Globethics Repository



# 猶太人與基督徒對希臘知識文化之轉移 [The Jewish and Christian Transposition of Greek Intellectual Culture ]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

| | |
|---|---|
| Item Type | Article |
| Authors | WILLIAMS, Daniel |
| Publisher | Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-11-17 01:01:10 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/165244 |

# 猶太人與基督徒對希臘知識文化之轉移

# The Jewish and Christian Transposition of Greek Intellectual Culture

[美]丹尼爾·威廉姆斯著 柳博贇譯
(USA) Daniel WILLIAMS

作者簡介
丹尼爾·威廉姆斯:美國貝勒大學
**Introduction to the author:**
Daniel WILLIAMS, Professor at Baylor University, USA.
Email: DH_Williams@ baylor. edu

譯者簡介
柳博贇,北京大學英語系博士研究生
**Introduction to the translator:**
LIU Boyun, PhD Candidate, English Department, Peking University.
Email:abbxiong@ hotmail. com

**Abstract** The aim of this essay is to show how one Jewish and two Christian scholars from antiquity - Philo of Alexandria (1st c.), Clement of Alexandria (3rd c.) and Basil of Caesarea (4th c.)—were immersed in and widely utilized Greek intellectual culture (Hellenism), especially the concepts of *paideia* (education or instruction) and virtue. These three figures are chosen because they are fitting examples of the Hellenization of early Christianity and the Christianization of the Graeco-Roman world. As part of understanding this process, it is important to notice how these writers drew a sharp line between the religious syncretism common to the Greek legacy and Greek culture. Their indebtedness to Greek philosophical ideas and methods of interpretation notwithstanding, they never lost the distinctiveness of their Jewish or Christian conviction in terms of texts, ideas and the formation of the person.

**Keywords** Hellenization; transposition; paideia

我想在這裏重提一個老問題:古典希臘文化是按照自己的形象重塑了大流散時期的猶太教和基督教,還是恰恰相反,古代猶太教和基督教在很大程度上重新塑造了希臘文學傳統,使之能夠保有其自身的旨要?我們可以換一種方式來問這個問題(而且人們經常問這個問題):摩西五經獨有的訓導以及耶穌傳達的信息,是不是因爲古代希臘哲學和倫理原則的注入而打了折扣?我們如何處理這些久已有之的問題,對於我們理解希臘古典傳承如何影響了最早期的猶太教和基督教的《聖經》閱讀者和釋經者來説,有着很重要的意義。

當然,我的探究針對的是有爭議的話題。在古代基督徒的時代,這個話題從一開始就爭論不已:使用希臘哲學的結構和表達方式作爲工具,究竟在何種程度上影響到了最原初的基督教信息?很多學者進行了卷帙浩繁的論述,19 世紀晚期和 20 世紀早期的歷史學家尤爲如此。其中最著名的就是上一世紀的阿道夫·馮·哈納克(Adolf von Harnack),他認爲耶穌最早的門徒具有原始的純樸性,這才是基督教真正的標誌性特徵。最早期的一代基督教信徒倚靠的是恩賜與自由,但好景不長,希臘精神很快就使之大打折扣。希臘精神原本是異己而外在的力量,卻使原初的信仰轉化成了一個由信條建構的龐大體系,世人稱之爲"基督公教"(catholicism)。"基督公教……減損了最初的信念:直接倚靠耶穌;既簡要,又屬靈。"①沃爾納·耶格爾(Werner Jaeger)也是一位研究古代歷史的學者,影響很大。他所持的立場卻與哈納克截然相反:對於耶格爾來説,希臘元素從一開始就在基督教中隨處可見,《新

① Adolf von Harnack, *History of Dogma*, trans. Neil Buchanan (New York: Dover, 1961), 2:25.

約》即是一個鐵證(《新約》最初的文本全部以通用希臘文寫就)。修辭學的表達、倫理學和宇宙論在公元3世紀亞歷山大城的基督徒知識分子圈内最爲明顯。亞歷山大城就是基督教和希臘文化達到"終極統一"的地方。①

但是,古代的情況比上述兩種立場都更爲微妙。猶太教和基督教内的詮釋者確實採用了希臘文獻和哲學,有些作家甚至表現出了"援希入耶"的超眾熱情,②但他們似乎是以批判的方式去這樣做的,他們非常了解《聖經》傳統和希臘傳統之間的統一與分歧。大流散時期的猶太人和基督徒最初使用古典文獻的時候,其出發點是要使摩西五經和《新約》能夠回應當時的文化。因此,我們就能夠論説某種智性上的連續性,它將古代猶太教、希臘文化和基督教的視野融合起來,表述共同的形而上學和道德理念。③ 在這些理念之中,最爲突出的就是 *paideia* 的形成以及對美德的追求。

將這兩個希臘語詞翻譯成其他任何語言都不是容易的事。一個是 *paideia*(教育或訓導);另一個是 *arêté*,在英文中一般翻譯爲"美德"(virtue)。④ 這兩個詞都具有寬泛和靈活的意蕴。希臘哲學家(無論是柏拉圖學派、斯多噶學派還是亞里士多德學派)都期待通過 *paideia* 的人格培養而獲得美德,而猶太教徒是通過服從上帝在摩西五經中的獨特啓示而尋求美德,基督徒是通過對上帝的默觀(theoria)靠着神聖的恩典而進入與上帝更爲完美的合一。猶太教徒和基督徒都浸淫在希臘哲學文化之中,並將 *paideia* 視爲發掘美德的重要手段,但它僅僅是個手段而已,它引導尋求美德的人到

---

① 參見 Werner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (London: Oxford University Press, 1961), 40.

② 塔提安(公元2世紀晚期)聲稱基督教不應吸收希臘文化。但是,即使是在塔提安的著作中,我們也能發現他對希臘文化非常熟悉。

③ 猶太教徒、基督徒和希臘人分享着共同的城市"空間",體現在猶太境内的劇院、家庭和城市設置。詳情請參見 Eric M. Meyers, "The Challenge of Hellenism for Early Judaism and Christianity," *The Biblical Archaeologist*, 55 (June 1992): 84 - 91.

④ 爲了行文方便,我在本文中使用大家更爲熟悉的拉丁文演變而來的"美德"(virtue)一詞。*paideia* 是希臘文原文的英語轉拼。

達更偉大的真理,即《聖經》的真理。這對於基督徒來説尤其如此,*paideia* 帶領他們進入基督——上帝之"道"(話語或原則)所引入的實在。

爲了重新評估猶太教和基督教對希臘遺産的移置,我在此會討論三位著述甚豐的古代作家的具體著作。他們是:亞歷山大城的斐洛(Philo of Alexandria),生活在公元 1 世紀;亞歷山大城的克萊門特(Clement of Alexandria),生活在公元 3 世紀;凱撒利亞的巴希爾(Basil of Caesarea),生活在公元 4 世紀。在這三位作家之中,第一位是希臘化猶太人,後兩位是基督徒。以隱喻來詮釋倫理學上難以自圓其説或字面意思上晦澀不通的段落是一種十分普遍的釋經方法,而在這一方法之外,當需要對希臘古典文獻和哲學做出挑選和篩除的時候,他們也使用了他們所在的時代的各種常見手段。地中海東部古代晚期的宗教構成是大綜合的結果,而他們都爲這種大綜合做出了自己的貢獻。猶太教和基督教知識分子都在以活躍的熱情追隨柏拉圖,以至於辯證法推理的目的被公認是揭示真理。與此同時,斐洛並没有取消自己對摩西五經所持的猶太立場,即將摩西五經視爲真理的最終判斷標準。而對於克萊門特和巴希爾來説,《舊約》和《新約》才是真理的最終判斷標準。換句話説,他們將希臘文化中的推理融合到信仰之中,卻没有使信仰成爲宗教雜燴;這種融合也不是意義含混的,以至於無法確定上帝的真理或《聖經》的權威。

接下來我要論述這三位古代猶太教和基督教學者是如何運用希臘智性文化(希臘主義)的,而且從文本、理念和人格塑造的意義上講,他們並没有拋棄其猶太教和基督教體系的根基。

## 希臘傳承

最早的時候,希臘主義(hellenismos)[①]一詞指的僅僅是正確地用希臘文講話。後來,這個詞被當作成語來使用,指的是希臘的生活和思維方式。我們就是在後者的意義上使用這個詞。在猶太教和基督教的《聖經》文本中,這兩種意思都非常明顯,因爲猶太教和基督教都使用《舊約》,而《舊約》在公元前 3 世紀之前就被翻譯成了希臘文,即我們所熟知的七十士譯本。[②] 當斐洛想引用摩西五經的時候,他引用的就是七十士譯本。在當時的羅馬帝國,大多數猶太人使用的都是七十士譯本,甚至連巴勒斯坦地區的很多猶太人也是如此。從基督教會的第一代信徒開始,包括《新約》的那些作者在內,大家使用的都是七十士譯本或極爲相近的譯本。這是因爲,在羅馬帝國的東部,希臘文仍然是基督徒的《聖經》使用的語言和崇拜儀式使用的語言。甚至在羅馬城和帝國的西部,拉丁文取代希臘文的速度也很緩慢,直到《新約》成書兩個世紀之後才宣告完成。因此,我們可以毫不誇張地説,基督教宣教事業在一定程度上取決於希臘化的成功。這就解釋了爲甚麼一些基督教知識分子將豐富的希臘文化傳承視爲相對完滿的"福音之前的預備",是上帝爲基督教信息的傳播親自鋪平了道路。

要正確了解古代希臘教育的目的,就首先要明白這種教育是與塑造人相關的,而不是訓練人去制造甚麼物件。希臘文中的 *paideia* 一詞最初指的是教育的過程以及教育的手段,教育的手段日後不斷發展,我們今天稱之爲通識教育。但是後來 *paideia* 被用來指目的本身,所以這個詞就轉而指涉爲達到目的而需要的更爲廣泛的層面,比如文化、傳統、文學、文化,以及教育。*paideia* 就是

---

① 動詞 hellenizo 指的是講希臘文。

② 到了基督教時代,《聖經》還有很多其他的希臘文版本,其中有五種被收錄在奧利金的逐行對照的"六種經文合參"版《舊約》中。

人類生存的目的,希臘社會致力於人類完美這一理念,而 *paideia* 爲希臘社會提供合一的力量。

理想生活的一個核心特徵就是獲得美德(拉丁文:virtus,希臘文 *arêté*),有時也被定義爲(但不限於)道德上的卓越。從詞源學來看,"美德"是與希臘文中的"高貴"一詞聯繫在一起的,"高貴"這一概念的外延不斷擴展,最終也包含每個人的正確尋求在内。在《新約》中,保羅——他自己也是一個貨真價實的希臘化猶太人——在寫信給希臘裔基督徒的時候,也提出了如此的見解(《腓立比書》4:8):"凡是真實的、可敬的、公義的、清潔的、可愛的、有美名的,若有甚麼德行(virtue),若有甚麼稱讚,這些事你們都要思念。"

雖然古代文化被基督教化了,但是希臘-羅馬文學——詩歌、歷史和哲學——的形式和内容從未被抹除。在第二個千年之中,是基督教學者的努力使很多偉大的異教古典著作得以保存,[①]或是被吸納爲基督教文本的一部分。有一個早期的例子,就是哲羅姆的《名人傳》(*On Famous People*)。在這本書中,羅馬的異教詩人塞涅卡被列爲影響基督教歷史的偉人之一。[②] 在哲羅姆之前幾十年的時候,有人用六步詩體寫了一首拉丁文詩歌,這首詩被歸到一位信仰基督教的貴族女子名下。她的名字叫普蘿芭(Proba,約公元360年出生)。這首詩講述的是基督與門徒最後的晚餐,但它是仿照維吉爾的《埃涅阿斯紀》描寫的,對埃涅阿斯和狄多的宴席着墨甚多。[③] 基督教對希臘(和拉丁)文學的借鑒最爲顯著的就是公元4世紀晚期兩位基督教學者的著作,但是這兩位學者並没有廣泛吸收希臘(和拉丁)文學的措辭。他們完全跳過了希臘的文學和哲學

① 我是在一般意義上使用"異教"一詞,來表達希臘-羅馬宗教和崇拜的多元化。

② 參見 Jerome, "*De Viris Illustribus*," trans. E. C. Richardson, in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1892), 3:12.

③ 參見 C. White, trans., *Early Christian Latin Poets* (London: Routledge, 2000), 40-41.

文本,反而將《聖經》轉換爲韻文或是對話體。[①] 他們採取了這種做法,表明基督教對古典希臘文學的應用這一問題仍然没有定論。奥利金是一位大學問家,他曾經對一個學生這樣説:"根據我的經驗,我認爲有幾位從埃及學到了有用的東西,並且把這些東西從埃及帶了出來,爲服事上帝做好了準備。"[②]但是,這些成果當時在很大程度上被忽視了,而且更可惜的是,這些文本都已經不存於世。比較有趣的是,他們指出:基督和使徒從來没有拒斥希臘文學,稱之爲有害無益,而《聖經》也没有爲修辭學訓練提供指導,但信徒可以從其他的地方學習修辭學。

但是,這些基督教作家並没有輕易地採用希臘式的 *paideia* 和美德的形式,而是將其當做智性的腳手架,以不同的出發點在上面建立起自己的體系。到了公元 3 世紀中期,亞歷山大城的基督教學者已經漸漸發展出了一套獨特的基督教 *paideia*。最具代表性的就是克萊門特和奥利金,日後還有加帕多西亞三教父:凱撒利亞的巴希爾(Basil of Caesarea)、尼薩的格列高利(Gregory of Nyssa)、納西昂的格列高利(Gregory of Nazianzus)。[③] 基督教 paideia 的發展確保了修辭學和哲學的未來,也標誌着"新古典"時代的開始。[④] 美德在基督教形而上學中發揮了更爲核心和不可或缺的作用。如果没有美德的開端,任何學習和知識都不能轉化爲智慧和對神聖者的默觀。閱讀古典文本或《聖經》本身自然就是對美德的尋求,但美德和良心的清潔是人格實現的前提,而美德和良心的清潔正是

---

① Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*. trans. Robert Hussey (Oxford: Oxford University Press, 1853), 3:1. 這兩位基督教學者是父子,名字都叫阿波利納里斯(Apollinaris)。

② 參見 Origen of Alexandria, "To Gregory," in *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A. D. 325*, eds. Ernest Cushing Richardson and Bernhard Pick (New York: Scribner's, 1905), 4:393.

③ 參見 Origen of Alexandria, "To Gregory," in *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A. D. 325*, eds. Ernest Cushing Richardson and Bernhard Pick (New York: Scribner's, 1905), 4:393.

④ Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, 83.

文本所提倡的。

猶太教和基督教吸收古典文學的時候,學到了很重要的一課:智性力量本身並不具備美德,也並非必然導致閱讀者選擇良善。當然,不同的哲學派別也有不同的理念,認爲智性力量可以促進對智慧的尋求。亞里士多德的《勸學篇》(*Protreptikos*)和西塞羅的《霍爾登修篇:哲學的勸勉》(*Hortensius*)[①]都鼓勵年輕人運用知識來達到公正和良善的目的。但是,在希臘和羅馬文化所代表的廣泛意義上的學術圈中,很多在道德上被視爲邪惡的行爲都明明可見:鷄姦、亂倫、同性性行爲、姦淫、謀殺、偷盜——羅馬戲劇或曰對神話故事的戲劇化再現根本就是古代的色情電影。[②] 這是知識分子社交界的黑暗面,其中既有博覽群書者,又有著書立説者。與此形成鮮明參照的是吉恩·厄爾施坦(Jean Elshtain),他觀察到了納粹德國的相似情況。當時的德國具有 20 世紀最具智識的人才,但是,雖然這些人在學術和技術上有很大的成就,他們卻成了幫凶,對人類犯下了最殘忍的罪行。[③]

猶太教和基督教對希臘文化的移置並不僅僅是以一種哲學或一種文學體系取代另一種,雖然希伯來和基督教的《聖經》會替換古老的"權威"的理念。實際上,這一過程是希臘文化被重新塑形的方式。我們可以用一個音樂上的暗喻,就是在一個新的背景下"演奏"。而在早期文化移植到晚期文化的過程中,早期文化的價值和目的會受到改變。

## 猶太人斐洛

我們現在轉向斐洛。他是一個猶太知識分子,與基督是同時

① 這兩部著作僅有殘片存世,儘管西塞羅在寫作的時候明顯參考了《勸學篇》。

② K. M. Coleman, "Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments," *The Journal of Roman Studies*,80 (1990): 44 - 73.

③ 參見 Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* (New York: Vantage Books, 1997).

代的人,生活在亞歷山大城。他著述甚豐,名下有 48 篇獨立的著作。具有諷刺意味的是,斐洛的這些著作經常被基督徒引用,而不是猶太人。除了約瑟夫(Josephus,也是生活在公元一世紀的希臘化猶太人)之外,《塔木德》和《米德拉西經注》甚至都没有提到他。①

我們對希臘化猶太教的了解很大一部分是來自斐洛。他的著作提供了非常有價值的數據,使我們知道柏拉圖主義、斯多噶主義和畢達哥拉斯主義的成分組成了哲學上的折中主義,被稱爲"中期柏拉圖主義"。中期柏拉圖主義對亞歷山大城的晚期基督教柏拉圖主義者影響很大。我們在斐洛著作的幾乎每一頁都能很容易地發現,他熟識希臘文學:荷馬史詩、歐里庇得斯、德摩斯梯尼等詩人的著作,尤其是柏拉圖(斐洛最鐘愛《蒂邁歐篇》和《斐多篇》)。斐洛幾乎每一頁都會引用他們的作品。曾經有人聲稱斐洛不僅談吐像個希臘人,他的靈魂也是希臘人的靈魂。正如我們在上文所説,斐洛閱讀和研究的《聖經》不是希伯來文版,而是希臘文版。在他看來,《聖經》和哲學之間並無衝突,哲學是人獲得智慧的手段。他説:"因爲哲學是對智慧的實踐和研究,而智慧是關於神聖和世俗之事的知識,也是對其成因的了解。" ②

摩西五經是希伯來《聖經》的前 5 卷書,在信仰和實踐的層面上具有無可置疑的權威。誠然,斐洛的很多論著都是對《聖經》的評注。希臘文化和哲學雖然未被明確提到,但確實是無處不在的背景,關於上帝和倫理學的原則就在這個背景下得以理解和實現。

---

① "因此,顯而易見,基督教出現之前的猶太教不能被武斷地視爲鐵板一塊。在大流散開始之後,猶太人不再是一個性質同一的整體,猶太人的地理分佈決定了他們的命運,而他們的命運決定了他們對希臘主義的態度。"出自 J. A. F. Gregg, "Judaism and Hellenism in the Second Century before Christ," *The Irish Church Quarterly* 4 (1908): 292. 我們可以看到,埃及的猶太教受希臘精神的影響最大,但巴勒斯坦地區也是被徹底希臘化了(除了猶大地區之外),直到馬加比起義的時代,這一點毫無疑問。

② 參見 Philo of Alexandria, *On Consorting with the Preliminary Studies*, ed. P. Wendland (Berlin: Reimer, 1898), 14:79.

斐洛尤其選擇了柏拉圖主義的"存在"和"生成","不變性"和"可變性",以及"知識"和"無知"的範式,以此作爲最恰當的思想體系,來闡明並詮釋上帝啓示給摩西的真理。斐洛非常仰慕柏拉圖,視之爲最接近《聖經》啓示之真理的異教哲學家。[①] 與此同時,對於斐洛來説,更爲偉大的啓示就是猶太教的一系列文本,儘管看上去非常原始。這些文本就是《創世記》、《出埃及記》、《利未記》、《民數記》和《申命記》。如果以訓練有素的視角去閱讀(他指的是類比和暗喻式的論述),就能夠發現其中包含着最崇高、最深刻的哲學。[②] 在斐洛看來,摩西自己也是最偉大的哲學家,甚至比柏拉圖本人還要偉大,摩西的教導是所有希臘倫理學和形而上學的根基。不管現代的歷史學家如何質疑斐洛的理論框架,斐洛引用的是在古代已經廣爲人知的論述。有一位名叫亞里斯托布魯斯(Aristobulus)的埃及猶太人早在兩個世紀之前就斷言,最偉大的希臘詩人和哲學家提出的觀點早就被摩西在五經中先行闡述過了。[③] 約瑟夫的著作中也有同樣的説法,他再一次斷言了猶太人的律法和習俗之年代久遠,[④]並聲稱摩西是希臘哲學之父。[⑤] 在猶太人的眼中,摩西乃上古之人,這就可以解釋爲甚麼希臘觀念和希伯來

① David T. Runia, "How to read Philo," in *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria* (Variorum: Aldershot, 1990),186. 斐洛大量運用了希臘哲學文獻,尤其是引述柏拉圖著名的宇宙論對話《蒂邁歐篇》。

② John Dillon, *The Middle Platonists 80 BC to AD 220* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 141.

③ 轉引自 Eusebius of Caesarea, *Preparation of the Gospel*, trans. E. H. Gifford (Oxford: Oxford University Press, 1903), 9:27.

④ 他早在二十卷本的《猶太古史》中就已經提出了這一觀點。Flavius Josephus, *Antiquity of the Jews*, trans. William Whiston (Charleston, South Carolina: BiblioBazaar, 2010), 62.

⑤ 參見 Flavius Josephus, "Against Apion," in *The Works of Flavius Josephus*, vol. 3, trans. William Whiston (London: W. Bowyer, 1737), 2:168.

《聖經》的觀念有如此多表面上的相似性。①

因此我們可以看到,斐洛首先是一位釋經家,其次才是哲學家。《聖經》乃是上帝所默示的,因此是權威的經書,斐洛認爲自己是受了呼召來闡釋《聖經》。他非常感興趣的就是爲受上帝護佑的立法者摩西做出注釋。② 這樣,我們可以從斐洛身上看到,猶太-希臘化的《聖經》詮釋在很大程度上是基於對荷馬史詩的希臘式詮釋。希臘哲學家早就以類比釋經法來解讀荷馬史詩和上古諸神的傳説,而斐洛也運用了類比釋經法來解釋摩西五經,這一點毋庸置疑。但斐洛不同意將摩西的律法放在希臘、埃及或波斯神話同等的地位上。他確實接受了哲學上的折中主義,但不接受把希臘宗教與摩西五經混合在一起。正如亨利·查德威克(Henry Chadwick)所説,宗教混合主義者毫不介意將猶太教的元素吸收到自己的體系中,他們往往是既來之則安之,將猶太人的上帝等同於已經比較熟悉的神祇,比如狄奧尼索斯(酒神)或薩圖恩(農神)。③ 斐洛從來没有考慮過這一進路的合理性,雖然他並不十分傾向於對自己的宗教傳承做出智性的重新詮釋。獨一的上帝、創造天地的主居於絕對的中心地位,這就排除了任何形式的宗教多神論的可能性。

在闡述摩西五經的過程中,斐洛成爲了希臘式 *paideia* 的提倡者。他將其視爲希臘文化和希伯來《聖經》中的啓示之間一個重要的鏈接。當然,並不是所有的希臘化猶太人閱讀《聖經》的時候都會以某些希臘哲學理念做參考,不像斐洛爲自己使用希臘詮釋法做辯護的時候時常説的那樣。斐洛完全沉浸在希臘式 *paideia* 之

---

① 斐洛的影響不僅僅限於基督教作家中,因爲公元2世紀有一位名叫努梅紐斯(Numenius of Apamea)的異教哲學家曾經這樣説過:"柏拉圖是誰呢?不就是用優美的希臘文寫作的摩西麼?"參見 Pieter W. Van Der Horst, "Plato's Fear as a Topic in Early Christian Apologetics," *Journal of Early Christian Studies*, 6.1 (1998): 5.

② Runia, "How to read Philo," 189.

③ 參見 Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1966), 7.

中,認爲這是他的教育和深入研究的結果。他已經接受了希臘哲學提供的"理性的語言",作爲參考的時候所需的智性框架,並在這一框架之中解釋《聖經》。[①] 就這樣,他在柏拉圖主義的觀念和《聖經》的内容之間建立了聯繫,並將其帶入釋經之中。這就是斐洛對初期基督教思想的最偉大的切實貢獻。希臘哲學傳統中的見解被具體化,落實到更爲權威的《聖經》話語之中。

至於美德的問題,斐洛認同希臘倫理學家的看法:真正的幸福在於美德。他也同意,美德可以細分爲智慧、公正、勇氣(堅毅)和節制(自控能力)。斐洛有一篇名爲《論美德》的著作,他也提到了美德的其他層面,[②]其中最重要的是聖潔或曰虔敬。他在另外一篇論著中稱之爲"所有美德之王"。[③] 誠然,美德"理應得到尊崇,即使是出於它本身的緣故也是如此。"[④]斐洛倡導十誡中的"精簡版"美德,[⑤]這也是毫不奇怪的。在十誡中,美德是簡單而絕對的,所有的人都應當尋求美德。十誡中關於美德的訓誨不僅僅對猶太人具有權威;正如創造者和他的"邏各斯"(道)是整個宇宙的創造者和"邏各斯",所以上帝藉着他的"邏各斯"所賜下的律法也是關乎整個宇宙的。十誡中上帝的啓示在哲學的世界觀中具有獨一無二的地位。即使是人類理性所能達到的高度,也固然是有限的。用斐洛的話説,就是:"理性無法上升以致獲得對上帝的徹底理解,上帝既無法被感知,又無法被掌握。"[⑥]

在斐洛的觀點中,有一點最爲重要:對摩西訓導的詮釋和闡述

---

① Runia, "How to read Philo," 190.

② 即勇氣、悔改、真理、簡樸和他稱之爲"仁愛"的幾個層面。

③ 參見 Philo of Alexandria, *On Special Laws*, trans. F. H. Colson (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937), 4:25:135.

④ 參見 Philo of Alexandria, *On Consorting with the Preliminary Studies*, 23:128.

⑤ 參見 Philo of Alexandria, "On the Ten Commandments," in *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, vol. 1, trans. C. D. Yonge (London: George Bell & Sons, 1800), 35:167 - 73.

⑥ 參見 Philo of Alexandria, *On the Embassy to Gaius*, ed. and trans. E. Mary Smallwood (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1976), 1:6.

是一個傳統,而他認爲自己也是這一傳統的繼承者。現代學界很自然地認爲,斐洛最主要的貢獻是將希臘思想和猶太思想交織在一起,卻没有將二者混爲一體。至於上帝位格的問題,斐洛非常堅定地站在猶太教傳統的立場上。塑造了他的宗教虔敬的正是猶太教傳統。我們在看待斐洛的時候,最合理的解釋是:對希臘文化的一種溫和的排斥。美德之真正的最高成就乃是默觀非受造、神聖之存在,他是眾善之首善,是美好、幸福、榮耀而有福的存在。①

## 亞歷山大城的克萊門特

亞歷山大城的克萊門特受斐洛的釋經法和神學的影響不可謂不大,而他那更負盛名的學生奧利金也是如此。我們可以看到,基督教信仰在這個時候開始演化,這種演化與有選擇地繼承和應用希臘文學有關。克萊門特在寫作的過程中並没有告訴我們多少關於他自己的事,所以對他生平的推測和構想隻能是非常有限的。他隻是偶爾的時候提起自己曾經在希臘、南意大利學習,最後到了埃及的亞歷山大城。亞歷山大城因此與他的名字克萊門特聯繫在了一起。當時,所有的基督教知識分子都接受了修辭學、哲學和文學的訓練,克萊門特也不例外。亞歷山大城是連接東方和西方的社會"中軸",而克萊門特在亞歷山大城的身影也許就能夠解釋他怎麼會提到印度的婆羅門和佛教——這是基督教文學史上第一次

---

① Ibid., 1:5. 在《論創世》一書中,斐洛提出了五條綱要(教理),説曉得這五條綱要便能保證獲得虔敬而幸福的生活:"第一,上帝存在。第二,上帝是獨一的。第三,上帝創造了宇宙。第四,宇宙和宇宙的創造者一樣,是獨一無二的。第五,創造者一直在護佑祂的造物。"但是,在這些觀點之中,没有一條暗示着獨一的上帝可以藉着有限的理解力而被認識。在這裏,斐洛高舉的希臘主義又一次成爲了"透鏡"。他通過這個"透鏡"來觀看以色列的上帝,卻没有採用希臘式的神祇觀念。上帝是有福的,比柏拉圖主義的"善"更偉大。他説:"上帝是美好的,比美好本身還要美好。上帝是幸福的,比幸福本身還要幸福。上帝是有福的,比有福本身還要有福……" 參見 Philo of Alexandria, "On the Creation of the World," in *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, vol. 1, trans. C. D. Yonge (London: George Bell & Sons, 1800), 69.

提到婆羅門和佛教。①

克萊門特身爲基督徒,又受到希臘-羅馬"學派"的訓導,他非常清楚基督教群體内對希臘文化和基督教信仰之間的爭議。他説,有的人認爲,希臘文學也是關乎信仰的經書,但其權威性遠遠不及《聖經》,所以應當規避之。還有一些人認爲,希臘哲學根本就是異端邪説。② 對此,克萊門特寫了一個長篇論述作爲回應。他想要表達的是這樣的觀點:第一,無論在哪裏找到真理,真理都是美好的,能夠引導人獲得美德。第二,在基督教之前興起的哲學是出自上帝的護佑,不應受到排斥。他説:"我們在此書中會毫不猶豫地運用哲學之精華以及其他訓導,這些訓導乃是爲基督教做預備的。"(《雜文集》1:1)誠然,有些基督徒否認哲學生活之重要性,而克萊門特勸告他們不要這樣做。基督徒當然可以從事哲學思考。他説:"我倒要問一下,如果你不從事哲學思考,那你如何做到愛上帝和愛人如己?" ③

克萊門特有一部篇幅很長,論述很繁瑣的著作,名字就叫《雜文集》(希臘文原名爲 *Stromata*,英文譯名爲 *Miscellanies*)。他在這部書中非常明顯地使用了希臘模式來書寫,模仿的是第二代智術師(the Second Sophistic Movement)的文學手法,這種修辭學體裁在當時蔚爲流行。④ 和斐洛一樣,克萊門特的智識框架是中期柏拉圖主義。他强調邏各斯既有宇宙性又有内在性,而且昭示了創造者上帝的智慧,上帝具有完全的超越性,上帝的護佑是不可或缺的,等等,這些都體現了非常明顯的中期柏拉圖主義。克萊門特説,對於普遍意義上的人生來説,哲學本身是必要而有益的,哲學"首先

① 參見 Clement of Alexandria, *Stromata*, trans. John Ferguson. (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1991), 1:15.

② Ibid., 1:1.

③ Clement of Alexandria, *Paedogogus*, ed. Miroslav Marcovich (Leiden; Boston: Brill, 2002), 3:11.

④ Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, 59.

被賜給了希臘人,是上帝與他們單獨立約。"① 換句話説,哲學是上帝做出的一種預備,以便爲人類樹立起些許真理。古典哲學的每一個不同的學派都含有一些真理的種子:

> "[神聖]之光臨在,而眾人皆受光照。因此,並不分希臘人、外國人,凡是渴慕真理者……都在[他們的著作中]寫下了他們所曉得的真理的言辭。"

當談論到希臘文學的"汪洋大海"的時候,克萊門特知道自己在説甚麼。克萊門特的著作——尤其是《雜文集》——是一座寶庫,裏面詳細地保存着古代希臘著作中的很多段落,使它們得以流傳至今。直到現在,我們在引用已經失傳的古典著作的時候,克萊門特保存的段落都是首選,在這一點上無人能及,尤其是引用在蘇格拉底之前的哲學家的著作的時候。克萊門特保存了很多非常珍貴的段落。他的初衷是:希臘思想應當被視爲基督教 *paideia* 的預備性訓練。正如希伯來《聖經》被賜給了猶太人,上帝與亞伯拉罕和摩西立約,將這聖約也賜給了猶太人;同樣,上帝將哲學賜給了希臘人。

> "上帝是一切良善之事的原因,但上帝是一些事的最初因,比如《舊約》和《新約》;是一些事的次要因,比如哲學……哲學扮演的是師傅的角色,爲的是將希臘式的心智帶到基督這裏來,正如律法將希伯來人帶到基督這裏來。"

基督教有兩個重要的源頭,一個是第二聖殿時期的猶太教,一個是希臘的智性文化。二者都有自己的預備性作用,其至高點就是關於"邏各斯"的最高智慧,"邏各斯"就是神聖的教導者,教給我們如何在神聖的生命中有份。

與此同時,對哲學或詩歌的運用並不能保證尋得真理或獲取

---

① 參見 Stromata, 6:8.

美德,因爲有些人聲稱擁有關於真理和美德的知識,但是他們隻不過擁有言語和手藝的技巧,以這些技巧向别人(或自己)誇耀。雖然克萊門特毫不猶豫地將智慧和希臘哲學聯繫在一起,但是哲學上的探究要求達到更高的目的,使哲學自身"若是爲了上帝的榮耀和探究關於上帝的知識,就更配得人們尊敬,獲得卓越的地位。"①但是很遺憾,有很多人運用希臘人的哲學,隨後卻故意掩耳不聽真理的聲音。② 智慧(克萊門特將其定義爲"關於神聖之事和人間之事的知識,以及對這些事的原因的知識。"《雜文集》1:5),即使去尋求,也不能尋到,除非哲學和啓示共同起作用。我們可以很容易地發現,克萊門特的一個重要貢獻就是:"《聖經》第一次作爲基督教文化的根基而出現。"③

克萊門特最負盛名的著作是《論導師》(*Paedogogus*,英譯名爲*The Instructor*)。在這部書中,他對希臘文化做出了回應,將基督描述爲神聖的教育者,人類真正的教師。這是克萊門特做出的嘗試,他要創造一個統一的理性體系,將希臘文化的觀念和基督教的教導統統涵蓋進去,合爲一體。希臘人在描述人類的時候,使用了一些至高的概念,而克萊門特所尋求的正是通過這些概念來看待基督教。他並不是簡單地將基督教信仰納入希臘體系,而是要讓希臘體系轉而去完成教導的使命,將人類的理解力提升到新的高度。這樣,希臘的智性世界是必要的,是具有決定性的一步;它通往基督教的目的,即爲人帶來神聖的救贖。如果没有"導師(*Paedogogus*)"的話,希臘式 *paideia* 就永遠不可能被歸到或轉化到其終極的詮釋學上的價值上去,這個價值就是將尋求真正哲學的人引導到基督的 *paideia* 上來。

關於在"訓練心智"的背景下看待美德的必要性,克萊門特做出了很多論述。一方面,人類的心智在受造之時就具有接受美德

① Ibid., 1:5.
② Ibid., 6:8.
③ Ibid., 6:8.

的能力。他説:"我們的本性就是適於美德的;並不是從出生之時就擁有美德,而是適於獲取美德。"另一方面,我們必須主動去尋求美德,美德本身其實是獲取智慧的過程中的副産品,而智慧能夠被塑造爲四種美德。克萊門特説:"若有人熱愛正義,其回報就是美德,因爲自控能力(節制)和謹慎所教導的就是正義和勇氣。對於人生來説,没有甚麼比它更有用處了。"①古典觀念和基督教觀念都有相同的期待,即美德應當是良好的教育自然而然的結果。

但是,對美德的尋求最終必須轉爲服務於真正的目的,即願意以生命順服上帝和基督,正確地調整自己,以適合擁有永恒的生命。對於基督徒的生命來説,基督徒既然受了訓導,那麼要獲得這樣的生命,就要做出一系列合理的行爲——這也就是"邏各斯"所教導我們去做的。②《聖經》啓示具有更大的權威,這一點並没有打折扣,儘管地位確實是降到了第二位,成了配角。克萊門特同意柏拉圖主義的觀點,認爲以美德修飾靈魂的人是幸福的。與此同時,如果哲學在發現真理的道路上即便隻是幫了一點小忙,也可以協助尋求真理的人把握真理,因爲它與"邏各斯"相一致。但是,克萊門特説,希臘人的真理與我們持守的真理是迥然不同的(儘管希臘人的真理也有同樣的名字,叫做"哲學"),知識的内容是不同的,其他方面當然也是不同的,比如表現形式、神聖的力量,諸如此類。這是因爲我們領受的乃是上帝,我們受到的訓導是真正的"神聖語詞"的訓導。

## 凱撒利亞的巴希爾

雖然克萊門特在希臘哲學和基督教哲學之間做出了各種區分,但是他從來没有告訴讀者,基督徒應當怎樣慎思明辨,在文學

① See *Stromata*, 6:11.

② Ibid., 3:6.

的海峽中航行,左岸是良善和智慧,右岸是人類的傲慢和智術。基督教的知識分子不斷地問這樣的問題:在新的 *paideia* 的背景下,希臘-羅馬傳承有甚麼延續的價值? 在公元四世紀的下半葉,出現了一種具有明確基督教色彩的文學,這種文學開創了自己的體系,與希臘文學有所重叠。情況既然如此,在二者中劃界就成爲了必然,也就是説,基督教思想可以運用哪些希臘傳承,同時又不違背自己的身份? 凱撒利亞的巴希爾試圖去解答這一問題,以回應那個時期的新一代學界。

巴希爾是當時最機敏和有影響力的基督教主教兼知識分子。基督教信仰的教義有幾位主要的建造者,巴希爾就名列其中。他曾經在雅典和安提阿學習哲學和修辭學,師從異教徒利巴尼烏斯(Libanius)。對於那個時代的年輕基督教學者來説,這並不是甚麼異同尋常的教育路線。他寫下了許多著作,其中最具影響力的是《寫給年輕人》( *Ad Adolescentes*),完整的題目翻譯出來就是《寫給年輕人:論如何從異教文學中獲益》(*An Address to Young People: How They Might Benefit from Pagan Literature*)。這部書日後被看作是"所有基督教高等教育的憲章",爲將來的世代闡明了古典學研究的價值。①

巴希爾無論做甚麼事情,都要以是否有益於達到基督教所希望的目的爲前提。巴希爾對學生説,學習異教徒的文本顯然是必要的。從這個意義上來看,《寫給年輕人》(成書於大約 375 年)是立下了一個規矩。② 這樣做的挑戰就是如何將"古代的詩人、散文作家和演説家"(見第二章)和當時的處境聯繫起來,又能獲得道德上的成就。在這裏,巴希爾爲接受希臘式 *paideia* 提出了一個理由,同時又引用了若干例子,有希臘文本中令人稱讚的段落,也有希臘

① Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, 81. 這一著作有數以百計的中世紀手稿和印刷版存世。

② Robert Winn, "Revisiting the Date of Authorship of Basil of Caesarea's *Ad Adolescentes*," *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 44, Issue 1-4(1999): 300.

英雄富有美德的壯舉。這樣一來,希臘文化就被描述成了協助性和奠基性的"預備",等待基督教真理的來臨。巴希爾認爲古典著作並不是通往人類成長的另一條道路,而是基督徒人格塑造之不可或缺的一部分。基督教的 *paideia* 也許勝過希臘式的智慧,但並不能代替希臘式的智慧。①

巴希爾在書的前言中説,很多學生的學習涉及到"與古代有名的作家交談"。既然如此,他希望所有這些學生:

> "並不將自己心靈的舵完全交給這些作家,像一艘船那樣任其駕馭,隨之而去。而是隻從他們那裏接受有用的事物,曉得哪些是應當棄而不顧的。我將以此爲原則引用並討論異教著作,以及我們如何有選擇地閱讀這些著作。" ②

我們可以清楚地看到,巴希爾的目的是教導學生如何按照"爲我所用"( *chrásimon*)——也就是實用性——的標準來運用希臘文學。

因此,讀者就應當關注希臘文學,以之作爲培養德性生活的手段。凡是能夠使人培養德性的段落,學生們就可以視之爲可以爲我所用的。巴希爾曾經在一處明確地表明了他對運用希臘文學文化的態度。我們可以將《寫給年輕人》的主旨理解爲:給基督教對希臘式 *paideia* 的接受提供一個理由。

巴希爾與斐洛和克萊門特一樣,認爲基督教的《聖經》之外當然存在着非常有價值的東西可以學習。靈魂在尋求真理的果實的時候,會"在異教枝子的樹葉下找到"這樣的果實,同樣對靈魂有益處。比如,摩西一開始是在埃及人中間受的教育,但埃及人的教育

---

① Robert C. Gregg, *Consolation Philosophy: Greek and Christian Paideia* (Patristic Monograph Series. Cambridge, MA: Philadelphia Patristic Foundation, 1975), 128.

② 參見 *Ad Adolescentes. Saint Basile: Aux Jeunes gens sur la Manière de Tirer Profit des Lettres Hellénique*, trans. F. Boulenger (Paris: Les Belles Lettres, 1935), 67.

爲他做了預備,讓他能夠默觀獨一的上帝。但以理受教於巴比倫人的智慧,但巴比倫人的智慧爲他做了預備,讓他能夠理解神聖的教導。這些榜樣都表明,在學習的過程中應當慎思明辨,而這正是巴希爾鼓勵年輕的讀者去做的事。

接下去,巴希爾簡要地平行比較了希臘的箴言和倫理學以及基督教的箴言和倫理學,揭示出這二者之間的相似性。他引用了詩人、歷史學家、修辭學家,尤其是哲學家的著作,告訴讀者去尋找值得效法的榜樣,尤其是體現對美德的理解的榜樣。伯利克里、畢達哥拉斯、歐里庇得斯、赫西俄德、柏拉圖都在著作中讚頌美德,他們的處事和言談對靈魂的培育是有益處的。巴希爾説:"荷馬的所有詩歌"都被看作是對美德的稱頌。[①] 毋庸置疑,這樣的説法在基督教知識分子和希臘主義知識分子中間都是有爭議的。當然,巴希爾這樣説並不是没有一定條件的,這條件就是對荷馬史詩中人物的類比式詮釋。當基督徒或非基督徒閱讀這些故事的時候,如果挖掘更深層的含義,奥德修斯和赫拉克勒斯就成爲了美德的先行者。

當然,在希臘文學中還能找到很多明顯的例子,都是值得尊敬的人和事:蘇格拉底雖然遭受了不公正的待遇,卻没有反擊。亞歷山大大帝擒獲了很多女人,卻没有欲火焚身。畢達哥拉斯的一個學生雖然知道誠實行事會帶來經濟上的損失,但仍然選擇這樣做。[②] 從這些軼事之中可以學到一些東西,與《馬太福音》中登山寶訓的教導不謀而合。因此,基督徒讀者應當在異教的文本中尋找有益處的内容,無論是在文本的甚麼地方。

> "當他們敘述偉人的言語和行爲的時候,你們應當仰慕並效法之……但是,當他們描述卑鄙可恥的行爲的時候,你們就應當遠離之,就像奥德修斯在塞壬歌唱的時候

① Ibid., 5:1.

② 都出於 Basil of Caesarea, *Ad Adolescentes*, vol. 7.

遠離她們一樣。"①

在這裏,巴希爾再次告訴基督徒讀者,不要全盤接受異教的敘述,因爲每一種敘述隻是體現出了一定程度的優越性。讀者也不應被希臘作家細緻入微的寫作風格所誘惑,將文本外在的吸引力和内在的意義相混淆。這一原則可以上溯至更早的觀念:知識本身是没有價值的,除非能夠帶領學習的人獲得智慧。巴希爾認識到,學生所閱讀的文本是具有美感的,對其做出很高的評價並不一定是個錯誤。但是,他想讓學生們首先考慮到自己通過閱讀能夠使自己的靈魂獲得甚麽樣的益處。這意味着讀者不僅要欣賞文學中美好的一面,還要意識到其中也有醜惡的一面。巴希爾鼓勵學生按照這些類比去思考,他一再强調的是他所看到的終極的目的:如何藉着獲得美德而關懷自己的靈魂。② 隻有獲得美德,基督徒才不至於毫無辨别能力地將自己的心智全部交給古代的作家。

巴希爾的勸勉有着非常重要的意義,這也許是因爲在不久以前,基督教曾經遭受過很大的迫害。就在 10 年前,羅馬皇帝尤利安(公元 361 - 363)爲了捧異教的場,否認自己與基督教信仰有任何的關係。尤利安有一個反歸性的舉措:他發動了希臘文學的大復興,尤其是宗教文本的大復興,其目的就是在羅馬帝國抑制基督教的興起。他自己的著作顯示出"希臘"已經和"異教"成爲了同義詞。這一變化凸顯了古典希臘文化與希臘 - 羅馬異教之間的緊密聯繫。③ 尤利安的策略之一是排查所有的修辭學家,凡是認信的基督徒,一律强制從學術崗位上退下來。他的這個命令影響到了很多人,其中最有名的就是偉大的羅馬演説家馬里烏斯·維克托里努斯(Marius Victorinus)。基督徒看上去已經被掃清了,希臘文學

---

① Basil of Caesarea, *Ad Adolescentes*, vol. 4.

② 參見 Winn, "Revisiting the Date of Authorship of Basil of Caesarea's *Ad Adolescentes*," 295.

③ 參見 Basil of Caesarea, *Saint Basile: Aux Jeunes gens sur la Manière de Tirer Profit des Lettres Hellénique*, trans. F. Boulenger (Paris: Les Belles Lettres, 1935), 17.

和哲學貌似可以毫無阻礙地大行其道了。但不到兩年,尤利安的統治就結束了,他要將希臘宗教和希臘哲學統一起來的構想也結束了。基督教的 *paideia* 和希臘智性文化之間從此有了更深的隔閡。

## "爲福音的預備"大行其道

《寫給年輕人》是一個見證,不僅見證了尤利安的謀劃宣告失敗,也見證了基督教是如何高效率地吸收了希臘文學傳承的很大一部分。到了巴希爾的時代,人們對基督教傳統顯然有足夠的信心,"以自己的方式强化了對古代源流的樂觀主義傾向。"①巴希爾毫不猶豫地告訴自己的讀者,他們應當儘可能地去研究古典著作,以此作爲閱讀和詮釋《聖經》的手段。

當然,在對 *paideia* 的道德内涵做出判斷的時候,《聖經》是絕對的首要權威。但是,巴希爾並没有在這一著作中用多少篇幅來講《聖經》所起的作用。這與克萊門特的《論導師》不同,克萊門特幾乎在每一頁上都在引用《聖經》文本。巴希爾代表的是這樣的立場:希臘文學是必要的初級訓練。巴希爾隻在很少的幾處提及了《聖經》研究,其中一處是這樣説的:"我們首先必須……接受這些教外(異教)的訓導,然後才能理解基督教神聖而隱秘的教誨"(2:9)。他實際上的意思是:文學和哲學著作提供了更爲基礎的訓練,如果他的讀者如果没有接受這種訓練的話,就没有能力去領受《聖經》文本解釋學上的深度。儘管如此,但是存在着兩種 *paideia* 是一個不爭的事實,一個是純粹希臘式的 *paideia*,一個是純粹基督教式的 *paideia*,而且二者之間不可能有交流。巴希爾在《寫給年輕人》中針對的就是這個問題。

---

① Philip Rousseau, *Basil of Caesarea: Transformation of the Classical Heritage* (Berkeley: University of California Press, 1994), 54.

同樣的邏輯也被應用在了靈魂的培育上。如果教育年輕人的時候,首要的目的是使之心靈淨化,以獲得美德,那麼希臘文學就能夠起到指導作用,使這種培育成爲可能。很多古典著作都是爲了達到這個目的。巴希爾聲稱,靈魂必須要受到希臘傳承中的真理之"影子"或"反光"的教導,而讀者立即就能想起柏拉圖的洞穴比喻。巴希爾所説的"真理"是指《聖經》的言辭。《聖經》的言辭直接昭示了神聖的教導,給人帶來光照和收獲。對於没有預備好的心靈來説,他們是無法進入這種光明的。"黑暗"或曰無知的心靈無法承受純粹的真理之光,"黑暗"的説法既是隱喻又是現實。因此,詩人、歷史學家和哲學家在很多具體的地方列舉了美德和惡行的例子,他們爲《聖經》的教導做出了預備,這乃是上帝的護佑。因此,基督徒能夠從希臘文學中獲益。在這種體系中,學習美德的人能夠辨别出神聖智慧的蹤跡(vestigia)。

## 結　論

我們選取了斐洛、克萊門特和巴希爾的作品並做出了考察。我們可以明顯地看到,他們三位作家提出了不同的描述,他們所處的也是三種不同的背景。我們從中可以發現猶太教或基督教身份是如何在希臘文化内部得以演變的。

我在這裏提出最後的幾點總結:

第一,亞歷山大城的猶太教和基督教被希臘主義深深地影響而改變了,以至於我們查考的這三位作家都認爲:在其宗教體系内部吸收希臘文學文化和哲學是非常有價值的。他們三位都捍衛了希臘傳承,認爲希臘傳承是歷久彌新的,對於理解《聖經》和美德的意義來説是必要的。克萊門特和巴希爾表現出了令人仰慕的博學,對希臘文學知之甚深。他們針對基督教和異教的群體發表自己的看法,對這兩個群體的知識分子都做出了符合事實的論述。他們教導的目的很明顯,但其中也有護教的成分。從公元二世紀

以來,異教知識分子對基督徒一直不斷的攻擊就是:隻有没受過教育、頭腦簡單的人才會信仰基督教。有些基督教作家似乎過於焦慮;他們展示自己的學問,這也許是出於他們的熱情,要證明基督徒也可以是非常有學問的人。

同樣,希臘式的 *paideia* 也被看作是異教智性培養的一部分,儘管它也被看作是建立基督教通識教育的墊腳石。雖然希臘文化是基督教真理的基礎性和協助性的預備工作,但它並没有被基督教文化消滅或全盤取代。希臘式的心智仍然保留在新的基督教文化裏,爲其服務。希臘文化不僅没有被基督教所拋棄——中世紀晚期和歐洲文藝復興就是例證[①],基督教啓示反而被視爲使希臘形而上學和倫理學的理念得到了最高意義上的實現。

第二,猶太教作家將很多希臘形而上學和倫理學原則轉而應用在自己的宗教上,基督教作家更是如此。這一點也是毋庸置疑的。我們不能低估斐洛、克萊門特和巴希爾探討希臘經典與猶太教和基督教《聖經》的時候表現出的嚴肅性和敏感性。他們雖然吸收了希臘思想的源流,卻没有將希臘宗教或哲學視爲"平等的對話伙伴",或相信最優秀的希臘哲學觀念能夠與上帝藉着摩西和耶穌的啓示並駕齊驅。如果要在他們身上尋找現代的"宗教歷史"(*Religionsgeschichte*),那將是徒勞無功的。不僅如此,古代基督教最傑出的思想家從未同意或默許宗教混合主義的存在,而宗教混合主義正是希臘傳承的一個重要組成部分。斐洛、克萊門特和巴希爾這三位思想家在他們的時代都是指路的明燈,他們的學識和他們對希臘文學和哲學成就的運用使他們成爲了名副其實的百科全書。但是,他們雖然服膺希臘宗教文化,卻並未在其中尋找使一神論和其他關鍵的神學論點躋身於眾神殿的道路。

第三,這幾位作者對希臘文化的服膺還是有限度的,尤其是涉及到道德和神學觀點的時候。知識就其自身而言,即使是 *paideia*,

① 這使我們立刻想起了但丁的《神曲》。

也不是固然良善或有益的。同樣,宗教(*religio*)和哲學(*philosophia*)也不應被視爲具有内在價值,可以達到美德的目的。信徒應當在尋求美德的過程中對希臘文學的内容做出選擇和辨别。辨别的過程包括對智術或修辭學技巧的審查。也就是説,對於將高等教育淪爲技巧、手藝或强辯的做法,基督教不僅表現出同樣的反感,而且這種反感更加深了。奥古斯丁、尼薩的格列高利所論述的内容與對心靈的訓練是截然相反的。内容和意義應當比形式和優雅程度更重要。整體來説,基督教哲學往往對古典人本主義持批判的態度,因爲古典人本主義的傾向是以放棄真理爲代價來彰顯美的價值。① 馬爾提阿努斯·卡貝拉(Martianus Capella)曾經爲通識教育的合理性做出辯護,他的辯護詞是最早的辯護詞之一。他所著的《論墨丘利與菲勒蘿吉亞的婚配》(*On the Marriage of Mercury and Philology*)成書於公元五世紀。他在這部作品中做出了如下論述:在西塞羅看來,教育的目的在於雄辯和智慧,但是,若不是持續訴諸神聖經典中更高、更整全的智慧,像我們提到的這些作家和其他人一樣,就無法成功地達到這個目的。②

第四,隨着時間的推移,基督教的詮釋漸漸積累起來,形成了一個整體。但是,仍然不斷有聲音質疑將希臘文學吸收到基督教paideia之中的合理性,因爲希臘文學的源起是異己的,而且其出發點也是可疑的。至於這個無名的群體,他們每個世紀都在發聲,説《聖經》詮釋不應當訴諸"外在"資源來確立基督教的教導。基督徒爲了保持純粹性,隻能從其他基督徒那裏學習,正如有一個人所説:"我們所擁有的是甚麼呢? 不都是從彼此那裏獲得的嗎?"③但是,但是這樣的問題表現出了一種誤解,基督教傳統已經做出了長

---

① Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, 36.

② 參見 Martianus Capella, *De nuptiis Mercurii et Phylologiae. Septem sequentes de totidem liberalibus*, ed. F. Eyssenhardt (Leipzig: Teubner Verlag, 1866), 65. 公元9世紀早期出現了逐詞注釋的文本,此後此書更爲充分地被基督教學術界所吸收。

③ Augustine, *On Christian Teaching*, trans. R. P. H. Green (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008), 1:17.

足的進步,不僅創立了一套不同的自主文獻,而且還自主制定了計劃,來閱讀《聖經》和《聖經》之外的著作,就像用舊的腳手架蓋新房子一樣。

總而言之,我考察了幾個範例,在這些範例之中,我們可以看到幾位作家如何在很大程度上借助了希臘古典文本,儘管是有選擇性的借助。當他們使用希臘古典文本的時候,遵循的是一種"經文辯讀"的思路,其根源超越了希臘文本,因而"重塑"了閱讀這些希臘文本的目的。在某種積極的意義上——有的人認爲過於積極,以斐洛、克萊門特和巴希爾爲代表的希臘化猶太教和基督教將世界歷史視爲一個舞臺,而上帝在上面做工。歷史的全部資源都可以被轉化爲手段,來達到更高貴的目的。這樣,希臘傳承中最高級和最優秀的因素就成爲了訓練的場地之核心部分,*paideia* 和美德在此得以培育,這一點不可小視。這種 *paideia* 和美德正是仿效登山寶訓的樣式,並且隨着摩西上到了西奈山之巔,一直達到上帝那裏。

# 參考文獻[Bibliography]

## 西文文獻[Works in Western Languages]

Augustine of Hippo. *On Christian Teaching*. Translated by R. P. H. Green. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

Basil of Caesarea. *Saint Basile: Aux Jeunes gens sur la Manière de Tirer Profit des Lettres Hellénique*. Translated by F. Boulenger. Paris: Les Belles Lettres, 1935.

Capella, Martianus. *De nuptiis Mercurii et Phylologiae. Septem sequentes de totidem liberalibus*. Edited by F. Eyssenhardt. Leipzig: Teubner Verlag, 1866.

Chadwick, Henry. *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

Clement, of Alexandria. *Stromata*. Translated by John Ferguson. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1991.

_____. *Paedogogus*. Edited by Miroslav Marcovich. Leiden; Boston: Brill, 2002.

Coleman, K. M. "Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments." *The Journal of Roman Studies* 80 (1990):44 - 73.

Dante Alighieri. *The Divine Comedy*. Translated by Charles Eliot Norton. London: J. M. Dent, 1948.

Dillon, John. *The Middle Platonists 80 BC to AD 220*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1977.

Eusebius of Caesarea. *Preparation of the Gospel*. Translated by E. H. Gifford. Oxford: Oxford University Press, 1903.

Goldhagen, Daniel Jonah. *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Vantage Books, 1997.

Gregg, J. A. F. "Judaism and Hellenism in the Second Century before Christ." *The Irish Church Quarterly* 4 (1908): 291 - 308.

Gregg, Robert C. *Consolation Philosophy: Greek and Christian Paideia*. Patristic

Monograph Series. Cambridge, MA: Philadelphia Patristic Foundation, 1975.

Harnack, Adolf von. *History of Dogma*. Translated by N. Buchanan. New York: Dover, 1961.

Homer, *Odyssey*. Translated by Alexander Pope. 2 vols. London: Charles Rivington, 1760.

Jaeger, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*. London: Oxford University Press, 1961.

Jerome. *De Viris Illustribus*. Translated by E. C. Richardson. In *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1892.

Josephus, Flavius. *Against Apion. The Works of Flavius Josephus*. Vol. 3. Translated by William Whiston. London: W. Bowyer, 1737.

_____. *Antiquity of the Jews*. Translated by William Whiston. Charleston, South Carolina: BiblioBazaar, 2010.

Meyers, Eric M. "The Challenge of Hellenism for Early Judaism and Christianity." *The Biblical Archaeologist*, vol. 55, no. 2 (June, 1992): 84 - 91.

Origen of Alexandria. *To Gregory. The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A. D.* 325. Edited by Ernest Cushing Richardson and Bernhard Pick. New York: Scribner's, 1905.

Philo of Alexandria. *On Consorting with the Preliminary Studies*. Edited by P. Wendland. Berlin: Reimer, 1898.

_____. "On the Creation of the World." In *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*. Vol. 1. Translated by C. D. Yonge. London: George Bell & Sons, 1800.

_____. *On the Embassy to Gaius*. Edited and Translated by. E. Mary Smallwood. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1976

_____. *On Special Laws*. Translated by F. H. Colson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937.

_____. *On the Ten Commandments. The Works of Philo Judaeus, the*

*Contemporary of Josephus*. Vol. 1. Translated by C. D. Yonge. London: George Bell & Sons, 1800.

Runia, David T. "How to read Philo." In *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*. Variorum: Aldershot, 1990.

Socrates Scholasticus. *Historia Ecclesiastica*. Translated by Robert Hussey. Oxford: Oxford University Press, 1853.

Van Der Horst, Pieter W. "Plato's Fear as a Topic in Early Christian Apologetics." *Journal of Early Christian Studies* 6.1 (1998):1 - 13.

White, C. ,trans. by *Early Christian Latin Poets*. New York:Routledge, 2000.

Wilken, R. *The Spirit of Early Christian Thought*. New Haven: Yale University Press, 2003.

Winn, Robert E. "Revisiting the Date of Authorship of Basil of Caesarea's *Ad Adolescentes*." *Greek Orthodox Theological Review*, Issue 1 - 4, vol. 44 (1999): 291 - 307.