

國立政治大學宗教研究所一〇一學年度博士學位論文

National Cheng-Chi University Graduate Institute of Religious Studies
Doctoral Dissertation

選民與種民：基督宗教宗徒教父作品與
早期天師道經典之比較研究

The Elected People:
A Comparative Religious Study on the Apostolic Fathers' Writings and
the Early Scriptures of the Way of the Celestial Masters

指導教授：李豐楙講座教授（政治大學）、黎建球講座教授（輔仁大學）

研究生：張毅民

Author: CHANG, IEE-MING PAULUS

中華民國一〇二年七月

July, 2013



本研究係輔仁大學天主教學術研究院
【于斌樞機主教：天主教學術研究人員培育基金管理委員會】
2012 年審核通過之博士論文研究案，並獲研究獎助學金補助，特此致謝。

The author acknowledges and is grateful to Fu Jen Academia Catholica for the support of its Cardinal Paul Yu Pin Memorial Foundation for Catholic Academics in the preparation and writing of this dissertation.

選民與種民：基督宗教宗徒教父作品與早期天師道經典之比較研究

作者：張毅民

國立政治大學宗教研究所博士論文

日期：中華民國一〇二年七月

摘要

本論文針對基督宗教宗徒教父作品之《十二宗徒訓誨錄》、《克來孟致格林多人前書》、《依那爵主教七封書信》，與早期天師道之經書《老子想爾注》、《大道家令戒》、《陽平治》中的蒙選思想，進行經典分析與比較研究。研究方法除了縱向的經典分析之外，亦採橫向主題討論與比較。在個案分析方面，本論文指出：《十二宗徒訓誨錄》的蒙選思想特點是「遵守規範與誠命以確保選民身分」、「呈現出猶太基督徒的信仰跳躍」；《克來孟致格林多人前書》特點是：「蒙選標準的改變：義人 vs. 惡人」、「蒙選者的神祕數字」、「教會：集體式的蒙選思想」；《依那爵七封書信》特點是：「殉道與磨難是基督徒蒙選的記號」、「基督徒是天主之愛的果實」、「基督是唯一的天父之門」；《老子想爾注》特點是：「道是有意志的至高神，祂的旨意是創造與救援」、「蒙選之人與偽技」、「恪遵道誡就是守約」；《大道家令戒》與《陽平治》特點是：「天人盟約：正一盟威之道」、「種民：道教式的『選民』」、「種民：與男女合氣或黃赤之術無關」。在橫向主題式的比較方面：一、「盟約與蒙選」指出盟約是神（或道）的旨意與人的意願二合一的結果，這個觀點不僅見於三件宗徒教父作品中，也同見本研究分析之早期天師道經書中，同時，均明確強調「至誠之心」的重要性，而盟約也是祝福、並且神（道）與人雙方自願受束縛的表示。二、「罪與蒙選」指出宗徒教父時期延續以色列信仰傳統中創造、犯罪、盟約、蒙選的思想，但是「克來孟」或依那爵均高舉耶穌基督之血建立的新約的重要性。「種民」則是在罪惡世界中因奉法有功且積極行善，蒙老君揀選獲救的道民，儘管了不可得，但「道」並沒有放棄救援的意願。三、「蒙祝福的種嗣」方面，基督徒的「選民」具有濃厚的「種嗣」思想，而「種民」辭彙中亦有「罪惡世界中蒙祝福的種嗣」的意思，在天人符應過程中，是使天地再度出現太平氣的關鍵角色。

關鍵詞：選民、種民、宗徒教父、早期天師道、十二宗徒訓誨錄、克來孟致格林多人前書、依那爵七封書信、老子想爾注、大道家令戒、陽平治

**The Elected People:
A Comparative Religious Study on the Apostolic Fathers' Writings and
the Early Scriptures of the Way of the Celestial Master**

Doctoral Dissertation,
National Chen-chi University Graduate Institute of Religious Studies

Name of Author: CHANG, lee-ming Paulus, Ph.D.

Date: July, 2013

Abstract

This research focuses on the ideas of 'the divine election' in the following documents: the *Didache*, *1 Clement*, *7 Epistles of Ignatius of Antioch*, *Lao-Zi Xiang'er Zhu* (The Xiang'er commentary of the Dao-de Jin, 老子想爾注), *Dao-dao Jialing Jie* (The Rules Governing the Family of the Dao, 大道家令戒), *Yiang-ping zhi* (The Diocese of Yangping, 陽平治). Both scriptural analysis and thematic comparative analysis are applied as the method of the research. The findings are as followed. In the scriptures, ideas of the 'divine election' are expressed with different distinguishing features: in the *Didache*, they are: 'keeping commandments for ensuring the chosen identity,' 'the leap-of-faith of the Jewish Christians;'; in *1 Clement* they are: 'righteousness vs. wickedness as the boundary of the election,' 'mysterious number of the elected,' and 'ecclesia: a collective idea of the divine election;'; in the *Epistles of Ignatius of Antioch*, they are: 'persecution as a sign of the divine election,' 'Christian as a fruit of God's Love,' and 'Christ, the door of the Father.' In the *Xiang'er Zhu*, they are: 'Dao, the supreme God, who's will is to create and to save,' 'the elected people and the false skills,' and 'compliance to Dao's precepts is to keep the Covenant;'; in the *Jialing Jie* and *Yiang-ping zhi*, they are: ' "Zhengyi mengwei zhi dao(正一盟威之道)" is the Covenant,' 'Zhong-min(種民), a Daoist expression of "the elected people";' and 'zhong-min, a dignified and extraordinary identity and status unrelated to sexual rites.' In the thematic analysis: 1. Covenant and the Election: (1) covenant as a union of wills of God and of man; highly emphasizes on whole-heartedness and sincerity; covenant as a divine blessing as well as an expression of the both sides' willingness of being constrained. 2. Sin and the Election: (1) although clear inheritance of Israel's faith tradition can be found in the Apostolic Fathers' writings, *1 Clement* and *Epistles of Ignatius* highly emphasis on the Blood of Christ and Jesus' New Covenant. Whereas zhong-mins are the divine elected in the

sinful world; though they are extremely rare, the Dao does not give up searching them for the purpose of saving the world out of the depths. 3. The Blessed Seeds: Christians' 'the elected people' densely connotes 'the seed people;' both 'zhong-min' and 'the elected' connote 'the blessed seed in the sinful world.' Zhong-mins not only can survive eschatological catastrophe, but also function as the ones inducing Tai-pin Chi (太平氣) in the post-catastrophe world. They are the ones through which the Dao bestow the divine blessings upon the world.

Key words: the elected, the chosen people, apostolic fathers, Didache, 1 Clement, Epistles of Ignatius, Way of the Celestial Master(天師道), Lao-Zi Xiang'er Zhu (The Xiang'er commentary of the Dao-de Jin (老子想爾注), Dao-dao Jialing Jie (The Rules Governing the Family of the Dao, 大道家令戒), Yang-ping zhi (The Diocese of Yangping, 陽平治), seed-people, Zhong-min (種民),



目 錄

第一章 緒論

第一節 研究宗旨.....	1
第二節 研究範圍	
一、時間上的界定.....	11
二、取材範圍.....	12
第三節 各章要旨.....	18

第二章 問題意識與研究方法

第一節 問題意識	
一、種民與蒙選思想的關係.....	23
二、蒙選思想的敏感性.....	31
三、蒙選思想在信仰傳統中的歧異性.....	36
四、基督宗教與道教之比較研究方面.....	42
第二節 研究方法之說明.....	50

第三章 宗徒教父作品與《十二宗徒訓誨錄》之分析

第一節 宗徒教父作品與「正典」的關係.....	57
一、基督徒神聖經書之正典化過程.....	59
二、宗徒教父作品與「正典」作品之不同.....	66
(一)權威來源.....	66
(二)旨意.....	68
(三)內容.....	70
(四)文體.....	71
三、小結.....	72

第二節	《十二宗徒訓誨錄》	
一、	作者、時間、文體.....	73
二、	蒙選思想.....	76
	(一)延續猶太信仰傳統之「選民的家庭與生活規範」.....	79
	(二)恪遵誠命與維持選民身分的關係.....	84
	(三)延續猶太信仰「先知傳統」的末日救援與蒙選思想.....	93
	1. 「降來」與「召叫\邀請」.....	97
	2. 聖神培養(預備)的人.....	101
	3. 耶穌：僕人、主、人子.....	102
	4. 先知、大司祭.....	107
三、	小結.....	110
第四章	《克來孟致格林多人前書》與《依那爵七封書信》之分析	
第一節	《聖克雷孟至格林多前書》	
一、	作者、時間、文體.....	113
二、	蒙選思想.....	116
	(一)延續海外以色列後裔的神學觀.....	119
	1. 選民與非選民界限的改變.....	121
	2. 天主：公平的、仁慈的、等待罪人悔改的神.....	129
	3. 敬畏天主的重要性.....	132
	4. 對天主的稱呼：全能者、主、造物主、建造者、父.....	135
	(二)伯多祿宗徒與保祿宗徒思傳統的合一與發揚.....	139
	1. 磨難與迫害是蒙選的記號.....	145
	2. 耶穌的血與基督徒獲救的關係.....	148
	3. 選民、教會、暫時旅世.....	151

(三)強調普世大公教會精神.....	157
三、小結.....	162
第二節 《依那爵七封書信》	
一、作者、時間、文體.....	166
二、蒙選思想	
(一)時代背景.....	173
(二)《依那爵七封書信》呈現之蒙選思想.....	178
1. 殉道：個人蒙選的記號、投奔天主的福份.....	180
2. 猶太信仰是「老舊陳腐的事物」、耶穌乃真人真天主.....	190
3. 愛德與合一.....	198
三、小結.....	206
第五章 道教之早期天師道種民思想	
第一節 早期天師道的蒙選思想與神聖經書	211
一、早期天師道的蒙選思想.....	213
二、早期天師道的神聖經書.....	216
第二節 《老子想爾注》	
一、作者、時間、文體.....	221
二、蒙選思想.....	225
(一)「道(至高神)」的自我啟示」.....	226
(二)真道與偽伎.....	229
1. 對「黃、容之術」的批評.....	231
2. 對巫覡的批判.....	236
(1)神學方面.....	239
(2)道誡禁令方面.....	243

三、小結.....	246
第三節 《大道家令戒》與《陽平治》	
一、作者、時間、文體.....	248
二、蒙選思想	
(一)種民.....	252
1. 宇宙創造論與上古之世的仙境樂園圖像.....	253
2. 罪與死亡的來由、與救援論.....	256
(二)末日救援論.....	261
三、小結.....	266
第六章 討論：蒙選思想之討論	
第一節 盟約與蒙選：一個由上而下的角度	269
一、盟約：「天主的旨意」與「人的意願」.....	271
二、宗徒教父時期基督徒盟約觀與蒙選思想.....	278
三、早期天師道的「天人之約」.....	282
四、「誠」的重要性.....	284
五、盟約：雙方自願受束縛.....	288
第二節 罪與蒙選：一個由下而上的角度	292
第三節 蒙受祝福的「種嗣」：一個歷史觀的角度	302
第七章 結論	315
參考資料	335

第一章 緒論

第一節 研究宗旨

「蒙選」(elected/chosen by God)¹ 是一個極為特殊的宗教信念，它不僅見諸世界目前三大一神信仰 (monotheism) (猶太教、基督宗教、伊斯蘭教) 的神聖經書中，稱蒙選者為「選民 (the chosen/elected people)」，蒙選思想更也不約而同地出現在中國原生宗教——道教中，東漢末年的早期道教稱蒙選者為「種民」。

「蒙選」作為一種宗教信念，其特殊性不僅彰顯於它對於信仰者在抽象的自我認同與存在價值的意義建立上，扮演核心的地位，它更具體地在信仰者個人、團體或民族在遭逢天災人禍、劫難迫害時，成為支撐信仰者的重要來源之一，以使信仰者堅定信念 (信)、保持希望 (望)、濟弱扶傾 (愛)。蒙選思想也直接影響這些不同民族的歷史，在關鍵時刻成為人民推翻暴政、建立理想世界與太平盛世的推動力與政治革命神話。在建立組織化的宗教團體過程中，蒙選思想也直接影響宗教現象的出現與型塑，例如儀式、教團組織與制度規則，並且也更直接在進一步建立宗教王國方面，扮演重要角色。

蒙選思想不約而同地出現在猶太信仰、基督信仰與道教信仰中，各自影響著東西方民族歷史的發展，若從宗教信仰的角度來說，它可以說是上天介入人類歷史的指紋 (a fingerprint of the divine intervention)。因此，蒙選思想是道教與基督

¹ Elected/Chosen by God 中譯為「蒙選」，參考自：天主教思高版本聖經《弟茂德後書》2:10 的翻譯：「為此，我為蒙選的人忍受一切，但為使他們也獲得那些在基督耶穌內的救恩和永遠的光榮。」希臘原文為：διὰ τοῦτο πάντα ὑπομένω διὰ τοὺς ἐκλεκτούς, ἵνα καὶ αὐτοὶ σωτηρίας τύχωσιν τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ μετὰ δόξης αἰωνίου. 粗體與底線由本文作者自行加上。本作品所有《聖經》經句均使用天主教思高版之《聖經》，除本文作者自譯之經文會加以註明外，或特別需要說明者，其餘不再贅註。

宗教的共通點之一，它是一個適當的比較宗教研究切入點，未來也有機會成為一個開展宗教對話的窗口。² 具體而言，猶太信仰、基督信仰、伊斯蘭信仰、與中國的道教信仰的經典中，都有「蒙選」思想，前三大宗教稱信徒是真正的蒙天揀選的「選民」：³ 就猶太信仰而言，以色列民族相信自己是天主「由地面上所有的民族中揀選作為自己特屬的人民」、是「屬於上主天主的聖民」；⁴ 就基督信仰而言，聖保祿宗徒（St. Paul the Apostle）稱那些相信耶穌的人們（不分種族、階級、性別）是「新受造的人……天主的新以色列」，⁵ 宗徒教父（Apostolic Fathers）作品《克來孟致格林多人前書（First Letter of Clement）》的作者，稱基督徒為天主「從萬民中揀選出來、獲得信奉天主愛子耶穌的恩寵、作天主優選的人民」，⁶ 《巴納博書信（Epistle of Barnabas）》作者更強調猶太人無法繼承他們先祖與天主訂立的盟約與恩寵，基督徒才是真正的「天主盟約的繼承人」；⁷ 就伊斯蘭信仰而言，穆斯林相信自己才是真正延續亞巴辣罕（Abraham）⁸ 順服真神旨意的精神的延續者，因為那位曾經親自召叫了亞巴郎（Abram）的真神，祂再度親自向默罕默德發言，宣告：凡聽從先知默罕默德教誨而「順服真神的人（即「穆斯林」原意）」是「為世人而被產生（又譯「被選」）的最優秀的民族」，⁹ 而那些只信奉聖書、天經或耶穌（穆斯林稱耶穌為「爾撒」）的人們，他們並非真的信奉真神，「他們中有一部分是信士，大部分是罪人」。¹⁰

² 從「蒙選」思想進行猶太信仰與基督信仰對話的近代研究，專書可參：Joel S. Kaminsky (2007) 以及 Joel N. Lohr (2009)。

³ 關於猶太信仰、基督信仰、伊斯蘭信仰中「蒙選」思想之比較，可參考 Reuven Firestone (2008)。

⁴ 《申命記》7: 6-7。

⁵ 《迦拉達人書》6:11-16。

⁶ 《克來孟致格林多人前書》59:3。本作品中關於宗徒教父作品之中文翻譯，均參考自：呂穆迪神父（1957），除有特別需要說明者，其餘一律不再贅註。

⁷ 《巴爾納博書信》第 13、14 章。呂穆迪（1957），頁 277-280。

⁸ 根據《創世紀》17:5 的記載，此人原叫「亞巴郎（Abram）」，但被天主親自改名為「亞巴辣罕（Abraham）」，以強調他作為「萬民（民族、國家）之父」的地位，是天主親自給予的。

⁹ 《古蘭經》3:110。中（漢）譯《古蘭經》之馬堅譯本與馬仲剛譯本為「產生」，王靜齋譯本與馬金鵬譯本為「你們是因為世人被選的至優的群眾（民族）」，全道章譯本為「你們是為了人類（的利益）而被培育的最優秀的民族」。王靜齋（民國 73 年）。

¹⁰ 《古蘭經》3:110。

中國的原生宗教道教從東漢末年在蜀地以張道陵為首的天師道派，見天地俱變，倡論「天之正法，不在祭餼禱祠也」，¹¹ 想要在劫難中獲救的人，應當要向天悔罪，奉道行善，成為「善種人」，既不受疫氣所害，又能列聖賢長生之列；¹² 而曹魏時期的天師道《大道家令戒》直接稱那些「見世知變」（看見天地俱變、末劫將至，知道要誠心悔改）的「新故民戶」（所有新舊的奉道之人）為「後世種民」，凡誠心遵奉天地正道，「改心為善，行仁義」，因此可以「度脫厄難之中，為後世種民。雖有兵病水害之災，臨危無咎」；¹³ 《陽平治》更點出「種民」是蒙天（太上老君，抑或「道」）揀選的人種：「吾從太上老君周行八極，按行民間，選索種民，了不可得。百姓，汝曹無有應人種也。」¹⁴ 這種具有蒙選思想的「種民」一詞，不僅出現在曹魏時期的《大道家令戒》中，後來更也繼續出現在《女

¹¹ 饒宗頤（1991：31）。據唐玄宗《道德真經疏外傳》、杜光庭《道德真經廣聖義》所載，《老子想爾注》作者為東漢張陵（張道陵）或其孫張魯。天師道於東漢漢順帝（公元 115-144 年）於今天四川成都地區一帶興起，是道教最早形成的派別之一，奉張道陵為天師，又稱「正一道」或「五斗米道」。關於《老子想爾注》的年代考證，日本學者大淵忍爾與台灣學者李師豐楙教授均主張應是東漢末年之作，是早期天師道係師張魯在漢中蜀地時期便已使用的重要的經典之一，李豐楙認為，《老子想爾注》應是張魯為了對淺末的初奉道者建立宗教意識、對《老子》進行改造、註解，將道神格化、並提示實踐教法的經書。但另外一位日本學者福井康順則懷疑應成書於北魏、出唐之間，託名張魯之作。詳細討論見：李豐楙（民國 79 年：151-179）；福井康順（昭和 62[民 76]：95-127）。更多關於《老子想爾注》之作者、成書年代的學界討論，請見第五章第一節。

¹² 《太平經抄》甲部云：「種民，聖賢長生之類也。長生大主號長生真正太一妙氣，皇天上清金闕后聖九玄帝君。」見：王明（1960）。不過，王明在《太平經合校》前言中表示，他認為《太平經抄》甲部，疑為後人增補，王明如此說：「道藏中太平經鈔分甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十部，每部一卷，係節錄太平經文而成。太平經甲部已經亡失了。現存的太平經鈔，以甲部的字數為最少，疑鈔甲部是後人所偽補。鈔甲部的文字來源，以靈書紫文為主，上清後聖道君列紀並為其採取的材料。……此外，鈔甲部所用道教、佛教的術語，也與太平經其它各部不相類似。道教的名辭如『種民』，佛教的名辭如『本起』、『三界』、『受記』等，都是僅見於鈔甲部；就時代說，這些名辭也是比較太平經為晚出的。」見：王明（1960：12）。更多關於《大道家令戒》與《陽平治》之作者、成書年代的學界討論，請見第五章第二節。

¹³ 《大道家令戒》，收錄於《正統道藏》第三十冊《正一法文天師教戒科經》一卷 15a。此段完整經文為「下世浮薄，持心不堅，新故民戶見世知變，便能改心為善，行仁義，則善矣，可見太平，度脫厄難之中，為後世種民，雖有兵病水害之災，臨危無咎，故曰道也。子念道，道念子；子不念道，道不念子也。故民諸職男女：汝曹北〇〇車莊事修身潔己，念師奉道，世薄乃爾。夫婦父子，室家相守當能久，而不能相承事清貞孝，順道敬師，禮鬼從神乎？今已去天下之擾擾如羊，四方兵病，惡氣流行。念今日之善，尊天敬神，愛生行道，念為真正，道即愛子。子不念道，道即遠子。卒近災害，慎無復悔。悔當苦在後身。」更多相關論述，可參考：大淵忍爾（1964），《初期の道教：道教史の研究其の一》，東京都：創文社，1991 年；與其早期作品《道教史の研究》，岡山大學共濟會書籍部，。

¹⁴ 《大道家令戒》、《陽平治》，收錄於《正統道藏》第三十冊《正一法文天師教戒科經》一卷 20。

青鬼律》(西晉末)、《洞淵神咒經》(東晉末)、《正一天師告趙昇口訣》(南北朝劉宋)中，而北魏(新)天師道的《老君音誦戒經》、六朝上清經派的《真誥》、《上清三天正法經》、《上清後聖道君列記》中，以及靈寶經派的《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》、《九天生神章經》更也繼續沿用。

「蒙選」思想扮演的角色猶如一個錨定點，幫助信徒在「時間軸(宙)」¹⁵「空間軸(宇)」¹⁵的空間中，找到自己的定位點。就時間軸而言，當信仰者面對屬世生活中的各種磨難與考驗，甚至面臨「終末(ἔσχατος, last)」或「末劫」將屆之時，「蒙選」思想能給信者希望、勇氣與力量：一方面幫助自己堅定信仰、忠貞不貳，另一方面督促信者實踐愛德、濟弱扶傾，實踐信仰中教化與濟世救人的要求。就空間軸而言，「蒙選」思想更讓信仰者可以從上天的角度，俯視自己在人世間的角色：自己不僅是並列「天地人」的三才之一，¹⁶更是「天人」的中介者(mediator)。

蒙選思想展現出「天人中介」信念，在猶太教、基督宗教與道教中是重要的：猶太信仰中，以色列民族相信自己是天主鍾愛的選民，藉著天人盟約，成為世界萬民蒙受天主祝福的中介者；¹⁷基督信仰中，基督徒一方面延續猶太信仰的說法，稱自己為「特選的種族、王家的司祭、聖潔的國民」，¹⁸更相信自己因著洗禮成為基督——天人之間唯一中保¹⁹——奧體的一份子，分享了基督耶穌的「司祭職」，領受使命到世界各處，²⁰要「使世界的次序成為基督的次序」²¹，即「在

¹⁵ 《文子·自然》：「往古來今謂之宙，四方上下謂之宇。」

¹⁶ 《易經·繫辭下》：「有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之。」《老子》第 25 章：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」《想爾注》：「自然者，與道同號異體，令更相法，皆共法道也。天地廣大，常法道以生；況人可不敬道乎！」

¹⁷ 《創世紀》12:1-3；同見《依撒依亞先知書》49:6。

¹⁸ 《伯多祿前書》2:9；引自《舊約·出谷紀》19:1-9。

¹⁹ 《弟茂德前書》2:5；教宗聖良一世(Pope St. Leo I, +461)亦引述此句於加采東大公會議時強調基督的神人二性論，他說：「除非他【按，只耶穌】同時是真天主真人，不然他就不能成為天人中保」(*Non enim esset Dei hominumque mediator, nisi idem Deus idemque homo in utroque et unus esset et verus.* 中文由作者自譯)(DS 299)見：Walter Kasper, *Jesus the Christ*. London: Burns & Oates, 1976, p. 237. 另參：〈希伯來書〉8:6, 9:15。

²⁰ 《瑪竇福音》28:18-20。

²¹ 張春申(2004)。

基督內重建一切 (*Instaurare omnia in Christo*)」²²，使世上萬有歸於基督，並在聖神的助佑下使世界獲得聖化。²³ 在早期天師道方面，「中介者」則特別是指類似道士、天師之類的神職人員，他們具有某種「媒介者」的角色與功能；李豐楙教授指出，早期天師道延續了《太平經》中「天師」的思想，指天師道的「傳道師」具有「天地神師的媒介、中介者性格，也有代天宣化而具有代表、使者的身分」。²⁴ 除此之外，就一般道民而言，他們雖然不是道士，由於基於《太平經》中「天人符應」思想——相信天地宇宙失序，是因人失其「統」(天地人三統)所以「天地大怒，災變連起，不可禁絕，大咎在此」，²⁵ 因此奉道之人藉由悔改、守誠成為道民，以改變罪負根源的方式，使社稷與天地劇變的末世景象獲致完全的解決，因此道民的責任不僅是使自己改過向善，更也有使天地因為「天人符應」產生「導異為常」之轉變的重要責任。道民——尤其在成為「種民」之後——因此在天地之間也具有一個重要的關鍵角色，是促使天地返復太平的人；根據《太平經》的思想，有天命、積善有功被選為「仙人」的道民，也可以返為人間協助帝王治理天下。²⁶ 簡言之，「蒙選」思想不僅是一個對信仰者自我救贖的信念，更在歷史發展中，在各自的「信仰傳統 (faith tradition)」²⁷ 中衍生出濟度他人、恩澤萬民之的信念與使命感。

²² 教宗碧岳十世 (St. Pius X, 1835-1914)、于斌樞機主教、單國璽樞機主教之牧徽 (Coat of Arms 或 Ecclesiastical heraldry) 使用之座右銘。關於天主教主教牧徽 (教會紋章學) 的中文研究，可參考：古偉瀛 (2008：247-290)。

²³ 梵蒂岡第二次大公會議《教會憲章》第四章之【論教友們參與普通的司祭職，參與敬禮】說：「永遠的最高司祭耶穌基督，願意教友們也繼續的見證與服務工作，遂以自己的聖神賦給他們生氣，不斷地鼓勵他們從事各種完善的工作。教友們既與基督的生活及使命密切相連，基督便把自己司祭職務的一部分也賜給教友們，要他們執行精神的敬禮，光榮天主，使人得救……這樣以敬天主的資格，處處表現聖德，教友們便為天主聖化世界。」另外同參：《感恩祭典》「感恩經 (第四式)」：「祂 (耶穌基督) 為我們 (基督徒) 死而復活，是要我們不再為自己生活，卻要為祂而生活：因此，聖父，祂由禰那裡派遣了聖神，這是初次賜給信者的大恩，使聖神在人間完成祂的事業，聖化一切。……」《感恩祭典》為天主教彌撒使用之經書，「感恩經」則是彌撒中「聖祭禮儀 (Liturgy of the Eucharist)」中主禮的主教 (或神父) 念誦的經文。

²⁴ 李豐楙 (1996：91-130)。

²⁵ 《太平經合校》卷九十七己部之十二。見：王明 (1960：436)。

²⁶ 林富士 (2009)。

²⁷ Wilfred C. Smith (1978)。

從宗教社會學的角度來看，基督宗教宗徒時期的蒙選思想，促使耶穌的跟隨者們不以「新的信仰的方式（a new way of believing）」，而是一種「新的生活方式（a new way of living）」投身基督信仰（Christianity）。那些跟隨並相信了耶穌的人們——無論是安提約基雅城（Antioch）人們所稱的「基督徒（Χριστιανούς, Christians）」、或是羅馬皇帝猶利安（Julian the Apostate, 331/332-363）所稱的「加里肋亞人們（Galileos）」、²⁸——他們追隨耶穌基督、聽從耶穌與宗徒們的訓誨與教導、相信加里肋亞納匝勒人耶穌的死亡與復活與自己成為「一個新受造物」²⁹是有關係的，他們並不是加入某一個被稱為「基督宗教」的宗教，而是願意「在基督內」³⁰獲得新的生命、重新開始新的生活。

這個「新生命（生活）（a new life）」可以是抽象的、精神上的，但也是極具政治意味的。儘管納匝勒人耶穌的宣講「天主之國／天主的治理（βασιλεία τοῦ θεοῦ, kingdom/rule of God）」³¹時，未必真的有政治意圖，但是除了他被釘死的罪名是政治性的：「猶太人的君王（Ο ΒΑΣΙΛΕΥ ΤΩΝ ΙΟΥΔΑΙΩΝ, King of the Jews）」，³²跟隨耶穌的人們從首代宗徒時期開始，更使用許多具有明顯政治意味的語彙，例

²⁸ 根據《宗徒大事錄》11:26 的記載，「基督徒（Christians）」一名首次出現於安提約基雅（Antioch）城；24:5 還記載另外一個名稱為「納匝肋教派（τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως, the sect of the Nazarenes）」。四世紀的羅馬皇帝猶利安（Julian the Apostate 331/332-363）的著作《駁加里肋亞人（*Contra Galileos*）》中將基督徒們稱為「加里肋亞人們」，有鄙視的意味，四世紀末的教父亞力山大的聖濟利祿（Cyril of Alexandria, c. 376 – 444）則針對這部作品寫了《駁猶利安（*Against Julian*）》。

²⁹ 《格林多人後書》5:17。

³⁰ 《格林多人後書》5:17。

³¹ 《馬爾谷福音》1:15 的「天主之國」希臘文是 βασιλεία τοῦ θεοῦ, βασιλεία 大多被翻譯成「王國（kingdom）」，但是 Helmut Koester 認為「治理（rule）」應是比較正確的翻譯。Helmut Koester 認為，耶穌早年很可能曾是洗者若翰（John the Baptist）團體的一份子，在若翰死後，耶穌雖然繼續若翰的教導，但不像若翰一樣，宣講天主即將威嚴地降臨對世人進行最後的審判，耶穌的末日訊息（eschatological message）著重的是「天主的治理已經來臨（the coming of the rule of God）」。Helmut Koester 認為，耶穌的末日訊息是邀請加入天主之國與天國的盛宴，與洗者若翰口中頗具有恐嚇意味的末日訊息顯然不同；耶穌的宣告是：天主已經親自治理一切了，因此所有相信耶穌而且跟隨他的人，不必出於害怕，卻應以喜悅的心情，與他（祂）一起共同歡慶「天主的治理（天主之國）」的來臨，並共同敬拜天主。Helmut Koester 認為這也解釋了何以《馬爾谷福音》2:18-22 出現一段「耶穌以『婚宴中的新郎與伴郎』比喻『自己與門徒』的關係」文字。Helmut Koester（2000:85）。

³² 參：《馬爾谷福音》15:26，《瑪竇福音》27:29；《路加福音》23:3, 38；《若望福音》19:3, 14-15, 19-22。

如：「教會（ἐκκλησία, church）」、「耶穌基督的福音（εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Gospel of Jesus Christ）」、「我們雖眾多卻是一個身體（ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν, the one bread makes us one body, though we are many in number.）」³³ 等。宗徒時代基督徒們呈現之「新的生活方式(a new way of living)」的面貌，以及實際運作上具有的政治性，例如語言、思想、教團組織管理與運作方式，最早可以見於聖保祿宗徒。聖保祿宗徒的蒙選——被復活的耶穌基督從天而來的召叫與揀選³⁴——顯然不是為了自己的皈依與得救而已，卻是為了宣講十字架上耶穌基督的福音，並且在世上建立天主的國：一個不分彼此、沒有尊卑高下的、以耶穌基督為元首的教會。對聖保祿宗徒來說，他深刻的蒙選經驗，與宣講耶穌基督的福音（κήρυγμα, proclamation）、建立平等、共融的教會團體（κοινωνία, fellowship or communion）是無法分割的，保祿的蒙選，不是只關注自我的修煉、或用新的角度來冥想或講學，而是具體的（政治）行動。

Helmut Koester指出，聖保祿宗徒不僅是基督忠信的僕人，更是一位卓越的政治領袖：一方面善用希羅時期的各種哲學思想、論述技巧，另一方面更採用羅馬政府的運作方式，快速地在各重要城市建立教會人事、財務等制度，以成為各地方教會廣續推動宣教福傳、濟弱扶傾各項工作的穩定後盾；同時，保祿也是首位使用信件與建立訪視制度的宗徒，藉以連絡各地教會情感、處理教會內部衝突、維繫各地教會團體信仰的純潔與正統，並使散佈各地的基督徒團體成為一個普世的、相互扶持的教會。信件與訪視制度原本屬於羅馬帝國管理行省的方式，但由

³³ Helmut Koester 認為「福音（gospel）」與「教會（church, or ecclesia）」兩詞最早出現於講希臘語的安提約基雅城（Antioch），而非講阿拉美語（Aramaic，又譯亞蘭文）的耶路撒冷或其他加里肋亞地區的城市；而這兩字的希臘語，均有極為明確的政治意味：前者對公元一世紀的羅馬帝國而言，原指的是羅馬皇帝奧古斯（Augustus）都開創了的太平盛世、與恩澤天下新紀元的開始，而後者原指羅馬公民與自由人的集會，同時也是「七十賢士譯本（the Septuagint, LXX）」的以色列經書（the Scriptures of Israel）中翻譯猶太人公議會的希臘字。而希臘文的 εὐαγγέλιον（gospel）在新約書信中也有另外一相關字 εὐαγγελίζεσθαι（to proclaim）一詞，指：宣揚以色列民族獲得解放（默西亞重建以色列王國）的好消息——耶穌基督的福音。（參：《羅馬書》15:20，以及 10:15 之引用《依撒依亞先知書》52:7）。Helmut Koester（2000:100-130）；關於「福音」一詞在基督教會初期的使用狀況，可以參考：Helmut Koester(1992). *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (3rd print). Philadelphia: Trinity Press International 之第一章。

³⁴ 《迦拉達書》1:11-24；《宗徒大事錄》9:1-30。

於聖保祿宗徒的緣故，因此成為在他殉道後，一世紀起，各地主教們彼此連絡、維繫教會的大公性、合一團結的重要方式。聖保祿宗徒的忠信與的政治能力，使他在世上真正為耶穌基督建立了一個屬於天主的王國：教會——不僅敢掠羅馬帝國虎鬚、後來更凌駕在羅馬皇帝上，歷史證明她的國祚比羅馬帝國更久，且延續至今。³⁵

在東漢末年興起的早期道教中，初期教會時代基督徒呈現之「嶄新的生活方式 (a way of living)」的面貌、與實際運作上（例如語言、思想、教團組織管理與運作方式等方面）具有的政治性，亦可謂非常明顯。李豐楙教授在〈六朝道教的度救觀——真君、種民與度世〉一文中，對於東漢末年的張角三張（張角、張梁、張寶）與張陵三張（張陵、張衡、張魯）兩大教團的政治與宗教信仰結合的情況說道：

這兩個教團在前無所承的情況下，建立一種融政治與宗教於一的組織方式，確是符合歷史上農民革命需借助於宗教組織形態的同一現象。張角三張與張陵三張都靈活運用了當時社會基層的村落共同體制，針對逐漸解體的農村中游離出土地及聚落的流民，採用宗教的組織形式輔楫流亡，將農民結聚於龐大的宗教組織內，分別以「三十六」方及「二十四」方治的神祕數來加以組合，在中國歷史上這一情況幾乎是空前的壯舉。其中關聯及教會【按，指道教教團】與教民的關係的凡有四點，都是後來魏晉南北朝諸道派共同緬懷的理想形式。³⁶

上文提到四點分別是「理論與實踐」、「宣化與醫療」、「整合與凝聚」以及「顛覆與重建」。關於第四點，李豐楙教授明確指出，就是「道教將漢人的『王命論』改造為宗教性的革命論」。³⁷ 因此，早期道教不論是太平道、抑或是巴蜀地區的天師道，都具有明確的帶領世人（道民）以「新的生活方式」開展屬世生命的意圖與實際的作為，並且不僅在宗教信仰生活中、倫理道德的生活實踐中，更也在

³⁵ 關於 Helmut Koester 論述聖保祿宗徒，可參考：Helmut Koester(2007). Paul & His World: Interpreting the New Testament in Its Context. MN: Fortress Press.

³⁶ 李豐楙（民國 85 年：139）。

³⁷ 李豐楙（民國 85 年：141-142）。

改革社會、甚至試圖推翻政權、建立新國家的意圖與實踐中，太平道便號召起義革命，而巴蜀天師道則據漢中成為政教合一的王國，長達三十多年。

早期天師道的「種民」思想——以《大道家令戒》與《陽平治》而言，事實上包含了許多層次，並且在敦促道民積極開展「嶄新的生活方式」方面，更有重要地位：它既是一個抽象性的宗教思想、也是一種苦修精煉後理想境界，並且勉勵道民在誠心信道守誡之餘更要積極行善，同時更也提供道民在苦難現世生活中，一個死後永恆生命的信仰與希望，從基督宗教神學的角度來說，它是一種關注「此時此地（now and here）」的處境神學（Contextual Theology）思想的表示。³⁸ 六朝之後，「種民」思想更成為一個具有政治意義的宗教語彙，在號召天下百姓揭竿起義、武裝革命以推翻政權的過程中，成為一種政治神話與趨動力：在「李弘救世」的神祕思想下，「種民」成為協助「真君李弘」在世建立太平理想國度的重要角色。³⁹

另外，早期道教對於「種民」還有「錄」的說法，認為「諸欲著名生錄為種民者」⁴⁰ 才可有「文書」，⁴¹ 用以強調「種民與仙緣的命定關係」。李豐楙教授認為這種命定關係，是上清經派「神學式的超越性解救論」，因為它強調救贖既是自力的，需要靠奉道者積極、誠心誠意的修煉、行善、悔罪，救贖同時也是一種他力的救贖觀，以及某種宿命論的觀點。李豐楙教授表示：

³⁸ 關於處境神學（contextual theology），可參考：Stephen Bevans, S.V.D. (1992). *Models of Contextual Theology*. New York : Orbis Books 與 Stephen Bevans, S.V.D. & Roger Schroeder (2005). *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. Quezon City : Claretian Publications。Stephen Bevans, S.V.D. 目前任教於芝加哥天主教聯合神學院，是天主教聖言會會士，他在 *Models of Contextual Theology* 一書中對「處境神學」的定義是：「根據聖經中福音的精神、內容、與教會的傳統、當事人投身其中的文化，一種為了回應該文化中的社會變動，所進行神學性的研究與論述，無論是西方神學技術式的、或是具有草根性的原創性的，目的是為了爭取該文化中人們的平等、正義、解放的鬥爭。」（頁 1，中文由作者自譯）

³⁹ 李豐楙（民國 85 年：146-147）。

⁴⁰ 《女青鬼律》卷六，《正統道藏》。

⁴¹ 《女青鬼律》卷六，《正統道藏》。

名在玉歷、青錄則是宿命的，就需要依賴聖君的功德力的救度，故也是他力的，這種功過及解罪觀的建立，彰顯出當時本土宗教既已完成了較具體的道教式的過感文化、罪感文化，而與儒家式的恥感文化另有異趣，成為一種道教神學式的罪惡觀。⁴²

因此，本研究將以「蒙選思想」作為重點，探討初期教會——尤其是宗徒教父作品——與早期天師道蒙選思想的內容及其演進過程，檢視這兩大宗教信仰如何在創教者離世後，宗徒（親炙創教者的傳人）承繼者如何在教團發展的關鍵時刻，論述其「蒙選」思想，其中有哪些異同之處。

由於基督宗教與中國道教本來就是差異性極大的兩大世界宗教，既各有其深厚、悠久的歷史與大傳統，又興起於完全不同之歷史文化土壤中，因此在不同的文化與思想背景影響下，基督宗教與中國道教本來就會有非常不同的「蒙選（選民）思想」。因此，本研究在比較此兩大信仰傳統於發軔關鍵時期之「蒙選思想」時，重點在於探討彼此「蒙選思想」方面的類通相近之處，並期望藉此探討是否有什麼共通的、普世性的、人的宗教性。置言之，本研究並不多加著墨或深入剖析此兩大宗教的蒙選思想有何不同。因此，這是一個具有「異中求同」傾向的比較研究，而非一個強調差異的比較宗教研究。已故的美國哈佛大學比較宗教學者 Wilfred C. Smith 也強調：比較宗教研究的終極關懷，並不是在繼續擴大原本就存在於各「信仰傳統（faith tradition）」之間的差異與距離，卻是在找尋人類普遍共有的人性、以及共有的利益，⁴³ 找尋全體人類如何能因著信仰的因素，成為一個共同的團體（a world community predicated on faith）。⁴⁴

⁴² 李豐楙（民國 85 年：148）。

⁴³ W. C. Smith (1978), (1981). 同見：L Diane B. Obenchain 於《宗教的意義與終結》（中譯本）序，見：史密斯（Wilfred Cantwell Smith）（著）（1964），董江陽（譯）（2005），《宗教的意義與終結》，北京：中國人民大學。

⁴⁴ Donald K. Swearer (2011).

第二節 研究範圍

一、 時間上的界定：

本研究聚焦於這兩大宗教之創教者首代門人（宗徒）離世之後的傳承與轉變時期。就基督宗教而言，本研究聚焦於即：一世紀末～二世紀中的時期，這段時期是「新約時期」的末尾，並且是「宗徒教父」時期作品成書的年代。就蒙選思想而言，這段時期的基督宗教除了開始萌發「早期的大公思想（the early catholicism）」、與試圖建立（主教）制度以俾維繫教會秩序與賡續發展，此時的基督宗教更也開始與猶太信仰傳統分道揚鑣（parting of the ways）：從一個原本完全屬於以色列信仰傳統（the faith tradition of Israel）的、與猶太聖殿（the Jewish Temple）及會堂（synagogues）關係密切的猶太信仰團體分枝之一，於一世紀末起轉變成一個以「外邦基督徒」為主的「基督信仰運動」（predominantly Gentile movement），此時的「宗徒教父」作品對「基督徒式的蒙選思想」的詮釋，便明顯呈現出這種與猶太信仰傳統或合或離的現象，它就基督宗教而言，關鍵意義在於：一世紀末起的基督徒，努力要從耶穌基督身上找尋基督徒的自我定位，而不是從以色列信仰傳統（或猶太人\思想）身上找尋自我定位。

就中國道教之「天師道（正一道）」而言，本研究聚焦於東漢末年起道曹魏時期的「早期天師道」。這段時期的天師道，歷經：1. 巴蜀地區的發軔、建立、興盛（張魯時期的漢中政權——以天師道信仰為核心之政教合一宗教王國，歷經三十年）時期，以及 2. 因張魯降曹，天師道被迫離開巴蜀、移往關中地區與鄴地發展的流亡與外地流散時期（exilic and diasporic period）。這段時期的早期天師道，呈現出與前述之基督宗教早期（一世紀末～二世紀中）相類似的狀況在於：它既一方面是從中國既有之宗教哲學思想大傳統（例如：老莊哲學思想、《太平經》之太平與承負思想、西漢的曆學、東漢前道教時期已出現的天帝使者等）中走出，事實上是屬於這些大傳統的分枝之一，但自巴蜀時期，又開始以新的詮釋

及新的做法、新的生活方式，意圖與大傳統相區隔，《老子想爾注》以及巴蜀時期的教團、二十四道治、以及政教合一王國，就是最具體的代表；曹魏時期因政治壓力而被迫流亡關中地區的天師道，遭逢天師已故、道治瓦解、天災人禍更迭不已，面臨教團外部與內部（例如：舊制的維繫、新故道民的整編、天師道教團賡續發展等）各種嚴峻挑戰，《大道家令戒》等神聖經書之造構，明確以道教（天師道）式的蒙選思想——「種民」——回應挑戰，並試圖恢復與重建教團內部的制度與秩序，使此時流亡北方的天師道民能自我定位。這段時期的種民思想，與後來強調以合氣之術獲得種民身分的思想，相較之下，也更具有「蒙選思想」的特色，因此在與基督宗教蒙選思想之比較宗教研究上，更具有「中國原生宗教道教之蒙選思想」的價值與意義，同時在道教研究方面，也可稍微釐清早期天師道之「種民」思想與「蒙選」、「合氣（黃赤）之術」之間的關係。

二、 取材範圍

在研究取材方面，本文從這兩大信仰傳統之中，在神學思想上最具代表性的三部早期作品（或經典）著手。⁴⁵具體而言，在基督宗教方面，本研究將集中於「宗徒教父作品」中最具代表性的《十二宗徒訓誨錄》、《克來孟致格林多前書》、《依那爵七封書信》的分析討論；而早期天師道方面，則是《老子想爾注》與收錄在《正一法文天師教戒科經》中之《大道家令戒》、《陽平治》。⁴⁶

就早期天師道的經典而言，儘管學界對於早期道教經書的斷代上，仍有許多不同意見與討論，但是，目前海內外大多數學者能普遍能接受的想法是：《老子

⁴⁵ 在《新約》正典化完成之前，被早期基督徒視為具有「神聖經書（the Holy Scriptures）」地位的，只有「七十賢士譯本」之「以色列經書」，保祿宗徒書信、或是四部福音書、以及後來被稱為「宗徒教父」的作品，雖然是具有（宗徒）權威性的，但不被稱為「神聖經書」。

⁴⁶ 《正統道藏》第三十冊，《正一法文天師教戒科經》一卷。

想爾注》雖然目前通行的殘本是敦煌出土的六世紀的抄本，但是其內容應與東漢末年早期天師道在巴蜀的教法有非常密切關係，《想爾注》不僅首次具體地呈現「道」就是「最高意志神」的道教式神學論述，將《太平經》的思想轉化成為具體的「天師道」思想，《太平經》的「天誡」成為了天師道的「道誡」，⁴⁷ 更用「道」的角度重新詮釋《老子五千文》，教導所有道治中人應體認「道」的真實臨在、與經由天師的教導學習認識「道」自我啟示的內容。

《大道家令戒》與《陽平治》則應是曹魏時期的作品，反映出早期天師道在北方關中與鄴地一帶流亡時期的思想，一方面託名當時早已離世的天師（張道陵或張魯）嚴令申明正統的天師道的「家令戒」內容到底為何，另一方面以神學的語彙與角度，首次有系統地說明了道教式的宇宙觀（cosmology）與救援觀（soteriology），而這兩部作品也是現存早期道教（天師道）經書中首次出現「種民」辭彙的作品，非常值得重視，並且與後來強調黃老赤籙、重合氣儀式以能晉身「種民」階級或身分的思想，極為不同。透過這三部早期天師道經書內容的分析與討論，更也可以理解早期天師道在曹魏時期起，在「黃赤教法」與「種民思想」二者關係上所凸顯出的「正統繼承權之爭」的內部分裂與緊張關係。⁴⁸

就基督宗教的「宗徒教父作品」而言，首先，「宗徒教父」一詞，其實是十七世紀才出現的稱呼，不是教會自初期就有的名稱。「宗徒教父」首見於 1672 年法國教父學研究學者 J. B. Cotelier 出版之《宗徒時代的教父（*Patres Aevi Apostolici*）》⁴⁹ 作品兩冊，在此之後，宗徒時代的教父 作品之收集、研究、版

⁴⁷ 任宗權（2007：93-101）。

⁴⁸ 張超然認為，趙昇一系天師道教團所強調的黃赤教法，反映出他們原屬於方士傳統的特性，在系師張魯死亡之後，他們刻意與「張魯一系教團」區隔，並且展該「天師真正繼承者與正統之爭」。他認為：張魯系統的教團強調「奉誠行善」之倫理生活，在成為「後世種民」一事上的重要性，並且極力反對以合氣的修煉方法；但趙昇系統的天師道教團主張自己與張道陵天師有直接的師承關係，在「種民」方面，則強調道炁的形上思想、黃老赤籙的修行方式，不強調誡律，重視合氣儀式，認為合氣是養生、是「與道炁相合」的方法，並且是天師揀補「種民」的方法。見：張超然，（2004：49-87）。

⁴⁹ 呂穆迪（1957）。同樣論點，可見於：Bart D. Ehrman (Ed. and tran.)(2003). *The Apostolic Fathers*. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press. 根據 Bart D. Ehrman 的研究指出，J. B. Cotelier 這部於 1672 年出版的歷史鉅著，名稱為 *SS. Patrum qui temporibus apostolicis*

本印製，歷代不絕，成為教父學研究之中一重要子項目。根據天主教《神學辭典》⁵⁰的分類，在「教父學（Patrology）」研究領域中，西元一到四世紀的教父被稱為「早期教父」，⁵¹ 並可再細分成三類：宗徒教父、護教者以及致力於神學整體研究的教父。⁵² 「宗徒教父（Apostolic Fathers）」⁵³ 就是「宗徒時期的教父（Church Fathers in the Apostolic Era）」，是指在公元一、二世紀之交的教父們。

儘管「宗徒教父」一詞是十七世紀才出現的名詞，但是「宗徒教父」或「宗徒教父作品」——即是那些只知其名、不知其作者姓名的作品，例如《十二宗徒訓誨錄》或《鮑理嘉殉道致命紀》等，仍有其重要性：

第一、這群人與作品，是處於「新約時期（New Testament Era）的後期（公元一世紀末），並應接觸過、或直接受教於耶穌基督的首代宗徒。

第二、他們的作品在四世紀《聖經》被正典化之前，被許多地區的基督徒視為「正典」之一，⁵⁴ 並在聚會中公開發讀。教會歷史學家安瑟伯（Eusebius of Caesarea, 263-339 CE）便在其巨著《教會歷史（The History of the Church）》中，清楚記載著：在一封二世紀由格林多城的狄奧尼修思（Dionysius of Corinth）寫給羅馬教會的信中，便提到他們在格林多城中，每次舉行基督徒聚會時，都要公開誦讀《克來孟致格林多人前書》；⁵⁵ 除此，Bart D. Ehrman也指出，《克來孟致

floruerunt: Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatii, Polycarpi. Opera edita et inedita, vera et suppositicia. Una cum Clementis, Ignatii, Polycarpi Actis atque Martyriis. J. B. Cotelier 也在序言中兩處，直接稱此書為 *Apostolicorum Patrum collectio*（宗徒教父作品集）。

⁵⁰ 輔仁神學著作編譯會（民國 85 年），第 400 條「教父」、第 401 條「教父學」。

⁵¹ 即：自西元一世紀起，到 313 年《米蘭通諭》、或 325 年「尼西亞第一屆大公會議」為止，這段期間之內的教父。

⁵² 護教者例如：殉道者儒思定（Justin the Martyr, 約+165）、依雷內（Irenaeus, 約 140-202）；致力於神學整體研究的神學家教父有：亞歷山大人克來孟（Clement of Alexandria, 約 140-217）、奧力振（Origen 約 185-254）、戴爾都良（Tertullian. Q. Septimius Florens, 約 160-230）、與西彼連（Cyprian, 約 200-258）等。

⁵³ 依照《神學辭典》的用語，以下簡稱「宗徒教父（Apostolic Fathers）」。本文其他部份之中文譯詞（例如姓名、地名、作者名稱等），也一併使用《神學辭典》中採用之譯法，不另贅註。

⁵⁴ 有兩層意思：一、就是這些作品具有足以提供基督徒判斷真假是非的標準，「正典」一字的希臘文是 *κανών*，原意是指一種在測量時用作標準的杆子，通常是用蘆葦作成，因此引申有「標準（standard）」、「法律（law）」的意思；二、這些作品與其他後來被正典化、被收錄成為《新約》內容的「正典」作品，具有同樣權威性、重要性的地位。

⁵⁵ Eusebius. *The History of the Church: From Christ to Constantine*. 4.23.11. 見：Eusebius. *The*

格林多人前書》的作者非常通曉七十賢士譯本之希伯來聖經 (the Septuagint, LXX)，信中對於耶穌教導的援引幾乎來自「口述傳統 (oral tradition)」而非當時已出現的「福音書」——文字傳統 (writing tradition)，同時也非常熟悉聖保祿宗徒的《致格林多人書信》，多次引述作為權威依據，此書信作品的作者，將教會的權威建立在耶穌與宗徒身上，並且與希伯來聖經 (the Hebrew Scriptures，四世紀正典化後被稱為《舊約》) 的權威相提並論，可說是開教會正典化成形的先河。⁵⁶

第三、Helmut Koester指出，宗徒教父的作品事實上早從二世紀起便是具有權威性的基督徒文件，用來作為勸戒、規範、建立與維繫教會制度之用，⁵⁷ 清楚的例證就是鮑理嘉主教 (Polycarp, bishop of Smyrna) 自己在寫給斐理伯教會的書信中說，他收到安提約基亞的依那爵 (Ignatius of Antioch) 信件之後，便令人大量抄寫並且流傳各地教會，以供各地基督徒誦讀用；⁵⁸ 另外，安提約基亞主教依那爵的七封書信、《克來孟致格林多人前書》、《赫馬斯的牧人》則是被抄錄在四世紀 (Codex Sinaiticus)、五世紀時期的聖經抄本 (Codex Alexandrinus) 中，被視為是正典的一部份；更不要說《十二宗徒訓誨錄》是非常直接地影響了後來敘利亞地區基督徒在建立教會制度、規範、禮儀等方面。

第四、Bart D. Ehrman指出，宗徒教父時期的作品，儘管是由十七世紀以後的學者收集彙編而成，也儘管不如許多早期 (十七、十八世紀) 學者認為的，它們在教會傳統的建立與發展上具有單一的、最高的權威性；但不可否認，這些古代文獻——與其他近代出土的早期基督徒文獻 (例如二十世紀被發現的死海經卷) 一樣，仍然非常具有研究價值與重要性。因為這些文獻一方面呈現出：初期教會何以如此吸引外人目光？另一方面，在「大公」教會的內部，又是如何的充滿著多元的、極為豐富的面貌與活力？同時，基督徒又如何在這段期間形成自我認同

History of the Church: From Christ to Constantine. Translated by G. A. Williamson, revised and edited with a new introduction by Andrew Louth. New York: Penguin Books. 1989. P. 132.

⁵⁶ Bart D. Ehrman (2003)，頁 25-27。

⁵⁷ Helmut Koester. 'The Apostolic Fathers and the Struggle for Christian Identity' in Paul Foster (ed.) (2007.). The Writings of the Apostolic Fathers. New York: T&T Clark. Pp. 1-12.

⁵⁸ 《鮑理嘉致斐理伯人書》13.2。

(例如蒙選\選民思想)?如何發展神學與獨特的倫理觀與規範,以及禮儀與信仰生活的實踐方式?⁵⁹

第五、就神學思想而言,被稱為宗徒教父的作品,雖然均在公元二世紀前半期之前完成,但是,它們之所以能被認定是「宗徒教父」並非因為它們成書年代久遠,是因為這些作品內容呈現的神學觀點——Bart D. Ehrman稱之為「原型正統(proto-orthodox)」,⁶⁰ 與教會在四世紀時制定的正統信理(Christian orthodoxy)、以及與二十七部被正典化(canonized)成為《聖經·新約》作品的觀點相互呼應;或是,其內容反應出初期教會歷史背景與傳統,雖然在神學發展上未臻成熟,但已經對其他教父的思想具有影響力,後來逐漸轉化、蛻變、並被正統信理吸納成為部份內容,例如《十二宗徒訓誨錄》就是典型的例子。⁶¹ 同時,宗徒教父作品也反映出一世紀末、二世紀時,面臨劇烈轉變與動盪的基督徒們,如何一方面承續耶穌與宗徒們的教導,另一方面為教會制度化、組織化、規範化,開創與建立新局面的真實面貌。

宗徒教父時期作品的特色因此是:充滿牧靈的語氣,強調末日,對基督有著鮮明的懷念,真正地反應出早期基督徒的見證;⁶² 除此之外,宗徒教父時期作品更也提供了後人認識緊接在新約時代之後基督徒生活與思想的豐富且多元的面貌。⁶³ 呂穆迪神父在其譯著之《宗徒時代的教父》序言中一段文字,將宗徒教父時期作品之重要性,說得很傳神:

⁵⁹ Bart D. Ehrman (2003)

⁶⁰ Bart D. Ehrman 指出,所謂的「原型正統(proto-orthodox)」,是指在西元四世紀由大公會議制定具有主導性、正統性的信理之前,就已經被早期教父們提出的主張或論點;與此相對者,是指那些在教會初期基督徒(包含若干教父)提出之其他神學觀點(alternative theological views),並在後來被大公會議訂為「異端(heretical)」者。見: Bart D. Ehrman (2003)。

⁶¹ 張毅民(2014 預計出版)。

⁶² 《神學辭典》,第 400 條「教父」。

⁶³ Bart D. Ehrman (2003).

【宗徒教父時期的作品】上繼宗徒傳授的吾主的遺訓，下啟聖教傳統的源流，是連貫吾主啟示和教會傳統的咽喉……，給我們記載了原始教會的思想，組織和教友生活的狀況……當時教會的文獻特別稀少，教難接連不斷，在那個漫長陰暗時期中，這八、九位教父，如同是寥寥的晨星，閃耀著光明，現代欲明瞭公教的本質，並欲溯本追源把握其生命與精神的真髓，他們的作品是最適宜和最必需的讀物。……它們是憂苦患難中產生的作品，受到了天主聖神的助佑和靈感，蘊藏著基督神性的生命和真理，在補助並輔佐聖經聖教傳統內，沒有比它們更有價值的古代文獻。⁶⁴

自十七世紀以來，關於哪些作品應該被視為「宗徒教父作品」，有非常多的討論。根據 Bart D. Ehrman 於 2003 年編譯之《宗徒教父(The Apostolic Fathers)》，目前學界大多能接受被稱為「宗徒教父(作品)」者，有以下十項：

1. 《十二宗徒訓誨錄 (The Didache)》：作者不詳，但應屬於敘利亞地方教會的作品，作品年代應約略在西元 50 年到 150 年之間。
2. 《克來孟致格林多人前書 (First Letter of Clement)》：作品年代應約略在西元 90 年左右，作者不詳。⁶⁵
3. 《克來孟致格林多人後書 (Second Letter of Clement)》：作品年代應約在西元 140 左右，作者不詳。
4. 安提約基亞的依納爵七封書信 (Seven Letters of Ignatius of Antioch)：七封書信之作者均為安提約基的聖依納爵主教本人，完成時間在西元 107 年左右。
5. 《鮑理嘉致斐理伯人書 (Polycarp's Letter to the Philippians)》：作者為鮑理嘉主教，寫成時間約在 107-110 之間。
6. 《鮑理嘉殉道致命紀 (Martyrdom of Polycarp)》：約在西元 155 年到 156 年間寫成，作者應是斯明納地方教會人士。

⁶⁴ 呂穆迪 (1957：頁 3-5)。

⁶⁵ 傳統上認為此書信之作者為羅馬教會第三任主教聖克來孟一世。但近代也有學者主張，由於：(1) 全信並未提及作者姓名；(2) 當時羅馬教會尚未出現「單一主教制 (moniscopacy)」；(3) 當時羅馬城內基督徒團體仍為「家庭教會 (house churches)」模式；(4) 在基督信仰的內容方面，當時羅馬教會團體更還呈現分歧的狀況，因此：除了作者應可能只是當時羅馬諸多「家庭教會」中、某個團體的某個（具有影響力）的成員，另外，信中內容應無法被視為當時羅馬教會全體的看法；同時，此信對於格林多教會團體也不具有任何（後人認為具有的、來自「宗座（教宗）」地位的）約束力，信中訴求的權威，除了論述技巧 (rhetorical techniques) 本身之外，就是「以色列經書」，與耶穌基督和宗徒的教導，當時羅馬教會的地位並未高於其他地區教會。Ehrman 認為，這封書信只可以說：是當時羅馬教會某團體試圖影響格林多教會的證據。見 Bart D. Ehrman (2003: 23-27)。

7. 《巴爾納伯書信 (Epistle of Barnabas)》：作者不詳，應是亞力山大教會人士，寫成時間約在西元 96-138 之間。
8. 《赫馬斯的牧人 (The Shepherd of Hermas)》：相傳作者是羅馬主教碧岳一世 (Pius I) 的兄弟赫馬斯，成書年代約在一、二世紀之間。但也有學者主張，成書年代應早於公元 85 年之前。
9. 《巴必亞碎篇與瓜德拉杜斯碎篇 (Papias Fragment and Quadratus)》：成書約於 100-125 之左右，作者不詳。
10. 《致刁臬督書 (Epistle to Diognetus)》：成書於二世紀左右，作者應是聖若望宗徒門生或是聖若望團體的成員。

本研究將集中於「宗徒教父作品」中最具代表性的《十二宗徒訓誨錄》、《克來孟致格林多人前書》、《依那爵七封書信》，分析其蒙選思想，並且與早期天師道的三部重要經書進行比較，期望為未來此兩大信仰傳統之間的宗教對話，開啟一扇新的窗戶。

第三節 各章要旨

本論文一共七章。第一章「緒論」申明研究宗旨以及研究範圍，並且對於本研究之對象的時間與範圍作一界定。

第二章「問題意識與研究方法」，除了先說明早期天師道之種民思想與蒙選思想的關係之外，也指出蒙選思想的敏感性、以及它在基督宗教初期與早期道教中的歧異性。其次則說明本研究所使用的研究方法，並對近代學者提出之看法提出反省。

第三章「宗徒教父作品與《十二宗徒訓誨錄》之分析」。本章首節整理宗徒教父作品與《新約》正典的關係，先說明以色列神聖經書 (the Scriptures of Israel) 在首代宗徒時期的地位，之後耙梳《新約》正典從公元二世紀起到四世紀之間的

形成過程，接著說明宗徒教父時期的作品與正典作品的關係，並從「引用權威來源」、「旨意」、「內容」、以及「文體」四個方面說明宗徒教父作品與正典作品的不同。第二節針對《十二宗徒訓誨錄》的蒙選思想加以分析，首先在說明「作者、成書時間與文體」之後，第二部份便進行分析蒙選思想，並從三個方向分別說明：「延續猶太信仰傳統之選民的家庭與生活規範」、「恪遵誡命以維持選民身分」、以及「先知傳統的末日救援與蒙選思想」。由於「先知傳統的末日救援與蒙選思想」內容龐雜，因此再分成四個子題分別申述：「降來與召叫」、「聖神培養的人」、「耶穌——天主的僕人、主、人子」、以及「先知與大司祭」。

第四章「《克來孟致格林多人前書》與《依那爵主教七封書信》之分析」。《克來孟致格林多人前書》與《依那爵七封書信》可謂是宗徒教父作品中，最具有普世大公主義思想色彩的作品，也具有許多「原型正統」思想，對後來基督宗教之普世大公教會的建立，這兩部作品可以說是最有影響力的宗徒教父作品，加上本研究針對這兩部作品的分析內容較為龐大，因此將此部份獨立成為一章，以俾分析與討論。第一節針對《克來孟致格林多人前書》進行分析，在扼要說明「作者、時間、文體」之後，第二部份便進行蒙選思想之分析。首先，研究者先試圖釐清傳統上認為這件作品之作者所援引的「羅馬主教\教宗」權柄，其實應該是「天主（賦予基督徒）的」、「宗徒（傳承）的」、「教會（目的）的」三合一式權柄，過度化約的結果，而「克來孟」的蒙選思想，則是在這種文本環境中表達出來的。本研究將這件作品的蒙選思想整理成以下三點，並且再各自向下延伸討論，即：（一）「延續海外以色列後裔的神學觀」；（二）「伯多祿保祿宗徒傳統的合一」，以及（三）「強調合一的普世大公教會精神」。在「延續海外以色列後裔的神學觀」方面，則再細分成以下三點：1. 「選民與非選民界限的改變」、2. 「天主：公平的、仁慈的、等待罪人悔改的神」、3. 「敬畏天主」、「對天主的稱呼：全能者、主、造物主、建造者、父」。就「伯多祿保祿宗徒傳統的合一」方面，本節也向

下延伸成三點子題進一步說明：1. 「磨難與迫害，式基督徒蒙選的記號」、2. 「耶穌的血和基督徒獲救的關係」、以及 3. 「選民、教會、暫時旅世」。

第四章的第二節則針對《依那爵主教七封書信》的蒙選思想進行分析。首先說明這些作品的「作者、時間與文體」，指出《依那爵七封書信》是在公元一、二世紀之交，在充滿託名與匿名的基督徒作品時代中，少數具有真實姓名與說明作者真實身分的作品，又由於作者依那爵本人曾親自接受過宗徒的教誨、並由保祿（或伯多祿）宗徒親自選立成為主教，因此《依那爵七封書信》可以說是真正由「宗徒教父」撰寫的作品。本節第二部份針對蒙選思想進行分析與討論，首先先說明《依那爵七封書信》的時代與環境背景，大環境而言，猶太—基督信仰陣營在此時已經出現分裂現象，而安提約基雅城內，除了首代宗徒時期就已開始之「猶太基督徒—外邦基督徒」、「梅瑟律法是否有效」等議題繼續延燒外，另外還有幻象論者對基督信仰造成嚴重危害。在此時代背景中，依那爵的七封書信呈現他獨特的蒙選思想，本研究從三個方向來說明：「殉道：個人蒙選的記號、投奔天主的福份」、「猶太古教是迷信、耶穌乃真人真天主」、「愛德與合一」。

第五章「道教之早期天師道種民思想」。第一節先以說明早期天師道的經書與種民思想，指出儘管中國道教之起源說法不一，但東漢末年巴蜀地區的天師道，是中國道教信仰傳統發軔時期已經具有組織宗教樣貌的宗教實體，是不爭的事實。接著指出，早期天師道的經書《老子想爾注》內容中雖然沒有論及「種民」，但仍可隱約觀察到巴蜀時期的早期天師道蒙選思想，而曹魏時期的《大道家令戒》與《陽平治》則明確開始了早期天師道的種民思想，但是均是在強調行善奉誠的重要性，與男女合氣並沒有關係。而「種民」一詞也不應只有「種嗣之人（seed people）一種解釋。

第六章「蒙選思想的討論」。第一節首先針對「盟約與蒙選的關係」進行討論，是一種由上而下的神學反省角度。本節從以下五點討論宗徒教父作品與早期

天師道經書中的蒙選思想：「盟約：天主的旨意+人的意願」、「宗徒教父時期基督徒盟約關與蒙選思想」、「早期天師道之天人之約」、「誠的重要性」、「盟約：雙方自願受束縛」。第二節則針對「罪與蒙選」的關係加以討論，是一種由下而上的神學反省角度。第三節從「蒙受祝福的種嗣」進行討論，是一種歷史觀的神學反省角度，著重歷史、文化與宗教等的情境（context），以期對於「選民」與「種民」辭彙中表達的「蒙選思想」有較完整的認識。

第七章「結論」。依據以上各章之探討，總結要點，並就研究發現與成果，一一彙列以為結論。





第二章 問題意識與研究方法

第一節 問題意識

一、「種民」與蒙選思想的關係

「蒙選思想」可以說是在基督宗教的《聖經》中，貫穿〈舊約〉與〈新約〉的重要聖經主題，並且以「選民」一詞中具體地展現出來。但在中國原生宗教道教之早期天師道，其經典中的「種民」一詞到底是否具有蒙選思想，值得先釐清。

十九世紀以來對於研究中國道教有高度興趣的歐陸學者，雖然大多來自受到基督宗教文明影響的文化與社會，對於基督信仰的思想與《聖經》內容並不陌生，甚至若干學者本身具有基督徒（甚或傳教士）的身分，但是，對於中國原生宗教道教，其經典中「種民」一詞所表達的蒙選思想，以及與基督宗教「選民」呈現之蒙選思想的異同，早期歐陸學者加以著墨者，似乎不多。以已故法籍道教學者索安（Anna K. Seidel, 1938–1991）所著之 *A Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990*（西方道教研究編年史）（1989）¹ 為例，在她羅列 1950-1990 年之間重要歐陸道教學者研究成果中，採用與基督宗教中相近概念分析道教者有以下主題：「默西亞主義（Messianism）」、「終末論（eschatology）」、「肉身復活（resurrection of the body）」、「不朽（immortality）」、「啟示（revelation）」等，

¹ 本文原為索安 1989 年發表於《遠東亞洲叢刊（Les Cahiers d'Extrême-Asie）》Vol .5 之長篇研究報告（頁 223-347），中文版（簡體字）由呂鵬志、陳平等翻譯，2002 年於北京中華書局出版。

唯獨不見「種民」或「蒙選 (chosenness/election)」。² 因此首先要釐清的是，早期天師道之「種民」一詞，到底是否具有蒙選思想？

以 2008 年出版之 *The Encyclopedia of Taoism* (道教百科全書) 為例，「種民」一詞的英文翻譯是 *zhongmin, seed-people*，該詞條之說明由穆瑞明女士 (Christine Mollier) 負責撰寫。在該詞條的說明文字中，穆瑞明指出：在早期天師道中，「種民」是以「合炁 (氣) 道法」、「授 (將軍) 籙」等儀式獲得的身分，但由於「種民」一詞因為具有性交儀式 (sexual rites) 的意涵，因此「種民」與其性交儀式、過度儀式 (the ritual of *guodu*) 在後來道教的歷史發展中，成為爭議的焦點之一。穆瑞明指出，「種民」一詞是「後來」³ 才與「性意含」脫勾，成為「良民」、「真民」的同義詞，就是一種具有高尚道德的人 (virtuous people)，他們可以在末劫來臨時獲得救援與不朽，但是「種 (seed)」的概念仍繼續延續在後來的道教「種民」思想中，表達一種「預定被救 (predestined to salvation)」的觀念，與道教末劫思想、默西亞\救世主思想，以及佛教因果輪迴等論述混雜在一起，成為後來的說法：「種民」一方面是因為來自於其先人的恩澤福蔭、透過血脈相傳，另一方面又是因為前世的因果於此世的果報。⁴ 換句話說，「『種民』不具有性意含、是具有高尚道德的一種人」這種想法，是不見於早期天師道經中的，是後來才出現、具有明顯佛教思想色彩的「類道教」名詞。

² 相對於此，對於「種民」議題研究著力較深的亞洲學者，人數則比較多，例如：早年有陳寅恪、楊聯陞、塚本善隆、吉岡義豐、大淵忍爾、以及小林正美，當代則有台灣的李豐楙、林富士、張超然、王天麟等。中國學者傾希泰在《中國道教思想史》(2009) 第一卷第五章「漢代道教思想體系的初步建構」中，也有不少關於早期天師道 (正一道)「種民」的說明。但是，亞洲學者分析探究道經「種民」思想內涵，並不是刻意要與基督宗教《聖經》或教父作品中「選民」與「蒙選思想」的內涵做比較研究。

³ 穆瑞明說：'The term "seed-people" was later disjoined from its sexual connotations and became a synonym of "good people" (*liangmin* 良民) or "perfect people" (*Zhenmin* 真民). In this sense it appears throughout medieval Taoist scripture, especially in the literature of apocalyptic eschatology.' 此段之中文翻譯為：「『種民』一詞後來與其所具有之性意含脫勾，並且成為『良民』或『真民』的同義詞，後來中世紀道經中的種民就是沿用了這種思想 (良民、真民)，尤其是在天啟末日文學作品中。」(中文由作者自譯)，見 Christine Mollier, 'Zongming (種民)' in Fabrizio Pregadio (ed.)(2008). *The Encyclopedia of Taoism*. New York: Routledge. P 1286.

⁴ Christine Mollier, 'Zongming (種民)' in Fabrizio Pregadio (ed.) (2008:1285-1286)

穆瑞明之的詞條說明，或許因為篇幅有限的因素，使得她對於「種民」的說明無法完整詳細鋪陳，但其過於濃縮精簡的文字，容易給讀者一種錯覺，以為：早期天師道的「種民」一詞不具有「蒙（天揀）選」的思想，相反的，它只是一種經由特殊的宗教性交儀式，在人為的（而非出於不可測之天意的）刻意操作之下，使信徒獲得在教團中特殊的身分（授籙），並且進一步成為領導統御教民的「教區聖職者（access to the diocesan ordination⁵）」——即：可設治、領戶化民的「祭酒」。這種說法並非她所獨創，早在《魏書》〈釋老志〉中，論及北魏寇謙之清整道教時，便有這種將「種民」與「合氣之術」並列、並且視之為「偽法」的說法，⁶ 英文版道教百科全書的說法，毋寧說是延續自魏晉南北朝以來，視東漢末年天師道為「舊道教」、男女合氣之術為「偽法」人士，甚至敵視道教者的說法。例如：南朝梁釋僧祐便在《弘明集》卷八之〈辯惑論〉「解廚纂門不仁之極三條」注曰：

又道姑、道男冠、女冠、道父、道母、神君、種民，此是合氣之後贈物名也。

又，唐代釋道宣《廣弘明集》卷九，北周甄鸞〈笑道論·道士合氣〉三十五引「真人內朝律」云：

真人內朝律云：真人曰禮，男女至朔、望日先齋三日，入私房詣師立功德，陰陽並進，日夜六時。此諸猥雜，不可聞說。

⁵ 此為穆瑞明之文字。access to the diocesan ordination 中文意思為：獲得教區的聖職人員身分。diocesan ordination 一詞對基督宗教而言，是一專有名詞，稱為「教區的聖職人員」，例如羅馬天主教會的教區神父，或是新教的牧師；ordination 單獨使用時，是指使某宗教的信徒成為具有該宗教團體中聖職身分的儀式，在此儀式中，信眾被其他資深聖職人員「聖化（consecrated）」，此字的動詞是 ordain，來自拉丁文 ordinare，是指任命某人成為制度內成員之一。

⁶ 見：《魏書》一一四〈釋老志〉。而陳寅恪先生認為，這段記載北魏寇謙之清整（舊）道教的史料，「革去三張租米錢稅及男女合氣的偽法，專以禮度為首，是我國道教發展史上的一個里程碑」。見：萬繩楠（整理）（1999：400）。

在《弘明集》捌〈辨惑論〉序云：「閩藪留種民之穢」等等。⁷ 但是，這種對於「種民」的看法似有以偏概全之嫌。以下說明之。

首先，陳寅恪對《太平經鈔》甲部卷之一中提及之「種民」一詞說道：「以種為言，是因為含有種姓的意義。實包含了道德的善惡、階級的高下兩個方面。」⁸ 亦即：「種民」一詞中的「種」，雖然含有「種姓」的意義，就是：某一可藉由血脈方式繼承的、比較優越高尚純潔的社會地位，使某一群人成為社會上特殊的一種、具有較優越地位的一種家族；但是陳寅恪先生指出，「種民」一詞也與佛經（《金剛經》）裡面「善（家）人」的思想也相當類近，因此「種民」辭彙包含的思想，更也涵攝了「善惡」的倫理道德思想，他說：「吾國古代經典中『君子』『小人』之解釋亦與此不異」，⁹ 亦即：「種民」其實也有類似古代「君子」的意思。這表示：其實所有人都可以經由修煉、積德行善、在倫理道德方式不斷提升與精進而獲得的身分，並在社會階級方面，因此具有較高的、受人敬重的地位。關於這點，陳寅恪先生認為，應是寇謙之與崔浩對於「種民」一詞的本意。

第二、陳寅恪先生的見解可以說是透過與儒、釋兩大思想傳統的比較對照下，來看道教「種民」一詞的意義，楊聯陞先生認為陳寅恪的推論「很有趣」，但是他認為，「種民」一詞既然作為道教內部的宗教語彙，「粗淺言之，種民應該是可以長生不死，可以長傳人種、或長作人種的代表，所以稱為『種民』」。¹⁰ 他以《老君音誦誡經》解釋：

⁷ 萬繩楠（整理）（1999：403-404）。

⁸ 萬繩楠（整理）（1999：405）。另外，陳寅恪先生在〈崔浩與寇謙之〉文章中也有類似的文字：「可知『種民』與『混齏』為對文，其以種為言者，蓋有種姓之義，如鳩摩羅什所譯金剛經中『善男子』『善女子』之名，依梵文原語，『善』字下原有『家』字，秦譯雖省去，而唐義淨譯本則依梵文全譯之也。然則種民之義，實可兼該道德之善惡及階級之高下言，吾國古代經典中『君子』『小人』之解釋亦與此不異。寇謙之本出秦壘豪家大族，其所持義固應如是，而此點尤與崔浩之政治理想，適相符合者也。」收錄於《陳寅恪文集之二：金明館叢稿初編》，上海古籍出版社，1980年第一版，頁124。粗體底線由本文作者自行加上。

⁹ 陳寅恪（1980）之〈崔浩與寇謙之〉。

¹⁰ 楊聯陞（1956：17-54）。

《誦誡》第五條也說：「其中既有道民，奉法有功，然後於中方有當簡擇種民，錄名文昌宮中。」所謂「錄名文昌宮中」當與上引《上清黃書過度儀》的「削除死籍，更著生名玉曆」相當。男女合氣與長為種民則不必有什麼必然的關係。¹¹

因此，楊聯陞先生認為，「種民」或許未必是儒家所說的「君子」、也未必是佛教《金剛經》中所說的「善（家）人」；就道教而言，「種民」就字面意義上來看，就是「可以長生不死」的人，也因此「種民」可以長傳人種、或作人種（人類）的代表與世間俗人效法的表率與典範。

至於如何成為「種民」？楊聯陞先生用另外一部早期道經《上清黃書過度儀》說明，就是：「道民奉法有功然後於中方有當簡擇種民」。換句話說，楊聯陞先生認為，道教從早期開始，自己就已經有一個使「俗人」成為「種民」的歷程：首先應成為道民→奉（道）法有功→被上天簡擇→成為種民→被錄名文昌宮中，因此被削除死籍、更著生名玉曆→長生不死（終極的救援）。在此歷程中有兩個重點：一、人人皆有成為種民、並且獲得長生的可能，端賴是否願意信道並且奉法有功。二、「男女合氣」在人成為「種民」與獲救的道路上，看來沒有什麼關鍵性的角色或功能。楊聯陞先生便清楚地指出：「男女合氣與長為種民則不必有什麼必然的關係。」

綜合陳寅恪與楊聯陞兩位先生的看法，「種民」儘管是一種可以藉血脈相承襲的階級與身分，但更重要的，它也是一種可以經由修煉與積善行德、「道民奉法有功」獲得的身分，而這個身分可以使他（她）獲得上天的簡擇——蒙選，使其「削除死籍，更著生名玉曆」，獲得長生，並且也因此他成為一種「長傳人種、或長作人種的代表」。

第三、事實上，楊聯陞先生之所謂「長傳人種」也未必就只能作「人類的種子（seed of mankind）」意義解釋。因為種者，類也，所以「人種」就是「人類

¹¹ 楊聯陞（1956：24）。引文中粗體底線由本文作者自行加上。

(mankind)」。也因此，「種民」其實不是只有「種嗣之人 (seed people)」一種解釋，它也可以是「某一具有特殊種類(種)的一總之人(民)」。

所以，「種民」是一種在世界萬民之中，極為特殊的、不尋常的、超群脫俗的某一種類的人，他們也因此特別被老君與天師揀選出來，成為「後世」的(新)人類。

雖然上述陳寅恪與楊聯陞兩位先生並不是針對《大道家令戒》與《陽平治》之「種民」一詞進行的分析，但是他們的說法也同樣符合《大道家令戒》與《陽平治》中的早期天師道「種民」思想，即：當終末災劫來臨時，人類與萬物均遭滅亡，但唯有奉法有功的道民能夠倖存下來，成為「遺民 (the remnant)」，將人類的命脈在末劫之後的太(大)平之世(後世)繼續延續下去，由於他們自己便是「長生不死」之人，因此他們也沒有必要經由男女交合、繁衍後代，好使人類之命脈得以長傳，因為他們自己就是長傳後世的不死之人。這一「種(類, category)」之人的確是「種民」，就英文來說，「種民」未必只是seed people，他們也是a type of people who are special, particular, unusual, extraordinary; and thus distinguishing from the others in the Divine election (特殊的、不尋常的、超凡的「一總之人」¹²，他們的這些特質使自己在上天揀選之時，能自所有人中脫穎而出)。

換句話說，「種民」也就是「選民」，他們是「特殊種類的、能蒙道神喜愛、並被從世界中揀選出來的一總之人」；他們對「道」的虔誠信仰、對「道」誠命的恪遵奉行、他們的善行懿德與恆心堅忍，均是所有俗人在追求「蒙選、獲得長生(永生)」的人生道路上，效法與學習的表率，他們是「道」化身的太上老君眼中堪為人間表率的一種人，也值得在亂世中獲得救援，《大道家令戒》說這種人：「可見太平，度脫厄難之中，為後世種民，雖有兵病水害之災，臨危無咎」(15)。

¹² (宋)鄭樵，《六書略》：「民也，象俯首力作之形。按，民字之義非一，有總言人者」。台北：藝文，民 65 年。

第四、「種民」身分既是可以修煉獲得的、同時也是道教終極救援——長生的保證，同樣的標準反過來看，那些雖因血脈繼承了「種民」身分的人（道民），倘若不「奉法有功」，那麼他（她）也就無法成為被上天簡擇的「種民」了。也因此，是否能成為「種民」以獲上天的簡擇，「修煉、行善」的重要性比「血脈」來的大，更重要的是，「男女合氣之術」與「長為種民」兩者之間，沒有什麼必然關係。這種思想正就是曹魏時期天師道《大道家令戒》的說法。《大道家令戒》云：

新故民戶見世知變，便能改心為善，行仁義，則善矣，可見太平，度脫厄難之中，為後世種民。(15)

又云：

諸新故民戶、男女老壯，自今正元二年正月七日已去，其能壯事守善，能如要言，臣忠子孝，夫信婦貞，兄敬弟順，內無二心，便可為善，得種民矣。種民難中，亦當助其力。若好生樂道，無老壯，端心正意，助國扶命，善惡神明，具自知之，不可復為妄想，或以邪偽之人言，言我知道，以道教人。(16-17)

李師豐楙也指出，無論是早期天師道在蜀地時期、或是曹魏時期〈大道家令戒〉中所稱之「新故民戶」，「種民」均有道治之民、奉道之人的意思，因此，早期天師道所謂之「種民」，並不是只指男女合氣之事而已，在社會階級上來說，更是指成為道治之內的成員（或是領導人）、與誠心奉道的信徒而言；同時，就蜀地時期早期天師道而言，一方面對於當時早已流行漢朝的各種方術（包括房中術），採取了嚴厲批判與明令禁止的態度，另一方面對於當地之巴蜀蠻夷，採取教化與節制的態度與教法。因此，後人所批評的「黃赤之道」、「合氣之術」，是

一種當時因地制宜的宗教\倫理\生理教育，其目的正是要禁止蠻夷民族的淫亂行為、或在夫妻房事方面的過度、無節制，而不是鼓吹淫亂的宗教性交儀式。¹³

換句話說，即便「黃赤之道」、「合氣之術」真的存在於巴蜀時期的早期天師道內，其目的是為了移風易俗、破舊立新，以「道」（道神思想、正一之道）教化巴蜀蠻夷對於男女之事、或是對於追求平安、健康、長生之事應有的正確認識。既然男女交合是人類與生俱來的慾望與繁衍生命的本能，無法完全禁止，同時也符合《太平經》中「興國廣嗣」的思想，巴蜀時期張陵三張，教導巴蜀地區百姓節制生理慾望的教化方式，就其根本上來說，是符合中國大傳統之「神道設教」¹⁴的做法。

第五，就道教宗教研究而言，其實在東漢末年早期天師道信仰中，已有以下兩大重點，即：

（一）確信一位已被神格化的天，即：「天王」或「太上」之最高意志者的存在，這位天上的主宰（the Heavenly Lord/Ruler）是一位一如《尚書》所稱之「皇天上帝」¹⁵，這位上天的主宰，在早期天師道重要經典《老子想爾注》中，以「吾，道也」自稱，¹⁶ 並且具有不可測之天意，一方面派遣五方鬼主率領疫鬼施放疫氣，以誅除兇惡，¹⁷ 另一方面又滿懷慈悲地透過「真人」、「天師」為中介者，在人間揀選信道的善種人，亦即「種民」，以施展其不可思議功德的救援，《陽平治》云：「吾從太上老君周行八極，按行民間，選索種民，了不可得。百姓，汝曹無有應人種者也。」¹⁸

¹³ 李豐楙（民國 79 年：151-179）。

¹⁴ 《周易》觀卦《象》傳：「觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。」

¹⁵ 《尚書·周書》〈召誥〉：「太保乃以庶邦塚君出取幣，乃復入錫周公。曰：『拜手稽首，旅王若公誥告庶殷越自乃御事：嗚呼！皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命。惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼！曷其奈何弗敬？』」

¹⁶ 《老子想爾注》第四章、第十三章。見：饒宗頤（1991：7, 15-16）。李豐楙表示，這是「在《老子》的道不可名相上轉換成至尊無名的至上神格」，李豐楙（民 79：158）。

¹⁷ 林富士，〈中國中古時期的瘟疫與社會〉，收錄於：賴明詔（等）（2003：85-114）。

¹⁸ 《陽平治》，《正統道藏》第三十冊，收錄於《正一法文天師教戒科經》一卷 20。

(二) 在救援論 (soteriology) 方面：透過人為自身的奉道行善與修煉 (自力)，以及蒙「太上」的揀選與施救 (他力)，共同完成救援工程。這應是早期天師道使用「種民」一詞時，刻意構連 (articulate) 的蒙選思想，而也正是這種蒙選思想，讓「種民」一詞繼續在魏晉南北朝時期的新天師道、¹⁹上清經派、靈寶經派造構經文時，繼續出現的主要原因。至於人為的各種儀式做法 (例如合氣、授籙等)，只是這種思想具體化的展現與表達，而且根本不見於《老子想爾注》、《大道家令戒》與《陽平治》中。因此，早期天師道「種民」一詞具有明確的蒙選思想，是毋庸置疑的。

二、蒙選思想的敏感性

在近代西方的神學與聖經研究學界，「蒙選思想」似乎是一個被刻意迴避的研究主題。二十世紀初著名的聖經學者Harold Henry Rolwey (1890-1969) ²⁰ 在其研究聖經蒙選神學 (election theology) 的專著*The Biblical Doctrine of Election*一書中，簡明扼要地指出「蒙選」這個重要的聖經主題，長久以來受到西方學界忽視的遺憾，以及應當受到重視的原因，他說：

¹⁹ 陳寅恪指出，寇謙之受到佛教徒之「天竺天算醫藥之學」與「天竺律藏」，以改進與清整天師舊教，後者特別是包括了為時人詬病的男女合氣之術，因此他廢除了合氣之術，提出立壇宇、朝夕禮拜，其中能修身煉藥，學長生之術的，即為真君種民新說。也因此，寇謙之廢除了的是合氣的儀式，但繼續沿用「種民」一詞，用以表達「蒙選」思想。參：萬繩楠 (整理)，《陳寅恪魏晉南北朝演講錄》，頁 400-405。

²⁰ 1890 年生於英國，1915 年 (時年 25 歲) H. H. Rolwey 因研究敘利亞文獲得牛津大學 Houghton 獎。值得一提的是，他在 1922-1929 年間，中國山東省「山東基督教共合大學 (Shantung Christian University, 今為齊魯大學)」擔任助理教授，開設舊約課程，為基督 (新) 教在華中、華北地區的傳教人員培育工作，貢獻卓著。回英國之後他繼續在不同的大學任教，講授舊約。晚年 (1945-1959) 在 University of Manchester 擔任榮譽教授，講授舊約聖經文學與語言。H. H. Rolwey 一方面是二十世紀初著名的舊約研究學者，另一方面他對於基督宗教在中國中的宣揚，其熱切之心也引人重視。H. H. Rolwey 除了長年研究舊約的「蒙選信理」之外，他也非常關注教會的大公運動 (ecumenical movement)，曾著書 *Aspects of Reunion*. (London: Allen & Unwin, 1923)。

在近代的聖經研究中，關於「蒙選信理 (doctrine of election)」可以說是受到較少重視的研究議題。但是這個議題，卻是貫穿整部《聖經》的、極為重要的主題。對舊約的作者們而言，以色列是天主的選民；對新約的作者們而言，教會是天主神聖揀選與恩寵的繼承人；同時，舊約與新約中，另外也記載了若干人物，因為他們的某些行為，蒙受天主的特別喜愛與揀選。對於這個在《聖經》內的主題，無論我們是否喜愛它、是否贊成它，事實是：我們對它無可迴避。「蒙選信理」是《聖經》內清楚具體的信理，無論我們用什麼方式理解它，它值得任何對《聖經》抱持學習態度的人認真面對。²¹

當代聖經學者Joel S. Kaminsky指出，「天主（神）只鍾愛某個種（國）族、或某個人」這樣的思想，對現代西方聖經或神學學者們而言，在神學論述上予以合法化，在道德方面是一件很棘手、麻煩的事 (morally troublesome)，因為對許多西方學者而言，《聖經》中的「蒙選信理」，很難不與「種族中心主義 (ethnocentrism)」——無論是以色列（猶太）民族、或以基督信仰為主流的民族——其自視為世界中心、優於其他種族的思想，或是「排他主義 (exclusionism)」切割開來。²² 而二十世紀的納粹主義在第二次世界大戰中，對西方世界與人類文明留下的慘痛傷痕，更使得「蒙選神學」的研究蒙上陰影，因為「蒙選思想」不單只是聖經中的抽象神學思想，它也具有「菁英主義 (elitism)」與「分離主義 (separatism)」的色彩，因此，「蒙選思想」是一個極易挑起許多西方學者敏感神經的主題。在後殖民主義思潮中，帶有種族優越主義色彩的基督宗教「蒙選思想」，更因此被有意無意地冷處理。是以，儘管「蒙選思想」是一個貫穿《聖經》、具有中心地位的重要主題，但是對許多身處現代的歐陸學者而言，他們要不視這個議題為過時的、欠缺神學合宜性與工具性的，要不就是刻意忽略。

就宗教研究學術史來看，「蒙選思想」在西方學界不受青睞與重視的因素，可以上溯到的「啟蒙運動時期 (Age of Enlightenment)」，荷蘭哲學家史賓諾沙 (Benedictus de Spinoza, 1632-1677)、德國哲學家萊布尼茲 (Gottfried W. Leibniz，

²¹ H. H. Rowley (1950: 15)，中文由作者自譯。

²² Joel S. Kaminsky (2007: 1)。

1646-1716) 以及康德 (Immanuel Kant, 1724-1804)²³ 是典型的代表人物。史賓諾沙否定人格神、超自然神的存在，他更也不相信《聖經》是神的啟示內容，他主張學者應該要理性，並且用符合歷史研究的學術方法來檢視《聖經》的內容。他是近代西方學界從無神論的角度研究宗教的一名具有開創性角色的重要人物。史賓諾沙在論《舊約》中的選民（希伯來人）時，他說：

天主揀選了希伯來人，既不是絕對的、也不是永久的。既然天主賞賜給世人的恩寵是平等的、一致的，而希伯來被揀選是因為為了要建立社會組織與政府，因此，我們的結論是：就個人來說，猶太人如果脫離了他的社會組織與政府，他就不具有天主的恩寵了，也不比其他種族的人來的優越。²⁴

由於十七世紀時的猶太人（希伯來人）處於亡國的時期，沒有一個自己的國家，因此他們在史賓諾沙的眼中，早已喪失選民的身分。至於基督徒或教會到底是不是「選民」？有沒有「繼承」選民資格或天人盟約？對他來說也不是一件重要的事情，甚至，根本就是一個錯誤的問題，因為他相信「人格神」或「超自然神」根本不存在，既然沒有神，那就不會有「神揀選某人（或某民族）」的情況發生。無論希伯來人或是基督徒，他們是一群相信有神的人，並且基於信仰，又相信並宣稱自己是蒙（神\天主）選的，對他而言，這與理性是相背的。

啟蒙時期另外一位重要人物是德國哲學家萊布尼茲 (Gottfried W. Leibniz, 1646-1716)，作為啟蒙時代的開啟人物之一，萊布尼茲重視的是個人在思想探索上的自由、以及對於理性的信奉，他對於宗教的立場是「自然神論 (deist position)」，不重視「神聖啟示 (divine revelation)」對於宗教的重要性。在他以及其他「自然神論」者的眼中，那由十六、七世紀經由耶穌會士從中國傳回歐洲的儒家思想（儒教）所呈現的樣貌：一個不講求神祕、神職者權術與謀略 (priestcraft)，但

²³ Ibid.

²⁴ Benedictus de Spinoza, *A Theologico-Political Treaties*. See: R. Elwes (trans.) (1951: 5).

注重諄諄教誨高尚道德理想的中國宗教信仰，是宗教（自然神論）的一種典範。²⁵ 對萊布尼茲而言，判斷人類宗教的準則不應包括「神聖啟示」的內容，因此基督宗教《聖經》的啟示內容——包括蒙選思想——對他來說，當然不是重要的宗教研究面向。²⁶

屬於啟蒙運動晚期的德國哲學家康德（Immanuel Kant, 1724-1804），基督信仰對他而言，不是一個啟示的宗教信仰，而只是一套完整的倫理系統、道德的真實，人類只要憑理智就可以理解與獲得的。在論基督宗教起源時，他說：

基督信仰從一開始，從客觀事實上來看，就是一個普世（大公）的、真正的信仰，猶太信仰充其量只是教會建立之初，在屬世的、物質的存在環境罷了，猶太信仰與基督信仰兩者之間，完全沒有任何關連。²⁷

因此，對康德來說，「蒙選思想」是舊約時期的產物，只能停留在〈舊約〉中，而「選民」（猶太人）也與基督宗教沒有關係，再加上基督宗教對他而言只是一套倫理系統與道德的真實，基督徒不是「選民」，也無所謂什麼承接舊約中猶太人盟約的問題，基督信仰的價值在於：為人類提供了一套完整的倫理系統與道德的真實，不是在其獲得什麼超自然的神聖啟示、或繼承什麼猶太教的盟約與蒙選身分。

近代重要的比較宗教研究學者Eric J. Sharp指出，萊布尼茲的思想直接影響了十九世紀重要的英國（德裔）比較宗教學者穆勒（Friedrich Max Müller, 1823-1900），而萊布尼茲等人——包含歐洲理性主義（European rationalism）代表人物的伏爾泰（Voltaire, 1694-1778）——對歐陸宗教學界的影響在於：後來歐陸宗教學界之所以對於其他（非基督信仰之）宗教感到興趣，「是因為他們在這些非基督宗

²⁵ Eric J. Sharp (1986).

²⁶ 對「自然神論」提出嚴厲批評的18世紀學者，可以約瑟夫·巴特勒（Joseph Butler, 1692-1752）為代表，可參考：約瑟夫·巴特勒（著）、聞駿（譯）（2008）。

²⁷ Immanuel Kant, *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*. See: Allen Wood and George Di Giovanni (trans.) (1998: 130). 中文由作者自譯。

教中，找到了（或自稱找到了）支持他們自己理論的東西，因此，理性主義者只關注能夠被理性論證的東西，同時盡量將該宗教中其他的部份，想辦法自圓其說。」²⁸。Joel S. Kaminsky從希伯來聖經學者的研究角度來看，啟蒙運動裡「普世思想(universalistic ideas)」的影響甚鉅，西方學者也至今普遍接受這樣的看法，因此猶太信仰與基督信仰《聖經》中，那基於「一神信仰 (monotheism)」衍生出來的「蒙選思想」，被認為是不合時宜的。

黎志添在〈宗教學的方法論探索〉一文中指出，科學的宗教研究是建立於「自然模態的宗教觀 (naturalistic model of religion)」上，早在十八世紀的大衛·休謨 (David Hume , 1711-1776) 在其*The Natural History of Religion* (1755) 書中，便有這樣的觀點，而這種觀點影響了後來科學的宗教研究。²⁹ 所謂「自然模態的宗教觀」就是把宗教從過去被看成是「超自然的真實 (supernatural reality)」、或被視為「虛假的或虛幻的真實 (false or illusive reality)」轉變過來，將宗教看成一種屬人的、為人所共有的「自然真實 (natural reality)」，這種看法後來在十九世紀August Comte (1798-1857) 等早期社會學家的影響之下，將宗教進一步理解為「人類在社會實現經驗中發展出來的文化現象與結果 (the social reality of religion)」。黎志添指出，值此，科學的宗教研究屬於有關人的研究範圍 (human studies)，它不再是為某種宗教信仰而辯護、或試圖把它合理化的學問。就方法論而言，科學的宗教研究是要盡量蒐集、比較在不同社會文化裡面各種有關宗教的歷史資料。因此比較宗教研究學先驅穆勒 (Friedrich Max Müller) 在*Natural Religion* (1898) 中強調：宗教的科學研究的歷史任務，因此包括了蒐集、分類、分析各種宗教傳統的資料。也因此，近代強調科學宗教研究的學者們主張：宗教研究應該要在神學的典範、聖經的框架之外，解釋宗教在人類事理中的出現、發展、變化、以及基本的結構。

²⁸ Eric J. Sharp (1986).

²⁹ 黎志添 (2002)。

換句話說，科學的宗教研究是屬於世俗性的學術工作，拒絕猜測、直覺之外，更要以理性的基礎為解釋方法，以能說明宗教歷史現象發生的自然性原因、動機、以及它與其他社會文化之間的相互影響。³⁰這種對於宗教的研究態度，應也相當程度地影響了那些試圖脫離基督宗教《聖經》與基督宗教神學影響，以科學的宗教研究方法，研究中國道教的歐陸學者。

三、「蒙選思想」在信仰傳統中的歧異性

「蒙選」思想在基督宗教與道教，由於各自承襲於不同的文化淵源，又各自在不同的歷史、政治、社會脈絡中，在不同的因素影響下呈現，因此，各以不同的方式論述與表達。也因此，研究者並不能粗糙地直接視為一樣，在比較研究時忽略在各自信仰傳統中的差異性。事實上，即便是在各自的信仰傳統中，無論是首代宗徒時期與宗徒教父時期（公元一世紀到二世紀初）的基督宗教，或是東漢末年的早期道教，均是處於早期的萌發階段，其信仰團體也是處於多元分歧的狀態中。因此，「蒙選」思想即便是在這兩大宗教傳統的內部而言，也不能一概而論，假定只有「一種」說法而已。因此，做進一步的釐清，特別是從歷史社會的脈絡、思想信仰的傳承方面來與耙梳，是非常重要的。

就道教而言，由於東漢末年的早期道教上承中國自古以來的文化、宗教、哲學等大傳統，除了殷商時期就已經出現的祖先祭祀與鬼神信仰之外，還有戰國時期出現的神仙信仰、老莊思想、陰陽五行，方仙之道，以及西漢以降的黃老學說、太平思想等，因此早在張陵三張於巴蜀建立天師道之前，漢代就已經於各地出現

³⁰ 杜普瑞（Louis Dupré）對於十九世紀以來，許多學者強調以科學方式進行宗教研究的進路，有詳細的討論與批評，見：杜普瑞（Louis Dupré）（著）、傅佩榮（譯）（1996：61-102）

若干承襲上述大傳統的「(前)道教」信仰團體。³¹ 張超然指出，道教自發展初期便擁有多元、持續的發展動力，而這種動力出現在各教派與教法的傳承、創新、挑戰與融合之間，道教在漢代的興起，其實與漢代國家宗教、讖緯、民間墓葬、方仙道等原有宗教傳統就有密切的、延續性發展的關係。³² 王育成根據考古資料指出，東漢時期的社會，在張陵三張出現之前，已經出現「類道人」，就是一種具有濃厚宗教色彩「類道教」人物，他們四處遊走、並且也有小團體叢生的狀況，這些「類道人」自稱「天帝使者」或「天皇使者」，在其舉行之許多喪葬解除儀式中，均使用神藥、黃神越章之印、畫符等，同時他們也已經有許多專用的術語（例如：「急急如律令敕攝」、「治邪炁」、「斬鬼興炁」、「護身形」、「攝鬼精」、「攝死籍上生名」等等用以煞鬼、護人之辭），這些名詞均在後來的道教中被延續使用著，³³ 顯示後來出現的道教，與東漢的「類道人」之間有著某種淵源與關係。

因此，就中國道教的起源而言，並不是「一時一地一人」的單一起源，而是一種歷經長時期醞釀發展的、多元起源的情況，也因此，對於某特定信念與思想（例如蒙選思想），並不是只有一種理解方式或說法。即便是巴蜀時期的早期天師道，Terry Kleeman（祁泰履）也指出，以對於「崇敬老子」一事的眼光而言，就未必有一致的看法，他也因此提醒研究者在閱讀〈老子想爾注〉這類早期天師道經書時，要避免誤以為這部作品代就表了早期天師道全體成員的神學思想，因為一方面〈老子想爾注〉之原本早已亡軼，現存文字是六世紀的抄本，另一方面，這件作品也有可能是早期天師道內部某異議團體的單獨作品。³⁴

³¹ 論道教在張陵三張之前就已存在的詳細論證，可參考：蕭登福（民 87）。關於讖緯之說與道教興起的關係，可參考：Anna Seidel（索安），"Imperial Treasures and Taoist Sacraments." In Michel Strickmann (ed.) (1983: 291-371)，以及索安（著）、劉屹（譯）（1999：42-127）。

³² 張超然，《系譜、教化及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》，2008年，頁4。

³³ 王育成，〈東漢天帝使者類道人與道教起源〉，收錄於陳鼓應（主編），《道家文化研究》，第十六輯，1999年，頁181-203。

³⁴ Terry Kleeman. "Daoism in the third century" in Florian C. Reiter (ed.) *Purposes, Means and Convictions in Daosim: A Berlin Symposium*. Wiesbaden [Germany]: Harrassowitz. 2007. Pp. 11-28.

就基督宗教而言，早從公元一世紀上半的首代宗徒時期開始，基督信仰便不是一個以某地或某城市為中心的信仰團體。以納匝勒人耶穌為信仰對象及核心的基督徒團體，從耶穌時代及首代宗徒時期起，到了公元二世紀初的宗徒教父時期為止，不到一百年的時間，便極為迅速地在羅馬帝國各地如雨後春筍一般的興起，除了耶路撒冷和巴勒斯坦地區（耶穌在世傳教時活動的地區）之外，東方的敘利亞與兩河流域地區（甚至印度）、北方的敘利亞西部與小亞細亞，南方的埃及與北非東部，西方的希臘半島、羅馬、與北非西部，均有基督徒的團體。如前文所述，基督信仰對這時候的基督徒而言，「新的生活方式（a new way of living）」意義大過於「新的信仰方式（a new way of believing）」，「正確的行為（orthopraxy）」重要性也大於「正統的信仰（orthodoxy）」。

這時候的基督宗教，由於分布區域廣大、加上時處萌發階段，事實上並沒有一個定為一尊、具有系統性、完整的信理內容，更也沒有一個中央集權式的組織領導管理，相反的卻是在各大城市（例如耶路撒冷、安提約基雅、厄弗所、格林多、迦太基等）以家庭聚會的方式，各自分頭發展。同時，由於基督信仰在耶穌與首代門徒時代，仍屬於以色列民族信仰傳統的一部份，二者尚未徹底分裂，因此從首代宗徒時期起，基督徒（猶太基督徒與外邦人基督徒）到底應該如何理解「以色列經書」的內容（包括是否應繼續恪遵梅瑟律法的各種規定）、如何理解耶穌基督的身分、基督徒與猶太教信徒的差異、耶穌在十字架上死亡的意義等，意見並不一致，這個爭議記載在新約書信與若干福音書中，而宗徒教父時期，這個議題仍舊繼續延燒。

就蒙選思想而言，從聖保祿宗徒時代開始就有歧異。保祿自己與其他首代宗徒們，對「基督徒的蒙選」就有著截然不同的理解。保祿認為，儘管外邦基督徒成為「天主的新以色列」，³⁵ 是天主的新選民，但是，以色列民族原本的選民地位、他們蒙選的身分並沒有消失，他們也終必獲救，原因無他，因為天主是信實的。保祿說：「照召選來說，由於他們（按，以色列人）祖先的緣故，他們仍是

³⁵ 《迦拉達書》6:11-16。詳見第四章第一節「《克來孟致格林多人前書》蒙選思想之分析」之二、(三)、3.「選民、教會、暫時旅世」中關於「天主的以色列」註釋。

可愛的，因為天主的恩賜和召選是決不會撤回的。」³⁶ 聖保祿宗徒是屬於本雅明支派（*tribe of Benjamin*）的以色列後裔（因此他不是屬猶太支派的「猶太」人），³⁷ 他不相信他祖先的天主、耶穌基督的天主父會是一個背信的神。儘管以色列人會背信忘義、會犯罪，但是天主絕對不會，而死在十字架上的耶穌正是天主信實於盟約與預許的保證。因此保祿的「蒙選思想」，可以說是具有開放性的、沒有民族排他性的，「蒙選」是天主藉著基督賞賜給所有世人的恩寵與禮物。而恩寵大於罪與律法，因此，「是否信耶穌」成為能否承接天主恩寵、能否成義的唯一判準，而不在於能否恪遵梅瑟律法，並且不聖潔的罪人也一樣可以蒙選，成為天主的選民。換句話說，對保祿而言，天主有召選的自由、³⁸ 而所有人都可以被天主揀選與召叫，但問題是：不是人人都願意信耶穌，以色列人如此，外邦人一樣。

聖保祿宗徒的「蒙選思想」在首代宗徒時期便面臨了極大的挑戰。路加的《宗徒大事錄》第十五章以及聖保祿宗徒的《迦拉達書》第二章，都清楚記載了在耶路撒冷舉行的宗徒會議討論的內容、後來又發生的「安提約基亞（衝突）事件」，這些文字都反映出首代宗徒時期，具以色列血統的「猶太基督徒（*Jewish Christians*）」們——特別是耶路撒冷的門徒們——非常堅持梅瑟律法（*laws of Moses*）的重要性，並且明確反對保祿的「蒙選思想」。³⁹ 另外，在福音書方面，公元七十年耶路撒冷被毀之後，儘管猶太基督徒們與猶太教分道揚鑣，但是他們仍強調梅瑟律法的重要性，相信耶穌來「不是為廢除，而是為成全」梅瑟律法與先知們的話，《瑪竇福音》作者便指出：基督徒應有比不信耶穌的猶太人「更超越的義德」，⁴⁰ 同時「被召的人多，被選的人少」，⁴¹ 亦即：即便聽到耶穌召叫者眾，但事實上，真正能成為「蒙揀選者」的人非常少，既因為不是所有人都真

³⁶ 《羅馬書》11:28。

³⁷ 《斐理伯書》3:5。

³⁸ 《羅馬書》9:14-29。

³⁹ 《宗徒大事錄》第15章，以及《迦拉達書》5:1-12。

⁴⁰ 《瑪竇福音》5:17-18。

⁴¹ 《瑪竇福音》22:14。

正相信耶穌是默西亞，更也因為不是所有自稱是「門徒」的人，都絕對服從耶穌的「真正」教導。《瑪竇福音》呈現的蒙選思想，一方面延續猶太信仰傳統中對梅瑟律法與先知的高舉，另一方面，強調對耶穌基督教導的絕對服從，因為耶穌是舊約中先知預言要來的那一位默西亞，耶穌是救贖以色列民族的上主、天主子，那些不服從耶穌教導的人，即便是門徒，也將要遭到人子在末日時無情的審判。⁴²

《瑪竇福音》反映出的，是第二聖殿被毀之後，猶太背景的基督徒自巴勒斯坦地區向外流散，面臨生存與延續困難的猶太基督徒教會狀況。

另外，成書於約公元一世紀末年的《若望福音》，則對猶太人的選民地位有嚴厲的抨擊，作者宣稱耶穌直接拒絕了那些不相信他的猶太人，稱他們為「必要死在自己的罪惡中」的人們；⁴³ 同時，全書也極為明確地反駁當時「諾思底（或譯玄智，Gnosticism）」基督徒們的觀點。就蒙選思想而言，諾思底基督徒們相信只有具有特殊知識、能獲得玄妙奧祕的、屬天智慧（heavenly wisdom）的少數人，才是「蒙選者」，他們反對肉身與世界，認為要想成為蒙選者，則必定要徹底棄絕與物質世界與血肉之軀的關係。但是《若望福音》作者指出，天主聖言取了肉軀而降生成人，之後又被釘死在十字架上，被高舉在世人面前，耶穌從生到死，完全實現與滿全了一切，因此：1. 此世此生與血肉之軀都是重要的，玄妙的智慧與神祕的屬靈知識（mysterious spiritual knowledge）或屬天的智慧都不是獲救的憑證；2. 人要想獲得救援，只能靠十字架上的、留著血汗的真實耶穌；3. 蒙選的條件不是認識神妙知識或自己內在的神性，卻是認識耶穌基督，並恪遵耶穌「愛的誡命」；4. 人走向天主的道路不是自己的修煉、或領悟玄妙知識，因為唯有耶穌是唯一的「道路、真理與生命」。⁴⁴

⁴² 《瑪竇福音》7:21-23。

⁴³ 《若望福音》8:24。

⁴⁴ 《若望福音》14:6。

四部福音書以及保祿書信中對於「蒙選思想」的理解與爭論，持續延燒在「宗徒教父」時期的作品中，並且受到不同因素的影響，有進一步的轉變。《十二宗徒訓誨錄（The Didache）》中的蒙選思想主要是猶太信仰的延伸，蘊含在成其猶太信仰傳統的脈絡中，「前提式」地繼承了猶太信仰的蒙選思想，同時也著重於教會組織與制度的建立。它直接使用猶太信仰傳統中「生命之道（way of life）」與「死亡之道（way of death）」的教導，並將選民的「家庭與生活規範」，套用在基督徒身上，成為當時以家庭形式為主的教會之「教會規範」，即：「選民的家庭規範」就是「基督徒的教會規範」。另一方面，《十二宗徒訓誨錄》也指出，天主召叫人不看地位的高低，卻看是否是「聖神準備的人」，⁴⁵ 凡是聖神準備好的人，便是天主召叫的人。這種說法透露些許預定論的意味，但其實它反映的是以色列民族對於自己成為選民的理解：根據先知傳統，以色列是天主從一開始便已經「預選」了的民族，⁴⁶ 以及反映出首代宗徒時期延續自以色列先知傳統中、對於聖神的看法：「聖神」是天主賜予被揀選者的佐證。再者，由於人無法知道天主在聖神的旨意，因此，基督徒該做好的事情是：教導家人敬畏天主、並且善待近人，讓聖神親自在「蒙（預）選者」身上進行各種準備工作，使這人在未來也聽見天主的召叫。

《巴爾納博書信》，作者則明顯不認同聖保祿宗徒的觀點，除了主張基督徒才是真正的天主選民之外，更強調：猶太人「因著自己的許多罪過沒有領受（上主盟約）的資格」，「梅瑟領取了約章，但是人民沒有資格承當，實際承受了約章的卻是我們【按，即基督徒】」。⁴⁷ 《克來孟致格林多人前書》作者從羅馬教會的角度對格林多教會的內部爭鬥與紊亂提出合一與服從的勸告，這篇書信中，作者除了大量援引海外以色列後裔（the Diaspora Israelites）的「以色列意象（images of Israel）」來描繪各地教會是天主的選民（例如：特選的產業、初果、聖民等等）

⁴⁵ 《十二宗徒訓誨錄》4.10。

⁴⁶ 《依撒依亞先知書》44:6-7。

⁴⁷ 《巴爾納博書信》14.1-4。

之外，更也延續了海外以色列後裔的神學觀，例如「選民」與「非選民」的界限不是血統而是「是否敬畏天主」，並且與迫切激烈的末世觀重疊在一起，表達出一種普世大公性的、現世報式的賞善罰惡的蒙選思想。《依那爵七封書信》中的蒙選思想則與《十二宗徒訓誨錄》、《克來孟致格林多人前書》論述方式完全不同，依那爵在書信中，除了反對基督徒保持對猶太教的依戀與喜好外，更非常強調宗徒們的書信、與福音書教導的崇高與權威地位。依那爵作為一位公元一、二世紀之交、安提約基雅城的主教，在他走向羅馬接受殉道道路上倉促完成的七封書信中，他所表達之基督徒式的蒙選思想，既不援用海外以色列後裔神學觀與「以色列意象」，又不與以色列信仰傳統直接斷裂，而是一種繼承聖保祿宗徒教導的、「唯耶穌基督為中心」的蒙選思想。

四、基督宗教與道教之比較研究方面

基督宗教與道教的比較宗教研究，可說開始於西方學界。比較為人所知的，是十九世紀末、二十世紀初的德國宗教社會學家韋伯（Max Weber, 1864-1920）所著的《中國的宗教：儒教與道教（*Konfuzianismus und Taoismus*）》一書。作為一位宗教社會學者（而非道教學者），韋伯稱道教為「中國社會中的異端」，並且認為，道教與「儒教」相較之下非常反智。他在書中如此分析道教：

道教在本質上甚至比正統的儒教更加傳統主義。觀其傾向巫術的救贖技巧、或其巫師，即可知別無其他可以期望的。為了整個經濟上的生存打算，使得這些巫師直接將關注點放在維持傳統，尤其是傳佈鬼神論的思想，因此，「切莫有所變革」這個明白且具原則性的公式，歸於道教所有，是一點也不令人驚訝的。⁴⁸

⁴⁸ 韋伯（著），簡惠美（譯）（1996: 306-308）。

韋伯對於道教的思想與認識可謂失之偏頗，但他不僅據此進行儒、道二教的比較、更也進一步對中國宗教（儒、道）與基督宗教（清教）進行比較。就道儒兩教之異同而言，他說：

無論如何，道教與理性的（不論是入世的、還是出世的）生活方法論（Lebensmethodik）之間，不僅無路可通，而且道教的巫術還必然成為此種發展趨勢的最嚴重障礙。……道教徒之履行命令所期望的是個人的利益，儒教徒則偏重於實現君子的良知，儒教徒旨在分辨『正』與『不正』這兩個極端，而道教徒則在於『淨』與『不淨』。儘管道教徒關注於長生和來世之善報惡懲，然而他們和儒教徒一樣，也是以此世為考慮的出發點。」⁴⁹

就中國宗教（儒、道）與基督新教（韋伯稱的「清教」）的好壞優劣而言，他說：

無論是在官方的國家祭典方面，還是在道教這方面，中國的宗教意識都沒能為個人以宗教為引導的生活，創造出像清教【按，指基督宗教之新教】的生活方法論所呈現的那樣足夠強烈的動機。這兩種宗教形態【按，指儒、道兩教】，完全缺乏罪惡的魔鬼勢力，以致無法讓虔敬的中國人（無論是正統的或是異端的），為了得到救贖而起來應戰。⁵⁰

Daniel L. Overmyer（歐大年）提醒所有以西方（基督）宗教與文化背景為出身的學者們，研究其他宗教（例如中國宗教）時，研究者的任務不在於判斷或爭辯，宗教比較也不是在辯論哪一個宗教的論點比較正確，相反的，是去「理解」。因為每一個宗教信仰者都認為自己的宗教信仰，對他們而言都是獨一無二的，都向他們揭示生命與世界的某些真理。⁵¹ 誠哉斯言，Overmyer這句話可以說是對類似韋伯的、針對中國宗教以偏概全式的比較宗教研究，當頭棒喝式的強烈回應。⁵² William E. Paden在Comparative Religion一文中反省指出，「進行對其他宗

⁴⁹ 韋伯（著），簡惠美（譯）（1996: 306-308）。

⁵⁰ 韋伯（著），簡惠美（譯）（1996: 306-308）。粗體與底線由本文作者自行加上。

⁵¹ Daniel L. Overmyer. (1986: 57-86).

⁵² Eric J. Sharpe 在其《比較宗教學：一個歷史的考察》書中試圖為韋伯辯解，認為韋伯已經「最充分地利用了比較研究者為了追索他的研究而能夠得到的一切最有說服力的材料。我們現在知道他所用的許多材料，……含有明顯的缺陷，這些材料使他得出了後來證明是錯誤的評價和

教之詮釋與比較時，研究者必當擴展自己對其他文化的知識」，⁵³ 亦即：詮釋中國的道教思想、宇宙觀、科儀制度、修煉養身法等等，以及對道教進行比較宗教研究時，研究者自己對中國的文化與歷史，應該具有正確而且全盤的認識與相關，否則便非常容易失之偏頗、以偏概全，進行比較宗教時，也才能切中要點，並且使研究結果具有意義。

相較於韋伯呈現的研究偏見（過於推崇基督信仰傳統的優越性）之外，對從基督宗教背景出發針對道教的研究（未必是比較宗教研究）而言，二十世紀的西方學界似乎也有另外一種偏見，就是認為國際道教研究學界早年因受基督宗教傳教士描繪的「錯誤」中國（包含中國宗教——道教）形象所影響，因此起步甚晚。根據這種見解，彷彿所有從十七世紀以來，在中國土地上的中西傳教士與神學家們，都一致地對於道教信仰抱持睥睨、瞧不起、或視若無睹的心態，因此向西方世界描繪的中國形象，是虛假的，既是一個儒家思想中的理想世界，又是一個充滿迷信行為的原始落伍世界，也因此導致西方學界對中國道教研究的起步不夠早。最明顯的例子，呈現在二十世紀歐洲道教研究學者、已故的法國遠東學院（*École française d'Extrême-Orient*）研究員索安（Anna K. Seidel, 1938–1991）在《西方道教研究編年史》的導論中的一段文字。她說：

道教作為傳統中國文化的基本成份之一，在西方是最後被發現和研究的。……之所以對道教的這種認同姍姍來遲，更多地是由於思想上存在一種盲點，而非事實上有障礙。在十七、十八、十九世紀的歐洲，中國的形象是由基督（宗）教傳教士塑造的，由於受過儒家老師們的教誨，這些傳教士給歐洲人描繪的中國文明與中國人的實際生活並不一致，它更像一個虛無縹緲而井然有序的儒家理想社會。傳教士們把自己親眼所見中國人實際信奉的宗教作為「迷信」而加以蔑視，認為與基督（宗）教不可相提並論。除了那些受到儒生們敬奉的經典外，他們對道教始終熟識無睹。……再有，傳教士們無力分辨道教與民間崇拜，在他們看來，不明顯地屬於佛教的所有宗教現象，就是曾為純老莊道家哲學的東西世俗化和墮落

結論。但這些東西是那個時期的西方學術成果的錯誤，不能由於韋伯沒有在專家們所從事的專業方面勝過專家而對他進行挑剔。」見夏普（Eric J. Sharpe）（著），呂大吉等（譯）（民 80：237-238）。

⁵³ William E. Paden (2005: 208-225).

之後的殘存者。這種誤解非常頑固，它為中國菁英階層所特有，而傳教士們夢想去除迷信，使人皈依基督（宗）教，創造一個嶄新的「儒教」中國，從而使這種誤解得以延續。⁵⁴

索安教授或許有其依據，但是，這種論斷十七世紀以來、所有在華的中西傳教士（包含在華的所有中西神學家們）的說法，似乎有失偏頗，也有過於武斷的疑慮。十七、八世紀以來的中國，其政治、社會、經濟、文化、外交都處於一個巨大的歷史洪流中，面臨極大的挑戰與改變，更不要說十九世紀的中國，自從1840年第一次鴉片戰爭之後，由於列強（西、東洋）對我侵門踏戶、清廷又戰敗不斷，⁵⁵ 在西風東漸之下，自然引起許多中國知識份子的反思。因此，在此大變動時代中對中國傳統文化中各個面向的反省與批判，其實不是當時西方傳教士們的「專利」，其中更有許多憂國憂民的中國知識份子與學者。又，傳教士們也未必「完全受到」中國（儒家）老師們的影響，他們有自己的觀察與反省能力，更不用說，大多數的傳教士都是受到長久嚴謹的神學、哲學訓練的學者，他們離鄉背井來到中國、與中國人民經年累月的相處在一起，是具有宗教情懷、熱愛中國文化、能與人們同喜同悲的牧者；何況，傳教士們更還來自不同的國籍、屬於不同的基督信仰支派（Christian denominations）與修會團體（religious orders），對於這些三、四百年之內的千萬傳教士們，他們對於中國道教以及其他所有中國社會、歷史、文化、民間信仰與習俗等等的觀察與看法，實在不宜以武斷的方式給予評斷。

李天綱認為，「十九世紀在華的傳教士『想像』與『發明』了中國」這種說法，其本身就是一種非常典型的、西方式的後殖民式的批評論述。史實證明：許多十九世紀在華傳教的傳教士們，他們的神學反省與對中國宗教現象的觀察與研究，早已脫離了「基督信仰中心論」或「西方中心論」，比起那些曾在中國住過

⁵⁴ 索安（著），呂鵬志等（譯）（2002：1）。

⁵⁵ 例如：第二次鴉片戰爭（1856-1860）、中法戰爭（1883-1885）、第一次英國侵藏戰爭（1888）甲午戰爭（1894-1895）、中日乙未戰爭（1895）、八國聯軍（1900-1901）、第二次英國侵藏戰爭（1903-1904）、日俄戰爭（1904-1905）。

一段時間、自稱「中國通」或「漢學家」的學者們（有些人甚至可能沒有住過中國、或連中文都不能說聽讀寫），他們身上的「基督信仰中心論」與「西方中心論」其實輕微的多了。⁵⁶ 傳教士們例如美國公理會傳教士Justus Doolittle（盧公明，1824-1880）、英國倫敦會傳教士James Legge（理雅各，1814-1897）、英國浸禮會傳教士Timothy Richard（李提摩太，1845-1919）英國偕我會傳教士William Edward Soothill（蘇慧廉，1861-1935）、法國天主教耶穌會會士Wieger Leon（戴遂良，1856-1933）等人，都是例子。

就天主教而言，李天綱指出，十八、十九世紀在華耶穌會士們的研究工作，除了繼承先驅利瑪竇（Matteo Ricci, S.J., 1552-1610）的漢學傳統（強調「尊重」與「兼容並蓄」），事實上，耶穌會士們更從十九世紀起，便與法蘭西學院（College de France）等國家科學研究機構的漢學家們合作，有計畫、有組織地開展對中國的天文、氣象、地質、地理、動植物、歷史、文化、風俗、宗教等各方面，進行有系統的科學研究，並且發表了大量的研究成果。⁵⁷ 其中，耶穌會士祿是適神父（Henri Doré, S.J., 1859-1931）的*Manuel des Superstitions Chinoises*（1926）便是重要成果之一。這部作品儘管在名稱上使用了*superstitions Chinoises*（按，「中國迷信」），但是，耶穌會士祿是適神父在書中清楚指出，這本書不是用來批評「（中國）迷信」，而是要揭示一個「真正的中國」。⁵⁸

李天綱指出，祿是適神父在江蘇、安徽兩省進行了三十多年的田野調查，以人類學的方式收集了極多寶貴的底層百姓信仰傳統（真正中國宗教）的史料——其中包括百餘幅當時江南正一派符籙原本，又大量徵引中國古籍文獻資料，並以大篇幅的記錄、介紹、分析與研究，在當時可以說是根本是絕無僅有的。儘管法

⁵⁶ 李天綱，〈祿是適和傳教士的「中國迷信研究」〉，收錄於黎志添（主編）（2012：309-327）。

⁵⁷ 更多關於明清時期天主教耶穌會士在華傳教與中西文化宗教交流情形之歷史整理，可見：謝和耐（等著）、耿昇（譯）（2011）。二十世紀耶穌會士卡爾·拉內（Karl Rahner, 1904-1984）思想與中國文化及對中國神學發展之啟迪，可見：胡國楨（編）（2005）。

⁵⁸ 祿式適（著），高洪興等（譯）（2009）。本書原（法）文全文，可於網路下載：http://classiques.uqac.ca/classiques/dore_henri/dore_henri.html

國法蘭西學院對天主教神學向來抱持嚴厲批判態度，但是，他們仍頒特別獎給祿是道神父，表示十九世紀法國在華耶穌會士、及當時在上海徐家匯的所有中外國籍之耶穌會會士們對中國的研究的高度肯定，天主教十九世紀在華傳教的耶穌會士們，對中國宗教與民間信仰的研究，對法蘭西學院、甚至整個法國的漢學研究，有極為重要與深遠的正面影響，⁵⁹ 而他對法國漢學界的影響，至今仍持續著。

美國天主教前耶穌會會士蘇海涵（Michael Saso）可以說是另外一位非常特殊的（具有天主教背景的）學者之一。他從六〇年代起在台灣新竹地區進行田野調查，收集許多清代以來由福建地區流入台灣的道教儀式文獻，出版若干針對道教儀式的著作，由於出書內容若干涉及道士密傳隱藏之祕訣，曾引起一些風波。他的研究受到美國社會學與人類學的影響，方法上重視歷史文獻之研究，也重視田野調查。關於儀式方面的論著主要有：《道教和宇宙更新的崇拜》、《道師的給籙儀式》、《宿啟科儀和道教音樂》、《論道教儀式的結構》等。蘇海涵關於儀式的研究，主要來自於田野調查時獲得的文獻與科儀典籍、以及田野調查觀察獲得，並非根據對早期道教經典的研究而來，因此對於早期道教例如天師道、太平道等的儀式研究，相當闕如。儘管如此，由於他研究的方式是根據文獻與田野並重，因此，對於道教儀式的結構分析，對於研究道教儀式的學者而言，仍有啟迪意義。

在一本名為《中國宗教與西方神學》⁶⁰ 的書中，具有天主教背景的國際漢學家秦家懿（Julia Ching, 1934-2001）⁶¹ 與著名神學家漢思·孔（Hans Küng, 1928-）兩人針對中國宗教各自提出見解、以及在基督信仰之神學觀照下的回應。秦家懿從以下角度切入描繪道教：道的哲學、道的宗教、天師道、長生、靜坐、道藏、全真道、道教：救世宗教，神仙神人與真人、道法與道士、道教與民間宗教、韓國與日本、道教的今日與未來。漢思·孔則從神學的角度，提出他對道教

⁵⁹ 李天綱，〈祿是道和傳教士的「中國迷信研究」〉，收錄於黎志添（主編）（2012：309-327）。

⁶⁰ 秦家懿（Julia Ching）與孔漢思（Hans Küng）合著，吳華（譯），《中國宗教與西方神學》，台北：聯經出版，1993年。

⁶¹ 秦家懿年輕的時候，曾是天主教聖吳甦樂修女會（the Order of St. Ursula）的修女，並且曾經在台灣花蓮傳教。

的分析：多層次的救世宗教、拯救與治療、體驗與智慧、反智運動、道是什麼、道是不是神、神與道的兩極性、漢代思想與教父思想的比較、新儒學與士林哲學的比較等等。這兩位二十世紀具有天主教背景的漢學家與神學家所使用的比較觀點，已經相當程度包含了基督宗教與道教進行比較宗教研究時，可能涵蓋的範圍。儘管如此，這樣的比較研究，似乎無法凸顯出中國宗教——特別是道教——作為世界五大古文明國之原生宗教的價值與獨特的貢獻。《中國宗教與西方神學》一書或許由於篇幅有限，也儘管漢思·孔試圖談論道教的「多層次救世宗教」與「拯救與治療」面向，以及試圖進行「漢代思想與教父思想」的比較，但是比較可惜的是未見其深刻的分析與探究。對道教中的「種民」思想，則未有提及。

基督宗教與中國道教之比較研究，晚近似乎呈現雨後春筍一般的興起態勢。⁶² 費樂仁教授 (Lauren Pfister) 在其〈現代中國文化中基督教與道教的相遇、論辯、相互探索〉文中有完整的歸納與整理。在文中他也提出許多對於近年這類研究觀察到的現象，並且提出他對未來投身於基督宗教與道教之比較宗教研究者，若干建議：

一、在中國基督(宗)教與道教之間採取辯論方式者，數量頗多，其比較研究也偏向凸顯此兩大宗教傳統的明顯衝突，就是「理性化的中國基督教一神論傳統，對較為消極但又廣泛流傳的多神論道教的挑戰」；⁶³ 他因此預料隨著基督教組織在中國日漸擴大，可以想像兩個宗教組織的衝突會大大加劇。

二、他發現絕大多數的這類比較宗教研究，幾乎都是由基督宗教背景的人士所進行與撰寫，但是，具有中國道教背景者（無論是道士或道教學者）卻均甚少。他指出，無論是中文、還是外文，都幾乎很難找到道教內部人士（或道教學者）認真討論有關基督教的問題，即使有，也是極為零星，幾乎接

⁶² 猶太信仰與中國傳統文化之對話方面，近著可參考：鍾採鈞、周大興（編）（2011）。

⁶³ 費樂仁（著），王劍凡（譯），〈現代中國文化中基督教與道教的相遇、論辯、相互探索〉，收錄於：羅秉祥、趙敦華（編）（2000：399）。

近零，對此他說：「在坊間的著作中，談到這個議題的毫無疑問全都是出自基督教代表人物的手筆」。⁶⁴

三、他指出，從跨文化研究及宗教比較與對話角度而言，中國道教代表人物甚少發表談論基督教的著作，但「道家哲學」代表陳鼓應先生及「道教教士」美國學者蘇海涵，卻從中國道教的角度挑戰基督宗教的立場，並嘗試讓道教與基督教展開新的對話。⁶⁵

四、雖然馬伯樂 (Henri Maspero)、施舟人 (Kristopher Schipper)、賀碧來 (Isabelle Robinet) 等許多二十世紀國際知名法籍漢學家，都針對中國道教進行極為深入的研究，但他們卻絕少討論道教與基督宗教的比較研究與對話，同時，他們針對中國道教的研究，則大多是描述性的，即使使用了「教會 (eklesia, church)」和「拯救 (salvation)」等基督宗教的辭彙來指涉道教「群體\教團」及其宗教儀式的目的，但卻是把討論集中在道教傳統的內在問題上，並沒有刻意進行宗教比較與增進對話的明顯目的。

五、他發現，二十世紀以來諸多關於基督宗教與道教相遇、比較或對話的著作，概略而言，有一個顯著的特徵，就是：作者都以《老子》和《莊子》的「經典」道教文本，作為為道教傳統標準典籍，但事實上，道教典籍（道藏）還有許多更複雜的文本有待更全面的討論，以了解及擴大雙方現有溝通代表的對話的範疇。他指出，就未來新的基督宗教與道教之比較宗教研究，應可以就這些經典本

⁶⁴ 費樂仁 (著)，王劍凡 (譯)，〈現代中國文化中基督教與道教的相遇、論辯、相互探索〉，收錄於：羅秉祥、趙敦華 (編) (2000：399)

⁶⁵ 可參考：Veli-Matti Kärkkäinen (2003)。其實，教父時期也早已有許多基督徒作者從神學角度來試圖理解非基督信仰者，其思想文化方面的價值，以及對基督信仰進行反思，見：Joseph Carola, "Non-Christians in Patristic Theology" in Karl J. Becker & Ilaria Morali (eds.) (2010)。羅馬天主教會在二十世紀梵蒂岡第二次大公會議之後與其他世界宗教的交流，見 Gavin D'Costa (2011)。另外，亞洲許多神學家近年也強調應跳出傳統基督宗教以歐陸文化為核心的藩籬，嘗試以亞洲傳統文化來作為基督宗教在亞洲之本地化的反省內容，例如：韓國民眾神學、台灣鄉土神學等，可參考：宋泉盛 (1993)。

身的性質，可以進一步提出重要的問題，包括：歷史可信性、啟示文本的可行性，以及這些不同的文本如何越過傳統宗教界限而相互交流。⁶⁶

第二節 研究方法之說明

本研究是一針對早期基督宗教之「宗教教父時期作品」與道教之早期天師道經書中「蒙選思想」的比較宗教研究，因此首先，對於「宗教」的理解，是採用美國學者 Wilfred C. Smith 在 *The Meaning and End of Religion* 一書中，建議之「累積的傳統」的概念來進行比較研究。Wilfred C. Smith 建議以「累積的信仰傳統」一詞，取代原有的「宗教」一詞，用以提醒研究者不要忽略「宗教」在人類歷史中，其實是一個累積的信仰傳統，是一個公開的、客觀的素材的集合體，它構成了所要探討的團體的歷史性的累積，信仰傳統在累積的過程中，是動態的、多樣的、可被觀察的、可被理解的。Wilfred C. Smith 認為，基督宗教、佛教、伊斯蘭等這些被宗教學者稱為「宗教」者，其實都是「累積的（信仰）傳統」，中國道教也是一樣。

另一方面，Wilfred C. Smith 也指出「個人信仰」在研究宗教、以及進行比較宗教研究時的重要性。他指出，宗教研究者應該重視信仰者個人如何理解宗教真理的過程，因為，對信仰者而言，「真理」不來自宗教體系，而來自於他信仰的對象，而信仰超越宗教、超越神學，他說：「信仰位於人的心中，而真理超越信仰，因為真理位於神的心中。」信仰者和他信仰的神之間，不存在什麼「宗教」，每個人都是赤裸裸地站在他的「神」面前，因此任何進行宗教研究的人，都不應

⁶⁶ 費樂仁（著），王劍凡（譯），〈現代中國文化中基督教與道教的相遇、論辯、相互探索〉，收錄於：羅秉祥、趙敦華（編）（2000：428）

該把宗教當成是某種「可理解的古董」，卻忽略信仰者的重要性。⁶⁷ 因此他認為，基督徒、佛教徒、穆斯林等人的不同，其實並不來自於他們的宗教，而是來自於他們不同的歷史與故事。Wilfred C. Smith提醒具有基督信仰背景的研究者應該要注意到：人類宗教生活和探索的目標與本質，是那「神聖的超驗者」，無論這個「超驗者」有無具有人格性？到底是單數還是複數？或者是否具有道德性？到底是慈愛的還是嚴苛的？所有的宗教都擁有部份的真理，非基督宗教的其他宗教，都擁有對此一「神聖超驗者」的部份真理。

對於本研究而言，Wilfred C. Smith教授的說法指出幾個重要提醒：一、在比較宗教研究中，應同時尊重基督宗教與中國道教這兩大信仰傳統中，信仰者自己對於「神（道）」、「蒙選」、「救援」、「啟示」等主題的理解方式與詮釋；二、即便研究者自己會受到自身特定的信仰傳統與文化背景的薰陶與影響，但是，比較宗教研究應避免價值判斷，要從信仰者的角度，以「同理想像（empathetic imagination）」的方式來進行比較研究，亦即：應儘量想像自己成為與研究對象相同的歷史、文化、人類團體背景的信徒，不要只從文本、方法著手，卻要試圖理解\同理信仰者如何在俯仰天地、理解自身存在意義時，或是在面對天災人禍、災厄大劫來臨時，如何找尋希望與意義，同時，不忽略這個信仰在其歷史中累積的傳統。⁶⁸ 三、無論基督宗教或是早期天師道，在進行經典研究與思想的比較時，應注意其內容本身如何進行系統性的詮釋與敘述，以及與其傳承之大傳統、與生存的時空環境有何關係。「蒙選」思想並非誕生在真空中，不同的民族宗教與特殊的信念，亦必有其歷史背景與傳統淵源。因此「蒙選」思想以及如何從中國的特殊歷史文化脈絡出現，是基督宗教之蒙選思想進行比較研究時，應該加以注意的。

⁶⁷ Wilfred Cantwell Smith. *The Meaning and End of Religion*. San Francisco : Harper & Row, 1978.

⁶⁸ Wilfred Cantwell Smith. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. Philadelphia, Pa.: Westminster Press ; London : Macmillan, 1981; 氏著 *The Meaning and End of Religion*. San Francisco : Harper & Row, 1978.

其次，本研究針對早期天師道與宗徒教父作品中蒙選思想的比較，因此，在研究方法上是採取「經典文獻分析」方法。對此，道教學者謝世維提醒：宗教學者在道教經典文獻分析（文本研究）方法時應注意幾點。首先就是「描述文類（description document）」與「規範文類（normative document）」的不同。他指出，經典的內容，到底是描述某一曾經在歷史上發生之事實呢？還是對當時已真實發生的狀況的反對？這是「描述文類」可能會有的不同狀況；另外，經書內容是否可能只是一種理想或想法，因此，文字內容事實上並沒有真正發生？這些都是經典研究時，研究者應該謹慎面對的地方。⁶⁹ 就基督宗教的例子而言，謝世維教授的提醒一樣適用。以《弟茂德前書》為例，作者明確反對婦女在集會中發言，對於研究者而言，這樣的文字表面上看來應屬於一種書信作品，具有「規範」的目的，但是事實上也可能是「描述」性質，因為它間接反映出來當時婦女基督徒在集會中是可以發言的事實。因此經典文獻研究時，應該要謹慎留意於該作品到底是在描述什麼？還是在規範什麼？又，如果是規範性的文字，其背後是否可能是在間接描述什麼樣的歷史情況？

就宗徒教父作品的詮釋而言，Helmut Koester另外指出，宗徒教父時期基督徒團體要面對的問題是，如何一方面將基督徒信仰團體建立成為一個有秩序的教會、又不會影響其他教外人士與團體，同時又可以使基督徒繼續維持其屬於「天主之國」的身分？這是宗徒教父們要回答的問題，也是他們作品的特色。因此，後人在閱讀時，應該要以謙卑的、同情與同理的心情，不要驟下評斷與價值評斷，例如從女性主義、反奴主義、或是自由主義的角度來審斷前人的作品。相反的，讀者卻應該要對宗徒教父們的智慧、勇氣、堅忍，給予他們應得的尊敬。詮釋「宗徒教父作品」的人，必須要有同理心，並且要仔細檢視當時可能影響宗徒教父們作決定時的可能因素。⁷⁰

⁶⁹ 謝世維，《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，台北：台灣商務，2010年，頁30-33。

⁷⁰ Helmut Koester. 'The Apostolic Fathers And the Struggle For Christian Identity' in Paul Foster (ed.) *Writings of the Apostolic Fathers*. New York: T&T Clark. 2007. P. 7-12.

就道教經典的詮釋而言，黎志添教授指出以下幾個重點，提醒研究者注意：首先，道教相信道經來自天文，屬「非凡書之體」，因此授與真人（天師），行自然教化之道。道經的產生是「天神降授真經」，例如《太平經》、或早期天師道的經書均被道教信徒相信，是這樣而來的。因此，道經的產生本身就是一種詮釋的事實和結果，但是是一種垂直的模式，由「宇宙本體的道」和「授道者」所共同合作完成。道經不雖然是「道」的本身，但是，是人類對於道「詮釋的典範」。道經的詮釋需要透過掌握道教的特殊語言、論述和結構的知識，才能進一步繼續對道教經典詮釋的理解。研究道經的人，本身應有一種「與道關連在一起的宗教體驗」，因為「宗教經驗」對於道教經典的詮釋，有很大的影響與意義。

另外，關於中西宗教文化之比較，特別是涉及經典詮釋方法，黎志添教授提出幾個重要提醒：⁷¹

一、宗教經典與其他文本作品不同的地方，是它「獨特的語言和論述」。宗教經典的獨特性是：當此論述成為文字作品時，剛開始是屬於作者的作品，但當它脫離作者之後，「經典」便自成一獨立的文本世界，它不斷與讀者（信徒）的心靈交碰，不斷達成新的自我理解。「經典」的對象與指涉的意義，是針對信徒的，也因此宗教經典不單是為信徒揭示「神聖事物的意義」，它本身更「就是」意義、真理與真實存在。經典是透過書寫語言以及不同形式的論述，來表達宗教信仰者與神聖者的相遇經驗、以及對神聖者的信仰宣示（*confession of faith*）。也因此，宗教經典是一個「詮釋的課題（*hermeneutical issue*）」。

黎志添教授指出的第二個提醒是：研究者應注意宗教經典的表達形式。宗教經典常以特殊的語言、論述、象徵、文類、結構來表達宗教意義或宗教經驗，因此，這種特殊的表達形式，就必然構成任何讀者在詮釋宗教經典時，所要接受的客觀界限（*boundaries*）。因此，無論詮釋者自己是否是該宗教的信徒，詮釋經典

⁷¹ 黎志添，〈宗教經典與哲學詮釋學：中西宗教文化的比較觀點〉，收錄於黃俊傑（編），《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，台北：喜瑪拉雅基金會，民 80 年，頁 77-124。

時，首先必須對其特殊的論述形式和結構，進行分析和說明，否則就是不恰當、不足的（inadequate）。

第三、宗教經典所揭示的真理，不能用科學的檢驗或分析，來分辨其真假。吾人應看得是：宗教經典如何以特殊的論述體裁、結構、象徵，揭示那它所指涉之對象的意向、目的。因此，在詮釋宗教經典時，不應以「其與現實世界有多大的直接和應用關係」來決定它的真理，而是要在乎：它如何揭示了那意指對象的理想意向和目的，並且如何讓讀者開啟並擴大的意義世界——包括了如何觸動讀者自我理解的轉化，以及對理想社會和歷史的想像。宗教經典的真理，是一種「具有內在邏輯的、內在系統的」真理。

宗徒教父作品中，許多都是對於古代經文的詮釋之作，一如黎志添對於道經的描繪，宗徒教父作品中許多，也都是後代基督徒詮釋古代經書的典範。例如《巴爾納伯書信》內容便幾乎全部都是對「以色列經書」的詮釋，而《依那爵七封書信》也幾乎是受到保祿宗徒詮釋古經時思想的消化與再現，同時也是他對保祿書信的詮釋，並且也表達出他將耶穌基督、以及保祿宗徒視為自己走向殉道之路的效法典範；《克來孟致格林多人前書》中也充滿對於「以色列經書」中許多經文的詮釋，並且大量使用「以色列意象」來論述基督徒何以就是選民，並且也使用許多古代的典範，用來說明悔改的重要性。宗徒教父作品除了《赫馬斯的牧人》以外，均全不是神啟文學作品，相反的，幾乎均是不同程度的「詮釋」古經之作，而這些詮釋的作品，目的是為了建立教會組織、規範、以及使成員生活符合羅馬式的虔敬與道德生活。

因此，就「蒙選思想」研究而言，本研究是要分析這些經典與早期作品中，如何論述與呈現其獨特的「蒙選思想」，比較這兩大信仰傳統的早期經典文獻中的【蒙選思想】的內容。本研究側重思想與在各自信仰傳統中脈絡情況之比較。對於經典的詮釋角度，是一種當代（基督徒）閱讀者的詮釋角度。同時，本研究

也是一個歷史切面式的宗教研究，期望「呈現特定歷史時期的各宗教複雜互動與宗教社會網絡，進而將宗教史的面貌的複雜性予以立體化的呈現。如此縱使未能趨近於歷史原貌，至少可以避免簡化或扭曲歷史現象」。⁷²



⁷² 謝世維（2010：34-45）。



第三章 宗徒教父作品之選民思想

第一節 宗徒教父作品與「正典」的關係

「宗徒教父」作品橫跨公元一世紀到二世紀中，與目前收錄在《聖經·新約》中的正典作品，成書的時代不是重疊、就是緊接在後。舉例來說：目前學界普遍接受聖保祿宗徒的七封親筆書信寫成於公元 50-56 年之內，¹ 但是在此時，《十二宗徒訓誨錄》應該已有初本；² 《馬爾谷福音》約在公元 70-80 年之間寫成，有學者認為《巴爾納伯書信》可能也已成書於這段時間內；³ 在《馬爾谷福音》之後，《瑪竇福音》、《路加福音》、《宗徒大事錄》、《若望福音》、《若望默示錄》相繼於公元一世紀晚期，先後在敘利亞—巴勒斯坦地區，以及小亞細亞地區成書，⁴ 於此同時，發自羅馬教會的《克來孟致格林多前書》也已寫成（約公元

¹ 根據 Helmut Koester 的看法，這七封書信的成書年代先後為：得撒洛尼前書（公元 50 年秋）、迦拉達書、格林多前書、格林多後書（2:14-6:13, 7:2-4,）（公元 52 年秋~55 年春）、斐理伯書、費肋孟書、格林多後書（10-13 章）（公元 54 年冬~55 年）、格林多後書（1:1-2:13; 7:5-16, 第 8-9 章）（公元 55 年夏）、羅馬書（公元 55 年冬~56 年），公元 56 年聖保祿宗徒抵達耶路撒冷之後被捕，58 年在羅馬監獄，Eusebius 在 *Historia Ecclesiastica* 2.25 記載：尼祿擔任羅馬皇帝期間（任期 54-68），保祿與伯多祿二位宗徒均在羅馬殉道。見 Helmut Koester (2000: 111); G. A. Williamson (trans.) (1989: 62).

² 請見本章第二節第一點「作者、時間、文體」。

³ 《巴爾納伯書信》中完全沒有使用任何後來收錄在《新約》正典中任何作品的文字，對於耶穌基督之死、及與「古經」內容的關係，採用「寓意解經法」的解釋，均使本作品的年代指向公元一世紀，而且 16.4 中論及耶路撒冷聖殿被毀、猶太人作敵人的奴隸等等文字，有學者指出即有可能指的是公元 66-70 年的猶太戰爭（the Jewish War），因此本書完成的年代，最早可能是在聖殿被毀之後，公元 70-80 年之間的作品。另外也有學者認為，《巴爾納伯書信》可能是公元二世紀初的作品，不過，由於此時保祿書信、以及四部福音書皆已完成並且已在各地教會團體之間廣為流傳，但卻絲毫未見被引述於《巴爾納伯書信》文中，因此二世紀初成書的可能性並不大。

⁴ 關於《若望福音》的成書年代，二十世紀前期的學者曾大多認為是公元二世紀後半，但是由於 1935 年出土的 John Rylands Library Papyrus（117-150 CE，埃及教會的作品）中有一段出自《若望福音》第 18 章的文字，再加上 1948 年被發現的死海經卷資料的分析結果，學界目前大多已均接受《若望福音》成書於一世紀末的說法。關於《若望福音》的成書地點，傳統認為是在小亞細亞的厄弗所，但是也有學者認為可能是在敘利亞—巴勒斯坦一帶。見：Michael D. Coogan (ed.). (2011: 457-472).

95 年左右)，作者克來孟也提及聖保祿宗徒生前寫給格林多教會的書信，⁵ 同時，《克來孟致格林多前書》中也有許多地方和目前存於《新約》中的《雅各伯書》內容有相互雷同之處，顯示出《雅各伯書》應也是在公元 95 年之前已寫成、並且已廣為流傳；⁶ 《十二宗徒訓誨錄》與《瑪竇福音》二者之間緊密的關係，甚至引起學界對此二作品完成年代的先後順序、彼此引述的關係有許多爭論。⁷ 公元一、二世紀之交，《路加福音》與《宗徒大事錄》完成於愛琴海地區，⁸ 而《哥羅森書》與《厄弗所書》兩份假託保祿宗徒之名的作品也在此時相繼完成，而公元 107 年左右先後完成的安提約基雅的依那爵七封書信中，多處引述《厄弗所書》與保祿書信中的神學思想；《赫馬斯的牧人》、《鮑理嘉致斐理伯人書》等均也是在公元一世紀末～二世紀初陸續寫成，與《若望一、二、三書》以及《伯多祿前、

⁵ 即《聖保祿宗徒致格林多人前書》與《後書》，約成書於公元 52-55 年之間，寫作地點應在厄弗所。

⁶ 《雅各伯書》的寫作地點應該是耶路撒冷，寫作年代應在公元 57 年之後，因 2:24 之處明文指出「人成義是由於行為，不僅是由於信德」，學者認為應是在回應（或反駁）聖保祿宗徒鼓吹、並於《致羅馬人書》（公元 55-56 年完成）中所寫之：「因為我們認為人的成義，是藉信德，而不在於遵行法律」（3:28）之語。作者自稱「雅各伯」，但是到底是哪一位「雅各伯」？有無可能是他人託名「主的兄弟雅各伯（公元五、六十年間、耶路撒冷教會『三大柱石』之一）」之作？學界沒有定論。關於《克來孟至格林多人前書》引用《雅各伯書》的地方，可參：《克來孟至格林多人前書》30.3; 31.2 與《雅各伯書》2.14-26；《克來孟至格林多人前書》29.1; 30.1-5 與《雅各伯書》4.1-10。見：Michael D. Coogan (ed.) (2010: 2119)。

⁷ 學者如 Jonathan A. Draper 等人認為《瑪竇福音》的成書應在《十二宗徒訓誨錄》之後，而且其作者應參考了《十二宗徒訓誨錄》的內容改寫而成；見：Jonathan A. Draper, "The Didache" in Paul Foster (ed.). (2007)，以及 "Do the Didache and Matthew Reflect an 'Irrevocable Parting of the Ways' with Judaism?" in Van de Sandt (ed.). (2005)。持相同看法的學者還有：A. J. P. Garrow. (2004)。Helmut Koester 則認為這兩部作品應該成書年代相近，使用某一共同資料而又分別各自撰寫完成。見 Helmut Koester (1957: 159-241)。

⁸ Helmut Koester 指出，現存的《路加福音》與《宗徒大事錄》，這兩部作品原本是「一部」傳記文學作品，並且很有可能是受到古羅馬詩人 Virgil 的史詩《伊尼亞德 (Aeneid)》影響下的「重新改寫」：目的是要呈現基督信仰從一開始便是天主（神）旨意之下推動的救援工程，雖然過程中「英雄人物（耶穌）」死亡，但是他的跟隨者接續遺志，繼續在天主（聖神）的親自帶領下完成天主的旨意：建立了教會以成為古老以色列的唯一合法繼承者（the only legitimate successor of to ancient Israel）、並且為天主將「選民」集合起來、並成功地將福音帶入羅馬。因此，整份作品涵蓋：洗者若翰開始、到耶穌基督（誕生前、誕生時、誕生後、幼年、成人、死亡與復活）、到耶穌之後的宗徒們生平事蹟記載，最後保祿將福音帶抵羅馬。由於這部作品的篇幅太長，因此後人為了方便起見，把這部作品分為兩部：《路加福音》與《宗徒大事錄》。作者的真實姓名不詳，二世紀末起，教會咸信作者是聖保祿宗徒傳教時的同伴「親愛的醫生路加」（《哥羅森書》4:14；《弟茂德後書》4:11），但應不是。作者應是一名外邦人，接受良好希臘教育，並且對「七十賢士譯本」的舊約非常熟稔，因此在「路加—宗徒大事錄」作品中大量出現「聖經希臘文 (biblical Greek)」。作者對於愛琴海一帶城市與行政制度知之甚詳，但對巴勒斯坦地區陌生，因此作者應是此地（愛琴海一帶）的外邦歸信者。由於馬西翁、鮑理嘉、猷斯定等都使用了「路加—宗徒大事錄」的內容，因此這份作品應該是在二世紀之初便已完成、並旋即廣為流傳於各地基督徒團體之中。見 Helmut Koester (2000:313-314)。

後書》等時代非常接近，⁹ 《鮑理嘉致斐理伯人書》引述了若干《若望一書》、《路加福音》與《宗徒大事錄》的內容；¹⁰ 而根據安瑟伯《教會歷史》的記載，巴比亞也引述了若干《若望一書》與《伯多祿前書》的內容。¹¹ 因此，宗徒教父作品成書的年代，其實與《新約》作品成書的年代不是重疊、就是緊接在後，彼此關係緊密，可以說也是「新約時代」的作品，更也是後人了解首代宗徒殉道之後的「新約時期」、認識基督宗教「原型正統 (proto-orthodox)」的重要資料。¹²

一、基督徒神聖經書之正典化過程

基督宗教興起時，由於是屬於以色列信仰傳統 (the faith tradition of Israel) 的一部份，因此，從耶穌以降的首代宗徒與所有門徒，均接受「以色列經書 (the Scriptures of the Israel)」的神聖地位，即：他們認為的「神聖經書」，只有當時流傳海外以色列後裔中，通用的希臘文譯本(七十賢士譯本, the Septuagint, LXX) 「以色列經書」。這個傳統從耶穌與首代宗徒時代建立之後，一直延續到四世紀。值此時期間於各地流傳、誦讀的福音書(公元二世紀流傳各地的福音書有名稱的至少有十本，其他還有許多不知名的福音書)、宗徒書信(包括許多託名之作的書信，例如《哥羅森書》、《厄弗所書》、《若望一、二、三書》、《伯多祿前、後書》、

⁹ 《若望一書》其中大量使用《若望福音》中的特殊語彙、意象、主題，並且使用「我們」(1:1-4)表示作者自己，學者認為作者應與《若望福音》同屬「若望團體(Johannine community)」，並且在《若望福音》成書之前，就已先寫成《若望一書》；《若望二、三書》則是在《一書》與《若望福音》寫成之後約十年之內寫成。《伯多祿前書》反應出作者是深受保祿與伯多祿教導與傳統的羅馬教會成員，假託伯多祿宗徒之名而作，成書年代應是公元一世紀末；《伯多祿後書》也是託名之作，學者認為作者也非為《伯多祿前書》作者，成書年代應在一世紀末、甚至二世紀初，應是《新約》作品中 最晚成書的一部。見：Michael D. Coogan (ed.) (2010).

¹⁰ 例如：《鮑理嘉致斐理伯人書》1.2、2.1 與《宗徒大事錄》2:24、10:42-49；《鮑理嘉致斐理伯人書》2.3 與《路加福音》6:36-38。又，《若望一書》之「你們憑此可認出天主的神：凡明認耶穌為默西亞，且在肉身內降世的神，便是出於天主；凡否認耶穌的神，就不是出於天主，而是屬於假基督的；你們已聽說過他要來(ἔρχεται)，現今他已在世界上了。」(4:2-3) 與《鮑理嘉致斐理伯人書》6.3-7.1 極為類似。經文中的 ἔρχεται 一字，討論請見本章第二節第二點。

¹¹ Eusebius, *Hist. eccl.* iii. 39.17。

¹² 「原型正統 (proto-orthodox)」一詞語出 Bart D. Ehrman，詳細說明請見第一章註釋 57。

《克來孟致格林多人後書》等)、天啟末世作品(例如《若望默示錄》、《赫馬斯的牧人》)和殉道記(例如《鮑理嘉殉道致命紀》),儘管具有影響力、甚至被視為具有「權威性」,但未被視為具有「神聖經書」的地位,也不是「正典」。

公元二世紀中期,來自西諾(位於今土耳其北方的港口城市)的馬西翁主教(Marcion of Sinop, 約 110-160 CE)抵達羅馬之後,他開始為基督徒編纂「神聖經書(Christians' Holy Scriptures)」,但是後來他的成果並不被當時其他教會團體與教父們接受。¹³ 殉道者猷思定(Justin Martyr, 100-165 CE)首先發難,他一方面駁斥馬西翁的做法不當,認為七十賢士譯本「以色列經書」作為基督徒神聖經書的地位不應被取消,¹⁴ 同時,殉道者猷思定自己則使用了由《馬爾谷》、《瑪竇》、《路加》編寫的「和諧版福音書(harmonized gospel)」,¹⁵ 以說明耶穌基督是古代以色列先知所有預言的實現者。¹⁶ 但是,殉道者猷思定仍並沒有稱他的「和諧版福音書」是「神聖經書(the Holy Scripture)」。

依勒內(Irenaeus of Lyon, 約 130-202)是高盧地區的主教。他接續耶穌與首代宗徒建立的基督徒傳統,一方面贊同殉道者猷思定的部份做法,確認七十賢士

¹³ 例如:殉道者猷思定、依勒內、Rhodon (180-192)、戴爾都良、羅馬的希波律、St. Ephraem (373 CE)等。

¹⁴ 殉道者猷思定,《第一護教書》;另外,他還也了專文駁斥馬西翁的追隨者們,在依勒內(Irenaeus of Lyon)在《駁異端》第四冊中,提到猷思定這篇作品為:*Syntagma pros Markiona (Constitution to Marcion)*,可惜這篇作品已經亡佚;另外在第四冊 6.2 中,若干文字引述了猷思定的話,猷思定說:「如果我們信仰主,那麼我們必也一定對他的父神懷抱堅定、不可動搖的愛。一如依勒內曾經說得好:『如果主他自己說,他不是我們的造物主、不是我們的滋養者,我必不會相信。由於唯一聖子從這同一為天主而來,祂造了這個世界、並也造了我們,又使世界萬物運行,使所有一切在祂內完成,我對祂的信仰是堅定不移的、我對祂的愛情是不可動搖的,而這兩者,全部是來自祂的。』」。依勒內引述猷思定駁斥馬西翁的言論,也見《駁異端》第五冊, 26. 2。中文由作者自譯。

¹⁵ 出現在殉道者猷思定所使用的「和諧版福音書」到底是由他自己所編寫?抑或是在他撰寫《第一護教書》前就已經由他的門生開始編寫?學界仍有爭議。Helmut Koester 認為,在《第一護教書》中出現的「和諧版福音」內容,(例如: 33:1,4-5; 同參 Dial.84)至少向我們證明了:在殉道者猷思定年代(以及之前),已經有許多基督徒非常嚴謹地針對《瑪竇福音》《路加福音》以及「以色列經書(Scriptures of the Israelites)」內容進行對比與查證工作(a school of scriptural exegesis), Helmut Koester 認為,猷思定在《第一護教書》中對於耶穌生平記載與「古經」中的對比和印證文字,不可能是一種漫不經心的、不經意地、任意的「神來之筆」。Helmut Koester 也認為,殉道者猷思定應該不熟悉《若望福音》,因為在他作品中沒有《若望福音》的文字,唯獨一處是在《第一護教書》61.4 關於洗禮與復生的說法,但應是來自基督徒當時禮儀,而非直接引述自《若望福音》。見 Helmut Koester (1990: 378)。

¹⁶ 見:《第一護教書》33:1-8, 比對《瑪竇福音》1:18-25 與《路加福音》1:26-38。

譯本的以色列經書對基督徒而言，一樣具有「神聖經書」的地位，但拒絕所謂的和諧版福音書。依勒內稱七十賢士譯本的以色列經書為「舊約(Old Testament)」，但是為基督徒而言，另外應該還有「新約(New Testament)」，內容包含：(1) 宗徒（只有保祿宗徒）書信；以及(2)四部福音書：《馬爾谷》、《瑪竇》、《路加》、《若望》。《若望福音》被依勒內納入「新約」正典名單內，是一件具有大公意義的動作，因為當時羅馬教會並不熟悉《若望福音》，而這本福音書在小亞細亞教會與埃及教會（特別是具有諾思底思想的基督徒團體之間）流傳，甚有影響力，因此，依勒內的做法顯然是為了「包容(inclusive)」而不是「排斥(exclusive)」，並且藉此表示《若望福音》的地位，與其在對抗諾思底基督徒思想時，具有的「撥亂反正」的力量。依勒內所著之《駁異端(Against Heresies)》中說道：

福音書除了四本之外，不可能再增多或減少。因為，一如我們所住的世界有四個角落、風從四個方向而來，教會也四散在世界的各個角落，另外也因為福音書與生命的聖神就是教會的「柱石與基礎」，因此，我們應有四個柱石，並自各方向人類吹拂著不朽生命的氣息，更新人類的生命，這是非常適合的。基於這個事實，很明顯的，聖言(the Logos)——祂是一切萬物的創造者——祂高坐在革魯賓(cherubim，又譯，智品天使)之上，將世界萬物掌握在手中，當祂要向人類彰顯自己時，祂賜給了我們四種不同形式的福音書，但又以唯一的聖神，將四部福音書緊緊在一起。(3.11.8)

依勒內認為，四部福音書是一個合理的數字，他更認為「聖言」就是造物者，以聖神的力量，將祂自己藉著四部不同形式的福音書，向世上所有彰顯祂自己的奧祕。

上述這段文字不僅表達他對於「聖言」的神學理解，其實已經採用了《若望福音》的說法，他更在文字中表達指出「福音」與「聖神」是教會的柱石與基礎，儘管基督徒團體四散在世界各個角落，但是，教會是一體的，那在之前已經出現的《馬爾谷福音》、《瑪竇福音》、《路加福音》，與《若望福音》，正是這普世大公

教會的四大柱石，而並且唯靠聖神的力量，教會才能合而為一、並且永續發展。因此，依勒內將四部福音書的並列（而非合併改寫成為「一」部福音書），意圖要表達出教會的共融與合一，與保持各地教會多元面貌，是不相互衝突的，同時，藉此將基督徒神聖經書正典化的過程，彰顯出教會的普世性（*universality*）與大公性（*catholicity*），使各地不同面貌、來自不同宗徒傳統的教會團體都盡量包容起來，成為一個「普世大公教會（*the catholic/universal Church*）」之中。

依勒內選取的標準並不是以作品是否具有神聖啟發特性、或是否冠有宗徒名號，如果是，那麼《馬爾谷》與《路加》就無法被列入正典之中；唯一被依勒內承認的「宗徒」，只有聖保祿宗徒。依勒內並沒有把《十二宗徒訓誨錄》、《克來孟至格林多人前書》、《赫馬斯的牧人》等後人所稱「宗徒教父」的作品列入正典清單之中。依勒內的做法，旋即獲得東、西方各地教會普遍的接受與同意，除了敘利亞教會不願意使用四部福音書，而繼續使用他們自己的 *Diatessaron*（猷思定的學生 *Tatian* 所自行編寫的新的和諧版福音書）。從依勒內之後，保祿宗徒的書信、以及四部福音書的內容，被基督徒作家引用時，開始使用「經上這樣記載著（*it is written*）」的格式，這格式在之前，只用於引述以色列經書時才會用。

迦太基的主教戴爾都良（*Tertullian in Carthage, 160-225*）也開始使用依勒內的做法，並稱其為「基督徒的經書」¹⁷，他也開始將此經書翻譯成拉丁文。另外，持同樣意見的教父，還有亞力山卓的克來孟（*Clement of Alexandria, 150-215 CE*）以及羅馬的希波律（*Hippolytus of Rome, 170-235 CE*）。亞力山卓的克來孟認為，在諾思底作品中，只有《馬爾谷的祕密福音書（*Secret Gospel of Mark*）》可以被使用，但應只限於諾思底基督徒團體中，不應廣為流傳。

¹⁷ 戴爾都良，*De praescriptione*, xxxvi; *Adv. Marcionem*, iv.1-5, *De testimonio animae*, vi。戴爾都良高舉基督徒的神聖經書內容的真理與正確性，認為與當時盛行的希臘哲學根本不相容，他認為，希臘哲學是魔鬼的作品，而基督徒的神聖經書內容則是來自天上的智慧，對此他有一句名言，即：「雅典與耶路撒冷有什麼關係？」見：*De praescriptione*, vii.

奧力振（Origen，184/185 – 253/254）是第一位針對基督徒神聖經書作詮釋作品的神學家。他有系統地針對《瑪竇福音》《若望福音》以及保祿宗徒的《致羅馬人書》，寫下詮釋。奧力振也是第一位宣稱，「新約」與「舊約」一樣，都是神聖啟示的經書。至此，「新約」與「舊約」共同成為的「聖經（the Bible）」，被視為是神聖啟示的經書。當時在諾思底基督徒團體中，有數量眾多的作品，但是都不被接納，

亞大納修（Athanasius，約 296-373）曾經列了一份正典清單，這份清單後來也廣為流傳、並且被翻譯成其他文字。他的這份清單，與今天大多數版本的《聖經》內容一致。但是，在他之後，依舊有許多其他版本的《聖經》，收錄的作品與他的清單不同，例如：《赫馬斯的牧人》、《若望默示錄》兩件作品不斷被後人列入、排除在正典名單上，安提約基雅的依那爵七封書信、《克來孟致格林多前書》也是一樣。儘管如此，《巴爾納伯書信》、《克來孟致格林多前、後書》、《赫馬斯的牧人》，後來依舊出現在四世紀的聖經抄本之中。

基督徒神聖經書的正典化，一直到四世紀的羅馬皇帝君士坦丁大帝（Constantine the Great，任期 306-337 CE）才被迫「暫時」確定下來。君士坦丁為了終止教會不休止的爭執、避免教會繼續成為羅馬帝國不安與動盪的來源，他下令基督徒立刻製作五十本聖經，通行全國。這個命令因此逼使主教們要立刻決定，正典的內容到底應該包括哪些，歷時又引起激烈的爭論。當時已經年邁的教會歷史學家安瑟伯（Eusebius，263-339 CE）把所有被討論過的作品，分成三大類：¹⁸

1. 被承認的作品（recognized books）：確定無疑要收錄進入《新約》的，有：《瑪竇》、《馬爾谷》、《路加》、《若望》等四部福音書，以及《宗徒大事錄（the Book of Acts）》、保祿宗徒的書信、伯多祿與若望宗徒各一封書信。他也認為《若望默示錄》也應該被收錄進入。

¹⁸ Eusebius, *Hist. eccl.* 3.25.

2. 爭論性的作品 (disputed writings)：已經有許多人非常熟悉、但是具有爭議性的作品，例如：《雅各伯書》、《猷達書》、《伯多祿後書》、《若望二、三書》，這些作品可能是宗徒們的作品，但也可能是他人託名之作。
3. 偽造的假作 (spurious books)：《保祿大事錄 (Acts of Paul)》、《赫馬斯的牧人》、《伯多祿默示錄 (Revelation of Peter)》、《巴爾納伯書信》、《十二宗徒訓誨錄》等。關於《若望默示錄》，有人拒絕接受是「被承認的作品」之一，對那些人，《若望默示錄》就是偽造的假作。

安瑟伯另外也提到許多假託宗徒之名的「異端」作品，例如：《伯多祿福音書 (Gospel of Peter)》、《多默福音書 (Gospel of Thomas)》、《瑪弟亞福音書 (Gospel of Matthias)》、《安德大事錄 (Acts of Andrew)》、《若望大事錄 (Acts of John)》。安瑟伯接著說，舉凡使用宗徒名號所寫的大事錄、福音書、教導、默示錄等，都不是大公教會的作品，因為歷代沒有聽聞或接受這些作品，或能為這些作品作證，除了宗徒時代就已經使用的作品、或是使用的語法辭彙 (phraseology) 之外，一律都不應接受，因為那些假造者的思想無法與「真正的正統思想 (true orthodoxy)」相合，「異端」之作應該完全被摒棄，連「偽造的假作」名單都不能被列入。另外他再度指出，《致希伯來人書》作者應該不是聖保祿宗徒；而《希伯來福音書 (Gospel of Hebrews)》對那些信仰耶穌的希伯來 (猶太) 人，有其重要性，但應列入「爭議性的作品」名單之中。¹⁹

¹⁹ Eusebius, *Hist. eccl.* iii. 25.

安瑟伯分類之時，就已經埋下日後關於正典內容的不確定性，因為他曾表示，他知道有許多其他人希望把某些作品列入正典之中，但是，那些作品在他眼中都是有爭議性的或是偽作。四世紀的拉丁文譯本Canon Muratori，²⁰ 在公函部份，只有《猷達書》和《若望一書》《若望二書》被列入，《智慧書(Wisdom of Solomon)》與《若望默示錄》、《伯多祿默示錄》也被收錄，但是《赫馬斯的牧人》則被拒絕。另外一個四世紀的正典清單，保留在六世紀的抄本Codex Claromontanus中，裡面除了四部福音之外，還有保祿書信（沒有《致希伯來人書》）以及七封公函，與《巴爾納伯書信》和《若望默示錄》、《宗徒大事錄》、《赫馬斯的牧人》、《保祿大事錄(Acts of Paul)》、以及《伯多祿默示錄(The Revelation of Peter)》。但是Stichometry of Nicephoros（君士坦丁堡宗主教，任期：806-815）拒絕承認《若望默示錄》與《伯多祿默示錄》、《巴爾納伯書信》、以及《希伯來人的福音書(The Gospel of the Hebrews)》。雖然四到六世紀的許多抄本都與亞大納修的清單一致，但是仍然有一些是不一樣的，例如著名的四世紀抄本Codex Sinaiticus包含了《巴爾納伯書信》與《赫馬斯的牧人》；五世紀的抄本Codex Alexandrinus則包含了《克來孟致格林多人前、後書》；另外，大多數的拜占庭時期的希臘抄本，新約中並沒有《若望默示錄》。

回顧上述歷史我們發現，宗徒教父作品從二、三世紀的依肋內起，直到三、四世紀的安瑟伯，都沒有被列入「正典」清單中。但是不容否認的，在許多地區的教會團體，宗徒教父作品在從一、二世紀時期起，就被視為與保祿書信以及四部福音書一樣，具有同樣的權威性地位，也因此使得許多《聖經》的古代抄本也將宗徒教父作品列入正典之中。宗徒教父作品與《新約》正典的關係，因此是十分密切的，並且在許多古代《聖經》編纂者的眼中，具有「正典」地位。

²⁰ 這份作品殘留的部份，於 1740 年出版，出版者是 L. A. Muratori。

二、宗徒教父作品與「正典」作品之不同

宗徒教父作品與目前《新約》中的保祿書信與四部福音書，無論在：1. 引用權威的來源、2. 旨意、3. 內容方面、4. 文體方面均有所不同。就「權威來源」而言，自依肋內以降到安瑟伯等，被接受為正典作品的保祿書信與四部福音書，其內容引用的權威來源，是耶穌基督本人與耶穌語錄（sayings of Jesus）、或天主——耶穌基督的天上聖父；在旨意上，則非常明確地凸顯耶穌基督的生平及其苦難史（the Passion Narrative）對世人獲救的重要性，也因此，其內容可以說均是環繞在「耶穌基督的福音（the Gospel of Jesus Christ）」核心主題上發展，其內容也與「以色列經書（the Scriptures of Israel）」有密切的關係，清楚表達出耶穌基督既是「滿全古經與所有先知預言者」、也是「建立新盟約者」的思想。

相對於被列入正典清單的作品而言，宗徒教父作品中，耶穌基督自己、他的受難死亡、以及耶穌語錄的重要性均不大，例如《十二宗徒訓誨錄》、《克來孟致格林多前、後書》、《巴爾納伯書信》、《致刁臬督王公書》等，就依那爵主教與鮑理嘉主教的書信作品而言，則泰半來自保祿宗徒的教導以及他們自己的看法，對於耶穌基督的生平、苦難史的細節、以及耶穌話語的內容，均沒有詳細的文字與教導。宗徒教父是耶穌基督與首代宗徒的見證者，但他們作品的旨意、權威來源、內容與文體與正典作品均不同，以下分別說明之。

（一）權威來源

宗徒教父作品援引的權威來源與《新約》正典作品權威來源不同，《十二宗徒訓誨錄》、《巴爾納伯書信》可謂最為明顯。

在《十二宗徒訓誨錄》中，作品除了完全沒有提及耶穌基督的苦難、死亡與復活，連對基督徒最重要的感恩（餐）禮，《十二宗徒訓誨錄》所寫的具有規範性目的的制式禱詞「感恩\頌謝禱詞（eucharistic prayers）」，完全沒有提及耶穌的苦難與死亡，另外，整部《十二宗徒訓誨錄》作品中，耶穌只有在第九章出現一次被稱為「基督\受傅油者（Ἰησοῦ Χριστοῦ, Jesus Christ）」(9.4)，其他的地方，都把耶穌與達味一併稱為「禰【按，指上主、雅威】的僕人（Ἰησοῦ τοῦ παιδός, Jesus your servant）」(9:2, 9:3, 10:2, 10:3)，就《十二宗徒訓誨錄》的作者與信仰團體而言，耶穌是像達味一樣的「僕人」、是「受傅油者」，卻不是天主子、或是天主自己，它所反映的基督論（Christology）、或是救贖論（soteriology），與保祿七封親筆書信、或四部福音書完全不一樣。²¹ 換言之，《十二宗徒訓誨錄》作者在建立團體制度與秩序、傳授基督信仰與教導時援引的權威，不是耶穌基督的話語、或耶穌的苦難與死亡，卻是「古老以色列的傳統（the Tradition of the ancient Israel）」。

在《巴爾納伯書信》中，作者雖然高舉耶穌基督受苦難死亡的重要性，但「以色列經書」才是作者援引的真正權威來源，因為耶穌之死的意義，作者全引述古經內容來解釋：一方面使用寓意解經法來解釋古經文字，用以證明耶穌基督是眾先知預言要來的那一位（5:1-12:11），另一方面又大量援引《依撒依亞先知書》、

²¹ 以聖保祿宗徒為例，他在《羅馬書》第一章，便明確指出耶穌基督的真實身分是天主藉先知預言要來的「天主之子」：「關於他的【按，天主的 θεοῦ】兒子（υιοῦ αὐτοῦ），我們的主，耶穌基督，他按肉身是生於達味的後裔，按至聖的神性，由於他從死者中復活，被立為具有大能的天主之子（υιοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει）」(1:3-4)。《厄弗所書》1:3-14 中稱耶穌為「天主的愛子（τῷ ἠγαπημένῳ）」、《斐理伯書》2:4-11 更指出耶穌的「本質」是「天主的形體（ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, cum in forma Dei esset）」，這兩段文字是現存極少數保留下來的初期教會禮儀歌曲「基督頌（Christological hymn）」，清楚表明對耶穌基督具有與天主相同的本質，即：耶穌基督就是天主。《瑪竇福音》作者指出，耶穌是伯多祿口中明認的「默西亞，永生天主之子（σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζώντος）」(16:16)；《路加福音》中，耶穌是天主聖神降孕、生於童貞女的「至高者的兒子（υἱὸς Ὑψίστου）」(1:26-38)；《若望福音》則更進一步指出，耶穌基督是「聖言成了血肉，寄居在我們中間（ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν）」，宣信耶穌基督從一開始便與天主同在，祂既是天主自己、也是「父（的）獨生者（μονογενοῦς παρὰ πατρός）」(1:14)。最早成書的《馬爾谷福音》雖然有些經文顯示出「義子論（adoptionism）」色彩，但是作者對於「若翰洗者」的描繪與將他與厄里亞先知的等同描繪（1:1-8；參《列王記下》1:8），使得那出現在洗者若翰之後的耶穌基督，在《馬爾谷福音》作者筆下，呈現出「末日來臨的上主天主祂自己」的神學意含，同參《瑪拉基雅先知書》3:1-6。

《耶肋米亞先知書》、《匝加利亞先知書》等經書的文字，說明基督徒的深切悔改與奉行愛德，在天主的眼中，遠比如同猶太人一樣的行祭祀、或獻全燔祭來得重要（2.4-3.5）：

我們【基督徒】真的擁有天主的盟約，但是他們【以色列人\猶太教徒】當梅瑟剛已領盟約的時候，就立時把盟約完全喪失了……梅瑟領命下山，拋掉盟約的兩塊石板，摔成了粉碎為使他可愛的耶穌的新盟約，銘刻在我們的心中……新約章的基本條款是望德，望德生自信德，信德是耶穌的恩寵。」（4:7-8）

作者指出，這正是基督徒成為以色列人（猶太教徒）盟約的真正繼承人、基督徒才是真選民的主要原因。《克來孟致格林多人前書》也有極為類似的情況，有非常多直接抄錄古經內容的地方，同時，《克來孟致格林多人前書》的篇幅非常長，甚至比保祿宗徒絕大多數的書信內容還要長。

（二）旨意

其次，宗徒教父作品在旨意方面，明顯地環繞在「建立教會制度與秩序、使教會生存發展」這個主題上，但同時也使得後人得以窺見初期教會在首代宗徒殉道之後，基督徒團體如何從一個強調「平均主義（egalitarianism）」轉變成重視科層組織（hierarchy）與秩序（order）的關鍵時期的面貌。雖然這個主題在《瑪竇福音》與若干《新約》作品中也可窺見端倪，不過，宗徒教父作品則是非常明確與直接。

例如《十二宗徒訓誨錄》在規範基督徒信仰團體於：1. 對慕道者的教育內容、2. 團體內部許行禮儀的方式與禱詞內容、3. 在接待先知與宗徒等方面，都是極為明確而清楚的；而《十二宗徒訓誨錄》採用的規範型文體，其本身就是為了建立、說明規則，讓信仰團體在有秩序的狀況下持續運作與發展。

另外，安提約基雅的依那爵主教七封書信，則不斷在各書信中重複強調建立「主教－長老－執事(bishop-presbyter-deacon)」三層式教會管理結構的重要性，他說：敬重主教就是敬重天主，因為主教是天主派來「料理家務」的人（《依那爵致厄弗所人書》6:1），而長老團應該與主教「諧和一致，如同是琴瑟內聲音諧和的絲弦，同心合意，互相親愛，宛如曲調交響的諧合。」（《依那爵致厄弗所人書》4:1），²² 而在《致瑪尼西人書》中，依那爵更把「聖父－聖子－聖神」與「主教－長老－執事」相互對比論述，以強調此三層式的管理結構的正當性、合法性、神聖性；此外，依那爵更要求信眾應效法眾宗徒服從基督、服從聖父與聖神的榜樣，同心合意、互愛互敬，這樣，教會才能如「身體－靈魂」一樣緊密地「雙層的團結」在一起（13:1）。

《克來孟至格林多前書》中，更讓我們看到一世紀末的羅馬教會，對於發生在格林多教會的信友擅將主教「革除職務」（14:4）造成分裂、動盪與不幸，寫信奉勸格林多基督徒應謹守分寸與秩序，愛護教會、敬重主教，作者提醒格林多教會的基督徒：主教是宗徒們選拔出來的人，而「宗徒來自基督」、「基督來自天主」（42:2-4），強調主教職務是由「宗徒傳承（apostolic succession）」的，類似的說法也可見於《克來孟致格林多前書》42.1-5。強調教會秩序與合一團結的旨意，可謂十分清楚。

²² 同參：《依那爵致塔林人書》3:1, 7:2、《依那爵致斐拉德人書》3:2-4:1, 7:1-8:1、《依那爵致斯明納人書》8:1-2、《依那爵致鮑理嘉書》6:1。對於「長老」與「執事」職務的重要性，鮑理嘉主教在《致斐利波人書》中也清楚提及，見：5:1-2; 6:1-3。

(三) 內容

宗徒教父作品中，在內容方面則可以說是非常強調基督徒的道德與倫理生活，並且指出善度倫理道德生活的人，才是真正蒙受天主喜愛的、並且在現世便會獲得天主的賞報。可是，宗徒教父作品中許多的倫理道德規範，大多來自於猶太信仰傳統。例如：《十二宗徒訓誨錄》中前五章講述「生之道、死之道」的內容中，清楚載明基督徒在生活中應奉行遵守的事項、以及禁止罪惡行徑，其實是來自海外以色列後裔中，使用已久的選民教導內容；《克來孟致格林多人後書》中強調基督徒不僅應拒絕偶像與迷信（1:6-8, 3:1），更要棄絕人世間的財富與金錢、不可「淫亂床幃，傷風敗俗」（6:2, 6:3），要「勉勵行善」（10:2），基督徒的愛德包括對外教人樂善好施、濟弱扶傾：「施物助人和悔悟自新，有同樣的聖善的價值，守齋優於誦禱，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」（16:4），與對教會內的基督徒兄弟姐妹「一起全心悔悟，勿使一人喪亡……互相協助、互相規勸、互相糾正，勉勵軟弱者恆心行善」（17:1-2）。

這些說法與猶太信仰傳統中的倫理與道德規範，沒有什麼不同，因為在「以色列經書」中的智慧文學作品（wisdom literature）中，例如《智慧書（Book of Wisdom）》、《訓道篇（Ecclesiastes）》、《箴言（Proverbs）》、《德訓篇（Ecclesiasticus）》等，都有許多極為類似的文字。

又，關於「愛人如己」的倫理要求，在《巴爾納伯書信》中也可見到：「對待鄰人，誰也不可記仇懷恨，也不可發虛誓」（2:8），《巴爾納伯書信》作者更直接援引《依撒依亞先知書》58:6-10，說明基督徒所行的愛德，才是蒙天主「揀選」的、是天主喜愛的「真正的齋戒（genuine fasting）」。恪遵愛德實踐命令的人，也必將蒙天主給予現世的賞報：

天主嘗向我們聲明說：請看！我所選取的是什麼樣的齋戒？那就是解脫不公義的束縛，破除強暴契約的羈絆，釋放被蹂躪者，恢復他們的自由，撕毀一切不公義的合同。把麵包分給飢餓的人吃，把衣服給貧人穿上，引無家可歸的人到底的家裡住……如此去作，你要放射新生活的光明，迅速恢復生命的健康……從今以後，你的一切乞求，天主都要聽允，並且一求即應。(3:3-5)²³

這些文字其實都是援引了以色列經書的內容，而且也多已見於新約正典作品中。在把七十賢士譯本之「以色列經書」（舊約）與正典作品（新約）並列的做法裡，大量抄寫以色列經書內容的宗徒教父作品，就內容而言，便顯得重複了。

（四）文體

在文體方面，宗徒教父作品的文體則遠較《新約》作品來得複雜與不一致。正典作品在文體方面也較為單純：書信（epistle）、或是生平傳記（biography），²⁴

²³ 《依撒依亞先知書》58:6-10 經文中對於「真正的齋戒（genuine fasting）的要求，可見諸梅瑟律法與其他的先知書，參：《出谷紀》22:21-27；23:10-11、《肋未紀》19:9-19、《申命紀》14:28-29、《依撒依亞先知書》1:10-17、《亞毛斯先知書》2:6-8。《依撒依亞先知書》58:6-10 經文也間接或直接出現在《路加福音》中 1:52-53、4:18-19。

²⁴ Helmut Koester 指出，「福音書（gospel）」在新約作者時代，並不是一種「文體（a literary genre）」，當時福音書作者熟悉的文體，是「生平傳記（biography）」。「傳記」文體最早可以追溯到埃及為統治者記錄生平事蹟的記載方法，後來一方面影響了《舊約》中猶太作家記載梅瑟的生平傳記、或是先知書中若干先知（例如耶肋米亞）生平傳記的撰寫方式，另一方面也影響了亞里士多德的學生 Aristoxenus，此人除了是著名的音樂學者之外，他更開始為畢達哥拉斯、蘇格拉底、柏拉圖等重要哲學家撰寫生平傳記，後來在希臘化時期，也出現了針對統治者的生平傳記作品，例如亞力山大大帝（Alexander the Great）、Syracuse 與 Macedonia 統治者的生平傳記，這樣的生平傳記文體在羅馬帝國時期繼續延續，針對特定的、超群不凡、極為重要的人物的生平事蹟、以及這些人的奇蹟異事的描繪與記錄，例如：Lives of Sulla, Pompey, Caesar、或是有名的人物（De viris illustribus），基督徒作者也在這樣的文學環境中，使用了此一特殊文體，針對基督信仰中的重要人物、殉道者、聖人等，將其生平事蹟記載下來。羅馬帝國時期後來出現大量以拉丁文創作的傳記文學作品，非常強調當事者生平所行的各種奇蹟與異事的記錄。見：Helmut Koester. History, Culture, And Religion of the Hellenistic Age. Introduction to the New Testament, Volume One. (3rd print). Philadelphia: Fortress Press. 1984. Ch. 3. Education, Language, And Literature, Pp. 93-140. 以及氏著：History And Literature of Early Christianity (2nd ed.), Introduction to the New Testament,

但是宗徒教父作品則不是如此，它們在文體方面有書信、手冊規範、殉道故事（martyrology）、天啟末世文學（apocalyptic literature）、寓言故事（parables）、寓意解經作品（allegorical typological exegesis）、也有講道詞（homily）等等，文體可謂十分龐雜不一。這極有可能是為什麼宗徒教父作品從馬西翁起就被列於「正典」名單之外，並且又不受安瑟伯的信任，被他列入「偽造的假作（spurious books）」的原因之一。

三、小結

宗徒教父們既親炙了首代宗徒們（或宗徒門生）的教導，他們接下首代宗徒們的棒子，在這場艱困的接力賽中奮力向前奔跑，以期勉勵基督徒兄弟姊妹們共同獲得「主向愛他的人，所預許的生命之冠」²⁵、「保持【領洗時獲得之】印號（την σφραγιδα）的完整」。²⁶ 他們是「世俗視為貧窮的」人，但蒙天主「揀選」、獲得信仰耶穌基督的恩寵，並「繼承他向愛他的人所預許的國」。²⁷ 宗徒教父們或是選擇繼續擁抱與承襲以色列信仰傳統，並加以基督徒式的詮釋與發揚——例如《十二宗徒訓誨錄》、《克來孟致格林多前書》，或是選擇獨尊耶穌基督死亡意義與宗徒傳統——例如《聖依那爵七封書信》，而不強調基督信仰與以色列信仰傳統之間的緊密關係。但無論採取什麼立場，宗徒教父們在公元一世紀末、二世紀初時，當教會面臨各種迫害、基督徒面對各種世俗價值觀和挑戰中，他們擔負起傳承基督信仰的重責大任，在關鍵的時刻，強化基督徒的自我認同、樹立道德倫理規範、建立制度與階層架構。

Volume Two. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 2000. Pp. 310-327. 唯一的屬於「末日天啟文學」的《若望默示錄》則在正典化的歷史中，數度遊走於正典清單內外。

²⁵ 《雅各伯書》1:12；參《克來孟致格林多後書》7.1-3。

²⁶ 《克來孟致格林多後書》7.6。

²⁷ 《雅各伯書》2:5。

這些作品呈現出：儘管宗徒教父們分散各地、延續自不同傳統與思想的承襲，但均致力於建立一個：有制度規範、有正確並且忠貞不二於基督信仰的、普世大公合一的教會。他們的努力，為教會在公元一、二世紀之交關鍵時期的生存與發展，扮演不可抹滅的重要角色。

以下就分析宗徒教父作品中的蒙選思想，分別論述宗徒教父作品中最具有代表性的三大作品：《十二宗徒訓誨錄》、《克來孟致格林多前書》、以及《聖依那爵七封書信》中的蒙選思想進行討論與分析。本章先針對《十二宗徒訓誨錄》的蒙選思想，進行分析討論，另外兩部作品則於下一章（第四章）繼續分析討論。

第二節 《十二宗徒訓誨錄》

一、作者、時間、文體：

這部作品的作者不詳，關於成書地點與年代，學界多有爭論，目前大約可有的共識是：此作品應非一人、一地、一時之作，作者應屬於敘利亞地方教會的成員、並與「瑪竇團體（Matthean community）」有密切關係，作品年代應約略在西元 50 年到 150 年之間完成，²⁸ 因此也被稱為是「新約時代（New Testament period）」的作品。

²⁸ Eugene Laverdiere, S.S.S.認為此作品為某個猶太基督徒團體（簡稱為「十二宗徒訓誨錄團體（the Didache community）」在公元 50-150 之內，從耶路撒冷到敘利亞遷徙的過程中，陸續完成的作品。Eugene Laverdiere, S.S.S. 認為，《十二宗徒訓誨錄》現存的内容，反映出這個猶太基督徒團體面對生存環境嚴峻挑戰下的調適與改變，具體來說，就是約從公元五十年起，到公元一百五十年之間的這段期間的發展與自我調整。這段時間又可分成三個時期：「第一時期（50-70 CE 左右）」——自認為是傳統猶太信仰的一份子；「第二時期（70-100 CE）」——耶路撒冷被毀，他們遭到傳統猶太信仰者的驅逐，遷居異鄉；「第三時期（70-150 CE）」——其他基督徒團體逐漸也興盛，此時許多以雲遊方式四處傳教的宗徒、先知、基督徒，時常不定期落腳於各地基督徒團體。《十二宗徒訓誨錄》就是這個團體在歷經這三個時期之內，逐漸形成的文件，因此可以解釋本作品中的不同段落文字反映出的不同思想。他們與「瑪竇團體」關係密切但是不同，「瑪竇團體」對外邦人抱持開放態度，但是「十二宗徒訓誨錄團體」則採取傳統猶太路線，不如「瑪竇

這部作品最早是於 1873 年，在君士坦丁堡的聖墓圖書館（Library of the Holy Sepulchre）中，被總主教 Philotheos Bryennios 發現，當時連同此份作品一併被發現者，還有：《克來孟致格林多前書》、《克來孟致格林多人後書》、《巴爾納伯書信》、以及安提約基雅的依那爵書信（長版）等作品，這些資料後來被學界稱為 Hierosolymitanus 抄本（Codex H）。由於這部作品曾經被許多教父提及，例如：亞歷山大人克雷孟（Clement of Alexandria, 150-215 CE）、奧力振（Origen, 184-253 CE）、聖亞大納修（St. Athanasius, 296-373 CE）、教會歷史家安瑟伯（Eusebius of Caesarea, 265-339 CE），而它的內容也被抄錄在許多後來重要文獻資料中，例如：《偽巴爾納伯書信（The Epistle of Pseudo-Barabas）》、《宗徒憲章（*Constitutiones Apostolorum*）》等，因此當 Philotheos Bryennios 在 1883 年便將此抄本內容悉數出版之後，立刻引起聖經研究、教會歷史、教父研究等不同專業領域的學界高度重視，Adolf von Harnack 於 1884 年便出版了第一部針對此部作品的注釋專著。一百多年來，關於此作品的研究、討論、爭辯，專書與文章，非常浩瀚。²⁹

另外，也由於這部作品可以說是現存歷史資料中，最早、也最清楚地以文字陳述：

團體」開放，並且堅持成員必須以猶太信仰的方式成為基督徒。見：Eugene Laverdiere, S.S.S. (1996)。對此持相反意見的學者也非常之多，例如：H. van de Sandt and D. Flusser，見：氏著 H. van de Sandt and D. Flusser (2002)，以及 M. del Verme (2004)。關於《十二宗徒訓誨錄》成書年代，學者 Aaron Milavec 認為可以再縮小到公元 50-70 年之間。關於與《瑪竇福音》或「瑪竇團體」的關係，Aaron Milavec 與 C. M. Tuckett 在 *Journal of Early Christian Studies* 期刊中，曾有激烈的討論，見：C. M. Tuckett, Aaron Milavec. (2005: 509-524)

²⁹ 針對 Didache 的相關研究，近年來已經成為「早期基督宗教研究（Early Christianity Study）」或「教父學（patristic studies）」之下的子領域，並且逐漸成為一門專門研究的學術領域。成立於 1880 年成立之 The Society of Biblical Literature 是國際間重要的聖經研究學會之一，固定每一年召開一次國際年會，該學會自 2003 年開始，每一年年會中都有許多針對 Didache 發表的研究報告（2006 年沒有），同時，該學會也從 2003 年起，正式成立 The Didache Consultation Unit，針對 Didache 這本重要文獻進行系統性的深入研究。根據該學會的統計，光是從二十世紀六〇年代，到目前，已經超過七十篇關於 Didache 的學術研究報告，另外，關於 Didache 的專書，也超過百本。根據 1997 年出版之 *The Didache in Modern Research* 一書，對於 1952—1992 年間，近五十年來，以 Didache 為主要研究對象之重要國際學術報告，進行整理，該書彙整的研究成果，除了英文之外，還有原來以德文、法文、義大利文、希伯來文寫成之研究報告悉數翻譯成英文，書中收錄分別針對「教會組織」、「耶穌傳統」、「對觀福音傳統」、「宗徒手稿之文學與信理之間的關係」、「祝福禱詞」、「保祿宗徒的對手」、「洗禮」、「基督徒面對偽善者之自我定位」、「感恩聖祭」（兩篇）、「牧職」、「梅瑟五書與宗徒之困惑」、「末世觀」等主題之十六篇重要學術報告。Draper, Jonathan A. (ed.) (1997).

(1)入教者應遵守的道德規誡內容，即：「生之道、死之道（Way of Life, Way of Death；又稱「兩條道路（the Two Ways）」）；

(2) 基督徒禮儀規範，包括：洗禮、感恩禮、齋戒禮、日課禮，也因此，這部作品也引起基督宗教禮儀研究學界的高度注目。³⁰

呂穆迪神父認為，《十二宗徒訓誨錄》是一本「手冊」與「規範」性質的古代文獻，目的是在給奉教家庭與教友團體，在日常生活上有一個簡易明確的標準。³¹ 近代禮儀學者Peter E. Fink, S.J.認為，這部作品儘管應是在敘利亞地區完成，但對於公元一、二世紀敘利亞—巴勒斯坦與埃及地區基督徒的禮儀生活的規範，仍提供了清楚的文字描述。³² 這部作品的內容呈現出西元一世紀前後、具有猶太信仰背景的基督徒們，如何理解耶穌基督、如何自我定位成為基督徒、如何規範內部（教理與信仰內容、禮儀實施方式與其他基督徒團體互動）以作為對來自外界環境劇烈挑戰的適應。儘管它內容十分精簡、多為規範性的文字，並且關於感恩餐禮（*Eucharistica, or the thanksgiving meal*）的理解比較傾向猶太信仰式的理解，而與後來四世紀之後的正統信理不太相符，但是並不影響它作為具有份量與影響力的宗徒教父時期作品的重要性。Adolf von Harnack（1851-1930）認為這部作品是基督宗教在早期大公化（early catholicization）時期中，從一個「依賴神恩的基督信仰運動（charismatic movement）」朝向「制度化宗教團體（institutional [religious] form）」的關鍵歷史資料。³³

在文體方面，這部作品最特殊的地方，就是由於它是一部寫給教會內部成員——尤其是擔任領導職責、具有牧職身分者——的規範文字，內容共分十六章，

³⁰ 關於此書對於教會禮儀的歷史發展研究，濃縮整理可見：Frank Hawkins, "The Didache" in C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, & P. Bradshaw (eds.) (1992).

³¹ 呂穆迪（1957）。

³² Peter E. Fink, S.J. (ed.) (1990: 1205-1206).

³³ Adolf von Harnack. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1905). 此書的英文版為：The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries, 2 vols. New York: G. P. Putnam. 1908. 引自：Jonathan A. Draper, 'The Didache' in Paul Foster (2007:13-20).

舉凡基督徒的思言行為、愛主愛人、克己治世的道德規戒、聖事的禮節與經文、教友聚會及團體的組織與規則，都提供簡易明確的準則，是現存最早的基督徒教會規範的作品。因此，這是一份目的在建立團體秩序、使後人可以依此文字賡續發展信仰團體之用的規則，有建立制度、確定秩序之清楚目的。相較於其他宗徒教父的作品而言，這份作品在基督徒儀式行為方面的規範，比重是非常之大，呈現出初期基督宗教聖事神學的「原型正統 (proto-orthodox)」，也反映出這個團體非常重視儀式、以及儀式進行的正確方式。後人在閱讀此份文件時，應有所警覺：此中文字既有可能是在描述當時（或是稍早）的基督徒團體運作實況，也有可能是在回應當時既有的「不當情況」，因此特別將「應有的做法」訴諸文字，亦即：文字內容可能不是實況，而只是「想法」。

二、蒙選思想

《十二宗徒訓誨錄》沒有明確地使用「揀選 (ἐκλεκτοί, chosen by God)」或類似的關鍵字，以表達基督徒蒙天主揀選的思想，其蒙選思想是蘊含在其承襲猶太信仰傳統脈絡之中，「前提式」地繼承猶太信仰傳統中的選民思想，但是同時也提出(猶太)基督徒式的詮釋。具體來說，就是回應：信仰耶穌基督的猶太人，如何獲得救援？如何理解天主的救援工程？又，如何在各種信仰實踐中（例如：禮儀、愛德、道德倫理生活等），確定自我認同、凸顯基督徒與其他（不信耶穌基督的猶太人與外邦人）的不同？

《十二宗徒訓誨錄》總共十六章，第一章到第五章是關於「生命之道、死亡之道」（兩條道路，the Two Ways）的教導。³⁴ 「兩條道路」的教導，是公元一

³⁴ 「生命之道、死亡之道」的教導內容，學者認為應原屬於散居海外的以色列後裔在希臘化影響下的作品，目的是用來教導有意改信猶太教的外邦人——被稱為「敬畏神的人 (fearer of

世紀前後，海外以色列後裔以及猶太基督徒普遍使用的教導內容，對象主要是教外人士中的慕道者（catechumens），但也可能包括信友與信友的子弟，作為「釋奧（mystagogy）」之用。依照《十二宗徒訓誨錄》編排的次序，「兩條道路」教導被視為慕道者接受洗禮之前，負責擔任「教師（διδασκάλους）」職務者³⁵對慕道者「應有的」教導內容；因為它不是普通的教導內容，而是「主藉著十二宗徒傳下來為教導外邦人的教導」、是具有「宗徒」權威地位的教導，³⁶這些教導的內容均是「宗徒們傳授的真道」、「天主的正路」（6.1）。

這份教導放在《十二宗徒訓誨錄》一開始的首五章，既凸顯出此「生命之道、死亡之道」的重要性，另一方面也顯示出此團體非常重視基督信仰的正確教導與認識，間接反映出當時其實有許多關於基督信仰不同教導的現象，以及這個團體的憂慮。《十二宗徒訓誨錄》作者警告：跟隨耶穌的基督徒們不應「受欺騙而分離宗徒們傳授的真道」（6.1），而誤入歧途，所謂「欺騙」可能不僅是指異教文化與宗教信仰，更也包括了當時對基督信仰抱持不同見解者的宣教內容（可能包括保祿宗徒宣講的「十字架的福音」）。

除了「兩條道路」的正確認識之外，《十二宗徒訓誨錄》更勉勵慕道者與全體信友，要致力保持聖潔、完美、無瑕疵，成為一個「聖德齊全（τελειος，又譯：

God, φοβούμενοι τὸν θεόν)」。學者認為這套教導的內容，《十二宗徒訓誨錄》、《巴爾納伯書信》與《瑪竇福音》作者們均十分熟悉、並且參考使用的範本，《瑪竇福音》作者更可能依據這樣的資料，以及他的Q資料，改寫成為著名的「山中聖訓」（第五～七章）；特別是在《瑪竇福音》7:13-14中，作者將「兩條道路」放在耶穌口中，成為耶穌的教導：「你們要從窄門進去，因為寬門和大路導入喪亡；但有許多的人從那裏進去。那導入生命的門是多麼窄，路是多麼狹！找到它的人的確不多。」見：Jonathan A. Draper, "The Didache" in Wilhelm Pratscher (ed.) (2010)；《瑪竇福音》7:13-14的這段文字又被《路加福音》作者改寫成「你們竭力由窄門而入罷！因為將來有許多人，我告訴你們：要想進去，而不得入。」（13:24）具有猶太色彩的「兩條道路」字眼已被作者路加刪除，強調：得救不是走在正確的「（生命）道路」上，而是進入「信仰之門」，有刻意與猶太教徒說法相區隔的意味參：《路加福音》5:19；11:7；13:23-30。

³⁵ 根據聖保祿宗徒的《格林多前書》12:28的文字，首代宗徒時期的教會（至少在格林多教會以及若干由保祿親手建立的教會內），應該已經有若干清楚的職務，並且依重要性有先後上下的順序：「天主在教會內所設立的：第一是宗徒（ἀποστόλους, apostles），第二是先知（προφήτας, prophets），第三是教師（διδασκάλους, teachers），其次是行異能的，再次是有治病奇恩的、救助人的、治理人的、說各種語言的。」

³⁶ 這份作品的名稱，希臘文是 Διδαχη Των Δωδεκα Αποστολων 與 Διδαχη Κυρίου Διά Τῶν Δώδεκα Αποστόλων Τοῖς Ἑθνεσιν，中文直譯前者是「十二宗徒的教導」，後者是「主藉著十二宗徒對外邦人的教導」。

無瑕疵、完美、成全³⁷」(6.2)的人，方法就是「全部擔負吾主的重任」(6.2)，即：順從「宗徒們傳授的真道」(6.1)，不然也至少要盡力而為，注意關於食物的誠命與規定，但絕對要「禁絕祭【邪神的】肉」(6.3)、³⁸ 以及各種與邪神偶像相關事物，呈現這團體成員延續自猶太信仰傳統中，對於選民維持自己的潔淨與神聖的高度重視。緊接在前六章關於「宗徒教導」的說明之後，從第七章起開始是關於各項禮儀的規範文字，分別是：洗禮（第七章）、齋戒、每日定時祈禱與天主經（第八章）、感恩禮（第九、十章）、主日的禮儀（第十四章），這些文字都成為晚近研究基督宗教禮儀的學者們高度重視的文字；第十一、十三章則規

³⁷ Τελειος 一字，是一個聖經希臘文，《十二宗徒訓誨錄》出現兩次，呂穆迪神父之中譯本翻譯成「修成至德」(1.4)、「聖德齊全」(6.2)。在七十賢士譯本之「以色列經書」中，此字出現十九次，大多具有「無瑕疵、完美聖潔的祭品或人」的意思，例如：「全心歸向上主、事奉上主」：《列王記上》8:61、11:4、15:3、15:14、《編年紀上》28:9、《申命紀》18:13；「完美無瑕的人」：《雅歌》5:2、6:9；「獻給天主的和平祭」：《民長紀》20:26、21:4；「逾越晚餐被宰殺之公羊的完美無殘疾」：《出谷紀》12:5；「正義齊全的諾亞」《創世紀》6:9、《智慧書》9:6、《德訓篇》44:17；「天主的完美與成全的是天主子女的典範」：《列王紀下》22:26，而《列王紀下》這段經文也出現在《瑪竇福音》中成為耶穌教導門徒們的內容：「所以你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣」(5:48)、以及「耶穌對他【向耶穌求教的少年】說：『你若願意是成全的，去！變賣你所有的，施捨給窮人，你必有寶藏在天上；然後來跟隨我。』」後面這段經文特別呈現出「瑪竇團體」對於「以色列經書」詮釋時的基督徒式的觀點，即認為：雖然梅瑟律法不可廢除，但是更重要的是「放棄一切、跟隨耶穌」，這樣才能成為一名天主眼中「成全的、完美的」的人。保祿宗徒則在《格林多前書》中指出：「我們在成全的人中也講智慧，不過不是今世的智慧，……乃是那隱藏的、天主奧祕的智慧……主藉著聖神將這一切啟示給我們了，因為聖神洞察一切，就連天主的深奧事理也洞悉，除了人內裡的心神外，有誰能知道那人【按，指十字架上的耶穌基督】的事呢？」(2:6-16)，所謂「成全的人」可能意指「猶太人」。公元一世紀末時，《雅各伯書》更呈現出新的詮釋：要完美地實踐堅忍、忍受試探、患難與考驗(1:2-4)，同時，「完美」也指天主賞賜世人的耶穌基督——他是「真理之言」、是天主的美好的贈與與完善的恩賜，為使基督徒成為天主「所造之物中的初果」。(1:17-18)關於「成全(τελειος)」這個字，新約總共出現 18 次，對觀福音書中僅出現兩次，並且均在《瑪竇福音》中：5:48、19:21，而這兩次都與「愛的誠命」有關，見本章(二)恪遵誠命與維持選民身分之討論。

³⁸ 關於「祭肉」的問題，此處明顯地呈現出「十二宗徒訓誨錄團體」與保祿團體之間的緊張關係：前者主張「絕對禁止」(見 6.3)，但保祿在《格林多前書》中指出：「我們都有知識，但知識指會使人傲慢自大，愛德才能立人。若有人自以為知道什麼，這是他還不知道他該怎樣知道。然而，誰若愛天主，這人才為天主所認識。」8:1-13 的文字表達出保祿對於那些恪遵梅瑟律法中禁食祭肉規定的保守猶太基督徒的強烈不滿與批評，認為他們傲慢自大，欠缺愛德，強迫所有外邦基督徒遵守破舊的猶太律法。保祿指出，根本沒有什麼「邪神」，全世界只有一個神，就是耶穌的父神，天主；那些天天害怕「祭邪神的肉」的猶太人，其實心裡根本不相信世上只有一個真天主，但卻還「自以為知道什麼」，他們既沒有愛德，因此根本不愛天主，也必因此不「為天主所認識」。

範接待宗徒與先知的方式，第十二章規範接待旅客，第十五章說明應如何選舉主教、執事等，³⁹ 第十六章則是關於末日的描述與警告。

從《十二宗徒訓誨錄》的文字呈現出作者與使用這份文件的團體，是一群具有猶太信仰傳統背景的基督徒，他們繼承了猶太信仰與以色列民族的選民傳統，效法《申命記》中梅瑟訓示以色列子民的方法，⁴⁰ 將祝福（生命之道）與詛咒（死亡之道）放在聽教者眼前，任憑個人決定自己要活在祝福（生命）中、還是詛咒（死亡）之中。這個基督徒團體的蒙選思想，也延續了當時猶太信仰傳統中「先知傳統（prophetic tradition）」的神學觀，同時在基督信仰的光照下，賦予基督徒式的詮釋。以下分別從：「選民的家庭與生活規範」、「恪遵誡命以維持選民身分」、「先知傳統的末日救援與蒙選思想」等三大特點，分別論述之。

（一）延續猶太信仰傳統之「選民的家庭與生活規範」

在說明《十二宗徒訓誨錄》團體「蒙選思想」方面，4.9-14 一段文字，頗具有代表性，原文如下：

教養子女，切莫離手。趁他們的兒童時期，教導他們敬畏天主。你家中的男女勞工也知仰望天主，你要和他們一同事奉天主，待他們不要苛薄，免得他們因而失掉敬畏天主的心。天主降來(ěrcetai) 救人，大公無私，不看人身分的尊卑，但召選 (kal ěsai) 聖神培養的人。⁴¹ 同時你們做勞工的，要本著主管者的意思服務，敬

³⁹ 呂穆迪神父原譯為「監護」與「侍員」，但近代基督宗教各教派已經一律使用「主教」與「執事」，因此本文採用近代通行譯詞。

⁴⁰ 參：「我已將生命與死亡，祝福與詛咒，都擺在你面前；你要選擇生命，為叫你和你的後裔得以生存；你應愛慕上主你的天主，聽從他的話，完全依賴他；因為這樣你纔能生活，纔能久存，纔能住在上主向你的祖先亞巴郎、依撒格和雅各伯誓許要給他們的土地上。」《申命記》30:19-20。

⁴¹ 此段文字原希臘文為：οὐ γὰρ ěρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ěφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἠτοίμασεν. καλέσαι 呂穆迪神父翻譯為「召選」，但原意為「召叫 (call)」或「邀請 (invite)」，

畏主管者，因為主管者是天主的肖像。假善欺人的行為即一切天主【或譯：上主】不喜悅的事情，都要從心棄絕。凡是主之勸戒【或譯：誠命】都應逐條遵守，一條不可放棄。信守師傅【或譯：上主】，勿加勿減。教友聚會時，即應前往參加，並自訟自承，明告所犯諸罪。自覺良心有過，不可同時進獻禱詞。以上是生活【或譯，生命】之路。(4:9-14)⁴²

這段文字是整部作品中關於「生命之道」(第一～四章)的最後一段與結束，是上承自第一章開始的「生命之道」、下啟「死亡之道」論述的樞紐。這段文字其實同時反映出《十二宗徒訓誨錄》團體「蒙選思想」中的三個重要的特色：「選民的家庭與生活規範」、「恪遵誠命以維持選民身分」、「先知傳統的末日救援與蒙選思想」，本節先只針對「選民的家庭與生活規範」加以說明。

這段文字中第 9-13 節（「教養子女……勿加勿減」）是屬於猶太傳統中的「家庭規範（the household code）」，它反映出《十二宗徒訓誨錄》團體延續著猶太信仰傳統的特色，要求凡是選民中擔任「一家之長（父親）」的人，必須要嚴格履行「教育兒女認識天主聖道」的責任，以使兒女們從小學會「敬畏天主」，⁴³ 同時，更也應該要善待在自己家中為奴僕者：「不要苛薄，免得他們因而失掉敬畏天主的心」。⁴⁴

這種強調「選民家庭規範」（包括：珍惜妻子、教育子女、善待僕役與傭工、照顧牲畜等）的猶太傳統，在公元前三世紀初期成書的《德訓篇（*Ecclesiasticus*, or *Book of Sirah*）》、《多俾亞傳（*Tobit*）》都已有清楚的記載，反映出在強大的希臘化風潮下，散居海外以色列後裔期望透過謹守選民家庭規範的教育與落實，正確地「遵行他【上主】的道路」，以確保選民的身分、並獲得上主盟約誓許的各

與 εκλεκτος(揀選, elect)不同。Kurt Niederwimmer 的英譯為：*for he [God] comes not to call [people] according to their personal status but [he comes] upon those whom the Spirit has prepared*，而 Bart D. Ehrman 的翻譯也類似：*For he does not come to call those of high status, but those whom the Spirit has prepared*. 見 Kurt Niederwimmer (1998: 103)以及 Bart D. Ehrman (trans. and ed.) (2003: 425).

⁴² 呂穆迪 (1957: 9)。

⁴³ 《十二宗徒訓誨錄》4:9；《巴爾納伯書信》19:5；參：《德訓篇》7:25; 30:12、《多俾亞傳》4:3-21

⁴⁴ 《十二宗徒訓誨錄》4:9；《巴爾納伯書信》19:6。

種恩寵。⁴⁵ 散居海外以色列後裔遵行的這些家庭規範，可以從「梅瑟五書（the Pentateuch, or Torah）」中找到類似的文字與相關規定，因此，這些家庭規範也同時具有信仰傳統方面的合法性與神聖性。⁴⁶ 猶太信仰傳統中的「選民家庭規範」，後來也出現在基督徒新約時期晚期的許多正典作品中，《十二宗徒訓誨錄》並不是個案，另外還有：《哥羅森書》3:18-4:1、《厄弗所書》5:22-6:9、《伯多祿前書》2:18-3:7、《弟茂德前書》2:8-15; 6:1-2、《弟鐸書》2:1-10等；至於宗徒教父作品方面，例如：《克來孟致格林多人前書》1.3; 21.6-9、《鮑理嘉致斐理伯人書》4.2-6.3、以及《依那爵致鮑理嘉書》5.1-2等，可見源自以色列民族信仰傳統中的「家庭規範」，在新約時期基督徒眼中仍具有重要性。

選民的「家庭規範」其實屬於更大的「(生活)倫理傳統(ethical tradition)」的一部份。《十二宗徒訓誨錄》承接的猶太信仰傳統，不僅是選民的「家庭規範」，更包括了選民的生活倫理規範，這些規範不僅是為了確保自己選民身分的獨特性——是「上主揀選的聖民」，⁴⁷ 更也是為了讓選民能履行「為上主做見證」的神聖責任。這個思想直接被若干基督徒作者承襲，成為新約時代的作品內容，例如公元60-90年間成書的《希伯來書》、以及一世紀末成書的《伯多祿前書》便有明確的這種「為天主做見證」的思想與長篇規範文字。⁴⁸

⁴⁵ 根據《肋未紀》記載，梅瑟訓示選民說：「只要你謹守上主你的天主的誠命，遵行他的道路，上主必要照他誓許於你的，立你為他自己的聖民；普世萬民一見你屬於上主的名下，必都怕你。在上主你的天主向你祖先起誓要賜給你的土地上，上主必使你滿享幸福：兒女眾多，牲畜繁殖，地產豐富。上主必為你大開天上的寶庫，給你的田地降下時雨，祝福你的手所做的一切；你要借給許多民族，而你卻無須向人借貸。上主必立你為首，而不做尾巴，你常是高高在上，而總不屈居在下，只要你聽從我今天吩咐你的上主你天主的誠命，並謹守遵行，不左右偏離我今天吩咐你們的一切話，去跟隨事奉其他的神。」(28:9)

⁴⁶ 例如：《德訓篇》云：「不要虐待忠誠工作的僕役，和為你犧牲性命的傭工。你當愛護明智的僕役，如你自己的性命；不可剝奪他的自由，也不可讓他依然窮苦……你有兒子麼？就該教訓他們：從幼年，就該使他們的頸項屈服（又譯：服從）。你有女兒麼？就該保護她們的身體，不要對她們常露笑容。」(7:22-23, 25-26)；關於教育兒女的傳統，亦參：《德訓篇》30:1-13；關於對待家中的奴僕，「不可剝奪他【奴隸】的自由」，亦可譯成「不可剝奪他恢復自由的權力」，這是根據「梅瑟律法」的規定，見：《出谷紀》21:2、《肋未紀》25:39-43、《申命紀》15:12-15。

⁴⁷ 《肋未紀》7:6; 28:9。

⁴⁸ 《希伯來書》6:4-8；《伯多祿前書》2:1-3:16。《希伯來書》13:1-17也明文規範基督徒應如何在生活中履行各種倫理規範。

《十二宗徒訓誨錄》中其他的生活倫理規範還有：己所不欲勿施於人(1.2)、⁴⁹ 戒絕肉(色)慾(1.4)、⁵⁰ 忍耐以成為成全(τέλειος)的人(1.4)、⁵¹ 樂善好施、教友互助(1.4-1.6; 4.5-4.8)、⁵² 勿殺、勿淫、勿貪、勿行妖法、勿發虛誓、勿恨、勿貳心、勿說謊等(2.1-3.5)、⁵³ 品行溫和、心胸寬大、善良正直、敬聽人言(3.7)、⁵⁴ 結交正直的人、視世事為福祥(3.9-10)、懷念講述天主聖道之人(4.1)、⁵⁵ 促進和平、正直公義(4.3)等；⁵⁶ 第三、五章則詳列另外一類的「生活規範」，選民絕對不可以行「一切邪惡及近似邪惡之事」(3.1)之外，更還有一些事是絕對禁止的惡行(catalogue of vices)，例如：殺(傷)人、貪吝、盜竊、迷信、惡霸、撒謊、妄證、假善欺人、淫亂、殺嬰、盜竊、行妖術巫祝行為、輕浮放縱、驕傲欺凌、不肯矜憐惻隱、不為遭逢災難者分勞分憂、不承認天主、諂媚富足者、斷事不公平、陷害貧弱者、惡事無所不作等等，這些被禁止的行為，既可以於「以色列經書」中找到，⁵⁷ 也同時另外可見於「新約時期」的正典作品、以及宗徒教父作品。⁵⁸

基督徒在「新約時期」晚期作品中，出現許多以色列信仰傳統中關於選民「家庭規範」與「生活倫理規範」的文字，反映出這個時期的教會團體一方面並未完全脫離猶太信仰傳統，另一方面開始重視並試圖凸顯：基督徒團體不是社會的動亂來源、或敗壞羅馬帝國倫理與道德的生活的宗教團體。這些作品的作者們強調：家庭規範與履行各種生活倫理，正是向所有敵視基督徒的人、或對於基督徒身分有所懷疑的信友，最佳的自我辨明：基督徒重視家庭價值與教育、也重視落實正

⁴⁹ 又被稱為「黃金誠律 Golden Rule」，《舊約》可參：《肋未紀》19:18、《多俾亞傳》4:15；《新約》可參：《瑪竇福音》7:12、《路加福音》6:31。

⁵⁰ 《伯鐸前書》2:11。

⁵¹ 《瑪竇福音》5:39-48；《路加福音》6:29。

⁵² 《瑪竇福音》5:26, 40-42；《路加福音》6:30。

⁵³ 《瑪竇福音》15:18-19；同參：《出谷紀》20:13-17、《申命紀》5, 17-21、《箴言》21:6。

⁵⁴ 《瑪竇福音》5:5；同參《聖詠》37(36):11、《依撒依亞先知書》66:2。

⁵⁵ 《希伯來書》13:7。

⁵⁶ 《申命紀》1:16、《箴言》31:9。

⁵⁷ 例如：見《聖詠》4:3；《依撒依亞先知書》1:3；《申命紀》32:18等。

⁵⁸ 「正典」作品方面參：《瑪竇福音》15:9；《迦拉達書》5:20；《羅馬書》1:29；《哥羅森書》3:8；「宗徒教父」作品方面參：《赫馬斯的牧人·誠命》8.3-5。

義公平，基督徒的家庭是有秩序、規範與倫理的、敬畏天主的家庭。基督徒既不會影響社會上其他的家庭與社會團體，而所有信仰耶穌基督的人，不需要（也不應該）拋家棄子，卻要「修身齊家」、建立充滿「天主之愛的」的家庭，以維持自己與家人同屬「天主之國」成員的身分。同時，由於新約時期的教會仍屬於家庭教會，因此這些家庭規範以及生活倫理規範，實際上就直接成為教會規範；而教會規範也會反過來加強（或是型塑）基督徒的家庭規範。宗徒教父時期的基督徒團體，在建立「自我定義（self-definition）」與「自我尋求（self-discovery）」時，無法避免地必須要從各種可能的資源去找尋支持，而具有猶太背景的基督徒團體，例如《十二宗徒訓誨錄》團體，從既有的、悠久的猶太信仰傳統中找尋資源，是極為正常與自然的事情。

這種《十二宗徒訓誨錄》所記載的生活倫理規範與家庭規範，似乎不僅只對猶太基督徒有影響，甚至可能也影響了非猶太裔的基督徒，並且非常可能後來成為初期教會禮儀內容的一部份。根據二世紀初派駐Bythinia行省（位於小亞細亞北部）擔任省長的Pliny（Pliny the Younger, 61-112 CE）呈報給羅馬皇帝圖拉真（Trajan, 53-117）的文書信件中，他除了描繪基督徒團體是「常常聚在一起祕密集會的迷信組織（*superstitio*）」、「常引起販賣祭祀牲品商人抱怨」、「吃正常、普通食物、無害的一群人」之外，他也表示自己曾「試圖要找基督徒犯罪的證據，但是找不到」，⁵⁹ 關於二世紀初此地區的基督徒禮儀，Pliny在書信中這樣描寫：

他們【按，基督徒】總在固定的某一天，在黎明天還沒亮之前聚集起來，他們一起唱歌，也彼此以對唱的方式唱誦歌詞，把基督當成神一樣來敬禮崇拜。他們以誓言自我約束，表明絕不犯下任何罪行，絕不偷竊、搶劫、姦淫、背信；他們如果要提領曾經存放的財物，絕不會被拒絕。在此儀式之後，他們會循例遣散所有人，不久之後，這些人會回來領取食物，而這些食物都是正常、無害的一類。⁶⁰

⁵⁹ Pliny, *Epistulae*. 10.96. 引自：Robert Louis Wilken. (2003: 1-30). Pliny 書信的拉丁文與英文翻譯，見 Betty Radice (ed.) (1969: 284-291).

⁶⁰ Pliny, *Epistulae*. 10.96. Pliny 的這段文字同樣出現在 Eusebius 的《教會歷史（*Historia Ecclesiastica*）》中，見：3.33。

因此，根據 Pliny 省長的官方書信記載，初期教會的基督徒（至少小亞細亞地區）在每次聚會時，都會將前文所提之各種家庭與生活倫理規範，使用成為禮儀進行中的誓約，使得羅馬官員 Pliny 對基督徒落實「諸惡勿作、諸善奉行」之內部規範的方式，留下深刻印象。

《十二宗徒訓誨錄》這種透過嚴格的家庭規範與生活倫理規範所呈現出的蒙選思想，與《舊約》作品中許多成書於公元前二世紀左右的作品中（例如《智慧書》、《德訓篇》等）的蒙選思想沒有非常大的差異，都在強調倫理道德、生活規範等的重要性，藉此以凝聚選民的內在凝聚力，同時也對外教人呈現出獨特吸引力，並為自己特殊的蒙選身分做見證。

但是，宗教信仰不僅只生活倫理規範，更與啟示的「神聖誠命與律法」有關，就以色列信仰傳統而言，這點更是重要。這也反映在《十二宗徒訓誨錄》承繼以色列信仰傳統的第二個面向：恪遵誠命與維持選民身分的關係。

（二）恪遵誠命與維持選民身分的關係

《十二宗徒訓誨錄》4:9-14 也反映出：這個基督徒團體堅持恪遵天主藉梅瑟頒佈的誠命的重要性，同時，也相信誠命中最大的就是：「愛天主於萬有之上、愛人如己」。

恪遵天主誠命、以及嚴格地以「雅威 (YHWH)」為唯一真神的一神信仰，可以說是猶太信仰傳統中非常重要的核心，而這點又與「先知傳統 (prophetic tradition)」有密切的關係。自古以來，以色列民族的宗教信仰非常仰賴「先知 (prophet)」與先知們建立的傳統。「先知傳統」在公元前九世紀左右進入壯盛

期，他們一方面重建雅威在以色列內唯一真神的地位，對抗巴耳信仰（Baalism）的影響力，另一方面大動作進行政治運動，支持大馬士革對抗腓尼基人，即便如此可能使以色列成為大馬士革的附庸國。在先知影響下的這種政治選項，為後來的以色列信仰建立了典型：全體以色列子民應該完全依賴對雅威的信仰，而在這種忠貞於雅威信仰之下的生命，遠比追求國家的獨立與自主還要重要。這樣的思想在公元前六世紀，當巴比倫帝國攻陷猶大王國、選民遭到流放之後，有進一步的強化。「後流放時期（post-exilic）」的司祭（priests）成為新的領袖，他們與既有的「先知傳統」在這段後流放期間一同發光、共同維繫遭流放的選民以及「遺民（remnant）」對雅威的唯一信仰、與重建家園的希望。⁶¹ 對天主誠命與梅瑟律法重要性的高舉、以及強調嚴格遵守，因此一直是後來流散各地的以色列後裔維持其「選民」身分與認同的重要方式。

選民身分的維持與恪遵天主誠命（ἐντολῶν, commands）和律法（νόμον, law）之間，二者是緊密相連的、甚至有絕對的必要性，因為這些誠命與律法均是天主透過先知親自向選民啟示的，並且被記載在神聖經書中。選民身分更與「盟約（τὴν διαθήκην, covenant）」信念有關，以色列民族相信自己是選民的主要原因，在於經書清楚記載了以色列先祖們（patriarchs）被天主親自揀選、召叫、與訂立盟約：⁶²《創世紀》中記載了先祖亞巴郎如何被天主召叫、並且與他訂立盟約，《出谷記》更又記載了天主在西乃山下，藉著梅瑟與以色列子民訂立「有條件式」的盟約：「現在你們若真聽我的話，遵守我的盟約，你們在萬民中將成為我的特殊

⁶¹ 被流放的以色列子民被允許返回故土之後，便與「遺民」（遺留在被摧毀的家園中的生存者與後代）出現了新的衝突：誰是「真正合法」的選民？後來他們選定的標準，不是「誰真正擁有戰敗後的國土」，而是「誰對雅威真正忠貞」？

⁶² 聖經學者一般把《舊約》中的盟約分成四種：「諾亞式的盟約（Noahic covenant）」（《創世紀》9:8-17）、「亞巴郎式的盟約（Abrahamic covenant）」（《創世紀》12-17）、《梅瑟盟約（Mosaic covenant）》（《出谷記》19-24）、以及「達味式盟約（Davidic covenant）」（《撒慕爾下》7）。除了「諾亞盟約」是指天主對全人類無條件的愛與原諒外，後三者全是都是天主與以色列民族訂立的盟約，而「亞巴郎盟約」很特殊，是後兩者盟約的基礎，而且與「達味盟約」均是一種「無條件式的盟約（unconditional covenant）」；而「梅瑟盟約」（以及延續此約的「若蘇厄盟約」，《若蘇厄》第24章）則是「有條件式的」，見《出谷記》19:5。

產業。的確，普世全屬於我」(出 19:5)，清楚揭示了：遵守天主盟約，是以色列子民成為「做天主特殊產業\選民」的首要條件。

先知傳統繼續對「盟約」加以詮釋，例如《耶肋米亞先知書》指出，選民之所以會在歷史中遭逢各種劫難，就是因為選民不守盟約，先知代上主發言說：「他們……追隨事奉其他的神祇，以色列家和猶大家都違犯了我【天主】與他們祖先締結的盟約。」(耶 11:10) 這違犯了梅瑟在西乃山下訂立的盟約中，十誡的首條誡命，亦即誡命中最大的一條：「除我之外，你不可有別的神。」(出 20:3)⁶³ 在「以色列經書」中，「盟約」是以色列民族蒙選的保證，是蒙選思想與信念的基礎，盟約不只約束以色列民族，更也是全能者天主自願「陷入約束」中的表示：祂要永遠愛以色列子民。因此，先知傳統強調：因著盟約的關係，以色列民族與天主必定要彼此忠誠與信實，先知是盟約（及誡命與律法）的頒佈者，也是盟約的見證者。換言之，盟約、誡命、律法，是天主鍾愛並且揀選以色列子民成為選民的具體「愛的展現」。

恪遵上主誡命與法律的人，在以色列信仰傳統中被稱為「有福的人」，在《聖詠》中就不乏對於這種行為的稱頌。⁶⁴ 公元前二世紀成書的《智慧書 (Book of Wisdom)》，⁶⁵ 更是希臘化時期的海外以色列後裔蒙選思想的代表作，書中呈現了希臘化風潮下的海外以色列後裔，如何在選民身分的自我認同方面遭遇的危機感，全書除了讚美真神天主的智慧外，更回顧了以色列民族被天主揀選、拯救的歷史，指出應謹守梅瑟律法與各種誡命，以能成為「義人」，並且勇敢為「天主的正義」忍受試探與各種磨練。

⁶³ 同參：《耶肋米亞先知書》22:9。

⁶⁴ 例如：「專心愛好上主法律的，和晝夜默思上主誡命的，像這樣的人才是有福的」(1:2)、「對待持守上主的盟約和誡命的人，上主的一切行徑常是慈愛和忠誠」(25:10)、「義人將要承受樂土，必在那裏永遠居住。義人的口傾吐智慧，他的舌頭講論公義。天主的法律在他心田，他的腳步必堅定不偏」(37:29-31)、「我的天主，承行你的旨意為我所喜愛，你的法律常存於我的心懷」(40:9) 等等。

⁶⁵ 《智慧書》寫成的地點應在埃及北方的亞力山卓城，作者是一名希臘化的猶太裔學者。見：Meeks, W. A. etc. (ed.) (1993: 1497-1499)。

聖保祿宗徒在歸信耶穌之前，是海外法利賽團體⁶⁶的一份子，他是屬於「本雅明支派」的海外以色列後裔，也是法利賽團體的積極成員之一，對於梅瑟誡命與律法、以色列先祖們的傳授極為熱忱。⁶⁷ 他從先知傳統角度重新詮釋天主盟約與基督徒蒙選的關係，其中更點出耶穌在十字架上死亡的意義，以及天主恩寵大於誡命與律法的看法，雖然在當時引起許多猶太基督徒的不滿，但卻為後來大公教會接受，成為普世教會中的主流思想。他一方面延續了以色列信仰傳統中的先知傳統，另一方面指出「盟約」與「誡命」之於基督徒蒙選身分的重要性，在《格林多前書》中他指出：耶穌在最後晚餐時教導門徒時說，自己與大家所要飲的這杯酒，是「用我【耶穌】的血所立的新約，你們每次喝，應這樣行，為記念我。」（格前 11:25）聖保祿宗徒可以說是第一位基督徒作者以文字方式，將耶穌最後晚餐中的餅與酒，與耶穌在十字架上犧牲的自己（身體、血）連結起來，使耶穌與門徒的「猶太感恩餐（Jewish eucharistic meal）」成為耶穌自己的「感恩祭（the Eucharistic Sacrifice）」，指耶穌在十字架上的犧牲，使自己成為基督徒與天主立「新的盟約」時被宰殺的犧牲祭品，耶穌的血也成為盟約之血，一如《出谷紀》24:6-8 中梅瑟訂立天人盟約時的「盟約之血」。這種理解方式，保祿強調是他「從主所領受的」（格前 11:23），基督徒舉行的感恩禮，因此不再是以色列信仰傳統中的「感恩餐禮（the eucharistic meal）」，而是耶穌基督親自建立的「感恩祭禮（the Eucharistic Sacrifice of Jesus Christ himself）」。

保祿宗徒對於「感恩祭禮」的神學思想，藉著書信的流傳、誦讀與不斷被抄寫，迅速地在公元一世紀末、二世紀初，於各地基督徒團體間散佈。聖保祿的說法也呈現在「對觀福音」中，《瑪竇》、《馬爾谷》與《路加》均對於耶穌最後晚餐時關於餅和酒的教導，有類似文字記載。《若望福音》作者在耶穌最後晚餐的描述中，獨特地加入了耶穌頒佈新命令——愛的誡命：「你們該彼此相愛；如同

⁶⁶ 在希臘化風潮中，海外以色列後裔興起了「反希臘化運動（Pious）」，一方面導致「瑪克比家族（Macabees）」的興起，另一方面導致「法利賽團體（Pharisee）」的出現，後者自視為「猶太信仰中的哲學家」，對梅瑟律法與誡命立場極為嚴格與保守。

⁶⁷ 《迦拉達書》1:14。

我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛。」(若 13:34; 14:15, 21; 15:10-17)，明確地要求所有跟隨耶穌的人，應該要遵行耶穌頒佈的「新命令」。宗徒教父時期的安提約基雅依那爵主教，在他的書信中也大量出現上述保祿宗徒的這些思想。

因此，保祿宗徒與四部福音書作者們，均一方面援引了以色列信仰傳統中，遵守盟約、誠命與確保基督徒作為「天主的以色列（選民）」身分的重要關係的「先知傳統」觀點，⁶⁸ 同時指出了耶穌之死的重要性：祂是天主子，祂以自己的血證明了天主最大的誠命，就是這種「願意為了朋友捨棄自己性命」(若 15:13)的愛；更重要的，「愛的誠命」就是耶穌基督訂立的「新的盟約」的內容，凡願意接受這份愛的，便不再是天主的僕人、卻是朋友，並且能「存留在我【耶穌】的愛內」，「不至喪亡，反而獲得永生」(若 3:16)。保祿宗徒與福音書作者的思想，後來成為普世大公教會（catholic church）主流的看法，非以色列後裔的外邦基督徒也接受這樣的觀點。

不過，《十二宗徒訓誨錄》作者並不是如此理解耶穌的死亡、感恩禮的意義、以及耶穌是否建立了新的天人盟約。《十二宗徒訓誨錄》關於盟約、誠命與蒙選思想的想法，採取了保守的、傳統的猶太信仰的觀點，藉著延續以色列傳統中恪遵天主誠命的要求，《十二宗徒訓誨錄》的蒙選思想「前提式地」蘊含在全篇各條規範中。認為：所有的耶穌門徒均應遵守上主（雅威天主）的誠命，在此基督徒團體中，每個成員應該完全棄絕「假善欺人的行為及一切天主不喜悅的事情」，同時對於「主【按，此處指的是天主，不是耶穌】⁶⁹ 之勸戒【或譯：誠命】都應逐條遵守，一條不可放棄。」(訓誨錄 4.13) 恪遵「上主天主」的誠命的人，才是跟隨「耶穌基督」的人，反之亦然：所有跟隨耶穌基督的人，都應該恪遵上主的誠命，原因無他，正因為耶穌基督自己就是這樣做，他遵守了上主天主的誠

⁶⁸ 《耶肋米亞先知書》第 31 章。

⁶⁹ 這裡的「主」指的是「上主天主」，因為這段文字引述自「以色列經書」，例如：《申命紀》6:17-18：「應謹慎遵守上主你們天主所吩咐你的誠命、教訓和法令。應做上主眼中視為正義和美善的事，使你能獲得幸福。」另參：《申命紀》12:25, 28; 13:19、《智慧書》9:10-11。

命，並且致死服從天主。這是典型猶太基督徒式的對納匝勒人耶穌的理解，相信耶穌是「基督」，是天主預許給以色列民族的「默西亞\受傅油者（君王）」，作為默西亞\基督的耶穌，並不是來廢除先知律法與天主的誡命，卻是成全天主的誡命。類似思想同樣出現在《瑪竇福音》中，作者指出，耶穌基督對所有人的教導是：「你們不要以為我來是廢除法律或先知，我來不是為廢除，而是為成全」（瑪 5:17）、「如果你願意進入生命，就該遵守誡命」（瑪 19:17）。追隨耶穌的基督徒，應該要效法耶穌遵守天主誡命的典範，諸善奉行、諸惡勿作，棄絕一切天主眼中視為不義與惡的事情，以能繼續維持選民的身分；相反的，如果不遵守天主的誡命，走在「死亡的道路上」、行各種「可咒罵的事情」（訓誨錄 5.1; 4.12：「天主不喜悅的事情」），儘管是以色列後裔，一樣要喪失選民的身分。

《十二宗徒訓誨錄》4:9-13 中對於教育子女「敬畏天主」、愛護奴僕等的文字，更進一步來看，反映出「最大誡命」的思想，即：「愛天主於萬有之上、愛人如己」。這樣的思想不僅直接出現在《十二宗徒訓誨錄》第一章對於何謂「生命之道」的開宗明義說明中（訓誨錄 1.2），更也出現在《馬爾谷福音》與《瑪竇福音》中，成為福音書作者筆下，耶穌對猶太經師的教導，⁷⁰ 至於對近（鄰）人的愛德，更在聖保祿宗徒的眼中，成為不可或缺的基督徒美德。⁷¹ 《十二宗徒訓誨錄》的作者強調，這樣的愛德應該要確實履行在包括對待家中地位低賤的男女奴僕，Kurt Niederwimmer分析認為，這段文字明顯反映出基督徒的色彩。⁷²

這兩條「最大誡命」分別來自「梅瑟五書」中的《申命記》6:4 以及《肋未紀》19:18。《申命記》約在公元前七世紀完成，⁷³ 內容記載梅瑟死前向所有以色列

⁷⁰ 《馬爾谷福音》作者甚至稱：耶穌肯定那些奉行這兩條最大誡命的猶太人已經「離天主的國不遠了」，見 12:28-34；同參：《瑪竇福音》22:34-40，但《馬爾谷福音》中耶穌對猶太經師的讚許，被《瑪竇》作者刪掉。

⁷¹ 《迦拉達書》：「因為全部法律總括在這句話內：『愛你的近人如你自己。』（5:14）」

⁷² Kurt Niederwimmer (1998: 110-111).

⁷³ 關於《申命記》的成書年代與作者，聖經學界目前認為，此部作品確定不是一人一時的作品，而是一部長達數世紀之久、不斷被增補修訂的作品。其中大部分應該是公元前七世紀左右之作，並且與公元前 622 年之南方猶大王國的約史雅王（Josiah, the king of Judah）宗教改革（雅威信仰復興運動）有密切關係。當時北方的以色列王國已經從公元前八世紀起，在亞述帝國的統

列子民（選民）的長篇遺訓，「蒙選」思想可以說是整部《申命記》的主題，⁷⁴ 並由此主題延伸出天主（藉著梅瑟向選民頒佈）的各種誡命。關於「最大的誡命」，《申命記》6:4-9 這樣記載著：

以色列！你要聽：上主我們的天主，是唯一的上主。你當全心、全靈、全力，愛上主你的天主。我今天吩咐你的這些話，你應牢記在心，並將這些話灌輸給你的子女。不論你住在家裏，或在路上行走，或臥或立，常應講論這些話；又該繫在你的手上，當作標記；懸在額上，當作徽號；刻在你住宅的門框上和門扇上。(6:4-9)

這段文字標誌出：在以色列信仰傳統中「全心、全靈、全力愛上主天主」是各誡命中的首要，這點同樣記載於《出谷記》第 20 章，是「梅瑟（西乃）盟約」中天主十誡的第一條誡命。⁷⁵ 《申命記》6:4-9 這段文字甚至後來成為儀式中重要的 *Shema Yisrael* 禱詞，是重要禮儀中必要朗讀的禱詞，更也是日常生活中應常背誦的禱詞之一。公元一、二世紀時期的猶太基督徒，因此非常清楚這段經文的重要性。聖保祿宗徒在《格林多前書》中，便引用過這段文字，但是他更進一步

治下稱臣，亞述帝國百年來也不斷向南侵略，約史雅王的前任國王（King Hezekiah of Judah）甚至曾經與亞述王簽過盟約，導致南方猶大國內政治宗教文化等都出現與異族融合的現象，公元前七世紀晚期亞述帝國式微，約史雅王便展開宗教改革運動，主要就是將所有與異族有關的宗教、文化、政治勢力排除，此一雅威信仰的復興運動也向北部原亞述帝國鐵蹄之下的以色列王國，這說明了何以《申命記》作者假託古代先知梅瑟之口，詳盡描述所有關於雅威信仰的誡命與律法，並且涵蓋生活的各個層面：政治、經濟、文化、生活、宗教禮儀、社會、倫理道德、法律等各面向，而凡此一切規定與誡命、律法的正當性，均來自於「梅瑟盟約」。也因此，《申命記》作者們（應是屬肋未支派的祭司團體，the Levitical Priests）透過這樣的陳述，凸顯出當時雅威信仰復興運動中的重要神學核心：所有以色列人與猶太人，均應該以「雅威」為唯一的神與上主、統治者（divine sovereign）而不是世間的強權（例如亞述帝國），並且透過恪遵所有梅瑟律法，確保自己是上主雅威的附庸、與保護國。《申命記》中關於立約的過程、以及盟約的內容，學者考證指出，與古代中東地區國家立約的過程與內容均十分相似，其中以「厄思哈東的附庸國合約（Vassal Treaty of Esarhaddon）」（672 BCE）最為相似。公元前六世紀的流放時期，《申命記》繼續受到「祭司團體（the Priestly School）的修訂與增編。《申命記》整部作品的核心思想，就是：以色列與猶太全體子民都應竭力維繫與天主的盟約關係，確定雅威天主上主是唯一的統治者，盟約關係的維繫，必須靠全體以色列與猶太子民對梅瑟律法的嚴格遵守。參：Meeks, W. A. etc. (ed.) (1993) 以及 Michael D. Coogan (ed.) (2010:247-249)。

⁷⁴ 《申命記》4:20, 37; 7:6

⁷⁵ 《出谷記》：「我是上主你的天主，是我領你出了埃及地、奴隸之所。除我之外，你不可有別的神。」（20:2-3）

改寫成「基督徒」的版本；⁷⁶ 而前文已述，《馬爾谷》與《瑪竇》福音書的作者更直接改寫成耶穌的話語與教導。

《申命記》的這段文字，重點是選民對天主的「愛」，但更重要的是，選民應從「天主如何揀選與喜愛了自己」學習如何去愛天主。亦即：天主對選民的愛，是選民愛天主的典範。因此，選民對天主的愛，不是一種個人情緒式的、私密性、甚至物質的、肉慾的情愛，卻是一種忠貞的、忠信的、信實的、堅信不疑的盟約之愛，強調的是「忠貞 (loyalty)」與「行動 (action)」。也因此，選民不僅應對天主忠貞，應相信：天主必定忠信於祂自己對選民的愛，同時也應該把對天主的愛，在對鄰近之人的行動中生活出來。這是為什麼在「十誡」之中，「愛天主於萬有之上」的第一條誡命之後，另外還要接著另外九條誡命的原因；⁷⁷ 而這也正是為什麼除了「愛天主於萬有之上」以外，最大的誡命還包括了「愛人如己」的原因。

「愛人如己」的命令可以在《肋未紀》19:18 中找到來源，從這段經文的上下文一樣可以知道：「愛人如己」的誡命的基礎，正就是「天主因為愛揀選了以色列人成為聖民」的「蒙選思想」：

上主訓示梅瑟說：「你告訴以色列子民全會眾說：你們應該是聖的，因為我，上主，你們的天主是聖的。……當你們收割田地的莊稼時，你不可割到地邊；收穫後剩下的穗子，不可再拾。葡萄摘後不應去搜；葡萄園內掉下的，不應拾取，應留給窮人和外方人；我，上主是你們的天主。……你不要欺壓剝削你的近人，傭人的工錢不可在你處過夜，留到第二天早晨。不可咒罵聾子；不可將障礙物放在瞎子面前；但應敬畏你的天主：我是上主。審判時，你們不要違背正義；不可袒護窮人，也不可重視有權勢的人，只依正義審判你的同胞。……不可復仇，對你本國人，不可心懷怨恨；但應愛人如己：我是上主。」(肋 19:1-18)

⁷⁶ 《格林多前書》：「可是為我們只有一個天主，就是聖父，萬物都出於祂，而我們也歸於祂；也只有一個主，就是耶穌基督，萬物藉祂而有，我們也藉祂而有。」(8:6)

⁷⁷ 《申命記》5:1-33。

猶太以色列信仰傳統中對於「愛天主於萬有之上」與「愛人如己」兩大誡命的理解，也進入了《瑪竇福音》與《十二宗徒訓誨錄》中。另外，《瑪竇福音》與《路加福音》均同時指出，基督徒應該效法天主的「成全」⁷⁸ 或「慈悲」⁷⁹，在生活中實踐出來這種愛德，以對待鄰近之人、甚至仇恨自己的人。《瑪竇福音》作者在福音書中強調「愛（人如己）的誡命（the love commandment）」是耶穌的教導，並且更進一步擴大「愛的誡命」的內容，作為耶穌「山中聖訓」的教導（5:1-7:28），成為《瑪竇福音》作者筆下，耶穌對所有跟隨他的（猶太）人的要求：應有比其他猶太經師或法利賽人有的「更大的義德（better righteousness）」，⁸⁰好能成為「成全的人」⁸¹：「你們若只愛那愛你們的人，你們還有什麼賞報呢？稅吏不是也這樣做嗎？」（5:46）這段文字也直接出現在《十二宗徒訓誨錄》的第一章：

人家咒你災殃，你應祝他吉祥；人家仇恨你，你為他祈禱；人家迫害你，你為他守齋。以德報德，教外人都能作到，那算是你們的什麼功德？但是你們以德抱怨，恩愛仇人，你們就沒有仇人了……遵守天主的規誡施給，無罪無咎，乃是真福的人。（訓誨錄 1.3-5）

Helmut Koester認為，《瑪竇福音》的「山中聖訓」與《十二宗徒訓誨錄》一樣，都是為了建立教會秩序而寫成的「教會規範（church order）」，也都是耶穌基督的教導（*didache, teaching*），目的不是為了提供基督徒個人「玄智式的靈修（gnostic spirituality）」的修煉法門，而是為了建立教會的秩序，因此《瑪竇福音》

⁷⁸ 《瑪竇福音》5:48。

⁷⁹ 《路加福音》6:36。

⁸⁰ 關於「義德（ἡ δικαιοσύνη, the righteousness）」，見《瑪竇福音》5:20。

⁸¹ 「成全（τέλειοι, perfect）」這個字在「對觀福音」中總共只出現兩次，兩次都在《瑪竇福音》中，《瑪竇》另外一次是 19:21，此兩次都與「愛的誡命」有關。見本章註釋 37。

「山中聖訓」的內容與《十二宗徒訓誨錄》的內容，具有同樣的「建立教會秩序」目的，而貫穿這兩部作品的思想，就是耶穌基督的「愛人如己的誡命」。⁸²

（三）延續「先知傳統」的末日救援與蒙選思想：

猶太信仰傳統中的雅威（YHWH）是「唯一真神天主，是普世人類共同的救主」這樣的信仰，是公元一世紀時期猶太基督徒共同具有的思想，這個思想更可見於保祿書信、以及四部福音書中，而這樣的思想更可以從「第二依撒依亞」⁸³中見到具體描繪。而這一點，學者認為《十二宗徒訓誨錄》作者與團體與耶穌時期的首代宗徒、以及《馬爾谷》、《瑪竇》、《路加》福音書作者們是一致的。⁸⁴

自「第二依撒依亞」時期以降的先知傳統，在神學上有幾個明顯的特色：

1. 「極為明確的一神信仰」：強調揀選以色列成為選民的這位上主天主（the Lord, God），祂的名號是雅威（YHWH），祂在人類歷史中召叫了亞巴郎，又向梅瑟啟示了自己，祂不是各民族崇拜的眾多神祇之一而已，相反的，祂是天上的唯一造物主天主，也是萬國萬民的主宰，祂不僅「坐在大地的穹窿之上，地上的居

⁸² Helmut Koester. (2000) pp. 180-181.

⁸³ 「第二依撒依亞」就經文而言，指的是《依撒依亞先知書》第 40-54（或 55）章，而第 55（或 56）-66 章被稱為「第三依撒依亞」；學界對於「第二依撒依亞」經文的結束到底應是在第 54、還是 55 章？以及「第三依撒依亞」是否應併入「第二依撒依亞」？均有不同意見。就時期而言，「第二依撒依亞」指的是公元前六世紀後半，以色列人遭流放巴比倫的晚期，波斯王居魯士（King Cyrus of Persia）允許以色列民返回故土，重建家園（545 -539 BCE）開始的這段時期。

⁸⁴ 在研究歷史的耶穌（historical Jesus）的學界中，許多學者認為耶穌與他的門徒們，以及對觀福音書的作者們，延續的是猶太信仰中的先知傳統，甚至耶穌自己也可能是這樣理解自己的身分與福傳工作。關於這個主題有詳盡討論的，可參考：N. T. Wright (1992) 與 N. T. Wright (1996).

民有如蝗蟲一般。他展開天幕有如帷幔，伸開天空有如居住的蓬帳」⁸⁵，祂也是世界各國與萬民的神，除祂以外都是假的偶像；⁸⁶

2. 極為強調「達味／達味盟約 (Davidic/Zion Covenant)」與傳統，即相信：上主天主是忠信的，必定會堅守祂的盟約，延續達味的子嗣、保護熙雍的安全與興盛，「婦女豈能忘掉自己的乳嬰？出為人母的，豈能忘掉親生的兒子？縱然她們能忘掉，我【天主】也不能忘掉你【熙雍】啊，看哪！我已把你刻在我的手掌上！」⁸⁷ 不僅如此，更相信天主要與以色列子民訂立「新而永久」的「達味盟約」。⁸⁸

3. 非常強調「第一依撒依亞」中，先知預言的上主親自來臨、拯救選民之日已經真實實現與降臨 (a realized eschatology)，「新的創造 (new creation)」⁸⁹ 與「新的出谷事件 (new exodus)」⁹⁰ 是一件正在發生中的事情，而上主預許的「默西亞」也已經真實臨於人們之中，並且根據「第一依撒依亞」的記載，這位「默西亞」來臨時，世人會看見一個記號：「因此，吾主要親自給你們一個徵兆：看，有位貞女要懷孕生子，給他起名叫厄瑪奴耳 (Εμμανουηλ, Emmanuel)」⁹¹。

4. 相信天主要透過祂的「受苦的僕人 (the Suffering Servant)」，完成祂的救援工程：這位「僕人」指的既是以色列民族自己，⁹² 也是天主特別揀選的某一個人，他既具有如同梅瑟 (Moses)⁹³ 一樣的偉大先知地位，又有一如達味王 (King David)⁹⁴ 一般偉大聖王地位；更重要的，是這位完成上主救援工程的「受苦的

⁸⁵ 《依撒依亞先知書》40:22。

⁸⁶ 《依撒依亞先知書》44:6-20。

⁸⁷ 《依撒依亞先知書》49:15-16

⁸⁸ 《依撒依亞先知書》55:3。

⁸⁹ 《依撒依亞先知書》40:22, 26。

⁹⁰ 《依撒依亞先知書》43:16-21。

⁹¹ 《依撒依亞先知書》7:14。

⁹² 《依撒依亞先知書》41:8-9；43:10；44:1-2, 21, 26；45:4；56:6；《路加福音》1:54。

⁹³ 《依撒依亞先知書》63:11。

⁹⁴ 《依撒依亞先知書》37:35。

僕人」，不會以人世間看似光榮的方式完成一切，卻要以受盡人間污辱與承受苦難的方式完成上主的救援。⁹⁵

5. 相信天主的救援是普世性的，而非僅只限於以色列子民，作為「選民」的以色列子民是天主施展救援與完成一切的「證人」，⁹⁶ 他們雖然不潔、有罪，但是卻蒙受天主的寬恕與降福，耶路撒冷必要被天主親自更新，成為「新耶路撒冷」與「新天新地」向萬國萬民照耀光芒；⁹⁷ 天主的普世性救援工程，將藉著祂的「僕人」完成，不僅「復興雅各伯支派」，更還要使這位「上主受苦的僕人」
「作萬民的光明，使我【天主】的救恩達於地極」，⁹⁸ 這位僕人的受苦是上主的旨意，目的是「使多人成義，因為他（按，受苦的僕人）承擔了他們的罪過」，⁹⁹ 而當他受盡了苦痛之後，「他要看見光明」，天主也必要將「大眾賜與他作報酬」。

由前文描述可知，「第二依撒依亞」的神學觀與救援觀，深刻地影響了四部福音書的作者們，在福音書中多處援引了第二依撒依亞先知的內容；¹⁰⁰ 「第二依撒依亞」中對於「新天新地」或「新耶路撒冷」的預言，更是一世紀基督徒天啟默示文學——《若望默示錄》中的重要主題與意象。《新約》作品中反映出的「第二依撒依亞」的先知傳統與思想，說明了在新約時期的猶太基督徒眼中，他們是用以色列信仰傳統中「先知傳統」的角度來理解耶穌基督的苦難、死亡與復活的意義。亦即：在他們（包括許多宗徒教父）的眼中，耶穌真正就是那位「基

⁹⁵ 《依撒依亞先知書》52:13-53:12。

⁹⁶ 《依撒依亞先知書》43:12; 45:4-6; 48:20

⁹⁷ 《依撒依亞先知書》60:1-22; 65:17。

⁹⁸ 《依撒依亞先知書》49:6。

⁹⁹ 《依撒依亞先知書》53:11。

¹⁰⁰ 以耶穌的受難記載（the Passion Narrative）為例，《馬爾谷福音》、《瑪竇福音》、《路加福音》均記載了耶穌被審問時，耶穌被與強盜巴辣巴並列，更在被釘十字架時，耶穌左右兩側各有一名罪犯之中，《馬爾谷福音》便直接引述《依撒依亞先知書》53:12的話：「這就應驗了經上所說的：『他被列於叛逆之中。』」見《馬爾谷福音》15:27-28、《瑪竇福音》27:38、《路加福音》23:32-34；《路加福音》則記載了耶穌在十字架上，為罪人祈求（與「作罪犯的中保」同義）說：「父啊，寬赦他們吧！因為他們不知道他們做的是什麼。」（23:34）《若望福音》作者便直接稱納匝勒人耶穌是「天主的羔羊，除免世罪者」（1:29），作者更清楚地三次說到：耶穌在十字架上被釘死的那一天，正是猶太人逾越節日前的「預備日」（19:14, 31, 42），因此《若望福音》作者的基督論非常清楚地表明：耶穌基督就是贖罪的羔羊，耶穌在十字架上傾流的血，是世人在「新出谷事件」中獲救憑證的「羔羊之血」，十字架上的死亡，是為了「承擔他們【世上所有罪人】的罪過」。（依53:12）

督\默西亞」，也真正就是「第二依撒依亞」中所預言的那位「上主的受苦的僕人」。「第二依撒依亞」所預言的文字：「他為了承擔大眾的罪過，作罪犯的中保，¹⁰¹犧牲了自己的性命，至於死亡，被列於罪犯之中」，¹⁰²向耶穌門徒們解釋了耶穌基督何以接受了人間的悲慘苦難、與在十字架上的屈辱死亡。耶穌基督的復活，更完全符合了「先知傳統」中，天主使殉道的義人（the martyred righteous）獲得天主「平反與辨明（vindication）」的信仰，更也符合「第二依撒依亞」中，天主使受苦的僕人「看見光明」的預言。

《依撒依亞先知書》的「第二依撒依亞」另外還有下列兩段文字，在基督徒眼中，看到先驅者洗者若翰（John the Baptist）、以及耶穌基督：

「你們安慰，安慰我的百姓罷！」你們的天主說。你們應向耶路撒冷說寬心的話，並向她宣告：她的苦役已滿期，她的罪債已清償，因為她為了自己的一切罪過，已由上主手中承受了雙倍的懲罰。有一個呼聲喊說：「你們要在曠野中預備上主的道路，在荒原中為我們的天主修平一條大路！一切深谷要填滿，一切山陵要剷平，隆起的要削為平地，崎嶇的要闢成坦途！上主的光榮要顯示出來，凡有血肉的都會看見：這是上主親口說的。」……給熙雍傳喜訊的啊！請登上高山！給耶路撒冷報喜訊的啊！請大聲疾呼！高呼罷！不要畏懼！向猶大各城報告說：你們的天主來了！吾主上主帶著威能來到（*ěrcetai*），他的手臂獲得了勝利；他的勝利品與他同在，他獲得的酬勞在他面前。他必如牧人，牧放自己的羊群，以自己的手臂集合小羊，把牠們抱在自己的懷中，溫良地領導哺乳的母羊。（依 40:1-11）

在上述文字中的那一個「呼喊的聲音」，《馬爾谷》、《瑪竇》、《路加》的作者們直接指出，就是洗者若翰，¹⁰³他更也就是《瑪拉基亞先知書》中預言的那一位在「上主偉大及可怕的日子來臨以前」，先被派遣而來的「厄里亞先知」，¹⁰⁴《瑪

¹⁰¹ 《克來孟致格林多人前書》作者直接將這段希臘文版本的《依撒依亞先知書》經文，引用在他的書信中，見 16:14。

¹⁰² 《依撒依亞先知書》53:12。這段經文直接被《克來孟致格林多人前書》作者援引，表示基督徒應學習耶穌忍受苦的榜樣，向格林多城教會成員表示「吾主本身，尚且謙遜如此，我們更應如何？」（《克來孟致格林多人前書》16:14）。

¹⁰³ 《馬爾谷》1:1-6、《瑪竇》3:1-6、《路加》3:3-5。

¹⁰⁴ 《瑪拉基亞先知書》3:23。

《瑪竇福音》作者直接將此信念，寫成是耶穌教訓門徒的教導，並且作為證明耶穌就是「要來的那一位（即：默西亞）」（瑪 11:3）。¹⁰⁵ 根據福音書記載，若翰後來遭到黑落德王迫害而慘遭砍頭，殉道而死，更使若翰是「真先知」的身分獲得證明，因為這正是在「先知傳統」中歷代眾「真先知」們遭遇的結果。¹⁰⁶

《依撒依亞先知書》另外在 61:1-2 則對於這位「要來的那一位」的「上主的僕人」，以第一人稱的方式發言如下，而這段文字更被《路加福音》作者引用，成為耶穌首次公開宣講福音時，對自己的描述：

吾主上主的神臨到我身上，因為上主給我傅了油，派遣我向貧苦的人傳報喜信，治療破碎了的心靈，向俘虜宣告自由，釋放獄中的囚徒，宣佈（καλέσαι）上主恩慈的喜年，揭示我們天主報仇的日期，安慰一切憂苦的人。（路 4:18-21）

《十二宗徒訓誨錄》團體一如新約時代的其他猶太基督徒們，在耶穌基督身上不僅看到「上主受苦的僕人」，更相信「第二依撒依亞」預言已經真正實現，此時此刻就是「天主降臨親自治理一切」的時刻，耶穌是「上主受苦的僕人」、是上主預許的「默西亞\基督」，天主藉著基督，真實臨於人們之中，因此「新的創造（new creation）」與「新的出谷事件（new exodus）」的確正在發生中。關於這點，以下分成四點說明：

1. 「降來」與「召叫\邀請」

《十二宗徒訓誨錄》4.10 對於天主「降來（έρχεται）」與天主的「召叫\邀請（καλέσαι）」說道：

¹⁰⁵ 《瑪竇》11:7-15。《瑪竇福音》這段關於耶穌談論洗者若翰的記載，「對觀福音」中只有《瑪竇》有，另外兩部福音書中完全沒有。

¹⁰⁶ 《瑪竇》5:12。

【天主】降來(ἔρχεται)救人，大公無私，不看人身分的尊卑，但召選(καλέσαι)聖神培養的人。(4.10)

這段文字(或是改寫)不僅出現在另外兩部宗徒教父作品中：《巴爾納伯書信》、¹⁰⁷ 以及《克來孟致格林多人後書》，¹⁰⁸ 同時更也被三部福音書作者同時引用，成為耶穌教導的話語，說明耶穌自己「降來／來到(ἔρχεται)」人世之間，是為了向所有(罪)人提出「召叫與邀請(καλέσαι)」。¹⁰⁹

ἔρχεται雖然直譯意思為「(他)來」(第三人稱、單數、現在式)，但是，對於新約時代的猶太基督徒而言，大多時候有「末世(eschatological)」意味。以正典作品為例，光是在《瑪竇福音》中，這個字(ἔρχεται, he comes)就出現了十四次，¹¹⁰ 而其中的七次，直接與末世時「天主降來救世」有關——五次出現在《瑪竇福音》中著名的「末世言論」(第24-26章)中，¹¹¹ 另外兩次則是指古代先知厄里亞(Elijah the prophet)的再度來臨；¹¹² 除此之外，另外兩次用在表

¹⁰⁷ 見《巴爾納伯書信》19.6。《巴爾納伯書信》這段文字主要是重複「兩條道路」中的「生命之道」的內容，並且與《十二宗徒訓誨錄》第一～四章內容若合符節，其中關於「家庭規範(household code)」方面，則幾乎一致，19.6最後一段云：「天主降來，大公無私，不看人的地位或身分，但召選聖神培植或裝備起來的人。」與《十二宗徒訓誨錄》4.10的文字完全一樣。

¹⁰⁸ 《克來孟致格林多人後書》云：「聖經上又說：『他來不是為召叫義德的人，卻是為召叫有罪的人。』(2.4)與對觀福音內容相同。

¹⁰⁹ 「對觀福音」中，耶穌在召叫稅吏(瑪竇)時說道：「我不是來召\邀請(καλέσαι)義人，而是來召\邀請(καλέσαι)罪人。」見：《瑪竇福音》9:13、《馬爾谷》2:17、《路加福音》5:32。

¹¹⁰ 根據 Robert Morgenthaler (1973)，這個字的原字 ερχεσθαι (come)在新約作品中，是一個大量被使用的重要希臘文，總共出現 631 次，極為罕見。

¹¹¹ 《瑪竇福音》24:42、24:43、24:44、25:13、25:19。

¹¹² 《瑪竇福音》17:11、27:49。厄里亞(Elijah)是以色列人古時候的先知，主要的任職時期是在阿哈布(Achab, son of Amri)擔任以色列王時(任期：公元前874-853年)，他被稱為「天主的人」(列上第17-19章、21:17-29；列下1:9-13)，根據《列王紀下》的記載，厄里亞並沒有死，他被接升天(列下2:1-15)，根據《瑪拉基亞先知書》3:23-24記載，上主天主曾向先知瑪拉基亞說，當「在上主偉大及可怕的日子來臨以前」，厄里亞先知必要先來。《馬爾谷福音》與《瑪竇福音》作者均指出：洗者若翰(John the Baptist)就是再度來臨的厄里亞先知，而耶穌基督就是再度來臨的天主上主。參：《馬爾谷福音》1:1-8; 9:4-8、《瑪竇福音》11:4; 17:3-8; 10-13、《路加福音》9:30-36。

達耶穌基督有如君王或軍隊長官一樣的威嚴，¹¹³ 以及苦難史中的耶穌或「上主受苦的僕人」；¹¹⁴ 另外還有兩次指的是「惡者」的來臨。¹¹⁵

在《新約》其他作品中，這個字也出現多次，而且愈晚期的作品中，此字與「末日」概念連結的情況愈明顯：

- 《馬爾谷福音》：七次與末日有關、¹¹⁶ 四次講耶穌的來臨；¹¹⁷
- 《路加福音》：九次與末日有關；¹¹⁸
- 《若望福音》：十五次與末日有關、¹¹⁹ 八次講耶穌的來臨、¹²⁰ 一次指聖神的來臨、¹²¹ 一次指真理的來臨，¹²² 而在耶穌的「臨別贈言」（14-16章）與「苦難史」（18-20章）中，總共出現了十一次；¹²³
- 《宗徒大事錄》：一次指默西亞的來臨（13:25）；
- 《厄弗所書》、《哥羅森書》：各出現一次，均指「天主的怒火」；¹²⁴
- 《得撒洛尼人前書》一次，指「如夜賊一樣來臨的末日」（5:2）；
- 《若望一書》兩次，一次是指「基督」（4:3）、一次是指「假基督(antichrist)」(2:18)；
- 《若望二書》一次，指「假基督(假學士)」(1:10)；
- 《若望默示錄》三次，全與末日有關。¹²⁵

至於καλέσαι這個字，直譯為「召叫」或是「邀請」，但它同樣具有末世意涵。在新約時期正典作品中，這個希臘字出現次數也算頻繁，¹²⁶ 例如：耶穌講自己「我不是來召義人，而是來召罪人」，¹²⁷ 另外在《瑪竇福音》中「天國婚宴」

¹¹³ 《瑪竇福音》8:9、21:5。

¹¹⁴ 《瑪竇福音》26:36、26:40、26:45。

¹¹⁵ 《瑪竇福音》13:19、18:7。

¹¹⁶ 《馬爾谷福音》1:7; 13:35; 14:17; 14:37; 14:41; 14:66; 15:36。

¹¹⁷ 《馬爾谷福音》3:20; 6:1; 6:48; 10:1。

¹¹⁸ 《路加福音》3:16; 12:239; 12:40; 12:54; 14:26; 14:27; 17:1; 17:20（兩次）。

¹¹⁹ 《若望福音》1:30; 4:21; 4:23; 4:25; 4:35; 5:24; 5:25; 5:28; 7:41; 7:42; 9:4; 10:10; 16:2; 15:25; 16:32。

¹²⁰ 《若望福音》4:5; 11:20; 11:38; 12:12; 12:15; 13:6; 20:26; 21:13。

¹²¹ 《若望福音》3:8

¹²² 《若望福音》3:21

¹²³ 《若望福音》14:6; 14:30; 16:2; 16:25; 16:32; 18:3; 20:1; 20:2; 20:6; 20:18; 20:26; 21:13。

¹²⁴ 《厄弗所書》5:6；《哥羅森書》3:6

¹²⁵ 《若望默示錄》1:7; 9:12; 11:14。

¹²⁶ 根據 Robert Morgenthaler (1973)，這個字的原字 καλεω (call) 在新約中總共出現 148 次。

¹²⁷ 《瑪竇福音》9:13、《馬爾谷福音》2:17、《路加福音》5:31。

比喻中，是主人（即：天主）」對世人的「邀請」。¹²⁸ 耶穌在福音書中的這句話，則被《巴爾納伯書信》作者引述了兩次，¹²⁹ *καλέσαι*在宗徒教父作品中，除了《十二宗徒訓誨錄》、《巴爾納伯書信》之外，另外也出現在以下作品中多次：《克來孟致格林多人前書》四次；¹³⁰ 《克來孟致格林多人後書》八次；¹³¹ 以及《赫馬斯的牧人》兩次。¹³² 在宗徒教父作品中，這個字絕大多數都是指天主、或耶穌基督自己、或智慧對世人成為基督徒的召叫。

這個希臘字也七十賢士譯本的「以色列經書」中，《依撒依亞先知書》61:2「宣佈」一字的希臘譯詞：「宣佈（*καλέσαι*）上主恩慈的喜年，揭示我們天主報仇的日期，安慰一切憂苦的人」。這段的預言，《路加福音》作者非常重視，他不僅使用了 61:1-2 放入耶穌的口中，成為耶穌開始公開福傳時，他自己親自挑選並首次使用、具有向世人公開宣告意義的經文，¹³³ 他更使用了 61:10，成為童貞女瑪利亞懷胎耶穌時，詠唱的「讚主曲（the Magnificat）」內容。¹³⁴

《十二宗徒訓誨錄》4.10 所稱的「天主降來（*ἔρχεται*）」，目的為了要「救人」、並且「召選（*καλέσαι*）聖神培養的人」，因此是一件具有「末世性的事件」（*eschatological event*），在此事件中，天主親自召叫\邀請（*καλέσαι*）所有「聖神培養的人（*ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα τοίμασεν, those whom the Spirit has prepared*）」，

¹²⁸ 見《瑪竇福音》22:3。可是根據《瑪竇福音》，這些「已經被邀請了的人」（以色列選民）卻不願意回應「國王（天主）的邀請」，除了置之不理外，更把「國王」的僕人（以前的先知、以及後來的耶穌）殺死，因此「國王」下令「派自己軍隊消滅了那些殺人的兇手，焚毀了他們的城市」，並且國王稱那原先被邀請的人「都不配」參與婚宴，結果路上的「無論好人壞人」都被邀請進入國王婚宴中，可是其中有人「沒有穿上婚宴禮服」，被「丟在外面的黑暗中」，這段故事的是「被召的人多，被選的人少」，顯示《瑪竇福音》獨特的「蒙選思想」：末日召叫已經來臨，許多人都聽見、並且回應召叫、答應了邀請，可是不是所有回應召叫的人都是蒙揀選的人。

¹²⁹ 另外一次則是 14.7，是引述「第二依撒依亞」先知的預言，見《依撒依亞先知書》42:6-7。

¹³⁰ 見：32.4（基督徒的召叫）、57.4（智慧的呼籲）、59.2（造物主藉著耶穌對基督徒的召叫）、65.2（天主召叫的信眾）

¹³¹ 見：1.2（基督徒的召叫）、1.8（耶穌基督天主的召叫）、2.4（耶穌的召叫，同福音書）、2.7（基督的召叫）、5.1（上主\耶穌的召叫）、9.4（天主的召叫）、9.5（血肉之軀的耶穌召叫）、10.1（天主父的召叫）

¹³² 見：寓言 8.1.1、寓言 9.14.5。

¹³³ 不過，《路加》作者卻更動了《依撒依亞先知書》原本的希臘文，將 *καλέσαι* (*call*) 改成 *κηρύξαι* (*proclaim*)。更多討論見：G. K. Beale & D. A. Carson (eds.) (2007: 288-289).

¹³⁴ 《路加福音》1:46-55。

而且這個召叫與邀請，與祂使自己的救援廣披萬民（大公無私的、不分身分與尊卑的）有關。換句話說，《十二宗徒訓誨錄》作者的蒙選思想是一種末世性的召叫與邀請（eschatological call），凡被召叫成為基督徒，均在天主的「末世救援的工程」中扮演某種角色：或是要活出為天主做見證的生活、或是要遵守天主的誡命：「愛天主於萬有之上、愛人如己」。

2. 聖神培養（預備）的人

《十二宗徒訓誨錄》又指出，天主「召選」的人是「聖神培養的人」，這段文字同時具有兩種意義，並且均不超出「第二依撒依亞」的傳統：

(1) 預定論的蒙選思想：根據先知傳統，以色列本來就是天主從一開始便已「預選了」的民族，¹³⁵ 這個思想到了新約時代一樣延續著，例如聖保祿宗徒在《羅馬書》8:29-30 便寫到：天主「召叫了祂所預定（προώρισεν, foreordain）的人」（羅 8:30），¹³⁶ 由於聖神（πνευμα, the Spirit）是唯一了解天主旨意的，因此聖神為天主「培養／預備（ητοιμασεν, ready）」了被天主預先選定的人，並使這樣的人「成義」¹³⁷、「分享天主的光榮」。從這個意義來理解《十二宗徒訓誨錄》4.10「聖神培養的人」，「聖神」則是主詞，是「培養預選者」的那一位。

(2) 聖神是天主賜予被揀選者的佐證，在 4.10 句子中是受詞，是天主賜給被揀選者的禮物與佐證，這樣的思想也可見於正典福音書中，例如在耶穌受洗的描述中便有類似文字；¹³⁸ 另外，在《宗徒大事錄》中，當耶穌升天之後，眾宗徒也領受了聖神，作為他們被揀選成為「宗徒\被派遣者（ἀπόστολος, apostle）」

¹³⁵ 《依撒依亞先知書》44:6-7。

¹³⁶ 同參：《伯多祿前書》1:2、《厄弗所》1:5, 11、《宗徒大事錄》4:28、《格林多前書》2:7。

¹³⁷ 《羅馬書》4:17。

¹³⁸ 參：《馬爾谷福音》1:10、《瑪竇福音》3:16、《路加福音》3:22。

的明證；又，聖神更也降臨在外邦人身上，為那些聽道的外邦人作證，表明他們也是蒙天主揀選的子女，當宗徒們見了聖神的見證之後，才給他們施行洗禮（宗 10:44-48）。至於這些蒙天主揀選者究竟是什麼時候被天主揀選的？是一個只有天主與聖神才知道的奧祕。

無論是預定論、還是見證論，「聖神」與末世時上主降來與召選蒙揀選之人的關係，均來自先知傳統，《岳厄爾先知書》便有這樣的預言：

此後——上主的斷語——我要將我的神傾注在一切有血肉的人身上：你們的兒子們和你們的女兒們要說預言，你們的老人要人要看夢境，你們的青年要見神視；在那些日子裏，甚至在奴僕和婢女身上，我也要傾注我的神。（岳 3:1-2）

因此《十二宗徒訓誨錄》的末世蒙選思想，是符合先知傳統——特別是「第二依撒依亞」先知傳統——的說法的。上主在末世時刻的降來，必要召選那聖神已培養了的人、並且也要把聖神賜給他們，作為他們是「選民」的佐證。這是《十二宗徒訓誨錄》的蒙選思想，這樣的看法，也是新約時代許多基督徒作者的看法。

3. 耶穌：僕人、主、人子

《十二宗徒訓誨錄》在「感恩餐禮（the eucharistic meal）」中，稱耶穌為「耶穌，你【天主】的僕人（Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου, Jesus your servant）」，¹³⁹又把這種稱呼規範成為《十二宗徒訓誨錄》團體祝謝時，制式禱詞的內容（9.2-3, 10.2-3）。對《十二宗徒訓誨錄》的作者而言，納匝勒人耶穌一如古時的達味王（King David）

¹³⁹ 希臘文 παιδός 同時具有「兒子（child）」或是「僕人（servant）」的意思，而這兩個意思均同樣被使用新約作品中，指稱耶穌。例如：《宗徒大事錄》作者（路加）便使用這個字稱呼耶穌為「天主的僕人」，見《宗徒大事錄》3:13。

一樣，是「基督\默西亞（被傅油者）」，這種對耶穌的稱呼與理解，明確沿用了「第二依撒依亞」的傳統，並且也同樣見於《宗徒大事錄》中，若望與伯多祿在讚美天主的禱詞中，稱呼耶穌為「聖僕人」、¹⁴⁰ 以及「你【天主】的受傅者（基督\默西亞）」（4:25-27）。

不過，必須指出的，《十二宗徒訓誨錄》作者雖然依循了「第二依撒依亞」先知傳統來理解耶穌基督的身分——天主的僕人，但是《十二宗徒訓誨錄》團體是一群跟隨耶穌基督的信徒，因此，「天主的僕人」並不是唯一在《十二宗徒訓誨錄》中出現對於耶穌的稱呼，他們更也稱耶穌為「主（κυριο, lord）」。例如：在 8.2 中，作者稱耶穌為「主」，並且要求團體成員應照「主的遺訓（εκελευσεν ο κυριον, command of the Lord）」每日以「天主經」作為祈禱的內容三次，可見此處的「主」是指耶穌基督，而不是上主雅威。另外，第十四章中關於「主日（κυριακήν δὲ κυρίου, belonging to the Lord, or the Lord's Day）」¹⁴¹ 舉行感恩禮的規範文字中，14.3 則是更特殊的例子，作者一方面引述《瑪拉基亞先知書》1:11 及 14 的文字但改寫成：「任何地方，任何時間，都應給我舉獻聖潔的祭祀，我是偉大的君王，我的名字神奧，萬民稱頌歌揚」，另一方面，作者則也將這句先知

¹⁴⁰ 《宗徒大事錄》4:27, 30；另外同見《宗徒大事錄》3:13。

¹⁴¹ Kenneth A. Strand 指出，《十二宗徒訓誨錄》與《依那爵致瑪西尼人書》這兩份文件，是「新約時期」中除了正典作品之外，最早出現使用「主日」的兩份歷史文獻；另外，值得注意的是，《十二宗徒訓誨錄》第十四章此處的原文是 κατὰ κυριακήν δὲ κυρίου，中文直譯是「在屬於主的日的」，儘管傳統上直接翻譯成「主日」，例如 Bart D. Ehrman (2003) 的英譯便是 On the Lord's own day，但原希臘文並不是 ημέρα του Κυρίου (the Lords' day, 主日)、或 η ημέρα του Κυρίου (the day of the Lord, 上主的日子)、或如《若望默示錄》1:10 的 τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ (the Lords' day, 主日)，因此有其他學者認為，在「主的」之後，亦有可能是其他的受詞，例如：「命令 (commandment)」，因為在 14:1 之前的 13:7，是講「按照主的命令」基督徒應該如何接待與照顧先知。見 Kenneth A. Strand (1982: 347-348) Morgan, Kevin (2002: 37-38)。對此，Kurt Niederwimmer 認為，κυριακήν (Lord's, 【屬於】主的) 一詞，很可能在初期教會基督徒團體中，直接具有「主日」的意思，就是：基督徒從一開始，便相信在一周之中，有一天是特別屬於主的日子，這一天因為耶穌基督復活，因此是被主祝聖了的特別的、神聖的一天，這一天是「一周的第一天」，因此，基督徒在這「一周的第一天\主日」會聚在一起舉行擘餅禮儀，一如《宗徒大事錄》20:7 記載的一樣，或如《十二宗徒訓誨錄》14.1 指出的一樣，基督徒在「主日」時聚集起來舉行感恩禮；這種思想也同樣表達在為《依那爵致瑪西尼人書》9.1 關於「主日」的說法，同時，依那爵主教也直接用 κυριακήν 一字表示「主日」，並沒有 ημέρα (day, 日子)。見 Kurt Niederwimmer (1998: 194-195)

的預言稱為「吾主親有遺訓」(14.3)，有刻意將耶穌基督與上主雅威的界限模糊化、將主耶穌基督與上主雅威重疊在一起的意圖。¹⁴²

在 16.1、16.7、16.8 關於「主的復臨 (the *parousia* of the *Kyrios*)」的文字中，提到「主」必將再度降來，這段文字既與《馬爾谷》第十三章、《瑪竇》第廿四、廿五章中，耶穌的「末日言論」有多處重複與雷同之處，反映出新約時代猶太基督徒末日思想的特色，另一方面，也表示在此末世圖像中出現的「復臨的主」，對《十二宗徒訓誨錄》作者與團體而言，也是指耶穌基督，因為 16.5 說道：

然後，舉凡受造之人，盡受大火煅煉，失足而喪亡者，數目眾多。恆心堅定，不失信德者，獲得被辱罵者的救援，保全性命。¹⁴³

文中的 του καταγεματος (詛咒)，是援引《申命記》21:23、以及《聖詠》22:7-9 的文字。對基督徒而言，很清楚的，如果是「被咒罵者」就是指耶穌自己，如果是指「詛咒」就是指十字架，因為他被人釘在十字(木)架上被人羞辱、被人咒罵，¹⁴⁴，並且最終死在十字架上。《十二宗徒訓誨錄》因此指出，所有信仰基督的人，在末日來臨之時，當大火「煅煉」世人之時，基督徒要堅定信仰、恆心堅

¹⁴² 學者對於此處的「主」到底所指為誰？有不同的看法，認為是耶穌基督者，例如有：Francis Xavier Funk，見 *Patres apostolic (2nd ed), 2 vols.* Tübingen: Laupp. 1901. 以及 Klaus Wengst (1984)；認為不是耶穌基督，而是雅威上主者，例如：Kurt Niederwimmer (1998)。本文作者認為，這是《十二宗徒訓誨錄》作者刻意模糊該二者界限的筆法。另外，關於基督徒在主日聚會時舉行的禮儀內容，除了聽書信、以及聆聽訓誨之外，更還包括了舉行「感恩禮 (the Eucharist)」，這是從「新約時期」就開始的「宗徒傳承下來的」傳統。二十世紀許多新教聖事神學家對於許多基督新教在主日只舉行讀經、講道、祈禱等，卻不舉行「感恩禮」，或是把「感恩禮」另外舉行，刻意避免在主日聚會時舉行，因此提出強烈批評，呼籲新教(例如長老會等)應該要恢復新約時期基督徒就開始的重要傳統，並且聽從聖保祿宗徒在《格林多前書》第十一章中關於此事的教誨，就是每個主日聚會時都要舉行感恩禮。最著名的基督新教學者之一是 Horace T. Allen, Jr. 見：Horace T. Allen, Jr. (1995: 232-235)、(1984) 以及 (1994: 9-10)。

¹⁴³ 引文中由作者自行加上粗體與底線之原希臘文為：οἱ δὲ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται ὑπὲρ αὐτοῦ τοῦ καταθέματος，英文直譯為：but those who have persevered in their faith will be saved by his curse. 中文直譯為：「但那些在信仰中保全的人將要被他的詛咒救援」。

¹⁴⁴ 聖保祿宗徒也援引了《申命記》的這段文字，說：「但基督由法律的咒罵中贖出了我們，為我們成了可咒罵的，因為經上記載說：『凡被懸在木架上的，是可咒罵的。』」(《迦拉達書》3:13)；另參：《宗徒大事錄》5:30、《瑪竇福音》10:22, 24:13。

定，才能被「他的詛咒」獲救——就是被那曾經受人詛咒至死的耶穌基督，憑藉著他的十字架的苦難與死亡，獲得末日的救援。

《十二宗徒訓誨錄》16.8 又指出：「先知預言說：『主將臨時，列聖陪之』最後，世人將見吾主從天上乘雲降來。」此一短文其實援引自兩個不同的古經作品：所謂之「先知預言」，係指《匝加利亞先知書》14:5，該經文指出天主上主在末日時，古往今來的所有聖人（καὶ πάντες οἱ ἅγιοι, and all the saints）都要陪同祂一起降臨。另外，「從天上乘雲降來」一語，則出自《達尼爾先知書》7:13，但《十二宗徒訓誨錄》作者卻把先知書中的「人子（υἱὸς ἀνθρώπου, son of man）」換成「（吾）主（τον κυριον, the lord）」，表示這位「人子」就是「主」自己。《達尼爾先知書》中這位「人子」既被賦予永遠的王權以及天上地上地下一切的統治權，¹⁴⁵ 他又是一個「看似像人（one like a human being）」的一位，¹⁴⁶ 因此，這位「人子」他同時是「蒙（萬古常存者）揀選」的那一位，更也代表了世上所有蒙選的人，因為藉著這位「人子」——看似像人的那一位蒙揀選者——，世上所有的選民都要分享他的王位、榮耀與永恆的生命。

這是「第二依撒依亞」先知傳統的蒙選思想與神學，¹⁴⁷ 也是新約時期基督徒的蒙選思想。¹⁴⁸ 例證之一是《瑪竇福音》第二十四章「末世言論」中關於「人子降來」的文字，《瑪竇》作者同樣引述了《達尼爾先知書》的這段文字，但是相較於《十二宗徒訓誨錄》的描述，《瑪竇》更進一步的加入了《匝加利亞先知

¹⁴⁵ 「乘著天上的雲彩而來，走向萬古常存者，遂即被引到他面前，他【萬古常存者，指天主】便賜給似人子者統治權、尊榮和國度，各民族、各邦國及各異語人民都要侍奉他【指人子】；他的王權是永遠的王權，永存不替，他的國度永不滅亡。（7:12-13）」

¹⁴⁶ NRSV 英文版聖經翻譯成：one like a human being，參：Michael D. Coogan (ed.)(2011: 1248)。

¹⁴⁷ 《依撒依亞先知書》43:7, 21；49:7。

¹⁴⁸ 《瑪竇福音》25:31-46。

書》9:14 的「吾主上主必要吹起號角」聲音描繪，以及引用《依撒依亞先知書》56:8 的「萬民」蒙選思想，¹⁴⁹ 表達在這段「人子降來」的文字中：

那些時日的災難一過，立時太陽就要昏暗，月亮也不發光，星辰要從天上墜下，天上的萬象也要動搖。那時，人子的記號要出現天上；地上所有的種族，都要哀號，要看見人子帶著威能和大光榮，乘著天上的雲彩降來。祂要派遣祂的天使，用發出洪聲的號角，由四方，從天這邊到天那邊，聚集祂所揀選的人。(瑪 24:29-31)

就《瑪竇》來說，選民在耶穌人子降臨時會再度被他聚集起來，但是耶穌揀選的「選民」不會只有以色列民族的人，更還包括《依撒依亞先知書》中提到的「其他民族歸於已聚集的人」。另外，耶穌基督就是《達尼爾先知書》中預言的要來那位「乘著雲彩降來的人子」，這種思想後來也清楚地反映在《宗徒大事錄》的文字中，作者描繪耶穌復活升天之後，有天使提醒圍觀的門徒們說道：「這位離開你們，被接到天上去的耶穌，你們看見他怎樣升了天，也要怎樣降來。」(1:11)，成為耶穌將來再度光榮降臨人間的清楚圖像。

因此，《十二宗徒訓誨錄》直接將「上主的僕人」、「主」、「人子」等先知傳統中的稱號，與耶穌基督並列，明確地呈現出作者刻意將古經中的天主上主、和基督徒的主耶穌重疊在一起（耶穌隱藏在天主上主的後面）的敘述方式。因此，這些文字表現是出猶太基督徒式的「信仰跳躍」，使得《十二宗徒訓誨錄》同時具有猶太信仰傳統、以及基督信仰的雙重色彩。這些文字是《十二宗徒訓誨錄》作者對於自己一方面是猶太信仰繼承者、另一方面又是追隨耶穌的基督徒的身分的兼顧。

¹⁴⁹ 「因為上主這樣說：『……至於那些歸依上主，事奉他，愛慕上主的名，作他的僕人，又都遵守安息日而不予以褻瀆，並固守我盟約的**異邦人**，我要領他們上我的聖山，使他們在我祈禱的殿裏歡樂，他們的全燔祭和犧牲在我的祭壇上要蒙受悅納，因為我的殿宇將稱為萬民的祈禱所。』這是聚集四散的以色列民的吾主上主的斷語：『**我還要召集其他民族**歸於已聚集的人。』」（《依撒依亞先知書》56:4-8）粗體與底線由本文作者自行加上。

4. 先知、大司祭

《十二宗徒訓誨錄》對於「先知傳統」的延續，也表現在對於當時尚在各地雲遊與講道的先知與宗徒們的特別尊崇與敬重。例如：《十二宗徒訓誨錄》作者強調，儘管信友團體在舉行感恩禮時應使用制式的頌謝禱詞，但是如果有先知與團體成員共同參加禮儀、並且也表示願在感恩禮中祝謝祈禱，則：「不必限制他們」（10.7）；又，倘若先知在禮儀以外其他場合中，受到聖神感動而發言，《十二宗徒訓誨錄》作者更是強烈地表示：「不可試探他或考驗他，也不可審斷他，諸罪皆赦，此罪不赦」（11.7）；¹⁵⁰ 在接待先知方面，應「凡有牛羊田禾酒釀之類，都應抽取最早成熟的收穫（初果），奉獻給先知，因為先知乃是你們的司祭長（οι αρχιερεις, archpriest 又譯：大司祭）。」（13:3）

這些規範清楚標誌出《十二宗徒訓誨錄》團體對於先知(προφήτης, prophet)的特別敬重，不僅是因為先知們是充滿聖神的、代天主發言的人——先知在聖神感動下的發言，信友若有所懷疑，就是對天主與聖神的褻瀆與不敬；另一方面，先知們更在基督徒團體中，具有一如古代以色列社會中「大司祭」一樣崇高的地位，基督徒接待他們，應延續以色列信仰傳統中的「儀式性的虔敬行為(liturgical pious)」的表達：將「初果」呈獻給他們作為敬禮，一如獻給上主天主一樣。¹⁵¹

基督徒先知(Christian prophets)接受信友呈獻的「初果」，從表面上看來，是為了使他們獲得日用糧食，從 13.1、13.4-7 的文字更顯示出有這樣的可能，因為猶太基督徒先知們同時具有大司祭的身分與地位，他們拿取信徒呈獻的各式「初果」——牛、羊、田禾、酒釀、餅、酒或油、以及所有錢財與其他物品(13.3-7)

¹⁵⁰ 《瑪竇福音》12:31-32、《馬爾谷福音》3:29。

¹⁵¹ 《戶籍記》18:28-32 規定：以色列選民應將收入的十分之一，獻給擔任司祭職務的肋未人(Levis)，並轉交給大司祭亞郎，作為呈獻給上主天主的獻儀。

作為支應自己生活所需之用，是被梅瑟律法保障的。¹⁵² 不過，信友呈獻「初果」本身更也是一種儀式行為，因為這也是「梅瑟五書」中規定關於儀式的律法。¹⁵³

《十二宗徒訓誨錄》作者此處援引《戶籍記》與古代以色列信仰傳統中的儀式行為的特殊語彙，加上這段文字其實是出現在禮儀規範文字的中間，使得這段文字極有可能是指一種：基督徒接待先知時應有的「呈獻初果」儀式行為，屬於一種具有「敬禮」特性的接待儀式，來表達出對「猶太基督徒先知們（the Jewish Christian prophets）」的敬重與尊崇；同時也表達出對於當時的猶太宗教領袖的「猶太司祭們（the Jewish priests）」的排斥。這些都再再反映出對於先知傳統的延續與看重。¹⁵⁴

「你們如果沒有先知，就應將那些物品【按，指初果】施給貧者」（訓誨錄 13.4）一句，並不是指基督徒要將「那些物品（初果）」作為對貧窮者的儀式性的敬禮行為，但一樣是一種基督徒實行愛德的儀式行為：在聚會的儀式中，信眾帶來各式各樣的「初果」，在儀式中呈獻給天主，儀式結束之後，團體負責人便將收集到的各種物資，分配給貧苦無依者，讓他們也可以獲得溫飽。《宗徒大事錄》便記載了首代宗徒時代因這樣物資匯集與重新分配，使得教會內「沒有一個貧乏的人」（宗 4:34）。¹⁵⁵

¹⁵² 《戶籍紀》18:11-12 指出，擔任司祭職務的「肋未人」可以接受以色列人獻給天主的祭品，當作自己與家人的日用糧食，「凡是最好的油、酒和五穀，作初熟之物獻給上主的，我【按，天主】都賜給你【按，肋未人】」（18:12）；關於此項規定，《申命紀》18:3-5 也有同樣文字。根據《瑪竇福音》10:10、《路加福音》10:7 的文字，在新約時期為耶穌基督宣講福音的門徒們，可以接受信眾的供應與食物，另外在《弟茂德前書》5:5-18、《格林多前書》9:13 中也均指出這樣的做法，是符合以色列信仰傳統的事情——「為聖事服務的，就靠聖殿生活；供職於祭壇的，就分享祭壇上的物品」。可是，保祿卻強調自己卻不是這樣靠信友的供養養活自己與支持自己的傳教工作，他強調「這些權利我一概也沒有用過；我寫這話，並非要人這樣對待我，因為我寧願死，也不願讓人使我這誇耀落了空。」（9:15）再度反映出保祿宗徒與「十二宗徒訓誨錄團體」及他們接待的基督徒先知們，彼此的差異性。

¹⁵³ 《出谷紀》第 22 章。

¹⁵⁴ 猶太宗教領袖，特別是耶路撒冷的猶太司祭（與司祭長），在「對觀福音」中被描繪成是敵對耶穌者（the anti-christ），他們是陰謀殺害耶穌的元兇。參：《馬爾谷福音》14:1、《瑪竇福音》26:3、《路加福音》22:2、《若望福音》11:49。

¹⁵⁵ 《宗徒大事錄》6:1 也指出，「照顧寡婦」也是首代宗徒時期的教會極為重視的愛德工作之一，但「希伯來人（講阿拉美語的猶太基督徒）」忽略此事，引來「希臘化的猶太人（講希臘

有部份學者也懷疑這句話可能是後人抄寫時加入，¹⁵⁶ 因為隨著時間推移，在首代宗徒時期之後，被廣為各地團體承認的猶太基督徒先知，人數逐漸減少，但此一儀式性的行為無論出於梅瑟律法規定、或是出於教會團體實際運作的需要，仍有其重要性，因此應照常進行。儘管具有大司祭身分的猶太基督徒先知已經逐漸凋零，但是這些物資仍應使用在賙濟貧苦無依者身上。公元四世紀在敘利亞一地成書的《宗徒憲章 (the Apostolic Constitutions)》，抄錄《十二宗徒訓誨錄》內容並改寫時，此段將初果用於賙濟貧窮者的文字，不僅保留其中，更明確指出應賙濟「孤兒與寡婦」。¹⁵⁷

《十二宗徒訓誨錄》這種將「先知」視同「大司祭」的說法，一方面展現出：此時在教會內，「先知」仍是一項與「宗徒」牧職類似的職務 (ministry)，另一方面，因為宗徒們也都是充滿聖神、代上主發言的人，因此宗徒們同時就是具有先知身分，同時，宗徒的地位又比先知地位更高。¹⁵⁸

另一方面表示：此時教會中的「主教、執事、長老」等職務 (與職掌內容) 尚未清楚成形，特別是「主教」此時可能尚未被賦予「司祭職」，而主要仍由宗徒或先知擔任。但由於宗徒與先知們要四處宣講福音與訪視教會，因此當他們離開某團體後，該團體便需要有人代理他們的職務。也因此，《十二宗徒訓誨錄》第十五章規定，遴選主教與執事的標準之一，就是「不貪錢財、正直誠實」(訓誨錄 15.1)，說明了當時主教與執事的職務應以掌管金錢、負責財務、分配資源、救濟貧窮弱小為主；唯有當先知與宗徒不在的時候，主教與執事的職責才有包括「盡先知和教師的任務」(訓誨錄 15.1)，此「先知的任務」所指應是先知的「司

語的猶太基督徒)」的抱怨，因此宗徒們決定遴選「執事」，將這些愛德服務工作交給擔任執事職務者負責。

¹⁵⁶ 例如：Klaus Wengst (1984) 以及 Jean-Paul Auget (1958)。

¹⁵⁷ 《宗徒憲章》7.29.2。

¹⁵⁸ 因此事實上，聖保祿宗徒也視自己為「先知傳統」的繼承人之一，他自己如同古代先知一樣，蒙天主的親自的召叫揀選，在《迦拉達書》中他說自己是天主「從母胎中已選拔我，以恩寵召叫我」(1:15)。這段文字援引了《耶肋米亞先知書》1:4-5 中，真先知 (耶肋米亞) 蒙天主揀選召叫的過程。

祭職」，就是主持感恩禮，並在感恩禮中發言祝謝，而所謂「教師的任務」則應是指教導與宣講主基督親自傳授給宗徒們的道理。值得注意的是，擔任「主教」職務的基督徒，頂多只是「先知與教師」的代理人，他們職務的名稱指出他們的身分與負責的內容——主教，負責管理財務與分配資源。「主教」既不是「先知」與「教師」，更也不是「宗徒」、或「宗徒的代理人」或「宗徒繼承人」。關於「宗徒」的職務與特殊神恩，《十二宗徒訓誨錄》也完全沒有提到是否可以被傳遞或是繼承。

無論先知或是宗徒，此時在基督徒團體中的地位仍然非常崇高，他們雲遊各地宣講福音，對各地基督徒團體極有影響力，因此各地也出現假先知、假宗徒，造成信友困擾，促使《十二宗徒訓誨錄》作者必須把如何正確接待（以及判斷真假）先知與宗徒的方式，以及遴選主教與執事的方式，清楚地明文規定下來。在這樣的時空環境中，猶太信仰傳統中的先知傳統，對於猶太基督徒理解蒙選思想、以及理解耶穌基督之死的意義，自然有其不容忽視的影響力。

三、小結

《十二宗徒訓誨錄》是現存關於「教會規範」的最早文字，這份作品儘管應該不是一人一時之作，但是內容反映出新約時期，來自猶太信仰傳統之保守基督徒的蒙選思想：就是透過嚴格的誠律與教誡——來自猶太傳統之選民家庭規範、倫理生活規範，期使團體成員（基督徒）確保自己的選民身分，凝聚選民的內在凝聚力，同時也對外教人呈現出獨特的吸引力。耶穌基督對他們而言，就是蒙選的典範，因為耶穌基督致死恪遵上主的誠命，因此所有追隨耶穌的人，都應該效法這樣的典範，以使自己在終末降臨時、耶穌基督再次來臨時，蒙選成為「保全性命」的人，獲得永恆的生命。

《十二宗徒訓誨錄》的蒙選思想與該團體具有之迫切末日觀，有十分密切的關係，而這個迫切的末日觀又與他們對先知傳統的繼承與理解有關。他們一如新約時代其他基督徒們，在耶穌基督身上不僅看到「上主受苦的僕人」身影，更相信「第二依撒依亞」先知傳統的預言已經正在實現，此時此刻就是「新的創造」與「新的出谷事件」，耶穌就是先知預言要在末日時刻降來的「人子」。他們也不僅將耶穌視為上主的僕人，更重要的，在《十二宗徒訓誨錄》中更稱耶穌基督為「主」，刻意與「以色列經書」中的「(雅威)上主」，藉著敘述的筆法將二者相互重疊，呈現出猶太基督徒式的「信仰跳躍」，使得這份作品既具有濃厚、深刻的猶太信仰色彩，以及發軔時期基督信仰的色彩，表達出這份作品所代表的團體，堅信自己既是猶太信仰傳統的繼承者、又是追隨「主」耶穌基督的基督徒雙重身分的兼顧。





第四章 《克來孟致格林多人前書》 與《依那爵七封書信》之分析

第一節 《克來孟致格林多人前書》

一、作者、時間、文體：

關於《克來孟致格林多人前書》¹的作者，教會傳統上相信是公元一世紀末在羅馬擔任主教的克來孟，² 這種說法主要根據是：首先，教父依勒內在其《駁異端》第三冊中提到：

【當克來孟在羅馬擔任主教時】格林多的弟兄們出現了爭端，而羅馬的教會便發了一封強而有力、極有意義的書信給他們，希望他們可以和好、重發信德、並且向他們宣講從宗徒傳下來的傳統。(3.3)

而二世紀末的教父戴爾都良也作證指出：

羅馬的克來孟是被聖伯多祿宗徒親自覆手，祝聖成為羅馬教會的主教，一如若望宗徒在斯明納為鮑理嘉覆手，祝聖成為主教一樣。³

¹ 《克來孟致格林多人前書》於本文中，簡稱為《克前》。

² 例如：本篤十六世（著），劉嘉玲（譯），《教父：從聖克勉到聖奧斯定》，台北：光啟文化，2012，頁6；同參：呂穆迪（1957），頁19。

³ Tertullian, *The Prescription Against Heretics*, 36.

之後，四世紀的教會歷史學家安瑟伯在《教會歷史》便明確指出，這位克來孟主教：

留下後人一封很著名的書信，很長、也很偉大美麗。這書信是他以羅馬教會的名義，寄給格林多教會，在那裡當時發生了一些爭端。(3.16)

安瑟伯另外在 3.21 指出：

當涅爾瓦 (Nerva 任期：96-98) 短暫擔任一年多的皇帝之後，圖拉真繼任。在他皇帝任期的第一年時，Avilius 在擔任亞力山卓教會主教十三年之後，由 Cerdo 接任，成為亞力山卓城第三任主教，而 Annianus 是第一任。在此同時，克來孟則是羅馬教會團體的首領【按，主教】，同樣地，他是繼保祿與伯多祿之後的羅馬主教中，第三任主教，羅馬第一任主教是 Linus、第二任主教是 Anencletus。⁴

不過，近代學者對「羅馬主教克來孟就是此作品作者」的這種說法，多數表示懷疑。他們懷疑的理由是：首先，依勒內與戴爾都良並沒說這位羅馬主教克來孟，就是《克來孟致格林多人前書》的作者；二、安瑟伯儘管證實了羅馬第三任主教名叫克來孟，但這位克來孟主教未必就是《克來孟致格林多人前書》的作者；三、《克來孟致格林多人前書》裡面，根本沒有提到作者自己的姓名。⁵ 因此，關於這份作品的作者，目前僅能確定的是：是羅馬教會成員之一，是海外以色列後裔 (4.8)，對於七十賢士譯本的「以色列經書 (the Septuagint, LXX)」非常熟悉，也非常忠於耶穌與宗徒們的教導，對耶穌教導的「口述傳統 (oral tradition)」

⁴ 關於這位羅馬主教克來孟，安瑟伯指出是在圖拉真擔任皇帝的第三年（約公元 100 年）死在主教任內。克來孟的主教職務由 Evarestus 接任，在任九年。見：Eusebius, *Hist. eccl.* iii 34。

⁵ Bart D. Ehrman 指出，從文件的內部證據 (internal evidence) 顯示，作者應該只是羅馬教會中某位成員而已，因為全篇作品中完全沒有提到作者自己的名字，如果是當時羅馬教會的主教，作者應可能一如依那爵、或是鮑理嘉一樣，在作品中會說出自己的姓名、以及自己撰寫書信時具有身分；另外，作者在第 44 章中將「主教」與「長老」兩個職稱交替使用，顯見作者當時的羅馬教會，儘管有「主教」職務名稱，但對職務內容似乎尚未有明確的確立，更遑論此時的羅馬已經出現「單一主教制」。見氏著：The Apostolic Fathers (I), The Loeb Classical Library. (2003). Pp. 21-23.

知之甚詳，也非常熟悉聖保祿宗徒的《致格林多人書信》以及後來被收入新約正典中的其他書信作品（例如《伯多祿前書》、《希伯來書》等），他飽讀以色列經書與基督徒當代作品，作品充分反映他希臘文非常流利、熟悉希臘哲學式的論述與說服技巧，⁶ 此作者在羅馬教會內可能具有某種程度的領導地位，⁷ 但是究竟是否是當時的羅馬主教克來孟自己？無法確定。

關於成書地點與年代，學界也一樣多有爭論，目前大約可有的共識是：此作品應約略在公元 90 年代中期（約 96 年），但也有學者認為有可能更早，約公元 60-70 年代。⁸ 這份作品的文體很顯然是書信的文體，內容包括了：致候、內容、勸喻與告誡（*parainesis*）、以及結束，但缺少了常見於其他古代基督徒書信（包括聖保祿宗徒書信）中的感恩禱詞。William van Unnik 進一步指出，《克來孟致格林多人前書》的文體，應該是希臘文學作品中被稱為 *συμβουλευτικὴν*（*advisory*）的一種書信文體，目的是在說服讀者自行解決面臨到的困境，而不是一種出於權威的、要求對方臣服於自己權柄的書信作品，這種作品在也可見於其他公元一世紀的希臘書信作品中。⁹

這封書信從二世紀初起，便極具有影響力。此信雖是羅馬教會寫給格林多教會的作品，但從二世紀初起便出現在其他宗徒教父作品中。安提約基雅的依那爵主教《致羅馬人書》（3.1）便是一例，斯明納的鮑理嘉主教《致斐理伯人書》內容也有許多與《克來孟致格林多人前書》相互平行之處。可見這份作品在一世紀末完成、並寄抵格林多之後，旋即便被大量抄寫，並開始在例如安提約基雅、或

⁶ 關於《克來孟致格林多人前書》與希臘化運動的研究，可參考專書：Cilliers Breytenbach & Laurence L. Welborn (eds.) (2004).

⁷ 《赫馬斯的牧人·神視》2.4.3 中提及一位克來孟，此人負責的任務是：「將書信分發給外方的城市」，由於此作品應該也是一世紀末、二世紀之初於羅馬完成，因此有人認為《赫馬斯的牧人》中所指的「克來孟」可能是《克來孟至格林多人前書》的作者。

⁸ 關於《克來孟至格林多人前書》的成書日期，詳細討論可見：Herron, Thomas J. (1989: 106-121) 以及 Gregory, Andrew. "Disturbing Trajectories: 1 Clement, the Shepherd of Hermas and the Development of Roman Christianity." In Andrew F. Gregory and Christopher M Tuckett (eds.) (2005: 129-157).

⁹ W. C. van Unnik, "Studies on the So-called First Epistle of Clement," translated by L. L. Welborn, in C. Breytenbach and L. L. Welborn (eds.) (2004: 116-181)。關於這份作品更多的文體分析，見：O. M. Bakke (2001) 以及 Andrew Gregory. "1 Clement: An Introduction" in Paul Foster (ed.) (2007: 26-27).

是斯明納等城市流傳中，並於基督徒聚會時公開誦讀。安瑟伯在《教會歷史》中提到，在一封二世紀的Dionysius of Corinth寫給羅馬教會的信中，便提到格林多城基督徒每次聚會時，都要公開誦讀《克來孟致格林多人前書》(4.23.11)。Bart D. Ehrman指出，這份作品的作者不論是誰，他對以色列經書的內容熟悉到信手拈來，又極為熟悉耶穌教導及聖保祿宗徒書信，更重要的，是他將上述併列為權威依據來源，用來申論基督徒應有的、符合信仰的行為。「克來孟」這種將權威建立在耶穌與宗徒身上，並且與「以色列經書」的權威相提並論，可說是開教會正典化成形的先河。¹⁰ 在四世紀的《宗徒憲章 (Apostolic Constitution)》中，這部作品與《克來孟致格林多人後書》甚至一同被列入基督徒的「神聖經書」名單之中 (VIII 47. 85)。

二、蒙選思想

《克來孟致格林多人前書》是一封公元一世紀末、羅馬教會內某位極通曉七十賢士譯本之以色列經書、並且非常忠信於耶穌與伯多祿、保祿宗徒教導的猶太基督徒作者，所刻意撰寫的長篇神學論述書信，由羅馬發給格林多教會，目的是希望格林多城內的基督徒儘速自行平息內部的紛爭，停止罷黜長上的悖逆行為。整部作品總共六十五章，約可分成兩大部分。第一部份 (1-38 章) 主要討論幾個主題：「自我招引的危險」(3.3-6.4)、「悔改的重要」(7.1-8.5)、「服從的重要」(9.1-19.1)、「和諧的宇宙作為人效法的典範」(19.2-20.12)、「結論一：同心合意、修德行善」(21.1-22.8)、「末日審判與肉身復活」(23.5-26.3)、「結論二：天主公義，賞罰無私」(27.1-7)、「結論三：聖顏普照，何所用逃？」(28.1-4)、「基督徒的蒙選與天主的救援」(29.1-35.12)、「基督：大司祭、保護者」(36.1-6)、「結

¹⁰ Bart D. Ehrman (2003:25-27)。

論四：教會一體，各隨分位」(37.1-38.3)。第二部份(40-65章)則繼續申論以下幾個主題：「結論五：謹守教會秩序，符合天主聖意」(40.1-45.8)、「悔改與謙虛的重要」(46.1-53.5)、「呼籲分裂者自行退引」(54.1-59.2)、「結束禱詞」(59.3-61.3)、「結束與重點整理」(62.1-65.2)。

《克來孟致格林多人前書》作者的意圖非常明顯，就是希望格林多教會「剷除彼此間的嫉恨和惱怒，聽允這封信為促進和平與和睦所提出的請求」(克前63.2)，而此所謂之「請求(έντευξις, 又譯：轉求代禱、要求)」，同時含有「按權柄而發出的請求\要求(appeal to authority)」以及「在天主聖神的引導下介入與干涉(Spirit-directed intervention)」的意思。¹¹ 這個「權柄」可以說是後來在歷史中發展出來之「羅馬主教首席地位的權柄(the primacy of the Bishop of Rome)」的原型，它具有三層涵意，並都表達出「從保祿神學轉化成為教會信理(the transformation of Pauline theology into ecclesiastical doctrine)」的時代特色，而作者的蒙選思想，便是在這樣的框架之下論述的。

首先，關於「天主的權柄(authority of God)」，《克來孟致格林多人前書》作者稱「教會」——無論是暫居羅馬的教會、或是暫居格林多的教會——均是「天

¹¹ 63.2及63.4全文為「你們將使吾人感到喜樂與快慰，如果你們同意採取這封信由天主聖神的靈感寫明的一切規勸，剷除彼此間的嫉恨和惱怒，聽允這封信為促進和平與和睦所提出的請求(έντευξις)。……我們這些措施的目的是使你們明知我們全心的思慮，不分現今或往昔，一意追求的是只是促使你們彼此之間迅速恢復和平。」此文中之έντευξις, Bart D. Ehrman的英文翻譯為request(要求)，呂穆迪神父的中文翻譯是「請求」，但此字在正典《新約》作品中，翻譯成：向天主祈禱、轉求代禱(intercession)。在七十賢士譯本的「以色列經書」中，此字出現在《瑪加伯下》4:8-9，是指：(某人)使用國王的權勢(權柄)；在《新約》中則只出現兩次，均在《弟茂得前書》中(2:1、4:6)，作者託名保祿宗徒，援引保祿宗徒權柄「勸導眾人，要為一切人懇求(δεήσεις)、祈禱(προσευχάς)、轉求(έντευξεις)和謝恩(εύχαριστίας)」(2:1)，έντευξεις指的就是「向天主轉求(intercession)」，一如古代以色列歷史中，亞巴郎為索多瑪城的人祈禱一樣，既是與天主的交談(entreparlance)、也是替他人向天主求恩。《創世紀》18:16-33)基督徒為他人的益處轉求天主時的權柄，是指天主與耶穌基督自己的權柄。因為基督徒祈求時是「奉耶穌基督之名」而求，而耶穌之名希伯來文Yeshua(希臘文Ίησοῦς)的原意，就是「雅威是救援(YHWH is help/salvation)」，《瑪竇福音》1.21記載天使命童貞女瑪利亞為懷中之子取名「耶穌」，解釋說到：「因為祂【耶穌】要把自己的民族，由他們的罪惡中拯救出來。」亦即：當基督徒「因耶穌之名」向天主祈求時，就是求天主因著自己之名的緣故，廣施恩寵與救援。因此這個希臘字在此處，可以說有雙層含意：一方面是指「祈求」——祈求聖神(而不是祈求格林多教會)按天主的旨意讓格林多教會迅速恢復和平，另一方面是指「請求\要求」——也是指羅馬教會使用天主聖神的權柄對格林多教會提出的請求\要求。

主的教會（Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ）」（克前 1.1），因此教會是天主的「產業（μέρος）」（克前 29.1），而天主是這「產業」的擁有者、也是最高掌權者，一如國家君王（天主）對國家（教會）的擁有和掌權一樣。《克來孟致格林多人前書》作者在信中所表達的勸告，是為了建立長治久安與和平有秩序的「天主的教會（天主的國）」，而這也就是天主藉著聖神賜給基督徒神恩（charismatic gifts）時，所展現的旨意：「愛好和平，追求不倦」（克前 22.5）、「一致服從，以求全體之安全」（克前 37.5）。因此，他對格林多教會發出的「請求\要求」，援引的「權柄」並不是來自教會職務賦予的權柄——這也說明了何以此作品之作者在信中，完全沒有提到自己真實身分與職務到底為何，因為對作者而言，自己的名字與教會內的職務與身分並不重要，而是天主賦予各地基督徒都擁有的「建立天主之國」的權柄，這個權柄的目的是為了在世上建立教會，並使教會——「天主的以色列」¹² 能成為「萬民之光」、使「天主的救恩達到地極」。¹³ 這權柄既符合新約時期教會延續「第二依撒依亞」先知傳統的時代脈絡，更也同時符合聖保祿宗徒的教導——教會猶如一身（克前 46.5-7; 47.1-7），天主賞賜聖神的神恩的目的是為了建立教會，而關於這點，格林多教會應是非常清楚的。¹⁴

其次，「權柄」是指一種在公元一世紀末時，普世大公教會（catholic church）中各地教會主教（及長老）具有的「一體兩面」的權柄：它既是指「天主—基督—宗徒—主教」這種一脈相承的「宗徒權柄（apostolic authority）」（克前 42.1-4; 16.2; 44.1-3），因此羅馬教會與格林多教會一樣，同樣具有（伯多祿與保祿）宗徒傳承的權柄，所以有平等的身分和地位，有資格向格林多教會內的兄姊，發出「來自宗徒權柄的請求（勸告）」；另一方面，它也是一種發自基督信仰、為了使

¹² 《迦拉達書》6:16。

¹³ 《依撒依亞先知書》49:6。

¹⁴ 《格林多前書》第十二、及十四章。《克來孟至格林多人前書》作者多次在作品中引述聖保祿宗徒在《格林多前書》與《格林多後書》中關於「神恩」的內容，例如：論保祿宗徒的忍受的磨難，5.7（格後 11:23）、論真光榮，13.1（格前 1:31、格後 10:17）、論天主的容顏，36.2（格後 3:18）、論教會猶如一身，37.5（格前 12:12-27）、論教友應各按分位服務鄰人，38.1, 41.1（格前 16:17; 15:23）。

教會能在動盪與迫害的環境中繼續生存發展的「教會的權柄 (ecclesiological authority)」。

由於信中一開始便提到，格林多教會的紛爭已經成為「世界眾人之前……的重大恥辱」(克前 1.1)，而羅馬教會自己也「前後相繼，遭受了突然到臨的許多不幸和患難」(克前 1.1)，《克來孟致格林多人前書》作者因此呼籲格林多教會成員應儘速停止此種「反見證」的行為，同時也避免因內亂而做實了羅馬帝國對教會的指控與誣賴——指基督徒就是帝國動亂的來源，進而招引更大的迫害。這種權柄因此是一種具有「教會的目的 (ecclesiological goal)」的權柄，既是基於共同的基督信仰的「倫理勸告\教導 (a moral instruction)」，同時也是為了建立和平、有秩序的、具有合乎天主聖意與完美設計制度的教會 (God-ordained order of the Church)。¹⁵

《克來孟致格林多人前書》的蒙選思想，便是在這樣的文本環境中被呈現與論述。作者論述其蒙選思想、以及對於天主懲罰違逆者的文字，與公元前二世紀的《智慧書》作者「以古喻今」的論述方式相近，《克來孟致格林多人前書》作者回顧「以色列經書」中記載的古代以色列歷史，提出許多古代例證，但同時又從「當代基督徒」的角度與思想加以詮釋。以下從三的角度分別論述《克來孟致格林多人前書》的蒙選思想：「延續海外以色列後裔的神學觀」、「伯多祿保祿宗徒傳統的合一」、「強調合一的普世大公教會精神」。

(一) 延續海外以色列後裔的神學觀

在《克來孟致格林多人前書》中，關於在「選民」的稱呼方面，作者使用了以下幾種不同的名稱：「天主的揀選者」(1.1, 46.4, 49.5, 52.2)、「【天主】的聖民 (8.3)」、「我【天主\基督】的子女們」(22.1)、「祂【天主】的特選的產業」(29.1)

¹⁵ Andreas Lindemann. 'The First Epistle of Clement' in Wilhelm Pratscher (ed.) (2010: 64).

或「產業繼承人」(29.2)、「萬民中特選的民族」(29.3)、「初果」(29.3)、「神聖的產業」、「天主藉著主耶穌基督揀選的人們」(50.7)、「他【天主】特殊的產業\選民」(64)等共約十種稱呼，除了「天主藉著主耶穌基督揀選的人們」之外，另外九種，都與當時海外以色列後裔所用來針對「選民」的稱呼是一樣的，表達出作者的蒙選思想雖然是基督徒式的，但基本上是延續海外以色列後裔的神學觀。

《克來孟致格林多人前書》內容反映出的傳統，同時也是「第二依撒依亞」先知傳統到了公元前四、三世紀時，海外以色列後裔更進一步的反省內容，即：為何宇宙主宰雅威，繼續讓以色列選民活在其他國家的王權統治之下？對海外以色列後裔而言，他們如何能既相信「雅威是唯一的君王、唯一的主」，但在實際生活中卻要和平地接受異族國王的統治？而異族文化與哲學如何與以色列民族的信仰傳統相合（reconcile）？選民要如何面對層出不窮的壓迫？聖殿遭到異族的摧殘到底有何意義？

於公元前四世紀到公元前一世紀之間成書的《達尼爾先知書》與《智慧書》，可以說是海外以色列後裔神學思想的代表作。《達尼爾先知書》第一～六章成書的年代大約是公元前四～二世紀之間，¹⁶ 對上述現象提出以古喻今式的回答：異族國王會漸漸地透過選民的協助，認識「至高者（the Most High）」，知道自己的權力其實最終是來自雅威天主的允許、與天主將自己權柄分施而來的；《達尼爾先知書》第七～十二章則約在公元前二世紀（167-164 B.C.）時寫成，書中對於「末世\世代的終結」的詳細描述以及「人子（υἱὸς ἀνθρώπου）」光榮的來臨，反映出當時海外以色列後裔對雅威信仰的反省、以及在強烈末世思想之下的救援觀：一方面相信世界一切都在雅威天主的控制之下，另一方面也相信「上主之日」——末世\世代的終結（ἔσχατον）——立刻就要來臨，第二依撒依亞先知傳統

¹⁶ 見：Michael D. Coogan (ed.) (2010: 1233-1234).

中預言的那一位「達味的後裔」、「上主的僕人」應該就是此時此刻就要來臨，上主「現在」就要復興以色列民族，並且使天主的平安廣施於普世萬民。

1. 選民與非選民界限的改變：

海外以色列後裔的神學觀在此時也出現一種新的現象，因為長期身處海外，受到外邦民族與其文化、哲學、信仰傳統的長期浸淫，出現文化交融與對傳統以色列信仰的重新詮釋，「蒙選思想」便是其中之一。「梅瑟五書（妥拉）」中傳統的「蒙選思想」是一種具有民族性的、排他性的蒙選思想，即：相信只有具有以色列民族血統的人，才可以是「選民（the elect）」，非以色列民族者在「梅瑟五書」中又可分成兩種人，一種是「非蒙選者（the non-elect）」，¹⁷ 另外一種則是「敵視蒙選者（the anti-elect）」，例如米德楊人（the Midianites）、客納罕人（the Canaanites）以及阿瑪肋克人（the Amalekites）。¹⁸ 選民與非選民之間的界限是非常清楚的，就是「純粹的種族界限（purely ethnic lines）」。這種蒙選思想在「第二依撒依亞」時期以降的先知傳統中，一方面被繼續被保留與加強，另一方面，在選民與天主救恩工程上的關係，選民的角色被擴大成為「萬民的光明，使我【天主】的救恩達於地極」。¹⁹ 可是，公元前一世紀前後成書的《智慧書》，²⁰ 書中

¹⁷ Joel S. Kaminsky (2003: 397-425).

¹⁸ 不過，Kaminsky 認為米德楊人（the Midianites）在「梅瑟五書」中通常被以正面的方式描繪，例如：梅瑟（Moses）的妻子、岳父他們就是米德楊人；另外，無論是聖經、或是考古資料指出，客納罕人可能並沒有在約書亞的「種族清理運動（genocidal campaign）」中被徹底殲滅；只有阿瑪肋克人在經文中完全被「妖魔化（demonized）」並被描寫成是「上主必世世代代與阿瑪肋克作戰」，（出谷紀 17:14-16）。見：Kaminsky（2003）。

¹⁹ 《依撒依亞先知書》49:6。

²⁰ 聖經學者一般認為《智慧書》成書於公元前二~一世紀，但是也有近代學者認為可能更晚，甚至是公元 38-43 年之間；目前比較接受的說法，約在公元前 20 年左右。成書地點應是在亞力山卓城，作者是一名希臘化的海外猶太人。《智慧書》為《克來孟致格林多人前書》作者十分熟悉，安提約基雅的依那爵也對內容熟知；《智慧書》也被許多早期教父視為「神聖經書」之一，例如戴爾都良、亞力山卓的克來孟、希波律等。《智慧書》全書可分成三大部分：1:1-6:21 被稱為「末世之書（Book of Eschatology）」；6:22-10:21 被稱為「智慧之書（the Book of Wisdom）」；

第一部份所表達的「蒙選思想」已與「梅瑟五書」中的不同，出現了重大的改變，反映此時的海外以色列後裔神學觀中的蒙選思想特色：(1)「純粹的種族界限」已經不再是「選民」與「非選民」的界限；(2)「非選民」指的不再是「非以色列後裔（或非猶太人）」，而是指「所有惡人（the unrighteous or the wicked，又譯：不義的人）」；(3)「蒙揀選者」指的除了是「義人」之外，還包括了「敬畏上主的人（God-fearer）」、「尋求智慧——天主的智慧（Wisdom of God, or the Divine Knowledge²¹）——的人」。²²

因此，換句話說，無論是以色列後裔或是外邦人，都有「蒙選者」、也都有「非蒙選者」。至於一個人到底是否蒙選？判斷標準是此人對「天主的正義（the Righteousness of God）」的心態與他的回應：「是否願意尋求天主的智慧？」、「是否奉行天主誡命？」、「是否常存敬畏天主的心？」、以及「是否願意為天主（或為義）忍受磨難？」等等，而這些均與「血統」沒有直接的關係。相反的，如果不忠於雅威信仰、不守誡命與律法、行天主眼中的惡事（例如「兩條道路」教導中指出的惡事），則是惡人（the unrighteous, or the wicked），此類之人必不蒙天主揀選。這樣的「蒙選思想」更與當時已非常盛行於猶太團體中十分迫切而且激

11:1-19.22 被稱為「歷史之書（the Book of History）」

²¹ Greg Schmidt Goering, 'Election and Knowledge in the Wisdom of Solomon' in Géza G. Xeravits and József Zsengellér (ed.) *Studies in the Book of Wisdom (Supplements to the Journal for the Study of Judaism; v. 142)*. Boston: Brill. 2007. Pp. 165-182.

²² 《智慧書》的蒙選思想與「梅瑟五書」不同，舉體而言，《智慧書》描繪出三種蒙選者的形象：1. 首先，「蒙選者」是義人，義人之所以能蒙天主揀選，因為他們接受了上主試驗，使自己的生命猶如黃金一樣接受了烈火的淬鍊，上主因此「發覺他們配作自己的人……悅納了他們，有如悅納全燔祭」（3:5-6）；因此，這種說法反映出「依恃信德與行為」的蒙選思想，「蒙選」既不是天主預定的、也不是種族血脈繼承而來的，卻是可以出於每個人自己的自由意願，自己決定是否要成為「義人=選民」；2. 「蒙選者」是以色列古代的撒羅滿王（King Solomon，即達味王的兒子），他雖然與世上其他人一樣，但他卻是世上最有智慧的人，可是他強調，自己的智慧是向天主求來的，並不是天主主動、或萬世之前就預定給他的（7:7）。撒羅滿王的蒙選更也被賦予使命：他既被揀選成為以色列民族的君王，因此他應像天主一樣，向以色列子民施行公義與正義、教導，使天主的平安（shalom）廣披全國；對外邦人而言，他更要教導萬民與其他君王「天主的智慧」（6:9-11）；3. 「蒙選者」是指以色列民族，天主對以色列子民的鍾愛，呈現在「出谷（the Exodus）」的歷史事件中，可是作者強調：以色列子民是選民，但不是唯一的選民，更也不是天主廣施憐憫與慈愛的唯一對象，天主對所有世人都是極富仁慈與正義的，甚至包括以色列人認為的敵人。

進的「末世思想」(反映在《達尼爾先知書》第 7-12 章)連結在一起，為新約時期基督徒作者的神學思想鋪路。

《克來孟致格林多人前書》作者也承襲同樣的的蒙選思想，說道：

基督嘗藉著聖神呼勸我們說：「我的子女們 (τέκνα)，來聽我發言，我教導你們敬畏天主。誰願長生？誰愛康樂？甚勿惡言，甚勿欺騙；遠避罪惡，一心向善；愛好和平，追求不倦。天主監護正義者，俯聽義德者祈禱。天主監視惡者，燭照他的罪行敗壞他的名聲，從地面上消滅他的蹤跡。正義者揚聲呼求，天主即傾耳垂允，救他脫免窘難。犯罪者多受懲罰；恃主者，受天主仁慈的維護。」(克前 22:1-8)

文字中清楚地指出：天主垂允正義的人的呼求，因為他們「遠避罪惡，一心向善」，而那些行惡的人，根本無法逃避天主的監視，即使是亞巴郎的子嗣，也無法躲藏在「以色列血統」的擋箭牌後，惡人的罪行必要在現世便被「燭照」、他們的名聲要在此世代中遭到「敗壞」。亦即，無論義人或惡人，他們受到天主的賞報或懲罰，是一種當前的、立即的、現世的，而不是末日之後的、未來之世的賞報或懲罰。天主對義人的現世獎勵、對惡人現世懲罰，均是非常明確的，²³ 所謂被「天主……從地面上消滅他的蹤跡 (τοῦ ἐξολεθρεῦσαι ἐκ γῆς τὸ μνημόσυνον αὐτῶν)」，就是指：世人關於他們的記憶 (μνημόσυνον αὐτῶν, their remembrance)，要遭到完全的摧毀 (ἐξολεθρεῦσαι, destroy utterly)，²⁴ 關於他們的記憶要從人世間完全「被」抹去，亦即：他們在人間要「被」不留痕跡，他們要「被」絕子斷孫，無法在世上有子嗣，家脈命祚無法在世上綿延，以致根本沒

²³ 可參考《聖詠》第 112 篇。

²⁴ 這個字大量出現在七十賢士譯本「以色列經書」中，但正典《新約》作品中僅出現一次，即《宗徒大事錄》。作者路加使用了這個強烈的字眼 ἐξολεθρεῦσαι，但仍舊是在援引古經記載的文字，指梅瑟預言耶穌的興起，而那些不跟隨如梅瑟一樣的大先知耶穌的（以色列）人，「必從民間剷除」（3:23）。

有後人會追念這他們，他們的蹤跡完全被消滅，好像從來沒存在於人世似的。²⁵ 作者「克來孟」認為，這些在耶穌降世前海外以色列後裔就已熟悉的教導，均是「基督藉著聖神向所有天主子女」的呼勸、教導，因此凡是自認為是天主子女（選民）的人都應聽從；反之亦然，聽從這些教導的並且奉行去做的，也就是天主的子女（選民）。

作者在另外一處又再次針對逆上的狂妄黨徒，指出他們後代子孫的悲慘下場：

他們【無理智、狂妄、不守紀律的黨徒】的子孫得不到救世的恩惠，匍匐到卑下人的門前，得不到任何人的救援。原先為他們儲備的恩寵，轉讓了義德的人領取，他們自己卻自吃罪行的惡果，無從自救。（克前 39.9）

作者因此直接把在教會內興風作浪、違法亂紀的基督徒們，稱為「無理智、無聰明、狂妄、無教育與紀律的黨徒，妄自尊大」（克前 39.1）的人，提醒他們「地上生的蛆蟲，誰堪自負豪強？」（克前 39.2）作者把他們與《智慧書》中的「惡人」視為同一種人，他們「鼻嗤、輕笑」（克前 39.1）的「義人」²⁶——就是所有主教、以及那些愛護主教、努力維持教會秩序使和平穩定的人，他們如同《智慧書》中描述的受試探與磨練「義人」一樣。

作者藉著這個對比，清楚地表達出他承襲自海外以色列後裔的蒙選思想：一如不是所有以色列人都是選民一樣，基督徒也不都全部都是選民。基督徒如果不守紀律、不服從主教、甚至結黨結派罷黜主教，在作者看來，就不是遵守天主的

²⁵ 惡人最終必將落得絕子絕孫下場的說法，《智慧書》中也有類似的文字，見 3:16-19；此處關於「從世上抹去他們【惡人】的記憶」辭句，應援引自《聖詠》第 109 篇 12-17 節：「誰也不要向他【惡人】施行仁慈，誰也不要憐憫他的孤兒；願他的後裔全被斬盡滅絕，他們的姓名被塗抹（ἐξολέθρευσιν）於後代。願上主記念他父親的罪愆，總不要赦免他母親的過犯；叫那些罪永留在上主前，從地上除去他們的記念（καὶ ἐξολέθρευθειῇ ἐκ γῆς τὸ μνημόσυνον αὐτῶν）。因為他們總不想施恩行善，但知道迫害弱小和貧賤，連心靈破碎的人也摧殘。他既喜愛詛咒，願詛咒臨於他！他既不愛祝福，願祝福遠離他！」

²⁶ 參：《智慧書》2:1-25。

正義，因為在 42.1-42.5 中，「克來孟」清楚指出：主教是由宗徒們選立的，而眾宗徒是奉耶穌基督派遣而來，耶穌基督是奉天主的派遣而來，所有「奉遣派前來都是為遵守一定的秩序，實現天主的意旨」（克前 42.2）。

作者又指出：只有遵守天主聖意與正義的人才是選民（克前 40.1），儘管義人多難，但是他們絕不「見棄於聖者」（克前 45.3）、「他們忍德的光榮輝耀於世」（克前 45.5）、他們「家道和平、食糧不曾缺乏，可以放心確知後代子孫昌盛、數目眾多，如同田野間的細草……自己也將壽終入墓，如同麥禾按季節成熟收割起來」（克前 56.3-4）。這既是海外以色列後裔秉持的、具有「賞善罰惡」（現世報）特色的蒙選思想，但作者強調，這更也是「基督嘗藉著聖神」（克前 22.1）對基督徒的呼勸與教導。對於還在懷疑天主究竟是否會降來（以及何時才降來）審判世人的惡人而言，作者引用《瑪拉基亞先知書》3:1 警告說道：

真實說，天主的聖意即將迅速實現，不再遲延。現有《聖經》作證：「天主即將迅速到來，不再遲延；你們所仰望的聖者，天主，即將來到他的聖堂中，即將迅速到來。」（《瑪拉基亞先知書》23.5）

選民與非選民界限的改變，與迫切激烈的末世觀重疊在一起，表達出一種普世大公性的、現世報式的賞善罰惡的蒙選思想，清楚地呈現在《克來孟致格林多人前書》中，作者相信：無論是否屬於以色列後裔，只要願意有一顆「敬畏天主的心」，並且不再遲疑、當下悔改歸心向主（耶穌基督），就必得「長生與康樂」，必蒙天主的揀選與救援，獲得天主恩許給「真正的亞巴郎後裔子民」的一切恩寵。作者深受保祿宗徒的影響，相信此刻已是末世，基督徒則是「生活在世末的人」，²⁷保祿宗徒那種末世屆臨、基督即將復臨的迫切與積極準備的心態，同樣清楚呈現在《克來孟致格林多人前書》中。

²⁷ 《格林多前書》10:11。

另外，在 59.2 一節中，也出現一句關於選民非常特殊的描述，就是「呼求萬物的創造者垂顧祂愛童【又譯：僕人】耶穌基督的功勞，保護全世揀選者（τῶν ἐκλεκτῶν，the elect/chosen，蒙選者）數目的安全，勿使喪失一人。」在這句話裡面，作者呼求天主念及耶穌基督的功勞，保護全世界選民的「數目的安全」，所指何義？這依舊要從以色列「第二依撒依亞」先知傳統的脈絡、以及基督徒式的詮釋來理解。

「第二依撒依亞」先知傳統指出：以色列後裔中，有許多人（例如政治領袖、宗教領袖等）行了天主眼中視為惡的事，因此他們雖然蒙召，他們的惡行使自己喪失蒙選的資格。在《厄則克爾先知書》中，天主向厄則克爾先知埋怨以色列子民——尤其是祭司們——違背了天主的誡命，祭拜邪神，因此天主決定要使猶大王國與耶路撒冷遭到滅亡、所有行惡之人要慘死敵人刀下；²⁸ 但祂也同時對厄則克爾先知說：會將從以色列後裔中挑選出具有悔改之心的人作為「遺民（remnants）」，在他們額頭上留下「記號」（9:4）²⁹，這些人將倖免於難，在天主降下的浩劫中存活下來，他們更要被賜予新的心與新的精神（11:19），他們儘管散佈在各異國之中，但必要被天主親自聚集起來（11:17），成為既新且真的以色列——天主的真選民。這些被留下記號的遺民，是在以色列猶大王國傾覆後，被天主揀選保留下來的遺民，他們要承接「新天新地」³⁰、是天主揀選的子女。先知傳統強調：儘管以色列人對天主不忠實，但天主出於自己的信實與仁慈，仍要救以色列——藉著揀選部份以色列人作為「遺民」。也因此以色列人中，聽到天主召叫的人多，但真正能蒙選被救的人卻很少。《瑪竇福音》作者便沿用了這個思想，放到耶穌口中成為對基督徒的教導：「被召的人多，被選的人少。」（22:14）

²⁸ 類似的先知傳統論述也可見《歐瑟亞先知書》。

²⁹ 此處的「印記」其希臘文的中文直譯是「劃上一個 tau」，tau 指的是希伯來字母中最後的一個字母 ט，也可寫作 X 或 X。「最後一個字母」則有「最末的」、「最後的」、「結束的」的意思。參：Michael D. Coogan (ed.). The New Oxford Annotated Bible: New Revised Standard Version with the Apocrypha (College Edition). New York: Oxford University Press. 2010. P. 1172。

³⁰ 《依撒依亞先知書》65:7。

選民與非選民的標準早在公元前二世紀時期的海外以色列後裔神學思想中已有所改變，延續到公元一世紀時，保祿宗徒一方面延續這思想，但另一方面強調耶穌基督在「蒙選」中的核心地位。在《羅馬書》第九章對於「真以色列」、「真亞巴郎後裔」、「真天主子女」³¹ 的論述中他便指出：強調凡信仰耶穌基督的人，才是天主「藉恩許所生的子女」、真正的「亞巴郎後裔」，耶穌基督建立的才是真正的以色列。同樣的思想也表達在「對觀福音書」作者們，藉著耶穌選立十二宗徒的文字中：³² 耶穌選立的，不是十二名行奇蹟、傳福音的人而已，卻是「新（真）以色列」的十二支派，由十二宗徒建立的教會，因此就是這「十二支派」建立的新以色列。《若望福音》17:11-12，也有類似的蒙選思想：耶穌的「十二」門徒是天主揀選出來賜給耶穌的，這「十二」人蒙揀選成為耶穌門徒，是為了要從天主獲得祂藉由「降生成人的聖言＝耶穌基督」賞賜給世人的真理與祝聖。³³

「十二」這個數字因此對於福音書作者很重要，因為它既代表了耶穌基督建立的新以色列，同時也象徵天主在耶穌基督身上完成的新創造的圓滿：耶穌基督「更新了一切」。³⁴ 也因此《宗徒大事錄》作者在第一章便描寫（十一位）宗徒們如何在猷達斯自縊後，增選新成員使「十二」這個數目獲得保全；³⁵ 更也因此，《若望默示錄》作者「若望先知」³⁶ 描寫在神視中，出現多次關於數字「十二」的場景。³⁷ 其中最特殊的一個，就是他看見一群額頭上被蓋了「記號」³⁸ 的

³¹ 參：《羅馬書》9:6-9。關於「真以色列」、「真後裔」、「真子女」的討論，請見 本章（二）、3 之註釋 75、76。

³² 參：《馬爾谷福音》3:13-19、《瑪竇福音》10:1-4、《路加福音》6:12-16。

³³ 經文如下：「聖父啊！求你因你的名，保全那些你所賜給我的人，使他們合而為一，正如我們一樣。當我和他們同在時，我因你的名，保全了你所賜給我的人，護衛了他們，其中除了那喪亡之子，沒有喪亡一個，這是為應驗經上的話。」耶穌求天主父「保全」所有賜給耶穌的人——指基督徒——合而為一，但不是「保全」全世界基督徒的數字。

³⁴ 《若望默示錄》21:5。

³⁵ 參：《宗徒大事錄》1:12-15。1:15 中間還有一段文字也反映「12」這個數字象徵的圓滿性與重要性：「當時在一起的眾人大約共有一百二十名」。

³⁶ 《若望默示錄》作者自稱「若望」，但不是若望宗徒。22:9 指出，他應是一位執行先知任務的人。

³⁷ 四個有「十二」的神視分別是：12:1（身披太陽、腳踏月亮的女子，頭上榮冠鑲有十二顆星）、21:12-21（新耶路撒冷有十二城門、由十二天使看守、門上刻有十二宗徒的名字、又由十二種珍珠造成）、22:22（生命樹一年結十二次果實），以及 7:4（十四萬四千人，他們分別來自以色列十二支派的各一萬兩千人）。

人，數目是「十四萬四千人」(7:4)，這群人來自以色列的十二個支派，各支派中被蓋上印記的人，各有一萬二千人。「十二」這個數字象徵了天主藉著耶穌基督完成之「新的創造」的圓滿與更新，那麼，「十四萬四千(=12 X 12 X 1000)」便是末日時「圓滿的圓滿」與「完全極致的更新」。

《若望默示錄》作者關於「非以色列」的外邦人同樣蒙選獲救的情況，說他們「站在寶座和羔羊面前」(7:9)，數量遠遠超過「十四萬四千」，外邦人獲救的數字「沒有人能夠數清！」(7:9)對於這樣的說法，保祿宗徒在《羅馬書》第九章也有類似的觀點，他提到以色列人的「數目」多如海沙，但只有少數以色列後裔能蒙天主揀選，可是相反的，眾多的外邦人卻要蒙天主的揀選與寵召。為何如此？保祿強調這是天主的「召選的自由」，同時也因為天主有召選的自由，外邦人才有蒙選獲救的機會。保祿相信：這是天主早已有的計畫，「為把祂那豐富的光榮，在那些祂早已準備好，為進入光榮而蒙憐憫的器皿身上彰顯出來」。³⁹

因此，《克來孟致格林多人前書》59.2 所謂「全世揀選者數目的保全」，並不是表面上所指「基督徒的數目」的保全，卻是一種具有末日性的(eschatological)、使用以色列選民意象、具有先知傳統意義與先知色彩的祈禱語言：求天主賴耶穌的功勞，使耶穌基督所實現之「天主救贖工程與新創造」的圓滿與更新，獲得保全，並因此使凡藉信耶穌而獲救恩的人，一個也不要喪失。⁴⁰

³⁸ 參：《厄則克爾先知書》9:4。

³⁹ 《羅馬書》9:23。

⁴⁰ 《若望福音》作者也有類似的祈禱語言，並且將這樣的祈禱語言放在耶穌口中，成為耶穌的祈禱：「從今以後，我不在世界上了，但他們仍在世界上，我卻到你那裏去。聖父啊！求你因你的名，保全那些你所賜給我的人，使他們合而為一，正如我們一樣。」(《若望福音》17:11)

2. 天主：公平的、仁慈的、等待罪人悔改的神

《智慧書》作者受到希臘哲學思想的影響是非常明顯，⁴¹ 但他援引希臘哲學思想，是為了要重新詮釋以色列的傳統信仰。這點在他充滿讚美天主的祈禱經文中可以看得出來：天主是一位憐憫眾生、等待罪人悔改的神，作者讚美說道：

的確，你【天主】愛一切所有，不恨你所造的；如果你憎恨什麼，你必不會造它。如果你不願意，甚麼東西能夠存在？如果你不吩咐，甚麼東西能夠保全？愛護眾靈的主宰！只有你愛惜萬物，因為都是你的。因為你是無所不能的，你假裝看不見人罪，是為叫罪人悔改。（《智慧書》11:24）

上述這段出自《智慧書》11:24 的文字，以及《智慧書》中呈現出受到希臘思想影響的海外以色列後裔「神義論（theodicy）」觀點，⁴² 便被《克來孟致格林多人前書》作者引述，成為勸勉格林多教會成員誠心悔改、回心向主的支持論

⁴¹ 《智慧書》作者另外一個明顯受到希臘哲學影響的文字，7:22-27 一段讚美「智慧」的文字可以說是頗代表性。作者在這段文字中，以聖經文字與希臘哲學語彙相互混合，讚美「智慧」是：天主大能的氣息（*breath of the power of God*）、全能者榮耀的純粹流溢（*a pure emanation of the glory of the Almighty*）、天主之造化的無瑕美鏡（*a spotless mirror of the working of God*）、祂美善的形象（*an image of his goodness*），祂世世代代進入神聖的靈魂之中（*in every generation she passes into holy souls*）。而《智慧書》中稱「智慧」是「天主美善的形象」一句，則又被《希伯來書》作者引用，但是稱「耶穌基督」是天主美善的形象，而不是智慧。（1:3）另外，根據《智慧書》作者，希臘哲學強調的四樞德（*the four cardinal virtues*）也是天主的智慧教導的結果，見《智慧書》8:7；另外，13:1-9 也很明顯是援引了希臘哲學的思想、特有語彙與辯論方式，但是卻用來反駁希臘人的宗教信仰。

⁴² 《智慧書》作者不僅在選民的標準方面與「梅瑟五書」的作者們不同，更也在「神義論（theodicy）」方面有不同的神學觀點。《智慧書》開宗明義地指出：天主是所有世人的天主，只要誠心尋求祂的人，祂必向他顯示自己（1:2）；祂以全能的智慧創造並治理宇宙，世界萬物因此依循著一種完美的、理智的、和諧的、動態平衡的方式，巧妙地運作著，「智慧施展威力，從地極直達地極，從容治理萬物」（8:1）；世界雖因魔鬼將死亡帶入了世界（2:24），但是惡人遭到的喪亡與懲罰卻來自他們自己，「天主造了人原是不死不滅的，使他成為自己本性的肖像」（2:23），但有些人選擇讓自己沈浸在「邪曲的思想」（1:3）與「墮落的生活」（1:12）中，自願活在不法自然、違逆天道的生活中，他們「自己的言行自招死亡」（1:16），這是自然界萬物造化的道理、宇宙運行的公平法則。作者用這樣的神義論觀點，重新詮釋古代以色列人獲救的歷史，證明天主懲罰索多瑪人、埃及人、客納罕人罪惡的方式，並非天主的毀滅，卻只是「人用什麼來犯罪，就用什麼來罰他」（11:17）。《智慧書》作者認為，祂既是全能的，又是仁慈的，祂如果真的要毀滅罪人，只消吹一口氣他們就立刻死亡（11:21），但歷史證明：罪人只接受了他們該有的懲罰，因為天主「處置這一切，原有一定的尺度、數目和衡量」（11:21）。

點，說道：「縱觀古今各代，即可明知凡是誠願回心向主的人，天主都賞給了他們悔悟自新的餘地。」（克前 7.5）但值得注意的是，作者接在此句之後，繼續加上另外兩個「以色列經書」中另外兩個例證：諾亞勸導的眾人、以及尼尼微城人，說明即便是異族（外邦）人，只要願意誠心向天主悔改，天主都願意寬赦（克前 7.5-6）。關於天主的仁慈與公正、以及等待被責罰的選民的悔改，作者提醒格林多基督徒要知道：天主極為「用心護衛祂所責罰的人，祂本著慈父的心腸，用祂聖善的責罰和勸戒，懲治吾人，引領吾人接受祂仁慈的恩賞」（克前 56.16）；但是，若有人依舊心硬不聽勸告當下悔改，那麼：

他們自己須要知道是他們自己犯罪限於嚴重不可輕視的危險裡去了，他們既自願犯罪，將來應自己擔負罪責，我們一方面除聲明不負責任以外，只有急切呼求萬物的創造者垂顧他愛子耶穌基督的功勞，保護全世優選者數目的安全，勿使喪失一人。（克前 59.1-2）

《克來孟致格林多人前書》作者指出，悔改之於蒙選的重要，在於蒙天主揀選的人民，無論是誰，都應是思、言、行為上表現出相稱於蒙選身分的行為——做一名「聖潔與聖善的人（λαοῦ ἁγίου）」（克前 8.3）。「聖潔與聖善」不是蒙選的「因」，卻應該是蒙選的「果」，即：天主揀選某人成為選民，不是因為某人已經是聖善與聖潔的——因為「在天主面前沒有聖潔的人」（克前 39.4），除了天主以外沒有人能被稱為聖潔聖善的。基督徒蒙選，完全是出於天主自己的慈愛，因為天主是一位憐憫眾生、等待罪人悔改的神。所以，凡相信自己是蒙選的基督徒，就不應該高傲自大、自認完美無瑕、聖潔無罪，卻應該要深切悔改自己在思、言、行為各方面的罪愆。作者向格林多基督徒說道：

因此，我們的靈魂應當是聖潔的，並且高舉純不帶罪污的雙手，投奔到天主方面。天主有慈父的心腸，和善溫良，眷愛吾人，選擇了我們作祂特選的產業

(ἐκλογῆς μέρος, his own chosen portion)。因此我們應特別敬愛祂。聖經也有關於這一點的記載：「無上真主，劃分萬國，亞當的子孫，列土分居，邦國的數目眾如天神，唯有雅各伯的後裔，是上主特選的產業(μερίς κύριος, portion of the Lord)。天主揀選了以色列民族承繼祂神國的國統。」另有一處記載說：「請看，天主從萬民當中選擇了一個民族，如同農夫在打穀場上選擇了先熟的穀禾【又譯，初果】(ἀπαρχήν, first fruit)，從這一個選民\國家(ἔθνους ἐκείνου, that nation)中，要生出那一位眾聖之聖者。」(克前 29.1-3)

「選民應悔改以成為聖民」的標準，《克來孟致格林多人前書》作者認為自古就有，因為以色列經書清楚記載了天主如何在歷史中不斷派遣先知，要求以色列選民悔改，證明以色列不是因聖潔而蒙選，而是出於天主的慈愛與忠信。作者引述《厄則克爾先知書》33:11 的文字說：「天主本身是萬物的君王，也曾勸人悔悟，並親口宣誓說：『我是有生命的，我所願望的不是罪人的死，卻是他的回心改過。』」(克前 8.1) 以色列民族雖然曾是選民，但他們卻同時也「罪惡充塞天地，紅過腥紅氈，黑過黑羊絨」(克前 8.3)，因此先知代天主發言，要求選民「全心歸向我，呼求我發出眷愛的慈心，我就允諾你們的呼求，仍要待遇你們如同是我聖善的選民」。(克前 8.3) 《克來孟致格林多人前書》這樣的說法，符合海外以色列後裔在公元前二、一世紀呈現在《智慧書》中的神學觀：不分種族，世人都應悔改，誠心尋求天主上主，以獲得救援與生命，並配得上被天主看成「【祂】自己的人」。⁴³ 同時作者也指出，基督徒若相信自己是天主的選民，就應該要以聖潔、不被罪惡污染的靈魂，投向慈愛天父的懷抱，並且以愛還愛。所有人之所以能相信基督、並藉著對基督的信仰成為蒙天主揀選之人與「上主特選的產業」，均是出於祂的慈父心腸，祂不看我們的無知與罪惡，但卻把我們視為甜美與珍貴的「初果」；同時，更又因為在選民當中，有那被稱為「眾聖之聖者」的那一位（指：耶穌基督），使得所有的選民可以因這位「眾聖之聖者」的同在，分享「至聖者」的神聖與光榮。

⁴³ 《智慧書》3:5。

3. 敬畏天主的重要性

除了悔改之外，《克來孟致格林多人前書》作者更也強調「敬畏天主」之於選民保持蒙選身分的重要性。《克來孟致格林多人前書》作者的蒙選思想中，非常強調「敬畏天主」的重要性，他認為「敬畏天主的心」是小至基督徒個人、大至教會整體，成功或是衰敗的關鍵因素。作者對於天主造化萬物的威能、以及世界之所以有罪惡與死亡的原因，引述了《智慧書》的文字，⁴⁴ 不過他引用《智慧書》這段文字的目的，是用來提醒格林多教會成員：「萬事萬物都在他【天主】明明鑒臨之下，都逃避不開祂的掌管和佈置」（克前 27.6），也因此，任何人應該都要「存著敬畏天主的心，一切惡意惡念惡行，都要一概棄絕，並祈求天主來日審判我們的時候護佑我們。」（克前 28.1）

《克來孟致格林多人前書》作者指出：昔日格林多教會之所以被稱讚「良風美俗、諸德具備」，是因為教會上下都「瀰漫著敬畏天主的心情」（克前 2.8），後來之所以出現「以下反上」的悖逆犯行，也正是因為「敬畏天主的良心喪失」，使得基督徒「失掉了義德與和平，言談舉動違反了天主的規誡與理法。團體的生活不合基督的精神與氣象，……違忤天主，互相嫉恨，『嫉恨入世，死亡隨之而入』。」（克前 3.4，經文引自《智慧書》2:24）作者刻意將「敬畏天主之心」與《智慧書》中關於死亡進入世界的原因串連起來，凸顯「敬畏天主」的重要性，同時，也再次顯示出海外以色列後裔在公元前二、一世紀時，「智慧文學（wisdom literature）」⁴⁵ 神學思想的影響，以及被「七十賢士譯本」編者們囊括成以色列

⁴⁴ 關於「天主造化萬物的威能」比較：《克來孟至格林多人前書》之 27.4-5 與《智慧書》12:12, 11-21；關於「世界之所以有罪惡與死亡的原因」，比較《克來孟至格林多人前書》之 3.4 與《智慧書》2:24。

⁴⁵ 教會傳統上列入《聖經·舊約》中的「智慧書（Wisdom Books）」有七份作品：《聖詠（Psalms）》、《雅歌（Song of Songs 或 Song of Solomon）》、《約伯傳（Job）》、《箴言（Proverbs）》、《訓道篇（Ecclesiastes）》、《智慧篇（Wisdom of Solomon）》、《德訓篇（Ecclesiasticus 或 Sirah）》；《智慧篇》與《德訓篇》未被基督（新）教版本列入「正典」《舊約》中。也有學者認為前兩份作品應被稱為「詩集（Poetical Books）」，後五份作品才是「智慧書」。參：思高版天主教聖經，頁 797。關

神聖經書之一的「智慧書 (the Wisdom Books)」，對於《克來孟致格林多人前書》作者的影響。

「敬畏天主」有兩層涵意：首先，照字面上來說，就是對天主抱持尊敬與害怕的態度，這是海外以色列後裔的信仰傳統中重要的信念，並且可以說是七十賢士譯本的「以色列經書」中，「智慧書 (the Wisdom Books)」中常見的主題。例如，《聖詠》是《克來孟致格林多人前書》作者第二多援引使用的以色列經書作品，在《聖詠》中，充滿了各種對於天主的可敬可畏，表示讚美與敬愛的辭句，⁴⁶ 對天主的敬畏與愛情，可以說是《聖詠》中，「雅威信仰」的表達與教導——所有選民與子孫都應該懷抱敬畏天主的心。

《箴言 (Proverbs)》更也指出，「敬畏上主是智慧 (知識) 的肇基」(1:7)，⁴⁷ 《訓道篇 (Ecclesiastes)》更以「你應敬畏天主，遵守他的誠命，因為這是眾人的義務」(12:13) 作為結論；⁴⁸ 公元前二世紀成書的《德訓篇 (Ecclesiasticus, or Sirah)》更是通篇充滿了對於「敬畏上主」的說明、以及各種好的結果。⁴⁹ 這些「智慧書」的經句，不斷出現在《克來孟致格林多人前書》中，作者引述的頻率非常頻繁。這是公元一世紀前後海外以色列後裔作者們常見的做法，例如：公元

於古代猶太信仰傳統中的「智慧傳統」，詳細討論可見：蔡彥仁，《天啟與救贖：西洋上古的末世思想》台北：土緒，民國 90 年，頁 337-377。

⁴⁶ 《聖詠》68:36、96:4、99:3 等。

⁴⁷ 《箴言》中提及「敬畏上主」另外還有：9:10、15:33、31:30。《箴言》此處將「敬畏上主之人」與「愚蠢者」相對，指出世上只有兩種人：「敬畏上主者」、與「愚蠢者」，後者不願意學習、不聰明、行為舉止也都是不合乎倫理道德的。人若要避免自己成為這樣的人，就應該要做一個「敬畏上主的人」。

⁴⁸ 《訓道篇》中提及「敬畏上主」，除此處之外，另外還有：3:14、5:7、8:12-12。全書卻完全沒有提到要「遵守上主的誠命」。

⁴⁹ 根據本書「序言 (希臘譯者自序)」，《德訓篇 (Ecclesiasticus, or Sirah)》全書原以希伯來文寫成，作者名叫「息拉之子耶穌」，作者之孫在僑居埃及 (可能是亞力山卓城) 時，將作品翻譯成希臘文，學者認為時約公元前 110 年前後。譯者自序中表示，此書翻譯成希臘文，是為了要讓「那些僑居在外，好學不倦的 (猶太) 人，改善自己的行為，依照 (梅瑟) 法律生活」。《德訓篇》儘管始終不被猶太人承認是「正典」的一部份，但它從一開始便屬於「七十賢士譯本 (LXX)」的一部份，對公元一世紀前後海外以色列後裔、與猶太基督徒，具有極高的地位與影響力，希臘譯本的標題是「息拉之子耶穌的智慧」，拉丁文又稱此作品為 Ecclesiasticus，亦即：「教會之書 (church book)」，以表示教會承認此書作為基督徒神聖經書之正典地位的意思。這部作品是七部「智慧書」中最長的一件作品。

一世紀時期的猶太哲學家Philo of Alexandria(20 BCE-50 CE)也常在作品中引書《德訓篇》的內容。

其次，「敬畏天主」也用來指那些在海外以色列後裔的團體中，歸信了猶太信仰、或對猶太信仰有好感的外邦人。這些外邦人由於種族與血統的因素，無法被稱為「以色列人」，他們被稱為「敬畏天主的人（φοβούμενοι τὸν Θεόν, God-fearers）」、「敬畏（天主）名號的人（fearers of the Name）」、或「歸信者\虔誠人（προσηλύτοι, proselytes）。

因此，海外以色列後裔與外邦歸信者，都是「敬畏天主的人」，並且在新約時期，他們仍會一起在猶太會堂聚集、舉行儀式。⁵⁰ 所以，當《克來孟致格林多人前書》作者在不斷提醒格林多教會成員應該要懷抱「敬畏天主」之心時，他是針對所有基督徒——無論是否具有猶太背景的人——所說的，所有基督徒都是「教會」的成員、都是選民。這種強調「敬畏天主上主」的蒙選思想，與海外以色列後裔的信仰傳統中蒙選思想，是符合的。

《克來孟致格林多人前書》作者指出，敬畏天主的人必不會迫害義人——指做出擅自革除主教職務一事，就是迫害義人的行為（克前 44.4），相反的，只有敬畏天主的義人才會遭到惡人的迫害。惡人絲毫沒有「敬畏天主」之心，他們迫害義人，狂妄自大，既忘了天主真正無所不在、明鑑一切（克前 28.1-4），又忘了天主絕不放棄聖者（克前 45.2），天主要為所有恭敬祂的人「親自作他們的千城和甲盾」（克前 45.7）。對於造成分裂與違逆犯上罪行的基督徒，作者呼籲要明察自己的內心：到底是否敬畏天主？如果是，就應儘速悔改，並且立刻「自行引退，奉行公眾的命令，退往任何地方」（克前 54.2）作為補贖。如此一來，不僅

⁵⁰ 《宗徒大事錄》便記載了聖保祿宗徒在安提約基雅的猶太會堂中，稱呼當時在座的猶太信徒們：「諸位以色列人和敬畏天主的人（Ἰσραηλίται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν Θεόν）」（13:16），《宗徒大事錄》又記載了在此次聚會結束之後，「許多猶太人和歸依猶太教的虔誠人（προσηλύτων），隨從了保祿和巴爾納伯，二人同他們談話，勸他們務要堅持天主的恩寵。」（13:43）。在歸信猶太教的外邦人中，許多人後來進一步歸信了耶穌基督，成為基督徒，首代七位執事之一的尼苛勞便是其中之一，《宗徒大事錄》指出，斯德望是安提約基雅的「歸依猶太教的虔誠人」之一。（6:5）

可以贖罪，更「有功於基督，光榮至大，將來不論遷移到任何地方，都有安身的所在。」（克前 54.3）

「敬畏天主」不僅是選民應有的態度，在《克來孟致格林多人前書》作品中，也是處理教會內部紛爭的判準標準、與處理原則：無論是當事人、或是處理衝突的調停者，都應該要從「敬畏天主之心」作為出發點，而不是從別的角度（例如職務的高低、是否具有以色列後裔的血統、具有什麼特殊的恩寵？）關於這點，公元前二世紀成書的《德訓篇》中，也有十分類似的文字，對於紛爭與衝突的當事人，若稱自己是一位「敬畏上主」的選民之一，就要：

等待祂的仁慈，不要離開祂，免得跌倒；……要信賴祂，你們的賞報就不會落空，……請你們追念前代，看看有誰依賴了上主，而受到恥辱？有誰保持了對祂的敬畏，而被遺棄？有誰呼求了祂，而被祂輕視？因為上主富於慈惠寬仁，在患難中，赦免罪過，並施救恩。祂是一切真心尋求祂的護慰者。（《德訓篇》2:7-13）

對於仲裁者或調停者而言，也要秉持著敬畏上主的心：「應從壓迫者的手中，拯救被壓迫的人，在宣判時，不應畏縮。……如此，你才算是至高者聽命的兒子，祂必要比你的母親更愛你。」（《德訓篇》3:9）、以及「不可藐視有智慧的窮人，也不可稱讚富有的罪人。偉人、判官、權貴都應受敬重，但是他們之中，沒有比敬畏上主的人更偉大。」（《德訓篇》10:26）

4. 對天主的稱呼：全能者、主、造物主、建造者、父

《克來孟致格林多人前書》的蒙選思想，延續了當時海外以色列後裔的神學觀，另外也可以從他大量使用希臘文版（七十賢士譯本，LXX）以色列經書的內

容，特別是在對於「天主」的稱呼，得到印證。在「蒙選思想」中扮演關鍵主動角色的「天主」，在《克來孟致格林多人前書》中有以下幾種稱號：「全能者（τὸν παντοκράτορα θεόν, the almighty God）」（題辭、2.3, 32.4, 60.4, 62.2）、「主（ὁ δεσπότης, the Lord）」（7.5, 8.2, 33.1）、「造物主（κτίστην, creator）」（19.2, 59.3, 62.2）、「建造者（δημιουργός, builder）」（20.11, 26.1, 33.2, 35.3, 59.2, 38.3）、「父（πατήρ, father）」（19.2, 29.1, 62.2），這些關於天主的意象、以及稱呼方式，與七十賢士譯本之「以色列經書」的內容一致。⁵¹

對《克來孟致格林多人前書》的作者而言，非常明顯的，「以色列經書」中那位雅威、天主上主，就是基督徒的天主與共同的「父親」，祂既是創造宇宙和人類的能能的造物主、也是治理一切的主宰，祂建造了一切並且又使萬物在祂完美的設計和秩序下運轉，祂也是基督的父神。如同前文所述，這種神學觀在「第二依撒依亞」先知傳統中是非常明確的，雅威不僅是以色列的神，更是宇宙的主宰。不過，這位父神不僅是以色列信仰傳統中的父神，祂更是耶穌基督的父神。作者提醒格林多教會中具有猶太背景的基督徒，以色列信仰傳統中的父神，已經親自為耶穌基督作證了，因為天主父神已經使納匝勒人耶穌從死者中復活。因此，耶穌基督不僅就是「第二依撒依亞」先知傳統中的那位「上主受苦的僕人」，耶穌更也是海外以色列後裔在公元前二世紀左右出現的「瑪克比殉道聖人信仰傳統」中（the Maccabean martyr cult），⁵² 那位親自被天主證明（vindicated by God）的「人子」，祂必將要帶著所有被天主復活的殉道聖人，一起親自降來人世審判萬國以及以色列子民中的敗壞者（the wicked in Israel）。

「以色列經書」中的雅威、上主天主，就是基督徒的父神，這點對於聖保祿宗徒解釋耶穌基督死而復活、以及基督徒是選民的意義，有其重要性。聖保祿宗

⁵¹ 參考：R. Marcus. "Divine Names and Attributes in Hellenistic-Jewish Literature" in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 3 (1932). Pp. 3-120. 引自：Andreas Lindemann (2010: 62).

⁵² 關於瑪克比時期殉道聖人的相關信仰內容之研究，可參考：Margaret Schatkin (1974: 97-113).

徒對「天主是父神」、與「耶穌之死與復活」兩者關係的解釋與教導，影響羅馬與格林多教會基督徒甚巨。聖保祿宗徒在《羅馬書》中教導羅馬教會成員（包括《克來孟致格林多人前書》的作者）：耶穌基督的復活，證明了祂的真實身分——被天主父「從死者中復活，被立為（ὀρισθέντος, ordain⁵³）具有大能的天主之子」（羅 1:4）、「曾為了我們的過犯被交付【按，上主受苦的僕人】，又為使我們成義而復活」（羅 4:25）；祂的復活確保了基督徒必能分享祂的光榮與新生命——藉洗禮死於罪惡卻活於基督，有新的生命並與耶穌結合、脫離罪惡的統治（羅 6:1-23）；更重要的，因為基督死於（梅瑟）法律之下，但天主卻使他復活，使所有跟隨耶穌的人都成了「屬於天主、屬於耶穌的人」（羅 7:4），因此所有基督徒都已被從梅瑟律法中釋放出來，基督徒「不應再拘泥於舊的條文，而應以新的心神事奉天主」（羅 7:6）；使耶穌復活的天主父的聖神，更也同樣居住在基督徒內，因此，基督徒不僅要從死中復活（羅 8:11），而且更真正是「天主的子女、天主的承繼者」（羅 8:17）。

耶穌的復活對保祿而言，不僅是一件「天主為耶穌證明其默西亞真實身分」的歷史事件，一如古時候天主藉著「出谷事件（the Exodus event）」證明以色列人是祂的選民一樣；對保祿而言，耶穌的死亡與復活，更是一件「末世事件（an eschatological event）」，這是他為何在《得撒洛尼前書》指出，耶穌就是「人子」（得前 1:10）、是「自天降下的聖子」，天主父祂「使之【按，耶穌】從死者中復活，為救我們脫免那要來的震怒」（得前 1:10），祂（天主父）「沒有揀定我們【基督徒】為洩怒，而是藉我們的主耶穌基督為獲得拯救」（得前 5:9），保祿也延續「人子與殉道聖人再度降臨審判」的說法，提醒所有基督徒務必要保持聖潔、並堅信「死於基督之內的人必要復活」，基督徒就是屬於基督的「聖者」（得前

⁵³ ὀρισθέντος 有「被天主選立」的意思，保祿宗徒的親筆書信中，只有此處出現此字。此希臘字的拉丁文翻譯是 *prædestinatus*，既有「宣告」的意思，也有「預定論（Predestination）」意味。

4:14-18)。《克來孟致格林多人前書》的作者延續保祿宗徒這樣的教導，要求格林多教會的猶太基督徒要正視耶穌基督復活的事實，並在生活上保持聖潔。

對於外邦基督徒而言，《克來孟致格林多人前書》的作者強調：「我們大家應當注意：天主不停的明示吾人，肉身死後將來還要復活。天主曾使吾主耶穌基督自死者中復活起來，作死者復活的實例。」（克前 24.1）他提醒外邦基督徒應知道：全能者、造物主天主使耶穌從死中復活，是肉身的復活，而不是靈魂的不朽，這是對於基督信仰中關於「復活」應有的正確認識。⁵⁴ 作者更還刻意引用四季萬物生死循環的現象（克前 24.2-4）、甚至東方民族關於「鸞鳥（φοινιξ，鳳凰）」死後復活的傳說（克前 25.1-4），說明復活不是一件虛假的、不可能的事，卻是在自然界也可以找到的現象，基督徒因此應對「肉身復活」抱持堅定的希望。作者指出：「宇宙的創造者的意旨：是賞賜信德誠篤敬事他而有聖德的人，將來自死者之中復活」。（克前 26.1）

基督徒的天主，既是復活的主耶穌基督的聖父，祂是天主子耶穌基督的聖父、也是基督徒的聖父。基督徒的天主也是那位全能者、造物主與建造者，「一言之力，可使萬物化生，自無而有，萬物依賴著他生存，並又可化歸無有」。（克前 27.4）《克來孟致格林多人前書》的蒙選思想，延續了當時海外以色列後裔的神學觀，更又進一步據此證明耶穌基督的真實身分、以及祂從死者中復活對「當代」基督徒的意義，在公元一世紀末，成為解決教會內部紛爭、建立秩序的神學思想背景。

⁵⁴ 有學者認為，這樣強調肉身復活的重要性，可能是為了要一方面駁斥希臘哲學思想中的不朽靈魂之說（immortality of soul）、也駁斥當時已經出現在基督徒團體之間的諾思底思想（Gnosticism）。對具有猶太背景的基督徒而言，「死者復活」是「瑪克比殉道聖人信仰傳統」信念之一，指出此時此刻就是人子審判萬民的時刻，是默西亞來降臨人間的具體記號之一，見《瑪竇福音》11:5。另外，在新約時代的猶太人中，一群具有較高社會與宗教階級地位的撒杜塞人（The Sadducees），他們公開否認人死後會復活的信念，《瑪竇福音》作者表示，撒杜塞人甚至將死者復活的思想與淫亂牽扯在一起，耶穌親自駁斥了他們，表示他們是錯的，根本不理解經書的真義，見《瑪竇福音》22:23-33。

(二) 伯多祿傳統與保祿傳統的合一與發揚

相較於保祿宗徒有若干親筆書信流傳後世，使後人對於他的思想以及他福傳的活動記錄有一清楚的認識，另一方面，伯多祿宗徒（Peter the Apostle）按一些學者認為，則沒有親筆書信流傳下來，⁵⁵ 他的思想以及福傳事蹟行誼，必須依賴他人的二手轉載。關於他成為耶穌門徒的過程，首先可從「對觀福音」獲得。根據公元 70-80 年間成書於巴勒斯坦—敘利亞一帶的《馬爾谷福音》記載，伯多祿宗徒原名西滿（Σίμων, Simon），是耶穌最先召叫的門徒之一，他也是一個已婚的男子、以捕魚為業（谷 1:16-31）。⁵⁶ 他是耶穌親自選定的十二門徒中的第一位，被耶穌改名「伯多祿」、賦予他宗徒的身分、及驅魔的權柄（谷 3:14-16），也被許多其他納匝勒人稱為「耶穌的兄弟」（谷 6:3），他為了跟隨耶穌「捨棄了一切」（谷 10:28）。《馬爾谷福音》作者這些關於伯多祿宗徒的記載，《瑪竇福音》內容也全部一致，但《瑪竇福音》則特別強調：伯多祿是耶穌基督親自點名作為「建立教會的磐石」，只有伯多祿擁有「天國的鑰匙」（瑪 16:19），是唯一真正有權力的人，來代天行使「束縛」或「釋放」世間一切的權柄（瑪 16:18-19）。

伯多祿宗徒在耶穌升天之後的行蹤，《新約》正典作品中大概只能從《宗徒大事錄》與保祿的《迦拉達書》得知。《宗徒大事錄》第 1-12 章中記載了許多伯多祿宗徒在以耶路撒冷教會為中心的事蹟與記載，但從第 13 章起，便改以保祿宗徒為中心，「首代宗徒會議」（約公元 48-49 年）之後的伯多祿宗徒的福傳工作，

⁵⁵ 教會傳統認為《伯多祿前書》的作者是伯多祿宗徒本人，例如教會歷史學家安瑟伯本人就認為是伯多祿寫的，而天主教中文思高版聖經亦仍如此宣稱。但是，根據新約學者的分析研究，伯多祿宗徒親自撰寫此封書信的可能性非常小，並且，成書的年代也應在伯多祿殉道的時候，約公元一世紀末，成書地點是羅馬，作者應是當時羅馬教會中的某位長老。信中許多地方均呈現出作者熟稔七十賢士譯本、以及保祿書信的內容。此信主要的論述：「天主子民應有的新的自我認同」（1:13-2:10）、「基督徒行為應符合現有的社會地位」（2:11-3:12）、「在社會中，基督徒負起為信仰堅忍耐苦的見證」（3:13-5:11）。這部作品可以說是羅馬教會在公元一世紀末，保祿傳統與伯多祿傳統已經合流的證明。見：Michael D. Coogan (ed.) (2010: 2126).

⁵⁶ 保祿宗徒在《格林多前書》9:5 提到伯多祿（刻法）「攜帶一位為姊妹的婦人」，指的應是他的妻子，同時，許多其他的宗徒也跟伯多祿一樣是已婚的男子。

無論是在耶路撒冷、還是其他城市，《宗徒大事錄》並沒有記載。《迦拉達書》是保祿宗徒的親筆文字，在第 1-2 章中，他扼要地提到伯多祿在首代宗徒會議前後的一些言行，⁵⁷ 以及在「首代宗徒會議」之後伯多祿去了安提約基雅，引發了「安提約基雅」事件。⁵⁸ 伯多祿在安提約基雅停留多久？是短暫拜訪還是移居此地？後人無法得知。比較能確定的是：1. 保祿在「安提約基雅」事件之後，前往他地繼續傳教，最後在尼祿擔任羅馬皇帝期間（任期 54-68 CE），先被囚禁在羅馬（時約公元 58 年左右），後來——根據教父的見證——他與伯多祿二人先後在羅馬殉道——保祿遭到斬首、伯多祿則被釘死在十字架上死亡；⁵⁹ 2. 尼祿除了在羅馬大量迫害基督徒之外，更也發動軍隊於公元 66 年起進入巴勒斯坦地區，鎮壓猶太人的「起義」，導致耶路撒冷及（第二）聖殿在公元 70 年徹底摧毀，以及後來耶路撒冷的基督徒大量向外地流散。因此，公元 50 年（首代宗徒會議

⁵⁷ 根據保祿自己在《迦拉達書》中的文字，他在蒙受復活的耶穌基督召叫之後，立刻先前往了阿剌伯，後來又回到大馬士革停留三年，之後，他才去耶路撒冷見刻法（Cepha，即伯多祿，又有「磐石、石頭（πέτρα, rock）」之意），並在那裡停留了十五天，他此次也見到了「主的兄弟雅各伯」（迦 1:19）；14 年之後，保祿再度前往耶路撒冷，與耶路撒冷的宗徒們（刻法、雅各伯、若望）開會，與耶路撒冷宗徒們的協議結果是：保祿負責向外邦人傳福音，而另外三位宗徒——刻法、雅各伯、若望——則負責向「受割損的人」傳福音。首代宗徒會議之後，保祿返回安提約基雅，不久，伯多祿來訪，結果造成著名的「安提約基雅」事件，保祿公開斥責伯多祿，此時應在公元 48-49 年之間。

⁵⁸ Helmut Koester 認為，「安提約基雅事件」的結果，即：保祿與伯多祿公開發生衝突之後，到底誰贏了？儘管《迦拉達書》與《宗徒大事錄》都沒有清楚記載，但應是伯多祿獲得支持，因為根據《宗徒大事錄》記載，安提約基雅早在保祿來此傳教之前，就已存在非常多基督徒，因此安提約基雅的教會並不是保祿建立的，並且早與耶路撒冷教會有密切的關係；早於耶穌之前的年代，此地就有許多歸信猶太教的外邦人，後來耶穌基督信仰出現之後，從首代宗徒時期起，許多歸信猶太教的外邦人便歸信了耶穌，後來又有更多其他的猶太人與外邦人都成為耶穌，此地是首先出現「基督徒」稱呼的羅馬帝國城市（宗 11:26）。首代宗徒時期基督徒在此地迅速興盛的情況，甚至引起耶路撒冷教會的注意，因此派遣巴爾納伯前往該城負責。巴爾納伯後來將原名掃祿的保祿，帶到安提約基雅教會服務，而此時的安提約基雅教會的基督徒職務，除了「宗徒」、「執事」之外，還有「先知」與「教師」，掃祿（保祿）應只是「先知」或「教師」之一，並不具有「宗徒」身分，參宗：6:5、11:19-26、13:1。保祿在「安提約基雅」事件之後離開了此地，前往別的城市宣教，而安提約基雅教會自此開始，成為一個以「伯多祿傳統（Petrine tradition）」為主的教會。《迦拉達書》2:15-21 的文字，則是保祿宗徒對「安提約基雅」事件的反省與感想，文字呈現出他對於主張嚴格格遵梅瑟律法的基督徒的不滿，強烈地批評他們這種想法使「基督成為支持罪惡的人了」（迦 2:17）、「基督就白白地死了」（迦 2:21），而他更認為自己從一開始蒙天主召叫時，便已經具有「宗徒」身分（迦 1:15-16）；相對於保祿主張的思想，後來於 80-90 年間於敘利亞地區成書的《瑪竇福音》，便反映出對於「梅瑟律法已經無效」的思想與做法之批評，指出耶穌不是來廢除律法、卻是來成全律法，「梅瑟律法」永遠有效。（5:17-18）。Helmut Koester (2000: 113-114, 284)。

⁵⁹ 關於伯多祿與保祿二人共同在羅馬殉道的見證與記載，見：Eusebius, *Hist. eccl.* ii 25。

次年)到 68 年(尼祿在位的最後一年)之間,伯多祿宗徒到底在哪裡傳教?正典資料未有清楚記載。

學界推論,已婚的伯多祿宗徒,在這段期間應是移往敘利亞一帶傳教,並且是在基督徒數量較多、教會發展已頗具規模的大城市(例如敘利亞行省的首都安提約基雅)定居。⁶⁰ 儘管從保祿蒙召時起(約 35 CE),到「首代宗徒會議」時(48-49 CE),耶路撒冷教會可能是以伯多祿(刻法)與「耶穌的兄弟雅各伯(James the Just, or brother of Jesus)」以及若望宗徒,共同為領導人,但是在「首代宗徒會議」之後,耶路撒冷教會應已經是以「耶穌的兄弟雅各伯」為首,而伯多祿宗徒與若望宗徒此時應已離開耶路撒冷,前者前往敘利亞地區,後者前往小亞細亞地區。這個推論可從以下幾點獲得支持:1. 後來公元 70-80 年間成書在巴勒斯坦—敘利亞一帶的《馬爾谷福音》,以及 80-90 年間於敘利亞地區成書的《瑪竇福音》均表明(此地)教會是以伯多祿宗徒為首,稱伯多祿是耶穌親自賦予權柄建立(此地)教會的「磐石」,這樣的文字記載其實反映出的,是敘利亞一帶的教會團體與伯多祿宗徒之間如臍帶一般的密切關係,類似的狀況也出現在其他巴勒斯坦—小亞細亞地區的基督徒團體宣稱延續自若望宗徒的權柄一樣。(若望團體與耶路撒冷教會似乎並沒有直接的關係)2. 根據《宗徒大事錄》第 21 章的記載,保祿後來再度返回耶路撒冷(時約公元 56 年左右)時,耶路撒冷教會領袖已經只有「耶穌的兄弟雅各伯」,並沒有伯多祿(宗 21:18)。伯多祿與若望如果此時還在耶路撒冷,以他們「教會柱石」的重要身分,不應不會出面接待保祿宗徒——他曾與伯多祿、若望開過宗徒會議,之後又在耶路撒冷以外的各大城市傳揚基督信仰、建立教會有成,並且一如《宗徒大事錄》前文(宗 4:13, 19、8:14)一樣,被聖史路加記錄下來。

⁶⁰ 根據二世紀另外一位教父奧力振(Origen, 184-253 CE)指出,依那爵的主教職務是繼承伯多祿而來的(*Hom. 6 in Luke*)。另外,安瑟伯的《教會歷史》3.36,安提約基雅的依那爵,「這位眾所周知的人物,是在伯多祿手中接下主教職務,成為安提約基雅教會第二任主教。」安提約基雅在依那爵擔任主教之前,第一任主教是 Euodius,不是伯多祿。安瑟伯沒有稱伯多祿為主教,因為伯多祿是宗徒,但是也指出,伯多祿宗徒為安提約基雅教會選立了主教,依那爵就是一例;這也證明了伯多祿與安提約基雅教會的密切關係,甚至應是他離開耶路撒冷之後落腳的城市。

保祿曾親筆寫信給羅馬教會，晚年又被囚禁在羅馬，羅馬教會與保祿的關係非常密切應是毋庸置疑的。而伯多祿宗徒儘管後來行蹤不明，但根據早期教父的見證指出，他與保祿一樣，兩人均在尼祿教難時期先後在羅馬殉道身亡。伯多祿與保祿的傳統在首代宗徒時期起便是兩個不同的傳統：前者以巴勒斯坦－敘利亞一帶的「受割損的人」為主、後者則是以外邦人為主，影響所及之地遍及巴勒斯坦－敘利亞、小亞細亞、巴爾幹半島、以及羅馬。伯多祿宗徒在「首代宗徒會議」之後便離開耶路撒冷，前往敘利亞地區傳教，原因之一可能是因為他對於外邦人成為基督徒一事，較「耶穌的兄弟」雅各伯抱持更開放的態度，⁶¹ 雅各伯態度保守，堅持猶太信仰傳統對基督信仰的重要性，力主外邦基督徒一如歸信猶太教的外邦人一樣，必須至少要守四條律法。⁶² 伯多祿宗徒後來被敘利亞一帶的教會團體推崇為權威與傳統建立者，並伴隨著講希臘語的教會團體在羅馬帝國境內各大城市的迅速與大量興起，影響力逐漸擴大，⁶³ 而耶路撒冷教會由於雅各伯於公元 62 年殉道，加上 70 年耶城被毀，基督徒遭到驅趕四處流散，因此耶路撒冷教會的重要性與影響力，可以說自公元 60 年起便日漸萎縮，而公元 70 年之後則是更小。

⁶¹ 《宗徒大事錄》作者指出，伯多祿相信「天主也恩賜外邦人悔改，為得生命」、也相信聖神也為此作證。《宗徒大事錄》第 11 章、15:7-11。

⁶² 即：「戒避偶像的玷污」、「奸淫」、「食窒死之物」與「食血」，見：《宗徒大事錄》15:20。這四項規定又被稱為 **Noachian precepts**，猶太信仰傳統中相信，是所有世人都必須要遵守的天主誡命（《創世紀》9:4-6），也是那些願意僑居在以色列人之中的外邦人應守的誡命（《肋未紀》17-18）。

⁶³ 例如：在愛琴海一帶、成書於公元一世紀末期的《路加福音》，除了大量使用《馬爾谷》《瑪竇》關於伯多祿的資料之外，也接受伯多祿是耶穌第一位召叫的門徒（5:1-11）、又被耶穌親自名列十二宗徒之首（6:14）的說法，甚且更進一步地指出他是耶穌復活後的第一位宗徒見證人（24:12）。「若望傳統（Johannine community）」也最早出現在敘利亞一帶，但與「伯多祿傳統」的團體以及耶路撒冷團體分離發展，後來才逐漸與「伯多祿傳統」的團體來往互動、並接納他們的福音書，但改寫成符合「若望傳統」的《若望福音》，《若望福音》接受「對觀福音」中對於伯多祿具有宗徒之長的各種說法，並且增加更多的文字支持這個觀點，例如：只有伯多祿向耶穌表達過「別無他人可以投奔」（6:68）、接受耶穌的洗腳（13:1-13）、耶穌復活之後向他顯現並且委託他「餵養我的羊群」（21:1-17）、以及被耶穌預言要接受殉道而死（21:18-19）。《若望福音》成書於公元一世紀末，但 **Papyrus Rylands 457**（125 年左右的埃及教會作品）的出土，證明《若望福音》在二世紀初時已經流傳在埃及地區教會之內，也因此，隨著四部福音書的流傳使用，伯多祿為宗徒之長的地位，在一世紀末、二世紀初之時，應已經是大多數各地（主流）教會接受的觀點。

單就羅馬教會而言，羅馬教會從公元一世紀基督信仰興起、及教會肇始之際，就具有一個極為特殊的地位，可能是因為一方面羅馬本身就是海外以色列後裔大量聚集的重要城市之一，另一方面更加上此地是羅馬帝國的政治中心。不過，羅馬教會的特殊地位，並不是公元一世紀末期才開始的，早在保祿宗徒時期，羅馬教會便似乎已經有著一個被其他地區基督徒團體推崇的特殊地位，這點可以從保祿的《羅馬書》第一章致候辭中反映出來。⁶⁴ 羅馬的教會到底是哪位宗徒傳去的？抑或在耶穌生前是否就已經在羅馬有基督徒？後人無法得知。根據《宗徒大事錄》2:10 記載，首代宗徒們在耶穌升天之後的五旬節，領受聖神降臨時，作者路加便指出，當時聆聽宗徒宣講福音的人中，有許多「外地人」，其中包括「僑居的羅馬人（οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, visitors from Rome）」，因此可能是曾在耶路撒冷僑居的「羅馬人」（可能是「虔誠的猶太人」，⁶⁵ 也可能是外邦人），在耶穌升天之後的首代宗徒時期，將耶穌基督的信仰帶入了羅馬。

可以確定的是，羅馬教會既不是保祿宗徒、也不是伯多祿宗徒親自建立的。保祿宗徒在世時，羅馬教會已是一個猶太基督徒與外邦基督徒數量都相當多的教會。羅馬皇帝克勞狄烏斯（Claudius，任期 41-54 CE）上任後對於猶太人層出不窮的動亂感到十分惱怒，他不僅出兵平息亞力山卓的猶太暴動事件，更也在公元 49 年下令將所有猶太人趕出羅馬城外，此舉造成羅馬教會中的猶太基督徒也連帶遭到驅逐，雖然後來在公元 55 年起（克勞狄烏斯於 54 年中毒身亡）猶太人（包括猶太基督徒）陸續返回羅馬，但已造成羅馬教會內外邦基督徒已經佔有主導地位的局面。這個情況，也從保祿宗徒於公元 55-56 年間寫成的《羅馬書》中獲得證實，外邦基督徒由於在羅馬教會內具有主導性與影響力，因此甚至出現「輕視

⁶⁴ Clayton N. Jefford 指出，保祿宗徒的《羅馬書》1:1-15，所使用的語彙表達出他對羅馬教會團體的高度推崇，而這種充滿高度推崇態度的致候辭，並不見於保祿其他的親筆書信之中。保祿宗徒對於羅馬教會的推崇，也同樣見於安提約基雅依那爵主教的《致羅馬人書》，依那爵主教幾乎是以一種「乞求」的心情，盼望羅馬教會基督徒不要干預他即將在羅馬的捨身殉道，可見羅馬教會不僅在當時（二世紀初）各地教會團體間的特殊性，甚且，羅馬教會若干成員可能在羅馬城內，在政治與公共事務上也頗有影響力，有可能會讓依那爵主教「無法順利」如願殉道，見 Clayton N. Jefford (2005: 61)。

⁶⁵ 《宗徒大事錄》2:5。

以色列弟兄」的現象，導致保祿要以「外邦人的宗徒」的身分，大篇幅地向他們解釋以色列人作為天主選民的重要性與意義（第 9-11 章）。尼祿教難時期，保祿與伯多祿宗徒均「不約而同」地在此殉道，此時羅馬城內也有大量基督徒慘烈地殉道死亡，⁶⁶ 使伯多祿宗徒的傳統、與保祿宗徒的傳統在羅馬教會中，因特殊的時空因素合而為一，形成一種獨特的、羅馬教會具有的「合一的」伯多祿—保祿宗徒權威。這個「伯多祿—保祿」宗徒權威，更與在羅馬帝國迫害下為基督信仰致死不渝做見證（μαρτυς，witness，又譯：殉道），有不可分割的關係。二位偉大宗徒在此殉道，他們一位是「外邦人的宗徒」聖保祿，另一位是耶穌親自揀選的「磐石」聖伯多祿——在這「磐石」上建立的教會，「雨淋，水沖，風吹，襲擊都不會坍塌，因為基礎是建在磐石上」。⁶⁷ 遭逢嚴重迫害與教難的羅馬教會，在伯多祿、保祿宗徒，以及其他許多基督徒在此殉道之後，便以此作為自我定位的基礎：羅馬教會是一個為主做見證，至死不渝的忠貞教會，保祿與伯多祿是羅馬教會「忠於基督、服從至死的偉大傳統」的典範開創者，他們兩位偉大宗徒儘管不是首先將基督福音帶入羅馬的人，但是他們在此殉道的血、以及所有步舞宗徒芳蹤的殉道聖者的血，共同澆灌與滋養了此地的教會，他們的「遺骸（聖髑）」仍舊保存在此地，名副其實成為建築教會（教堂）的基礎與磐石，他們被並列共同成為羅馬大公教會的「建立者」（the founders of the Roman catholic church）。⁶⁸

⁶⁶ 根據羅馬元老（Senate）兼歷史學家 Publius Cornelius Tacitus（55-117 CE）所著之《編年史（*Annales*）》的記載，克勞狄烏斯的繼子尼祿（Nero，任期 54-68 CE）繼承皇位後，暴虐無道，執政期間發生著名的公元 64 年羅馬大火事件，尼祿下令逮捕羅馬城內基督徒，裁賊基督徒是縱火元兇，並公開地折磨基督徒們：「將他們披上獸皮讓狗群撕裂咬死、或把他們釘在十字架上，黑夜來臨時把十字架點火，把他們燒死，作為夜間照明之用。」Tacitus. *Annales*. Book 15. 44. 見：Henry Furneaux (ed.) (1934)。值得一提的是，在 Tacitus 的 *Annales* 同一出處（Book 15. 44），也提到：提比略養子（日耳曼尼庫斯）之子、被稱為卡里古拉（Caligula）的蓋烏斯（Gaius，任期 37-41CE）擔任皇帝時，荒淫無道，任內國庫一空、廣徵賦斂、不得人心，在此人執政時期派駐巴勒斯坦的總督班雀比拉多，將納匝勒人耶穌死處以極刑；以及，Tacitus 時代的羅馬城中，已有許多信仰耶穌基督的人在城內活動。Tacitus. *Annales*. Book 15. 44 記載的尼祿時期羅馬教會的教難，也同樣被記載於《克來孟至格林多人前書》，並且提及其中兩位女性基督徒殉道者的姓名：達艾德（Danais）與笛而佳（Dircae），信中說：「【這兩位婦女】受了非法的重刑，在信德競賽的田徑上，堅決掙扎，達到了目的，以女性的弱質，博得了英勇的獎賞。」（克前 6.2）。

⁶⁷ 《瑪竇福音》7:24。

⁶⁸ 根據安瑟伯的記載，當 Zephyrinus 擔任羅馬主教的時期（199-217 CE），當時一位羅馬基督徒 Gaius 在其《與普羅克魯斯的對話（Dialogue with Proclus）》中寫道：「我可以指出那兩位偉

在羅馬教會中，伯多祿與保祿兩位宗徒的傳統，於公元一世紀末時已出現了整合的現象，這點可從《伯多祿前書》見到。這份作品也同樣成書於一世紀末左右的羅馬，與《克來孟致格林多人前書》的關係十分密切。《伯多祿前書》裡面洋溢著保祿宗徒的思想與特殊神學語彙，但卻「託名」是伯多祿宗徒的親筆之作；另一方面，《伯多祿前書》也有許多與《克來孟致格林多人前書》共同的主題，再再都反映出保祿與伯多祿思想在此時此地整合的現象，並且成為一種具有（宗徒）權威地位的神學思想（a theology that has apostolic authority）。這個另外在依那爵主教的書信中可以見到。⁶⁹

關於《克來孟致格林多人前書》在伯多祿宗徒與保祿宗徒思想之繼承與發揚，在蒙選思想方面的特色，可以整理成以下三點：1. 基督徒因信仰而遭到磨難與迫害，是蒙選的記號；2. 耶穌基督也在十字架上傾流寶血，祂的血對基督徒獲得救援的重要性；3. 「選民」及「暫時旅世的天主的教會」。

1. 磨難與迫害是基督徒蒙選的記號：

《克來孟致格林多人前書》關於這兩位宗徒傳統二合一的最明確文字，就是刻意將伯多祿宗徒與保祿宗徒二人樹立的典範合而為一，共同稱呼他們是：「我們現代德行純粹的模範」（5.1）、「極公正偉大的柱石」（5.2）、「忠良的眾位宗徒」（5.2）。他們不僅具有所有基督徒應效法的現代德行，他們更也是偉大的教會棟樑（柱石），他們事主忠貞致死的殉道更也是舉世基督徒應效法的典範與楷模。

大勝利的宗徒【按，伯多祿宗徒與保祿宗徒】的紀念地究竟在何處，如果你去梵蒂岡、或是奧斯天大道（Ostian Way），你可以找到他們的紀念地，他們就是這個教會的建立者。」引自：Eusebius, *Hist. eccl.* ii 25。

⁶⁹ 例如：《依那爵致羅馬人書》4.3。

保祿與伯多祿兩位忠良宗徒的磨難與死亡，肇因於人世間的「嫉恨」，《克來孟致格林多人前書》認為，而這正也就是引發格林多教會內紛爭與惡行的元兇。關於伯多祿宗徒之死，作者提到：「伯多祿受了不公義的嫉恨，遭受了痛苦磨難不止一次，最後為宣證信德，致命而死，入了榮貴與功勳相當的福地。」(5.4) 至於保祿之死，作者更用了較長的篇幅說道：

保祿冤受嫉恨與攻擊，為忍德樹立了彪炳於世的榜樣。七次被捉，鐵鎖束身，被迫逃亡，罰受石擊，東奔西走，宣傳聖道，博得了信德忠貞光明的獎賞。宣傳義德於普世，遠行至遠西的邊區。在宮廳之前，宣證信德，最後，離開了人世，升入了聖域，樹立了忍德至大的模範。(5.5)

因此，從伯多祿與保祿的身上，作者指出，基督徒忍受人世間的「嫉恨」、磨難與迫害，正就是蒙天主揀選的記號。⁷⁰ 作者指出，「以色列經書」也記載了許多古時候的以色列選民這樣的典範：忍受人間嫉恨者卻蒙天主揀選與喜悅者如達味王（克前 4.13）、或是服從忠信於聽命天主（甚至願意犧牲獨子）而蒙受祝福見知於世者如亞巴郎（克前 10.1-7），另外有義德的聖者如被投入獅穴的達尼爾、或是被關在火窯的亞納尼等三位青年（克前 45.5-6）；近代更有伯多祿與保祿兩位宗徒的典範，以及其他殉道者步舞宗徒芳蹤。因此，作者指出，基督徒不僅不應做磨難義人的惡人，更應該具有堅忍的義德以忍受各種磨難與迫害，因為連耶穌基督也一樣，祂服從天主、忍受了磨難與迫害而死亡。作者問道：「可敬愛的弟兄們，請看吾主懸示吾人的是什麼榜樣？我們沒有吾主，便不能領受也不能承當天主的恩寵，吾主本身尚且謙遜如此，我們更應如何？」（克前 16.17）效法基督、忍受磨難與迫害的基督徒，不僅生前就是天主的選民，死後更也不會被天主遺忘，必要接受天主永遠的福樂與幸福，作者指出：「意志聖善，毫無邪惡，

⁷⁰ 保祿關於基督徒蒙選與在世間受苦的關係，見《得撒洛尼前書》第 2-3 章，其中著名的一句話便是：「你們自己原也知道：我們是注定要受苦的。」（得前 3:3）

欽敬天主聖名，良心清潔，因此至上的天主親自作他們的干城和甲盾（克前 45.7），這種人會「受天主的舉揚，並且記名於天主的備忘錄中，永世不忘」（克前 45.8）。

這種呼籲基督徒忍受磨難與迫害的勸告文字，也同樣見於《伯多祿前書》中。在《伯多祿前書》的文字中，一方面呈現出羅馬教會基督徒面臨磨難與迫害的迫切感，使得他們相信「萬事的結局已經臨近了」（伯前 4:7），另一方面呼籲基督徒在面對迫害時，要堅信自己是「在基督內重生、為獲得那充滿生命的希望……那已準備好在最後時期出現的救恩」（伯前 1.5），而基督徒在各種試探中受苦，是為了使信德「得以精煉，比經過火煉而仍易消失的黃金更有價值，好在耶穌基督顯現時，堪受稱讚、光榮和尊敬」（伯前 1:7）。⁷¹ 迫害來臨時，不要怨天尤人、趨吉避禍，卻要做「順命的子女」（伯前 1:14）、「要以溫和、以敬畏之心答覆」（伯前 3:16）、效法基督接受苦難並且「深信凡在肉身上受苦的，便與罪惡斷絕了關係」（伯前 4:1）。《伯多祿前書》雖然是一封託名「伯多祿宗徒」的書信，但是信中卻反映了若干保祿宗徒的思想與特殊語彙，特別是在面對磨難與迫害中的情況下，這些思想特別引人注意：例如，呼籲基督徒要「尊敬君王（皇帝）」（伯前 2:17，參《羅馬書》13:7）、要「各人應依照自己所領受的神恩，彼此服事」（伯前 4:10，參《格林多前書》12:1-11）等，⁷² 呈現出公元一世紀末羅馬教會明顯地已經將保祿傳統與伯多祿傳統整合為一的情況。

對《克來孟致格林多人前書》作者而言，保祿與伯多祿二人共同為基督信仰忍受磨難、迫害並且最終殉道，這就是這兩位宗徒留給世上各地（包括格林多、與羅馬）所有基督徒的典範：應依恃對基督的信仰以獲得力量，支持自己在人世間遭受到的各種嫉恨與打擊，基督徒雖然各有恩寵與身分地位的不同、或是對於

⁷¹ 這段文字明顯援引了《智慧書》的文字：「他【按，天主】試煉了他們，好像爐中的黃金」（3:6），但是卻進一步指出，猶太信仰裡面那些為天主受迫害而死的義人好比黃金一樣，但為天主而受迫害的基督徒，卻「比經過火煉而仍易消失的黃金更有價值」，有清楚將基督徒與猶太教徒相區隔、並且視為更好、在天主眼中更有價值的涵意。

⁷² 保祿宗徒的「神恩（charisma, gift）」相關語彙與論述，可以說是新約時代作品中「保祿作品」的特色，《伯多祿前書》4:10 可以說是整部新約作品中，保祿書信以外唯一一處使用「神恩」的地方，凸顯出這份作品與羅馬教會與「保祿傳統（Pauline tradition）」的密切性。

基督信仰有不同的詮釋與理解（一如二位宗徒的差異），但基督徒不應看兩位偉大宗徒的「殊途」，卻要效法他們的「同歸（於死、於主）」，這才是真正繼承與發揚保祿與伯多祿宗徒傳統與教導的正確道路：忍受迫害、團結合一、手足提攜。

《克來孟致格林多人前書》作者同時也指出，格林多教會內的嫉恨之心，造成某些基督徒犯上，使得這些基督徒落入與那些迫害教會忠良（伯多祿與保祿）的惡人同樣的處境。這些基督徒不是冒犯長上，而是「違忤天主」。作者更引述「以色列經書」上的讖言：「嫉恨入世，死亡隨之而入」（克前 3.1；引自《智慧書》2:24），用以提醒格林多教會與違逆者：若不儘速停止嫉恨之心與分裂的行為，則必將遭致死，無論是在世時遭到來自羅馬帝國更大的迫害，或是死後接受天主的永罰。對於犯上者，作者呼籲儘速悔改，並提醒他們：「凡是誠願回心向主的人，天主都賞給他們悔悟自新的餘地」（克前 7.5），而且「上主的聖意是教我們每人各按本分，悔悟自新，天主用自己的全能保證了祂聖意的堅定」（克前 8.5），反抗天主聖意的人們就是基督的敵人、是「邪惡之人」（克前 36.5），甚至稱不上是基督徒了，因為連耶穌也要斥責地說道：「禍哉伊人！未生為愈！他傾害我優選之士，豈可容乎？何不以磨石繫頸，投之於海底？何容其誘拐我優選之士，失離正道耶？」（克前 46.8）⁷³

2. 耶穌的血與基督徒獲救的關係

《克來孟致格林多人前書》籲請格林多教會的成員要「注視基督的血，認清它在天主眼中所有的高貴價值，基督寶血的傾流是為了救贖吾人，並給普世人類爭得了悔悟自新的恩寵」。（克前 7.4）這段文字明確地反映出羅馬教會承接了保祿宗徒的神學觀——特別是在詮釋耶穌基督之血與基督徒獲救之關係的思想。

⁷³ 同見：《馬爾谷福音》9:42、《瑪竇福音》26:24、《路加福音》17:1-2, 18:6-7。

保祿宗徒在《格林多前書》中，曾清楚地向格林多基督徒教導：第一、他蒙受召選是為傳揚耶穌基督十字架上的福音，他的宣講不使用巧妙的言辭，免得失去「十字架的效力」、使大家忽略了「十字架的道理」（格前 1:17-18）。保祿要宣揚的耶穌，不是一位雲遊各地、四處行奇蹟的神人，也不是整天默想神聖智慧（divine wisdom）或高超屬靈知識（super spiritual knowledge）的人，卻是那被釘在十字架上的耶穌，他是天主子、是主。⁷⁴ 保祿宗徒強調，「十字架的道理」就是天主的奧祕與救援，它「為喪亡的人是愚妄，為我們得救的人，卻是天主的德能」。（格前 1:18）

第二，保祿教導格林多基督徒：耶穌在世時，親自說明了自己將要傾流的血的意義：這血既是每一個參與「主的感恩禮（the Eucharist of the Lord）」的人，所祝福並領受的「祝福之杯」的杯中之物，藉著飲下酒\血（以及吃感恩禮中的餅\基督的身體），我們每一個人與基督真實地結合為一（格前 10:16）；它同時更也是「盟約之杯」中的「盟約之血」，耶穌傾流的血，因此是取代舊的（西乃）盟約、重新訂立新的天人盟約之血。⁷⁵ 基督徒因此聚會舉行感恩禮時，就是「進入主耶穌的記憶中」（格前 11:25）。⁷⁶ 在《羅馬書》中，保祿宗徒更說明了「基督之血」之於世人在天主救援工程中的神學意義：

眾人都因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，成為義人。這耶穌即是天主公開立定，使他以自己的血，為信仰祂的人作贖罪祭的，如此，天主顯示了自己的正義，因為以前祂因寬容，放過了人的罪，為的是在今時顯示自己的正義，叫人知道他是正義的，是使信仰耶穌的人成義的天主。（格前 4:24-26）

⁷⁴ 參：《格林多前書》1:22-24。

⁷⁵ 《出谷紀》24:3-8。

⁷⁶ 天主教思高版聖經之中文翻譯「你們要這樣做，來紀念我」，應是不盡完美的翻譯，11:24-25 的希臘原文為 τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν 英文直譯為 be-ye-doing into (or as) (the) my anamnesis 中文直譯為「你們應該照樣做這事，以進入(或，作為)我的記憶中」。亦即，保祿宗徒指出：基督徒舉行感恩禮，是奉主耶穌的命令舉行，同時，此感恩禮是主耶穌親自真實臨在的感恩之祭，基督徒得以進入主的「記憶」——即逾越奧蹟的實現中。感恩禮因此也不是一個紀念耶穌的「餐禮」儀式，卻是一個參與耶穌基督親自臨在、親自在十字架上自我犧牲的「祭禮」，基督徒感謝讚美天主讓祂的唯一聖子耶穌基督成為唯一的、純潔無玷的、永恆的祭獻，並且藉此使世人與天主得能和好如初。同見：《天主教教理》第 1356 號～第 1372 號。

在《羅馬書》另外一處，保祿指出基督徒不僅憑藉基督的血可以「成義」，更藉此「脫免天主的義怒」（羅 5:4），同時也看出天主如何愛了世上每一個人，因為天主使基督在世人都罪人的時候便死了、為世人的罪付出了贖罪的代價。因此，保祿宗徒關於「基督之血」的教導，簡單來說就是：基督之血是世人獲救的憑證，它既是天主慈愛與決心救贖世人的明證，也是新的盟約之血；耶穌雖然是「具有大能的天主之子」（1:4），但是天主卻讓他鮮血傾流、死在十字架上，用祂聖子的血為世人作贖罪的代價。十字架上的耶穌就是天主的勝利，這就是保祿要向羅馬教會宣傳的福音。⁷⁷ 這樣的教導非常明確的是保祿宗徒宣講的福音的中心思想，羅馬教會與格林多教會都因此直接承襲這樣的神學思想。

公元一世紀末期，羅馬教會對於基督徒的蒙選、以及對於基督之血的理解，反映在將保祿與伯多祿宗徒兩大傳統合流為一的現象，也反映在《伯多祿前書》中。《伯多祿前書》開門見山地指出，基督徒就是選民——「是被召選，是照天主的預定，受聖神祝聖，是為服事耶穌基督，和分沾他寶血洗淨之恩」（1:2），⁷⁸ 此處《伯多祿前書》作者同時援引了保祿宗徒在《羅馬書》8:29-30 的「蒙選預定論」說法、以及前文關於「基督之血」即是「盟約之血」的思想，但卻將此思想轉變成「伯多祿宗徒」的教導，可以說是刻意將兩大宗徒的教導與權柄合而為一的明顯做法，並且以此兩大宗徒共同的權柄，加強基督徒確信「蒙選」與「基督之血」是有緊密關係的。這樣的論述也出現在《克來孟致格林多人前書》中，但《克來孟致格林多人前書》作者知道，羅馬教會與格林多教會都曾親炙過保祿宗徒關於「基督之血」的教導，因此書信中對於「基督之血」的理解，並未提及

⁷⁷ 《羅馬書》1:16-17、4:17、5:11-12、6:1-14、8:1-4、10-11、21-25、11:15、23、15:18-19。

⁷⁸ 希臘原文是：κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, 中文直譯為：「蒙天主父的預選，被聖神祝聖，以服從耶穌基督，並被祂的血所灑」，並沒有天主教思高版中文聖經中所謂「洗淨之恩」字樣。這段文字與《十二宗徒訓誨錄》4.10 相似，但卻增加「以服從耶穌基督，並被祂的血所灑」一段文字。基督徒身上沾了耶穌在十字架上傾流的血，援引《出谷紀》24:3-8 關於西乃盟約訂立的儀式典故。《伯多祿前書》這段文字也是《新約》作品中少數具有清楚的「聖三格式 (Trinitarian formula)」的文字。

伯多祿宗徒對此的教導，而直接提醒格林多教會不要忘記保祿宗徒生前「言猶在耳」的親自教導，正視耶穌之死對自己身為基督徒的意義，更不要忘記「基督之血」在天主眼中是「高貴的」，基督徒的所言所行，不應讓耶穌基督的血白流，甚至讓耶穌因基督徒的惡行，再次遭受污辱。

3. 選民、教會、暫時旅世

基督徒不僅是天主「預選」的子民，更是「特選的種族」、是天主的「聖民」，因此不僅要有良好的品行、各按本分行事，更應過著聖潔的生活，並且與基督徒彼此熱切地相互友愛。前文提到，《克來孟致格林多人前書》作者使用當時海外以色列後裔對於選民的各種稱呼，來表達基督徒就是「選民」，例如：「天主的揀選者（克前 1.1, 46.4, 49.5, 52.2）」、「【天主】的聖民」（克前 8.3）、「我【天主\基督】的子女們」（克前 22.1）、「祂【天主】的特選的產業」（克前 29.1）或「產業繼承人（克前 29.2）」、「萬民中特選的民族」（克前 29.3）、「初果」（克前 29.3）、「神聖的產業」、「天主藉著主耶穌基督揀選的人們（克前 50.7）」、「他【天主】特殊的產業\選民（克前 64）」等。這種做法也真實反映了公元一世紀末，羅馬教會以「以色列的意象（images of Israel）」來詮釋基督徒作為蒙選者的特性：無論是「天主的揀選者」、「聖民」、「天主的子女」、「特選的產業」、「特選的民族」、或是「初果」，不僅是以色列經書中用來指稱以色列民族作為選民的傳統稱呼，在《克來孟致格林多人前書》作者眼中，也是理解基督徒蒙選身分的特色：是蒙天主揀選的、是神聖的、與天主有父子\父女的親密關係、是天主特別揀選作為自己產業的人，是最好的、最珍貴的「初果」。這種做法，同時也出現在一世紀末年成書於羅馬的《伯多祿前書》中，作者託名「伯多祿宗徒」，大量使用當時通用於海外以色列後裔中，對「以色列選民」的理解與意象，來指稱基督徒的選民身分，

例如稱基督徒為：散居海外各城的選民（伯前 1:1）、是照天主的預定與聖神祝聖而被召選的（伯前 1:2）、聖潔的人（伯前 1:15-16）、建造「屬神殿宇的活石與聖潔的司祭」（伯前 2:5）、「特選的種族、王家的司祭、聖潔的國民、屬於主的民族」（伯前 2:9）等等。

上述這些援引傳統稱呼以色列選民的辭彙，表達出最直接的意思，就是：由各地基督徒所共同組成的「教會」，是「（真正的）以色列」，基督徒是「（真正的）以色列子民」。這個思想最早可見於保祿的《迦拉達書》，保祿在此信末尾處指出，凡是按照他在信中所提的「規律（κανόνι, canon, 又譯：準則）」的人，就是「天主的（新\真）以色列（τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ）⁷⁹」（6:16）。另外，保祿的《羅馬書》第九章也有類似的觀點，主張「血統」不是判定是否是「以色列人」或「亞巴郎後裔」的標準，卻是「藉恩許所生的子女，才算是（真）後裔」（9:8）。⁸⁰ 保祿一如大多數海外以色列後裔一樣，認同《智慧書》表達的海外以色列後裔之「蒙選思想」：認為「選民」與「非選民」的判斷標準，不再以「純粹的民族界限（pure ethnic line）」為判斷標準，而是以到底是否敬畏天主、愛慕天主的智慧、是否願意成為義人並且為義而忍受迫害。但是，保祿顯然認為：這還不夠，他邀請許多

⁷⁹ 「天主的新以色列」是天主教思高版聖經的中文翻譯。此節之原希臘文為 *καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος, καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ*. 中文直譯為：「那些同意並遵行這個準則（κανόνι, 間接受格、單數, canon）的人們，願（天主的）平安與慈悲憐憫加諸於他們，他們是天主的【真】以色列」。原希臘文中並沒有「新（νέος）」或類似的字眼，也沒有「真正（αληθής）」或其他同義字，定冠詞 τὸν 可能間接表達出「真正的（the）」的意思，但若同時參考同節之拉丁文翻譯：*Et quicumque hanc regulam secuti fuerint, pax super illos, et misericordia, et super Israël Dei* 亦沒有「新（novus）」、或是「真正（vere）」字眼。英文 NRSV 版本的翻譯是 the Israel of God. 天主教牧靈版中文聖經此節的翻譯是：「凡是秉持這原則生活的人，都是天主的以色列人，願平安和憐憫降福在這些人身上」，沒有「真以色列」或「新以色列」等字樣，應比較接近《迦拉達書》此節的上下文。亦即：無論是否接受過割損禮的人，猶太人或外邦人，只要同意並遵行保祿教導的準則，就是基督徒、就是「天主的以色列人」，即：天主的選民，但值得注意的是：保祿並不認為外邦基督徒是唯一具有選民身分的人，以色列子民作為選民的身分，並沒有在耶穌來臨之後便喪失了。

⁸⁰ 天主教思高版聖經《羅馬書》9:6-8 的中文翻譯是：「因為不是凡從以色列生的，都是真以色列人；也不是凡是亞巴郎的後裔，就都是他的真子女，而是『由依撒格所生的，才稱為你的後裔，』即是說：不是血統上的子女，算是天主的子女，而是藉恩許所生的子女，才算是真後裔。」文中之「真以色列人」、「真子女」、「真後裔」也有類似註釋 191 提到的翻譯問題。這節原希臘文並沒有「真」一字的希臘文。天主教牧靈版中文聖經此節的翻譯是：「因為不是所有以色列出身的人都屬於以色列，也就是天主的選民，就像亞伯郎（亞巴郎）的後代不都是他的子孫一樣……因此，並不能從血統說凡亞伯郎的子女即都是天主的子女，必須經由天主的許諾而來，才算是天主的兒女。」應比較接近原希臘文。

當代的以色列弟兄，在信仰的道路上勇敢地再往前邁進一大步：把耶穌的死亡復活視為「蒙選」的核心——到底是否願意接受耶穌基督在十字架上提供的救恩？以色列後裔是否願意如保祿自己一樣，放棄昔日對「梅瑟五書」的激烈熱忱，⁸¹轉而接受並相信「十字架的道理」與福音？⁸² 是否願意接受保祿宣講的福音的召叫，「獲得主耶穌基督的光榮」？⁸³ 如果是，那麼以色列民族就必要成為一個名符其實的「以色列」，成為蒙天主喜悅、成為「藉恩許所生的子女」。對外邦基督徒而言，保祿呼喊地問道：是否願意成為「在基督之內的新受造人」？⁸⁴ 是否相信耶穌就是天主子、默西亞，他的死亡與復活是天主的新創造（new creation of God）？是否相信耶穌就是天主的新亞當（new Adam）？⁸⁵ 如果願意相信耶穌、並接受祂在十字架上賞賜的救恩，只要「口裏承認耶穌為主，心裏相信天主使祂從死者中復活起來了」，即便是外邦人也要蒙獲天主的救恩。保祿宗徒極力地呼喊說道：在以基督為首的教會內，所有信友都是「以色列子民」、「亞巴郎的後裔」——選民，繼承藉著基督完成的「新而永久」的盟約中，天主賞賜給所有如「初果」一般珍貴而甜美的子女（選民）們的恩許，「沒有猶太人與希臘人的區別，因為眾人都有同一的主，的確，『凡呼號上主名號的人，必然獲救。』」⁸⁶ 在《羅馬書》第九章中，他也直接引述了歐瑟亞先知書的內容，肯定無論以色列人還是外邦人，都一樣蒙天主的揀選。⁸⁷

上述各種關於「選民」的稱呼中，「天主藉著主耶穌基督揀選的人們」（克前 50.7）是一個值得重視的名稱，它反映出作者關於「教會論（ecclesiology）」觀點——教會是天主藉著耶穌基督，從世界萬民中揀選出來的人們，所組成的信仰

⁸¹ 《羅馬書》9:30—10:3。

⁸² 《格林多前書》1:18-30。

⁸³ 《得撒洛尼後書》2:14-16。

⁸⁴ 《格林多後書》5:17。

⁸⁵ 《格林多前書》15:45、《羅馬書》5:12-21。

⁸⁶ 《羅馬書》10:10-13。更多關於保祿宗徒的教會論，可見：Luke Timothy Johnson, "Paul's Ecclesiology" in James D. G. Dunn (ed.) (2003: 199-211)。

⁸⁷ 《羅馬書》：「這正如天主在歐瑟亞書中所說的：『我要叫「非我人民」為「我的人民」，又叫「不蒙愛憐者」為「蒙愛憐者」；人在那裡對他們說：你們不是我的人民，在同樣的地方，他們要被稱為永生天主的子女。』」（9:25-26）

團體。換句話說，上述這個對基督徒作為選民的稱呼（「天主藉著主耶穌基督揀選的人們」），凸顯出幾個關於「教會」的基本信念：(1) 「教會」一定具有三個重要的、不可或缺的參與者：天主、耶穌基督、被揀選的人；(2) 「教會」的出現是因為主要有一位主動者——天主自己；(3) 耶穌基督的角色既是「同為被揀選者（the Chosen One）與揀選者（He who chooses）」、也是「唯一的天人中保（μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, the Mediator between God and men）」；⁸⁸ (4) 基督徒的角色是「蒙天主揀選」，因此不是基督徒選擇相信天主或選擇相信耶穌，是天主選擇了基督徒。

《克來孟致格林多人前書》作者一方面沿用海外以色列後裔對於自己身處異鄉的「寄（客）居」身分，另一方面使用保祿對於「教會」的教導「天主藉耶穌基督揀選的人」，用來稱呼自己的教會：「寄（客）居在羅馬的天主的教會（Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην）」、以及格林多教會：「寄（客）居在格林多的天主的教會（τῆ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ τῆ παροικούση Κόρινθον)」。這稱呼中有兩個關鍵字：一個是「教會（ἐκκλησία）」，一個是「寄（客）居（παροικοῦσα)」。首先關於教會一詞，Helmut Koester指出，最早使用「教會」一詞稱呼基督徒團體是在安提約基雅，⁸⁹ 這個字除了是指羅馬帝國中「自由公民的集會（assembly of the free citizens）」，具有明確的政治意義，指出：教會成員也都是自由的公民，因為他們獲得了天主藉由基督之死所賞賜的（從罪惡中的）釋放與自由，⁹⁰ 藉著跟隨耶穌基督，成為天主之國的子民。另一方面，這個字也是在七十賢士譯本的「以色列經書」中對於「以色列子民集會（assembly of Israel）」的希臘譯詞。

「教會（ἐκκλησία）」一詞後來很快地就被各地基督徒接受使用，尤其是具有猶太信仰傳統背景的基督徒，因為這個看似簡單的辭彙同時指涉了不同涵意：

⁸⁸ 《弟茂德前書》2:5。關於保祿書信中論耶穌基督作為天人唯一的中保，見：《迦拉達書》3:20。另外同見《希伯來書》8:6、9:15。

⁸⁹ Helmut Koester (2000: 100-130).

⁹⁰ 《迦拉達書》：「我們在基督耶穌內所享有的自由。」(2:4)

(1) 它既具有以色列民族信仰傳統中「盟約」的思想淵源；⁹¹ (2) 它也是七十賢士譯本中「以色列集會」的譯詞；(3) *ἐκκλησία* 是由兩個字根組成的：「從……而出 (*ἐκ, from*)」與「召叫 (*κλήσις, call*)」⁹²，因此「教會」可以說就是「選民」的代名詞：從萬民中被天主藉著耶穌基督召叫而出的人們。「教會」一詞也凸顯出基督徒認為，自己的信仰團體不是一個普通的教派團體，基督徒不僅以信仰的角度，更也以政治的角度理解自己的身分與所屬的團體：基督徒的國家不是羅馬帝國，是「天主的國」，而基督徒的「主、君王」也不是羅馬皇帝，卻是耶穌基督。(4) 「教會」一詞反映出這個團體的成員聚集的目的：「敬禮天主」，一如《希伯來書》作者引用《聖詠》22:22、並放在耶穌口中所說：「我要向我的弟兄，宣揚你的聖名；在集會 (*ἐκκλησίας*) 中，我要讚揚你」(2:12)。

自稱「教會」的基督徒團體，具有「以敬禮天主（耶穌基督）為主」的禮儀性，應是在教會初期便普遍存在各地的共同現象，不是僅限於耶路撒冷、或是羅馬、格林多、厄弗所等大城市的教會。事實上，從首代宗徒時期起，基督徒聚集起來舉行禮儀敬禮天主與耶穌基督——特別是感恩禮 (*the Eucharist*)，是新約時期各地教會團體呈現出「自己是屬於基督的普世教會成員之一」的共同方式。在二世紀的小亞細亞省長Pliny寄給圖拉真皇帝的書信中便提到：基督徒有其固定的聚會，聚會的時候會「把基督當成神一樣來敬禮崇拜」。⁹³ 一世紀末成書於愛琴海地區的《路加福音》，作者藉著「厄瑪烏」兩個門徒的故事 (24:13-25)，向基督徒說明了「擘餅」禮儀的重要性：唯有在這樣的禮儀中，基督徒才能走出痛苦與哀傷，眼睛被打開、看見復活的主耶穌就在眼前；作者更又在《宗徒大事錄》中記載了初期教會基督徒聚集時普遍共有的禮儀行為：「他們【信友們】專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚，擘餅，祈禱。」(2:42) 當代耶穌會士的教會禮儀學

⁹¹ 《宗徒大事錄》7:38 記載了首代執事斯德望在公議會對猶太人的演講中，論及古時候梅瑟在西乃山下，與以色列「會眾 (*ἐκκλησία*)」訂立了「西乃盟約 (*the Sinai Covenant*)」一事。

⁹² 參：《羅馬書》11:29、《格林多前書》1:26、《得撒洛尼前書》2:12。

⁹³ 參：註釋 56。Pliny, *Epistulae*. 10.96. Pliny 的這段文字同樣出現在 Eusebius 的 *Historia Ecclesiastica* 中，見：3.33。

者Attila Mikloshazy, S.J.指出，「禮儀」從一開始便在教會福傳使命與事業中，扮演核心的角色與地位，而教會的福傳使命中涵蓋四個面向，分別是：福音的宣揚與傳報 (*kerygma*)、逾越奧蹟的禮儀慶祝 (*leitourgia*)、照顧與服務 (*diakonia*)、建立共融的教會團體 (*koinonia*)，「禮儀」因此自宗徒時期起，就是教會福傳使命的核心，也是福傳使命的四大面向之一。⁹⁴

另外一個關鍵字就是「客居 (*παροικοῦσα*)」。海外以色列後裔長久以來，便認為自己是「客居」他鄉的選民，耶路撒冷以及位於耶路撒冷的聖殿，才是所有散居海外各地的以色列後裔的家鄉、以及信仰的中心。*παροικοῦσα* 這個字原意是指居住 (*dwelt*)，但是也同時有客居他鄉、暫時居住停留的意味。新約作品中，這個希臘字使用在以下幾處經文：《路加福音》24:28、《厄弗所書》2:19、《希伯來書》11:9，全部都是指「客居他鄉」之意。

因此，這個字出現在《克來孟致格林多人前書》文章中，作者的意思非常清楚，就是：教會的主人是天主、教會是由基督徒（選民）組成具有政治意味的信仰團體、教會是以敬禮天主為主，教會「暫時客居」在例如羅馬、格林多等各個世間城市中，人世間的城市是教會暫時停留之處，卻不是家。《克來孟致格林多人前書》作者指出，就是因為這種「客居他鄉」的身分，所以基督徒應要潔身自愛，停止紛爭與犯上行為，發生在格林多教會內的悖逆行為，既「和天主揀選的人群 (*ἐκλεκτοῖς, the elected*)，精神和作風全不相合」，更在外教人（格林多人）面前、以及「世界眾人之前……造成了重大的恥辱」。(1.1)

⁹⁴ 見：Attila Mikloshazy, S.J. *Benedicamus Donimo! Let Us Bless the Lord: The Theological Foundations of the Liturgical Renewal*. Ottawa, Canada: Novalis, St. Paul University. 2001. P. 16. 本書中文版本由作者翻譯，見：亞提拉主教（著）、張毅民（譯），《唱一首新歌：梵二的禮儀精神》，台北：上智出版社，2009年。

（三）強調普世大公教會精神

前文提到舉行基督徒禮儀——特別是感恩禮（the Eucharist）——是新約時期各地教會團體共同呈現出「自己是屬於基督的普世教會成員之一」的重要方式之一。換句話說，儘管基督徒團體在「新約時期」呈現多元、散佈各地、各自獨立發展的現象，但是基督信仰與教會整體而言，是一個普世的、具有大公性質的教會，在此中，各地基督徒團體共同對耶穌基督死亡（the Passion of Christ）的記憶、以及共同舉行的「感恩禮」，扮演極為重要的角色與凝聚的功能。新約時期的教會，無論是猶太基督徒、或是外邦基督徒，都會舉行「感恩禮」，以及其他不同的禮儀（例如《十二宗徒訓誨錄》提到的齋戒、日課、主日的聚會等），並也用不同的儀式（例如洗禮、濯足禮等）作為入門禮（the Initiation Rite）的內容。反映出基督徒團體從一開始便非常重視禮儀，而各地教會藉著共同舉行敬禮天主與耶穌基督的禮儀——特別是「感恩禮」，表達出彼此是共同屬於基督的、連結在一起、休戚與共的手足關係。

《克來孟致格林多人前書》作者並沒有對於「感恩禮」進行的方式，一如《十二宗徒訓誨錄》一樣，在感恩禱詞內容方面提出清楚的規範，但作者強調：井然有序、教會成員各盡本務的禮儀，對教會而言是非常重要的。一個循規蹈矩、井然有序、和諧美麗的莊嚴禮儀，反映出的是天主藉著耶穌基督建立的教會的神聖性，這既是上主的旨意、也是蒙上主喜悅的做法（40.3）。因此，無論教會身處何地，都應按照這樣的原則，舉行合宜的、循規蹈矩的禮儀，同時這也作為支持作者論述「建立一個有秩序的、服從制度與長上的教會」時的立論基礎。這點其實反映出公元一世紀末的羅馬教會，對於普世大公教會應有的「井然有序、循規蹈矩」的共同樣貌——特別反映在禮儀中——的態度：

舉行一切禮儀或事項，都應循規蹈矩，並遵守時間。奉獻祭禮，舉行儀式，處理一切事物，不可漫不經心，又不可雜亂無章，卻應遵守一定時刻及季節。在什麼地點，由什麼人舉行，才能使諸事的進行盡依吾主聖事的標準，全照他嘉許的做法，並體貼他的意旨，吾主高明無上的智謀均已有所規定。……司祭長有司祭長的職務，眾位長老各有各的職分，輔祭者也是各有所司，教友有教友的規誡當守。（40.1-5）

教會的禮儀應反映出天主對世界萬物安排的井然有序，並且依照「吾主高明無上的智謀」（40.3）所規定的一切，在不同職務的成員共同合作與服務下，依序進行。這段文字中也呈現出作者對於教會成員——特別在禮儀中——應有不同的人擔任不同的禮儀職務：「司祭長（*αρχιερεως*, archpriest）」、「長老（*ιερευς*, priest，原意：司祭）」、「輔祭（*λευιτης*, Levite原意：肋未人）」、「教友（*ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος*, the lay man，又譯：平信徒）」。本篤十六世指出：「*λαϊκὸς* 一詞最早出現在基督徒作品中的，就是《克來孟致格林多人前書》此處，意思是「天主的子民」；本篤十六世認為，作者這種引述古代以色列的禮儀的用意，是要：「透露他理想中的教會——是由『傾注在我們身上的唯一恩寵之神』所集合，這神在基督奧體的不同肢體上嘔氣，所有肢體緊密結合，『彼此互為肢體』。」⁹⁵ 本篤十六世也認為，《克來孟致格林多人前書》所強調的禮儀中，基督徒依照不同職務各盡本分（例如司祭長、司祭、肋未人、平信徒），以及教會內不同人擔任不同職務（例如主教、長老、執事等），均是「遵守一定的秩序、實現天主的意旨」（42.2），反映出教會不僅禮儀具有聖事性，連教會的架構也是具有聖事性的，本篤十六世指出：「在禮儀中與我們相遇的天主，其行動先於我們的決定和意念。首要的是，教會是天主的恩賜，而非我們自己所創造；所以，這個聖事性的架構不僅保證教會內共同秩序，也保證我們全體都需要的、先存性的天主恩賜。」⁹⁶

⁹⁵ 榮譽教宗本篤十六世（著），劉嘉玲（譯），《教父：從聖克勉道聖奧斯定》，台北：光啟文化，2012，頁8。

⁹⁶ 本篤十六世（2012），頁8-9。

《克來孟致格林多人前書》作者在第 40-41 章中對禮儀的說明與要求，其實重點並不是禮儀、或是規範禮儀應如何執行的細節（一如《十二宗徒訓誨錄》一樣），卻是著眼於普世大公教會應具有特性：一個建立在「愛德」之上的、合一團結的、以耶穌基督為主的教會。因為很明確地，作者在此文字之後，總結式地提醒格林多教會：如果真的相信自己是具有「更多知識」⁹⁷ 的人，那麼就應更小心謹慎，因為「面臨的危險也越大」(41.1)。這說法直接呼應聖保祿宗徒在《格林多前書》中，關於「知識」的教導：保祿雖曾稱讚格林多教會「藉著祂，你們在一切事上，在一切言論和知識上，都成了富有的」(1:5)，但也訓誡格林多信友不可因此驕傲自大，認為自己具有關於天主奧祕更豐富的知識，就可以任意作為，卻應知道「愛德」才是超越一切的。⁹⁸ 因此，《克來孟致格林多人前書》作者要勸勉格林多教會的是：一個充滿愛德的基督徒團體，才必能呈現出美麗的、井然有序的、和諧的禮儀，藉此反映出以耶穌基督為首的、聖而公、由宗徒傳下來的教會的神聖性(the holiness of the holy, catholic, apostolic Church who's head is Jesus the Christ)。相反的，一個不相互友愛的、充滿紛爭與嫉恨的教會，呈現出的禮儀自然就是雜亂無章、紊亂失序、不守規矩的禮儀。以愛結合的基督徒團體，是普世大公教會應有的面貌，也是這個「神聖且大公」的教會在禮儀中（例如感恩禮）中呈現的「聖事性」——不可見的天主恩寵（天主的愛與神聖）的具體可見的記號（合一團結的教會、與她井然有序的禮儀）。

建立在愛德之上的教會，也必是一個團結、合一、平等的教會。《克來孟致格林多人前書》作者呼籲格林多教會成員，既然我們（羅馬教會與格林多教會所有成員）都是「聖潔的特選的人民，我們就應當專務精修聖德的品行，……我們要誠心謙虛，節制氣秉，和天主寵愛的人緊密的聯合起來，和他們同心合意。」(30.3) 這裡指的「天主寵愛的人（οἷς ἡ χάρις ἀπὸ τοῦ θεοῦ δέδοται，直譯：那些蒙天主賞賜恩寵的人）」，自然不是僅指格林多城教會的基督徒，而是指包括其

⁹⁷ 《格林多前書》1:4。

⁹⁸ 《格林多前書》8:1、13:1-13。

他地區（例如羅馬、安提約基亞、厄弗所等地）的各地教會團體，所有基督徒都是「蒙天主賞賜恩寵的人」。另一方面，作者也並不是說「你們（格林多教會）應與我們（羅馬教會）團結合一」，而是使用了第一人稱、主詞、複數的 $\kappa\omicron\lambda\lambda\eta\theta\acute{\omega}\mu\epsilon\nu$ （我們應團結合一）。因此很清楚的，作者呼籲的是「彼此相互團結合一」，而不是有高低位階式的、順從羅馬教會帶領下的合一。這點十分重要，因為這份文件是羅馬教會對介入格林多教會內亂的歷史證明資料、並又被後人認為是羅馬主教行使首席（教宗）權的歷史佐證，但儘管可能真是如此，但這件作品的作者仍沒有以一種居高凌下的姿態，而是訴求平等的、在愛德中的合一與團結。

作者在呼籲教會團體合一時，謙虛自下的心態，大量反映在使用「我們」的複數主詞第一人稱的文字上，例如：在說明教難時期諸位殉道聖人的典範之後，作者強調「不但是為了勸告你們，而且是為警醒我們自己，我們這一方面也是處在相同的戰場，作同樣的戰爭。」(7.1) 作者接著論及基督徒應有的態度，說道：

為此，我們應拋開虛妄的私見，遵循聖善尊嚴的傳統的規則。我們要看清在造生我們的天主面前什麼事是善良，什麼事中悅祂，什麼事受祂的嘉許。我們注視基督的血，認清它在天主眼中所有的高貴的價值，基督寶血的傾流是為救贖吾人，並給普世人類爭得了悔悟自新的恩寵。(7.2-4)

因此作者並不是要求格林多教會，而是與格林多教會一起勉勵自己要有這些聖德。類似的說法可以在《克來孟致格林多人前書》整部作品中隨處可見，例如：

「上主的聖意是教我們每人個按本分，悔悟自新」(8.5)、「我們要瞻仰光榮天主的人們輝煌而純全的芳表」(9.2)、「弟兄們，我們的心思要謙遜，克服驕傲與猖狂，壓制憤怒，遵守聖經」(13.1)、「可敬的弟兄們，我們寧願服從天主，不要附和亂首，服從天主是神聖而正當的行為」(14.1)、「我們務要聯合熱心真誠的和平者，斷絕虛偽欺人的和平者」(15.1)、「可敬的弟兄們，請看吾主懸示吾人的是什麼榜樣？我們沒有吾主，便不能領受也不能承當天主的恩寵，吾主本身尚

且謙遜如此，**我們**更應如何？」(16.17)、「敬愛的諸位，天主的恩寵浩浩蕩蕩，**我們**如果品行不良，播棄主寵，必招主罰；為此**我們**大家，務要謹慎誠防，並要同心合意，修得行善，爭取天主的歡心。」(21.1) 等等。

彼此勉勵與請求平等地團合一、共同效法主耶穌基督謙遜的榜樣，可以說是《克來孟致格林多人前書》作者呈現羅馬教會對於普世大公教會團結時的心態：一個建立在愛德之上的、共同以耶穌基督為主的、充滿悔改與追求蒙天主喜悅的、真誠不虛偽的平等合一。

呼籲教會的團合一與忍受迫害，在《伯多祿前書》中成了羅馬教會在公元一世紀末時，放在伯多祿宗徒口中的教導。《伯多祿前書》的語氣與《克來孟致格林多人前書》不同，因為是託名伯多祿宗徒之作，因此勸戒的話語主詞大多是「你們」。儘管如此，基督徒應忍受磨難、堅忍團結、互相包容、同心合意、慈悲為懷、相互祝福卻依舊是這封書信中「伯多祿宗徒」教導的重點。至於散佈各地的普世教會團結與合一方面，「伯多祿宗徒」要求所有收信的各地教會弟兄姊妹，要共同以堅固的信德抵抗魔鬼如獅子一樣殘暴兇猛的吞食：

你們要節制，要醒悟，因為你們的仇敵魔鬼如同咆哮的獅子巡遊，尋找可吞食的人；應以堅固的信德抵抗他，也該知道：你們在世上的中弟兄，都遭受同樣的苦痛。(5:8-9)

因此，各地教會之間的關係，是一種共同在基督信仰內的兄弟、手足關係，各地教會有一個共同的天主聖父、共同的主耶穌基督、共同的信仰、面對共同的敵人——魔鬼，牠對於各地教會成員的迫害是具體的，是各地教會都要真實共同面對的。魔鬼迫害天主的教會的方式不盡相同，在羅馬城及其他殺害基督徒的大城市中，牠以殘酷兇暴的方式直接殺害、焚燒基督徒，在其他地區，牠則以「肉慾」(2:11)的方式引誘作旅客與僑民的基督徒偏離正道。也因此，無論身在何

處、繼承那一位宗徒的傳統，各地教會均應基於愛德之上攜手合作、彼此堅固、相互扶持、共同忍受因信仰耶穌而紛至沓來的各種迫害與磨難。同時，也應如同「伯多祿」在信末一樣彼此代禱：「在這恩寵上，你們應該站穩」（伯前 5:12），並且接受「伯多祿」的勉勵：「要以愛的親吻，彼此問候，願平安與在基督內的眾人【各地教會基督徒】同在」。（伯前 5:14）這便是《克來孟致格林多人前書》的蒙選思想中，呈現出普世大公教會精神。它並不是公元一世紀末時，羅馬教會中罕見的個案，卻是此時此地作品共同呈現的現象。而這個現象，更與此時羅馬教會將伯多祿傳統與保祿傳統合而為一、並將保祿神學轉化成為普世教會信理（doctrine of the Church）有密切關係。

《克來孟致格林多人前書》中，羅馬教會對格林多教會提出的請求與勸告，儘管未必是羅馬主教行使教宗權柄的最早歷史文件，但很清楚的，它是一篇發自羅馬教會、試圖介入格林多教會內部事務的書信，請求（或要求）格林多教會成員儘速自行收平內部紛亂，而完成的一篇長篇勸喻書信。從其成篇累牘的鋪陳、大量刻意援引神聖經書的文字、以及古今典範聖人來看，它明顯不是一篇私人書信，卻是一篇有意援引天主的權柄、教會權柄、宗徒權柄的作品，並希望被廣為周知，有被其他教會成員接受的明確目的。

三、小結

《克來孟致格林多人前書》是一封發自羅馬教會，給格林多教會的書信。羅馬教會雖然在當時並不是整個普世教會的領導中心，但這份文件呈現出當時在普世教會中三種被各地教會成員都能接受的權柄，即：「天主的」權柄（教會是屬於天主的，不是基督徒的）、「教會目的」的權柄（發自基督信仰，為使教會能在動盪與迫害中生存發展）、以及「宗徒的」權柄（「天主－基督－宗徒－主教」一

脈相承的權柄)。這三種權柄儘管當時是各地教會都共同擁有的，但是在這份寫於羅馬教會的勸喻書信中，特別表達出「保祿神學轉化成教會信理」、以及「保祿宗徒與伯多祿宗徒兩大傳統在羅馬匯流合一」的時代特色。

《克來孟致格林多人前書》的蒙選思想與海外以色列後裔的神學觀有密切的關係，除了反映在大量使用「以色列意象」來描繪基督徒的選民身分，更也在於援引了海外以色列後裔智慧書作品中新的「蒙選」判準，來作為基督徒到底何以具有蒙選身分，即：是「義人 vs. 惡人」的分野，而非純粹的「種族界限」。因此，作者「克來孟」強調，凡是在教會內犯罪、忤逆長上、不服從主教領導的基督徒，就是迫害義人的惡人，這樣的人不再具有蒙選的身分，除非經過徹底的、誠心的反悔，而信實於盟約與慈愛的天主，必將願意寬恕這樣的罪人。「義人」因此就是選民，天主對他們的賞報之一，就是讓他們種嗣綿長、福壽康泰、家道和平、不缺食糧，富足康樂。

海外以色列後裔神學觀中，即時的、現世的賞報或懲罰，也清楚地呈現在《克來孟致格林多人前書》中，作為對於「旅居格林多的天主的教會」中，所有蒙選的基督徒的警戒。基督徒的蒙選不是因為自己原本已是聖潔無瑕疵的人，卻是因為天主的慈愛與對罪人的憐憫，因此，凡相信自己是「選民」的基督徒，就更不應該高傲自大、自以為義，卻要深切反省自己在各方面的罪愆，以能肖似聖潔的天主父，並不使基督的寶血白流。

基督徒的蒙選與「基督之血」是有緊密關係的，作者「克來孟」一方面延續聖保祿宗徒對此的教導，指出耶穌在十字架上的犧牲與死亡，是宗徒宣講的福音的核心，也是天主救援世人的奧蹟；另一方面，他要基督徒不要閃躲「天主子耶穌基督已為我們被釘在十字架上，流血死亡」的真實歷史事件，更不要忘記「基督的血在天主的眼中是何等的珍貴」，唯有正視這個事實，並且相信基督之血是真正的神人新約之血、是贖罪祭中被宰殺之犧牲品的血，耶穌基督是「除免世罪的天主羔羊」，自己才能成為真正的基督徒，就是：藉著「基督之血」重新與天

主訂立盟約、成為天主盟約恩許繼承人的「選民」。「克來孟」提醒格林多（與所有教會）的基督徒，保祿宗徒生前所有關於耶穌基督十字架的道理的教導，至今依舊言猶在耳，切萬要拳拳服膺、不可或忘。

《克來孟致格林多人前書》對於蒙選者數目似乎有一種「神祕數字」的說法，也同樣反映出作者承襲了「先知傳統」中關於「遺民」與「復興以色列」的相關神學思想，但是又在基督信仰的光照下，給予新的詮釋與意義，即：這樣的文字是一種具有末日性的、具有先知傳統意義的、先知性的祈禱語言，求天主賴耶穌的功勞，使耶穌基督所實現的「天主救援工程與新創造」的圓滿與更新獲得保全，並也同時使所有凡藉著信賴耶穌而獲救的人，一個也不要喪失。

蒙選的基督徒所組成的「教會」，也是一個與天主訂立盟約的團體。教會是由世人中召叫出來的一群人所組成的團體，因此對於「教會」的理解與認識，「克來孟」指出：基督徒不要認為「教會」是一個普通的教派團體，基督徒也不僅只是信仰耶穌的一群人，「教會」也是一個具有「政治意義」的團體，它代表了一個「國家」，這個「國家」的君王不是世界上的任何人，卻是天主、是耶穌基督君王。基督徒因此有一個神聖的責任，就是要在世上建立這樣的王國，讓天主的統治（治理），真正在世上降臨。

「教會」也是一個以敬禮天主為主的團體，因此「教會」不是只服務人的利益的社會慈善團體，卻是一個以「敬禮天主」為主、非常重視禮儀的信仰團體。禮儀中呈現出的和諧、美麗、井然有序，應是整個教會應有面貌的縮影，而唯有一個充滿天主的愛的教會團體，才能在禮儀中反映出這樣的真實面貌。因此，一個紊亂的、動盪不安的、充滿各種嫉恨與苦毒的教會團體，必也無法有一個和諧神聖的禮儀敬拜天主。這種思想反映出作者對於普世大公教會應有特性的看法，「克來孟」指出：唯有一個建立在愛德之上的、合一團結的、以耶穌基督和敬禮天主為主的教會，才是普世教會應該共同呈現在世人眼前的面貌。以愛結合的基督徒團體（教會），是普世大公教會應有的面貌，也是這個神聖且大公的教會，

無論在禮儀中、或是在世界中呈現出的「聖事性」——是天主不可見的恩寵（愛與神聖）的具體可見的記號（合一、團結、相愛的教會團體，與她神聖、莊嚴、美麗、井然有序的禮儀）。

也因此，所謂的「教會合一與團結」不應是一個高低位階式的、而是一個平等的合一團結，同時也不要忘記應彼此服從，相互友愛。這是所有組成「教會」的基督徒，應有的「集體式的蒙選思想」，就是：教會就整體而言，是「一個」被揀選出來與天主訂立盟約的信仰團體，它也是「一個」以基督為元首、為頭的身體，而所有蒙選的基督徒要各安其份，相互支援，以使這個身體能夠生存發展，而不會被撕裂。

教會就是「天主的以色列」，教會的成員——基督徒，就是天主預選的子民、特選的種族、天主的聖民、萬民中特選的民族、天主產業的繼承人。這些來自以色列經書中的「以色列意象」，成為《克來孟致格林多人前書》中對於基督徒蒙選的說明與描繪。基督徒的蒙選身分，因此就是：天主親自揀選的、神聖的、天主的子女，天主有如基督徒的「族長」或「父母」，在子女有危難之時，祂必要伸手救援。基督徒在天主的眼中，有如「初果」一樣珍貴與甜美，這個「初果」除了有在辛苦的救援工程之後得到的難得果實之外，更也有「種嗣」的意味，就是基督徒的信仰生活應是具有生命力的、能夠被栽種與發芽成長、再度開花結果的果實。因此基督徒的蒙選並不只是一個靜態的、享受天主賞報的「結果」或「結局」，卻應該是一個積極的、主動的、動態的、新開始與新創造的「肇始」與「開端」。天主的召叫與揀選，啟動了基督徒的內在生命，使得基督徒藉由蒙選一方面獲得了新的生命，另一方面也同時啟動了新生命的成長與茁壯。這是「初果」——果實所具有的原本的生命樣貌，果實如果無法生長，就只能埋在土裡腐爛。

第二節 《依那爵主教七封書信》

一、作者、時間、文體：

在「宗徒教父」作品中，安提約基雅依那爵主教（Bishop Ignatius of Antioch，35/50-98/117 CE）的作品（簡稱《依那爵七封書信》⁹⁹），無論是在作者、時間、或是文體方面，都可以說是極為特殊的。首先在作者方面，聖依那爵主教的七封書信，在當時充斥託名與匿名基督徒作品的公元一、二世紀之交的時期裡，卻罕見地，以清楚具名的方式，說明作者自己的真實姓名與職務身分。在「宗徒教父」作品中，另外只有《聖鮑理嘉致斐理伯書信》，也同樣指出作者姓名與的教會職務（主教），其他的「宗徒教父」作品，無論是《十二宗徒訓誨錄》、或《克來孟致格林多前書、後書》，或是《巴爾納伯書信》、《致刁臬督書》、《鮑理嘉致命紀》等，作品內容均沒有清楚指出到底作者是誰，而這些作品的作者，無論是「羅馬主教克來孟」、或是「巴爾納伯」均是後人推測猜想的。¹⁰⁰ 公元一世紀末的許多

⁹⁹ 關於依那爵主教書信中，目前被學界普遍接受為「宗徒教父作品」的只有七件，其全稱與在本文中所使用的簡稱分別如下：《聖依那爵致厄弗所人書》簡稱「爵弗」、《聖依那爵致瑪尼西人書》簡稱「爵瑪」、《聖依那爵致塔林人書》簡稱「爵塔」、《聖依那爵致羅馬人書》簡稱「爵羅」、《聖依那爵致斐拉德人書》簡稱「爵斐」、《聖依那爵致斯明納人書》簡稱「爵斯」、《聖依那爵致鮑理嘉書》簡稱「爵鮑」。這七封書信又被稱為「短集（the Middle Recension）」，因為曾在中世紀時，總共多達十三篇書信被歸納入所謂「依那爵主教書信」名下，近代學者稱為「長集（the Long Recension）」，十六世紀英國清教徒（Puritans）認為所有「依那爵主教書信」均是偽造之作，十七世紀北愛爾蘭主教 James Ussher, Bishop of Armagh 經找尋古老抄本與比對之後，於 1644 年首先出版拉丁文版「依那爵主教書信」，除了認為《致鮑理嘉書》是偽作之外，其他六篇均為真正依那爵的作品，便被稱為「短集」，希臘文本依那爵主教書信也在兩年後由 Isaac Voss 出版，但沒有《依那爵致羅馬人書》，但後來又陸續發現其他古老的版本，均有「依那爵致羅馬人書」。19 世紀又發現另一敘利亞文古抄本，只有三篇依那爵書信，近代學者稱為「極短集（the Short Recension）」。十九世紀學者 Zahn 與 Lightfoot 的考證與分析之後，認為「短集」應最接近原始依那爵主教書信的內容，當代學界也普遍這兩位學者的看法。但是 Paul Foster 提醒，從文字批判的角度，嚴謹地來說，目前學界接受是「宗徒教父作品」的《依那爵主教七封書信》應該只能說是：目前找到最早的抄本，不能說是真正的依那爵主教書信。這個狀況，其實與正典福音書的狀況一樣，根本沒有所謂的「正本」或「原稿」，只有「古老的、不同版本的抄本」。見：Paul Foester, 'The Epistles of Ignatius of Anitoch' in Paul Foester (ed.) (2007: 81-84)。

¹⁰⁰ 另外，《赫馬斯的牧人》作品中指出作者自己的名字是「赫馬斯」（神遊，I, 1.5），他是一名在羅馬城內獲得自由的奴隸（a freed slave in Rome）。儘管傳統上也認為此作品的作者的確就是他，但近代若干學者認為，這份作品可能是一份由不同作者、在不同時間之內陸續完成的集結之作，作品中關於作者的姓名與身家背景，應是杜撰。見：Stanislas Giet (1963)。

新約作品也一樣，除了《若望默示錄》以外，無論是《伯多祿前書、後書》，或是《若望一、二、三書》，或是其他被納入「公函（the Pastoral Epistles）」的書信，均採用匿名、或託名已有權威地位的宗徒名號。¹⁰¹ 也因此，依那爵與鮑理嘉這兩位主教，是具有名符其實「宗徒教父」地位的真正人物——他們親自接受過首代宗徒們的教誨、並被宗徒選立成為主教。其他的作品由於作者不詳、或是因為作者身分仍有疑慮（例如《赫馬斯的牧人》），則具有「宗徒教父作品」的時代地位。

依那爵主教有意識地、刻意地選擇這種當時大多數基督徒作家不採用的做法，明確在作品中呈現自己的真實姓名與身分。這種做法既表達出他個人對於保祿宗徒的熱愛與效法——在早半個世紀之前，保祿宗徒便藉由書信文件作為傳達他個人基督信仰、藉此在各地建立教會的政治工具（an instrument of ecclesiastical polity）；另一方面，藉著這樣的做法，他試圖以自己的身分（主教）增加作品文字的影響力。《克來孟致格林多人前書》的作者，僅稱自己是「羅馬教會」，因此該作品是一件「教會對教會（ecclesia vs. ecclesia）」的文書；《十二宗徒訓誨錄》的作者完全匿名，但稱文字所載均是「主藉著十二宗徒所傳之教導」，該作品是一件「主對門徒（the LORD vs. disciples）」的教會內部規範文件，不是書信或神學講道（例如《克來孟致格林多人後書》），也沒有明顯希望被廣為抄寫與流傳的意圖。但《依那爵主教書信》則很清楚，藉由明確指出作者自己姓名與身分的方法，使這些作品成為「基督徒個人對教會（individual Christian vs. ecclesia）」的文書（除《爵嘉》是寫給鮑理嘉主教的個人書信），作品中也明顯有希望被廣為流傳與周知的意圖。

¹⁰¹ 匿名之作例如《希伯來書》；託名之作則例如：《雅各伯書》託名「主的兄弟雅各伯」（不是雅各伯宗徒，而是被稱為耶路撒冷教會柱石之一、後來成為耶路撒冷教會首任主教的「主的兄弟雅各伯」）、《若望一書、二書、三書》託名若望宗徒、《伯多祿前書、後書》託名伯多祿宗徒、《厄弗所書》與《哥羅森書》等託名保祿宗徒。

儘管依那爵當時只是一個地方教會的主教，對其他地方教會的主教與信友，也完全沒有任何約束力，他稱自己是敘利亞教會中「最微末的一個」(爵塔 13.1、爵斯 11.1、爵羅 9.2)，¹⁰² 但他清楚意識到自己不僅是主教，更是一個殉道的主教，他相信自己正在步舞保祿宗徒的芳蹤，由安提約基雅走向羅馬勇敢接受殉道、在羅馬帝國面前為基督做見證。因此，從另外一個角度來說，他這樣明確指出自己姓名與身分的做法，使他的書信成為一種臨別遺書，特別是對於那些未必完全贊同他思想的人（無論是在基督論方面、或是在教會制度與管理方式方面），有「死諫」的性質：由一位有名有姓的、即將殉道的老主教親筆寫的書信，表達他對傳承保祿宗徒與福音書正確教導的急切渴望、與對各地基督徒最真誠且深刻的呼籲：要堅信十字架的救贖、要重視主教並團結在各地主教的帶領、要有正確的基督徒生活與行為。換句話說，這些親筆作品文字的權威，來自於作者自己勇敢為主殉道致命的行動、以及文字傳達出的神學思想本身，而不是來自依附在昔日偉大宗徒的名號之下。

其次，關於作品的時間，根據安瑟伯的《教會歷史》的記載，依那爵主教是安提約基雅教會的第二任主教，¹⁰³ 他又在前往羅馬殉道的路途上，完成了後來

¹⁰² 此處「最微末的一個 (εσχάτος)」援引《馬爾谷福音》9:35 中耶穌教導門徒：「誰若想做第一個，他就得做眾人中**最末的一個**，並要做眾人的僕役 (εσται παντων εσχάτος, και παντων διακονος)。」再度間接指出他是主教的身分；羅馬天主教會中，主教常將「眾人之僕」作為稱呼自己的方式，教宗則以「眾僕之僕」自稱；另外，依那爵主教也援引了聖保祿宗徒在《格林多前書》中對「宗徒」的解釋：「天主把我們作宗徒的列在**最後的一等**，好像被判死刑的人 (εσχάτους απεδειξεν ως επιθανατιους)，因為我們成了供世界、天使和世人觀賞的一場戲劇」(4:9)，勇於接受殉道死亡的依那爵主教，更藉此表達出他步舞保祿宗徒的芳蹤：是一個被判了死刑、最後一等的人，要在全世界的人、以及所有天使面前，為見證信仰而死(殉道)。

¹⁰³ 見：Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 3.22, 3.36. 安瑟伯指出，依那爵是安提約基雅的「第二任 (the second 或譯：第二位) 主教，並且「承繼自伯多祿 (in succession to Peter)」。安瑟伯關於「依那爵主教職務是承繼自伯多祿」的說法，應來自於二世紀教父奧力振 (Origen of Alexandria, 184-253 CE) 的文字，見：Hom. 6 in Luke。Paul Foster 指出，依那爵的時代 (即公元一世紀末、二世紀初)，教會制度仍在初步建立與嘗試的階段，普遍尚未出現嚴格的「單一主教制」，例如：厄弗所與羅馬的教會，儘管可能也有主教，但在領導統御與中央管理方面，仍可能以「合議型的教會制度 (Collegial Church Structure)」為主，「主教」只是負責管理財務的人。因此，依那爵也有可能與 Euodius 同時擔任安提約基雅的主教，因為安提約基雅是一個大型的都會城市，基督徒人數眾多，加上當時教會形式仍以家庭聚會為主，教會以家庭形式分散在大都會的各個角落。因此，一方面的確需要人擔任「主教」與「長老」、「執事」職務，以負責處理各種溝通協調、財務與資源整合、教育、禮儀、福傳、服務等教會工作與庶務，另一方面，由一位以上的主教共同管理並非不無可能。另外，由於公元四世紀成書於敘利亞地區的《宗徒憲章》7.46 指出：Euodius

被稱為「宗徒教父作品」的七封書信，目前學界能普遍接受的作品完成時間，是公元二世紀初。至於詳細的年代，則有不同的見解：基本上有兩派立場，一派是接受教會歷史家安瑟伯在《教會歷史》與《殉道輯錄（*Martyrium Colbertinum*）》中見證文字，另外一派則是不接受。安瑟伯在《教會歷史》中指出，依那爵是在圖拉真擔任羅馬皇帝期間（98-117 CE）殉道；又，依那爵曾寫過信給斯明納主教鮑理嘉，根據安瑟伯的記載（4.14-15.1），鮑理嘉於公元 167 年左右殉道，此時距離圖拉真之已有五十年之久，鮑理嘉主教此時至少 86 歲（4.15）。因此，公元 117 年時，鮑理嘉 36 歲，公元 98 年圖拉真就任羅馬皇帝時，鮑理嘉才 17 歲，就常理而言，應尚未擔任主教。依那爵的七封書信（其中包括一封寄給鮑理嘉「主教」的信），因此應約在公元 110-117 年之間完成的。Helmut Koester、Bart D. Ehrman、Clayton N. Jefford 等學者均接受這樣的時間推論，¹⁰⁴ Ehrman 進一步指出，這個時間點也獲得羅馬官方文件的旁證：羅馬帝國東部行省 Bithynia 的省長 Pliny，在寫給圖拉真皇帝的報告書信中，便親筆提到他在省內大舉逮捕並殺害基督徒，而這個行省就在小亞細亞北部緊臨黑海的地區，與依那爵主教身處的敘利亞行省、以及他行經的小亞細亞行省十分接近。¹⁰⁵

與依那爵的主教職務，是由不同宗徒選立的——Euodius 是由伯多祿，依那爵是由保祿，但根據《迦拉達書》與《宗徒大事錄》的記載，保祿事實上早於伯多祿來此地服務教會，因此倘若「Euodius 主教由伯多祿選立、依那爵主教由保祿選立」之說屬實，應是指這兩位同時（或任期重疊）擔任主教，但由伯多祿選立的主教排「第一（首）位」、保祿選立的主教排「第二（次）位」，兩人沒有先後繼任的關係。由於公元二世紀中時，敘利亞地區教會（包括安提約基雅）已以「伯多祿宗徒」為其傳統權威，因此三世紀初、位於北非亞力山大的奧力振，對於敘利亞教會的主教（例如依那爵）稱其「承繼自伯多祿」，並無歧異之處。見：Paul Foster (2007: 82-107)。關於厄弗所教會在公元一、二世紀之交的內部狀況，可參考：Paul R. Trebilco (2007: 647)。

¹⁰⁴ Helmut Koester (2000: 284)；Clayton N. Jefford 認為，依那爵主教應該是在公元 107-109 年之間，遭到逮捕，並且開始被押解前往羅馬，他的七封書信因此便是在前往羅馬路途中，陸續完成的。Clayton N. Jefford (2005: 12)；呂穆迪神父也認為是在公元 107 年完成，見呂穆迪 (1957: 61)。

¹⁰⁵ Bart D. Ehrman (ed. and tran.). (2003: 205).

另外一派則是不接受安瑟伯的文字，學者如Paul Foster等便認為，依那爵主教七封書信成書時間，應是在哈德良（Hadrianus，任期：117-138）與安東尼·比烏斯（Antoninus Pius，任期 138-161）擔任皇帝期間，即約在公元 125-150 年之間。他們認為，依那爵主教殉道的日期應該是在公元 155-177 年之間。這個說法之所以被部份學者接受，主要依據作品的內部證據（internal evidence）：《依那爵七封書信》中呈現出的「基督論（Christology）」——強調耶穌基督是真人也是真天主、祂在創世之前已經存在，以及作品中對幻象論（Docetism）¹⁰⁶ 與諾斯底思想（Gnosticism）¹⁰⁷ 等異端的批評，和作品中強烈批評猶太教是迷信的說法，¹⁰⁸ 與作品中不斷出現對於「主教—長老—執事」與「單一主教制」思想的鼓吹與說明，都比較屬於是二世紀中期基督徒作品的特色。¹⁰⁹

關於《依那爵主教書信》在時間方面另一個特殊之處，就是這些作品是在極為倉促、短暫的時間之內完成的作品。七封書信先後完成的時間，甚至可能不超過一星期。¹¹⁰ 依那爵主教的七封書信是他於前往羅馬的路途中，在兩處停留的城市裡（斯明納與特洛阿），於接見各地教會的慰問代表之餘，利用剩餘時間所倉促寫成的。在斯明納停留時，依那爵完成四封書信：《致厄弗所人書》、《致瑪尼西人書》、《致塔林人書》、《致羅馬人書》；Thomas Robinson也指出，依那爵在斯明納停留應該不久，頂多一天，因此這四封信是在一天之內寫成，同時，斯明納與安提約基雅距離約有八百公里，加上鎖鏈纏身，可能約花至少一個多月的時間才能抵達。因此依那爵在寫這四封信時，可以說是在身心俱疲、心力交瘁的狀況下寫成的。後來依那爵搭船北上特洛阿城，在此地他又寫成三封書信：《致斯明納人書》、《致鮑理嘉書》、《致斐拉德人書》，狀況也與斯明納一樣，應也是在

¹⁰⁶ 依那爵批評幻象論，見：《爵斯》 2.1-5.3。

¹⁰⁷ 依那爵批評諾斯底思想，見：《爵塔》 2.1b

¹⁰⁸ 依那爵批評猶太信仰，見：《爵瑪》 6.1、8.1-10.3、《爵斐》 8.1-2, 9.1-2。

¹⁰⁹ 持這類意見的學者與研究，例如：Thomas Lecher(1999) 以及 R. M. Hubner (1997: 44-72)。

¹¹⁰ Thomas Robinson. 'Letters of Ignatius' in Michael D. Coogan (ed.) (2011: 379-384).

一天之內完成。而這先後兩地寫信的時間，應該最多一個星期。宗徒教父作品中，只有依那爵主教的七封書信是在這樣短暫的時間內、心力交瘁的狀況下，倉促完成的。

依那爵主教寫信的環境也極為惡劣。他描述自己總「披戴著隨身不離的鎖鏈」（爵塔 12.2；同參：爵弗 1.2、爵瑪 1.1、爵羅 1.1、爵斐 5.1、爵斯 10.2）、在如虎豹一般的羅馬士兵押解之下，寫成這些書信。在《致羅馬人書》中他提到，押解他的士兵共有十人，而且待他「毒虐」，他說：

從敘利亞到羅馬，一路上水陸不分，晝夜不停，我常和猛獸搏鬥，我被網鎖在十隻豹子中，也就是在一對兵中間，我待他們越良善，他們待我越毒虐」（爵羅 5.1）。

在如此窘迫與惡劣的狀況下，依那爵主教依舊寫成了這些作品，在所有「宗徒教父作品」中，依那爵主教寫作環境的逼迫與惡劣，可以說是獨一無二的。換句話說，《依那爵主教七封書信》是宗徒教父作品中唯一的、作者真正在嚴厲迫害與死亡陰影之下寫成的作品。鮑理嘉主教雖然後來也遭逢殉道，但他的《致斐利波人書》是在依那爵主教殉道之後不久便寫成了的，不是在他殉道之前寫成的。其他的宗徒教父作品，無論是《十二宗徒訓誨錄》、《克來孟致格林多人前、後書》、《赫馬斯的牧人》、《巴爾納伯書信》、《鮑理嘉殉道紀》、或《致刁臬督書信》等，作者們在寫作時並沒有面臨明顯而立即的迫害與危難。依那爵主教的七封書信，可以說是宗徒教父作品中的真正「教難文學」與「監獄書信（prison letters）」¹¹¹之作。

¹¹¹ Hermut Löhr. 'The Epistles of Ignatius of Antioch' in Wilhelm Pratscher (ed.) (2010: 96).

第三，就文體上而言，這七件作品均具有典型的書信格式：致候、內容、勸喻與告誡（*parainesis*）、以及類似聖保祿宗徒書信結束時的感恩禱詞。不過，依那爵的七封書信的語言風格、論述技巧上非常不同，*Helmut Koester*指出，依那爵七封書信中所使用的語言與風格，是一種「亞洲式的論述技巧（*Asian rhetoric*）」，和當時典型的希臘式論述技巧不一樣。在依那爵主教的字裡行間，除了表達他個人非常深刻的情感之外，更常見許多誇大的語彙、大量使用重複的疊句、同義詞的疊用、平行短句的使用、許多意象、隱喻、以及「頭韻（*alliteration*）」。雖然從外表上看起來，依那爵主教七封書信也具有保祿宗徒書信常見的格式，但是內容卻充滿更為豐富且華麗的辭句。另一方面，依那爵也大量使用許多宣道性的（*kerygmatic*）、聖歌性的（*hymnic*）、禮儀性的（*liturgical*）——基督徒在信仰生活中都已非常熟悉的——表達方式，凡此種種「亞洲式論述技巧」的風格，都表達出依那爵主教的強烈意圖：希望讀者（或聽眾）深深地被他書信中表達的勸喻（例如服從主教、長老與執事）與神學思想（耶穌是真人真天主、猶太古教是迷信等）所吸引，能與他同理，並且願意進一步深切反省自己。¹¹²

依那爵主教書信的文字魅力，更由於他自己即將面臨如「不可脫逃的宿命」一般的殉道，被賦予一層「致命的吸引力」，讓基督徒在聆聽他的書信時，雖然耳中聽見的，是這位殉道老主教的死前遺言與諄諄教誨，但是眼前浮現的畫面卻是在競技場上慘死——「火刑、十字架、猛獸、碎骨、裂屍、搗碎、拷打」（*爵羅 5.3*）——的畫面，他對殉道的熱情，極容易激起讀者與聽眾心中同為悲憤激昂的、熱愛基督的、願意共赴教難、為主犧牲的心情。

¹¹² *Helmut Koester*. (2000: 285-286).

二、蒙選思想

(一) 時代背景

根據猶太歷史學者Josephus (Titus Flavius Josephus, 37-100 CE) 的記載，安提約基雅城在維斯帕西亞努斯(Vespasianus, 任期 69-79 CE) 擔任羅馬皇帝時期，無論在城市規模、或是在財富方面，均排名全國第三大城市。¹¹³ 此城也是上古時期海外以色列後裔大量聚集的三大城市之一，另外兩個是耶路撒冷與亞力山卓城。此城無論是在人口、宗教、文化、歷史、社會、經濟商業活動各方面，在公元一、二世紀時，都呈現繁榮興盛、並且極為複雜多元的狀況。基督信仰興起前後時期，在安提約基雅的在海外以色列後裔中，主要又可分成三大類：1. 被稱為「猶太人 (Jews)」的傳統海外以色列後裔、2. 被稱為「虔信者 (Proselytes)」的外邦歸信猶太教者，以及 3. 被稱為「敬畏天主者 (God-Fearers)」的人，是喜愛 (或認同) 猶太教但尚未歸信的外邦人。¹¹⁴ 而無論這三大類的哪一種海外以色列後裔，後來都有許多人歸信了耶穌，成為基督徒，至少在「信眾人口」的增減問題上，猶太—基督兩大信仰陣營之間便充滿了緊張關係。

不信耶穌的以色列後裔則繼續追尋他們心中的「基督\默西亞」、並繼續進行各式各樣基於「默西亞信仰」的抗暴運動。¹¹⁵ 公元七十年耶路撒冷被毀，猶太信仰傳統喪失聖殿，從耶路撒冷四散各地的猶太人，被迫轉變成以法利賽人與

¹¹³ Josephus, *Jewish War*, 3.29. 安提約基雅是一個古城市，公元前 300 年時，塞琉王國就開始大舉興建此城。並且在後來塞琉帝國向西擴展版圖的過程中，扮演帝國的政治、經濟、商業貿易、交通的中心與樞紐地位。儘管後來一度衰落，但在羅馬興起成為地中海強權的過程中，在東進過程中，安提約基雅再度成為重要城市。關於安提約基雅在古代歷史的考證，可參考：Thomas A. Robinson (2009).

¹¹⁴ 詳細討論這三者的異同，可參考：Thomas A. Robinson (2009) 第二章。

¹¹⁵ 以色列後裔從公元前二世紀時，發出激烈的「反希臘化運動 (Pious)」，後來以兩大體系進入了公元前一世紀：一個是瑪克比家族 (the Macabees)、另一個就是自稱「猶太信仰中的哲學家」的法利賽團體。前者主張以武力推翻外來政權、重建達味王國，激進的「默西亞運動」份子，他們從公元前一世紀便陸續發動「武裝起義」：公元前 6 年的加里肋亞人猶大的抗暴運動 (the Revolt of Judas the Galilean)、公元 44 年的 the Revolt of Theudas、公元 66-70 年的猶太戰爭 (the Jewish War)，造成耶路撒冷與聖殿徹底被羅馬人摧毀，公元 132-135 年仍發生 Bar Koshba 抗暴。耶穌被釘死時，釘在十字架上的罪名是「猶太人的國王」，表示「耶穌運動」也是當時羅馬帝國眼中的「默西亞運動」份子之一。

拉比為中心，猶太信仰轉變的更為保守封閉，對基督徒也敵視日熾。基督信仰與猶太信仰可以說從一世紀末起，出現明顯的分道揚鑣現象，四部福音書中也因此出現對法利賽人與猶太經師的批評。

猶太－基督兩大信仰陣營的分裂，不僅從一世紀後半陸續完成的四部正典福音書中可見端倪，公元二世紀上半成書的若干宗徒教父作品中，也表達出對於猶太信仰既承襲、又批評的矛盾態度。《巴爾納伯書信》便是一例，作者一方面繼承以色列傳統，但另一方面以基督徒的角度、採用「寓意解經法」來解釋「以色列經書」，批評猶太信仰傳統從來就不是蒙天主喜愛的宗教信仰，以色列人也從來就不是選民，認為他們根本不知道真正敬拜天主的方式，唯有基督徒才有「欽崇天主的真祭祀」（巴爾納伯書信 2.10）、基督徒才「真的擁有天主的盟約，他們（以色列人）當梅瑟剛已領盟約的時候，就歷時把盟約完全喪失了。」（巴爾納伯書信 4.7）

《依那爵七封書信》也是此時代的作品，作品中對於猶太信仰傳統的反對態度也非常清楚，依那爵直指猶太教是「老舊的事物」、「陳腐酸臭的壞酵母」（爵瑪 9.1）、基督徒依戀猶太教是「沒有實領聖寵的明證」（爵瑪 8.1）。在此風潮之下，一、二世紀之交起，基督徒的「蒙選思想」也出現既非猶太式的、又與以色列信仰傳統沒有直接斷裂（例如馬西翁式的決裂）的新角度：唯耶穌基督為中心的蒙選思想，而這點又與「外邦人的宗徒」聖保祿的宣講與思想有密切的關係，《依那爵七封書信》可以說就是最典型的作品。

在基督信仰出現後，有許多不具有以色列血統的外邦人，因宗徒的宣講、與在基督徒的愛德善行影響下，改信耶穌、成為基督徒。首代宗徒們雖然陸續殉道，但耶穌門徒們對外邦人的宣講與服務並沒有停止；同時，由於福音書以及保祿的教導多已文字化並且廣為流傳，因此，從公元一世紀末起，不僅外邦基督徒的數

量愈來愈多，他們也逐漸形成了新的自我認同：¹¹⁶ 既有自己的基督信仰承襲（不來自以色列的先知傳統，而來自宗徒的教導），更也有信仰生活中可奉為圭臬的「經書」，¹¹⁷ 他們對於「以色列經書」的詮釋也顯然不同於猶太經師與法利賽人。他們大量聚集在羅馬的大城市中，羅馬、小亞細亞的厄弗所、斯明納、北非的亞力山卓、馬其頓半島上的得撒洛尼、以及希臘雅典、與格林多等。根據《宗徒大事錄》的記載，安提約基雅從首代宗徒時期起，便是耶路撒冷以外基督徒大量聚集與活動的地方之一，宣教事業興盛，甚至可以發動募款、救濟猶太地的教會，而「基督徒」的名稱也首度出現於此城中。¹¹⁸

依那爵主教時期前後的安提約基雅，聚集了各式各樣的基督徒，可以說是當時環地中海地區基督信仰分歧、多元現象的縮影，這些基督徒們具有不同的「蒙選思想」：有些基督徒十分強調猶太化的重要性（the Judaizers），——在「安提約基雅事件」中，刻法（伯多祿）便被保祿批評是這種人，¹¹⁹ 他們與耶路撒冷

¹¹⁶ 關於保祿書信以及受他影響之後來基督徒作者在作品中反映出的反猶太意識之初期教會研究，詳盡討論可參考：Stephen Mason, 'Paul, Classical Anti-Jewish Polemic, and the Letter to the Romans' in David J. Hawkin and Tom Robinson (eds.) (1990: 181-224).

¹¹⁷ 此時基督徒對於新約時代後來被納入正典的作品，雖然並不稱為「經書（the Scriptures）」，但是已經出現「因為（經上）這樣記載（γράφεται γάρ, for it is written）」的文字，指稱新約時代宗徒書信或福音書的內容，依那爵主教便是一例，參《爵弗》5.3。這種文字表達出對於新約時代若干福音書、以及宗徒作品權威性的推崇，表達出其崇高權威的地位等同於「經書」的意思。

¹¹⁸ 《宗徒大事錄》11:26。根據《宗徒大事錄》第十一章的記載，安提約基雅在宗徒時代便是基督徒極為重要的聚集地，耶路撒冷發生殺害斯德望之後，許多基督徒便逃往安提約基雅（宗 11:9）。「塞浦路斯和基勒乃人到了安提約基雅，也向希臘人講道，宣傳主耶穌的福音」（宗 11:20-21），耶路撒冷教會聽聞有「別地方的人」去安提約基雅傳福音，便「就打發巴爾納伯到安提約基雅去」（宗 11:22-24）、巴爾納伯認為安提約基雅基督徒均很好，便前往塔爾索，並與保祿一同返回，共同在安提約基雅宣講福音多年（宗 11:25-26）、耶路撒冷先知阿加波在安提約基雅預言：世界將發生飢荒，安提約基雅教會「每人按力捐獻，把救濟物資送給住在猶太的弟兄」（宗 11:27-30），果然在克勞狄烏斯（Claudius, 41-54 CE）擔任皇帝時，飢荒發生了。《宗徒大事錄》13:1-3 指出，首代宗徒時期安提約基雅有許多基督徒先知與教師，有巴爾納伯、號稱尼革爾的西滿、基勒乃人路基約、瑪納恒，以及掃祿（保祿），在聖神的選擇下，巴爾納伯與保祿兩人被奉派離開安提約基雅，前往色婁基雅、及塞浦路斯等其他城市傳教。

¹¹⁹ 《迦拉達書》2:14。「強調猶太化的基督徒」對安提約基雅教會造成的紛爭與影響，早在保祿宗徒時期就有，「安提約基雅事件」中伯多祿因為沒有與他們劃分清楚，因此被保祿批評為他們的同路人。但伯多祿自己對於外邦人成為天主揀選對象、以及是否要猶太化？從《宗徒大事錄》第十五章的記載來看，應該是開放的、且不贊成猶太化的，路加記載伯多祿認為外邦基督徒的猶太化，根本是「在門徒的頸項上，放上連我們的祖先和我們自己都不能負荷的軛」（宗 15:10）。保祿在《迦拉達書》中對這些強調猶太化的基督徒的批評——認為他們這樣的態度「使天主的恩寵無效……基督就白白地死了」（迦 2:21），讓後人得知：從一世紀後半起，安提約基雅教會便因為這些人的緣故，造成許多紛爭，並且可能因此造成分裂與對立，讓努力建立「猶如一身」的、

教會(以「主的兄弟雅各伯」為首)關係密切,他們認為基督徒應先被「猶太化」,才能成為選民。另外,也有許多基督徒接受保祿宗徒的教導,相信教會內一律平等,「不分猶太人與希臘人」¹²⁰,也相信基督徒「因信稱義(justification by Faith alone)」,梅瑟律法與猶太信仰的地位不能高於耶穌基督十字架的福音與恩寵,這些基督徒中有些是具有以色列血統的人、也有些是外邦人,¹²¹相信保祿宗徒所主張的蒙選思想:唯靠十字架上耶穌基督的救贖,任何人都能成為繼承天主產業的「真以色列」、「真後裔」、「真子女」,依那爵便是一位深受保祿思想影響的基督徒。

除此之外,另外還有兩種基督徒團體,在依那爵主教時代的安提約基雅城與鄰近地區,不僅數量眾多,並且甚有影響力。一種是主張「幻象論(Docetism)」的基督徒,公元一世紀初的馬西翁(Marcion, 110-160 CE)是重要的代表人物。幻象論者相信耶穌是真神不是真人,所以世人看到的耶穌是「天主的幻象(phantom of God)」,天主沒有(也不可能)真的受苦受難死亡,耶穌基督的天主性在耶穌苦難開始前已經離開回到天上了。他們認為耶穌是天主用「幻象」的方式「現身」救世,¹²²因此,他們既否認耶穌是降生成人的、具有血肉之軀的、由童貞瑪利亞所生的「天主聖言(the Incarnation of the Logos)」,更也否認天主子耶穌基督在十字架上受難、死亡與後來的光榮復活,也認為人不需要相信肉身復活的重要性。換句話說,他們完全不接受保祿所宣揚的「耶穌十字架的福音」,也不相信耶穌基督在世的苦難與復活,和他們蒙選成為天主子女有何關連,相反的,他們認為應追求屬神的、天上的、抽象的神聖與榮耀,物質世界的苦難與罪惡,是應該徹底棄絕的,而唯有理解此點,才是蒙選。這群人在依那爵主教的時代可能數量眾多、對基督徒極有吸引力,他們被依那爵主教稱為「異端人」(爵

平等互愛的教會的保祿宗徒,十分不快。

¹²⁰ 《迦拉達書》3:28。

¹²¹ 就外邦基督徒而言,安提約基雅從首代宗徒時代起就有,例如首代七位執事之一尼苛勞便是其中之一。《宗徒大事錄》6:5)外邦基督徒數量不斷增多,到了一世紀末、二世紀初時,在教會內甚至可能已經具有相當程度的影響力,早在保祿時期的羅馬教會便已有這種現象。

¹²² 《爵斯》4.2。

塔 8.1)、是真正的「無神論者」(爵塔 10.1)、是「沒有真生命的行屍走肉」(爵斯 4.2)，是《依那爵七封書信》中最主要的駁斥對象。

另外一種是從一世紀中就有、以「諾斯底思想 (Gnosticism, 又譯：玄智)」角度來詮釋耶穌基督信仰的基督徒們 (gnostic Christians)，他們相信耶穌是一位神聖知識與智慧的導師 (teacher of the divine knowledge and wisdom)，他們高舉神聖知識與智慧的重要性，相信唯有獲得耶穌的智慧才是真正的獲救；這群人相信自己才是真正的「選民」，他們自認是極為特殊的人，他們的真實身分和耶穌一樣，是來自天主的人，他們因此認為耶穌是他們的榜樣與模範，終極的獲救就是：藉著不斷默想以獲得耶穌的神聖智慧，最終便能像耶穌一樣「不嚐死亡的滋味」¹²³ 回歸天鄉。至於那些出身低下的、窮苦的、沒學問知識、沒有教養的基督徒，諾斯底基督徒們認為自己比他們高超許多。¹²⁴

無論是幻象論者或是諾斯底論者的基督徒，他們的共通特點就：不重視人世間的事物，極為否定物質世界一切人、事、物的價值，無論是血肉之軀、或是人間苦難與死亡，都是不值得看重的，絕對不可能是有價值的、神聖的。在公元一世紀末、二世紀初，教會在從依賴神恩 (charisma) 的信仰團體往「制度化 (institutionalization)」的轉型過程中，由於這些人有迥然不同的神學觀——蒙選思想、救援論 (Soteriology)、基督論 (Christology)，他們既不相信耶穌基督具

¹²³ 《多默福音書》1, 18, 19, 85, 109, 111。

¹²⁴ 這種以玄妙與奧祕方式理解耶穌話語與比喻的基督徒們，從首代宗徒時期就有，《多默福音書 (Gospel of Thomas)》在巴勒斯坦—敘利亞一帶的盛行，證明具有諾斯底色彩的基督徒在新約福音書成書之前就已經出現，保祿宗徒在《格林多前書》第一~四章中也批評這種強調強調「神妙智慧」的基督徒。公元九〇年代左右在敘利亞一帶成書的《若望福音》，也採用許多諾斯底語彙來駁斥諾斯底基督徒們的思想，不過，也因此《若望福音》受到各地諾斯底基督徒的喜愛，他們從小亞細亞、埃及到義大利南部都有，例如：埃及的 Basilides(約 130 CE)、亞力山卓的 Ptolemy (約 160 CE)、南義大利的 Heracleon (約 175 CE) 均是著名的諾斯底基督徒神學家，他們都有針對《若望福音》撰寫註釋。Hermut Löhr 指出，二十世紀中期以來愈來愈多學者認為，《依那爵七封書信》中的確有明確的反「諾斯底思想」論述，例如《爵弗》19.2-3 的一段「星辰頌 (Star Hymn)」就是一段及具有諾斯底色彩的文字。但是他到底駁斥的諾斯底基督徒是誰？是 Valentinus (100-160 CE) 及門人例如 Ptolemy the Gnostic 及其他門生嗎？還是馬西翁 (Marcion, 85-160 CE) 及其門人？學界則未有定論。也有學者認為，由於依那爵沒有具體指出是誰，因此亦有可能是指其他宗教裡面的諾斯底思想，而未必是諾斯底基督徒的論點。見 Hermut Löhr. 'The Epistles of Ignatius of Antioch' in Wilhelm Pratscher (ed.) (2010:102). 關於公元一世紀前後之諾斯底思想與基督信仰之關係，見 Hans Jonas (1958)。

有真實的血肉之軀，因此不相信保祿所稱「教會就是基督的身體」或「藉由感恩禮與基督結合一體」的說法；他們也不重視教會（或基督徒團體）的建立、也不願意與其他基督徒（特別是貧弱、孤苦、低下、地位卑賤的基督徒）們保持友愛與互助、共為一體（基督的奧體）、同為一家（天主聖父大家庭）的關係。由於相信只有自己才是真選民，他們一方面極重視維護自己的純潔、神聖、優越，以確保他們自己的個人式的救援，另一方面他們也不認為建立教會制度、服從主教、實踐愛德（例如服務貧弱、照顧孤寡等）這些事情在「獲得救援」方面上有任何價值——他們自己既不能因此獲救，而那些粗鄙的、沒知識的、沒智慧的基督徒，更也不會因此獲救。依那爵主教便指責這些人，一方面以異端思想荼毒其他基督徒、「散佈惡劣的思想敗壞人【基督徒的】信德」（爵弗 16.2），另一方面，他們成為教會團結合一時的絆腳石：「他們不關心愛德的工作，不關心鰥寡孤苦或受窘難者，不關心被捆鎖或被釋放者【按，指奴隸】，也不關心受饑渴的貧窮者」（爵斯 6.2）；在信仰方面，他們既不參加感恩禮與祈禱禮，又不承認感恩禮中耶穌基督以血肉之軀的真實臨在，他們根本反對天主的恩寵，他們是造成教會分裂的禍首，最終必將在整日的冥想與空談中，自取喪亡。（爵斯 7.2）。

（二）《依那爵七封書信》呈現之蒙選思想

依那爵主教的蒙選思想，顯然並不像《十二宗徒訓誨錄》或《克來孟致格林多人前書》作者們一樣，主要承襲自猶太信仰傳統，或直接使用傳統的以色列意象（image of Israel），來呈現他的基督徒蒙選思想。依那爵對於「以色列經書」援引的次數，屈指可數；¹²⁵ 事實上，從他在書信中表達出鮮明的反對猶太信仰

¹²⁵ 例如《爵弗》5.3：「聖經上說（γέγραπται γάρ, for it is written 又譯：經上記載說）：『天主拒絕驕傲』，我們為此要謹慎戒防，萬勿反抗主教。不反抗主教，好能服從天主」。此處之經句雖然出自七十賢士譯本之《箴言》3:34「上主嘲弄好愚弄的人，卻寵愛謙卑的人」，但同樣也出現

的立場——他稱之為「迷信」¹²⁶ 與「陳腐酸臭的壞酵母」（爵瑪 9.1）看出，依那爵不會樂意從猶太信仰的角度，來理解基督信仰與基督徒的蒙選。這點使他的作品成為宗徒教父作品中，少數延續保祿宗徒思想、明顯與猶太教區隔的、具有護教性質的、「外邦式的（pagan-orientation）」¹²⁷ 代表性作品。而依那爵的論述與思想，對後來基督宗教在教會科層架構（主教—長老【又譯，神父】—執事）、耶穌基督真人真天主信理（doctrine）等，均有極大的影響力。

依那爵主教的蒙選思想，具體來說，主要延續保祿宗徒書信、以及四部福音書的思想，在《依那爵七封書信》中，有許多呈現出上述這些後來被視為正典的作品的思想；但同時，他也是一個熟悉當時其他基督徒作品的人，例如：依那爵一定讀過《克來孟致格林多人前書》，¹²⁸ 也接受伯多祿與保祿宗徒並列為羅馬教會的典範與權威；¹²⁹ 他也一定非常熟悉後來被歸納成為「公函」的書信作品，例如：《雅各伯書》、《伯多祿前、後書》、《若望一、二、三書》等。由於他當時的寫作環境極為艱困、時間也非常倉促，但作品中依舊能旁徵博引許多當代其他基督徒「大家」的文字，¹³⁰ 來支持自己的論點——無論是他對為主殉道的熱愛、

在《伯多祿前書》5:5、以及《雅各伯書》4:6。因此依那爵這裡所謂的 γέγραπται γάρ（經上記載說）指的雖然是七十賢士譯本的以色列經書，但卻不是引用它作為權威，而極可能是因為《伯多祿書信》與《雅各伯書信》都這樣說，援引的是耶穌的宗徒們的權威。

¹²⁶ 「迷信」是呂穆迪神父的譯詞，《爵瑪》9.1 此處之希臘文為 παλαιοῖς πράγμασιν（the old ways）中文直譯為「老舊的方法（或事物）」，亦可翻譯成「古教」。

¹²⁷ 這並不是說安提約基雅的依那爵主教本人是外邦人。學界對於這位安提約基雅的主教，其本人到底是以色列後裔？還是外邦人？根據《爵瑪》9.1：「我們原先迷信了古教【按，指猶太教】，現今拋棄了迷信，走上了望德的新道路，廢除了安息日的敬禮，規定了主日的慶節。在主日那一天，耶穌和他的聖死給我們帶來了新生命」，以及《爵塔》7.2 之：「聖殿之內皆聖潔，聖殿之外無聖潔」、與《爵斐》8.2-9.1 一長段涉及猶太古教有關的詳細描述文字——特別是：『眾司祭是聖善的，但負責掌管至聖所更是聖善，只有他一個人有權力經管天主的奧跡，他是天主的門戶，亞巴郎、依撒格、雅各伯、眾先知、眾宗徒，極聖教會，都得進這個門戶，為和天主結成一體。』（9.1），以及《爵斯》9.1，認為依那爵主教在成為基督徒之前，可能原本是一名像保祿宗徒一樣在海外以色列後裔、或是一位對猶太信仰傳統有所涉獵的外邦人。由於歷史資料不足，無法有更多的推論，學界也未有一致的看法。

¹²⁸ 參《爵羅》3.1。

¹²⁹ 參《爵羅》4.3。

¹³⁰ 關於依那爵主教使用新約作品內容之詳盡討論可見：Paul Foster, "The Epistles of Ignatius of Antioch and the Writings that later formed the New Testament" in Andrew F. Gregory & Christopher M. Tuckett (eds.) (2005: 159-186).

或對他眼中「異端」與「迷信」的駁斥，或是他對各地基督徒應團結在主教麾下的勸喻。

以下分別就：「殉道：個人蒙選的記號、投奔天主的福份」、「猶太信仰是『老舊陳腐的事物』、耶穌乃真人真天主」、「愛德與合一」分別論述《依那爵七封書信》中的蒙選思想。

1. 殉道：個人蒙選的記號、投奔天主的福份

在《依那爵七封書信》中，作者非常清楚地表達自己正走在前往殉道的路途上，並且也樂意接受殉道。這一條走向羅馬的殉道旅程，對依那爵而言，不是一條走向死亡的道路，卻是一條走向生命、與迎接天主的光榮與賞報之路。在這條路上，他相信自己並不孤單，因為自己身上背負的鎖鏈，正就是天主自己，他因此在所有書信中均提及自己的另一個名字是「懷主（Θεοφόρος, God-bearer）」。因此這條殉道旅程，在他的筆下成為一條背負著天主走向羅馬、具有儀式性的、神聖且莊嚴的勝利進行式（a solemn, victorious procession）。

依那爵主教相信，「殉道」是他被天主特別揀選的記號，藉此使他獲得的屬天福份與幸福。他說，能到羅馬殉道，是一件「天主的恩賜，使【我】能與耶穌基督合一」（爵羅 1.1），依那爵在《致羅馬人書》中說他感謝天主：

賞賜了敘利亞的主教，奉【天主的】詔命從東方來到西方，如同太陽落到西方，脫離人間世界的懷抱，降入天界，轉到天主那方面的新天新地裡，再冉的向高空升起。（2.2）

因此「殉道」根本不是羅馬帝國的審判官，給他的命令，而是天主給他的「詔命」，使他這位「微末」的人有機會能藉此躋身天界，與諸天聖者同享永恆的幸福。他相信，這是一個特殊的恩寵，自己蒙天主揀選去為主殉道，使他可以因此與耶穌基督完全結合、並且步武保祿宗徒的芳蹤，有機會像保祿一樣「聖德成熟」（爵弗 12.2）。他又以一種「類諾思底（quasi-gnostic）」的宗教語言描寫自己由東向西的殉道之路：自己猶如太陽一樣西沈「降入天界」，天主詔命他殉道，是賞賜使他脫離凡人之身，成為天上最明亮的「星體」——太陽——的寶貴機會，殉道之死使他可以「脫胎換骨」，躋升天上聖界，成為「天主那方面的新天新地裡」再度冉冉升起的明亮之星。依那爵認為，這個殉道機會不是他自己求來的，也不是出於他自己的美德或功勞賺取而來的，卻是天主「揀選」他投入天主懷抱、與基督結合一體的大好機會，他在《致斯明納人書》中寫到：

不因我良心內的功德，但因天主的恩寵和你們【按，指斯明納教會成員】的祈禱，我得以順從著天主的意志領受了投奔天主的福份，巴不得天主賞賜我充足的寵佑，助我達到目的。（爵斯，11.1）

因此，在殉道這件事上，他相信自己是天主揀選，獲得這種「優待」的人，是其他教會成員為安提約基亞教會祈禱蒙天主垂允的美果。殉道，對依那爵主教來說，是一種投奔天主、獲得天主的福份，是他蒙選的記號。

類似這樣的蒙選思想——即：基督徒受迫害是蒙選的記號，前文提及，同樣出現在《克來孟致格林多人前書》與《伯多祿前書》等公元一世紀末的作品中，可以說是基督徒對於當時出現在各地的迫害，神學式的理解方式。依那爵對這些作品均十分熟稔，他更也知道保祿與伯多祿宗徒殉道一事，¹³¹ 他在《爵弗》中清楚表明效法保祿的願望：「聖保祿聖德成熟、為耶穌致了命，榮享真福，我渴願步武他的芳蹤，俾能投奔到天主懷中。」（爵弗 12.2）

¹³¹ 《克來孟致格林多前書》5.1-5.4；同參：《爵弗》12.2。

但除了步武保祿宗徒的芳蹤之外，殉道對依那爵主教來說，更也是一個「真正做（成為）」基督徒的方式。安提約基雅的依那爵主教非常清楚，外教人用「基督徒」這個名詞稱呼耶穌的跟隨者，實際上有鄙視耶穌基督以及耶穌跟隨者的意思。¹³² 依那爵完全接受保祿宗徒在《格林多前書》的教導：基督徒的確原是世人中愚妄的、懦弱的、卑賤的、受人輕視的、一無所有的人，但保祿指出：這正是天主的旨意，天主刻意召選這樣的人，藉著愛子耶穌基督在十字架上被人公開羞辱、極度痛苦地死去之後，被「贖回（τιμῆς ἠγοράσθητε 又譯：用高價買來的）」以重新成為天主的子女。¹³³ 保祿指出，出於天主的召選，因此愚妄的人勝了有智慧的、懦弱的人強過堅強的人、卑賤的卻擁有了一切，因為基督成了這些人（愚妄、懦弱、卑賤者）的「智慧、正義、聖化者和救贖者」。¹³⁴ 保祿藉著這種刻意極端化世人的高下差異，凸顯出天主「揀選」基督徒的旨意：人間的智慧、聰明、強大、擁有一切，只會使人驕傲自大，並使人喪失蒙選的機會，因為他們無法從十字架上的羞辱與挫敗，看到天主的光榮與賞賜。

依那爵主教一方面接受保祿這樣的教導，另一方面更把保祿的思想推向極致，就是：只被「稱為」基督徒是不夠的，更應該要「作」一名基督徒，以回應天主的召叫與揀選、使耶穌在十字架上的死真正有意義、更使保祿教導內容不是空談卻是真實的、具體的實踐。亦即：為耶穌基督的信仰做見證，死不足惜。在羅馬

¹³² 外教人鄙視基督徒的原因，不外是因為基督徒相信的天主，不是一個高高在上、充滿光榮與無限偉大的神，卻是一名被釘在十字架上被羞辱、並且慘死的納匝勒人耶穌。根據一個古代（大約公元一～三世紀之間）的羅馬壁畫 *The Alexamenos graffito*，畫著一名年青的基督徒（名叫 *Alexamenos*，一名羅馬士兵）正在朝拜十字架，十字架上有一人，顯然是裸體（背面）、並且有一顆驢子的頭，壁畫右上方有一個 Y（或是希伯來字母做最後一個字 *tau* 形狀的記號）、右下方以希臘文寫著：Αλεξαμενος σεβετε θεον（*Alexamenos* 朝拜他的神）。此壁畫嘲諷基督徒朝拜十字架上的耶穌竟然是天主。此壁畫是現存考古資料中，最早的一幅基督徒的十字架苦像畫，諷刺的是，畫者是非基督徒，此畫的用意正是用來嘲諷基督徒崇拜十字架上的耶穌為天主（神）。此壁畫也證明了從一、二世紀起，基督徒便朝拜十字架上的耶穌，並且相信耶穌就是天主，這個壁畫的內容，與二世紀羅馬省長 *Pliny* 所記載的基督徒「把耶穌當成天主（神）來朝拜」一段文字相符合。*Pliny* 指出「基督徒把耶穌當成神一樣來敬拜」，並且十分頑固、冥頑不靈，認為光是基督徒的對「迷信」的頑固與執著，便是值得他判處基督徒們死刑的原因。*Pliny, Epistulae. 10.96.*

¹³³ 關於天主召叫愚妄的人成為基督徒，見：《格林多前書》1:27-30。關於基督徒是耶穌藉著十字架「贖回」的人，見：《羅馬書》6:16-20、《格林多前書》7:23。

¹³⁴ 《格林多前書》1:30。

競技場中，依那爵自願擁抱「在野獸爪下被玩弄到死」的「愚妄」機會，他「懦弱般」的慘死成為羅馬競技場上千萬觀眾眼中，被恥笑的、卑賤的跳樑小丑，他執意要擁抱這次「呈現世人眼中基督徒的愚蠢、懦弱、一無所有」的機會，讓他有機會證明自己是基督徒。這個做法可謂是保祿宗徒《格林多前書》1:27-30 極致的實踐。

「作基督徒」對依那爵來說，就是作天主\耶穌基督的「門徒」與「奴隸」。在寫給鮑理嘉主教的私人信件中，他說道：「基督的信徒沒有權力自作主張，只應完全犧牲自己一生事奉天主，為天主勞動」（7:3）。就是說，依那爵認為：我們既被天主「揀選」成為基督的信徒（尤其又被宗徒「揀選」祝聖成為主教），就一定只能作天主\耶穌的「奴隸」——不可再成為其他人或事的奴隸，¹³⁵ 同時，在一切事務上再也「沒有權力自作主張」，無論在教會事務上、抑或在個人的前途、甚至是性命生死方面，都要完全聽命，要把自己完全交給天主，並且不要空談，在思、言、行為各方面，這個思想要具體落實：唯有天主才是自己（與教會）的主人。

Kenneth J. Howell指出，依那爵非常強調以「奴隸」與「門徒」為意象的親密關係——即：「我完全歸屬祂」——表達方式，並散見《依那爵七封書信》的各作品中。¹³⁶ 在「奴隸」方面，依那爵在書信中交替地使用δοῦλος (slave, 奴隸) 與κατάκριτος (the condemned, 被詛咒的死囚) 表達他「如奴隸一樣地完全屬於主耶穌」的思想。這個思想是保祿教導中的一部份，例如δοῦλος (slave, 奴隸) 這個字就常見於保祿書信中，例如：《羅馬書》6:16-20、《格林多前書》7:23、12:13、《厄弗所書》6:5-6、《斐理伯書》1:1、《哥羅森》3:22 等等。κατάκριτος這個字在《新約》的正典作品中，主要是指被詛咒的人或事，出現的次數並不多，福音書中出現三次、¹³⁷ 書信與公函總共也才十二次；其中，保祿在《格林多後書》第

¹³⁵ 《格林多前書》：「你們是用高價買來的，切不要做人的奴隸。」（7:23）

¹³⁶ Kenneth J. Howell (2009).

¹³⁷ 《馬爾谷福音》12:40、《路加福音》20:47、《若望福音》5:29。

三章使用這個字的情況比較特殊，是指「梅瑟律法」或「舊的盟約」，他稱之為「詛咒的職務（διακονία τῆς κατακρίσεως, the ministration of condemnation）」，這個「詛咒的職務」，又與保祿宗徒自己所宣講的「成義的職務（διακονία τῆς δικαιοσύνης, the ministration of righteousness）」（新的盟約），是相對比的。保祿指出，此「成義的職務」既指「新的盟約（新約）」、更也指基督徒本身——保祿稱受他教導的格林多基督徒是「新約的僕役」（3:6）、是保祿宗徒用來推薦自己、「以生活的天主聖神，不是寫在石版上，而是在血肉的心版上」的「基督的書信」（3:3）。¹³⁸ 依那爵稱自己是「被詛咒」的，既一方面援引保祿宗徒對於κατάκριτος的使用，同時也指出：自己就是保祿所講的這樣的基督徒——是保祿「所寫的推薦信（所預備\教育的人）」、是「基督的書信」、是永生天主的聖神寫在血肉的心版上的末日的、永生天主的光榮的見證者（a witness to the eschatological glory of the living God）。

無論是 δοῦλος（slave, 奴隸）抑或 κατάκριτος（the condemned, 被詛咒的死囚），都是與「自由」相對應的概念。在他的《至羅馬人書》中，他有一段清楚的比對文字：「我【依那爵】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（κατάκριτος），他們是自由的人（ἐλεύθεροι），我還是一個無自由的勞動者，但是我前去受難致命，成為耶穌基督的人，為取得自由，並要和他結成一體，復活起來，作一個自由的人。」（爵羅 4.3）在此，依那爵把自己與伯多祿宗徒和保祿宗徒相比對，都是「受世人詛咒而死的人（κατάκριτος）」，但依那爵更指出：伯多祿與保祿宗徒曾受詛咒、今已自由，而依那爵尚未「獲得自由」、尚處於「被詛咒的階段」中，因此他嚮往宗徒們的殉道典範，更相信自己必將如他們一樣，從詛咒與死亡中獲得釋放，恢復自由之身。

這裡表達的除了是嚮往藉由殉道以能躋身殉道諸聖（例如伯多祿、保祿宗徒）行列之末以外，更重要的，仍是表達出他要「作基督徒」的思想。所謂「自由的

¹³⁸ 參：《耶肋米亞先知書》31:31-33、《厄則克爾先知書》36:26-27。

人」，這個思想仍上承聖保祿宗徒的教導，並且是保祿思想中對於基督徒之於天主恩寵、之於「以色列」的關係，重要的神學概念。在《迦拉達書》4:21-31 中，保祿以「寓意解經法」解釋了關於亞巴郎子女的經書文字：那生於亞巴郎「奴婢女子（哈加爾）」的兒子，代表西乃盟約，以及「被人間常規與梅瑟律法捆綁」的奴隸；另一個生於亞巴郎元配（「自由的婦人（ἐλευθέρας）」）的，則「是因【天主】恩許而生的」，甚且「先前那按常例而生的【按，泛指所有自願被梅瑟律法捆綁的人】怎樣迫害了那按神恩而生的【基督徒】，如今還是這樣！」保祿向迦拉達教會的基督徒清楚說道：「弟兄們，我們不是婢女的子女，而是自由婦人的子女」，亦即：基督徒不是人世律法的奴隸，卻是天主恩寵內的自由人。也因此，依那爵無論在使用 δοῦλος 或 κατάκριτος 時所表達的意思，透過不斷自述自己是 δοῦλος 或 κατάκριτος，其實正是他對於「成為自由婦人的子女」的迫切渴望，也就是保祿筆下所指的真正亞巴郎子女、天主恩許的子女：作一名基督徒。

另一方面，μαθητή (disciple, 門徒) 一字則是四部福音書中用來指耶穌的門徒的希臘字，出現次數超過 280 次。福音書中，與依那爵積極擁抱殉道之死以作為耶穌門徒的最典型的文字，就是《瑪竇福音》26:35：「伯多祿對祂【按，指耶穌】說：『即便我該同你一起死，我也決不會不認你。』眾門徒也都這樣說了(ὁμοίως καὶ πάντες οἱ μαθηταὶ εἶπαν)。」想必，當依那爵讀到（或聆聽到）這段福音時，他心中必定響起「願我也能是『眾門徒』之一！」的心聲，因為在他寫給羅馬教會的信中，這個願望被他親筆寫下：

我的喜樂是早能和給我備妥了的那些猛獸相會，並希望他們迅速撲食我，我自己要引誘他們快快吃掉我。不要如同過去他們遇著了一些人，似乎害怕，不敢前去嗅撲。我願意受他們吃掉，他們如果不願意吞我，我自己要勉強他們來吞我。我知道什麼為我有益，請你們同意我的願望。我現在開始作耶穌的門徒 (νῦν ἄρχομαι μαθητῆς εἶναι)，要投赴到耶穌的懷中去。凡是有形及無形的神人萬物，都不要因嫉妒而阻礙我。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，這一切我都不怕，只要使我趕快達到耶穌基督的懷中去。(5:2-3)

依那爵甚至認為他的殉道會引起「有形及無形的神人萬物」的嫉妒，可見，「為主殉道」一事，在依那爵眼中是極為珍貴的天主恩寵與福份，天主揀選了他、賞賜給他的天大福份。他請求羅馬教會成員不要干涉他的殉道一事，不要想方設法幫他找尋逃脫一死的方法，卻要以祈禱堅強他、成全他殉道以攫取天主永恆福樂的心願。他說：

你們只應祈求天主賞我內外強勇，使我不但徒事口說，而且意志純誠，使我不但有基督信友的美名，而且有基督信友的實際，……當我滅跡於人世以後，我就成為基督的真實信友了。……我給一總的教團【又譯，教會】寫信，聲明我甘心情願為天主犧牲性命，希望你們不要阻擋我。你們不要向我表示不合需要的恩情，請你們讓我去給猛獸吞嚼，好使我因此達到天主的懷抱中。我是天主的麥粒，要用猛獸的牙床當作石磨將我磨成麵粉，作成基督聖潔的麵餅。……當我的身體完全消滅，蹤影不見於人間的時候，我便成為耶穌基督的真實的門徒了。(3.2-4.2)

依那爵相信自己是「完全屬於天主」的人——既是耶穌的門徒、也是耶穌的奴隸，不僅如此，他也相信：藉著競技場中野獸的撕咬與咀嚼，自己羸弱衰老的血肉之軀，瞬間能從「天主的人」變成「天主的麥粒」、進一步更成為「基督聖潔的麵餅」。這是一種象徵性的說法，表達：依那爵視自己的殉道不只是「步武保祿宗徒的【殉道】芳蹤」而已，更是效法宗徒們分享耶穌十字架苦難與死亡的「門徒精神 (discipleship)」。

「天主的麥粒」可以說是一種依那爵作品中，諸多「表意符號 (signifiers)」之一。在此，「天主的麥粒」與新約作品再度有關：它除了象徵依那爵是屬於耶穌基督在上主安慰之日來臨時，親自揀選的「優選之人」外，¹³⁹ 它同時也象徵

¹³⁹ 參：《瑪竇福音》3:10-12。這段文字是洗者若翰的宣講內容，但是《瑪竇》作者筆下的若翰洗者，是一名典型的猶太信仰傳統中的末日來臨的記號人物——厄里亞先知再臨，《瑪竇》作者直接引述《依撒依亞先知書》40:3，指稱若翰就是依撒依亞先知預言要來的那位「呼喊者」，這位「呼喊者」要作上主的「前驅者」，宣報：「你們的天主來了！」(《依撒依亞先知書》40:9)。所謂的「表意符號」，是一種符號學 (semiology) 的說法，相對於「麥粒」的，在《瑪竇福音》

耶穌門徒分享耶穌十字架上的苦難、與基督徒的生命在經歷死亡蛻變之後，在繁衍與創造教會新生命方面，具有的滋養、重生與更加壯大的意義；¹⁴⁰ 另外，「麥粒」在《馬爾谷福音書》中，也象徵「天主之國在人身上所結的果實」。¹⁴¹

依那爵更別出心裁地賦予「天主的麥粒」新的象徵意義，就是：麥粒必須經磨碎（磨難），才能成為麵粉，進而成為耶穌手中「基督聖潔的麵餅」。這一方面是援引了保祿宗徒教導（以及對觀福音）中，耶穌最後晚餐中對於祂手中麵餅的說法——耶穌為世人犧牲奉獻而死的身體，¹⁴² 另一方面，進一步結合與發揚公元一世紀後半期起，基督徒作者們（例如《雅各伯書》、或《伯多祿前書》等）對於各種磨難與迫害的神學理解：基督徒不經磨難，信仰就不能純熟，¹⁴³ 麥粒就不能被磨碎，就不能成為麵粉，以製作成真正代表基督身體的麵餅。換句話說，一如麵餅是由麵粉（而不是麥粒）製成，同樣，教會是由基督徒組成，基督徒便因此不能只是「麥粒」，更應要被「磨碎」成為麵粉，才能共同組成（揉成）成為教會（麵餅）——基督的身體。

依那爵因此相信：自己在磨難中死亡的真正意義，就是「開始」可以與耶穌合為一體，成為主耶穌手中「拿起、祝謝、擘開、交給門徒們」¹⁴⁴ 的那塊「基

3:10-12 中是「糠秕」；在《瑪竇福音》13:30 中，相對於「麥子」的是「莠草」。此處借用符號學的二元對比，更可見到福音書作者刻意將基督徒的蒙選身分，與其他非基督徒的「不蒙揀選」，二者的差異極大化的文學筆法。另外，《路加福音》22:31 中，也有以下記載：耶穌在最後晚餐之後，提醒門徒們：末日已近，耶穌的門徒們要被「撒殫（魔鬼）」「篩你們像篩麥子一樣」，誘惑門徒們喪失信德，「麥子」象徵在末日時刻、撒殫的迫害與誘惑中，能堅忍到底、信德不搖的門徒，末日的迫害與災難，成為揀選基督徒（麥子）的篩選工具（篩子）。

¹⁴⁰ 在《若望福音》12:23-24 中，耶穌稱自己的死亡是「一粒麥子之死」的比喻，指唯有這樣才能「才結出許多子粒來」。

¹⁴¹ 《馬爾谷福音》4:26-29。

¹⁴² 《格林多前書》11:24；同參：《馬爾谷福音》14:22、《瑪竇福音》26:26、《路加福音》22:19。

¹⁴³ 《雅各伯書》1:2-4：「我的弟兄們，幾時你們落在各種試探裏，要認為是大喜樂，因為你們應知道：你們的信德受過考驗，纔能生出堅忍。但這堅忍又必須有完美的實行，好使你們既成全而又完備，毫無缺欠。」《伯多祿前書》3:17-18：「若天主的旨意要你們因行善而受苦，自然比作惡而受苦更好，因為基督也曾一次為罪而死，且是義人代替不義的人，為將我們領到天主面前；就肉身說，他固然被處死了；但就神魂說，他卻復活了。」保祿宗徒對於基督徒應喜悅地接受磨難與迫害，在《羅馬書》中說：「我們連在磨難中也歡躍，因為我們知道：磨難生忍耐，忍耐生老練，老練生望德，望德不叫人蒙羞，因為天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了。」（5:3-5）

¹⁴⁴ 《格林多前書》11:23-24。

督聖潔的麵餅」——就是耶穌自己的身體。因此，在此簡短但極具圖像性的文字中，再度表達出前述依那爵主教對自己殉道之死的理解：他是被從世人中揀選出來，與基督（之死）結合在一起的「有福之人（*beatus, a blessed person*）」，藉著這樣的死亡，他既呈現出天主之國在他身上結出的信仰的果實，另一方面也因此被磨碎成為基督奧體（麵餅）的一小份子，同時，藉著「麥粒之死」，他相信自己也要「結出許多子粒來」，使教會的生命可以更加壯大興盛，而他自己也必要於死後再度生長的新麥一樣，以千百倍超過原本老舊生命的形式與樣貌，重新復活起來。

他在致厄弗所教會的書信中，又將自己的殉道比作是他自己獻給天主的祭祀。他說：

我是一件無價值的祭品（*περιψημα, off-scouring*），要為你們……祭獻給天主」（8.1）

後文又說：

我的神靈乃是十字架上卑陋微賤的犧牲品（*περιψημα*），無信德的人認為我的微賤是奇恥大辱」（18.1）。

William R. Schoedel指出，*περιψημα*同時具有三層意思，既是「低下、卑賤的廢物（*off-scouring*）」，¹⁴⁵ 也是「代罪羔羊（*scapegoat*）」、以及「地位低下的僕人（*lowly servant*）」，¹⁴⁶ 而依那爵在使用這個字時，應該是同時使用了三層意義：他既自比為「在教會之前低下的僕人」，同時也指出自己是「代罪羔羊」、一個「卑微的祭品（*off-scouring*）」。而類似的說法，依那爵也同樣寫在其他書信中，例如：

¹⁴⁵ 《格林多前書》4:13 也出現過一次這個字，中文天主教思高版聖經翻譯成「人間的廢物」，聖是聖保祿宗徒在此段文字中指出，他這個作宗徒的人，在別人眼中卻被視為「世界的垃圾（*περικαθάρματα τοῦ κόσμου*）與人間的廢物（*πάντων περίψημα*）」。

¹⁴⁶ William R. Schoedel (1985).

《爵塔》13.3、《爵鮑》2.3、6.1、《爵斯》10.2等。換言之，他把自己的殉道視為具有「為他人贖罪」的自我犧牲與祭獻，效法耶穌走向刑場（骷髏地），接受殘酷的死亡方式（被釘在木架上），成為「祭獻給天主的犧牲」。依那爵的這種思想，既承襲了保祿宗徒自比「人間廢物」的特殊辭彙，¹⁴⁷又表達出耶穌是「獻給天主的贖罪祭」的神學觀——這既是保祿的，¹⁴⁸也是典型的「若望團體（the Johannine community）」的「天主的羔羊（*Agnus Dei*, Lamb of God）」神學觀。¹⁴⁹這個思想具體呈現在《若望一書》的兩段文字：

他【按，指耶穌基督】自己就是贖罪祭（*ἱλασμός*），贖我們的罪過，不但贖我們的，而且也贖全世界的罪過。（2:2）

以及：

愛就在於此：不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭。（4:10）

依那爵藉由這樣的語言，稱自己也是為了表達對天主子民之愛的「犧牲品」、¹⁵⁰「祭品」，除了表示自己願意與耶穌共同分享十字架苦難之外，更有承襲自「若望團體」的神學觀的展現，希望他自己的犧牲——代罪羔羊的贖罪犧牲，能給教會帶來更大的益處，就是換得教會成員的友愛、合一與團結，換得教會的

¹⁴⁷ 《格林多前書》4:13。

¹⁴⁸ 《羅馬書》3:25：「這耶穌即是天主公開立定，使他以自己的血，為信仰祂的人作贖罪祭的」；同參：《希伯來書》2:17。

¹⁴⁹ 例如：《若望福音》1:29, 36；13:1及19:31指出，耶穌死於十字架的當日，是猶太人的「預備日」，因此，耶穌成了猶太人在「逾越節慶日前的預備日」被宰殺的「羔羊」。這是典型的「若望團體」的神學觀，「對觀福音」對於耶穌死亡之日的記載，與《若望福音》不同，例如《馬爾谷福音》14:12便指出，「宰殺逾越節羔羊的那一天」是耶穌與門徒舉行最後晚餐的當天，不是耶穌被釘死的那一天；《瑪竇福音》26:19、《路加福音》22:13均指出，耶穌的最後晚餐是「逾越節晚餐」。《若望默示錄》也在神視中描繪末日時，有「被宰殺過的、勝利的羔羊」的景象，第五章詳細描寫了天地萬物對這隻「勝利的天主羔羊」的讚美歡呼。

¹⁵⁰ 參：《爵斐》5.1。

長久和平。耶穌在《若望福音》中記載，最後晚餐時他向門徒們說：「你們該彼此相愛；如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛。」(13:34) 這文字必定影響依那爵非常深遠，在教會因主教職務的紛爭、與異端因素造成分裂的時刻，倘若他微薄的死亡能換取教會成員在愛中的合一團結，作為耶穌門徒的他，必定戮力以赴，因為天主已經願意讓自己的愛子死在十字架上，使世人可以贖罪、與祂和好如初，而耶穌自己也服從天父的旨意至死，那麼，戮力求作耶穌門徒的依那爵，效法這樣的「愛的行動 (act of love)」是一件合理的事情。

《若望福音》記載了耶穌在死前祈求天父的禱詞是：「願眾人都合而為一」，¹⁵¹ 耶穌又祈禱說道：「我已將你【天主父】的名宣示給他們了，我還要宣示，好使你愛我的愛，在他們內，我也在他們內。」¹⁵² 這種在《若望福音》中呈現的耶穌基督死前祈禱，也是依那爵走向殉道時，心中向天主父的祈禱。依那爵相信，自己蒙天主揀選，詔命他走向競技場上接受殉道，以能成為肖似天主羔羊的贖罪犧牲祭品，實在是一莫大的榮幸與福份。

2. 猶太信仰是「老舊陳腐的事物」、耶穌乃真人真天主

《依那爵七封書信》的明顯特色之一，就是儘管作品篇幅均不長，但是他對於基督徒應堅定信德、拒絕異端與「古教 (παλαιῶς πράγμασιν, the old ways)」(爵瑪 9.1)、堅信耶穌基督是真人真天主的文字，散見於各書信中，可以說是《依那爵七封書信》的主要思想之一。

對於猶太信仰傳統的批評，最明確的是在《爵瑪》與《爵斐》兩篇書信中，其他的作品則雖然一樣可見他對於「異端邪說」的批評與提醒，但則沒有具體點

¹⁵¹ 《若望福音》17:21。

¹⁵² 《若望福音》17:26。

明猶太信仰就是他所講的對象。依那爵在《致瑪尼西人書》中，他稱猶太信仰為「老舊的事物或方法」，另外也指出，猶太信仰中那些「老舊的神話（*μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς*, old fables）」對基督徒而言根本無益，如果信仰了耶穌基督的人還要依照猶太教義來生活，那就是「沒有實領聖寵的明證」（爵瑪 8.1）；他又稱猶太教是「陳腐酸臭的壞酵母」，相對於此，耶穌基督就是「新酵母」、「鹽堆」，基督徒要將自己埋在耶穌基督內，以免腐爛生臭；（10.2）倘若有基督徒奉行猶太古教，這種人是「荒謬的」，因為：「基督的教不能退歸猶太教，猶太教卻應信從基督的教。凡是信奉天主的民族，都應歸於基督的教中統一起來」（10.3）。

在《爵斐》中，他也提到自己曾與猶太教徒辯論耶穌基督，但對方只願意相信「以色列經書」，卻不願意相信「唯一、真正的經書」就是耶穌基督自己的身體，以及祂的十字架、祂的致命與復活，以及基督徒的信德。（8.2）依那爵與當時的馬西翁不一樣，依那爵並不否認「以色列經書」對於基督徒的重要性，但他相信「以色列經書」的價值來於它們指向耶穌基督。例如：依那爵指出，以色列古代先知與司祭儘管都是聖善的，但是「負責掌管至聖所的大司祭（*ἀρχιερεὺς*, archpriest，按，指耶穌基督）更是聖善，只有他一個人有權力經管天主的奧跡，他是天主的門戶」（爵斐 9.1），這種說法明顯使用了猶太信仰傳統中對於「聖殿」的意象——聖所與至聖所，卻另一方面使用《希伯來書》以及《克來孟致格林多人前書》中將耶穌描寫成「大司祭」的說法；¹⁵³ 另外他又指出，無論是古代的先祖（亞巴郎、依撒格、雅各伯、眾先知）或是此世代的「眾宗徒，及聖教會（*καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκλελεγμένων*, and the Lord's chosen，又譯：上主揀選的人）」，都「得要進這個門戶（*θύρα τοῦ πατρὸς*, door of the Father，又譯：父的門），為和天主結合成一體。」（爵斐 9.1）

¹⁵³ 參：《希伯來書》2:17、3:1、4:15、5:5-10、6:20、7:20-28、8:1-4、10:21、《克來孟致格林多人前書》36.1、61.3、64.1。鮑理嘉主教在《致斐利波人書》中也使用「大司祭」指稱耶穌基督，見 12.2。

這些文字均顯示出依那爵主教蒙選思想的特點：唯耶穌基督為中心——耶穌既是天人之間重要的中介者（至聖所的大司祭），也是人類歷史時空的中心——他是古代先知期待與預言要來的那一位，也是世上古今中外所有人都得要進的「父的門，以能與天主結合成一體」。關於耶穌是「信仰之門」的說法，《若望福音》10:7-9 已有類似的教導，耶穌說自己除了是善牧之外、也是「羊的門（θύρα τῶν προβάτων, door of the sheep）」，在他以前來的「都是賊和強盜」，「誰若經過我進來，必得安全；可以進，可以出，可以找到草場。賊來，無非是為偷竊、殺害、毀滅；我來，卻是為叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命。」而《路加福音》作者指出，耶穌曾教導門徒們：人若想要蒙選得救，就必須要從「從窄門（τῆς στενῆς θύρας, the narrow door）進入」（13:24），並且要及時、「竭力」爭取進入窄門的機會，免得「家主起來把門關上」時就為時已晚了。¹⁵⁴

在依那爵的《致斐拉德人書》中，他以充滿急迫的語氣說道：

倘使有人給你們講解猶太的教義，你們不可聽信他。割損的人應信從基督的教義，未割損的人不可聽信猶太教義，這兩種人如果不宣揚耶穌基督，就等於行殯禮時墓碑墓穴上刻著死者的姓名，但裡面沒有死者的屍首。所以你們要躲避這個世界魁首的陰謀和埋伏，免得你們在心志上受了他的迷惑和纏繞，削弱了你們愛德的團結。（6.1）

因此，對依那爵而言，「宣揚耶穌基督」才是基督徒信仰的唯一的重點，若不以耶穌為核心，那麼任何宣講或任何教義，就都是中空的，信仰這種宗教的人，便如同人去祭拜空墳的行徑一樣可笑：他們祭拜的是空虛、他們的信仰是沒有內容的。

哈佛大學希伯來文學與哲學教授Shaye J. D. Cohen提醒，依那爵主教在《致斐拉德人書》中真正反對的，其實既不是猶太人、也不是猶太教——他認為依那爵

¹⁵⁴ 參考第三章、第二節、二、註釋 34。

對當時猶太教團體其實根本沒有興趣——，依那爵真正批評的人是教會中那些具有明顯「猶太教傾向」、高舉以色列經典地位高於耶穌基督的基督徒；另外Shaye J. D. Cohen也指出：「割損」是一種譬喻文字，「割損的人」是泛指所有信仰或支持猶太信仰（古教）的人。他指出：因此依那爵主教的意思是：無論宣講的教師自己是不是支持猶太信仰（有沒有受割損），基督徒應該要聽此人「到底說什麼」，而不是他「到底是什麼人」，無論是誰，只要「不宣揚耶穌基督」（爵斐 6.1）就是錯誤的教導，任何基督徒都不應該相信他的教導。¹⁵⁵

除了猶太教之外，依那爵在書信中急切駁斥的對象，當屬「幻象論者」。《依那爵七封書信》每一份書信，內容都或多或少都提到這位老主教對於「幻象論者」的憂慮。依那爵認為，他們既「敗壞人的信德」（爵弗 16.2）、又勾引基督徒隨從他們的說法而製造教會的分裂（爵斐 3.3），他們事實上不是基督徒，而是「無神論者」（爵塔 10.1）、「魔鬼的陰謀」（爵塔 8.1）、「陌生的惡草……有毒的禍種」（爵塔 11.1）。根據依那爵的《致斯明納人書》2.1的文字，「幻象論者」是一群「沒有信德的人」，他們「主張他【按，指耶穌基督】是用了幻身受難的」（2.1），因此耶穌只是天主的幻象，耶穌「看起來」死了，但事實上祂既不具有真實的血肉之軀，因此也沒有所謂「在十字架上受難死亡、並且在第三天又復活」的事情。對此，依那爵不厭其煩地在各封書信中，不斷重複他來自宗徒教導的關於耶穌基督的信仰：耶穌既不是美麗但虛假的彩虹幻象、也不是幽魂夢影、卻是真人與真天主。在《致斯明納人書》中他寫到：

¹⁵⁵ Shaye J. D. Cohen 指出，依那爵主教對於當時小亞細亞西部各地，無論是「未受割損的猶太人（foreskinned Jews）」或是「受割損的基督徒（circumcised Christians）」，均不是他在書信中反對或批評的對象，依那爵對這些人其實沒有什麼意見與看法，他批評的是宣講耶穌基督的人，到底如何宣講耶穌基督，而不是宣講者自己的身分與背景，依那爵使用在《爵斐》6.1 中關於「割損」的文字，是一種刻意加強語氣、意圖吸引讀者（或聽眾）注意的特殊修辭方式，是一種 paradoxical bipolar antithetical comparison（正反兩極地、看似矛盾的、正反相對的、對照式的語法），而這種特殊修辭方式（rhetorical form）常見於古代智慧箴言類的文學、演講、論述作品中。見 Shaye J. D. Cohen (2002:395-415)。

我光榮天主耶穌基督，因為祂賞給了你們這樣高深的智慧，……你們用堅固的信德稱認吾主的肉體和人性，真實生自達味的後代，他的天主能力和意志真實生自天主，他是天主之子，他真實生自童貞母，又為滿全義德的條件，領受了若翰的洗禮。他真實在班雀比拉多和黑落德州王當政時，為救吾人，將自己的血肉之軀被人釘在十字架的木架上，我們就是木架上產生的果品(καρποῦ, fruit)，就是說，我們是吾主受苦難所產生的收穫。吾主的意志是用自死中復活的能力，豎起招展於萬世的旗幟，引導聖者和信者的大眾，不分猶太或希臘，同歸於他的聖教，共成一會，猶如一身。(1.1-2)

這段可以說是非常明確的一段「反幻象論」的文字，並且明顯有保祿宗徒《羅馬書》1:3-4 的影子：「他按肉身是生於達味的後裔，按至聖的神性，由於他從死者中復活，被立為具有大能的天主之子」，保祿這句講解耶穌是「真人、真天主」的教導，深深地影響了依那爵，使得這段文字除了出現在上述引文（爵斯 1.1-2）中之外，甚至在《致厄弗所書》中，前後總共出現三次（7.2、18.2、20.2），類似的文字在《爵塔》出現一次（9.1-2）。

依那爵主教指出：耶穌基督不是虛假的幻象，也不是神祕論者或哲學家冥想的神祕哲思，是曾經真實存在於人類歷史中的真實人物。這位血肉之軀的耶穌雖被釘死，但祂也以血肉之軀的方式復活了（爵斯 3.2-3）；依那爵更也是所有宗徒教父作品中，唯一指出耶穌「生於童貞母」聖母瑪利亞的人，¹⁵⁶ 但他不是用此來證明耶穌的誕生實現了以色列經書中古代先知們的預言（例如《瑪竇福音》一樣），而是以耶穌母親瑪利亞的童貞（純潔無瑕），表示耶穌雖具有血肉之軀，但他不來自於肉慾（θελήματος σαρκός, will of the flesh）或人慾（θελήματος ἀνδρός, will of man），卻來自天主的旨意（θελήματος ἐκ θεοῦ, will of God）——救贖世人的旨意，¹⁵⁷ 同時，也用來證明血肉之軀的耶穌也同時具有純潔無瑕疵的本質，堪受由天而降的天主性——基督。Paul Foester指出，依那爵主教在三封書信中提到耶穌生於童貞母瑪利亞，分別是《爵弗》、《爵塔》以及《爵斯》，而這三封書

¹⁵⁶ 《瑪竇福音》1: 18-25。

¹⁵⁷ 《若望福音》1:13。

信中駁斥幻象論的文字也特別明顯與具體，因此依那爵提到瑪利亞主要的原因，仍是在佐證耶穌是「真人真天主」的論述、用以駁斥幻象論者的說法。¹⁵⁸

除了耶穌是真人之外，依那爵更也不忘強調耶穌同時具有的天主性：「他的天主能力和意志真實生自天主，他是天主之子」(爵斯 1.1)，不過值得注意的是，依那爵並沒有僅僅停留在保祿宗徒對耶穌是「天主子」的說法，他更直接稱耶穌是「天主」，他說：耶穌基督是「在宇宙未生以前即永生於天主父的懷中，近在晚末之世，發顯在人間」(爵瑪 6.1)、是「天主取了人的形體出現人間」(爵弗 19.3)、是「天主……因聖神的化工，降孕於瑪利亞的胎中，依照天主的措置，生自達味的後代，降生後，領受了水的洗禮，並用自己受的苦難洗潔了這個水的罪污」(爵弗 18.2)。因此耶穌既是天主子，也是天主自己，耶穌在世時雖然接受了若翰的洗禮，「為滿全義德的條件」(爵斯 1.1)，但卻因祂自己是天主、又在十字架上戰勝死亡，因此天主以自己的苦難，使世人用來洗滌污穢的水，獲得潔淨與祝聖。「水」又象徵死亡，水面之下的污穢象徵的是死亡世界中的罪惡與詛咒，因此耶穌「洗潔了這個水的罪污」意思是：祂以天主(與天主子)之尊，以自己的苦難洗淨(戰勝、破除)了水(死亡)的污穢(罪惡與詛咒)。這種說法後來影響東方教會的禮儀與聖事神學甚鉅，例如：敘利亞教會在祝聖聖洗池時，後來便在儀式中發展出「壓碎毒龍頭顛(the crushing of the head of the dragon)」儀式，拜占庭教會中也有類似的驅邪(魔)禮，並且都強調這些禮儀的經文根據，均來自於耶穌基督在約旦河接受洗禮，使世間的水得到天主淨化與祝聖，並且因耶穌在十字架上的苦難與死亡，使被祝聖的水也具有戰勝魔鬼(或任何邪惡勢力)的力量。¹⁵⁹

¹⁵⁸ Paul Foester, 'The Epistles of Ignatius of Antioch' in Paul Foester (ed.) (2007:100-101).

¹⁵⁹ William R. Schoedel (1985:85). Kenneth K. Howell 指出，耶穌接受洗禮，並因此(藉他的苦難)祝聖了水，這個說法，應該仍是受到保祿宗徒在《羅馬書》6:1 的影響，將耶穌的洗禮與耶穌之死相互連結在一起，保祿應是第一人。見 Kenneth K. Howell (2009: 88).

無論是猶太教、或是被依那爵稱為「邪惡教導（κακοδιδασκαλίας, false/evil teaching）」（爵斐 2.1）的幻象論（與其他思想），對於吾人釐清依那爵蒙選思想的意義，在於以下幾點。首先，依那爵稱基督徒是「真理與光明之子（τέκνα φωτός ἀληθείας, sons of light and truth）」、「【基督的】群羊」（爵斐 2.1），是有權力繼承天國的人（爵斐 3.3），但是基督徒之所以能蒙選成為具有這些特殊身分的人，均是因為耶穌基督的緣故，倘若離開了基督、或是不相信耶穌基督「十字架的福音」，成為「無神主義者，即無信德的人」（爵塔 10.1）、自我斷絕與教會（耶穌的身體）的合一關係，自然便就喪失了蒙選身分了。《厄弗所書》第三章（3:1-21）一段關於「天主救援奧祕（οικονομία, Economy of Salvation, or, the Divine Economy）」的「保祿教導」，¹⁶⁰ 可以幫助我們理解依那爵的蒙選思想，以及基督徒的蒙選與遠離「邪惡教導與分裂」的關係。即：天主在起初就已經有了一個對全世界人類的救贖計畫，這個計畫就是祂決定要揀選了耶穌，使祂從天而降、由童貞女取了肉軀成為人，又讓祂自己在十字架上為世人犧牲、贖罪，使世人可以獲救；這個天主奧祕的救援計畫首先透過聖神，啟示給了宗徒與先知，如今保存在「教會」之內，因此所有的受造物——包括「天上的率領者和掌權者」（3:10）如今若想知道此「天主的各種智慧」（即天主的奧祕），唯有透過教會。

因此，無論是主張猶太化（或猶太教義）的人、或是主張耶穌基督只是幻象的人，他們對基督徒的信德、與對教會造成最大的危害，就是他們倡言「耶穌基督（與耶穌十字架的福音）」不是世人蒙揀選的唯一條件，前者主張除了耶穌基督之外，基督徒蒙選之前必須要先被猶太化，梅瑟律法的地位顯然高於耶穌基督十字架上賞賜的恩寵；後者主張耶穌基督是幻象，因此天主根本沒有藉著耶穌的

¹⁶⁰ 《厄弗所書》的作者到底是否是保祿宗徒？抑或由「保祿團體（Pauline community/school）」成員託名保祿宗徒而寫的，近代學者有激烈爭辯，贊成或反對的學者均各有立場，但無論如何，學界均一致贊成《厄弗所書》具有「保祿思想的精粹與皇冠（the quintessence and the crown of Paulinism）」的重要地位。見：Volker Rabens. 'Ephesians' in Michael D. Coogan (ed.) (2011: 237-243)。《厄弗所書》3:9 之「天主內奧祕」希臘文是 οικονομία τοῦ μυστηρίου（economy of mystery），英文 NRSV 版本的翻譯是 the plan of the mystery。關於保祿思想中對於天主救援工程計畫的奧祕，另外亦見：《哥羅森書》1:24-29。

十字架救援世人，保祿的教導與宗徒們以殉道作見證的「十字架的福音」，根本成了騙人的謊言與沒有價值的死亡，童貞女代表人性中也可以具有匹配天主（基督）的純潔無瑕疵，這個可能性也完全消失了。

第二，更重要的，是這些思想直接造成教會的分裂與消失，使蒙選的基督徒成了行屍走肉。如果依照幻象論者的說法，那麼天主的救援工程中，就既沒有必要有一個「道成肉身」的天主子耶穌，也就更沒有必要在世上建立一個耶穌的「身體」——教會，因為一切都根本沒有真實發生，都只是幻象，教會就根本沒有存在的必要。

就蒙選而言，世人想要蒙選成為耶穌的門徒，根據那些「錯誤\邪惡教導」的說法，因此就與「教會／基督的身（奧）體」沒有關係。但這有根本上的謬誤：「教會」是由一群蒙揀選、被耶穌基督召叫的人們所組成，蒙選者因耶穌基督之名聚在一起敬禮朝拜天主，這是「教會」的本質。這個「教會」因此是同時屬於天主與耶穌基督、並以耶穌基督為首的；若耶穌基督只是幻影，那麼屬於耶穌的教會（基督奧體）也就是幻影，組成教會的人也是幻影。但這與事實完全不符，因為事實是：基督徒是真實的血肉之軀，在每個血肉之軀內，都同時具有靈魂以及天主的聖神——如果教會的組成份子（基督徒）是一個同時具有靈魂（與聖神）與肉體的人，那麼教會也勢必就也是一個同時具有靈魂（與聖神）與肉體的「身體」，那麼既然基督的「身體」同時具有肉體與靈魂（與聖神），那麼基督自己當然就不可能只是幻影。所以，否認耶穌具有血肉之軀的基督徒，事實上是在否認自己，這因此是依那爵主教在《致斯明納人書》中所講到的：「主張他【按，指耶穌基督】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」（5.2）。

第三，耶穌在十字架上的死亡如果沒有超越梅瑟律法的地位，那麼天主在耶穌基督身上所進行的「奧祕計畫（οἰκονομία τοῦ μυστηρίου, economy of mystery 或 the plan of the mystery）」，就是一個愚蠢的奧祕、錯誤的計畫，可是天主豈是

愚蠢的、會犯錯的？因此，凡是否認真人真天主的耶穌基督，在十字架上真實死亡以完成的天主救援工程的人，才是真正褻瀆天主的人，不是不恪遵梅瑟律法卻相信耶穌的人；又，耶穌基督倘若只是幻象，那麼所有忍受迫害並慘烈殉道的基督徒們的犧牲，就完全沒有了價值，他們的殉道死亡真的成了可笑的、沒有意義的事情，所有為了基督信仰而忍受迫害與殉道的人——包括所有的偉大宗徒們——都成了一群「追尋空虛幻影」的傻子，一如依那爵所質問的：

那末我自己怎樣受的了人的捆鎖呢？我希望要怎樣去與猛獸搏鬥呢？假設他們【按，幻象論者】的主張是真實的，我去犧牲命便是無目的了，我的宣證吾主也就是無根據的妄證了。（爵塔 10.1）

無論是猶太化思想、或是幻象論者的說詞，它們均造成同一的結果，就是：使基督徒喪失對「十字架的福音」的信德、也喪失了為信仰耶穌而甘願忍受苦難的意志力，使人成了驕傲自大的，進一步導致教會內部的傾軋、紛爭、分裂、瓦解。這是為什麼依那爵稱這些思想是「邪惡教導」（爵斐 2.1）與「魔鬼的計謀（ἐνέδρας τοῦ διαβόλου, ambush of the devil）」（爵塔 8.1），因為它們與來自外界的磨難迫害，「裡應外合」地共同陰謀拆毀「吾主【耶穌】的聖殿」（爵弗 15.3）——教會，也使基督徒否認耶穌「居住在我們中間，是我們的天主」（爵弗 15.3）的事實。

3. 愛德與合一

依那爵對於基督徒團結在主教帶領之下的呼籲，是非常明顯的。但是依那爵呼籲的在主教之下的團結合一，是一種基於「愛德（αγάπη, agape/love）」的合

一，而不是懼於主教權威地位的臣服——主教只是卑微的服務者與僕人，並不是教會體制中的君王。他在《致厄弗所人書》中勸勉基督徒要團結在主教的帶領下，他說自己是出於愛德的勸勉，他說：

愛德（ἀγάπη, Love）不允許我和你們默對無言，只是為此我決意勸告你們，為求大家共趨一路，一同順從天主的心意，因為耶穌基督乃是天主父的心意，他是我們不可失離的生命，同樣眾位主教監管各處疆界固定的教區，也是（出於）耶穌基督的心意。（3.2）

因此，依那爵說明自己呼籲大家團結在主教帶領之下的動機，並不是出於他自己的權謀或私利（他自己就是一名主教），卻是出於基督徒的「愛德」。這個「愛德」指的不是人的肉慾之愛，而是屬於天主的「天主之愛（ἀγάπη του θεου, Love of God）」。根據保祿宗徒在《羅馬書》中的教導，基督徒心中具有的「愛」不來自基督徒自己，卻是來自於天主的、「屬於」天主的，基督徒之所以能有「愛」，是因為「天主的愛藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」（5:5），依那爵指出，是這份「天主的愛」促使他願意犧牲自己性命以分享耶穌的苦難、並以自己的贖罪犧牲，求天主賞賜人間教會更大的和平；同時也是因為這份「基督\天主的愛」¹⁶¹ 著他，在險惡窘迫的環境中，仍不忘寫信籲請各地教會成員：基於「愛德」團結在主教的帶領下。

依那爵相信，基督徒是否真正蒙選成為天主的子女，端賴基督徒日常生活中結的「果實」，便可看出來，¹⁶² 一如耶穌基督對天父與世人的愛，讓釘死祂的十字架（木架\樹木）結出「果實」（基督徒）來。¹⁶³ 若真正具有「聖神傾注的天主之愛」的人，必定不會傲慢自大，卻會熱愛「建立教會」與「建立弟兄」，同

¹⁶¹ 《格林多後書》5:14。

¹⁶² 同參：《爵斯》6.2。

¹⁶³ 《爵斯》1.2：「我們就是木架上產生的果品（καρπού, fruit），就是說，我們是吾主受苦難所產生的收穫」。

時也會順從主教、長老團與眾執事（爵斯 8.1），以愛德團結在主教的麾下，才能在世間與撒殫的戰爭中獲勝，因為「聖洗的誓約是藤牌、信德是盔甲、愛德是刀槍、忍耐是軍服」（爵斯 6.2）。這是來自保祿宗徒在《格林多前書》中的教導，保祿關於「天主的愛」教導說：「知識只會使人傲慢自大，愛德才能建立（αγαπη οικοδομει, love build-up）」——建立人（自己與他人）、也建立教會。（8:1）¹⁶⁴ 「天主之愛」之於基督徒蒙選的重要性，在於基督徒是因「天主的愛」而從世人中蒙揀選的人，而不是因為自己已具有什麼知識與智慧；同時，自以為具有知識而傲慢自大的人，也無法從「世人眼中愚昧的十字架」上見到天主救贖工程的勝利。對基督徒而言，唯有棄絕世間智慧與驕傲、擁抱「天主的愛」的才能被稱為天主的子女。而這份「天主的愛」也將成為基督徒生命中的養分，既使個人的生命獲得「建立」，也同時使教會獲得「建立」，就是在愛德之上的團結合一，以基督為首並順服祂的心意——「耶穌基督是天主父的心意，而主教則是耶穌基督的心意」（爵弗 3.2；爵斐 1）。

關於「天主之愛」使基督徒與教會能獲得「建立」的說法，依那爵在《致厄弗所人書》另外一處也援引了《伯多祿前書》2:5 的意象，就是稱基督徒是蒙天主揀選、被使用來「建築天父聖殿的方石」。¹⁶⁵ 他以極富圖像性的語彙刻劃基督徒蒙選成為「建築天父聖殿的方石」在救援工程中末日的角色：

¹⁶⁴ Οικοδομει 直譯為「建立」，但是建立什麼？此文中並不清楚。根據保祿宗徒的《格林多前書》8:1 的上下文（關於基督徒吃祭拜邪神的肉一事），保祿在此所指的「建立」應主要是指「建立教會與建立弟兄」，天主教思高版中譯為「立人」，NRSV 英譯為 build up. 這個字出現在新約正典作品中多次，在《伯多祿前書》2:5，則用來指稱基督徒猶如「活石，建成一座屬神的殿宇（οικοδομεισθε οικος πνευματικος）」。

¹⁶⁵ 這個「石頭」意象同樣也出現在《赫馬斯的牧人》中，「石頭」與「石塔\聖塔」所象徵的意義，有詳盡的描繪與解釋。聖保祿宗徒《厄弗所書》2:20-22 也有類似的文字，但是基督徒沒有被稱為「建築聖殿的石頭」，而是「天主的家人」、「天主的聖殿」，此段文字是：「你們已不再是外方人或旅客，而是聖徒的同胞，是天主的家人，已被建築在宗徒和先知的基礎上，而基督耶穌自己卻是這建築物的角石，靠著祂，整個建築物結構緊湊，逐漸擴大，在主內成為一座聖殿，並且靠著祂，你們也一同被建築，因著聖神，成為天主的住所。」文字的重點是基督徒既是天主的家人之外，也是「被建立」的「聖殿」，但是耶穌基督是「聖殿的基石」，但《爵弗》9.1 中稱指耶穌基督十字架是起重機，宗徒和先知是「聖殿的基礎」。

你們是經過了琢磨和修飾，為建築（οικοδομει, build up）天父聖殿的方石（λίθοι ναοῦ πατρός, stones of the Father's temple），耶穌基督的十字架作起重機，天主聖神作繩索，將你們高提到聖殿的頂部。信德的動力拉你們上升，愛德是引你們直升天主面前的道路。（9.1）¹⁶⁶

這段文字很特殊，它除了出現「聖三（父、子、聖神）格式」的描繪之外，也再度看見依那爵對於基督徒蒙選之後，在天主救援工程中的末日角色：基督徒要被天主用來使用成為建立「天父聖殿」時的「方石（λίθοι, stones）」，又是被預定要被放在聖殿頂部的榮耀之石（「.....高提到聖殿的頂部」），除了耶穌的十字架與聖神是不可或缺的救援「工具」外，基督徒自己的信德是促使他自己「上升」的動力、而愛德則是引領基督徒「升天主面前的道路」。這段文字顯示出在依那爵的蒙選思想中，「人為」部份的重要性，即：信德與愛德雖然來自天主，但是需要基督徒自己出於自由意志的堅信（信）與實踐（愛）。在天主的救援工程中，基督徒的蒙選只是開始，它不是一件彷彿「宿命」一般的、完全的被動的救援事件，儘管救援必須來自天主，但基督徒的自由意志與出於人為力量的配合、追求、實踐，才能獲得天主的救援。基督徒儘管是「建築聖殿的石頭」，需要靠十字架與聖神才能發揮建造的功能，但若沒有信德與愛德，則仍無法上升、到達天主面前。

因此，服從主教，就是服從耶穌基督的心意，這是一種基於「天主的愛（愛德）」的服從與團結，是「天主的愛」促使基督徒團結合一，並且服從主教的帶領。依那爵指出，儘管有任何困難，或是百般的不願意，但是憑藉的天主的愛，基督徒應戮力以赴服從主教、與團結在主教的帶領，「脫離了主教、長老團、即眾執事自做主張發起行動的人，在良心裡不能是聖潔的」（爵塔 7.2）。他說：

¹⁶⁶ ἀγάπη ὁδὸς ἢ ἀναφέρουσα εἰς θεόν 一句，呂穆迪神父中譯為「愛德的路線引你們直升天主面前」，但此希臘文原文的直譯應是：「愛德（ἀγάπη, love）是道路（ὁδὸς, path/road）引領上升（ἀναφέρουσα, bring up）到（εἰς, into）天主（θεόν, God）」。

大家都應順從主教，為效法耶穌順從天主父，並要順從長老團，因為長老團等於眾宗徒。此外，尊敬眾執事，為遵守天主的勸誡。沒有監護，誰也不可作任何與教會有關的行動，非由主教或主教任命的人主持的感恩禮沒有實效。主教出現在什麼地方，大眾應追隨到什麼地方，就等於說：哪裡有耶穌基督，哪裡就有大公教會。沒有主教不許行洗禮，也不許發起愛德團聚的行動，凡是一切行動，有主教的讚許才能得到天主的贊同，所作所為也就可以安全穩妥而有實效(爵斯 8.2)。

在依那爵的筆下，基督徒與主教的關係，象徵教會與耶穌、以及耶穌與天主父的關係——基於愛的服從、結合為一的關係，這個觀點在《爵弗》5.1 也清楚可見，也因此，他指出：反對主教就是反對天主，同時，人間教會內「主教—長老團—執事」的教會制度，就是天上「天主—天主的公議會與眾宗徒—基督」制度的表徵。因此他對於教會制度的設計與規劃（即：單一主教制、以及圍繞在單一主教身邊的長老團與眾執事），反映的是他對於「天主—基督—宗徒」關係的神學理解，就是：基於愛德的團結合一，而這個神學理解，與保祿宗徒以及「若望團體」的教導有密切的關係。這是為什麼他在《爵弗》5.3 中罕見地援引了「以色列經書」中《箴言》的文字，指責那些反抗主教的人是「驕傲的人」、不服從天主；¹⁶⁷ 以及在《爵瑪》也同樣指出：

我認識許多有聖德的長老，他們不因為主教年輕面貌而輕忽秩序。反之，他們根據天主的上智論事，一致輔佐主教。因為實際上並不是輔佐主教，而是輔佐宇宙萬物的主教，即：耶穌基督的聖父。(3.1)

依那爵提醒基督徒不要虛偽地服從主教，因為這樣的行動不是在欺騙肉體可見的主教，而是在欺騙「無形可見的主教……是無微不至的天主」。(爵瑪 3.2)

¹⁶⁷ 這裡引述的經文出自《箴言》3:34，但也可能是援引自《雅各伯書》4:6 或《伯多祿前書》5:5。

依那爵這些文字，並不是要基督徒真的把主教當成天主來朝拜，而再度是一種具有象徵意義的語言，表達「基督徒何以應服從主教」的意義。亦即：基督徒除了應有信德之外，更應有愛德，而基督徒的愛德不僅表現在濟弱扶傾，或是願意為天主（基督）捨棄生命殉道而死，更應該在教會內部的運作與互相服從的行為中表達出來，這樣的基督徒才不會「徒有基督信友的美名，卻沒有和美名相符的品行」（爵瑪 4.1），就是：信友不尊敬主教，在教會內行事（尤其是聚眾開會一事）不先請求主教的允許。

依那爵在《爵斯》8.2 其實反映了當時他身處的安提約基雅教會、或是他致書的斯明納教會的真實情況，就是：當時的確有基督徒自行舉行感恩禮，或是自行舉行洗禮，而且這些禮儀都不經宗徒親自選立與祝聖的主教們（例如安提約基雅的依那爵、或斯明納的鮑理嘉）的同意與允許。他們很可能就是前文提到強調猶太化的基督徒、或是具有幻象論思想的基督徒，他們舉行的感恩禮與洗禮，很自然地必定會將他們對基督信仰的（猶太式的、幻象式的）理解，與他們的禮儀實踐方式，完全揉合在一起。也因此這說明了依那爵何以認為「單一主教制」、以及「服從單一主教的領導」對教會合一的重要性，因為不論是感恩禮、或是洗禮，禮儀對於基督徒的信仰生活的養成與薰陶，以及各地教會要維繫普世大公的特性，均具有極為重要的地位。禮儀不僅是凝聚基督徒向心力的重要方法，禮儀中的一切（例如禱詞、聖歌、禮儀進行的方法、禮儀使用的器具等）更對基督徒的神學與信仰內容，有巨大的影響力。信仰理念不同的人舉行的禮儀，在依那爵眼中就是嚴重誤導與錯誤的教育，也合理化了基督徒不服從宗徒傳承與選立之主教的行動，進而強化當時已經出現的教會分裂（schism）的現象。¹⁶⁸ 依那爵因此一方面明文駁斥那些人思想與論點中的謬誤，另一方面重申保祿宗徒書信與福

¹⁶⁸ 四世紀的 Prosper of Aquitaine (390-455 CE) 對於基督徒禮儀中禱詞對基督徒信仰內容具有影響力的說法，他指出：「讓我們仔細察看司祭們在聖事中的禱詞，這些禱詞都是由宗徒們傳承下來的，並且在早期的普世大公教會中便一致地被使用，使得祈禱的法則可以建立信仰的法則。」 Patrologia Latina 51:209-210。後來中世紀時便直接稱為 *lex orandi, lex credendi*（祈禱法則即是信仰法則）。

音書中關於耶穌「愛的誡命」的教導，提醒基督徒：唯有在愛德中的團合一，並且在各地主教的帶領下「同屬一個愛德的團體、藉耶穌基督的能力印著天主父的字號」（爵瑪 5.2）才是正確的做法、才能真正蒙天主「因愛而揀選」的人、並且成為天主的真子女、「領受天主的永恆生命」（爵瑪 5.2）。

依那爵並沒有特別針對洗禮加以說明，但是他對於「感恩禮（the Eucharist）」神學式的說法，則是所有宗徒教父作品中，對後來大公教會關於「感恩禮」的聖事神學之建立，最具有深遠影響的作品，甚至演變成後來中世紀出現的「質變說（transubstantiation）」。在依那爵主教的筆下，基督徒的感恩禮，是凝聚基督徒基於愛德團結在主教之下的標誌，同時，更也是「殲滅撒殫的勢力」（爵弗 13.1）的武器。不過，不是因為基督徒舉行的「感恩禮」有什麼驅魔的法力或神力，而是因為基督徒團結在主教之下舉行的合一的感恩禮，其本身是一個出於「天主之愛」的愛德行動，而這在基督徒團聚「共同祈禱、共同擘餅、共同唱歌讚美天主」時所顯示出的「天主的愛」，正是抵抗魔鬼分裂計謀、殲滅撒殫勢力的主要力量——基督徒無法靠自己的力量抵抗魔誘，只能依賴天主的愛與力量、與團合一中的相互扶持與和平，才能克服撒殫。依那爵在他的《致厄弗所人書》中說道：

你們要本著誠切的責任感，召開感恩禮的聚會，感謝天主並頌揚祂的光榮。聚會的次數要比以往更多一些，為增進大家密切的團結，殲滅撒殫的勢力，本著共同的信德，用大家的同心合意挫敗撒殫陷害你們的攻勢。天上地下的戰爭均須停止，天下所貴，莫貴於和平。（13.1-2）

因此，舉行感恩禮之所以能「殲滅撒殫的勢力」，是因為基督徒們藉著舉行感恩禮展現了「密切的團結」，而團合一的基督徒除了展現出愛德之外，更展現了「共同的（合一）信德」，因此使得撒殫的攻勢遭到挫敗。依那爵說：

信、愛二德乃是生命的始終，信德是始，愛德是終，兩德合一，即是天主，其餘與聖善美好有關的一切，都是由這裡出發。（爵弗 14.1）

基督徒團結在主教領導之下舉行的感恩禮，因此是「愛德與信德合一」的體現、也就是天主親自臨在的真實標記。既然天主親自臨在，撒殫的攻勢自然只有節節退敗。

但依那爵並沒有只停留在這樣的說法，他更進一步指出：基督徒「感恩禮」中所呈獻的「獻禮」：

乃是我們救世主耶穌基督肉體，乃是為免除我們的罪惡，受了苦難又被天主父的仁慈復活了肉體。(爵斯 7.1)

因此，基督徒「感恩禮」是「祭禮」(耶穌自己在十字架上的祭獻之禮，因此感恩禮的麵餅=耶穌的身體)，不是「餐禮」，並且是「耶穌基督的」祭禮，而非「基督徒的」感恩祭禮。基督徒舉行感恩禮，不是為了「紀念」耶穌基督之死，卻是「進入耶穌記憶(ἀνάμνησιν, my [Jesus'] anamnesis/memory)」¹⁶⁹的耶穌基督的感恩祭禮。耶穌在十字架上的祭獻既是「基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主怎樣愛我們」，¹⁷⁰所以「十字架的祭獻」是天主(對世人)的愛的明證、更也是耶穌愛的祭獻，基督徒舉行「感恩禮」時的使用桌子，因此不是餐桌而是「祭台(θυσιαστήριον, altar)」——祭祀耶穌基督在十字架上血肉之軀的祭台。

基督徒藉著舉行「耶穌基督自己的」感恩祭禮，依那爵強調，就是「回歸於一、團結合一」的愛德與信德的行動，因為「信德就是吾主耶穌基督的聖體，愛

¹⁶⁹ 請參本章註釋 76。

¹⁷⁰ 《羅馬書》5:8。

德就是吾主的聖血」(爵塔 8.1)，在此呈獻感恩祭禮的儀式中，分散於各地教會的普世基督徒：

共赴天主唯一的聖殿，同拜唯一的祭台，歸向唯一的耶穌基督。他來自唯一的大父，和大父一體相連，他又回大父懷中去了」(爵瑪 7.2；爵斐 4.1)

不僅如此，普世基督徒也共同領受麵餅，那是同一的基督聖體，也是「長生不死的良藥，消除死亡，養育生命」(爵弗 20.2)，以支撐基督徒面臨迫害與殉道時，對復活永生抱持堅定的希望。因此，藉著團結在主教之下所舉行的感恩祭禮，既是基於愛德的團結行動，更也是藉著參與耶穌基督的十字架上的祭獻、以及真實領受耶穌基督十字架上的聖體，與耶穌基督真實結合，合而為一。

三、小結

《依那爵七封書信》在「新約時代」作品中，是極少數具有作者自己真實的姓名與身分的作品之一，這種做法既表達出作者依那爵主教他個人對保祿宗徒的熱愛與效法——傳揚的十字架福音、以書信作為傳教的工具、為信仰做見證的堅忍卓絕與殉道；另一方面，也表達出他刻意凸顯使這些書信具有其他文類的特性：既是類似講道書的傳揚福音「神學論述」外，更是具有死諫目的的「遺書」，特別是對那些無論在基督論、或主教制度方面，未必贊同他思想的那些人，表達他對於傳承保祿宗徒書信與福音書之正確教導的急切渴望，與對各地基督徒的真誠深刻的呼籲：要堅信真人真天主的耶穌基督在十字架上的救贖、要以天主之愛團結在主教麾下、並度正確的信仰生活（包括對感恩禮的認識）。《依那爵七封書

信》教導的權威性，不來自於假託偉大宗徒的名號，而來自作者自己的身分（主教）、他慷慨赴義勇敢殉道的行動、以及文字本身傳遞出的神學思想。這些作品也是所有「宗徒教父作品」中，作者真正在嚴厲迫害與死亡陰影之下寫成的「教難之作」。依那爵主教特殊的「亞洲式的論述技巧」也使他的七封書信在希臘化風潮影響下的「新約時代」眾多作品中，成為一極具特殊性的基督徒作品，依那爵的文字魅力對聆聽或閱讀他書信的基督徒而言，彷彿有一種「致命的吸引力」：吸引基督徒在中心也油然而升起一股悲憤激昂的、熱愛基督的、願意共赴教難為信仰勇敢做見證的心情。

《依那爵七封書信》的蒙選思想顯然不同於《十二宗徒訓誨錄》與《克來孟致格林多人前書》，依那爵高舉耶穌基督十字架的犧牲與救贖，並且明確地表達出與猶太教（以及其他異端例如「幻象論」）相區隔的思想。他書信中呈現出的蒙選思想特色如下：

一、「殉道」是蒙天主召叫與揀選的記號、也是投奔天主、獲得天主的福份。他認為自己的殉道，是一個來自天主的「詔命」，也是天主召叫他躋升聖人境界的特殊恩寵，他相信自己必可以猶如太陽一樣，雖然西沈「降入天界」，但可因此再度冉冉升起，成為「天主那方面的新天地裡」耀眼的明亮之星（爵羅 2.2）。他的走向殉道之旅，也因此成為他背負著光榮神聖的天主、走向羅馬（世界舞台的中心）的一個具有儀式性的、神聖且莊嚴的勝利「行進（a procession）」，並在這世界的舞台中心，用他的生命讚美光榮天主。他在每一封信中都提到自己的另一個名字：「懷主」，是這個思想的具體展現。

二、蒙選不是因為基督徒被召叫前，就已經是優秀的、聰明的、高人一等的、聖潔的人，卻是因為都是世人中愚妄的、懦弱的、卑賤的，因此才能蒙天主的喜愛與召叫，這是保祿宗徒關於基督徒何以蒙天主喜愛與揀選的重要教導。依那爵主教對殉道的理解，則是保祿這個教導的極致實踐：依那爵要把握殉道的機會，好使他能世人面前證明自己是一名真正的「愚妄的、懦弱的、卑賤的」基督徒。

因著自己的愚昧與卑賤與不足，卻蒙天主的召叫與揀選基督徒的人，他們在世人前所展現的各種偉大與令人讚嘆的表現——例如勇敢、仁愛、智慧、堅忍等等，因此的確就是來自天主的恩寵。愚妄、懦弱，是天主揀選世人成為基督徒的原因，也是天主行偉大奇事與施展救恩的工具（十字架）。

三、蒙選的基督徒也是「天主的麥粒」，這表示基督徒既是天主親自揀選的人（經由篩子而被保留的麥粒、而不是被揚棄的糠秕），也表示：基督徒唯有經由磨難使自己粉碎（成為麵粉）之後，才可以「開始成為」基督徒，成為「教會」的一份子；而「教會」就是「基督的奧體」，就是基督徒在感恩祭禮中分食而領受的「基督聖體」。作為「天主的麥粒」，蒙選的基督徒是要來分享耶穌十字架上的苦難、以及讓天主之國在自己身上結出果實（《馬爾谷福音》4:26-29），同時也表示要效法耶穌一樣，如同一個埋在土裡死去的麥粒，但因此「才能結出許多子粒來」（《若望福音》12:23-24）。蒙選的基督徒，現世的生命雖然寶貴，但在歷經磨難與死亡的蛻變後，才能具有繁衍、創造教會新生命的強大力量，而基督徒在受難死亡之後，必要以千百倍超過原本老舊生命的形式與樣貌，重新復活起來。這除了是一世紀末常見於基督徒作品中對磨難與迫害的神學理解：「基督徒不經磨難，信仰就不能純熟」，更也是依那爵對於福音書中耶穌對「天主的麥粒」的新詮釋。「蒙選」不代表現世生命就沒有苦難，相反的，現世中的苦難更能使蒙選者有機會展現出如種子（麥粒）一樣的強大生命力。

四、蒙選的基督徒，是「天主之愛（Love of God）」的果實。基督徒因此應把這「天主之愛」在生活中活出來，使「天主之愛」也能在自己蒙選身分上結出果實來：舉凡敬愛主教、服從主教領導，或是在各種與「建立教會」或「建立基督徒兄弟」有關的各種服務工作上，或是日常生活與家庭生活中，都應以信仰生活的「果實」，來證明自己是一個真正蒙選的天主子女。基督徒自己是天主之愛（耶穌）在木架（十字架、樹木）上所結的果實，十字架上耶穌的犧牲死亡，就是天主的愛的行動。這種說法除了是「初果」的（基督徒式）新詮釋之外，「果

實」也指出基督徒與耶穌之間猶如「臍帶」一般的緊密聯繫關係：耶穌的十字架就是《創世紀》或《若望默示錄》中所提到的「生命樹（the Tree of Life）」，而基督徒是「生命樹」的果實。基督徒的確有永恆的生命，但原因是他們與「生命樹」緊密連結在一起。基督徒要成為生命樹的美果，就既不能與這「生命樹（耶穌的十字架）」切斷關係，卻反過來要緊緊地與「生命樹」連接在一起，如此才能有源源不絕的生命與養分，也不會因分離而乾枯，最後被「主人」砍去丟到火裡。「果實」也連結了《若望福音》15:1-11 中關於耶穌是「真葡萄樹」、基督徒是「結果實的枝條」的教導，表示出基督徒雖然蒙選，但更應繼續停留在「耶穌基督內」，否則什麼也不能做。

五、耶穌基督是基督徒蒙選成為天主子女的唯一管道。在理解基督徒的蒙選身分時，依那爵並不否認「以色列經書」的重要性，但「以色列經書」的價值來自：它們向世人指出「天主的門」（爵斐 9.1）的道路與方向——耶穌基督，他是「道路、真理及生命」（《若望福音》14:6），是進入天主救恩的唯一門戶，他自己就是「雅威的救恩（Jesus < Yeshua, YHWH is Salvation）」。也因此，無論是古代的、還是當代的、甚至未來的人，如果要成為蒙天主揀選的子女，就一律必須要經過這個「天主的門」，才能與天主結合為一體、獲得天主的救恩。這也是他何以反對「猶太教」（而不是猶太人）與當代異端（例如幻象論）的原因，「猶太教」是迂腐的「古老事物」與騙人的「古老寓言」，既不相信耶穌基督是唯一的救主，又拒絕接受十字架的福音，更強迫已是「自由的子女」的基督徒重回「奴隸的子女」的身分。依那爵指出：依戀猶太教的教導與儀式，就是「沒有領受聖寵的明證」（爵瑪 8.1），奉行猶太教儀式與各種律法規定（飲食、取潔等）的基督徒是荒謬的人。幻象論者的危害，不僅是他們自外於教會之外，不積極建立教會團體，也毫無愛德，他們的言論更引誘基督徒離開十字架上的耶穌，成為「無神主義者，沒有信德的人」（爵塔 10.1），也因此喪失了蒙選（天主子女\基督徒）身分。依那爵嚴厲駁斥當代各種異端，因為即便它們樣貌各異，但均造成同一惡果：使基

督徒喪失對十字架福音的信德、喪失了對苦難之後獲得永生的望德、也使基督徒驕傲自大、喪失愛德，進一步導致教會的分裂與瓦解。依那爵因此稱這些「異端」思想是「魔鬼的計謀」（爵塔 8.1），它們與外界的各種迫害，裡應外合地共同拆毀天主的聖殿——教會。

六、依那爵的蒙選思想也強調「人為」的重要性。信德與愛德雖然來自天主，但是更需要基督徒自己出於自由意志的堅信與實踐。在天主的救援工程中，基督徒的蒙選只是開始，不是結束，儘管救援來自天主，但基督徒必須出於人為與自由意志地配合、追求、實踐，才能使獲得天主的救援。基督徒儘管是「建築天主聖殿的方石」（爵弗 9.1），需要靠十字架與聖神的力量才能發揮功能，但是若沒有基督徒自己的「信」與「愛」，就沒有辦法上升，成為天主面前的聖殿頂端榮耀之石。



第五章 道教之早期天師道種民思想

第一節 早期天師道的蒙選思想與神聖經書

儘管對於中國道教（the Taoist Religion）這個悠久龐大的信仰傳統（faith tradition）的興起——興起於何時何人？學界有許多的爭論，但是在東漢末年出現於四川蜀地的、以張陵三張為首的「天師道（正一道）」，是中國道教信仰傳統在發軔階段時已具有組織宗教樣貌的宗教實體（an institutionalized religious entity），應是不爭的事實。¹ 卿希泰在其主編的《中國道教思想史》指出，儘管從西漢以來已有《太平經》與《周易參同契》兩部經書，但是沒有人真正運用這兩部經書集結成有組織的道教信仰團體，只能在客觀上作為後來形成的道教組織的理論基礎，在這樣的背景之下，「原先的道家黃老之學與神仙方術、上古宗教祭祀儀式進一步結合起來，從而孕育了道教的原始形態，以張道陵為首的早期正一道，可以說就是這種原始道教組織的代表。」²

天師道的傳統淵遠流長，根據道教的傳統說法，天師道從東漢順帝漢安元年（公元 142 年）張道陵在蜀地受「正一明（盟）威之道，新出老君之制」³ 開始，

¹ 日本學者大淵忍爾在《道教史の研究》（岡山大學共濟會書籍部，1964）指出，東漢末年的兩大宗教運動（張角太平道、以及張陵五斗米道）是中國古代道教的開始時期；Michel Strickmann 在 1977 年出版的文章 *The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy* (*T'oung-pao*, 63, 1978. Pp. 1-63) 亦主張：天師道是中國道教歷史的起點，認為從這個教團的建立開始，道教的宗教團體才正式出現。法籍當代學者 Grégoire Espeset（郭艾思）指出，關於張道陵是否真的是天師道的創立者，西方學界最早表示懷疑的人有 Paul Pelliot（伯希和，1878-1945）、Henri Maspero（馬伯樂，1882-1945）等，認為張魯之前的「三張傳統」應該是「被創發的傳統（an invention of tradition）」的最早例證。見：Grégoire Espeset. (2009:1061-1102).

² 卿希泰（主編）（2009：285）。

³ 《三天內解經》：「太上以漢順帝時，選擇中使，平正六天之治，分別真偽，顯明上三天之氣，以漢安元年壬午歲五月一日，老君於蜀郡渠亭山石室中，與道士張道陵將詣崑崙大治，新出太上。太上謂世人不畏真正而畏邪鬼，因自號為新出老君。即拜張為太玄都正一平氣三天之師，付張正一明（盟）威之道，新出老君之制，罷廢六天三道時事，平正三天，洗除浮華，納朴還真，承受太上真經」（1.5b）《正統道藏》，「正一部」。關於天師道究竟是否在四川巴蜀開始，中國籍歷史學者張勛燎認為，結合道經內容以及近代發現的考古資料綜合判斷：張道陵應最早是在洛陽、西安為中心的豫、陝之地建立天師道，之後逐漸向東、西、南方向發展，及於河北西南部、山東

迄今已經近一千九百年。所謂「早期天師道」，是指從東漢末年張道陵開始，直到北魏道士寇謙之（365-448 CE）清整道教、建立「新天師道」之前的這段時期。當代美籍道教學者Terry Kleeman（祁泰履）指出，天師道早從東漢末年起便是一個「組織宗教」，它具有以下幾個特點：一、有一位創教的教主（張道陵）；二、有具體可考的創教年代（東漢順帝漢安元年，公元 142 年）；三、有一個具體的、清楚的宣教與活動地區（最早在成都平原一帶，並建立廿四治，後來張魯移往漢中之後，調整成「廿八治」）；四、信徒一律必須經過「受度」的入門儀式（授籙）；五、具有固定的、基本的儀式行為與神祇溝通（上章）；六、也有明確的神祇（最高的神明是太上老君）；七、信仰團體中有宗教領袖負責帶領與維繫信仰團體（天師）；八、所有入道的道民必須有一些固定的儀式與信仰生活的規誡，例如每年奉米五斗、每戶應有「儀式空間」（例如「靜室」）、每日清晨應行朝禮儀式、成年人應受「治籙」、每戶家中成員均要著錄（於本師的「命籍」中）。⁴

不過，除此之外，早期天師道還有一個很重要的特色，就是從張道陵開始，天師道便已經是一個有「神聖經書」（例如《老子五千文》、《老子想爾注》、《太平經》等）的宗教團體，⁵ 而不是一個只憑創教者個人魅力的新興教派。⁶ 早期天師道所使用的神聖經書，因此是後人認識早期天師道「蒙選思想」的重要資料。

西部和四川地區，甚至遠迄江蘇東部，他明確指出：「過去認為天師道最初是在（東漢）順帝時由張陵首創於蜀中的說法試靠不住的……所謂張道陵創道教於西蜀，只不過是把北方中原地區早已形成的道教傳至該地，立諸（貝危）信章儀，修訂經典，完善管理制度，因時因地制宜地加以改造發展罷了。」見張勛燎（1996：253-266）。呂鵬志則認為，張勳燎的說法應太過高舉東漢鎮墓材料所反映的宗教，呂鵬志延續索安的看法，認為那些應該只是「原道教（proto-Taοism）」，他進一步指出：早期天師道的興起應是與多種地域文化（而非單一地域文化）有關係，並且除了承襲地域文化之外，早期天師道也有鬥爭、改造、主導的一面，研究早期天師道歷史的學者，不應將早期天師道之興起與各地方之地域文化之間的關係，過於單純化來看待，見呂鵬志（2001：117-143）。

⁴ Terry Kleeman 於國立政治大學華人宗教中心演講：「道教授籙制度的歷史演變」內容。2013年3月13日。類似的觀點另外也見：Peter Nickerson (1996: 28).

⁵ 關於《太平經》是否應屬於早期天師道的道教經典，林富士認為，儘管天師道教義與行事確實和《太平經》的思想有近似之處，但是，並無明確的證據可以證明天師道曾以《太平經》主要經典或曾撰述這部書，他認為「不宜逕稱《太平經》為一道教經典，至少不能算是道教最早的經典。不過，若從道教思想史的角度來說，澤這部書中的許多觀念，確實為後來的道教所繼承和闡發。」林富士（1998：205-244）。

⁶ 李養正也有類似的說法：「張陵初創的五斗米道（按，天師道），已具有奉持的經典、醮儀、科戒、和以『治』為中心的龐大教團組織系統，信徒不僅遍佈巴蜀，而且影響遠及於漢中」；見李養正（1996：66-80）。

一、早期天師道的蒙選思想

天師道到從張道陵以降，歷經嗣師張衡，在系師張魯手中發揚光大，在漢中建立政教王國（185-215 CE），「雄據巴、漢垂三十年，漢末，力不能征」⁷，直到東漢建安二十年（215 CE）張魯被曹操軍隊降服，被迫離開漢中前往關中、鄴等地發展，張魯身亡之後，關中與鄴等地的天師道教團「遭逢失去教區與天師的變故，而使得教團內部再無法維持原有的組織與秩序，徒剩其儀軌、章符、經教、戒律在世家大族、統治階層與各州縣地區傳播、發展」。⁸張超然指出，原本在北方傳教與活動的天師道，後來又隨著東晉政權與北方世族南移，天師道也隨之移往南方，開始與中國南方世族之中的的方士傳統與信仰傳統接觸，促使天師道受到影響與出現轉變，有了新的發展，例如重視天書（經典）觀念、師徒傳承制度的方士傳統、「經教傳統」等等。⁹這段自公元二世紀中起，直到公元五世紀初的早期天師道歷史，可以說是天師道從發軔、興盛、到轉型與蛻變的關鍵歷程。

在「蒙選思想」的形成方面，這段時間也可以說是極為關鍵重要的階段。早期天師道派關於「奉道之民便能得救」的理念，在巴蜀時期，可以說是透過組織建制、各種儀式（入門或悔罪儀式）等具體呈現，此時也有「道」的一神信仰、以及基於此種信仰而延伸的救援觀、天人觀、蒙選觀，透過以注釋《老子五千文》為主的《老子想爾注》呈現出來。而早期天師道的蒙選思想，到了曹魏時期，便具體地「種民」一詞明確地在神聖經書中以文字方式表達。具體而言，就是收錄在《正一法文天師教戒科經》中的《大道家令戒》、〈天師教〉、與《陽平治》（約曹魏末）、《女青鬼律》（約西晉）、以及《洞淵神咒經》（約東晉末）等早期天師道經書中。

⁷ 《三國志·魏志》卷八〈張魯傳〉。資料來源：中央研究院：漢籍電子文獻資料庫。

⁸ 張超然，《系譜、教化及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》，台北：國立政治大學中文研究所博士論文，2008年，頁4。

⁹ 張超然，《系譜、教化及其整合》，2008。

日籍道教學者小林正美在《六朝道教史研究》中指出，「種民」一詞是東晉時期上清派最早提出的文字，並且也與上清派的「終末觀」相關論述有直接的關係，他主張上清派的這些思想，影響了東晉中期之後的天師道派與葛氏道，也因此在天師道的《女青鬼律》以及葛巢甫的《靈寶赤書五篇真文》中，才因此出現「種民」或「人種」等說法；¹⁰ 小林正美又認為，「道教的終末觀的根源，在佛教的劫災思想和前漢劉歆《三統曆》中陽九、百六的歲災思想」。¹¹ 言下之意似乎是認為：在東晉之前的早期道教（例如張陵三張的天師道、或張角三張的太平道）中，完全沒有任何末世思想、或任何形式的蒙選思想。李師豐楙教授並不贊同小林教授的說法，首先，李豐楙教授指出：道教的劫論「並不能因為用語的類同，就輕率認為是受到佛經的影響。『道教的劫論』是自有其中國本土的淵源，這種觀念的提出是集前道教時期之大成：其中凡有天人感應學說、曆學中的陽九、百六災歲說，及神書中的三統滅亡說等，也就是經由引述並重新解釋後，對於自然界所發生的天地災變及人間的災禍做出了宗教性的解說，可說是針對漢代諸子中相關學說的道教神學化」。¹²

其次，就末世與蒙選獲救等的思想而言，並不能因為「種民」一詞沒有出現在早期天師道經書（例如《太平經》或《老子想爾注》），就認為早期天師道沒有任何與末世與蒙選獲救等信念有關的思想或教義。李豐楙認為，儘管巴蜀時期的早期天師道由於文獻闕如、或現存資料可信度的因素，使後人無法完整勾勒出當時的教義內容，但由目前已知當時所出現之教團規模與嚴密組織的運作方式，「可以推知應該已具備一套教團與道民之間的密切關係網絡」，¹³ 並且，由於《太平

¹⁰ 小林正美（著），李慶（譯），《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年3月，頁321-326, 396-411。同見：氏著，〈東晉時期的終末論〉，《世界宗教研究》，1995年第4期，頁82-90。

¹¹ 小林正美（著），李慶（譯），《六朝道教史研究》，頁388。近代中國籍歷史學者劉屹也認為：道教「種民」辭彙首見於東晉、並受到佛教災劫說影響才因此出現，見氏著，〈近年來道教研究對中古史研究的貢獻〉，《中國史動態研究》，2004年第8期，頁12-20。

¹² 李豐楙，〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》第九期，1996年9月，台北：中央研究院中國文哲研究所，頁91-130。

¹³ 李豐楙，〈六朝道教的度救觀——真君、整民與度世〉，《東方宗教研究》新五期，台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1996年10月，頁138-160。

經》此時「已成為社會改造運動者所共有的智慧庫」，¹⁴ 因此無論是張魯三張或張陵三張，都以其宗教家的悲憫與創發力，「提出一套『末世』觀已解釋朝代末的現象，並倡言『奉道即解脫』的宗教解救法」。¹⁵ 就天師道而言，張陵三張在巴蜀建立的天師道，既有神聖經書、又有固定的人教儀式（奉米五斗、授籙）與悔罪儀式（塗炭齋、靜室悔過、三官手書等）、加上張魯時期建設的「地上太平之國」長達三十年之久，當時應已有明確具體的「信教奉道者，能於災變亂世中得救」的信念。換句話說，就是「道治之內者」即是「蒙選獲救者」。

這個觀點可從史實獲得證明。根據《三國志·魏書》〈張魯傳〉記載，當韓遂、馬超之亂（建安十六年，公元 211 年）時，「關西民從子午谷奔之【按，指張魯】者數萬家」。亦即，若以一家六口人計算，則當時因巴蜀「天師道宗教王國」之故，在韓遂、馬超之亂時期獲救的「關西民」，保守估計應至少十萬人以上。可見，當時系師張魯在蜀地以天師道為信仰核心所建立宗教王國，的確是一個在東漢末年、曹操興兵作亂爭奪天下時，苦難無依的廣大百姓真正可以獲得人間救援與和平的「地上太平之國」。另外，早期天師道在巴蜀的建設與廣為接受、以及後來因故北移關中與鄴地、再又隨東晉政權南移，在此流離顛沛時期，天師道雖逢天師已喪、道治解散的變故，但仍廣受民眾與上層仕紳的接受與信賴，此中緣故，應與其宣講內容係以宗教方式回應天災戰亂頻仍的現象、並具體提供苦難中人獲得救援憑證的信念與方法有關，¹⁶ 即是李師豐楙所指出，早期天師道提出的「『奉道即解脫』的宗教解救法」。

第三，李豐楙認為，「在宗教學上信教者能獲拯救的上帝選民的思想，道教在六朝期便已出現了『種民』的辭彙及所象徵的時代意義，這是在魏晉時期由天師道的道師所提出的……種民問題其實可說是天師道在宣化活動中的核心，也是

¹⁴ 李豐楙，〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》第九期，頁 98。

¹⁵ 李豐楙，〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》第九期，頁 98。

¹⁶ 關於東漢末年起，頻仍的天災疾疫與道教等宗教活動興起的關係，見：林富士，〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第六十六卷，第三期，1993 年，頁 695-745；與馬良懷，〈兩漢宇宙期與道教的產生〉，《道家文化研究》第五輯，1994 年，頁 342-352。

宗教家布教時所要解決的信徒與教會、教團的關鍵問題。」¹⁷ 明確使用「種民」辭彙的早期天師道經書，李豐楙認為，應以《正一法文天師教戒科經》所收的《大道家令戒》、《陽平治》最早，並且這些作品應是曹魏末年的作品，《女青鬼律》則應是西晉末的作品，另外還有東晉末年的《洞淵神咒經》、以及南北朝時期的《正一天師告趙昇口訣》等，天師道的終末觀與蒙選思想（特別是「種民」概念）並不是如小林正美教授所說，是東晉上清派受到佛教影響之後才逐漸出現的。

二、早期天師道的神聖經書

關於早期天師道所使用的神聖經書，根據Stephen Bokenkamp（柏夷）所編之Early Daoist Scriptures（《早期道教經書》），他列出四件作品，分別是《老子想爾注》、《大道家令戒》、《三天內解經》、以及《大塚訟章》。¹⁸ 他認為前三件作品的成書年代可以確定，分別是：《老子想爾注》成書於公元 190-215 年之間（東漢獻帝時期），即巴蜀時期的早期天師道；《大道家令戒》成書於曹魏末年（約公元三世紀中）；《三天內解經》成書於劉裕建立南宋政權之前後時期，即約在公元 417-420 年之間；至於《大塚訟章》則雖然是收錄在南北朝《赤松子章曆》中，但《大塚訟章》被認為應是公元三～四世紀時期（即魏晉時期）的早期天師道的作品。¹⁹

在Kristofer Schipper（施舟人）與Fransiscus Verellen（傅飛嵐）所合編的The Taoist Canon（《道藏通考》）中，將早期天師道經書分成兩種，一種是「教導與教義的經書」有：《正一法文天師教戒科經》（約曹魏時期，公元 255 年左右）、《老君變化無極經》（約東晉時期，公元 317-420 年之間）、《太上妙始經》（公元五世紀？）、《正一天師告趙昇口訣》（約東晉時期，公元 317-420 年之間）、《三天內

¹⁷ 李豐楙（民 85：142）。字體加粗與底線，由本文作者自行加上。

¹⁸ Stephen R. Bokenkamp（柏夷）. (1997: 3-6).

¹⁹ Peter Nickerson. "The Great Petition for Sepulchral Plaints（大塚訟章）" in Stephen R. Bokenkamp (ed.) (1997: 230-260).

解經》(劉宋時期,約公元 421-478 年之間)、《老君音誦戒經》(北魏,寇謙之,公元 365-448)、《陸先生道門科略》(南朝劉宋,陸修靜,公元 406-477);另外一種則是「禮儀與規範的經書」有:《女青鬼律》(公元三世紀?)、《洞真黃書》(公元三世紀?)、《上清黃書過度儀》(公元三世紀?)、《太上老君經律》(公元三世紀?)、《正一法文太上外籙儀》(六朝,公元 220-589 之間)、《正一法文經章官品》(南北朝,公元 220-589 之間)、《赤松子章曆》(南北朝,公元 420-589 之間)、《元辰章醮立成曆》(南北朝,公元 220-589 之間)、《六十甲子本命元辰曆》(六朝,公元 220-589 之間)。²⁰

無論是 Stephen Bokenkamp (柏夷),或是 Kristofer Schipper (施舟人) 與 Fransiscus Verellen (傅飛嵐) 等上述國際道教學者,他們在上文中所提到的這些作品,應該是屬於早期天師道所「造構」的經書。但是,就歷史脈絡內容而言,早期天師道應該並不是「只」使用這些經書,除了造構神聖經書之外,應該另外還有兩類是當時也一併使用的經書:一類是傳承自古代的經書,例如《老子五千文(道德經)》;第二類是近期前人造構的經書,例如東漢中期出現的《太平經》²¹。第三類才是當代造構的神聖經書,例如《老子想爾注》、《玄妙內篇》、《正一法文天師教戒科經》、《女青鬼律》、《太上洞淵神咒經》、《正一天師道趙昇口訣》等。就本研究之蒙選思想比較而言,由於《老子想爾注》、《正一法文天師教戒科經》收錄的《大道家令戒》與《陽平治》,無論在時代歷程上、或早期天師道之蒙選思想發展上均具有代表性,因此是本研究關注的焦點。以下簡要說明之。

就蒙選思想而言,《老子想爾注》雖然沒有具體提到「種民」、或是類似上天透過天師揀選世人文字,但這部作品除了具有神仙道教的特質的中心思想外,這本經書更是指導奉道者在其成道過程中,「以一簡易而有效的二分法,提醒奉道

²⁰ Kristofer Schipper (施舟人) and Fransiscus Verellen (傅飛嵐) (eds).(2004: 120-137).

²¹ 根據《漢書·李尋傳》:「初,成帝時,齊人甘忠可詐造天官曆、包元太平經十二卷,以言「漢家逢天地之大終,當更受命於天,天帝使真人赤精子,下教我此道。」因此西漢時期已有方士甘忠可獻之《天官曆包元太平經》。但後來應是流傳民間,後來被逐步增益,到東漢時期已擴展成《太平經》,並於東漢順帝時,由于吉(又作干吉)總成為《太平清領書》。根據陳國符《道藏源流考》:「太平經,東漢順帝時,宮崇詣闕上其師于吉,(道藏多做干吉),所得《太平清領書》一百七十卷,即其書也。又,張陵另出《太平洞極之經》一百四十四卷。」陳國符(民 64 : 81)。

者快速地轉化其身分本質，藉以區別於未修道前及未修道者」，²² 因此是一本具有使道民「覺察其身分的轉變，認同『道真』(十六)、捨棄『尸行』(七)」²³ 的經書。換句話說，《老子想爾注》協助奉道之人理解：自己是一已具有「蒙『天道』揀選身分之人」的教導之書，同時，這本經書也用來協助有此理解的道民，如何從(神學)思想到(倫理)行為等各方面，呈現出與「俗人」或「尸行之人」(七)不一樣的地方，並且進一步超越生死大限，獲得永生。《老子想爾注》與宗徒教父時期之《十二宗徒訓誨錄》、《克來孟致格林多人前書》，在比較宗教方面有幾點類似之處，首先，它們均是當時在團體中擔任領導地位的人，為了教導(或說明)信仰內容與教義、同時為了規範(或恢復)信仰團體內部秩序與制度的建立上，所寫具有教誨規範性質的守則(didactic treatises and regulatory norms)；第二，作者均不以「託名」方式宣稱其文字的神聖性，卻是以「直接承襲古代神聖經書但重新詮釋」的方式，並且援引創教者(或首代門人\宗徒)的權柄，來宣稱其文字具有的權威性；第三、它們儘管在當時被使用(例如：諷誦、閱讀、引用等)的時空環境中，未必真的具有神聖性，但在教會(教團)發展——特別是科層組織化——的過程中，具有極為崇高的地位與影響力。

曹魏末的《正一法文天師教戒科經》則是另外一部早期天師道的重要經典，就蒙選思想的研究而言，這部作品中收錄的《大道家令戒》與《陽平治》，不僅是現存道經中最早提出「種民」辭彙的經書，更是一部解釋「道」的崇高地位與創世、世間災難、救援工程等重要神學思想的系統性論述之作。²⁴ 《大道家令戒》以天師教誨的語氣，以第一人稱的方式訓誨所有奉道之人：「道」自亙古之前便已存在、又是創生天地與萬物和人類的起源，「道」也是一位有意志的、滿懷慈悲的神，祂既「重人命」(13)、又有救援世人的意志，因此在「下古世薄」(12)之後，祂先作五千文(《老子道德經》)、後來又授干(于)吉「太平之道」

²² 李豐楙(民79年)。

²³ 李豐楙(民79年)。

²⁴ 李豐楙認為，《大道家令戒》應是曹魏末期的作品。見李豐楙(1996: 138-160)。

(13) (《太平清領書》)、後來又透過「老君」揀選張(道)陵、並授與他天師身分與造出「正一盟威之道」(14); 在流徙時期,「道」不僅「往往救汝曹之命」(14-15), 更承諾所有「新故民戶, 見世知變, 便能改心為善, 行仁義, 則善矣。可見太平, 度脫厄難之中, 為後世種民。雖有兵病水害之災, 臨危無咎。」(15)

《大道家令戒》與「七十賢士譯本 (the Septuagint, LXX)」中之《智慧書 (Wisdom of Solomon)》十分類似, 均是由後人撰寫, 託名一位在其信仰傳統中, 古時候一位極其神聖、又充滿屬天(屬神)智慧的、被揀選的關鍵重要人物——張(陵或魯)天師與撒羅滿王, 由他以教導者的身分親自發言:

1. 訓誨後人認識這位創生天地的至高無上者以及祂的智慧, 並且
2. 以回顧歷史的方式, 證明:
 - (1) 這位造物主、宇宙唯一的真神, 從一開始便有救援世人的意願;
 - (2) 祂又透過各種方式(例如古代許多神聖的人物或先知、以及在屬神智慧啟示下寫成的經書)進入人間歷史;
 - (3) 祂自己後來更親自走入人間, 干預人類充滿災難的歷史中, 以世人具體可見的方式實踐其奧妙的救援工程。

這兩部作品作者均都透過歷史回顧的方式、以神學角度的重新詮釋歷史事件, 提醒所有讀者如何以一己之力, 配合這位造物主、宇宙唯一的真神的救援工程, 使自己獲得終極的救援。祁泰履指出,《大道家令戒》這部作品在研究早期天師道神學思想上, 是一部極為重要的經書, 這部經書是一部「神諭作品 (oracular text)」, 天師(張道陵或張魯)以第一人稱的方式向後代奉道之人提出原始(正宗)天師道的令戒、與得救的方法, 他認為這部作品與早期基督宗教(首代宗徒之後的宗徒教父時期)的狀況極為類似, 都是在創教主與首代門人(首代宗徒、張魯)相繼離世之後, 負責領導教會(教團)的接續者對於古代先知預言屬天(屬神)的太平之世的延遲提出解釋, 並保證必要在此刻已是「末日」之後, 倏忽

降臨人世：「欲太平當先亂，人惡不能除，當先兵病水旱死。汝曹薄命，正當與此相遇，雖然吉人無咎，昔時為道，以備今來耳。未至太平而死，子孫當蒙天恩」（17a）。因此，就比較宗教而言，《大道家令戒》也與宗徒教父時期的作品極為類似，反映出「初期教會（基督宗教與天師道）」在經歷榮枯盛衰的關鍵轉變期中的樣貌。²⁵ 《大道家令戒》與《十二宗徒訓誨錄》、《克來孟致格林多人前書》以及《依那爵七封書信》的類似之處在於：它們均援引創教者或首代宗徒的權柄，對於當時出現的教會制度紊亂、盛行之「偏異」信仰思想提出嚴厲批評，並企圖建立符合創教者精神的制度、與正統的信仰（the orthodox belief）。

《陽平治》更是清楚地描繪「種民」一詞代表的蒙選思想：「種民」是一種被天上尊神（太上老君）仔細挑選的稀有珍貴「人種」，無奈這種良善之人在世間已經非常稀少，云：「吾【按，指天師】從太上老君周行八極、按行民間，選索種民，了不可得，百姓汝曹，無有應人種也。」（20），但儘管如此，天師仍秉持「為道盡節，勸化百姓」（21）的心願，「次氣下教，語汝曹輩，老君太上轉相督，欲令汝曹人人用意，勤心努力」。（21）文字雖然簡短，但是「奉道是蒙獲上天揀選的記號」這樣的蒙選思想，是非常清楚與明確的；同時，「天師」作為天地中介者的角色，也非常明顯，他既有代上天發言的角色（先知），也有教導全體道民與祭酒關於「正統天道思想」的角色（教師），也因此他降誥《陽平治》，要求所有「祭酒主者，男女老壯」（21）回歸「正（一之）道」。

蒙選思想與終末觀的關係，到了《女青鬼律》中則被進一步強化，「種民」成為在末世時被救世主（李弘，或李治）在神祕年（庚子年）揀選的「合炁之人」，而全世界的「種民」只有「一萬八千人」而已，這些人更應在生前就要先被「著名生錄為種民」。表示出在天災人禍與戰亂之時，儘管道治瀕臨瓦解，但是唯有「天師道」才是世人獲救的唯一的希望，不被道師「著名生錄」的人，沒有辦法成為被救世主揀選的「種民」。《洞淵神咒經》進一步結合救世主李弘與「種民」

²⁵ Terry Kleeman 直接用 church 一詞指稱自東漢末年以降之早期天師道教團，而在此文中所研究之二世紀末～三世紀的早期天師道教團，Terry Kleeman 直接用 the early church 一詞來稱呼。Terry Kleeman. "Daoism in the Third Century" in Florian C. Reiter (ed) (2007:11-28).

獲救的思想，強調人若要獲救成為種民，除了奉道之外，更應要有供奉道經的功德，才能被救世主李弘揀選、獲得救援。類似的思想則繼續延續在《正一天師告趙昇口訣》中，一方面稱李弘為救世的「聖君」，另一方面則指出這位「聖君」要「求清貞慈孝忠信朴實之人，以充種民」(2a)，甚且，「若有清賢志士死者，生前未見此符，追授死人。至太平之世，死尸更生，與聖君同」(4b)，²⁶「種民」思想更進一步發展成一種類似「死者於太平之世重新復活、獲得永生」的信仰。

以下便針對《老子想爾注》，以及特別提及「種民」之《正一法文天師教戒科經》《大道家令戒》與《陽平治》等經書中的蒙選思想，分別加以爬梳與整理。

第二節 《老子想爾注》

一、作者、時間、文體

《老子想爾注》又名《老君道德經想爾訓》，原二卷，是早期道教非常重要的作品，據唐玄宗《道德真經疏外傳》、杜光庭《道德真經廣聖義》所載，作者為東漢張陵（張道陵）或其孫張魯，是東漢末年天師道祭酒宣講《老子五千文》的注釋本。饒宗頤先生在《老子想爾注校證》指出，根據《傳授經戒儀注訣》，天師道研讀《道德經》所用之課本與次第，首先是「大字本」道經與德經，其次是河上公《章句》與《想爾訓》，可見《老子想爾注》在道教經典中的重要性。²⁷由於作品原本早已亡軼，是一部近代學者十分重視的早期天師道經書，饒宗頤先

²⁶ 此句中之「死尸更生」與「太陰練形」以及道民在終極獲救方面，有密切關係。更多關於練形與救度的討論，見：謝世維（2012）。

²⁷ 饒宗頤（民 92：423）。

生稱這件作品：「此《想爾注》本，即所謂系師張魯之五千文本，斷然無疑」，是道教研究「學術上之鴻寶」。²⁸

就作者與成書年代而言，傳統上均稱是「三天法師張道陵」所作，例如唐玄宗《道德真經疏外傳》、五代杜光庭《道德真經廣聖義》、宋謝守灝《老君實錄》、董思靖《道德經集解》等。饒宗頤認為，應該是「陵之說而魯述之；或魯所作而託始於陵」，²⁹ 也因此，成書年代應是東漢末年之際。中國籍道教學者丁培仁認為，《想爾注》的作者是張魯本人的可能性很大，除了根據史書《三國志·魏書》〈張魯傳〉之文字，張魯沿襲張脩教法，宣講《老子五千文》並為之作注（想爾注）外，一般認為「想爾」係某仙人之名，但是丁培仁認為，「想爾（尔）」兩字亦可能是「想余」二字傳寫之誤，而「想（相）」與「張」同韻相假、「余」疑母魚韻，同「魯」之母魚韻，聲近韻同，因此丁培仁主張「想余」兩字可能是「張魯」二字的諧音，亦或可能是張魯的化名，因此所謂「想爾」注，原意可能是「張魯」之注。³⁰

這種將「想爾」二字視為「想余」的說法，早年王重民先生（1903-1975）便已在《老子考》中提過，但楊聯陞先生認為這個說法恐或有誤，不過到底《老子想爾注》作者是誰，楊聯陞先生在《老君音誦誡經校釋》中說：「陳氏（按，陳寅恪）以為作於張魯，饒氏（按，饒宗頤）以為是陵之說，而魯述之，或魯所作而託於陵；嚴氏（按，嚴靈豐）則以為尚未可定。於以上諸說當別為一考。」³¹ 日籍學者福井康順則認為《老子想爾注》的成書年代應在北魏、初唐之間，並且是託名張魯之作；小林正美也不支持東漢末年成書的說法，他除了指出許多學者（例如嚴靈峰、楠山春樹、麥谷邦夫等）亦不接受東漢末年成書的說法之外，他自己則認為《老子想爾注》應是劉宋時期之作。³² 而中國籍歷史學者劉屹認為，

²⁸ 饒宗頤（民 92：424）。

²⁹ 饒宗頤（民 92：424）。

³⁰ 丁培仁（1986：40-46）。

³¹ 楊聯陞（1956：17-54）。

³² 詳細討論見：李豐楙（民 79：151-179）；小林正美（著），李慶（譯）（2001：284）。英語學界關於此作品成書年代的查考與整理，可見：Kristofer Schipper（施舟人）“Laozi Xiang'er zhu”

以目前現有的資料看來，支持南北朝時期成書應是比較合理的選擇，但「漢末說」也未必絕對錯誤，但需要更多的材料來支持。³³

儘管至今海內外道教與歷史學者各有不同見解，但《老子想爾注》於東漢末年成書的說法，目前仍為國內外許多學者接受。李豐楙教授認為，儘管根據殘本的字體、紙質、款式等可以斷定殘卷是北朝寫本，但是就內容的編成年代而言，應該可推早到東漢末葉，且是成於五斗米道教團之手，「由內容的分析，可以解說它是代表東漢末的宗教意識與實際的宗教現象。」³⁴ 卿希泰也認為此作品應不是一人之作，至於成書的年代則沒有具體指出，但原則上仍承接饒宗頤先生的看法。他在《中國道教思想史》中指出：「張魯不僅編訂和推行《老子》五千文，並且還親自為《老子》作注，以訓示道徒……【《想爾注》】是正一道（天師道）世代相襲的經典，它雖然不是出於一人之手，但其思想卻是一貫的，從其傳承的史源來看，《想爾注》是秦漢之際黃老之學的延續與宗教化表現」。³⁵

由於《老子想爾注》原本早已亡軼，現今使用之《老子想爾注》版本是出土在敦煌莫高窟的六世紀抄本，根據Kristofer M. Schippe（施舟人）的研究，目前出土的《老子想爾注》抄本，與湖南馬王堆出土的資料（約公元前二世紀）極為接近，施舟人認為現行版本之《老子想爾注》有可能反映的是天師道發軔時期的思想，而不是後來張魯天師道政教合一時期的狀況；³⁶ Terry Kleeman（祁泰履）則認為，由於早期天師道內部對於崇敬老子的看法未必一致，因此這部作品到底能否代表早期天師道全體成員的神學思想？抑或只是早期天師道內部某異議團體的作品？他仍保持保守的看法，但《老子想爾注》成書於東漢末年，應是可以接受的說法。³⁷ Franciscus Verellen（傅飛嵐）也同意《老子想爾注》是東漢末年

in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.) (2004: 74-77)。

³³ 劉屹（2010：145-164）。

³⁴ 李豐楙（民79：156）。

³⁵ 卿希泰（主編）（2009：290）。

³⁶ Kristofer Schipper（施舟人）“Laozi Xiang'er zhu” in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen（傅飛嵐）（eds.）（2004: 74-77）

³⁷ Terry Kleeman. “Daoism in the third century” in Florian C. Reiter (ed.) (2007: 11-28).

作品³⁸。本文作者因此採此看法，以《想爾注》為東漢末年巴蜀地區天師道之作品。

就文體而言，《老子想爾注》很明顯的，是一部針對老子五千文（道德經）的解經作品（an exegetical work）不過，李豐楙教授指出，這份作品除了用作解經之外，也有讓初入道者「都習」與「諷誦」的目的，同時，它甚至極有可能也被視為具有「咒術性功能」的神聖經書，奉道者相信在誦讀此書時，可能會產生某種神祕的克制巫怪或厲鬼的神力，因此，《想爾注》與其他注疏《老子五千文（道德經）》的作品不同，它不是一部道家哲學思想的注疏作品，而是道教的經書。³⁹ 另外，任宗權則從戒律的角度，觀察到《老子想爾注》作品內容不過三十七章，但論及「道誡」者超過二十章，認為此部作品也是一部具有明確「道誡」的戒律之書；任宗權進一步指出，《想爾注》中的「奉道誡」主要承襲自《太平經》的思想，但是「以老子無為的清靜的思想來制定道誡，將道教的律統直接標於老子，與《太平經》中的道誡來自天神之天誡有所不同」，⁴⁰ 他也認為，《老子想爾注》中禁止「祭餽禱祠」（廿四），但同時「又對祭祀給予必要的規範，形成了早期的威儀性質的科儀」。⁴¹

關於《老子想爾注》與早期天師道的關係，曾經長年在四川從事考古研究與早期道教研究的已故學者王家佑認為，創建天師道的張（道）陵，可能原係蜀人而非沛國豐人（今江蘇豐縣），並且是張良之後，他在巴蜀創建「天師道」（或「正一盟威之道」）其實是延續早自他祖父就已經開始了的「改革巴人舊俗」的工程。張陵雖然使用《老子五千文》與《太平經》，但是由於屬於中原漢族作品，與巴蜀民族的文化不同，因此他揉合了黃老儒墨，在巴蜀民族的民間巫道的基礎上改造創立天師道，使之成為「真正的道教」。王家佑指出，「五斗米道」是巴蜀地區民間諸多傳統巫道之一，也是巴蜀族的合道，張脩是巴郡土著夷人的教主，本人

³⁸ Franciscus Verellen（傅飛嵐）（著）、呂鵬志（譯）（2002：31-37）。

³⁹ 李豐楙（民79）。

⁴⁰ 任宗權（2007：93-101）。

⁴¹ 任宗權（2007）。

便是鬼道妖巫，他身亡之後，張魯便吸納原本張脩的「鬼道」並改造成為「天師道」，改革明確者有三：作義舍、修道路、禁酒肉，但延續五斗米道教法的亦有；加施靜室、使病人處其中思過，又使人為姦令祭酒，祭酒以《老子五千文》使都習，號為姦令，為鬼吏，書病人姓名說悔罪之意，作表奏三官之「三官手書」。

《想爾注》應該就是張陵三張在揉合、改造的過程中出現的作品，由於裡面有許多地方都與《太平經》思想相承襲，因此可以說是早期天師道的經典。⁴²

二、蒙選思想

「蒙選思想」是一種指出信仰者與信仰對象的神明之間，存在著一種極特殊、異於世間其他人的親密關係的教義與思想，它與神的啟示有直接的關係，信仰者相信自己與神的特殊親密關係，是神啟示的內容之一；⁴³ 藉此，信仰者不僅相信自己與神有某種「較優越」於其他人的關係，更相信自己在這位至高神所推動的普世性救援工程中，扮演某種關鍵性的重要角色。從這個角度來看，《老子想爾注》顯然是具有蒙選思想的一部宗教經典。

《老子想爾注》儘管從表面上看來是一部釋經（《老子五千文》）的作品，但是由於注文中將《老子五千文》中的「吾」解釋成「道」本身，因此，無論是《想爾注》、或從《想爾注》觀點諷誦的《老子五千文》，都成了「道（神）」向世人啟示的神聖文字。台灣道教學者謝世維指出，這正是道教建立經典神聖性的特徵方式之一，「本著『愈接近源出狀態就愈神聖』的邏輯，將經典文字的地位提升至宇宙源初、與『道』等同的位置，經典於是成為『道』的文本化與實體化」，

⁴² 王家佑（1987）。

⁴³ 索安認為，天師道相信它的所有教義都來自於太上老君的對張道陵的啟示（revelation），這就是它異於「原道教（proto-Taoism）」之處，呂鵬志認為，這也是它迥然有別於巫鬼之術的地方。Anna Seidal, *La divinization de Lao tseu dans le taoisme des Han*. Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient. 1969. Pp. 1-4, 58-84. 引自：呂鵬志（2001：117-143）。

其自身的存在即有至高的神聖性。」⁴⁴ 《老子想爾注》作者更指出：這位「道」對於初迴聽教的普世道民，都願意建立某種特殊的天人關係：「今布道誡教人，守誡不違，即為守一」(十)，指出道民能聽教守誡，是因為「道」主動願意向人說明自己的旨意以及誡命，以教導重視「結精成神」的重要性，並使道民明辨「真道」與「世間偽伎」的區別。

在亂世之中，《老子想爾注》提出的「救援論 (soteriology)」也是清楚具體的：「聖人法天地，仁於善人，不仁惡人，當王政煞惡，亦視之如葛荀也。是以人當積善功，其精神與天通，設欲侵害者，天即救之。」(六) 因此，人若要獲救，就要首先成為一位奉道之人，並且進一步積極效法聖人「法天地」的作為，不與煞惡的王政同流，卻要設法使自己的精神「與天通」，同時在生活方面，更應當積極地「當積善功」，如此一來，即使遭遇侵害也必蒙上天的施救。以下便從「『道=神』的自我啟示」、「真道與偽伎」來分析《老子想爾注》的蒙選思想。

(一) 「道(至高神)」的自我啟示

《老子想爾注》中最明顯的特色，就是將《老子五千文》中的「道」，予以神格化，並且使其成為一個有意志的、會賞善罰惡的至高神。《老子想爾注》向所有聽教的初迴道民指出：人生在世，若想要在亂世中獲得救援，最重要的一件事情，就是要先體悟與認識：「道(至高神)」是真實存在的，祂就是「一」，這一位「道」，祂既在人世間萬事萬象之內、卻又同時超越一切，祂是在一切萬有之上的那「一」位。更重要的，是世人能知曉與認識「道」的存在與本質，不是因為人的理解，卻是因為「道」的自我啟示。這是一種極為特殊的、中國式的「一(道)神信仰」的表達，它一方面援引《老子五千文》中對於哲學存思對象的「道」的傳統，另一方面，卻予以改造成為一種中國式的宗教語言，以「不可言說、無

⁴⁴ 謝世維 (2010: 53)。

法理解、不具形象之『道』為核心的一神信仰。《老子想爾注》內蘊的蒙選思想，便是一種以「道」為核心的一神信仰前提下，呈現出來的。

關於「道」的自我啟示，根據《老子想爾注》，「道」首先啟示自己是：創生陰陽與世間萬物一切的造物主宰；其次，祂啟示自己是在起初發言的那一位，祂除了有意志之外，更還有「意旨」，就是：祂願意所有世人都能肖似祂。在注解《老子》之「吾不知誰子？像帝之先」一句時，《想爾注》云：

吾，道也。帝先者，亦道也。與無名萬物始同一耳，未知誰家子，能行此道；能行者，便像道也，似帝先矣。(四)

注文指出，「道」不是一個抽象虛無的概念，也不是一個與人間萬事萬物沒有關係的、哲學的冥想對象，卻是一個具有人格與意志的至高神明，祂在萬物之前就已存在。祂也是一位會發言的神，在無名萬物肇始之前，祂便發言問說：「吾不知誰子？」根據《想爾注》，這一位至高無上的神明，在起初，祂發言所問的是：「未知誰家子能行此道，能行者便像道也，似帝先矣」；亦即：在起初，「道」發言詢問：世人當中誰能行道？有誰能走在符合祂這位至高神旨意的「正確道路（the Way）」上、有誰能遵守「道」的誠命奉行不悖？倘若有人能夠如此，他（她）便是肖像「道」的人了。這種神學理解指出這段注文同時提出兩個不同的神學觀點：「創造」與「救援」。既然「道」在起初、萬世之前就已存在，祂又發言「未知誰家子能行此道，能行者便像道也，似帝先矣」，但此時萬物與人類並未出現，因此，道發言的內容，首先指出了「祂要創造世界萬物與人類」的意願，並且也同時指出了「救援世人」的目的。

對初迴的道民而言，這段注文提出的教導是：我們所有人都來自「道」，都是祂所創造的，而這位「道」不僅希望世界上所有的人都「能行此道」，也在創造之時就已經預許了人有「像道也，似帝先」的潛能與未來。世上所有的人都有「像道」、「似帝先」的潛能，但唯一的關鍵則是認識「道」並且切實地「行道」。

「世人均可『像道』、『似帝先』」就是「道」在萬物被創生之前，發言時表達出的意旨，祂許諾了所有人「像道」、「似帝先」——獲得救援——的未來。因為，倘若人沒有「像道」、「似帝先」的潛能，那麼「道」的發言內容，便是「在起初、萬有之前」的謊言了，但祂豈會是一位欺騙自己的「道」？

另一方面，儘管「道氣在間，清微不見，含血之類，莫不欽仰」(六)，但是「愚者不信，故猶橐者治工排橐。」亦即，儘管這位「道」之氣充塞天地人間、萬物欽仰敬崇，可是無奈世人愚昧，沒有人能認出這位「道」。世人不識「道」真實存在世間的愚昧，一如橐者治工排橐一樣。也因此，能夠聽從《想爾注》教誨並且誠心信奉的道民，便是世人中有福之人，他們既蒙「道」的教誨，又能從「道」的自我啟示來認識祂自己，並且能夠辨真偽、守道誠。

《想爾注》作者在描繪「道」的崇高地位與存在本質時，指出「道」是「帝(之)先」，亦即：「道」的地位不僅高於世間的帝王、是在人間帝王之上的「那一位至高者 (the Supreme One)」；甚且，「道」更也是先於《尚書》所提到之「皇天上帝」⁴⁵ 的「存在 (οὐσία, essence, being)」，一如在注「載營魄抱一能無離」一段時的注文：「一【按，道】散形為氣，聚形為太上老君」(十)。即：道民一方面應信奉「太上老君」，但更要知道：「太上老君」其實只是「一」(即道=神)「聚形」之後的樣貌與表徵，天師道教中人所信奉「太上老君」不是「道」的本質、卻只是「聚形」之後「道」的體現 (the representation of the Divine)。因此，即便是「太上老君」，也只是這位「一」、無形無相的「道」的表徵而已，奉道之人若是只專注在「太上老君」的高矮胖瘦、面貌態像、身形服飾，則是偏離了正確的方向，喪失了對「道」的正確認識。在同注文中又提到：「一【按，道】在天地外，入在天地間，但往來人身中耳，都皮裡悉是，非獨一身」，因此「道」又是一位無處不在的 (omnipresent) 的神，世上許多人夸夸談論自己對這「道」

⁴⁵ 《尚書·周書》〈召誥〉：「太保乃以庶邦冢君出取幣，乃復入錫周公。曰：『拜手稽首，旅王若公誥告庶殷越自乃御事：嗚呼！皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命。惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼！曷其奈何弗敬？』」

的理解、或擁有「道」的知識與力量，《想爾注》作者提醒，那些人的說法只是「偽伎，非真道也」。

早期天師道透過《老子想爾注》的教導，讓道民知道：「道」是真實存在的，祂只有一個，而祂無所不在「在天地外，入在天地間，但往來人身中耳，都皮裡悉是」，祂既創造一切，又願意一切的人「像道」——肖似祂自己，但是人必須出於自由意志的追求「道」、並且願意遵守祂的誡命，才是人能否獲救的關鍵。藉由《老子想爾注》的教導，道民體認到：自己在以「道」為核心的團體信仰生活中，面對的不是人（天師）的教導，而是「道」的自我啟示，道民是世人當中有福之人，藉著《想爾注》除了認識這位「道」之外，更體認到自己與祂的特殊「天人關係」，並且，透過奉道得以進一步「法道」，既使自己可以區別於俗人與「尸行」之人，又能「自生而長久也」（七）。

（二）真道與偽伎

《老子想爾注》中除了呈現出早期天師道對於《老子五千文》的「道」予以神格化、並且使其成為一個有意志的、會賞善罰惡的至高神之外，另一個特點，就是強調：天師道所傳授教導的是真道，與世間的偽伎是截然不同的。世人若要蒙選獲救，除了誠心奉道、並成為道治的一份子外，更應該要堅守天師所傳授之「正（一）道」的立場，明辨異端、邪說與偽伎。唯有透過天地中介者——天師——教導與學習的，才是真正的「長生（生命）之道（the Way of Life）」。

《老子想爾注》中所批評的「偽伎」可謂非常多，例如注云：

真道藏，耶（邪）文出，世間常偽伎稱道教，皆為大偽不可用。何謂耶（邪）文？其五經半入耶，其五經以外，眾書傳記，尸人所作，悉耶（邪）耳。」（十九）

因此舉凡「五經」中之若干、或是「五經」以外當代之眾書傳記、以及自稱「道教」者，都是「偽伎」。又，李豐楙教授指出，《老子想爾注》中所批評的「偽伎」，一方面是指兩漢時期因「獨尊儒術，罷黜百家」造成具有至高無上地位的「孔書」與「孔學」，另一方面，就是泛指一些跟「修行方向與風格」有關的宗教儀式或教法，例如：「思五臟神法」（歷臟法）、「房中術」、「身神說修煉法」，而《想爾注》內容有許多批評當時其他教法為「偽伎」、同時強調自己才是「真道」，顯示出其創教時期的氣象。⁴⁶ 另外，饒宗頤先生指出，所謂「偽伎」者還有一個「龍無子」之說。⁴⁷ 小林正美認為，《想爾注》所指之「偽伎」可概分成三類，並且都是劉宋時期天師道「在思想上不相容的一派」道流的做法：一是房中術、二是體內神思想（存思體內神之術），三是「道教」的稱呼。⁴⁸

黎志添認為，儘管六朝時期天師道對於民間道巫的反對是非常明確且強烈的，但是，這種反對的立場與做法其實早在東漢末年創建之時就已經有了，並且是因為當時的早期天師道已經具有明確的、具有核心地位的教義神學基礎，因此天師道批評世間偽伎，並不是六朝時期才有的現象。⁴⁹ 王承文指出，東漢末年的早期天師道對於「偽伎」的批評，未必是出於一種策略性的目的，而亦極可能是創教者張陵以至張魯，因為對於道家哲學和基於（道教式的）神學理論的高度重視。⁵⁰

關於巴蜀地區早期天師道的興起與巴蜀民族的鬼道、巫教的競合關係，學界已經有許多討論，因此本節僅從神學思想的角度來討論《想爾注》中對「偽伎」——特別是關於「黃容之術」以及「巫覡」的批判，以及申明其中所呈現出的蒙選思想。

⁴⁶ 李豐楙，〈老子《想爾注》的形成及其道教思想〉，民國 79 年。

⁴⁷ 饒宗頤，《老子想爾注校證》，收錄於《饒宗頤二十世紀學術文集》，第七冊，卷五「宗教學」，台北：新文豐出版社，民國 92 年。

⁴⁸ 小林正美（著），李慶（譯），《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001 年，頁 295-313。

⁴⁹ Chi-Tim Lai (黎志添). "The Opposition of Celestial- Master Taosim to Popular Cults during the Six Dynasties" in *Asia Major* (3rd Series), Vol. 11, No. 1. Taipei: Academia Sinica. 1998, pp. 1-20.

⁵⁰ 王承文，〈東晉南朝之際道教對民間巫道的批判〉，《中山大學學報（社會科學版）》，2001 年第四期，第 41 卷，頁 8-15。

1. 對「黃容偽伎」的批評

《想爾注》所批評的「偽伎」，首先應是指漢朝以來盛行的方術「房中術」。江玉祥指出，早期天師道在巴蜀地區能夠快速興起，與當地早已盛行的神仙方術有密切關係，而巴蜀盛行已久的神仙方術之中，「房中術」便是其中之一。近代於巴蜀地區的近代考古發現也證明，東漢墓葬中大量的「秘戲圖」、畫像磚、石俑或陶俑、都反應出東漢時期的巴蜀地區，「房中術」已經在民間廣為流行、並且蔚然成風；⁵¹ 張勛燎進一步指出，近代於川西、川南挖掘之東漢墓出土畫像磚石與石（陶）俑上的男女交媾、嬉戲之「秘戲」材料，應與當時「消災散禍」思想有關，極可能是一種具有方術性質的消災之術，但這樣的消災之術是「最初產生於北方地區的天師道所沒有的內容」。⁵² 也因此，「房中術」以及與男女之事的相關教法（包括「消災散禍」），應是巴蜀時期早期天師道「教化百姓」時不得不面對嚴肅議題。藉著說明與釐清，一方面向道民釐清「房中術」的謬誤，另一方面建立符合天師道「正（一之）道」的正統思想。

在注解《老子五千文》之「持而滿之，不若其已；揣而悅之，不可長寶」時，《想爾注》云：

道教人結精成神，今世間偽伎詐稱道，託黃帝、玄女、龔子、容成之文相教，從女不施，思還精補腦，心神不一，失其所守，為揣悅不可長寶。若，如也，不如，直自然如也。（九）

這段注解文字指出，《想爾注》作者對於那些託名「黃帝、玄女、龔子、容成」四處傳授道法的人們，抱持明確的批判態度，稱那些人傳授的都是「偽伎」、他們猶如騙子一樣四處訛詐百姓，他們是「詐稱道」的一群人。由於這段文字明

⁵¹ 江玉祥（1995：323-337）。

⁵² 張勳燎（1996：253-266）。

顯反對「黃、容之術」，因此許多學者（例如柳存仁先生）便據此認為，《想爾注》反「黃容偽伎」的精神與北魏寇謙之清整道教時的精神一致，因此應不是張陵三張時期之作。⁵³ 中國籍宗教考古研究學者劉昭瑞指出，《老子想爾注》這段文字雖然明顯反對「黃、容之術」，但不僅不足以據此認為它不是東漢末年巴蜀時期天師道的作品，更反而說明了張陵三張在巴蜀時期建立天師道時，刻意與當時流傳各地已久的方士之術區分，以表明自己才是具有正當性與正確思想的信仰。

劉昭瑞指出，巴蜀時期早期天師道之所以反對「黃、容之術」，是因為「黃容之術」強調「握固不施、還精補腦」，《想爾注》作者駁斥這種做法既造成「心神不一，失其所首」，更與天師道在巴蜀立教、或與宗教王國的立場——道民家嗣的延續與興盛、以及延續自《太平經》中的「興國廣嗣」思想——是完全不相容的。劉昭瑞又以「張普碑」之考古資料證明，巴蜀時期的早期天師道是鼓勵道民「玄施延命」的。他指出南宋洪適《隸續》卷三注錄的「米巫祭酒張普題字……凡七行、六十七字，今在蜀中」所指的「張普碑」，是極其可靠的巴蜀時期早期天師道的材料，他指出該提記中便有「仙歷道成，玄施延命；道正一元，布於伯氣」等文字，而所謂「玄施延命」指的就是「施精以延命」。⁵⁴ 證明巴蜀天師道對於道民關於男女之事的教導，不是「不施」而是「不妄施」，而且對於同為奉道之男女夫妻，更應「玄施延命」以能興國廣嗣。

關於男女陰陽交接之事的說法，《想爾注》中在注解《老子五千文》之「綿綿若存」的一段稍長的注文，可讓後人窺見早期天師道的神學觀念，以及由此延伸的倫理規範。注文如下：

陰陽之道，以若結精為生。年以知命，當名自止。年少之時，雖有，當名自止。年少之時，雖有當閒省之。綿綿者，微也。從其微少，若少年則長存矣。今此乃為大害。道造之何？道重繼嗣，種類不絕。欲令合精產生，故教之年少微省不絕，不教之勤力也。勤力之計，出愚人之心耳，豈可怨道乎！上德之人，志操堅強，

⁵³ 柳存仁（1993：215-225）。

⁵⁴ 劉昭瑞（1995：284-293）。

能不戀結產生，少時便絕，又善神早成。言此者，道精也，故令天地無祠，龍無子，仙人無妻，玉女無夫，其大信也。(六)

因此，既然「陰陽之道以若結精為生」，那麼所謂「從女不施」或所謂「還精補腦」(或採陰補陽)之說，根本與以「結精為生」的陰陽相生之正道、真道不合。此段注文更指出，那位有意志的「道」，祂眼中視為重要的事情，是「繼祠種類不絕」。此處所謂之「種類」，可作兩種解釋：

第一、把「種」解釋成「類別 (category, 種類)」或「種族 (people)」，⁵⁵ 因此是「種類」既可以是同義複詞的「類」、或是「種族之類」。意即：東漢末年以天師道為信仰核心的巴蜀地區奉道之民，就是「某一種特別的、屬於『道=神』的人種之類、或種族\民族 (people of Dao/God)」，而這一群同一種類的、奉「正(一之)道」的天師道「民族」，其「繼祠」與「不絕」是「道」的旨意。

第二、「種類」的第二種解釋，就是把「種」讀成仄聲字，成為動詞的「栽種 (to breed, propagate)」，而「類」可解作「種類 (category, or kind)」或「相似 (resemble, or similar)」。⁵⁶ 因此，「種類」就是「栽種同一類的人 (to propagate people with similar kind)」，而這個解釋既符合上文「繼祠」之「動詞+名詞」的句型，成為一種具有強調意味的疊句句型：「道重繼祠種類不絕欲令合精產生」，另一方面，更凸顯出男女陰陽交接相合的目的，既不是為了養生(「還精補腦」)、也不是為了自己(或對方)的愉悅(御女之術)，卻是為了「栽種」，使同一類奉道之人(或族類)的生命得到繁衍的目的。

無論作何解釋，此句話接在「道重繼祠」之後，表示「道」對於男女陰陽之事的旨意，就是要「繼祠種類不絕欲令合精產生」，使「道民之類」的人，他們的家族可以有後嗣(種)、得以綿延不絕地繁衍下去。當然，這樣的結果更可以使道脈綿延、奉道之家後嗣興盛、天師道之政教王國得以興國廣嗣。如果不把「種民」一詞解釋成「大劫難之後未來新人種的『種子之人』」(即英文的 seed people)，

⁵⁵ 《辭源》(大陸版)(修訂本，下冊)，台北：臺灣商務印書館。頁 2312。

⁵⁶ 《辭源》(大陸版)(修訂本，下冊)，台北：臺灣商務印書館。頁 3399。

而單就字面解釋成「(某特殊)種類之民」,那麼《想爾注》之中,便已經有了「種(類之)民」的思想,而且這種思想與猶太信仰傳統或基督信仰中的「選民」思想,有極為類似的部分,都是指「屬於『道=神』的特殊種類之人民或族類」,而此一民族不以血脈為分野,而以信仰(奉「道」與否)為界限。

就蒙選思想而言,《想爾注》對於「黃、容之術」的批評,劉昭瑞進一步的說明也值得參考。他指出,《想爾注》是針對當時三種不同的「奉道之人」而說的:一種是「結精成神」的「上德之人」,例如仙士、道士等,這些人在年少之時便能「志操堅強,能不戀結產生,少時便絕,又善神早成」;第二種人是「道民」,他們是「種民」,「道」對他們關於「陰陽」的教導就是「結精為生」、「道重繼祠種類不絕欲令合精產生」,以使天師道教團與國家命脈得以存續綿延,後世興旺,正也因此,所謂「黃容之術」被《想爾注》作者嚴厲批評為「今此乃為大害」。第三種人則是「愚人」,他們既不「知命」,又在年少之時不知「自止」,一味行「黃容之術」放縱傷身,卻因不得長生而又「怨道」。

就倫理規範而言,因為陰陽之道以結精為生,因此,無論是「不施」(無論是「從女不施」、或是「絕欲」)或「妄施」,都是不合陰陽正道與天師道誡的;同時,奉道之人對於男女之事更應該要潔身自愛,不論是夫妻之間、或是單身的少年,都要知「自止」。由於大多數道民不是「上德之人」,沒有辦法從年幼之時就「志操堅強,能不戀結產生」,如此的道民就應順應自然,成家立業,男女之間建立正式的夫妻關係,又配合陰陽正道而行「結精為生」,這樣一來既奉行道誡,又能延續道脈、興國廣嗣。

Stephen Bokenkamp (柏夷)認為,《想爾注》中對於「黃、容之術」的批評,可能反映出早期天師道將「男女合氣」視為重要的「過度\啟蒙儀式(rite of passage/initiation)」的做法。⁵⁷ 此處所謂的「過度\啟蒙儀式」有兩層意義:讓

⁵⁷ 類似的說法,也見:林富士,〈略論早期道教與房中術的關係〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》,第七十二本,第二分,民國90年6月,頁233-300。但林富士是根據《上清黃書過度儀》來論述早期「道教」的男女合氣儀式,既不是針對《想爾注》、也不是論述早期「天師道」的合氣儀式。關於《上清黃書過度儀》的成書年代,見本章註釋54。

二十歲以下、年輕的男女道民，藉著這種儀式，讓自己作好身體上的準備，一方面從少年階段「過度\進入」成為成人階段，並且藉此婚姻（合氣）儀式，青年男女道民建立婚姻關係，在道長的監督與教導下，兩人學習以「氣的相交」的方式準備自己，以迎接婚姻關係中將極為重要的、不可或缺的夫妻倫常，並且繁衍種民；⁵⁸ 另一方面，就宗教信仰的蒙選（種民）思想而言，準備度過災禍和損害。⁵⁹ 不過，柏夷並沒有詳述到底在巴蜀時期的早期天師道，「合氣婚姻儀式」如何使道民成為末世時，度過災禍與損害的方法。

李師豐楙指出，《老子想爾注》所論及關於男女陰陽之事的教法，其實是：

用淺俗的語辭解說陰陽兩性，也適度加以節制，這是有其時代情境的，後來上清經派批評「黃赤之道」，北魏寇謙之要修整「男女合氣之術」，尤其佛教立場的批評者更以此相譏「中氣真術」，就是對於漢末蜀風下的性的強調有所不滿，殊不知其原意正要節制道民的生理慾望。⁶⁰

《想爾注》作者透過對「黃、容之術」的批評，指稱這些通行於世俗之人的房中術，是一種「偽伎」，所有遵奉天師傳授「正一」真道的人們，都應該要謹

⁵⁸ Kristofer M. Schipper (施舟人) 在 1978 年發表於 *History of Religion* 的文章 *The Taoist Body* 一文中，詳細說明了早期天師道在巴蜀時期「合氣儀式」與道治中人如何自幼年到成人，不同階段的授（將軍）籙儀式與過度\啟蒙儀式的關係。見氏著，"The Taoist Body" in *History of Religion*, 17:3/4, 1978, Pp. 355-386；施舟人對於合氣儀式的解說，後來也見於 Christine Mollier (穆瑞明) 在英文版《道教百科全書》(*The Encyclopedia of Taoism*) (2008) 中「種民」(seed-people) 一詞條的說明內容。見：Fabrizio Pregadio(ed.). *The Encyclopedia of Taoism (volume II)*. London: Routledge. 2008. Pp. 1285-1286。

⁵⁹ Stephen Bokenkamp (柏夷)，〈天師道婚姻儀式「合氣」在上清、靈寶學派的演變〉，《道家文化研究》，第十六期，1999 年，頁 241-248。值得注意的是：柏夷在這篇文章的「註釋一」中表明，他對於「合氣儀式」作為早期天師道的婚姻儀式的理解，是來自於《上清黃書過度儀》，並且推論這件作品應該是上清經派出現就已經存在的，也認為「合氣很可能在有文獻記載之前而已施行。從這個觀點來考慮，《過度儀》的成書年代與天師道教徒當中開始施行合氣儀式年代的問題，沒有直接關係。」可是，柏夷仍沒有具體指出，《上清黃書過度儀》到底是否是巴蜀時期早期天師道的作品。施舟人與傅飛嵐合編的英文版《道藏通考》(*The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozong*) (2004) 懷疑是三世紀之作，但是仍無法確定。張超然具體指出：《上清黃書過度儀》應不是巴蜀時期的早期天師道作品，它更也不是張魯一系教團的作品，而是源於雲臺治的趙昇一系天師教團，成書年代是東晉中晚期，見氏著，〈入道與行道：趙昇一系天師教團的黃赤教法〉，《台灣宗教研究》，第三卷第一期，2004，頁 49-81。

⁶⁰ 李豐楙，〈老子《想爾注》的形成及其道教思想〉，《東方宗教研究》新一期，民國 79 年，頁 166。

慎明辨，同時要遵守「道」的教導，既不可貪戀「邪道＝邪神」，更也不可淫亂——無論「妄施」或「從女不施」都是「詐稱道」的邪淫思想與行為。道民既然是世上有福之人，能蒙「道」的啟示與親自教導，就應該要誠心奉道，並且謹遵道誡。張超然指出，奉誡才是《想爾注》最為提倡的教法，⁶¹ 在男女之事方面，尤其要戒慎警覺，夫妻「不可不勤」，但更要奉行道誡。

2. 對巫覡的批判

林富士指出，根據班固《漢書》〈地理志〉的記載，漢朝的巴郡、漢中之地，其風俗上是崇信巫鬼的；而根據《後漢書》的記載，與早期天師道起源與發展有密切關係的張脩，其本人就是「巴郡妖巫」，⁶² 林富士認為，根據史料，「五斗米道」就是巫者張脩所領導的教團組織，在東漢靈帝時，於巴郡、漢中一帶有很大的勢力。後來張脩身亡，他的教團組織由被張魯接收，並且進一步改造，成為後來雄據漢中三十餘年的天師道宗教王國，林富士指出，由於東漢末年疫癘頻仍，對百姓造成莫大的生命威脅，因此東漢末年早期道教從張脩的五斗米道時期起，便以巫術療病「引附罹病者（或恐慌者）的投附，令他們首過、服罪」，後來張魯又以「出米」、「作義舍」、「治道」、「禁酒」、「順月令」等方式使當地人與外地流民對他們「不敢不奉」。⁶³ 不過儘管如此，早期天師道與漢朝盛行民間的巫覡，仍是不同的，而此二者的分野與區隔，是早期天師道非常強調的重點。

王承文指出，道教在發展上，雖然從一開始便與民間巫道有著既相互倚存、又相矛盾的緊張關係中，道教（特別是早期天師道）作為一種「正規而影響深遠的宗教，在發展中必然有一個祛除原始巫術、努力使自己具有正規宗教的普遍意

⁶¹ 張超然（2004：49-81）。

⁶² 班固，《後漢書》卷八〈孝靈帝紀〉云：「秋七月，巴郡妖巫張脩反，寇郡縣」。又見劉艾，《靈帝紀》：「時巴郡巫人張脩療病，愈者雇以五斗米，號為五斗米師」。

⁶³ 林富士（民88）。卿希泰（1980：332-335）。漢朝時期巫覡在醫療方面的社會地位，見：林富士（1999：1-48）。

義和特徵的過程。」⁶⁴ 早期天師道對於民間巫道的排斥，並不是出於一種策略性的目的，而是出於對於道家哲學和基於（道教式的）神學理論的高度重視，而這一點使天師道在創建之初，就與民間鬼神祭祀與巫覡之流不同。這點可以從巴蜀時期早期天師道設「都講祭酒」一職，可以窺見；同時，《老子想爾注》本身集解經、教義信理（doctrine）雙重目的於一，更彰顯出早期天師道在刻意結合同道家哲學與道教神學的做法。王承文認為，「這種結合正體現了作為一種宗教神學體系的道教同民間巫術的重大區別，因為民間巫術『從未提供對世界的全面看法，對人類存在的解釋或者對來世生活的前景，它是駁雜紛繁的祕方集合體，而不是全面綜合的學說體系。』」⁶⁵ 呂鵬志指出，早期天師道從一開始便使用新的信仰形式來取代舊有的巫覡信仰，並對民間巫覡信仰採取激烈的批判態度。例如：不再採用巫教的殺牲獻祭、而以書面上章的形式與神交通、同時也不像民間巫覡一樣分散活動，而是以體制方式（二十四治、籙位、三會、信米、命籍、宅籙等）使天師道真正成為一個有組織、有秩序的宗教，也拒絕巫教的偶像崇拜，信仰無形無像的「道」，也不再像巫覡以送人情的方式求取鬼神的庇佑，而是訴諸倫理、遵守道界等，這些都是天師道對民間巫教發動的「宗教革命」標誌，也是天師道自覺與巫洗信仰區別開來的表現。⁶⁶

《想爾注》作者批評那些夸言「道」能附在某人身上、或謊稱「道」具有服色、名字、或是形象者，均是「偽伎」，便是一種出於對於道家哲學與神學理論的角度，駁斥巫覡的說法與做法，用以建立自己的「正統」與「正（一）道」思想，並且確立道民有正確的思想與行為。《想爾注》云：

⁶⁴ 王承文（2001：8-15）。

⁶⁵ 王承文，〈東晉南朝之際道教對民間巫道的批判〉，引述自：基思·托馬斯（著），芮傳明（譯），《巫術的興衰》，上海：人民出版社，1992年，頁521。

⁶⁶ 呂鵬志，〈試評關於早期天師道與地域文化之關係的研究〉，《輔仁宗教研究》第四期，2001年冬，頁117-143。

魄，白也，故精白與炁同色。身為精車，精落故當載營之。神成氣來，載營人身。欲全此功，無離一。一者，道也。今在人身何許？守之云何？一不在人身也，諸附身者。悉世間常偽伎，非真道也。(十)

又云：

道至尊，微而隱，無狀貌形像也。但可從其誠，不可見知也。今世間偽伎，指形名道，令有服色名字狀貌長短，非也。悉邪偽耳。……道明不可見知，無形像也。
(十四)

《想爾注》作者在此所批評的「偽伎」，指的就是那些常以神鬼附身、或代鬼神發言的巫覡之類，以及他們的教法。根據林富士的研究，巫覡原本在中國古代是極為重要的宗教人士，他們負責在國家祭祀的儀式中扮演重要的角色，並且受人崇敬，原因之一就是因為他們會讓「神明降之」⁶⁷，而漢代巫者負責的諸多職事中，「交通鬼神」便是其中重要的一項，而「降神（或下神）」又是「交通鬼神」重要的方式之一。⁶⁸

儘管自西漢中期起，巫覡成為以儒生為官僚主幹的知識階層與官方文獻中批評的對象，不過「街巷有巫，閭里有祝」⁶⁹ 仍是社會上普遍存在的現象，而且由於大多人相信巫者懂法術，因此對他們大多心生畏懼。知識份子與官吏階層對於巫覡的批評，到了東漢時期更為明確且嚴厲，林富士引用東漢末年儒者鄭玄注解《周禮·家宗人》與《禮記·祭法》的文字指出，鄭玄認為東漢末年的巫覡，既喪失古代巫祝對於鬼神之事的正確知識、也喪失了祭祀與奉事鬼神的技能，古代巫覡是由聖智聰明、品格高超的人擔任，但東漢末年的巫覡大多都是一群行為不端、貪求財物的人擔任，致使「巫道」淪為有別於國家正統祭祀之外的「淫祀」。⁷⁰ 鄭玄批評巫覡時說道：

⁶⁷ 鄭玄，《周禮注疏》，卷二七。林富士（2012：65-134）。

⁶⁸ 林富士羅列漢代巫者負責的職事如下：交通鬼神、解除災禍、治療疾病、參與戰爭、防禦水旱、祝詛害人、左右生育、料理喪葬等八項。見林富士（民88）。

⁶⁹ 《鹽鐵論》，卷六，〈散不足〉。

⁷⁰ 《禮記·曲禮》謂：「非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀無福。」清孫希旦注稱：「非所

《國語》曰：「古者民之精爽不攜二者，而又能齊肅中正，其知能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則神明降之，在男曰覲，在女曰巫，是之使制神之處位次主，而為之牲器時服。」巫既知神如此，又能居以天法，是以聖人祭之。今之巫祝，既闡其義，何明之見？何法之行？正神不降，或於淫厲，苟貪貨食，遂誣人神，令此道滅，痛矣。⁷¹

上述注文中提到之「正神不降，或於淫厲」，便與《想爾注》作者批評巫覡為「世間偽伎」的理由十分類似，均對當時行走江湖的巫覡術士，誣稱自己能讓神明附身一事，感到十分不以為然。在儒者鄭玄眼中，他們因喪失正確的鬼神觀念，所以根本無法召降「正神」，只能召降（與祭祀）那些「厲鬼」（凶死、無人祭拜的鬼魂），成為一種相對於國家祭祀之外的「淫祀」，並且「苟貪貨食，遂誣人神，令此道滅」。⁷²

《想爾注》作者與鄭玄（等儒者）的儒家觀點不同，是從道家哲學與道教式神學的角度來看，一方面相信自己傳授的是「正（一）道」、真道，因此駁斥巫覡的說法與做法，另一方面則是要將自己與這群行走江湖的巫覡術士極力區隔，以正視聽。

《想爾注》針對巫覡，做法基本上分成兩方面，一方面是神學建立，另一方面則是建立道誡禁令：

（1）神學方面：

《想爾注》以「正道」、「真道」的立場，對巫覡之所謂能讓「道」附身的夸夸言論，批評他們根本「非真道也」（十），他們對「道」的理解是錯誤的，也因

祭而祭之，謂非所當祭之鬼而祭之也；淫，過也，或其神不在祀典，如宋襄公祭次睢之社，或越分而祭，如魯季氏之旅泰山，皆淫祀也。淫祀本以求福，不知淫昏之鬼不能福人，而非禮之祭，明神不_一也。」

⁷¹ 鄭玄，《周禮注疏》，卷廿七。

⁷² 林富士（2012：65-134）。

此他們的儀式與教法都與「道」無關，是「偽伎」，人為的伎倆與騙術。對於所謂「附身」或「指形名道，令有服色名字狀貌長短」，《想爾注》從神學角度的駁斥如下：

第一、「道」是極為細微、人眼不可見的，但其中卻又有「大神氣」：

道微，獨能恍惚不可見也。恍惚中有物，惚恍中有像，不可以道不見故輕也。中有大神氣，故喻囊籛。(二十一)

因此，「道」既微不可見、但又有「大神氣」，所以人不可以輕視對待之，也不可夸言「附身」或企圖將「道」用人為的、法術的方法，予以操弄褻瀆。而所謂「道」「有服色名字狀貌長短」云云者，更與「道至尊、微而隱，無狀貌形象也，但可從其誠，不可見知也……道明不可見知，無形像也」(十四)的正確教義相異。⁷³

第二、「附身」與「有服色名字狀貌長短」之說在神學上有一個共通的問題，就是它表達出「錯誤」神學理解，即：「道」是有限的、具有樣貌的，同時祂更也是可以被巫覡以法術「呼之即來、揮之即去」一般地操弄或役使的對象，祂又可以被侷限（或是「需要」憑依）在人偶塑像裡面受人控制，也需要接受人的血食祭拜，成了一種偶像崇拜。關於這點，林富士指出，正是中國傳統巫覡信仰的特色，漢代巫者都會替自己祭祀的鬼神刻畫或雕塑神像，不僅如此，他們更還興建祠廟、又有其獨特完整的禮拜與祭祀活動，他們更頻繁地宰殺動物犧牲獻祭、以舞樂方式降神、娛神。⁷⁴ 巫者祭拜偶像時，他們相信偶像是「神靈寄寓（possession）的神體」，不是神的「象徵」，因此他們相信凡是加諸於神像上的污穢或損毀，都會直接傷害或污辱神明，「偶像崇拜」是明確的巫覡信仰特色之

⁷³ 李豐楙指出，《想爾注》這段文字，批評的對象極有可能是指東漢末年風行的「存思（五臟）法」。見李豐楙（民 79：151-179）。

⁷⁴ 林富士，〈試論六朝時期的道巫之別〉，收錄於周質平、Willard J. Peterson（編）（2002：19-38）。

一，而正好就是早期道教（天師道）所欠缺的特質。⁷⁵ 王承文指出，「偶像崇拜」正是早期天師道極為明確反對的，不僅《想爾注》有這樣的思想，後來的《大道家令戒》、《道門科略》都有清楚反對的具體文字。⁷⁶

《想爾注》云：

道至尊，微而隱，無狀貌形像也。但可從其誠，不可見知也」（十四）

因此，是明確駁斥巫者對於神（道）是有狀貌形象的，甚至需要憑依在偶像身上的說法。早期天師道與「道」交通的主要方式，主要是透過「上章」儀式：一種模擬朝廷體制中臣子對皇帝，充滿崇敬之意的溝通的方式，而不是「降神」或「附身」，也正因為「道」無形無相，因此三官手書之上章，是向天、地、水三官上章，不是向「道」寄寓憑依的偶像上章。黎志添指出，天地水三官不是道神本身，但源自於道，它們既與三天的三氣（玄、元、始）有關係，又是統治這三個領域的行政首領與判官，職司道德審判，因此信徒若要向「道」認罪，則應向職司此事的三官首過，藉由祭酒向三官手書。⁷⁷ 索安（Anna Seidel）指出，道教科儀也根本不是以祭祀為中心，而是表現為一套行政程序，這套程序是根據太上老君降授給張天師的新法制定的。⁷⁸

另外，巫者又愛透過頻繁的血食祭祀，表示對於鬼神的崇拜與求福禳災。對於這樣的行為，《想爾注》明確指出：「行道者生，失道者死，天之正法，不在祭餼禱祠也。」（二十四）「道」既是「微而隱，無狀貌形像」的，又是創生天地萬物的至高神明，偶像便不可能就是「道」，祂更也不需要人間的血食祭祀，所以巫覡中常見的、頻繁的祭祀或禱祠，都是冗綴（贅）的、不需要的，更也不是「天

⁷⁵ 林富士，〈試論六朝時期的道巫之別〉，收錄於周質平、Willard J. Peterson（編）（2002：19-38）。

⁷⁶ 王承文（2001：8-15）。

⁷⁷ 黎志添（民 91：1-30）

⁷⁸ 索安（著），呂鵬志、常虹（譯）（2006：1-3, 81）。

之正法」。羊華榮認為，東漢時期道教（天師道）與巫教之間的衝突，巫教的淫祀與道教（天師道）的反淫祀，是衝突的核心。⁷⁹

第三、人的身體就是「精（道氣）」的承載體，所謂「身為精車，精落故當載營之」（十），而「精者，道之別氣也」（二十一）；可是並非所有人都可以自然而然地成為承載「道氣」的人，不是每個人的身體都能成為「精車」，必須要「結精成神」，如此才能「神成氣來，載營人身」（十），《想爾注》指出，「欲全此功，無離一。一者，道也。」換句話說，就是人必須先要誠心遵信「道」，並且「行道」與「恪守道誠」，使自己無論在思、言、行為各方面都不偏離「正（一之道）」，如此才有可能「全此功」，《想爾注》又云：所謂「人行道奉誠，微氣歸之，為氣淵淵深也，故不可識也」（十五）。

林富士指出，由於漢代的巫覡常以法術操弄與支配鬼神，或是行類似祝詛、巫蠱、或媚道（包括房中術）等害人巫術，使民眾對他們心生畏懼，卻又不知如何對應。《想爾注》的神學思想，因此提供了根本的「解除恐懼」的藥方：從對「道」的「正確理解」著手，教導初迴道民對「道」知道天地間只有一個、真正的「道」，而「天地廣大，常法道以生，況人可不敬乎」（二十五），「道」是至高無上的、創造宇宙的主宰，既不會被巫覡所操弄或是附身，也高於民間巫道祭祀的厲鬼或自然神祇，⁸⁰ 巫覡的各種操弄鬼神的說法與做法，根本就是不足採信的、錯誤的說法，他們的儀式則是邪淫的、多餘的。奉道之民也完全無須害怕他們，一方面與他們完全劃清界線，絕對不參與各種與巫覡有關的活動，也不要自己主動去招引巫覡祭拜的邪神，自然就相安無事。

另一方面，人對「道」則應有正確的態度，就是抱持戒慎恐懼與敬畏的態度，生活行為上則要奉行道誠，並且諸善奉行，因為「人當積善功，其精神與天通，設欲侵害者，天即救之。」（六）道民倘若誠心奉道，並且又積極行善，則便「精神與天通」，上天會主動保護他免遭巫覡之流以邪術祝詛的侵害。

⁷⁹ 羊華榮（1985：35-42）。

⁸⁰ Anna Seidel（索安），"Taoism: The Unofficial High Religion of China" in *Taoist Resources* 7. 1977. P. 52.

(2) 道誡禁令方面：

《想爾注》對於道民與巫覡的禁令與道誡方面，最清楚的便是下面這段注文：

道故禁祭餽禱祠，與之重罰，祭餽與耶（邪）通同，故有餘食器物，道人終不欲食用之也。有道者不處祭餽禱祠之間也。（二十四）

因此，《想爾注》教導道民：生死的關鍵在於是否行道，遵奉道神的天之正法，而不在於是否頻繁地向鬼神祭祀血食。「祭餽禱祠」是被天之正道完全禁止的，視之為「邪」——「祭餽與耶（邪）通同」，因此，道民倘若參與巫覡的血食祭祀，就是有分於巫覡之流，讓自己走在邪路上、行「道」眼中的邪惡的事情。這樣作為的道民，只有一個下場，就是死亡。因此，《想爾注》提出清楚的誡命禁令，就是舉凡天師道道治之內的道民，應該禁絕所有與巫覡之血食祭祀「邪」神的相關行動，道治之內所有的領導成員（例如祭酒等），與巫覡也要完全劃清界線，絲毫不可有任何干係：他們祭過「邪神」的肉不可食用、他們的祭器不可使用、他們舉行儀式的處所或廟宇不應駐足停留。

丁培仁指出，《想爾注》中對於「祭餽禱祠」的嚴厲禁止的態度，反應出早期天師道與巴蜀傳統巫道不相容的現象，而這一點又與張陵三張上承「黃老道」與《太平經》思想有關係，「黃老道」反對淫祠的立場認為：祠祀過多有害清靜之道，不但不能消除災禍，反而因為「事陰過陽」，導致天地變亂，災異頻仍，同樣的「黃老道」思想也被張角太平道所承襲，也因此張角也同樣反對淫祠；另一方面，「祭餽禱祠」也與《太平經》的思想不相容，《太平經》也認為「盛於祭

祀則鬼物為崇」。⁸¹ 《想爾注》中對於「祭餼禱祠」的反對與明令禁制，後來一直延續在魏晉與六朝時期的早期天師道。

除此之外，道民如果想要更為精進，成為仙士等「上德之人」，那麼奉道、守道誠還不夠，更還要學習他們「寶精」的方法，《想爾注》云：

古仙士實（寶？）精以生，今人失精以死，大信也。今但結精，便可得可得（此二字疑衍）生乎？不（否）也，要諸行當備。所以精者，道之別氣也，入人身中為根本，持其半，乃先言之。夫欲寶精，百行當脩，萬善當著，調和五行，喜怒悉去，天曹左契，算有餘數，精乃守之。惡人寶精，唐（空也）自苦終不居，必自泄漏也。心應規，制萬事，故號明堂三道，布陽邪陰害，以中正度道氣。精并喻像池水，身為池堤封，善行為水源，若斯三備，池乃全堅。心不專善，無堤封，水必去，行善不積，源不通，水必燥干。決水溉野渠如溪江，雖堤在，源流泄必亦空。岸燥坼裂，百病並生。斯三不慎，池為空坑也。古今常共此一道，不去離人也……吾，道也，所以知古今終始共此一道，其事如此也。（二十一）

因此，《想爾注》提出的誠命，除了有「禁止不可做之事」之外，更還有「應該積極實踐之事」，而其中首要便是「百行當脩，萬（萬）善當著，調和五行，喜怒悉去」。《想爾注》以池水為例指出：道民儘管有道氣（精）在身，但精就像是池水，身體是堤封，「善行（good deeds）」則是加注池水的水源。倘若一個奉道之人卻只會孤芳自賞、整日閉門自修，卻不積極行善，他便如同一個沒有水源、又沒有堤封的水池一樣，很快就會變成水去池空，儘管他身上載營的道氣「渠如溪江」，但因沒有源頭，此人不僅立時枯竭乾涸，更將會「百病並生」。因此除了寶精之外，更重要的還需要有「善行」來補充「池水（精氣）」。

上述的神學觀念與道誠，對於釐清《想爾注》中的「蒙選思想」是重要的，道民蒙「道」啟示、認識「道」自己以及祂的誠命，便應積極行道，使「道」的「氣（pneuma, breath）」隨時充盈自己全身，道民誠心奉道、恪守道誠，使「微氣歸之」（十五）。「道氣」既然已經在自己身上，就不要再思想「道神附身」虛

⁸¹ 丁培仁（1986：40-46）。

妄之事，卻要積極奉道、行正道、配合真道，做一名內外相符的「正（一）道之民」。《想爾注》云：「欲求仙壽天福要在信道，守誠守信，不為貳過，罪成結在天曹，右契無到而窮，不復在餘也。」（二十四）指出：信道、守誠、守信、不貳過，才是長生（仙壽）與永遠的真福（天福）的正確道路，妄言「道」附身，不僅是對自己已經「載營」道氣事實的否認，更也褻瀆「道」；而奉道之人倘若相信那些夸言「附身」的巫覡以及他們的法術，是走在偏離「正（一之）道」道路之上，不可不慎。

因此，所謂「道能附身」之說、或是認為「道有服色名字狀貌長短」並藉此存想修煉長生者，他們均錯在對於「道」的理解：以為「道」是可以透過人為的、法術式的儀式或操弄，對祂呼之即來、揮之即去，憑一己之力就可使祂附在自己的身上，甚至加以役使，在人間興風作浪，孰不知「道真自有常度，人不能明之」（十六）又有「大神氣」，根本無法操弄，人應誠心奉道、恪守道誠，「結精成神」就能使自己「神成氣來，載營人身」；除此之外，更還要「百行當脩，萬（萬）善當著，調和五行，喜怒悉去」，使自己如同古代仙士一樣可以「寶精（道氣）」，使「道」之氣源源不絕地充盈全身上下內外，而這正是「道」的意旨。

《想爾注》又云：

道設生以賞善，設死以威惡。死是人之所畏也，仙王士與俗人同知畏死樂生，但所行異耳。俗人莽莽，未央脫死也，俗人雖畏死，端不信道，好為惡事，奈何未央脫死乎。仙士畏死，信道守誠，故與生合也。（二十）

因此，「道」更也願意人間成為一個充滿善良、萬惡消滅的太平之世，因此「設生以賞善，設死以威惡」，不信道者則由於好為惡事，成為行惡之人，自然便受到「道」的懲罰，就是死亡；戮力行善的奉道信神之人，便能獲得賞報，就是獲得長生。《想爾注》指出，「道」說：這是自古代以來就存在世間的亙古真理，「吾，道也，所以知古今終始共此一道，其事如此也」（二十一）。

三、小結

《老子想爾注》儘管從表面上看來，是一部詮釋《老子五千文》之作，但是事實上，這部作品是集「神聖啟示」、「教團規誡（道誡）」與「注經」等特性於一身，甚至也可能具有在儀式中誦讀以發揮「道」克制巫怪厲鬼神力，類似咒語一般的功能。《想爾注》中雖然沒有提到「種民」的辭彙，但是依舊有明確的蒙選思想。

首先，《想爾注》指出，「道」是一位會向世人發言的「神」，而不是一個哲學的思想內容而已，也不是宇宙間某種自然的現象。《老子五千文》就是這位「道」發言的內容，也就是祂向世人的自我彰顯與神聖啟示。因此，能夠聆聽《想爾注》關於《五千文》解釋與說明的初迴道民，是世界中的有福之人，因為他們能夠認識「道」的教導，以及經由《想爾注》的說明、以及經由加入天師道的道治，成為蒙「道」從世人中揀選出來獲得長生的特殊種類之人。

《想爾注》文字指出，「道」從自古以來就已存在，祂是創造宇宙萬物的那一位，祂也在一切肇始之前就已經有了「創造萬物與人類」、以及「救援世人」的意願。祂是「一」，既在萬事萬象之內，又超越一切之上。世人若要獲得祂的揀選與救援，就應該首先要藉由祂親自的自我啟示來認識祂。《想爾注》文字呈現出一種極為特殊的、中國式的「一（道）神信仰」的表達，這個信仰的對象是「一」、「道」，祂「散形為氣，聚形為太上老君」（十），因此道民真正信仰的對象不是天師、不是「老君」，而是他們所教導的、體現的「道」——無形無像的、不可言說的、無法理解的、超越一切的「那一位神」。這位「道」傳遞了經書，並且藉由天師讓世人可以認識祂、遵守祂的誡命，而誡命就是「天人之約」的內容。也因此，遵從天師教導、信奉道神、恪遵道誡的人，就是與「道」有「天人

之約」的人。而這種人是與「尸人」、「俗人」不同，能「自生而長久」(七)的特殊種類之人。

《想爾注》的蒙選思想也反應在它對「真道與偽伎」的說明中。世人若要獲得「道」的救援，除了誠心奉道、加入道治之外，《想爾注》指出，更還要堅守天師所傳遞的「正(一)道」信仰，唯有透過天師——天人中介者——的教導與學習的內容，才是真正的「長生之道」、也就是「生命之道」。道民也應謹慎小心，因為世間充滿了各種偽伎，意圖使人偏離正道，其中之一就是教人「教人不施、思還精補腦」的「黃容偽伎」，這種教導根本讓人「心神不一、失其所首」(九)，而且根本與「道」旨意不合。《想爾注》指出：「道重繼祠種類不絕欲令合精產生」(六)，因此道民若要符合「道」的旨意，就應該要順服自然陰陽之道「結精為生」，同時更也應該要「年以知命，當名自止」，既不可「從女不施」，也要「不妄施」。奉道的男女夫妻如此一來，才能「玄施延命」、興國廣嗣。奉道之民因此應該堅定對天師教導之「道」是唯一真神、正神的信念，不可以貪戀或改信邪道之神，同時，更也應該要棄絕邪淫的思想與行為——無論是淫祀祭拜邪神、或是淫亂床幃。

另外一個批評偽伎就是巫覡方術，《想爾注》一方面提出神學解釋，教導道民要對「道」有正確的認識，另一方面提出道誡禁令，嚴格要求道治上下所有道民，都要嚴格與巫覡的相關行為或是事物，明確區隔。禁止的目的未必是在維護道民的神聖與純潔，但很明顯的，是為了要讓道民清楚意識到自己已是「天師道民」、「奉道之人」的身分，因此不可「與俗無異」，也不可以違反道誡，更不可以口是心非、以不誠之心信奉「道」。道誡禁令同時也包含了「百行當修，萬善當著，調和五行，喜怒悉去」，就是要道民積極行善，這才是真正的「寶精」之道。

第三節 《大道家令戒》與《陽平治》

一、作者、時間、文體

關於《大道家令戒》的成書年代，學界向來有許多討論。早年有胡適、大淵忍爾、饒宗頤、柳存仁等教授認為是曹魏時期作品，晚近同樣主張曹魏時期作品的有李豐楙、張松輝、吳相武、楊聯陞、馬承玉、袁冰凌、以及Stephen R. Bokenkamp（柏夷）等，成書的日期應在公元 255 年左右（曹魏晚期）；⁸² 主張南北朝時期北魏時期成書的則有湯用彤、唐長孺等；⁸³ 楊聯陞先生雖然支持曹魏時期成書的說法，但他也不完全排除北魏成書的可能性，他指出：《大道家令戒》中之「以汝付魏，清政道治」，如果「魏」明指曹魏、暗指拓拔魏（北魏），《大道家令戒》就成了一種「倒回去假設的預言」，也很像是寇謙之等人很願意接受的說法。⁸⁴ 日本學者小林正美則認為是劉宋末之際。⁸⁵ 中國籍歷史學者劉屹認為，《大道家令戒》從內容以及與其他道經的比較結果來看，似乎無法確立「曹魏時作品」的說法，他認為《大道家令戒》應是早於劉宋初期《三天內解經》的作品，應是約東

⁸² 關於曹魏時期成書方面，可參考：饒宗頤，（民 92：605-609）；胡適〈胡適先生來信〉，收錄於《楊聯陞論文集》附錄一，中國社會科學出版社，1992 年；柳存仁（2000）；李豐楙（1996：138-160）；張松輝（1994：20-26）；吳相武（1999：250-258）；楊聯陞（1956：17-54）；馬承玉（2005）；袁冰凌（2002）；Kristofer Schipper（施舟人）and Fransiscus Verellen（傅飛嵐）(eds)(2004)。

⁸³ 關於南北朝北魏時期成書方面，可參考：湯用彤（1983）、唐長孺（1983：218-232）；小林正美（著）、李慶（譯）（2001）。

⁸⁴ 楊聯陞（1956：17-54）。

⁸⁵ 小林正美的道經斷代方式，讓近代許多道教學者感到存疑與過於武斷，關於《大道家令戒》的斷代，他的理由有三：一、《大道家令戒》中「新出老君」的說法最早見於劉宋初的《三天內解經》，因此這部作品應成初於劉宋之後；二、「後世種民」的說法是奠基於東晉中期上應派的終末論，因此應成書於東晉中期之後；第三、「後世種民」之說同見劉宋末期的《上經黃書過度儀》，因此這部作品應是劉宋末期。可是也有其他學者認為，其實東漢末年、魏晉南北朝的早期道教經書，目前多已亡軼，如何可以確定某些特定思想（例如種民、或新出老君）在現存經書造作之前一定沒有？另外，早期道教與中國民間的其他信仰多有混雜、且有多元興起、共融並存的情況，某些特定思想或觀念未必是呈現直線性的歷史發展。

晉末年的作品。⁸⁶ 晚近海內外道教學界大多學者接受，《大道家令戒》與《陽平治》均是在曹魏時期成書的說法。本文作者也因此採用「曹魏時代成書」的看法。

Stephen R Bokenkamp (柏夷)除了認為應該是在早期天師道被迫離開漢中、流亡於關中地區時期的作品之外，關於作者，他則認為應該是張魯的後人之一，託天師張陵（或張魯）之名。他也認為，由於《大道家令戒》頗為多次出現「決氣」一詞，因此推論作者可能與天師道之諸「炁官」中，某個具有「領決職」的人物有關，但「領決職」又未必是「靈媒 (spirit medium)」，根據柏夷的說法，「領決」者的執掌是「主男女鬼氣、被氣傳語，領決教分，別秦夷胡戎狄氏羌真偽」，即除了主管那些被亡靈之氣附身發言的男女之外，還要分辨判定他們發言內容的真假，是否真的是來自亡者的教導？還是只是偽裝的、假的。⁸⁷ 因此在文體方面，《大道家令戒》與《陽平治》最明顯與《老子想爾注》不同的特點，就是這兩部作品是託名張天師的「神諭作品 (oracular text)」之作，祁泰履甚至進一步指出，作者應該是某種靈媒人物，他們在張天師（陵或魯）降靈之後代天師以第一人稱的方式發言、將發言內容撰寫下來的「神諭」作品。

楊聯陞先生並不完全反對《大道家令戒》可能是「降神扶乩」之後的作品，但他指出，這兩件作品也有可能是張魯後人為了整飭道治，因此假（偽）託先祖天師之名的創作，而未必真的是某個靈媒在「被氣傳語」的狀況下寫出的。持同樣觀點的學者有許多，例如胡適先生便認為，應該是張魯嗣子張富的教戒與遺囑之作；而饒宗頤先生也贊同胡適的說法；柳存仁則認為由於「句法樸茂，敘事沈痛，頗似張魯子弟或後人與張氏之天師道有深切關係者之所為」，並且他認為作

⁸⁶ 劉屹 (2010: 145-164)。

⁸⁷ Terry Kleeman. "Daoism in the Third Century" in Florian C. Reiter (ed) (2007:11-28)以及 Stephen R. Bokenkamp (柏夷). *Early Daoist Scriptures*(1997); 引自：陳國符 (民 64: 350)。不過，根據陳國符的考據，包含「領決職」在內的二十四職，係屬「玄都（職治）律」，與梁代天師後裔張辯所記載之二十四炁官不同；又，「玄都律」通行於北朝，但寇謙之已經於後魏時期清整道教，是以三張舊科已多所更改。因此所謂「領決職」，到底是否是曹魏時期早期天師道內已有的職務，疑未可知，而柏夷與祁泰履兩位學者，亦並未對此有多加說明。

者「撰此《令戒》之旨，實在為當時之曹氏政權向其舊屬宣說」。⁸⁸ 因此，對於所謂「神諭」作品文體，有些學者恐怕不會接受。

不過，這兩件作品的另外一個在文體方面的特點，應該是大多數學者都能支持的：它是屬於一種早期天師道，內部的、具有強制規範目的性質的「家戒令」。Stephen R Bokenkamp（柏夷）認為《大道家令戒》與《陽平治》屬於曹魏天師道的戒律，向流亡北方的天師道道民發佈的教團內部的誡命（*commands*，或誡令）與告誡（*admonitions*）。中國籍道教學者伍成泉指出，《老子想爾注》中所呈現的誡律規範，是早期天師道將原本在《太平經》中傳統的「天誡」轉換成為「道誡」的具體文字，曹魏時期的《大道家令戒》中提出的則是「教誡」，其內容大體上仍遵循漢中舊法，儘管批評當時因混亂造成的「妄自置治」、思想教義方面的「就偽棄真」、以及約束鬆散造成的「腐化墮落」。

不過，《大道家令戒》吸納了儒家忠孝仁義的倫理觀念，可謂是另一個明顯的特色：東漢末年的《想爾注》對孔儒之說是反對的，甚至是「偽伎」，但《大道家令戒》則大力強調忠孝仁義、父慈子孝、夫信婦貞、兄敬弟順的重要性，應該是跟當時天師道領導階層完全被曹魏政權吸納，成為上層階級一份子有關，「儼然以維護封建等級秩序為己任」，⁸⁹ 而這樣的令戒內容，也有助於天師道信仰在上層階級的傳播。伍成泉認為，降曹之後的早期天師道，自曹魏時期開始就出現趨向政權及上層（士族）階級靠攏的情況，天師道信仰因此出現了逐漸正統官方化的轉變現象，而這點也促成了道教戒律規範類的經典在東晉南北朝時期的大量發展，而曹魏時期的《大道家令戒》與《陽平治》是一個重要的開端，標誌了天師道清整運動的肇始。⁹⁰

張超然則指出另外一種極可能的歷史狀況：曹魏時期的早期天師道，在張魯去世之後陽平治失去權威地位，因此天師道領導階層出現某種嚴重分裂的狀況，

⁸⁸ 饒宗頤（民 92：605-609）。

⁸⁹ 伍成泉（2006：90）。同樣論點亦可見於柏夷（Stephen R. Bokenkamp）（1997：155）。

⁹⁰ 伍成泉（2006）。

並且各自主張具有某種正統性：一派是張陵三張的嫡系後嗣，強調以「陽平治」為中心的天師道正統性，主張自己這一系才是張陵三張的嫡傳正統；另外一派則是藉「王長與趙昇與張道陵的師承關係」為權威來源，試圖在張魯死後樹立自己的派系與權威。他們應原屬巴蜀時期天師道雲臺治，在流亡北方期間，俟張魯死後開始凸顯自己這一派系與張道陵的直接師承關係，並且強調自張道陵時期起，天師道的原始形式與傳統其實是「道法傳賢不傳嫡」。《大道家令戒》與《陽平治》因此便是在這樣的時空背景之下，由張魯一系之人所造構的神書，更也因此作者假託張天師（張陵或張魯）的口吻，批評那些「從建安、黃初元年以來，諸主者祭酒人人稱教，各作一治，不復按舊道法」的人。張超然認為，這兩部作品事實上反映出曹魏時期天師道，其「陽平」三大治（即張魯系統）的權威已經明顯沒落，其係天師的地位已遭到嚴重挑戰的情況。⁹¹

也因此，後人在閱讀《大道家令戒》與《陽平治》時，不應假設這兩份作品中反映的是曹魏時期天師道中，具有影響力或具領導地位者之全體一致的看法或思想；相反的，極有可能只是試圖恢復巴蜀時期天師道舊制的少數份子，在領導地位低落、影響力快速消逝、新興天師道派系出現之際，試圖重掌天師道發言權的反撲之作。⁹² 而從歷史上來看，他們的努力最終並沒有成功。

就蒙選思想而言，儘管《太平經鈔》甲部卷之壹也有「種民」一詞出現，但是，根據王明先生的考證研究，由於《太平經鈔》甲部中所出現之道教、佛教特殊辭彙與術語，與《太平經》中其他各部不相類似，例如道教的「種民」、或是佛教的「本起」與「三界」等辭彙，都僅見於《太平經鈔》甲部，王明先生認為，就時代說，這些名詞應是比《太平經》還要晚出的；⁹³ 也就是說，目前《太平

⁹¹ 張超然（2004：49-87）。

⁹² 張超然提醒，曹魏時期的天師道，以「雲臺治」為中心的趙昇一系教團、以及以「陽平治」為中心的張魯一系教團，應是兩個不同的天師道派系，不應過於簡化看待曹魏時期的天師道，認為他們是一個純淨整體的教團組織。

⁹³ 王明（1960）。王明先生認為：《太平經鈔》甲部從「金丹」、「符書」、「文體」、及「所用名詞」四個方面來看，均證明《太平經鈔》甲部不可信為《太平經》中之節文。以「所用（道、釋）名詞」方面而言，他認為《太平經鈔》甲部之「種民」相關文字，應該是後人剽竊自《上清後聖道君列紀》，他並以《五岳真形圖法》、釋玄光《辨惑論》、陶弘景《真誥》以及《魏書·釋

經鈔》中的「種民」，是後人抄錄時加上去的，並不是原本就在《太平經》中的。因此，曹魏時期成書的《大道家令戒》，應該是現存之早期天師道經典裡面，首次出現「種民」辭彙的，而李師豐楙教授也持同樣的觀點。⁹⁴

《大道家令戒》與《陽平治》是早期天師道經書中，最早出現「種民」一詞的作品，而「種民」一詞的使用在後來造作的道教神聖經典，便不斷出現；其次，《大道家令戒》與《陽平治》從天師的口中，向道民與所有流亡北方的所有道民（奉道的種族\民族\家族）首次提出清楚的道教式的末日救援論述。以下就「種民」、「末日救援論」兩方面來討論《大道家令戒》與《陽平治》的蒙選思想。

二、蒙選思想

（一）種民

《大道家令戒》的作者是從「天師」（張道陵、或張魯）的角度，以第一人稱的方式，申明他對於所有道民的家戒令。由於發言的天師如今已經離開人世，因此他發言時，是從一個已與「道」合一、在「道」之內發言的角度，來論述萬物生成、以及人間發生一切事物的緣由，與祂介入人類歷史，開展祂對世人之救援工程的各項作為。換句話說，《大道家令戒》與《陽平治》，是從一個「由上而下（an approach from above）」的神學角度，向道民闡釋宇宙的創生論、「道」的救贖工程，以及道民在此間獲得救援（長生）的方法、以及如何成為「道」完成

老志》為例證，進一步指出：早期道教關於「種民」的說法，應是晉朝之時才開始出現的，並且均是指「積善有功之人」，例如：「存慈善者已為種民，學始者為仙使，得道者為仙官」、「聖君乃隨才署置，以為大小諸侯，各皆有秩，以君種民也。」（《上清後聖道君列紀》）、「天地混齏，人物麤潰，為積善者免之，常為種民，種民智識上有差降，未同泐一，猶須師君，君聖師明，教化不死，積煉成聖，故號種民，種民，聖賢長生之類也。」（《太平經鈔》）、「常捨穢率者，願為種民」（《五月真形圖法》并序〈授圖祭文〉）之類的積善有功之人；而除了〈授圖祭文〉是晉代羽士之作外，《辨惑論》、《真誥》、《魏書·釋老志》均是晉宋之後的作品，《上清後聖道君列紀》也是晉代以後的作品。但是王明先生並沒有談論同樣也有「種民」文字的《大道家令戒》及《陽平治》的成書年代。關於《太平經鈔甲部》之詳細考證，可見：王明（民 37：375-384）。

⁹⁴ 李豐楙（民 85：142）。

祂從萬物肇始之前便已有的救援工程的工具。所謂的「由上而下」的神學論述方式，起點是「道」的特質與旨意，其方向是向下的、由道（至高神）向人間的角度。「種民」是在這樣的由上而下的神學論述方式中出現的辭彙，它既表達出「道」對世人獲救的保證，同時，也指出道民在整個救援工程的角色。

1. 宇宙創造論與上古之世的仙境樂園圖像

《大道家令戒》作者一開始便開門見山地說道：

大道者，包囊天地，係養群生，制御萬機者也。無形無像，混混沌沌，自然生百千萬種。非人所能名，自天地以下，皆道所生殺也。道授以微氣，其色有三：玄、元、始氣是也。玄青為天，始黃為地，元白為道也。三氣之中，制上下為萬物父母，故為至尊至神。自天地以下，無不受此氣而生者也。諸長久之物，皆能守道含氣，有精神，乃能呼吸陰陽。道生天，天生地，地生人，皆三氣而生。三三如九，故人有九孔九氣，九氣通則五藏安，五藏安則六府定，六府定則神明，神明則親道。是故人行善守道，慎無失生道；生道無失，德三。三者不離，故能與天地變易。《易》稱有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子。父子者，欲係百世，使種姓不絕耳。(12)⁹⁵

這可以說是一個早期天師道版本的「創世紀」經文，它不僅說明了宇宙萬物與人類的來由，更也描繪出了「上古之世」的仙境樂園的圖像。作者首先說明了「道」的特質：祂至高至大，既能「包囊天地」，又能決定世間萬物一切的生死；祂也一如《老子想爾注》所說「道至尊，微而隱，無狀貌形像也」(十四)的一樣，是一位「無形無像，混混沌沌」的神，祂又還藉著自己的「玄、元、始三氣」創生了一切，因此祂自己是「萬物父母」；祂的氣充盈宇宙天地之間，不僅生天地、也生人，更使世界萬物充滿了「百千萬種」。作者也指出了「道」對「人」的旨意：人是世界萬物之中最具有「親道」能力的受造物，不僅因為人是地（始

⁹⁵ 《正統道藏》第三十冊，《正一法文天師教戒科經》一卷《大道家令戒》。

黃，即「道」之三氣之一)所生，更也因為「人有九孔九氣」，因此倘若按照「道」的創造本意而生活，人皆可因九氣通，進而：五藏(臟)安→六府(腑)定→神明⁹⁶→親道，也就是人的五臟六腑調和安定、神志清明、精神奕奕，在世上過著「親道」的生活，更還可以「與天地變易」。這個充滿了「親道之人」的世界，是一個道神之氣充滿的世界，一切祥和太平，人也自然無憂無慮，男女成為夫婦、繁衍生命，「欲係百世，使種姓不絕耳」。因此，這段文字指出「道」的本質與創造的大能，以及祂所創造的世界，其本來面貌應是美好的、自然的。

這段文字首先出現兩次「種」字：第一次是「自然生百千萬種」，可作「類(species, genus)」來解釋，就是「道」雖然無形無像，但祂創造時透過道神之氣，使宇宙萬物自然而然地生出百千萬之「生物種類」來，可見道神之氣的偉大與奇妙。這來自「道」的氣，既能推動萬物繁衍生命、綿延不絕，一如《論衡·物勢篇》所云之：「因氣而生，種類相產」，更又能使萬物在繁衍的過程中出現「變易非常」，使之生出百千萬種的變化，不僅有非類相生、也有異類相生如《淮南子·齊俗篇》所云之：「夫蝦蟆為鶉，水蠶為蠃，皆生非其類，唯聖人知其化」。⁹⁷

⁹⁶ 此處之「神明」應是不同於「道=神」的概念，是指類似人之意識、精神、或是表情氣色等的混合概念，例如：《荀子·天論》：「天職既立，天功既成，形具而神生」《莊子·齊物》：「勞神明為一，而不知其同也。」又，《世說新語》〈言語〉：「何平叔(晏)云：服五石散，非唯治病，亦覺神明開朗。」鄭燦山教授指出，戰國時期的養生學蓋分兩派：「養神論」與「養形論」，「養神論」以老莊為代表，堅持「寶精、愛氣、養神」的養生原則，比較具有哲思的傾向，「養形論」則比較具體實際，而神仙家、醫家、方士者較好此道，不論養神論或是養形論，均可以算是中國最古老的自然哲學形態，並且彰顯了中國古代理性精神的覺醒；但自漢代以降，養生思想出現與民間信仰、神仙方術揉合參雜的現象，理性主義被嚴重銷蝕，例如：房中術、厲臟內視法等等。修煉「精氣神」因此是漢朝以來就有的重要養生法之一，到了唐代道教之「精氣神」概念更有進一步個轉變，詳細討論見：鄭燦山(民 98：61-88)。因此，《大道家令戒》此處之「神明」，應是指早期天師道人士沿襲自戰國時期已有之養生學中，關於人體「精、氣、神」的「神」有關的思想，但同時也指出：上古之世的人自然而然地因為「九氣通」因此可以臟腑定而神明、親道，而這也正是早期天師道的教導內容：「下古之世」的人應守一、誠心奉道、效法上古之世的人「行善守道，慎無失生道」，拒絕巫道之流與他們各種方術之法。前文指出，李豐楙認為《老子想爾注》批評的「世間偽伎」之一就是「臟厲法」，李遠國表示，就是指「守身神」、「守五臟神」等認為人體四肢五臟六腑皆有神靈主持、神守位則體安，離位即夭折的修煉養生之法，因此強調人應時刻心存意守，思其形象名稱，這種方法具有濃厚的神祕思想與宗教色彩，但為《老子想爾注》作者駁斥為偽伎，嚴厲反對，強調正道的做法是「身常當自生，安精神為本」。根據鄭燦山教授上述說法，《老子想爾注》文字反映出的，便是早期天師道為對漢朝以來鬼道術士之流僅具有巫術性質、但完全喪失先秦時期的理性主義的批評與反對。而早期天師道這種對於中國古代理性主義的推崇、以及對於民間道巫的批評，繼續延續在《大道家令戒》此段對於上古之世仙境樂園的描寫文字中。李遠國(2005)。

⁹⁷ 李豐楙(1994：287-318)。

是以，天上雖有飛鳥，但卻有百千萬之「種（類）」的飛鳥，花草與走獸也有同樣的繁衍同類、與變化異常的自然創生現象，而這一切都是「道」藉由「氣」的創生與推動。

這種說法因此一方面是延續了戰國時期的「宇宙氣化論」的思想：宇宙的生成力量就是氣，「它的特質就是普遍流動、變化生成」，⁹⁸ 另一方面更延續了早期天師道在《老子想爾注》中將「道」神格化成為「道」的宗教思想，以神學論述的方式，將戰國時期氣化論思想囊括進來，指出：宇宙生成的原因雖然是「氣」，不過世人更應該要從「氣」在宇宙自然萬物中展現的力量，體認到在「它」之後，更還有一位「祂」。即：若沒有「道」「授以微氣」，便沒有一切。

第二次則是「使種姓不絕耳」，「種」可作「類」或「族」解釋，「種姓」就是「家族之姓氏」。此「種姓」一詞與優越的社會階級意識沒有關係，應單純只是指：某家族的姓氏隨著子嗣的繁衍而能代代相傳下去，使先祖傳下來的命脈得以向下傳承，萬世不絕，並特別指人類在家庭關係中，父系家族命脈與種嗣的繁衍與不絕。這個思想與《老子想爾注》中「陰陽之道，以若結精為生」（六）的說法可以說是若合符節，同樣都是指出：男女結為夫婦，而夫妻之間的陰陽相合、結精為生，以及以父系（而非母系）為主的家族文化，均是符合「道」旨意的。

《大道家令戒》作者對於「道」創造天地之後，以及上古之世美麗圖像（人間即是天堂仙境）的描繪，並沒指出世上什麼人特別受到「道」的青睞或眷顧，「蒙選思想」是一種普世性的，所有人都是、也都應是使「種姓不絕」的人，所有世人都有繁衍子嗣的能力與責任，即便天地變易也沒有關係，因為所有人都能因九氣通而臟腑安定、神明親道，並且也能「行善守道，慎無失生道……能與天地變易」。

⁹⁸ 李豐楙（1994：287-318）。

2. 罪與死亡的來由、與救援論

《大道家令戒》指出，上古之世的太平仙境與樂園的圖像，到了下古之世便突然出現嚴重的惡化情況，不是因為鬼神或什麼邪惡力量之故、卻主要因為世人自己「愚淺，但愛色之樂」(12)、「溢女色，精神勃亂，貪惜貨賂」(13)，而「道」雖然「世世為帝王師，而王者不能尊奉」，導致「傾移顛殞之患，臨危濟厄，萬無一存」。因此，是人出於自由意志的自甘墮落與腐化，不僅使得「人心不古」，更也使得上古之世的美麗人間仙境，完全消逝無蹤。人類選擇背棄信道、行各種罪惡之事，其的結果就是死亡與綿延不絕的災禍，使得生靈塗炭，而「道」目睹這一切的變化，世人「貪縱口腹，放恣耳目，不信道，死者萬數」，代天發言的天師問所有的道民：「可不痛哉！」

雖然人選擇逆道、行惡，但「道」卻選擇拯救世人。祂以行動證明自己是一位愛惜世人的至高神明。祂在下古浮薄之後，開始揀選世人代祂人發言，首先是「以授于吉，太平之道起於東方」，後來又親自化身（道成肉身）成為老子「復作五千文，由神仙之要，其禁轉切急」；之後，祂也揀選了張良，授以「黃石之書」，祂在《大道家令戒》作者的筆下，甚至也化身成為胡人信奉的「真人（佛陀）」；漢朝末年「末嗣縱橫，民人趣利，強弱忿爭」，又因為「人但畏鬼，不信道」，因此「道」便決定「新出老君」，並且「授與張道陵為天師，至尊至神，而乃為人之師」，並且在「漢安元年五月一日，於蜀郡臨邛縣渠停赤石城造出正一盟威之道與天地券要，立二十四治，分布玄元始氣治民」。

上述這段文字指出幾個重點：第一、關於人間太平仙境的消逝與罪惡世界的來由。《大道家令戒》從「道」之內的天師，以第一人稱方式發言教誨道民：人間諸惡肇因只有一個，就是人類自己的變壞與不願誠心信奉「道」，即所謂「有賊死者，萬億不可勝數，皆由不信其道。」世界的罪惡（相對於太平之世的美麗

與良善)與死亡(相對於上古之人的長生不死),均來自於人自己的罪——不再願意相信「道」,不再願意神明親道、不願意再「行善守道,慎無失生道」。因此,下古之世的災難、人禍、死亡,並不是來自於「道」的懲罰,而是因為人類犯罪所導致的自然下場。這是延續自《太平經》中的「集體承負」思想。

第二、「道」主動介入人間歷史伸手救援。那位創造一切、為「萬物父母」的「道」,祂始終充滿著救援世人的意願,祂為了救援世人,不僅多次揀選世人(干吉、張良)代祂發言,甚至更曾親自化身老子,作五千文;祂又見世人多「畏鬼,不信道」,便因此決定新出老君,揀選了張道陵成為祂的世間代理人,作世人的導師,並且藉由他建立「正一盟威之道與天地券要」,並且以當初開天闢地的「玄、元、始」三氣重新治理人民。

第三、張道陵的角色。張道陵在這種「由上而下」的神學論述架構中,被作者刻意凸顯出來他在人類歷史中、在「道」的救援工程中,所扮演的關鍵角色:他被授予「正一盟威之道與天地券要,立二十四治,分布玄元始氣治民」。張道陵不是「道」的「道成肉身」,但他是:1. 世上唯一被「道」親自揀選、授與「天師」稱號的人,他在人世間的地位極為崇高,「至尊至神,而乃為人之師」,可以說他是「道」在世上的「唯一代理人(the vicar)」;2. 他又是訂立天人盟約(卷要)的「唯一中介者(the mediator)」;3. 更重要的,是他被「道」委命在人間重新開始「新創造(a new creation)」的推動者——張道陵在巴蜀的二十四治,其真義乃是:「分布玄元始氣治民」,而不是一般人以為俗世的行政治理區(a secular bureaucratic hierarchy)。因此,《大道家令戒》作者對於張道陵在天師道內崇高地位的推崇是非常明顯的,藉著推崇張道陵的地位,作者也間接表達出:自己一系才是真正延續張道陵天師身分的唯一合法繼承人,是唯一具有張天師「正一盟威之道與天地券要」正統性的繼承者,在北方流亡期間,張道陵在巴蜀時期建立的舊制、道誡、靖治,因此仍具有崇高的地位與正當性。

柏夷指出，《大道家令戒》有一點值得注意，就是在作者的筆下，儘管「道」在人間有多次的自我顯現(epiphany)，但是張道陵卻是最後一位。在他之前，「道」不論透過揀選代言人（干吉、張良）或是化身為人（老子、真人\佛陀），但揀選張道陵為天師、授與正一盟威之道後，就再也沒有別人了。《大道家令戒》作者指出，如今雖然已是「欲朝當先暮、欲太平當先亂，人惡不能除，當先兵病水旱死」的末日災劫時刻，但「老君」已經不會再來救世，道民若要末世災劫中倖免於難，唯一的方法只有回到曾經是「新出老君」的張天師道治之中，在他的「正一盟威之道與天地券要」中，並按天師的舊制與誡命行事。⁹⁹

「種民」是在這樣的創世與救援思想的架構下出現的概念。《大道家令戒》作者指出：

1. 「道」是創世造物的主宰，祂願意救援所有世人，雖然「下世浮薄，持心不堅」，但仍舊願意透過張道陵建立的「正一盟威之道」，救援所有人。
2. 第一個被「道」揀選的、最具有「種民」典型與模範的人，就是張天師（陵或魯）自己；張天師的蒙「道」揀選不僅證明了「道」救援世人的意旨是極為清楚明確的，更也證明了世人也有蒙選的可能性。
3. 即便如今已經流亡北方、道治已失、天師已逝，但不論是新加入道治的教外人士、或是原本屬於巴蜀舊制的故舊道民，所有的「新故民戶」只要願意「見世知變，便能改心為善，行仁義，則善矣。可見太平，度脫厄難之中，為後世種民」。
4. 成為「種民」的人就是獲「道」救援的人，因為他們誠心奉道、並且心思意念上都恪遵天師所傳授的道神誡命，因此「道」必也要眷顧他、保護他免遭災殃，享見太平新天地，「雖有兵病水害之災，臨危無咎，故曰道也：子念道，道念子，子不念道，道不念子也。」因此，「種民」就是一種可以度脫厄難的一總之人，他們蒙受「道」的眷顧與保護，不僅可

⁹⁹ Stephen R. Bokenkamp (柏夷) (1997: 159-160).

以在「兵病水害之災」來臨時「臨危無咎」，他們更獲得享見「太平」的保證。

綜合來看，前兩點強調張道陵建立的「正一盟威之道」（以及延續張天師道脈之張魯一系教團），是所有俗世之人成為「種民」、獲得長生的唯一途徑（唯一正道），後兩點則強調「奉誠行善」——具有理性的、倫理的特質的宗教生活，才是張天師關於後世種民的真正教法、唯一真（正）道。

要成為「種民」以度脫厄難、享見太平，《大道家令戒》作者提供的方法，不論是對於身處流離失所、禍亂相踵的苦難百姓，或是對當時企圖重建社會秩序的人而言，看來應是即有吸引力、同時也並不困難：

諸新故民戶、男女老壯，自今正元二年正月七日已去，其能壯事守善，能如要言，臣忠子孝，夫信婦貞，兄敬弟順，內無二心，便可為善，得種民矣。種民難中，亦當助其力。若好生樂道，無老壯，端心正意，助國扶命，善惡神明，具自知之，不可復為妄想，或以邪偽之人言，言我知道，以道教人。（16-17）

又云：

但當戶戶自相化以忠孝，父慈子孝，夫信婦貞，兄敬弟順，朝暮清淨，斷絕貪心，棄利去欲，改更惡腸，憐貧愛老，好施出讓，除去淫拓、喜怒情念，常和同腹目，助國壯命，棄往日之惡，從今日之善行，災消無病，得為後世種民。（18）

因此，依照《大道家令戒》的教導，不僅所有人都有成為「種民」的可能性，更重要的是，成為「種民」獲得長生的方法非常容易與平凡。要成為「種民」不需要透過理解艱深晦澀的神祕教導、也不需要透過完全領悟屬神的奧妙知識，更也不需要花費大筆金錢購買昂貴的犧牲與祭品、或是透過神祕的宗教儀式、甚至拋家棄子獨身修行，相反的，只要從日常生活中最簡單的事情開始做起即可，就是：「臣忠子孝，夫信婦貞，兄敬弟順，內無二心，便可為善，得種民矣」，以及

「朝暮清淨，斷絕貪心，棄利去欲，改更惡腸，憐貧愛老，好施出讓」。這點與《太平經》中的「長生」、「成仙」思想中特重「行為善惡」的說法，可以說是相互呼應。¹⁰⁰

上述這種高舉君臣、夫婦、父子、兄弟倫理的儒家思想，出現在《大道家令戒》的道教經書中，除了可能是因為張魯一系教團因被曹魏政權收編，因此出現向統治階級意識形態靠攏的文字；但另一方面，也極有可能是因為當時已經流亡北方，張魯一系教團面臨來自內部與外部雙重壓力之下，一方面為了迅速重建內部（道治與祭酒）秩序、另一方面必須要向教外人士（北方士族）表示自己不僅不會是社會秩序紊亂的根源禍首，相反的，自己才是真正可以福國利民的正統天師道信仰。

這一點，特別可以從上文有關「種民」的論述文字中發現：《大道家令戒》中關於成為「種民」的條件，其實只有誠心奉道、恪遵道誡、棄惡從善等在倫理行為方面的要求而已，甚且更還與中國大傳統中之「三綱五常」思想相互服膺，根本沒有任何與「黃赤之術」有關的說法。而這點，根據張超然的研究，是與張魯身亡之後，曹魏時期以趙昇為主之新興天師道教團不一樣的，後者明確主張以「黃赤之法」作為揀補「種民」、確立「種民」資格的認證方法，¹⁰¹ 而這點與張魯一系教團的教法完全不一樣。張魯一系的教團承襲了《老子想爾注》的教法，強調「奉誡行善」的倫理生活的重要性，並且反對房中術、以及所謂合氣修煉的黃赤教法，而趙昇系統的團體則強調黃老赤籙的修行方法，既重視合氣儀式，也認為合氣是養生、與道氣相合的方法，更是揀選種民的重要方式。

也因此《大道家令戒》中關於「種民」的說法，也呈現出曹魏時期天師道內部的分裂與緊張關係。在系師張魯身亡之後，早期天師道面臨到的困境，不僅是外部的（例如：曹魏政權的箝制、道民的流失、道治祭酒紀律的鬆弛、與漢中地

¹⁰⁰ 林富士（1993：225-263）。

¹⁰¹ 張超然指出，《正一天師告趙昇口訣》提到早期天師用為檢補種民的方法：「使吾（張陵）先授職籙，化看人情，後授《黃老赤籙》，分別善人，以補種民。」因此可知：趙昇系統的教團認同這樣的（黃赤）教法，相信不僅具有使人長生的功用，更也可以是一種分別善惡、確立種民資格的認證方法。見張超然（2004：49-87）。

區地方宗教信仰的衝突與敵視)，更還有來自內部的、對於張天師「正一盟威之道」的正統繼承權的爭奪。

(二) 末日救援論

《陽平治》如《大道家令戒》一樣，都是以張天師第一人稱的口吻，向道民提出訓誨告誡的教導文字。《陽平治》作者一方面延續「種民」的辭彙，另一方面則特別指出：張天師羽化登仙之後，曾隨著「太上老君」在人間揀選「種民」但卻找不到一個，不論是否是天師道內的道民，竟然一個能被揀選成為「種民」的人都沒有！對於道治之民的「難以教導」，張天師（或作者）有一股恨鐵不成鋼的憤怒心情；另一方面，張天師更也對當時天師道的道治紊亂、諸祭酒在倫理道德方面的腐化與敗壞，表達出最嚴厲的批判與譴責。因此在《陽平治》的字裡行間，處處顯露出作者藉張天師之口，控訴當時無論是大環境裡、或道治之內充斥著的各種人為惡行與道德敗壞，表達出一種「終末已屆」的急迫末日感與警告之語。

在《陽平治》中，上古之世的美麗仙境樣貌、與「道」創造天地的方式，都已經不再是重點了，《陽平治》全文（約 642 字左右）中，超過一半的文字（約 331 字）都是用在描寫當時各種亂象以及道治內外所有人的惡形惡狀：

吾【按，張天師】以漢安元年五月一日，從漢始皇帝王神氣受道，以五斗米為信，欲令可仙之士，皆得升度。汝曹輩乃至爾難教，叵與共語，反是為非，以曲為直，千載之會，當奈汝曹何？吾從太上老君周行八極，按行民間，選索種民，了不可得。百姓汝曹，無有應人種者也。(20)

又，

但貪榮富錢財、穀帛錦綺絲綿，以養妻子為務；掠取他民戶賦，斂索其錢物；掠使百姓，專作民戶；修農鍛私，以養妻奴；自是非他，欲得功名；榮身富己，苟貪錢

財；室家不和，妬女○自為先；男女老壯更相說道，轉相誹謗，溢口盈路，背向異辭，言語不同，轉相說女○自，不恤鬼神，以憂天道，令氣錯亂罪，坐在阿誰，各言祕教，推論舊事。……祭酒主者，男女老壯，各爾憤憤，與俗無別，口是心非，人頭蟲心，房室不節，縱恣淫情，男女老壯，不相呵整，為爾憤憤，群行混濁，委託師道。……從建安、黃初元年以來，諸主者祭酒，人人稱教，各作一治，不復按舊道法為得爾，不令汝輩按吾陽平、鹿堂、鶴鳴教行之。(21)

《陽平治》作者從張天師的角度指責當時發生在道治內外的各種亂象，不僅僅世俗之中充滿了各式各樣的行惡之人，連天師道內的祭酒與道民也一樣「與俗無別」，不論道民或是祭酒，竟然都是「人頭蟲心，房室不節，縱恣淫情，男女老壯，不相呵整，為爾憤憤，群行混濁，委託師道」，這些文字的批評與譴責，實在不可謂不嚴重。在道治之內各種亂象，作者把道民與祭酒的倫理道德敗壞，放在非常顯要的地位，不僅也放在「主者祭酒，人人稱教，各作一治，不復按舊道法」的前面，更也用比較長的篇幅予以描繪與譴責，指出這些倫理道德敗壞的祭酒，必要遭到立即的懲罰：

十人之中，誅其三四，名還天曹，考掠治罪。汝輩慎之！氣將欲急，遠不過一年二年，三年之中，當令汝曹聞知，當令汝輩眼見，可不慎之！（21）

不過，在《陽平治》中，儘管超過一半的文字用於描寫世間各種亂象、以及對於道治內外所有敗壞者的惡行、以及他們必將遭到懲罰之外，更重要的是，太上老君與張天師仍然對於道民成為蒙選獲救的種民，抱持希望，因此他們才「急轉著治民，決氣下教，語汝曹輩……老君、太上轉相督，欲令汝曹人人用意，勤心努力，復自一勸，為道盡節，勸化百姓」。也就是說，儘管人世間充滿罪惡與腐敗，但「道」仍選擇要救援世人，而這個救援工程，是張天師與太上老君（道神的化身）一起進行的。

在蒙選思想方面，《陽平治》作者指出：第一，「種民」是一種「太上老君急切想要從人世間挑選出來的一種（類）人」，《陽平治》既沒有說明成為「種民」

的方法（例如儀式），更也沒有說明成為「種民」的條件（例如是否應該行善），「種民」純粹是張天師與太上老君（「道」的化身），憑藉著自己絕對的旨意從人間挑選出來的人。因此換句話說，任何人若想要蒙選成為「種民」，沒有辦法靠修煉或行善積德就能確定獲得（一如《大道家令戒》所說得），更也沒有辦法憑藉人為的儀式、方術（例如合氣）可以獲得，卻只能完全憑藉「道」的絕對意志以及祂的挑選才行。《陽平治》明確指出，「種民」是「選民（the elected/chosen people）」，而未必是「種子之人（seed people）」。這種對於「道」（或「天君」、「太上之君」）意志有絕對的自由、不受任何世人操控的觀念，同樣也見於在《太平經》中。¹⁰²

進一步來說，《陽平治》所使用的「種民」一詞，其「選民」的意義事實上是較「種子之人」的意義來的大。首先，「種民」出現在《陽平治》中，與「人種」是連在一起的：

吾從太上老君周行八極，按行民間，選索種民，了不可得。百姓汝曹，無有應人種者也。（20）

因此，「種民」應是一種「人種」，是上述引文之前文中，天師自述漢安元年「神氣受道」於張天師時，「以五斗米為信，欲領可仙之士皆得升度」（20）的某一特殊種類之民，這種人有一個特色就是：他們是「可仙之士」。因此，張道陵被太上老君（道＝神）揀選，其目的就是要領這一種特殊之類的人得到「升度」。

¹⁰² 林富士指出，儘管《太平經》中提供了若干方法讓人可以解除疾病災殃，但《太平經》與巫祝不同，《太平經》一方面對巫祝的行事與觀念提出嚴厲批判，稱醫巫神家之流者均是無效的、並且只是為了貪取病家錢財，另一方面，世人無法透過祭祀禱解、或儀式行為等手段影響天（天君、太上之君）對於世人賞善罰惡、或是揀選真人、或使人成仙的意志。林富士指出：「在此，其（按，《太平經》）所強調的，乃是人的行為善惡與天的主宰性，在人類疾病此一事項中的重要性。……總之，《太平經》的疾病觀念雖然和漢代巫祝以及世俗的觀念同樣重視鬼神的因素，但是除此之外，《太平經》還強調道德和行為善惡的重要性，故而『首過』（悔責）和善行便成為其療病法中相當重要的一環，而這也正式使其別異於巫和世俗信仰之處。」見氏著：〈試論《太平經》的疾病觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第六十二卷，第二期，1993年，頁225-263。

「可仙之士」的說法有兩種理解的方式：一種是「預選」的角度，意即：不是所有人都是「可仙之士」，唯有某些人因為他們本來就具有某種天賦的內在特質，使得他們本來就與眾不同。在《想爾注》中有所謂的「上德之人」，他們就有這樣的特質，「上德之人」是一「種」與一般俗人非常不同的人，他們「志操堅強，能不戀結產生，少時便絕，又善神早成」，他們的特質不是修煉而來，也不是後天學習而得，卻是與生俱來，可以說是上天預選的特殊種類之人。另外一種理解的角度，就是在世因誠心奉道、恪守道誡、諸善奉行的人，他們修煉有成、奉法有功，因此成為「可仙之士」。在更早的《太平經》中，吾人也同樣可以觀察到「積極行善」與「道德」（大功，或功德）在「成仙」的重要性，甚至可以使原本沒有成仙「天命」的人，因為行善而蒙天（皇天、上帝）之恩而揀選獲救——成仙。¹⁰³ 《陽平治》中這種太上老君與天師共同周遊天下選索種民的敘事方式與思想，與《太平經》中「天師」揀選「真人」傳授道書、以及太平經中神仙思想都有極為類近之處：

1. 在「天師」揀選「真人」方面：「真人」也是一種既有某種天賦異稟，同時也德行日善積極修煉的修道之人，「天師」周行天下時從萬民中揀選出六位真人，傳授他們道書。「天師」傳授給六真人的道書，其內容是以「治身之道」為主，「治國知道」次之，而「治身之道」修煉的結果便是能產生某種類似漣漪一樣的、由內而外的連鎖效應：除疾治病、延命長壽、度世成仙，並且進一步能盡除天地萬物之一切災厄，致使天下太平。¹⁰⁴ 因此，《陽平治》的「種民」與《太平經》的「真人」，有非常相似的地方。

¹⁰³ 林富士致出，《太平經》的經文指出，即使是沒有成仙之「天命」者，也仍有因善功而改變命運的絲毫機會，而且「即使不能突破天命的限制，也會有其他各種利益，至少其後人可以獲得『餘慶』……更重要的是，善行似乎被認為是其他成仙方法的基礎，……由此可見，有沒有『道德』（大功；功德）是能否獲得『不死之藥』及其他不死之法的關鍵。……此外，在修煉『存思』、『守一』之法的時候，『志念善』、『守善業』也非常重要，只有『專心善意』才能『與神交結』，也只有善人學道、為善，才能『度世』。」見氏著：〈《太平經》的神仙觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第八十卷，第二期，2009年，頁250-251。

¹⁰⁴ 林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第六十九卷，第二期，1998年，頁205-244。

2. 在「成仙」條件方面：世人若能要度世，除了先要誠心修道之外，更也必須要有「天命」、並且要是世人中的「上士」之人（而不是中士、或是小人），才有成為「仙人」並且「度世」的條件。林富士認為，《太平經》有非常濃厚的命定論色彩，學道者是否有所成就、能否成為神仙，必須要看其「天命」，人的「天命」不僅有高下之分，更還是在未生之前便已註定（命定）。林富士認為，《太平經》中「成仙」的天命說，與基督新教喀爾文（John Calvin, 1509-1564）的「上帝預選說（predestination）」非常類似。¹⁰⁵

不過，根據《陽平治》的文字，不論是先天預選的、還是後天修煉有成的「可仙之士」，如今卻一個也沒有，張天師喟嘆：「乃至爾難教，叵與共語，反是為非，以曲為直」，甚至連巴蜀時期的天師道，也沒有一個人是可以被他與老君選索的「人種」。

《陽平治》在蒙選思想方面，第二個重點是：「種民」被揀選的目的，絲毫沒有成為天地具覆、人類滅絕之後，重新繁衍新人類的「人種」之意；相反的，被張天師與老君選索成為某個特殊「種【類之】民」的人，他們被揀選的目的其實很單純直接，就是讓他們獲得救援，即：「升度」成仙、入真、到達與道合一的境界。¹⁰⁶ 這是道教的終極救援觀——使俗世的、可朽壞的生命，能夠脫凡人聖、羽化登仙、長生不死，與道合一。這種說法符合《太平經》的神仙思想：世人修道要追求的終極目標，就是「得道而上天」、¹⁰⁷ 或「得真道，因能得度世」，¹⁰⁸ 「成仙、度世」因此就是《太平經》神仙思想中，世人藉由修道生活所能獲得的終極救援。而《太平經》更也指出：人在「成仙」之後，亦可重返人間，幫助帝王「致太平」。

¹⁰⁵ 林富士，〈《太平經》的神仙觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第八十卷，第二期，2009年，頁217-263

¹⁰⁶ 李豐楙認為，六朝時期的道教經典呈現出的拯救論模式，是：「道教的智慧將嘗試解決世厄，使之由反常而返常，此即是『種民』——經挑選的人中之種，可變化成仙，這就成為安樂而和諧的世界。它將捨離罪、過而不再罹犯，也不再為天（天帝）所棄。」見氏著，〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》第九期，1996年9月，台北：中央研究院中國文哲研究所，頁91-130。

¹⁰⁷ 《太平經》，卷一一七，〈天咎四人尋道誠〉。

¹⁰⁸ 《太平經》，卷九二，〈包天裏地守氣不絕訣〉。

因此，《陽平治》指出：即便世間惡貫滿盈、三綱五常淪喪不再，末日已屆跡象甚明，但「道」依舊願意拯救世人，使世人獲得終極的救援——長生不死的永恆生命，因此讓天師再度「轉著治民，決氣下教，語汝曹輩」。「種民」就是被老君揀選、得以「度世」、獲得屬於「道」永恆生命的一總之人，他們未必是在未來新世界擔任「育種、播種」的「種子之人」。也因此，倘若只以「種子之人」的角度來看《陽平治》的「種民」，不僅有狹窄化早期天師道蒙選思想的可能，甚或可能誤解了經文的原意。

三、小結

《大道家令戒》與《陽平治》和《老子想爾注》最大的不同之處，在於這兩部作品是一種類似「神諭」性質作品，並且明顯有強制規範目的以及戒令的性質，其文字內容的權威來源自張天師本人，他在這兩部作品中以第一人稱的方式發言，並且是一種已與「道」合一、在「道」之內發言的角度，來論述萬物生成、以及世間一切的緣由，並說明「道」如何從古代便介入人間歷史，展開祂對世人的救援計畫。這兩部作品因此都是一種「由上而下」角度，來表達其蒙選思想。

《大道家令戒》將人世間與歷史，分成三種世界與歷史階段：第一個階段是上古時代，是一仙境樂園般的美麗理想世界，這世界來自「道」的創造，祂的氣是開天闢地的力量，也是天（玄氣）、地（元氣）、人（始氣）的來由；在萬物當中，只有人最具有「親道」的能力，在上古之世時，沒有人被「道」特別揀選，「蒙選」是一種普世性的、所有人都過著「親道」的生活，世界也充滿「道（神之）氣」，祥和太平、男女夫婦自然繁衍生命，「欲係百世，始種姓不絕」。

第二個階段是當前的世界——下古之世，原因是人的墮落與腐化，行各種罪惡之事，天人感應的結果致使天地變易、災禍憑仍、瘟疫流散，「道」因此伸手救援介入人間，祂「新出老君」揀選張道陵、授與天師尊位與「正一盟威之道與

天地券要」。張道陵是「道」救援世人的工程中最重要、也是最後的一位，是「天人之約」的唯一中介者，更是「道」要在人間重新開始「新創造」——「分布玄元始氣治民」的重要人物。張道陵也是下古之世的人類要蒙「道」揀選時效法的典型與模範。張天師被揀選，既證明了「道」救援世人的旨意是極為明確清楚的，也證明了人類有蒙選獲救的可能性。

《大道家令戒》指出，在此下古之世，所有「新故民戶」只要誠心悔改、行仁義，就可以「度脫厄難之中，為後世種民」。因此：一、此「下古之世」必將終結，「後世」必要來臨，它將必是一個迥然不同於下古罪惡世界的太平世界。二、張道陵天師昔日建立的道治、舊制與教法，他所代表的天人之約（正一盟威之道與天地券要），即便是在流亡北方、道治已失的時刻，仍舊是唯一、合「道」旨意的蒙選獲救管道；三、成為蒙選的「種民」，其條件就是透過理性的、具有倫理道德的宗教虔誠生活即可，具體而言就是：悔改、奉道（教）誠、與行善，《大道家誠令》中對於蒙選成為種民的條件，完全沒提到任何與「男女合氣」、或所謂「黃赤教法」有關的文字，這點也同樣見於《陽平治》關於「種民」的文字中。在《大道家令戒》與《陽平治》的文字中，揀選「種民」純粹是張天師與太上老君（「道」的化身）憑藉著自己絕對的旨意所進行的事情，任何人都沒有辦法以人為的力量加以操控。「男女合氣」或「黃赤教法」或任何人為的儀式、法術操作都沒有辦法確保蒙選成為「種民」。

由於「道」有絕對的揀選自由、加上「種民身分與男女合氣無關」，因此，《大道家令戒》與《陽平治》中的「種民」一詞，其「選民（chosen people/the elect）」思想的特色其實是高於「種嗣之人（seed people）」思想的。所謂「後世種民」，未必只能作「未來新世界新人類的種子」一詞解釋，更也可以作「於度劫之後的後世中，長生不死的特殊種類之人」的解釋，而這個解釋應該更加接近《老子想爾注》、以及早期天師道對於「終極救援」的理解——長生、成仙。《大道家令戒》就指出：當初「神道受氣」於張天師時，就是為了要「領可仙之士皆得升度」，

此所謂「可仙之士」正也就是《大道家令戒》中「種民」具有的重要特色——長傳後世的長生不死的仙人。

在《陽平治》中，「種民」被揀選的目的其實很單純，就是「被救援」的意思，就早期天師道而言，就是：升度、成仙、入真、與道合一、親道，未必真的有使成為天地具覆、世人滅絕後，負責繁衍人類之「種嗣之人」的意思。被揀選成為「種民」的人既是仙士，可以長生不老，因此，他們自己就是長存後世的人類，也未必需要藉由生育的來繁衍後代。只用「種子之人」來解釋《大道家令戒》與《陽平治》的「種民」，應有過度狹窄解釋的可能，甚至可能與早期天師道的終極救援思想有差距。

「可仙之士」表達出兩種蒙選的思想：一種是「預選」思想，就是某些人因為他們本來就具有某種天賦的內在特質，使他們與眾不同，《想爾注》也提到有這種人，稱為「上德之人」。這種人的「可仙」特質不是後天的，而是與生俱來的，因此也可以說是上天預選的特殊種類之人（種民）；另外一種則是在世因誠心奉道、恪守道誡、諸善奉行的人，因奉法有功而成為「可仙之士」。這種說法是符合《大道家令戒》的，也符合《老子想爾注》勸誨初迴時，勉勵行善奉道誡的教化精神。

不論是因預選成為「種民」、或是因奉法有功而被揀選成為「種民」，在《陽平治》作者的眼中，由於世道炎涼、世人惡貫滿盈，因此天師與老君「周行八極，按行民間，選索種民，了不可得。」天師認為，世界上已經根本沒有這種人種（人類）了。這種極度憤慨的文字固然呈現出作者看似悲觀的心情，但事實上，仍反映出一種發自「道」慈悲之心的救援觀與道治中人的蒙選觀。亦即：即便事實是「選索種民，了不可得」，但天師仍然發言訓誨道民，表示自己仍願意「為道盡節，勸化百姓」，期勉道民「人人用意，勤心努力」。

第六章 蒙選思想之討論

第一節 盟約與蒙選：一個由上而下的角度

前文指出，「蒙選思想」是信仰者相信自己與信仰對象的神明之間，存在著一種極特殊、異於世間其他人的親密關係的教義與思想，蒙選思想也更與這位至高神明的自我啟示有直接的關係，信仰者相信自己與神的特殊親密關係，是神啟示的內容之一。藉此，信仰者不僅相信自己與神有某種「較優越」於其他人的關係，更相信自己在這位至高神所推動的普世性救援工程中，扮演某種關鍵性的重要角色。

從前文之第三、四章的分析中，我們可以發現，宗徒教父時期基督徒的蒙選思想，不論是直接繼承猶太傳統的基督徒作品《十二宗徒訓誨錄》，或是完全拒絕承襲猶太傳統、唯耶穌基督十字架為核心之《依那爵七封書信》，或是延續海外以色列後裔神學觀、但同時強調伯多祿保祿傳統的《克來孟致格林多前書》，他們的「蒙選思想」與「盟約」的概念有密不可分的關係，其基督徒式的盟約概念，不可否認的，是來自於「以色列經書（the Scriptures of Israel）」，在「以色列經書」中，「選民」蒙選思想與信念基礎是盟約，而盟約來自天主的召叫與祂的旨意。因此，從盟約的角度來檢視蒙選思想，可以說是一種「由上而下」的思考角度。

早期天師道經書中的蒙選思想，也與「盟約」有密切關係。在《老子想爾注》中，「道」不僅被描寫成一位有意志的神，祂更是一位會向世人啟示自己的神，¹「道誡」既是「道」親自頒佈的警戒與教令，²也是天人之約的內容，天

¹ 《想爾注》：「今布道誡教人，守誡不違，即為守一」（十）。

² 「誡」作「警戒」解，見《易經·繫辭下》：「小懲而大誡，此小人之福也。」又作「教令」解，見《荀子·疆國》：「發誡布令而敵退，是主威也」，亦可引申為「囑咐、告誡」之意。參：《辭

災頻仍的肇因則是因為人犯罪的結果，³ 世人之中若想要在天災人禍中獲得救援（長生），則必須要透過守道誠、法「道意」。⁴ 一個恪遵道誠、法道（意）的人，便能「行道、像道、似帝先」（四）。《大道家令戒》更明確指出，因世人犯罪使原先的上古仙境樂園消逝，人間成了下古浮薄之世，「道」多次介入人間伸手救援，最終揀選張道陵擔任天師，並授他「正一盟威之道與天地券要」，使加入道治成為道民的人，成為與天地立約的人，不論新故戶民凡誠心奉道、加入「正一盟威之道」者，便可有機會被老君（與天師）揀選成為「（特殊）種（類之）民」，獲得長生不死的永恆生命。「正一盟威之道」與「天地券要」是「道」在世人沈淪罪惡中時，救援世人的「不二」方法。

這種論述文字也間接反應出當時可能的狀況：在天師道流亡北方、係師已去、道治紊亂、新興派系興起爭奪正統繼承權時，張魯一系教團強調自己具有合法性與正統性的神學論述基礎。《陽平治》大篇幅描繪下古之世人類罪惡滿盈的面貌，不僅指責世界充滿各種行惡的俗人，⁵ 更也指責道治之內的祭酒和道民「與俗無別，口是心非，人頭蟲心，房室不節，縱恣淫情」（21），但太上老君與張天師仍然對於道民成為蒙選獲救的種民抱持希望，因此他們才「急轉著治民，決氣下教，語汝曹輩」（21），希望藉由「勸化百姓」使世人「人人用意，勤心努力」（21），重回「道」授與張天師的「正一盟威之道與天地券要」中。

因此，不論是宗徒教父時期的基督徒、或是漢末迄曹魏時期之早期天師道，其蒙選思想均與盟約的概念密不可分。在這兩大信仰傳統中，「天人盟約」是一種來自神的神聖啟示（the divine revelation），它既是神的旨意的自我彰顯（the self-manifestation of the divine will），因此是一種「由上而下（a perspective from above）」的蒙選思想的反省角度。「天人盟約」在這樣的理解下，它是一種動態

源》（大陸版）（修訂本，下冊），台北：臺灣商務印書館。頁 2896。

³ 《想爾注》：「諸與天災變怪，日月運珥，倍臣縱橫，刺貫之咎，過罪所致」（三十五）。

⁴ 《想爾注》：「天能久生，法道故也。人法道意，便能長久也」（十六）；又：「道性不為惡事，故能神，無所不作，道人當法之」（三十七）。

⁵ 《陽平治》：「男女老壯更相說道，轉相誹謗，溢口盈路……不恤鬼神，以憂天道，令氣錯亂罪，坐在阿誰，各言祕教，推論舊事」（21）。

的過程、與一種神聖的循環：盟約來自於神的旨意，但又與人的意志有密切關係，並且最終仍要藉神的旨意來完成。

一、盟約：「天主的旨意」與「人的意願」

就《十二宗徒訓誨錄》而言，如前文所述，這件作品中雖然沒有提到具體「選民」或「盟約」等辭彙，但《十二宗徒訓誨錄》是前提性地繼承猶太信仰傳統中「選民」的信念，並且將此信念具體化地以規範性的文字——例如：家庭倫理與生活規範、禮儀規範等呈現出來，表達出當時猶太基督徒延續自以色列信仰傳統中，「遵守誡命以確保選民身分」的思想、以及「誡命與律法就是盟約內容」的信念。⁶ 前者是人的意願，後者是天主的旨意。

遵守天主誡命是天主在「梅瑟（西乃）盟約」訂立之前，向梅瑟（與全體以色列子民）事先宣告的內容，即：他們應先表達是否願意遵守盟約的意願，才能與天主訂立盟約、並「從萬民中【被挑選出來】成為我【天主】的特殊產業【即：選民】」。⁷ 因此，以色列人願意遵守誡命的自由意志，在此經文看來，似乎成為天主願意與以色列人訂立盟約的前提，以色列子民必須要先願意遵守盟約，才能與天主訂立「西乃盟約」。可是，《出谷紀》經文也指出：早在以色列人走到西乃山下決定是否遵守盟約之前，天主已先垂顧了他們的苦難，揀選梅瑟將他們從埃

⁶ 「梅瑟盟約」是典型「誡命與律法就是盟約的內容」的例子，參：《申命紀》9:9, 15、《出谷紀》19:1-20:26。

⁷ 《出谷紀》19:5 天主先在西乃山上向梅瑟預告了祂自己將要與以色列人訂立盟約：「你們親自見了我怎樣對待了埃及人，怎樣好似鷹將你們背在翅膀上，將你們帶出來歸屬我。現在你們若真聽我的話，遵守我的盟約（*τὴν διαθήκην μου, my covenant*），你們在萬民中【將被揀選出來】成為我的特殊產業。（*ἔσσοθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν, I will single/choose you out among its peoples to be my own*）的確，普世全屬於我。但你們為我應成為司祭的國家，聖潔的國民。你應將這話訓示以色列子民。」接著在《出谷紀》20:1-17 便記載了天主與以色列人立約的內容，即著名的「天主十誡」。因此，根據《出谷紀》的記載，「誡命」就是「天人盟約」的內容，對猶太信仰傳統（特別是先知傳統）而言，遵守天主的誡命就是確保自己是天主選民的最主要方式，因為這也是天主在立約之前，預先啟示的內容。希臘文 *λαὸς περιούσιος* 中文翻譯為「天主特殊的產業」，這個特殊名詞也被《克來孟致格林多人前書》作者引用，見 64.1。同參：《弟鐸書》2:14；《出谷紀》23:22、《申命紀》7:6、14:2、26:18。底線由本作者自行加上。

及人的奴役中解救出來。因此，「梅瑟（西乃）盟約」所代表的天人盟約，就根本來說，並不是建立在人的意願（will of men）上，而是天主的旨意（will of God），因為天主在以色列人思考是否願意遵守盟約之前，就已伸手救援了，而祂要以色列人正視自己被救援的事實，出於自由意志地接受天主的盟約，好使自己進而能夠成為天主「從萬民中挑選出來成為完全屬於天主自己的特殊產業」。這種同時與「人的意願」以及「天主的意願」有關係的盟約思想，正是希臘文 *διαθήκην*（盟約）一字的本義。⁸ 盟約既是天主旨意的展現，也同時需要人願意服從與配合的意願。

「盟約」在《舊約》中更也有來自天主的祝福的意思。前文提到的「梅瑟（西乃）盟約」，所代表的是《舊約》中「有條件式的盟約（conditional covenant）」，但在《舊約》中另外更還有三種「無條件式的盟約（unconditional covenant）」，分別是：「諾亞盟約（Noahic covenant）」、「亞巴郎盟約（Abrahamic covenant）」與「達味盟約（Davidic covenant）」。「無條件式的盟約」充分表明了天主的旨意：永遠、無限、無條件的祝福，人的意願表達於「是否願意相信？」以及「是否願意接受？」中。

「無條件式的盟約」不僅對以色列人的蒙選思想很重要，更也同樣直接影響了基督徒的蒙選思想。「諾亞盟約」的內容是天主對人類永遠的、無條件的愛與原諒，「亞巴郎盟約」的內容是對亞巴郎與他後裔永遠無限的、無條件的祝福，「達味盟約」的內容則是永遠無條件祝福達味及其後裔的王位；在上述盟約中，「亞巴郎盟約」又非常特殊，它是「梅瑟盟約」與「達味盟約」的基礎，既是以色列子民相信自己是選民、天主鍾愛的子女的最主要原因，也是新約時代基督徒（例如保祿宗徒）用來立論基督徒是天主的選民（「亞巴郎的後裔，就是按照恩

⁸ 也有「遺願、遺囑」之意，《希伯來書》作者便使用 *διαθήκην* 這個希臘文的雙關語意，既表達耶穌基督建立了（新的）盟約，也表達它是耶穌基督的遺囑，而且正由於耶穌基督已經真正死在十字架上，所以這個由耶穌所立的遺囑，便正式發生效力：「凡是遺囑，必須提供立遺囑者的死亡，因為有了死亡，遺囑才能生效，幾時立遺囑者還活著，總不得生效。」（9:16-17）

許作承繼的人」⁹)、以及猶太人必終將全部獲救的基礎，¹⁰《路加福音》與《宗徒大事錄》作者更也直接援引「亞巴郎盟約」來表達耶穌就是天主完美實現「亞巴郎盟約」的方式，¹¹ 天主在《創世紀》12:1-3 中對亞巴郎的召叫、以及後來與他訂立的「亞巴郎盟約」因此成為新約時期基督徒眼中，天主救援世人計畫（救援工程，the economy of Salvation）中重要的計畫。「無條件式的盟約」最大的特點，就是它只有天主無限的、永遠的祝福，¹² 沒有誡命或是任何前提與條件。¹³

就整部「以色列經書」而言——特別從「第二依撒依亞時期」以降之先知傳統、以及新約時期基督徒的角度來看——盟約儘管同時是「天主的誡命」與「天主的祝福」，但是後者（祝福）的意義應是大於前者（誡命）的意義，因為儘管在「梅瑟盟約」中包含了十條誡命，其目的仍是為了使已經因「亞巴郎盟約」而蒙選的以色列人，能出於自由意願地成為天主特殊的產業、承受天主的祝福；而天主在立約前要求以色列人慎重表達願意遵守的意願，是一種特殊的敘述方式以表達一種重要的神學概念：「梅瑟盟約」是確保以色列與天主之間的「隸屬」關係，盟約是安全與復興的保證。作者透過這樣的敘述的方式，表示出：天主願意這些才逃離埃及不久的以色列人，在西乃山下先好好地正視「自己已被天主拯救」、
「天主果然信實於亞巴郎盟約」的事實；¹⁴ 在《申命紀》作者的筆下，以色列人在立約前先表達願意遵守盟約內容的做法，符合人世間立約雙方（特別是「宗

⁹ 《迦拉達書》3:29。

¹⁰ 《羅馬書》11:27。

¹¹ 《路加福音》1:72、《宗徒大事錄》3:25。

¹² 關於「諾亞盟約」，參見《創世紀》9:8-17；關於「達味盟約」，參見《撒慕爾下》7:8-16。

¹³ 莫爾特曼 (Jürgen Moltmann) 說：「上帝（天主）應許，可是祂不預言。正如《舊約》中亞伯拉罕（亞巴郎）的歷史所顯示的，上帝的應許（《創世紀》12:1-3）導致上帝和亞伯拉罕立約。上帝的應許本身就包含了上帝的自我義務和對亞伯拉罕的命令。應許轉變成盟約，這使得應許成為上帝信守不渝的誓言（『我便指著自己起誓……』《創世紀》22:16）；『向列祖所起的誓……』（《申命紀》7:8）並且永遠持守。對人而言，從中產生了受上帝祝福的特定生命空間，並且在上帝的保護下也產生了信靠和安全的氣氛。」莫爾特曼（著），曾念粵（譯）（2004：109-110）

¹⁴ 《申命紀》極為強調天主是一位信實於盟約的、守信的神，例如：「因為你是屬於上主你天主的聖民，上主你的天主由地面上所有的民族中，揀選了你作自己特屬的人民。上主喜愛你們，揀選你們，並不是因為你們比其餘的民族人數眾多；其實你們在所有的民族中，是最少的一個；而是由於上主對你們的愛，並為履行他向你們祖先所起的誓，上主纔以大能的手解救你們，將你們由為奴之家，由埃及王法郎的手中救出來。所以，你應知道，只有上主你的天主是天主，是對那愛他，遵守他誡命的人，守約施恩直到千代的忠信的天主。」（7:6-9）同樣的神學觀念也見於《出谷紀》中，見：3:6-12。

主國」與「藩屬國」)正式簽訂兩國盟約的方式，藉由「以色列人曾經慎重表達過遵守意願」的文字描述，凸顯出《申命紀》作者(們)的蒙選神學思想：以色列民族(國族)是在天主的羽翼之下的附庸國，選民以色列是天主的藩屬國，是隸屬於天主(宗主國)的民族(國族)。因此，「蒙選」的意義，就是獲得天主的保護與扶助，而「梅瑟盟約」則是用來確保以色列擁有「永遠受天主保護」權利的盟約。

這是何以「遵守盟約內容(誠命)」對亡國的、流散各地的以色列後裔極為重要的主要原因之一，因為「梅瑟盟約」是保證他們與天主之間「藩屬—宗主」關係的天人約定，透過恪遵「梅瑟盟約」的誠命與所有根據「梅瑟五書」梅瑟頒佈的律法，才能使他們繼續保持「選民=藩屬(天主的附庸國)」的身分，受到天主(宗主國)的永遠保護，一如梅瑟在《申命紀》中訓示的：

你應遵守他(按，天主)的法令和誠命，就是我今日所訓示與你的，好使你和你的後代子孫得享幸福，在上主你的天主永久賜給你的土地內，能以久住。」(《申命紀》4:40)¹⁵

這個「天主必要依約救援」的思想，也同樣出現在「第二依撒依亞」中：

拯救者必要臨於熙雍，臨於雅各伯(按，亞巴郎的孫子)家中的棄邪歸依者：上主的斷語，至於我——上主說——這是我與他們所立的盟約：我在你身上所賦的神，我在你口中所放的話，總不離開你的口和你子孫的口，以及你子子孫孫的口，上主說，從現今直到永遠。(《依撒依亞先知書》59:20-21)

這個出現在「第二依撒依亞」中的「盟約」，是聖保祿宗徒在《羅馬書》11:26-27一段文字中所援引的「盟約」，用來證明天主是一個必定依約行事的神，必要依約拯救「全以色列」——指所有按血統而言，屬於亞巴郎後裔的人。保祿強調：

¹⁵ 《申命紀》類似的許諾，見：5:32-33、6:2、7:9, 12等。

「因為天主的恩賜和召選是決不會撤回的。」¹⁶ 保祿這樣「天主必要依約拯救與祝福所有亞巴郎後裔\全以色列」的思想，其實也是當時海外以色列後裔的神學思想，既可見於《十二宗徒訓誨錄》文字中，也同樣可以在《克來孟致格林多人前書》中看到。作者「克來孟」在書信中，同樣引亞巴郎為例，不僅說明對天主抱持堅定信德的重要性，更說明天主的也是忠信的、是「慈悲寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠」的，¹⁷ 祂極願意寬恕祝福子女更甚於詛咒與懲罰，¹⁸ 「克來孟」也指出：「上主的聖意是教我們每人各按本分，悔悟自新，天主用自己的全能保證了祂聖意的堅定」(8.5)。

依那爵主教對於猶太人是否最終獲救不置可否，依那爵是明確反對猶太教的，但他並沒有反對猶太人，尤其是歸信基督的猶太人；關於「盟約」他也同樣堅信天主是信實的、並且要透過以耶穌的血建立的「天人盟約」——耶穌基督是唯一的天人盟約建立者(testator)、祂也是唯一的「天人盟約」本身(testament)。¹⁹ 依那爵指出，天主要藉由盟約賜給所有基督徒的祝福，就是藉由「和耶穌結成一體，始能保救真實的生命」(爵弗 11.1)、「不死不壞的生命」(爵弗 17.1)、「脫免死亡」(爵塔 2.1)、「不死不滅，永享常生」。(爵鮑 2.3)

《出谷紀》與《申命紀》中「梅瑟(西乃)盟約」所顯示之「蒙選」與「盟約」的關係，其先後順序是：天主救援以色列人逃離埃及→以色列人正視被救的事實→以色列人願意接受盟約→以色列與天主訂立「西乃盟約」成為天主選民。這順序呈現出天主的救援工程，開始於以色列人願意接受盟約、成為選民之前，而天主願意在「梅瑟(西乃)盟約」訂立之前便先拯救以色列人，與祂在更早之前與亞巴郎訂立的「無條件的盟約」有關；在《創世紀》中「亞巴郎盟約」所顯

¹⁶ 《羅馬書》11:29。

¹⁷ 《出谷紀》34:6；同參：《戶籍紀》14:18、《厄斯德拉(下)(乃赫米雅)》9:17、《聖詠》86:15；103:8；145:8、《岳厄爾先知書》2:13、《約納》4:2、《納鴻先知書》1:3。

¹⁸ 「亞巴郎忠信天主，因此天主褒揚他，稱他是義人；他有信德，又優待遠來的旅行人，因此天主賞賜他年老得子。他又有聽命之德，因此天主賞賜他升到天主特別指定的山上，舉獻祭祀天主的典禮。」(10.6-7)

¹⁹ 耶穌是生於瑪利亞的兒子，因此是「天主的意願」與「人(瑪利亞)的意願」的合作的結果，因此耶穌自己就是「盟約」本身。見第四章、第二節、(二)、2的討論。

示的蒙選與盟約的關係，順序是：天主召叫亞巴郎→訂立盟約許下無條件的永遠祝福→亞巴郎的後裔成為天主的子女。這個順序呈現出：天主的選擇是絕對的，祂從世人中召叫與揀選了亞巴郎，是為了賜予亞巴郎以及他的後代無限的、無條件的祝福。因此，「蒙選」與「盟約」的關係，就整部「梅瑟五書」來看，雖有緊密不可分的關係，卻未必有先後的必然順序，而「盟約」既是天主頒佈的誡命與律法，更也是天主的祝福。

「亞巴郎盟約」訂立之後，因著亞巴郎的服從，他的後代種嗣才成為天主選民；「梅瑟（西乃）盟約」則提醒所有以色列子女，唯有奉行盟約的各種誡命，才能確保自己選民的身分。蒙選、梅瑟律法、誡命、亞巴郎後裔、盟約，這些重要的「以色列神聖經書」中的主題與信念，因此一直縈繞在猶太信仰傳統的所有繼承人心中，與他們的苦難歷史糾纏在一起，不僅成為神學角度反省自身處境的切入點，也成為他們理解自己定位的方式。這個反思的傳統也進入新約時期的基督徒團體中，使得這些主題也一樣成為基督徒作者們反省、自我定位的焦點，並且繼續在宗徒教父時期作品中不斷浮現。

對新約時代基督徒而言，天主無條件的盟約所代表的祝福，具有重要意義。因為，這表示：只要願意「接受耶穌基督的信仰」，²⁰ 就能成為天主盟約恩許的繼承人——選民，「蒙選資格」不需要透過遵守嚴格、複雜的梅瑟律法、或是透過「割損禮」成為「假猶太人」才能獲得。「亞巴郎盟約」因此成為新約時代基督徒蒙選思想中，非常重要的基礎。根據《創世紀》第 19 章的經文記載，天主與亞巴郎訂立的盟約內容就是：無條件、永遠地祝福亞巴郎（與其後代），並沒

²⁰ 所謂「接受耶穌基督的信仰」有兩層意思：一是指接受「耶穌基督對天主的信仰」，因此就是接受耶穌基督對天主父（God the Father）的信仰，英文就是 the Faith of Jesus Christ in God the Father，就是基督徒要接受並相信耶穌基督的天主父，就是基督徒自己的天主父，新約時代基督徒有若干人不相信耶穌基督的天主父就是基督徒的天主父，例如馬西翁與其門生；二是「相信耶穌基督」，就是相信耶穌基督所言、所行、以及祂一切藉由宗徒傳下來的教導，是自己可以憑藉獲救的基礎與憑證，英文就是 faith in Jesus Christ. 新約時代許多猶太人（與接受猶太信仰的外邦人）都相信耶穌基督的天主父，但是不相信耶穌基督，因此他們也不是「基督徒」。（後來的穆斯林也是如此）

有任何誡命。盟約內容祝福的文字，甚至連續出現兩次。²¹ 「亞巴郎盟約」之「無條件地祝福」的特性，若再與《創世紀》12:1-3 的文字相對照之下，則顯得更為突出，因為《創世紀》12:1-3 只提到天主召叫了亞巴郎，命他離開家鄉去繼承天主預許給他（在異地）的祝福（成為一個大民族、成名、成為世人的福源），但卻沒有指出亞巴郎何以蒙天主揀選，並且天主為什麼要賜給他以及他的後裔永遠的祝福。「亞巴郎盟約」的經文中也沒有看到「你應……否則我……」等類似誡命或條件性的文字，所有亞巴郎的後裔子孫從《創世紀》經文唯一能確定的，是天主召叫了他們的先祖亞巴郎，並在召叫之前就已為他預備了未來將要賞賜給他、與他後裔的各種祝福。因著先祖亞巴郎的聽命與服從，使他與所有自己的後裔（種嗣）能受天主無條件的、永遠的「祝福之約」的保障，獲得盟約中預許的一切恩賜。《創世紀》15:6 之「亞巴郎相信了上主，上主就以此算為他的正義」，更成為保祿宗徒論述基督徒「因信稱義」的重要基礎，²² 「亞巴郎盟約」也是保祿論述基督徒何以是「天主恩許的繼承人」、「真以色列」、「真亞巴郎後裔」的基礎。²³

從新約時期起，基督徒便相信耶穌基督訂立的「新約」是相對於梅瑟昔日訂立的「舊約」，²⁴ 舊的「梅瑟盟約」使選民成為天主的附庸、奴隸，²⁵ 並且要透過寫在石板上的誡命與律法來落實，立約時所歃的「盟約之血」，是被獻祭之牛的血；²⁶ 而耶穌的「新」盟約則使「基督徒＝選民」成為天主的子女，立約

²¹ 《創世紀》19 章中，「亞巴郎盟約」的祝福，第一次非常簡短：「我是全能的天主，你當在我面前行走，作個成全的人。我要與你立約：使你極其繁盛」（17:1-2）、第二次便比較詳盡，見 17:4-8。

²² 《迦拉達書》3:6-9。

²³ 請參見第四章第一節、二、(二)、第 3 點中，註釋 74，以及第四章第二節二、(二)、第 1 點。

²⁴ 《希伯來書》：「現今耶穌已得了一個更卓絕的職分，因為祂作了一個更好的，並建立在更好的恩許之上的盟約的中保，如果那第一個（梅瑟）盟約是沒有缺點的，那麼，為第二個就沒有餘地了。其實天主卻指摘以色列民說：『看，時日將到——上主說——我必要與以色列家和猶大家訂立新約……這是在那些時日後，與以色列家訂立的盟約……因為我要寬恕他們的過犯，不再記憶他們的罪惡。一說「新的，」就把先前的，宣佈為舊的了；但凡是舊的和老的，都已臨近了滅亡。』（8:6-13）

²⁵ 《迦拉達書》4:24。

²⁶ 《出谷紀》24:1-11；同參：《希伯來書》9:18-21。

時所歆的「盟約之血」不再是牛血，卻是耶穌基督天主子自己在十字架上所流的血，天主的誠命與律法則不再刻在石板上，卻要寫在蒙選者的「血肉之心」上。這既是厄則克爾先知預言過，在世界終末、天主復興以色列時才會發生的特殊「屬靈」現象：「我必賜給他們另一顆心，在他們臟腑放上另一種精神（πνεῦμα καινόν, a new spirit）；拿走他們鐵石的心，給他們換上一顆血肉的心」²⁷，更也是新約時期基督徒的信念——此時此刻就是世界的終末、也就是天主要復興以色列的時刻，新約時代基督徒更也期許自己（與自己的門生們）要以「新的精神（with a new spirit）」、在「耶穌的聖神（τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ, the Spirit of Jesus）」²⁸內事奉天主，一如聖保祿宗徒所說的：「現在，我們已死於束縛我們的勢力，脫離了法律，如此，我們不應再拘泥於舊的條文，而應以新的心神事奉天主」；²⁹《若望福音》作者也將此信念放在耶穌向撒瑪黎雅婦女發言時的教導中：「然而時候要到，且現在就是，那些真正朝拜的人，將以心神以真理拜父，因為父就是尋找這樣朝拜祂的人。」³⁰

²⁷ 《厄則克爾先知書》7:1-21。

²⁸ 《宗徒大事錄》16:7。保祿宗徒在《羅馬書》說，蒙選成為基督徒的人應活在「屬靈\精神的生活（ἐν πνεύματι, in spirit）」中，而不是繼續活在「肉慾\肉性的生活（ἐν σαρκί, in flesh）」中，保祿刻意又把這個 πνεύματι（spirit, 精神、氣、神）與「天主聖神（πνεῦμα θεοῦ, the Spirit of God）」與「基督的聖神\精神（πνεῦμα Χριστοῦ, the Spirit of Christ）」連結在一起，指出：一個沒有「基督的精神\聖神」的人，就不是真正屬於基督的人。保祿這段文字至少有四層意思：第一層意思就是：基督徒不應繼續過著被肉慾捆綁與宰制的生活，卻應過著以耶穌（基督、天主）的精神（聖神）旨意為主的生活，這個思想也見《爵弗》8.2；第二層是指基督徒必也將從死中復活，因為基督徒內也有那曾經使耶穌從死中復活的「天主聖神」；第三層意思是指基督徒因為耶穌「帶著罪惡肉身的形狀，當作贖罪祭」（8:3）的緣故，已經不屬於（梅瑟）律法之下，是自由的、無罪可定的；第四層意思是指基督徒因此不是奴隸、卻是天主的義子，有承繼天主盟約祝福與天主光榮的權力，「因為凡受天主聖神引導的，都是天主的子女，其實你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼；而是使你們作義子。因此，我們呼號：『阿爸，父呀！』聖神親自和我們的心神一同作證：我們是天主的子女。我們既是子女，便是承繼者，是天主的承繼者，是基督的同承繼者；只要我們與基督一同受苦，也必要與祂一同受光榮。」（8:14-17）。保祿宗徒在《斐理伯書》之「耶穌基督的聖神」（1:19）一句，有「義人憑此獲救」的意義，因為該段經文中「這事必有利於我的得救」的文字是引自《約伯傳》13:16。

²⁹ 《羅馬書》7:6。

³⁰ 《若望福音》4:23。

二、宗徒教父時期基督徒盟約觀與蒙選思想

對《十二宗徒訓誨錄》團體而言，遵守誠命與確保選民身分，二者是有直接關連性的，這部作品本身作為一部基督徒團體「教誡、戒令」的規範性文字，說明了「遵守誠命」在「確保（基督徒）選民身分」這件事情上的重要性。舉凡猶太信仰傳統中的「家庭規範（the household codes）」、「生活倫理規範」、各種儀式規範（洗禮、感恩禮、齋戒與祈禱的禮儀、傅油禮、接待先知的禮儀），以及與新興信仰團體內部運作方式之遴選主教執事的方法，在《十二宗徒訓誨錄》團體中，一律成了「主派宗徒往訓萬民的訓誨錄」，³¹ 關於「生命之道」與「死亡之道」的教導，成了「宗徒們傳授的真道，不順從宗徒們的真道，便是遠離天主的正路。」（6.1）而這種關於「守誠命→確保盟約關係→確保選民身分」的思想，更也廣泛地盛行於公元前一、二世紀時期的海外以色列後裔團體中，並且在後來直接影響了當時在羅馬的教會成員之一，《克來孟致格林多前書》的作者。

如前文所述，他們相信耶穌的出現，不僅是「第一依撒依亞先知」預言的「上主親自降臨拯救選民之日」的實現，更也是一件「新的創造（a new creation）」與「新的出谷事件（a new exodus）」。「耶穌不僅具有如同梅瑟一樣的偉大先知地位、也具有達味一樣的偉大聖王地位，在耶穌的十字架苦難中，他們更看到「第二依撒依亞先知」預言的「上主受苦的僕人（the suffering Servant of the Lord）」，耶穌的確就是依撒依亞先知預言的「萬民的光明，使天主的救恩達於地極」³² 的那一位。

《十二宗徒訓誨錄》團體的蒙選思想，也因此非常強調此時此刻已是實現了的末日（a realized eschatology）：1. 基督徒就是在「上主之日」降臨時，被天主親自召叫與邀請的人；2. 基督徒也是「被聖神培養的人」；3. 納匝勒人耶穌

³¹ 這是《十二宗徒訓誨錄》作品的原標題：Διδαχή Κυρίου Διὰ Τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων Τοῖς Ἐθνεσιν（The Teachings of the Lord through the Twelve Apostles to the Gentiles/Nations）

³² 《依撒依亞先知書》49:6。

自己也是「被聖神培養的人」，他是在「上主之日」降臨時第一位被天主揀選與召叫的人，他就是「被傅油者（基督\默西亞）」，是先知預言要來的那一位「達味的後裔（葉瑟的根苗）」、³³ 萬王之王。《克來孟致格林多前書》的作者大量援用當時海外以色列後裔的神學觀、以及猶太信仰傳統中對於「選民」的理解，來證明基督徒就是天主的選民。其中最明顯的例子，就是作者用了「七十賢士譯本（the Septuagint, LXX）」「以色列經書」對以色列「會眾（assembly of Israel）」的希臘譯詞ἐκκλησία來稱基督徒的團體——教會，表達出他對基督徒團體（教會）的理解：是一個與從世人當中被召叫（κλησις）出來（ἐκ）組成的、具有代表性的、與天主訂立盟約的團體，一如古代的ἐκκλησία曾代表了以色列（以及世人）在西乃山下與上主簽訂了「西乃盟約」，如今ἐκκλησία也是「與天主訂立盟約的選民會眾」。可是，另一方面，如今由基督徒組成的ἐκκλησία，不再與經書中的古代以色列會眾一樣了，卻是天主藉著祂親自揀選的耶穌基督，從世人中揀選召叫出來的人，一如作者所說：「天主曾揀選吾主耶穌基督，並因耶穌基督揀選了我們【按，基督徒】作祂優選的人民」（64.1）。天主在古時候揀選了以色列人作為選民、並且又藉著梅瑟與以色列人訂立盟約，如今，天主藉著祂挑選的「天人中保」——耶穌基督——，使所有因耶穌基督被天主揀選了的人，成為完全屬於天主自己的特殊產業（λαὸς περιούσιος）。

而依那爵主教的蒙選思想，深刻地與耶穌基督在十字架上的死亡有關係，由於他堅信耶穌基督是真人真天主，因此依那爵強調：耶穌基督在十字架上的祭獻，是真人真天主的自我犧牲與祭獻，耶穌以天主子之尊，又以世人一份子的身

³³ 《依撒依亞先知書》11:10；同見：《羅馬書》15:12。原文是 ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί (the root of Jesse)，「葉瑟」是達味的父親，「葉瑟的根苗」既指達味、也指耶穌。新約時代起，耶穌便被基督徒作者稱為「葉瑟的根苗」或「達味的根苗」，前者有刻意將耶穌與達味相提並論、共同呈現為「上主的僕人」、「同為被上主親自揀選的受傅（油）者」的意涵，後者則強調耶穌是天主按照「達味盟約」預許要復興以色列的萬王之王，這個思想明確地表達於《若望默示錄》中，例如：第五章指出，在末日時，只有那位「出於猶大支派中的獅子，達味的苗裔」因為得到了勝利，因此可以展開被密封了的七封書信、以及七個封印（5:5）、後文又指出，耶穌親自說：「我，耶穌，派遣了我的使者，給你們證明了有關教會的這些事。我是出於達味家族的後裔（ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυίδ, the root and the race of David），我是那顆明亮的晨星。」（22:16）依那爵在《致厄弗所人書》中也提到耶穌是「達味的後裔」（20.2），但他使用這個名稱的目的，很清楚地不是援引猶太信仰傳統的「達味盟約」，而是在強調耶穌具有的真實人性，用以駁斥「幻象論」者的說法。

分，完美地以「他\祂」的自我犧牲滿全了贖罪的祭獻，基督徒團結在主教麾下所舉行的「感恩祭禮（the Eucharist）」，不是一個紀念耶穌的餐禮，卻是完全屬於耶穌自己的「感恩祭禮」，祂以自己的犧牲為世人與天主之間重新訂立了「新而永久」的盟約，取代了舊有的天人盟約。因此，基督徒在「感恩祭禮」中所飲的那一杯酒，既是「盟約之杯」、也是「合一之杯」，杯中裝盛的是不僅是酒，更是耶穌為了立新盟約時，所用的「盟約之血」（爵斐 4.1）。

依那爵主教這種關於耶穌基督十字架上傾流之血就是新的「盟約之血」，以及將耶穌最後晚餐時與門徒分食的麵餅、共飲的酒，與耶穌自己在十字架上犧牲的身體和傾流的血連結在一起，使耶穌的死亡成為《出谷紀》中「逾越晚餐」前被宰殺的羔羊，選民（基督徒）能憑藉著羔羊（耶穌）的血獲得救援、免於死亡，³⁴這些思想都最早見於保祿書信以及四部福音書中。反映出基督徒從首代宗徒時期起，便已經使用「以色列經書」及猶太信仰傳統中的「盟約」概念，來理解「基督徒的蒙選」與「耶穌之死」兩者之間的關係。而這種神學理解方式，不論是對宗徒教父如依那爵主教等人，或是對後來的主流基督信仰傳統，有決定性的影響地位。

依那爵主教更也指出，耶穌死在十字架上，成為世人眼中的「被詛咒的死囚（κατάκριτος, the condemned）」，他因此也樂意成為一名「被詛咒的死囚」，接受天主賞賜給他的殉道恩寵，以使他能真正「作一名基督徒」，更也成為保祿宗徒教導之「成義的職務（the ministration of righteousness）」的（新約）僕役、與保祿宗徒筆下能夠使他引以為榮的「自薦書信」，同時也相對於被保祿宗徒稱為「被詛咒的職務（the ministration of the condemnation）」——即：梅瑟律法、或舊的盟約。依那爵主教更勉勵基督徒要做一名基督的勇兵，猶如在當時的羅馬帝國那些要加入軍隊的人，也必須要宣誓恪守誓約（*sacramentum militare*）一樣，基督徒不可忘記當初「入門（the Initiation）」時，在接受洗禮時宣誓的誓約內容。

³⁴ 參見：《出谷紀》12:21-36。

依那爵主教說：「在誰部下當兵，領誰的糧餉，就應服從誰的命令，不可臨陣逃亡。用聖洗的誓約作盾牌、信德作你們的盔甲，愛德是你們的刀槍，忍耐是你們的軍服」（爵鮑 6.1），因此，依那爵主教指出基督徒受洗時的宣示內容，就是基督徒藉著耶穌基督與天主訂立盟約時的誓約內容，儘管自己在未來信仰生活的道路上仍會軟弱失足，但應隨時謹記自己是一個「已與天主立約」的人，聖洗的誓約強而有力，可以協助自己抵擋世間的誘惑與考驗，確保自己蒙選的基督徒身分不受玷污。因此可見他的基督徒蒙選思想與盟約觀念，雖與《十二宗徒訓誨錄》或《克來孟致格林多人前書》作者不同，但仍有密不可分的關係。

三、早期天師道之「天人之約」

關於蒙選與盟約的關係，在《老子想爾注》中也可觀察到類似的思想。《老子想爾注》雖然也沒有明確提到「盟約」或是「選民」等辭彙，但是作者不斷強調「道誠」的重要性，《想爾注》云：「欲求仙壽天福，要在信道，守誠守信，不為貳過。罪成結在天曹，右契無到而窮，不復在余也」（二十四），所謂「信道、守誠、守信、不為貳過」，就是不僅要堅定對「道」的信仰，更要遵守誠命，受道誠的約束、並且對神、對人、對自己守誠信，而且誠心悔改不貳過。因此首先，在「道」和世人之間隱然存在著「天人之約」，這個「約」雖然沒有被具體指明，但「道誠」其本身就是此「天人之約」的內容。所以，不是沒有提到「盟約」就可以說《老子想爾注》沒有「天人之約」的思想，「道誠」就是「天人之約」的內容與具體的展現。

在《老子想爾注》中，「守道誠」是世人獲得長生（永恆生命、終極救援）的方法，「道誠」儘管表達出「天人之約」的抽象存在，但更重要的是人是否誠心。云：「結志求生，務從道誠。至誠者為之，雖無繩約，永不可解。不至誠者，雖有繩約，猶可解也。」（二十七）因此，《老子想爾注》中的「道誠」便表達

出「天人之約」隱約以抽象的方式存在的意思，³⁵ 與前文提到之「梅瑟盟約」有類通之處。

關於天人之約，《大道家令戒》是非常明確的。張道陵不僅被揀選授予「天師」身分，更被授與「正一盟威之道與天地券要」。唐代張萬福在《傳授三洞經戒法籙略說》中曰：「盟，明也，彼此未信，對神以相明也。神者無形，窈冥不測，莫睹其端，若違盟約，必致殃考，是其驗耳。依盟崇約，福亦無忒，但以凡心易動，神理難明，故須立約以契之，必令通神合道也。盟即靈寶初中大等是也。」³⁶ 因此，張萬福認為，道教的「盟」就是「盟約」，奉道之人加入張天師教團，即是加入來自「道」、既正且一的盟約，並且要「依盟崇約」，因為這個「盟」與「約」是由「道」親自啟示與頒佈的，具有來自「道」本身的威嚴、神聖與尊威。也因此，凡曾經加入張天師的道治者，就是已與天地立約的人。

《大道家令戒》據此進一步指出，儘管如今流亡北方、道治已失、天師已亡，但所有新故戶民若想要被揀選成為「(特殊)種(類之)民」(選民)，獲得長生不死的永恆生命，則必須要重新返回太上老君昔日藉張道陵頒佈的「正一盟威之道」中。因此，成為蒙選的「(特殊)種(類之)民」與「盟約」，同樣具有

³⁵ 索安 (Anna Seidel) 表示，天師道信徒相信，創始人張道陵發明了以「符」治病的方法，即用「符」來驅除導致疾病的鬼疫，她說：「這一派（按，指天師道）起源於『新出老君』與信徒的契約。天師道的信徒們保證不再犯罪惡，神明就保證他們健康長壽。用於治病的符，可以看作保證神明與信徒契約的文件，而神靈已融入其中。」而劉屹則進一步指出，道教的「符」是取自「符契」之名，但「由於模仿雲物星辰的態勢，用龍章鳳篆書寫的，因此一般人難以辨識；而《雲笈七籤》多處講到「符」就是天地和神靈的「信物」。因此，正是在其所蘊含的『信約』觀念基礎上，符才具有召神勅鬼的效力，而授度儀式中使用的符，則是召請神靈前來作為信徒授受的見證。」因此，道教從早期天師道時期起，應已有明確的「信約、契約」的思想，立約的雙方既是道神與世人、也是天師與信徒，不過這些儀式、或是關於「符」的思想，並沒有非常明確地以文字形式記載在《老子想爾注》中。而劉屹也指出，根據《昇玄經》的記載，太上老君說張道陵「於我前契盟成就」，因此《大道家令戒》中所謂之「正一盟威之道與天地券要」，根據《昇玄經》的理解與詮釋，就是張道陵與太上的契盟、盟約（張道陵是天人之約中，立約的一方）、也是他代表世人與太上的契盟、盟約（張道陵是天人之約中的中介者）。劉屹更也指出，道教的「契盟儀式」被道士們直接追溯到中國「歃血盟誓」的傳統，不過古代立盟約時的「歃血斷髮」則在六朝道教中改以黃金或青帛，《無上秘要》云：「古者盟誓，皆歃血斷髮，立壇告天，以為不宣求信之約。因自可以金青之陳，以代髮膚肢體，列於別靜，祝啟上皇。法用金環三枚，鮮明赤而有光者，青帛三十九尺，以代三契之盟，亦可相連為二十七尺，盟物備錄，不得私用以自營」。之所以改以黃金青帛代替血或髮，是因為「歃血犯生炁之傷，剪髮違膚毀之犯」，見：《洞真太上飛行羽經》。索安（著），劉屹（譯）（1999：42-127）。劉屹（民93：465-482）。劉屹所提之符的書寫文字，謝世維有深入的研究與分析，見謝世維（2010）。

³⁶ 唐·張萬福，《傳授三洞經戒法籙略說》，《道藏》第三十二冊。

密不可分的關係。另一方面，《大道家令戒》更也說明了：「天師道」因此並不是一個以「張天師」為信仰對象的宗教團體，道民真正信仰的對象，是張天師所傳授之「正一盟威之道」，亦即：「道」頒佈的「正一盟威之道」才是天師道民所組成的信仰團體（正一道）的信仰核心。³⁷ 這種說法反應出張魯一系教團在爭取張天師道統的正統性時，他們自己特有的神學思想，同時也是一種以神學論述「正統教義思想」的方法，來表達自己才是正統教團、延續創教者正統、正確思想的繼承人。

四、「誠」的重要性

《老子想爾注》的「天人之約」除了有「道」的意願外，也同樣重視人的意願。人自由意願的展現，一方面從外在來看，就是看此人是否遵守道誡、奉行諸善，但另一方面，更重要的，是要看此人內心是否至誠、真誠。這是為什麼「至誠之人為之（按，『從道誡』），雖無繩約，永不可解」的緣故，因為一個人發自內心真誠、不自欺也不欺天欺人奉行道誡與行善，此人才是一個真心誠意的道民；一個不真誠的人，他「從道誡」的行為並沒有辦法使他真正獲得救援，因為是不真誠的、虛假的行為，這種人守道誡由於不出自內心、不發自真誠，也因此不會長久，終究則不會與道合。

「誠」既有「真誠、真實」與「誠信、忠誠」等意思，也有「果然、確實」的意義，因此，所謂「至誠之人」不僅指一個人對「道」的信仰是發自內心真誠的，更還有他在思、言、行為各方面，均「果然、確實地」結出與信仰相符合的果實，例如：行為舉止符合他的信仰，又對信仰忠誠不二，不會見異思遷、心猿意馬。因此對於心虔志誠、以赤誠之心信奉「道」的「至誠之人」，即便沒有「神

³⁷ 索安指出：追求非人格化的「道」，正是天師道的最高理想，無論是巫教、還是「原道教」，都沒有這個觀念，呂鵬志進一步指出，這正是天師道與巫教、「原道教」之間存在的巨大的斷層，也因此早期天師道與巫教、原道教之間的關係，並不是只有延續而已，事實上還有著巨大的斷裂與創新。見：呂鵬志（2001：117-143）。

的約法或規約（繩約）」，事實上也等於有約在身一樣，而這種人與「道」之間的關係是緊密的、解不開的；相反的，不至誠者（包括道治之民在內），即便「道」向他們啟示與頒佈了約法，也即便與道民立了約，但依舊能被單方面解除、背約。也因此，這種人與「道」的斷裂關係，並不能歸咎給「道」，卻是他們自己造成的。是以，「天人之約」的確以某種抽象的形式存在於《老子想爾注》中，但又同時不忽略人自由意志的重要性。

另外，即便《想爾注》非常強調行善的重要性，³⁸ 但是更也指出，在行善時「意志是否至誠」才是更重要的。云：

人為仁義，自當至誠，天自賞之；不至誠者，天自罰之。天察必審於人，皆知尊道畏天，仁義便至誠矣。今王政強賞之，民不復歸天。見人可欺，便詐為仁義，欲求祿賞。旁人雖知其邪文，見得官祿，便復慕之，詐為仁義，終不相及也。（十九）

亦即，在鼓勵道民奉行諸善、行各種仁義之事時，《想爾注》更也勉勵道民要不自欺、不欺人欺天、要發自內心地、真誠地行善，這種至誠之人必要自然得到上天的賞報；相反的，那些假仁假義、欺人欺天的人，即便是道民，上天必要懲罰他，因為上天審查人的方式，除了看行為、更要是看其內心是否真誠。一個打從心裡「尊道畏天」的人，他必是一位至誠之人，因此「尊道畏天」的敬畏之心，是一個人誠心正意的根由，是以「仁義便至誠矣」。

《想爾注》的這個思想，可以說與前文提及之《若望福音》4:23 教導之「那些真正朝拜的人，將以心神以真理拜父，因為父就是尋找這樣朝拜祂的人」，可說有異曲同工之妙，均表達出「人的意願」——出於自由意願地、以真誠之心、誠心正意地與神交通來往、與在天人之約中的重要性。同時，也與《克來孟致格

³⁸ 例如：「夫欲寶精，百行當備，萬善當著，調和五行，喜怒悉去」（二十一）、「信道行善，無惡跡也」（二十七）、「行善，道隨之；行惡，害隨之也」（二十九）、「自修身行善勝惡，此乃強也。」（三十三）等。

林多人前書》作者延續自當時海外以色列後裔神學觀中的「敬畏天主」思想，有極為類通之處，作者「克來孟」訓勉說道：

你們要用基督的規誡教育子女，訓誨他們明瞭謙德的效能，在天主面前多麼偉大，純潔的愛情多麼有力，敬畏天主的心情多麼聖善重要。總之，敬畏天主，行為善良，心志純粹，然後聖德的生命始得保全。天主洞察人的心思念慮，人仰賴祂的氣息生存，祂的氣息，祂可以隨意撤走。(21.8-9)

因此，就作者「克來孟」而言，基督徒想要讓自己的生命既具有聖德特性、又能獲得保全，前提就是「敬畏天主，行為善良，心志純粹」，換句話說，就是先要有一顆敬畏天主之心，然後要有發自內心的善良行為、並且保持自己的心志純潔、純粹，不受玷污。天主能洞察人心，因此人沒有辦法欺騙祂，欺騙天主的人，天主隨時會懲罰他，甚至收回曾賜給他的「(來自天主的)氣息」，讓他滅亡。依那爵主教在《致厄弗所人書》中也有極為類似的說法，他說：

信守耶穌的聖訓，如果信心真誠，言行相符，甚至耶穌默默不言，亦能神悟耶穌的心意，實修聖德，言行相符，口雖不言，事不可掩。任憑事物怎樣幽微隱密，吾主皆能洞見，我們遮蓋掩藏，都逃不脫吾主的鑒臨。為此我們不拘做出什麼行動，常應牢記我們是吾主的聖殿，祂居住在我們中間，是我們的天主。如果我們本著義德愛慕祂，這個是十遍能明顯在我們的目前。(15.2-3)

這個強調信者應有至誠之心、言行一致、內外相符，以及至高真神要鑒察人心等思想，與前揭《想爾注》之「人為仁義，自當至誠，天自賞之；不至誠者，天自罰之。天察必審於人，皆知尊道畏天，仁義便至誠矣」，實在可以說是一再相互呼應。³⁹

³⁹ 《克來孟致格林多人前書》此段文字中指出之人的生命完全仰賴天主所賜的、屬於天主的「氣」，也與《想爾注》中論「道氣」與人身上的「精氣」有若合符節之處。例如在註解「其中有信」時，《想爾注》云：「古仙士寶精以生，今人失精以死，大信也。今但結精，便可得生乎？不也，要諸行當備，所以精者道之別氣也。」認為人身上的「精」，就是「道=神」的(別)氣，古代仙士可以長生是因為他們會「寶精」，而今人卻因為「失精(=道神的氣)」則死。

「誠」又有「不欺」的意思。因此，在貧賤富貴的身分地位上，一個「至誠之人」是對自己誠實的人，他不會自欺欺人，也不會貪戀、妄想、強求富貴顯達，這種人就是「道」所喜愛的，云：「富貴貧賤，各自守道為務，至誠者道與之，貧賤者無自鄙，強欲求富貴也。不強求者，為不失其所，故久也。」(三十三)《想爾注》中「誠」所代表的「誠信」、「忠誠」、「果然確實」等意義，不僅與「盟約(約契)」有不可分割的關係，因此也有勸勉道民應安分守己，不要因貪求人間富貴卻喪失道，並且應常「自省其身，令不陷於死地」(三十三)的意義。

這種要求道民安分守己、誠心行善以蒙揀選成為「種民」獲得救援的思想，也同樣見於《大道家令戒》中，云：

但當戶戶自相化以忠孝，父慈子孝，夫信婦貞，兄敬弟順，朝暮清淨，斷絕貪心，棄利去欲，改更惡腸，憐貧愛老，好施出讓，……從今日之善行，災消無病，得為後世種民。民勿怨貧苦，貪富樂尊貴。汝耳目聞見，從古以來，富貴者久乎？財棄於地，身死於市。以此觀之，故諺言死人不如生鼠，得之在命，求之以道。(18-19)

這種要求信友藉著安分守己的心態與行為，來表達自己是一名虔誠信徒的教導，在宗徒教父作品中也可以看到，例如在《克來孟致格林多前書》中，作者勉勵格林多教友要效法軍中士兵一樣，要各按本分、各盡其職、團結合作、相互服從，作者說：

不是人人都做司令官、或都做千夫長，五十人大隊長等等，反之每人有每人的官級，各佔各的崗位，……大小相需不可相無，大者無小者，小者無大者，均無以殘存故也。(37.3-4)

作者「克來孟」更也要求基督徒務必應該：

各隨分位，服從鄰近的人，強者照顧弱者，弱者信賴強者，富者供養貧者，貧者得其所需而讚頌天主……凡吾人所有一切，皆係大造的恩賜，故應頌揚感謝，光榮歸於天主，迄無窮世，阿們。(38.2-4)

上述這些文字均明確投射出：作者對於「建立穩定的社會秩序」以及「呼籲教會（教團）團結合一、穩定有秩序，以俾生存發展」的重視。也因此，這些類似「守本分」、「不貪求榮華富貴」、「團結合一、互相友愛」等的生活倫理規範，被描繪成為「道」的旨意、或是蒙太上老君與張天師共同揀選成為「後世種民」的標準，或是蒙符合天主喜悅的事情、並能建立一個符合天主聖意與完美設計制度的教會（God-ordained order of the Church）。

五、盟約：雙方自願受束縛

「盟約」也有立約雙方互相同意、共同被約束的意思。因此，「天人之約」不是僅用來限制蒙選的世人的，更也是神（不論是「道」還是「天主」）自願受到約束的表現。

《十二宗徒訓誨錄》團體的基督徒們，受到以色列「先知傳統」的影響，相信：「盟約」是以色列子民蒙選的保證，是他們能自稱為「選民」的原因，「盟約」既表達出以色列子民與上主天主之間的隸屬關係：受「宗主」保護的「藩屬」，亦約束了立約雙方的自由，雙方都要對盟約的內容忠誠與信實，因此即便以色列人不守盟約，但先知傳統強調天主是信實的、必要按照盟約內容，賜予選民平安與幸福。梅瑟先知既是盟約（與誡命與律法）的頒佈者、也是盟約的見證者，而「盟約、誡命、律法」是天主鍾愛並揀選以色列成為選民的具體的「愛的展現」。《十二宗徒訓誨錄》因此強調遵守誡命的重要性，認為遵守天主誡命的人才是真

正追隨耶穌基督的人，基督徒要效法耶穌至死遵守天主誠命的榜樣，以能成為真正的耶穌門徒、跟隨基督的選民，並且獲得天主依照盟約所預許賞賜的各種祝福和恩寵。

《克來孟致格林多前書》作者也延續海外以色列後裔的神學思想，指出那些因奉行上主正義的真理而受迫害的義人，「至上的天主親自作他們的干城和甲盾」(45.7)，這種語言明確地反映出《申命紀》中「盟約」的意涵，就是：「宗主國」依盟約的規定，必要出兵保護「藩屬國」。「克來孟」也指出，基督徒倘若真的時常奉行上主的聖意，並且「盡力勞動、從事於義德的善功」(33.8) 天主則必要對待這樣的基督徒，一如祂對待古代眾聖人一樣，使之獲得盟約中的各種祝福，「克來孟」指出，因為亞巴郎就是這樣，他憑恃敬畏天主的心，全心信賴上主、並且以實際行動服從上主的各種命令與要求，不會畏苦怕難，因此得到了天主「曾」許諾要賞賜給他的各種賞報與祝福。

在《老子想爾注》中，「道」不是一種天地間的自然現象，卻是一位具有絕對自由意志的「神」。「道」既然有自由意志，因此祂對於「約」的內容，也可以出於祂自由意志不遵守、不依約。但是《想爾注》指出，「道」不是一位這樣的至高神，祂出於自願地受「天人之約」的束縛。例如，《想爾注》云：

富貴貧賤，各自守道為務，至誠者，道與之。(三十三)

又云：

道人行備，道神歸之，避世託死過太陰中，復生去，為不亡，故壽也。俗人無善功，死者屬地官，便為亡矣。(三十三)

因此，「道」雖然是具有絕對意志與崇高地位的至高神——「道氣在間，清微不見。含血之類，莫不欽仰」(五)，但祂也「不可不」與至誠者相隨、「不可不」使誠心行道守誠的人脫離死亡的掌握，獲得永遠的生命。祂親自啟示與頒佈的「道誡」，不僅表達出祂這位有意志的最高神有救援世人的旨意，更也願意自陷「繩約」的約束。「道誡」本身構成的天人之約，因此不僅約束世人、也約束「道」自己。唯有如此，奉道之人的信仰才有基礎、他們的未來才有保障與希望，因為他們確信自己如果誠心奉道、恪遵道誡，其結果必能獲得「道」的終極救援。

《想爾注》又云：

道樂質樸，辭無餘，視道言，聽道誡，或不足見聞耳，而難行。能行能用，慶福不可既盡也。(三十五)

就是指：「道」對於「道言」、「道誡」能夠確實履行「能行能用」的人，必要賜予這種人無可限量的賞報與福樂。這同樣說明了「道」一樣受到「天人之約」的繩約，祂按照「天人之約」，對於真誠奉道的人，一定也要履約而行，就是讓這樣的奉道之人「慶福不可既盡」。

前文引述《想爾注》之「至誠者為之，雖無繩約，永不可解」(二十七)也同樣間接證明了「道」是受約束的。因為「誠」就是：真誠、真實、誠信、忠誠、果然、不欺，倘若至誠之人「雖無繩約，永不可解」，那麼「道」必定也一樣「雖無繩約，永不可解」，除非「道」不是一位至誠的神，但這是不可能的，否則何以「不至誠者，天自罰之」(十八)？又，「道設生以賞善，設死以威惡」(二十)，「道」倘若不是一位「至誠」的神，祂就違反了自己的誠命，而《想爾注》更也就無法說服道民「去惡行善」，因為倘若「道」不守誠信、言行不一、毫不真誠，那麼行善者就「未必」獲得生命、行惡之人也「未必」遭致死亡。因此，「道」必定是一位至誠之神，天師才能要求世人遵守《想爾注》的道誡，世人也才有遵守道誡、信奉「道」的理由，所有「賞善罰惡」的說法才能具有威信、令人信服。

因此，「道」雖有大能，但祂卻不能自欺、欺人；祂雖有絕對崇高的自由意志，但祂必是真實的、誠信的、信守約定的、言行一致的神。也因此，《想爾注》中，即便「天人之約」是抽象存在的，但「道」一樣也是受「天人之約」約束。

而《大道家令戒》中提到的「正一盟威之道與天地券要」，也約束了張天師所代表的「太上老君（即：道＝神）」。儘管祂曾「新出老君」（14）、「授與張道陵為天師」（14）、「以漢安元年五月一日……造出正一盟威之道與天地券要」（14），但是天師指出：「自從流徙以來，分布天下。道乃往往救汝曹之命，或決氣相語，或有故臣，令相端正，而復不信，甚可哀哉」（14-15）。表示出「道」一方面繼續在流亡北方的歲月中伸手救援，但另一方面祂救援世人與道民的方法，仍是透過張天師的「舊制」與「舊法」，就是「決氣相語」以及「故臣」，目的是使世人與道民重回「正一盟威之道與天地券要」的天人之約中。因此，昔日藉由張道陵訂立的「正一盟威之道與天地券要」，並沒有因為係師張魯降曹、天師道治流亡北方之後便失去效力，而「道」要在流亡時期拯救所有道民與世人的方法，仍是曾經授與張天師的「正一盟威之道與天地券要」，而不是以別的新方法救援世人，例如：二度再出新老君、或是再選新天師並藉他再立一個新的盟約。

《大道家令戒》又指出：

汝曹薄命，正當與此相遇，雖然吉人無咎，昔時為道，以備今來耳。未至太平而死，子孫當蒙天恩。下世浮薄，持心不堅，新故民戶見世知變，便能改心為善，行仁義，則善矣，可見太平，度脫厄難之中，為後世種民，雖有兵病水害之災，臨危無咎。（15）

因此，在天災人禍的大劫之際死去的薄命之人，如果過去曾是行道的「吉人」，那麼不僅僅他不會被追究過犯，連他的子孫（種嗣）也要「蒙天恩」；另外，所有「新故民戶」如果能立刻悔改、力行諸善，成為善人，那麼「道」也必要依當初的「約」（正一盟威之道與天地券要）賜給這種人享見太平的賞報，並且不

受戰亂或天災的危害，成為「後世種民」；儘管「種民難中」，「道」也「亦當助其力」(17)，明確表示出「道」自願甘受「繩約」的救援意志。

類似的語彙以及思想除了也同樣可見於《陽平治》之外，《陽平治》並且更還指出：來自「道」的終末審判（the divine retribution）就在眼前。對於那些腐敗的、不守道誡、「不復按舊道法為得爾，不令汝輩按吾陽平、鹿堂、鶴鳴教行之」(21)的「祭酒主者」們，「道」已經「氣將欲急」，將要立刻嚴厲懲罰那些背約的、「與俗無別，口是心非，人頭蟲心，房室不節」的諸「祭酒主者」們。因此，早期天師道的「天人之約」，不僅保證了「道」的救援與後世之時的賞報（成為種民），更也保證了「道」的審判與懲罰。

第二節 罪與蒙選：一個由下而上的角度

在「以色列經書」中，人類犯罪之後，根據《創世紀》(第三章)的經文，就是被迫要離開天上的樂園，並且開始在世界上辛勞地工作、遭遇各種苦難與折磨，最終死亡。但是，天主卻繼續給予有罪之人祝福與保護，並且藉由盟約（與誡命），使犯罪的世人可以重新獲得祂的祝福與生命。

例如：在《創世紀》第四章中，就在亞當離開樂園後，人類第一位亞當之子（加音）再度犯罪，而且是殺人（弑弟）重罪，但天主卻伸手保護他：「上主遂給加音一個記號，以免遇見他的人擊殺他」，並且還說：「凡殺加音的人，一定要受七倍的罰」；⁴⁰ 又例如：即便天主從全知與全能的角度，完全知道以色列子民未來必會背叛祂、必會繼續犯罪，但仍願意與召叫亞巴郎與他訂立無條件的「亞巴郎盟約」，以及後來的「梅瑟盟約」、「達味盟約」，一再確認以色列子民是蒙天

⁴⁰ 《創世紀》4:15。

主揀選與喜愛的。因此，根據「以色列經書」的教導得知：罪的後果雖然就是使人因離開天主而死亡，但卻也使以色列子民獲得與天主訂立盟約、獲得天主鍾愛與恩寵的機會，而以色列的天主是一位「緩於發怒，富於慈愛忠誠」的慈悲的父神。⁴¹

上述這種對於「罪與蒙選」的描繪與神學式的理解，其呈現的，勿寧說是以色列經書作者們，對於「罪惡世界」與「自己民族不斷處於苦難的歷史」兩大命題，反省「自己（選民）與其他民族的關係」、「自己與天主的關係」的結果。是一種「由下而上（a perspective from below）」的反省角度，並且與前文提到的從「盟約」角度的反省內容，相互呼應。而這樣的反省角度也出現早期天師道經書中，試圖從罪惡世界的現實狀況中，解釋：信奉「道」的價值到底何在？道民到底與「道」（老君）的關係為何？又，張天師在亂世終末之際，與道民的獲救到底有何關係。

選民犯罪的後果、與盟約的關係，自「第二依撒依亞」時期以降的先知傳統，成了非常重要的反省課題。先知傳統指出，選民遭遇亡國、流散各地與迫害和苦難，均是因為選民不忠實信守盟約的後果；但，由於天主是忠信於盟約的，因此天主必要堅守盟約，必使亞巴郎的子嗣多如繁星、也必要從達味的後裔中興起「萬王之王」，因此以色列子女應對盟約忠實、遵守誠命、忠誠地信賴上主，忍耐地等待上主的救援。

受先知傳統影響、在新約時期基督徒神學思想發展過程中具有關鍵影響地位的人，首推聖保祿宗徒。他解釋《創世紀》第三章「原祖犯罪，被迫離開天主與樂園」的經文時，他指出：

1. 「罪惡」與「死亡」的關係是：「罪惡藉著一人【按，指亞當】進入了世界，死亡藉著罪惡也進入了世界；這樣死亡就殃及了眾人，因為眾

⁴¹ 見《出谷紀》34:6；同參：《戶籍紀》14:18、《厄斯德拉（下）（乃赫米雅）》9:17、《聖詠》86:15；103:8；145:8、《岳厄爾先知書》2:13、《約納》4:2、《納鴻先知書》1:3。

人都犯了罪。」⁴² 因此是由於人(亞當)犯罪,所以必須要離開天主,趨向死亡,也因此「死亡藉著罪惡進入了世界」;換句話說,死亡不來自天主,而是人犯罪的惡果。

2. 沒有(梅瑟)法律之前,罪惡已經在世界上了,因此從亞當、到梅瑟所有人,都是罪惡的奴隸;
3. 當世人都還是罪人的時候,基督便已經為世人死了,保祿說:「這證明了天主怎樣愛我們」;⁴³
4. 天主的恩寵大於世人的罪,因此「天主的恩寵和那因耶穌基督一人的恩寵所施與的恩惠,更要豐富地洋溢到大眾身上」,⁴⁴ 以前雖因一個人(亞當)的罪,使世人活在罪惡的權下,如今天主的恩寵也藉由一個人(耶穌\新亞當)的正義,使「眾人也都獲得了正義和生命」。⁴⁵

保祿因此導出一個極為重要的結論:

罪惡在那裡越多,恩寵在那裡也越格外豐富,以致罪惡怎樣藉死亡為王,恩寵也怎樣藉正義而為王,使人藉著我們的主耶穌基督獲得永生。(《羅馬書》5:20-21)

因此,保祿宗徒對於「罪的後果」以及「(梅瑟)盟約」的看法,表達很清楚:由於人(亞當)犯罪在先,因此世人(包括)梅瑟都是在罪惡的權柄與統治之下,但由於天主的恩寵大於人的罪,因此天主願意藉由「梅瑟盟約」以及其包含的所有誡命與律法,用來指出人是有罪的,⁴⁶ 並希望世人悔改,因此「梅瑟盟約」可以說,是天主的「奧祕計畫\救援工程(οἰκονομία τοῦ μυστηρίου,

⁴² 《羅馬書》5:12。

⁴³ 《羅馬書》5:8。

⁴⁴ 《羅馬書》5:15。

⁴⁵ 《羅馬書》5:18。

⁴⁶ 《羅馬書》:「我們能說法律本身有罪嗎?絕對不能!然而藉著法律,我才知道罪是什麼。如果不是法律說:『不可貪戀!』我就不知道什麼是貪情。」(7:7)

economy of mystery)⁴⁷ 的一部份；但正由於法律使人知道有罪，罪卻藉著誠命與律法，引人發動貪情犯下更多的罪。保祿因此指出：（梅瑟）盟約與律法雖是神聖的，但沒有辦法使人獲得天主的祝福——生命與平安，唯有天主的恩寵才行，而耶穌基督「帶著罪惡肉身的形狀，當作贖罪祭，在這肉身上定了罪惡的罪案」，就是天主的恩寵。凡相信耶穌基督、接納耶穌為我們自己的罪過死在十字架上、並願意讓「基督的聖神」居住在自己內的人，就成了基督徒——天主藉耶穌基督揀選的子女。保祿這種既延續海外以色列後裔神學觀、但又以耶穌基督十字架福音為中心的理解方式，可以說是新約時期劃時代的創舉，既極為獨特、也對後世基督徒對於罪的後果、盟約觀、以及基督徒蒙選思想，有極為關鍵性的影響。

除了保祿之外，新約時代其他基督徒作者也從猶太信仰傳統中的盟約來反省耶穌之死與基督徒蒙選的關係。同時，他們關於「盟約」與「罪的後果」二者關係的思想，也很明顯受到「第二依撒依亞」先知傳統的影響。例如在《依撒依亞先知書》中，先知代上主發言說道：

你們【按，以色列子民】若細心聽我【按，天主】，你們就能吃豐美的食物，你們的心靈必因脂膏而喜悅。你們如側耳，走近我前來聽，你們必將獲得生命；我要與你們訂立一項永久的盟約，即誓許於達味的慈惠。看，我立了你為萬民的證人，為列國的領袖與主宰。看哪！你要召見你不認識的民族，不曾認識你的民族也要奔向你；這都是為了上主你的天主，為了那光榮了你的以色列的聖者（按，指天主）的緣故。（《依撒依亞先知書》55:2-5）

耶穌基督的出現，在新約時代的基督徒的眼中，就是「第二依撒依亞先知」所預言的「達味盟約」的實現。天主藉著耶穌基督與世人訂立了一項「永久的盟約」，這個盟約因為在「達味盟約」之後，因此是一個「新的盟約」；而所謂「萬民的證人」、「列國的領袖與主宰」指的也是耶穌基督，《若望福音》作者指出，耶穌在死前向民眾講道時說：「當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向

⁴⁷ 《厄弗所書》3:1-12、《哥羅森書》1:24-29。

我」，⁴⁸ 並且以此光榮天主。⁴⁹ 《馬爾谷福音》作者指出：「時期已滿」之時，⁵⁰ 天主派遣獨生子耶穌基督來世上宣佈福音——「天主的治理(ή βασιλεία τοῦ θεοῦ, the kingdom/reign of God)已近」，祂要藉著耶穌基督親自「召叫(καλεσαι)罪人悔改」，⁵¹ 並靠耶穌基督自己的血訂立新的盟約。⁵² 《瑪竇福音》與《路加福音》作者也指出，耶穌既是「亞巴郎的後裔」也是「達味的後裔」，同時更也就是「亞巴郎盟約」與「達味盟約」的最終實現、是「達味盟約」預許要來的基督、萬王之王；在《瑪竇福音》與《希伯來書》文字中，耶穌更又是「新梅瑟」，他建立的盟約因此是一個全新的盟約。

人犯罪的後果就是招引死亡，但是，也因為人犯罪，使人獲得與天主訂立盟約的機會，天主藉由盟約，使世人可以重新認識祂、並且獲得祂的救援，而耶穌的復活更證明了在祂(耶穌基督\天主)內有永恆的生命，《若望福音》作者便指出：「那信從子的，便有永生，那不信從子的，不但不會見到生命，反有天主的義怒常在他身上」(3:36)，他又說：耶穌是「天主的羔羊」⁵³——天主賜給世人在上主之怒降臨時，獲得救援並倖免於難的唯一憑藉(比對《出谷紀》的逾越之夜)，以及「永生的食糧」⁵⁴——天主賜給選民在走向預許福地旅途中的食糧(比對曠野中的天降食糧——瑪納)，這些都是把耶穌與先知梅瑟做比對的文字。古代先知梅瑟在這樣的基督徒式的觀點與比對下，被稱為耶穌基督的「預像(τύπος τοῦ μέλλοντος, typos/figure of him-that-was-to-come, 或typos of the Christ Jesus)」。⁵⁵ 《希伯來書》作者更強調，耶穌的祭獻是「一次而且永遠」，祂建立的盟約是世人與天主重修和好與獲救的憑證。⁵⁶

⁴⁸ 《若望福音》12:32。

⁴⁹ 《若望福音》12:28。

⁵⁰ 《馬爾谷福音》1:15。

⁵¹ 《路加福音》5:32。

⁵² 《馬爾谷福音》14:24。

⁵³ 《若望福音》1:29, 36。

⁵⁴ 《若望福音》6:35, 48。

⁵⁵ 聖保祿宗徒在《羅馬書》中稱亞當為耶穌的「預像」(5:14)。

⁵⁶ 《希伯來書》：「基督只奉獻了一次贖罪的犧牲，以後便永遠坐在天主右邊，從今以後，只等待將祂的仇人變作祂腳下的踏板。因為祂只藉一次奉獻，就永遠使被聖化的人得以成全。」

因此，罪的後果雖然給人類帶來死亡，但同時，也使人類可以有機會獲得天主的救援，⁵⁷ 而「盟約」是在天主面對人類犯罪之後，在天主的救援工程與奧祕計畫中，具有重要意義的方法。

如前文所述，《十二宗徒訓誨錄》團體延續了猶太信仰傳統中遵守誡命就是確保盟約與選民身分的思想，以詳細的文字說明各種基督徒應該遵守的誡命。因此，在罪與蒙選的關係上，《十二宗徒訓誨錄》花了許多篇幅用在說明「犯罪的行為是哪些」，以便團體成員能夠明確遵守各種禁令，避免自己因為犯罪喪失了蒙選的身分。《十二宗徒訓誨錄》中關於「罪」的描述，大抵有個層次：第一種是「罪行 (sins)」，第二種是「犯罪的人——包括選民、基督徒 (sinners)」，第三種是「惡人 (the wicked, the evil)」。

關於罪行，《十二宗徒訓誨錄》認指出，就是：一切的邪惡、或近似邪惡的事情，這些所有與「邪惡」有關的事情，選民都應該遠避，舉凡：殺人、淫亂、貪吝、盜竊、迷信、行妖法魔術、惡霸、撒謊、妄證、謀害無辜……等等，因為這些「邪惡」之事全部都是引人偏離「宗徒們傳授的真道」(3.1)，而「不順從宗徒們的真道，便是偏離天主的正路」(3.1)。《十二宗徒訓誨錄》也強調，連思想或念頭都算是一種「罪惡的行為」，因為當人有惡念之時，罪行就已經開始萌生了：「勿忿怒，忿怒引人相殺，……勿生淫心，淫心是淫行之源；……勿貪愛錢財，勿貪愛虛榮，這些貪心都是竊盜之母……勿傲慢、勿險惡，因為這些都引人辱罵天主。」(3.2-6) 因此，惡念與惡行是一樣的，「一切邪惡及近似邪惡之事」(3.1) 除了包括實際已經發生的行為之外，也包括心裡的念頭與計謀。而這樣

聖神也給我們作證，因為祂說過，『這是在那些時日後，與他們訂立的盟約——上主說——我要將我的法律放在他們的心中，寫在他們的明悟中』這話以後，又說：『他們的罪過和他們的邪惡，我總不再追念。』若這些罪已經赦了，也用不著贖罪的祭獻了。」(10:11-18)

⁵⁷ 羅馬天主教會至今仍在每年慶祝耶穌復活節的守夜禮中，詠唱「復活宣報」的經文中，甚至有一句經文將樂園中亞當所犯下的罪以及世人犯的罪視為「必要的」、「幸運的」：「亞當的罪過確有必要，賴基督的死亡，一筆勾消，天主救人的計畫真是深奧。幸運的罪過啊，你竟然為人賺得了如此偉大的救主。(O certe necessariam Adæ peccatum, quod Christi morte delétum est! O felix culpa, quæ talem ac tantum méruit habére Redemptórem!)」

的人就是犯罪的人，他們已經走在「死亡之道」上，而最終的下場與結局就是死亡。

在《十二宗徒訓誨錄》的描述下，基督徒（選民）也是會犯罪的人，不僅是會可能犯下規範中罪惡的事情，更也因為不積極去作「該作的事情」的原因，成為有罪之人。因此，基督徒不僅不應該殺人、淫穢、行妖法魔術、偷盜、貳心二舌……等，更應該積極地「敬愛天主、愛人如己、己所不欲勿施於人」(1.2)、按照福音精神善待那些壓迫自己的人(1.3-6)、以及積極從事各種與「生命之道」有關的事情，例如「品行要溫和……心胸要寬大、慈善惻隱、忠信正直、和平安詳、良善厚道、謹小慎微、敬聽人言……和正直謙遜的人交往……（對所有發生在自己身上的事情）視如福祥」(3.7-9)等等之類。基督徒也被要求要與「偽善者」（指猶太祭司）有所區隔，不僅守齋的日子要與他們不同、祈禱的方式與內容也要與他們不同。(8.1-3)《十二宗徒訓誨錄》也指出基督徒應該要積極主動參加教友的聚會，並且要在聚會時公開地「自訟自承，名告所犯諸罪，自覺良心有過，不可同時進獻禱詞」(4.14)，不僅因為自己犯罪而成為不聖潔的選民，更因為自己的緣故「玷污」了感恩禮，使之成為「不聖潔的獻禮」(14.1-2)。因此，

1. 基督徒儘管是選民、是天主的聖潔子民，但一樣是會犯罪的、是有罪的，
2. 犯罪的結果會使自己離開「生命之道」，開始趨近與走向「死亡之道」，所以不可不慎，更應時常反省、自我警惕，並常在教友聚會時「公開地」悔罪；
3. 保持基督徒選民身分的神聖與純潔，與保持「獻給天主的祭禮是聖潔的」有直接關係，因此是一件非常重要的事。這凸顯了《十二宗徒訓誨錄》團體的特色與背景，是一個與猶太信仰傳統非常緊密的信仰團體中，既延續了猶太信仰傳統中對「聖 (the sacred) vs. 俗 (the profane)」、「潔 (the pure, clean) vs. 不潔 (the unclean)」的嚴格區分與自我要求，但又從基督徒的角度加以重新詮釋、改造，以俾彼此區隔。⁵⁸

⁵⁸ Boris Repschinski, S. J. 指出，強調基督徒應極力保持自己的聖潔，是初期教會具有猶太背景之基督徒團體的明顯特色，並且在《十二宗徒訓誨錄》、《瑪竇福音》、《雅各伯書》中均明顯可

《十二宗徒訓誨錄》中關於「罪」的描述還有另外一種，就是那些目前正在「死亡之道」的人，這些人彷彿就是《智慧書》中所描寫的「惡人（the wicked, the evil）」，他們都似乎是一群與「選民（義人）」相對立、註定無法獲得救援的邪惡者。他們不僅是「非蒙選者（the non-elect）」、似乎也是「敵視蒙選者（the anti-elect）」。*《十二宗徒訓誨錄》*說：

走這死路的人迫害善良，妒恨真理，嗜愛誑騙，不賞識義德的賞報，不專務善良事，斷事不公平，徹夜不寢，不思好事但想作惡。不忍讓、不溫良，愛好虛偽狂妄，惟利是圖，遇見貧苦者，不肯矜憐惻隱，遇著遭難者，不願分勞分憂，不承認造生他們的天主，殘殺新生的嬰兒，敗壞天主塑造的成品，拒絕貧苦者，迫害遭難者，諂媚富足者，判斷事理不公平，陷害貧弱者，萬罪萬惡無所不作。(5.2)

因此，看來《十二宗徒訓誨錄》描寫的「走在死亡之道」上的人，不是因為犯下罪行（sins, sinful deeds）而成為的有罪的人（sinful man），他們是從內而外、從根本上就是一種無可救藥的「邪惡者（the wicked，惡人）」。他們的罪惡不在於他們犯下什麼罪行，而在於他們有一顆邪惡的心。而這種「邪惡者」的下場，是他們必將要吞下因自己的邪惡所招引的一切惡果。這群人一方面被視為不被揀選的人，另一方面又被視為天主救援工程中計畫的一部份：是磨練義人（選民）、淬鍊黃金（義人）的烈火、⁵⁹ 使義人最終能「修成至德」。⁶⁰ 在這樣的文字描繪之下，《十二宗徒訓誨錄》要求團體成員務必要與這種人「深戒而遠避之」（5.2），不僅不可以作跟他們一樣的事情，更也要與他們保持距離。這種對於「行惡之人」的文字與描繪，再度反映出《十二宗徒訓誨錄》作者本身的來自猶太信

見此一特色。見：Boris Repschinski, S. J. "Purity in Matthew, James, and the Didache" in Huub van de Sandt and Jürgen K. Zangenberg (eds.) (2008: 379)

⁵⁹ 《智慧書》：「他【按，天主】試煉了他們，好像爐中的黃金」（3:6）；這樣的思想也出現在《克來孟致格林多人前書》，見：第四章第一節、二、(二)、第1點的討論。

⁶⁰ 《十二宗徒訓誨錄》要求基督徒要：「人家咒你災殃，你應祝他吉祥；人家仇恨你，你為他祈禱；人家迫害你，你為他守齋。以德報怨，人之常情，教外人都能作到，那算是你們的什麼功德？但是你們以德報怨，恩愛仇人，你們就沒有仇人了。……有人打你右臉，你將左臉也伸給他打，這樣可以修成至德。」(1.3-4)

仰傳統的痕跡，以及要求嚴格劃清「聖、俗」、「善、惡」、「潔淨、不潔」、「蒙選、不蒙選」界線的思想。

《十二宗徒訓誨錄》這種嚴格區隔的思想，也反應在對於選民應善盡家長（與家主）身分的要求上：對自己的子女要善盡教導之責，對家中勞工（奴僕）要公平正義、寬仁慈善。在對待子女方面，《十二宗徒訓誨錄》要求所有為人父母的基督徒務必「教養子女，切莫離手，趁他們的兒童時期，教導他們敬畏天主。」（4.9）教導子女認識天主的誠命，使他們未來一生走在天主的正路上、奉行天主真道，並使選民的身分可以確保與世代相傳，是流亡海外的選民極為重視的事情，前文提到，這也是選民相信自己能夠藉「梅瑟盟約」獲得天主保護與祝福的關鍵。⁶¹ 在對待家中男女勞工與奴僕方面，《十二宗徒訓誨錄》要求「要和他們一同事奉天主，待他們不要刻薄，免得他們因而失掉敬畏天主的心。」（4.10）指出身為家主的基督徒，不僅應該也要教導家中奴僕認識天主、「一同事奉天主」，更應該要公平正義、慈悲寬仁，以言以行為天主的慈善與仁愛做見證，以使他們也見賢思齊，起心效法，也因此就遠離各種與罪惡有關的行為或思想了。

《克來孟致格林多人前書》則將重點放在教會內部紛爭的處理。作者眼下只有一種罪人，就是在教會內興風作浪、忤逆長上的基督徒，這種人罪惡行徑的下場，除了導致教會分裂、充滿紛爭與不和平之外（3.1-4），也使基督徒的「團體的生活，不合基督的精神與氣象」（3.4），更使教會成為教外之人嘲笑睥睨的對象（1.1），甚且可能為教會招引更大的迫害。因此，這些製造紛爭、興風作浪的基督徒們，不要以為自己是「蒙選之人」就可以妄自尊大、目中無人。作者延續海外以色列後裔神學觀中對於「選民」界限的新理解——義人與惡人，指出沒有人可以躲在「選民」（或「亞巴郎的後裔」）的擋箭牌後面，天主只垂允正義的人的呼求，對於行惡的人，作者警告說道：「天主監視惡者，燭照他的罪行、敗壞他的名聲，從地面上消滅他的蹤跡。正義者揚聲呼求，天主即傾耳垂允，救他

⁶¹ 《申命紀》：「上主曾對我（按，梅瑟）說：『你給我召集民眾，我要叫他們聽清我的話，使他們在世有生之日，學習敬畏我，以此教訓自己的子女。』」（4:10）

脫免窘難。」(22.8) 天主對惡人的懲罰，是一種現世的、立即的嚴厲懲罰，而不是生前享盡榮華富貴之後，死後才有的地獄永火。

《老子想爾注》有濃厚的天人符應思想，因此，對於世人犯罪的後果，認為就是造成天地災變、災異頻仍的現象；同時，更也相信人的身體之所以會生病、或是世間之所以會有「疾疫之氣」，也更是因為人犯罪的緣故。⁶² 《想爾注》云：

諸與天災變怪，日月暈珥，倍臣縱橫，刺貫之咎，過罪所致；五星順軌，客逆不曜，疾疫之氣，都悉止矣。(三十五)

另外，《想爾注》認為有一種人是十分的罪大惡極，就是那些「未貫道真，便自稱聖」(十九)的人，因為這種人「不勸民真道可得仙壽，修善自勤，反言仙自有骨錄；非行所臻，云無生道，道書欺人」(十九)。《想爾注》作者指出這種人的教導根本就是異端邪說、害人不淺，更重要的這種人還污蔑「道」，說人世間沒有「生道」、又說「道書欺人」。《想爾注》作者指出，這種人實在「罪盈三千，為大惡人」，但是並沒有說「道」將會如何處置這種惡人。但是這種罪惡仍會有其後果：

至令後學者不復信道。元元不旋，子不念供養，民不念田，但逐邪學，傾側師門，盡氣誦病，到於窮年。會不能忠孝至誠感天，民治身不能仙壽，佐君不能致太平，民用此不息，倍城邑虛空，是故絕詐聖耶知，不絕真聖道知也。(十九)

也就是這種人的邪說，會引誘人偏離正道，既不盡孝道、也不務正業，一心追求邪惡的學說一生渾渾噩噩，結果既不能至誠感天、又不能獲得長生，國臣若有此人則國家也無法太平。這種人是天下災異更迭不已的幫兇。

《陽平治》對於下古浮薄之世的來由，主要就是從人類所犯的罪愆，來解釋。在《陽平治》的文字描繪中，世上所有的人似乎都是罪人，使得天師說：「吾

⁶² 謝世維(2010)。

從太上老君周行八極，按行民間，選索種民，了不可得。百姓汝曹，無有應人種者也。」(20) 罪的後果就是使得所有的世人都成為有罪之人，無法獲得天師與老君的揀選，成為「種民」。可是，《陽平治》也指出，天師與太上老君並不灰心，仍舊要在罪惡滿盈、善人鮮少的人世間，努力地教化與救援，云：

急轉著治民，決氣下教，語汝曹輩，老君、太上轉相督，欲令汝曹人人用意，勤心努力，復自一勸，為道盡節，勸化百姓。(21)

因此，人犯罪的儘管是使人類自陷泥淖、不可自拔，也無力改心從善，但是由於老君不可思議的仁慈，祂仍要伸手救援，因此出現了另外一個令人意想不到的後果，就是「道」的執意救援。祂救援的方式就是繼續以天師的道誡與道治，教化與勸化百姓，勉勵世人應「人人用意，勤心努力」，而不是用其他的方法來拯救，例如再度派遣新的天師、或是再度造作道書。

第三節 蒙受祝福的「種嗣」：一個歷史觀的角度

「選民」與「種民」這兩個辭彙，分別出現在基督宗教與早期天師道的經書中。它們並不是出現在真空的狀況中，卻是來自於各自的大傳統，具有其歷史、文化、宗教等的情境(context)，因此，本節將從歷史觀的角度(a perspective from before)，對此兩個辭彙與「蒙選思想」的關係進行整理與綜合討論，以期對於「選民」與「種民」辭彙中表達的「蒙選思想」有較完整的認識。

根據「以色列經書」的文字指出，儘管人不斷犯罪，但是天主卻仍然不斷以訂立「盟約」的方式，向世人確保祂的祝福，這是「諾亞盟約」的由來。根據《創世紀》第六章的記載，世界因為人類犯罪、充滿各種罪惡，天主決意以洪水

消滅世間的一切惡人、洗淨一切，他揀選了諾亞為人類世界保留了命脈與「種嗣（seed）」，在洪水消退之後，天主主動與諾亞訂立了永遠祝福的盟約，盟約的內容除了祝福之外，更還有保證：天主不再以洪水毀滅大地。「亞巴郎的盟約」則是在「諾亞盟約」之後第二個盟約，儘管諾亞所繁衍的人類依舊繼續犯罪，但天主藉著召叫與揀選亞巴郎，在充滿罪惡的世界中繼續祂的救援工程，就是要藉著亞巴郎，建立一個屬於天主的家庭、民族與國家——以色列，也藉著「亞巴郎盟約」不僅要使亞巴郎的後裔種嗣（seeds of Abraham）繁衍如同天上繁星一樣眾多，更要成為一個強大的國家、並且成為世人獲得天主祝福的根源（root of the divine blessings），亞巴郎的服從與忠信使他成為「萬民之父（father of the nations）」。

「梅瑟盟約」則是第三個盟約，根據《申命紀》的記載，儘管以色列選民被天主拯救離開了埃及，但仍然反抗天主，藉由梅瑟的祈禱中介，天主與以色列人訂立盟約，確保以色列人出於自願地成為天主的特殊產業，蒙受「亞巴郎盟約」的祝福、並成為最有繁衍與生產能力的、「萬民之中最有福的」民族。⁶³ 「達味盟約」則是最後一個《舊約》中的「盟約」，天主祝福了達味及他的後裔（seeds of David）永遠的王權，儘管後來達味仍舊犯罪，但是由於「達味盟約」的關係，他的次子（撒羅滿）蒙受天主的祝福依舊不變。

前文指出，耶穌基督自己就是亞巴郎的後裔與出於達味支派（the house of David）的以色列後裔，基督徒也自新約時代起便相信：他不僅是「亞巴郎盟約」與「達味盟約」的實現，耶穌自己就是在天主救援工程中，藉由（亞巴郎、達味）盟約預許給選民的祝福、是要在世上建立屬於天主之新人類家庭的「亞巴郎與達味的後裔與種嗣（the Seed of Abraham, and of David）」。⁶⁴ 因此，就新約時代的基督徒而言，在罪惡世界中那蒙受天主祝福的「種嗣（the Seed）」，首先指的就是耶穌基督他自己。一如新約時代基督徒作者們指出的：耶穌基督是天主的獨生

⁶³ 《申命紀》7:12-16。

⁶⁴ 《若望福音》7:42。

子 (the Son/Seed of God),⁶⁵ 與童貞女瑪利亞胎中「蒙受祝福的果實 (the blessed fruit)」,⁶⁶ 所以, 耶穌他自己就是天主賜給罪惡世界的、蒙受祝福的「天主的種嗣 (the Seed of God)」。⁶⁷ 另外, 耶穌基督講述的「話 (τὸν λόγον, the word)」也被「新約時代」基督徒稱為「種子」,⁶⁷ 期待能夠在人心中「結出果實」, 而《若望福音》作者則指出:「天主的話」就是耶穌自己, 祂是「(天主的) 聖言成了血肉, 寄居在我們(世人)中間」。⁶⁸ 保祿宗徒在《羅馬書》關於耶穌作為同為「天主的種嗣」、「人類的種嗣」時說道:「他按肉身是生於達味的後裔 (ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, the seed of David according to the flesh), 按至聖的神性, 由於他從死者中復活, 被立為具有大能的天主之子 (Υἱου Θεοῦ, Son of God)。」(1:3-4)

除了耶穌基督自己是罪惡世界中蒙受祝福的天主的種嗣之外, 基督徒也因為耶穌的關係, 成為被天主揀選「義子」, 因此基督徒也成了天主在罪惡世界中召叫揀選的「天主子女」⁶⁹——亦即: 天主的「種嗣」。基督徒作為天主的子女 (種嗣) 與耶穌自己是天主的兒子 (種嗣) 有直接的關係, 一如《若望一書》作者指出的: 基督徒是「由天主生的……天主的種子存留在他內 (ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, that his [God's] seeds remain in him)」,⁷⁰ 這個「天主的種子」既是指「天主的聖神」、也是指耶穌基督「願意犧牲自己以救贖世人的愛的精神」, 而

⁶⁵ 《馬爾谷福音》1:1、《羅馬書》1:3-4, 9。

⁶⁶ 《路加福音》作者描寫尚在母親懷中的耶穌時, 稱耶穌為童貞女瑪利亞「子宮中受祝福的果實 (καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου, and blessed is the fruit of the womb)」, 「果實」與「種子」有同樣的意義, 參:《路加福音》1:42。

⁶⁷ 《馬爾谷福音》4:3-20; 同參:《瑪竇福音》13:1-9, 18-23、《路加福音》8:4-8, 11-15。不過, 到底「種子」在耶穌的比喻裡, 所指的到底是什麼? 對觀福音作者有不同的看法:《馬爾谷》認為是「話」、《瑪竇》認為是「天國的話」、《路加》認為是「天主的話」。

⁶⁸ 《若望福音》1:14。殉道者聖猶斯定 (Justin Martyr, 110-165) 則有「聖言的種子 (λογος σπερματικός, *semina verbi*)」的說法, 主要是在指出: 在《第一護教書》中也提到, 「聖言 (the Logos)」雖然在耶穌基督身上完全彰顯出來, 但聖言的真光從亙古以來, 便向普世的人類照耀, 連在基督降生成人之前的人類也一樣, 受到這聖言的真光照耀; 因此那些跟隨著理性而生活的人, 亦可以被視為「基督徒」, 即便他們相信自己是無神論者, 或是別的宗教信仰者; 《第二護教書》中猶斯定用「聖言的種子」一詞, 表達聖言如何從一開始就深植於每一個人的靈魂深處, 因此他主張每一個人都分享了聖言的一部份, 也因此被哲學家發現的各種真理, 都是屬於基督徒的真理, 他說: 「所有關於人類的正確知識與真理, 對基督徒而言都是適當的。」(《第二護教書》10) 關於殉道者聖猶斯定使用「聖言的種子」的研究, 專書可參: Catherine Upchurch (1983), Christopher Michael Schutte (2001)。

⁶⁹ 《若望福音》1:12、《若望一書》3:1-2。

⁷⁰ 《若望一書》3:9。

基督徒心中有這個「天主的種子」，使得自己能夠在罪惡的世界中，成為另外一個「肖似基督」的人，他既隨時也充滿了天主的聖神，更也願意因為愛（友愛兄弟、友愛鄰人等等⁷¹）而犧牲自己的利益。基督徒因耶穌基督的緣故，成為「復活的種子」、⁷² 「新造的人」，⁷³ 雖然仍要繼續活在人世間，但卻可以以「新的精神」、新的「充滿天主\基督聖神」的方式過新的生活。

因此，在耶穌基督「更新了一切」⁷⁴ 的「新創造（new creation）」之中，基督徒成了新世界中的「種民」，既是：1. 天主藉耶穌基督揀選的特殊種類之人（a particular type of people who are chosen by God through Jesus Christ）、也是 2. 在世上繁衍天主大家庭的種子之人（the seed people to multiply God's family on earth）。同時，更因為基督徒是天主所生的子女，因此「祂（天主）的種子存留在他內」，基督徒也因此「沒有辦法犯罪」⁷⁵——基督徒因耶穌基督已經戰勝惡魔了，所以不應該重返惡魔的捆綁與束縛，更應愛護自己的兄弟。前文已指出，保祿宗徒以「亞巴郎盟約」為基礎，詮釋基督徒就是亞巴郎按天主恩許所生的後裔（seeds of Abraham）、是「天主（真）以色列」。從「新的盟約」的角度來看，由於耶穌基督建立了「新約」取代「舊約」，祂因此既是「新梅瑟」、也是「新亞巴郎」，基督徒也因此成為「新的亞巴郎」的後裔、「新梅瑟」率領出谷的選民，基督徒在走向天主預許福地的人間道路上，要領受的「天降神糧」將不再是「看似胡荽的種子（瑪納）」，⁷⁶ 而是「天主的種子」、「永生的食糧」：耶穌基督。

上述這個思想在依那爵主教的書信中則不斷地一再強調，用來駁斥幻象論者的說法；但是依那爵更進一步地將保祿關於耶穌「是人又是天主子」的思想，

⁷¹ 《若望一書》提到「天主的種子」的這段文字，其中也提到《創世紀》第四章加音弒弟的經文記載，指出基督徒如今因為心中有天主的種子（天主的聖神、與基督的愛），因此只可以友愛兄弟：「我們所以認識了愛，因為那一位為我們捨棄了自己的生命，我們也應當為弟兄們捨棄生命。」（3:16）

⁷² 《格林多前書》5:35-37。

⁷³ 《格林多後書》5:17-18。

⁷⁴ 《若望默示錄》21:5。

⁷⁵ 《若望一書》3:9。這句話的重點不是在保證基督徒不會犯罪，而是在勉勵基督徒不要犯罪。完整的上下文見《若望一書》第三章。

⁷⁶ 《出谷紀》16:31。

以及《若望福音》中關於耶穌是「生命的食糧」的教導，與「感恩禮」中基督徒領受的麵餅（耶穌的身體）連結在一起，他說：

耶穌基督是人之子，又是天主之子，按人性人身來說，他是達味的後代，大家分領的麵餅，乃是長生不死的良藥，消除死亡，養育生命，和耶穌基督結成一體，同享長生。（《爵弗》20.2）

因此，基督徒在此罪惡之世中，為了要能夠長生不死、消除死亡、養育生命，就應該要常常參與感恩祭禮，領受耶穌的聖體。依那爵這種對於基督徒感恩禮的說法、以及感恩祭禮中基督徒所領受的麵餅的說法，對於後來基督宗教之聖事神學發展，有決定性的影響力。感恩禮中的麵餅就是耶穌的聖體，領受聖體可使「善人獲得生命、惡人招致喪亡」，⁷⁷ 這樣的思想從新約時代開始便有，並且一直延續到今日的羅馬天主教會中。

《克來孟致格林多前書》作者的重點，是要格林多教會中作亂的基督徒要儘速悔改。對此，作者「克來孟」引用了《依撒依亞先知書》53:1-12 一段提到「種子」文字，來呼籲犯罪作亂的基督徒應誠心、儘速悔改。「克來孟」說：

聖神說：「……他從來沒有犯過罪，他的口舌沒有欺詐，天主願意治療他的傷腫，恢復他的潔美。你們若有所獻納，補償罪債，**你們的靈魂**將見一棵生命的種子世系綿長（ἡ ψυχὴ ὑμῶν ὄψεται σπέρμα μακρόβιον, **your soul will see offspring/seed who live long**），⁷⁸ 眾人的罪債，他一身承當，視如己罪，他為救援眾人服務有功，他自己又是正義者，天主要解救他靈魂的勞瘁，助他重睹光明，陶冶他的神智，表彰他的正義。因此，他的繼承者，世系綿長。……」（16.10-13）

這段引述自《依撒依亞先知書》中「第二依撒依亞先知」的文字，當中的「他」，在基督徒的眼中就是指「耶穌基督」。「克來孟」援引這段文字的目的，

⁷⁷ 出自聖多馬思·阿奎納所創作之 *Lauda Sion*，這首聖歌（繼抒詠）至今仍舊保留在羅馬天主教會的禮儀中，每年的「基督聖體聖血節」彌撒中，依規定必須要詠唱。

⁷⁸ 「你們的靈魂將見一棵生命的種子世系綿長」是呂穆迪神父的中文翻譯，這段句子根據希臘文直譯為：「你們的靈魂將看見長壽（者）的種子。」

是為了要說服犯罪的基督徒應儘速悔改，將己罪交付給耶穌基督，好使「自己的靈魂」可以看見「生命的種子世系綿長」。

克來孟引述的這段文字，與原來的《依撒依亞先知書》內容有所不同——特別是在「誰」將看到「誰的」子孫後裔上有明顯的更動。「克來孟」的說法是「悔改的人的靈魂」將會見到「長壽者（即指悔改者自己）」的種子\子孫後裔，但《依撒依亞先知書》卻是說「上主的僕人」將要見到「自己」的種子\後裔。「克來孟」在這句經文中掉換的文字，到底是因為他引用的經書抄寫錯誤？還是他自己刻意的更動？目前無法得知，不過就現存「克來孟」的文字來看，基督徒在悔改之後，他的靈魂可以見到「長壽者（悔改的基督徒自己）」的「子孫後裔\種子」，應是符合作品的前後文，與當時後盛行海外以色列後裔神學觀的。因為前文（第四章）已述，「克來孟」在該作品的其他地方寫道，凡不知悔改的罪人，必要遭到來自天主在現世的嚴厲懲罰，就是會被天主：「從地面上消滅他的蹤跡」（22.6），也就是：他們要被天主從人類的記憶與歷史中「被抹去」、「被不留痕跡」，他們要被天主絕子斷孫，根本無法在世上有子嗣後代，他們的家脈與命祚被天主截斷，無法在世上延續下去，以致他們在現世時，就不會有後代追念他們，他們死了以後，好像從來沒有存在於人世間一般。

這種懲罰，是明顯相對於天主在「亞巴郎盟約」許下的祝福（繁衍後代、多如繁星海沙）、並且在「梅瑟盟約」中再度確定的祝福，⁷⁹ 因此也是「克來孟」在書信中天主對義人的祝福與賞報，而所謂「你們（悔改者）的靈魂將見到子孫\種子」云云，也符合海外以色列後裔以及基督徒對於「靈魂不死」的信念。同時也是一種對於「罪惡世界中蒙選者是蒙受天主祝福之種脈」的反面表述，因為犯罪的基督徒如果不知悔改，就是加入了迫害義人的惡者的行列中，他們成了一如《智慧書》中描繪的「惡人」，而義人必要承受天主的祝福。不僅他們自己喪失了「天主的種子」，也失去天主子女的地位，成了惡人，他們的罪行與邪惡剝

⁷⁹ 《出谷紀》32:13。

奪了他們原來蒙受的祝福，並使「祝福的種子」成了「莠草的種子」，⁸⁰ 在終末來臨時，必要被捆綁起來丟在火中焚燒。

《十二宗徒訓誨錄》作者認為自己與團體成員就是「選民」，繼承了「以色列經書」中的蒙選思想：自己就是天主的子女、是罪惡世界中蒙受天主恩寵與祝福的特殊之人。《十二宗徒訓誨錄》的作者又指出：耶穌基督自己是天主的僕人與兒子，而所有跟隨耶穌基督的人，就是他在末日時召叫的、「聖神培養的人」（4.10），是一群聖潔的子民。作為因耶穌基督而成為天主的聖潔種嗣的人，他們認為必須要靠謹守「主藉十二宗徒傳授」的所有誡命，以確保自己的神聖與純潔。耶穌自己是亞巴郎與達味的「後裔（種嗣）」，而他自己也遵守了誡命，因此是所有《十二宗徒訓誨錄》團體成員應該效法的典範，效法他致死遵守天主誡命的作為，尤其是「愛的誡命」，以成為罪惡世界中聖潔的選民、亞巴郎的後裔、天主的種嗣。

《十二宗徒訓誨錄》也要求教友向天主獻禮時，應嚴格確保禮儀與相關人員的聖潔，規定尚未領洗的人既不可以參加教友的「感恩禮」，更不可以食用教友在感恩禮中共同分食的麵餅與葡萄酒，作者指出說：「吾主曾說：『勿投聖物於豬犬。』」（9.5）⁸¹ 這強烈的字眼表達出：該團體延續自猶太信仰傳統中，對於「聖與俗」的嚴格區分，以及對於蒙選者與非蒙選者之「潔淨」與「不潔淨」、以及「值得與否」的明確判斷標準。「罪」與「蒙選」的二者的關係，對《十二宗徒訓誨錄》團體而言，顯然是視為一個極為嚴肅的事情，既要靠嚴格遵守「生命之道」與「死亡之道」的各種規定與要求，又要常常反省自己是否有罪與不潔、公開告明己罪與懺悔；對於那些不屬於自己團體的人（尚未領洗的人）而言，他

⁸⁰ 《瑪竇福音》13:24-40。

⁸¹ 同見：《馬爾谷福音》7:27、《瑪竇福音》7:6, 15:26-27。這個說法在《馬爾谷》與《瑪竇》有不同的使用，《馬爾谷》強調以色列是天主的子民，因此父親（天主）的食物應先給兒女（以色列）食用，不應給小狗（外邦人）食用，而圍繞以色列的外邦人必要因為堅忍與不斷祈求，最終透過以色列（選民）的緣故，同獲天主的恩寵；《瑪竇》則強調「神聖」的事物（例如獻祭給天主的肉、或是福音的真理）只應給值得的（聖潔的）人，「狗」與「豬」既是拾荒者又是不潔者，均是不值得領受神聖事物者。這段將外邦人（或外教人）描繪成「狗」的文字，並不見於《路加》與《若望》中，卻僅見《馬爾谷》與《瑪竇》，《瑪竇》甚至還出現兩次，反映出這段文字應與猶太信仰傳統有密切的關連。

們全部都是「尚未被蒙選的人」，其中若有人走在「死亡之道」上，那麼就是與罪惡世界同流合污的人，基督徒選民既要與他們保持距離、嚴格區分彼此，更要謹慎小心不要讓他們使神聖的禮儀受到玷污；他們其中若是有「聖神培養的人」（4.10），則應要勉勵他們、向他們宣講主的道理與誠命。

也因此，從另外一個角度來說，他們相信自己是「蒙天主揀選者」、「蒙聖神培養者」、「蒙基督教誨者」，他們作為蒙天主、聖神、基督揀選的人，是在此罪惡世界中，藉著耶穌基督獲得天主「生命與知識」（9.3）、「知識、信德、長生」（10.2）的特殊種類之人。他們這種嚴格遵行律法、高度重視生活與禮儀細節是否符合聖潔要求的態度、嚴格區分彼此與團體內外界限的做法與態度，使他們一方面是「猶太基督徒（Jew Christians）」、也同時儼然是一種「基督徒中的猶太人（Christian Jews）」。

「罪惡世界中的種嗣」對《十二宗徒訓誨錄》作者而言，不僅是現在式，也是未來式。《十二宗徒訓誨錄》第十六章是關於「末日」的預言，文字指出，末日臨到時必有徵兆，首先是「假先知、欺民者數目增多，……友愛變成仇恨，罪惡高漲，聖道沈淪，人類自相仇恨、自相殘虐、自相負責」（訓誨錄 16.3-4），第二個徵兆就是會出現一名「欺世者……赫赫如天主子，作奇蹟、顯大能、席捲大地，入其掌握，所犯罪惡，極凶極重，太古以來無先例」（訓誨錄 16.4）；第三個徵兆是大火：「舉凡受造之人近受大火煅煉，失足而喪亡者，數目眾多。」（訓誨錄 16.5）。末日就是在這樣罪惡滿盈、萬劫不復、假基督欺世害人的災難時刻來到，此時唯有「恆心堅定，不失信德」的選民，才能「獲得被辱罵者（按，指耶穌基督）的救援，保全性命」，即成為新天新地的新人類。所以，「選民」要成為未來新天地的種嗣之人，必須要「恆心堅定，不失信德」，並且蒙耶穌在末日時刻的救援。

這種憑藉著對耶穌的信心、相信自己必能在末日時獲救倖免於難，一方面與「新而永久的盟約」思想有關係，⁸² 另一方面仍與「蒙受祝福的種嗣」思想有關係，就是相信未來在「吾主從天上乘雲降來」（訓誨錄 16.8）之後，「新天新地」也將降臨人間，而新世界的「新人類」，其命脈之種子目前只保存在自己團體中。更也因此，他們十分強調自己的聖潔，因為他們相信自己具有「天主在罪惡世界中保留新人類種脈」的角色。

早期天師道經書中，關於罪惡世界中蒙祝福的種嗣，最明確的就是《大道家令戒》與《陽平治》中所提到的「種民」。但是，如前文所述，如果純粹從《老子想爾注》、《大道家令戒》與《陽平治》等早期天師道經書的內容來看「蒙選思想」與「種民」辭彙，我們可以發現：它們與所謂的「合氣之術」或「黃赤之道」，並沒有直接的關係，相反的，這三部道經卻極為強調蒙選者（或成為「種民」者），其人在倫理道德操守等各方面的高度、在恪遵道誡的嚴謹程度、以及面對「道」時是否誠心正意、「敬天畏道」的態度。因此，「種民」所呈現出的早期天師道蒙選思想，可以說是一種早期天師道在「神道設教」大傳統之下的倫理道德教化內容，它既嚴格地將天師道的「教」（教化、教導、教誡）與「術」（巫覡之術、方士之術）相對立與區隔，強調它作為真正道「教」的身分與地位，另一方面，在關於「種民」的思想與教導中，它既明令嚴禁邪淫、也明確駁斥房中術，鼓勵道民以敬天畏道、至誠之心來面對「道」，並且懷著至誠之心，如《大道家令戒》所要求的：「改心為善，行仁義……尊天敬神，愛天行道，念為真正，道即愛子」，成為蒙選的「後世種民」，得以「度脫厄難之中」、「有兵病水害之災，臨危無咎」（15），並且「消災無病」（18）。

⁸² 《希伯來書》：「【耶穌基督】作了新約的中保，以祂的死亡補贖了在先前的盟約之下所有的罪過，好叫那些蒙召的人，獲得所應許的永遠的產業……基督也只一次奉獻了自己，為除免大眾的罪過；將來祂要再次顯現，與罪過無關，而是要向那些期待祂的人施行救恩。（9:15, 27）」

因此，早期天師道經書中「種民」一詞，與其從「種嗣之人 (seed people)」的狹隘角度來看，⁸³ 毋寧應從更寬的層面來理解，就是從「在罪惡世界中蒙受祝福」的角度來理解。「種民」不應只是「種嗣之人」而已，從較為寬廣的意義來說：就是一種「蒙受『道=神』祝福的一總之人」，「道」對他們的祝福，繁衍後代（使他們成為新人類的種子）是「道」的祝福之一而已，不是全部。

從蒙選思想的角度來看「種民」一詞，在《大道家令戒》、《陽平治》經書中，它應該更也具有「選民」的意義，就是：「蒙『道=神』揀選的特殊種類之人」，他們是一種具有某特殊身分的一類人，是「常」世之中的「非常」之人，⁸⁴ 其特殊身分來自於他們和「道」之間的緊密關係，而他們對自己具有特殊身分的理解，則是來自於「道」啟示的，一如在《大道家令戒》中，「正一盟威之道與天地券要」、以及「天師」的身分，均來自「道」親自頒佈與授與的一樣。此所謂之「特殊的種類」，與希臘文的γενος (gender)、英文的gender極為相似，既有「某一種類 (kind, type)」⁸⁵ 或「某一生物種類 (species)」⁸⁶ 的意思外，也同時有「種族 (race)」、⁸⁷ 「宗族\家族 (clan, house)」⁸⁸ 的意思。「種」這個字，它並非只具有一個單獨的意義，也因此我們不應該只從單一的角度與層面來理解「種」、或是「種民」。「種民」這個辭彙，事實上是一個具有濃厚宗教意義的特殊辭彙，用最精簡、簡單的「表意符號」表達出最多的、最豐富、深遠又深刻、甚至具有神祕深奧色彩的意義，是一種在宗教作品（或經典）中常見的筆法。

「種民」蒙受的祝福，除了繁衍後代（使他們成為新人類的種子）之外，另外應該還有兩種。根據《大道家令戒》，第一種祝福就是他們在現世中可以「度脫厄難之中」、「有兵病水害之災，臨危無咎」（15），並且「消災無病」（18），換句話說，他們是一群被祝福、能平安脫免災難的人類後裔。這是對身處連年災疫

⁸³ 例如：Stephen R. Bokenkamp（柏夷）(1997: 157)。

⁸⁴ 此處對於「種民」為「常世之中的非常之人」的說法，是受到李豐楙師之「常與非常」模式的啟發。關於李豐楙之「常與非常」思想，見李豐楙（2010）。

⁸⁵ 例如：《瑪竇福音》17:21 等

⁸⁶ 例如：《創世紀》1:21 等。

⁸⁷ 例如：《迦拉達書》1:14 等。

⁸⁸ 例如：《耶肋米亞先知書》31:1 等。

之中、又不斷顛沛流離的苦難百姓，最實際、也是最直接的祝福。《大道家令戒》對於天師道離開巴蜀、「義國殞顛」之後，道民死傷慘重的狀況指出：「流移者以萬為數，傷人心志」(14)，北遷之後，時局依舊動盪，云：「天下之擾擾如羊，四方兵病，惡氣流行」(15)，《大道家令戒》是在這樣的前後文之中，首次出現「種民」一詞。因此，在這樣的「種民」辭彙之後，所表達的「蒙選者(種民)」在罪惡世界中蒙受的祝福之一，就是他們可以在亂世中依舊保有健康、平安。

第二種祝福則是蒙選者要成為人間的祝福之源，使人間可以「導異為常」、「從異常回復常，從反秩序回歸於秩序」——即返回「道」或「常道」的秩序。⁸⁹《大道家令戒》指出，人世間之所以會從上古時期充滿太平氣與和諧之氣的美麗世界，轉變成為下古之世，最主要的原因是因為人的犯罪。云：

下古世薄，多愚淺，但愛色之樂，□□□於邪偽，以成耳目，□□□溢女色，精神勃亂，貪惜貨賂。沴氣發上，自生百病。至於黃帝以來，民多機巧，服牛馬，貨賂為官，稍稍欲薄，盡于五帝。夏、商、周三代，轉見世利。秦始、五霸，更相克□寸害，有賊死者，萬億不可勝數，皆由不信其道。(12-13)

因此，人的罪惡感應了天地，導致「沴氣發上，自生百病」，使人間出現各種災殃，成為罪惡的世界。「道」也因此進入人間，親授太平之道：首先是干吉、後來又「復作五千文」(13)、又「西入胡授以道法」(13)、「出黃石之書以授張良」(14)，最後祂「新出老君」(14)，並且「授與張道陵為天師……造出正一盟威之道與天地券要」(14)；流亡北遷時，「道乃往往救汝曹之命，或決氣相語，或有故臣，令相端正」(14-15)。

《大道家令戒》指出，經歷這麼多的親自介入人間歷史的救援事件後，「道」決定：「惡不能除，當先兵病水旱死」，而就在此時倘若有人因為「見世知變，便

⁸⁹ 劉苑如認為，「導異為常」是一種中國人對於秩序的追求的文化特色，也是一民族的文化心理結構，是對於「道」的體悟與實踐。見劉苑如(2006：1-45)。

能改心為善，行仁義」，他們便能被「道」揀選成為「後世種民」，一方面保護他們倖存於災難、並使世間人類在天地災劫中得以不至完全喪亡，另一方面，更由於「種民」是一群「改心為善、行仁義」(15)的人，他們在「災劫時期」的出現可以使天地出現祥和之氣，他們的至誠之心可以與天感應。又因為「子念道，道念子」(15)，因此對於「種民」已經出現之人間，天師表達出「道」的旨意，就是要使人間：「欲令君仁臣忠，父慈子孝，夫信婦貞，兄敬弟順，天下安靜。」(15)

換句話說，就是「種民」是使人世間重回太平之世的福源。這種說法也與《想爾注》中的「感應說」相互呼應，《想爾注》云：「上聖之君，師道至行以教化天下，如治太平符瑞，皆感人功所積致之者。」(三十五)是延續自漢朝以來的天人符應說，而這種思想更也多見於《太平經》中。⁹⁰

上述這種這種思想，也在《大道家令戒》後文「從今吾避世」前後一段中更可以見出。天師首先說道：「魏氏承天驅除，歷使其然，載在河雒，懸象垂天。以汝付魏，清政道治，千里獨行，虎狼伏匿，臥不閉門」(18)，因此有一種此時的「魏氏」政權統治的天下，已是太平之世來臨的前兆，因此天師勉勵所有的道民：

當戶戶自相化以忠孝，父慈子孝，夫信婦貞，兄敬弟順，朝暮清淨，斷絕貪心，棄利去欲，改更惡腸，憐貧愛老，好施出讓，除去淫拓、喜怒情念，常和同腹目，助國壯命，棄往日之惡，從今日之善行，災消無病，得為後世種民。

⁹⁰ 饒宗頤，《老子想爾注校證》。另外，林富士也指出，在《太平經》中佔三分之二的「問答文體」中，天師向六位真人傳授的道書，在內容方面，「乃是先言『治身』之道，一方面以除疾治病、延命長壽、度世成仙，另一方面，精研『治身』知道自然能盡除天地萬物之一切災厄，而使天下太平。其次則論具體的『治國』之道，以除各種災禍而致太平。」可見，根據《太平經》的思想，誠心奉道、行善積德的人被天師揀選成為傳授道書的真人，在積極修煉「治身之道」後，便能產生一種「漣漪效應」：既能自己獲得健康、不老、延命、長壽之外，更可「度世成仙」，甚且發揮天人符應的效果，盡除天地萬物的一切災厄、致使天下「導異為常」、「恢復」成太平之世。見林富士（1998：205-244）。

亦即，如果道民能夠遵守天師在這段文字中的訓勉，那麼，道民便就可以成為「後世種民」，並且使原本已經出現的「太平之世」來臨的徵兆，更加顯明。也因此，當道民能夠因為行善、行仁義，使「戶戶自相化以忠孝，父慈子孝，夫信婦貞，兄敬弟順」時，他們就可以成為「後世種民」，也就是「道」對人間再現太平的旨意，開始要接近完成與實現的時候了。「種民」因此可以說，成了「道」改變罪惡人世、並且對人間注入屬神祝福的管道與源頭。



第七章 結論

就比較宗教而言，「蒙選」作為一種宗教信念，以及基於此信念衍生的各種宗教現象（經書、教團、儀式、誡律、甚至宗教王國），不約而同地在古今世界的不同宗教信仰中，以類似的狀況出現，並影響著人類歷史的發展。蒙選思想的比較，因此是一個適當的比較宗教切入點，也是一個打破藩籬、展開宗教對話的窗口。基督宗教與道教都是有已經超過兩千年歷史的、具有悠久歷史與極為龐雜與分歧內容的「累積的傳統」，本研究以「蒙選思想」為切入點，針對基督宗教之初期教會——尤其是宗徒教父時期——的作品，與道教之早期天師道經書，探討其蒙選思想的內容，檢視這兩大宗教信仰如何在創教者與親炙創教者教導的首代傳人（首代宗徒）離世之後，承繼者如何在教團（教會）發展的關鍵時期，論述其蒙選思想？宗徒教父作品的「選民」、與早期天師道經書中的「種民」，在蒙選思想方面，到底又有哪些異同之處？本研究者清楚意識到自己的研究角度，是一個從華人天主教的研究角度，希望藉由此一研究，一方面釐清這兩大信仰傳統在此關鍵時刻的蒙選思想內容，另一方面也希望作為引玉之磚，期待未來可以有更多的華人基督徒學者，投入與中國道教的比較研究，為基督宗教與中國道教未來的交談奠下基礎。

本研究因此是針對基督宗教初期的「宗徒教父」作品、以及東漢末年到曹魏時期的「早期天師道」經書，進行耙梳與整理，以期呈現在「蒙選思想」方面所顯現它們劃時代性的開創精神。由於蒙選思想在此兩大信仰傳統中的早期作品與經書中，呈現不同的多元觀點，並各自與時代環境有所互動，因此本研究首先進行各作品與經書的單獨分析與縱向整理，之後再以主題性的方式橫向整理與分析。

在縱向整理方面，本研究得到以下發現，茲臚列於下：

一、《十二宗徒訓誨錄》：主對教會的教導

(一) 遵守規範與誡命，確保「選民」的身分

《十二宗徒訓誨錄》其本身是一份教會規範手冊，以最直接的方式表達出對於要求團體成員（具有猶太信仰傳統背景的基督徒）落實遵守規範與天主誡命的高度重視。遵守規範是基督徒確保自己繼續屬於教會團體的重要方法，落實「主傳授給十二宗徒」關於「生命、死亡」之道的教導，更是使基督徒確保自己蒙選身分的重要條件。

一個倫理的、虔敬的、謹守教會規範的基督徒生活，是蒙選者應有的生活方式，也是確保選民身分的方式，耶穌基督就是這樣的典範，他致死服從天主的誡命。《十二宗徒訓誨錄》也極為強調「耶穌的教導」在建立教會制度與秩序方面的重要性，「耶穌的教導」不是給基督徒個人進行玄智靈修使用的，而是為建立教會與信仰團體。貫穿耶穌基督所有教導內容的核心，就是耶穌基督強調的「愛的誡命」——愛天主於萬有之上、愛人如己。

(二) 猶太基督徒的信仰跳躍

《十二宗徒訓誨錄》中雖然對於耶穌也加上了「基督／默西亞」的稱號，但多半是從達味的角色、從「天主的僕人」的角度來理解耶穌作為基督／默西亞的身分。耶穌對《十二宗徒訓誨錄》團體成員而言，的確就是以色列先知傳統中預許要來的那一位——「基督／默西亞」、「上主的僕人」、「（末日降臨人世統治一切的）人子」。但是，在以色列先知傳統中，無論是「基督／默西亞」、「上主的僕人」或「人子」，都不是天主自己，這些神祕人物的現身人間，是「天主於末日親自降臨」的記號。

可是，《十二宗徒訓誨錄》作者卻也以「主」直接稱呼耶穌，而非「老師（或拉比）」，並且刻意與以色列信仰傳統中「雅威上主（YHWH the LORD）」的界限模糊化，有把「主耶穌基督」與「上主雅威」重疊在一起的明顯意圖。這種把先知傳統中的「上主的僕人」、「人子」、「基督\默西亞」、「上主」等稱號與耶穌的稱號「主」、「基督」並列與重疊在一起，呈現出《十二宗徒訓誨錄》團體猶太基督徒式的重要「信仰跳躍」。他們的「自我認同」來自兩個重要基礎：一是以色列的信仰傳統、二是耶穌基督的教導。這使得他們的神學觀出現重大的轉變，並且直接影響他們的蒙選思想：

1. （以色列）神聖經書（the Holy Scriptures）中那曾藉先知們發言的天主上主，就是耶穌基督他自己；
2. 他們作為天主的選民身分，在追隨耶穌基督成為基督徒之後，獲得更進一步的確定；
3. 同時，基督徒不能因此放棄對天主誠命的遵守，因為天主的誠命就是「主（天主\耶穌基督）」的誠命，不守「主基督」傳授的「天主上主的」誠命與教導的人，不能成為基督徒、也不能成為天主的子女；
4. 基督徒要與猶太教中的「偽善者」保持區隔，既要有比他們更大的「義德」，也要在禮儀生活中與他們不一樣，不論是禮儀的日期、時間、祈禱與儀式進行的方式等等，都要保持區隔。

二、《克來孟致格林多人前書》：教會對教會的勸告與要求

（一）「天主的」、「教會的」、「宗徒的」權柄

《克來孟致格林多人前書》是一封發自羅馬寫給格林多教會的「教會對教會」的書信，目的是在要求格林多教會內部儘速收平內部紛亂。後人（特別是羅馬天主教會）認為這封書信顯示了羅馬教會從公元一世紀末起，就已經展現出普世大

公教會具有的領導中心地位，是羅馬主教擁有伯多祿宗徒傳承的教宗（宗座）及首席主教地位的歷史證據，但經過分析整理，本研究認為這種說法應是：1. 「天主（賦予基督徒）的」、2. 「宗徒（傳承）的」、以及 3. 「具有『教會目的』的」三種權柄之過度化約後的濃縮語彙。新約時期的各地教會團體，一方面普遍都相信自己擁有上述的三種權柄，同時認為其他教會團體（例如羅馬教會之於格林多教會）也同樣擁有。這是何以發自羅馬教會這封書信，即便沒有假託是某宗徒的書信，仍能被格林多教會接受，並且受到高度重視的原因。但是，《克來孟致格林多人前書》也呈現出當時羅馬教會已出現之獨特的現象，就是：「保祿神學轉化成為教會信理」、以及「伯多祿宗徒與保祿宗徒兩大傳統的匯流合一」。

（二）「義人 vs. 惡人」的蒙選標準

《克來孟致格林多人前書》延續了海外以色列後裔的神學觀中，關於蒙選思想的一個新觀點：蒙選的標準不再是純粹的種族界限，而是「義人 vs. 惡人」的分野。一如以色列後裔不能躲在「亞巴郎後裔」的擋箭牌後面為非作歹一樣，基督徒也不能躲在「基督徒身分」的擋箭牌後面。基督徒雖然是天主藉著耶穌基督從世人中揀選出來的「蒙選者」，但倘若為非作歹、犯罪行惡（例如在教會內違逆犯上、罷黜主教），那就成為「迫害義人的惡人」，立刻自動喪失了蒙選的身分。

天主對於義人與惡人的賞報或懲罰，既是立即的、也是現世的。對於義人，他們在天主眼中是蒙喜悅的，天主對他們的賞報之一，是在現世的種嗣綿長、福壽康泰、家道和平、不缺食糧、富足康樂。他們在被惡人壓迫下表現出的堅忍卓絕，更使他們如同被烈火冶煉過的黃金一樣珍貴，天主十分珍視他們，必立即垂允他們的祈禱。惡人則要受到現世的懲罰，包括消滅他們的種嗣，讓他們在世人的記憶完全被抹去。

蒙選者（義人）與不蒙選者（惡人）之間的界限是極為明確的，天主對他們的處置也是明確、公正的。但同時，天主也是「極其慈悲、緩於發怒」的，因此祂總願意耐心等待罪人悔改、而「蒙選資格」更是對所有世人開放，沒有人註定蒙選、也沒有人註定被天主拒絕與拋棄的，祂的雙手等待罪人的悔改與投奔、祂的眼睛垂視那敬畏祂的人。

（三）蒙選者的神祕數字

《克來孟致格林多人前書》文中關於全世界蒙選者數目似乎有一神祕數字的說法，應從先知傳統中關於「遺民」與「上主復興以色列」的角度來理解，是作者「克來孟」的一種具有末日特性的、延續先知傳統的、具有先知性的祈禱語言。它既類似「以色列經書」中，梅瑟在西乃山下為犯罪的以色列人向天主的轉求，也類似亞巴郎為索多瑪人向天主的轉求一樣，但又在基督信仰光照下的一種祈禱語言：祈求天主藉著耶穌基督在十字架上的功勞，保全耶穌基督所實現的「天主救援工程與新創造」的圓滿與更新、也保全所有藉信賴耶穌而蒙選獲救的人，使這些人一個也不要喪失。這個「向天主的轉求代禱」與作者「克來孟」對格林多教會所作的「要求、請求」，是一體的兩面，它們均是同一個希臘字：εντευξιμ。

因此，《克來孟致格林多人前書》整篇書信可以說既是作者「克來孟」寫給格林多教會的勸喻書信，也可以說是一篇極為冗長的、具有基督徒先知性的、也具有轉求目的之求恩祈禱。「克來孟」發自天主聖神的教誨、呼籲恢復天主教會的內部和平、促使教會成為天主在人間不可見恩寵的可見記號，這些「天主聖神在先知內推動」的思想，可以說貫穿整部《克來孟致格林多人前書》作品，並且不斷在字裡行間射出光輝。

(四) 教會：集體式的蒙選思想

基督徒的蒙選並不僅是一件個人的事情，也不只是為了個人的得救。《克來孟致格林多人前書》作者指出：基督徒個人的蒙選有一個更大意義，就是建立教會，並且讓教會的合一與團結建立在愛德之上、並以敬禮天主與耶穌基督為主。教會是屬於天主的，目前只是暫時旅居塵世，所有教會的成員（基督徒、以及各地教會團體）均應有這樣的「集體式」的蒙選思想與體認。

這是一種極為重要的「（早期）大公主義」思想，認為教會應在全世界人類的面前有一個「應有的面貌」，就是：一個以愛結合的基督信仰團體，她（教會）以敬禮天主為主（不是以成為社會慈善團體為主）、是神聖的，是具有聖事性的。具有這樣集體式蒙選思想的基督徒，因此才會在各地教會中服從天主的帶領，團結合一，彼此服從、相互友愛、合宜地舉行應有的各種基督徒禮儀，藉由禮儀以及對耶穌基督的共同信仰，結合成為一個普世的、大公的、屬於天主的、具有宗徒傳統的、神聖的教會。

教會是天主從萬民藉著耶穌基督揀選出來的人，所組成的一個與天主訂立盟約的會眾團體，就是「天主的以色列」，因此不是一個俗世的普通教派，卻是一個以天主為首、為國王的一個聖潔的民族與王國。基督徒的教會是以耶穌基督為元首的「天主之國（天主的治理）」，也是耶穌基督的身體，聖神就是「基督（奧體＝教會）」的靈魂，基督徒在教會內，便是在耶穌基督內、也是在祂的聖神內。所有基督徒應該有這樣的集體式的蒙選思想，不要只看自己的蒙選與獲救，更要從整體來看自己與教會的關係，以及教會的整體利益。不論個人、或是地方教會，都應有這樣宏觀的角度來理解自己的角色與定位。

三、《依那爵七封書信》：個人寫給教會的遺書

(一) 殉道與磨難是基督徒蒙選的記號

《依那爵七封書信》不斷指出作者依那爵，是一位走在殉道之路上的主教，他相信「殉道」的命令不來自羅馬審判官，是來自天主的詔命，並且是天主要藉此賞賜他永遠的福份——獲得天主的方法。因此，基督徒的蒙選不表示從此在世間的生活沒有苦難，依那爵指出，基督徒反而應該要擁抱世間的磨難，因為那才是使自己從「天主的麥粒」轉變成為「基督手中聖潔的麵餅」的方式。麥粒不經磨碎就無法成為麵粉，也就無法成為麵餅，作為耶穌手中向天主祝謝、擘開、分給其他門徒的「耶穌的身體」，基督徒也因此要勇於接受磨難與打擊，甚至犧牲性命也在所不惜，因為磨難正是天主揀選基督徒、使他接受更大福份與賞報的記號。

(二) 基督徒是天主之愛的果實

依那爵主教非常強調「天主之愛 (Love of God)」，他不僅指出基督徒是「天主之愛 (耶穌基督)」在「木架 (十字架)」上結出的果實，而死在十字架上的耶穌，更就是天主之愛的「愛的行動 (act of love)」。基督徒的蒙選思想應有「天主之愛」的成份，因為基督徒自己是「天主之愛」的果實，這個果實之所以會存在、或出現，「天主之愛」的唯一的原由與理由。

「天主之愛」不是一個名詞，卻是一個動詞，它既是在人間歷史中開展的救援歷史與工程，也是基督徒在日常生活中應活出來的「動態的」樣貌：舉凡敬愛天主、服從領導、建立教會與建立基督徒弟兄、日常生活與家庭中，都要結出與「天主之愛」相稱的果實。基督徒雖然是人、是軟弱的、會犯錯的，但是如果緊

緊地與耶穌基督——祂是「真葡萄樹」與「生命樹（祂的十字架）」——相連結，基督徒便能由祂擷取源源不絕的生命與力量。相反的，與祂、或祂的十字架切離連結的基督徒，就必因枯萎而被砍去，最後被「主人」丟到火裡焚燒。

（三）耶穌基督是唯一的天主之門

《依那爵七封書信》明言反對「猶太教」與其他各式異端，最主要的原因是因為那些教導引人喪失對耶穌在十字架上的救援的信德，同時也引人驕傲喪失愛德，也對苦難之後的永生喪失望德。依那爵相信耶穌基督是世人唯一能進入天主救恩的門戶，祂是唯一的正道，唯有耶穌基督才有真理與生命。猶太教不相信耶穌十字架的救贖，幻象論者不相信十字架上的耶穌只是幻影，諾思底基督徒耽溺在玄靈空虛的思想中，這些人共同的錯誤，在於他們都否認真人真天主的耶穌基督，才是唯一天主救恩之門。

依那爵高舉耶穌基督在十字架上的苦難，藉著耶穌的血，天主與世人重新訂立了新的天人盟約。世人唯有藉由這個唯一的天人新約，才能成為天主的子女。因此，基督徒的蒙選不是因為自己的強大、智慧、或聰明，卻是因為耶穌基督「在我們還是罪人的時候，就為我們死了」（《羅馬書》5:8），並且召叫了世人中愚昧的、懦弱的、卑賤的人，好使這樣的人賴天主的仁慈與恩寵，得以獲救。

這是保祿宗徒的教導，更是依那爵主教堅信不疑的道理。十字架上的耶穌既是唯一的「天主之門」，而他在十字架上的祭獻與死亡，更為世人打開了天主恩寵的大門。那拒絕走在耶穌基督十字架救贖之道的人，必無法進入天主的救恩與恩寵之門。

四、《老子想爾注》

(一)「道」是有意志的「至高神」、祂的旨意是創造與救援

《老子想爾注》不僅指出「道」就是「神」，祂更是一位有意志、會向世人發言的神。創造與救援，都屬於祂的旨意一部份。世人在加入天師道治、聆聽《想爾注》教誨之後，就成了有福的人，並且也成為認識「道」與祂誠命的人。透過恪遵道誡，道民因此可以不再是俗人、或是尸人，是具有特殊身分的種類之人。雖然宇宙萬物都是由「道」所創造，但是只有人具有「似帝先」、「像道」的能力。這說明了「道」在透過氣創生天地萬物與人類時，對人類有一種特別的旨意，就是願意人可以肖似祂。

(二) 蒙選之人與偽伎

《老子想爾注》指出，「黃容之術」與「巫覡之術」都是偽伎，真正誠心奉道的道民就應該要絕對禁止，並且應有正確的觀念。在「男女之事」方面，道民應知：「道重繼嗣種類不絕欲令合精產生」，因此道民若要符合「道」旨意，就應該要順服自然陰陽之道「結精為生」，但同時也應「年以知命，當名自止」，既不可「從女不施」，也不可「妄施」。房中之術或黃容之術，與蒙選思想並沒有關係，反過來說，更是《想爾注》強調所有信奉真（正）道的道民，應該要嚴格禁止與反對的。巫覡之術也是所有奉道之民應該嚴格禁止的，並且要明確區隔，未必是為了保護自己的神聖與純潔，卻是一種加強「道民」自我意識的方法。

(三) 恪遵道誠就是守約

《老子想爾注》極為強調守道誠的重要性。誠命其實就是「天人之約」的內容，即便《想爾注》中沒有明確地指出「天人之約」，但是透過一再出現的各種「道誠」，間接地表達出「天人之約」以某種抽象式的方式存在。

道誠中除了消極的禁令之外，更也包括了積極的命令，就是要求所有奉道之人應該要積極行善。《想爾注》指出，道民若要真的獲得終極的救援（長生、仙壽、天福），除了信道、守誠、守信、不貳過之外，更重要的就是要積極的「寶精」，而所謂的「寶精」就是要「百行當脩、萬善當著，調和五行，喜怒悉去」。這是一種「應該積極實踐之事」的誠命，行善是「道」的誠命，反應出《想爾注》極為特殊的神學觀：「道」不是一位只罰惡的神，更是一位「賞善」的神，祂甚至會以「誠命」的方式命令道民行善，以確保道民獲得祂的賞報。

五、《大道家令戒》與《陽平治》

(一) 天人盟約：正一盟威之道

《大道家令戒》指出，揀選張道陵並授與他「天師」身分、以及「正一盟威之道與天地券要」，是「道」救援世人中最重要的、也是最後的救援方式。張天師的道治與教法是世人想要獲得「道」終極救援的唯一管道，加入了張天師所建立的道治與信仰團體，就加入了「正一盟威之道」，與「道」訂立天人盟約的人。

道民若要成為蒙選者（種民），張天師也因此是應效法的典範與榜樣。道民應該透過認識張天師傳授的教誡與各種教導，來認識張天師在信仰道路上所樹立的典範。張天師的蒙揀選，除了證明「道」的確有救援世人的旨意之外，更也證

明了世人是有獲得「道」救援的可能性。而他的正一盟威之道與昔日的道治，更是「道」在下古之世要開始的「新創造」。

（二）種民：道教式的「選民」

《大道家令戒》不僅明確指出「正一盟威之道」的盟約思想，更也是道教經書中最早出現「種民」辭彙的作品。但「種民」一詞未必只能作「種嗣之人（seed people）」的解釋，本研究指出，「種民」就經書文字上而言，就是「一種特殊的、被揀選的一總之人」。這個「種」與希臘文的 $\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$ (genos) 極為相似，既有「某一種類 (kind, type)」或「某一生物種類 (species)」的意思外，也同時有「種族 (race)」、「宗族\家族 (clan, house)」的意思。被揀選成為「種民」的人，就是一群獲得「老君（『道＝神』的化身）」與天師揀選與救援的人，他們被揀選成為「種民」的後果就是：獲救——可以「度脫厄難之中」、可以在「兵病水害之災」當中「臨危無咎」，更可以享見「太平」。

「種民」是特殊的一「種（類）」之人、是蒙「道」揀選的人。他們是長傳後世的人類，但未必是用來在「後世」裡用來生育繁衍新人類的種嗣之人。《大道家令戒》指出：當初「神道受氣」於張天師時，就是為了要「領可仙之士皆得升度」，此所謂「可仙之士」正應就是該《家令戒》後文中之「種民」，具有的重要特色：可長傳後世、長生不死的仙人。他們因為具有「可仙」的特質——不論是先天就有的、還是後天修煉奉法有功而得的，因此被老君揀選成為「種民」，獲得「道」的終極救援，就是升度、成仙、入真、與道合一、親道，但不必要在天地具覆之後負責生育繁衍新人類，因為他們（種民）自己就是仙士、是長生不老、不死之人，他們自己就是後世的、被遺留的「（善）種人（類）」。「後世」是因為他們這群「善種人類」的緣故，再度發揮天人感應的效果，使人間世界再度呈現陰陽相調、道氣充滿的太平景象。這種說法與解釋，是符合《想爾注》與《大

道家令戒》的思想的。也因此，在《大道家令戒》與《陽平治》中的「種民」，與其狹隘地解釋成「種嗣之人」，毋寧從蒙選思想出發，給予更寬廣的解釋：道教式的「選民」。他們既是被揀選的選民，也是福源——是人世間使下古之世轉便成為太平後世的關鍵角色。

（三）種民：與男女合氣或黃赤之術無關

根據《大道家令戒》與《陽平治》的經書而言，成為「種民」的條件與方法，與「男女合氣」或「黃赤之道」也毫無關係，卻只與「具有理性的、倫理特質的宗教生活」有直接密切的關係，就是：無論新故民戶，只要願意悔改、行仁義、並且「臣忠子孝，夫信婦貞，兄敬弟順，內無二心，便可為善」，成為「種民」。真正鼓吹以「男女合氣」或「黃赤之術」作為揀補「種民」之用的，根據張超然的研究，其實是另外兩本較為晚出的天師道經書《正一天師告趙昇口訣》以及《上清黃書過度儀》，而這兩部是趙昇一系天師道教團的作品，不是張魯一系教團的作品（即：《想爾注》、《大道家令戒》與《陽平治》）。因此，把「成為種民」與「修煉男女（黃赤）合氣之術」並列，非常可能是在系師張魯死後，原屬「雲臺治」、延續方士傳統、強調與張道陵有師承關係的趙昇一系天師道教團，為了爭奪正統地位與吸收道民時，刻意與張魯一系教團相區隔的做法（教法）。透過男女合氣之術或黃赤道法，使自己成為種民，因此既不是早期天師道張陵三張時期主張的思想，更在他們的經書《想爾注》中，成為直接批評與嚴厲反對的方術與偽伎。

《大道家令戒》與《陽平治》的文字更指明：選索「種民人類」是一件完全出自「道」（以及已經與道合一的張天師）絕對的意志與自由的事情，任何人為的法術或儀式根本沒有辦法對祂加以操弄，影響、干涉、甚至左右祂揀選種民人類時的旨意。相反的，祂揀選「種民」時，卻只看此人是否誠心信道、奉誠行善，

就是《大道家令戒》所說得：「子念道，道念子，子不念道，道不念子也」。但後來反對合氣之術的、或反對道教的人士，卻把男女合氣之術直接說是「早期天師道」從一開始（張陵三張）時期就已經有的、甚至鼓吹的揀選種民之法，應是有誤導之嫌。

另外，在橫向整理方面，本研究得到以下發現，茲臚列於下：

一、蒙選思想與盟約

本研究首先指出，盟約是「神的旨意」與「人的意願」二者合一的結果。而這個觀點不僅在本研究所分析的三件「宗徒教父作品」中可以見到，更也可以在早期天師道經書《想爾注》與《大道家令戒》、《陽平治》中可以見到。

《老子想爾注》中雖然沒有具體提到天人之約、或是盟約，但是卻有「繩約」的表示，此「繩約」表達出「約束」的意思，人以至誠之心信道守誠，使得「天人之約」既可以抽象的方式存在著，又具有實際的約束力。《大道家令戒》中的「正一盟威之道」，更也就是「天人盟約」的意思。一方面指出昔日加入張天師道治的人，就是與「道」立約之人，另一方面也指出：張天師的天人盟約在道治崩解的亂世之中，仍是唯一有效的蒙選獲救的管道。

在天人之約的關係與互動中，人的意願並不是真正展現在是否恪遵了盟約的內容與誠命，而是展現在他是否有一顆至誠之心。所謂的誠既指真誠、誠實，更也指果然、確實。因此至誠的人不僅真誠信神，更在行為中能有與信仰相符合的行為與果效。這種思想不僅見於「宗徒教父作品」中，更也見於早期天師道作品中。

盟約也有祝福的意思，同時，更也是神與人雙方自願受束縛的表示。「無條件的盟約」對於基督徒而言，是在延續以色列信仰傳統時，理解作為基督徒是蒙

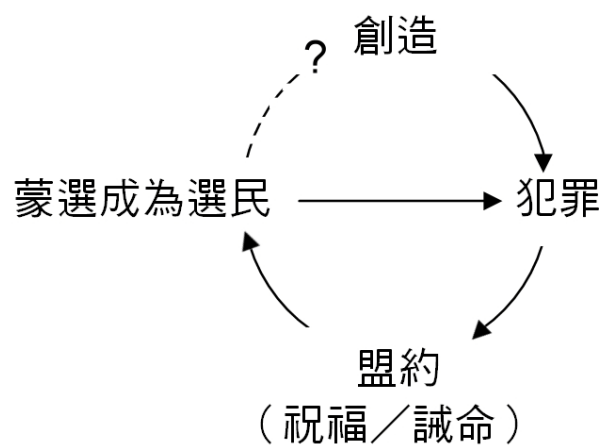
選的選民的重要基礎之一。亞巴郎的盟約、諾厄的盟約、達味的盟約，均屬於無條件的盟約，而盟約的內容都是天主願意無條件地祝福人類、以及他預許亞巴郎藉恩寵而生的子女。這不僅直接影響保祿宗徒理解基督徒是「天主的以色列」、「亞巴郎的後裔」、「盟約繼承人」、「自由（女子）的子女」，更也進一步影響了依那爵對基督徒蒙選身分的理解，提供了他在教會面臨內外迫害之際，在唯「耶穌基督為核心」的思考與尋求基督徒定位時，重要的基礎。更不要說對於繼承猶太信仰傳統中選民思想的《十二宗徒訓誨錄》、或延續海外以色列後裔神學觀的「克來孟」，他們的基督徒式蒙選思想的建立。

二、罪與蒙選

本研究指出，受先知傳統影響，在新約時期基督徒神學思想發展過程中，最具有關鍵影響地位的人，首推聖保祿宗徒。他對於《創世紀》第三章的中關於罪的後果、以及盟約的看法，以及用來申論基督徒何以是天主藉耶穌基督揀選的子女，他的論點一方面延續了海外以色列後裔的神學觀，但同時又以耶穌基督十字架福音為中心，這種理解的方式，可以說是新約時代劃時代的創舉，既極為獨特，也對後世基督徒對於罪的後果、盟約觀、以及基督徒蒙選思想，有極為關鍵的影響性。

另外，四部福音書作者們也將耶穌視為「亞巴郎盟約」與「達味盟約」的實現，更是「新梅瑟」，指出：耶穌是天主在罪惡世界中，用以與人類建立「新」且「永久」的盟約的唯一中介者（「天人中保」），同時也是先知預言在末日時，要來親自召叫罪人悔改的「主」。因此，人犯罪的後果雖然是招引了死亡，可是也因此使人獲得與天主訂立盟約的機會，藉著盟約，使罪惡世界中的人獲得了選民的身分。這是以色列經書中的「創造—犯罪—盟約—蒙選」思想，同時也是基

督徒自新約時代以來就有的蒙選思想。上述這個歷程不是一個單線的歷程，而是一個動態的、循環的歷程，類似下圖：



但是，從聖保祿宗徒的理解來說，雖然「盟約」使人成為天主的子女（選民），但是由於罪的後果（死亡）太大，因此不僅連亞巴郎、梅瑟這些古代的先知都是活在死亡與罪惡的權勢下，盟約的誡命也只能指出人是有罪的。因此，沒有辦法使他們獲得「天主創造」的新生命。唯有耶穌基督天主子自己訂立的盟約，由於祂是天主的恩寵，才能使所有因耶穌基督訂立的盟約、而成為選民的人，經歷新的「創造」，獲得「天主新創造」的生命。不相信耶穌基督十字架上的救援的人，就是不接受耶穌基督建立的新的天人盟約，他們只能繼續卡在如同一池死水的「犯罪→盟約→選民→犯罪……」的循環裡，既沒有辦法獲得「（天主）創造」的新生命，也同時繼續活在死亡與罪惡的權柄下。

接受了耶穌基督建立的天人盟約的人，在基督徒保祿宗徒的理解中，就是成為天主藉著耶穌基督揀選的子女，就是「選民」，而且由於耶穌基督的十字架上死亡是一件「末日事件」，因此，耶穌基督在十字架（木架）上給世人帶來的，其實是「新的創造」——他是新亞當，祂的死亡又是一件「新的出谷事件」，因此祂的血是世人獲得脫免死亡的唯一憑藉——羔羊的血。昔日，亞當與厄娃因著樂園中一棵樹上的果子而犯了罪，使天主子女離開天堂、進入人間，永遠活在死亡與罪惡的權柄下；如今，在天主的救援工程中，天主子女要再度因人間的一棵

「樹」(十字架、木架)的「果實」(耶穌基督)，使世人重獲天主的生命。這是保祿所說：天主救援工程的奧祕，以及「恩寵大於罪」的明證。

獲得了天主新創造的蒙選的基督徒，是繼續會犯罪的，但是因為耶穌基督建立的盟約是「新而永久」的盟約，因此基督徒犯罪之後雖然會喪失生命、喪失蒙選的身分，但卻由於耶穌基督盟約的關係，在誠心的悔改之後，便能再度與天主和好如初，再度在信仰生活中，經歷新的創造。耶穌賜給人的是「永生的水泉(活水)」(《若望福音》4:24)，為原本活在死亡及罪惡權柄下的人，在他們如一灘死水的循環中，注入了源源不絕的、永生的活水，使凡信賴祂的人，因耶穌基督的活水，得以不斷獲得被重新「創造」、被不斷「更新」的新生命。

因此，上述的二度空間的圖示，在基督徒的生命中開展成為一個類似三度空間的、螺旋式的圖像，基督徒的在世生命，是一個不斷被淨化、被聖化、不斷朝向最深、最核心的天主的旅程。在這個「朝聖的」旅程中，人雖然會不斷跌倒，但因著耶穌基督「一次而永遠」的祭獻、新而永久盟約，賞賜給基督徒與祂重修和好的機會，並且不斷賜給更新的生命及永生的活水，以能在世間的生命中不斷追求祂、肖似祂，最終到達祂的永恆懷抱中，而整個人生在世的生命，不斷被天主的愛完全包圍的歷程，生命的開始來自於祂，終結也在祂：¹



¹ 《聖詠》：「我若上升於高天，你已在那裏，我若下降於陰府，你也在那裏。」(139:8)

這個思想不僅出現在《十二宗徒訓誨錄》中對於信友在每次聚會時應該要公開懺悔、「自訟自承，名告所犯諸罪」，更也見於《克來孟致格林多人前書》中，作者要求犯罪的基督徒要立刻深切悔改，以能重回天主懷抱、繼續成為教會的一份子。

依那爵主教更是清楚指出基督徒在世的生命只是一個朝聖的旅程，迫害與磨難是縮短這朝聖旅程的方法：天主透過世間罪惡的磨難與迫害，「詔命」蒙選的基督徒迅速奔向主懷、獲得天主、得到新的生命，而他的「麥粒磨碎成為聖潔的麵餅」之說，更清楚地指出基督徒唯有不斷接受磨難與考驗，才能「不斷開始成為耶穌的門徒」，因此「蒙選」不是基督徒走向天主的結束，卻只是「開始」。

早期天師道的經書中，關於罪的後果與上古之世的消逝，延續漢代天人符應的思想，認為這兩者是有前因後果的關係：罪的後果導致上古之世的消逝、以及天地變易、災禍疫疾不斷，以及身體罹患各種疾病的主要原因，《想爾注》云：「諸與天災變怪，日月運珥，倍臣縱橫，刺貫之咎，過罪所致」（三十五）。

這個思想同樣也見於《大道家令戒》與《陽平治》中，均出人類犯下的罪愆，是人世間充滿罪惡與各種紊亂、天地失序的罪魁禍首。罪的後果就是使所有世人成為有罪之人、並且甚至無法獲得天師與老君的揀選，《陽平治》云：「吾從太上老君周行八極，按行民間，選索種民，了不可得。百姓汝曹，無有應人種者也。」

(20)，但世人的罪、世間的罪惡滿盈，並沒有使「道」打消救援世人的旨意，祂深切盼望世人能返回張天師的道治之中，以能獲得祂藉「正一盟威之道」預許保證的救援——成為可以長存後世的種民。

三、選民與種民：蒙祝福的種嗣

宗徒教父作品中，基督徒是選民、是天主的子女，是初果、也是麥粒。本研究指出，基督徒在蒙選思想方面，其實有許多跟「種嗣」、「種子」，就是英文的 *seed* 有關的說法，用來指出基督徒的蒙選，是一種具有「蒙祝福的種嗣之人」的概念。例如保祿宗徒強調的基督徒是「亞巴郎的後裔」，其實就是指出：基督徒本身就是末日時，天主要藉著亞巴郎在人世間建立的「天主的大家庭」的「種嗣」。而這種理解，不僅與亞巴郎盟約——無條件的天主的祝福有關，更再度是與耶穌基督有關。

耶穌基督自己就是蒙受祝福的種嗣（*the Blessed Seed*），祂既是天主的兒子（*the Seed/Offspring/Son of God*）、更也是童貞女瑪利亞懷中那蒙受祝福的果實（*the Blessed Fruit of the womb of the Virgin Mary*）。他是「達味的後裔（*from the seed of David*）」、是天主的救援奧祕與工程中那「預許的種嗣（*the Promised Seed in God's Plan*）」，祂自己就是「新亞當」、「新諾厄」、「新亞巴郎」——就是在末日時，世人蒙天主「新而永久的」祝福（盟約）的根源（*the Source of Blessing*）。耶穌在《若望福音》的文字裡，又是天主的聖言，耶穌的話因此就是「天主聖言」的話，在福音書中也被稱為成「天主的種子」；「天主的國（*the Kingdom of God*）」也是「種子」，是耶穌基督藉著教導與宣揚，撒在世人的心田中的種子，唯有那讓「天主的國（=種子）」在心中成長、發芽、並且結出百倍子粒的人，才是真正的耶穌跟隨者、也才是真正的主子子女。因此，耶穌基督自己、以及他的教導，都是天主的種子，既具有神聖的、滿有祝福與恩寵的、也有使世人生長的力量。接受耶穌基督這個「在罪惡世界中蒙受天主祝福的種子」的人，才是蒙選的天主子女。

基督徒因為耶穌基督的緣故，成為天主的子女（children of God），也因此成為罪惡世界中，蒙受祝福的「天主的種子」。在耶穌基督更新了一切的「新創造」中，基督徒就是新世界的「種民」——既是天主藉著耶穌基督揀選的「特殊的一總之人」外，也是在世上繁衍天主大家庭的「種子之人」。基督徒在人間的生命，就是一個選民蒙召走向預許福地的旅途，在旅途中基督徒要吃的食糧是「耶穌基督＝生命之糧」，而不再是古時候那「看似胡荽的種子（瑪納）」。

依那爵主教指出，基督徒作為麥粒，更要磨碎成為麵粉以能成為耶穌手中聖潔的麵餅——就是祂自己的身體，依那爵更說，基督徒更要常常參與感恩祭禮，領受耶穌的身體，因為那是使人「長生不死的良藥」。基督徒（種民）的終極救援就是與耶穌同享復活後的永生，而耶穌基督自己就是永生的良藥，因此基督徒要「服食」的「長生不死的良藥」就是耶穌自己，既與祂結成一體，更也獲取祂內才有的永恆生命。「克來孟」則警告基督徒不要讓原本自己是「蒙受祝福的種子」因再度犯罪成為惡人，成為「莠草的種子」，這種人在上主來臨之日時，必要被當成莠草，不僅被主人捆綁起來，更要被丟到火裡焚燒。

《大道家令戒》與《陽平治》中的種民，在天人感應論的觀點中，也有「蒙受祝福的種嗣」思想。災疫橫生的下古之世，雖是來自於人的罪惡，但是正也因此，倘若世人願意誠心奉道，加入天師道治，恪遵道誡、並且誠心行善，他們便能被「道」揀選成為「後世種民」，一方面保護他們倖免於災劫之中，另一方面更因為他們成為「後世」長存的人種，因此「種民」成為在「後世」之時，感應天地以使天地間再度出現祥和、太平氣的關鍵角色。因此，「種民」是下古浮薄之世重回太平之世的福源，也是重要的「催生」角色。《大道家令戒》更指出，由於如今「魏氏承天驅除，歷使其然，載在河雒，懸象垂天。以汝付魏，清政道治，千里獨行，虎狼伏匿，臥不閉門」（18），因此儼然如今在「魏氏」政權的統治下，已有太平之世將臨的前兆，因此天師更勉勵所有的道民要「戶戶自相化以

忠孝，父慈子孝，夫信婦貞，兄敬弟順，朝暮清淨，斷絕貪心，棄利去欲，改更惡腸，憐貧愛老，好施出讓，除去淫拓、喜怒情念，常和同腹目，助國壯命，棄往日之惡，從今日之善行，災消無病，得為後世種民。」使原本已經出現的「太平之世」將臨的徵兆，更加顯明。當道民能夠因為行善、行仁義，使「戶戶自相化以忠孝，父慈子孝，夫信婦貞，兄敬弟順」時，他們就可以被揀選為「後世種民」，也就是「道」對人間再現太平的旨意，開始要接近完成與實現的時候了。「種民」因此可以說，成了「道」改變罪惡人世、並且對人間注入「屬（道）神祝福」的管道與源頭。

「蒙選」因此是天主（或「道」）對「選民（或種民）」的召叫與揀選，並且促使那凡是相信祂的人，能成為一棵充滿生命力的「種子」——能被栽種、更也能發芽成長、並且接受修剪，在歷經風霜與艱辛之後，要勇敢地在充滿罪惡的世界中，綻放出美麗、聖潔、芬芳的花朵，為天主（或「道」）的祝福做見證，並且成為催生、促使天主的平安（或「道」的太平氣）重現人間的關鍵角色。

不論在宗徒教父作品中、或是早期天師道經典中，「蒙選」都不是一個結束、或是靜態的、享受屬神賞報的結果或結局，卻是一個積極的、主動的、動態的、新開始與新創造的「肇始」與「啟動」。祂的召叫與揀選，喚醒了信者的內在生命——這生命來自於祂——，使信者藉由蒙選，一方面獲得了新的生命，另一方面也啟動了新生命的成長與茁壯、繁衍、綿延不絕。這是「初果」或「種子」所具有的原本生命樣貌，果實倘若無法生長，只能埋在土裡腐爛，祂的召叫與揀選，啟動了這顆果實內在的生命力。

「選民」與「種民」這兩個來自完全不同傳統與文化的辭彙，在完全不同的土壤中發芽、生長與茁壯。它們不約而同地表達出一種共同的蒙選思想，表達出信仰者對於自己在天地間自我定位的理解：相信自己是蒙天主或「道」（至高神、老君）所揀選且不放棄的子女，相信祂不斷進入人間、干預人類歷史為使所有人

獲得救援，相信一切的苦難必將過去，人世間必有美善與希望，相信必能憑藉信仰的力量，獲得永恆不朽的生命。

也許就是這股信仰的力量，不斷陪伴著東西方人類文明中不斷遭逢苦難的「選民」與「種民」，一代又一代地從死亡陰影中走出來，懷抱著希望迎向陽光與未來。





參考文獻

1.書籍：

1.1 經書：

1.1.1 基督宗教

1.1.1.1 聖經

王 凌（等）（譯），王凌與曹雪（編輯）（1988）。《牧靈聖經》。西班牙：天主教國際聖經學會。

思高聖經學會（譯釋）（1976）。《聖經》。台北：思高聖經學會。

聯合聖經公會（1997）。《新約聖經並排版》。香港：香港聖經公會。

Coogan, Michael D. (ed.) (2010). The New Oxford Annotated Bible: New Revised Standard Version with the Apocrypha (Fully Revised Fourth Edition). New York: Oxford University Press.

Meeks, W. A. etc. (ed.) (1993). The HarperCollins Study Bible: NRSV, with Apocryphal/Deuterocanonical Books. NY: HarperCollins Publishers.

Suggs, M. Jack, Katharine Doob Sakenfeld and James R. Mueller (eds.) (1992). The Oxford Study Bible: Revised English Bible with the Apocrypha. New York: Oxford University Press.

1.1.1.2 禮儀經書

台灣地區主教團禮儀委員會（編譯）（1982）。《主日感恩祭典（全）》。台北：天主教教務協進會。

1.1.1.3 宗徒教父作品

Ehrman, Bart D. (ed. and tran.) (2003). *The Apostolic Fathers*. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lake, Kirsopp. (1912-1913). *The Apostolic Fathers*. Loeb Classical Library. 2 vols.

Lightfoot, J. B. (1889). *The Apostolic Fathers*. 5 vol. London : Macmillan. (Clement, Iganitius, and Polycarp); reprint Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989.

Lightfoot, J. B. and J. R. Harmer (1891). *The Apostolic Fathers: Revised Greek Texts with Introductions and English Translation*. London: Macmillan; reprint Grand Rapids: Baker, 1984; 2nd edition, ed. Michael W. Holmes, Grand Rapids: Baker, 1992; ed. and rev. 1999.

Roberts, Alexander & Hames Donaldson (eds.) (1995). *Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers Down to A.D. 325.: Vol. 1 The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*. Peabody, Mass.: Hndrickson Publishers.

呂穆迪神父（譯）（1957）。《宗徒時代的教父》。香港：香港真理學會。

1.1.2 道教經書

《正統道藏》。台北：新文豐出版公司據上海涵芬樓刊本影印，1985年。

王明（編）（1960）。《太平經合校》。北京：中華書局（第一版）。

饒宗頤（1991）。《老子想爾注校證》。上海：上海古籍。

1.1.3 伊斯蘭經書

王靜齋（譯）（民73）。《古蘭經譯解》。台北市：中國回教青年會。

1.2 工具書

1.2.1 基督宗教類

司密特（著），永泉教義中心（編）（民 85）。《瑪竇、馬谷、路加三部福音合觀：附若望福音平行文》。台北：光啟。

輔仁神學著作編譯會（1996）。《神學辭典》。台北：光啟。

聖經神學辭典編譯委員會（編譯）（1978）。《聖經神學辭典》。台北：光啟。

Coogan, Michael D. (ed.) (2011). *The Oxford Encyclopedia of the Bible*. 2 vols. New York: Oxford University Press.

Dunn, James D. G. (ed.) (2003). *The Cambridge Companion to St. Paul*. New York: Cambridge University Press.

Fink, Peter E. S.J. (ed.) (1990). *The New Dictionary of Sacrament*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.

Kittel, Gerhard (1976). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company.

Metzger, Bruce M. and Michael D. Coogan (eds.) (1993). *The Oxford Companion to the Bible*. New York: Oxford University Press.

Metzger, Bruce M. and Michael D. Coogan (eds.) (2001). *The Oxford Essential Guide to Ideas & Issues of the Bible*. New York: Berkley.

Oden, Thomas C. and Mark Sheridan (2002). *Ancient Christian Commentary on Scripture*. 29 vols. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Schoedel, William R. (1985). *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Philadelphia: Fortress Press.

Niederwimmer, Kurt (1998). *The Didache: A Commentary. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible.* Minneapolis: Fortress Press.

Wihtaker, Richard E. and John R. Kohlenberger III (eds.) (2000). *The Analytical Concordance to the New Revised Standard Version of the New Testament.* New York: Oxford University Press.

1.2.2 辭典類：

吳澤炎（等）（編纂）（1989）。《（大陸版）辭源》（修訂本，二冊），台北：臺灣商務印書館。

台灣中華書局辭海編輯委員會（民 85）。《辭海》（最新增訂本），台北：台灣中華書局。

吳金瑞（編）（1965）。《拉丁漢文辭典》。台北：光啟。

Strong, James (1977). *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible: With Brief Dictionaries of the Hebrew and Greek Words of the Original with References to the English Words.* (rev. ed.). Nashville : T. Nelson.

Trenchard, Warren C. (2003). *A Concise Dictionary of New Testament Greek.* New York : Cambridge University Press.

1.3 當代作品：

1.3.1 中文方面：

1.3.1.1 基督宗教類：

本篤十六世（著），劉嘉玲（譯）（2012）。《教父：從聖克勉到聖奧斯定》。台北：光啟文化。

- 史考特·韓 (Scott Hahn) (著)、沈映志 (譯) (2011)。《聖經中的盟約之愛：一位信守承諾的父親》。台北：光啟。
- 古偉瀛 (2008)。《臺灣天主教史研究論集》。台北：台大出版中心。
- 中國主教團秘書處 (編譯) (1984)《梵蒂岡第二次大公會議文獻》。台北：天主教教務協進會出版社。
- 台灣地區主教團教義委員會 (1996)。《天主教教理》。台北：天主教教務協進會出版社。
- 宋泉盛 (著)，莊雅棠 (譯) (1993)。《第三眼神學》。嘉義：信福出版社。
- 亞提拉主教 (著)、張毅民 (譯) (2009)。《唱一首新歌：梵二的禮儀精神》。台北：上智出版社。
- 胡國楨 (編) (2005)。《拉內思想與中國神學》。台北：光啟。
- 秦家懿、孔漢思 (Hans KüHng) 合著，吳華 (譯) (1993)。《中國宗教與西方神學》。台北：聯經出版。
- 莫爾特曼 (著)，曾念粵 (譯) (2004)。《神學思想的經驗：基督教神學的進路與形式》。香港：道風書社。
- 張春申 (2001)。《基督信仰中的末世論》。台北：光啟。
- 黃克鏞、盧德 (編) (2012)。《基督宗教靈修史：第一冊 聖經及教父時代靈修》。台北：光啟。
- 蔡彥仁 (民 90)。《天啟與救贖：西洋上古的末世思想》台北：立緒。
- 漢斯·昆 (Hans KüHng) (著)、包利民 (譯) (1995)。《基督教大思想家》。香港：漢語基督教文化研究所。
- 羅秉祥、趙敦華 (編) (2000)。《基督教與近代中西文化》。北京：北京大學出版社。

1.3.1.2 道教類：

- 丁 煌（2009）。《漢唐道教論集》。北京：中華書局。
- 小林正美（著），李慶（譯）（2001）。《六朝道教史研究》。成都：四川人民出版社。
- 王家佑（1987）。《道教論稿》。成都：巴蜀書社。
- 田 浩（Hoyt Tillman）（編）（2009）。《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》。台北：聯經。
- 田兆元（2000）。《盟誓史》。廣西：廣西民族出版社。
- 伍成泉（2006）。《漢末魏晉南北朝的道教戒律規範研究》。成都：巴蜀書社。
- 任宗權（2007）。《道教戒律學（上）》。北京：宗教文化出版社。
- 李 零（2000）。《中國方術續考》。北京：東方出版社。
- 李豐楙、朱榮貴（主編）（1996）。《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》（中國文哲論集 8），台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- 李豐楙（2010）。《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》。北京：中華書局。
- 李豐楙、廖肇亨（編）（2007）。《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論集》。台北：中央研究院中國文哲研究所。
- 李開元（2000）。《漢帝國的建立與劉邦集團：軍功受益階層研究》。北京：生活·讀書·新知三聯書局。
- 呂鵬志（2008）。《唐前道教儀式史綱》。北京：中華書局。
- 邱福海（民 89）。《道教發展史》。台北：淑馨出版社。
- 林富士、賴明詔等（著）（2003）。《2003，春之煞：SARS 流行的科學漢社會文化回顧》。台北：聯經。

- 林富士（民 88）。《漢代的巫者》。台北：稻香出版社。
- 林富士（2012）。《中國史新論——宗教史分冊》。台北：中央研究院。
- 周質平、Willard J. Peterson（編）（2002）。《國史浮海開新錄：余英時教授榮退論文集》。台北：聯經。
- 柳存仁（1993）。《中華文史論叢》第 51 輯，上海古籍出版社。
- （2000），《道教史探源》。北京：北京大學。
- 索 安（Anna K. Seidel）（著）、呂鵬志、陳平等（譯）（2002）。《西方道教研究編年史（*A Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990*）》（中文簡體字版），北京：中華書局。
- 卿泰希（編）（2009）。《中國道教思想史》（第一卷），北京：人民出版社。
- 基 思·托馬斯（著），芮傳明（譯）（1992）。《巫術的興衰》。上海：人民出版社。
- 唐長孺（2011）。《魏晉南北朝史論拾遺》。北京市：中華書局。
- 陳寅恪（1980）。《陳寅恪文集之二：金明館叢稿初編》。上海古籍出版社。
- 陳寅恪（著）、萬繩楠（整理）（1999）。《陳寅恪魏晉南北朝演講錄》。台北：昭明。
- 陳國符（民 64）。《道藏源流考》。台北：祥生。
- 韋 伯（Max Weber）（著），簡惠美（譯）（1996）。《中國的宗教：儒教與道教》。台北市：遠流。
- 夏 普（Eric J. Sharpe）（著），呂大吉等（譯）（民 80）。《比較宗教學：一個歷史的考察》。台北：桂冠。
- 卿希泰（2009）。《中國道教思想史》（第一卷），國家社科基金成果文庫，北京：人民出版社。

- 張超然（2008）。《系譜、教化及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》。台北：國立政治大學中文研究所博士論文。
- 許地山（編）（民 76）。《道教史：「道」的源起與發展》。台北：久大文化。
- 黃俊傑（編）（民 80）。《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》。台北：喜瑪拉雅基金會。
- 黃冠閔（編）（2010）。《跨文化視野下的東亞宗教傳統：多元對話篇》。台北：中央研究院中國文哲研究所。
- 萬繩楠（1994）。《魏晉南北朝史論稿》。台北：雲龍。
- 傅飛嵐、林富士（編）（2000）。《遺跡崇拜與聖者崇拜》。台北：允晨文化。
- 湯一介（1988）。《魏晉南北朝時期的道教》。陝西：陝西師範大學出版社。
- 湯用彤（1983）。《湯用彤學術論文集》。北京：中華書局。
- 葛兆光（2003）。《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 葉貴良（2007）。《敦煌道經寫本與詞匯研究》。四川：巴蜀書社。
- 楊聯陞（1992）。《楊聯陞論文集》。北京：中國社科院書版，新華經銷。
- 劉 屹（2000）。《敬天與崇道：中古道教形成的思想史背景之一》。北京：首都師範大學博士學位論文。
- 鄭土有（1991）。《曉望洞天福地：中國的神仙與神仙信仰》。陝西：陝西人民教育出版社。
- 鄭素春（2002）。《道教信仰、神仙與儀式》。台北：台灣商務印書館。
- 蒲慕州（2005）。《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》。台北：麥田出版。
- 黎志添（編）（2003）。《道教研究與中國宗教文化》。香港：中華書局（香港）。

黎志添（編）（2012）。《華人學術處境中的宗教研究：本土方法的探索》。香港：三聯書局。

劉昭瑞（2007）。《考古發現與早期道教研究》。北京：文物出版社。

謝世維（2010）。《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》。台北：台灣商務。

謝和耐（等著）、耿昇（譯）（1993）。《法國學者敦煌學論文選萃》。北京：中華書局。

謝和耐（等著）、耿昇（譯）（2011）。《明清間耶穌會士入華與中西匯通》。北京：東方出版社。

鍾採鈞、周大興（編）（2011）。《猶太與中國傳統的對話》。台北：中央研究院中國文哲研究所。

蕭登福（民 87）。《周秦兩漢早期道教》。台北：文津出版社。

蕭登福（民 78）。《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》。台北：台灣學生。

饒宗頤（民 92）。《饒宗頤二十世紀學術文集》。第七冊，卷五「宗教學」，台北：新文豐出版社。

1.3.2 外文方面：

1.3.2.1 基督宗教類

Auget, Jean-Paul (1958). *La Didache: Instructions des apôtres*. Paris: Gabalda.

Bakke, O. M. (2001). '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.

Baly, Denis (1956). *Chosen Peoples*. Philadelphia: The Christian Education Press.

- Barnard, L. W. (1966). *Studies in the Apostolic Fathers and Their Background*. New York: Schocken.
- Beale, G. K. & D. A. Carson (eds.) (2007). *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Nottingham, England: Baker Academic.
- Bevans, Stephen (1992). *Models of Contextual Theology*. New York : Orbis Books.
- Bevans, Stephen. & Schroeder, Roger (2005). *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. Quezon City : Claretian Publications.
- Brent, Allen (2009). *Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy*. New York: T&T Clark International.
- Breytenbach, Cilliers & Laurence L. Welborn (eds.) (2004). *Encounters with Hellenism: studies on the First Letter of Clement*. Leiden; Boston : Brill.
- Boccaccini, Gabriele (2002). *Roots of Rabbinic Judaism : an intellectual history, from Ezekiel to Daniel*. Grand Rapids, Michigan Cambridge: Eerdmans.
- Draper, Jonathan A. (ed.) (1997). *The Didache in Modern Research*. Boston: Brill Academic Publishers.
- Firestone, Reuven (2008). *Who Are the Real Chosen People? The Meaning of Chosenness in Judaism, Christianity and Islam*. Woodstock, VT: SkyLight Paths Publishing.
- Foster, Paul (ed.) (2007). *The Writings of the Apostolic Fathers*. New York: T&T Clark.
- Garrow, A. J. P. (2004). *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache*. New York: T&T Clark.
- Giet, Stanislas (1963). *Hermas et les pasteurs: Les Trois Auteurs du Pasteur d'Hermas*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Grant, R. M. (ed.) (1964). *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary*. 6 vols. New York: Thomas Nelson.

- Gregory, Andrew F. and Christopher M Tuckett (eds.) (2005). *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Harnack, Adolf von (1908). *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, 2 vols. New York: G. P. Putnam.
- Hawkin, David J. and Tom Robinson (eds.) (1990). *Self-Definition And Self-Discovery in Early Christianity: A Study in Changing Horizons*. *Studies in the Bible and Early Christianity*, Vol. 26. New York: The Edwin Mellen Press.
- Howell, Kenneth J. (2009). *Ignatius of Antioch & Polycarp of Smyrna: A New Translation And Theological Commentary*. (Revised and Expanded Edition) *Early Christian Fathers Series: 1*. Zanesville, Ohio: CHResources.
- Hurtado, Larry W. & Paul L. Owen (eds.) (2011). 'Who is This Son of Man?': The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus (*Library of New Testament Studies*). London: T&T Clark.
- Jefford, Clayton (2005). *The Apostolic Fathers: An Essential Guide*. Nashville: Abingdon Press.
- Jonas, Hans (1958). *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.
- Jones, C., G. Wainwright, E. Yarnold, & P. Bradshaw (eds.) (1992). *The Study of Liturgy* (revised edition), London: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (auth.) Allen Wood and George Di Giovanni (trans) (1998). *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaminsky, Joel S. (2007). *Yet I Loved Jacob: Reclaiming the Biblical Concept of Election*. Nashville: Abingdon Press.
- Kasper, Walter (1976). *Jesus the Christ*. London: Burns & Oates.

- Kee, Howard Clark (1995). *Who Are the People of God? Early Christian Models of Community*. New Haven: Yale University Press.
- Koester, Helmut (1957). *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern, Texte und Untersuchungen 65*. Berlin: Akademie-Verlag.
- (1984). *History, Culture, And Religion of the Hellenistic Age. Introduction to the New Testament, Volume One*. (3rd print). Philadelphia: Fortress Press.
- (1992). *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. (3rd print). Philadelphia: Trinity Press International.
- (2000). *History and Literature of Early Christianity* (2nd edition). New York: Walter de Gruyter.
- (2007). *Paul & His World: Interpreting the New Testament in Its Context*. MN: Fortress Press.
- Lagerway, Jonn and Mark Kalinowski (ed.) (2009). *Early Chinese Religion (Part One): Shang through Han*. Boston : Brill.
- Laverdiere, Eugene (1996). *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*. Colleville, Minnesota: The Liturgical Press.
- Levenson, Jon D. (1993). *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*. New Haven: Yale University Press.
- Lohr, Joel N. (2009). *Chosen and Unchosen: Conceptions of Election in the Pentateuch and Jewish-Christian Interpretation*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Metzger, Bruce M. (1997). *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press.

- Mikloszazy, Attila (2001). *Benedicamus Donimo! Let Us Bless the Lord: The Theological Foundations of the Liturgical Renewal*. Ottawa, Canada: Novalis, St. Paul University.
- Milavec, Aaron (2003). *The Didache: Faith, Hope & Life of the Earliest Christian Communities, 50-70 CE*. New York: The Newman Press.
- Moore, George Foote (1950). *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, the age of the Tannaim*. Cambridge : Harvard University Press.
- Morgan, Kevin (2002). *Sabbath Rest*. Ringgold, Georgia: TEACH Services Inc.
- Morgenthaler, Robert (1973). *Statistik Des Neutestamentlichen Wortschatzes*. Zurich: Stuttgart.
- Novak, David (1995). *The Election of Israel: The Idea of the Chosen People*. New York: Cambridge University Press.
- Peterson, Robert A. (2007). *Election and Free Will: God's Gracious Choice and Our Responsibility*. New Jersey: P&R Publishing.
- Pink, Arthur W. (2011). *The Doctrine of Election*. Memphis, TN: Bottom of the Hill Publishing.
- Pratscher, Wilhelm (ed.) (2010). *The Apostolic Fathers: An Introduction*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Prothero, Stephen (2010). *God Is Not One: The Eight Rival Religions That Run the World—And Why Their Differences Matter*. New York: HarperOne.
- Richardson, Cyril C. (ed.) (1996). *Early Christian Fathers*. (Vol. 1 in The Library of Christian Classics, The Westminster press). New York: Simon & Schuster.
- Rolwey, H. H. (1923). *Aspects of Reunion*. London: Allen & Unwin.
- (1950). *The Biblical Doctrine of Election*. London: Lutterworth.

- Robinson, Thomas A. (2009). *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways: Early Jewish-Christian Relations*. Massachusetts: Peabody.
- Sacchi, Paolo (2000). *The History Of The Second Temple Period*. Sheffield, England : Sheffield Academic Press.
- Sandt, Huub (2005). *Matthew and the Didache: Two Documents from the same Jewish-Christian Milieu?* Minneapolis: Fortress Press.
- Sandt, Huub and D. Flusser (2002). *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
- Sandt, Huub and Jürgen K. Zangenberg (eds.) (2008). *Matthew, James, And Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*. (Society of Biblical Literature symposium series; no. 45). Atlanta : Society of Biblical Literature.
- Schoedel, William R. (1989). "The Apostolic Fathers." in Eldon J. Epp and George W. MacRae (eds.). *The New Testament and Its Modern Interpreters*. Philadelphia: Fortress; Atlanta: Scholars. Pp. 457-498.
- Schutte, Christopher Michael (2001). *Justin Martyr's Use of Logos Spermatikos and the 21st Century Theological Task*. Gordon-Conwell Theological Seminary.
- Soulen, R. Kendall (1996). *The God of Israel and Christian Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Spinoza, Benedictus de (auth.) R. Elwes (trans) (1951). *A Theologico-Political Treatise*. New York: Dover.
- Strand, Kenneth A. (1982). *The Sabbath in Scripture and History*. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association.
- Trebilco, Paul R. (2007). *The Early Christians in Ephesus: From Paul to Ignatius*. Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans Publishing Company.

- Trebilco, Thomas (1999). *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochen*. VCSup 47. Leiden: Brill.
- Tugwell, Simon (1989). *The Apostolic Fathers*. Harrisburg, Penn.: Morehouse.
- Upchurch, Catherine (1983). *Justin Martyr and the Logos Spermatikos*. Toronto: University of St. Michael's College.
- Verme, M. del. (2004). *Didache and Judaism: The Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work*. New York: T&T Clark.
- Wengst, Klaus (1984). *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klementsbrief, Schrift an Diognet: Eighelente, herausgegeben übertragen und erläutert*. SUC 2; Munich: Kösel.
- Wilken, Robert Louis (2003). *The Christians As the Romans Saw Them* (2nd edition). New Heaven: Yale University Press.
- Winter, Bruce W. (1997). *Philo and Paul Among the Sophists*. Society for New Testament Studies Monograph Series 96. Cambridge University Press.
- Wright, N. T. (1992). *The New Testament And the People of God. (Christian Origin And the Question of God, Volume One)*. Minneapolis: Fortress Press.
- (1996). *Jesus And the Victory of God. (Christian Origin And the Question of God, Volume Two)*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wyschogrod, Michael (1996). *The Body of Faith: God in the People of Israel*. New Jersey: Jason Aronson Inc.
- Xeravits, Géza G. and József Zsengellér (ed.) (2007). *Studies in the Book of Wisdom (Supplements to the Journal for the Study of Judaism; v. 142)*. Boston: Brill.

1.3.2.2 道教類

大淵忍爾（1991）。《初期の道教：道教史の研究其の一》。東京都：創文社。

大淵忍爾（1964）。《道教史の研究》。日本：岡山大學共濟會書籍部。

福井康順（昭和 62，民 76）。《福井康順著作集》第二卷：道教思想研究，京都：法藏館。

吉岡義豐（昭和 58，民 72）。《道教と佛教》。東京：國書刊行會。

Bokenkamp, Stephen R. (柏夷) (1997). *Early Daoist Scriptures*. Berkeley, LA: University of California Press.

Nickerson, Peter (1996). *Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China*. Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley.

Pregadio, Fabrizio (ed.) (2008). *The Encyclopedia of Taoism*. New York: Routledge.

Reiter, Florian C. (ed.) (2007). *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*. Wiesbaden [Germany]: Harrassowitz.

Strickmann, Michel (ed.) (1983). *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. S. Stein*. V. 2, Brussels: Institut Belge des hautes Etudes Chinoises.

Schipper, Kristofer (施舟人) and Fransiscus Verellen (傅飛嵐) (eds) (2004). *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozong (道藏通考)*. Vol. 1 (Antiquity through the Middle Ages). Chicago: The University of Chicago Press.

Welch, H. & A. Seidel (1979). *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Heaven: Yale University Press.

1.3.2.3 宗教研究類

史密斯 (Wilfred Cantwell Smith) (著) (1964)，董江陽 (譯) (2005)。《宗教的意義與終結》。北京：中國人民大學。

杜普瑞 (Louis Dupré) (著)、傅佩榮 (譯) (1996)。《人的宗教向度》。台北：幼獅文化事業。

依利亞德 (Mircea Eliade) (著)、楊素娥 (譯) (2001)。《聖與俗——宗教的本質》。台北：桂冠。

依利亞德 (Mircea Eliade) (著)、晏可佳、姚蓓琴 (譯) (2008)。《神聖的存在——比較宗教的範型》。廣西：廣西師範大學出版社。

約瑟夫·巴特勒 (Joseph Butler) (著)、聞駿 (譯) (2008)。《自然宗教與啟示宗教之類比》。武漢：武漢大學出版社。

輔仁大學宗教研究學系 (編著) (2007)。《宗教學概論》。台北：五南圖書。

Antes, Peter, Armin W. Geertz and Randi R. Warne (eds.) (2008). *New Approaches to the Study of Religion. Vol.2: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*. New York: Walter de Gruyter.

Becker, Karl J. & Ilaria Morali (eds.) (2010). *Catholic Engagement With World Religions: A Comprehensive Study*. New York: Orbis Books.

Clooney, Francis X. S. J. (2010). *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Malden, Mass. : Wiley-Blackwell.

Cornille, Catherine (2002). *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.

D'Costa, Gavin (ed.) (2011). *The Catholic Church And The World Religions: A Theological and Phenomenological Account*. New York: T & T Clark International.

Engler, Steven and Gregory P. Grieve (eds.) (2005). *Historicizing "Tradition" in the Study of Religion*. New York: Walter de Gruyter.

Hinnells, John R. (ed.) (2005) *The Routledge Companion to the Study of Religion*. New York: Routledge.

- Hedges, Paul (2010). *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*. London: SCM Press.
- Kintter, Paul. F. (2011). *Introducing Theologies of Religions*. New York: Orbis Books.
- Overmyer, Daniel L. (1986). *Religions of China: The World as Living System*. San Francisco: Harper & Row.
- Paden, William E. (1988). *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*. Boston: Beacon Press.
- Paden, William E. (1992). *Interpreting The Sacred: Ways of Viewing Religion*. Boston: Beacon Press.
- Sharp, Eric J. (1986). *Comparative Religion: A History*. London : Duckworth.
- Smith, Huston (1991). *The World's Religion: Our Great Wisdom Traditions*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Smith, Jonathan Z. (1978). *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Jonathan Z. (1981). *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Jonathan Z. (1990). *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Jonathan Z. (2004). *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Wilfred. C.(1978). *The Meaning and End of Religion*. San Francisco : Harper & Row.
- Smith, Wilfred.C. (1981). *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. Philadelphia, Pa.: Westminster Press; London : Macmillan.

2. 期刊論文：

2.1 中文

丁培仁（1986），〈關於早期正一道的幾個問題〉，《宗教學研究》，2，頁 40-46。

小林正美（1995），〈東晉時期的終末論〉，《世界宗教研究》，第 4 期，頁 82-90。

王 明（民 37），〈論太平經鈔甲部之偽〉，《國立中央研究院歷史語言研究所集刊》，第十八本，頁 375-384。

王育成（1999），〈東漢天帝使者類道人與道教起源〉，《道家文化研究》，第十六輯，頁 181-203。

王承文（2001），〈東晉南朝之際道教對民間巫道的批判〉，《中山大學學報（社會科學版）》，第四期，第 41 卷，頁 8-15。

王宗昱（1996），〈榮格的道教研究〉，《道家文化研究》，第 9 輯，頁 225-252。

江玉祥（1995），〈試論早期道教在巴蜀發生的文化背景〉，《道家文化研究》第七輯，頁 323-337。

羊華榮（1985），〈道教與巫教之爭〉，《宗教學研究》，頁 35-42。

李豐楙（民 79），〈老子《想爾注》的形成及其道教思想〉，《東方宗教研究》新一期，頁 151-179。

-----（民 85），〈六朝道教的度救觀——真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》新五期，頁 138-160。

-----（1994），〈先秦變化神話的結構性意義——一個「常與非常」觀點的考察〉，《中國文哲研究集刊》，第四期，頁 287-318。

-----（1996），〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》第九期，頁 91-130。

李遠國（2005），〈論《老子想爾注》中的養生思想〉，《中國道教》，6。

- 李宗定（2006），〈《老子想爾注》詮釋老子方析論〉，《台北大學中文學報》創刊號，頁 233-258。
- 李養正（1996），〈道教的創立與佛教東傳無關〉，《道家文化研究》第九輯，頁 66-80。
- 呂鵬志（民 95），〈天師道授籙科儀——敦煌寫本 S203 考論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》。第七十七本，第一分，頁 79。
- （2001），〈試評關於早期天師道與地域文化之關係的研究〉，《輔仁宗教研究》第四期，頁 117-143。
- 吳相武（1999），〈《老子想爾注》之年代和作者考〉，《道家文化研究》第 15 輯，三聯書店，頁 250-258。
- 林富士（1993），〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》。第六十六卷，第三期，頁 695-745。
- （1993），〈試論《太平經》的疾病觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》。第六十二卷，第二期，頁 225-263。
- （1998），〈試論《太平經》的主旨與性質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》。第六十九卷，第二期，頁 205-244。
- （1999），〈中國六朝期的巫覡與醫療〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》。第七十本，第一分，頁 1-48。
- （民 90），〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》。第七十二本，第二分，頁 233-300。
- （2009），〈《太平經》的神仙觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》。第八十卷，第二期，頁 217-263。
- 林俊宏（民 94），〈《老子想爾注》之政治思想試論〉，《政治科學論叢》。第 26 期，頁 37-78。
- 胡孚琛（1988），〈魏晉前後社會上的巫祝、方士和隱士〉，《宗教學研究》，第 21 期，頁 42-47。

- 柏 夷 (Stephen Bokenkamp) (1999), 〈天師道婚姻儀式「合氣」在上清、靈寶學派的演變〉,《道家文化研究》,第十六期,頁 241-248。
- 施舟人 (Kristofer Schipper) (2002)。〈道教的清約〉,《法國漢學》。第七輯 (宗教史專號): 149-187。
- 卿希泰 (1980),〈有關五斗米道的幾個問題〉,《中國哲學》,4,頁 332-335。
- 馬承玉 (2005),〈《正一法文天師教戒科經》的時代及與《老子想爾注》的關係〉,《中國道教》,第 2 期。
- 索 安 (著),劉屹 (譯) (1999),〈國之重寶與道教秘寶——讖緯所見道教的淵源〉,《法國漢學》,第四輯。
- 索 安 (著),呂鵬志、常虹 (譯) (2006),〈早期道教儀式〉,《宗教學研究》,第 4 期,頁 1-3, 81。
- 馬良懷 (1994),〈兩漢宇宙期與道教的產生〉,《道家文化研究》第五輯,頁 342-352。
- 張春申 (2004),〈教友的定義〉,《恆毅月刊》,225 期。
- 張超然 (2004),〈入道與行道:趙昇一系天師教團的黃赤教法〉,《台灣宗教研究》。第三卷第一期,頁 49-87。
- 張毅民 (2014 預計出版),〈聖事神學之「原型正統」《十二宗徒訓誨錄》探源〉,《神學論集》。
- 張 震 (2010),〈早期道教流播河隴地區特徵初探〉,《絲綢之路》,第 181 期,頁 30-31。
- 張松輝 (1994),〈《正一法文天師教戒科經》成書年代考〉,《世界宗教研究》,第一期,頁 20-26。
- 張勛燎 (1996),〈東漢墓葬出土的解注器材料和天師道的起源〉,《道家文化研究》,第九輯,頁 253-266。

- 張澤洪(2000),〈早期正一道の上章濟度思想〉,《宗教學研究》,第2期,頁22-29、110。
- 陳博翼(2008),〈傅飛嵐《二十四治和早期天師道的空間與科儀結構》後書〉,《中山大學研究生學刊(社會科學版)》,第29卷,第4期,頁29-37。
- 郭果七(2006),〈小德蘭及老子神祕之境的對照〉,《神學論集》,第148期,頁183-207。
- 傅飛嵐(Franciscus Verellen)(著)、呂鵬志(譯)(2002),〈「早期天師道經典」國學術研討會紀要〉,《道教研究》,第4期,頁31-37。
- 傅飛嵐(Franciscus Verellen)(2002),〈二十四治和早期天師道的空間與科儀結構〉,《法國漢學》第七輯(宗教史專號),頁216。
- (1999),〈張陵與陵井之傳說〉,《道家文化研究》第16輯,頁217-240。
- 楊聯陞(1956),〈老君音誦誡經校釋:略論南北朝時代的道教清整運動〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》,第二十八期,第一冊,頁17-54。
- 黎志添(2002),〈宗教學的方法論探索:以約化論與反約化論的爭辯為例〉,台北:輔仁宗教研究,第五期。
- (民91),〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉,《台灣宗教研究》,頁1-30。
- 劉屹(民93),〈敦煌本《昇玄經》經籙傳授儀式研究〉,《敦煌學》第25輯(潘重規先生逝世週年紀念專輯),頁465-482。
- (2004),〈近年來道教研究對中古史研究的貢獻〉,《中國史動態研究》,2004年第8期,頁12-20。
- (2010),〈漢末還是南北朝?——《想爾注》成書時代之比較〉,《敦煌學》第28輯,頁145-164。
- 劉苑如(2006),〈形見與冥報:六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉,《中國文哲研究集刊》,第29期,頁1-45。

- 劉昭瑞 (1995),〈論《老子想爾注》中的黃容「偽伎」與天師道「合氣」說〉,《道家文化研究》,第七輯,頁 284-293。
- 劉清虔 (2006),〈試論華人思想中的民間信仰(上)〉,《神學論集》,第 147 期,頁 103-124。
- (2006),〈試論華人思想中的民間信仰(下)〉,《神學論集》,第 148 期,頁 283-301。
- 袁冰凌 (2002),〈《想爾老子》及其與天師道的關係〉,《宗教學研究》,第四期。
- 趙玉玲、方司蓄 (2006),〈《老子想爾注》所批評的『偽伎』考〉,《中國道教》,第 1 期,頁 22-24。
- 鄭燦山 (民 98),〈內丹與胎息——唐初道教「精氣神」概念之轉變及其意義〉,《中國學術年刊》第三十一期(春季號),頁 61-88。
- 韓大輝 (1992),〈從「奧蹟禮儀化」和教父的聖事觀〉,《神學年刊》,13 期,頁 55-123。
- 謝世維 (2010),〈首過與懺悔:中古時期罪感文化之探討〉,《清華學報》,新四十卷,第四期,頁 735-764。
- (2012),〈鍊形與鍊度:六朝道教經典當中的死後修練與亡者救度〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》,第八十三本,第四分,頁 739-777。
- 魏嘉華 (2007),〈基督宗教與道教皈依的異同:從郎尼根思想中的辯證方法談起〉,《神學論集》,第 153 期,頁 433-452。
- 饒宗頤 (1999),〈論道教創世紀〉,《道家文化研究》,第 16 輯,4,頁 1-9。

2.2 外文

- 吉岡義豐 (1965),〈道教種民思想の宗教的性格〉,《集刊東洋學》,13 期,頁 1-18。
- 吉岡義豐 (1976),〈六朝道教の種民思想〉,《道教と佛教》,3。

Allen, Horace T. Jr. (1984). "Lord's Day—Lord's Supper." *Reformed Liturgy and Music*. Vol. 23, No. 4.

------(1994). "Liturgy as the Form of Faith." *Liturgy, the Journal of the Liturgical Conference*. 12/1. Pp. 9-10.

------(1995). "An Apostolic Warning! Lord's Day and Lord's Supper." *Reformed Liturgy and Music*. Vol. 29, No. 4. Pp. 232-235.

Ahlstrom, G. W. (1968). "Solomon, the Chosen One." *History of Religions*, Vol. 8, No. 2. Pp. 93-110.

Bradshaw, Paul (1998). "Difficulties in Doing Liturgical Theology." *Pacifica* 11. Pp. 181-194.

Brent, Allen (1998). "Ignatius of Antioch and the Imperial Cult." *Vigiliae Christianae*, Vol. 52, Iss. 1. Pp. 30-58.

Brent, Allen (1992). "The Ignatian Epistles and the Threefold Ecclesiastical Order." *Journal of Religious History*. 17, 1. Pp. 18-32.

Boker, Ben Zion (1941). "Doctrine of the Chosen People." *Contemporary Jewish Record*, 4:3. Pp. 243-252.

Cohen, Shaye J. D. (2002). "Judaism with Circumcision and 'Judaism' without 'Circumcision' I Ignatius." *Harvard Theological Review*, Vol. 95, Iss. 4. Pp. 395-415.

Collins, John J. (1997). "Natural Theology and Biblical Tradition: The Case of Hellenistic Judaism." The presidential address delivered at the 60th General Meeting of the Catholic Biblical Association of America, University of Seattle. August 9-12, 1997.

Company, Robert Ford (2003). "On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China)." *History of Religion*. Vol. 42, No. 4. Pp. 287-319.

------(2006). "Secrecy and Display in the Quest for Transcendence in China, ca. 220 BCE-350 CE." *History of Religion*. Vol. 45, No. 4. Pp. 291-336.

- (2005). "The Meanings of Cuisines of Transcendence in Late Classical and Early Medieval China." *T'oung Pao*, 2nd Series, Vol. 91, Fasc. 1/3. Pp. 1-57.
- Diehl, Judy (2012). "Empire and Epistles: Anti-Roman Rhetoric in the New Testament Epistles." *Currents in Biblical Research*, 10(2). Pp. 217-263.
- Eastman, Susan Grove (2010). "Israel and the Mercy of God: A Re-reading of Galatians 6.16 and Roman 9-11." *New Testament Studies*. Vol. 56, Iss. 3. Pp. 367-395.
- Erickson, Craig Douglas (1995). "Reformed Eucharistic Theology: In Memoriam: Edward J. Kilmartin, S. J. (8/31/23-6/6-94)." *Reformed Liturgy and Music*. Vol. 29, No. 4.
- Gallen, John (1995). "Eucharist As Reconciliation." *Reformed Liturgy and Music*. Vol. 29, No. 3. Pp. 173-177.
- Geller, Jay (2005). "Spinoza's Election of the Jews: The Problem of Jewish Persistence." *Jewish Social Studies*, Vol. 12, No. 1. New Series. Pp. 39-63.
- Goodman, Howard L. (1994). "Celestial-Master Taoism and the Founding of the Ts'ao-Wei Dynasty: The Li Fu Document." *Asia Major*, 3rd Series, Vol. 7, No. 1. Pp. 5-53.
- Herron, Thomas J. (1989). "The Most Probable Date of the First Epistle of Clement to the Corinthians." *Studia Patristica*, 21. Pp. 106-121.
- Hollywood, Amy (2009). "Saint Paul and the New Man." *Critical Inquire*, Vol. 35, No. 4. Pp. 865-876.
- Hohenstein, Charles R. (1997). "'Lex Orandi, Lex Credendi': Cautionary Notes." *Wesleyan Theological Journal*, Vol. 32, No. 2. Pp. 140-157.
- Ingolfsland, Dennis (2009). "The Personal Ethics of Clemens Romanus: Did Clement of Rome teach salvation by faith plus works?" Paper presented at the annual convention of the Evangelical Theological Society, New Orleans, LA, 2009.

- Kärkkäinen, Veli-Matti (2003). *Christology: A Global Introduction*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Kaminky, Joel S. (2003). "Did Election Imply the mistreatment of Non-Israelites?" *Harvard Theological Review*, Vol.96(4). Pp.397-425.
- Kleeman, Terry (2004). "Reconstructing China's Religious Past: Textual Chricism and Intellectual History." *Journal of Chinese Religions*, 32. Pp. 29-45.
- Lai, Chi-Tim(黎志添) (1998). "The Opposition of Celestial- Master Taosim to Popular Cults during the Six Dynasties" *Asia Major (3rd Series)*, Vol. 11, No. 1.Pp. 1-20.
- Lothrop, Gordon W. (1995). "Koinonia and the Shape of the Liturgy." An Address at the Congress of Societas Liturgica, Dublin, Ireland, August, 1995.
- Malik, Peter (2010). "The *Didache* as a Textual Witness: The Status Quaestionis." *Student Journal for New Testament Studies*, 1. Pp. 1-16.
- Marcus, R. (1932). "Divine Names and Attributes in Hellenistic-Jewish Literature." *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 3.Pp. 3-120.
- Marshall, Paul V. (1995). "Reconsidering 'Liturgical Theology': Is there a *Lex Ordandi* for All Christians?" *Studia Liturgica*, 25. Pp. 129-151.
- Moriarty, W. (2012). "1 Clement's View of Ministerial Appointments in the Early Church." *Vigiliae Christianae*. Vol. 66. Iss. 2. Pp. 115-138.
- Nicollini-Zani, Matteo (2008). "Patristic Studies in Contemporary China: A Survey with Appended Bibliography." *Theology Annual*, 29. Pp. 63-146.
- Paden, William E. (2005). "Comparative Religion," in John R. Hinnells, ed., *The Routledge Companion to the Study of Religion* (London and New York: Routledge, 2005). Pp. 208-225.
- Phan, Peter C. (2011). "An Asian Christian? Or a Christian Asian? Or an Asian-Christian? A Roman Catholic Experiment on Christian Identity." *Studies in World Christianity and Interreligious Relations*. 47. Pp. 57-74.

- Priest, John F. (1963). "Where Is Wisdom to Be Placed?" *Journal of Bible and Religion*, Vol. 31, No. 4. Pp. 275-282.
- Schatkin, Margaret (1974). "The Maccabean Martyrs" *Vigiliae Christianae*, 28, No. 2. Pp. 97-113.
- Schipper, Kristofer M. (施舟人) (1978). "The Taoist Body." *History of Religion*, 17:3/4. Pp. 355-386.
- Schreiner, Thomas R. (1983). "The Church as the New Israel and the future of ethnic Israel in Paul." *Studia Biblica et Theologica*, 13. Pp. 17-38.
- Seidel, Anna (索安) (1977). "Taoism: The Unofficial High Religion of China" *Taoist Resources* 7. P. 52.
- Strickmann, Michel (司馬虛) (1978). "The Mao Shan Revelations: Taoism and the Aristocracy." *T'oung-pao*, 63.
- Swearer, Donald K. (2011). "The Moral Imagination of Wilfred Cantwell Smith." *Harvard Divinity Bulletin*. Winter/Spring 2011, Vol. 39, Nos. 1 & 2.
- Thompson, Geoff (2000). "A Question of Posture: Engaging the World with Justin Martyr, George Lindbeck and Hans Frei." *Pacifica* 13. Pp. 267-287.
- Tsui, Teresa Kuo-Yu (崔國瑜) (2007). "Seeing Christian Kenosis in the Light of Buddhist Sunyata: An Attempt at Inter-faith Hermeneutics." *Asia Journal of Theology*, Vol. 25, Iss. 2. Pp. 357-370.
- Tuckett, C. M. and Aaron Milavec (2005). "The Didache and the Synoptics Once More: A Response to Aaron Milavec/ A Rejoinder." *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 13, Iss. 4. Pp. 509-524.
- Verellen, Franciscus (傅飛嵐) (1989). "Liturgy and Sovereignty: The Role of Taoist Ritual in the Foundation of the Shu Kingdom (907-925)." *Asia Major*, 3rd Series, Vo. 2, No. 1. Pp. 59-78.
- Wasserman, Marney Ault (1995). "The Shape of Eucharistic Thanksgiving." *Reformed Liturgy and Music*. Vol. 29, No. 3.

White, James. F. (1982). "Function and Form of the Eucharistic Prayers." *Reformed Liturgy and Music*. Vol.16, No. 1.

