Globethics Repository



阿泰納戈拉與塔提安——兩種對希羅文化的護教學式進路

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	Lai, Pan-chiu
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-18 07:14:21
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167008

阿泰納戈拉及塔提安

——兩種對希羅文化的護教學式進路*

賴品超（香港中文大學宗教系副教授兼系主任）

歷史背景

本卷所收集的三篇文章都屬於第二世紀希臘護教文學中的代表作。護教文學乃早期基督教文學中的一個重要類型，二世紀後半期的希臘更可說是護教文學的黃金時代。第二世紀希臘語護教士中人才輩出，除了殉道者游斯丁（Justin Martyr，約100-165）及阿里斯提德（Aristides，2世紀）外，更有安提阿的提阿非羅（Theophilus of Antioch，歿於181或188），塔提安（Tatian，約110-172）和阿泰納戈拉（Athenagoras，2世紀）。此外，佚名的《丟格乃妥書》（*Epistula ad Diognetum*，2或3世紀）、亞歷山大的克萊門（Clement of Alexandria，約150-215）的《勸勉希臘人》（λόγος ὁ προτρεπτικός Ἕλληνας）以及俄利根（Origen，約185-254）的《駁克爾蘇斯》（*Contra Celsum*），都是希臘護教文學中之表表者。正如葛蘭特（Robert M. Grant）的研究所強調，護教文學在二世紀希臘的崛起與當時基督教所面對的社會與政治情勢有着密切的關係。[1]

---

* 此文原是阿泰納戈拉《死者的復活》（Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶς）和塔提安《致希臘人》（Πρὸς Ἕλληνας）合訂本的「中譯本導言」，由於該項出版計劃暫擱，現由本刊發表此文以饗讀者。——編者

1. R.M. Grant，《第二世紀希臘護教士》（*Greek Apologists of the Second Century*,

基督教崛起時的羅馬帝國可說是一個多元民族與宗教的大熔爐。在羅馬帝國內各民族可信奉祖宗傳下來的宗教，這是合法的宗教，因此猶太人可自由地信奉猶太教，不會因其信仰而受到迫害。基督教的情況有點不同，基督教原為當時猶太教的眾多教門之一，[2]但後因基督教在巴勒斯坦以外的地方得到更大的發展，愈來愈多非猶太人(外邦人)皈信基督，他們逐漸形成自己獨特的身分認同，[3]甚至在人數上遠超過了猶太裔的信徒，基督教與猶太教的關係也日漸疏遠甚至變得對立起來，基督教就被看成是獨立於猶太教之外的另一個宗教，基督教也就不能因其源於猶太教而自動獲得合法地位。

公元六十四年尼祿(Nero，37-68)的皇宮附近的民居發生大火，而基督徒被指為放火者，繼而開始受到迫害。[4]自此之後，基督教成為了非法宗教，因為人只要有基督徒之名分便足以構成罪名。基督徒當時只不過是尼祿順手找來，用以平息民憤的一隻代罪羔羊而已，但這正好反映出當時一般人對基督教沒有好感。在第二世紀對基督徒的迫害，主要是來自民間的、地區性的和偶發的，[5]羅馬政府本身基本上並不十分積極熱心。[6]

羅馬帝國內有個別人士會對基督徒特別反感是很自然的事，例如少了人去廟裏拜神，會影響一些人(如製造神

Philadelphia: Westminster, 1988)，頁10。

2. 這點反映在《使徒行傳》二十四章5節。
3. 據《使徒行傳》十一章26節，門徒於安提阿首次稱為基督徒，一個新的身分認同。
4. 塔西圖(Tacitus, 55-120)，《編年史》(*Annals*，XV.44)。參：J. Stevenson編著，W.H. C. Frend修訂，《新猶西比烏》(*A New Eusebius*，London: SPCK, 1987)，頁2-3。
5. 但若說基督教在第二世紀不再是被迫害的社群，並不十分正確。此說見楊克勤，〈中譯本導言〉，見克萊門著，王來法譯，《勸勉希臘人》(香港：漢語基督教文化研究所，1995)，頁xviii。
6. 這反映在一些皇帝與官員間的書信之中，參J. Stevenson編著，《新猶西比烏》，同前，頁18-22。

像者）的生意。[7]一般人中不少也對基督教沒有好感，或是出於不認識，或是源於偏見，以致基督教常遭毀謗。[8]事實上，當時基督教的聚會不是完全公開的，更沒有正式的教堂或廟宇，無可避免地增加了外人對它的神秘感和揣測，覺得基督教有如當時一些秘密宗教一樣。在一般人眼中基督徒的生活方式都異於常人，他們不參加一般人都熱中的「娛樂」，例如觀賞鬥獸場的「表演」，可說是很不能融入社會的一群。此外，一般人都參與該地方的保護神的祭祀活動，但基督徒卻拒絕參加，亦不見他們膜拜任何神像，於是得出來的印象是基督徒是不信奉神靈的人，也就是無神論者（atheist）。教外人可能又見到基督徒男男女女常在夜間神神秘秘地舉行一種名叫「愛」（agape，指愛筵）的聚會，更可能聽說舉行的儀式中有甚麼「飲子的血」和「吃子的身體」（指聖餐中的餅和酒），在以訛傳訛下便產生了一些謠言，說基督徒在聚會中有淫亂、甚至宰吃人肉等不道德之行為。在一些人的心目中，基督徒既是一班無神論者，也就是一班不敬虔的人，作出這類不道德的事，也就不足為奇。這類對基督教的誤解和敵視，很容易使基督徒充當天災人禍中的代罪羔羊，成為被迫害的對象。例如當有河流氾濫等天災發生，就會指責基督徒，說是因為基督徒沒有敬拜當地神祇，因而導致神祇發怒，所以應把這班罪魁禍首殺掉以平息神祇的震怒。一七七年在高盧（今之維也納及里昂一帶）一帶出現的對基督徒的大規模的血腥迫害，正是出於類似的原因。[9]

除了一些平民百姓會對基督教有偏見外，知識分子對

7. 參《使徒行傳》十九章23-41節。
8. 參《使徒行傳》二十八章22節。
9. 參Tertullian，《護教詞》（*Apologeticus*），40. 1-2。

基督教也是頗有抗拒的，而這與他們對其傳統文化的自大心態有關。羅馬人有如中國人，都有一種文化上的優越感，認為希臘文化最了不起，並卑視四周的文化，稱異族為野蠻民族 (barbarians)，覺得很多外來的宗教都是低級和幼稚的迷信。基督教與希臘文化有何關係，是否比希臘文化更為優越等問題，都是基督教護教士要處理的問題。在觀念上，猶太教的傳統與希羅文化間存在着不少張力。基督教承接了猶太教的超越的一神論和不拜偶像的傳統，否定希羅世界所流行的多神神話與崇拜，但也因此而被指為無神論。除此以外，基督教有關身體復活的教義又是另一個棘手的問題。復活的教義對基督教來說極為重要，耶穌之復活被視為他是上帝所立的基督或上帝的兒子的明證，[10]基督的復活是福音的重要內容，若無復活則信徒之終極盼望將無法確立。[11]然而復活的信仰卻是一項一開始就極富爭論性和備受質疑的教義。當時不是所有猶太教派中都接受復活的教義，法利賽人相信有復活，但撒都該人卻不相信復活。在希臘文化中盛行的觀念認為，身體是會朽壞但靈魂在本質上卻是不朽的。在柏拉圖的對話錄中就曾對靈魂的不朽加以論證。在他的觀念中，靈魂是獨立於肉身，並且在本質上是不朽的。[12]對於希臘人來說，身體復活的觀念是荒謬絕倫的。[13]如何論證復活的合理性，也就成為基督教思想家的重要任務之一。第二世紀的希臘護教文學正是面對着這些對基督教的挑戰。

---

10. 參《使徒行傳》二章32-36節；《羅馬書》一章4節。
11. 參《哥林多前書》十五章。
12. 參Plato，《斐德羅》(*Phaedo*)，72E及以下。基督教承接了舊約聖經的傳統，相信死亡乃罪的結果，永生是出於上帝的恩賜而非人的本性所具，在這點上有異於柏拉圖的觀點。
13. 參《使徒行傳》十七章32節。

護教文學突顯了基督教信仰與希羅文化間的衝突，而當中所涉及的問題，不單是理念上的衝突（如多神論與一神論），更是價值取向上的：羅馬的民間宗教的取向是現世的福樂，而當時基督教的信息卻往往是強調超越現世的福樂。然而，更重要的是其中對基督徒為無神論者之指控，背後是有一定的社會及政治含意。一般羅馬人拜神是為了當地社會和國家的安定繁榮，因此基督徒不拜羅馬人的保護神，便會被看成是對社會或國家之福祉漠不關心。這些問題在後期羅馬帝國國勢日衰，皇帝企圖加強對皇帝之崇拜之時便突顯了出來，拒絕參與帝皇崇拜被視為不願對國家效忠，繼而出現了第三世紀由德修（Decius，249-251）及丟克里田（Diocletian, 284-305）等發動，由上而下、全國性和有系統的對基督徒的迫害。從政治的角度為基督教辯護，例如基督教是否危害帝國的安定繁榮等問題，基本上是要到稍後才出現的拉丁護教文學中才較為明顯地討論。第二世紀的希臘護教文學主要仍是處理義理和文化層次上的問題，但背後仍有一定的政治因素，就是不欲受到歧視和迫害。

第二世紀的希臘護教士，一方面嘗試上書當權者，為基督教辯誣伸冤，希望能使基督徒獲得寬容和公平的對待，另一方面也要回應知識分子從文化角度對基督教思想的鄙視，盡量運用希臘文化中的素材去論證基督教信仰的合理性和優越性，因此這類護教文學常常都有以下幾方面的特色。首先在選材上，因為受眾主要是那些不信或不大認識基督教的人，故選材往往只針對基督教在某一處境中最備受批評或誤解的教義或實踐，作出澄清或辯護，所以是非常有選擇性的，通常不會對基督教信仰作完整、深入和系統化的闡釋。其次，處理題材的手法也反映了護教的動機，例如對復活的教義的討論，在第二世紀的護教文學

中，比較着重為復活教義的合理性作辯護，較少討論復活對信徒生活的意義。[14]第三方面的特色是在推理論證上，往往極力尋求彼此間的共同基礎，並在此基礎上反駁對基督教的攻擊，並嘗試建立某一教義之合理性和可信性。由於當時絕大多數對基督教的挑戰都是來自希臘人，只有極少數是來自猶太人，[15]因此在推理論證時很多時都盡量訴諸於對方都會接受的權威，包括希臘詩人與哲學家的著作，而不會單單訴諸於只有基督徒才接受為權威的聖經。[16]最後，希臘護教文學往往帶有一定的文化性，因為除了要運用希臘的文學技巧外，更要採用希臘哲學和文學的材料，一方面作為佐證顯示基督教的合理性，另一方面也會作為批判的對象藉以顯示基督教的優越性，這使護教文學有意無意地對希羅文化提出了批判性的反省，甚至參與了希羅文化的轉化。以上幾方面的特色在本卷所收集的三篇著作中都清楚地表現出來。

阿泰納戈拉

對阿泰納戈拉的生平，在早期教會文獻中只有一處

14. 相對來說，在第一世紀末至第二世紀中葉的使徒教父的著作中，基本上是針對信徒而寫的，欲藉復活的盼望以勉勵信徒在困苦患難中堅持信仰，也有是要對抗幻影派(Docetism)的異端主張(以為耶穌基督其實沒有真正的身體而只為一幻影)，主線仍是在詮釋復活對信徒生活之意義。而稍後於希臘護教士的教父對復活的詮釋，特別強調復活中的物質性的身體，為要對抗靈智主義(Gnosticism)的異端主張——物質性的身體是邪惡的，得救的是靈魂，而身體並非在救恩之內，因此否定身體復活。
15. 游斯丁的《與推芬對話》(*Dialogus cum Tryphone*)可能是唯一一部現存的、以猶太人為對象的早期護教文學。但此文仍是用希臘文寫成，並且也討論到不少有關希臘哲學家(如柏拉圖)的問題，反映出對象應為希臘化之猶太人。該文章中一部分有中譯本，載於〈游斯丁與推芬對話〉，見《基督教早期文獻選集》(香港：基督教文藝出版社，1976)。而游斯丁的其他著作都是以希臘人為寫作對象，例如《第一護教辭》(*Apologia I*)及《第二護教辭》(*Apologia II*)。
16. 這種情況在其他宗教中也有，例如中國佛教中的《牟子理惑論》，也是盡量訴諸中國古代典籍而不是佛經。

(應屬來自第5世紀的材料)提及，說他曾是亞歷山大聖道學院的首任院長，更是亞歷山大的克萊門的老師等，但該文獻所說的不但缺乏證據，甚至有一些年代上的明顯錯謬，令人懷疑其可信性。[17]傳統上以《為基督徒作使節》(*Legatio pro Christianis*)和《論死人復活》(*De resurrectione mortuorum*)為阿泰納戈拉的主要著作，此外再無其他著作傳世。

《為基督徒作使節》一書，在一些譯本中被譯為《為基督徒辯》或簡稱之為「辯護詞」(Apology)，文章雖有辯護(plea)的意味，但辯護一詞實不見於原來的標題。按其標題的希臘原文(Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν)及拉丁譯文(Legatio pro Christianis)，譯作「為基督徒作使節」會更貼切，一些英譯本是也照此意思而譯(Embassy for Christians)。由收信人是馬可．奧勒留．阿羅尼努(Marcus Aurelius Antoninus)及其子路休．奧勒留．科莫杜(Lucius Aurelius Commodus)推測成書的年份，應在此二人共治的期間，即一七六年至一八〇年之間，很可能是在一七七年基督徒在高盧一帶大受逼迫前後。

《為基督徒作使節》全書結構清晰，相當有層次。主要是處理對基督徒三方面的指控：一、無神論(第4-30章)；二、淫亂(第31-34章)；三、吃人肉(第35-36章)。第一及二章是呼籲要對基督徒有公平合理的對待。指出國家之基本政策既是容忍不同的宗教，但基督教卻受到不合理的對待，故請求國王使基督徒得到公平的對待，不應單憑基督徒之名而被定罪，而應合理地按其實際所犯的罪來判決。第三章是提綱：提出以下將要逐一回應當時三種最常見的

17. 參Joseph Hugh Creham，〈導言〉(Introduction)，見Athenagoras，《為基督徒作使節／論死人復活》(*Embassy for the Christians / The Resurrection of the Dead*，New York: Newman Press, 1956)，頁4-6。

對基督教的批評：無神論、宰吃人肉、淫亂；並指出這些都是誤解甚至是憑空誣衊。對基督徒是無神論者的指控的反駁共分兩部分：第四至十二章提出基督徒相信有一位真神，因此不是不相信有神(即理念上的無神論者)；而第十三至三十章則解釋基督徒為何不拜羅馬的神祇(即實踐上的無神論)。

第四章指出基督徒信仰一位真神而不是無神論者。第五至六章指出詩人和哲學家中也有一神論者(如柏拉圖和亞里士多德)，他們所信的與多神的信仰不同，但他們都不被定罪。第七章提出，然而詩人和哲學家只是出於猜測，但基督徒卻是因為先知的說話。第八章進一步論證一神信仰的合理性和多神信仰的荒謬。第九章指出，基督徒所信是有確實的根據，就是聖靈所默示的著作(聖經)。第十章正面地簡述基督教所信的上帝，是一位怎樣的上帝，概括地表達了三一神的信仰。第十一章提出，基督徒是有道德的人，其道德操守比一般人更高。第十二章接着指出，基督徒的高尚道德情操正是基於其對上帝之信仰。

第十三章解釋，基督徒不獻祭並非不信有神，他們所信的是一位非受生而又不可見的上帝，對這位創造主的合乎道理的事奉毋需獻祭。第十四章指出，對羅馬神祇的祭祀本身是多元化的，不同地方有不同的神祇，基督徒不應因與他們不一致而受批評，因為他們本身也是分歧的，而一般人也不拜非本地之神，豈不也就是無神論者嗎？第十五章提出，基督徒不拜物質所造的神祇(偶像)和物質性的宇宙，是應當的。第十六章指出，上帝是創造宇宙之主，而非宇宙本身。第十七及十八章，進一步對拜偶像作出批判，指出這些其實都是由人所造，而真神卻不是由人所造。第十九章列舉好些詩人和哲學家對敬拜神祇(偶像)所

作的批判。第二十章進一步指出，有關這些神祇的理論更是充滿錯謬的。

第廿一章提出，按照諸神的神話，這些神祇也有身體和情慾，更有非常多不道德的行為。第廿二章反駁一些對這些神祇所作的不合理的事的自然主義(象徵性)的解釋，例如說某神象徵某自然之元素等，指出這些解釋都難以自圓其說。第廿三章提出，拜偶像好像是有某種靈驗的效果，但其實那些偶像不是神，本身沒有任何超自然力量，並引介古希臘哲學家柏拉圖與泰勒斯(Thales)的觀點，區分神和介乎人與神之間的存有，即一些小神天使等。第廿四章指出一些為上帝所造卻又與上帝的良善相對立的掌權者或墮落的天使的存在。第廿五章點出，這些假神偶像背後的力量其實是來自這些墮落的天使。第廿六章指出，拜偶像時所要求的儀式或活動正好證明，背後是這些墮落的天使(邪神)作祟引誘人。第廿七章指出，邪神會使人沉迷其中，想像出愈來愈多的偶像。第廿八至廿九章指出，其中不少偶像其實原來都是會死的人，只是後來才被人尊崇為神祇而已，而這點是好些詩人與智者都加以肯定的。第三十章指出，如果那些有關諸神的神話不是虛構的話，那些神祇也就都是會死的或不道德的，根本不值得相信或敬拜。

第三十一章說明，因為基督徒相信上帝鑒察全地並將來施行審判，所以他們沒有作惡的動機。第三十二章指出，實際上基督徒的道德標準比一般人更高，不但禁止淫行，甚至連淫念也禁止。第三十三章提出，基督徒重視婚姻中的純潔，夫妻生活也只是為了生育，那又怎會有淫亂的問題。第三十四章提出反駁，指出非基督徒的道德水平還及不上基督徒，有關對基督徒有淫亂的誹謗簡直是含血

噴人，「妓女罵節婦」。

第三十五章指出，基督徒對人充滿憐憫，不願目睹鬥獸場中血腥殘忍的場面，又反對傷害未出生的胎兒的生命的墮胎行徑；因此對基督徒宰吃兒童之指控更屬無稽之謠言，如果基督徒真有這樣不道德的行為，早就應該有基督徒家中的奴隸出來作證了。第三十六章點出，基督徒之所以持守高尚之道德情操，不會只顧現世的肉慾，是與他們對復活的信念有關。第三十七章以表示會作服從的公民並為皇室禱告作結。

阿泰納戈拉嘗試以哲學家的身分向皇帝提出申訴，因此言詞非常婉轉溫和，在修辭學上之造詣比起游斯丁可說是有過之而無不及。在神學觀念方面，他的上帝觀中所強調的善良的概念富有柏拉圖哲學的色彩；但最值得注意的乃是，阿泰納戈拉對基督教上帝觀的闡釋並不停留在一種抽象的、哲學化的一神論，而是直接指向具體的、基督教的三一上帝觀，由此可見阿泰納戈拉對三一上帝觀的重視。阿泰納戈拉這篇文章對三一論的討論之清晰及全面可說是空前的，對聖子的神性的強調比游斯丁更是有過之而無不及。但由於此書不是一部對基督教信仰的系統性論述，對道成肉身等教義卻沒有發揮，對復活這個棘手的問題，更是刻意地避重就輕，沒有正式討論，只輕輕帶過並暗示會在另一本著作中處理。

傳統上一直以為阿泰納戈拉所說的一部論復活的專著正是本卷所收之《論死人復活》，而由文體及用字看來，它與《為基督徒作使節》相當接近。葛蘭特曾對此傳統之理解提出質疑，認為此書可能成書於第三世紀，而真正的作者不是阿泰納戈拉。葛蘭特提出的主要理由是，《論死人復活》提及之攝食鏈 (chain consumption) 的問題不見於《為基

督徒作使節》，[18]而此問題在二世紀並無教外人提出以質疑基督教，即使是俄利根所反駁的克爾蘇斯 (Celsus，第2世紀) 也沒有提出；此外，按《為基督徒作使節》的觀點，復活為屬天之靈體而非如地上的身體，食物鏈的問題基本上不構成問題，而不少地方似是針對在俄利根及以後之基督教神學的內部論爭等。[19]葛蘭特之說獲得一些學者的支持，[20]但仍有不少學者堅持傳統的看法，以阿泰納戈拉為作者，[21]而葛蘭特及後也承認他提出的論點並不是結論性 (conclusive) 的。[22]事實上，葛蘭特的論據確實存在着不少困難，例如以未找到有同代其他文獻提及攝食鏈的問題來推論《論死人復活》不屬於第二世紀的作品，這樣的推理是頗成疑問的。比方說，若克爾蘇斯沒有提及，為何俄利根會提出呢？[23]那豈不是要假設俄利根是從另一個不知名的人那裏聽說過，或是俄利根自己想出來的。若是這樣的話，我們也可以反過來假設，阿泰納戈拉是從一個不知名的人那裏聽說過或是他自己想到有關攝食鏈對復活的質疑。葛蘭特提出的假說，看來並不比傳統的觀點更有說服力。

---

18. 所謂「攝食鏈」的問題是指，人的身體死後為其他生物吞吃和消化 (攝食)，成為另一生物體之一部分，而該生物又為另一生物 (可能是人) 所吃掉，餘此類推。對復活的信念的質疑是，將來復活，某人身體的某部分可能已曾為多個生物體的身體一部分，那又如何復活呢？
19. 參R.M. Grant，〈阿泰納戈拉還是偽阿泰納戈拉〉(Athenagoras or Pseudo-Athenagoras)，見《哈佛神學評論》(*Harvard Theological Review*) 47 (1954)，121-129。
20. 例如William R. Schoedel，〈導言〉(Inroduction)，見Athenagoras，《為基督徒作使節／論死人復活》(*Legatio and De Resurrectione*，Schoedel編譯，Oxford: Clarendon, 1972)，頁xxv-xxxii。
21. 參L.W. Barnard，〈阿泰納戈拉：死者的復活〉(Athenagoras: De Resurrectione)，見《神學研究》(*Studia Theologica*) 30 (1976)，頁1-42；及Joanne E. McWilliam Dewart，《死亡與復活》(*Death and Resurrection*, Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1986)，頁73。
22. R.M. Grant，《第二世紀希臘護教士》，同前，頁109。
23. 俄利根曾提及攝食鏈的問題，用以反擊那些以復活的身體為一物質性的身體的神學觀點，其論敵為奧林匹斯的默霍丟 (Methodius of Olympus，約歿於311)。關於二人之辯論可參Jaonne E. McWilliam Dewart，《死亡與復活》，同前，頁132-142。

《論死人復活》共分二十五章，第一章先區分界定兩種論證方式：說明本文次序是先(1)對那些不信的和質疑的人要為真理(的合理性)而辯護(第2-11章)，而後(2)對那些願意接受的要對真理(的內容)加以說明(第12-25章)。第二章起先由第一種討論方法開始討論復活是可能的，點出問題的關鍵在於上帝是否願意並且能夠這樣做。第三章提出，上帝既能創造世界，當然也就能夠使死者復活，令分散了的身體的各部分重新結合起來。第四章提出攝食鏈的質疑，若身體為別的動物所吃，甚至成為了多種不同的生物身體的一部分，又或人吃人又怎樣，那又如何可以復活呢？第五至六章回答此質疑，提出不同類的生物吸收不同類的養分，吃下去不一定會被吸收為身體的一部分，這裏的論點基本上是來自生物學家伽林(Galen，約130-200)。第七章再指出，即使吃下被吸收了的，也不一定是永遠存留的。第八章提出，人吃人是不道德和違反本性，因此人不會吸收另一個人的肉體。第九章提出，人不能將摔碎了的手工藝品復原，並不能推論出上帝也不能夠使死人復活，因為全能的上帝不同於有限的人，所以問題只在上帝是否願意。第十章論證復活並不違反上帝的意願，也不對任何受造之物(無論是天使或其他生物)構成不公平。第十一章總結地指出，上帝能夠做並且願意做；因此現在可以轉到下半部說明真理的部分，這主要由兩方面看：人的受造和本質。

第十二及十三章提出，從人的受造上看，上帝造人是有目的的，這目的不是上帝自己或上帝所造的其他受造之物，而是人的生命本身；上帝是有意讓人有永遠的生命，而此種永遠延續的生命必然包含身體的復活。第十四章澄清，復活並非只是為了審判，若是如此，則非人人復活，例如無謂行善或作惡的小孩就沒有復活了。第十五章從人

的本性看，提出人是靈魂與身體的結合而成的一個整體，靈魂和身體都是不可或缺的，沒有身體的復活也就沒有永遠的生命。第十六章澄清，復活不是那種出自本性的不死，不是沒有間斷之延續；人之不朽是要經過死亡，也就是靈魂與身體的分離才能到達。第十七章說明其實在人的生活中也有這種表面間斷而實際上仍延續的情況，例如睡眠。第十八章再從審判的角度看，若人行善或行惡均非單是靈魂的事，而是整個人的，受審判的當然應該是整個人，包括靈魂和身體，而不是單單的靈魂受審判，這樣才是公正。第十九章提出一個有點似康德式的道德論證的觀點，認為若無復活，則沒有公正的最終的審判，道德和敬虔的生活將無法確立。第二十章肯定，必須有復活才能有公正的審判和賞罰。第廿一章解釋，因為肉體和靈魂都參與在犯罪中，都應得到報償。第廿二章指出，德性與邪惡都不是單在靈魂中，因此對邪惡和德性的報償不能只在靈魂。第廿三章論述整個人都在法律之下，而不只是靈魂而已。第廿四章是從人的存在的目的上看，人生的目的不在肉體上趨樂避苦，否則人便與禽獸無異。第廿五章提出，然而人存在的目的也不在將靈魂從肉體中分離，而是在二者的結合之中，因此必須有身體之復活才會有人的本性的完成。

《論死人復活》很可能是現存的基督教歷史上第一部討論此問題的專著。而這部專著更將對復活的理解提高到一個新的水平。聖經的傳統常將復活與審判連起來談，但本文卻能指出此觀點之局限並能突破此觀點，提出由人受造的目的去看，指出人之受造非為上帝的工具，而是在其自身為一目的，而上帝造人的目的是要讓人有永生。此外，《論死人復活》能運用當時的自然科學和哲學的觀點來消解某些對復活的質疑，這方面的努力也是值得肯定的。

塔提安

有關塔提安生平的資料甚少。據《致希臘人》(*Oratio ad Graecos*) 內文所示，他是亞述人，曾接受希臘式教育，後皈信基督教。據愛任紐 (Ireneaus，約130-200) 所說，塔提安曾師事游斯丁，但晚年 (游斯丁死後) 卻成為節制派 (Encratites) 異端之領袖，其具靈智主義的異端思想有三：有一個具有不可見的世代 (aeons) 的宇宙、婚姻是罪惡的和否定亞當之得救。[24]因此，有人評塔提安是半教父半異端。[25]究竟塔提安是否異端，其實是十分值得商榷的。因為早期文獻中提及塔提安的資料都相當零碎，[26]而當時異端與正統之間的界線並非十分清楚。葛蘭特認同愛任紐以塔提安思想是異端的講法。[27]巴納 (L.W. Barnard) 則嘗試為塔提安翻案，提出不能稍有所謂靈智主義的色彩即認定其為異端，因為這些思想在當時來說是頗為普遍的，並不一定是靈智主義才有。[28]我們若從《致希臘人》的上帝觀看，則並無甚麼異端之處，而塔提安更可能是清楚地肯定物質是直接由上帝所造 (第5及12章) 的第一個基督教神學家，而這通常是靈智主義所否定的。因此，若硬把異端的帽子扣在塔提安頭上可能會有點問題。

除本卷選譯的《致希臘人》外，塔提安現存著作中就只有一部四福音合參 (Diatessaron)。塔提安的這本四福音和

---

24. Irenaeus，《反異端》(*Adversus Haereses*) I. 28。
25. 此評論載於J.E. Ryland〈導言〉(Introductory Note)，見Alexander Roberts及James Donaldson編，《尼西亞前教父：卷二》(*The Ante-Nicene Fathers*，Vol. 2，Grand Rapids: Eerdmans, 1956)，頁61。
26. 早期基督徒作家提及塔提安的說話的片斷可見於同上書，頁82-85。
27. R.M. Grant，〈塔提安的異端〉(The Heresy of Tatian)，見《神學研究期刊》(*Journal of Theological Studies*) 5 (1954)，頁62-68。
28. L.W. Barnard，〈再論塔提安的異端〉(The Heresy of Tatian: Once Again)，見《教會歷史期刊》(*The Journal of Ecclesiastical History*) 19 (1968)，頁1-10。

諧版，曾在敘利亞一帶流傳，直至五世紀仍在崇拜中頌讀，甚至有人為該書作註釋，該合參雖曾一度失存，但因為聖厄弗冷 (St. Ephraem the Syrian，303-307) 的註釋使現代人仍可看到該合參，而此書是先用敘利亞文還是希臘文寫成學者仍在辯論。[29]而塔提安其他著作基本上都已失傳，只剩少許殘片可在他人著作中找到。[30]塔提安的《致希臘人》連同一些殘片的重要現代版本，見：M. Whittaker，《塔提安，致希臘人及殘片》(*Tatian, Oratio ad Graecos and Fragments*，Oxford: Clarendon Press，1982)。

《致希臘人》全書共分四十二章。第一至三章是引言；第一章勸告希臘人莫自誇和鄙視異族，其實希臘人所誇的文化成就不少是來自異族的。第二章指出，通過研讀哲學也沒有帶來甚麼幸福。第三章直斥那些自誇的哲學家實甚愚昧，全無可誇之處。

第四至十三章說明基督教的信仰與拯救。第四章點出基督教信仰的上帝是唯一值得敬拜的上帝。第五章闡釋基督教信仰中的上帝觀，說明上帝為一切存在之基礎，上帝藉着道創造出這個有秩序的世界。第六章說明基督教對復活與審判的信念，並如何有別於斯多亞主義的觀點。第七章解釋受造的天使和人因有自由意志而墮落。第八至十一章指出人對星座命運等東西的迷信，其實在這些東西背後都是魔鬼作祟愚弄人，這些希羅神話中充滿了荒謬，人並非為命運所控制，人有自由意志，可以不為物慾所縛，心

29. 參St. Ephraem the Syrian，《聖厄弗冷注塔提安四福音合參》(*Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron*，Carmel McCarthy譯，Oxford: Oxford U.P., 1993)。
30. 《致希臘人》第十五章提及他曾寫一篇有關動物的文章，而第十六章也提及另一部著作，但不清楚是否就是那篇論動物的文章，但更可能是一篇有關死後生命的文章。另外，亞歷山大的克萊門也提到塔提安有一書名叫《按救主的訓誡論完美》，參Clement of Alexandria，《雜論》(*Stromateis*) 3, 81,1及以下。

靈不為命運的問題所困擾。第十二章區分兩種靈，一是靈魂，二是比靈魂更高級的上帝的形像和樣式。第十三章指出，靈魂本身並非不朽，但卻可以成為不朽；它可以隨着肉體死亡而分解，之後再復活接受審判和懲罰，但也可以因與上帝的靈結合而不朽。

第十四至二十章一再勸籲人不要再受魔鬼欺騙而追隨魔鬼，反要努力拋棄物質名利，過正義的生活，尋求與上帝的靈結合以戰勝死亡，上帝定能助人得永生。

第廿一至三十章對希羅文化展開全面的批判。第廿一章批評希臘神話傳說不值得相信。第廿二至廿四章批評羅馬人所喜愛的戲劇和競技，其實是荒唐和沒有價值的。第廿五至廿八章指出，那些哲學家都是騙人的並且互相矛盾；那些所謂格言和教條等都是胡說八道沒有用處；所奉行的法律更是互相抵觸。

第廿九及三十章講述塔提安自己如何尋找真理，最終找到遠超希羅文化之上的基督教的真理。第三十一至四十一章正面地提出基督教的優越之處，引述多種文獻以證明摩西比荷馬甚至更早的希臘作家還要遠古，在道德上更遠勝那充滿可恥的雕像的希羅宗教。第四十二章總結全文。

塔提安的《致希臘人》在文體上，嚴格來說不是一篇辯護詞 (apology)，[31]在內容上更是積極爭辯 (polemic) 多於消極辯護 (apologetic)。塔提安對希羅文化中的神話、哲學、詩、修辭學以至藝術都加以批判，不但刻意挑戰希臘人對異族文化的傲慢態度，更力圖與以雅典為中心的希臘文化劃清界線，公開表示決裂。塔提安這種對希臘文化全然否

31. Michael McGehee，〈為何塔提安從不向希臘人「辯護」〉(Why Tatian Never "Apologized" to the Greeks)，見《早期基督教史期刊》(*Journal of Early Christian Studies*) 1 (Sum 1993)，頁143-158。

定的態度，與他的老師游斯丁的立場相去甚遠，反而與後來的德爾土良的態度非常接近。[32]

葛蘭特認為塔提安對希臘文化的負面態度是與一七八年的血腥事件有關，從而推斷成書時間很可能是在一七八年之後。[33]葛氏之推測有一個問題，就是如果塔提安對希羅文化的否定態度單純是受該次事件影響所致，理應在文章中直接提及該事件並嚴加譴責，但文中卻未有明顯地提及此事。再者，他對希羅文化的否定態度是可以由其歸向基督教的過程得到理解，不必訴諸該次血腥事件。作為羅馬帝國內的亞述人，對以雅典為中心的希臘文化持負面態度，正如有些猶太人堅拒希臘文化一樣，一點也不足為奇。按塔提安在第廿九章的剖白，他是不滿羅馬人的宗教中充滿血腥和殘忍，之後接觸到基督教便覺得這是更為高尚的道德理想，最後皈依基督教，由這經歷可以了解到他對希羅文化的否定態度是在皈信基督教之前，並且是有跡可尋。最後，不單他的老師游斯丁因信仰而受逼迫至死，連塔提安自己也幾乎為那些「御用」哲學家所加害(第19章)，這些都會促使他對希羅文化(包括其哲學)作徹底的否定。

對漢語神學的意義

葛蘭特認為，護教士在政治上的影響相對來說相當有限，遠遠不及他們對基督教思想史的貢獻；而他們在基督教思想史上的主要貢獻，並不在於教義的嚴謹持守，而在

32. 參Tertullian，《異端的條例》(*De Praescriptione Haereticorum*)，7。有關德爾土良與游斯丁立場的比較，參賴品超，〈雅典與香港有甚麼相干？——從基督教對希臘文化的態度看基督教與中國宗教的相遇〉，見《開放與委身——田立克的神學與宗教對話》(香港：基督教中國宗教文化研究社，2000)，頁261-290。

33. R.M. Grant，《第二世紀希臘護教士》，同前，頁113-115。

於處理教義問題的進路。[34]隨着基督教進入現代處境，失去了在中世紀時那種在思想和文化領域的領導地位，甚至開始遭受攻擊，這種護教文學的神學進路再次變得重要起來。十九世紀可說是護教學歷史中一個最豐富的時代。[35]被稱為現代更正教神學之父的施萊爾馬赫 (F.D.E. Schleiermacher, 1768-1834) 的成名作《論宗教》(*Über die Religion*) 可說是一種護教文學，嘗試回應那些鄙視宗教 (特別指基督教) 的現代文化人的觀點。二十世紀神學家中田立克 (Paul Tillich, 1886-1965) 最為清楚地承繼護教神學的進路。按田立克自己所說，他所提倡的關聯法，其實是承繼了自第二世紀發展出來的護教文學的神學傳統，這一種護教神學，是有別於巴特等所倡導的宣道 (kerygmatic) 神學，但兩種進路的神學都是必需的。[36]

這種護教神學的進路在漢語處境中可能是不可或缺的。基督教傳入中國曾受到誤解與謠言的困擾。在漢語處境中，基督教一直都是少數派，除了那些受傳統思想影響的知識分子會鄙視基督教外，受科學主義及唯物論等意識形態影響的人也排斥基督教，直至今天宗教自由的政策也未必能全面和徹底的落實，民間仍會有不少因欠缺全面的認識而生出的對基督教的誤解。如何為基督教辯護以澄清外界對基督教之誤解，又如何回應來自不同方向的對基督教思想的挑戰，對於基督徒的知識分子來說這些都是十分重要的工作，對漢語神學工作者來說更是責無旁貸。考慮到從事漢語神學的學者中，不乏接受基督但又不在教會之

34. 同上，頁202。
35. Avery Dulles，《護教學史》(*A History of Apologetics*，New York: Corpus, 1971)，頁200。
36. Tillich，《系統神學，第一卷》(*Systematic Theology*，Vol.1，London: SCM, 1978)，頁3-8。

內的「文化基督徒」，也有一些是在教會邊緣的神學工作者，對他們而言，護教神學的進路與他們的身分是頗為配合的。從護教神學的角度來看，漢語神學除了要立足於人文－社會科學界，也不可忽視與自然科學的對話；此外，如何處理基督教與傳統文化的關係，也是無法避免的問題之一。在這方面，古代護教士的例子對漢語神學工作者來說尤為值得參考，因為基督教在羅馬帝國與在中國所面對的挑戰，有一定的相似之處。[37]

希臘護教士之間對希羅文化的態度並無一致的立場。至少直到文藝復興為止，基督教對古典思想的主流態度，是深受游斯丁的立場與觀點所影響的。[38]游斯丁的立場是以堅持基督教信仰可以與希臘哲學和諧共融見稱。[39]塔提安與德爾土良所代表的批判和排斥的立場，相對於以游斯丁所代表的立場來說，可算是少數派，但這並不表示他們的立場沒有參考價值。事實上，游氏對希臘文化的態度也具有批判性和排斥性。游氏對異教迷信所作的指責極其激烈，甚至認為希臘神話源自魔鬼，目的是要欺騙人類。[40]同時，他了解到基督教與希臘諸哲學派別間有很多分歧的地方，他對斯多亞派的唯物論神學的批判尤為嚴厲。[41]所以，即使是游斯丁，也不是對希臘文化盲目跟從和通盤肯定，他是有選擇性地運用希臘哲學，最終目的在於顯示基

37. 近期出版的一些研究多少肯定了這方面的探討，例如王曉朝，《基督教與帝國文化：關於希臘羅馬護教論與中國護教論的比較研究》(北京：東方出版社，1997)；及賴品超，〈雅典與香港有甚麼相干？——從基督教對希臘文化的態度看基督教與中國宗教的相遇〉，同上。
38. J. Pelikan，《基督教傳統：卷一》(*The Christian Tradition*, Vol. 1，Chicago: The University of Chicago, 1971)，頁41。(本所已推出翁紹軍先生的中文譯本。——編者)
39. 游斯丁，《第一護教辭》(*Apologia*) I, 5。
40. 同上，9, 54。
41. 同上，20。

督教的優勝之處。由是觀之，從基督教的角度來看，對中國傳統文化作批判性的反省是需要的。

漢語神學界多年來以本色化為神學之主要方向，其基調是肯定中國文化之價值及與基督教共融之可能。在此種本色化的努力中，往往容易忽略對傳統文化之深入批判，變相強化了傳統文化擁護者的中國文化中心論或儒家文化中心論的態度，這種態度在蔡仁厚與周聯華及梁燕城的對話中表露無遺。[42]塔提安的例子正好顯示，在希臘語境中的神學，可以是對希臘傳統文化進行批判，而不一定是全然接受希羅傳統文化。近年開始有漢語神學工作者(例如劉小楓)對本色神學的進路提出質疑，提出漢語神學不應依循以往的本色神學的路線。[43]其實，漢語神學工作者之間對本色神學及傳統中國文化的評價有分歧，是相當之可以理解的，並且可以說是一件好事。中國傳統文化本身具有一定的多元性，近代中國知識分子對傳統中國文化的態度更有重大的分歧，除了有熱中於發揚傳統文化的當代新儒家外，也有不少是對傳統文化持質疑甚至否定的態度。因此，不必將漢語神學的發展局限在本色化的路線上，但也不必將本色神學排除在漢語神學之外。[44]基督教對中國傳統文化有所批判可能是無可避免的，但若來自基督教的就只有否定而沒有肯定的聲音，也可能是很不足夠的；然而，對傳統文化的批判，對於民族文化中心主義的消解，以及基督教的傳播和中國文化之更新，仍有一定的幫助。

---

42. 參蔡仁厚，〈關於宗教會通的問題〉，見蔡仁厚、周聯華、梁燕城合著，《會通與轉化》(台北：宇宙光，1985)，頁7-34。
43. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，見《道風漢語神學學刊》2(1995春)，頁42。
44. 陳佐人，〈中譯本導言〉，見托名狄奧尼修斯，《神秘神學》(香港：漢語神學研究所，1996)，頁xxxxii-xxxxiii。