^[1] 哈纳克于 1872 年在莱比锡大学以论古代灵知主义的论文获得博士学位, 先后任教于莱比锡、吉森 (Giessen)、马堡 (Marburg), 1888 年起任柏林大学教授四十二年。^[2]

[1] G. Wayne Glick, 《研究作为历史学家和神学家的哈纳克：基督教的本质》(*A Study of Adolf von Harnack as Historian and Theologian: The Reality of Christianity*, New York/Evanston/London: Harper and Row, 1967), 页 23。

[2] 关于哈纳克的生平, 参: David W. Lotz, 《哈纳克》(Harnack, Adolf von), 见《宗教大百科》(Mircea Eliade [Editor in Chief], *Encyclopedia of Religion*, Vol. 6. New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 页 198—199。John Macquarrie, 《哈纳克》(Harnack, Carl Gustav Adolf von), 见《哲学大百科》(Paul Edwards [Editor in Chief], *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3. New York: Macmillan Publishing Co., Inc. and The Free Press, 1967), 页 414—415。Wilhelm Pauck, 《哈纳克和特洛尔奇：两位历史神学家》(*Harnack and Troeltsch: Two Historical Theologians*, New York: Oxford University Press, 1968)。

哈纳克可能是同代人当中最杰出的教父学者。他精通早期教会文献，尤其尼西亚会议之前时期，发表了大量有关这一历史时期的著作，最后汇成七卷本巨著《教义史》，追溯了从基督教开端到改教运动的基督教教义发展，对早期基督教阶段的梳理尤详。^{〔3〕}

哈纳克与特洛尔奇（Troeltsch 1865—1923）齐名，一起被尊为德国自由主义神学纲领最卓越的倡导者。哈纳克的自由主义的主题是：“历史地领悟和认识宗教，把宗教与所有其他的历史现象联系起来，超越纯粹的教义和信条，直奔宗教真理的活的核心或本质，并以坦诚、正直、理智来捍卫自己获得的洞见。”^{〔4〕}他在对早期基督教会和基督教教义的研究中提出：基督教会和教义的发展是一个历史过程，只有通过历史的—考据的方法才能理解，而不能凭借超历史的权威。他认为，耶稣所传的福音已经由于基督教运动的持续希腊化而变得模糊不清了。希腊化使得基督教发展到了思辨的领域，旨在划定群体的边界，于是出现了教义，也就是四、五世纪大公会议上形成的范式性的三一论和基督论。福音并没有完全丧失，教义也并非纯粹思辨，恶果只是在于基督信仰变得依赖于形而上学，历史的基督变得依赖于“想象中的基督”。十六世纪新教改教者复兴了福音的独立地位，使之摆脱道德、仪式、等级制度和哲学思辨，但是他们自己则继续执着于古代的教义和教条式的表达，因此改教运动乃是“尚未完成的改革”。哈纳克倡导改教精神中“教义的严谨的缩减”，用严格的历史考据把基督教永恒的“内核”从它的各种时间性的外壳中剥离出来。他宣称：“基督教宗教是朴素而崇高

〔3〕 参：F. L. Cross, 《牛津教会词典》（*The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, 1957），页 609—610。

〔4〕 Martin Rumscheidt, (ed.) 《哈纳克：自由主义神学的巅峰》（*Adolf von Harnack: Liberal Theology at Its Height*. London: Collins, 1988）页 11。

的，它指向一件事，也只是指向一件事：时间中的永恒生命，依赖神的力量，并在神的注视之下。”〔5〕福音是不依赖于形而上学、教义、仪式、或者制度保证的，因此它完美地回答了那些陷在神与形而上学的玄虚之中的现代人的困境。他在柏林大学的公开讲座（1899—1900）就执行了这个纲领，这些讲座以《什么是基督教》为题于1903年发表，是哈纳克极具影响力的著作。〔6〕

哈纳克关于教义和教会发展的理论可以与纽曼（John Henry Newman）和特洛尔奇的理论相比较。对于纽曼来说，教义乃是作为基督教的神秘的、无穷无尽的观念发展起来的，在使徒对基督的接受中完全给定，并通过历史变化得以展现。纽曼把发展视为与本质之间的更可靠的联系。特洛尔奇则认为基督教的本质本身也是发展变化的事物。

处于哈纳克神学之核心的乃是一种历史的—考据的方法。他的历史方法有三个主要来源：新教普遍传统以及它对于圣经本意的历史性探求；鲍尔（F. C. Baur 1792—1860）对教会史的考据，以及他关于基督教是一个历史现象的观念；第三是 Albrecht Ritschl（1822—1889）拒斥历史分析中的先验的论证的新神学。历史学家都面临在事实与解释之间的根本难题，但历史研究仍然是理解过去、构造当下的唯一途径，对于哈纳克而言，历史研究是干预历史进程的一个道路。〔7〕哈纳克一生致力于发展“思想的

〔5〕 参：Adolf von Harnack, 《什么是基督教》（*What is Christianity?* Translated by Thomas Bailey Sanders, Introduction by Rudolf Bultmann, Philadelphia: Fortress Press, 1986 [1900]），页12。

〔6〕 参：Adolf von Harnack, 《什么是基督教》，同前，页124—125。

〔7〕 G. Wayne Glick, 《历史学家和神学家哈纳克研究：基督教的本质》（*A Study of Adolf von Harnack as Historian and Theologian: The Reality of Christianity*, New York/Evanston/London: Harper and Row, 1967），页108。

自由”，通过各种途径追求真理的自由，不受那些在人类体制中获得权力的人们的干扰，^{〔8〕}他的历史方法就是这种追求真理的重要途径。尽管随着新教正统的形成，哈纳克的神学观念的影响力衰弱了，但是他对于研究宗教的历史方法在今天得到了普遍接受。

哈纳克的学术著述生涯持续了五十七年以上，从1873年发表论灵知主义的博士论文，到1930年发表一篇论诺瓦廷（Novatian）的文章止。他的第一篇重要的学术著作是论马克安的论文（未发表），多帕大学为此颁给了一枚金奖章；他的最后一部重要著作也是致力于解读马克安的著作，引起了相当大的反响，就是摆在我们面前的这部《论马克安：陌生上帝的福音》。^{〔9〕}由此可见马克安是哈纳克学术研究的一个重心所在。他在本书第一版前言中说：

“马克安将我引入《新约》文本考据，引入古代早期的教会史，引入鲍尔学派的世界观，引入系统神学的问题；不可能有更好的引导了！所以，在教会史上，他是我第一个所爱，这种倾心和敬仰在我跟着他所经历的半个世纪里始终未变，甚至不曾因奥古斯丁而有所衰减。”（第一版前言）

那么这位马克安又是何许人呢？

本都西那坡的马克安（Marcion）是古代晚期最有趣、最神秘的人物之一。他的出生年不详，也许是一世纪末，大约死于公元160年，是著名的灵知主义者巴西里德（Basilides）的同时代

〔8〕 Martin Rumscheidt, 《导论：哈纳克神学中的自由义》（Introduction: Harnack's Liberalism in Theology: A Struggle for the Freedom of Theology），见《哈纳克：自由主义神学的巅峰》，同前，页33。

〔9〕 Wilhelm Pauck, 《哈纳克和特洛尔奇：两位历史神学家》（Harnack and Troeltsch: Two Historical Theologians, New York: Oxford University Press, 1968），页9。

人。他开创的运动在几年时间或十几年时间里传遍了整个地中海世界，并且在随后的几个世纪里出现了许多马克安派的教会。他在灵知思想中，以及基督教会的历史中都占据着一个独特的位置。就后一方面而言，他是灵知派中最坚决、最不调和的“基督徒”，由于这个原因他是基督教正统的最大挑战；或更准确地说，他的挑战比任何其他“异端”更导致了正统信经本身的形成。在灵知思想中，他的位置是如此独特，以至于哈纳克坚决地否认他与灵知主义运动有何关系，尽管哈纳克承认马克安的重要学生阿佩勒斯的思想体系是灵知主义与马克安思想的结合。^[10]

马克安神学的根本点是律法神与拯救神、律法与福音之间的绝对反题。前者是旧约的创世之神，以严酷的以牙还牙的律法统治着世界，他是“正义”的，但绝对没有仁慈与善，因此他是不完美的、可鄙的，他的创造物，包括世界和人，也是如此。与他相对的是一位“善的”、“陌生的”神，他居住在处于低级神所创造世界之上的自己的高天上，不为人所知。这位“未知”的“陌生的”神的本质是完美的善与仁慈，但由于我们俗人的世俗局限，我们无法更详细地界定他的其他方面的性质。只有在这位陌生神的背景之下，德穆革的狭隘与不完美才显得昭然若揭。马克安从旧约与新约中看到了这两位神之间的对立，在《反题》（Antitheses）一文中具体地阐述了旧约与新约之间完全不同方向的启示，主张拒斥旧约。马克安神话的基本思路是这样的：这位彼岸的“未知的和陌生的上帝”，他出于仁慈的爱，在这个他在其中不曾创造什么因而也与他无关的世界之中进行拯救。他派遣他的儿子耶稣来到这个绝望、苦难的世界，为了把人类从中解救出

[10] 关于哈纳克对马克安与灵知主义之异同的见解，见 Adolf von Harnack, 《论马克安：陌生上帝的福音——大公教会奠立史研究》，第九章。

来；耶稣的身体只是一个幻影，若没有这个身体他就无法进入这个罪恶的世界，但是他在这个身体中承受了十字架上的死亡；在回到父那里去之前，他降到冥府去施行拯救，值得注意的是，那些受他拯救的人乃是旧约中受审判的人，如该隐^[11]、所多玛城居民^[12]、埃及人和所有异教徒，而犹太拯救史上的“义人”却都仍然留在地狱之中。^[13]在马克安看来，耶稣的事工是“救赎”，是一种纯粹出于仁慈的行为；人通过基督得救不是重返父母老屋，而是一个美妙的异域向他们敞开大门，成为他们的家园；人通过信仰、对律法的弃绝以及严格的禁欲生活才能使耶稣的事工得到实现，从而获得救赎。

马克安思想的非同凡响之处在于：

（一）马克安面对的宗教混合主义走出了基督教的单义理解之路。他的关于陌生的上帝的布道以及建立教会所走的道路就是要简化基督教，达到基督教的统一和单义性。面对一切或粗疏或精致的混合主义和主观主义必须可靠地界定基督教的教义内容，必须完全从神圣的文献中吸取这种内容作为圣经神学，但不是从宇宙论上而是必须从救赎论上建立这种神学。与他同时的教会的护教士们都将基督教的教义建立在宇宙论的基础之上，在教会中马克安是继保罗之后使救赎论成为教义中心的第一人。

（二）当时所有的基督徒都相信自己在这个尘世之中乃是外来的异乡人。马克安纠正这种信念，他认为：上帝是陌生者，他引领他们走出受压抑和苦难的家园走进一个崭新的、迄今从不曾

[11] 该隐 (Cain)，亚当与夏娃的长子，杀其弟亚伯。见《创世纪》第四章。

[12] 所多玛城居民 (Sodomites)，旧约中的罪恶之城的居民，被耶和华毁灭。见创 18: 20—33; 19: 13—34。

[13] Irenaeus, 《反异端》，卷一，27 章 3 节。

料想到的慈父的家园。把人类从世界中拯救出来的那位上帝绝对与宇宙论和宇宙论神学无涉。正是在“陌生性”里蕴含着马克安的宗教观和世界观的独特性。

（三）为了给他的教会提供可靠的经文，马克安在基督教历史上率先制定了新约的“正典”，正是为了对付这个“净化”了的正典，正统教会才于不久之后制订了它自己的把旧约包括在其中的正典。

（四）马克安作为一个个人，以令人惊叹的力量，首次将分散的教徒群体通过基督教的这种特定理解组合成为一个严密的统一体，组合成为一个事实上的教会，并由此而防止自己瓦解，不致分化为种种时代思潮和沦为犹太教。为了对抗马克安，大基督教会必须从马克安那里接受他所创造的一切，而且也接受了他所创造的一切。通过对抗马克安，天主教思想不仅得到了加强，而且也从马克安这个异端手里接受了具有奠基性质的东西。难怪哈纳克认为马克安是“使徒之后奥古斯丁之前最重要的教会史人物”（见导言），认为他给我们提供了开启教会从后使徒时代向天主教时代过渡所提出的难题的钥匙。

哈纳克花费巨大心力写作的这部洋洋七百多页的大著《论马克安：陌生上帝的福音》于1902年杀青，于1923年发表，1924年重版。这部著作从生平、义理和文献考据三方面恢复马克安的历史形象，共分为两大部分。第一大部分正文首先勾勒了马克安信息的宗教历史前设，指出马克安在宗教史上的位置和意义（第一章），然后简要概述其生平和事业（第二章），接下来详细探讨了马克安思想的出发点（第三章）、马克安圣经的内容（第四章）、《反题》（第五章）、“马克安的基督教和他的学说”（第六章）、马克安派的教会生活（第七章）、历史（第八章）、对大公

教会之奠立的重要性（第九章），最后从“教会史和宗教哲学的角度评价了马克安的基督教”（第十章），以如下断语作结：马克安之灵的统绪由奥古斯丁、路德传承，如今已跑到托尔斯泰、高尔基这样的俄国作家身上去了。第二部分“副部”篇幅比正文长一倍（四百五十余页），哈纳克使出身手不凡的乾嘉式考辨工夫，从希腊和拉丁教父反驳马克安的文献中钩稽出马克安思想的原始材料，以支撑其正论（中译本没有翻译这个副部）。

这部《论马克安：陌生上帝的福音》标志着哈纳克把历史—考据方法运用于神学的功夫已经达到了炉火纯青的地步。他的马克安研究并非仅是思想史的爬梳，而是以史证论，试图把马克安视为古典新教主义的先驱。在他看来，保罗和马克安区分律法与福音的卓见作为中心点，已经成为宗教改革这场精神运动的杠杆。在世俗化的现代，神学必须寻求宗教超历史的要核，这只有通过马克安回到基督教的本质的行动才能达成，换言之，必须废除基督教的犹太遗产和希腊形而上学对基督教的影响。哈纳克在第十章中说：

在二世纪拒绝《旧约》是一个错误，是大教会有理由反对的一个错误；在十六世纪将它保留下来是一个命运，是宗教改革运动尚无力摆脱的一个命运；但是，自十九世纪以来仍然将它作为具有正经地位的文献在新教中保存下来，这是宗教和教会陷于瘫痪的后果。

哈纳克为了完整地理解马克安，尝试拆除了马克安的时代历史的脚手架，而又没有对他有丝毫的现代化：

这个创世者“上帝”，即这个世界，是人的命运，人如果顺

从他的创世者及其喜怒无常的意志，就可以成为一个正义人、律法人和文化人；但是他这时虽然克服了粗鄙，却陷入到了更加恶劣的处境：那种被强加的、学而得之的和自我满足的“正义”，它既不知爱为何物，也不知升入超世俗之域的门径，它处在恐惧与以美德自豪的适意之间，永不会得到自由。能够产生如此情感者只是那些领悟到“完全的他者”、“陌生者”的人，这“陌生者”是作为施爱者而显现的，因此马克安传言具有全新“安排”（“dispositio”）的陌生的上帝。他从基督身上而且只从基督身上经历到了这个上帝；所以，他将基督经历之历史现实主义升华为超验的现实主义，并在世界及其创世者的阴暗浑浊的层面之上瞥见一个新的现实，即一个新神的层面。

《牛津教会词典》的“马克安”词条中这样评说哈纳克的这部巨著：

有关马克安研究的最权威的现代著作是哈纳克的《论马克安：陌生上帝的福音》，对马克安的相关资料作了最详尽的分析，并尝试重构马克安的圣经文本；在这部著作中，哈纳克试图把马克安视为古典新教主义的先驱，但这并未严重地影响到这部著作的历史价值。^{〔14〕}

这部珍贵的、原创性的著作理应得到那些关注早期教会突出问题和基督教信仰之发展的人们的广泛阅读。哈纳克在此书中的主要目的是“在传承所许可的范围内，完美而可信地恢复马克安的圣经文本的原貌”（第二版前言），因此，本书也可以作为进一

〔14〕 F. L. Cross, 《牛津教会史词典》，同前，页 854。

步深入研究文本考据、新约正典之发展以及历史的和系统神学的其他重要问题的跳板。另外，读者们也会为从此书中所感受到的对于真理的执着追求所感动。哈纳克认为，滋养基督教信仰的唯一道路在于待在永恒不确定性的处境之中。他相信，没有哪个神学生可以幸免于深刻的危机，最可怕的不在于怀疑神学或权威，而在于陷入到一种心灵的麻木和冷漠之中。^[15]

[15] Bernhard Lohse, 《基督教教义简史》 (*A Short History of Christian Doctrine*. Philadelphia: Fortress Press, 1985), 页 19。

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

```
{
  "filename": "6K666ams5YWL5a6JIOMZjOeUn+S4iuW4neeahOemj+mfs18xMTg2MzI3Ni56aXA=",
  "filename_decoded": "\u8bba\u9a6c\u514b\u5b89 \u964c\u751f\u4e0a\u5e1d\u7684\u798fu97f3_11863276.zip",
  "filesize": 17323955,
  "md5": "b510f847fd9d0798c88dc28d9e1c3514",
  "header_md5": "ae46d3d4b4e2ad64d8dbd32fb0f319a8",
  "sha1": "81f9f5c18d9d3a661604f70ccf16de558a07c109",
  "sha256": "167641b8b3c38ea970e470e2cb14e59fbaachf99396bdbcb5d6d8b0dcb5184482",
  "crc32": 240585847,
  "zip_password": "",
  "uncompressed_size": 18399009,
  "pdg_dir_name": "\u252c\u2588\u252c\u03c6\u2510\u2566\u2591\u2593\u2500\u2591\u2554\u00b7\u2554\u2567\u2561\u2588\u2561\u2500\u2555\u00fa\u2565\u2320_11863276",
  "pdg_main_pages_found": 261,
  "pdg_main_pages_max": 261,
  "total_pages": 296,
  "total_pixels": 1174831104,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```