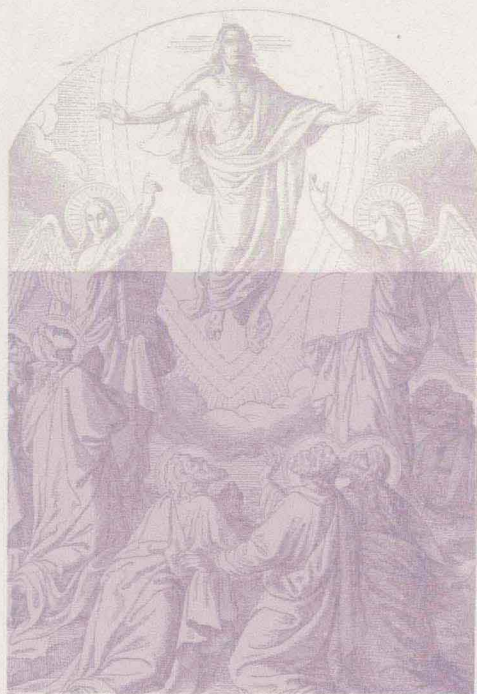


基督教经典译丛



Clement

The Apostolic Fathers

使徒教父著作

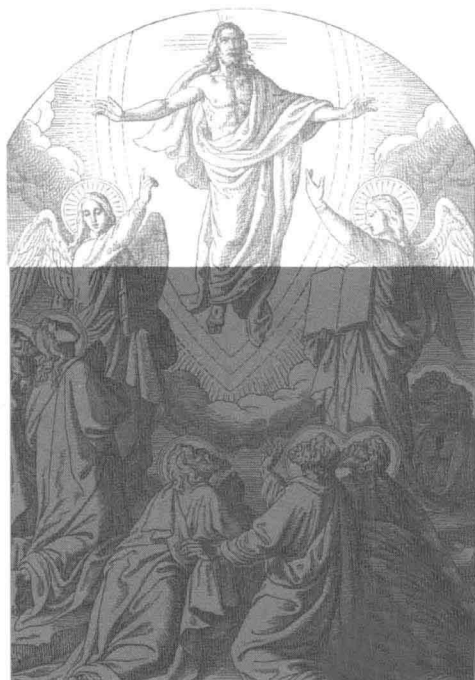
[古罗马] 克莱门 等著

黄锡木 主编

高陈宝婵 等译 黄锡木 张略 审校



基督教经典译丛



主编 何光沪

副主编 章雪富 孙毅 游冠辉

The Apostolic Fathers
使徒教父著作

[古罗马] 克莱门 等著

黄锡木 主编

高陈宝婵 邱丹 王碧燕 彭惠敏 译

黄锡木 张略 审校



Simplified Chinese Copyright © 2013 by 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 Michael W. Holmes, *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, Baker, 2007 翻译

图书在版编目(CIP)数据

使徒教父著作 / (古罗马) 克莱门等著 ; 高陈宝婵等译. -- 北京 : 生活·读书·新知三联书店, 2013.7
(基督教经典译丛)

ISBN 978-7-108-04465-5

I. ①使… II. ①克… ②高… III. ①基督教-研究
IV. ①B978

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第053002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7月北京第1版
2013年7月北京第1次印刷

开 本 635毫米×965毫米 1/16 印张 23.25

字 数 310千字

印 数 0,001-7,000册

定 价 37.00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，绝不限于西方文明。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 and 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，又接到皇官内室听其传讲教义，“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。

中国人民大学宜园

2008年11月

中译本导言

一

“使徒教父著作”是公元1世纪末至2世纪中叶（所谓“后使徒时期”）一小部分基督教文献的统称，而“使徒教父”这称谓最早在7世纪西奈的阿纳斯塔修（Anastasius of Sinai）方开始使用。

最先称这组文献为“使徒教父著作”的是17世纪的法国教父学著名学者科特列（J. B. Cotelier）。他以拉丁文 *patres aevi apostolici*（中译“使徒时期的教父”）作为他所写早期基督教文献第二册的标题（1672），并收录了《巴拿巴书信》（*Letter of Barnabas*）、《伊格纳修书信》（*Letters of Ignatius*）、《波利卡普书信》（*Letter of Polycarp*）、《波利卡普殉道记》（*Martyrdom of Polycarp*）、《克莱门一书》和《克莱门二书》（1—2 *Clement*），以及《黑马牧人书》（*Shepherd of Hermas*）。19世纪法国学者迦兰地（A. Gallandi, 1700—1779）在再版科特列的著作时，加上《致丢格那妥书》（*Letter of Diognetus*）、夸德拉图斯（*Quadratus*）的护教作品和《帕皮亚残篇》（*Fragments of Papias*）。然而，夸德拉图斯和帕皮亚的著作并没有收录于以后的文集之中。事实上，不同学者所收录的作品各有不同。19世纪末（1873）《十二使徒遗训》（*Didache*）被发现后，亦放在这组文献之内。现在流传的“使徒教父著作”共有十一卷：《克莱门一书》、《克莱门二书》、《伊格纳修书信》、《波利卡普致腓立比人书》、《波

利卡普殉道记》、《十二使徒遗训》、《巴拿巴书信》、《黑马牧人书》、《致丢格那妥书》、《帕皮亚残篇》，以及与帕皮亚同期的“长老传统”的训诲。

“使徒教父著作”并非包括公元1—2世纪所有教父的作品，例如，那些后来收录在新约次经内的作品（包括托初期使徒之名或被误以为是使徒所写的作品）和后来被认为是异端的著作，如《拿哈马迪文库》（Nag Hammadi）的书卷，一概不包括在内。这是非常明显的，因为“正统性”是界定“教父”的元素之一。^①此外，这类别也没有包括护教士（Apologists）如殉道者查士丁（Justin Martyr）的作品。

科特列认为，“使徒教父著作”的作者其独特之处在于，他们曾经与耶稣的使徒有亲身的接触，甚至可能是他的门生。因此，他们的著作收集了一些最早期教会的见证和教导，包括使徒的教导和初代教会的传统。从他们的著作中，我们不单见证正统信仰的传统，更窥见初代教会“文载圣经”观念的过渡。同时，从这些著作中我们也看到了以使徒为统绪的基督教信仰，是早期教会时期正统信仰的源头，是后来成形的正统教会的原型。一般学者称这时期的基督信仰为“初生正统”（proto-orthodoxy）。

这些著作见证着使徒教会时期的传统教导，被教会（包括教父们）广泛地接纳。例如哥林多的狄奥尼修斯（Dionysius of Corinth）在2世纪中叶写信给罗马的基督徒，特别提到克莱门的《致哥林多人书》，并指出此书在教会中广为流传，常被公开诵读。^②《黑马牧人书》是使徒教父文献中最长的一卷。亚历山大的克莱门是首位提及此书的人，并且曾多次

① 传统教父学学者认为“教父”有五个元素：正统性、圣洁生命、教会认可、古代性和有著作（散失或存留的均可），但一般用法却未能反映这些特征的全部。最极端的例子是，现时两本通行的希腊语新约圣经版本（United Bible Societies' *Greek New Testament* 和 Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece*）甚至将异端马西昂（Marcion）和阿里乌（Arius）都归入“教父”之列了。

② 优西比乌，《教会史》4.23.2。

引用此书，认为这书带有启示成分。2世纪的《穆拉多利经目》^③把它列为“不被接纳但可供私人阅读的书卷”，因为这书“不能被列于先知书中，因为先知之数已足；也不能列入使徒著作里，因为这书显然写于使徒之后”。然而，这书依然在教父著作中经常被引用。安提阿的伊格纳修（Ignatius of Antioch）的七封书信在安提阿展开的“三位一体”辩论上扮演重要的角色。事实上，早在这些书信成文时（2世纪），这些书信就已经常用于告诫并规范教会生活；士每拿（Smyrna）的波利卡普把伊格纳修书信的复印本发给其他教会。^④《十二使徒遗训》虽然在古文献中少有抄写，但是颇具影响力，其中的资料被纳入日后许多教会的制度和敬拜仪式。最值得留意的是，有些教区甚至会把某些使徒教父文献的权威等同于新约书卷，与新约书卷并列一起。例如，希腊语新约圣经抄本中两份非常重要的抄本都含有几部使徒教父的著作：4世纪的西奈抄本（Codex Sinaiticus）把《巴拿巴书信》和《黑马牧人书》收录在新约的《启示录》之后，5世纪的亚历山大抄本（Codex Alexandrinus）则收录了《克莱门一书》、《克莱门二书》。

在文学体裁方面，虽然不少使徒教父著作都是书信，但其中所包括的文体则是多样的，包括讲章（《克莱门二书》）、神学论说（《巴拿巴书信》）、护教（《致丢格那妥书》）、天启文学（《黑马牧人书》的《异象篇》）、和群体规章（《十二使徒遗训》）。它们的作者在当时的地位各有不同：伊格纳修、波利卡普和克莱门是当时教会中显赫的人物，颇具盛名，《黑马牧人书》则可能是由一位曾做奴隶的罗马信徒所写，至于《波利卡普殉道记》、《致丢格那妥书》、《克莱门二书》和《十二使徒遗训》，

③ 《穆拉多利经目》是现知最早的一份正典经目，由意大利籍历史学家、神学家及考古学家穆拉多利（L. A. Muratori, 1672—1750）发现。这文献并非独立存留，而是收录于8世纪的安波罗修抄本内；这抄本也载录了几篇其他教父的著作。现存的《穆拉多利经目》全文共85行。近年有不少学者却认为这文献起源于4世纪。对《穆拉多利经目》的讨论和其中文译本，可见：黄锡木，《基督教文献概论》（汉语圣经协会，2000年），第167—172页。

④ 波利卡普，《腓立比书》1.3.2。

它们的作者都不详。

这些文献在初期教会信徒生活（如《十二使徒遗训》1.1—5.2）、教会的组织（如教会领袖的三级制——主教、长老和执事，参伊格纳修《致马内夏人书》1.1—7.1；使徒统绪《克莱门一书》42.1—5, 44.1—6等）、礼仪（包括洗礼和圣餐，参《十二使徒遗训》7.1—10.7）、讲章（《克莱门二书》）、基督教与犹太教的关系（《巴拿巴书信》2.1—5.14, 7.1—10.12, 14.1—17.2）、基督教与教外人士的关系（《致丢格那妥书》、伊格纳修《致罗马人书》、《波利卡普殉道记》）、基督教的正统与异端的讨论、当代信徒如何使用旧约正典（如《巴拿巴书信》的寓意释经）和基督教的传统（如耶稣言训的口头传统），以及初期教会思想的发展等方面，为我们提供了宝贵资料。

二

著名德国新约学者马丁·亨格尔（Martin Hengel）在一篇名为《新约学术的工作》（*Tasks of New Testament Scholarship, Bulletin for Biblical Research* 6 [1996], 67—86）的文章中，分享了他在新约研究方面的学术心得和洞见。亨格尔在文中指出，新约研究的时期范围应该向前延伸至公元前4世纪，并向后延伸至公元3世纪；因为公元前4世纪是“基督教前的犹太教时期”，这一时期可谓是犹太教和希罗文化的孕育期，而公元3世纪前则是见证新约圣经如何影响早期基督教会时期。这一主张强调新约研究必须建基于坚实的背景（特别是对古籍文献）研究上。

亨格尔的学术洞见的确揭示了现今新约研究方面的弊病：太过狭隘地、单一地专注新约圣经文本，而忽略与经文息息相关的背景文献，包括希罗、犹太教、使徒教父和典外文献（例如新旧约的次经和伪经）等。这些文献之贡献既帮助我们进入圣经的文学和生活世界，呼吸圣经作者的“文学空气”，又帮助我们了解圣经的传统和流传。圣经是基督信

仰中独一无二的经典，不同时代的信仰群体在阅读圣经时都会有不同的经历；通过阅读与圣经传统有关的文献（教父文献和典外文献），我们能体验和见证不同群体的“圣经经验”（Bible experience）。

新约正典的形成过程，一方面反映初代基督教会有关耶稣和使徒传统的资料搜集、筛选界定和选辑编集的历程，另一方面也反映初代教会为其信仰厘定权威性规范的取向和过程。因此，“新约正典”可谓总结了初代基督徒的信仰规范，透过这规范，初代基督徒得以宣示其信仰的具体内涵，既以犹太教为基础，又与犹太教分别开来。

新约教会的独特身份主要就是建立在“主耶稣基督”这人物的基础上的。因着拿撒勒人耶稣的受难事件，包括他的死、复活和升天，他已经被认信为“主”——不是现代基督信徒以为的“个人救主”，而是“上主”，是指“耶和華”。这个认信说明，新约信仰群体在犹太圣经（即旧约圣经）这基本规范之上，加上了一个“新”规范。那并非只是附加的信仰规范，而是要凌驾于犹太圣经之上的。因此，在整个早期教会的时期里，基督徒对旧约圣经的解释一般都以寓意式为主（例如《巴拿巴书信》），因为唯有以寓意解经的方法，基督徒才能摆脱旧约经文原有的历史框架，而将“新的规范”——即“主耶稣基督”——读进经文里，在原有的圣经上加以崭新的演绎。^⑤保罗以下的一番话：“但他们的心地刚硬，直到今日诵读旧约的时候，这帕子还没有揭去，这帕子在基督里已经废去了。然而直到今日，每逢诵读摩西书的时候，帕子还在他们心上。但他们的心几时归向主，帕子就几时除去了。”^⑥更是见证了，真切了解犹太圣经的钥匙是主耶稣基督，而“主耶稣基督”的权威仍超乎旧有的规范。

第一批维护“耶稣传统”的人不只是使徒，而是那些“亲眼看见过

⑤ 除了在释经方法上作出调节，保罗更提出新的准则来解释旧约，即是以“信心”原则来解释律法（参罗4章；加3—4章）；而较后期的查士丁则为律法重新下定义。参 L. M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon* (Revised & enlarged edition. Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 118 - 120, pp. 137 - 138.

⑥ 林后 3:14—16。

主耶稣的人”，就是那些亲身遇见并跟随主的人。见证人的身份受到初代教会特别的看重和尊敬，例如早期教会因使徒犹大的去世而补选使徒时，候选者的基本资格是必须认识和亲身接触过耶稣基督（徒1:21—22）；同样，路加在其福音书的开首（路1:1—2）也以这类人作为福音书质素的保证。然而，这些人所享有的殊荣与特权却并未赋予他们任何“规范式”的权威；翻看新约正典的经卷，就知道其实只有小部分书卷出自耶稣在世时已跟从主之人的手。

及至与耶稣同时代的人渐渐去世，那些有关耶稣基督的记载不复受目击见证者的查核验证，久而久之，“文字记录”渐渐成为遗留下来唯一能见证主的根据；与此同时，“文字记录”作为传播“信仰规范”的主要工具，亦日趋蓬勃。例如，保罗书信的结集及流传亦正好标志着这“使徒职分”得到体现，这些书信往往在作者不在场的情况下，分别于不同教会的公开崇拜中被宣读出来，^⑦于是，文字记录渐渐成为宣讲、教导和牧养所赖的主要媒介。

随着耶稣语录的面世（例如所谓“Q”文献）以及第一卷福音书（《马可福音》）的出现，“耶稣传统”从口传转移到以文字书写的表达方式似乎已经变成一个可取可行的趋势。然而，对于使徒教父来说，这种传承媒体或方式的典范转移并非是必然的事情。他们所代表的一段时期，正好反映教会处于一个对“耶稣传统”传承方式的过渡期，从“亲眼看见过主耶稣的人”到“文字记录”。

弗吕家希拉波立的主教帕皮亚（Papias of Hierapolis，公元60—130）代表着使徒教父中较早期的教会领袖。他曾经听过使徒约翰讲道，也曾做波利卡普的伙伴。他相当重视从众长老所领受的口述传统，故着意搜罗这些口传资料，结集成书，并加以评注。他指出：

^⑦ 参《歌罗西书》4:16。

倘若有人跟随过长老的人到来，我会就长老的话向他发问，问安得烈或彼得说过什么话，又或者腓力、多马、雅各、约翰、马太，或主的其他门徒说过什么话，以及阿里斯蒂安和长老约翰等主的门徒说过什么话。因为我一向不认为这些书本所能给我的知识，可媲美我从那鲜活的、长存的声音（τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης）中所能得到的裨益。（优西比乌《教会史》3.39.4）

帕皮亚这番话大概已可以表明，他并没有赋予福音书卷“正典性”的权威，反之，他似乎更重视那不受文字记录所牵制的“那鲜活的、长存的声音”。可见，在这个时期，福音书卷的“正典”地位仍是未奠定的。这话也让我们看到1世纪末初代教会的心态，他们面对着“见证主耶稣基督的文献”时，宁愿选择见证人的声音，而非文字记载。

然而，进入2世纪中叶，例如在《克莱门二书》（2.4；5.2；8.5）中，我们首次见证到教会视那些记录主耶稣的权柄和话语的“文献”为权威。特别是殉道者并护教士查士丁，可谓初步揭示了福音书卷的正典地位。根据查士丁著作中的直接和间接引文，可见证在2世纪中叶罗马教会里，三本符类福音书卷（即《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》）不单已为人认识，且更在公开崇拜中诵读。^⑧虽然，查士丁很少提及“福音书”这名称，而是称之为“回忆录”^⑨（复数；

⑧ 《护教书一》1.65—67。

⑨ 为什么查士丁要用这名称？查士丁的护教对象主要是当时鼓吹希罗哲学的知识分子，而当时在这群知识分子中间流行不少名人的“回忆录”，例如《苏格拉底回忆录》（与耶稣一样，苏格拉底亦没有留下任何文献，但他的门生柏拉图却记下很多苏格拉底的语录），因此，在某程度上，“回忆录”已经是当时流行的一种文学体裁。参 David L Dungan, *A History of the Synoptic Problem: the Canon, the Text, the Composition, and the Interpretation of the Gospels* (New York: Doubleday, 1999), pp. 28—33。此外，梅茨格 (B. M. Metzger, *Canon of the New Testament: Its origin, Development, and Significance* [Oxford & New York, NY: Clarendon Press & Oxford University Press, 1987], p. 145) 认为，查士丁以为 Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων “使徒们的回忆录”这名称较容易得到非基督徒读者的接受；而且，又可避免把福音书富有权威的内容与某位人物（如马太或马可）挂钩，转而取名于整个“使徒们”所代表的群体传统。查士丁此举反映了这些“福音书卷”的名称尚未确立，可见距其正典地位的奠定还有一段时日。

Ἀπομνημονεύματα), 但从其他文献(如《与特里弗对话录》101.3; 103.8; 104.1), 我们可以肯定, 查士丁明显是指福音书而言。^⑩至为重要的是, 查士丁在提及这使徒们的“回忆录”时, 他不单把这些书卷与旧约圣经相提并论, 甚至更刻意将其排列在旧约圣经之前, 暗示它们比旧约圣经拥有更高的权威。^⑪

使徒教父所身处的时代(1世纪末到2世纪初)正好代表初代教会“圣经感”观念的过渡——从“鲜活的声音”到“文载圣经”。这再次说明“传理”(communication)不单是信息解码, 信息的载体(或媒体)直接影响接收者的观感和信息的可信度。

传统是人类宗教的特色, 而基督教更是一个非常看重信仰传承的宗教。基督教会从大约公元29/30年的五旬节开始。初代教会的信徒(包括耶稣特别选召的使徒和那称为外邦使徒的保罗)从耶稣基督言行和受难的角度重新解读犹太圣经, 从而帮助初代信徒在各自处境中面对种种困难, 他们的著作就被收录成新约圣经。使徒教父秉承着新约圣经作者的精神, 在各自的牧会处境中, 以这些权威的经书——不只是旧约圣经, 更有新约圣经——作基础互相勉励、彼此建立, 为要建立一个信仰纯正的教会。使徒教父著作见证着第二代基督教会中的牧者、知识分子对教会的承担。

尽管这些著作的部分文章曾经翻译成中文, 然而本书的所有译文都是依据希腊和拉丁原文(Michael W. Holmes, *The Apostolic Fathers*;

^⑩ 例如在《护教书一》的66章3节中, 查士丁就向其读者(非基督徒)澄清, 这《回忆录》就是“福音书”; 此外, 在《与特里弗对话录》的101章3节、103章8节、104章1节中, 查士丁在引用福音书的内容后, 常以 γέγραπται ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι “(这)是记录于《回忆录》中”这短语来作结。

^⑪ 最重要的一节是67章3节 τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν “使徒的回忆录和众先知的结集”。然而, 他是否认识或确认约翰福音, 却仍未能确定, 参 W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (Translated by Howard Clark Kee from *Einleitung in das Neue Testament*. Revised & enlarged edition. Nashville, TN: Abingdon, 1986), pp. 485-486.

Greek Texts and English Translations, Baker, 2007) 详细审校的, 并加上了不少注释。无论从可读性还是准确性上看, 本书的译文都能够让现今的华人读者尽享使徒教父著作的精髓。

黄锡木 (香港)