

《十二宗徒訓誨錄》 聖事神學 「原型正統」探源

張毅民¹

本文首先針對「宗徒教父」時代所留下的正統性信理，展開主曆第一、二世紀初期教會的背景說明；進而導入《十二宗徒訓誨錄》，探究它在聖事禮儀方面的「原型正統」與其重要性和影響力。

前 言

所謂「原型正統」(Proto-orthodox)，是指在主曆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」者²。

本文旨在分析《十二宗徒訓誨錄》(*Didache*³)中，關於洗

¹ 本文作者：張毅民，國立政治大學宗教研究所博士。現任輔仁大學天主教學術研究中心博士後研究員。

² 參：Bart D. Ehrman (ed. and trans.) *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (2ed ed.) (New York: Oxford University Press, 2000), pp. 6~7.

³ 本書之英文標題為：The Teachings of the Lord through the Twelve Apostles to the Gentiles/Nations。

禮、齋戒、日課、天主經、感恩（餐）禮等之規範性文字所呈現在聖事神學方面之「原型正統」思想，進行爬梳與討論。本文首先說明初期教會與宗徒教父與作品的背景，其次針對《十二宗徒訓誨錄》第七、八、九、十等四章的文字進行討論，以期呈現此一具有份量與影響力之宗徒教父作品的重要性。

背 景

「宗徒時代的教父」（Church Fathers in the Apostolic Era）一詞，指主曆第一、二世紀內的教父們。根據天主教《神學辭典》⁴的分類，在「教父學」（Patrology）的研究領域中，主曆一到四世紀的教父被稱為「早期教父」⁵，並約可分成三大類：宗徒時代的教父⁶：護教者，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教父，如亞歷山大人克雷孟（Clement of Alexandria，約 140~217）、奧力振（Origen，約 185~254）、戴爾都良（Tertullian Q. Septimius Florens，約 160~230）、西彼連（Cyprian，約 200~258）等。至於「宗徒教父」一詞，呂穆迪神父與Bart D. Ehrman均指出，它首見於 1672 年

⁴ 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓文化，2012 增修版），第 400 條「教父」、第 401 條「教父學」。

⁵ 即：自主曆一世紀起，到 313 年《米蘭詔書》或 325 年「尼西亞第一屆大公會議」為止，這段期間之內的教父。

⁶ 宗徒時代的教父（Apostolic Fathers），以下簡稱「宗徒教父」。本文以下中文譯詞，如姓名、地名等，均採《神學辭典》之譯法。

法國教父學研究學者J. B. Cotelier出版之《宗徒時代的教父》⁷作品兩冊；此後，宗徒教父作品之收集、研究、版本印製，歷代不絕，成為教父學研究之一重要子項目。

宗徒教父的特色與重要性，首先可從他們的名稱窺見：他們處於新約年代，可能接觸過或直接受教於宗徒或宗徒門生。這些教父們，一方面處於新約年代；另一方面，許多他們的作品在《聖經》正典化之前的時期，被許多地區基督徒視為正典的一部分，並在感恩禮（*Eucharisita*）中公開宣讀，例如《聖克雷孟一世致格林多人前書》之於格林多教會，或《安提約基的聖依納爵主教七封書信》之於亞洲地區教會等，其重要性不下於福音書與聖保祿宗徒本人的書信。

其次，宗徒教父作品的特色，除了「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」⁸外，更提供了「緊接在新約時代之後，基督徒生活與思

⁷ 即 *Patres Aevi Apostolici*。中譯本見：呂穆迪，《宗徒時代的教父》，香港：香港真理學會，1957。同樣論點，可見於：Bart D. Ehrman (ed. and tran.) *The Apostolic Fathers* (Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003)。根據 Bart D. Ehrman 的研究，J. B. Cotelier 這部於 1672 年出版的歷史鉅著，名稱為 *SS. Patrum qui temporibus apostolicis 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）。

⁸ 《神學辭典》，第 400 條「教父」。

想的豐富且多元的面貌」⁹。呂穆迪在其譯著《宗徒時代的教父》序言中，將宗徒教父時期作品之重要性，說得很傳神：

【宗徒教父作品】上繼宗徒傳授的吾主的遺訓，下啓聖教傳統的源流，是連貫吾主啓示和教會傳統的咽喉.....，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》的聖教傳統內，沒有比它們更有價值的古代文獻¹⁰。

自十七世紀以來，關於哪些作品應該被視為真正「宗徒教父作品」的討論，辯論非常激烈¹¹。根據Bart D. Ehrman於2003年編譯之《宗徒教父》，目前學術界大多能接受被稱為宗徒教父的作品，如下：

1. 《十二宗徒訓誨錄》：作者不詳，但應屬於敘利亞地方教會的作品；作品年代約在主曆50~150年之間。
2. 《聖克雷孟致格林多人前書》、《聖克雷孟致格林多人後書》：作品年代約在主曆一世紀前後；作者相傳為羅馬第

⁹ Bart D. Ehrman (ed. and tran.) *The Apostolic Fathers*.

¹⁰ 呂穆迪，《宗徒時代的教父》，3~5頁。

¹¹ 自十七世紀 Cotelier 版本（1672）的「宗徒教父作品集」起，到廿世紀之 Ehrman 的版本（2003）為止，近代學者 Wilhelm Pratscher 整理出 38 個不同版本，被承認是「宗徒教父作品」的件數，各版本從三到十件不等。各版本異同比較與分析，見氏著：“The Corpus of the Apostolic Fathers” in Wilhelm Pratscher (ed.) *The Apostolic Fathers: An Introduction* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2010), pp. 1~6.

三任主教（即教宗）聖克雷孟一世。

3. 《安提約基的聖依納爵主教七封書信》：七封書信均由安提約基的聖依納爵主教所作；約完成於主曆 107 年左右。
4. 《聖鮑理嘉主教致斐理伯人書》：作者為聖鮑理嘉主教；寫成時間約在主曆 107~110 之間。
5. 《聖鮑理嘉殉道致命紀》：約在主曆 155~156 年間寫成；作者應是斯明納地方教會人士。
6. 《巴爾納伯書信》：作者不詳，應是亞歷山大教會人士；寫成時間約在主曆 96~138 年間。
7. 《赫馬斯的牧人》：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，成書年代應早於主曆 85 年之前。
8. 《巴必亞碎篇》：成書約主曆 100~125 年左右；作者不詳。
9. 《致刁臬督書》：成書於第二世紀左右；作者應是聖若望宗徒門生，或聖若望團體的成員。

Bart D. Ehrman 指出，宗徒教父時期的作品，儘管是後人收集彙編而成，也儘管不如許多早期學者所認為在教會傳統的建立與發展上，它們具有單一的、最高的權威性；但不可否認的，這些古代文獻，與其他近代出土的早期基督徒文獻一樣，仍然非常具有研究價值與重要性。因為這些文獻，一方面呈現出早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，又是如何充滿著多元的、極為豐富的面貌與活力？同時，基督徒如何在這段期間形成自我認同？如何發展完整的、系統

的神學？如何發展獨特的倫理觀與規範？其禮儀生活的實踐方式為何？凡此，均可見宗徒教父時期作品的重要性。

上述這些作品，均在主曆第二世紀前半期之前完成，但它們之所以能被認定是宗徒教父的作品，並不僅因為它們成書的年代久遠，因為其他也約在第二世紀成書的作品，例如：《多默福音書》（*Gospel of Thomas*）或《伯多祿福音書》（*Gospel of Peter*）等，便不被視為宗徒教父作品。這些作品之所以被認定是宗徒教父作品，是因為它們在內容上所呈現的神學觀點，與教會在第四世紀時制定的正統信理，以及與 27 部被正典化成為新約聖經的內容觀點，相互呼應。另一可能的說法是，這些作品，內容反應出初期教會的歷史背景與傳統，雖然在神學發展上未臻成熟，但已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分內容。

例如《十二宗徒訓誨錄》就是典型的例子。這部作品的作者雖然不詳，但內容相當真實地反應出主曆第一世紀前後的初期教會，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（如：教理與信仰內容、禮儀實施方式、與其他基督徒團體互動等），以作為對來自外界環境劇烈挑戰的適應。同時，《十二宗徒訓誨錄》也出現在許多教父與聖師的文獻資料中，如：The *Epistle of Pseudo-Barnabas*、亞歷山大學派的克雷孟、奧力振、《宗徒憲章》、教會歷史家安瑟伯（約 265~339）、聖亞大納修（約 296~373）等。儘管它的內容十分精簡，多為規範性的文字，且關於感恩（餐）禮的理解比

較傾向猶太信仰式的理解，但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。

Bart. D. Ehrman 認為，《十二宗徒訓誨錄》於十九世紀的發現，震撼學術界與出版界，對於近人研究初期基督宗教的面貌，可說是除了新約之外，最重要的一份文獻。它的內容共分十六章，舉凡基督徒的思言行爲、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，都提供簡易明確的標準。呂穆迪神父在《宗徒時代的教父》中指出，這是一本「手冊」與「規範」性質的古代文獻，目的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。

《十二宗徒訓誨錄》的手冊與規範特徵，在禮儀方面的描述非常明顯。相較於其他宗徒教父作品對於基督徒禮儀多在神學思想方面陳述，《十二宗徒訓誨錄》則是具體地說明基督徒禮儀應該進行的方式，對主曆一、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，提供清楚的文字描述¹²。

《十二宗徒訓誨錄》第七～十章詳細說明基督徒禮儀進行方式。以下分別整理其內容之原型正統。

¹² 參 Peter E. Fink, S.J. (ed.), *The New Dictionary of Sacramental Worship* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1990), pp.1205~1206.關於本書緣起，與最早使用地區，學界有詳盡討論，濃縮整理可見：Frank Hawkins, "The *Didache*" in C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, & P. Bradshaw (eds.) *The Study of Liturgy* (London: Oxford University Press, 1992), pp. 84~86.

《十二宗徒訓誨錄》中聖事禮儀原型正統之整理

一、洗禮

關於洗禮的實施，見諸《十二宗徒訓誨錄》第七章，如下¹³：

關於洗禮，你們要這樣做：在前文之所有事項的說明之後，讓受洗者站在活水中，施洗者以父、子、聖神之名施洗。如果沒有活水，用別的水施洗也可以，如果你無法以冷水施洗，溫水亦可。如果都沒有，就用水在人的頭上倒三次，並以父、子、聖神之名施洗。但是，在洗禮施行之前，施洗者與受洗者均應先齋戒，如果其他人願意，也可一起齋戒。但你應命令受洗者在洗禮前一、兩天，先守齋戒。

這段文字，強調三個重點：

1. 受洗者在領洗之前，應先接受基督徒指派之導師的教導，認識「生命之道」(way of life) 與「死亡之道」(way of death)——即本書之前六章的內容。
2. 無論是受洗者與施洗者，均應在洗禮的一、兩天前，開始守齋戒；如果其他成員願意，也可以一併守齋戒。但受洗者本人一定要在洗禮前的一、兩天中，嚴格遵守齋戒規定。
3. 洗禮進行的要件與禱詞：
 - (1) 要件——水：首先應選擇流動的活水，如有困難，則可以

¹³ 中文由作者參考呂穆迪《宗徒時代的教父》中譯，以及 Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers* 之希臘文、英文後自譯。

其他的水代替：另外，應先選擇以冷水進行，如有困難，則可選擇溫水；最後，浸洗為優先方式，如有困難，則以澆淋三次之方式代替。

(2) 禱詞——「以聖父、聖子、聖神之名」為受洗者施洗。

這段文字，凸顯出至少兩項關於聖事神學重要的原型正統：（一）基督徒的洗禮不是個人的行為，而是具有「共融性」與「教會性」的「入門聖事」；（二）「天主聖三洗禮禱詞格式」傳統的承襲與開創。以下分別論述。

（一）洗禮非個人行為，而是具共融性與教會性的入門聖事

《十二宗徒訓誨錄》第七章的記載顯示，接受洗禮是一件重要的、屬於教會的「入門聖事」。外教人受洗加入基督徒團體 / 教會，並非僅屬於個人的私事，一如那些在約旦河的人們，接受聖若翰洗者「悔改的洗禮」（宗十九 4）一樣；反之，卻是一件他與基督徒團體發生「共融關係」、屬於教會的事件。

這個「共融」與基督徒洗禮的關係，也可清楚見於新約諸書，如：保祿書信、《宗徒大事錄》、《若望壹書》，均強調這藉洗禮進入基督、與其他天主子女共享基督內之天主恩寵的「共融」關係；此「共融」的基礎，是天主的召叫，是祂召叫人們進入耶穌基督之內、並分享在祂內的生命（格前一 9）。

在新約中，基督徒的洗禮，首先是因耶穌自己先接受了洗禮，也要求門徒接受洗禮（若四 2）。祂以此一方面滿全了舊約的律法（瑪三 15），同時也藉此聖化洗禮，將洗禮與祂自己的苦

難與死亡連結在一起（谷十 38；路十二 50；羅六）¹⁴，因而使基督徒的洗禮成爲參與耶穌基督的苦難與死亡——祂最終在十字架的祭獻，並據此獲得天主的恩寵，就是在基督內、與基督一起復活重生。這個救恩，唯獨加入教會——基督的奧體——才有。

這正是基督徒洗禮的「教會性」。洗禮雖彷彿是他自己出於個人的自由意識，主動選擇加入教會；但事實上，一個人願意接受洗禮，成爲教會（天主選民）的一份子，主要是出於天主的召叫、聖神的培養，與教會的接納與教導：

1. 是天主聖父爲了救贖世人，出於自己仁慈的緣故，「竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信祂的人不至喪亡，反而獲得永生」（若三 16）；
2. 人能明認耶穌「是默西亞，永生天主之子」（瑪十六 13~19），是出於聖神的恩寵與感動，及天主的召叫——召叫他進入基督的奧體 / 教會，因爲「除非受聖神感動，沒有一個人能說：『耶穌是主』」（格前十二 3；另參：迦四 6）；而《十二宗徒訓誨錄》也指出：「天主降來救人，大公無私，不看人身分的尊卑，但召叫聖神培養的人」¹⁵；
3. 這洗禮必須在基督徒團體的接納、教導之後，才能發生。

¹⁴ 可另參：《依納爵致厄弗所人書》18.2。

¹⁵ 《十二宗徒訓誨錄》4.10。文中「召叫聖神培養的人」與「延續以色列先知傳統的末日救援與蒙選思想」之討論，參：拙著，《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》（台北：國立政治大學宗教研究所博士論文，2013），93~102 頁。

在這段被接納的期間，當事人必須成爲「慕道者」(order of catechumen)，接受導師(catechist)的教導，學習認識「生死之道」：慕道者也於此時，學習如何成爲教會的一份子。

在慕道期間，教會團體共同觀察、詳細審視慕道者，是否誠心接受天主聖道？是否誠心痛改前非、棄絕一切與魔鬼及異教有關的行爲？是否真心加入教會，成爲基督奧體的一份子？最後，慕道者在受洗日前，更要與導師及教會成員共同齋戒祈禱。這些均指出：基督徒的洗禮具有教會性，而這點也反映在《十二宗徒訓誨錄》的架構中：前六章先講論「生死之道」，第七章才是洗禮，並明文指出「在前文之所有事項的說明之後」，才是洗禮的細節規範與齋戒規定¹⁶。

(二)「天主聖三洗禮禱詞格式」傳統的沿用與開創

其次，洗禮的施洗者必須以「聖父、聖子、聖神」格式的禱詞施洗。這種「聖三格式」的禱詞，一方面使洗禮有了基督徒自己的獨特面貌；另一方面也指出「十二宗徒訓誨錄團體」

¹⁶ Kurt Niederwimmer 指出，《十二宗徒訓誨錄》7.1a 這段文字：「關於洗禮，你們要這樣做：在前文之所有事項的說明之後」，清楚表明作者對「兩條道路的教導」及「洗禮」在其團體中所扮演的角色與功能的看法，即：屬於教會內部基督徒信仰生活的、具有福傳性質的活動，而「兩條道路的教導」，即該團體對慕道者在受洗前的教導內容。見氏著：*The Didache: A Commentary. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), p.126. 關於這點，殉道者聖猶思定的《第一護教書》也有類似的文字。

受到「瑪竇團體」的影響，使用《瑪竇福音》「往訓萬民」的文字（瑪廿八 18-20），使耶穌的話語成為施洗時的禱詞¹⁷。

作為主曆一世紀前後時期的初期教會團體，《十二宗徒訓誨錄》7.1a所描述的洗禮，與《宗徒大事錄》或保祿書信中描述的洗禮說法有若干差異¹⁸。《宗徒大事錄》中描述伯多祿等宗徒們的施洗，是「以耶穌基督的名字」施洗¹⁹；而保祿在《迦拉達書》三 27、《羅馬書》六 3、《格林多前書》十二 13、《哥羅森書》三 10 等處，則是說「在基督內」或「進入基督」的洗禮。以「聖三」之名施洗，並不見於保祿書信及《宗徒大事錄》。

依照保祿書信與《宗徒大事錄》，基督徒的洗禮是「因耶穌基督之名」受洗；但《十二宗徒訓誨錄》7.1a卻與瑪廿八 19 一致，以「聖三格式」作為施洗禱詞，何以如此？Eugene Laverdiere, S.S.S.認為，《十二宗徒訓誨錄》現存的內容，反應出他們面對生存環境嚴峻挑戰下的調適與改變。具體來說，就

¹⁷ 《十二宗徒訓誨錄》與《瑪竇福音》及其團體的關係，學界仍有許多爭論。參：C. M. Turchetta, Aaron Milavec, "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.

¹⁸ 必須說明的是，《十二宗徒訓誨錄》另於 9.5a 提到「因主名已領洗禮者」。Arthur Vööbus 認為 9.5a 是《十二宗徒訓誨錄》團體最早使用的洗禮格式，7.1a 應是當第二世紀中「聖三格式」興起之後，才被後人在抄寫時加入的，見氏著：*Liturgical Traditions in the Didache* (Proceeding of the Estonian Theological Society in Exile 16), pp. 36~39.

¹⁹ 見：宗二 38，八 16，十 48，十九 5，廿二 16；另參格前一 13。

是約從主曆 50 年起至 150 年間，他們從：（一）自認為是猶太團體，但信仰耶穌基督（AD50~70 左右）；到（二）遭到猶太團體驅逐之後，遷居異鄉（AD70~100）；再到（三）其他基督徒團體也逐漸興盛，許多遊走傳教的宗徒、先知、基督徒時常出沒在不同的基督徒團體間（AD70~150）。《十二宗徒訓誨錄》即是在這三個時期之內，逐漸形成的文件²⁰。

聖三格式的洗禮禱詞，應是上述第三個時期內放入的文字。這段文字有關耶穌基督作為「聖子」的地位，與第九、十章「感恩（餐）禮」段落中之祝謝禱詞，將耶穌基督等同於達味王的「上主僕人」的地位，是截然不同的。原因是：第九、十章大部分的文字，在上述第一時期，便已經保存在口述傳統中；第二時期以文字方式記載下來，因為這個團體面臨內部傳承與外部挑戰的問題，開始明顯起來。

Peter Fink, S.J. 指出：聖三格式的洗禮禱詞，日後不僅在殉道者猶思定、安博思的文字中再度出現；甚至於第二世紀之後，此洗禮禱詞的格式，及後來根據聖三格式調整成三次詢問是否相信天主聖三的信理，並在各次詢問後給予受洗者浸洗，如《宗徒憲章》所描述的，一直延續在之後的東、西方教會傳統中。

²⁰ Eugene LaVerdiere, S.S.S. *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*. (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1996). 但 Helmut Koester 反對這種說法，認為《十二宗徒訓誨錄》7.1a 的文字源自基督徒最古老的傳統，並早於瑪廿八 19 的文字，見氏著：*Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern, Texte und Untersuchungen 65*. (Berlin: Akademie-Verlag, 1957.)

主曆第四世紀之後，這個禱詞格式成爲小亞細亞、巴勒斯坦，及後來東正教區域的地方教會的標準禱詞格式，而且並沒有多大的更改。另外，第五世紀之後的埃及北部、第五~六世紀的西班牙地區，以及第八世紀的高盧地區、第九世紀的羅馬地區，這些地區的洗禮禱詞，都已是聖三格式的禱詞，儘管可能有些細部的調整（將「三次詢問是否相信天主聖三信理」調整回「宣告式的禱詞」）²¹。這樣的調整，可追溯至《瑪竇福音》與十二宗徒訓誨錄團體的傳統，而非《宗徒大事錄》或保祿書信的傳統。

聖三格式的洗禮禱詞，在東西方教會之內，一直持續到十六世紀，新教基督徒才開始嘗試使用別的格式。而二十世紀的靈恩派基督徒，則使用「奉主耶穌之名」的洗禮禱詞格式，用以強調自己延續《宗徒大事錄》的傳承²²。

二、齋戒、日課、天主經

《十二宗徒訓誨錄》第八章，講述基督徒的守齋、每日定

²¹ Peter E. Fink, S.J. 於 *The New Dictionary of Sacramental Worship* 中指出，Jungmann 的研究說明了造成這現象的三個時空環境客觀因素：一、嬰兒洗禮數量的增加，使得詢問式的洗禮禱詞施行不易；二、「多那特派」（Donatist）異議份子的興起，造成基督徒團體傾向使用統一的、標準化的洗禮；三、當時教會內也充斥著關於天主三位一體信理的爭議，因此無論是羅馬的主動式施洗禱詞「我因父、及子、及及聖神之名，給你施洗……」，或東方教會的被動式施洗禱詞「（某某），你因父、及子、及聖神之名被洗……」，均愈趨地增加使用「聖三格式」的洗禮禱詞。

²² Peter E. Fink, S.J., *Ibid.*, pp.124~126.

時祈禱（時辰頌禱）、祈禱內容（即「天主經」的禱詞）。原文如下：

當你守齋戒時，不要像那些偽善者一樣，他們在周一與周四守齋，你卻要在周三與周五守齋。當你祈禱時，也不要像那些偽善者一樣，但要按照主在他的福音書中所命令的一樣，要這樣祈禱：「我們在天上的父，願祢的名被尊為聖，願祢的國來臨，願祢的旨意奉行在人間，如同在天上，求祢今天賞給我們日用的食糧，求祢寬免我們的罪債，猶如我們也寬免得罪我們的人一樣，求祢不要讓我們陷入誘惑，但救我們免於邪惡（者）。一切權威與榮耀，都歸於祢，直到永遠。」你應該一天這樣祈禱三次。

這段文字有三個重點：

1. 基督徒應在每周三與周五守齋戒；
2. 基督徒祈禱時，應遵守主的命令，使用主親自傳授與教導的禱詞，即「天主經」；
3. 每日應固定三次祈禱。

在聖事神學原型正統方面，上述這三點各具有以下重點：

（一）齋戒日與基督徒的時間觀

根據這段文字，基督徒應每周守兩次齋戒日——每周三與周五，與「那些偽善者」每周一、四齋戒的日子相區隔。此外，文字中沒有其他更多與齋戒有關的相關規定（如：食物為何？是否禁止外出？是否應行善救濟貧苦？等）。

Paul Bradshaw指出：第一、二世紀時，虔誠的猶太教徒（如

法利賽人) 每周一、四守齋, 但同時期的基督徒, 卻已開始決定在每周三、五守齋。此作為可能是刻意強調基督徒的身分與信仰, 故刻意與猶太教法利賽人(被稱為「偽善者」) 的做法相區隔。但近代學者的研究指出, 此舉也可能是遵循另一猶太支派——昆蘭公社 (the Qumran Community) 的傳統²³。

《十二宗徒訓誨錄》這段文字所規範的基督徒守齋日的傳統, 在拉丁教父戴爾都良 (160~220) 的文字中也獲證實, 他在《論守齋》第十章指出, 基督徒會在每周三、周五的第九個時辰 (約下午三點) 舉行「聖道禮」, 並以此作為齋戒的結束。證明了第二世紀基督徒於每周三、五守齋戒的儀式行為, 不僅在敘利亞、埃及地區可見, 第二~三世紀之交的羅馬與北非教會, 可能也已有這樣的傳統。直到今日, 羅馬天主教會依舊規定十四歲以上的教友, 每周五應守「小齋」, 就是禁食熱血動物的肉, 但魚、蛋、乳類食物不在此限; 至於周三的守齋則沒有延續至今。

另一方面, 從宗徒時代開始, 基督徒因著對耶穌基督的信

²³ Paul F. Bradshaw (ed.), *The New Westminster Dictionary of Liturgy and Worship* (Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2002), pp. 140~141。另外, 有學者認為應是受到昆蘭公社的影響, 見: James F. White, *A Brief History of Christian Worship* (Nashville: Abingdon Press, 1993), pp.30~31。另參 Paul F. Bradshaw 的下列二書: *Daily Prayer in the Early Church: A study of the origin and early development of the divine office* (New York: Oxford University Press, 1982), pp.40~41; *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy* (New York: Oxford University Press, 2002), p.179。

仰，即使許多儀式方面延續猶太教徒的做法，但在時間觀上，與傳統猶太教徒不太相同。James F. White指出：新約許多地方記載了宗徒們雖沿用猶太人計算時辰的方式，但目的是在實踐他們的基督徒信仰生活²⁴。例如：《宗徒大事錄》第十章記載羅馬百夫長科爾乃略在「第九個時辰」在祈禱中見到異象，天使要求他去見西滿伯多祿（宗十 1-6）；第二天第六時辰，伯多祿上屋頂祈禱，神魂超拔，也見了異象，有聲音從天上來訓誡他「天主稱為潔淨的，你不可稱為污穢」（10-16），他後來便因此接納了百夫長科爾乃略與其他在場的外邦人，讓他們「因耶穌基督之名」受洗；另外還有其他文字記載宗徒們在特定的時辰進行特殊的祈禱（如：宗三 1，十 9，十六 25 等），與發生的異象（如：聖神降臨事件，發生在「才是白天的第三時辰」，見宗二 15）。

此外，他們對「一周七天」的定義，也因為耶穌基督的復活，有了新的觀念。例如：一周的第一天，是主耶穌復活的日子，它因此既是「第一天」也是「第八天」——是「上主所安排的一天」（詠一一八 24）。這一天，基督徒直接稱之為「屬於主的日子（主日）」²⁵。此詞既在《十二宗徒訓誨錄》14.1 出現，在安提約基的聖依納爵的《致瑪西尼人書》第九章，再度出現，並且對「主日」為何有基督徒的聚會，有詳盡解釋²⁶。

²⁴ 參：James F. White, *A Brief History of Christian Worship*.

²⁵ 新約出現此一詞者，見：默一 10，援引依五十八 13。

²⁶ Kenneth A. Strand 指出：《十二宗徒訓誨錄》與《安提約基的聖依納爵致瑪西尼人書》這兩份文件，應是新約時期作品中正典作品

(二)「天主經」從個人祈禱，成為公眾祈禱與禮儀經文

關於每日三次祈禱的內容，本段文字強調「要按照主在他的福音書中所命令的一樣，要這樣祈禱」，應是指《瑪竇福音》六9~13中，主耶穌親自傳授宗徒們的禱詞（即天主經）。《十二宗徒訓誨錄》第八章這段關於「天主經」的文字極為特殊，值得重視，有以下三個原因：

1. 除了新約之外，宗徒時代作品中，像《十二宗徒訓誨錄》這樣直接清楚地寫出基督徒在禮儀中使用的禱詞的文獻，並不多見²⁷：
2. 這段天主經的文字，顯示這團體一方面與「瑪竇團體」應有其共同的傳統，但文字略有調整；另一方面，卻在結尾處加上了「讚頌禱詞」（doxology）：
3. 就現存的三種「天主經」版本——《路加福音》、《瑪竇

以外最早出現「主日」一詞的文獻。值得注意的是，《十二宗徒訓誨錄》14.1a的中文直譯是「在主的」，儘管大多譯者自行加上「日子」，譯為「主日」；但也有學者認為可能是其他受詞，見 Kenneth A. Strand (ed.), *The Sabbath in Scripture and History* (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1982), pp.347-348. 有學者認為，新約時代基督徒極可能已將 κυριακήν (belonging to the Lord) 一詞成為「主日」的慣用簡稱，一如在《安提約基的聖依納爵致瑪西尼人書》9.1 的使用一樣，見 Kurt Niederwimmer, *The Didache: A Commentary. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible*, pp. 194-195.

²⁷ Paul F. Bradshaw, 'The Divine Office' in C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, & P. Bradshaw (eds.), *The Study of Liturgy* (London: Oxford University Press, 1992), pp.399-403.

福音》²⁸、《十二宗徒訓誨錄》——中，《十二宗徒訓誨錄》的版本與後來基督徒在禮儀中使用的版本，竟是最接近的，而非《路加福音》或《瑪竇福音》的版本。

就基督徒的祈禱傳統而言，「天主經」在《瑪竇福音》第六章的脈絡中，是屬於基督徒個人的祈禱禱詞；在《十二宗徒訓誨錄》第八章中，「天主經」禱詞的使用情境雖與《瑪竇福音》一樣，是在齋戒與祈禱的情境中使用，但《十二宗徒訓誨錄》第八章的「天主經」在結尾處更加上讚頌禱詞，強化了它作為公共祈禱儀式禱詞的特色。Arlo D. Duba主張，《十二宗徒訓誨錄》在「天主經」結束處加上「讚頌禱詞」，是這個經文作為公眾祈禱的禱詞經文的有力證據，因為《十二宗徒訓誨錄》中另有兩處，也有同樣的讚頌禱詞，分別是 9.4（感恩餐禮的禱詞）及 10.2（感恩餐禮之後的合一禱詞）²⁹。

²⁸ Bart Ehrman 指出，《路加福音》的文字應該是根據 Q，是最古老的版本；《瑪竇福音》的版本則根據《路加福音》的記載，再添加其他文字。見：Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (New York: Oxford University Press, 2000), p.414. 對此說法，Peter E. Fink, S.J. 並不贊同，他認為：當《路加福音》與《瑪竇福音》正在編纂時，應已有兩個版本的「天主經」在不同地區的基督徒團體中流傳使用：短式版本被記載在《路加福音》中，是「路加團體」使用的經文，而長式版本被記載在《瑪竇福音》中，是「瑪竇團體」使用的經文，但從大同小異的特點中可見，這兩版禱詞應有共同的出處。見 Peter E. Fink, S.J., *The New Dictionary of Sacramental Worship*.

²⁹ 見 Arlo D. Duba. 'Doxology' in Peter E. Fink, S.J., *The New*

「天主經」從新約福音書中的個人祈禱禱詞，逐漸成爲後來基督徒公衆祈禱禱詞，甚至是禮儀中制式的禱詞，《十二宗徒訓誨錄》所扮演的角色，果如呂穆迪神父所言，頗具有「上繼宗徒傳授的吾主的遺訓，下啓聖教傳統的源流，是連貫吾主啓示和教會傳統的咽喉」角色。

Paul F. Bradshaw認爲，基督徒的禱詞從新約時代開始，就充滿對天主的讚美與感謝、求恩，與爲他人代禱。這凸顯出從耶穌時代起，禱詞中沿用猶太禱詞格式的情況並非罕見，《十二宗徒訓誨錄》第八章出現「天主經」的文字也有這個特色。基督徒在第四世紀之前，每日定時祈禱的形式，舉凡個人私下祈禱或小型家庭聚會祈禱均有，因此，舉凡受到《十二宗徒訓誨錄》影響的教會（例如敘利亞、埃及等地的教會），這個禱詞（即天主經）均極可能自主曆第三世紀起，便在禮儀中使用³⁰。

W. Jardine Grisbrooke指出，基督徒的大型、公開、公衆性的祈禱禮儀，在第四世紀之前幾乎不存在，有的只是個人性的、小型的祈禱，或是隱修團體的內部祈禱，因此「天主經」很自然地，就保留在基督徒日課祈禱的傳統中。第四世紀之後，「天主經」漸漸也在「感恩祭」中使用，參禮的教友在主禮念誦「感恩經」之後，接著共同念誦「天主經」，作爲「領聖體聖血」之前的祈禱準備。這傳統在第四世紀之後，便同時在東、西方

Dictionary of Sacramental Worship, pp.365-369.

³⁰ 見 Paul F. Bradshaw, 'The Divine Office', in *The Study of Liturgy*.

教會中出現，並延續至今。第十六世紀分裂出去的基督新教中，許多支派依舊在舉行「聖餐禮」的禮拜中，在主禮擘餅後、領聖餐前，大家共誦「主禱文」，亦是這個傳統的延續。不同的是，新教支派大多數的做法是在擘餅之後念誦「主禱文」，而羅馬天主教會與東正教則延續自第四世紀開始的傳統，在感恩經之後、擘餅之前念誦天主經³¹。

（三）關於每日的定時祈禱

《十二宗徒訓誨錄》提到每日三次祈禱，在亞歷山大的克雷孟（約 140~217）、奧力振（184~253）的文字中也獲得證實，指出埃及地區的基督徒團體，都奉行每日早、中、晚定時祈禱的傳統³²。戴爾都良在《論祈禱》第廿五章中亦指出：基督徒至少一日有三次定時祈禱，分別在每日第三、第六、第九個時辰，他解釋這三個時辰是根據新約經書（《宗徒大事錄》）的記載：第三時辰是聖神降臨的時刻，第六時辰是伯多祿獲得「教會普世性神視」的時辰，第九時辰是伯多祿治癒癱瘓病人的時辰。

戴爾都良認為，基督徒每天至少三次的定時祈禱，一方面是效法《達尼爾先知書》中記載的做法；另一方面，他更將它與對天主聖三的敬禮連在一起。關於這點，西彼連（約 200~258）

³¹ W. Jardine Grisbrooke, "The Lord's Prayer", in Paul F. Bradshaw (ed.), *The New Westminster Dictionary of Liturgy and Worship*.

³² 見：Clement of Alexandria, *Paedagogus*, 2.4.9; *Stromata* 2.23; 7.7, 12; Origen, *On Prayer*, 12.2; *Contra Celsus* 6.41.

在《論天主經》第卅四章中也有相同的神學解釋，他並且直接把基督徒一日三次的定時祈禱，稱為「聖三的聖事」。

這段文字也指出，基督徒的信仰生活中，應包含每天固定的祈禱，這顯然是「時辰頌禱」的原型。「時辰頌禱」雖非聖事，但若從基督徒把祈禱當成對天主的祭獻，則祈禱是一件非常重要的基督徒儀式行為。亞提拉主教指出：「時辰頌禱」是「真正的禮儀，因為它是天主與人之間的對話」³³，是「教會的祈禱」，在時辰頌禱中，我們見到整個的祈禱神學，就是讚頌天主、感恩與祈求——為教會、為全人類的需要向天主祈求。

《十二宗徒訓誨錄》中要求教友要每日三次以「天主經」作為禱詞祈禱，而非用自己的方式與靈感來祈禱，凸顯出這三次的祈禱不是私人性質的祈禱（無論是否是私底下、一個人獨自祈禱），而是一種具有教會性質的公共祈禱：一種用制式禱詞、無關祈禱者個人心情好壞，代表教會與全人類，向天主獻上感恩、讚美與求恩的祈禱。Paul Bradshaw指出，第二、三世紀的基督徒儘管未必以一種具有制式化禮儀的形式，進行每日三次（或五次）的定時祈禱，但他們的祈禱，卻未必就因此被稱為「私人的祈禱」³⁴。西彼連（約 200~258）說得很清楚：

當我們祈禱時，我們不會說「我的天父」、「求祢賞

³³ 亞提拉主教（Attila Mikloszazy, S.J.）著，張毅民譯，《唱一首新歌：梵二的禮儀精神》（台北：上智，2009）。

³⁴ Paul F. Bradshaw, 'The Divine Office' in *The Study of Liturgy*, pp.399~403.

給我日用的食糧」，或「赦免我的罪債」，或「不要讓我陷於誘惑」；我們的祈禱是公眾的、是為共同需要的，當我們祈禱時，不是只為一個人祈禱，我們為所有人祈禱，因為我們整個人類，是一體的³⁵。

戴爾都良說，基督徒的祈禱是：「還包含了為（羅馬）皇帝、為政府官員、為所有掌權者、為全世界的和平與福祉、為永久的和平、為延後最後毀滅的來臨祈禱」³⁶。

這些以教會為主體，代表教會向天主獻上感謝、讚美與求恩的「時辰頌禱」，《十二宗徒訓誨錄》第八章所描述的天主經與三次祈禱的規定，是具體的原型。

三、感恩餐禮

關於感恩餐禮的描述，可以說是《十二宗徒訓誨錄》在關於儀式方面描述最詳細、篇幅最長的一部分，因此這部分的文字，提供近代學者對「十二宗徒訓誨錄團體」有更豐富的資料進行研究，其中特別是關於這個團體對感恩餐禮的原型正統。關於感恩餐禮，出現在第九、十、十四章，原文如下：

第九章

關於感恩餐禮，你們應該這樣感謝：首先關於杯，「我們的父，我們感謝祢，因祢藉著祢的僕人（或譯「兒子」）」³⁷

³⁵ *De Dominica Oratione*, 8. 中文由作者自譯。

³⁶ *Apology*, 39. 中文由作者自譯。

³⁷ *παῖδος* 同時有「兒子（child）」與「僕人（servant）」甚至「奴

耶穌彰顯給我們這味——祢的僕人（兒子）——的神聖後裔，願祢受光榮直到永遠。」關於擘餅，「我們的父，我們感謝祢，因祢藉著祢的僕人（兒子）耶穌，向我們彰顯了生命與智慧，願祢受光榮直到永遠。當這被擘開的麵餅被撒在山上時，求使它聚集起來成爲一體，求祢也使散居各地的教會，從地極八方，向祢的王國聚集而來。願光榮與威權都屬於祢，藉著耶穌基督，直到永遠。」不可讓那些未因主的名受洗的人，從感恩餐禮中領受麵餅或酒，因爲主針對這點曾說過：「神聖的東西，不可投給狗吃。」

第十章

當你們吃完了之後，你們應這樣感謝：「至聖聖父，我們感謝祢，祢在我們的心中注入祢的聖名，並藉著祢的僕人（兒子）耶穌，向我們彰顯了祢的智慧、信心、與不朽。

隸」的意思，在新約作品與《七十賢士譯本》常見。Bart Ehrman 在 *The Apostolic Fathers* 中譯爲 son，但 Eugene LaVerdiere, S.S.S. 認爲此處應是 servant 的意思，即：耶穌是上主的僕人，這是延續第二依撒意亞（依四十二）的神學，Kurt Niederwimmer 亦翻譯爲 servant，新約中，宗徒們在禱詞中稱耶穌爲天主的「僕人」或「聖僕人」者，亦見宗三 13、26，四 27、30、瑪十二 18。《瑪竇福音》十二 18~21 直接指出：耶穌就是依撒意亞先知預言中，那位上主揀選的僕人，這段文字是《瑪竇福音》中「滿全先知預言」引述文字最長的一段，強調耶穌就是「上主僕人」的用意極強，也是四部福音中最爲明確者。《宗徒大事錄》作者僅在伯多祿等宗徒的禱詞中，稱耶穌是上主的（聖）僕人。可見「耶穌是上主僕人」應是新約時期基督徒延續以色列信仰傳統的重要特徵之一。

願光榮歸於祢，直到永遠。喔，全能的主宰，祢爲了自己聖名的緣故，創造了世界萬物，又賜給世人食物與水，讓他們飽享酣暢，並讓他們可以藉此感謝祢。祢又大發慈悲，藉著祢的僕人（兒子），賜給我們靈魂的食物、飲料，以及永恆的生命。喔，主，求祢記得祢的教會，救她免於各種兇惡，並讓她在祢的愛中日臻圓滿。求祢聚集祢的子民，讓他們從風的四方齊聚起來，在祢爲他們預備的王國中。一切威能與光榮都歸於祢，直到永遠。願祢的恩寵降臨，並讓此世迅速過去。賀三納歸於達味的天主。任何人若是神聖的，請前來，任何人若不是神聖的，請悔改。我們的主，請快來！阿們。」如果先知一併參加感恩餐禮，允許他們以自己的方式祝禱感謝。

第十四章

在主日，當你們聚在一起時，擘餅並且感謝（或：舉行感恩餐禮）之前，應先對自己犯下的過錯，表達懺悔，以使你的祭獻成爲純潔的。若你們當中有人與鄰人爭吵，他應先去和好，才能加入團體，免得玷污了你們的祭獻。因爲關於祭獻，主曾說過：「在任何地方、任何時間，向我獻上純潔的祭獻。因爲我是偉大的國王——上主這樣說——我的名在異民中，必被敬畏。」

《十二宗徒訓誨錄》中所教導與描述的感恩「餐」禮，其內容所呈現的原型正統，與新約時期其他基督徒團體，如保祿團體、路加團體、瑪竇團體，甚至是安提約基的聖依納爵，在

其作品中所提到的感恩「祭」禮，均非常不同，也與四世紀之後，教會的正統神學觀不太相同——至少強調的重點是不一樣的。其中最特殊的一點，是關於基督論方面，即：耶穌基督的角色，在基督徒舉行之感恩禮中到底是什麼？耶穌基督的苦難、死亡與復活，與感恩禮有何關係？感恩禮中擘開的麵餅與杯中的酒，到底是否是耶穌基督在十字架上犧牲的身體與傾流的水血？是「基督徒的」餐禮？還是「耶穌的」祭禮？

顯然地，在《十二宗徒訓誨錄》的感恩「餐」禮中，耶穌的苦難、死亡與復活根本沒被提及，似乎該團體所舉行、並要求恪遵念誦的感恩祝謝禱詞，與納匝勒人耶穌的苦難、死亡與復活沒有什麼直接的關連。事實上，耶穌的名字在《十二宗徒訓誨錄》的前六章中，也沒有被提及；而在其大篇幅關於感恩餐禮的文字中（第九、十、十四章），耶穌只有在第九章出現一次，被稱為「基督 / 受傅油者」，其他地方，都把耶穌與達味一併稱為「祢（上主，雅威）的僕人」（參：9.2, 9.3, 10.2, 10.3）。

Eugene LaVerdiere, S.S.S.認為，原因其實很簡單也很單純³⁸。因為這個團體是一群信仰耶穌的猶太團體，他們與其他宗徒（如保祿、瑪竇等）建立的團體，在時代上非常接近，但地區不同；這個猶太基督徒團體從一開始就是「分離主義者」，以一種封閉與自我隔離的方式，既試圖延續他們自己的（猶太基督徒）信

³⁸ Eugene LaVerdiere, S.S.S. *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*. pp. 138~145.

仰神學觀與傳統，同時不斷與其他團體（不論是猶太信仰團體或是基督信仰團體）劃清界線、相互區隔。他們相信耶穌是「基督 / 受傅油者」、是「上主（雅威）的兒子 / 僕人——達味——神聖支苗的彰顯」（9.2）、也是「主」（8.2, 9.5, 15.4, 16.1等）。在重要的感恩禮祝謝禱詞，呈現濃厚的猶太感恩餐禮傳統，不僅在感恩祝謝禱詞中，更在對儀式（與參與者）之神聖、潔淨的嚴格要求上³⁹。

這個團體對耶穌基督的理解，顯然與其他宗徒們的理解不同。以保祿宗徒為例，他在《羅馬書》一開始便清楚指出耶穌基督的身分：「關於他【天主】的兒子，我們的主，耶穌基督……立為具有大能的天主之子」（羅一3~4）⁴⁰。對瑪竇而言，耶穌是伯多祿明認的「默西亞，永生天主之子」（瑪十六16）。耶穌是主、是天主的僕人、更是天主的兒子，在新約正典中非常明確，更在後來被定為正統（Christian orthodox）的重要內容之一。

Eugene LaVerdiere, S.S.S.認為，十二宗徒訓誨錄團體與瑪

³⁹ 參《十二宗徒訓誨錄》9.5、10.6、14.1~3。Boris Repschinski, S. J. 指出，強調基督應極力保持自己的神聖與純潔，是初期教會具有猶太背景之基督徒團體的明顯特色，這特色在《十二宗徒訓誨錄》、《瑪竇福音》、《雅各伯書》中均明顯可見。見氏著：“Purity in Matthew, James, and the Didache” in Huub van de Sandt and Jürgen K. Zangenberg (eds.) *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, 2008), p. 379.

⁴⁰ 另參：羅一3~14、斐二4~11，這兩段文字是初期教會禮儀使用的讚美曲中，少數僅存的「基督頌」（Christological hymn）。

竇團體在時間、背景方面，均很接近；但他們是兩個不同的團體。儘管在主曆 70 年耶路撒冷與聖殿被毀之後，他們均遭到驅逐，且他們對猶太教祭司、法利賽人等宗教領袖有同樣的感受；但在面對其他基督徒團體方面，瑪竇團體既願意與其他教會團體合一共融，也願意包容、接納外邦人異教徒，向他們宣講福音、接納他們成為教會成員，因此不僅能生存、更能茁壯發展。反之，十二宗徒訓誨錄團體卻採取分離與保守策略，既強調猶太傳統的重要性，更不認為有向異邦人傳福音的使命；這一堅持，對身處異邦的他們造成嚴峻挑戰。

Eugene Laverdiere, S.S.S.認為，第七～十章應是第二時期出現的作品，目的是用來使自己與其他宗教團體——猶太教與其他異教——區隔。他們一方面繼續使用猶太宗教的儀式（齋戒、每日定時祈禱、洗禮、感恩餐禮等），同時調整儀式內容以適於他們使用，《十二宗徒訓誨錄》也可因而說是他們的新創作⁴¹。

當保祿及其他宗徒們（與其眾繼承人如安提約基的依納爵主教等）不斷宣講耶穌基督在十字架上的苦難、死亡與復活對基督徒的重要性時，十二宗徒訓誨錄團體在感恩祝謝禱詞中，完全沒有提及耶穌的苦難、死亡與復活。感恩餐禮對他們而言，毋寧是具有「末世意義」的感恩之餐（9.4, 10.5-6），或「智慧之餐（9.3）」。
《十二宗徒訓誨錄》14.3 更引用拉一 11、14 說明基督徒在主日

⁴¹ Eugene LaVerdiere, S.S.S. *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*, pp.138-145.

舉行感恩餐禮的意義是：(1) 滿全先知關於末日的預言、(2) 是天主子女聖潔無瑕疵的祭祀，此「祭祀」不是十字架上耶穌的犧牲，而是聖潔的天主子女使上主聖名受顯揚；(3) 是按照「主（天主）」的命令舉行的感恩禮，不是根據耶穌的命令。

這是《十二宗徒訓誨錄》感恩祝謝禱詞中，非常特殊的「原型正統」，它後來並沒有被主流教會定為異端，但也沒有被定為正統，卻吸納包容進入教會正統中，但不再被刻意強調。

Eugene Lavergne, S.S.S.認為，《十二宗徒訓誨錄》中的祝謝禱詞，很可能直接來自耶路撒冷猶太基督徒們舉行感恩餐禮時使用的禱詞，並可能極相似於耶穌時代虔誠猶太人（包括耶穌自己在內）使用的祝謝禱詞。這也解釋何以《十二宗徒訓誨錄》祝謝禱詞的「基督論」僅強調「上主僕人」的面向，並稱耶穌是天主生命、智慧、知識、信德、長生的彰顯者（9.3, 10.1），是靈魂食糧、飲料與生命的賜予者（10.3）：麵餅是教會⁴²的象徵——她雖分散各地，但必將合一，而非耶穌在十字架上犧牲的身體；酒⁴³並非赦免罪惡的新盟約之酒，卻是「靈魂的飲料」（10.3）。

⁴² 值得注意的是，10.5 是為教會祈禱，而非為以色列或耶路撒冷祈禱。原文「蒙選召出來的人們」是《七十賢士譯本》「（與天主訂立盟約之）以色列子民集會」的希臘譯詞。《十二宗徒訓誨錄》之「教會」因此有「與天主訂立盟約、受盟約保護之蒙選者之團體」之意，未必有「耶穌基督奧體」的意義。「求主垂念自己的產業 / 選民 / 教會」禱詞，亦是從舊約到新約延續的祈禱傳統，參：詠七十四 2；若十七 11；及《聖克來孟致格林多人前書》59.2。

⁴³ 《十二宗徒訓誨錄》第十章儘管並未明文指出是關於酒的祝謝禱詞，但由於 10.1 指出「當你們吃完了之後」，根據猶太感恩禮的

與《十二宗徒訓誨錄》迥異的是，無論是格前十一 23-25 或瑪廿六 26-29、谷十四 22-25、路廿二 19-20，這些後來成為新約正典的作品中關於耶穌最後晚餐的記載，儘管文字有若干不同，但卻有兩個共同點，即：

1. 耶穌在最後晚餐中所「祝謝、擘開、遞給門徒們」的餅，與他杯中的葡萄酒，均記載了耶穌親自說：「這是我的身體」、「這是我的血」：
2. 耶穌舉起的杯，其中所裝盛的是「新（盟）約的血」。

由新約中的這兩處共同點，顯見《十二宗徒訓誨錄》關於感恩禮之原型正統缺乏的兩項重要因素，而這兩項因素是教會在第四世紀制定正統時極為強調的：

1. 基督徒的感恩禮，是耶穌基督獻祭自己的「祭禮」；因此，耶穌基督自己（而非基督徒）才是這祭禮的主人（offerer）；而且，這祭禮中的祭品（offered）是耶穌基督自己的體與血。
2. 基督徒在此「祭」禮中飲下的酒，除了是耶穌的血之外，更是「新約的血」。換言之，猶太信仰中舊的天人盟約已經過去，藉著耶穌在十字架上傾流的血，天人訂立了新盟約，基督徒不應讓自己活在猶太信仰的陰影下，卻應該憑

傳統，即「祝禱之杯的祝謝禱詞」，負責念誦此禱詞者，於眾人飽餐後，將杯子從桌上舉起，於眾人面前公開念誦此禱詞。但《十二宗徒訓誨錄》顯然將其改造，以供基督徒使用。見：Kurt Niederwimmer, *The Didache: A Commentary. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible*, pp.155~156.

藉耶穌基督的死亡與復活，成爲新的受造物，並應不斷舉行這「感恩祭禮」，以「進入」（格前十一 23~25）⁴⁴主耶穌基督的逾越奧蹟，就是他的苦難、死亡與復活。

這最主要兩點的缺乏，支持了近代禮儀研究學者們多已同意的論點，即：基督宗教在教會初期的禮儀發展——尤其是感恩祭（餐）禮在儀式與神學方面的發展——並不是一個直線式的、單一起源逐漸發展出來的；相反的，特別是新約時期與宗徒教父時期，是一個多起源的、連續與不連續間斷發生的現象。

Bryan Spinks指出，耶穌基督自己在最後晚餐時，是否會照本宣科地，背誦猶太教徒統一的、制式的感恩讚頌禱詞，都很可能是一大問號。基督宗教的儀式因此從一開始，便可說是猶太教儀式的「連續」與「不連續」⁴⁵。這是研究基督宗教初期儀式時不可忽視的特點。爲此，我們也沒有多大的理由，假設教會初期的禮儀是一個單一起源的、不斷連續的直線性發展。《十二宗徒訓誨錄》的內容，給這個論點強而有力的支持。

⁴⁴ 中文的「你們要這樣做，來紀念我」應是不盡完美的翻譯。格前十一 24~25 英文直譯爲 *be-ye-doing into the anamnesis of me* (或 *my anamnesis*)，即「你們應該照樣做這事，以進入我的記憶中」。照此，基督徒舉行感恩祭，是奉主耶穌的命令舉行；同時，此感恩祭是主耶穌親自而真實的臨在，基督徒得以進入主的「記憶」——即逾越奧蹟的實現中。感恩祭因此不是某種紀念耶穌「昔日之死」的儀式，卻是參與耶穌基督「此時」親自臨在，並在十字架上犧牲的祭獻。參《唱一首新歌：梵二的禮儀精神》第 11 章。

⁴⁵ Bryan Spinks, "Beware the Liturgical Horses! An English Interjection on Anaphoral Evolution," *Worship* 59 (1985), pp.211~219.