

使徒教父與新約研究

黃錫木

“使徒教父”是指西元一至二世紀一部分的教會領袖或作家。¹ 這學術上的稱呼起源於文藝復興時代。最先使用這名稱的是十七世紀的法國教父學學者郭迪裡阿(Jean-Baptiste Cotelier, 1629-1686)。他將《巴拿巴書信》(*Letter of Barnabas*)、《伊格納修書信》(*Letters of Ignatius*)、《坡旅甲書信》(*Letter of Polycarp*)、《坡旅甲殉道記》(*Martyrdom of Polycarp*)、《革利免一書》、《革利免貳書》(*1-2 Clement*)和《黑馬牧人書》(*Shepherd of Hermas*)從教父文獻分別開來，稱這些文獻的作者為“使徒時期的教父”(拉：patres aevi apostolici)。十八世紀義大利學者迦蘭地(Andrea Gallandi, 1709-1779)加上《致丟格那妥書》(*Letter of Diognetus*)、誇達徒(Quadratus)的《護教篇》，以及《帕皮亞殘篇》(*Fragments of Papias*)。十九世紀末(1873)《十二使徒遺訓》(*Didache*)被發現後，亦放在這組文獻之內。

誠然，使徒教父並非包括所有第一、二世紀的教會領袖，例如殉道者游斯丁(Justin the Martyr, 西元 100-165 年)也就不包括在其中；同樣，使徒教父文獻亦非包括所有第一、二世紀的作品，例如，這系列並不包括所謂新約次經的文獻，例如托(使徒)名或誤以為是使徒所寫的作品，亦不包括後來被認為是異端的著作，如諾斯底主義(靈智派)的殘篇(如見於《拿戈瑪第文庫》*Nag Hammadi*)——這是明顯不過的，因為“正統性”是界定“教父”的定義之一。²

¹ 在早期的基督教會文獻中，“教父”(希：pater)這詞與“監督”(希：episkopos)相若，泛指基督信仰傳統的見證人。到四世紀末，這詞的用法較為具體，“清晰地指一群過去日子中的教會作家，他們的討論在教義的事情上舉足輕重”，參 F.K. Cross and E.A. Livingstone eds., *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford, 1997), 600 頁。

² 傳統教父學學者認為“教父”有五個元素：正統性、聖潔生命、教會認可、古代性和(散失或存留的)著作，但一般用法卻未能反映這些特徵的全部；最極端的例子是，現時兩本通行的希臘語新約聖經版本(*United Bible Societies' Greek New Testament* 和 *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*)就連異端馬吉安(Marcion)和亞流(Arius)都歸納為“教父”之列了。

一、使徒教父著作的獨特性

一般認為，使徒教父的獨特之處是他們受教於主耶穌的使徒，甚至被視為他們的門生，繼承使徒統緒的教會領袖。

他們的著作見證著使徒教會時期的傳統教導，並且受到教會（包括教父們）廣泛地被接納。例如哥林多的狄尼修（Dionysius of Corinth）在二世紀中葉寫信給羅馬的基督徒，特別提到革利免的《哥林多書》，並指出這書在教會中廣為流傳，並且常被公開誦讀（優西比烏，《教會歷史》4.23.2）。《黑馬牧人書》（*Shepherd of Hermas*）是使徒教父文獻中最長的一卷。亞歷山大城的革利免是首位提及此書的人，並且曾多次引用此書，認為這書帶有啟示成份。二世紀的《穆拉多利經目》³ 把這書列為“不被接納但可供私人閱讀的書卷”，因為這書“不能被列于先知書中，因為先知之數已足；也不能列入使徒著作裡，因為這書顯然寫于使徒之後。”然而，這書依然在教父著作中經常被引用。安提阿的伊格納修（Ignatius of Antioch）的七封書信在安提阿舉行的“三位一體”辯論上扮演重要的角色。事實上，早在這些書信成文時（二世紀），這些書信就已經常用於告誡並規範教會生活方面；示每拿（Smyrna）的坡旅甲把伊格納修書信的複印本發給其他教會（坡旅甲，《腓立比書》1.3.2）。《十二使徒遺訓》（*Didache*）雖然在古文獻中少有抄寫，但是非常具有影響力，其中的資料被納入日後許多教會的制度和敬拜儀式。最值得留意的是，有些教區甚至會把某些使徒教父文獻視如新約書卷般的權威，與新約書卷並列一起。例如，希臘語新約聖經抄本中兩份非常重要的抄本都包括有幾部使徒教父的著作：四世紀的《西乃抄本》（*Codex Sinaiticus*）把《巴拿巴書信》和《黑馬牧人書》收錄在新約的《啟示錄》之後，在五世紀的《亞歷山大抄本》（*Codex Alexandrinus*）則見有《革利免一、二書》。

在文學體裁方面，不少使徒教父著作是書信，但具體地反映的文體則有：講

³ 《穆拉多利經目》是現存所知最早的一份正典經目，由意大利籍歷史學家、神學家及考古學家穆拉多利（L.A. Muratori, 1672-1750）發現。這文獻並非獨立存留，而是被收錄於一份八世紀的《安波羅修抄本》內；這抄本也載錄了幾篇其他教父的著作。現存的《穆拉多利經目》全文共 85 行。近年有不少學者確認為這文獻起源於四世紀。對《穆拉多利經目》的討論和中文譯本，可見：黃錫木，《基督教典外文獻概論》（漢語聖經協會，2000 年），167-172 頁。

章（《革利免二書》）、神學論說（《巴拿巴書信》）、護教文（《致丟格那妥書》）、天啟文學（《黑馬牧人書》），以及和群體規章（《十二使徒遺訓》）。雖然有些作品（如《坡旅甲殉道記》、《致丟格那妥書》、《革利免二書》和《十二使徒遺訓》）的作者不詳，《黑馬牧人書》作者甚至可能是一位曾作奴隸的羅馬信徒，但這並無損這些文獻的權威。

使徒教父文獻對初期教會思想的發展提供了寶貴資料，其中包括對初生教會信徒生活（如《十二使徒遺訓》1 至 5 章）、教會的組織如教會領袖的三級制——主教、長老和執事（伊格納修《致馬內夏信書》1 至 7 章）、使徒統緒傳承（《革利免一書》42、44 章等）、禮儀（包括洗禮和聖餐，參《十二使徒遺訓》7 至 10 章）、基督教與猶太教的關係（《巴拿巴書》）、基督教與教外人士的關係（《致丟格那妥書》、伊格納修《致羅馬人書》）、以及早期教會正統與非正統（異端）的討論和釋經問題，如何使用舊約正典（《巴拿巴書》）和有關耶穌言訓的口頭傳統（“帕皮亞殘篇”）。

在本文，筆者想探討兩個與新約聖經有密切關係的題目，一是與新約聖經成典過程中出現的規範轉移，二是早期基督徒的身份定位。這兩個問題都在不同程度上表示了早期基督教會第二代領袖（和信徒）所面對的挑戰，就是要維護使徒的傳承，建立自我牧養的教會群體。

二、帕皮亞的聖經觀：文字與“活生生的聲音”

眾所周知，無論是耶穌抑或是新約聖經的作者，他們觀念中的“聖經”是指當時的猶太人聖經，但究竟這所謂“猶太人聖經”是指甚麼，那就很難確定。雖然在新約時期，人們對聖經正典已有很明確的框架，例如對五經、先知書和詩篇等很多經書的權威是不會質疑，但要說希伯來語聖經的成典則可能要到西元三世紀。此外，對於不懂希伯來語的猶太教讀者，所謂“聖經”很有可能是指希臘語譯本；按此，這譯本就可能都包括了今天基督新教被認為是次經類別的部分了。概括地說，在新約時代，猶太教信徒和耶穌的追隨者明確地有“聖經概念”，但

還沒有一本聖經。

新約的使徒行傳很清楚說明，以保羅為首的新約教會是很意識地要脫離猶太教的影子，這可從保羅如何重新解釋外邦人與上帝恩約的關係（所謂“恩信稱義”）中可以看到，亦可從保羅的宣教策略中可以察覺到：保羅的宣教策略是先從猶太人群體（即會堂）開始。隨著那道成肉身的耶穌的教導被筆錄（如《多馬福音》或“Q”文獻，見下面討論）、被演繹（如四卷正典福音書或其他福音書文獻，如《彼得福音》）、被伸延（如書信），代表著新約教會的規範性教導也陸續成形。從這規範觀念的成形，新約教會的成典歷史也就正式展開。

（一）福音書的成典

在新約聖經的成典歷史中，福音書是最早被確認為有如猶太人聖經般的規範性權威的。在這個過程中，透過使徒教父著作的表述，我們可以看到教會新規範的轉移。

二世紀中葉以前的教父著作已出現一些屬耶穌傳統（包括口述流傳和筆錄流傳）的引文，只是我們不一定能確定這些經文出自哪卷福音書。例如《革利免一書》13章2節說，“因為主耶穌這樣說：‘憐憫人，你們就會蒙憐憫；饒恕人，你們就會蒙饒恕。你們必會按所做的遭報。施予人，你們就會蒙施予。審判人，你們也會遭審判。以恩慈對待人，你們也會領受恩慈。你們用甚麼量器量給人，別人也會用這量器量給你們’”這一段與《路加福音》六章37-38節和《馬太福音》七章2節都有相似之處，但又不盡相同；再如安提阿的伊格那丟的《致非拉鐵非人書》（5.1, 2; 8.9; 9.2）和《致士每拿人書》（5.1; 7.2）等。從這類引用中，我們有理由相信作者至少認識四福音書中的一本，不過，這種摻雜不同資料來源、並隨意調動語句的引用，實在增加我們辨識其來源的困難，我們往往無從確定作者實際引錄自哪段經文。一般學者認為，根據現存二世紀中葉前對福音書的引用，始終沒有更確切的跡象，顯示當時教會已經以確認舊約聖經的方式來確認福音書卷的正典地位，並視之與舊約聖經有同等的重要性。

直至二世紀中葉的《革利免二書》⁴ (2.4; 5.2; 8.5)，我們才首次見證到，教會視那些記錄主耶穌的權柄和話語的“文獻”的權威。特別是殉道者並護教士游斯丁⁵，可謂初步揭示了福音書卷的正典地位。根據游斯丁著作中的直接和間接引文，可見證在二世紀中葉羅馬教會裡，三本符類福音書卷（《約翰福音》的地位仍未能確定）不單已為人認識，且更在公開崇拜中誦讀（《護教書一》1.65-67）。雖然，游斯丁很少提及“福音書”這名稱，而是稱之為《回憶錄》⁶（複數；Ἀπομνημονεύματα），但從其他文獻（如《與特來弗對話錄》101.3; 103.8; 104.1），我們可以肯定，游斯丁明顯是指福音書而言。⁷ 至為重要的是，游斯丁在提及這使徒們的《回憶錄》時，他不單把這些書卷與舊約聖經相提並論，甚至更刻意排列在舊約聖經之前，暗示它們比舊約聖經擁有更高的權威。⁸

帕皮亞（Papias，西元 60–130 年）較這些教父為早。他是接觸過第一代口述流傳者的教父。帕皮亞是弗呂家希拉波立（Hierapolis）的主教。優西比烏稱他為“古人，曾經聽過約翰講道，也曾作坡旅甲的夥伴”，是使徒約翰的門生坡旅

⁴ 大約於公元二世紀中葉寫成，作者大概出於哥林多或亞歷山大城，身分不詳，雖然傳統上認為此乃羅馬的革利免之作。這是現存最早出現在新約聖經以外的講章，其內容並非建基於聖經中任何一段經文，卻以耶穌的話語為根據，並輔以舊約書卷和使徒作品作為勸勉的基礎。

⁵ 首批歸信基督教的外邦知識分子之一。他有許多著作，不少後期的教父均曾提及他的作品，而現存的作品主要有三部，當中有兩部是護教作品，分別是《護教書一》（*Apologia I*）和《護教書二》（*Apologia II*），前者於公元 115 年寫成，是一封寫給羅馬政要（包括君王在內）的公開信，後者差不多緊接前者而寫，是一封特別針對羅馬元老院的投訴信；而另外一部重要的著作是《與特來弗對話錄》（*Dialogue with Trypho*），記載了作者與一位猶太拉比（非基督徒）特來弗持續兩天的辯論，辯論的焦點在於耶穌是否就是猶太人的聖經所預言的猶太彌賽亞，這場辯論大約發生於公元 135 年，二十年後始被筆錄下來。此外，還有《論復活》（*On Resurrection*，拉：*De resurrectione*）一書，則只有若干斷片存留下來。

⁶ 為什麼游斯丁要用這名稱？游斯丁的護教對象主要是當時鼓吹希羅哲學的知識份子，而當時在這群知識份子中間流行不少名人的「回憶錄」，例如《蘇格拉底回憶錄》（與耶穌一樣，蘇格拉底亦沒有留下任何文獻，但他的門生伯拉圖卻記下很多蘇格拉底的語錄）；因此，在某程度上，「回憶錄」已經是當時流行的一種文學體裁。參 David L Dungan, *A History of the Synoptic Problem: the Canon, the Text, the Composition, and the Interpretation of the Gospels* (New York: Doubleday, 1999), 頁 28-33。此外，梅茨格 (B.M. Metzger, *Canon of the New Testament: Its origin, Development, and Significance* [Oxford & New York, NY: Clarendon Press & Oxford University Press, 1987], 145 頁) 認為，游斯丁以為 Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων “使徒們的回憶錄” 這名稱較易得到非基督徒讀者的接受；而且，又可避免把福音書富有權威的內容與某位人物（如馬太或馬可）掛勾，轉而取名於整個“使徒們”所代表的群體傳統。游斯丁此舉反映了這些“福音書卷”的名稱尚未確立，可見距其正典地位的奠定還有一段時日。

⁷ 例如在《護教書一》的 66.3 中，游斯丁就向其讀者（非基督徒）澄清，這《回憶錄》就是“福音書”；此外，在《與特來弗對話錄》的 101.3; 103.8; 104.1 中，游斯丁在引用福音書的內容後，常以 γέγραπται ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι “（這）是記錄於《回憶錄》中” 這短語來作結。

⁸ 最重要的一節是 67 章 3 節 τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν “使徒的回憶錄和眾先知的結集”。然而，他是否認或確認約翰福音，卻仍未能確定，參 W.G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (Translated by Howard Clark Kee from *Einleitung in das Neue Testament*. Revised & enlarged edition. Nashville, TN: Abingdon, 1986), 485-486 頁。

甲的密友，亦可能是同期的主教。帕皮厄的著作主要有一部，名為《主諭評注》（*Explanation of the Sayings of the Lord*），共分五冊，內容解釋基督的教訓及討論他的生平。原著現已散失，只能從里昂的主教愛任紐、優西比烏和一些較後期教父的著作中得見此書的部分內容。從這部分的引述中，可見帕皮亞明顯不是只為一卷福音書卷作注釋，而是搜集了多方面有關耶穌言行的講論，整合而作出解釋，其中確實包括一些福音書卷（至少有《馬可福音》和《馬太福音》），但他亦相當重視從眾長老所領受的口述傳統，故著意搜羅這些口傳資料，結集成書，並加以評注；他指出：

倘若有跟隨過長老的人到來，我會就長老的話向他發問，問安得烈或彼得說過甚麼話，又或者腓力、多馬、雅各、約翰、馬太，或主的其他門徒說過甚麼話，以及阿理斯蒂安和長老約翰等主的門徒說過甚麼話。因為我一向不認為這些書本所能給我的知識，可媲美我從那活生生的、常存的聲音（*τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης*）中所能得到的裨益。（優西比烏《教會歷史》3.39.4）⁹

無論帕皮亞的著作所包括的福音書卷有多少卷，這番話大概已可以表明，他並沒有賦予福音書卷“正典性”的權威，反之，他似乎更重視那不受文字記錄所牽制的“那活生生的、永恆的聲音”。可見，在這個時期，福音書卷的“正典”地位仍是未奠定的。

（二）新規範的轉移：從口述到文載

新約正典的形成過程，一方面反映初代基督教會對有關耶穌和使徒傳統的資料搜集、篩選界定和選輯編集的歷程，另一方面，也反映初代教會為其信仰釐定權威性規範的取向和過程。換言之，“新約正典”可謂總結了初代基督徒的信仰

⁹ 黃錫木，同上，167-172頁。見於優西比烏《教會歷史》中的帕皮亞的論述，可參黃錫木，《四福音與經外平行經文合參》（漢語聖經協會，2000），449-451頁。

規範，透過這規範，初代基督徒得以宣示其信仰的具體內涵，既以猶太教為基礎，但又與猶太教分別開來。因此，在某程度上，我們可以說，無論是編集正典的歷程或信仰規範的釐定，實際上都與初代基督徒的身份定位密切相關。雖然我們不能說初代基督徒就是為了確認其身份而刻意編集新約正典，然而，新約正典的形成確實又為基督信仰立下規模，並使基督徒的身份愈見明確，所以，新約正典的形成過程，其實也可看為初代基督徒為其信仰定位的歷程，而這個定位歷程，早於第一世紀已經展開。

在原有舊約聖經的基本規範外，初代基督教會還同時出現了一個“新”的規範，這新規範甚至凌駕於舊有的“聖經”之上；早期基督教文獻讓我們看到，只有“主耶穌基督”才是最終和至高的規範，任何經卷文獻都不能取而代之。對保羅來說，這完全是基於耶穌的復活；因著耶穌的死和復活，拿撒勒耶穌已經被認信為“主”，那不是現代信徒以為的“個人救主”，而是“上主”，是指“耶和華”。因著這個原因，在整個早期教會的時期裡，基督徒對舊約聖經的解釋一般都以喻意式為主（《巴拿巴書信》），因為惟有以喻意解經的方法，基督徒才能擺脫舊約經文原有的歷史框架，而將“新的規範”——即“主耶穌基督”——套入其中，在原有的“聖經”上加以嶄新的演繹¹⁰。保羅的《哥林多後書》三章 14 至 16 節¹¹，就見證了真切瞭解猶太教聖經的鑰匙是主耶穌基督，而他的權威仍超乎所有的規範。

隨著耶穌語錄的面世（例如所謂“Q”文獻）以及福音書卷的出現，將“耶穌傳統”以文字、甚至文學的方式來表達漸漸成為一個可取和可行的趨勢，然而，這時期的信仰規範仍未從“主耶穌基督”本身轉移至“有關耶穌基督的記載”上。

例如，當第一本福音書（即《馬可福音》）面世時，當時的教會並未把這書

¹⁰ 除了在釋經方法上作出調節，保羅更提出新的準則來解釋舊約，即是以「信心」原則來解釋律法（參羅四；加三一四）；而較後期的游斯丁則為律法重新下定義。參 L.M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon* (Revised & enlarged edition. Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 118-120, 137-138 頁。

¹¹ “他們的心地剛硬，直到今日通讀舊約的時候，這同樣的面紗還沒有揭去；因為這面紗在基督里才被廢去。然而直到今日，每逢通讀摩西書的時候，面紗還在他們心上。但他們的心何時歸向主，面紗就何時除去。”

視為信仰的規範，不然，我們就很難解釋，路加和馬太怎會膽敢對《馬可福音》加以增刪與重寫，並自行出版另一本福音書了。¹² 可見，儘管當時陸續出現有關“耶穌傳統”的文字記錄，但這一類的著作只被視為有關“耶穌傳統”的一個帶解釋性的摘錄，這些摘錄既為要保存有關耶穌的傳統，同時亦有便於宣講救恩資訊的功用。事實上，除《啟示錄》外，沒有一卷新約書卷自稱具有“聖經般”的權威。¹³

隨著主耶穌去世日遠，繼承耶穌傳道職份的使徒們更漸漸成為這“信仰規範”的傳承者和詮釋者，而保羅書信的結集及流傳亦正好標誌著這“使徒職份”得到體現，這些書信往往在作者不在場的情況下，分別於不同教會的公開崇拜中被宣讀出來（參《歌羅西書》四 16），於是，文字記錄漸漸成為宣講、教導和牧養所賴的主要媒介。歲月流逝，使徒們對“信仰規範”加以詮釋的職份就愈形重要，而這詮釋所賴以傳播的文字媒介亦相應蓬勃起來，自此，便展開了一個以“文字記錄”來傳播“信仰規範”的局面。

不過，要確保或查核有關“主耶穌基督”的文字記錄的可靠性，最可靠的根據依然來自那些福音的目擊者，那些“親眼看見過主耶穌的人”，也就是親身遇見並跟隨主的人。見證人的身份受到初代教會特別的看重和尊敬，例如早期教會因使徒猶大的去世而補選使徒時，候選者的基本資格是必須認識和親身接觸過耶穌基督的（《使徒行傳》一 21-22）；同樣，路加在其福音書的開首（《路加福音》一 1-2）也以這類人作為福音書質素的保證。由此可見，那些親眼看見過主耶穌的人就成為見證主的依據，且向來在教會中備受尊重，甚至往往成為資訊的宣講者。

見證人雖然重要，然而，這些人所享有的殊榮與特權卻並未賦予他們任何“規範式”的權威，換言之，出自他們的作品並不就足以成為正典，而正典書卷亦不只限出於這些人的手筆。翻看新約正典的經卷，就知道其實只有小部分書卷

¹² 福音書卷的寫成和成典的經過大概與各書卷背後的讀者群體有很密切的關係，例如：《馬太福音》是為敘利亞教會而寫，《馬可福音》是為羅馬教會而寫，《路加福音》是為西澤利亞教會而寫，而《約翰福音》是為以弗所教會而寫；毫無疑問，各本福音書的權威必會先在個別教會被確認。

¹³ 比較《申命記》四章 2 節和《啟示錄》的某些經文，如二十二章 18 至 19 節等。雖然《彼得後書》（三 15-16）的作者似乎確認保羅書卷的“聖經性”，但保羅卻沒有在任何一封書信作出這方面的自稱。

出自耶穌在世時已跟從主之人的手，這正表明那些曾“親眼看見過主耶穌的人”，雖有查核有關“主耶穌基督”的文字記錄可靠與否的權威，但卻沒有塑造正典的“規範式”權威。規範本身只有主耶穌基督，任何“見證”這規範的人原沒有“規範”這規範的權威。以“主耶穌基督”為中心的規範始終沒有動搖。

及至那一代（與耶穌同時代）的人漸漸去世，那些“有關耶穌基督的記載”不復受目擊見證者的查核驗證，久而久之，“文字記錄”漸漸成為遺留下來惟一能見證主的根據；與此同時，“文字記錄”作為傳播“信仰規範”的主要工具，亦日趨蓬勃。¹⁴ 愈多有關耶穌基督的記載湧現，篩選甄別的工夫就愈見逼切，結果，“被確認”的（姑且從歷史發展的角度來說）著作所載的“耶穌傳統”便代表著教會所認可的傳統，既然有受到公認、最能代表這“耶穌傳統”的文字記錄，原來的規範也自然從“主耶穌基督”本身漸漸轉移到“見證主耶穌基督的文獻”上來。

帕皮亞遺留下來的短短一番話的重要性，就是讓我們看到在一世紀末的早期教會領袖（信徒）的心態，他們面對著“見證主耶穌基督的文獻”時，寧願選擇見證人的聲音，而非文字記載。

綜合以上分析，我們可作出以下的結論：在初代的基督教會中，“主耶穌基督”可謂是惟一的規範，而初代教會所原有的“聖經”（即舊約聖經）亦因這“新的規範”而退居次席。因著主的離世，這“新的規範”就變成那些親身遇見並跟隨主的人共同宣講、見證、流傳、查核而逐漸歸納的成果，而這些主要以十二使徒為首的福音見證者亦因親眼曾見“主耶穌基督”而得著權威。自第一世紀，這有關耶穌基督、以至使徒傳統的資料逐漸被收集和記錄下來，隨著“使徒職事”的興起，“文字記錄”漸漸成為宣講、教導和牧養的主要媒介。及至那一代人——特別是見證主的人——漸次去世，“文字記錄”更成為有關耶穌、以至使徒傳統的惟一依據，亦是“信仰規範”賴以流傳的惟一工具。然而矛盾的是：“文字記錄”一方面的確可以使“主耶穌基督”這“信仰規範”得以保存，流傳後世，繼

¹⁴ McDonald, 同上, 141-142 頁, 指出五個導致“文字記錄”取代“口述流傳”的原因, 其中一項是口述流傳的失實, 明顯變得越來越嚴重。

續在信仰群體中發揮規範的作用，但另一方面，「文字記錄」的湧現，難免良莠不齊，結果是加速了甄別正典的完成，一旦代表“主耶穌基督”這“信仰規範”的“正典”得到教會確認後，原來的規範也就難免會從“主耶穌基督”本身轉移到這些見證主耶穌基督的“正典”上了。

三、早期基督徒的身份定位：從末世的烏托邦到現實處境中羅馬社會¹⁵

今天的新約聖經綱目的編排都是以神學主題為主：先是有關拿撒勒人耶穌的生平事蹟（四卷福音書），然後是初代教會的成立（《使徒行傳》）和教會的處境性討論（書信），最後是有關耶穌再來（《啟示錄》）。然而，從歷史文獻研究的角度來看，四卷福音書都是屬於較後期的作品（從西元 70 年到 90 年或以後期間），那是反映第一代信徒（包括使徒）在耶穌離世幾十年後對這位人物——也是他們的救主——的反思和神學性回憶。

一般相信，早在新約福音書成書之先就有一些成文的文獻流傳著，特別是只收錄耶穌言論的結集文獻，稱為“語錄福音書”（Sayings Gospels）；這些材料有可能是福音書作者在撰寫時的參考資料。前文提及的 Q 文獻（即“Q Source”，取自德文 Quelle “來源”，亦可稱為“Q Logia”）可說是新約研究上最重要的“假設性”文獻。這名稱是指《馬太福音》和《路加福音》所共有、卻又不載錄于《馬可福音》的資料，因此，這文獻也可稱為“兩本福音書的共有經文”（Double Tradition），大概有 250 節，主要包含了耶穌的言論，沒有敘事框架。¹⁶ 我們沒有現存抄本證明這文獻的存在，因此 Q 文獻只能作為學術研究上的假設性文獻。另一部語錄福音是《多馬福音》（共有 114 段耶穌的言論）。這文獻原是希臘文寫成，除了幾分希臘語殘卷，完整保存下來的是三世紀初用科普替語抄寫、收錄在《拿戈瑪第文庫》裡的。¹⁷ 因此，即使《多馬福音》確實收錄了不少耶穌的言

¹⁵ 參 H. Koester, “The Apostolic Fathers and the Struggle for Christian Identity,” in *The Expository Times* January (2006) vol. 117, 4:133-139.

¹⁶ 參 J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Studies in Antiquity and Christianity* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1987).

¹⁷ 參黃錫木，〈《多馬福音》：簡介和漢譯本〉《建道學刊》第 12 期（1999 年 7 月）241-273 頁。

論，但亦同樣摻雜了很多諾斯底主義的教導。現存又最能反映耶穌傳統和初代教會生活的最早期文獻依然是保羅親筆的書信。¹⁸

語錄福音書和保羅書信都是耶穌死後，第一代基督徒時代成文的作品（假設 Q 文獻的存在）。這些作品都肯定一個事實，耶穌的事工是先知的事工。作為一位先知，耶穌呼召人們順服一個新的真理，就是認定地上的掌權者和猶太人所期待的彌賽亞都不是真正的王，只有那稱為“耶和華”或“上主”（希：*kurios*）的上帝是王。為了這使命，耶穌承受了先知苦難的命運，被別人鄙視、拒絕、最後被殺害。

語錄福音書既力圖保留耶穌教導言論中的末世情懷，另一方面，亦呼召個人（讀者）進入一種特定的各人委身，一種智慧和行為規範，迎接即將到來的上帝的統治。在這種行為規範中，上帝神聖統治的同在已經實現。但是，這要求人們從現存的社會行為方式中退出來。所有跟隨耶穌的人聚集在一起，成為一個“宗派”組織（後來稱為“教會”）。他們委身自己，按照耶穌教導的上帝神聖統治的誠命來生活。《十二使徒遺訓》中記錄的聖餐禱文，很可能保留了跟隨耶穌的群體中核心的社團儀式。跟隨耶穌的基督徒群體根據語錄福音的教導來生活。

另一方面，在保羅書信中，保羅幾乎是集中強調耶穌的受苦和死亡。耶穌作為先知的職份被理解為具有政治上的意義。作為先知的耶穌，在一群不順服的人群當中，宣告上帝的公義。耶穌不僅是上帝派遣到以色列的先知，也是屬於列國列邦的先知。這種對先知職分的理解，通過以色列的傳統，已經被普世化了。在《以賽亞書》40 至 55 章，這一點已經表述得很明顯。耶穌作為先知，已經借著他的苦難和受死，為所有不順服和有罪的人贖了罪。對保羅來說，這個事件是人類歷史的轉捩點，開創了實現上帝用公義和公平掌管全人類的可能性。

使徒保羅的任務具有獨一無二的因素：他接受差遣，呼召所有的人進入一個

這兩部語錄福音書的耶穌，不僅呼召他的跟隨者全然離開現存社會的體系，而且要徹底離開屬世的和物質的世界。「個體」是一個人，他將不再嚐死亡的滋味，而是進入永生，甚至實現不會滅亡的終極自我。早期諾斯底主義的教導不少都是源自這類教導的。

¹⁸ 對於保羅書信的作者問題，早期杜平根學派（Tübingen School）認為只有《羅馬書》、《哥林多前後書》和《加拉太書》才是源自保羅的，稱之為“主要書信”（德：*Hauptbriefe*）；今天的共識是，除了教牧書信（《提多書》和《提摩太前、後書》）的作者問題依然受到某些學者質疑，大多數學者認為其他的書信都是源自保羅的。

新的團體，一個愛、公義和公平的團體，就是“教會”。聖餐是這個新社團中，彼此合一和彼此尊重的實現。保羅認為，不應當輕看聖餐的意義，以為聖餐只是記錄個人敬虔的儀式。窮人也不應當受鄙視（《哥林多前書》十一 17-34）。屬靈的恩賜沒有什麼用處，如果這些恩賜只是為了個人的宗教成就，那就算不得什麼。保羅的立場是，操練屬靈恩賜只應當是為了建立群體而為，這群體就是基督的身體（《哥林多前書》十二 4-31；十三 1-3）。他在《哥林多前書》十二章用基督身體的不同部分來解釋教會中不同恩賜職份正好說了這點。在這新群體裡，禮儀律法已經被棄絕，因為這些律法只會永久地造成猶太人和外邦人之間的隔閡。以色列傳統中的道德律法也被大量刪減，只留下愛的誡命（例如《羅馬書》十三 8-10）。當保羅描述新的行為規範命令時，他沒有回到以色列的道德律法中去尋求指引。相反，他詳細描述了彼此相愛這一行為準則的各個層面，最重要的是要考慮他人的益處（《哥林多前書》十三 4-7；《加拉太書》五 22-24）。

然而，保羅對新群體的概念是建立在一種“烏托邦”式末世觀的基礎上的，而這種觀念明顯反映兩約之間的天啟性（apocalyptic）末世思潮。¹⁹ 兩約之間的天啟性思想模式主要來自對現實社會制度的極度失望，甚至認為人類的未來已經不能提供任何出路（或救恩），從屬靈的角度來看，這不義的制度已經面臨崩潰，因此，這個世代便成為一個「受苦的世代」。活在這思潮或意識形態裡的人，極期待「新的世代」的來臨，那時，「豺狼必與綿羊羔同居，豹子與山羊羔同臥；……」（《以賽亞書》十一 6），那個世界極為和諧，且是一個永遠長存的世代。另一方面，保羅在書信中呼籲這個基督的身體，也就是教會，在他們已經存在的群體之間，建立那將來要完全實現的社會。只有等到耶穌再來的時候，這個政治異象才會完全實現。當時的基督徒以為這個將來是很快會到來的（《帖撒羅尼迦前書》）。這種在理想中公義和公平的烏托邦式的群體，某程度上是摒棄了現實中的社會結構，例如是羅馬世界的敬虔和道德架構，以及那些會破壞新的群體中公義和公平的價值，例如社會中種族身份、性別差異和社會地位的制度（《加拉太書》三 28）。

¹⁹ 見：黃錫木，《基督教典外文獻概論》，167--172 頁。另參 J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (2d ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 39-42 頁。

保羅沒有興趣把基督徒的行為規範建立在羅馬世界的敬虔和道德法律上。上帝的公義，就是全人類公義平等的社會，只有在不久的將來，基督再來的時候，才會普遍建立，儘管如此，在基督徒等候基督再來的過程中，這種公義在當前就可以實現。這種解釋耶穌教導的方式有一個明顯的後果，就是當基督延遲再來的時候，需要創建一個新的概念，來建立和維護這個群體在現實世界繼續生活。

在教會成之的初期，信徒普遍期待基督最終會再來，建立一個新的世界；這是非常受到基督徒擁護的觀念。然而，這種期待基督在不久的將來到來的觀點，很快就不再是教會建立他們在世界上行事為人的功能原則。在保羅寫給帖撒羅尼迦的第二封書信中，可以清楚地看出這個問題；有些人以為耶穌快回來，就不工作了。實際上，這種對末世的憧憬的言論，可能成為基督教會健康成長的威脅。²⁰ 信徒很快就意識到，教會暫時還會留在這個世界上。這意味著，教會必須調整他們的道德行為規範，和他們生活的羅馬世界的社會倫理保持一致。²¹

在這種基督徒身份定義的掙扎過程中，信徒要考慮到其他人的看法。羅馬人對任何藐視社會大眾敬虔和道德標準的行為，都極度懷疑。對於那些不遵守社會規則的群體，羅馬人會毫不遲疑地迫害他們。對羅馬來說，關鍵的是維護“敬虔”，反對“迷信”。二世紀初，黑海地區比提尼亞（Bythinia）和本都（Pontus）兩省的總督小普林尼（Pliny the Younger）就當時基督徒所產生的社會問題，曾經與圖拉真皇帝（Emperor Trajan，西元 98-117 年）有書信往來。²² 小普林尼在信中（《書信集》10.96）闡明了這個難題。從信中可以肯定的是，基督徒沒有做任何事情，是當時的律法所禁止或申明要處罰的。相反，普林尼聲稱，基督徒甚至起誓他們不會虧負任何人。然而信中表明，基督徒的行為與有別於當時的一般人的行為：

聚會往往是在某個指定日子的天亮之前。他們會在聚會中輪唱一首讚美基督的詩歌，好像唱給一位神聽那樣，並且發下重誓，一生不

²⁰ 一個世紀以後，在那些反對孟他努派的作者的辯論中，再次出現對這個觀念的批評。

²¹ 除非他們願意接受另一種解釋耶穌言論的方式，這種詮釋比較激進，傾向於否認一切社會和屬世體系的意義，而更樂於追求個人在救恩上的宗教觀念，這就是《多馬福音》推薦的內容。

²² 全文可參黃錫木主編，《新約背景文獻選輯》（聖經背景研究叢書；漢語聖經協會，2000年），191-196頁。

幹任何壞事、不欺詐人、不偷盜、不姦淫、不說謊言、不會在受託管之物件到期時拒絕交還。之後，他們便會按習慣各自分開，然後又再聚集，一起吃飯——是普通人日常吃的那種飯。²³

此外，他們非常頑固，拒絕向神明和皇帝獻祭。他們還允許女奴成為會眾的領袖（執事），這種作法被認為是觸犯了普遍接受的道德標準。

在保羅建立的新社群的末世觀概念中，羅馬社會的敬虔和道德的觀念沒有任何位置。但是，如果基督徒社群希望繼續生活在羅馬世界的敬虔和道德的社會秩序中，而且不受到傷害，顯然他們必須表示順服，不冒犯羅馬秩序中的敬虔和道德的法令。

作為一個逐漸成型的宗教體系，早期基督徒社群要深思怎樣安排自己的宗教生活，才不會冒犯他們的非基督徒鄰居和朋友。他們如何在持守他們那種“這世界非我家”的異象，但又依然能作為地上王國的子民呢？使徒教父的大多數書信和同時期的的大多數文獻都試圖回答這些問題。這些文獻是極具魅力，讓我們窺見早期教會所面對的掙扎。現代學者不時會用現代批判性眼光來聲討這些作品，譴責它們擁護男權、維持奴隸制度、屈從於等級組織。這些文獻的作者具有智慧，勇氣和謹慎的態度，值得我們盡一切必要的謙卑去研究它們。

²³ 因當時有傳言說基督徒常常聚集在一起守聖餐，吃人肉、喝人血。