

尋根探源

# 宗徒教父作品集研究

教史、神學



保羅·福斯特 (Paul Foster) 主編、張毅民譯

輔大神學叢書128

# 尋根探源

# 宗徒教父作品集研究

2017年2月

光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group

保羅·福斯特 (Paul Foster) 主編、張毅民譯

NO. 128  
FUJEN  
SERIES  
THEOLOGICA

# The Writings of the Apostolic Fathers

Ed. by Paul Foster

Copyright © 2007 Ed. by Paul Foster. This translation is published by  
arrangement with Bloomsbury Publishing Plc'.  
Chinese Translation by Paulus-Petrus I. Chang  
Chinese Edition worked by Fu Jen Faculty of Theology of  
St. Robert Bellarmine.  
Chinese copyright © 2017 by Kuangchi Cultural Group, Taipei, Taiwan  
All rights reserved.

# 目 錄

- v 譯者序 (張毅民)
- vii 序：在教父的教導中聖化我們的信仰 (陳苑茹)
- xi 編審者的話 (盧德)
- xiii 中文譯本之翻譯對照表 (附：英文原書縮寫對照表)
- 
- 1 緒 論.....保羅·福斯特 (Paul Foster)
- 14 第一章 宗徒教父與基督徒身分的建立與奮鬥  
賀穆·寇斯特 (Helmut Koester)
- 33 第二章 《十二宗徒訓誨錄》  
強納森·德拉普 (Jonathan Draper)
- 49 第三章 《克雷孟致格林多人前書》簡介  
安德魯·國瑞 (Andrew Gregory)
- 69 第四章 《克雷孟致格林多人後書》  
與基督徒講道詞意義  
保羅·帕維斯 (Paul Parvis)
- 88 第五章 〈巴必亞碎篇〉  
查爾斯·希爾 (Charles E. Hills)
- 109 第六章 《夸德拉圖斯護教書》  
保羅·福斯特 (Paul Foster)

- 129 第七章 《何而馬的牧者》  
約瑟夫·范海頓 (Joseph Verheyden)
- 145 第八章 《巴爾納伯書信》  
詹姆士·查頓·佩吉  
(James Carleton Paget)
- 161 第九章 安提約基亞依納爵的書信  
保羅·福斯特 (Paul Foster)
- 207 第十章 斯米納的鮑理嘉與《致斐理伯人書》  
麥可·何穆 (Michael Holmes)
- 238 第十一章 《鮑理嘉殉道致命紀》  
撒拉·帕維斯 (Sara Parvis)
- 275 第十二章 《致刁臬督書》  
保羅·福斯特 (Paul Foster)

# 譯者序

張毅民

「宗徒教父」(Apostolic Fathers)一詞儘管是十六世紀才出現的，但其影響力，早自初期教會起就扮演舉足輕重的地位。無論是教父學、教會史、新約聖經與神學、信理神學、禮儀歷史與聖事神學、隱修運動、倫理神學、聖母學、基督論等領域，宗徒教父以其時代之久遠、思想之正統(或稱「原型正統」、在宗徒傳統中的關鍵地位，均是不可忽視的重要古代文獻。從宗徒教父作品數度被納入古代聖經抄本中，證明了教會從未遺忘他們的作品，及對其權威性與正統性的重視。

譯者攻讀博士學位期間，在政大與輔大的慷慨資助下得以重返波士頓，於哈佛大學神學院賀穆·寇斯特教授(Helmut Koester, 1926~2016；本書第一章作者)的課中，認識宗徒教父作品的重要性。返國後，便以「宗徒教父作品與早期天師道經書之比較研究」為題完成博士論文。其後又在輔大天主教學術研究院與政大博士後研究期間，繼續此研究。當譯者得獲此書並閱畢後，欣喜萬分；它雖不是宗徒教父作品集，卻是近百年來學界成果的整理與評析。尤其是，譯者今年陸續得知賀穆·寇斯特教授與呂穆迪神父過世的消息，慨嘆宗徒教父之學術巨擘離世的遺憾，與後繼者責任之重大。

翻譯本書時，譯者除了力求完整、正確外；由於作者們均是資深學者，註釋旁引博徵、卻又精簡扼要，因而常須考察比對，甚至略加說明（或於正文、或於註腳中）。此外，譯者極力推薦呂穆迪神父所譯《宗徒時代的教父》（香港：香港真理學會，1957；台北：輔仁大學，2005）作為閱讀本書的對照。呂神父的希臘文、拉丁文及其相關語言的造詣極深，中譯文典雅，成就非凡，他畢生治學、態度嚴謹、考證詳實，更是後輩效法的典範。

誠然，被稱為「宗徒」的人，絕非「使徒」而已；他們的神聖性與權威性，不僅肩負了主耶穌派遣往訓萬民的使命，更有傳承被主親自揀選的「這十二位」（the chosen Twelve）之意涵。為此，「宗徒」是基督信仰大家庭中的先祖先輩，他們建立的傳統與正統信仰，延續至今，我們的信仰來自宗徒們的見證與教導，此即「由宗徒傳下來、唯一、至聖、至公的教會」意義之所在。

我們都有使徒精神，但宗徒們尊崇神聖、超卓雄偉，我們只能望其項背。正如安提約基的依納爵也說：「我不敢如同伯多祿、保祿一樣給你們（羅馬教會）發出規誡，他們是宗徒，我是一個被處死刑的囚犯；他們是自由的人，我還是一個無自由的勞動者」（《爵羅》4.3）。

祈求天上的聖宗徒與宗徒教父們為我們轉求天主，接續他們的使徒精神，使「爾名見聖，爾國臨格，爾旨承行於地如於天焉」。

# 序

## 在教父的教導中聖化我們的信仰

陳苑茹<sup>1</sup>

在講華語的教會內，教友們對於「教父」一詞，常感陌生，甚至還可能讓人會聯想成黑道大哥。但其實在領洗前，為選聖名，多少會接觸到一些知名教父；或在彌撒的諸聖禱詞中，也常聽到如〔羅馬的〕聖克來孟、〔安提約基的〕聖依納爵、聖〔奧〕斯定、聖〔巴〕西略、聖國瑞（或稱聖額我略；如：納西盎的聖額我略、尼西的聖額我略、大聖額我略）等等；但似乎很少人會把這些聖人與「教父」連結在一起。一般的認知是：他們是聖人！沒錯！「聖德」是認定為教父的條件之一！但此外，還需要哪些條件才能被稱為教父呢？還需要有三個條件：古代、正統、批准。簡單來說，「古代」是指屬於初期教會的基督徒；「正統」是指他們對信理的理解與解釋符合宗徒傳承的正統教導；「批准」是指經由教會審核認可。因此，需要同時具備這四個條件：古代、正統、聖德、批准，

---

<sup>1</sup> 本中文版序言，承蒙現任輔仁聖博敏神學院「教父學」教師所撰，特此致謝。

才能被稱為教父！

客觀來說，華語界教父學的研究還不是很廣泛。可能礙於教父的著作原文不是希臘文就是拉丁文，對華人來說，要學習這兩門古代語言並不容易，更遑論教父著作的原文的翻譯工作。目前比較系統化的教父著作翻譯，是施安堂神父由拉丁文翻譯的《希臘拉丁教父神學選集》，它扼要地節錄教父們的著作片段，簡略地介紹了教父們的著作內容思想，可算是研究教父們的一本入門書籍。近期道風書社陸續推出一系列教父著作的翻譯書籍，雖不是直接由拉丁文、希臘文直譯，而是參照其他語言的翻譯版本再轉譯成中文的書籍，但聊勝於無，至少可以幫助華人認識教父們的思想。

不過，道風書社這一系列的翻譯著作，選定的教父們，多是被歸類為護教教父，或是系統化神學的教父，對於宗徒教父著作的翻譯工作並無涉獵。截至本書的出版為止，目前市面上有關宗徒教父的著作，僅有兩套參考書目：其一是呂穆迪神父針對希臘原文及各語言譯本而譯成的《宗徒時代的教父》<sup>2</sup>；其二是大陸學者群以Michael W. Holmes, *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2007) 翻譯成的中文譯本《使徒教父著作》<sup>3</sup>。這兩部宗徒教父作品譯本，都有簡單的導讀，

---

<sup>2</sup> 共有三輯，新北市：輔仁大學，2005 出版。

<sup>3</sup> 北京：生活、讀書、新知三聯書店，2013 出版。

可以作為認識宗徒教父作品的初步認識。

可喜的是，相較於上述的兩套書，本書的研究更加深入，探討的面向也較廣泛。本書內容由不同學者針對宗徒教父的身分、著作內容、成書情況等做歷史考證研究，並針對教父著作內容及所要闡明的神學思想或神學意涵等，做較深入的研究探討。簡略地整理本書內容，大致涉及如下：

1. 信仰生活，特別是關於倫理生活的教導與殉道者：明顯可見，初期教會基督徒倫理生活與當時的非基督信仰人們，有很大的差別；甚至會因著信仰，不向當時的羅馬皇帝膜拜，而遭到不合理的審判，甚而被判處死刑或迫害。但當時的基督徒持續為信仰辯護，也為執政者祈禱，強調耶穌基督的教導。
2. 關於禮儀的記載：初期基督徒逐漸形成有別於猶太傳統的聚會方式，這樣的聚會方式，沿革成了基督徒的禮儀。
3. 傳遞信仰的啓示內容：由口傳轉為文字敘述。初期教會時期，新約聖經內容的引用和雛型隱約可見；保祿書信和福音書的內容被當時的教會流傳引用著，明確可見。
4. 駁斥異端思想：當時的社會環境中，充斥著對耶穌基督的教導互相衝突的思想；宗徒教父為駁斥這些異端思想，而訴之文字。
5. 有關聖統制的探討：包括單一主教制度、羅馬主教的首席權、教會傳統傳承自宗徒等的探討。

基於相關的研究與討論更為深入，本書確實是一本值得

推薦的工具書！不過，由於本書沒有附加教父著作的中文翻譯內容，因此建議在閱讀時，配合上述兩書之一，參照宗徒教父著作的中文翻譯一起閱讀，必能獲得更佳的研究效果。

此外，歷史考究的目的，是為幫助我們能不迷信或盲從地度信仰生活！但它亦有其應注意事項：歷史考究是透過所挖掘到的歷史資料，進行考察與推論，因推論者所帶的主觀意識不同，因而推論的結果亦會產生不同的見解和說法，甚至意見分歧！這時我們便需要教會訓導的幫助，因為教會訓導忠誠地保管了宗徒傳承，使我們在面對這些分歧的意見和不同的看法時，能藉著教會訓導的幫助而不致迷失方向。因此我們個人的研究，都需要回到教會訓導中，為了使我們的研究能更順利地向前進行。

我們在做理性探討思辨時，最終還是要回到信仰層面：想想我們研究與閱讀的內容，怎樣能為我們的信仰有益處？教父們的生活教導，最重要的核心是祈禱；因此在做任何神學研究時，不要忘記請教父們在天主台前為我們代禱，使我們能懷著一顆熱誠的心，去認識他們的信仰生活，也透過認識他們，更聖化、炙熱我們的信仰生活。持此心態，深信本書定能為讀者帶來智性和靈性上的助益！

# 編審者的話

盧德

眾所周知，基督宗教於主曆 313 年《米蘭詔書》頒布之前，在羅馬帝國境內並不具合法地位；因而初期教會處於教難頻傳的年代，殉道者眾。而宗徒教父，便是生活於這段時期（第一、二世紀）、堪稱初期教會中第一至第二代的教會作家；他們或者曾經直接接觸過、或者受教於耶穌的門徒，亦可謂「門徒的門徒」。也因此可說，宗徒教父作品集，是為聖經正典綱目之外，最重要、也最有價值的古代文獻，它們補充並輔助新約聖經，提供我們最古老的第一手資料，幫助我們對基督信仰的傳統與傳承，有更深的認識。

初期教會的基督徒，處於內憂外患的困境中：對外，飽受羅馬帝國歷代皇帝的嚴苛政權，並且遭受希臘人、猶太人及羅馬社會群眾無情的排擠和敵視；對內，則要面對異端謬說的蔓延、偽善者與假先知的潛伏，以及團體的分裂。在此初興而尚渺小的團體中，如何克服重重困難、應付敵人與危機？宗徒教父的作品中，便為我們提供了一些解答與說明。藉由窺見他們從字裡行間所流露出來的思想，我們不但能領略並仿效他們的精神——殉道的精神，更能接受引領，進而共同契合於天主的愛內。

誠然，「教父」是基督徒信仰的先祖<sup>1</sup>；也是教會內最接近淵源——聖經——的詮釋者與傳承者；而基督徒信仰作為「從宗徒傳下來的」，其精神產業與聖德寶庫，透過教父們活力充沛地代代相傳至今，澆灌世世代代的天主子民。宗徒教父作品的重要性，在此已不言可喻。然而，在華文神學圈中，教父學相關的論著卻寥寥無幾，更遑論宗徒教父。幸而近年來，已有越來越多的學者，投身於教父學的研究；輔大神學叢書也非常榮幸出版本書，特別是承蒙本書譯者深具教父學淵博的背景知識和歷史考究的精神，將本書介紹給以中文研讀神學、尤其是對教父學有興趣的有志之士，誠是可貴。

本書針對宗徒教父的作品集，進行尋根探源；但缺憾的是，限於篇幅，不克將這些宗徒教父的原典文本，一併收錄其內。因此在閱讀本書時，建議讀者手上最好能同時參照下列兩套參考書之一：其一是在台灣出版、由呂穆迪神父譯成的《宗徒時代的教父》（共有三輯，新北市：輔仁大學，2005 出版）；其二是大陸學者群所譯的《使徒教父著作》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，2013 出版）。

期許本書的問世，能拋磚引玉，激發更多人對教父學的熱愛與更深入的鑽研，為基督信仰尋根探源，也在教會的訓導下繼往開來。

---

<sup>1</sup> 猶如在聖經中，連天主也喜歡自我介紹為「歷代先祖的天主」。如：天主在焚而不毀的荊棘叢中，向梅瑟說「我是你父親的天主，亞巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主」（出三 6）。

# 中文譯本之翻譯對照表

本書中譯本之譯詞，如果沒有特別原因，均依照下列既有作品之譯文：

## 一、聖經：天主教思高版本中文聖經

## 二、宗徒教父作品參考資料

呂穆迪神父，《宗徒時代的教父》（香港：公教真理學會，1957；新北市：輔仁大學，2005）。但若干原中文譯詞，為便於近代讀者理解，或為與思高版中文聖經譯詞一致，由本書譯者調整之，下表中以\*表示。

## 三、其他與教會或神學相關之辭彙

輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓文化，1996 初版、2012 新增修訂版）。

## 四、宗徒教父及其作品集

原典	中譯	簡稱
<i>First Epistle of Clement of Rome to the Corinthians (1 Clement)</i>	克雷孟《致格林多人前書》	《克前*》
<i>Second Epistle of Clement of Rome to the Corinthians (2 Clement)</i>	克雷孟《致格林多人後書》	《克後*》

<i>Didache</i>	《十二宗徒訓誨錄》	《訓誨錄》
<i>Epistle of Barnabas</i>	《巴爾納伯*書信》	《巴爾納伯*》
<i>Epistle to Diognetus</i>	《致刁臬督書》	《刁臬督*》
Fragment of Papias of Hierapolis	〈巴必亞碎篇〉	〈巴必亞*〉
Fragment of Quadratus	《夸德拉圖斯護教書》	《夸護*》
<i>Ignatius to the Ephesians</i>	依納爵《致厄弗所人書》	《爵弗》
<i>Ignatius to the Magnesians</i>	依納爵《致瑪西尼人書》	《爵瑪》
<i>Ignatius to the Philadelphians</i>	依納爵《致斐拉德人書》	《爵斐》
<i>Ignatius to the Romans</i>	依納爵《致羅馬人書》	《爵羅》
<i>Ignatius to the Smyrneans</i>	依納爵《致斯米納*人書》	《爵斯》
<i>Ignatius to the Trallians</i>	依納爵《致塔林人書》	《爵塔》
<i>Ignatius to Polycarp</i>	依納爵《致鮑理嘉書》	《爵鮑》
<i>Martyrdom of Polycarp</i>	《鮑理嘉殉道致命紀》	《鮑殉》
<i>Polycarp to the Philippians</i>	鮑理嘉《致斐理伯人書》	《鮑斐*》

<i>The Shepherd of Hermas</i>	《何而馬的牧者*》	《牧者》
<i>Vision</i>	〈神視〉	〈神視〉
<i>Commandments (Mandates)</i>	〈誠命〉	〈誠命〉
<i>Parables (Similitudes)</i>	〈寓言〉	〈寓言〉

## 五、聖經正典以外的原典及文獻

原 典	中 譯
Allegorical exegesis	寓意解經法
Apocryphal materials	典外文獻資料
Codex Alexandrinus	亞歷山大抄本
Codex Bezae	貝才抄本
Codex Hierosolymitanus (H)	耶路撒冷抄本
Canon Muratori (or, the Muratorian Canon)	穆拉托里正典
Codex Petropolitanus (L)	彼得波里頓抄本
Codex Sinaiticus (Ⲛ)	西乃抄本
Dead Sea Scroll	死海古卷
Decalogue	梅瑟十誡
<i>Gospel of the Hebrews</i>	《希伯來人福音書》
<i>Gospel of Thomas</i>	《多默福音書》
<i>Gospel of Peter</i>	《伯多祿福音書》
Jesus sayings (or, sayings of Jesus)	耶穌語錄

Oxyrhincus (P. Oxy.)	奧克西林庫斯（殘篇）
<i>Papyrus Egerton 2</i>	艾格頓莎草紙 2 號
Qumran	古木蘭
Septuagint (LXX)	七十賢士譯本
<i>Synoptic Sayings Gospel, Q</i>	對觀語錄福音，Q
The oral tradition	口述傳統
The Pastoral Letters	公函
Typological exegesis	預像學

## 六、古代人名、地名、作品

### （一）人名

人 名	年代與中譯
Aelius Hadrian	亞略·哈德良
Anacletus	亞納克
Antoninus Pius	安敦寧·畢尤
Aristides	亞里思泰德
Bar-Kokhba (or, Bar-Cochba)	巴爾·科赫巴（或：星辰之子）
carpocratians	卡波克來派
Commodus	康茂德
Didymus the Blind	狄笛慕思
Dionysius	狄奧尼修斯
Domitian	圖密善

Epiphanius	艾匹法尼烏斯
Eusebius	安瑟伯
Flavian Emperors	弗拉維王朝皇帝
Flavius Clemens	弗拉維屋斯·克雷孟斯
Gaius Octavius Thurinus	奧古斯都（屋大維）
Gaius Julius Caesar Augustus Germanicus	卡利古拉
Galba	加爾巴
Hegesippus	賀基思普斯
Hermeias (or, Hermias)	赫爾米亞
Hero	希洛
Jerome	熱羅尼莫
John of Damascus	大馬士革的若望
Jupiter Capitolinus	朱比特
Licinius Silvanus Granianus	里西尼·葛蘭尼亞
Linus	李諾
Marcus Aurelius	瑪爾庫斯·奧里略
Minucius Fundanus	米諾西屋斯·丰達屋斯
Nerva	涅爾瓦
Origen	奧力振
Otho	奧托
Papias of Hierapolis	希拉波里斯的巴必亞
Philo of Alexandria	斐羅

Philotheos Bryennios	費樂德·白連紐
Philip of Tralles (或 Philip the Asiarc)	塔林人斐理
Pliny the Younger	小普林尼
Publius	普布里(雅典主教,任期 168~180 年)
Simon Magus	術士西滿(或:大能者西滿)
Tatian	塔提安
Tertullian	戴爾都良
Tiberius Claudius Caesar Augustus Germanicus	克勞狄一世
Tiberius Claudius Nero	提比略(提貝里烏斯)
Theophilus of Antioch	安提約基的斐奧菲里屋斯
Trajan (Trajan, Marcus Ulpius Nerva Traianus)	圖拉真
Valen	華倫
Vespasian	維斯帕先
Vitellius	維提里烏斯

## (二) 地名

地名	中譯
Arcadia	亞加迪
Bithynia	彼提尼雅
Jerusalem Monastery of the Holy Sepulchre	耶路撒冷聖墓修院

Philippi / Philippian	斐理伯 / 斐理伯人 (或教會)
Phrygia / Phrygian	夫黎基雅 / 夫黎基雅人
Tarsus / Tarsian	塔爾索 / 塔爾索人 (或教會)

### (三) 作品名稱

作 品	中 譯
<i>Ad Autolyicum</i>	《寫給奧圖力庫》
<i>Apostolic Constitutions</i>	《宗徒憲章》
<i>Apostolic Canons</i>	《宗徒法典》
<i>2 Baruch</i>	《巴路克貳書》
<i>Barlaam and Josaphat</i>	《巴蘭與約撒法》
<i>Chronicon</i>	《編年史》
<i>De Viris Illustribus (De Vir.)</i>	《名人錄》
<i>4 Ezra</i>	《厄斯德拉四書》
<i>Ethiopic Church Order</i>	《衣索比亞教會規範》
<i>Expositions of the Dominical Logia</i>	《主言句解》
The 39 <sup>th</sup> Festal Epistle of Athanasius	亞大納修第 39 篇慶節書信
<i>Historia Ecclesiastica</i>	《教會歷史》
<i>Oratio ad Graecos</i>	《致希臘人》
<i>Panarion</i>	《藥箱》
<i>Prescription against Heresies</i>	《駁異端之指示》
<i>Pseudo-Clementine Recognitions</i>	《託名克雷孟之獲認》

<i>Pseudo-Clementine Homilies</i>	《託名克雷孟講道詞》
<i>Pseudo-Clementines</i>	《託名克雷孟作品》
<i>The Mockery of Heathen Philosophers</i>	《異教哲學家之嘲諷》
<i>Sibylline Oracles (Sib. Or.)</i>	《息彼拉神諭》
<i>Stromata (Strom.)</i>	《雜錦》

## 七、歷代神學相關辭彙

神學辭彙	中譯
Arian controversy	亞略爭議
Church office	教會職務
Davidic Christology	達味基督論
Diaspora Judaism	海外猶太人（或：海外猶太教）
Didache community	訓誨錄團體
Docetism / Docetists	幻象論 / 幻象（派）論者
Early catholicization	早期大公化
Functionary	職員
Gnosticism	諾思底主義（或：玄智主義）
Gnostics	諾思底（派）論者
Jesus-movement	耶穌運動
Ministry	牧職
Monarchical episcopacy	單一主教制
Montanism / Montanist	蒙他奴論（主義） / 蒙他奴論者

Prophetic heritage	先知傳統
Rule of St. Benedict	聖本篤會規
The miracle tradition	奇蹟傳統
<i>The Oxford Dictionary of the Christian Church</i>	《基督教會牛津字典》
The Trinitarian controversies	聖三爭議
Typology	預像學
Valentinian gnosis	華倫提諾諾斯底思想

## 八、近代人名

人 名	中 譯
Adolf von Harnack	亞道夫·哈納克
Andrew Gregory	安德魯·國瑞
Bart D. Ehrman	巴特·爾曼
Charles Hill	查爾斯·希爾
Clayton N. Jefford	克雷頓·傑佛德
Eduard Schwartz	愛德華·史瓦茲
Gerd Theissen	吉爾德·泰森
Hans von Campenhausen	漢思·坎本豪森
Helmut Koester	賀穆·寇斯特
J. B. Cotelier	若翰·高德烈
J. B. Lightfoot	約瑟夫·萊夫特
James Carleton Paget	詹姆士·查頓·佩吉

James Ussher	詹姆士·厄薛
Johannes Quasten	若翰·夸思頓
Jonathan Draper	強納森·德拉普
Joseph Verheyden	約瑟夫·范海頓
Kirsopp Lake	克索普·雷克
Michael Holmes	麥可·何穆
Patrick Young	派翠克·楊
Paul Foster	保羅·福斯特
Paul Parvis	保羅·帕維斯
Photius (Patriarch of Constantinople)	弗迪屋斯(曾任君士坦丁堡的宗主教)
Robert M. Grant	羅伯特·甘蘭
Rudolf Bultmann	魯道夫·布特曼
Sara Parvis	撒拉·帕維斯
T. von Zahn	查恩
W. R. Schoedel	舒德爾
Willem van Unnik	威廉·屋尼克

## 附：英文原書縮寫對照表

### 一、原始文本 (Primary Texts)

AF	The Apostolic Fathers
AH	Irenaeus, <i>Adversus Haereses</i>

<i>Barn.</i>	<i>Epistle of Barnabas</i>
<i>Cels.</i>	Origen, <i>Contra Celsum</i>
<i>Chron.</i>	Eusebius, <i>Chronicon</i>
<i>1 Clem.</i>	<i>1 Clement</i>
<i>2 Clem.</i>	<i>2 Clement</i>
<i>Comm. Ezek.</i>	Jerome, <i>Commentary on Ezekiel</i>
<i>De Carn. Christi</i>	Tertullian, <i>De Carn Christi</i>
<i>De Cibis</i>	Pseudo-Tertullian, <i>De Cibis</i>
<i>De Princ.</i>	Origen, <i>De Principiis</i>
<i>De Vir.</i>	Jerome, <i>De Viris Illustribus</i>
<i>Dial.</i>	Justin, <i>Dialogue with Trypho</i>
<i>Did.</i>	<i>Didache</i>
<i>Did. Ps.</i>	Didymus, <i>Expositio in Psalmi</i>
<i>Did. Zech.</i>	Didymus, <i>Fragmenta in Zechariah</i>
<i>Diog.</i>	<i>Epistle to Diognetus</i>
<i>HE</i>	Eusebius, <i>Historia Ecclesiastica</i>
<i>Hom. vi in Luc.</i>	Origen, <i>Homily Six on Luke</i>
<i>Ign. Eph.</i>	Ignatius, <i>Epistle to the Ephesians</i>
<i>Ign. Mag.</i>	Ignatius, <i>Epistle to the Magnesians</i>
<i>Ign. Philad.</i>	Ignatius, <i>Epistle to the Philadelphians</i>
<i>Ign. Poly.</i>	Ignatius, <i>Epistle to Polycarp</i>
<i>Ign. Rom.</i>	Ignatius, <i>Epistle to the Romans</i>
<i>Ign. Smyr.</i>	Ignatius, <i>Epistle to the Smyrneans</i>

Ign. Trall.	Ignatius, <i>Epistle to the Trallians</i>
M. Pol.	<i>Martyrdom of Polycarp</i>
Poly. Phil.	Polycarp, <i>Epistle to the Philippians</i>
P. Oxy.	Papyrus Oxyrhynchus
Praescr.	Tertullian, <i>De Praescriptione Haereticorum</i>
SH	<i>Shepherd of Hermas</i>
Mand.	<i>Mandates</i>
Sim.	<i>Similitudes</i>
Vis.	<i>Visions</i>
Sib. Or.	<i>Sibylline Oracles</i>
Strom.	Clement of Alexandria, <i>Stromateis</i>
Vit. Poly.	<i>Life of Polycarp</i>

## 二、二手文獻 (Secondary Sources)

ABD	D.N. Freedman (ed.), <i>The Anchor Bible Dictionary</i> (New York: Doubleday, 1992)
AGAJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
ANRW	H. Temporini and W. Haase (eds), <i>Aufstien und Niedergang der romischen Welt</i> (Berlin: W. de Gruyter, 1972)
BR	<i>Biblical Research</i>
EDNT	H. Balz and G. Schneider (eds), <i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i> , 3 vols ET (Grand Rapids: Eerdmans, 1990-3)

ESCJ	Studies in Christianity and Judaism/Études sur le christianisme et le judaïsme
ExpT	<i>Expository Times</i>
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literature des Alten und Neuen Testaments
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
J ECS	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSOTSup	<i>Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
KAV	<i>Kommentar zu den Apostolischen Vätern</i>
LCL	Loeb Classical Library
LHH	J.B. Lightfoot, J.R. Harmer and M.W. Holmes (eds), <i>The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations of their Writings</i> , 2 <sup>nd</sup> edn (Grand Rapids: Baker Book House, 1999)
NovT	<i>Novum Testamentum</i>
NovTsup	<i>Novum Testamentum, Supplements</i>
NTS	<i>New Testament Studies</i>
PTS	Patristische Texte und Studien
RB	<i>Revue Biblique</i>
RSPhTh	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i>

RHR	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
SecCent	<i>Second Century</i>
StPatr	<i>Studia Patristica</i>
ThZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
VC	<i>Vigiliae Christianae</i>
VCSupp	<i>Vigiliae Christianae, Supplement Series</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAC	<i>Zeitschrift für antikes Christentum</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>

# 緒 論

保羅·福斯特 (Paul Foster) <sup>1</sup>

## 一、文本的彙編

「宗徒教父」(The Apostolic Fathers) 這名稱，一如本書各章作者所說的，其實是後代學界賦予的名詞；「宗徒教父作品集」也是由後人編纂整理而成的作品集。本書介紹的十一件宗徒教父作品，各自反映了不同的文體，與分歧多元的神學面貌。

形式上，這十一件作品有教會規範、不同形式的書信、初期教會講道詞、護教作品、神視文字、論述早期基督徒傳統的斷簡殘篇，以及宗徒教父作者之一的殉道歷程。可以說，這個作品集是一種奇怪且雜亂的編纂成品。但也正是因此，它們反映出了第二世紀末之前的初期教會作者們，如何以極有創意的、不同的方式，表達出重要的訊息。閱讀宗徒教父作品，因

---

<sup>1</sup> 本文作者為英國愛丁堡大學神學院教授，開設新約語言、文學與神學等課程。

此是一個領略初期教會多元面貌與特質的經驗。

同時，這些文本也讓我們認識到：初期教會爲了促使團結合一，他們奮鬥征戰的實際情況，以及如何讓原本強調自發性的、神恩性的宗教現象，轉型成爲一個強調組織架構、可長遠發展的、穩定的〔宗教〕運動。

儘管宗徒教父作品集是近代學界編纂的作品集，並且是基於這些作品在年代上的相近，以及內容所呈現的思想普遍具有原型正統（proto-orthodox）特性；但不可否認的，其實從古代開始，便有許多人試圖把這些作品集結起來。

《克雷孟致格林多人前書》（*First Epistle of Clement*）、《克雷孟致格林多人後書》（*Second Epistle of Clement*）在主曆第五世紀時被人並列，並成爲亞歷山大抄本（*Codex Alexandrinus*）的聖經內容之一。這說明了，至少在某些早期基督徒教會團體中，這些（宗徒教父）作品被人視爲神聖經書的一部分。將這兩份作品視爲同一位作者所寫而並列在一起，或許表面上看來，並不是那麼「不令人感到驚訝」，但這卻是可以加以討論的，因爲如果仔細檢視這兩件作品的內容，會發現《後書》其實根本不是一封書信，而且內容根本沒有提到作者就是「〔羅馬的〕克雷孟」——作品名稱是後人加上的。

所以，這成了一個待解的謎：「克雷孟」究竟是如何被後人冠到這兩件作品（一件是書信、另一件是講道詞）的頭上？這兩件作品何以被並列在一起？以及，這兩件作品爲什麼被若干早期基督徒收集保存，並將其視爲與神聖經書具有同等權威地位的

作品，而成爲聖經抄本的內容之一？同樣，另兩部風格迥異的作品《巴爾納伯書信》（*Epistle of Barnabas*）與《何而馬的牧者》（*Shepherd of Hermas*）出現在另一本極爲重要的聖經抄本之中：第四世紀末的西乃抄本（*Codex Sinaiticus*）。這些都是（宗徒教父）作品在歷史中有其重要地位性的具體例證。

下一個重要的證據出現在所謂的「耶路撒冷抄本」（*Jerusalem codex*）中，這個抄本的拉丁文名稱是 *Codex Hierosolymitanus*（學界用 H 簡稱之）<sup>2</sup>，是主曆 1056 年的作品。這份古抄本包含了當時無法被確認的文件《十二宗徒訓誨錄》（*the Didache*），以及《巴爾納伯書信》、《克雷孟致格林多人前書》、《克雷孟致格林多人後書》、安提約基依納爵主教書信的長編（*the longer recension of the Ignatian letters*）。這份古抄本於 1873 年被人在君士坦丁堡的聖墓耶路撒冷修院（*the Jerusalem Monastery of the Holy Sepulchre*）圖書館中發現，找到的人是費樂德·白連紐（*Philotheos Bryennios*），他是尼高麥的省區教長（*the Metropolitan of Nicomedia*）。

1672 年，若翰·高德烈（*J. B. Cotelier, 1627~1686*）首度將他彙編的作品正式出版，稱其爲「宗徒教父」（*the Apostolic Fathers*），出版的兩卷標題是：*SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt... opera... vera et suppositicia*。他彙編的作品，收錄的宗徒教父作品有：巴爾納伯、克雷孟、何而馬、依納爵、鮑理

---

<sup>2</sup> 譯按，拉丁文 *Hierosolymitanus* 來自於 *Hierosolyma*，就是 *Jerusalem* 的拉丁文寫法，與希臘文 *Ἱεροσόλυμα* 同。

嘉 (Polycarp)<sup>3</sup>。在他之後的許多編纂者，陸續將其他作品編入宗徒教父作品中，包括《致刁臬督書》(the *Epistle to Diognetus*)、〈巴必亞碎篇〉(the fragments of Papias)、〈夸德拉圖斯碎篇〉(the fragments of Quadratus)，以及《十二宗徒訓誨錄》。

## 二、本書中關於各作品的討論

宗徒教父作品的研究成果近年來不斷增加，反映出學界日趨理解宗徒教父作品的重要性。許多研究宗徒教父作品的學者們想知道，緊接在新約時代之後的教會到底發生了什麼；對此我們應知道，其實若干「宗徒教父作品」的成書年代與新約作品的年代，有重疊的、也有早於新約作品的。另外，當然也有許多學者只針對作品本身深入研究，因為這些作品為後人提供一個窗口，讓人得以窺見第二世紀時，在面臨重大改變與關鍵轉型階段的基督信仰運動，其教會的面貌以及外在的宗教社會力量，使得當時基督徒作者們因此使用了風貌各異的、不同的表達方式。

本書第一章的導論介紹，是由賀穆·寇斯特 (Helmut Koester) 教授所撰寫。他畢生浸淫於這個領域的研究工作中，至今已經超過五十年之久。他鞭辟入裡的文章為本書揭開序幕。文中，

---

<sup>3</sup> 見：M.W. Holmes, *The Apostolic Fathers: Greek Texts with English Translations* (Grand Rapids: Baker Academic, 1999), p.3.

寇斯特教授涵蓋的範圍，超過了他當時的博士論文。他的博士論文是在探討宗徒教父們對新約作品的使用情形<sup>4</sup>。這件研究成果，是在魯道夫·布特曼教授（Rudolf Bultmann）——這位二十世紀新約研究與基督宗教源起研究的巨人——指導下完成的。這兩位學界大老，在宗徒教父研究上承先啓後，他們建立的學術譜系與傳統，恐怕亦是巴必亞與夸德拉圖斯非常樂意大聲疾呼的。寇斯特的文章，猶如一股清新之風吹入書中，將他超過五十年的研究心血與結晶編織起來，映入讀者的眼簾。從許多角度來看，他的文章和一般用以介紹宗徒教父作品的傳統文章相較起來，非常不同。他的文章一方面讚賞與推崇宗徒教父作品，同時也提供了極富創意的思考與反省的角度，讓我們重新思考在主曆第二世紀時，到底有哪些力量在影響基督信仰，重新型塑了基督宗教的面貌。閱讀他的文章，使人走入那古老的關鍵年代裡，領略在基督信仰運動方興未艾的關鍵時刻，早期教父們與他人在信仰攻防與爭論的激烈情況。

強納森·德拉普（Jonathan Draper）教授是研究《十二宗徒訓誨錄》的世界級學者<sup>5</sup>。他為本書所撰寫的文章，為我們提供了關於這件作品文字極為豐富的資源，讓我們可以不斷反省。讀者可能驚訝地得知，《十二宗徒訓誨錄》是現存最早的一份基

---

<sup>4</sup> H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, Texte und Untersuchungen 65 (Berlin: Akademie-Verlag, 1957).

<sup>5</sup> 例如：J. A. Draper (ed.), *The Didache in Modern Research* (Leiden: Brill, 1996).

督徒作品，它明確地嚴禁男子同性性行為（包括侵犯男童，pederasty）及墮胎；但更重要的是，這件作品讓我們一窺早期猶太基督徒團體的生活樣貌，以及他們對洗禮與感恩禮的看法。德拉普教授認為，《十二宗徒訓誨錄》並不是根據《瑪竇福音》所寫成的；反之，應是《瑪竇福音》使用了《十二宗徒訓誨錄》的內容擴增而成。因此，根據他的看法，《十二宗徒訓誨錄》應是極早期的猶太基督徒歷史文獻，甚至可以追溯到主曆第一世紀中期。

安德魯·國瑞（Andrew Gregory）博士為本書撰寫《克雷孟致格林多人前書》的分析文章。他討論了這封書信的成書目的，是試圖解決格林多教會的內部衝突。他強調，在初期教會時期，各地教會團體之間已經存在了訊息傳遞與資訊傳播的網絡；而儘管作者未宣稱自己對格林多教會有何既有的權柄（intrinsic authority），但作者極度渴望格林多教會能恢復和諧。國瑞教授強調，《克雷孟致格林多人前書》是一件受到希臘化世界影響的作品，使用了當時常見的希臘修辭學技巧。關於《克雷孟致格林多人前書》使用新約作品情況的討論，也反映出國瑞教授早年對這件作品研究的豐富成果<sup>6</sup>。

保羅·帕維斯（Paul Parvis）博士為本書撰寫一篇介紹《克雷

---

<sup>6</sup> A. Gregory, “1 Clement and the Writings that Became the New Testament”, in A. Gregory and C.M. Tuckett (eds), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp.129~57.

孟致格林多人後書》的文章。他的好文筆，讓人在捧讀之際，心情愉快。事實上，出於《克雷孟致格林多人後書》作者的尊敬，如果沒有像帕維斯博士一樣的同理心與洞見的觀察力，我們很可能會誤以為《克雷孟致格林多人後書》是所有宗徒教父作品中最無聊、最不具啟發性的作品了。幸虧有帕維斯博士為我們撰寫這篇文章，讓我們不會犯下這種錯誤。他一而再、再而三地向我們顯示這件現存最古老的基督徒講道詞中，隱藏在作品本身與寫作目的之中，有如珍珠一般的美麗耀眼智慧。帕維斯對第二世紀基督宗教的研究著力甚深，他針對猶思定的研究即將出版另一本學術著作，是又一個例證<sup>7</sup>。

到底是一個愚蠢的、還是忠信真實的傳統？這是很多人在面對希拉波里斯的巴必亞（Papias of Hierapolis）文字，並試圖分析它時會有的疑問。想要解決這個問題的人們，遭遇的困難在於：巴必亞的作品現僅存有殘篇，是後人擷取與抄錄的內容，主要是在安瑟伯（Eusebius of Caesarea）的《教會歷史》（*Historia Ecclesiastica*）中。查爾斯·希爾（Charles Hill）教授從一個學術的、但也富有同理心的角度來檢視〈巴必亞碎篇〉的文字，對巴必亞《主言句解》（*Expositions of the Dominical Logia*）五卷作品的殘篇文字，詳盡地加以討論。希爾教授對宗徒教父的學術興趣非常廣泛，他在最近出版的書中指出：《致刁臬督書》的作者不是他人，而

---

<sup>7</sup> 帕維斯博士目前正與牛津大學黑衣修士院（Blackfriars, Oxford）的單尼斯·明思（Denis Minns）博士共同撰寫一本書，分析猶思定的《護教書》。

就是斯米納的鮑理嘉 (Polycarp of Smyrna)<sup>8</sup>。

被安瑟伯抄錄保留在《教會歷史》中的另一段殘篇文字，是夸德拉圖斯的護教書 (*Apology of Quadratus*)，它是現存基督徒最早的護教作品。有趣的是，從現存殘篇中看到，夸德拉圖斯護教的方式是舉出受耶穌奇蹟治癒、甚至復活過的證人，這些人在夸德拉圖斯的年代依舊還在，因此是最直接的耶穌見證人。這種護教的論述方式之所以有力，乃因當時仍是耶穌運動 (Jesus-movement) 興盛的年代，或至少，有人可以與這些曾獲耶穌治癒與復活的人見到面、聽他們親口證實的年代，因此可以把他們聽聞的證詞傳承下來。或許也正因如此，後來繼之而起的護教家們不再採用這種論述方式。夸德拉圖斯的斷簡殘篇向來被人忽略，但本書卻將其與其他宗徒教父作品賦予同等重要性，給予相當的篇幅，而不是被以註腳的方式略予提及。

「奇特」(peculiar) 一詞是約瑟夫·范海頓 (Joseph Verheyden) 教授介紹《何而馬的牧者》時所使用的形容詞；當然，是否有其他辭彙能被用來形容這部作品，是可以討論的。不過，除了這部作品文字中顯而易見地瀰漫著一股奇怪的末日 (apocalyptic，或譯：默示) 氣息之外——至少對現代學者們而言是如此，它在早期教會中是一件極受歡迎與重視的作品，不僅以許多不同的手稿方式被保存下來，也頻頻被後代教父援引使用。范海頓教授

---

<sup>8</sup> C.E. Hill, *From the Lost Teaching of Polycarp: Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of Ad Diognetum* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2006).

認為，《何而馬的牧者》的作者是一位以羅馬為主要活動地方的講道人，同時也是一位先知；不過很顯然的，他在當地教會中，沒有任何正式的職務。因此，它顯示出當時羅馬教會是一種由眾多家庭教會形成的、鬆散的邦聯組織形式，任何形式的主教制度（或架構）都是後來才進入這個位於帝國首都的教會中。范海頓教授針對第二世紀的教會，曾為學術專書寫過文章，也曾研究過《何而馬的牧者》作者如何使用新約作品<sup>9</sup>。

詹姆士·查頓·佩吉博士（Dr. James Carleton Paget）很巧妙地引導讀者穿越《巴爾納伯書信》的重重困難與障礙。佩吉博士在為本書提供的文章中，最令人感到驚艷的，也許是他面對猶太教與猶太人傳統的態度。《巴爾納伯書信》不斷援引舊約文字，但它卻以「非字面」方式解釋經書內容，目的非常清楚，就是刻意要與傳統猶太釋經不同。《巴爾納伯書信》作者樂於「佔領」猶太經書內容，同時採用極端的分裂主義，要從猶太傳統中分離出來。佩吉博士敏銳地提出疑問：到底這代表著基督信仰與猶太教當時正面臨的激烈分割呢？還是反映出當時這兩大陣營複雜的互動面貌？查頓·佩吉曾在學術期刊上發表許多研究《巴爾納伯書信》的專文<sup>10</sup>，在學術界貢獻卓越，他也

---

<sup>9</sup> J. Verheyden, "The Shepherd of Hermas and the Writings that Later Formed the New Testament", in Gregory and Tuckett (eds.), *The Reception of the New Testament in Apostolic Fathers*, pp.293~329.

<sup>10</sup> J. C. Paget, "The Epistle of Barnabas: Outlook and Background", *WUNT* 2.82 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994).

將相關的主題與廣泛的討論帶到本書當中。

每一個關於安提約基依納爵主教書信的討論主題，似乎都是學界爭議不斷的焦點。儘管大多數學者都樂於接受「中編」(the middle recension)以及七篇較短形式的書信，是真正的依納爵書信，但仍有許多人有不同的聲音，甚至有人認為現存所有的依納爵書信都是後人杜撰的、託名撰寫的。現存依納爵書信成書年代的確定，更是另一個極困難、棘手的問題，而這也牽連到如鮑理嘉《致斐理伯人書》(Polycarp's *Epistle to the Philippians*)成書年代的確定，以及安瑟伯的《編年史》(*Chronicon*)內容的正確性。另外，依納爵書信中的神學，也經年累月地不斷被學界提出討論，如：教會組織架構的興起、教會牧職的三層模式(the threefold pattern of ministry)、單一主教制(monarchical episcopacy)、感恩禮中耶穌基督的真實臨在(the real presence in the Eucharist)，以及關於殉道的神學思想。不論何人——依納爵當代的、或是後代的人——對他書信中提及的這些主題有何看法，不可否認的，依納爵視死如歸的英雄行徑，及他對自己將在羅馬競技場裡慘死的景況毫無畏懼，都使人對依納爵的崇敬與尊重，穿越時空、絲毫不減。

關於鮑理嘉的《致斐理伯人書》，學界許多人認為，現存作品應是原本兩件獨立的書信，經後人合併整理之後而成的。麥可·何穆教授(Professor Michael Holmes)在此書的專文，對此論點提出反駁，因此可謂一篇學界極為重要的文章。何穆教授強調，這件作品中「義德」(righteousness)的思想與語彙，是論述

的核心，這主題（義德）整合了書信中的所有觀點與看法。他不斷申論「正確的思想」（right beliefs）與「正確的行為」（right behaviours）二者是緊密相連、互相影響的。根據鮑理嘉主教的想法，人如果在「正確的思想」上有缺憾，就必導致無法有「正確的行為」，反之亦然。這也解釋了何以鮑理嘉嚴厲駁斥華倫（Valen）：何穆教授說：「華倫在自己的行為上，否認了『異端論者』藉著言語所否認的」。何穆教授最爲人所知的，是他也編纂了一本宗徒教父作品集<sup>11</sup>，而他目前正在爲知名的釋經系列叢書 *Hermeneia*，撰寫鮑理嘉《致斐理伯人書》的分析專書。

《鮑理嘉殉道紀》（*Martyrdom of Polycarp*）在虔誠的基督徒或學者心中，是典型的頌揚作品之一。這件作品儘管有許多描述鮑理嘉死亡過程的血淋淋文字；但同時，文字也表達出早期基督徒面對死亡時，〔與世俗〕相反的價值觀與態度。殉道是生活的方式、受苦是走向被舉揚的道路、爲耶穌而死能使人在光榮中與祂一同復活。撒拉·帕維斯博士（Dr. Sara Parvis）在本書中，針對上述這些思想多所發揮與闡釋。她早期曾經針對亞略爭議（Arian controversy）有深入的研究，尤其是 *Marcellus of Ancyra* 這號人物<sup>12</sup>。在本書中，她一方面詳細檢視《鮑理嘉殉道紀》這

<sup>11</sup> M. W. Holmes, *The Apostolic Fathers in English*, 3<sup>rd</sup> edn. (Grand Rapids: Baker Academic, 2006). 希臘文版本，請見 LHH（關於本書使用之英文所寫，請見縮寫一覽表）。

<sup>12</sup> S. Parvis, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 2006).

部充滿疑問、學界討論多年的作品，同時也提出她個人極有創見的看法，尤其是針對這部作品的真實性及完整性。她在本書專文中，特別分析了當時羅馬帝國的司法制度，從而協助我們理解《鮑理嘉殉道紀》中描寫鮑理嘉被審判時，不正常的司法運作情形，衝撞我們原本對這部作品的認識與理解。

《致刁臬督書》目前在學者們手中的文字，既無法判斷何時所作，同時很不幸地，也是一部很早就亡軼的作品。它未被任何一位教父所援引使用過。其抄本是在第十五世紀時，被人在魚飯店舖中意外發現，結果又在 1870 年的普法戰爭中被火燒毀。幸好它被人抄寫下來，而能流傳至今。抄寫本上的空白處，被不同的抄寫員寫下許多各式各樣的筆記與注釋，這表明了：現存的《致刁臬督書》應是一件被編整過的作品，最後兩章是後來附加的（而前十章中，也至少有一個地方是亡軼的空白處）。前十章是一件護教作品，寫給某位名叫刁臬督的人，作者試圖說服他接受基督信仰中的各種主張。書信文字呈現出一種充滿智識與學問的護教論述，以捍衛基督信仰；在表達基督信仰優越性方面，文字洋溢著一股堅強的自信，刻意將基督信仰與當時主要競爭者——外邦宗教與猶太教——的思想加以對比。

### 三、宗徒教父的價值

宗徒教父作品的收集整理，對研究教會歷史的學術工作極

有價值，它們反映主曆第二世紀基督宗教的面貌。但是，即便如此，宗徒教父作品中，不論是個別的單一作品或是整體，它們的價值絕對不限於滿足後人的歷史好奇心而已。它們是豐富的神學研究資源，同時也能解釋基督宗教興起時的發展與軌跡。這些作品的文字不斷向後人射出耀眼的光輝，它們表達的思想，幫助我們解釋與釐清初期教會如何從原本四散的信仰團體，成爲一個教會組織的過程。就是：原本分散的、個別的基督徒團體，因著信仰耶穌——相信他就是天主的默西亞——這唯一的臍帶將大家連結在一起；但在後來，卻成爲一個組織化、架構化、遍及整個羅馬帝國的宗教團體。宗徒教父作品能協助我們釐清當中的許多問題。扼要地說，我們可以見到他們如何理解教會是一個普世性的實體（a universal entity）<sup>13</sup>。

保羅·福斯特  
依納爵主教殉道節  
2006年2月1日

---

<sup>13</sup> 本書呈現的各章節，曾發表於期刊 *Expository Times* 117:4 (January 2006) 到 118:4 (January 2007)中。

# 第一章

## 宗徒教父與基督徒身分的建立與奮鬥

賀穆·寇斯特 (Helmut Koester)<sup>1</sup>

我們無需在此重申「宗徒教父」一詞於文藝復興時期人們所賦予的過程。這些作品與主曆第一世紀末到第二世紀初的其他作品，在形式上非常不同；除了那些被後世收錄成爲新約正典的作品<sup>2</sup>之外。這些作品，很多被後來教父們稱讚並使用，也有許多被認爲具有新約正典作品的地位。

第二世紀中，格林多的狄奧尼修在寫給羅馬教會的信中提到，他們不斷地閱讀羅馬的克雷孟曾經寫給他們的書信<sup>3</sup>。《何而馬的牧者》被早期教會廣泛地使用，後來更在穆拉托里正典 (Canon Muratori) 中被提及，以表示對這部作品的正視，也討論

---

<sup>1</sup> 本文作者：美國哈佛大學神學院之約翰·莫里森神學研究學者 (John H. Morison Research Professor of Divinity)、文恩研究之教會歷史教授 (Winn Research Professor of Ecclesiastical History)。

<sup>2</sup> 具體來說，即《伯多祿前書》、《厄弗所書》及牧靈書信 (the Pastoral Epistles)。

<sup>3</sup> 安瑟伯《教會歷史》4.23.11.

了它應否具有正典的地位。安提約基的依納爵書信在安提約基的聖三爭議（the Trinitarian controversies）中扮演了重要的角色；儘管它在第四世紀時也被人改寫過，但早在第二世紀時，這些書信就被人用來作為規勸與建立教會秩序的工具，這一點，在鮑理嘉的《致斐理伯書》中清楚可見，他在信中提到自己將依納爵書信的抄本轉寄給別的教會<sup>4</sup>。

《巴爾納伯書信》、《克雷孟致格林多人前書》與《何而馬的牧者》都極早出現在聖經的抄本中<sup>5</sup>。《十二宗徒訓誨錄》雖未被收錄在早期教會的作品中，但毋庸置疑地，它是一件極具影響力的作品，它的規範文字與思想在後來的教會制度與禮儀中都清楚可見。總此，我們可以知道：這些作品不僅是教會從未遺忘的，也是從未被拒絕接受的。

## 一、基督徒身分的形成

上述這些作品都反映出後宗徒時代的基督徒為了建立身分（自我認同）時的奮鬥過程，它們反映出在不同職務與位置上的基督徒，如何努力保存宗徒們的傳承，以建立一個可以生存、

---

<sup>4</sup> 鮑理嘉《致斐理伯人書》13.2.

<sup>5</sup> 《巴爾納伯書信》與《何而馬的牧者》被收錄在第四世紀的西乃抄本（Codex Sinaiticus）中，而《克雷孟致格林多人前書》則被收錄在第五世紀的亞歷山大抄本（Codex Alexandrinus）中。

並且賡續發展的基督徒團體。為能了解這樣的奮鬥過程，我們也應閱讀與宗徒教父們同一時代的其他作品，特別是新約中的《厄弗所書》、《伯多祿前書》<sup>6</sup>，以及最重要的牧靈書信<sup>7</sup>，以及《瑪竇福音》與《宗徒大事錄》。宗徒教父的作品不可能與那些被列為新約正典的同時代作品切割開來。這些作品的寫作目的，傳統上都認為是在建立教會的秩序與權威。這說法儘管是事實，但我們要知道，在這些作品中看到的努力，是更大的奮鬥過程的一部分。為了解這個更大的奮鬥過程，有必要簡短地介紹一下初期教會開始嘗試定義耶穌的教導與其一生，所建立之傳統的方式。

真正寫於保祿之手的書信，以及對觀語錄福音（the Synoptic Sayings Gospel, Q），是現存最早的文字證據，提供我們認識初期教會如何發展他們對耶穌之死的理解。這兩類作品都成書於耶穌死後<sup>8</sup>、首代門人仍生存的年代，而它們也都描繪一個歷史事實：耶穌的傳教工作是先知的傳教工作（Jesus' ministry was that of a prophet）。耶穌作為一位先知，他召叫人們重新服從天主，而這個服從包含了要清楚地明認：世上沒有任何一個統治者或是默西亞可以取代天主為王的地位。尤有甚者，耶穌公開宣講與傳教的結果，就是遭受苦難、被鄙視、被拒絕、最終被殺害，這

---

<sup>6</sup> 這兩部作品極可能成書於主曆第二世紀初。

<sup>7</sup> 牧靈書信的成書年代，我個人認為應可能是第二世紀上半的中期。

<sup>8</sup> 雖然對觀語錄福音的最終版本應完成於主曆 70 年代左右，但它的初稿一定早在保祿傳教的年代就已經出現了。

是先知的宿命。但是，對觀語錄福音對這個先知傳承（prophetic heritage）的詮釋方式，與保祿書信中表達的思想非常不一樣。

在最早的語錄福音版本中，詮釋的角度是極為宗教性及個人性的<sup>9</sup>。它試圖將耶穌宣講有關末日的教導保存下來，同時呼籲信徒以個人的方式接受耶穌的教導，全心投入天主的智慧中，以行動來迎接天主之國（天主親自為王統治萬有）時代的來臨。在此個人行為中，信眾表達出對天主神聖治理的理解與實現。但同時，這種信仰生活不可避免地，須脫離既有的社會。以此方式跟隨耶穌的人，後來形成一種猶如教派的組織，成員們嚴守耶穌語錄中所有的神聖誠命與規定。或許，《十二宗徒訓誨錄》中的感恩禱詞，就保留了這團體核心禮儀的面貌。

後來，隨著語錄福音的發展，那些依照語錄福音跟隨耶穌的信眾，必須面對一個政治抉擇：應跟隨巴勒斯坦地區革命抗暴份子的召叫，共同抵抗羅馬的統治呢？還是應與這些鼓吹默西亞思想的人們保持距離？引導信眾的先知們此時宣講：未來的實現並不來自於這些默西亞戰爭，卻必要來自於人子的倏忽從天而降，以及這世界無法意料的審判，信者必將在這時候獲得救援。就是這樣的先知訊息，型塑了語錄福音後來的發展，並且被瑪竇與路加收入他們撰寫的福音書中。

但在同一時間，也有其他信眾在耶穌話語的傳承中，見到

---

<sup>9</sup> 在此我是參照 J.S. Kloppenborg 在 *The Formation of Q, Studies in Antiquity and Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1987) 一書的分析。

他們自己投身的宗教信念，他們以完全個人化的角度來理解與詮釋耶穌語錄的內容。他們這樣的理解方式，隨著語錄福音的發展，後來保存在《多默福音》中。在此，耶穌語錄召叫所有的跟隨者，不僅要與既有的社會組織完全切割與隔離，更要棄絕這個地上的、物質的世界。他們相信單一個人（single one）皆要領受那不可朽壞的、終極的、自我的永恆生命，因此必將不會嚐到死亡的滋味。他們是否被人貼上「諾斯底」（又譯：靈智派）的標籤並不重要；真正重要的是這一事實：耶穌的教導與傳教工作，在此傳承中，被理解成一種純粹的宗教思想與概念。「宗教」對這些信眾而言，成了一種單一的、聚焦於個人獲救的思想與訴求，人應超越死亡，不要被政治、社會或俗世的顧慮所污染與罣礙。但在此世能有一個全新而屬於基督的團體，此一理想便完全消失了。

另一方面，對保祿及其事工而言，一如他在親手所寫的書信中記載的一樣，耶穌宣講與傳教中的先知傳承被濃縮在苦難與死亡的思想中，先知的苦難與死亡、先知忠信於職務的下場，都在耶穌的苦難與死亡中清楚見到。對保祿而言，先知的職務要從政治的角度來理解：先知是在不服從天主的人們中間，宣告天主正義的人；先知也不是被派遣只向以色列宣講的人，他們被派遣向天下萬國宣講。事實上，在以色列傳統中，先知職務的普世性早已是一個既成信念，並在第二依撒依亞（the Second

Isaiah) 這部先知書中清楚可見<sup>10</sup>。先知耶穌藉自身的苦難與死亡，完全彌補了世人不服從所犯下的罪；耶穌之死這個歷史事件對保祿而言，成了全人類與世界的重要轉捩點，它向全世界的人類揭櫫了一個新的可能性，就是重新理解與認識天主對世人的正義與公平的統治。

因此對這位偉大的宗徒而言，他的任務具有一種極為特殊的政治性：他被派遣去召叫人們，在世界上建立一個全新的團體，一個充滿愛、正義、平等的團體，就是教會 (the ecclesia)，教會就是由這群人建立的新社會，他們的權力來自於「天主的義德」 (the righteousness of God)。在此，特定的「虔誠」價值無足輕重。保祿從未說悔改皈依是一個個人化的、使自己日臻虔誠的過程；他認為，操練特殊的宗教天分與屬靈恩賜，是大有問題的，甚至具有摧毀性 (參：格前八、十四)。感恩禮不應該被濫用、誤用，使之成爲用來彰顯個人虔敬的工具，卻應該成爲這個新團體的成員彼此合一、互相尊重的實踐；窮苦的人不應遭到鄙視 (參：格前十一 17~34)。屬靈的恩賜若只是用來凸顯個人在宗教生活上的成就，那就根本毫無用處；但若是爲了建立團體——基督的身體，則其運用便具有合法性 (參：格前十三 1~3，

---

<sup>10</sup> 可特別參：《依撒依亞先知書》四九 6。關於這個論點，我受到包爾澤教授 (K. Baltzer) 的啓發甚大，參：K. Baltzer, *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-50*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2001)。另亦可參考我的專文 “Suffering Servant and Royal Messiah: From Second Isaiah to Paul, Mark, and Matthew”, *Theology Digest* 51 (2004), pp.103~124。

十二 4~31)。

但是，這種從政治角度詮釋耶穌傳統的方式，對後宗徒時代的教會而言，產生了兩個問題：

第一，保祿對於新團體的理解，是從末日角度出發與建構的。它可以說是烏托邦式的，事實上，保祿在《格林多前書》十二章中對基督奧體的描繪，是根據希臘文化烏托邦思想中的理想國式樣出發的。這個被稱為基督奧體的新團體，被要求此時此刻便要在其間實踐出一個未來才能完全明瞭的。唯有在此未來——即基督再臨的時刻——這個政治性的意象才能完全地實現。而這個未來，預期已非常臨近了。

第二，關於儀式的規定，因為只會平添猶太人與外邦人的差異與分裂，所以被完全拋棄；取而代之的，是傳統以色列的道德規範，但它們又全部被濃縮成愛的誡命（參：羅十三 8~10 及其他）。當保祿論及新的行為規範時，他並沒有回到以色列傳統教導中關於道德規範的內容；反之，他列舉了愛德行為的不同面向，其中最重要的，就是為他人的益處（參：格前十三 4~7；迦五 22~24）。這不表示保祿縱容違反猶太人或羅馬人的法規，如殺人、偷竊、姦淫等，這些根本不需要提，因為它們有害於團體的建立，因此根本是不容許的（參：格前五 1~8；羅十三 1~7 及其他）。但在此同時，保祿意象中充滿正義與公平的新團體，其烏托邦式的要素與條件，就是拋棄既有的組織架構，而它們卻是羅馬世界中建立虔敬與道德的基礎架構，尤其是在保有種族身分、性別和社會地位差異性方面，它們具有其重要性（參：迦

三 28)。由於這些差異嚴重侵害新團體的正義與公平，保祿因此對基督徒應該有什麼行為以能符合羅馬人的虔敬與道德標準，毫無興趣。雖然只有當基督再次降臨時——保祿相信即將要發生——全世界的人才能享有正義與公平、天主的義德必將完全實現；但是現在，就必須要在期待基督的復臨中活出來。保祿對耶穌傳統的理解，顯而易見的結果是：由於基督復臨的延遲，後人必須要發展新的方向，以繼續建立團體，並使團體可以生存下去。

在後宗徒時代中，儘管人們依舊堅信基督必將返回人間，建立新世界；但同時，基督復臨已不再能用來作為規範與帶領教會團體的準則了。事實上，繼續強調基督復臨，不僅對當時許多教會不蒙其利、反受其害——託名保祿的《得撒洛尼後書》便說明了這點；而此問題在一個世紀後的反蒙他奴派（anti-Montanist）基督徒的作品中再次見到。愈來愈清楚的是：各地教會一直等不到基督復臨，要繼續留在世上；這表示教會一定得調整自己，使道德行為的準則與身處的羅馬社會道德規範相互配合，否則就是接受極端基督徒的詮釋與看法，繼續用個人的、虔誠的概念，來詮釋耶穌的教導與訊息，排拒社會與世界的任何既有組織架構，祈求獲得個人式的救援，一如《多默福音》中所建議的一樣。但如果是這樣，必將會摧毀基督徒存在的定義，亦即：基督徒存在於團體中，其存在與教會是緊密相繫的，教會是一個充滿愛的、相互扶持提攜與尊重的團體。

## 二、羅馬帝國對新宗教運動的回應

在基督徒定義自己身分與認同的過程中，羅馬帝國對新興宗教運動的回應，是另一個影響因素。充滿帝國思想的羅馬人對於理想社會應如何正常運作，有其既定的看法，他們在希臘化時代狄奧尼修危機（Dionysiac crisis）之後，便極度不信任那些不尊重羅馬人虔敬（piety）與社會道德規範的人或團體。凡是不守羅馬人標準的人或團體便立刻遭到迫害。之所以如此，是因為維護虔敬、破除迷信對羅馬人而言是很重要的事。

主曆第二世紀初，羅馬帝國彼提尼雅（Bithynia）省長小普林尼（Pliny the Younger）呈給皇帝圖拉真（Trajan）的文書，以及圖拉真的回信，都曾經討論過這個問題<sup>11</sup>。舉例來說，這兩個人都在書信中提到，基督徒並沒有做什麼違反法令的事情；反之，小普林尼甚至清楚指出：基督徒發誓不做任何錯誤的事情，但是他們（基督徒）不僅常常在天亮之前聚會，更是一群非常固執的人，絕對不向眾神與羅馬皇帝獻祭、表達虔敬，他們團體中更有由女奴隸擔任領導（執事）的情事，凡此種種都是明顯違反當時羅馬人的道德標準。

不論如何，匿名指控是不被接受的，也沒有任何誘因促使統治者要四處搜尋捉捕基督徒。數十年之後，另一位皇帝哈德良（Hadrian）在寫給亞洲省長米諾西屋斯·丰達屋斯（Minucius

---

<sup>11</sup> Pliny, *Letters of Pliny the Younger to Trajan*, 10.96.

Fundanus) 的信中指示：應懲處那些誣指基督徒的人<sup>12</sup>。皇帝頒布這個政策的意圖很清楚，就是只要基督徒不做任何危害或侵犯他人的事情，就不用擔心遭到迫害。虔敬與道德在保祿關於新團體的末日思想中，完全沒有地位；但如果基督徒團體要繼續在充滿羅馬人虔敬與道德規範的世界中，毫髮無損地生存下去，他們顯然必須要對此有所回應，以避免成爲衆矢之的，被視爲危害羅馬帝國秩序的一群人。

在敬拜皇帝塑像這件事情上——遑論敬拜其他異教神像——基督徒看起來毫不妥協。但這不只是基督徒的問題，也是猶太教徒（猶太人）以及其他所有人的問題。生活中，有太多時候不得不面對類似的事情，例如圖密善（Domitian）皇帝曾下令在厄弗所建立一座敬拜古希臘神的廟宇（neokorate temple），而《默示錄》作者若望先知便對此有所回應。但就整體而言，從主曆第一世紀末起，直到馬庫斯·亞略里屋斯皇帝（Marcus Aurelius）在位前（主曆 160 之後），向羅馬神祇與皇帝獻祭崇拜仍不是普遍被羅馬官方嚴格執行的政策。因此可以說，在此之前的基督徒生存在一個相對和平的情況中，只要他們對執政當局表達適度的尊重，並爲皇帝祈禱，如在《伯多祿前書》（二 13~14）、牧靈書信（如：弟前二 2），以及鮑理嘉的《致斐理伯書》（12.3）中所提的一樣，就應可相安無事。

---

<sup>12</sup> 安瑟伯《教會歷史》4.8.6~4.9.3。

### 三、建立新團體的秩序

可是，問題依舊存在：基督徒團體的生活應該如何規範，以使他們不冒犯非基督徒的朋友們？同時，這些新團體如何能繼續維繫他們對自己的看法：我們不屬於這個世界與國家？對這些問題的看法，因此成為宗徒教父作品與同時代基督徒作品的特色；也因此，這些作品成為非常重要且令人讚賞的歷史文件，我們閱讀它們時應該抱持同理心，並將現代的研究方法與理論放在一旁——尤其是那些譴責意味濃厚的思想，他們對這時期作品中的反女性主義（anti-feminism）、對奴隸制度的包容，以及濃厚的階層組織信念常常不願認同，並多有指責。後人閱讀這些作品與面對這些充滿智慧、勇氣、堅忍卓絕的古代基督徒作者們時，要注意自己應有的謙卑。

在後宗徒時代，宗徒教父們爲了要建立教會秩序，他們首先從海外猶太人的傳統文化（the heritage of Diaspora Judaism）中找尋資源，當然這包括了當時盛行的「七十賢士譯本」，就是以色列經書的希臘文譯本。這也表示：這些在後宗徒時代的基督徒們，與原本那些奉行耶穌語錄傳統（tradition of Jesus sayings）的基督徒，彼此有基本上的不同；後者是來自早期基督徒們所建立的傳統，他們非常少援引古經。

在海外的猶太人中，古經內容早已從猶太禮儀行爲的規範，轉變成道德與虔敬生活的規範與資源了。梅瑟十誡（the Decalogue）早已被提升到另一個更崇高的地位，成為超越一切的

道德規則，用以詮釋與定義個人或群體的一切良善的、有益的行爲。在《十二宗徒訓誨錄》前幾章中提到的「生命之道」(way of life)的文字(亦見於《巴爾納伯書信》中)，就是海外猶太人傳統延續的例證，它們其實就是梅瑟十誡的具體詮釋，而類似的論述也在《何而馬的牧者》的〈誡命〉(Mandates)章節中清楚可見。就是這些對梅瑟十誡的理解內容，使長年旅居異地的海外猶太人在生活行爲上有所遵循與依歸，並使他們能成爲以羅馬道德規範爲主的世界中的合法份子。也是在這個基礎上，猶太哲學家亞歷山大的斐羅(Philo of Alexandria)指出：梅瑟十誡是最理想的哲學生活，也是完美社會的道德法律<sup>13</sup>。

從海外猶太人與聖經中找尋的第二個資源，就是從聖經中不斷挖掘好的道德行爲的典範，以及不道德的行爲的下場。列舉善行懿德與邪惡罪行的一覽表，成爲一種重要的方式；而這在當時盛行的斯多葛學派中，早已可見。邪惡罪行的一覽表，因此能被改寫成「死亡之道」(Way of Death)的描述<sup>14</sup>，或是被發展成倫理行爲的訓誡內容(如：弗四 25-31 及其他)。

不過，這些被列舉的內容，也都成爲找尋聖經例證的工具。《克雷孟致格林多人前書》三~廿三章及其他章節，便是一種在極富巧思與雕琢工夫之下的比對文字，把道德行爲的教導與聖經典範相互比對。作者首先引述傳統關於邪惡罪行的文字：「於是紛爭叛亂以及迫害擾攘戰爭擄掠，無不隨之而生」(《克

<sup>13</sup> 斐羅在護教作品中的 *De Decalogo*。

<sup>14</sup> 《十二宗徒訓誨錄》5；《巴爾納伯書信》20。

前》3.2），然後針對其中第一個惡行「嫉恨」與其惡果，引用聖經中的故事與例證加以說明，如：雅各伯、若瑟、梅瑟、亞郎、米黎盎、達堂、阿彼蘭等人（參：《克前》3-6）。另一方面，《巴爾納伯書信》作者則使用從海外猶太人團體中所學的寓意解經法（allegorical exegesis）及預像解經法（typological exegesis），來解釋古經內容。

爲了教會團體聚會時舉行禮儀的需要，宗徒教父們也從海外猶太人的傳統中找尋資源。《十二宗徒訓誨錄》九～十章關於感恩禮的規範文字，即猶太人餐禮禱詞的著名改寫之作<sup>15</sup>；《克雷孟致格林多人前書》結束時的大祈禱詞，原型也是海外猶太人的禱詞。聚會時詠唱的詩歌內容，就是聖經中以色列人使用的《聖詠》（參：弗五 19）。爲皇帝祈禱，也是模仿自海外猶太人的禮儀內容。《十二宗徒訓誨錄》第八章中的「天主經」，很多人認爲是直接源自於耶穌基督的口授；但，其現存文字形式，應該不是來自於《瑪竇福音》第六章<sup>16</sup>，而是猶太人的傳統禱詞。

後宗徒時代的作品，也使用了希臘羅馬世界中已有的「家庭責任」規範。類似的文字已出現在《哥羅森書》、《厄弗所

---

<sup>15</sup> K. Niederwimmer, *The Didache: A Commentary*. ET Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1998), pp.150~167.

<sup>16</sup> H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, Texte und Untersuchungen 65 (Berlin: Akademie-Verlag, 1957), pp.203~209.

書》及《伯多祿前書》中。《十二宗徒訓誨錄》第四章 9~11 節也將家庭規範放入「兩條道路」的教導中，使之成爲海外猶太人傳統的一部分，儘管家庭規範其實最早見於斯多葛學派的思想中。關於「好公民」的概念，也與希臘文化思想有密切關係；內容不僅在牧靈書信中，也見於《克雷孟致格林多前書》及鮑理嘉的書信中。至於在教會內擔任領導者的要求與規定，則是希臘式的，相關文字可見於牧靈書信與《依納爵致鮑理嘉書》中。

令人驚訝的是，福音書與保祿親筆所寫的書信，在後宗徒時代的教會中，當他們重新調整自己適應新環境、而不再被烏托邦式的末日圖像所主導的時代裡，扮演著比較不重要的角色。確切地說，耶穌語錄只有在偶爾的情況中被引述<sup>17</sup>。不過，當耶穌語錄被引述時，它們成爲道德與禮儀的教導文字，一如在《克雷孟致格林多前書》13.2、46.8 及《十二宗徒訓誨錄》8、9.5 中所見的。依納爵也偶爾提及耶穌語錄，但他從不逐字引述。

這時候的教會也已經有文字版本的福音書了，其中許多後來沒有被列入新約正典的行列之中<sup>18</sup>。但是，不論宗徒教父所宣稱的福音內容爲何，它們顯然是來自耶穌語錄的口述傳統(the

<sup>17</sup> 關於宗徒教父作品中引用福音書材料的一般情形，可參：Koester, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, passim*.

<sup>18</sup> 例如：《希伯來人福音書》（*Gospel of the Hebrews*）曾被巴必亞（Papias of Hierapolis）提及，另外還有《多默福音書》（*Gospel of Thomas*），以及可能還有《伯多祿福音書》（*Gospel of Peter*），以及不知名的「艾格頓莎草紙 2 號」福音書（Papyrus Egerton 2）。

oral tradition of sayings of Jesus)，而非來自後來稱爲正典的福音書。正典福音書的文字資料，並未被宗徒教父們在作品中引用。《克雷孟致格林多後書》作者所引述的耶穌語錄，與《瑪竇福音》、《路加福音》中的相關文字儘管很類似，但作者所使用的資料應是另一個不知名的資料，而這份資料同樣被《瑪竇福音》與《路加福音》作者所使用，這部不知名的作品，內容應有許多現存典外文獻的資料（apocryphal materials）。斯米納的鮑理嘉對《瑪竇福音》與《路加福音》非常熟稔，他引述過一段耶穌語錄，文字來自瑪廿六 41 的革責瑪尼祈禱（《鮑斐》7.2）。對鮑理嘉而言，這句話之所以重要，是因爲它是「主說的」。

在此，福音書的文字不被理解成得救的訊息，而是道德行爲規範與建立團體時的教導。它解釋了何以耶穌語錄到此時，已被濃縮成傳襲自海外猶太人的虔敬與倫理生活的教導。他們把耶穌在山中聖訓的一段話，插入猶太人的兩條道路的教導文字之前（《訓誨錄》1.2~4），此做法並無不妥。但另一方面，這種使用耶穌語錄的方法，與對觀語錄福音及《多默福音》的用法是極爲不同的，兩者差異很大<sup>19</sup>。在宗徒教父作品中，耶穌語錄緊密地與海外猶太人的道德傳統連結在一起，這種做法完全不見於語錄福音發展的過程中。對當時的基督徒團體而言，

---

<sup>19</sup> 這正是瑪五 3~12 的特色，作者將原本的語錄福音中（同見路六 20~21）的先知性真福（the prophetic beatitudes），轉變成爲對慕道者的教導（catechism）內容。《克前》13.2 援引的耶穌語錄同樣也呈現出一種道德教導（moral catechism）的形式。

強調建立虔敬與道德生活的重要性，攸關他們能否繼續在羅馬世界中生存，儘管他們並不是完全自由、不受迫害與拒絕的。

對保祿書信的援引方式，也與上述情況類似。不論是直接援引（如同《克前》47.1~2 一樣；亦見《鮑斐》3.2、9.2），或是間接援引（如同安提約基的依納爵主教一樣），保祿書信的文字都被用來作為對基督徒個人言行舉止的教導，以及對教會團體的啓迪薰陶。除此之外，保祿也被視為殉道者的原型典範<sup>20</sup>。在宗徒教父作品中，不見「神學家保祿」（Paul the theologian），其實這是很正常與適當的，因為保祿在世時也從未自視為一名神學家，而是自視為一個開創教會、建立團體的人。只不過，保祿努力建立的是一個具有末日模式的信友團體，可是隨著時間推移，後宗徒時代基督徒要建立的團體，卻是一個調整自羅馬世界虔敬與道德標準模型的團體。

這種發展也表示：對末日的期待——不論是否繼續堅持下去——已有了不一樣的角色。在保祿的親筆書信中，對末日的期待決定性地主導了新團體的建立方式；但在後宗徒時代，對末日的期待卻與信者個人的道德生活緊密相關。幾乎所有的宗徒教父作品都繼承了對基督復臨的期待——儘管不確定基督到底何時才會復臨——他們都強調基督復臨時將以審判者的面貌回到人間賞善罰惡。《何而馬的牧者》試圖調整教會對基督復臨的期待，強調教會整體（而不是個人而已）應成為一個純潔無玷的團

---

<sup>20</sup> 《克前》5.5~7、《爵羅》4.3，兩段文字均把保祿與伯多祿同列。

體，以使教會在基督復臨時蒙祂喜悅；教會因而是所有在道德生活上純潔無玷基督徒的集合體<sup>21</sup>。

在依納爵書信中，卻不見末日期待，因為它被已轉變成對殉道的理解方式。在依納爵雄偉的視域中，他將自己走向羅馬的殉道旅途，描繪成勝利君王的偉大前進式<sup>22</sup>。儘管依納爵是一名殉道者，把前往羅馬視為勝利的旅途，並且是為教會而死，但他也相信微不足道的自己將因殉道被抬升到如同宗徒一樣崇高偉大的地位。依納爵的努力，也獲得了另一項成功，就是在他明確駁斥幻象論者（docetists）——這群人顯然擁有極深的宗教見解——的文字中，他成功地凸顯了肉體對人類存在的真實性，在此中，真正的靈修生活成為事實。依納爵的文字與努力，成功地維護了婚姻架構的合理性，對抗當時的禁慾獨修運動。

宗徒教父使基督信仰運動在羅馬帝國與世界中，以具體、可延續的團體形式存活下來，基督徒的信仰團體不僅強調道德與虔敬，更重視愛德與互相的提攜與照顧，濟弱扶傾、扶助窮人、寡婦與孤兒，並具有一個共通的宗教儀式將各地教會團體緊緊維繫在一起。他們也因此得以完成諾斯底派基督徒做不到的事情——就是一方面追隨耶穌傳統，不斷挖掘耶穌語錄與保祿書信中的神學深意，另一方面卻無法提出建立信仰團體、並且使其具有生存與延續能力的方法，使耶穌之愛、對彼此的關懷

---

<sup>21</sup> 《何而馬》〈神遊〉3.3~7、〈寓言〉9.3~8。

<sup>22</sup> A. Brent, "Ignatius of Antioch and the Imperial Cult", *VC* 52 (1998), pp.30~58.

與尊重成爲事實。

#### 四、從平等主義到階層組織的轉型

爲建立基督徒的身分及認同，教會也付出了代價。首先是階層組織架構的出現。在各大城市裡，財物的集中管理與分配成爲一個重要的工作，各地教會爲了集中管理金錢或物資，無疑地，必須有人出面承擔這個責任。基督徒繼續在愈來愈多的家庭教會中舉行小型聚會，這時候基督徒不可能有大型聚會。因此，各大城市中的教會逐漸因應實際的需要，出現了「單一主教制」，以俾監督管理城市中的各個小型聚會，舉凡愛德工作、財務運作、資源分配等事務。

依納爵的書信提供一個很好的窗口，讓我們看到這時期的教會中出現主教制度的新情況。但「君主式的主教制」(monarchical episcopate) 一詞則有誤導嫌疑。依納爵在寫給鮑理嘉的書信中清楚指出，主教不是管教會裡一切大小事情的主要負責人，而是服務者，負責愛德工作與照顧教友。更有趣的，是我們看到依納爵對擔任主教職務的人的要求，不是一個人在靈修方面有什麼成就，卻是希臘羅馬世界中普遍已被接受的道德規範<sup>23</sup>。

---

<sup>23</sup> 關於這點，特別參閱 M. Dibelius and H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1972), pp.158~160 的附註資料。

教會付出的另一個代價是「平等主義」(egalitarianism)——信仰團體所有成員一律平等——的消失。保祿所說「不再分男人或女人」(迦三 28)已不再適用，因為根據家庭規範，日常生活中的男女各有不同的職務與應對關係，而家庭規範也成了教會生活的規範。當迦三 28 被抄寫於哥三 11 時，「不再分男人或女人」便被省略了；弟前二 11~12 甚至明文禁止婦女在信眾聚集時發言或教導。宗徒教父們儘管沒有清楚具體重複這些規定，但他們似乎同意這種看法，把女人排除在教會牧職之外。

不過，要知道那時的教會到底實況如何、發生了什麼事，是非常困難的。小普林尼在寫給圖拉真的信中，提到女奴在基督徒團體中擔任執事(即「講道人」?)<sup>24</sup>，似乎證實了牧靈書信中對女人不應擔任職務的說法。然而，階層制度不僅進入了教會，更成為教會成員在家庭日常生活中的倫理與社會規範；確切地說，「在主內」的愛與相互尊重，應包括家庭成員的關係。

從宗徒教父作品及其他那時期的基督徒作品中，清楚可見他們已接受了希臘羅馬式的道德與虔敬標準。或許有人覺得可悲、甚至大加批評。那些代價一直延續到今天，成為今天許多教會持續背負的重擔。然而，在充滿末日期待、卻又缺乏基督徒身分定義的那個年代，這樣的發展似乎是無法避免的。也因此，後代詮釋宗徒教父作品的人們應有的重責，就是要從同理心出發，來檢視早期教父對各個議題所作的決定與判斷。

---

<sup>24</sup> Pliny, *Letters of Pliny the Younger to Trajan*, 10.96. 譯按，它證明了女性基督徒在此時的教會中，的確擔任某些重要的職務。

## 第二章

### 《十二宗徒訓誨錄》

強納森·德拉普 (Jonathan Draper) <sup>1</sup>

在宗徒教父作品中，很少有一件作品像《十二宗徒訓誨錄》（以下簡稱《訓誨錄》）一樣，既如此有爭議性、又有數不清的作品研究它<sup>2</sup>。這件作品最早是在 1883 年，由雅典的總主教白連紐 (Bryennios) 出版，根據的是一件第十二世紀的古代手抄本。之後，《訓誨錄》就成為許多學者分析研究的對象，著名的德國學者哈納克 (Adolf von Harnack) 在 1884 年也出版一本評註《訓誨錄》的書<sup>3</sup>。這部作品的標題早在安瑟伯的時候，就被他在編

---

<sup>1</sup> 本文作者為南非卡祖魯·拿投大學新約教授。

<sup>2</sup> 針對《十二宗徒訓誨錄》的文字介紹與評論，坊間已有許多作品。希臘文考證的最好、同時評論也是最好的一部作品，是 W. Rordorf 與 A. Tuilier 合著的 *La Doctrine des Douze Apôtres (Didaché)* (Paris: Éditions du Cerf, 1998)。另一個考證詳盡、採用歷史批判（編集史研究）方法的作品是 K. Niederwimmer, *The Didache: A Commentary*, ET Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1998)。

<sup>3</sup> A. von Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*

列正典作品清單時，列入「具爭議性作品」的清單中（*HE* 3.25）。同樣的分類也出現在尼斯弗魯思（Nicephorus：譯按，主曆第九世紀的君士坦丁堡宗主教）的書籍測量表（*stichometry of Nicephorus*）中，但作品已經亡軼，只留有作品名稱而已。

我們很難知道，安瑟伯所稱具有爭議性的《訓誨錄》，到底是全部？還是只有較短的版本——即今日通行版本的第一到六章「兩條道路」的教導，拉丁文版本（*Doctrina apostolorum*）證明這較短的版本曾經流傳過<sup>4</sup>。不論安瑟伯評論的是哪一個版本的《訓誨錄》，《宗徒憲章》（*Apostolic Constitutions*）第七章抄錄的是當今流通的完整版本，同時也被許多早期基督徒作者認為是經書的一部分。其他有關《訓誨錄》內容的抄寫，同樣可見於奧克西林庫斯（Oxyrhyncus）的殘篇中，是埃及科普特語的譯本；另外還有衣索比亞語翻譯的抄本，保留在《衣索比亞教會規範》（*Ethiopic Church Order*）中。

## 一、作品成書的年代與地點

哈納克（Adolf von Harnack）認為，在這件篇幅不大的作品中，可以看到早期教會轉型與發展的關鍵；因為作品中呈現的團

---

（Leipzig: Hinrichs, 1884）。

<sup>4</sup> 拉丁文版本的 *Doctrina apostolorum* 可以在 W. Rordorf 與 A. Tuilier 合著的 *La Doctrine des Douze Apôtres*, pp.207~210 找到。

體，是一個宗徒與先知依舊活躍的年代，此時的教會團體開始面對遴選主教與執事的問題。他認為這部作品猶如一個早期大公化（early catholicization）發展過程的橋樑；橋樑的一端是講求神恩的教會團體，另一端則是階層組織化的教會團體。他的這個觀點，也成為後來於 1908 年出版專書的基本論點，書名是 *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*（《前三個世紀中基督信仰的使命與擴張》）<sup>5</sup>。

約三十多年後，學界對《訓誨錄》的研究熱忱，因著一群具影響力、但持懷疑態度的英語系學者的論斷，冷卻了下來。這群學者認為，《訓誨錄》是根據《巴爾納伯書信》及尤其是《瑪竇福音》所改寫的作品，它也借用了幾乎所有的新約作品，重建一個騙人的初期教會生活面貌的假象<sup>6</sup>。令人敬重的羅賓森

---

<sup>5</sup> A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1905), 英譯 *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, 2 vols. (New York: G. P. Putnam, 1908).

<sup>6</sup> J. A. Robinson, *Barnabas, Hermas and the Didache: Donnellan Lectures at the University of Dublin* (London: SPCK; New York: Macmillan, 1920); R. H. Connolly, "The Didache in Relation to the Epistle of Barnabas", *JTS* 33 (1932), pp.237~253 以及 "The Didache and Montanism", *Downside Review* n.s. 36 (1937), pp.339~347; J. Muilenburg, *The Literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles* (diss. Yale University; printed Marburg, 1929); F. E. Vokes, *The Riddle of the Didache: Fact, Fiction, Heresy or Catholicism?* (London: SCM Press, 1938)。但英語系學界也有許多人，強烈反對上述這些人的觀點，例如：J. V.

教授 (J. Armitage Robinson) 在 1920 年的講課中說：

「他（《訓誨錄》作者）偽裝了他所借用過來的，也掩飾了他所處年代的真實情況。其結果是：這部作品毫無貢獻；除了一些有問題的釋經文字，能使我們對初期基督徒的傳教事工有所認知之外。<sup>7</sup>」

面對這樣的不確定性，除了對感恩禮的歷史發展有興趣的學者們外，極少學者會再援引《訓誨錄》的內容來重建初期教會的歷史面貌<sup>8</sup>。羅賓森教授認為，《訓誨錄》應是主曆第三世紀的作品；但即便如此，《訓誨錄》的感恩禱詞仍是極為古老的禱詞。

1948 年出土的死海經卷，推翻了學界對《訓誨錄》懷疑的論點。法籍加拿大學者屋德教授 (Jean-Paul Audet) 指出：同時出現在《訓誨錄》前六章及《巴爾納伯書信》中的「兩條道路」的教導，表示這兩部基督徒作品其實都是依據某件更古老的猶太作品，而拉丁文版本的 *Doctrina apostolorum* 就是明證<sup>9</sup>。

Bartlet, "The Didache Reconsidered", *JTS* 22 (1921), pp.239~249; B. H. Streeter, "The Much-Belaboured Didache", in B. H. Streeter, *The Primitive Church* (London: Macmillan, 1936), pp.369~374。不過，這些人的聲音在幻滅態度四起的時代中，被大家摒除在外。

<sup>7</sup> Robinson, *Barnabas, Hermas and the Didache*, p.102.

<sup>8</sup> 如：G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (Westminster: Dacre, 1945), 及近代的 E. Mazza, *The Origins of the Eucharistic Prayer* (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1995).

<sup>9</sup> J.-P. Audet, "Affinités littéraires et doctrinales du 'Manuel de Discipline'", *RB* 59 (1952), pp.219~238, 英譯 "Literary and Doctrinal

此外，由賀穆·寇斯特（Helmut Koester）針對宗徒教父作品中引用新約聖經情況的重要研究成果，對《訓誨錄》是根據《瑪竇福音》改寫的推論也產生極大的懷疑<sup>10</sup>。事實上，這兩部作品（即《訓誨錄》與《瑪竇福音》）間的關係，至今仍是學界爭辯不休的課題<sup>11</sup>；學界更有一些人（包括我自己在內）認為，其實是瑪竇參考了《訓誨錄》的內容，改寫成《瑪竇福音》<sup>12</sup>。現在學界也很少有人會把《訓誨錄》的成書年代定在主曆第一世紀末期或第二世紀初期<sup>13</sup>。如果《訓誨錄》根據《瑪竇福音》改寫

Relationships of the ‘Manual of Discipline’”, in J. A. Draper (ed.), *The Didache in Modern Research* (Leiden: Brill, 1996), pp.129~147. 屋德教授（Jean-Paul Audet）後來繼續撰寫《訓誨錄》的評註專書，並試圖論證這部作品原先是由宗徒所寫，之後歷經兩次編纂與改寫，見：*La Didache: Instructions des apôtres* (Paris: Gabalda, 1958)，不過他在這本書中的論證較不易讓人信服。

<sup>10</sup> H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, Texte und Untersuchungen 65* (Berlin: Akademie-Verlag, 1957), pp.159~241.

<sup>11</sup> 不同意者例如：H. van de Sandt (ed.), *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?* (Assen: royal Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press, 2005).

<sup>12</sup> A. J. P. Garrow, *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache* (London and New York: T&T Clark, 2004); J. A. Draper, “Do the Didache and Matthew Reflect an ‘Irreversible Parting of the Ways’ with Judaism?”, in van de Sandt (ed.), *Matthew and the Didache*, pp.217~241.

<sup>13</sup> A. Milavec, *The Didache: Faith, Hope, and Life of the Earliest Christian Communities, 50~70 CE.* (New York and Mahwah, NJ: Newman Press, 2003); Garrow, *The Gospel of Matthew's Dependence*

的可能性被排除，除了作品本身的內在證據之外，我們很難還有其他方法來判斷《訓誨錄》的成書年代，也因此有若干近代學者甚至認為應將成書年代提前到主曆第一世紀中葉<sup>14</sup>。無論如何，近年來對於《訓誨錄》成書年代的不斷修正，導致愈來愈多人對《訓誨錄》有一股慌張之感，並進而慌亂地出版專書，試圖論證《訓誨錄》對理解初期教會發展的重要性。

作品的起源地點，是另一更具爭議性的主題；但現在已有愈來愈多學者同意，成書地點應是在敘利亞地區，或甚至就是安提約基。這部作品是出於猶太基督徒團體之手，目的是要團體成員維持對《妥拉》（the *Torah*，即梅瑟五書）的忠信，同時也對外邦改信者保持開放<sup>15</sup>。《訓誨錄》的起源地也與《瑪竇福音》有關，兩者有明顯相互類似的文句，並可能在最終的編纂過程中很好地援引了對方（《訓誨錄》15.4）。

---

*on the Didache.*

<sup>14</sup> Milavec, *The Didache*, pp. xxvi~xxxiii, 693~739.

<sup>15</sup> H. van de Sandt 與 D. Flusser 在新作 *The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity* (Assen: Royal van Gorcum; Philadelphia: Fortress Press, 2002) 書中，對這個論點大力論述。最新專書也可見：M. del Verme, *Didache and Judaism: The Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work* (New York and London: T&T Clark, 2004).

## 二、主的軛

如果猶太基督徒團體及安提約基是《訓誨錄》的起源背景，那麼它引發了一個非常有趣的議題，就是在「兩條道路」教導結束時，6.3 處提到「主的軛」（the yoke of the Lord）到底是什麼？因為在此，它似乎制止了與遵守《妥拉》誡命或猶太餐桌規範有關的事情，而這卻正是宗十五 6~29 中記載首代宗徒們在耶路撒冷召開會議時討論的主題。換句話說，外邦人加入「訓誨錄團體」（Didache community）之後，看起來應沒有讓自己變成一位完美的、恪遵《妥拉》的猶太人的義務——「承擔起主所有的軛」；但另一方面，外邦基督徒必須要接受教導，並在能力所及的範圍內，盡量遵守《妥拉》以及飲食規範，並遠避祭祀邪神偶像的食物。對此，保祿則是反對迦拉達教會的外邦成員遵守猶太律法（屈服在「奴隸的軛」下，見迦五 1），喪失了救援（迦五 4）；保祿更指出，從市場上買回來的食物，儘管原來可能被別人祭拜過偶像，但都是沒有問題的食物，除非有人要在這上面刻意作文章（格前十 25~30）。因此《訓誨錄》成爲一個關鍵性的歷史文件，協助我們理解保祿與他的對手之間，爭議焦點的本質到底是什麼<sup>16</sup>。

---

<sup>16</sup> 可參見：M. Slee, *The Church in Antioch in the First Century CE* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003); J. A. Draper, "A Continuing Enigma: The Yoke of the Lord in Didache 6.2~3 and Early Jewish-Christian Relations", in P. J. Tomson & D. Lambers-

Didache (教導) 是常被用來稱呼這件作品的簡單方式，但它另有一個名稱，儘管學界有人認為是後人加上的，但其實它也可能屬於原來作品的一部分：「主藉由十二宗徒給外邦人的教導」(Teaching of the Lord through the Twelve Apostles to the Gentiles/Nationas)<sup>17</sup>。

### 三、兩條道路

《訓誨錄》第一～六章中關於「兩條道路」的教導，可見於許多早期猶太與基督徒作品中，但呈現的形式不盡相同<sup>18</sup>；它後來也進入隱院傳統而被寫於《聖本篤會規》中。《訓誨錄》的功能，是提供導師要理講授——作為教導新的外邦歸信者之預備；這些慕道者在領洗前（《訓誨錄》7.1：「在事前講完這一切事之後，施行洗禮……」），必須接受導師密集的教導（《訓誨錄》4.1~2）。其中，「兩條道路」是以倫理方式理解生命與死亡（參：申卅 15），而不是描繪成一場宇宙大戲，其中有光明天使與黑暗使者的激

Petry, *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2003), pp.106~123.

<sup>17</sup> 這個副標題的出處，是另一個學者們激烈爭辯的焦點。詳細討論可見：Audet, *La Didache*, pp.91~103.

<sup>18</sup> 例如：1QS 3.14~4.26, *Testament of Asher*, Derek Eretz, *Epistle of Barnabas*, *Doctrina Apostolorum*, *Apostolic Church Order*, *Epitome*, *Life of Shenudi* 等作品。

烈戰鬥，一如在古木蘭文件或《巴爾納伯書信》所描述的那樣。

「兩條道路」在《訓誨錄》中，開始於一個重複兩次的誡命：愛天主、愛鄰人如同愛自己；之後接著是「黃金誡命」的反面陳述。「兩條道路」的教導內容，包含十誡的倫理生活各面向；它尤其針對猶太人極度憎惡的外邦風俗習慣，例如：男子互淫（與性侵男童）、墮胎、棄嬰、占星、魔術、拜偶像等等。

「兩條道路」教導中一個很有趣的面向，是它在「生命之道」的一開始，嵌入了一段耶穌傳統的文字（《訓誨錄》1.3-6），將原本屬於法律的內容貶抑成了「第二條誡命」（《訓誨錄》2.1）。《訓誨錄》中沒有一處文字清楚指出這些教導全來自耶穌，它們也不是「福音」的一部分。教導的內容主要來自Q，同樣的資料則被瑪竇與路加寫成「山中聖訓」。其實，「兩條道路」與正典福音書的山中聖訓，無論在文字或結構方面都不一樣，雖然瑪竇的版本比路加的版本更接近《訓誨錄》。

這個研究，支持了關於Q起源的論點：它原本是一些用來教導慕道者的資料，後來被福音書作者們放入耶穌的口中，以支撐其權威性。無論如何，「兩條道路」的文字反映了初期教會爲了慕道者在加入教會之前，應參與的某種制度化的慕道課程，這是非常罕見的<sup>19</sup>。

---

<sup>19</sup> 更多詳細討論，請見：Milavec, *The Didache*, 尤其 pp.70~168；另參：J. A. Draper, "The Role of Ritual in the Alternation of Social Universe: Jewish-Christian Initiation of Gentiles in the Didache", *Listening* 32 (1997), pp.48~67.

## 四、洗禮與感恩禮

《訓誨錄》中關於禮儀與基督徒敬禮的文字，對研究初期教會禮儀起源的人而言，是最重要的歷史文獻，它不僅論述洗禮應有的方式（第七、八章），也描繪了初期教會的感恩禮樣貌（第九、十章）。文字呈現出一個與傳統的、或是後人做法迥異的面貌，很有猶太傳統的特性。另外，由於禮儀應是團體中長期以來所建立的，之後才訴諸文字並收集於《訓誨錄》中，因此這些文字讓人得以窺見在此文件形成之前，初期教會基督徒的禮儀面貌。

關於洗禮的教導與規定，重點不是悔改或是赦罪——這點在《訓誨錄》關於洗禮的章節中完全未提；而是儀式的純潔，以及由水而來的潔淨本質（《訓誨錄》7.2~3）。《訓誨錄》沒有說基督徒的洗禮是進入基督的死亡，一如保祿在羅六 1~11 所說的。雖然第七章明文指出洗禮是「因父、及子、及聖神之名」，但學界懷疑這段文字是後人在編纂過程中加上的，因為《訓誨錄》9.5 處有不同的說法，就是「因主之名領洗」。《訓誨錄》規定領洗者和施洗者都要在洗禮當日的前一兩天齋戒禁食（《訓誨錄》7.4），之後要繼續在周三與周五守齋。同樣地，它也規定所有新領洗者每天要念天主經三次（《訓誨錄》8.2~3）。這些文字都指出，這些規定似乎是用來使新領洗入教的信友，與那些被「偽善者」——可能是指法利賽黨人——所領導的信友團體相區隔。

第九、十章中關於感恩禮的文字，更令人感到驚訝，因為它完全沒有所謂的「成聖體聖血經文」(Words of Institution)，或是任何講述基督之死與祭獻的文字。祝謝酒(杯)的禱詞，先於分餅的祝謝，接著是用餐，然後有一連串的祝謝禱詞(儘管沒有詳細說明，但應是邀請所有在座的人，再飲一杯餐後酒，這是猶太人的習俗，路廿二 17~20 有類似的文字)<sup>20</sup>。在舉杯祝謝時，要感謝聖父「將神聖的達味苗裔，在祢的兒子 / 僕人(παῖς，《訓誨錄》9.2)耶穌身上顯示給了信友團體」；這段文字反映出「達味基督論」(Davidic Christology)，並且在禮儀結束時的禱詞中再次見到「賀三納歸於達味的家族」(《訓誨錄》10.6)的文字<sup>21</sup>。這個對「達味家族」的強調，同樣出現在祝謝麵餅的禱詞中，祈求天主使四散各山的信友，如同破碎麵餅一樣，被聚集在「王國」之中(《訓誨錄》10.3~4)；而這個祝謝禱詞在飽餐之後要再說一次(《訓誨錄》10.6)。

感恩禮與洗禮一樣，都表達出對儀式純潔的重視。例如：它明文禁止未領洗者參與感恩禮，因為「你不可以把神聖之物丟給狗吃」(《訓誨錄》9.5)；而且只有聖者可以前來參加：「任何有聖德的人請上前；任何不具有聖德的人，應儘速悔悟」(《訓誨錄》10.6，同參 14.1~3)。

<sup>20</sup> 在此，關於《路加福音》文字傳統所引發的問題，詳細討論可見：  
B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*  
(London: United Bible Societies, 1971), pp.173~177.

<sup>21</sup> 根據科普特文的版本，Bryennios (H54) 的手抄本此處是「達味的天主」，但在《宗徒憲章》中則是「達味之子」。

關於主持感恩禮的人應該是誰？《訓誨錄》完全沒有提到，倒是整個規範文字結束在一個令人意外的文字：「允許先知用她或他自己願意的方式，誦念祝謝禱詞」（《訓誨錄》10.7），而這應該與後文繼續申述接待先知的規定有關。

## 五、宗徒、先知、教師、主教、執事、訪客

《訓誨錄》中，當初讓哈納克感到驚喜的文字，如今繼續讓後代的我們感到著迷，就是那些關於先知與宗徒的文字記載，它表示當《訓誨錄》成書時，先知和宗徒們仍存活人間，並在各地信友團體中頻仍地走動，於此同時，主教與執事則是由地方團體的信友成員自行推選。看起來，那些在聖神感動下充滿神恩的基督徒，如果想要在某地安頓下來，他們會與剛形成的地方教會領導階層出現某種緊張關係（《訓誨錄》15.1~2）。第十一章中關於宗徒與先知的描寫文字，也多與福音傳統吻合，就是：宗徒必須不斷四處宣講，因此在某地頂多停留一、兩天，他們可以接受食物的接濟與招待，但不可以有金錢的往來；先知在聖神內發言，人不可以試探，因為是褻瀆聖神，此罪不赦。

《訓誨錄》的這些文字吸引了那些追尋「歷史耶穌」與耶穌團體的學者們的高度注意，其中尤其是吉爾德·泰森（Gerd Theissen），他提出一個理論，認為：耶穌作為一個神聖啓示的

承負者，開啓了神恩獨修者雲遊四地、接受各地信友接濟的運動。這個理論後來有其他學者延伸討論，如：達明·可松（J. Dominic Crossan）、波頓·麥克（Burton Mack）、雷夫·法吉（Leif Vaage）等人<sup>22</sup>。

另一個觀點是，耶路撒冷眾宗徒的使者們帶著推薦信前往目的地，在途經地方教會時，接受該地信友們的接待。宗徒使者們通常只能短暫停留數天；因此，倘若有人想要停留更久，並且超過團體信友善意接待的能力範圍，那麼他們就不是由宗徒派遣到遠方宣講福音的使者了<sup>23</sup>。如果有人出於各種原因，想要停留下來，他們必須負擔自己的生活，不可由團體供養，否則就是「假託基督詐取私利的人」（《訓誨錄》12.5）。另一方面，先知卻非常受到歡迎，可以停駐多日，甚至久留，先知們充滿神恩的各種工作使他們與（全職）教師一樣，有權力接受地方教會的接待與供應（《訓誨錄》14.1~2），團體應該把勞力成果與收穫最好的一部分（或譯：初果）呈獻給先知（《訓誨錄》14.3~7）。

---

<sup>22</sup> 見：G. Theissen, *The First Followers of Jesus: A Sociological Analysis of Earliest Christianity* (ET London: SCM Press, 1978); J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper San Francisco: 1991); B. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco: Harper, 1993)；相反觀點者，可參：L. Vaage, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers according to Q* (Vally Forge: Trinity Press International, 1994).

<sup>23</sup> 見：J. A. Draper, "Weber, Theissen and 'Wandering Chrismatics' in the Didache", *JECS* 6 (1998), pp.541~576.

## 六、主的復臨

《訓誨錄》的最終章，是關於末日的教導，並且呼應一開始的「兩條道路」教導：「要醒悟度日，警醒你的生命」（《訓誨錄》16.1）。它反映出同見於瑪廿四與路十二 35~40 的 Q 資料，也讓我們再次看到：不論是在文字或順序方面，《訓誨錄》都呈現出引用同樣來源、但卻是獨立援引的情況。

《訓誨錄》指出，當末日時刻來臨時，信友中反目、違法亂紀者日增，「欺世者」不僅出現，更還「作奇蹟，顯大能，席捲大地，入其掌握」，最後導致「舉凡受造之人，盡受大火煅煉」（《訓誨錄》16.4~5）。末日來臨時，將會有三個徵兆：「第一、天門大開，第二、號筒長鳴，第三、死者復活」，最後「世人將見吾主從天上乘雲降來」（《訓誨錄》16.6~7）。

有趣的是，《瑪竇福音》作者似乎使用了《馬爾谷福音》第十三章的內容，以及這三個末日徵兆，改寫成瑪竇的版本；但是《訓誨錄》的文字，顯示出似乎不知有馬爾谷資料引用在瑪竇中的情況，這也再度引起關於福音書編纂過程及末日文字孰先孰後的爭議<sup>24</sup>。《訓誨錄》最後一章關於末日的預言，文句疑似尚未結束，突然中斷（《訓誨錄》16.8），因為在「吾主從天上乘雲降來」之後，應該會接續有關終末審判、義人獲賞、

<sup>24</sup> 見：J. S. Kloppenborg, "Didache 16:6-8 and Special Matthean Tradition", *ZNW* 69~70 (1978~9), pp.54~67.

惡人受懲之類的文字；而這也引發學者們試圖重建《訓誨錄》亡軼文字的考證與研究<sup>25</sup>。

## 結 論

《訓誨錄》作為一個獨立的歷史文獻，某種程度來說，應該是個意外。它彷彿是一個時光膠囊，把極早的初期教會某個歷史片刻凝結了起來，呈現在我們眼前，讓我們見到一個活在猶太世界觀與生活實踐方式的基督徒團體，也見到他們與法利賽的繼承者在同一個社會空間中相互競爭。他們仍將眼光聚焦於梅瑟五書（《妥拉》）上，並且努力地在生活中實踐所有的梅瑟誠命，但又同時願意接納外邦人成為團體的一份子，卻不要外邦人成為猶太人。

這個團體非常強調洗禮與感恩禮儀式的純潔無玷。它的基督論是達味式的，他們期待上主再度從天乘雲降臨，以及所有陪同上主復臨人間的古代義人們，並相信上主將要把教會從大地四極聚集起來，成為天主之國（《訓誨錄》10.5：此處應該是援引了《厄則克耳先知書》卅七 7~14），就是「爾國臨格，爾旨承行於地，如於天焉」（《訓誨錄》8.2）。地方教會推選主教與執事擔任領導者，似乎與當時許多充滿神恩的先知與教師有關，地方

---

<sup>25</sup> 見：R. E. Aldridge, "The Lost Ending of the Didache", *VC* 53 (1999), pp.1~15; Garrow, *Matthew's Dependence on the Didache*, pp.29~66.

教會自行推選領導者，似乎是爲了處理因這些人造成的爭議。此時宗徒們仍然健在，他們一方面四處行走宣講福音，另一方面認爲自己有權利接受地方信友團體的接濟與招待，協助他們繼續往遠方宣揚福音。

《訓誨錄》呈現的圖像，與後來數世紀以來所形成的教會非常不一樣。他們想要堅守猶太傳統，卻被邊緣化，甚至被醜化爲異端份子；但他們的生活及對耶穌的見證，卻透過《訓誨錄》被保留了下來。《訓誨錄》因而是一份極有價值的歷史證據，它向今日的我們見證了基督徒的根源，即早期熱忱於梅瑟五書的猶太信仰中的基督徒運動。

## 第三章

### 《克雷孟致格林多人前書》簡介

安德魯·國瑞 (Andrew Gregory)<sup>1</sup>

主曆第一世紀末到第二世紀初的基督徒文獻，保留至今最多的應屬書信作品<sup>2</sup>。其中，篇幅最長、或許也是最重要的一封信

---

<sup>1</sup> 本文作者為英國牛津大學神學院教授與大學學院司鐸。

<sup>2</sup> 在新約共 27 件作品中，書信就佔 21 件，這個比例是很驚人的。另 6 件不是書信的新約作品中，兩件（《宗徒大事錄》與《若望默示錄》）的內容也包含了若干書信（見：宗十五 22~35；默二、三，及一 4）。新約中只有福音書不受書信格式影響。書信也是宗徒教父作品中最重要、最常見的文體，如：《巴爾納伯書信》——這部作品被若翰·夸思頓 (Johannes Quasten) 稱為「一本神學小冊子，但外觀上具有書信的樣貌」、鮑理嘉的《致斐理伯人書》、依納爵的書信、《致刁臬督書》（一份用書信格式撰寫的基督徒護教作品）；《鮑理嘉殉道致命紀》也是用書信格式撰寫的，而《十二宗徒訓誨錄》的首章也反映出受書信文體影響的筆法。宗徒教父作品中，不屬於書信作品的只有《克雷孟致格林多人後書》（學界認為這件作品是講道詞）、《何而馬的牧者》（是默示文學），及《巴必亞碎篇》。不過，或許也令人感到驚訝的是，在新約的典外文獻 (apocrypha) 作品中，書信作品數量卻少於新約正典作品集的書信數量。

書信作品，就是羅馬教會寫給格林多教會的一封信，這封書信被後人稱為《克雷孟致格林多人前書》（*1 Clement*，以下簡稱《克前》）。本文中，將繼續沿用這個傳統名稱，也繼續用「克雷孟」稱呼作者，儘管這樣做有誤導讀者的嫌疑，因為沒有內在證據顯示這封書信的作者的確名叫克雷孟；同時，也沒有理由認為這個人也是另一部作品——傳統上稱為《克雷孟致格林多人後書》（*2 Clement*，以下簡稱《克後》）——的作者。《克後》事實上不是書信，卻是一篇講道詞。我們不知道為什麼這兩部作品當初會被人並列在一起，而被後人稱為「前、後書」。

《克前》也許是現存新約正典作品之外，最古老的一篇典外文獻；但也有其他學者認為《十二宗徒訓誨錄》或《何而馬的牧者》才是現存最古老的典外文獻。儘管在歷史上，曾有許多人對它有不同看法，更遑論有些讀者對它特定的神學見解有不同看法<sup>3</sup>，但《克前》的重要性，在增加我們對基督宗教發展的認知上，是怎樣也不至於被過度高估的。

---

<sup>3</sup> 見：J. Fuellenbach, *Ecclesiastical Office and the Primacy of Rome: An Evaluation of Recent Theological Discussion of First Clement* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1980)；此書論及新教與天主教背景的學者，從這部作品中對於教會職務（church office）與牧職（ministry）的不同理解內容。

## 一、文字與影響

《克前》這部作品流傳至今，是因為被保留在兩部古代的希臘文抄本中：亞歷山大抄本（Codex Alexandrinus）與耶路撒冷抄本（Codex Hierosolymitanus）。學界一般認為，亞歷山大抄本是第五世紀的作品，目前這抄本保存在英國圖書館中，它除了有完整的（除了遺失幾頁之外）希臘文聖經抄稿——即七十賢士譯本（Septuagint）以及新約正典作品之外，還有《克前》與《克後》，這兩部作品被編排在緊接於《若望默示錄》之後。《克前》最後一頁（57.7-63.4）及《克後》的部分內容佚失；在它們之後，應該還有《撒羅滿聖詠》（*Psalms of Solomon*），但只留其名、不見作品。我們之所以知道應還有一部《撒羅滿聖詠》，是因為此古抄本於開始處，有一件古人增附的目錄。耶路撒冷抄本則是1056年完成的作品，它於1873年在君士坦丁堡被人發現。此一抄本收錄了《克前》、《克後》，以及其他作品，抄本中也有舊約和新約的導論；在宗徒教父作品方面，它收錄了《巴爾納伯書信》、《十二宗徒訓誨錄》、依納爵書信的長編版本。

《克前》另有兩件科普特文的抄本，內容有部分殘缺。第十一世紀拉丁文版本的《克前》，則很完整地被保留下來，學界認為它應是翻譯自一份第二、三世紀的古稿<sup>4</sup>；這件拉丁文抄

---

<sup>4</sup> 它於1894年再度被人發現。在此之前，J. B. Lightfoot甫出版他的《宗徒教父作品集》（*The Apostolic Fathers, part 1, Clement*, London: Macmillan, 1889-1890）。

本在中世紀時曾遭到篡改，用以鼓吹教宗的重要性<sup>5</sup>。最後一件譯文的抄本，是第十二世紀的敘利亞文的新約抄本，這份抄本目前保存在劍橋；《克前》與《克後》兩部作品被放在《宗徒大事錄》與公函之後、保祿牧靈書信之前。《克前》的標題是：「伯多祿宗徒的學生克雷孟致格林多教會的書信」。《克前》與《克後》都比照《宗徒大事錄》，內容被按照教導的主題，依次分割成不同的段落。

《克前》是初期教會最常被援引使用的作品之一，尤其是東方教會以希臘文為主的基督徒作者們。《克前》與鮑理嘉的《致斐理伯人書》有許多非常明顯的重複文字；如果《克前》可確定是較早的作品，那麼鮑理嘉就可以說是《克前》被教會承認的第一位見證者，儘管安提約基的依納爵似乎也在書信中隱約提到（見：依納爵《致羅馬人書》3.1；在該段文字中，依納爵說，羅馬教會也曾經教導他人。但如果依納爵指的是文字教導，他所指的應是《伯多祿前書》，《克前》及其他作品此時應尚未存在）。

依勒內在論述經書時，曾援引過《克前》，並視其為基督徒經書之一；不過依勒內援引最多的，是另一位克雷孟——亞歷山大的克雷孟。狄笛慕思（Didymus the Blind）應也同樣認為《克前》是新約正典之一；與他同時代的敘利亞作品《宗徒法典》（*Apostolic Canons*）也將《克前》與《克後》兩部作品列為新約正

---

<sup>5</sup> 《克前》60.4~61.1 文字被人篡改，將拉丁文中的「我們」省略，用以表示：克雷孟以及羅馬教會，才真正擁有來自天主賦予的權力，而不是世上暫時的統治者。

典作品。在《宗徒法典》的正典名單中，一方面不見《若望默示錄》，另一方面把《克前》與《克後》安排在公函之後，是新約正典作品中的最後兩部。我們如今很難確定《宗徒法典》與亞大納修於主曆 367 年寫成第 39 篇慶節書信（the thirty-ninth Festal Epistle of Athanasius）孰先孰後，但我們知道，亞大納修的這篇書信是現存最早的證據，指出新約正典 27 部作品的名單，一如今日的新約一樣。《宗徒法典》的成書年代，學界目前確定是主曆 380 年左右。

《克前》在中世紀時，未被廣泛地閱讀與使用：它黯然失色的原因，可能與另兩部與克雷孟有關的作品有關，即《託名克雷孟之確認》（*Pseudo-Clementine Recognitions*）與《託名克雷孟講道詞》（*Pseudo-Clementine Homilies*）。這兩部作品是早期基督徒所寫，是傳奇文學（romance）、創想杜撰的小說，內容描繪克雷孟作為伯多祿宗徒門生與繼承人的詳細過程。

我們不知道格林多教會當初接到這封信時，最初的反應是什麼。第四世紀的教會歷史學者安瑟伯的作品，是協助我們認識尼西亞大公會議之前教會面貌最主要的歷史文獻資料。安瑟伯指出，《克前》這部作品曾經被賀基思普斯（Hegesippus，約主曆 170 年）提及，他說：格林多教會在收到從羅馬來的信後，都「努力保持著真正的信理」（*HE* 4.22.1）。安瑟伯另也引述了格林多主教狄奧尼修斯（Dionysius）於主曆 170 年左右寫給羅馬的書信，狄奧尼修斯指出：格林多教會持續不斷地誦讀藉由克雷孟寄來的書信（*HE* 4.23.11）。

以上是現存最早關於《克前》的見證資料，同時也是最早將《克前》直接與「克雷孟」相互聯繫在一起的文字。狄奧尼修斯為什麼會在信中提到這件事情的原因不明。事實上，《何而馬的牧者》也提到一位名叫克雷孟的人，此人在羅馬教會內的任務是「將書信分發給外方的城市（教會）」（《何而馬的牧者》〈神視〉2.4.3），這也應是重要的歷史文獻資料與線索；不過根據《何而馬的牧者》的文字，這位名叫克雷孟的人，不是羅馬教會當時的領袖，只是一名職員（functionary）。

## 二、作者

依勒內（*AH* 3.3.3）認為《克前》成書年代，就是克雷孟擔任羅馬主教的時代，並說在克雷孟之前還有兩位主教，他們的名字是李諾（Linus）與亞納克（Anacletus）。這些主教們都被稱為伯多祿宗徒與保祿宗徒的繼承人；依勒內稱他們是「位於羅馬的教會的創建者」。依勒內的文字彷彿指出，羅馬主教克雷孟就是《克前》的作者，但他其實並未這麼說，可是其他早期傳統（以及無爭議的傳統）則一律跳過了這個界限，使「克雷孟」不斷地被與這件作品連結在一起，成為它在許多抄本中的名稱。

為要確認這位「克雷孟」到底是誰，學界先後提出許多不同的假設。根據奧力振（《若望福音釋經》6.36）的說法，「克雷孟」就是保祿在《斐理伯書》四3處提到的那一位「克肋孟」：

而安瑟伯也認為「克雷孟」就是保祿宗徒的那位夥伴，後來成爲羅馬教會第三任主教（*HE* 3.4.8~9, 3.15.1, 3.34.1）。根據戴爾都良《駁異端之指示》（*Prescription against Heresies*）32，此文後來也被艾匹法尼烏斯（Epiphanius）援引於《藥箱》（*Panarion* 27.6）及「託名克雷孟作品」（*Pseudo-Clementines*），克雷孟是直接繼承伯多祿的人。「託名克雷孟作品」更描寫克雷孟原來是一位出身貴族的羅馬公民，許多現代學者認爲是指羅馬皇帝圖密善的堂兄弟、主曆 95 年擔任羅馬執政官的弗拉維屋斯·克雷孟斯（Flavius Clemens），或是他家族的成員之一。

儘管有上述文獻資料，我們仍然不知道作者的名字，更遑論作者的背景——他到底原是一位外邦人還是猶太人？我們只知道：他是一位住在羅馬、希臘文極爲流暢的人；但關於作品中信手拈來的修辭技巧與討論主題，我們無法確定是來自作者曾經接受過的外邦（希臘）高級教育，還是來自於當時希臘化猶太團體常見的討論主題與論述形式<sup>6</sup>。

書信一開始清楚指出：這是一封來自「寓居在羅馬的天主的教會，寫給寓居在格林多的天主的教會」（題辭）的信；信中也提到三個（或是兩個）特使的名字，但沒有一人被指出是此信的作者。在信中，作者一律自稱「我們」（而不是「我」）。信中另有文字指出：當時羅馬教會的領導者應該不是一人，卻是

---

<sup>6</sup> 更詳盡討論，可見：P. Lampe, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), pp.206~217.

多人（《克前》44.1~2）。無獨有偶的，安提約基的依納爵儘管在寫給各地教會的信中都提到主教，但唯獨在寫給羅馬的信中完全未提及羅馬教會是否有單一主教制；這一點，讓許多學者認為在第二世紀初——大多數學者認為依納爵書信應成書於這個時代<sup>7</sup>——羅馬教會似乎尚未出現單一主教制。

### 三、時機與目的

關於這封書信的撰寫時機與目的，《克前》略有提及，但具體細節則是闕如。遠在羅馬的教會，聽聞了格林多教會內發生衝突事件，因此寫了這封信，目的是希望格林多教會儘速恢復和平與秩序（《克前》1.1, 63.4, 65.1）。信中提到格林多教會內的長老們儘管「行為聖善，無可指責」，卻遭到一些年輕人罷黜，並且「以下反上，愚狂反抗賢良，幼稚反抗老成」（《克前》3.3, 44.6），結果造成了教會的分裂與內部爭吵；而且發動罷黜的挑撥者，竟只是一小撮人而已（《克前》47.6, 1.1）。顯然，格林多教會發生分裂的消息傳到了羅馬，引起教會內、外人士的重視，親痛仇快，因為教外人士以此褻瀆天主名號，並危害（與咒罵？）格林多教會的信眾（《克前》47.7）。

羅馬教會因此寫信給格林多教會，對那些容忍此事的信

---

<sup>7</sup> 關於這點近代學界有許多爭論，詳細說明請見本書第九章。

眾，羅馬教會籲請他們立刻恢復遭到罷黜的長老們的原有職務（《克前》44.3~6, 46.4, 47.6, 48.1），並且祈求天主寬赦他們（《克前》51.1）。羅馬教會也在信中要求發動罷黜長老的挑撥人士，著眼於大局，除了立刻放棄自己的想法之外，也應立刻主動離開格林多，「自行引退，退往任何地方」（《克前》54.2）；他們也應立刻向遭到冒犯的長老們請罪，向他們「表示服從，接受規勸，悔悟自新」（《克前》57.1）。如果格林多教會全體認為「流放（驅逐）」是適當的，那麼他們就應該要自動離開，接受這個結果。但「流放」不是懲罰，而是使這些人重獲教會接納與承認的機會，因為他們可在其他的教會團體中獲得接納。值得注意的是，這種美化「流放（驅逐）」的說法，與保祿宗徒在《格林多前書》第五章看待處理問題人物的嚴厲口吻，表現出兩種不同的傳統：保祿採取符合猶太傳統——將人逐出會堂之外——的作法；但「克雷孟」顯然與猶太傳統不同，而與羅馬文化相近。

這封寄自羅馬的信件，應是羅馬教會聽聞格林多教會發生的事情之後，主動撰寫與發送的（《克前》47.6）。沒有證據顯示他們收到來自格林多教會的請求，請羅馬教會給予指示或協助。根據《克前》的文字，作者是因為擔心格林多教會的聲譽受損害，所以寫了信（《克前》1.1 f），希望藉著他們熱忱與充滿祈禱的盼望，迅速恢復和平與秩序（《克前》63.2, 4, 65.1），並且希望眾人都可以有一顆清明、不被蒙蔽的良心（《克前》59.2）。羅馬教會覺得如果自己不發言，會給人一種印象，以為他們同意格林多教會發生的事情（《克前》46.1~48.6, 59.2）。因此，羅馬

教會在信中清楚表達了對格林多教會情勢的關心，但沒有任何文字表達出自己是格林多教會之上的。

對格林多教會而言，羅馬教會說願意為他們服從天主而祈禱，不是為服從羅馬教會（《克前》56.1）；對羅馬教會而言，《克前》作者說他們求天主讓自己可以「破除愚昧，曉識天主權能的榮光」，不要像格林多教會一樣也面臨分裂的問題（《克前》59.2）。羅馬教會不是寫信去譴責他們；相反的，信中表示，羅馬教會自己也與格林多教會一樣，「處在相同的戰場，作同樣的戰爭」（《克前》7.1）。羅馬教會憂心的，是格林多教會內部爭吵導致的問題，而不是教會制度<sup>8</sup>。

上述這些觀察與資訊，其實只來自《克前》整封書信中的一小部分而已；對此，學界有人質疑，整部作品絕大多數文字與篇幅所論述的事情，與撰寫此信之目的，到底有何關連<sup>9</sup>？事實上，《克前》沒有非常詳細具體地指出格林多教會到底發生了什麼事；學界也有人質疑，當時羅馬教會對於格林多教會發生的事情，到底了解多少。近代學界的成果向我們展示，這兩個問題可以從書信的文體研究及它承襲之慣例的研究著手。

---

<sup>8</sup> 見下文「四、文體」的討論。

<sup>9</sup> 《克前》除了在第一章提到格林多教會遭遇的困難之外，接著在書信結束時才又再度提及，即第 65 章的地方；關於格林多教會內部問題的本質，絕大多數的資訊來自第 42~44 及 47 章。

## 四、文體

一如威廉·屋尼克（Willem van Unnik）所指出的<sup>10</sup>，認識《克前》最好的方式，是從「勸誡」（συμβουλευτικόν）文體來理解它。這個文體在與《克前》同一時代的修辭學手冊中可以看到，它主要是用來說服對方在遭遇困難時，自行尋求解決方法，而不是要求對方臣服於自己、聽從自己的意見。

「勸誡」文體作為一種表達慎重審議的修辭技巧（deliberative rhetoric，或譯：審議修辭），目的是爲了要說服對方，而不是要強迫對方。《克前》屬於這種文體，因爲它具有以下幾點特徵：

第一，作者在文字中表示羅馬教會提出的是呼籲或懇求，表示其內容有忠告或商議之意，而不只是一種無私的、公平的建議。信中的每個字都有這種文體的特色，指出：《克前》作者知道他（們）訴求的是收信人的善意；作者希望說服讀者，因爲他知道自己無法命令或是強迫讀者，也知道他自己不能理所當然地認爲收信的人們樂於收到這封書信，並且會遵囑辦理。

---

<sup>10</sup> W. C. van Unnik, "Studies on the So-called First Epistle of Clement", tr. L. L. Welborn, in C. Breytenbach and L. L. Welborn (eds.) *Encounters with Hellenism: Studies on the First Letter of Clement*, AGAJU 53 (Leiden: Brill, 2004), pp.116~81. 關於以歷史修辭學分析方式研究《克前》的成果，見：O. M. Bakke, 'Concord and Peace': *A Rhetorical Analysis of the Language of the First Letter of Clement with an Emphasis on the Language of Unity and Sedition*, WUNT 2.143 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2001).

作者避免使用祈使語氣（imperative，或譯：命令式的、必須服從的）；相反的，他多次使用第二人稱複數的文句，這是第二個特徵。同時，它也說明了克雷孟刻意使用的修辭技巧，是一種具有慎重審議（deliberative）的特色。作者的目的是爲了要提供忠告，給目前正在慎重審議特定事件的當事人（在《克前》案例中，是格林多教會的領導人）；書信的目的，是爲釐清什麼是有害的、什麼是有益的，藉以說服讀者摒棄前者、擁抱後者。

第三，本書信極爲強調和平與和諧的重要性，這是第二世紀初期最重要的議題。作者在信中不斷呼籲 / 懇求（appeal / petition）和平與和諧，讓人一眼認出它呼應了當時希臘羅馬社會重視的有秩序、團結不分裂的公共生活，反對爭論衝突或是製造小團體與分裂。這正是克雷孟在信中指出格林多教會遭遇的問題。和平與和諧（拉丁文是 *pax et concordia*）是羅馬帝國重視的主流價值觀；也因此，克雷孟使用這樣的語言提醒我們：他所論述的主題與指出格林多教會遭遇的問題，本質上是一個嚴重的政治問題。爭論衝突、騷動暴亂，對一個城市中大多數的人製造了不安，甚至造成垮台，格林多教會也將會如此嗎？

第四，信件內容詳細說明了需要和諧的原因及其益處。從作者選出的多個範例中，可見這個特點非常明確。和諧是這封書信最關切的主旨，它說明了在這封信中，作者所舉多個範例與長篇說明，並非離題，卻與作者要申論的主題直接相關。這些大量的範例，便是作者使用的說服策略之一；引介這些模範，是用來反駁作者所稱的收信人在讀信時可能會有的反對看法。

這些模範不僅說明與證明了克雷孟所傳達的想法，也呈現出基督徒生活的理想形式。那些在格林多城中的基督徒們，不僅應該尊重這些模範，更應效法他們，在生活中實踐這些典範（《克前》63.1）。

根據上述，關於《克前》屬於勸誡文體，我們可以延伸以下兩個重要的推論：

第一，吾人無需因為《克前》只用一般性文字描述格林多教會的問題，就認為羅馬教會對格林多教會的處境，缺乏詳盡的認知。《克前》的文字其實非常符合這類文體的慣例，其目的是給予忠告，協助對方找到解決衝突的方法，而不是對已發生之事提供敘事報導。現代讀者或許因為無法從《克前》得知格林多教會到底發生了什麼事而感到失望，但不可以貿然地把自己的無知套在當時的羅馬教會、甚至格林多教會的身上。一如威廉·屋尼克所觀察的，我們應該對《克前》的作者表示感激，他在第44章與其後的文字中，提供了非常多的資訊，遠超過這個文體慣例對一般作者的要求<sup>11</sup>。

第二，這封書信並未提供任何證據，支持當時的羅馬教會已經擁有首席地位（primacy of Rome）。羅馬教會出於自己的意願，主動寫了這封信，寄給格林多教會，但其文字形式清楚表示出：作者（與羅馬教會）不能理所當然地相信收信人會歡迎這封書信，或受到信件內容的約束。信中也沒有一處文字指出，羅馬教會

---

<sup>11</sup> van Unnik, “Studies on the So-called First Epistle of Clement”, p.164.

命令格林多教會成員要服從在自己的權威之下，只要求格林多教會服從天主的權威，一如《希臘七十賢士譯本》及特定基督徒作品與傳統中所說的。羅馬教會沒有宣稱自己的發言是依上主之名，但卻處處援引經書，說明他們也同樣是順服於此權威（《克前》9.1, 13.3, 14.1）。格林多教會應順服天主的旨意，而不是羅馬的旨意，因為只有天主才能使人改變心意（《克前》56.1）。

## 五、年代

傳統上把《克前》的成書年代定在主曆 96 年，但近年有許多學者對這個共識提出挑戰<sup>12</sup>。之前的學界公認這個年代沒有問題，是根據《克前》1.1 中一段文字的翻譯而來，這段文字指出羅馬教會遲於致書格林多教會，是因為遭遇了外部的問題。這段文字有兩個重要的名詞：συμφοράς 及 περιπτώσεις。克索普·雷克（Kirsopp Lake）1912 年出版於 Loeb 系列的宗徒教父作

---

<sup>12</sup> 見：L. L. Welborn, “On the Date of First Clement”, *BR* 24 (1984), pp.34~54；同見：Breytenbach and Welborn (eds.), *Encounters with Hellenism*, pp.197~216，及 T. J. Herron, “The Most Probable Date of the First Epistle of Clement to the Corinthians”, *StPatr* 21 (1989), pp.106~121。上述學者的論點都被整理在下列作品中：A. Gregory, “Disturbing Trajectories: 1 Clement, the Shepherd of Hermas and the Development of Early Roman Christianity”, in P. Oakes (ed.), *Rome in the Bible and the Early Church* (Carlisle: Paternoster Press, 2002).

品英譯版中<sup>13</sup>，將這兩個希臘文先後翻譯成 *misfortunes*（不幸）與 *calamities*（災難）。他的英譯本極有影響力，也因此我們看到這段文字被後人理解成對羅馬教會的迫害——如果還有其他歷史證據支持的話。不過，若這兩個希臘文被譯成 *misfortunes*（不幸）與 *setbacks*（挫折）的話，一如巴特·爾曼（Bart D. Ehrman）在最新一個 Loeb 版本的宗徒教父作品的英譯一樣<sup>14</sup>，那麼只限定在主曆 96 年成書的假設就未必穩固了。

巴特·爾曼的譯詞是比較精準的，若依此譯詞重新檢視，加以《克前》文中欠缺直接證據指出當時羅馬教會是在圖密善教難時期，那麼，我們就很難肯定《克前》的成書年代就是圖密善在世的最後一年（主曆 96 年），尤其是他晚年其實已停止迫害教會了。這並沒有排除《克前》成書年代是在主曆第一世紀末左右的假設，但它也表示，斷定成書年代必須也要根據其他證據，而非僅繫於一個可被質疑的看法，就認定《克前》成書於圖密善教難期間。

其他需要考量的因素，還有作品本身所提供的內部證據（*internal evidence*）。例如：文字指出，伯多祿與保祿宗徒是在《克前》成書不久前才殉道的（《克前》5.1~7）；另一處提到宗徒們在生前按立的長老們，一段時間之後也死了（《克前》44.2），然

---

<sup>13</sup> K. Lake (ed. and tr.), *The Apostolic Fathers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1912).

<sup>14</sup> B. D. Ehrman (ed. and tr.), *The Apostolic Fathers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003).

後又有人接替這些長老的職位（《克前》44.3）。格林多教會被作者稱為「歷史悠久、根深蒂固（或譯：古老的）」的教會（《克前》47.6）；作者說那些羅馬教會差派的特使們，是「自幼至今生活在我們【按，羅馬教會】當中行為善良，無可指摘的人」（《克前》63.3）。綜合這些文字資訊，反映出《克前》成書年代其實可往前推進到主曆 80 或 90 年代，儘管證據仍不具充分說服力。

伯多祿與保祿之死，被《克前》作者描述成一件最近剛發生的事（使用了最高級——最近，而非比較級的文字）。而長老們（presbyters, elders）被宗徒選立時，推測他們已相當年長，極可能都是六十歲以上的人。格林多教會被稱為「古老」，不是因為他們都很老，而是因為這團體早在保祿宗徒宣講福音的肇始，就已存在了。如果羅馬教會的特使們是一些自幼就生活在羅馬的人（但未必自幼就是基督徒），我們很難斷定他們這時候是幾歲。因此，在《克前》成書年代的斷定上，推測最早的年代，或許能從 80 年代再往前推到 70 年代。

關於成書的最晚年代，文字的內部證據也提供一點線索，即作者在援引福音內容時，均未直接引述成文的福音書<sup>15</sup>；但其實這點也是有待質疑。因為《克前》作者也可能熟稔成文的福音書，但決定不使用；何況，成文的福音書到底何時才開始被廣泛地使用，學界仍激烈討論中。外部證據顯示，賀基思普斯（Hegesippus）似乎在第二世紀的中至後期，曾見過這封信；而

---

<sup>15</sup> 見下文討論，第六點。

在他之後，還有格林多的狄奧尼修斯的證詞。另外，鮑理嘉的《致斐理伯人書》與《克前》有許多重複平行的文字，如果能證明是鮑理嘉援引《克前》而不是反過來的情況的話，那麼就可以按外部證據的資料，把最晚成書年代往前再推進一些。

## 六、權威與來源

《克前》引述的經文，超過四分之一來自猶太經書——總共約有 75 處<sup>16</sup>，另有多處是間接援引的文字。其中，有些是來自「約書集錦」（*testimonia collections*；譯按，早期基督徒使用之舊約經句摘要集錦）；但由於《克前》作者大量使用七十賢士譯本，並廣泛而一致地採用其內容來支持自己的論點，因此證明作者對希臘化猶太作品是非常熟稔的。同時，他也很有創意，在信中一方面援引經書內容，二方面卻不害怕使用新的方式呈現，以支持他要進一步討論的觀點。

最明顯的，就是他使用猶太經書內容來強調和諧的重要性，即便經書文字或早期傳統的原意並非如此，和諧也不是這些古經內容的主題。例如，作者指出那些走入諾厄方舟的動物們，都「同心合意」，因此天主藉諾厄使他們獲救（《克前》9.4）；這種釋經方式在《克前》之前是前所未見的。再如，羅特的妻

---

<sup>16</sup> D. A. Hagner, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, NovTSup 34 (Leiden: Brill, 1973), p.22.

子之所以被變成鹽柱，乃因她「心無誠信、不能同心合意」，因此受罰（《克前》11.2）。

克雷孟將經書內容與當時的希臘羅馬文化互相調和，使人很難認出到底其思想哪一個是比較重要的；雖然作者的敘事模式，清楚表達了猶太經書內容是來自神聖啓示的。作者指出：天主藉猶太經書向世人發言（《克前》10.4, 18.1, 33.5, 53.2），發言的那一位就是上主（《克前》8.2, 36.4）、也是聖神（《克前》3.1, 16.2）。作者在寫給格林多教會的信中，援引的經書都是聖神親自啓示的，是神聖且真實的（《克前》45.2, 53.1）<sup>17</sup>。

克雷孟也使用了許多後來才被收錄為新約正典的基督徒作品<sup>18</sup>，以及耶穌的語錄。他也要格林多教會成員把保祿的書信拿來閱讀，並且提到許多該信的內容，無疑地，他是指保祿寫的《格林多人前書》（《克前》47.1~8）。他這樣說，很清楚地表示他援引保祿的權柄；而且，保祿宗徒的這封書信，在格林多教會和羅馬教會中都有一份。

克雷孟不僅在信中多次引述了保祿宗徒的《格林多前書》，他也應該非常熟悉《羅馬書》及《希伯來書》。克雷孟直稱伯多祿與保祿的名字，但也稱他們為宗徒（《克前》5.3~7）。沒有

<sup>17</sup> Hager, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, pp.110~111.

<sup>18</sup> 詳細討論可見：A. Gregory, "1 Clement and the Writings that Became the New Testament", in A. Gregory and C.M. Tuckett (eds), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp.129~157.

清楚的證據顯示，他使用了任何跟伯多祿有關的書信作品。大多數學者同意：克雷孟並沒有使用任何一部新約正典中的福音書，但他的文字中出現若干耶穌說過的話，而這些話同時也出現在《瑪竇福音》與《路加福音》中（《克前》13.2, 46.7~8）。

克雷孟也使用了「播種者」的比喻（《克前》24.5），但卻是用於討論肉身復活的問題上；對此，他也使用了《格林多前書》十五章的內容，卻完全沒有提到任何耶穌的教導。《克前》也完全不見《若望福音》與《宗徒大事錄》的內容。

除了猶太經書、基督徒作品和傳統之外，克雷孟也使用了其他的資料。例如鳳凰的傳說（《克前》25.1~5），及斯多葛學派中關於和諧的意象（《克前》20.1~12, 37.1~3，但同時也參考自保祿與耶穌）。許多例子指出，克雷孟不僅使用猶太人的作品，也有外邦人的（例如希臘羅馬）歷史（《克前》6.2, 4, 55.1）。這些資料顯示，克雷孟在某種程度上，也受到非猶太人與非基督徒傳統的影響，它們能成為佐證；然而，可能更重要的是，我們要留意他所使用的例證其實是非常少，而不是非常多的。因為事實上，克雷孟使用的例證，及他援引的權威來源，絕大多數都來自猶太經書及基督徒傳統。

## 結論：在耶路撒冷、格林多、羅馬之間

評論《克前》的學者們，意見通常分成兩派：一派認為《克

前》是一件受到希臘化影響的作品（通常他們是指作品中有一些羅馬人形式的斯多葛哲學思想）；另一派則認為是屬於猶太基督徒的作品。爭論這兩派孰對孰錯，根本是徒勞無功的，因為根本不可能有一種成功的方法，能將猶太基督徒（無論這個名詞是如何的有問題）與希臘化羅馬作為互斥而清楚的兩個不同概念，並且使用在分析《克前》之上。

克雷孟所使用的猶太經書，事實上是希臘化世界的產品，他又在羅馬帝國的首都、用希臘文寫信給格林多教會成員，而格林多是羅馬帝國的殖民地，屬於阿哈亞行省（Achaia），這個地方受到希臘與羅馬的文化長期融合所影響，又正好處於第二詭辯時期（the Second Sophistic）中——這是在羅馬帝國歷史中，對希臘文化的重新興起高度喜愛與興趣的特殊時代。

克雷孟並非生活在真空的世界中，也不是自己創造這些文字與思想；在他的希臘羅馬修辭傳統中，他大量援引了保祿的思想，但在他眼中的保祿宗徒是一位猶太人，以希臘文撰寫書信，書信中援引許多羅馬的意象。如果要說與希臘化文化相遇，保祿可以說遠站在克雷孟之前，而兩個人都是希臘化世界的產物。事實上，主曆前兩世紀所有留存至今的基督徒作品，都是用希臘文撰寫的，包括《克前》之前的作品，這個事實是無法否認的。

## 第四章

### 《克雷孟致格林多人後書》與基督徒講道詞意義

保羅·帕維斯 (Paul Parvis) <sup>1</sup>

在形式混雜的宗徒教父作品中，《克雷孟致格林多人後書》(2 *Clement*，以下簡稱《克後》)從很多方面而言，可以說是一件很不討喜的作品。第十九世紀偉大的宗徒教父作品編輯者約瑟夫·萊夫特 (J. B. Lightfoot) 結論式地為此作品下了一個負面的評論：這件作品「思想方面令人困惑，表達方面潦草」、「作為一件文學作品，它幾乎式毫無價值可言」<sup>2</sup>。在萊夫特之前的

---

<sup>1</sup> 本文作者曾任牛津大學黑衣修士院校務長，現任愛丁堡大學駐校私人學者。

<sup>2</sup> J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers, part 1, Clement of Rome*, vol.2 (London: Macmillan, 1890), pp.206, 208. 作者在本書中，提供了完整的希臘文與詮釋分析 (pp.211~261)。近代最方便的希臘文—英文對照版本，當屬巴特·爾曼 (Bart D. Ehrman) 編譯的 *The Apostolic Fathers*, vol. 1, 24 (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2003), pp.153~199。此作品之英文評論，另有一書值得參考：R. M. Grant and H. H. Graham, *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary*, vol. 2, *First and Second Clement* (New York: Thomas Nelson and sons, 1965), pp.107~138。德文的最佳參考

一千年左右，學富五車的君士坦丁堡宗主教弗迪屋斯（Photius；主曆第九世紀）也說：《克後》「呈現的思想很雜亂，並且前後並不一貫」<sup>3</sup>。

可是，非常矛盾的，這件作品的重要性與引人注意的地方，正在於它不討喜的特質。為要說明這一點，我們必須要檢視《克後》到底是什麼作品；另外，為理解這論點的證據，我們必須說明這部作品在歷史中，是如何傳承下來的，亦即這些文字傳承到我們手上的過程，也要說明《克後》作為文學作品的完整性（無論它是否真的「毫無價值」）。

## 一、文字流傳至今的過程

安瑟伯的偉大著作《教會歷史》，最後一本完成於主曆 324 年底；書中顯示，他知道克雷孟所寫的兩封書信，關於克雷孟第二封書信（假設安瑟伯指的就是我們討論的《克後》）說：「我們認為它不是一件如同第一封書信一樣被承認的作品，因為我們不知道在古代有誰使用過它」（HE 3.38.4）。

---

文獻是：A. Lindemann, *Die Apostolischen Väter*, vol. 1, *Die Clemensbriefe*, HNT 17 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1992), pp.183~261.

<sup>3</sup> Photius, *Bibliotheca*, cod. 126. 弗迪屋斯其實是在評論《克前》與《克後》兩者（引文用的是「它們呈現的思想……」）；但從上下文來看，他應是針對《克後》而言，且其評論也更適用於《克後》，而非兩部作品。

當安瑟伯刻意說他不承認這封書信，事實上他也暗示了當時有別人承認這封書信的權威性，並且認為它具有如同新約正典一般的地位。這種看法清楚地表達於《宗徒法典》（*Apostolic Canons*）這部關於紀律規範的文集中。《宗徒法典》是主曆第四世紀末安提約基教會的作品，在這部文集的最後一部分（第85號）提到：「我們的書籍，就是《新約》諸書……以及克雷孟的兩封書信」<sup>4</sup>。

儘管安瑟伯與《宗徒法典》都提及克雷孟的第二部作品，但直到1672年之前，整個西方拉丁語系中，並沒有真正見過這部作品。1672年，一位具有爭議性的君士坦丁堡宗主教濟力祿·盧卡爾（Cyril Lucar）將整部亞歷山大抄本（Codex Alexandrinus）獻給了英格蘭王詹姆士一世（James I；同時也是蘇格蘭的國王——詹姆士六世）。這部抄本應是第五世紀的作品，內容是希臘文抄寫的整部聖經內容，在新約最後一部分則是《克前》與《克後》，它們與前面的正典作品之間沒有任何的區隔——它們就是新約正典的一部分。在這部抄本中，《克後》有部分文字亡軼，原因是這部抄本的最後幾頁遺失了。但儘管這個抄本中的《克後》殘缺不全，派翠克·楊（Patrick Young）仍在1633年將它依此面貌出版了，成為《克後》首度問世的版本。

第十九世紀下半葉的後期，《克後》的全文終於出現，而其文學類型也才被學界所確認。1875年，東正教的費樂德·白

---

<sup>4</sup> 文字可見：M. Metzger (ed.), *Les Constitutions Apostoliques*, vol. 3, *Livres VII et VIII*, SC 336 (Paris: Éditions du Cerf, 1987), p.308.

連紐（Philotheos Bryennios）首次將完整的《克後》正式出版，他根據的是一件在君士坦丁堡發現的第十一世紀古稿；無獨有偶，在同年的數月之後，敘利亞文的完整《克後》也被人發現，並且立刻被英國劍橋大學圖書館取得，加以珍藏。

在白連紐的抄本中，《克後》與其他宗徒教父的作品並列<sup>5</sup>；敘利亞文版本（收藏在英國劍橋大學圖書館）與亞歷山大抄本一樣，《克後》均被收錄為新約正典的一部分，但不是作為新約正典的最後兩部作品，而是被編排在公函與保祿書信的中間。這三件古代抄本——兩件希臘文、一件敘利亞文——便是《克後》這部作品的主要歷史見證（後來的教父作品中，也有若干作品引述了《克後》的文字）。

## 二、講道詞與其文字脈絡

這些古代抄本呈現的《克後》，是一件怎樣的作品呢？雖然它被稱為《克雷孟致格林多人後書》<sup>6</sup>，但其實它並不是一件

---

<sup>5</sup> 也是根據這個抄本，在由白連紐出版的宗徒教父作品中，世人首度見到《十二宗徒訓誨錄》的全文。

<sup>6</sup> 這個名稱既出現在費樂德·白連紐（Philotheos Bryennios）出版的宗徒教父作品中，也見於劍橋保管的那件古抄本中。在亞歷山大抄本中，這個名稱不是出現在作品之前，而是在作品之後；可是這部古抄本最後的部分已經亡軼，因此後人是從這部抄本一開始的作品目錄清單中，得知這件作品的名稱（但未提及格林多）。

書信作品，文字中既沒有指出作者就叫克雷孟，也沒有證據指出它與格林多教會有什麼關係。事實上，這部作品是一件講道集（而非書信）；其形式顯示：曾經在至少一個地方教會，它被視為極為重要的作品，在信友聚會時，於誦讀經書之後，被拿來朗誦給信眾聽。的確，如果它是一件第二世紀中葉的作品（以下將說明此可能性極高），那麼《克後》便是除了被路加以文字方式記載於《宗徒大事錄》中的講道詞之外，現存最古老的基督徒講道詞<sup>7</sup>。

這部作品的完整性，也是學界爭論的重點之一。目前學界有一論點是：這件作品的最後一部分，具有縫合的痕跡；我認為可能性非常高。目前整部作品分成二十章；但在第十九章的一開頭處，就被區隔開來了<sup>8</sup>。這個論點，顯然來自兩個觀察分析：一是文字風格，一是內容。

前十八章中，作者不斷提到他的對象（以第二人稱複數的方式）為「弟兄們」（《克後》1.1, 4.3, 5.1, 7.1, 10.1, 11.5, 13.1, 14.1, 16.1）；但從第十九章開始，作者改稱為「弟兄姊妹們」（《克後》19.1, 20.2）。這改變不可謂不重要。「弟兄們」的希臘文是 ἀδελφοί，

<sup>7</sup> 在它之後，排名第二古老的講道詞作品，應是撒爾德的邁里多（Melito of Sardis）的復活夜講道詞，稍晚約 20 年左右；這部分資料可參：Melito of Sardis, *On Pascha and Fragments*, ed. and tr. S.G. Hall, Oxford, Early Christian Texts (Oxford: Clarendon Press, 1979)，關於這件作品的年代，可見 pp.xxi~xxii（21~22）。

<sup>8</sup> 《克後》應是在此被分成兩部分的。對此，可參考以下很好的討論：Lindemann, *Die Clemensbriefe*, pp.190~191, 255~156.

「姊妹們」則是 ἀδελφαί。正常來說，在希臘文中——不論是外邦人或基督徒作品——的用法，如果對象群眾是男女混合的，則一律使用 ἀδελφοί；但如果刻意將 ἀδελφοί 與 ἀδελφαί 區隔開來，則表示聽眾中的男、女是分開來的。因此，十九章開始的文字，反映出宣講此文時（第十九～二十章），男、女聽眾是分成兩邊（或兩區）的；而這，應是古代教會的習慣，那時候的猶太會堂或許也是如此。也因此，這文字向我們呈現出一個畫面，即講道人站在中間講道，向分立（或分坐）左右兩邊的男女信友們，時左時右地對「他們」與「她們」宣讀這篇講詞<sup>9</sup>。

在內容方面，最後兩章看起來比較像是導論，而不是結論。第十九章一開始的文字，對此有清楚的表達：

「弟兄和姊妹們！偕同真理的天主，我給你們宣讀這篇祈願的禱詞，請你們注意寫明了的道理，為使你們和你們的宣讀員同得救世的恩惠，為我的酬勞，我只要你們全心痛悔往罪，領取救恩和生命。」（《克後》19.1）

上引文字中，作者說他要在讀經（「真理的天主」）之後給大家宣讀一篇「祈願的禱詞」（supplication）；這表示他要宣讀的，是一篇已經寫好了的文稿，而不是即席演講。再者，這段導言接下來的論述，不論主題或句子，都在前面的主文中可以見到；例如在 15.1 處，這位講道者提到（彷彿是結論的語氣）：

<sup>9</sup> 見：E. Schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, new English version, ed. G. Vermes et al., vol. 2 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1979), p.447 with n. 98.

「我相信我關於節德出的勸告和建議是關係重要的，實行的人不會陷於失意，同時不但自己得了救恩，而且也使我——作為你們的顧問（counsellor）——同得了恩惠。勸導陷於錯誤及淪亡之路的靈魂，回頭改過重歸救己的正路：這件工作的報酬不是輕微的。」（《克後》15.1）

作者也在第 17 章中，以結語的口吻，慷慨激昂地說道：「所以我們要大家一齊全心悔悟，……切莫認為在聽聆神長規勸我們的時候，心中發出信德，聚精會神一下，就算滿盡了責任；反之，在我們各自歸家以後，仍舊需要懷念上主的誠命……」（《克後》17.1, 3）。

當一個人宣讀完講稿之後，又說「我現在要向你們宣讀」剛剛才聽到的東西，這似乎很奇怪。但倘若把第十九、二十章理解成第一～十八章的導論或前言，那就很合理了。如此一來，我們便能明快地勾勒出第二世紀中期的基督徒禮儀面貌了：

首先，一定會有誦讀經書。猶思定在羅馬寫成的護教書，與《克後》幾乎是同一時期的作品，他便說道：「只要有時間，基督徒會儘可能地誦讀宗徒的記憶，或是先知的作品」（《第一護教書》67.3）。其次，一定會有勸勉（exhortations），即根據當日的讀經內容，引伸並講解意義，勸勉告誡聚會的信友。之後遣返信眾回家，由在場的長老們結束聚會，吩咐大家各自返家。

《克後》第一～十八章，便是勸勉告誡的內容之一。不知道出於什麼原因，它的稿子被抄寫並被保留了下來，也許是因為負責講道的長老為了日後再度使用而把稿子留下來；又或是

在宣讀時被抄寫人員速記抄錄了下來，這在後來的教父時期常見。無論如何，當這個講道詞再度被拿出來使用時——也許是被另一位長老，他或許不如其他宣講者一樣有很好的口才，在開始宣讀這講道詞之前，會先有一段簡短扼要的前言，稍微解釋一下<sup>10</sup>。這樣，第一～十八章，及第十九～二十章，兩個部分便組成了一件作品，流傳後世。

關於這位講道人及其聽眾，我們還能描繪一下他們的情形。在第二世紀教會的生活中，以及當時的修辭技巧中，非常基本與常見的主題就是「宣信」與「否認」；但儘管這主題也出現在《克後》中，整體而言，倫理才是整篇作品最強調的主題。迫害的威脅，存在於文字背後，但距離頗為遙遠，猶如燠熱夏天午後的遠雷一樣。《克後》作者要我們宣信：

「藉著那一位，我們獲得了救援。我們應當怎樣宣揚他呢？就是實行他的教誨，不要違背他的誠命……所以，眾位弟兄！由此說來，我們應用實際行動宣揚基督，這就是說：我們應當互相親愛、戒防邪淫、罷除毀謗、剷絕忌妒的心、節制情慾、心存惻隱、仁厚慈善、彼此分憂苦、共患難、不要吝愛錢財，作出這些實際的行動，戒絕和這些行相反的一切，才是宣揚基督。」（《克後》3.3~4, 4.3）

---

<sup>10</sup> 參：A. Lindemann, *Die Clemensbriefe*, pp.152~153。這裡的假設是：當這兩部分文字被放在一起，並被後來的人抄寫時，1~18及19~20兩大部分的順序被弄錯了。但儘管如此，即原本用來解釋的導言被放在主要的講道詞後面，卻不影響主要論點。

反之，信友應該在日常生活中，勇敢拒絕否認基督的誘惑；至少必須在官員審判的法庭中，拒絕否認耶穌：

「義德的人們，修了善良的德行，忍耐了困苦患難，憎棄了靈魂的諸端私慾，到了審判的時期，一方面眼看著以言以行背棄耶穌，誤入歧途的人們受永火不熄的痛苦和萬般的嚴罰，一方面自己讚頌自己的天主說：『全心爲天主勞動的人，有滿足希望的把握。』」（《克後》17.7）

此外，《克後》的團體，似乎也是一個對外邦鄰人開放的團體；而作者也以此要求信友，在言行舉止上使外邦人信服與稱讚。基督徒應活出符合外邦人期望的生活：「應精修義德，不但爲取得我們彼此間的滿意，而且爲取得外間人士的悅服，免使他們爲了我們的過失，侮辱主名」（《克後》13.1）。我們如果不實行主所要求的，那就是褻瀆了主的名號：

「實際上，教外的人民聽了我們口中講天主聖道，何嘗不讚賞它的聖善偉大呢？但是他們稍加追究，發現我們的實行和我們的言論不相符合，他們就改變態度說：『他們的聖道也不過是一些欺騙和神話的遊談而已。』請看，這就是侮辱主名了。」（《克後》13.3）

### 三、成書的時間與地點

這樣的文字內容，成書於何時、何地呢？《克後》是主曆

第二世紀中期的作品，這個看法普遍被學界接受，我也同意<sup>11</sup>。外部證據方面，我們最早的只有一件第四世紀的作品；因此我們的推論，很大一部分只能依賴自己對於作品文字的評估與感受。關於這點，最具說服力的，應該就是作者援引其他作品的方式，尤其是耶穌話語的方式。這部作品一方面訴諸於「經書與宗徒」的權柄（《克後》14.2）；但另一方面，我們將會看到，作者令人驚訝地多次使用了非正典的語錄資料。

換句話說，這部作品的成書年代，正是處於一方面已經有所謂規範性的作品集（normative collection of writings），包括基督徒的及「宗徒的」作品集的概念出現；但同時，對於新約正典名單——甚至是福音書的名單——則仍尚未形成共識。因此，我們距離依勒內的主張（約 180 年代），還有一大段距離；依勒內認為，福音書只有四本，而且只能有四本，一如大地四極吹來四個不同方向的風一樣（AH 3.11.8）。

關於地點，則更無法確定了。羅馬、亞歷山大、格林多都是可能的候選城市。關於成書地點，最引人注意的一段文字應屬第七章，此處作者舉了一個例子，說「很多」人會「一同參

---

<sup>11</sup> 更多討論可見：A. Lindemann, *Die Clemensbriefe*, p.195。他結論式地指出：「關於成書年代，應該是不可能比『第二世紀中期』更詳細精準的說法了。」約瑟夫·萊夫特（J. B. Lightfoot）傾向在主曆 120~140 年間，但其實我們沒有辦法排除晚於這時期、或早於這個年代的任何假設（*Clement of Rome*, 202）。我根據作品中許多駁斥諾底思想的文字，因此認為應接近主曆 150 年。關於這點，後文將會討論。

加運動的競賽……其勝利的成果是容易腐朽的」(《克後》7.3~4)。匝漢(Zahn)於1876年的版本,以及約瑟夫·萊夫特(J. B. Lightfoot)於1890年的版本中,都一致認為這個譬喻中所稱的「競賽」,就是每兩年舉行一次、地點位於格林多城東方約十哩之遠的依思特米運動會(Isthmian Games;或譯:地峽運動會)。這個盛大的運動競賽吸引非常多競賽者與觀賽者,從羅馬帝國各地前來參加盛會。另外,再加上這部作品在古代抄本的歷史中,從一開始就被編纂者將它與《克前》並列,這兩部作品被同一個教會保留在檔案中,如此看來,格林多成書的可能性,儘管是猜測,恐怕是最好的猜測了。

主曆第二世紀,無論對外教人或基督徒來說,均是在黑暗中前行。《克後》這部作品,來自一個既開放又充滿可能性的年代,它讓我們看到一個仍處在平靜祥和的教會,忠實地反映自身,以及應當作的努力。

#### 四、講道者的訊息

這位第二世紀的講道員,向他的聽眾們傳講的訊息,主要是關於倫理生活。儘管悔改一再出現,例如「趁在地上生活的時光,我們要悔悟自新!我們要全心悔改我們順應肉情、利用肉身所犯的罪惡,好使我們在尚能悔改的時期以內,得到上主的營救」(《克後》8.1~3;同見:9.8, 13.1, 16.1, 17.1);但倘若我們

誤以為《克後》作者呼籲的是一種極端、激烈的幡然歸信，那就錯了。今作以下兩點說明：

第一，悔改是講道者對信友聽眾要求的諸多美德之一。例如，作者說：「施物助人和悔悟自新，有同樣的聖善的價值。守齋優於頌禱，施捨優於守齋。愛德掩蔽許多罪惡，施捨減除罪債。這樣的善工豐富的人，是有真福的」（《克後》16.4）。許多人詮釋這段文字時，都試圖釐清其中的邏輯，但他們弄錯重點了。悔改是基督徒被召叫、在生活實踐中各種應有的態度與行為之一。

第二，我認為在《克後》中，悔罪改過不是最主要訊息的另一原因是：它被作者用以表達核心思想的方式之一，以說明福音帶給人的重生到底是什麼。作者說：我們的目光模糊不清，我們的眼界被霧所迷茫，但是「我們擺脫了迷霧的重圍，恢復了眼睛的光明」（《克後》1.6，同見9.2）。作者進一步勸勉信友：應「利用我們尚能得治的時期」（《克後》9.7），將自己交託給那位使我們痊癒的天主。「弟兄們，所以我們現在可不能不悔改了」，但講道者緊接著說：「我們要醒悟防守，勉勵向善；我們充滿了昏愚和邪惡」（《克後》13.1）。作者使用了許多圖像來說明罪與悔改是什麼，就是：眼睛昏盲（與重見光明）、疾病與痊癒、倫理生活方面的糜爛沈醉與清醒警悟。所以，道理的主要內容不是（或至少不只是）某種彷彿在營隊中的那種悔改經驗，而是一種過程，一種在生命歷程中不斷成長的與不斷悔改的過程，一如作者所說的：

「(我們)要更熱切地祈禱,讓我們勉勵彼此要共同遵行上主的各樣規誡,萬眾一心,團結一致,各謀生活,努力向前邁進。」(《克後》17.3)

「讓我們增修美德,棄絕導人作惡的情意,避免敬主的懈怠,免受災禍的懲罰。」(《克後》10.1)

迫害、威脅的氣氛儘管瀰漫在空氣中,但《克後》所呈現的教會狀況與在神學上關心的議題,似乎相對平靜。儘管如此,表象的平靜仍可能只是假象。

作者指出,教會中充斥著「邪惡的教師,他們四處找尋機會攫取無辜者的靈魂」(《克後》10.5);這些人之所以是邪惡的,不是因為他們宣揚錯誤的信理,而是因為他們教導錯誤的倫理生活:「他們不懂現世的娛樂包含著多大的苦惱,也不懂將來的真福具備著何樣的安樂」(《克後》10.4);而異端的威脅卻從未被留意。

作者也在作品中不斷強調肉體的價值與重要性,這是典型第二世紀基督徒作品的特色,用以駁斥幻象論者(docetists)及諾思底論者(gnostics),文中用了多種說服方式,如「你們誰也不可主張這個肉體不受審判或不復活」(《克後》9.1)。作者認為,肉體以不同的、複雜的方式被創造,來承載天主的神聖性。

肉體與神靈(或譯:靈魂)二者存在著基本的緊張與衝突,一如其他第二世紀作品中呈現的思想一樣。因此,「神靈」(Spirit,或譯:聖神)特別被基督徒作者用來表達耶穌的天主性,「肉體」則是表達人性;《克後》作者說:「我們的救主基督

原來本是神靈（Spirit，或譯：聖神），然後自己降世成了有肉體的人」（《克後》9.5）。然而，這份緊張與衝突，也並非全然對立，同樣的二元張力也被用來表達基督徒生活的真實性。

第一個教會「建立於日月未生之前」（《克後》14.1）<sup>12</sup>。換句話說，教會是屬於神靈的（或譯：屬於聖神的），但她如基督一樣，原本是屬神靈的，後來以肉體（或譯：基督的身體）方式顯現出來，以能被世人認識與具體地看見：「教會和我們的耶穌一樣，是屬於神靈之界的，在最近的時期內，才發顯出了可見的形象，為救贖我們。教會的本體是神靈而無形的，在基督的肉體內呈現了可見的形象，明示吾人」（《克後》14.2~3）。

作者藉保祿的思想來表達基督與其教會之間錯綜複雜的關係，他說：「生活的教會（或譯：活生生的、充滿生命的教會）乃是基督的身體」（《克後》14.2）；作者也援引創一 27「天主照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女」中的兩性意象，來表達教會與基督的關係：「男人便是基督，女人便是教會」（《克後》14.2）。這種並排的陳述方式及圖像，乍看之下或許令人覺得奇怪；而全文中在這種獨特的進展過程中，也令人感到猶如從萬花筒中看著千變萬化般的圖像，毫無邏輯可言。但事實上，從整部作品的結果來看，作者論述的主題其實是前後一致的，就是倫理。

教會如同基督，原本是屬於神靈之界的，之後才以肉體方

<sup>12</sup> 這個「教會預先存有」的思想，《何而馬的牧者》也有，見：《何而馬的牧者》〈神視〉2.4.1。

式顯現於世人。這事實使作者導出下列的結論：

「不拘誰根據肉體護守教會，不破壞教會，他就是根據了聖神的特恩領取了教會的生命以為己有。實際上，這個肉體乃是神靈的活像<sup>13</sup>，神靈乃是肉體的樣本，誰損壞或歪曲了這個活像，誰就再不能依照它去尋獲或兌取它原有的樣本了。……護守肉體，如此一來你才可能有分於聖神。如果我們說肉體就是教會，神靈就是基督，那麼，誰

---

<sup>13</sup> 本文作者用 *corresponds to and expresses* 來翻譯 *is an antitype* of 一句，乃因 *type*（打印）的概念是將某個東西在另一件東西上留下它的樣貌，並以完全相反的秩序重現它的原樣，如用蠟作成的印章蓋出的戳印，或是將硬幣塗上顏料後印在另一件物品上。  
譯者按：一、*antitype* 係希臘文 ἀντίτυπος (*antitypos*)，一般中譯為「預象」（見：《天主教英漢袖珍辭典》，28 頁）或「影像、預表」（見《新約希漢簡明字典》，16 頁），但英文作者決定不使用這個希臘文，而意譯為「對應於」（*corresponds to*）及「表達」（*expresses*）；二、此段原則上使用呂穆迪神父的中譯，「神靈」一詞乃是呂穆迪之譯詞，但由於原作者保羅·帕維斯（Paul Parvis）以 *Spirit*（而非 *spirit*，一如 J. B. Lightfoot 等人的英譯）來翻譯希臘文之 πνεῦμα (*pneuma*)，因此本文作者應是指「聖神」（*Spirit*）而非「神靈」（*spirit*），故《克後》14.3~4 這段引文，亦可直譯為：「如果我們當中任何人用他的肉體守護教會，並且不使教會腐壞，他就必將領受聖神。……保護好肉體，這樣你才能領受聖神……如果我們說肉體就是教會，聖神就是基督，那麼，任何人倘若凌辱了肉體的話，他事實上就是凌辱教會。這樣的人必將無法分領聖神，聖神就是基督。」關於此段希臘文與譯文所衍生的討論，可參：張毅民，〈《克來孟致格林多人後書》與安提約基依納爵書信的內在關連性〉《哲學與文化》第 43 卷第 5 期，2016 年 5 月。

凌辱肉體，誰就是凌辱教會，這樣的人就不能分領和兌取神靈的生命了，神靈就是基督。」（《克後》14.3~4）

上引文字中，作者以強烈的神學方式論述肉體的重要性，我認為是非常重要的、也非常審慎的。它反映出一場隱蔽在文字之後的論戰，作者清楚駁斥那些在主曆第二世紀中普遍否認肉體真實性與價值的人們。不過，作者不像安提約基的依納爵一樣，採用面對面的直接攻擊方式，而採用另一方式，不陷入與對手的激烈辯論中，而是指出：關於肉體，重要的不是人怎麼說它，而是怎麼做？當人活在肉體之內時，你應如何處理它、與它相處？

作者在其他地方也有類似的論述。《克後》中有許多文字呈現耶穌話語，用以表達權威來源；雖然這些文字非來自正典福音書<sup>14</sup>。也許最令人注意的，是以下這段文字：

「有人嘗問上主本人祂的國何時到來。祂答說：『在二等於一，外等於內，男女同處，不男不女的時候。』」（《克後》12.2）

在這段初期教會的討論中，我們再次看到男女兩性的意象。這段文字也讓我們再度發現：很多事情並不如我們長久以來所認為的。上引這段像謎一樣的耶穌語錄，經過比對，學者

<sup>14</sup> 見《克後》4.5（「否則，上主要罰我們（說）：『……』」）及5.2~4（一段耶穌與伯多祿的對話）。《克後》11.2~4則是一段節錄自非正典作品的文字，作者在引述之前先解釋地說：「聖經上先知書中嘗說……」。

們發現，它與上世紀出土的拿格哈馬蒂（Nag Hammadi）的科普特文諾思底作品，有平行重疊之處，這些諾思底文字同時也出現在《多默福音書》（*Gospel of Thomas*）中。例如：在拿格哈馬蒂出土的諾思底作品中，我們讀到這樣的文字：

「耶穌向他們說：『當你們二人成爲一人、內在的如同外在的、外在的如同內在的、在上的如同在下的，以及當你使男人女人成爲一人，並因此男人不是男人、女人不是女人的時候……這樣，你就能進入天國了。』」（logion 22）

在《多默福音書》中，男女性別差異是一個重要的、深遠的奧秘，並且佔有重要地位，它在本質核心上是難解的奧秘，也是宗教上關於團結合一與多元分歧的問題所在，是「一與多」的問題，更是終極的、神秘難解的、具有宇宙天地之間重要性的問題。

但《克後》對此經文的解釋，卻採取完全不同的方向：

「『二等於一』是說將來我們彼此談論真理，心投意和，真實在兩個身體裡面共有一個神靈（或譯：靈魂）。『外等於內』是說靈魂在內，身體在外，將來你的身體有什麼外表，你的靈魂也操行同樣善良的動作，明證自己表裡如一。『男女同處，不男不女』是說將來基督的男女信友，互作弟兄姊妹，不發生夫妻的情意。吾主說：『這些事情發生的時候，我大父的國就要來到了。』」（《克後》12.3~6）

《克後》作者的釋經方式，是典型的倫理角度。但是，這表示這位講道員對這段經文不甚理解，然後在講道詞中迴避閃

躲嗎？或者，這表示這段經文對他而言，指出萬事萬物的核心奧秘，不是用宇宙神話的方式，卻是在每個人以誠實、廉正、有氣節的方式來度過每一天的方式，向世人彰顯自己？

我們如果採用後者的觀點（我認為我們應該如此），那麼我們就可以理解為什麼這個最重要的、真正要表達的核心思想，隱藏在看似平庸無奇的文字表象下了。肉體「對應於、表達了」（corresponds to and expresses）——作為預象（is the 'antitype' of）——聖神（the Spirit）。藉著我們肉體賴以存活的物質世界，我們每個人都活在這個世界中，而終極的意義、價值與真理，藉此、也在此中，彰顯了祂自己。如果我們繼續用「善工—義德」這種後人用來辯論聖經思想的角度來看《克後》的文字，那我們就根本弄錯了方向，沒看清楚重點。作者的重點是：在這個世界中，唯一的真實、萬事萬物的核心，以及最重要的組成要素，是基督的福音（the Good News）本身。

這位講道員對於基督為祂的子民做了哪些事情，有非常深刻的體認，他說：「我們當時的生活完全等於死亡」、「在我們之內，充滿了各種錯誤與喪亡」，但是「祂賜給我們光明，祂如同父親一樣呼叫我們的名字；祂當我們正在喪亡的時候，救援了我們」，扼要地說，「當我們什麼也不是、也沒有意願從不存在成為存在的時候，祂就已經救援了我們」（《克後》1.4-8；按，本段自譯，與呂穆迪神父譯文不同）；因此，「我們既是有生命的人物，就不可祭祀無生命的邪神，並且不得敬拜他們，但應依靠祂的啓示和能力來認識真理的大父」（《克後》3.1）。

《克後》不是一件有精闢神學見解的作品，它一如弗迪屋斯（Photius）以及後來許多學者所說的一樣，既寫得不好，也沒有清楚的組織架構。但作者藉這些文字所苦心表達的，是每個人在日常生活中處理各種生活細節時，真實面對的各種事實真相，以及基督的福音如何在日常生活中推動著萬事萬物。它向第二世紀時的男女信眾發言，講述一個新的可能，就是自己的生命是可以轉變的，而這思想貫穿了整部作品的主軸。第二世紀的信友們願意一次又一次地聆聽這篇道理，願意一次又一次地閱讀它、抄寫它，使得它終能萬世流芳，並在千百年之後的今天，我們仍願意繼續捧讀它、聆聽它的教訓。

## 第五章

### 〈巴必亞碎篇〉

查爾斯·希爾 (Charles E. Hills) <sup>1</sup>

如果初期教會有一個人物，不斷地給人一種雙重身分的感覺，那應該非巴必亞莫屬了。一方面，巴必亞屬於初期教會時代的人物，因此他的見證毋庸置疑是非常重要的歷史證據；而且，巴必亞對《馬爾谷福音》與《瑪竇福音》到底知道多少，學界一直有高度的興趣。另一方面，安瑟伯作為巴必亞文字的讀者，以他年代之相近、知識之淵博、閱歷之豐富，理應對巴必亞有同理心，但他對巴必亞的評價卻是：「此人的聰明實似淺薄」(HE 3.39.13)；而這種評價，有人甚至認為安瑟伯對他是夠仁慈的了！

對巴必亞文字的不同歷史評價，至少告訴我們一件事：巴必亞不是一位文筆最好、思路最清楚的作者；然而巴必亞在後人眼中的負面評價，或許安瑟伯該負一點責任。安瑟伯對巴必亞「聰明淺薄」的評價，應該來自他對巴必亞文字中論及「千

---

<sup>1</sup> 本文作者為美國佛羅里達奧蘭多改革宗神學院新約教授。

禧年傳統」(chilastic traditions)有關。安瑟伯也可能是受到羅狄卡的阿波羅尼(Apollonius of Laodicea)引述巴必亞一段描繪背叛者猶達斯死後下場的怪誕文字所影響，這段文字以誇張的筆法詳細描繪猶達斯死亡之後，屍體慘不忍睹的情況(LHH, fr. 18；呂穆迪〈巴必亞碎篇〉第三則)<sup>2</sup>。

儘管安瑟伯對巴必亞的評價不高，但作為教會歷史學者，他也認為巴必亞記錄下來的許多事，具有歷史價值與可信度。我們應該記住，巴必亞是一位努力收集與整理初期教會各種片段資料的人；而在雜亂多樣的各種片段資料與傳統中，某些資料比另些資料更具可信度，是常有的事。

## 一、生平、時代、來源

巴必亞誕生的年代，大約是主曆 70 年間；他寫書的年代，則大約是在主曆 110 年左右，最晚不會晚於主曆 130 年代初期；也有學者認為應該更早<sup>3</sup>。巴必亞何時死亡？則不可考。他

---

<sup>2</sup> 譯者按，LHH 係本文作者使用之《宗徒教父作品集：希臘－英文對照版》之縮寫；fr.則是 fragment 的縮寫。由於〈巴必亞碎篇〉的內容與順序，在 LHH 與呂穆迪神父《宗徒時代的教父》版本中多有不同；為協助中文讀者對照，譯者於作者註明 LHH 版本出處之後，加上呂穆迪神父《宗徒時代的教父》中譯本〈巴必亞碎篇〉之順序，以方便查考。以下不另贅註。

<sup>3</sup> 例如：U. H. J. Kortner, *Papias von Hierapolis: Ein Beitrag zur*

住在小亞細亞，而他所處的年代如此之早，使得他有機會接觸原始的、來自巴勒斯坦僑居此地的基督徒。他親耳聽過晚年居住在希拉波里斯（Hierapolis）「斐理伯的女兒們」講述關於聖宗徒們的故事（*HE* 3.3~9，但安瑟伯對此表示疑惑，不知道此處的斐理伯是哪一位？是宗徒斐理伯〔Philip the Apostle〕，還是宗六5記載之首代七位執事之一的宣教者斐理伯〔Philip the Evangelist〕？）。

根據依勒內的文字，巴必亞既是鮑理嘉主教的亞洲伙伴之一，也是曾親炙若望教導的人（*AH* 5.33.4）——至於是哪一位「若望」則不清楚。儘管大多數人（包括安瑟伯）都認為，巴必亞指的是宗徒若望；但安瑟伯也說，在仔細查考巴必亞撰寫的五大卷《主言句解》（*Expositions of the Dominical Logia*；見下文第二部分之討論）之後，他認為巴必亞並不真的認識宗徒若望，倒應該只認識若望長老，巴必亞也經常引述這位若望長老的話。

安瑟伯爲了證明自己的判斷正確，他引述了巴必亞自己的導言，抄錄在《教會歷史》中，如下：

「余嘗從遊於眾位長老，凡我所勤學熟習及所能精審記憶者，皆經考核證實，故願爲你編輯成書，加以註解，不再遲疑；我所欣慕者非眾人之時尚，故余所稱引，非長篇大論之家，乃論述真實之士，非記述異端之人，乃傳授

---

*Geschichte des fruhen Christentums*, FRLANT 133 (Göttingen: Vendenhoeck und Ruprecht, 1983); R. W. Yarbrough, "The Date of Papias: A Reassessment", *JETS* 26 (1983), pp.181~91; W. R. Schoedel, "Papias", *ANRW* 2.27.1, pp.235~270.

上主垂訓，招人信仰之教，以及從此演繹引伸而得之真理。爲此，每遇隨侍眾長老前來，余輒詢問眾長老之所言<sup>4</sup>，例如安德肋、伯多祿、斐理伯、多默、雅各伯、若望、瑪竇，以及吾主其他門徒，亞理東、若望長老等等，每人曾有何言，余皆一一考問，蓋余自覺閱讀書卷，不如聆聽活人現存之口訓更爲有益。」（HE 3.39.3~4）<sup>5</sup>

在這段文字中，巴必亞完全沒有使用「宗徒」一詞，卻只有「門徒」或「長老」而已。他用「主的門徒」概括地稱呼耶穌的宗徒們（安德、伯多祿、斐理伯、多默、雅各伯、若望、瑪竇）與其他一群人，包括亞理東（Aristion）及另一位名叫若望的人。不論後兩位是否自己真的見過耶穌，安瑟伯很明確地、結論式地指出：巴必亞並沒有直接接觸過任何曾親見過主教導的人。事實上，從安瑟伯抄錄的這段文字，我們甚至無法確定巴必亞是否親自與亞理東、長老若望見過面（雖然安瑟伯已經如此假設了）。

巴必亞說他的資料來源是「長老」或「長老的跟隨者」。這些「長老」可能是指：(1) 耶穌的宗徒們；(2) 宗徒的眾門生（一如依勒內的用法一樣，見AH 5.36.2）；或 (3) 年代更晚的長老們；當然也可能是指那些沒有擔任教會正式職務的年長者們<sup>6</sup>。唯一

<sup>4</sup> 這裡不是指長老們自己說了什麼，而是指長老們向巴必亞說宗徒們（巴必亞列舉的眾宗徒）曾經向他們說過的話。

<sup>5</sup> 英譯係根據 Michael Holmes 的譯文，LHH 565，呂穆迪〈巴必亞碎篇〉第二則。

<sup>6</sup> von Campenhausen 稱爲「年老的父執輩們」（the old fathers），見：H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*, tr. J.A.

被巴必亞直接稱為「長老」的人只有一位，就是上引文中的第二位若望，有人先入為主地認為這位若望就是宗徒若望，所以就連帶地把巴必亞文中所有的「長老」都看成是宗徒。可是巴必亞其實只唯獨稱這位若望為「長老」，用意在將這位若望與他之前提到的那一位宗徒若望加以區隔<sup>7</sup>。一些學者——包括近代的馬丁·黑格爾(Martin Hengel)及理察·布克漢(Richard Bauckham)——認為，巴必亞提到的第二位若望，應該就是「若望著作」(Johannine literatures)的作者<sup>8</sup>，不論他所寫的是全部或部分的若望著作。

## 二、主言句解

已知的巴必亞作品中，共五卷的《主言句解》是最主要的一部分（但不是唯一的），這個名稱以及現存的殘篇文字都說明：《主言句解》的目的就是解釋文字版本福音書中耶穌所說的話，同時也會提到相關的口述傳統內容。依勒內的《駁異端》(AH) 5.33.3 (LHH, fr. 14；呂穆迪〈巴必亞碎篇〉第一則) 提到一段「沒

---

Baker (Philadelphia: Fortress Press, 1972), p.131.

<sup>7</sup> J. Munck, "Presbyters and Disciples of the Lord in Papias", *HTR* 52 (1959), pp.223~243; Schoedel, "Papias", p.251.

<sup>8</sup> M. Hengel, *Die johanneische Frage: Ein Lösungsversuch* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1993); R.J. Bauckham, "Papias and Polycrates on the Origin of the Fourth Gospel", *JTS* n.s. 44 (1993), pp.24~69.

有被寫出來」的、耶穌所說的末日言論，看起來應是對瑪廿六 27~29 節經文的句解。

根據最早的來源（依勒內與安瑟伯），這些「句解」包含了各式各樣的訊息，其中許多也非常耐人尋味。例如：（至少一些）福音書撰寫時的背景與環境，或是耶穌自己說關於世界在將來的王國中將會富饒並富有繁衍生命的力量，或是前文提及猶達斯的下場，或是關於一個被控犯罪女子匍匐主前的故事——這應與福音書中「淫婦故事」（*pericope adulterae*）有關，這則若七 53~八 11 的報導，也不斷出現在許多抄本中；另外，還有巴必亞聽斐理伯的女兒們說關於死者復生的事蹟，以及《宗徒大事錄》中那位名叫巴爾撒巴（Justus Barsabbas）的人（按，見宗一 32）雖然誤飲毒藥但卻毫髮無傷。

在安瑟伯之後的作者們，繼續援引巴必亞收集的事蹟與見證；但許多近代學者抱持著懷疑的態度。初期教會之後的許多基督徒作者都認為：巴必亞是若望的手抄員，他一方面聽若望的口述，一方面迅速抄寫下來，便是後來的《若望福音》（*LHH*, frs 19~20；呂穆迪〈巴必亞碎篇〉第十三則）。另一個根據巴必亞的說法，是若望如同他的兄弟雅各伯一樣，後來都死在猶太人手中；這個說法儘管多所猜測，就算不是虛構的，並不表示若望在很早的時候就死了。

另外，依勒內數次提到一些不具名的「長老」及其傳承，

似乎也是援引自巴必亞的作品<sup>9</sup>，包括一些末日的教導，例如：天堂樂園及末日被救的人們在天上的住所，或是關於默十三 18 中「666」的解讀（相對於後來在奧克西林庫斯紙莎草上的 616）等。

巴必亞作品及其教導，流傳至今僅剩殘篇，學者們在編纂宗徒教父作品集時，由於各有看法，因此產生許多不同版本的〈巴必亞碎篇〉。約瑟夫·萊夫特（J. B. Lightfoot）採取了包容的角度，認為凡論及巴必亞其人或其文字者，都屬於古代作者的文獻資料，當然也包括了巴必亞作品的斷簡抄文。但令人質疑的是，他甚至把貝才抄本（Codex Bezae）中的「淫婦故事」也收納成爲〈巴必亞碎篇〉的一部分，根據的是他對安瑟伯在《教會歷史》3.39.17 一段文字的解讀。

最近一版的 Lightfoot-Harmer-Holmes《宗徒教父作品集》（即本作者撰寫此文時使用的版本；譯按：即本文中 LHH 之縮寫所代表的）整理了 26 則作爲〈巴必亞碎篇〉的內容，其中三則來自 1981 年出版的亞美尼亞文（Armenia）版本（其真實性遭若干學者懷疑）<sup>10</sup>，另五則是「長老傳統」（traditions of the elders），依勒內認爲它們

<sup>9</sup> F. Loof, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Texte und Untersuchungen 46 (Leipzig: Hinrichs, 1930), pp.311~312.

<sup>10</sup> F. Siegert, "Unbeachtete Papiaszitrate bei armenischen Schriftstellern", *NTS* 27 (1981), pp.605~614。三件亞美尼亞文版本的殘篇，其中一篇來自凱撒利亞的安德（Andrew of Caesarea）對《若望默示錄》的釋經作品；另兩篇來自十三世紀的范達恩·華達佩（Vardan Vardapet）的《聖經釋義》（*Explanations of Holy Scriptures*）。

來自巴必亞的書。畢爾麥爾 (Karl Bihlmeyer: 譯按, 德國教會歷史學家) 則採取了比較嚴格的篩選標準, 只收錄了 13 則, 是巴必亞文字的抄文或摘要<sup>11</sup>。這種嚴格篩選的態度, 也可見於巴特·爾曼 (Bart Ehrman) 的《宗徒教父作品集》, 他在這版本中只收錄了 16 則抄錄巴必亞作品的文字, 亞美尼亞文的殘篇資料則沒有被收錄<sup>12</sup>。

### 三、福音書傳統

關於巴必亞的見證文字, 學界討論最廣泛的, 應該是他對成文版本福音書的見證了。我們是從巴必亞的見證文字中, 首度得知《瑪竇福音》最早是用希伯來文 (Hebrew) 或阿拉美文 (Aramaic) 寫成的, 以及《馬爾谷福音》是根據伯多祿宗徒的教導所撰寫的。

「語錄」(*logia, sayings*) 一詞在巴必亞文字或標題中的使用, 促使很多人研究它與 Q 或其他記載耶穌話語的假設作品之間的關連性。但巴必亞所知道的「語錄」或「敘事」(*narratives*: 或譯: 故事), 如果不要太嚴格的話, 基本上是來自成文版本的福

---

<sup>11</sup> K. Bihlmeyer, *Die apostolischen Väter: Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1924).

<sup>12</sup> B. D. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, vol. 2, LCL 25 (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 2003), pp.92~119.

音書，或是有福音書名稱的作品<sup>13</sup>。這看法來自以下三個因素的推論：與巴必亞相近的其他當代作品（猶思定《對話錄》17；《克後》13）；留存至今的巴必亞文字殘篇；及安瑟伯《教會歷史》3.36.15~16 這段文字，它記載了長老論及《馬爾谷福音》與《瑪竇福音》所包含之主的語錄。上述資料顯示：巴必亞至少使用了這兩部成文的福音書（或它們的早期版本）；而他自己說《馬爾谷福音》包含了「基督說過或做過的事」，表示這些福音書作品也包含了敘事（narrative accounts）的部分。

安瑟伯在《教會歷史》3.39.15~16 中引述了巴必亞的文字，指巴必亞自己說：「這位長老（可能是若望長老）曾說：『馬爾谷……隨侍伯多祿，伯多祿視隨時的需要講授教義，沒有立意編輯上主的遺教，因此馬爾谷也只是盡憶力之所及，隨筆記錄下來，沒有依照時間的次序』」。這位長老也為馬爾谷抱屈，說馬爾谷的記載「沒有依照時間的次序，這不算是他的過錯，他唯一的顧慮是：凡所聽聞，一無遺漏；凡所記錄，皆非偽作」。至於瑪竇，巴必亞則有不同的記載：它根據時間次序整理耶穌的語錄，用希伯來文（或阿拉美文）撰寫，再由「後世之人翻譯講解，各盡其能」。

上述這些文字，珍貴而誘人，使許多學者不斷鑽研，為將

---

<sup>13</sup> H. J. Lawlor, "Eusebius on Papias", *Hermathena* 19 (1922), pp.167~222; A. D. Baum, "Papias als Kommentator evangelischer Aussprüche Jesu: Erwägungen zur Art Seines Werkes", *NovT* 38 (1996), pp.257~276.

這個歷史謎團拼湊起來。其實早在這些長老們生活的年代，就有人對《馬爾谷福音》多所批評；但究竟是誰？他們批評的又是什麼？在今日學界普遍認為《瑪竇福音》是用希臘文撰寫的，又應如何面對巴必亞所稱：瑪竇是用閃族方言撰寫福音的<sup>14</sup>？

安瑟伯《教會歷史》3.39.15~16 中，為何絲毫不提路加與若望？難道巴必亞完全沒有提及這兩部福音書嗎？應該不太可能。因為巴必亞的殘篇文字中，有若干地方其實反映出對若望的認識<sup>15</sup>；也有提及路加（*LHH*, fr. 24；譯按，係出於亞美尼亞文之版本，未見於呂穆迪神父版本中）。另外，古代作者中，凡是論及巴必亞證實《馬爾谷福音》與《瑪竇福音》起源的人，他們對《若望福音》與《路加福音》（而且沒有其他福音書）也有類似的語氣；這表示他們認為巴必亞應該對《路加福音》與《若望福音》有類似的看法。安瑟伯在此之所以不提巴必亞談論《路加福音》與《若望福音》，或許是因為他稍早（即 3.24.5~13 之處）已經提過了，只是沒有提到巴必亞的名字而已。

我在最近發表的論文中已經指出：安瑟伯在關於《若望福音》的文字，其實源自巴必亞的傳統（《路加福音》也是類似的狀況，見《教會歷史》3.24.14~16），它們都保留了巴必亞原始的語彙<sup>16</sup>。

<sup>14</sup> J. Kürzinger, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1983), 本書解釋這段為：「閃族風格」（Semitic 'style'）。

<sup>15</sup> 參：M. Hengel, *Die johanneische Frage*, pp.79~87.

<sup>16</sup> C. E. Hill, "What Papias Said About John (and Luke): A 'New' Papias Fragment", *JTS* n.s. 49 (1998); C. E. Hill, *The Johannine*

安瑟伯的兩段文字（3.24.5~16 論及若望與路加；3.39.15~16 論及馬爾谷與瑪竇）都討論了共同的主題：

1. 每本福音書的來源，都來自耶穌的某位宗徒的教導；
2. 福音書作者都是應其他人的要求而撰寫的；
3. 都用「記憶」（參：若十四 26）一詞的形式，描述福音書的內容都是主的門徒們的第一手報導；
4. 都表達了對內容的「次序」與「編排」的關心；
5. 都試圖找尋其他已被接受的宗徒來源，來佐證與支持該福音書。

對這些作為巴必亞「新」資料的認知，可以幫助我們解釋為什麼後來的基督徒作者們一方面延續四部福音書的傳統，另一方面也使用巴必亞的作品。

從以上資料可知，第二世紀初的長老們不但都知曉四部福音書，而且這四部福音書也已逐漸成為當時的文獻權威，它們被視為是曾經目睹耶穌的首代門徒的直接或間接教導。而此時的基督徒也已開始非常努力而細膩地，說明福音書的來源、挖掘它們的意義，並處理他們遭遇到的困難。

## 四、巴必亞與其他新約作品

巴必亞因而是一位極為早期的見證者，見證了初期教會開始使用若干新的基督徒作品，它們不僅引起教會成員的興趣，也某種程度被視為權威之作。這些作品有：《瑪竇福音》、《馬爾谷福音》、《路加福音》、《若望福音》、《伯多祿前書》、《若望壹書》、《若望默示錄》，以及當時仍有爭議的《宗徒大事錄》。巴必亞的殘篇文字中，完全沒有提及保祿的書信，或是任何援引自保祿書信的文字。

巴必亞寫作目的，是在解釋主的話語，不是在收集或解釋宗徒的作品或文字。儘管巴必亞論及《伯多祿前書》與《若望壹書》（是安瑟伯提到而已，但沒有任何文字被抄錄下來），但很清楚的，其目的仍是在支持他對福音書的解釋，或是申明福音書何以具有權威性的論點。如果有任何保祿書信的影子或參考文字，最可能的原因仍是：用以說明與佐證之用。

## 五、巴必亞與口述傳統

巴必亞最被後人引述的一段話，大概應是這一句：「蓋余自覺閱讀書卷，不如聆聽活人現存之口訓更為有益」（HE 3.39.4：此句之上下文，請見前文第一節之討論；譯按，呂穆迪〈巴必亞碎篇〉第二則）。這讓我們得知：巴必亞明顯地喜愛從那些有資格的教師

口中獲得教誨，更甚於從書卷中獲得<sup>17</sup>。但這段話不應被我們看成是他有蔑視書卷的意味，或甚至以為巴必亞覺得多加個五本書卷也無所謂似的，或者誤以為（有些人的確如此以為）巴必亞毫不重視成文版本福音書的重要性。福音書是巴必亞獲得關於主的語錄的來源<sup>18</sup>——如果不是唯一來源，至少也是非常重要的來源。如果巴必亞對成文版本的福音書有負面看法，那就無法解釋他為什麼有興趣於解釋福音書傳統了。「書卷」在此是用來對比他記載的傳統所根據的另一重要來源，就是「活人現存之口訓」，但兩者（書卷與口訓）對巴必亞闡釋主的語錄而言，都一樣重要<sup>19</sup>。

據此，巴必亞的文字很可能也與他當時其他對手的作品（書卷），有某種關連性，甚至是相對性，也就是諾思底派基督徒巴希里德（Basilides），這個人根據亞歷山大的克雷孟的記載（《雜錦》7.106.4），在哈德良擔任羅馬皇帝期間（主曆 117~138 年）活躍

---

<sup>17</sup> L. Alexander, "The Living Voice: Scepticism towards the Written Word in Early Christian and in Graeco-Roman Texts", in D. J. A. Clines, S. E. Fowl and S. E. Porter (eds), *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, JSOPSup 87 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), pp.221~247.

<sup>18</sup> 一如 W. R. Wchoedel 指出的，「他也非常慎重地處理文字資料」，見氏著，"Papias", in *ABD*, vol. 5, p.141.

<sup>19</sup> J. B. Lightfoot, *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion* (London and New York: Macmillan, 1893), 60; Hill, "What Papias Said", pp.623~624.

於亞歷山大城中。安瑟伯在《教會歷史》中記載：阿格里帕·卡思特（Agrippa Castor；譯按，第二世紀之亞歷山大基督徒，著書駁斥巴希里德為異端者）指出，巴希里德曾針對福音書，寫了一部共 24 卷的書冊（*HE* 4.7.7）。巴必亞則針對主的預言，寫了一部共 5 卷的書。這兩部作品在標題上也很相近：巴必亞的作品標題為《主言句解》（*λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, Exposition [or Exegesis] of the Dominical Logia*）；巴希里德作品的標題則用「釋經」（*Exegetica*）一字（見：《雜錦》4.81.1），完整的名稱可能是《福音釋義》（*ἐξηγητικά περὶ τοῦ εὐαγγελίου, Exegetica concerning the Gospel*）。

另外，亞歷山大的克雷孟也指出：巴希里德宣稱他是從一位名叫克勞屋希亞（*Glaucias*）的人那裡獲得了福音書，這個人則曾經擔任過伯多祿宗徒的翻譯員（見《雜錦》7.106.4）。這些文字看起來，都與巴必亞宣稱的內容相對：巴必亞宣稱他從長老得知《馬爾谷福音書》的作者馬爾谷曾是伯多祿宗徒的翻譯員；因此，巴希里德的作品極可能是用來反駁巴必亞作品與說法之用的<sup>20</sup>。不過，我們無法確定到底這兩部作品，哪一部成書較早？說不定也可能是相反的情況。

關於源自克勞屋希亞的說法，確實很可能是用來與源自馬

---

<sup>20</sup> 見：M. Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, tr. by J. Bowden (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2000), p.58.

爾谷的權威性相抗衡之用<sup>21</sup>；不過，巴希里德倒是無需從巴必亞處得知關於馬爾谷的傳統。因為既然巴必亞是從長老之處得知關於馬爾谷的傳統，那麼推估此傳統的年代至少在巴必亞的上一代就已經存在了，即使不要推測得太早，至少也是主曆第一世紀末左右。因此極有可能在第一世紀末的時候，《馬爾谷福音》的傳統就已經進入了亞歷山大城中；在此地的巴希里德也因此可能早於巴必亞之前，就已經獲悉此福音書了。

我們如果推測巴必亞撰寫其作品的年代約於 120~125 年間，加上他說他寫書的目的是要把耶穌的所言所行儘可能地保留下來，那麼，他的作品相對於當時已經有了的「書卷」，是有可能的。他也批評當時有很多人是「長篇大論之家」，取材自「其他人士誠規的回憶」，巴必亞因此可能是在指巴希里德宣稱從克勞屋希亞學習之所得，針對福音書寫的 24 卷長篇大作。這兩者間的巧合，當然對研究者提供了若干線索，但由於仍有太多未知之處，因此這種解釋也是假設而已。

## 六、巴必亞與末世論

巴必亞的文字中，有一部分也跟末世論有關係。在殘篇中，有兩個來自巴必亞自己的抄文，一個來自凱撒利亞的安德

---

<sup>21</sup> 同見：M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*, tr. by J. Bowden (London: SCM Press, 1985), 153 n. 64, 167 n. 46.

(Andrew of Caesarea) 對《若望默示錄》的釋經作品 (*LHH*, frs 10, 11, 24, 最後這些來自於最新發現的亞美尼亞文版本)。上述這些文字與巴必亞殘篇其他的文字相較之下，呈現以下兩點不同：第一，它們看起來比較像是巴必亞自己的評論，而不是其他人傳報給巴必亞的既有傳統；第二，它們看起來像是根據默十二 7~9 的釋經文字，這段經文是在描述末日時，天上發生的戰爭，以及巨龍與牠的使者都被打敗的描繪，而非福音書中耶穌言行的記載與解釋（儘管路十 18 處也記載了耶穌關於末日時撒彈從天落下的話語，表示這個末日描繪文字也有其福音書的出處）。

巴必亞作品中表達末世思想的其他文字，也顯示出在他的時代，位於小亞細亞的教會仍相當程度地保留了猶太人的默示思想。其中最為人知的，是一段被依勒內記載在《駁異端》的文字：「到那時，宇宙更新，自由恢復，天降甘露，土地肥沃，五穀百果豐收，各類食品富饒……動物和平相處，百依百順」；亦即宇宙萬物回歸和平與秩序，呈現出太平祥和的美麗景況 (*LHH*, fr. 14；譯按，呂穆迪〈巴必亞碎篇〉第一則)。

同一段文字中，描繪當末世降臨之時，每株葡萄樹都要生出一萬條分枝，每一條分枝又要另外長出一萬枝樹枝，並且如此不斷生長蔓延，每一粒葡萄都要榨酒 25 缸。依勒內說，他是從巴必亞書中讀到這個教導；而巴必亞則說，這是長老們聽「主的門徒若望」所說的，也因此這段教導最終是來自耶穌自己的。

但現代許多學者認為，這文字所呈現的傳承過程，有一些

地方是斷裂的<sup>22</sup>。因為這樣的文字與思想，根本與福音書記載的耶穌語錄不像；反之，卻極相似猶太默示文學作品《巴路克貳書》（2 *Baruch*；敘利亞文）。這件作品中同樣見到天主之國來臨時，大自然界將會極為富饒，這是巴路克獲得的預言，而他是耶肋米亞先知的書記員（《巴路克貳書》廿九 5~6）。

巴必亞另一段與猶太默示文學的末世論思想（Jewish apocalyptic eschatology）相近的文字，是耶穌回答猶達斯的話。根據巴必亞的記載，猶達斯曾質問耶穌說：「上主怎樣能完成這麼豐收的事蹟？」耶穌回答他說：「身臨其時的人，要目睹其景！」（譯按，呂穆迪〈巴必亞碎篇〉第一則）這樣的回答與文字，與《厄斯德拉四書》（4 *Ezra*）的一段記載非常雷同：默西亞的王國必將只被人類中最後一個世代的人目睹，他們尚在人世間存活之時，就突然身臨其中（《厄斯德拉四書》7.28、13.24）。反之，在《若望默示錄》的基督徒末世論中，基督與其聖者將於末日時在世上開始「同祂一起為王一千年」（默廿 1~10）；這些聖者不是活在世上的最後一代人類，卻是那些早已死亡、在末日首先被復活的古代聖人們。

在依勒內的作品中，也有關於天堂的描繪傳承，他說這是來自長老們的教導，因此可能也是來自巴必亞的作品（LHH, tradn 2）<sup>23</sup>。根據這些文字，天堂是為那些少數人所保留的處所，這

<sup>22</sup> 其中最明確的斷裂，是沒有姓名的「長老們」，不論是他們的身分或他們所交代的故事，都完全未經適當的審核或查考。

<sup>23</sup> 譯按，trad 係指《長老的傳統》（*The Tradition of the Elders*）的

些人雖然死去，但他們將會被護守直到肉身復活的時刻<sup>24</sup>。這種關於天堂的描繪，一如前文提到的巴必亞論述「千年王國」的文字一樣，與《巴路克貳書》、《厄斯德拉肆書》的文字十分雷同，卻與《若望默示錄》<sup>25</sup>、保祿的文字（如：格後十二4），或福音書中任何耶穌所說的（如：路廿三43）不甚相同。

因此，巴必亞的千禧年思想向我們表達，在他生活的那個年代，在小亞細亞地區應有許多歸信耶穌的猶太人<sup>26</sup>，這些基督徒曾經生活在猶太會堂中，他們的末世論思想來自於充滿（猶太）國族色彩的默示文學之論述<sup>27</sup>。儘管巴必亞所接觸的基督徒

縮寫，該作品收錄在 *LHH* 中，但未見於呂穆迪之中譯版本；又，*LHH tradn2* 內容文字出自依勒內《駁異端》5.5.1，呂穆迪〈巴必亞碎篇〉第九則「天堂」亦有提及依勒內此段文字，但未見抄錄。

<sup>24</sup> C.E. Hill, *Regnum Caelorum: Patterns of Millennial Thought in the Early Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), pp.22~23.

<sup>25</sup> Hill, *Regnum Caelorum*, pp.227~235；同參：Körtner, *Papias von Hierapolis*, p.104.

<sup>26</sup> 有人甚至認為巴必亞可能就是一位猶太人。見：A. C. Perumalil, "Are Not Papias and Irenaeus Competent to Report on the Gospels?" *ExpT* 91 (1980), p.335.

<sup>27</sup> 在福音書中也可見到許多「釋經」（midrash）的文字，例如：若十四2提到天堂中有「許多住處」、瑪十三3~23記載了撒種者的比喻、瑪廿二1~14記載了婚宴的比喻，以及格前十五25被依勒內引述並稱為「長老傳承的傳統」（*LHH*, tradn 5），指出瑪十三8處的一百倍、六十倍、三十倍的果實，是指天堂（heaven）、樂園（Paradise），及末日時聖者寓居的城市（the city as eschatological abodes of the saints）。這種出現在新約作品中具有濃厚末日意義的釋經文字，儘管呈現出初期基督徒受到猶太釋經技巧的影響（見：Hill, *The Johannine Corpus*, pp.407~409），但

長老們，或許不具有猶太血統，但他們應該至少實際參與了當時猶太—基督徒的對話，甚至論戰。這點我們在猶思定的作品中看得很清楚。在當時的基督徒團體中，對於對話這件事（不論是與猶太人或是與外邦人對話）的看法不一；其中一種看法是完全採納猶太教與猶太人文化傳統，將其完全併入基督信仰之內，當然也包括在世上建立光榮的默西亞王國與對此憧憬的高度期望，這個思想在巴比亞年代的海外猶太人團體中是主流思想。這不僅在上述提及的若干當時猶太人的作品中清楚可見，更從他們風起雲湧、層出不窮的起義抗暴事件中獲得證實。

在主曆 115 年於基勒乃 (Cyrene) 的猶太武裝暴動事件後，各地也風起雲湧發生類似事件，著名的事件之一是主曆 132 年在巴勒斯坦地區的巴爾·科赫巴 (Bar—Cochba，又譯：星辰之子) 率領的武裝起義。基督徒承接了猶太人這種充滿國族色彩的默示文學的末世論思想，儘管他們不會拒絕相信天主之國將於未來從天而降，但對他們更重要的是：相信自己是被天主揀選、相信自己是未來於新世界中繁衍後代的種嗣之人，他們要在末日來臨時，與所有從死而復活的古代聖祖與先知們，與基督共同治理基督的王國，屆時死而復活的聖人們也將不再是猶太人了，卻都是基督徒、是亞巴郎的「屬靈的子嗣」 (spiritual seed of Abraham；同參：猶思定《對話錄》80.1, 135；依勒內《駁異端》5.32.2)。這些基督徒自己未必是猶太人，但他們接受了這樣的末世論思

---

它們未必屬於千禧年思想 (chilistic) 的文字。

想與傳統信念，並且被巴必亞記錄了下來，因此向我們反映出在主曆第一、二世紀之交的教會內，來自猶太人的傳統信念與思想仍然持續而具體地影響著基督徒終末思想的發展。

## 七、結論

回到本文一開始的問題：巴必亞到底是誰？他是一位很負責的嚮導，渾身上下散發出一種獨特誘人的特質，激發我們對他無比的信賴感呢？抑或，他是一個不負責任、道聽塗說的人，鎮日沈迷在四處打探各種謠言與傳說，使人在他的文字中最終只能體認到「所有的事情最後都沈入如同混沌洪流的古代傳統之中」<sup>28</sup>？我的答案是：當然他兩者都不是。

對於巴必亞的傳統及其評論，我們當然要仔細審視與細心查考，同時也要對他所生活的當時歷史與文學背景保持高度警覺。可是，事實是，我們常欠缺該有的細心與警覺，不僅對於殘篇文字如此，對於那些保留了巴必亞文字的二手報導者也是如此。儘管巴必亞所代表的傳統與他的評論，尚未獲得應有的、

---

<sup>28</sup> 此引文係 von Campenhausen 之語，見氏著 *The Formation of the Christian Bible*, p.134。完整的引文為：「在巴必亞的文字中，所有的事情最後都沈入如同混沌洪流的古代傳統之中，不論是文字的、或是口述的都是如此；人們認為，巴必亞受限於自身的神學判斷能力，似乎不篩選與查考他收集到的資料，情況也似乎不受控制，使得混沌的洪流常常衝破堤岸與防線，溢流四處。」

公允的歷史評價，但不容否認的是：這位曾經在希拉波里斯擔任過主教職務的巴必亞，是我們研究早期基督宗教的重要關鍵人物之一。

儘管仍有許多謎團有待解開，這位初期教會的亞洲主教的努力與記載的文字，讓兩千年後的我們可以有幸接觸到他前一個世代——事實上應該是兩個世代——的基督徒們；而我們對於這麼早世代基督徒們的認識，其實是非常淺薄與不足的。

關於福音書的起源，他從長老們所傳承下來的教導，不論對學界或教會而言，也都是極為重要的研究資料（*instrumenta studiorum*）；他對於新約內容的釋經文字——儘管只是殘篇——仍然是我們現存資料中最古老的。任何關於〈巴必亞殘篇〉的新發現（或是對舊資料的新的、具有可信度的理解），都有益於我們更進一步地認識處於這個關鍵時代與時空環境中的初期教會。

## 第六章

### 《夸德拉圖斯護教書》

保羅·福斯特 (Paul Foster) <sup>1</sup>

在本書所討論的所有作品中，只有《夸德拉圖斯護教書》(*Apology of Quadratus*，以下簡作《夸護》)可以提供完整文字給讀者。原因很簡單，因為這部作品留存至今的內容很短，只有安瑟伯在《教會歷史》中抄錄的一段文字而已。

將《夸護》納入宗徒教父作品中，是有爭議的；儘管學界對此討論並不踴躍，但很多宗徒教父作品集的版本都將它省略，擱置一旁。Loeb 系列叢書早年由克索普·雷克 (Kirsopp Lake) 主編出版的《宗徒教父作品集》中，沒有收錄《夸護》及〈巴必亞碎篇〉<sup>2</sup>。同樣的，早年由約瑟夫·萊夫特 (J. B. Lightfoot) 主編的版本亦未收錄此書（但保留了〈巴必亞碎篇〉）；後來，麥可·何穆 (Michael Holmes) 主要根據萊夫特而修訂的版本中，則

---

<sup>1</sup> 本文作者為英國愛丁堡大學神學院教授，開設新約語言、文學與神學等課程。

<sup>2</sup> K. Lake, *The Apostolic Fathers*, 2 vols, LCL 24 and 25 (Cambridge, Mass. and London: Harvard University press, 1912, 1913).

提供了《夸護》<sup>3</sup>及〈巴必亞碎篇〉<sup>4</sup>。另外，在畢爾麥爾（Karl Bihlmeyer）的書中亦收錄了這件作品<sup>5</sup>；而Loeb系列叢書最新一版的《宗徒教父作品集》，由巴特·爾曼（Bart D. Ehrman）主編，也收錄了《夸護》<sup>6</sup>。

無論如何，這件作品不論在文字的古老性，或它與《致刁臬督書》文體上的相似性，都與其他被後人承認宗徒教父地位的作品一樣，具有同樣的重要性。

## 一、文字

安瑟伯在《教會歷史》4.3 處的抄錄記載，是提供我們《夸護》的唯一歷史文獻資料；除此之外，沒有其他的抄本。考證《教會歷史》的文字歷史，是一件極為複雜的工作，它的原始

---

<sup>3</sup> 麥可·何穆（Michael Holmes）在關於《致刁臬督書》作者的討論中提及《夸德拉圖斯護教書》作者與《致刁臬督書》作者的關係。見氏著，*The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations* (Grand Rapids: Baker Book House, 1999), pp.529~530.

<sup>4</sup> 麥可·何穆關於〈巴必亞碎篇〉的討論，見氏著：*The Apostolic Fathers*, pp.556~595.

<sup>5</sup> A. Lindemann and H. Paulsen, *Die Apostolischen Vater: Griechisch-deutsche Parallelausgabe* (Tübingen: Möhr-Siebeck, 1992), pp.302~303.

<sup>6</sup> B.D.Ehrman, *The Apostolic Fathers*, vol. 2, LCL 25 (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 2003), pp.86~91, 118~119.

抄本主要分成兩群<sup>7</sup>；在希臘文的抄本中，最早的應是「勞倫提雅抄本」(Codex Laurentianus, E)，這件抄本應是主曆第十世紀的作品。所幸，在這兩群原始抄本中，《夸護》的抄錄文字並未受多大的影響。安瑟伯除了抄錄之外，也提供了一些關於這件作品有趣的背景資料，例如文件的年代、作者致書的對象與撰寫的目的。由於這段文字非常簡短，所以我們可以在這裡完整地提供，如下：

「當圖拉真 (Trajan) 擔任皇帝的第 19 年，又過了半年之後，亞略·哈德良登基 (Aelius Hadrian) 繼位。由於一些邪惡的人試圖污蔑我們製造混亂，夸德拉圖斯便寫了一件作品給他，用以說明與辯護我們的宗教信仰。這件作品至今仍然在我們的弟兄之間流傳著；我們自己有一份複本，從中我們可以清楚地見到他的聰敏、智慧，以及他的宗徒正統性。他的發言內容顯示了他所生活的年代，是極為古早的：

我們的救主所行的一切，曾經一直都臨在我們之中，因為一切都是真實的，那些被治癒的人們、那些被復活的人們，他們不僅在這些事情發生的時候被其他人目睹，他們也曾經與我們同在；他們不僅當救主在世的時候活著，許多人在救主離開多年之後曾繼續存活著，當中有些人甚

---

<sup>7</sup> K. Lake (ed.), *Eusebius, Ecclesiastical History: Books I-V*, LCL 153 (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1926), pp.xxvii~xxx.

至活到我們的當代。

他（按，夸德拉圖斯）就是這樣的一個人。另外還有一位有信德的、信奉我們的宗教的人，名叫亞里思泰德（Aristides），他如同夸德拉圖斯一樣寫了護教書，並且流傳了下來，許多人都保存著他的護教書。」（*HE* 4.3）

儘管詳細的資料闕如，但如果安瑟伯提供的時間點是正確的，那麼他抄錄自《夸護》的文字，便清楚地讓我們窺見主曆120~139年間基督徒的思想。此時外教人對基督信仰的攻擊日熾，污蔑基督信仰是道德的敗壞、社會不安定與動盪的來源、是極度腦殘與反智的思想；在這種反對聲浪不斷升高之際，基督徒護教者不僅沒有噤聲，還勇敢反駁與對抗，動作是非常強大的。他們試圖申辯說明：這個新運動是超越其他一切宗教與哲學思想的。《夸護》與其他基督徒護教作品一樣，毫不差悛於向羅馬政治地位與權威最高的領導人——皇帝自己——申辯基督信仰的內容，無論後人如何看待這種做法的結果，或質疑到底羅馬皇帝是否真的看到了他們的護教書。

## 二、護教書的成書年代與時空環境

安瑟伯表示，《夸護》成書於哈德良擔任皇帝期間。在這段文字一開始提到的圖拉真，看來似乎是一個無關痛癢的外部參考資料，但如果我們從《教會歷史》這本書第四卷的整體角

度來看，則會發現並非如此。

在這卷書提到夸德拉圖斯的前兩章中，安瑟伯記錄了許多發生在圖拉真當政時期（主曆 98~117 年）的事件，其中一件被詳細記載的，就是海外猶太人（Diaspora Jews）的起義革命。它從亞歷山大城（Alexandria）與基勒乃城（Cyrene）開始，後來不斷在各地蔓延，甚至遠在美索不達米亞（Mesopotamia）也發生了類似事件。安瑟伯說，這事情發生在圖拉真「在位的第 18 年」（*HE* 4.2.1），即主曆 115 年。格林芬（Griffin）在評論受到這場海外猶太人抗暴革命席捲風潮所影響的廣大地區時，她指出：

「此時的圖拉真健康情況惡化，他派遣盧西斯·奎耶圖斯（Luius Quietus）率兵前往猶大地，去鎮壓當地的猶太暴動。這場暴動是呼應基肋乃城中一位默西亞領袖（messianic leader）發動的起義革命，在他登高一呼之下，各地海外猶太人揭竿而起。反抗羅馬的武裝暴動事件在各地層出不窮，從基肋乃到賽普路斯（Cyprus），到巴勒斯坦，以及新的羅馬行省美索不達米亞。<sup>8</sup>」

這場抗暴革命由於震央遍布各地，因此延續了好一段時間，直到圖拉真在位的最後一年，即主曆 117 年，才完全鎮壓下來。關於這個事件，除了安瑟伯的《教會歷史》以外，另一

---

<sup>8</sup> M. Griffin, "Nerva to Hadrian", in A.K. Bowman, P. Garnsey and D. Rathbone (eds.), *The Cambridge Ancient History*, 2<sup>nd</sup> edn, vol. 11, *The High Empire, A.D. 70-192* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p.125.

個簡短的記載可見於狄奧的提要 (epitome of Dio) 中；雖然顧特曼 (Goodman) 提醒我們，這篇文章與安瑟伯的記載內容，略有出入<sup>9</sup>。狄奧指出，猶太人在基肋乃殺了約 22 萬名希臘人與羅馬人，在更遠的賽普路斯殺了約 24 萬人。巴奈特 (Bennett) 評論這個數字時，他認為應屬合理；他說：

「儘管在描寫他人暴行的時候，多少都會誇張一些，一如我們在其他文字見到的一樣；但這樣的文字清楚表達出這些猶太暴動事件對圖拉真皇帝而言的嚴重程度，他因此派遣馬西屋·圖耳堡 (Marcius Turbo) 前往 (可能是) 亞歷山大城，協助平息動盪。<sup>10</sup>」

所以，安瑟伯是在詳細描寫圖拉真執政時期，最後一個非常重要而嚴峻的宗教政治事件之後，才接續記錄在哈德良即位後發生的一些與教會有關的事情。他記載的第一件事，就是夸德拉圖斯呈了一封護教書給新即位的羅馬皇帝 (HE 4.3.1)。

在記載夸德拉圖斯上呈護教書給皇帝一事之後，安瑟伯提到的第二件事，是羅馬主教亞歷山大 (Alexander the bishop of Rome) 在哈德良在位的第三年時逝世，即主曆 120 年 (HE 4.4)。若假設安瑟伯是按照歷史事件的先後順序來記載的話 (這在安瑟伯的作品中，是一個明顯可見的模式)，那就表示《夸護》的成書年代是

---

<sup>9</sup> M. D. Goodman, "Judaea", in Bowman, Garnsey and Rathbone (eds), *The High Empire, A.D. 70~192*, pp.669~670.

<sup>10</sup> J. Bennett, *Trajan: Optimus Princeps* (London: Routledge, 1997), p.201.

在哈德良於 117 年即位之後，到羅馬主教亞歷山大於 120 年逝世之間。但要幫歷史文獻確定其成書年代，其實並不這麼簡單。安瑟伯在另一部作品《編年史》（*Chronicon*）中說，夸德拉圖斯是在哈德良於 124 或 125 年訪問雅典時，呈上其護教書的。我們無法論斷到底安瑟伯在哪本書中所提到的《夸護》年代是正確的。一些學者採信後者的說法，卻不討論前者提到稍早年代成書的可能性。或許最好的結論是：兩個年代都有可能。

更進一步來看，安瑟伯在《教會歷史》中，完全沒有提到《夸護》的成書地點，倒是在《編年史》中提到雅典（*Chron., ad ann. Abrah. 2041*）。把夸德拉圖斯與雅典的關連性再次提及的人是熱羅尼莫（Jerome），他在兩處文字中提到夸德拉圖斯（*De Vir. 3.19; Ep. 70, ad Magnum*）。熱羅尼莫在其《名人錄》（*De Viris Illustribus*）中，對於夸德拉圖斯有詳細的描述：

「夸德拉圖斯是眾宗徒的門生；在雅典主教普布里（Publius bishop of Athens）因對基督的信仰而獲得殉道榮冠之後，夸德拉圖斯接任了他的職位。藉著他的信德與努力，他將當時因為巨大的恐慌而分散的教會成員重新團結了起來。當哈德良在冬季訪問雅典、拜訪約略烏斯秘儀（Eleusinian mysteries）、並且在雅典幾乎訪遍所有秘教時，許多仇視基督徒的人，竟在不告知皇帝的情況下，藉機騷擾基督信友。就在此時，夸德拉圖斯向哈德良呈上了一部作品，代表教會向皇帝說明基督信仰。他的護教書實在是一件不可多得、論述清晰、充滿信仰與宗徒教導的作品。作品中也反

映出他生活年代之古老，他說自己親眼見過那些曾經罹患各種疾病、但卻在猶大地被主親自治癒的人們，以及曾經被主從死中復活的人們。」

熱羅尼莫把護教家夸德拉圖斯與主曆 180 年在雅典擔任主教的夸德拉圖斯視為同一個人，應該是一個年代上的錯誤<sup>11</sup>。但如果不是年代上有誤，一如《基督教會牛津辭典》（*The Oxford Dictionary of the Christian Church*）所說的一樣：「或許也沒有明確的理由，可強力排除護教家夸德拉圖斯就是雅典主教夸德拉圖斯的可能性」<sup>12</sup>；那麼，我們就得把這兩個資料拼湊起來，描繪出一個圖像：夸德拉圖斯於主曆 125 年寫成了護教書，此時他還非常年輕，或許只有二十出頭的歲數，但年紀輕輕的他已經展露才華；然後過了 55 年左右，當他已是八旬老翁時，接下了雅典主教的職務。但這圖像卻忽略了另一個事實，就是熱羅尼莫的文字其實清楚指出：夸德拉圖斯是在擔任主教職務之後才

<sup>11</sup> 其實應該連年代都是過於化約的結果。根據希臘正教會關於雅典主教的年代一覽表，其實在普布里(Publius)的任期(主曆 168~180 年)之後，到夸德拉圖斯擔任主教之間，有一個明顯的空隙。根據資料，夸德拉圖斯擔任主教的年代應約於主曆 200 年左右；見「雅典主教一覽表」：[www.ecclesia.gr/English/EnArchdiocese/EnArchdiocese\\_bishop.html](http://www.ecclesia.gr/English/EnArchdiocese/EnArchdiocese_bishop.html)。資料指出，夸德拉圖斯是雅典教會第六任主教，而且名單上有數處空白不詳；若此資料是正確的，而且這位主教就是曾經撰寫護教書的夸德拉圖斯，那麼主曆 200 年時的夸德拉圖斯主教，應是一位高齡至少 100 歲以上的老人了。

<sup>12</sup> 'Quadratus, St.', in F. L. Cross and E. A. Livingstone (eds), *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 1363.

寫成護教書的。也因此，我們認為熱羅尼莫應該是混淆了歷史資料，誤把雅典主教夸德拉圖斯當成護教家夸德拉圖斯了。所以，我們不應該接受熱羅尼莫的說法，認為曾經上書哈德良的護教家夸德拉圖斯，就是主曆第二世紀結束之際，於雅典城擔任主教的那一位夸德拉圖斯。

如果我們從夸德拉圖斯撰寫護教書時的社會政治氣候來思考的話，即哈德良擔任皇帝期間的最初十年間，或許會有更多收穫。當時的亞洲行省省長里西尼·葛蘭尼亞（Licinius Silvanus Granianus）曾經上書哈德良，詢問根據皇室頒布的政策，應當如何處置那些信仰基督的人；從留存的抄文得知，哈德良皇帝在回覆亞洲省長（此時已經由 Minicus Fundanus 繼任）的詔書中下令：基督徒唯獨在犯下具體罪行時，才可以施以嚴刑審問，不可以只因爲信奉基督就遭到迫害。

哈德良這個命令的真實性，多年來一直有人提出討論，主要的問題在於：它唯獨只來自安瑟伯《教會歷史》的記載。一如安東尼·博立教授（Anthony R. Birley）的評論：「看來似乎是基督徒『改寫』了他的詔書；因爲其他的證據顯示：普林尼（Pliny）跟隨圖拉真所確認的執行方式，並沒有改變」<sup>13</sup>。主曆第二世紀上半葉嚴令執行的政策，到了哈德良居政的時期，似乎仍繼續執行中：不主動搜索逮捕基督徒，但如果他們在執政當局面前宣告自己的信仰，或是被人譴責是基督徒時，他們就應該要

---

<sup>13</sup> A. R. Birley, *Hadrian: The Restless Emperor* (London: Routledge, 1997), p.127.

按照規定向皇帝獻祭，才能獲得羅馬當局的寬免，不用接受處罰或是殺害。

當時在不同的行省中，落實與執行這道命令的方式各有不同，有的官員採取比較寬鬆的態度，有的則是嚴厲執行，壓迫基督信仰。而在部分較寬容的地區，基督徒便能發展理性的論述，以辯護與申明基督信仰的合法性。此時，護教家們的作品有一雙重的目的：一方面申述基督信仰是合法的；同時也辯護基督宗教不是一個危害帝國安定的威脅來源。

### 三、夸德拉圖斯的論述

夸德拉圖斯的作品中，如今僅存的一段文字，呈現出它單一的立論點，就是要證明與耶穌傳教工作有關的奇蹟傳統（the miracle tradition）的真實性。夸德拉圖斯指出，那些曾經被耶穌治癒過的人們，「也曾經與我們同在」，是耶穌在世行奇蹟的見證者。整段敘述中所用的文字，暗示了那些曾經與耶穌同代的人，在夸德拉圖斯撰寫護教書時已經死去了；不過，仍有一些與他同代的基督徒，記得他們曾見過被主治癒的人們。這結論是來自夸德拉圖斯的用字譴詞：那些被治癒的人們「曾經與我們同在」，他使用的是未完成式（imperfect tense）。因此，夸德拉圖斯最終想要表達的，是確認宣稱「耶穌是真正的奇蹟施行者」的真實性，而這是來自那些曾經獲得治癒者多年來呈現的

第一手證詞所證實的；雖然在夸德拉圖斯的年代，這些證詞已是經由他人記憶而來的二手證詞了，只因那些人認識他們上一代的人們。

有趣的是，這種「傳承見證有如連鎖一般」的論述方式，同樣也出現在〈巴必亞碎篇〉中；粗略來說，巴必亞與夸德拉圖斯寫作的時期，屬於同一年代。在安瑟伯的抄文中，巴必亞談到自己收集資料的方式，是透過查問那些曾經隨侍過眾長老們的訪客，詢問他們是否記得那些奠定基督信仰基礎的重要人物們，曾經說過什麼話。所以巴必亞說：

「爲此，每遇隨侍眾長老前來，余輒詢問眾長老之所言，例如安德肋、伯多祿、斐理伯、多默、雅各伯、若望、瑪竇，以及吾主其他門徒，亞理東、若望長老等等，每人曾有何言，余皆一一考問，蓋余自覺閱讀書卷，不如聆聽活人現存之口訓更爲有益。」（*HE* 3.39.3-4）

對「傳承見證有如連鎖一般」的主張，夸德拉圖斯與巴必亞具有一致性；此外，他們也都非常強調活人見證的價值<sup>14</sup>。

奧圖（Otto）認爲<sup>15</sup>，夸德拉圖斯這種論述另一個可能的目的，是要回應與駁斥那些宣稱自己也可以醫治與施行奇蹟的一群人；這群人被他們的對手視爲異端份子。奧圖舉依勒內在《駁異端》中的一段文字作爲例證：在依勒內的時代，有一群叫做

<sup>14</sup> 關於〈巴必亞碎篇〉的討論，請見本書第五章。

<sup>15</sup> J. C. T. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum*, vol. 9 (Jena: Mauke, 1872), pp.333~341.

卡波克來派 (carpocratians) 的人，以及術士西滿 (Simon Magus，他在早期基督徒作品中，是異端份子的主要代表人物)<sup>16</sup> 的跟隨者；而依勒內論述的重點，便是在對照這兩類人所行奇蹟的不同：耶穌的真實跟隨者，所施行的奇蹟是持久且真實發生的；反之，那些敵對者則以虛假的、稍縱即逝的技巧來欺騙人，讓人以為他們在施行奇蹟。依勒內說：

「如果他們 (即卡波克來派人士與西滿的跟隨者) 藉著奇蹟有做了什麼真正的事情，就是他們欺騙了那些愚蠢的人們，引導他們走上歧途，因為他們對於那些所謂被施行奇蹟的人們所做的事情，既毫無實際的益處，也無法帶給他們任何的祝福。他們在身邊帶著男孩子，他們又欺騙這些孩子；他們更顯示給人一些幻象，這些幻象不消多時就消逝無蹤，不能持續。他們被證明就像是西滿術士一樣，與我們的主耶穌完全不一樣。我們同樣確定的事實是，主在第三天從死者中復活，之後顯現給祂的門徒們，最後他們親眼目睹主被接到天上去；相反的，這些人一一死去，未見他們有從死中復活的，更不要說復活之後發顯給人們見到，他們被證明了只是一群附身的靈魂，並且從任何一方面來說，都不能與耶穌相提並論。」 (AH 2.32.3)

因此，對奧圖而言，夸德拉圖斯藉著修辭技巧所描繪之「邪惡的人試圖污蔑我們，製造混亂」，以及確認「我們的救主所

---

<sup>16</sup> 見：Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum*, vol. 9, pp.339~340.

行的一切，曾經一直都臨在我們之中，因為一切都是真實的」，其實與依勒內一樣，都是在回應當時的問題，只是依勒內在其作品中所面對和處理的方式更為具體。換句話說，夸德拉圖斯在駁斥那些所謂的奇蹟施行者，其所作所為是短暫而虛幻的；而耶穌所行的奇蹟卻是永恆的、不可匹敵的。

奧圖的看法有以下幾個問題：

1. 如果安瑟伯所言是正確的，《夸護》是寫給羅馬皇帝哈德良看的；那麼，夸德拉圖斯向羅馬皇帝提及教會內部的紛爭，是一件很奇怪的事。
2. 所謂的「邪惡的人」，其身分應可簡單地理解成反對基督信仰的猶太人或異教徒。
3. 不同於依勒內，夸德拉圖斯不會使用「卡波克來派人士」或「大能者西滿」之類標籤意味濃厚的字眼；因為事實上，羅馬官員才是真正的壓迫者。而且，當夸德拉圖斯致書羅馬皇帝時，他應會使用間接的描繪方式，而非直接指控羅馬行政長官，說他們因為迫害基督徒，所以是一群「邪惡者」。

格蘭特（Grant）推測，夸德拉圖斯上呈的護教論述，並不被認為具有說服力，因為後來的護教家或基督徒作者們均不再採用他的方式。他說：「夸德拉圖斯的護教書可能未見果效，因為他的主題並沒有被第二世紀後來的護教家們再度提及」<sup>17</sup>。

---

<sup>17</sup> R. M. Grant, "Quadratus", in *ABD*, vol. 5, p.583.

但是這個推測，未必全然切實中肯：

1. 我們不知道還有哪些預料不到的各式抄本——尤其是非正典的基督徒作品——在主曆第二世紀上半葉流傳於各地；所以，這個沒有基礎的推測，其結論是令人質疑的。
2. 夸德拉圖斯論述的內容，是基於「傳承見證有如連鎖一般」；但這個連鎖其實非常短暫，隨著時間的消逝，他的思想與論述已不可能被成功地再現。
3. 根據依勒內的說法，在某些教會中，持續的治癒行為被視為是信仰力量的明證（*AH* 2.31.2, 2.32.4）；而此說法，證實了奇蹟傳統持續被用來作為護教論述的目的。

此外，即使夸德拉圖斯的作品未曾再以具體可見的形式出現於其他作品中，我們也不可能單就此論點，就判斷《夸護》其餘亡軼的部分，是否也可能影響或型塑了後來的護教家們。因此關於這位基督徒護教家，後人根本無從論斷他的成功與否。

#### 四、夸德拉圖斯與護教家們

夸德拉圖斯常被稱為「已知最早的一位基督徒護教家」<sup>18</sup>或「第一位基督徒護教家」<sup>19</sup>。但這稱呼其實不全然正確；或許

<sup>18</sup> Grant, "Quadratus", p.582.

<sup>19</sup> P. J. Healy, "Quadratus", in *The Catholic Encyclopaedia*, vol.12 (N.Y.: Robert Appleton, 1911), 資料可見：[www.newadvent.org/](http://www.newadvent.org/)

更好的說法，是稱夸德拉圖斯為護教家傳統中，第一個階段的代表人物。安瑟伯在提及《夸護》之後，繼續提到亞里斯泰德（Aristides），他如同夸德拉圖斯一樣，也上呈護教書給哈德良。由於安瑟伯先後提到夸德拉圖斯與亞里斯泰德，意謂著這兩個人年代上緊密而不可分割的特性。另外，熱羅尼莫也提供進一步的證據，可見這兩位同屬一個世代，儘管他也許也是根據安瑟伯的資料。他寫道：

「亞里斯泰德是一位雄辯的雅典哲學家，他是一名穿著哲學家外衣的基督門徒。他曾上書哈德良；同一時間，夸德拉圖斯也向哈德良呈上他的護教書。亞里斯泰德的護教書用系統的方式陳述我們的信理；亦即，是一件為基督徒申辯的護教書。它至今依舊保存著；哲學家們認為是一重要的里程碑，並反映了亞里斯泰德的天才。」（*De Vir.* 3.20）

《夸護》雖已亡軼，只能靠安瑟伯《教會歷史》的抄文得知內容；《亞里斯泰德護教書》則不然，它有若干抄本及殘篇被保留下來，其中有兩件紙莎草殘篇，是第四世紀的希臘文抄本，被人發現在奧克西林庫斯（Oxyrhynchus）中（P. Oxy. 1778）<sup>20</sup>，另外還有亞美尼亞文版本的抄本，1878年由威尼斯的美奇塔里修會（Mechitarists of Venice；譯按，係亞美尼亞天主教之本篤會修會，1717

---

[cathen/12589b.htm](http://cathen/12589b.htm)

<sup>20</sup> A. S. Hunt (ed.), *Oxyrhynchus Papyrus*, pt 15 (London: Egypt Exploration Society, 1924). 此古抄本殘篇之翻拍影像，可見於：  
[www.papyrology.ox.ac.uk/POxy](http://www.papyrology.ox.ac.uk/POxy)

年成立) 出版。完整的《亞里斯泰德護教書》則是在 1889 年，被蘭道·哈里斯 (Rendell Harris) 在西乃山的聖凱瑟琳修院 (the monastery of St. Catherine on Mount Sinai) 中發現，作品被收錄在一件敘利亞文抄本中，應係主曆第七世紀的作品<sup>21</sup>。在這件敘利亞文版本被發現之後，羅賓森 (J. A. Robinson) 比對發現，絕大多數《亞里斯泰德護教書》的文字被保留在《巴蘭與約撒法》 (*Barlaam and Josaphat*) 這部以希臘文撰寫的小說中，這部小說被認為是大馬士革的若望 (John of Damascus; 譯按，第八世紀聖人) 所作<sup>22</sup>。也因此學界無法評估《亞里斯泰德護教書》是否應比照《夸護》一樣，將其視為宗徒教父作品之一 (儘管可能極為接近)。

應該順道提及的，是夸德拉圖斯與亞里斯泰德作品的年代，一直被博立教授所質疑。他指出，安瑟伯向來有一個狀況，就是會把羅馬皇帝安敦寧·畢尤 (Antoninus Pius; 譯按，任期為主曆 138~161 年，係哈德良皇帝的養子與繼任者) 的名字弄混，而這問題是起因於皇帝命名 (nomenclature) 的重疊關係。博立教授指出：

「安瑟伯說夸德拉圖斯與亞里斯泰德是在哈德良擔任

<sup>21</sup> 《亞里斯泰德護教書》希臘文抄本殘篇之發現與討論，以及敘利亞文內容之比對和討論，可見：J. R. Harris and J. A. Robinson, *The Apology of Aristides, Texts and Studies 1/1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1893); 近期新出版的作品，可參：J. R. Harris and J. A. Robinson *The Apology of Aristides on Behalf of the Christians, Text and Studies, First Series, vol. 1, no. 1* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2004).

<sup>22</sup> 同見 Harris and Robinson, "Preface" to *The Apology of Aristides*, n.p.

皇帝的時候，呈上他們所寫的護教書給皇帝（HE 4.3.3）；但是他應該是把哈德良與安敦寧·畢尤（這位皇帝稱號的全名中，也有哈德良這名字）兩個人弄混了。<sup>23</sup>」

敘利亞文版本的《亞里斯泰德護教書》也支持博立教授的論點；因為在這版本中，《亞里斯泰德護教書》是呈給安敦寧（即畢尤）皇帝的。但至於夸德拉圖斯是否也一樣是呈給安敦寧皇帝，則未可知。安瑟伯說，他自己看過、並且完整地閱讀過夸德拉圖斯的護教書，但他沒有說自己是否也一樣讀過亞里斯泰德的護教作品。另一個推測的論點，認為夸德拉圖斯就是《致刁臬督書》的作者<sup>24</sup>；但這個假設應該無法成立，理由有三：

1. 保留在安瑟伯《教會歷史》4.3 抄文中的夸德拉圖斯護教文字，與現存《致刁臬督書》文字毫無任何重複的地方。
2. 前者的讀者是哈德良（根據安瑟伯的說法），而後者的讀者名叫刁臬督；
3. 兩者在書寫形式上沒有明顯的相似性，使我們能推測這兩部作品是由同一人所撰。

夸德拉圖斯與亞里斯泰德的護教作品，可被視為護教運動中第一批盛開的花朵。他們在作品中所發展出來的模式，在主

<sup>23</sup> A. R. Birley, *Marcus Aurelius: A Biography* (London: Batsford, 1987; repr. London: Routledge, 2000), p.258.

<sup>24</sup> 見：“Quadratus”, in Corss and Livingstone (eds), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2<sup>nd</sup> rev. edn (Oxford: Oxford University press, 1983), p.1149.

曆第二世紀中，持續被後起的護教家們沿用——即以理性的方式為基督徒信仰申明與辯護，而且直接上書羅馬社會中具有權威地位與權力的人士，通常就是皇帝自己。

第二世紀護教家中最為後人所知的一位，是殉道者猶思定（Justin Martyr），他的《第一護教書》主要就是寫給羅馬皇帝哈德良的繼任者安敦寧·畢尤（Antoninus Pius），但同樣也包括所有皇室家族成員、參議員，以及所有的羅馬人<sup>25</sup>。相反的，猶思定的學生塔提安（Tatian）則將他的護教書稱為《致希臘人》（*Oratio ad Graecos*），名稱很清楚地表示他設定的讀者是希臘人。被收錄為宗徒教父作品之一的《致刁臬督書》，則是一封寫給一位被稱為「尊貴的刁臬督王公」的不知名人士（《致刁臬督書》1.1），如果這個「刁臬督」是一個真正的人士，而不是為文學形式而杜撰的人名的話，那麼他應該是某位在羅馬上層社會中，有頭銜、有地位的人物<sup>26</sup>。

其他的第二世紀護教作品，還有雅典的亞典納哥拉斯（Athenagoras of Athens）的《為基督徒懇求》（*Supplication for the*

<sup>25</sup> 猶思定的希臘文原作最近已經重新被整理與出版，見：Miroslav Marcovich, *Iustini Martyris: Apologiae pro Christianis Dialogus cum Tryphone*, PTS 38 (Berlin: de Gruyter combined edn of the *Apologies and Dialogue with Trypho*, 2005; the *Apologies* volume was originally printed separately in 1994)。

<sup>26</sup> H. G. Meecham, *The Epistle to Diognetus* (Manchester: Manchester University Press, 1949), pp.92-93。同見本書第十二章《致刁臬督書》的討論。

*Christians*)，是呈給羅馬皇帝馬庫斯·亞略里屋斯 (Marcus Aurelius) 及康茂德 (Commodus) 的護教作品；還有安提約基的斐奧菲里屋斯 (Theophilus of Antioch) 的《寫給奧圖力庫》 (*Ad Autolyicum*)，以及赫爾米亞 (Hermias) 的《異教哲學家之嘲諷》 (*The Mockery of Heathen Philosophers*)。

但我們若把護教家的作品局限在第二世紀內，那就錯了；因護教家們發展的論述及其寫作形式，第三世紀時仍延續著。後繼者努力駁斥那些反對者對基督信仰的指控，最著名的兩位及其作品是：米紐修斯·菲里克斯 (Minucius Felix) 的《屋大維》 (*Octavius*) 及奧力振 (Origen) 的《駁采爾松》 (*Contra Celsum*)<sup>27</sup>。

## 五、結論：夸德拉圖斯的貢獻

過度強調安瑟伯《教會歷史》抄錄之夸德拉圖斯護教作品的重要性，是不適當的。不過，夸德拉圖斯和亞里斯泰德都向我們證明了一件事，就是在哈德良時期，已有基督徒積極主動地展開護教行動。安瑟伯評論夸德拉圖斯是一位具有正統性的人物<sup>28</sup>；雖然我們不清楚他判斷正統性的基礎是什麼，但一般

---

<sup>27</sup> H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum* (repr. Cambridge: Cambridge University Press, 1965).

<sup>28</sup> 使用「正統」(orthodox) 這辭彙來指稱夸德拉圖斯，應該是一個時空錯置的用法。見：W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (London: SCM Press, 1972)；巴特·爾曼 (Bart D.

對「正統性」的描繪，是某種在本質上具有的宗徒性。安瑟伯的判斷很可能是來自夸德拉圖斯自陳文字的影響：夸德拉圖斯非常重視傳統如同連鎖效應般地，一代接一代地傳承下來，因此安瑟伯認為他具有正統性，因為夸德拉圖斯相信自己與宗徒們有所連結——至少第四世紀的安瑟伯是如此相信的。安瑟伯也讚美夸德拉圖斯的聰敏與智慧，也許他也是從夸德拉圖斯的論述中看出此人正統性的特質。當然，這些特質並不互相排斥；安瑟伯可能同時將這些視為彼此支持的證據，證明夸德拉圖斯其人及其作品的美好與崇高。

安瑟伯抄錄的夸德拉圖斯護教文字，引起許多人的高度興趣。它申辯的形式是：一方面強調耶穌是真正的奇蹟施行者，另一方面持續強調活人見證的重要性；這些見證者是曾被耶穌奇蹟治癒的人，他們逝世後，生前的故舊友人仍對他們保有鮮明生動的記憶，這些故舊友人在夸德拉圖斯的年代中仍然活著。這種目擊者證詞，隨著時光飛逝與久遠而逐漸失去原本的衝擊性，是可以理解的。但無論如何，夸德拉圖斯的文字向我們證明了，早期基督徒們極為重視那些曾經與耶穌有過第一手接觸經驗的人們，包括他們的口語證詞及教導。

---

Ehrman) 提出之「原型正統」(proto-orthodox) 應該比較適當，用以描繪某些此一時期的思想，這些思想與後來四、五世紀出現的「正統」思想相互呼應。更多討論可見：B. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1993), esp. pp.3~46.

# 第七章

## 《何而馬的牧者》

約瑟夫·范海頓（Joseph Verheyden）<sup>1</sup>

在後宗徒時代的基督徒作品中，《何而馬的牧者》（*Shepherd of Hermas, SH*）是一件非常奇特的作品，它的內容至今依舊引起學界的爭議與不解<sup>2</sup>。它通常被列入所謂宗徒教父作品的行列中，有時也被列為新約典外文獻（apocrypha）之一。《何而馬的牧者》這名稱是近代人士賦予的，古代許多抄本則有不同的名稱，例如最短的名稱就是「牧者」（ΠΟΙΜΗΝ, Shepherd），也有較長的名稱<sup>3</sup>。

---

<sup>1</sup> 本文作者為荷蘭語天主教魯汶大學新約教授。

<sup>2</sup> 《何而馬的牧者》受到近代學者研究的影響，在章節段落的區分上出現了新的方法，舊的方式是把全部作品分成三大部分（或書卷），並在每一個部分（書卷）之中再進一步細分章節；新的方式則是將整部作品分成 114 章。本文同時採取這兩種分段方式，並緊接著註明文字出處，例如：〈神視〉 1.3.11 [19]。

<sup>3</sup> 編按，本文以下《何而馬的牧者》時而簡作《牧者》。

## 一、文字見證與寫作風格

《何而馬的牧者》在古代教會中，是非常受到重視的作品。最早提及這部作品的人，西方教會有依勒內，東方教會則有亞歷山大的克雷孟，還有許多其他早期基督徒作者們提及這部作品。《何而馬的牧者》甚至一度被考慮成爲新約正典作品之一。它最早是以希臘文撰寫的，不久後便被翻譯成拉丁文（兩次），之後又被翻譯成科普特語的版本。

希臘文版本曾經一度亡軼，直到 1855 年被人在阿索斯山（Mount Athos）發現一份第十五世紀的手抄本，希臘文版本的《牧者》才又重見天日，只是這份抄本中缺了最後幾章（〈寓言〉 9.31.3 ff [108-14]）。此外，我們也知道其他一些資料用來佐證希臘文版本，只不過這些資料都是殘缺不全的、甚至只有斷簡殘篇，並且彼此間在文字上有許多出入；其中最重要的當屬西乃抄本（Codex Sinaiticus），這份聖經古抄本收錄了《牧者》絕大部分的內容（直到〈誠命〉 4.3.6 [31.6] 之前的部分）；另外還有密西根莎草紙（Papyrus Michigan）129（〈寓言〉 2.9-9.5.1 [51.8-82.1]）、布德莫莎草紙（Papyrus Bodmer）38（〈神視〉的前三章）；ms. Paris. Gr. 1143、安賀斯特莎草紙（Papyrus Amherst）190, fr. 7，以及奧克西林庫斯莎草紙（Papyrus Oxyrhyncus）404，這三件作品都有希臘文版本中斷章節的部分內容文字。我們一方面靠這些斷簡殘篇來拼補作

品的原貌，另一方面則靠拉丁文譯本來補充與參考<sup>4</sup>。

整部《牧者》充滿了各種象徵與寓言化的文字。對此，大多數人都一致同意。但也由於這作品大量使用象徵與寓言，造成後人在評論或解釋文字時的困難，不論是討論作品中較為一般性的議題，或是在分析內容與目的上。

這部作品也沒有提供明確直接的資訊，說明它成書的年代。穆拉托里正典（the Muratorian Canon）表示，《牧者》是主曆第二世紀中的作品；儘管學界對此有爭議，但也沒人能提出可信的論點，證明它不是第二世紀中的作品，或證明它成書於別的年代。作品本身提供了一些素材，例如論及迫害或團體的組織與架構方式，這些素材都指向一個較早的年代。我們也沒有理由要把這些文字抽象化，視它們為某種寓意文字。作品呈現出一個活在威脅陰影下的團體，但此圖像可以是作者對成書前稍早的某些狀況的回應，也可以是第二世紀中真實生活的狀況（儘管此方面的資訊並不多），或是這些基督徒理解他們與外在世界緊張關係（「迫害」）的方式。

此外，《牧者》提到教會團體的階層組織與架構，但應不

---

<sup>4</sup> 關於各抄本提供之佐證資料，以及這些抄本的年代、出處等詳細討論，請見：N. Brox, *Der Hirt des Hermas*, KAV 7 (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1991); R. Joly, *Hermas Le Pasteur*, SC 53 (Paris: Éditions Cerf, 1958, 2<sup>nd</sup> edn 1968); C. Osiek, *Shepherd of Hermas*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1999); M. Whittaker, *Der Hirt des Hermas*, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 48 (Berlin: Akademie-Verlag, 1956, 2<sup>nd</sup> edn 1967).

是為教會在設計階層組織時作為藍圖之用的文字。

## 二、成書於初期教會中的環境

這部作品的成書地點，是比較好處理的問題。《牧者》一開始就提到了羅馬的場景，以及一些距離羅馬很近的地方；但也一度提到「亞加迪」（Arcadia）。在古代文學作品中，「亞加迪」這地名常用來表達某種詩意，或作為象徵之用，因而《牧者》提到這個地名，大概也是類似的筆法；但這不意味著「羅馬」這個成書地點，全然只是一種想像。

作者表示自己名叫何而馬，是一位自由人。作者提供了許多關於他自己及家人的資訊，我們沒有理由懷疑這些資訊的真實性，例如他很棘手的家庭問題（他的太太有「不道德」的行為、他的孩子們也不可靠），以及他惡運連連的事業問題（他似乎曾被生意佔據了太多的心思，但仍還是破產了）；作者把這些事情放入作品中，是用來說明自己想要表達的重點。

何而馬是一名基督徒，但在教會團體中，似乎不具任何正式的職務。由於他有神視的經驗，因此他的言行看起來像是一名先知；他也特別同情那些具有此神恩的人，這些具有先知神恩的人，在教會中造成愈來愈多的爭議。他一方面不給自己加上這個頭銜；另一方面也在作品中，強調區分真假先知的重要性——假先知發言時，是偽裝而虛假的，而且沒有聖神的支持。

關於這一點，何而馬在《牧者》中，透過文字詳盡的描述，說明他獲得的神視，以及自己與神聖使者的對話，與假先知是完全不同的。

### 三、作品的文體與結構

這部作品的文體與結構，是最難處理的。它具有默示文學（apocalypse）的特質；而何而馬在作品中，便是一位藉由神視獲得來自天主訊息的中介者。不過，《牧者》的重點不在揭示那被隱藏起來的世界歷史結局，或是宣告在末日來臨時會發生什麼一系列的事件；它的訊息是：人應該在此時此地做什麼，以準備自己迎接末日。所以，最好的說法應該是：它雖然在行動上具有默示經驗的歷程，但同時非常清楚地聚焦於此時此地，因而具有教導和牧靈的目的。

在結構方面，《牧者》是一部組合而成的作品。它包含了三大部分，各有其不同的本質與範疇：第一部分是五個神視（〈神視〉：第 1~25 章），第二部分是十個誠命（〈誠命〉：第 26~49 章），第三部分是十二個寓言（〈寓言〉：第 50~114 章）。這三大部分在連結上非常鬆散（〈神視〉5 是〈誠命〉的簡要導言）；在內容上也偶有重複（〈神視〉3 的內容也出現在〈寓言〉9）。

這三大部分的文體各自不同，卻很奇怪地組合起來，因此有學者懷疑它原本是否是「一件」作品，甚而推測它可能是由

數位不同作者所寫成的；但是這些推論與假設未能獲得大多數學者的認同。作品中，既沒有清楚的邏輯，也不見清楚的論述，以闡述主題思想。

作者喜歡聚焦在某一個主題上，然後用不同的角度與觀點，不斷說明與闡釋它，以此方式將訊息傳遞給讀者，並留下深刻的印象。因此看起來最好的解釋是：《牧者》是作者在一段長時間中，針對某些特定主題，在反覆思考與默想中寫下的作品。作者在牧靈關懷上非常強烈，這就解釋了何以《牧者》中常會看到重複的訊息，以及偶有針對同樣的資料卻有完全不同的處理方式，或者部分使用相同的象徵與譬喻。

#### 四、關鍵的主題和重點

《牧者》的內容觸及許多主題，其中包括：聖神、團體的建立、教會的組織架構、美德與惡行、倫理行為的基礎、救援、天主與天主子，還有迫害、信友間的關係、信友與社會的緊張關係，以及悔改與補贖等。這些主題中，大多是在處理信友與他人之間的關係。但如果認為《牧者》是用一種系統化的論述方式，來探討這些主題的話，那就錯了。何而馬本人從未受過任何正式的神學訓練，他的神學思辨與論述能力也極為有限；他所提供的教導，全是實際生活的面向。從作品中他所給予的不同篇幅來看，顯然每個主題對他而言都具有不同程度的重要

性；但若要明確指出作者最重視的主題為何？對哪個主題特別感興趣？他處理這些主題的目的為何？那就困難多了。

儘管如此，從整部作品來看，以下三個主題似乎是作者特別重視的；它們都在作品中一再被提及，以此表達了作品的核心訊息。

### （一）悔改

很多人認為，在《牧者》觸及的所有主題中，最重要的（但應不是唯一的）主題是悔改（repentance）；或更具體地說，是基督徒悔改的可能性。作者不斷在作品中，花極大篇幅說明一個人應如何做一名基督徒，以及如何使自己保留在教會之內。

希臘文 *metanoia* 是作者勸戒<sup>5</sup>讀者時，最常使用到的關鍵字。作者花了極大的力氣，說明人應如何使自己成為教會內有資格的成員，應有的準則又是什麼。在〈誠命〉中，他給予許多倫理生活的指示；在〈神視〉3 與〈寓言〉9 中，作者提供了許多具有詩意的、關於石頭的圖像；〈寓言〉其他地方也使用了自然界的譬喻。*Metanoia* 是《牧者》的中心思想，應是毋庸置疑的。可是，這引起了另兩個問題：

第一，這個字通常被誤以為是指「補贖紀律」（discipline of penance；譯按，指教會團體中正式的、公開的、信友均應遵行的、關於補贖的相關規定）。但整部《牧者》其實沒有提及這點，因此有人

---

<sup>5</sup> 指作者或講者在給予勸勉、忠告或建議給聽眾時，使用的修辭聲調。

認為，何而馬使用 *metanoia* 這個字時，其意應是指一種經驗，是每一個人都應該要經歷過的，而不是某種儀式行爲，用來作爲團體對公衆成員修改自我之用，依此，應該翻譯成「歸信」（conversion）而不是「悔改」（repentance）或「補贖」（penance）。但這種觀點，似乎過度強烈區分下列兩者的差異性——即一個人（心理）的歸信過程，以及一個人爲了正式（formal-procedural, or canonical）重新回歸教會所行之懺悔行爲（act of repentance）。顯然，作者對此沒有興趣，他無意於指出悔罪、或重新被團體領導人與成員接納成爲一份子的正式程序；同時，悔改（*metanoia*）也並不只是個人經驗而已，它必須有某些「客觀」的標準。

第二，《牧者》關於團體的概念，確切的意義究竟爲何，引發了極大的爭議。若一個人在領洗後加入教會，卻又犯了罪，是否可以重回教會內？作者至少有兩處清楚地表達了他的看法：犯了罪的基督徒被寬恕，並重回教會團體內，這是可能的（見：〈神視〉2.2.4~5 [6]；〈誠命〉4.3 [31]）。事實上，這是天使 / 牧者「啓示」給何而馬的內容；而他原本是持反對看法的。《牧者》的文字指出：教會應如何處理洗禮後又犯罪的信友，是當時才開始要面對和處理的問題。然而，從什麼角度看，能說《牧者》所提供的看法是一個「新的教導」？《牧者》的文字向來被視爲鼓吹寬鬆態度（*lax attitudes*），並遭到一些強調嚴格紀律之信仰團體的批評，最清楚的例證之一，即戴爾都良（Tertullian）具有蒙他奴派（Montanist）色彩的批評文字。近代學者因此不斷有人主張，《牧者》事實上就是意圖反駁這種強硬的、嚴格的

思想，以維護當時教會中大多數人的看法——只要當事人悔改，就可以被團體重新接受，成為團體的一份子。關於這一點，《牧者》表達得比較婉轉，尤其在面對類似戴爾圖良的批評時，它沒有提出解釋何以這樣做才是對的；而從戴爾都良的文字，也正好證明了：何而馬的教導中，犯罪信友悔改之後可重回教會，是一個創新的見解。

## （二）教會

在《牧者》中，第二個受到高度關注的主題是教會，以及她的意義。為掌握這主題的本質意義，作者可說卯足了全力，使用各式各樣的圖像與寓言。首先，教會被稱為天主所造的（〈神視〉 2.4.1 [8]）；之後，又以各種形像被比作是一位婦女和一座建築（譯按，石塔）。

第一個形像——婦女——扮演的角色，表達出教導者與勸喻者（而非信理）的意義；她的功能是召喚悔改的罪人，並使他們意識到自己作為教會成員的真實身分。在〈神視〉中，隨著何而馬神視內容的改變，這位婦女的形像也不斷改變，而發展出不同的面向來。首先，教會是一名「女子」（κυρία，〈神視〉 1.1.5 [1]），在她身上顯示出教會是有權威的，同時這形像也連結了聖經中的智慧傳統（the Biblical Wisdom tradition）。之後，教會被描繪為一位「老婦人」（πρεσβύτερα），以此強調教會因為成員的邪惡罪行而邁入衰敗的樣貌（〈神視〉 2.1 [5], 3.10~13 [18~20]）。後來，教會又以一位「童貞女」（παρθένος，〈神視〉 4.2.1[23]）的形

像出現，表達教會團體的倫理面向與純潔無玷的特徵。最後，教會也間接地以一位母親的形像出現（〈神視〉3.9.1 [17]），她向子女們發言，表達出她在教育任務上的最重要地位。

《牧者》另一關於教會的圖像，是一個高聳的石塔，在〈寓言〉9 中有詳盡的說明與描寫，帶領讀者進入一個全新的視野與角度。為正確理解文本中的這個象徵，及它與歸信（conversion）和赦罪（remission）的關係，關鍵的文字可見於〈寓言〉9.13.5 [90]，以及那個由「完整的一顆石頭」（monolithic）所建造的石塔。整體而言，這圖像的象徵意義是在揭露現實與理想之間的緊張關係：教會是一個仍在建築進行中的工程；在此充滿動態的過程中，需要持續不斷的檢查與改善。此刻的教會，也許仍還是一個由許多石頭組合而成的集合體（corpus mixtum），但工程的最終目標是達到完美的境界。為了達到完美的境界，只靠把不完美的石頭拋棄不用是不夠的，還要儘可能地拯救與重新修理好那些不完美的石頭，儘管那些石頭未必全都可以再被使用；不過，對那些「已毀損了的石頭」則完全不能允許它們再被使用了。由此圖像中，可見《牧者》對維持與強化教會及其成員之倫理品質的高度關切，同時也對現實情境懷有一份強烈的情感，而接納教會與其成員實際上是不完美的事實。

### （三）罪與軟弱

佔據何而馬注意力的第三個重點，是罪與軟弱，作者認為它們威脅著教會的成員。在〈誠命〉中，作者提供了長篇的勸

戒與警告，提供我們相當完整的認識。儘管〈誠命〉未必是作者新創的洞見，但他在這裡時常展現出對罪人的心理而有的同理心，並成功地傳達了他個人的感受（他很喜歡用「三心二意」〔*dipsychia*〕這個概念，而此字在新約中，只有《雅各伯書》曾出現過）。不過，對於那些負面的人格特質，〈誠命〉當然不可能完全列出來。

除了上述之外，另有兩點值得說明，以使我們對當時在羅馬的教會團體，其成員、真實的生活處境及社會網絡，能有更深刻的理解。

## 五、在羅馬的基督徒團體與迫害

在〈神視〉2.2.7 [6]、2.3.4 [7]、4.1.1 [22]、4.2.4~5 [23] 及 4.3.6 [24] 中，《牧者》提到將要來臨的「痛苦 / 磨難」(θλίψεις, *affliction*；譯按，呂穆迪神父譯為「大難臨頭」或「患難」)。作者除了藉此清楚表達他所深知的末日觀點外，他更知道許多團體成員在不久前曾遭受迫害，忍受了極大的苦難。這些人在聚會時，以及在教會內，都要被賦予一個特殊的地位(〈神視〉3.1.9 [9])；他們受過的痛苦與磨難，在〈神視〉3.2.1 [10] 處有非常詳細的描寫。

有人認為這些文字不能反映出何而馬時代中羅馬教會的狀況，因為沒有強而明確的證據指出主曆第二世紀的前十年，羅

馬城中的基督徒曾受到迫害。但我認為，重點不在何而馬時代的羅馬教會到底有沒有發生教難：《牧者》所要表達的，是團體的集體記憶——對曾經在尼祿執政時期發生的恐怖教難，使羅馬城中初萌的新興教會幾乎完全被剷除，他們仍然記憶深刻。

基督徒過去曾經遭逢痛苦與磨難，但「教會女子」（κυρία）告知何而馬有關他們命定的未來；有朝一日，何而馬也將有機會與他們一樣，經歷苦難與迫害，以獲得「坐在她右邊」的機會；但此刻，他是被禁止坐在「女子」右邊的（〈神視〉3.1.9 [9]）。

這些文字表示：《牧者》推估未來基督徒仍有遭逢迫害的可能性，因此基督徒理解世間苦難的意義將是重點——受迫害對團體能有什麼好處？對基督徒的救恩又有何益處？我們不應從羅馬文學資料中所能獲得的蛛絲馬跡，就轉移了焦點；而應分清楚「事實的真相」和「感知與推估」的差異。當時的基督徒持續地嘗試，要適應他們強烈的不安全感，對此感受的理解，是與事實真相有所不同的。

第二個根據《牧者》的觀察，是有關羅馬基督徒的團體社交（社會）狀況（social mix；譯按，指教會內部的社會互動與組成狀況）。何而馬非常看重、並強烈督促教會團體中較富裕而有能力的信友，勸告他們應承擔起責任來。作品中有一長段文字，說明他們應該做的事情，並幫助團體中貧困無助的成員脫免苦難。《牧者》中不斷出現的重點之一，就是貪財的富有者不知世間財富如何使自己喪失更重要的福樂（〈神視〉1.1.8 [1]；3.9.2-10 [17]），以及他們其實非常需要窮苦的人，俾使自己獲得救恩，這個主

題在〈寓言〉2 [51~52] 有長篇論述——即葡萄樹（富人）必須要倚靠在榆樹（窮人）身上才能結實累累。事實上，這個濟弱扶傾的主題，貫穿了整部作品，也是整部作品的最終訊息；而這出現於結尾處的文字，語氣更是極有戲劇性：

「你要勸告有能力行善的人應恆心行善，不可停歇，行善為他們有益。我勸眾人援救一總遭受困難的人。在日常生活中缺少東西，忍受困苦的人感受著重大難堪的痛苦。救他們脫免困苦的人自己心上要得到極大的喜樂。……許多人不能忍受那樣的痛苦，寧願自殺。誰若知道有人陷入了這些痛苦而不去救援他，甘願使他自殺，乃是犯了他自殺的重罪，和殺人的兇手沒有兩樣。因此，領受上主恩寵的人，都要努力興辦善舉，救援眾人，把握住建塔的時期，迅速勿怠，否則時機一過，不可挽回，現在為等待你們，建塔的工程暫且停頓一個時期。你們如果不迅速行善，建塔的工程完竣以後，你們就要被拒絕在塔門以外了。」

（〈寓言〉10.4.2~4 [114]）<sup>6</sup>

另外，還有其他方式可以認識羅馬教會內部的多元混合面貌。何而馬無需在作品中交代他的來源與背景；但在一處文字中，他提到了別的作品（〈神視〉2.3.4 [7]；就是已經亡軼的猶太典外文獻《厄肋達與毛達先知書》〔*Book of Eldad and Modad*〕）。何而馬一定也讀過一些猶太人的神聖經書，並應該也很熟悉一些早期基

---

<sup>6</sup> 英譯出自：B. D. Ehrman (ed. and tr.), *The Apostolic Fathers*, vol. 2, LCL 25 (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2003), p.473.

督徒的作品，其中可能包括《瑪竇福音》、保祿書信，以及《雅各伯書》。儘管近代的學者們都很質疑，但仍很難找到證據指出何而馬使用它們在自己的作品中。

何而馬的讀者，應是一群很熟悉特定教導與信理的人；這些教導與信理在當時的猶太生活圈中很普遍，如：關於人的教導（在〈寓言〉5 用「肉體」〔*sarx, flesh*〕來代表整個人），以及屬於秘傳教導的「天使學」（angelology）。《牧者》也包含了一些與當時希臘羅馬哲學傳統相近的思想與觀念，包括文學性質的（例如〈神視〉3.8 [16]中列舉各種美德與惡行的方式，與所謂的「賽貝斯之表列」〔*Tables of Cebes*〕，這件作品中提供了斯多葛派與犬儒派的智慧集錦<sup>7</sup>，以及比較一般大眾化的思想（例如在〈神視〉5.3.4 [25]中關於守護天使的概念）。

在何而馬時代羅馬城中的基督信仰，我們很難相信猶太思想是唯一的、最具有主宰性地位的思想——即便它曾經是；但如果說所有的外教思想都對外教的皈依者有所影響，這又是太過簡單的推論。何而馬的做法顯然是融合二者。《牧者》不能被簡化成「猶太的」與「外教的」兩部分；來自不同傳統與淵源的思想要素，都在這部作品中找到表達的方式，顯然，它們也都被當時的聽眾（或讀者）接受與欣賞。

---

<sup>7</sup> 譯按，*Tables of Cebes* 係原作者之文字，此文獻之一般稱呼為 *Tablet of Cebes*，約為主前三世紀到二世紀之間的作品，是克羅諾斯神殿石碑之寓意釋文，重點在說明人善度美好生命的方式與屬靈生活的道路；賽貝斯是主前四～五世紀的古哲人，蘇格拉底的學生。

何而馬未將這種「猶太—外教」的社會組成面貌，反映在他論述教會領導人物的文字中；他也完全沒有提到成爲長老，是使人富有的方式。教會領導人物的原始背景——無論是猶太人或外教人——應與他們自己曾在教會中接受過的教導、或聆聽過誰的講道有關，基督徒團體因此也具有跨越文化差異的橋樑功能。何而馬可以在隱約地引述猶太經書（〈神視〉2.3.4 [7]）之後，立刻在下一行（〈神視〉2.4.1 [8]）提到他見到一名好似「西畢拉」（Sibyl）的老婦人（譯按，古希臘神話中的女預言家），這個名字顯然會引起當時的讀者中，外邦基督徒與猶太基督徒各自不同的聯想。

## 結 論

《何而馬的牧者》對我們來說，儘管內容不斷重複、看似冗長累贅，卻毫不影響它在初期教會受歡迎的程度。我們或許可以假設：它豐富的圖像與藉著寓言提供的各種教導，讓它成功地吸引了最早期的讀者。何而馬沒有自詡爲教會中的領袖人物，但他講述的內容卻充滿了神聖的權威性。他的教導，既有猶太信仰也有基督信仰的根源；他既能成功掌握、也能自由運用，刻劃出何而馬具有講道者與先知的明顯特質。

何而馬要處理的主題，其多元性與異質性，遠超過一些近代學者所能面對和處理的。他成功地將「社會實踐」與「救恩」

相互連結，使自己得與教會教導基石人物同列。藉著不斷呼籲悔改歸信（conversion）與忍耐（endurance），他表達出一種迫切感，讓人覺得他似乎即將離開他的團體。這些主題都提供我們認識初期教會團體生活的視窗，同時也向我們指出：何而馬應是一位先知，而他的目的與意向主要是牧靈性質的。

## 第八章

### 《巴爾納伯書信》

詹姆士·查頓·佩吉 (James Carleton Paget)<sup>1</sup>

《巴爾納伯書信》是一件在初期教會很受歡迎的作品。它不僅被收入在西乃抄本 (*Codex Sinaiticus*) 中，編排於《若望默示錄》與《何而馬的牧者》之間；也被許多教父援引於自己的作品中，如：亞歷山大的克雷孟<sup>2</sup>、奧力振<sup>3</sup>、狄笛慕思<sup>4</sup>、熱羅尼莫<sup>5</sup>等；它更數度進出新約正典綱目之中<sup>6</sup>，可茲佐證。

---

<sup>1</sup> 本文作者為英國劍橋大學新約講師。

<sup>2</sup> *Strom.* 2.6.31, 2.7.35, 2.15.67, 2.18.84, 2.20.116, 5.8.51~52, 5.10.63.

<sup>3</sup> *De Princ.* 3.2.4; *Cels.* 1.63.

<sup>4</sup> *Did. Zech.* 259.21~24; *Did. Ps.* 300.12~13.

<sup>5</sup> *Comm. Ezek.* 43.19.

<sup>6</sup> Eusebius, *HE* 3.25.1f。安瑟伯將《巴爾納伯書信》歸納在第三類作品，即「可疑作品」 (*notha, spurious books*) 之類；但他也指出，亞歷山大的克雷孟將《巴爾納伯書信》歸納為第二類的「爭議作品」 (*antilegomena, disputed book*)。關於在西乃抄本中，本作品被歸納成第二類或第三類作品意義的詳細討論，可見：J. C. Paget, *The Epistle of Barnabas: Outlook and Background*, WUNT 2.64 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994), pp.251~253.

不過，儘管許多證據顯示它在古代受到歡迎，對許多現代學者而言，它仍是一件怪異奇特的作品<sup>7</sup>。原因之一是這件作品雜亂無章、堆疊式的論述方式，使人很難依循作者的思路<sup>8</sup>；最特殊而奇異之處，在於作者對「舊約」內容單一的釋經角度，尤其是與猶太律法有關的經文。在《巴爾納伯書信》數段章節中（非全文），研究者發現作者表達了強烈的反猶太心態，甚至要所有人都應停止以字面方式遵守律法，認為律法從來不應用這種方式來遵行。作者這種思想究竟從何而來？淵源背景為何？這些文字有什麼目的？這些問題都引起學界廣泛的討論。

## 一、文字<sup>9</sup>

完整的希臘文《巴爾納伯書信》保留在西乃抄本（*Codex Sinaiticus*,  $\aleph$ ）及耶路撒冷抄本（*Codex Hierosolymitanus*,  $\text{H}$ ）中，後者

<sup>7</sup> 參：P. Vielhauer *Geschichte der urchristlichen Literatur* (New York and Berlin: W. de Gruyter, 1975)，這位學者稱《巴爾納伯書信》是「早期基督徒作品中最奇怪的作品」（612）。

<sup>8</sup> 正是這種雜亂無章、堆疊式的論述方式，讓若干學者認為《巴爾納伯書信》應有若干文字係後人添加插入、甚至改寫的；可是我認為可能性不高，見 Paget, *The Epistle of Barnabas*, pp.73~78.

<sup>9</sup> 關於《巴爾納伯書信》的完整討論，可見：P. Prigent and R.A. Kraft, *L'Épître de Barnabé*, SC 172 (Paris: Editions du Cerf, 1971), pp.49~66; F.R. Prostmeier, *Der Barnabasbrief*, KAV 8 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999), pp.11~62.

也包含了《十二宗徒訓誨錄》、《克雷孟致格林多人前、後書》，以及長編的依納爵書信。梵蒂岡希臘抄本 859 號（*Codex Vaticanus graecus*, 859, G）是許多手抄本的原型，它也包含了這部作品從 5.7 處之後的文字，之後緊接著的是鮑理嘉的《致斐理伯人書》。另外還有一件約主曆第三、四世紀的紙莎草（PSI 757b）上，也有《巴爾納伯書信》9.1~6 一段文字；另一件約第三世紀的拉丁文抄本——彼得波里頓抄本（*Codex Petropolitanus*, 通常以 L 為代表），也有較為簡短的一篇《巴爾納伯書信》，放在託名戴爾都良（pseudo-Tertullian）的《致契比斯》（*De Cibis*）及《雅各伯書》之間，它支持這部作品原本係屬於較短形式的論點。另外還有敘利亞文的殘篇，僅第 1、19、20 章被保存下來。

希臘文的古代抄本，在文字上儘管沒有太多的差異<sup>10</sup>，但仍有一些非常重要的不同（下詳）。《巴爾納伯書信》的二手資料可見於教父的作品中，如亞歷山大的克雷孟、奧力振、狄笛慕思、熱羅尼莫等人的作品。首度正式出版的《巴爾納伯書信》（拉丁文版本），編者是詹姆士·厄薛（James Ussher；譯按，主曆第十七世紀愛爾蘭主教），但它旋即在 1644 年毀於牛津的大火中；出版原稿（*editio princeps*）於 1645 年找到。希臘文《巴爾納伯書信》的出版約晚 200 年之後，就是在提申朵夫（Tischendorf）於 1862 年出版的「西乃抄本」（*Codex Sinaiticus*），這件抄本原本就收錄了這部作品。13 年後，費樂德·白連紐（Philotheos Bryennios）

<sup>10</sup> K 和 H 通常彼此一致，且都與 G 不同，而 G 的內容有時與 L 相通。

於 1875 年出版了「耶路撒冷抄本」(Codex Hierosolymitanus)。

## 二、作者、年代、起源出處

亞歷山大的克雷孟是最早引述《巴爾納伯書信》的人，他指出這部作品的作者巴爾納伯，就是保祿宗徒書信中提到的那位宗徒巴爾納伯<sup>11</sup>。這看法後來也出現在一些抄本中<sup>12</sup>，許多作者也採取同樣的看法<sup>13</sup>。但近代學者多數認為這是有誤的<sup>14</sup>，主要的原因是這件作品的成書年代，顯然是在主曆 70 年之後，甚至可能更晚，因此不可能是由保祿的同伴巴爾納伯宗徒所寫；同時，內容也與聖經中記載的巴爾納伯思想不相容<sup>15</sup>。有人認為這部作品是一部匿名之作，因為作品中沒有刻意提到哪一位宗徒<sup>16</sup>；但倘若如此，那就引發另一個有趣的問題了：何以這

---

<sup>11</sup> *Strom.* 2.6.31, 2.7.35, 2.20.116, 5.10.63.

<sup>12</sup> 見：G 與 L。

<sup>13</sup> 見：前文註 2~4。

<sup>14</sup> 但也有例外，見：S. Tugwell, *The Apostolic Fathers* (London: Geoffrey Chapman, 1989), pp.44.

<sup>15</sup> 聖經中的巴爾納伯是一位肋未人，他在猶太律法方面態度保守（見迦二 11 f），但在《巴爾納伯書信》中，作者「巴爾納伯」卻對嚴格執行猶太律法的態度，抱持極為激烈與敵對的看法。二者何以有如此之差異？

<sup>16</sup> 見：H. Windisch, *Die apostolischen Väter*, vol. 3, *Der Barnabasbrief*, HNT Ergänzungsband (Tübingen: Mohr, 1920), p.413.

部由後人撰寫、刻意匿名的作品，被歸在「巴爾納伯」的名下？學界提供了若干的解答，但沒有一個是令人滿意的<sup>17</sup>。

其實，我們連作者到底是不是一位猶太人都不清楚。如果認為作者是猶太人的話，主要是因為作品中可見許多文字具有「拉比傳統」(rabbinic traditions)的特性<sup>18</sup>，以及作者不僅使用了猶太解經法，也對這種解經法有充分的知識<sup>19</sup>；另外，文字中也呈現了與猶太人默示文學思想相通之處<sup>20</sup>，以及「兩條道路」(the Two Ways)的教導(見第19、20章)。但是，這些資料未必只能出自具有猶太血統之人的筆下；相反的，由於作者在書信中提到自己「未信天主以前」(《巴爾納伯書信》16.7)，反而更清楚地讓我們看到：他似乎原本是一位外邦人。

在成書年代方面，學者們認為作品中有兩條線索，分別是在4.3~5及16.3~4之處。第一處文字(4.3~5)應是援引自《達尼爾先知書》第七章，提到猛獸頭上長出一隻「牴角」(希臘文 παραφύδιον 一字，英文翻譯是「異常生長的、多餘的」，但它不見原《達尼爾先知書》)；它甚至在長出來後，立刻將原本的三隻牴角全給同時衝倒了。學者們對這隻異常生長的新牴角所代表的人是誰，提出若干推測，包括維斯帕先(Vespasian)皇帝，他在加爾

<sup>17</sup> 見：Paget, *The Epistle of Barnabas*, pp.5~7.

<sup>18</sup> 見第7~8章。

<sup>19</sup> 特別參見第10章。

<sup>20</sup> 例如：見4.3~5處之強烈反羅馬的文字，並比對《厄斯德拉四書》(4 Ezra)及《息彼拉神諭》(Sibylline Oracles, Sib. Or.) 5.403~433。

巴（Galba）、奧托（Otho）、維提里烏斯（Vitellius）之後繼任；另外，也有學者推測是涅爾瓦（Nerva），他結束了弗拉維三位皇帝（Flavian Emperors）的朝代。

然而，也有學者認為這段經文與象徵哪一位羅馬皇帝毫無關係，是作者援引一段古經內容，用以表達他覺得已經出現了的時代記號。這一群學也認為 16.3~4 處文字，同樣具有重要性，《巴爾納伯書信》在此攻擊猶太人興建聖殿的決定，它引述依四九 17：「上主還說：『請看！他們這些人拆毀了這座殿宇，又要把它建造起來』」，然後立刻解釋道：「上主的話現在實現了，因為他們自己掀起了戰爭，聖殿被敵人摧毀，現在他們作敵人的奴隸，又圖謀重建聖殿」（《巴爾納伯書信》16.4）。可是，這段釋經文字在不同版本中，卻有所差異<sup>21</sup>，因為此處並未直接而清楚地指明它到底是指什麼。許多學者傾向認為此處所指的，可能是以下兩種情況：（一）哈德良執政時期醞釀的猶太聖殿重建計畫——儘管證據非常薄弱<sup>22</sup>；或（二）同一位皇帝要在已毀的猶太聖殿原址興建一座神廟獻給朱比特（Jupiter Capitolinus），無論這決定是在巴爾·科赫巴暴動革命（Bar-Cochba revolt）發生之前或之後<sup>23</sup>。不論如何，學界目前的共識，是在哈

<sup>21</sup> Ⲙ與Ⲟ此處省略了「現在實現了」；而Ⲙ此處的文句為：「如今，他們與敵人的奴隸們將要重建聖殿」。

<sup>22</sup> 見：Paget, *The Epistle of Barnabas*, p.22.

<sup>23</sup> Cassius Dio, *Roman History* 69.12 記載了哈德良是在巴爾·科赫巴抗暴事件之前開始興建的；但安瑟伯的《教會歷史》4.6.4 指出，哈德良是在抗暴事件之後才開始興建朱比特神廟。

德良執政時期，也就是約在主曆 130 年代<sup>24</sup>。

至於成書地點，學界則仍在爭議中。許多學者認為應該是埃及，主要是因為在作品中見到了許多亞歷山大的資料——尤其是斐羅（Philo），以及這部作品最早被引用是在埃及的基督徒作家之間<sup>25</sup>。當然，如果認為它成書於敘利亞或小亞細亞<sup>26</sup>，也不是絕對錯誤或不可信的，但比較少學者支持這個假設。

### 三、文體與內容

《巴爾納伯書信》被稱為書信，主要是因為它在手抄本中這樣被稱呼，同時古代作者援引時也這樣稱它。不過，一直有人質疑這稱呼，認為它有誤導之嫌，因為整部作品其實並不具有完整的書信格式：例如最明顯的，是這部作品沒有書信格式中應有的致書對象與寄信人姓名（superscriptio）。溫德敘（Windisch）觀察認為，這部作品應是一篇論文（Traktet）<sup>27</sup>；其他學者則認為

<sup>24</sup> 見：R. Hvalvik, *The Struggle for Scripture and Covenant*, WUNT 2.82 (Tübingen: Mohr, 1996), p.23. 他認為這部作品應該成書於主曆 130 之前，原因之一是他認為這部作品內容沒有文字指出起義抗暴事件已經開始。

<sup>25</sup> 見：Paget, *The Epistle of Barnabas*, pp.30~42.

<sup>26</sup> 更多關於這個主題的疑點與論述，見：Hvalvik, *The Struggle for Scripture and Covenant*, p.44.

<sup>27</sup> Windisch, *Der Barnabasbrief*, 411，同樣主張亦見：Prostmeier, *Der Barnabasbrief*, pp.87~88.

應是屬於講道詞 (homily) 或勸勉文字 (word of exhortation) 。

不過，晚近有愈來愈多研究，支持這部作品屬於「書信」文體的原始觀點，認為原先許多學者所認為不符合書信規格的證據，其實也未必可信<sup>28</sup>。例如：作品中有許多抒發個人情感的感歎詞 (interjections：如 1.8, 4.6, 9, 6.5, 6.7, 9, 7.4, 9.9, 15.4, 16.8 等處)，以及作品中明顯缺乏反方意見與觀點等許多特點，使近期學者認為它屬於書信文體<sup>29</sup>。另有一些學者想更進一步釐清它的文體，如賀瓦維克 (Hvalvik) 最近就提出新的觀點，認為這部作品的文體是「具有規勸性質的書信」 (protreptic epistle)<sup>30</sup>。

終究來說，關於文體，學界想要獲得一致的共識恐怕是很難的。一個可能被大家所接受的共識是：它可被分類為某種書信的作品；即使有人試圖解釋它何以不具書信格式的理由，都不太具有說服性。當然，其他指稱《巴爾納伯書信》是非書信的文體，就更不具說服性了。不過，這部作品的文體到底能被具體清楚地界定到什麼程度，以協助我們詮釋它，是不清楚的。

《巴爾納伯書信》大抵可分成兩部分。作者在導論中主要

<sup>28</sup> 見：Hvalvik, *The Struggle for Scripture and Covenant*, pp.72~74. 在許多論點之外他也提到，在《巴爾納伯書信》的年代，把收信人與寄信人的姓名寫在信封上，而不是信件內容本身，亦是極可能的做法。

<sup>29</sup> 見：Hvalvik, *The Struggle for Scripture and Covenant*, pp.76~78.

<sup>30</sup> 這段文字在本質上極具說服性，因它一方面攻擊某種特定的生活方式，另一方面又高舉讚美了與之相對的另一種生活方式。見：Hvalvik, *The Struggle for Scripture and Covenant*, p.159.

先向它的讀者致意，並以含糊的語詞扼要說明撰寫目的：「是使你們既有信德以後，又能得到完滿無缺的知識」（《巴爾納伯書信》1.5）。此後，從第 2~16 章，屬於第一大部分，作者在此向讀者們說明了各種不同的教導，他關心的重點是對經書內容的詮釋，即基督徒的舊約聖經<sup>31</sup>。

在第一部分中，作者的教導也包括對於猶太律法的詮釋：第 2 章討論的是犧牲祭獻、第 3 章是齋戒、第 9 章是割損、第 10 章是食物律法、第 15 章安息日、第 16 章是關於聖殿。在所有的這些章節中，作者最主要的、表達最清楚的，就是這些誠命全都不應從字面上來遵循，換句話說，當人們不從字面方式去詮釋與遵守這些誠命時，它們本身持續的、永恆的合法性便會浮現<sup>32</sup>。

第一部分的其他章節（第 5~7 章），則是關於基督的死亡與意義。作者在此清楚地指出：基督的死亡是在經書中早已預見的事件。另外，還有關於盟約（第 4、13~14 章），作者指出猶太人早已喪失了盟約，而基督徒才是真正的盟約擁有人；以及洗禮（第 11~12 章）。第 17 章是一個轉折處，總結前十六章的內容。

第二部分自第 18 章起，開始了「兩條道路」的教導，作者

---

<sup>31</sup> 《巴爾納伯書信》作者對「新約」內容到底認識多少，學界一直有不同看法。有學者認為他應該知道，並在 4.14 段落中援引了瑪廿二 14 的文字，但這無法確定。

<sup>32</sup> 關於《巴爾納伯書信》作者自己如何理解與確認梅瑟律法的正確性，第 10~11 章中有清楚的論述，而且作者不斷反問讀者說：「請看梅瑟立法多麼美好！」

稱之為「另一種知識」。書信最後的一章則是勸告，作者向讀者們說明：我們被召叫過符合義德的生活，所以應該要「全守上主的規戒，這是不容推辭的責任」（《巴爾納伯書信》21.8）。

廣泛來說，我們可把這兩大部分區分成解經（exegetical）與倫理（ethical）；不過這樣一來，就會忽略了第 2、16 章中也談到倫理的文字（尤其是 4.1f 及第 10 章）。當然，若依米蘭博格（J. Muilenberg）的看法，將它們分別看作「哈加迪式」（haggadic）與「哈拉卡式」（halakhic）的文字，也頗合理<sup>33</sup>。無論如何，任何對此書信提出的詮釋，都必須對它同時包含了這兩大段落的客觀事實提出合理解釋，以俾推論這部作品的成書目的。

#### 四、主要的重點

前文已述，《巴爾納伯書信》最關心的重點是經書的詮釋。作者指出，他願意致書給這個具有特別地位（privileged）的團體，「因為天主派遣眾位先知給我們預報了以往和現今的許多事情，使你們預先嚐到未來歷史的滋味」（《巴爾納伯書信》1.7；同見 5.3, 7.1, 21.1, 5）。基督徒與教會既然是一個有特別地位的團體，就應該正確理解經書的意義，並用正確的方式詮釋經書，其中

---

<sup>33</sup> J. Muilenberg, "The Literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles", diss., Yale University (Printed Marbury, 1929).

最重要的就是「妥拉」（梅瑟五書）。作者也策略性地將「妥拉」安插在作品中重要的地方（一開始的第 2~3 章、中間的第 9~10 章、最後結束的 15~16 章）。我們也見到他延伸解釋了猶太律法，有些是用寓意解經法（尤其第 10 章）、有些是照字面解經（見 2.6~7），有些則是預象學的方法（typological；見 9.7f）。

《巴爾納伯書信》這種不按字面意義的詮釋方式，與保祿宗徒、新約作者們，及其他早期基督徒作家的方式都截然不同。作者自己不但清楚地意識到這點，同時更強調：這種非猶太式的詮釋方式——即使他從未用「猶太人」(Jew)或「猶太的」(Jewish)這種字眼<sup>34</sup>——才能與經書文字的原始意義相稱一致。作者的這個觀點，在有關割損禮的誡律中，可謂表達得最為強烈：「吾主所說的割損禮，不是肉體的割損禮，他們違犯了天主的誡命，他們的聰明受了惡神的迷惑」（《巴爾納伯書信》9.4）。由此文字可見，作者的團體中可能有部分成員具有「猶太化」（Judaizing）的意圖；作者因而清楚地指出：如今，唯基督徒才是盟約的合法繼承人；猶太人在當年崇拜金牛犢時，就已喪失了盟約（4.8 f；第 13~14 章）。作者更直接使用「福地」（第 6 章）、「聖殿」（16.7 f）這些在猶太人思想裡居核心地位的辭彙與思想，使之成為基督徒的辭彙與思想，並指出基督徒明顯感受到來自猶太人的威脅是非常明確的。

---

<sup>34</sup> 應注意，《巴爾納伯書信》中頻繁地使用「他們」與「我們」的稱呼，見 2.7, 9, 10, 3.1, 3, 6, 7.5, 9.5, 11.1 等處。但在拉丁文譯本中，「他們」則時常被置換成 judaei（猶太人）。

《巴爾納伯書信》激進的立場，表達出強烈的「單一思想」：詮釋經書的方式只有一個，即基督徒式的釋經方式；盟約也只有一個，即基督徒的盟約。這樣強烈的態度與論述，來自於一個充滿激烈論戰的環境。

不過，多年來，上述關於《巴爾納伯書信》的看法不斷遭到挑戰。例如，溫德敘（Windisch）就認為，這部作品抽象地表達了來自猶太人的威脅，卻未指明此危險的真實存在<sup>35</sup>；作品開始與結束的章節中，不見任何證據指出猶太人危害基督徒，似乎也支持這個觀點。近代學界更有人指出，這部作品只是融合了當時多元的資料來源；據此觀察，有人認為《巴爾納伯書信》的「反猶太思想」其實只是作者個人所承襲的傳統，而非對當時生活中的具體現況所作的陳述<sup>36</sup>。關於這書信的看法，還有很多，例如對團體的勸喻（paranaesis），或是為建立團體等，都是作者關心的重點<sup>37</sup>。

上述的這些論點，無一能直截了當地使人信服。首先，《巴爾納伯書信》中對猶太人單純而抽象的詮釋觀點，讓我們低估了作品中「他們」與「我們」頻繁出現的重要性。其次，作品在開始與結束的章節中，缺乏具體描述猶太人或猶太化的威

---

<sup>35</sup> Windisch, *Der Barnabasbrief*, p.323.

<sup>36</sup> 見：R. A. Kraft, *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary*, vol. 3, *Barnabas and the Didache* (New York and London: Thomas Nelson, 1965), pp.2~16, 19~22, 59~65.

<sup>37</sup> Prostmeier, *Der Barnabasbrief*, pp.86~89.

脅，這或許是個問題，但它是可以解釋的——它符合這書信原本就具有的爭論風格<sup>38</sup>。毋庸置疑，作者的確使用了若干資料，學者們找到證據支持這點是很好的事<sup>39</sup>，它表示作者並不只依賴某一個傳統，更非在未經反思的情況下便貿然引用，所以這反而證明了：作品中激進的觀點，是來自作者本人的，而他對自己的作品負責<sup>40</sup>。

關於這部作品的目的，最後、也是最困難的一點是：它爲什麼一方面在第 1 與 21 章有強烈的勸喻與倫理教導文字，又有兩條道路的教導（第 19~20 章）；同時又在中間的第 2~16 章中，出現非常多爭辯性的、具有反猶太特性的文字？這些文字被安

<sup>38</sup> 見：Paget, *The Epistle of Barnabas*, pp.64~65.

<sup>39</sup> 指出作品使用了外部資料的文字在 1.5 處，作者在此表示他將提供一些他曾獲的資料；Klaus Wengst 在 *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes* (New York and Berlin: W. de Gruyter, 1971, pp.14~15) 中表示，這裡指的「這些教育」（ad hoc Bildungen）或作者組合而成的內容，似乎指出了他連結不同來源的資料（見 4.9a, 5.3, 6.5, 7.1），以及某些證據所顯示的，他收集並使用了舊約的內容（見 2.5~10；相關討論詳見：Paget, *The Epistle of Barnabas*, pp.103~105）。

<sup>40</sup> 這可從至少兩處看到：第一，我們可以檢視作者如何從內容迥異的各章節中，逐漸歸納整理，直到最後章節處他提出最終的說明，表達他個人的想法（關於這點，詳見第九章）；第二，我們可以看到作品中，在不同的段落與文字之間呈現某些共通點，但是卻與《巴爾納伯書信》最終的看法不一樣，關於這點可見 2.6 一段論及「基督的新律法」的討論，它顯然與作者所保持的「單一律法」觀點相抵觸，作者認爲律法只有一個，就是梅瑟律法，但重點是要正確地詮釋梅瑟律法。

排在一起，到底是什麼目的？賀瓦維克（Hvalvik）在其專書中非常謹慎地想要解決這問題<sup>41</sup>；近代還有另一位羅德斯（Rhodes）也嘗試要解決這問題<sup>42</sup>；但直到目前為止，似乎仍沒有令人滿意的解答。

不論我們認為《巴爾納伯書信》的重點為何，都能很清楚地看出：作者強烈地指出「當下」的急迫特性（尤見 4.1 f.）；以及儘管基督徒是盟約的真正繼承人、是重生者、也是活化聖殿的具體象徵（見 16.11 f.；同見 11.11），但同樣在等待最後救贖的來到（6.19）。這最後的救贖，與基督的復臨有關（7.9 f.），而且可能還有千年王國（第 15 章）。基督的復臨必將在他苦難、死亡、復活之後發生。《巴爾納伯書信》極重視基督的苦難與死亡，作者用各種不同的方法來說明：基督的苦難與死亡如何實

---

<sup>41</sup> 賀瓦維克（Hvalvik）認為，18.1 的「光明之道」與「黑暗之道」所指的分別是基督宗教與猶太教，見氏著：*The Struggle for Scripture and Covenant*, pp.200~201. 至於信中所提的「正面的倫理面向」（positive ethical dimension）則是與作者試圖呈現之經書的正確詮釋方法有關。

<sup>42</sup> J. N. Rhodes, *The Epistle of Barnabas and the Deuteronomic Tradition*, WUNT 2.188 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2004), 書中指出：《巴爾納伯書信》的目的是在藉著猶太人的失敗來警告基督徒，猶太人失敗於朝拜金牛、殺害耶穌、以及最終導致的聖殿被摧毀——這些是他們犯罪的下場。羅德斯強調，第 4 章就是支持這論點的證據（尤其是羅德斯關於 4.6b 文字的解釋，就是藉著不斷說盟約是我們的，而使得自己罪上加罪），他也認為《巴爾納伯書信》中的語言具有明顯的道德特質（nomistic character），以及盟約 / 申命紀特色（convenantal/ Deuteronomic character）。

現經書的預言（尤其在第 5、7 章中；第 12 章則是在解釋十字架的預像）。基督是舊約經書指向的核心，藉著祂的死亡，帶給所有人新盟約的創造；而此新盟約，使基督徒的心從黑暗中獲得救贖，並進一步理解盟約中各項誠命的意義（見 4.8 f., 14.5 f.）。基督徒在「已經是」和「將必是」之間仍存在著某種張力，《巴爾納伯書信》具體指出這個末日觀點，應是保祿宗徒的延續（見 4.10 f.）。

## 五、結語

不論我們是否把《巴爾納伯書信》看成一個充滿謎團的作品，它至少反映出初期基督徒歷史——具體而言，即主曆第二世紀——兩個重要的主題：

第一，舊約（the Old Testament）的地位。在所有宗徒教父作品中，《巴爾納伯書信》應該是除了《克雷孟致格林多人前書》之外，最重視舊約經書的作品了。儘管作者解釋舊約經書的方式是個人的，但他極為依賴舊約經書是毋庸置疑的，而這一點，也是第二世紀基督徒作品的典型特徵。

第二，猶太教徒與基督徒之間的互動。《巴爾納伯書信》反映了初期教會中，基督徒與不信耶穌的猶太人之間有某種口頭上的接觸（viva voce contact）。這也符合第二世紀基督徒與猶太教徒互動的情況，但接觸與互動是否非常激烈？程度如何？學界仍有爭議。《巴爾納伯書信》協助我們有較清楚的觀察，有

人看到兩大團體的決裂，也有人看到反映兩個團體之間複雜的互動形式<sup>43</sup>。

因此，《巴爾納伯書信》就很多方面來說，都是一部極為奇怪的作品；不論由前往後讀或由後往前讀，它都缺乏一個明確的脈絡。但它反映了第二世紀早期的教會團體中主要關心的議題，這或許是為什麼它受到許多人——居住在羅馬帝國不同地區的人——歡迎與接納的原因。

---

<sup>43</sup> 若把《巴爾納伯書信》看成猶太人的內部作品亦是可能的，它未必只能是證明「某個被稱為猶太教」與「某個被稱為基督宗教」決裂的歷史證據。為論證這一點，研究者通常會強調作品中違反猶太傳統與影響的特點、作者未在作品中明確指出猶太人，以及他在作品中不斷表達對猶太律法的激烈看法，而這些看法在斐羅寫給其他猶太人的作品中亦可見到（*De Migratione Abrahami*, pp.89~94）。援引使用類似「盟約」等猶太意象於作品中，作為譬喻之用的手法，亦可見於古木蘭（Qumran）教派的作品中。相關討論可見：W. Horbury, “Jewish-Christian Relations in Barnabas and Justin Martyr”, in W. Horbury (ed.), *Jews and Christians in Contact and Controversy* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), pp.127~161。另外，關於猶太教與基督宗教在主曆四世紀之前，到底是否已完全決裂的討論與懷疑，可見：A. Y. Reed, “Jewish Christianity after the Parting of the Ways: Approaches to Historiography and Self-Definition in the Pseudo-Clementines”, in A.Y. Reed and A. H. Becker, *The Ways that Never Parted* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2003)，尤其請見 231 頁之討論。本書之討論都環繞在以下三個辭彙上：「猶太教」（Judaism）、「基督宗教」（Christianity）、「猶太－基督信仰」（Jewish Christianity），以及它們彼此間在主曆 70 年聖殿被毀之後的互動關係。

# 第九章

## 安提約基依納爵的書信

保羅·福斯特 (Paul Foster) <sup>1</sup>

宗徒教父作品集中，只有兩位作者不同於其他作品的作者，要不是如同影子般讓人只知其存在卻很難看見，要不就是完全隱形。這兩位作者，一位是斯米納的鮑理嘉主教，我們從他得知那曾經發生在他身上慘烈血腥的殉道歷程，而且他既是《致斐理伯人書》的作者、也是宗徒教父作品集中另一件書信作品的收信人<sup>2</sup>，而寫這封信給他的人就是上面提到的另一位作者：安提約基的依納爵主教。依納爵是鮑理嘉早年的夥伴，他

---

<sup>1</sup> 本文作者為英國愛丁堡大學神學院教授，開設新約語言、文學與神學等課程。

<sup>2</sup> 巴特·爾曼 (Bart D. Ehrman) 對鮑理嘉也有類似的評論：「在二世紀初期的所有基督徒中，斯米納的鮑理嘉似乎是一位資訊最豐富的人。在所有的宗徒教父作品中，有一封書信是寫給他的（由依納爵所寫）、有一部作品是在描寫他的（《鮑理嘉致命殉道紀》）、另外還有一份書信是由他撰寫的，就是《鮑理嘉致斐理伯人書》。見氏著，*The Apostolic Fathers*, vol. 1, LCL 24 (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 2003), p.324.

的殉道一如鮑理嘉主教的殉道一樣，有明確的歷史記錄（但因成書年代較晚，故未被收納為宗徒教父作品之一），而且我們也有許多依納爵主教親自撰寫的書信。儘管依納爵主教不是一位猶如影子般讓後人無法得知身分的古代作家，但其資訊都是在他前往羅馬的殉道旅途中，倉促完成於幾星期之內的書信，它們一方面很簡短精要，另一方面仍給了後人寶貴的資料，除了讓我們看到他面對殉道時的內心世界，還有他的神學立場與畢生的信念。

## 一、到底有多少篇書信？

打開任何一本當代的宗徒教父作品集，都將發現依納爵主教的書信共有七封；其中五封信，是寫給他在殉道旅途中經過的地方教會——厄弗所、瑪尼西、塔林、斐拉德、斯米納；另有一封信，是在他尚未抵達羅馬之前，在旅途中寫給這個位於帝國首都的教會，目的是請求羅馬教會成員不要干預，免得讓他無法成功殉道（《爵羅》4.1）；最後一封則是依納爵寫給鮑理嘉的私人書信，主要在敦促鮑理嘉堅定忠信，在主教職務上盡忠職守，以獲得光榮（《爵鮑》1.2, 3.1, 6.1）。

依納爵主教的書信共有七封，其實是花了很久的時間才形成的共識。在中世紀後期，被人視為依納爵書信的作品至少有13封，都是以希臘文撰寫，並被保存在不同的作品集中，其中包括寫給安提約基主教的書信。這13封書信中，有卡撒波拉的

瑪利亞 (Mary of Cassobola) 與依納爵主教往返的兩封書信，以及依納爵寫給塔爾索、斐理伯、安提約基等教會的書信，還有一篇是寫給希洛 (Hero) 的書信——他是依納爵在安提約基擔任主教職務時的執事；此外尚有他寫給依納爵的回信，內容為禱詞；同時，另外七封書信也比現在通行的版本更長。上述這些書信，在近代學界中已正式出版，被稱為「長編」 (the Long Recension of the epistles)<sup>3</sup>。此外，在拉丁文譯本的傳統中還有一些書信，但在與依納爵書信的相關討論中，通常不被納入討論，這些作品聲稱是安提約基的主教與若望長老 (St. John the elder)，以及依納爵與童貞聖母瑪利亞往來的書信。由於這兩封書信目前沒有希臘文抄本，所以成書年代目前只能推測到中世紀，大多數學者們認為它們是後人杜撰的<sup>4</sup>。

當我們閱讀依納爵書信時，便能清楚看出他的神學思想，與清教徒 (Puritan) 作家的思想毫不相容，後者不僅擁護、甚且強力鼓吹某些特定新教思想家的反教會主張 (anti-ecclesiastical notions)，因此他們認為依納爵書信作品集全是偽造的；即便羅馬天主教堅稱：全部的依納爵作品，都真實是他親自撰寫的。

對於依納爵書信的真假，雙方壁壘分明，形成僵局。擔任愛爾蘭阿爾瑪教區總主教 (Archbishop of Armagh) 的詹姆士·厄薛

---

<sup>3</sup> 更多關於收錄長編依納爵書信的抄本，可見：J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers, part 2, Ignatius and Polycarp*, 3 vols (London: Macmillan, 1889~90), vol. 1, pp.109~134.

<sup>4</sup> 這兩封信的拉丁文版本，收錄在：同上，vol. 3, pp.69~72.

（James Ussher；譯按：1625~1656年間擔任阿爾瑪總主教，以及愛爾蘭首席主教），學識淵博、仔細謹慎，他的研究成果打破了這個僵局。

厄薛發現，1498年由法博·斯塔布蘭思（Faber Stapulensis；譯按，又名 Jacques Lefèvre d'Étaples，c. 1455~1536，法國神學家）出版的依納爵書信作品，與其他中世紀英國作者抄錄的依納爵書信內容有出入，後者指的是：林肯的羅伯特（Robert [Grosseteste] of Lincoln, c. 1250）、約翰·泰辛頓（John Tyssington, c. 1381）、威廉·伍德弗（William Wodeford, c. 1396）三位，而且他們的引文與教父抄錄的一致<sup>5</sup>。厄薛因此推論：法博·斯塔布蘭思出版的作品應是遭後人增修過的版本（an interpolated recension），而英國作者們顯然知道與使用了依納爵書信的較短版本。他因此在全英國各地的圖書館，針對依納爵書信手抄本展開大規模的調查研究工作。他的努力最終沒有白費，他找到了兩件拉丁文譯本的手抄本：Caiensis 395 及 Monticitianus，前者收藏在劍橋岡維爾與凱斯學院（Gonville and Caius College, Cambridge）的圖書館，後者儘管如今已經亡軼，但部分內容保留在諾維奇主教理查·蒙塔格（Richard Montague, Bishop of Norwich 1638~1641）的圖書館中<sup>6</sup>。這些抄本都包含了較短版本的依納爵書信，而且只有七封，這七封較短的依納爵書信，就是如今收錄在各大宗徒教父作品集中的依納爵七封書信，一般稱之為「中編」（the Middle Recension）。厄薛同時

<sup>5</sup> 'Ignatius, St.', in *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p.822.

<sup>6</sup> J. B. Lightfoot, *Ignatius and Polycarp*, vol.1, pp.76~86.

認定：除了這七封較短的版本是真正依納爵的书信外，其他作品都是偽造託名依納爵之作。

可惜厄薛犯下一個錯誤：他把《依納爵致鮑理嘉書》摒除在外，視之為偽作<sup>7</sup>。1644年，厄薛首度出版這七封依納爵书信的拉丁文譯本<sup>8</sup>。兩年後，依撒格·弗斯（Isaac Voss）出版了希臘文版本<sup>9</sup>，根據的是收藏在佛羅倫斯的「美第奇—勞倫 57.7 號」（Mediceo-Laurentianus 57.7）抄本；但這件抄本缺少《依納爵致羅馬人書》，因其流傳歷史不同於抄本中的其他书信作品<sup>10</sup>，它直到 1689 年才由盧納特（Ruinart）依照「中編」出版，根據的抄本是收藏於巴黎國家圖書館（Bibliothèque Nationale, Paris）「巴黎希臘文 1451 號」（Parisinus Graec. 1451）。

當上述這些出版完成之後，中編版本的《依納爵致羅馬人書》又被人找到另三件抄本；而在中編版本的另外六件书信中，只有《依納爵致斯米納人書》是不完整的作品，只有 3.3~12.1

<sup>7</sup> 'Ignatius, St.', in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, p.822.

<sup>8</sup> J. Ussher, *Polycarpi et Ignatii Epistolae* (Oxon., 1644).

<sup>9</sup> 一如 *The Oxford Dictionary of the Christian Church* 字典中 Ignatius 詞條所指明的：依撒格·弗斯（Isaac Voss；瑞士日內瓦教授）是在厄薛（James Ussher）的引導下，才出版了希臘文版本的依納爵七封书信。該字典的 822 頁云：「詹姆士·厄薛追蹤到佛羅倫斯美第奇—勞倫圖書館（Medicean-Laurentian Library, Florence）的一份希臘文抄本（Florentine MS；見 Laur. Plut. I.vii. 7），而由依撒格·弗斯負責編輯」。

<sup>10</sup> Ehrman, *The Apostolic Fathers*, vol. 1, p.214.

(Berlin Papyrus, Codex 10581)。這件第五世紀的抄本具有一重大意義：它比其他希臘文版本的短編書信作品，至少早了五個世紀。

在厄薛與他第十七世紀的研究夥伴細心調查研究後，關於依納爵書信格式的文本問題終於獲得解決。此共識延續了兩百年之久，直到 1845 年因為威廉·庫爾頓 (William Cureton) 出版的三份敘利亞文抄本之後，情況才再度改變<sup>11</sup>。這三份抄本中，最古老的一份是 British Museum Add. 12175，它是主曆第六世紀上半葉的作品，只包含了依納爵的《致鮑理嘉書》；另兩份抄本分別是 British Museum Add. 14618 (主曆第七或八世紀) 以及 British Museum Add. 17192 (威廉·庫爾頓認為是第六或七世紀，但萊特 [Wright] 認為是第十世紀)<sup>12</sup>，這兩份抄本都包含了依納爵的《致鮑理嘉書》與《致羅馬人書》(順序同)。根據這個發現，庫爾頓認為只有這三件被用敘利亞文保存下來的作品，才是真正的依納爵書信。學界稱它們為「短編」(the Short Recension)。

查恩 (Zahn)<sup>13</sup> 與萊夫特 (Lightfoot)<sup>14</sup> 都認為，「中編」應是「長編」內容的濃縮；此外，我們還可另外提供一個重要資料加入討論，即第五世紀的《致斯米納人書》殘篇 (3.3~12.1；譯按，即 Berlin Papyrus, Codex 10581)。它的存在推翻了以下的宣稱：「短

<sup>11</sup> W. Cureton, *The Ancient Syriac Version of Saint Ignatius* (London: Rivington, 1845).

<sup>12</sup> W. Wright, *Catalogue of Syriac MSS in the British Museum* (London: British Museum, 1870~1872), p.778.

<sup>13</sup> T. von Zahn, *Ignatius von Antiochien* (Gotha: Perthes, 1893).

<sup>14</sup> J. B. Lightfoot, *Ignatius and Polycarp*, vol.1, pp.280~327.

編」作品可以上推到第五世紀前半或第六世紀，但「中編」的四篇書信最早無法超過第十世紀。因此，近代學界的共識逐漸形成，並且成爲近代大多數宗徒教父作品集編纂者採用的原則：中編的七封書信係依納爵主教的眞作，若從文本批判學的角度（a text-critical perspective）來說：它們代表了依納爵書信在歷史洪流與傳承中，目前能有的最古老的、能被恢復的原始樣貌。

依納爵書信的長編、中編、短編，不同處如下表：

<p>中編 MIDDLE RECENSION</p>	<p>七封希臘文的書信：《致厄弗所人書》、《致瑪尼西人書》、《致塔林人書》、《致羅馬人書》、《致斐拉德人書》、《致斯米納人書》、《致鮑理嘉書》。</p>
<p>長編 LONG RECENSION</p>	<p>除了上列七封書信之較長版本以外，另有六或七封希臘文的書信，即：與卡撒波拉的瑪利亞（Mary of Cassobola）的往來書信各一、《致塔爾索人書》、《致斐理伯人書》、《致安提約基人書》、《致希洛書》、《希洛的禱詞》；有時還增加另外四封拉丁文書信：《致若望長老書》兩封，以及與基督之母瑪利亞的來往書信各一。</p>
<p>短編 SHORT RECENSION</p>	<p>三封敘利亞文書信：《致厄弗所人書》、《致羅馬人書》、《致鮑理嘉書》。</p>

## 二、依納爵與書信的年代

關於依納爵的生平資料，除了來自中編的七封書信之外，還有古代基督徒作者——尤其是安瑟伯的作品，及一件《依納爵殉道致命紀》（應是第四、五世紀的作品）。

從依納爵書信中，我們得知他另有一個名字是「懷主」（Θεοφόρος, 'God-bearer'）；知道他在走向羅馬殉道旅途中遭遇的狀況（《爵弗》21.1~2、《爵羅》4~5）；也知道他是當時安提約基的主教（《爵羅》2.2）。但他在安提約基繼承主教職務的順序，是模糊不清的，因為早期教父提供的資料互不一致（尤其是在安瑟伯作品中的兩處文字）。奧力振說依納爵是安提約基的第二任主教，可是沒有說他前一任是誰（*Hom. vi in Luc.* 1）；安瑟伯既確認奧力振的說法，又增加了一些資訊，例如他說：「依納爵是非常有名的安提約基第二任主教，而亞屋狄（Euodius）則是第一任主教」（*HE* 3.22.1）。安瑟伯在《教會歷史》第三冊再度提及了依納爵，此處除了再次提到「第二任安提約基的主教」之外，更增加了在依納爵之前的著名人物，但未稱他們為「主教」。

安瑟伯論及當時小亞細亞教會著名的領袖人物時說：「依納爵是許多人都知道的名字，他是安提約基的第二位主教，他從伯多祿承接了職務」（*HE* 3.36.1）。安瑟伯並未在這段文字中提到亞屋狄（Euodius），彷彿依納爵是在這條由伯多祿開始的傳承（chain instigated by Peter）中，排名第二的人物，但伯多祿自己

卻未被列入主教傳承名單中<sup>15</sup>。

《宗徒憲章》（*Apostolic Constitutions, AC*）也指出依納爵是安提約基的主教，但其文字中有依納爵與亞屋狄共同擔任主教職務的含意；當然，也可理解成他是第二任主教。《宗徒憲章》提供了幾座重要城市擔任主教職務的名單，它指出：「在安提約基，亞屋狄是由我——伯多祿——所傳油的；而依納爵則是由保祿所傳油的」（*AC 7.46*）。這段文字的歷史價值是遭到質疑的，學者們認為：它的思想主要在表達宗徒傳承（*apostolic succession*），而非提供正確的歷史資訊。

巴特·爾曼評論時指出：「早期傳統認為他（依納爵）是安提約基接任伯多祿的第二任主教（奧力振，*Hom. 6 in Luke*），或是伯多祿、亞屋狄之後的第三任主教（安瑟伯，*HE 3.22.36 [sic]*）」<sup>16</sup>。這種說法，應是部分正確。總之，早期基督徒作品中一致的見證指出：依納爵是安提約基的第二任主教，儘管他接任的上一位主教到底是誰，資訊很混亂，通常是認為亞屋狄，但也有傳統指出是伯多祿宗徒。有些現代學者為融合這些資訊，便指稱：在有些傳統中，依納爵是第三任主教，在他之前分別是伯多祿及亞屋狄；但這說法與古代歷史資料是不合的<sup>17</sup>。

<sup>15</sup> 安提約基教會在第五世紀的資料顯示：伯多祿是第一位主教；但安瑟伯並未稱伯多祿是安提約基的第一任主教。

<sup>16</sup> Ehrman, *The Apostolic Fathers*, vol. 1, pp.203-4；關於安瑟伯《教會歷史》的出處，正確應是：3.22, 36。

<sup>17</sup> 克索普·雷克（Kirsopp Lake）大膽地指出：「他是敘利亞安提約基的第三任主教」，並在註腳中寫道：「根據傳統，伯多祿是第

依納爵書信的成書年代，與他存活的年代有關。即便依納爵書信是後人偽造，問題也一樣，因為這些作品必定是在他殉道之後才會出現。但要確定依納爵在哪一年殉道身亡，卻不是一件簡單的事。

安瑟伯是在《教會歷史》第三冊論圖拉真時期的章節中，提及依納爵的殉道而亡；但其文字卻不像他說明羅馬的克雷孟之死一樣具體，關於後者他說：「前文提到的這位皇帝（圖拉真），在位第三年……他（羅馬的克雷孟）離開了人世」（*HE* 3.34.1）。在依納爵殉道一事上，安瑟伯並未提供具體的年代資訊；可是在他的《編年史》中，關於依納爵殉道身亡的年代給了較多的資訊：當圖拉真擔任皇帝的第十年（即主曆 107~108 年），發生了三件事情：克雷歐帕斯之子西滿（Simon the son of Cleopas）的殉道、依納爵的殉道，及彼提尼雅省（Bithynia）發生的教難<sup>18</sup>。

安瑟伯在提及了圖拉真在位第十年之後，插入了這樣的文字：「同樣，安提約基的主教（依納爵）受了苦難殉道」<sup>19</sup>。這段沒有日期的文字出現在此，顯然是認為它發生在圖拉真在位

一任，亞屋狄是第二任」（*HE* 3.22）；K. Lake, *The Apostolic Fathers*, vol. 1, LCL 24 (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1912), p.166。類似的說法亦見於 *Oxford Dictionary of the Christian Church* 一書之「聖依納爵」詞條：「根據奧力振，他（依納爵）是安提約基的第二任主教，是聖伯多祿的繼承人，根據安瑟伯，他是第三任主教，在他之前分別是伯多祿，以及亞屋狄(c. 69)」(‘Ignatius, St.’, p.822)。

<sup>18</sup> J. B. Lightfoot, *Ignatius and Polycarp*, vol. 2, p.449.

<sup>19</sup> *Chron., seg. Ann. Abr.* 2123.

的第十年（或第九年）<sup>20</sup>。但《編年史》提供依納爵生平的年代，讓人多有遲疑：因為它說依納爵就任安提約基主教職務時，是主曆 69 年，這個年代似乎有點早。萊夫特認為，依納爵殉道應是發生在圖拉真任期內，但應稍微晚一點，約在主曆 110 年前後<sup>21</sup>。這表示安瑟伯提供的日期，仍有可能是正確的。

依納爵的殉道是毋庸置疑的，歷史記載非常清楚。但依納爵書信的成書年代，到底是在第二世紀的第一或第二個十年，則無法確定，主要是因為依納爵書信呈現的神學思想，與其他同樣寫於第二世紀初的作品思想非常不同。如果依納爵書信寫成於主曆 110 年是確定的，那我們也要同時記得：這個年代也是新約若干作品的成書年代。《路加福音》可能成書於此時的二十年前<sup>22</sup>；牧靈書信（the Pastorals）是在第一世紀最後幾年才寫成的；若望書信亦成書於主曆第二世紀初；《伯多祿後書》甚至遲於主曆 130 年才成書。所以問題是：依納爵書信中非常明

<sup>20</sup> 見：*Chronicon Paschale* 及 Brit. Mus. Add. 14642.

<sup>21</sup> J. B. Lightfoot, *Ignatius and Polycarp*, vol.1, p.30.

<sup>22</sup> 事實上，雷蒙·布朗（Raymond Brown）是依照他認為的依納爵書信成書年代，反過來推論《路加福音》的成書年代的。他說：《路加福音》「成書的年代應不會晚於主曆 100 年。在《路加福音》中，耶路撒冷象徵了基督徒的信仰中心，這種文字不符合第二世紀基督徒作品的普遍看法。在小亞細亞，尤其是厄弗所，《宗徒大事錄》的作者似乎只知道教會是以長老制為主（宗十四 23，廿 17）；沒有任何跡象顯示此地教會在主曆 110 年之前，已經出現如依納爵在作品中提及的主教制。」見氏著：*An Introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1997), pp.273~274。

確且重要的教會（制度）思想，何以在上述這些作品中都沒有見到？

新約晚期的作品與依納爵七封書信，在文字和思想上都呈現出全然不同的面貌，而在基督徒會眾中的教會制度，也呈現出分屬不同時期與發展階段的樣貌。萊夫特在關於宗徒教父作品的討論中，也提過這個問題（雖然他未深入剖析這問題隱藏的意義）。他在評論《克雷孟致格林多人前書》時說：

「在宗徒教父中，從第一位（克雷孟）到第二位（依納爵）的過渡階段，發生非常急遽的變化；而我們也注意到在他們兩人之間存在著很大的斷裂。《克雷孟致格林多人前書》與依納爵書信之間，雖然時間只相隔二十年，差距不大；但在教會的發展上，無論是對外的社會關係、對內的組織架構與管理，或是在神學思想的進展與分枝上，它們都反映出教會在這二十年來急遽而巨大的發展與變化。<sup>23</sup>」

新約許多作品都是在圖拉真執政時期陸續寫成的，但在這些作品中，卻不見依納爵書信中提到的許多重要思想。它們都出現在第二世紀的前廿五年內？我們如何解釋這樣的情況？

有兩個可能的解釋：第一，依納爵代表的是地方教會的發展，僅限於安提約基教會的情況，他既是單一主教制的先聲者，也是許多其他創新且重要神學思想的先聲者；第二種可能是：關於他書信的成書年代推論錯了。這兩種解釋各有支持者，第

<sup>23</sup> J. B. Lightfoot, *Ignatius and Polycarp*, vol. 1, p.1.

一種解釋儘管只是假設，但獲得許多學者的支持，並且從它延伸出其他的研究，但它很少說明成書年代的假設根據為何。

如果我們不把依納爵書信的神學思想定在第二世紀初，那麼我們恐怕要面對更多的不確定性與可能性。例如：儘管依納爵生活於第二世紀初，但其書信是在他殉道多年後，由後人託名偽造而成的。學者雷屋斯－坎伯（Rius-Camps）就認為，依納爵真正撰寫的書信，其實只有四封<sup>24</sup>；喬利（Joly）更認為，目前流傳的七封書信全是託名假造之作<sup>25</sup>；修伯納（Hübner）則認為，書信中呈現的知識不是在第二世紀中之前的，因為與第二世紀初期諾斯底思想不一致<sup>26</sup>。

修伯納的理論被他的學生湯瑪士·雷納（Thomas Lechner）進一步延伸與擴大<sup>27</sup>；他的研究基本上分成兩個部分：第一部分主要研究依納爵書信的成書年代，並攻擊傳統方法立論基礎的薄弱；第二部分則是論證「星辰頌」（Hymn of Star，〈爵弗〉19）的內容，其實是仿效自華倫提諾神話故事（Valentinian myth）的文

---

<sup>24</sup> J. Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius* (Rome: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1980).

<sup>25</sup> R. Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Université libre Bruxelles, Faculté de philosophie et lettres 69 (Brussels: Éditions de Université de Bruxelles, 1979).

<sup>26</sup> R. M. Hüner, "Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius Antiochen", *ZAC* 1 (1997), pp.44~72.

<sup>27</sup> T. Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu Briefen des Ignatius von Antiochen*, VCSupp 47 (Leiden: Brill 1999).

字。他也認為《依納爵致厄弗所人書》是一件明確駁斥華倫提諾諾斯底思想的作品，至於成書的年代，他認為應該是主曆 165~175 年間<sup>28</sup>。

修伯納與雷納所提出的論點，至今無法說服學界、建立新的共識；部分原因在於依納爵書信與華倫提諾的作品，在內容上重點不同。絕大多數的學者仍贊成萊夫特的看法：依納爵書信應成書於主曆 110 年左右，即使他們並未覺察到此觀點的基礎很薄弱。因此，我們亦可假設另一可能性：現存七封書信的確是由依納爵所寫，但其完稿年代遠比我們原先以為的年代更晚；若然，那我們應可至少建立一個「最晚的年代限定」(*terminus ad quem*)：它們必定是在鮑理嘉殉道之前就已存在（但鮑理嘉殉道的年代，又是另一個問題了：目前推估是 155~177 年間，但多數學者傾向更早），因為在《鮑理嘉致斐理伯人書》中，既提到依納爵的殉道（《鮑斐》9.1），也提到依納爵寫了書信給他（《鮑斐》13.2）。

近代學者麥可·何穆（Michael Holmes）指出：《鮑斐》「第十三章可能寫成於依納爵殉道身亡的同年 8 月 24 日（參《爵羅》10.1~3）之後的一到兩個月之內」<sup>29</sup>。儘管許多人將《鮑斐》的成書年代定在 135 年左右<sup>30</sup>，但學界提出若干「劃分理論」（*partition theories*），也使得這個年代無法如此明確肯定<sup>31</sup>。因此，

<sup>28</sup> Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos?*, pp.306~307.

<sup>29</sup> 請見本書第十章第六點之（二）。

<sup>30</sup> W. R. Schoedel, "Polycarp, Epistle of", in *ABD*, vol. 5, p.390.

<sup>31</sup> 關於「劃分理論」的說明，可見：P.N. Harrison, *Polycarp's Two*

若一併考量安瑟伯在《編年史》中對依納爵成書年代的不確定性，我們應可結論如下：依納爵書信大概成書於主曆 125~150 年間，約在哈德良執政期間，或是安敦寧·畢尤執政的早期。

### 三、依納爵的敵對者

依納爵在討論主教的角色時，一方面極力申論建立主教制度的重要性，另一方面也反駁敵對者，以辯護自己的立場與看法。我們可從依納爵書信中的一些線索，認出他所設想的敵對者是哪些人。學界目前爭辯的重點，不是依納爵有沒有敵對者，而是到底有多少<sup>32</sup>。依納爵在不同書信中，用不同方式描繪那些毀謗他的人，使得這個問題變得很複雜。

《爵弗》中有一段文字，概約地提到了他正在攻擊的異端，雖然此處提到的對象（奧乃新主教及其團體）是「講述耶穌基督真理的人」（《爵弗》6.2）；但他接著說道：「實際上，確有一些人奸險欺詐，冒充教友的美名，造作許多罪惡，損傷天主的光榮……」，而基督卻是「醫治肉身又醫治神靈，他有父母所生，又無父母所生，他是天主又有人的肉身，他是真實的生命，又

---

*Epistles to the Philippians* (Cambridge: Cambridge University Press, 1936)；完整的討論，請見本書第十章第六點之（一）。

<sup>32</sup> 關於這點，扼要的討論可見：C.N. Jefford, *The Apostolic Fathers: An Introduction* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996), pp.61~62.

遭受了死亡。他是天主之子，又是瑪利亞之子，先曾受苦受難，以後卻不再受苦難了」（《爵弗》7.1~2）。

在寫給塔林教會的書信中，也有一段類似的文字，但對於敵對者則有較清楚的描述：「無奈，無神主義者，即無信德的人，主張耶穌受了苦難，只是外面表象的（δοκεῖν），不是實際的，他們自己的生存恐怕真的才是外面表象（δοκεῖν）的了」（《爵塔》10.1）。同樣的駁斥論點，也在他寫給斯米納教會的書信中（《爵斯》4.2）；然後他接著說：

「這樣的人讚揚我，有什麼用途？主張他沒有真實的骨肉，便是完全否認了他，同時自己也變成沒有真生命的行屍走肉了。這樣的人們是沒有信德的人，因此我認為不可把他們的名字寫錄在這裡，巴不得完全忘掉他們才好。只可希望他們迅速悔悟自新，因為主的苦難即是我們的復活。」（《爵斯》5.2~3）

《若望壹書》也有類似言論，批評分離主義者（secessionists）；但依納爵則提高音量，強烈批評他的敵對者，說他們否認基督以血肉之軀的方式承受苦難的真實性。特畢科（Trebilco）特別針對《爵弗》的狀況，指出「依納爵此刻面對來自幻象論者（docetists）的威脅，表示若望作品中提到的分離主者仍舊活躍，並持續往幻象論方向發展他們的論述與思想，而依納爵很憂心他們會吸引愈來愈多基督徒的注意力」<sup>33</sup>。更甚地，這些幻象論者還積

---

<sup>33</sup> P. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2004), p.695.

極地派遣宣教者，四處宣講他們的信念，因此連斯米納與塔林教會內，都有這樣的人物。這些人如《若望壹書》中所描繪的，他們講述的基督論「是屬於世界的，而世界就聽從他們」（若壹四 5）<sup>34</sup>。對依納爵而言，抱持那種信念的人，是褻瀆了耶穌基督，他們喪失了分享復活的希望；因為他們否認基督以血肉之軀承受苦難，就是否認基督救贖行動的功效（《爵斯》5.2~3）。

依納爵在其他書信中，也有論及敵對者的文字；其中一個值得注意的團體，就是主張猶太化，或強調應延續猶太傳統習俗的人們。依納爵對這等人的批判字眼，相當強烈；《爵瑪》8.1~10.3 可謂火力全開，他以強烈的口吻表達其憤怒：

「口誦耶穌基督的聖名，同時奉行猶太的古教，實在是荒謬的。基督宗教不能退歸猶太教，猶太教卻應信從基督宗教。凡是信奉天主的民族，都應歸入基督宗教中統一起來。」（《爵瑪》10.3）

具體來說，依納爵批評的是「根據錯誤的見解與陳腐無益的寓言故事」的生活方式（《爵瑪》8.1），以及守安息日卻不「根據主日來過生活」（《爵瑪》9.1）。這個批評與牧靈書信若干文字十分類似，如：「至於凡俗和老婦的無稽的傳說，務要躲避」（弟前四 7），及：「不要聽信猶太人無稽的傳說，和背棄真理之人的規定」（鐸一 14）<sup>35</sup>。不過，兩相對比下，依納爵的批評

<sup>34</sup> 詳見：Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, p.695.

<sup>35</sup> 更多討論，見：J. B. Lightfoot, *Ignatius and Polycarp*, vol. 2, p.124.

與上引牧靈書信文字的相似性，不似前文提到他與若望書信作品的相似性更明確。因此，我們應留心舒德爾（Schoedel）的提醒：「我們不能只因為牧靈書信作者與依納爵都使用了共通的爭論語彙，就假設他們都面對一樣的狀況」<sup>36</sup>。

依納爵也在《致斐拉德人書》中，提到對猶太教的批評，只是在此的文字更為飄渺（見《爵斐》6.1~2），包括這段如謎一般的建議：「倘使有人向你們講解猶太的教義，你們不可聽信他。從受割損的人聽他宣講基督，遠比從未受割損的人聽他宣講猶太教，來得更好」（《爵斐》6.1）。在此，「從未受割損的人聽他宣講猶太教」是指從那些信從了基督、但同時又鼓吹遵從猶太傳統習俗、卻沒有行割禮的外邦基督徒（他們既不具猶太血統、也不是歸信猶太教的外邦人）。因此，甘蘭（R. M. Grant）對此的評論明顯是有誤的；他說：「依納爵似乎是在指那些意圖歸信猶太基督信仰的外邦人，如同保祿所指的一群人：一方面鼓吹接受割禮，另一方面又不遵守律法（迦六 13）」<sup>37</sup>。相反的，舒德爾的觀點較能令人贊同，他說：「其實沒有人在鼓吹割損禮，這議題可能在保祿模式（Pauline models）的影響下，被人放入爭論中的」<sup>38</sup>。

依納爵在書信中對猶太教、幻象論者的駁斥傾向，導致學

---

<sup>36</sup> Schoedel, *Ignatius of Antioch*, p.203.

<sup>37</sup> Robert M. Grant, *The Apostolic Fathers*, vol. 4, *Ignatius of Antioch* (Camden, NJ: Thomas Nelson and Sons, 1966), p.103.

<sup>38</sup> Schoedel, *Ignatius of Antioch*, p.203.

界長久以來的爭議：到底依納爵視為敵對者的團體有多少？萊夫特認為，這兩種傾向有很緊密的關係；而依納爵反對的猶太化思想，與《哥羅森書》中所提到的「錯誤教導」應有關係。他認為依納爵所稱之「陳腐無益的寓言故事」，應是「某種跟宇宙論 (cosmology) 或天使論 (angelology) 有關的神話」<sup>39</sup>，並且可能就是哥二 18 提到的「這種人只探究所見的幻象」一樣。因此，依納爵所駁斥的對象，是在猶太信仰中，具有諾斯底形式、傾向幻象論思想的一群人。萊夫特因而指稱：依納爵的敵對者，就是「具幻象論思想的猶太信仰」(Doceto-judaism)<sup>40</sup>。

關於萊夫特的結論，有的學者不採信，有的學者更認為此所謂「具幻象論思想的猶太信仰」根本不存在。鮑爾 (Bauer) 認為，之所以會讓萊夫特有這樣的結論，原因出在依納爵書信中，其論述與反駁並未清楚地區分這兩類異議份子<sup>41</sup>。同樣的，舒德爾也認為敵對者應該是兩個團體，但依納爵似乎刻意模糊這兩個團體的界限。他說：

「我認為在《爵瑪》8~10 章中，依納爵提到遵守猶太人的習俗（這其實是他對經書的理解錯誤所造成的）；而這種猶太化其實不具有幻象論思想的特徵。把猶太化與幻象論連

---

<sup>39</sup> J. B. Lightfoot, *Ignatius and Polycarp*, vol. 2, p.124.

<sup>40</sup> J. B. Lightfoot, *Ignatius and Polycarp*, vol. 2, p.125.

<sup>41</sup> W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, tr. R. Kraft and G. Krodel (London: SCM Press, 1972), pp.61~94.

結在一起，是依納爵自己獨創的見解。<sup>42</sup>」

最近，對於究竟是一個敵對的團體或是兩個分離的團體，又有新的看法被提出來。瑪蕭（Marshall）認為，依納爵批評的對手應是一群具有「天使基督論」（angelomorphic Christology）思想的猶太基督徒，這種思想在古木蘭（Qumran）經卷中也可見到。瑪蕭總結地說：「依納爵書信中，不斷警告信友要拒絕聽信的，應該是一群相信耶穌是天使的猶太基督徒們」<sup>43</sup>。因此，他認為依納爵書信中，拒絕相信耶穌以肉身方式承受了苦難的人，就是抱持「天使基督論」的人；他們相信耶穌是天使，所以拒絕接受基督在肉身上受難的教導<sup>44</sup>。

與此相反的論點，則是由米里柯斯奇（Myllykoski）提出，他認為依納爵書信提到的敵對者，是明確的兩個團體：在《爵斐》與《爵瑪》中，是一群猶太基督徒，他們相信「在以色列的被傅油者道統和歷史中，耶穌是真正的大司祭與先知」<sup>45</sup>。根據他的研究，這觀點反映了對猶太人祭司傳統持續的信奉，以及對舊約經書地位的尊崇，基督徒福音書的地位應該居次（參《爵

<sup>42</sup> Schoedel, *Ignatius of Antioch*, p.118.

<sup>43</sup> J. W. Marshall, "The Objects of Ignatius' Wrath and Jewish Angelic Mediators", *Journal of Ecclesiastical History* 56 (2005), pp.17~18.

<sup>44</sup> Marshall, "The Objects of Ignatius' Wrath", pp.20~21.

<sup>45</sup> M. Myllykoski, "Wild Beasts and Rabid Dogs: The Riddle of the Heretics in the Letters of Ignatius", in J. Ådna (ed.), *The Formation of the Early Church*, WUNT 183 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005), p.358.

斐》8.2：「我嘗聽人說：『我只信公文書卷的記載，不信傳述的福音』」，便是支持這樣的觀察）。

米里柯斯奇對另一敵對陣營的觀點，則是學界的一項新看法。用「幻象論」一詞來稱這個團體，其實在資料上是不充足的，不僅因為「幻象論的概念很模糊」，更是因為這群人「並不認為那個被羅馬士兵釘在十字架上的，是一鬼魂或幻影」<sup>46</sup>。因此，或許我們更該問的是：到底這一群人相信什麼？此外，儘管對現代學者而言，幻象論是一個概念模糊的詞彙，但這不表示古代聽眾對它的認識跟我們一樣不清楚：因而我們必須承認，將這極具異端爭議的詞彙投射在這群敵對者身上，其影響力更勝於它的精準性。米里柯斯奇指出：

「從《爵弗》、《爵塔》、《爵斯》等書信中所反對的異端看來，他們拒絕相信的是：耶穌的降生奧蹟、生於童貞，以及真正在肉身方面的苦難與復活（尤其是《爵塔》9~10及《爵斯》1~4）。<sup>47</sup>」

這些文字似乎代表了學者們認為「幻象論者」所相信的內容，即使它並未包含幻象論與諾斯底思想體系的完整發展內容，亦即將神聖的最高形式與物質世界的污穢不潔做嚴格區分。米里柯斯奇對第二個敵對陣營的描述雖然有所保留<sup>48</sup>，但

<sup>46</sup> Myllykoski, "Wild Beasts and Rabid Dogs", p.367.

<sup>47</sup> Myllykoski, "Wild Beasts and Rabid Dogs", p.373.

<sup>48</sup> 「有所保留」是指：儘管依納爵對這群敵對者的描述文字，事實上非常符合文獻中對幻象論者思想與信仰內容的報導，但是米里

他指出依納爵敵對者陣營是兩個（而非一個）的論述方式，具有說服力；主要是因為依納爵在不同書信中都提到異端，並且偶爾使用類似的語言狠批那些被他視為異端的人們。

## 四、神學思想

依納爵書信所呈現的神學思想，是它何以在第十七世紀時成爲爭議性作品的主要原因。用一個已被過度使用的名詞來說，依納爵的神學思想被視為鼓吹「早期天主教信仰理念」（early catholicism）。這個名詞很容易被人誤解，所以我們應仔細檢視依納爵到底是怎麼論述教會制度（church order）的——包括他神學思想的核心，以及他對敵對者的態度。

### （一）教會論、主教制、感恩禮

依納爵書信中所推崇的三階層牧職架構是：執事、長老、主教。從他在書信中極力鼓吹的方式，及他遭到攻擊的情況來

---

柯斯奇對於這群人始終不願意使用「幻象論者」來指稱。其實，幻象論者並不是一個單一的、具有一致主張的團體（monolithic entity），因此米里柯斯奇認為除非在屬世的耶穌（earthly Jesus）與屬天的基督（heavenly Christ）兩者之間的區分方面有具體明確的主張，否則不能把依納爵書信中的這群敵對者稱爲幻象論者，這個主張不盡合理。見：Mylykoski, “Wild Beasts and Rabid Dogs”, p.373。

看，這種組織架構對當時的教會而言，應是一個創新的設計。我們應謹記甘蘭的提醒，這是很重要的：「在我們為不同的牧職層級尖銳地劃上界線之前，應先留意：所有的牧職都應具有宗徒性（apostolic）」<sup>49</sup>。

依納爵鼓吹一種具有規範性的教會管理模式，就是在一位主教的領導下，有長老團，以及擔任執事的人。這種模式不斷出現在各書信中。在《爵弗》中，便同時可見這三種牧職頭銜。他在此形容奧乃新（Onesimus）主教：「他的愛德宏深不可以言語形容，他又是你們在肉身上的主教」；接著又向厄弗所信友們說：「我祝你們本著耶穌基督的心情愛慕他、效法他，並感謝天主賞賜了你們這麼好的一位主教」（《爵弗》1.3）。在同一封書信的后文，他提到執事與長老團；有一位名叫布羅（Burrhus）的執事，依納爵說他是「屬神的執事，他在所有的事情之中都蒙受祝福」（《爵弗》2.1）。依納爵在勸勉信友們要過著聖潔的生活時，提到了長老團：「因此你們要用各種的方法光榮祂，一致恢復聽命之德的完美，聽主教和長老團的命令，事事處處精修聖德」（《爵弗》2.2）。

同樣的，這個三階層的管理模式也在《爵瑪》中重複提及；依納爵並在此具體提到一位名叫達瑪斯的主教（《爵瑪》2.1）。在《致塔林人書》中，依納爵把這三個牧職的關係說得更為緊密，視之為建立教會團結合一的焦點<sup>50</sup>：

<sup>49</sup> Grant, *Ignatius of Antioch*, p.21.

<sup>50</sup> 關於牧職與團結合一的關係，見：Schoedel, *Ignatius of Antioch*,

「爲此，你們脫離了主教就不可發起任何行動。這是你們以往做事必須的規則。同時你們還要服從長老團，服從長老團就是服從耶穌基督的眾位宗徒。耶穌是我們的希望，我們的一切行動就應表現出我們和他是一體。同樣，執事們……照管行施耶穌基督聖事的諸端奧蹟，他們應在一切事上滿足眾人的願望【因爲他們不是食物與飲料的服務者，卻是天主教會的僕人】，不要招惹人的控告或訐責，但應對此慎加戒防，如防烈火一樣」（《爵塔》2.2~3）

依納爵更在此進一步把三層職務的管理模式，與神聖的天上聖者比對如下：

「大家都要敬重眾執事，如同是敬重耶穌基督一樣。並應尊敬主教，因爲主教代表天主父，還應敬重長老團，因爲長老團是天主的議會和宗徒團。缺少了這三種要素，教會組織根本不能成立。」（《爵塔》3.1）

依納爵對主教職務的強調，明顯超過執事與長老團。信眾與主教的關係，反映了教會與基督的關係，以及耶穌與天主父的關係（《爵弗》5.1）。尤有甚者，根據依納爵的說法，反抗主教就是不服從天主（《爵弗》5.3；《爵塔》2.1），所有人都應該要維護主教，因爲主教是天主智慧的擁有者（《爵瑪》3.1）。所有信眾都不可以在主教不允許的情況下做任何事情（《爵瑪》4.1, 7.1）。舒德爾評論《爵瑪》4.1時指出：「服從主教對依納爵而

言是如此重要，他甚至視此為基督徒的定義」<sup>51</sup>。

依納爵說他在塔林主教波立標 (Polybius) 身上，獲得了塔林教會的愛（《爵塔》3.2）。唯有那些與主教保持共融關係的人，才是真正屬於天主與耶穌基督的人（《爵斐》3.2）；也唯有由地方主教親自主持或祝聖的感恩禮，才是唯一有效的感恩禮（《爵斐》4.1；《爵斯》8.1。《爵斯》8~9 章論述主教職務的文字，可能極令人生厭。因為依納爵說，教會內的所有事情在未獲得主教允許之前，一切都不可以做；洗禮與感恩禮如果沒有主教的親臨或同意，就是無效的<sup>52</sup>；主教同意的事，天主也都同意；依納爵甚且說，敬重主教就是敬重天主。最後，在他寫給鮑理嘉的書信中——但其意向包含了說給全體會眾聽——明確指出：他將自己的死亡，視為代替鮑理嘉與斯米納信友的犧牲品，但不是為那些拒絕主教權柄的人。他說：「為了服從主教、長老及執事的教友們，我捐獻我自己作救他們的祭品」（《爵鮑》6.1）。

依納爵用重複的文字、高亢的聲調、賦予神學意義的論述，來強調主教職位的重要性。到底在這些文字的背後，呈現出什麼意義來？

第一，依納爵不斷強調主教職位的優先性，反映出這看法

---

<sup>51</sup> Schoedel, *Ignatius of Antioch*, p.109.

<sup>52</sup> 蘇立文 (F. A. Sullivan, S.J.) 認為，這段文字「表示主教可以任命他人代表他主持儀式，這也應是依納爵新創的見解」。見：氏著：《From Apostle to Bishops: The Development of Episcopacy in the Early Church》(New York and Mahwah, NJ: Newman Press, 2001), p.119.

在當時並不普遍存在於各地教會間，即便在某些城市的教會中是有主教的，且他們的名字甚至可被依納爵一一點出。所以，依納爵書信其實是當時許多人反對主教職務與權柄的證明。甘蘭指出，《爵斯》8.1~2 的文字「非由主教或主教任命的人主持的感恩禮沒有實效」，明確暗示了這一點<sup>53</sup>。依納爵對斯米納教會中有人不服從鮑理嘉主教的回應是：拒絕承認這些人秘密聚會與儀式的有效性。一如舒德爾說的：「依納爵希望把自己的看法盡可能地說清楚：只有主教才能批准此類的儀式」<sup>54</sup>。也因此，依納爵在其殉道旅途中，凡是路經的教會，他都希望把這種標準化的管理架構，落實在這些教會中。

從社會學的角度看，書信反映了初期基督徒團體的轉型過程，也就是從神恩領導模式，到較具結構和明確的權威領導模式，以及在轉型過程中所致的內部張力。其實，將神恩予以常規化，是許多後來出現的新興宗教運動中一個常見的現象<sup>55</sup>。梅爾（Maier）認為，「依納爵的權柄，最好是從神恩的角度來理解」<sup>56</sup>，儘管他大力鼓吹一個常規而制度化的領導模式，並

---

<sup>53</sup> Grant, *Ignatius of Antioch*, p.120.

<sup>54</sup> Schoedel, *Ignatius of Antioch*, p.243.

<sup>55</sup> W. S. Bainbridge, *The Sociology of New Religious Movement* (New York and London: Routledge, 1997), pp.20~22.

<sup>56</sup> H. O. Maier, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, ESCJ 11 (Waterloo, Ont.: Wilfred Laurier, 2002), p.170.

促成了後來各地區中單一主教的出現<sup>57</sup>。

依納爵在被逮捕與押解之前，安提約基的教會內部顯然正發生某種動亂；而他是在前往羅馬殉道的途中，得知家鄉的教會已經恢復了和平（《爵斐》10.1；《爵斯》11.2~3；《爵鮑》7.1~2, 8.1）。安提約基教會的動亂，可能便是源自依納爵試圖建立階層架構的領導模式。因為此舉極可能造成教會內部的分裂，尤其是對那些希望維持傳統的、以神恩為主的領導模式者而言。甚至可能因為依納爵強力壓制反對者的勢力，造成他遭到教會內部異議人士的反叛，而向安提約基的羅馬官員舉發他。

第二，有趣的是，依納爵在所有書信中都提到當地主教的名字，唯獨在寫給羅馬教會的書信中沒有。儘管他在寫這封信時尚未抵達羅馬，但其書信中欠缺這項資訊，指出了當時羅馬教會可能沒有這一號人物的存在<sup>58</sup>。蘭普（Lampe）支持這種看

---

<sup>57</sup> 特雷畢可（Paul Trebilco）對厄弗所初期教會的研究，有助我們對此張力更進一步的認識。依納爵在致厄弗所人的書信中，提到一群「拒絕主教帶領的人」（《爵弗》5.1~6.1）；特雷畢可試圖確認這群反對單一主教制的權威領導模式者，到底是誰。他說：「這群反對單一主教制發展的人，可能包括了一些傾向於若望（John the Scer）在《默示錄》中提及之領導模式的一群人，以及一群來自若望團體的人們，他們更喜歡的教會領導模式，是合議制的組織架構。」見氏著：*The Early Christians in Ephesus*, p.647.

<sup>58</sup> 為反駁這觀點，蘇立文指出，《爵羅》中沒有提到長老的姓名，可是學界卻都認為當時的羅馬教會已有長老。蘇立文指出這一點，雖然沒錯，卻仍無法解釋為什麼依納爵在其他書信中極力主張主教制度、高分貝地強調主教職務的重要性，卻在《爵羅》中完全沒有見到。

法，他說：

「散居於羅馬（fractionation in Rome）的教會團體，傾向以合議長老制作為管理方式，直到主曆第二世紀下半才發展出單一主教制……。在此之前，羅馬沒有單一主教制，大家是以友誼的方式相互連結在一起的。<sup>59</sup>」

蘭普提及的「散居」（fractionation），是指當時在羅馬城中，分布各地、以大量分散的家庭教會而運作的模式。這種缺乏中央集權的管理方式，一方面反映出羅馬帝國首都的地理特性，另一方面也反映出信友們希望保持低調而不顯眼的運作方式。

第三，關於辭彙的使用是否正確，也引發爭論：依納爵主張的主教制，到底是「君權式主教制」（monarchical episcopacy）？還是比較中性的「單一主教制」（monepiscopacy）？當然，依納爵主張的主教制，一定與上古時代晚期、中世紀初期那種「全面爆發式」的君權式主教制不同。也因此，學者如蘇立文（F. A. Sullivan, S.J.）等，傾向使用「單一主教制」來說明依納爵七封書信中所鼓吹建立的主教制<sup>60</sup>。然而，儘管「單一主教制」是個有助我們理解的中性辭彙，但它也可能讓我們忽略：依納爵鼓吹的主教制，使擔任這職務的人具有極大的特權，而且因為它賦予了神學上極重要的意義，將使主教被提升到極為崇高的地位。為此，或許我們可用「原型的君權式主教制」（proto-monarchical

<sup>59</sup> P. Lampe, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries* (London: T&T Clark, 2003), p.397.

<sup>60</sup> Sullivan, *From Apostle to Bishops*, p.104.

episcopacy) 來指稱依納爵的主教制，因為後來它明顯地朝這方向發展，長達數個世紀之久。

舒德爾說：「依納爵關於主教具有極大權柄的思想，也許正是『中編』(the middle recension) 書信集的真實性遭人質疑的最主要原因」<sup>61</sup>。事實上，這的確就是裘立(Joly) 拒絕接受七封書信都是依納爵真正作品的根本原因之一<sup>62</sup>。可是，如果我們一如前文的建議，把依納爵書信的成書年代定在主曆 125~150 年間，則依納爵作品的真實性及他所發展的主教制信理，就不成問題了。

依納爵對主教職務的看法，儘管有這麼多複雜的問題環繞著，但它亦指出了：依納爵書信呈現出教會在領導結構方面，已有相當程度的發展，尤其是在與保祿書信與初期教會作品相較之下。或許有人認為，依納爵若不是主教的話，那麼他的主張可能會較合理，不然看起來就成了他維護自己權威、打壓異己的聲音：尤其他對主教職務賦予極高的地位，在許多地方看來，似乎是在自誇，甚至是想要把那些希望維持神恩式的、自發式的領導統御模式的安提約基異議人士給消音了。

依納爵對感恩禮(the Eucharist) 的理解，是另一極為重要、也極具爭議的神學發展。同樣地，我們應在辭彙的使用上特別謹慎小心。如果說依納爵的主張，即是後人提出的「質變說」(transubstantiation)，那就犯了時空錯置的錯誤了。或許比較恰當

---

<sup>61</sup> Schoedel, *Ignatius of Antioch*, p.22.

<sup>62</sup> Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, pp.75~85.

的作法，是回到當時的時空環境中，較為廣泛地和希臘羅馬宗教中同樣具有儀式意義的餐會式禮拜相互比較，來討論依納爵對感恩禮的理解。保祿曾說：那些吃祭拜之物的人，便與祭壇上的偶像有分了（格前十 20）；同樣，依納爵也認為，在感恩禮中食用，便是參與並有分於其中，它因而是一參與性的事件（participatory event）。因此舒德爾總結依納爵在感恩禮的文字時指出：「對依納爵而言，感恩禮是敬拜的中心（參：《爵弗》5.2, 13.1；《爵斐》4；《爵斯》7.1, 8.1），並且是救恩大能真實臨於基督徒團體中的焦點（參：《爵弗》20.2）」<sup>63</sup>。《爵斯》7.1 中，將感恩禮中的麵餅及酒，緊密地與基督的肉身連結起來；這段文字主要是在攻擊反對他的人們，因為他們總是不參與在主教權柄與主持下的感恩禮。依納爵說：

「他們拒絕參加感恩禮和祈禱的神工，因為他們不承認感恩禮的禮品乃是我們救世者耶穌基督肉體，乃是為除免我們的罪惡，受了苦難又被天主父的仁慈復活了肉體。」（《爵斯》7.1）

然而，儘管這段文字緊密地對抗敵對者，批評他們是否認基督受苦受難真實性的一群人；但我們也應謹慎小心地理解這段文字，而不要刻意為它加上過多的神學詮釋。我們寧願說，依納爵很樂於稱感恩禮為「長生不死的良藥」（《爵弗》20.2），這文字表達了感恩禮中基督真實救恩的臨在，以及對感恩禮是

---

<sup>63</sup> Schoedel, *Ignatius of Antioch*, p.21.

基督徒團體之「參與性事件」的確信；基督徒參與其中，一方面是有分於基督，二方面也表達了他們對主教的忠誠<sup>64</sup>。

## （二）基督論

傳統上，分析一位作者對耶穌本性的信念，是透過探究他所使用的稱謂（titles）及對地位或狀態（status）的描述。奧斯卡·庫耳曼（Oscar Cullmann）是使用這方法的代表性人物之一。他在分析新約中的基督論概念（Christological concepts）時，說明了他對使用此方法論的意願；他解釋道：

「這不表示我們要探究新約每一部作品中的每一種稱謂；更確切地說，我們應檢視作者賦予耶穌基督不同稱謂，其真確的意義為何，因為它們在新約作品中不斷出現。<sup>65</sup>」

儘管庫耳曼如此高舉這種研究方法，但他也指出，這種方法某種程度地，會在基督與基督的工程之間，製造出虛假的二元對立（false dichotomy）。他說：「新約很少提到基督其人時，不同時提到基督的工程」<sup>66</sup>。所以，在討論依納爵書信中的基督論時，必須同時考慮他使用的稱謂，及他描述基督的工程的重要性。塔克（Tuckett）指出，有很多學者反對在稱謂方面大費周章地探究與分析；但他提出警告：我們不應「把嬰兒連同洗

<sup>64</sup> 更多詳細討論，可見：Schoedel, *Ignatius of Antioch*, p.21.

<sup>65</sup> O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, tr. S. C. Guthrie and C. A. M. Hall (London: SCM Press, 1959), p.6.

<sup>66</sup> O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, p.3.

澡水一起倒掉」。因此他建議：「我們不能完全忽視具有關鍵意義的基督論辭彙或稱謂。許多這些辭彙或稱謂，在後來的基督徒歷史中變得非常重要，因為它們被用來描繪耶穌是誰」<sup>67</sup>。

甘蘭觀察依納爵描述耶穌時所使用的稱謂，發現他使用最頻繁的一詞是「耶穌基督」（112次），其次是「基督耶穌」（13次），再來是「耶穌」（3次）、「基督」（4次），而且通常在稱呼「耶穌基督」時還會伴隨其他的稱謂<sup>68</sup>。依納爵也完全不遲疑地稱耶穌為「天主」。例如在《爵弗》及《爵羅》的題辭中，他就毫不猶疑地稱耶穌為「天主」；在另一段具有信理意味的文字中，他宣告耶穌是「降生成人的天主」（《爵弗》7.2）；在《爵羅》中則有「我的天主的苦難」（《爵羅》6.3）的文字。書信中還有許多地方，都見到依納爵完全自由無礙地表達出耶穌就是天主的信念，彷彿對他來說，這是再自然不過、根本無須證明的事情<sup>69</sup>。

從這些研究發現，甘蘭結論道：「依納爵非常強調降生成

<sup>67</sup> C. M. Tukett, *Christology and the New Testament: Jesus and his Earliest Followers* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001), p.11.

<sup>68</sup> Grant, *Ignatius of Antioch*, p.7.

<sup>69</sup> 同參：「天主的血」（《爵弗》1.1）、「在我們之中的天主」（《爵弗》15.3）、「我們天主，耶穌基督……降孕於童貞女瑪利亞的胎中」（《爵弗》18.2）、「天主取了人了形體出現人間」（《爵弗》19.3）、「我們的天主，耶穌基督」（《爵羅》3.3）、「耶穌基督，天主，祂賜給你們智慧」（《爵斯》1.1）、「在我們的天主耶穌基督之內，我向你告別」（《爵鮑》8.3）。

人的主——祂的神性功能與神性本質」<sup>70</sup>。但於此同時，在幻象論者的挑戰下，依納爵也同樣強調他對耶穌人性的確信<sup>71</sup>，並且在數段具有信理意味的文字中，極為謹慎小心地平衡對這兩者的強調——基督同時具有神性與人性<sup>72</sup>。關於這點，《爵弗》7.2 這段文字最具代表性：「世上只有一位醫師，他醫治肉身又醫治神靈，他有父母所生，又無父母所生，他是天主降生成人」。在此，他宣告了耶穌本性的兩個面向，卻無任何文字試圖解釋這兩個面向如何在耶穌身上合而為一。

郝他度（Hurtado）評論這些表達方式的目的，認為它們同時具有讚頌性（doxological）與信理性（doctrinal）宣告的功能。換言之，這些文字一方面表達了依納爵對耶穌的讚美，另一方面也很有智慧地，表達了依納爵對耶穌本性的信念。郝他度說：

「當然，這些文字全都直接表現出依納爵對耶穌的深情敬虔；但它們不只是簡單的、充滿情緒的修辭文藻。依納爵在所有描述耶穌的文本脈絡中，不斷使用 *theos*（天主）這稱謂，明確標示出：耶穌是真神。<sup>73</sup>」

依納爵這種原始的基督論陳述文字，和後來在第四、五世

<sup>70</sup> Grant, *Ignatius of Antioch*, p.8.

<sup>71</sup> 這觀點由郝他度（Hurtado）所提出，他指出：「對依納爵而言，當然對耶穌的神性是絕對確信的。可是同時，他也同樣強調耶穌的人性」。L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p.637.

<sup>72</sup> 見：《爵弗》7.2；《爵斯》1.1~2；《爵鮑》3.1。

<sup>73</sup> Hurtado, *Lord Jesus Christ*, p.639.

紀時為回應當時的爭議而發展出較為細緻、同時能反映信理與各種討論的基督論內容，有一段非常遠的距離。儘管如此，依納爵所使用的原始形式，卻為後來的正統論述提供了關鍵特點。他不厭其煩地宣講基督同時具有人性與天主性；而他堅信耶穌是天主降生成人，表示他不接受所謂的基督嗣子論（adoptionistic interpretation of Christ）——即認為耶穌是在領洗或復活時，才被覆蓋了天主性。不過，依納爵也指出，耶穌的復活呈現出某種形態的改變（stative change）：藉著復活，耶穌從原本「曾受苦受難」（a passible being）轉變成「不再受苦難了」（an impassible being）的狀態（《爵弗》7.2）。

### （三）童貞女瑪利亞

依納爵神學思想中另一令人矚目的發展，是他對瑪利亞——耶穌的母親——的描繪。不過應先藉此聲明，依納爵書信中論及瑪利亞的文字，不是證明當時已有類似後來在中世紀所見的對瑪利亞的特別敬禮；反之，書信中提到瑪利亞的文字，主要是為表達依納爵對耶穌具有人性之確信，並反駁那些不相信耶穌成為血肉、並在肉身上承受苦難的人。依納爵在三封書信中提及瑪利亞：《爵弗》、《爵塔》、《爵斯》；而它們駁斥幻象論者的特色，均非常明顯。

在《爵弗》中，瑪利亞出現在三個不同的段落中。第一個段落，堪稱是早期信理類或頌歌形式的文字，依納爵在此頌讚耶穌同時具有血肉與神靈的兩性：「他有父母所生，又無父母

所生；他是天主，又有人的肉身」；他接著肯定地說：「他是天主之子，又是瑪利亞之子」（《爵弗》7.2），但未進一步解釋這是如何發生的。舒德爾觀察到：依納爵「在此刻意強調基督的歷史面向，是為朝敵對者謬論與錯誤教導——幻象論——的核心處，予以痛擊」<sup>74</sup>；這種將其文字放回當時脈絡中的評論，是很正確的。

另一處依納爵小心論述的文字，將耶穌描寫為「降孕於瑪利亞胎中，是依照天主的措置」（《爵弗》18.2）。儘管這段文字並非出現在與反對者論辯的段落中<sup>75</sup>，但它再度表達了依納爵對天主降生成人、在肉身方面真實性的確信。

《爵弗》最後一段論及瑪利亞的文字，是「瑪利亞的童貞、她的分娩，和吾主的死亡，是這個世界的魁首所未得知曉的驚天動地的三大奧蹟，都是在天主的靜默之中完成了」（《爵弗》19.1）。這三大奧蹟的前兩個，都提到了瑪利亞。依納爵以此確信，作為他接下來所謂「星辰頌」（Hymn of the Star）的開端，藉以說明他對天主降生成人此一宇宙性事件所具有的救恩意義。

「星辰頌」中的敘事方式，與默十二 13~17 截然不同。《若望默示錄》描述一條大龍認出這位女子與她的男嬰，並試圖找到他們後將之殺害。根據甘蘭，「依納爵在此，把耶穌的誕生與

<sup>74</sup> Schoedel, *Ignatius of Antioch*, p.61.

<sup>75</sup> 舒德爾 (Shoedel) 指出：「由於 κυφορέιν (譯按，懷孕) 這個動詞，未見於依納爵書信他處。」*Ignatius of Antioch*, pp.84~85.

死亡連結起來，是延續並擴大了保祿的思想（格前二8）」<sup>76</sup>。儘管依納爵對保祿《格林多人前書》熟稔程度，使這推論有其可能，但它未必是確實而合理的解釋。

另兩段提到瑪利亞的文字，同樣出現於「道成肉身」之真實性的確認中。首先是在《爵塔》9.1：「耶穌基督生自達味後裔，生於瑪利亞，真實生了，真實取用了人間的飲食，在班雀比拉多當政時，真實受了苦難，真實被定死在十字架上了」。舒德爾認為這段文字猶如「類信經格式」（quasi-credal form）<sup>77</sup>，是用以抗衡當時假教師們的教導。最後一處是在《爵斯》1.1：「他真實生自童貞母」；雖未直接提及耶穌的名字，卻在一段說明他肉身存在的真實性後，做了這樣的肯定。

在依納爵對「道成肉身」的神學理解上，瑪利亞衍然成了非常重要的一部分；除了《爵弗》19.1所提具有宇宙性三大奧蹟的描述可能是個例外之外。對於瑪利亞的角色，主要是提供基督生於人母、具有肉身，她為此作證，此外依納爵並未多言；儘管童貞受孕是一件奇蹟。至於瑪利亞的「卒世童貞」（perpetual virginity），依納爵亦未顯示任何有關的認知；他也沒把瑪利亞視為虔誠敬禮的對象，這些概念都是後來才出現的。

#### （四）殉道

從依納爵面對死亡時，基於信仰而展現出無可匹敵的信心

<sup>76</sup> Grant, *Ignatius of Antioch*, p.103.

<sup>77</sup> Schoedel, *Ignatius of Antioch*, p.152.

來看，他是否是一位斯多亞學派的人？或者，從他尋求自我毀滅，並展現出各種殉道情結的典型徵狀來看，他是否是一位人格扭曲的人？但這兩種說法，都使人在閱讀依納爵書信時，帶有某種預設立場。無疑地，「即將於羅馬赴死」的前景，深刻地影響著依納爵的心境與思慮，及他撰寫書信時的修辭方式。但在《爵羅》中，依納爵其實已完整道出了他對殉道的反省。或許是因為依納爵已無需在此書信中，費力駁斥對手的錯誤思想，也無需鼓吹建立主教的權威；因而他得以在書寫中，將其目光轉向羅馬，充分思考這個即將發生在自己身上的大事及其意義（尤參《爵羅》4~5）。

《爵羅》中，依納爵提供給讀者他具體的書寫地點——斯米納，及日期——8月24日<sup>78</sup>，可惜未提是哪一年。書信中有關他即將殉道的文字，部分與保祿在《弟茂德後書》的描述很類似。例如他說自己的死亡是「灑盡我的血當作祭酒祭獻天主」（《爵羅》2.2），類似保祿說自己是「已被傾倒而出的祭酒」（弟後四6；思高聖經中譯為：「我已被祭奠」）。藉此，依納爵將自己即將承受的命運，與前人（如保祿）所忍受的苦難，相互共鳴；雖然他也極為謹慎地區分兩者的不同。他說：

「我不敢如同伯多祿、保祿一樣，給你們發出規誡。他們是宗徒，我是一個被處死刑的囚犯；他們是自由的，而我直到此刻仍是一個奴隸。」（《爵羅》4.3）

<sup>78</sup> 依納爵使用的是羅馬人計算日期的表達方法，把日期說成「是九月朔日前的第九天」（《爵羅》10.3）。

本段句子的最後，依納爵表示，他視即將來到的死亡為獲得真自由的途徑。

福蘭德（Frend）認為，依納爵書信「表達了一種幾近狂熱的喜悅狀態」<sup>79</sup>，這是對的。依納爵用以表達他熱切期待殉道的圖像，甚至給人某種病態的感覺，例如他說：「我是天主的麥粒，要用猛獸的牙床當作石磨將我磨成麵粉，做成基督聖潔的麵餅」（《爵羅》4.1）、「我不但不要阻擋，而且還要唆使猛獸作我的墳墓，將我的身體完全吞下，片髮不留」（《爵羅》4.2）。這些文字儘管表面上看來，或許令許多現代讀者感到不舒服；但它們在新約作品中，其實早有先例，只是很多對死亡的圖像已經被「馴化」了，以致我們感覺不出它們原本的殘酷面貌。

依納爵在此，其實就只是追隨耶穌、效法耶穌的榜樣，背起自己十字架罷了。從很多面向來看，早期的基督宗教——至少其中某些團體與傳統——可以被正確的描繪成一個「殉道者的教派」（martyr cult）。依納爵所表達的信念，其實就是一種對世俗價值與貪戀的翻轉與否定。在捆綁中，他獲得了自由；在死亡中，他獲得了生命。「我現在身披著鎖鏈的刑具，實習克制一切貪慾的功課」（《爵羅》4.3），他藉此學會了更完全地渴望基督。因而他理解：肉身的摧毀，得以造就一名完美的門徒：

「火刑、十字架、猛獸，碎我骨，裂我屍，搗碎我全體，兇魔的非刑拷打，讓它們都來加諸在我身上吧，唯有

---

<sup>79</sup> W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford: Blackwell, 1965), p.197.

如此我才能獲得基督。」（《爵羅》5.3）

這種態度儘管對某些人來說很難以接受<sup>80</sup>，但它卻正反映出初期教會那種對抗世俗文化與價值觀的態度。殉道成爲基督徒否定俗世的方法，它反過來成了基督徒用以打擊羅馬帝國與撒殫宰制力量的工具：在這毫不妥協的態度中，殉道基督徒在全世界面前宣告了基督的勝利。所以依納爵說：「我寧願捨掉生命和耶穌基督聯合一體，不願稱帝稱王統轄遼闊的帝國」（《爵羅》6.1）。從這些文字中，我們看到的是相互對抗的宇宙觀：羅馬帝國的宇宙觀，促使他們以法規政策的方式，逼迫基督徒對他們社會宗教中的虔敬文化俯首貼耳、向皇帝獻祭與頂禮膜拜；而基督徒的宇宙觀，促使他們以耶穌跟隨者的身分自居，頑強地拒絕服從羅馬帝國的要求，同時更將羅馬競技場這個原本用來打擊基督徒信仰的地方，反過來看成是通往基督的大道，以及獲得真正光照與啓發的所在（見：《爵羅》5.6, 6.3）。

### （五）依納爵對新約作品的使用

依納爵在書信中使用新約作品的情況，對後人釐清聖經正典形成的過程，很有助益。依納爵援引經書作品時，唯一一次使用了「引介格式」（introductory formula）的，是在援引舊約時；他在《爵弗》中引用《箴言》三 34 文字時說：「因爲經上這樣說：『天主拒絕驕傲』」（《爵弗》3.3）。

---

<sup>80</sup> 例如：Grant, *Ignatius of Antioch*, p.13.

依納爵援引新約的情況比較複雜。我們應謹記，這些書信是在他被武力押解到羅馬的路途中寫成的，因而身旁極不可能有直接管道，能取得後來被列為新約正典作品的副本。但有趣的是，儘管身處如此脅迫與險惡的環境下，依納爵的七封書信中卻有相當精確與廣泛的引述。依納爵書信中對新約作品的使用情況，曾被英格（W. R. Inge）於 1905 年完整地分析過，他認為儘管許多證據極為隱約微弱，但他確信依納爵對某些新約作品是非常熟悉的<sup>81</sup>。

後來還有其他學者研究這個主題，尤其是依納爵使用福音書的情況。賀穆·寇斯特（Helmut Koester）採取極端嚴格標準，來檢視後人使用福音書的情況；他認為，必需證明所援引的文字，是出自被編纂後的福音書內容，才能說此人援引了某部福音書，而不能只是因為內容反映了某個來自像是福音書的傳統（Gospel-like tradition）<sup>82</sup>。也因此，他認為依納爵的七封書信中，沒有一處可以顯示他援引了四部福音書的文字。相反的，瑪索克斯（Massaux）卻認為依納爵書信中，不斷出現清楚、重複的證據，顯示他使用了《瑪竇福音》<sup>83</sup>。

---

<sup>81</sup> W. R. Inge, "Ignatius", in Oxford Society of Historical Theology, *The New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford: Clarendon Press, 1905), pp.61~83.

<sup>82</sup> H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, TU 65 (Berlin: Akademie-Verlag, 1957), pp.24~61.

<sup>83</sup> E. Massaux, *The Influence of the Gospel of Saint Matthew on Christian Literature before Saint Irenaeus*, book 1, *The First*

會導致這兩種截然不同的結論，部分是因為研究者使用的方法論立場不同。寇斯特的方法，是為避免僅僅因為幾個字眼與福音書某段文字相似，就驟然稱之為證據，主張作者知道並援引某部後來被視為正典的作品。而對於依納爵書信中明顯援引編纂後的《瑪竇福音》內容，寇斯特也提出別的解釋，排除依納爵知道並使用《瑪竇福音》的可能性<sup>84</sup>。一段令人質疑的文字，是在《爵斯》1.1，依納爵似乎引述了瑪三 15。依納爵論及耶穌的洗禮時，說耶穌是「為滿全義德的條件」而領受若翰的洗禮（《爵斯》1.1），這明顯是《瑪竇福音》的重點。我們知道，很多長期研究《瑪竇福音》的學者，都同意「義德」一詞是這部福音書中，最重要、最頻繁出現的文字<sup>85</sup>。依納爵用了《瑪竇福音》的文字與概念，這顯然是個明確的證據。依納爵書信中，還有許多其他文字例證，顯示與《瑪竇福音》的緊密關連，儘管不似這個例子這麼明確具體，但仍然成為支持依納

---

*Ecclesiastical Writers, New Gospel Studies 5/1* (ET, Macon, Ga.: Mercer University Press, 1990), esp. pp.85~122.

<sup>84</sup> 見：Koester, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, pp.57~59 中針對《爵斯》的討論。

<sup>85</sup> 例如 Davies 與 Allison 便指出：「義德」是《瑪竇福音》作者最特殊喜愛的字眼，且此字在整部《瑪竇福音》中出現了七次；相較於此，《馬爾谷福音》完全沒有，《路加福音》則只有一次。見：W. D. Davies & D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 1, *Introduction and Commentary on Matthew I~VII* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), p.325.

爵援引《瑪竇福音》時非常有力的佐證<sup>86</sup>。

除了《瑪竇福音》外，若我們檢視依納爵引述保祿書信的文字，應該會有更豐富的收穫。依納爵在他七封書信中，大量使用保祿的《格林多前書》<sup>87</sup>。對此，英格除了表示印象深刻外，更說：「依納爵一定把保祿的《格林多前書》全部背在心裡了！」<sup>88</sup>他的評論應該沒有人會有太多異議。

除了格前外，依納爵對保祿致《厄弗所書》的使用，也一樣非常確定。對此，英格再次指出：「儘管依納爵書信與保祿的《厄弗所書》二者間相互呼應的文字，較之於與《格林多前書》來得少，但那些文字的出現，也不是偶然碰巧的」<sup>89</sup>。最明顯的例證有兩處：一是《爵弗》的題辭對比弗一 3~14；另一是《爵鮑》5.1b 對比弗五 25。此外，另兩封也被依納爵確定使用的保祿書信，是弟前與弟後<sup>90</sup>。

有趣的是，依納爵曾在書信中，評論保祿宗徒的抄寫習慣。

<sup>86</sup> 詳見拙作：“The Use of the Writings that Later Formed the New Testament in the Epistles of Ignatius of Antioch”, in A. Gregory and C. M. Tuckett (eds.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford: Oxford University press, 2005), pp.159~186.

<sup>87</sup> 最明顯的例子有：《爵弗》16.1 與格前六 6~9、《爵弗》18.1 與格前一 18、《爵瑪》10.2 與格前五 7~8、《爵羅》5.1 與格前四 4。

<sup>88</sup> Inge, “Ignatius”, p.67.

<sup>89</sup> Inge, “Ignatius”, p.69.

<sup>90</sup> 詳見拙作：“The Use of the Writings that Later Formed the New Testament in the Epistles of Ignatius of Antioch”, p.185.

《爵弗》12.2 說：「你們是和聖保祿同班領受了聖事諸奧蹟的傳授……他在每一封書信中都提及你們」。多數研究依納爵作品的學者們，在注釋這段文字時，都認為依納爵是用了「修辭的誇張法」（hyperbole），來形容保祿每一封信中都記得厄弗所教會的人<sup>91</sup>。舒德爾指出：「這整段文字，將厄弗所教會予以高度理想化，並傾向於根據一些例證便做出籠統的聲明來」<sup>92</sup>。萊夫特也指出，不同的詮釋作品也都試圖要移除這個明顯的困難點，包括被「長編」編輯者更改的內容：「他一直都在祈禱中記得你們」。但萊夫特自己也使用了「修辭的誇張法」來描繪依納爵的這段文字<sup>93</sup>；因為保祿提到厄弗所教會的書信只有四封——格前<sup>94</sup>、弗<sup>95</sup>、弟前<sup>96</sup>、弟後<sup>97</sup>——而非全部<sup>98</sup>。

<sup>91</sup> Schoedel, *Ignatius of Antioch*, p.73 n. 7.

<sup>92</sup> Schoedel, *Ignatius of Antioch*, p.73.

<sup>93</sup> J. B. Lightfoot, *Ignatius and Polycarp*, vol.2, pp.65~66.

<sup>94</sup> 在格前的最後，保祿提及厄弗所兩次：「在厄弗所與野獸搏鬥」（十五 32）：「要在厄弗所逗留到五旬節」（十六 8）。

<sup>95</sup> 《厄弗所書》中，多數古代手抄本都在開卷第一句提及：τοῖς ἁγίοις τοῖς οὐσιν ἐν Ἐφέσω；可是在最古老的三件手抄本（P46、N\*、B）中，ἐν Ἐφέσω 兩個字都被省略；儘管後來的抄寫者又把 ἐν Ἐφέσω 抄寫進入 N2 及 B2 中。另外，在許多古代手抄本中，6.24 之後的註記都註明了該封書信是 πρὸς Ἐφεσίους。

<sup>96</sup> 弟前一 3；弟茂德曾被要求留在厄弗所。

<sup>97</sup> 弟後一 18，四 12；也有一些抄本在 4.22 之後的註記中提到。

<sup>98</sup> 萊夫特認為在羅十六 5 的 ἀσπάσασθε Ἐπαίνετον τὸν ἀγαπητόν μου, ὃς ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν, 及格後一 8 的 Οὐ γὰρ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὑπὲρ τῆς θλίψεως ἡμῶν τῆς γενομένης ἐν τῇ Ἀσίᾳ 應該也算是提及了厄弗所教會了。見 J. B.

近來的研究發現，依納爵這段文字可能不是「修辭的誇張法」，而是事實——至少是他認知的事實<sup>99</sup>。透過仔細的檢視與研究依納爵的七封書信，我們愈發能支持這個假設：依納爵確知保祿這四封提及厄弗所教會的書信。也因此，我願再次引用我在別處所做的評論：

「我們必須接受這個結論：明確而強烈的證據指出，依納爵不僅知道保祿的這四封書信，也知道《瑪竇福音》。對於所有想從這些研究發現中，找尋更多意義的人而言，這將會是個有趣的『正典』工作！<sup>100</sup>」

## 結 論

任何人在閱讀依納爵的七封書信時，很難不被這位作者展現的強大人格力量所震懾；其震懾力量之大，可能超越了任何宗徒教父作品集的其他作品。顯然，他在羅馬的死亡，並非他效法保祿——他心目中的英雄——的唯一方法。當他走向殉道

---

Lightfoot, *Ignatius and Polycarp*, vol. 2, p.65。保祿在此提到亞洲，而不是明確地提到厄弗所，雖然在默一～三章中清楚指出，厄弗所教會對基督徒作者而言，無疑是屬於羅馬帝國亞洲行省之教會的一部分。

<sup>99</sup> Foster, "The Use of the New Testament in the Epistles of Ignatius", pp.162~164.

<sup>100</sup>同上，163。

時，在書信中所表現出的篤定與確信，或許令人感傷；但它們對依納爵身後千百年來數不盡的殉道者而言，同樣給了無比的希望與啓發。可是，一旦我們把對這位早期教會人物的敬意與推崇擺在一邊，而仔細檢視這些書信作品時，立刻就會面臨極多的問題與爭議性主題。

以下扼要地整理本人在這篇文章中提出的觀點：

- ◇ 目前一般稱爲「中編」(the Middle Recension)的七封依納爵書信，是依納爵親自撰寫的作品。
- ◇ 針對依納爵殉道致命的年代，安瑟伯在《教會歷史》與《編年史》中的推測，極其貧乏，僅能代表他個人的猜測而已。
- ◇ 根據書信中展現的神學思想，書信完成於主曆 125~150 年間，應是比較合理的推論。
- ◇ 依納爵極力鼓吹中央集權式的主教領導制度，應是他非常重要的創新思想；但它遭到當時亞細亞教會中，許多支持傳統的、以神恩爲主的教會運作人士所反對。
- ◇ 依納爵在書信中攻擊的對手，主要是兩群人：一群是鼓吹與傾向猶太習俗與猶太教傳統的人——儘管他們不強迫基督徒接受割損禮；另一群人則是否認基督以肉身方式降生成人、受難死亡、施展天主救援的真實性，這群人或可從廣義角度稱之爲「幻象論者」(docetic)，但我們應注意這名詞涵蓋的意義甚廣，它後來甚至也與諾思底思想相互結合。對依納爵而言，他甚至不願意稱這些人

爲「基督徒」。

- ◇ 依納爵對於後來被稱爲新約正典的早期基督徒作品，知道的似乎不多；但可以確定的是，他知道《瑪竇福音》及四封保祿書信——格前、弗、弟前、弟後。

不論後人怎麼看待依納爵——或是把他看成初期教會多元文化的壓制者、或是把他看成基督信仰的維護者、或是古板僵化階層組織結構的鼓吹者、或是建立團體秩序的代言人、或是一個對權力饑渴並且自我中心的人、或是爲了主人願意犧牲自己的謙卑僕人……，依納爵將永遠是第二世紀早期基督徒運動中的重要人物。我們若不努力地與他在書信中論述的各種主題與思想奮力搏鬥，我們將永遠無法完整理解這個時代的神學與教會思想發展的情況；而這些神學與教會思想，幫助了當時的教會從一個散布各地、非常仰賴神恩的分散團體，成功轉型爲一個普世性的大公教會——這個對自身的意義與永恆價值，具有遠見意象的教會。

# 第十章

## 斯米納的鮑理嘉與《致斐理伯人書》

麥可·何穆（Michael Holmes）<sup>1</sup>

斯米納的鮑理嘉所寫的《致斐理伯人書》（簡作《鮑斐》）經常被忽略、排斥；因它被視為是一道德主義的證明文本，而這是後宗徒時代之教會，由保祿建立起的基督信仰高峰開始走下坡的證據。但如果仔細閱讀它的文字，會發現這封告誡書信非常複雜，不僅字裡行間洋溢著旺盛的活力、具有牧靈敏感度的努力，更讓我們看到這位斯米納教會的鮑理嘉主教，為遠在斐理伯的教會所做的努力——他藉著說明與整合「義德」（righteousness，中行為與神學的兩大面向，協助他們維繫教會的穩定與完整<sup>2</sup>。

---

<sup>1</sup> 本文作者為美國明尼蘇達聖保羅市貝特大學聖經研究與早期基督宗教教授。

<sup>2</sup> 下文乃筆者為拙著 *The Apostolic Fathers in English*, 3<sup>rd</sup> edn (Grand Rapids: Baker Academic, 2007) 所寫導言的大幅增補。宗徒教父作品之希臘文，同見拙作 *The Apostolic Fathers: Greek Texts with English Translations* (Baker Book House, 1999), pp.202~221.

## 一、鮑理嘉

斯米納的鮑理嘉，應是第二世紀上半葉小亞細亞教會中最重要的基督徒領袖。他大約出生在耶路撒冷被毀的主曆 70 年左右。安提約基的依納爵主教，是比他年長許多的良師益友，在被判死刑、前往羅馬接受殉道的路上，拜訪了鮑理嘉，並在稍後寫了一封充滿鼓勵與忠告的信給他（約於 110~120 年間）；而此時的鮑理嘉已是斯米納的主教了。數十年後（約 155~160 年間）<sup>3</sup>，當他 86 歲時，因拒絕否認基督及向皇帝獻祭，而被處以死刑——被綁在木柱上用火燒死。

鮑理嘉被逮捕、刑求逼問與接受死刑的過程，《鮑理嘉致命殉道紀》（簡作《鮑殉》）有詳細記載。它由一名斯米納教會的成員寫成（時而也提到了令人動容的細節），描寫了鮑理嘉對主堅定不移的投身（《鮑殉》9.3 記載了鮑理嘉的一段自陳：「我敬事基督，年已八十有六，一生沒有受過他的惡害，他乃是我救世的君王，我怎可出言辱罵他呢？」），以及他作為「上承宗徒、下啓未來」及「亞洲教師」（《鮑殉》16.2, 12.2）的英勇氣概，他的毫無畏懼使他成為「仿照了福音上，吾主以言以行垂示的致命典範」（《鮑殉》1.1）。

依勒內年輕時，曾見過鮑理嘉，並接受鮑理嘉的指導；他在作品中，保留許多關於鮑理嘉的生平細節與軼事。例如他提到鮑理嘉的兩名夥伴——巴必亞（Papias；依勒內《駁異端（AH）》，

---

<sup>3</sup> 參：Holmes, *The Apostolic Fathers: Greek Texts with English Translations*, p.223.

5.33.4)、弗羅里諾(Florinus; 安瑟伯《教會歷史》5.20.4~8), 以及鮑理嘉曾於主曆 150 年初長途跋涉訪問羅馬(以一位堅信「第十四天論者」<sup>4</sup>自居), 與當時羅馬主教啓德(Anicetus)爭辯復活節日期(很明顯的, 這兩人都無法說服對方)<sup>5</sup>。依勒內也記載了鮑理嘉曾在一個場合中, 公開訓斥馬西翁(Marcion)是「撒殫的長子」<sup>6</sup>。

鮑理嘉的一生與其傳教使命, 橫跨了宗徒時代晚期到大公教會萌興之際; 他也是一位具有原型正統(proto-orthodox)地位的教會領袖, 在此關鍵年代中深刻地參與了每個重要議題與挑戰, 包括與羅馬帝國日趨嚴峻的衝突、新興諾思底運動及其魅力型領袖(例如 Cerinthus 與馬西翁)的挑戰、教會組織之單一主教制的發展與擴張, 以及早期基督徒作品的正典化的肇始。依勒內與安瑟伯都認為: 鮑理嘉是在宗徒傳統中, 承先啓後的重要人物(而宗徒傳統這概念, 在主曆第二世紀時, 重要性逐漸提升)。儘管鮑理嘉非常保守與傳統, 但他勇敢保護並維持初期基督徒運動中的原型正統, 其影響力遠遠超越了亞洲教會的藩籬。

## 二、鮑理嘉作為一位作者

傳統中, 鮑理嘉被稱為一位多產的作家。依勒內說他是「許

<sup>4</sup> Quartodeciman: 譯按, 此字來自拉丁文 *quarta decima* (第 14 天), 指初期教會基督徒按猶太傳統, 於尼撒月的第 14 天慶祝逾越節。

<sup>5</sup> Irenaeus, *AH* 3.3.4; Eusebius, *HE* 5.24, 4.14.1~5.

<sup>6</sup> Irenaeus, *AH* 3.3.4; Eusebius, *HE* 5.24, 4.14.7.

多書信的作者，或是寫給附近的教會以堅強他們，或是寫信給一些弟兄們以叮囑和警告他們」<sup>7</sup>。另有一部作品《鮑理嘉生平》（沒有歷史價值），作者不詳，但內容甚為誇張，指鮑理嘉寫了非常多的論述文、講道詞及書信<sup>8</sup>。此外，《教導》（*Didaskalia*）中的新約正典綱目，也稱是由鮑理嘉所擬定的<sup>9</sup>。

儘管非常多作品都被認為是鮑理嘉寫的，但只有《鮑斐》這封寫給位於馬其頓半島上斐理伯城信友團體的書信，是真正由他所寫、並流傳至今<sup>10</sup>。依勒內為它提供了最早的支持證據：

「還有一封書信，是由鮑理嘉寫給斐理伯教會的書信，它強大有力，對那些渴望得救或關心自己得救的人而言，他們能從這封書信中學習到他的信仰內容，以及他關於真理的教導。」（*AH* 3.3.4；參：安瑟伯《教會歷史》4.14.8）

有沒有其他鮑理嘉的作品流傳至今呢？卡普阿的維克特（*Victor of Capua*；譯按，第六世紀義大利卡普阿教區的主教）認為，鮑理嘉應也撰寫了若干福音書釋義作品，但約瑟夫·萊夫特（*J. B. Lightfoot*）認為「部分顯然是可疑的，其他的作品也不可信」<sup>11</sup>。

<sup>7</sup> Irenaeus, *Letter to Florinus*, in Eusebius, *HE* 5.20.8.

<sup>8</sup> *Vit. Poly.* 12, in J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part 2, *Ignatius and Polycarp*, 3 vols (London: Macmillan, 1885, 2<sup>nd</sup> edn 1889-1990), vol. 3, p.494.

<sup>9</sup> J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part 2, *Ignatius and Polycarp*, vol. 1, p.447, p.351 n. 1.

<sup>10</sup> 《鮑理嘉的生平》解釋鮑理嘉儘管撰寫了許多作品，但它們都在鮑理嘉殉道時一併被毀了。

<sup>11</sup> Lightfoot, *Ignatius and Polycarp*, vol. 1, p.473.

漢思·坎本豪森（Hans von Campenhausen）更認為鮑理嘉是牧靈書信的作者，但很少人認同這個說法<sup>12</sup>。近來又有一個新觀點，認為著名的護教作品《致刁臬督書》的作者就是鮑理嘉——查爾斯·希爾（Charles Hill）現正以這個主題撰寫專書<sup>13</sup>。較為可信的說法是：鮑理嘉的一些口述教導，後來被依勒內表達於作品中。依勒內在《駁異端》（AH 4.27.1~4.32.1）中，就明言他是從某位長老的教導中記憶下來，而這位長老是：「是眾宗徒的門生，他親耳聽聞與親炙宗徒們的教導，也見過宗徒們的其他門生」（4.27.1）。許多學者都認為，這位不知名的長老就是斯米納的鮑理嘉主教<sup>14</sup>；查爾斯·希爾（Charles Hill）也認為，依勒內在此作品中提到的「異端書目」（AH 4.23~27）同樣來自鮑理嘉<sup>15</sup>。

---

<sup>12</sup> H. von Campenhausen, "Polykarp und die Pastoralen", repr. In H. von Campenhausen, *Aus der Frühzeit des Christentums* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1963), pp.197~252.

<sup>13</sup> P. F. Beatrice, "Der Presbyter des Irenaus, Polykarp von Smyrna und der Brief an Diognet", in E. Romero-Pose (ed.), *Pléroma Salus Carnis: Homenaje a Antonio Orbe, S.J.* (Santiago de Compostela: Imprenta Aldecoa, 1990), pp.179~202; C.E. Hill, *From the Lost Teaching of Polycarp: Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of Ad Diognetum* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2006).

<sup>14</sup> F. D. Gilliard, "The Apostolicity of Gallic Churches", *HTR* 68 (1975), 29 n. 30; Beatrice, "Der Presbyter des Irenäus, Polykarp von Smyrna und der Brief an Diognet"; Hill, *From the Lost Teaching of Polycarp*, pp.7~24.

<sup>15</sup> Hill, *From the Lost Teaching of Polycarp*, pp.24~31.

### 三、鮑理嘉《致斐理伯人書》

《鮑斐》的特點是：簡短、直接、樸實無華的文體，而這正是史都華（Stowers）認為「勸告與建言書信」（letter of exhortation and advice）——集勸告、建議、警告為一體——的特點<sup>16</sup>。通常以勸告（paraenetic）為主的書信，作者是收信人的朋友或倫理方面的長上，目的是給予行為習慣方面的教導與建議，並促其以具體行動實踐出來；這種書信是「針對那些剛加入社交團體、而仍需要學習正確行為的人」<sup>17</sup>，而這些特點在《鮑斐》2~10章中清楚可見。斐理伯教會的成員顯然曾與鮑理嘉有所接觸，並視他為社會或教會生活方面的長上與教導者，而他也非常合宜地回覆他們的請求（鮑理嘉的回應可見《鮑斐》3.1~2）。但其實，鮑理嘉在書信中對他們的要求，大多是斐理伯教會成員們已經知道、或已經在做的事<sup>18</sup>。

<sup>16</sup> S. K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Philadelphia: Westminster Press, 1986), pp.91~96.

<sup>17</sup> Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, pp.95~96.

<sup>18</sup> 在強調已經具有的行為方面，如：「你們相信」（1.3）、「持續在信仰中」（4.3）、「如果我們繼續相信」（5.2）、「不斷保護」（7.2）、「恆心堅持著」（8.1）、「信守真道，堅定不移」（10.1）、「維持」（10.2）、「和你們素常依從的生活標準看齊」（10.3）；在重申他們已經知道的事情方面，如：「你們知道」（1.3, 4.1, 5.1）、「你們記得」（2.3, 12.1）、「保祿教導與曾經寫信給你們」（3.2）、「只依從自始至今聖道無訛的真傳」（7.2）、「我們是因此歸信了他」（8.2）、「你們親眼看見了」

在第 11 章中，「建議」與「警告」的特點非常明顯<sup>19</sup>：鮑理嘉一方面使用了傳統格言諺語（如 11.2：「戒絕……貪愛錢財」），同時結合了自己的意見，指出斐理伯教會應如何對待瓦蘭德（Valens）：「在這樁事上，你們也要節制自己」（11.4），以重振信友團體「自制」的精神。

這作品的另一特徵是「勸言」<sup>20</sup>，同樣影響著整個作品，尤其是在第 2~10 章中。鮑理嘉的文字顯然具有一個特定的格式，即：(1)提出典範，即具有權威地位的話語（通常出自經書）或範例；(2)根據典範提出個人的結論，指出它們與收信人的關連性或重要性；(3)根據結論提出勸言（通常也會見到在此又提出另一個典範或結論<sup>21</sup>）。這種格式在《鮑斐》中頻繁地出現<sup>22</sup>。

在修辭特徵方面，這部書信的文體具有富於詞藻的特徵，而其目的在於強化聽眾原已具有的信念<sup>23</sup>。這種修辭特色與技

（9.1）、「我們難道不知道」（11.2）、「你們都精通經書，無所不知」（12.1）。

<sup>19</sup> Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, pp.107~108, 125~127.

<sup>20</sup> 見：L. Wills, "The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity", *HTR* 77 (1984), pp.277~299；以及針對此主題之修正與發展：C. C. Black II, "The Rhetorical Form of the Hellenistic Jewish and Early Christian Sermon: A Response to Lawrence Wills", *HTR* 81 (1988), pp.1~18.

<sup>21</sup> Wills, "The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity", pp.279, 281~282, 284~285.

<sup>22</sup> 見：《鮑斐》1.3~2.1, 4.1, 5.1~2, 8.1~9.1a, 9.1b~10.3.

<sup>23</sup> Black II, "The Rhetorical Form of the Hellenistic Jewish and Early Christian Sermon", p.5，此處作者濃縮整理了亞里士多德、西塞

巧，能確保團體的維繫，尤其是帶著敬重態度來維繫其信仰與行爲方面的一致性，而這便是作者的關鍵性目的<sup>24</sup>。

簡短來說，這是一封以勸告爲主的信件，作者使用了複雜的敘事技巧，既有如講道一樣的論述，也有希臘文學中以說服爲目的的勸告筆法和修辭技巧。

鮑理嘉在提出典範與例證時，多是援引《七十賢士譯本》的經書內容與格式。舒德爾 (Schoedel) 指出，鮑理嘉使用了《聖詠》、《箴言》、《依撒意亞先知書》、《耶肋米亞先知書》、《厄則克耳先知書》、《多俾亞傳》<sup>25</sup>；但此書目若能修改的話，應可減少一些<sup>26</sup>。同時，由於鮑理嘉的用字遣詞常是受到《七十賢士譯本》的啓發，顯示他對《七十賢士譯本》的熟稔程度，遠比後人從表象看他援引經書的情況，來得更爲深入<sup>27</sup>。

羅、昆提良 (Quintilian) 的作品並加以討論。同參：G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill, NC and London: University of North Carolina Press, 1984, 19: epideictic 'seeks to persuade [the audience] to hold or reaffirm some point of view in the present'.

<sup>24</sup> 參：H. O. Maier, "Purity and Danger in Polycarp's Epistle to the Philippians: The Sin of Valens in Social Perspective", *J ECS* 1 (1993), pp.229~247, esp. pp.244~247.

<sup>25</sup> W. R. Schoedel, *Polycarp, Martyrdom of Polycarp, Fragment of Papias* (Camden, NJ: Thomas Nelson and Sons, 1967), p.5：早期作品可以參考：Daniel Völter, *Polykarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebenen Briefe* (Leiden: Brill, 1910), pp.29~30.

<sup>26</sup> 《鮑斐》中關於先知書內容的援引，顯然應是間接的。

<sup>27</sup> A. E. Barnett, *Paul Becomes a Literary Influence* (Chicago:

鮑理嘉也大量使用了早期基督徒的作品。他非常熟悉《伯多祿前書》與《克雷孟致格林多人前書》，並在書信中援引了《格林多前書》與《厄弗所書》。書信中也反映了弟前、弟後、若壹、羅、迦、斐的影子<sup>28</sup>。儘管鮑理嘉沒有說這些作品是「經書」(scripture；但他在《鮑斐》12.1 處援引《厄弗所書》時，則是例外)，可是從他表達的方式來看，他無疑視這些作品具有權威地位。他另外援引了一段文字，目前不見於任何已知的早期基督徒作品，但同樣被視之為具有權威地位的文字(《鮑斐》6.1)<sup>29</sup>。

仔細分析鮑理嘉如何運用他的資料來源，是很有價值的研究。這封書信常被忽略，乃因其引述文字被認為是在未經反省下拼湊或插入的<sup>30</sup>。然而，鮑理嘉不是一個「饒舌多言的人」

University of Chicago Press, 1941), p.170。作者在此指出，鮑理嘉展現出「對經書內容與思想極為自由的援引方式，彷彿直接從自己的腦海與記憶中取出一樣。他通常將經書的思想與表達方式轉化成他自己的語言，而不是直接正式的引述經書的句子與文字。」

<sup>28</sup> M. W. Holmes, "Polycarp's Letter to the Philipppians and the Writings that Later Formed the New Testament", in A. Gregory and C. M. Tuckett (eds). *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp.187~227。至於其他作品，如：四部福音書、宗、格後、哥、得後、希、若貳等)，鮑理嘉在書信中也可能引用，但欠缺直接的證據；這不表示鮑理嘉對這些作品不熟悉，只能表示：他在這封書信中，沒有直接引述這些作品的文字而已。

<sup>29</sup> 參：Holmes, "Polycarp's Letter to the Philipppians", pp.188~199.

<sup>30</sup> 詳見：B. Dehandschutter, "Polycarp's Epistle to the Philipppians: An Early Example of 'Reception'", in J. M. Sevrin (ed.), *The New Testament in Early Christianity* (Leuven: Leuven University Press

(seed-picker；參：宗十七 18~21)<sup>31</sup>；他不會機械化地，將手邊資訊未經深思熟慮便拼湊在一起。相反的，他在援引資料時，不僅會刪減或修改，以能成為他書信內容的一部分；他也會更改意義或是凸顯重點，以符合他書信的旨趣與目的<sup>32</sup>。簡單地說，他大量使用了傳統的資料，但卻是按照他個人的意思與創意來使用。的確，鮑理嘉在其書信中，反映出了他這一有其謀略的決策。

#### 四、時機與核心議題

鮑理嘉是在回應斐理伯教會的請求下，才撰寫了這封書信的（參：3.1, 13.1）。根據鮑理嘉回信的內容，斐理伯教會似乎曾在依納爵前往羅馬殉道的途中，接待過他（參：1.1）；可以肯定的是，他們請求鮑理嘉向他們說明義德（3.1）；請求鮑理嘉協

---

and Peeters, 1989), p.275；以及 K. Berding, *Polycarp and Paul: An Analysis of their Literary and Theological Relationship in Light of Polycarp's Use of Biblical and Extra-Biblical Literature* (Leiden: Brill, 2002), pp.4~6; P. Partog, *Polycarp and the New Testament: The Occasion, Rhetoric, Theme, and Unity of the Epistle to the Philippians and its Allusions to New Testament Literature* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2002).

<sup>31</sup> 譯按，對各種新鮮知識好奇但不求甚解、道聽途說的人，中文版《牧靈聖經》譯為「走江湖的（人）」。

<sup>32</sup> 可見《鮑斐》1.3~2.1 使用《厄弗所書》與《伯多祿前書》的方式。

助他們派代表前往安提約基教會（13.1），並寄給他們依納爵書信的副本（13.2）。他們也可能主動向鮑理嘉詢問如何處置瓦蘭德（一位貪心的長老）一事（當然也可能沒有主動提及，而是鮑理嘉從他處獲得消息，而主動向斐理伯教會提及的；參：格前一 11，七 1）。

由於缺乏更多證據，我們只能猜測為什麼斐理伯教會要寫信給鮑理嘉，而不是其他人——例如第 14 章提及的克來森（Crescens），此人與鮑理嘉似乎曾有交情<sup>33</sup>；同時，我們也只能猜測他們寫信的目的、在之前的信中曾經提及什麼事情、促使他們寫信給鮑理嘉的時空背景為何，以及他們請求解釋的「義德」與瓦蘭德事件有何關連。

不論斐理伯教會是否認為瓦蘭德事件與義德有關連，對鮑理嘉而言，二者顯然是有關的。事實上，針對這個問題所做的主要詮釋，就是這兩個議題及延伸出大量勸告的關係（或欠缺）。

哈里森（Harrison）的研究代表了傳統的觀點，即：(1)看不出這兩者間有什麼關係；(2)認為「異端」的問題（哈里森認為就是馬西翁所引爆的異端爭議），才是最主要的核心問題<sup>34</sup>。舒德爾也認為，「貪財」與「異端」兩者間沒有關連<sup>35</sup>；不過，他認為

---

<sup>33</sup> 詳見：P. Oakes, “Leadership and Suffering in the Letters of Polycarp and Paul to the Philippians”, in A. Gregory and C.M. Tuckett (eds), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp.370~373.

<sup>34</sup> P. N. Harrison, *Polycarp's Two Epistles to the Philippians* (Cambridge: Cambridge University press, 1936), pp.169, 129~130.

<sup>35</sup> Schoedel, *Polycarp*, pp.17, 31.

這封信把這兩個問題視爲斐理伯教會中道德敗壞的兩大症狀，因而鮑理嘉才有此回應：對「義德」的正確理解（他認爲應該如此），是仔細審視這兩個問題的方式<sup>36</sup>。

馬恩賀（Meinhold）是第一位仔細檢視這兩者間之關連性的學者。他認爲馬西翁的教導，就是引爆斐理伯教會中關於義德論戰的主因；在《鮑斐》3、7 章的引導下，來比對第 11~12 章，就會看出馬西翁就是鮑理嘉在第 2~10 章中批評的主要對象。同時，他認爲第 11~12 章中指出瓦蘭德的罪，就是他拿了馬西翁饋贈的錢財<sup>37</sup>。

史登梅茲（Steinmetz）從第 11~12 章的角度來看第 2~10 章的內容，認爲整部作品關注的焦點其實只有一個：瓦蘭德的問題（至於 7.1 處提及的「異端」，在他來看只是聊備一格的資訊，對分析這部作品的處境而言，沒有什麼重要性）。史登梅茲認爲，瓦蘭德造成的問題，對鮑理嘉來說，不是個案，卻是一個猶如疾病一樣會蔓延整個斐理伯教會的禍害；所以鮑理嘉在書信中不斷給予勸告，本質上反映了鮑理嘉的信念：「義德」與美德（virtue），是一體的兩面<sup>38</sup>。

<sup>36</sup> Schoedel, "Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch", *ANRW* 2.27.1 (1993).

<sup>37</sup> P. Meinhold, "Polykarpos", *Pauly-Wissowa Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 21 (1952), pp.1686~1687. 根據戴爾都良的記載，馬西翁被羅馬教會接受爲成員時，他立刻饋贈 20 萬羅馬幣（sesterces）給羅馬教會，見：*Praescr.* 30.2。

<sup>38</sup> P. Steinmetz, "Polykarpo von Smyrna über die Gerechtigkeit",

梅爾 (Maier) 具有社會學導向的研究方式 (他理所當然地認為兩個問題都同時存在)，讓他同時翻轉了哈里森的看法，也整合了史登梅茲的意見。他認為第 11~12 章的資訊應該是關鍵：「鮑理嘉對於四處流竄的假教師與他們的錯誤教導，深感急迫不安；他關於倫理方面的勸戒其實向我們揭示了：他極為重視教會的團結合一與純潔無玷，但是瓦蘭德由於對財富的誤用與貪戀，使教會喪失了這些」。對梅爾而言，「義德」不是一個神學辭彙，卻是一個與倫理辭彙，他說：「這封書信的主要焦點是在維護斐理伯教會的純潔無玷」<sup>39</sup>。

梅爾豐富的社會學分析方式，指出以往學界純粹從神學角度研究這部作品時的限度與不足——過度強調這部作品在駁斥異端方面的價值，犧牲了書信中其他具有同樣價值的面向，也因此無法公平對待這封書信的「勸勉」特質；同時也使我們無法確切地分析它當時所處的時空背景，及其歷史特性。更甚地，近來有學者指出，儘管他們同意這部作品展現了團結合一的主題，但對團結合一的認同與本質，卻有不同的看法。

史登梅茲與梅爾豐富的研究成果，向我們開啓了兩個重要面向：第一，他們提醒我們，應嚴肅看待這部作品的「勸勉」特性；第二，他們正確地降低了 7.1 的角色與重要性。的確，我不僅贊成降低 7.1 的重要性，更認為這段文字其實反映的是

---

*Hermes* 100 (1972), pp.63~75.

<sup>39</sup> Maier, "Purity and Danger in Polycarp's Epistle to the Philippians", pp.246, 246 n. 67.

鮑理嘉在斯米納遇到的狀況，而非對斐理伯教會遭遇狀況的描寫；而馬西翁的名字也不見於此處<sup>40</sup>。不過，我不認同他們兩人對《鮑斐》11~12章是整部作品之關鍵的看法。我們確知鮑理嘉在這封書信中提出的主題之一，就是義德；而他論述這主題的文字，佔了整部作品絕大多數的篇幅。這點，應該是所有研究這部書信的人，都不應忽略的。

上述關於書信中這兩個主題彼此關連性的無法確定，指出了另一種可能性：真正貫穿這部作品的主軸與核心思想，應該是在別的地方，而不在書信文字中；它可能是鮑理嘉撰寫書信時的目的，亦或是他心中的神學思想。這封書信的修辭技巧<sup>41</sup>、

---

<sup>40</sup> 關於 7.1 的文體，以及此處無特定對象的論辯（例如此處不斷重複強調「無論是誰」一詞），可參：N. Dahl, “Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels”, in N. Dahl, *Apophoreta* (Berlin: Töpelmann, 1964), pp.70~84；及 Steinmetz, “Polykarp von Smyrna”, p.73。這段文字反映的，其實是斯米納教會的狀況，而非斐理伯教會，茲提供以下兩點例證說明：(1)《爵斯》4.1~5.3 中（同參 2.1, 6.1~7.2），依納爵具體指出斯米納教會中有某群「特定人士」，他們的教導與思想，與此處鮑理嘉所描述的非常相似；(2)《鮑斐》中欠缺證據指出斐理伯教會正面臨「分派主義」（sectarianism）的危害，因而看起來鮑理嘉攻擊的對象，並不住在斐理伯，而是住在斯米納或斯米納附近。詳參：W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), pp.69~70。另外，Hartog 不認為鮑理嘉在信中攻擊的人就是馬西翁，詳見：Hartog, *Polycarp and the New Testament*, pp.89~108。

<sup>41</sup> 史都華（Stowers）指出，這類書信通常是提供「一個人要成為好人、扮演好自己的角色時，應遵行的模式」，並「試圖說服、敦促聽眾要依照這個模式，落實在行為中，並且引發出相呼應的行

所具有的社會學面向，以及上文討論之歷史背景的關鍵面向（即：書信中「反異端」的思想，可能反映斯米納教會的狀況，並且不是特別針對馬西翁而言），再再都向我們指出：鮑理嘉自己的神學思想才是貫穿這部作品的主軸與核心。

換言之，鮑理嘉相信，錯誤的行為是錯誤信念的佐證，錯誤的信念也必將導致錯誤的行為；而不論是錯誤的信念或行為，均是教外人士（而非教內人士）的特徵。因此，瓦蘭德的問題是：他在財物與金錢方面的錯誤行為，在鮑理嘉眼中，反映出一大威脅，不僅危害了斐理伯教會的安定（它模糊了教內、教外人士的界限），也危害了他們在神學上如何理解自己（它引發了對義德的問題，無法確定其意義為何）。

由此觀點來理解這封書信，便能明白為什麼鮑理嘉要極力強調「義德」的行為面向了；畢竟傳統上，它通常只被視為一個純粹神學的概念<sup>42</sup>。對他來說，正確的行為（orthopraxy）與正確的信念（orthodoxy），是一體的兩面；如果教會團體的行為是適切正當的，代表他們的信念也是正確的。這個立場，解釋了鮑理嘉為何在整封書信中，都不斷強調（他認為應該如此）教會對行為規範與標準要極具敏感度。他的主要目的，是要維持並保護教會團體的正直與完整（integrity）——包括其信念與行為。也因

---

為與習慣」。見氏著：*Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, p.94.

<sup>42</sup> 鮑理嘉在書信的兩個部分中，主要關切的仍是教會團體，即便在第11~12章中，他對教會表達的關切，也遠超過他對瓦蘭德與其妻子的關切。

此，他在整部書信中，都展現出一個他最關切、也涵蓋一切的主題：斐理伯教會要持續「信守真道，師法吾主，堅定不移，崇尚悌愛之德，彼此相親相愛，一致信從真理，待人和善，不輕視任何人」（10.1）。而這正是鮑理嘉眼中，區分教內、教外的重要準則。

## 五、關鍵的神學主題

要從《鮑斐》這封簡短、卻又如此清楚地是為回應當時某一狀況的回信內容，來評斷鮑理嘉的神學思想，是非常不智的。不過，因為他在書信中花了不少篇幅說明「義德」這主題，又因為他在之前的段落中也曾提出他對這主題的看法，我們大概可從中粗略地描繪鮑理嘉對某些主題的觀點（從這封書信所延伸）。

### （一）救恩

在進入「義德」的討論之前，應先扼要整理出鮑理嘉對救恩的看法，以俾提供更適切的文本脈絡。對鮑理嘉而言，救恩是天主透過耶穌基督所完成的第一件、也是最重要的事；它本身就是「恩寵」，而非人的作為：「專靠主寵，非賴人力，仰仗了天主的聖意和耶穌基督救世的功績」（《鮑斐》1.3）。它與「信德」有關（1.3, 5.2）；本身是一件禮物（3.2）；天主從中復活了死者耶穌基督（1.2, 2.12., 9.2, 12.2），他「為了除免我們的罪

惡，忍受了苦難，見戮於非刑」（1.2），「他在十字架上親身承擔了我們的罪債」（8.1），並且「犧牲性命為拯救我們」（9.2）。

尤有甚者，雖然救恩某種程度上是此刻的經驗（1.3：「你們已經被救了」），但同時也絕對具有末世性特徵與導向，並以復活為主要焦點：天主將耶穌從死者中復活，也必要「恢復我們的生命」（2.2, 5.2：「在現世遵照他的聖意生活，在來世能得到生命的賞報，他許下了恢復我們的生命，只要我們的行為有合格的聖德，我們還要在經天理地的大事上輔佐他」；亦見 5.3, 8.1, 12.2）；而耶穌雖曾為我們而死，但他必要再度降臨，以末日君王身分審判一切（2.1, 6.2）。

不過，即使救恩是一項神性恩寵與應許，但它同時需要人藉努力而賺得。根據鮑理嘉的理解，不論天主過去如何為了我們開展祂的神聖行動（the divine act），未來它的實現，極大程度有賴於人如何在此刻回應天主。一如鮑理嘉在信中所言，天主將使相信祂的人從死者中復活，「如果他們按照祂的旨意行事」（2.2），也就是「在現世生活中取悅祂」、「證明自己是一位值得祂救恩的天主子民」（5.2；同參：5.3、8.1、10.2）。而所謂的回應天主，不只是行為舉止方面，還包括某些對天主的信仰——尤其是對於耶穌的接受（參：7.1）。

簡言之，鮑理嘉對救恩的理解，是採取一種「神人協作」的觀點：救恩（尤其是關於復活），既是天主賞賜的禮物，也要求人的努力<sup>43</sup>。它是禮物，乃因它是天主旨意與恩寵彰顯在耶穌

---

<sup>43</sup> 參：F. Young, *The Theology of the Pastoral Letters* (Cambridge: Cambridge University press, 1994), p.58.

的犧牲行動中的結果；它也是人的努力，因為在末日審判時，人能否獲得天主救恩，端視此人在世生活時的思、言、行為——是否忠貞信實地服從天主、是否接受了耶穌的教導、堅信他忍受了世間的審判與磨難、又是否符合天主聖意地遵守一切神聖的誡命<sup>44</sup>。對鮑理嘉來說，一如《伯多祿前書》的教導，「信

<sup>44</sup> 此處將「恩寵」與「人為努力」並列、並視為同等重要的說法，與之前若干學者認為之「在鮑理嘉神學思想中，人為努力比天主的恩寵還重要」的看法完全不一樣。後來學界認為這種說法，完全沒有認知到基督之死的價值，也沒能掌握恩寵的意義。參：T. F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers* (Edinburg and London: Oliver and Boyd, 1948), pp.93, 96。也有學者認為這種說法背離了新約（尤其是保祿）的思想，因它認為信仰不是恩寵，而是人的努力的某種特質，只是一種「復活的前提與條件」。見：A. Bovon-Thurneysen, “Ethik und Eschatologie im Philipperbrief des Polycarp von Smyrna”, *ThZ* 29 (1973), pp.247~248, 250, 256。也有學者認為這種說法是福音希臘化之後的證據，見：H. Lohmann, *Drohung und Verheissung: Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern* (Berlin and New York: de Gruyter, 1989), p.194; cf. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, p.97；或是以上三者皆是。

可是，上述這些說法都無法適當表達出鮑理嘉對人為努力或服從的看法，茲以下列三點說明：(1) 他們鮮少注意到鮑理嘉撰寫書信時，身處於論戰的時空背景；(2) 他們鮮少注意到鮑理嘉對恩寵的最基本看法（參：1.3），以及他在整部書信中使用的指示—命令式辯證法（indicative-imperative dialectic；參：1.3~2.3, 5.2, 8.1~2）；(3) 他們用錯誤的二元對立法（a false either-or dichotomy）來看待鮑理嘉的思想，而這是受後來的神學論述與討論所影響的產物（尤參 Torrance 的討論，他從一種狹窄的、新正統的角度來理解保祿的神學，並對那些未能精確重複此一對保祿思想理解內

德在行動中證明它自己，因而信德與行動是無法分割的」<sup>45</sup>。

## (二) 義德<sup>46</sup>

保祿使用「義德」(δικαιοσύνη, righteousness)一辭時，具有非常明確的末世論意義；但此字也被廣泛地使用在猶太傳統與早期基督徒傳統中，且通常是強調某人符合天主旨意的行為。的確，「義德概念的運用，與驗證行為的要求密切相關」，這是早期較為廣泛的基督徒傳統特色之一；相對於保祿使用義德時所蘊含的神學意義，早期基督徒傳統中的義德則是一個具有勸勉(parenetic)意義的主題<sup>47</sup>。

鮑理嘉使用「義德」時，對此字的理解是在比較廣泛的早期基督徒傳統中<sup>48</sup>。對鮑理嘉來說，一個有義德的人，是對天主慷慨無私的神聖行動有所回應的人，並在其信仰和行為各方面，都符合耶穌的宣講、規範及所立下的榜樣，因天主已在耶穌身上完成、並提供了世人救恩<sup>49</sup>。

容的宗徒教父們，嚴厲批評他們「未能理解恩寵的『真正』意義」。

<sup>45</sup> J. R. Michaels, *1 Peter*, Word Biblical Commentary 49 (Waco, Tex.: Word Books, 1988), p. lxxiv.

<sup>46</sup> 同見：Steinmetz, “Polykarp von Smyrna”, pp.69~75; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 2 (New York: Scribner, 1955), pp.171~173. Meinhold, “Polykarpos”, pp.1685~1686。此處提供了關於駁斥馬西翁觀點論述的詮釋與說明。

<sup>47</sup> K. Kertelege, “δικαιοσύνη”, *EDNT*, vol.1, p.330.

<sup>48</sup> 類似的論點見：Steinmetz, “Polykarp von Smyrna”, p.73.

<sup>49</sup> 為強調耶穌是救主、老師、典範，鮑理嘉刻意在書信中將其文字

義德因而是一個深具喚醒人心、又深具勸戒使用意義的辭彙；它原本不是關於天主如何爲了人類的緣故，而開展祂的神聖行動（一如保祿的理解），卻是關於人類應如何回應天主爲人所施展的神聖行動。因此，鮑理嘉使用此字，是在廣泛的傳統中、且定義清楚的情況下，用以表達信仰與行爲間複雜的關係，以及基督徒真實存在應有的特徵（儘管他在信中並未清楚說明）。

上述這種對義德的理解，也提供了鮑理嘉一個重要的「診斷」功能。對鮑理嘉來說，某些信仰與行爲所呈現的「義德」特徵，在斐理伯教會的成員中，的確展現出令人欣慰的指標來：他們「忍受一切艱難」（9.1）、「信德根深蒂固……碩果繁榮」（1.2）、「恆心堅持著耶穌基督，他是我們的希望和義德的保證」（8.1）<sup>50</sup>，因而也懷抱著被天主復活的希望。反之，某些違背信仰（如在 7.1 提到的異端）或行爲（如在 5.3 引述格前六 9 的例子）的人，對鮑理嘉來說，同樣指出了：當耶穌以末日審判君王的身分再度降臨時，他們將要受到極爲嚴峻的審斷。

由此觀點來看瓦蘭德，他現在的行爲，大大危及了他未來所命定的結果。這種對義德的理解，與人在此世的行爲有關，也與未來的末日審判有關，兩者不能被輕易地切割開來，或偏

---

平行對比了《伯多祿前書》——這件作品他顯然非常熟悉，而且一如 J. R. Michaels 所言：「這件作品的作者非常努力地讓耶穌的教導、耶穌立下的典範、耶穌的死亡與復活，三者具有同樣平等的重要性，這位作者甚至超越保祿宗徒」，見氏著：*I Peter*, p.lxxv.

<sup>50</sup> 此處的義德，是《鮑斐》唯一一處具有保祿的義德思想的地方。參考自：Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 2, 172。

廢任何一方（這是鮑理嘉在 2.1~2、5.2~3、6.2、11.3 所強調的）。而這也是理解鮑理嘉關於錯誤教導與錯誤行爲（即「不義」）的關鍵，也就是他在 7.1 處所稱的「否認者」（deniers），以及瓦蘭德這個人。簡言之，異端份子是用他們的話語否認基督，而瓦蘭德則是用行動否認基督。

### （三）效法

與「義德」思想密切關聯的另一主題，是鮑理嘉對「效法」（μίμῆσις, imitation）這主題的使用。除了《鮑斐》2.2 之外，書信在 8.2~10.1 一大段落中，申論此一主題。作者提到耶穌的苦難與忍耐，但他強調的重點是後者（忍耐）：忍耐是斐理伯教會成員每個人都應具備的美德；苦難則是可遇不可求的。關於忍耐，耶穌不是他們唯一的效法對象，鮑理嘉還指出許多其他人，如依納爵、左思謀（Zosimus）、陸浮（Rufus）、「還有你們同處的許多教友」、保祿和「其他諸位宗徒」，這些人被舉為學習的模範，他們「遵從義德的教訓，忍受一切艱難」（9.1），因此是效法的對象。

因為鮑理嘉建構其忍耐的思想基礎，是源自於耶穌祭獻生命的死亡意義（8.1, 9.2），所以耶穌之死與其他人（純粹只是人）的死亡應有明確的區分。而鮑理嘉在此所謂的「效法」，其意義極可能是以「跟隨、步武」來回應，而不是「複製、仿效」為一種成就；雖然我們不知道鮑理嘉自己是否真的如此清楚區隔此二者的意義。

耶穌及其他諸聖先賢們的典範，其共同點是：他們都已經「被天主復活了」（9.2）；易言之，他們忍耐到底的果實，便是全都經歷了復活，所以依納爵、保祿及其他人，如今已和「吾主歡聚」（9.2）。因此，「效法」的目標不是複製主的苦難（雖然在某些例子中的確發生了），而是經歷相同的復活經驗；這是他敦促斐理伯教會成員要忍耐時，訂下的目標<sup>51</sup>。

#### （四）聖神

《鮑斐》中最令人驚訝的一點，就是他完全沒有提及聖神。雖然書信中提到兩次「神靈」（spirit, πνεῦμα），分別是在 5.3、7.2；但很明顯地，他是指人的靈魂，而非聖神。然而，這不代表討論《鮑斐》中的聖神思想，是一件無的放矢的事情，因為書信中的其他文句，依舊反映出對聖神行動的思想。

例如，8.1 提到「保證」、「抵押」（pledge, ἄραβόν），這些文字在保祿書信中都是指聖神（格後一 22，五 5；弗一 14；羅八 23）；雖然在鮑理嘉的文字中是指「耶穌基督」。這個不同，造成的結果是：保祿理解基督徒的存在，主要是從「天主賦予的能力」（divine empowerment）的角度來看；而鮑理嘉的觀點，顯然是人的努力<sup>52</sup>。換言之，保祿視之為「聖神的果實」，對

<sup>51</sup> 關於效法的目標是復活，參：J. Liébaert, *Les enseignements moraux des Pères Apostoliques* (Gembloux: Duculot, 1970), pp.70~73.

<sup>52</sup> 參：Schoedel, *Polycarp*, pp.9~10; Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 2, p.171. 關於這一點，依納爵的觀點似乎是在保祿

鮑理嘉來說，卻更是人應該努力追求的美德特質。對於信仰生活中的動態狀況，兩人理解方式的不同，不可謂不重要。

## 六、何時成書？是否有被人修改？

一如前文提及，鮑理嘉應是在主曆 155~160 年間殉道。因此在他身亡前，應有超過 50 年的時間，讓他寫成了《鮑斐》。這段時間，幾乎佔據了整個主曆第二世紀的上半。如果要再進一步確認它的成書年代，就得把這封書信的完整性納入考量，因為有學者認為，目前我們所閱讀的作品，極有可能是從兩封書信合併而成的，它原來並非是「一封」書信。

### (一) 完整性

這封書信作品的完整性，之所以啓人疑竇的最主要原因，來自書信內容的文字：它論及依納爵的兩段文字，看起來有很明顯的出入。在 9.1（參 1.1）中，鮑理嘉似乎假設依納爵已經殉

---

與鮑理嘉兩人的中間。Schoedel 說，保祿與依納爵在這方面的差異，是由於「依納爵傾向於理解：人是被賦予權力，過著屬神的生活（people are empowered to live godly lives），而非：屬神生活是信者的宿命與追求的終極目標（godly living is related to the final destiny of the believer）」見：W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch, Hermeneia* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), p.30；但我認為 Schoedel 的說法應較適用來描述保祿與鮑理嘉兩人的差異。

道了；但在 13.2 中，鮑理嘉卻在詢問依納爵的消息，希望獲得更多他的資訊。這兩段文字，長久以來被認為有以下可能性：(1) 在依納爵離開安提約基、前往羅馬之後，經過了一段不短的時間，使得鮑理嘉在寫信時，認為此刻依納爵應已殉道身亡了；但是 (2) 鮑理嘉仍未接獲教友的回報，確認依納爵之死<sup>53</sup>。因此這封書信，很可能是在依納爵殉道後不久寫成的。

但也有其他學者——哈里遜是最著名的一位——認為，《鮑斐》是由兩封書信拼接而成的。現存第 13~14 章原本是另一件獨立作品，它用來附在鮑理嘉寄給斐理伯教會之依納爵信件抄本之上；而這個作品的時間點，應是在依納爵離開安提約基、但尚未抵達羅馬的時候。而現存第 1~12 章，則是多年之後，鮑理嘉回應來自斐理伯教會「危機信件」的回信內容；而此時，依納爵早已殉道身亡多年<sup>54</sup>。

<sup>53</sup> 類似的論點可見：H. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*, 2<sup>nd</sup> edn (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1985), pp.112~113.

<sup>54</sup> Harrison, *Polykarp's Two Epistles*, pp.15~16, 225, 267~268. 有人建議現存第 14 章應與第 1~12 章同屬一封書信，但此說法純粹是根據副本因素的考量，可能性非常低。見：J. A. Kleist, *The Didache, The Epistle of Barnabas, The Epistles and the Martyrdom of St. Polycarp, The Fragment of Papias, The Epistle to Diognetus* (Westminster, Md.: Newman and London: Longmans, Green, 1948), 71, 78, 196 n.100；以及 P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphon und die Apostolischen Väter* (Berlin and New York: de Gruyter, 1975), 559；以及 R. Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche* (Brussels: Éditions de

哈里遜的分割理論 (partition theory)，在其出版品問世後的數十年來，廣受學界所採納；不過，這現象其實更是說明了學界的意見氛圍<sup>55</sup>，而非哈里遜的論證，因為他的論證只有單一的主張：在未確認依納爵確實殉道之前，鮑理嘉是不可能寫下第 9 章這段文字的。就如哈里遜自己說的：「鮑理嘉是一位生活歷練豐富也非常敏感的人，以致他不能對人間常有的不確定性，閉眼不見」、「鮑理嘉如果不能確定某件事是真實的，怎敢把它寫下來呢？……以他的身分地位，怎會用這樣的語言講一個言之過早的事情，讓自己暴露在被人嘲笑的风险中呢？」<sup>56</sup>

當然也有學者覺得，自己沒有辦法像哈里遜一樣有能力「知

l'Université de Bruxelles, 1979), pp.23~28.

<sup>55</sup> 過去幾十年來，《鮑斐》的成書年代被認為是較早的；但書信中的若干文字，如對「福音」(εὐαγγέλιον)一字的使用，卻使得這傳統看法顯得「過早」了，因而不太符合。哈里遜的分割理論，由於認為作品大部分篇幅是比較晚寫成的，因而解決了上述這些問題。A. Bellinzoni 指出：「哈里遜的理論，可以簡化《鮑斐》使用《瑪竇福音》及《路加福音》所產生的許多問題。這個理論認為，《鮑斐》不是寫成於主曆 110~117 年間，而是在 135 年甚至更晚的年代。我們見到《鮑斐》清楚使用了《瑪竇福音》、《路加福音》及《克雷孟致格林多前書》；這點，與我們對其他早期宗徒教父們的圖像是一致的：他們並沒有使用我們後人認為正典的那些福音書。」見氏著，“The Gospel of Matthew in the Second Century”, *SecCent* 9 (1992), p.209。但根據 Everding 的觀察：「這種基於來源批判的觀點，逕自認為作品不是第二世紀初期的說法，看起來是過於便宜行事」，見 H. E. Everding, Jr. “A Response to Arthur J. Bellinzoni”, *SecCent* 9 (1992), p.261.

<sup>56</sup> Harrison, *Polycarp's Two Epistles*, pp.140, 151.

道」鮑理嘉到底是個怎麼樣的人；他們也不像哈里遜一樣，覺得鮑理嘉在修辭方面的問題是如此引人注意，以致當他們試圖解決一個問題時，卻製造了另一個問題。他認為鮑理嘉是在寫完第一封信之後，大約又過了二十多年後，才寫了第二封信。但許多抱持懷疑態度的學者們認為，在書信 1.1 處，鮑理嘉提及依納爵的文字，顯然是在他們對依納爵的記憶仍然非常鮮明時；也因此，這些學者認為第二封書信的成書年代，應該是第一封信的一、兩年之後，而不是像哈里遜所說的那樣<sup>57</sup>。

但這看法並未完全解決問題：斐理伯教會成員不太可能在他們寫給鮑理嘉的第一封書信中，提及依納爵在殉道途中的稍早曾路過他們當地一事（這個前提是：《鮑斐》是由兩封書信組成）；如果要提，也應該是在第二封寫給鮑理嘉的書信中提及。甚且，這個看法也推翻了哈里遜的說法中，被大多數學者支持的那個解釋，就是：唯有第二封書信的成書年代是稍晚的，才能解釋《鮑斐》內容中何以出現那些「有問題」的文字。

從目前作品中 1.1~2a<sup>58</sup> 文法的不規則情況來看，它似乎向

---

<sup>57</sup> 針對哈里遜理論的討論，見：C. J. Cadoux, *JTS* 38 (1937), pp.267~270；進一步的延伸討論，見：L. W. Barnard, "The Problem of St. Polycarp's Epistle to the Philippians", *Studies in the Apostolic Fathers and their Background* (New York: Schocken and Oxford: Blackwell, 1966), pp.31~39。另參：H. C. Puech, *RHR* 119 (1939), pp.96~102；及 H. D. Simonin, *RSPHTh* 27 (1938), pp.258~260。

<sup>58</sup> 就是：從原先的分詞短語（δεκαμένοι, you having welcomed, 你們曾經歡迎了）以及後來的 ὅτι（because, 因為）的不平行使用，這種子句來表達鮑理嘉兩個「喜樂的原因」。更多討論（以及令

我們建議：這部作品是由兩封書信所組成的：題辭（署名與祝辭）、1.1，以及第 13~14 章屬於第一封書信；從 1.2（除了一開始的 *καί* / *and*）開始一直到第 12 章，則是第二封書信。如果這種推論沒有錯，那麼：(1) 第二封書信原本比較長，但在編纂的過程中被縮短了，不僅原本的附言（*postscript*）被刪去（如哈里遜所稱），還有它原本的題辭，以及書信正文開始的一個不定過去式動詞（*aorist verb*：就是在 1.1 開始整篇內文的「我喜悅於...（*I rejoiced*）」）也被精簡掉了；(2) 較短的（第一封）信的題辭與開始的數句（即「題辭」及 1.1）被嵌入；(3) 較短的信的前言說明（*cover note*）被編在最合理的地方，是在第二封書信的後面，而不是前面，成為現在版本中的第 13~14 章。

問題是，我們真的需要分割理論嗎？儘管分割理論有不同的說法，但它們共通的前提只有一個，就是哈里遜所認為的：《鮑斐》第 9 及 13 章不可能在同一時間內寫成；鮑理嘉不可能在還不確定他好友的下場到底如何時，就寫下第 9 章裡的文字。但我認為，至少有三個原因可以推翻他這個前提。

第一，一如哈里遜所稱，鮑理嘉「知道依納爵在安提約基時，就已被羅馬當局判處死刑，而此判決的結果，就是會被帶到弗拉維競技場（*Flavian amphitheatre*）中被野獸殺死。……鮑理嘉的常識告訴他，羅馬士兵一定會嚴格執行命令，不讓任何其

---

人滿意的另外一種解釋），見：W. R. Schoedel, "Polycarp's Witness to Ignatius of Antioch", *VC* 41 (1987), pp.1~10.

他人奪走依納爵的冠冕」<sup>59</sup>。不論任何人都多麼希望來個突發狀況，讓事情改觀，鮑理嘉都沒有理由相信依納爵的下場會有所不同。

第二，仔細閱讀《鮑斐》第9章的文字後，會發現這段文字的重點，其實不是依納爵的死亡，而是他的「忍德」——這是依納爵終其一生給所有人最大的、真實與活生生的見證。所以這段文字的重點不是死後的依納爵，而是死前的依納爵。

第三，依納爵儘管知道自己在死於競技場之前，可能會發生某些意外突發狀況，但他對自己的下場仍然非常篤定。《爵羅》1.1 反映出他知道突發事件是有可能的（「如果這是祂的旨意」；同參《爵羅》3.2）；另外還有 1.2~4.1（他請求羅馬教會的成員不要干涉此事）；而在 4.2 中，依納爵更說：「我是（εἰμι）天主的麥子，我將要被野獸的牙齒磨碎（ἀλήθομαι, I am being ground）」。換句話說，依納爵對即將發生的事，是非常確定的，以致它如今已歷歷在目、呈現眼前了，絲毫沒有任何不確定。

所以這部作品應該是完整的一件書信<sup>60</sup>，不是由兩封書信

<sup>59</sup> Harrison, *The Two Epistles of Polycarp*, p.152.

<sup>60</sup> 近代學者中支持單一理論的有：Schoedel, *Polycarp*, pp.4, 29, 37~38; Schoedel, "Polycarp of Smyrna", pp.277~283; Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*, p.112; Dehandschutter, "Polycarp's Epistle to the Philippians", pp.276~279; P. Nautin, "Polycarp", in A. Di Berardino (ed.), *Encyclopaedia of the Early Church*, vol. 2 (New York: Oxford University Press, 1994), p.701; Hartog, *Polycarp and the New Testament*, pp.148~169.

組合而成的<sup>61</sup>。

## (二) 年代

《鮑斐》第 13 章或許是在 8 月 24 日之後一、兩個月內寫成的（參：《爵羅》10.1~3），也就是在依納爵殉道的同一年內寫成的。對接受《鮑斐》作品完整性（而不是由兩封書信組合而成）的人而言，斷定成書的年代，也同時確定了此書信的日期。但正如保羅·福斯特（Paul Foster）在上一章所說的，確定依納爵殉道身亡的年代不是一件容易的事<sup>62</sup>。依納爵到底是在哪一年被逮捕？哪一年殉道身亡？學界只能從後人證詞（但可信度存疑）或依納爵書信的文字（但很稀疏模糊）來重建假設的年代；比較安全的說法，是在主曆第二世紀的前三分之一時期<sup>63</sup>。

若按照哈里遜的說法，那麼，包含了 1.1 的原第一封書信，由於文字中明顯呈現出對依納爵的鮮明記憶，因此可假定這封書信應是在依納爵殉道身亡的一、兩年內寫成的。上文提到許多人都接受的分割理論（但我不接受此假設），就是把題辭、1.1，

---

<sup>61</sup> 近代學者中支持由兩封書信組合而成的有：Barnard, “The Problem of St. Polycarp’s Epistle to the Philippians”, pp.31~39; Meinhord, “Polykarpos”, pp.1683~1687; J. B. Bauer, *Die Polykarpbriefe* (Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1995), pp.18~19; Berding, *Polycarp and Paul*, pp.15~24.

<sup>62</sup> 見第九章第二節，本書 168~175 頁。

<sup>63</sup> 同樣的論點可見：Schoedel, “Polycarp of Smyrna”, pp.347~358; C. Munier, “Où en est la question d’Ignace d’Antioche? Bilan d’un siècle de recherche 1870~1988”, *ANRW* 2.27.1, pp.380, 484.

以及第 13~14 章視為第一封書信；而 1.2~12.3 視為第二封書信。那麼，第二封書信的成書年代就落在依納爵死後，到鮑理嘉殉道身亡期間的任何一年；而由於第 7 章中缺少明確對馬西翁的指認文字，加上第 9 章中提及依納爵的文字，建議（當然不是直接指證）這第二封書信的成書年代，應比較靠近依納爵身亡的時候，而不是接近鮑理嘉身亡的年代。

### （三）真實性

關於《鮑斐》真實性的討論，不論它是後人假造的，或是被編纂修改過的，它都是現存最早支持依納爵書信存在的證據（鮑理嘉顯然是主動收集、整理依納爵書信的人，參：《鮑斐》13.2）。因此，那些懷疑依納爵書信真實性的人，必然也同時懷疑《鮑斐》的真實性，視之為可能是被那些假造依納爵書信的人一起假造或篡改的<sup>64</sup>。因此，關於《鮑斐》真實性的最大挑戰，換句話說，是它與依納爵書信真實性的討論連貫在一起的，因而它屬

---

<sup>64</sup> 近代例子如：R. M. Hübner, “Thesen zur Echtheit und Datierung der Datierung der sieben Briefe des Ignatius Antiochien”, *ZAC* 1 (1997), pp.44~72 以及 T. Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologieggeschichtliche Studien zu Briefen des Ignatius von Antiochien* (Leiden: Brill, 1999)。關於這個問題的調查，見：Harrison, *The Two Epistles of Polycarp*, pp.27~72 以及 Schoedel, “Polycarp of Smyrna”, pp.276~286，同參：M. J. Edwards, “Ignatius and the Second Century: An Answer to R. Hüber”, *ZAC* 2 (1998), pp.214~226.

於一個更大的、更複雜的問題<sup>65</sup>。

## 結 論

《鮑斐》向後人提供了一個重要的窗口，使我們窺見主曆第二世紀時，兩個教會的生活樣貌，以及一位極重要的教會領袖的內心世界；他們身處的時代，是一個充滿衝突、挑戰與變化的動盪時期。鮑理嘉對教會秩序、安定與傳統的關注（與牧靈書信的作者們一樣），表達在他試圖維繫斯米納與斐理伯兩個教會的安定與完整合一上；而激勵、敦促他的那股力量，就是對天主之愛，以及對基督與鄰人之愛的信德與望德（《鮑斐》3.3），而以神學語言表達於作品中。如果這封鮑理嘉僅存的作品可以代表他這個人的話，就可以理解為什麼有那麼多的異教徒及基督信友（根據《鮑殉》）如此推崇他，視他為一名忠信、傑出、卓越的老師了（參：《鮑殉》19.1）。

---

<sup>65</sup> 見第九章第二節的討論，本書 168~175 頁。

# 第十一章

## 《鮑理嘉殉道致命紀》

撒拉·帕維斯 (Sara Parvis)<sup>1</sup>

《鮑理嘉殉道致命紀》 (*Martyrdom of Polycarp*, 簡作《鮑殉》) 應該是「宗徒教父作品集」<sup>2</sup>中最容易閱讀的一部作品。它的節奏步調，與《克前》或《克後》都不同；它直截了當的表達方式，不見於《巴爾納伯書信》或《何而馬的牧者》；它流暢的敘事方式也不見於《十二宗徒訓誨錄》，甚或依納爵的書信。不過，《鮑殉》與其他宗徒教父作品一樣，都有以下的共同問題：成書的年代、作品的完整性，甚至真實性的問題，以及它對於提供早期基督徒生活的圖像的歷史性與資料的品質。

---

<sup>1</sup> 本文作者為英國愛丁堡大學教父學講師。

<sup>2</sup> 本章中所有宗徒教父作品的翻譯，依照的版本為：J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part 2, *Ignatius and Polycarp*, vol. 3 (London: MacMilan, 1890), pp.363~403。便利的希臘—英文對照版本，可參：K. Lake (ed. & tr.) *The Apostolic Fathers*, LCL 24 & 25, 2 vols (London: Wiliam Heinemann, 1913), vol.2, pp.312~345，及修訂本 B. D. Ehrman (ed. and tr.), *The Apostolic Fathers*, vol.1, LCL 24 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), pp.366~401。

儘管如此，《鮑殉》仍具極高的研究價值，不論是研究它的成書年代、作品的完整性與組成方式，甚或它的真實性。因為信理的教導與傳承，如同一條環環相扣、代代相傳、直到如今的鎖鍊，它對許多人而言是非常重要的；鮑理嘉就是其中非常重要的環節。我們對於傳統的認識，有賴於對他確切的認識。

一般認為，宗徒教父是銜接新約時代與第二世紀後半（即重要基督徒作者大量興起之年代，如依勒內、猶思定等）之間的橋樑；而鮑理嘉就是這個橋樑。他的一生前後銜接並橫跨了兩個不同的世代：他年輕時親眼見過首代宗徒，年老時則見過依勒內。如果其他的「次宗徒作品」（sub-apostolic works）中，能有一份作品是確知其作者、成書地點與年代的，那我們就算是非常幸運了。但《鮑殉》這部作品，我們知道它的成書年代、地點、具體的個人、特定的一連串事件，它應該是在這個事件發生後一年內完成的作品。如果這部作品是真實的，它能提供非常多寶貴的資訊，讓我們對這時期的教會有截然不同的認識。

我們對鮑理嘉生平的认识，當然不是來自《鮑殉》，而是依勒內的記載——他對鮑理嘉生平的文字應是真實的；另外還有鮑理嘉的《致斐理伯人書》。如果把《鮑殉》視為偽造的假作，那就連帶地使得依勒內的文字、鮑理嘉的書信、甚至依納爵的書信（它們與鮑理嘉書信有緊密的連結關係）的真實性都受到影響。

《鮑殉》與依勒內關於鮑理嘉的記載是如此符合，以致可以說《鮑殉》能證實依勒內關於鮑理嘉的記載是正確的，包括鮑理嘉殉道時的年紀（《鮑殉》9.3），及他當時被稱為「現代的

宗師，上承宗徒，下起未來，又是大公教會（即天主教）位於斯米納的主教」（《鮑殉》16.2）的地位，而這個指稱也與依勒內的神學緊密相符。如果《鮑殉》是真實的，它便提供了一個強而有力的證據，支持依勒內所宣稱的：來自宗徒與其繼承者的真實教導，這個傳承是真實的。反過來說，如果《鮑殉》是偽造的假作，內容是熱忱信友杜撰的虛假資訊，那麼依勒內關於宗徒傳承的記載，真實性也就消失了。因此，研究《鮑殉》的細節，事關重大。

## 一、年代

《鮑殉》提供了我們關於鮑理嘉殉道日期的明確資訊，也為這部作品的成書年代提供了清楚的指示。第 21 章是作品的終章，作者代表斯米納教會寫下了這則報導，使我們得知：

「真福的鮑理嘉，桑棣月第二日致命，即（羅馬曆）三月朔日前七日，大安息日，八時。黑落德捕捉了聖人，當時塔林人裴利普（Philip of Tralles）作大祭司，斯大爵（Staius Quadratus）作總督，吾主耶穌基督作萬世的君王。光榮，尊貴，威嚴，和治權歸於基督，代代相傳，永垂弗替。阿們。」

另一處文字（18.3）也告訴我們，斯米納教會想要「慶祝致命聖人（新生命）的誕辰」；作者用了未來式（παρέξει）說：「在那個處所可能時，吾主**將必賞賜**我們在歡欣喜悅中，聚眾開會，

慶祝致命聖人（新生命）的誕辰」。這段文字顯示《鮑殉》應是在鮑理嘉殉道未滿一年內寫成的。

羅馬歷史學家瓦丁頓（W. H. Waddington）認為，《鮑殉》所提的斯大爵，就是主曆 142 年擔任羅馬（正規）執政官（Roman consul ordinarius）盧修斯·斯大爵·夸德拉圖斯（Lucius Staius Quadratus）。瓦丁頓是根據亞略·亞里斯泰德（Aelius Aristides）的《神聖故事》（*Sacred Tales*），並指出這個人 12 年後，即主曆 154/5 年（省長每年的任期開始於五月）<sup>3</sup>出任羅馬帝國亞洲行省的省長。萊夫特（J. B. Lightfoot）在其巨著中，盛讚瓦丁頓的研究成果<sup>4</sup>。因此，根據他們的研究結果，鮑理嘉殉道身亡的日期，是 155 年 2 月 23 日（桑棣月第二日），而這一天剛好正是星期六。

上述兩位學者都認為，根據安敦寧時期（the Antonine period）的規範，郭卡都（Quadratus）在（主曆 142 年）擔任正規執政官之後，隔了 13 年，出任非洲或亞洲的省長；這兩省是重要行省，所以屬於顯赫的官位（100 年前的羅馬皇帝克勞狄一世規定，在兩個職務之間必須間隔 5 年；但通常都會積累，因為被指定將出任省長的羅馬執政官，在後來的一年中，要與另兩位正規執政官分享職務的榮耀）。由於這兩位學者都認為，13 年會是一個普遍的延後狀況，因此 12 年的間隔對他們來說，是非常合理的。

---

<sup>3</sup> W. H. Waddington, “Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide”, *Mémoires de l’Institut Impérial de France, Académie des Inscriptions et Belles Letters* 26 (1867), pp.203~268.

<sup>4</sup> Lightfoot, *Ignatius and Polycarp*, vol. 1, pp.646~677.

所以，主曆 155 年似乎是確定的。這個年代也與其他關於鮑理嘉生平的傳統相符合。例如，依勒內就指出，鮑理嘉曾在啓德（Anicetus）擔任羅馬主教時，前往羅馬討論復活節的日期；而啓德在羅馬擔任教會領袖期間（安瑟伯於 *HE* 5.24.16 說是 11 年），便被認為是在主曆 154~165 年間。

《鮑殉》9.3 指出，鮑理嘉殉道前自陳他效忠服務上主已經有 86 年之久（但不清楚是指他出生至此的歲月？還是從幼年聽道理成為教友的歲月）。依勒內說，鮑理嘉認識「主的門徒」若望（*AH* 3.3.4; *HE* 5.24.16），並且是被眾宗徒（the apostles）指定擔任斯米納的主教。若鮑理嘉生於主曆 70 年左右，就有可能見過若望（傳統認為他與厄弗所附近的教會有密切關係），且家境應該富有<sup>5</sup>；當宗徒們在世時，就已被選立為斯米納教會的主教（不論 *episkopos* 這個字在當時有什麼意義，也許是擔任基督徒團體財務的監督負責人）。由於他的父母也可能是基督徒（如果鮑理嘉自幼就已是基督徒），他們可能也認識保祿宗徒從厄弗所帶來的一些基督徒。

總之，鮑理嘉是很重要的橋樑，將依勒內以降的教會傳統，與亞洲首代基督徒的初期教會連接了起來。

瓦丁頓推定的時間，因此或多或少都有可能，也不令人感到驚訝。可惜，這個問題不像表面上看來這麼簡單。安瑟伯告訴我們，鮑理嘉的殉道發生在瑪爾庫斯·奧里略（Marcus Aurelius）

---

<sup>5</sup> 《鮑殉》5.1、6.1 中提到鮑理嘉曾經前往斯米納城外的兩個農莊避難；後人假設那兩個農莊可能是他自己的，因為他後來在農莊中，下令為前來逮捕他的羅馬士兵們準備食物與飲料（《鮑殉》7.2）。

擔任皇帝期間，那是主曆 161~180 年間的事<sup>6</sup>。同時，由於《鮑殉》第 4 章提到一個叫做金多（Quintus）的夫黎基雅人自願投身殉道，學者們一方面認為他應該是當時的蒙他奴派（Monstanist）成員之一，另一方面也認為這段文字顯示鮑理嘉殉道的年代應是在 166 年（如果「大安息日」是指星期六的話）<sup>7</sup>、或是 167 年（如果是星期日的話）<sup>8</sup>、或甚至是 177 年（如此一來就連結了鮑理嘉的殉道與里昂與維埃納教難兩者之間的關係）<sup>9</sup>。可是也有其他人認為，安瑟伯記載的日期常不可靠，因為他也把畢奧尼（Pionius；按，呂穆迪神父譯為聖比約紐）的殉道（發生在主曆第三世紀中、德西烏斯擔任羅馬皇帝時期），記載成同一個時期發生的事<sup>10</sup>。金多來自夫黎基雅，但這不表示他與所謂「夫黎基雅異端」（Phrygian heresy）——後來又被攻擊者稱為蒙他奴主義（Montanism）——有何關連。這些資料可能只是一些普通歷史資訊，無須作過多聯想。

巴恩（T. D. Barnes）儘管同意瓦丁頓與萊夫特兩人的意見，

---

<sup>6</sup> Eusebius, *HE* 4.14.10~4.15.1。在安瑟伯更早的作品《編年史》（*Chronicon*）中，他稱鮑理嘉是在主曆 167 年殉道的；儘管在《教會歷史》中他不再具體指出殉道年代，仍顯示出他對這個年代是出於猜測的，並且是爲了撰寫需要而提供的年代。

<sup>7</sup> E. Griffé, “A propos de la date du martyre de S. Polycarpe”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 52 (1951), pp.170~177.

<sup>8</sup> P. Brind'amour, “La date du martyre de Saint Polycarpe (le 23 février 167)”, *Analecta Bollandiana* 98 (1980), pp.456~462.

<sup>9</sup> H. Grégoire, “La véritable date du martyre de S. Polycarpe (23 février 177), et le ‘Corpus Polycarpianum’”, *Analecta Bollandiana* 98 (1980), pp.456~462.

<sup>10</sup> Eusebius, *HE* 4.15.46~47.

即關於羅馬執政官的日期，以及尤其有關確定鮑理嘉死亡年代上應以作品文字為主、而非以安瑟伯的記載為主；但他也指出，要確定斯大爵·夸德拉圖斯擔任羅馬執政官的年代是否為主曆154/5年，是一件非常困難的事。儘管萊夫特提到在執政官與資深執政官兩個官職之間，平均應有13年的間隔；但沒有證據指出，在安敦寧時期（the Antonine period）成為亞洲或非洲執政官的人，有超過間隔12年甚或更久的。因此154/5年應可被排除，155/6年則有可能，而156/7年或157/8年則更為可能<sup>11</sup>。

巴恩提出另一個困難處。擔任亞洲行省最高祭司的塔林人裴利普（Philip of Tralles，又稱Philip the Asiarch，《鮑殉》12.2提及；譯按，呂穆迪神父譯為「亞洲的神武郡王裴利普」），應是在主曆149~50年（或之前）擔任這個官職（負責主持羅馬帝國在亞洲行省的宗教事務）；因為他擔任此官職一事，被明文記載於該年的銘文中（「亞洲最高祭司」的派任可長達一年，直到最高祭司職務被辭退）<sup>12</sup>。巴恩也認為塔林人裴利普擔任最高祭司的職務，次數應該不只一次<sup>13</sup>。《鮑殉》21章提到他殉道時，是由塔林人裴利普擔任亞洲行省的最高祭司，這應是後人寫結尾時（或許因為要刻意與福音書平行比對）加上了最高祭司的資訊，但這兩個日期無法吻合。

巴恩推翻155年的可能性，這個看法不僅使亞略·亞里斯

<sup>11</sup> T. D. Barnes, "A Note on Polycarp", *JTS* n.s. 18 (1967), pp.433~437; "Pre-Decian Acta Martyrum", *JTS* n.s. 19 (1968), pp.510~514.

<sup>12</sup> 見：Barnes, "A Note on Polycarp", p.434.

<sup>13</sup> Barnes, "A Note on Polycarp", pp.434, 437.

泰德的資訊無法幫我們解決問題，反而成了另一個問題。亞略·亞里斯泰德在回憶他朋友郭卡都 (Quadratus) 在長達 17 年的病程中，接了賽菲路斯 (Severus) 的職務，擔任亞洲的省長<sup>14</sup>。賽菲路斯在生病的第 10 年擔任了省長，而某位名叫朱利安 (Julianus) 的人 (擔任省長的年代是在 144/5 年、或 145/6 年，仍有爭議) 則是在生病的第 2 年擔任省長 (不可能更早)。如此一來，賽菲路斯擔任省長的年代應是主曆 152/3 或 153/4 年；如果他的接任者是盧修斯·斯大爵·夸德拉圖斯的話，則年代不可能晚於 154/5 年，但這個年代又已經被排除了。因此，亞略·亞里斯泰德要不是記錯了，要不他就是另指一位同名郭卡都的人<sup>15</sup>。無論如何，瓦丁頓的推論看來，不再如此具有說服力。而巴恩的看法則值得參考，他堅定論斷時間點落在主曆 150 年代晚期，並認為上述問題並不影響這個推論結果。

《鮑殉》最後一個複雜的問題，是「大安息日」(μέγα σάββατον, great Sabbath)。到目前為止，學界仍未能有一個讓大家都滿意的解釋。無論此詞所指何意？或這兩個單字如何並列在一起？「安息日」指星期六，因為根據作者，鮑理嘉是在星期五 (準備日，

<sup>14</sup> Aelius Aristides, *Sacred Tales* 4.63~67. 這件作品的分析，見：C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1968); for 4.63~67, see: pp.267~268.

<sup>15</sup> Behr 推測：《Sacred Tales》4.63~67 中的「郭卡都」(呂穆迪譯「斯大爵」)，與《鮑殉》21 不是同一人，而是另一位全名為 C. Julius Quadratus Bassus 的人，他於主曆 139 年擔任補任執政官 (suffect consul)，見：《Aelius Aristides and the Sacred Tales》，84 n. 84.

the Preparation；參：7.1；呂穆迪譯「瞻禮六」）被逮補。鮑理嘉殉道身亡的日子，因此應該是在主曆 156 或 155 年的某個星期六；請注意，主曆 156 年是閏年<sup>16</sup>。但也有學者指出，在主曆第四世紀之前，τὸ μέγα σάββατον 是指星期日，如此一來，儘管在敘述中似乎少了 24 小時，但安瑟伯所記載的主曆 167 年（鮑理嘉殉道）就又可能是正確的了<sup>17</sup>。

Μέγα 通常用來指大型的、主要的猶太節慶；萊夫特認為，根據時間推算，可能是普陵節（the festival of Purim）<sup>18</sup>，儘管《鮑理嘉殉道》中沒什麼地方具體指出這個節慶。愛德華·史瓦茲（Eduard Schwartz）建議，此處的「大安息日」是指緊接在逾越節之後的第一個安息日，而當時小亞細亞的猶太團體所根據的亞洲曆，他們是在「桑棣月」（the month of Xanthikos）慶祝逾越節，比敘利亞 / 馬其頓教會慶祝逾越節的日子來的早<sup>19</sup>。但研究猶太曆的

<sup>16</sup> 關於這一點見：Barnes, “Pre-Decian *Acta Martyrum*”, pp.513~514；另外仍極有價值的討論可見：C. H. Turner, “The Day and Year of St. Polycarp’s Martyrdom”, in *Studia Biblica et Ecclesiastica*, vol. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1890), pp.120~124.

<sup>17</sup> Brind’amour, “La date du martyre de Saint Polycarpe”.這個論點被 J. den Boeft 與 J. Bremmer 反駁，見氏著：“Notiunculae Martyrologicae 4”, *VC* 45 (1991), p.108；反駁的理由是根據作品中的 ἡ παρασκευῆ（準備、預備）一字。

<sup>18</sup> Lightfoot, *Ignatius and Polycarp*, vol. 1, pp.711~713.

<sup>19</sup> E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, n.f., 8, 6 (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1905). Schwartz 是根據一個於主曆 343 年呈給撒底

學者沙迦·史頓 (Sacha Stern) 最近提出了明確且強烈的反駁<sup>20</sup>。

另一方面，由於鮑理嘉殉道的場地是在競技場中，並且是一場競賽活動，因此有人認為可能是斯米納當地的年度節日，而不是猶太人的慶日<sup>21</sup>。聖畢奧尼 (Pionius；按，呂穆迪譯比約紐) 是另一位在主曆第三世紀殉道的斯米納聖人，文獻指出他殉道的日期正好就是鮑理嘉殉道日的同一天（並且同樣是「大安息日」），因此這個「大安息日」應該是斯米納城某個（與猶太信仰無關）年度大節慶；羅馬帝國的省長在此時蒞臨城中，既進行年度巡視訪查，也執行囚犯死刑。這種一年一度的慶祝活動，因規模盛大，故以「大」為形容詞應是合理的；但此活動與「安息日」無關，因為安息日不是羅馬人要遵守的曆日。

對某些學者而言，鮑理嘉殉道的過程，與耶穌在福音書中的受難與死亡過程平行對比，這本身就足以解釋「大安息日」這辭彙了，尤其是《若望福音》記載：「那安息日原是個大節

迦會議 (Eastern Council of Serdica) 的逾越節日期表所推論的，在這個日期表中，羅列了十六個逾越節日期。

<sup>20</sup> S. Stern, *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar Second Century BCE-Tenth Century CE* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp.79~80.

<sup>21</sup> W. Rordof, "Zum Problem des 'Grossen Sabbats' im Polykarp und Pioniusmartyrium", in E. Dassmann and K. S. Frank (eds), *Peitas, Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 8* (Münster: Aschendorff, 1980), pp.245~249; 本書建議應是羅馬人的節慶 Feast of Terminalia, 但根據 den Boeft 及 Bremmer 的研究, 「沒有證據指出這個節慶也在羅馬以外的地區慶祝」, 見: "Notiunculae Martyrologicae 4", p.108.

日」(μεγάλη ἡ ἡμέρα；若十九 31)<sup>22</sup>。但在福音書中，耶穌是死於預備日，不是安息日；因此鮑理嘉死於大安息日的文字，除了刻意模仿福音書之外，應該還有別的用意。或許，一如《鮑殉》中頻繁出現的狀況：作者刻意將鮑理嘉殉道的歷程，藉由大量使用福音書的受難敘述，描繪成另一部類福音書作品；只不過，作者也揉合了歷史事實，即鮑理嘉殉道於星期六這一天，而當時斯米納城正在舉行一年一度的大型異教慶節活動。

我們若把上面所提的資訊完整考慮在一起，那麼鮑理嘉殉道的年份，我認為落在主曆 156 年應該最有可能。若此推論還不能算是無懈可擊，那麼其他年代的推論更令人不能滿意了：安瑟伯顯然未能提供正確的資訊；而亞略·亞里斯泰德的證據與塔林人裴利普(Philip of Tralles)角色所造成的困擾無論會是什麼，鮑理嘉殉道於主曆 150 年代(而非更晚)，仍是最合理的推論。但也因為《鮑殉》有如此多的因素要考量，因此儘管我們可以根據某個理論解決某個問題，並指出其他理論的問題，但仍要承認，瑣碎難纏的問題依舊存在。

## 二、作品的組成

《鮑殉》作品的主體，呈現出信件格式的旨趣，近代版本都把它分成 20 章，由斯米納教會寫給裴勞默教會(Philomelium)，

<sup>22</sup> Stern 提出這個論點，見：*Calendar and Community*, p.80.

作品記載斯米納主教鮑理嘉殉道的過程。作品一開始使用了標準的信件格式（「寓居在斯米納的天主的教會向寓居在裴勞默的教會，以及寓居在所有地區的神聖的、普世的教會」）<sup>23</sup>；而整部作品的結束，也依照標準的結尾格式，向收信人致意問候：「謹向所有聖者問安。所有與我們同在的人，以及謄寫此信的艾來斯（Evaristos）與他的家人，都祝您們安好」。此後，它又另加了兩章附錄：第 21 章<sup>1</sup>，見上文 240 頁，全文提供）清楚註明了鮑理嘉殉道的日期，並在結尾處加上了「阿們」；第 22 章的結尾處也再次出現「阿們」，全文如下：

<sup>22.1</sup> 眾位弟兄：我們祈禱，祝你們遵從耶穌基督的福音。協同他光榮天主父和聖神，因為天主賞賜他優選的聖者得了救恩。真福的鮑理嘉業已致命，巴不得天主賞賜我們步武他的芳蹤，生入耶穌基督的國中。

<sup>22.2</sup> 當初賈由（Gaius）從伊來乃（Irenaeus，譯按：依勒內）書中抄錄了上文的記述，賈氏和伊氏曾在一城同居。伊氏是鮑聖的門生。我名蘇格拉底，格林德（Corinth，譯按：格林多）人，從賈由稿本轉錄此記。祝一總的人愉快！

<sup>22.3</sup> 我名比堯紐（Pionius），考求往史，依據鮑理嘉給我的神示，又從上述的諸稿本中轉錄下來。真福的鮑聖神示詳見下文，我搜集了年長月久殆恐饋蝕的記錄。希望耶穌

---

<sup>23</sup> ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας 當然可以翻譯成「神聖的公教會」（Holy and Catholic Church）；但為避免對此時教會制度問題的預設立場，筆者傾向選擇較不具特定意義的詞，來譯這段希臘原文。

基督也將我和他的眾位優選的信徒搜集在一齊，一同升入他的天國。同著聖父及聖神，光榮他至於萬世之世。阿們。<sup>24</sup>

過多的結論，讓人聯想起兩個人無法結束一通電話交談的情節。這段附錄文，旨在支持它本身經過真實認證的傳統；這傳統如同鎖鏈一般：上承依勒內、下傳比堯紐——他是第三世紀的斯米納致命聖人，關於他的殉道事蹟，另有一本殉道錄，內容與《鮑殉》非常類似。

附錄文引起不只一位學者的懷疑；儘管用「奇蹟式的啓示」（miraculous revelation）來證明某古代祕藏抄本的「新」內容，出現在改寫版本中的真實性與正確性，是一個常見的方法；而比堯紐（Pionius）所提出的，也似乎太過完美無缺了。他文字中提到與依勒內的連結，似乎是可能的，因為我們可以想見：他若知道某個文件存在，必然會很想找到它（或副本）；而格林多城對他來說，是往西方尋找文獻的一個理想地點，他在此獲得了一份未知人士賈由（Gaius）的抄本——一件充滿啓發性的文件。

某些學者——如近代的知名學者漢思·坎本豪森（Hans von Campenhausen）——把這段文字視之為證據，認為它不僅是多位手抄員表列式的證明文件，更是一連串的改革者的證明，他們不

---

<sup>24</sup>「莫斯科 390」抄本的第廿二章，內容與此段文字迥異。內容儘管大抵相當，但重寫的痕跡非常清楚，並且加入許多細節，明顯轉抄自依勒內關於鮑理嘉的生平描述。要詳細討論抄本相異的原因與問題，將會非常折騰人，我的看法是：莫斯科抄本是根據上面我提供的文字增補改寫而成的。

斷在原本的歷史文件上，添加新的資料<sup>25</sup>。坎本豪森一如許多在他之前的學者一樣，明確地指出安瑟伯《教會歷史》中關於鮑理嘉殉道的記載文字，與許多《鮑殉》抄本的內容不一致，最明顯的一點，就是《鮑殉》有許多與福音書中耶穌苦難史平行與類似的情節與文字，完全不見於安瑟伯的《教會歷史》中。

坎本豪森據此發展出一個理論：在安瑟伯之前，各版本的抄本中，應該都包含了第 17~18 章關於敬禮聖人儀式的文字（坎本豪森認為有以今論古的嫌疑），以及金多的故事（第 4 章），與一些發生在鮑理嘉身上的奇蹟記載文字（例如：第 9 章之「老人方入刑場，有聲天降，破空高呼：『鮑理嘉，勇敢啊！振作起英烈的勇氣！』……」云云）；而在安瑟伯之後的版本，則多有與福音書平行雷同的情節文字，以及更多的奇蹟記載（尤其是 16 章在鮑理嘉被刺胸膛後，胸中出現白氣、靈鴿飛天的文字），和關於斯大爵擔任總督的年代記載（但與安瑟伯的年代記載不一致）。

確實，安瑟伯《教會歷史》4.15 中關於鮑理嘉殉道的記載，有多處迥異於《鮑殉》現存於各處的古代版本<sup>26</sup>。然而，造成

<sup>25</sup> H. von Campenhausen, *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarmartyriums*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 1957, 3 (Heidelberg: Winter, 1957), reprinted in H. von Campenhausen, *Aus der Frühzeit des Christentums: Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1963), pp.253~301。本文引述自後者。

<sup>26</sup> 對比二者並明確指出差異處的對照版本，見：G. Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp*, KAV 6 (Göttingen: Vandenhoeck and

如此巨大差距的主要原因，應該是爲了濃縮與精簡之故：安瑟伯扼要濃縮了他感興趣的第一部分（第 1~7 章），而非逐字抄寫，以便將其焦點集中在殉道本身；至於第二部分（8.1~19.1）的些微差異，一如包括約瑟夫·萊夫特在內的學者們所指出的，並不比安瑟伯引述於文件中所出現的差異來的更大。

不過，安瑟伯在上述第二部分的直接抄錄（而非濃縮精簡）文字中，仍與《鮑殉》有些相當重要的差異。例如：他在引述《鮑殉》15.2 時，省略了一段文字，內容是描述鮑理嘉被火焚燒的身體猶如被烘烤的麵包一樣；這個省略，強化了鮑理嘉猶如正在被火精煉的金銀一般。另外，《鮑殉》16.1 記載刑夫<sup>27</sup>用刺刀刺入鮑理嘉胸膛時，胸中飛出白氣與鴿子，這段文字也被安瑟伯省略了。

這些被省略的文字，本該出現在安瑟伯的參考資料與審查

---

Ruprecht, 1998), pp.19~34 (在 Dehandschutter 之後)；另外，關於抄本傳統的簡要說明，見：B. Dehandschutter, “The Martyrium Polycarpi: A Century of Research”, *ANRW* 2.27.1。總的來說，《鮑殉》的抄本共有七件：在約瑟夫·萊夫特的年代，學界已知悉五件；第六件在伊斯坦堡，出現於二十世紀初期；第七件則是由 Dehandschutter 提供，收錄於：“A ‘New’ Text of the Martyrdom of Polycarp”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 66 (1990), pp. 391~394。所有的抄本對於鮑理嘉殉道的日期（二月的哪一天）都不一致；但是除了莫斯科抄本（Moscow 390）之外，其餘的版本同屬一系（用 g 作標誌）；莫斯科抄本的內容除了在許多地方不一致之外，更有非常長的附錄文。

<sup>27</sup> 關於「刑夫」（κομρέκτορ, professional dispatcher of beasts）的討論，見：Lightfoot, *Ignatius and Polycarp*, vol. 3, p.390.

文件中，但他決定不寫入自己的作品裡，因為這兩段文字對他來說可信度不高，尤其是相較於在他之後的修訂者（抄錄整段文字內容，幾乎是《鮑殉》的一半）。同一段文字中，還有一處小差異，即刺入鮑理嘉胸膛的刑具「刺刀」，安瑟伯改成了「長劍」。安瑟伯更改文字的原因，可想而知，仍是可信度的問題（雖然無論使用哪一種武器，刑夫殺害鮑理嘉時，焚燒的火勢應已減弱，刑夫是可以接近鮑理嘉的）；然而，對身處安瑟伯年代之後的人們來說，要把文字從「長劍」改成「刺刀」，應該是不太容易了。

不過，就《鮑殉》文字本身而言，確實是有許多地方無法彼此呼應。坎本豪森的看法可能會因為不夠深入，而遭到許多批評：康澤曼（Conzelmann）激進的論點，反而可能較能指出這些問題<sup>28</sup>。他指出：鮑理嘉被捕、審問、執行死刑的過程，都被鉅細靡遺地描寫下來；但其他同時代的殉道者，其被捕的過程僅被輕描淡寫地帶過，遑論他們個別被處死的細節。

據載，鮑理嘉是當時在斯米納處決的第十二位基督徒；其他殉道者均來自斐拉德城（Philadelphia；《鮑殉》19.1）。這自然引起我們關心全部十二位殉道者的事蹟，但我們只能知道其中「最著盛名」的一位——哲滿谷（Germanicus）——「英勇絕倫……搏鬥猛獸……巴不得早被吞食……觀者大眾目睹基督徒敬愛天主，

---

<sup>28</sup> H. Conzelmann, *Bemerkungen zum Martyrium Polycarps*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 1978, 2 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978).

朋類盡皆英勇，驚奇至極」(3.1)；但群眾接著便高呼：「搜捉鮑理嘉」。除了哲滿谷之外，其他(無名)殉道者所承受的種種殘酷折磨與處死方式，都只有概括扼要的交代。

第4章提及佛利加人金多(the Phrygian Quintus)的背叛行爲，是一段奇異的文字，中斷了鮑理嘉被處死的記載，指出金多先是自告奮勇、又勸說他人自投刑場，後來卻「抵不過總督的威迫利誘，屈服了心志……行了拜祀邪神的祭禮」，接著一段道德勸說：「鑑於這類的事件，我們不贊成教友自請致命」。之後，才又回到刑場中群眾高喊鮑理嘉的敘述中，以及鮑理嘉聽聞金多事件的反應、他聽從友人的勸告退隱藏避，及他後來被士兵追緝與逮捕等等。

金多事件的這段敘述，因而極易引起學者們的推想：它可能是後人抄錄時添加進去的；亦或，關於哲滿谷與其他殉道者，原本應有更多、更詳細的記載；再或，原本的記載於此的文字突有不一致的風格或過於疏漏的情況，因此後來抄寫時被人修改調整了。在各種推想中，坎本豪森提出「多次編修」(multiple redactor)理論，最能說明這裡的主要問題：《鮑殉》多次遭到修改，乃是出自不同修訂者各自設想的動機。

但，爲什麼特別是這段文字，要在短短數世紀內，在其實沒什麼明顯需要修改的情況下，卻被多次修改呢？又是爲什麼，《鮑殉》已有許多與福音書平行雷同之處了，還突然插入一段文字，指鮑理嘉進入刑場時聽到天上的聲音；也不知爲何決定添加這段文字，指鮑理嘉在衆人簇擁下，騎上驢子入城？

這裡所要處理的，可不是口語流傳、俗套格式的詩作罷了！

康澤曼的看法似乎比較周全，也比坎本豪森的理論更為可信；因為它的出發點，非為滿足其神學思想的欲望，而是為指出某些論述結構裡的歧異處的觀察。我們應該在驟然接受任何激烈理論並解除某些文字之前，尋找所有可能的解釋。也許仍有其他可信的解釋，說明何以《鮑殉》作者只鉅細靡遺記載鮑理嘉的殉道歷程，卻把其他殉道者的歷程給扼要簡化了：或許作者真的不知道其他殉道者的歷程；或許他不喜歡其中某些殉道者；又或許是作者認為其他殉道者的生平、從逮捕到死亡的殉道經歷，不適合或無法證明為真，所以不希望記錄下來（《鮑殉》1.1 隱約提及了鮑理嘉死亡之前，曾發生許多事情，而敘事者似乎知道若干）。至少，敘事內容呈現出某種隱約的背景知識，指出在鮑理嘉殉道之前，許多人自尋死路、主動殉道。令人不感意外地，敘事者刻意避免對這些人的行為表達同意或是讚美，因為這樣的舉動，對教會整體而言，危害甚劇（參：1.2）。因此敘事者採取迴避方式，免掉對那些主動殉道者的描繪，而不致在殉道主題上打轉。

「來源批判」（source criticism）思潮與支解文本內容的方法，近來有消退的跡象；坎本豪森的分析雖曾盛行一時，近來也逐漸退燒，完全採信的人逐漸減少<sup>29</sup>；反之，近來學界傾向將這

---

<sup>29</sup> 針對《鮑殉》作品，從複雜的來源批判理論，到近來研究發展趨勢之說明，見：Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp*, pp.37-38 及 B. Dehandschutter, “The New Testament and the *Martyrdom of*

件作品視為一個不可分割的整體。坎本豪森理論的一個嚴重問題，是它缺乏安瑟伯的文字支持；而安瑟伯與福音書內容平行之處，以及基督臨在於殉道者身旁的說法，正是第二世紀基督徒作品中最沒有神學爭議的主題。換句話說，安瑟伯並未提供確切的證據，能讓我們分拆《鮑殉》的文本內容。坎本豪森其他的見解成立與否，則必須看論述本身；但對那些相信主動殉道與殉道者敬禮在第二世紀中葉已經存在的人而言，他的見解看起來並不非常強而有力<sup>30</sup>。

換言之，坎本豪森的理論或許引起人們對《鮑殉》文字的疑慮，但它無法證明它想證明的論點；其他類似的理論，同樣也很難提出證明，因而看似非常武斷。同樣，視《鮑殉》為一個組合拼湊的文件者（如康澤曼），其理論有如剝洋蔥般，但剝到最後什麼也不剩；最終，這理論只成就了一個實際的目的，就是證明《鮑殉》不具真實性，卻無法證明它是一件多層次堆疊而成的作品。

《鮑殉》第 22 章由不同抄寫員傳承所造成的問題，依舊存

*Polycarp*”, in A.P. Gregory and C.M. Tuckett (eds), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp.398–399.

<sup>30</sup> 主動殉道事件層出不窮的情況，猶思定《第二護教書》中有佐證文字，應是主曆 155 年左右（2 *Apology* 2.20）；至於第二世紀殉道聖人的敬禮，大概可從安瑟伯關於里昂（Lyon）與維埃納（Vienne）殉道聖人的記載文字中見出端倪，時約主曆 177 年（*HE* 5.1.57–63）。

在，但由於缺乏精密的機制來指認抄寫員在編纂過程中到底作了什麼，因此，目前看來最合理的，是專注於研究《鮑殉》這作品到底是不是一件完整的作品？而非不斷剝掉我們推測由編纂者增添的外層。畢竟，若我們太過予以抨擊的話，將或多或少喪失了見證後宗徒時代教會生活的作品。

### 三、真實性

《鮑殉》作品的真實性，與前述關於年代與作品完整性的討論緊密相關。如果前述各種挑戰都能成立的話，那麼這部作品就無法獲得信任了。不過，仍有其他原因使我們懷疑這部作品的真實性，其中若干也著實難以解釋。

從傳統的觀點來看，一如前文提及，這部作品最明顯起人疑竇的原因，在於它有多處與福音書文字平行雷同之處，尤其是基督的苦難史<sup>31</sup>。包括：鮑理嘉與其友人們一起退隱，並且花了許多時間祈禱（5.1）；他預測自己將會被捕，以及將如何死去（5.2）；負責逮捕他的保安隊隊長名叫黑落德（6.2），而他的父親也參與了逮捕鮑理嘉一事（8.2）；逮捕鮑理嘉的人們手持各種武器，猶如逮捕強盜一樣；他們傍晚時分抵達鮑理嘉住所，而鮑理嘉本可逃走卻未逃走（7.1）；鮑理嘉坐著驢子進入

---

<sup>31</sup> 關於這個問題的辯論，可見 Dehandschutter, “The Martyrium Polycarpi”, pp.503~507.

斯米納城（8.1）；他與羅馬總督對話，而羅馬總督也留意群眾的反應（9.2~12.1）；群眾呼喊著要求處死鮑理嘉（12.2~3）；「猶太人」也參與了處死鮑理嘉一事（13.1）；鮑理嘉死後，他的跟隨者也試圖要收取他的遺骸（17.1）。

上述這些事情，沒有一件是不可置信的。「黑落德」非常可能是一個猶太貴族的名字（斯米納城中，長久以來就有一個大型而獨特的猶太社群），也可能是一個對猶太團體友好的異邦人<sup>32</sup>。把基督徒與驢子連在一起，是當時文學作品中常見的手法，目的是嘲諷與睥睨基督徒<sup>33</sup>。在那個年代，不帶武器去某人土地上逮捕他，也是一件不合理的事。事實上，《鮑殉》中許多與福音書平行的地方，很難讓人真的認為它是憑空杜撰的：鮑理嘉家裡「一僕不耐酷刑，洩漏了老人〔鮑理嘉〕隱藏的處所」（6.1）；這個僕人因為受到虐待刑求，透露了鮑理嘉的行蹤，但在詮釋者眼中，便成了另一個與猶達斯（Judas）背叛耶穌的對比文字，但事實上，這可能是過度詮釋了<sup>34</sup>。敘事者努力把鮑理嘉殉道

<sup>32</sup> 例證之一，就是鮑理嘉當代有一位極有名望的富人，他名叫黑落德·雅提庫斯（Herodes Atticus），雅典人，並且是一位羅馬領事（Roman consul）。

<sup>33</sup> 例如：著名的當代羅馬塗鴉壁畫便把一個來自巴勒斯坦、被釘在十字架上的，將他的頭割成驢頭。這幅壁畫可見於：G. F. Snyder, *Ante-Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*, revd edn (Macon, Ga.: Mercer University Press, 2003), p.60 及 pp.61~62 的討論。

<sup>34</sup> Lightfoot 對此有詳盡解釋，見： *Ignatius and Polycarp*, vol. 1, pp.610~614.

的歷程與福音書的記載相互連接，當然是很清楚的，但我們不能因此就證明《鮑殉》記載的事沒有一件是真實發生過的。

《鮑殉》還有許多奇蹟的記載。例如前文提及鮑理嘉預見了自己死亡的方式(5.2)；另有從天發出的巨大聲音勉勵他說：「鮑理嘉，勇敢啊！振作起英烈的勇氣！」(9.1)；原本用來燒死他的火，不但無法燒到他，甚至還「呈現帳幔的形狀，好像是勁風吹滿了的揚帆，環繞著老人的身體(猶如一堵牆壁)」；他的身體看似在火上烘烤的麵包，有「撲鼻的香味，彷彿是茉香四佈，又像是一種珍貴的無名的香料」(15.2)；當鮑理嘉的身體被刑夫用刺刀刺入時，他的胸膛不僅噴出白氣、靈鴿飛天，甚至還湧流出大量的鮮血，澆滅了大火(16.1)。

上述這些奇蹟異事，同樣沒有一件是不可置信的(儘管還是給許多人詮釋的空間)：鮑理嘉被捕，不是無法預料的；當時用火燒死犯人的極刑，也非罕見；而在戰爭與迫害的時空環境中，人們得以預測自己的死亡，亦非一件從未聽聞之事；鮑理嘉聽見天上的聲音，雖敘事者說「我們到場觀望，不見其人，只聞其聲而已」(9.1)，但卻不能證明這句話不是從某個人口中發出的；受火刑處死的人，其屍體是被火烘烤，而非燒起來，這也被許多其他文件所證實<sup>35</sup>；我們也應該知道鮑理嘉刑場上的

---

<sup>35</sup> Patrick Hamilton 在主曆 1528 年寫聖安德時，說他也遭到同樣的方式處死。文字表達出一種拙劣的行刑處死手法，燒火的刑台可能未經妥當架設，而是在倉促之間臨時堆放木柴、點火燃燒而已，鮑理嘉可能因此是遭到濃煙噓量，並且旋即窒息而死。

柴火，是如何被架設起來的（它應該是在倉促間，為立刻處死鮑理嘉而臨時堆起來的）。這種種描述，都顯示《鮑殉》的內容是可能發生的。

若我們把時間與地理因素都納入考量的話，《鮑殉》的內容更應不假了：事情發生在二月的某個傍晚時分；地點是斯米納這個海港城市中，一個U字形的競技場，它的開口朝向西南方（海的方向），受到帕哥斯山（hill of Pagos）的部分屏障，因此競技場上臨時堆起的柴火，燃燒時火勢被強勁旋風吹起，形成一片看似牆壁或揚帆的火牆，並非不可能的<sup>36</sup>。當鮑理嘉被刑夫拿刺刀刺入身體時，火勢可能已經不大，否則刑夫無法靠近鮑理嘉。即連白鴿從火的現場或方向飛出，也不是完全不可能的，因為火刑現場與旁觀者之間，一定有段距離，因此目睹鮑理嘉殉道的人，可能根本無法判斷鴿子是從什麼地方飛出來的（或許可能是某個基督徒事先準備好一隻鴿子，放在籃子裡，等待適當時機一到，便將鴿子釋放出來，用以表達某種象徵的意義）<sup>37</sup>。

事實上，最無法解釋的，不是上述這些奇蹟異事，卻是關

---

<sup>36</sup> 關於斯米納競技場的考古資料，見：Louis Robert, *Le Martyre de Pionios, prêtre de Smyrne*, ed. G.W. Bowersock and C.P. Jones (Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1994), pp.114~115.

<sup>37</sup> Lightfoot 提供了極佳的歷史資料，用以對比《鮑殉》文字描述屬實的可能性，例如：當 Peregrinus 在奧林匹克競技賽中自殺時，自火焰之中飛出禿鷹（*Peregrinus* 39）；另外，在羅馬皇帝喪禮進行時，從柴堆之中釋放老鷹，也是一例（*Ignatius and Polycarp*, vol. 3, pp.390~391）。

於羅馬法律與判刑過程的記載。極令人感到驚訝的是，鮑理嘉被審問與處死的過程，竟然是在某個盛大的年度慶節中，在運動競技場上，當著成千上萬觀賽者的面前；鮑理嘉竟也在當時最高的羅馬行政長官前直接受審，現場既沒有法庭，也沒有正式的質問或控告罪行；更奇怪的是，竟然根本沒有判刑<sup>38</sup>。

鮑理嘉理應接受正式的審問，一如當時其他基督徒接受的非常程序審判 (*cognitio extra ordinem*)——羅馬總督有權力針對地方上的任何案件，親自審問當事人，並且判刑<sup>39</sup>。羅馬總督有權力執行司法審判，包括死刑在內；只要他高興，任何形式都可以：雖然他也會斟酌受審者是否具有羅馬公民身分。

無論如何，儘管總督的判決看來隨意而武斷（他可以取消案

<sup>38</sup> 奇怪的是，關於這一點，歷來許多研究《鮑殉》的作品中都很少提及：近年提及這點的學者是 Gary Bisbee，但他主要是研究戴西烏 (Decius) 皇帝之前的基督徒殉道錄 (*pre-Decian martyr acta*)，他說：「鮑理嘉死前接受的審問，應該讓我們暫停下來，仔細看看，他面對的不是羅馬法律規定應有的正式法庭，或是任何其他形式的市政 / 自治區的法庭……他是在競技場中受審的，這是最令人無法置信的地方。」見：G.A. Bisbee, *Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii*, Harvard Dissertations in Religion 22 (Philadelphia: Fortress Press, 1988), pp.121~122。Cadoux 也提出同樣觀點：「從地方總督的司法運作模式來看，鮑理嘉接受的審訊是非常不尋常的」：見：C. J. Cadoux, *Ancient Smyrna: A History of the City from the Earliest Times to 324 A.D.* (Oxford: Basil Blackwell, 1938), p.359。

<sup>39</sup> 關於 *cognitio extra ordinem*，可見：A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1963), pp.17~18。

件當庭釋放，或是長時間地聆聽證詞，然後判定無罪或有罪，並決定刑罰與刑度，如處以勞役、體罰，或甚至死刑），但審判的形式卻不然。在許多真實的殉道實錄中（及那些希望被視為真的殉道實錄），無論是明指或暗示，羅馬司法制度的審判形式都是非常清楚的。受審的基督徒會被帶到法庭上，在審判者座前，總督或許會諮詢他的議會成員，然後會有正式的宣判，通常是公開地大聲宣讀判決書。這些司法審判的要件（控訴者、審判席、判決），在四部福音書中關於耶穌的審判記載，都至少會出現個一兩項<sup>40</sup>。

但在鮑理嘉的案件中，完全不見上述司法審判的要件。他是在公眾節慶的日子中被捕；很明顯地，他直接被帶到正參加慶典競賽的羅馬總督面前，中間沒有任何停留在正式的、適當的聽審地點，如法庭或總督府。不過，總督還是進行了某種審問或聽訊，類似當時其他基督徒面對的審問過程：先是詢問他的名字，然後是一連串基督徒受審時都要面對的要求：「你年已衰老，要自知憐惜！」「辱罵基督！」「宣誓凱撒是真神！」（9.2~3）但鮑理嘉一律拒絕，之後總督就直接把鮑理嘉交給群眾，任由群眾憑自己喜好公審鮑理嘉，甚至允許他們處鮑理嘉死刑。我們真的可以接受這些文字是歷史事實嗎？

仔細閱讀《鮑殉》文字的敘述，是極有價值的；因為它們提供了許多細節與觸動，以一有趣的方式，表達出鮑理嘉接受審判的不當與怪誕。我們也受邀看出這位羅馬總督斯大爵的行

---

<sup>40</sup> 谷十五 3~4（控訴者）；瑪廿七 12、19（控訴者）；路廿三 24（判決）；若十九 13（控訴者）。

事作風，是何等荒唐——我認爲他完全悖離當時羅馬帝國的司法制度、羅馬人的虔敬及其倫理。斯大爵既不是一位敬虔的哲學家，也不是一名正義的統治者；《鮑殉》對他的批判，非常符合同一時代之猶思定在其《護教書》中的描繪。

鮑理嘉被帶到總督面前（在講話範圍的距離內，9.2）；然後總督開始訊問他，文字中滿是輕蔑的意味。但鮑理嘉回應總督在觀賽時對他的審問，總是滿懷尊威、柔和與開放的態度（10.1）。

當他回訊了自己的名字之後，第一個動作是「面色沉重，舉目四望，見無法之徒與教外之眾，人山人海，於是揮手指著他們，揚聲長嘆，舉目向天，呼號說：『誅滅這些無神派』」（9.2）。《鮑殉》沒有解釋他向群眾揮手是什麼意思，但由於文字緊接著「誅滅這些無神派」，因而這舉動通常被學者們解釋成強硬拒絕總督的表示。不過，鮑理嘉先是「舉目四望……揚聲長嘆，舉目向天」，之後才高喊「誅滅這些無神派」，因此這揮手應不是強硬與高傲之意，而是某種具有雙關意義的舉動，一如他在第三句的回應中說的：「你聽我再清楚聲明」。爲此，鮑理嘉的揮手，既是向競技場上的群眾，也可能是向羅馬總督，意指「你真的要在此試探我嗎？」

總督繼續向鮑理嘉施壓：「宣誓！我就釋放你。咒罵基督！」鮑理嘉再次充滿威嚴、但迂迴地回應：「我敬事基督，年已八十有六，一生沒有受過他的惡害，他乃是我救世的君王，我怎可出言辱罵他呢？」（9.3）這段不正義的審訊內容，是《鮑殉》一系列對總督的審理過程中充滿問題的間接表達文字之一。

總督再次向鮑理嘉施壓，命令他宣誓效忠真神凱撒；鮑理嘉這次改變了回應的內容，明確而公開地批評總督的作為，並清楚說明自己的立場：「你的命令是強迫我呼求凱撒宣誓，你似是裝作不知我是什麼人。請你聽我再次清楚聲明：我是基督徒。你如不明白基督的教義，願意學習領略一些，就請你給我一天的時間，容我講給你聽」（10.1）。鮑理嘉在此，其實是在批評總督不當的司法審理：總督只詢問他叫什麼名字，之後便逕自下令要求鮑理嘉宣誓與咒罵，完全沒有適當的審問過程。

藉由清楚表明自己的立場，鮑理嘉挑戰總督狂妄的行為，並要求總督落實司法審判的制度，訂定一個日子，妥適地詢問與聆聽案情<sup>41</sup>。但總督仍繼續他輕蔑的態度，對鮑理嘉說：「你可去勸人民（指競技場上的觀眾）信你的教義」（10.2）。總督此舉，似乎不怕造成暴動——他在法庭外不正常的公審行為，極可能造成（而非消弭）群眾暴動。鮑理嘉繼續充滿威嚴地向總督進言：

「我用敬重的心認為你有職權聽我的申辯，我們教會的規戒命人尊敬各級的首領和官長，他們的職權來自天主，各級應受相稱的尊榮，只是不可傷害我們（的良心）。我不向人民提出申辯，我認為他們沒有聽取申辯的職權。<sup>42</sup>」

<sup>41</sup> 羅馬總督通常會事先宣布他將在某時、某城進行法定的巡視與查訪，同時進行司法審訊，日期有時固定、有時不固定。詳見：G. P. Burton, "Proconsuls, Assises and the Administration of Justice under the Empire", *Journal of Roman Studies* 65 (1975), p.101.

<sup>42</sup> 這段文字在許多學者眼中，是表達了總督的意願：他願給鮑理嘉一個直接向群眾申明立場的機會；但 Lightfoot 對於這點表達他

鮑理嘉非常清楚權力從何而來，以及誰有權力、誰沒有權力；從《鮑殉》的呈現中，鮑理嘉才是真正站在羅馬司法正義的一方，總督卻不是。

總督似乎早已決意要玩弄、虐待鮑理嘉，所以才命令鮑理嘉直接向群眾說明。但鮑理嘉拒絕與他玩這個遊戲，於是總督便開始威脅鮑理嘉——先用野獸、再用烈火來威脅。在鮑理嘉的回答中，他間接地批評總督是一個很糟糕的哲學家，也不符合羅馬人的虔敬精神（因此他是羅馬皇帝安敦寧·畢尤及其哲學家兒子們的壞榜樣）<sup>43</sup>。鮑理嘉首先引用哲學家常用的諺語：「變心改口，改惡向善則可，改善向惡斷斷不可！」（11.1）<sup>44</sup>他接著用多數基督徒殉道者對火刑的回應（「你用來恐嚇我的火，是暫火，不過只燒一小時，短期間即煙消灰散」），並加上：「可見你不知吾主將來審判世人，罰不奉教的惡人降入永火，永遠受燒」。這個語氣與猶思定如出一轍。在此聲明完後，鮑理嘉中斷了這場審問，疾言說道：「你既願意，就請你快命點火，何故遲延？」（11.2）

通常在此情況下，即鮑理嘉對此重量級人物所做的大膽言

「不可知論者」的立場，見：*Ignatius and Polycarp*, vol. 3, p.381。鮑理嘉看似很固執，以致喪失了這次寶貴的機會；但不可否認的，是總督自己決定要在競技場中審訊鮑理嘉，而非在法定的視察日期與場合中進行，後者不但是他應該、而且可以不費吹灰之力就做到的。也因此，他決定在競技場上公審鮑理嘉，其動機必不良善。

<sup>43</sup> 關於這點，見：猶思定，《第一護教書》1、《第二護教書》2.16與15.5。

<sup>44</sup> 見：柏拉圖，《共和國》381b~c (2, 20)。

論，會被學者們視為一種簡單的捏造手法——這在很多古代文獻中，是常見的演說技巧，不論是否為歷史事實。但這些話語也可能真是鮑理嘉說的；正如《鮑殉》說鮑理嘉「說著這些和其他許多話」（12.1），也說總督「又加了許多慣用的話語力加勸誘」（9.2）來使他背教。如果我們接受總督是刻意違背常規，並享受著玩弄鮑理嘉來取悅群眾的話，那麼鮑理嘉回應的這些話，聽來又似乎是可信的了。

敘事者不斷透過上述文字，強調鮑理嘉在審訊過程中始終保持其尊嚴；反之，總督卻不斷喪失其尊嚴。鮑理嘉的臉，始終充滿了天主的恩寵，並在所有質問他的問題上毫無失言；反之，羅馬總督卻「不勝震驚，心神失措，彷彿魂不附體一樣」（12.1）。這些文字儘管看來有些誇張，但若我們接受斯大爵的確是在毫無尊嚴的場合中，主持了一場審判庭，以取悅廣大的競技場觀眾，那麼，說這個本該代表正義與良善秩序的羅馬總督自失立場，應不為過。

重建鮑理嘉死刑的執行過程，並不容易。首先，鮑理嘉並未被正式判刑<sup>45</sup>；我們根本無從得知是誰下令處決鮑理嘉的。羅馬總督喝令傳令員進入競技場中，三次高呼「鮑理嘉供認了，

---

<sup>45</sup> 事實上，宣判的內容是非常謹慎的，不僅遣詞用字要非常小心，同時也與審判過程緊密相關，倘若當事人未被正式、妥適地宣判，判刑極可能被視為無效。更多討論見：T. Mommsen, *Le droit pénal romain*, vol. 2, tr. J. Duquesne, Manuel des antiquités romaines 18 (Paris: Albert Fontemoing, 1902), pp.128~130, with 30 n. 5.

他是基督的教友！」（12.1）<sup>46</sup>群眾因此要求亞洲的神武郡王裴利普（Philip Asiarch；他似乎是負責競技場上野獸與囚犯打鬥項目的人），釋放猛獅來撲殺鮑理嘉，但裴利普拒絕，理由是鬥獸活動已經結束（12.2），依法不准開牢放獅。

這段記載非常有趣：一方面，它表示裴利普認為自己已經完成這項昂貴的任務，不願再花不必要的錢；另一方面，它也可能表達出裴利普反對總督不依正常程序審問犯人的作法，因而不想與此不義的血案有關。它甚至可能也表示：裴利普試圖為這個「類審判」（quasi-trial）的結局劃一條底線（因為其實根本沒有正式判刑）；他用自己的方式詮釋群眾的要求，不把鮑理嘉視為死刑犯來處死，而把他視為野獸格鬥士成員之一<sup>47</sup>。無論

<sup>46</sup> 本句或可譯為：「鮑理嘉三次承認他是基督徒！」希臘文可以譯成這兩種句子。更多討論見：J. den Boeft and J. Bremmer, “Notiunculæ Martyrologiæ III: Some Observations on the Martyria of Polycarp and Pionius”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 39 (1985), pp.111~113.

<sup>47</sup> 捕殺獵鬥（hunt）這字，譯自希臘文 κύνηγεσι，及拉丁文 *venatio*。在競技場中，奇異或危險的野獸，會被驅趕進場，然後任由牠們與「格鬥士」（*bestiarii*, *beast-fighters*）——自由人或奴隸都有可能——互相殘殺。這種做法通常被用來處決被判「交付野獸」（*ad bestias*）的犯人。κύνηγεσι 也可以被用在更廣泛的類似情況中，此字在古典作品中的使用情況，可參：Louis Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec* (Paris: Edouard Champion, 1940), pp.310~312。不過，一般來說，捕殺獵鬥（hunt）與處決人犯是分開來進行的。格鬥士登場，與野獸鬥殺，是競技場中的娛樂表演項目之一；但在處決犯人時，被野獸撲殺的犯人是場上的主角（*protagonists*）。格鬥士與野獸搏鬥時，他們是某種舞台的工作人員（*stagehands*），

從什麼角度看，當裴利普提及「法律不許」時，即是對總督的拒絕，因為總督早已威脅要讓野獸或用火致死鮑理嘉。

接下來到底發生了什麼事，其實不很清楚（敘事者指出，一切都發生在轉眼之間，好像是非常真實的樣子）。現場圍觀的群眾高喊，要裴利普燒死鮑理嘉（12.3）。敘事者說「他們似乎看來同意」，這顯然是一種反諷，因為審案與宣判本該依照正常合法的程序才是<sup>48</sup>。

敘事者沒有告訴我們裴利普及總督的回應是什麼。但是看起來，裴利普可能是說「沒有木柴了」，因為接下來，群眾紛紛離開競技場，去鄰近的澡堂與工坊囤積木柴處（他們自己的？）搬運木柴（13.1），並可能把木柴交給了在競技場中負責活動的人。過程中，必定經過某個人的點頭同意，才讓人堆起木柴、

在場上負責逗弄野獸，彷彿馴獸師一般。在許多浮雕或馬賽克作品中，常見格鬥士搏鬥野獸及野獸撲食囚犯的場景同時出現。例如：圖尼西亞 Dar Buc Amméra 村莊中一幅鋪在地面上的馬賽克作品，見：K.W. Coleman, “Fatal Charades: Roman Executions Stages as Mythological Enactments”, *Journal of Roman Studies* 80 (1990), p.55, plate II。但藝術作品內容，未必能證明這兩者真是同時登場的。囚犯有時也會被下令擔任格鬥士，見：Justinian 的 *Digest* 48.19.11，但這未必就是判處死刑。因此，裴利普表示他在活動中的任務已經結束，而執行死刑並不是他負責的工作項目之一。我們應注意，《鮑殉》中完全沒說場上已經無任何剩餘獅子了。  
<sup>48</sup> 也有學者認為，第二世紀時，在小亞細亞的若干城市中，群眾公審並高喊意見，有時也會形成某種司法上的力量。更多討論見：S. Ronchey, *Indagine sul Martirio di san Policarpo*, *Nuovi Studi Storici* 6 (Rome: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990), pp.133~145.

並將鮑理嘉「釘在刑架上」(13.3)。但到底點頭的人，是裴利普、總督，還是騎兵隊隊長黑落德呢？雖然唯一有權力執行死刑的人，是羅馬總督；但敘事者只說「他們」，以及一群「放火者」(the men of the fire)。他們本來要把鮑理嘉釘在木頭上的，後因鮑理嘉拒絕而作罷(13.3)，並允許鮑理嘉花時間祈禱(14)，最後便點了火(15.1)。

一段時間後，這群無法無天的「眾惡黨」(16.1)，眼見大火無法焚燒鮑理嘉的身體，就「下令」刑夫(confector)前去，用刺刀刺入鮑理嘉的胸膛(16.1；到底是誰給予的權力？文字同樣沒有說明)。此舉之後，一切似乎又回到正常行政程序上了。總督有權決定是否讓遺體交由他人埋葬；黑落德的父親尼拆塔建議他不要這樣做(17.2)，所以「百夫長」(the centurion；在此首次被提及)在總督的命令下，把鮑理嘉遺體取走，放在柴堆上火化。火化結束後，基督徒撿拾碎骨，「視為珍寶，勝於寶石黃金，供放在適宜處所，敬為聖贖」(18.2)，並加以保存。

所以，《鮑殉》某種程度上，的確是在說明這整場司法審判程序的怪異與不當之處。藉著鮑理嘉與敘事者，作品的字裡行間透露出不符合羅馬帝國合法的執行方式；而從基督徒的角度看，在此制度內，它是非常武斷的。吊詭的是，正是因為它的怪異與不當，反而凸顯出文字本身的歷史正確性。鮑理嘉在競技場中、在公眾的慶典之日中，遭到公審，並在未經正式宣判的情況下被處死，這種奇怪的呈現，只有三個可能的原因：

1. 敘事者對羅馬帝國司法審判制度完全無知與外行；

2. 敘事者對羅馬帝國司法審判運作方式毫無興趣；
3. 敘事者刻意要呈現羅馬當權者的武斷專制及無能。

由於安瑟伯的《教會歷史》是《鮑殉》成書的最晚可能時間點，因此這年代，應該是羅馬帝國正常的司法審判程序都已為基督徒所熟知的時期了。在第二世紀末的一部作品《保祿與德克拉行傳》（*Acts of Paul and Thecla*）中，聖女德克拉三次從死亡中奇蹟式地獲救，分別是：柴火焚燒她時竟然天降冰雹、野獸撲咬她時有奇香阻止、吃人海豹要咬她時卻有閃電。而同樣地，在描寫德克拉受審時，也缺乏審判席、諮詢、宣判的三個重點要素（《保祿與德克拉行傳》20, 21, 27）。

對一件極為重視與福音書內容平行的作品而言，獨缺羅馬帝國司法審判的三個重點要素，是一件奇怪的事；可是另一方面，完全不解釋何以總督不依照正常的羅馬司法審判程序，也正是敘事者對專制武斷的主事者最嚴厲的控訴！畢竟，無論從什麼方面來看，在當時的時空環境中，羅馬帝國派駐亞洲的總督如果要對任何人——尤其是基督徒——做什麼事情，根本沒有任何方法可以阻止他。

關於《鮑殉》的真實性，我最後再增加一點。儘管我們很難解釋羅馬總督的怪異行徑，但仍有若干具有說服力之處：

首先，鮑理嘉之死，「終止了當時的教難」（1.1）。這點很合理，尤其是在羅馬總督違法殺害鮑理嘉後，發現自己的違法亂紀，且視司法制度於無物，根本不尊重司法與秩序。

其次，當鮑理嘉被要求咒罵基督時，他答辯：「我敬事基

督，年已八十有六，一生沒有受過他的惡害，他乃是我救世的君王，我怎可出言辱罵他呢？」（9.3）這的確很像鮑理嘉這樣的人會說出來的話（前文已有討論）。

再者，當鮑理嘉自行「解袍脫衣」以準備被火燒之時，由於年邁而難以彎腰脫鞋，但這事「平日裡常有教友們爭先替他脫鞋，藉以觸其體膚，以表敬禮」（13.2）。

過度神學化鮑理嘉的死亡、刻意聚焦於鮑理嘉高貴的舉止與面容上，或說鮑理嘉被火焚時看來好似被烘烤的麵包、並瀰漫著香甜的馨香，凡此種種的表達文字，堪稱當時基督徒在極不情願的狀況下，面臨殘殺與迫害時的恐懼心情，要報導殉道基督徒的慘死，會有的文字特徵。這些文字，一方面記載了恐怖的迫害與慘死歷程；另一方面也呈現出他們的苦難與死亡，因著天主的恩寵與基督的臨在，顯得不再如此真實與恐怖。類似的表達文字，也見於《畢奧尼殉道紀》（*Martyrdom of Pionius*），以及安瑟伯摘錄的其他殉道聖人實錄。目睹鮑理嘉被捕、受審、慘死、屍首燒毀等過程的敘事者，在其文字中，交織著極度驚恐與對殉道聖者的無比崇敬，這也許是支持這部作品真實性的最強證據。

《鮑殉》的神學也很具有說服力，說明它是一部第二世紀中期的作品：

- ◇ 鮑理嘉被稱為主教，由其作品可見他高度重視教會的大公性（catholicity）；但敘事者卻不強調他作為教會領袖的身分，卻更強調他是基督真正的門徒。

- ◇ 非基督徒——後來被稱為「希臘人」或「那些外面的人」(those outside)——在這部作品中被稱為「外邦人」(τὰ ἔθνη, 9.2, 12.2, 19.1),但這個詞本來是猶太人對非猶太人的慣稱。
- ◇ 基督徒團體此時仍是一種群聚團體 (ghetto) : 這是羅馬教育與哲學中的一種特殊詞彙, 猶思定曾充滿熱誠地論述這點, 但在《鮑殉》中卻不見這樣的看法。
- ◇ 群眾之中, 有外邦人、也有猶太人, 他們的共通點, 就是仇視基督徒, 對基督徒充滿敵意。

鮑理嘉是一位著名的斯米納教會領袖, 因此連群眾都大聲直呼他的名字。儘管敘事者認為旁觀者對鮑理嘉之死, 最終的反應是驚訝或疑惑, 而非同情或真有興趣要進一步認識他, 但作品最終仍結束於這樣的文字: 鮑理嘉等人在斯米納一同致命, 「不但受我們大家的紀念, 而且各處的教外群眾也是有口皆碑」(19.1)。

## 結 論

《鮑殉》的成書年代、一致性、真實性, 至今仍是學界討論與爭執的焦點。某種程度來說, 這現象反映出學界對這部作品的高度興趣, 以及它向所透露出極為珍貴的歷史資訊, 讓我們窺見主曆第二世紀時亞洲教會的歷史面貌。在這個作品中, 我們見到一位孱弱老人, 他忠信至死, 勇敢地忍受了各種折磨,

並在大庭廣眾下遭受羞辱與慘死，只為拒絕「否認那位救了我的君王」。

或許，對某些人來說，這部作品甚具教化意義；但對另一些人而言，它又太過逼真以致無法置信。但最終，如果它是真的、由一位斯米納教會成員將其殉道記載下來，並試圖釐清鮑理嘉之死對當時其他成員的意義的話，那麼，《鮑殉》便是一部最令人感興趣的作品了。因為，我們若能讀懂隱藏在文字表象之後的意義，並領略作者字裡行間的弦外之音，我們便能看到一個充滿人性的團體：有人虛張聲勢地，把其他人投擲到恐怖的、致死的公眾娛樂池中；基督徒與猶太人彼此仇視、充滿敵意；以及雖然鮑理嘉有產業與奴隸，但仍具有神聖的人格特質。

此外，我們或許也會對下列諸點留下深刻印象：鮑理嘉對人不分貴賤，始終充滿慈愛；即使面對蓄意詆毀他的人、各種剝奪他尊嚴的挑釁、羞辱與迫害時，鮑理嘉的言行舉止與面容，始終充滿尊嚴；鮑理嘉深受教會團體的敬重與尊崇；還有敘事者對其他同遭迫害的殉道者的關心、對那些虛張聲勢者可悲下場的痛心；而對身處教難中的教會，決心堅持、矢志忍耐與傳承的精神，以及敘事者對於福音書明顯的熱愛與嫻熟等等。

一如前述，我認為這部作品應是主曆 150 年代中期完成的，此外別無可能。因為：塔林人裴利普與斯大爵這兩個人名，在別的年代中是無法相容的；猶思定的文字也無法提供更好的對比，正如群聚團體（ghetto）的心態在後期也比對不起來；福

音書與這部作品的平行雷同之處，如果硬要說是作者創意發想的，恐怕也言過其實；羅馬總督怪異行爲，也使這部作品成爲護教論戰之作不太合理。對於不久前才發生在敘事者眼前的殘酷暴行，文字呈現的藝術性儘管讓我們駐足思量了一下，但不可否認地，它是一種有效的方法，讓敘事者與他所目睹及記載的恐怖暴行保持安全距離。

此外，沒有其他理論可以派的上用場。組合理論是不需要的（安瑟伯省略許多文字，並不難以解釋），也容易流於武斷；另外，那些試圖證明《鮑殉》係非真實作品的論述，也同樣是不需要以及武斷的。因爲這些論述最大的錯誤在於：《鮑殉》裡所提到的一切，沒有一件事是在主曆第二世紀時不可能發生的。

當這兩個結論——正、反兩面的結論——被放在一起時，它們一定超過了所有懷疑的論點。《鮑殉》的確是一件奇怪的作品——不僅在於它刻意讓自己與描寫對象（與事情）保持距離，也在於它修飾的方式。它與其他被稱爲「宗徒教父」的作品一樣，各有奇怪之處。但它自成一格，除了自身之外，別無他處可以容納它。

## 第十二章

### 《致刁臬督書》

保羅·福斯特 (Paul Foster) <sup>1</sup>

沒有文本、沒有歷史情境，這就是學者在調查研究《致刁臬督書》<sup>2</sup>時所面對的問題。這部作品唯一的中世紀手抄本，在1870年一場大火中被毀；作品本身也無任何歷史資訊，讓我們知道它是完成於何時、何地的；連它是否能被列為宗徒教父作品之一，也令許多人懷疑。儘管如此，情況並非完全絕望，因為在中世紀手抄本被毀之前，它被許多人抄寫下來成為副本；而文體類型的比對，仍然對研究該作品的來源與寫作目的，提供若干協助。研究這件作品的人因此仍見一絲曙光。

---

<sup>1</sup> 本文作者為英國愛丁堡大學神學院教授，開設新約語言、文學與神學等課程。

<sup>2</sup> 譯按，呂穆迪神父將此書譯為《致刁臬督王公書》；本書採國際現行英譯 *The Epistle to Diognetus*，譯為《致刁臬督書》。

## 一、文字

這件被稱為《致刁臬督書》的作品，在所有現存的教父作品中，完全不見任何一位教父提及。人們之能夠知道它，歸功於第十五世紀被人發現它手抄本的歷史偶然。瑪魯（Marrou）在他針對這件作品的評論中，說明了這件手抄本被發現的過程：1436年，一位名叫湯瑪斯·德阿雷索（Thomas d'Arezzo）的年輕拉丁司鐸（Latin cleric），在君士坦丁堡的一間魚飯店舖裡面，在包裹商品的一疊紙張中發現這件作品<sup>3</sup>。他花了點錢把手抄本買下來，後來在他負笈前往穆斯林地區傳教前，交給了若望·司多克夫·拉格司（Jean Stojkovic de Raguse）——此人後來成為樞機主教，這件手抄本就一直被拉格司樞機主教保存在私人圖書館中，直到1443年逝世後，他的私人圖書館移交給巴塞爾（Basle）城中的道明會與嘉都西會（Carthusians）負責看管。

這段重建的歷史，儘管其中若干片段令人存疑，但這故事係根據拉格司（當時他已是樞機主教，稱為 Cardinal Giovanni de Ragusa）親筆文字而來<sup>4</sup>。直到第十六世紀初期，學界才能確定手抄本的

<sup>3</sup> H.I. Marrou, *A Diognète: introduction, édition critique, traduction et commentaire* (Paris: Éditions du Cerf, 1951), p.6.

<sup>4</sup> Marrou, *A Diognète*, 6 n. 1, and G. Mercati, “da incunaboli a codici, 1. Di due ou tre rari codici greci del cardinal Giovanni da Regusa (d. 1443)”, in L. Donati (ed.), *Miscellanea bibliografica in memoria di don Tommaso Accurti*, Storia e Letteratura 15 (Rome: Edizioni di ‘Storia e Letterature’, 1947), pp.3~26.

歷史事實。在抄本的最後，有一個由若翰·路齊林（Johannes Reuchlin, d. 1522）所寫的筆記：「抄本是由他從當地的嘉都西修會買來的，並且一直由他保管」<sup>5</sup>。

第十六世紀後葉，這部抄本被製成三件副本。第一件副本完成於約 1580 年，由豪斯（B. Haus）製作；它有三百年之久不知下落，1880 年被人在杜賓根大學圖書館（University Library at Tübingen）發現之後，至今一直保存。第二件副本則是由佛萊堡的包爾（J. J. Beurer of Freiburg）製作，年代約是 1590 年左右；儘管這件副本後來也佚失，但它的文字被若干人轉錄抄寫，並被保留在史提芬（Stephanus；又名亨利·艾斯天 Henri Estienne）出版版本的附錄中；而史提芬出版的版本，則是依據他自己於 1586 年製作的副本（按，此為第三件副本）。

爾曼（B. Ehrman）指出，關於這個抄本，第十九世紀還有另兩件副本，內容均經過非常謹慎與仔細的整理，被稱為奧圖版本（Otto's edition），一個是由庫尼茲（E. Cunitz）完成的，另一個是由雷斯（E. Reuss）於 1861 年完成的<sup>6</sup>。1793~1795 年間，史特拉斯堡的圖書館獲得了《致刁臬督書》唯一的中世紀手抄本，但由於 1870 年普法戰爭<sup>7</sup>，史特拉斯堡的圖書館失火，珍藏於

<sup>5</sup> 見：H.G. Meecham, *The Epistle to Diognetus* (Manchester: Manchester University Press, 1949), p.68.

<sup>6</sup> B. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, vol. 2, LCL 25 (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 2003), p.128.

<sup>7</sup> 導致普法戰爭爆發廣泛原因的討論，可見：M. Foot, “The Origins of the Franco-Prussian War”, in J.P.T. Bury, *The New Cambridge*

此的《致刁臬督書》手抄本一併被大火吞噬<sup>8</sup>，從此亡佚。

## 二、信件的文體與內容

《致刁臬督書》的第一段，頗具有《路加福音》序言中，作者（路加）寫給德敖斐羅（Theophilus）一段文字的影子。一位不知名的作者如此寫道：

「至尊王公賜鑒：仰維吾公願通曉基督信眾信奉天主之實況，又明示若干問題銳意詳考彼等所信何神？……吾公問道誠切，殊堪敬仰。天主賞賜人類有舌能言，有耳能聽，故吾人仰藉主祐奏陳於吾公之前，俾吾公俯聽而取益。幸使聽者悅於心，言者庶幾無憾矣！」（《致刁臬督書》1）

《路加福音》與《致刁臬督書》間的共通點是：作者對收信人都尊稱為「至尊王公」（excellent，或鈞座）；文章開頭的語氣也很類似<sup>9</sup>；並且都提及作者自己非常慎重地回應收信人的要求。因此有學者認為，《致刁臬督書》作者應該是刻意模仿《路加福音》作者的序言，作為他信件の開頭。但也有人認為，這兩者間類似的原因，可能是由於當時的修辭傳統習慣（rhetorical

*Modern History*, vol. 10, *The Zenith of European Power 1830~1870* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), pp.577~602.

<sup>8</sup> Meecham, *The Epistle to Diognetus*, p.68.

<sup>9</sup> 《路加福音》說 Ἐπειδήπερ。譯按：英文為 Forasmuch as；而《致刁臬督書》則是 Ἐπειδή，譯按，英文為 because。

conventions)。但無論如何，《致刁臬督書》與《路加福音》的相似點只到此為止。

《致刁臬督書》的文體是信件，收信人是一位名叫刁臬督（Diognetus）的人，作者則是一位不知其人的匿名者<sup>10</sup>。這是一件具有文學特性的書信，不是個人的筆記或手札。就文體類別而言，以新約中的書信來說，它比較接近《希伯來書》，因為它呈現出一種自我意識清楚的文字；它不像是《費肋孟書》這種作者有一明確的背景環境、寫給單一作者的書信，保祿在這封信中，假設自己沒有什麼向對方發言的適當性，但求對方看在他的面子上，收留敖乃息摩（Onesimus）。反之，《致刁臬督書》雖有收信人的名字（儘管這名字可能只是為了符合書信格式的虛擬人物），但這作品明顯具有一種放諸四海皆準的論述風格，而不具任何常有的個人特性與意味<sup>11</sup>。

這部作品由於前十章（第1~10章）與後兩章（第11~12章）是縫合起來的，因此在文體方面更為複雜。這兩大部分應有不同的來源出處，但在歷史傳遞中被人縫合在一起。縫合的說法有其根據，因為在手抄本第10章結尾處，被人在空白處寫了註腳：「副本此處中斷」<sup>12</sup>；另外在7.6的文字也有一處斷裂，空

---

<sup>10</sup> 認為《致刁臬督書》作者是鮑理嘉主教的相關討論，見：C. E. Hill, *From the Lost Teaching of Polycarp: Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of Ad Diognetum* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2006), pp.24~31.

<sup>11</sup> Meecham, *The Epistle to Diognetus*, p.8.

<sup>12</sup> Ehrman, *The Apostolic Fathers*, p.124.

白處也有抄寫員的文字註記<sup>13</sup>。正如爾曼所評論的：「我們完全無從得知，到底有多少介入的文字遺失了？是僅僅幾個字，還是好幾頁，甚至更多？」<sup>14</sup>

儘管作品是書信格式，但很明顯地具有教育（pedagogical）與護教（apologetic）的功能。主曆第二世紀下半期，基督徒護教家風起雲湧，非常積極，他們的目的是「解釋與說明基督徒的信仰、儀式與實踐、基督徒倫理；當然，這些解釋與說明以不易察覺的方式，逐漸形成一種防衛」<sup>15</sup>。護教家中，名列第一的是殉道者猶思定（Justin Martyr）<sup>16</sup>，他努力向對話者說明、試圖說服對方接受：基督信仰是一個具有哲學與理性的信仰，不是一個只有神話與迷信的、只吸引民間底層人士的信仰<sup>17</sup>。《致刁臬督書》也與猶思定的護教作品類似，作者鼓勵讀者「放下

<sup>13</sup> 譯按：Paul Foster 並未說明註記內容為何。根據 B. Ehrman 的《宗徒教父作品集》LCL 之 146 頁註 17，此處希臘文之註記內容為 οὕτως και ἐν τῷ ἀντιγράφῳ εὔρον ἐγκοπὴν, παλαιοτάτου ὄντος，中文直譯為：「同樣地，我在古代副本中發現同樣的缺口」；另，呂穆迪神父版本關於此處斷裂缺口與註記之說明不同。

<sup>14</sup> Ehrman, *The Apostolic Fathers*, p.124.

<sup>15</sup> R. A. Norris Jr, "The Apologists", in F. Young, L. Ayres and A. Louth (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p.36.

<sup>16</sup> 其他第二世紀的護教家，著名的還有：塔提恩（Tatian）、亞里斯泰德（Aristides）、古拉都斯（Quadratus）、雅典的亞典納哥拉斯（Athenagoras of Athens），及晚期盛開的護教花朵奧力振（Origen）與他著名的《駁吉爾松書》（*Contra Celsum*）。

<sup>17</sup> Norris, "The Apologists", p.37.

偏見，認識基督徒對天主的理解與事奉，是遠較於猶太人更高超的」<sup>18</sup>。

《致刁臬督書》與第二世紀護教作品的緊密關連性，更可見於手抄本的編排方式。瑪魯（Marrou）在他出版厚達 260 頁的作品集中，收集了 22 件手抄本<sup>19</sup>，首五件作品歸於猶思定名下，《致刁臬督書》則是其中第五件，標題是 τοῦ αὐτοῦ πρὸς Διόγνητον（屬於他的，寫給刁臬督，of him to Diognetus），代名詞 αὐτοῦ（him）指包括第五件作品的前列（五件）作品，都歸於猶思定名下（τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος，屬於哲學家與殉道者聖猶思定的）。

由於《致刁臬督書》可分成兩大部分，因此這兩部分可能是由不同的人撰寫而成。認為猶思定就是《致刁臬督書》作者的說法，現代大多數學者都不接受——即便是具有明顯護教目的的前十章，學者們也不認為是猶思定所寫。或許，學者們是基於文字風格的不同，以及知道古人常把匿名作品歸在聲譽卓著的偉大人物名下。不論作者是誰，這封書信最能令人接受的說法是：它是由主曆第二世紀下半葉的某位護教家所寫的；儘管再晚的成書年代，也是可能的。

這封書信中提及若干主題，並且看起來似乎在思想論述上有某種漸進的手法。整部作品的內容可以扼要整理成下表：

---

<sup>18</sup> Norris, "The Apologists", pp.43-44.

<sup>19</sup> Marrou, *A Diognète*, pp.10-17.

1	序言
2.1~10	異教無用論
3.1~4.6	猶太教無用論
5.1~6.10	基督徒的特質與宗教
7.1~9	天主的目的，以及祂使者的本質
8.1~9.6	天主之子：啓示者與救世主
10.1~8	效法天主
11	聖言的傳揚
12	知識與生活的合一

可以說：前十章具有明顯的護教特色與焦點，而後兩章則關注於教會內部。

### 三、書信的教導

《致刁臬督書》作者在討論異教徒的宗教儀式時，所使用的護教論述可以上溯《依撒意亞先知書》。作者以嘲諷的語氣批評異教徒朝拜偶像、又對偶像朝貢獻祭：

「石偶之爲石，與腳踏之路石無異。銅像之爲銅，不貴於器皿，木偶之爲木，常木而已，且已腐朽。銀像之爲銀，需人護守以不失盜。……」（《致刁臬督書》2.2）

這種具有嘲諷語氣的護教文字，或許是根據依四四 12~17 的批評文字。它儘管未能證明作者就是猶太人，但卻向我們表

示：作者願意並接受猶太人關於偶像的教導。作者指出，基督徒不參與偶像朝拜的儀式，卻成了基督徒遭到迫害的理由（2.6）。事實上，作者認為，基督徒拒絕朝拜沒有生命的物體，凸顯出異教徒「受如此眾神祇的奴役與束縛」（2.10）。

儘管作者樂於援引猶太經書內容批評異教徒，但這並不阻止他以同樣負面與批評的態度面對猶太教。就這一方面而言，作者看起來應是謹守當時基督徒極為重要的區分方式，即區分「聖經以色列人」（the biblical Israelites）——他們被歸納為「原型基督徒」（proto-Christians），與當時其他的猶太人——他們被歸納為耶穌訊息的固執反抗者，拒絕接受耶穌就是基督 / 默西亞。

第3章的基本論點，在猶太人祭祀與奉獻的主題上打轉。作者說，猶太人儘管不向「空虛、無意義的偶像」獻祭，但卻誤以為天主是「有所需求，並有待於人間飲食之奉養」（3.3）。作者認為，猶太人批評異教徒的各種錯誤，其實在他們自己身上一樣清楚可見。因而傑佛德（Jefford）評論道：「作者認為猶太人已把唯一的、真正的天主，變成了偶像崇拜的對象了」<sup>20</sup>。

作者更進一步指責猶太人的挑食與令人厭煩的挑剔。布萊肯尼（Blakeney）認為這個論述似乎前後不一致<sup>21</sup>，因為作者在其他地方指出，天主創造並賞賜給人類豐富的禮物，猶太人接受

---

<sup>20</sup> C. N. Jefford, *Reading the Apostolic Fathers: An Interdiction* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996), p.163.

<sup>21</sup> E. H. Blakeney, *The Epistle to Diognetus* (London: SPCK, 1943), pp.42~43.

了其中一些，但同時也拒絕了一些。作者這樣的表達特點，其實全然是一種武斷的心態（4.2）。

在大肆批評異教徒與猶太教徒的宗教儀式與信仰實踐方式之後，作者筆鋒一轉，開始描述基督徒信仰的正面價值與各種美德。作者指出：信奉基督信仰的人，都是好公民，他們不將自己與社會隔離開來（5.1~2）；這段文字顯然是在拐彎罵人，批評猶太教。基督徒過著倫理的生活，並且只做好事，作者一方面呈現基督徒的良善與好的面向，另一方面也不忘描述基督徒忍受的各種迫害：

「行善不倦，受刑如惡黨。受刑反自喜，如得生命而免敗亡。既遭猶人之攻擊，宛如異族，又受希臘人之迫害。至問何故恨之，雖恨之者，亦不知所對也。」（5.16~17）

在第6章中，作者藉由一個比喻提出他的論述：基督徒猶如「世界的靈魂」，是生活在可腐朽世界上的不可腐朽者。這種論述靈魂之不可見，以及關於可腐朽者與不可腐朽者的對比，呈現出一種具有柏拉圖思想的世界觀，或許也反映出基督徒護教家們試圖援引希臘哲學思想與概念，來達到他們護教的目的。

雖然米契安（Meecham）<sup>22</sup>與傑佛德（Jefford）<sup>23</sup>將第7章與前兩章（第5~6章）結合起來；但第7章關於基督徒的本質、宗教信仰的論述，跟前幾章其實沒有什麼共通點。相反的，第7章

<sup>22</sup> Meecham, *The Epistle of Diognetus*, p.6.

<sup>23</sup> Jefford, *Reading the Apostolic Fathers*, p.167.

與接下來的兩章（第 8~9 章）比較有關；論述的焦點是：全能天主的選擇，不是藉由某個低劣的中介（inferior intermediary）來行動，卻是派遣了祂的使者，即「萬物之造化者，天主曾因此造化之力，上造天幔，層層數重……」（7.2）。

「聖言」（the Logos）這個字在第 7 章出現了一次（7.2），但不是用來指稱「造化者」（the Artificer and Maker）自己。不過，這段文字或許適當地反映出「聖言基督論」（Logos Christology），表達出作者對這位「神聖使者」的想法。而在宇宙論的反省上，「聖言」所扮演的角色，更是護教家們在發展其基督論時，甚具關鍵性的幅度（見猶思定《對話》129.3~4）。鄧恩（Dunn）對「聖言基督論」在歷史中的發展，尤其是在東方教會或以希臘文為主的教會中，如此評論道：

「它提供了一個與當時哲學推論更好的連結，並且促使基督徒能貢獻自己獨特的說法，提供給當時更廣大的、主流的宗教界與哲學界人士，讓他們認識並理解天主與宇宙之間的關係。<sup>24</sup>」

這種從基督論角度的觀察，對《致刁臬督書》成書於主曆第二世紀中或後半葉的推論，更有幫助，因為基督徒護教家就是在這個時期最為活躍。

在第 8~10 章中，作者論述的重點是：除了天主的自我啓

---

<sup>24</sup> J. D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Doctrine of the Incarnation* (London: SCM Press, 1989), p.214.

示與彰顯外，天主是人不可知的對象。而天主的自我啓示與彰顯，已經發生在人類歷史中，即天主已藉祂的僕人 / 兒子（παῖς, servant / child）向人類的自我通傳。第 9 章闡明天主的救恩工程，說明天主如何藉著祂聖子的功業，在那些曾是惡人、如今已是義人的人們身上進行工程（9.3~5）。最後，作者指出，所有曾經被天主寵愛的人，身上都有一個重要的責任（10.1），就是要盡力向天主的美善看齊。

第 11~12 章不論在風格、修辭、內容方面，都與前十章的內容有明顯的改變。

在第 11 章中，「聖言」成了作者最常使用的基督稱謂，短短篇幅中竟出現 6 次之多。科諾里（Connolly）認為，基於明顯的「從 λόγος (logos) 作為一個概念與狀態，發展到指稱 λόγος 就是天主子 (υἱός, or παῖς)」<sup>25</sup>，並與《駁諾頓》（*Contra Noetum*）有若干平行相通之處，《致刁臬督書》第 11~12 章的作者，可能是希波律（Hippolytus）<sup>26</sup>。但學界並未立刻接受他的看法。

第 12 章針對《創世紀》伊甸樂園中的兩棵樹（創二~三），作者提出他的寓意解經論述：那些在世上追尋神聖知識的人們，就是「地上之天堂，堂中福樂咸備，佳木叢生，枝繁葉茂，花果豐美」（12.1）。但他更改了原本《創世紀》中關於摘取「知識樹」果實的經文內容，而說：「知識之樹於人無傷，違反主命，乃招死亡」（12.2）。這段極有創意的經文解釋，目的很可

<sup>25</sup> Meecham, *The Epistle to Diognetus*, p.145.

<sup>26</sup> R. H. Connolly, "Ad Diognetus", *JTS* 37 (1936), pp.2ff.

能是為顯示：基督信仰不是一個反智、拒絕知識的信仰；反之，作者其實鼓勵聽眾多多摘取「知識樹」上的果實，他說：「培植聖道之樹，而摘其果，可得天主願望之收穫」（12.8）。

更進一步地，作者還扭轉了厄娃原本的負面形象。新約作品中，厄娃被視為犯罪者與欺騙者的原型（參：格後十一 3；弟前二 14）；但《致刁臬督書》卻稱「厄娃不失童貞而腐化，伊之純潔，反見推崇於眾人」（12.8）。在此，作者應是採取了寓意解經法，將聖母瑪利亞描繪為新伊甸樂園裡的第二厄娃，而那些服從天主聖言的人們，便是新伊甸樂園的建設者。這種充滿象徵意味的語言，常見於第二世紀中期之後的基督徒作品中。米契安說：「將《創世紀》中的厄娃與童貞女瑪利亞平行對比，是很常見的文字」<sup>27</sup>。例如，猶思定在其作品中，明確地平行比對了這兩位女性（《對話》*Dial.*100）；依勒內（《駁異端》*AH* 3.22.4）與戴爾都良（《論基督降生成人》*De. Carn. Christi* 17）也有類似的論述。

書信最後以讚頌天主的救恩計畫、聖宗徒們的知識、天主上智的安排與照顧作為結尾。這兩章內容，與前十章充滿護教目的與色彩的文字明顯迥異，應是一篇講道詞，並且是為針對教會內部成員而撰寫的。

---

<sup>27</sup> Meecham, *The Epistle to Diognetus*, p.145.

## 四、《致刁臬督書》的神學

這部作品的神學思想，涵蓋層面廣泛，從傳統到創新、從平凡到成熟的都有。它的神學思想，反應了很多主題，不僅反映出第二世紀晚期、也廣泛延伸至當時整個基督徒的思潮脈絡，並顯示出作者創新思考的能力。

### （一）駁斥異教與猶太教的論述

在駁斥異教與猶太教的論述中，作者一方面延續了當時基督徒對此二者的敵視心態；另一方面，也極有創意地借用了猶太人護教與批評偶像崇拜的文字，作為他攻擊猶太教的論述基礎。他說：「猶太人向天主呈獻的敬禮與朝拜，其實與希臘人無異；猶太人的祭祀犧牲與異教徒的祭獻同樣愚蠢」<sup>28</sup>。

### （二）有關「神化」的信理

另一方面，在東方基督正教傳統中極為重要的「神化信理」（doctrine of deification），也出現在《致刁臬督書》中——至少已經具有雛形<sup>29</sup>。在第 10 章的最後，作者說：人們只要願意行善、負擔鄰人之鉅重，就能「在被救助與接濟的人眼中成為天主，此人就是一位效法天主者」（an imitator of God, 10.6）<sup>30</sup>。

<sup>28</sup> Meecham, *The Epistle to Diognetus*, p.35.

<sup>29</sup> 更多「神化信理」的討論，見：R. Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University, 2005).

<sup>30</sup> 譯按：本句「在被救助……成為天主」係譯者直譯自英文原著並

瑪魯（Marrou）的研究指出，這個信理應與希臘思想中「英雄人物」（heroic person）的概念有關，甚至是由希臘思想延伸而出的<sup>31</sup>。無論如何，將神化過程與慈善救濟行為二者連結起來，《致刁臬督書》作者可說為行為實踐之於神化信理奠定了基礎，並使慈善救濟成為所有基督徒義不容辭的行為。

### （三）天主論

作品中關於天主的神學思想，並未以系統論述的方式發展與呈現；而是從作者討論其他主題的論述中提出的。作者確認天主就是造物者（7.2）、是宇宙的造化者（8.7）；但此論述，需同時注意到天主與其中介（agent）——天主藉這位中介者創造了諸天（7.2）——之間的張力。這樣的概念，可能是受到柏拉圖思想的影響，後者認為至高者天主（the supreme God）應與敗壞的物質界之間有一段距離。但中介者的思想，也許也有某種功能性的考量，用以說明「聖言」（the Logos）在萬物受造之前就存在了的角色。

雖然作者承認，天主看似「不關懷人間，亦不以吾輩為慮」（8.10）；但他也表示這想法有誤，因為天主已藉由祂的愛子，向世人揭曉弘旨，向我們證明了祂「不但親愛人類，而且寬恕容忍，同情災苦」（8.6）。藉由這些論述，《致刁臬督書》的作者呈現出的天主，不僅是一位良善慈愛的天主，而且祂已將

---

參考此段希臘文；呂穆迪神父譯為「宛如天主」。

<sup>31</sup> Marrou, *A Diognète*, p.216.

祂的計畫——對人類的救援工程與愛的啓示——向世人通傳。

#### (四) 基督論

基督論是探究《致刁臬督書》神學思想中，另一個關鍵性主題。「聖言基督論」是第 11~12 章中最明顯的思想，但它也同樣出現在第 7 章的脈絡中。在前十章中，有幾個用來指稱耶穌基督的稱謂，非常重要：如「兒子 / 僕人」(8.9, 9.1)；及一些跟「兒子」有關的不同稱謂，如「天主之子」(9.4)、「祂的兒子」(9.2)、「祂的獨生子」(10.2)；另有「救主」(9.6)、「上主」(7.7)、「宇宙的造化者與創造者」(7.2) 等等。但整體考量這封書信中的思想進程，上述這些稱謂在第 7~10 章中，只有在處理了其他主題之後，才將焦點轉向天主的這位使者。

米契安認為《致刁臬督書》中的基督論特性，是「簡單而無學術性」，並指出「作者視聖子不僅是先存的，且是從屬於聖父的」<sup>32</sup>。但我們若就此批評《致刁臬督書》作者的基督論是「附屬說」(subordinationism)，則是不合時宜且時空錯亂的(anachronistic)；因為儘管聖子的神性看似來自聖父，畢竟救恩計畫需要「通傳給祂的兒子」，但作者並未提供任何具體的文字，表達他對聖三之第一位與第二位之間關係的看法；即便他企圖如此，任何人對這位身處第二世紀之基督徒關於基督論的想法，想驟然貼上「附屬說」的標籤，應均是不妥的。

<sup>32</sup> Meecham, *The Epistle to Diognetus*, p.26.

## （五）教會論

教會論不是《致刁臬督書》作者的重點。作者的確提及信眾，且是用集體的方式論述基督徒，也因此，文字傳遞出作者明確相信基督信仰的共融本質與特性。可是，他鮮少提及關於教會團體的管理與領導統御。

第 11 章中，作者兩次提及教會；但一般認為，第 11~12 章寫成的年代較晚於前十章。在第 11 章中，天主的恩寵與啓示藉由聖子的工程賜給了世人，而教會就是接受者；教會的角色，是確保「不背信德之盟誓、不越先輩之籬範」（11.5）。教會作為信仰寶庫的守護者，在下面這段文字中表達得淋漓盡致：「依從福音，信德堅定，固守宗徒之傳授，多得救主之恩寵，此乃教會所踴躍歡慶者也」（11.6）。

有趣的是，上述這段文字中的「福音」（Gospels；或譯：福音書）是複數名詞。史坦頓（Stanton）指出，在主曆第二世紀下半葉時，四部福音書已出現在教會內，而穆拉托里殘篇（Muratorian Fragment）與依勒內的文字，是我們最直接的證據<sup>33</sup>。在此，《致刁臬督書》非常可能成為我們眼前的另一個直接證據，證明多部福音書正典的存在，儘管我們未必能確定就是「四部正典」（fourfold canon）。此外，巴必亞（Papias）也作證指出：在他的年代，已有多部福音書，但同樣未必就是我們所認為的四部福音

---

<sup>33</sup> G. N. Stanton, *Jesus and Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p.63.

書的作品<sup>34</sup>。

## 結 論

《致刁臬督書》雖然沒有手抄本傳世，但由於有許多副本，所以我們如今仍有機會得以進入作者的思想世界中。雖然我們沒有直接的證據，指明這部作品的作者是誰？成書的年代與地點為何？但透過文體類型比對（generic comparisons）的協助，我們仍可為這部作品找到它應有的位置。

我們還應謹記：它是一件被縫合起來的書信作品；儘管我們或能為它找到一個可能的時間點，但仍無法確知到底是誰、在什麼時候，將它縫合起來。

作品前十章關心的重點與文字風格，都與基督徒護教家的作品有共通之處，因此它應該是在主曆 150 年之後的作品；此外，因為文字提到複數形的「福音書」（Gospels），使我們得盡可能把年代往前推進，因此，它的成書便落在第二世紀的最後 25 年內（按，即 175~199 年間）。但我們仍要極為小心，因為複數形式的「福音書」只能證明福音書不只一本，並不表示它就是指現在的「四部福音書正典」（fourfold Gospel canon）。

第 11~12 章的成書年代一樣不易確定，它們給我們一種較

---

<sup>34</sup> 詳參查爾斯·希爾教授於第五章第三節的討論，見本書 95~98 頁。

晚寫成的感覺（僅限於感覺而已，沒有別的），因而可能的成書年代是第三世紀上半葉。

《致刁臬督書》為基督信仰提供了一個堅強厚實的防衛，渾身散發出自信，相信基督信仰的至高性，遠遠超越競爭者們（即猶太教與異教信仰）。迫害，對作者而言，是明確且真實存在的；為此，作者極力說服他的聽眾：基督信仰是不具威脅性的，所有以理性或哲學方式表達的美好，都遠不及於基督信仰。這些論述，都是試圖說服那些教外人士相信：基督信仰是一個既嚴謹、又充滿吸引力的信仰，這個信仰完全值得所有追求理性、摒棄迷信的人努力追求。

主曆第二世紀末到十五世紀間，這部作品是如何被保存的？這問題迄今無解。又，何以沒有一位教父提及它？中世紀作品也未見它的蹤影？也令人費解。不論如何，這部作品被人發現與重見天日，提供了我們一個生動的歷史面貌，向我們展現初期教會的基督徒們如何在一個多元的、又充滿敵意的社會中，展現基督信仰的理性與完整性。

尋根探源——宗徒教父作品集研究 /

保羅·福斯特 (Paul Foster) 編；張毅民 譯

——台北：光啓文化，2017.02

面：公分·——(輔大神學叢書 128)

譯自 The Writings of the Apostolic Fathers

ISBN 978-957-546-863-7 (平裝)

1. 天主教；2. 神學

243.3

105024971

輔大神學叢書 128

## 尋根探源——宗徒教父作品集研究

2017年2月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

編者：保羅·福斯特 (Paul Foster)

譯者：張毅民

編輯者：天主教輔仁聖博敏神學院神學叢書編輯委員會

編委：房志榮、谷寒松、胡國楨、潘永達、楊素娥

主編兼審訂者：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 257 傳真：886-2-22092010

Email: ruth0010@gmail.com

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

發行人：甘國棟

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>; Email: [kgc@kgc.org.tw](mailto:kgc@kgc.org.tw)

承印者：永望文化事業有限公司

定價：NT\$360.



## 【宗徒教父安提約基的依納爵主教，於羅馬競技場上的殉道】

本書為近年來英語學界之宗徒教父 (the Apostolic Fathers) 重要的學術專書。全書共十二章，各章針對單一宗徒教父作品，由重量級學者撰寫專文；文字言簡意賅、扼要精闢，作者們更對近一、兩百年來學界研究成果提出分析評論。

本書介紹的十一件宗徒教父作品，各自反映了不同的文體，與分歧多元的神學面貌。形式上，這十一件作品有教會規範、書信、講道詞、護教作品、神視文字、論述早期基督徒傳統的斷簡殘篇，以及宗徒教父作者之一的殉道歷程。

它們反映出主曆第一世紀中到第二世紀末的宗徒教父，如何以極有創意的方式，表達出重要的訊息。閱讀宗徒教父作品，是一個領略初期教會多元面貌與特質的經驗；也讓我們認識到：宗徒教父為了促使教會的團結合一，奮鬥征戰的實況，以及如何讓原本強調自發性的、神恩性的信仰團體，轉型成為一個強調組織架構、重視宗徒傳統、大公而合一的、神聖的天主教會。

ISBN978-957-546-863-7 \$360



光啓書號 107118

定價 360元

 光啟文化事業  
Kwanyehi Cultural Group