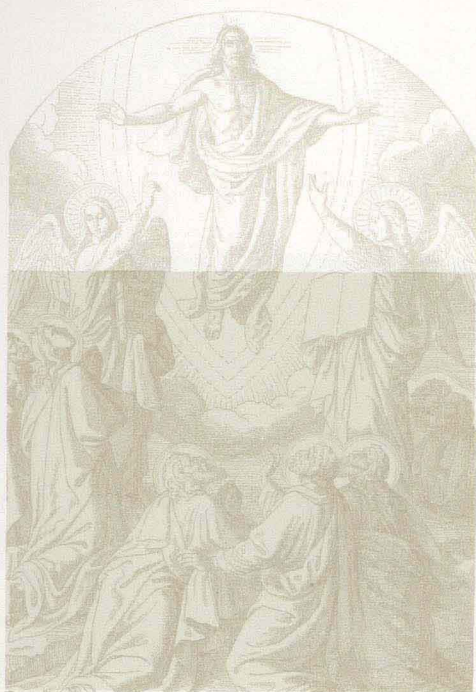


基督教经典译丛



Origen

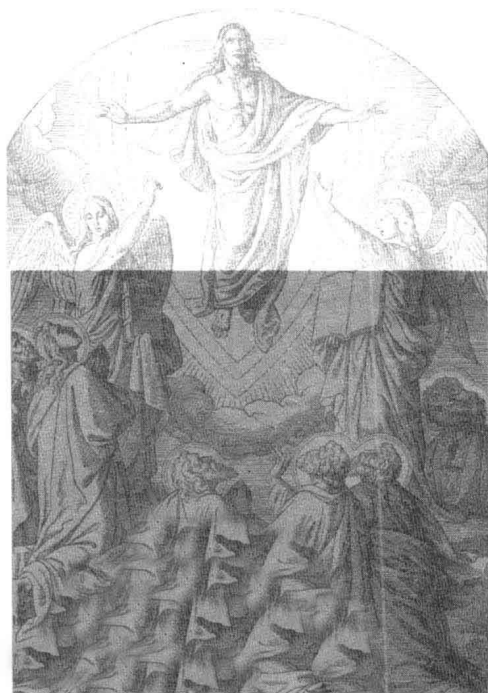
Contra Celsum

驳塞尔修斯

【古罗马】奥利金 著 石敏敏 译



基督教经典译



何光沪 主编

副主编 章雪富 孙毅 游冠辉

Contra Celsum
驳塞尔修斯

【古罗马】奥利金 著 石敏敏 译



Simplified Chinese Copyright ©2013by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品中文版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

本书根据 Origen: Contra Celsum (translated by Henry Chadwick) 翻译

本书由香港汉语基督教文化研究所策划及授权出版简体字版。

图书在版编目(CIP)数据

驳塞尔修斯 / (古罗马) 奥利金著 ; 石敏敏译. -- 北京 :

生活·读书·新知三联书店, 2013.8

(基督教经典译丛)

ISBN 978-7-108-04464-8

I. ①驳… II. ①奥… ②石… III. ①基督教—研究

IV. ①B978

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第053262号

丛书策划 橡树文字工作室

特约编辑 游冠辉

责任编辑 张艳华

装帧设计 罗 洪

责任印制 郝德华

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街22号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司

版 次 2013年8月北京第1版

2013年8月北京第1次印刷

开 本 635毫米×965毫米 1/16 印张 38.25

字 数 502千字

印 数 0,001-7,000册

定 价 58.00元

基督教经典译丛

总 序

何光沪

在当今的全球时代，“文明的冲突”会造成文明的毁灭，因为由之引起的无限战争，意味着人类、动物、植物和整个地球的浩劫。而“文明的交流”则带来文明的更新，因为由之导向的文明和谐，意味着各文明自身的新陈代谢、各文明之间的取长补短、全世界文明的和平共处以及全人类文化的繁荣新生。

“文明的交流”最为重要的手段之一，乃是对不同文明或文化的经典之翻译。就中西两大文明而言，从17世纪初以利玛窦（Matteo Ricci）为首的传教士开始把儒家经典译为西文，到19世纪末宗教学创始人、英籍德裔学术大师缪勒（F. M. Müller）编辑出版五十卷《东方圣书集》，包括儒教、道教和佛教等宗教经典在内的中华文明成果，被大量翻译介绍到了西方各国；从徐光启到严复等中国学者、从林乐知（Y. J. Allen）到傅兰雅（John Fryer）等西方学者开始把西方自然科学和社会科学著作译为中文，直到20世纪末叶，商务印书馆、生活·读书·新知三联书店和其他有历史眼光的中国出版社组织翻译西方的哲学、历史、文学和其他学科著作，西方的科学技术和人文社科书籍也被大量翻译介绍到了中国。这些翻译出版活动，不但促进了中学西传和西学东渐的双向“文明交流”，而且催化了中华文明的新陈代谢，以及中国社会的现代转型。

清末以来，先进的中国人向西方学习、“取长补短”的历程，经历了两大阶段。第一阶段的主导思想是“师夷长技以制夷”，表现为洋务运动之向往“船坚炮利”，追求“富国强兵”，最多只求学习西方的工业技术和

物质文明，结果是以优势的海军败于日本，以军事的失败表现出制度的失败。第二阶段的主导思想是“民主加科学”，表现为五四新文化运动之尊崇“德赛二先生”，中国社会在几乎一个世纪中不断从革命走向革命之后，到现在仍然需要进行民主政治的建设和科学精神的培养。大体说来，这两大阶段显示出国人对西方文明的认识由十分肤浅到较为深入，有了第一次深化，从物质层面深入到制度层面。

正如观察一支球队，不能光看其体力、技术，还要研究其组织、战略，更要探究其精神、品格。同样地，观察西方文明，不能光看其工业、技术，还要研究其社会、政治，更要探究其精神、灵性。因为任何文明都包含物质、制度和精神三个不可分割的层面，舍其一则不能得其究竟。正由于自觉或不自觉地认识到了这一点，到了20世纪末叶，中国终于有了一些有历史眼光的学者、译者和出版者，开始翻译出版西方文明精神层面的核心——基督教方面的著作，从而开启了对西方文明的认识由较为深入到更加深入的第二次深化，从制度层面深入到精神层面。

与此相关，第一阶段的翻译是以自然科学和技术书籍为主，第二阶段的翻译是以社会科学和人文书籍为主，而第三阶段的翻译，虽然开始不久，但已深入到西方文明的核心，有了一些基督教方面的著作。

实际上，基督教对世界历史和人类社会的影响，绝不止于西方文明。无数历史学家、文化学家、社会学家、艺术史家、科学史家、伦理学家、政治学家和哲学家已经证明，基督教两千年来，从东方走向西方再走向南方，已经极大地影响，甚至改变了人类社会从上古时代沿袭下来的对生命的价值、两性和妇女、博爱和慈善、保健和教育、劳动和经济、科学和学术、自由和正义、法律和政治、文学和艺术等等几乎所有生活领域的观念，从而塑造了今日世界的面貌。这个诞生于亚洲或“东方”，传入了欧洲或“西方”，再传入亚、非、拉美或“南方”的世界第一大宗教，现在因为信众大部分在发展中国家，被称为“南方宗教”。但是，它本来就不属于任何一“方”——由于今日世界上已经没有一个国

家没有其存在，所以它已经不仅仅在宗教意义上，而且是在现实意义上展现了它“普世宗教”的本质。

因此，对基督教经典的翻译，其意义早已不止于“西学”研究或对西方文明研究的需要，而早已在于对世界历史和人类文明了解的需要了。

这里所谓“基督教经典”，同结集为“大藏经”的佛教经典和结集为“道藏”的道教经典相类似，是指基督教历代的重要著作或大师名作，而不是指基督徒视为唯一神圣的上帝启示“圣经”。但是，由于基督教历代的重要著作或大师名作汗牛充栋、浩如烟海，绝不可能也没有必要像佛藏道藏那样结集为一套“大丛书”，所以，在此所谓“经典译丛”，最多只能奢望成为比佛藏道藏的部头小很多很多的一套丛书。

然而，说它的重要性不会“小很多很多”，却并非奢望。远的不说，只看看我们的近邻，被称为“翻译大国”的日本和韩国——这两个曾经拜中国文化为师的国家，由于体现为“即时而大量翻译西方著作”的谦虚好学精神，一先一后地在文化上加强新陈代谢、大力吐故纳新，从而迈进了亚洲甚至世界上最先进国家的行列。众所周知，日本在“脱亚入欧”的口号下，韩国在其人口中基督徒比例迅猛增长的情况下，反而比我国更多更好地保存了东方传统或儒家文化的精粹，而且不是仅仅保存在书本里，而是保存在生活中。这一事实，加上海内外华人基督徒保留优秀传统道德的大量事实，都表明基督教与儒家的优秀传统可以相辅相成，这实在值得我们深长思之！

基督教在唐朝贞观九年（公元635年）传入中国，唐太宗派宰相房玄龄率宫廷卫队到京城西郊欢迎传教士阿罗本主教，接到皇帝的书房让其翻译圣经，又接到皇宫内室听其传讲教义，“深知正真，特令传授”。三年之后（公元638年），太宗又发布诏书说：“详其教旨，玄妙无为；观其元宗，生成立要。……济物利人，宜行天下。”换言之，唐太宗经过研究，肯定基督教对社会具有有益的作用，对人生具有积极的意义，遂下

令让其在全国传播（他甚至命令有关部门在京城建造教堂，设立神职，颁赐肖像给教堂以示支持）。这无疑显示出这位大政治家超常的见识、智慧和胸襟。一千多年之后，在这个问题上，一位对中国文化和社会贡献极大的翻译家严复，也显示了同样的见识、智慧和胸襟。他在主张发展科学教育、清除“宗教流毒”的同时，指出宗教随社会进步程度而有高低之别，认为基督教对中国民众教化大有好处：“教者，随群演之浅深为高下，而常有以扶民性之偏。今假景教大行于此土，其能取吾人之缺点而补苴之，殆无疑义。且吾国小民之众，往往自有生以来，未受一言之德育。一旦有人焉，临以帝天之神，时为耳提而面命，使知人理之要，存于相爱而不欺，此于教化，岂曰小补！”（孟德斯鸠《法意》第十九章十八节译者按语。）另外两位新文化运动的领袖即胡适之和陈独秀，都不是基督徒，而且也批判宗教，但他们又都同时认为，耶稣的人格精神和道德改革对中国社会有益，宜于在中国推广（胡适：《基督教与中国》，陈独秀：《致〈新青年〉读者》）。

当然，我们编辑出版这套译丛，首先是想对我国的“西学”研究、人文学术和宗教学术研究提供资料。鉴于上述理由，我们也希望这项工作对于中西文明的交流有所贡献；还希望通过对西方文明精神认识的深化，对于中国文化的更新和中国社会的进步有所贡献；更希望本着中国传统中谦虚好学、从善如流、生生不已的精神，通过对世界历史和人类文明中基督教精神动力的了解，对于当今道德滑坡严重、精神文化堪忧的现状有所补益。

尽管近年来翻译界出版界已有不少有识之士，在这方面艰辛努力，完成了一些极有意义的工作，泽及后人，令人钦佩。但是，对我们这样一个拥有十几亿人口的千年古国和文化大国来说，已经完成的工作与这么巨大的历史性需要相比，真好比杯水车薪，还是远远不够的。例如，即使以最严格的“经典”标准缩小译介规模，这么一个文化大国，竟然连阿奎那（Thomas Aquinas）举世皆知的千年巨著《神学大全》和加尔

文 (John Calvin) 影响历史的世界经典《基督教要义》，都尚未翻译出版，这无论如何是令人汗颜的。总之，在这方面，国人还有漫长的路要走。

本译丛的翻译出版，就是想以我们这微薄的努力，踏上这漫长的旅程，并与诸多同道一起，参与和推动中华文化更新的大业。

最后，我们应向读者交代一下这套译丛的几点设想。

第一，译丛的选书，兼顾学术性、文化性与可读性。即从神学、哲学、史学、伦理学、宗教学等多学科的学术角度出发，考虑有关经典在社会、历史和文化上的影响，顾及不同职业、不同专业、不同层次的读者需要，选择经典作家的经典作品。

第二，译丛的读者，包括全国从中央到地方的社会科学院和各级各类人文社科研究机构的研究人员，高等学校哲学、宗教、人文、社科院系的学者师生，中央到地方各级统战部门的官员和研究人员，各级党校相关教员和有关课程学员，各级政府宗教事务部门官员和研究人员，以及各宗教的教职人员、一般信众和普通读者。

第三，译丛的内容，涵盖公元1世纪基督教产生至今所有的历史时期。包含古代时期（1—6世纪）、中古时期（6—16世纪）和现代时期（16—20世纪）三大部分。三个时期的起讫年代与通常按政治事件划分历史时期的起讫年代略有出入，这是由于思想史自身的某些特征，特别是基督教思想史的发展特征所致。例如，政治史的古代时期与中古时期以西罗马帝国灭亡为界，中古时期与现代时期（或近代时期）以17世纪英国革命为界；但是，基督教教父思想在西罗马帝国灭亡后仍持续了近百年，而英国革命的清教思想渊源则无疑应追溯到16世纪宗教改革。由此而有了本译丛三大部分的时期划分。这种时期划分，也可以从思想史和宗教史的角度，提醒我们注意宗教和思想因素对于世界进程和社会发展的作用。

中国人民大学宣园

2008年11月

为基督教的有效性辩护

(中译本导言)

洛伦佐·佩罗内^①

一 奥利金的时代和作品

公元4世纪君士坦丁归信之前，也就是基督徒首次被允许自由奉行自己的宗教之前，奥利金（约公元185—254）的《驳塞尔修斯》（即 *Contra Celsum*，后面简称 CC）可谓最重要的基督教护教文献。该书写于约公元249年，是奥利金漫长而硕果累累的创作生涯中巅峰时期的作品。他在皇帝德修斯·图拉真逼迫（公元250）后没几年就去世了。图拉真是第一位颁布法令逼迫所有基督教信徒的皇帝。

奥利金出生于亚历山大（Alexandria）的一个基督教家庭，他一生的大部分时间都在这个作为埃及首都、希腊主义文化中心的城市里生活，直到232年移居巴勒斯坦的凯撒利亚。关于奥利金的生平，我们的主要资料来自教会史学家凯撒利亚的优西比乌（Eusebius of Caesarea）。我们从他那里了解到，奥利金全面学习希腊古典文化，初期他成为一名文法和文献教师。一段时间之后，他对圣经产生了兴趣，他从小受到圣经的

^① 洛伦佐·佩罗内（Lorenzo Perrone）系“欧洲大学之母”意大利博洛尼亚大学古典语言系教授，奥利金研究的国际权威。

本书和本篇导论的译者石敏敏为浙江工商大学教授。本译著为国家社科基金项目（批准号：10BZX046）成果之一。

滋养，所以他在这方面表现出明显的优势。于是他开始在亚历山大教理问答学校任教，教导那些对基督教感兴趣的人，最终领他们受洗。这不仅是在确立问答式的教理教学，实际上是模仿古代晚期的哲学学派。师生长期共同生活，通过思想和道德教化分享学习经验。奥利金本人希望完成哲学训练，他曾在一段时间经常拜访一位有名望的哲学家，很可能就是那位阿摩尼乌·萨卡斯（Ammonius Saccas）。后来，新柏拉图主义的创立者普罗提诺（约公元204—270）居住在亚历山大期间，奥利金也时常造访他。

然而，就我们对奥利金比较全面而准确的了解来看，他不可能完全认同当时的哲学家。首先，自教学之初，奥利金的学术努力就旨在提供一种可靠的圣经文本，不仅主要关注旧约，因为也需要致力于新约的文本考证，尽管明显没有旧约那么迫切。因此奥利金投入到一项艰巨而伟大的工程之中，即圣经六文本合参（*Hexapla*，包括希伯来文本、用希腊字母对希伯来文本的逐字转写本，以及其他四种奥利金能找到的标准希腊文本）。借助于这个宏伟的文本工具，奥利金的目标是确立七十士希腊译本即“亚历山大圣经”的权威性，这是东西方大多数基督教团体都采纳的正式文本。这部巨著体现了奥利金作为在亚历山大的语言学传统，以及荷马文本注释传统中训练有素的语法家的非凡造诣。就我们而言，更重要的是，六文本合参为奥利金后来乃至他一生的活动奠定了根基，尤其为他作为学校或教会的圣经注释家奠定了根基。他确实认为自己真正的使命和任务就是阐释基督教圣经，他始终利用所能利用的各种注释体裁和方法，通过评注、布道和短注（*scholia*）等方式阐释圣经。

奥利金居住在亚历山大时就开始释经了。在那些伟大的释经作品中，我们应当特别提到《〈创世记〉注释》和《〈约翰福音〉注释》，这或许可算为他的注释类的神学巨著了。奥利金而后居住凯撒利亚的最后二十年间，写了《〈雅歌〉注释》、《〈罗马书〉注释》、《〈马太福音〉注

释》等，这仅仅是他在这段高度集中而多产的创作时期所撰写的几部主要作品。奥利金担任凯撒利亚的神父后，除了教学和写作之外，还定时在教会讲道。他关于旧约和新约的许多经段的讲道都被保存了下来，然而除了《〈耶利米书〉讲道集》和最近才发现的《诗篇讲道集》之外，现存的只有一个拉丁文本。即使奥利金的其他少量并非直接采用注释体裁的作品，基本上也是以表现圣经及对它的阐释为特点的，如我们可以在他写于亚历山大的著作《论首要原理》或者写于凯撒利亚的《论祷告》中所看到的。

奥利金以基督教的立场全面注释圣经，力图回应二三世纪的早期基督教所面临的诸多挑战。他刚出生时，基督教运动仍然以各种各样的潮流和信念为特点，这些后来都被教会视为异端予以摒弃。在这些派别和团体中，马西昂主义(Marcionism)和诺斯替主义(Gnosticism)吸引了许多受教育者，尤其是知识精英，对建制教会的基督教造成极大威胁。奥利金以他的作品和独特的方式阐释希伯来圣经，使它成为“基督和教会的经书”，成功地回应了这些挑战。他在气势恢弘的圣经注释中强调必须有一种“灵意”(pneumatic)，也就是超越经文字义的寓意解释。如他的教义巨著《论首要原理》所表述的，既然圣经是圣灵传给人们的信息，好叫人们得救，解释者就应当始终保证释经时既与它们的建构的本性一致，也与它们对人应有的灵性用途一致。与马西昂(约公元85—160)和诺斯替主义相反，奥利金主张旧约与新约的上帝的统一：福音书中的上帝与律法书中的上帝是同一位上帝，就是主耶稣基督的父，因此“公正的上帝”与“慈爱的上帝”之间，得穆革或世界的创造主与它的救赎者之间完全没有张力。

奥利金拒斥瓦伦廷的诺斯替主义(Valentinian Gnosticism)的救恩决定论，反对它所主张的在被拣选得救上某些人有灵性特权，反对各种各样的命定论——不论哲学的还是占星学的，而强调每个人应对自己的命运负责。奥利金思想的支柱之一正是这样一个观念：自由意志

支配一切有理智的存在者并引导他们——作为平等的实体——从上帝起初的创造走向现在世界中各不相同的存在者：天使、人和魔鬼。另一方面，奥利金所谓的人类自由的观念始终伴随着如下的论点：上帝对人类的爱始终如一，也永不止息。虽然生命看似是一场漫长的战斗，以确保道德行为战胜邪恶，内在的人战胜外在的人，但由于他那备受争议的普遍“复归”（*apokatastasis*）教义指向全人类和整个宇宙秩序的最终得救，甚至魔鬼也不被排除在这种可能性之外，所以他最终描绘的是一种乐观主义的远景。

二 早期异教、犹太教和基督教之间的论辩

要理解《驳塞尔修斯》的背景，我们必须考虑早期异教、犹太教和基督教之间的论辩。尽管奥利金的主要目标始终是马西昂主义和诺斯替主义的异端邪说，但他不可能忽视异教徒和犹太人自2世纪初就开始的针对基督教的批判和指责。基督徒在与犹太教共同的母体分道扬镳后，开始强调他们自己的独立身份，即既区别于异教徒也不同于犹太人的身份。然而，后者认为这种新的信仰只是一种虚假的弥赛亚主义，是对犹太教的背叛；前者则认为它不尊重传统宗教。他们甚至说基督教是某种形式的“无神论”，因为它反对希腊—罗马异教中的诸神崇拜。另外，基督徒另类的生活方式使他们蒙受诸多偏见和猜疑，就如以前犹太教所遭受的攻击一样，最后他们受到“厌世和不忠于国家”的指控。为反驳这些指控，2世纪许多基督徒作家开始主动面向异教徒和犹太人，捍卫基督教。

这些护教作品往往以帝国的皇帝为第一收信人，并力图改变公众的观点。它们主要强调基督徒公民对罗马政府的忠诚，以及他们高度的道德水平，尤其是相对于一个道德沦丧的社会来说。由于基督教既为普通民众理解，也为知识分子接受，于是就导致这样的偏见：基督教是一种没有传统的新宗教。为回应这一点，基督教护教者利用了犹

太—希腊化作家比如斐洛(Philo of Alexandria, 约公元前20—公元50)和约瑟夫(Flavius Josephus, 约公元36—100)曾经充分使用的辩护模式。由于他们把希伯来圣经接纳为基督教圣典,所以他们自称可以追溯到比古典遗产本身更古老的历史传统。根据这种观点,摩西的出现早于荷马,于是这种新宗教就成为一种漫长的宗教文化历史传统的最后阶段。这种为其宗教的古老性的辩护还有一个功能,就是使犹太教丧失自己的优势和权利,因为现在应当把基督徒看作“新以色列”。因此,在专门针对犹太人的辩护中,护教者的主要关注点就在于,从整部希伯来圣经中找出所有能被解释为预表了基督和教会的经文。此外,基督徒护教者之所以强调对犹太律法和敬拜必须作灵意解释,也是因为犹太人第一次反罗马战争中耶路撒冷被毁(公元70年)。

2世纪的基督教护教者一方面想方设法回应对基督教的种种批判,为基督教的信仰和习俗的合法性辩护,同时也对这种新信仰作出哲学化阐释。至少,那些对将新兴的基督教并入罗马帝国文化和宗教体系感兴趣的人采纳了某些希腊罗马时代的哲学体系作了详尽阐释的范畴。像查士丁(约于160年殉道)这样的作家就是这种努力的最好典范,他按照自己时代的哲学环境阐释和改造基督教,并吸收了一些柏拉图主义和斯多葛主义的观点。逻各斯(道)作为上帝的儿子在这个世界自我显现,成为在耶稣基督中的人,这在他看来是贯穿在创造中的原理,就如柏拉图《蒂迈欧篇》中的得穆革;同时他也是救赎历史的主角,在历史过程中渐渐地向人类彰显。这个逻各斯(道)也是存在于人的理智和由上帝的神意统治的宇宙秩序中的种子。这样,查士丁就能够将哲学,尤其是柏拉图主义,理解为基督教的一种预备,几乎可以比作圣经对犹太教的历史角色。克莱门(约140—220)是奥利金之前“亚历山大学派”最重要的导师,基本上与查士丁持同样的观点。至于奥利金,虽然支持查士丁和克莱门提出的逻各斯神学,但他从未赞成把哲学看作人类的第二种启示。

三 塞尔修斯和他的真教义

2 世纪的护教论辩通常是处理针对基督教所提出的、或多或少在异教社会中传播的一般性批评和反对。但这种新宗教一直还没有成为知识分子系统抨击的对象。也因为基督教还处于边缘地位，所以一段时期内，它只是偶尔受注意。一直到塞尔修斯的《真教义》出现，我们才面对表达异教批判、尤其针对基督教的论辩作品。在一系列异教作家，主要是哲学家中，推罗的坡菲利 (Porphyrius of Tyre, 约公元 232—305) 是最犀利地抨击基督教中的一位，塞尔修斯是第一位以传统价值观和古代宗教的名义，或者以罗马政府要求的公民职责名义反对基督教信条，同时为哲学理性相对于基督教信仰的优先性辩护的人。

我们对塞尔修斯以及他对基督教的抨击的了解，完全依赖于奥利金对《真教义》的回应。因此，为重建《真教义》的作者和文本的特点，《驳塞尔修斯》是我们独一无二的资源，因为奥利金在回应中引用了很长的摘录。虽然学者们作了很多努力，在 2 世纪及后来的基督徒护教者中间探查《真教义》的痕迹，但没有一个人在提及塞尔修斯的名字时不提到奥利金。奥利金本人表明这位对手的思想特点具有某种不确定性。有时候他认为塞尔修斯是伊壁鸠鲁主义的倡导者 (CC 1, 8)，但是从奥利金所转述的思想看，塞尔修斯显然更擅长柏拉图哲学；另外，他很可能定居在近东，如果不是住在亚历山大的话。至于《真教义》的成书时间，我们可以根据奥利金 (CC 8, 69.71) 作出这样的推断：它写于《驳塞尔修斯》前约七十年，很可能是在马可·奥勒留皇帝统治时期 (161—180)。

根据我们所能重建的塞尔修斯的思想看，他似乎了解 2 世纪基督教的复杂现象 (CC 5, 62)，尽管奥利金指责他没有完全将基督教的正统形式与各种异端区分开来。塞尔修斯非常清楚地知道，基督教最初脱胎于犹太教，并利用这一点为他的论辩目标服务。他一开始就引入一个假设

的犹太人,通过他先抨击个人,即拿撒勒人耶稣(CC 1, 28—71),然后攻击所有那些从犹太教改信基督教的人(CC 2, 1—79)。在接下来的论辩中,塞尔修斯同时批判犹太人和基督徒,反对他们各自假装提出了独一无二的真宗教(CC 4, 1—5, 2)。如果塞尔修斯的批判部分依赖于犹太教对基督教的拒斥,那他也是第一位对希伯来圣经和福音书的文本多少比较熟悉的异教批评者。然而,他没能像他之后的坡菲利和朱利安皇帝(所谓的“背教者”[331—363])那样,充分利用圣经批判基督徒。作为一个杰出的修辞学家,塞尔修斯更喜欢诉求于讽刺(CC 4, 23),以2世纪智者的风格创作了一本小册子。

从思想角度看,塞尔修斯可以被认为是富有哲学思想的保守者,他敏锐地意识到新宗教对传统敬拜和信念,以及对罗马政府及其作为一种统一的宗教和政治习俗的皇帝敬拜所提出的挑战。此外,那个时代的基督徒正式宣布不服兵役,塞尔修斯感到这对帝国的稳定是一大危险,因为当时帝国经常受边境蛮族的进犯。然而,简单地把塞尔修斯看成顽固的传统主义者,就会误入歧途。一方面,他同情柏拉图哲学,认为它是“逻各斯”的最高表现(CC 6, 1—11),但他建议应诉求于理性,作为认识上帝的途径,而不是诉求于启示和信仰(CC 6, 66, 7, 36—45)。另一方面,他对某种“古老的智慧”——可以理解为既是宗教的,也是哲学的——很敏感,那完全不局限于希腊化世界,也包括古代受人尊敬的民族,比如埃及人、迦勒底人以及其他民族。由此塞尔修斯反映了二三世纪盛行于整个帝国的宗教、哲学折衷主义。

令人吃惊的是,他把曾在埃及为奴的犹太人排除在这种古老智慧之外,这与当时知识分子中普遍认同的观点——即犹太人是一个奉行某种“哲学宗教”的民族——相反。就塞尔修斯而言,犹太人和基督徒显然不可能纳入他所支持的宗教、哲学和政治体系之中。也就是说,他维护多神论与一神论的混合,在罗马帝国的宗教和政治联盟框架下,保存各国的神以及他们的传统敬拜(CC 7, 68)。就塞尔修斯而

言，一个至高神，从柏拉图的范畴理解，可以与传统诸神共存，按这个传统解释，诸神就是协助至高神的灵（CC 8，24）；而犹太人和基督徒显然不能接受这种观点，因为他们信奉严格的一神论。

虽然塞尔修斯的《真教义》不厌其烦地强调这种新宗教与传统宗教的差异，但他仍然有兴趣重新吸收在他看来对罗马帝国构成毁灭性挑战的基督教。即使他不时讽刺性地贬损耶稣这个人物的原创性，以及基督教信念的独特性，有时甚至认为它们是一种毫无价值的迷信，只能优先在老年妇女、孩子和奴隶中吸收信徒（CC 3，44—78），但他不可能无视基督教信徒数量上与日俱增的事实。最后，他干脆直接请求基督徒共同支撑罗马帝国的福祉，维护它的存在（CC 8，65—76）。

四 奥利金的《驳塞尔修斯》：独特的护教文

奥利金并非主动要撰写如此长篇的作品（整整八卷之多）反驳塞尔修斯，而是在资助人安波罗修（Ambrosius）的敦促下承担这项任务。安波罗修从一开始就资助他的创作活动。在前言里，奥利金坦率地说，他对是否有必要回应塞尔修斯的小册子没有完全的信心。就如耶稣，他在本丢彼拉多面前保持沉默，以他自己的生命作为对他提出的指控的回应；同样，在奥利金看来，对基督教最好的辩护应当是信徒效仿基督所活出的生命及其所提供的见证（CC Prol. 1）。尽管有这样那样的保留意见，奥利金还是再次满足了安波罗修的期望。为反驳塞尔修斯，首先要清楚《真教义》传播于什么样的人群。显然，阅读塞尔修斯作品的不仅有异教徒，也有基督徒，至少是那些在奥利金看来，在信仰上还仍然“软弱”的人（CC Prol. 6）。因此我们得明白，读者身份混合多样，既有教内的也有教外的，特别是受过教育的人。事实上，反驳塞尔修斯的奥利金与对手分享同一种文化遗产，首先是古典作者，比如荷马及哲学传统，最主要的是柏拉图。出于护教需要，奥利金在这部作品里比其他任何作品更多地直接展现了他对希腊—罗马

文化遗产的了解。

尽管论辩双方拥有共同的文化前提,但读者常会觉得,在《驳塞尔修斯》中我们面对的是“聋子的对话”。不过,可以说,奥利金反驳塞尔修斯的进路是实事求是的,最初他想概括塞尔修斯对基督教的指控(CC 1, 1—28),但马上就放弃了这种做法,而忠实地大段引用《真教义》原文。采用这种方法,使奥利金不仅远离护教文体——我们知道,这是始于2世纪的殉道者查士丁和其他护教者的文体——的特点;而且奥利金还清楚地表明,他更喜欢采用他在其他作品里普遍使用的方法来讨论塞尔修斯的文本,也就是文本解释的方式。我们可以说,在某种意义上,《驳塞尔修斯》是一位圣经注释家“不情愿作出的护教文”,因为奥利金显然更愿意讨论圣经经文,而不是评论这位柏拉图主义哲学家的句子。

与以前的护教文相比,要在与塞尔修斯的争辩中充分肯定犹太人和基督徒的圣经的重要性,显然并非顺理成章。但塞尔修斯本人在讨论中引入了一些圣经材料,所以奥利金有理由谈到这些经文,尽管不可能像他在圣经注释作品里那样发挥对它们的分析。另一方面,要彻底反驳塞尔修斯的指控,需要澄清对圣经的准确理解。寓意解释对双方来说都是文化传统中的构成元素,但奥利金意在表明把这种解释方法用于圣经时,要阐述的目标完全不同于希腊神话。另外,圣经的寓意解释——如奥利金在他的亚历山大作品《论首要原理》中(卷4, 1—3)所力图表明的——基于另外的前提,取决于另外的结论,而不是异教对古典诗歌的解释。在他看来,对圣经的正确解释,只能对那些分有那位充满经文的圣灵的人才有可能。此外,解释的主要目标始终指向道德行为和灵性成全。

正如我们不久就会看到的,在奥利金的护教文中,伦理意义占据支配地位,但是对基督教智性方面的关注以及对依赖于它们的习俗和效果的关注,始终支撑着反驳塞尔修斯的论辩。塞尔修斯的主要靶子