

作為新教徒神學準則的 古代基督教遺產*

The Legacy of Ancient Christianity as Theological Canon for Protestants

【美】丹尼爾·威廉姆斯 柳博贊譯
[USA] Daniel H. Williams

作者簡介

丹尼爾·威廉姆斯，美國貝勒大學宗教系與古典系教授。

Introduction to the author

Daniel H. Williams, Professor, Departments of Religion and Classics, Baylor University.

Email: DH_Williams@Baylor.edu

Abstract

In order to do justice to the reality of our historical sources, we cannot interpret the patristic era in an idealistic way, nor present it as a monolithic expression of doctrine that bears witness to a single faith. Still, the Fathers of the earliest centuries can be considered authors and exponents of a “founding” Christian identity which has been essentially preserved and continuously elucidated in subsequent ages. Both the scriptural canon and the canon of faith (or tradition) are products of the ancient church, which together became the foundation upon which all theology, spirituality and exegesis has been built (in support or disavowal of it). Practically speaking, the patristic legacy has functioned as a canon of Christian belief, especially the achievement of the fourth and fifth centuries as doctrinal and confessional canon.

Keywords: Patristics, biblical canon, canon of faith, doctrine, confession

“溫故而知新”——中國諺語

在基督教會歷史的大部分時間裏，聖經和傳統是相互關聯的，並被認為是相互兼容的。教會的古老傳統^①以小規模的洗禮懺悔詞、信經、讚美詩、神學作品、詩歌和聖經註釋的形式保存了下來，為基督徒提供了教義神學的基本底線。傳統或曰大公教義，正如二世紀早期安提阿的依納爵（Ignatius of Antioch）和二世紀中期士每拿的波利卡普（Polycarp of Smyrna）最早闡述的那樣，是對聖經真理的提煉，它應當與聖經和諧關聯而存在。^②就像從同一個泉眼裏流出來的溪水，奠基性的傳統（有時也被稱為大傳統）^③和聖經只有在彼此都在場的情況下，才能得以實現。在教父時代，這兩樣在很大程度上被標準化

*本譯文受到北京語言大學院級科研項目（中央高校基本科研業務專項資金資助）資助，項目編號為23YJ020001。[This English translation is a result of the scientific research project funded by Beijing Language and Culture University (Special Funding for Basic Scientific Research in High Education Institutions). Project No.: 23YJ020001.]

^① 就本文而言，重要的是不要把“傳統”（大寫的傳統）與“傳統主義”混為一談，也不要想像“傳統”僅僅與以前的做事方式有關，只不過因為是在一個漫長的時期內產生的，所以人們才多加推崇。實際上，傳統的內涵大部分是教會繼承並傳遞下來的使徒教導。在保羅時代的半個世紀後，一份名為《革利免一書》的文本援引了“我們傳統的神聖規矩”，它所關注的不是強調傳下來的死東西，而是被傳下來的活東西。

^② 有些人自稱是基督徒，卻拒絕接受基督真正降世為人。對於這些人，奧古斯丁回應說：“教義認為，從神性來說，我們的主和救主耶穌基督是上帝的兒子；從肉身來說，他也是大衛的兒子。這一教義是使徒的，也是大公的。”這一教義代表了“聖經中最直白的陳述。” Saint Augustine, “Reply to Faustus the Manichean,” in *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, Vol.4, trans. Richard Stothert, eds. Philip Schaff (Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1887), Book XXIII, 5.

^③ 拉丁語的traditio（希臘語是paradosis）這個詞意味着從一方傳給另一方，意味着一種交流，意味着活的主體。新約中所表達的傳遞和接受的語言（例如，《哥林多前書》11：2；15：1-3）標誌着教會對“傳統”的理解。我們應當把教會的傳統看作是一種動力；它是一種進程，通過這種進程，基督教信仰得以留下、保存和傳播。

了，一個是聖經，包括《舊約》和《新約》，另一個是基本教義的層面，從那時起就一直貫穿於基督教信仰的內容。

在教會歷史敘事的大背景下，教父時代被視為一段尤其獨特的歷史。我想通過其深層原因，來對這一主題進行廣泛的討論。我的出發點是展示早期教會是如何成為了教義、靈性和釋經學的標準，而所有後來的基督教神學都或多或少以這種標準來進行自我定位。也就是說，教會的前五、六個世紀，在過去的一千五百年間成為了正統的依據。^①可以肯定的是，這樣的論調意義重大，需要讀者耐心理解。^②

首先，我們必須承認，基督教傳統在歷史上是有不斷變動的，不受任何一種文化、世代、語言之類的限制。當然，在更廣泛的意義上，在教父時代之後的幾個世紀裏，基督教傳統還在繼續發展。晚近的時候，也有一些新出現在教會歷史中的神學“傳統”，例如“唯獨信仰”“信徒皆祭司”和教會意志論，新教徒難道不想為這些進行辯護嗎？就如何在傳統中理解福音而言，難道不也應當一直存在糾正傳統或開拓新視野的空間嗎？同時，我們應該注意到，後續傳統的納入或對傳統的改革，都是基於訴諸早期的基本傳統，而這種基本傳統一直被視為規範。任何後世傳統的發展，都反映了後世傳統與傳統的原始積澱之間的關係。麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）提出了關於傳統的理論，其中精確地闡述了上述觀點。他的說法經常被引用：

通過時間延伸的論證，某些基礎性的一致意見在兩種衝突中被定義

^① 不同的學者將教父時代的結束時間定在大約公元五到七世紀之間，因為沒有一個明確的事件或作者標誌着這一時代的結束。判斷“教父時代”結束的最好方式是，作家們開始從歷史上而不是從眼下尋找宗教權威，以證明他們的論點。事實上，五世紀末和六世紀的某些作家將早期“教父”（主要是二世紀的）作為基督教真理的權威見證。當然，就像所有的做法一樣，這種判定也是相當主觀的，可以找到例外的情況。參見Patrick Gray, “‘The Select Fathers’: Canonizing the Patristic Past,” *Studia Patristica* 23(1989): 21-36.

^② Simon Chan錯以為我將教父時代的神學遺產等同於聖經，還以這一謬誤理由來否定我的觀點。Simon Chan, “The Church and the Development of Doctrine,” *Journal of Pentecostal Theology* 13, no.1(2004): 60.

和重新定義：教會與自身傳統之外的批評者和敵對者之間的衝突……以及那些內部的、詮釋性的論爭，通過這些論爭，最為基礎的一致意見的含義和依據得以表達出來，而傳統就是由這些進步所構成的。^①

當然，在教父時代之後，教會的整體教導或曰整體傳統仍然在繼續進步，但這都是在早期教會的基礎性積澱的基礎上進行的，要麼靠得更近，要麼離得更遠。如果將後使徒時代視為權威來源，認為這一時代會影響到未來的基督徒身份認同，那麼，這對於許多以聖經為導向的新教徒來說，無異於一個絆腳石。直到今天，許多牧師和神學院學生都或多或少接受了這樣的教導：聖經中的基督教被後使徒時代腐蝕和玷污了，後使徒時代引入了不見於聖經的結構化教導和做法，這些而且教導和做法本身就與《新約》相悖。美國的很多教派（其中很多還傳到了中國）都是基於這種前設而形成的。因此，他們認為在使徒之後，特別是君士坦丁之後，新約教會就“墮落了”。^②但我希望說明，對於在後面的時代和文化中闡明獨特的基督教觀點，教父時代是不可或缺的。即使我們宣稱，古代的教導也需要定期糾正或修正，正如新教徒有理有據地辯護的那樣，“改革的教會要永遠改革”（*ecclesia reformata sed semper reformanda*）。如果我們不考慮正統是如何通過最早幾個世紀的衝突和爭論構建的，那麼基督教正統的完整性也會因教會的發展和公共話語而處於危險之中。至少，當代教會在不了解歷史的情況下，就注定要在無知中重複同樣的異端觀念。我想起了切斯特頓（G. K. Chesterton）的個人懺悔，他講述了當年自己如何運用“所有愚蠢的野心”，試圖走在時代的前面，結果是“我成功地發明的，不過是所有已有傳統的劣質仿品”。^③

^① Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988), 12.

^② 關於“墮落”範式以及進一步的解釋，見D. H. Williams, *Retrieving the Tradition and Renewing of Evangelicalism: A Primer for Suspicious Protestants* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999)。

^③ G. K. Chesterton, *Orthodoxy* (New York: Doubleday, 1936), 12.

將新約基督教與教父遺產截然分開會帶來的第二個問題是，為了澄清教會歷史的各個階段，教科書劃分了明確的界線，彷彿這些階段是真實而具體存在的。一些有着很大的影響力的神學家和歷史學家將使徒的時代稱為“使徒性的”，將隨後的時代稱為“大公性的”，^①這不僅將大公時期明確定義為使徒時代之後，而且在許多情況下，將其描述為一系列逐漸走低的變化，脫離了最初的使徒憲章。在這裏，許多新教徒又多多少少根據這種模式建立了他們的理論，可以說，這種模式一直是、並將繼續是解釋教會歷史的一個有影響力的範式。但恰恰相反，我們需要認識到，在歷史上和神學上，使徒時代和教父時代的基督教之間存在着不可分割的聯繫。這兩者確實應該區分開來，“使徒性”代表了歷史上耶穌的第一批門徒和慕道者的聲音。但正如我們所看到的，這兩者之間並沒有硬性的或明確的“界線”，其結果是“使徒性”被定義為獨特的，但又與教父見證結合在一起，他們通過神聖的文本和傳統承認了並定義了使徒性的信息。這個時代對新約的形成、對基督和三位一體教義的提出、對救贖和永恆希望的確認——總之，對後來被視為正統的基督教的教義發展而言——是一個非常關鍵的時期。為了更清楚地說明這件事，我們可以問這樣一個問題：今天，無論哪個教會，若是不了解、還經常拒斥教會這一時期的歷史，憑甚麼還能聲稱與使徒時代有關係呢？

甚麼是正典？

在基督教使用“正典”一詞之前，“正典”的語言和概念就已經存在了。在深入研究這個問題之前，我們可以先注意到，“正典”（*canon*）一詞在古代有多種含義。從字面上看，這個詞是指鉛錘線或用於測量長度的棍子。其比喻義更常見，即判斷其他事物的樣板或原

^① 例如 Adolf von Harnack, *History of Dogma*, Vol. II, trans. N. Buchanan (New York: Dover Publications, 1961), 25。

則。因此，在柏拉圖式的意義上，任何被視為正典的東西都成為了“規範”，它可以是完美的形式，如長矛手波利克萊圖斯（Polycletus）塑像是雕刻人體的正典形式。^① 它也可以是無懈可擊的標準，如邏輯學的原則，人們能夠通過這些原則知道甚麼是真實，甚麼是虛假。^② 正是考慮到古希臘語中的含義，“正典”一詞才會出現在基督教的上下文中。在《加拉太書》6：16中，使徒保羅在給加拉太人寫的信的結尾處提醒他們，當事關基督的十字架時，割禮或未受割禮都不算甚麼。重要的是，猶太人和外邦人如何能通過由基督而來的救贖而成為“新造的人”。保羅說，與其用割禮的律法來量給自己，不如用平安和憐憫來量給那些遵循“照此理而行”的人（“理”希臘語即canon）。^③ 這裏提到的“理”——這一點很重要——與權威文本的列表無關（例如，聖經就是由一系列正典文本組成的）；相反，它指的是信仰和生活的標準或規則。在第二章中，當保羅抱怨那些在安提阿的猶太人將自己與外邦人分開，因而在行動上不符合“福音的真理”時，可能暗指了對“理”一詞相同用法的更早例子（《加拉太書》2：14）。

這可能是保羅唯一一次真正談到“理”，但他在其他地方暗示了一個現有的信仰標準，這一標準與他的基督教信仰信息相關。最著名的是保羅在《哥林多前書》15：2-8中對“傳統”的概述：

基督為我們的罪死了，

^① Pliny the Elder, *Naturalis Historia*, Book XXXIV, chapter. 8, trans. Henry T. Riley (London: Taylor and Francis, 1855), urn:cts:latinLit:phi0978.phi001.perseus-engl.

^② Gerhard Kittel, Geoffrey William Bromiley and Gergard Friedrich eds, *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol.III (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 597-598. 據說伊壁鳩魯寫了一本書，書名為《規則的標準》（*The Criterion of the Canon*），現已遺失。其中他用邏輯原則來評估論證中的價值點、一致性等。

^③ 聖經新國際版（NIV）將“canon”一詞翻譯為“準則”（rule）。這兩個詞可以被當作同義詞使用。[譯者注]文中將biblical canon譯為“聖經正典”，將canon of faith譯為“信仰準則”。在和合本聖經《加拉太書》6：16中，canon一詞被譯為“理”；在《哥林多後書》10章中，canon一詞被譯為“界線”。

而且埋葬了，
第三天復活了……

保羅說，這一連串的三件事是按照古代先知的說法發生的，並且是由使徒們見證的。這不是保羅介紹福音的方式的唯一記錄。在他與巴拿巴第一次前往小亞細亞的過程中，他宣講的“救恩的信息”是：彼拉多把耶穌定了死罪下令處決，他的屍體被放在墳墓裏，以及上帝叫他從死裏復活（徒13：26-35）。這些事件的發生是為了實現上帝“應許祖宗的話”，就像那些與耶穌在一起的人所見證的那樣。《提摩太後書》1：13-14可能是間接提及了這種傳道，儘管沒有描述其內容。

你從我聽的那純正話語的規模、要用在基督耶穌裏的信心和愛心、常常守着。從前所交託你的善道、你要靠着那住在我們裏面的聖靈、牢牢的守着。

這個“純正話語的規模”絕不是保羅憑着自己的能力夢想出來的。保羅說，正如他所接受的那樣（林前11：23；15：3；加1：18），所以帖撒羅尼迦人被指示說，要遵循他們從保羅那裏“接受”的模式來成型（帖前4：1-3）。這種模式也不是當時唯一使用的模式。《腓立比書》2：5-11的基督論讚美詩，敘述了道成肉身、受難和升天的過程，與教會的宣講略有不同，這可能是更常見的版本。在這裏，保羅利用先前存在的讚美詩或禮儀片段，概述了新的基督教傳統的突出特點，以達到令人牢記的目的。

無論是上述哪種情況，讀者都應該記住，這些記載是在信仰被轉化為文本——即信件或敘事——之前的傳播情況。當然，它們遠早於最終被稱為《新約》的基督教文本的任何類型的編纂。雖然在宣揚使徒信息的最早階段，並沒有統一的結構或內容，但我們確實能夠看到一系列重複出現的主題，這些主題是基於上帝在基督身上的啟示，藉着他道成肉身的生命，藉着他受難、死亡、埋葬的事工、藉着他的復活成為主而對受造之物的重塑。如上述段落所示，確實存在某種意義

上的教導或教義 (doctrina) 之“理”，與使徒傳道的標準特徵有關。換句話說，早在教會信仰形成書面形式之前，教會所相信的就是這些“理”。正是這些最早的“理”或曰早期傳統中佈道和護教的規範成為了文本正典化的標準。

傳統和經文：關係性研究

傳統的問題在於，傳統中的哪些內容應該作為基督教的持續標準，哪些是教派或文化上的具體內容，並不總是那麼清楚。自十六世紀以來，新教徒、羅馬天主教徒和希臘東正教徒之間持續存在的衝突之一就是如何辨別傳統的哪些方面是規範性的，哪些不是。在十五和十六世紀的改革時期，在確立古代傳統的具體參數上已經出現了問題。可以說，新教的宗教改革在其早期階段並不是聖經與傳統之爭，而根本上是新教與羅馬教會在辨別屬人的傳統與大公傳統，或曰“假傳統”與“真傳統”之間的衝突。前者與教法、教宗聲明和晚近的會議決定有關，這些決定完全基於羅馬教廷的權威；後者與古代大公教義和早期教父的著作有關，在大多數情況下，這些著作被視為對聖經教導的忠實解釋的延伸。^①從教父時代開始，包括中世紀的大部分時間裏，傳統和聖經形成的不是兩個權威，而是一個相互包容的權威，神學家就是在此基礎上得出他們的結論。教義史學家有時將經文和傳統之間這種類似共生的關係稱為“共在”（或“共合^②”），因為教

^① D. H. Williams, "Scripture, Tradition and the Church: Reformation and Post-Reformation," in *The Free Church and the Early Church: Bridging the Historical and Theological Divide*, ed. D. H. Williams (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2002), 101-128.

^② A. N. S. Lane, "Scripture, Tradition and Church: An Historical Survey," *Vox Evangelica* 9(1975): 37-55; Richard Bauckham, "Tradition in Relation to Scripture and Reason," in *Scripture, Tradition and Reason: A Study in the Criteria of Christian Doctrine*, eds. R. Bauckham and B. Dewey (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 117-145.

會的認信傳統的內容與經文的內容是共在的。雖然對早期基督教作家來說，經文具有首要的地位，但在他們心目中，經文在信徒生活中的作用不可能也不應該脫離教會的教導和敬拜的方式，即傳統。換句話說，古代傳統並不是作為聖經的補充而產生的一套新的信仰和做法，好像它是一個獨立的、第二種啟示性的來源。特別重要的是，傳統使信徒能夠正確地解釋聖經，從而為甚麼是正統的解釋設定一些參數，並防止釋經者“聖經注我”，似乎聖經所教導的就是他/她想要教導的東西。

傳統，正如最開始的幾個世紀裏被首次提出的那樣，不是來自信仰之外，而是被視為聖經的基本教導或目的。因此，德爾圖良（Tertullian）認為，傳統“是神聖的託付，被保存在使徒們的教會中……讓我們看看哥林多人從保羅那裏喝了甚麼奶；加拉太人被帶到甚麼信仰準則下接受糾正；腓立比人、帖撒羅尼迦人、以弗所人藉着它讀到了甚麼；而羅馬人又說了甚麼樣的話”（《駁馬西昂》*Against Marcion* IV. 5）。德爾圖良和其他二世紀和三世紀的作家都相信，聖經的作者對教會傳統的具體內容有共同的看法，這被稱為信仰準則。原因很簡單，他們認為信仰準則為聖經啟示劃出界線，也就是“範圍”。^①

到了三世紀和四世紀，古老的傳統越來越多地體現在教義教學、洗禮認信、崇拜方式、神學詩學以及後來的大公教義中。在君士坦丁時代前後，這些認信陳述被制定出來，被視為聖經教義的適當延伸。例如，《尼西亞信經》被認為是對聖經中有關聖父和聖子關係的啟示最合適、最簡潔的陳述。它顯然不是對聖經中的上帝的一種詳盡描述，但它被認為是基督教真理的標準線。或者，正如普瓦提爾的希拉里（Hilary of Poitiers）所描述的那樣，“福音書和使徒的教導被展

^① 信仰準則有很多版本，都不盡相同，每一個都在細節上有所差異，但它們都描述了基督教的一個基本原則。參見Paul Blowers, “The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith,” *Pro Ecclesia* 6, no.2(1997): 199-228。

開，大公而統一的完美光芒高高升起”。^①誠然，這種傳統的概念不可能總是與當地基督教社區習俗中的屬人傳統截然不同，一些古代作家會用“傳統”的語言為某一特定的實踐辯護。^②然而，大多數人對教會自古以來普遍接受的傳統與那些對中心教義而言比較邊緣的（而且往往是地方性的）傳統之間的差異，還是顯示出了一定的敏感性。

發源於使徒時代和後使徒時代的傳統並沒有為教會提供一個統一或純粹的圖景，也不曾有一個教會的“黃金時代”。但是，我們可以正確地談論神學和認信的基石，而隨後的基督教思想、實踐、靈性等都是在此基礎上建立的。因此，基本傳統是在最初的五六個世紀中，以希臘語、拉丁語和敘利亞語闡述的基督教信仰的各種體系組成的。儘管如此，教父時代的開始和結束並沒有確定的邊界線。然而，這一時期在教義、禮儀、祈禱、釋經等方面發揮了基督教神學“準則”的作用，並成為指導過去一千五百年的後續神學發展的基礎。換句話說，使徒和教父的傳統對基督教信仰的形成具有規範性，這是教會歷史上其他時期所不能比擬的。牧師或神學家可能同意或不同意教父傳統的某些內容，但它仍然是作為一種準則在發揮作用，同意或不同意都是以此為依據的。後現代主義拒絕將任何信仰標準作為持久的標準，但即使從後現代主義的視角來看，所有的神學研究仍然是靠使用一種術語和概念，這種術語和概念受制於基督教歷史上的既定規範，而正是這些規範塑造了未來的方向。^③

^① Hilary of Poitiers, "Against Valens and Ursacius," in *Collectanea Antiariana Parisina* I, ed. Alfred Leonhard Feder (New York: Johnson Reprint Corporation, 1966), viii, 7. 起初，《尼西亞信經》（公元325年）被指責為沒有充分使用聖經術語，但到了四世紀中葉，對《尼西亞信經》語言的解釋逐漸被普遍接受。

^② Quintus Tertullian, "The Chaplet, or De Corona 3," in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, trans. S. Thelwall, eds. Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe (Buffalo: Christian Literature Publishing Co, 1885); Saint Basil Bishop of Caesarea, *On the Holy Spirit*, trans. David. Anderson (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1980), 66-67.

^③ 參見Lieven Boeve, *Interrupting Tradition: An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2003)。

錯誤的二分法

我們最熟悉的教父時代的準則的例子是，《使徒信經》《尼西亞信經》一直是神學和教會的指路標，以一種簡明的方式為基督教信仰指明正統的道路。我仍然記得站在山東省的一個教堂參加敬拜，我們背誦使徒信經，而這也是中國基督徒的信仰聲明。即使對於那些不誦念信經、不在敬拜中使用信經的教會，他們的信仰仍然依賴於古代信經和教義所代表的神學。總的來說，幾乎每一個新教教會的會眾都（藉着《聖經》）被教導了一種與尼西亞三一論和卡爾西頓基督論相一致或相近的神學。^①這種教導的原材料可能來自《新約》，但教義是教父式的。這並不是說以所謂的教父經典就能夠理解整個基督教信仰——以前也不可能——但是，它確實從根本上明確提出了構成基督教信仰的早期核心內容。

通過論證教父傳統的規範性地位，我試圖同時做幾件事。首先，我想強調使徒教會和教父教會之間存在不可分割的聯繫。這兩者確實應該被區分開來：使徒教會代表那些最早的門徒和主的聽眾的聲音。但我們必須警惕一種歷史觀，即使徒傳道時期是對真理的探索、有着屬靈的活力，但後使徒時代或教父時代的教會卻是對福音信息的扭曲、變形乃至損失。然而，觀察發展中的變化是一回事，而創造一個斷層是另一回事。人們可以指出，在最早的使徒著作中形成了教義傳統，而在後來的教父文本則依賴聖靈的引領。嚴格區分使徒時期與教父時期，不過是一種理論上的建構，無法整合歷史證據。被稱為《十二使徒遺訓》（*Didache*）的基督教實踐和敬拜手冊與《馬太福音》一樣，都是源自敘利亞北部地區，而且是在相距一代或更短的時

^① 關於東方教會秉持的基督論，參見S. P. Brock, "The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer," *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 78, no.3 (1996): 23-35。

間內成書的。^①《革利免一書》(*I Clement*)和《啟示錄》一樣，是在一世紀90年代中期寫成的。然而，一個最終被視為使徒文獻，另一個被視為教父文獻。這種區分的依據並不總是那麼明顯，一個典型的例子就是，在二世紀到四世紀的一些教會中，《革利免一書》和《十二使徒遺訓》被視為經文（其他一些“教父”著作也被視為經文）。對於生活在那個時代的基督徒來說，如何立即區分“使徒著作”和“教父著作”，還不是那麼清楚。

其次，在教會歷史的大部分時期，教父信仰與使徒信仰已經有了持續和深遠的神學和歷史影響，而主張教父信仰與使徒信仰的規範性，只是在為這種影響發出聲音。同樣，可能許多新教教會很少或從未以正式的方式（即在敬拜中）表述過這些傳統的要點，儘管他們也常表現出對早期教會的繼承的一些了解，無論他們的了解多麼模糊不清。當然，對教父遺產的應用，最明顯的莫過於被稱為《新約》的基督教正典匯編。《新約》的文本範圍和內容是後使徒時期確定的，根據使徒性、默示性的標準，特別是根據其在教會中的使用，來辨別甚麼是“經文”。^②在使用經文的時候，重要的一點是，經文不是在私人領域收集或詮釋的。也就是說，對整本聖經的正確理解不是由某個人自己的權威來呈現的。在自由派和保守派教會（尤其是在西方）的基督教解經的過程中，個人的地位被抬高了，個人經驗被視為優先的。^③強調個人意見的權威性往往會促進對“唯獨聖經”的過分理想化，並將釋經的過程與早期歷史性的基石割裂。仍然受到這個問題困擾的北美新教徒實在太多了。

^① 《馬太福音》與安提阿密切相關，而《十二使徒遺訓》，至少從其最終文本形式上看，似乎是來自敘利亞一個較為偏遠的地區。R. E. Brown and J. P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (New York: Paulist Press, 1982), 81-84.

^② 關於《新約》作為一個文集的發展過程，參見C. H. Hill, "The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon," *Westminster Theological Review* 57, no.2(1995): 437-452.

^③ Paul Galbreath, "Protestant Principles in Need of Reformation," *Perspectives: A Journal of Reformed Thought* 7(1992): 14.

直到二世紀早期，“使徒性是權威性的基礎”這一概念才被確立為一項原則。當士麥那的主教波利卡普（Polycarp, Bishop of Smyrna）為基督教的見證獻出生命時，在他殉道的記載中，他被稱為“一位有使徒性和先知性的教師”。他一直忠實地保存和傳播使徒們傳給他的教導。^①安提阿的依納爵（Ignatius of Antioch）在寫給特拉雷斯人（Trallians）的信的序言中，首次使用了“使徒性”一詞（約公元117年），但伊利奈烏（Irenaeus，約公元180年）為我們提供了後來成為標準的解釋：“教會的信仰……是從使徒和他們的門徒那裏得着的。”接下去，他還對這一信條進行了總結（《駁異端》*Against Heresies* I. 10）。喬治·弗洛若夫斯基（Georges Florovsky）有充分的理由宣稱：“教會確實是使徒性的，但教會也是教父性的，”^②也就是說，“忠於福音”首先是由那些我們稱之為“教父”的人來定義和實踐的。

新教徒可能會堅持認為古代教會制定的規範並不構成啟示，然而他們可能也會同意，教會早期的傳統是聖靈保守的一個工作，以界定和維護教會的整全性。即使聖靈繼續將教會對信、望、愛的新表述納入基督的身體，它也總是在聖經的指導下與教父傳統進行“對話”。

我們可能不熟悉教父的術語，也不反對教父們使用柏拉圖主義或斯多葛主義的語詞，但是，基督教信仰和聖經詮釋學之所以得以建立，教父的遺產是其中不可磨滅的一部分。實際上，這一遺產作為基督教信仰的規範，有着重要的意義，特別是四世紀和五世紀的成就作為教義和認信的規範，在將近兩千年的時間裏都在發揮着作用。

讓我來重申一下，我把教父的傳統稱為規範，並不是要把教父的權威等同於聖經的權威。任何一位古代教父，假若發現自己的文學遺

^① “The Martyrdom of Polycarp,” in *Ante-Nicene Fathers*, Vol.1, trans. Alexander Roberts and James Donaldson, eds. Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe (Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1885), 16: 2; Irenaeus, “*Against Heresies*,” in *Ante-Nicene Fathers*, Vol.1, trans. Alexander Roberts and William Rambaut, III. 3, 4.

^② Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* (Belmont: Nordland, 1972), 107.

產被置於與聖經同等的地位，都會大驚失色。後來的新教徒和羅馬天主教徒之間關於聖經與傳統的權威的爭論，古代基督徒是想都不會想到的。傳統並不被視為是對聖經的補充，也不被視為是脫離聖經也可以獨立發揮作用。無論人們如何依賴傳統來規定信仰，都不能以此去否定聖經權威的首要地位。五世紀的敘利亞主教馬布格的非洛克西努斯（Philoxenus of Mabbug）清楚地表明了這一點。他說：

真理，這一確切的記載，是持久而堅定的，只有靠上帝的啟示才會顯現。如果人們要在經文所記的事之外尋求甚麼，就甚麼也不能理解。^①

毫無疑問，在教父們的心目中，無論哪一版的聖經，都是信經措辭的源頭，也是解釋信仰的根本。耶路撒冷的西里爾（Cyril of Jerusalem）教導新信徒，（耶路撒冷）信經事實上是對聖經的總結。事實上，學習信經的主要目的之一就是因為它代表了整本聖經的縮影。

學習信仰，承認信仰；接受信仰，遵守信仰——但教會現在要傳遞給你的是信經，那信經是牢牢建立在聖經之上的……因為信經的條款並不是根據人的選擇拼湊起來的；最重要的教義是從整本聖經中收集起來的，構成了對信仰的單一闡釋。^②

西里爾所闡述的信經中的每一條都是以聖經權威為基礎的。最近有一位對西里爾的《教理問答講義》（*Catechetical Lectures*）做出評論的人認為西里爾“贊同某種形式的‘唯獨聖經’教義”，這種說法非常奇怪，而且不符合那個時代。^③

總之，各種新教徒應當意識到，早期基督教的遺產為教理問答、理解聖經、基督徒受苦以及教義和神學的形成提供了極好的模式和資源，所有後來的時代都可以從中吸取經驗，用於自己的宣講和事奉。

^① Philoxenus of Mabbug, *Fragments of the Commentary on Matthew and Luke*, trans. Douglas J. Fox (Leuven: Peeters Publishers, 1978), 28.

^② St. Cyril of Jerusalem, “*Catechetical Lecture 5*,” in *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series*, Vol.7, trans. Edwin Hamilton Gifford, eds. Philip Schaff and Henry Wace (Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1894), 12.

^③ Edward Yarnold, *Cyril of Jerusalem* (London: Routledge Press, 2000), 56.

結語

當然，無論是過去還是現在，教父的遺產都不是無懈可擊的。源自那個時代的主要信經或神學結論沒有一個是完全無誤的。即使是最堅定地捍衛教父思想對眼下相關的人也會承認，並不是教父們所教的一切都同樣有價值。與此相似，把古代信仰描繪為一種統一的教義表達，見證一種單一的信仰，這也是一個常見的錯誤。如果出於一種對基督教古代時期懷有的理想主義觀點，聲稱教父對信仰有共識，這種共識有權威，那麼這很容易被理解為一種粗糙的形而上學意義，未能對我們的思想源頭進行歷史性的公正評判。我們應當是在教會間的爭論、教義的分歧和對釋經學方法的適度共識中，聽到教父見證的聲音。

早期教會在尋找關於上帝的基督教教義的同時，也在慢慢理解自己早先所承認的神學。三位一體就是一個完美的例子。在三位一體教義確立之前的一個多世紀，認信聲明就宣佈了對聖父、聖子和聖靈這一位上帝的信仰。毫無疑問，神學的“語法”在四世紀時已經形成，成為歷史上教會身份不可磨滅的一部分，保留在禮儀、教理問答和信經表述之中。當談到承認這些不同的信仰表述的時候，我們可以把它們看作是歷時性的聲明；它們是發展過程的一部分，在教會的歷史上有一個特殊的位置。然而，正是因為這種發展——其間充滿了漫長的衝突、接受和認可的歷史——它們仍然不失為教義的試金石，曾經（現在仍然）是為所有未來的基督教信仰導航的路標。

譯者簡介

柳博贊，北京語言大學外國語學部副教授。

Introduction to the translator

LIU Boyun, Associate Professor at School of Translation and Interpreting, Beijing Language and Culture University.

Email: boyunliu.pku@gmail.com

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Bauckham, Richard. "Tradition in Relation to Scripture and Reason." In *Scripture, Tradition and Reason: A Study in the Criteria of Christian Doctrine*. Edited by R. Bauckham and B. Dewey, 117-145. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988.
- Blowers, Paul. "The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith." *Pro Ecclesia* 6, no.2(1997): 199-228.
- Boeve, Lieven. *Interrupting Tradition: An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2003.
- Brock, S. P. "The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer." *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 78, no.3(1996): 23-35.
- Brown, R. E. and J. P. Meier. *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New York: Paulist Press, 1982.
- Chan, Simon. "The Church and the Development of Doctrine." *Journal of Pentecostal Theology* 13, no.1(2004): 57-77.
- Chesterton, G. K. *Orthodoxy*. New York: Doubleday, 1936.
- Florovsky, Georges. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*. Belmont: Nordland, 1972.
- Galbreath, Paul. "Protestant Principles in Need of Reformation." *Perspectives: A Journal of Reformed Thought* 7(1992): 14-17.
- Gray, Patrick. "'The Select Fathers': Canonizing the Patristic Past." *Studia Patristica* 23(1989): 21-36.
- Hilary of Poitiers. *Hilary of Poitiers: Conflicts of Conscience and Law in the Fourth-century Church*. Translated by Lionel R. Wickham. Liverpool: Liverpool University Press, 1997.
- Hill, C. H. "The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon." *Westminster Theological Review* 57, no.2(1995): 437-452.
- Lane, A. N. S. "Scripture, Tradition and Church: An Historical Survey." *Vox Evangelica* 9(1975): 37-55.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988.
- Philoxenus of Mabbug. *Fragments of the Commentary on Matthew and Luke*. Translated

- by Douglas J. Fox. Leuven: Peeters Publishers, 1978.
- Saint Basil Bishop of Caesarea. *On the Holy Spirit*. Translated by David. Anderson. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1980.
- Williams, D. H. *Retrieving the Tradition and Renewing of Evangelicalism: A Primer for Suspicious Protestants*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Yarnold, Edward. *Cyril of Jerusalem*. London: Routledge Press, 2000.