

# 犹太人与基督徒对 希腊知识文化之转移

The Jewish and Christian Transposition  
of Greek Intellectual Culture

[美]丹尼尔·威廉姆斯著 柳博赞译  
(USA) Daniel WILLIAMS

## 作者简介

丹尼尔·威廉姆斯:美国贝勒大学

### **Introduction to the author:**

Daniel WILLIAMS, Professor at Baylor University, USA.

Email: DH\_Williams@baylor.edu

## 译者简介

柳博赞,北京大学英语系博士研究生

### **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*

我想在这里重提一个老问题：古典希腊文化是按照自己的形象重塑了大流散时期的犹太教和基督教，还是恰恰相反，古代犹太教和基督教在很大程度上重新塑造了希腊文学传统，使之能够保有其自身的旨要？我们可以换一种方式来问这个问题（而且人们经常问这个问题）：摩西五经独有的训导以及耶稣传达的信息，是不是因为古代希腊哲学和伦理原则的注入而打了折扣？我们如何处理这些久已有之的问题，对于我们理解希腊古典传承如何影响了最早期的犹太教和基督教的《圣经》阅读者和释经者来说，有着很重要的意义。

当然，我的探究针对的是有争议的话题。在古代基督徒的时代，这个话题从一开始就争论不已：使用希腊哲学的结构和表达方式作为工具，究竟在何种程度上影响到了最原初的基督教信息？很多学者进行了卷帙浩繁的论述，19世纪晚期和20世纪早期的历史学家尤为如此。其中最著名的就是上一世纪的阿道夫·冯·哈纳克(Adolf von Harnack)，他认为耶稣最早的门徒具有原始的纯朴性，这才是基督教真正的标志性特征。最早期的一代基督教信徒倚靠的是恩赐与自由，但好景不长，希腊精神很快就使之大打折扣。希腊精神原本是异己而外在的力量，却使原初的信仰转化成了一个由信条建构的庞大体系，世人称之为“基督公教”(catholicism)。“基督公教……减损了最初的信念：直接倚靠耶稣；既简要，又属灵。”<sup>①</sup>沃尔纳·耶格尔(Werner Jaeger)也是一位研究古代历史的学者，影响很大。他所持的立场却与哈纳克截然相反：对于耶格尔来说，希腊元素从一开始就在基督教中随处可见，《新

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

约》即是一个铁证(《新约》最初的文本全部以通用希腊文写就)。修辞学的表达、伦理学和宇宙论在公元3世纪亚历山大城的基督徒知识分子圈内最为明显。亚历山大城就是基督教和希腊文化达到“终极统一”的地方。<sup>①</sup>

但是,古代的情况比上述两种立场都更为微妙。犹太教和基督教内的诠释者确实采用了希腊文献和哲学,有些作家甚至表现出了“援希入耶”的超众热情,<sup>②</sup>但他们似乎是以批判的方式去这样做的,他们非常了解《圣经》传统和希腊传统之间的统一与分歧。大流散时期的犹太人和基督徒最初使用古典文献的时候,其出发点是要使摩西五经和《新约》能够回应当时的文化。因此,我们就能够论说某种智性上的连续性,它将古代犹太教、希腊文化和基督教的视野融合起来,表述共同的形而上学和道德理念。<sup>③</sup>在这些理念之中,最为突出的就是 *paideia* 的形成以及对美德的追求。

将这两个希腊语词翻译成其他任何语言都不是容易的事。一个是 *paideia* (教育或训导);另一个是 *arête*, 在英文中一般翻译为“美德”(virtue)。<sup>④</sup> 这两个词都具有宽泛和灵活的意蕴。希腊哲学家(无论是柏拉图学派、斯多噶学派还是亚里士多德学派)都期待通过 *paideia* 的人格培养而获得美德,而犹太教徒是通过服从上帝在摩西五经中的独特启示而寻求美德,基督徒是通过对上帝的默观(theoria)靠着神圣的恩典而进入与上帝更为完美的合一。犹太教徒和基督徒都浸淫在希腊哲学文化之中,并将 *paideia* 视为发掘美德的重要手段,但它仅仅是个手段而已,它引导寻求美德的人到

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

② 塔提安(公元2世纪晚期)声称基督教不应吸收希腊文化。但是,即使是在塔提安的著作中,我们也能发现他对希腊文化非常熟悉。

③ 犹太教徒、基督徒和希腊人分享着共同的城市“空间”,体现在犹太境内的剧院、家庭和城市设置。详情请参见 Eric M. Meyers, “The Challenge of Hellenism for Early Judaism and Christianity,” *The Biblical Archaeologist*, 55 (June 1992): 84-91.

④ 为了行文方便,我在本文中使用大家更为熟悉的拉丁文演变而来的“美德”(virtue)一词。*paideia* 是希腊文原文的英语转拼。

达更伟大的真理,即《圣经》的真理。这对于基督徒来说尤其如此,*paideia* 带领他们进入基督——上帝之“道”(话语或原则)所引入的实在。

为了重新评估犹太教和基督教对希腊遗产的移置,我在此会讨论三位著述甚丰的古代作家的具体著作。他们是:亚历山大城的斐洛(Philo of Alexandria),生活在公元1世纪;亚历山大城的克莱门特(Clement of Alexandria),生活在公元3世纪;凯撒利亚的巴希尔(Basil of Caesarea),生活在公元4世纪。在这三位作家之中,第一位是希腊化犹太人,后两位是基督徒。以隐喻来诠释伦理学上难以自圆其说或字面意思上晦涩不通的段落是一种十分普遍的释经方法,而在这一方法之外,当需要对希腊古典文献和哲学做出挑选和筛除的时候,他们也使用了他们所在的时代的各种常见手段。地中海东部古代晚期的宗教构成是大综合的结果,而他们都为这种大综合做出了自己的贡献。犹太教和基督教知识分子都在以活跃的热情追随柏拉图,以至于辩证法推理的目的被公认是揭示真理。与此同时,斐洛并没有取消自己对摩西五经所持的犹太立场,即将摩西五经视为真理的最终判断标准。而对于克莱门特和巴希尔来说,《旧约》和《新约》才是真理的最终判断标准。换句话说,他们将希腊文化中的推理融合到信仰之中,却没有使信仰成为宗教杂烩;这种融合也不是意义含混的,以至于无法确定上帝的真理或《圣经》的权威。

接下来我要论述这三位古代犹太教和基督教学者是如何运用希腊智性文化(希腊主义)的,而且从文本、理念和人格塑造的意义上讲,他们并没有抛弃其犹太教和基督教体系的根基。

## 希腊传承

最早的时候，希腊主义(hellenismos)<sup>①</sup>一词指的仅仅是正确地用希腊文讲话。后来，这个词被当作成语来使用，指的是希腊的生活和思维方式。我们就是在后者的意义上使用这个词。在犹太教和基督教的《圣经》文本中，这两种意思都非常明显，因为犹太教和基督教都使用《旧约》，而《旧约》在公元前3世纪之前就被翻译成了希腊文，即我们所熟知的七十士译本。<sup>②</sup>当斐洛想引用摩西五经的时候，他引用的就是七十士译本。在当时的罗马帝国，大多数犹太人使用的都是七十士译本，甚至连巴勒斯坦地区的很多犹太人也是如此。从基督教会的第一代信徒开始，包括《新约》的那些作者在内，大家使用的都是七十士译本或极为相近的译本。这是因为，在罗马帝国的东部，希腊文仍然是基督徒的《圣经》使用的语言和崇拜仪式使用的语言。甚至在罗马城和帝国的西部，拉丁文取代希腊文的速度也很缓慢，直到《新约》成书两个世纪之后才宣告完成。因此，我们可以毫不夸张地说，基督教宣教事业在一定程度上取决于希腊化的成功。这就解释了为什么一些基督教知识分子将丰富的希腊文化传承视为相对完满的“福音之前的预备”，是上帝为基督教信息的传播亲自铺平了道路。

要正确了解古代希腊教育的目的，就首先要明白这种教育是与塑造人相关的，而不是训练人去制造什么物件。希腊文中的 *paideia* 一词最初指的是教育的过程以及教育的手段，教育的手段日后不断发展，我们今天称之为通识教育。但是后来 *paideia* 被用来指目的本身，所以这个词就转而指涉为达到目的而需要的更为广泛的层面，比如文化、传统、文学、文化，以及教育。*paideia* 就是

① 动词 *hellenizo* 指的是讲希腊文。

② 到了基督教时代，《圣经》还有很多其他的希腊文版本，其中有五种被收录在奥利金的逐行对照的“六种经文合参”版《旧约》中。

人类生存的目的,希腊社会致力于人类完美这一理念,而 *paideia* 为希腊社会提供合一的力量。

理想生活的一个核心特征就是获得美德(拉丁文: *virtus*, 希腊文 *arête*),有时也被定义为(但不限于)道德上的卓越。从词源学来看,“美德”是与希腊文中的“高贵”一词联系在一起的,“高贵”这一概念的外延不断扩展,最终也包含每个人的正确寻求在内。在《新约》中,保罗——他自己也是一个货真价实的希腊化犹太人——在写信给希腊裔基督徒的时候,也提出了如此的见解(《腓立比书》4:8):“凡是真实的、可敬的、公义的、清洁的、可爱的、有美名的,若有什么德行(*virtue*),若有什么称赞,这些事你们都要思念。”

虽然古代文化被基督教化了,但是希腊-罗马文学——诗歌、历史和哲学——的形式和内容从未被抹除。在第二个千年之中,是基督教学者的努力使很多伟大的异教古典著作得以保存,<sup>①</sup>或是被吸纳为基督教文本的一部分。有一个早期的例子,就是哲罗姆的《名人传》(*On Famous People*)。在这本书中,罗马的异教诗人塞涅卡被列为影响基督教历史的伟人之一。<sup>②</sup>在哲罗姆之前几十年的时候,有人用六步诗体写了一首拉丁文诗歌,这首诗被归到一位信仰基督教的贵族女子名下。她的名字叫普萝芭(*Proba*,约公元360年出生)。这首诗讲述的是基督与门徒最后的晚餐,但它是仿照维吉尔的《埃涅阿斯纪》描写的,对埃涅阿斯和狄多的宴席着墨甚多。<sup>③</sup>基督教对希腊(和拉丁)文学的借鉴最为显著的就是公元4世纪晚期两位基督教学者的著作,但是这两位学者并没有广泛吸收希腊(和拉丁)文学的措辞。他们完全跳过了希腊的文学和哲学

① 我是在一般意义上使用“异教”一词,来表达希腊-罗马宗教和崇拜的多元化。

② 参见 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 参见 C. White, trans., *Early Christian Latin Poets* (London: Routledge, 2000), 40-41.

文本,反而将《圣经》转换为韵文或是对话体。<sup>①</sup>他们采取了这种做法,表明基督教对古典希腊文学的应用这一问题仍然没有定论。奥利金是一位大学问家,他曾经对一个学生这样说:“根据我的经验,我认为有几位从埃及学到了有用的东西,并且把这些东西从埃及带了出来,为服事上帝做好了准备。”<sup>②</sup>但是,这些成果当时在很大程度上被忽视了,而且更可惜的是,这些文本都已经不存于世。比较有趣的是,他们指出:基督和使徒从来没有拒斥希腊文学,称之为有害无益,而《圣经》也没有为修辞学训练提供指导,但信徒可以从其他的地方学习修辞学。

但是,这些基督教作家并没有轻易地采用希腊式的 *paideia* 和美德的形式,而是将其当做智性的脚手架,以不同的出发点在上面建立起自己的体系。到了公元3世纪中期,亚历山大城的基督教学者已经渐渐发展出了一套独特的基督教 *paideia*。最具代表性的就是克莱门特和奥利金,日后还有加帕多西亚三教父:凯撒利亚的巴希尔(Basil of Caesarea)、尼萨的格列高利(Gregory of Nyssa)、纳西昂的格列高利(Gregory of Nazianzus)。<sup>③</sup>基督教 *paideia* 的发展确保了修辞学和哲学的未来,也标志着“新古典”时代的开始。<sup>④</sup>美德在基督教形而上学中发挥了更为核心和不可或缺的作用。如果没有美德的开端,任何学习和知识都不能转化为智慧和对神圣者的默观。阅读古典文本或《圣经》本身自然就是对美德的寻求,但美德和良心的清洁是人格实现的前提,而美德和良心的清洁正是

① Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*. trans. Robert Hussey (Oxford: Oxford University Press, 1853), 3:1. 这两位基督教学者是父子,名字都叫阿波利纳里斯(Apollinaris)。

② 参见 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 参见 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。

犹太教和基督教吸收古典文学的时候,学到了很重要的一课:智性力量本身并不具备美德,也并非必然导致阅读者选择良善。当然,不同的哲学派别也有不同的理念,认为智性力量可以促进对智慧的寻求。亚里士多德的《劝学篇》(*Protreptikos*)和西塞罗的《霍尔登修篇:哲学的劝勉》(*Hortensius*)<sup>①</sup>都鼓励年轻人运用知识来达到公正和良善的目的。但是,在希腊和罗马文化所代表的广泛意义上的学术圈中,很多在道德上被视为邪恶的行为都显而易见:鸡奸、乱伦、同性性行为、奸淫、谋杀、偷盗——罗马戏剧或曰对神话故事的戏剧化再现根本就是古代的色情电影。<sup>②</sup>这是知识分子社交界的黑暗面,其中既有博览群书者,又有著书立说者。与此形成鲜明参照的是吉恩·厄尔施坦(Jean Elshtain),他观察到了纳粹德国的相似情况。当时的德国具有20世纪最具智识的人才,但是,虽然这些人在学术和技术上有很大的成就,他们却成了帮凶,对人类犯下了最残忍的罪行。<sup>③</sup>

犹太教和基督教对希腊文化的移置并不仅仅是以一种哲学或一种文学体系取代另一种,虽然希伯来和基督教的《圣经》会替换古老的“权威”的理念。实际上,这一过程是希腊文化被重新塑形的过程。我们可以用一个音乐上的暗喻,就是在一个新的背景下“演奏”。而在早期文化移植到晚期文化的过程中,早期文化的价值和目的会受到改变。

## 犹太人斐洛

我们现在转向斐洛。他是一个犹太知识分子,与基督是同时

① 这两部著作仅有残片存世,尽管西塞罗在写作的时候明显参考了《劝学篇》。

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

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

代的人,生活在亚历山大城。他著述甚丰,名下有 48 篇独立的著作。具有讽刺意味的是,斐洛的这些著作经常被基督徒引用,而不是犹太人。除了约瑟夫(Josephus,也是生活在公元一世纪的希腊化犹太人)之外,《塔木德》和《米德拉西经注》甚至都没有提到他。<sup>①</sup>

我们对希腊化犹太教的了解很大一部分是来自斐洛。他的著作提供了非常有价值的的数据,使我们知道柏拉图主义、斯多噶主义和毕达哥拉斯主义的成分组成了哲学上的折中主义,被称为“中期柏拉图主义”。中期柏拉图主义对亚历山大城的晚期基督教柏拉图主义者影响很大。我们在斐洛著作的几乎每一页都能很容易地发现,他熟识希腊文学:荷马史诗、欧里庇得斯、德摩斯梯尼等诗人的著作,尤其是柏拉图(斐洛最钟爱《蒂迈欧篇》和《斐多篇》)。斐洛几乎每一页都会引用他们的作品。曾经有人声称斐洛不仅谈吐像个希腊人,他的灵魂也是希腊人的灵魂。正如我们在上文所说,斐洛阅读和研究的《圣经》不是希伯来文版,而是希腊文版。在他看来,《圣经》和哲学之间并无冲突,哲学是人获得智慧的手段。他说:“因为哲学是对智慧的实践和研究,而智慧是关于神圣和世俗之事的知识,也是对其成因的了解。”<sup>②</sup>

摩西五经是希伯来《圣经》的前 5 卷书,在信仰和实践的层面上具有无可置疑的权威。诚然,斐洛的很多论著都是对《圣经》的评注。希腊文化和哲学虽然未被明确提到,但确实是无处不在的背景,关于上帝和伦理学的原则就在这个背景下得以理解和实现。

<sup>①</sup> “因此,显而易见,基督教出现之前的犹太教不能被武断地视为铁板一块。在大流散开始之后,犹太人不再是一个性质同一的整体,犹太人的地理分布决定了他们的命运,而他们的命运决定了他们对希腊主义的态度。”出自 J. A. F. Gregg, “Judaism and Hellenism in the Second Century before Christ,” *The Irish Church Quarterly* 4 (1908): 292. 我们可以看到,埃及的犹太教受希腊精神的影响最大,但巴勒斯坦地区也是被彻底希腊化了(除了犹大地区之外),直到马加比起义的时代,这一点毫无疑问。

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

斐洛尤其选择了柏拉图主义的“存在”和“生成”，“不变性”和“可变性”，以及“知识”和“无知”的范式，以此作为最恰当的思想体系，来阐明并诠释上帝启示给摩西的真理。斐洛非常仰慕柏拉图，视之为最接近《圣经》启示之真理的异教哲学家。<sup>①</sup>与此同时，对于斐洛来说，更为伟大的启示就是犹太教的一系列文本，尽管看上去非常原始。这些文本就是《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》。如果以训练有素的视角去阅读（他指的是类比和暗喻式的论述），就能够发现其中包含着最崇高、最深刻的哲学。<sup>②</sup>在斐洛看来，摩西自己也是最伟大的哲学家，甚至比柏拉图本人还要伟大，摩西的教导是所有希腊伦理学和形而上学的根基。不管现代的历史学家如何质疑斐洛的理论框架，斐洛引用的是在古代已经广为人知的论述。有一位名叫亚里斯托布鲁斯（Aristobulus）的埃及犹太人早在两个世纪之前就断言，最伟大的希腊诗人和哲学家提出的观点早就被摩西在五经中先行阐述过了。<sup>③</sup>约瑟夫的著作中也有同样的说法，他再一次断言了犹太人的律法和习俗之年代久远，<sup>④</sup>并声称摩西是希腊哲学之父。<sup>⑤</sup>在犹太人的眼中，摩西乃上古之人，这就可以解释为什么希腊观念和希伯来

---

① David T. Runia, “How to read Philo,” in *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria* (Variorum; Aldershot, 1990), 186. 斐洛大量运用了希腊哲学文献，尤其是引述柏拉图著名的宇宙论对话《蒂迈欧篇》。

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

③ 转引自 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《犹太古史》中就已经提出了这一观点。Flavius Josephus, *Antiquity of the Jews*, trans. William Whiston (Charleston, South Carolina: BiblioBazaar, 2010), 62.

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

《圣经》的观念有如此多表面上的相似性。<sup>①</sup>

因此我们可以看到,斐洛首先是一位释经家,其次才是哲学家。《圣经》乃是上帝所默示的,因此是权威的经书,斐洛认为自己是受了呼召来阐释《圣经》。他非常感兴趣的就是为受上帝护佑的立法者摩西做出注释。<sup>②</sup> 这样,我们可以从斐洛身上看到,犹太-希腊化的《圣经》诠释在很大程度上是基于对荷马史诗的希腊式诠释。希腊哲学家早就以类比释经法来解读荷马史诗和上古诸神的传说,而斐洛也运用了类比释经法来解释摩西五经,这一点毋庸置疑。但斐洛不同意将摩西的律法放在希腊、埃及或波斯神话同等的地位上。他确实接受了哲学上的折中主义,但不接受把希腊宗教与摩西五经混合在一起。正如亨利·查德威克(Henry Chadwick)所说,宗教混合主义者毫不介意将犹太教的元素吸收到自己的体系中,他们往往是既来之则安之,将犹太人的上帝等同于已经比较熟悉的神祇,比如狄奥尼索斯(酒神)或萨图恩(农神)。<sup>③</sup> 斐洛从来没有考虑过这一进路的合理性,虽然他并不十分倾向于对自己的宗教传承做出智性的重新诠释。独一的上帝、创造天地的主居于绝对的中心地位,这就排除了任何形式的宗教多神论的可能性。

在阐述摩西五经的过程中,斐洛成为了希腊式 *paideia* 的提倡者。他将其视为希腊文化和希伯来《圣经》中的启示之间一个重要的链接。当然,并不是所有的希腊化犹太人阅读《圣经》的时候都会以某些希腊哲学理念做参考,不像斐洛为自己使用希腊诠释法做辩护的时候时常说的那样。斐洛完全沉浸在希腊式 *paideia* 之

① 斐洛的影响不仅仅限于基督教作家中,因为公元2世纪有一位名叫努梅纽斯(Numenius of Apamea)的异教哲学家曾经这样说过:“柏拉图是谁呢?不就是用优美的希腊文写作的摩西么?”参见 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 参见 Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1966), 7.

中,认为这是他的教育和深入研究的结果。他已经接受了希腊哲学提供的“理性的语言”,作为参考的时候所需的智性框架,并在这一框架之中解释《圣经》。<sup>①</sup> 就这样,他在柏拉图主义的观点和《圣经》的内容之间建立了联系,并将其带入释经之中。这就是斐洛对初期基督教思想的最伟大的切实贡献。希腊哲学传统中的见解被具体化,落实到更为权威的《圣经》话语之中。

至于美德的问题,斐洛认同希腊伦理学家的看法:真正的幸福在于美德。他也同意,美德可以细分为智慧、公正、勇气(坚毅)和节制(自控能力)。斐洛有一篇名为《论美德》的著作,他也提到了美德的其他层面,<sup>②</sup>其中最重要的是圣洁或曰虔敬。他在另外一篇论著中称之为“所有美德之王”。<sup>③</sup> 诚然,美德“理应得到尊崇,即使是出于它本身的缘故也是如此。”<sup>④</sup> 斐洛倡导十诫中的“精简版”美德,<sup>⑤</sup>这也是毫不奇怪的。在十诫中,美德是简单而绝对的,所有的人应当寻求美德。十诫中关于美德的训海不仅仅对犹太人具有权威;正如创造者和他的“逻各斯”(道)是整个宇宙的创造者和“逻各斯”,所以上帝藉着他的“逻各斯”所赐下的律法也是关乎整个宇宙的。十诫中上帝的启示在哲学的世界观中具有独一无二的地位。即使是人类理性所能达到的高度,也固然是有限的。用斐洛的话说,就是:“理性无法上升以致获得对上帝的彻底理解,上帝既无法被感知,又无法被掌握。”<sup>⑥</sup>

在斐洛的观点中,有一点最为重要:对摩西训导的诠释和阐述

① Runia, “How to read Philo,” 190.

② 即勇气、悔改、真理、简朴和他称之为“仁爱”的几个层面。

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

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

⑤ 参见 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 参见 Philo of Alexandria, *On the Embassy to Gaius*, ed. and trans. E. Mary Smallwood (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1976), 1:6.

是一个传统,而他认为自己也是这一传统的继承者。现代学界很自然地认为,斐洛最主要的贡献是将希腊思想和犹太思想交织在一起,却没有将二者混为一体。至于上帝位格的问题,斐洛非常坚定地站在犹太教传统的立场上。塑造了他的宗教虔诚的正是犹太教传统。我们在看待斐洛的时候,最合理的解释是:对希腊文化的一种温和的排斥。美德之真正的最高成就乃是默观非受造、神圣之存在,他是众善之首善,是美好、幸福、荣耀而有福的存在。<sup>①</sup>

### 亚历山大城的克莱门特

亚历山大城的克莱门特受斐洛的释经法和神学的影响不可谓不大,而他那更负盛名的学生奥利金也是如此。我们可以看到,基督教信仰在这个时候开始演化,这种演化与有选择地继承和应用希腊文学有关。克莱门特在写作的过程中并没有告诉我们多少关于他自己的事,所以对他生平的推测和构想只能是非常有限的。他只是偶尔的时候提起自己曾经在希腊、南意大利学习,最后到了埃及的亚历山大城。亚历山大城因此与他的名字克莱门特联系在了一起。当时,所有的基督教知识分子都接受了修辞学、哲学和文学的训练,克莱门特也不例外。亚历山大城是连接东方和西方的社会“中轴”,而克莱门特在亚历山大城的身影也许就能够解释他怎么会提到印度的婆罗门和佛教——这是基督教文学史上第一次

<sup>①</sup> Ibid., 1:5. 在《论创世》一书中,斐洛提出了五条纲要(教理),说晓得这五条纲要便能保证获得虔敬而幸福的生活:“第一,上帝存在。第二,上帝是独一的。第三,上帝创造了宇宙。第四,宇宙和宇宙的创造者一样,是独一无二的。第五,创造者一直在护佑祂的造物。”但是,在这些观点之中,没有一条暗示着独一的上帝可以藉着有限的理解力而被认识。在这里,斐洛高举的希腊主义又一次成为了“透镜”。他通过这个“透镜”来观看以色列的上帝,却没有采用希腊式的神祇观念。上帝是有福的,比柏拉图主义的“善”更伟大。他说:“上帝是美好的,比美好本身还要美好。上帝是幸福的,比幸福本身还要幸福。上帝是有福的,比有福本身还要有福……”参见 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.

提到婆罗门和佛教。<sup>①</sup>

克莱门特身为基督徒,又受到希腊-罗马“学派”的训导,他非常清楚基督教群体内对希腊文化和基督教信仰之间的争议。他说,有的人认为,希腊文学也是关乎信仰的经书,但其权威性远远不及《圣经》,所以应当规避之。还有一些人认为,希腊哲学根本就是异端邪说。<sup>②</sup>对此,克莱门特写了一个长篇论述作为回应。他想要表达的是这样的观点:第一,无论在哪里找到真理,真理都是美好的,能够引导人获得美德。第二,在基督教之前兴起的哲学是出自上帝的护佑,不应受到排斥。他说:“我们在此书中会毫不犹豫地运用哲学之精华以及其他训导,这些训导乃是为基督教做预备的。”(《杂文集》1:1)诚然,有些基督徒否认哲学生活之重要性,而克莱门特劝告他们不要这样做。基督徒当然可以从事哲学思考。他说:“我倒要问一下,如果你不从事哲学思考,那你如何做到爱上帝和爱人如己?”<sup>③</sup>

克莱门特有一部篇幅很长,论述很繁琐的著作,名字就叫《杂文集》(希腊文原名为 *Stromata*,英文译名为 *Miscellanies*)。他在这部书中非常明显地使用了希腊模式来书写,模仿的是第二代智术师(the Second Sophistic Movement)的文学手法,这种修辞学体裁在当时蔚为流行。<sup>④</sup>和斐洛一样,克莱门特的智识框架是中期柏拉图主义。他强调逻各斯既有宇宙性又有内在性,而且昭示了创造者上帝的智慧,上帝具有完全的超越性,上帝的护佑是不可或缺的,等等,这些都体现了非常明显的中期柏拉图主义。克莱门特说,对于普遍意义上的人生来说,哲学本身是必要而有益的,哲学“首先

① 参见 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, *Paedagogus*, ed. Miroslav Marcovich (Leiden; Boston: Brill, 2002), 3:11.

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

被赐给了希腊人,是上帝与他们单独立约。”<sup>①</sup>换句话说,哲学是上帝做出的一种预备,以便为人类树立起些许真理。古典哲学的每一个不同的学派都含有一些真理的种子:

“[神圣]之光临在,而众人皆受光照。因此,并不分希腊人、外国人,凡是渴慕真理者……都在[他们的著作中]写下了他们所晓得的真理的言辞。”

当谈论到希腊文学的“汪洋大海”的时候,克莱门特知道自己在说什么。克莱门特的著作——尤其是《杂文集》——是一座宝库,里面详细地保存着古代希腊著作中的很多段落,使它们得以流传至今。直到现在,我们在引用已经失传的古典著作的时候,克莱门特保存的段落都是首选,在这一点上无人能及,尤其是引用在苏格拉底之前的哲学家的著作的时候。克莱门特保存了很多非常珍贵的段落。他的初衷是:希腊思想应当被视为基督教 *paideia* 的预备性训练。正如希伯来《圣经》被赐给了犹太人,上帝与亚伯拉罕和摩西立约,将这圣约也赐给了犹太人;同样,上帝将哲学赐给了希腊人。

“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《旧约》和《新约》;是一些事的次要因,比如哲学……哲学扮演的是师傅的角色,为的是将希腊式的心智带到基督这里来,正如律法将希伯来人带到基督这里来。”

基督教有两个重要的源头,一个是第二圣殿时期的犹太教,一个是希腊的智性文化。二者都有自己的预备性作用,其至高点就是关于“逻各斯”的最高智慧,“逻各斯”就是神圣的教导者,教给我们如何在神圣的生命中有份。

与此同时,对哲学或诗歌的运用并不能保证寻得真理或获取

---

<sup>①</sup> 参见 *Stromata*, 6:8.



美德,因为有些人声称拥有关于真理和美德的知识,但是他们只不过拥有言语和手艺的技巧,以这些技巧向别人(或自己)夸耀。虽然克莱门特毫不犹豫地将智慧和希腊哲学联系在一起,但是哲学上的探究要求达到更高的目的,使哲学自身“若是为了上帝的荣耀和探究关于上帝的知识,就更配得人们尊敬,获得卓越的地位。”<sup>①</sup>但是很遗憾,有很多人运用希腊人的哲学,随后却故意掩耳不听真理的声音。<sup>②</sup>智慧(克莱门特将其定义为“关于神圣之事和人间之事的知识,以及对这些事的原因的知识。”《杂文集》1:5),即使去寻求,也不能寻到,除非哲学和启示共同起作用。我们可以很容易地发现,克莱门特的一个重要贡献就是:“《圣经》第一次作为基督教文化的根基而出现。”<sup>③</sup>

克莱门特最负盛名的著作是《论导师》(*Paedagogus*, 英译名为 *The Instructor*)。在这部书中,他对希腊文化做出了回应,将基督描述为神圣的教育者,人类真正的教师。这是克莱门特做出的尝试,他要创造一个统一的理性体系,将希腊文化的观念和基督教的教导统统涵盖进去,合为一体。希腊人在描述人类的时候,使用了一些至高的概念,而克莱门特所寻求的正是通过这些概念来看待基督教。他并不是简单地将基督教信仰纳入希腊体系,而是要让希腊体系转而去完成教导的使命,将人类的理解力提升到新的高度。这样,希腊的智性世界是必要的,是具有决定性的一步;它通往基督教的目的,即为人带来神圣的救赎。如果没有“导师(*Paedagogus*)”的话,希腊式 *paideia* 就永远不可能被归到或转化到其终极的诠释学上的价值上去,这个价值就是将寻求真正哲学的人引导到基督的 *paideia* 上来。

关于在“训练心智”的背景下看待美德的必要性,克莱门特做出了很多论述。一方面,人类的心智在受造之时就具有接受美德

① Ibid., 1:5.

② Ibid., 6:8.

③ Ibid., 6:8.

的能力。他说：“我们的本性就是适于美德的；并不是从出生之时就拥有美德，而是适于获取美德。”另一方面，我们必须主动去寻求美德，美德本身其实是获取智慧的过程中的副产品，而智慧能够被塑造为四种美德。克莱门特说：“若有人热爱正义，其回报就是美德，因为自控能力（节制）和谨慎所教导的就是正义和勇气。对于人生来说，没有什么比它更有用处了。”<sup>①</sup>古典观念和基督教观念都有相同的期待，即美德应当是良好的教育自然而然的结果。

但是，对美德的寻求最终必须转为服务于真正的目的，即愿意以生命顺服上帝和基督，正确地调整自己，以适合拥有永恒的生命。对于基督徒的生命来说，基督徒既然受了训导，那么要获得这样的生命，就要做出一系列合理的行为——这也就是“逻各斯”所教导我们去做的。<sup>②</sup>《圣经》启示具有更大的权威，这一点并没有打折扣，尽管地位确实是降到了第二位，成了配角。克莱门特同意柏拉图主义的观点，认为以美德修饰灵魂的人是幸福的。与此同时，如果哲学在发现真理的道路上即便只是帮了一点小忙，也可以协助寻求真理的人把握真理，因为它与“逻各斯”相一致。但是，克莱门特说，希腊人的真理与我们持守的真理是迥然不同的（尽管希腊人的真理也有同样的名字，叫做“哲学”），知识的内容是不同的，其他方面当然也是不同的，比如表现形式、神圣的力量，诸如此类。这是因为我们领受的乃是上帝，我们受到的训导是真正的“神圣语词”的训导。

### 凯撒利亚的巴希尔

虽然克莱门特在希腊哲学和基督教哲学之间做出了各种区分，但是他从来没有告诉读者，基督徒应当怎样慎思明辨，在文学

<sup>①</sup> See *Stromata*, 6: 11.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 3: 6.

的海峡中航行,左岸是良善和智慧,右岸是人类的傲慢和智术。基督教的知识分子不断地问这样的问题:在新的 *paideia* 的背景下,希腊-罗马传承有什么延续的价值?在公元四世纪的下半叶,出现了一种具有明确基督教色彩的文学,这种文学开创了自己的体系,与希腊文学有所重叠。情况既然如此,在二者中划界就成为了必然,也就是说,基督教思想可以运用哪些希腊传承,同时又不违背自己的身份?凯撒利亚的巴希尔试图去解答这一问题,以回应那个时期的新一代学界。

巴希尔是当时最机敏和有影响力的基督教主教兼知识分子。基督教信仰的教义有几位主要的建造者,巴希尔就名列其中。他曾经在雅典和安提阿学习哲学和修辞学,师从异教徒利巴尼乌斯(Libanius)。对于那个时代的年轻基督教学者来说,这并不是什么异同寻常的教育路线。他写下了许多著作,其中最具影响力的是《写给年轻人》(*Ad Adolescentes*),完整的题目翻译出来就是《写给年轻人:论如何从异教文学中获益》(*An Address to Young People: How They Might Benefit from Pagan Literature*)。这部书日后被看作是“所有基督教高等教育的宪章”,为将来的世代阐明了古典学研究的价值。<sup>①</sup>

巴希尔无论做什么事情,都要以是否有益于达到基督教所希望的目的为前提。巴希尔对学生说,学习异教徒的文本显然是必要的。从这个意义上来看,《写给年轻人》(成书于大约375年)是立下了一个规矩。<sup>②</sup> 这样做的挑战就是如何将“古代的诗人们、散文作家和演说家”(见第二章)和当时的处境联系起来,又能获得道德上的成就。在这里,巴希尔为接受希腊式 *paideia* 提出了一个理由,同时又引用了若干例子,有希腊文本中令人称赞的段落,也有希腊

<sup>①</sup> Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, 81. 这一著作有数以百计的中世纪手稿和印刷版存世。

<sup>②</sup> 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.

英雄富有美德的壮举。这样一来，希腊文化就被描述成了协助性和奠基性的“预备”，等待基督教真理的来临。巴希尔认为古典著作并不是通往人类成长的另一条道路，而是基督徒人格塑造之不可或缺的一部分。基督教的 *paideia* 也许胜过希腊式的智慧，但并不能代替希腊式的智慧。<sup>①</sup>

巴希尔在书的前言中说，很多学生的学习涉及到“与古代有名的作家交谈”。既然如此，他希望所有这些学生：

“并不将自己心灵的舵完全交给这些作家，像一艘船那样任其驾驭，随之而去。而是只从他们那里接受有用的事物，晓得哪些是应当弃而不顾的。我将以此为原则引用并讨论异教著作，以及我们如何有选择地阅读这些著作。”<sup>②</sup>

我们可以清楚地看到，巴希尔的目的是教导学生如何按照“为我所用”（*chrásimon*）——也就是实用性——的标准来运用希腊文学。

因此，读者就应当关注希腊文学，以之作为培养德性生活的手段。凡是能够使人培养德性的段落，学生们就可以视之为可以为我所用的。巴希尔曾经在一处明确地表明了他对运用希腊文学文化的态度。我们可以将《写给年轻人》的主旨理解为：给基督教对希腊式 *paideia* 的接受提供一个理由。

巴希尔与斐洛和克莱门特一样，认为基督教的《圣经》之外当然存在着非常有价值的东西可以学习。灵魂在寻求真理的果实的时候，会“在异教枝子的树叶下找到”这样的果实，同样对灵魂有益处。比如，摩西一开始是在埃及人中间受的教育，但埃及人的教育

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

<sup>②</sup> 参见 *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.

为他做了预备,让他能够默观独一的上帝。但以理受教于巴比伦人的智慧,但巴比伦人的智慧为他做了预备,让他能够理解神圣的教导。这些榜样都表明,在学习的过程中应当慎思明辨,而这正是巴希尔鼓励年轻的读者去做的事。

接下去,巴希尔简要地平行比较了希腊的箴言和伦理学以及基督教的箴言和伦理学,揭示出这二者之间的相似性。他引用了诗人、历史学家、修辞学家,尤其是哲学家的著作,告诉读者去寻找值得效法的榜样,尤其是体现对美德的理解的榜样。伯利克里、毕达哥拉斯、欧里庇得斯、赫西俄德、柏拉图都在著作中赞颂美德,他们的处事和言谈对灵魂的培育是有益处的。巴希尔说:“荷马的所有诗歌”都被看作是对美德的称颂。<sup>①</sup>毋庸置疑,这样的说法在基督教知识分子和希腊主义知识分子中间都是有争议的。当然,巴希尔这样说并不是没有一定条件的,这条件就是对荷马史诗中人物的类比式诠释。当基督徒或非基督徒阅读这些故事的时候,如果挖掘更深层的含义,奥德修斯和赫拉克勒斯就成为了美德的先行者。

当然,在希腊文学中还能找到很多明显的例子,都是值得尊敬的人和事:苏格拉底虽然遭受了不公正的待遇,却没有反击。亚历山大大帝擒获了很多女人,却没有欲火焚身。毕达哥拉斯的一个学生虽然知道诚实行事会带来经济上的损失,但仍然选择这样做。<sup>②</sup>从这些轶事之中可以学到一些东西,与《马太福音》中登山宝训的教导不谋而合。因此,基督徒读者应当在异教的文本中寻找有益处的内容,无论是在文本的什么地方。

“当他们叙述伟人的言语和行为的时候,你们应当仰慕并效法之……但是,当他们描述卑鄙可耻的行为的时候,你们就应当远离之,就像奥德修斯在塞壬歌唱的时候

<sup>①</sup> Ibid. , 5:1.

<sup>②</sup> 都出于 Basil of Caesarea, *Ad Adolescentes*, vol. 7.

远离她们一样。”<sup>①</sup>

在这里,巴希尔再次告诉基督徒读者,不要全盘接受异教的叙述,因为每一种叙述只是体现出了一定程度的优越性。读者也不应被希腊作家细致入微的写作风格所诱惑,将文本外在的吸引力和内在的意义相混淆。这一原则可以上溯至更早的观念:知识本身是没有价值的,除非能够带领学习的人获得智慧。巴希尔认识到,学生所阅读的文本是具有美感的,对其做出很高的评价并不一定是个错误。但是,他想让学生们首先考虑到自己通过阅读能够使自己的灵魂获得什么样的益处。这意味着读者不仅要欣赏文学中美好的一面,还要意识到其中也有丑恶的一面。巴希尔鼓励学生按照这些类比去思考,他一再强调的是他所看到的终极的目的:如何藉着获得美德而关怀自己的灵魂。<sup>②</sup> 只有获得美德,基督徒才不至于毫无辨别能力地将自己的心智全部交给古代的作家。

巴希尔的劝勉有着非常重要的意义,这也许是因为在不久以前,基督教曾经遭受过很大的迫害。就在10年前,罗马皇帝尤利安(公元361-363)为了捧异教的场,否认自己与基督教信仰有任何的关系。尤利安有一个反归性的举措:他发动了希腊文学的大复兴,尤其是宗教文本的大复兴,其目的就是在罗马帝国抑制基督教的兴起。他自己的著作显示出“希腊”已经和“异教”成为了同义词。这一变化凸显了古典希腊文化与希腊-罗马异教之间的紧密联系。<sup>③</sup> 尤利安的策略之一是排查所有的修辞学家,凡是认信的基督徒,一律强制从学术岗位上退下来。他的这个命令影响到了很多人,其中最著名的就是伟大的罗马演说家马里乌斯·维克托里努斯(Marius Victorinus)。基督徒看上去已经被扫清了,希腊文学

<sup>①</sup> Basil of Caesarea, *Ad Adolescentes*, vol. 4.

<sup>②</sup> 参见 Winn, “Revisiting the Date of Authorship of Basil of Caesarea’s *Ad Adolescentes*,” 295.

<sup>③</sup> 参见 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.

和哲学貌似可以毫无阻碍地大行其道了。但不到两年,尤利安的统治就结束了,他要将希腊宗教和希腊哲学统一起来的构想也结束了。基督教的 *paideia* 和希腊智性文化之间从此有了更深的隔阂。

### “为福音的预备”大行其道

《写给年轻人》是一个见证,不仅见证了尤利安的谋划宣告失败,也见证了基督教是如何高效率地吸收了希腊文学传承的很大一部分。到了巴希尔的时代,人们对基督教传统显然有足够的信心,“以自己的方式强化了对古代源流的乐观主义倾向。”<sup>①</sup>巴希尔毫不犹豫地告诉自己的读者,他们应当尽可能地去研究古典著作,以此作为阅读和诠释《圣经》的手段。

当然,在对 *paideia* 的道德内涵做出判断的时候,《圣经》是绝对的首要权威。但是,巴希尔并没有在这一著作中用多少篇幅来讲《圣经》所起的作用。这与克莱门特的《论导师》不同,克莱门特几乎在每一页上都在引用《圣经》文本。巴希尔代表的是这样的立场:希腊文学是必要的初级训练。巴希尔只在很少的几处提及了《圣经》研究,其中一处是这样说的:“我们首先必须……接受这些教外(异教)的训导,然后才能理解基督教神圣而隐秘的教诲”(2:9)。他实际上的意思是:文学和哲学著作提供了更为基础的训练,如果他的读者如果没有接受这种训练的话,就没有能力去领受《圣经》文本解释学上的深度。尽管如此,但是存在着两种 *paideia* 是一个不争的事实,一个是纯粹希腊式的 *paideia*,一个是纯粹基督教式的 *paideia*,而且二者之间不可能有交流。巴希尔在《写给年轻人》中针对的就是这个问题。

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

同样的逻辑也被应用在了灵魂的培育上。如果教育年轻人的时候,首要的目的是使之心灵净化,以获得美德,那么希腊文学就能够起到指导作用,使这种培育成为可能。很多古典著作都是为了达到这个目的。巴希尔声称,灵魂必须要受到希腊传承中的真理之“影子”或“反光”的教导,而读者立即就能想起柏拉图的洞穴比喻。巴希尔所说的“真理”是指《圣经》的言辞。《圣经》的言辞直接昭示了神圣的教导,给人带来光照和收获。对于没有预备好的心灵来说,他们是无法进入这种光明的。“黑暗”或曰无知的心灵无法承受纯粹的真理之光,“黑暗”的说法既是隐喻又是现实。因此,诗人、历史学家和哲学家在很多具体的地方列举了美德和恶行的例子,他们为《圣经》的教导做出了预备,这乃是上帝的护佑。因此,基督徒能够从希腊文学中获益。在这种体系中,学习美德的人能够辨别出神圣智慧的踪迹(vestigia)。

## 结 论

我们选取了斐洛、克莱门特和巴希尔的作品并做出了考察。我们可以明显地看到,他们三位作家提出了不同的描述,他们所处的也是三种不同的背景。我们从中可以发现犹太教或基督教身份是如何在希腊文化内部得以演变的。

我在这里提出最后的几点总结:

第一,亚历山大城的犹太教和基督教被希腊主义深深地影响而改变了,以至于我们查考的这三位作家都认为:在其宗教体系内部吸收希腊文学文化和哲学是非常有价值的。他们三位都捍卫了希腊传承,认为希腊传承是历久弥新的,对于理解《圣经》和美德的意义来说是必要的。克莱门特和巴希尔表现出了令人仰慕的博学,对希腊文学知之甚深。他们针对基督教和异教的群体发表自己的看法,对这两个群体的知识分子都做出了符合事实的论述。他们教导的目的很明显,但其中也有护教的成分。从公元二世纪



以来,异教知识分子对基督徒一直不断的攻击就是:只有没受过教育、头脑简单的人才会信仰基督教。有些基督教作家似乎过于焦虑;他们展示自己的学问,这也许是出于他们的热情,要证明基督徒也可以是非常有学问的人。

同样,希腊式的 *paideia* 也被看作是异教智性培养的一部分,尽管它也被看作是建立基督教通识教育的垫脚石。虽然希腊文化是基督教真理的基础性和协助性的预备工作,但它并没有被基督教文化消灭或全盘取代。希腊式的心智仍然保留在新的基督教文化里,为其服务。希腊文化不仅没有被基督教所抛弃——中世纪晚期和欧洲文艺复兴就是例证<sup>①</sup>,基督教启示反而被视为使希腊形而上学和伦理学的理念得到了最高意义上的实现。

第二,犹太教作家将很多希腊形而上学和伦理学原则转而应用在自己的宗教上,基督教作家更是如此。这一点也是毋庸置疑的。我们不能低估斐洛、克莱门特和巴希尔探讨希腊经典与犹太教和基督教《圣经》的时候表现出的严肃性和敏感性。他们虽然吸收了希腊思想的源流,却没有将希腊宗教或哲学视为“平等的对话伙伴”,或相信最优秀的希腊哲学观念能够与上帝藉着摩西和耶稣的启示并驾齐驱。如果要在他们身上寻找现代的“宗教历史”(Religionsgeschichte),那将是徒劳无功的。不仅如此,古代基督教最杰出的思想家从未同意或默许宗教混合主义的存在,而宗教混合主义正是希腊传承的一个重要组成部分。斐洛、克莱门特和巴希尔这三位思想家在他们的时代都是指路的明灯,他们的学识和他们对希腊文学和哲学成就的运用使他们成为了名副其实的百科全书。但是,他们虽然服膺希腊宗教文化,却并未在其中寻找使一神论和其他关键的神学论点跻身于众神殿的道路。

第三,这几位作者对希腊文化的服膺还是有限度的,尤其是涉及到道德和神学观点的时候。知识就其自身而言,即使是 *paideia*,

<sup>①</sup> 这使我们立刻想起了但丁的《神曲》。

也不是固然良善或有益的。同样,宗教(*religio*)和哲学(*philosophia*)也不应被视为具有内在价值,可以达到美德的目的。信徒应当在寻求美德的过程中对希腊文学的内容做出选择和辨别。辨别的过程包括对智术或修辞学技巧的审查。也就是说,对于将高等教育沦为技巧、手艺或强辩的做法,基督教不仅表现出同样的反感,而且这种反感更加深了。奥古斯丁、尼萨的格列高利所论述的内容与对心灵的训练是截然相反的。内容和意义应当比形式和优雅程度更重要。整体来说,基督教哲学往往对古典人本主义持批判的态度,因为古典人本主义的倾向是以放弃真理为代价来彰显美的价值。<sup>①</sup> 马尔提阿努斯·卡贝拉(Martianus Capella)曾经为通识教育的合理性做出辩护,他的辩护词是最早的辩护词之一。他所著的《论墨丘利与菲勒萝吉亚的婚配》(*On the Marriage of Mercury and Philology*)成书于公元五世纪。他在这部作品中做出了如下论述:在西塞罗看来,教育的目的在于雄辩和智慧,但是,若不是持续诉诸神圣经典中更高、更整全的智慧,像我们提到的这些作家和其他人一样,就无法成功地达到这个目的。<sup>②</sup>

第四,随着时间的推移,基督教的诠释渐渐积累起来,形成了一个整体。但是,仍然不断有声音质疑将希腊文学吸收到基督教 *paideia* 之中的合理性,因为希腊文学的源起是异己的,而且其出发点也是可疑的。至于这个无名的群体,他们每个世纪都在发声,说《圣经》诠释不应当诉诸“外在”资源来确立基督教的教导。基督徒为了保持纯粹性,只能从其他基督徒那里学习,正如有一人所说:“我们所拥有的是什么呢?不都是从彼此那里获得的吗?”<sup>③</sup>但是,但是这样的问题表现出了一种误解,基督教传统已经做出了长

<sup>①</sup> Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, 36.

<sup>②</sup> 参见 Martianus Capella, *De nuptiis Mercurii et Philologiae. Septem sequentes de totidem liberalibus*, ed. F. Eyssenhardt (Leipzig: Teubner Verlag, 1866), 65. 公元9世纪早期出现了逐词注释的文本,此后此书更为充分地被基督教学术界所吸收。

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

足的进步,不仅创立了一套不同的自主文献,而且还自主制定了计划,来阅读《圣经》和《圣经》之外的著作,就像用旧的手脚手架盖新房子一样。

总而言之,我考察了几个范例,在这些范例之中,我们可以看到几位作家如何在很大程度上借助了希腊古典文本,尽管是有选择性的借助。当他们使用希腊古典文本的时候,遵循的是一种“经文辩读”的思路,其根源超越了希腊文本,因而“重塑”了阅读这些希腊文本的目的。在某种积极的意义上——有的人认为过于积极,以斐洛、克莱门特和巴希尔为代表的希腊化犹太教和基督教将世界历史视为一个舞台,而上帝在上面做工。历史的全部资源都可以被转化为手段,来达到更高贵的目的。这样,希腊传承中最高级和最优秀的因素就成为了训练的场地之核心部分,*paideia* 和美德在此得以培育,这一点不可小视。这种 *paideia* 和美德正是仿效登山宝训的样式,并且随着摩西上到了西奈山之巔,一直达到上帝那里。

## 参考文献 [ Bibliography ]

### 西文文献 [ 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.
- \_\_\_\_\_. *Paedagogus*. 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: Vintage 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*, 2<sup>nd</sup> 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.