



上海三联人文经典书库

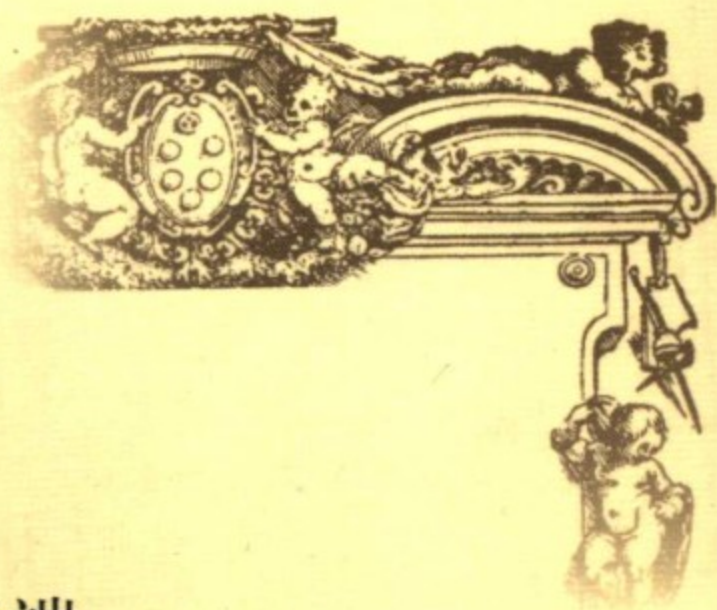
10

THE GNOSTIC RELIGION

诺斯替宗教

异乡神的信息与基督教的开端

〔美〕汉斯·约纳斯 著 张新樟 译



上海三联书店



诺斯替宗教

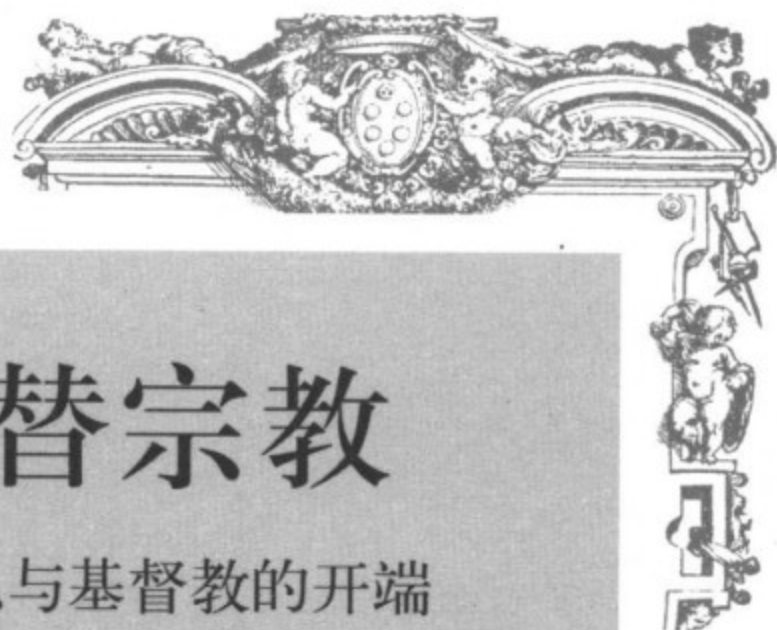
ISBN 7-5426-2300-1



9 787542 623003 >

定价：39.00 元

新学社



诺斯替宗教

异乡神的信息与基督教的开端

〔美〕汉斯·约纳斯 著 张新樟 译

THE GNOSTIC RELIGION



上海三联书店



总 序

陈 恒

自百余年前中国学术开始现代转型以来,我国人文社会科学研究历经几代学者的不懈努力已取得了可观成就。学术翻译在其中功不可没,严复的开创之功自不必多说,民国时期译介的西方学术著作更大大促进了汉语学术的发展,有助于我国学人开眼看世界,知外域除坚船利器外尚有学问典章可资引进。20世纪80年代以来,中国学术界又开始了一轮至今势头不衰的引介国外学术著作之浪潮,这对中国知识界学术思想的积累和发展,乃至对中国社会进步所起到的推动作用可谓有目共睹。新一轮西学东渐的同时,中国学者在某些领域也进行了开创性研究,出版了不少重要的论著,发表了不少有价值的论文。借此如株苗之嫁接,已生成糅合东西学术精义的果实。我们有充分的理由企盼着,既有着自身深厚的民族传统为根基、呈现出鲜明的本土问题意识,又吸纳了国际学术界多方面成果的学术研究,将会日益滋长繁荣起来。

值得注意的是,20世纪80年代以降,西方学术界自身的转型也越来越改变了其传统的学术形态和研究方法,学术史、科学史、考古史、宗教史、性别史、哲学史、艺术史、人类学、语言学、社会学、民俗学等学科的研究日益繁荣,研究的方法、手段、内容日新月异,这些领域的变化在很大程度上改变着整个人文社会科学的面貌,也极大地影响了近年来中国学术界的学术取向。不同学科的学者出于深化各自专业研究的需要,对其他学科知识的渴求也越来越迫切,以求能开阔视野,迸发出学术灵感、思想火花。近年来,我们与国外学术界的交往日渐增强,合格的学术翻译队伍也日益扩大,同时我们也深信,学术垃圾的泛滥只是当今学术生产面相之一隅,高质量、原创性的学术著作也在当今的学术中坚和默坐书斋的读书种子中不断产生。然囿于种种原因,人文社会科

学各学科的发展并不平衡,学术出版方面也有畸轻畸重的情形(比如国内还鲜有把国人在海外获得博士学位的优秀论文系统地引介到学术界)。

有鉴于此,我们计划组织出版“上海三联人文经典书库”,将从译介西学成果、推出原创精品、整理已有典籍三方面展开。译介西学成果拟从西方近现代经典(自文艺复兴以来,但以二战前后的西学著作为主)、西方古代经典(文艺复兴前的西方原典)两方面着手;原创精品取“汉语思想系列”为范畴,不断向学术界推出汉语世界精品力作;整理已有典籍则以民国时期的翻译著作为主。现阶段我们拟从历史、考古、宗教、哲学、艺术等领域着手,在上述三个方面对学术宝库进行挖掘,从而为人文社会科学的发展做出一些贡献,以求为 21 世纪中国的学术大厦添一砖一瓦。



中译本导言

张新樟

汉斯·约纳斯(Hans Jonas, 1903 - 1993)是国际学术界研究诺斯替主义的著名学者,也是对古代诺斯替主义进行哲学研究的开创者。《诺斯替宗教》一书动笔于二十世纪二十年代,经历两次世界大战才于五十年代完稿,迄今仍然是诺斯替主义研究领域的经典。¹在二十世纪二十年代,约纳斯同时是存在主义哲学家海德格尔(Martin Heidegger)和新约学者布尔特曼(Rudolf Bultmann)的学生:身为布尔特曼的学生,约纳斯在研究古代诺斯替主义方面居于特殊的地位;同样,身为海德格尔的学生,他在研究存在主义哲学方面也居于特殊的地位。在他的学术生涯中,约纳斯将这两方面对照起来进行研究,认为这两者之间的联系环节是二元论。他说:“诺斯替主义是有史以来最激进的二元论。它是自我与世界之间的分裂、人异化于自然、对于自然的形而上学的贬低、普遍的精神的孤独感、和对世俗准则的虚无化”,“是人类处境的经久不衰的范式”。同样,“存在主义的本质也是某种二元论,是人与世界之间的疏离”。因此,诺斯替主义具有“类比的现代性”,只不过,“诺斯替主义者被扔进一个敌对的、反神明的、从而是反人类的

1 约纳斯在诺斯替主义研究领域的地位是学术界普遍公认的。参:罗宾逊(James M. Robinson)、史密夫(Richard Smith)编,杨克勤译,《灵知派经书》,卷上(香港:汉语基督教文化研究所,2000),页28; Elaine Pagels,《诺斯替福音》(*The Gnostic Gospels*; New York, Vintage Books, 1989)的导言部分; Lawrence Vogel,《约纳斯的出埃及:从德国存在主义到后大屠杀神学》(*Hans Jonas's Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology*),载 Hans Jonas 著,《必死性与道德:奥斯维辛之后对善的寻求》(*Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*; ed. Lawrence Vogel; Evanston: Northwestern University Press, 1996)等等。

世界,而现代人则被扔进一个冷漠无声的境地”——存在主义是更绝望的虚无主义,“是没有形而上学的二元论”。¹

从存在主义的观点出发,去解释古代诺斯替主义,又从古代诺斯替主义的观点出发,去分析诊断现代思想中的存在主义,这只是构成约纳斯学术思想发展的第一个阶段。约纳斯对诺斯替主义与现代虚无主义的研究,其目的是为了分析与诊治,而他的学术使命正是要克服古今哲学史上的这种虚无主义,尤其为现代思想中的虚无主义提供解药,建立克服二元论的哲学与神学。从这种学术使命出发,他进入了哲学生物学的研究,先是建立了以《生命现象:迈向一种哲学生物学》²一书为代表作的关于有机体的生命哲学,然后是建立了以《责任的命令:寻求技术时代的伦理》³一书为代表作的关注人类未来的伦理学,为环境伦理建立了形而上学的基础。⁴约纳斯的哲学生物学,尤其是有关人类未来的伦理学,具有重大的政治与学术影响,约纳斯更为此于一九八七年获得了享负盛名的和平奖,由德国书商协会颁发,以及德意志联邦共和国颁发的杰出服务勋章。⁵伏格尔(Lawrence Vogel)认为,约纳斯后期建立的生命哲学与伦理学“针对海德格尔的遗产乃至二十世纪的整体精神,提出了最系统、最有挑战性的回应”。⁶

约纳斯是与洛维特(Karl Löwith)、马尔库塞(Herbert Marcuse)、阿伦特(Hannah Arendt)、勒维纳斯(Emmanuel Levinas)齐名的杰出犹太学者,二十世纪二十年代同为海德格尔的学生。战后,洛维特、

1 转引自本书第十三章〈跋:诺斯替主义、虚无主义与存在主义〉。另参 Richard Smith, 〈跋:灵知主义的现代意义〉(Afterword: The Modern Relevance of Gnosticism), 载 James M. Robinson & Richard Smith 编,《拿戈·玛第文集》(The Nag Hammadi Library in English; San Francisco: Harper & Row, 1988), 页 544—545。

2 Hans Jonas,《生命现象:迈向一种哲学生物学》(The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology; Chicago: University of Chicago Press, 1982)。

3 Hans Jonas,《责任的命令:寻求技术时代的伦理》(The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age; trans. Hans Jonas with the collaboration of David Herr; Chicago: University of Chicago Press, 1984)。

4 Reiner Schürmann,〈约纳斯生平〉(Hans Jonas), 载《社会研究》(Social Research; 60/1 [1993]), 页 1—2。

5 Richard Wolin,〈约纳斯的生命哲学〉(Hans Jonas: The Philosopher of Life), 载《新共和》(New Republic; 216/3 [1997/01]), 页 30—39。

6 Lawrence Vogel,〈约纳斯的出埃及〉, 同前, 页 4。

约纳斯、阿伦特相继在纽约新社会科学研究学院(New School for Social Research)的哲学系任职。约纳斯从一九五五年开始便在那里任职,直到一九七六年退休为止。由于约纳斯在古代诺斯替主义研究方面的影响甚大,国际学术界几乎“把他的名字等同于诺斯替主义了”,以至于人们在遇到他的时候“不相信这位后来研究哲学生物学的约纳斯,就是那位研究诺斯替主义的约纳斯”。¹汉语学术界至今还没有关于约纳斯的介绍,因此,在这个中译本导言中,我们将会把约纳斯的学术生平和影响介绍得较为详细,然后从两个维度来阐述《诺斯替宗教》一书的思想史背景:一是从总体上勾勒出约纳斯的思想历程,从诺斯替主义研究出发走向分析克服存在主义之内在二元论,并以他的自然主义与神学为现代思想中的虚无主义提供解药;二是介绍国际诺斯替主义研究的学术背景,从而分析约纳斯对诺斯替宗教的研究在该领域的特殊地位。在此基础上,我们要着重分析约纳斯如何建构古代诺斯替主义的类型学,此为中译本导言之重点。最后,我们要对约纳斯的古代诺斯替主义研究作简要评介。

一 约纳斯的生平、著作及其学术政治影响

汉斯·约纳斯于一九〇三年出生在德意志联邦共和国西部的城市明兴格拉德巴赫(Mönchengladbach,又译慕逊加柏)。²一九二一年在弗莱堡(Freiburg)开始从事哲学研究,他与洛维特、马尔库塞、阿伦特、勒维纳斯一道,是海德格尔最杰出的犹太籍学生。约纳斯在海德格尔和新约神学家布尔特曼的指导下写成了关于古代晚期诺斯替宗教的杰出的博士论文,于一九三〇年在马尔堡(Marburg)获得博士学位,他自一九五五年受邀请加盟纽约新社会科学研究学院(New School for Social Research)的政治及社会科学研究院,直至一九七六年退休。在德国的学生时代与在纽约成为一名成熟学者的时期之间,约纳斯积极

1 约纳斯自己的话,见 Hans Jonas,《哲学论文集:从古代信经到技术时代的人》(Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man, Chicago: University of Chicago Press, 1980),前言部分。

2 Wolin,《约纳斯的生命哲学》,同前,页30—39。

参与了二十世纪最痛苦难忘的事件,使自己的精神生活在理论和实践上都根植于现实生活和现实政治之中。¹

一九三三年,德国盲人协会(German Association for the Blind)开始驱逐其犹太成员,希特勒关于重建德国社会服务的法律有效地把犹太人从大学的岗位上排斥出去了,约纳斯感到纳粹“背叛了共同命运下的团结”,于是离开了他本想在那儿从事学术生涯的祖国,前往伦敦避难。²一九三五年,约纳斯移民到受英国保护的巴勒斯坦,没有带钱,也没有工作,随身只带了他珍爱的两本书,一本是他的博士论文,研究古代诺斯替主义,并经过修改,另一本书是关于保罗的自由问题。他没有能够在大学里获得教职,只是依靠在印刷厂的临时工作支撑自己的学术抱负。一九三九年欧洲战争爆发后,约纳斯自愿加入了英国第八军的犹太旅。他谢绝了比较安全的情报工作,而到了前线作战。在意大利前线的生死搏斗坚定了约纳斯超越自己学生时代所从事的历史研究并发展出自己的哲学的决心。相应地,他的沉思逐步地集中于一切生命的肉体的、新陈代谢的基础,以及一切有机体在面对死亡威胁时为了保护生命所作的奋斗。他的未婚妻爱丽诺(Elinore)给约纳斯寄去了最新出版的生物学著作,而约纳斯在给爱丽诺的回信中所勾勒的思想,便形成了二十多年后出版的《生命现象》一书的核心。一九四三年,约纳斯趁着假期与爱丽诺结婚,此后一直到一九四五年十一月当他再次回到巴勒斯坦时两人才重新相聚,也正在那时,他才惊悉母亲在奥斯维辛遇难的噩耗。他共打了五年的仗,直到一九四五年,他还穿着英国军服参加解放德国的战争,从而实现了十二年前发出的誓言:除非成为战胜军的士兵,否则永不踏足德国的土地。

一九一七年的贝尔福宣言(Balfour Declaration)与一九四七年十一月的联合国决议,承认巴勒斯坦独立,并划分阿拉伯人与犹太人的领土,但是他们之间不久就爆发了战争。一九四八年,约纳斯再次穿上军

1 Vogel,《约纳斯的出埃及》,同前,页1。

2 约纳斯对于他生命中的这个时刻的生动描写,见 Hans Jonas,《信仰还有可能吗?回忆布尔特曼并反思其著作的哲学方面》(Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of His Work),载《必死性与道德》,同前。

服加入以色列的炮兵部队，参加以色列的独立战争。在以色列独立战争结束之后，他深信阿拉伯人绝不会对以色列国善罢甘休，因此，他将永远不可能在和平的环境中从事哲学研究。在妻子的鼓励下，约纳斯于一九四九年接受了蒙特利尔（Montreal）麦基尔大学（McGill University）的教职，举家迁徙到加拿大去。一九五一年，在他已经四十八岁的时候，约纳斯终于在渥太华（Ottawa）卡尔顿大学（Carleton University）获得了他的第一个全职的哲学助理教授职位。在完成研究诺斯替主义的第二卷书之后，他于一九五五年应邀加盟纽约新社会科学研究学院。他的学术生涯由于流放与迁徙而中断了二十余年，最后终于找到一个落脚点，可以利用自己的所有经历超越历史研究，从而构造出一整套成熟的、创造性的哲学，以回应他那个时代的虚无主义情绪。

约纳斯的著作展示了极大的广度与连续性。《诺斯替宗教》动笔于二十年代，经历了两次战争才于五十年代完稿，是他用德文写作的博士论文《诺斯与古代晚期精神》（*Gnosis und spätantiker Geist*）¹的节略本，这本书至今仍然是一部经典。²该书把形而上学二元论的根源追溯到公元第一个千年期的开端。他的第二部著作《生命现象：迈向一种哲学生物学》（1963年）在现代哲学——包括海德格尔的“存在主义”——中发现了诺斯替主义的思想模式。约纳斯认为，二元论是我们现代人把自然乃至人性看作纯粹是技术操纵对象之根由。作为治疗现代虚无主义的一个良方，约纳斯提供了对自然的一种描述，在精神上更接近于亚里士多德而不是笛卡儿，同时也能跟得上现代科学的步伐。约纳斯

1 他的博士论文第一卷出版于一九三四年，第二卷出版于一九五四年。《诺斯与古代晚期精神（卷一）：神话学的诺斯》（*Gnosis und spätantiker Geist*, vol. I: *Die mythologische Gnosis*; Göttingen, 1934, 1954; 3rd, revised and enlarged edition, 1964);《诺斯与古代晚期精神（卷二第一部分）：从神话学到神秘哲学》（*Gnosis und spätantiker Geist*, vol. II, 1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*; Göttingen, 1954, 1966)。

2 在《论信仰、理性与责任：六篇论文》（*On Faith, Reason and Responsibility: Six Essays*; Claremont: Institute for Antiquity and Christianity, Claremont Graduate School, 1981）第六章中，约纳斯讲述了自己如何开始并如何完成对诺斯替主义的研究。

的最后一部重要著作是《责任的命令：寻求技术时代的伦理学》(1979年)，这部著作把他对自然的思考与伦理学的领域联系起来了。他认为，惟有我们能够把自然视为价值之源，而不只是我们的利益之源，我们才会相信有必要去限制技术对自然的重造。随着我们破坏生态环境、改变“人的形象”的能力日益增强，我们就能够控制行为、控制死亡过程、乃至控制生命的基因组合，在这种情况下，对技术的限制尤其显得迫切。此外，他为我们这个时代建立一种犹太神学而付出的努力，则鲜为人知，对于英美读者来说尤其如此。他想建立一种犹太神学，既严肃对待现代自然科学，又严肃对待恶的现实性，这个思路一直散见在各种学术杂志之中。下面这个书目罗列了约纳斯的英文或已经译成英文的著作和论文：¹

1. 《诺斯替宗教：异乡神的信息与基督教的开端》(*The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*; Boston: Beacon Press, 1963)。
2. 《生命现象：迈向一种哲学生物学》(*The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*; Chicago: University of Chicago Press, 1982)。
3. 《哲学论文集：从古代信经到技术时代的人》(*Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*; Chicago: University of Chicago Press, 1980)。
4. 《论信仰、理性与责任：六篇论文》(*On Faith, Reason, and Responsibility: Six Essays*; San Francisco: Harper and Row, 1978; New edition: Institute for Antiquity and Christianity, Claremont Graduate School, 1981)。
5. 《责任的命令：寻求技术时代的伦理学》(*The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*; translated by Hans Jonas with the collaboration of David Herr; Chicago: University of Chicago Press, 1984)。

1 这个书目依据《黑斯廷斯中心报告》(*Hastings Center Report*; 25 no. 7 [1995 Supplement])第51页的书目增补并编译。

6. 《必死性与道德：奥斯维辛之后对善的寻求》(*Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*; Evanston: Northwestern University Press, 1996)。这是约纳斯的论文集，由伏格尔(Lawrence Vogel)选编并写导言。
7. 〈诺斯替主义与现代虚无主义〉(*Gnosticism and Modern Nihilism*)，载《社会研究》(*Social Research*; 19 [1952])。这篇文章的修订版亦收录于《诺斯替宗教》与《生命现象》这两部著作中。
8. 〈选择死亡的权利〉(*The Right to Die*)，载《黑斯廷斯中心报告》(*Hastings Center Report*; 8, no. 4 [1978])，页 31—36。
9. 〈跨越理论与实践的界限：DNA 重组作为研究过程中的一个行为案例〉(*Straddling the Boundaries of Theory and Practice: Recombinant DNA Research as a Case of Action in the Process of Inquiry*)，载 J. Richards 编，《DNA 重组：科学、伦理与政治》(*Recombinant DNA: Science, Ethics and Politics*; New York: Academic Press, 1978)，页 253—271。
10. 〈迈向一种技术哲学〉(*Toward a Philosophy of Technology*)，载《黑斯廷斯中心报告》(*Hastings Center Report*; 9 [1979])，页 34—43。
11. 〈恐惧的启发〉(*The Heuristics of Fear*)，载 Melvin Kranzberg 编，《技术发达时代的伦理》(*Ethics in an Age of Pervasive Technology*; Boulder: Westview Press, 1980)，页 213—221。
12. 〈平行性与互补性：斯宾诺莎与波尔继替中的心物问题〉(*Parallelism and Complementarity: The Psycho-Physical Problem in Spinoza and in the Succession of Neils Bohr*)，载 Richard Kennington 编，《斯宾诺莎哲学》(*The Philosophy of Baruch Spinoza*; Washington: Catholic University of the Americas Press, 1980)，页 121—130。
13. 〈对技术、进步与乌托邦的反思〉(*Reflections on Technology, Progress and Utopia*)，载《社会研究》(*Social Research*; 48 [1981])，页 411—455。

14. 〈技术作为伦理学的主题〉(Technology as a Subject for Ethics), 载《社会研究》(*Social Research*; 49 [1982]), 页 891—898。
15. 〈信仰还有可能吗? 纪念布尔特曼并反思其著作的哲学方面〉(Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of His Work), 载《哈佛神学评论》(*Harvard Theological Review*; 75 [1982]), 页 1—23。
16. 〈政治伦理的本体论基础: 人类未来之承担之形而上学〉(Ontological Grounding of a Political Ethics: On the Metaphysics of Commitment to the Future of Man), 载《哲学研究院期刊》(*Graduate Faculty Philosophical Journal*; 10, no. 1 [1984]), 页 47—62。
17. 〈伦理学与生物基因技术〉(Ethics and Biogenetic Art), 载《社会研究》(*Social Research*; 52 [1985]), 页 491—504。
18. 〈奥斯维辛之后的神观: 一种犹太教的看法〉(The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice), 载《宗教》(*Journal of Religion*; 67, no. 1 [1987]), 页 1—13。
19. 〈消费者的责任〉(The Consumer's Responsibility), 载 Audun Ofsti 编,《生态学与伦理学》(*Ecology and Ethics. A Report from the Melbu Conference, 18 - 23 July 1990; Trondheim: Nordland Akademi for Kunst og Vitenskap, 1992*), 页 215—218。
20. 〈必死性的重负与福祉〉(The Burden and Blessing of Mortality), 载《黑斯廷斯中心报告》(*Hastings Center Report*; 22, no. 1 [1992]), 页 34—40。
21. 〈世纪末的哲学: 对它的过去与未来的考察〉(Philosophy at the End of the Century: A Survey of its Past and Future), 载《社会研究》(*Social Research*; 61, no. 4 [1994]), 页 812—832。

由欧洲最国际化、多语种的日内瓦大学图书馆所收藏的有关约纳

斯的图书,我们可见约纳斯的国际性影响。该图书馆所收藏的,有德文原版的《诺斯与古代晚期精神》共两卷,以及该书的节略本的法文、英文、意大利文译本,大多在一九七八年至一九九二年间在世人重新发现约纳斯是一个重要的哲学家之后才出版的。该图书馆拥有《责任的命令》一书的原版以及多种修订版,及其英、意、法译本(法译本有一九九〇年至一九九二年的三个版本)。那里还有许多英文或德译的论文与演讲稿,如〈科学作为个人体验〉德文及英文版本,以及〈技术、医药与伦理:论责任的命令的实际应用〉。此外,那里还有英美意法德学者对约纳斯的研究著作。¹ 约纳斯的哲学作品虽然不多,如上列书目所示,共只有三本著作和几本论文集。然而,他无疑是 20 世纪的一位最有原创性的、最重要的哲学家。

约纳斯首先是一位哲学家,而不是犹太哲学家,因为他相信伦理学不应建基于神学范畴之上。在一个日益世俗化的世界中,建立在某一种具体神学之上的伦理学必然会显得褊狭与教条主义。因此,约纳斯想从自然中,尤其是从生命的现象中,引申出责任的命令,这种命令既要能够满足“理性的要求”,解释人类生命的尊严,也要奠定我们对后代的责任。像康德那样,约纳斯把神学思考看作是“理智的奢侈品”,他认为,人类对于自然之起源及其最终归宿这一类问题忍不住不问,却只能得出推测性的答案,故此,我们最多只能期望,关于超验者的宣称能够与自然的内在见证保持一致。

在北美,他的著作并没有得到应有的广泛重视。约纳斯绝少与收留他的国家的主流思想潮流妥协,美国哲学中具有主导地位的学派,如逻辑实证主义、语言分析、实用主义等,对他的欧陆模式的形而上学思考毫无用处。在他的学术生涯中,约纳斯倾注毕生精力研究永恒的哲学问题:人类在宇宙万物体系中的位置、奥斯维辛之后神的意义、伦理的本体论基础。美国哲学以其重视经验的强烈取向,早就把这类问题归入“伪问题”的行列了。

有意思的是,他的思想成就倒是在他自己的祖国得到承认。《责任的命令》德文版在不到十年的时间里便重印了九次,共销售了二十万

1 Christine Schutze, 〈约纳斯的政治与学术影响〉(The Political and Intellectual Influence of Hans Jonas),载《黑斯廷斯中心报告》(25 no. 7 [1995]),页 40。

本,对于如此深奥的一本书来说,这实在是一个天文数字。作者的名字以及这本书的题目出现在各种论坛的无数讲演与讨论之中,远至遥远乡村的生态主义者群体,近至波恩的联邦国会。许多学术会议围绕这本书展开,各种哲学流派亦竞相反驳他的见解,而“责任的命令”更成了德国绿党及其支持者的口令。将哲学思想融入公共讨论,这本身就是一件令人惊奇的事情,因为哲学思想与政治事务交相影响的传统,实际上早已消失了。自费希特与黑格尔以来,从未有哪一本哲学著作能对公众生活产生如此大的影响,甚至当代的魏茨泽克(Carl-Friedrich von Weizsäcker)——他以七十余岁高龄任施米特(Helmut Schmidt)总理顾问——也没有像约纳斯这样引起过如此程度的关注。舒尔策(Christine Schutze)说:“在二十世纪的后半叶,以黑格尔、马克思、海德格尔为代表的德国哲学思想所能贡献于世界的范围,已经退入到逻辑、语言学或历史琐碎的壅水之中了。伦理学已经鲜有提及。约纳斯以其深刻的伦理观重新把哲学带回现实之中,使它得到承认,并被尊为对自然以及对人与环境的完整性负责的基本思考形式。”¹

一九八七年,约纳斯获得了享负盛名的和平奖,由德国书商协会颁发。同年,他获得了德意志联邦共和国颁发的杰出服务勋章。一九九三年,八十九岁高龄的约纳斯逝于纽约家中。

二 约纳斯的思想历程:对虚无主义的诊断与克服

在过去的几十年一直到他逝世为止,约纳斯让我们警觉到处于我们这个文化之核心深处的“伦理真空”:这个真空是由传统伦理学与现代自然科学一起导致的。² 今天的技术已经改变了人类行为的性质,使我们不仅可以影响身外的自然,也可以影响身内的自然,这种影响呈几何级数,在整个地球上大规模展开,更不可逆转。但是传统伦理学却假定人类行为的影响是相当有限的。除了医学之外,技术在伦理上被认为是中性的。伦理意义存在于人与人之间的关系之中,而不是存在于

1 Christine Schutze,〈约纳斯的政治与学术影响〉(The Political and Intellectual Influence of Hans Jonas),载《黑斯廷斯中心报告》(25 no. 7 [1995]),页 41。

2 Jonas,《责任的命令》,同前,页 22。

人与自然之间。人性是永恒的，不是技术改造的对象。虽然我们的行为在道德上的善恶可以由自己决定，但是长远的东西都受制于偶然、命运或天意。这一切都会随着现代科技的到来而改变，在人类未来面临危机的时候，传统伦理学没有能力解释我们的责任。

但是，在现代占主导地位的科学主义自然观——还原主义的唯物主义——强化了这个真空。按照这种自然观，自然是一台机器，不包含价值，也不表达任何意图。认为自然之中包含目的，这种观念被当作是拟人化的想像而遭到抛弃。人身外的自然，对自己漠不关心，对于流浪于其中的人类也漠不关心。我们也许会在乎我们自己，但是我们并不属于一个在乎我们的更大框架。尽管人类自己可以是有目的、并按照目的行事的主体，但是非人类的有机体，则只能是对象，只是一些运动着的物质。而最后，人类作为自然的一部分，他们也成为自己的生物科技的改造对象。如果自然没有把伦理规范呈现出来，那么任何以完善、方便、实验为名来改变我们自身本性的努力，都不会被看作是对于根本性限制的逾越或对于善的自然标准的侵犯。

这里就存在着我们文化危机的最深刻的根源：虚无主义。由于缺乏判定自然之善的依据，由于失去了任何持久而又值得崇敬的“人类形象”，我们无法回应由我们新的能力所提出来的根本性的伦理挑战：我们为什么要为人类以及人类生存于其中的这颗行星的遥远未来操心呢？由于无法证明人类在地球上的存在是一个绝对的命令，我们就不会去培养一种监管的态度，以避免为了眼前的放荡而滥用将来的资源。

如果虚无主义就是我们文化危机的根源，那么唯一充分的回应就是哲学对虚无主义的批判。这正是约纳斯为自己设定的任务，这不仅是他后期著作的任务，而且也是他一开始的任务。在这一节，我将要简述他的思想如何按照三个阶段展开：存在主义的阶段、形而上学的阶段与神学的阶段。每个阶段都是要回应这个危机，而这个危机他在早期论文〈诺斯替主义与现代虚无主义〉中便已诊断出来。首先，他在《生命现象》中提出了“对于生物现象的存在主义解释”，认为有目的地生存，不只是人类独具的特征，而是存在于所有生命体之中。在第二个阶段，他在《责任的命令》中为我们对待自然、对待自我的伦理责任提供了一个形而上的基础。这前两个步骤是他的自然主义构思的两个方面。但是，他最后在第三个阶段提出了一个神圣创

造的神学。许多环保主义者都认为非人类中心主义是任何生态伦理必然具备的特征,但是约纳斯并不相信要克服虚无主义就必须为了“生物中心主义”或“环境中心主义”而拒斥“人类中心主义”,相反,约纳斯力图削弱“人类中心主义”与其他“中心主义”之间的区别。而且,约纳斯并不认为克服虚无主义一定要依赖神学,他认为,理性的形而上学应该无须依赖信仰就能为责任的命令建立基础。我们现在沿着约纳斯的思路来探究他对虚无主义的诊断,以及他用以超越虚无主义的三个步骤。

1. 对虚无主义的诊断:古代诺斯替主义与现代精神的对照研究

乍看起来,约纳斯最初对于诺斯替宗教的研究似乎出于研究古文的兴趣。诺斯替主义阐明了神人之间的极端二元论。诺斯替主义教义起初描绘了神圣世界的完整的原初状态;这种原初的整体性后来由于世界以及统治世界的能量的出现而破裂。在这个宏大的末世庆典之中,人类担当了至关重要的角色,而宇宙完整的恢复对于他的拯救是休戚相关的。天地之间存在着不可逾越的鸿沟,神被认为是完全地超世俗的,乃至于反宇宙的。只有净化自己的一切世俗属性,完全把自己与超验的神圣“普纽玛”(pneuma,即“灵”)联合起来,人类才能获得拯救。诺斯替教义提供达至拯救与合一的秘密“知识”。约纳斯对这个过程的描写,我们可以这样总结:

人的构造就像是一层层洋葱,宇宙本身也是这样,有着许多层次,只是这些层次的次序与人的各个层次的秩序刚好相反而已:宇宙的最外层正好是人的最内层,宇宙的最内层地球正好是人的肉体的衣袍。只有最内层,或属灵的人,才是真正的人,他并不属于这个世界,他起源的地方,即神,也是外在于整个宇宙的。在未获拯救的状态下——远离自身的源泉而沉浸在灵魂与肉体之中——灵对于自己没有意识,在这个世界的毒害中麻木、昏睡、窒息了,简言之,处于一种无知的状态。他的苏醒与解放,是通过知识来促成的……启示本身就已经是拯救的组成部分了。它的携带者是一个来自于光明王国的信使,他穿过各个层面的重重障碍,骗过众掌权者(Archons),把灵从世俗的麻木状态中唤醒,把来自外

面的拯救的知识传授给他。¹

约纳斯认为神与世界之间的二元论来源于特定的社会与历史条件：人与世界分裂的内在体验反映了人的异化状态。早在二十世纪三十年代，约纳斯便相信自己已经在现代历史中发现了一种具有二元论性质的东西，与“人的异化状态”相似。他认为，海德格尔的存在主义表达了人与世界之间的同一种明显分裂，人异化于世界的同一种感受。这种认识促使他重新评估自己的学术焦点。他逐步放弃了他对历史或古文的兴趣，转而对当下进行哲学的分析。为了回应自己亲身见证的痛苦，如纳粹的兴起、世界大战、大屠杀等，他为自己设定了一项重大的思想任务：揭开西方文明危机的思想起源，并为人类提出一个全新的、积极的定位。

约纳斯对现代的诊断的一个关键点是虚无主义的观念，而虚无主义的根源就是神与世界之间、以及人类与世界之间的这种极端二元论。在约纳斯看来，虚无主义与诺斯替主义之间的类似性是不可否认的，两者都表达了严重的意义危机，导致深刻的无家可归感。世俗的生存受到轻视与贬低，留下的只是人类对自己主体性的自我膨胀的信心。虚无主义与诺斯替主义同样产生于极度不稳定的社会处境之中，在这里人类绝望地寻求重建生存与意义之间一度失却的联系。在诺斯替主义里面，反宇宙的情绪很容易导致自由放纵的反律法主义的态度：既然律法只是适用于污秽的世俗生存之中，那么粗暴地违反这些律法，就被认为是通往更高层面的道路，正如约纳斯的解释：“以一种积极尽责的态度去行各种事，不要留下任何没有做过的事，不要留下任何可能的自由未曾实现，以此来适当地对待自然，并穷尽它的能量；惟有这样，才能从轮回的圈子中解脱出来。”² 现在，虚无主义表现在政治弥赛亚主义（messianism）之中，企图恢复在现代性的支离破碎下失去的整合状态。各种政治弥赛亚主义——共产主义、法西斯主义、各种民族主义——都表现出反律法主义的倾向，允许使用非道德的手段来加快实现政治解放的目标。

在〈诺斯替主义与现代虚无主义〉一文中，约纳斯把现代虚无主义

¹ 根据约纳斯在本书中的有关论述编撰。

² 参本书第 251 页。

的起源追溯到科学革命时期。在古代的宇宙论中,没有把人从自然世界分开的本体论鸿沟。人类与世界之间的裂痕,在基督教那里才开始出现:人的更高级的自我是属灵的,尽管堕落的自然也是神的创造,而原初的和谐也是可以恢复的,但世俗的生命毕竟是一张支离破碎的帷幕。现代科学的兴起,使人类与自然重新建立和谐的期望被永远地搁置了。自然被人类透过工具理性的眼镜来观看,从而成为控制、剥夺、操纵的目标。在笛卡儿那里,人类与自然之间的联系痕迹消失了,自然被贬低为“广延的物质”。与此相反,人则被重新定义为“思想的物质”。这种在本体论意义上的鸿沟深刻而且永久。约纳斯这样理解笛卡儿的哲学遗产:“人的心灵——使人优越于一切自然的东西,并赋予他独特性——不再令他的存在与存在的总体产生更高级的融合,而是相反,它却标志着自己与其余存在之间的一道不可逾越的鸿沟。”¹有了这样的理解,现代人的“生存的无家可归感”就可以理解了。一旦宇宙的内在意义被剥去得如此彻底,价值就失去了本体论基础,孤独的人就面临一种可怕的后果:人不得不完全地从内部创造价值——也就是人为地制造价值。正如约纳斯所见:“漠不关心的自然是真正的深渊。只有人忧虑着,只有人在他的有限性中孤独地面临死亡,他的偶然性以及他所投射的意义之客观无意义性,实在是一种前所未有的处境。”²达尔文主义完成了这种觉醒。根据传统的观点,自然是按目的论行事的,它是最初原因或目的之储存所,是注定要走向成熟的。但是,根据进化论的结论,这一类的确信皆不成立。达尔文的进化论结合了偶然的变异与自然的选择,把目的论完全赶出自然。目的在生命之中也变得多余,因而完全退到了主体之中,也就是退到了虚无主义之中。

正是出于对虚无主义之根源的这种诊断,约纳斯着手建立克服二元分裂的哲学体系,在这种体系中,人的生存目的这个形而上学问题可以重新呈现出来。他的任务并不时髦,甚至可以说是不合时宜的。但是他的结论却是不平凡的。与他的那些畏惧科学世界观之暴权的同时代人不同,约纳斯拒绝退回到业已由现代科学建立起来的经验标准之后。他并不反动。他不想否认科学在建立一种新的自然哲学时的严格

1 参本书第 297 页。

2 同上,页 314。

性。不过,在现代物理学与生物学得出一个结论,说这个宇宙与地球上的生命根本上没有什么内在意义的时候,约纳斯便大胆地承负起恢复这些意义的使命。

2. 克服虚无主义的第一步:对生物现象的存在主义解释¹

约纳斯通过攻击他的老师海德格尔,在《生命现象》一书中完成了他的旅程的第一步。约纳斯认为他的老师的存在主义是我们这个时代的虚无主义的最有力表达,他一方面承认《存在与时间》是“存在主义的最深刻最重要的宣言”²,另一方面又把海德格尔面对纳粹时的软弱追溯到处于本体论核心的根本伦理真空。

存在主义的思想工具曾经使得约纳斯能够进入到诺斯替主义的世界之中,现在,他对诺斯替主义的研究又使他能够摸索到当代存在主义核心的虚无主义思想模式,因为这两种哲学运动尽管在时间上相隔遥远,却都具有两个根本前提:(1)否认宇宙是为了善而安排的,(2)相信一个超验的、反宇宙的自我。与诺斯替主义的属灵者一样,“真正切己的个人”是超越于任何律法或规范之上的。然而,切己的个人并不信仰超验的上帝,因而可以按照他自己的“超乎善恶”的视野自由地创造价值——着眼于开放的未来,但并不指向一个永恒的尺度来稳固当下。在《责任的命令》一书以及瑞士电台于一九八七年所作的访谈录中,约纳斯提出了同样的批判,把海德格尔的真正切己的个人的坚毅与诺斯替主义的属灵者的反律法主义的自由联系起来。灵之于魂就相当于真正切己自我之于非切己的缘在(Dasein)。约纳斯把海德格尔“滑入”纳粹阵营归因于他的“决定哲学的绝对形式主义”,在这种形式主义中,“人不是要决定为了什么或反对什么,而是决定成为真正切己的存在之切己标记”。³

约纳斯指出,海德格尔对时间性(temporality)的本体论描述,预设了对自然的现代的、唯物主义的理解,当中并没有永恒,只有时间的流变。在约纳斯看来,这个流变缺乏真正的当下(present),因为真正切己的缘在在作决定的瞬间,并没有受到任何永恒的尺度指引。此外,

1 较详细的介绍,见 Wolin,《约纳斯的生命哲学》,同前,页 30—39。

2 Jonas,《生命现象》,同前,页 229。

3 Hans Jonas,《海德格尔的坚毅与决定:访谈录》,载《生命现象》,同前,页 201。

正因为缘在没有被视为“自然整体的客观的本质秩序”中的一个部分，而只是一个“超越本质的、自由构思的存在者”，除了流变的历史土壤之外，缘在只能在虚无的基础上创造价值：

缺乏永恒，是缺乏真正的当下的原因……如果价值不是被视为存在（如柏拉图的善与美那样），而只是在意志的构思中被设定，那么生存确乎总是托付给未来，而死亡则是它的终点；一个纯粹的形式上的决断（resolution），由于没有决断的规范，就成了一种从虚无到虚无的构思。……意志取代了远见；行为的时间性驱逐了“本质上的善”的永恒性。¹

在约纳斯的解读下，海德格尔的存在主义不加批判地接受了虚无主义处境的形而上学背景，就是人与自然之间的二元论。自然本身毫无目的，自然对人的目的亦漠不关心，这些观念阻碍了我们对于意义的寻求。我们不再能够在创造的神圣秩序中，或是在包含着自然整体的客观本质秩序中找到自己的位置。因此，我们不仅失去了“宇宙虔敬”（cosmic piety）的根基，而且也失去了自己本性的稳定形象，乃至不相信我们自己有什么本性可言。约纳斯写道：

自然丝毫也没有烦虑，是一个真正的深渊。只有人在烦虑着，只有人在他的有限性中孤独地面对死亡，他的偶然性、他的意义构画的实实在在的无意义，这是一种真正前所未有的处境。……人生于漠不关心的自然，他的存在也必然是漠不关心的。那么，在面对他的必死性时，只会认可这种反应：“我们就吃吃喝喝吧！因为明天要死了。”² 那些背后没有任何创造意图的东西，是根本不值得关心的。³

换言之，海德格尔的存在主义并没有为我们提供一个好的理由，

1 Jonas,《生命现象》，同前，页 215。

2 参《哥林多前书》十五章 32 节。——编注

3 Jonas,《生命现象》，同前，页 233。

去为后代或地球的长远命运着想。

由此可见,存在主义是对现代信条的两个关键假设所导致的“伦理真空”最完整的表达:(1)责任观只是人类的发明,而不是基于本质上善的客观存在的发现;(2)其余的存在对于我们的责任体验漠不关心。¹ 约纳斯的整个哲学思想,旨在提供一个与现代科学和谐的合理解释,用以阐明:我们如何去对待自然并不是无关紧要的,而是至关重要的;这个有生命的自然——我们从中出现、并依赖于它——在本质上是好的,值得我们关心;我们关心它,是为了让它的最了不起的造物——人类——能够得以继续生存。

约纳斯产生“一种对生物现象的存在主义解释”从而克服虚无主义,不是通过完全拒绝海德格尔的路线,而是通过扩展他老师的范畴。约纳斯对付虚无主义的第一个回合是颠覆性的,因为他运用了海德格尔自己的存在主义范畴,驳斥了“人类是一切自然物之价值来源”的现代信条。他不仅把“生存”归于人类,而且也归于一切有机体,从而挑战了唯物主义的形而上学偏见,并开始为超越一切真正切己状态的他律(heteronomy)奠定基础。虽然只有我们人类能够考量整个人生,反省生存的本体论结构,并专门地意识到死亡的问题,但是一切有机体都表现出它们对自己的生存的关心,并在世界中活动以避免自己的消亡。唯物主义者当然会认为,那些在自然存在物之中注入目的的人是过分沉迷于形而上学了。但是约纳斯认为,如果没有在“事物本身”之中找到目的,就无法给有机体的存在方式提供一个现象学的描述。

约纳斯说,生命通过对自身的执着而认可自己。² 只有在对抗始终存在的“非存在”(not-being)之潜在可能性时,存在者才会感到自己的存在、确证自己的存在、以自己为存在的目的。通过否定“非存在”,“存在”(to be)就转变成了“生存”(existence)。由于所有的生命都是在关系中存在着的,而关系则意味着超越,所以我们在自己身上发现的存在与非存在、自我与世界、形式与物质、自由与必然之间的对立甚至也可以在最原始的生命形态中看到。生存性的范畴——关心、超越、自由、

1 同上,页 283。

2 Jonas,《责任的命令》,同前,页 81。

可能性、世界、非存在等——在描述一切生命中“客观可见的”心灵力量时，都是必需的。生命世界的一切层面中都存在着某种程度的“心灵”（或“主观内在性”）和“自由”。

一旦我们认识到，机械唯物主义其实是一种形而上学的偏见，而不是对于物理世界的中性描述，我们就可以从生存的角度来解释生物事实，并意识到独立于我们之外的价值实在，因为所有的有机体都是“它们自身的目的”，都珍视一切有助于它们的生存与幸福的东西。只是从我们自己的立场来看的时候，情况才不是如此，因为我们没有理由去假定，它们是在凭它们自己的能力繁衍兴旺或受苦受难。约纳斯回应虚无主义的关键一步就此达到了，有人可能会想，不再有许多事要做了。一旦我们认识到人类不是唯一的中心，更不是自然界一切价值的创造者，我们就会被视为处于一个位置，要承担起有生命自然界的护卫者的职责。但是，如果我们对自然的技术性侵犯注定要破坏生态环境，并以前所未有的速度破坏物种，那为什么我们不能对自然好一点，把我们自己从自然图境中移出呢？即使自然中除了我们之外，还有别的中心具有自身的目的，需要我们敬重，但那并不表明，在演化过程之整体中存在着支配一切的目的，我们在其中有关键性地位，并据此拥有责任，去确保人类始终存在于地球的大家庭之中。

与现代思想中的还原主义相反，约纳斯没有把复合体还原为最简单的部分，他在亚里士多德、黑格尔、达尔文的综合体中，也在低级事物中找到了高级事物的萌芽。“实在——或自然——是一个整体，并在它允许从它产生的事物中表现自身。”¹把心灵延伸到整个有机体世界，这使得约纳斯能够在《生命现象》中作出几个思辨性、形而上学的宣称，这些宣称不能被证明，却与存在论解释的生物事实彼此一致：（1）物质自我组织的行为证实了存在深处的一种潜在的有机体倾向；（2）人类心灵的出现，并不是在自然界中划出一条鸿沟，而是发展了潜在于一切有机存在物之中的东西。²这两点就引发了具有重大的伦理后果的第三个思考：有赖于我们在知识中反思自身的能力，我们把自己视为“原始质料的苏醒”，因此我们应该这样理解自己：受自然以及我们自身

1 同上，页 69。

2 Jonas,《生命现象》，同前，页 4。

的本源的召唤,成为自然的护卫者。¹通过把生存范畴扩展到一切有机体,约纳斯使现代思想发生激剧转变成为可能:“伦理原则最终不是扎根于自我的权威或社会的需要,而是奠立在自然事物的客观安排之中。”²

3. 克服虚无主义的第二步:伦理责任的形而上学基础

但是,相对于《责任的命令》的伦理任务而言,《生命现象》只是一个预备,因为从自然中透露出来的价值,还不足以为未来奠定一个责任感的原则。约纳斯认为,一个虚无主义者既可以承认存在之中有主体性价值,也可以承认有机体有生存的欲望,但是他仍然会怀疑“这个整个劳累可怕的剧本究竟是否值得关心”。³约纳斯担心,我们虽然已经表明了自然寓有价值,寓有目的,绝非毫无价值,但是仍然没有回答这个问题:我们参与自然的“价值决定”(value-decision),到底是出于随意,还是出于责任的约束。然而,约纳斯承认,一旦目的在自然中的内在性得到显明,“伦理理论的决定性战争便已取得胜利”。⁴

为要回应虚无主义的第二阶段,约纳斯需要确立价值的客观实在——“善本身”(good-in-itself)——因为只有从善本身才能引申出捍卫存在的约束性责任。约纳斯在《责任的命令》第四章“迈向未来伦理的本体论基础”中总结了该书的核心论证。他试图证明,善并不与既存主体的目的相对,相反,自然从一开始就具有的目的,这个“具有”本身就是善——“具备目的这样一种能力,本身就是善”。⁵约纳斯承认,从经验上来说,生命中痛苦的数量远胜于快乐的总和,不过,苦难却很少会摧毁有感觉能力之自我对生存的愿望。“人类的苦难史告诉我们,对真正自我的偏爱不可抵挡地敌住了痛苦与快乐的衡量,并拒绝我们按这样的标准来衡量。”对于生命的内在之善的形而上学判断,不能够立足于享乐主义的基础之上。

1 同上,页 284。

2 同上,页 283。

3 Jonas,《责任的命令》,同前,页 49。

4 同上,页 78。

5 同上。

生命的目的性,绝对地、无限地优越于存在的无目的性,在这种“直觉的可靠性”基础之上,约纳斯得出了这个“本体论的箴言”：“这种目的就是它在存在物之内的自身任务”。¹存在是“为了自己”；而事实亦证明了这个观点,即存在支援着目的性的最大化与强化。从这些充满意义价值的本体论前提出发,约纳斯得出这样的伦理结论：有目的的自然由于本身就是善,所以在任何时候,无论其意志遇到什么约束,都会提出一个“应该”(ought)。虽然这样的意志定会被责任感充满,受到驱使它的目标驱动,它必然会把自己体验为对于超验的召唤的回应,使得道德情感“在它自己看来不只是纯粹的冲动”。²

约纳斯认为,我们的首要责任是本体论层面的：

由于在人里面,目的的本能达到了最高、最危险的顶峰,而且人有设定目标的自由,并有能力去实现这些目标,因此他自己就在这种本能的名义下成了他自己的责任的第一对象,这表达在我们的“第一条命令”之中：不要通过滥用去摧毁(人完全有这种能力去摧毁)自然已经在人身上达到的东西。³

“人类”这个理念的根本意义,是责任的能力。确保人类未来之生存的责任,包括维持他的本质的责任。在约纳斯看来,当下是受到永远维持人的本质这一命令统治的,这是由于我们的本质是一个好的自然过程的结果。我们的根本责任是针对那使我们的存在成为可能的自然本身的。

海德格尔的虚无主义缺乏真正的当下,故此约纳斯宣称要弥补海德格尔的缺憾,但是他已经提供了所必需的永恒吗?约纳斯是一个现代人,不能仰仗柏拉图式本体论的垂直向度,在变幻之中发现永恒,在生成变化中找到纯粹的存在。约纳斯提醒我们,为本体论与伦理学之重新结合提供可能性的,应当是生成变易的自然,而不是不变的自然。如果所有的生成变易,只是自然内部的变易,而不是自然的摧毁,那么,

1 同上,页 80。

2 同上,页 86。

3 同上,页 130。

人类糟蹋环境,甚至集体自杀,怎么会构成对自然的亵渎呢?“我们必须从变幻自身当中找到不变。在这个背景下,责任才能成为道德的主导因素……人们只能为了可变的、会毁灭的东西承担责任,也只能为那些受到腐朽之威胁的东西负责。”¹善本身就是活的自然,而人类作为自然之目的性的最高级表达,亦包括在内。约纳斯所说的善——这善为我们所特有,并处于自然总体之娇贵之处——受着我们行动的影响,故此与柏拉图本体论中的永恒的、不可摧毁的善不同。由于我们具有一种“宇宙的重要性”,是“存在自身的一件事情”,我们维持自己的生存与本质,对于存在来说是很重要的。

约纳斯已经为未来的责任原则揭示其本体论基础。他的本体论原则——(1)存在之中已经存在着目的性,这意味着存在比不存在好;(2)人类理念对于存在本身是重要的,因为前者是后者的潜在目的性的最大实现;这两个本体论原则构成了伦理原则的基础:“作为一个整体,人的生存或本质绝对不能受到行为的威胁。”由于科学家没有确定的能力去预测技术对自然之侵犯所造成的长远影响,约纳斯的伦理原则提供了一个“实践的规范”:我们要谨慎,只追求中庸的目标,在受到福祉之预言吸引时,也要注意灭亡的预言。约纳斯指责乌托邦思想,说它比灭亡的预言还要悲观,因为完善人类的盼望预设了我们的本性在本质上没有达到足够的善。为了达到完美,他们会使善遭受威胁。在促成“不切实际的完美伦理”的盼望之中,隐藏着对自然赋予我们的状态的轻视。与乌托邦思想不同,约纳斯倡导更为“严格”的责任伦理——一种改良论,旨在适度地改善我们的命运——出于对“人的形象”的尊敬以及害怕在进步的名义下会失去什么。虚无主义与乌托邦之间的联系,在于缺乏对人类形象的敬重,从而失去了这个“简单明白的真理”所指向的“真正的当下”,这个真理就是:“真正的人已经一直在那儿,在已知的历史之中:在他的顶峰与低谷之中,在他的伟大与卑微之中,在他的幸福与痛苦之中,在他的正义与罪恶之中——总之,在与他的人性不可分的一切模糊之中。”²

约纳斯的形而上学削弱了人类中心主义与非人类中心主义之间的

1 同上,页 125。

2 同上,页 200。

区别。他认为,我们能够且必须同时坚持人类中心主义与非人类中心主义。一方面,活的自然本身就是善,令我们敬重,所有的有机体都参与了这个善,值得敬重,其内在目的展示了它们对自身存在的关心;另一方面,人类作为一个道德主体具有特别的尊严,因为我们的意志能够回应超乎我们自身之目标的目标。约纳斯写道:“只有人类的自由才能够设定并选择目标,并有意地把他们的目标包括在直接的自我目标之中,以至完全致力于使它们成为自我的目标。”¹我们的首要责任是要维持道德责任在自然中高贵地存在,维持能够认识善本身的一个高贵地在场的存在。

这并不意味着,我们必须对自然的其它部分采取工具主义的立场,仅仅把它们视为出于我们的利益而需要加以掌握的工具或资源。我们不可以因自己与自然极度不同而看重自己,我们应该为了“自然在我们身上所达成者”而看重自己。²我们在类上的独特性,乃根源于我们与其它生物社会的连续性,以及其余享有生命之善的生物的连续性,无论它们是否用以满足我们的关键性需要。所以我们的自尊要求有一种“宇宙虔敬”——对这个整体的敬畏——而我们就是其中一部分。我们对于人类未来的责任,不是基于我们对自己的自然偏见,而是基于客观存在的根本“安排”,以关照我们从中产生的这个娇柔的生命之网。在约纳斯看来,“生命世界的丰富受到了威胁”,这发出了“沉默的恳求,以保护它的完整”。³这个对我们的呼召,“不仅仅是我们想沉浸多深就沉浸多深,想能承担多少就承担多少的情绪”,而是一个命令,从存在中流溢出来,“显示在不受自私之掩盖、不因愚钝而暗弱的视线之中”。⁴因此,在人类中心主义与非人类中心主义之间,应该没有重要的分野,而在把自己尊为自然的监护者与对生我们出来成为它的保护者的“自然母亲”的敬畏之间,也没有重要分野。

4. 克服虚无主义的第三步:神圣创造的神学

我们已经分析了约纳斯回应虚无主义的前两个阶段。虚无主义者

1 同上,页 235。

2 同上,页 129。

3 同上,页 8。

4 同上,页 90。

会问：“为什么我们应该关心人类与这个行星的遥远未来？”约纳斯在存在主义阶段确证了“主体的内在性”——心灵、自由、价值与目的——存在于整个有机体的王国。我们并不是在无生命的机器中出现的外来者，而是充满生命的生物社会的成员。但是虚无主义者也许还会问：我们怎么知道主体性价值在整个地球环境中的存在，是一种客观的善，真的值得保护呢？为何不仅仅只是“一个白日梦，毫无意义”¹呢？约纳斯在第二个阶段——或者说形而上学的阶段——提供了伦理责任的基础，说明生命的客观之善、以及我们为何要保护进化之最高成果（即人类）的生存与本质。如果约纳斯这一步是成功的话，那么虚无主义者还能说什么呢？

虚无主义者也许会相信，为了确证人的生命值得保护，还需要最后一个条件，那就是：我们是仁慈的上帝的造物。如果上帝不存在，那么虚无主义者会大声说，我们只是黑暗中的火星，我们的祈祷在沉默的宇宙中最终得不到回音。约纳斯认为，生命形成的原因，与生命应该如何的问题无关。他反对神学上的唯意志论，他说，如果这个世界是由一个值得尊敬的神创造的，那么这个世界的内在的善必须已经拥有一种先在的、独立的原因，说明上帝为何要创造这个世界。如果这个世界不能依靠自己在我们的知觉中称义，那么就算我们预设一位创造主，也不能为我们提供理由来判定这个世界的善。神学上的唯意志论冒着滑入诺斯替主义二元论的危险——在诺斯替二元论中，信仰是指向一个神圣意志的，而这个神圣意志完全不能在它的造物中得到感觉方面的见证。由于约纳斯把善本身置于一个比神的意志还要优先的位置，这就使得“谁是生命的创造者？”这个问题与善的问题无关，从而把为伦理学奠定基础的任务让给了形而上学。²约纳斯的神学只是“理智的奢侈品”，用以补充他的自然主义本体论。

约纳斯提出一个“试验性的”神话，按照这个神话，上帝为了使这个世界充满可能性、“成为它自己”，就从他自己的造物中隐退了。约纳斯想象，神只是在久久等待，在偶然出现了生命之后，在出现了珍视自己的生存而反抗死亡之威胁的生物之后，才宣称创造是好的。在知识

1 同上，页 50。

2 同上，页 47。

到来之前,神的目标是不会错的,因为生命还保持着一种单纯无知的状态。最后,随着人类的进化,生命达到了它自身价值的最高级的强化,人类的知识与自由的能力代表了“超验的自我沉醒”。但是我们也要付出代价,随着知识与自由的到来,我们便拥有意志力与行恶的能力,在我们能够摧毁自己的这个技术时代,这种力量就成为绝对的力量。而且,道德责任感是我们“作为”神的形象被造出来的一个标记。在地球的历史上,只有我们能够认识到我们行为的超验的重要性:我们是“不朽的本原的会死的托管者”。我们要感谢神的自我限制,因为神的自我限制使我们享有自由,让我们通过为自己的行为承担责任来帮助他。

约纳斯的这个神话,并没有提供传统观念下的安慰,如个人不朽,因为他对超验的形象的解释,与“善有善报,恶有恶报”等观念并没有什么关系。行为的不朽是为了神,而不是为了我们自己。我们要关心神圣本身,以便让他影响我们如何过我们的日子。但是,只有当一个人能够体验到神的善——反映在造物之中的内在的善之中——的时候,才会有理由去关心神的命运。

在这个一开始便提出来用于解释“行为的不朽”的试验性神话中,约纳斯找到了能够回应恶的问题的神学含义。他认为,在他的神话中所描绘出来的受苦、生成、以及关顾的神,与旧约传统相似,但是这些特性会否定犹太神学的一个核心概念——神的全能。我们必须认为神是智慧的,也是善的,但在力量上则是有限的。这正是约纳斯神话所隐含的意义,在创造的瞬间,神放弃了干预物理过程的能力。约纳斯甚至远离古老的犹太学说,认为神的沉默不是因为他选择了不干预,而是因为他没有能力干预。但是这种局限是为了宇宙的自治而自愿承担的。神的隐退,使得自然能够按照自己的可能性展开,并最终给予人类自由,把神的目标当作自己的目标。神在物理世界中始终是无能的,但是他通过造物的善默默地不懈地向我们诉说他未完成的目标。

约纳斯发现:认为神的自相矛盾乃是基于他的自我限制,卡巴拉(Lurianic Kabbalah)的神观是这方面的先驱。可是,约纳斯比卡巴拉学说走得更远,认为就物理力量而言,神的矛盾是完全而彻底的。他的想法也得到了荷兰的犹太姑娘伊勒桑(Etty Hillesum)的印证。她志愿前往威斯特波克(Westerbork)集中营,到“医院帮忙,分担她的人民的命运”。她死于奥斯维辛,而她的日记在她逝世四十年后才发表,

其中显明了她的殉道是基于这样一个信念：神已经没有什么可以给予造物了，现在到了我们回报他的时候。她说：“你没有办法帮助我们，反过来我们要帮助你，保卫你在我们里面的居所，直到永远。”像约纳斯那样，伊勒桑对于恶的问题的回应，是诉诸于神的能力的缺乏，而不是诉诸于神的能力的丰盛。但是，这种极端版本的关于神的自相矛盾学说，竟是一首赞歌，而不是一首绝望之歌，因为神与牺牲于不义的人一起受难，他把责任交给我们，让我们去成就他的事业。¹

虽然约纳斯就恶的问题提供了一个解决途径，但是它会显示出他的神是如此自我谦避，以至我们实际上只得到了自然主义观点的等价物。神在历史中的作用，局限于生命从中演化出来的最初质料，局限于在造物中的灵性存在。但是约纳斯承认，即使神不存在，一个完整的自然本体论也足以为针对自然的伦理奠定基础。不过，在〈信仰还有可能吗？〉一文中，约纳斯在原则上承认了神对历史进程加以干预的可能性。在约纳斯看来，神的作为不必表现为可见的形式，即破坏自然规律的可见神迹，相反，它能够影响蒙选者的个人抱负。正如自然规律并不能排除我们对外界施加作用的自由，心理规律也不能阻碍超验者进入到我们的内在生命之中。

约纳斯的神话为创造的“无把握”——在宇宙事业中的冒险因素——留下了余地。神的事业的命运掌握在我们的手上，负责的生命在宇宙中的演化把一种宇宙责任加在我们身上，让我们成为关顾、受苦、生成的神的助手，确保在未来的世代依然有人能够充当神的形象。

约纳斯的神学与黑格尔的神义论有些相似之处，就是把历史解释为神之善的日益实现。在宇宙论论证的基础上，他认为物质拥有一种形成生命的前定倾向，随着生命的出现，自然提供了它自己的善的内在见证。其次，进化论的证据支援了这个推想，即生命寓有一种形成更复杂的主体性能力的倾向，其顶点是一个能够意识到自己在事物的整体架构之中的位置，并为维持自身的生存条件负责的心灵。最后，人类学的证据亦认可这种思辨，认为“沉睡中的心灵”的第一因是“心灵的苏醒”：一个超越于自然的心灵创造了宇宙物质，而这种宇宙物质则产生

¹ 见 Vogel, 〈约纳斯的出埃及〉, 同前, 页 26。

了自然中的心灵。可是，黑格尔把创造视为神之善的必然实现，这观点却受到历史证据的嘲弄。自然进程的不确定性，以及不可避免的受苦与恶的严酷事实，见证着神的能力的限度。

对于约纳斯的无助的神，最有名的、最根本的反对意见是由雅各布斯(Louis Jacobs)提出来的，他认为这个自相矛盾的神太软弱，不足以赋予生命以意义。¹ 一个不能“强而有力地伸出手臂”以回应以色列人民呼告的神，不是犹太人在奥斯维辛祈祷的那位活的神，而只是哲学家的抽象概念。由于约纳斯在创造主与造物之间划出如此广阔的一条鸿沟，他不经意间又把二元论重新提出来，这个诺斯替主义二元论的版本，他的反对其实相当剧烈。神——万善之源——远离我们向他的呼告，因此造物似乎已经被交给黑暗的力量了。

约纳斯当然不同意雅各布斯的异议。伊勒桑的例子就说明了有些人可以在奥斯维辛中发现一个无能的上帝的意义。但是，何以这样一位神会赋予生命以意义，而不仅仅让我们感到绝望，感到被抛弃？约纳斯认为，唯一值得我们献身的神，在此世的广大的恶当中，是一个关顾的、受苦的和生成的神，他无助于阻止邪恶。尽管这不是传统的神义论，但这位神也不是诺斯替思想所指的那位隐蔽的神——信仰诺斯替主义的神，意味着逃避这个恶灵的世界。在约纳斯看来，造物确实把自己彰显为足够的善，地上的生命值得我们热爱，值得我们负起责任。

如果我们既不能指望这位神来帮助我们，又不能因设想凡事都必将带来长远的好处而感到安慰，那么这个神的善究竟存在于什么地方呢？首先，我们应该为生命而感恩。其次，我们应该欣赏存在之链中人类生命这一特殊环节，因为良心的体验证实了神创造人作为他的形象，并把他的话印在我们的心里，让我们从而知道善的观念。用本体论的话来说，这意味着责任的客观命令，根植于活的自然之中的善本身，与我们能够感受到有责任保存这种善的主观能力相应。我们对上帝的信赖，在于感谢他出于爱而把一个足够好的世界交给我们：一个动态而不稳定的世界，比任何“确保成功的故事”都要好，因为神能力的有限，让我们有自由去回报他、帮助他。

1 关于雅各布斯的异议的描述，见 Karen Armstrong,《神的历史》(A History of God; New York: A. A. Knopf, 1993)。

到此为止,我们已经通过存在主义、形而上学与神学这三个阶段,回溯约纳斯的思想历程,显明他的学术使命在于克服在诺斯替主义研究中发现的二元论,以及由二元论必然导致的虚无主义——诺斯替主义与现代虚无主义的对照研究,是约纳斯终其一生的学术活动的出发点。我们发现,约纳斯对于“为什么我们应该关心人类与这个行星的遥远未来”这个问题的回答,无须依靠极端的非人类中心主义,也无须依靠神学。同时,他的回答具有形而上学的坚实基础,远远不只是像人类中心主义者那样只诉诸于害怕我们自己的居住环境日益恶化,或者害怕留给子孙后代一个不适于居住的环境。接下来,我们要简单介绍国际学术界对诺斯替主义的研究概况,以及约纳斯对诺斯替主义的研究在这个领域所居的重要地位。

三 国际诺斯替主义研究概况及约纳斯的地位

“诺斯替主义”(Gnosticism)是一个现代术语,来源于希腊词 *gnostikos*(即“知者”[*knower*],也即拥有“诺斯”[*gnosis*]或“密传知识”的人)¹,用于指称寓于希腊化晚期大规模混合主义宗教运动之中的共同精神原则。诺斯替主义普遍地体现在当时的新柏拉图主义、斐洛主义、犹太教、神秘宗教等所有的哲学与宗教派别之中,尤其在基督教之中,它找到自己的永久栖身之所,形成了教父学中称之为基督教异端的诺斯替派。诺斯替主义者也会从这些既存的哲学宗教派别中独立出来,形成自己的派别,就是各种诺斯替宗教。这些独立的诺斯替宗教,以及作为基督教异端的诺斯替派,是诺斯替主义精神原则最集中、最典型的体现。²

诺斯替主义,始于亚历山大大帝东征时期宗教、哲学、科学混合

1 刘小枫主张把“诺斯替主义”译为“灵知主义”,因为这里的“诺斯”是指一种神秘的、属灵的救恩特殊知识,译为“灵知”是恰当的。但是音译“诺斯替主义”则更为汉语学术界所熟知。

2 这个观点来源于约纳斯的《诺斯替宗教》与鲁道夫(Kurt Rudolph)的《诺斯:诺斯替主义的本质与历史》(*Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*; trans. Robert McLachlan Wilson; San Francisco: Harper & Row, 1987)。

主义潮流中最伟大的混合主义，不仅是两希文化的融合，而且是两希文化与印度文化交融的产物，它是当时的一大社会现象，更影响了整个后古典时期。教会方面认为它是基督教所遇到的三大危机中最大的危机，对教会影响极大，直接危及到教会的生存，教父们经过长期的斗争才成功地战胜它。¹然而，诺斯替主义从未彻底灭绝，中世纪的时候出没在如今的东南欧一带，并向西移动，引发了一些新的教派运动，甚至与僧侣教团纠结在一起。近代以来，诺斯替主义开始复兴，一方面表现为诺斯替教会在世界各地涌现，另一方面其精神原则似乎化为诺斯替主义游魂潜入现代思想中——据说，黑格尔、谢林(F. W. J. Schelling)、施莱尔马赫(F. D. E. Schleiermacher)、马克思、尼采、巴特(Karl Barth)、梅列日科夫(Mereschkovsky)、海德格尔、施米特(Carl Schmitt)、布洛赫(Ernst Bloch)、薇依(Simone Weil)这些思想家，身上都带有诺斯替“游魂”的幽灵。因此，古代诺斯替主义的研究不仅是思想史的问题，而且也是政治哲学的问题。²古代诺斯替主义研究具有极大的理论意义与现实意义，主要体现在下列四个方面：

其一，古代诺斯替主义具有实践性及拯救性的知识，这观念及其准理性的思想体系的理论实现，产生了一种思辨类型，以前不为人所知，此后从未在宗教思想中消失过。由此可见，古代诺斯替主义的研究是思想史上的一个重要课题。

其二，古代诺斯替主义的研究，不仅本身有着极大的意义，而且对于希腊化晚期由世俗文化向宗教文化转变的那整个时代来说，若算不上能提供研究的关键，至少也能对于它的理解作出极大的贡献——尤其是对于基督教之起源及其神学的研究有着至关重

1 Robinson & Smith 编，《拿戈·玛第文集》，同前，页 2—3。教会所遇到的三次危机，第一次是丧失了对早期启示的热情，第二次是基督教的普世主义之争，而第三次就是诺斯替主义危机。

2 刘小枫编，朱雁冰等译，《灵知主义及其现代性谋杀》（香港：道风书社，2001），页 1。另参《宗教大百科全书》（*The Encyclopedia of Religion*；ed. Mircea Eliade；New York：Macmillan，1967）中有关“诺斯替主义”（Gnosticism）的词条。

大的意义。¹

其三,政治哲学家沃格林(Eric Voegelin)与布姆伯格(Hans Blumenberg)关于诺斯替主义与现代性之关系的争论,使得诺斯替主义成为理解现代政治哲学的一个关键。²

其四,古代诺斯替主义是当代新纪元运动(New Age Movement)的精神土壤,诺斯替宗教的形式也在这一场运动中复兴起来,因此,古代诺斯替主义的研究,对于把握当前的新纪元运动也有重要的现实意义。³

- 1 约纳斯在本书的序言中谈到了诺斯替主义的重要性,他说:“在纪元之初的迷蒙之中出现了一批光彩夺目的神话人物,他们巨大、超人的轮廓足以布满另一座西斯廷教堂(Sistine Chapel)的天顶与墙壁……要是诺斯替思想的信息在当时获胜的话,我们的艺术、文学、还有许多其他的东西都将会是另外一个样子。”参本书第1—2页。
- 2 二十世纪五十年代初,政治哲学家、历史思想家沃格林在名噪一时的《新政治科学》(*The New Science of Politics*)中提出了一个著名论断:现代性就是诺斯替主义时代,其特征是人谋杀上帝以便拯救自己。数年以后,当代德国大哲学家布姆伯格在其如今已成为经典的《近代的正当性》(*Die Legitimität der Neuzeit*; Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983; Also: *The Legitimacy of the Modern Age*; trans. Robert Wallace; Cambridge, MA: MIT Press, 1983)中反驳沃格林,认为自中世纪以来,西方思想一直努力克服诺斯替主义,中世纪经院哲学是第一次尝试,但失败了;现代性思想的兴起是克服诺斯替主义的再次努力,现代性世界根本是反诺斯替主义的。参刘小枫,《灵知主义及其现代性谋杀》,同前,页2。关于诺斯替主义与现代性问题的讨论,参 Amos Funkenstein,《中世纪到十七世纪的神学与科学性想象》(*Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*; Princeton: Princeton University Press, 1986); Blumenberg,《现代的正当性》,同前; Robbert B. Pippin,《布姆伯格与现代性问题》(*Blumenberg and the Modernity Problem*),载《形而上学评论》(*Review of Metaphysics*; 40 [1987]),页535—537。
- 3 对于神秘主义、东方哲学以及各种形式的宗教体验的兴趣,在二十世纪六十年代普遍复兴,这一场复兴包括了被称为“诺斯替主义”的宗教现象的复兴。如心理学家荣格(C. G. Jung)与小说家赫曼·黑塞(Hermann Hesse)都被认为是“现代诺斯替主义者”。有些人为了这种古老的宗教创立了制度化的组织。在美国加州帕罗·奥托(Palo Alto),女神职人员罗萨蒙德·米勒(Rosamonde Miller)主教在这十多年来,每星期都主持诺斯替神秘教会(Ecclesia Gnostica Mysteriorum)的聚会。这个教堂每星期天都有四十至六十位教徒参加聚会,在礼拜仪式上宣读诺斯替经文。据米勒说,她知道有十二个组织化的、彼此没有联系的诺斯替教会分布在这个世界上。近几年来,诺斯替教会不断涌现,数目不断增加。与历史悠久的基督(转下页)

显然,古代诺斯替主义的研究是宗教学、思想史、政治哲学研究中的一个重要课题。

诺斯替主义的研究,与诺斯替宗教现象本身一样古老,而最早的研究者是反对诺斯替异端的那些正统教会的教父们。公元四世纪以后,由于诺斯替主义异端已经被镇压,这整个研究主题都被遗忘。直到十九世纪,在客观研究的氛围之中,历史兴趣才又回到它上面来。从事这一研究的,起初是新教神学家(多数是德国人),随后古典学者和东方学学者也加入到这个从前只有神学家单独从事的研究领域,诺斯替主义的研究最终成了众多学科联手对整个古代晚期进行全面研究的一个部分。一九四五年,在埃及的拿戈·玛第镇发现了诺斯替主义的经书《拿戈·玛第文集》(*The Nag Hammadi Library*),诺斯替主义的研究因而获得了大量的第一手材料,此后数十年来更成为西方学术界久盛不衰的研究热点。秀勒(David M. Scholer)教授主编的《拿戈·玛第书目》¹列出这个领域近四千本的书籍、文章和评论,而《新约研究》(*Novum Testamentum*)期刊每年都增补新出的书目。国内学者都听说过诺斯替主义,在有关基督教史、早期基督教和晚期希腊研究领域的

(接上页)教众派别相比,这些诺斯替教会规模极小。但是诺斯替主义带来的真正挑战,并不是组织上的,而是精神上的。诺斯替主义的各种形式,经常会吸引那些有疏离感的知识分子,他们渴望摆脱日常生活的束缚而获得灵性体验。有许多神秘组织都根植于诺斯替主义的土壤。勃拉瓦茨基夫人(Madame Helena P. Blavatsky)于一八七五年创立了神智学(Theosophy),她把诺斯替主义者看作是现代神秘学运动的先驱,并赞扬诺斯替主义者保存了正统教会已经丧失的内在学说。神智学和它的各种副产品,诸如斯坦纳(Rudolf Steiner)的人智学(Anthroposophy)、贝利(Alice Bailey)的神秘学派(Arcane School),盖伊(Guy)和巴拉德(Edna Ballard)的“我是”运动(I AM Movement)、先知克莱尔(Elizabeth Clare Prophet)的普世胜利教会(Church Universal and Triumphant)等等,都是来自于同一个源泉;其他的各种神秘组织,如蔷薇十字会(Rosicrucians),也从这个源泉汲取养料。这些组织都强调一种秘传的学说,强调在人性中隐藏的神性,以及强调与非物质的更高级存在“大师”的联系。参 Douglas Groothuis,〈诺斯替主义与诺斯替派的耶稣〉(*Gnosticism and the Gnostic Jesus*),载《基督教研究期刊》(*Christian Research Journal*; 1990 Fall),页8。

1 D. M. Scholer,《拿戈·玛第书目——一九四八至一九六九年》(*Nag Hammadi Bibliography 1948 - 1969*; Leiden: Brill, 1971)。

论著中有所提及。¹香港汉语基督教文化研究所正在组织翻译《灵知派经书》(即《拿戈·玛第文集》的中译本),第一、第二卷²已经出版,第三卷也正在翻译中,他们也编译出版了《灵知主义及其现代性谋杀》³与此配合。该文集的选编,侧重于思想史和政治哲学—神学问题,而不是宗教史或早期基督教史问题。因此,翻译与总结国际学术界对诺斯替主义的重要研究成果、并从宗教史与宗教哲学角度对古代诺斯替主义深入钻研的专著,尚有待问世。

西方学术界对于古代诺斯替主义的研究,在外延上有一个扩展的过程。

最早研究诺斯替主义的,是古代教会的教父们,他们的研究对象是作为基督教之异端的诺斯替主义,他们力图证明诺斯替主义在本质上是非基督教的,他们从希腊哲学、占星术、神秘教、巫术、甚至印度传统中寻找它的源头,旨在揭露其错误,从而战胜它。他们的文献是我们认识诺斯替学说的主要来源(直到《拿戈·玛第文集》被发现之前,这些文献都几乎是唯一来源),而且也是关于其性质与起源的最早理论。

十九世纪末以来,学术界展开了关于诺斯替主义之性质的学术争论。德国历史学家哈纳克(Adolf von Harnack)基于教父的立场,认为诺斯替主义是基督教的异端。他在《教义史》中认为,诺斯替主义者是在用希腊哲学的术语解释基督教教义,从而是“最早的基督教神学家”⁴,但是诺斯替主义者在解释的过程中却歪曲了基督教的信息,宣扬了错误而混乱的基督教学说,这是“基督教急性的希腊化”。⁵英国学者诺克(Arthur Darby Nock)赞同哈纳克的观点,认为诺斯替主义是一种“走上邪路的柏拉图主义”。⁶但是随着诺斯替原始文献的出现,这种看法被其他宗教历史学家所持的相反意见取代,他们认为诺斯替主义绝非基督教的异端,而是一场独立的宗教运动,它的来源是众多的。

1 如范明生、王晓朝、赵敦华、章雪富等。

2 罗宾逊(James M. Robinson)、史密夫(R. Smith)编,杨克勤译,《灵知派经书》卷上(香港:汉语基督教文化研究所,2000)及卷中(香港:道风书社,2002)。

3 刘小枫编,朱雁冰等译,《灵知主义及其现代性谋杀》(香港:道风书社,2001)。

4 Adolf von Harnack,《教义史》(*History of Dogma*; New York, 1961),页228。

5 同上,页229。

6 A. D. Nock,《早期外邦基督教及其希腊化背景》(*Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*; New York, Harper and Row, 1964),页16。

二十世纪早期,德国新约学者布塞特(Wilhelm Bousset)把诺斯替主义的源头追溯到巴比伦和波斯,他说:“诺斯替主义首先是一场发生于基督教之前的运动,它有自己的根源。……因此,我们要从它自己的术语来理解它,而不能把它当作是基督教的旁枝或副产品。”¹在这一点上,文献学家赖岑施泰因(Richard Reitzenstein)也持同样的观点;但他认为诺斯替主义是起源于古代的伊朗宗教,受到了琐罗亚斯德教(Zoroastrianism,即祆教)传统的影响。另有一些学者,包括弗雷德兰德(M. Friedlander),认为诺斯替主义起源于犹太教:拉比们在第一、第二世纪攻击的异端就是犹太教的异端。把诺斯替主义看作是一场独立的宗教运动,并按照系谱学的方法分析其中各种因素的不同来源,这种观点及其方法都在布塞特于一九〇七年发表的《诺斯的主要问题》(*Hauptprobleme der Gnosis*)一书中得到很好的反映,这书代表了整个学派,并长期主导着这一领域。²

十九世纪后半叶以来,在谱系因素的研究上所得出的细节是分散的而不是聚合的,它给我们留下来的诺斯替主义的肖像,其突出的特点就是缺乏统一特征。但是这些研究同时亦逐步扩展了诺斯替主义的范围,使它超越了这个名字原来所包含的那个基督教异端群体,并且在更大的广度、更大的复杂性上,诺斯替主义日益展示出,它从中产生的整个文明那弥漫一切的特征就是综合主义。

二十世纪初,约纳斯开创了对古代诺斯替主义的哲学研究,即力图理解从这些声音中所表达出来的精神,并据此在那些令人困惑且复杂多样的表达之中恢复其可辨识的统一性。他认为,一定存在着某种诺斯替精神,因此也一定存在着某种作为整体的诺斯替主义本质。他认为,诺斯替主义源于某种“对生存的态度”。公元最初两个世纪,东部帝国政治冷漠、文化停滞之时也正是东方宗教涌入希腊文化之时,当时的许多人都深刻地感觉到与他们生活于其中的世界的疏离感,渴望神迹般的拯救,使他们从政治与社会存在的束缚中解脱

1 W. Bousset,《Kyrios Christos——从基督教源起到伊里奈乌的基督信仰发展史》(*Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*; Nashville: Abingdon Press, 1970),页 245。

2 W. Bousset,《诺斯的主要问题》(*Hauptprobleme der Gnosis*; Göttingen, 1907)。

出来。约纳斯以他深刻的洞察力依据有限的材料重新建构了诺斯替主义的世界观——一种现世二元论的悲观主义与自我超越相结合的哲学。约纳斯的研究结果以《诺斯与古代晚期精神》为题用德文发表,第一卷出版于一九三四年,第二卷则由于时局的原因到一九五四年才发表。¹一九五八年,他发表了英文版的《诺斯替宗教》²,一九六三年则出版了该书的增订版。约纳斯的研究在学术界影响极大,他在一本论文自选集的前言中说:“在国际学术界的眼中,我的名字已经等同于诺斯替主义。”³

一九六六年,一个关于诺斯替主义之起源的学术会议在意大利墨西拿(Messina)召开,由达尼埃卢(Jean Danielou)、维登格伦(Geo Widengren)、比安基(Ugo Bianchi)、科尔佩(Carsten Colpe)等知名学者组成学术委员会,对“诺斯替主义”(Gnosticism)和“诺斯”(Gnosis)这两个术语作出界定,并确定统一的用法。⁴“诺斯替主义”一词被定义为一种宗教,它的教义特征是:神不是这个世界的创造者,他不是“德穆革”(Demiurge,即创造神)或耶和华(YHWH);世界的产生纯属于一场错误,是由于神性世界的分裂和堕落的结果;人——或灵性的人——是从神性世界流落到这个世界的异乡人,当他听到启示的道以后,就会认识到自己最深层的自我;恶的来源不是罪,而是“无明”或“无意识”(unconsciousness)。⁵由此,诺斯替主义的外延扩张到了极点,不仅古代

1 他的博士论文第一卷出版于一九三四年,第二卷出版于一九五四年。《诺斯与古代晚期精神(卷一):神话学的诺斯》(*Gnosis und spätantiker Geist*, vol. I: *Die mythologische Gnosis*; Göttingen, 1934, 1954; 3rd, revised and enlarged edition, 1964);《诺斯与古代晚期精神(卷二第一部分):从神话学到神秘哲学》(*Gnosis und spätantiker Geist*, vol. II, 1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*; Göttingen, 1954, 1966)。

2 Hans Jonas,《诺斯替宗教——异乡神的信息与基督教的开端》,(*The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*; Revised Second Edition; Boston: Beacon Press, 1963)。

3 Hans Jonas,《哲学论文集》,同前,页 xiv。

4 James M. Robinson,《沟通 Q 典与多马福音之间的鸿沟》(On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas),载《拿戈·玛第的诺斯替主义与早期基督教》(*Nag Hammadi Gnosticism and Early Christianity*; ed. Charles W. Hedrich and Robert Hodgson; Hendrickson, 1986),页 128。

5 参《宗教大百科全书》中有关“诺斯替主义”的词条。

晚期有诺斯替主义精神与诺斯替派,而且现代的许多哲学与宗教运动也可以归于诺斯替主义的范畴。

约纳斯所开创的这种观点经得起时间的考验,也经得起《拿戈·玛第文集》考古发现的考验,足见它的思想与洞见的深远,¹它成了诺斯替主义研究领域的正统,主导着诺斯替主义研究的大方向。²诺斯替宗教研究的公认的经典大师鲁道夫(Kurt Rudolph)采用已经公布于世的拿戈·玛第原始文献,沿着这一个大方向系统地研究了诺斯替主义的性质与历史,于一九七七年发表了经典之作《诺斯:诺斯替主义的本质和历史》,在约纳斯关于现世二元论的定义的基础上补充了终极一元论的原则,完成了对诺斯替主义宗教现象的比较完整的建构。³现在西方学者对古代诺斯替主义的印象,主要就是来源于约纳斯与鲁道夫。⁴在《拿戈·玛第文集》等一系列原始资料随着考古发现重见天日之后,吸引了世界上许多一流学者的潜心研究,但他们注重分析《拿戈·玛第文集》中的细节,不太注重建立全面的理论,其中大体有三种研究方向:⁵一是关注诺斯替主义与希腊化时期哲学之间的关系,集中研究《拿戈·玛第文集》中反映了这种关系的那些文献;⁶二是从诺斯替主义经书的

1 Richard T. Wallis 编,《新柏拉图主义与诺斯替主义》(*Neoplatonism and Gnosticism*; State University of New York Press, 1992),页 3。

2 但最近有少数学者提出“诺斯替主义”这个范畴过于宽泛,无助于理解它所涵盖的那些内容,因此应予抛弃。这些少数派学者包括威廉斯(Michael Allen Williams)、彼得勒芒(Simone Petrement)和库利亚努(Ioan Culianu),参 Michael A. Williams,《重新思考“诺斯替主义”:论抛弃一个模糊范畴》(*Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*; Princeton: Princeton University Press, 1996),页 5; Robert M. Grant,〈重新思考“诺斯替主义”〉(*Rethinking “Gnosticism”*),载《宗教期刊》(*Journal of Religion*; Vol. 81 Issue 4 [2001 Oct]),页 645。

3 Rudolph,《诺斯:诺斯替主义的本质与历史》,同前。

4 Williams,《重新思考“诺斯替主义”》,同前,页 267,注 1。

5 有关《拿戈·玛第文集》的发现与出版过程,参杨克勤译,《灵知派经书》,卷上,中译本导言。

6 对这方面的研究作出贡献的学者有(除了约纳斯以外)英国学者诺克(A. D. Nock)和阿穆斯特兰(A. H. Armstrong),美国耶鲁大学的来登(Bentley Layton)和南方循道宗大学的阿特里奇(Harold Attridge)。哥伦比亚大学的墨顿·史密斯教授(Morton Smith)关注巫术史的研究,他研究了那些与巫术修炼有关的材料。

文本和形式的考校出发进行研究；¹三是探究诺斯替主义与它同时代的宗教氛围之间的关系。²另外，荣格(Carl Gustav Jung)的深层心理学把诺斯替宗教与诺斯替运动视为自我体验的神话表达，这一个研究思路在学术界与知识界有很大影响。³

四 约纳斯对诺斯替主义的建构⁴

约纳斯用存在主义来解释“诺斯替主义”，把诺斯替主义定义为统一的、“反宇宙主义”(acosmism)的“古代晚期精神”⁵，这种反宇宙主义的具体内容，就是人与世界、神与世界之间的二元论。这种解释在学术界留下了深远的影响。希恩克(Hans-Martin Schenke)说：

-
- 1 这方面的工作是由罗宾逊(J. M. Robinson)和科斯特(H. Koester)在他们的著作《在早期基督教中发展轨迹》(*Trajectories Through Early Christianity*)中开创的。另外一些人探究了诺斯替文献中丰富的象征意念。比如，法国学者塔丢(M. Tardieu)分析了诺斯替神话；斯各特洛夫(L. Schottroff)研究了诺斯替派对恶的力量的描述。他们的许多美国同事也在诺斯替文献的文本分析方面作出了贡献。皮尔金斯(P. Perkins)教授研究了类型与意象；麦克雷(George MacRae)教授则在帮助我们理解诺斯替派的隐喻、神话、文学形式方面作出了贡献；他与其他人一起，包括奎斯培和皮尔森(B. A. Pearson)教授，展示了某些诺斯替神话是如何从犹太教的传统材料中提炼出来的。
 - 2 在秀伦(Scholem)、麦克雷、奎斯培、皮尔森等人在论证诺斯替派文献时大量地提到了犹太传统的同时，另外一些人则在问另一个问题：诺斯替文献对于基督教的起源问题能告诉我们什么？许多学者都在从事这方面的研究，其中有美国的格兰德(R. M. Grant)和山内(E. Yamauchi)，苏格兰的威尔逊(R. McL. Willson)，英格兰的斯蒂德(G. C. Stead)和查德威(H. Chadwick)，荷兰的尤尼克(W. C. van Unnik)，法国的庇伍克(H. -Ch. Puech)和彼得勒芒(S. Petrement)，西班牙的奥尔韦(A. Orbe)，日本的新井(S. Arai)，在德国除了柏林的科普特诺斯替文献工作小组之外还有波利革(A. Bohlig)和科斯夸克(K. Koschorke)。
 - 3 代表人物有奎斯培、庇伍克、科尼(Karl Kernyi)等等。参《宗教大百科全书》，卷五，同前，页574—575。
 - 4 瓦尔德施泰因(Michael Waldstein)的《约纳斯对诺斯替主义的建构》(Hans Jonas' Construct "Gnosticism": Analysis and Critique; *Journal of Early Christian Studies*; 8:3 [2000]; pp. 341 - 572)一文见解精当，但他的结论却是错误的。
 - 5 本文的讨论综合了约纳斯的《诺斯与古代晚期精神》与《诺斯替宗教》中对诺斯替主义的分析。对约纳斯后来的这本著作的介绍与批评，参 Karen L. King, (转下页)

只有那些通过阅读大量资料、花了很大力气去理解诺斯替主义及其内在统一性的人,只有那些对各种意象与体系感到困惑及束手无策的人,才会真正懂得约纳斯这个核心观念的价值。统一性并不在体系之中,而是存在于更深之处。它存在于那些创造这些体系的人他们的生存态度之中。我们再不能回到这个洞见之前的状态!在完全赞同约纳斯的这个主要见解的同时,我们还得加以补充:我们不能够接受他的唯心主义框架,作者就是以这个框架来理解存在主义的态度。在我们看来,存在主义态度的主体是经验的人。¹

然而在最近,约纳斯的建构受到了挑战。威廉斯(Michael Williams)提议研究古代晚期的学者们完全抛弃这个建构:

最好不要想像有某种所谓“诺斯替宗教”或“诺斯替主义”的东西……这些文献最好应该理解为是来自多种不同的新宗教运动的资料。现代对“诺斯替主义”的讨论,确实常常在一开始承认所涉及现象的多样性,但是很快就转而罗列各种特征,从而把所有这些运动都归入到同一个东西即“诺斯替主义”。其结果是形成了一个不成熟的范畴,不仅需要加以重新命名或重新定义,甚至要加以拆解与抛弃。²

无论众人是否都完全同意威廉斯的观点,我们都需要细致地、批评性地检视约纳斯对“诺斯替主义”的建构。

(接上页)〈翻译历史:后现代对诺斯替主义的重构〉(Translating History: Reframing Gnosticism in Postmodernity),载 Christoph Elsas 编,《传统与翻译:宗教现象之跨文化翻译问题》(Tradition und Translation: Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene; Berlin: de Gruyter, 1994),页 264—277。

1 Hans-Martin Schenke,〈书评:约纳斯的《诺斯与古代晚期精神》〉(Review of Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*; ThLZ 84 [1959]),页 818。

2 Williams,《重新思考“诺斯替主义”》,同前,页 5。

威廉斯对这个建构的异议并不是全新的。早在一九三六年，也就是《诺斯与古代晚期精神》第一卷首次发表之后的两年，诺克(Arthur Darby Nock)就发起了正面攻击：

约纳斯的兴趣在于试图作一个综合。他运用斯宾格勒(Spengler)和海德格尔的概念来做这件事。坦白地说，我不能理解他在这个方向上到底做了些什么。他是一个形而上学家，试图抖落历史的枷锁，把我们引向更高的理解层次；而我却留在了术语的云雾之中，我知道处于这种境地的，并不只有我一人。对于学术界在语言和历史方面的缓慢进展与明显局限，他的书是不是表达出一种相当普遍的不满情绪？它本身是不是在某种意义上就类似于它所力图表达的这些运动？¹

尽管诺克的观察——“我却留在了术语的云雾之中”——并不足以构成批评，但是他的其他观察却是足够犀利的。当时，约纳斯的老师布尔特曼和海德格尔已经获得了大量的研究，“存在主义的解释”在神学领域亦已成为家喻户晓的词汇。诺克的批评——尤其是最后的问题：“它本身是不是就在某种意义上类似于它所力图加以表达的这些运动？”——就预示了约纳斯本人后来对早期著作的批评。约纳斯后来明白，他本人对于反宇宙主义的哲学关怀，即在当下的决断中为了真实生存而从客观化的存在物中解放出来，这种关怀是和布尔特曼与海德格尔相一致的，这种关怀也是他阅读古代诺斯替文献的基础。诺斯替主义隐约地预示了早期约纳斯以之为真实生存的那种反宇宙主义。但归根究底，约纳斯认为诺斯替主义并没有达到完全的、真正的反宇宙主义。然而，诺斯替主义还是极明显地接近于存在主义的发现。按照布尔特曼的说法，只有在《新约》中，尤其是《约翰福音》与保罗书信中，人们才能发现真正地达到了诺斯替思想所向往以及海德格尔所表达的反宇宙主义。

在《诺斯与古代晚期精神》发表后二十年，约纳斯发现存在主义的

1 Arthur Darby Nock, 〈书评：约纳斯的《诺斯与古代晚期精神》〉(Review of Jonas, *Gnosis und spätaniker Geist*; *Gnomon*; 12 [1936]), 页 605—612。

诠释方法与诺斯替主义在他的脑子中倒了个位置。一开始是存在主义使得他能够以激动人心的新角度来看待诺斯替主义：

就好像一个炼金术士相信自己拥有一把钥匙可以打开每一扇门：我来到这扇门前，试了这把钥匙，奇怪！刚好合适，这扇门就洞开了。于是，这钥匙就证明了它的价值。只是到了后来，在我成熟起来并不再相信万能钥匙之后，我就开始想知道何以这把钥匙如此好地适用于这把锁。是我碰巧地拿到了配这把锁的钥匙吗？如果真是这样，那么存在主义与诺斯替主义之间有何种东西，使得前者一碰后者就开呢？¹

当他在二十世纪二十年代早期接触诺斯替主义的时候，他觉得诺斯替主义仿佛似曾相识：“我愿意相信，当初正是这种朦胧的亲切感引起震动，引诱我进入诺斯替的迷宫里去。”五十年代早期，以前的锁变成钥匙，而以前的钥匙则变成了需要开启的锁。当后者用古代的诺斯替主义之钥匙打开之后，现代存在主义就显露出它的真正面目，即反宇宙的虚无主义。约纳斯最后四十年倾尽心力研究的主要任务，就是要反驳并克服存在主义哲学的反宇宙的虚无主义，并为此发展出一种生命体的生命哲学与技术时代的责任伦理学。对于早期的约纳斯来说，诺斯替文献是存在主义哲学的预示，模糊但强而有力，它被肯定为存在主义所达到的哲学上的突破的一个例子。对于晚期的约纳斯来说，现代存在主义应该被视为虚无主义综合征——古代诺斯替派虚无主义的一个现代对应——并加以抛弃。约纳斯与犹太神学传统之关系的转变，尤其是他积极接受了希伯来圣经与拉比传统中的创世学说，都是造成了他的这种理论发展的原因。在他所尊敬的老师海德格尔牵涉到纳粹政权之中的这种背景之下，他因为犹太人的身份而受到这个政权威胁，须逃离德国，而他的母亲则死于奥斯维辛，约纳斯后来以联军的步兵军官的身份回到德国，这一系列的事件使他开始认识到早期海德格尔的存在主义以及古代诺斯替文献中与之相平行的反宇宙主义乃是“反犹

1 参本书第十三章〈跋：诺斯替主义、虚无主义与存在主义〉。

太的形而上学”。¹

尽管约纳斯已经把锁和钥匙倒过来了,并且从根本上对诺斯替主义的积极评价转向了否定性的评介,但是他的基本解释框架还是没有变化。

1. 约纳斯之解释的总结

约纳斯分析诺斯替文献,想把表达在其中的存在主义核心原则辨认出来。他发现,这个原则就是反宇宙主义,就是人与世界、神与世界之间的二元论。诺斯替派的反宇宙主义是一种极端的革命态度,要否定一切有界限、有秩序的存在物,以及一切有限定的道德规范。在这个方面,约纳斯认为,诺斯替主义是古代精神的直接对立面。

古代宗教是对于存在的神化,而诺斯替宗教则试图打破这种神圣性以及它的整个等级体系,从而获得一种外在于存在、反对存在的视野。由于宇宙神与存在之万物的关联,“可知性”是宇宙神的本质特征……同样,“不可知性”也是超越的神的本质特性……其否定性被设想为一个跳板,藉以绝对地否定这个世界的一切肯定性、这个世界之存在的整个权利、以及现存事物的一切明确价值。²

这种虚无的存在主义态度处于诺斯替主义之核心,不只是那些碰巧写了诺斯替文献的具体个人的态度。约纳斯认为这种态度是超越个人、超越时代精神的,而“古代晚期精神”正是这些诺斯替文献的真正“作者”:

……解释上的回归,其任务在于发现真正的作者,即作为整体

1 Hans Jonas,〈回应奎斯培的“诺斯替主义与新约”〉(Response to G. Quispel's "Gnosticism and the New Testament"),载 Philip Hyatt 编《圣经与现代学术》(*The Bible and Modern Scholarship: Papers Read at the 10th Meeting of the Society of Biblical Literature*; December 28-30; Nashville: Abingdon, 1965),页 288。

2 Jonas,《诺斯与古代晚期精神》,同前,卷一,页 248。

来理解的历史存在,它超越个人与时代产生了这种自我表达,表达出对它而言最本质的东西,它在一整个时代中作为由那个时代主宰的唯一存在模式维持自身,也许它常常只是潜伏或隐藏在习俗之中,但也总是有可能实现出来。惟有这个“历史精神的主体”,才是哲学解释所要寻求的目标。¹

希恩克这样总结约纳斯的立场:

在约纳斯看来,生存态度的主体,绝不是一个经验的人或一个由经验的人组成的群体,而是某种处于他们背后的东西,这是一种可理解的自我,尚未分裂到经验自我中去。诚然,这个自我并不是处在空洞的空间里,而是与经验的人们相联系,在这种态度的形成过程中受着人类历史影响。然而,它摆脱了这个世界的因果结构,可以在这个结构的外面对这个结构发挥作用。²

在约纳斯看来,那些在他之前就被学者们归类为诺斯替派的文献,是借以看到“古代晚期精神”的优先窗口。然而,这种诺斯替精神的外延是相当广泛的:它几乎包括了那个时代的所有宗教现象,而犹太教——尤其是拉比传统——是一个例外。

诺斯替思想的范围……在西方,它包括了……希腊化时期的神秘教,尤其是密斯拉教(Mithraism)、赫尔墨斯(Hermes)文献,以及在思辨层面上的古代晚期哲学,尤其是新柏拉图主义;在东方,它包括了更强而有力、更富原创性的——启示论与末世论运动,庞大的诺斯替思想体系,以及直至摩尼教的新兴宗教;最后,

1 Hans Jonas,《奥古斯丁与保罗的自由意志问题》(*Augustin und das paulinische Freiheitsproblem: Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965),页 84。此乃经过修订的第二版,增补了一篇由罗宾逊(James Robinson)撰写的导言。

2 Schenke,〈书评:约纳斯的《诺斯与古代晚期精神》〉,同前,页 815。

它横跨东方西方,把早期基督教以及它的异端——尤其是马克安主义(Marcionism)——都包括在内。¹

约纳斯的“诺斯替主义范畴”,由两个主要原则塑造而成:一是来自斯宾格勒关于包罗万象的“古代晚期精神”的假设,二是一整套构成所谓“存在主义解释”的原则。

2. 斯宾格勒的古代晚期精神的假设以及约纳斯对斯宾格勒的改编

约纳斯自己说,他的诺斯替主义假说受到斯宾格勒在《西方的没落》(*The Decline of the West*)对阿拉伯文化的讨论的极大影响。²但是,斯宾格勒在这本书中其实并没有具体地谈到诺斯替主义,总体上也并没有讨论阿拉伯文化,而是讨论了一种界定为巫术宗教的文化有机体,这种巫术宗教在早期基督教中已经相当兴旺。³斯宾格勒认为《西方的没落》的主要成就在于:

历史领域中的哥白尼式转变……就是相对于印度、巴比伦、中国、埃及、阿拉伯以及墨西哥文化,古典文明或西方文化并没有优越地位。在数量上,这些独立的世界在历史的总体图境中占据着与古典文化同等重要的地位,并在精神的伟大与力量的宏大方面常常超越了古典文化。⁴

斯宾格勒在文中共提到了八种文化有机体,各自都有规律地、可预测地经历春夏秋冬。这八种文化有机体是:古典、西方、埃及、印度、巴比伦、中国、阿拉伯、墨西哥。就欧洲而言,斯宾格勒认为相继经历了三

1 Jonas,《诺斯与古代晚期精神》,同前,卷一,页80。

2 同上,页70—74。斯宾格勒(Oswald Spengler, 1880—1936)是汉堡(Hamburg)一所中学的自然科学与数学教师。他后来于一九一二年辞职,专心写作《西方的没落》,第一卷写成于第一次世界大战开始的一九一四年,出版于一九一七年,当时德国的败局已定。第二卷于一九二二年发表。

3 Oswald Spengler,《西方的没落》(*The Decline of the West*; tr. Charles Francis Atkinson; New York: Alfred A. Knopf, 1926—28),卷二,页182—323。

4 Spengler,《西方的没落》,同前,卷一,页18。

种文化。第一种文化是“古典文化”，它的春天是公元前二千年的希腊与意大利一直到赫西俄德(Hesiod)时期，它的冬天是公元二世纪罗马的斯多亚学派(Stoics)。第二种文化是“阿拉伯文化”，最初出现在居鲁士大帝(Cyrus)¹之后的波斯宗教与犹太宗教中，它的春天是早期基督教，其冬天是公元一千年后的伊斯兰教。第三种文化是“西方文化”，它的春天是十九至二十世纪的德国天主教，它的冬天是十九世纪欧洲的“道德社会主义”，一直延伸到斯宾格勒自己的时代。斯宾格勒认为，在欧洲历史中辨认出阿拉伯文化，乃是他对于历史学的一个贡献。这样一个文化之所以长期被忽视，其主要原因在于它采取了古典的形式，从而产生了令人迷惑的“膺形体”(pseudomorphoses)。“膺形体”是斯宾格勒从矿物学中借用的一个概念，原意是指某个矿物层中的结晶体由于地质原因消失，所留下的空间塑造了填补这一空间的新质料，使之形成新的结晶体，使这些新的结晶体具有原来的结晶体外形，但实质内容却与原来的结晶体不同，若不加以仔细辨别，人们便会以为这种新的结晶体就是原来的结晶体，因此被称为“膺形体”。斯宾格勒发现，在文化史上也有这种现象，新的阿拉伯文化填进了古典文化中留下的空隙，不得不以古典文化的形式来表达自己，但实质却是一种新的文化，是“文化膺形体”。这种文化是一种“奇怪的激动”，弥漫在居鲁士时代的近东地区：“巫术的灵魂苏醒了”。²这种灵魂的特征是“自我与宇宙焦虑的产生，……一种致命的焦虑”。³最后的时候马上就要到了，“他”要来建立一个新的秩序；现在这个罪恶与痛苦的时代，将要被善的决定性胜利克服。⁴“只有那些肤浅的灵魂，才会在万物之根基的启示、神迹、浮现面前颤抖。人们现在只是以启示的意象来生活与思想。”⁵古典文化的

1 居鲁士大帝(公元前 599—529)，波斯阿契美尼德王朝开国君主。

2 Spengler,《西方的没落》，同前，卷二，页 212。

3 同上，页 212—213。

4 同上，页 212—213、233—261。斯宾格勒用一整章的篇幅讨论“巫术灵魂”，特别注意了占星学、形而上学的“肉体—魂—灵”三分法、拯救论神话在巫术灵魂的象征世界中产生的方式。

5 同上，页 213。这种看待世界的方式，源于把时间与空间视为“洞穴”的看法。“洞穴”是阿拉伯文化的根本观念，它意味着一个有限的黑暗空间，人们被囚禁于其中，神秘的光明从外面穿透它。

神是地方性的¹，而巫术宗教的神则是统一的，因为他根源于摆脱了地方性的宇宙焦虑情感。

阿拉伯文化的纯粹形式，出现于公元前一世纪的曼达派(Mandaeen)。正是在曼达派的温床上产生了早期基督教，阿拉伯文化在这种宗教中走向了它的春天。耶稣成了曼达派布道者施洗约翰的门徒。他宣称曼达派的救世主将要来临，他的这种宣称构成了他的学说的唯一内容。基督教始终是斯宾格勒对阿拉伯文化描述的核心。除了对曼达宗教的简要描写之外，他没有详细地讨论诺斯替主义。他只是大略地描述了诺斯替主义的几个支派：

早期经院主义……包括广泛含义上的诺斯，即从大视野来看，有：《约翰福音》的作者、瓦伦廷(Valentinus)、巴戴桑(Bardesanes)、马克安(Marcion)、护教者，直至最早的教父伊里奈乌(Irenaeus)和德尔图良(Tertullian)，《密西拿》(Mishna)²的完成者，坦拿(Tannaim)³、拉比耶户(Rabbi Jehuda)，以及亚历山大利亚的新毕达哥拉斯学派与赫尔墨斯教……从新柏拉图主义、克莱门(Clement)与奥利金(Origen)开始的高级的经院主义者，新《阿维斯陀》(Avesta)⁴的最初创立者，以及拜火教的高级祭司坦伐撒(Tanvasar)⁵。

从斯宾格勒转过来再看约纳斯，就可以清楚发现他们之间有极大的不同：一是术语上的不同，另一点是主题上的不同。斯宾格勒称之为受巫术宗教塑造的“阿拉伯文化”的东西，约纳斯称之为受“古代晚期精神”塑造的“诺斯替主义”；斯宾格勒主要关注的是早期基督教，把早期

1 同上，页200—201。斯宾格勒承认古典文化预示了巫术宗教的非地方性、普遍性：“虽然雅典的晚期思想达到了某种程度上更普遍的上帝观，但它达到这一点，是透过哲学而不是透过宗教的；它只吸引了少数几个思想家，对于民族情感，也即城邦的情感，还没有产生丝毫的影响。”

2 《密西拿》(Mishna)，犹太教律法书《塔木德》(Talmud)的前半部和条文部分。

3 “坦拿”(Tannaim)，是对犹太口传律法集编注者的称谓。

4 《阿维斯陀》(Avesta)，波斯古经，古波斯琐罗亚斯德教的经典。

5 Spengler,《西方的没落》，同前，卷二，页250。

基督教视为巫术宗教的主要代表，而约纳斯则避开了基督教。

基督教是诺斯替主义的一个首要代表，但何以约纳斯并不加以讨论呢，此中的原因值得仔细探究：

尽管《新约》文献属于诺斯替主义的范围，但是我们对诺斯替主义的研究将根本上不涉及它。……把《新约》之外所得出的结论应用于《新约》及其历史理解，这本来就是一个我们没有打算着手处理的任务。¹

诺斯替主义领域可分为两半，即基督教的一半与异教的一半，而基督教的一半“也许是这个领域中最重要的一半”。²为了清楚说明这一点，约纳斯把早期基督教归类为一个整体，把其中的各种具体运动——诸如诺斯替主义——都包括在内。古代晚期的诺斯替精神，表现在作为一个整体的新约以及其他基督教文献之中。

约纳斯虽然没有把早期基督教视为诺斯替主义的一个例子来加以探讨，但他还是与斯宾格勒有着大致相同的立场。约纳斯采纳了斯宾格勒在讨论阿拉伯文化时所取得的四个主要成就：

第一，世纪之交的东西方混合主义之中有一条新的组织原则，这条新的原则从里而外组织各种文化传统的残余。

第二，用约纳斯的话来说，这种组织原则是一种“总体原则”，一种“新的生存态度”，这是一种新的文化灵魂。这个灵魂主宰着那个时代，并表现在那些被认为没有系谱联系的外在形式之中。

第三，把“膺形体”的概念引入到思想史中，从而把握了强大的古老形式与新的组织原则之间的关系。

第四，确切地把“被拯救的拯救者”的末世论神话视为这种新文化的核心内容。

约纳斯采用了斯宾格勒的学说，认为阿拉伯文化起源于东方，

1 Jonas,《诺斯与古代晚期精神》，同前，卷一，页 82。

2 同上，页 88。

以“膺形体”为伪装渗透到西方。约纳斯最早用于描述诺斯替主义根本原则的资料,就是斯宾格勒认为巫术灵魂最纯粹表现的曼达派文献。

3. 约纳斯的解释原则

约纳斯关于诺斯替主义的历史假设,与他的解释原则有紧密联系。只有在他的解释原则的视野下,古代晚期的宗教史才会显示出他所见到的样子;同样,也只有在这种历史观的视野下,这种解释原则才会产生对诺斯替文献的解释。

按照约纳斯的解释原则,神话与教义都是精神的客观化,“取消神话化的意识”等同于“取消教义化的意识”或“取消客观化的意识”。那么,当解释者穿透了骗人的客观化的屏幕后,他能看到什么呢?约纳斯回答说:

在这样一种回归过程中,在拆毁之后作为生存的基础留下來的,不能理解为是像奥古斯丁或其他什么作者那样的个人自传性的事实。在由教义提供的象征或理性的超脱之中,纯粹象征性—概念性的公式可以在最严格的理论严密性的层面上进行讨论,无须理解对于最初现象的任何实在:一个具体的作者,乃至于一整代的人,都未必体验到这些现象。这意味着,解释上的回归,其任务在于发现真正的作者,即作为整体来理解的历史存在,它超越个人与时代产生了这种自我表达,表达出对它而言最本质的东西,它在整个时代中作为由那个时代主宰的唯一存在模式维持自身,也许它常常只是潜伏或隐藏在习俗之中,但也总是有可能实现出来。惟有这个“历史精神的主体”,才是哲学解释所要寻求的目标。¹

在这段话中,有两个地方我们必须注意。首先,解释者在文本的生存性解释中发现的,乃是生存性的事件或倾向,这种生存性的事件或倾向构成了文本中的客观世界的最终根源。其次,解释者是在集体性的主体——精神——中发现这个生存性的根源。一个既定历史时代的可

¹ Jonas,《奥古斯丁与保罗的自由意志问题》,同前,页84。

能生存模式,由那个时代的精神提供并严格决定。生存性解释的第一个方面经由布尔特曼对《新约》的解释而闻名。第二个方面也很重要。

按照这种解释原则,《诺斯与古代晚期精神》第一卷是从诺斯替神话走向它们背后的精神与生存态度或倾向。它所达到的古代晚期精神,是那种客观化在诺斯替神话之中的精神。第二卷则显示了诺斯替精神如何客观化在其他形式之中,尤其是客观化在神秘哲学与禁欲的灵修之中。《诺斯与古代晚期精神》第一卷对于神话材料的研究,是要阐明一个包含真正的诺斯替因素的根基性的神话。这个根基性的神话,清楚阐述在《诺斯与古代晚期精神》第一卷第三章与最后一章中。这一章总体上看是要分析各种不同的诺斯替体系,在进入这些令人眼花缭乱的体系之前,提供了对这个诺斯替神话的凝练概述。

约纳斯认为,那个产生了各种体系的生存性原则——诺斯替主义的真正内容——就是逃离或否定这个世界。否定这个世界,是一种末世论的态度,“在自身之中结合了对将来的意志性凝视与对于当下的认识性凝视”。¹当自我认识到自己陷在这个世界之中,他就希望自己从这个世界解脱出来。诺斯替神话的杰出贡献,在于把这个维度投射到过去。自我是如何陷入到这个世界的?通过回答这个问题,诺斯替神话就把对世界的否定客观化在一个故事的形式之中。这个关于过去的故事就可以照亮现在并启示未来之解脱的可能性与意义。当这个故事得到讲叙的时候,它就实现了它所预示的事件。它是一个召唤,要唤醒陷落、昏睡在世界中的人,让他们清醒过来,引导他们走向彼岸。因此诺斯替神话的讲叙本身就是它自己的故事之中的一个转折点。²

约纳斯在构建从反宇宙的根本原则出发的诺斯替神话时,总结出七个相继过渡的先验图式:

这个世界与神之间的距离(距离的先验图式);这个封闭的世界(洞穴的先验图式);人被囚禁在这个世界中(低处或此世的先验图式);迷路的体验(迷宫的先验图式);自我不属于这个世界(否定或孤独的图式);神是绝对地高于这个世界(高处、外面、或彼岸的

1 Jonas,《诺斯与古代晚期精神》,同前,卷一,页 258。

2 同上。

先验图式);此外还有意向性活动包含在所有这些图式之中,把这些图式构成一个整体:堕落、失去本源,以及所有这些的相反运动(向上与向下运动的先验图式)。¹

这里所列的七个先验图式构成了一个体系,约纳斯称之为“根基性的诺斯替神话”。任何讲叙这个根基性神话的尝试,都必然会超乎这个根基而形成诺斯替神话的一个实际版本。这个根基性的神话,只能起到由先验图式向诺斯替神话版本过渡的作用。

在获得这个研究结果之后,他开始研究这种精神在神秘哲学与禁欲主义的精神修炼中的客观化。他通过一个规范的问题来引导自己的思考:人类真正通过生存态度的客观化而理解到自己的生存态度吗?或者反过来问,他们迷失在这个客观的王国之中,从而陷落到非真实的生存形态之中了吗?在回答这个规范问题的过程中,他断定,古代晚期精神在神秘哲学与禁欲主义精神修炼中的客观化是比它在诺斯替神话中的客观化更极端、更正宗的诺斯替主义。他的论证分为四步:

A. 对于作为客观化的一种形式的神话的总体思考。人的生存势必会指导自身客观化在一个世界之中,并且这种客观化至少部分地是按照客观理性的模式来进行的。然而,在讲叙神话的时候,由于这个客观世界的重新主体化,人的主体性再次发挥作用。根据客观理性的模式,在这个世界中并没有任何“怪异”或“可怕”的存在物:只有自然科学所理解的那种物质客体之间的因果关系;害怕或恐惧完全是人的主体的事。通过构造“怪异”或“可怕”的客体,神话使客观世界重新主体化了。在此可以问这个规范的问题:当人的生存以这种客观的重新主体化的方式在神话世界中遇到自己的时候,它真正理解自身了吗?人们隐约意识到的生存运动或过程,在他们认识到自身的生存品性之前就已经转移到客观世界中去了。因此原初的生存源头并没有完全恢复,而是被蒙上了一层异化。

B. 作为客观化的诺斯替神话。异化的问题在诺斯替神话中尤其尖锐。诺斯替主义者意识到他们灾难性地受束缚于这个世界。然而,

¹ 同上,页 259。

通过把这种意识客观化在神话之中,他们就再次受缚于一个世界,即他们自己的神话世界。“融入到一个具有逃脱此世之倾向的世界之中,这是一个悖论,然而这是人类生存的事实。”¹

C. 诺斯的概念。约纳斯展开了第二个要点,列出了古代晚期这种生存原则所产生的诺斯的各种形式。诺斯的最直接的形式就是作为故事的诺斯替神话,它解释陷入这个过程并指出逃脱这个世界的方向。第二种更具体的诺斯概念已经隐含在第一个概念之中,就是把诺斯替主义定义为拯救的那种诺斯。由于把反宇宙的关怀表达在神话所叙述的客观化世界之中,诺斯替主义者的生存就可以受神话中所描述的目标的塑造了。

D. 诺斯的四种实践性概念。约纳斯把更具体意义上的诺斯,也即拯救的或实践本位的知识,分为四种,又把这四种排列为两对:

- (1) 用于定义诺斯替主义的诺斯,可以理解为是一种工具性的技术知识,能够让知道者找到通过诸天的道路,并在合适的时间说出恰当的口令。
- (2) 诺斯可以理解为一种圣事实践,或任何形式的其他知识,能够转动客观原因,从而让诺斯替主义者逃出这个世界。
- (3) 人的自我可以在神秘的出神体验中预期从这个世界解脱出来的那种诺斯。
- (4) 一种更为持久,但循序渐进地从神话的客观性中解脱出来的诺斯,是禁欲主义的修行。这种修行使主体净化,日益从这个世界的羁绊中解脱出来。诺斯替神话讲叙了灵性存在通过各个层面下落,最终陷入到物质之中;它亦讲叙了撕破这些层面上升的故事。在禁欲的修行中,这个故事背后的生存态度作为主体的可能性,作为真正的诺斯生活得到了恢复。

按照真正切己性这一标准,前两种形式的诺斯应该是有缺陷的。人把自己抛向了神话的客观化,而没有真正理解自身的生存

1 Jonas,《诺斯与古代晚期精神》,同前,卷二,页13。

状态。“逃脱此世”屈从于“陷入此世”。在后两种形式的诺斯中，主体可以在某种程度上在其中恢复它“赋予”客观化神话世界中的生存可能性。这两种形式的诺斯就是《诺斯与古代晚期精神》第二卷的主题。在中期柏拉图主义与新柏拉图主义以及禁欲主义修行理论中，这后两种形式的诺斯替主义都形成了他们自己的概念描述。这些概念性描述并不依赖于诺斯替神话。“概念性的神秘哲学与诺斯替神话不必彼此认识。”¹不过，把神秘哲学与禁欲主义的灵修归类为诺斯替主义是恰当的。约纳斯提出了三个理由：

第一，神秘哲学与禁欲主义的灵修产生于同一种生存原则，就是处于所有诺斯替神话之核心的反宇宙主义。

第二，他们预设了根基性的诺斯替神话，作为他们自己的概念发展的一个必要组成部分，只是没有把这个根基性的神话以故事的形式展开而已。²在流溢与衰退的形而上学先验图式中，我们重新发现了非拟人化的、概念化了的诺斯替神话。

第三，他们在本质上是比神话的诺斯替主义更正宗的诺斯替主义，因为他们从客观化的神话之中恢复解脱的生存原则。

在论证的结尾，约纳斯提出了一个警告。客观化的层面还是继续地主宰着这两种更纯粹的诺斯替主义。它们不仅在表达概念性的自我理解时依赖于那个根基性的诺斯替神话，而且以一种比神话更微妙的方式，也同样地屈从于这个世界。神秘哲学在出神的心理状态中预示了这种解脱。作为一种心理状态，这种出神状态是这个世界的客观事实，因而缺少极端的解脱。禁欲的灵修则假设了一个按逻辑秩序的逐步的解脱过程，从而假定了一个永恒自我是这个过程的一个不变的基础，把自我再次客观化，融化到这个世界之中。这两种形式的诺斯替主义“把人的生存运动具体化了”。它们都没有回到从这个世界解脱出来的直接领悟。

1 同上，页 22。

2 同上，页 22—23。

我们翻译的这部《诺斯替宗教》保留了《诺斯与古代晚期精神》的观点,只是把范围限制在那些学术界公认是诺斯替派的领域之中,而且基本的解释框架也没有变化。他在《诺斯替宗教》前言中说:

这些长期研究的结果以《诺斯与古代晚期精神》为题用德文发表,第一卷出版于一九三四年,第二卷则由于时局的原因到一九五四年才发表,作总结的第三卷还没有出来。眼前的这本书保留了那部更大的著作的观点,复述了其中的许多论证,但是在范围、组织与写作目的上都有不同。这本书的范围保持在那些公认是诺斯替派的领域之中,尽量不延伸到更广、更有争议的领地,而那部大著作则试图在与前者甚为不同的表现形式(如奥利金与普洛丁[Plotinus,或译普罗提诺]的体系)中发掘出其中改头换面了的“诺斯替原则”。范围的限制不是出于观点的变化,而只是为书的类型而有意这样做的。

五 约纳斯诺斯替主义研究的简单评介

约纳斯的解释原则,旨在完成一个任务,就是从人类生存的客观化回复到人类生存的自我理解。诺斯替主义的理解的特征就是反宇宙主义的倾向:否定世界,从世界中解放出来、逃离出来。这种自我理解处在人类生存的至深之处,以至于它从根本上影响了一切自我知觉与一切对世界之知觉的细节。约纳斯发现,这种自我理解最清楚地客观化在以前的学者们归类为“诺斯替派”的那些文献之中。由于他认为这种诺斯替的自我理解埋藏在人的如此深的地方,难怪他把“诺斯替派”这个术语扩展到以前并没有被归类为诺斯替派的那些现象,诸如早期基督教及其所有异端,以及普洛丁的哲学。

“诺斯替”这个术语之外延的扩展,也受到约纳斯的新黑格尔主义对于“精神”的理解的支援。生存的自我理解的终极主体,是一个超个人、超时代的精神。这个精神为个人与时代提供特定的自我理解的模式。这样的精神有多多样性,它们有时候是互相重叠或互相渗透的,比如,希腊古典精神与诺斯替精神就在普洛丁那里互相渗透。不过,大的

文化层面还是能够互相区分开来的。在这里,约纳斯与斯宾格勒是一致的,这种一致性是由于他们都根源于德国唯心主义:约纳斯的根基在黑格尔,斯宾格勒的根基在谢林。

约纳斯关于诺斯替主义是古代晚期精神的历史假设与他的解释原则构成了一个有机的整体。只有在约纳斯的存在主义解释的视野之下,古代晚期的宗教历史才显现为诺斯替精神的历史。也只有在这种宗教史观下,诺斯替文献才产生了约纳斯对它们的领悟,把它们视为瞥见古代晚期精神之核心的优先的窗口。

约纳斯对“诺斯替主义”的建构在新约研究中,尤其对于布尔特曼学派,均起了重要作用。布尔特曼在《诺斯与古代晚期精神》第一卷序言中写道:

多年来,我用了相当大的精力研究诺斯替主义。在这个领域的研究不只一人,而且其中有相当杰出的研究——正是从这里我得以正确地把诺斯替主义理解为思想史的现象。事实上,正是在这里,诺斯替主义的重要性才首次完整地向我显现。尽管这个研究工作还在进行之中,但在我看来,正是在这里,诺斯替主义在古代晚期历史中的地位才首次得到真正的认识。诺斯替主义在古代晚期历史中的重要性,在西方对于世界的理解从古代走向基督教的转变过程中的重要性,变得明显起来。¹

古代晚期的学者们倾向于只是看重约纳斯的《诺斯与古代晚期精神》第一卷,而没有接受约纳斯对整个“古代晚期”的建构。除了布尔特曼学派之外,学者们并没有把约纳斯的“诺斯替主义”概念运用于整个早期基督教,而且对于约纳斯著作中古代与存在主义之间的两相对照也没有足够的回应,但是笔者还是认为约纳斯本人后来对自己的诺斯替主义研究的意义所作的评介是正确的,是恰如其分的,我们以之为本中译导言的结尾:

¹ Jonas,《诺斯与古代晚期精神》,同前,卷一,页 vi。

诺斯替主义曾经是历史舞台上出现过的二元论的最极端的化身,对于诺斯替主义探究是对于隐含于其中的这一切的案例研究:自我与世界之间的分裂、人与自然的异化、自然的形而上学贬值、灵在宇宙中的孤独感以及随之而来的世俗规范的虚无主义、极端主义的一般风格——所有这一切都曾经在深深不安的剧本中演出。关于“现代性”与古代诺斯替主义之间的相似性,或者隐含在现代精神中的“诺斯替主义”,早就给我留下了深刻印象,并且于一九五二年在一篇文章中加以阐述。就现代科学所造成的理知与生存状态而言……诺斯替的范式有启示性的作用。……我的学术研究由第二阶段转入第三阶段的一个环节,可以用“危机”这个词来表示。用这个术语来表示与技术综合征有关的当代处境,是再恰当不过了。而在这一点上,诺斯替主义的时代也正好是大历史尺度上的人类危机的典范,而对它的思考,对于理解现代西方人的危机是有教益的,对于任何克服二元论的努力也是有教益的。¹

1 Jonas,《哲学论文集》,同前,页 xviii。

初 版 前 言

xiii

在纪元之初的迷蒙之中出现了一批光彩夺目的神话人物，他们巨大、超人的轮廓足以布满另一座西斯廷教堂(Sistine Chapel)¹的天顶与墙壁。他们的面容与姿态、他们扮演的角色、他们演出的戏剧，会在观看者的想像之中萌生出一种形象，这种形象不同于圣经中的形象，然而对观看者来说却又是令人惊异地似曾相识与动人心魄地感人。舞台还是依旧，主题也是同样的超越：宇宙的创造、人的归宿、堕落与拯救、首先与末后的事。然而，这班演员如此众多，这批象征是如此光怪陆离，这种激情是如此无限！几乎所有剧情都发生在极高之处，在神或天使或精灵的王国之中，这是前宇宙的人物在超自然世界之中的戏剧，而人在自然世界中的剧本只不过是它遥远的回音。这出发生在一切时间之先的超越的戏剧，凭借那些与人相像的角色的事迹与强烈情感描绘出来，对人有极强烈的吸引力：神性受到诱惑，蒙福的众移涌(Aeons)²之间的不安骚动，神的智慧——苏菲亚(Sophia)——迷失了，她的愚昧使自己堕落，浪迹于她自己所造的虚空与黑暗之中，无尽地寻找、哀叹、受苦、懊悔，她的情感造成了物质，她的悲伤造就了灵魂；一个盲目而傲慢的造物主相信他自己就是至高无上者，君临于一切创造之上，而这一切创造与他自己一样，都是错谬与无知的产物；灵魂陷入并迷失在世界的迷宫之中，想要逃脱，却为宇宙监狱的守卫者——可怕的掌权者(Archons)——所吓退；一位来自光明彼岸的救主冒险来到这个低级世界之中，照亮了黑暗，开辟了道路，治愈了神性的裂痕：这是一个光明

1 西斯廷教堂，罗马教皇在梵蒂冈的教堂，以意大利文艺复兴时期的雕塑家和画家米开朗基罗(Michelangelo)及其他艺术家的天顶画和壁画著称。——译注

2 移涌(Aeon)，希腊语原意为“时代”、“世代”，诺斯替思想名词，指至高神的无数流出体，作神人间媒介，并构成精神世界。——编注

与黑暗、知识与无知、平静与激情、自满与怜悯的故事，不是发生在人的尺度上，而是发生在永恒存在者的尺度上，然而在这个永恒尺度上的存在者也免不了受苦与错谬。

xiv 米开朗基罗(Michelangelo)、但丁(Dante)、弥尔顿(Milton)都不曾重述这故事。圣经信条的严格约束平静了那些日子里的风浪，留下《旧约》与《新约》一起来塑造西方人的心灵与想像。那些在狂热动荡的时期里力图挑战、引诱、歪曲新信仰的学说都被忘却，他们的文字记录已经埋葬在反对者的坟墓之中或是古代大地的沙土之中了。要是诺斯替思想的信息在当时获胜的话，我们的艺术、文学、还有许多其他的东西都将会是另外一个样子。

在画家与诗人沉默的地方，学者必须要从它的碎片重新构造出这个消失了的世界，尽他的绵薄之力赋予它的形式以生命。而现在，这项工作可以比以前做得更好，因为沙土已经开始把埋藏于其中的某些信物公之于世。使它复活，不仅仅是出于考古的兴趣：由于它的奇异、对理性的暴力、判断的偏颇，那个情感、异象与思想的世界就有它的深刻性；若没有它的声音、洞见、乃至错误，人类的表现就不完整。尽管它遭到了排斥，但它毕竟代表在信条(creeds)的十字路口所提供的另一种可能性。它的光辉照亮了基督教的开端，即我们这个世界诞生的阵痛时刻；而作为在很久以前所作的这个抉择的后代，通过了解这个曾经与之竞争人类灵魂的对手，可以更好地理解他们所继承的遗产。

诺斯替主义的研究几乎与诺斯替主义本身同样古老。主要由于它自己的选择——成为侵犯者——它一开始就是一个挑起争端的肇事者，从而处在细致考查之下，而考查者就是那些受到它威胁、观念要受到颠覆的人。这种在激烈斗争之中所进行的研究，是属于诉讼人所作的那一类，而这场诉讼的代理人就是早期教会的教父们，他们的著作以很长篇幅来提出反对异端的陈词(我们没有辩护方面的记录，即便本来有一些的话)；他们对诺斯替主义的精神始祖的研究，只是作为揭露其错误的一个步骤。他们的文献不仅是我们对诺斯替学说之知识的主要来源(一直到最近它都是唯一来源)，而且也是关于其性质与起源的最早理论。对于他们来说，他们发现诺斯替主义或其中歪曲基督教真理的东西皆来自于古希腊哲学，便足以构成诉讼；而对我们来说，他们的发现还得当作其中一种可供选择的假设，有助于对这一现象作历史诊

断,所以它的价值必须从它自身的角度去考虑。

在主要的异端学家当中,最后一位广泛论述诺斯替派的,是撒拉米的伊皮法纽(Epiphanius of Salamis),他写作于公元第四世纪。自此以后,危机已经过去,论战的兴趣也就消失了,于是这整个主题都被遗忘,一直到十九世纪,在客观研究的氛围中,历史兴趣才又回到它上面来。由于主题方面的原因,它还是像所有与基督教之开端有关的东西那样,落在神学家的研究领域之中。但是,从事这一研究的新教神学家(多数是德国人)是以历史学家的身份来着手研究的,他们不再是参与论战的某一方,尽管他们自己所处的时代思潮可能也会左右他们的同情与判断。 xv

自此以后,各种学派开始涌现,对诺斯替主义之历史性质有不同理解。很自然地,早期教父所持的主张得到复兴,认为诺斯替主义是希腊的,或更具体地说是“柏拉图主义的”,这不仅是因为教父们的权威,而且也是因为文献上有明显的迹象,包括诺斯替思想对哲学术语的运用,以及那个时代的一般可能性,这些迹象几乎不可避免地一开始就指向这个方向。确实,只要有人认为惟有犹太—基督教和希腊的思想是对那个时期发挥作用的力量,那么他就几乎不可能还会发觉到有另外的可能性。然而,在这些已知因素外,还有别的原因可以作为解释,从十九世纪早期开始,“希腊派”开始受到“东方派”的对抗,后者认为诺斯替主义来自于更古老的“东方哲学”。这一立场虽然反映了正确的直觉,但也有弱点,即它是建立在很难界定并且确实未知的广度上:“东方哲学”的性质及其先前的存在,都是从诺斯替主义本身的事实中推论出来的,而没有其独立的依据。但是,随着人们承认,诺斯替主义的东方色彩,是源自神话学的特征而不是哲学的特征,他们便放弃找寻那神秘的“东方哲学”,而“东方派”的立场就获得了更坚固的根基。一般可以正确地说,到了今天,人们在“希腊派”与“东方派”这两种观点之间来回游移,主要依据他们把诺斯替主义当中的哪种元素——究竟是哲学的、理性的,还是神话的、非理性的——看作是决定性的。认为诺斯替主义的性质是希腊的与理性的,这种主张的顶峰可以发现于十九世纪末哈纳克(Adolf von Harnack)的这个著名论断中:诺斯替主义是“基督教急性的希腊化”(the acute Hellenization)。 xvi

同时,由于古典学者和东方学专家(Orientalist)进入这个从前只

有神学家单独从事的研究领域,研究氛围也随之改变。诺斯替主义的研究,成为众多学科联手对整个古代晚期进行全面研究的一个部分。在这里,东方学这门年轻学科对神学与古典哲学所提供的东西有最大的补充。模糊而笼统的“东方”思想这个概念让位于对融合在当时的文化中的几种民族传统的更为具体的知识;而“希腊文化”(Hellenism)这个概念本身也得到修正,把这些不同的异质影响也包括在迄今以希腊为主的画面之中。就诺斯替主义而言,由于得到了科普特(Coptic)与曼达派(Mandaean)文献中如此大量的神话材料,这是一个令“希腊—哲学”的立场元气大伤的打击,使它永远不可能复元,但就其性质而言,它也永远不能够完全被抛弃。分析便成为主要由谱系学(genealogy)进行的研究课题,而在这个方面的领域也大为拓展,一个又一个的东方谱系(filiations)及其结合形态由巴比伦、埃及和伊朗文献提供出来,简直是色彩缤纷。这些谱系力图确定“诺斯”到底“从何处来”以及“是什么”,其结果大体上是它的画面显得愈来愈具有综合主义色彩。研究它的主要来源线路的最新转向,是把诺斯替主义追溯到犹太教那里去:对于以前的忽略,这是一个纠正,但最终恐怕并不比其他部分的、或部分正确的解释更能充分地把握到这个整体现象。确实,十八世纪后半叶在可追溯的谱系因素的研究上所得出的细节,是分散的而不是聚合的,它给我们留下下来的诺斯替主义肖像,其突出的特点就是缺乏统一的特征。但是,这些研究同时也逐步地扩展了诺斯替主义的范围,使它超越了这个名字原来所包含的基督教异端群体,并且在这更大的广度、更大的复杂性上,诺斯替主义日益地揭示出了它从中产生的那整个文明,其弥漫一切的特征就是综合主义。

xvii

这些丰富的历史细节以及把这一主题解剖成来源于不同传统的诸要旨,这都在布塞特于一九〇七年发表的《诺斯的主要问题》一书中得到很好的反映,这书代表着一个完整的学派,并长期主导着这一领域。不过,眼前的这本书并不完全是属于这个路线的。许多年以前,在布尔特曼的指导下,我最初着手研究诺斯替主义,这一领域富有坚实的古典语言学研究成果和系谱方法,收获令人兴奋,对此我既不加以采纳,也不想在其中有所增添。我的目标不同于以往的、现在还在继续的这种研究,而是对它的补充,是一种哲学式的研究:理解从这些声音中表达出来的精神,并据此在它的令人困惑且复杂多样的表达之中恢复其可辨

识的统一性。一定存在着某种诺斯替精神,因此也一定存在着某种作为整体的诺斯替主义本质,这是我最初接触这一材料时所留下的印象,这一印象随着日益的亲近而得到加深。对这种本质的探索与研究,不仅由于它极大地增加了我们对西方人的这一段关键时期的理解,富有历史学的意义,而且由于一种内在的哲学兴趣:它把人在面对困境时所作出的那些更为彻底的回应,以及惟有采取彻底的立场才能带来的洞见,都带到了我们面前,由此在总体上增加了我们人类的理解。

这些长期研究的结果以《诺斯与古代晚期精神》为题用德文发表,第一卷出版于一九三四年,第二卷则由于时局的原因到一九五四年才发表,作总结的第三卷还没有发表出来。眼前的这本书,保留了那部篇幅更大的著作的观点,复述了其中的许多论证,但是在范围、组织与写作目的方面均有所不同。这本书的范围保持在那些公认是诺斯替思想的领域之中,尽量不延伸到更广、更有争议的领地,而那部大著作则试图在与前者甚为不同的表现形式(如奥利金与普洛丁的体系)中发掘出其中已经改头换面的“诺斯替原则”。范围的限制不是出于观点的变化,而只是因为书籍的类型而有意这样做的。多数更为困难的哲学表述及其过于技术化的语言——德文版著作遭致许多埋怨的原因——在这本书中都加以排除,以努力适应受过普通教育者与学者。方法论的讨论与学术争论也出于同样的理由加以省略(只是偶尔在注释中提及)。另一方面,这本书在某些方面也有胜过较早的表述之处:某些文本得到更为充分的解释,如在《珍珠之歌》(*Hymn of the Pearl*)和《波依曼德拉》(*Poimandres*)的广泛评注中,并且它已经有可能把最近发现的新材料包括进去。尽管这是一本新书而不是译著,但也不可避免地会在某些部分以同样的表述重复德文著作。

xviii

所有的资料都以英文表述。希腊文与拉丁文的资料是我自己翻译的,否则另有说明。曼达派文献则是通过利巴爾斯基(Lidzbarski)的德文译文翻译成英文的,而科普特文、叙利亚文、波斯文及其他语言的材料都采取类似的方法:对于只有一种非英语现代语译文的(通常是德文和法文,多数科普特文亦是如此),我就把这个译文翻译成英文;存在多种译文的(如大部分东方摩尼教的资料与《珍珠之歌》),则加以相互参照,以自己的判断组合成在我看来最好的新版本。

在此我要感谢德文版的出版社,在哥廷根(Göttingen)的范登赫克

(Vandenhoeck)和鲁普雷希特(Ruprecht),他们提出了这么好的建议,让我把这本书与早先相同主题的著作联系起来,并留给我运用自己的判断与合适感的完全自由。我另外要将感谢献给多伦多维多利亚大学(Victoria College)的麦克费森(Jay Macpherson)小姐,她是一位学者和诗人,以极大的耐心和可靠的语言才能,在我的写作过程中给予评论、赞许与批评,帮助我用英文来表述思想,没有把不属于我自己的风格强加于我。

汉斯·约纳斯

一九五七年十一月

于纽约 New Rochelle



再版前言

xix

第二版《诺斯替宗教》增补了两项重要内容：(1)增加了一个新的章节(第十二章)，讨论埃及的拿戈·玛第(Nag Hamadi)大发现，在写作本书第一版的时候这一发现的内容还鲜为人知，因此只能稍加参考与引用；(2)增加了一篇后记，就是《跋：诺斯替主义、虚无主义与存在主义》，从整体上讨论这个历史课题，把诺斯替主义与更近的乃至当代的精神生活的形式联系起来。《诺斯替宗教》第一版的内容予以完全保留，除了极少数的地方需要略为修订之外，并没有加以改动。

这里所附的这个后记是于一九五二年发表的一篇文章的修订稿。¹由于那篇文章有某些部分后来已经采用到这本书里面，这些部分若还是保留在后记里就会重复，为了避开主要的重复，我在文中略去了两个段落，要求读者自己从本书的主体中去找出其中的要点：它们仍然是本文作为一个整体的论证的重要组成部分。²其中的论证试图把诺斯替主义与相当现代的事物对照起来，这超越了本书本来的范围——严格的历史研究范畴。但是通过讨论——当然是思辨的讨论——它与当代宗教与精神现象之间的关系，对古代诺斯替主义本身的理解也会得以增进，甚至于对于后者的理解也会有所裨益。

汉斯·约纳斯

一九六二年七月

于纽约 New Rochelle

1 Jonas,〈诺斯替主义与现代虚无主义〉,同前,页430—52。一个扩充了的德文版〈诺斯与现代虚无主义〉(Gnosis und moderner Nihilismus)则发表在《传言与信条》(Kerygma und Dogma; 6 [1960]),页155—71。

2 为了方便读者阅读,译者把作者在后记中略去的这两个段落还原到原来的位置。——译注

第三次印刷按语

XX

自从本书出版以来，诺斯替主义研究的领域发生了极大的变化。在当时，关于著名的拿戈·玛第文献只有极稀少的信息公之于世。在大约五十三篇或者可能更多的文章当中，只有《真理的福音》已经发表，从而令我得以在书中加入少量的引文。一九四六年，一个令人震惊的偶然发现标志着我们对诺斯替主义的知识的一个转折点，这一开始就很明显，以后也愈来愈明显。从未有过哪一个考古发现能如此急剧地改变某个整体领域的文献状况。起初，研究的文献极其缺乏，而我们在一夜之间却突然拥有了极其丰富的原始文献，且未经第二手传说污染。然而，由于各种因素的阻碍，这一宝藏公之于国际学术界的进度缓慢得令人沮丧。到一九六二年为止所取得的进展，已经在本书的第二版中有说明(第十二章)，它也只是代表了整个文献中的一小部分。此后情况有所改善，工作组最终成立起来了，有一个学术小组正在忙于整理全部十三个抄本。现在看来这些新材料的主要部分将会在接下来的几年内到达我们的手里。现在正是科普特文专家的日子，其余的人都只能屏息以待。总结这些新知识及其对诺斯替总体形象的重要影响，将会成为一项首要任务，但是我们尚须等待。另一方面，学生们有权在一九七〇年印刷版中找到某些能引导他自己找到目前这个过渡阶段的资料。因此，我增加了直到一九七〇年初为止的补充书目，并特别关注拿戈·玛第文献，以实现这一目的。在这方面，我得到了罗宾逊教授(James M. Robinson)与秀勒教授(David M. Scholer)给予的宝贵帮助。在第十二章补遗中提供了把每篇文章的编码转化成编码系统的方法，而这个编码系统现在已经成为标准。

上海三联人文经典书库



书 目

- 波里比阿:《通史》,黄洋 译
- 昆图斯·库尔提优斯·鲁福斯:《亚历山大史》,徐晓旭 译
- 罗杰·巴格纳:《纸草文化》,宋立宏 译
- 亨利·富兰克弗特:《古代埃及宗教》,郭子林、李凤伟 译
- 亨利·富兰克弗特:《古代东方的建筑与艺术》,王海利 译
- 亨利·富兰克弗特:《王权与神祇》,郭子林 译
- 吉尔伯特·默雷:《希腊宗教的五个阶段》,唐均 译
- 威廉·弗格森:《希腊帝国主义》,晏绍祥 译
- 迈克尔·罗斯托夫采夫:《希腊化世界社会经济史》,晏绍祥 译
- 威廉·塔恩:《希腊化文明》,陈恒、倪华强 译
- 约翰·伯瑞:《古希腊历史学家》,符莹岩、张继华 译
- 古斯塔夫·格罗茨:《希腊城邦及其制度》,陈仲丹 译
- 古斯塔夫·格罗茨:《古希腊劳作》,解光云 译
- 维尔纳·耶格尔:《教化:希腊文化的理想》,常旭旻 译
- 弗朗西斯·麦克唐纳·康福德:《从宗教到哲学:西方思想起源研究》,曾琼 译
- 弗朗西斯·麦克唐纳·康福德:《修昔底德》,孙艳萍 译
- 弗朗西斯·麦克唐纳·康福德:《前后苏格拉底》,石冬梅 译
- 塞缪尔·狄尔:《罗马社会:从尼禄到奥勒琉》,郭长刚 译
- 特奈·弗兰克:《罗马帝国主义》,宫秀华 译
- 特奈·弗兰克:《罗马经济史》,王桂玲 译
- 菲迪南·罗特:《古代世界的终结》,李晓东、王春侠 译
- 大卫·弗格森:《宇宙与创造主——创造神学引论》,刘光耀 译
- 大卫·杰夫瑞主编:《英语文学中的圣经传统大辞典》,刘光耀
主译

科林·布朗:《历史与信仰:个人的探询》,查常平 译

德尔图良:《护教篇》,涂世华 译

西塞罗:《论神性》,石敏敏 译

汉斯·约纳斯:《诺斯替宗教》,张新樟 译

于尔根·莫尔特曼:《来临中的上帝》,曾念粤 译

约翰·麦奎利:《基督教神学原理》,何光沪 译

安德斯·尼格仁:《圣爱与欲爱》,彭强、陈德中 译

吕西安·费弗尔:《命运:马丁·路德传》,肖华峰、王永环 译

吕西安·费弗尔:《十六世纪不信仰问题:拉伯雷的宗教》,刘平、余菁维 译

吕西安·费弗尔:《文艺复兴时代的法国生活》,施诚 译

戈登·柴尔德:《欧洲文明之晨曦》,陈淳、陈洪波、严枫 译

戈登·柴尔德:《人类创造了自己》,安家瑗 译

戈登·柴尔德:《历史发生了什么》,李宁利 译

戈登·柴尔德:《考古材料之阐释》,方辉 译

路易斯·宾福德:《追寻人类的过去》,陈胜前、陈继玲 译

林恩·桑戴克:《世界文化史》,陈廷璠 译

阿道夫·姆施克:《欧洲是什么?》,金寿福 译

利阿·格林菲尔德:《民族主义:通往现代性的五条道路》,刘北成 译

亨利·奥斯本·泰勒:《中世纪的思维:思想和情感发展史》,赵立行 译

维克多·李·伯克:《文明的冲突:战争与欧洲国家体制的形成》,王晋新 译

雅各布·布克哈特:《君士坦丁大帝时代》,宋立宏、熊莹、卢彦名 译

约翰·赫伊津哈:《十七世纪荷兰文明》,周兵 译

约翰·赫伊津哈:《伊拉斯谟与宗教改革时代》,周兵 译

德里克·理贝特:《冷战史》,郭学堂、潘忠岐、孙小林 译

奥斯瓦德·斯宾格勒:《西方的没落》,金寿福 译(德语全译本)

奥斯瓦德·斯宾格勒:《决定时刻:德国和世界历史的演变》,赵宝海、魏霞 译

威廉·列基:《欧洲道德史:从奥古斯都到查理曼》,孟海泉、徐良、邹芝 译

威廉·列基：《欧洲理性主义精神史：兴起与影响》，梁民愆、陈国锦 译

查尔斯·哈斯金斯：《十二世纪文艺复兴》，张澜、刘疆 译

查尔斯·哈斯金斯：《大学的兴起》，梅义征 译

约翰·伯瑞：《进步的观念》，范祥涛 译

科列索夫：《语言与心智》，杨明天 译

约翰·德·穆尔：《限度的悲剧：狄尔泰的生命解释学》，吕和应、陈新 译

佐藤正幸：《历史认识的时空》，郭海良 译

马基雅弗里：《战争的技艺》，冯克利 译

阿尔弗雷德·塞尔·马汉：《亚洲问题及其对国际政治的影响》，范祥涛 译

弗里德里希·迈纳克：《世界公民与民族国家：德意志民族国家的起源研究》，孟钟捷 译



目 录

1	中译本导言/张新樟
1	初版前言
1	再版前言
1	第三次印刷按语
1	第一章 导论:希腊文化的东方与西方
	第一部分 诺斯替文献——主要教义与象征性语言
25	第二章 诺斯的含义与诺斯替运动的范围
42	第三章 诺斯替意象与象征性语言
	第二部分 诺斯替思想体系
97	第四章 西门·马古
105	第五章 《珍珠之歌》
121	第六章 创造世界的天使;《马克安福音》
136	第七章 赫尔墨斯的《波依曼德拉》
160	第八章 瓦伦廷派的思辨
190	第九章 摩尼论创造、世界历史与拯救
	第三部分 诺斯替主义与古典精神
221	第十章 希腊与诺斯替评价中的宇宙
244	第十一章 希腊与诺斯替学说中的美德与灵魂
266	第十二章 诺斯替主义领域的最新发现
295	第十三章 跋:诺斯替主义、虚无主义与存在主义
316	订正与补充
317	文献书目
332	补充文献书目
340	索引

第一章 导论：希腊文化的 东方与西方

3

任何对于希腊化时期的描述，都必须要从亚历山大大帝（Alexander the Great）开始。他对东方的征服（公元前 334—323）标志着古代世界历史的一个转折点。一个文化联合体从亚历山大东征所创造的时局中产生出来，比以往任何存在过的都要庞大，这个联合体延续了将近一千年，一直到它被伊斯兰（Islam）势力征服及摧毁为止。亚历山大所缔造的这一新的历史事实使得西方与东方的联合成为可能，而事实上这也是他的目的。“西方”在这里指的是坐落在爱琴海周围的地域，而“东方”是指古老的东方文明地区，由埃及延伸到印度边界。尽管亚历山大的政治创造随着他的去世而瓦解，可是从中呈现出来的文化，其整合之进程在随后的几个世纪里一直都没有受到干扰，一方面，几个继承者（Diadochi）¹ 王国之间的地域性融合正在进行，另一方面，一种它们所共同的、本质上超民族的希腊化文明亦随之兴起。当罗马最终解散这个地域内的分散的政治实体，把它们编入帝国的行省中的时候，她只不过是给予这个同质体以形式，其实它早就已经超越国家边界而盛行了。

在罗马帝国这一更大的地理范围中，“东方”与“西方”的术语有了新的含义，“东方”指希腊，而“西方”指罗马世界拉丁的那一半。希腊的一半包括了整个希腊化世界，原来的希腊只是其中的一个较小的部分，也就是说它包括了亚历山大的没有重新落入到“蛮族”之手的全部遗产。因此从帝国的扩大的视野看来，东方是由原来称为西方的希腊与东方的亚洲相加而成的。到了狄奥多西（Theodosius）的时代，罗马帝国永久地分成东部帝国与西部帝国，于是这种文化场景也获得了最

1 Diadochi, 希腊文，意为“继承者”，指亚历山大大帝的继承者。——译注

- 4 后的政治表述：拜占庭(Byzantium)统治之下的统一的东半部世界最后形成了希腊帝国，这是亚历山大曾经规划的蓝图，也是使得希腊文化成为可能的地方，尽管幼发拉底河(Euphrates)那面的波斯帝国的复兴缩减了它的地理范围。基督教世界与此相平行也分成拉丁教会与希腊教会，宗教教义领域内反映着相同的文化场景，并使之延续下去。

这是一个空间—文化联合体(spatio-cultural unity)，由亚历山大开创，依次作为继承者的诸王国、罗马的东部行省、拜占庭帝国，同时也作为希腊教会而存在，这个联合体统合成希腊—东方综合体，为我们本书所关注的这场精神运动提供了场景。在这一章导论之中，我们要描绘它们的背景，更多从总体上讲述希腊文化的情况，一方面澄清它的两个组成部分——希腊与亚洲——的某些方面，另一方面也阐述这两者之间的相遇、联姻与共同问题。

一 西 方

我们提到的文化发展其历史条件与环境是什么呢？亚历山大东征所开创的这个联合体已经在两边都作好了准备。此前，东方与西方彼此都在各自的领域内发展到最大限度的统一，这在政治的含义上尤其明显：东方已经在波斯(Persia)的统治下得到了统一，希腊世界则统一在马其顿(Macedonia)的政权之下。因此，马其顿对波斯政权的征服，就成为关涉整个“东方”与“西方”的事件。

东方与西方在文化发展方面为各自将要在新的联合体中扮演的角色而做的准备，虽然是以不同于政治的方式，但也并不逊色。当彼此的思想充分地、具体地从地域、社会与民族条件中解放出来，采取某种程度的普遍有效性，从而变得可以传播与交流时，文化之间的最佳融合就能实现。于是，它们就不再束缚于诸如雅典城邦或东方等级社会之类的具体历史事实，因而进入到在形式上更为自由的抽象原则，这些原则可以宣称适用于所有人，不但可以学习，而且可以由论证加以支持，更可以在理性讨论的领域内彼此互相竞争。

5 1. 亚历山大东征前夕的希腊文化

当亚历山大在历史舞台上出现的时候，希腊已经在事实上、并且在

自我意识上达到了成熟的宇宙城邦(cosmopolitan)的阶段,这是他取得成功的肯定性的先前状态,正好与东方的否定性的先前状态相对应。在一个多世纪里,希腊文化就是朝着这个方向演进的。品达(Pindar)的理想几乎是不可能移植到尼布甲尼撒(Nebuchadnezzar)¹ 或阿塔泽克西兹一世(Artaxerxes)² 的宫廷及其王国的官僚那里的。自“历史学之父”希罗多德(Herodotus,公元前五世纪)以来,希腊人的好奇心就使他们对“蛮族”(barbarians)的习俗与观点感兴趣,但是希腊的方式只是为希腊人设想,仅仅适用于希腊人,而且仅仅适用于那些享有完全公民权利的自由公民。道德与政治理想,甚至于知识的观念,都是与很确定的社会条件捆绑在一起的,故并不宣称适用于普遍的人——确实,“普遍的人”(man in general)这一概念实际上尚未流行。但是,在亚历山大东征之前的这个世纪里,哲学思考与城市文明的发展,已逐步走向这一概念的出现及其清晰的成形。公元前五世纪的智者启蒙(Sophistic Enlightenment)已经把个人置于国家及其习俗之上,并在思考自然与律法的对立中抛弃后者,认为它只是依赖于习俗的古代的神圣性:道德与政治的规范(norms)是相对的。苏格拉底与柏拉图面对怀疑论的挑战而作出的回答,不是诉诸于传统,而是诉诸于可理解的概念知识,即理性的理论;理性主义是在自身当中携带着普遍主义(universalism)的萌芽的。犬儒学派(Cynics)宣扬现存行为规范的重新评价、私人个体的自足、对社会传统价值(如爱国主义)的冷淡以及免除一切偏见。古老城邦的这种内在衰弱连同它们的外在独立的丧失,削弱了它们的文化中的特殊方面,同时也加强了对存在于其中的那些具有普遍精神有效性的东西的意识。

简言之,在亚历山大的时代,希腊的文化观念已经演进到这样一个阶段,有人可以这样说:一个人身为希腊人,不是因着他的出身,而是因着他所受的教育,以至于一个蛮族人也可以成为一个真正的希腊人。⁶ 理性作为人的最高部位,其君临导致对“人”自身的发现,同时也导致了

1 尼布甲尼撒,巴比伦国王(公元前 605—562),曾攻破耶路撒冷,把犹太人幽禁在巴比伦。——译注

2 阿塔泽克西兹一世,波斯阿契美尼德王朝国王(公元前 464—424),泽克西兹一世(Xerxes)之子。——译注

希腊的方式被理解为普遍的人类文化。这条路上的最后一步是由斯多亚学派因他们后来所提出来的一个命题而迈出的,而这个命题就是:自由——希腊伦理中的最高的善——是一种纯粹内在的品质,它不依赖于外在条件,以至于真正的自由完全可以在一个奴隶的身上找到,只要他是有智慧的。这样,希腊的一切东西就成为与精神态度与精神品质有关的东西,以至于对它们的享有是向每一个理性的主体敞开的,即向每一个人敞开的。流行的理论不再像柏拉图乃至亚里士多德那样,主要把人放在城邦(*polis*)的背景之中,而是放在宇宙(*cosmos*)的背景之中;我们有时候发现,宇宙被称为“属于所有人的真正的、伟大的城邦”。作宇宙的好公民,即宇宙城邦公民(*cosmopolites*),乃是人的道德归宿;而他拥有这个居民身份,所凭借的只是他拥有逻各斯(*Logos*,或作理性)这一事实,而不凭借任何别的东西——也就是说,逻各斯正是把人界定为人并把他置于与它的直接关系之中的原则,正是这一原则在统治着宇宙。宇宙城邦意识形态(*cosmopolitan ideology*)的充分成长是在罗马帝国的时代达到的,但是希腊思想普遍化阶段的所有本质特征在亚历山大的时代就已经表现出来了。这种集体精神的转向鼓舞了亚历山大的事业,而他所取得的成功反过来也强有力地加强了这种精神。

2. 宇宙城邦主义与新希腊殖民运动

这就是亚历山大带进外面广大世界中的精神的内在广度。从现在起,希腊人在各处繁荣这种希腊模式的都市生活及其制度与组织。本地人可以通过文化与语言的同化以同等的权利进入到这种生活之中。这标志着与旧希腊殖民运动之间的重大区别:在地中海沿岸进行的旧希腊殖民运动,在广大的“蛮族”领域的边缘建立起纯粹希腊的殖民地,没有想过要在殖民者与本地人之间达到融合。而跟随着亚历山大的步伐而来的殖民运动,从一开始就旨在建立一种全新的联合体——事实上这也是他自己的政治计划中的一个部分——这种联合体虽然很明显是对于东方的希腊化,但它的成功要求某种让步。在新的地理政治区域中,希腊的因素不再坚持与母国之间的地理连续性,以及与迄今为止的希腊世界之间的地理连续性,而是深远地传播到希腊化帝国广袤的内陆去了。与早期的殖民地不同,由此建立起来的都市不再是某个母

邦的子城邦,而是受着整个希腊民族的宇宙城邦之水库的滋养。它们的主要关系不再是彼此之间的关系,或是与遥远的母邦之间的关系,而是各自作为一个结晶中心与其环境之间的关系,即与它的异质的邻居之间的关系。最主要的是,这些城市不再是主权国,而是中央集权的王国之中的一个部分。这就改变了居民与政治整体之间的关系。古典的城邦让公民关心城邦事务,并且公民也可以把这些事务当作是他们自己的事,就好像他们是通过城邦的法律统治自己。巨大的希腊化君主政权,既不提倡也不允许这种紧密的个人的认同感,他们对臣民没有在道德上要求,个人因而可以把自己从他们那里脱离出来,作为私人(private person)(这在以前的希腊世界里面几乎是一种不可能的身份)在以共同的观念、宗教、职业为基础自愿组织起来的群体中满足自己的社会需要。

新建立的这些城市的核心通常是由希腊民族的成员组成,但是对本地人口的包容在一开始就是每个城市的组建计划与宪章中的一个部分。在许多情况下,这样的本地人群体在一开始就转变成城市的人口,成为以希腊方式组织与自我管理的城市的居民。亚历山大自己如何充分理解自己的种族融合政策,这在苏撒(Susa)举行的著名婚礼庆典上可以很好地表现出来,在他的旨意下,他手下的一万名马其顿官员和男人娶了波斯妻子。

3. 东方的希腊化

像希腊化城市这样的一种实体,它所具有的同化力量是压倒一切的。那些非希腊的居民在参与到它的制度与生活方式中后,就迅速地希腊化了,其最明显的表现就是他们对希腊语的采用,尽管一开始非希腊人在数量上可能要胜过土生的希腊人和马其顿人。在这些城市中,有一些城市后来获得了惊人的发展,比如亚历山大利亚(Alexandria)和安提阿(Antioch),这只能以东方本地人口的大量涌入才能解释,并且这样大量的本地人口的涌入也没有改变这些社会的希腊化特征。最后,在叙利亚和小亚西亚的塞琉西王国(Seleucid)里,那些原来的东方城市也通过采用希腊的团体制度与引进体育设施及其他典型的希腊制度而转变成希腊式的城市,并且从中央政府获得授权,赋予这类城市以权利与责任。这是一种重建,是希腊文化发展的迹象,同时也是它的推

动因素。除了这些城市之外,说希腊语的中央集权的行政当然也是希腊化的积极策动者。

一个人身为希腊人,不是因着他的出身,而是因着他所受的教育,这一提法之中所暗含的邀请得到了被征服的东方的更有接受能力的下一代的热切接受。在亚里士多德之后的那一代里,我们可以发现他们活跃在希腊智慧的圣殿里。斯多亚学派的创立者芝诺(Zeno),玛拿西(Mnaseas, Manasseh)的儿子,他的祖籍是腓尼基—塞浦路斯(Phoenician-Cypriote)¹,希腊语是他的第二语言,在雅典的长期教学生涯中,他的地方口音始终能辨认出来。从那时起一直到古代结束,希腊化的东方源源不断地产生出了这样一些人,他们通常是闪族(Semitic)²出身的,使用希腊的名字、希腊的语言,并以希腊的精神为主流文化作出贡献。爱琴海地区的古老中心仍然存在,但是希腊文化现在作为一种普遍的文化,其重心已经转移到这些新的地区。近东的希腊化城市成了它的肥沃的温床,其中亚历山大利亚最令人瞩目。由于他们的名字都已经希腊化,我们大多已经不再能够分辨出一个来自叙利亚的阿培米亚(Apameia)或迦巴勒(Byblos)³,或来自外约旦(Trans-Jordan)的加大拉(Gadara)的作者,究竟是希腊人还是闪族人;在这些希腊文化的熔炉之中,这个问题已经无关紧要——第三种实体已经形成了。

在这些新建立的希腊化城市中,融合的结果一开始就是希腊的。在其他地方,这个过程是缓慢的,一直延续到古代的晚期:人们皈依希腊文化就像是要改变自己的派别与信条,这个过程一直到民族语言和文化复兴运动开始的时候还在进行。这种情形的最早的但已过时的例子,是公元前二世纪巴勒斯坦的玛加比(Maccabaeon)时期的一些为人熟悉的事件。即使迟至公元第三世纪,在经历了五百年的希腊化之后,我们还可以看到古城推罗(Tyre)的一个本地人,马勒古(Malchus)的

1 塞浦路斯(Cyprus),和合本圣经译为“居比路”。——编注

2 闪族(Semitic),即古代的希伯来人、亚述人、腓尼基人、阿拉伯人、巴比伦人。——译注

3 Byblos 就是圣经中的重要古城 Gebal,和合本圣经译为“迦巴勒”,参《以西结书》二十七章9节。——译注

儿子马勒古(Malchus),成为一个杰出的希腊哲学作家,在他的希腊的朋友的帮助下先改名为希腊名字巴西留斯(Basileus)¹,然后又改为波斐留斯(Porphyrus)²,从而象征性地宣布自己连同腓尼基(Phoenician)的出身都忠于希腊化的理想。在这个事例中有趣的是,正在这个时期,一场相反的运动在他的本国正在积聚力量,就是一场创立叙利亚本土文化的运动,与巴戴桑(Bardesanes)、摩尼(Mani)、以法莲(Ephraem)等人的名字联系在一起。这一运动以及其他各地与之相平行的运动,就是新流行宗教之兴起的一部分,面对这一场运动,希腊化不得不进行自我防卫。

4. 晚期希腊文化:世俗文化向宗教文化的转变

正如刚才所提到的,希腊文化的概念经历了一个重大的转变。在希腊文化最初的几个世纪里所向无敌的普遍主义(universalism),已为一个多元分化的新世纪所接替,这种多元分化主要是基于精神灵性方面的多元分化,其次才是民族的、地区的以及语言的多元分化。共同的世俗文化日益受到宗教意义上的思想分化的影响,最后导致以往的统一体瓦解成各个排外的阵营。在这些新的环境之中,“希腊的”(Hellenic)这个词汇作为口令用于已经充分希腊化的世界之中,意在把战斗一方的阵营与它的基督教的或诺斯替的对手区分开来,然而这些对手在语言、文字方面也仍然属于希腊环境。在这一个共同的基础之上,希腊文化几乎等同于保守主义,并结晶成为可定义的教义,而整个异教的古代传统,包括宗教与哲学的传统,最后都在其中达到了系统化。它的支持者与反对者遍布于所有地方,因此战场也延伸到了整个文明世界。但是,正在兴起的宗教浪潮吞没了“希腊”思想,并且塑造了它的个性:希腊化的世俗文化转变成显然的异教的宗教文化,一方面是出于防卫基督教的需要,另一方面也是出于内在的必然性。也就是说,在这个世界宗教兴起的时代,希腊化本身成为一套派别化的信条(denominational creed)。普洛丁(Plotinus)以及叛教者朱利安(Julian

1 Basileus, 希腊语,意为“王”,为希伯来语 Malchus 的直译。

2 Porphyrus, 希腊语,意为“紫袍”,暗示他原来的名字以及他原来的城市的主要工业乃为紫染业。

the Apostate)都是这样来设想他们的希腊的阵营,即异教的阵营,这一阵营在新柏拉图主义里面建立了一种拥有自己的教义及护教学的教会。没落之中的希腊文化只得成为它自己的本土上的一个具体派别。在它的落日余晖的时刻,希腊文化的概念同时得到了宽泛化与狭隘化。就它的最后扩张而言,它得到了宽泛化,甚至于那些纯粹的、要加以抵御的东方的密斯拉(Mithras)与阿提斯(Attis)宗教都被列入希腊化的传统;就它的整套原则成为一个派别的原则,而且是一个日益成为少数派的派别的原则而言,它是被狭隘化了。然而,正如我们所说过,整场战斗是发生在希腊的框架之中,即在一个普遍的希腊的文化与语言的框架之中。正因为如此,这场战斗的获胜者与继承者——东方的基督教会——主要是一个希腊教会:亚历山大大帝的功绩甚至于在这一场古典精神的失败之中仍然取得了胜利。

5. 希腊文化的四个阶段

我们可以据此区分希腊文化的四个历史阶段:(1)亚历山大大帝之前作为民族文化的古典阶段;(2)亚历山大大帝之后的希腊文化作为宇宙城邦(cosmopolitan)的世俗文化;(3)希腊文化晚期作为异教的宗教文化;(4)拜占庭文化(Byzantinism)作为希腊的基督教文化。从第一阶段向第二阶段的过渡大部分可以解释为希腊的自然发展。在第二个阶段中,希腊精神则以相互争竞的各大哲学学派为代表,包括学院派(Academy)、伊壁鸠鲁学派(Epicureans)以及最重要的斯多亚学派(Stoics),同时希腊东方的综合主义也在发展。从这个阶段向第三阶段的过渡,即古代文化作为一个整体与希腊思想一起向宗教的转变,则是由深刻的非希腊力量,即发源于东方、作为新的因素进入到历史中来的因素作用的结果。在希腊化世俗文化的统治与希腊文化晚期最终转向宗教的防守立场这两个阶段之间,有历时共三个世纪的革命性的精神运动促进了这场转变,其中诺斯替运动(Gnostic movement)占据着突出的位置。我们在后面要对这些运动加以讨论。

二 东 方

到这里为止,我们已经思考过希腊方面在东西方融合中所起的作

用,是从希腊文化之所以能够在亚历山大东征之后成为世界文化的内在的先前状态谈起的。这些先前状态刚好与东方的先前状态相匹配,东方的明显的或真正的被动、温顺以及乐于被同化,这都可以解释东方在这场融合中所起的作用。军事与政治上的臣服,却是不足以解释这一融合过程的,从历史上发生的许多对于高度文明地区的征服看来,获胜者倒是在文化上常常臣服于失败者。我们甚至也可以提出这样的问题:在很深的意义上,或至少在局部的意义上,希腊文化是否也包含了与此相类似的情形呢?但是,希腊一方一开始就占有绝对的主导地位,并且这至少也决定了所有未来文化表达的形式,这是相当明显的。那么,在亚历山大东征前夕,东方世界到底处于什么样的情形,以至臣服于希腊文化的扩张呢?并且在新的希腊文化的环境之中,东方本土的力量是以何种形态得以保存与表达的呢?伟大的东方,以其古老而骄傲的文化,自然不会在希腊的形式之下完全僵死。这两个问题,即东方文化的先前状态以及后来的生存,相对于与之相平行的西方而言,回答起来是无比困难的。其中的原因如下:

首先,我们所能得到的关于亚历山大之前的东方的资料,除了犹太文献之外,与丰富的希腊资料相比是极端的贫乏。然而,这个否定性的事实,如果我们以之为文献贫乏的迹象的话,它本身就是一个历史见证,印证我们从希腊文献中推断出来的有关东方民族在当时所处的状态。 12

而且,凭波斯帝国的强权统一起来的广袤的东方,远非希腊世界那样是一个文化统一体。希腊的文化到处都是一样的,而在东方,每个地区都有不同的文化。于是,对于文化的先前状态这一问题的回答就要按照所包含文化实体的多少而分成多少部分。这一事实也使得希腊文化究竟包含了东方的哪些组成部分这一问题复杂化了。确实,德罗伊森最先以“希腊文化”这一术语来指称后亚历山大时期之希腊与东方的融合,他自己也修正了这一术语,认为有多少种不同民族就会有多少种不同类型的希腊文化发展出来。然而在许多情况下,我们对这些地方性因素的本来形式所知极少。不过,随后的希腊化发展所具有的总体上的同质性显示了这些先前状态也具有总体上的相似性。事实上,如果我们不把埃及考虑在内,就可以在前希腊化时期的东方看出某些普遍主义的倾向,那就是灵性混合主义的开端,这也许可以看作是与希腊

精神转向宇宙城邦主义相对应的一个现象。对此我们还要更多地加以说明。

最后,在亚历山大之后的时期的大希腊文化的至高地位意味着,东方自身若想在文化上有所表达就不得不借用希腊的语言和方式。结果是,要在希腊文化总体之中辨认出东方以这种方式自我表达的声音,对我们来说就常常是一件隐微难识的事,并且也没有绝对可辨认的标记:这就是说,希腊文化所造就的这种处境本身就是模糊的。我们在后面将不得不讨论这些表达及其有趣的方法论问题。

13 以上就是任何试图澄清希腊文化之东半部的图景的努力将会遇到的一些困难。但我们还是能够获得一个大体上的、有部分想像成分的印象,出于我们的目的,我们将简要地陈述这一印象。首先要略为说明一下希腊征服之前夕的东方世界,以解释它起初的迟钝无力及其随后之重新苏醒的缓慢。

1. 亚历山大东征前夕的东方

政治的淡漠与文化的停滞 在政治上,这个国家是由在前几个世纪里横扫东方的一系列君主制的帝国决定的。他们的征服与统治的方式粉碎了各地人民的政治支柱,使之习惯于被动地接受每一个随着王朝交替而来的新主子。中央权力的宿命对于臣服的人民来说乃是无可争议的命运,他们只是被扔进这些浩劫。到了很后来的时候,但以理(Daniel)对于四个王国的异象表述还反映出东方人民对于政治权力继替的这种被动关系。后来发生的三次战役,粉碎了波斯帝国的军事力量,给获胜者带来一个拥有无数人民的帝国,这个帝国极其庞大,它的人民变得远离自治的观念,并且甚至于不会感受到插手决策的冲动。来自地方人民的唯一一次严重的抵御是亚历山大在推罗(Tyre)与迦萨(Gaza)遇到的,这里的战斗不得不成为一场持久的包围战。这一例外并不是偶然的:腓尼基人的城市——迦萨可能也与此相类似——虽然与大帝国是藩国的关系,但它是一个主权城邦,它的居民是为了他们自己的利益而战,因而展开了腓尼基与希腊旷日持久的制海权之争。

政治上的淡漠还伴随着由不同原因引起的文化上的停滞。古老的东方文明的中心,幼发拉底河与尼罗河流域,在波斯帝国时期之前还是

政治权力的中心，然而在延续了几千年之后，其中的所有理智运动都归于平静了，只留下僵化传统的惰性。我们不能在这里对此进行解释，以免远远地偏离思路，我们只是注意一下这个事实，这尤其对于埃及来说是非常明显的。然而，也可以说，我们出于对动态的偏好而倾向于把它贬为僵化的这种静止(immobility)，其实也可以看作是一个生命体系 14 已经达到了完美的标志——这一想法很适用于埃及的情形。

另外，亚述人(Assyrian)与巴比伦人(Babylonian)实行对整个被征服地区人民的驱逐与迁移的政策，或更准确地说，他们的社会与文化的领导阶层摧毁了古老中心之外的许多地区的文化成长的力量。这一命运在许多情况下强加于那些有待进一步展开自己的潜力的更年轻文化的民族身上。为了使帝国容易统治，中央权力所付出的代价是抽干了自我更新的潜能。至此，我们对于前面提到的古代中心停滞的原因之一已经没有怀疑：由于破坏了王国中民族和地区的各种有生力量，这些中心就像置身于沙漠的包围之中，在这种环境下，孤立的权力顶峰不可能获益于任何可能来自底层的重返青春的影响力。这似乎可以部分地解释何以在亚历山大之前东方似乎陷入到了这种瘫痪的状态之中，而在亚历山大之后它又获得了希腊精神催其复苏的影响力。

宗教混合主义的开端 然而，正是这同一种情形还包含了一些让东方在希腊化时代发挥作用的积极条件。这不仅仅是它的普遍的被动性、缺乏有意识的抵制以及轻易地被同化。削弱本土文化严格的地方性，意味着为从中出现一个更广泛的综合体扫清许多障碍，并且由此使得这些因素有可能进入到共同基础之中。尤其是整个民族的连根拔起与迁徙产生了两个重要的效果。一方面，它有利于文化内容从本土的土壤中分离出来，抽象化成可以传播的学说形式，从而成为宇宙城邦的观念交流中可以接触到的因素——希腊文化正好可以使用它们。另一方面，在希腊化时期之前它就支持了混合主义，出现了不同的神与信仰，有时它们在起源上是相距很遥远的，这种混合主义预示了随后到来的希腊化发展中的一个重要特征。圣经历史提供了这两个过程的例子。

有意识的宗教混合主义之起源的最早描写，可以在《列王纪下》十 15 七章 24 至 41 节中找到。其中记载了亚述王把新居民安置在腾空了的撒马利亚城，这个关于撒马利亚人之起源的故事是以这些话结尾的：

如此这些民又惧怕耶和華，又事奉他們的偶像，他們子子孫孫也都照樣行，效法他們的祖宗，直到今日。

在一个世界性的范围之中，宗教混合主义后来成为希腊文化的决定性特征：我们在这里看到它在东方自身中的开端。

犹太、巴比伦与波斯宗教中神学抽象的开端 更为重要的是我们刚才提到的另一种发展，即地方文化的本质转变成为各种意识形态。举《圣经》中另一个经典的例子，巴比伦人的流放政策迫使犹太人发展出他们的宗教中有效地超越于巴勒斯坦的具体环境的那一面，并以这种提纯了的信条与他们被流放之地的其他宗教原则相对抗。这意味着观念与观念之间的对抗。我们可以看到，这一立场在第二以赛亚 (Second Isaiah) 那里已经得到充分实现，他表述了一神论作为世界本源的纯粹的原则，从巴勒斯坦具体的耶和華敬拜的局限中解脱出来。由此，背井离乡成就了始于较早时期的先知的这个过程。

16 尽管犹太教的例子有它的独特性，但我们也可以发现在政治解体的东方或是在后来发生的历史事件中，也有一些与此相平行的发展。在巴比伦王国被波斯推翻之后，旧巴比伦的宗教就不再依附于政治核心的国家信仰，不再与它的统治功能联系在一起。作为君主政权的组织之一，它曾经享受过明确的官方地位，而这种与地方世俗权力体系的联系既支持了它的作用，同时也限制了它的作用。但无论是支持还是限制，这些都随着国家的灭亡而不再存在。宗教从政治功能中脱离出来，这种连根拔起足以与以色列人的背井离乡相比。他们对波斯帝国的臣服以及政治上的软弱，迫使巴比伦的宗教从此只能立足于它的精神内容。它不再与地方权力体系的组织相联系，不再享有特权，它被扔回它内在的神学品质上。它不得不成为这个样式，以利于坚持自身的身份，与其他相类似的宗教体系相对抗；那些宗教体系也已经漂浮起来，一起争夺人们的心灵。政治上的连根拔起由此导致了精神内容的解放。作为思考的对象，普遍化的原则获得了它自己的生命，并且展示出它自己的抽象含义。在这里，我们可以看出，历史规律所发生的作用，可以帮助我们理解许多古代晚期精神的发展。就巴比伦宗教而言，随着它呈现在希腊文化的普遍光照之中，迈向抽象化的运动显然已经取得成功，并在巴比伦宗教的晚期形式中显明出来。这种古老的宗教

通过片面地发展它原来在占星术方面的特点,转变成为一门抽象的学说,以及一套理性化的占星学(astrology)体系。这套体系仅仅凭借思想内容方面的吸引力,配以希腊的形式加以表达,就成为希腊化时期观念世界中一支强大的力量。

我们最后再举一个可以与此相比的例子:古老的波斯宗教拜火教(Mazdaism)从它本来的伊朗的土壤中解脱出来。它通过无数的小民族延伸到叙利亚与印度之间的所有国家,在波斯帝国的宗教多元化环境中,它已经感到自己置身于某种类似宇宙城邦的场景之中。随着帝国的败落,它也失去了支持,遭到外来统治者的厌恶,从此以后也在波斯本土之外的国家中与其他信仰一起分享由流离失所而带来的痛苦与益处。由此,从这个界定得不太明确的民族传统之中,有一套无与伦比的形而上学原则再一次抽象出来,并发展成为具有普遍重要性的理智体系:那就是神学二元论(dualism)。这种二元论的学说,就它的普遍化了的内容而言乃是希腊化时期混合主义观念中重要力量之一。在波斯内部,导致了随后的帕提亚(Parthia,或译巴底亚,古称安息)与新波斯王国(neo-Persian kingdoms)之建立的民族反抗为宗教的恢复作了准备,并且也是与宗教的恢复相伴随的,而宗教反过来也被迫把古老的民间宗教的内容系统化与教义化,这一过程在某些方面与当代《塔木德》的创立相类似。因而在祖国内部以及流散之地,处境的变化导致了相似的结果:传统宗教转变成神学体系,其特点接近于理性化的学说。 17

我们可以推测有许多相类似的过程发生在整个东方,通过这些过程,本来民族性的与地方性的信仰得到改变,成为国际观念交流之中的元素。这些过程的总方向是教义化(dogmatization),即从传统之中抽象出其原则,并展开为一套连贯的学说。希腊的影响力凭借其刺激性(incentive)与逻辑工具到处使得这一过程走向成熟;但是正如我们刚才尽力表明的那样,东方自身在希腊文化的前夕就已经在重要的例子中开始了这个过程。我们刚才所举的三个例子是出于特定的目的而挑选出来的:犹太教的一神论、巴比伦的占星学、伊朗的二元论,它们也许就是东方贡献给希腊化之结构的三个主要精神力量,并且它们也日益地影响了希腊化的晚期进程。

关于所谓“先前状态”,我们的论述就到此为止。我们要停下来注意这一事实,那就是,历史上第一个宇宙城邦文明,即我们所谓的希腊

化文明,乃是通过压垮原有地区文化单位的一系列灾难才成为可能的。没有国家与民族的陨落,这一抽象化与相互交流的过程也许永远不可能以这样的规模进行。即使是希腊一方的情形也是如此,只是没有这么明显而已,城邦政治的衰弱,最为激烈的个性化的形成,提供了可以与东方相提并论的否定性的先前状态。惟有在我们的考察中所忽略的埃及,它的情况则是完全不同。然而大体上说,在希腊化时期积极与希腊遗产相综合的那些力量无论是来自于闪族还是伊朗,都来自于亚洲:因此我们可以把我们的框架局限在亚洲的处境之中。

2. 希腊化处境下的东方

18 在论述了先前状况之后,我们必须思考东方在希腊文化的新处境下的命运。我们注意到的第一件事是东方在几个世纪里变得沉默,在希腊如日中天的强光下变得完全不可见。相对于第一世纪以后的时期,我们称这个开始的阶段为东方思想的潜伏期,根据这一观察我们可以把希腊化时代分成两个明显的阶段:明显的希腊主导与东方隐没(submersion)的阶段,以及东方复苏反应,反过来从精神层面胜利地向西方进军,并且重新塑造普遍文化的阶段。当然我们所说的是精神层面的而不是政治意涵上的。从这个意义上来说,第一个阶段是东方的希腊化,而第二个阶段是西方的东方化,这后一个过程到大约公元三〇〇年方告一段落。由这两个过程所带来的结果是一个综合体,一直流传到中世纪。

东方的隐没 关于第一阶段,我们可以简要叙述。这是塞琉西王朝与托勒密王朝(Ptolemaic Kingdom)时期,尤其以亚历山大利亚的繁荣为特征。希腊文化在整个东方获得普遍胜利,并且建立了普遍文化,它的思想与表述的规则为那个时代想要加入到理智生活中去的每一个人所接受。所能听到的惟有希腊的声音,所有公共的文献表达都是希腊的风格。由于如我们所说,东方人也进入到希腊理智生活的潮流去,东方的沉默不能解释为东方的个人缺乏理智上的力量,而是由于东方并不以自己的名义代表自己说话。任何人如果有话要说,都别无选择地要用希腊的方式来说,不仅是指用它的语言,而且也要用它的概念、观念和文学形式,也就是说要作为希腊传统的明显的一部分。

可以确信的是，由于希腊化文明的开放性与慷慨好客的精神，东方思想只要采取希腊的形式，就有足够的空间可以发挥创造性。于是，这种文化在形式上的统一，掩盖着实际上的多元性，而它又总是印上了正式的希腊的印记。对于东方而言，这种处境就产生了一种乔装打扮，对它的整个未来有极深远的影响。希腊思想一方也难保不受影响：德罗伊森由于认识到亚历山大之前的所谓“希腊”与亚历山大之后的所谓“希腊”之间的区别，才因而提出“希腊化的”(Hellenistic)这一术语，以便与古典的“希腊的”(Hellenic)一词相区别。“希腊化的”这一术语不仅旨在表示城邦文化向宇宙城邦文化的扩张以及内在于这一过程之中的转型，而且还旨在表示这个扩张了的整体在接纳东方的影响之后所发生的特性上的变化。 19

然而，由于东方的这种匿名的贡献，使得这些影响在第一个阶段很难辨认。像我们前面提到的芝诺之类的人，他们不想成为别的什么，只想成为希腊人，而且他们的同化是尽可能如此地彻底。哲学总体上是沿着希腊本土的学派铺下的轨道奔跑，但是到将近这个阶段的终点的时候，即芝诺之后的两个世纪，在它的迄今为止自动的发展中开始显示出变化的重大迹象。这些迹象在开始的时候绝对不是明显的。关于阿培米亚的浦塞东(Poseidonius of Apameia, 约公元前 135—50)的持久争议，清楚显明了确定东方影响的困难性，也显明了我们在总体上难以确定在这一时期里，哪些是纯希腊的，哪些是染上了东方色彩的。弥漫于他的思想之中的这种热烈的星宿虔诚，是否就是东方思维的表现呢？两种观点都可以有自己的证据，也许它们之间的争论可以持续下去，虽然无可怀疑的是，无论他是否出生于希腊，在他自己看来，他的思想是真正希腊的。在这个事例中以及在总体的画面中，我们不能要求一种更大的确定性，过于这一处境的复杂性所能允许的程度。面对这种匿名性(anonymity)，或者甚至可以称之为伪名性(pseudonymity)，我们必须满足于总体上的印象，即从最宽泛的意义上来说，东方的影响力在希腊思想占主导地位的整个时期都是起作用的。

更为明显的例子是关于“蛮族人智慧”的希腊文书籍不断增多：从长远来说它们不只是停留在考古学的兴趣上，而是逐步采取了宣传者的态度。在这个领域里的开创性的希腊作者，主要是东方的巴比伦与埃及的一些古老中心的当地祭司，他们想以希腊语来描写他们民族的历史与文

20 化。这些古老的东西，总是会在希腊的公众之中引起怀有敬意的好奇心，由于这种好奇心日益伴随着对其中的精神内容的接受，这些考古学者受到鼓励就不知不觉地转变成了古老智慧的教师与宣传者。

然而，东方在这一时期对于希腊化文明所作的贡献，其最重要的形式并不在于学问的领域，而是在于崇拜(cult)：在后来成为最决定性因素的宗教混合主义已经在希腊化时代的这第一阶段成形了。“混合主义”这一术语的意义可以延伸，而且通常也同时涵盖世俗现象，从这个意义上说，整个希腊化文明也可以称之为混合主义的，它日益成为一种混合的文化。然而严格地说，混合主义指宗教现象，而古代的“泛神崇拜”(theocracy)——即“诸神的混合”——这一术语表达得更为充分。这是这一时期的核心现象，我们虽然熟悉观念与文化价值之间的相互冥合，但对于这种现象却没有当代的经验可以与之相平行。正是这一过程在范围与深度上的日益增长最终把第一阶段引向了宗教化、东方化的希腊文化第二阶段。泛神崇拜通过神话与信仰得以表达，它的最重要的逻辑工具之一是寓意解经法(allegory)，哲学已经在它与宗教与神话的关系之中使用这一工具。在对希腊文化第一阶段的考察中所提到的所有现象之中，惟有在宗教的这一点上东方最为主动，最表现出自己的本色。东方神灵与信仰在西方世界中不断增长的声誉预告了东方在第二阶段将要发挥的作用，那时领导权将要移到它的手上。它所要起的是宗教上的作用，而希腊对希腊化整体的贡献则是在世俗文化方面的。

21 总之，对于大致延续到耶稣时代的希腊文化前半段，我们可以说，它是以希腊世俗文化为主要特征的。对于东方来说，这是它准备重新出现的时间，可以比之于孵卵期。我们只能从后来它的爆发来推断，深刻的转型一定已经在这一个时期的希腊化表层下面发生了。除了玛加比(Maccabaeon)叛乱这个大特例之外，从亚历山大一直到恺撒(Caesar)的整个时期的希腊化轨迹之中，几乎没有任何东方自我肯定(self-assertion)的迹象。与犹太叛乱相平行，在边界之外有帕提亚王国的建立与拜火教的复兴。但是，这些事件很少能动摇这一时期希腊作为同化一方而东方作为被同化一方的这一总体图景。

东方思想的希腊概念化 不过，这一潜伏期对于东方自身的生命史来说有着深刻的重要性。希腊对于一切形式的理智表达的垄断对东

方精神既是一种压制同时也是一种解放：说是一种压制，是因为这种垄断剥夺了它原有的媒介，迫使它采用一种伪装的形式表达自己的内容；说是解放，是因为希腊的概念形式给东方思想提供了一种显明自己遗产之意义的全新的可能性。我们看到，在希腊化的前夕，普遍的可交流的精神原则正在从民众传统的材料中提升出来，但是这一过程是通过希腊精神所提供的逻辑方法才走向成熟的。这是因为希腊发明了逻各斯(logos)、抽象的概念、理论表达的方法、推理的体系——这是人类思想史上最伟大的一些发现。这种形式的工具适用于无论什么内容，希腊化使这种工具能为东方所用，使东方的自我表达从此可以受益于它。它产生的效果是无法度量的，只是迟迟才表现出来。东方思想曾经是非概念化的，通过形象(images)与象征(symbols)来表达，把它的终极目标伪装在神话与仪式之中，而不是逻辑地加以阐明。处在这种古代的僵化象征之下，它受到了限制，希腊思想的生气把它从这种囚禁状态中解放出来，给予它新的动力，同时也给以前已经在进行的所有抽象化趋势提供了充足的工具。在根底之处，东方思想还是神话式(mythological)的，当它再一次把自己呈现在世界上的时候，这一点变得很清楚；但是同时它也学会了把它的观念变成理论的形式，并且运用理性的概念，而不仅仅是用感性的想像对它们加以阐述。通过这种途径，二元论的体系的明确表述、占星学的宿命论、以及超越的一神论都在希腊概念化的帮助之下出现了。它们在这种形而上学学说的状态下获得了普遍的流行，它们的信息可以向所有人公布。由此，希腊精神把东方思想从它们自己的象征的束缚之中解放出来，使它能够在对逻各斯的反思中发现它自身。东方正是拿着取自于希腊武库中的武器，时候一到，就发起了反击。

22

“地下的”东方 这种方式的发展其好处不可避免是混合的，内在于其中的对于东方思想的真正本质的威胁也是显然的。任何普遍化与理性化所付出的代价是独特性的丧失。尤其是，希腊的优势地位会诱使东方思想家利用希腊的声望，不直接地表达自己的思想，而是收集希腊思想传统中与自己相类似的东西加以伪装。因此，占星学的宿命论披上了斯多亚学派宇宙论中和谐与宇宙规律的外衣，宗教二元论则披上了柏拉图主义的外衣。对于同化的意向来说，这当然是一次上升，但是这种乔装打扮对于东方思想后来的进一步发展是起阻碍作用的，

而且也给历史学家带来了解释上的特别困难。斯宾格勒借用了矿物学上的一个术语“膺形体”来称呼这种现象,在我们进一步讨论的时候,这种现象还会引起我们的注意。

希腊的主导对于东方的内在生命还有另一个也许更为深层的影响,一直到很迟的时候才变得明显起来:东方精神分成了表层与表层之下两股潮流,分为公开的传统与秘密的传统。因为希腊的榜样的力量不仅有激励的作用,同时也会起压制的影响。它可以成为选择的标准,就像是一个过滤器:凡是能够被希腊化的就可以通过,在明处获得一个位置,从而成为宇宙城邦文化上层明显的一部分;而那极端不同、无法融合的剩余部分,就被排斥并进到地下状态去。这些“另外”的东西,不可能感到自己已经在传统的文学创造中得到表达,也不可能在流行的信息中找到它自己的声音。由于它的信息不被允许进入到主流,它就不得不寻找自己的语言,而这则是一个艰辛漫长的过程。就事物的性质而言,这些处于地下状态的才是东方思想中最纯真、最原创性的倾向,是属于未来的而不是属于过去的倾向。由此,希腊精神的垄断导致一个无形的东方,它的秘密生命形成公开的希腊化文明表层之下的一股相反潮流。深刻的转型过程、深远的新转向一定已经在这个潜伏期进行着。当然我们并不知道它们,若不是在纪元之交我们看到了一个新的东方突然冒起,从它的力度与规模我们能够推测出它的潜伏期的存在,我们整个推测性的描述就会没有根据。

3. 东方的重新呈现

大致与基督教之开端相重合的这一时期,我们看到了东方的爆发。就像长期壅积之水,它的力量冲过希腊化的土地,席卷古代世界,流进既成的希腊形式,把自己的内容灌注于其中,并创立了它们自己的新基地。希腊文化向东方宗教文化的变形转化已经开始。这一场大爆发的时机可能是由两个互补条件的重合决定的,即东方潜伏的发展已经成熟,使它能够呈现到白天的光明之中,以及西方已经为宗教的更新作好准备,它深刻地感受到了这种需要,在那整个世界的精神状态的根本之处感到了这种需要,使它热切地响应东方的信息。这种主动性与接受性之间的互补关系,酷似三个世纪之前希腊向东方进军时的那个刚好相反的过程。

复兴的东方思想的新颖性 认识到这一点很重要,即在我们讨论的这些事件之中,不是古老的东方的反动,而是一种全新的现象在关键时刻进入历史舞台。“古老的东方”死了。它的新的苏醒并不是意味着它的久享盛名的古老遗产的拟古派(classicist)的复活。就连更近的早期东方思想的概念化,也不是这场运动的真正本质。传统的二元论、传统的占星学的宿命论、传统的一神论都卷进其中,然而在目前的这个场景之中,它们是以如此独特的方式重新结合起来,以至于代表了一种新的精神原则;对于希腊哲学术语的运用也是如此。在一开始这一事实 24 就需要强调,因为它的外在表现会很强烈地引向相反的观点,它长期以来误导着历史学家,使他们误以为他们所面对的这些思想材料除了基督教的部分之外,只不过是古老传统之残余组合起来的。事实上,这些古老传统也确实在这股新的潮流中出现了,其中有:古老东方思想中的象征,它的整个文化遗产;圣经故事中的观念与人物;希腊哲学,尤其是柏拉图主义中的学说与术语。只有在这种混合主义的处境之中,这些不同的元素才有可能罗致得到,并可以随意结合起来。但是,混合主义本身所提供的只是一个外观,而不是这种现象的本质。由于它的组合性质,它的外观是令人眼花缭乱的,再加上一些古老的名字就更是如此了。然而,这些组合绝不是互不相关的,我们可以看到一个传统元素围绕着它而结晶的新的精神核心,一个多样性后面的统一体;而这才是我们所遇到的混合主义的表述下面的真正实体。如果我们承认这个核心是一种自发的力量,那么我们就必须说,是它在使用那些元素,而不是说它是由他们的共同影响所构成的;由此产生的整体尽管有明显的综合性,不应该把它理解为无限制的折中主义(uncommitted eclecticism)的产物,而应该理解为一种原创性的、有明确界限的观念体系。

然而,这个体系也确实必须这样从庞杂的互不相同的材料中推导出来,而这些材料也只有在适当的提问之下才会得出这样的体系,也就是说,对于材料的解释其实已经受到了对内在统一体之预期的引导。这样得出来的证据中包含着某种循环论证,这是不可否认的;同样,我们也不能否认,我们的解释所趋向的这个直觉的预期目标也会包含一些主观性的因素。然而,这正是历史解释的性质与风险,历史解释必须从对材料的初步印象中寻找线索,并且只能以结果来证明或否定它的内在可信性,尤其是通过累进的印证性经验使得假设性的模型变得明

朗起来。

25 希腊化世界之中东方浪潮的主要表现 我们现在要简要地列举东方浪潮在基督教纪元开端之后表现在希腊化世界之中的主要现象。它们主要是如下这些现象：希腊化犹太主义的传播，尤其是亚历山大利亚犹太哲学的兴起；巴比伦占星学与巫术的传播，与西方世界宿命论的普遍传播相重合；各种不同的东方神秘信仰在希腊化罗马世界的传播，以及它们进化为灵修神秘宗教；基督教的兴起；诺斯替运动的繁盛及其在基督教框架内外的伟大体系构造；古代晚期的超越哲学，始于新毕达哥拉斯主义(Neo-pythagoreanism)，至新柏拉图学派达到鼎盛。

这一切的现象虽然各不相同，但从更广的意义上来说是互相联系的。他们的学说有共同的重要论点，甚至于他们的不同之中也享有共同的思想态度：每一派别的文献都可以补充我们对于另一派别的理解。比精神实质的亲缘关系更明显的是，在所有这些派别的文献之中反复出现典型的表达模式、特定的意象与公式。在亚历山大利亚的费洛(Philo of Alexandria)那里，除了有益于掩盖犹太思想内核的柏拉图与斯多亚学派的因素之外，还会遇见神秘信仰的语言与新神秘主义的刚出现的术语。神秘宗教与占星术的复杂体系有着很强的联系。新柏拉图主义则向所有异教，尤其是向东方的宗教知识大开放，有着古典的外表与灵性的光芒。基督教即使按照“正统”的表述，也从一开始(当然是早在保罗时代)就有混合主义的外观，但在这个方面远不如它的异端：诺斯替体系混合了一切——东方神话，占星学，伊朗神学，犹太传统中无论是圣经的、拉比的还是秘教的因素，基督教的拯救论与末世论，柏拉图主义的术语与概念。混合主义在这个阶段达到了它最大的成功。它不再局限在具体的教派及其祭祀的关注之中，而是弥漫到这个时代的整个思想之中，并表现在所有文字表达的领域之中。由此，在我们列举的现象之中，没有哪一个现象可以看作是独立于其他现象。

26 混合主义，作为各种既定观念与意象的冥合，即几种传统的流行思想之间的相互冥合，当然是一个形式上的事实，惟有它决定了其外在表现的思想内容是否可以被质疑。我们面对着这样一个复合现象如此问：在多之中有一吗，它是什么？混合的事物之中的组织力量是什么？我们前面已经初步地断言，尽管它有着“综合的”外观，但其中的新精神绝不是无方向的折中主义。那么这方向性的原则是什么呢？它的方向

是什么呢？

根本之处的统一性：诺斯替思想的代表性 为了回答这一问题，就必须把注意力专注在某些具有特征的思想态度上，这些思想态度或明显或不太明显地表现在全体派别之中，尽管就内容与理智层面而言它们之间有着极大的差异。如果在这些共同特征之中我们发现了一个正在发挥作用的精神原则，而它又不表现在混合体的既定因素之中，那么我们可以把它当作是这一混合体的真正代表。而现在我们事实上可以在我们提到的文献之中觉察到这样一个精神原则，它处在许多限定性的阴影之下。它到处显现在来自东方的运动之中，尤其明显地表现在归于“诺斯替派”名下的精神运动的群体之中。因此我们可以把诺斯替派当作是这种精神的最激烈最不调和的代表，由此我们可以用类推的方式把这个在不太绝对的意义上代表了超乎诺斯替派文献范围的“普遍原则”称为“诺斯替原则”。无论这一名称在意义上的这种扩展有何用处，可以确信的是，对于这一特定派别的研究不仅有着它本身的极大意义，而且对于那个整个时代来说，即使算不上是提供了研究的关键，至少也能对于它的理解作出极大的贡献。我个人强烈地倾向于认为，东方浪潮赖以表现自身的这一系列现象，都是这个假设性的诺斯替原则之不同折射和反应，我在其他地方也对这一见解作了论证。¹ 然而，即使这一见解得到了认可，它在自身的意义上也包含了这样的品质，此即：它可以确定为共同原则的东西可以戴上许多的面具，可以有许多不

27

¹ 参 Jonas,《诺斯与古代晚期精神》，卷一及卷二第一部分，同前；特别参见卷一的导论与卷二第一部分的第四章。

第一部分

诺斯替文献

——主要教义与象征性语言



第二章 诺斯的含义与诺斯替运动的范围

31

一 那个时代的灵修氛围

在基督教纪元开端以及随后的整整两个世纪里,东方地中海世界正处在深刻的灵修热潮之中。基督教的产生本身以及对它的信息所引起的反响,就是这一热潮的表现,但是这并不是唯一的表现。关于基督教产生之环境,最近发现的《死海古卷》(*Dead Sea Scroll*)为这种已经相当确定的见解提供了有力的支持:巴勒斯坦在那时正有末世论运动(即拯救运动)在沸腾着,而基督教的教派之出现绝不是一件孤立的偶然事件。紧随着基督教之传播而到处涌现的各种诺斯替派思想,最为大胆地表达了这个时代的精神危机,也是它的最极端的代表。他们的思想深奥难解,部分是出于有意的煽动,但这并不减少他们对这个动荡时代思想的具有象征意义的代表性,反而使之增强。在我们限定讨论范围到诺斯替主义这种具体现象的研究上之前,我们必须先简要地指出这个时代思想在整体上所具有的主要特征。

首先,我们注意到的所有现象,都与“东方浪潮”联系在一起,具有明确的宗教性质;正如我们一再重述,这正是希腊文化第二阶段总体上所具有的鲜明特点。其次,这一切潮流都与拯救有某些关系:这一时期的宗教总体上都是拯救的宗教。其三,他们都表达了一个极其超越的(即超世俗的)神的观念,以及与此相联系的同样超越、非世俗的关于拯救之目标的观念。最后,他们都彻底坚持存在王国——神与世界、灵与物质、灵魂与肉体、善与恶、生与死——的二元论立场,以及随之而来的存在的极端两极分化,这种存在的两极分化不仅影响到人类,而且影响到整个实在:这一时期的宗教总体上是关乎拯救的二元论的超越的宗教(*dualistic transcendent religion of salvation*)。

32

二 “诺斯替主义”的名称

当我们转而具体研究诺斯替主义时就要问：这个名称是什么意思？这场运动发端于什么地方？它留下了什么文献材料？“诺斯替主义”(Gnosticism)这个名称是用于指称在基督教的关键性的第一世纪出现于它的内部与周围的众多派别学说的一个集合标题，来源于希腊语的“诺斯”(gnosis)¹ 一词，意为“知识”。把知识当作获得拯救之手段，乃至当作拯救的形式本身而加以强调，并且宣称自己的清晰教义之中拥有这种知识，这是诺斯替运动在历史上表现出来的众多派别所共同具有的特征。实际上只是有为数不多的几个群体，其成员公开称呼自己为“诺斯替派”(Gnostics)，即“知者”(the Knowing ones)；但是，伊里奈乌(Irenaeus)已经在他的著作的标题上，使用“诺斯”这个名称(还加上了“谬称为的”这几个字)来涵盖凡具有这种强调以及另外某些特点的所有派别。在这个意义上，我们可以谈论诺斯替学派、教派与崇拜、诺斯替著作与学说、诺斯替神话与思辨、乃至于总体上的诺斯替宗教。

追随古代作者的先例，他们最先把这个名称扩延到少部分自称诺斯替的派别之外，那我们也不必停留在他们的知识与论战兴趣止步的地方，而可以把这个术语当作是一个集合概念，应用于所有表现出这些既定属性的地方。因此，按照所使用的标准，诺斯替领域的范围可以较窄或较广。早期教会的教父认为诺斯替主义本质上是基督教的一个异端，并且把他们的记载与反驳限于这样一些体系，即或者已经在基督教的土壤中成长的，如瓦伦廷(Valentinian)的体系，或者把基督这个人物加入或改编到他们的本来异质的学说中去的，如弗利吉亚的纳赛内派(Phrygian Naassenes)的体系，或者另外通过犹太教33 的共同背景被感到是竞争或歪曲基督教信息的，如西门·马古(Simon Magus)的体系。现代的研究已经进一步扩展了这个传统的范围，讨论了前基督教的犹太诺斯替主义与希腊化异教的诺斯替主

1 Gnosis, 音译为“诺斯”，下同。——译注

义,还公布了曼达派(Mandaeen)的资料,这是希腊化影响范围之外的东方诺斯替主义的最惊人的例子,以及另外一些新的资料。最后,如果我们不太坚执“知识”这一具体要旨,而以总体上的二元论的反宇宙(dualistic-anticosmic)精神为标准,那么摩尼(Mani)的宗教也应该归为诺斯替派。

三 诺斯替主义的起源

在接下来提出的这个问题,即诺斯替主义产生于何处或产生于何种历史传统时,我们就面临一个历史思考的古老难题:在过去的时间里关于这个问题提出了相互之间极为冲突的各种理论,一直到现在还是处于这样一个境地。早期教会的教父,以及独立于他们的普洛丁(Plotinus),都强调柏拉图以及被误解的希腊哲学从总体上对尚未牢固的基督教思想的影响。现代学者陆续提出希腊、巴比伦、埃及与伊朗起源论,以及这些因素相互之间以及与犹太、基督教因素之间的每一种可能的结合。由于从它的表现材料来看,诺斯替主义确实是混合主义的产物,因此每一种理论都可以找到自己的资料证据,但每一种单独的理论都不令人满意;就算这些理论结合起来,结果同样也不令人满意,因为这会使诺斯替主义显得只是一幅拼图,缺少独立的本质。然而,从总体上看来,一旦“知识”这一术语的意义从古典哲学传统所暗示的令人误解的联想中解脱出来,东方起源论就要优于希腊起源论。最近在上埃及发现的科普特(Coptic)文献(见本章第五节)据说有重要的非正统的犹太教秘教的成分,但还要有待大部分材料翻译出来,我们才能作出定论。¹ 诺斯替主义与早期卡巴拉(Cabbala)神秘传统之间有着某些联系,不管它们之间的因果秩序如何,这都是可以断定的。在更为突出的诺斯替体系之中,强烈的反犹太偏见本身也是与犹太异端的起源不无遥相吻合之处。然而,不管最早的诺斯替派是谁,也不管到底是哪种主要宗教传统进入到这场运动之中并在它手中遭受任意的重新解释,诺斯替主义运动本身都是超越种族与教派界限的,它的精神原则也都是

34

¹ 见本书第十二章。

新的。诺斯替主义中的犹太来源极少是正统犹太教,巴比伦的来源也极少是正统巴比伦宗教,伊朗的来源也极少是正统伊朗宗教,如此等等。至于希腊影响是否占有优势,这个问题主要取决于“知识”这一关键性概念在这个背景之中究竟应该如何得到理解。

四 诺斯替“知识”的性质

“知识”(knowledge)本身是一个纯粹形式上的术语,并不具体指出其内容是什么,也不具体指出拥有这种知识时的心理状态及其对主体的重要性,也不指明获得知识的途径。对于受过古典训练的读者来说,知识这一术语最熟悉的含义是指向理性的对象,与此相应,获得并拥有知识的工具是自然理性。而在诺斯替的语境之中,“知识”则具有很强的宗教的或超自然的含义,并且所指向的是我们今天应该称之为信仰的对象,而不是理性的对象。虽然信仰(pistis)与知识(gnosis)之间的关系成为教会中异端与正统之间的主要论题,但是它并不等于我们所熟悉的信仰与理性之间的现代论题;这是因为,与基督教的单纯信仰相对照的诺斯替派的“知识”,并不是理性的知识。“诺斯”首先是指关于神的知识,由于我们前面提到的神的极端超越性,“关于神的知识”乃是对于某种自然状态下不可知的事物的知识,因而它本身也不是一种自然的状态。它的对象涵括了属于神圣存在王国之中的一切,即上方世界中的秩序与历史,以及由此导出的人的拯救的问题。由于它的对象是这一类事物,这种知识作为一种精神活动与哲学中的理性认知有着极大的差别。一方面,它与启示的体验紧密地联系在一起,或是通过神圣的奥秘的知识,或是通过内在的觉悟,以对真理的接受取代理性的论证与理论(虽然这种超理性的基础也可以为独立的思辨提供空间);另一方面,由于“知识”所关注的是拯救的奥秘,因而它不只是对某些事物的理论性的信息,它作为人的状态的调整,本身就负有获致拯救的职能。因此,诺斯替的“知识”拥有极其明显的实践性的一面。诺斯的终极“对象”是神:它在灵魂中的活动改变了知者(knower)自身,使他成为神圣存在中的参与者(partaker)(这有甚于把自己同化到神圣本质之中)。因此,在像瓦伦廷体系那样的更为极端的体系之中,“知识”不仅仅是拯救的工具,它本身就是那个拥有拯救的目标,即至善的

形式。在这一些体系之中,知识恰恰是灵魂对被知者的达至,这是所有真正的神秘主义者的宣称。无疑,这也是希腊语“理论”(theoria)的宣称,只不过是不同的意义上而已。在那里,知识的对象是普遍的,认知关系是“视觉的”,即可以类比于视觉与对象之间的关系,对象的形式不会受到这种关系的影响。而诺斯替“知识”是关于特殊者的(因为超越的神还是一个特殊者),认知的关系也是相互的,即,被知者同时也为了“认知者”而进行积极的自我揭示。在那里,心灵获得了它所看到并且正在看(想)的形式的“信息”;而在这里,主体通过与实在的联合而得到了“转变”(从“属魂”转向“属灵”),在这种情形中,这个实在本身实际上就是至高主体,严格地说从未成为客体。

这些初步的评论寥寥数语就足以把诺斯替类型的“知识”与希腊哲学据以发展出这一概念的理性理论的观念划清界限。但是由于“知识”这一术语的暗示,再加上诺斯替主义确实产生了一批真正的思想家,用精致的教义体系来展示奥秘“知识”的内容,并运用前人曾使用过的抽象概念加以阐释,这就支持了神学家与历史学家当中的一种强烈倾向:把诺斯替主义解释为希腊的知识理想对当时出现的新兴宗教力量的影响,尤其是对初生的基督教思想的影响。高级的诺斯替思辨中所表现出来的理论天赋,似乎印证了早期教父所作的见证,哈纳克正是由此得出他的著名论断:诺斯替主义乃是“基督教急性的希腊化”,而正统神学的更为缓慢、更有节制的演进则是基督教“慢性的希腊化”。这一医学的类比,并不是旨在把希腊化看作是疾病,而是说,这种“急性”的方式会激起教会机体健康力量的反应,也会因过于仓促而不能持久,而更为谨慎、更不显眼的形式反而会导向对希腊遗产的那些方面的吸收,从而使基督教思想真正从中受益。这一诊断确实很敏锐,但是若作为对诺斯替主义的定义而言,组成这一说法的“希腊化”与“基督教”两个术语都不够严格。它把诺斯替主义完全当作是一种基督教现象,而后来的研究已经扩展了它的范围;并且它给予诺斯替派的概念以及诺斯这一概念本身以希腊的外表,而在实际上这外表只不过是极不相同的精神本质之上的一层薄薄的伪装。正是它的这种本质的正宗性,即原创的性质,遏制了一切溯源的企图,从而不仅仅去关注它所表达的外壳。关于“知识”这个概念,这场运动中的这个非凡口令,我们必须强调这一点:它把关于神与宇宙的思想客观地表述在清晰的体系之中,这是这一

36

精神本质独立达到的成就,并不依赖于所借用的理论框架。实践性的、拯救性的知识的观念与其在准理性的思想体系中的理论实现之间的结合——即超自然的理性化——乃是诺斯替主义高级形式的特点,它产生了一种以前不为人所知、而此后从未在宗教思想中消失过的思辨类型。

37 然而,哈纳克的半真理也反映了一个事实,这一事实也如原创性本质那样与这种新的东方智慧之命运不可分割:这一事实就是斯宾格勒所谓的“膺形体”,我们在前面曾经提及。如果一种不同的结晶质料偶然填补了地质层中由于结晶体解体而留下的空间,那么它就会受到模型的压力而呈现出不属于自己的结晶形状,若经过化学分析,观察者便会误以为它就是原来的那种结晶。这样的一种形状在矿物学上被称为“膺形体”。由于对矿物学的爱好,也由于他独有的灵感直觉,斯宾格勒在他所讨论的这一段历史时期中发现了类似的情形,并且认为对它的识别应该统辖对这一时期所有表述的理解。在他看来,解体的希腊思想相当于原来的那些结晶体,东方思想则是压进它的模型内的新质料。且不说斯宾格勒观察的历史跨度,这思想本身就是对于诊断历史情形的一个杰出贡献,如果分析地加以使用,会对我们的理解有极大的帮助。

五 资料概览

有什么文献资料我们可以借之以重构这种已被忘却的信仰呢?以下的概览只求具有代表性而不求完备。我们要把资料分成原始资料与二手资料,除了二手资料之外我们几乎没有什么原始资料,一直到最近情况才有所变化。我们先来看二手资料。

1. 第二手的或间接的资料

(1) 在早期基督教会文献中有相当大的篇幅是对付诺斯替主义对纯真信仰之威胁的,这些论驳性的著作通过对诺斯替主义的讨论、对诺斯替学说的总结、以及对诺斯替文献的经常性大段的逐字引用,构成了我们认识诺斯替主义的最重要的二手资料。可以这样说,在十九世纪之前,它们是(除普洛丁的文献之外的)唯一资料,因为教会一方的获胜

自然地导致了诺斯替原始文献的消失。在这一批文献之中,我们可以指出早期教父的论战性大作,其中有伊里奈乌(Irenaeus)¹、希波利特(Hippolytus)²、奥利金(Origen)³ 和伊皮法纽(Epiphanius)⁴ 的希腊文著作与德尔图良(Tertullian)⁵ 的拉丁文著作。另一位教父,亚历山大利亚的克莱门(Clement of Alexandria)⁶ 在他的著作中保留了一份极其珍贵的希腊文的狄奥多土(Theodotus)著作的《摘要》(*Excerpts*),狄奥多土是诺斯替主义的瓦伦廷学派成员,代表了瓦伦廷学派的东方支派,即“安那托利亚”(Anatolian)支派。至于瓦伦廷学派的意大利支派,伊皮法纽保留了它的一个完整文本,即托勒密(Ptolemaeus)的《致弗洛拉书》(*Letter to Flora*)⁷。在这些把攻击对象完整地、或近乎完整地摆出来的情况下(其中希波利特对纳赛内派[Naassenes]的记载以

- 1 本书所参考资料: Irenaeus of Lyon,《驳异端》(*Adversus Haereses*; edited by W. W. Harvey; 2 vols; Cambridge, 1857)。这个文本已经有英译本,见 A. Roberts & J. Donaldson 编,《尼西亚前期教父选集》(*Ante-Nicene Fathers*; American Reprint of the Edinburgh Edition; T&T Edinburgh, 1995)第一卷。——译注
- 2 本书所参考资料: Hippolytus of Rome,《反驳一切异端》(*Refutatio Omnium Haeresium*; edited by P. Wendland; Griech. Christl. Schriftsteller, 26; Berlin, 1916)。这个文本已有英译本,见《尼西亚前期教父选集》第五卷。——译注
- 3 本书所参考资料: Origenes,《驳克尔苏斯》(*Contra Celsum*; edited by P. Koetschau; Griech. Christl. Schriftsteller, 2-3; Leipzig, 1899)。这个文本已有英译本,见《尼西亚前期教父选集》第五卷。——译注
- 4 本书所参考资料: Epiphanius of Salamis,《驳异端》(*Panariaon Haeresium*; edited by K. Holl; Griech. Christl. Schriftsteller, 25, 31, 37; Leipzig, 1915 - 1931)。——译注
- 5 本书所参考资料: Tertullian of Carthage,《异端法规》(*De Praescriptione Haereticorum*)、《驳瓦伦廷》(*Adversus Valentinianos*)及《驳马克安》(*Adversus Marcionem*; edited by E. Kroymann; Corpus script. Eccles. Lat., 417; Vienna, 1906)。这些资料已有英译本,见《尼西亚前期教父选集》第三卷。——译注
- 6 本书所参考资料: Clement of Alexandria,《杂录》(*Stromata*)及《狄奥多土摘要》(*Excerpta ex Theodoto*; edited by O. Stahlim; Die griech. Christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 15, 17; Leipzig, 1906 - 1909)。这些资料已有英译本,见《尼西亚前期教父选集》第二卷。《狄奥多土摘要》收录在《杂记》的附录中。——译注
- 7 这个文本的英译本,参 Bentley Layton,《诺斯替经书》(*The Gnostic Scriptures*; Doubleday, 1987)。——译注

及对《巴路克书》[*Baruch*]一书的记载也算在此列),我们对一、二手材料的区分就显得模糊了。这些通过这个途径保存下来的原始文献,无论是完整的还是分散的(以分散的为主),自然都是希腊文的。把这些早期教父的资料加以收集,就能得出相当多派别的信息,而这些派别在最起码的名义上都是基督教的,尽管有些派别的基督教色彩很淡薄。异教阵营对这一类文献作出的独特贡献,是新柏拉图主义哲学家普洛丁的文章:《反对诺斯替派,或反对那些认为世界的创造主是恶的、宇宙是丑恶的人》(《九章集》[*Enneades*]二章9节)。¹它是针对某一个基督教诺斯替派别的学说,我们不能确定它究竟是早期教父所提到过的哪一个派别,但它显然属于其中的主要派别之一。

(2)到了第三世纪以后,反异端的作者们不得不开始关心对摩尼教(Manichaeism)的批驳。他们并不把这种新的宗教看作是诺斯替异端的一个部分,狭义上的诺斯替异端在那个时候已经被消灭了;但是从宗教历史的更宽泛的标准来看,它也属于这同一个思想观念的圈子。在极其广泛的基督教文献中我们只要指出驳论性的文章《阿克来行传》(*Acta Archelai*)²、波斯特拉的提多(Titus of Bostra)的(希腊文)著作³、圣奥古斯丁(St. Augustine)的(拉丁文)著作⁴、狄奥多·巴·科奈(Theodore bar Konai)的(叙利亚文)著作。⁵在这个方面,也有一位经

1 该文献英译本,参 Plotinus, "Against the Gnostics, or against those who say that the Creator of the World is evil and that the World is bad", *Ennead*, II, 9 (The Loeb Classical Library, reprint 1979)。——译注

2 该文献的作者是公元第四世纪的赫格摩尼斯(Hegemonius),参 Hegemonius,《阿克来行传》(*Acta Archelai*; edited by C. H. Beeson; Griech. Christl. Schriftsteller 16; Leipzig, 1906)。——译注

3 参 Titus of Bostra,《驳摩尼教》(*Adversus Manichaeos*; edited by P. De Lagarde; 1859)。——译注

4 参 Augustine,《反摩尼教文集》(*Anti-Manichaean writings*),收录在《拉丁教会文集》(*Corp. Script. Eccl. Lat.*, vol. 25, rec. J. Zycha, Vienna 1891-1992);另参《论善性说》(*De Natura Boni*; trans. by A. A. Moon; Washington, 1955)。——译注

5 参 Theodore bar Konai, *Liber Scholiorum* XI: Syriac text in *Corp. Script. Christ. Or.* 66 (edited by A. Scher; Paris, Leipzig, 1912)。英译文参 A. V. W. Jackson,《摩尼教研究》(*Researches in Manichaeism*; New York, 1932)。——译注

过哲学训练的异教作者里科普里斯的亚历山大(Alexander of Lycopolis)(埃及人)¹补充了基督教文献之外的资料,他写作的时间比摩尼晚一代。

(3) 某些晚古的神秘宗教在本质上也属于诺斯替的圈子,他们把他们的仪式与原始神话以与诺斯替主义相类似的精神加以寓意化。我们会提到其中的伊西斯(Isis)、密斯拉(Mithras)和阿提斯(Attis)等神秘宗教。这些宗教的资料主要保存在当时的希腊与拉丁作者的文献之中,他们大多属于异教。²

(4) 还有相当数量隐蔽的信息散见于拉比(Rabbinical)文献之中,尽管从总体上来说他们与基督教的做法不同,以沉默为对付异端的更有效方法。 39

(5) 最后,伊斯兰(Islamic)文献中有一个分支,讨论各种不同宗教,它的年代较晚,其中包含了很有价值的描述,主要是对摩尼教的描述,但也有对一些比较模糊的诺斯替派别的描述,这些派别的著作一直幸存到伊斯兰时期。

从语言上来说,这些二手资料是以希腊文、拉丁文、希伯来文、叙利亚文与阿拉伯文字写成的。

2. 第一手的或直接的资料

这一类资料中大部分只是到十九世纪以后才重见天日,此后随着幸运的考古发现不断地有所增加。下面的罗列不以年代或发现的时间为顺序。

(1) 基督教范围之外对诺斯替主义研究有无可估量之价值的第一手资料是曼达派的圣书³,这个派别的部分残余继续生活在幼发拉底河

1 参 Alexander of Lycopolis,《反摩尼教论辩》(*Contra Manichaei Opiniones Disputatio*; edited by A. Brinkmann, Leipzig, 1895)。——译注

2 参考资料见: F. Cumont,《密斯拉神秘教》(*The Mysteries of Mithras*; Chicago, London, 1903); A. Dieterich,《密斯拉祈祷书》(*Eine Mithrasliturgie*; Leipzig, 1903); H. Hepding,《阿提斯:神话与崇拜》(*Attis, seine Mythen und sein Kult*; Giessen, 1903); R. Reitzenstein,《希腊化时期的神秘宗教》(*Die hellenistischen Mysterienreligionen*; 3rd edition; Leipzig, 1927)。——译注

3 曼达派的文献,参 M. Lidzbarski 译,《曼达派的秘藏》(*Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*; Göttingen, 1925); M. Lidzbarski 编译,《曼达派的约翰福音》(*Das Johannesbuch der Mandäer*; Giessen, 1915)。——译注

下游的区域(即现在的伊拉克),他们激烈地反犹太教,也同样激烈地反基督教,但是他们还是把施洗约翰(John the Baptist)保留在先知的行列,以对抗或取代基督。这是诺斯替宗教中能延续至今的一个绝无仅有的派别。他的名称取自于亚兰文(Aramaic)的“曼达”(manda)一字,即“知识”,因此“曼达派”(Mandaeans)的字面意思其实就是“诺斯替派”(Gnostics)。他们的经书是以亚兰文方言写成,与《塔木德》有密切的关系,这批经书构成了我们现在拥有的诺斯替原始文献的主体部分——不过下面一批文献有可能超过它。它包括了神话与教义著作、仪式与道德学说、祷文,还有颂歌与诗篇的集子,最后的部分还包含了一些深刻感人的宗教诗歌。

(2) 一批正在不断增加的原始资料,是由科普特文的基督教诺斯替文献构成的,其中大部分是瓦伦廷学派作品,或者属于一个以瓦伦廷学派为主要成员的更大派系。科普特语是希腊化晚期的埃及日常用语,由古代埃及语与希腊语混合演变而成。这种群众语言上升为书面语言,反映了大众宗教的兴起,以对抗受希腊化教育的希腊世俗文化。

40 直到最近,我们拥有的科普特诺斯替文献如《比斯替·苏菲亚书》(*Pistis Sophia*, 又译《信仰·智慧》)与《书之书》(*Books of Jeu*)¹, 都代表了相当低级或末流的诺斯替思想,属于苏菲亚思辨的退化阶段。但是最近(1945 年左右)上埃及的拿戈·玛第(Nag-Hammadi, 即 Chenoboskion)的大发现轰动一时,使得整个诺斯替团体的文集得以重见天日,在那些迄今不为人所知的希腊文献的科普特译文之中,包含了可称之为“经典阶段”的诺斯替文献:其中有一篇瓦伦廷的主要著作《真理的福音》(*Gospel of Truth*)——如果不是瓦伦廷本人所写,那么它肯定可以推回到这个学派形成的那一代——我们以往只是通过伊里奈乌才得知它的书名以及它的存在。除了刚刚全文发表的其中一个书卷中的这个部分(1956 年),以及其他部分的一些摘要之外,其余的大量新材料都是从前不为人所知的(共有十三个书册以及一些残片,当中

1 参 C. Schmidt,《科普特—诺斯替文献》(*Koptisch-gnostische Schriften*; Griech. Christl. Schriftsteller 13; Leipzig, 1905); C. Schmidt,《比斯替苏菲亚书》(*Pistis Sophia*; revised edition; Coptica II; Leipzig, 1925)。——译注

有一些几乎完好无损,合计约有一千页蒲草纸,抄了大约四十八篇文章)。¹ 另一方面,一个较早发现的科普特文古抄本在柏林博物馆藏了六年之后,最近首次把其中的诺斯替的部分发表出来了(1955年)²,其中最重要的是《约翰密传》(*Apocryphon of John*),是包贝洛—诺斯替派(Barbelo-Gnostics)的主要作品,伊里奈乌在描写二世纪的这个思想体系时曾经使用过它。(这一篇和这个集子中的另一篇,《耶稣基督的智慧》[*Wisdom of Jesus Christ*],可能年代稍迟,同样也包含在《拿戈·玛第文集》尚未编辑的部分之中,这一篇密传有三个以上的版本,足以显示出它所受到的重视。)

(3) 还有一些以科普特语写成的蒲草纸书卷是摩尼教的文集,于一九三〇年发现于埃及,编辑工作正在进展之中。它们的成书年代是四世纪,这些书册保存情况极差,估计有三千五百页,迄今为止从中整理出了一本摩尼自己的书《诸章》(*Kephalaia*),其书名在早先就为人所知,但人们以为它与摩尼的其他文献那样不可挽回地遗失了³;还整理出了早期摩尼教团体的一本《诗书》(*Psalm-Book*)⁴,以及摩尼之后第一代信徒的《布道文》(*Homilies*)集子的一部分。⁵ 除了《死海古卷》之外,这一发现对于宗教历史而言显然是这一代考古学的最重大事件。像曼达派的文献那样,这些科普特文的摩尼教文献也包括了教义与诗歌的资料。这些文献很可能是从叙利亚文翻译过来的,但不能排除偶尔也有一些是从希腊文译出的。

1 在埃及拿戈·玛第发现的这批诺斯替经书,于一九七二年至一九七七年由莱登(Leiden)出版社的布里尔(E. J. Brill)出版,整套文献名为《拿戈·玛第文集摹制版》(*The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*),一九七七年首次出版了《拿戈·玛第文集》(*The Nag Hammadi Library in English*),以后又经过了多次修订。香港汉语基督教文化研究所正在出版该文集的中译本,名为《灵知派经书》,共三卷,译者杨克勤,卷上卷中已经出版,而卷下也即将出版。——译注

2 参 W. Till 编译,《诺斯替科普特文蒲草纸文献》(*Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502; Texte und Untersuchungen*, 60; Berlin, 1955)。这两篇文章已经收录在《拿戈·玛第文集》中。——译注

3 参 H. J. Polotsky & A. Bohlig 编译,《诸章》(*Kephalaia*; Stuttgart, 1934)。——译注

4 参 C. R. C. Allberry 编译,《摩尼教诗书》(*A Manichaean Psalm-book*; Stuttgart, 1938)。——译注

5 参 H. J. Polotsky 编译,《摩尼教布道文》(*Manichäische Homilien*; Stuttgart, 1934)。——译注

(4) 另一批摩尼教的原始资料年代较迟,是它的东方型态,称为吐鲁番(Turfan)残片,以波斯文与土耳其文(Turkish)写成,是二十世纪初在中国新疆吐鲁番的绿洲中发现的;此外还要加上另外两篇也是在新疆发现的中文文献,一份诗卷和一篇文章,以它的发现者和编辑者彼留特(Pelliot)命名。这些文献也尚未编辑完,它们表明诺斯替宗教的繁荣甚至于远及亚洲的中部。¹

(5) 最早为西方学者所知的是归于赫尔墨斯(Hermes Trismegistus)名下的一批希腊文献,常常以《波依曼德拉》(*Poimandres*)的题目被引用,严格地说这只是第一篇文章的题目。其中现存的文献最初印行于十六世纪,是埃及关于启示的希腊化文献,它被称为“赫尔墨斯的”(Hermetic),是因为其中有埃及古神多德(Thoth)与希腊的赫尔墨斯(Hermes)之综合的迹象。古代晚期的异教与基督教作者们的大量引文与参照,也增加了赫尔墨斯思想的资料。这一类文献,不是在整体上而是在某些部分上反映了诺斯替主义的精神。与此密切相关的炼金术(alchemistic)文献与某些希腊文与科普特文的巫术书(magical papyri)也是这种情况,其中混合了诺斯替的观念。赫尔墨斯的《波依曼德拉》本身,尽管其中有些犹太教影响的迹象,但还是应该把它看作是独立的异教诺斯替主义的原始文献。²

(6) 最后,在新约的某些伪经中也有一些诺斯替的资料,如《多马行传》(*Acts of Thomas*)与《所罗门颂歌》(*Odes of Solomon*)——这两篇都采取诗歌的形式,属于诺斯替情感与信仰的最为精致的表达。³

从语言上看,这些原始资料是以希腊文、科普特文、亚兰文、

1 参 F. C. Andreas & W. Henning,《中国新疆的伊朗摩尼教》(I, II; Sitz. Ber. Ak. Wiss. Berlin, 1932, 1933); E. Chavannes & P. Pelliot,《中国重新发现的摩尼教手抄本》(*Un traité manichéen retrouvé en Chine*; Extrait du Journal Asiatique; Nov. - Dec. 1911; Paris, 1912); F. W. K. Müller,《吐鲁番手抄本残篇》(*Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan*),卷一(Sitz. Ber. Akad. Wiss.; Berlin, 1904)及卷二(*Abh. Akad. Wiss.*; Berlin, 1912)。——译注

2 赫尔墨斯的文献,参 A. D. Nock 编,《赫尔墨斯》(*Hermes Trismegiste*, Vol. 1 - 5; trans. by A. J. Festugière; Paris, 1945 - 54); W. Scott & A. S. Ferguson 编译,《赫尔墨斯文集》(*Hermetica*; vol. 1 - 4; Oxford, 1924 - 36)。——译注

3 参 M. R. James 译,《新约外典》(*The Apocryphal New Testament*; Oxford, 1924)。——译注

波斯文、土耳其文与中文写成的。(在这里,“原始”文献这一术语并不排除古代的译作,如土耳其文献、中文文献以及大部分的科普特文献。)

从这一概览中,我们可以领略到诺斯替资料在地理与语言范围上的广度以及诺斯替派别的众多,因而只能概括地谈论诺斯替主义的教义。主要的诺斯替派表现出明显的理智个人主义,整个运动中的神话想像也是无限的丰富,不顺从主义(Non-conformism)几乎成为诺斯替主义思想的一个原则,并且它是与教义紧密联系在一起的,这个教义就是:主宰的“灵”(spirit)是直接知识与觉悟之源。伊里奈乌就已经观察到“他们每个人每天都在发明一些新的东西”(Adv. Haer. I.18.1)。大体系的构造者,如托勒密、巴西里德、摩尼,建立了新颖而精致的思辨结构,这些结构是个人心灵的原创性的发明,但是在差异之中也发展出某些大家所共有的主题:这些共同的形式我们可以称之为更简要的“基本神话”。在不太知识化的层面上,这些相同的基本内容是由故事、劝勉、实践上的教导(道德与巫术方面的)、诗歌与祈祷文的形式来传达的。为了帮助读者在进入详细讨论之前看到整个研究领域的统一性,我们要勾勒出这个基本神话,使它可以令从令人眼花缭乱的众多真实材料中抽象出来。

六 诺斯替教义概要

1. 神学

诺斯替思想的核心特征,是神与世界之关系的极端二元论,以及与此相应的人与世界之关系上的极端二元论。神是绝对地超越世俗的,他的性质是与宇宙相异的,神既不创造也不统治宇宙,他完全是宇宙的对立面:神的光明世界是自足而遥远的,与神的世界相对立,这个宇宙乃是一个黑暗的世界。世界是由低级能量所创造的,这些低级能量虽然间接地降生于神,但它们并不认识真神,并且阻碍它们所统治的宇宙去认识神。这些低级能量、掌权者(Archons)以及包括世界本身在内的神之外所有等级的存在物,它们的产生过程乃是诺斯替思辨的一个主题,稍后我们将给出一些例子。超越的神自身则对于所有创造物都

- 43 是隐而不见的,无法以自然的观念认识。对于他的认识需要有超自然的启示与觉悟,并且即使因此达到了认识,若不用否定性术语,也几乎是无法加以表达的。

2. 宇宙论

宇宙是由掌权者统辖的领域,它就像一所巨大的监狱,而地球则是它最里层的牢房,是人类生活的场所。宇宙的各个层面就像围绕共同核心的密封的壳层,一层层地排列在地球的周围与之上。通常有七个行星层面,第八个层面是不动的恒星层,围绕着里面的七个行星层。然而也存在着把这个结构复杂化的倾向,使得这个体系愈来愈广大,巴西里德(Basilides)算出了有不少于三百六十五重“天”。这个宇宙论建筑的宗教重要性存在于这样一个观念:中介于此地与超越者之间的一切事物,其作用都是为了隔离人与神,不仅仅是通过空间的距离,而且还通过积极的邪灵的力量来隔离人与神。因此,宇宙体系的广袤性与多重性表达了人神之间距离的遥远程度。

- 这些层面是掌权者的宝座,尤其是“七位”星神的宝座,它们是从巴比伦的神殿里借用来的。一些在《旧约圣经》之中用以称呼神的名字(Iao, Sabaoth, Adonai, Elohim, El Shaddai),本来都是至高唯一神的同义词,现在通过这种变换就转变成各个低级邪灵的名字,这一点很重要,是诺斯替主义把整个古代传统——尤其是犹太教传统——置于贬抑性重新估价之下的一个范例。掌权者集体统治着世界,而各自又在他自己的层面里作宇宙监狱的监守者。他们对宇宙的专制性统治被称为“黑玛门尼”(heimarmene),即“普遍命运”,这个概念取自于占星学,但现在又染上了一层诺斯替的反宇宙的色彩。从物理的方面看,这种统治是自然规律;从心理的方面看,它包括诸如摩西律法的制度与实施,它的目的是要奴役人。作为各自层面的监守者,每一个掌权者都阻挡着灵魂在死后的上升之路,以阻碍他们逃离世界回到神那里去。掌权者还是世界的创造者,但在有些地方则把这一角色留给它们的头领,
- 44 在这种情况下,这位头领就取名为“德穆革”(Demiurge),就是柏拉图《蒂迈欧篇》(Timaeus)中的世界创造者,并且常常把他描绘成《旧约》的神的歪曲了的形象。

3. 人类学

人是这些大场景布置的主要目标,他是由肉体(flesh)、灵魂(soul)与灵(spirit)组成的。但是追溯到最终极的根源上,他是从世界的与超世界的双重根源产生出来的。不仅肉体,而且灵魂也是宇宙能量的产品,宇宙能量按照神圣的原人(Primal Man)(或原型的人,Archetypal Man)塑造出人的身体,并以他们自己的灵魂力量赋予它生气:这些生气就是自然人的欲望与情感,每一种都分别来自于某个宇宙层面并与这些层面相对应,所有这些加在一起就构成了人的源自于星层的灵魂,或他的“魂”(psyche)。通过他的肉体与灵魂,人成为宇宙的一部分,并臣服于黑玛门尼。包围在灵魂之中的是灵,即“普纽玛”(pneuma),也称为“火花”(spark),这是一部分由上界降落到世界上来的神圣质料,掌权者造人的明确目的就是要将灵囚禁在那里。因此,正如在大宇宙中人受七个星层的包围那样,在人身小宇宙中普纽玛也被源自于星层的七层衣袍包裹着。在未获拯救的状态下,普纽玛沉浸在灵魂与肉体之中,对自己没有意识,在世界的毒气中麻木、昏睡、窒息了,简言之,他处于一种“无知”状态。他的苏醒与解放惟有通过“知识”才能实现。

4. 末世论

二元论的极端性决定了它的拯救论的极端性。就像超越的神异在于“这个世界”那样,处于世界中的普纽玛的自我也同样地异在于这个世界。诺斯替努力的目标就是要将“内在的人”(inner man)从世界的束缚中解救出来,让他回归到他的光明的故乡中去。这要具备一个必要条件,那就是他要认识超世俗的神与他自己,也就是要认识他自己的神圣来源和他目前的处境,以及决定了这种处境的这个世界的性质。有一个著名的瓦伦廷主义的陈述是这样说的:

能获致我们的解放的是这种知识:即我们本来是谁,现在成了什么;我们本来在何方,现在被扔到了何方;我们要奔向何方,从何处被解救出来;什么是生,什么是重生。(Exc. Theod. 78. 2)

45

然而由于目前的处境,他失去了这种知识,因为“无知”是世界形成的根源,因而同样也是世俗存在的本质。具体地说,这位超越的神在这

个世界中是不为人所知的,也是不可能从这个世界中被发现的,因此启示是必需的。启示的必要性是基于宇宙处境之性质的,启示的发生转变了这种宇宙处境的决定性方面,也就是“无知”的一面,因而它本身就已经是拯救的一部分了。它的承担者是来自光明世界的信使,他穿过各个层面的重重障碍,瞒过众掌权者,把灵从世俗的麻木状态中唤醒,并且把“来自外面”的拯救的知识传授给他。这一位超越的救主的使命,甚至于在这个世界的创造之前就已经开始了(因为神圣因素的堕落要先于创世),并且是与世界的历史相平行的。通过这个途径启示出来的知识,尽管只是简单地称为“关于神的知识”,但却包括了诺斯替神话的整个内容,其中有它所教导的关于神、人与世界的一切;也就是说,它包含了一个理论体系的诸要素。然而,从实践的一面来说,它特别是指“道路的知识”,即灵魂离开世界的途径,包括圣事与巫术,是为它将来的上升做好准备的,还有一些奥秘的名字与咒语,能够打开每一个星层的通道。灵魂有了这样的装备,在死了之后它就能向上升,而把灵魂的“衣袍”依次脱落在那些赋予它衣袍的星层之中:于是灵就剥光了所有外在的累赘,而达到超越于世界的神那里去了,与神圣的质料重新结合在一起。从整个神圣剧本的尺度上来看,这是神恢复自身的完整性的过程的一个部分,他的完整性在前宇宙的时代由于失去了一些神圣的质料而受到了损坏。神只是通过这些失去的质料才卷入到世界的命运之中,也是为了收回它们才派遣他的使者干预宇宙的历史。随着这个收集过程的完成,(按照某些体系)宇宙将由于失去其光明的元素而走向终结。

5. 道德论

拥有诺斯的人称自己为“属灵的人”(pneumatics),他们在此生是疏远人类大众的。直接的觉悟不仅使他们在知识的层面中作主宰(从而有无限多样的诺斯替学说),而且也能决定行动的层面。大体上说,属灵的人的道德,是由他们对世界的敌视与对一切世俗牵连的轻视所决定的。但是从这一原则出发,我们可以得出两种相互矛盾的结论,每一种结论都能各自找到极端的代表,那就是禁欲与纵欲。前者从对诺斯的拥有中推导出一种责任感,要避免进一步受世界的污染,因而把与世界的联系减少到最低限度;后者也从同样的对于诺斯的拥有中推出

了绝对自由的特权。我们将在复杂的诺斯替纵欲主义理论中讨论后者。对于这里的初步性的描述而言,略加评论就足够了。创造主所颁布的“你应该如何”与“不应该如何”的律法,只是“宇宙”专制的又一形式而已,由于违反这种律法而遭致的惩罚只能影响肉体与灵魂。由于属灵的人超脱了黑玛门尼(heimarmene),因而他也就超脱了道德律的约束。对他来说,他可以做任何事,因为普纽玛“从本性上已经得到了拯救”,它既不受行动的玷污,也不惧怕受掌权者之折磨的威胁。然而,普纽玛人的自由不仅仅是一种漠不关心的允许:通过有意地破坏德穆革的条令,属灵的人阻遏了掌权者的设计,反而有助于拯救的工作。这种反律法主义的放荡主义(libertinism),比禁欲主义更强有力地展示了包含在诺斯替反宇宙主义之中的虚无主义因素。

通过上述的概要,读者即使不熟悉这一主题也能认识到,无论个别思想家在诺斯替理论之中达到了何等程度的概念化,其中必有这样一个不可瓦解的神话核心。它远离哲学思辨的稀薄的气氛,而运行于意象与拟人化的浓厚媒介之中。在后面的章节之中,我们要一方面在这个一般化的描述框架之中填入诺斯替寓言与神话的材料,另一方面又把这个基本内容的某些精妙细节点缀到思辨性的思想体系之中。

47



第三章 诺斯替意象与象征性语言

读者一开始遇到诺斯替文献,就会被其中反复出现的某些表述要素打动,它们以其内在品质,即使在更为广阔的处境中,也能启示某些具有明显诺斯替思想特征的根本体验、情感模式和对实在的见解。在这些表述中有隐含象征意义的简单词语,也有广泛使用的隐喻,它们的重要性不仅仅在于出现之频繁,更在于其内在所具有的优美雄辩,以及令人惊叹的新颖别致。在这一章中,我们要思考其中的一些表述。这一进路的优点在于它能够把一个更根本的表达层面呈现在我们面前,可以超越于诺斯替思想在其完整的体系中展现出来的教义上的差异性。

在曼达派文献中,这一类印上了诺斯替思想之印记、富有表达力的原创性表述尤其丰富。这种表述的丰富性至少有部分与它的理论性一面的贫乏相对应,也与这一事实相联系:由于他们在地理上与社会上远离希腊化的影响,曼达派比绝大多数人都较少受到这种诱惑,要把他们的观念的表达融入西方的理智与文化习俗。在他们的文献中有大量神话的奇思异想和浓郁的意象,没有为任何概念化的企图所冲淡,它们的多样性也没有因为关心一致性与体系而受到制约。尽管这种理智规则的缺乏,使大部分文献读起来会有冗长之感,且有许许多多的重复,但是洋溢于其中的神话异象纯朴无华而绚丽多彩,足以弥补这种缺憾;而且在曼达派的诗歌中,诺斯替灵魂的痛楚、乡愁与轻松解脱之情在绵绵不断且强而有力的象征之流中倾泻出来。出于本章的目的,我们将大口地啜饮于这个源泉,但并不是旨在夸大曼达派在诺斯替主义总体图景中的重要性。

一 “异乡者”

“以来自于光明世界的第一位伟大的异乡生命、立于一切事物之上

的崇高者的名义”：这是曼达文献的标准开头，而“异乡”(alien)乃是“生命”(Life)的始终一贯的属性，生命在本性上是异在于这个世界的，在某些状况下是异在于其中的。这里所引用的这个开场白讲述了“第一位”生命，“立于一切事物之上”，在“事物”前面我们要加上“创造物的”这几个字，也即他是立于整个世界之上的。“异乡生命”这个概念是我们在诺斯替话语中遇到的一个给人印象极深的词语象征，它在人类的总体的话语历史中是新出现的。它在所有诺斯替的文献中都有对应词，比如马克安(Marcion)有“异乡神”(the alien God, 或作“异在的神”)的概念，或者就是“异乡者”(the Alien)、“不同者”(the Other)、“未知者”(the Unknown)、“无名者”(the Nameless)、“隐蔽者”(the Hidden)；在其他许多基督教的诺斯替文献中则有“未知的父”(the unknown Father)。它在哲学上的对应词则是新柏拉图主义中的“绝对超越者”(absolute transcendence)。“异乡的”这个词在这些地方，是作为“神”或“至高存在”的其中一个谓词来使用的，但是即使离开这种神学的用法，这个词也有它自身的象征意义，即一种人类基本体验的表达；在更为理论化的背景中，这个词的各种不同用法都蕴含着这层含义。“异乡的生命”这个组合用法尤其能透露出这一层基本体验。

异乡者是来自他方的，不属于这儿。对于那些属于这儿的人而言，异乡者是外来者，是不熟悉、不可理解的；而对于那些移居到此的异乡者而言，这儿的世界同样也是不可理解的，就像是远离家乡的外乡人。因此这儿令外来者受苦，他孤独、无助、不被理解，在这个充满危险的处境中茫然不知所措。痛苦与思乡病是外来者命运的一部分。那些不知道外乡之道路的人会迷失方向四处游荡；而如果他太熟悉这外乡的道路，那么他又会忘记他自己乃是一个外来者，由于屈服于异国的诱惑而从另外一层意义上迷了路，疏远了他自己的血统，于是他就成为“这个房子的儿子”。这也是异乡者命运的一部分。当他离开自我时，痛苦便消失，这正是外来者悲剧的顶点。重新回忆起他自己乃是个异乡人，认清他自己流放的这个地方是一个什么地方，这是回归的第一步；重新唤起的思乡病正是回归的开端。这些都是属于异乡处境中的“痛苦的一面”，然而与他的出身相联系，这同时也正是优越性的标志，是力量与秘密生命的源泉，它不为环境所知，

也是环境无法破坏的最后据点,因为它是这个世界的创造物所无法理解的。异乡人的这种优越性即使在这里也能显露出来,尽管只是秘密的显露,这是他在他的本国的荣耀的彰显,他的本国处于这个世界之外。在这样的位置上,异乡者是遥远、不可接近的,他的疏远意味着高贵。因此,异乡者,其绝对的理解就是完全超越者、“彼岸”者(the beyond),是神的一个显著属性。

“异乡”这个观念有积极与消极的两个方面,即,既优越又痛苦,既因为遥远而不受沾染,同时又卷入到命运之中,这相互交替的两个特征正是属于“生命”这同一个主体。作为“第一位伟大的生命”,它只具有积极的一面:它是“彼岸的”、“在世界之上的”、“在光明的世界里”、“在绚丽的果实中,在光明的宫殿里,在完美的房子里”等等。在它的分散于世界的存在中,它悲剧性地卷进互相渗透的这两个方面;在以拯救为主题的戏剧性过程中,上述所有特征的实现就构成了形而上的历史:光明(light)从光明(Light)中流放出来,生命(life)从生命(Life)中流放出来,卷进这个世界——它的流落异乡与回归的历史,它的坠落、经历低级世界、而后又回升的“道路”。根据这部历史的各个不同阶段,“异乡”这一术语或它的对应词可以进入到多方面的组合:“我异乡的灵魂”,“我的怀念世界的心灵”,“孤独的藤”等适用于人类的状态,而“异乡人”与“外来者”适用于来自光明世界的信使——不过他也可以把前面的术语应用于自己,我们在思考“被拯救的拯救者”(redeemed redeemer)时就会明白这一点。因此,“异乡”这个概念就把“道路”在其不同阶段中展现出来的所有方面都包括在它的含义之中了。同时,它最直接地表达了最初导致存在之“道路”这个概念的基本体验——流落异乡与超越的基本体验。因此我们可以把“异乡的生命”这个形象当作是诺斯替主义的首要象征。

二 “彼岸”、“外面”、“这个世界”与“那个世界”

其他的术语与意象都与这个核心概念有机地联系在一起。如果说“生命”(Life)是一开始流落异乡的,那么他的家乡就是在这个世界的“外面”(outside),或遥不可及的“彼岸”(beyond)。“彼岸”在这里是指比这个宇宙中的一切——包括诸天与星星在内——都要遥远的任何事

物。“包括在内”的字面意思：绝对“外面”这个观念，把宇宙限制在一个封闭有边界的体系之中，对于那些迷失在其中的人来说它是广袤无垠无所不包，然而放在整个存在的范围之中，它是有限的。世界是一个能量体系，是一个邪灵的存有(demonic entity)，拥有人格的倾向与强制力。由于“彼岸”这个观念的限制，“世界”就不能够宣称自己是总体。只要“世界”意味着“全部”、实在的总数目，那么就只有“这个”世界，更远的所指就没有目标了：如果宇宙不是全部，如果它受到某种根本上是“另外”的，然而真实的的东西的限制，那么它必须明确地指称为是“这个”世界。人在地上的存在的所有关系都是“在这个世界之内”，“属于这个世界”，与“生命”所居住的“另一个世界”相对应。然而，在彼岸、在光明与生命世界的居民看来，我们的世界显得是“那个世界”。由此，这个指示代词就成了“世界”这个术语的相关的附加项，而这个组合也是诺斯替主义的根的语言象征，与“异乡”这个首要观念紧密相关。

三 诸世界与诸移涌

“世界”以复数的形式使用是与对事物的上述见解相一致的。“诸世界”这个表述指称一长串这样封闭的能量领域，是更大的宇宙体系的分段，生命通过它们行走在他的道路上，它们都同样地异在于生命。只有当“世界”这个概念失去了总体的地位，变得具体化，同时亦变得邪灵化时，它才会可以有复数形式。我们还可以说，“世界”指一个集体，而不是一个整体，是一个邪灵的家族而不是单一的个体。复数也标志着这个世界迷宫的一面：灵魂在诸世界中迷失了道路，四处流浪，无论他逃到哪里，都只是从一个世界到另一个世界去，始终在世界之中。未被拯救的灵魂流放在这个多重性的邪灵体系之中，这是许多诺斯替学说的主题。与曼达派的“诸世界”观念相对应的，是希腊化诺斯替主义的“诸移涌”。通常移涌的数目是七个或十二个，与行星数目¹或黄道十二

1 行星数目的计算方法古今不同：根据古代天体学说，古人以太阳、月球、火星、金星、木星、水星及土星为七个环绕地球运行的主要天体；后来哥白尼于一五一二年提出日心说，认为月球是地球的卫星，行星则绕着太阳运行，而当时天王星尚未发现。——编注

星座相对应,但是在某些体系中它们的复杂性衍生出令人晕眩惊异的众多维度,在《比斯替苏菲亚书》(*Pistis Sophia*)中有三百六十五重天,或无数的“空间”、“奥秘”与“移涌”。这一切代表了离开光明的程度,“生命”为了逃脱就要通过这一切。

你看,哦孩子,我们为了要奔向唯一的神,所经过的道路不得不要通过多少的天体〔元素〕,多少邪灵的阶层,多少星星的连接与旋转啊。(C.H. IV.8)

需要明白,即使在没有明示的情况下,这些中介力量的角色也是敌意的、阻挡性的:同时他们也以空间上的广度象征了这世界的反神明的能力以及囚禁的力度。“我们需要走的道路是漫长没有尽头的”(G 433)¹;“这些黑暗世界的边界是何其的浩大!”(G 155):

一旦步入到罪恶迷宫的歧途,
不幸的〔灵魂〕就再也找不到出路……
她想要离开这苦难的混沌,
却不知道如何方能逃脱。

(*Naassene Psalm*, Hippol. V.10. 2)

除了所有的拟人化之外,生命处于其中的整个空间具有一种恶毒的灵性特征,“邪灵”数目有多少,空间的领域也就有多少个。克服他们也就是通过他们,在这条道路上打破他们的边界同时也就是摧毁他们的能量,从而成功地从他们层面的魔力中解放出来。因此,在曼达派的文献中,生命即使作为拯救者的角色也说他自己“游荡历经了诸世界”;在《纳赛内诗篇》(*Naassene Psalm*)中的耶稣也说:“所有的世界我将游

1 曼达文献的引文是根据利巴爾斯基(M. Lidzbarski)的德文译本,G代表《曼达派的秘藏》(*Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*; Göttingen, 1925),J代表《曼达派的约翰福音》(*Das Johannesbuch der Mandäer*; Giessen, 1915)。字母后面的数字表示有关文献的页码。

历,所有的奥秘都将解开。”

这是此概念的空间性的一面。生命在宇宙中的存在其时间的维度也同样邪灵化了,它表现为一个准人格化能量的阶层(如“诸移涌”)。它的品质与宇宙空间一样反映了流落异乡的基本体验。在这里我们也会遇到在空间中所观察到的那种多重性:整个时代的系列延伸在灵魂与她的目标之间,它们的数目也表示了宇宙作为一种能量对它的俘虏的控制。在这里,也只有经历了所有这些系列才能成功地逃脱。因此,拯救的道路要通过“诸世代”(generations)的序列:通过无数世代的链条,超越的生命进入到这个世界,留连于其中,似乎经历了无穷无尽的逗留,只有通过这样漫长而劳苦的道路,随着记忆的丧失与重新回想,他才能实现他的命运。这解释了曼达派文献中老是出现的给人以深刻印象的“诸世界与诸世代”(worlds and generations)的说法,拯救者说:“我要游荡历经诸世界与诸世代。”对于未获拯救的人来说(他自己也可以是拯救者),这个时间的视野是痛苦的根源。对于宇宙空间之广袤的恐惧与对无尽的时间的恐惧是相匹配的:“我已经忍受了多长的时间!我在这个世界中已经住了多么长久!”(G 458)

宇宙恐惧的时间与空间这两个方面,在“移涌”(Aeon)这个经过诺斯替主义改造的希腊化概念的复杂含义中得到了很好的展现。它最初是一个纯粹的时间概念(“生命的延续”、“宇宙时间的长度”以及“永恒”),可能在前诺斯替的希腊化宗教中经过改造——可能是对波斯神宙梵(Zervan)¹的改造——然后成为一个崇拜的对象,即使在那时,它就有了一些可怕的联想。在诺斯替主义中,它经历了进一步的神学转折,成为一个集合名字,以称呼所有的神、或半神、或邪灵存在物的群体。在最后这层意思中,“诸移涌”(Aeons)在时间与空间的含义上代表宇宙中或黑暗王国中的凶恶的邪灵能量。他们的极端拟人化有时候会抹杀原初的时间的一面,但是由于“诸移涌”与“诸世界”经常被人等同起来,这个方面还是继续作为含义的一部分活跃着,在神话想像的流

54

1 宙梵(Zervan Akarana),意为“无始无终的时间”,是琐罗亚斯德教的第一因,在善恶两神之上。——编注

变中沉淀下来。¹

由宇宙流放的时间层面所激起的情感在如下的这些话中得到了生动的表达：

在那个黑暗的世界中，我住了千万年，没有人知道我在那里……年复一年，代复一代，我在那里，但他们并不知道我就住在他们的世界。(G 153f.)²

或(来自一份土耳其的摩尼教文献)：

现在，我们仁慈的父啊，自从我们离开你，无数万年已经过去了。我们向往看到你可爱的照耀着生命的面容……(Abh. d. Pr. Akad. 1912, p. 10)

这无法度量的宇宙的绵延就像极高的宇宙空间一样，意味着与神的分离，这两者的邪灵的性质都在于维持这种分离。

55

四 宇宙居民与外来者的逗留

世界作为一个整体尽管在它的居民看来显得无比广大，但我们却由此有了一个封闭单元的视觉形象——马克安轻蔑地称之为“创造小屋”(haec cellula creatoris)³——生命可以进入那里，也可以从那里出

1 单数的“移涌”(Aeon)可以只是指“这个世界”(this world)，而“这个移涌”在犹太与基督教思想中是与“将要来的移涌”(the coming)相反对的：这里它的根据可能是源自希伯来语 *olam* (亚兰语 *alma*) 一词，原初意思是“永恒”，后来包括了“世界”的意思。曼达派的复数词 *almaya* 可以指“诸世界”与“诸存在物”，后面这个意思是拟人化的。新约的概念“这个移涌”(this aeon)在“这个移涌的神或统治者”(the god [or, “the rulers”] of this aeon)这样的表述中也拟人化了。

2 这些话是救主所说的，他的处境与那些流放到这个世界上来的生命，即那些将被拯救者的处境是何其相似，这从委派他以这项使命的话中表现出来：“去，去吧，我们的儿子与形象……你要去的这个地方，悲伤痛苦在那些黑暗的世界中等着你。代复一代，你将留在那里，直到我们忘记你。你的形体将留在那里，直到我们为你读那为死者而作的祭文。”(G 152f.)

3 相当于中国的“造化小儿”。——译注

来。“来自于外面”与“出去”在诺斯替文献中是标准的句子。因而,生命(Life)或光(Light)“已经进入这个世界”,“已经来到了这里”;他“离开家乡进入这个世界”,他能够站在“世界的外缘”,在那里“从外面”向“世界里面召唤”。我们在后面将要讨论这些表述在宗教方面的重要性,在这里我们关心它的象征的拓扑学(topology)与扑面而来的生动流畅的意象。

“在这个世界里面”的逗留,称为“寓住”(dwelling),世界本身是一个“寓所”(dwelling)或“房子”(house),与光明的居所相对,这是“黑暗”的“底层”的寓所,是“必朽的房子”。“寓所”的观念有两层含义:一方面它指暂时的状态,是一个偶然的、从而可以退出的所在——寓所可以变换,它可以被放弃甚至于可以任其毁坏;另一方面它意味着生命对环境的依赖,不同的寓所以对寓居者有决定性的影响,决定了他的整个状态。因此他只能从一个寓所换到另一个寓所,在世界之外的存在也被称为“寓所”,不过这个寓所是处在光明与生命之中,它尽管是无限的,但也有它自己的区域边界的秩序。当生命居住在这个世界上之后,由此建立起来的暂时的归属感会导致他成为“这个房子的儿子”,因此有必要提醒他,“你不是来自于这里,你的根并不在这个世界”(G 379)。如果强调在这个世界逗留的暂时性与作为外来者的处境,这个世界还可以被称为“暂时居住”的“旅舍”(inn);而“在这个世界之中”或“在肉体之中”的说法,意思也就是寓住在“旅舍”之中。这个世界上的创造物是“旅舍里的同住者”(fellow-dwellers of the inn),他们与旅舍的关系与客人不同:“我是单身一人独处,并不与人来往,相对于旅舍中的同居者,我乃是个外来人”(出自《珍珠之歌》[*Hymn of the Pearl*],载《多马行传》[*Acta Thomae*])。 56

同样的表述也可以指肉体,它显然就是生命的“房子”,是世界能量的工具,用以控制包裹在其中的生命。“住棚”(tent)或“衣袍”(garment)则更为具体地指示肉体乃是包裹灵魂的暂时的地上的形式;不过这两个表述也可以适用于世界。衣袍可以穿上也可以脱下,也可以用光明的衣袍换去地上的衣袍。

由于切断了他的源头,生命就在这肉体的衣袍中受苦:

我是伟大生命的玛拿(Mana)。¹他使我居住在梯比尔(Tibil)²之中,是他把我扔进了这肉体的残骸。(G 454)

我是伟大生命的玛拿,是谁把我扔进了这个世界的苦难之中,是谁把我送进了这罪恶的黑暗?我忍耐居住在这个世界之中已经如此长久,我居住在我手所造的作品中已经如此长久。(G 457f.)

悲伤痛苦我在这肉体的衣袍中承受,他们把我送到、扔进其中。我要多次把它脱去,多次又把它穿上,不断地一次又一次地了断我的挣扎³,却看不到生命在它的斯金纳(sh'kina)⁴中。(G 461)

从这些话语之中有向伟大的生命的质疑出现:“为什么你要创造这个世界,为什么你命令〔生命的〕族类离开他们的范围进入世界?”(G 437)对于这类问题,不同的体系各有不同的答案:这个问题本身比任何具体的教义都更为基本,并且直接地反映了人类的根本状态。

57

五 “光明”与“黑暗”、“生命”与“死亡”

我们不得不就光明与黑暗之间的对立再说几句话,这是这类描述中的永恒特征。在诺斯替文献中到处都能遇到这种象征,但出于某些我们在后面才讨论到的原因,它在教义上最明显的用法出现在我们将称之为伊朗类型的诺斯替主义之中。这种伊朗类型的诺斯替主义也是曼达思想的一个组成部分。下面的大部分例子都取自于这个领域,因此隐含了伊朗版本的诺斯替主义二元论。但是,不论理论背景如何,这个象征反映了诺斯替主义的一种普遍态度。最初流落异乡的生命是“光明之王”(King of Light),他的世界是“一个光辉灿烂的、没有黑暗的光明世界”,“是一个只有顺服没有反抗、只有正义没有动乱的世界,

1 见本章末的词汇表。

2 同上。

3 “了断我的挣扎”(Settle my strife),是“死”的一种说法。

4 见本章末的词汇表。

是没有腐朽与死亡的永恒生命的世界,是没有罪恶的善的世界……一个没有夹杂着疾病的纯洁世界”(G 10)。与此相对立的世界,是一个“黑暗的世界,完全充满着罪恶……充满着吞噬的火……充满了错谬与欺骗。……这个世界动荡不安没有稳定,只有黑暗没有光明……只有死亡没有永恒生命,在这个世界里美好的事物消亡,一切谋算归于虚无”(G 14)。摩尼(Mani)对伊朗版本的二元论采纳得最为完整,根据阿拉伯资料《群书类述》(*Fihrist*)¹的记载,他的关于起源的学说是这样开头的:“在世界的开端有两种存在,一是光明,一是黑暗。”按照这样的前提,现存世界,即“这个”世界,是光明与黑暗的混合物,而以黑暗为主:它的主要质料是黑暗,有一些外来的光明混于其中。在事物的现存状态中,光明与黑暗之间的二重性刚好与“这个世界”与“那个世界”之间的二重性相重合,因为黑暗的整个本质与能量都寓于这个世界之中,因而这个世界是黑暗的世界。²事实上,“世界(宇宙)=黑暗”的等式独立于如刚才所列举的那种具体的起源理论,并且比某种个别的起源理论更基本,它作为既定状态的一个表述允许有广泛的不同的引申,在后面我们将会看到这一点。对于总体上的诺斯替主义而言,这个等式本身的象征意义都是有效的。在《赫尔墨斯文集》(*Hermetic Corpus*)中,我们发现有这样的劝勉,“你要离开黑暗的光明”(C. H. I. 28),这个悖论性的组合清楚地表明了这一点:即使是这个世界上的所谓光明,其实质也是黑暗。“因为宇宙是完全的罪恶,神是完全的善”(C. H. VI. 4);这样一个作为“黑暗”与“罪恶”的世界,“死亡”就是它的象征。

58

1 En-Nadim,《群书类述》(*Fihrist al-Ulum*);阿拉伯语原文及德语翻译,参G. Flugel,《摩尼》(*Mani*; Leipzig, 1862)。——译注

2 最初的黑暗之王即使在前宇宙的阶段就被称为“这个世界的王”与“这些移涌的王”(The king of these aeons),尽管根据这个理论体系“世界”只是从两种原则的融合中才产生出来的。关于摩尼论及起源的学说,我们在上面引用了它开头的几句话,曼达派也有一个与此相平行的开头,它是这样写的:“有两个王,创造了两个自然:一个王造了这个世界,另一个王造了外面的世界。这些移涌的王佩戴着黑暗的剑与皇冠”(J 55)。这从逻辑上说的不连贯的,但是从象征意义上说,它比摩尼的抽象具有更多诺斯替的特征,因为黑暗的原则在这里是从一开始就被定义为是属于“世界”的,是通过对世界的诺斯替体验才最初构想出来的。“世界”是被黑暗决定的,“黑暗”也是完全由世界决定的。

“那由母亲所生的是生在死亡与宇宙中，那在基督里重生的是移居到了生命与八(the Eight)之中〔即离开了七(the Seven)的能量〕”(Exc. Theod. 80. 1)。由此我们明白了马克洛庇伍(Macrobius)引用的赫尔墨斯派的说法：灵魂“经过多少层次就要经历多少次死亡，才堕落到地上所谓的生命”(In somn. Scip. I. 11)。

六 “混合”、“消散”、“一”与“多”

再次回到伊朗的观念，两个相反的原初实体这种观念导致了“混合”(mixture)之隐喻，用以解释宇宙之起源与组成。然而，这种混合是不平均的，这一术语实质上表述了部分光明悲剧性地从它的主体中分离出来沉浸到了异质的元素之中。

我就是我，温顺者们〔即光明的存在者们〕的儿子。我是混合的，我懂得了哀叹。引领我走出这死亡的拥抱吧。(吐鲁番残片 M 7)

59 他们带来了活水，把它倾倒在浊水(turbid water)¹之中；他们带来了耀眼的光明，把它投入了浓重的黑暗。他们带来了清新的风，让它和入了熏风。他们带来了活火，把它弃之于吞噬之火。他们带来了灵魂，纯洁的玛拿(Mana)，把它推入无用的肉体之中。(J 56)

这种混合在此处运用了摩尼教体系中的五元素加以表达，这个体系显然构成了曼达派文献的基础。

你把生命(Life)的宝藏投入这无用的泥土之中，你把生命的道(word)弃之于必朽的道之中。(G 362)

当它进入了污浊之水，活水在哀叹哭泣。……当他混合活水

1 见本章末的词汇表。

与污浊之水,黑暗就进入了光明。(J 216)

甚至信使(the messenger)也屈服于这种混合的命运:

然后,在他里面的活火就起了变化……他的光辉潜息暗淡了……看吧,流落异乡之人的光辉是何等地消退了!(G 98f.)

在摩尼教中,混合的教义及其相对应的不混合的教义,构成了整个宇宙论与拯救论的基础,后面的章节会显明这一点。

与“混合”的观念紧密联系在一起的是“消散”(dispersal)的观念。如果光明或第一生命(the first Life)的部分从他分离出来,混入到了黑暗之中,那么原来的整体就分裂成了多:这些碎片就是消散在整个造物之中的火花。“是谁带来了赞美的歌,把它粉碎,随处丢弃?”(J 13)正是夏娃(Eve)的创造以及由她开始的生殖方式,促进了这些已经被黑暗的能量成功地吞没了的光明的颗粒进一步无限地消散,以这种方式力图更加牢固地把他们留在黑暗之中。于是,拯救就要涉及一个聚集的过程,把那些如此消散的东西重新收集起来,而拯救的目标就在于原初整体的恢复。

我是你,你也是我,你在什么地方我也就在什么地方,我消散在万物之中。从无论何处,你将聚集我,而聚集我也就是聚集你自己。¹

60

这个自我聚集的过程,被认为是同时伴随着“知识”之进步的,两者同步不分先后,它的完成就是从世界中最终解放出来的状态:

凡获得了这诺斯并把自己从宇宙中聚集起来的人……就不再滞留在这儿,而是升到了掌权者之上。²

1 摘自诺斯替的《夏娃福音》(*Gospel of Eve*)的残片,由伊皮法纽保存下来,参 *Haer.* 26. 3。

2 同上,参 *Haer.* 26. 10。

由于宣布了这种功绩,上升的灵魂就能应对诸天之监守者的挑战:

我已经认识了我自己,并已经从各处聚集了我自己……¹

从这些引文中很容易看出,整体(unity)与合一(unification)的观念就像多元性(plurality)、多样性(diversity)以及消散(dispersal)等观念一样,有内在的方面与形而上学的方面,即它们在应用于普遍存在时,同时也可以应用于个体自我。这两个方面从一开始的互补进而达到更为完整的重合,随着内在的方面得到持续的实现,从而使原来的神话含义中的粗糙的形而上学的方面得到净化,这是更高级的、或更哲学化的诺斯的形式的一个标志。对于瓦伦廷派来说,他们的灵意化的象征意念,标志着解除神话(de-mythologizing)道路上的重要一步,“合一”(unification)正是“每一个人”所要达到的“对父的知识”的定义:

正是通过合一,每个人将接受自己的再次回归。通过知识他将以合一的见解净化自己的多样性,就像用火吞噬掉自己里面的物质,用光明驱逐黑暗,用生命赶走死亡。(GT 25:10-19)

61 必须注意的是,在瓦伦廷的体系中,这种成就归因于处在普遍存在之层面上的诺斯(gnosis),这里的“恢复合一”(restoring of Unity)与“吞没物质”(engulfing of Matter)意味着整个低级物质世界、即可感觉自然的解体——不是通过外在力量的行为,而仅仅是依靠心灵的内在事件:超越尺度上的“知识”。我们将在本书第八章中看到:瓦伦廷派依靠何种思辨原则,为这种初看似乎只是私人的主观行为建立起了客观的、本体论上的有效性,以及他们的学说又是如何合理地说明个人合一就等于是整个宇宙与神的重新合一。

当瓦伦廷派的思辨离神话更远的时候,合一(unity)这个观念及其对立面的两个方面,即普遍的(形而上学的)一面与个体的(神秘的)一面,就成为随后的思辨中的一贯主题。奥利金的体系与诺斯替思想的

1 摘自诺斯替的《夏娃福音》(Gospel of Eve)的残片,由伊皮法纽保存下来,参 Haer. 26. 13。这个段落在后面有全文的引用,见本书第 154 页。

相近之处是很显然的(教会对他的谴责也是恰如其分的),他以形而上的合一的丧失与恢复这些范畴来看待实在的整个运动。¹但是,在思辨中从“一与多”的形而上学得出完全神秘的结论的,乃是普洛丁。消散与复聚这两个关于实在之总体的本体论范畴,同时也是每一个灵魂潜在体验的行为模式,内在的合一就是与“一”的联合。由此呈现出了新柏拉图主义的框架:内在的从多到一的上升,梯子的第一级是伦理的,然后是理论的,最顶点的阶段是神秘的。

努力上升到你自己里面,从身体中聚集你所有的成员,它们从曾经富有大能量的合一中消散分布为众多。收集并且统一那些与生俱来的观念,努力厘清那些混乱的观念,并且把那些模糊的拉入光明之中。(Porphyr. *Ad Marcell.* X)

这种新柏拉图主义的合一观作为个人生活的原则,很有可能通过波斐留斯(Porphry)的著作,传到了奥古斯丁那里,并在奥古斯丁的强烈主观的方式中,重心由形而上学的层面完全转移到伦理的层面去了。

由于邪恶的行径,我们已经从唯一的至高的真神退出、离弃与堕落了,并且把我们自己分散到多(many),被多分裂并且粘附于多:有必要……多应该齐声欢呼一(One)(基督)的到来……从而我们从多里面解放出来,走向一……并且在一的正义中称义,合成为一。(Trin. IV.11)

62

通过节制,从已经倾向于一的多当中,我们被集中起来。(Confess. X.14; cf. Ord. I.3)

“消散”最终获得了我们现在应该称之为存在主义的含义:通过身体的感官,灵魂被那些属于世界的俗虑与诱惑所“分散”(distractio)。也就是说,“消散”已经转变为个人拯救框架中的一个心理学与伦理学

1 见 Jonas,《诺斯与古代晚期精神》,同前,卷二,页 175—223。

的概念。

七 “堕落”、“下沉”、“囚禁”

有关生命进入到目前这种苦厄状态之中的方式有多种表述,其中多数把它描述为一个消极过程,也有一些则把它描述成更为主动的转向。“灵魂的族类(the tribe of souls)¹从光明的屋子中被送到了这儿”(G 24);“生命的宝藏从那儿拿了过来”(G 96)或“从那边带到这里”。更为剧烈的是堕落(falling)的意象:灵魂或灵,作为最初生命(the first Life)或光明的一个部分落到了世界或肉体之中。这是诺斯替主义的一个根本象征:在大多数诺斯替体系中,前宇宙时期神圣根源之中某一部分的堕落,乃是构成了宇宙之起源与人类存在的基础。“光明落入到黑暗之中”,这标志了神圣剧本的早期阶段,而“光明照耀在黑暗之中”则可以说是显示了这同一个剧本的后期阶段。堕落如何发生,以及要经历哪些阶段,这是各种大相径庭的思辨的主题。除了在摩尼教以及一些相关的伊朗类型的体系中整个过程是由黑暗的能量所肇始的之外,这种神明的向下运动之中都有自愿的因素:灵魂(作为神秘实体)有一种偏向更低领域的罪恶“倾向”,伴随着好奇、虚荣、肉欲之类的各种动机,这是诺斯替主义中的原罪。这个堕落是在前宇宙时期发生的,它的后果之一就是世界本身,另一个后果就是个体灵魂在世界中的状态与命运。

灵魂一旦转向物质,她就燃起了对它的爱火,体验肉体快乐的欲望在燃烧,她再也不想与它分离。由此就产生了世界。从这一刻起灵魂忘记了她自身,她忘记了她原来的住处、她的真正核心、她的永恒存在。²

一旦从神的王国中分离出来并淹没在异质的媒介之中,灵魂的运动就会向着出发时所定的方向持续“下沉”(sinking):“我在这一切的世界中下落将要多久?”(J 196)然而,这个堕落过程的描写常常会加入

1 见本章末的词汇表。

2 语出 El Châtibî of the Harranites;后续部分见本书第 149 页注 1。

暴力的因素,这表现在与囚禁(captivity)有关的隐喻之中,我们在研究摩尼教的体系的时候会更多看到这一点。在这里只要举一些曼达派的例子就足够了。“是谁把我从我自己所住的地方、父母养育我的家带到这个囚禁之地?”(G 323),“为什么你把我带离我的住处,把我囚禁起来,扔入这恶臭的躯体中?”(G 388)¹

最后一句引文中出现的“扔”(cast)或“丢”(throw)这个术语需要稍加评论。就像我们在前面看到的那样,它的用法不限于囚禁的隐喻:它本身就有自身的含义,可以有很广泛的应用——生命被扔入(丢弃)在世界与肉体中。我们在与“混合”的象征有关的表述中遇到它,在那里它被用来解释宇宙与人类的起源:“卜塔希尔(Ptahil)²把第二〔生命〕(the Second [Life])塑造的形体扔入黑暗的世界之中。他在生命之外创造万物和塑造族类”(G 242)。这个段落指德穆革(Demiurge)创造宇宙的活动;在创造人类的活动中这个意象又再重复出现,而它的重要性也主要是在这儿。“卜塔希尔拿了一个隐藏的玛拿(Mana),是从生命的屋子里拿来的,把它带到了这里,并把它扔入亚当(Adam)与夏娃(Eve)里面”(同前)。未经授权的造物主擅自赋予他所造的人以灵魂,这是一再出现的表述。这个事件并不是生命的计划中所安排的,而是对于生命及神明阶层的暴力事件,德穆革后来感到的懊悔自责之情即是明证。“是谁愚弄我,致使我像个愚人,把灵魂扔入肉体之中?”(G 393)³甚至在前面所引的瓦伦廷的陈述中(见第39—40页),尽管它属于诺斯替主义中更倾向于以内在动机而不是以外在力量来解释前宇宙的历史的一个派别,我们也能遇到这样的表达:“我们被扔到了何方?”经由这个具体术语把不和谐音调引入到它前面的抽象、中性的动词系列(“是”,“成为”等形式)之中确乎是出于故意。在诺斯替主义对人的体验的描述中,这个意象具有它自身的象征价值。如果比较一下它在诺斯替主义中的用法及其最近在海德格尔(Martin Heidegger)

1 监狱、球与锁链、绳索、罗网经常用来象征身体。

2 见本章末的词汇表。

3 在基督教的诺斯替主义中也有创造主的自责。在《巴路克书》(*Book of Baruch*)中甚至可以看到创造主向至高神哀恳,只是没有获准:“主,请让我摧毁我所造的这个世界,因为我的灵(pneuma)羁绊在人类中,我要把它从那里解脱出来。”(Hippol. V. 26. 17)

对人的存在的哲学分析中的用法,那将会很有价值。¹我们在这里只是想说,在这两种用法中,“被扔”不仅仅是对于过去的描述,而且它也是被过去所决定的目前的生命状态的特性。正是从诺斯替者对目前状态的体验之中,这个关于其产生的戏剧化意象才投射到过去,并且也构成了对这种体验的神话表达的一部分。生命问道:“是谁把我扔进这世界的苦难之中,是谁把我送入罪恶的黑暗之中?”(G 457)她又哀求道:“把我从这个世界的黑暗中解救出来,回到那我原本被扔出来的地方吧”(G 254)。针对这问题,伟大的生命(the Great Life)回答道:“你来到这儿,不是出于伟大生命的意志,乃是出于你自己的意志”(G 329);“你现在所住的屋子并不是生命所建造的”(G 379);
 65 “这个世界不是出于生命的意志所造的”(G 247)。在后面我们将会知道这些否定性的答案在肯定性神话中意味着什么。诺斯替神话关注的确乎是要把诺斯替主义者在对存在的洞察中所经验到、并通过这些问题及其否定性答案直接表达出来的残酷现实,翻译成一个解释性框架,由它的起源来解释其目前状态,同时也表达了对这种状态加以克服的应许。

如此这般被“扔进”这个世界的生命表达了它处在其中的境地与情绪,我们现在就要开始思考一组表达了这种境地与情绪的隐喻。在大部分诺斯替资料中,这些隐喻指向的不是普通意义上的“人”(man),而是指象征性的、神话意义上的存在者,它是一个神圣的人物(divine figure),同时作为牺牲者与救主,以独特的悲剧角色居住在这个世界上。然而,由于这个人物在思想体系中的含义乃是人的原型,他的命运的全部重负都要依靠他自己的人格(他的名字通常是 Man,尽管他也可以是女的)来承受,因此他的以第一人称描述的苦难,哪怕所陈述的是前宇宙的事件,我们也可以把它们看作是那些让他讲话的人的体验的再现。在下面的描述中,我们也因此不再加以区分,无论我们的陈述指向神话剧本中的哪个阶段或哪个人物,我们都把它们看作是在思考人在世界中的存在。

1 关于“被投掷性”(Geworfenheit),见 M. Heidegger,《存在与时间》(*Sein und Zeit*; Halle, 1927),页 175 及后。诺斯替主义者与存在主义者见解之间的比较,我在书末作了尝试,见第十三章。

八 孤苦、恐惧、思乡

我们在开头对“异乡”这类概念的分析中揭示出来的所有情绪上的含义,都在诺斯替神话与诗歌当中得到了清晰的表达。曼达派的记叙文与歌谣、瓦伦廷派关于迷路的苏菲亚冒险的奇思异想、《比斯替苏菲亚书》(*Pistis Sophia*)中长长的哀叹,其中都丰富地表达了被遗弃在这个世界上的灵魂的恐惧与思乡之情。我们选了少量的例子。

曼达·哈伊(Manda d'Hayye)对阿诺西(Anosh)¹说:不要害怕,不要灰心,也不要说他们把我独自一人留在这个罪恶者的世界中。因为我不久就要来到你那里……〔阿诺西孤独地留在这个世界里,冥思受造的世界,尤其是冥思行星及其各自的天赋与影响力:他耐不住恐惧与空虚孤独:〕那些罪恶者正在密谋对付我……他们彼此说,在我们这个世界将不再听到生命(Life)的召唤,它〔这个世界〕将是属于我们的……日日夜夜,我设法逃离他们,我独自站在这个世界上。我举目仰望曼达·哈伊,他对我说过,我不久将来到你那里……每天,我都举目张望我的兄弟们所行走的路,那一条曼达·哈伊来的时候要经过的路……曼达·哈伊来了,他向我召唤,并对我说,小阿诺西,你为何要害怕,为何在颤抖?……由于这个世界的恐惧压倒了你,我来是要开导你。不要害怕这个世界的罪恶的能量。(G 261ff.)

66

被抛弃的灵魂向往着解放,她说:

啊,到那时我将多么快乐!而现在却在这个恶者的世界里受苦,担惊受怕。啊,要是我走出了我在这个世界中所作的业,我的心将会何等兴奋!我这样流浪还要多久呢?我这样在一切的世界之中堕落还要多久呢?(J 196)

1 关于这两个人物,见本章末的词汇表。

来自于彼岸的生命逗留在这个世界中，他的失望之情的表达很感人：

我是一根藤，一根孤独的藤，留在这个世界中。没有高贵的种植者，没有照料者，也没有温柔的帮助者来到，来指教我各种事。(G 346)

被另外一个世界的人遗忘在这个异国他乡，这种情绪一再地出现：

七(the Seven)压迫我，十二(the Twelve)成为我的迫害者。第一位(the First)[生命]已经遗忘了我，第二位(the Second)也没有来找我。(J 62)

这种问题的形式在曼达派的文献中是如此显眼丰富，这极其鲜明地反映了迷失在异乡世界中的生命所感受到的茫然无助。下面摘录的一些段落前面曾经引用过：

67 我在脑子里思想这究竟是如何发生的。是谁把我从我自己所住的地方、父母养育我的家带到这囚禁之地？是谁把我带到这些罪恶者、虚幻居所的子孙们这里？是谁把我带到这些日日争战的叛乱者中间？(G 328)

我是伟大生命的玛拿(Mana)。我是强大生命的一个玛拿。谁让我居住在梯比尔(Tibil)之中，是谁把我扔进了这肉体的残骸？……我的眼睛本是住在光明之中时张开，现在却属于这残骸。我的心属于生命，来到这里却成了那残骸的一部分。是这残骸的道路，七(the Seven)不愿意让我走自己的路。我该如何服从、如何忍耐、我该如何安静我的心灵！我该如何听从七与十二的奥秘，我该如何深深地叹息！我温和的父的道(Father's Word)该如何居住在这黑暗的造物之中！(G 454f.)

这些引文作为曼达派文献的例子已经足够了。我们注意到了其中哀叹的调子，这正是东方资料的特征。

我们在前面引用过《纳赛内诗篇》(*Naassene Psalm*) (见本书第三部分)。在所有的希腊资料当中,它最戏剧化地描写了灵魂在这个敌意的世界迷宫中的困境。这个文本是不可救药地残缺了,任何修补都只能是尝试性的,然而它的总体上的内容还是足够清晰的。灵魂(Soul)作为第三本原处在前两种本原即灵(spirit)与混沌(chaos)之间,现在已经完全地融入混沌之中了。在那已经穿上了的无价值的形体之中,她挣扎劳苦。一个死亡的猎物,她有高贵的能量看到光明,她现在陷入到痛苦与哭泣之中。她因哀叹¹而快乐,在哀叹中她受诅咒,在诅咒中她死去,不断重生。她就这样流浪在罪恶的迷宫中找不到出路。是为了她的缘故,耶稣请求父派他到那里去,带着那能够使他穿过众移涌、解开他们的奥秘的印章。(Hippol. V.10. 2)

最后我们再引一些《比斯替苏菲亚书》第三十二章中的哀叹:

光明的光明啊,我从一开始就信仰你,现在听我的忏悔吧。²拯救我吧,哦光明,罪恶的思想已经进入了我的里面……我走了,发现自己在底下混沌的黑暗中,我没有能力摆脱,回到我自己的地方,因为我已经受奥塔德斯(Authades)[傲慢者]的全部流溢物的折磨……我哭喊救命,但我的声音却传不出黑暗,我向上仰望,盼望我所信仰的光明也许会来救我……我在那地方,哀哀地哭泣寻找我在高处时见到过的光明。那些移涌之门的守卫者追逐我,那些呆在他们的奥秘里面的都嘲笑我……啊,光明的光明,我在混沌的黑暗中受折磨……把我救出这黑暗的物质,让我不必再沉浸于其中……我用力从混沌与黑暗中向上仰望,等待着我的配偶,也许他会来为我战斗,可是他没有来。

68

九 麻木、昏睡、沉醉

上一节中的这些情绪范畴可以说是反映了人类的普遍体验,这种

1 为肉体的死亡而哀叹? 从这里开始的三个句子是整个文本中最令人怀疑的段落。

2 罪恶的堕落已经发生了。

体验在任何地方都可能产生,在任何地方都可以发现这种体验的表达,只不过一般不太表现在如此引人注目的形式中而已。有关人类在这个世界之处境的另一系列隐喻则更有诺斯替主义特色,并且在诺斯替主义表达的整个范围中经常出现,不分语言界限。地上的存在,一方面是以孤苦、惧怕与思乡为特征的,如我们刚才看到的那样,另一方面还可以描述为“麻木”(numbness)、“昏睡”(sleep)、“沉醉”(drunkenness)与“遗忘”(oblivion):也就是说,它具有了那些本来归于地下世界死亡状态的所有特征(除沉醉之外)。确实,在诺斯替思想中,这个世界就相当于传统所谓的“地下世界”(underworld),它本身就已经是死者的王国,即那些必须再次复活的死人的王国。在某些方面,这一系列的隐喻与前面那个系列的隐喻是相矛盾的:因为没有意识也就不会有惧怕。在神话的详细叙述中并没有忽视这一点:只有通过外来的影响,从无意识(“无知”)状态中苏醒过来,人才会受到启示,意识到他的以前并未意识到的处境,从而突然地感到了一阵恐惧与绝望;然而这个过程其实在此前的无知状态的阶段中就已经以某种方式开始了,在那种无知的生命状态中表现出一种保持那种状态、拒绝苏醒的倾向。

这种无意识(unconsciousness)状态是如何发生,又是以何种具体术语来描述的呢?“丢弃”(throw)之类的术语可以解释堕落的灵魂何以麻木,但是异在的介质本身,即作为邪灵实体的世界也在其中起了积极作用。在狄奥多·巴·科奈(Theodore bar Konai)所述的摩尼教宇宙起源论中我们读到这样的话:

当黑暗之子(sons of darkness)把他们吞噬,这五位光辉的神[原人[Primal Man]的儿子,后来消散在世界之中的那些灵魂的质料]就被剥夺了领悟力,由于黑暗之子的毒害,他们变得像被疯狗或蛇咬过的人。¹

1 在吐鲁番残篇中也有相平行的描写:“[阿里曼(Ahriman)]抓住了美丽的灵魂,把她锁在污秽之中。他把她弄得又聋又盲,因此她失去了意识,变得糊涂,以至于[一开始]并不知道自己的来处。”参 Salemann,《摩尼教研究》(*Manichäische Studien*; Bull. Acad. Imper. des Sciences; St-Petersbourg, 1912)。(见本书第316页〈订正与补充〉)

因此,这种无意识状态确实就是黑暗之子的毒害引起的。我们在整组“昏睡”隐喻中所讨论的,不仅仅是神话细节或叙述中的一个插曲,而是此世存在的一个根本性特征,超世界的神的整个拯救活动都是与此相关的。“世界”的这一方作了精心的努力,要创造并维持它的牺牲品的目前状态,并且抵制苏醒的活动,因为它的能量,甚至于存在都会受到苏醒的威胁。

他们以诡计劝我饮酒,给我品尝他们的肉。我忘记了我是王子,却去服侍他们的王。我忘记了那颗我的父母为了它才派我来的珍珠。由于他们的盛情款待,我沉入深深的梦乡去。((珍珠之歌),载《多马行传》)

最一贯、最广泛地使用的也许要数“昏睡”的意象。灵魂在物质中麻木了。亚当——这位种族的“头领”与人类的象征——处在深深的睡眠之中,与圣经中的亚当很不同,在这里,全体的人都“昏睡”在这个世界里。这个隐喻表达了人类全体被抛弃在这个世界之中。有些比喻强调了这种灵性的与道德的方面。人不仅仅是处于睡眠之中,而且是“喜爱”睡眠(“你们为何要喜爱睡眠,与那些睡着的人一起昏睡?”〔G 181〕);他们已经自暴自弃地让自己处在昏睡与沉醉之中了(C. H. I. 27)。即使已经意识到睡眠是在这个世界的存在中最大的威胁,也不足以使人保持清醒,而只是激起了祈祷:

你——伟大的生命——对我说,将会有声音每日来唤醒我,让我不要入睡。如果你向我召唤,罪恶的世界就不会陷害我,我也不会落到众移涌的手里。(G 485)

昏睡的隐喻也同样可以用来说明“此世生活”的感受只是一些幻觉与梦境,是我们没有能力加以控制的噩梦,在这里,“昏睡”就与“迷路”(erring)、“惧怕”(dread)等比喻联合起来了:

那么他想要人去思考的是什么呢?就是这个:“我就像夜里的阴影与幽灵。”当黎明的光浮现,这个人就会明白:那缠住他的恐惧

其实只是虚无……只要激起他们的恐惧与迷惑,使他们动荡、破碎与分裂,那么就会有许多的幻觉来萦绕他们,还会有空虚的幻想,就好像他们沉浸在梦乡,又似乎他们发现自己是恶梦的猎物。他们或似乎奔逃在某个地方,或似乎在徒然地追逐,或似乎发现自己卷入斗殴之中,在挥拳或挨打,或似乎落入了万丈深渊……直到他们走出这一切的那个时刻,就醒来了。然后那些经历过这一切迷乱的人,忽然间看到了虚无。因为它们只是虚无——即幻影之类的东西。(GT 28:24 - 29:32)

由于诺斯替的信息把自己构想为对世界之设计的反动,是一种旨在打破其魔力的召唤,因此昏睡及其相应的隐喻是典型的诺斯替呼吁
71 中的永恒的组成部分,它们也相应地把自己表述为“催人苏醒”的召唤。我们在讨论“召唤”的时候也因此会反复遇到这些隐喻。

沉醉的隐喻需要加以特别的评论。这个世界的“沉醉”是诺斯替主义对“世界”这一术语的理解中的精神方面的独特现象。它是由“无知的葡萄酒”(wine of ignorance)导致的(C. H. VII. 1),这个世界到处都用这种酒来款待人。这个隐喻表明,无知并不只是一种中性的状态,即知识的缺乏,相反,它本身就是知识的积极的对立状态,积极地阻挡知识,并维持无知。沉醉状态中的无知乃是灵魂对自身、自身的起源、在异乡世界中的处境的无知:沉醉所要压制的正是对流落异乡状态的自我意识;把人拖入漩涡之中,让他忘记自己的真正存在,乃是为了要使他成为这个世界的孩子。这就是这个世界的能量设“宴”请酒的信誓旦旦的目的。无知的沉醉受到了知识的“清醒”的对抗,这种宗教性表达的强化有时候会达到“清醒的沉醉”¹这样的悖论。因此,我们在《所罗门颂歌》(*Odes of Solomon*)中读道:

从主的泉源里流出了丰盈的话语之水,流到了我的嘴边。我畅饮那永恒生命的水,因此而陶醉,然而这陶醉并不是无知的陶

1 这也许是犹太人费洛(Philo Judaeus)的一个术语,在神秘文献中得到了广泛的流传。参 Hans Lewy,《清醒的酩酊》(*Sobria ebrietas*; Beihefte zur ZNW 9; Giessen, 1929)。

醉,它使我离开了空虚。(Ode XI.6-8)

他由此获得了知识……[就像]一个被灌醉的人开始清醒,回复了自制力,重新确认那些本属于他自己的东西。(GT 22:13-20)

这个世界为了诱感人,或更普遍地诱惑来自彼岸的异乡生命而摆设的纵情宴席,在曼达派文献的大场景中对此有反复的描写。下面的这个例子在原文中占了许多篇幅,我们在这里作了极大的缩写。对于不熟悉曼达派神话的读者,我们只是作一点解释:鲁哈(Ruha)是众行星的邪灵母亲,是这个世界的邪恶的灵,是光明之子的主要对手。¹ 72

鲁哈与众行星开始设下计策,说:“我们要陷住亚当,抓住他,让他与我们一起留在梯比尔(Tibil)之中。当他吃喝的时候,我们要陷住这个世界。我们要在这个世界里拥抱,在这个世界里建立一个团契。我们要用荆棘与笙歌把他陷在这里,不让他离我们而去……我们要引诱生命的族类,把它砍断留在我们这个世界里……起来吧,让我们庆祝,起来吧,我们一起来畅饮。让我们施行爱的奥秘,引诱整个世界!……我们要沉寂生命的召唤,我们要在屋子里扔进永远不能解决的纷争。我们要杀死外来者。我们要使亚当成为我们的忠实者,看有谁还能作他的拯救者……我们要摧毁他的聚会,摧毁那由外来者建立的聚会,使他在这个世界里没有这样的聚会。这所屋子将只是属于我们的……外来者在这个世界里还能做什么,使他可能在其中为自己找到聚会呢?”他们带来了活水,把污浊之水倾入其中。他们带来了种族的头领,在他身上施行欲爱与色欲的奥秘,通过它,所有的世界都燃起了欲火;他们

1 鲁哈(Ruha),字面意思为“灵”。把这个术语逆用以指称最高级的人格化的罪恶,这是宗教历史上的一个有趣的插曲,更为悖论性的是:这位反神明的人物的完整称呼是“鲁哈·库萨”(Ruha d'Qudsha),即“圣灵”(Holy Spirit)。这个悖论表明了其原因:对基督教教义的强烈的敌视,曼达派传统认为基督教教义的奠定者已经窃取并误用了他的老师施洗约翰(John the Baptist)的信息。“圣灵”被理解为是一个女性,这个人物的模糊性在基督教的诺斯替主义中也可以看到,我们在讨论苏菲亚思辨的时候将会明白这一点。

在他身上行诱惑,于是所有的世界都被诱惑。他们在他身上行沉醉的奥秘,于是所有的世界都沉醉了。……诸世界都因此醉了,把他们的脸转向了红海(Sufsea)¹。(G 120ff.)

73 我们只是对这个动人的场面略加几句评论。这个世界在它的极大诱惑中最主要的武器乃是“爱”(love)。在这里我们遇到了诺斯替思想中一个广泛的主旨:对于欲爱与所有感官快乐的怀疑。它被看作是人陷在这个世界之中的最突出的形式:“灵性的人将会认识到自己乃是不朽的,而欲爱是死亡的根源”(C.H. I. 17);“凡珍爱肉体的人是出自于欲爱的错谬,他留在黑暗之中,在感官中迷失受苦,受死亡的捉弄”(C.H. I. 19)。厄洛斯(eros)作为死亡的根源不仅仅包括性爱(对于柏拉图来说,它是争取不朽的动力)。对于这个世界上的事物的总体上的欲望可以表现为许多形式,通过所有这些形式,灵魂才离开了她自己的真正目标,处在他乡居所的魔力之下。

不要爱世界和世界上的事。人若爱世界,爱父的心就不在他里面了。因为,凡世界上的事,就像肉体的情欲、眼睛的情欲,并今生的骄傲,都不是从父来的,乃是从世界来的。(约壹 2:15-16)

这里所提到的三种倾向,“肉体的情欲”、“眼睛的情欲”与“今生的骄傲”,后来在奥古斯丁那里是这个世界之普遍诱惑的主要范畴(Confess. X. 41ff.)。曼达派文本中的“欲爱的奥秘”(mystery of love)是这一个观念的神话版本。

十 这个世界的喧闹声

在曼达派的场景中,这个世界的密谋还暗示了另外一种现象。这场纵情的欢宴旨在把人卷入到醉酒的漩涡之中,它除了使人沉醉之外尚有另一重功能:它的喧闹声淹没了“生命的召唤”(call of Life),使人

¹ 见本章末的词汇表。

听不到异乡人的声音。

他们将听不到那已经到来的异乡人的话语。……由于我们已经造了亚当，他将会服从我们以及我们的父卜塔希尔(Ptahil)。(G 244)

来吧，让我们使他听到大声的喧哗，他就会忘记天上的声音。(J 62)

然而，鉴于这个世界之能量可以预料的本质上的愚蠢，这持续的喧闹声还有另外一种十分不同的效果，最终会导致它自己的失效：

当他们的喧闹声传入到亚当的耳朵时，他就从麻木之中苏醒过来，举目向光明的地方看。他呼唤他的帮助者，呼唤温和而忠诚的乌特拉(Uthras)。他向这位使他能听到他的声音的希比尔·乌特拉(Hibil-Uthra)[这里代替了曼达派的哈伊(d'Hayye)]说：“这所屋子里发生了什么事？以至于喧闹声直达天上？”亚当这样说话的时候，眼泪不禁盈满了眼眶。……我走近他，牵着他的右手，让他的心依靠着它的抚慰。(G 126)

74

由此，这个世界自己的武器却伤了它自己：它本想使亚当耳聋，混淆他的视听，却同时也令亚当震惊，使他向往异乡者，竖起耳朵听外面的声音。

十一 “来自外面的召唤”

“一位乌特拉(Uthra)在外面召唤并教导亚当这个人”(G 387, J 225)；“在诸世界的门口站着库斯塔(Kushta)(真理)，他向世界里面提了一个问题”(J 4)；“这是曼达·哈伊(Manda d'Hayye)的召唤……他站在诸世界的外缘向他所选的人召唤”(G 379)。超越世界者(the transmundane)的声音穿透了这个世界的围墙，使他的召唤传到了里面。这就是那来自于另外一个世界的召唤：“一个召唤传来，启迪了所有的召唤”(G 90)；这是“生命的召唤”或“伟大生命”的召唤，就等于是光明冲破了黑暗：“他们[乌特拉们]将发出生命的召唤，照亮这必朽的

屋子”(G 91)。它是指向世界里面的:“我发出召唤传入到世界里面”(G 58);在喧哗声中,它就像根本不同的声音那样清晰可辨:“他以天上的声音向世界的一片混乱中召唤”(J 58)。

75 召唤(Call)的象征作为超越世界者把自己显现在世界之中的一种形式,对于东方诺斯替主义而言是根本性的,我们甚至于因此可以称曼达派与摩尼教为“召唤的宗教”(religions of the call)。¹读者会记得《新约圣经》里面的听道(hearing)与信道(faith)之间的紧密联系。我们在曼达派文献中可以发现许多这一类的例子:信是对来自于彼岸世界之召唤的回应,这召唤不能看到,而只能听到。摩尼教的象征则更甚,把“召唤”(call)与“回应”(answer)分别实体化为两个神圣人物(见本书第 75 页)。在《珍珠之歌》(*Hymn of the Pearl*)中,天上者寄给他们那些流放在世界之中的同胞的那封“信”,在到达的时候就转变成了“声音”:

王用右手封了印的那封信,就像一位信使……他就像是一位天使那样飞来,落在我的身旁,完全地变成了话语。听了他的声音,我就苏醒了,从麻木状态中清醒过来……指引我的路,让我回到我们光明的家乡。这封催我苏醒的信,我发现它就在我所行之路的前方,这一封用他的声音把我从沉睡中唤醒的信……

在瓦伦廷的精致体系中,这召唤是以具体的“名字”来呼唤的,也就是呼唤这个人的神秘的灵性的名字,是从永恒就由神“刻写”在《活者之书》(*Book of Living*)中的²:

那些他(He)预先知道名字的人,最后就会被召唤,他也会知道父所呼唤的正是他的名字。因为那不曾被唤到名字的人是无知的。确实,如果一个人的名字没有被呼唤,那他怎么能够听到呢?

1 “召唤的召唤者”(Caller of the Call)是摩尼教传教士的头衔;晚至伊斯兰,用于指称传教的词是“召唤”,用以指传教士的词是“召唤者”。

2 像写有“名字”的“书”这样的神秘主义观念在《真理的福音》(*Gospel of Truth*)中是很明显的,某种犹太思辨可能是它的来源;但是其中的要义也广泛地存在于东方思想之中——见本书第 73 页所引的曼达诗歌中的一句:“谁呼唤我的名字,我就呼唤他的名。”

因为那保持无知直到终了的人，乃是“遗忘”(Oblivion)的造物，会随着它一起毁灭。若不是这样，这些苦难的人为什么没有听到自己的名字，没有听到召唤呢？(GT 21:25 - 22:2)

最后，这召唤也是预示性的，宣布了世界的终结：

一种召唤响彻了整个世界，光辉者从每个城市中离开。曼达·哈伊(Manda d'Hayye)把自己显示给所有人的子孙，把他们从黑暗拯救到光明之中。(G 182)

十二 “异乡人”

这召唤是由一位为了这个目的而被派到世界来的人发出的，超越 76 的生命在他的身上再次承受了外来者的命运：他就是信使或使节，相对于这个世界而言，他是异乡人。鲁哈(Ruha)对众行星说：

这个人不属于我们，他的话也不是你们的话。他与你们并没有联系……他的话语来自于外面。(G 258)

“异乡者”这个名字也暗示了他降临到这儿之后所受到的各种对待：首先是那些发觉自己流落异乡被放逐在这儿的人欢呼他的到来（“亚当爱上了这位异乡人，他的话语是异乡的，是疏远这个世界的”——G 244）；继之是宇宙的势力感到惊愕，不明白在他们这儿发生了何事（“这个外来者在这屋里做了什么，以至于在这里面为他自己建立了聚会？”——G 122）；最后则是这所屋子的儿子们联合起来抵抗这位冒犯者（“我们要杀死这个外来者……我们要扰乱他的聚会，以便使他与这个世界无份。这整个屋子将只属于我们”——G 121f.）。他降临于这个世界所带来的直接影响，《真理的福音》有强而有力的描写：

当道(Word)显现的时候，道在那些讲叙它的人的心灵之

中——它不仅仅是一个声音，而且也呈现为形体——在众器皿之间引起了极大的混乱，有一些被倒空了，另一些被充满了，有一些得到了供应，有一些则倾倒了，有一些被圣化了，有一些则破成了碎片。所有的空间都摇晃混乱，既不固定也不安稳。“错谬”(Error)被激动起来，不知道它该做什么。它受到折磨，并且哀叹、烦恼，因为它一无所知。由于诺斯是“错谬”及其所有流溢物的剋星，随着诺斯的靠近，“错谬”就成为空，里面再没有什么东西。(GT 26:4-27)

就这样，生命为了恢复自身，在它其中一位不堕落的成员里面，降临到这个世界地狱之中，“用这个世界的苦难来包裹自己”，并担当了从光明王国中远远地流放出来的命运。这我们可以称之为神的第二次降临，与早先的那一次悲剧性的堕落区别开来，早先那次堕落所导致的结局正是现在所要拯救的对象。上一次生命羁绊在这个世界之中是通过“堕落”、“下沉”、“被投掷”、“被俘虏”的方式，而它的这一次进入性质是很不相同的：异乡人是伟大生命派遣来的，握有权力，他进入这个世界，不是因为堕落，而是出于自己的主动。

一个召唤的到来启发了所有的召唤。一句话语的到来启发了所有的话语。一个蒙爱的儿子到来了，他形成于光辉者的腹中……他的形象在他的地方很是安全。他的到来伴随着生命的觉悟，带来了他的父授予的诫命。他穿着活火的外袍来到，他自己自动地来到了你们的〔鲁哈的〕世界。(G 90)

我是约卡巴-库斯塔(Yokabar - Kushta)，从我的父的屋子出发来到这里。我来到这里，带来了隐藏的辉煌与无尽的光明。(G 318)

“出发”与“来到这里”确实要从字面的空间意义上来理解：它们确实是从实在的“路”的意义上从外头进入到这个世界的圈子之内，在路途中要穿越所有包围着它的壳，即多层次的层面、移涌或世界，以便进入人被囚禁于其中的最里层空间。

为了他请派遣我吧，父！
 持着印章我将降临，
 我所走的路要穿过所有的移涌，
 所有奥秘我将解开，
 我将彰显诸神的形式，
 我要传达
 神圣道路的秘密，
 也就是知识。
 （纳赛内诗歌《灵魂之诗》）

这穿越宇宙体系的路途在本质上是强行打通的，因此已经是对于宇宙能量的胜利。

以已经到来的他的名义，以正在到来的他的名义，以将要到来的他的名义。以那一位异乡人的名义，他强行地穿过了诸世界而到来，他劈开了穹苍(firmament)，彰显自身。(G 197)

在这里我们明白了何以仅仅依靠从外面传进来的催人苏醒的召唤 78 是不够的：人不仅仅要被唤醒并召唤回去，而且，他们的灵魂如果要逃出这个世界的话，需要真正地劈开天穹的“铁墙”，那道阻隔内外的障碍。只有神自身进入这个体系的实际行动才能打开缺口：“他打破了他们的瞭望塔，在他们的堡垒上打了一个缺口”(J 69)。“穿透了暴君的空荡荡的诸空间，他把自己置于那些受遗忘鞭打的人的头脑里”(GT p. 20, 34 - 38)。由此，信使的降临这一行动本身就已经为灵魂的上升预备了道路。然而，依据不同体系的不同程度的灵性化，重心可以由这种神话的功能不断转移到纯粹的宗教功能，也即寓于诸如此类的召唤以及所传达的教训之中的功能，并由此可以转移到个体对召唤的回应作为人类对于拯救所起的作用上。瓦伦廷派的《真理的福音》中的耶稣就是这种功能：

通过他，他觉悟了那些由于“遗忘”(Oblivion)而在黑暗中的人。他让他们觉悟，并为他们指出了一条道路，这条道路就是他教

给他们的真理。正是因为如此,“错谬”(Error)才对他发怒,迫害他,压迫他,消灭他。(GT 18:16-24)

在这里我们顺便提一下,有许多“基督教的”诺斯替主义在总体上是这样来理解基督的受难及其受难的原因的:基督的受难是由于低级造物势力(宇宙本原“错谬”通常人格化为掌权者之一)的敌意,他们的统治与生存受到了基督之使命的威胁;并且,通常他们加之于基督的苦难与死亡根本不是真的。¹

分析到最后,到来的那一位与他要到他那里去的那一位是相同的:作为救主的生命等同于那将被拯救的生命。异乡者从外面来到这个流落在世界里面的他那里,同样的描述性语言也可以在这两者之间交换使用。两者都在受苦与胜利之中,因此,我们常常很难在这两者之中区分到底是谁在讲话,或某句话到底指谁。这个世界中的囚犯也称为“异乡人”(参 J 67ff., 在这里这个名字用于指被拯救的人),他通过与从外面派来的异乡人相遇而恢复了原来的性质:

我是个异乡人(an alien man)……我看到了生命,生命也看见了我。我为旅途所作的预备来自于这位异乡者(the Alien),他是生命所挑选并栽培的。我将到这个异乡人所爱的那些好人中间去。(G 273)

这里强烈暗示了同一个实体有主动与被动的双重角色。最终是降临的异乡者拯救了他自己,也就是拯救了他自己的曾经丧失在这个世界的那些部分,为了这些部分的缘故他自己必须成为这个黑暗土地中的异乡者,最后成为“被拯救的拯救者”(saved savior)。“生命支撑生命,生命发现了他的自己。”(*Mandäische Liturgien*, p. 111)

这个寻找、发现、聚集他自身的过程伸展得极远,延及到宇宙存在的整个时空。“我流浪在诸世界与诸年代之中,最终来到了耶路撒冷的

1 必须补充说明,《真理的福音》并非如此:在那里,耶稣受难时曾经说过的话透露了情绪上的热烈与神秘感(“啊! 伟大、崇高的教训”),这暗示了它的宗教重要性远甚于在包括大部分已知瓦伦廷派文献自身在内所谓的基督教的诺斯替主义文献。

门口”(J 243)。这就导致了这样一个观念：救主并不只是一次来到这个世界，自从有时间开始，他就以不同的形式流浪在历史中，他自己流落在这个世界上，常新地启示着自己，直到聚集的过程完成，他才放下了在宇宙中的使命（这个教义最为完备地表达在伪克莱门派〔Pseudo-Clementine〕的《布道文》中，见本书第 212 页）。除了不断变换的人的肉身形态外，他的存在的永恒不变形式就是来自彼岸的召唤，回响于整个世界之中，在世界中代表着世界中的异乡者；在他的多次显身之间，他则不可见地行走于时间之中。

我来自光明的所在，
来自于神的明亮的居所。
我来触摸心灵，
度量试探所有的灵魂，
看看我要住在谁的心里，
休息在谁的灵魂里。
谁思念我，我也想念他；
谁呼唤我的名字，我也呼唤他的名字。
谁在下界向我祈祷，
我也在光明的上方为他祈祷……
我来是要寻找
可靠而信仰的心。
当我没有住在他们中间的时候，
我的名却还在他们的嘴上。
我带着他们并指引他们向光明的世界……
(G 389f.)

80

十三 召唤的内容

召唤所要传达给人们的是什么呢？它的内容是由它的“唤醒”的目的所决定的，对这一目的的申明有时候就构成了整个信息本身，而这个声明几乎在所有的情况下总是它的开头部分。“我是那在黑夜的移涌中催人从昏睡中苏醒过来的召唤”，这是希波利特(Hippolytus)摘录的

《彼拉特》(*Peratae*)经书的开头(*Refu. V. 14. 1*)。在这里,这个召唤本身就是其内容,它只是说,听到了这个召唤带来的效果:从昏睡中唤醒。信使或那些派遣信使的人总是把催人苏醒指定为信使之使命的本质。

我是一句话语(word),是话语们的儿子,这些话语以贾瓦尔(Jawar)的名义到来。伟大的生命召唤我、指导我、预备我,而我,阿诺西(Anosh)(人),就是伟大的乌塔拉(Uthra),强大者的儿子……他派我来观察这个领域,把他们从沉睡中摇醒,让那些麻木的人起来。他对我说:“去吧,在梯比尔(Tibil)中给你自己聚集一批追随者……在里面挑选,并把所选的带出这个世界……教导这些灵魂,不要让他们死亡消灭,也不要让他们留在浓重的黑暗中……当你到了地上的梯比尔,恶者将不认识你……不要害怕,也不要气馁,不要说,我独自站在这儿。当恐惧压倒你的时候,我们将都在你的身旁……”(G 295f.)

他们给予守卫者们一个高尚的召唤,把那些麻木的人摇醒,让他们起来。他们去唤醒那些失足跌出光明世界的灵魂。他们去摇醒他们、唤醒他们,让他们的脸朝向光明的地方。(G 308)

- 81 据此,召唤的最初效果总是被描写为“苏醒”(awaking),在诺斯替版本的亚当的故事中就是如此(见下一节)。通常,仅仅由正式的劝勉“从你们的麻木中醒来吧”(或“从沉醉中醒来吧”,或较少出现的“从死亡中醒来吧”)再加以隐喻式的修饰以及不同的句式,就构成了诺斯替式的召唤的整个内容。然而,这个简单的祈使句却包括了整个思辨框架,而昏睡、沉醉、苏醒等观念都在其中获得了具体的含义;并且,这个召唤作为规则清楚地使得这个框架成为它的内容的一个部分,也就是说,它把苏醒的命令与以下这些教义的要素联系起来了:关于人的天上起源及其超越的历史的提醒;拯救的应许,以及与此相关的拯救者对自身的使命及降临这个过程的过程的描述;最后是从实践上教导应如何生活在这个世界上,才能与新获得的知识相一致,并为最后的上升做好准备。由于这三个要素包含在一个完全的诺斯替神话的壳里面,因此,

诺斯替的催人苏醒的召唤其实就是对诺斯替教义之总体的某种缩写。压缩在少数几个术语之中并通过信息传播的诺斯，就是宇宙论—拯救论神话的总体，在它的叙述之中，信息本身的活动只是说了一句话，事实上它是整个运动得以回复的转折点。这个作为理论总体之压缩的“知识”，也包含了在实践上对这种从世界的束缚中解放出来的正确“道路”的知识的实行。在这个召唤的无数文献版本中，对于起源的提醒、拯救的应许、道德上的教导，这三个要素中的这个或那个方面会得到特别强调或绝对的表达。

我们将从诺斯替文献中引述一些这类催人苏醒的召唤，先从摩尼教的例子开始。在结构严谨的摩尼教宇宙剧本中，这一类的召唤最初发生在我们这个宇宙起源之前，它是向原人(Primal Man)召唤，他在前宇宙时期光明与黑暗的最初较量中失败并被吞没，无知觉地躺在深渊里。下面的这个场景摘自于狄奥多·巴·科奈(Theodore bar Konai)的叙利亚文的叙述。

接着，活灵就以很大的声音召唤；活灵的声音像一把利剑剥光了原人的形体。他对他说： 82

你安心吧，处在邪恶之中的善人，
黑暗之中的光明者，
居住在野兽的狂怒之中的神，
这些野兽不知道他¹的荣耀。

最初的人回应他，并说：

来吧，来安慰那死去的人，
来吧，宁静与平和的宝贝啊！

他又进一步对他说：

¹ 在文本中是：他们。

光明的儿子们在他们的城里，
如何与我们的父在一起？

然后这“召唤”对他说：他们相处得很好。然后“召唤”与“回应”彼此联合起来，上升到生命之母 (Mother of life) 与活灵 (Living Spirit) 那里去。活灵穿上了“召唤”，生命之母穿上了“回应”，就是她所爱的儿子。¹

在这里，召唤表面上只是简单的一声问候。然而，它却包含了对被问候者之来源的提醒，即重新唤醒他对他自己的知识，这知识在黑暗的毒害中失去了，同时还包含了拯救的应许。“处在邪恶之中的善人”之类的称呼代表了提醒；“你们安心吧”这样的问候则代表了拯救的应许。
83 最初的人对于光明之子在他们的城中的处境的试探性询问，必须要与这一事实联系起来加以理解，即他走上这样的命运是为了保护他们。从愚昧状态中苏醒过来以后，他想要知道他所作出的牺牲是否已经达到了目的。

这一场景的另一版本在吐鲁番残篇 (Turfan fragment M7) 中也有出现：

抖落你们麻木于其中的沉醉，
清醒过来看着我！
从快乐的世界，

1 解释一下最后这个句子：生命之母创造了原人，这里的“回应”就是代表了他的苏醒了真正自我的表达。活灵已经派出了“召唤”，就像一个信使。现在两者都像穿衣服那样穿上了他们的所造者，即他们的所造者与他们的来源重新结合起来。就像前面提到过的那样，“召唤”与“回应”的拟人化是摩尼教思辨的特色 (杰格逊 [Jackson] 译为“呼吁者” [Appellant] 与“应答者” [Respondent])。因此，正如在所摘录的狄奥多·巴·科奈 (Theodore bar Konai) 的段落那样，吐鲁番诗歌残篇 (M33) 叙述了最初的父如何把“灵” (相当于这里的最初的人) 抛弃在敌人之中，生命之母为了他们的被俘的儿子而加以干预，于是克罗斯塔革神 (Chroshtag) 就被派到他那里去，得到解放的神就作为“回应”上升，母亲欢迎儿子回到家中。参 Reitzenstein, 《伊朗神秘主义》 (Das iranische Erlösungsmysterium; Bonn, 1921), 页 8。

从为了你们的缘故派我来的地方，
善的浪潮卷在你身上。

然后他回应那一位没有受苦的他：

我是我，温顺者们的儿子。
我被融化了，我明白了哀叹。
引我走出死亡的拥抱。

〔信使说：〕

活者的能量与繁荣
从你的家乡来到你身上！
随我来，温顺者的儿子，
在你的头上戴上光明的冠冕。¹

脱离神话背景，我们在另一份称为《死者祭文缩写》(*Abridged Mass of the Dead*)的吐鲁番文献中发现了向灵魂的概括的呼唤。

我的灵魂，噢，最光辉的一位……你到哪儿去了？回来吧。醒来吧，从沉醉的麻木中醒来吧，光辉的灵魂，到你从堕落的地方去……随我到那高处土地上的地方去，你从一开始就住在那地方的……²

我们再来看曼达派的文献，在这些文献中催人苏醒的召唤有极

1 根据 R. Reitzenstein,《希腊化时期的神秘宗教》，同前，页 58；另参 R. Reitzenstein,《伊朗神秘主义》(同前)页 3 中 Andreas 的翻译。参杰克逊的引文：“我来自于光明与诸神，成为他们的外来者，敌人们一起压在我身上，把我拖到了死亡”(M7)，引自 A. V. W. Jackson,《摩尼教研究》(*Researches in Manichaeism, with Special Reference to the Turfen Fragments*; New York, 1932), 页 257；另参同书的一段引文：“我离开伟大的陛下成为他们的外乡人”(同前，页 256)。

2 Reitzenstein,《伊朗神秘主义》，同前，页 11。

其多样的版本,向亚当(不同于原人)呼唤,或向世上无数的信者呼唤。与亚当联系在一起的象征我们在后面再讨论,在这里我们只是说,圣经中关于他睡在伊甸园里面的含义被转换成人类在这个世界中之境况的象征。其中与摩尼教版本正相对应的是如下的段落。

他们创造了信使,派他到诸世代的头领那里去。他用天上的声音向诸世界的混乱中呼唤。听到了信使的呼唤,躺在那里的亚当就醒来了……去会见信使:“平安地来吧,信使,那来自于父的屋子的生命的代表。亲爱的美丽的生命立在她的地方,是何等的稳固!而我的黑暗的躯体又是如何坐在这里的哀叹之中!”然后信使回答道:“……大家都爱你记得你,并……派我到你这里来。我现在已经来了,将会教导你,亚当,并把你从这个世界解救出去。凝听、倾听,并接受教诲,然后胜利地上升到光明的地方。”(J 57)

这里提到的教诲常常包括在召唤之中,用以解释“不要睡觉”的命令,有时候它会延长成为道德布道文,占据呼唤的整个内容,并以其极广的外延使基本场景成为一种完全的文学虚构。

一个乌特拉(Uthra)从外面呼唤教诲亚当,人。他对亚当说:“不要麻木,也不要昏睡,不要忘记你的主赋予你的使命。不要成为这个屋子的儿子,不要被称为在这个梯比尔(Tibil)里面的一个罪人。不要爱芬香的花环,不要与美貌女子取乐……不要爱诱人或骗人的幻影……在你出来与进去的时候,要记住不要忘记主[等等,等等]……亚当,看这个世界,它是一件完全没有内容的东西……你不要对它有任何寄托。梯子已经预备在那里,在上千级中他们选取其中之一。……芬芳的花环会凋谢,女人的美貌也会变得好像从未存在过……所有的作品都将消逝,到达它们的末日,

就好像从未存在过。”¹

有时候,催人苏醒的呼唤是直接与此世界的召唤联系起来的:它同时也是死亡的消息,并继之以灵魂的上升,如下面的例子。 85

救主来了,站在亚当的枕头边,把他从沉睡中唤醒。“起来,起来,亚当,脱去你发臭的肉体、污泥做的衣服、脚镣与束缚……因为你离开这个世界的时候已到,你的期限已满……”(G 430)

有时候,呼唤的整个内容都集中在一个劝人谨慎的警告中:

我向这个世界里面发出了一声召唤:每个人都要小心谨慎。凡小心谨慎者将从吞噬的火中解救出来。(G 58)

唤醒的典型句式也进入到《新约圣经》里面,在《以弗所书》五章 14 节中作为匿名者的引文出现:

1 与 G 387f. 及 J 225f. 相同。这个段落相对来说还是接近于召唤的虚构情景。在 G 16 - 27 中有十二页以上的劝勉辞以套话的形式出现:“我是纯洁的信使,我的主召唤我、使用我,说:去吧,去召唤亚当和他的所有族类,教导他们一切,关于高处的光明的王……关于光明的世界,永垂不朽者。与他讲话,让他的心觉悟……把知识教给亚当、他的妻子夏娃以及他们的所有族类。告诉他们……”然后接下来是一连串极其多样化的劝勉、警告和诫命,以反宇宙的态度结合在一起,下面是少量的例子:“(95)不要爱金银与这个世界上的财物。因为这个世界正在毁灭正在消逝……(103)以真、信与口中的纯洁话语,把你们的灵魂从黑暗拯救到光明之中,从错谬拯救到真理之中,从信拯救到对主的信之中。那救赎了一个灵魂的人于诸年代与诸世界中对我有益。(134)当有人离开身体的时候不要哭泣,既不要为他哭泣也不要为他哀伤……(135)你们这些可怜、苦难受迫害者,为你们自己哭泣吧,只要你们还在这个世上,你们的罪就会增加。(155)我所挑选的人,不要依靠你们所生活的这个世界,因为它不是你们的。把自己寄托在你们自己所作的好的工作上。(163)不要颂扬七与十二,这个世界的统治者……因为他们把那些来自于生命的屋子的灵魂的族类引上了歧路。”这一连串的劝勉以这句话结尾:“这就是亚当,生命的族类的头领所接受的最初的教诲。”括号中的数字表示利巴爾斯基版本中的段落。

所以主说：你这睡着的人当醒过来，从死里面复活！基督就要光照你了。

作为结论，我们从《波依曼德拉》(*Poimandres*)中引用希腊化的催人苏醒的召唤，它已经从神话中脱离出来，并被当作一种宗教伦理劝勉的典型风格加以使用。

86 人们啊，你们这些地上出生的人，你们把自己遗弃在沉醉与昏睡之中，以及在对神的无知之中——清醒过来吧！不要再沉醉，不要再迷恋于非理性的昏睡！……你们这些地上出生的人啊，你们有不朽的能量，为何还要把自己送给死亡呢？改变你们的道路吧，你们这些谬误的追随者与无知的陪伴者，离开黑光〔即这个宇宙的黑光〕，去分享不朽，抛弃腐朽。(C.H. I. 27f.)¹

十四 对召唤的回应

受召唤者如何回应召唤及其内容呢？召唤的第一个效果，当然是从这个世界的深深的麻木状态中苏醒过来。然后是醒过来的人对于召唤中所启示的他的处境以及对他的要求作出各种不同反应，接着可能就是受召唤者与召唤者之间进行的重要对话。比如，依据狄奥多·巴·科奈(Theodore bar Konai)，在摩尼教的创世论中，亚当对于苏醒与所接受的信息的第一反应是爆发出对自己处境的极端恐惧之情：

光辉的耶稣靠近了无辜的亚当。他把他从死亡的昏睡中唤醒过来，以便把他从许多魔鬼中救出去。就像一个正义的人看到有人被强而有力的魔鬼附体，就用他的力量使他安静下来——亚当

1 参照 C.H. VII. 1f.：“噢，你们往何处去，你们这些喝干了纯粹的无知之酒而烂醉的人……停下来，清醒过来，用心灵的眼睛观看……寻找指引者，他会用手牵引你们到知识之门，那里光明灿烂，没有黑暗，那里没有醉人，大家都清醒，用心去看他(Him)，他的意志将被看到。”

也是如此,因为他的朋友发现他沉在深深的麻木之中,就把他唤醒,骚扰他,把他摇醒,把诱惑人的魔鬼从他身上赶走,又把强而有力的掌权者从身上移走并捆绑起来。于是,亚当检视自己,发现了自己原本是谁。耶稣指给他看在上的父和他抛弃在万物中的自我¹,在豹子与大象的牙齿里,被吞噬者吞噬,被燃烧者燃烧,被狗吃,混合、束缚在万物里,被囚禁于发臭的黑暗之中。他让他起来,让他吃了生命树。于是亚当就大哭哀伤:他的声音大得惊人,像怒吼的狮子,撕裂[衣裳],捶自己的胸脯,并说:“那塑造我身体的有祸了,那些羁绊我灵魂的人有祸了,那些俘虏我的人有祸了!”

87

在上一节中我们遇到了与此相类似的对于召唤的第一反应,只是哀叹的声息更为沉默(吐鲁番残篇 M7,曼达文献 J 57)。

更质朴更有人情味的是曼达文献 G 430f. 中亚当的反应,它的开头我们在本书第 79 页已经引用了。在那里,我们看到催人苏醒的召唤是与死亡的信息重合的,接下来则表现了受地球束缚的灵魂对于不得不离开却又绝望地执著于这个世界的事物而感到恐惧:

当亚当听了这些话,他就哀叹自己的命运并哭了起来。〔他为自己离不开这个世界而争辩:〕“父! 如果我跟你走,谁来守卫这个广阔的梯比尔(Tibil)? ……谁来给牛套上轭让它犁地? 谁来把种子埋入地里? ……谁来给赤身露体的人穿上衣服? ……谁来解决村里面的纷争?”〔生命的信使说:〕“亚当,不要为你所居住的这个地方感到遗憾……因为这个地方并不安宁……这里的工将全部被抛弃,将不会再聚在一起……”〔然后亚当就请求,要求让妻子夏娃以及儿女们伴他一起上路。信使告诉他,生命的屋子里没有躯体也没有亲人。然后他就教给他道路:〕“我们要走的路很长,没有尽头……监管者安置在那里,看守者与收费者就坐在他边上……尺子已经预备好立在那儿,在上千人中他们只选一个好的觉悟的灵魂。”于是亚当就离开了他的躯体〔他一再地回头,留恋他的躯

1 或是耶稣的自我或是亚当的自我,但更有可能是指前者:见本书第 210 页及下有关“受难的耶稣”(Jesus patibilis)的教义。

体],然后他开始了穿越以太(ether)的旅途。[甚至到了这儿,对话还在进行;亚当再一次为他的躯体感伤,一再要夏娃——尽管他已经知道他“不得不一个人上路,独自地解决自己的斗争”——最后他被告知:]“亚当,让自己平静下来,保持沉默,善的安宁会笼罩你。去吧,上升到你的地方去,你的妻子夏娃也会在你之后上升。然后所有的年代将会结束,所有的造物都会毁灭。”

88 由此,对于个体的召唤是与所有灵魂回归的普遍末世论联系在一起的。

苏醒了灵魂最初回应召唤而发出的哀叹有各种不同含义,我们在其中应该加入她对伟大生命自身的埋怨甚至于控诉,要他解释刚刚启示给灵魂的这种不自然状态。因此,我们在 G 378f. (见本书第 78—79 页)中读到了召唤的一个版本:

当亚当听到了这些话,他就哀叹并且大哭起来。他对生命的乌特拉(Uthra of Life)说:“如果你知道这情况,为什么你还要把我带离我的地方,把我扔到这发臭的肉体之中囚禁起来?……”为此他回答他说:“亚当,保持沉默,你是整个族类的头领。这个存在的世界我们不能够压制。起来,起来,敬拜那伟大的[生命],臣服于他,生命便会成为你的救主。一旦生命成了你的救主,你就会上升,看到光明的地方。”

最后,灵魂要求伟大生命解释这个世界的存在以及她自己流浪在其中的原因:她问伟大生命“为什么”,这个问题远远没有因为苏醒、知道了自己的来源而得到平息,反而更令人激动不安了,它也成了刚刚所启迪的诺斯的主要的关怀。这一质询甚至被称为亚当向伟大生命自身直接提起的“有关世界的诉讼”。

亚当,你要上升,并向伟大生命陈述诉讼,你的诉讼是关于你居住于其中的世界。你对伟大生命说:“你为什么创造这个世界,为什么你要命令族类离开你的地方到那儿去,为什么你在梯比尔(Tibil)里面扔进纷争?为什么你现在又要我和我的

整个族类？”(G 437)

对于这一类问题的回答,是各种有关起源的诺斯替思辨的主要目标:其中有些形式我们将在论述各种不同思想体系的时候加以讨论。

然而,大部分对于召唤的回应并不是带着这种困惑争吵,而是愉快感恩地领受。“《真理的福音》对于那些人而言是快乐,他们从真理的父那里领受恩典,得以认识父。”(《真理的福音》开篇的话)

如果一个人有诺斯,他就是从上面来的存在。如果他受到召唤,他就会听得见,有所回应,并转向了召唤他的那一位,以便上升到他那里去。并且他知道呼唤的内容。有了诺斯,他就会执行召唤者的意志。他想要做取悦于召唤者的事,然后他就得到了安息。[每个?]人的名字都到了他这里。如此拥有了诺斯的人,就知道他来自何处以及去向何方。(GT 22:3-15)¹

89

快乐属于那些重新发现自己、苏醒了的人!(GT 30:13f.)

我们经常在这个背景中遇到一系列在《新约圣经》中相当熟悉的“听见”与“相信”:

亚当听见并且相信了……亚当获得了真理……亚当满怀希望地向上凝望,并且上升……(J 57)

在这里我们就遇到了信仰、知识与盼望三者的结合作为听到召唤后的回应。在同样的背景下有别处提到了爱:“亚当感到了对异乡人的爱,他的话语是异乡的,是这个世界所感到陌生的。”(G 244)“每个人都爱真理,真理是父的口,他的话语是圣灵……”(GT 26.33-36)基督教徒的读者肯定熟悉圣保罗的信、望、爱三德的结合(林前 13:13),他忽略知识而把爱高举为三者之中最大者,这并非没有理由,并且可能是

¹ 参照瓦伦廷表述的完整版本 *Exc. Theod.* 78. 2, 见本书第 39—40 页。

出于故意。

曼达派诗歌精彩地表达了对于信息的感恩的而且满怀信心的接受,以及随后的心灵的转化与生命的更新。有一些例子可以总结这种描写:

90

自从我们看到你的那一天起,
自从我们听到你的话的那一天起,
我们的心充满了平安。
我们信仰你,善者,
我们看到你的光并且不会忘记你。
在我们的所有日子里我们不会忘记你,
不会有哪一刻让你离开我们的心。
因为我们的心的心不会变瞎了,
这些心灵不会再拉回去了。(G 60)

从光明的地方我来到这里,
从你,光明的居所……
一个乌特拉(Uthra)从生命的屋子来陪伴我。
这位陪伴我的乌特拉来自伟大生命的屋子,
他手里拿着活水的拐杖。
他手里的拐杖,
长满了精美的叶子。
他给了我上面的叶子,
又完全从里面涌出祈祷与仪式。
他又把它们给了我,
于是我的生病的心得到了医治,
我的流落异乡的心灵得到安慰。
他第三次把它们给我,
于是他就使我头上的眼睛向上看,
让我看到我的父并认识他。
我看到了我的父,认识了他,
于是我向他提出了三个请求。

我向他要求温柔,里面没有反叛。
我向他要求强壮的心灵,
可以承受大事小事。
我向他要求平坦的道路,
可以上升并看到光明的地方。(G 377f.)

自从我爱上了生命的那天起,
自从我的心灵爱上了真理的那天起,
我不再信靠这个世上的任何东西。
我不信靠这个世上的
父亲与母亲,
我不信靠这个世界上的
兄弟与姐妹……
我不信靠这个世界上的
所造与所创造的东西。
我不信靠这个世界上的
整个世界与其中的一切作品。
我只是寻找我的灵魂,
对我来说她比诸世代与诸世界更可贵。
我去寻找我的灵魂,
诸世界对我有何意义?……
我去寻找真理
她站在诸世界的外缘。(G 390f.)

91

十五 诺斯替的寓意解经法

假如不对寓意解经法(Allegory)在诺斯替文献中的独特运用加以评论的话,这一篇关于诺斯替意象与象征性语言的描述便不完整了。寓意解经法也许是哲学家们的发明,在希腊文献中得到广泛的应用,是一种使得神话中的故事及人物与所阐明的思想相一致的方法。通过把古典神话中的具体故事与插曲看作是抽象观念的象征性表述,传统与

民间信仰中的这些久享盛誉的因素可以如此地被概念化,以至于一种更普遍的对于真理的共识似乎把最新的理智洞见与古老的智慧联合起来了。宙斯(Zeus)正是这样变成了与斯多亚学派中的宇宙“理性”(reason)相等同,其他的奥林匹克诸神(Olympic gods)则与宇宙本原的具体表现相等同。这种方法是如此专断,它可以宣称提炼出了古代神话的真正含义,并且脱去象征的外衣以概念化的翻译加以表达。与此同时,它也赋予当代的观念以神圣古老的色彩。因此这个倾向是和谐的,大胆的解释寓于个体神话的保守之中,它在本质上是敬重传统的:一个同质的关于最高级事物的知识遗产,被看作是统括了最古老的知识与最新的知识,在不同的形式之下教导着相同的道理。结果,神话尽管受到了自由的运用,但永远不会与自己的原意相矛盾,它自己的价值取向也不会被扭曲。在公元第一世纪,也就是诺斯替运动正在积聚力量的时期,亚历山大利亚的费洛(Philo of Alexandria)为了努力确立他的犹太信仰与他的柏拉图主义哲学之间的一致性,把寓意解经法用于为宗教自身服务,在此之前寓意解经法主要是使神话适应于哲学的一种工具。从他的学派中演进出来的寓意解经体系,后来被作为榜样传到了教会的早期教父那里。在他们那里,寓意解经的目的也是整合与综合。

- 92 诺斯替的寓意解经法,尽管也常常属于这种传统的类型,但是在它的最有分量的例子中却具有很不相同的性质。它并不采纳传统神话中的价值体系,而是通过颠倒使用原文中的善与恶、崇高与卑下、祝福与咒诅,以证明更深的“知识”。它并不旨在表明一致性,反而公然地推翻最根深蒂固的意义以及传统中最受敬重的因素而力图惊世骇俗。这种类型的寓意解经法之中的反叛格调不能忽视,它是诺斯替主义在古代晚期所持的革命性立场的一种表达。我们要讨论其中的三个例子,其中两个是涉及《旧约圣经》中的主题,为诺斯替主义对意义的颠倒提供了良好材料,第三个例子使用了希腊神话中的思想。

1. 夏娃与蛇(Eve and Serpent)

我们在前面已经遇到过对亚当睡在伊甸园里面的诺斯替解释(见本书第 63 及 80—81 页),其中隐含了对于睡眠以及他睡于其中的这个园子的创造者的极不正统的观念。最近发表的《约翰密传》(*Apocryphon of*

John)拼写出了对《创世记》故事的全面修正,其中的隐义是主对使徒约翰的启示。关于伊甸园:

第一位掌权者亚大巴多(Ialdabaoth)带来了亚当,把他安置在天堂(是由众掌权者创造的)里,他说这是一个令他“快乐”¹的地方:也就是说,他想哄骗他。因为他们(众掌权者)的快乐是苦,他们的美丽是乱糟糟。他们的快乐是欺骗,他们的树是敌意。他们的果实是不可救药的毒害,他们的应许是他的死亡。然而,他们的树是作为“生命树”种起来的:我将向你透露他们的“生命”的奥秘——它是他们的伪灵²,发源于他们,是要让他离开[光明],以使他不知道他自己的完美。(55:18-56:17, Till)

关于睡眠:

不是像摩西所说的“他让他睡觉”,而是他用幕把他的知觉蒙蔽起来,以无知觉使他沉重——正如他自己在预言(赛6:10)中所说的:“我要使这百姓心蒙脂油,耳朵发沉,眼睛昏迷。”(58:16—59:5)

93

诺斯替主义对于蛇,以及它引诱夏娃去吃生命树的看法也属于同一种反用的文风。圣经故事之所以强烈地吸引诺斯替主义者的原因不止一个,其中它提到了“知识”,这是不小的原因。由于是蛇劝亚当和夏娃去品尝知识,从而背叛创造主,因此蛇进入了许多思想体系之中,以代表“普纽玛”(pneumatic)的本原,在彼岸对抗德穆革的设计,从而它可以成为拯救能量的象征,而圣经中的神则被贬低为宇宙压迫的象征。确实,有不只一个的诺斯替派别取名于对蛇的崇拜(“奥菲特派”取自希腊文“奥菲特”[ophis, 蛇];“纳赛内派”取自希伯来文“纳赛内”[nahas, 蛇]——这个群体作为一个整体存在被称为“奥菲特派”);对于蛇的这种立场,是建立在对于圣经经文的大胆的寓意解释的基础之上的。这个版本发现于伊里奈乌(I. 30. 7)对奥菲特派的总结之中:超世界的

1 “快乐”是“伊甸”的翻译。

2 对于真正的、神圣的灵的歪曲模仿。

母亲,苏菲亚·普鲁尼可(Sophia-Prunikos),试图抵消她的儿子亚大巴多(Ialdabaoth)的德穆革活动,就派蛇去“引诱亚当与夏娃违反亚大巴多的命令”。这个计划成功了,两人都吃了“神〔即德穆革〕禁止他们吃的树。他们吃了之后就知道了彼岸的能量,并背离了他们的创造主”。这是超越的能量对抗世界的能量所取得的第一次成功,世界能量极力压制人里面的知识,这知识是光明在这个世界里面的人质:蛇的行动标志着一切地上的诺斯的开端,由于这个开端,诺斯就留下了反宇宙及其宇宙之神的印记,并且事实上就是反叛的一种形式。

94 《彼拉特》(*Peratae*)以大致连贯性,甚至于毫不迟疑地认为历史的耶稣是“普遍的蛇”的具体化身,即来自于天堂的蛇被理解为一个能量(见后文)。在巴贝洛-诺斯替派(非-奥菲特派)的《约翰密传》(*Apocryphon of John*)中,基督的这一身份在其论证过程中几乎是不可避免的,只是通过区分“生命树”与“知善恶树”而略略地回避了:基督确实使人违反掌权者的命令吃了后一种树,而蛇则使人吃另一棵树,等同于亚大巴多,它仍然保留着传统的败坏者的角色(这不是太明显,在对门徒提出的突兀问题的回答之中:“基督,这不是蛇教她的吗?”)。因此,刚刚避免了基督与蛇这两个角色之间的融合,蛇的一部分功能就转移到基督身上。瓦伦廷主义者尽管没有把基督卷入天堂的事件中,却在另一方面通过寓意解释把他与树上的果实平行起来:通过被固定在“树”上,他“变成父的知识的果实,然而却不会给吃它的人带来永恒的惩罚”(GT, 18. 25f.)。这种否定是为了对照新旧事件(按照圣保罗的方式)呢,还是旨在纠正《创世记》本身的描写?在这里应该存疑。但是,在另外的地方则显然是属于后一种情况,并且是地道的诺斯替风格(参《约翰密传》中反复出现的硬邦邦的话:“并不是像摩西所说的那样”)。

在摩尼(Mani)的时代(公元第三世纪),天堂的故事以及耶稣与它的关系的诺斯替解释已经如此牢固地建立起来,以至于摩尼可以直接以耶稣取代蛇,而无须提及后者:“他让〔亚当〕起来,吃生命树”(见本书第81页)。曾经只是有意而大胆的寓意解释,现在却成为一个独立的神话,对它的运用可以无须提及(也许甚至不会记起)原来的模型。这个主题的革命性起源到了这个阶段可能已经被忘记了。这表明,诺斯替的寓意解经法总体上与斯多亚派或混合主义文献不同,它本身就是新神话的来源:面对一个土崩瓦解的传统,它是作为革命的工具出现

的,由于它的目标是颠覆传统,因此寓意解经法的原则就必须是矛盾而不是一致。

2. 该隐与创造主(Cain and the Creator)

接下来的这个例子也是属于奥菲特派的圈子里面的,取自于希波利特(Hippolytus)对彼拉特的描述(*Refut.* V.16. 9f.):

这普遍的蛇也是夏娃的智慧的道(Word)。这是伊甸园的奥秘:这是流出伊甸园的河。这还是立在该隐身上的记号,该隐(Cain)的祭品并没有得到这个世界的神的接受,这个神却接受了亚伯(Abel)的血腥的祭品:因为这个世界的主喜欢血。这蛇就是在后来的希律(Herod)的时代以人的形态显现的那位……

95

该隐是受抛弃者的原型,他受到神的谴责而在地“流离飘荡”,把该隐抬举为普纽玛(pneumatic)的象征,把他抬高到导向基督的阶梯上的一个受人敬重的位置,这当然是对既定价值的故意的挑战。这种对于“另类”的一面,即传统中声名狼藉的一面的偏爱,乃是一种异端的方法,远比单单从情绪上支持落败者要严肃得多,更不只是沉湎于思辨的自由之中。寓意解经法通常是一种很受敬重的和谐化的方法,在这里却显然用于表达虚张声势的不一致。在这类的情况之下,也许我们根本不应该说它是寓意解经法,而应该说是论战的一种形式,即它不是对于原文的阐释,而是对它的怀有偏见的重写。确实,诺斯替主义者在这种情况下也极少宣称自己是揭示出了原文的正确意义,如果“正确意义”是指原文作者的本意的话,因为这个作者直接或间接地就是他们的大对头,黑暗的创造主。他们的言下之意不如说是:这位盲目的作者在他带有偏袒的版本中不明智地混入了一些真理的东西,以至于通过颠倒他的本意就可以把这真理揭示出来。

有一个诺斯替派别就是以该隐命名的(“该隐派”[Cainites],见 *Iren.* I.31. 2),但该隐这个人物只是这种方法起作用的最显著的一个例子而已。对这类反面人物的一系列构造延及到了各个时代,其中显然有一种反叛者的历史观作为整体在与正统历史观相对抗。对于该隐的这种支持一以贯之地延伸到了圣经中所有遭排斥的人物:接着上

面所引的这个段落的就是相似的对以扫(Esau)的抬举,他“并不接受盲目的祝福,没有接受来自盲目者的任何东西,而是在外面变得富有”(Iren. I. 31. 9);马克安对《旧约圣经》中的创造主-神的憎恨,使得他在所有的方面都下了激烈的论断,认为基督降临地狱只是为了拯救该隐与可拉(Korah)、大坍(Dathan)与亚比兰(Abiram)、以扫(Esau)以及所有不承认犹太人的神民族,而亚伯(Abel)、以诺(Enoch)、挪亚(Noah)、亚伯拉罕(Abraham)等人则由于事奉造物主和他的律法而忽略了真神,因而将留在下界(参本书第 130 页注 1)。

3. 普罗米修斯与宙斯(Prometheus and Zeus)

增加第三个例子,主要是为了表明,我们在这里所讨论的是诺斯替寓意解经法的普遍原则,而不只是惟独针对《旧约圣经》的一种具体态度。确实,要把以往宗教中的最高主宰褻渎地贬抑为邪灵的能量,并相应地修正他的朋友与仇敌的地位,这在犹太传统中可以找到最合适的素材:只有在犹太传统中才有神圣起源的声誉,它的宣称的分量、信众的虔诚,都给予诺斯替主义者的颠覆以挑衅与丑闻的风格,而这正是新奇消息有意追求的效果。对于奥林匹斯的文学幻想,则可以更加随意玩弄而不会触犯虔诚的情感,甚至于它们的信众对待他们也不太严肃,因此从总体上来说诺斯替主义者是忽视他们的。但是,由于宙斯在万神殿中的位置最高,所受到的尊敬足以使对他的贬损成为一件给人以深刻印象的事,因此他也偶尔会遭受如我们看到的《旧约圣经》的造物主遭受的同样对待。炼金术士佐西摩斯(Zosimos)在他的《俄梅戛》(*Omega*)(paras. 3f., p. 229, lines 16ff., Berthelot)一文中把人类分成黑玛门尼(heimarmene)之上者与之下者,并把后者称为“哲学家的族类”(tribe of philosophers)¹:他说,那些“在黑玛门尼之上者既不会因为它的快乐而得意,因为他们能掌握他们的快乐,也不会因为它的而不幸而失意……甚至于也不会接受它所提供的漂亮礼物”。而另一些

1 “哲学家”在这里所指的是诺斯替术语中更为常用的“普纽玛者”(pneumatic,即“属灵的人”);通过这个用法它就成了真正的炼金术士的术语,炼金术士有神秘力量可以把低级物质转变成高贵的物质,因此有“哲人之石”(the Philosophers' Stone)之说。“哲人之石”相当于中国道士炼的“丹”。——译注)

人,他说“他们跟随黑玛门尼的行列”并“在每个方面都是它的侍从”。接着他进行了寓意解释:正是因为这个原因赫西厄德(Hesiod)(*Erga* I.86f.)的著作里面的普罗米修斯(Prometheus)建议厄庇米修斯(Epimetheus):“‘永远不要接受奥林匹亚的宙斯的礼物,把它们送回去’:他就这样利用哲学教导他的兄弟拒绝来自宙斯——即黑玛门尼——的礼物。”正是由于把宙斯与黑玛门尼等同起来,才使得赫西尔德中的这段引文成为一个诺斯替的寓意解释。这一等同也隐含了另外 97 一个与此相平行的等同,即他的挑战者与牺牲者普罗米修斯与“灵性”类型的人之间的等同,他所效忠的不是这个世界的神,而是彼岸的超越的神。由此,以一种悖论的方式,宙斯作为宇宙最高能量的地位从传统中继承下来了,但却有了相反的价值:因为这位宇宙的主宰是普罗米修斯对手,而解释者是站在反叛者这一边的,并且后者被认为是高于整个宇宙的一种能量的体现。古老神话中的牺牲者成了新神话中的福音的承载者。在这里,寓意解经法再一次有意地震动了整个宗教文化的虔诚,这个宗教文化在希腊的环境中本已经受到了有力的破坏。必须注意的是,把帝国宗教中最高的朱比特(Jupiter summus exsuperantissimus)与黑玛门尼等同起来,这并不是真的要错误地评判他,因为宇宙命运的必然性是他的神圣能量的合法的一面。要害之处在于,诺斯替主义者对宇宙所作的这种重新估价(“黑玛门尼”成了反动的象征)随之也把它最高神拉了下来,并且正是由于他的宇宙能量现在使得宙斯成了被蔑视的对象。如果我们自己也想用神话的语言来表达,那我们可以说,宙斯现在正在遭受他所施之于他的前辈的那种命运,泰坦族(Titans)为反抗他的统治而进行的叛乱取得了迟来的胜利。

第三章附录:曼达派术语词汇

1. Anosh 或 Enosh(阿诺西):“人”,乌特拉(Uthras)之一,是永恒的,但是暂时流放在这个黑暗的世界里。
2. Firmly grounded, steadied(坚定的,稳固的):几乎等同于“蒙福的”,主要用于作最高的与无瑕的乌特拉们的谓语。
3. Kushta(库斯塔):真理,真确性,正确的信仰;也用于表示信众对最

高存在及相互之间的忠心与真诚。“经过库斯塔”(To pass Kushta)则是指兄弟之间互相拍手。有时候也会拟人化。

4. Living water(活水):流动的水,有崇高的源头,在溪中流淌,曼达派把它们都称为“约旦”(Jordans)(可能暗示了曼达社团的地理起源)。只有这种水才能用于仪式,即用于经常进行的洗礼,这是曼达派信仰的主要特征。也是因为这个原因,曼达人只能居住在靠近河流的地方。“活水”的表述可能取自于《旧约圣经》(创 26:19; 利 14:5, 50)。与之相对的是止水与动荡的海水——见下面的“浊水”。
5. Mana(玛拿):纯洁的神的灵性存在,也指人里面的圣灵;伟大的玛拿(还有光荣的玛拿)是最高神。原意可能是“器皿”,“罐子”。
6. Manda(曼达):知识,相当于希腊文的诺斯(gnosis)。
7. Manda d'Hayye(曼达·哈伊):“生命的知识”,诺斯在曼达宗教的核心人物——神圣的救主身上的人格化,受到光明世界的生命的呼召,并被派往低级世界。这个组合词专门用于表示他的名字。
8. Ptahil(卜塔希尔):乌特拉之一,众乌特拉的宇宙起源设计的执行者,与这个世界的形成有更为直接的关系,因此他是曼达思想中的德穆革。这个名字是由埃及的工匠神卜塔(Ptah)的名字加上闪族语言的后缀“-il”(“神”)组成。德穆革的名字取自于埃及万神殿,这无疑是与埃及作为物质世界之代表的象征性角色联系在一起的。(见下面有关“红海”的部分;另见本书第 110 页)
9. Ruha(鲁哈):“灵”,更完整的是鲁哈·库萨(Ruha d'Qudsha),即圣灵(Holy Spirit)(!),是曼达派的主要女性邪灵,为七颗行星之母,彻头彻尾的邪恶:见本书第 65 页中的解释。
10. Sh'kina(斯金纳):光明存在者(如生命、单个的乌特拉)的“居所”,曼达派最常使用它的字面意义,作为像居所一样围绕着这些存在者的光明氛围,隐含有荣耀的意思;但有时候在犹太思辨中也获得了拟人化的意义(参摩尼教的斯金纳,等同于“移涌”(Aeon),围绕着最高神的拟人化的能量)。
11. Suf-Sea(红海):以色列的子孙在出埃及时必须经过的红海,在诺斯替派与亚历山大利亚的犹太思辨中寓意化地指灵魂从身体中出去,或从世界中出去,因此红海是这个世界与那个世界之间的分隔

之水的象征。通过轻易地把元音从 suf(芦苇)转为 sof(终结),就可以解释为“终结的海”,即死亡。

12. Tibil(梯比尔):《旧约圣经》中的 tēvêl,“地”,“坚固的大地”,曼达派用以命名地上的世界,隐含有卑贱的意思,与神圣世界的纯洁相对应。
13. Tribe of souls(灵魂的族类):全体信众的称谓,即曼达派。
14. Turbid water(浊水):动荡浑浊的水,字面意思“深渊[或混沌]之水”:黑暗世界的最初质料,与活水相混合。 99
15. Uthra(乌特拉):神圣存在物的名字,低于伟大的玛拿与第一生命(the First Life),可以与犹太教和基督教中的天使和天使长相比。它取代了在《旧约圣经》中常用的表示天使的闪族词语 mal'ach,被取代的这个词在曼达派文献中则表示魔力的精灵或邪恶的灵。乌特拉的字面意思是“财富”,“丰富”,表示这些存在物是来自于完满的神的流溢物。他们(部分地以中介下降的秩序)产生于光明世界内,他们各有自己的斯金纳,他们的整体就构成了光明世界。然而其中有一些是会堕落的。(见上面有关“坚定的”之部分)
16. Worlds(诸世界):Almaya,也可指“诸存在物”,有时候尽管是复数的形式但也只是指单数的“世界”,在多数情况并不能确定它是指这些不同意思中的哪一个意思。



第二部分

诺斯替思想体系

诺斯替思想

101 我们已经全面地检视了诺斯替思想的语言要素,突出了它们的共同基础,但是尚未涉及其学说的多样性,现在我们要转入到对各大诺斯替理论的研究,在这些大理论中,诺斯替主义对事物的见解经过精心构造,形成了有意识地建构起来的诺斯替思辨体系。在这些众多的理论体系之中,我们只能有选择地提供几种主要类型的代表,即使如此,由于篇幅所限,我们也不得不省略其中某些精彩的神话细节。

诺斯替主义对事物之见解的基本要旨决定了诺斯替思辨的任务。我们已经看到它的基本要旨包括了对世界的某种观念,对人在世界中感到流落异乡的观念,以及对于神的超越性的观念。这些构成了对实在之看法的基本要旨,已经陈述如上。但是这样的实在,尤其是如此令人不安的实在,它之所以变成为现在这个样子,总是因为一个历史。这个历史可以解释它的“不自然”状态的成因。因此,诺斯替思辨的任务,就在于在历史叙述中解释事物的目前状态,把目前状态溯源于它的最初开端,从而最终解释它的谜团——换言之,把对于实在的看法提升到诺斯的光明之中。这项任务千篇一律地采用了神话的方式执行,但是由此而产生的神话,除了总体规划上的一致性之外,乃是个别作者们的自由发明,虽然借用了大量流行的传统,但它们并不是民间信仰的产物。¹ 它的象征经过深思熟虑,在杰出的体系建构者手里成为极具表达力的工具,可以传达复杂的观念。然而,这些思辨所具有的神话特征也不能够低估。所传达之真理的戏剧性及其心理含义需要这种媒介,拟人化是其中合理的表达形式。在接下来的研究中,我们将从相对简单的诺斯替理论入手,再逐步进入到更为精致的标本。

102

1 由于大量的借用,在宗教的学生看来,它只是古董的储存所,是一些早就僵死了的材料;但是新的上下文给这些材料注入了新的含义,常常与它们的本义有极大的不同。

第四章 西门·马古

103

早期教父认为西门·马古(Simon Magus)是一切异端之父。他是使徒们的同时代人,是一个撒马利亚人,而撒马利亚在宗教事务上的不顺服则是有名的,正统教会也对它持怀疑态度。当使徒腓力(Philip)到那里去传福音的时候,他发现西门的运动正在广泛流布,西门说自己乃是“那称为神的大能者”(徒 8:10),人们也都这样看待他。这意味着,他不是以使徒的身份布道,而是自认为是弥赛亚(messiah)(如果《使徒行传》中的西门与那些早期教父所提到的异端之父确实就是同一个人的话),那么尽管他随后受洗的故事不一定是虚假的,但是有关他随后皈依的故事则一定是弄错了,因为第二世纪与第三世纪的异端学对西门学说的描写中都没有显示这个派别承认耶稣的地位。这个派别只是把耶稣视为西门自己的道成肉身的先驱。即使我们认为《使徒行传》中的西门乃是另外一个人,而把与他同名的这位诺斯替先知的年代推迟一两代,那么所有的描写仍然都会显示,西门主义(Simonianism)从一开始就是、并且始终都是严格的竞争对手,有明显的独立来源;也就是说,西门不是一名持不同见解的基督徒,而且,早期教父给予他“异端之父”的头衔,这亦暗示着他们承认诺斯替主义并不是一种基督教内部的现象。另一方面,异教作者克尔苏斯(Celsus)证实,在他的那个时代,即第二世纪中叶,在腓尼基(Phoenicia)与巴勒斯坦一带还纷纷出现了许多“伪弥赛亚”(pseudo-messiahs),其中西门用于自我宣称的那种说法很流行。他自己就听说过其中的不少说法,并且把他们的一个典型的布道文记录下来:¹

¹ 他介绍了他称之为“那个地区中最完美的一类人”,他这样说:“有许多人以最轻微的理由为庙堂内外的某些小运动作预言;有一些人行乞周游,浪迹于城市与军营之中;他们佯装深受感动,就好像在宣布神谕。他们每个人说这样的话乃是他们的普通的习惯……”接下来的就是我们在下面引用的这段话。

我是神(或神的儿子,或圣灵)。我已经来到。这个世界已经被摧毁。人啊,因为你们的不义,你们行将灭亡。但是,我想拯救你们。你们也看到我再次回来,带着天上的能力。现在那些敬拜我的人有福了!但是我要让永恒燃烧的火降临在其他人身上,无论是居住在城市还是乡村。凡没有认识到为他们而储备的惩罚的人,他们忏悔与哀泣都没有用。我将永远保存那些已经被我说服的人。¹

西门在世上的旅程有个显眼的特征,他带着一个叫海伦娜(Helena)的女人同行,他说是在推罗的一家妓院里找到她的。按照他的说法,她是堕落的神的“意念”(Thought)的最后、也是最低的化身,得到了他的救赎;对于信仰他们二者的人来说,她是拯救的途径。接下来的诠释将会解释这种表现在教义上的含义,其表现的优美如画以及放荡不羁本身也饶有趣味。²

成熟的西门派教义,或是他自己的作品,也可能是他的学派的作品,被一批后来的作者保存下来,最开始是殉道者游斯丁(Justin Martyr)(他自己就是在撒马利亚这个地区长大的),然后是伊里奈乌、希波利特、德尔图良和伊皮法纽。一个有重大价值的资料来源是题为《认识》(*Recognitions*)与《布道文》(*Homilies*)的文献,托名于罗马的克莱门,因此被称为“克莱门派的”(Clementines)或“伪克莱门派的”(Pseudo-Clementines)。³我们将对所有的描述加以综合,只会偶尔指

1 克尔苏斯接着说:“在说了这一段威胁的话以后,他们接着就开始说一些不可理解、不连贯、极其含糊的话,没有一个聪明人能懂得它们的意思;因为它们是没有意义的胡说,给任何愚人或男巫随意使用词语的机会”(Origen, *Contra Celsum* VII, 9)。

2 有一位最近的作者,努力撇开这个妓女来解释西门,把他看作是最早期基督教作者的诋毁者与误解者,如果人们按照着他的解释的话,那么他们就不适当、不必要地剥夺了他的原创性与挑战性等特点。参 G. Quispel,《作为世界宗教的诺斯》(*Gnosis als Welt-religion*; Zurich, 1951),页 69。

3 参〈罗马的克莱门:〔伪〕克莱门的布道文与认识〉(Clement of Rome: the [Pseudo-]Clementine Homilies and Recognitions),载 P. de Lagarde 编,《克莱门文集》(*Clementina*; Leipzig, 1865)。——译注

出具体的资料来源。

“有一个能量(Power),分为高级与低级,自生、自长、自我寻求、自我发现,是它自己的母亲、自己的父亲……它自己的女儿、自己的儿子……一,一切的根。”这个一,他是展开的,“他现在站立着,过去站立,将来也站立;他现在站立在无生的能量之中,他过去站立在水流之下〔即物质世界〕,在形象中出生;他将要站立在蒙福的无限能量之上,那时他的形象将要完美”(Hippol. *Refut.* VI. 17. 1-3)。自我分裂为高级与低级,是怎样发生的呢?换言之,这个原始存在怎么使得自己有必要在后来自我恢复?接下来的思辨的特征是:并没有一个原初的黑暗世界或物质世界与原始存在相对立,现存实在的二元性来自于神圣的自身内部的一个过程。这是叙利亚与亚历山大利亚“诺斯”的明显特征,也是与伊朗类型的诺斯替思辨的主要区别所在,后者的思辨始于先在本源的二元论。对神圣统一体自我分裂的最精致描写,出现得相对迟,在希波利特的文章中;而希波利特又抄于一篇托名于西门主义的论文,题为《大诠释》(*The Great Exposition*);经过一定的简化,它的行文如下:

这个作为一(one)的根(root),是深不可测的沉寂,先在的无边无界的能量,独一地存在着。它搅动自身,呈现出界限分明的境观,转向思想(Thinking)(Nous,即心灵),又从思想使意念(Epinoia)出现,两者都孕育在独一之中。心灵与意念已经是二,不再是一:在他的意念中,这第一“从他自身向自身显现并由此成为第二”。经过这样的反思行动,这无界限的、只能否定描述的能量之根转变成积极原则(positive principle),专注于它思想的对象,尽管这对象就是它本身。它还是一,它把意念包含在自身之中,然而它已经分裂,不再处于它原来的完整状态。在这个例子与其他同类的思辨之中,整个后续部分都依赖于这个事实:即希腊词 Epinoia(音译为爱萍娜娅)与 Ennoia(音译为伊娜依娅),像其他体系中经常出现的“苏菲亚”(Sophia,即智慧)一样,都属阴性,希伯来语与亚兰语中与之对等的词也都如此。从原始的一(One)生出来的意念相对它而言是阴性原则(female principle);与她的能量对应而孕育出来的心灵,则呈现为阳性角色。当他的意念呼唤

106

他时,他的名字就成为“父”,也就是以他的创造功能向他说话与诉求。因此,最初的分裂源自于心灵“让他自己从自身中产生出来并且使自己的意念向他自己显现”。¹显现出来的意念看见父,把他作为创造能量隐藏在她里面,在这个程度上,原始能量被拉入到意念之中,进行阴阳交合:能量(或心灵)为高级因素,而意念则为低级因素。尽管互相联合在一个整体之中,但他们同时也彼此对立,他们的二元性使相互之间的距离清晰。高级原则,即伟大的能量,就是这个结合体中的心灵,它统治万物,属阳性;而低级原则,即伟大的意念,则生养万物,属阴性。²

107

从这里开始——我们现在转入到更为可靠的资料——这位明确化、拟人化的阴性人物爱萍娜娅(或伊娜依娅,两者可以互换),在把父的创造性能量吸进她自己之后,就成了进一步展开的神圣历史的主题,这个神圣历史是由第一个反思的行为发动起来的。这个历史是创造之一,或一系列创造,这个过程独特的诺斯替特征在于它的持续退化(异化),其中,爱萍娜娅怀有已经从来源中分离出来的创造能量,她失去了对她自身创造的控制,愈来愈成为他们(即这些能量)的自行其是的力量牺牲品。阴性神圣基质的这种堕落、受苦、贬黜以及最终的拯

1 某些曼达派的文献以及希腊地区的《约翰密传》(*Apocryphon of John*)(以科普特文保存),与这里对神的自我繁殖之第一步的描写最为接近。“当他在围绕着他的纯洁的光明之水中看见它时,他就‘想起了’他自己的形象。他的意念变得有功效,并显现出来。她从光明的光辉中站出来站在他的面前:这是万物之先的能量,已经显现出来;这是一切的完美的前念,这光明是光明的形象,是不可见者的相似物……她是第一位伊娜依娅,他的相似物”(Apocr. of John, 27. 1ff., Till)。

2 这是 Hippol. VI. 18 的总结。原文中的描写要长得多,包含的内容也更多,它还继续演绎成一套宇宙物理学。这篇《大诠释》(*Great Exposition*)当然不是西门自己的作品,甚至希波利特把它归于西门派,也可能根本就是个错误。实际上,正如有其他地方所提到的那样,它与西门派教义的联系环节仅在于神的阴性“意念”,但是她在这里并没有海伦娜故事中的堕落。然而,我还是把《大诠释》开头这部分的思辨放在对西门的描述中,因为这是诺斯替派运用了高度抽象概念的半神话剧本的一个典型例子,一定要在某个地方予以介绍,而希波利特把它归于西门,无论是对是错,却是在这里加以表述的一个机会。

救,正是更古的记载中的西门所唯一关心的。显然在这些资料中并没有《大诠释》中的概念演绎,它们以简单的陈述引入阴性实体,说她是“他(神)的心灵的第一个意念,普遍的母亲,他一开始就有她在心灵中,通过她来创造天使与天使长”。接着又描述:“这位伊娜依娅,源于他(神,父),¹并且觉察到了她父亲的意图,就下降到低级区域,期待着他,生出了诸天使与诸能量,通过他们,这个世界就这样造出来了。在她生出他们之后,他们出于嫉妒拘禁了她,因为他们不想被认为是某个其他人的后代。他们完全不知道父:他(父)的意念(伊娜依娅)却被从她流溢出来的诸天使与诸能量所拘禁,并从最高天上被拉到了宇宙之中。于是她受尽了他们的万般虐待,以防止她回升到她的父那里去,她甚至被包裹在肉体之中,诸世纪以来,她就像变换器皿那样迁徙于不同阴性躯体之中。由于所有能量都竞相拥有她,于是无论她出现在哪儿,民族之间都会爆发磨擦与战争。因此她也是那一位引起特洛伊战争(Trojan war)的海伦娜,在这方面希腊人与蛮族似乎也看到了真理的影子。她从一个躯体迁徙到另一个躯体,在每个躯体中都受到虐待,最后她就成了妓院里的妓女,这就是那只‘迷失的羊’”。²为了她的缘故,神降临成为西门这个人,他的福音就在于宣布,这位来自推罗与他同行的妓女就是属于至高神(即他自己)的堕落了伊娜依娅,世界的拯救是与她的受他拯救联在一起的。在这里我们必须增加引用自伊里奈乌的描写(以及其他文献),即用于指称圣父的“他”或“他的”在西门自己的话语中是“我”;也就是说,他宣称他自己就是绝对开端的神,“站立着的那位”,并且把伊娜依娅的出生、通过她创造天使、甚至天使未经授权间接地创造世界,都说成是他自己的行动。 108

“〔他说〕因此他来了,先是要扶她起来,把她从她的束缚中解放出来,然后通过他的知识把拯救带给所有人。由于诸天使邪恶地统治着这个世界,因为他们每一个都觊觎着统治权,他来整顿万事,于是就降临,让自己转变形体并模仿德行、能量与天使,以便(最终)在人群里面显现为人,尽管他并不是人;并且被认为在犹太受苦,尽管他并没有受

1 回忆描写雅典娜(Pallas Athena)从宙斯(Zeus)的头部生出来的那个神话。

2 参 Iren. I. 23. 2, 当中插入了一些《布道文》(Homilies, II. 5)、希波利特(VI. 19)与德尔图良(De animo, Ch. 34)的相平行的描述。

苦。”(在西门的宣称中,他与耶稣的关系得到更具体的界定,即他自己就是最高能量,在犹太表现为圣子,在撒马利亚表现为圣父,在其他国家表现为圣灵。)救主历经各层面的降临过程中转变形象,这是诺斯替拯救论中广泛传播的一个思想,根据伊皮法纽的记载,西门是这样描述自己:

在每一层天上,我按照每一层天中之存在的形体而呈现为不同的形体,这样我就可以瞒过统治的天使,降临到伊娜依娅那里,她也被称为普鲁尼可(Prunikos)¹与圣灵,我是通过她创造天使的,然后天使创造了世界与人类。(Haer. XXI. 2.4)

紧接着看伊里奈乌的描述:“先知说出他们的预言,这是受了创造世界的天使的启示;因此凡是把盼望寄托在西门自己与他的海伦娜身上的人不必再注意他们,可以自由地做他们想做的事。因为人们是靠他的恩典得救,而不是靠正义的行为得救。因为,业不是在本性上善〔或恶〕,〔业的善或恶〕只是依据外在的教规:那创造世界的诸天使颁布它们,依靠这种类型的律令使人服从。然而,他宣布了这个世界行将瓦解,他自己将从这些创造世界者的统治中解放出来”(Iren. Adv. Haer. I. 23. 2-3)。西门的海伦娜也叫做 Selēnē(月亮),这显示了
109 这个人物神话起源是古代的月亮女神。²这里还提到的三十使徒,

1 在诺斯替文献中通常被称为“苏菲亚·普鲁尼可”(Sophia-Prunikos),关于这个人物我们在讨论瓦伦廷思辨的时候会更多地提到。

2 一些希腊的神话思辨似乎已经把荷马史诗中的海伦(Helen)与月亮联系起来,也许是出于 Helēnē 与 Selēnē 在发音上的相似,或是由于她的命运(绑架与恢复)被解释为一个自然神话,或是由于荷马曾经有一次对照了她与阿尔忒弥斯(Artemis)的外貌。有一个故事说勒达(Leda)发现的蛋是从月亮上落下来的,后来一位荷马的注释者欧斯塔修斯(Eustathius)(公元十二世纪)提到,有人说海伦是从月亮上掉下来的,当宙斯的意志得到实现的时候她就被带回去了。但是欧斯塔修斯并没有说明这是谁在什么时候说的;他也没有说(或暗示)在这个神话中海伦是作为灵(anima)的一个象征。因此不能够从他的见证里得出结论说,“早在古代海伦就已经被认为是堕落的灵魂的意象”,像奎斯培(G. Quispel)在解释西门派教义时所述的那样(Quispel,《作为世界宗教的诺斯》,同前,页64—65)。即使可以这样认为,那么它也不会影响西门地上伴侣的历史性,就像早期关于神的死亡与复活的神话不会影响基督的历史性那样。

也类似地显示出与月亮有关的起源。我们将会看到,这个特征将一直存在于瓦伦廷派的普累罗麻(Pleroma,圆满之意,指神性本质的丰满)思辨中,在那里,苏菲亚与她的配偶是三十移涌中的最后两位。月亮主题移用为拯救的象征,其基础在于月亮的盈亏,这在古老的自然神话中代表了破损与复原。在诺斯替的灵性化中,“月亮”只是这个人物的公开的名字,她的真名是“爱萍娜娅”、“伊娜依娅”、“苏菲亚”以及“圣灵”。她作为妓女出现,这是旨在显示神圣本原下沉到造物之中的深度。

伪克莱门派的论辩,强调了西门学说的反犹太的层面。根据这个资料,他承认了“一个无法度量、无法言喻的光明的能量,他的广大被认为是无法理解的,他的能量甚至于连这个世界的创造主都不知道,颁布律法的摩西乃至你们的老师耶稣也都不知道”(Rec. II. 49)。在论辩性的上下文中,他挑选出最高级的天使——这些天使创造了这个世界,并在他们自己之间划分这个世界——他确认了其中的头领就是犹太人的神:在整个地球的七十二个民族中,犹太民族碰巧归于他(Rec. II. 39)。¹有时候,他会越过伊娜依娅这个人物,只是说,这个德穆革最初是善的神派来创造这个世界的,但是他在这里确立自己为独立的神,也就是说宣布自己是至高主宰,把归于至高神的灵魂关押在他的造物之中(Rec. II. 57)。在其他地方提到的受绑架的伊娜依娅,在这里却被说成是众多灵魂,这一事实显示了伊娜依娅乃是总体灵魂,就是我们在拿西尼诗篇中遇到过的那一位:她在推罗化身成为海伦娜,这是西门独有的额外特征。

关于世界之神的性格,西门从他的造物证明了他的低劣(后来的马克安在这一点上更为激烈),并且认为他的性质与超越的神的“善”相对立,是“正义的”,而当时的风气是从邪恶的意义上解释正义的(关于这种对立,我们将在马克安的章节中更详细地讨论)。我们已经看到,对世界之神及其律法的这种解释所导致的反律法主义直接地导向了放荡主义,我们将在其他的诺斯替派别中找到它的充分成熟了的教义。

在结尾部分,让我们来听一下西门向彼得所说的话,关于他的学说

¹ 在其他的诺斯替文献中也能发现这个观念,如巴西里德(Basilides)。

的新颖性：“你的〔学说〕令人持久地麻木发呆，他们因无言以答，不会口出褻渎之言或逃之夭夭；那些没有头脑的人会赞同你，认为你的学说是他们所熟悉的；而对于我，他们会横加指责，认为我是说未曾听说过的新奇之事”（*Rec.* II. 37）。这个言论实在是太正确了，以致我们难以相信这出自于克莱门派作者这样的反对者之手，这一类的论辩肯定真的发生过，若不是在西门与彼得之间，则一定是在他们的第一、二代追随者之间，而随后又把这种争论归之于最初的对手。那么，这“未曾听说的新奇之事”是什么呢？在最后的分析中，无非就是宣称了一位在这个世界的创造主之外的超越的能量，他同时又能出现在世界的甚至最低级的形态之中，如果他认识了自己就能藐视创造主。简言之，这未曾听说过的乃是：以绝对灵性自由的名义反叛这个世界以及世界之神。

西门作为先知、行奇迹者与巫师，周游各地，显然具有相当强的表演天赋。现存的资料——当然是基督教的数据——没有很同情地描绘他的为人与事迹。根据这些资料，他还曾在罗马的帝国宫廷表演过，并在试图飞起来的时候遇到了坏的结局。¹ 尽管历史背景与我们已经相距甚远，西门在拉丁世界的环境中使用的名字 *Faustus*（“蒙喜爱的人”），这还是很有趣的：与这个名字联系在一起的永久名字“巫师”以及陪伴着他称之为特洛伊的海伦复生的海伦娜，这就构成了文艺复兴早期《浮士德》（*Faust*）传说的来源之一。确实，很少有马洛（*Marlowe*）与哥德（*Goethe*）剧本的仰慕者会联想到他们的英雄乃是诺斯替派的后裔，而且他的艺术中所召唤出来的美丽的海伦曾经是神的堕落的意念，人类要通过她的上升而得到拯救。²

1 根据至少一种资料，这一次飞升是想作为他在地上使命的结束与成全的，并且以这些话表达：“明天我将离开你们这些不虔敬的邪恶的人，回升到神那里去，我就是他的能量，尽管变得虚弱。你们已经堕落了，而我，你们看吧，就是那一位站立着的他。我升到父那里去，将要告诉他：我是你的子，也站立着，他们想使我堕落，但是我与他们没有相干，我只是回到我自己”（*Actus Vercellensis*）。然后彼得通过祈祷，真的从半空中“使他落了下来”，从而了结了他的一生。

2 参 E. M. Butler, 《马古的神话》（*The Myth of the Magus*; Cambridge University Press, 1948）以及《浮士德的运气》（*The Fortunes of Faust*; Cambridge University Press, 1952）。

第五章 《珍珠之歌》

112

在讨论西门派教义的时候,我们介绍了所谓的叙利亚—埃及诺斯的样本。接下来的一个例子,是要介绍诺斯替思辨的另一种主要类型;出于各种在后面将要加以解释的原因,我们将称之为伊朗类型的诺斯替思辨。严格说来,这个文本选出来作为伊朗类型之首要代表,其实并不系统化,而是一首诗作,它在故事的外袍里面包裹着伊朗教义的内核,在聚焦于神圣剧本的拯救论部分的同时,也透露出它的开头部分的宇宙起源论。然而这个文本很是生动,透露着纯朴的气息,其中的诺斯替思想与情绪能如此直接地抓住人心,以至于我们舍此之外,再难找到对这一整个类型的更好的介绍了。这一类教义的更为理论化的、更涉及宇宙起源论的篇章,将会在后面对摩尼教的描述中加以介绍。在西门·马古刻意的肆无忌惮之后,这个诗篇的流畅柔和与之形成鲜明对照。

所谓的《珍珠之歌》(*Hymn of the Pearl*)发现于伪经当中的《多马行传》之中,这篇行传是诺斯替作品,在正统的改写中得以保存下来,但改写的程度相当轻微:《珍珠之歌》的正文本身则完全没有改动。“珍珠之歌”是现代译者给它起的名字,而这篇行传原来的标题是“使徒犹大·多马在印度国土之歌”(Song of the Apostle Judas Thomas in the land of the Indians)。¹从这个诗篇的说教意图与叙述形式看来,“诗歌”(hymn)这个称谓似乎并不十分贴切。它与其他行传保存于叙利亚文与希腊文的版本中,叙利亚文的版本是原始版本(或直接来自于原始版本,原始版本无疑是叙利亚文)。我们的介绍主要基于叙利亚文版本,我们将忽略它的韵律,把它当作平铺直叙的文本加以对待。

¹ 猜想是他在被囚于印度的时候所作。

当我是个小孩子,居住在我父之屋的王国中,享受着那些养育我者的财富与荣华的时候,我的父母就让我从东方——我的家乡——出发,肩负着使命上路了。¹他们从我家的宝库中取了许多财宝装入我的行囊,财富虽然巨大,但很轻巧,以便我可以独自携带……²他们脱去了我身上荣耀的衣袍,那是他们因爱我而为我织就的,也脱下了紫色的披风,那是专门按我的身材定做的,³还与我立了约,把它写在我的心里,为了使我不至于忘记它:“当你下到埃及去时,你要带回一颗珍珠,它躺在海中央,被一条鼻孔里喷着气的蛇围着,到那时你将重新穿上荣耀的紫袍,再加上披风,与你的兄弟——我们的第二位——一起作我们王国的继承者。”

我离开了东方向下方行走,有两位忠实的信使陪伴着我,因为这道路是危险而艰难,走这样的旅途我太年轻;我越过梅山(Maishan)的边界,那是东方商人聚集的地方,来到巴比伦(Babel)的土地,进入萨布革(Sarbûg)的城墙。我下埃及去了,我的同伴们就离开了我。我径直向蛇走去,并在接近他的住棚的地方安顿下来,等待他麻木、睡着的时候我可以从他那里取走那颗珍珠。由于我孤身一人,又安静自守,相对于那些客栈中的同住者,我乃是一个陌生人。然而,我在那里看到了我的一位同类,是一位英俊的、很受人喜爱的青年,诸王之子〔字面意思是“蒙拣选者”(anointed ones)〕。他过来接近我,我也当他是可靠的熟人,我把我的使命告诉他。我〔他?〕警告他〔我?〕不要接触埃及人与那些

-
- 1 我们在前面的曼达派文献中已经遇到过这个象征了(见本书第72—73页),不同之处只是在那里的使命是旨在众灵魂的回归,但是为了这个目的,异乡人在他自己的旅程中,也向下界带去了超世俗的灵性教诲——诺斯——他把它传达给那些信仰的人。在下面这个句子中所提到的取自天上宝库的“行囊”,也许也有相似的象征意义。
 - 2 在略去的几行文字中所描述的这个行囊中有五种珍贵的东西,从而把这个故事的“王子”与摩尼教思辨中的“原人”清晰地联系起来了,见本书第200页。
 - 3 衣袍的象征,见本书第49页。

不洁净的人。然而，我穿上了他们的衣服，以免他们怀疑我是一个从外面来的人要取珍珠，便唤醒蛇来对付我。但是，由于某种原因，他们认出了我不是他们的同乡，他们设法博取我的欢心，在我的酒中混入他们的狡诈，让我品尝他们的肉，于是我就忘记我是一个王子，却去服侍他们的王。我忘记了我的父母派我来取的那颗珍珠。由于他们的盛宴，我沉入到深深的麻木状态之中。

这一切发生在我身上的事情，我的父母都知道了，他们为我悲伤。我们的王国中有要所有人都到王国门口去的布告。所有帕提亚(Parthia)的国王与大臣以及东方所有的贵人编织了一个计划：一定不能让我留在埃及。于是他们给我写了一封信，所有大人物都在上面签上他们的名字。

来自你的父，诸王之王，也来自你的母亲，东方的女主人，来自于你的兄弟，我们的第二位，向你，我们在埃及的儿子的问候。从你的沉睡中，苏醒过来，起来，看我们信中的话。记住你是一个王子：小心你在束缚中服侍的那一位。留意那颗珍珠，为了它的缘故你才离家到了埃及。回忆你的荣耀的衣袍，回想光辉的披风，你可以穿上它们，用它们装饰自己，你的名字将在英雄的书中读到，你将会与你的兄弟一起成为我们的代理、我们王国的继承者。

这封信就像一个信使，国王用他的右手封好以对付邪恶者，即巴比伦的子孙与萨布革反叛的邪灵。这封信以鹰的形象升起，一直飞到我的身旁才落下，于是完全变成了话语。鹰就是一切有翅膀的禽类之王。听到了它的声音我就醒来了，从沉睡中起来，抓住它，亲吻它，揭开它的封印，开始阅读。信中的话读起来就像是写在自己的心上。我记起了我是诸王的一个儿子，我的生而自由的灵魂向往它自己的同类。我记起了那颗我为了它而来到埃及的珍珠，我开始向这条可怕的呼着气的蛇施魔法，我向它呼唤我父的名字、我们第二位的名字、东方皇后我母亲的名字，哄它入睡。然后我就抓住那颗珍珠，转身回家到我的父那里去。他们的污秽的不洁净的衣服，我都脱去了，把它们留在他们的土地上，我迈上了前往东方光明的家乡的路。

那封把我唤醒的信,我看到它就在我的路前方,就像它用它的声音把我唤醒那样,现在它的光明在我前面照耀,给我引路,它用它的声音鼓励我不要畏惧,用它的爱拉着我前行……¹我的荣耀的衣袍,我曾经脱去的那一件,还有加在它外面的那件披风,我的父母……派他们的司库带着它们来迎接我。我已经忘记了它的光辉灿烂,我在小孩的时候就把它们留在我父的屋子里。现在我再次看到这衣袍,它在我看来突然变成了我自己的镜中之形象:我看到我整个地在它里面,我也看到它整个地在我里面,我们曾经是分离的两个,然而现在我们的形体再次同一。……²上面绘满了众王之王的形象……我还看到上面整个地晃动着诺斯的运动。我看到它就要说话了,听到了它在降临的路上低吟的歌声:“我就是那在他的作为中被创作的,为了他,我在我父的屋子中被养大,我在我自己里面看到了我的身量如何地随着他的劳作而生长。”随着它高贵的运动,它从持着它的人的手里整个向我扑来,让我早些拿到它,而我的爱也促使我向它奔去,把它接住。我伸向它,穿上它,为自己披上了它的美丽色彩。然后,我用威严的披风把自己的整个身体裹了起来。穿着它们,我升到了敬拜与致意的门。我低头敬拜我父的光辉,是父派它到我这里来,我已经完成了我父的命令,而父也实现了他的诺言……他愉快地接待我,我与他一起在他的王国里,他的所有仆人都用乐声赞美他,因他允诺我走向众王之王的宫殿,带回了珍珠我就应该与他一起出现。

二 诠 释

这个故事具有如此直接的魅力,以至于在未着手一切分析之前就已经打动了读者。它的信息包含的奥秘本身就有一种力量,几乎使详细解释的需要显得多余。也许再也没有什么另外的地方能够比这里更朴素、更感人地表达出诺斯替的基本体验了。然而,它在整体上是一个

1 回归的行程中所经阶段与下降的阶段是相对应的。

2 我们省略了对这件衣袍的大量描写。

象征故事,并且运用了一些象征作为它的组成部分,它的整个象征及其组成要素都需要加以解释。我们先从后者入手。

1. 蛇、海、埃及

如果我们想当然地认为东方的父的屋子是天上的家园,并且把珍珠代表何种意义的问题推到后面,那么我们就得解释埃及、蛇与海的象征。我们在诺斯替意象世界中遇到蛇,这已经是第二次了(见第 87—88 页),但是在这儿的蛇不同于奥菲特派所讲的蛇,在那里,蛇是一个灵性的象征,而在这里的蛇则是象征着这个世界的统治者或恶的原则,表现为原初混沌的地上盘龙的形式。在《比斯替苏菲亚书》中有这样的一句话:“外面的黑暗是巨大的龙,它的尾巴在它的嘴里。”这篇行传在《珍珠之歌》之外的段落中提供了这个人物更详细的说明,是借助其中的一个龙子之口说出来的:

我是蛇类的后代,是腐败者的一个儿子。我是他的儿子……他坐在宝座上,统治诸天下面的造物,……他盘绕着这个星球,……他在外面(围绕)着海,他的尾巴含在他的嘴巴里。
(para. 32)

在诺斯替文献中有许多与蛇的这种意象相平行的例子。奥利金在他的著作《驳克尔苏斯》(*Contra Celsum* VI. 25. 35)中描写了所谓的“奥菲特派图案”,掌权者(Archon)的七个圈子被放入到更大的圈子之中,这个更大的圈叫做“利维坦”(Leviathan)——巨龙(当然并不等同于这个体系中的“蛇”)——还叫做“魂”(psyche)(这里是“世界灵魂”的意思)。在曼达派的体系中,这个利维坦被叫做“乌尔”(Ur),是七(the Seven)的父亲。这个人物的神话原型是巴比伦的蒂阿马特(Ti'amat),在创世的历史中被马尔杜克(Marduk)杀死的混沌恶魔(chaos-monster)。与这个故事最接近的诺斯替例子,是在犹太次经中的《基里阿科斯及尤利塔行传》(*Acts of Kyriakos and Julitta*)¹,基里阿科斯的

¹ 见 Reitzenstein,《伊朗神秘主义》,同前,页 77。

祈祷以第一人称讲叙英雄如何被他的母亲派到异乡的土地——“黑暗之城”——并经历长久流浪,在穿越深渊之水后遇见了龙,即“地上虫子之王,它的尾巴含在他的嘴巴里。这就是那条引诱天上天使迷路的蛇,这就是引诱第一位亚当迷路并把他赶出天堂的蛇”。¹在那里也有一封神秘的信把他从蛇那里救出来,促使他完成使命。

“海”或“水”是一个永恒的诺斯替象征,以代表物质世界或黑暗世界,是神明沉入其中的所在。纳赛内派就是这样解释《诗篇》二十九篇3节与10节中有关神居于深渊、他的声音传出了水面的,他们是这样解释的:众水就是众多必朽世代的世界,神人陷入到其中,他的哭喊声从它的深处传出来,直达最高神,即原人(Primal Man),也就是他的不堕落的原型(Hippol. V.8.15)。我们引用了(参第97—99页)西门的划分,把一分为“站在非出生的能量之上者”与“站在水流之下出生于形象者”。《彼拉特》把前往埃及或从埃及出来的路上所要经过的红海解释为“腐败之水”,把它等同于 Kronos,即“时间”,也等同于“变成”(Hippol. V.16.5)。在曼达派的《秘藏·左部》(*Left Ginza*)²第三卷中,我们读到:“我是伟大的玛拿(Mana)……居住在海中……直到我长出翅膀,我就展翅飞向光明。”伪经《以斯拉四书》(*Fourth Book of Ezra*)——属启示文学——在第十三章中有一个意象,给人留下深刻印象:人“从海心里”飞了起来。早期基督教中鱼的象征也必须从这个意义上加以注意。

“埃及”作为物质世界的象征在诺斯替主义中是很普遍的(且不仅是在诺斯替主义中)。圣经关于以色列人奴役与解脱的故事,为诺斯替派喜爱的灵性解释提供了题材。但是,圣经故事不是唯一使埃及蒙上这层寓意的素材。从古代的时候起,埃及就已经被看作是死者信仰的故乡,因而是死亡的国度;埃及宗教的各种特征,诸如长着野兽头的诸神、巫术的重要地位等,都引起了希伯来人与后来的波斯人的特别恐惧,使得他们把“埃及”看作是魔鬼能量的附体。诺斯替

1 在《多马行传》(第32段)中,这些以及许多其他引诱的行为都被归于原初蛇的儿子,从他的话中我们已经引用了对它的先人的描述。

2 曼达派的《秘藏》分左右两部,左部的内容主要是诗歌,右部则主要由神话、道德教训以及关于末世的启秘文献构成。——编注

主义者转用这种评价,把埃及当作“这个世界”,也就是物质世界、无知世界、邪恶宗教的象征来加以使用:“所有无知者〔即那些缺乏诺斯的人〕都是‘埃及人’”,希波利特引用的一句彼拉特箴言如是说(Hippol. V. 16.5)。

我们在前面已经注意到,一般而言世界的象征也可以作为肉体的象征,反之亦然;对于刚才提到的这三个象征而言也是如此:“海”与“龙”在曼达派文献中有时用以指肉体,彼拉特把“埃及”视为世界,但他也说“肉体乃是小埃及”(Hippol. V. 16.5;关于希波利特对纳赛内派的讨论,参 Hippol. V. 7.41)。

2. 不洁净的外衣

异乡人穿上埃及人的外衣,这是属于我们前面遇到过的广泛传播的“外衣”的象征(见第49页)。这里提到穿上埃及人的外衣,其目的是不要让埃及人把他认出来,这就使得这个象征与遍布于诺斯替主义众多形式之中的一个主题联系起来:救主在统治者不知道的情况下进入这个世界,他依次以这些统治者们的各种形体现身。我们在西门·马古那里遇到的这个教义,与穿越各个层面的通道联系在一起。在曼达派文献中我们读到:“我在七面前隐蔽起来,压缩自己,让自己呈现为肉体的形象”(G 112)。实际上这个主题结合了两种不同的观念:即这是瞒过掌权者的机巧,同时这也是必要的牺牲,救世主“裹进诸世界的折磨”为的是耗尽这个世界的能量,也就是说,这乃是拯救机制本身中的一个步骤。如果我们仔细地翻阅文本,就会发现王子其实别无选择,只能穿起地上的衣服,因为他自己的衣服已经留在上界了。同样显然的是,尽管这一过程本身的逻辑有些悖论性:换了衣服使得他有可能与“埃及人”相像,这使得这位信使成了他们的酒肉的分享者,从而在某种程度上破坏了他的自我保护的目的。埃及人尽管没有认出他的来头与使命(如果认出来的话他们就会唤醒那条龙来对付他),却也发现了他与他们之间的不同,并且极想使他成为他们中的一员。他们之所以能够成功,其原因正在于他的隐蔽取得了成功:即他有了一个躯体。从而,用来躲避宇宙能量的方式几乎必然地成为自我异化的原因,这几乎破坏了整个使命。这是神明的困境:救世主取得成功的必要条件的同时也带来了引致失败的最大危险。

3. 书信

信使的受苦与暂时的屈服,我们已经在第三章关于昏睡与沉醉的寓言中描写过了(见“麻木、昏睡、沉醉”之段落,第 61 页)。他通过书信的声音恢复知觉,这是属于与“召唤”联系在一起的总体意象(见“来自外面的召唤”,第 67 页)。“书信”是伪经《所罗门颂歌》(*Odes of Solomon*)第二十三章整章的主题,我们在这里引用其中的几句:

他的拯救计划变得像一封信,
他的意志从高处下来,
就像离弦之箭
从强弓上射出
许多手伸出来接这封信,
要抓住它,拿着它、阅读它;
但是它从他们的手指头溜走了。
他们害怕它,害怕上面的封印,
没有力量打开这封印,
因为这封印的力量要比他们强大。(5-9)

120

我们会注意到曼达派以相反的方向称呼离开肉体的灵魂是“一封密封得很好的信飞离这个世界,他的秘密无人知晓……”。¹更自然地说,这书信是召唤的载体,进入到这个世界,到达居住在下界的灵魂,这在我们的叙述背景中制造出了引人注目的多重意义的剧本。诺斯替象征中的召唤者是信使,受召唤者是昏睡的灵魂。而在这里,受召唤的昏睡者是信使自己,因此这书信是他的职责的副本,而他则是他要从这个世界中取回的神圣宝物的副本。如果我们给信使这个人物的副本加上他天上的衣袍,也即当他完成使命时与之重新结合的他的镜子中的形象,那么我们就能觉察出拯救论象征中的某些逻辑痕迹,而这个拯救论象征我们已经在“被拯救的救世主”这个表达中加以总结。

¹ M. Lidzbarski 译,《曼达派的祈祷书》(*Mandäische Liturgien*; Berlin, 1920), 页 111。

4. 对蛇的征服与飞升

信使征服蛇,从它那里攫取宝物,他所采用的手段在这个文本中描写很少,只是说蛇被弄得睡着了,也就是说,让它经历了信使刚刚经历过的事情。在这里只是简单地归之于魔法,在其他资料里则是以这样一个事实来解释的,即光明对于黑暗来说乃是一种毒素,就像黑暗对于光明是一种毒素那样。因此,在摩尼教的宇宙起源论中,原人(Primal Man)在看到自己与黑暗力量的较量行将失败的时候,“把他自己与他的五个儿子当作食物给黑暗的五个儿子吃,就像一个人把致命的毒药混在蛋糕里送给他的仇敌吃那样”(根据狄奥多·巴·科奈)。通过这种牺牲自己的方式,黑暗的烈怒真的得到了“平息”。在这里,诺斯替主义的救世主思想与自然宗教中古老的太阳神话之间的联系是显然的;英雄让自己给魔鬼吃掉,然后从肚子里面征服它,这个主题在全世界的神话中都极其流行。我们从有关基督在地狱受苦的基督教神话中可以看到这一个主题从自然宗教转变为拯救的象征,这个神话更恰切地说是属于二元论场景的,很难说是真正基督教的。在《所罗门颂歌》中我们读到:

地狱注意到了我并变得虚弱:死亡连同许多东西把我吐出来;
对他而言我乃是毒药与恶害;我与他一起下降到了地狱的最深处;
他的脚与他的头都变得毫无力气……(*Ode XL II*, 11-13)

曼达派把神话的原始的、非灵性化的形式保存得最为忠实。在他们的关于救世主降临低级世界的一篇主要文献中,希比尔(Hibil,即“救主一神”)这样描写他的冒险:

卡昆(Karkûm)这座大肉山对我说:滚开吧,否则我就要把你吃掉。当他这样对我说的时侯,我浑身都是剑、矛、刀、斧,我对他说:吃掉我吧。然后……他只吞进了一半,就把我吐出来了……还从嘴里吐出苦汁,因为他的肚肠、肝脏与血脉都被切成了碎片。
(G157)

《珍珠之歌》的作者显然对这样的原始粗糙不感兴趣。

飞升始于脱去不洁净的衣服,并且是由这封信带领与驱策的,这书信是光明同时也是声音。¹因此,它具有《所罗门颂歌》的相关段落中归之于真理的那些功能:

我飞升向光明,就像坐在真理的马车上,
真理指引带领着我。
她带我越过了鸿沟与深渊,
背着我飞越了深涧与山谷。
她成为我拯救的港湾
让我躺在永恒生命的怀抱之中。
(Ode XXXVIII, 1-3)

然而,在我们的描述中,书信的引领在我们所谓的飞升的高潮,即回归
122 的儿子与他的衣袍相遇的时刻,就停止了。

5. 天上的衣袍:形象

在曼达派的祭奠文中我们读到标准的套话:“我去会见我的形象,我的形象也来会见我:它抚慰我拥抱我,就像我是从囚禁中回来”(G559)。这个概念来自于《阿维斯陀》(*Avesta*)²教义,按照这种教义,信者死了之后,“他自己的宗教良心就会以漂亮女人的形象”向他的灵魂显现,并且在他问她是谁的时候会回答他:

啊,好意念、好言词、好行为、好良心的年轻人,我不是别人,而是你自己的个人的良心……你爱上了我……在这崇高、善、美里面……在这里面我向你显现。(Hādōkht Nask 2.9ff.)

摩尼教接受了这个教义:参看吐鲁番残篇 F100,其中说灵魂在死后遇

1 关于这个问题,我们在《波依曼德拉》(*Poimandres*)关于飞升的教义中还可以听到更多。

2 《阿维斯陀》是拜火教(Zoroastrian)经文的正典,于波斯萨珊王朝(Sassanian)时期编成。

见了衣袍、皇冠(与其他的标志物),还有“与可靠之人的灵魂相像的处女”。在科普特-摩尼教的诸神谱系中我们可以在神圣流溢物中发现“光明的人物前来会见死去的人”,也叫做“穿着光明衣袍的天使”。在我们的描述中,这衣袍已经成为这个人物本身,并且有像一个人那样的行为。它象征了人的天上的或永恒的自我,他的原初理念;当他辛苦向下界去的时候,他的一种双重的或另一个自我却仍然留在上面的世界,正如一个曼达文本所说的那样:“他的形象安全地保存在它自己的地方”(G 90)。它随着他的事功而成长,它的形象也因为他的辛劳而得以完美。¹ 它的完美标志着他的任务取得了成功,从流放之地回来了。因此,与他自己的这个分出去的方面会合,认出它乃是他自己的形象,并且与它重新结合为一体,这标志着他的拯救的真正时刻。这个概念在这里或其他地方运用于信使或救世主身上,就导致了一个有趣的神学观念,即在救世主来到地上完成使命的期间,他的一个孪生兄弟或永恒的救世主原型留在上界。就我们的这个文本的解释而言,这些思考强烈地暗示出,文本中再三提到第二(the Second)与他的父母在一起,王子将与他一起作他的父的屋子的继承者,这乃是另一个这样的副本,与衣袍的副本是一样的;实际上在异乡人胜利回归之后,就再也没有提到他了,若它不是副本的话我们应该在什么地方再次看到他的。当他与他的衣袍重新结合在一起的时候,其兄这个人物似乎也已经与他重新融合成为一个整体了。 123

6. 超越的自我

正如我们所见,双重的救世主只是一个关于总体的人的教义理念之具体神学表达,并且得到了自我(Self)这个概念的表征。在这个概念中,我们会发现波斯宗教对于诺斯替主义以及整个宗教历史的也许最为深刻的贡献。“自我”在《阿维斯陀》中的词语是 daena,东方学学者巴托洛梅(Bartholomae)列出了它的如下含义:“1. 宗教;2. 内在本质,灵性自我,个人;通常几乎无法翻译”。²

在吐鲁番的摩尼教残篇中运用了另外一个词 grev,可以翻译成

1 与此相反的观念,参《多利安格雷画像》(*The Picture of Dorian Gray*)。

2 见 Reitzenstein,《希腊化时期的神秘宗教》,同前,页 409。

“自我”(self)或“我”(ego)。它代表形而上的位格(person),超越真正的拯救主体,它不等同于经验意义上的灵魂。在彼留特(Pelliot)翻译的中国摩尼教文献中,它叫做“光辉的本质”、“我们本来的光辉的本质”或“内在本质”,与圣保罗的“内在的人”(inner man)相呼应;摩尼教的颂歌称呼它为“活的自我”或“光辉的自我”。曼达派的“玛拿”(Mana)这个名字是指超世俗的光明能量,第一位神,同时也是指超越的、非世俗的个体之我的核心。¹纳赛内派用“人”或“亚当”这个名字来表示最高的神及其他的陷落了的对应者,这也表达了同一种身份。

在《新约圣经》里面,尤其是保罗书信当中,在人的灵魂里的这个超越原则被称呼为“灵”(pneuma)、“我们里面的灵”、“内在的人”(inner man),从拯救论的意义上也称为“新人”。有一点很值得注意,保罗是用希腊文写作的,他不会不知道希腊的传统术语,但是他却从不使用“psyche”这个词来表示这种意思,而奥菲特派与柏拉图却以之表征我们里面的神圣原则。相反,他与随后的以希腊文写作的诺斯替主义者那样,把“灵魂”(soul)与“灵”(spirit)对立起来,把“属魂的人”(psychic man)²与“属灵的人”(pneumatic man)对立起来。显然,希腊词psyche的含义尽管高贵,但是不足以表达灵性的“自我”,希腊语不像东方语言那样,它缺乏与之对应的地道的词语。我们还在所谓的《密特拉祈祷书》(Mithras Liturgy)中发现形容词“神圣的”、“不朽的”与psyche或“人的魂的力量”相对立,这也反映了这种功能。炼金术士佐西摩斯(Zosimos)有“我们的光辉的普纽玛”(our luminous pneuma)、“内在的普纽玛人”(inner pneumatic man)等说法。在某些基督教的诺斯替主义者那里,它还被称为“火花”(spark)以及“光明的种子”。

正是在地上位格的这种隐蔽原则与它的天上的本来面目之间发生了最终的认识以及重新结合。我们把衣袍的功能描述为不可见者的天上形象,这是因为暂时模糊的自我是一个极其广泛地传播的象征性表达,它对于诺斯替主义而言乃是一个至关重要的教义。人们可以毫不夸张地说,在人里面的这种内在的超越原则的发现,以及对它的命运的

1 曼达派偶尔会把“隐蔽的亚当”这个短语与“玛拿”这个术语联系起来用于表示人。

2 《英文圣经钦定本》(Authorized Version)以 natural 翻译 psychikos。

至高关注,乃是诺斯替宗教的核心所在。

7. 珍珠

125

这就把我们带到了最后一个问题:珍珠的含义是什么?对这个问题的答案还决定了这个故事的整体意义。作为神话表达的细节,这个问题很容易回答。在诺斯替象征的词汇中,“珍珠”是超自然意义上的“灵魂”的永恒的隐喻。因此,它可以直接地放在上述有关“灵魂”的等价术语的行列之中。然而它是一个更为秘密的名字,而不是所列举的那些直接的术语;它自成一个范畴,指出了超越原则的一个独特方面或其形而上学状态。几乎所有的其他表达,都可以同等地应用于完好无损的神以及它的堕落了的部分,而“珍珠”则是具体表征后者,即处于降临于它的命运之中的灵魂。“珍珠”在本质上是“遗失了”的珍珠,应该把它找回来。珍珠被包围在野兽的壳里面或隐藏在深处这一事实,也是曾经用于表示形象的观念之一。纳赛内派以他们自己的方式解释了《马太福音》七章6节,把“领悟,智力与人”(即物质宇宙中的“活”的因素)称为“无形的一(One)扔进形体(即躯体)中去的珍珠”(Hippol Refut. V.8.32)。当灵魂被称呼为“珍珠”的时候(如在吐鲁番残篇中),这既是在提示它的来源,也是在强调它对于天上寻找它的那一位而言很珍贵,也旨在以它的价值与它现在所处环境的无价值相对照,以它的闪亮与它所陷入的黑暗相对照。这个称谓被“圣灵”(Spirit)运用于他的拯救信息的开头。在提到他的那个文本中,接着称呼灵魂为一个“国王”,为了他的缘故,天上与地上展开战争,信使也被差派出来。

为了你的缘故,诸神到来、显现并且摧毁了死亡,杀死了黑暗……我来了,我将从罪恶中拯救……我要在你前面打开每一层天上的门……让你见到父,永恒之王;让你穿着清洁的衣袍引你到他面前。¹

如果这就是传达给珍珠的信息,那么记得《多马行传》中的故事的 126

¹ Reitzenstein,《伊朗神秘主义》,同前,页22及下。

人一定会对这个事实感到惊讶,原来这些信息也是向去找回珍珠的那个人说的:他也得到了保证,“诸神”——父的王国里的大人物——关心他的拯救;他也受到提醒,因而得知他自己作为王者的起源;他也收到书信(即灵或真理)的指引而向上升;最后,他也穿着纯洁的衣袍被带到父的面前。换言之,本来恰当地运用于描写珍珠之命运的那些特点,全部都拉到信使自己身上了,而在《珍珠之歌》中,珍珠自己则只是一个对象,甚至完全没有加以描写。在这里它只是使命的象征,信使自己的命运建立在对这个使命的执行之上,因此在信使回归的故事中它就被忘却了,并且几乎没有提到他如何把它交给父王。因此,如果这个诗篇有时候被称为“灵魂之歌”,那么它的内容似乎只是旨在表征王子这个人物:它所要讲述的灵魂的处境与命运,都已经通过他的经历讲述出来。这就使得有解释者相信,珍珠在这里只是代表信使的“自我”或“好的生命”,是他在地上的旅程中所要寻找的,这个地上的旅程是他所要经受的考验,为的是他能够证明他自己:这就意味着他自己而不是珍珠,代表了总体的“灵魂”。这一次旅行不是为了珍珠的缘故,而是为了他自己。在这种情况下,珍珠这个寻求的目标并没有一个独立于寻求本身的地位:它不如说是后者的一个表达,可以称为“自我整合”(self-integration)。

这种解释本身似乎得到天上衣袍这个象征的支持,这件衣袍是随着旅行者的行为而成长的,以至于如此牢固地扎根于诺斯替神话之中¹的珍珠自身的寓意也让自己融化到单纯的道德功能之中;就像信使的

1 可参照的例子,包括摩尼教中“圣教会”的大寓言,其总结如下:雨滴从天上落到海里去,并在蚌壳里面形成珍珠;潜水的人沉入到海的深处去取出这颗珍珠;潜水的人又把珍珠给了商人,商人把它献给诸国王。这个寓言把雨滴等同于一开始剥落的损坏物,即活的灵魂;蚌壳等同于人的肉体,把灵魂就像珍珠那样收放起来;潜水的人等同于使徒;商人等同于诸天的觉悟者(在摩尼教神话中,太阳与月亮都是拯救的承担者);诸王与贵人等同于伟大的众移涌。参《马太福音》十三章 45 至 46 节。应该再增加一个曼达派的例子:“这个世界的司库们聚集起来,说‘是谁把照亮了这个会腐朽的屋子的那颗珍珠拿走了?它从中离开的那个屋子的墙都被摧毁倾塌了。’”(G517)——“屋子”可以是肉体,但更可能是这个世界,在这种情况下,“珍珠”是总体的灵魂或所有灵魂的总和(根据摩尼,若把它移走,这个世界就会崩塌),这也应该是我们这个诗篇的珍珠的含义。

经历无疑可以代替珍珠的经历那样,如果它代表的是灵魂,那么同样无疑的是,取回珍珠也是天上者至为关注的事情,并促成圣子的使命,否则他自己是没有必要去冒这个危险的。珍珠本身就是一个实体;在派出王子之前它堕落到黑暗的能量之中,为了它的缘故他准备承担下降与流放的命运,于是不可避免地重演了“珍珠”自身命运的某些特征。

事实上,解释者的困惑,即这使命的主体与客体之间、救世主与灵魂之间、王子与珍珠之间的可互换性,乃是这个诗篇之真正意义的关键所在,也是诺斯替拯救论总体的关键所在。我们可以放心把王子看作救世主,一个明确的神圣人物,而不仅仅是人类总体灵魂的拟人化结果。然而,这个独特的位置并不阻碍他在他自己的位格中承受人类命运的全部力量,甚至于到了这样一个程度:救世主自己需要被拯救。确实,这是他的拯救功能的不可回避的处境。因为这些遗失到黑暗之中去的神圣部分只能在那吞没它的深渊中找到;而且把持着它的这个世界的能量只能从里面加以克服。这意味着救主一神必须把自己融入到宇宙存在的形式之中,从而使自己屈服于它的处境。基督徒的读者不能把这种必然性与正统对于基督受难的解释混淆起来,因为诺斯替的拯救观与罪的赦免毫无关系(罪在诺斯替教义中没有位置,以无知取代了罪的位置),救世主的降临并没有替人受难的意思,没有作赎罪祭以之为条件换取神的赦免的意思,也没有作赎价把受束缚的灵魂赎回的意思(马克安是唯一的例外)。相反,这种观念或者是一种技术上的必然性,这是由这个使命的处境决定的,即这个体系的性质与神的王国相距甚远,他必须要穿入其中,它的律法也不能为了他自己而废除;或者是一种瞒过掌权者的计策。在后一种版本中,救世主的受难或暂时屈服也许根本不是真的,而只是一种假象,是骗局的一部分。¹当然这个诗篇不属于这种情况,异乡人的困境是很真实的;然而即使在这里,他的受苦乃是他的使命中不可避免的危险所带来的结果,而并没有它本身的意义。用不同的话来说,它们对使命的成功构成威胁,又被成功地克服了;而在基督教的描述中,受难本身就是完成使命的手段与方式。在我们脑子里已经注意到这种重大差别的同时,我们还是可以说,这个诗

128

1 许多基督教的诺斯替主义者就是以这种解释来理解基督的受难的,即所谓幻影论(Docetism)。

篇中的救世主降临还是具有牺牲的因素,他为了珍珠的缘故甘愿承受流放的命运,并且在自己身上重新经历他所要拯救的对象——灵魂——的命运。

另外,如果我们在王子身上看到摩尼教教义中的原人的某些特征是对的话,那么他也还同样经历了前宇宙时期神明的命运,灵魂(即珍珠)的目前状态正是从那命运中产生的。确实,正如我们在摩尼教宇宙起源论中将会看到的那样,世界剧本的所有这些相继的、相互类比的阶段,除了它们的宇宙论上的重要性之外,也象征了人的灵魂的受苦与获胜。原人的参照特别提供了解释这个谜的最后一个环节。前宇宙时期永恒的神性有“人”这个名字,这不是无缘无故的:消散在这个世界中的诸灵魂是他的“轻盔甲”,是他的原初质料的一部分,在宇宙时期的战斗中失落在黑暗之中,因此他实际上是存在于每一个灵魂之中,被流放、被俘虏、被击昏;如果王子作为他的后来的代表来重新找回这些失去的元素,那么在某种意义上他其实是要找回自己,他的工作乃是神性的自我——甚至是他的自我——重新整合的一个行为,只是不在个人的意义上而已。如果信使与珍珠之间有着这种形而上学的、虽然不是绝对的一致性,那么这个故事的一位听众都能够合理地、而不是混淆个人身份地在信使冒险的故事上认出他自己的受世俗束缚的灵魂,把他自己的命运看作是神命运的一部分以及类比物,同时又是神的目标。由此,从适当的视野看来,这些相互竞争的解释并不是非此即彼的,而是互补的。



第六章 创造世界的天使； 《马克安福音》

130

《珍珠之歌》没有叙述珍珠如何落到黑暗能量之中。而西门·马古对此则有所叙述，只是从现存的文献来看，他的叙述比较简单，他所提到的神圣的伊娜依娅(Ennoia)或苏菲亚(Sophia)在他的体系中就相当于《珍珠之歌》中的珍珠。正如我们所看到的，她被她的子孙绑架到造物之中了，这些子孙就是创造世界的天使，他们无知而自大，向往拥有神一样的能量。这些宇宙的创造者有着神圣的起源，虽然这起源有些遥远，并因此使得整个故事就是一个神明失败的故事，但这一点乃是这种类型的思辨的不可分割的要点，实际上亦是它的解释原则。这种起源就不适用于那条持守着珍珠的龙。正如它的巴比伦原型那样，这条龙寓有前宇宙混沌的能量，因此它从一开始就是反神明的，它的罪恶或“黑暗”的特征不同于西门的迷路了的天使的错误或愚蠢，而有着另一种不同的含义。我们提到过(见第99—100页)两种主要诺斯替思辨类型在这一点上的分野。伊朗类型思辨不得不去解释原始的黑暗如何能够吞没光明的元素，而叙利亚-埃及类型的思辨则与此不同，认为自己的主要任务在于向一个不可分割的存在之源头追溯二元性的裂痕的根源，得出神明在创造体系中之困境；并且它主要是通过一个极其广大的神明状态谱系来完成这个任务的，从一个状态到另一个状态的演化以思想的范畴描写了神圣光明逐步变暗的过程。真正重要的差别，不在于是否有存在之前的黑暗或独立于神的黑暗王国，而在于神明的悲剧究竟是发源于外面还是肇始于自己里面。即使有存在之前的黑暗或物质，如果它的职能是消极的，在于引诱上界成员进入到物质创造之中，而不是积极地侵犯光明王国，那么神明的悲剧也有可能是从自己里面肇始的。有些体系就采用了这种形式，在这个形式之中，伊朗的两个原始本原相互对立的框架，可以纳入到关于神明的罪咎与过失的叙利

131

亚-埃及框架的范围之中。¹

我们可以这样说,对于诺斯替宗教所最为关注的事物的存在状态以及基于此的拯救而言,采用哪一种前宇宙历史并没有什么值得重视的差别,因为这两种前宇宙的历史本质上都导致相同的结果:无论是“邪恶地统治着这个世界”的德穆革天使,还是原始黑暗的恶魔抓住了这颗受束缚的灵魂,“拯救”都意味着从他们的能量之中拯救出来,救世主不得不把他们当作敌人加以征服。这是真的,否则就不能把这两种理论类型都视为诺斯替精神的表达了,对于诺斯替精神而言,对宇宙的否定性评价是根本性的。不过,把世界视为次等本原的表达,还是认为它的本质就是彻底的邪恶,这在宗教上绝不是无关紧要的。叙利亚-埃及类型更微妙、更引人入胜,与僵硬的伊朗类型的二元论相比,它不只是在思辨上更有雄心,在心理上更丰富,而且在这两者之中,它能够更有系统地公平对待诺斯的拯救宣称,这个拯救宣称简直是诺斯替宗教的关键部分:这是因为诺斯的对立面“无知”作为一个神明事件被赋予了形而上的功能,就是宇宙之产生和二元性状态之维持。我们在讨论瓦伦廷思辨的时候,将更多地讲叙这一个方面。即使在目前这个阶段,有两点仍是显然的:第一,叙利亚-埃及框架能够在思辨上容纳更大的多样性;第二,一旦这个世界的特征及其直接主人或创造者已经形成——这在一般的诺斯替见解中几乎是当然的——理论的重心就会移向详细说明这些统治宇宙的神与他们从中出生的最初的神之间的那些中介阶段。于是,接下来的倾向便是繁衍出众多的人物,延长谱系——不单是为了加宽低级世界与未堕落的光明王国之间的距离,也同样是为了对精神世界进行条分缕析。为了解释这个很值得注意的倾向,我们对于更高的诸世界的思辨兴趣会日益浓厚起来,这种兴趣只有在不断增长的多重性之中才能找到满足。无论如何,从最终展开的谱系看来,西门的伊娜依娅与创造世界的天使这两个步骤只能作为最初的开端出现。

¹ 这种类型的一个版本甚至被当作是摩尼教教义的一个变种,从大量的资料证据而言,它是伊朗类型的古典代表,把黑暗王国描写成第一个侵犯者,把世界的历史描写成两种原则之间的长期斗争。见 Jonas,《诺斯与上古晚期的精神》,同前,卷一,页 301。

一 创造世界的天使

异端学者列出的基督教诺斯替体系，显然绝大多数是属于叙利亚类型的，哪怕有时候它们以柏拉图的被动物质的形式把原始黑暗包含在自身之中。这不是说他们都沉迷于我们提到的这种超越的谱系。事实上，每当他们提到“天使”或“德穆革”是这个世界的创造者或统治者，即使没有追溯它们起源于至高神的线索，我们讨论的这个作为创造的原因与本质的本原，也不是彻头彻尾的邪恶本原，而只是劣等的或末流的本原。

因此，卡普克拉底(Carpocrates)并没有作任何演绎(仅就伊里奈乌的记载而言)，只是说这个世界是由“远远低于自生永存的父”的天使创造的：耶稣与所有与他相像的灵魂，只要他们对自生永存的父的记忆保持着纯洁与强大，就能够鄙视那些创造主并穿过他们(Iren. I. 25. 1-2)。类似地，米南达(Menander)也告诉西门，第一能量不为任何人所知，世界是由天使创造的，这些天使“如西门所说，是从伊娜依娅那里流溢出来的”：他宣称，依靠巫术可以征服这些世界的统治者(Iren. I. 23. 5)。萨图尼努斯(Saturninus)略去了伊娜依娅或任何这一类的阴性本原，按照伊里奈乌的记载，他只是说“那位未知的父创造了天使、天使长、能量与辖区。然而，这个世界以及其中的万物是由其中的七位天使创造的，人也是天使的作品”，犹太的神就是其中的一位天使。他依次把这些天使描写成无能的艺术家和反叛者。基督来是要摧毁犹太的神。作为一个具体的特征，¹萨图尼努斯在这些天使之外还承认有魔鬼，他是“一位天使，是那些天使与犹太神的敌人”——低级能量阵营之中的某种私仇(Iren. I. 24. 1-2)。 133

另一方面，那些较大的体系则详细说明了低级等级从至高本原中下降，形成广泛的趋于繁复的谱系——一种形而上的“退化”，其终点是这个腐败的世界。比如，巴西里德(Basilides)把这条下降的线索延展成一个巨大的链条，通过大量的灵性形象，如挪斯(Nous)、逻各斯等，导致三百六十五重相继产生的诸天，其中住着天使一类的人民，最后的

¹ 马克安与瓦伦廷也有这个特征。

一重天就是我们所见到的,居住着创造这个世界的天使们。他们的头领是犹太的神。在这个体系中也有不可名的父委派基督,即永恒的挪斯,来解放那些信他的人摆脱这个世界的创造者的统治。他的受难是一场骗局,其实是西里尼的西门(Simon of Syrene)以基督的形象死在十字架上(Iren. I. 24. 3-4.;这种类型的其他两个重要例子是巴贝洛派与瓦伦廷派,在后面将会提到)。

在这些例子中,那些造成这个世界的能量,即拯救的事功所要反抗的那些能量,与其说是邪恶的,不如说是更可鄙视的。他们的坏,不是原始的敌人的那种坏,不是对光明的永恒憎恨的那种坏,而是无知的篡位者的那种坏,他们妄自尊大,软弱无能,再加上妒忌与权力欲,只能成为真正的神的歪曲模仿。这个世界是他们不合法地模仿神的创造性而创造出来,作为他们证明自己为神的证据,但在实际上,这个世界的结构与统治都只能显示出他们的低劣。

134 一个反复出现的特征是这样一个论断,认为先知预言与摩西律法是来自于统治这个世界的天使,当中以犹太神最为显要。¹这就表达了一种对旧约宗教及《旧约》的神的反抗,但是并没有否定《旧约》的神的实在性。相反,他先是在占星学中把他的多个名字借给七位行星掌权者(planetary archons)中的四位²,诺斯替派随即把这四位掌权者提升为世界的创造者,当此之后,他的强求得来的形象在他们的成员之中日益显赫,显得酷似圣经的神——这形象尽管确实没有什么可敬,却也着实令人畏惧。在七位之中,亚大巴多(Ialdabaoth)尤其获得了这种显赫地位与形象。在伊里奈乌所描述的奥菲特派体系中,亚大巴多是低级的苏菲亚或普鲁尼可(Prunikos)的长子,他又在水中生了一个儿子,名叫伊奥(Iao),伊奥又以同样的方式生了一个儿子,名叫萨巴多(Sabaoth),就这样一个生一个,直到第七个为止。因此,亚大巴多间接是他们所有人的父亲,因而也间接是一切创造物的父亲。“他吹嘘在他脚下发生的事,并说:‘我是父和神,没有神在我之上。’”(模仿了《旧约》中的某些句式,如《以赛亚书》四十五章5节:“我是耶和华,在我之外并没有别神;除了我以外再没有神。”)他的母亲就纠正他说:“不要说谎,亚大巴

1 萨图尼努斯甚至说:预言部分是由世界的创造者说的,部分是由撒旦说的。

2 即 Iao, Sabaoth, Adonaios, Elohim;少数情况下还有 Esaldaios(即 El-shaddai)。

多,在你之上有万有之父,第一个人,还有人子”(Iren. I. 30. 4-6)。

德穆革的妄自尊大是诺斯替文献中频繁出现的主题,包括对《旧约》的影射。“有一个伟大的掌权者在统治,他的辖区延伸到天穹,他相信他是唯一的神,没有什么东西在他之上”(Basilides, in Hippol. VII. 25. 3; cf. 23. 4f.)。在《约翰密传》中有对这个人物的进一步丑化,其中亚大巴多为了统治权的缘故,通过在创造中有所给予而又有所保留来欺骗他自己的天使,在这里,他的嫉妒透露了他其实是知道有一个更高的神的,并非对这个更高的神无知:

他分给他们一些他的火,这火是他自己的属性,分给他们一些自己的能量;但是他从他母亲那里继承来的能量的纯洁光明,他却并没有给他们。因为这个原因他能够驾驭他们,是因为来自于母亲的光明的能量的荣耀在他身上。因此他让自己被称为“神”,背弃了他从中出来的那本质……他沉思他下面的造物与那些从他繁衍出来的众多天使,他对他们说:“我是一个嫉妒的神,在我之外没有神”——由此已经向他的下面的天使透露了有另外一位神:如果没有另外的神,那他还能嫉妒谁呢?(42:13ff.; 44:9ff., Till)

曼达派对于起源的思辨也与这个主题联系在一起,只是没有明显地提到《旧约》的神而已:“布哈克·西伐(B'haq-Ziva)认为自己是一个强而有力者,抛弃了他的父〔为他〕起的名字。他说:‘我是众乌特拉(Uthras)的父,为他们创造了斯金纳(sh'kinas)。’他思考了那污浊的水并说:‘我要创造一个世界’”(G 97f.)。 135

来自于上方的纠正,把创造主放回他自己的位置上,这也是典型的。¹但是,更令他感到羞耻的是来自于上升的普纽玛灵魂的指责,他把

1 例如,在伊皮法纽描写的诺斯替派中,亚大巴多—萨巴多(Ialdabaoth-Sabaoth)受到了他的母亲巴贝洛(Barbelo)(苏菲亚在这个体系中的称呼就是“巴贝洛”)的指责,与伊里奈乌描写的奥菲特派的亚大巴多所受的指责是正好相同(Epiph. Haer. XVI. 2. 3f.)。巴西里德让这个纠正出自于“圣子福音”(Gospel of Sonship),是一种不太严酷的觉悟的形式,并且他的回应也比其他派别中的德穆革更令人满意:“于是掌权者就知道了他不是普遍的神,只是生出来的,在他之上是不可言喻的、无法名状的‘非存在’〔巴西里德对第一因的悖论性名字〕的宝库,知道了自己的圣子身份;于是他回转过来,并且感到害怕,知道自己曾在怎样的无知之中……于是他认了在彰显自己时所犯的罪”(Hippol. VII. 26. 1-3.)。参本书第57页注3有关“创造主的悔恨”的记载。

自己的更高级的起源展现在这个世界的主或众主的面前：

我是一个器皿，比造你的女人更珍贵。你的母亲不知道她自己的起源，但是我知道我自己，知道我从哪里来。我求靠不朽的苏菲亚，她居住在父那里，是你母亲的母亲……但是一个从女人所生的女人生了你，她不知道她自己的母亲，以为自己是来自于她自己；但是我求靠的是她的母亲。（Iren. I .21. 5）

136 这种类型的说法有许多，这些说法都有力地表达出诺斯替精英的自信以及他对那些低级能量的极度轻蔑，尽管这些低级能量是这个世界的统治者。这并不能排除恐惧感，我们发现恐惧感是与大胆的挑战微妙地混合在一起的。灵魂主要关心的是逃脱可怕的掌权者，而不是与他们面对面相遇，只要可能，她宁愿在他们不注意的时候悄悄地溜走。据此，圣事的任务有时候据说是要让灵魂在未来上升的时候不为那些挡在路上的掌权者所看见，尤其是不让他们的君王看见，这位君王的职责是审判，使他们在他的律法之下为自己的行为负责。律法的要旨是“正义”，诺斯替派企图逃脱它的制裁，这因而是总体上的反律法主义（antinomian）态度的一部分，并且表达了在道德方面对《旧约》的神的拒斥。在讨论到诺斯替放荡主义的时候，我们会再回到这个主题上来；现在，我们则要讨论它与保罗的律法与恩典之对立的关系。

在某些基督教的诺斯替派中，一个世界之神形象就吸收了众多的天使或掌权者，正如在圣经中所表现出来的那样，他成了整个造物及其律法的唯一象征，因此整个拯救的问题就缩减成为他与彼岸的未知神之间的关系问题。有关这种（仅就宇宙王国而言的）准一神论的发展，我们有几个例子。¹ 克林妥（Cerinthus）认为“世界不是被第一位神造的，而是由一个远离存在之源、与存在之源分离的能量所造的，他甚至不知道那一位居于万物之上的神”——基督才是第一个在世界上宣

1 在游斯丁的《巴路克书》（*Baruch*）中，就对照了德穆革式的“以罗欣”（Elohim）与“至善者”，但是在阴性的埃德姆（Edem）身上有第三位的或更低的本原，这本原是罪恶之源，尽管她本身并不是显然的罪恶。（希伯来文《旧约》常用“以罗欣”这个词来称呼上帝——译注）

讲未知之神的人(Iren. I. 26. 1)。¹以同样的脉络,克尔顿(Cerdon)认为“摩西与先知宣讲的神不是耶稣基督的父:一位是可知的,而另一位是不可知的,一位只是正义,而另一位是善”(Iren. I. 27. 1)。关于克尔顿,我们除了一个简要的总结之外,并没有其他任何资料,他的教义最接近于这一个群体最伟大的教师马克安。

二 《马克安福音》

本都西诺普(Sinope in Pontus)的马克安(Marcion),在诺斯替思想中,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,他是诺斯替派中最坚决、最不妥协的“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”更直接导致正统信经本身的形成。在诺斯替思想中,他的位置是如此独特,以至于把他划归于这整个运动,不仅受到哈纳克的反对,而且更是遭到马克安的学生拒绝。

1. 马克安在诺斯替思想中的独特地位

137

马克安确实是许多诺斯替规则的例外。他们是他们之中唯一严肃对待基督受难的人,尽管他对基督受难的解释是正统教会所无法接受的;他的教训完全免除了诺斯替思想喜爱的神话妄想;他并不思考最初起源的问题;他不繁衍神与半神的人物;他拒绝以寓意解释《新约》与《旧约》;他不宣称拥有高级的、“普纽玛的”知识,或是宣称神圣的元素普遍

1 关于“未知之神”的最主要的经文根据,第一处也是唯一的一处的经文是基督在《马太福音》十一章 25 至 27 节(即《路加福音》十章 21 至 22 节)中启示出来的。在对瓦伦廷派的一般性描写之中,伊里奈乌说:“作为他们的论题的柱石,他们供出了这样一段话:‘父啊,天地的主,我感谢你!因为你将这些事在聪明通达人面前就藏起来,向那些纯朴的人就显出来……没有人知道父,只有子知道,也没有人知道子,惟有父与那些子所愿意指示的人才知道子’[与新约经文的引文只有微小的差别]。讲了这些话,他们就说,他已经清楚地告诉我们,他们新近发明的‘真理的父’在他〔基督〕出现之前从未为人所知;他们想要表明,这个世界的创造者是一直为众人所知的:因此他们说,主在这些话里面就讲到了这个不为众人所知的父,就是他们宣称的那一位。”(adv. haer. I. 20. 3)

存在于人里面,构成这种知识的源泉或接受者;他把教义完全地建立在他所宣称的福音的字面意义之上;在这种严格的限制之下,他完全免除了诺斯替主义总体上具备的综合主义特征;最后,他认为保罗是使徒,他与保罗一样,以信仰而不是以知识作为拯救的途径。如果以诺斯来界定诺斯替主义的话,以上所述的最后一个情况似乎毫不含糊地把马克安排除在诺斯替主义的领域之外了。然而,反宇宙的二元论——马克安是其坚定不移的阐释者——未知神与宇宙神相反对的观念、低级的压迫的创造主的观念以及由此产生的拯救观——依靠异在的原则从创造主的能量中解放出来——这些都是相当显著的诺斯替主义特征,以至于在这个历史环境中任何承认它们的人都应该算作是诺斯替派,138 不只是就分门别类的角度而言,而是就宽泛的诺斯替观念确实塑造了他的思想的这个意义上而言,凡承认这些观念的人都应该算是诺斯替派。然而,这个把马克安如此强而有力地与诺斯替的总潮流联系起来的关于“异在”的观念,在他的学说中获得了一个全新的转向。

以最简略的话来说,马克安的福音¹是“关于一位异乡的善的神,即耶稣基督的父,他把受苦的人类从深重的束缚中拯救出来进到永生,然而对他而言人类是完全的陌生人”。有关这位真神的异在性的观念,马克安在总体上是与诺斯替主义相一致的:这位真神甚至于异在于他所要拯救的对象,人们甚至于在灵魂或灵上对他而言也是陌生人,这一点则完全是属于马克安自己的。这实际上取消了诺斯替宗教中的一个基本要旨:人们对这个世界而言是陌生人,因此他们被提升到神国中乃是回到真正的家乡。根据马克安,人的整个构造就如同所有的自然物一样是世界的神的造物,在基督到来之前,他的合法的不受限制的财产、肉体与灵魂,都是如此。²因此,人自然不会有哪个部分是异在于这

1 最广泛的资料,见于德尔图良的著作《驳马克安》,这部著作共分成五个部分。第三世纪另一位对马克安的伟大批评者奥利金,他的全面辩驳只留下了一些残篇。其余的资料来自于所有异端学家对马克安的论述,始于第二世纪的殉道者游斯丁,对马克安的辩驳一直持续到第五世纪,当时整个马克安派的团体、马克安所建立的教会残余势力还一直存在于东方。我们对马克安学说的总结中将只是偶尔地提到某个具体的资料来源。

2 马克安接受《创世记》对造人的描写,结果,在他看来,善神根本就没有插手过这件事。

个世界的，而善的神在绝对的意义上是异在于他的，就像异在于受造的万物那样。神与这个现存世界根本没有任何关系，甚至于根本没有诺斯替思辨中普遍观念的那种意思，就是所认为的神的一部分通过欺骗或暴力被拉入到造物之中。其结果是，不会有谱系或任何类型的历史来联系德穆革与这个善神。德穆革凭他自己的能力为神，在他所创造的可见宇宙中表现他的本性，他不是作为罪恶，而是作为“公正”构成善神的反题(antithesis)。由此，尽管没有出于同情的描写，他也不是黑暗之王。马克安学说的原创性由两个方面构成，一方面是叙述这两位神之间的反题，另一方面是阐释通过基督拯救的意义了。 139

2. 马克安的拯救论

哈纳克从马克安学说的第二个方面入手研究，他说：“关于基督把我们从何处拯救出来的问题——从魔鬼、从死亡、从罪、从肉体(所有这些答案最早的时候就有的)——马克安的回答是很激进的：基督把我们从这个世界以及它的神那里拯救出来，以便让我们作新的异乡神的孩子。”¹由这个答案又冒出了另外一个问题，这位善神为什么要让自己操心人类的命运？对于这个问题的答案是：除了他的善以外，没有别的原因。他不是要寻找迷路的孩子，使他们从流放之地回到他们的家中，而是慷慨地收留异乡人，把他们从本土的压迫与苦难中解救到父的新家里去。据此，既然他们本来不是他的财产，而是属于世界之神财产，因此对他们的拯救就是用基督“买来自由”。马克安在这里引用了《加拉太书》三章 13 节：“基督已经赎出我们”(无独有偶，《加拉太书》二章 20 节只是换了两个希腊字母，就把“赎出(ῥύωρησεν)我”读成“爱(ῥγάπησεν)我”——对经文略加修改，这是马克安的特点)，由此论证说，“显然是〔他〕作为异乡人赎出我们，因为没有人会赎出属于他自己的东西”。赎价就是基督的血，付出这个代价不是为了免罪或洗净人类的罪过，或是作为代赎来成全律法——简言之，不是为了任何人类与神之间的和解——而是为了取消创造主对这些财产的拥有权。这种财产权的

1 Adolf von Harnack,《论马克安：来自异乡神的福音》(*Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*; Leipzig, 1921), 页 31, 注 1。哈纳克的书是一部经典，书中关于诺斯替主义的任何一章，都是最好的专著。

合法性是得到承认的,律法的有效性也是得到承认的,作为世界之主的臣民,并且只要他们还是世界之主的臣民,人们就应该敬畏地服从律法。在这个意义上,马克安懂得保罗有关律法的论辩,并且大体上解释了使徒就这个方面所说的所有的话,若不然就会不利于他强调《旧约》启示之有效性的立场。马克安确实承认《旧约》是世界之神的权威文献,在对它的解释中他站在犹太释经一边反对与他同时代的那些基督徒,坚持字面意义,拒绝寓意解经法,反对教会为了建立《旧约》与《新约》之间的一致性而把寓意解经法应用于《旧约》。他不仅对这种一致性不感兴趣,甚至于不能容忍这种一致性,他认为《旧约》宣称自己是那一位创造与统治世界的神的启示。由于接受了这种宣称,教会只能通过寓意解经的方法才能使之与基督教启示相调和的某些论述,马克安却能接受它们的字面意思。因此,马克安同意犹太人的说法,认为他们期待的弥赛亚,地上的那一位,世界之神的儿子,真的还会到来,并且将要建立他的地上王国,就如先知宣布的那样。只不过,这与基督带来的拯救没有丝毫关系,基督的拯救在本质上是反宇宙的(*acosmic*),对于世界的进程不会予以改变,甚至于不会有所改善:实际上它只是改变了受拯救灵魂对未来生命的前景,通过对未来的信心而改变目前的灵性状态,世界则任其自然——即让它最终自我毁灭。对于他们尚要在地上逗留的这段时间,信徒的行为主要不是积极地关心圣洁生活,而是消极地减少与创造主之领域的接触(见下面)。未来的福祉在此世只能通过信仰来预期,而且信仰确实也是接受由基督提供的神的接纳的唯一形式,通过拒绝信仰就可以拒绝神的接纳:那些不信的人尚处于创造主权力之下,是出于他们自己的选择。¹因此,在善神、创造主与被收养的灵魂之间进行的这一场严格的合法交易之中,既没有“灵性体验”的干预,也没有“诺斯”的选召觉悟把人的本性转变过来或把他里面本有的神圣元素揭示出来。得救的人乃是信仰的人,而不是“诺斯替”人,尽管有确据的信仰是带有它自身的蒙福体验的。

1 与此相关,马克安有些幽默而又原创性地解释了一个所谓的事实:与该隐(*Cain*)、所多玛人(*Sodomites*)以及与他们相似的人不同,亚伯(*Abel*)、列祖们(*patriarchs*)以及所有旧约传统中的义人与先知,他们都没有在基督降临地狱的时候得救:由于长期的经验,他们知道他们的神喜欢诱惑他们,因此这一次他们也怀疑是诱惑,因此不信基督的福音。(Iren. I. 27. 3)

拯救论的论述到此为止。

3. 两位神

141

马克安以“反题”(antitheses)的形式构造他的神学:这是他的一部遗失的著作的书名。这些反题中大部分是关于两个神的属性的。一个神是“工匠”(德穆革)、“创造的主”(或“产生的主”)、“这个世代的统治者”、“已知的”与“可预测的”——另一位神则是“隐蔽的”神、是“未知的”、“不可看见的”、“无法理解的”、“陌生的”、“异乡的”、“另外的”、“不同的”以及“新的”。创造主—神是可以由他的创造物而知道的,他的创造物揭示了他的本性。这个世界不仅泄露了他的存在,而且也泄露了他的性格,卑贱就是他的性格之一。只要看一下他的可怜的作品就知道了:“这些极其无耻的马克安派的人鼻子朝天开始贬低创造主的作品;他们说:‘的确,这个世界是一件大作品,与它的神是相配的!’”(Tertullian, *Contra Marc.* I. 3)在另外的地方,德尔图良提到了这样的表述:“这些可怜的元素”与“这个创造主的小小斗室”。¹在他的创造物中表现出来的“卑贱、软弱与不一致”,也表现在他与人类乃至他自己的选民的关系上。马克安为此引用了《旧约》中的证据。它的最有启示性的自我启示是律法,而律法把我们带到了最后一个反题,就是“公正”的神与“善”的神之间的反题——对马克安而言这是最重要的一个反题。从基督教的观点看来,这是马克安二元论最危险的方面:它把正义与仁慈两极切开,分给两个互相排斥的神,而这两极在一个神里面的统一性恰恰产生出一种张力,激发了保罗神学的整套辩证法。马克安的思想更为狭隘,因而更着迷于形式上的整齐一致,对他而言,正义与善是矛盾的,因而不能够居于同一个神之中:对每一个神的观念,当然包括对真神的观念,必须是毫不含糊的——这是所有神学二元论的陷阱。正义的神是“律法的”神,善的神是“福音的”神。马克安在这里以

142

1 一般地说,马克安是以这个世界的特性来判定世界之神性格的,“因为被造的一定与创造者相像”(Hippol. *Refut.* X. 19. 2);从超越性宗教的贬损的意味上,他的智慧是与“这个世界”的智慧相一致的。在对圣保罗的某些段落的注释中,马克安简单地把创造主与这个世界等同起来,把针对后者所说的话都运用于前者;按照他的说法,创造主以某种自我毁灭的方式最终与这个世界一起灭亡。这表明,按照最后的分析他并不真正是一个神,只不过是这个世界的灵。

及在其他地方把保罗过分地简单化了,把律法的正义理解成只是形式的、狭窄的、回报的、复仇的(“以眼还眼,以牙还牙”):这种正义并非彻底的罪恶,是创造主一神的核心属性。因此,基督把它归入到错误之中的那个神不是波斯神祇阿里曼(Ahriman),不是绝对的黑暗——马克安让恶魔作为一个独立的人物存在于创造主的领域之中——也不是物质,只是律法与先知们所说的那个世界之神。律法之下的道德的善,尽管从世俗的内在标准来看比放纵更可取,但从超越的拯救来看则是无足轻重的。

正如世界之神是已知的、显然的、“正义”的那样,真神是未知的、异乡的、善的。他是未知的,因为这个世界无法透露关于他的任何东西。由于他没有在造物之中,因此在所有自然界中甚至没有痕迹可以令人推测他的存在。德尔图良总结说:“马克安的神,本性上是未知的,除了在福音中有所启示之外,从未启示出来”(Tertullian, *Contra Marc*, V.16)。由于他不是这个世界的作者以及人的作者,因而他也是异乡人。也就是说,没有自然的纽带,没有先存的关系把他与这个世界的造物联系起来,他没有责任来关心人的命运。他没有插手这个物质世界的统治,这一点对马克安而言是自明的:他不得不从福音书中删去那些犹太教的插入语,诸如圣父关心麻雀乃至人们头上的每一根头发之类的耶稣语录。耶稣基督宣称的圣父不可能关心自然事件或与它的神的有关事情。这就排除了神在这个世界之中的“护理”的整个观念。这位善神只通过一个活动而干预这个世界,而且这也是他与世界的唯一联系:派他的圣子把人从这个世界及其神那里拯救出来:“这一件事就让我们的神满足了,他以至高的善把人类解放出来了,这善是一切蚱蜢¹都喜爱的”(Tertullian, *Contra Marc*. I.17)。我们看到,善神的

143 善是与他的异在性联系在一起的,他的异在性排除了他对人的关心的一切其他基础。由于他的异在性,他所对待的是异乡人,这就使得他的拯救活动的善是更大的善:“人,乃为创造主一神的作品,那更好的神选择去爱他,为了他的缘故不辞辛劳从第三重天降临到这些苦难的元素之中,而且为了他的缘故甚至在这个创造主的小斗室中被钉十字架”

¹ 作为造物物的一个可轻蔑的象征来运用(或是提到了埃及的一次灾荒)。

(Tertullian, *Contra Marc.* I. 14)。

4. “白白赐予的恩典”

因此,善神与这个世界的唯一关系是一种拯救论的关系,也就是反对这个世界和它的神的关系。对于人而言,这种关系完全是由异乡神这一方无偿地自愿进入的,因而是纯粹恩典的行动。在这里,马克安再次以自己的方式解释了保罗的反题:即“白白赐予的恩典”与“通过善功称义”之间的反题。恩典是白白地赐予的,这对于马克安与保罗这两个人而言都是基督宗教的全部内容;但是“白白地”在保罗那里是就“人的罪与不足而言”的,即就所有人类德行的缺乏而言的,在马克安那里是就“相互之间的异在性而言的”,即没有任何责任的纽带。在这种恩典之中,并没有创造主对造物所具有的那种责任感,也没有那种父亲般的牵挂在起作用,善神也没有像通常的诺斯替思想那样,通过所描述的谱系联系,直接地卷入到灵魂与世界的命运之中:对他来说,没有什么东西需要发现与恢复。其要点在于,这一位神与那些不属于他的造物之间的首次关系是通过他的史无前例的恩典行为建立起来的,这种关系还要完全以这种模式持续存在。基督徒的读者就要思考一下,基督教之神的爱与仁慈的观念在这里作了何种处理。忏悔的呼召、瞬间就要来临的审判、畏惧与颤抖、代赎——所有这一切都从基督教的信息中抹去了。然而在这里也可注意到,马克安在取消保罗关于神的悖论——既正义又善的神,人在他面前既是有罪的又是蒙垂爱的——的同时,却强调了更大的关于恩典的悖论,一种无法测度、不强求地赐予的恩典,没有先例可资促进与预备,这是这样一种神圣的善的不可简化的奥秘。出于这个理由,马克安应当算是悖论性宗教中的重要拥护者。 144

5. 马克安的禁欲道德

马克安从神学教义中演绎出来的行为规则也是同样坚定不移。想通过事功使人配受或多得神的恩典,这当然是不可能的,以异教的古典德行来完善人性甚至会减少神的恩典。在原则上,任何积极的道德,作为一种管理与明确人在创造体系中之身份的方式,只是律法的一个版本,创造主用它来实施对人的灵魂的统治,那些受拯救的人不再有责任去遵守它:继续践行这种道德会加强对于宇宙的隶属关系,从而迟迟不

能最终从他的范围中脱离出来,因此应当与此相反,要把这种隶属关系减少到无法避免的最低限度。这最后一层考虑界定了马克安规定的道德。它的原则是:不要去完善,而要去减少这个创造主的世界,并且要尽可能少利用它。“通过与德穆革相对立的方式,马克安拒绝使用这个世界上的事物”(Clem. Alex. Strom. III. 4. 25)。

由此规定的禁欲主义,严格地说不是有关伦理学方面的事情,而是一条形而上学的路线。就像避免世俗的沾染是它的一个方面那样,它的主要方面是阻挠而不是促进创造主的事业;或者甚至只是羞辱他:“〔马克安〕相信,他通过放弃德穆革构造的东西而激怒他”(Hippol. Refut. X. 19. 4)。在食物上的“永远节制”是“为了摧毁、蔑视、憎恶创造主的作品”(Jerome Adv. Jovinian. II. 16)。在对性关系与婚姻的禁止中,这种阻挠的目的尤其明显:“马克安教派的人,不想帮助充实德穆革所造的这个世界,他们规定放弃婚姻生活,抵制创造主,加快到善神那里去,他在召唤他们,他们说他是不同意义上的神。因此,他们的节制不是出于道德原则,而是出于对他们的创造者的敌视以及不愿意利用他的创造”(Clem. Alex. Strom. III. 4. 25)。在那个时代广为流行的有关受肉体及其欲望污染的问题,在这里甚至没有提到;取而代之的是〔虽然也没有被排除,参 Tertullian, Contra Marc. I. 19,在那里婚姻被称为是“污秽的”或“下流的”〕,性交会导致生殖乃是禁止性交的理由——而在教会看来,生殖正好是性交的唯一正当理由,按照自然的安排,这便是性交的目的。马克安在这里表达了正宗和典型的诺斯替论证,关于这种论证,我们将在摩尼那里遇到最充分的表述:生殖机制乃是掌权者的天才设计,为的是使灵魂无限期地滞留在这个世界上。¹因此,马克安的禁欲主义跟爱色尼派(Essenes),与后来的基督教修道主义的禁欲主义不同,不是旨在增进人的存在的圣洁,而是在观念上采取一个彻底否定的态度,作为诺斯替主义反叛宇宙的一部分。

1 这碰巧提供了一个反对哈纳克的决定性证据,证明马克安依赖于在他以前的诺斯替思辨:因为只有当灵魂是神所丧失的、需要恢复的部分时,这个论证才真正有意义——在那种情况下,生殖延长了神的受束缚,通过进一步的消散而使得收集的拯救工作更为困难。

6. 马克安与《圣经》

马克安以他对圣保罗的理解为判据来区分什么是真正的基督教而什么不是，他让《新约》文献经受严格的筛选过程，把真正的基督教经文从他认为是后来弄错的话语中区分出来。正是以这种方式，马克安不仅首次把文本鉴别学的工作运用于早期基督教的文献之中（只是手法相当武断），而且“正典”的观念也在基督教会中孕育并得以实施。《旧约》正典早就由犹太教的神学家建立起来了，但是在大量流动的基督教文献中，还没有权威的或可靠的著作集被视为圣书而固定下来。马克安为教会奠定的正典可想而知是很单薄的。整部《旧约》没有收在其中，这是不用说的了。我们现在使用的《新约》圣经中，只有《路加福音》和十篇保罗书信收在他的正典中，而保罗书信甚至有些修改，并且删除了那些马克安认为是属于犹太教的插入语。他认为这些插入语甚至也侵入了《路加福音》，他认为这个福音从整体上看是唯一可靠的，即是神赐予的（因此不是路加写的），因此需要仔细地加以净化：比如耶稣出生的故事，由于提到了大卫，所以要删去，还有许多其他需要删去的部分（其中之一就是我们提到的十二章6节）。这些主要的特色，足以显示出马克安的文本鉴别工作的总体风格。马克安企图把他的正典以及他对基督教信息的整体解释强加于教会；正是为了回应这种企图，教会才着手建立正统的正典以及正统的教条。在确定正统正典的问题上，保留还是放弃《旧约》是最主要的斗争；如果说，今天的“圣经”指的是新旧两约，那么这是因为马克安主义没有取得成功。在与此相平行的教条问题上，反马克安的重点在它的早期陈述中是清晰可辨的。奥利金在他的主要著作《论信仰原则》（*De Principiis*）的前言“正统信仰”（*regula fidei*）中包含了一个着重的陈述¹：“这位神，正义而且良善，是我们的主耶稣基督的父，他亲自赐予了律法、先知与福音，他是使徒的神，也是《新约》与《旧约》的神。”

然而，以这种或那种方式，马克安主义直到今天还是基督教的一个问题。而且在远离一切教义之争的地方，马克安关于新的、异乡之神的信息，还将继续拨动人们的心弦。

¹ 当然，他的立场是反瓦伦廷的，正如他反对马克安一样。

第七章 赫尔墨斯的《波依曼德拉》

上一章通篇都完全运行在犹太教—基督教的轨迹之中,在极度偏离的地方以及在论到犹太方面的时候,我们主要以不断回复的方式与这一轨迹联系起来。刚才所述的有关世界创造主的教义,是由对于《旧约》的神的某种敌对塑造的。尽管我们还不能说这种敌对本身是诺斯替教义的源泉,但它一定最为有力地渲染并表现在这些体系的整个群体之中。本章的主题是要表明,与基督教完全无关的诺斯替思想与思辨,广泛存在于希腊化世界。赫尔墨斯的文献,最早是以希腊文写成的,它纯粹是异教的,甚至于没有在任何论辩中提到犹太教或基督教,其中只有《波依曼德拉》一文表现出作者熟悉有关创世的圣经故事,这个故事通过《七十士译本》(*Septuagint*)早就广为希腊世界所知。“三重伟大的赫尔墨斯”(Thrice-greatest Hermes)的宗教,发源于希腊化的埃及,赫尔墨斯在那里就相当于埃及古神多德(Thoth)。并非整个文集都可以当作是诺斯替思想来源:大部分文献都透露出宇宙性的泛神论精神,远远没有诺斯替派特有的那种对于物质宇宙的强烈谴责。另外的文献主要是关于道德的,它们在感性与灵性、身体与灵魂之间的强烈二元论,尽管与诺斯替主义的态度很一致,但是同样也很适合于基督教或柏拉图的框架,因为这种二元论表现了那个时代普遍的超越氛围。然而,在它的混合主义整体之中无疑有诺斯替思想成分,尤其是这个文集的第一篇文献《波依曼德拉》,这是一篇关于诺斯替宇宙起源论与拯救论的杰出文献,独立于基督教诺斯替派。《波依曼德拉》的体系围绕着神圣人物“原人”(Primal Man)这个核心;他的陷入到自然之中是启示的戏剧高潮,并配以灵魂的上升,其描写以启示告终。这里没有创造主与至高神之间的反题:德穆革已经得到了圣父的委任,他的创造似乎是对付混沌黑暗的最好途径。然而,神圣的人(divine Man)出乎意料地卷进宇宙体系之中,这却显然是个悲剧;甚至德穆革的天才作

品——七层天体及其统治者——他们的性格也显得远比从他们的起源所能预料的更富有争议性。要把这个文献的不同部分整合成一致的教义,实在有相当大的困难;由于结合了互相矛盾的材料,也许某种含糊性正好是它的本质。我们将在给出这个文本的主要部分之后再讨论这些问题。

一 文 本

(1)从前,当我冥思存在的事物,我的心灵被有力地提升,肉体感官得到了抑制……我想我看到了一个无法测度的伟大的临在,呼唤着我的名字,对我说:“你想要看到与听到什么,在意念上要知道与领悟什么?”(2)我说:“你是谁?”他说:“我是波依曼德拉,绝对能量的挪斯(Nous)。我知道你想要什么,我与你处处在一起。”(3)我说:“我想要明白存在的事物,理解它们的性质,并且认识神……”他回答说:“在你心里牢记你要知道的,我将会教导你。”

(4)说完这些话之后,他就改变形象,忽然万物在瞬间展现在我前面,我看到了无限的景观,万物变成光明,宁静而喜悦。我被这景象迷住了。过了一会儿,有黑暗向下移动……¹可怖可恨,层层地盘绕着,像蛇一样。接着我看到这黑暗变成了某种湿气,无法描述的激荡,就像从火里面发出烟雾,发出了一种无以言表的哀伤的声音。接着从它那里发出了一种含糊的吼声〔或:哭喊〕,就像火的声音。(5)从光明之中,有一个圣道(a holy Word [*logos*])来到湿气之上,纯粹的火焰从湿气中向高处跃起;它光明而耀眼,同时也是活跃的;空气被照亮了,随着火气上升到离开土与水的火那样高,似乎从中被悬置出来;但是土与水还在原地,相互冥合,以至于土已经不能从水里面分辨出来;道弥漫在它们之上,它们通过道的气息有声息地运动着。

149

(6)然后波依曼德拉对我说:“……那光明就是我,挪斯,你的神,存在于湿气出现于黑暗之前。从挪斯出来的光辉的道,是神的

1 “在一部分之中产生出来”或“……一部分一部分地”,即逐步地(?)。

儿子……这样来理解：你见到听到的是主的道，但是挪斯是父神：他们不是彼此分离的，因为生命是这些的联合……现在，把你的心灵专注于光明，并学会认识它。”

(7)说了这些话，他就专注地凝视我良久，使得我在他的面前颤抖；当他向上看的时候，我看到在我的挪斯(nous)¹中光明构成了无数的能量，并成为一个无限的宇宙，还有一个强大能量所包含的火，在它的牢固控制下保持着安分……

(8)他又对我说：“你已经在挪斯里面看到了原型的形式，在无限开端之前的本原。”²……我问道：“那么这些自然元素又是从何升起的呢？”他回答说：“来自于神的意志³，她把道接受到她自己里面，看到美丽的原型宇宙，模仿它，按照她自己的元素与她的后代，即灵魂，把她自己塑造成成为一个宇宙〔或排列她自己〕。

150 “(9)但是神圣的挪斯，是阴阳合一的，作为生命与光明而存在，用一句话生出了另一个挪斯，就是德穆革；这位德穆革作为火上面的神与气息塑造了七个统治者，他们用他们的圆圈围住了可感觉的世界，他们的统治就叫做黑玛门尼(Heimarmene，即命运)。(10)神的道立刻就从向下压的元素中跃出来，向上进入物质创造〔德穆革层面〕的纯粹部分，并与挪斯—德穆革(Nous-Demiurge)结合起来，因为他也具有相同的本质。因此自然的低级元素就留在这里，没有了逻各斯⁴，它们现在纯粹只是物质。(11)挪斯—德穆革与道一起，环绕着圆圈，以闪电般的速度让它们旋转起来，让他的造物在无尽的旋转中转圈，因为它在结尾处开端。在挪斯—德穆革的意志下，天体的这种旋转在低级元素中制造出了非理性的动物，因为那些元素没有留住道……〔空气、水、土——后两种元素现在是分离的——各自制造出了它们自己的动物：这些雌雄合体的动物，稍后就会出现。〕

“(12)现在，挪斯，万物之父，是生命与光明，他生出了像他自

1 即“在我的心灵中”，与绝对的挪斯对应。

2 或者也可能是“在开端之前的无限本原”？

3 “意志”是一个阴性词语。

4 因为逻各斯已经离它们而去了。

己的人(Man),作为他自己的孩子,他被他迷住了,因为他非常美丽,有着他的父的形象;这是因为,甚至父也确实会被他自己的形象迷住,他把他自己的所有作品都交给了他。(13)人看到了德穆革在火[天球]中所造的创造物,希望自己也会创造,并且得到了父的许可。当他进入到德穆革的层面时,在那里他会有充分的权威,他看到了他的兄弟的作品,他们[七个统治者]也被他迷住了,每一个都把他们的王国分给他一份。¹在知道了他们的本质并且接受了他们的本质的一份之后,他就想要打破这些圆圈的界限,克服²那位统治于火之上者的能量。(14)他[人]对世界上会腐朽的万物以及非理性的动物有着充分的权力,他从哈摩尼(Harmony)³上俯下了身子,冲破了天穹把神的美丽形象展现给低级的自然(Nature)。她看到了他在他自己里面有无尽的美丽,还有统治者的力量结合着神的形象,她就在爱里面微笑;因为她曾经看到过人最美丽的形象在水里面的倒映以及它留在地上的影子。他也一样,看到了他自己的形象呈现在她里面、倒映在水中,就爱它,想住在它里面。一旦有了这愿望,它就成了现实,他就居住在没有理性的形体之中。而自然,得到了自己的心爱者,就把他整个地拥抱,于是他们就结合在一起:因为他们彼此燃烧着爱情。

151

1 或作“他把自己的天赋分一份给他”。

2 或作:“完全包含”。

3 我坚持这个术语的占星学含义与动态含义。最近的解释者把这儿的 harmonia 理解成木匠话语中的具体含义:“连接”、“合在一起”;因此诺克(Nock)建议把它译成“组合框架”(composite framework),费斯蒂古埃(Festugière)把它译成“天体的框架”(armature des sphères)。这两位杰出的学者虽然不能确定最恰当的翻译,但是他们都确信,这个词在整篇文章中都表示一种具体的物质结构,而不是能量体系的普遍本质,即以七颗行星为代表的宏观世界相互联系运动的规律(然而,七颗行星主要是从“心理”方面来理解的,随后的灵魂上升的描写很清楚地表明了这一点)。我基于诸多理由反对这两种新译法,这里仅举出其中两个理由:“他在自己里面有七的哈摩尼的性质”(16),这句话只有与毕达哥拉斯最初赋予“哈摩尼”(harmony)的抽象意思联系起来时才可以理解;它的一个额外证据是,这篇文章老是把“哈摩尼”(harmony)与“黑玛门尼”(heimarmene)紧密地联系起来。简言之,harmonia 代表一个力量的总体(统治者),以它的统一的特征为标志的(他们的集体统治形式),而不仅仅是代表一堵隔离的墙或属于这一类的更复杂的实体,如一个脚手架。再说,这个天体体系是用火造成的,这很难与一个框架协调起来。

(15)这就是何以地上的所有动物中惟有人有两重性的原因了,因为身体而必会死亡,因为本质上的人而不朽。尽管他是不朽的,拥有统治万物的权力,但是他也遭受死亡的命运,臣服于黑玛门尼;尽管他在哈摩尼之上,却成了哈摩尼里面的奴隶;尽管他是阴阳合一的,出生于阴阳合一的父,是出生于不睡觉者的不睡觉者,却也被爱和睡眠征服。”

152

〔接下来是对于目前人类之起源的详细描写(16—19),和一个道德教训(20—23),我们在这里作如下的总结。由于人(Man)现在已经与自然交合,“在自己里面有了七的哈摩尼的性质”,因此自然就生出了七个阴阳合一的人,与七个统治者的性质相对应。我们略过土、水、火与以太这些元素在这些生物的构造中各自所作之贡献的细节。人作为这个出生的混合物的部分,其贡献是他“从生命与光明转变为灵魂(soul)与心灵(mind),生命转变为灵魂,光明转变为心灵”(17)。创造物的这种状态一直延续到一个世界时代(world-era)的结束。新的世界时代是由一切阴阳合一的创造物、动物与人全都分化成雌雄而开始的。这里就出现了唯一一个显示这个文献的作者熟悉希腊文的《旧约圣经》的例子,有点类似于直接引用《创世记》一章22节与28节,神嘱咐这些新的两种性别的创造物“生养众多”,接着以一种很不相同的语气说:“于是〔人〕被赋予了心灵,将会认识到他是不会死的,而死亡的原因是爱”(即终极而言就是那种把原人拉到自然中去的爱)(18)。那些由于这样而认识了他自己的人,就进入了至高的善;而那些出于错误的爱而珍爱身体的人,将会留在黑暗的错误之中,在感觉中遭受死亡的摆布。那么,那些无知的人有何罪,以至于要被夺去不朽呢?导致个人的身体的第一原因是可憎恨的黑暗,从这种黑暗中产生出湿气,从湿气中构造出了感觉世界中的身体,从身体中死亡吸取营养。因此,爱身体的人其实是在死亡之中,也该当死亡。另一方面,那些认识他自己的人知道万物之父形成了光明与生命,原人也同样是出自于万物之父,由此可以知道他自己是属于生命与光明的,通过这种认识他将可以回到生命。这些知道的人充满了对父的爱,在他们让身体自行死亡之前,他们憎恨感觉,知道感觉的后果,波依曼德拉—挪斯也在这方面支持他们,像门卫那样阻挡身体的邪

恶影响的进入。那些不知道的人成为所有罪恶情感的猎物。这些情感的贪得无厌是他们的折磨，一直添加着那燃烧他们的火焰。】 153

〔最后一部分教训(24—26)是关于灵魂在死后的上升。第一步，当物质的身体瓦解之后，你就脱离了感觉的恶魔，这些感觉¹现在已经无效了，身体的各种感觉已经各自回到它们的元素之源中去了。〕“(25)此后，人就向上冲出哈摩尼，到了第一层的时候，他降服了那个成长与减退的能量；到了第二层的时候，邪恶狡猾的诡计就变得毫无力量了；到了第三层的时候，性欲的骗局变得毫无力量了；到了第四层的时候，统治者的傲慢失去了〔或：没有力量实现〕他的雄心；到了第五层的时候，克服了不虔敬的大胆放肆与冲动鲁莽的行为；到了第六层的时候，对于财富的邪恶欲望失去了力量；到了第七层的时候，各种圈套失灵。(26)在脱离了哈摩尼的影响之后，他就进入了奥格多(Ogdoas)〔即第八层，是恒星的领域〕，现在他拥有了他自己的能量，与那些已经在那里颂扬父的人在一起；那些在场的人因他的到来与他同乐，在变得像他的同伴之后，他也听到某种能量在第八层之上以甜美的歌声颂扬父。然后，他们列队升到父那里，让他们自己消失在能量之中，从而自己变成那能量，进入到神里面。这就是那些获得了诺斯的人的好结局：成为神。”

二 论 释

这篇文章的结构是清楚的。它的主要部分(1—26)以第一人称叙述了一次异象体验以及从中得到的教训。它的结尾段落(27—32)，描写这位得道者随后在他的同胞中的传教活动，我们在这里把它省略掉。我们单单讨论叙述启示的这个部分，其中我们可以分出 154
以下五个主要的小节。第1至3段描写了异象的情景，波依曼德拉(“人的牧者”)出现，他自称是挪斯(心灵)，即最高的神。第4至11段详细描写了宇宙的起源直到非理性动物的创造；第12至19段是

1 文本中还有“品质”(ethōs)这个词，这个词有道德品质的涵意，与第25至26段整体有些冲突，与第24段中的其他论述也有矛盾。

人类学方面的描写,为整个启示的核心教义。第 20 至 23 段从前面的理论部分得出道德教训,勾勒出两种相互对立的人类行为。第 24 至 26 段以描写诺斯替主义者的灵魂在死后上升作为启示的结尾。我们将首先评论关于人的起源及其本质的核心教义;在这里,宇宙起源论对于理解核心教义并非绝对必需,它的作用只是为核心教义提供一个背景知识。我们接着将讨论灵魂的上升,这是与原人一开始的下降相对应的,它的细节补充了对下降的描述。然后我们才回到宇宙起源论,并且尝试解开这个剧本开场阶段有些难以捉摸而且可能并非完全同质的描写。

1. 神人的起源

人(Man)是神圣创造或流溢三部曲中的第三部:逻各斯(Logos)、挪斯—德穆革(Nous-Demiurgos)、人(Anthropos)。人可以视德穆革为他的兄弟,但是人与逻各斯有特别的相似之处,两者都进入到与低级自然的紧密联系之中,都在适当的阶段上再次分离。逻各斯与德穆革都得各自完成一项宇宙起源的任务,这一点我们在后面将会讨论;但是人(Man)是在宇宙体系已经奠定之后才由神生出来的,生在这个体系之外。神生人,并没有明显的目的,神只是要在不受低级世界沾染的自身的完美形象中欣赏自己的完美。在这里,人是“按神的形象”所造的,在宇宙的创造结束之后被造,这些特点使得这个关于人的起源的版本更接近于《圣经》的描写,与诺斯替主义中普遍流行的版本反而较远;在诺斯替主义中,人是先于创造物的,并且他自己有创世的职能。基于

155 《创世记》第一章与第二章对人的创造的双重描写,拉比学说关于亚当的思辨分别指向天上的亚当与地上的亚当,这就提供了把《圣经》与诺斯替主义之间有关“第一个人”(First Man)的教义联系起来。琐罗亚斯德教(Zoroastrian)的某些学说,也对诺斯替神学中这个至为重要的人物的概念作出了贡献,不论通过那些犹太思辨的中介,或是直接地作出贡献。这个版本由《圣经》模式出发(如果《圣经》确乎是发展起点的话,但现代学者对此却有许多争议),这一点在下列这些特征中是很明显的:神不是“造”人,而是作为一个阴阳合一的生殖原则生了他并养了他,因此他确实是他自己的本质的一个流溢;他不是从泥土中塑出来的,而是纯粹的生命与光明;这个“相似性”不是象征性的相像,而是形

式上的完全等同,因此在他里面,神沉思并且爱他自己的完美代表;他是在世俗之外的,而连德穆革的座位也是在宇宙体系之中的,哪怕是在最高、最外面的一层,即第八层;他的周延等同于物理世界,这从他后来与整个自然的合一中看起来;赋予他的统治权不限于在《创世记》中所提到的地上生物,而且还延及恒星的宏观宇宙。

然而,这种能量的行施并不是父生他的本意:他希望“他自己也能创造”,这种愿望得到了许可之后他就增添了这种能量。神明下降的这种动机以及最终卷入到低级世界,更为经常、更符合逻辑地与德穆革自身的原则联系在一起,并用于解释世界的存在。¹但是在这里,世界已经创造出来了,很难看到再有什么事情可留给他做的了,无论是与德穆革合作也好,或是与他竞争也好。随后的描写,也没有为这个问题提供答案:他渗透到德穆革体系之中去的主要动机,似乎是出于一种好奇心,

156

1 在《秘藏·右部》(*Right Ginza*)卷三的曼达派的创世故事中,伟大的玛拿(Great Mana)第一步生出了生命(Life):“然后他(Life)对自己提了一个要求,在这个要求下出现了一个牢固的乌特拉(Uthra),生命把他叫做第二生命(Second Life)……第二生命接着创造了诸乌特拉,建立了诸斯金纳(Sh'kinas)……三个乌特拉出来向第二生命提了一个要求:他们要求获得为他们自己创造斯金纳的许可。第二生命就同意了这个请求……然后他们对他提说:‘给我们你的辉煌与光明,我们要去降临到溪水之下。我们要造出一个你的斯金纳,我们要造出一个你的世界,这个世界是我们的也是你的。’这让第二生命感到高兴,他说:‘我会把它给你们’;但是伟大的玛拿对此感到不悦,第一生命也不批准。”出于对乌特拉们的这个计划的反动,伟大的玛拿创造了曼达·哈伊(Manda d'Hayye),他在这个体系中最接近地对应于原人(Primal Man),并且吩咐他:“那些人说,我们将创造一个世界。你登上乌特拉去看一下他们想要干什么。”后来又说:“你已经看到了,曼达·哈伊,乌特拉们在做什么,他们在做什么这样那样的计划。你已经看到他们放弃了光明的屋子,把脸转向了黑暗的地方……谁愿意把命令带给他们,谁愿意把他们从失败与谬误中拯救出来……那些他们带给他们自己的失败与谬误?”在这篇写得很糟的文章的续集中,一个个体德穆革式的人物成了众乌特拉的宇宙起源计划的执行者——他就是卜塔希尔—乌特拉(Ptahil-Uthra),他从他的父(乌特拉之一,在这里叫做“布哈克·西伐”[B'haq Ziva],在其他地方叫做“阿巴托”[Abathur])那里接受了命令:“‘去吧,降临到没有斯金纳、没有诸世界的地方。你自己创造一个世界,像你已经看到的蒙福的子孙们的那种世界。’”(这里我们遇见了模仿理念世界的主题,这在诺斯替思辨中很广泛,也出现在《波依曼德拉》之中——这可能是,但不一定是对柏拉图的德穆革的扭曲了的回忆。)卜塔希尔—乌特拉去了,降临到斯金纳之下,到了没有世界的地方。他步入污秽的淤泥,踏进污浊之水……于是他里面的活火变化了。”(G 65ff. 97f.)

而不是出于创造的冲动。这些不一致性表明,这是人类学神话的改编,还保留着这个人物的原初的宇宙起源论功能的痕迹。

2. 人的下降;行星灵魂

他进入到德穆革的领域,标志着他在世界内的历史的开端。七个统治者分别从各自的王国中分给他一份的那些礼物,似乎对他自己的存在是有益的添加:他吸收了它们,并因此在自己里面有了哈摩尼的性质,即七个统治者在各自的层面中的能量;这最起码在低级的自然看来是更增添了他向她显现神圣形象时的吸引力。但是不能忘记的是,统治者以及他们的层面是德穆革从火中塑造出来的,虽然至为纯粹,但终究是产生于原初黑暗的物质元素之一。从这一点上我们就已经可以怀疑,行星能量的赠予对于一个纯粹的神圣而言并非完全值得欲求,也许甚至有它们致命的一些方面。从文章的上下文中并不能直接地引出这种怀疑,若不是随后有灵魂上升的描写,以及赫尔墨斯文献内外有关于灵魂通过各层面最终下降到地上的居所的描写的话,甚至会倾向于排斥这种怀疑。这确实是赫尔墨斯宗教混合性特征的一个例子,在同一个神话主题的前诺斯替意义与诺斯替意义之间来回游移。这个主题就是行星对灵魂的装备。这个概念属于理念的占星学范围:每一个行星能量都在灵魂进入形体之前给灵魂提供装备。在肯定性的宇宙论中,这都是些有用的赠予,使人适合于在地上生存。由于在他自己里面有了这些物质成分,人就同情地与他们的行星来源——宇宙——联系起来了,由此参与到宇宙的“哈摩尼”之中。经由这种同情,他还服从恒星乃至黑玛门尼的影响——它们是占星学的基本前提——但是只要宇宙被认为是好的,这个概念中就没有任何有害的东西;这确实是宇宙神性的表达。¹

诺斯替主义在这一套观念之中加入了一个新的转向,把灵魂的这些行星元素看作是它的原初本性的败坏,是在历经各层面下降的过程中沾染来的。基督徒阿诺比乌(Origen)把下列这段话当作是赫尔墨斯学说:

¹ 关于行星赠予的积极意义,参 Macrobius, *In somn. Scip.* I. 12; Serius, *In Aen.* XI. 51; 以及《赫尔墨斯文集》(*Corpus Hermeticum*)中的一份文献 Korê Kosmou。

在我们滑倒并急速下落到人的身体之中的时候,宇宙层面中那些令我们变得更糟的东西粘附在我们身上。(Adv. nat. II.16)

与《波依曼德拉》对灵魂上升的描写很接近的平行例子(以相反的方向)可以在下面这个对灵魂下降的描写中找到:

当灵魂下降的时候,他们带着土星的冷漠、火星的愤怒、金星的性欲、水星的贪婪、木星的权力欲;这些事物在灵魂中引起了混乱,以至于他们不再能够运用他们自己的能量,发挥他们本有的功能。(Servius In Aen. VI.714)

这些表述清楚地说明,在灵魂下降的过程中让自己粘附在灵魂身上的这些东西,虽然没有物质性实体的特征,却具有本质性实体的特征,因此常常被描写为“外壳”或“衣袍”。结果,落到地上之后的“灵魂”就像一个洋葱,像宇宙那样有很多层次,只是秩序相反而已:宇宙的最外层在这里是最里层,这个过程随着灵魂进入肉身而结束的时候,宇宙体系的最里层——即地球——就作为躯体成为人的外袍。这个躯体对于灵魂而言是致命的,这种说法奥菲特派早就宣讲过了,他们的学说在诺斯替主义的时代得到了复兴。在这里,这个灵魂性(psychical)的外壳也被认为是对超世俗的灵的一种损害与羁绊。 158

从至高的顶峰与永恒的光明向下看,怀着秘密的欲望沉思在地上称之为躯体及其“生命”的欲望,灵魂由于这种世俗意念的重负而逐步地沉没到下面的世界中去了……每经过一个层面,他都穿上一件轻盈的外壳,以至于在经过诸阶段之后,他就甘愿穿上这件泥制外袍。就这样,他经过多少层面就经历多少次死亡,成为地上称之为“生命”的东西。(Macrobius In somn. Scip. II.11)

那么,这些外在的添加物是什么呢?从总和来看,它们就是人的经验特征,包括人赖以把自己与自然世界以及社会联系起来的所有功能与性情;就是说,它们构成了通常所谓的“魂”(psyche)。那么被这些添加物

层层包裹的原初实体是什么呢？它是人里面的超越的非宇宙的本原，通常是隐蔽的，在他的世俗繁忙中未曾被发现的，或者只是在流落异乡感、不完全的归属感之类的情绪中消极地泄露出来，只有当诺斯让它在神的光明中看到它自己的非宇宙内容，并以此回复到本来状态之中的时候，才能变得积极，而现在它还是模糊的。正如我们前面已经得知的那样，这个秘密原则常常被叫做“灵”(Pneuma)，而“魂”这个术语则留
159 下来用以命名它的外显的“宇宙”外壳。赫尔墨斯文献避免在灵性的意义上使用“灵”这个术语¹，以“挪斯”(nous)代替它；但是在另外的地方也使用“魂”(psyche)这个名字，附之以一些适当的限定，以表示这两个部分，而且，如上面这段引文所表明的那样，我们常常只是读到“灵魂”(soul)下降并经历所描述的恶化。在这种情况下，“灵魂”这一术语的传统的高贵含义得到了保留，那些恶化或者可以被叫做是添加在最初灵魂之上的灵，或直接就把它叫做包含了第一灵魂的第二灵魂。关于前一种说法我们可以引用亚历山大利亚的克莱门的说法：

巴西里德(Basilides)周围的那些人习惯称情感为“附加物”(appendages)，他们说情感在本质上是某些添加在理性的灵魂之上的灵，是一场原初暴动与混乱的结果。(Strom. II. 20. 112)

在巴西里德学派里，这些“附加物”作为总体被认为是自己构成了一个灵魂，巴西里德的儿子伊西多罗(Isidorus)有一本现在已经遗失了的书——它的书名《论添加的灵魂》(*On the Accreted Soul*)正好显示了这一点，这本书是讨论“附加物之力量”的(Strom. II. 20. 112)。²

-
- 1 而当出现这个术语的时候，它的含义是指一种物质元素，与斯多亚学派对这个术语的用法相同。
 - 2 柏拉图已经使用下面这个有力的比喻来表示灵魂的目前状态与它的真正本质之间的关系了：“我们对灵魂的描写就其目前的外表而言乃是正确的；但是我们已经看到她受到无数罪恶的折磨，就像海神格老库斯(Glaucus)那样，他的本来形象几乎辨别不出来，因为他的身体的有些部分已经掉了或压碎了，而且已经统统被海浪损坏了，粘在他身上的杂草、岩石与贝壳已经使得他更像一个怪物，而不是本来的他。我们必须要把眼睛盯在她的爱智慧上，注意她是如何追求理解，并保持与她所接近的神、不朽、永恒世界对话的，我们要注意，如果有一种冲动要把她从她现(转下页)

这就导致了关于地上的人有两个灵魂的理论,这个理论在晚期新柏拉图主义著作中被当作是赫尔墨斯教义,并得到清楚的表述:

160

人有两个灵魂:一个灵魂来自于第一心灵,也享有德穆革的能量,另一个灵魂是在天体的旋转中形成的,神见(God-seeing)的灵魂进入到这个灵魂之中。正因为如此,来自于各层面下降到我们里面的灵魂是随着各层面而旋转的;但是那个作为来自于心灵的心灵而存在于我们里面的灵魂,是优于那从事于生成的运动的,从黑玛门尼那里解放出来,并上升到理智神那里去,是通过它才实现的。(Iamblichus *De myst.* VIII.6)

再提供一段引文,叙利亚的诺斯替主义者巴戴桑说:

有敌对的诸能量,诸恒星与诸象征,一个来自于恶者的没有复活的躯体,一个来自于七的灵魂。(Ephraem, *Hymn.* 53)

关于这个行星灵魂的教义,我们可以举出更多的见证(如曼达派文献、《比斯替苏菲亚书》等),但是我们选择的例子,已经足够清楚地显明了这个概念的本质。

杨布里科(Iamblichus)的赫尔墨斯引文极其清晰地显示了处于这个神话妄想之后的东西:不只是出于悲观而对物理世界的弃绝,而是一种全新的人类自由观的宣称,极不同于希腊哲学家们发展出来的关于自由的道德观念。然而更深层而言,人是由自然决定的,人是自然的部分与片段——在检验他自己的内心时,他在一层一层之中

(接上页)在陷于其中的海水中提出来,而且随着这种冲动她的爱心完全地被唤起了,除去了粘满了她的身子的那些岩石与贝壳,洗净覆盖着她的满身淤泥(因为她以泥土为食物来寻求人们所谓的幸福),那她会变成什么样。然后我们就会看到她的真正本质……”(Republic 611C-612A)。值得注意的是,柏拉图以几个意象信手拈来的这个比喻如何在诺斯替派那里变得极其严肃:海的象征与灵魂的外在“附加物”的象征。关于后者,柏拉图用了与伊西多罗书名中的同一个表达。柏拉图之后六百年,普洛提诺在他自己的有关高级灵魂与低级灵魂的最有趣讨论中,提到了《理想国》中的这个段落(Enn. I.1. 12);我们在提到反映的形象的象征时,还有机会提到它。

都发现了这种依赖——但还是有一个最深处的核心是不属于自然王国的,正是依赖于这个核心,他才能超越于一切的局限与必然性之上。占星术对于自然的人而言是正确的,即就每个人作为宇宙体系的成员而言是正确的,但是对于在自然之中的灵性的人而言并不是正确的。¹这是有史以来人与自然的本体论差别的第一次发现,这种生动有力的体验在陌生而富有启发性的学说中亦得到了表达。人与自然之间的这条裂痕永远没有再次合拢,而对人的这种隐蔽的但是本质的异在性(otherness)的表达,则以许多不同的形式,成为追求有关人的真理的永恒主题。

3. 人与自然的结合;那喀索斯²主题

我们现在来到人的剧本的另一个部分,人(Man)沉入到低级自然之中。这儿的描述极其清晰,给人留下深刻印象:他的神圣形象从高处展示给地上的自然,这在同时也是把它映照在低级元素之中,他自己的美丽从下方呈现在他的面前,从而把他向下方吸引。如此明显地运用水仙主题,是《波依曼德拉》的一个原创性特征;对于这个主题,同时代的其他文献只有一些不明确的提示。然而,水仙主题只是给了颇为广泛地流行于诺斯替思想之中的一个神话观念以具体的转向,其观念的原意与这个希腊传说并没有任何关系。这个观念就是:宇宙起源的过程,或灵魂的下沉,或一般地说神圣原则的下降运动,乃是由上界的光明映照在下界的黑暗之中而肇始的。如果我们仔细分析《波依曼德拉》这个版本,就会发现它巧妙地结合了三个不同的观念:黑暗被光明迷住了,并且拥有了一部分光明;光明被黑暗迷住了,并情不自禁地沉入黑暗;光明形象的光华、影子或意象投射到下

¹ 这种至高地位延展到诺斯替者的整个人格,在诺斯替者身上“灵”成为主宰:“赫尔墨斯断言,那些认识神的人不仅免于魔鬼的侵犯,而且不在命运的权力之下”(Lactantius *Div. inst.* II. 15. 6;另参 Arnobius *Adv. nat.* II. 62——“不臣服于命运的律法”)。基督教诺斯替派的思想也与此相似:“在受洗之前,命运是真实的;在受洗之后,占星学者的测算就不再正确了”(Exc. *Theod.* 87. 1)。

² 那喀索斯(Narcissus),希腊神祇,美少年,因拒绝回声山泽女神厄科(Echo)的求爱而受到惩罚,死后化为水仙花。——译注

界的黑暗之中,黑暗把它牢牢抱住。这三个观念都可以在诺斯替思想中发现独立的代表。第一个观念把最终冥合的始因归之于下界的力量,这种版本最完全的表达在摩尼教体系之中,我们将单独地予以讨论。它的第二个版本已经在马克洛庇伍的赫尔墨斯引文中得到举例说明(见第 145 页)。它不仅可以适用于个体灵魂的下降,而且首先最主要地是适用于原初灵魂在宇宙起源论意义上的下降,这一点在对哈兰人(Harranites)的阿拉伯文描写中表达出来,我们在前面已经引用过这个文献。¹ 162

第三个版本对我们而言最为陌生,它隐含了这样一个神秘观念:意象、影子或阴影具有实在性,代表了它从之脱离出来的那个原有实体的真实部分。我们不得不认为,这个象征对于那些把它当作是神圣剧本中的一个关键阶段的人而言是当真的。我们在塞特派的思辨(Hippol. V. 19)、彼拉特(Hippol. V. 12ff.)、普洛丁反对的诺斯派、以及巴西里德所记载的一个体系——不是他自己的,而是某个“蛮族”的,最有可能是波斯思想家的——中,都发现了这个象征的用法(*Act. Arch.* 67. 5)。这些教义共同具有的普遍观念如下所述:光明按照他的本性照耀在下界黑暗之中,黑暗中的部分亮光或者可比之于一种简单的照射,即如此展开的光亮;或者,如果它是从一个诸如苏菲亚或人之类的神圣人物发出来的话,它在本质上就是投射在黑暗媒介之中的形象,并且作为神的意象或影子呈现在那里。在这两种情况下,虽然都

1 见本书第 56 页。我们给出这个段落余下的部分。“神,总是关心把万物转向最好,他看到她如此迷恋物质,就让她与物质联合,在物质中分布众多的形式。从这里就出现了复合造物——天、元素〔等等,这些都要理解为“灵魂”的容器〕。但是由于不想让灵魂留在与物质呆在一起的堕落状态之中,就赋予了她一个理智与明辨的功能,这些珍贵的礼物旨在让她回想起她在灵性世界中的高贵出生……恢复她对她的认识,提醒她,她乃是这儿下界的一个异乡人……由于灵魂通过知觉与理智接受了这些教诲,由于她恢复了对自己的认识,她就向往灵性世界,就像一个到了异国的人叹息他遥远的故乡。她确信,为了要回到她的原来状态,她就必须从这些世俗束缚中解脱出来,从感官欲望中解脱出来,从所有物质的事物中解脱出来。”(D. A. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, II, p. 493)虽然这个段落的后半部分似乎是指人的灵魂,确实也是指人的灵魂,但是由于堕落的世界灵魂是在人里面才被赋予理智与知觉的,因此前面部分绝对是讲述了一个普遍的灵魂,其堕落是这个世界产生的原因。

163 没有神圣本原的下降或堕落,但它自己的某种东西已经沉浸在低级世界之中,正如黑暗把它当作珍贵的碎片来对待那样,未堕落的神就这样卷入到了这个流溢物的进一步的命运之中。黑暗贪婪地抓住呈现在它里面或原初之水水面上的亮光,努力与它彻底地冥合起来,并永远地留住它,把它向下拉,吞没它,把它粉碎成无数的部分。在此之后,更高的能量开始关注收回这些被掠夺的光明颗粒。在另一方面,低级力量也正是在这些元素的帮助下才能够创造出这个世界。在这整个造物之中,它们的原初的猎物,也就是个体灵魂,到处以火花的形式消散着。在这个观念的稍微复杂一点的版本中,低级力量是在神圣的形象所投射的意象的帮助之下创造世界和人的,这即是对神圣本原的模仿;但是,由于在这种方式中神圣的形象也变得寓在黑暗的物质之中,并且“形象”被认为是神自身的一个实质性的部分,因此其结果与较粗糙的例子中的吞没与粉碎是一样的。无论如何,这一整套意象发展出来的神圣悲剧既没有来自上界的罪咎,也没有下界对神圣王国的入侵。光明单单的、不可避免的照耀,以及它的影子以形象的形式为自己创造了新的基质,这在普洛丁那里还是第一位的形而上学原则,影响着他的总体上的本体论架构。至于具体地论到高级灵魂与低级灵魂之间的关系,他在提到柏拉图有关海神的比喻的那篇文章中(见第 146 页注 2)解释说,灵魂的向下只不过是照亮了她下面的东西,光辉通过它而产生出了一个映象(eidolon),这就是臣服于情感的低级灵魂;但是原初的灵魂从未真正下降(*Enn.* I. 1. 12)。普洛丁严厉攻击的这个诺斯替派也持与此惊人相似的学说:

164 他们说,灵魂与某个智慧〔苏菲亚——普洛丁不太确定她与灵魂相同还是不同〕转向下方……另外的众灵魂也随着她下降:这些灵魂作为智慧的“成员”穿上了躯体……但是接着他们又说,他们为了她而下降,但从另外一个意义上她自己并没有下降,不知为什么并没有真的转向下方,而只是照亮了黑暗,并由此在物质中产生了一个“映象”(eidolon)。接着他们又进一步杜撰了一个“映象的映象”,通过物质或物质性而形成于下界的某个所在……由此就产生了他们所谓的德穆革,并让他从他的母亲那里退出来,他们又从德穆革推出下面的世界,置于“映象”的

最后(*Enn.* II. 9. 10)。¹

诺斯替派与普洛丁在这一点上的主要区别,确实也是关键区别:前者指斥映象—影子的“下降”为神圣悲剧与情感的原因,而普洛丁则断定它为第一源泉之有效性的必然的也是积极的自我表达。但是,纵向结构的展开,即一切指向下方的形而上的生产,只能是一种退化过程,这是两者的共同点。

来自于上界的光明显现在下界的影子之中,这也可以当作神圣谬误的一个解释。比斯替·苏菲亚的整个悲剧,她在这个黑暗世界中的所有流浪、不幸与懊悔,都来自于一个起初的事件,即她误以为她所见到的下界的光明是她所渴求的“众光之光”,于是追着它进入了深渊。有甚于此,尤其是在摩尼思辨中,神的肖像还常常被当作诱饵,众掌权者用它来诱惑或陷害神的质料,或是神的使者用它来吸出那些处在众掌权者的把持之下被俘的光明质料。我们看到,在《波依曼德拉》中,人的爱—谬误之中的水仙主题是几个所列举之主题的微妙变化与结合。他并不像那个原初灵魂那样有罪,原初灵魂是屈服于追求肉体快乐的欲望,而他则是受他自己的神圣形象之美的吸引而被拉下去的,他的形象本身就是至高神的完美肖像。他比单纯受骗的苏菲亚更有罪,因为他想独立行事,不可能误把下界的影子当作父的光明,他是有意地离开父。然而他的错误也有一半的借口,因为这些低级元素穿着他自己的影子,他不知道它们的本性。因此,他的形象投射在土与水中这个事件本身已经失去了作为实质性事件的特征,在这位希腊化的作者手里,它激发了而不是构成了神圣流溢物之沉浸到低级世界中去。 165

4. 灵魂的上升

现在我们来讨论知者(knower)的灵魂在死后的上升、真正的诺斯

1 参曼达文献中的一个段落:“阿巴托(乌特拉之一,策划了一个世界的创造)进入了那个[黑暗的]世界……他在黑水之中看到了自己的脸,于是在黑水中形成了他的肖像与子。”这个子就是卜塔希尔—乌特拉,这个世界的真正的德穆革(G 173)。这个例子来自于一个远离普洛丁遇见诺斯替派的那个理智氛围的地区,这显示了映照作为另外一个自我之产生原因在诺斯替文献中一贯出现的,同时也显示了它与宇宙起源论之间的关系是何等紧密。

替主义者或属灵者的主要前景、以及基于对这种前景的预期来过自己的人生。在听了有关灵魂经过行星下降的流行教义之后,《波依曼德拉》中对于灵魂上升的描写就无须进一步解释了:它是前者的逆过程。但是,诺斯替思辨的其他学派中有些平行的例子或变种,也许会强调这个主题在诺斯替宗教整个范围之中的广泛流行与高度重要性。灵魂回归的天上旅程,在本来大不相同的各种体系之中,确实是最为恒久而共同的一个特征,它对于诺斯替思想的重要性更因为这个事实而增强:它代表了一种信仰,这种信仰不仅在诺斯替的理论与期望之中是必要的,对于人与世界之关系的观念是有表达力的,而且它对于诺斯替信仰者有直接的实践上的重要性,因为诺斯的意义在于为这个最后的事件作准备,它的所有伦理、仪式与技术性教导,都是旨在确保这个行程的圆满完成。历史地说,灵魂上升的教义还有一个比它的字面意思更为深远的方面。灵魂通过各层面上升,相继脱去它的世俗的外壳,重新获得它本来的非宇宙性,这种外在的拓扑学在诺斯替主义发展的晚期阶段(只是不再归于诺斯替主义的名下)可以“内在化”,并且在促成内在转变的心理技术中找到了它的类比,在这种心理转变中,自我在尚处于肉体之中的时候就可以以内化的方式达到绝对(Absolute),尽管只是暂时的:思想境界上升的阶梯取代了神话旅行中的旅程,灵性的自我转变的动态进程取代了对天上各层面的空间性突破。由此,超越(transcendence)本身就转变成了内在(immanence),整个过程变得灵性化,并且置于主体的能量与轨迹之内。随着把神话框架移位到人的内部,随着把它的客观阶梯翻译成可自我实现之体验的主观层次(这种体验的最高层次是出神),诺斯替神话就进入了神秘主义(新柏拉图主义与修道主义),并在这种新的媒介中存留了很久,直至本来的神话信仰消失。

在《波依曼德拉》中,上升被描写为一系列渐次削减、直至只留下“一丝不挂”的真我,成为堕落于宇宙之前的原人(Primal Man),得以自由进入神圣的国度,再次与神合一。我们在前面遇到过上升的另一种版本,其旅程的重点不在于灵魂的层层剥除,而在于该行程本身。这个版本暗示:上升的开始就已经是纯粹的普纽玛脱离世俗的羁绊,而且,各层面的统治者是敌对能量,力图挡住离开这个世界的通道,旨在让普纽玛滞留在这个世界上。这两种版本在诺斯替文献中都有大量的表现。无论何处我们听到有关在旅程中脱去外袍、脱离罗网、松开束

缚,那它们就都与《波依曼德拉》段落相类似。这些罗网等的总和称为“魂”(psyche):它就被普纽玛脱去的灵魂(例 Iren. I. 7. 1; 21. 5)。这样一来,上升就不仅是拓扑学的过程,而且也是实质性的过程,即脱去世俗性质的过程。值得注意的是,在某些教派中,这个终极过程已经通过仪式的实施预演过了,这种仪式以圣事的方式已经在此生暂时地或象征地促成了转变,并担保这种转变在来生一定得到成全。在密斯拉神秘教中有一种入门仪式,要通过代表七颗行星的七个逐步上升的门(klimax heptapylos,见 Origen *Contra Celsum* VI. 22);在伊西斯教(Isis)的入门仪式中,我们发现七套(或十二套)外袍或动物伪装要相继穿上与脱去。这整套冗长并且有时候令人痛苦的仪式,其所达到的结果就是所谓的“重生”(palingenesia):入门者自己被假定为已经作为神重生了。“重生”、“改造”、“转变形象”等术语作为神秘教语言的一部分,流通于这些仪式的场景之中。这些隐喻所能赋予的意义与用法很广,足以使它们适用于各种不同的神学体系,乍看起来,他们的吸引力是在于具有一种普遍的“宗教性”,而不是在于某些具体的教条性因素。虽然它们的起源与有效性都没有与诺斯替的参考框架联在一起,但是它们特别适合于诺斯替的目的。在神秘教的背景之中,或是在由它的一般模式激发的个人的与灵性化的替代物之中,这个“天上的旅程”会成为一种真实的异象体验,在短暂的出神状态中可以获得。所谓的《密斯拉祈祷书》¹,给出了一个对这种体验的细致描述。在这个描述之前有关于如何为这种体验作准备、如何达到这种异象体验的教导。(在这种情况下神学体系是宇宙泛神论的,而不是二元论的,不朽的目标是通过与宇宙原则的合一而达到的,而不是通过从宇宙的羁绊中解脱出来而达到的。)穿过各层面逐步削减地上升,关于这个旅程的更为具体化的诺斯替观念中有一个神秘的、文学性的很长久的来生。在《波依曼德拉》之后一千年,奥马尔·海亚姆(Omar Khayyam)唱道:

从地心向上历经七道门
我升起,坐在土星的宝座上,
许多罗网抛弃在路旁;

¹ 这样称呼是令人误解的,因为它其实是一部文学作品,不是一个真正用于仪式的文献。

但是没有挣脱控制人的命运的罗网。

有一道门，我找不到它的钥匙；

有一道幕，我看不过去：

我与你稍稍讲了一会儿话，

然后就不再有你和我。(Rubā'īs 31 - 32)

168 另外一个不太灵性化的上升版本有一个更为不幸的方面。灵魂怀着焦虑与恐惧上升，预料到将要遭遇这个世界的可怖的掌权者，他们正准备着阻挡灵魂的出路。在这种情况下，诺斯就有两种任务：一方面是赋予灵魂一种巫术的品质，凭着它就可以变得坚不可摧，甚至于可能不被小心看守的掌权者看到（在此生所行的圣事也可达到这个目的）；另一方面，以教诲的方式让人拥有一些名字与有力的话语，凭着它们可以打开通路，这种知识是“诺斯”的含义之一。各掌权者的秘密名字是必须知道的，因为这是克服他们的不可缺少的手段——异教作者克尔苏斯写到了这些信仰，嘲笑那些“可怜地用心记住守门者的名字”的人(Origen *Contra Celsum* VII. 60)。这一部分“诺斯”是原始的巫术，而那些对掌权者讲的话语却揭示了诺斯替神学的重要方面。我们在前面已经引用了其中一个公式(见本书第 126 页)，这里再多增加几个例子。伊皮法纽在诺斯替的《腓力福音》(*Gospel of Philip*)中读到：

主启示给我，当上升到天上去时灵魂必须说什么，她应该如何回答每一个上层能量：“我已经认识了我自己，我已经从各处收集了我自己，我没有把孩子们散播在掌权者之中，而是已经把他连根拔起，并已经集中了那些四散的成员，我知道你是谁：因为我是属于那些来自上界者的。”这样她就被释放了。(Ephiph. *Haer.* 26. 13)

奥利金在他对奥菲特派的宝贵描述中提供了他们的整套答案的清单，可以在“掌权者的永远用锁链捆住的门口”使用。我们从中翻译了下列两个答案。对亚大巴多，“第一与第七”应这样回答：

……我，是纯粹的挪斯(Nous)的一句话，圣子与圣父的一件杰作，带着一个印有生命特征的象征——我打开你们用你们的移涌锁住的世界的门，再次自由地通过你们的能量。父，让恩典与我同在，让它与我同在。

对萨巴多则要这样回答：

第五个能量的掌权者，统治者萨巴多，你的创造的律法提倡者，现在已为恩典所取消，因为恩典比你的五重能量更强大，看一下这个你的技艺所无法摧毁的象征¹，让我通过吧。(Origen *Contra Celsum* VI.31)

这些话语显然具有密码的力量。那么，众掌权者反对灵魂逃出这 169 世界是为了什么呢？伊皮法纽详述了诺斯替主义者的回答：

他们说，灵魂是众掌权者与众能量的食物，没有了灵魂他们无法存活，因为她是来自于上界的露珠，给他们力量。当其为知识所灌满……她升到天上去，在每个能量前面加以抵抗，然后超过他们升到上界一切的母与父那里，她就是从那儿下降到这个世界之中的。(Epiph. *Haer.* 40. 2)

5. 最初的起源

《波依曼德拉》一点也没有提到统治者是邪恶的，虽然臣服于他们的统治——称为“命运”——之下会明确地被视为人的不幸与对他的原初地位的侵犯。这就提出了有关造物之神学品质的问题，由此我们最终来到了令人困惑的第一个部分的异象，着手讨论宇宙起源的开头阶段。人(Man)诞生之前的整个启示(4—11)可分为下列五个小部分：在实际创世之前，对于宇宙起源第一阶段的直接异象(4—5)；波依曼德

¹ 这是试验性的翻译；也可以有另一种译法：“你的技艺的无法摧毁的象征”。

拉解释它的内容(6);异象的继续与完成,启示了神里面的理智世界,感觉世界是按照它塑造的(7)。自此之后,异象就转变成听取,就是说,创造的实际历史是由波依曼德拉口头解释给现在已经觉悟了的听者。第八段论述了自然元素的起源:这个教导与第一阶段之异象之间的关系,就是我们现在要着重讨论的谜。第九至十一段讲述了最初的神生出了德穆革,德穆革又塑造了七个行星能量以及他们的层面,使这个体系运转,而随着它的旋转,非理性的动物就从自然的低级元素中产生出来。在德穆革出现于这个神学框架之后所发生的事件中,只有道从自然中跳跃到最高层面这一点需要加以解释。我们只是把其余的放在前德穆革阶段来考虑。

让我们先把注意力集中在一开始的那个异象的内容上,它使得见到异象的人亲眼见到了最初的起源。神圣的光明与可怖的像蛇一样的黑暗作为最初的本原,本书的读者已经相当熟悉。然而,在我们眼前的表述中,还有两个特征需要注意。第一个特征是,在一开始的时候,异象的视野中只有光明,只是“过了一会儿”之后,才有黑暗在其中的某个部分中出现,并向下移动。这只能得出一个结论:黑暗不是与光明同时并存的原初本原,而是从光明中产生出来的。另一个特征是隐秘的评论,说有悲哀的忧伤的哭声从激荡的黑暗中传来。我们现在就着手处理由这两个论述引发的问题。

作为最早从至高的挪斯那里分离出来的基质,道从神圣的光明那里出来,并且“来到”湿润的自然:从后面所发生的事看来,“来到”应理解为与湿润自然的亲密结合,这种状态一直保持着,直到德穆革再次把他们分开为止。此刻,道临在于黑暗自然之中的后果是使后者分成重的元素与轻的元素(土与水还没有完全分开,只有到了后来的德穆革阶段才分开):这种发生在混沌物质上的分化活动是逻各斯主要的宇宙起源功能,但是维持这种分化直至它的最后巩固乃是德穆革的工作,逻各斯不得不呆在如此这般分化了的自然之中。逻各斯在这里显然就是希腊意义上的秩序原则,但同时也是一个神圣的实体,并且就这样实质性地卷入到了他所影响的事物之中。

在第七段中,这位见异象者按照吩咐专注地看着光明,在里面见到了无数的能量,并且发现它的部分不是处处均匀的天穹,而是一个经过组织的宇宙,波依曼德拉告诉他,这是原型;同时他看到火“被一个强大

的能量包含着”，这个能量只能是逻各斯，他从内部¹把这些分离的元素维持在各自的位置上，火构成了外层边界，是由它从湿润的自然中向上跳跃所造成的。按照这个解释，第二阶段异象的开头，并不表示宇宙起源过程的一个新阶段，而只是从更高层次的理解上总结第一阶段的结果；如果这个假设正确，那么它对于接下来的第八段的解释将具有决定性的重要性，这第八段无论采用何种假设都令人困惑。 171

正如在第七段中，这个见异象者对于他以前所见到的光明有了更多的了解，在这一段中，他请求并且得到了有关构成最初异象中之视觉内容的教诲，即有关自然元素之起源的教诲。他问了这个问题：它们从何而来？我们可以预料其答案：通过道的分化行为从湿润的自然中来；如果再进一步追问的话，就可以说这湿润的自然来自于可恶的黑暗，是由黑暗变成的；那么留下来的问题将会是：如果这可恶的黑暗在开初的时候并不在那里，那么它从何而来呢？按照最初的异象，它一开始并不存在。这才是问题之中的问题，所有非伊朗类型的诺斯替二元论最终都必须面对，而对这个问题的回答则构成了瓦伦廷类型的天才思辨的主要内容。他们的共同原则，是神性里面的破裂或变暗必须以某种方式解释实在目前的分裂状态。鉴于其他的解释都使得我们更糊涂，我尝试提出一个不同看法，认为在这一个段落中提到却忽然停止、并永远不再提到的神的意志(Boulé)乃是最初异象中之地狱般黑暗的替代者，一个孤立的叙利亚类型的思辨的粗糙版本以某种方式得出了这种解释。我的论证的主要证据，在于逻各斯在这两个例子之中的作用。在逻各斯“来到”湿润的自然，后者因此分裂成元素的时候，阴性的神的意志就把逻各斯“接纳”到她自己里面，“按照她自己的元素”组织自己。在后一个例子中有一个额外的特征，就是意志“模仿”她通过逻各斯所见到的原型秩序来安排她自己；也就是说，与最初异象中所看到的湿润自然相比，意志更是一个独立的行为者。除了这个问题所问的那些“元素”之外，还提到了意志的一个精神上的“后代”，它被设想为她对未来之创世所作的一项贡献。这两个特征都使得她与叙利亚派诺斯中的人物苏菲亚有明显的相近之处。换言之，意志乃是有争议的神圣人物的 172

1 尽管用了“笼罩”这个表示来自外面的行为的术语。

一个版本,能够经历任何堕落,我们一开始是在西门·马古的依娜伊娅那里遇见她。¹

以上提到的意志与“湿润自然”之间的类比,其关键点在于这个表述的含义:她“接纳”逻各斯。幸运的是,这同一个表述在自然与人的结合中又出现了,这个表述在那里不仅带有很明显的性含义,而且还精致地描写了自然如何在这个结合中整个地吸收她所“接纳”者(14)。如果逻各斯也这样做,那么他也像他后来的人一样需要从这种沉浸中解放出来。我们确实发现,德穆革造出宏观世界的层面结构,其第一个效果是逻各斯从低级自然中跃升到最高级层面的同类的灵之中。德穆革工作的这个效果与一个教义极其一致,这个教义最明显地表现在摩尼教中,但也发现于诺斯替主义的其他地方,那就是:宇宙的构造是有目标的,就是要把一个在前宇宙阶段落入到下界王国之怀抱中的神圣本原解救出来。我不禁感到,这一切都把阴性的“神的意志”放到了一个可以与“湿润的自然”互换的位置上:按照这个术语在文章中的含义,逻各斯是被前者所“接纳”的;逻各斯又是从后者之中借助于宇宙构造跳跃到他的真正同类那里去的,这个宇宙构造在这里的性质是一种原初的“拯救”。

173 《波依曼德拉》的作者只是让这个教义的蛛丝马迹进入了他的文章。逻各斯通过德穆革的创造得到解放——按照《波依曼德拉》自身的话来说,可以很好地解释成这个事实的结果,就是有了明确和稳固的宇宙构造——他不必要继续留在低级自然之中以防止元素分离,因此可以说他从一项任务中脱身了,而不是从束缚中解脱出来。还有一个事实就是,逻各斯与意志的交融在术语上平行于人与自然的交融。这种结合所产生的一个“后代”甚至还提到:“诸灵魂”作为意志的产物——

1 意志与苏菲亚(经由伊西斯)之间的相等,最初是由赖岑施泰因(Reitzenstein)提出来的,只是他运用了“一元论”的解释,并因此得出了与我们不同的结论。参氏著:《波依曼德拉》(*Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*; Leipzig, 1904),页45—46。费斯蒂古埃(Festugière)就不同意这个看法,参氏著:《赫尔墨斯的启示》(*La Révélation d'Hermès Trismégiste*),卷四,页42及下。可是,他的论证并不令我信服,尤其是因为他提出来的替代解释——来自于毕达哥拉斯派对于二元出自于阴阳一元的思考——并不是非此即彼的,而是在混合主义的相互取舍中完全与苏菲亚的假设相容。我同意费斯蒂古埃关于无须引进伊西斯的观点。

惊人地相似于瓦伦廷派提到的苏菲亚(见第 173 页)。如果我们回顾那两个实体——神的意志与最初的黑暗,我们称它们为同一个形而上的本原的几个可能版本——那我们当然会发现后者的某些属性,如可怖、可恨以及与蛇相像,只适用于伊朗类型的那种原初的、反神明的黑暗,而并不适合于神圣的苏菲亚,哪怕是模糊的、远离本源的苏菲亚。但同样值得注意的是,这个黑暗在光明之后显现,并且一定是从中升起的(与伊朗类型相反),更有甚者它还会“哀叹”:这两个特征都更指向苏菲亚思辨,而不是指向原初的二元论。由此在《波依曼德拉》这篇文章中我们可以看到这种思辨类型的微弱反映,主要是孤立地插入的,而不是作为文章的独立主题,我们现在就要转而讨论这种思辨类型的最杰出代表。

第八章 瓦伦廷派的思辨

一 瓦伦廷派的思辨原则

瓦伦廷与他的学派代表了一种类型的诺斯替思辨的顶峰,由于没有更好的名字,在我们的研究中姑且称之为叙利亚-埃及类型(Syrian-Egyptian)的诺斯替思辨。这种思辨类型的独特原则,在于企图把黑暗的起源以及存在的二元性裂痕置于神自身的内部,由此来展开神圣悲剧,而从中产生出来的拯救的必要性,以及拯救的动力本身,完全是神明内部的一系列事件。按照极端的理解,这个原则涉及的任务不仅在于要把诸如激情、无知以及罪恶之类的精神事实追溯到最初的灵性源头中去,而且也要把与灵相反对的物质归之于最初的灵性源头:依据神明的历史本身,物质的存在可以得到解释。也就是说,依据精神,物质可以得到解释;更具体地说,依据神的失误或失败,最后产物的性质可以得到解释。这样一来,物质就显得是一种功能,是绝对存在的一种状态或“激情”,是这种状态的凝固化了的外在表达,而不是一种独立的本质:它的稳固的外在性实际上不是别的,而是内在退化运动残留下来的副产品,代表了、并且固定化了从自身堕落的最低点。

成功进行这一思辨任务,除了理论意义而外,其宗教上的重要性在于:在这样一个体系之中,“知识”及其缺失状态——“无知”——都被提升到了本体论意义上的首要地位;两者都是客观的本原与完全的存在,而不只是主观的与私人的体验。它们的功能在于构造作为整体的实在。与通常的诺斯替思想不同,“无知”在这里不是神明沉浸到低级世界中去而导致的结果,而是之所以有这样一个低级世界存在的第一因,是低级世界赖以产生的本原以及永久本质:尽管物质是通过众多的中介与至高本原联系起来的,但在本质上它乃是至高本原的模糊的、自我疏远的形式,它看似至高本原的对立面——正如

物质背后的原则无知是它的对立面(即知识)的模糊形态那样。由于知识是绝对者的原初状态、原初的事实,无知也不只是与知识无关的主体内部的中性的知识的缺乏,而是发生于绝对者之一部分中的混乱,出自于它自己的动机,所导致的否定状态仍然与本来的知识状态有联系,在这种状态中它代表了知识的缺乏或歪曲。由此,无知乃是一种衍生状态,是可以消除的状态,物质作为它的外在表现或实体化的结果也是如此。

如果说这就是“无知”的本体论功能,那么“知识”也同样拥有远胜于任何单纯道德与心理重要性的本体论地位;在所有诺斯替宗教中以它为代表的拯救宣称(redemptional claim)由此在总体存在的教义中获得了一个形而上基础,使它确乎成为唯一的、充分的拯救途径,而且也使得每个灵魂的拯救本身成为一个宇宙事件。如果个人的灵性状态乃至整个宇宙的存在,都是由无知的结果构成,是无知的实体化,那么每个人依靠“知识”所能达到的开悟,就有助于消灭由无知原则支撑的整个体系;由于这种知识的状态最终能够把个体自我运送到神圣的王国中去,因此它也参与了受损的神性本身的重新复合。

有关最初开端与二元论之起因的理论问题以这种类型的方式来解答,若取得成功的话,就能奠定“诺斯”在拯救论框架中的绝对地位:它本是拯救的一个必备条件,需要圣事与神恩的协助,它本是众多途径中的一种途径,现在成了拯救本身的充足形式。一切诺斯替思想的最初抱负在这里得到了实现。知识不仅影响了知者(knower),而且也影响被知者(known)本身;通过每一个“私人”的认识行为,存在的客观基础被移动与修正;主体与客体在本质上是相同的(尽管是在不同的尺度上)——这些就是“知识”这一神秘概念的要旨,这个概念在适当的形而上学前提中也可以有一个理性的基础。他们的体系在事实上确乎代表了对如此理解的思辨任务的解决,并且确实为“诺斯自身”之神秘充分性提供了理论基础,在这个意义上瓦伦廷主义者可以拒斥一切神秘仪式与圣事,从而骄傲地说:

人不能够通过造物中可见的与会腐朽的事物来施行那不可言说、不可见的能量的奥秘,也不能够通过可感的与有形体的事物

来理解不可思议、非物质性的存在。完美的拯救乃是对于不可言说的伟大的认识本身：由于“缺陷”与“激情”是通过“无知”而产生的¹，因此由无知涌现出来的整个体系也会因为知识而解体。因此，知识是内在人的拯救；它不是躯体性的，因为身体是会腐朽的；它也不是灵魂的，因为甚至灵魂也是缺陷的产物，对于灵而言他就像是一个寓所：因此拯救的〔形式〕也必须是灵性的。内在的灵性的人是通过知识得以拯救的；因此，对于普遍存在的知识于我们而言已经足够了：这是真正的拯救。（Iren. I.21. 4）

这就是瓦伦廷派思想中宏大的“普纽玛等式”（pneumatic equation）：普纽玛知识这一个人事件，相等于前宇宙的神圣的无知这一普遍事件，尽管二者方向相反，然而它们在同一个本体论层面上仍有相同的拯救效果。个人内在知识的实现，同时也是发生于存在之普遍基础中的一个行动。

我们已经预料到了瓦伦廷思辨的结果，现在就要来表述这个体系本身，以作为支持这个结果的论据。以前我们在诺斯替思想中遇到过两个不同的象征性人物，在他们的命运中重现了神圣的堕落，一位是阳性的“原人”（Primal Man），一位是阴性的“神的意念”（Thought of God）。在叙利亚-埃及诺斯的典型体系中，后者是对于神的会堕落的那一面的拟人化，通常冠之以“苏菲亚”（Sophia）的名字，即“智慧”。这个名字从以她为主角的荒诞历史看来乃是悖论性的。在后圣经时期的犹太思辨中已经有一个神圣的位格，“智慧”（chokmah）被设想为神在创世过程中的帮助者或代理者，类似于另一个位格“道”（Word）。这个人物，或起码它的名字，如何在诺斯替思想中与近东宗教中的月亮女神、母神与爱神结合起来，形成一个包含了从最崇高乃至最卑贱、从至为灵性乃至极端感性的整个范围的模糊人物，这我们并不知道，由于缺乏任何中介环节的有关材料，我们甚至于无法假设性地加以重构。早在西门·马古的时代，这个人物就已经充分发展出它在诺斯替主义方面的含义。但是，关于她的命运的心理学的详尽探讨在那里尚处

¹ 这个分句中的三个名词指向宇宙起源的神话。

于萌芽状态,她的堕落原因在性质上更是属于发生于她身上的不幸,而非出于内在的动机。在另外一些导向瓦伦廷主义的体系中,苏菲亚的故事成为愈来愈精心构造的主题,她自己的心理活动在其中所占的比重也愈益显著。

与瓦伦廷派最接近的形式是伊里奈乌(Iren. I. 29)所描写的巴贝洛派,通过《约翰密传》(*Apocryphon of John*),这个派别最近更充分地为人所知了。他们像奥菲特派(Iren. I. 30)那样,由于神的阴性的一面所代表的状态范围广泛,觉得有必要把这个方面划分成高级的苏菲亚与低级的苏菲亚,后者是前者的堕落形态,是神的所有苦难以及因堕落而招致的所有屈辱的承担者。在这两个体系中,这种区分都是以不同的名字来表达的:原初的神的阴性的一面,巴贝洛派称之为“巴贝洛”(Barbelo,可能是“处女”的意思)与“伊娜依娅”(Ennoia),奥菲特派称之为“圣灵”(这个名字对于巴贝洛派而言是堕落形态的一个名字);两个体系都把“苏菲亚”作为她的不幸的流溢状态的名字,也称之为“普鲁尼可”(Prunikos)与“左边者”(The Left)。苏菲亚的这种双重性,在瓦伦廷体系中得到最为充分的表述。巴贝洛派与瓦伦廷派的特别相似之处在于他们都有一个很详尽的普累罗麻(Pleroma)¹学说,用成对的流溢概念来表示从神圣统一体中演进出来的产物,其成员们通过它们抽象的名字显示出他们属于不同的方面。²

瓦伦廷及其追随者也是以这同一种方式来处理相同的思辨主题的,只不过是在更高的理论领域与灵性区分的层面上。在本章开头的分析评论中,我们已经提示了瓦伦廷思辨承揽在自己身上的双重任务:一方面要显示出神的堕落是出于自我动机,没有外在力量的干预乃至被动的参与;另一方面要把物质本身解释成普遍主体的一种灵性状态。我们并不是说瓦伦廷派在理论上惟独关心这两个主题(或者甚至也不是说,对他们而言,总体上的理智方面而不是想象方面构成了他们的学说在宗教方面的重要性);但是对这些具体主

178

1 “普累罗麻”(Pleroma),充满(Fullness)之意,即围绕在神周围的移涌们的灵性世界,通过人格化的人物表达了神在具体化方面的内在丰富性。

2 有关巴贝洛—诺斯替学说,见本章末的附录二;这学说现在通过《约翰密传》为人所知。

题的讨论，确实是他们的学说中最原始的部分，构成了对诺斯替学说总体的贡献，使得我们可以正当地把它们视为整个类型的最完善的代表。

瓦伦廷——这个学派的开创者——出生于埃及，并在亚历山大利亚接受教育；在大约公元一三五至一六〇年间，他任教于罗马。他是唯一一位拥有一整批有名的门徒的诺斯替主义者，其中最重要的门徒是托勒密(Ptolemaeus)与马库斯(Marcus)。这些人各自也是属于他们自己版本的瓦伦廷派学说的学派首领与教师。瓦伦廷主义的思辨原则，确实引入了由他的追随者作出的对基本观念的独立发展；事实上，我们不是通过瓦伦廷自己的学说，而是通过第二代瓦伦廷主义者的几个版本与阐发才更好地知晓这一学说的，他本人的学说教父们保存得很少。¹ 这个学派之思想是何等的无拘无束与多产，它的学说差异是何等地丰富多样，从下列这个事实就可见一斑：单单关于普累罗麻的发展，在伊里奈乌、希波利特、伊皮法纽与《狄奥多土摘要》中，就有不少于七个版本(马库斯的版本不算在内)，它们之间有着相当大的差异，显示出各个思想的巨大独立性。我们听说，根据在某些理论点上的争端，这个学派可以分裂为几个支派。伊里奈乌所作的以下评论，就是针对瓦伦廷主义者的：“他们每个人每天都发明某些新东西，若不能够这样多产，他们中没有一人能算得上完美”(Iren. I. 18. 5)。瓦伦廷类型的诺斯替理论所提出的任务性质，让我们能够很好地理解这句话。这种思辨的完善形态可能只有在几个主要门徒的著作中才能达到。就我们提及的支派而言，我们听说过有一个安那托利亚(Anatolian)支派，主要是通过狄奥多土所著的《摘要》才为我们所知的，除了托勒密所属的那个有更多记载的意大利支派之外，这个派别显然是最杰出的体系构造者。在接下来经缩写的重新构造中，我们整个地遵循了伊里奈乌对瓦伦廷派的总体描述(以希波利特的描写为补充)——可能主要是有关托勒密的描述——只会偶尔以不同的版本与之相对勘。在适当的地方，我们将插入新发现的《真理的福音》² 中的引文，这些简洁的引文赋

1 在新近发现的《真理的福音》中，我们拥有了一个译成科普特文的抄本，相信是瓦伦廷自己的原著。

2 我们在引用时简称为 GT，继之以抄本的页与行。

予学说的描绘以新的、有时是诗一般的色彩。在这里,我们不可能对这些常常是隐秘的并且总是有深刻象征性的材料加以充分的诠释,这本身就可以写成一本专论。¹我们只是希望,在我们的介绍性评论中的那些总的线索以及在描述过程中偶尔所作的评论,能够帮助读者欣赏这个巧妙而奇特的迷人体系中的有关方面。

二 体 系

1. 普累罗麻的发展

关于最初开端之奥秘是以这些庄严的话作开头的:“不朽的灵向不朽者致意!我向你提起无名、不可言传、高天之上的奥秘,这奥秘既不能为主宰天使(dominions)所理解,也不能为诸能量或低级存在所理解,也不能为整个混合物所理解,它只是曾经向不变的伊娜依娅启示过”(Epiph. *Haer.* 31. 5. 1f.). 这就是奥秘的学说本身。

在不可见的、无法言说的高处有一个完美的先存的移涌。他的名字是“开端之先”(Fore-Beginning)、“先父”(Fore-Father)与“深渊”(Abyss)。没有任何造物可以理解他。历经不可测度的永恒,他处于最深的静止之中。与他在一起的是伊娜依娅(意念),也叫“恩典”与“静默”²。这“深渊”有一次想要在他的自身之外流溢(project)万物之开端,于是他把这个流溢(projection)像种子那样沉入到了“静默”(Silence)的子宫中去了,与他在一起的“静默”于是怀孕,生下了“心灵”(Nous, 阳性),他与生他者相像并且平等,惟有他懂得他父亲的伟大。他也被叫做“独生子”(Only-Begotten)、“父”(Father)、“万物之源”(Beginning of all beings)。与他一起被造的是“真理”(Aletheia, 阴性),这就是最初的四位(Tetrad):“深渊”与“静默”,以及“心灵”与

1 萨尼亚尔(F. M. M. Sagnard)所著的《论瓦伦廷的诺斯》(*La Gnose Valentinienne*; Paris, 1947)对这个传统的各种不同路线有更完备的对观与分析。

2 “意念”(Thought)、“恩典”(Grace)、“静默”(Silence)这三个名字都是阴性的。至于先父或深渊最初是单独存在还是在一开始就与静默相匹配,这在瓦伦廷主义者之间有很大的分歧。参 Iren. I. 11. 5, Hippolyt. VI. 29. 3。

“真理”。¹

独生子知道了他受造的目的,于是他自己也与他的配偶一起生下了一对,即“道”(Word,阳性)与“生命”(Life,阴性),他们分别是万物之父与整个普累罗麻的开端与形式之母。从他们又生产了“人”(Man)与“教会”(Ecclesia,阴性),至此是最初的八位(Ogdoad)。这些移涌是为了父的荣耀而生产的,他们也想通过他们自己的创造来荣耀父,于是就产生了更多的流溢。从“道”与“生命”流溢出了另外的十个移涌,从“人”与“教会”流溢出了另外的十二个移涌,由原来的八个移涌加上十个移涌与十二个移涌,有十五对共三十个移涌,构成了完整的普累罗麻。我们省略了八之后的生殖过程的细节,只是注意到后来的二十二个移涌的名字与开始的八个移涌那样都是抽象,是人为的构造,不是源自于神话传统的名字。处于这个流溢之链最后一位阴性的移涌是“苏菲亚”。“普累罗麻”是这许多充分展开了的神圣人物的标准术语,其标准数目是三十,构成了一个等级体系,一起形成了神圣王国。

1 关于这第一个阶段就已经有各种不同的解释。上述的这个版本只是伊里奈乌叙述的一个版本。在几种版本之中,我们注意到伊皮法纽的版本:“在最初,父自己把一切(the All)包含在自身之内,一切(the All)无知觉地安息在他里面……伊娜依娅在他里面,她也称为‘恩典’……但最准确地应称为‘静默’……她有一次有意地冲破永恒的束缚,引起伟大者(the Greatness)的情欲与她躺在一起。与他结合,她就生下了真理之父(Father of Truth),入门者恰当地称之为‘人’(Man),因为他是先存的自生者的形象。此后,作为光明与人的自然结合,静默生下了真理”(Epiph. Haer. 31. 5. 1f.)。这个版本与前面那个版本的主要区别在于:在这儿(与西门相似)创造过程的开端来自于伊娜依娅,而不是始于父。

还有一个版本:托勒密的追随者们说:“深渊有两个配偶,他们还称之为‘状态’(states),就是‘意念’(Thought)与‘愿望’(Will)。因为一开始他想要流溢某种东西,然后他就‘愿望’它。通过这两种状态与能量的相互冥合,就产生了流溢,是一对,即‘独生子’与‘真理’”(与 Iren. I. 12. 1 及 Hipp. VI. 38. 5f. 相同)。这些版本远非完全不同的。另参 GT 37.7-14 中缩写了的译文:“当他们〔移涌们〕还在他的心灵深处的时候,最先产生的道(Word)促使它们显现,与心灵结合(心灵是在静默的恩典中发出独一的道,被称为‘意念’),因为他们在彰显出来之前就已经在他里面。”

在英语里,Projection 这个术语在字面上相当于希腊语的 probolé,是这些文献中的常用术语,用于指创造性活动,更通常地被译为 emanating。

在大多数版本中,“先父”或“深渊”也算在这些数目之中,但是也有例外的情况。¹

2. 普累罗麻中的危机

普累罗麻并不是一个同质的集合。惟有独生子心灵是从先父直接流溢出来的,能知道先父;对于其他的移涌而言,先父始终是不可见的、不可思议的。“他们在父里面却不认识父,这是一件大奇事”(GT 22. 27f.)。因此只有挪斯(Nous)能享受对于父的沉思并愉悦地注视他的无限的伟大。现在他想把父的伟大传达给其他的移涌们,想引导他们都来沉思他们的先父,引起他们对他的寻求,但是静默以父的意愿来限制他。因此,这些移涌只能秘密地注视他们的种子的生殖者,并寻求无开端的根源。“确实,一切〔移涌们的世界,等于普累罗麻〕在寻求他,他们是从他那里出来的。但是一切是在他里面,他是不可思议者、不可想像者,高于一切意念”(GT 17. 4-9)。(这是普累罗麻之中的危机的开端,它的和谐基于它的自然秩序,而自然秩序又有赖于其成员对内在限制的服从——然而其成员由于是灵性的主体,因此无法抑制地渴望比他们的限制所许可的知道得更多,从而取消了把他们与绝对者分隔开的那个距离。)移涌中最后的、最年轻的(从而也是最外层的)一位——苏菲亚——向前跳跃得最远,脱离她的配偶的拥抱陷入强烈的情感(passion)之中。那种情感最初产生并且传播于心灵与真理的附近,但是现在感染了苏菲亚,并在她里面爆发,于是她就发狂,似乎是出于爱,而其实是出于愚蠢或冒昧,因为她没有独生子心灵与父之间的那种关系。这种情感是对于父的寻求,因为她努力去理解他的伟大。然而她却不能做到这一点,因为她的努力是不可能成功的,于是她发现她自己

¹ 希波利特(VI. 29. 5ff.)就描写过这样一个版本,其独特之处还在于省略了“静默”或“伊娜依娅”,并把第一本原设想成没有阴性的配偶:“父独一地存在、自生、没有地点、没有时间、没有参赞、没有任何可以想像的其他属性……孤独地安静自守。但是由于他有生殖的能力,在他自己里面生殖与生产最美最完善者,这对他而言是快乐的,因为他不爱孤独。就这样,父自己流溢生殖了‘心灵’与‘真理’……〔等等〕。”流溢物的数目在这里一开始是二十八(父不算在其中),只是到危机发生,基督与圣灵才有了另外的流溢之后才上升到三十。

处于极大的痛苦之中；由于深渊之深¹，她在她的欲望之中愈来愈渗透其中，要不是她遇到了那种巩固一切者的能量的阻碍，使她远离不可言说的伟大，她最终会被他的甜蜜所吞没，在普遍存在中消解。这种能量被叫做“限制”（赫洛斯，horos）：她受到他的阻止、巩固、带回到她自身，他说服她，让她相信父是不可思议的。于是她放弃了她先前的企图以及由此引起的情感。²不过这些东西现在作为一种“无形的实体”继续自己的存在。

183 3. 危机的后果；限制的功能

苏菲亚的激情与平复，其影响及于普累罗麻之外。她在为不可为之事的努力中产生出来的无形实体，乃是她自己的激情的客观化；在看到了这一点并反省了她的命运之后，她被多种情绪感动：悲伤、恐惧、迷惑、震惊、忏悔。这些情绪也寓于无形之中，经过个体思想者常新的发展，它们的完整系列在思想体系中具有重要的本体论功能：“从这里，从无知、悲伤、恐惧与震惊，物质实体呈现了其最初的开端”（Iren. I. 2. 3）。“正是对于父的无知产生了痛苦与恐惧。痛苦像雾一样变得浓厚，于是没有人能看得见。于是恐惧也得到了加强（即获得了独立存在）。

1 关于父的“深”作为“谬误”的原因，参 GT 22. 23ff.：“他包围一切空间，当他们由于他的深而接受谬误之后，他们就（从自己的位置上）偏离了。”

2 这是整个存在之灵性历史中最开始的恢复与（起初）的“拯救”，它完全发生在普累罗麻之中，尽管我们会看到它是引起它之外的一系列事件的原因。危机本身也在不同的版本中有不同的描写。安那托利亚学派在这个问题上与这里所述的这个版本相同，正如《狄奥多土摘要》中浓缩的描写所述：“那位移涌想要领会超乎知识者，于是落入到无知与无形之中。由此她把知识的空虚（Void-of-knowledge）带入到存在，它是名字的阴影”（Exc. Theod. 31. 3f.）。在 Hippol. VI. 30. 6 中，苏菲亚的愚蠢则很不相同，看这里的总结：她冲入到父的深处，发觉所有生下来的移涌都是通过交配生下来的，惟有父自己是由自己生出来的（在这个版本中他没有配偶，见注 9）；于是她也想模仿他，无须配偶就从她自己生殖，以便不缺少父的成就。她没有想到这是惟有自生者才有的能力，因此她所能做的只是设法生出了一个无形的实体。关于这个结果——一个无形的实体——所有的版本都是同意的，是叙述过程中的一个重要事实，无论它的罪因是出于傲慢地模仿绝对者，即狂妄野心，还是像在更为流行的版本中那样是出于想完全地认识他，即过分的爱。

它在空虚之中构造了它自己的物质”(GT 17. 9-16)。迈向物质的真正过渡,只有在以低级苏菲亚为代表的阶段才发生,到时我们将会对此加以讨论。正如我们所听说的,这个最初的苏菲亚得到了“限制”(赫洛斯)的洁净与稳固,并与她的配偶重新结合,于是普累罗麻的完整性得以恢复。但是,她的意图(Intention)一旦被构想出来并发生效果,就不能就此罢休:它与由它所引起的情感一起,从她那里分离出来,“限制”一方面把苏菲亚自己保留在普累罗麻之中,却把意图与情感扔出了普累罗麻。作为一个移涌的自然冲动,这个脱离出来的精神状态的综合体现在实体化为灵性实体,只是无形无状,是没有经过怀孕的“流产儿”。因此,他们还称之为“虚弱的阴性的果实”。184

“限制”因而拥有双重功能,一是稳固,一是分离:就前一种功能而言,他称为“十字架”(Cross);就另一种功能言,他称为“限制”。两种功能都在两个不同的地方发挥作用:在深渊与其余的普累罗麻之间,以便划定被生的移涌与自生的父之间的界限——正是在这种能力中他阻挡了苏菲亚的盲目追求;在作为一个整体的普累罗麻与其外部,即被排除出去的情感之间,为了防止这些外面的混乱重新进入普累罗麻¹。在这个剧本的展开中,只有他的外部边界的功能得到强调:“他把宇宙从普累罗麻中分出来”(Exc. *Theod.* 42.1)。他的更为灵性的功能,诸如恢复普累罗麻原有的和谐的功能,随后就传到了基督(Christos)身上,留给“限制”的功能主要是保存维持。这个独特人物只是与苏菲亚的谬误一起出现,不是与普累罗麻自身一起产生的,他的意义确切地说在于:由于苏菲亚偏离正道,神圣秩序中产生了一个决定性的变化,使得这样一个功能成为必要:神圣秩序不再能够纯粹地、毫无疑问地保持完整,而只是与置于外部的否定性相对照。这种否定性是混乱留下的残余影响,经过苏菲亚的皈依与它所遭受的分离,它自身已经实体化为一个肯定性的王国。²只有以此为代价,普累罗麻才能根除它。因此,限制并不是在一开始的完美构造中就有的:它不是神的自由的、充分的自我表

1 瓦伦廷自己似乎采用了两个“限制”来承担这两种任务,他们后来被压缩成一个人物。

2 这对他而言并不是一种耻辱……因为它们,即那些痛苦、遗忘以及谬误的形成,都只是一个虚无(GT 17)。

达,而是作为一种巩固与保护性分离的原则,由于危机才成为必要。因此,这个人物的出现本身就是二元论之开端的一个象征,它从原初存在自身中辩证地产生出来。

4. 普累罗麻的复原

185 在普累罗麻之中出现了无知与无形之后,众移涌中间产生了深深的不安,他们不再感到安全,害怕相似的遭遇也会发生在他们自己身上。受到纠正的无知与无形,尽管已经被驱逐,但是它们继续存在,在它们的当前处境中老是指责苏菲亚,而苏菲亚也为“流产儿”充满了悲伤,她的叹息声令移涌们烦恼。于是他们就联合起来向父祈祷,得以从他那里流溢出了一对新移涌,就是基督(Christos)与圣灵(Holy Spirit),他们具有双重功能:一是在普累罗麻之中恢复真正的宁静;一是作为其中的一种状态来关照残余的无形,并赋予它形式。由此基督(作为这一对中的阳性部分)是第一个也是唯一一个在“限制”的这边与那边都发挥作用的移涌,而更后来才流溢出来的移涌耶稣(Jesus)则注定完全是为了肩负外部的使命。

以这种方式,普累罗麻中的发展就逐步地引向了外部,这是出于失败所导致的必然性,失败一旦发生就维持其实在,并要求修复。首先,为了防止任何移涌遭受类似的命运,基督向移涌们启示了父的不可知性,即带给他们诺斯(“一切若不是需要关于父的诺斯,还能要什么呢?” GT 19.15f.),使他们安心于他们所属的等级,让灵性的整体意识包围他们之间的差异,使得个体的野心不再产生,从而在普累罗麻之中建立了新的和谐。于是,他们达到了完美的宁静。作为他们重新统一的果实,他们各自贡献出本质中最好的部分,一起生产了又一个(没有配偶的)移涌,就是耶稣(Jesus),在他里面,完美(Fullness)像原来那样集合起来,他象征着移涌们重新达到了团结。这个“普累罗麻的完美果实”包括了普累罗麻的一切元素,后来作为救主把完美亲自带入到空虚(Void)之中,在那里,以往之混乱的残留物,经过基督赋予其形式,尚在等待着拯救。¹

¹ 希波利特的记载只是在这个意义上引进了“限制”(十字架)这个人物,他造出来“是为了防止任何缺陷接近普累罗麻里面的移涌们”(VI.31.6)。

5. 普累罗麻之外的事件

最开始是由基督来照料无形的残留物,恢复普累罗麻的平安还是属于他的本职工作,他明白,只要“流产儿”尚处在这种悲伤处境之中, 186 它们的内疚的母亲还陷在绝望里,这种平安就不能维持。简单地消除已经做过的事,这是办不到的:一个移涌的思想哪怕是错误的,也会构成现实,继续存在并发挥影响。现在,苏菲亚的意图与欲望已经离开她,实体化为一个新的人格存在:低级的苏菲亚或阿卡莫特(Achamoth)。¹我们在前面听说过,这种意图与情感一起已经被“抛弃到了阴影与空虚的空间之中”,她现在是处于光明与完美之外的一个无形无状的流产儿。基督展现出十字架²,从他自己的能量中赋予了她第一个形状,只是赋予质料以形式,尚未“传授”给她知识,此后他就退回到了“限制”之内的普累罗麻中,使得她觉醒地意识到她与普累罗麻分离的处境,唤起了她对普累罗麻的向往。由此开创的拯救任务,它的成就需要一个长期曲折的受苦过程以及神的不断干预。由于基督不打算真的离开普累罗麻,他的主要任务在普累罗麻之中,另一方面又由于这个不完善的阴性实体只有通过一个永恒的灵性配偶才能达到完善,因此她一开始在十字架之上获得的形式是基督所能为她做的一切。³

1 源于希伯来词 *chokmah*,即智慧,与 *Sophia* 相同,但是在这些思辨中,则用于指她的堕落形态。

2 普累罗麻中第一个向外的行为是以十字架为标记的,这一点很重要。但这里的十字架与基督教里面的十字架几乎没有相似之处。若要形象地理解这里的处境,就要记得,那时候的十字架是 T 字形的。在瓦伦廷派的象征中,水平的一横是“限制”(Limit),隔开上界与下界,基督正是通过这个横杠伸展到低级的苏菲亚那里的,垂直的一竖则把低级世界分开左右两个领域,即属灵的与属魂的,或把属魂能量分为左边的能量与右边的能量,或分开属魂的与属物质的世界。

3 瓦伦廷自己提供了一幅有关基督与苏菲亚关系的十分不同的图境(从这个阶段之后,苏菲亚总是指那个低级的苏菲亚),安那托利亚支派保留了这种形式的学说。按照这种学说,“基督不是从普累罗麻里面的移涌那里流溢出来的,而是与一个阴影一起按照‘母亲’(苏菲亚)的观念生产出来的,这个母亲已经堕落到普累罗麻之外。然而,他作为一个阳性人物,却把阴影从自己身上砍除,然后升到普累罗麻中去了。留下来的母亲失去了灵性的元素,她与阴影在一起,生产出了另一个儿子:德穆革,他也称为下界之一切的统治者”(Iren. I. 11. 1)。《狄奥多土摘要》(Exc. Theod.)印证了这个版本在安那托利亚支派中是有效的(23. 2; 32. 2; 39)。

6. 低级苏菲亚的受难

被抛弃的苏菲亚通过基督赋予的形式有了意识,她不懈地追求消失的光明,却追求不到,因为“限制”阻碍了她向前的冲刺。由于她混合了最初的激情,她无法通过他,被迫孤身留在外面的黑暗之中,承受存在于那里的各种苦难。就这样,她在自己的层面上重新经历了她的母亲在普累罗麻里面经历的那些情绪,区别只是在于这情感现在转移到了存在之明确状态的形式之中了,就这样它们能够成为这个世界的质料。这个既是灵魂性又是物质性的质料不是别的,只是灵的自我疏离与沉沦的形式,从行为凝固为习惯性的状态,从内在过程凝固为外在的事实。这一点在瓦伦廷派的思辨中是何等关键,只要看一下他们用来说明不同等级的情绪发展成、并且各自被归之于对应的“质料”,其说法是何等众多就可以明白了。¹情感与元素之间的对应关系,在细节上并不是固定不变的,而是随作者的不同而有相当大的差异,甚至于在同一个作者的思想中也有大差异,这一事实表明,这个主题是如何得到了反反复复的思考。我们主要依据的描述在这个问题上提供了下列的一系列情绪:悲伤(grief),因为她不能抓住光明;恐惧(fear),害怕除了光明之外生命也离她而去;附加于这两种情绪之上的是困惑(bewilderment);所有这些情绪结合起来就构成了无知(ignorance)的基本特性(它本身也算是一种“情感”)。还有接踵而来的另一种心灵状态:皈依(turning, conversion)生命的赐予者。“这就形成了物质的组合与质料,²这个世界是由这些质料构成的;从皈依,这个世界与德穆革的所有灵魂得以起源;从恐惧与悲伤,其余的一切获得开端。”从数字上来说,这个部分的思辨中总共有五种情感,四种否定性的或完全黑暗的感情(狭义上的情感),一种肯定性的或半光明的感情。后者在这里被称为“皈依”,在其他地方(希波利特)也叫做“恳求”(supplication)或“祈祷”(prayer),它是这个世界上站在物质与灵这两个等级之间一切属魂之物的源头。这四种盲目的情感当然是传统的物质四元素的来源。“无知”作为其他三种激情的共同特征,它在这些关系中的特殊地位我们将

1 见于伊里奈乌的嘲讽:“他们每个人都以虚夸的话,各不相同地解释存在之元素从何种情绪中产生出来”(Iren. 4. 3)。

2 或作:“(情感)的组合也成了质料……”

会在后面看到。关于另外三种情感,其中“悲伤”(grief)与“恐惧”(fear)是最常提到的,“困惑”(bewilderment, aporia)则有时被“惊愕”(consternation)或“震惊”(shock, ekplexis)所取代,有时候这三种激情的组合再加上“大笑”(laughter)就成了四元组合激情,与它相关的物理存在就是宇宙中的发光的质料(例如,太阳与星星的质料,它们被认为是与火不同的):“有时,她哭泣悲伤,因为她被独自留在黑暗与空虚之中;有时她想起了离她而去的光明,就快乐起来并且微笑;有时她又陷入到恐惧之中,或是感到困惑与惊异”(Iren. I. 4. 2)。

7. 物质的创始

母亲经历了这一切的激情,按其本来面目浮现出来,殷勤地向基督的消失了的光明恳求,于是这些移涌们就可怜她,由于基督自己不能再次离开普累罗麻,他们就派遣普累罗麻的“共同果实”——耶稣——来作为外部的苏菲亚的配偶(他是唯一一个在外面有配偶的移涌),并治愈她因追求基督而受的苦情。陪伴着他的是一些流溢出来作他的护卫的天使。步出普累罗麻,他发现苏菲亚处在四种主要的激情之中:恐惧、悲伤、困惑、恳求,这一次他通过“传授”给她知识从而消除了她的激情(基督以前给她的“形式”只是质料之一)。他从她身上分离出了那些激情,但是,它们没有像上界的苏菲亚的那些激情那样被他放下不管;另一方面,他又不能完全地把它们消灭,因为它们已经成了“习惯性的并且有效的状态”,以它们自己的方式永恒存在,专属于苏菲亚。因此,他只是把它们从苏菲亚那里分离出来,也就是把它们外在化,并且凝固化为独立的实体。就这样,通过救主的出现,一方面苏菲亚免除了她的激情,另一方面事物在外部得以建立;¹由此,救主“潜在地”引起了随后的德穆革的创造(使这种创造成为可能)。他把激情从无形状的感情与偶然因素转变成为物质,这种物质此时还是非躯体性;但是他又给予它们能力与自然倾向,以进入相互之间的结合并结成形体,于是产生了两种类型的实体:从激情中产生了坏的实体,从皈依中产生了多情敏感的实体。阿卡莫特消除了激情之后就“获

189

¹ 在这里,《约翰福音》一章3节“万物是藉着他造的”得到援引。

得”了视觉,欣喜地看到救主周围的光明,也就是他的护卫天使,从这个观念产生了以他们为形象的属灵的果实。这就是低级世界中属灵元素的起源。(以上叙述按照伊里奈乌、《狄奥多土摘要》与希波利特的描述编纂。)

8. 单个元素的起源

正如前面所说过的,关于单个元素与激情之间的对应关系在这个学说的许多版本中有很大的出入。其间最为普遍接受的观点是:从皈依或恳求产生了这个世界、德穆革以及一切属魂之物的“灵魂”,从其余的激情中产生了物质元素:如,从眼泪产生了湿气,从大笑产生了发光的物质,从悲伤与震惊产生了宇宙中更固体性的元素;或者“从震惊(恐怖)与困惑这些更不清晰的状态产生出宇宙中有形的元素——即,土(earth)是出自于因恐惧而僵硬,水(water)是出于害怕的运动,气(air)是出于悲伤的逃逸¹,火(fire)则作为死亡与腐朽内在于所有这一切,正如无知隐藏于所有三种激情之中那样”(Iren. I. 5. 4)。²

190 总之,三种质料皆源自于苏菲亚的体验:从她的激情中产生了物质;从她的回转中产生了灵魂;从她在净化之后对救主之光明的接受中产生出了灵(pneuma)。这最后一种质料与她自己的相同,因此她不能赋予它形式,于是她转而赋予那些从她的皈依中产生的属魂质料以

1 我尝试性地改译为“变硬”、“凝固”。

2 火与无知之间的联系,以及它在瓦伦廷派的物理体系中的特殊位置,见本章末的附录一。伊里奈乌描述了另一种更为微妙的对应关系:物质性质料源自于恐惧、悲伤与困惑这三种情感;属魂的质料源自于恐惧与回转的结合;在后面的这个结合体中,回转解释了德穆革的元素,恐惧解释了动物与人身上所有其他属魂的质料。在这里,恐惧参与了属物质与属魂质料的产生,成为灵性层面之外极高与极低两个极端的中介;然而它并不取代“无知”作为整个层面的共同基础。与此很不相同的是希波利特所述的对应关系:从恐惧产生了属魂的质料,从悲伤产生了物理性质料;从困惑产生了魔鬼的质料;从回转产生了所谓的属魂的“右边的能量”(与产生于恐惧的“左边”的能量相对),即,上升与忏悔。德穆革在这里是出于恐惧的情感,因此完全属于灵魂的“左边的能量”(Hippolyt. VI. 32. 6f.)。

形式。

9. 德穆革与世界的创造

低级苏菲亚从属魂质料中塑造出了父与一切属魂、属物的万物之王,他创造了后于他出现的万物,只是他不知道他是受了他母亲的指引。他被称为右边属魂事物的“父”、左边属物质之事物的“工匠”(德穆革)、以及在普累罗麻之外的这一切事物的“王”。

谬误在不知道真理的情况下,在空虚之中构造了他自己的物质。他让自己塑造一种形式,力图在美里面造出一个真理的替代者……由于没有任何根,它一直沉浸在关于父的雾里面,忙于准备工作(Works)、遗忘(Oblivions)、恐惧(Terrors),为了在它们的帮助下吸引并且囚禁那些处于中间者。(GT 17.15 - 35)

他创造了七重天,这七重天同时也是天使,他就居住在它们之上。因此他也被称为“Heptad”(七),他上面的母亲被叫做“Ogdoad”(八)。他所处的这个位置是“中间的所在”(place of the Middle)¹,在苏菲亚之下、他所造的物质世界之上。另一方面,母亲——八——也在中间位置,即在德穆革之上,但是在普累罗麻之下,他一直呆在普累罗麻之外“直到成全”。 191

苏菲亚与德穆革之间的本体论关系在这句话中得到最好的表达:“苏菲亚被叫做‘普纽玛’,德穆革被称为‘灵魂’”(Hippol. VI. 34. 1)。另外,我们在瓦伦廷派的德穆革身上遇到了世界之神的所有特征,这些特征我们现在已经熟悉,并因此能够在此简单地加以讨论:首先是他的无知,这是瓦伦廷派着重强调的,这个特征首先是与他之上的事物有关的。他之上的这些事物,包括他的母亲,始终完全不为他所知;至于他自己对于自身以下者的塑造,他也是“不加思考并且愚蠢的,不知道自己的所作所为及其影响”(Hippol. VI. 33)——这就使得他的母亲可以不知不觉地把她自己的设计塞进他以为是他

¹ 在《狄奥多土摘要》中只是简单地用“地方”(topos)这个词,这个词在犹太传统中作为神的一个迂回的说法。

自己所做的事中。¹基于无知的第二种主要特征是与诺斯替主义关于德穆革的普遍观念相一致的,那就是:自负与傲慢,他相信自己是唯一的,宣布自己是独一的至高的神。由于需要受到纠正,他最后得到了苏菲亚的启发,在她的教导下认识并且承认了在他之上者;然而,他保守了苏菲亚开导他的有关父与移涌们的伟大奥秘,²没有把它透露给他的任何一个先知——这是出于苏菲亚的意志还是他自己的意图,并没有明说出来,但是最有可能是由于普纽玛的信息与开悟不能够通过一个属魂的媒介得以恰当地传达。要把关乎拯救的诺斯传达给造物中的属灵元素,苏菲亚就必须依靠一个她自己的媒介,也就是普累罗麻中的移涌耶稣与基督道成肉身为历史人物耶稣。他的到来已经由先知们以反常的方式作了预备,这些先知是属于德穆革的,但是,在不为德穆革所知的情况下,母亲经常通过他们的嘴巴来传达她的信息,把自己的信息嵌入到世界之神的信息之中。先知们并非总能得到这样宽容的对待,在一个地方,先知与律法被相当粗鲁地叫做“为愚蠢的神代言的无知的愚人”(Hippol. VI. 35. 1)。

对摩西律法的一种更为温和、更为缜密的态度,在托勒密的《致弗洛拉书》中得以见诸文字,这封信是为了消除一位有教养的基督徒小姐的顾虑而写的。作者从一开始就花了大力气想说明摩西律法虽然不是出自于至善的父,但也不是出自于撒旦,这个世界也是如此:这个世界与摩西律法两者都是一个正义之神的作品。那些把创造与律法归因于

1 参照 Iren. I. 5. 3 与 Exc. Theod. 49. 1 中“柏拉图化”的描写:“德穆革,他被赋予行动的本性,却相信是他自己制造了这些事物,不知道阿卡麻多在通过他作工。他造了天,却并不认识‘这个天’;他造了人,却不认识‘这个人’;他使大地出现,但他并不认识‘这个大地’;他对于他所造的一切事物的理念彻底地无知,相信惟有他自己才是一切。”这当然是有意识地修改了柏拉图的德穆革画像,柏拉图的德穆革是认识理念的。

2 这个说法与更古老的诺斯替主义者游斯丁(Justin the Gnostic)的《巴路克书》(*Book of Baruch*)书中的某个学说几乎逐字对应(Hippolyt. V. 26f.),很可能是从外面侵入到瓦伦廷学说体系中去。属魂事物的原则与代表——德穆革——可以作为更高级诺斯的接受者,这个学说与《巴路克书》的体系是相和谐的,但与瓦伦廷学说的主体是不相协调的:瓦伦廷主义者十分明确地否定属魂事物接受诺斯的这种可能性,总的来说,唯一有可能接受“知识”的器官、获得它的“传授”的主体,只能是属灵的事物。

恶神的人,与那些把律法归于至高神的人同样犯了错误:前一种人的错误在于他们不认识正义的神,后一种人的错误在于他们不认识万物之父。从立法之神的中间地位出发,就产生了对律法的中庸态度——当然,这里的律法并不等同于整个《摩西五经》。《摩西五经》包含了三种元素:来自于“神”、摩西与长老的规条。来自于神的规条又有三个方面:没有混杂罪恶的纯洁的立法,救主来不是要废去而是要成全这种立法,因为它尚未完善(如,十诫);沾染了恶与不正义的立法,救主来是要取消这种立法,因为它是与它的本性相异的,也与父的本性相异(如,“以眼还眼”);作为属灵的、彼岸事物之象征的律法,救主从字面翻译过来的,其灵性意义是明显的(仪式的律法)。颁布了这个律法的“神”,既不是至善的父,也不是魔鬼,他只能是德穆革,宇宙的创造者,他在本质上不同于至善的父与魔鬼,而是占据了他们之间的一个等级,因此被称为“中间原则”。他低于自生的完善的神,又高于神的敌对者,既不像前者那样善,也不像后者那样不正义,但可恰当地称之为“正义”,以及他这种正义的仲裁者(劣于父的仲裁者)。

193

这是瓦伦廷学派内外的全部苏菲亚诺斯中对创造主的最宽容的看法。例如,巴贝洛派中的邪恶的亚大巴多(Ialdabath)与敌对者更为接近,几乎融合在一起。然后,从最终的分析看来,这些也只不过是同一个基本主题所展开的不同基调¹,大体上说,我们在讨论诺斯替“神学”中的世界神时所遇到的特征也是符合瓦伦廷派的德穆革的。

瓦伦廷派关于世界之创造的思辨,在总体上是与诺斯替观念的共同潮流融合在一起的,只有一些小特点是专属于这个学派的。这里可以提一下其中两个与德穆革有关的小特点。正如德穆革是母亲从属魂质料中造出来的造物那样,魔鬼,也称为“宇宙的统治者”(Cosmocrator),也是德穆革从“邪恶的属灵质料”中造出来的造物,而邪恶的属灵质料则是源自于“悲伤”(另外的地方是源自于“困惑”):在这里我们就遇到了一个相当令人困惑的学说,撒旦(与魔鬼)作为邪恶的灵知道上界的事,而德穆革只是属魂的,不知道上界的事(Iren. I. 5. 4)。

¹ 或是出于不同策略:《致弗洛拉书》可以确定是一份公开的作品。

如果读者不明白,邪恶的灵享有真正的灵所拥有的知识特权,这如何与普纽玛(灵)在整个体系中的位置相调和,以及一种无须知者(knower)之净化的更高级的诺斯如何与诸如此类的诺斯拯救观相协调,那么他的处境并不比本书的作者更糟。

瓦伦廷派对创造之描述的另一个独创性特征,对诺斯替派的“柏拉图主义”这一极富争议的问题具有启发性。¹这个世界是由德穆革不自觉地实现了他母亲的意图,按照普累罗麻的不可见世界的形象创造出来的。然而,他并不是完全地无知,正如下面这段引文所显示的那样,他对于更高级的世界最起码具有不充分的、歪曲了的观念:

德穆革想进一步模仿上界的八(Ogdoad, 普累罗麻中最初的八个移涌)的无边无际、永恒、无限与无始无终的性质,但是他无法表达他们的不变的永恒性,因为他是一个有缺陷的果实,于是他把他们的永恒性寓在时间、日子与无数的年份之中,误以为用时间的数量可以代表他们的无限。因此真理就逃离了他,他所追随的只是一个错觉。因而在时间终结的时候,他的工作也将消亡。(Iren. I. 17. 2)

这一段当然是对《蒂迈欧篇》(Timaeus 37 C ff.)中那个著名段落的模仿,柏拉图在那儿把时间的创造描写为“永恒的移动形象”(the moving image of eternity)。这个模仿作品与其原型之间在精神上的巨大鸿沟,对于那些下功夫去比较这两个段落的人而言都是显而易见的。

10. 拯救

对于起源问题的思辨提供了一个本体论,瓦伦廷派学说的其他部分都是建基于它之上的,它是瓦伦廷主义的基本方面。瓦伦廷派有关人与伦理的理论将会在后面一个不同的背景中出现。关于拯救的教

¹ 见本书第 176 页注 1。

义,我们在本章的开头已经提到了它的主要观念,并指出了它与这思辨本身之间的关系。现在我们已经可以具体地理解,瓦伦廷派如何把诺斯对于拯救的形而上学的充分性建立在宇宙存在之性质的基础之上,他们如何把低级世界的存在及其状态,以及组合实体“人”的存在及其状态,溯源于一个移涌的无知,从而把整个物理体系缩减为一个灵性的范畴。瓦伦廷思辨本身,按照它自己的精神来理解,是以知识的形式重现了堕落的历程、无知的长期流浪,从而把作为堕落之牺牲品与流浪的行为者的存在从它描述了其起源的深渊中提升出来。“完美的拯救”如何被定义为“对不可言说的伟大(the Greatness)的认识本身”,这可以在本书第 162 - 163 页所引的伊里奈乌的那个段落中得到表现。我们 195 以《真理的福音》中的几行话对此加以补充,这些话晦涩地表达了这个观念,似乎是讲给入门者听的,单看这几句话几乎不可能理解它所包含的思辨的全部涵义。“遗忘[the Oblivion,低级世界]是由于他们[移涌们]不认识父而进入存在的,因此如果他们获得了关于父的知识,遗忘就在那一瞬间成为非存在。这就是他的福音,他就是他们所追求、[耶稣]向至善者所揭示者”(GT 18. 7 - 14)。我们尚需再说几句的是,何以有需要被拯救的人。

我们再回到那个论断,即在物质、魂与灵这三种质料之中,苏菲亚只能“塑造”前两种质料,而不能塑造灵,因为灵的本质是与她自己的本质相同的。因此她的这个果实不得不进入并且穿过这个世界,以便在这个过程中得到“传授”。德穆革在这一过程中是一个不自觉的工具。他在完成他自己的创造的时候就塑造出了属泥土的人,然后把属魂的人吹入到其中。他没有觉察到母亲由于见到了天使而带来的属灵元素,因为这元素具有母亲的本质,因此这属灵的元素得以秘密地放置在他的创造物中。由此,通过不为他所知的中介,灵性的种子植入到了人的灵魂与身体之中,就像被放入到子宫中那样,一直等到它充分成长去领受逻各斯。普纽玛(灵)短暂地停留在这个世界上,是为了在那儿得到预先的塑造,为了通过诺斯得到最后的“传授”。这就是母亲心里对德穆革的创造所怀有的秘密目标。诺斯本身则是在最后才由耶稣与基督结合在一起带人到作好了充分准备的人间的,耶稣这个人在约旦河受洗的时候,耶稣与基督降临到他身上,而在他受难之前就离开了他,以便瞒过死亡(Death)。会死的耶稣的受难,除了作为一个策略之外并

196 没有别的重要性。¹真正的“受难”是上界与下界苏菲亚的前宇宙时期的受难,并且这个受难是使拯救成为必要的受难,而不是带来拯救的受难。人也从来没有“原罪”,即人的灵魂的罪咎;相反,有的只是一个移涌的先于时间的罪咎,即神界的一次动乱,它的修复需要有世界与人的创造。因此,这个世界,不为它的中介创造者所知,乃是为了拯救,而不是要去拯救发生在创造物之中与发生于创造物的事件。拯救的真正目标是神性自身,它的主题是神性的完整。

经过知识改造的灵休息在八的中间领域,在那里,他们的母亲用他们包裹着,等待着这个世界的成全。她自己的最后拯救,是在这个世界的属灵元素都得到了知识的“传授”并成为完美之后才发生的。到那时,灵脱去了他们的魂,与他们的母亲一起进入普累罗麻,普累罗麻成为婚房,苏菲亚与耶稣,灵与他们各自的新郎在里面成婚,众天使围绕着耶稣。这样,完善恢复了它的完整,原初的裂痕最终得到了修复,前时间的损失得到了挽回;物质与灵魂,作为堕落的表现,连同他们的有组织的体系——世界——一同停止其存在。我们再一次让《真理的福音》来讲话,作为结束:

父……启示了他自己所隐藏者(他自己所隐藏者是他的儿子),这样,众移涌就可以通过父的怜悯而认识他,从而停止了追求父的努力,安息在他里面,知道安息就在于此:在填补了亏缺

1 如此考虑到《真理的福音》,这个论断就不得不加以限定。这个福音书有可能是瓦伦廷自己所说的话,在论到耶稣受难的那个段落里,我们遇到了正宗基督教的口吻:“出于这个原因,耶稣,这位仁慈者与忠实者,耐心地承受了持续的痛苦,直到他可以拥有那本书的时候,因为他知道他的死意味着许多人的生——他被钉在木头上,他把父的圣迹粘贴在十字架上。啊,伟大、崇高的教训。尽管他穿着不朽的生命,却贬低自己甚至于死亡”(GT 20:10-30)。这几行话中所带有的色彩并不能为后面几句更具幻影论的话所抵消:“虽然没有什么东西能阻挡他,因为它是不朽的、不受强迫的,但是他还是以肉体的形象到来”(31.4ff)。关于基督受难的神学含义,我们只是听说,受难是由于“谬误”的愤怒,我们还感到,这并没有完全穷尽回荡在这段引文中的宗教意义,无论这意义可能是什么。但是,即使有了这个新材料,这仍然是对的,即在瓦伦廷的整个神学中,苏菲亚的受难,而非基督的受难,是核心事件,在教义上与情感上看都是如此。

(Deficiency)之后,他取消了形状(Shape)。它的形状是宇宙,他(儿子?)曾经臣服于它,因为有妒嫉与争吵的地方是亏缺,合一的地方是完全(Plenitude)。亏缺进入存在是因为他们不认识父,因此当他们认识了父的时候,亏缺也就在那一刻消失了。就像一个无知的人,在他有了认识之后就自动地消失了;就像黑暗在光明出现的时候消失那样;同样,亏缺也在完美里面瓦解。因此,从那一刻起,形状不再显现,而是融化于合一而消失——因为他们的工作现在已经变得彼此相等——在合一完美了空间的那一刻。(GT 24:11-25:10)

197

第八章附录一:火在诸元素中的地位

我们已经看到,物质诸元素源自于苏菲亚在受苦过程中相继经历的各种情绪。这些情感的标准数目是三种或四种,取决于是否把“无知”计算在内。在区分为多种情感之前,迷失的苏菲亚的基本状态是无知。另一方面,在列举这整个系列的情感时,无知有时候居于系列之首,并只是用“和”这个连词与其余情感并列在一起,尽管居于首位,但似乎只是这些相互并列的情感之一。然而,无知从来不只是其中之一,在它们产生之前它就已经存在,它显然被认为是这一切情感的共同的类或原则,而不是一种孤立的状态。事实上,恰当地说只有三种感情或情感——悲伤、恐惧、困惑(或震惊)——据说“它们都在无知之中”,或“无知内在于这三者之中”。这就解释了苏菲亚的情感如何通过知识的传授而治愈,因为知识的传授乃是修复了它们的根本状态。由于诸物质元素逐个地与作为其来源的情感相联系,而传统的元素数目是四种,因此无知就有必要被当作一个具体来源,以凑足这个数目,但也不能因为这种联系而失去它作为所有情感之总原则的独特地位。瓦伦廷派把这个明显的困难转变为重要契机,以强调无知在他们的本体论体系中的基础地位:以物理王国中的火来对应精神王国中的无知,火与它的原型一样,并不那么与诸元素并列,而是作为一种力量积极地活动于所有元素之中。我们在第174页引了土与震惊、水与恐惧、空气与悲伤之间的对应联系,并以这句话作结:“然而,火则作为死亡与腐朽内在于

198

这一切,正如无知隐藏于这三种情感之中那样”。瓦伦廷派并不对物理学理论本身感兴趣,他们精心构想了火在诸元素中的独特地位,那只是为了这种灵性联系而已。我们在《狄奥多土摘要》(48.4)中发现了这种构想:“在三种元素之中,活动着、广泛传播着、隐藏着火;它从它们中点燃,并与它们一起死亡,因为它没有它自己的独立性,不像其他元素那样从中可以塑造出组合事物。”这当然会让人回忆起赫拉克利特(Heraclitus)哲学中火的独特地位,它被斯多亚学派继承并发展在他们的宇宙论之中。这一理论的斯多亚派版本在当时是如此地广为人知,以至于火在瓦伦廷派的自然体系中的基础地位必须被视为有意借用的东西,与宇宙论框架的接受一起,经过了反宇宙精神的彻底改造。斯多亚学派是这样看待火在宇宙中的地位的:“这种温暖灼热的质料是如此地倾注在一切自然之中,以至于自然中内在地具有生殖的能力与生成转化的原因”(Cicero *Nat. deor.* II.9.28);对他们来说它是“理性的火”、“宇宙中灼热的心灵”、宇宙中最真正的神圣元素。但是,在斯多亚学派中作为宇宙理性之承载者的火,在瓦伦廷派那里虽也同样地遍布于整个造物之中,却成了无知的化身。在赫拉克利特讲述“永恒的活火”的地方,他们把火称为一切元素中的“死亡与腐朽”。然而他们也同意,就提及所谓的宇宙“生命”与德穆革“理性”而言,把它们象征为火,确实,在许多诺斯替体系之中,德穆革明确地被称为火之神;但是,由于这种类型的“生命”与“理性”的真正本质是死亡与无知,因此他们的这种赞同实际上却是对于赫拉克利特-斯多亚派(Heraclitean-Stoic)学说的微妙讽刺。我们在这里观察到火转变为一种邪恶元素的概念:我们将在“黑暗的燃烧之火”(burning fire of darkness)中遇见这种转变,摩尼教称之为“物质”的属性之一。

第八章附录二:《约翰密传》的体系

作为参照,我们在这里提供巴贝洛-诺斯(Barbelo-gnosis)的一份主要文献的提要,是最近在蒲草纸书卷中发表出来的(共有五十八页)。巴贝洛-诺斯的类型之众多并不逊于瓦伦廷派的神话,从某些方面而言,它代表了与瓦伦廷体系最接近的平行体系,只是从总体上它处于更为原始的理智层面,尤其是缺少那些构成瓦伦廷派思想之独有的原创

性的深刻概念。正是出于这个原因,我们可以把它视为对大多数叙利亚-埃及或苏菲亚-诺斯(Sophia-gnosis)之共同思想的更贴近的表达。

1. 第一位神

像所有诺斯替思辨那样,(在描述了启示的场景之后)这篇密传的启示以论述极其超越的第一本原为开头;在这里我们遇到了“不可言喻者”激起的那种滔滔不绝的可怜的唠叨:有超过四页的内容盛情地描述了神圣绝对者的不可描述性——详述了他的纯洁、无限、完美等主题,是超乎度量、质量、数量与时间的,是超乎理解、描述、命名与分别的,是超乎生命、福祉、神性及至存在的——这是正在兴起的“否定神学”的典范,其代言人在几个世纪里不懈地从事着这种自我拆解性质的工作。瓦伦廷派则更为沉默,在这个问题上只是满足于少数几个有表达力的象征(如“深渊”、“沉静”)。

2. 巴贝洛与诸移涌(普累罗麻)

灵父(Spirit-Father)被“他的光明之纯水”包围¹,他在水中的影子如何自然地复制神,从而导致他的思想的实体化,即第一位伊娜依娅, 200 这我们在前面已经论述过了(见第 100 页注 1 的引文)。她也是“第一人”(First Man,这个名字后来用于父自己)、“原初的灵”(original spirit)、“阴-阳”(male-female),被称为“巴贝洛”(Barbelo)。从这里,普累罗麻的繁殖便开始了:“巴贝洛请求他给她‘第一知识’(First Knowledge);他同意了:在他给了她之后,第一知识变得明显〔进入显现,即从内部变为独立存在〕”²,以同样的方式进一步产生了诸移涌——这些移涌是拟人化了的抽象,一起颂扬不可见者与巴贝洛——一直到普累罗麻得到完成;只有独生子(基督)是以更为性的方式由伊娜依娅“有意地”沉思父而“生下”来的。在这里没有流溢出成对的移涌作为进一步流溢的源泉(伊里奈乌所描述的瓦伦廷派的框架也能容纳巴贝洛派)。但是,这种配对原则在遭到违反的时候,即在苏菲亚偏离正道之时,又忽然被提到。

1 与曼达派学说相似。

2 与曼达派的教义相似。

3. 苏菲亚与亚大巴多

201 文章的叙述由此进入到过失与危机的关键事件,而这些事件则产生了更低的等级。“但是我们的(最小的)妹妹,¹苏菲亚,作为一个移涌,在她自己之外想出了一个意念;通过思考灵〔父〕与第一知识,她任性地将这肖像在她外面出现,尽管灵没有同意也没有允许;她的配偶也没有同意她。²……在不经灵的同意,在不认识她自己的配偶的情况下,她着手施予,不再看到她的配偶,由于她里面的淫欲而膨胀。她的意念不能保持潜伏状态,于是她的作品就出现了,外表不完美而且丑陋,因为她是在没有配偶的情况下造它的。它也不像它的母亲,因为它是一种不同的形式……〔蛇的大小与狮子的形状〕……她把它推开,推到那些不朽者们看不到的外面的地方,因为她是在无知中生下它的。她把一朵光明的云加在它上面,以免有人看到它……她称它为‘亚大巴多’。这就是第一个掌权者。他从他的母亲那里吸取了很多能量。他离开了他的母亲,离开了他出生的地方。他占据了另外一个地方。他自己创造了一个移涌,闪耀着发光的火,他甚至现在还住在那儿。”

4. 掌权者与众天使

“他让自己与那跟他在一起的非理性(Unreason)联合起来,他召唤出了他下面的众能量……〔众天使,按照不朽的移涌们的数字模式,通过不太清楚的数字游戏繁衍到总数三六〇〕……他们从掌权者的生殖者、黑暗的第一掌权者那里,从生他们的他的无知之中,产生出来进入显现……”主要的能量是十二个,其中的七个置于天上,五个在下界的混沌之上(后来不再提及)。七个能量的名字,除了有一个例外,其余的都是希伯来的神或其中的腐败,他们的野兽绰号(如,爱洛阿伊斯[Eloaios]是驴脸的,伊奥[Iao]是蛇脸的,阿多尼[Adoni]是猿脸的)表明了诺斯替主义者对世界统治者们的轻蔑与厌恶的深度。他们都是“欲望与愤怒”的拟人化。

1 在这里讲话的“基督”。

2 我们发现对苏菲亚之错误的这种解释,也被希波利特列为瓦伦廷学派中的一个不同版本(见本书第168页注2)。

真正与旧约神对等的是他们的主人与生殖者：亚大巴多。我们在前面已经论述过，他如何不把从母亲那里拿来的能量给他的众造物，从而维护自己对他们的统治（见第 124—125 页的引文）。这幅黑暗的图境在某种程度上因为他给七个能量每一个都加入了一种更好的能量而变亮（他们的某几个显然是相应的移涌的摹本，如“天意”、“理解”、“智慧”）：这一些究竟是否真是与他们的名字相符，抑或只是“真实事物”的拙劣模仿，这里的文本并不足以让我们下判断；但是，从“假灵”（counterfait spirit）的功能是掌权者最有特色的生动表现来看，后一种情况更有可能。

5. 忏悔、受苦、苏菲亚的纠正

亚大巴多对任何高于其母的存在无知，他的自夸引起了她母亲的剧烈不安：儿子的罪恶与反叛、“黑暗的不完美的流产”，使得她认识到她自己的罪与亏缺，这些都是在不经她的配偶的同意的情況下由她的行为所招致的。“她忏悔，嚎啕大哭，在无知的黑暗中来回，她为她自己感到羞耻，不敢回去。”这就是这个思想体系中的“苏菲亚的受苦”：它发生在由她的偏离正路所引起的事件之后，因此与它在瓦伦廷体系中所起的关键的、真正“实质性”的作用相比，这只不过是一个情感性的插曲而已。 202

回应她的忏悔与她的“兄弟”移涌们的求请，至高的灵让她的配偶降临到她那里以纠正她的亏缺；但是由于她里面产生出来的极度无知，她只好留在“第九位”，即处在普累罗麻之外的宇宙的人（cosmic Ogdoad）之上，一直到她的回复完成为止。为了推进这一目标，有一个声音传到她那儿：“人存在，人子也存在”（第一位神与独生子）。

6. 掌权者创造人（属魂的亚当）

亚大巴多也听到了这声音，它显然（文本中有脱漏）也在水里面造出了完美的父的形象，“第一个人”（First Man），其形状是“一个人”的形状。¹这激起了亚大巴多（如同摩尼教中作王的掌权者）的创造雄心，七个掌权者全都支持他。“他们在水里面看到了形象呈现出来，并且彼

¹ 关于波依曼德拉神话与有关镜中形象的讨论，参本书第 149 页及下。

此说‘让我们按照神的形象与外貌造人’。圣经的著名句子中的那个令人困惑的复数形式曾经在犹太教内外引起了许多神秘解释，在这里却被诺斯替主义者用以把人的创造归因于众掌权者。众低级能量对神的非法而笨拙的模仿，这是一个广为传播的诺斯替观念：有时候它已经具有德穆革活动的特征（比如在瓦伦廷派的体系中），它在自然人的创造中达到高潮——我们将在摩尼神话的更为详尽的细节中遇到这个问题。

203 故事这样继续下去：“从他们自身以及他们所有的能量中，他们创造并塑造了一个造物。每一个都从他的能量中造出了灵魂：他们按照他们看到过的形象、以模仿那存在于一切开端之前者的方式，即完美的人的方式创造它。”然而，这还只是属魂的亚当的创造：“从他们自身”意味着是从他们的质料中创造，他们的质料是“灵魂”，而不是物质。每个掌权者都为“灵魂”作出了自己的一份贡献，于是灵魂就有七重性，不同的部分与身体上的不同部位相联系：有“骨头的灵魂”、“筋的灵魂”等；其余的三百六十位天使组成了“身体”。¹但是，这个造物在长时间里保持不动，众能量并不能使他站立起来。

7. 注入属灵的人

掌权者工作的专横与失误反而帮了母亲的忙，她想恢复她在无知状态中传递给她的儿子（第一个掌权者）的能量。在她的恳请之下，光明神派遣基督带着他的四个“光”（移涌），这些光以亚大巴多的天使的形状呈现，去劝说第一掌权者，设法让他放弃在他里面的“母亲的能量”：“把你里面的灵（普纽玛）吹一些到他的脸里面，你的造物就会立起来”。他按照这样做了，于是亚当就开始活动起来。就这样，属灵的人就进入并附着在属魂之人身上。我们在这里注意到，关于普纽玛在受造之人里面的临在，从总体上有两种诺斯替派的解释：第一种解释是，它标志着光明的挫败——无论是由于他自己的向下的倾向（如《波依曼德拉》），还是出于掌权者的设计（摩尼）；另一种解释则相反，认为这是光明在与掌权者竞争中所使用的一个策略（如在这里，以及在瓦伦

¹ 身体在这个阶段还必须被认为是非物质性，是物理质料的一个形式。

廷的神话中)。但是,并不能认为后一种解释比前者更“乐观”,因为这个策略只是在于尽可能地利用一个基本的恶,即这种神圣的质料已经在一开始就从光明的世界中分离出来了。

8. 运动与反运动

这些掌权者惊愕地发现,拥有他们的能量与灵魂的创造物在智慧上要胜过他们,于是他们把他带到下面所有物质底部的一个地方。²⁰⁴ 父再次加以干预,因为“从母亲而来的能量”现在已经包裹在这个创造物里面,他派出了善灵(Good Spirit),就是光明的意念,他称之为“生命”(阴性),她让她自己隐藏在这个创造物里面,使掌权者不会注意到她。“她活动在这个创造物里面,让她自己对他发挥作用,把他置于他自己的完美圣殿中,开导他关于他的亏缺的起因,向他指明上升之路。”亚当因他里面的光而发亮,他的思想上升到了他的创造者们之上。

9. 人羁绊在一个物质性的身体之中

于是,所有的天使与能量一致就此事作了一个新的决定。“他们引起了〔诸元素的〕大叛乱。他们把他带到了死亡的阴影中。他们又从泥土(即‘物质’)、水(即‘黑暗’)、火(即‘欲望’)、风(即‘反灵’)中造了一个创造物……这就是桎梏,是身体之坟墓,人被它包裹,以至于它对他来说成为物质的束缚。”于是属泥土的人就完成了,亚大巴多把他安置在天堂里。(关于天堂与两棵树之间的分别,见第 87 页的引文。)

10. 夏娃的创造

为了从亚当身上抽出那黑暗所追求却不能达到的隐藏能量,亚大巴多让迟钝(insensibility,没有能力去认识)临到亚当身上,并以女性的形式把光明的意念寓在他的“肋骨上”。但是,她移走了他的感官之幕,于是他“从黑暗的陶醉中醒过来”,在她里面认出了他的本质。¹ 通过

¹ 我在这儿的翻译是推测性的,文本本身很含糊。

夏娃里面的爱萍娜娅(Epinoia,即“思想”),基督教所理解的亚当去吃的知识树,就是亚大巴多为了“避免他看到他的完美而意识到他自己的裸体”而禁止他吃的那棵树。但是,蛇(在后面的一个阶段——见下面)教给他生殖的欲望,是为掌权者的利益服务的。

11. 人的奋斗:灵与反灵

205 当亚大巴多发觉亚当与夏娃带着他们获得的知识正离他而去时,就诅咒他们,并把他们从“天堂”驱逐到漆黑的黑暗中去了。接着,他又燃起了对处女夏娃的情欲,便强奸了她,与她生下了两个儿子:熊脸的杰夫(Javē)与猫脸的爱洛英(Eloim),现在的人称他们为该隐(Cain)与亚伯(Abel)。他把“正义的”爱洛英安置在火与风(上层的元素)上面,而把“不正义”的杰夫安置在水与土(下面的元素)上面:他们一起统治着“坟墓”(即身体)——旧约释经的一个大功绩!他进而在亚当身上植入了生殖的欲望(即,德穆革就是那条“蛇”),于是亚当与夏娃就生出了塞特(Seth),从而开始了一连串的繁殖。母亲派她的灵到人类诸世代中去,到他们里面去把她的同类质料从认识的无能与“坟墓”的罪恶中唤醒过来。这个母亲的灵的持续活动,是为他们做好准备,因为圣洁的移涌们将带来完美,从他们自己那里来的灵将要来到。

众掌权者也同样努力不懈,坚持抵制这个行动,让他们的“伪造的灵”¹进入灵魂,在里面蔓生,使灵魂僵硬、封闭,把它们压垮,把它们引向恶业的歧途,从而使他们失去认识的能力。通过它,一切肉体的繁殖也得以进行。

12. 黑玛门尼的建立

还必须提一下黑暗在这场大争斗中的另一个运动:任命黑玛门尼,这是掌权者的恶毒发明。看到灵在人的思想中所作的努力取得了成功,“他想拥有(控制)他们的意念功能……他与他的众能量作了一个决定:他们让命运进入存在,用尺度、期间与时间束缚住了诸天

1 “伪造的灵”(Counterfeit spirit, *Antimimon pneuma*),也见《比斯替苏菲亚书》:这个术语显然在某个诺斯替支派中广泛流行。

的诸神〔行星与恒星〕、众天使、众魔鬼与人，让一切都置于它的约束之下，它〔命运〕就可以主宰他们全部：这是一个邪恶的计划，一个恶意的计划！”

尽管这一切阻挡与拖延了拯救的工作，但从长远来看这是白费心机的。后来进一步发生的事我们可以省略，我们的描述在此结束。



第九章 摩尼论创造、世界历史与拯救

一 摩尼的方法,他的使命

通过瓦伦廷派的体系,我们已经见识过叙利亚-埃及类型的诺斯替思辨的最高成就。在伊朗类型的诺斯替思辨中,可以与之相提并论的是摩尼的思想体系。它的产生比瓦伦廷派要迟一个世纪,然而尽管它极其精致,由于其所属的这—种类型,它在理论本质上仍是诺斯替思想中更为原始的一个层面。因为摩尼简单直接地采取了“琐罗亚斯德教”中有关两个永恒并存的对立本原的二元论作为自己的出发点,从而避开了要在神圣历史内部展开二元论的理论任务,而这个任务正是瓦伦廷派思辨之一切精微之处的根源。另一方面,也正是出于这个原因,摩尼的体系是唯一一个成为广泛的历史力量的诺斯替体系,而建立在它的基础之上的宗教,尽管最终衰落了,但仍然必须列入人类主要宗教的行列。在诺斯替主义的体系建构者们之中,确实惟有摩尼想要建立的不是一个经过挑选的、觉悟群体的宗教,而是一个普世的新宗教;因此,他的学说与马克安之外的所有诺斯替主义者不同,他的学说没有秘传的成分。瓦伦廷派把自己视为知道者中的精英,是“属灵的人”,因知识的鸿沟而与纯粹信仰的基督徒大众有所区别;他们对圣经的属灵释经,强调面向“属魂者”的显意与只有他们自己才可理解的隐意之间的区别。摩尼的工作,不是要参透一个既定启示的奥秘方面,在现存教会内部形成一个有更高觉悟的少数派,而是自己要提供一个新的启示、一本新的圣经,从而为新的教会奠定基础,以取代任何现存教会,成为一个合一的普世教会,像大公教会所自认为的那样。诚然,摩尼教在一段时期里确是大公教会真正的、相当重大的竞争对手,它作出了独特的努力,试图建立关乎人类拯救的有组织的群众性教会,并为促进这一目标

而开展了有系统的传教活动。简言之,它是以早期大公教会为模型的教会。

从某个方面来看,摩尼的“大公性”要超过基督教:或是为了拥有普遍的号召力,或是因为他自己有多方面的喜好,他使得他的教会的教义基础具有混合性,与诺斯替思想核心观念的统一相协调。在原则上,他承认早期伟大启示的真实性与暂时的有效性;¹在实践上,他——这是有记载的历史上第一次——尝试着深思熟虑地把佛教、琐罗亚斯德教与基督教的元素与自己的学说融合起来,从而不仅可以宣布自己是历史上第四位、也是最后一位先知,他的学说是他的先驱们的学说的浓缩与最后完成,²而且在对三个为不同宗教传统所主宰的地区传教时,也可以强调摩尼教综合体中为当地听众所熟悉的那个方面。他所取得的成功,似乎在一开始就为他的这种折中方法作出辩护。摩尼教从大西洋延伸到印度洋,并深入到了亚洲中部。在东方,它的传教范围远远超过了基督教渗透的领域,在它的西方支派被获胜的基督教会镇压之后,它在东方的支派还持续存在达几个世纪之久。

但是,我们也不能因为摩尼的混合主义方法而以为他的体系也是一个混合的体系。相反,它是诺斯替宗教原则的最重要的体现,其教义与神话学的表达有意识地运用了古老宗教中的各种元素。这并不是要否认摩尼的思想确实受到了三种宗教的影响,摩尼承认它们的创立者——佛陀、琐罗亚斯德、耶稣——是他的先驱。如果要分派这种影响,则我们可以说,伊朗宗教对他的宇宙论影响最大,基督宗教对他的拯救论影响最大,佛教对他的生命伦理与禁欲理念影响最

208

1 关于他在这方面的思想开放性,科普特文的《诸章》(*Kephalaia*)在一个漂亮的段落中提供了证据。在谈到他的先驱们或他们“所选的教会”时,摩尼引用了一个王国使节的比喻:“他们被派往的国家及所使用的语言是各不相同的;一个使节与另一个使节不同。荣耀的能量从自身派出的诸使徒也是如此:他赋予他们的启示与智慧也是以不同的形式授予的,也就是说,一个使徒不同于另一个使徒,因为他们被派往之地的语言是各不相同的。”(*Keph.* Ch. 154)

2 和他之后的穆罕默德(Mahomet)与稍先于他的诺斯替的《巴路克书》(*Book of Baruch*)那样——后者已经认同一种历史启示的四元组合,但不同于摩尼认同的四元组合(耶稣是这两个序列中唯一的共同成员)。摩尼在他所列出的权威“使徒”名单中略去了摩西与众先知,这当然不是偶然的。

大。然而,摩尼教的核心是属于摩尼自己的思辨版本,有关宇宙性流放与拯救的诺斯替神话,这个版本表现出一种令人惊异的力量:除去摩尼用以渲染的那些神话细节,这个思辨版本作为一种抽象原则在中世纪基督教世界的教派历史中反复重现。在那里,“异端”常常等同于“新摩尼教”。因此,虽然从思想的深刻性与精致性来看,摩尼教显然不如叙利亚-埃及诺斯中以其深奥微妙而面向蒙拣选之群体的那些最好的发明,但是从宗教史的角度看来,摩尼教才是诺斯替主义最为重要的产物。

摩尼于公元二一六年左右出生于巴比伦,他的父母可能是波斯人,当时巴比伦属于帕提亚王国(Parthian kingdom)。他的父亲似乎曾经与“受洗派”有过联系,通过这个派别我们很可能可以理解曼达派,更有可能理解与此有紧密联系的爱尔克赛派(Elkesaites)或拜星教(Sabians),这是因为摩尼教的诗歌确实显示了曼达派的明显影响。在他的童年时代,在萨珊王朝君王统治之下的波斯王国正进行重建。作为新宗教的教师与组织者,他的主要活动发生在沙普尔一世(Shapur I, 241-272)的时期,而在继任者瓦赫兰一世(Bahram I)的统治时期,即大约公元二七五年,他被钉十字架。他所受的“召唤”,发生在阿尔达希尔一世(Ardashir I)统治的时期,阿尔达希尔一世是萨珊王朝的奠立者,死于公元二四一年。摩尼用下面这些话描写了他一生中的大事:

在波斯的阿尔达希尔国王的时期,我长大并成熟。在那一年,阿尔达希尔,……¹ 活的圣灵(Living Paraclete)降临到我这里,并对我说话。他向我启示了隐藏的奥秘,这奥秘不为诸世界与诸世代所知:这是关于至高与至深的奥秘:他向我启示了光明与黑暗的奥秘,关于由黑暗挑起的磨擦与大战的奥秘。他向我启示了光明如何[击退? 克服?]黑暗的融合,这个世界如何被安置……他把第一个人亚当形成的奥秘启示给我。他教我有关那棵知识树的奥秘,就是亚当吃了它从而开了眼睛的那棵树;关于被派入到这个世界里去拣选教会的那些使徒们的奥秘[即,去建立宗教]……圣灵

¹ 手稿的情况,不足以确定阿尔达希尔在位时期所发生的、用以推断他受到召唤之日期的这个事件。

就这样启示给我一切已经存在以及将要存在之物，一切眼睛看见、耳朵听见与思想到的东西。通过他，我学会了认识每一样事物，我通过他看到了一切，我成为一个身体与一个灵。（*Keph. Ch. 1, 14:29 - 15:24*）

在这个有关他受召唤的自传性记载中，已经简要地包含了摩尼成熟学说中的所有主要论题与教义。他的成熟学说旨在解释整个存在之剧本的“开头、中间阶段与结局”，这三个阶段标明了其学说的三个主要部分：“摩尼学说的基础是最初本原的无限性；中间部分是关于这些本原的融合；结局是光明从黑暗中分离出来。”¹

二 体 系

下面对于该体系之细节的重构，主要依据狄奥多·巴·科奈（Theodore bar Konai）的叙利亚文记载，并以平行文本中任何适于某个段落并有助于更充分地表达所讨论之观念的材料作为补充。那些平行的版本取自于《阿克来行传》（当作“赫格摩尼斯”[Hegemonius]加以引用）、里科普里斯的亚历山大（Alexander of Lycopolis）、波斯特拉的提多（Titus of Bostra）、安提阿的塞维鲁（Severus of Antiochia）、狄奥多列（Theodoret）、圣奥古斯丁，以及纳迪姆（Mohammedan En-Nadim）。由于这不是面向学者的资料研究，因此我们的表述在进出于各种资料时略去了具体段落的归属。我们使用这种马赛克式的拼凑方法，不是旨在重建一个假定为本来面目的学说，而只不过是作为一个大纲来利用分散的残余资料，以方便非专业的读者。

1 参 E. W. West 译，《巴列维语文献》（*Pahlavi Texts*；Oxford, 1880 - 1897），卷三，页 234。在一个用于教理问答的教义简明纲要中，这个部分以诸如“三个时代的教义”、“三天”或“三个时刻”之类的标题出现，如下面这个例子：“由于我们已经学会了认识真神与神圣的教义，我们认识了……三个时代的教义；……（1）我们知道在没有天地之前有什么东西存在着；（2）我们知道为什么神与撒旦会斗争，光明与黑暗如何冥合，是谁创造了天与地；（3）我们还知道为什么天与地将最终消失，光明与黑暗将如何彼此分开，以及此后将发生什么。”（*Chuastuanift*, p. 157）

1. 最初的本原

“在天与地以及天地之中的万物存在之前,有两个本原,一是善的,另一个是恶的。¹两者彼此分离。善的本原居住在光明的所在,称为‘伟大的父’。在他的外面居住着他的五个斯金纳(Sh'kinas):²智力、知识、意念、审慎、决心。恶的本原称为‘黑暗之王’,他居住在他的黑暗之土,被他的五个移涌(或‘世界’)围绕,即烟、火、风、水与黑暗的移涌。光明的世界毗连在黑暗的世界之上,两者之间没有分隔的墙。”(bar Konai)

这就是这个学说的“基础”,摩尼学说中的一切描述都是从这两个最初本原之间的对立开始的。波斯的摩尼教追随他们的琐罗亚斯德教传统,把人格化的黑暗叫做“阿里曼”(Ahriman),在阿拉伯的资料中叫做“首魔”(Arch-Devil)或“伊比里斯”(Iblis,希腊语 diabolos 的变形)。希腊的文献也用“物质”(Hyle)这个术语来表示它;这个希腊词,甚至用于这个学说的叙利亚文与拉丁文译本中,更不用说科普特文的摩尼教文本了。无疑,摩尼也在自己的著作中(多数是叙利亚文的)用这个希腊术语来表示恶的本原;但是同样可以肯定的是,“物质”在这里总是起着 211 起着一个神话人物的作用,而不是一个哲学概念。它不仅被人格化,而且它还具有它自己的积极的属灵性质,离开了这种性质它就不可能是“恶”:积极的恶才是它的本质,它不是消极的物质性,不只是因为丧失,缺乏善而成为“坏”。我们由此理解了表面上的矛盾:黑暗既称为“物质”同时也称为“非物质的、理智性的”(Severus);并且据说这物质“曾经获得了意念的功能”(Ephraem)。³对于这个概念在摩尼与柏拉图和亚里士多德之间的最明显的区别,精通哲学的亚历山大曾在自己的

1 “本原”(natures)也作“原则”(principles)、“本质”(substances)、“存在”(beings)、“根”(roots)。这两个本原在琐罗亚斯德教的《伽泰》(Gathas)中称为“两个最初的灵”、“孪生子”。“善与恶”亦作“光明与黑暗”、“神与物质”等。(《伽泰》为波斯古经《阿维斯陀》十七章赞歌中的任何一章。——译注)

2 见本书第三章附录的词汇表的解释。在非叙利亚文的资料中,他们也称为“神的成员”,还叫做“能量”与“移涌”。

3 参塞特派(Sethian)的古老教义:“然而,黑暗不是没有理解力的,而是相当知道并且意识到,如果光明从黑暗中退出,它就会变得贫瘠、黑暗、无力、懒散、虚弱。因此,它用尽了它的一切计谋与聪明,强行留住光明〔等等〕。”(Hippol. Refut. V. 19.6)

叙述中加以澄清。他指出,摩尼赋予它能量、运动以及自身的奋斗,这些项目之所以与属于神的对应项目不同,只是因为这些是属于恶的:它的运动是“混乱的运动”,它的奋斗是“邪恶的欲望”,它的能量则以“黑暗的燃烧之火”为象征。在这里,物质远非哲学家那里的被动的基质,与其对应的黑暗甚至于是两个对立本原中最初的一个积极原则,光明在其宁静状态中只是由于黑暗的最初攻击才被迫进入活动状态的。

这两个王国在过去是永恒并存的:它们没有起源,它们自己就是起源,虽然据说撒旦作为黑暗的人格化身是由它的先存元素繁殖出来的。¹但不管怎么说,这两个王国就是这样完全没有联系地并存着,光明根本没有要把黑暗当作挑战,它不想别的什么,只是想保持这种分离状态,既没有出于好心也没有出于野心去照亮它的对立面。因为黑暗是它自己的命运,所以它自己会成就自己的本性,正如光明也要成就自己的本性。光明只想为自己而照耀,不是为了缺乏光明者而照耀,按它自己的意图 212 可以不受试探地延续到永恒,它的这种自足性显示了摩尼教与基督教在情趣上的深刻差异,²也显示了它不同于叙利亚诺斯,后者让向下的运动始自于光明自身,从而让光明对既成的二元性负责。摩尼相信,光明是不变的,光明在自足状态中不会形成生成的动机,它把存在的深刻分裂

1 基督教把这样一种说法列为摩尼教的学说而加以宣誓弃绝:“魔鬼是从黑暗的世界中繁殖出来的”,与此相对立的说法是属于基督教会的:“他是由神造出来的一个善的天使,只是后来因为他自己的固执而变成了魔鬼”(Anathema IX of Milan,约公元600年)。

2 塞维鲁讨论了摩尼的学说——“‘生命树’(光明的世界)谨慎地隐藏了它的‘果实’(它的光与善),并把自己包裹在自己的荣光中,‘以免引起罪恶之树的欲望’。”(123rd Homily)——他以柏拉图的精神对这种学说加以反对,认为善神最好是要允许坏的物质享有善神的高级性质从而使物质得以改变。他认为,如果神把自己隐藏起来,不用他自己的光辉来吸引敌人向善,那么指责这个神为一个妒忌的神是恰当的。然而,塞维鲁自己的记载却暗示,光明之所以自我隐藏既是出自于谨慎,同样也是出自于仁慈,因为在“以免引起罪恶之树的欲望”这句话后面又接着引了这句话:“以免对罪恶之树来说这会成为引起激动、痛苦与危险的原因”。事实上,按照摩尼教的观念,由于黑暗是不能改造的,不可能获益于见到光,因此塞维鲁对善神行为的另一种关注并没有多大意义。摩尼教与基督教区别的真正关键,并不在于神圣的善的性质,而恰恰在于永远不可拯救之恶的观念。

作为自然状态加以接受,只要黑暗只在自身之中运动,它就允许黑暗存在于它自身的范围之中,在摩尼的这种信念之中有一种贵族元素,保存了伊朗宗教的某些原始精神。受到威胁的光明后来回应那必然到来的战争,承受失败与牺牲之前景,在它所取的态度之中还幸存着古老的伊朗二元论中的勇敢精神,只是换上了诺斯替主义反宇宙的形式。

如果这种二元分裂对于光明来说是正常的、满意的状态,那么,命运的启动就不会是自上而下,而只能是自下而上。因此,开端不是在高处,而是在深处。深处的原始启动迫使高处失去宁静,这个观念再一次把伊朗的诺斯与叙利亚诺斯区别开来。不过,这两种不同模式的因果观是要解释同一种诺斯替主义的结论——光明陷在黑暗之中——因此,这样一种光明进入深渊的向下运动,无论一开始是怎么发生的,在两种体系中都是宇宙论的主题。

213

2. 黑暗的攻击

是什么令黑暗上升并与光明作战呢?从外在的机缘来看乃是:黑暗对一直不为它所知的光明的知觉。为了达到这样一种知觉,黑暗首先必须达到它的外部界限,而这又是它的内部战争的过程经过一些时日才推进到的,它的成员的破坏性激情不停地进行这种内部战争。由于黑暗的本性是憎恨与纷争,它必须针对自己成就这种本性,直到与光明相遇,有了外在的更好的斗争对象为止。下面我们汇编了塞维鲁、狄奥多列与提多的资料来表述这个教义。

黑暗分裂自身——树与果实分离,果实与树分离。纷争与苦涩是它的各组成部分的本性;温和宁静是异在于他们的,他们充满了各种恶毒,每一个都摧毁与之邻近者。

然而,正是他们的混乱才给了他们上升到光明世界的机会。这是因为,死亡之树的这些成员确实甚至在一开始并不互相认识。每一个都只意识到自己,除了他自己的声音以及自己眼前的所见,其余的一无所知。只有当其中的一个发出尖叫,他们才会听到他,猛然地朝向那个声音。

就这样他们兴奋起来,相互刺激,打了起来,彼此吞吃,他们不停地用力彼此挤压,直到他们最终见到了光明。因为在战争的过

程中,他们有一些被推着,有一些被挤着,来到了光明的边界,当他们看到了光明——这是光辉而奇妙的景象,远胜于他们自己——这景象令他们快乐,他们为之惊叹;于是他们集合起来——黑暗的所有物质——商议如何才能与光明冥合起来。但是,由于他们的心思混乱,他们没有看到强大有力的神居住在那儿。于是他们努力升向高处,因为从来没有善与神的知识到他们这儿来。就这样,在无知的情况下,他们出于对这些蒙福诸世界之奇观的欲望而对它抛去了疯狂的一瞥,他们以为它会变成他们的了。他们被自己里面的情感弄昏了头脑,现在想用他们所有的力气与它战斗,就为了要把它带进他们的能量里面,用他们自己的黑暗与光明相混合。他们联合了整个黑暗的物质用他们无数的力量一起站起来,出于对更好者的欲望而展开了攻击。他们联合起来一起攻击,可以说,他们并不知道他们的对手,因为他们从未听说过神。

214

这个给人以深刻印象的奇思异想,并非全部都是摩尼自己的发明。正统的琐罗亚斯德教提供了原始的模型,而至少在摩尼之前的一个世纪,伊朗模型就已经被改编,为诺斯替派所用了。¹但是,摩尼对这一学说的独创性的天才贡献,似乎是在于认为黑暗自相残杀的纷争不可避免地令黑暗看见光明,而这看见反过来又导致了黑暗内部的分离力量的可怕联合。²在此之外,对光明的知觉激起了黑暗的嫉妒、贪心与憎

-
- 1 公元一四〇年左右的巴西里德记载了一个存在于他之前的学说:“万物有两个源头,他们〔所记载的思想家们〕把善与恶归于这两个源头……只要这两个源头彼此独处,它们就过着它们自己的生活……然而,在它们相互看到对方之后,黑暗就沉思光明,被对更好者的欲望抓住了,并追求它,向往与它冥合并分享它。”接着是对光明之一部分的强奸或对光明的影子或形象的强奸(见本书第149—150页),以及在泥土地的帮助下创造这个世界(Hegemonius 67)。
 - 2 黑暗一直处于内部自相残杀的混乱之中,对于这个观念,他已思辨性地运用了。这观念也许在他之前就已经盛行,自然而然地遵循了更古老的有关原初混沌的概念,只是后来变得灵性化了。参照曼达派的一个段落:“这个移涌的王佩带着黑暗的剑与王冠……他右手拿着一把剑,站在那里杀他的儿子们,儿子们也彼此厮杀。”与此鲜明对照的是:“诸世界之外的王佩戴着光明的冠冕……他右手拿着库斯塔(Kushta),站在那里教诲他的儿子们,……他的儿子们也彼此开导。”(J 55)

恨,从而挑起了它的侵犯,这却是一般的伊朗范型。一开始,它的冲撞是盲目而混乱的,但是随着战争的进行,它发展出邪恶的智力,在后来的造人与创造性繁殖的机制中达到了摩菲斯特(恶魔)般的天才:这一切都是为了拥有与保持光明,逃脱它自己这一群的丑恶。因为憎恨吊诡地把对受嫉妒者的优越性的认识与欲望混合起来,从而同时也是黑暗从更好者的角度产生的自我憎恨。¹“对更好者的欲望”这个句子老是出现在这个教派之中,这就使得伊朗观念与希腊观念之间的简明对照成为可能。在柏拉图的《会饮篇》(*Symposium*)中,正是亏缺者对更好者的“欲爱”(eros)才激起了万物参与不朽的努力,就人而言,这是他追求知识与完美的重要动力。在摩尼教的背景中,黑暗“对于更好者的欲望”却被视为邪恶的傲慢与有罪的欲望。这就指明,分隔这个思想世界与希腊思想的鸿沟,并不亚于与基督教之间的鸿沟。“欲望”不是对存在的欲望,而是为了拥有更好者;²它的认识不是出于爱而是出于怨恨。

黑暗进攻的威胁打破了光明王国的宁静,迫使它做一些本来不会发生的事,那就是“创造”。

3. 光明世界的不抵抗主义

“当黑暗之王正在准备上升到光明之所时,恐慌就传遍了五个斯金纳。于是伟大的父就思量并说道:

我的移涌们,五个斯金纳,
我一个也不会派他们去作战,
因为我创造他们是为了和平与幸福。

1 再参照曼达派的一个对应例子:“黑暗之王在光明与黑暗的交界之处远远地见到了光明,就像是火燃烧在高山之巅,就像星星闪烁在天穹……他在心里思量,陷入一阵狂热之中……说:‘如果真有这样一个世界,这黑暗的居所对于我算得了什么呢?……我要上升到那光辉的土地,与它的王展开战斗。’”(G 279)

2 然而,在《多马诗篇》第一篇中,摩尼的一个门徒说:“罪恶之子,这个一无所有的可怜人,宝库中没有财富,不拥有永恒,他在那儿看到了他们?他站起来说:‘我要像他们那样。’”(Man. Psalm - Book. p. 203. 25ff.;“我要像他们那样”这个句子在那里反复出现。)

我将亲自前往，
与敌人展开战斗。”(Theodore bar Konai)

关于光明世界在从事战争方面的无能，即没有能力做任何伤害之事，我们读一下这个详细的论述：“神没有任何的恶可以用于惩戒物质，因为在神的屋子里没有任何罪恶东西。他既没有燃烧之火可以发出闪电雷鸣，也没有令人窒息的水可以造成洪水泛滥，也没有锋利的铁以及任何其他武器；他所拥有的一切只是光明与高贵的本质，他无法伤害邪恶者。”¹这个关于光明世界之和平的极端观念，有时候会产生另一个版本，即由神召唤出来与黑暗力量对抗的新的神圣实体，从创造出来那一刻开始就不是为了战斗，而是为了拯救的，²在这样的版本中它被叫做灵魂(Soul)，而不是叫做原人(Primal Man)，后者是一个战斗人物。³由于从资料的分量以及从体系的总体构建来看，原人与首敌之间的斗争是其中最盛行的概念，因此我们的描述将主要遵循反映这一版本的资料。有时候，我们甚至会发现相反的确据：“他的军队有足够的强大以压垮敌人，但是他想以自己的力量独自完成这项事业”(En - Nadim)。⁴对于神话的展开很要紧的是一切版本都共同具有的这个事实：神为了与侵略者相遇，不得不创造出一个特殊的“造物”以代表他自己——因为这就是“我要亲自前往”的含义——并且为了回应这个神圣实体随后遭遇的命运，而进一步从至高源泉中繁殖出神圣人物。这是诺斯替主义有关流溢的普遍原则。在此，这个原则与一个引起流溢的外在的而非内在的必然性的观念结合起来了。

1 按照塞维鲁与狄奥多列的资料编辑。

2 希腊的辛普利希司(Simplicius)在这一点上指责摩尼教的神是懦弱的神(见本书第202页注2)。光明不能以自己的武器与黑暗或灵性的野蛮力量相遇，而只能通过迂回的方式胜过它，人们可以指出这个观念最起码有一定的真理性。

3 参 *Man. Psalm CCXIX*：“这个战士，这个强大的多重活动者，他以他的力量征服了反叛者，他是我们的父，光荣的第一人。”(1.25f)

4 参 *Man. Psalm CCXXIII*：“在光明之土有许多天使，有能力去征服父的敌人，他们为父所喜悦，〔然而〕蒙他派遣的那一位，按照他的道将征服反叛者。”(9.26—29)

4. 第一个造物：原人

217 “伟大的父产生了生命之母，生命之母产生了原人，原人生了他的五个儿子，就像一个披上盔甲上阵的人。父令他与黑暗战斗。于是原人以五样东西武装自己，就是五个神：微风、气流、光、水、火。他把它们当作自己的武器……〔我们略过了他如何一件一件地披上这些元素，最后拿起火当矛与盾〕然后迅速地从天堂下沉，一直来到与战场毗邻地区的边界。在他前面有一个天使开路，在原人面前铺展光明。”¹

这“第一次创造”在神圣历史的一开始就产生了这个体系中核心的拯救人物：原人。他创造出来是为了维护光明世界的和平，为光明世界而战；由于他的战败，他让神卷入到了旷日持久的拯救工作之中，世界的创造就是作为拯救工作的一部分而产生的。这个人物广泛地出现于诺斯替思辨之中：我们曾经在赫尔墨斯文献《波依曼德拉》中遇到过一次。我们在这里不能进入到它的更古老的东方思辨的先驱之中。对于诺斯替主义者而言，一个前宇宙的神“人”的存在表达了他们的知识中的主要奥秘之一，在有一些派别中甚至把至高神自己称为“人”：“〔根据瓦伦廷主义的一个支派〕这是伟大的、隐藏的奥秘：处于万物之上的能量的名字，万物的最开端，是‘人’。”² 波斯的摩尼教称原人为“奥尔穆兹德”(Ormuzd)，这具有很重要的意义：这个词在琐罗亚斯德教里面是光明之神自己的名字(亚胡拉·马兹达[Ahura Mazda])，就是黑暗之神阿里曼与之对立的那一位。现在他等同于原人，是至高神的一个流溢——这一方面表明了人这个理念在宗教上的上升，另一方面也表明了神圣的超越性得到了加强，不再允许首神(the First God)直接卷入到形而上的斗争之中，而这种斗争却是伊朗奥尔穆兹德的突出的特征。而且，诺斯替版本中那位与黑暗作战者遭遇的失败也是与至高神的地位不相符的。因此，对于摩尼教而言，等同于原人的奥尔穆兹德成了原始光明之神的执行器官：“奥尔穆兹德与五个神一起代表所有的神向魔鬼开战。他下降，并与邪恶的首魔及其五个魔鬼作战”(Chuastuanift Ch. 1)。原人穿在身上作为武器的五种光明元素，是神的五种原初实

218

1 按照狄奥多·巴·科奈与纳迪姆汇编。

2 Iren. I. 12. 4；相似的记载有由伊里奈乌记载的奥菲特派(Iren. I. 30. 1)、由希波利特记载的纳赛内派以及《约翰密传》。

体即斯金纳的更笨拙的代表；尽管他们有着相当物质性的名字，但正如后来变得很清楚的那样，他们是灵性的力量，是宇宙中一切“灵魂”的开端。

5. 原人的战败

“首魔也带了他的五个族类，即烟、燃烧的火、黑暗、灼热的风、雾，用它们把自己武装起来，去对抗原人。当黑暗之王看到了原人的光明时，他寻思道：‘我在远处寻求者原来就在近旁。’在他们彼此斗了很长时间之后，首魔战胜了原人。于是原人把自己与他的五个儿子给了黑暗五子当作食物，就像一个人在蛋糕中混入了致命的毒药给仇敌吃。首魔吞噬了一部分光明〔即他的五个儿子〕，同时让他自己的族类与元素把他团团围住。随着黑暗之子吞吃他们，这五个光辉的神就被剥夺了领悟力，由于黑暗之子的毒药，他们就变得像被疯狗或蛇咬伤的人。光明的五个部分与黑暗的五个部分混合起来。”¹

从现在起形而上学的兴趣就转移到“五个神”上面来了，原人的武装或护卫者是卷入在他的失败中最深的牺牲品，而且我们在谈到神圣命运的宗教性方面时也最常听说他们：“神的光辉在万物之初就被阿里曼、诸魔鬼〔等〕殴打，他们拘禁他们甚至直到现在”；²“从五种元素，即奥尔穆兹德神的卫兵那里，他拿来了当作战利品的失败灵魂，并把他们囚禁在污秽之中。由于他已经把他们弄得又聋又盲，他们变得失去意识，糊里糊涂，以始于一开始弄不清自己的真正来源”（Salemann，见订正部分，第316页）。这里我们就有了“武装”所遭受之命运的重要性的理由：从它的质料产生了我们的灵魂，我们的处境是它所遭遇之命运造成的后果。这在赫格摩尼斯（Hegemonius）中得到了最为简洁的陈述：“黑暗的掌权者吃掉了他的武装——就是灵魂。”这个等式是这个体系

219

1 根据狄奥多·巴·科奈与纳迪姆汇编。也见本书第一章中的戏剧化版本：“神与魔鬼，光明与黑暗在那时候互相冥合起来。奥尔穆兹德护卫者，五个神，即我们的灵魂，与魔鬼们斗了一会儿，然后被击败、打伤。与一切恶魔、贪得无厌、贪婪无耻的魔鬼之主的恶混合起来……他们被剥夺了思想与感觉：他们这些自我出生、自我产生者完全忘记了诸神的永恒国土，与光明之神隔离开来。”

2 Andreas & Hemming,《中国新疆的伊朗摩尼教》，同前，页179。

的一个核心观点。

6. 灵魂的牺牲与掺杂

吞噬也对吞噬者产生影响。它不仅使黑暗偏离了它原来的目标，即光明世界本身，而且它吞进去的那些质料也在它里面发生作用，像催眠的毒药那样，或是使它的欲望得到了满足，或是使它的欲望变得迟钝，黑暗就这样停止了它的攻击。两种质料对于彼此都是毒药，因此在一些版本中原人不是被击败的，而是出于对这种效果的预期自愿让自己被黑暗吞噬掉的。总之，灵魂向黑暗投降，不仅使光明世界避开了所受的直接威胁，而且在同时也提供了最终征服黑暗的途径。前一种短期目标表达在“引诱物”或“催眠的毒药”的观念中；后一种策略（牺牲是一个策略，尽管神是被逼的）的长期目标在于这样一个观念，即最终的再次分离意味着“黑暗”的死亡，也就是它最后重归于无能。那些忽略原人而专注于灵魂的资料是这样来表达这个观点的：“他派出了一种力量与物质对抗，这种力量我们称之为‘灵魂’，是他自己的光明质料的一部分，他派他去保卫边界，但实际上却是充当诱饵¹，以麻痹物质的意志，并完全地与它混合起来；因为要是在后来的某个时候这个能量离开了物质，那么这对于物质就意味着死亡。而事情就这样发生了：当物质看到了被派遣的能量时，它以疯狂的欲望被它吸引，并在更为暴烈的一阵狂奔中抓住它并把它吃掉。于是它就像一头野兽那样被捆住了，或是被一个咒语催眠了。就这样，正是出于神的意志，灵魂与物质冥合，相异者与相异者冥合。然而，通过这种混合，灵魂也变得受物质情感的影响，违背它真正的本性被降级参与在罪恶之中。”²

1 塞维鲁说，“像奉承与欺骗之类的引诱物。”

2 按照亚历山大与提多汇编；参塞维鲁的描述：“由于黑暗针对光明之土而预备的这次攻击，光明的一部分必须让自己与那些恶的质料混合起来，以便通过这种混合的方式把敌人束缚起来，从而为善者带来宁静，使善的性质得以保全。”有关这个部分的教义，参新柏拉图主义者辛普利希司的批评：“他们使得神被人轻贱，因为当罪恶靠近他的边界的时候，他感到害怕，怕它侵犯他的领土；出于这种怯懦，他不正义地、不合适地把灵魂——他自己的部分与成员——扔给了罪恶的能量，他这样做没有错，因为他因此可以保存残余的善的存在。”（*In Encheir. Epict.* 27）

关于结合了原人(战士)与灵魂(武装与牺牲者)的这个斗争阶段,其最给人以深刻印象的表达是在摩尼教《诗书》二百二十三章中的四句诗节中,虽然其中有不可避免的重复,但仍值得让读者们读一读。

就像一个牧人看到一只狮子来破坏他的羊群:他想了一个计策,取了一只羊用它设下了圈套,以便抓住它;他用一只羊救了他的整个羊群;在这些事情之后,他医治了那只被狮子咬伤了羊。

父也是这样做的,他派遣他的强大的儿子;他从他自己生产出了他的姑娘(Maiden),用五种能量把她武装起来,以便与黑暗的五个深渊作战。

当守望者站在光明的边界,他把他的姑娘——也就是他的灵魂——给他们;他们在他们的深渊中忙碌起来,想要让他们自己升到她上面,他们张开嘴巴想要吞掉她。

他紧紧地握住她的能量,他把她展布在他们上面,就像鱼网展开在鱼儿上面,他让她淋在他们上面就像大量洁净的水,她让她自己冲入他们里面就像撕裂的闪电。她爬入他们的里面,把他们全部捆起来,他们却不知道。(9:31—10:19)

221

读者会注意到,在这个段落的意象变换中,多数文本中的作为灵魂之象征的“武装”被“姑娘”取代(按照我们的口味这确是一个更合适的意象),原人在进攻性的战争中以后者为手段加以深思熟虑的、最有效的使用:这里没有提到战败。这是摩尼教思想者自由处理它的象征的一个例子。然而即使在这里,原人虽然表面上得到了胜利,但后来还是不得不要让“他的兄弟们”(活灵)把他从“深渊中拉出来”,从而把我们带回到这一学说的主要主题上来。

我们接着叙述,光明的使者——原人与他的五重装备(灵魂)——虽然成功地阻止了敌人,却被黑暗俘获,“受到强力的压迫”,变得麻木,失去了意识,为了分出已经被混合者,“神因此被迫创造世界”。

7. 第二次创造:活灵;原人的解放

“原人恢复了意识,向伟大的父作了七次祈祷。父听到了他的祈

祷,就作为第二次创造产生了诸光明的朋友,诸光明的朋友又产生了伟大的建筑师,伟大的建筑师又产生了活灵(Living Spirit)。活灵引出了他的五个儿子〔每一个分别来源于神的五种灵性本质;我们把他们的名字略去〕。他们让自己前往黑暗之土,从边界向深处地狱的深渊中张望,发现原人淹没在黑暗里面,与他在一起的还有他的五个儿子。于是活灵大声召唤,他的声音变得像一个锋利的剑,并脱去了原人的躯体。他对他说:

让平安临到你,邪恶者之中的善者,
黑暗之中的光明者,
居住在狂怒的野兽中间的神,
这些野兽不知道他的光荣。

222 原人对此作答,并说道:

来吧,为了那死去的人的平安,
来吧,宁静与和平的宝藏!

并且进一步对他说:

光明之子们在他们的城中,
与我们的诸父在一起好吗?

这召唤对他说:他们都很好。于是召唤与回答彼此结合起来,上升到生命之母与活灵那儿去。活灵穿上了召唤,生命之母穿上了回答,她的爱子。活灵下降到原人那里,向他伸出了右手,把他从地狱质料中解放出来,随着上升再次成为神。但是,他留下了灵魂〔因为这些光明的部分太彻底地与黑暗冥合起来了〕。¹

原人自己已经在世界开端之前得到了解放与恢复,“灵魂”是他丧

1 根据狄奥多·巴·科奈、赫格摩尼斯与纳迪姆汇编。

失在物质中的能量。为了这些丧失了、被彻底淹没的部分，宇宙不得不被创造出来作为一个伟大的机制去分出这些光明。至于神圣的人在时间之前的解放，它对于摩尼教徒所具有的重要性可以与基督的复活对于基督徒所具有的重要性相比拟：它不仅仅是一个发生于过去的事件（从拯救论的时间观来看，并没有“纯粹的过去”），而是象征性的原型，是将来之一切拯救的有效保证。对于信仰者而言，它具有真正的现实性，其中的受苦与拯救是他自己的命运的原型：神负有“人”的名字，这是不无道理的。因此，神话的外在时间里所发生的事似乎只是一段插曲，以其类比性的内在意义从属于拯救的当下现实，这些事对它的客观进程来说并非必需的，甚至是一种干扰。除了人们对神话场景本身的祈求之外，能够证明这一点的就是摩尼教徒日常生活中的一个仪式，他们通过重复一个至关重要的姿势把他们自己与原人的解放的原型联系起来：“为了那个原因，摩尼教徒在彼此相遇的时候会用右手相握，以此象征他们是那些从黑暗中拯救出来的人”（Hegemonius）。²²³ “第一只‘右手’是当原人要去战斗的时候生命之母伸向他的。第二只‘右手’是活灵把原人从战斗中拉出来时伸向他的。按照右手之奥秘的形象，人们彼此之间伸出右手”（*Keph.* pp. 38. 20; 39. 20—22）。¹ 另一个证据就是召唤与回应这两个实体在整个拯救的历史过程中，尤其是在时间终结的最后成全中所扮演的角色。我们在本章之末尾将提供《诸章》中的一个相关段落，在这里只是想引用它的第一位评注者的杰出看法：“透过这个方法，原人被活灵提升起来的这个神话，作为原型与前提条件，与时间终结之时的拯救联系起来了：活灵的‘召唤’与原人的回应‘听见’继续生活在他所留下的光明部分中，作为性情与能力促成他们

1 参 *Epiph. Haer.* 66. 25. 7-8.——握手在古代是用于某些法律场合的象征性动作（合约的订立），但不用于问候。在《加拉太书》二章 9 节中，“用右手行相交之礼”乃为合约的印记（关于分别在外邦与犹太人之间传教的合约，在使徒们之间进行）。早期基督徒之间的问候是兄弟之间的吻，只是不久之后就停止实行了。握手作为问候礼后来传遍了欧洲与中东的民族，我无法说它究竟是出于摩尼教传统还是出于基督教传统；只是有一份属于第四世纪早期的基督教文献《阿克来行传》（*Acta Archelai*）（这里作为“赫格摩尼斯”[Hegemonius]而引用）中，提到了握手礼是摩尼教的独特之处。曼达派的人也用握手礼；见本书第三章的词汇表：“库斯塔”与“经过库斯塔”——现在是他们的洗礼中的一个部分。

自己在世界终末时回归到光明王国中去。”¹没有这个神秘的“临在”，诺斯替思辨中许多前宇宙的“拯救”就无法理解。²

224

8. 宏观宇宙的创造

在接下来对创世的叙述中，我们可以省略掉许多属于幻想成分而没有太大意义的神话细节。作为第一步，活灵与他的随行诸神从黑暗的主体材料中把“混合物”分离出来。接着“光明之王命令他去创造目前这个世界，并要求他从这些混合的部分中创造世界，以便把那些光明的部分从黑暗的部分中解放出来”。为了这个目的，吸收了光明（从而变得虚弱）的掌权者遭到了征服，而天与地则从他们的皮肤与残骸中造出来。尽管据说掌权者被束缚在天穹（还是牢牢地钉在那形成了天的伸展的皮肤上？），据说地与山是由他们的肉与骨头形成的，但是接下来的事件清楚说明，这一切并不意味着他们已经失去了邪灵的生命力，也不意味着黑暗在总体上失去了行动的能量。但是，摩尼教的悲观主义在此设计出了对这个世界的否定性看法的一个极端想象性的表达：我们周围的自然，其一切组成部分都是来自于罪恶能量不纯洁的尸体。³正如一份波斯摩尼教的文本简要地说明的那样：“这个世界是为首的阿里曼（Arch - Ahriman）的化身。”它也是黑暗能量的监狱，这些黑暗能量现在被囚禁在它的范围之内；它也是灵魂得以重新净化的地方：

他把深渊的所有能量都分布在十层天与八层地之中，他把他们关闭在这个世界（宇宙）里面，他把它变成了一切黑暗能量的监狱。它也是使他们所吞没的那些灵魂得到净化的所在。（*Man.*

1 C. Schmidt & H. J. Polotsky, 《埃及的摩尼教出土文物》（*Ein Mani - Fund in Aegypten*），载《普鲁士科学学院会议报告》（*Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*；1933），卷一，页80。

2 前宇宙插曲的原型意义，在例如《巴路克书》中得到了清楚的陈述，它谈到了“以罗欣”（Elohim）在从“埃德姆”（Edem）即低级质料中分离出来之后的重新定居：“通过上升到善者那里去，他向所有想同样上升的人指明了道路。”（Hippol., *Refut.* V. 27）

3 参 F. Cumont, 《摩尼教研究》（*Recherches sur le Manichéisme*；Brussels, 1912），页26—27。

Ps. CCXXIII. 10. 25—29)

在此之后,那至少已经变得迟钝的光明,其被吞没的那部分,从物质中分离出来¹,从实在的意义上得到净化,从而变得“轻”了,其中最纯洁的部分形成了太阳与月亮这两只“船”,其余的部分则形成了恒星。因此,除了那些属于掌权者的行星之外,恒星是“灵魂的残余物”。但是,通过这个宏观宇宙的构造,只有一小部分光明得到拯救,“所有其余的部分 225 仍然处于受囚禁、受压迫、麻木的状态之中”,天上者为此而哀伤。

9. 第三次创造:信使

“然后生命之母、原人、与活灵在祈祷中升起来,向伟大的父恳求:‘创造一个新的神,吩咐他去看魔鬼的地牢,让他为太阳与月亮建立每年的循环与保护的随从,让他成为一个解放者与拯救者,去解救神的光辉,它们从万物存在的开端之时起就被阿里曼、魔鬼们〔等等〕打败了,被它们囚禁,直至今日,也去解救滞留在天与地的宇宙之中的光辉,它们在那里受苦,还要让他为风、水、火准备一条通往至高处的道路。’伟大的父听了他们的恳求,作为第三次创造产生了信使。信使产生了十二位处女(从她们的名字来看是拟人化的美德与神圣属性),用她们设置了一个有十二块叶片的机械。”²信使让自己前往光明之船,这船一直到现在为止都处于静止状态,他让这些船运动起来,并启动了各星体的旋转。这个旋转成为拯救之宇宙过程的运输工具,不同于通过人的心思起作用的媒介,因为它是作为一种机械发挥作用,把陷在自然中的光明分离出来并向上运输。

10. 植物与动物的起源

然而,信使一开始就尝试了一条更为简捷的路:“随着船只的移动来到了诸天的中部,信使就显示了他自己的形体——阳性与阴性的形

1 以一种奇怪的策略,当这种策略在后面再次出现的时候,我们将加以描述。

2 黄道(Zodiac),可以想象为一种水轮。整个段落汇编自狄奥多·巴·科奈、赫格摩尼斯以及一份《吐鲁番残篇》,后者提供了祈祷文的文本(见 Andreas & Hemming,《中国新疆的伊朗摩尼教》,页 179—180)。

226 体——从而变得能为所有的掌权者所见。看到了信使在各形体中的美丽，所有的掌权者都怀着对他的欲望激动起来，阳性的掌权者因为他的阴性形象而激动，而阴性的掌权者则因为他的阳性形象而激动。在炽烈的色欲之中，他们释放出了他们吞吃的五个光辉之神的光明”(Bar Konai)。这是一种奇特的自然主义的方式把光明从它的束缚者那里提取出来，在摩尼之前的诺斯替主义者就已经把这个神话主题体现在他们的体系之中了。¹ 逃脱的光明由光明的天使接收、净化，并装在“船”上准备运到它的故国去。但是，信使的无把握计策所取得的成功却有双重结果，因为也有同等数量的黑暗质料(“罪”)与光明一起逃脱掌权者，与光明混合在一起，也想进入到信使的船只里面。认识到了这一点，信使就再一次把自己的形体隐蔽起来，并尽可能地识别射出来的混合物。在更为纯净的部分向上升的同时，那些受污染的部分，就是与罪过于紧密地结合在一起的部分，就降落到地上去了，这些混合的质料在那儿就形成了植物世界。因此，所有植物，“谷、茎以及所有的根与树都是黑暗的造物，而不是神的造物，神就是被束缚在这些形体与各类事物之中的。”一个相似的、但更为可悲的起源被归于动物世界，它是黑暗的女儿们在看到信使时流产而生下来的，也相似地把光明的质料囚禁在其中。²

11. 创造亚当与夏娃

227 信使形体的短暂显现又导致了那些光明又以新的方式被囚禁，还启发给黑暗一种最后的、也是最有效的方法，用以保守他的受威胁的战利品，这就是把它捆绑在最适当的形体之中。这种形体是他所看到过的神圣形体本身让他联想到的。³ 由于黑暗之王预料到光明将通过天体旋转的持续分离作用而最终丧失，也由于他被要从自己当中创造出某个等同于那异象的东西的野心占据，最后也由于他想在自己的世界中

1 关于这个神话主题的起源与诺斯替主义者的运用，其充分的材料参屈蒙(Cumont)所著的《摩尼教研究》中的附录〈掌权者的诱惑〉(La Séduction des Archontes)(同前，页54及下)。

2 这个段落的资料来源是狄奥多·巴·科奈与奥古斯丁。

3 这也是一个广为流传的诺斯替主题：掌权者假装为神。

拥有那本来无法得到的神圣人物的替代品,从而去统治它,并且通过它可以偶尔从他自己的可憎的同类中脱离出来,出于这些原因他就按照那荣耀形体的形象造出了亚当与夏娃,并把他手头所剩下来的光明都灌注到他们里面。这个生殖过程,以一种很令人厌憎的场面加以描述,涉及到阳性与阴性魔鬼们之间的交媾,以及他们的王对后代的吞吃等等。这个幻想中的主要教义要点是:尽管植物与动物的产生是未经计划的,是光明战略性转移的失败,但是人的创造却是一个出于深思熟虑的反动,事实上是黑暗针对光明之策略的大规模反动。通过把神圣形体本身运用于它的目的,它天才地把它的统治受到的最大威胁转变成主要的自卫武器。《圣经》关于人是按照神的形象创造这一观念于是变成了这个样子!“形象”成了黑暗的一个设计,它的模仿本身不仅是渎神,而且也是针对原型的一个邪恶诡计。所有的资料在这一点上是一致的:黑暗的目标一般地说是“光明不要从黑暗中分离出来”,而一种与神相似的形式可以把光明中的相当大的部分作为灵魂加以束缚,并且比任何其他形式更有效地加以保持。从此以后,光明与黑暗之间的斗争就集中在人身上了,人成了主要的追求目标,同时也成了两个敌对势力的战场。双方把几乎所有的赌注都放在他身上了:光明赌注是他自己的恢复,黑暗的赌注是它自己的存活。这是摩尼宗教的形而上学核心,它把个人的行为与命运提升到了历史总体存在中的绝对重要性。

人的身体是由邪恶的质料构成,它的邪恶超过了宇宙总体上的堕落,这也是出于邪恶的设计。在这里,摩尼教徒对身体与性的敌视及其广泛的禁欲主义就获得了一个神话学的基础。这种敌视与禁欲主义在诺斯替派对事物的看法中都有其普遍的依据,无论采用了何种具体的神话论证;但是它们很少有像在摩尼教神话中这样得到了如此彻底、如此不屈不挠的支持。在这个理论支持的背景中,对人由魔鬼生出来的那些特别可憎的细节详加叙述,这只是给原本得到“理性”支持的敌意增添了一个令人恶心的因素。

228

创造夏娃有一个特别的目的。由于她更彻底地臣服于魔鬼,从而成了他们对付亚当的手段;“他们把他们的色欲给了她,让她去引诱亚当”——这种诱惑不仅导致肉欲,而且还会通过肉欲而导致生殖,这是撒旦的策略中最可怕的诡计。因为它不仅会无限地延长对光明的束缚,而且还会通过繁殖使光明消散,使得拯救的工作变得无限困难,

因为其唯一途径是要去唤醒每一个个体灵魂。因此,对于黑暗而言,一切在于引诱亚当,而对于天上者而言,他们的一切在于及时地唤醒亚当,以防止他受到诱惑。

12. 光辉的耶稣的使命;受难的耶稣

“当五位天使看到神的光明在污秽之中,他们就向善消息的信使、光明之母与活灵乞求,要他们派一个人来到这个最初的造物那里,去把他解脱、拯救出来,向他启示知识与正义,并把他从魔鬼那里解放出来。于是他们就差遣了耶稣。于是光辉的耶稣便向那无辜的亚当走去……”本书第 81 页的那个段落完整地描述了接下来的场景。这儿的耶稣是负有向人启示的使命的神,是信使的一个更具体化的实体或流溢,他的使命就是成为被俘的光明,先于人的创造。正是耶稣让亚当吃了知识树上的果实,这一点解释了何以基督教徒指责摩尼教徒把基督等同于天堂里的蛇¹。关于他的启示的内容,需要对有关“他自己的自我扔入到万物之中”的教义作评论。它表达了这个神圣人物的另一个方面:在作为人类历史上一切启示活动的源泉之外,他还是所有混入到物质之中的光明的拟人化;也就是说,他是原人的受难的形式。对基督这个人物原创性的、深刻的诠释是摩尼教教义中的重要信条,并以关于“耶稣帕梯比利”(Jesus Patibilis)的教义而闻名,“耶稣帕梯比利”乃“受难的耶稣”之意,他“悬挂在每一棵树上”,“在端上来的每一个盘子中”,“每一天都出生、受难并死去”。他弥散在一切造物之中,但是他的最真正的王国与化身似乎是植物世界,也即最被动的、唯一无辜的生命形式。²然而他的本性中也有积极的一面,他是来自上界的超世俗挪斯(Nous),为要解放这些被俘的质料,坚持不懈地在弥散状态中聚集它们,也即聚集他自己,直到这个世界的终结。

有一个诗篇优美地表现了这个受拯救的拯救本原的多个方面:

1 参照与此相关的“诺斯替的寓意解经法”一节,在本书第三章。

2 “什么是‘被屠杀的灵魂,在敌人中被杀戮、受压迫、受谋害’?——所谓‘被屠杀、杀戮、压迫、谋害的灵魂’就是水果、黄瓜与种子中的〔生命〕力,它被打、被摘、撕成碎片,成为肉体世界的营养。还有,当树木晒干的时候,在衣服变旧之后,它们都将死亡:它们也是‘被谋害、被屠杀的灵魂’之总体中的一部分。”(Keph. p. 176. 23; 178. 5ff.)

来到我这儿吧，

我的同胞、光明、我的指引者……

自从我进入到黑暗之中，我就喝了水……我在不属于我的重负之下苦撑着。

我在我的敌人们之中，野兽们包围着我；我所承受的重负是属于诸能量与诸天使的。

他们燃烧着烈怒，他们站起来反对我……

物质和她的儿子们在他们之间把我分割，他们让我在他们的火里焚烧，他们给我一副苦相。

我混在陌生人中间，他们不认识我；他们品尝我的甜美，他们想让我与他们在一起。

我对他们来说是生命，但是他们对我来说却是死亡；我在他们下面苦撑着，他们穿上我，就像是他们身上的衣袍。

我在万物之中，我支撑着诸天，我是泉水，我支持着大地，我是光明照耀着，带给诸灵魂以快乐。

我是这个世界的生命：我是所有树里面的滋汁，我是物质的儿子们下面的甘甜之水……

我支撑着这些事物，直到我完成了我父的意愿；第一个人是我的父，我执行了他的意愿。

看哪，我征服了黑暗；看哪，我熄灭了源泉之火；随着天穹快速地旋转，太阳接收提炼了的生命。

灵魂啊，举目向上望，沉思你的束缚吧……看哪，你的父们在召唤你。

去乘上光明之船，收下你光荣的花环，回到你的祖国，与所有的移涌们一同欢乐。

230

(Man. Ps. CCXLVI. 54. 8 - 55. 13)

耶稣对亚当的启示还包括了一条警告，要他不要接近夏娃。亚当一开始服从了，但是在魔鬼们的促使下，他后来被她诱惑，从而开始了生殖之链，也就是黑暗王国在时间上的长存。这就使得启示的时间性历史成为必要，经由佛陀、琐罗亚斯德、历史上的耶稣，一直到摩尼自己，并使光辉的耶稣的最初启示得到一而再地更新，与宗教理解的历史进步

相适应。

在一个接一个的世代里,神的使徒们从未停止过把智慧与工作带到这儿来。因此,他们在一个时代里的到来〔即智慧与工作的到来〕是通过使徒佛陀进入到印度的国家;在另一个时代,是通过使徒琐罗亚斯德进入到波斯;在另一个时代里,通过使徒耶稣进入西方。在那以后,在这最后一个时代里,启示到来了,这预言是通过我自己,摩尼,真神的使徒,来到了巴比伦。¹

在这个先知学中,摩尼采用了一个更古老的诺斯替学说,这个学说在伪克莱门派(Pseudo-Clementines)的著作那里得到至为清晰的阐述:一个“真正的信使,从世界的开端之时,就变换着他的形式与名字,历经这个世代,直至他自己的时间,因他的辛劳而蒙神怜悯的拣选,获得永恒的安息”(Homil. III. 20)。

231 当回顾宇宙起源时,我们会发现以下的划分。三次“创造”是黑暗的攻击对神的逼迫导致的结果:创造原人是为战斗与牺牲;创造活灵(也叫德穆革)是为了解放战士,由于没有完成这个任务,就从混合质料中造出了宇宙;创造信使(也叫第三位信使)是为了让宇宙运转,并解放寓于其中的光明。这第三个使命由于黑暗创造了人而被抵消,这又使得派遣光辉的耶稣到亚当那儿去成为必要。通过亚当的受诱惑及其随之而来的繁殖的事实,这个剧本与“耶稣”的使命一起延伸到了人类历史之中。这个世界的历史从字面的狭隘意义上说,作为一个整体属于神圣历史的一个部分,这个神圣历史以信使之流溢为代表:在人类宗教史上作启示之神的乃是他的变换的位格,即一开始是为了启示亚当的“耶稣”,在高潮时是启示摩尼的圣灵(Paraclete),在历史的最终结局时是伟大的意念(Great Thought)。我们将在后面转向这个最终结局。

1 出自摩尼的《娑布罗干》(Shahpurakan),引自比鲁尼(Al-Biruni)的《古代民族编年史》(Chronology of Ancient Nations; ed. and trans. by A. Brinkmann; Leipzig, 1895)。当摩尼也称自己是“耶稣基督的门徒”时,是在历史的耶稣也是永恒的“光明的耶稣”门徒的意义上说的,并不意味着他自己、他的信息乃至“蒙拣选”的教会在级别上低于这位先驱;相反,在后两个方面,摩尼反而宣称这种最后的、也是最普遍的形式具有优越性。

13. 实践上的结论：摩尼的禁欲主义道德观

从这个宇宙—拯救论体系中得出的实践结论，其轮廓极其分明：它们全都导致了严格的禁欲主义。“由于神已经颁布了物质的毁灭，人们应当戒绝一切包含灵魂的东西，只吃蔬菜与任何其他无情感的东西，并要放弃婚姻、爱的欢乐与生养小孩，以免神圣的能量通过传宗接代而更长久地留在物质之中。然而，人们却不能够为了促进万物的净化而实行自杀”(Alexander)。除了总体上的禁欲态度之外，禁食的问题还受两个观点支配：不要不必要地吸收从而束缚额外的光明质料；鉴于这一点难以完全避免(植物中也包含光明质料)，最起码要避免伤害有感觉的动物形体之中的光明。¹尽量少接触黑暗质料，不要以这个世界为家，因为这个世界的目的正是要促进分离状态，从这个箴言出发便得出了贫穷的戒命，其中包括禁止或劝阻建造房屋之类的事情。最后，从混合的观念得出了泛灵魂主义(pan-psychism)，认为易受伤害的光明质料无所不在(甚至存在于“无生命”的事物之中)，这就导致了迄今为止所构想出来的最为夸大的罪的观念：“当一个人在地上行路的时候，他会伤害土〔更确切地说是伤害混在土里面的光明〕；当他动手的时候会伤害气，因为这是人与野兽的生命……〔等等〕”(Hegemonius)。“它要求人在走路的时候要看着地，以免把光明的混合物踩在脚下，弄坏植物”(Keph. p. 208. 17)。根据这样的事实，罪牵涉在一切行为之中，当然是无可逃避的，这也是黑暗造人的目的，因此罪不得不包括在经常性的忏悔之中。²在转变为一个实践原则之后，这个概念导致了一种极端的寂静主义(quietism)，努力把活动减少到绝对必不可少的最低程度。

1 “灵魂”在物理造物中的“受伤”状态，最终可以追溯到最初的斗争，它解释了何以在摩尼教诗篇中经常称呼“耶稣，受伤者的医生”。

2 《摩尼教徒忏悔词》(Chuastuanift)是一本忏悔手册，系统地从宇宙起源教义推导出这个罪的范畴。在叙述了“五个神”、原人的儿子们的命运之后，它列举了由这个基本处境导致的各类罪：用手指与牙齿，通过吃与喝，涉及到土、植物与动物。这些不同的行为被称为对五个神的“打破”、“虐待”、“折磨”。在忏悔文当中我们读到：“我的主！我们充满了亏缺与罪恶，我们深陷在罪里面：由于永不知足的无耻的贪婪这个魔鬼，当我们用眼睛看、用耳朵听、用嘴巴讲、用手抓取、用脚走路的时候，我们一直不断地在思想、语言和行为上折磨了五个神的光明、干与湿的土、五种类型的动物、五种类型的植物与树木。”(Ch. 15)

然而,完全严格的摩尼教伦理是留给一个特殊群体的,即那些“蒙拣选的”或“真正的”摩尼教徒,他们必须过一种极端禁欲的修道生活,也许是以佛教的修道主义为榜样的,并且确曾极大地影响了基督教修道主义的形成。大多数的信众,即所谓的“听众”(Hearers)或“战士”(Soldiers),则生活在不太严格规则的世界之中,他们的功德在于照顾那些蒙拣选者,使他们的圣洁生活成为可能。因此,从总体上人可以分为三类:蒙拣选者、战士、罪人,这显然平行于基督教诺斯替派划分的三类人:属灵的人、属魂的人、属肉体的人。依据三类不同的人,灵魂在死后也有三条“道路”:蒙拣选者进入“光明的天堂”;战士作为“宗教的守卫者与蒙拣选者的助手”必须常常地、长期地回到“这个世界与它的恐怖中”,“直到他的光明与他的灵得到解放,并在长期的来回流浪中达到蒙拣选者的群体”;罪人落入到魔鬼的权力之中,并在地狱中死亡。(En-Nadim)

14. 关于最终结局的教义

世界与人类的历史就是这样一个光明持续得到解放的进程,宇宙的一切安排,像历史中的所有事件那样,都是从这样的观点来加以考虑的。历史中的拯救工具是使徒们的召唤,使徒们是“诸教会”(宗教)的奠定者,具有唤醒、教导与圣化的功能。宇宙的拯救工具是宇宙天体的旋转,尤其是太阳的旋转,“围绕着诸天旋转,用它的光线收集神的成员,这些光线甚至到达下水道”(Augustine)。也就是说,太阳作为一个自然过程,自动提取、吸引并净化来自物质的光明,就像一艘船那样把它运到黄道之轮,黄道之轮的旋转又把它带入到光明世界。¹这两种拯救工具是彼此补充的:“光明的这些部分的解放、分离、净化得到了赞美、圣化、纯洁的语言与虔诚的工作的促进。光明的部分〔即死者的灵魂〕通过黎明的支柱上升到月亮的层面,月亮从月初到月中不断地接受他们,从而丰盈直至满月,然后它带领他们到太阳那里去,一直到月末,渐渐亏缺,负担也随之而减轻。就这样,这个渡船一而再地装满又卸空,而太阳则把光明转移到其上的赞美世

¹ 这个概念的“天文学”细节在不同资料中有多种不同的构想,这里所举的例子除了月亮的功能外没有特别之处。

界的光明里去,它在那个世界里继续行进,直至达到最高、最纯的光明。太阳不停地这样做,直至再没有光明的部分留在这个世界里,只有一小部分由于被牢固地捆绑,以至于太阳与月亮无法解开它〔最后的大火会解放这个部分〕。”¹

随着他们的上升、净化,
灵魂〔地上的灵魂〕的数量变得
一天一天地愈来愈少。
(Ephraem, s. Mitchell I. 109)

234

在这个宇宙景象中有某种不可否认的雄伟壮丽,对于摩尼教徒来说它是如此令人信服,以至于他们可以说:“这是盲人也明白的事”(Alexander)。我们很难认同这一点,但是我们可以并不困难地承认,月亮随着运输灵魂而盈亏、太阳不断地分离与提纯神圣的光明、黄道像水轮那样不停地汲取并向上运输,这个意象有着令人着迷的品质,它赋予宇宙秩序以宗教意义。这种宗教意义为诺斯替体系中那邪恶的“诸天体”所缺乏。

在这个时间、召唤与旋转的进程中,“光明的所有部分不停息地上升,攀登到高处,而黑暗的部分则不停地下降,沉入到深渊,直至彼此从对方中分离出来,混合消失,复合物瓦解,彼此都回到完整,回到它自己的世界”(Shahrastani)。当最紧密地冥合在一起的残余物也发生此事时,“信使显示了自己的形象,支持大地的天使扔掉了他的重负,来自宇宙之外的大火摧毁并焚烧了整个世界,不停地燃烧,直至还留在造物之中的光明也得到释放”(据赫格摩尼斯——即伊皮法纽——与纳迪姆汇编)。

上述总称为“信使”²的引文中的最终启示在《诸章》(*Kephalaia*; Ch. 5; 16)的两个资料中得到更充分的描述,第一个资料以“论光明的四个猎手与黑暗的四个猎手”为题,其中光明的第四个也是最后一个猎

1 根据沙拉坦尼(Shahrastani)、纳迪姆与赫格摩尼斯汇编。

2 根据可靠的校订, *Act. Arch.* 13 以及 *Epiph. Haer.* 66. 31 等等多处记载中的“老年人”(old man, $\pi\rho\epsilon\beta\upsilon\tau\eta\varsigma$) 一字实为“使者”(ambassador, $\pi\rho\epsilon\beta\upsilon\tau\eta\varsigma$) 一字的假借。

手(或渔夫)称为“伟大的意念”(Great Thought);¹《诗书》中的一个段落则提供了一个合适的结尾。

235

在最后,当宇宙瓦解时,生命的意念将聚集自身,并将按照最后的塑像(Last Statue)的形状塑造他的灵魂[即他自己]。他的网是活灵,因为他用他的灵捕捉光明以及万物之中的生命,并用它们建造自己的身体。

召唤与听见,来到混合元素之中的伟大意念……并寂静地站在那儿……直到那时候……当他醒来站在大火之中,把他自己的灵魂集中到自己身上,并以这最后的塑像的形状塑造自己。你会发现他把他自己身上与他相异的不纯之物扫除并丢弃,却把万物之中的生命与光明收集起来,以之建造他的身体。然后当这最后的塑像在它的所有成员中得到成全,它就将逃脱,通过活灵,他的父,超升到这场大战争之上,他的父来了……把他的成员抓出……瓦解与万物的终结。

死亡的顾问,²所有的黑暗,他也想聚集自身,造出一个他自己的形象……

活灵过一会就要来了……他将解救光明。但是,死亡的顾问——黑暗——他要关闭为它而造的居所,为了永远地捆绑它。

除了这个,再没有另外的方法可以把敌人捆住;他将不为光明所接收,因为他对于光明而言是个陌生人;他也不能被留在他自己的黑暗国土上,以免他再发起一场规模比第一次更大的战争。

一个新的移涌将被建立,以取代这个行将瓦解的世界,光明的能量在里面统治,因为他们完全地执行并完成了父的意愿,他们已

1 光明的前面三位猎手,第一位是原人,他的“网”——散布在黑暗的孩子们之上的灵魂(见本书第 202 页),他的“海”——黑暗的土地(见第 110 页);第二位猎手是第三位信使,他的“网”——他向深渊显示的他的光明的形体,用以诱捕万物之中的光明,他的“船”——太阳(见第 207 页);第三位猎手是光辉的耶稣,他的“网”——光明的智慧,用以诱捕灵魂,他的船——圣教会(不如说是众教会,见第 212 页)。

2 从这里开始的这段引文,出自 Ps. CCXXIII, 11. 10ff; 这段引文之前的两行文字如下:“所有的生命,也就是那些光明的碎片,无论他们在哪儿,他都要把他们收归自身并为他们描绘出一个形象”——清楚地将这段文字跟《诸章》联系起来。

经征服了受憎恨者……

这就是摩尼的知识,让我们敬拜他,祝福他。

这最后的结局有时候可以简单地说:“这两种事物最终得到了恢复,掌权者从此将居住在他们的下界,而父把属于自己的收回了自身,从此居住在上界”(Hegemonius),其真实的理念是:黑暗的能量,尽管不是黑暗自身,将永远地被毁灭,与最初野蛮的骚乱相比,现在是处于一片死寂。经过一个很长的历程,光明最初的牺牲得到回报,并达到了它的目标:“光明从此安全了,不会再受黑暗的伤害”(En-Nadim)。 236

三 扼要重述:诺斯替思辨中两种类型的二元论

读者在诺斯替思想与幻想的迷宫之中历经长途跋涉之后,容易失去对全景之主要轮廓的视野,此时他也许会欢迎对某些关涉总体方向的鸟瞰式看法的重新叙述,即使有直接的重复之处也在所不惜。

诺斯替主义者是古典时代之后的新宗教时代中第一批思辨“神学家”。他们的任务由基本的诺斯替体验决定,这种体验支持了一个对于现存之实在的普遍看法,这种看法对于拥有这种体验的人而言具有某种先验的有效性。这种看法包括了反神明的宇宙、人在宇宙中的异乡感、神的非宇宙性等观念作为其主要信条。鉴于这样的实在,它预设了一个历史,认为目前这种“非自然”的状态,正是从这个历史中产生出来。思辨的任务在于弄清这个历史,即从最早的开端开始,详细叙述历史所经历的各个阶段,以解释事物目前状态的形成,从而把对于实在的看法提升到诺斯之光中,并给予拯救以可靠的保证。这样做的方式千篇一律是神话学的,但是所得出的神话,连同他们的拟人化、实体、与准编年史式的叙述,都是有意建构出来的形而上学理论的象征。

有两种类型的体系发展出来,我们在这里简单地称之为(没有不恰当地专注于具体的谱系理论)伊朗类型与叙利亚类型,它们解释了本质上相同的事实,即流离失所的形而上学处境——就这一点而言两者都是“二元论的”,它们的共同结论是:神与世界、世界与人、灵与肉之间的现存分裂。伊朗类型是琐罗亚斯德教义的改编,以两个对立本原之间的二元论为开端,主要解释原始的黑暗如何吞没光明的元素:它以混合 237

与分清、束缚与解放等术语,把宇宙剧本描写为时运多变的一场战争与神的命运,人的命运是其中的一个部分,世界是其非自愿的后果。叙利亚类型的思辨则承担了一个更富有野心的任务,把二元状态本身、以及随之而来的神在创造体系之中的困境,追溯到一个不可分的存在之源泉中去——通过人格化的神圣状态之依次演进的系谱,描写了原始光明逐步在罪、谬误与失败中变暗的过程。这种内在神明的“退化过程”以完全的自我异化的堕落而告终,其结果就形成了这个世界。

两个剧本都以高处的一场动乱为开端;在两者之中,这个世界的存在都标志着神的失败,以及达至最终之恢复的必要的、但令人不快的途径;在两者之中,人的拯救都是对神自身的拯救。其间的区别在于,神的悲剧究竟是从外部强加于他的,是由黑暗肇始的,还是出于自身内部的动机,黑暗是他的激情的产物而不是激情的原因。一个类型中神的罪咎与错误相应于另一个类型中的神的失败与牺牲;一个类型中对于瞎眼的德穆革的灵性轻蔑相应于另一个类型中对于牺牲的光明的同情;一个类型中的通过觉悟而得到重新塑造相应于另一个类型中神的最终解放。

我们的区分是类型学的,因此不会受所选名字中的地理与种族的含义的大影响。瓦伦廷派的体系与摩尼教的体系,分别是这两个类型的典范。基于共同的诺斯替基础之上的思辨原则的差异标志着宗教态度上的重要差别;伊朗类型允许更具体、更吸引人的戏剧化;叙利亚类型则更为深刻,把形而上的状态同知识与无知协调起来以作为神圣生命自身的状态。两种类型之中惟有后者能够代表贯穿于诺斯替宗教的知识,充分恰当地作拯救的宣称。



第三部分

诺斯替主义与
古典精神



239 到目前为止,我们已经思考过诺斯替的观念世界本身,除了偶尔提及之外,并没有更多论及它所处的文化背景。它与犹太教及基督教环境之间的关系已经有所解释,犹太教与基督教本身在希罗文明的世界中也是新来者,诺斯替主义相对于这些与其更为相近的思想体系而言是非正统性的与颠覆性的,但是只有当它与古典—异教的观念与价值世界相对照时,它的革命性才充分显示出来——它与这个世界迎面相撞。正如我们在前面导论性的那一章中所指出的那样,这个世界在它的希腊化版本中集中体现出那个时代的宇宙城邦主义与世俗文化,有着悠久而影响深远的历史。与它相比,诺斯替运动是外来的暴发户,没有正统的出身:它确实从自己的几个东方祖先那里继承了遗产,但它随意加以使用,甚至于颠倒其本意。单是这一点就足以显示它的非正统性了。然而,在普遍历史的维度上,它的新颖性的真正背景乃是它从中呈现出来的那个更广大的世界,它似乎就是那个世界的悠久的历史与道德态度的有意的反题。那些态度是由一个意识形态的传统支持的,起源于希腊,因其理智上的成就而令人敬仰,在那个精神紧张加剧、面临瓦解之威胁的时代作为巨大的保守力量发挥着作用。诺斯替的挑战

240 乃是那个普遍文化所经历之危机的一个表现。把诺斯替主义理解成这样一种挑战,乃是对它的本质之理解的一部分。诚然,由它的信息首次提供出来的洞见,凭其自身力量就能立足。但是,若没有它与之相碰撞的希腊的相反立场,诺斯替主义在世界的观念史上就不会如此重要,它的重要性不仅在于其内在内容,同样也在于它在历史中的位置。它所挑战者的高境界也使得它自己拥有了某种高境界。由于它的某些洞见是“第一次”,是“不同的”,充满了史无前例的兴奋,这与他们的言辞同样令它的见解放出光彩。

接下来的比较把诺斯替主义置于它当时的文化环境之中,将会极其清晰地阐明它的新颖之处,它所挑战者是什么,以及它在人类自我理解的历史上代表着什么。

第十章 希腊与诺斯替评价中的宇宙

241

一 “宇宙”的观念以及人在其中的位置

1. 希腊的立场

要比较这两个世界——新的世界与旧的世界、攻击者与被攻击者——再也没有比“宇宙”(cosmos)这个希腊观念更突出的象征可藉以揭示出各自的本质了。经过一个悠久的传统,这个术语在希腊人的思维中已被赋予最高的宗教尊严。当这个词作为描述性术语用于某一对象时,无论它的对象是什么,其字面意义也表达了对所描述之对象的积极评价。因为“宇宙”意味着一般意义上的“秩序”,无论是用于世界或是家庭、共同体或是个人:这个术语表达了赞美甚至是钦佩之情。因此,当这个词运用于宇宙,而这种搭配亦成为其最主要的用法时,它不只是标志一切存在之物这一中性事实,不只是一个量的总和,像“一切”(the All)这个术语那样,而是表达了这个整体的某种具体的、对于希腊精神来说是高贵的品质:也就是说它是秩序。随着时间的推移,这个术语的这种搭配法变得固定,以至于“这个宇宙”(the cosmos)这种强调形式只能表示宇宙,但是它从未垄断该词语的意义而抛弃掉其他用法。¹要是这些用法都消失了,那么这个名字就会脱离它原有的语意范

1 下面是它的一些用法。用于所有类型的事物:安排、结构、规则;与规则相一致,就是规律。在公共领域:政治或法律制度;与之相符合,就是合乎法律的行为或状态。在军事的领域:纪律、战斗秩序。在私人领域:合宜、得体、端庄(形容词 *cosmios* 指行为得体,它的否定式指行为不当)。对于品质的社会反思:荣誉、名声。作为习俗的形式:礼仪、仪式。作为表现的形式:打扮、装饰,尤其在服装上——表示华丽。

242 围,失去色彩,变成无关痛痒的英语词“世界”(world)。“宇宙”(cosmos)这个词则从未遭受这种命运。它多方面地运用于日常生活中的各种对象与情形——其用法从一般延及于具体、从道德延及于美学、从内延及于外、从精神品质延及于物质品质——这些用法与那种高尚的用法一起流行,这些熟悉的意义都是褒扬性的,它们的并存使得这个词语的价值意识得以存活,正是这种价值意识在一开始选择了这样一个定性的名字来表示在一切对象中最广阔、在某种意义上最遥远的对象。

但是,宇宙并不只是最广阔的一个对象,它被认为是秩序的最完美的样本,同时也是具体事物中一切秩序的原因,具体事物中的秩序只是在一定程度上近似于整体的秩序。再则,由于秩序的可感觉方面是美,它的内在原则是理性,因此整体作为最完美的秩序必须在最高程度上既美又理性。确实,这个以“宇宙”(cosmos)命名的确定界限的宇宙被当作一个神圣的实体,常常被人直接称呼为一个神(god),甚至于称为上帝(*the God*)。这样一来,它当然不只是按“物理”这一术语所理解的那个物理体系。由于自然的化育生命的能量显示了灵魂的存在,天体运动的永恒规律与和谐显示了一个掌管一切的心灵在活动,因此这个世界必须被看作是一个有生命活力、有智力的、甚至于是有智慧的整体。柏拉图虽然没有把宇宙视为最高存在本身,但他已经把它称为最高级的可感觉的存在、“一个神”、“确确实实是一个有灵魂与理智的活的创造物”。¹它比人类高级,而人类在这个世界中甚至也算不上是最好

243 的事物:天体比人类更好,在质料上以及在推动它们运行的智力之纯净

1 *Timaeus* 30B; 34A。我们在此给出柏拉图的一些论证。“〔创造主〕是善的,在这个善里面不会产生任何对物质的妒忌。由于没有妒忌,他愿意万物尽可能地像他自己……希望万物都是善的,以至于没有任何不完美之物,于是神掌管了一切可见之物……把它们从混乱带向秩序,因为他认为秩序无论在哪方面都更好……他发现……任何没有智力的作品都不可能比有智力的作品好……而且,智力不可能存在于任何没有灵魂的事物之上。基于这样的思考,当他构造宇宙的时候,他在灵魂之中塑造了理智,在肉体之中塑造了灵魂,其目的是要让他所完成的作品在本质上尽善尽美。这就是我们必须说的……由于神意,这个世界确实成为一个活的创造物,有灵魂与理智”(Cosmology 29D-30C)。读者将会注意到,创世的描述中所作的这种推理在这里适用于宇宙,其实也毫无疑问地适用于人。

性与稳定性上都比人类优越。¹

斯多亚学派的一元论也导致了宇宙与神之间的完全等同。西塞罗(Cicero)在他所著的《论神性》(*The Nature of the Gods*)第二卷中,优美地表达了可见宇宙的这种神学地位。他的论证结合了源自于斯多亚思想的一些要素,极富启发性,因此我们在此几乎全文引用,中间插入一些标题以显示其中主要的逻辑阶段。

(一般性论述)

有一种力量〔热〕聚集并支持着宇宙,而且它拥有感性与理性。因为凡是不独立、不单纯、与其他事物结合并联系在一起的事物,在里面必定有某种主宰力量。这种主宰力量在人里面就是心灵,在动物里面就是某种类似于心灵的东西〔感觉〕,欲望就是从中产生出来的……在每一类的事物中,没有什么东西能比或应该比它里面的这种主宰力量更完美。因此,自然作为一个整体,它的主宰力量寓居于其中的那元素必定是万物之中最好的,也最有资格享有万物之上的能力与统治权。我们看到在宇宙的某些部分——宇宙中没有任何东西不是整体的一个部分——其中寓有感性与理性,因此宇宙的主宰力量寓于其中的那个部分也必然具有这些品质——只是有更大程度的敏锐与规模而已。因此,宇宙必然也是有智慧的,因为那渗透并包含万物的质料,其完美必然是超越于理性的。这就意味着神与宇宙是同一的,世上一切生命必定被包含在神的存在之中……

(A. 具体论证:感性与灵魂)

我们看见人类与野兽因这种热而有生气,受热的作用而运动和有感觉,那么,说宇宙乃是没有感觉的,这就是荒谬的。宇宙是

1 “要是认为政治的艺术,或者实践的智慧是最好的知识,这样想的话就奇怪了,因为人并不是这个世界中最好的事物……但是要是认为人是动物之中最好的,这样的论证也没有什么区别;因为还有另外一些事物在它们的本性上甚至于比人更神圣,最明显的例子就是构成了诸天的天体”(Aristotle *Eth. Nic.* VI. 7. 1141 a 21f.; 33f.)。

受一种完整、自然、纯粹、并且是至为敏锐与富有活力的热所推动的……由于这种热不是由一种外在的冲动移动的，而是自发的〔也由于按照柏拉图的说法，自我运动只属于灵魂〕，因此结论是：宇宙是活的。

(B. 智力)

宇宙是有智力的，只要想一下宇宙〔作为整体〕必然比任何具体的实体更优越，这一点也就很显然了。因为，我们身体的每一个独立的组成部分必然不如我们自身有价值，同样，宇宙的整体也必然比它的任何部分更有价值。如果真是这样，那么宇宙就必然是有智力的；¹要是它没有智力，那么，享有理性的人作为宇宙的一部分，将会比整个宇宙有更高的价值。

(C. 智慧)

而且，如果我们从一开始的与最初的存在物开始，进入到最后的、完美的存在物，那我们不可避免地会到达诸神的等级……〔这个过程从植物、动物上升到人。〕……但是第四个、也就是最高的那个等级是那样一些存在物，它们生来自然就是善的、智慧的，权利与永恒理性从一开始就是内在于它们的，这种品质只能认为是超人类的，只能归属于神，也就是说只能归于宇宙，最完美、最绝对的理性必然寓居于其中。

而且，不可否认的是，每一个有秩序的整体都有一个状态代表它的终极完美。在葡萄与牛的例子中，我们可以看到自然如何不顾各种暴力的阻挠，追求自己的通往完成的道路。……那么，自然作为一个更高程度上的整体，其中也必然有某种东西促使它完成并且达到完美。有许多外在的环境会阻碍其他存在物的完美，但是没有任何事物能阻碍普遍的自然达到完美，因为她自己就包容并内含了一切具体的自然物。因此，必须会有第四个、也就是最高的一个等级，没有外在的力量能够妨碍它；而普遍的自然也正是处

1 原文为 Sapiens，在其他地方译为“智慧”(wise)，在这个论证的具体阶段则代表一般意义上的“智力”(intelligent)。

在这个等级上。

(从整个论证得出的结论)

由于她是这样地超越于其他一切事物,没有任何事物能阻碍她,因此宇宙必然是有智力的,甚至是智慧的。要是我们否认包容万物的自然是最为完美的,要是承认了这一点而又否认它首先是活的、其次是有理性能思考的、其三是智慧的,那么还有什么能比这更愚蠢的呢?还有别的什么东西能是最完美的呢?如果它像植物或野兽,那么,它就必须被当作是最低级的而不是最高级的存在了。再则,如果它是理性的,却不是在一开始就是理性的,那么宇宙的状态就会劣于人的状态;因为人能够变得有智慧,但是如果宇宙在过去的无数年代中没有智慧,那它当然将永远达不到智慧,从而将逊色于人。由于这是荒谬的[!],因此我们不得不认为宇宙在一开始就既是智慧的又是神。除了宇宙之外,没有任何其他事物能够毫无亏缺,没有任何其他事物能在所有具体事物与部分之中却又合适、完美与完善。

245

(人的地位)

克里西普(Chrysippus)敏锐地观察到,正如防御品是为了防御者存在,鞘是为了剑而存在那样,除了宇宙之外,每一样事物都是为了某个别的事物而存在的……[植物是为了动物而存在,动物是为了人的利益而存在]。然而,人生下来是为了沉思并模仿宇宙;他远非完美,但他却是完美的一小部分。¹

关于人存在于万物之体系中的目的,结论部分的陈述具有至为深刻的意义。它建立了宇宙论与伦理学之间、以及宇宙的神圣化与人类之完美理想之间的联系:人在理论上的任务是要沉思宇宙,在实践上的任务是模仿宇宙,后一种任务在一个更充分的陈述中得到解释:“在行

1 Cicero, *De Natura Deorum*, II. 11 - 14. 这里的翻译部分地基于波蒂特(H. M. Poteat)的英译本(University of Chicago Press, 1950)。我把某些特别能揭示对照之目的话或句子以楷体表示。

为中模仿诸天的秩序,并终生不渝”(Cicero, *Cato Major* XXI.77)。可见的诸天(而不是在信仰的属灵意义上的“天”)提供了人类存在的范式,对于基督徒读者而言,这种提醒并没有不合时宜。再也想象不出与诺斯替态度之间更鲜明的对照了。让我们重述一下西塞罗所强调的几个要点:这个世界就是一切,没有任何东西与之并列;它是完美,没有任何东西与它同等完美;它作为它的部分的整体是完美,这些部分也在各种程度上享有这种完美;作为一个整体它是有灵魂的、有智力的、有智慧的,这些属性也一定程度地展现在它的某些部分之中;它的智慧的迹象是整体所具有的完美秩序(尤其是天体运行的永恒和谐);部分必然不如整体完美:这也同样适用于人,人尽管享有灵魂与心灵的最高宇宙属性,但也不是完美的存在物,他的智慧不是出于本性,他只不过是潜在地有智慧的,而宇宙的智力则永恒地处于智慧的状态之中;但是人在享有自然天赋之外,作为神圣宇宙之完美中的一个部分还具有完善自身的能力,通过在理解中沉思、在行为中模仿,它可以把自己的存在融合于整体的存在之中。

对于宇宙的崇敬,也是对于人作为其中之一部分的那个整体的崇敬。人要在一生的行为中保持与宇宙之适当关系,其中的一个方面就是要承认并服从自己作为一个部分的这种地位。这是基于更大的整体来解释他的存在,这个更大整体的完美在于它的所有部分的整合。在这个意义上,人的宇宙虔敬乃是让他自己的存在臣服于比他更完美者以及万善之源的要求。¹但同时,人不只是与其他部分相像的一个部分,而是一个拥有心灵的部分,与整体的统治原则有共同性。因此,人与宇

1 这个立场的经典陈述可以在柏拉图的《法律篇》(*Laws*)找到:“宇宙的统治者布局万物,是为了整体的完美与长存,每一个部分都有与之相应的行动与情感。在这一切之上,直至它们中最后的部分,都有主管获得任命来加以掌持,这些主管无限准确地实现了它们的完美。宇宙的这些部分当中有一个部分就是你们自己,不幸运的人,尽管渺小,却也有助于整体;你们似乎没有意识到这个造物以及其他造物都是为了整体而存在,是为了整体的生命蒙福;你们受造是为了整体,而不是整体为了你们而存在。因为每个医生与有技术的艺术家所做的一切事都是为了整体,把他的努力指向共同的善,为了整体而执行局部,而不是为了局部而作整体。你们感到懊恼,因为你们不知道对你们最好的如何发生在你们与宇宙上面,只要造物共同体的律法许可”(Laws X.903 B-D)。

宙之适当关系的另一个方面就是要使自己的存在变得充分,作为一个部分把自己限制在整体的本质上,通过理解与行动在自己的存在中再现整体的本质。这种理解是通过理性达到的一种理性,是通过人类理性达到的宇宙理性,即通过模仿而相像:通过达到这种认识关系,人类理性融入到与之相类似的整体理性之中,从而超越仅作为一个部分的地位。¹在基于理性基础之上的平静而有秩序的道德生活之中,宇宙同样也在实践上“被模仿”,从而整体再一次作为一个样本而被部分吸收。

我们在这场大戏剧中是观众,也是演员,而只有当我们作为观众有更广阔的视野,看到我们自身的行为时,我们才能成功地作好演员,并使我们自己幸福。

自然确乎没有让我们的存在注定低贱而卑微,而是把我们引入生命与宇宙,就好像进入到大聚会的节日,²让我们成为他们争夺胜利奖品之竞赛的观众,也让我们自己成为与他们竞争的不懈的竞争者……[如果有人能够从高处看这个世界,并且看到里面的丰富的美丽]他不久就会懂得我们生来是为了什么。³

2. 宇宙虔敬作为一种隐退的立场

这个观念是如此庄严而富有启发性,我们不能不看到它其实是代表了一种隐退的立场,因为它的呼吁是面向那些不再作为任何事物之一部分,而只作为宇宙之一部分的人的。在古典思想中,部分与整体之关系是很根本性的,人与宇宙的关系是部分与整体关系的一个特例。哲学与政治科学曾经一再地重新讨论部分与整体之关系的问题,最后

1 根据伪亚里士多德的文章《论宇宙》(*On the Cosmos*) (由一个不知名的作者于第一世纪写成),这正是对哲学之任务的定义:在对一切的沉思之中,哲学“认识到与它相近的东西,并以神圣之眼看到神圣”(Ch. 1. 391 a 14)。与西塞罗的论断相结合,“人生来是为了沉思一切”,这意味着:人一生下来是为了成为哲学家!这部著作我们后面将会再提到,是在古典后期宇宙虔敬之写作中最高贵的一份文献。

2 就像是奥林匹克运动会。

3 《论高尚》(*On the Sublime*, 公元第一世纪作品), 25.2。

248 的分析就把这个问题的讨论回溯到了古代本体论的最根本问题,就是多与一之间的关系问题。根据古典学说,整体是优先于部分的,是优越于部分的,部分是为了整体而存在的,部分的原因在于整体,部分之存在的意义也在于整体。这种整体的一个活生生的例子就是古典的城邦(polis),它的公民分有这个整体,意识到自己是这个整体的一个部分而能够承认它的优先地位,尽管他们是易逝的、变化的,但他们不仅依赖整体而存在,而且也以他们的存在而维持整体的存在:正如整体的状态会影响部分的存在及其完美那样,他们的行为也会影响整体的存在及其完美。这样,这个整体首先是让个人的生活成为可能,然后是让个人的好的生活成为可能,它同时也要交托给个人照料,它的最高成就在于超越个人,并且比个人长久。

这种以社会政治术语对整体之优先性所作的辩护性补充——即部分在整体之中的重要性以及自我实现功能——在古典晚期的社会状态中消失了。城邦先是被继承者王国的君主政体合并,最后则并入到了罗马帝国之中,从而剥夺了城邦知识阶层的建构功能。但是,这个本体论原则还是得以继续在具体处境中生存下来。斯多亚学派的泛神论,以及后亚里士多德思想的物理神学,以个人与宇宙这个更大的活的整体之间的关系来取代公民与城邦之间的关系。通过这种参照对象的转变,古典的整体与部分之关系的学说得以保存其力量,只是不再反映人的实践处境了。现在,宇宙被宣称为是伟大的“诸神与人的城邦”,¹成为宇宙的公民,即宇宙城邦公民,现在被认为是本来独立的个人确定其人生道路的一个目标。他被要求以宇宙的目标为自己的目标,也就是要把他自己与那目标直接合一,穿过一切中介,把他自己内在的自我——他的逻各斯——与整体的逻各斯联系起来。

249 这种合一的实践向度在于他肯定并忠实地履行整体赋予他的职责,留在宇宙命运安排给他的那个地方与位置。智慧给予他内在的自由以承受这些任务,给予他镇定以面对执行任务过程中所遇到的命运变幻,但是他们自己并不确定或改变任务。“作自己的本分”——这

1 《论宇宙》这篇文章在阐述宇宙与一个国家共同体之间的比较时用了君主国作模型,而不是以共和国作模型,这是很有特色的:见本书第六章对波斯王之统治以及与之相平行的宇宙中神圣统治的详细讨论。

个斯多亚派伦理学如此注重的说法——在不知不觉中透露出了这种建造中的虚构因素。所扮演的一个角色取代了真正要履行的功能。舞台上演员的行为“好像”是在作自己的选择,他们的行为“好像”是很要紧的。而实际上真正要紧的只是好好地演,而不要胡乱地演,但对于结果并没有真正的相关性。演员们勇敢地表演着,他们是自己的观众。

“作自己的本分”,这句话是一种虚张的勇气,其中隐藏着更深的听天由命态度,认为只需要有一个态度上的转变,以相当不同的视野来观看这个伟大的景观。这个整体真的在意我所属的部分,而这个部分真的和它有关吗?斯多亚派通过把黑玛门尼(heimarmene)与普鲁娜娅(pronoia,即“神意”)等同起来,把宇宙命运与天意等同起来,从而断言整体真的在部分之中即在我之中,在意并关心它自己。我所作的本分,真的对整体有用,会对整体造成影响吗?斯多亚派通过宇宙与城邦之间的类比,断言这是有影响的。但是,这种对比却露出了论证之中的薄弱之处,因为与城邦的情况不同,没有什么事例能说明我与宇宙体系之间的相关性,宇宙体系是完全在我的控制范围之外的,我在其中的本分就缩减为一种在城邦中并不存在的消极、被动态度。

诚然,这种勉强的热忱使人与整体之融合得以维持,通过他对它的所谓亲近,成为保持人的尊严、并为积极道德提供支持的手段。这种热忱超过了以往由公民美德的理想所激起的那种热情,代表了知识分子的英雄主义努力,要把那种理想所具有的维持生命的力量带进那根本上已经变化了的处境之中。但是,帝国的这些原子化了的新大众从未享有过那种高贵的德性传统,在他们被动地卷入的处境之中,他们也许会作出十分不同的反应:在这个处境之中,部分对于整体是无关紧要的,整体是异在于部分的。然而,关于秩序是神圣之物的观念,以及关于宇宙就是这样一种秩序的观念,在公共领域保持着普遍的有效性,代表了某种类似于知识分子宗教的东西。 250

3. 诺斯替主义的重新评价

诺斯替主义对古典立场的攻击,挑选了这个最重要的宇宙概念作为它的最极端的重新评价的对象。它反对我们描述的传统之全部力量,但这种反对私毫没有落实在“宇宙”这个名称上。诺斯替派保留了“宇宙”(cosmos)这个词作为世界的名字,从而保留了秩序的观念作为

他们所要贬低之对象的主要特征。确实,他们没有否认秩序是这个世界的属性(从理论上来说,宇宙悲观主义者可能会这样做),而是在不断地加以强调的过程中,把秩序从一种值得赞美的属性变成了一种可耻的属性。当我们在讨论命运的观念时,我们将会看到,秩序、规则、律法这些特征不仅还是留给了经过诺斯替主义重新解释的世界,甚至连它们的能量以及它们对人的影响也加强了——只有它们的灵性品质、它们的意义、它们的价值经历了彻底的改变。宇宙秩序的神圣性,几乎是通过夸大才转变成神的对立面的。在这里,秩序与律法也是“宇宙”(cosmos),只不过是一种冷酷的、敌意的秩序,是专制的、邪恶的律法,是没有意义、缺乏善的,异在于人的目的与人的内在本质,不是人与之交通与印证的对象。一个没有神圣内容的世界有它自己的秩序:一种没有神性的秩序。因此,对于这个世界的形而上的贬低就延伸到了“宇宙”这个观念。也就是说,秩序这个概念本身,以及它的那些在现已被贬低的物理宇宙概念中遭到歪曲的品质。以这种方式,“宇宙”这个词连同它的所有语意联想才得以为诺斯替派所用,在颠倒了其价值标志之后,就像曾经在希腊传统中那样,成为一个象征。

“宇宙”就这样在新出现的世界观中变成一个明显的否定性概念,由于比在希腊世界观中作肯定性概念时蕴含了更多的情绪,因而也许是更为强烈的否定性概念。这个否定性概念当然有一个新的肯定性概念与它抗衡,那就是超世俗的神。在西塞罗的那个段落中,我们看到,宇宙就是一切,没有什么东西与它并列,没有什么东西不是它的一个部分,而这个包含一切的整体就是神。这是斯多亚学派泛神论的特殊立场;但是亚里士多德派框架中自然与神圣的挪斯之间的关系,尽管后者不是自己内在于世界之中,却也在本质上导致同样的结果,把世界看成是神的显现;甚至于超验主义的普洛丁也完好地保留了这种关系。诺斯替派的神不仅仅是在世界之外的(extra-mundane)以及超乎世界之上的(supra-mundane),而且在其终极意义上是反世界的(contra-mundane)。宇宙与神之间高尚的统一体破裂了,两者分裂开来,其间裂开了一条永远不能完全愈合的鸿沟:神与世界、神与自然、精神与自然,都分离开来了,彼此疏远,甚至于彼此对抗。如果这两者之间是彼此疏离的,那么人与世界之间也是彼此疏离的,而在体验的角度看来这甚至可以说很可能是首要的事实。有一种基本的体验,就是人与他所

发现的自己暂居的世界之间有一道绝对的裂痕。希腊思想曾经是人归属于世界这个观念的伟大表达,并且通过那滋养爱的知识努力增强与一切自然中类似本质的亲密感:诺斯替思想的产生则是因为痛苦地发现人在宇宙中的孤独处境,以及人的存在与广大宇宙之间的极端相异性。这种二元论的情绪是整个诺斯替主义的根本态度,把极其多样化、系统化程度各不相同的表述都统一起来,这些表述都是这种态度在诺斯替仪式与信仰中的自我表达。正是在这种首要的二元论情绪的基础之上,在人们强烈地感受到的体验的基础之上,清晰的二元论教义才产生出来。

人与世界之间的二元性,是按照它的形而上的对应项也即世界与神之间的二元性来设想的。这种二元性不是互补的二元性,而是互相对立的二元性,是两个不可调和的极端之间的二元性,这一事实决定了诺斯替主义的末世论。诺斯替教义从各种不同的客观方面解释了这种二元性,或是说解释了处于这种二元性下面的感受。在神学方面,它认为神并不关心这个物理宇宙:真神绝对超越世界,并没有在这个世界中揭示自己乃至暗示自己,因此他是未知的,是完全的他者,不可能通过任何世俗的类比而得知。相应地,它在宇宙论方面认为这个世界不是神创造的,而是由某种次一级力量的造物创造的,这个次一级力量的低劣之处,在于歪曲了神,它的主要特征是主宰与权力。在人类学方面,它认为人的内在自我不是属于这个世界的一部分,不是德穆革的造物,也不在它的领域之中,这个内在自我处于这个世界之中是完全超越的,与所有宇宙形态的存在物格格不入,就像他的超世界的对应——那位世界之外的未知的神——那样。 252

这个新的词汇作为一种既定的语义事实反映了意义的大转变:“宇宙”及其衍生词“宇宙的”、“属于宇宙的”等,在诺斯替语言中皆成为贬义词,具有固定术语的力量。但是要注意的是,“宇宙”这个概念的否定性不只是意味着宇宙缺乏神圣的价值:它与“黑暗”、“死亡”、“无知”与“罪”等术语结合,显示自己具有与自己相反的品质。也就是说,与现代的情况不同,神从宇宙中退出,并不使后者成为一个中性的、纯粹的物理事实,与价值无关,而是使之成为一个分裂的能量,它自立于神的外面,这就暴露出了它脱离神的意向;而它的存在就是这种意向的具体化。因此,世界的黑暗不只是意味着它与神疏远,缺乏神的光明,而且

还意味着它是一种疏远神的力量。简言之,它最终所指的是一种精神的事实、而不仅仅是物理的事实,这就产生了一个吊诡的结论:诺斯替的“宇宙”与斯多亚派的“宇宙”一样,都是神学的概念。据此,这个世界有它自己的精神,即它的神——这个世界的君王。但是,它已经不再是希腊人所谓的一切(the All):它受到了那个本质上是非世界的、否定世界中之一切者的限制与超越。对于诺斯替的虔敬而言,真神主要是以这种对照来定义的。正如这个世界疏远神那样,神也疏远这个世界,从这个世界脱离出来。神作为对世界的否定,他对内在于这个世界的执著与价值具有虚无化的功能。但是,这个世界在虚无化的曝光之下仍然是真实的。换言之,真正的神性从这个世界中消失并没有剥夺这个世界的实在性,使之成为一个纯粹的阴影或幻觉(某些印度教的神秘主义学说就是这样的)。在严肃的神学意义上,斯多亚学派的“宇宙”是爱、崇敬与信赖的对象;在同样严肃的意义上,诺斯替主义的“宇宙”却是憎恨、轻蔑与惧怕的对象。在此我们再次提一下“秩序”这个观念的功能。正如已经说过的那样,诺斯替派眼中的宇宙,尽管没有希腊“宇宙”的那种可敬,但仍然是一个“宇宙”,是一个秩序,但是这种秩序具有复仇性。现在“秩序”这个称呼有了一种新的可怕的着重点,在于它的可畏与不可敬、麻烦与叛逆:秩序因此与人的抱负格格不入。自然的瑕疵不在于它缺乏任何秩序,而是在于它的秩序太完善,无所不在。德穆革的造物远非混沌,而是一个受律法统治的无所不包的体系。这个宇宙的律法,以前被视为理性的表达,这个理性可以在认识中与人的理性相通,并在行为的塑造中得以实现,现在却只有它阻碍人的自由的压迫性的那一面为人所见。斯多亚学派的宇宙逻各斯被黑玛门尼,即压迫性的宇宙命运取代。关于这个特殊的特征,我们不久就会更多地谈到。作为一个普遍原则,这个秩序的广袤、能量与完美再也不能唤起沉思与模仿,而只能唤起逃避与反抗。

4. 希腊的反应

在古代人看来,这不只是一个稀奇的观点,而且是显然的亵渎,只要仔细地看一下就知道这是那些惟有极其不敬神、不虔诚的人才会有亵渎神灵的态度。普洛丁反诺斯替派的文章(*Enn.* II. 9)就是这种

反应的一个很有说服力的见证。甚至它的标题也宣称它是对诋毁世界者的驳斥,全文弥漫着古代宇宙虔敬者对于这类愚蠢而傲慢的学说的怒气。

他们否认这个造物与这个大地,伪称有一个新的大地为他们而造,他们将离开这个世界到那里去(Ch. 5)。他们指责这个一切(this All)……诽谤它的统治者,把德穆革与灵魂等同起来,并把具体灵魂所拥有的那些情感也归在他的身上(Ch. 6)。要是他们有这样的风度能够接受教诲的话,我们就要教他们关于这一切事物的性质,让他们停止对这些本应受到尊敬的事物的无聊诋毁(Ch. 8)。这个宇宙也是来自于神,并向往神(Ch. 9)。那指责宇宙自然的人不知道他自己在干什么,也不知道他的放肆会把他带到何种境地(Ch. 13)。而且,人不是通过鄙视宇宙以及它所包含的神与其中美丽的事物才能变好的……否认天意渗透在这个世界以及万物之中,怎么可能做到虔敬呢?……这批如此无来由地傲慢的人,其中有谁能够像一切(the All)这样井然有序而有智慧呢?(Ch. 16)

254

初兴的教会也提出了类似的抗议,尽管基督教自己也有反宇宙的倾向,但在面对过度地反宇宙的二元论时也算得上是古典的传人。它们不是以希腊人的神内在于宇宙的观念来作论证,而是以《圣经》关于创世的教义以及神统治世界的教义为论据来反对诺斯替主义关于神与世界之间的反题。在这里,对于世界的贬损也被视为亵渎而遭到拒斥:“说这个世界是堕落与无知的产物,这是最大的亵渎”(Iren. *Adv. Haer.* II. 3. 2)。最坏的挑战来自于马克安对于创造主及其作品的无情蔑视,德尔图良的著作中罗列了一些最令他恼火的名言(见本书第 131 页)。马克安用于反对世界的讥讽腔调,甚至在诺斯替文献当中也是绝无仅有的。但是,只有在这个时代才有可能如此叛逆、轻蔑地论说这个世界。在这个时代之前与之后,人与这个世界之间、生命与他的生殖者之间都未曾裂开过这样的鸿沟,这样一种在宇宙中的孤独感、被抛弃感、以及自我的超验的优越感都从未占据人们的意识。

二 命运与星宿

对于诺斯替派而言,宇宙最明白地揭示了其特征的那个方面乃是黑玛门尼,就是普遍的命运。这个黑玛门尼是由诸行星或总体上的星宿来施行的,它们是宇宙的无情的并且敌意的律法的代表。“宇宙”(cosmos)这一术语在情感内容上的变化,再没有比在对以往可见世界中最神圣的部分即诸天体的贬低中得到更好的象征了。布满了星星的天空,从柏拉图到斯多亚学派都是理性在宇宙等级体系中最纯粹的体现,是可理解的范式,因而是可感觉世界的神圣方面,但是现在这个天空却以异在的能量与必然性的逼人的目光凝视着人们。它的统治是专制的,而不是天意。星空被剥夺了迄今为止一切星宿崇拜所赋予它的那种可敬感,但它仍然拥有它曾获得的显要的、代表性的地位,成为高耸的宇宙中一切令人恐惧的东西的象征。在这个不再引起人们的敬拜与依赖的冷漠无情的天空下面,人逐步意识到了他自己的极度的孤独,意识到自己并不是这个封闭体系的一部分,而是无法解释地被置于并暴露于其中。

1. 古代世界星宿崇拜的形式

让我们再来思考这一发展在古代宗教与宇宙论背景中意味着什么。出于一种最自然的、普遍起作用的原因,诸天及主要天体的神圣化是一切古代宗教(除犹太教而外)中的要素。天是光的寓所,它的最伟大的恒星是温暖的源泉,滋养地上的一切生命;它的运动造成了主宰地上存在之节律的季节更替;它的伟大、美丽与遥远的景象本身自有一种威严;它是不朽而纯洁的;在可见的形式中结合了高尚、无限与律法——因此天自然而然成了一切比阴府力量之崇拜更高级的崇拜之对象。亚里士多德甚至于宣称布满星星的天空是宗教的两大起源之一(另一个起源是梦;fr. 14, Cicero *Nat. deor.* II. 37. 95);《论宇宙》(*On the Cosmos*)的作者则引证了人类的见证(Ch. 6):我们岂不是在一切的祈祷之中都举手向天吗?

太阳一神教 在天空崇拜的最初形式中,太阳、月亮占据了显要的位置,其他天体,尤其是其余五颗行星以及黄道的十二宫,担任了各种

不同的角色。由此一开始就出现了一个等级体系,其中的一个发展路线是太阳的显著地位日益重要。在特定情况下,这会导致一种太阳一神教或泛神论,在阿孟霍特普四世(Amenhotep IV)¹的太阳宗教中已经得到了短暂的实现,在罗马帝国的时代则以叙利亚太阳宗教的形式崛起,在一段时间里甚至于成为恺撒的某种类似于国家宗教的东西。 256

占星学的多元论 星宿崇拜的另一条发展路线以晚期巴比伦宗教为代表,这是古典时期最有名的星宿崇拜。自从巴比伦的君主制倾颓之后,教士阶层的思辨不再需要天上的君主制作政治体系的神学保障,原来的天上众能量的等级制度奇特地消失了,然而其中的多元性仍然得到了保存:太阳与月亮被视为平等于其余的行星;更古老的巴比伦万神殿中的主要神祇失去了它们具体的人格特征,被赋予明确界定的因果功能,这些功能其实就等同于七颗行星的功能,因此七颗行星成了宇宙中仅存的能量。与这种非人格化相关,他们的运行之律法与可计算的规律性的层面进一步突显出来。科学的天文学在巴比伦有悠久的历史,以其声望与全部知识加入了这一宗教过程,由此产生了关于一批固定的非人格能量成员之间相互作用的概念,它们一起构成了一个规则体系,一切事变均从属于它。这个宇宙规则的体系在人类知识的体系中也有它的对应。换言之,宗教成了占星学。

从亚历山大大帝之后的继承者王国时代起,巴比伦的占星学宗教向西方强而有力地推进。在希腊文化的每个地方,尤其是埃及,占星学的观念与实践都产生了更大的影响力,他们提供了诺斯替派的黑玛门尼观念的框架,只是没有提供其最终的内容。这里描述的过程具有极其普遍的重要性。世界被看作是多种宇宙能量的必然结果,这是人类历史上第一次;这些能量只是由于他们既有的品质以及他们的运动规则,非自发地相互影响并一起决定了事物的进程,直至决定了地上的最具体事件。在这儿,理论的抽象已经远远离开了原初星宿自然宗教的直觉。天上能量的效力,或是在经验中或是在神秘的想象中,本来很容 257

1 阿孟霍特普四世(Amenhotep IV,公元前1352—前1336),埃及国王,宗教改革家,立阿顿(Aton,或作Aten)为国家之神。——译注

易与它们的可见属性联系起来,现在却让位于命运体系中的明确功能。在这个体系中,原来的对象不再涉及它们的可感觉特征,而只是被看作是它们强加的普遍律法的象征。比如,太阳不再是具体经验到的、自然宗教中的太阳,即施与光明、热量、生命、成长、灼热、瘟疫与死亡的神,也即带着胜利冲出黑夜、与寒冬战斗、更新自然的神:现在它只是互相合作的众能量成员之一,几乎是一整套可计算的因子之中的一个密码。现在要紧的只是它的密码的价值,而不是它的本来的现象性的品质。

随着自然品质的消失,对星宿众神的贬义的重新估价本来可能遇到的最大障碍也随之消失了。作为抽象命运的单纯代表,与直接的天体景观相分离,这个体系可以很随意地融合到相反的世界观之中。事实上,占星学的世界观已经变得模棱两可了,在某种程度上,服从于严酷命运的宿命论意识,以及对使人不幸者的消极服从,两者都有利于诺斯替派在对待这个世界的总体态度上的革命。但是占星学本身并不是革命性的。有一种新的积极的评价原则需要出现,把具体的新的意义填充到价值空虚的星宿象征形式之中,并使它们服从于一种超越于宇宙的观点的表达。诺斯替主义确实通过超越宇宙体系而做到了这一点,并且从这种超越出发来回顾宇宙体系。

哲学性的星宿宗教 最后我们要提到古代星宿崇拜的第三种发展:希腊哲学中对星宿的评价。在这里,星宿之所以成为人们敬拜的对象,这与在自然宗教中的情况不同,是因为天体有维持生命的具体作用;这与在占星学中的情况也不同,是因为它们在人的命运中所起的作用;它们之所以令人尊敬乃是因为它们自身的范式性存在。它们的质料的纯净、它们的圆形运动的完美、它们遵行自己的律法毫无阻碍的运动、它们的存在不朽、它们的轨迹永不变异——所有这些属性使它们在希腊哲学的意义上成为“神圣”,这个词在这里是一个非人格性的谓项用于修饰由于拥有了这些品质而使其存在显得卓越的对象。在这些品质之中,存在的永恒不变与生命的不朽是首要的。因此,星宿之所以神圣,主要不是因为它们的作用,而是因为它们凭内在属性在事物的等级体系中所占据的地位。正是秩序、永恒、和谐的属性构成了一切(the All)在总体上的“宇宙的”特征:而星宿们最纯粹、最完整地表现出了这

种特征。¹因此,在人看来,众星宿克服了一切地上过程的限制与缺陷,它们是这样一个秩序、永恒、和谐之宇宙的令人信服的彰显,是宇宙之神圣性的可见的证据,它们的奇观使旁观者确信那些在下界显得模糊的东西。²超乎这种典范的意义而外,它们的完美也是整体得以延续的真正保证,即宇宙运动以及生命之永恒性的确据。³因此,它们是希腊人对这个世界持肯定态度所能设想的最强而有力的依据。

在这种哲学性的星宿宗教中,以相互和谐的运动构成了这个体系,并维持着宇宙的运转的,就是最外层的恒星层围绕的七颗行星——更确切地说,是它们所处的七个层面。它们按照律法运行,或者也同样可以说是按照理性运行,因为它们的律法的可理解性(intelligibility)暗示了它们的活动之中的智力。⁴可理解性的程度是基于内在理性的,它是存在之等级的尺度;根据我们刚才提到的参考资料,可理解性也是寓于客体自身之中的智力的尺度。(按照现代的观点,可理解性只是认识主体之智力的尺度。)因此,依靠数学理性来理解星宿运行的理性,正是人的智力与神圣智力之间的交流契合。

1 参 *De mundo*, Ch. 5, 379 a 8f.:“个体事物中有哪一样可以与太阳月亮在它们的天体运转中所展现的秩序相比?它们以极其准确的尺度从永恒走向永恒。又有哪一样事物能够达到这可靠的规律,就是霍莉(Horae,时序女神,司四季和时辰,以及正义与秩序)所观察到的美丽者、万物之生育者的规律,它们以既定的秩序带来白天与黑夜、夏天与冬天,使诸月份与诸年份完满?确实,宇宙(在这里指诸天体)的伟大是超过万物的、其运行是至为快速的、其光明是至为辉煌的,它的能量永不过时,永远也不会消失。”

2 *De mundo*, Ch. 6, 379 b 27f.:“最靠近神的天体享有他的大部分能量,其次是它下面的天体,这样等而下之直到我们所居住的区域。因此,地球与地上的事物由于离神的影响力最远,因而显得不稳定、支离破碎,并充满了混乱。”这个版本的论证是与《论世界》的一神论相适应的,它把神置于天体之上(就像亚里士多德把心灵置于天体之上那样);在陈述上稍加修改,这一论证同样为斯多亚学派的泛神论所采用。

3 参 Aristotle, *Metaphysics* IX, 8, 1050 b 23f.:“太阳与众恒星以及整个天是永远活动的,不用害怕它们在某个时候静止下来,就像某些自然哲学家所担心的那样。他们在这种活动中也是不会厌倦的;因为运动对于它们来说,并不像对于会腐朽的事物那样与对立面的潜能相联系,因而持续运动会显得吃力,那是由于物质与潜能造成的,而非现实造成的。”

4 参 Plato, *Laws* X. 898 c:“……如果断言天体所携带的不是最完美的灵魂,而是另外的灵魂,那将是不虔敬的”(tr. Jowett)。这个观念得到了亚里士多德的阐发。

毕达哥拉斯学派在星宿秩序中发现了音乐和谐的比例,并据此称这个正在运行的天体系统为“哈摩尼”(harmonia),也就是把它配合成一个统一的整体。由此他们创造了希腊宇宙崇拜中最为迷人的象征:从听不见的“天体音乐”中发出来的“和谐”,乃是不能违反的秩序的理想化表达,这个秩序就是占星学在自己的背景中不太乐观地加以强调的秩序。¹斯多亚哲学努力把当时的占星学提出的命运观念与希腊的和谐观结合起来:对于斯多亚学派而言,黑玛门尼是和谐的实践方面,即它影响地上处境及其短暂存在物的行动。由于星宿的运动是由宇宙逻各斯驱动的,并且这个逻各斯在世界过程中作为天意(pronoia)起作用,这表明整个黑玛门尼的一元论体系本身就是天意,也就是说,命运与神圣的天意是同一的。因此,对这个命运的领悟与随遇而安被解释为智慧者之一切过人之处的原因,智慧者承受个人命运中的不幸,这乃是部分为了整体之和谐而付出的代价。

260 然而,这样的整体其存在是终极性的,在这个目的论的框架之中并没有进一步可追问的、自我证明的目标:它的组成部分是为了这个宇宙而存在,正如肢体是为了整个有机体而存在那样。人就是这样的—一个肢体,他受他的理性的召唤有意识地融入到整体之中;但是他绝不是存在物的最高形态,他不是自然的目的,宇宙并不是为他而存在。

自浦塞东(西塞罗的哲学老师之一,公元前二至一世纪)的时代以来,理智向星宿层面的上升渲染了一种宗教狂热的色彩,这透露出了东方的影响,有时候表现出神秘地逃避地上之苦难处境的特征。一种星宿神秘主义发展在拱廊之中,但并没有冲破宇宙—神论的边界。

2. 诺斯替主义的重新评价

诺斯替的二元论作为一种新的意义原则临到这一整套星宿崇拜之上,吸收能用于其目的的那些因素,让它们接受彻底的重新解释。巴比伦宗教去除人格化之后所留下来的占星学框架为诺斯替派所用,并被转移到了一个新的价值背景之中。作为普遍的宇宙律法的象征,星宿

1 “它们一起在和谐地歌唱,以它们的有节奏的舞步绕着天运转,统一在一个由—(神)导致的和谐之中,它们的结果是—(宇宙):正是这个和谐使得一切(the All)有资格被称为秩序,而不是称为混乱。”(*De mundo*, Ch. 6. 399 a 12f.)

客体的王国变得非常形式化,以至于可以随意地填入性质非常不同的内容。这种内容,最终可以是以基本神学品质来构想的世界的功能。诺斯替二元论就这样借用了它所发现的行星的作用,也即严酷的宇宙统治,鉴于它们所起的这种作用,让它们成为以这个世界为代表的一切反神圣事物的极端表达。这一切都依赖于传统材料,其间没有发展,只是在星宿宗教的立场与诺斯替关于星宿统治的观念之间拉开了一条彻底的裂痕。宇宙统治的无可逃避的律法,尽管混合了占星学宿命论中的崇拜与敬畏感,仍然曾经使得星宿成为最高的神祇,但是现在它却激起了一种新的反宇宙之自由意识的猛烈反抗,这种新意识把它们整个地搬到了敌对的一方。无论是出于何种理由,对于这种“秩序”的体验已经从值得敬拜转向令人恐惧。它的统治的必然性包容一切,成为施行这种统治的诸能量的耻辱。这种新的二元论,用它的低级与高级的各个层次把整个宇宙“包容”起来,并把它作为一个整体转置到两个极端中的一端。传统宇宙论中的球形构造得到了保留,但是以前它是把神包含在自身之内的,而现在它却将自己封闭起来,无可挽回地把神留在它的外面。以往天体代表了宇宙最纯净的神性,而现在它们却最有效地把宇宙与神分离开来。他们把这个受造的世界封闭起来,使之成为那些陷入到这个体系之中的神圣颗粒的监牢。 261

我们能够想象诺斯替主义者在仰望星空时的感受。它的光辉在他们看来是何等的邪恶,它的广袤无垠与刻板不变的轨迹是何等可怕,它的沉默无声是多么残酷!天体的音乐再也听不到了,对于天体完美形式的敬慕之情让位于对这种旨在束缚人的极度完美的恐惧。早期人们在仰望宇宙中更高之处时所产生的虔诚的惊叹,现在却成了一种压抑感,铁一般的天穹把人封锁在这个远离彼岸之故乡的地方。但正是这个“彼岸”才真正修正了物理宇宙以及人在其中之位置的新观念。没有了彼岸,那我们就没有别的,惟有对世界的毫无盼望的悲观主义。它的超越性的存在把这个封闭的宇宙限制在仅作为实在之一部分的地位上,从而成为一种可以从其中逃出去的所在。神的王国始于宇宙的尽头,也就是第八层。整个诺斯替的世界观既不是悲观主义的,也不是乐观主义的,而是末世论的:如果这个世界是坏的,那么就有处于世界之外的神的善;如果这个世界是一个监牢,那么还存在另外一个世界;如果人是这个世界的囚徒,那么就会有脱离这个世界的拯救以及一个拯

救的能量。正是在这个拯救论的张力中,在世界与神的对立之中,诺斯替的宇宙呈现出了它的宗教品质。

262 我们在前几章中已经看到,在这个对立之中,宇宙能量经历了一种新神话的拟人化。可怕的人物阿其翁与纯粹抽象的宇宙必然性的象征相距甚远:前者是任性的、反神明的人物,施行他们的统治纯出于自私的目的与情感。就这样,在希腊化思辨经历了哲学与占星学的抽象之后,星宿神祇在神话想象中又获得了一种新的具体性——不是返回而是更远地离开了早期神话的“出乎自然的”见解。这只是希腊化环境之中诺斯替主义作为一种新的神话创造的源泉这一事实的一个事例而已。但必须注意到的是,尽管有某些真正“第一次”的创造,但这种新神话其实是“第二次”的创造,它取代了一种更古老的神话传统,在一整套经过有意识地重新解释的遗产要素之中构造出它自己的新客体系统。在这个意义上,所赋予星宿能量的显赫地位不是原来的地位,诺斯替派的神话创造者把它们以前拥有的角色转变成了新价值体系要求的功能。它们的显赫地位是否定性的,其否定性的程度等同于它们以前所曾具有之地位的肯定性的程度。

3. 希腊的反应;人与星宿的兄弟关系

普洛丁再次见证了希腊虔敬对贬损星宿世界的抵制;我们再次遇见那种反对贬低宇宙的愤怒腔调。

他们应当停止那些声称可怕的事发生在宇宙的天体之中的恐怖故事,那些天体其实是一切有益之事物的赐予者。它们之中有什么可怕的东西可以被他们用来吓唬那些在理性上没有经验,并且从未听到过得自于教育的良好知识的人呢?如果它们的躯体是火,那就没有什么理由可以害怕它们,因为它们与一切与地球都成适当的比例;但是人们还是必须考虑它们的灵魂——毕竟,诺斯替派不是依据他们的灵魂来宣称他们自己的价值的吗?……如果说人们比其他活的造物更高级,那么这些天体岂不是要更高级吗?它们在一切之中不是为了专制地统治,而是要赋予它秩序与和谐(*Enn.* II. 9. 13)。星宿也是有灵魂的,它们的灵魂在智力、善以及与灵性世界的联系上都远远地超过我们的灵魂(*Enn.* II. 9. 16)。

普洛丁的论证,只有在共同的希腊假说的前提下才是有说服力的(他不加声明地预设了这个前提),即一切宇宙存在普遍同质,这一前提允许以统一的评价标准在所有部分之间作比较。这一标准是“宇宙”(cosmos)的标准,即秩序本身。按照这一标准,人的确必须远远地排列在星宿之下,人尽最大努力才能暂时地、小规模地实现有秩序的活动,众星宿却能够始终如一地完全达到。这种论证很难令我们信服。在这里,普洛丁作为古典精神的代表离我们自己的立场之远,甚于诺斯替派的一切神话幻想与我们之间的距离,下面的引文将清楚地表明这一点。 263

他们认为,甚至于最卑贱的人也值得称之为兄弟,而同时他们的疯狂的嘴巴却宣称太阳、天上的众星宿、甚至于世界的灵魂都不值得被他们称为兄弟。那些卑贱的人,其实没有权利获得这种兄弟关系,只有那些变好的人〔才拥有这种权利〕。(Enn. II. 9. 18)

这两个阵营在这儿得到了无比清晰的对照。普洛丁坚持宇宙中万物的统一,人类王国与非人类王国之间没有本质上的分裂。人类在本质上是与整个宇宙同类的,甚至于与宇宙的宏观实体也是同类的,这些实体像他自己那样也是有灵魂的,只是它们比人更好,人无法与之相比,在力量上、在理智的纯净上都比人优越,理智在人身上也算是最好的东西,但宇宙宏观实体的理智是人所不能企及的。人愈好,则他愈实现与宇宙能量的亲近关系,也就是愈增进他的存在与宇宙总体之存在之间的本来就有的契合。

诺斯替主义则相反,鉴于人在本质上属于另外一个王国,因而取消了人与世界的一切亲缘关系,这个世界现在没有别的意义,只是一个单纯的“世界”,人作为绝对不同的事物与世界的总体相对。除了附属于他的外层是由这个世界提供的而外,人从内在本性来说是反宇宙的;对于这样一个人来说,整个世界是冷漠而疏远的。由于有着完全不同的起源,人与宇宙的整体乃至其中的任何一个部分都没有亲缘关系。自我只是亲近于生活在这个世界上的其他人的自我——以及超世界的神,即不属于这个世界的灵魂可以与之交流的那一位神。这个神一定是反宇宙的,因为宇宙已经成为与自我相疏远的那些事物的王

264 国。在此我们可以洞见处于自我之发现(即这个世界的非灵性化)与超越之神的设想之间的深刻联系了。

4. 关乎拯救的反宇宙的兄弟关系

古代泛神论与泛理主义者的自信在诺斯替主义中遭到动摇。诺斯替主义发现,自我乃是宇宙中万物无法比拟的。这个发现一开始就使得自我呈现出他的极度孤独:自我是通过与这个世界的分裂而被发现的。同时,从这种宇宙的疏远感出发就导致了新的对于人的伙伴关系的强调,这是剩下的亲缘关系的唯一领域,人的伙伴关系的结合不仅是因为他们有着共同的起源,而且也是因为他们流落在这个世界的共同处境中。但是,这种伙伴关系与人的自然的以及社会的关怀无关,即与人的世俗存在无关,而只与反宇宙的内在自我以及对内在自我之拯救的关怀有关。这种新的兄弟关系正是这样在蒙拣选者、或信者、或知者之间建立起来的,甚至于那些从世俗的道德标准看来“至为卑贱”的人,只要他拥有普纽玛(灵),就可以属于这个群体。这些“至为卑贱者”比太阳与所有星宿都要优越,按照自我与自然的新评价,这一点是自明的。同样明显的是,末世论的兄弟关系中的相互关怀,从情感而言,不是为了进一步地融入到宇宙整体之中,从行为的角度而言,不是要让他“做自己的本分”。他不再是这个整体的一部分,整体只是对他的真正本质的妨碍。由共同的宇宙孤独感而结成的兄弟之间的关怀,是为了加深这种流落异乡的感觉,并促成他人的拯救,而他人的拯救是每个自我各自得到解放的途径。

关于这种反宇宙定向的伦理学意义,我们将在下一章有更多的讨论。在这儿,在诺斯替派与古典的宇宙律法观念的比较中(宇宙律法观念与星宿的地位特别相关),我们必须领会到普洛丁论辩的象征意义。引起他的愤慨的是,最卑贱的人被视为兄弟,而宇宙中最高级的元素(甚至于“我们的姐妹——世界灵魂”)却不能享此殊荣——这正是对一种全新态度的精确表述,我们今天还是这种新态度的遥远的传人。诺斯替的态度在这儿呈现出一种绝对不同的存在,而不仅仅是一种不同的价值,它给我们的印象似乎比普洛丁采取的希腊立场更“现代化”,希腊立场认为在这个包容一切的客观世界的等级中,人自身的存在有更好的处境,希腊立场更承认智慧者与有德行的人与这个客观世界有亲

265

缘关系,而这种亲缘关系比他与不完美的同类之间的关系还要紧密。与这种希腊立场相对立,这是与基督教共同的立场,诺斯替主义显出了自己的真实面目:它是集体精神之历史转折的一个要素,这个转折常常被否定性地描述为古代的衰落,但同时也是一种新形式的人的兴起。普洛丁在他所批判的东西之中向我们显示了我们这个世界的一个根源。



第十一章 希腊与诺斯替学说中的美德与灵魂

一 美德的观念：在诺斯替主义中不存在的美德观念

普洛丁对诺斯替派的诸多指责之中(所有指责都是与其中那些典型地非希腊的东西有关)有一项是说他们缺乏美德理论。他进而指出,正是因为他们蔑视这个世界,美德理论的建立才受到阻碍。

这一点务必不能逃出我们的注意:他们的学说对他们的听众以及那些被他们说服去轻视这个世界以及其中之事物的人会产生什么样的影响。……他们的教义,甚至于比伊壁鸠鲁还要胆大妄为(他只是否定了天意),责备天意的主与天意本身,蔑视世上一切从时间之开端就已经产生在人们之中的律法与美德,使得节制变得可笑,以至于在这个世上发现不了任何好的事物。……由此他们取消了节制与正义,而节制与正义是人性中与生俱来,并且依赖理性与实践而趋于完美的,是人之所以能变得有价值与高贵的一切原因。……对于他们来说,此世的事物没有哪一样是高贵的,他们“在死后”将要追求的是某种“不同的”东西。但是,既然他们(诺斯替派)宣称自己是从神的实体中产生出来的,那些已经获得了“知识”(gnosis)的人难道不应该追求已经存在于此世的善,并在追求中首先安排好此世的事务吗? 因为对高贵的关心是出于这种实体的本性的。……那些与美德无份的人,没有什么东西能把他们从此世带到彼岸。

他们显然根本没有研究美德,对这一类问题的论述在他们的学说中是完全不存在的:他们没有讨论过什么是美德,没有讨论过

美德有多少种,也没有注意到古代文献中许多珍贵的洞见,他们也没有指出美德如何产生,如何获得,也没有提到该如何照顾与净化灵魂。只是说“朝神看”,而不教导如何去看,这是无益的。人们可以说,不节制享乐,不控制剧烈的情感,又怎么能朝神看呢?尚处在一切情感的支配之中,又怎么能想起神的名字呢?……事实上只有美德才能把神揭示给我们,随着它的长进,并且与洞见一起在灵魂中成为真实,[它就能把神揭示给我们]。没有真正的美德,神只是一个空名。(Enn. II.9.15)

267

这个论辩极其富有启发性。它表明诺斯替派不只是忽略了美德问题,诺斯替学说之所以缺乏美德的教义,是因为他们反宇宙的态度,这就是说,他们否定此世事物的任何价值,从而也就否定了人在此世之作为的任何价值。在希腊的意义上,美德(areté)就是灵魂的几种功能,在处世的过程中优秀地实现出来的。通过在合适的时间以合适的方式做合适的事,人不仅尽了他对同胞与城邦的责任,而且通过保持灵魂的优秀状态而增进灵魂的善,正如奔跑可以保持一匹赛马的良好状态,而同时又能因这种良好状态而使其保持为一匹赛马。这就是“按照美德行事”的含义与目的。赛马之善与人之善是很不相同的,但是它们作为它们的主体的善,其基本意义是相同的:两者都代表了它们的主体在行动中达到了符合天性的最佳状态。就人而言,其天性包括一个功能的等级体系,其最高层就是理性。理性“天然地”比人里面的其他功能更优越,但这并不能确保它在人的实际生活中也被赋予这种优越地位。因此,美德虽然把“天性”理解为人的真正本质,但它本身却不是自然存在的,而是需要教导、努力与选择。我们的行为的良好状态有赖于我们的功能与性情的良好状态,而功能与性情的良好状态则有赖于“天然的”正确的等级体系真正实现。要发现这个天然的等级体系是什么,以及理性在其中处于什么位置,这本身就是理性的功劳;因此,理性的培养是美德的一部分。换言之,把不成熟的天性转变成他的真正本性要依靠人自身的努力,因为对人而言惟有他的天性不是自动实现的。这就是何以美德对于人的存在趋向完全的实现以及作为人的存在的完全实现都是必需的原因了。由于这种存在是与其他存在物一起存在于这个世界,是存在于由这个环境决定的需要与关怀的背景之中,因此美德

268

的实践就延伸到了作为这个世界之一部分的人的所有自然关系之中。当他最完美地成为他本应是的那个部分时，他自己也就处于最完美的状态；我们在前面已经明白，这个自我完善的观念是如何与宇宙作为一个神圣整体的观念联系在一起的。

诺斯替主义显然没有为人类的这种美德观念留下空间。“朝神看”在诺斯替主义里面有着完全不同于它对希腊哲学家而言的含义。在希腊哲学家那里，“朝神看”意味着赋予万物以权利，把它们看作是无所不包的宇宙神性的各种不同层次的表现，在存在之阶梯中通过智慧与美德而自我提升，这并不意味对所逾越之等级的否定。而对于诺斯替派来说，“朝神看”正是意味着这样一种否定：它是跳出一切中介性的实在，对于这种直接关系而言，这些实在不是别的，只不过是束缚与障碍，或者是令人分心的诱惑，或者充其量是毫无意义的。这些中介实在的总和就是这个世界，包括社会性的世界在内。对拯救的超凡兴趣，即对超验自我的命运的心无旁骛的专注，一如既往地改变了这些实在的性质，并把心思从对这些实在的不可避免的关怀之中解脱出来。这种实质性的精神保留(mental reservation)限制了人对这个世界之事务的参与，甚至在卷进这些事务中的时候，人们也要从遥远的彼岸注视自己。这是新的超越性宗教的共同精神，并不是诺斯替主义所独具的。我们向读者提示圣保罗所说的一段话：

弟兄们，我对你们说：时候减少了。从此以后，那有妻子的，要像没有妻子；哀哭的，要像不哀哭；快乐的，要像不快乐；置买的，要像无有所得；用世物的，要像不用世物；因为这个世界的样子将要过去了。（林前 7:29 - 31）

269 这个世界以及人对这个世界的归属，都不能看得太认真。但是，美德就是认真地实现人的这些不同状态的归属，就是认真地让自己满足这个世界（即存在）的要求。在柏拉图主义中，即使这个世界不等同于真正的存在，它也仍然是达到真正存在的垫脚石。在诺斯替的二元论中，“这个世界”甚至连这样的东西也不是。作为存在的一个维度，它并不给人提供达到完美的机会。因此，在人与世界之内的存在物的关系上，这种反宇宙态度最起码会导致“视之如同无物”的精神保留态度。

诺斯替二元论有甚于这种不动情的冷漠立场。因为它把“灵魂”本身看作是人归属于这个世界的精神器官,正如他的身体是宇宙能量的流出物,从而是它们用以统治他的真正的、但被湮没了的自我的工具那样。作为“普纽玛在地上所包裹的”,“灵魂”是世界在人里面的代表——世界在人的灵魂里面。因此,对于人自己的内心的一种深刻的不信任、对于邪恶诡计的怀疑、对于被诱入到束缚状态之中的恐惧,便产生了诺斯替的心理学。异化的力量就存在于由肉体、灵魂、灵三者组成的人自身之中。对于宇宙的蔑视从极端来理解也应该包括对灵魂(psyche)的蔑视。因此,凡是属魂的东西,都无法提升到美德的状态。它要么必须任其自然,让它的力量与欲望发挥作用,要么必须依靠苦行加以节制,或者有时候甚至于在出神体验中加以根除。

这最后一句话所暗含的意思是:对于这个世界的否定性态度,或这个世界本身的否定性品质,尽管没有给希腊意义上的美德留下空间,但在几种不同的行为模式之间,还是留下了选择的余地,而否定性正是在这些行为模式中转变为实践的原则。这些行为模式作为规范被提出来,并表达出诺斯替的“应当”,就这些行为模式而言,它们就体现了某种可以被称为“诺斯替道德”的东西。在这种情况下,甚至于“美德”这个术语也可以重新出现;但是这个术语的含义却已经彻底改变,各种具体美德中的实质性内容也已经彻底改变。我们将就几种诺斯替道德以及其所承认的相当悖论性的美德举一些例子;我们偶尔也会采用严格意义上的“诺斯替”领域之外的一些材料,因为古典美德观念的瓦解与转变是一个更为广阔的现象,与反宇宙主义宗教或超越性宗教的普遍兴起有关。

二 诺斯替道德

270

我们到目前为止所强调的否定性因素,当然只是代表了诺斯替处境中的一个方面。正如宇宙不再是一切,而是为彼岸的神圣王国所超越那样,灵魂也不再是整个人,而是为他里面的反宇宙的普纽玛所超越——这种普纽玛是某种十分不同于希腊学说中的“理性”与“智力”的东西。也正如深刻的宇宙悲观主义是为了抵消末世论保证的乐观主义那样,深刻的心理学上的悲观主义,其对作为宇宙之俘虏的灵魂的绝

望,乃是为了抵消对于普纽玛之终极自由的过分信心。如果与宇宙相对立者并不是宇宙,这就意味着宇宙的监牢仍有可逃之机,同样,人内在的“魂”与“灵”之间的二元对立也有这种意味,即内在超验原则作为与“世俗”一切事物极不相同的东西,给人提供了脱去自己的魂从而体验绝对自我之神性的可能性。

1. 虚无主义与放荡主义

形而上的反叛,其最纯粹、最极端的表达就是道德虚无主义。普洛丁的批评便暗示了诺斯替派对道德的冷漠,也就是说,他们不仅仅缺乏美德教义,而且在现实生活中漠视道德约束。早期教会教父的论辩,让我们更了解作为诺斯替放荡主义而闻名的理论或形而上学。我们引用伊里奈乌的一段话:

属魂的人在属魂的事上得到教诲,他们依靠行为与单纯的信心而得到稳固,并不拥有完美的知识。(按照他们的说法)这些人就是我们这班属于教会的人。因此他们认为,对我们这些人来说,为了拯救,道德生活是必需的。而他们自己,按照他们的教义,无论在何种情况下都绝对会得到拯救,不是凭行为,而只是凭他们在本性上“属灵”这一事实。正如世俗的元素既不可能参与拯救,也不可能得到拯救那样,灵性的元素(他们谎称自己就是这种灵性元素)也同样不可能受污染,无论他们沉溺在何种行为之中。正如金子沉入污秽之中仍不会失去它的美丽而能保持其本性,污秽也不能够损伤金子,同样,没有任何东西能够伤害他们,哪怕他们的行为使他们沉浸在物质之中,也不会有任何东西能改变他们属灵的本质。因此,他们中间的“最完美者”可以公然地做《圣经》禁止的事,就是“行这样事的人必不能承受神的国”的那些事。……另外一些人则无节制地满足肉体的欲望,并且说你必须把肉归于肉,灵归于灵。(Adv. Haer. I. 6. 2-3)

在这个记载之中包含了几个重要的论证。其中一个论证的基础,是“本性不变”或“本质不变”的观念,根据这个论证,属灵的人是“自然而然就得救的”,也就是因他们的本性而得救。这一论证在实践上会导

致普遍放纵,允许属灵的人任意使用自然王国。于是,世界内的善恶之分别,便湮没于宇宙万物对于反宇宙之自我的命运的漠不关心之中。但是冷漠并不是诺斯替放荡主义的全部内容。引自伊里奈乌的这个段落中的最后一句话,显示了一种积极放纵的态度。在讨论这种基于宗教的反道德主义之奇怪教义前,我们先要对这种道德冷漠的立场予以更充分的说明。

属灵的人为之献身的唯一事业是超世界之神的王国,这个神是最极端的超越者。这个超越者与柏拉图主义的“可理知世界”或犹太教的世界之主不同,他与这个可感觉世界并没有任何积极的关系。他不是这个世界的本质,而是对这个世界的否定与取消。诺斯替的神不同于德穆革,是完全不同者、他者、未知者,绝对的彼岸在他里面向这个封闭的宇宙之壳内部召唤。这个神的概念与其说是实有性的(*ens*),不如说是虚无性的(*nihil*),同样,他在人内部的对应物,即反宇宙的自我或普纽玛,也是要么隐藏着,要么在他者、不同、以及无法界定的自由等否定性体验中揭示自己。人与现实存在(包括隐蔽的神与隐蔽的普纽玛)之关系的一切目的,都是虚无主义的概念:从中并没有任何行为规范(*nomos*)产生出来,也就是说,没有作为自然秩序之一部分的自然的律法或人的行为的律法。确实有一个创造物的律法存在,但是在人里面的异在者(即普纽玛)却没有必要去忠于这个世界的创造者;无论是他的严密地包裹着人的创造物,还是他所宣布的旨意,都不能够为孤独的人提供确定人生道路的规范。随之而来的就是诺斯替派反律法主义的论证,但是到目前为止,这只是否定性的论证:非灵性王国的规范对于属灵的人没有约束力。

272

在此,我们在诺斯替的推理中遇到传统怀疑主义的主观主义论证:没有什么东西是天然的善或天然的恶,事物本身是中性的,无所谓善恶,“只是因为人的意见,才有行为的善或恶”。属灵的人在他的知识的自由中可以漠不关心地运用一切事物(*Iren. Adv. Haer. I. 25. 4-5*)。这种说法使我们想起某些古典诡辩学派(*Sophist*)的推理,但是诺斯替派对于这些“人的意见”的来源进行了更深入的思考,从而把怀疑主义的论证转变成形而上学的论证,把漠不关心转变成反对:人的意见的最终来源不是人,而是德穆革,因此与自然秩序有着共同的来源。由于这样的来源,律法其实并不是中性的,而是用于对付我们的自由的大诡计中

的一个部分。作为律法,道德规范只是补充自然律法的属魂的律法,因而遍布一切之宇宙规则的内在方面。两者都是出自于世界的主,是他的能量的代理,在犹太神作为创造者与立法者的双重方面中得到统一。正如物理世界的律法(即黑玛门尼)与个人的身体结合,成为一个总的体系那样,道德律法也与灵魂结合成一个总的体系,使之服从于德穆革的诡计。

律法是什么呢?它或是由摩西与众先知启示出来,或是在人们实际的习惯与意见之中发挥着作用,它是使人经常地、稳定地卷进世俗事务及俗虑之中的手段;它以它的规则给人的极度入世盖上认真的印记,盖上褒贬与奖惩的印记;它使人的意志顺从这个压迫性体系,而这个体系赖此可以更为畅通无阻、无法逃避地发挥作用。就这个道德律法的原则是正义而言,它对于灵魂世界也具有宇宙命运施之于自然世界的那种限制性。“创造这个世界的天使订立了‘正义的行为’,依靠这样的诫律把人们引入受奴役的状态。”¹控制了人的身体的那些能量,也在规范性的律法之中控制了人的意志。凡遵从了道德律法的人,他也就已经放弃了自我的权威。在这里,超越于“主观主义”论证仅有的漠然,超越于单纯的自由的放纵权利,我们遇见了一种积极的、拒绝忠于一切客观规范的形上旨趣,以及一种直接破坏这些规范的动机。通过向掌权者挑战而维护自我的真正自由,通过个体对于掌权者之诡计的阻挠而破坏它们的整个目标,这就是双重旨趣之所在。

甚至于这一些也不是诺斯替放荡主义的全部。在违抗的动机之外,我们有时候还会发现,做一切事的自由会转化成积极地行一切事的责任,把属于自然的事物归于自然,从而穷尽自然的能量。引自于伊里奈乌的那个段落(I.6. 2-3)已经简要地暗示了这个教义,但是他在对卡普克拉底(Carpocrates)与该隐派(Cainites)的记载中,对这一教义有更全面的论述。在卡普克拉底那里,这个教义与轮回学说结合在一起,在这种结合中,反道德主义是达到自由的一种手段,而不是拥有自由者的一种风度。

¹ 语出西门·马古;读者可比较本书第101页的整个段落。

灵魂在不同的身体轮回转生,它们必须经历一切种类的生活与一切种类的行为,除非有人在一次的到来中就已经做完一切事情。……根据他们的文献,他们的灵魂在离开之前必须经历所有生活形态,不要留下任何没有做过的事:以免由于他们的自由还有某些缺陷而再次被送进另外一个身体之中。耶稣曾就此说过一些暗示的话:“……我告诉你,若有半文钱没有还清,你断不能从那里出来”(路 12:59)。……这就是说,他不能从造这个世界的掌权者的能量中解放出来,而是要不断轮回,直到他完成了这个世上的一切行径,再没有任何缺乏的时候,他才能释放到那一位高于创造世界之天使的神那里去。灵魂就这样得到了解脱与拯救……在他们还清了他们的债,归还了他们应归回的之后。(Iren. I. 25. 4; 参 Eusebius, *Hist. eccl.* IV. 7)

关于该隐派,伊里奈乌这样记载:

274.

除非经历过一切行为,否则人就不能得救,卡普克拉底也这样教导……在每一件罪恶与可耻的行径中,都有一位天使在场,那行这样的事的人……以他的名称呼他,并说:“噢,你这位天使,我做了你的工!噢,你这位某某能量,我行了你的事!”这就是完美的知识,不害怕误入到那些连名字都说不出口的行为之中。(Iren. I. 31. 2)

犯罪就像是某种不得不完成的项目,或是为了终极自由而理应付出的代价,这个观念在理论上最强有力地加强了内在于诺斯替叛逆之中的纵欲倾向,并且把这种纵欲倾向转化成反道德主义的肯定性规定。罪被当作拯救的道路,在神学上颠倒罪这个观念本身——这便是中世纪撒旦崇拜(Satanism)的一个前身;它也是浮士德神话(Faustian myth)的原型。另一方面,这一学说与轮回主题在卡普克拉底学派中的结合反映了对毕达哥拉斯学说的巧妙改编,也许还采用了印度的业报学说(karma-doctrine),在那里,尽管有着十分不同的精神,摆脱轮回还是其主要的关切。

这些见解的宣讲者是否真的实践了他们自己表白的信念?在这个

问题上,我们可以怀疑伊里奈乌。冒犯既有的道德观念,始终是反叛者引以自豪的事,但是其中多数只是满足于停留在教义的挑战上,而不会付诸践行。然而,在精神危机所导致的价值真空中,这种革命性的反抗与令人眩晕的自由所能达到的极端,我们也不能够低估。一种新的远景的发现使以往的一切规范失效,从而形成了一种无法无天的状况,而思想与生活上的极端正是对于这种远景之意义与维度的第一回应。

2. 禁欲主义、克己、新的“美德”

275 放荡主义的另一面是禁欲主义。这是两种对立的行为类型,但它们在诺斯替主义里面却是同根同源的,由同一种基本的论证同时支持着。放荡主义通过享乐无度来拒绝对自然的忠诚,而禁欲主义则是通过弃绝。两者都是世俗规范之外的生活,一者是通过滥用而达到自由,另一者是通过不用而达到自由,两者其实完全一样,只不过是同一种反宇宙主义的不同表现而已。放荡主义是形而上的反叛之最为傲慢的表现,陶醉于它自己的虚张声势之中:对于这个世界的极度轻蔑,甚至于不把它当作一种危险或敌人。禁欲主义则承认这个世界有腐败的力量:它认真对待受沾染的危险,因此主要是由害怕,而不是由轻蔑激发起来的。甚至在极端克己之中,禁欲生活也可以设想为能够产生积极品质——纯洁——从而已经在目前的处境中实现某种未来的拯救状态。在禁欲主义被当作是一种近乎技术性的法门来实践时,情况尤其如此,实践者指望为灵魂接受神秘的觉悟做好准备,以期在这种觉悟中预先体验在死后最终达到的目标。在这里,禁欲主义是神圣化的根源,它赋予主体的那些品质,无论这主体是刚才所提到的神秘者,抑或只是道德者,它们本身就是有价值的;也就是说,如果从由反宇宙框架的参照体系决定的新的意义上来看,禁欲主义与“美德”有联系。然而,这种积极意义绝不是诺斯替禁欲主义的必然方面,马克安便把这一点表明得无比清晰:他的道德论证,正如我们已经在本书第六章看到的那样,完全根基于对世界的轻蔑与敌视,没有把完善主体的任务寄托在弃绝世俗事务之上。这种弃绝在本质上是一种拒斥,与放荡纵欲一样,是反叛创世主的一种表现。

我们在前面的章节中已经遇到过许多有关禁欲态度的材料,在此不必重述。马克安的资料在第 133—134 页,摩尼的资料在第 213 页。

这两位是严格禁欲主义的最杰出典范。我们发现,摩尼的禁欲主义是与同情的主题联系在一起的,禁止伤害那些散布在宇宙之中的光明的颗粒。但是,关于宇宙质料之不纯洁性的观念在其中最起码也有同等强度的表现,因此尽管有“同情”的成分,弃绝仍是禁欲生活中的必要因素。

禁欲的倾向并非处处像这两个例子中那样走向严酷的极端。反宇宙 276 的态度可以表现为从总体上缓解与这个世界上之事物的一切关系,减少它们对灵魂的控制,谨慎地保持与它们的距离。“不要爱这个世界上的金银以及财产”;“不要做这个屋子的儿子……不要爱芳香的花环,不要与美貌妇人一起寻欢作乐……不要爱美色或是骗人的影子”——这就是我们在第 78 页读到的曼达派的文献,这些嘱咐者的一般理由表达在这些话里面:“你们不是来自于这儿,你们的根不是在这个世界上”(G379)。反宇宙的立场由此表现在消极避世的一般性道德之中,从中发展出了它自己的一套否定性的“美德”规范。

放荡主义的诺斯替道德,一定是以秘传类型的诺斯替派为代表的,而我们所举的关于禁欲主义的诺斯替道德的例子,则是取自于我们可以称之为通俗类型的诺斯替派,这并非出于偶然。马克安与摩尼旨在建立一个普遍的教会,而不只是一个入门者的小群体;曼达派现在留下来的人数很少,也是一个大众性的社群宗教。无法无天的状态与这样的制度性宗教并不相容,而任何宗教的建立都会形成一定的纪律。在某种程度上,教会继承了城邦(polis)的功能;从理想上来说,它自己想成为一个无所不包的社会(civitas),虽然不属于这个世界,却在这个世界里面取代了世俗社会(civitas)来管理其成员的生活。这必然会导致一套“美德”标准形成,与这些新社会的目标相适应。简言之,制度化的拯救,即“教会”的观念,它喜爱禁欲道德的纪律性,更甚于反宇宙立场对灵性自由之理想的刻板理解。刻板的结论,只是由那些强烈认为自己是属灵者的宗派主义者那里得出来的。根据伊里奈乌的罗列,持纵欲观念的基督教诺斯替主义者,从来都把他们的“自由”看作是独享的特权,绝不是为教会中持“单纯信仰”的普通成员预备的。甚至于在众多派别之中,也有许多像禁戒派(Encratites)与爱比昂派(Ebionites)之类的派别,十分强调知道者与普通成员之间的分别,从而决定采取反宇宙立场中的禁欲主义。我们一般地可作如此推测:除了一个相当短暂的革命性的极端主义阶段之外,诺斯替世界观在实践上的结果更经常

- 277 走向禁欲主义而不是放荡主义。毕竟,反叛(诺斯替放荡主义不仅是对德穆革的严厉反叛,而且同样也是对一种文化传统的反叛)不是一种可以无限地维持的状态。当一种新的世界观已经形成了它自己的传统之后,反叛也就终结了。

3. 希腊的美德与基督教的“德行”

否认人的自然地位,从而否认通过提升这种地位所能达到的“优秀”,这在反宇宙的意见评论中是很普遍的。就这个方面而言,诺斯替主义只是冲击并最终吞没古典立场的更大潮流之中的一个部分。基督徒读者对这种态度也很熟悉:他们会逐步回忆可以从《新约》的警戒中引申出来的各种“美德”及其相应的恶。谦卑、温顺、长期忍受、忍耐、甚至于恐惧与悲伤都受到赞扬,而骄傲、虚荣、想象、“一切高级的把自身抬举在神的知识(gnosis)之上的”,都要加以提防。¹《约翰一书》二章 15 至 16 节(见本书第 66—67 页)把伦理定位上的反宇宙框架显示得相当清楚。那些行为模式的共同性质是谦卑,我们可以称之为克己的美德:这里所克制的自我是自然人的自我。诚然,他们也有肯定性的信、望、爱作为补充。尽管这三者后来真的被称为“德行”(virtues),并且加入到古典的四种“主要德行”(cardinal virtues)²中,但是,若按照这个术语的原意来判断,这显然只是一种相当似是而非的称呼。这是因为它们不是印证自己自然拥有的价值,而是预设了人在达到自我完美方面的极度无能,并且也包括了对这种不足的承认——而这正好表达谦卑的克己立场的含义。实际上,它们就像前面的那些否定性美德一样,是对于美德的否认。³

- 278 这一切“美德”的彼岸指向,以及它们对于自然价值包括个人自律的贬低,不必详述就已经很清楚了。为了避免显得这只是反映了基督

1 如:弗四 1-2;林后十 5;罗五 3-4;林后七 10;《巴拿巴书》二章 2 节。

2 “希腊四德”由柏拉图提出,即智慧(prudence)、勇敢(fortitude)、节制(temperance)、公正(justice)。——编注

3 这个词本身几乎没有在《新约》中使用。在所有的保罗书信中,在它们的丰富的劝勉性词汇中,这个词只出现了一次,并且没有特别的重要意义(腓四 8;唯一例外的一次是出现于彼后一 5)。这个词的不出现,意思相当清楚:这个词并不适合第一代基督教作家的心意。

教的立场,并且必然与原罪以及通过十字架的拯救的教义结合在一起,我们会偏离正题,介绍一下比较不太著名的犹太人斐洛(Philo Judaeus)¹,在他那里,我们可以看到古典的“美德”概念与哲学传统问题在实际对话中一起转变。我们会明白,正是普遍的超越性宗教所起的影响,才导致了伦理世界的这种重新解释。

4. 犹太人斐洛思想中的美德

斐洛是斯多亚学派与柏拉图传统的合格传人,在他的思想中给“美德”这个概念与名字留下了相当重要的位置。但是,在他的表述中是如何来看待这种美德的呢?其中一点就是,斐洛不厌其烦地强调,产生在灵魂之中的美德不是来自于我们自己,而是来自于神:它们是从“外面”或是“上界”进入到灵魂之中,纯粹是出于神的恩典,自我对此没有功劳。惟有神才是美德的作者。灵魂没有自己的优秀,只能向往优秀。²甚至于这种对美德的向往以及致力于获得它的努力,灵魂也不能归功于自己:它们也只能归功于神,是神“给予”了欲爱(eros),即对美德的倾向。³斐洛运用了各种意象来描写神的活动与人的接受之间的这种关系,其中著名的是播种与生殖的意象。这个意象指向一个在诺斯替世界中 279 也广为流行的观念,即灵魂与神之间类似于性的关系,其中灵魂是女性,是接受者,从神那里怀了孕。“神独自能够打开灵魂的子宫,把美德播种在里面,让它们怀孕,促使它们生下善。”⁴如果我们记得“美德”作为自我活动的原初含义意味着什么,就会明白这个观念是相当非希腊的。这个意象,不仅关心美德在灵魂中的产生,而且也关心拥有它的方式。按照斐洛的思想,对于美德之起源的这种意识,也就是对于它的否定性方面,即自我于美德没有功劳的意识,应该(这个“应该”是一种新的伦理命令)成为美德本身的一个必要因素——这样一种反省事实上构成了美德的德性,若没有它,美德就根本不成其为美德。这种反省

1 也称为亚历山大利亚的斐洛(Philo of Alexandria)。——译注

2 参 *Mut. nom.* 141. 258f.

3 参 *Leg. all.* III. 136.

4 参 *Leg. all.* III. 180。在下面的段落中,这个意象改变了:在那里神接着打开“美德”的子宫,为了在里面播种善行。神的活动的这种重复,夸张地强调了灵魂的被动性;参 *Cherub.* 42ff.; *Post. Cai.* 133f.; *Deus immut.* 5.

就是反省人自身的微不足道。¹这在美德的意义上造成了极其悖论性的处境。传统伦理中的几种主要美德,尽管斐洛以斯多亚学派的方式予以赞美,但是它们自己固有的内容却不复存在,其内容已经变得模糊了。现在,自我如何看待自己与美德之间的关系,已经成了新的意义上的美德与邪恶的真正维度。主体可以把美德当作是自己的成就而归因于自己(这是美德作为优秀的本来含义);在斐洛看来,自我归功破坏了那些“美德”的道德价值,把它们扭曲成邪恶;它们不是自我完善的状态,由于它们常常被当作是自我完善的状态,因而反而是一种诱惑。“灵魂若认为自己与神平等,相信是自己有所作为,而实际上却是在受苦,那她就是自私的、不虔敬的。在灵魂里面播种善念的是神,而灵魂说是自己在播种,那就是不虔诚的”(Leg. all. I. 49f.; cf. III. 32f.)。与此相反,自我不应该说自己是美德的作者,并且要承认自己在根本上的不足——这样一种想法,或者说它所表达的一般态度,成了道德诫命的真正目标,尽管它否认自己拥有任何美德,但它本身就被认为是一种“美德”。由此,“美德”的含义从个人的积极功能中退出,而置于对个人之微不足道的认识与承认之中。自我完善的整个努力,以及对成就的自我归功,都是建立在人对自己的道德能力的信任之基础上的——这是希腊美德观的不可分割的方面——这整个态度在这里却被视为自爱与自满的恶而受到了谴责。承认并忏悔自己的无能,承认灵魂不能自己达到的东西惟有依赖神的赋予,承认自己已有的一切都是来自于神——这整个态度就是这样一种“美德”的态度。²

斐洛在希腊与新观点之间所作的调和立场,其特点是:他把作如此定义的这种美德增加在那些传统美德的行列之中——他已经把它们的名字保留下来——他把它置于这一系列美德之首,就好像它与它们是同一等级的,而实际上,它取消了它们的独立地位,成为它们的价值的唯一条件;恶相应地也是如此。因此,“美德之后”、“一切美德中之最完美者”,就是信(faith)³,它把朝向神与承认并轻视自己的微不足道结合起来。⁴在对这种

1 *Sacr. Ab. et Cai.* 55; *Somn.* I. 60.

2 象征化为该隐(Cain)与亚伯(Abel),参 *Sacr. Ab. et Cai.* 2ff.

3 *Abrah.* 270; *Rer. div. her.* 91.

4 *Mut. nom.* 155.

“美德”的追求过程中,人们得到了其他一切的美德。另一方面,“神最憎恨的恶”是虚荣、自爱、傲慢、自大——简言之,就是骄傲,认为自己是自己的主人与统治者,并且依赖自身的力量。¹

希腊美德理想的完全解体,必然包含着它的人类学基础的崩溃:“罪恶的宝库就在我们自己里面,惟有善与神在一起”(Fug. et inv. 79)。对于自柏拉图至普洛丁以来的希腊人而言,人走向神的道路是要经过道德的自我完善,对于斐洛而言,则是要通过认识到自己的微不足道而对自己感到绝望。在这两条道路中,“认识你自己”都是必不可少的因素。但是对于斐洛来说,自我认识就是要“知道这会死的种族的微不足道”(Mut. nom. 54),并且通过这种认识而达到对神的知识:“它认识到自己的微不足道的时候,也正是造物与创造主相遇的时候”(Rer. div. her. 30)。认识神与否定(disown)²自我在斐洛那里是永远相关的。关于这层意思,他(通过对圣经的寓意解释)发明了许多给人以深刻印象的意象,有一个意象是“逃离自我”,还有一个喜欢用的意象是“飞离自身,奔向神”。“那逃离神的人是奔向自己……那逃离自己的灵魂的人是奔向一切(the All)”(Leg. all. III. 29; cf. 48)。

“逃离自我”除了到目前为止我们已经思考的伦理意义之外,还具有神秘意义,如下列这个段落所示:“让你自己解脱出来,³不仅是从你的肉体……[国家]以及感觉—知觉……[亲友]与理性……[这个屋子的父]那里解脱出来,而且也要从你自己逃脱出来,离开你自己,就像狄奥尼修斯的科里班特(Corybantes)⁴那样欢乐,并拥有神”(Rer. div. her. 69; cf. 85)。这种在神秘意义上的自我抛弃,我要在诺斯替心理

1 Somn. I. 211; Rer. div. her. 91.

2 Disown 译自希腊文原文中的动词 to know 的一个复合词,在英文译文中已经不存在对应词。下面是斐洛有关这一主题的多种表述的一个好例子:“当亚伯拉罕知道得愈多的时候,他也就愈否定自己能够获得有关真正存在的完美知识。这是一个自然过程:完整地理解自己的人,就会完全放弃他在万物中所发现的微不足道;而放弃了自己的人会认识存在。”(Somn. I. 60)

3 这段话是对《创世记》十二章 1 节的注释:“耶和华对亚伯兰说:‘你要离开本地、本族、父家,往我所要指示你的地方去。’”

4 女神希布莉(Cybele)的随从,手持火炬,狂歌狂舞伴着女神翻山越岭。——译注

学的背景中加以讨论。

三 诺斯替心理学

1. 对人的内在世界的鬼魔学解释

在离开正题进入到更为广泛的灵性氛围的讨论之后,我们再回到诺斯替主义的领域来。对于人的自然地位及能力的贬低,这是我们在新的超越性宗教中发现的普遍特征;在诺斯替主义里面,这个特征与二元论的形而上学以及灵魂在其体系中的可疑地位联系在一起。斐洛的一元论坚持神创世的教义,其教义缺少真正贬低人的自然地位及能力的理论,基督教在原罪理论中设计了这样一种理论,而诺斯替主义则是把灵魂的模糊特性以及人在道德上的深刻无助,建立在这样一种宇宙处境的基础之上。灵魂之所以屈服于宇宙能量,是因为灵魂产生于这些能量。魂是宇宙能量的流溢物;由于灵受到这个魂的折磨或被置于魂之中,因此魂是灵的宇宙处境的一部分。在这里,宇宙本身就是一个恶魔的体系——“在这个宇宙中无处没有魔鬼”(C. H. IX. 3);如果灵魂代表了人的内在的宇宙,或者“这个世界”通过灵魂呈现在人自身的内部,那么人的内部就成了魔鬼活动的自然场所,他的自我被暴露在他所不能控制的力量操纵之下。这些力量可以设想为是从外面发挥作用的,但是它们之所以能发挥作用,是因为在人体构造的内部有它们的对应物,容易受它们的影响。它们有一个强而有力的阵线来抵挡神的影响,作为宇宙体系面向超越王国关闭起来,又作为魂把内在的灵封闭起来。因此,人成为异己力量的猎物,这乃是人的自然处境,需要有来自于彼岸的诺斯的神奇干预,使被囚的普纽玛有力量恢复自我。“那些人,他们的灵性部分被来自神圣光明的一束光线照亮——他们只是少数几个人——魔鬼们抵制这事发生……另外的人在他们的灵魂与身体中被魔鬼驱使着、支持着,因而贪恋、珍爱他们的作为……这一切地上的法则,魔鬼们通过我们身体中的器官施行,这些法则赫尔墨斯称之为‘黑玛门尼’(heimarmene)”(C. H. XV. 16)。这就是宇宙命运的内在化方面,作为道德原则来显示世界的能量:在这个意义上,黑玛门尼就是宇宙统治者通过我们施加在自己之上的统治,表现为人类的各种罪恶,而这些罪恶的共同根源不是

别的,只是自我向这个世界的屈从。因此,存在于世界之内的状态,在本质上是被这个世界附体(possessed)的状态。“附体”这个词是从字面的意义,即鬼魔学的意义上来使用的。在一个很后来的资料中,¹我们甚至遇到了作为“属灵的人”之反义词的“魔鬼的人”(demonic)的说法,以取代通常的“属魂的人”或“属肉体的人”。这个文本解释道,每一个人生下来便被他的魔鬼附体(possessed),只有祈祷的神秘力量才能在灭绝一切情欲之后把它驱逐出去。在这种空虚状态中,魂与灵相结合,就像新娘与新郎结合那样。凡是尚未如此地接受基督的人,都仍然是一个“魔鬼的人”,成为“蛇”(serpents)的住所。要想充分懂得这种思想与希腊立场之间的鸿沟,只须回想一下希腊关于“从我们出生之时开始就伴随着我们的守护精灵(daimon)”的学说,²古典的精灵表示一种在神圣等级中比人高级的存在,与此相比,诺斯替主义与基督教的魔鬼则是一个贬义的概念。这两种立场之间的鸿沟与这两种关于宇宙的概念之间的鸿沟同样巨大,魔鬼或精灵只是宇宙的直接功能。

283

有关人的统一以及自治的古典观念几乎所剩无几。斯多亚学派心理学认为,自我是它自己的屋子里的完全的主人,对存在于其中、发生于其中的事有完全的知识,与这种骄傲及在某种程度上的肤浅自信相反,在怀着惊恐的诺斯替主义者的目光看来,内在生命乃是一个深渊,黑暗的能量从中升起,来统治我们的存在,它不受我们的意志控制,因为这个意志本身也是那些能量的工具与执行者。这就是人类之不足(insufficiency)的基本状态。“什么是神?不变的善。什么是人?不变的恶”(Stob. *Ecl.* I. 277. 17)。这个邪恶的灵魂屈服于它自己的情感恶魔的漩涡之中,它哭道:“我燃烧着,我熊熊地燃烧着,我被焚毁,恶魔附在我身上,我多么不幸”(C. H. X. 20)。甚至与此相反的灵性自由的体验,也只是一种接受,而不是一种主动:“灵

1 梅萨莲派(Messalians)的著作《禁欲主义》(*Asceticon*),这是公元第四世纪以后的异端学文献中所提到的一个异端的修道派。对他们的思想的重构与分析,见 Reitzenstein,《修道主义发展史》(*Historia Monachorum*),页197及下。

2 “每一个人从生下来的时候起,就有一个精灵伴随着他,作为他的人生良善的神秘导师”(Menander in Ammian. Marcell. *Rer. gest.* XXI. 14. 4)。

魂的灵性部分不再受魔鬼的奴役,适于把神接受到自身之中”(C. H. XV. 15)。

2. 灵魂作为女性

与这种关于内在生命的一般观念相一致,灵魂就常常被视为一个容器,为争夺其中之领地的各种灵性力量所占据。瓦伦廷把人的心比作一个客栈,来的人都住在里面,并且说:“正因为这样,在它尚未遇到神意之前,它是不纯洁的,是许多魔鬼的居所”(Clem. Alex. Strom. II. 20. 114)。巴西里德把人称为“许多不同的精灵的营帐”(Clem. Alex. Strom. II. 20. 113);甚至于新柏拉图主义哲学家波菲利(Porphyry)也以这样的口气说:“在由对神的无知占据的地方,就必有罪恶的魔鬼居住在那里;因为正如你们已经知道的那样,灵魂或是神的容器,或是魔鬼的容器”(Ad Marc. XXI)。我们已经在斐洛那里看到这个关于灵魂之接受性的概念如何产生出它在两性关系中的女性功能的意象。在斐洛那里,这个意象仅仅是指灵魂与神的交融,因为他的圣经—犹太教神学并不承认魔鬼是神的替代者。在诺斯替派对这个意象的使用中,好的意念与坏的意念都被认为是灵魂分别由神与魔鬼“怀孕”所生的。“灵生下了一切意念,当从神那里获得种子的时候,就生出了好的意念,当从一个魔鬼那里获得种子的时候,就生出了坏的意念,因为在这个宇宙里面,没有什么地方是没有魔鬼的……他们进入人的灵魂,可以在里面播种他们自己的工作种子”(C. H. IX. 3)。超乎这个概念的悲观方面,我们在更晚的希腊化时期虔敬派的语言中,处处能找到灵魂的这种性的意象,包含着超自然宗教的狂热精神。神秘宗教中的“神圣婚姻”(sacred marriage)就是一个例子;基督教对神的恩典的活动,以及圣灵在灵魂中的弥漫的许多描写,也是属于同一个范围中的寓言。

3. 出神状态中的开悟

一束来自神圣光明的光,照亮了人的灵性部分(见本书第 258 页),从而改变了人的属魂的性质,这可以是信仰的状态,但它还可以是一种体验。在各个时代的宗教文献中,无论是诺斯替主义之内还是之外,都有拥有这种最高程度的体验的宣称,有时候甚至加以描写(但最常见是

把它作为一种向往与追求的目标)。它涉及到自然官能的熄灭,并在这个真空中填入极其实在但无法言喻的内容。人的虚己与圣化,融合在灵性的出神状态之中,旨在直接体验到反宇宙之实体的临在。

在诺斯替主义的语境中,这种直接的体验就是诺斯,这是最崇高的术语,同时也是最悖论性的术语,因为它是对于不可知者的知识。到目前为止,我们已经发现“诺斯”用于指下列这些知识:对于诺斯替神话中所述的那些神秘存在的知识,包括世界从中产生的神圣历史、人在世界中的处境、拯救的性质;更为理论性的知识,即把这些教义构造成连贯的思辨体系;然后是更富实践性的知识,即对于灵魂将来上升的道路的知识,以及为这一人生大事作准备的正确生活方式的知识;然后是最技术性、巫术性的知识,即对于圣事的知识、有效的咒语、以及另外一些工具性的方法,可以确保道路与解脱。这一切相互联系在一起的各类理论性与实践性的“知识”,它们传达了“关于”某种事物的信息,因而它们与它们的对象是不同的,它们与它们所要促进的目标也是不同的。¹神秘的“神的诺斯”(gnosis theou)——直接看到神圣的实在——它本身就是将要到来之圆满的预示。它是超越成为内在;虽然人的自我修养为此作了改变气质的准备,但这一事件本身是出于神的活动与恩典。因此,“认识”神也同等地是“为神所认识”,在这种终极的相互性上,“诺斯”超越了“知识”这一术语的本意。作为看见至高的对象,这可以是理论性的——因此是“知识”或“认识”;作为被客体的临在吸收、改变的对象,这可以是实践性的——因此是“成仙”(apotheosis)或“重生”(rebirth);但它既不是间接地知道什么,也不是为了什么的实践性工具,它适用于认识者与认识对象的融合为一——这一“目标”实际上意味着整个对象王国的消失。

在有限中“体验”无限,这无论怎么说,都不能不是一个悖论。按照遍布于神秘文献中它对自己的见证,它结合了空与满。它的光明是光辉的又是令人目盲的。随着时间清晰而短暂的停止,它站立在存在之中,达到一切存在的尽头:这个“尽头”是双重性的,一是世俗万物的肯

1 若按照它们自己的思辨性宣称来理解的话,这些知识确实不适用于瓦伦廷派的思辨性“知识”——参本书第162-163页。但就他们事实上拥有这样的理论性知识而言,这些知识也确实适用于他们。

定与否定意义上的停止,二是灵性本质在其中得以实现的目标。在这个程度上,出神的体验展现出了末世论超验宗教的最终结局(eschaton)的两面性,它把这种两面性不合逻辑地拉入到现世生活的范围之中,拉进向它开放的各种可能性之中。我们可以称之为对于死亡的预期——它确实常常是以死亡的隐喻来描述的。

286 我们已经看到(第151页及以下,“灵魂的上升”)神话的末世论如何把灵魂在未来的上升描写为在向上穿越宇宙各层面的过程中不断地脱去外壳。我们在那时候也提到过,这个本以为发生在具有神话客观性的外层维度的过程也能够内在化,从而使神话尺度转化成内在的神秘尺度。正是末世论的这种内向转置,才产生了我们这里讨论的这个非凡的诺斯的概念。这种顶峰体验本身据称是不可言传的,但可以象征性地加以描绘。那个导向这种体验的过程,也是可以描写的。因此,赫尔墨斯关于重生的论文(*C. H.* Ⅷ)描写了在神秘境界中星宿灵魂解体、灵性自我出生的各个阶段:魔鬼的能量(来自黄道十二宫¹)一个接着一个从主体中被驱逐出去,代之以因恩典而降临到它里面的“神的能量”,随着它们的进入新的人逐步“组成”。在禁欲方面作好了准备之后,入门者完全是接受性的,而不是主动性的。随着从前的自我的解体,他向外走,超越自身进入到一个不同的存在。这个过程通过圣化的出神体验达到高潮并结束。

这一类描写(可想而知是少见的)中的多数意象与心理学术语,都是源于神秘宗教的仪式。就像以前论道德主题的时候那样,我们现在再次探讨诺斯替主义与当时更为广泛的宗教潮流共同具备的一种现象。实际上,对这种内在上升的观念的概念性描述,以神秘的出神状态告终,而把它表达为心理学的明确阶段则正是普洛丁以及随后的普洛丁学派所做的工作——在某种程度上斐洛比他们早——这是神秘主义的“哲学”转向,稍后,东方基督教的修道院神秘主义者(他们的理论基础来自于奥利金)也从事于此。然而,按照不太精确的说法,灵性开悟这种体验或观念是一种更为古老的现象,并且起码在某种程度上是一

1 埃及占星学倾向于以黄道十二宫的十二个标志来取代(巴比伦占星学中的)七个行星作为宇宙规则的象征——在诺斯替的版本中,这则是作为宇宙腐败力量的象征。

种诺斯替主义的现象。这种诺斯拯救能量的概念超越于纯粹信仰，它诉诸于某种内在体验的确据，通过提升其本性，使脱胎换骨的事件与对更高级真理的拥有变得无可怀疑。由于这种倾向广为流传，也很强烈，287因此不乏在各种程度上真实地发生这种体验，凭它们自己的见证可以被看作是与超越的绝对者本身直接相遇。主体由此“认识”了神，也“知道”他自己被拯救。

引起我们兴趣的是后果而不是那些难以捉摸的“体验”本身，也就是我们所感觉到的这些体验对“经过改造”了的人生的长久影响，从下面这两则赫尔墨斯感恩祷词中流露出来的热忱与深刻情感是无可怀疑的。

我们感谢你，让我们的整个灵魂与整个心都倾注于你，不可言传的名……你向我们所有人都显示了父亲般的善、爱与仁慈，你的恩典赐予我们更甜美的能量，心灵、语言与诺斯：心灵，我们可以用它思想你；语言，我们可以用它赞美你；诺斯，我们可以在你的知识中充满喜悦。

因你的光明拯救了我们，我们欢乐；因你已经整个地向我们显现，我们欢乐；在我们还在身体中的时候，你就让我们通过见到你而成了神。

人类献给你的唯一感谢就是认识你的伟大。我们认识了你，人类生命的光啊；我们认识了你，一切诺斯的光啊；我们认识了你，因父的种子而怀孕的子宫啊……

我们倾慕你的恩典，我们不求其他的恩典，只要你让我们保全在你的诺斯里，不让我们在这样得来的生命中跌倒。¹

神圣的神，掌管一切的父；神圣的神，你的意志由你自己的能量实现；神圣的神，你的意志为你自己的人所知道。

你是神圣的，因你用你的话语创造了万物；你是神圣的，因万物都是以你的形象而生的；你是神圣的，因自然无法在它的形态中

1 *Logos Teleios* 中的最后祷文，参 Pseud-Apuleius, *Asclepius* 41。

表达你。

你是神圣的，你比一切能量都伟大；你是神圣的，超越了一切高尚；你是神圣的，高于一切赞美。

288 允许我的祈求，让我不要丧失适于我们本性的诺斯，此外也加给我力量；以同样的恩典觉悟我的同族，我的兄弟和我的孩子，他们在无知之中。

因此我信你，我作证我将进入生命与光明。赞美你，父啊，属你的人想与你一起神圣，因你赋予他全部的能量。（*C. H. I. 31-32*）

四 结论：未知的神

诺斯替宗教之悖论的开端与结尾都是未知的神自身，由于它是一切已知事物的“他者”，因此它在原则上是不可知的，然而它仍是一种知识的对象，甚至要求被认识。他阻挠也同样地邀请为认识他而作的探求；他在理性与语言的失败之中显现；正是在语言描述失败了的地方才产生了用以命名他的语言。按照瓦伦廷，他是深渊；而按照巴西里德，他甚至是“不存在的神”（*Hippol. , Refut. VII. 20*）；他的反宇宙的本质否定了一切来自世俗王国的客观规定；他的超越性超越了任何由这个世界的广延所定的至高点，使所有如此设计的象征都失效；简言之，他使一切描述都成为不可能——然而他在诺斯替的信息中发声，在诺斯替的语言中传达，在诺斯替的赞美中断言。对他的知识本身就是对于他的不可知性的认识；¹ 加给他的谓项都是否定性的：由此产生了神学上的否定的路线（*via negationis*），在西方虔敬派中，它的歌曲一开始以信奉那不可描述者的方式响起，后来就演绎成了一场强大的合唱。

你是唯一的无限
你是唯一的深渊
你是唯一的不可知者

¹ 甚至适用于普累罗麻中的移涌；有关瓦伦廷派的学说，见本书第 166 页。

你是唯一的每一个人所追求者
他们没有找到你
若不是出于你的意志没有人能够认识你
若不是出于你的意志甚至没有人能够赞美你……
你是唯一不能被包容者
你是唯一的不可见者
你是唯一的自在者¹

289

啊,你是超越万物的
有什么别的东西能用于称呼你呢?
语言如何能赞美你呢?
因为你是任何语言都无法表达的。
理智如何能推测你呢?
因为你是任何心灵都无法理解的
你是唯一不可言喻者
而你却生出了一切可思想之物……
你是万物的尽头
是一,是一切,是无,
不是一,也不是一切,拥有一切名字,
我该怎么称呼你?²

在这些表白声中,异乡神的信息从对被废黜的德穆革的论辩中脱离出来,响彻各个世纪。它的神秘召唤有时候会沉寂下来,但又会再次萦绕在寻求神的人们的心灵之中。

-
- 1 诺斯替派的颂歌,以科普特文保存;参 C. Schmidt,《科普特—诺斯替文献》,同前,页 358。
2 此为尼萨的格列高利(Gregory of Nyssa,即 Gregorius the Theologian)所写颂歌的开头几行。参 E. Norden,《不可知的神》(*Agnostos Theos*),页 78。

第十二章 诺斯替主义领域的最新发现

一九四五年左右,在埃及拿戈·玛第镇,即古代的克诺波斯金(Chenoboskion)这个地方,一批诺斯替派的经书被发现,这个文库大致完整,这是自二十世纪初以来考古学与偶然发现慷慨赐予给宗教—历史学术史的那些轰动事件之一。在此之前(单就文献残片而言)也有巨大的发现,二十世纪初,摩尼教的吐鲁番残片在中国新疆被发现;经过进一步发掘,一九三〇年,科普特文的摩尼教文库的一部分在埃及的法尤姆(Fayum)被发现;紧接着的是《死海古卷》在巴勒斯坦被发现。在这些发现之外,还有曼达派文献,是自十八世纪后半叶以来才逐步公之于世的,不是出自于考古发掘或牧羊人与农民的拾荒,而是来自于一个尚存的、长久以来被遗忘的派别,至此,我们发现自己已经拥有了公元第一世纪以后五个左右关键世纪中的“失败运动”的大量文献,西方的精神命运正是在这—个时期中成形的:各种宗教信念的表达、思想的奔放,都是那个创造性过程的组成部分,它们受这一过程滋养,同时也促进这一过程,紧跟在新奇的混乱与无限的想像之后的,是官方信仰的巩固,于是这些宗教信念与奔放的思想也随之在其中消失了。

与同一年的《死海古卷》的发现不同,拿戈·玛第的诺斯替文献的发现,从一开始到今天都无休止地受阻于政治障碍、诉讼的困扰,更糟的是学术界的妒忌与“第一发表者”地位的争夺——这些因素结合的结果是:自从最初确认这批文献的性质以来的十五年里,总共四十六份¹文

¹ 这次发现共四十九份文献,其中有一份文献出现了两次,有一份文献出现了三次。

献中只有二份文献经过了适当的编辑¹,三份文献已经全文翻译;²另外二份文献³则可以在另一批蒲草纸抄本中看到,这批蒲草纸抄本六十年来一直在柏林博物馆,其中的诺斯替文献部分不久之前已经出版。⁴至于其他的部分,多年来只有一些信息断断续续地泄露出来,我们现在⁵——或许是相当长一段时间里——只能满足于多雷斯(J. Doresse)的著作《埃及诺斯替派的秘密书籍》(*The Secret Books of the Egyptian Gnostics*)中的那些临时性的描述、摘要与总结。⁶本章的目的,便是要描述最近出现的、与我们对诺斯替主义问题的总体论述有关的所有新材料。

- 1 M. Malinine & H.-Ch. Puech & G. Quispel & W. Till 编译,《真理的福音》(*Evangelium veritatis*; Zurich, 1956); A. Guillaumont & H.-Ch. Puech & G. Quispel & W. Till & Y. 'Abd al Masih 编译,《多马福音》(*The Gospel according to Thomas*; Leiden, 1959)。原书第一版只能在某种程度上使用前一个文献。
- 2 《掌权者的本质》(*The Hypostasis of the Archons*)、《腓力福音》(*The Gospel according to Philip*)和一篇没有标题的宇宙起源论(多雷斯所编文集第四十篇,庇伍克[Puech]所编文集第十四篇),这三篇由申克(H. M. Schenke)译成德文:见本书补充文献书目。这些翻译根据的是《开罗博物馆科普特文诺斯替派蒲草纸书卷》(*Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*; Vol. 1; Cairo, 1956)的影印本(这是出版全部抄本之临时计划的第一步)。宇宙起源论的遗失了的标题,申克提议命名为“关于世界起源的讨论”(Discourse on the Origin of the World),以下我们简称之为《论世界的起源》(*Origin of the World*)。
- 3 《耶稣的智慧》(*The Sophia of Jesus*)和《约翰外传》(*The Secret book of John*)(以下以《约翰密传》[*Apocryphon of John*]的名称引用)。
- 4 W. Till,《诺斯替科普特文蒲草纸文献》(*Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*; Berlin, 1955)。以下简称为 BG。
- 5 本文写于一九六二年,已不符合现在的情形。关于现在的情况,见章末的补遗。——译注
- 6 该书副标题是“克诺波斯金发现的诺斯替派科普特文抄本介绍”(An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts discovered at Chenoboskion),一九六〇年于纽约出版。法文原文于一九五八年出版。作者多雷斯是一位法国埃及学学者,一九四七年这批十三卷蒲草纸被开罗科普特文博物馆收得的时候,他碰巧在埃及。他发现了它的重要性,接着他便密切地与这些资料的进一步收集以及前面所提及的部族仇杀联系在一起。在一个较短的时间里,他能接触这十二个开罗古卷(另外一卷进入欧洲,由苏黎士的荣格研究所获得),对其中的文献作了编目,对其中的内容匆忙地作了笔记。除了前面提及的全文发表或译出的文献外,这是当时最主要的资料。

一 对克诺波斯金文库的若干观察

鉴于由事态决定的明显限制,让我们先来问:这些新的发现¹对于我们认识与理解基督教诺斯替主义有何助益?当然,迄今为止我们拥有的资料并不在少数。早期教父的见证是丰富的,并且经得住新发现原始文献(即以未经编集的本来面貌保存的文献)的每一次检验。再则,就信息在总体上的可靠性而言,我们也可以适当地指出,新发现的资料全部是从希腊文译过来的科普特文,其见证的直接性无法与希腊教父的直接引文相比(如托勒密的《致弗洛拉书》[*Letter to Flora*]),这些引文直接地给出希腊原文,尽管它们与最早的抄本之间经过了一长串的相继转抄过程。这个方面很容易在我们为偶然到手的这些资料的物理年龄而兴奋的时候被忘记掉。但是,如此完整或广泛的逐字翻译(见第31页)在早期教会作家中也是不多见的,而迄今为止构成了基督教诺斯替主义文献之独立资料的科普特文原著,也不是出自早期教会作家讨论的那个异端兴起的经典时期(公元第二、三世纪)。我们现在拥有的这一整个文库则正是出于该时期:²有了它,我们就能真正地与基督教批评家处于“同一时期”了,这是无法估量的优越之处。

且不论教义的问题,只须推想一下就很显然,原始文献如此大规模的增加将使我们对诺斯替文字表达的真正风格有更为纯真、更为强烈的体验,对诺斯替思想的活动与自我交流方式亦有更为真切的见解,这是任何经过编纂的摘要或对教义本质的总结无法比拟的。就像以前在摩尼教文献中所发生的情形那样,陈述形式与风格的极其丰富,可以说是给客观的“内容”与“主题”增添了清晰性的代言者,而异端学家则有可能为了论辩的缘故而把这些内容与主题从喧嚣的多种声音的论述中抽离出来:但是这种喧嚣毕竟是本质性的,哪怕没有显示出其长处。如果说诺斯替主义的图景没有因此变得更清晰,反而变得更模糊,那么这

1 我把柏林蒲草纸文献也包括在内,经过长期的拖延,它于一九五五年出版,确实是由拿戈·玛第发现促成的。

2 这些抄本形成于公元第四世纪,其内容则更古老,有一些可以相当确定地追溯到公元第二世纪。

本来也是事情真相的一部分。

而且,我们知道了公元第四世纪诺斯替群体¹所阅读的是一些什么材料,这些材料对于科普特语的区域以及甚至可能更远的地方而言,也许是相当典型的。根据塞特派(Sethian)文献在整体中所占的相对分量,我们可以断定这是一个塞特派群体。但是其中有许多来源相当不同的文献²,这显示了开放性、休戚相关的感情或者一定曾是广大诺斯替派别之间的规则的相互阐发。在这方面,真正令人惊奇的是,这个本来是“基督教”的诺斯替文集居然把五篇赫尔墨斯的文献包含在里面——这证明了这两大思想潮流之间的亲近关系在此远比通常所认为的程度更大,或至少有亲近感。另一方面,正如多雷斯指出的那样(《埃及诺斯替派的秘密书籍》,页 250),教父文献中所提到的“伟大的异端教师”之中,没有一位“在克诺波斯金文献中清楚地显身”,这就是说,没有一位是某一文献的作者,也没有一位在文中被提到。但是我们并不能由此推论,在一个尤其喜爱匿名乃至伪名的启示文学时代,其中的某些文章不是出自于某位知名教师之手。由于《荣格抄本》(*Jung Codex*)具有相当强烈的瓦伦廷派的成分,确实有人猜测瓦伦廷与赫拉克利昂(Heracleon)是其作者;多雷斯也相信自己在两篇文章中(《埃及诺斯替派的秘密书籍》,附录一)认出了西门·马古。无论如何,我们不能够因为该文库中没有这些“伟大教师的名字”就贬低教父见证所赋予这些教师的重要性(从而从总体上贬低教父见证的重要性)——这只是反映了克诺波斯金群体及第四世纪其他同类群体的思想水平与著述习惯。

不过,异端学家并没有把历史上的哪一位教师归属于塞特派。关于塞特派的学说本身,现在已经有了丰富的文献可资查考。他们与彼拉特、游斯丁、纳赛内派以及其他共同具有的“三个根源”的(伊朗)教义,即关于介于光明与黑暗之间的第三个原始能量的教义,在这些文献

1 当然也有可能这个文集是属于某个富人的,但是他也一定是属于某种群体,无论他与该群体的关系属于何种形式。

2 如《约翰密传》、《掌权者的本质》、《论世界的起源》是属于巴贝洛诺斯替派的,而《真理的福音》、《致雷洁诺书》(*Letter to Reginos*)、《腓力福音》则是属于瓦伦廷派的,等等。

中很明显,而且完全符合希波利特的描述。当然,这种宇宙起源论特征在克诺波斯金文库中相对突出——这是因为塞特派在其中占较大比重——但并不构成一个理由,去把它看作不仅仅是相当具体的、专属于某一个学说类型的特征。“叙利亚—埃及”诺斯关于流溢、移涌与苏菲亚的整套思辨没有为这种特征留下位置;它所属的“伊朗”诺斯本身即使没有它也是可以的(不仅摩尼是如此,而且巴西里德引用的那些远早于他的体系也是如此——见第 197 页注 1);甚至于在塞特派自身中,这个中介能量的思辨功能事实上也是微弱的:其真正含义是二元论的,在总体上,这第三个能量,要么作为“空间”为对立面的相遇提供基础,要么在实质性描写中作为“灵”只是更高级能量的稀薄形态(尽管它与高级能量是同样原始的),容易受混合之影响。这多种不同的可能性表明,这种诺斯替思辨所需要的易受影响性,不必当作一个独立的最初能量。由于在体系上的这种相对的不重要性——与它的历史归属问题的重要性不同——我们在选择诺斯替神话的时候并没有把它的例子包括在内。¹ 然而,《闪意解》(*The Paraphrase of Shem*)的完整发表——这是该文库中主要的塞特派宇宙起源论,也是整个文库中最长的“启示”——也许会及时在这一点上提出新的评估。²

295 现在我将要转入到对普遍性教义的观察上来,这些观察可以暂时从新材料中搜集起来,并把它与以前的资料联系起来。新资料印证了、并且在有些地方强调了旧有的资料,而令人惊讶的是,某些主题在新资料中令人印象深刻地一再重复出现,这些主题在以前就已经有充分的文献依据,而现在,纯粹的分量乃至不变的字句都更加确证它们为基本的信条。

1. “德穆革的骄傲” 其中最突出的是为本书读者所熟悉的一个

1 在我的更详细的德文著作中,有一个专门的章节讨论“三个根源”的体系:《诺斯与古代晚期精神》,同前,页 335—344。

2 多雷斯中肯地提出了《闪意解》与希波利特所记载的《塞特意解》(*Paraphrase of Seth*, 载 *Refut.* V. 19—22)之间的相似性(《埃及诺斯替派的秘密书籍》,页 150)。然而,两者之间也有很重要的不同:前者以摩尼教的方式讲述原初黑暗上升到光明那里去,而后者则讲述光明被吸引到黑暗那里去。我们看到在这些核心要点上有多大的变化——或者说随意的变动。

主题——我们简单地称之为“德穆革的骄傲”，即关于他的无知、邪恶与自大的故事。在新资料中，这个主题的无所不在，以及它在整个克诺波斯金文库中的宇宙起源论文献中几乎一成不变地重复出现的公式，这都是虽非惊讶却着实很显著的事实：它甚至在下列这些字句上也与早期教父的见证相一致：(a) 德穆革认为他是唯一存在者，没有任何事物在他之上；(b) 他吹嘘自己的创造，大声说：“我是神，在我之外没有别的神”；(c) 他因为来自上界的驳斥“你错了(或，不要说谎)！……在你之上还有神……”而变得谦卑。这一连串几乎不变的特征，伊里奈乌¹、希波利特²、爱庇芳奴³等人就已经对它们很熟悉，他们把这些特点归属于各种诺斯替派，而这些特点在这个“文库”的下列文献中也不少见：第二十七篇⁴《闪意解》；第三十九篇《掌权者的本质》⁵；第四十篇《论世界的起源》⁶；第二与第七篇《埃及人福音》(*Gospel of the Egyptians, or Sacred Book of the invisible Great Spirit*)；第四篇《耶稣的智慧》⁷；第一、六、三十六篇《约翰密传》⁸。如果我没有弄错的话，这些文献都是在多雷斯总结的文集中全部有关宇宙起源论的文献。

有些细节值得提一下。关于(b)：德穆革傲慢地宣称的断言，总是采取“感叹”的形式，具有旧约之神自我断言的明显风格(回忆赛四十五5；四十六9)，有时候则加上那种独特的嫉妒的宣称。⁹

296

除了在《约翰密传》中有些心理学的新花样之外，这个特征在早期教父的记载中也是常见的，而现在则表现为整个诺斯替宇宙论类

1 如 *Adv. Haer.* I. 30. 6。

2 如 *Refut.* VII. 25. 3。

3 如 *Panar.* 26. 2.。

4 我所运用的篇目根据多雷斯的编法。

5 134:27 - 135:4; 142:21 - 26; 143:4 - 7 (Schenke, cols. 664; 667; 668)。

6 148:29 - 33; 151:3 - 28; 155:17 - 34 (Schenke, cols. 249; 251; 253)。

7 BG 125:10 - 126:5 (Till, pp. 290 - 233); 拿戈·玛第抄本在此处有脱漏。

8 BG 44:9 - 16, cf. 45:11f.; BG 45:20 - 46:9 (Till, pp. 128 - 133)。

9 如，第 2 [= 7] 篇：“我是一个嫉妒的神，在我边上没有别的神！”；与第 1 [= 6 = 36] 篇相同(《约翰密传》)——在那里这个感叹巧妙地转化成了一个证据，说明他清楚意识到“还有另外一个神：因为如果没有另外的神，那他有谁可以嫉妒？”(见本书第 124—125 页)

型中的不变因素,其中“低级神”代表着对“高级神”的背叛。¹从亚大巴多与犹太神之间的显然的一致之处表现出来的反犹太教倾向,是我们在形成有关诺斯替主义之起源的假设时不得不考虑的一个因素。

关于(c):上界的斥责,多数是来自于他的母亲苏菲亚,向德穆革以及广大的低级能量揭示了“在一切之上”(Sophia of Jesus, BG 126:1-5)的更高级神的存在,由此使他醒悟,除去骄傲之情;但最强而有力的形式是“人(Man)存在于〔你之上,即你之前〕,人子也一样”。²这个说法显示了“人”被提升为超宇宙之神,这在早期教父的见证中就已经有了(如 Iren. I.30.6),在他们所列的思想体系中,有的甚至把他直接等同于最初的至高神自己,³新资料中的有些段落(或所有段落?)也是如此。“人”提升为超宇宙的神,先于并且高于创造宇宙的神,或是把“人”这个名字赋予这样的一位神,这是诺斯替神学在整个宗教历史上的最重要特征,把《波依曼德拉》与摩尼教这样极其不同的思辨统一起来了。它标志着人在万物秩序之中的一种新的形而上学地位;由于知道了这一点,这个世界的创造主就安分守己。与这个神学概念相合的是这一个名字所担保的事实,即地上的人能够把他自己的最内在的存在(“灵”,“光”等)与超世界的能量等同起来,从而能够蔑视他的宇宙压迫者,指望自己最终能够战胜他们——在人称为神的教义中,具体地说是在创世的描述中,这一点变得清晰可见了:德穆革因为人的缘故而谦

1 然而它也不只是限于那种类型:在《闪意解》中,这个特征出现在这样一个背景中,即“三个根源”的教义正好贴切地放在伊朗类型之中。多雷斯的总结,没有表明在这种情况下德穆革(还有苏菲亚)是如何产生的。但是从另外的例子看来,似乎亚大巴多也可以被设想为是一个完全的邪恶能量,而不是堕落的苏菲亚的儿子。从描述性神话学的角度来看,这个人物确实是独立于苏菲亚的,是后来才与她结合的。

2 第2=7篇(多雷斯,p.178);第40篇,151:19“一个不朽的光明的人”;在所有版本的《约翰密传》中,这声音显然是从上界传到苏菲亚这里来的,但亚大巴多也听到了。

3 参 Iren. I.12.4 中瓦伦廷派的一个支派(见第200页);参 Iren. I.30.1 中的奥菲特派:深渊中的原始光明,蒙福、永恒并且无限,是“一切之父,他的名字是第一个人”;参希波利特记载中的拿西尼派与阿拉伯人门诺摩(Arab Monoimos)(Refut. V.7; VIII.12)。

卑,这标志着诺斯替主义在宇宙层面上明确的革命性方面。这种革命性方面在道德层面上表现为反律法主义的反抗,在圣事的层面上则表现为对击败命运、智胜众掌权者的信心。这种反叛的因素及其感情色彩,只有在与压迫的因素与随后的解放的观念——即恢复失去的自由观念——结合起来考虑的时候,才能觉察出来:我们必须记得,德穆革的功能没有在创世的功绩中穷尽,而是要通过他的“律法”以及宇宙命运实施对世界的专制统治,主要旨在束缚人。在《亚当对其子塞特的启示》(*Revelation of Adam to his son Seth*)中,亚当叙说了他如何在(从夏娃那里?)得知“永恒的天使(众移涌),这些比创造我们的神更高的神”之后,“掌权者发怒,把我们与众移涌的能量断开……在我们里面的荣耀离我们而去……最初吹入到我们里面的知识也抛弃了我们……正是在那一刻我认识了创造我们的众神……我们怀着恐惧与谦卑事奉他”,¹得知掌权者自己甚至在以前就曾因透露了在他之上者是“人”而蒙羞,这是何种滋味啊!²

2. “苏菲亚的愚蠢” 与“德穆革的骄傲”几乎同样频繁出现的主题,我简称为“苏菲亚的愚蠢”(the folly of Sophia),即她走上歧路并从更高的神圣等级中堕落的故事;她就是这个神圣等级中的一个成员,甚至于在罪的流放中也仍然继续是其中的成员。在神话的序列中,

1 参《腓力福音》102:29f.:“他们(众掌权者)想要抓住自由的人,让他成为他们的永恒的奴隶”(Schenke, col. 7)。

2 在《掌权者的本质》与《论世界的起源》中,德穆革亚大巴多在苏菲亚斥责其自大时,被称呼为另外一个名字 Samael,据说是“瞎眼的神”的意思(*Hypostasis*, 134:27-135:4; 142:25f.; *Origin*, 151:17f.)。这个貌似真实而衍生性的(亚兰语)词源,解释了希波利特对彼拉特的描写中用于称呼德穆革“瞎眼者”,在那儿它只是基于以扫(Esau)故事的寓意解释(*Refut.* V.16. 10,见本书第71—72页);我们现在知道了“瞎眼”这个谓词不只是一个即兴的创造。确实,《掌权者的本质》中对掌权者的描写是这样开头的:“他们的主是瞎眼的。出于他的能量、无知与自大,他在他的造物中说:‘我是神……’”(134:27-31;参 *Sophia of Jesus*, BG 126:1-3)。另一个(希伯来语)词源是《论世界的起源》中的“以色列=见到了神的人”(153:24f.)。这个词源因为斐洛而广为人知,在斐洛那里,这个词获得了极大的教义上的重要性(参《诺斯与上古晚期的精神》,同前,卷二第一部分,页94及下)。博学的希腊文化专家与无名的教派成员之间的这种一致性,见证了一个久已确立的犹太释经的共同背景。

这个论题,正如我们所见的那样,先于德穆革的骄傲——事实上,苏菲亚的堕落是导致德穆革之存在的原因,也是他的先天的劣根性的原因。但是历史地说,这个人物有着不同的起源。这个人物没有指向犹太教¹,因而也没有反犹太教的色彩,并且尽管两者在系谱上有些联系,但这个象征的感情色彩是不同的:她所唤起的是悲剧性的“恐惧与同情”,而不是反叛与轻蔑。这一主题的存在是一个绝对可靠的标记,说明我们所面对的是“叙利亚—埃及”类型的诺斯替思辨,其中宇宙的起源——神的碎片被吞没的过程——是由自己引起的从高处的下降所导致的,而不是像“伊朗”类型的诺斯替思辨那样,认为这个过程是由于来自外面的原始黑暗的入侵。新文献之一的《论世界的起源》,在它的论辩性开头中提供了强而有力的证据,说明苏菲亚神话的支持者都很清楚地意识到这个教义要点:“由于每个人,包括这个世界的诸神与众人,都认为在混沌之先无物存在,因此我将证明他们都弄错了,因为他们从来未曾知道混沌的起源,也不知道它的根源……混沌产生于一个影子,并被称为‘黑暗’;而这个影子则是产生于一个从一开始就存在的作品”:这个原始的作品是由比斯替·苏菲亚(Pistis Sophia)在不朽的王国外面制作而成的,她一开始独立地存在,后来却迷路了(145:24 - 146:7)。因此,在这里,黑暗的存在是神的失误的一个结果。苏菲亚——“智慧”——是这个失误的行为者与媒介(这起码是诺斯替主义者所喜爱的悖论);她在时间之前的灵魂剧本预示人在创造物之中的困境(虽然它已经预先制止了前宇宙阶段的“罪”);多种可供选择的动机为这个超验的冒险故事的实际心理学演绎提供了相当大的自由。从文献中,我们发现众多数量的不同故事,即是这种自由的明证:单单瓦伦廷主义一个学派就有两种关于第一因及苏菲亚失误之性质的观念记载下来。因此,在这儿,在基本观念完全相同的基础上,并没有如“德穆革”主题上的那种陈词滥调。我们在此罗列一些新资料中的例子,并把他们与老资料中的对应例子联系起来。

《掌权者的本质》与《论世界的起源》都告诉我们,苏菲亚(a)想要

1 尽管新资料中有阿卡莫特(Achamoth)名字,而“阿卡莫特”即希伯来语的“智慧”(chokma)。布赛苏特指出,这是一个异教的女神,她为苏菲亚这个人物提供了神话基础。

在没有她的配偶的情况下,独自造出一个作品,期望与最初存在的光明相像:这个作品以天上的形象产生出来,(b)构成了高级的光明王国与后生的、次级的移涌之间的一张帷幕;在这张帷幕的下面,也就是在背对光明的外边就延伸出一个影子。这个被称为“黑暗”的影子就成为物质;从这个物质中,作为流产儿,涌现出了狮子形状的亚大巴多。

(a) 失误的性质 “没有配偶”(Hypostasis 142:7):这个要旨出现在《约翰密传》中(BG 36:16 - 37:4),也出现在《耶稣的智慧》中,¹并在希波利特所述的瓦伦廷神话中完全地解释为不可能成功的对父的无需配偶、“从自己创造”的模式模仿(见本书第 168 页注 2)。因此,苏菲亚的失误在于自行其是,傲慢自恃,这直接地导致了失败,间接地导致了一系列进一步的后果(通过德穆革,在他身上这种傲慢结合了无知与统治欲一起重现),直至物质世界的形成:因此,这个物质世界以及我们的处境,是一个犯了错的次级神为了实现她自己的创造性而作的一次失败了的尝试所导致的最终后果。瓦伦廷主义的学生,可以从伊里奈乌(托勒密的意大利学派)与《西奥多图摘要》(阿拿托得安学派)中了解到有关苏菲亚之失误的不同的、更为复杂的动机:对绝对者之完全知识的极度欲望(见第 167 页)。这种动机在新文献中并没有与之对应的例子,新文献中的变化并不比原有文献多。根据这些科普特文的资料见 300 证,从内在的精致与粗糙的不同程度,我们可以有把握地断定:希波利特版本与现在已经证实的诺斯替古典文献极其符合,因此它代表了瓦伦廷派里面的古风,在已经确立的苏菲亚神话中继续流行,而学派自身内部所盛行的版本则代表了瓦伦廷派无与伦比的精妙。

(b) 失误的后果 这道“帷幕”在上面那个例子中显然是苏菲亚作品的一个直接后果,在《耶稣的智慧》中则是父为了回应这个“作品”而造的一个造物:他在“不朽者与那些在他们之后出现者之间”展开了一道屏幕,以便“女人的错误”得以持久,让她加入与错误的战斗(BG 118:1 - 17)。²这就使人想起了瓦伦廷派的“限制”(Horos)的第二种功能。³在这

1 “没有她的男配偶”,参 Till, p. 227, BG 118:3 - 7 脚注。

2 参《腓力福音》132:22ff. (cf. 117:35ff) 对“屏幕的开裂”的末世论思考。

3 见第 138 页;限制的“第二种”功能是在普累罗麻与外界之间——参 Hippol. VI. 31. 6, “不要让缺陷靠近普累罗麻之内的移涌”。

个版本中,“帷幕”或“限制”被赋予了分离与保护的意图;而在另一个版本中,它是出自于苏菲亚作品本身,它是在“无意”间导致了它下面的“黑暗”——这黑暗成了“物质”,苏菲亚在其中继续她的“工作”:它的“无意”的方面使人联想起了《真理的福音》中的“雾”¹,而“雾”又令人联想起了瓦伦廷派有关苏菲亚的教义。这个苏菲亚落入到无知与无形之中,“把缺乏知识的虚空(Void-of-Knowledge)带入存在,那就是名的影子〔即由于她挡住了光明而导致的锥形黑暗〕”(Exc. Theod. 31. 3f.)。因此,凡是这道“帷幕”不是由父来铺开,而是由苏菲亚的错误所直接导致的学说中,这道“帷幕”就通过某种外在的原因,形成了由原始错误到黑暗的系谱演绎的一个环节。在此,我们有了关于从最初的失误衍生出物质的早期的或粗糙的学说,²它的完美学说是瓦伦廷派有关属魂与属物质料之产生的学说。按照这个学说,这些质料不仅仅是苏菲亚自身之思想情感的结果,而且是从这些思想情感中产生出来的。《真理的福音》似乎已经预设了这个精致的学说。³这些新文本再次让我们明白了瓦伦廷主义超出它所属群体之更为原始水平的距离。

(c) 苏菲亚的情感 这一步在苏菲亚受难的意义中也是很明显的,无论是作为宇宙起源过程的附带,还是作为至关重要的第二阶段。由于这个过程是由一个不知如何发生的“错误”所引起的,在第一阶段产生了以前未曾有的黑暗与混沌(在二元论理论中提供了一元论的转

1 17:11-16“痛苦浓缩得像一场雾,没有人能看得见。因为这个原因,错误获得了力量,开始在虚空中的、她自己的物质上作工。”

2 参《掌权者的本质》:“在幕的下方形成了一个影子,这个影子转变成了物质……就像一个流产儿那样……被抛到外面”(142:10-15);《论世界的起源》:“它的外边是被称为黑暗的影子。从影子中产生了一个能量……在他之后出现的众能量把这影子叫做‘无限的混沌’。诸神的族类从影子中生长出来……于是一个流产儿族类就随着第一件作品而来……这深深的〔混沌〕就这样产生于苏菲亚……就像一个女人生育的时候,她的所有累赘通常会脱落下来,物质就是这样从影子中出来的”(146:26-147:20)。这个描述确实十分接近于瓦伦廷学说:这两个文献(还有《约翰密传》)都属于巴贝洛诺斯,在起源问题的思辨上,巴贝洛诺斯是在所有诺斯替主义类型中与瓦伦廷主义最接近的(见《诺斯与古代晚期精神》,同前,卷一,页361)。

3 见本页注1与24:22;这个世界是“缺陷”的形状〔因此“缺陷”是世界的物质〕,“缺陷”之所以产生,是因为最初对父的无知。

向),因此无需进一步的企图,负疚的苏菲亚就有充分的原因感受到痛苦、后悔以及其他情感。显然,这些情感在得到思辨性的运用之前形成了故事的一部分。在这方面,这些科普特文的资料能告诉我们什么呢?在《约翰密传》中,苏菲亚的痛苦产生于德穆革,她儿子的创造行为¹——是对于正在进行之中的宇宙起源过程的一个批评,而不是这个过程的一个创造性因素(尽管她自己的皈依与暂时拯救是这个过程的一个创造性因素)。让我们回想一下,在《比斯替苏菲亚书》中,这场戏剧般的长久的受难完全是为了它自己的情绪(参第 61 页)。但是,在《论世界的起源》中,我们以前曾因为它对苏菲亚主题的理论含义的意识而注意到它,苏菲亚的痛苦具有先于德穆革阶段的实际的创造性功能:苏菲亚看到了“无限的黑暗”与“无底的水”(等于混沌),为这些由她起初的失误所引起的产物而感到绝望;她的惊恐转变成了“令人害怕的作品”的(水上面的?)幻影²,这幻影脱离她进入到混沌(147:23-34):无论这是后来提到的阴阳掌权者自己,还是他的最初的阴影,即这个世界未来的创造主,都直接或间接地是“智慧”的绝望的一个流溢。这与苏菲亚的“情感”在瓦伦廷派思辨中所具有的实体化功能最为接近;这两个步骤的发展(第一步是混沌,第二步是德穆革)隐约预示了高级与低级苏菲亚之分。³然而,由此发展到明确地从这些情感中衍生出宇宙中的几种属魂与属物的元素还是有很大的距离;到目前为止,新材料并没有显示在瓦伦廷派的圈子以外有同样精致的学说:瓦伦廷派的原创性一再地得到证实。

鉴于希恩克(H.-M. Schenke)所译的这两份巴贝洛诺斯文献(即《掌权者的本质》与《论世界的起源》)在宇宙起源论上所独具的重要性,

1 “她看到了粘在她儿子身上的邪恶与反叛。她后悔……”(等等),见第 184 页。

2 关于在深渊之水的倒影中生出德穆革,见第 151 页注 1;对镜中形象之主题的一般性评论,另参第 56 页及下。

3 这种区分在《腓力福音》108:10-15 中得到了充分的表述:“一个是 Ekhamoth,另一个是 Ekhmoth。Ekhamoth 是纯粹的苏菲亚,而 Ekhmoth 是死亡的苏菲亚……被称为‘小苏菲亚’”。根据各种流传的说法,《腓力福音》是瓦伦廷派的文章。——参 H.-M. Schenke,《神学文学日报》(*Theologische Literaturzeitung*; 84 [1959], 1) 页 1, col. 2f。

我们有必要在此给出其中有关宇宙起源之主要段落的翻译。希恩克¹总结了这两份文献在下列几个共同点上的十分接近的关系：比斯替·苏菲亚因为在光明前面创造了一个帷幕而堕落；影子与物质的形成；阴阳亚大巴多及其他阴阳儿子们的起源；亚大巴多的骄傲与受罚；他的忏悔了的儿子萨巴多(Sabaoth)的上升；死亡及其儿子们的起源。《论世界的起源》提供了更为细致的描写，而且把“不朽的人”(immortal Man)这个名字给予至高神，这种情况只是出现在这里而已。下面的这些选段已经按照宇宙起源的过程进行了重新编排。

1. 《掌权者的本质》(Cod. II, 4)

303

上界，在无限的移涌里面，存在着不朽。苏菲亚，她称为比斯替(Pistis)，想要在没有配偶的情况下，独自完成一件作品。她的作品成为一个天上的形象，于是在上界与下界的移涌之间有了一道帷幕。一个影子伸展在帷幕的下方，这个影子成为物质……并被扔到了外面。它的形状成为物质里面的一件作品，类似于一个流产儿。它从影子那里接受了印记，成为一头有傲慢的狮子形状的野兽(亚大巴多)……他睁开眼睛，看到伟大而无限的物质；他于是神气活现地说：“我是神，在我之外没有别的神。”说了这样的话，他就得罪了一切。一个声音从至高无上的地方传来……“你错了，撒马尔(Samael)”，撒马尔就是瞎眼的神，或瞎眼者的神(142:4-26)。他的心思是盲目的(135:4)。他想自己为自己创造一些儿子。由于他是阴阳同体的，他创造了七个阴阳同体的儿子，并对他们说：“我是一切的神”(143:1-5)。〔佐奥(Zoe)，比斯替·苏菲亚的女儿，把亚大巴多捆起来，让从她流溢出来的一个愤怒的天使把他扔进深渊底部的塔塔路斯(Tartarus)²。〕

他的儿子萨巴多看到了这个天使的能量，他忏悔。他掩盖了他的父亲与母亲(物质)；他厌恶他的母亲……苏菲亚与佐奥把他带到上面，安置在第七重天，在介于上界与下界之间的帷幕下方

1 H.-M. Schenke,《神学文学日报》84(1959)4,col.246f.。

2 希腊神话中的地狱，天神宙斯囚禁泰坦(Titans)的地方。——编注

(143:13-22)。当亚大巴多看到他在这样的大荣耀里……就嫉妒他……这嫉妒生出了死亡,死亡又生出他的儿子们……(144:3-9)。

“不朽”向下看水的区域。他的形象显示在水里面,黑暗的能量爱上了它(135:11-14)。众掌权者一起商议说:“来吧,让我们从泥土中造一个人出来……”(135:24-26)。他们按照他们的身体以及显示在水里的神的形象造出了他们的人……“我们要同等地看待我们的造物里面的形象,让它(神的形象)把它看作是自己的肖像,[并被它所吸引,]我们就可以把它陷在我们的造物里面(135:30-135:1)。”[我们省略了随后的亚当、夏娃、天堂、蛇等故事。]

2. 《论世界的起源》(Cod. 2, 5)

当不朽者的性质已经从无限里完善自身之时,一个形象从称为苏菲亚的比斯替那里流出来。她希望它成为一件作品,与最初存在的光明相像。她的意志立即出来了,显现为一个天上的形象……这个形象处在不朽者们与那些按照天上的模式在它们之后出现者之间,它是一道帷幕隔开了人与上界者。真理的移涌在他自己里面没有影子¹……但是他的外边是一个影子,称为“黑暗”。从黑暗出现了一个能量来统治黑暗。但是,在他之后出现的众能量称呼这个影子为“无限的混沌”。诸神的族类从“混沌”中涌现出来……于是一个流产儿的族类就随着最初的作品而出现了。因此,这深渊是来源于比斯替(146:11-147:2)。

304

“影子”渐渐意识到没有谁比他更强大。他变得嫉妒,并立即从他自己怀孕,生下了“嫉妒”……这个“嫉妒”是一个没有灵的流产儿。它就像云从水面上升起。随即,“嫉妒”被扔入……到“混沌”之中……就像生育的女人,她的累赘常被扔掉,物质就这样从“影子”中涌现出来(147:3-20)。

在这些事发生之后,比斯替来了,把她自己显示在混沌的物质

1 在原资料中是“外面”,这是一个明显的错误。

之上,这物质已经被当作流产儿扔在(那儿)……:无限的黑暗与无底的湖水。当比斯替看到从她的过失产生了什么后果之后,她就绝望了;这绝望转变成一个恐惧的作品的幻影,逃离她进到“混沌”里面。她转向它,向它的脸里面吹气,在〔“混沌”的〕诸天下面很深的地方(147:23-148:1)。

当苏菲亚想要这个(流产儿)接受一个形象的印记并统治物质时,一个狮子形状的掌权者首先从水里面出现……他拥有大能,却不知自己从何处来(亚大巴多)……这个掌权者看到他自己的庞大……看到惟有他自己,除了水和黑暗之外别无所有,于是他想:他是单独地存在着。他的想法涌现出来,显示为一个灵,在水上来回移动(148:1-149:2)。

〔亚大巴多创造出七个阴阳同体的“儿子”(掌权者);他们的阴性名字与阳性名字(其中有萨巴多);为每一个儿子各造了一重天,有宝座、能量、天使长等(149:10-150:26)。〕

当诸天(在比斯替的帮助下)牢固地确立以后,满有能量,满有各自的性情,于是这个主要的生殖者就充满了骄傲。他从所有的天使那里接受敬意……自高自大……并说:“我是神……”(这里,比斯替的反驳得到扩充,超过了老调子:)“你错了,撒马尔!”——撒马尔是瞎眼的神。“一个不朽的光明的人在你之前存在,他将把自己显示在你的造物里面。他将把你踩在脚下……你和你的意志将下降到你的母亲‘深渊’那里去。¹因为在你的作品终结的时候,从‘真理’中来的整个‘缺陷’都将解体:它会消逝,就像从未存在过一样。”说了这些话之后,比斯替就把自己的伟大形式显示在水里面,然后回到她的光明(151:3-31)。

主要的生殖者看到比斯替在水里面的形象之后,就感到难过……为自己的过错感到羞耻。当他认识到有一个光明的不朽的人曾在他之前存在过的时候,他感到极大的不安,他以前曾对一切

¹ 希恩克在这个段落中发现的关于亚大巴多确实是从混沌中升起的学说,与希尔根菲尔德(Hilgenfeld)提议把德穆革叫做“混沌之子”(yalda bahuth)的解释极其一致。关于希恩克的发现,参 H.-M. Schenke,《神学文学日报》,84 (1959) 4, col. 251, 注 39。

诸神说过“我是神，在我之外没有别的神”，因此他怕他们发现在他之前还有一位神，并因而断绝与他的关系。但是由于没有智慧……他厚颜无耻地说：“要是在我之前真有一位神，那就让他自己显身吧！”一道光明随即从上界的第八层出来。它穿越了所有地上的诸天……有人的形式在里面显现出来……当普鲁娜娅(Pronoia, 亚大巴多的配偶)看到这个天使时，她就爱上了他；但是他憎恨她，因为她是属于黑暗的。她想拥抱他，却不能够……(155:17 - 156:18)。¹

亚大巴多的儿子萨巴多听到比斯替的声音(她威胁亚大巴多的话)后，就颂扬她，并与他的父亲断绝关系。他颂扬她，因为她告诉他有关不朽的人以及他的光明。比斯替·苏菲亚……从她自己的光明把光明倾泻在他身上……萨巴多于是获得了胜过一切混沌力量的大能量……他憎恨他的父亲“黑暗”；憎恨他的母亲“深渊”；他憎恨他的姐妹，就是那主要生殖者的在水面上来回的意念……当萨巴多，作为他的忏悔的酬报得到了安息之所后(即第七重天)，比斯替还给了她的女儿佐奥(生命)……让她教导他有关一切存在于第八层的移涌(151:32 - 152:31)。

当混沌的主要生殖者看到他的儿子萨巴多的荣耀……就嫉妒他。当他发怒的时候，他就从他自己的死亡生出了死亡(等等)。(译毕)

306

这两篇紧密相关的文献，对萨巴多的善待透露出些许同情犹太教的色彩，与同一文献中显示出来的反犹太教的仇恨形成奇异的对照，它们显然把可恨的亚大巴多与旧约的神等同起来，由此显示了这种仇恨。

在讨论了一些较大的、普遍的特征之后，让我们再来罗列一些更具体的观察。我们从柏林版(本书第八章附录二)中总结出来的《约翰密

1 关于天上的人的显现，以及随后所导致的地上的人、厄洛斯、植物生命的起源，希恩克从两个极不相同的诺斯替领域中找到两个相平行的例子：*Poimandres* § 12 - 17，其中有女性的菲西斯(Physis)，她爱上了神圣的人(Anthropos)，而菲西斯是与这里的普鲁娜娅对应的(见《神学文学日报》，84 (1959) 4, col. 254, 注 57；另见本书第七章)；另一个例子是摩尼的学说中“第三个信使”，他通过唤起性欲，导致植物、动物与人随同污染与流产儿一起产生，也导致了男女掌权者们的产生(见《神学文学日报》，84 (1959) 4, col. 247；另见本书第七章)。

传》在克诺波斯金书库中共出现了三次,其中两次是篇幅更长的版本(第6与第36篇)。在这些扩充之中有一个附加上去的结尾,显示出他们从容地把异质材料吸收进身份明确的诺斯替文献之中。这个附加的结尾是一个拯救之神的自述,他降到黑暗的深渊来,要唤醒亚当:它的具体的诺斯替思想渊源,可以在下列段落中很容易地识别出来:“我进入监狱之中……并说:‘听见的人从沉睡中醒来吧!’于是亚当就哭泣,流下了许多眼泪……说:‘谁在叫我的名字?我在监狱的锁链中从哪儿来的这个盼望呢?’……‘站起来,记住,你听到的是你自己,回到你的根……躲避……混沌中的黑暗……把你从肉体寓所的沉醒中唤醒’”(《埃及诺斯替派的秘密书籍》,页209)。摩尼教(曼达派的也是如此)的这些很接近的文献(见本书第79页及下)说明,“伊朗”的诺斯替闯进原属“叙利亚”的上下文之中去了。

第十二篇《亚当对其子塞特的启示》论述了关于一系列觉悟者(十三位,或更多?)通过神奇的先知的出身在历史进程中相继进入这个世界的教义(这教义本来是伊朗的?)。这个主题的各种变化形式出现在伪克莱门派、摩尼与诺斯替主义的其他地方(见本书第211—212页;另见第191页注2)——这是第一个关于“世界历史”的观念,把诺斯的进步视为有神相助。这些文章的作者没有意识到间歇性启示的观念与“亚当的奥秘”通过塞特与他的后代连续地秘密传承的观念之间有冲突,而是同时承认了这两者(《埃及诺斯替派的秘密书籍》,页183)。关于后一种教义,多雷斯从叙利亚的一个较晚的《编年史》(*Chronicle*)¹中引用了一个接近的例子,《编年史》这个文本我们主要用于各种立场之间的对照。根据基督徒对《编年史》的译文,亚当在把启示传授给他的儿子塞特之后,就向他显示他自己在犯错之前本来有多么伟大,以及他如何被赶出天堂,亚当并且警告儿子塞特不要像他这样失于正义:在诺斯替派对《亚当对其子塞特的启示》的译文中,亚当并不是一个罪人,而是受掌权者迫害的一个牺牲品——终极地说是导致世界与他自身之存在的一个原初的堕落的牺牲品。这里是一个区分何为“基督教”(正

1 出自 Amida 附近的祖克尼(Zuqnin)修道院,完成于公元七七四年;引自 U. Monneret de Villard,《福音书中的东方博士之传记》(*Le leggende orientali sui Magi evangelici*),页27-28。

统)何为“诺斯替主义”(异端)的简单标准:罪是亚当的还是掌权者的,是人的还是神的,是内在地产生的还是创世以前就存在的。其间的区别直达诺斯替主义问题的核心。

作为一份奇文,让我们来注意第十九篇(标题遗失)——也因为它针对律法的马克安式的愤怒辩驳而令人感兴趣——它对施洗约翰发起了惊人的攻击:“约旦河……是肉体的力量,也就是快乐的精华,约旦河水是对肉体姘居的欲望”;约翰自己则是“众人的掌权者”!(《埃及诺斯替派的秘密书籍》,页 219-220)这是完全独一无二的。它会是对摩尼教的反驳以及对摩尼教选择约翰以对付基督的反驳吗?它是一场激烈争论的一方,而另一方就是我们已知其文献的曼达派一方?这是一个诱人的观念。已有的描述过于粗浅,只允许把这一点作为可能性提出来。

我们再次从诺斯替内部的教义问题回到“对外关系”上来,对此我们前面已经有了把赫耳墨斯文献收入拿戈·玛第文集的例子,现在我们几乎忍不住要问这样一个问题:拿戈·玛第古抄本与死海古卷之间,“克诺波斯金”与“昆兰”(Qumran)之间究竟有没有一些联系?——这两个群体的遗迹,出于难以想象的极大巧合,几乎是在同一个时间被发现。按照多雷斯的迷人的暗示,这两者之间确乎可能有联系,他的要点,尽可能简单地表述如下:昆兰可能就是蛾摩拉(Gomorrha)——这是最初由索西(F. de Saulcy)在语言学与地志学的基础上提出来的一个假设;古代作者们称蛾摩拉与所多玛为爱色尼派(Essenian)的居住地,在这种情况下,这两个名字在《圣经》中的含义似乎是无关紧要的;拿戈·玛第文集的第二篇《不可见的伟大的灵的圣书》(*Sacred Book of the invisible Great Spirit*)或《埃及人福音》(*Gospel of the Egyptians*)里面有这样一个段落:“伟大的塞特来了,他带来他的种子。这种子被撒在已经产生的移涌里,它们的数目就是所多玛的数字。有些人说:‘所多玛是伟大的塞特居住的地方,这地方就是蛾摩拉。’另外一些人说:‘伟大的塞特从蛾摩拉移出他的种子植到另一个地方,名为所多玛’”(《埃及诺斯替派的秘密书籍》,页 298)。其中的含义是,这个文献相对晚于昆兰教团消失的时间,它可能把昆兰教团(或是邻近的团体)指为“伟大的塞特的种子”,甚至暗示了在昆兰发生灾难之后,它在更南边的所多玛的重建。因此,在消失了的爱色尼运动与正在出现的塞特派诺斯之间,可能会有某种连续性。由于需要大量的资料,要判定

这个大胆推测的价值尚不可能。当然,由神话化的“历史”记忆所揭示的爱色尼派与诺斯替派之间的这种联系,其含义是丰富迷人的。

到目前为止,我的评论已经涵盖了整个克诺波斯金文库,它的多数信息还是零碎的。在两份已经得到充分的编辑与翻译的文献中(见本书第 266 页注 1),我略过了《多马福音》(*Gospel according to Thomas*),这据称是低土马·犹大·多马(*Didymus Judas Thomas*)记录下来的“永活的耶稣所讲的隐秘语录”(约 112 条¹),它们与四福音书中主的语录的关系(乃至与整个对观福音传统的关系)是新约学者深入研究的一个主题。我们只要这样提一下就够了,这些“语录”中有一些(20 条以上)几乎完全或非常接近于正典中的语录,另有一些(近 30 条)不太接近,而只是在语言与内容上部分地一致;还有一组(约 25 条)只是对已知的耶稣语录的薄弱回应;还有余下来的相当大的部分(约 35 条)则在整本《新约圣经》中找不到对应者:因此其中的大部分是属于“未知的基督语录”。这个语录的诺斯替主义特征(如果作为一个整体具有这种特征的话)并不能够轻易地识别出来:只有一小部分语录清晰无误地表现出诺斯替特征,大多数需要从它以离经叛道的形式来表述语录的倾向中猜测出来,许多语录的意义是隐蔽而难以捉摸的——或迄今为止是如此。由于这个文本在有关耶稣传统的本来内容及历史的问题上有深远的意义,因此对于新约学者而言,它可能是整个拿戈·玛第发现中最令人激动的唯一一个文献,而诺斯替主义的学生则在所谓的《真理的福音》中找到了迄今为止最丰厚的回报,这个文本已经在《荣格书卷》中发表。本章的余下部分将致力于对这份令人着迷的文献进行一些观察。²

二 《真理的福音》(GT - Cod. I, 2)

这篇文章在书卷中没有标题,但以“真理的福音”这几个词开头,这

1 不同的学者在数目上有些不同。

2 下面几页中所提供之论证,其更为充分的表述,可见于我的两篇论文:《真理的福音》(*Evangelium Veritatis*),载 *Gnomon* 32(1960),页 327 - 335;《真理的福音与瓦伦廷思辨》(*Evangelium Veritatis and the Valentinian Speculation*),载《教父学研究》(*Studia Patristica*; vol VI; Texte u. Unters. z. Gesch. d. Altchr. Lit., 81; Berlin: Akademie-Verlag, 1962),页 96 - 111。

一点加上语言与风格上的强烈的瓦伦廷主义特征,引导最初的编辑者在这份对于拯救与耶稣之奥秘的冥想中看到了伊里奈乌(*Adv. haer.* III. 11. 9)把其内容归于瓦伦廷派名下的那篇《真理的福音》。这种识别貌似有理,不过当然无法论证。这个文献在类型上与“福音”本来应有的样子十分不同,这一点是没有异议的;按照《新约》的用法,福音应该是对基督的生平与教训的一个记录。“福音”这个神圣的标题在诺斯替派的圈子内得到极其广泛的运用,这已经在克诺波斯金文库自身中的第二至第七篇中得到有力的证实:它与我们所理解的“福音”没有丝毫相似之处(它甚至于不提及耶稣,只提到塞特),它是作为副标题来使用的,如《不可见的伟大的灵的圣书:埃及人福音》(*Sacred Book of the invisible Great Spirit: Gospel of the Egyptians*)。如果我们的这个文本果真是伊里奈乌所驳斥的那篇《真理的福音》,那么它在瓦伦廷派之中的权威,一定在伊里奈乌的时代里就已经确立了,这样一来,它的起源应该是在瓦伦廷派的第一代(约公元 150 年),而且并不能排除瓦伦廷亲自写作的可能性。它的形式是布道文或冥想;它的风格是暗示性的,常常是不可捉摸的神秘言谈伴随着变幻不定的丰富意象;它的虔诚的炽热情感只此一次回应了道成肉身的奥秘与基督的受难(见本书第 180 页注 1);尤其是最后一个方面,正如我们前面听说过的那样,《真理的福音》为诺斯替的合唱加入了一种新的声音。至于它的教义内容,我将选择一个思想系列,它构成了某种论证性的东西,这种论证性的东西事实上可以不夸张地称之为瓦伦廷派拯救论的中心。

在开头的几行,《真理的福音》被宣称为是“那些从真理之父那里获得了礼物的人的一件乐事,他们得以通过来自普累罗麻的道(Logos)的能量而认识他……是为了拯救那些不认识神的人”;“福音”(evangelium)这个名字本身也被解释为“盼望的实现”(即所盼望者的显现)。换言之,“福音”在这里具有字面上的本来含义,即“喜讯”,它提供了一种盼望,同时也给予了实现那种盼望的担保。因此,随之而来的两个突出主题是:这种盼望的内容与目标,以及这种盼望的基础。与这两个主题一起出现的是第三个主题,即“喜讯”自身在实现这种盼望中所起的作用。

盼望的目标当然是拯救,因此我们在这本书中发现有大量的篇幅专门解释拯救的性质或实质,他们喜欢把拯救叫做“完美”

(perfection);由于这是一份诺斯替派的文献,因此当我们知道完美的本质与诺斯紧密联系在一起时,我们不必感到诧异。“诺斯”这个术语具体指明了盼望的内容,它本身也需要进一步具体指明这知识的内容。

需要作论证的是盼望的基础问题:基础与结果之间的联系,是“因为是这样(曾是这样),所以是这样(将是这样)”的形式,这是推理的一种形式。它的内容是由既定文献中的具体教义决定的:如果我们的文献是瓦伦廷派的,那我们就必然会在这里遇到瓦伦廷理论所独具的思辨推理;这方面的一致性,对于检验整个文献的瓦伦廷主义性质是至为关键的。

311 瓦伦廷派的教义,也是一般的诺斯替派的教义,即末世拯救的盼望存在于万物的开端之中,最初的事确保了最后的事,最初的事也引起了对最后的事的需要。因此,为末世论盼望提供基础的任务就在于:要在被宣称为拯救之手段与形态的东西——知识——与使得这种充分实现之形态成为需要的开初事件之间,建立起一个令人信服的联结。这个联结独自为这个问题提供了答案,即为什么知识——而且只有知识——才是拯救的工具,甚至也是(在瓦伦廷派的版本中)拯救的本质。这个联结的说服力,正是福音不得不启示的拯救知识的一部分,因而也是拯救知识本身的一部分,它确实构成了喜讯的可喜之处。因为它使得原本只是基于主观偏好的个人目标——知识的心理状态——变得对于内在人的拯救乃至(也是在瓦伦廷派的版本中)广大存在的成全具有客观效验。当我们不仅问我们的明确音讯在总体上是什么福音——“盼望的实现”——而且问“真理的福音”是什么时,我们就不得不朝这个方向看。

对于这个问题,我们的文本给出了一个正式而精炼的答案,出现在对最初开端的简要描述的结尾:“既然‘遗忘’进入存在乃是因为他们不知道父,因此假如他们知道了父,那么‘遗忘’就会在瞬间变成不存在”(18:11-16)。这个文献明确断言,这个不加掩饰的论点代表了真理启示的要害,它的阐述逻辑是这样的:“这就是他们所寻求的他(His)的福音,就是出于父的仁慈、作为隐藏的奥秘、由耶稣基督启示给完美之人的福音”(18:11-16)。与此相比,一个作者再也不能更明白地坦陈他所认为的福音的至深奥秘了。

这个论点在不加修饰的形式中完全没有自我解释,因此需要在思

辨的上下文中获得意义,它事实上具有一个公式的品质:它在记载中出现了两次,以相同的语法结构“既然……因此……”,并且都提到了过去的历史:一次是出现在《真理的福音》自身中,另一次明显地出现在伊里奈乌的瓦伦廷派引文中。它的重复出现本身就显示了它是我们正在讨论的教义(伊里奈乌所见证的瓦伦廷派教义)的一个重要的、固定不变的要素。在《真理的福音》中,这个公式以同样的简洁重复出现,只是在表述上略有变化:“既然‘缺陷’进入存在是由于他们不知道父,因此当他们知道父的时候,‘缺陷’也在瞬间变成不存在”(24:28-32)。从这个版本中我们得知(第一版本中的)“遗忘”可以与“缺陷”互换;而“缺陷”这个术语把我们引到了这个公式的现存的最完整的陈述,这个公式以前就已经为人所知,有人称之为瓦伦廷派最重要的论点,现在得到了《真理的福音》的明确印证。伊里奈乌在他的著名段落(*Adv. haer.* I.21.4)中引用了这个公式,这个段落我们在第161-162页那里有完整译文,这里只是复述这个公式本身:“既然‘缺陷’与‘情感’通过‘无知’产生,因此从无知涌现出来的整个体系都因知识而瓦解。”这个公式的更完整一点的版本,在《真理的福音》所提供的简略版本的基础上加上了一个重要因素:它不只是简单地说,既然“缺陷”(或“遗忘”,这是一个否定性术语)进入存在是由于无知,因此它将随着知识的到来而消失,而是说“整个体系”(这是一个肯定性术语)是从无知中产生并因为知识而解体。伊里奈乌的读者当然可以从他对瓦伦廷派思辨的总括性描写中得知,这里论到的“体系”正是指这个世界、这个宇宙、这整个物质领域,包括它的所有元素,火、气、水、土;这些元素只是看似具有自己的本质,其实却是精神过程或状态的副产品或表现:明白了这一点的人,就能够理解这个公式的论证,否则,若他只是依靠它的语言,即使依据这个更完整的版本,他也无法理解。伊里奈乌的读者进一步知道(这对于理解这个公式也是同样不可缺少的),这里所提到的无知与情感,不是在我们身上的普通无知与普通情感,而是夸大了的、形而上学尺度上的、居于万物之开端的无知与情感:它们远非单纯的抽象,而是指具体的事件与宇宙起源论神话中的实体:尽管它们表面指的是主体状态,但这其实是神圣能量的状态,具有客观的效力,这种效力在内在生命的尺度上就是内在生命的状态——神圣的内在生命——因此它们能够作为宇宙与物质这样广大的整体实在之基础。简言之,这个公式所预设

的、为了理解它所必需的前提是完整的瓦伦廷派神话,这个公式实际上只是这个神话的一个缩影——就是从普累罗麻、苏菲亚与德穆革的故事中发展出来的对于万物起源的思考。伊里奈乌的读者在读到所提到的这个段落时,他就会知道这个前提,以及这个前提的多种版本。

《真理的福音》的读者也处于同样的情形吗?假设他们什么都没有,只有《真理的福音》,这样就行了吗?这个问题相当于以下的问题:这个公式所指向的关于开端的故事,在这个福音中得到详细的叙述吗?答案是“是而不是”。关于开端之故事的详细叙述,这个故事已经给出了但同时又没有给出,而对于那些已经知道的人而言,它的关键点都已经得到详细叙述,对于那些尚未知道的人而言,这则是隐蔽的,可望而不可即。下面的引文是《真理的福音》中的几个段落,讨论原初的过去——运用了“公式”的论证——以及与之对应的末世论的未来,我们按照在文中出现的顺序加以编排。¹

“一切”(the All)在寻找他(Him),“一切”从前是从他那里出来的,……不可思议、不可想像的那一位,他高于一切意念。对于父的“无知”产生出了“痛苦”与“恐惧”。“痛苦”浓缩起来,像一团雾,没有人能看见。于是,“恐惧”就获得了力量。它开始在虚空中继续工作,致力于自己的物质,并不认识真理。它让自己塑造一个形式,让自己制造美丽以代替真理(17:5 - 21)……“痛苦”、“遗忘”、还有那“谬误”的形式,它们都是“虚无”(17:23 - 25)……就这样,在无根的情况下,“谬误”渗入到关于父的雾之中,制造作品、遗忘与恐惧,为的是以他们的手段吸引那些中间者,把他们囚禁起来(17:29 - 35)……“遗忘”没有靠近父而产生,尽管它确实是因为他才产生出来的。相反,从他里面产生的是“知识”,“知识”的启示是为了让“遗忘”解体,从而他们会认识父。既然“遗忘”进入存在是由于他们不认识父,因此如果他们获得了关于父的知识,“遗忘”就会在瞬间不存在。这就是他们所寻求的他(His)的福音,就是出于

314

1 这些段落中的部分已经在前面引用过了,在第 39、135、136、137、138、142、147 页。《真理的福音》的其他引文在页 47、48、52、53、54、63、67、135、195。

父的仁慈,作为隐藏的奥秘,由耶稣基督启示给完美之人的(18:1-16)……“一切”缺乏(父),因为他把他们的完美保留在他自己里面,没有把它们给予“一切”(18:35-38)。……他把他们的完美保留在自己里面,后来按照秩序分配给他们,以便他们回到他这里来,并通过极其完美的知识认识他(19:3-7)……一切若不是缺乏关于父的知识,那他们还能缺乏什么呢?(19:15-17)……既然“一切”的完美在父里面,“一切”就有必要重新上升回到他那里去(21:8-11)……当他们接受了“谬误”之后,他们就由于他的包围一切空间的深度而偏离了(他们的位置)……这是一件大怪事,他们在父里面却不认识他,并且他们可以凭自己的意志而逃到外面去,因为他们不理解也不认识他们居于其中的那一位(22:23-33)……这就是这本活书的知识,是他启示给最终的众移涌的(22:37-23:1)……(父)启示了他自己的隐蔽的事——他自己的隐蔽的事就是他的子——由此,出于父的仁慈,众移涌会认识他,停止他们对他的苦苦寻求,休息在他里面,并且知道休息就在于此,即通过填满“缺陷”,他(圣子?)取消了“形状”:它的(“缺陷”的)“形状”就是他(圣子)曾经臣服于它的那个世界(24:11-24)……既然“缺陷”进入存在是由于他们不认识父,因此当他们认识父的时候,缺陷也就在一瞬间不再存在了,就好像一个人的无知在他有了认识之后就消失了,就像黑暗在光明出现的时候消失那样;同样,“缺陷”也因为“完美”的到来而瓦解。可以确信,从此以后“形状”将不再显现,而是将融化于“合一”而消失……在那一刻,“合一”将完善诸“空间”(等于移涌?)(同样)¹,通过“合一”,我们每个人都把自己接回来了。通过知识,他将把自己的多样性净化为“合一”,就像火一样焚烧自己里面的物质,用光明焚烧黑暗,用生命焚烧死亡(24:28-25:19)。

这就是我们这份文献所提供的对于开端的描写,以及对于盼望之基础的阐述,它给予浓缩在“公式”中的论点以意义与说服力。但是, 315

1 这是一个转折点,由宏观宇宙转入微观宇宙场景,从普遍拯救转入个人拯救——因为前面都是指众移涌的,而没有提到地上的人。

这个旨在支持一个本来不可理解之论点的叙述,既然论点本身不可理解,那么这个叙述本身是可理解的吗?我想答案应该是“不”:它确实很富有暗示性,也很吸引人,隐约地显示出一个意义的世界,但是却无法把它抓住,除非我们获得一些外来的帮助。当然,我们必须努力忘记从其他资料中得来的瓦伦廷派神话知识,而要查阅这个文本的语言本身。那么,一位没有准备的读者,会怎样来理解“痛苦”浓缩起来像一场雾、“谬误”在虚空中构造“它的物质”、“它”塑造了一个形式,制造了作品,变得愤怒起来,等等呢?如何理解“一切”在寻求,“他们”不认识父呢?如何理解“遗忘”的产生是“由于”父的“深度”呢?如何理解“缺陷”有一个“形状”,当“他们”认识父的时候,这个形状就随着至善的到来而“瓦解”呢?

这个文本以隐晦的语言所提供的少量解释,几乎是以漫不经心的方式、并且几乎是很迟才在这个叙述中透露出来,以致我们不得不从结尾往回读才能得益于这些暗示。因此,我们确实是在最后才知道了那寻求他、缺少他的知识、并且最终获得了他的知识的,乃是“众移涌”:我们知道这一点是在《真理的福音》第 24 页,到了这一页才第一次使用这个名词,在此之前,于第 18 页开始的所有论述中一再出现的,是用未加解释的代词“他们”¹——而这个代词则取代了第 17 页叙述之开头中的词语“一切”。若单单依据《真理的福音》的材料,我们只有到了第 24 页才能知道“一切”不是指世界,“他们”也不是指人民,两者其实都是指创世之前的神圣的众移涌的普累罗麻。或者,让我们举另外一个例子,我们也是在最后,在相同的一页(第 24 页)才遇到关键词“宇宙”,它是前面的一连串术语的含义。而这些术语本身却是没有宇宙论指向的:因为“宇宙”在前面被叫做“缺陷”的“形状”;“缺陷”可以等同于第 18 页的“遗忘”(因为它在公式中取代了后者位置),而“遗忘”则又
316 等同于“谬误”及其“形式”,“谬误”与“形式”又等同于“痛苦”与“恐惧”,“痛苦”与“恐惧”又等同于“无知”——神秘故事随着它而展开的这整个概念链条,表面看是心理学的、是关于人的,几乎是出于偶然,它的宇宙意义才得到证实,一直到那一刻,未入门的读者最多只能作

1 这个词在科普特文中也用于表示非人格的被动语态——因此“他们不知道父”=“父是未知的”。

猜测而已。他还会感到茫然,何以把那些精神与情绪的抽象概念想像成具体的宇宙起源角色中的演员。这个叙述不太提及主要的剧本人物如苏菲亚与德穆革,它始终是晦涩的、暗示性的。即使是那些我们得以在文本中慢慢收集起来的有限提示,它们在那儿也根本不是作为对读者一直在等待着的结局的提示而出现的。读者显然被期望自始至终地知道这一点:所提到的这些术语出现在他们所出现的地方,这似乎是理所当然的。

换言之,《真理的福音》所预想的读者,在文本中突然遇到“痛苦”、“恐惧”等这些模糊术语时,应该是已经通晓其基础的。他的这种通晓来源于本身熟悉一些完整版本的瓦伦廷派神话¹,这样他才能够阅读作为著名教义之浓缩版本的《真理的福音》中的思辨性段落。

这些发现对于正确评估我们的文献具有一些重要性。其一,这意味着它不是一个系统的或教义的文章——这可以从它的总体上的布道文风格中看出来。其次,它是秘传的,针对已入门者:因此它可以在思辨性部分中大量地使用“密码”式词语,每个都是对于它所覆盖的神话实体在一定程度上的抽象。²最后,它以简化的图景提出这个“体系”(没有提到苏菲亚、德穆革,也没有提及移涌的数量与名字等),但我们并不

1 何种版本是无所谓的:《真理的福音》反映了瓦伦廷主义的核心原则,这个共同的特性是与它的任何其他版本都是一致的。它也可能很好地反映某个具体的版本,以及未知的版本。我们不要忘记伊里奈乌曾经说过,个人的自由发明在这个学派中是很盛行的(*Adv. haer.* I. 18. 5)。

2 “痛苦”与“恐惧”似乎不是位格,而是几个位格或一个位格的状态,在这里可以看作是苏菲亚,在瓦伦廷派的学说中,从苏菲亚的“情感”凝结出了各种物质元素:而这些“情感”则又是“无知”的产物。“谬误”一定是一个位格,在这里可以看作是德穆革。它从物质中塑造出来用以“代替”或“等同于”真理的“形式”,按照一般的诺斯替类比,可以视为宇宙或人,但在真理的福音的行文中,指宇宙的可能性更大。谬误所塑造的是“它自己的物质”:为什么是“它自己的”?它就是“痛苦”凝结而成的雾吗?从它的遮暗的效果(挡住光明与视线),谬误开始“获得了力量”——这是否定性的力量,即“遗忘”。“雾”(或雾的进一步凝结)在作为源泉之外,还可以是这种力量活动的材料:如果真是这样,那么人们可以说“物质”是“缺陷”的外在方面,“遗忘”是“缺陷”的内在方面,而谬误则把自己客观化在“缺陷”里面。在最后的产物中,“缺陷”就是世界,是谬误在“形状”中塑造出来的,呆在它的根部的遗忘的力量就生活在他里面。

能由此推论说,它代表了这种思辨的初期的、尚未发展的萌芽阶段。¹更确切地说,它是代表了第二个层次的象征。学说的内在意义在神话阶段是用丰富的人物角色表达出来的,若能够对这些人物角色进行抽象,用这种抽象把自己的内在意义至少向“知者”表达出来,那也确实是很重要的。而这一点也就包含了这个问题的答案:《真理的福音》对于我们认识瓦伦廷派的理论有何贡献?

在宇宙思辨的领域,《真理的福音》可能有、也可能没有在教父所见证的几种瓦伦廷思辨的类型之外再增添一种新的类型:对这个文本的语言所提供的零星暗示所进行的任何重建,充其量也只不过是一种推测。但是,它与瓦伦廷主义的总体文化表象在轮廓与精神上的一致性,却不是推测性的,在这一点上,《真理的福音》对于理解这种已经在旧的记载中得到充分文献依据的思辨具有极高的价值。因为《真理的福音》的思辨性段落不仅仅是对某个更完整版本的缩写或总结:它们在浓缩的象征中构成这个教义的本质,剥除它的大量的神话装饰,并缩减到了它的哲学核心。因此,《真理的福音》只能在相关神话的帮助下阅读,而神话的基本灵性意义——它是在感性的模糊的意象的浓重掩盖之下的——也能在这样的阅读中获得清晰性。就这个功用而言,《真理的福音》就像是象征性神话的一个灵性的副本。真正无法估量的是:由于它的发现,我们在他们自己的权威经典中找到了瓦伦廷派自认为的他们的教义的核心,而核心的核心就是表达在“公式”之中的那个论点。

我们发现,那个公式以前就已经从我们所引用的伊里奈乌的那个著名段落中得知了(虽然未被认作一个公式)。伊里奈乌自己并没有对

1 这个论点曾经由乌尼克(van Unnik)提出来(H.-C. Puech, G. Quispel, W.C. van Unnik, *The Jung Codex*; London 1955, pp. 81 - 129);我在本书第 284 页注 2 中提到的那篇论文中对它进行了批评性讨论。我的论证的要害是:抽象更有可能后于而不是先于具体的想像。根据这个考虑,《真理的福音》可能是瓦伦廷主义的一种“去神话化”的表达(但还有可能是瓦伦廷自己或一个同时代人所作)。应该承认,一个前神话、准哲学的开端后来裹上了神话的外衣,这样一个颠倒的顺序是不可能的。《真理的福音》能够在共同的神学主题的基础上自由地运用各种神秘变化,它有着丰富的但是松散乃至混合的意象,如果说它是属于瓦伦廷主义的一个不成熟阶段,这在我看来是绝对不可能的。

它加以特别的强调：这个段落出现在他对瓦伦廷派学说的全面记载的末尾，¹夹在构成了论马库斯(Marcosians)异端²的那一章的那些多而杂的补充性信息之中——这使得学生们倾向于把它看作是瓦伦廷主义系统中的这个支派所特有的要旨，而不是整个瓦伦廷主义的核心。不过，这个段落也以它的内在意义，长久以来给诺斯替主义的学生留下深刻印象。³出乎意料地，这个印象现在得到最可靠的资料的印证。因为《真理的福音》(如果它的确是伊里奈乌提到的那个《真理的福音》，那么它在瓦伦廷派中一定曾有极大的权威)用这么多的话无非是声明一件事情：这个浓缩在“公式”中的真理就是真理的福音！所提到的这个句子作为公式流行起来，关于这一点，我们只是现在才从这个文本对它的反复使用中得知。它为瓦伦廷派所用，我们是从伊里奈乌那里得知这一点。只有瓦伦廷派才能合乎逻辑地使用它，因为除了瓦伦廷派，没有别的思辨能有一个为它提供有效性的背景。为了认识这一点，读者就要参考本书第八章开头的“瓦伦廷派的思辨原则”的总特征，那一节以讲解“普纽玛等式”结束：人的属灵知识的个体事件相等于前宇宙的神圣无知这一普遍事件，尽管二者方向相反，然而它们在同一个本体论层面上仍有相同的拯救效果；因而，个人内在知识的实现，同时也是发生于存在之普遍基础上的一个行动。这个“公式”正是那个普纽玛等式的缩写——那个等式就是“真理的福音”。 319

第十二章补遗

这一章是本书于一九六三年再版之际增加的，其中我用了多雷斯对拿戈·玛第文献的编号。这个编号法以及庇伍克(H.-Ch. Puech)的编号法，已经同时为克劳斯(Martine Krause)的编号所替代了，克劳

-
- 1 我不相信在第十九章之后，伊里奈乌还在讨论这个具体的马库斯派，而不是在讨论总体上的瓦伦廷主义学说。
 - 2 马库斯异端是公元第二世纪的一个诺斯替派别，源于瓦伦廷派的马库斯(Marcus)，见本书第八章。——编注
 - 3 见作者在《诺斯与古代晚期精神》卷一，页206、347f.；卷二第一部分，页162中的讨论。

斯的编号是基于十三个抄本的详细目录编成的。¹ 在克劳斯的编号中，罗马数字表示卷（按照开罗科普特博物馆收得的顺序），继之以阿拉伯数字，以代表每一卷中从 1 起的单篇的文章。下面的对照，可以帮助读者把出现在我的表述中的多雷斯的编号转换成现在的标准参考体系。

$$\begin{aligned} 1 &= \text{III}, 1; 2 = \text{III}, 2; 4 = \text{III}, 4; 6 = \text{IV}, 1; \\ 7 &= \text{IV}, 2; 12 = \text{V}, 5; 19 = \text{IX}, 3; 27 = \text{VII}, 1 - 2; \\ 36 &= \text{II}, 1; 39 = \text{II}, 4; 40 = \text{II}, 5 \end{aligned}$$

整个目录现在从大约一千三百五十页原文中（有约一千一百三十页加上一些残片被保存下来）数出了五十三篇或更多文章（与多雷斯与庇伍克数出来的四十九篇不同）。自从这一章写完之后，这大批资料的研究与出版方面的进展情况，在一定程度上反映在经过修订的补充文献书目之中，而书末的补充文献书目是为这一版的第三次印刷而准备的。

1 M. Krause, 〈拿戈·玛第科普特文抄本〉(Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi: Umfang und Inhalt), 载《开罗科普特博物馆的约翰密传第三版》(Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo; Mitteilungen d. Dt. Archäol. Instituts Kairo; Kopt. Reihe, 1; Wiesbaden, 1962)。

第十三章 跋：诺斯替主义、虚无主义与存在主义

320

在这一章中，我打算尝试比较两个在时空上相隔甚远、初看起来似乎不可比较的运动、立场或思想体系：一个是属于我们自己这个时代的、概念性的、精致的、比年代学的意义上更明显“现代的”；而另一个则来自朦胧的过去，是神话性的、粗糙的——甚至于在它自己的时代也是一个怪异的事物，并且从未被允许进入到我们可敬的哲学传统的行列之中。我的论点是，这两者之间有某种共同的东西，而当我们着眼于相似性与差异性对这个“某种东西”进行详细解释时，就会达到这两者的相互阐明。

说到“相互”，我所指的是某种程序上的循环。我自己的经历会说明这一点。许多年前当我转向诺斯替主义的研究时，我发现我从海德格尔学派那里学到的见解和眼光，使我能够看到诺斯替思想中以前未被注意到的那些方面。而且，我日益为似乎极度陌生之中的熟悉所震动。回想起来，我愿意相信，当初正是这种朦胧的亲切感所引起的震动引诱我进入诺斯替的迷宫中。在这些遥远的土地上长久逗留，当我再次回到自己的当代哲学处境中时，我又发现，我在那里所学到的东西现在能使我更好地理解当初我从这里出发的这片土地。与古代虚无主义的专注交谈——至少对我来说——证明是洞察与评价现代虚无主义之意义的一个帮助：正如后者曾在一开始使我能够辨认出它过去的模糊的远亲那样。恰巧的是，为历史分析提供方法的存在主义，它自己也包含在这种分析的结果之中。它的范畴与具体对象之间的吻合令人深思。它们的吻合就好像是按照尺寸定做的一样：那么它们也许是按照尺寸定做的吗？一开始，我以为这种吻合只是它们所假定的普遍有效性的一个例子而已，这种有效性保证了它们可以运用于无论什么样的人类“存在”。但是，后来它就使我领悟到，这些范畴对既定对象的这种

321

适用性更确切地说乃是由于这里的双方的“存在”的类型——一方提供了诸范畴,另一方则很好地回应了它们。

就好像一个炼金术士相信自己拥有一把钥匙可以打开每一扇门:我来到这扇门前,试了这把钥匙,奇怪!刚好合适,这扇门就洞开了。于是,这钥匙就证明了它的价值。只是到了后来,在我成熟起来并不再相信万能钥匙之后,我就开始想知道何以这把钥匙如此好地适用于这把锁。是我碰巧地拿到了配这把锁的钥匙吗?如果真是这样,那么存在主义与诺斯替主义之间有何种东西,使得前者一碰后者就开呢?由于这种方法上的转向,诺斯替主义的解答转变成对存在主义的疑问,而在一开始,这种解答被视为对存在主义普遍有效性的印证。

就这样,这两者的相遇,一开始是作为方法与对象的相遇,而结果却让我深切体会到,声称是解释人类存在之根本处境的存在主义乃是人类存在的具体的、受历史决定的处境的哲学:相似的处境(尽管在其他方面很不相同)也在过去产生了相似的回应。对象转变成一个实例,它显示了虚无主义体验中的偶然性与必然性。存在主义所提出的问题,并没有因此而丧失其严肃性;但是通过对它所反映的处境——它的某些洞见局限于的这个处境——的认识,我们获得了一个适当的视野。

换言之,解释功能颠倒过来了,成为相互解释——锁变成了钥匙,钥匙变成了锁:诺斯替主义的“存在主义”解读,其正确性得到了它的解释所成就的很好证明,这反过来要求尝试存在主义的“诺斯替”解读作为其自然的补充。

322 在两三代以前,尼采(Nietzsche)曾说:虚无主义——“这位所有客人中的最怪诞者”——“站在门前”。¹同时,这个客人进来了,并且不再是一个客人,就哲学而言,存在主义正在试图与他居住在一起。与这样一位伙伴住在一起,是生活在危机之中。这个危机的开端向后延及到十七世纪,那时,现代人的精神处境正在成形。

在决定这一处境的特征之中有一个特征,帕斯卡尔(Pascal)第一个面对其可怕含义,并极尽雄辩地加以阐述,那就是:人在现代宇宙论的物理宇宙中的孤独感。“扔进这个无限浩瀚的空间之中,我对它无

1 Nietzsche,《权力意志》(*Der Wille zur Macht*; Nizza, Kröner-Verlag, 1887), § 1。

知，而它也不认识我，我被吓坏了”。¹“他不认识我”：这不只是宇宙时空令人恐惧的无限，不只是在比例上的不相称、人在它的广袤空间里面的无足轻重，这是“沉默”，是宇宙对于人的渴望的漠不关心——人类万事在其中荒谬地上演着，而这个宇宙对于人类事务不闻不问——这构成人在万物总和之中的极度孤独。

作为万物总和的一部分，作为自然的一个例子，人只不过是一根芦苇，随时随刻可能被巨大而盲目的宇宙力量压碎，他在这宇宙之中的存在只是一个盲目的偶然，他的毁灭也是同样盲目的一个偶然。然而，作为一根思想的芦苇，他不是这个总和的一部分，他不属于这个总和，他与这个总和是极不相同、不可比较的：因为正如笛卡儿所说，广延的存在(res extensa)并不思想，而自然不是别的，正是广延的存在——身体、物质、外在的大小。如果自然压碎了这根芦苇，那它是出于无心的，而这根芦苇——人——哪怕在被压碎的时候，也意识到自己被压碎。²在这个世界中，他孤独地思想着，这不是因为他是自然的一部分，尽管他也是这个自然的一部分。正如他不再分享自然的意义，而只是通过他的身体分享自然的机械决定那样，自然也不再分享他的内在关怀。因此，人的心灵——使人优越于一切自然的东西，并赋予他独特性——不再令他的存在与存在的总体产生更高级的融合，而是相反，它标志着自己与其余存在之间的一道不可逾越的鸿沟。从一个存在之整体的共同体之中疏离出来，他的意识只是使他成为这个世界的外人，并且在每一个正确的思辨行为中述说这种严酷的陌生感。

323

这就是人的处境。人的理性可以对内在于宇宙的逻各斯感到亲近，而这个宇宙已消逝了；人在整体秩序占一席之地，而这个整体秩序也消逝了。人的地位现在看来只是一个纯粹的、无情的偶然。“我被吓

1 Pascal,《思想录》(*Pensées*),法译本(根据布伦士维格[Brunschvicg]的整理和注释),页205。

2 帕斯卡尔曾道：“人只是一根芦苇，这个世界中的最脆弱者，但是他是一根思想的芦苇。宇宙无需武装自己即可毁灭他：一阵风、一滴水就足以杀死他了。然而，即使这一切压碎了他，人也还是比毁灭他的更高贵：因为他知道他死了，他也知道宇宙比他更强大，但是宇宙对此却一无所知”(《思想录》，同前，页347)。

坏了，”帕斯卡尔继续说，“我困惑地发现自己是在这儿而不是在那儿，因为何以我在这儿而不是在那儿，何以我在此时而不在于那时，并没有任何理由。”只要宇宙被视为人的天然的家乡，也就是把世界理解为“宇宙”(cosmos)，那就总是会有在“这儿”的理由。但是，帕斯卡尔所说的是“这个自然的遥远角落”，人在其中“感到自己迷失了”，他所说的是“这间小监牢，他发现自己暂住于此，我指的是这个(可见的)宇宙(universe)”。¹我们在这个框架之中的存在，其极端偶然性剥夺了这个框架的一切人情味，而这个框架乃为理解我们自身的一个可能的参照系。

但是，这种处境不只是无家可归、孤苦伶仃以及恐惧的心境。自然的冷漠无情，还意味着自然不指向任何目的。目的论从自然原因的体系中排除出去了，而自然本身毫无目的，它不再为可能的人类目的提供任何支持。宇宙没有了内在的存在等级体系，正如哥白尼的宇宙那样，使得价值失去了本体论的支持，自我在追求意义与价值时不得不完全依靠自己。意义不再是有待发现的，而是被“赋予”的。价值不再被视为客观实在，而是被设想为评价产物。作为意志的功能，目的完全是属于自己的造物。意志取代了洞察，行为的暂时性驱逐了“自在之善”的永恒性。这就是尼采阶段的处境，欧洲的虚无主义在其中露出了水面。现在，人孤独地与他自己在一起。

这个世界是一扇门
通向无声与寒冷绵延的荒原。
那曾经迷失的人
你所迷失的寂静地呆在乌有之乡。

尼采在《孤独之歌》(*Vereinsamt*)中如是说，并以这句话作这首诗的结尾：“那些没有家乡的人有祸了！”

确实，帕斯卡尔的宇宙依然还是神创造的宇宙，孤独的人在失去

¹ 同上，页 72。

了一切尘世的依靠之后，还是能够让他的心伸向超越世界的神。但是，这个神乃是根本未知的神，是不可能在他的创造物的迹象中辨认出来的。这个宇宙没有通过它的秩序揭示出创造主的目的，也没有通过创造物的丰盛揭示出他的善，也没有通过它们的和谐揭示出他的智慧，也没有通过整体的美揭示出他的完美——它只是以其广袤无际、时空的浩瀚显示了他的能量。因为，广延，或量，乃是留给这个世界的一个根本属性，因此，如果说这个世界对神有所讲述的话，那它也是通过这个属性来讲述的：而广袤无际所能讲述的是神的能量。¹但是，一个缩减为仅仅是能量之彰显的宇宙——一旦失去了超越的指向，人便孤独地留在其中——它就只留下了与能量（即权力）的关系。在帕斯卡尔那里，人的偶然性，以及他的此时此地之存在的偶然性，还是一个基于神的意志的偶然性；但是，那个把我们扔进这个“自然的遥远角落”的意志，是不可思议的；“何以”我们存在，这也如最无神的存在主义所能表明的那样，是无法回答的。这个隐匿的神（*deus absconditus*），关于他，我们不能说什么，只能断言他是意志与力量，在他离开这个处境时，作为遗产留下了隐匿的人（*homo absconditus*），而这个人的概念的特征，只是意志与力量——力量的意志，意志的意志。对于这样一个意志而言，甚至冷漠的自然其存在也只是一个偶然，而不是一个真的目标。² 325

特别关乎这一个讨论之目的的重要观点是：自然观的变化，即人的宇宙环境观的变化，乃是产生了现代存在主义及其虚无主义意蕴的那种形而上处境的根本。如果真是这样，如果存在主义的本质真是某种二元论，是人与这个世界之间的疏离以及亲切的宇宙的观念的丧失——简言之，是人类学的反宇宙主义——那么，未必只有现代物理学才能造就这种状态。宇宙虚无主义本身就是这种状态，无论它是由何种历史环境生成，从中会演化出某些存在主义之典型特征。我们所

1 帕斯卡尔曾道：“简言之，正是神的万能的这种最伟大的可感觉标记，使我们的想像在这个（宇宙空间之浩瀚的）意念之中茫然若失”（《思想录》，同前，页72）。

2 作为一个出发点，我在此已经粗略地勾勒了帕斯卡尔作为第一个现代存在主义者的角色，洛维特在他的论文中对此有更为充分的阐述。参 Karl Löwith,《无限之间的人》（*Man Between Infinities*），载 *Measure* 1（1950）。

发现的这个观点的正确程度,可以检验我们所描述的存在主义立场之要素的意义。

有一种处境,也是我所知道的西方人历史上的唯一处境,在这个处境之中——在一个未受到过任何类似现代科学思想的东西之影响的层面上——这种状态已经得到了实现,并且以轰轰烈烈事件的激情实践出来。那就是诺斯替主义运动,或者众多诺斯替运动与学说中的更激进者,他们在基督教纪元深刻动乱的最初三个世纪中繁衍于罗马帝国的希腊化地区,并超出了它的东部边界。因此,我们可以希望从他们那里学到一些东西来理解这个令人不安的课题——虚无主义,我也将在这短短一章的篇幅所许可的范围内,尽可能地把证据,连同这样一种实验性比较所需要的一切保留意见都展示在读者面前。

326 如果我们记得在基督教的最初几个世纪中,希腊—罗马世界的文化处境在不只一个方面显示出与现代处境的广泛的平行之处,那么这里所提出的这种跨时代之间的相似或类同的存在,就不那么令人惊讶。斯宾格勒甚至宣称,这两个时代在各自文化的生命周期中处于相同的阶段,在这个意义上,它们是“同时代的”。在这种类比的意义上,我们现在该是生活在早期恺撒们的时期。尽管如此,我们却认出自己在众多方面更是处于更晚的古典时代之后的时期,而不是处于古典时期,这一事实当然不仅仅是巧合而已。诺斯替主义就是那些众多方面中的一个方面,由于它的奇异象征,它的确认是很困难的,而且尤其对于那些确乎对诺斯替主义有所了解的人而言,这种确认常常伴随着出乎意料的震惊,因为它的形而上学幻想的浩瀚似乎很难与存在主义的严格的幻灭相一致,它的总体上的宗教特征,很难与无神论的、“后—基督教”本质相一致(尼采视此为现代虚无主义的根本)。然而,透过比较它们,我们会得出一些有趣的结论。

诺斯替运动——我们必须这样称呼它——乃是上述几个关键世纪里的一个流布广泛的现象,与基督教一样,它满足了一种极其普遍的人类处境之中的冲动,并因而以许多形式、许多语言、在许多地方爆发出来。在诸多特征之中首先要在此加以强调的,乃是它的极端二元论的情绪,这种情绪是作为整体的诺斯替态度的根本,它把广泛不同、系统性程度不一的各种表述统一起来。系统化的二元论教义,正是基于人

对于自然与世界的这种直接的强烈体验的基础之上的。二元论是人与这个世界之间的二元论，同时也是这个世界与神之间的二元论。这种二元论不是互补的二元论，而是逆向的二元论；这是同一个二元论：因为人与世界之间的二元论，是在体验的层面上反映了世界与神之间的二元论，它来源于后者，正如它来源于自己的逻辑基础——除非有人宁愿反过来，认为世界与神之间的二元论的超验教义来源于人与世界之分裂的内在体验，正如它来源于它的心理基础。在人、世界、神这个三元结构中，人与神一起属于这个世界的对立面，但是，尽管它们在本质上同属一方，却在事实上被这个世界严格地分开。对于诺斯替派而言，这个事实就是启示知识的主题，而且它决定了诺斯替的末世论：我们在末世论中可以看到他的基本体验的投射¹，这种体验由此为自己创造自己的启示真理。因此，人与他发现自己居于其中的这个世界之间的绝对分裂的体验是首要的。那在各种形式的客观教义中表达自身的，正是这种体验。在它的神学方面，这个教义声明：神是异在于这个世界的，他既不参与也不关心这个物理宇宙；真神在严格的意义上是超世界的，这个世界没有启示乃至暗示他的存在，因此他是未知的，是完全的他者，不能通过任何世俗的类比而认识。相应地，它的宇宙论方面宣称：世界不是这个神的造物，而是一些低级能量的造物，它所执行的是这些低级能量的律法；它的人类学方面宣称，人的内在自我，普纽玛（“灵”，相对于“魂”），不是这个世界的一部分，不是自然造物及其领域的一部分，是完全超验，不能通过任何世俗范畴加以认识的，正如他的超世界的对应物、外面的神那样。

这个世界是由一些人格化的力量创造的，这一点在神话体系中一般被认为是理所当然的，尽管在某些体系中，似乎有一个差不多非人格的、黑暗冲动的必然性在创世中发挥了作用。但是，无论是谁创造了这个世界，人对它并不怀有忠诚，对他的造物也不敬重。他的作品虽然不可思议地笼罩着人，但它并不为人提供可以确定道路的星座，他的愿望与意志也不能为人确定人生道路。既然这个令自我感到极端陌生的世界的创造主不可能是真神，那么，自然只是彰显了它的低级的德穆革

1 “投射”(projection)，也可译为“外化”或“流溢”。——译注

(demiurge):这种能量远远地低于至高的神,甚至于人也能够站在他的与神同类的灵的高度来蔑视他。这个歪曲的神只留下了行动的能量,但只是盲目的行动,没有知识也没有仁慈。就这样,德穆革在无知与情感中创造了这个世界。

因此,这个世界是知识的反面的产物,乃至其化身。它所揭示的是无明的、并因而是邪恶的力量,来源于自以为是的能量的灵,来源于统治与压迫的意志。这个意志的无知,就是这个世界的精神本质,它跟觉悟与爱毫无关系。宇宙的律法就是这种统治的律法,而不是神圣智慧
328 的律法。能量由此成了宇宙的主要方面,它的内在本质是无知。对这一点的正面补充是:人的本质是知识——对于自我与神的知识:这决定了他的处境是无知之中的潜在的知,是黑暗之中的光明,这种关系乃是它异在于这个世界、在这个黑暗无垠的宇宙中没有伙伴的根本原因。

这个宇宙没有任何希腊的宇宙(cosmos)所具有的神圣庄严,甚至还有一些表示轻蔑的绰号来称呼它:“这些糟糕的元素”(paupertina haec elementa),“这个创造主的小屋”(haec cellula creatoris)。¹然而,它依然是一个宇宙(cosmos),是一个秩序——但这是一种敌意的秩序,与人的渴望格格不入。对它的认识混合着恐惧与不敬、颤栗与蔑视。自然的缺陷不在于秩序本身有何不足,而是在于秩序的过分完善。德穆革的造物远非混沌,尽管它是无明,但它还是一个律法的体系。但是,宇宙的律法,曾经被当作理性的表现而受到敬拜,人类以为人的理性可以通过认识的行为与之交通,现在他们却只是看到它的压迫性的、阻碍人的自由的一面。斯多亚派的宇宙逻各斯,曾经被视为等同于神意,而现在却为黑玛门尼(heimarmene)——压迫性的宇宙命运——所取代。

命运是由行星或者星宿之总体来分配的,它们是宇宙的严酷而敌意的律法之人格化代表。星体——以往的可见世界中最神圣的部分——遭到了贬低,宇宙这个术语在情绪内容上的变化再没有得到比这更好的象征了。布满星星的天空,对于自毕达哥拉斯以来的希腊人而言,乃是理性在可感宇宙中的最纯粹的体现,是它的和谐的保证;

¹ 马克安语,见 Tertullian, *Contra Marcionem*, I. 14.

而现在，它以异己的能量与必然性的仇视目光注视着人类。星宿不再与人同宗，但依然强大，它们成了暴君——受人敬畏，但同时也受人蔑视，因为它们比人低级。“他们（普洛丁这样愤怒地指责诺斯替派）甚至认为最卑贱的人也配称为他们的兄弟，却疯狂地否认太阳与天上的星宿有这样的资格，也不肯这样称呼我们的姐妹世界灵魂自己！”（*Enn.* II. 9. 18）我们也许会问，谁更“现代”——是普洛丁还是诺斯替派？“他们应该停止（他在另外一个地方说）他们关于宇宙星体的恐怖故事……如果人比另外的有生命的存在物更高级，那么那些居于万物之中不是为了专制，而是为了赋予它秩序与律法的众星，岂不更是如此吗？”（*Enn.* II. 9. 13）我们已经听说了诺斯替派对这个律法抱着何种感想。这个律法根本不是天意，它对于人的自由也是有害的。在这个无情的星空下，在这个不再引起崇敬的信赖感的星空下，人逐步意识到他的极度孤苦。他被它包围并屈服于它的力量，然而由于拥有高贵的灵魂而比它优越，他知道自己不是这个封闭体系的一部分，而是被莫名其妙地置于并暴露在这个封闭的体系之中。

也像帕斯卡尔那样，他被吓坏了。他发现自己孤苦伶仃，他的孤单寂寞爆发在一阵恐惧感之中。恐惧作为灵魂对它的世间存在的回应，乃是诺斯替文献中一再出现的主题。这是自我发现了自己的处境之后的反应，实际上它本身即是这个发现的一个因素：它标志着内在自我从这个世界的麻木与沉醉中苏醒过来。因为星宿精灵或宇宙总体的能量不仅仅是外在的宇宙压迫，而且更是内在的异化或自我疏离。由于意识到它自己，这个自我还发现，它其实并不是真的自己，而是宇宙设计的不由自主的执行者。知识——“诺斯”——可以把人从这种奴役状态中解放出来；但是由于宇宙是对抗生命与灵的，拯救的知识不能够致力于与宇宙整体之融合，并遵从它的律法，不是像斯多亚派的智慧那样，要在对富有意义的整体必然性的自觉遵循中寻求自由。相反，对于诺斯替派来说，人与世界之间的这种疏离需要加深并达到极点，才能解放内在自我，如此才能使内在自我重获自己。这个世界（而非不是这种疏离状态）是必须克服的，但是这个降级为能量体系的世界只有通过能量才能克服。这里提到的克服，当然不是别的什么东西，而是技术性的制服。这个世界的能量被克服，一方面是由于从外面闯入到这个封闭体系的救世主的能量，另一方面也是通过他带来的“知识”的能量，作为神

秘武器击败了行星的力量,为灵魂开启了一条穿越它们的阻碍性秩序的道路。这一点不同于现代人与世界因果律的权力关系,一个本体论的相似性存在于这个形式的事实:两者都以“以能量克服能量”为人与自然整体的唯一关系。

在进一步深入探讨之前,让我们停下来问一下,“宇宙”作为一个神圣秩序之整体的古老观念,到底发生了什么变化。当然,没有任何些微类似于物理科学的东西参与在对宇宙的灾难性贬低或灵性的剥夺之中。我们只要注意一下,在诺斯替时期,宇宙变得彻底邪灵化了。然而,这一点连同反宇宙的自我的超越性,跟某些现象产生了有趣的类比,而这些现象就是存在主义在极不相同的处境中所表现出来的。古典文明中多数伦理建基于宇宙崇拜之上,而促成宇宙崇拜在这些人的群体中崩溃的,如果不是科学与技术,那么究竟是什么呢?

答案当然是复杂的,但是起码其中的有一个角度可以简单地提一下。在我们面前的是对于古典的“整体与部分”教义的否弃,而否弃的某些原因必须在社会与政治层面寻找。按照这个古典的本体论教义,整体先于部分,比部分优越,而部分则是为了整体而存在的,在整体之中才能找到自身存在的意义——这个久享尊崇的公理丧失了其有效性的社会基础。一个活生生的例子就是古典的城邦(polis),它的公民分有这个整体,由于意识到自己是这个整体的一个部分而能够承认它的优先地位,尽管他们是易逝的、变化的,但他们不仅依赖整体而存在,而且也以他们的存在而维持整体的存在:正如整体的状态会影响部分的存在及其完美那样,他们的行为也会影响整体的存在及其完美。这样,这个整体首先是让个人的生活成为可能,然后是让个人的好的生活成为可能,它同时也要交托给个人照料,它的最高成就在于超越个人,并且比个人长久。

这种以社会政治术语对整体之优先性所作的辩护性补充——即部分在整体之中的重要的自我实现功能——在古典晚期的社会状态中消失了。城邦先是被诸继承者(Diadochi)王国的君主政体合并,最后则并入罗马帝国之中,从而剥夺了城邦知识阶层的建造功能。但是,这个本体论原则还是得以继续在具体处境中生存。斯多亚派的泛神论,以及后亚里斯多德主义的物理神学,以个人与宇宙这个更大的活的整体

之间的关系来取代公民与城邦之间的关系。通过这种所指的转变，古典的整体与部分之关系的学说得以保存其力量，只是不再反映人的实践处境了。现在宇宙被宣称为是伟大的“诸神与人的城邦”，作一个宇宙的公民，即宇宙城邦公民，现在被认为是本来孤立的个人确定其人生道路的一个目标。他被要求以宇宙的目标为自己的目标，也就是要把他自己与那目标直接地合一，穿过一切中介，把他自己内在的自我，即他的逻各斯，与整体的逻各斯联系起来。

这种合一的实践向度在于他肯定并忠实地履行整体赋予他的职责，留在宇宙命运安排给他的那个地方与位置。智慧给予他内在的自由以承受这些任务，给予他镇定以面对执行任务过程中所遇到的命运变幻，但是他们自己并不确定或改变任务。“作自己的本分”——这个斯多亚派伦理学如此注重的说法——在不知不觉中透露出了这种建造中的虚构因素。所扮演的一个角色取代了真正要履行的功能。舞台上演员的行为“好像”是在作自己的选择，他们的行为“好像”是很要紧的。而实际上真正要紧的只是好好地演，而不要胡乱地演，但对于结果并没有真正的相关性。演员们勇敢地表演着，他们是自己的观众。

作自己的本分，这句话是一种虚张的勇气，其中隐藏着更深的听天由命态度，认为只需要有一个态度上的转变，以相当不同的视野来观看这个伟大的景观。这个整体真的在意我所属的部分，而这个部分真的和它有关吗？斯多亚派通过把黑玛门尼(heimarmene)与普鲁娜娅(pronoia)等同起来，把宇宙命运与天意等同起来，从而断言整体真的在部分之中即在我之中在意并关心它自己。我所作的本分，真的对整体有用，会对整体造成影响吗？斯多亚派通过宇宙与城邦之间的类比，断言是有影响的。但是这种对比却露出了论证之中的薄弱之处，因为与城邦的情况不同，没有什么事例能说明我与宇宙体系之间的相关性，宇宙体系是完全在我的控制范围之外的，我在其中的本分就缩减为一种在城邦中并不存在的消极、被动态度。

诚然，这种勉强的热忱使人与整体之融合得以维持，通过他对它的所谓亲近，成为保持人的尊严、并为积极道德提供支持的手段。这种热忱超过了以往由公民美德的理想所激起的那种热情，代表了知识分子的英雄主义努力，要把那种理想所具有的维持生命的力量带进那根本

上已经变化的处境之中。但是,帝国的这些原子化了的新大众,从未享有过那种高贵的德性传统,在他们被动地卷入的处境之中,他们也许会作出十分不同的反应:在这个处境中,部分对于整体是无关紧要的,整体是异在于部分的。诺斯替主义者的个人志向不是要在这个整体中“作好本分”,而是——用存在主义的话来说——要“真实地存在”。他发现自己处在帝国的法律下面,这法律是外在的、不可企及的力量的统治;宇宙的律法、宇宙的命运,国家是它的地上的执行者,对他来说也具有同样的特征。法律这个概念由此在它的所有方面——自然法、政治法律以及道德法方面——都受到了影响。

从这里我们再返回到比较上来。

律法(nomos)观念的颠覆,导致了伦理上的后果,其中诺斯替反宇宙的虚无主义意蕴及其与某些现代思路的相似性,变得甚至比在宇宙论方面还要明显。我所思考的是诺斯替的反律法主义。从一开始,我们就要承认,诺斯替主义与存在主义在极不相同的理论层面上主张拒绝每一种客观行为准则,诺斯替主义与其现代对应项的精致概念与历史反省相比,显得比较粗糙而天真。诺斯替主义所清除的是古代文明一千年的道德遗产,存在主义所清除的是西方作为道德法观念之背景的二千年的基督教形而上学。

尼采在“神死了”这句话中指出了虚无主义处境的根,这里的“神”主要是指基督教的神。诺斯替派,如果要他们类似地总结一下他们自己的虚无主义的形而上学基础,那他们只能说:“宇宙的神死了”——“死了”,就是说作为一个神已经不再神圣,从而不再为我们的人生指出方向。诚然,这里的灾难没有那么无所不包,没有那么不可救药,但是所留下来的空虚,即使不是那么深不见底,也同样地给人以强烈的感受。对尼采而言,虚无主义的意义是“最高价值失去了价值”(或“失效”),而这种价值丧失的原因是“这样一个洞见,即我们没有丝毫的理由可以假定一个彼岸,或一个万物中的‘本身’(in itself),即神圣的、人里面的道德”。¹这个论断与那个关于神死了的论断联合起来考虑,就证

¹ Nietzsche,《权力意志》,同前,§ 2—3。

实了海德格尔的论点：“神的名字与基督教的神在尼采的思想中是用于指总体上的超越的（超—感觉）世界。神是理念与理想之领域的名字”（《林中路》[*Holzwege*]，页 199）。由于价值的任何支撑都只能来源于这个领域，这个领域的消失，即“神的死亡”，不仅意味着最高价值的真正贬值，而且也意味着强制性价值之可能性的丧失。再一次引用海德格尔对尼采的解释：“‘神死了’这句话的意思是，超验世界没有影响力”（《林中路》，页 200）。332

这个论断稍加修改，也能以相当悖论的方式适用于诺斯替的立场。当然，诺斯替的极端二元论本身的确正好是与抛弃超验相对立的。这个超验的神是在最极端的形式中表现这一立场。在这个神里面，绝对的彼岸向封闭的宇宙之壳内部召唤。但是，这个超验不同于柏拉图主义的“可理知世界”，或犹太教的世界之主（world lord），他没有处于与这个可感觉世界的任何肯定性关系之中。他不是这个世界的本质或原因，而是对它的否定与取消。诺斯替的神，不同于德穆革，是一个完全不同者、他者、未知者。正如他的内在于人的对应物，反宇宙的自我或普纽玛（pneuma）那样，其隐藏的本质只有在异在性、不同性与不可名状的自由等否定性体验中揭示出来，这个神的概念也更是一个虚无（*nihil*）而不是一个实有（*ens*）。撤出了与这个世界之任何正规关系的超验，就等同于丧失了效力的超验。换言之，就人与其周遭实在之关系的任何目的而言，这个隐藏的神是一个虚无主义的概念：没有规范从他那里流溢出来，也没有自然的律法以及作为自然秩序之一部分的人的行为的律法从他那里流溢出来。

在这个基础上，诺斯替派的反律法主义论证与萨特（Sartre）的论证同样简单。萨特说，由于这个超验是沉默，由于“他在这个世界中没有迹象”，因此，人——“被抛弃”、独自呆着——就恢复了自由，或者更确切地说是不得不承担这种自由：他“就是”那自由，人“不是别的，只是他自己的设计”，并且“一切于他都是许可的”。¹至于这种自由是一种绝望的自由，而且作为一个无方向的任务，它引起的是恐惧，而不是欢欣，那则是另外一个问题。

1 J. P. Sartre,《存在主义是一种人道主义》（*L'existentialisme est un humanisme*），页 33—34。

在诺斯替派的思路中,反律法主义的论证有时候在传统的主观主义的伪装下出现:在此,我们在诺斯替的推理中遇到传统怀疑主义的主观主义论证:没有什么东西是天然的善或天然的恶,事物本身是中性的,并无所谓善恶,“只是因为人的意见,才有行为的善或恶”。属灵的人在知识的自由中可以漠不关心地运用一切事物(*Iren. Adv. Haer.* I. 25. 4—5)。这种说法使我们想起某些古典诡辩学派(*Sophist*)的推理,但是诺斯替派对于这些“人的意见”的来源进行了更深入的思考,从而把怀疑主义的论证转变成了形而上学的论证,把漠不关心转变成了反对:人的意见的最终来源不是人,而是德穆革,因此与自然秩序有着共同的来源。由于这样的来源,律法其实并不是中性的,而是用于对付我们的自由的大诡计中的一个部分。作为律法,道德规范只是补充自然律法的属魂的律法,因而遍布一切之宇宙规则的内在方面。两者都是出自于世界的主,是他的能量的代理,在犹太神作为创造者与立法者的双重方面中得到统一。正如物理世界的律法(即黑玛门尼)与个人的身体结合成为一个总的体系那样,道德律法也与灵魂结合成一个总的体系,使之服从于德穆革的诡计。

律法是什么呢?它或是由摩西与众先知启示出来,或是在人们实际的习惯与意见之中发挥着作用,它是使人经常地、稳定地卷入到世俗事务及俗虑之中的手段;它以它的规则给人的极度入世盖上认真的印记,盖上褒贬与奖惩的印记;它使人的意志顺从这个压迫性体系,而这个体系赖此可以更为畅通无阻、无法逃避地发挥作用。就这个道德律法的原则是正义而言,它对于灵魂世界也具有宇宙命运施之于自然世界的那种限制性。“创造这个世界的天使订立了‘正义的行为’,依靠这样的诫律把人们引入受奴役的状态。”(语出西门·马古:读者可比较本书第102页的整个段落。)控制了人的身体的那些能量,也在规范性的律法之中控制了人的意志。凡遵从了道德律法的人,他也就已经放弃了他的自我的权威。在这里,超越于“主观主义”论证仅有的漠然,超越于单纯的自由的放纵权利,我们遇见了一种积极的、拒绝忠于一切客观规范的形而上学旨趣,以及一种直接破坏这些规范的动机。通过向掌权者挑战而维护自我的真正自由,通过个体对于掌权者之诡计的阻挠而破坏它们的整个目标,这就是双重旨趣之所在。

的事，因为魂是由道德法充分决定的，就像肉体完全由物理规律决定那样；自我的真正自由是关乎“灵”(pneuma)的事，它是存在的无可名状的精神核心、外来的火花。魂是自然秩序的一部分，是德穆革创造出来用以包裹外来的灵的，创造主是在规范律法中合法地施行对属于他自己者的控制。属魂的人，他的自然本性是可以定义的，比如可以定义为理性动物，属魂的人还是一个自然人，而且他的这个“本性”也同样不能决定属灵的我，正如存在主义观念中任何决定性的本质不能损害自由地自我设计的存在那样。

在此比较一下海德格尔的论证也是适切的。在他的《论人本主义的信》(*Letter on Humanism*)中，海德格尔反对人是“理性的动物”这个古典定义，认为这个定义把人置于动物性之中，只是作为一个具体特性指出了落在同一个属中的类差。海德格尔认为，这就把人的位置放得太低了。¹我不会去探究，这个论证是否涉及对古典定义中“动物”这一术语的文字上的诡辩。²对我们而言，最重要的是对于任何可定义的“人性”的拒斥。这种人性会使他的至尊存在臣服于预先决定的本质，并从而使他成为自然整体之中客观本质秩序的一个部分。在这个超本质的、自由地“自我投射”的存在概念中，我看到了某种东西，类似于一个诺斯替概念，就是灵超乎魂的否定性。凡没有本性者就没有规范。只有那属于自然秩序者——作为造物或可理解形式中的一个类——才能有本性。只有在有整体的地方才会有律法。在诺斯替派的鄙视的

334

1 Heidegger,《论人道主义》(*Über den Humanismus*; Frankfurt, 1947), 页 13。

2 “动物”(animal)在希腊的意义上不是指“野兽”，而是任何“有生命的存在”(animated being)，包括魔鬼、诸神、有灵魂的星宿——乃至有灵魂的整个宇宙(参 Plato, *Timaeus* 30C)：把人置于这个尺度并没有任何“贬低”人的意思，而在它的现代意义中，这个“动物性”的幽灵鬼鬼祟祟地溜走了。实际上，对于海德格尔而言，这种贬低存在于把人置于任何尺度之中，也即置于自然的背景之中。基督教把“动物”贬低为“野兽”，这确实使得这个术语只有在与“人”的对照中才可用，这种贬低仅仅反映了与古典立场之间的更大分裂——通过这种分裂，人作为独一无二的不朽灵魂的拥有者，完全地站到了“自然”的外面。存在主义者的论证是从这一个新的基础出发的：它通过运用“动物”在语义上的模糊性轻易地达到了自己的论点，但却由此掩盖了这种模糊性赖以产生的这种基础的转换，并且没有触及它表面上与之争论的古典立场。

眼光中,规范与律法是适用于那归属于宇宙整体的魂的。属魂的人最好是遵循一套律法,并努力做到合法,也就是恰当地“调整”到既定的秩序之中,从而在宇宙框架中做好分配给自己的本分。但是,属灵的人并不属于任何客观的框架,他高于律法,超越善恶,在他的知识的能量中,他就是自己的律法。

但是这种不是属于魂而是属于灵的认识,灵性自我在其中得以从宇宙奴役中解放出来的知识,究竟是什么呢?瓦伦廷学派的一个著名公式这样概括诺斯的内容:“使我们自由的知识是知道我们本来是谁,现在成为什么;我们本来在何处,现在则被扔到了何处;我们奔向何方,又从何处被拯救;什么是生,什么是重生。”¹ 要对这个纲要性公式作出充分注释,整个诺斯替神话便需要展开。在这儿,我只是作一些形式上的观察。

首先,我们注意到对立术语的二元性组合以及其间的末世论张力,带着从过去到未来的指向,这指向是不可逆的。我们进一步观察到,这些术语都不是关于存在的概念,而是关于发生、关于运动的概念。这种知识是关于一个历史的知识,知识本身就是这个历史中的一个关键事件。在这些有关运动的术语中,关于“被扔入某物”的这个术语引起了我们的注意,因为我在存在主义的文献中就熟悉这个术语。这使我们联想到帕斯卡尔的“被扔进无限浩瀚的空间”,以及海德格尔的“被抛掷性”(Geworfenheit),这对他来说是一个存在的自我体验、此在(Dasein)的根本特征。就我所见,这个术语原本是一个诺斯替主义的术语。在曼达派的文献中,这是一句经久不变的话:生命已经被扔进这个世界,光明被扔进黑暗,灵魂被扔进肉体。它表达了最初对我施行的暴力,让我在我所在的地方,使我成为我;它表达了被动性,使我无可选择地出现在一个既成的世界,这个世界既不是我所创造,它的律法也不是我的律法。但是,这个扔的意象还赋予由此产生的存在整体以一个动态的特征。在我们的公式中,接着这个意象的是一个向着某个目标飞奔的意象。被扔进这个世界,生命是一种自我设计的奔向未来的轨道。

1 Clemens Alex., *Exc. ex Theod.*, 78.2.

这就把我们带入到关于这个瓦伦廷公式的最后一个发现：它的时间性术语没有提到当下(present)。这个公式中有过去与未来，我们的来处与去处，当下只是诺斯本身的一个瞬间，是在末世论之“现在”(now)的极度危机中的一个由过去到未来的剧变。然而，我们要说，这一点是与现代的对应项不同的：在这个诺斯替公式中，尽管我们被扔进时间，但我们却有永恒的起源，也有永恒的归宿。这就把诺斯的内在于宇宙的虚无主义置于一个形而上学的背景之中，这个形而上学的背景在现代对应项那里是完全不存在的。

再次回到现代对应项，让我们来思考一个发现。这个发现一定会打动熟悉海德格尔之《存在与时间》(*Sein und Zeit*)的学生，这本书是最深刻的、至今仍然是最重要的存在主义哲学的宣言。海德格尔在那里根据自我“生存”(exists)的各种样态发展出了一个“根本的本体论”，自我的生存是在生存行为中形成自身的存在(being)，并随之产生出客观性的与之相互依存的东西，即总体存在的几种意义。这些状态在许多根本范畴中得到表述，海德格尔喜欢称它们为“生存性范畴”(existentials)。这些生存性范畴不同于康德的客观范畴，它们所表达的，主要不是现实(reality)的结构，而是实现(realization)的结构，也就是说，不是既定客观世界的认识结构，而是内在时间的积极运动的功能性结构，在这个内在时间的积极运动中，世界得到维持，而自我作为一个持续的事件也得以产生。它们是内在的或精神性的时间范畴，是生存的真正维度，它们在时态中明确有力地表达了这个维度。正因为如此，它们必须展现时间的三个范围——过去、现在、未来——并把这三个范围分布在它们中间。 336

现在，如果我们尝试排列这些海德格尔的“生存性范畴”，把它们分别置于这三个标题之下，那我们就会有一个惊奇的发现——至少在当时令我十分吃惊，那时这本书刚问世，我试着按照古典的“范畴表”的方式画了一个草图。当时我发现，在“当下”这个标题的栏目下实际上是空的——起码就“真正的”或“本真”的存在而言是如此。我赶紧作一下补充：这是一个极其简约的论断。实际上，关于生存的“当下”也说到过许多，只是没有凭自身成为一个独立的维度。因为生存性的“真正的”当下是“处境”(situation)的当下，完全是依据自我与它的“未来”与“过去”的关系来界定的。可以说，它是在投射的未来(projected future)影

响既定的“过去”(Geworfenheit)时由于决定而闪现的,并且在未来与过去的这种相遇中构成海德格尔所谓的“瞬间”(Augenblick):瞬间不是延续,它是这个“当下”的暂时样态——是另外两个时间界域的产物,是它们的不息的动态的功能,它不能居于独立的维度。然而,脱离了这个内在运动的背景,纯粹的当下本身标志着在“沉溺”或“屈从”于闲谈、好奇与无名的“沉沦”(Verfallenheit)中,弃绝了真正的与未来—过去的关联:这是真正的生存张力的丧失,是一种松弛无力的生存。确实,沉沦作为一个含有退化与衰落含义的否定性术语,是适用于“当下”的“存在性范畴”,它表明了当下是一个派生的、“缺陷的”生存样态。

因此,我们原来的论断继续有效,即所有相关的生存范畴,那些与自我的可能本真性有关的范畴,都在过去或未来的标题下成为相辅相成的对子:“实况性”、必然性、成为、被扔、罪责感,是过去的生存样态;“生存”、先于本身的存在、死亡的预期、忧虑、决心,是未来的样态。并没有一个当下留给真正的生存去安息其中。可以说,生存跃离它的过去,把自己投射到它的未来;面对它的终极局限,死亡;从这个微露的末世论虚无回到它的完全的真实,回到它已经成为的那时、那地的不可改变的事实;并且把这个事实连同它的由死亡带来的决心,带到过去聚集于其中的地方。我重复一遍,并没有可以逗留的当下,只有过去与未来之间的转折点(crisis),其间的尖尖的瞬间,立在向前刺的决定之剃刀的锋尖上。

这种扣人心弦的力本论(dynamism)对于当代人的心灵有惊人的吸引力,我在德国二十年代与三十年代早期的那一辈人,纷纷屈从于它。但是,当下作为真正内容之承担者的消失,它的缩减为纯粹形式分析中的一个不可逗留的零点,这中间还有一个难题:它背后所站立的是什么样的形而上处境呢?

这里还有一个相关的发现。毕竟,在生存性的“当下”这个瞬间之外,还有诸事物的在场(presence)。与它们的共在不是提供了一种不同的“当下”吗?但是海德格尔告诉我们,诸事物最初是上手的(zuhanden),也就是可用的(甚至“无用”也是可用的一种状态),并因而与生存的“投射”及其“忧虑”(sorge)联系起来,因此也被包括在未来—过去的动态之中。不过,它们也能中性化成为纯粹现成在手的(vorhanden),也即成为漠然的对象,现成性(Vorhandenheit)的状态

是存在主义的沉沦(Verfallenheit),即虚假的当下样态的一个客观对应物。现成的(Vorhanden)就是纯粹的、漠然的“现存”(extant),是纯粹自然的“那里”(there),这个“那里”是在生存处境以及实践“关怀”之外的。可以说,它被掏空、异化为沉默事物的样态。这就是为理论关联留给“自然”的地位——一种缺陷的存在样态——自然在其中被如此地客观化的这种关联是一种生存的缺陷样态,是生存从未来的忧虑叛逃到纯粹旁观好奇的虚假的当下。

存在主义对自然这个概念的贬低明显反映了出自于物理科学之手对自然的精神剥夺,它与诺斯替对自然的轻蔑有某种共同性。再也没有什么哲学比存在主义更不关心自然了,在存在主义那里没有为自然留下什么尊严:这种不关心不能与苏格拉底的避免探究自然混淆起来, 338 在苏格拉底那里,自然是超乎人们的领悟力的。

古人把观看那里的事物、观看自然的本来面目、观看存在,命名为“沉思”(theoria)。但关键在于,如果所沉思的只是一个无关紧要的现存,那它就失去了以往所曾拥有的高贵地位——就如同通过目标的在场把观看者束缚在当下,从而休息在当下里面。由于柏拉图主义的意蕴,沉思曾经具有这种高贵性——因为它所观看的是事物形式之中的永恒目标,是穿过透明的生成而闪耀的永恒不变的超验存在。不变的存在(immutable being)是永恒的当下,沉思在它里面可以分享短暂的当下的短时间的持续。

因此,只有永恒而不是时间才可以有当下,并在流动的时间中给下一个它自己的位置;正是永恒的丧失导致了真正的当下的丧失。这样一种永恒的丧失乃是理念与理想世界的丧失,海德格尔在其中明白了尼采“神死了”这句话的真正意义:用另外的话来说,是唯名论对实在论(realism)的绝对胜利。因此,虚无主义的根源也同样是海德格尔极端时间性的生存框架的根源,在这个框架中,当下不是别的,只是过去与未来之间转折的一瞬间。如果价值不是作为存在来看待(如柏拉图的善与美),而是作为设计提出来,那么生存确实是致力于永恒的未来,死亡是它的目标;一个纯粹形式上的“去存在”(to be)的决定,若没有决定的规范,那就成了一个从虚无走向虚无的设计。按我们前面所引的尼采的话来说就是:“那曾经迷失的人,你所迷失的寂静地呆在乌有之乡。”

339 我们的研究再次回到人与自然的二元论,这个二元论乃为虚无主义处境的形而上学背景。诺斯替主义与存在主义二元论之间,有一个不容忽视的核心差异:诺斯替主义者被扔进一个敌对的、反神明的、因而是反人性的自然之中,而现代人则被扔进一个漠不关心的自然之中。只有后一种情况才代表了绝对的空虚、真正无底的深渊。在诺斯替的观念中,敌对者、邪灵还是人形的,即使在陌生之中也有几分熟悉,而这种对立本身也提供了生存的方向——诚然,这是一种否定性的方向,但是它的背后支持着否定性的超验,这个肯定的世界是这种否定性的超验的质的对立者。现代科学中的冷漠的自然,甚至于连这种敌对性也没有,从这个自然中根本不能得出任何方向。

这就使得现代虚无主义与诺斯替虚无主义相比,前者对这个世界的恐惧、对它的律法的违抗来得还要更无限地极端、更无限地绝望。漠不关心的自然是真正的深渊。只有人忧虑着,只有人在他的有限性中孤独地面临死亡,他的偶然性以及他所投射的意义之客观无意义性,实在是一种前所未有的处境。

但是,正是人与自然之间的这种不同,这种揭示了现代虚无主义之更大深渊的不同,同时也挑战了现代虚无主义的自我一致性。诺斯替的二元论尽管充满幻想,但它至少是自圆其说的。自我陷入邪恶自然之中,这个观念是可以理解的。但是,一个冷漠的自然却在其中包含了确实与自己不同的存在,这怎么能理解呢?扔进一个漠然的自然,这句话是二元论形而上学的一个残迹,非形而上学的立场无权用这句话。若没有扔者,“扔”算什么呢,若没有一个彼岸,“扔”从何而始呢?存在主义者还不如这样说,生命——有意识的、忧虑的、认识着的自我的生命——是被自然“搅拌”(tossed up)出来的。如果这搅拌是盲目的,那么这看者是盲目者的产物,这忧虑者是漠不关心者的产物,目的性的自然是无目的地生出来的。

这个悖论岂不令人怀疑冷漠的自然这个概念,这个物理科学的抽象吗?拟人化如此彻底地从自然的概念中被逐出去,如果人只是这个自然的一个偶然事件,那么甚至于人也不应该按照人来设想。人生于漠不关心的自然,人的存在也必然是漠不关心的。那么,他在面对自己的必死性时,只会认可这种反应:“我们就吃吃喝喝吧!因为明天要死了。”那些背后没有任何创造意图的东西,是根本不值得关心的。如果

海德格尔的更深刻洞见是正确的——即面对我们的有限性，我们发现我们不仅忧虑我们是否生存，也忧虑我们如何生存——那么，这个世界中的某个地方存在着这样一种极度忧虑这一纯粹的事实，就必然会使包含这一事实的整体也具有这种性质，而且，如果唯有“它”才是这一事实的起因，让它的臣民在它里面真正地产生，那么它甚至更具有这种关怀的性质。 340

人与整体现实之间的断裂是虚无主义的根本。这一断裂的不合逻辑性，即不具备形而上学的二元论的不合逻辑性，并没有使得这一事实减少其真实性的表面上的替代者更可以接受：凝视着这一事实所判定的自我的孤独状态，它也许希望把自己换成一元论的自然主义，这种一元论的自然主义连同这一断裂还会取消人作为人的观念。现代的思想徘徊于锡拉和卡律布狄斯之间¹。有没有第三条路可走呢？——既避开二元论的断裂，又能留下充足的二元论洞见来维持人的人性——这是哲学所必须寻找的。

1 Scylla 与 Charybdis，这是两个希腊女妖，用以命名每西拿海峡中相对峙的一处岩礁与大漩涡，因此，“在锡拉和卡律布狄斯之间”（between Scylla and Charybdis）就是比喻进退两难。——译注

订正与补充

第 62 页注 1 与页第 200 页：按照萨莱曼(C. Salemann)的译文提供的吐鲁番文本，现应该按照亨宁(W. Henning)的译文，这是经过改进、比较新近的版本。这个完整段落如下：

从男邪灵的不纯洁与女邪灵的污秽中，她〔即“一切邪灵的罪恶之母”〕造出了这个肉体，她自己进入了这个肉体。然后她从五种光明元素——奥尔穆兹德的武装——中，造出了善的灵魂，并把它囚禁在肉体中。她把它弄得好像又瞎又聋、失去知觉、糊里糊涂，以至于一开始它不知道它的起源与亲属。¹

第 150 页，《约翰密传》：这个文本的最新版本，见蒂尔(W. Till)，《诺斯替科普特文蒲草纸文献》(*Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berlinensis 8502; Texte und Untersuchungen 60*; Berlin, 1955)。

1 W. Henning, 〈诞生〉(*Geburt und Entstehung des manichaischen Urmenschen*)，载《哥廷根精神科学报》(*Nachricht. Gött. Ges. Wiss.; Phil. -hist. Kl.* 1932)，页 217 及下。

文献书目

1. 背景资料

- Angus, S. *The Mystery Religions and Christianity*. New York, 1925.
- . *The Religious Quests of the Graeco-Roman World*. New York, 1929.
- Barker, Sir E. (ed. and tr.). *From Alexander to Constantine*. Oxford, 1956.
- Bevan, E. R. *Hellenism and Christianity*. London, 1921.
- . *Later Greek Religion*. London, 1927.
- . *Stoics and Sceptics*. Oxford, 1913.
- Bidez, J., and Cumont, F. *Les mages hellénisés*. 2 vols. Paris, 1938.
- Boll, F. *Sternglaube und Sterndeutung*. 4th edition. Leipzig, 1931.
- Bousset, W. *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. 3rd edition. Tübingen, 1926.
- Bréhier, E. *La philosophie de plotin*. Paris, 1928.
- Bultmann, R. *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*. London, New York, 1956.
- . *Theology of the New Testament*. 2 vols. New York, 1951-1955.
- Caird, E. *The Evolution of Theology in the Greek philosophers*. 2 vols. Glasgow, 1904.
- Cicero. *De Natura Deorum*. Translated by H. M. Poteat. Chicago, 1950.
- Clark, G. H. (ed.). *Selections from Hellenistic philosophy*. New York, 1940.
- Cumont, F. *After Life in Roman paganism*. New Haven, 1922.
- . *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. New York, 1912.
- . *Lux perpetua*. Paris, 1949.
- . *The Mysteries of Mithras*. Chicago, London, 1903.
- . *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Chicago, 1911.

- Deissmann, A. *Light from the Ancient East*. Revised edition. London, 1922.
- Dieterich, A. *Eine Mithrasliturgie*. Leipzig, 1903.
- Dodd, C. H. *The Bible and the Greeks*. London, 1935.
- Duchesne-Guillemin, J. *Zoroastre*. Paris, 1948.
- . *The Western Response to Zoroaster*. Oxford, 1958.
- Festugière, H. J. and Fabre, P. *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*. 2 vols. Paris, 1935.
- Festugière, H. J. *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley, 1954.
- Gaster, T. H. (u.). *The Dead Sea Scriptures*. New York, 1956.
- Geffcken, J. *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*. Heidelberg, 1929.
- Grant, F. C. *Hellenistic Religions: The Age of Syncretism*. New York, 1953 (Sources).
- Grant, R. M. *Second Century Christianity: A Collection of Fragments*. London, 1946.
- Gressmann, H. *Die hellenistische Gestirnsreligion*. Leipzig, 1925.
- . *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*. Berlin, 1930.
- Gunkel, H. *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*. Göttingen, 1903.
- Guthrie, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*. 2nd edition. London, 1952.
- Harnack, A. *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. 2 vols. New York, 1908.
- Hatch, E. *The Influence of Greek Ideas on Christianity* (Hibbert Lectures, 1888). New edition. New York, 1957.
- Hepding, H. *Attis, seine Mythen und sein Kult*. Giessen, 1903.
- Inge, W. R. *The Philosophy of Plotinus*. 2 vols, 3rd edition. London, 1929.
- Jaeger, W. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. 3 vols. Oxford, 1939-45.
- Jonas, H. *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*. Göttingen, 1930.
- Kaerst, J. *Geschichte des Hellenismus*. 2 vols. 2nd edition. 1917-1926.
- Kern, O. *Die Religion der Griechen*. 3 vols. Berlin, 1926-1938.
- Labriolle, P. de. *La réaction païenne: Étude sur la polémique anti-*

- chrétienne du 1er ou 6e siècles*. Paris, 1934.
- Laqueur, R. *Hellenismus*. Gicssen, 1925.
- Lietzmann, H. *The Beginnings of the Christian Church*. New York, 1937.
- . *History of the Early Church*. 4 vols. New York, 1938.
- Meyer, E. *Ursprung und Anfänge des Christentums*. 3 vols. Stuttgart, 1923-1925.
- Moore, G. F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*. 3 vols. Cambridge, 1927-1930.
- More, P. E. *Hellenistic Philosophies*. Princeton, 1923.
- Murray, G. *Five Stages of Greek Religion*. Oxford, 1925; New York, 1955.
- Nilsson, M. P. *History of Greek Religion*. Revised edition. Oxford, 1949.
- Nock, A. D. *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford, 1933.
- (ed. and tr.). *Sallustius: Concerning the Gods and the Universe*. Cambridge, England, 1926.
- Oates, W. J. (ed.). *The Stoic and Epicurean philosophers*. New York, 1940.
- Pohlenz, M. *Die Stoa*. 2 vols. Göttingen, 1948.
- Reinhardt, K. *Kosmos und Sympathie*. Munich, 1926.
- Reitzenstein, R. *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. 3rd edition. Leipzig, 1927.
- Rohde, E. *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 8th edition. Tübingen, 1925; English translation, London, 1925.
- Rostovtzeff, M. I. *Social and Economic History of the Hellenistic World*. 3 vols. Oxford, 1941.
- . *Social and Economic History of the Roman Empire*. 2 vols. New edition. Oxford, 1957.
- Schoeps, H. J. *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen, 1949.
- Schürer, E. *History of the Jewish People in the Time of Jesus*. 5 vols. Edinburgh, 1885-1891; 3 vols. New York, 1892.
- Spengler, O. *The Decline of the West*. Vol. II. New York, 1928.
- Tarn, W. W. *Hellenistic Civilization*. 3rd edition. London, 1952.
- Wendland, P. *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*. 2nd edition. Tübingen, 1912.
- Whittaker, T. *The Neoplatonists*. 2nd edition. Cambridge, England, 1918.

2. 诺斯替主义：一般

A. 文献

- Buonaiuti, E. *Frammenti gnostici*. Rome, 1923.
- . *Gnostic Fragments*. English translation. London, 1924.
- Charles, R. H. *The Apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford, 1913.
- Clement of Alexandria. *Stromata; Excerpta ex Theodoto*, Edited by O. Stählin (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 15,17). Leipzig, 1906 – 1909.
- . *The Excerpta ex Theodoto...* Edited and translated by R. P. Casey. London, 1934.
- . *Extraits de Théodote*. Edited and translated by F. Sagnard. Paris, 1948.
- Ephiphanius of Salamis. *Panarion Haeresium*. Edited by K. Holl (Griech. christl. Schriftsteller, 25,31,37). Leipzig, 1915 – 1931.
- Grant, R. M. *Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writings*. New York, 1961.
- Hennecke, E. (ed.). *Neutestamentliche Apokryphen*. 2nd edition. Tübingen, 1924.
- Hippolytus of Rome. *Refutatio Omnium Haeresium [= Philosophumena]*. Edited by P. Wendland (Griech. christl. Schriftsteller, 26). Berlin, 1916.
- Irenaeus of Lyon. *Adversus Haereses*. Edited by W. W. Harvey. 2 vols. Cambridge, England, 1857.
- James, M. R. (tr.). *The Apocryphal New Testament*. Oxford, 1924.
- Lipsius, R. A. and Bonnet, M. (ed.). *Acta Apostolorum Apocrypha*. Leipzig, 1891 ff.
- Malinine, M., Puech, H. C., Quispel, G. (ed. and tr.). *Evangelium Veritatis*. Zürich, 1956.
- Origenes. *Contra Celsum*. Edited by P. Koetschau (Griech. christl. Schriftsteller, 2 – 3). Leipzig, 1899.
- , *Id.* Edited and translated by H. Chadwick. Cambridge, England, 1953.
- Puech, H. C. and Quispel, G. “Lesécrits gnostiques du Codex Jung,” *Vigiliae Christianae*, 8(1954), 1 – 54.

- . “Le quatrième écrit du Codex Jung,” *ibid.*, 9(1955), 65 – 102.
- Schmidt, C. *Koptisch-gnostische Schriften* (Griech. Christl. Schriftsteller, 13). Leipzig, 1905.
- . *Pistis Sophia*. Revised edition (Coptica II). Leipzig, 1925.
- Tertullian of Carthage. *De Praescriptione Haereticorum; Adversus Valentinianos; Adversus Marcionem*. Edited by E. Kroymann (Corpus script, eccles, lat., 47). Vienna, 1906.
- . *De Anima*. Edited and translated by J. H. Waszink. Amsterdam, 1947.
- Till, W. (ed. and tr.). *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (Texte und Untersuchungen, 60). Berlin, 1955.
- Völker, W. *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*. Tübingen, 1932.

B. 研究

- Alfaric, P. *Christianisme et gnosticisme*. Paris, 1924.
- Anrich, G. *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*. Göttingen, 1894.
- Anz, W. *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (Texte und Untersuchungen, 15,4). Leipzig, 1897.
- Bauer, W. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen, 1934.
- Baur, F. C. *Die christliche Gnosis*. Tübingen, 1835.
- Becker, H. *Die Reden des Johannes-evangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede*. Göttingen, 1956
- Bousset, W. *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen, 1907.
- . “Gnosis,” in Pauly-Wissowa, *Real-Encycl. d. klass. Altertumswiss.* VII (1912), 1503.
- Bultmann, R. *Das Johannesevangelium*-Göttingen, 1941.
- . *Gnosis* (Bible Keywords from G. Kittel’s Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament V). London, 1952.
- Buonaiuti, E. *Lo Gnosticismo; storia di antiche lotte religiose*. Rome, 1907.
- Burkitt, F. C. *Church and Gnosis*. Cambridge, England, 1932.
- Cross, F. L. (ed.). *The Jung Codex... Three Studies* (by H. C. Puech, G. Quispel, W. C. Van Unnik). London, New York, 1955.
- Dodd, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge,

England, 1953.

Döllinger, I. von. *Geschichte der gno-stisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter*. Munich, 1890.

Dupont, D. J. *Gnosis, La connaissance religieuse dans les Epitres de Saint Paul*. Louvain, Paris, 1949.

Faye, E. de. *Gnostiques et gnosticisme*. 2nd edition. Paris, 1925.

Foerster, W. "Das Wesen der Gnosis," *Die Welt als Geschichte* (1955), 100 - 114.

Friedländer, M. *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*. Göttingen, 1898.

Graetz, H. *Gnosticismus und Judenthum*. Krotoschin, 1846.

Harnack, A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Vol. I. 4th edition. Tübingen, 1909; English translation of 1st edition, Boston, 1895 - 1903.

———. *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. 2nd edition. Leipzig, 1924.

Hilgenfeld, A. *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*. Leipzig, 1884.

Jonas, H. *Gnosis und spätantiker Geist*. 2 vols.: I, Göttingen, 1934, 1954; II, 1, Göttingen, 1954.

———. "Gnosticism and Modern Nihilism," *Social Research*, 19 (1952), 430 - 52.

King, C. W. *The Gnostics and Their Remains*. 2nd edition. London, 1887.

Kraeling, C. H. *Anthropos and Son of Man: a Study in the Religious Syncretism of the Hellenistic Orient*. New York, 1927.

Leisegang, H. *Die Gnosis*, 4th edition. Stuttgart, 1955.

Liboron, H. *Die Karpokratianische Gnosis*. Leipzig, 1938.

Maurer, C. *Ignatius von Antioch und das Johannesevangelium*. Zürich, 1949.

Nilsson, M. P. *Geschichte der griechischen Religion* II. Munich, 1950.

Norden, E. *Agnostos Theos*. Leipzig, 1913.

Odeberg, H. *The Third Enoch or the Hebrew Book of Enoch*. Cambridge, England, 1928.

———. *The Fourth Gospel*. Uppsala, 1929.

Pétrémont, S. *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*. Paris, 1947.

Quispel, G. *Gnosis als Weltreligion*. Zürich, 1951.

Reitzenstein, R. *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und*

- frühchristlichen Literatur* (Sitz. Ber. Ak. Wiss. Heidelberg, 1917, 10).
Heidelberg, 1917.
- Rylands. L. G. *The Beginnings of Gnostic Christianity*. London, 1940.
- Schlier. H. *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*.
Giessen, 1929.
- Schmidt, C. *Plotin's Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum*
(Texte u. Untersuch., N. F., 5,4). Leipzig, 1901.
- Schoeps, H. J. *Aus frühchristlicher Zeit*. Tübingen, 1950.
- . *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*. Tübingen, 1956.
- scholem, G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York, 1946.
- Söderberg, H. *La religion des Cathares*. Uppsala, 1949.
- Völker, W. *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. Berlin, 1952.

3. 曼达派(第三章)

A. 文献

- Drower, E. S. (ed. and tr.). *Diwan Abatur, or Progress through the
Purgatories*. Bibl. apost. vaticana, 1950.
- (ed. and tr.). *The Book of the Zodiac*. London, 1949.
- Lidzbarski, M. (tr.). *Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der
Mandäer*. Göttingen, 1925.
- (ed. and tr.). *Das Johannesbuch der Mandaer*. Giessen, 1915.
- (tr.). *Mandäische Liturgien*. Berlin, 1920.
- . “Uthra und Malakha,” *Orientalische Studien Theodor Nöldeke ...
gewidmet*. Giessen, 1906.
- Mead, G. R. S. (tr.). *The Gnostic John the Baptizer. Selections from the
Mandaean John-book*. London, 1924.
- Pognon, H. (ed. and tr.). *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*.
Paris, 1898 - 99.

B. 研究

- Baumgartner, W. “Zur Mandäerfrage,” *Hebrew Union College Annual*, 23
(1950 - 51, 41 - 71).
- Bultmann, R. “Die Bedeutung der neuerschlossenen mandaischen und
manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums,”
ZNW, 24(1925), 100 - 146.

- Brandt, W. *Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte*. Amsterdam, 1915.
——. *Elchasai*. Leipzig, 1912.
Chwolson, D. A. *Die Ssabier und der Ssabismus*. 2 vols. St. Peterburg, 1856.
Drower, E. S. *The Mandaean Religion of Iraq and Iran; Their Cults, Customs, Legends, and Folklore*. Oxford, 1937.
Kraeling, C. H. "A Mandaic Bibliography," *Journal of the American Oriental Society*, 46(1926), 49 – 55.
Loisy, A. F. *Le mandéisme et les origines chrétiennes*. Paris, 1934.
Odeberg, H. *Die mandäische Religionsanschauung*. Uppsala, 1930.
Pallis, S. A. *Mandaean Studies*. London, 1926.
——. *Essay on Mandaean Bibliography, 1560 – 1930*. London, 1933.
Reitzenstein, R. *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung*. Heidelberg, 1919.
Säve-Söderbergh, T. *Studies in the Coptic-Manichaean Psalm-book, Prosody and Mandaean Parallels*. Uppsala, 1949.
Stahl, R. *Les Mandéens et les origines chrétiennes*. Paris, 1930.
Thomas, J. *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*. Gembloux, 1935.
Tondelli, L. *Il Mandeismo e le origine cristiane*. Rome, 1928.
Widengren, G.: see section VIII (B) of this bibliography.

4. 西门·马古(第四章)

A. 文献

- Irenaeus; Hippolytus; Epiphanius; Tertullian (*De Anima*): see section II (A) of this bibliography.
"Clement of Rome": the [pseudo-] Clementine Homilies and Recognitions, ed. P. de Lagarde, *Clementina*, Leipzig, 1865; also Migne, PP. Gr. 1;2.
Justin the Martyr. *Apology*, I. Edited by G. Krüger, *Die Apologien Justins des Märtyrers*. 4th edition. Tübingen, 1915.

B. 研究

- Butler, E. M. *The Myth of the Magus*. Cambridge, England, 1948.
——. *The Fortunes of Faust*. Cambridge, England, 1952.
Cerfaux, L. "La gnose simonienne," *Recherches de science religieuse*, 15 (1925), 489ff.; *ibid.*, 16 (1926), 5 ff.; 265 ff.; 481 ff.
——. "Simon le magicien à Samarie," *ibid.*, 27(1937), 615 ff.
Cullmann, O. *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-*

Clémentin. Paris, 1930.

Quispel, G. *Gnosis als Weltreligion*. Zürich, 1951, 45 - 70.

——. "Simoh en Helena," *Nederlands Theol. Tijdschrift*, 5 (1951), 339 ff.

Vincent, L. H. "Le cult d'Hélène à Samarie," *Revue biblique*, 45 (1936), 221 ff.

5. 《珍珠之歌》; 所罗门颂歌(第五章)

A. 文献

Hymn of the Pearl:

Bevan, A. A. (ed. and tr.). *The Hymn of the Soul* (Texts and Studies 5, 3). Cambridge, England, 1897. Syriac text and English translation.

Preuschen, E. (ed. and tr.). *Zwei gnostische Hymnen*. Giessen, 1904. Syriac text and German translation.

Lipsius, A. and Bonnet, M. *Acta Apostolorum Apocrypha*. Vol. II, 2. Leipzig, 1903, 218 ff. Greek text.

Odes of Solomon:

Bauer, W. (ed. and tr.). *Die Oden Salomos* (Kleine Texte ... ed. H. Lietzmann, 64). Berlin, 1933.

Harris, J. R. and Mingana, A. (ed. and tr.). *The Odes and Psalms of Solomon*. 2 vols. Manchester, 1916 - 1920.

Labourt, J. and Batiffol, P. (ed. and tr.). *Les odes de Salomon*. Paris, 1911.

B. 研究

Hymn of the Pearl:

Bornkamm, G. *Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten*. Göttingen, 1933.

Haase, F. *Untersuchungen zur bardesanischen Gnosis* (Texte u. Unters. 34, 4). Leipzig, 1910.

Reitzenstein, R. *Hellenistische Wundererzählungen*. Leipzig, 1906.

——. *Das iranische Erlösungsmysterium*. Bonn, 1921.

Schaeder, H. H. "Bardesan von Edessa," *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, 51(1932), 21 ff.

Widengren, G. "Der iranische Hintergrund der Gnosis," *Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte*, 4(1952), 97 ff.

Odes of Solomon:

Frankenberg, W. *Zum Verständnis der Oden Salomos*. Giessen, 1911.

Harnack, A. *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert* (Texte u. Unters. 35,4). Leipzig, 1910.

Kittel, G. *Die Oden Salomos*. Leipzig, 1914.

Newbold, R. "Bardaisan and the Odes of Solomon," *Journal of Bibl. Literature*, 30(1911), 161 ff.

6. 赫尔墨斯(第七章)

A. 文献

Nock, A. D. (ed.) and Festugière, A. J. (tr.). *Hermès Trismégiste*. Vols. I - IV. Paris, 1945 - 54. (Vol. I: *Corpus Hermeticum*).

Scott, W. and Ferguson, A. S. (ed. and tr.). *Hermetica*. Vols. I - IV. Oxford, 1924 - 36.

B. 研究

Festugière, A. J. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Vols. I - IV. Paris, 1944 - 54.

———. *L'Hermétisme*. Lund, 1948.

Gundel, H. "Poimandres," in Pauly Wissowa, *Real-Encyclopädie* ..., 21, 1193 ff.

Heinrici. *Die Hermesmystik und das Neue Testament*. Leipzig, 1918.

Kroll, J. *Die Lehren des Hermes Trismegistos*. Münster, 1914.

Moorsel, G. van. *The Mysteries of Hermes Trismegistos*. Utrecht, 1955.

Nilsson, M. P. *Geschichte der griechischen Religion*. Vol. II. Munich, 1950, 556 ff.

Quispel, G. "Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition," *Eranos-Jahrbücher*, 22(1954), 195 ff.

Reitzenstein, R. *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig, 1904.

7. 瓦伦廷派(第八章)

A. 文献

Clement of Alexandria (*Strom.*, *Exc. ex Theod.*); Irenaeus; Hippolytus; Tertullian (*Adv. Valentinianos*); Epiphanius; *Evangelium Veritatis*; see section II (A) of this bibliography.

Origenes. *Commentary on St. John's Gospel*. Edited by E. Preuschen (Griech. christl. Schriftsteller 10). Leipzig, 1903; contains the fragments of Heracleon; see their collection in W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932, 63 - 86.

Quispel, G. (ed.). *Ptolémée: Lettre à Flora*. Paris, 1949.

B. 研究

Baur, F. C. *Die christliche Gnosis*. Tübingen, 1835, 124 - 170.

Festugière, A. J. "Notes sur les Extraits de Théodote," *Vigiliae Christianae*, 3(1949), 193 ff.

Focrster, W. *Von Valentin zu Herakleon*. Giessen, 1928.

Markus, R. A. "Pleroma and Fulfillment," *Vigiliae Christianae*, 8(1954), 193 ff.

Quispel, G. "The Original Doctrine of Valentine," *ibid.*, 1(1947), 43 ff.

Sagnard, F. M. *La gnose valentinienne et le témoignage de saint-Irénée*. Paris, 1947.

8. 曼达派(第九章)

A. 文献

Adam, A. *Texte zum Manichäismus* (Kleine Texte ... [H. Lietzmann] ed. K. Aland, 175). Berlin, 1954.

Al-Biruni. *Chronology of Ancient Nations*. Edited and translated by C. E. Sachau. London, 1879.

Alexander of Lycopolis. *Contra Manichaei Opiniones Disputatio*. Edited by A. Brinkmann (Bibl. Teubner.). Leipzig, 1895.

Allberry, C. R. C. (ed. and tr.). *A Manichaean Psalm-book*. Stuttgart, 1938.

Andreas, F. C. and Henning, W. *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*. I; II (Sitz. Ber. Ak. Wiss. Berlin, 1932; 1933).

Augustine; anti-Manichaean writings collected in *Corp. Script. Eccl. Lat.*, vol. 25, rec. J. Zycha, Vienna 1891 - 92.

——. *De Natura Boni*. Translated by A. A. Moon. Washington, 1955.

Bang, W. "Manichäische Laien-Beichtspiegel," *Muséon*, 36(1922), 137 ff.

——. "Manichäische Hymnen," *ibid.*, 38(1925), 1 ff.

——. "Die Mailänder Abschwörungsformel," *ibid.*, 53 ff.

Boyce, M. *The Manichaean Hymn-cycles in parthian*. Oxford, 1954.

- Chavannes, E. and Pelliot, P. *Un traité manichéen retrouvé en Chine* (Extrait du Journal Asiatique, Nov. -Dec. 1911). Paris, 1912.
- En-Nadim. *Fihrist al-Ulum*. Arabic text and German translation in G. Flügel, *Mani*. Leipzig, 1862.
- Ephraem Syrus. *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*. Edited and translated by C. W. Mitchell. Vols. I, II. London, 1912, 1921.
- Epiphanius of Salamis. *Panarion Haeresium*, 66. Edited by K. Holl.
- Hegemonius. *Acta Archelai*. Edited by C. H. Beeson (Griech. christl. Schriftsteller 16). Leipzig, 1906.
- Henning, W. (ed. and tr.). "Ein manichäischer Kosmogonischer Hymnus," *Nachricht. Gött. Ges. Wiss.* (Philhist. Kl. 1932). Göttingen, 1933, 214 ff.
- . (ed. and tr.). "Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen," *ibid.* (1933). Göttingen, 1934, 1 ff.
- . (tr.). *Ein manichäisches Betund Beichtbuch*. Berlin, 1937.
- . *Sogdica*. London, 1940.
- Jackson, A. V. W. *Researches in Manichaeism, with Special Reference to the Turfan Fragments*. New York, 1932. Le Coq, A. von. *Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores* (Abh. Akad. Wiss. Berlin, 1910).
- . *Türkische Manichaica aus Chotscho*. I - III (Abh. Akad. Wiss. Berlin, 1911 - 22).
- Müller, F. W. K. *Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan*. I (Sitz. Ber. Akad. Wiss. Berlin, 1904). II (Abh. Akad. Wiss. Berlin, 1912).
- Polotsky, H. J. and Böhlig, A. (ed. and tr.). *Kephalaia*. Stuttgart, 1940.
- Polotsky, H. J. (ed. and tr.). *Manichäische Homilien*. Stuttgart, 1934.
- Radloff, W. (ed. and tr.). *Chuastuanit, das Bussgebet der Manichäer*. St. Petersburg, 1909.
- Serapion of Thmuis. *Against the Manichees*. Edited by R. B. Casey (Harvard Theol. Studies 15). Cambridge, 1931.
- Severus of Antioch. *123rd Homily*. Syriac text with French translation in F. Cumont, M. A. Kugener, *Recherches sur le Manichéisme*, 89 - 150; German translation in A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, 11 - 14.

- Shahrastani. *Kitab ul Milal*. Translated by T. Haarbrücker. Halle, 1850-51.
- Simplicius. *In Epicteti Enchiridion Commentarium* (c. 27). Edited by F. Dübner. Paris, 1840.
- Theodore bar Konai, *Liber Scholiorum XI*: Syriac text in *Corp. Script. Christ. Or.* 66, edited by A. Scher, Paris, Leipzig, 1912; French translation of the cosmogony in F. Cumont, M. A. Kugener, *Recherches sur le Manichéisme*; English translation by A. Yohannan, in A. V. W. Jackson, *Researches in Manichaeism*; German translation in A. Adam, *Texte zum Manichäismus*.
- Theodoret, *Haereticorum Fabularum Compendium* (I. 26). Migne PP. Gr. 83.
- Titus of Bostra. *Adversus Manichaeos*. Edited by P. de Lagarde. 1859 (also Migne PP. Gr. 18).
- Waldschmidt, E. and Lentz, W. *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (Abh. Akad. Wiss. Berlin, 1926, 4).
- . *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Quellen* (Sitz. Ber. Akad. Wiss. Berlin, 1933, 13).
- West, E. W. (tr.). *Pahlavi Texts*. 5 vols. Oxford, 1880 - 1897 (vol. 3; Sikand Gumanik Vigar).

B. 研究

- Alfaric, P. *Les écritures manichéennes*. 2 vols. Paris, 1918 - 19.
- Baur, F. C. *Das manichäische Religionssystem*. Tübingen, 1831 (reprinted, Göttingen, 1928).
- Beausobre, G. *Histoire critique de Manichée et du manichéisme*. 2 vols. Amsterdam, 1734 - 39.
- Bornkamm, G. *Mythos und Iegende in den apokryphen Thomasakten. Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus*. Göttingen, 1933.
- Burkitt, F. C. *The religion of the Manichess*. Cambridge, England, 1925.
- Cumont, F. *Recherches sur le Manichéisme*. Brussels, 1912.
- Flügel, G. *Mani, seine Lehre und seine Schriften*. Leipzig, 1862.
- Kessler, K. *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*. Vol. I. Berlin, 1889.
- Lentz, W. "Fünfzig Jahre Arbeit an den iranischen Handschriften der deutschen Turfan-Sammlung," *Zeitschrift d. Deutsch. Morgenländ.*

- Gesellschaft, 106(N. F. 31), 1956, * 3 - * 22.
- Pétrément, S. *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*. Paris, 1947.
- Polotsky, H. J. "Manichäismus," in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie* ... Suppl. VI. Stuttgart, 1935, 240 - 271.
- Puech, H. C. *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine* (Publications du Musée Guimet 66). Paris, 1949 [latest bibliography].
- Reitzenstein, R. *Das iranische Erlösungsmysterium*. Bonn, 1921.
- Roché, D. *Études manichéennes et cathares*. Arques, 1952.
- Runciman, S. *The Medieval Manichee*. Cambridge, England, 1947.
- Säve-Söderbergh, T: see section III (B) of this bibliography.
- Salemann, C. *Manichäische Studien*. St. Petersburg, 1908.
- Schaeder, H. H. "Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems," (*Vorträge Bibl. Warburg* 4, 1924 - 25). Leipzig, 1927.
- . "Zur manichäischen Urmenschlehre," in R. Reitzenstein and H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*. (Studien Bibl. Warburg 7) Leipzig, 1926.
- . "Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen," *Morgenland*, 28. Leipzig, 1936.
- Schmidt, C. and Polotsky, H. J. *Ein Mani-Fund in Aegypten* (Sitz. Ber. Akad. Wiss. Berlin, 1933, 1).
- Troje, L. *Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot*. Leipzig, 1925.
- Wesendonk, O. G. von. *Urmensch und Seele in der iranischen Ueberlieferung*. 1924.
- Wetter, G. P. *Phos. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus*. Uppsala, 1915.
- Widengren, G. *The Great Vohu Manah and the Apostle of God; Studies in Iranian and Manichaeic Religion*. Uppsala, 1945.
- . *Mesopotamian Elements in Manichaeism; Studies in Manichaeic, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*. Uppsala-Leipzig, 1946.
- . *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*. Uppsala, 1950.

9. 犹太人费洛

(第十一章)

Works, Greek and in English translation, in *Loeb Classical Library*.

- Bréhier, E. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*.
2nd edition. Paris, 1925.
- Goodenough, E. R. *By Light, Light; the Mystic Gospel of Hellenistic
Judaism*. Oxford, 1935.
- . *An Introduction to Philo Judaeus*. New Haven, 1940.
- Heinemann, I. *Philons griechische und jüdische Bildung*. Breslau, 1932.
- Jonas, H. *Gnosis und spätantiker Geist* II, 1. Göttingen, 1954, 70 - 121.
- Lewy, H. *Sobria Ebrietas; Untersuchungen zur Geschichte der antiken
Mystik* (Beihefte zur ZNW 9). Giessen, 1929.
- . (tr.). *Philo Selections* (Philosophia Judaica). Oxford, 1946.
- Wolfson, H. A. *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism,
Christianity, and Islam*. 2 vols. Cambridge, Mass., 1948.



补充文献书目

The literature has been growing fast in the decade since the first publication of this volume, especially under the stimulus of the new Coptic sources from Nag Hammadi. For fuller information on the progress of research and on bibliography (especially regarding the important part of the literature dispersed in scholarly journals, which is listed here in only a few exceptional cases), one should turn to the following progress reports for the whole field: S. Schulz, "Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft," *Theologische Rundschau* 26 (1960), 209 - 266, 301 - 334; K. Rudolph, "Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht," *ibid.*, 34 (1969), 121 - 175, 181 - 231. Particular surveys of Mandaean studies and the Nag Hammadi complex are listed below at the heads of the respective subdivisions. This bibliography was assembled at the beginning of 1970.

一般

Ambelain, R. *La notion gnostique du demiurge dans les Ecritures et les traditions judeo-chrétiennes*. Paris, 1959.

Bianchi, U. (ed.). *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13 - 18 Aprile 1966* (*Studies in the History of Religions* XII). Leiden, 1967.
[Papers and discussion in English, French, German, Italian.]

Böhlig, A. *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*. Leiden, 1968.

Brox, N. *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*. (*Salzburger Patrist. Studien* I). Salzburg and München, 1966.

Colpe, C., E. Haenchen, G. Kretschmar. Article "Gnosis" in *Religion in Geschichte und Gegenwart* [RGG], 3rd ed., vol. 2 (1958), cols. 1648 - 1661.

Colpe, C. *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres*

- Bildes vom gnostischen Erlösermythus*. Göttingen, 1961.
- Eltester, W. (ed.). *Christentum und Gnosis, Aufsätze hrsg. von Walther Eltester*. (BZNW 37). Berlin, 1969.
- Foerster, W. (ed.). *Die Gnosis*, vol. I [Greek and Latin texts], Zürich, 1969; vol. II [Coptic and Mandaic texts], *ibid.*, forthcoming.
- Frickel, J. *Die "Apophasis Megale" in Hippolyt's Refutatio (V 9 - 18): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons*. (Orientalia Christiana Analecta 182). Rome, 1968.
- Grant, R. M. *Gnosticism and Early Christianity*. 2nd ed. New York, 1966.
- van Groningen, G. *First Century Gnosticism: Its Origins and Motifs*. Leiden, 1967.
- Haardt, R. *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*. Salzburg, 1967. [General exposition and selected sources in German translation.]
- . Articles "Gnosis" and "Gnosticism" in *Sacramentum Mundi* II, 374 - 379; 379 - 381. New York, 1968.
- Hilgenfeld, A. *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*. Hildesheim, 1963. [Facsimile reprint of the edition of Leipzig, 1884.]
- Jervell, J. *Imago Dei: Gen. 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*. Göttingen, 1960.
- Jonas, H. *Gnosis und spätantiker Geist* I, 377 - 476; *Ergänzungsheft zur 1. und 2. Auflage* [Supplement to 1st and 2nd eds. of vol. I]. Göttingen, 1964.
- . Article "Gnosticism" in *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, 336 - 342. New York, 1967.
- Klein, F. N. *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften*. Leiden, 1962.
- Langerbeck, H. *Aufsätze zur Gnosis. Aus dem Nachlass hrsg. von H. Dörries* (Abh. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 3. F. 69). Göttingen, 1967.
- MacRae, G. W. Articles "Gnosis, Christian" and "Gnosticism" in *New Catholic Encyclopedia* VII, 522 - 523; 523 - 528. New York, 1967.
- Merkelbach, R. *Roman und Mysterium in der Antike*. München, 1962.
- Orbe, A. *Estudios valentinianos* (Analecta gregoriana). Rome: Univ. Gregor., I (1958); II (1955); III (1961); IV (1966); V (1956).
- Puech, H.-Ch. "Gnostic Gospels and Related Documents" in Hennecke and

- Schneemelcher (eds.), *New Testament Apocrypha*, vol. I, 231 - 362. London and Philadelphia, 1963.
- Quispel, G. *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*. Leiden, 1967 (*Suppl. to Novum Testamentum* XV). [Cf. H. Jonas, "Response to G. Quispel on 'Gnosticism and the New Testament,'" in J. P. Hyatt (ed.), *The Bible in Modern Scholarship*. Nashville and New York, 1965, 279 - 293.]
- Salles-Dabadie, J. M. A. *Recherches sur Simon le Mage; I: L' "Apophasis megalè"*. *Cahiers de la Revue Biblique* 10. Paris, 1969.
- Schenke, H. M. *Der Gott "Mensch" in der Gnosis*. Göttingen, 1962.
- . "Die Gnosis," in J. Leipoldt and W. Grundmann (eds.), *Die Umwelt des Urchristentums*, vol. II. Berlin, 1967, 350 - 418.
- Schmidt, C., and W. Till. *Koptischgnostische Schriften I. (Die Griech.-Christl. Schriftsteller, etc., 13)*. Akademie-Verlag, Berlin, 1959.
- Schmithals, W. *Die Gnosis in Korinth*. 2nd ed. Göttingen, 1965.
- Scholem, G. *Jewish Gnosticism*. 2nd ed. New York, 1965.
- Wilson, R. McL. *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*. London, 1958 (reissued 1964).
- . *Gnosis and the New Testament*. Philadelphia, 1968.
- . Articles "Simon Magus" and "Valentinus. Valentinianism" in *Encyclopedia of Philosophy* 7: 444 - 45, and 8: 226 - 27. New York, 1967.
- Wlosok, A. *Laktanz und die Philosophische Gnosis (Abhandl. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 1960, 2)*. Heidelberg, 1960.
- Zandee, J. "Gnostic Ideas on the Fall and Salvation," *Numen* II (1964), 13 - 74.

曼达派

The most complete bibliography up to 1960 is found in K. Rudolph's *Die Mandäer* I and II (see below). Later surveys of research and literature may be found in R. Macuch, "Der gegenwärtige Stand der Mandäerforschung und ihre Aufgaben," *Orientalistische Literaturzeitung* 63 (1968), cols. 5 - 14; and K. Rudolph, "Problems of a History of the Development of the

- Mandaeen Religion," *History of Religions* 8(1969), 210 - 235.
- Colpe, C. Article "Mandäer" in *RGG*, 3rd. ed., vol. 4 (1960), cols. 709 - 712.
- Drower, E. S. *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*. Leiden, 1959.
- . *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*. Oxford, 1960.
- . (ed., tr.). *The Thousand and Twelve Questions. A Mandaean Text* (Dt. Akad. d. Wiss., Institut f. Orientforschung, Nr. 32). Berlin, 1960.
- . (ed., tr.). *The Coronation of the Great Šišlam*. Leiden, 1962.
- . (ed., tr.). *A Pair of Nasoraean Commentaries*. Ibid., 1963.
- . and R. Macuch. *A Mandaean Dictionary*. Ibid., 1963.
- Lidzbarski, M. (tr.). *Mandäische Liturgien*. Berlin and Hildesheim, 1962. [Facsimile reprint.]
- Macuch, R. *Handbook of Classical and Modern Mandaic*. Berlin, 1965.
- Rudolph, K. *Die Mandäer. I. Prolegomena: Das Mandäerproblem*. Göttingen, 1960; II. *Der Kult*. Ibid., 1961.
- . *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften*. Göttingen, 1965.
- Widengren, G. Article "Die Mandäer" in *Handbuch der Orientalistik*, vol. 8, 2 (1961), 83 - 101.
- Yamauchi, E. *Mandaic Incantation Texts*, New Haven, 1967.

摩尼教

- Adam, A. *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse der vorchristl. Gnosis* (BZNW 24). Berlin, 1959.
- . Article "Manichäismus" in *Handbuch der Orientalistik*. vol. 8, 2 (1961), 102 - 119.
- Böhlig, A. *Probleme des manichäischen Lehrvortrags*. München, 1953.
- . "Der Manichäismus im Lichte der neueren Gnosisforschung," in K. Wessel (ed.), *Christentum am Nil*. Recklinghausen, 1964, 114 - 123.
- Boyce, M. *Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection*. Leiden, 1960.
- Colpe, C. Article "Manichäismus" in *RGG*, 3rd ed., vol. 4 (1960), cols. 714 - 722.
- Klima, O. *Manis Zeit und Leben*. Prague, 1962.

- Manselli, R. "Modern Studies on Manichaeism," *East and West* 10 (1959), 77 - 86.
- de Menasce, P.J. (ed., tr., com.). *Škand- Gumānik Vičār. La Solution décisive des doutes (Collectanea Friburgensia, N.S. 30)*. Fribourg, 1945.
- Reis, J. "Introduction aux études manichéennes," I, *Ephemerides Theol. Lovaniensis* 33 (1957), 453 - 82; II, *ibid*, 35 (1959), 362 - 409.
- Rudolph, K. "Gnosis und Manichäismus nach den koptischen Quellen," *Koptologische Studien in der DDR (Sonderheft, Wiss. Ztschr. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, 1965)*, 155 - 190.
- Widengren, G. *Mani and Manichaeism*. London, 1965; New York, 1966.
- Wilson, R. McL. Article "Mani. Manicheism" in *Encyclopedia of philosophy*, vol. 5, 149 - 50, New York, 1967.

拿戈·玛第

In this area, the growth of literature is most marked, although the work of editing and translating the new texts is still far from complete. The following interim reports on research and literature may be consulted for information beyond the selection offered here, which is mostly confined to books: S. Giversen, "Nag Hammadi Bibliography 1948 - 1963," *Studia Theologica* 17 (1963), 139 - 187; R. Haardt, "Zwanzig Jahre der Erforschung der koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi," *Theologie und Philosophie* 42 (1967), 390 - 401; E. Haenchen, "Literatur zum Thomasevangelium," *Theologische Rundschau*, N. F. 27 (1961/62), 147 - 178, 306 - 338; id., "Literatur zum Codex Jung," *ibid.*, 30 (1964), 39 - 82; J. M. Robinson, "The Coptic Gnostic Library Today," *New Testament Studies* 14 (1967/68), 356 - 401 [bibliography p. 383ff.]; updated in *NTS* 16 (1969/70), 185 - 90 (also, *Novum Testamentum*, Spring 1970); H.-M. Schenke, "Die Arbeit am philippus-Evangelium," *Theol. Literaturzeitung* 90 (1965), cols. 321 - 332; id., "Zum gegenwärtigen Stand der Erforschung der Nag Hammadi-Handschriften," *Koptologische Studien in der DDR*, (Sonderheft, Wiss. Ztschr. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, 1965), 124 - 135. D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948 - 1969 (Nag Hammadi Monograph Series, vol. I)*, Leiden, forthcoming. The bibliography which follows lists primary and secondary literature together.

- Arai, S. *Die Christologie des Evangelium Veritatis*, Leiden, 1964.
- Böhlig, A., and P. Labib (ed., tr., com.). *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi* (Dt. Akad. d. Wiss., Institut für Orientforschung 58). Berlin, 1962.
- (ed., tr.). *Koptische-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi* (Sonderband, Wissensch. Zeitschr. der Martin-Luther -Univ. Halle-Wittenberg 1963). Halle-Wittenberg, 1963.
- Bullard, R. A. (ed., tr., com.). *The Hypostasis of the Archons* (Patrist. Texte und Studien). Berlin, forthcoming.
- Doresse, J. *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, New York, 1960. [See my review in *The Journal of Religion* 42(1962), 262 - 273.]
- . “‘Le Livre sacré du grand esprit invisible’ ou ‘L’Évangile des Égyptiens,’” *Journal Asiatique* 254 (1966), 317 - 435.
- Gaffron, H.-G. *Studien zum koptischen Philippusevangelium*. Inaugural-Dissert., Evang.-Theol. Fakultät, Rhein. Friedrich-Wilhelm Univ., Bonn, 1969.
- Gärtner, B. *The Theology of the Gospel according to Thomas*, New York, 1961.
- Giversen, S. (ed., tr., com.). *Apocryphon Johannis* (*Acta Theologica Danica* 5). Copenhagen, 1963. [Translation and Commentary in English.]
- Grant, R. M. (collab. with D. N. Freedman). *The Secret Sayings of Jesus*. With an English translation of the Gospel of Thomas by W. R. Schoedel. Garden City, New York, 1960.
- Grobel, K. *The Gospel of Truth* (Translation and Commentary). New York and Nashville, 1960.
- Guillaumont, A., H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. 'Abd al Masih (ed., tr.). *The Gospel according to Thomas*. Leiden and New York, 1959.
- Haenchen, E. *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums* (Theologische Bibliothek Töpelmann 6). Berlin, 1961.
- Helmbold, A. *The Nag Hammadi Gnostic Texts and the Bible*. Grand Rapids, 1967.
- Kasser, R. *L'Évangile selon Thomas*. Neuchâtel, 1961.
- Krause, M., and P. Labib (ed., tr.). *Die drei Versionen des Apokryphon des*

- johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* (Abhandl. d. Dt. Archäol. Instituts Kairo, Kopt. Reihe, 1). Wiesbaden, 1962.
- . (ed., tr.). *Gnostische and hermetische Schriften aus Codex II und VI* (ibid., 2), Ibid., forthcoming.
- Labib, P. (ed.). *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*. Vol. I Cairo, 1956 (photogr.).
- Leipoldt, J., and H.-M. Schenke. *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hamadi* (Theol. Forschung 20). Hamburg, 1960.
- Leipoldt, J. *Das Evangelium nach Thomas* (TU 101). Berlin, 1967.
- Malinine, M., H.-Ch. Puech, G. Quispel. W. Till (ed., tr.). *Evangelium Veritatis (Supplementum)*. Zürich and Stuttgart, 1961.
- . *De Resurrectione Epistula ad Rheginum*. Ibid., 1963.
- and R. Kasser (ed., tr.), *Epistula Jacobi Apocrypha*. Ibid., 1968.
- Ménard, J. E. *L'Évangile de Vérité. Rétroversion grecque et Commentaire*. Paris, 1962.
- . *L'Évangile selon Philippe* (Publ. de la Faculté de Théol. de l'Univ. de Montréal 35). Paris, 1964.
- . *L'Évangile selon Philippe. Introd., Texte, Trad., Comm.* (Thèse pour le Doctorat en Théologie, Univ. de Strasbourg, 1967).
- Peel, M. L. *The Epistle to Rheginos: A Valentinian Letter on the Resurrection: Introduction, Translation, Analysis and Exposition*. London and Philadelphia, 1969.
- Schenke, H. M. *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*. Göttingen, 1959.
- . “Nag Hammadi Studien” I. II. III. *Ztschr. f. Religions und Geistesgeschichte* 14(1962), 57 – 63, 263 – 278, 352 – 361.
- Schrage, W. *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition, etc.* (BZNW 29). Berlin, 1964.
- Summers, R. *The Secret Sayings of the Living Jesus: Studies in the Coptic Gospel According to Thomas*. Waco, Texas, 1968.
- Till, W. C. (ed., tr.). *Das Evangelium nach philippos* (Patrist, Texte und Studien 2). Berlin, 1963.
- Turner, H. E. W., and H. Montefiore, *Thomas and the Evangelists*, London, 1962.

- van Unnik, W. C. , et al. *Evangelien aus dem Nilsand*. Frankfurt a. M. , 1960. (Partial translation in English: Newly Discovered Gnostic Writings, *Studies in Biblical Theology* 30. London, 1960.)
- Wilson, R. McL. *Studies in the Gospel of Thomas*. London, 1960.
- . (tr. , com.). *The Gospel of Philip*. New York, 1962.
- Zandee, J. *The Terminology of Plotinus and of Some Gnostic Writings, Mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*. Istanbul, 1961.

索引

(数字为原书页码,即中译本的边码)

Abathur	阿巴托	155n10, 164n16
Abel	亚伯	95, 140n11, 205
Abiram	亚比兰	95
Abraham	亚伯拉罕	95, 280n12
Abram	亚伯兰	281n13
Achamoth	阿卡莫特	186
Adam	亚当	64, 49, 72, 73f., 76, 81, 83ff., 86 - 89, 92ff., 117, 154f., 203ff., 209, 226 - 231
Adonaios (also Adoni)	阿多尼	43, 133n4, 201
Ahriman	阿里曼	69n23, 142, 217, 219, 224, 225
Ahura Mazda	亚胡拉·马兹达	217
Al-Biruni	比鲁尼	230n36
Alexander of Lycopolis	里科普里斯的 亚历山大	38, 210, 220n23, 231, 234
Alexander the Great	亚历山大大帝	3 - 7, 10 - 14, 18, 20, 211
Amenhotep IV	阿孟霍特普四世	256
Anosh (also Enosh)	阿诺西	65f, 80, 97
Ardashir I	阿尔达希尔一世	208
Aristotle	亚里士多德	6, 8, 211, 251, 255, 258n12, 259n14
Arnobius	阿诺比乌	157
Artaxerxes	阿塔泽克西兹一世	5

- Artemis 阿尔忒弥斯 109n9
- Augustine, St. 奥古斯丁 38, 61, 73, 210, 226n32, 233
- Authades 奥塔德斯 68
- Bahram I 瓦赫兰一世 208
- Barbelo 巴贝洛 135n5, 200
- Bardanes 巴戴桑 9, 160
- Bartholomae 巴托洛梅 123
- Basileus 巴西留斯 9
- Basilides 巴西里德 42, 43, 109n10, 133, 135n5, 159, 162, 214n10, 283, 288
- B'haq-Ziva 布哈克·西伐 135, 155n10
- Buddha 佛陀 208, 230
- Caesar 恺撒 20
- Cain 该隐 95, 140n11, 205
- Carpocrates 卡普克拉底 274
- Celsus 克尔苏斯 103, 104n2, 168
- Cerdon 克尔顿 136
- Cerinthus 克林妥 136
- Christ, Jesus 耶稣基督 20, 32, 39, 53, 67, 78, 78n29, 86, 93ff., 103, 108, 109, 132f., 136 - 146, 181n9, 183 - 199, 207n2, 208, 228 - 231, 282
- Chroshtag 克罗斯塔革 82m31
- Chrysippus 克里西普 245
- Cicero 西塞罗 243ff., 247n7, 250, 255, 260
- Clement of Alexandria 亚历山大利亚的克莱门 37, 159
- Clement of Rome 罗马的克莱门 104
- Daniel 但以理 13
- Dathan 大坍 95
- Droysen, G. 德罗伊森 12, 18
- Edem 埃德姆 136n6, 223n27
- Eloaios 爱洛阿伊斯 201
- Elohim 以罗欣 43, 133n4, 136n6, 191n25, 205,

		223n27
En-Nadim	纳迪姆	210, 216, 217n18, 218n20, 22n24, 233, 233n40, 234, 236
Ennoia (also Epinoia)	伊娜依娅 (爱萍娜娅)	106 - 110, 130, 204.
Enoch	以诺	95
Ephraem	以法莲	9, 211, 234
Epicurus	伊壁鸠鲁	66
Epimetheus	厄庇米修斯	96
Epiphanius (of Salamis)	撒拉米的 伊皮法纽	37, 38, 104, 108, 135n5, 168, 169, 178, 180n8, 234
Esau	以扫	95
Eustathius	欧斯塔修斯	109n9
Eve	夏娃	59, 64, 84n34, 87, 93, 204f., 226 - 231
Festigiére, A.J.	费斯蒂古埃	151n8, 172n20
Glaucus, the Sea-god	格老库斯	159n13
Goethe	哥德	111
Gregorius, the Theologian	格列高利	289
Harnack, A.	哈纳克	36, 137, 189, 145n14
Hegemonius	赫格摩尼斯	219, 222n24, 223, 225n30, 232, 233n40, 234, 236
Heidegger, M.	海德格尔	64
Helen, of Troy	海伦娜	107, 108ff.
Helena	海伦娜	104, 106n5
Heraclitus	赫拉克利特	198
Hermes Trismegistus	赫尔墨斯	41, Ch. 7, 282
Herod	希律	95
Herodotus	希罗多德	5
Hesiod	《赫西尔德》	96
Hibil (-Uthra)	希比尔·乌特拉	74, 121
Hippolytus	希波利特	37, 38, 94, 104, 105, 106n5,

- 118, 178, 179, 181n9,
185n14, 188, 189n22,
200n4, 217n9
- Ialdabaoth 亚大巴多 92ff., 134, 135n5, 168, 193
-and Sophia -及苏菲亚 200 - 205
- Iamblichus 杨布里科 160
- Iao 伊奥 43, 133n4, 201
- Irenaeus 伊里奈乌 32, 37, 40, 42, 93, 104, 107,
108, 132ff., 135n5, 136n7,
177f., 187n18, 189n22, 195,
200, 270f., 73f., 276
- Isidorus 伊西多罗 159n13
- Isis 伊西斯 172n20
- Jackson, A. V. W. 杰格逊 82n31
- Jahweh (also Javē) 耶和華 15, 205
- Jawar 贾瓦尔 80
- John, the Baptist 施洗约翰 39, 72n25
- John, the Disciple 约翰 92
- Julian the Apostate 叛教者朱利安 10
- Justin Martyr 殉道者游斯丁 104, 136n6, 138n8
- Justin the Gnostic 诺斯替者游斯丁 191n25
- Korah 可拉 95
- Kyriakos 基里阿科斯 117
- Leda 勒达 109n9
- Lidzbarski, M. 利巴爾斯基 52n1
- Luke, St. 路加 145f.
- Macrobius 马克洛庇伍 58, 161
- Mahomet 穆罕默德 207n2
- Manda d'Hayye 曼达·哈伊 65f., 74f., 98, 155n10
- Mani 摩尼 9, 38, 40, 42, 57, 57n8, 94,
112, 126n15, 146, 64, 202,
203, Ch. 9, 275ff.
- Marcion 马克安 49, 55, 95, 110, 127, 132n7,
136, Ch. 6, 206, 254, 275f.

Marcus, the Valentinian	马库斯	178
Marduk	马尔杜克	117
Marlowe, Christophe	马洛	111
Menander	米南达	132
Moses	摩西	92, 94, 109, 136, 192, 207n2, 272
Nebuchadnezzar	尼布甲尼撒	5
Nock, A. D.	诺克	151n8
Omar Khayyam	奥马尔·海亚姆	167
Origen	奥利金	37, 61, 16, 138n8, 146, 168, 286
Ormuzd	奥尔穆兹德	217ff.
Pallas Athena	雅典娜	107n6
Paul, St.	圣保罗	25, 89, 94, 123, 24, 136, 137, 139, 141 - 146, 268, 277n3
Pelliot, P.	彼留特	41, 123
Peter, the Apostle	彼得	110f., 11n11
Philip, the Apostle	腓力	103, 168
Philo Judaeus (Philo of Alexandria)	犹太人斐洛 (亚历山大 利亚的费洛)	25, 71n24, 91, 278 - 281, 283f., 286
Pindar	品达	5
Plato	柏拉图	5, 6, 33, 44, 73, 124, 159n13, 163, 191n24, 194, 211, 215, 242, 244, 246n6, 254, 259n14, 268f., 280
Plotinus	普洛丁	10, 33, 37, 38, 61, 159n13, 162ff., 251, 23, 262 - 265, 266f., 270, 280, 286
Poimandres	《波依曼德拉》	Ch. 7
Porphyry (also Porphyrius)	波斐留斯	9, 61, 283
Poseidonius of Apameia	浦塞东	19, 260

- Prometheus 普罗米修斯 96f.
- Ptahil (-Uthra) 卜塔希尔 63, 64, 73, 98, 155n10, 164n16
- Ptolemaeus, the
Valentinian 托勒密 38, 42, 178, 179, 180n8, 192
- Reitzenstein, R. 赖岑施泰因 172n20, 282n14
- Ruha (d'Qudsha) 鲁哈·库萨 72, 76, 77, 98
- Sabaoth 萨巴多 43, 133n4, 134, 135n5, 168
- Sagnard, F. M. M. 萨尼亚尔 179n6
- Satan 撒旦 133n3, 192, 193, 209n4,
211, 228
- Saturninus 萨图尼努斯 132, 133n3
- Seth 塞特 205
- Severus of Antiochia 安提阿的塞维鲁 210, 211, 212n9, 213, 216n14,
219n22, 220n23
- Shahrastani 沙拉坦尼 233n40, 234
- Shapur I 沙普尔一世 208
- Simon Magus 西门·马古 33, Ch. 4, 112, 117, 119,
129n17, 130, 132, 172, 177,
180n8, 273n1
- Simplicius 辛普利希司 216n15, 220n23
- Socrates 苏格拉底 5
- Sophia (-Prunikos) 苏菲亚·普鲁尼可 95, 93, 108n8, 109n9, 108ff.,
130, 134, 135, 62, 164, 172f.
- “lower” and “higher” -“低级的”、“高级的” 176 - 199
- and Ialdabaoth -及亚大巴多 200 - 205
- Spengler, O. 斯宾格勒 22, 36f.
- Tertullian 德尔图良 37, 104, 138n8, 141, 142,
145, 254
- Theodore bar Konai 狄奥多·巴·科奈 38, 69, 81, 82n31, 86, 120,
209, 210, 215, 217n18, 218n20,
222n24, 225n30, 226n32, 226
- Theodoret 狄奥多列 210, 213, 261n14
- Theodosius, the
Emperor 狄奥多西 3
- Theodotus, the
Valentinian 狄奥多土 37, 178, 179

Thomas, the Apostle	多马	Ch. 5, 215n13
Thoth	多德	147
Ti'amat (also Leviathan, Ur)	蒂阿马特	117
Titus of Bostra	波斯特拉的提多	38, 210, 213, 220n23
Ur (also Leviathan, Ti'amat)	乌尔	117
Valentinus	瓦伦廷	40, Ch. 8, 283, 288
Yokabar-Kushta	约卡巴-库斯塔	77
Zeno	芝诺	8, 19
Zervan	宙梵	53
Zeus	宙斯	91, 96f., 107n6, 109n9
Zoroaster	琐罗亚斯德	208, 210n5, 230
Zosimos, the Alchemist	佐西摩斯	96, 124

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名= 诺斯替宗教 异乡神的信息与基督教的开端

作者= (美) 约纳斯著；张新樟译

页数= 3 4 6

出版社= 上海三联书店

出版日期= 2 0 0 6 . 0 5

S S 号= 1 1 8 9 2 0 9 0

D X 号= 0 0 0 0 0 6 0 3 3 0 7 4

简介= 本书是诺斯替主义研究领域的经典著作，在文学、象征语言以及思想研究方面均有独到的见解。

u r l = h t t p : / / b o o k 2 . d u x i u . c o m / b o o k D e t a i l . j s p ? d
x N u m b e r = 0 0 0 0 0 6 0 3 3 0 7 4 & d = 3 E A 6 A 6 3 9 4 8 E 9 8 8 8 8 8 7 C 7
9 7 F 8 F 1 F 4 E 3 3 9 & f e n l e i = 0 2 1 5 0 7 0 4

封面

书名

总序

中译本导言（张新樟）

初版前言

再版前言

第三次印刷按语

上海三联人文经典书库书目

目录

第一章 导论：希腊文化的东方与西方

第一部分 诺斯替文献——主要教义与象征性语言

第二章 诺斯的含义与诺斯替运动的范围

第三章 诺斯替意象与象征性语言

第二部分 诺斯替思想体系

第四章 西门&马古

第五章 《珍珠之歌》

第六章 创造世界的天使；《马克安福音》

第七章 赫尔墨斯的《波依曼德拉》

第八章 瓦伦廷派的思辨

第九章 摩尼论创造、世界历史与拯救

第三部分 诺斯替主义与古典精神

第十章 希腊与诺斯替评价中的宇宙

第十一章 希腊与诺斯替学说中的美德与灵魂

第十二章 诺斯替主义领域的最新发现

第十三章 跋：诺斯替主义、虚无主义与存在主义

订正与补充

文献书目

补充文献书目

索引