

# 德尔图良论福音和律法的关系： 以种子比喻为中心的查考\*

齐飞智

**内容提要：**为了应对马克安的挑战，德尔图良以果实和种子的关系来比喻福音和律法的关系。本文基于这个比喻来探讨德尔图良对福音和律法之关系的思考。其中，他一方面继承公元2世纪反马克安的思想成果，以预表论的解经方法、信仰法则和使徒统绪来阐述福音和律法的连续性；另一方面容纳二者的差异，论证与万物同归于一的基督和出于神圣安排的历史性展开之间的有机统一，承认福音取代和超越律法的合理性。可以看到，德尔图良的种子比喻同时涵盖上述两种维度，体现了他对查士丁、爱任纽以及马克安的综合与改造。

**关键词：**德尔图良，种子比喻，马克安，福音，律法

---

\* 本文受教育部人文社会科学研究青年基金项目“西方古代晚期灵魂学说研究”（19YJCZH127）资助。感谢花威教授的指导与修订。[This paper is supported by the research project of the Humanity and Social Science Youth Foundation of Ministry of Education, “Studies on Western Psychology during Late Antiquity” (19YJCZH127). I would express my thanks to Prof. Hua Wei for his guidance and revisions.]

作者单位：陕西师范大学宗教研究中心

## Tertullian on the Relationship between Gospel and Law: The Metaphor of the Seed

QI Feizhi

**Abstract:** In order to respond to a challenge proposed by Marcion, Tertullian compared the relationship between Gospel and Law to the relationship between fruit and seed, a metaphor that forms the basis for the discussion here. Tertullian inherited the legacy of anti-Marcion thought in the second century CE, and expounded the continuity of the Law and the Gospel by means of typological exegesis, rule of faith and Apostolic succession. Yet, the metaphor contains discontinuity as well. Demonstrating the organic unity of Recapitulation and divine economy, the metaphor acknowledges the Gospel's replacement and transcendence of the Law. Combining the continuity and discontinuity in the metaphor of the seed, Tertullian syncretizes and reforms Justin, Irenaeus and Marcion.

**Keywords:** Tertullian, metaphor of the seed, Marcion, Gospel, Law

**Author's contact info:** Religious Research Center, Shaanxi Normal University. Email: qifeizhi@snnu.edu.cn

一百年前，德国教义史家哈纳克（Adolf von Harnack）完

成了关于马克安 (Marcion) 的专著，<sup>①</sup> 将这个教会史传统上的大异端分子放在从保罗到路德的思想史发展路线上，并赋予其重要的思想史地位，认为他的《新约》编撰工作以及《新约》神学的建设深刻影响和塑造了大公教会的教义和神学发展。哈纳克本人也同他的研究对象一样，为百年来的《新约》和早期基督教研究指明了方向。虽然具体的历史细节尚存在争议，但《新约》正典化的进程自马克安始这一结论已然成为共识，并且写入了通俗的基督教史教程。<sup>②</sup> 在哈纳克笔下，马克安是成文《新约》正典的开创者，在此基础上发挥出一个新的上帝观念、新的教义以及新的教会。<sup>③</sup>

---

① A. von Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1921, 1924), 中译本为哈纳克：《论马克安：陌生上帝的福音》，朱雁冰译（北京：生活·读书·新知三联书店，2007）。[A. von Harnack, *Lun make'an: Mosheng Shangdi de fuyin* (Marcion: The Gospel of the Alien God), trans. Zhu Yanbing (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2007).] 下文所引哈纳克皆出自该中译本，不再注明。

② 如冈萨雷斯：《基督教史》，赵诚艺译（上海：上海三联书店，2016），72。[J. L. Gonzalez, *Jidujiao shi* (The Story of Christianity), trans. Zhao Chengyi (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2016), 72.]

③ 自20世纪80年代以来，不断有学者质疑马克安对于成文《新约》文本的原创性，在马克安之前，已然有成文的、被罗马教会接受的保罗书信以及福音书作为马克安编撰的素材，并且马克安的改动并不大，远达不到德尔图良所说的那种“用刀编辑”（Tertullian, *De Prescriptione Haereticorum*, 38.9）的程度，参见 G. Quispel, “Marcion and the Text of the New Testament,” in *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*, ed. J. van Oort (Leiden: Brill, 2008): 271–283。虽然晚近研究对哈纳克的结论有所挑战，但马克安在《新约》正典化历史上所起到的奠基性作用是毋庸置疑的。事实上，相比于历史学和文献学的学者在《新约》形成问题上的推进，在神学和思想史的研究中，哈纳克的贡献并未过时。例如，在哈纳克的基础上更进一步，文森（Markus Vinzent）认为，马克安复兴了以复活为中心的保罗神学，这无疑奠定了后来基督教神学的根基。参见马克斯·文森：《保罗与马克安：一种思想史考察》，郑淑红译（北京：华夏出版社，2018）。[Markus Vinzent, *Baolu yu Make'an: Yizhong*

耶稣本人并未留下书面文字，他和他的使徒所称的“经”仅仅指《希伯来圣经》，即基督教语境中的“旧约”。<sup>①</sup> 耶稣及其使徒的传道与争辩基于对《旧约》的解释，传世的福音书与使徒书信也是从先知预言视角来理解耶稣的行迹。<sup>②</sup> 随着基督教传播范围的扩大以及第一代使徒的逐渐去世，初期教会不得不使用文字记录耶稣的言行和使徒的教导，但这些文字记载只是辅助传播福音的手段，并不具备“圣经”的地位。<sup>③</sup>

如果说马克安是以圣经正典的形式编撰《新约》的第一人，契机一定是他从耶稣与使徒的教导中发现了与律法格格不入的“异乡神的福音”（*das Evangelium vom fremden Gott*），<sup>④</sup> 那么编撰历史上第一部《新约》的初衷就在于，以成文正典的形式颠覆并取代《旧约》。当时的教会为应对马克安的挑战，一方面需要集结和确立一个教会普遍承认的《新约》正典，另一方面需要论证新旧约之间的连续性，后者成为回应马克安的关键问题。也就是说，教父们既要重申耶稣基督所论福音与律法的联系，又要解释二者之间的区别。

作为公元2世纪反马克安的集大成者，德尔图良对这一问

---

*sixiangshi kaocha* (Christ's Resurrection in Early Christianity: And the Making of the New Testament), trans. Zheng Shuhong (Beijing: Huaxia Publishing House, 2018)

① 在教父文献中，常用律法（*lex*）指代《希伯来圣经》/《旧约》。按照基督教的习惯，本文用“律法”指代“旧约”，用“福音”指代“新约”，但是在成文正典的意义上依然使用“旧约”和“新约”这一对概念。

② 《新约》有多处经文提及耶稣应验先知的話（如太1:22；2:15；徒1:16；林前15:54等）。本文涉及圣经的引用皆采用和合本通行简注形式，下同。

③ 公元2世纪初的教父帕皮亚（Papias of Hierapolis）认为，文字记载远远比不上口头传承。参见尤西比乌（Eusebius）：《教会史》（*Historia ecclesiastica*），3.39。

④ 哈纳克：《论马克安》，40-44。

题的回答与其他反马克安的教父没有太大差别，但提出了一个形象的比喻来说明福音和律法的联系及区别：福音和律法的关系就如同果实和种子的关系；福音与律法不同，但又是有机的整体。<sup>①</sup> 本文将其简称为“种子比喻”，并基于这一比喻，来论证德尔图良在 2 世纪福音和律法关系问题上的代表性和独特性。下文将首先简要介绍种子比喻的思想史语境，即马克安带来的挑战，然后结合 2 世纪反马克安教父们提供的思想资源，分别从种子比喻的“联系”和“区别”两个方面来阐述德尔图良对这一问题的探究。

## 一、马克安的挑战与种子比喻

最早的基督徒以犹太教的视角看待耶稣基督及其讲道，传世福音书也有意将耶稣塑造为犹太人期盼中的救主。保罗的工作开启了基督教与犹太教相分离的历史进程，公元 1 世纪中期的耶路撒冷会议免除了非犹太基督徒遵循犹太律法的宗教义务，<sup>②</sup> 保罗在多封书信中阐述了律法的有限性以及与之相对的福音的荣耀，从神学上为非犹太基督徒不遵行律法提供了辩护。<sup>③</sup> 沿着这一路线，马克安进一步将保罗的立场极端化，认为律法不单不能带来拯救，甚至制定律法的神与施行拯救的神

---

① 德尔图良 (Tertullian)：《反马克安》( *Adversus Marcionem* )，4.11.11。本文凡引注德尔图良著作，皆参照 <https://tertullian.org> 所录拉丁文，以下仅注篇名。

② 耶路撒冷会议发生在保罗开始传道之后，起因是关于非犹太基督徒是否应该行割礼的争议，会议决定，除了几条重要的戒律（被偶像玷污之物、血、勒死的牲畜、淫乱）之外，非犹太基督徒不必遵行包括割礼在内的犹太律法（徒 15:1-29）。

③ 这一主题集中体现在《罗马书》《加拉太书》以及《歌罗西书》中。

根本就不是同一位神，基督所传的福音与犹太教毫不相干，基督徒不应该以犹太教的律法为圣经；与之相对，围绕基督的福音所建的教会是一种崭新的宗教，属于一位新神，应当以“新约”为圣经；基督徒不单要“不凭文字而凭圣灵”（οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος）作“新约”的执事（林后 3:6），也应该有一部成文的《新约》，以取代《旧约》，而自己编撰这部《新约》的指导思想便来自保罗对福音的论述：

我希奇你们这么快离开那藉着基督之恩召你们的，去从别的福音。那并不是福音，不过有些人搅扰你们，要把基督的福音更改了。但无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与你们所领受的不同，他就应当被咒诅……我素来所传的福音，不是出于人的意思，因为我不是从人领受的，也不是人教导我的，乃是从耶稣基督启示来的（加 1:6-12）。<sup>①</sup>

对于马克安而言，这段文字表明了两件事。其一，只有一个从耶稣基督启示而来的福音传给了保罗；其二，福音有被篡改的可能。这就给了马克安的工作以希望，来自基督的真福音并未被遗弃，而是被篡改了；那么就有可能从现有的福音中修复基督的福音，而修复的方法也很明确：凡是强调律法以及承认创世神为基督之父的地方必然是犹太基督徒所增添的。<sup>②</sup>而这也正说明了，为什么马克安会认为，一部成文的《新约》是必要的，甚至是紧迫的。因为口传的福音会被敌基督者歪曲，

---

① 本文所引圣经均出自汉语和合译本，下同。

② 见哈纳克：《论马克安》，46 以下。

若不尽快将《新约》用文字固定下来，耶稣所传扬的和保罗所捍卫的基督教真理很快就会被败坏。

马克安的成文“新约圣经”包括了具有启发性的保罗书信，但当然已经按照修复福音书的原则剔除了其中被视为具有犹太教性质的表述；还包括修复过的基督福音。<sup>①</sup>此外，还有一部马克安自己撰写的、类似于路德“论纲”那样的《反题》（*Antitheses*）。这是我们唯一所知的马克安本人的著作，与他编撰的“圣经”一样早已佚失。然而，通过德尔图良的《反马克安》，我们可以得知其基本内容是：创世神与救世神的对立，律法与福音的对立。<sup>②</sup>这无疑提供了理解马克安神学和解经学的钥匙：以福音反对律法。

根据哈纳克的考证，马克安于141到144年在罗马期间完成了上述工作，但不久便被罗马教会拒绝。<sup>③</sup>之后，他便创

---

① 在马克安的福音书中，大部分内容来自《路加福音》，但他并不认为这部福音是路加撰写的，该福音书没有作者的名字。参见德尔图良：《反马克安》，4.2。哈纳克认为，马克安选择《路加福音》具有外在的偶然性，参见哈纳克：《论马克安》，52。

② 哈纳克，《论马克安》，88-107。本文遵照朱雁冰译本，将 *Antithesis* (*Antitheses*) 的单数，对应希腊文 *ἀντιθεσις* 翻译为“反题”。然而，这一有德国古典哲学意味的翻译可能并不适合用来指称马克安的标题。从恢复的文本和残篇来看，这一标题更像是古希腊修辞学术语。亚里士多德在《修辞学》中将 *Antithesis* 归纳为圆周句中两个对立子句的结构，颜一将之翻译为“对立句”。参见苗力田主编：《亚里士多德全集》，第九卷（北京：中国人民大学出版社，2009），515。[Miao Litian, ed., *Yalishiduode quanji* (The Full Corpus of Aristotle) (Beijing: China Remin Univeristy Press, 2009), 9: 515.]除了增添文采之外，对立句还有论证功能。亚里士多德认为，对立句类似于三段论推理，对立者并立构成反驳。参见亚里士多德，《修辞学》，1410a20。这一认识有助于理解马克安对立句的主旨。例如，哈纳克恢复的马克安对立句之一为：“造物主是亚当和后来的世代已知的，但基督之父却是未知的……”（哈纳克：《论马克安》，103），可以将这一对立句视为三段论的两个前提，那么必然得出否定的结论：基督之父并非造物主。

③ 哈纳克：《论马克安》，35-39。

建了自己的教会并吸引了众多信徒，一直活跃到5世纪。<sup>①</sup>然而，他带给传世教会的影响更加深刻和重要。为应对马克安的挑战，教父们开始确定成文的《新约》正典，并致力于动用一切智力资源来抚平新旧约之间的鸿沟，发展出具有基督教特色的解经学。其初衷和最重要的主题无疑是回应马克安的问题：福音和律法有何相干？

对这一问题的回答构成了德尔图良五卷本的《反马克安》（*Adversus Marcionem*）。作为其篇幅最长的著作，这足以说明马克安对德尔图良造成的挑战和困扰。这部书写作于马克安活跃期的半个世纪之后，<sup>②</sup>是2世纪反马克安的集大成之作，其中既有理性论证，也有解经学阐发，层层递进地反驳马克安的神学，并建立起基于福音和律法的神学。

其中，前三卷的材料比较散，但主题相对统一：第一卷论证神的唯一性，指出神的至上性与马克安的二元论神学无法相融；第二卷着力于对造物主的神义论辩护，以应对马克安对创造的神和拯救的神的区别；第三卷更多地使用解经学材料，论述耶稣基督即是《旧约》预言的救主。在前三卷建立的上帝论和基督论的基础上，四、五两卷对马克安所编撰的《新

---

① 参见 J. Quasten, *Patrology* (Westminster, MD: Christian Classics, 1983), 1:268.

② 马克安于140年抵达罗马，144年被罗马教会开除教籍。他的主要著作完成于144年之前，被开除教籍之后的持续活动时间不超过15年，参见哈纳克：《论马克安》，30-37。德尔图良五卷本的《反马克安》的完成时间存在争议。我们主要基于德尔图良对自己作品的提及来推测其作品的成文顺序和成文时间。对于《反马克安》的成文时间，不同学者有不同看法，短则两三年，长则十年。基于五卷本结构的完整性和语言表达的连续性，巴尼斯（T. D. Barnes）认为，完整的《反马克安》应该是在公元207年的几个月内完成的。参见 T. D. Barnes, *Tertullian: A Historical and Literary Study* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 255-256.



约》进行批判性的注释，分别对应“马克安圣经”的福音书（*Evangelion*）和使徒书信（*Apostolicon*）两个部分，注释底本完全根据马克安所编撰的《新约》文本，旨在说明他自相矛盾，即马克安本人编撰的《新约》文本并不支持其神学思想。如果我们认为，马克安最重要的工作成果是编纂了历史上的第一个《新约》版本，那么德尔图良就是第一个注释《新约》的人。从解释圣经的角度来看待这部书，可以发现，前三卷所表达的核心思想构成了德尔图良的解经学主题：《旧约》的神与耶稣基督的天父为同一且唯一的神，基督的福音是对律法的成全。紧接着对马克安福音的解读便以新旧约的连续性为中心，正面回应马克安的挑战，其中对《路加福音》第5章第36-38节的解读极具代表性。这三节的内容是耶稣所设的两个相互关联的比喻：

没有人把新衣服撕下一块来，补在旧衣服上；若是这样，就把新的撕破了，并且所撕下来的那块新的，和旧的也不相称。也没有人把新酒装在旧皮袋里；若是这样，新酒必将皮袋裂开，酒便漏出来，皮袋也就坏了。但新酒必须装在新皮袋里（路5:36-38）。

这段比喻的前文是，法利赛人指责耶稣的门徒不禁食，后文则是指责他们不守安息日。这里“新”和“旧”的对立便直接对应马克安问题：接受“新”的福音的门徒不必也不能遵行“旧”的律法。其含义是清楚明白的，构成了马克安解经学和神学的出发点。<sup>①</sup>也正是因为这段比喻出自耶稣本人，在同观

---

<sup>①</sup> 参见哈纳克：《论马克安》，42。

福音中皆有记载（太 9:16-17；可 2:21-22），对反马克安的教父们就构成了不小的挑战。因此对这部分经文的解释就格外重要，关系着是否能从圣经依据上彻底驳倒马克安以及马克安主义。然而，德尔图良的解释初看起来似乎难以令人满意：

没有旧皮袋的人不会将新酒装入旧皮袋；除非先有旧衣，无人能将新补丁缝在旧衣上。人不会做没必要做的事情，凡必要做的事都在他所有的范围内。因此，如果基督在这里引出比喻是为了表明，他将福音之新（*evangelii novitas*）与律法之旧（*legis vetustas*）相分离，这就恰好证明了，他的福音与相分离的律法并非全然无关（*alienorum separatione*）。<sup>①</sup>

德尔图良在这里直接认同了马克安的理解，新酒必须装进新皮袋的教训是指福音所带来的新的秩序必须与律法主导的旧秩序划清界限。这并不令人惊讶，如前文所述，马克安的理解并非断章取义，而是紧贴这段经文的直接上下文。德尔图良不得不承认马克安的理解：福音与律法的分离出自耶稣本人的教导。因此，他也不得不提出一种类似诡辩的反驳：要使耶稣的教导有意义，福音和律法必是相互联系的。那么，接下来要回答的就是二者的联系：福音和律法在什么意义上相互联系，又以何种方式相互分离？如同耶稣基督一样，德尔图良使用了比喻：

他的分离正表明了其联结为一，如果不是他将其

---

① 德尔图良：《反马克安》，4.11.10，引文为笔者所译，下同。

分离，二者就会保持原样为一。因此，我们可以认为，这分离的方式在于更新（*per reformationem*）、在于扩充（*per amplitudinem*）、在于发展（*per profectum*），就好像果实与种子相分离，即便果实来自于种子；福音与律法的分离也是如此，福音出自律法，与律法不同却非异类（*aliud ab illa sed non alienum*），相区别而不相反对（*diversum sed non contrarium*）。<sup>①</sup>

福音和律法的联系和区别就如同果实和种子的联系和区别，二者相互区别，却又是一个有机的整体。种子以及与之相关的植物生长比喻既有古希腊—罗马的来源，也有圣经的来源，是德尔图良最经常使用的比喻之一，用以比喻事物的根基及其发展。<sup>②</sup> 此处用以比喻新旧约的关系，正好应对马克安的挑战，帮助德尔图良从如下困境中解脱出来：他不得不认可马克安的思想来源，但又必须彻底驳斥马克安。种子和果实的比喻突显了二者争论的焦点：福音和律法的确有差异，耶稣也的确开创了一种不同于律法时代的新秩序，而问题在于，这种差异的本质是什么。马克安认为，福音和律法的差异是根本性的，正如好树不能结坏果子，从果子就可以认出树来。<sup>③</sup> 马克安从福音和律法的差异中认出了不同的神，那颁布正义律法的创世神必

---

① 德尔图良：《反马克安》，4.11.11。

② 参见 T. P. O'Malley, *Tertullian and the Bible: Language, Imagery, Exegesis* (Utrecht: Dekker & Van de Vegt N.V., 1967), 68–73。

③ 参见《路加福音》6:43–44，然而，《马太福音》7:16–20的上下文更符合马克安的语境，从“坏果子”可以辨认假先知。

不同于启示善良福音的救世神。<sup>①</sup> 德尔图良的种子比喻则表明，福音和律法的差异并不具有根本性，二者形态上的差别并非共时性的“好果子”和“坏果子”的差别，而是历时性的“种子”和“果实”的差别，二者的确差异极大，耶稣也的确启示了不同于律法的福音，但不能否认后者出自前者，是前者的有机发展。种子比喻的巧妙之处就在于同时承认同和异，一方面继承2世纪反马克安的思想资源，讲述了福音和律法的联系，另一方面也吸收马克安主义的合理处，承认福音和律法的差异，避免在反驳马克安的同时摧毁自身的信仰根基。下文将分别阐述种子比喻的这两个维度。

## 二、福音成全律法

种子比喻的第一层含义在于种子和果实的一致性，比喻福音和律法的一致性。在这方面，德尔图良充分借鉴和继承了早期教父反马克安的思想资源。与马克安同时代的殉道者查士丁（Justin the Martyr）曾写过一部反驳他的专著，可惜已经佚失。<sup>②</sup> 其传世作品《第一护教篇》（*First Apology*）简短批评了马克安及其教派：

鬼魔推出本都的马克安，此人现在仍在教唆人否认上帝是天地万物的创造者，也否认众先知所预言的

---

<sup>①</sup> 关于马克安的二神论，参见 H. Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press, 1958), 141-143。

<sup>②</sup> 爱任纽（Irenaeus）：《反异端》（*Adversus Haereses*），4.6.2，参见 Quasten, *Patrology*, 1:204。本文所引注爱任纽著作，参照 *Ante-Nicene Fathers* 系列英译本。

基督就是上帝之子……不少人信此人的话，似乎唯有他才知道真理，他们还嘲笑我们。然而，他们所说的没有任何证据，他们只是毫无分辨地被带走……那些无力抬升自己脱离地面的人，鬼魔曾把他们、现在更是把他们钉在属地的事物上，钉在他们自己手所做的工上（τοῖς γηϊνοῖς καὶ χειροποιήτοις προσήλωσαν καὶ προσηλοῦσι）；而对那些专心默观神圣事物的人，它们就暗暗地反击，如果这些人没有明智、清醒的思维（λογισμὸν σώφρονα），没有过纯洁（καθαρόν）而脱离（ἀπαθῆ）了邪情私欲的生活，它们就驱使他们陷入不敬不虔。<sup>①</sup>

查士丁在这里批评了两类人，一类是被钉在属地事物<sup>②</sup>上的人，第二类是虽然能够默观神圣事物，但却缺少明智或无力过纯洁的生活。这两类人都容易受到鬼魔的诱骗，相信马克安的教义。这里的批评很像柏拉图所说的那种不从事哲学的人，他们的灵魂被钉（προσηλοῖ）在身体上，<sup>③</sup>从而依附于属地

---

① 查士丁：《第一护教篇》，58章，载查士丁：《护教篇》，石敏敏译（北京：生活·读书·新知三联书店，2014），46。[Justin Martyr, *Diyi hujiao pian* (First Apology), ch. 58, in *Hujiao pian* (Apology), trans. Shi Minmin (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2014), 46.] 希腊文摘自 *Migne Patrologia Graeca* (<https://www.documentacatholicaomnia.eu>)，依照原文词形引用。以下凡引注查士丁皆出自该中文译本。

② 与“属地的事物”并列的是“他们自己手所做的工”（χειροποίητος），该词也见于七十士希腊文译本（利 26:1,30；赛 2:18；10:11；19:1；21:9；31:7；46:6），意为偶像，此处可呼应查士丁《第一护教篇》第九章中对罗马偶像崇拜的批评，参见查士丁：《第一护教篇》，9章，载查士丁：《护教篇》，7-8。

③ 柏拉图：《斐多篇》（Phaedo），83D，希腊文摘自 John Burnet, ed., *Platonis Opera* (Oxford: Oxford University Press, 1903)。见于 <http://www.perseus.tufts.edu>，下同。

的身体(σῶμα γήϊνον)。<sup>①</sup>然而真正的哲学家应该遵从理性(τῷ λογισμῷ),<sup>②</sup>摆脱身体的钳制,才能恢复灵魂本身的纯洁(καθαρόν)状态。<sup>③</sup>在这部分之前,查士丁论述了《旧约》对基督的预言以及预言的应验,而鬼魔歪曲预言误导人。<sup>④</sup>于是,马克安作为鬼魔的代言人传扬一个不同于先知所预言的基督,那些无法摆脱身体情欲的伪基督徒<sup>⑤</sup>便被蛊惑,偏离了正道。马克安主义者就这样被牢牢地钉在身体和偶像上,不能坚持遵循理性的哲学生活,而只能理解经文的字面含义,从而被福音和律法的对立所惑,被马克安的“反题”(antithesis)掳去。与之相对,查士丁采用继承自斐洛(Philo of Alexandria)的解经方法来理解福音和律法的连续性,论述了福音和律法的“合题”(synthesis)关系。

与查士丁对马克安主义者的批评类似,斐洛也认为,那些仅凭字面含义来理解圣经的人是狭隘的,其灵魂的眼睛是盲的。<sup>⑥</sup>就如同柏拉图对真理和现象的区分,经文的字面意思之下还隐藏着仅向灵魂的眼睛显现的含义。<sup>⑦</sup>挖掘经文字面背后

---

① 柏拉图:《斐德若》(Phaedrus), 246C。

② 柏拉图:《斐多篇》, 84A。

③ 同上, 79D。

④ 查士丁:《第一护教篇》, 28-57章, 载查士丁:《护教篇》, 23-46。

⑤ 查士丁《第一护教篇》第26章首次提到马克安的门徒,也称其为基督徒。同上, 22。

⑥ 斐洛:《恶者常伏击善者》(Quod Deterius Potiori insidiari solet) 22;《论醉》(De Ebrietate), 65;《论梦》(De Somniis), 1.39。参见威廉逊:《希腊化世界中的犹太人:斐洛思想引论》,徐开来、林庆华译(北京:华夏出版社,2003),139-142。[R. Williamson, *Xilahu shijie zhong de Youtairen: Feiluo sixiang yinlun* (Jews in the Hellenistic World: Philo), trans. Xu Kailai and Lin Qinghua (Beijing: Huaxia Publishing House, 2003), 139-142.]

⑦ 斐洛:《论特殊律法》(De Specialibus Legibus), 3.6。

的隐藏含义就需要一种柏拉图式的上升，除了具体的意思之外还要读出更为普遍和超越的第二层甚至第三层含义。<sup>①</sup>例如，律法中明令禁止制作偶像，可是当以色列人在旷野中时，摩西遵循神的旨意制造铜蛇，让被蛇咬了的以色列人望这蛇，一望便存活（民 21:8-9）。此时便不可拘泥于字面的理解，否则就会得出神自相矛盾的结论。斐洛认为，咬以色列人的蛇代表享乐（ήδονή），是“夏娃之蛇”；与之相对的，医治的“摩西之蛇”代表与享乐相对的节制（σωφροσύνη），被欲望所咬伤的理智需要凝视节制才得医治。<sup>②</sup>

为了向犹太人解释，为何被钉十字架这一被律法诅咒之事（申 21:22）却可以为人类带来救赎，查士丁提到了犹太人所认可的解经法：“先知都会用比喻（παραβολή）和预表（τύπος）把他们所说的和所做的遮盖起来。”<sup>③</sup>因此，需要如同斐洛那样，解读出经文字面含义之下掩盖着的被比喻物。“摩西之蛇”就是这样的预表之一，蛇象征罪的权势，铜蛇被举起来预示了被钉十字架的基督。圣经借这个意象宣告了如下奥秘：罪的权势凭着被钉十字架的基督而被战胜，凡信这个记号的人便从罪中获救。<sup>④</sup>与斐洛一样，查士丁也通过解读出经文背后的意思来回避字面上的矛盾，所不同之处仅在于，斐洛将经文意象解读

---

① 参见 Peder Borgen, *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time* (Leiden: Brill, 1997), 140-157。

② 斐洛：《律法的寓意解释》（*Legum Allegoriarum*），2.77-82，参见 F. Colson and G. Whitaker, trans., *Philo* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), 1:272-277。

③ 查士丁：《与犹太人特里芬的对话》，90章，载查士丁：《护教篇》，182-183。[Justin, *Yu Youtairen Telifen de duihua* (Dialogue with the Jew Trypho), ch. 90, in Justin, *Hujiao pian*, 182-183.]

④ 同上，91、94章，载查士丁：《护教篇》，184、187-188。

为观念对象，而查士丁将其解读为基督的预表。<sup>①</sup>通过这一方式，律法成为了福音的预备，而福音则是先知预言的实现。

爱任纽（Irenaeus）和德尔图良都继承了这一解经方法。与查士丁一样，二者都将《旧约》预言解读为耶稣基督的预表。例如，查士丁对《民数记》中摩西制作铜蛇的预表论解释也同样出现在德尔图良的解经之中：摩西举起的铜蛇预表了战胜罪的十字架。<sup>②</sup>在《反马克安》第三卷中，德尔图良提出解释先知预言的两个原则。第一个原则涉及预言的时态：先知以过去时态宣告将来的事情。<sup>③</sup>第二个原则也类似于查士丁为寓意解经所做的辩护：<sup>④</sup>

多数事物被以隐喻(*aenigmata*)、寓意(*allegorias*)以及比喻(*parabolas*)的方式形象地(*figurate*)预言，应该以不同于字面的含义去理解这些预言。<sup>⑤</sup>

这段文字将古典修辞学与圣经解释学的概念并列以捍卫寓意解经，在德尔图良的著作中较为少见。<sup>⑥</sup>我们可以从与马克安的论战语境中理解德尔图良的寓意解经原则。在后文中，德

---

① 在这一点上，查士丁的预表论（typology）与以斐洛为代表的寓意解经（allegory）的分歧是根本性的，前者根源于历史性而非观念性。参见 T. F. Torrance, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 99-102。然而，就超越经文的字面含义而言，二者又具有相似性。有学者认为，对预表论和寓意解经的区分并不适用于早期教父。参见 E. Osborn, *Irenaeus of Lyons* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 182-184。

② 德尔图良：《反马克安》，3.18.7。

③ 同上，3.5.2；查士丁：《第一护教篇》，42。

④ 参见查士丁：《与犹太人特里芬的对话》，90。

⑤ 德尔图良：《反马克安》，3.5.3。

⑥ 参见 O'Malley, *Tertullian and the Bible*, 141-166。



尔图良列举了保罗解经的例子：<sup>①</sup>关于牛的律法实则是关于人的（申 25:4；林前 9:9）；出水解救以色列人的磐石就是基督（出 17:6；林前 10:4）；亚伯拉罕的两个儿子比喻凭血气和凭应许而生的两类人（加 4:22 以下）；人要与妻子连合的命令是指着基督和教会而言（弗 5:31-32）。这四个例子皆出自“异端的使徒”<sup>②</sup>（*haereticorum apostolus*），在论战语境中指马克安所承认的使徒。此处明显是针对马克安，即他拘泥于字面的解经原则，以至于连他的使徒也不支持其字面解经。

虽说寓意解经是论证新旧约连续性所必要的解经方法，但德尔图良在大多数时候对寓意解经都采取谨慎态度。一方面，他只在预表论的意义上使用寓意解经，即将律法表述为福音的预备；另一方面，他采用寓意解经的经文也仅限于无法凭字面理解的部分，以及保罗解释过的部分。<sup>③</sup>仅在必要时采取寓意解经的谨慎态度可以说是所有寓意解经家的共识，这是因为，在对圣经字面上的自相矛盾和不合常理之处进行合理化解释的同时，也要避免过度解读而损害圣经的权威性和一致性。德尔图良对寓意解经的限制体现为这样一句话：“我们在解读圣经时情愿尽可能少地理解，也不要读出反对圣经的意思。”<sup>④</sup>这或许直接受到了爱任纽的影响。

相对于查士丁，爱任纽为后世留下了更多应对马克安挑战的思想资源。他将当时存在的所有异端视为一个前后相继的谱

---

① 德尔图良：《反马克安》，3.5.4。

② 同上。

③ 参见 O'Malley, *Tertullian and the Bible*, 125-128。

④ 德尔图良：《论节制》（*De Pudicitia*），9.22：“malumus in scripturis minus, si forte, sapere quam contra”。

系，马克安正处于其中。虽然他们的解经学和神学各不相同，但具有共同的特征：曲解圣经以及宣扬超越于造物主的启示知识。<sup>①</sup>因此，驳斥包括马克安在内的诸异端的出发点就是正确地解释圣经。但是爱任纽的论战对象并非都像马克安这样仅以字面含义来阅读圣经，恰恰相反，马克安之外的其他“诺斯替主义者”极其擅于挖掘经文字面含义之下的隐藏含义。<sup>②</sup>出于整体上的反异端考虑，爱任纽必须限制寓意解经的使用。首先，爱任纽同所有的教父解经者一样尊重经文的字面含义，寓意解经法仅作为辅助的解经方法，只在经文的字面含义包含明显矛盾和不合常理之处时才用以维护圣经的一致性；<sup>③</sup>其次，寓意解经不可以超出圣经本身的范围，比喻可以容纳多重解释，但只有与圣经文本相一致的解释才是准确的，因此应该将显白的经文作为解经的出发点，而不是相反；<sup>④</sup>最后，对于无法在圣经范围内进行解释的经文不应妄自解读，而应该像对待无法理解的自然现象一样，承认人的智慧的有限性，而将其保留给具有无限智慧的圣经作者以及解经者本人的创造者。<sup>⑤</sup>

---

① 参见爱任纽：《反异端》，1.1.1，在后世研究中，爱任纽所驳斥的诸异端被称为诺斯替主义者（gnostics）。在其著作中，诺斯替主义虽然仅是某个活跃于罗马的异端派别的自称（1.25.6）。当代研究者倾向于避免对诺斯替主义进行定义。参见林旭鑫：《诺斯替主义之研究传统和现状评述——兼论 γνῶσις 汉译问题》，《世界宗教研究》，2017年第3期，180-190。[Lin Xuxin, “Nuositizhuyi zhi yanjiu chuantong he xianzhuang pingshu: Jianlun γνῶσις hanyi wenti” (A Commentary on the Research History and Currency about Gnosticism: And the Chinese Translation Problem of γνῶσις), *Studies in World Religions*, no. 3 (2017): 180-190.]

② 参见爱任纽：《反异端》，1.8、2.10，以及2.21以下。

③ 同上，4.31对罗得乱伦的解释。

④ 同上，2.27。

⑤ 同上，2.28。

把三条原则总括起来，就是德尔图良所说的“宁缺毋反”<sup>①</sup>（*minus sapere quam contra*）。寓意解经法的必要性和限制性都体现为以经解经，爱任纽提出应以显白的经文解释隐晦的经文，德尔图良则更进一步指出在基督中显明了隐藏的智慧。<sup>②</sup>至此，斐洛的寓意解经法被2世纪的教父们改造成了预表论，即以显白的《新约》福音解释《旧约》律法隐晦于字面之下的含义。这种以经解经的原则有鲜明的圣经主义（*Biblicism*）色彩，即以圣经的权威性和一致性为前提，认为包含新旧约在内的圣经作为一个整体宣扬了前后一致的启示内容。律法预表了福音，福音成全了律法的预表。一方面，《新约》并不反对《旧约》，而是成全后者；另一方面，《新约》与《旧约》具有同等的圣经地位，一同构成圣经整体。然而，暂且不论2世纪时《新约》正典尚未成形，这其中还存在一个对于正统教会来说颇为棘手的问题：启示内容的一致性解经的前提，圣经是启示的载体，而基督徒需要通过圣经来把握启示，这就形成了一个解释学循环。<sup>③</sup>

爱任纽依靠使徒统绪（*Apostolic succession*）的权威性来克服解释学循环。圣经启示的一致性毋庸置疑的。因此，在

---

① 德尔图良：《论节制》，9.22。

② 德尔图良：《反马克安》，5.6.1：“*quae latuerit etiam sub figuris, allegoriis et aenigmatibus, revelanda postmodum in Christo.*”

③ 以圣经整体的含义为解释部分经文的前提，但整体含义的获得又依赖对每一部分经文的正确解读，解经的前提同时又是解经的结果。对于当代解释者来说，解释学循环根植于人的生存处境中，是无法克服的，也不需要克服。参见 J. Grondin, “The Hermeneutical Circle,” *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (Chichester: John Wiley & Sons, 2015): 299–305。

解经时需要从显白的经文出发，让隐晦的经文与显白的经文协调一致，才能达到正确的解释，也就是圣经作为整体所启示的内容且以这个启示内容为标准，就可以判断真知与谬误、正统与异端，而这就被称为真理法则(*regula veritatis*)。<sup>①</sup>可以说，这个法则是圣经的启示，也是正确解释圣经的原则。真理法则本身的真理性固然来自圣经，但是由于异端曲解圣经，爱任纽就不得不诉诸圣经之外的权威保证，从而打破真理法则本身的解释学循环。换言之，除了圣经的启示之外，使徒教会的一致传承也表明了真理法则的真理性。从教义上说，耶稣基督是真理的教导者，而使徒传承了耶稣基督的教导，以至于从使徒所传承的教会的教导天然地具有真理性 and 权威性。这样一来，使徒统绪就成为真理法则的根据，也成为爱任纽对异端的指控：他们无法像正统教会那样将法统追溯到使徒。<sup>②</sup>德尔图良将使徒统绪及其保证的真理法则归纳为拒绝所有异端的纲领性原则，在《反异端总纲》(*De Praescriptione Haereticorum*)中提出，并写于一系列反异端著作之前。<sup>③</sup>如果说爱任纽和德

① “真理法则”这一概念见于爱任纽：《反异端》，2.27.1：比喻的解释是开放的，如果以比喻为出发点进行解经，那么每个人将得出不同的解释，甚至形成互相对立的教条，无法获得真理法则。这个法则内容的完整表述出现在 1.10.1，分别涉及对独一真神、耶稣基督的道成肉身以及圣灵的信仰。所引拉丁文见于 *Migne Patrologia Graeca* (<https://www.documentacatholicaomnia.eu>，下同)。

② 爱任纽：《反异端》，4.3。

③ *Praescriptio* 直译为“写于之前”。一般认为，*praescriptio* 是罗马法律术语，指一种法律程序，即辩护方并不直接针对案情进行辩护，而是指出原告提出诉讼的程序不合法从而取消诉讼。参见 J. Quasten, *Patrology* (Westminster MD: Christian Classics, 1983), 2:269-270。对应的中文术语是“抗辩”，但这一法学术语适用的情境似乎与该文的语境并不相符。异端没有对正统教会发起诉讼，德尔图良也显然不处于法庭论辩的语境中，其写作目的似乎是要教导信徒分辨并远离异端，而不是回应异端的指控。而该书的最后一章的确表明，未来要针

尔图良的反异端争论大部分是围绕对圣经的解释的，那么在“总纲”中则直接剥夺了异端解释圣经的权力，圣经并不属于他们，因为他们所传扬的与使徒所传扬的不一致，即不符合德尔图良所说的“信仰法则”（*Regula Fidei*）：

仅有一位神，是世界的造主，除他之外再无别神。借着祂首生的道从虚无中产生万有。这道被称为祂的儿子，以神的名字，常见于诸圣祖，常闻于诸先知。最终从父神的生命与力量中临到童贞女玛利亚，在她的腹中成了肉身，受生为耶稣基督。从那以后，耶稣宣扬新的律法和对天国的新应许，行大能，被钉十字架，第三天复活，升上天并坐在父的右手边。必然到来的是：被拣选为神圣者承受永生与应许的天国，被定罪为亵渎者承受永火。这二者都将随着肉身一起复活。<sup>①</sup>

这一法则是耶稣教导的，是使徒传承的，也是众多教会所坚守的，异端并不在使徒统绪之中，其所传扬的就不符合信仰法则，也就不具备正统教会这样的一致性。<sup>②</sup>

综上所述，对《旧约》的预表论解释、新旧约一致启示的信仰法则、传承这一信仰法则的使徒统绪，代表了德尔图良对2世纪反马克安思想资源的继承，也生动地反映在种子和果实关系的形象比喻中：种子预表了果实，果实实现或成全了种子

---

对每一个具体的异端给予具体的回应，说明这个文本的确是写于所有反异端文本“之前”。因此，笔者将之译为“总纲”。

① 德尔图良：《反异端总纲》（*De Praescriptione Haereticorum*），13.2-5。

② 同上，20-21。

的预表。马克安割裂福音和律法的行为就如同割裂果实和种子，只注意到二者在形态上的差别，而忽略了二者的本质联系，没有能够把握住信仰的法则。

### 三、福音超越律法

作为2世纪反异端的思想成果，预表论解释、使徒统绪和信仰法则足以支持一个不同于马克安的、对正统教义的阐发，但德尔图良是否足以凭之从理论上彻底驳倒马克安呢？我们很难毫不犹豫地给出肯定回答。马克安之所以对正统教会构成巨大挑战，并不是因为其荒谬，而正是因为其思想具有某些合理性，而反马克安的教父们也不得不正视这些方面。

2世纪教父以使徒统绪为真理传承的依据，并以此来批驳异端，德尔图良更是以之为纲领性准则（*praescriptio*），用来剥夺异端的圣经解释权。然而，尴尬的是，无论爱任纽还是德尔图良，在追溯自己教会的使徒统绪时都显得力不从心。爱任纽可以详细说明罗马教会的使徒统绪，<sup>①</sup>可以凭借波利卡普（Polycarp）的使徒传承说明士每拿教会的使徒性质，同时讲述马克安被波利卡普斥责的故事，从而将他排除在使徒统绪之外。<sup>②</sup>但是，他却没有交待自己所在的里昂教会的使徒统绪。延续爱任纽使用使徒统绪来攻击异端的方法，德尔图良也同样只从法统上确认了罗马和士每拿教会的使徒统绪，<sup>③</sup>对于罗马

---

① 爱任纽：《反异端》，3.3.3。

② 同上，3.3.4。

③ 德尔图良：《反异端总纲》，32.2。

与非洲教会的传承关系则语焉不详。<sup>①</sup> 因此，虽然使徒统绪在理论上可以一劳永逸地排除异端，但2世纪教父实际上已经很难追溯所有教会的传承情况。爱任纽将异端的传承谱系追溯到使徒所谴责的术士西门，从而使得异端与使徒教会无缘。但从德尔图良追溯使徒统绪的段落中，我们可以看出，异端并不承认爱任纽分配给他们的传承谱系，而是如正统教会一样将自己追溯到使徒。<sup>②</sup> 既然教父们难以追溯自己教会的使徒统绪，异端也自称出自使徒，那么这一准则事实上就难以胜任分辨异端的任务。

然而，德尔图良认为，异端分子对使徒统绪的追溯必然失败（*nihil promovebunt*），因为他们的教义（*doctrina*）自相分歧和矛盾，与使徒教义的一致性不相容，而这就说明，异端并不具有使徒统绪。<sup>③</sup> 教义的一致性判断使徒统绪的依据，即便是无法追溯到使徒统绪的新教会，只要他们与使徒教会在信仰内容上保持一致（*in eadem fide*），也能视为属于使徒的（*non minus apostolicae*）。<sup>④</sup> 这种将教会与使徒统绪相联系的一致信仰就是前文所述的信仰法则，也正是在信仰法则的检验下，德尔图良的迦太基教会才从属于罗马教会的使徒统绪。<sup>⑤</sup> 因此，问题在于，使徒统绪不单没有克服信仰法则与圣经之间的解释学循环，其本身与信仰法则之间也存在循环论证：使徒

---

① 德尔图良：《反异端总纲》，36.2-4：“habes Romam unde nobis quoque auctoritas praesto est... videamus quid didicerit, quid docuerit: cum Africanis quoque ecclesiis contesseratis”。

② 同上，32.1：“Ceterum si quae audent interserere se aetati apostolicae ut ideo videantur ab apostolis traditae quia sub apostolis fuerunt”。

③ 同上，32.5。

④ 同上，32.6。

⑤ 参见 Barnes, *Tertullian*, 64-67。

统绪确保教会教导符合信仰法则；信仰法则又证明了教会的使徒统绪。甚至在德尔图良的个别文本中，信仰法则的效力也超越了使徒统绪：

即便是从柔嫩、优质、无可挑剔的橄榄的核中，也会长出贫瘠的枝叶；即便是从最甜美的无花果的种子中，也会长出轻薄的野无花果。异端也是如此从我们的果子中兴起，却不属于我们；他们本出自真理的种子（*granum*），却因谬误而野蛮生长。<sup>①</sup>

在这里，德尔图良突然承认异端可能出自使徒，但是其教义却不符合使徒教会的信仰法则。这里的种子比喻与之前比喻新旧约关系的种子比喻有异曲同工之妙：异端或许具有与正统教会同样的使徒来源，但是其教义却截然不同。尽管我们不能单凭这句话来判断德尔图良对于使徒统绪的态度，但至少说明：信仰法则并不依据使徒统绪，后者并非前者之真理性的唯一条件。对马克安的批驳还是要回到对圣经的解释上。

虽然斐洛以降的寓意解经家都承认和维护经文的字面含义，但也同时承认，仅凭字面含义不足以对圣经达成正确的理解。在前文“铜蛇”的例子中，如果没有字面之外第二层含义的解释，其字面含义将陷入混乱，虽然这并不意味着废弃字面的含义，但在价值序列上，经过寓意解释的字面含义要次于被解读出的隐藏含义。所谓的预表论解释就在于用《新约》解释《旧约》，反之，如果不将《旧约》解释为《新约》的预表，《旧约》的字面含义就会陷入混乱。这的确将新旧约统一成了一个

---

① 德尔图良：《反异端总纲》，36.7-8。



整体，福音成全律法。换言之，若无福音，律法就是残缺的和混乱的。但是反过来，律法对于福音的意义和必要性何在呢？

在为基督教辩护时，查士丁以《旧约》先知的预言作为证据，来说明耶稣基督为真神的儿子，而非凭巫术行奇迹，耶稣基督的行迹皆有预言作为背景。<sup>①</sup> 这种观点并不独特，传世福音对耶稣生平的记载便处于这样的语境之中。德尔图良也使用这一论据来反对马克安的没有历史根据的基督论：耶稣基督降世之前的预言证明了他的神子身份，而马克安的基督是突然出现 (*subito Christus*) 的，没有可信度。<sup>②</sup> 从这个角度出发，我们可以说，律法为福音提供了必要的辩护，是福音真理性的证据，但并非根据。因为只有福音的光照下，经过预表论解释的《旧约》才能为《新约》提供辩护。<sup>③</sup> 换言之，福音的真理性是在先的，律法所提供的辩护只适用于未接受福音的人；对于已经找到并相信基督真理的人<sup>④</sup> 来说，律法的证据对他的信心似乎并无必要。作为对福音的比喻和预表，律法只具有暂时性的意义，而当真理显现时，比喻的字面意思就失去了意义。正如查士丁在论及遵守摩西律法的必要性时所说：

何烈山上颁布的律法现在已成了旧的，而且只属于你们（犹太人），这律法却是为普世赐下的。如今，律法对律法，后来的律法废除了先前的律法；同样，

---

① 查士丁：《第一护教篇》，30、53、63，载《护教篇》，24-25、42、51。

② 德尔图良：《反马克安》，3.2-4。

③ 在抨击马克安的基督论缺乏历史根据之后，德尔图良立即阐述了预表论的解经原则。同上，3.5。

④ 德尔图良：《反异端总纲》，8-11。

后来的约也终止了前约，一个永恒的、最后的律法，即基督，已经赐给了我们。<sup>①</sup>

摩西的律法只属于犹太人，属于旧的时代，而基督的律法是永恒的、普世的，取代和终止了摩西的律法。虽然摩西的律法作为预表并不与福音相冲突，但在信仰上失去了必要性，基督徒不必遵循摩西的律法。从这个意义上来说，预表论并不能彻底否定马克安编撰《新约》的合理性。这或许是因为，马克安代表了内在于基督教的一种以基督信仰为中心的超越性精神，<sup>②</sup>他的全部教义都本于福音，认为得救与律法和知识无关，而全在于信心和恩典。<sup>③</sup>在福音和律法之间建立历史性联系的同时，反马克安的教父们也要避免律法主义对基督精神的损害，因此一方面强调福音和律法的一致性，另一方面，尤其是针对犹太人时，要阐述律法的有限性和福音的超越性。在这一方面，德尔图良的《反犹太人》（*Adversus Iudaeos*）与查士丁的《与犹太人特里芬的对话》如出一辙：

过去所有此类（关于安息日、割礼、律法、祭仪）  
诫命被属肉地给予以色列民，如今古老律法和礼仪的  
诫命过去了，新的律法、属灵祭仪以及《新约》的承

---

① 查士丁：《与犹太人特里芬的对话》，11，载查士丁：《护教篇》，87。

② 参见林前 1:22-24：“犹太人是求神迹，希利尼人是求智慧。我们却是传钉十字架的基督。在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙。但在那蒙召的，无论是犹太人、希利尼人，基督总为神的能力，神的智慧。”

③ 诺斯替研究的权威约纳斯（Hans Jonas）反对哈纳克，而将马克安置于诺斯替主义者之列，但也不得不承认马克安的思想在诺斯替主义者中的独特性，参见 Jonas, *Gnostic Religion*, 137-144。

诺到来了，在耀眼光芒中从高天赐予坐在黑暗中、拘于死亡阴影中的我们。<sup>①</sup>

过去的律法是暂时的 (*temporalis*) 和属肉的 (*carnalis*)，只限于犹太人；而新的律法是永恒的 (*aeternalis*) 和属灵的 (*spiritalis*)，必将取代旧的律法。德尔图良甚至将耶稣基督所宣扬的新法 (*nova lex*) 和新的应许 (*nova promissio*) 写进了信仰法则，作为正统教会区别于异端的传承内容。<sup>②</sup>

反马克安的教父们既肯定福音和律法的历史性联系，又强调耶稣基督的超越性地位，其间可能的矛盾集中体现为万物与基督“同归于一”<sup>③</sup> (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*) 的教义。在基督教思想史上，这被称为“同归于一论” (*the theory of recapitulation*)，爱任纽的《反异端》对此有充分展现。一方面是，创造史和救赎史同归于一。耶稣基督作为第二亚当，将亚当以来的全部人性总归于自己，而在每一个行为中又扭转亚当的错误，从而克服人性中的罪，与神和好如初。另一方面是，神性和人性同归于一。耶稣基督是整个救赎计划的中心和顶点，包含万物且超越万物，参与人性并完善人性。<sup>④</sup>“同归于一”表达了救赎计划的整体性和统一性，而救赎计划在历史中的展开则表现为不同的发展阶段，“神的任何行为都是他安排 (*economy*) 的一部分，而他安排的每一部分都在与同归于

---

① 德尔图良：《反犹太人》 (*Adversus Iudaeos*)，6.1。

② 德尔图良：《反异端总纲》，13.4。

③ 希腊文出自弗 1:10，以原文词形引用，见于网站 <https://biblehub.com/>。

④ “同归于一论”的两个含义可参见 Osborn, *Irenaeus of Lyons*, 97-108。

一 (recapitulation) 的联系中被定义”<sup>①</sup>。就这样, 救赎计划的历史展开与基督总归万物的超越性被奇妙地统一于一个概念之中。从这个视角出发, 律法和福音也是同归于一的, 二者既是不可分割的救赎计划整体, 又各自属于这一计划实现过程中的不同发展阶段, 而使万物同归于一的耶稣基督既是救赎计划的完成, 又是救赎计划的全部, 他所启示的《新约》宣告了前一个历史阶段中的摩西律法的终结。<sup>②</sup>事实上, 对于爱任纽而言, 神的救赎计划的历史展开可以表现为各种不同的阶段, 对应不同的约 (testamenta),<sup>③</sup> 摩西律法只是历史中的一个阶段, 但其中却隐藏着万物同归于一的耶稣基督。<sup>④</sup>

同归于一的基督与救赎的历史发展之间的张力, 同样主导了德尔图良对律法和福音关系的认识, 律法通过预表确证了福音的真理性, 与福音一起传递了一致的信仰法则, 但却只是救赎史的一个阶段, 最终要被福音所取代。德尔图良的种子比喻可以形象地描述其中的奥秘: 种子潜在地是果实, 果实是种子发展的最后阶段, 取代了种子, 却也是种子的完全实现, 与种子同归于一。

德尔图良对救赎历史的阶段划分与爱任纽的类似:<sup>⑤</sup> 神首先为亚当立法, 接着是从挪亚到亚伯拉罕之间的古圣祖, 然后是摩西, 最后是基督的降临, 不同的时期适用不同的律法。律

---

① Osborn, *Irenaeus of Lyons*, 98, 笔者译, 中译词“安排”与“同归于一”均出自《以弗所书》1:10 的和合本中译。

② 爱任纽:《反异端》, 4.4.2。

③ 同上, 3.11.8, 一共有四个约, 分别对应于亚当、挪亚、摩西与耶稣基督的福音; 这部分的希腊文版本中的四约对应于挪亚、亚伯拉罕、摩西和耶稣基督。

④ 基督是圣经中隐藏的财宝, 参见爱任纽:《反异端》, 4.26.1。

⑤ 德尔图良:《反犹太人》, 2。

法的不同并非有不同的神，而是同一个神出于同一个救赎计划而对律法进行了更新。爱任纽更多地从人神之间的互动关系来描述律法的更新。神最早是将作为自然诫命（*naturalia praecepta*）的十诫颁予人，但因为以色列人的信心软弱与不顺服，才在十诫之外增添许多律法。<sup>⑥</sup>而德尔图良的描述更多地表明律法自身的有机发展。例如，伊甸园的禁果之律就已经潜在地包含了摩西律法：

在伊甸园中赐予亚当和夏娃的原始律法就如神的全部诫命之母。如果他们爱主他们的神，就不会干犯他的诫命。如果他们爱邻人，即爱他们自己，就不会相信蛇的话，不会在干犯神的诫命而失去不朽的意义上互相杀害。他们会禁绝偷盗，若非偷偷品尝了那树的果子，急于将自己隐藏在树下以躲避主的眼光，他们也不会作假见证，如果不是相信魔鬼所说的他们将相类似于神。因此，也就不会冒犯父亲，即他们的神，他从泥土中造了他们，仿佛从母亲的腹中所造。若非品尝禁果，他们也没有贪恋他人所有的。<sup>⑦</sup>

亚当和夏娃因为违背了“不可吃”（创 2:17）的诫命，从而也就违背了摩西律法：“爱主”和“爱邻人”是一切律法的总纲（太 22:36-40；可 12:28-31；路 10:27），“不可杀人”“不可偷盗”“不可作假见证”“当孝敬父母”“不可贪恋他人所有”则是十诫的条目（出 20:12-17；申 5:16-21；

⑥ 爱任纽：《反异端》，4.15。

⑦ 德尔图良：《反犹太人》，2.4-5。

太 19:18-19；可 10:19；路 18:20；罗 13:9）。对禁果的干犯导致了摩西律法的违背，最初的禁果之律是普遍性的总纲，内含（*indita*）后世的所有具体诫命，而当时机成熟时，原初律法就会长出（*germinare*）后来的成形（*edita*）律法。<sup>①</sup>在这里，我们可以明显地看出种子比喻的影响，潜在律法的实现有赖于有机生长（*germinare*）。福音与律法的关系就好像是原初律法有机生长过程的两个阶段。其中，福音是律法的更新（*reformatio*）、扩充（*amplitudo*）和发展（*profectus*），<sup>②</sup>这三个词所描述的其实是同一个生长过程。福音成全律法的同时也取代了律法，正如果实成全并取代了种子。

如果说爱任纽的“神圣安排”是神的意志的历史性体现，德尔图良的种子比喻则更多地体现了历史自身的逻辑，即神的第一条律法中已然潜在地包含了所有的历史发展，包含了全部的摩西律法和基督福音。相对于爱任纽的凭意志主宰历史的神，德尔图良种子比喻所体现的神是斯多亚主义的，预定了全部历史。福音对律法的取代和超越，更像是一种亚里士多德式的从潜在到现实的发展。很难相信，德尔图良用种子比喻来形容福音和律法的关系，其传世名言却是，“因为荒谬，所以相信”<sup>③</sup>，以及“雅典与耶路撒冷有何相干”<sup>④</sup>。

---

① 德尔图良：《反犹太人》，2.6。

② 德尔图良：《反马克安》，4.11.11。

③ 德尔图良：《论基督的肉身》（*De Carne Christi*），5.4。

④ 德尔图良：《反异端总纲》，7.9。

## 四、结 论

德尔图良的种子比喻形象地将福音和律法统一为有机的整体，既承认二者之间的连续性，又保留了二者的差异。如果我们暂且不论五卷本的《反马克安》，只就德尔图良对福音和律法关系的思考来说，他并没有完全站在马克安的对立面，而是在接受马克安的福音主义的基础上，以新旧约的连续性来限制他的极端立场。

从教义史的角度来看，与其说他的种子比喻是在反驳马克安，不如说是在调和两种不同的圣经立场，从而将新旧约的一致性和福音的超越性这两种看似矛盾的观念一起融入基督教教义中。如果我们考虑到德尔图良与马克安的相似之处，就会更加认同这一结论，例如他对于福音的严格字面理解；在《致殉道者》（*Ad Martyres*）、《护教篇》（*Apologeticum*）、《论偶像崇拜》（*De Idolatria*）等著作中所展现的那种超越于世界之外的神；以及向更具有圣灵论（*pneumatology*）意味的孟他努主义（*Montanism*）的转变等。

## 参考文献 [Bibliography]

- Barnes, T. D. *Tertullian: A Historical and Literary Study*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Burnet, J. *Platonis Opera*. Oxford University Press, 1903. <https://www.perseus.tufts.edu>.

- Borgen, Peder. *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time*. Leiden: Brill, 1997.
- Colson, F., and G. Whitaker, trans. *Philo*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Dekkers, D. E. *Corpus Christianorum, Seiries Latina*. Vols.1-2. Turnhout, 1953. [https:// tertullian.org](https://tertullian.org).
- Grondin, J. "The Hermeneutical Circle." In *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, edited by Niall Keane and Chris Lawn, 299-305. Chichester: John Wiley & Sons, 2015.
- Jonas, H. *The Gnostic Religion*. Boston: Beacon Press, 1958.
- Migne, J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. Vol. 6, *Iustinus, Apologia Prima, Apologia Secunda, Dialogus cum Tryphone Judaeo*. Vol. 7, *Iraeneus, Contra Haereses Libri Quinque*. Paris: Minge, 1857-1866. <https://www.documentacatholicaomnia.eu>.
- O'Malley, T. P. *Tertullian and the Bible: Language, Imagery, Exegesis*. Utrecht: Dekker & Van de Vegt N.V., 1967.
- Osborn, E. *Irenaeus of Lyons*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Quasten, J. *Patrology*. Vols. 1-2. Westminster, MD: Christian Classics, 1983.
- Quispel, G. "Marcion and the Text of the New Testament." *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*, 271-283. Leiden: Brill, 2008.
- Schaff, Ph. *Ante-Nicene Fathers*. Vol. 1, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Buffalo: Christian Literature, 1885.



- Torrance, T. F. *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*.  
Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- Von Harnack, A. *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig: J.  
C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1921, 1924.
- 查士丁：《护教篇》，石敏敏译，北京：生活·读书·新知三联书店，  
2014。[Justin. *Hujiao pian* (Apology). Translated by Shi Minmin.  
Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2014.]
- 冈萨雷斯：《基督教史》，赵诚艺译，上海：上海三联书店，  
2016。[Gonzalez, J. L. *Jidujiao shi* (The Story of Christianity).  
Translated by Zhao Chengyi. Shanghai: Shanghai Joint Publishing  
Company, 2016.]
- 哈纳克：《论马克安：陌生上帝的福音》，朱雁冰译，北京：生  
活·读书·新知三联书店，2007。[Harnack, A. *Lun make'an:*  
*Mosheng Shangdi de fuyin* (Marcion: The Gospel of the Alien  
God). Translated by Zhu Yanbing. Beijing: SDX Joint Publishing  
Company, 2007.]
- 林旭鑫：《诺斯替主义之研究传统和现状评述——兼论 γνωσις 汉  
译问题》，《世界宗教研究》，2017年第3期，180-190。  
[Lin Xuxin. “Nuositizhuyi zhi yanjiu chuantong he xianzhuang  
pingshu: Jianlun γνωσις hanyi wenti” (A Commentary on the  
Research History and Currency about Gnosticism: And the Chinese  
Translation Problem of γνωσις). *Studies in World Religions*, no. 3  
(2017): 180-190.]
- 马克斯·文森：《保罗与马克安：一种思想史考察》，郑淑红译，北京：  
华夏出版社，2018。[Vinzent, Markus. *Baoluo yu Make'an:*  
*Yizhong sixiangshi kaocha* (Christ's Resurrection in Early

Christianity: And the Making of the New Testament). Translated by Zheng Shuhong. Beijing: Huaxia Publishing House, 2018.]

苗力田主编：《亚里士多德全集》，第九卷，北京：中国人民大学出版社，2009。[Miao Litian, ed. *Yalishiduode quanji* (The Full Corpus of Aristotle). Vol. 9. Beijing: China Remin University Press, 2009.]

威廉逊：《希腊化世界中的犹太人：斐洛思想引论》，徐开来、林庆华译，北京：华夏出版社，2003。[Williamson, R. *Xilahua shijie zhong de Youtairen: Feiluo sixiang yinlun* (Jews in the Hellenistic World: Philo). Translated by Xu Kailai and Lin Qinghua. Beijing: Huaxia Publishing House, 2003.]

( 邱业祥 编 )