

東南亞神學院

神學碩士論文

第 2 世紀教會體制發展與婦女領導權的邊緣化

The Institutionalization of Church and the Marginalization of

Women's Leadership in the Second Century

指導教授：鄭仰恩

評閱教授：吳富雅

研究生：陳美玲

西元二〇〇四年六月

# 東南亞神學院碩士論文提要

研究所別：東南亞神學研究院

論文名稱：第 2 世紀教會體制化發展與婦女領導權的邊緣化

指導教授：鄭仰恩

研究生：陳美玲

論文提要內容:(共 1 冊，30575 字，分五章十八節,)

第一章討論文獻和研究方法的問題，我所採用的文獻史料，主要來自初代教會教父時期的書信和教制手冊。這些史料代表的是男性歷史贏家的觀點，呈現規範性的特色，因此，在論文進行中，我是以批判的角度解讀這些史料。

第二章，我以三個權力模式的轉變，界定第 2 世紀教會體制的發展趨勢，以及這三個轉變對當時婦女領導權的影響。這三個教制發展上的轉變分別是領導模式的轉變，管理模式的轉變，以及決策模式的轉變。這三個轉變促成主教制取代原先靈恩的、共同的領導權威，成為初代教會新興的領導中心，同時也限制婦女的領導權。

第三章以第 2 世紀興起於小亞細亞弗呂家鄉間的孟他努主義為例，探討主教職和女先知職之間的張力。孟他努派的教義正統性在近代學者間逐漸成為共識。在孟他努派被譴責的過程中，我們看到當時的教會將孟他努派女先知污名化，藉以加重孟他努派的異端特質。女先知的領導地位不僅和先知權威一併被異端化，甚至成為打壓異端的藉口。

第四章討論寡婦職和主教職之間的衝突與張力。在教會歷史中寡婦職常常受到忽略，也常常把她們和接受教會救濟的貧苦寡婦混為一談。但是初代教會遺留下來的教制手冊中顯示寡婦職的存在，也呈現出寡婦職和主教職之間的緊張關係。主教制處理寡婦權威的方式，是以收編為最終目標。將寡婦職擺置於主教權威之下，並沒有如願。最後，教會體制乾脆設立女職事職，位在教階下層的女執事職認份地扮演主教的助手，取代寡婦的職份，成功地消除寡婦的影響力。

從本論文我們看到以主教職為領導中心的教會體制發展，在第 2 世紀的小亞細亞和敘利亞地區建立起教會因應內外危機的領導中心，卻也同時排除了婦女擔任教會領導者的可能性。

## 目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機和目的	
第二節 名詞定義與文獻簡介	
第三節 文獻的性質和研究的觀點	
第四節 小結	
第二章 第二世紀教會體制的發展	8
第一節 領導模式的轉變	
第二節 管理模式的轉變	
第三節 決策模式的轉變	
第四節 主教的地位日趨崇高	
第五節 小結	
第三章 主教職和先知職的衝突：以孟他努派為例	22
第一節 孟他努派簡介	
第二節 關於先知的問題	
第三節 主教職和先知職的衝突	
第四節 小結	
第四章 主教職和寡婦職的衝突：寡婦制度	35
第一節 探討寡婦制度	
第二節 寡婦的職責	
第三節 寡婦和女執事	
第四節 寡婦隸屬的教會	
第五節 小結	
第五章 結論	49
參考書目	53

# 博碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為本人在 東南亞神學研究院 神學研究 所  
九十二 學年度第 二 學期取得 神學碩 士學位之論文。

論文名稱：第 2 世紀教會體制發展與婦女領導權的邊緣化

同意  不同意 (政府機關重製上網)

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予台灣神學院圖書館，得不限地域、時間與次數以微縮、光碟或數位化等各種方式重製後散布發行或上載網路。

---

同意  不同意 (圖書館影印)

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予台灣神學院圖書館，為學術研究之目的以各種方法重製，或為上述目的再授權他人以各種方法重製，不限地域與時間，惟每人以一份為限。

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未鈎選，本人同意視同授權。

指導教授姓名：鄭仰恩

研究生簽名：

學號:88102

(親筆正楷)

(務必填寫)

日期：西元 2004 年 6 月 3 日

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機和目的

婦女神學家常常提到在教會發展的過程中，婦女經歷被邊緣化的過程。也就是說，婦女在教會中的領導地位是逐漸地受到排擠，逐漸的失去機會，是經歷時間的變化。不過，「邊緣化」三個字卻欲言又止，好像表達了重要的訊息，卻又顯得很空洞。於是，我很好奇想要了解所謂初代教會婦女被邊緣化到底指涉什麼事實，也希望能夠具體認識、呈現這個過程。因此，在本研究中我要從教會體制發展的角度來檢視婦女被邊緣化的過程。第 2 世紀不論對教會體制的發展或是就婦女的領導權的角度而言，都是關鍵性、決定性的，因為在這段時間內，教會體制開始走向統一的局勢，教會愈來愈組織化和制度化，開始嘗試對擔任教會領導者的資格、職責以及教會禮儀做出規範。在種種限制和規定中，婦女首當其衝，受到不小的影響。

從實際的教會生活來說，在台灣基督長老教會中，婦女早就可以接受按立擔任牧職、也可以擔任教會長老執事、參與教會各種服事，在這些層面裡婦女的領導權似乎沒有遭遇抵制或衝突，無需討論婦女領導權的問題。然而，我們也常聽到有人主張，男性比女性更為適合擔任教會領導人。持這種意見的人，不論教派（denomination），不分男女，多半引經據典訴諸傳統，來顯示其主張不是空穴來風，其論調鏗鏘有聲，乍聞之下幾乎合情合理。按照這種論點，教會中的婦女只要安靜學道、默默付出，這樣才符合上帝的心意。但是，如果我們跨回到初代基督教的時空，來審視當時的情況，又會看到怎樣的情況呢？教會傳統真的主張婦女只是做沈默被動的信徒即可嗎？

基於上述兩個原因，我對第 2 世紀教會體制發展和婦女領導權的主題產生研究的興趣。透過本研究，一方面希望能夠對初代教會婦女被邊緣化的過程做具體

的呈現和清楚認識；另一方面，也檢視訴諸教會傳統反對婦女擔任教會領導者的訴求，當真擲地有聲，不可違逆？然而，在此我要澄清，呈現婦女在初代教會歷史中被邊緣化的過程，是不是就要扭轉什麼，或是恢復什麼？不是的。當然從歷史中記取教訓、從殷鑑得到啟發，是學習歷史的重要功能。我並不認為主張恢復某些初代教會曾經有過的職份，是我們了解婦女史之後一定要有的後續行動。每一段歷史都有其時空背景，我們處在現今的時空背景，復古不是唯一的路。但是，透過歷史研究和神學反省，對於我們所處的環境和面對的議題，可以和過去的事件對話，激盪出新的思維。

## 第二節 名詞定義與文獻簡介

在本論文中，我的興趣在於第 2 世紀婦女領導權的式微，在開始討論這個主題之前，我要說明什麼是領導權。簡而言之，在初代教會中，領導（Leadership）指的是在教會中參與服事（Ministry）。服事的希臘文是 diakonia，一開始是指教會中的事奉者和他們的工作，後來，diakonia 演變為專指執事的職份。<sup>1</sup>在初代基督教團體中，不分男女都能參與服事、擔任領導者、擁有權威的機會，藉著聖靈所賜的恩賜，男女信徒輪流擔任服事者，服事的角色是輪替性的（Role-interchangeability），這是當時教會平權特色的具體呈現。<sup>2</sup>而婦女領導權指的就是婦女參與服事、擔任各種職份、擁有權威。

婦女領導權的邊緣化（Marginalization）是指婦女在教會中逐漸失去參與各種服事機會的過程。

教會體制（church order）指的是初代教會在體制化的過程中所建立的制度，包括職份的產生方式、資格、職責、按立或指派的儀式等等。由於教制的發展後來以主教制為教會的領導中心，以及本研究對婦女領導權的關注，另外，礙於篇

---

<sup>1</sup> John Knox, "The Ministry in the Primitive Church," p.1.

<sup>2</sup> Elisabeth Schuessler Fiorenza, *In Memory of Her*, pp.285-6.

幅的有限，所以在研究的過程中我並不打算對於所有體制內的職份做詳細的討論，僅以主教職的發展來代表整體教會體制的發展，並以主教職和婦女擔任的職份之間的衝突，做為討論的主軸。以這種方式處理教制和婦女領導權的關係，既不會落入體制問題的枝節和瑣碎的討論，又可扣緊我所關心的婦女議題，以免論文的進行失焦。

本論文引用的初代教會文獻，主要來自尼西亞前期教父的資料以及兩份第 4 世紀的文獻，這些都屬於第一手史料。

1. 《提摩太前書》：教牧書信中的提摩太前書嚴格來說不像是書信，反倒像是為了指導基督徒團體的正式文件，教導基督徒在教會中應有的言行舉止。<sup>3</sup>成書時間大約在第 1 世紀末或第 2 世紀初期。
2. 《十二使徒遺訓》(*Didache*)：大約西元 100 年在敘利亞地區形成，是目前所知最早的關於教會教制的手冊。1873 年發現完整的手抄本。
3. 《使徒遺傳》(*Apostolic Tradition*)：這份文獻是《十二使徒遺訓》之外有關初代基督教會教制的最原始資料，成書時間大約在 215 年。<sup>4</sup>相傳由羅馬的長老希坡律陀所寫。
4. 《使徒遺範》(*Didascalia Apostolorum*)：第 3 世紀前半期在敘利亞北部完成的作品，從內容來看可能是一位猶太籍的主教，為他的外邦基督徒團體所編寫關於教會教制的手冊，對象極可能是敘利亞北部的的外邦信徒。<sup>5</sup>此份資料後來被編入《使徒憲章》，成為《使徒憲章》前六章的主體。
5. 《使徒憲章》(*Apostolic Constitutions*)：共分八部，前六部主要由《使徒遺範》為依據，第七部以《十二使徒遺》訓為基礎，第八部則根據希坡律陀的《使徒遺傳》。<sup>6</sup>這份編輯作品形成的時間大約在 380 年。

---

<sup>3</sup> 同上，頁 288。

<sup>4</sup> Johannes Quasten, *Patrology*, p.181

<sup>5</sup> 同上，頁 147。

<sup>6</sup> Fugerson, *Encyclopedia of Early Christianity*, p.92.

6. 《論貞女的面紗》：特土良的作品，第 3 世紀初年，主張教會中的貞女應配戴面紗。
7. 《革利免一書》(*I Clement*)：約 95 年的作品，傳統稱為革利免一書，從內容來看應作「羅馬教會致哥林多教會書信」更為恰當。
8. 伊格那丟書信：安提阿的主教伊格那丟在西元 110 年前後，被押解到羅馬的路途上書寫的書信，共有七封，其中五封給小亞細亞地區的教會，一封給羅馬的教會，另一封的收信人為示每拿的主教坡旅甲。
9. 《坡旅甲致腓立比人書信》：示每拿的主教坡旅甲約 112 年回覆腓立比教會的書信，勸勉腓立比信徒不為異端所惑，維持教會秩序。
10. 《黑馬牧人傳》(*The Shepherd of Hermas*)：約西元 140 年，由曾是奴隸的黑馬所寫的天啓文學。
11. 《教會歷史》(*Ecclesiastical History*)：凱撒利亞的優西比烏所著，約第 4 世紀初期完成。

### 第三節 文獻的性質和研究的觀點

本研究在方法論上，使用的是文獻研究法，針對初代教會論到主教制和(或)婦女領導權的文獻進行研究探討。在解讀初代文獻時，關於文獻的性質有幾點值得注意之處：

#### 1. 歷史贏家的觀點：

我們閱讀過去的史料，尤其是初代教會的史料時，必須注意這些史料是以誰的觀點書寫。以本研究第三章所討論的孟他努派為例，由於孟他努派本身的著作早已焚毀，我們只能透過優西比烏、希坡律陀、伊畢法尼 (*Epiphanius*) 等從大公傳統觀點記錄的孟他努派。這些歷史贏家為了維護教會正統的書寫，不見得能夠客觀記錄筆下的孟他努主義。古代史家記史的問題，近來開始有學者注意，例

如：Franke 便批評優西比烏的《教會歷史》在處理資料時常常出現隨意改寫引用資料，甚至改變原來的重點的現象；在觀點上優西比烏也常常將他的時代的教會情況，投射到早期教會，在描述早期教會現象時產生時代錯置的問題。<sup>7</sup>這種現象提醒我們早期歷史家也是有立場有偏見的，沒有完全客觀中立的歷史記錄，我們應該有條件的接受其記述，小心解讀他們的記述。

研究教會婦女史時，我們更要時時留意歷史贏家的觀點。初代教會歷史資料中不是鮮少提到女性，不然就是貶抑批評女性，遑論讓女性自己發聲。這種現象正反映出歷史贏家的偏見，不僅是贏家的觀點，且是男性的觀點，毫不思索地照單全收，對於了解當時婦女的實況或當時婦女的想法沒有幫助。此時我們更應該解讀沈默和空白背後的意義（learn from silence），了解作者的寫作意圖和寫作情境，甚至逆向閱讀（read against the grain），<sup>8</sup>才不致受制於歷史贏家片面的看法，盡力貼近歷史的真相。

## 2. 文獻性質的定位：

關於史料或文獻還有另一個應當考量的層面，就是我們所採用的文獻是屬於什麼性質。我們如何定位手頭上的文獻，關係到我們對於文獻的解讀方式。本研究引用許多教父時期的文獻，在過去常常被用來證明初代基督教「正統的」、「普遍的」思想或制度。但是，近年來教會歷史研究對於文獻的性質的反省和再思，體悟到這些文獻性質上的複雜性。在研究教會體制發展時，這個層面更是引用文獻時應審慎以對的部分。如果我們將文獻定位為描述性（descriptive）的話，那麼在運用文獻時，我們便會把這些記事當做實際情況的呈現。但是，許多初代教會文獻的性質帶著規範性（prescriptive）的特質，它們並非完全據實描述當時教會的情況，而是表達、闡述作者心目中理想教會應有的樣子。<sup>9</sup>在解讀這些文獻

---

<sup>7</sup> John R. Franke, "Eusebius of Caesarea," *Historians of Christian Tradition*, ed. Michael Bauman and Martin I. Klauber, (Nashville: B & H, 1995), p.72.

<sup>8</sup> Anne Jensen, *God's Self-confident Daughters: Early Christianity and the Liberation of Women*, (Louisville: Westminster, 1992), p.xxiv.

<sup>9</sup> Fiorenza, *In Memory of Her*, pp.309-10. 及 Charlotte Methuen, "Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the Didascalia Apostolorum," p.197, 213.

時，我們應抱持謹慎批判的態度，否則很容易誤解字裡行間的訊息。

本研究採用的文獻，看似為描述性的文獻，可是當我們帶著合理的懷疑、批判的角度解讀時，其規範性的特色便一覽無遺。因為對於文獻的規範性本質了然於胸，所以，在本研究中，對於文獻的引用和解讀我是以批判性的態度面對之。

### 3· 婦女研究的觀點：

教會歷史長久以來對於婦女的忽略，從 1960 年代之後受到關注和批判。近幾十年來婦女歷史研究的逐漸受重視，由於許多女性歷史研究者的投入，歷史中的婦女開始成為歷史研究的對象。

本論文的關注不是某個第 2 世紀的基督徒婦女，而是一群第 2 世紀的婦女，她們就像許多歷史記載中的婦女一樣，沒有名字、臉孔模糊。或許，第三章論及的孟他努派兩位女先知瑪西蜜拉和百基拉還算是比較幸運的例子，至少還有名有姓。不過，諷刺的是，傳統上一直把她們劃分為異端，是「歧路」中的女人，是女人沒有理性沒有分辨力的「明證」。可是，如今我們不再把孟他努派視為異端，而是將他們定位為激進的靈恩份子。這些個別的婦女固然值得研究，然而，因著論文的關注在於整個第 2 世紀的基督教婦女，特別是參與教會服事的婦女的經驗，在研究中不注重個別婦女經驗的呈現，而是以參與服事的婦女為一個類別，以她們共同的經驗進行分析。在方法論上來說，這麼做的確忽略婦女經驗的個別性。但是，本研究的主旨不在呈現個別的婦女的經驗，而在於研究婦女共同的經驗，屬於性別研究（gender study）的範疇。在不能兩全其美的情況下，捨個別經驗而取共同經驗，應是可以理解的。

從性別研究出發，本論文希望能夠呈現第 2 世紀基督徒婦女在擔任教會領導者的經驗上，所共同經驗到的被限制、被邊緣化的過程。

## 第四節 小結

婦女到底能不能擔任教會領導者？第 2 世紀的基督徒提出了他們的看法。我想知道的不只是他們的看法，還很好奇這種看法的產生過程和原因，所以，我要研究第 2 世紀的體制發展和婦女領導權邊緣化之間的關係。在研究開始之際，我先承認我是站在婦女的角度進行研究。在愈來愈了解沒有所謂「全然客觀中立」的研究的時代裡，這種表白是誠實的作為。我有我的角度，就像本研究採用的文獻史料，也各有其觀點和角度一樣。

## 第二章 第 2 世紀教會體制的發展

目前我們對初代教會教制的認識，就是在第 3 世紀之前，教會還沒有建立統一的教制。或許，我們想當然地認為教會教制從使徒時代就已經建立完備，一脈相傳至今，不曾有過太大的改變。不過，這種看法早在宗教改革時期便受到質疑。<sup>10</sup>初代基督教在教義上、教制上、自我認同上的多元蓬勃現象，愈來愈受到研究初代基督教學者的肯定和認清。<sup>11</sup>因此，從發展上來看，初代基督教的自我定位呈現出萬流歸一的趨勢，而不是從一本而多元的現象。

研究初代教會教制的發展，在技術上面臨了幾個困難。<sup>12</sup>第一是資料的侷限，第 1、2 世紀時期存留至今的文獻數量相當有限；再者，這些有限的資料也不是專為教制的目的所寫，所提供的教制資訊極其模糊有限。第二，第 3、4 世紀留存下來的教制手冊雖然描述了教制的情況，但是卻無法填補前面兩世紀的空白。第三，我們手頭上的初代教會資料在論到服事時，對於這個服事的性質、其時間屬性或空間屬性都沒有很明確的陳述，以至於對於梳理初代教會教制問題的幫助不大。雖然這些橫陳在研究教制路上的障礙排除不易，在本章中我們還是要儘可能地對初代教制的發展，做一個概略的整理。

一般而言，在追溯初代基督教教制的根源時，大多溯及兩個不同的團體。第一個是以猶太人爲主的猶太基督教團體（Judaeo-christianity/ Jewish Christianity），他們沿用猶太教傳統上以長老團做爲會堂決策中心的機制。另一個是由保羅和其他的宣教人員建立的外邦基督徒團體，他們採用了 episkopos 和 diakonos 這種希羅社會中社團組織常用的職稱，來稱呼教會中的服事人員。<sup>13</sup>不過，猶太人的愛

---

<sup>10</sup> Raymond E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*, (New York: Paulist, 1984), p.17.

<sup>11</sup> Edward Schweizer 在 60 年代便指出，從新約聖經中不可能歸納出一個通用的教會教制，因爲當時各地的社會處境不盡相同，各地的教會教制也有差別。詳細可參考 Edward Schweizer, *Church Order in the New Testament*, London: SCM, 1961. 布朗列出了革利免式的看法、F. C. Baur 的看法、Walter Bauer 的看法、Kirsopp Lake 的看法，並且給了評價，後三者和布朗都主張初代教會的多元現象。參考 Raymond E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*, pp.16-19.

<sup>12</sup> John Knox, "The Ministry in the Primitive Church," *The Ministry in Historical Perspectives*, ed. H. Richard Niebuhr and Daniel D. Williams, (New York: Harper & Brothers, 1956), pp.2-3.

<sup>13</sup> Fiorenza 指出，早在 1881 年 E. Hatch 便指出基督徒使用的 episkopos 和 diakonos 的職稱和希羅

色尼派中也有監督一職（希伯來文稱 mebaqqer 或 paqid），負責處理愛色尼團體的行政事務、教導和勸勉。<sup>14</sup>這個職務和主教職務的類似性，使得主教職似乎也可以追溯至猶太教的根源。布朗（R. E. Brown）便指出把長老職歸納在猶太教傳統的影響，把主教職歸納為希羅社會的影響，實在是一種過度簡化的傾向。<sup>15</sup>但是，這種稱呼上的一致到底是互相影響或是各自獨立的發展，仍然有探討的空間。<sup>16</sup>不論如何，我們可以肯定的是，初代基督教的教制並非無中生有或自成一格，而是受到當時社會環境的影響。不論是猶太傳統或是希羅社會的先例，都成為初代基督教教制參考、援引的模式。

從時間的層面來看，第 2 世紀是初代基督教教制發展上的關鍵時期，在這時期內初代教會經歷了幾個重要的發展，奠定今日基督教的教制特色。這幾個關於教會組織和服事重要的發展，我將它們劃分為：領導模式的轉移；管理模式的轉移；決策模式的轉移。這三個權力轉移的過程是同時進行、互相有關連的發展與變化。在轉移過程中，主教的地位日趨崇高。主教權的擴張對於初代教會婦女的影響十分重大，箝制了婦女的領導地位，使得婦女在教會的角色愈來愈形邊緣化。

## 第一節 領導模式的轉移

費歐倫莎（Fiorenza）指出，初代教會建立之初並不是完全沒有組織結構的，而是有兩種不同形態的領導方式同時並存，一種是跨地區的領導權（Translocal leadership），另一種是在地的領導權（Local leadership）。<sup>17</sup>所謂跨地區的領導權是指使徒、先知和教師的權威，他們得到復活的主所給予的啓示和委命，巡迴羅

---

社會的私人社團組織所用的職稱是完全相同的。Elisabeth S. Fiorenza, *In Memory of Her*, p.287。von Campenhausen 也指出初代基督教的教制可以追溯到這兩種不同的源頭。Hans von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, (Stanford: Stanford UP, 1969), p.77.

<sup>14</sup> Ferguson 和 Brown 都指出愛色尼派有監督一職。

<sup>15</sup> Raymond E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*, pp.33-4.

<sup>16</sup> Edward Schweizer, *Church Order in the New Testament*, pp.200-2.

<sup>17</sup> Elisabeth Schuessler Fiorenza, *In Memory of Her*, p.286.

馬帝國各地的教會，教導勸勉信徒。跨地區說明了他們的領導地位不限於單一個教會，而是涵蓋了許多地方的教會。

以先知為例，在《十二使徒遺訓》中，我們可以看到先知和聖餐聚會有密切的關係，在初代教會中先知可能負責主理聖餐。<sup>18</sup>這些巡迴的先知在各地教會巡迴教導、主理聖餐。對於當時敘利亞地區的教會而言，如何分辨來到他們當中的跨地區領導者的真偽，是一個切身的問題。所以，《十二使徒遺訓》花了不少篇幅，來討論分辨真假領導者的問題（11-13章）。從《十二使徒遺訓》中，我們還可以發現，使徒和先知在稱呼上，呈現交替出現的情況，顯示使徒、先知和教師，並不是有等級之分或高下之別。<sup>19</sup>在初代教會中，要清楚明白的切分使徒、先知和教師是十分困難的。<sup>20</sup>

在跨地區的領導權中，不乏婦女擔任使徒、先知和教師的例子。例如抹大拉的馬利亞銜命向十二使徒傳達耶穌已經復活的消息；<sup>21</sup>羅馬教會的猶妮亞也是一位使徒。<sup>22</sup>在凱撒利亞，腓利的四個女兒是先知；<sup>23</sup>推雅推喇有位被稱為「耶洗別」的女先知，她的教導引起爭議；<sup>24</sup>這些都是婦女擔任先知的例子。而我們熟知的百基拉顯然是一位教師，她有能指正亞波羅信仰不足之處。當時，這些婦女和男人一樣擔任教會領袖，在各地的教會巡迴教導，宣揚耶穌基督復活的福音。顯然，跨地區領導權的關鍵不在性別，而在於得到靈恩，領受聖靈的啓示和靈感。這種服事形態從保羅的時代便是如此，教會中各個服事是依照個人所接受的靈恩而定，服事的人和其他信徒之間並沒有高下或階級之分。<sup>25</sup>

---

<sup>18</sup> 《十二使徒遺訓》9，10。尤其是 10.7。

<sup>19</sup> 例如《十二使徒遺訓》11章中，提到「凡有使徒到你們那裡去，…，然若住三天以上，他便是假先知了」、「使徒出門的時候，…，若他索取銀錢，便是一個假先知了。」可以看到使徒和先知交替使用的情况。

<sup>20</sup> John Knox, "The Ministry in the Primitive Church," p.14.

<sup>21</sup> 約翰福音 20:17。

<sup>22</sup> 羅馬書 16:7。

<sup>23</sup> 使徒行傳 21:8-9。

<sup>24</sup> 啓示錄 2:20。

<sup>25</sup> Hans von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, p.76.

大約從第 2 世紀初開始，跨地區的領導權逐漸被在地的領導權取而代之。這是因為使徒逐漸凋零、如何分辨真假先知一直是基督徒團體面臨的難題、而教師從來就不是教會內正式的職份。主教、長老和執事這三種屬於在地的教會的領導者，他們的服事原本較屬於行政性質的、負責某一個教會內的事務。雖然《革利免一書》似乎主張在地的領導權是由使徒所設立，<sup>26</sup>但是，前面我們已經提過，這種看法太過簡化，早就被學者質疑。如何解釋《革利免一書》中的教制情況，對於我們看待第 1 世紀最後幾年間的教制問題，有著關鍵性的影響。不過，我們可以確定，在第 1、2 世紀交替之際，隨著教會的擴展，信徒人數日漸增加，組織管理的實際需求，教會內部各種不同的聲音、不同團體的存在，以及來自羅馬帝國間歇性、選擇性、地區性的零星迫害事件，都使得初代教會組織發展的需求，顯得迫在眉睫。這個時候，主教、長老和執事這些以行政事務為主的領導人物，開始成為各地教會的主要領導者。

在《十二使徒遺訓》中已經提到主教和執事的推舉，<sup>27</sup>顯示出當時的一些教會中，呈現出跨地區的領導者和在地的領導者同時並存的情況。不過，那時候主教和執事似乎還不怎麼受重視，所以《十二使徒遺訓》的作者呼籲大家「不可輕視他們」。<sup>28</sup>從《十二使徒遺訓》的大部份篇幅還是放在教會生活的勸勉，例如：禁食、洗禮、聖餐，以及真假先知的分辨，對終末的期待等，而關於主教和執事的討論用了區區二節的篇幅，只是點到為止而已，可以推想他們在教會中的服事可能還不算重要，也沒有特別的地位。

不過，從伊格那丟（Ignatius of Antioch）開始，主教的地位受到前所未有的關注。大約在 110 年前後，伊格那丟被羅馬政府逮捕，押解前往羅馬受審殉道的路上，寫下了七封書信。其中五封書信的主旨在於呼籲位於小亞細亞地區的五間教會，以弗所教會、馬內夏教會、他拉勒教會、非拉鐵非教會、示每拿教會，要

---

<sup>26</sup> 《革利免一書》 42.4。

<sup>27</sup> 《十二使徒遺訓》 15.1。

<sup>28</sup> 《十二使徒遺訓》 15.2。

尊敬他們的主教，順服他們的主教。伊格那丟的作法是一種創舉，因為在他之前從來沒有人這麼推崇過主教。<sup>29</sup>這種由一位主教領導長老團和執事群的服事結構，一般稱為三層服事結構（threefold ministry），這種制度則稱為單主教制（monepiscopacy）。<sup>30</sup>伊格那丟的書信顯示出他認為信徒若是能夠順服於主教的領導便可以解決當時教會面臨的種種難題，促進教會的合一。伊格那丟對主教的殷切期許，不見得反映出當時的教會已經普遍認可主教的權威，倒是指出了這種發展中的趨勢。伊格那丟也觀察到主教尚未被重視的情況，對於這些「只在言語上承認主教的權柄，卻在他們一切實際的行為上並不顧他」的信徒提出勸告。<sup>31</sup>對於當時的教會而言，發展出單主教制事出有因，從組織的效率來看一位領導者是比較好的；另外，面對猶太化基督徒、幻影說、靈恩派、諾斯底派等的挑戰和帝國的零星迫害事件，一位領導者更能確保教導的無誤和教會的合一。<sup>32</sup>

有趣的是，從地理區域來看，同一時期在羅馬地區的教會，還沒有出現像小亞細亞和敘利亞地區這種單主教制的發展跡象。當時的羅馬教會可能還是採用以長老團為首的教制結構，由長老團全體肩負起監督的功能。<sup>33</sup>這點可以從《革利免一書》（95年）、《伊格那丟達羅馬人書》（110年）和《黑馬牧人書》（140年）得到確認，這三份文獻都顯示出羅馬教會的服事結構是以長老團為主體，沒有單主教制。<sup>34</sup>此外，從《革利免一書》和《坡旅甲致腓立比人書》中也可看到當時的哥林多教會和腓立比教會，和羅馬教會一樣採行長老團的治理模式。從這裡可以看出，單主教制出現的地區乃是以小亞細亞和敘利亞地區為主。位於帝國西部的羅馬、哥林多和腓立比地區，到第2世紀中期左右尚不見單主教制的跡象。

---

<sup>29</sup> William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch*, (Philadelphia: Fortress, 1985), p.23.

<sup>30</sup> 註腳 43, Eric G. Jay, "From Presbyter-Bishops to Bishops and Presbyters," p.141.以及 Knox 的定義, John Knox, "The Ministry in the Primitive Church," p.23.

<sup>31</sup> 《伊格那丟達馬內夏人書》4.1。

<sup>32</sup> Trevett 指出，伊格那丟對抗的勢力包括傳統學者主張的猶太化基督徒、幻影說之外，還有推崇靈恩的基督徒。John Knox, "The Ministry in the Primitive Church," p.24; Christine Trevett, "Prophecy and Anti-Episcopal Activity: a Third Error Combated by Ignatius?" pp.17-8.

<sup>33</sup> Eric G. Jay, "From Presbyter-Bishops to Bishops and Presbyters," p.136.

<sup>34</sup> Patrick Burke, "The Monarchical Episcopate at the End of the First Century", pp.507-9.

從時間來看，差不多要到第 2 世紀結束的時候，單主教制的發展才趨於成熟穩固；從地理分佈來看，差不多到第 3 世紀晚期羅馬帝國各地的教會才普遍採納單主教制。<sup>35</sup>單主教制的成功發展代表初代教會的領導模式成功地由跨地區的領導者易手到在地的領導者，令人遺憾的是，婦女成爲在地領導者的機會卻受到限制，原因在下一節會進行討論。

## 第二節 管理模式的轉移

初代基督教形成之初，通常在信徒的家中聚會，家庭成了初代基督教重要的據點。這種家庭教會的聚會形態持續了一段不算短的時間。在家庭教會階段，並不是每個信徒都擁有能力及社會地位，提供聚會的場所。擁有夠大的房子供做信徒聚會場所的家主，極可能也有能力提供初代教會聚會後舉辦愛筵所需的食物。<sup>36</sup>這些富有的家主不論其性別，因著這種樂善好施的行爲，成爲教會的贊助人（patron）。贊助人對於教會事務產生一定的影響力；相對地，教會回報給贊助人應得的尊重和推崇。

從希羅社會公私領域的概念看來，家庭教會聚集的場所既然是在家庭居住的空間內，便是屬於私領域的範疇。就希羅社會性別意識型態的劃分，男主外，女主內，女性活動的空間就是家庭。在家庭中女主人負責生育兒女、分配食物、訓練管理奴隸等等有關管理家庭成員和調配物資的責任。<sup>37</sup>由於希羅社會的家庭成員眾多，包羅了直系親屬、僕役、佃農、奴隸、生意夥伴、房客等等。<sup>38</sup>調度人員、發落家務、分配食物對於管理者而言，絕非小事，良好的管理需要智慧和協調折衝的能力。擅長處理這些工作的女主人儼然是家庭內的一家之主，在丈夫有

---

<sup>35</sup> John Knox, "The Ministry in the Primitive Church," p.25.

<sup>36</sup> Malherbe 和 Torjesen 都指出擁有豐富資源的基督徒家主提供聚會場所。Abraham J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, (Philadelphia: Fortress, 1983), p.91; Karen Jo Torjesen, *When Women were Priests*, pp.76-7.

<sup>37</sup> Karen Jo Torjesen, *When Women were Priests*, p.77.

<sup>38</sup> Abraham J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, p.69.

事外出時，肩負起管理家庭的角色。希羅社會肯定女性有能力勝任家庭治理者的觀念，使得婦女順理成章地擔任家庭教會中的領導者。<sup>39</sup>況且，管理教會和管理家庭之間極高的類似性也出現在新約聖經中，以管理家庭來類比管理教會。<sup>40</sup>從這裡我們可以看到，女性在家庭教會中不論是擔任贊助者或是管理者，既不違背希羅社會的性別意識型態，也能夠充分展現其才能。她們和男性一樣擁有能力勝任家庭教會管理者的職責。

家庭教會的領導者，因其職責之所在，必需具備基本的品格和能力。我們看到初代文獻中對於領導者的品格有一些基本的要求。在教牧書信中，十分強調領導者的品格純正、<sup>41</sup>善於管理家人、<sup>42</sup>善於理財、<sup>43</sup>沒有不良嗜好、<sup>44</sup>只結一次婚<sup>45</sup>等要求。在《十二使徒遺訓》中，同樣地也強調「不貪財、誠實可靠、被試驗過無誤的」這些特質。<sup>46</sup>因為家庭教會的領導者需要經手信徒奉獻的財物、賙濟窮苦無依無靠的人家，也需要接待客旅，<sup>47</sup>擅於管理和誠實可靠這類的特質便顯得很重要。在這裡，性別顯然還不是擔任領導者的條件。布朗指出後使徒時期，教會中長老和監督的職份尚未區隔之前，長老（或監督）肩負的職責有二：1) 他們最重要的功能是擔任教會中正式的教師，把使徒的教導傳遞給教會，確保信徒接受正確的教導；2) 在家庭教會中，他們就像是一家之主，做眾人的模範，維持家裡的紀律。<sup>48</sup>從這裡看起來，家庭教會的領導者和贊助人的職責和後使徒時期的長老的職責有類似之處。

---

<sup>39</sup> 同上，頁 82。

<sup>40</sup> 提前 3:5。

<sup>41</sup> 提多書 1:7-9。

<sup>42</sup> 提摩太前書 3:4。

<sup>43</sup> 同上，3:3。

<sup>44</sup> 提多書 1:7；提摩太前書 3:3。

<sup>45</sup> 譯為只結一次婚比較不會產生只有男性可以擔任教會領導者的聯想和解釋。提多書 1:6；提摩太前書 3:2。

<sup>46</sup> 《十二使徒遺訓》15.1。

<sup>47</sup> 馬賀比指出初代基督徒中的商人或工匠因工作需要常常在帝國內旅行，為了有安全方便的住宿地方，家庭教會便成了接待客旅的重要據點。Abraham J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, pp.67-70.

<sup>48</sup> Raymond E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*, p.34.

第 3 世紀時，教會發展出專用的聚會場所。從考古學上我們知道，目前所知最早的一間由住家整修改建為聚會空間的教會遺址，位於幼發拉底河附近的都拉優羅浦斯（Dura Europos），時間約在 250 年前後。這個遺址見證了初代教會聚會場所，從私人的家庭空間過度到公共聚會空間的過程。

教會從私領域過度到公領域也可以從特土良的作品得到佐證。特土良在第三世紀初以嶄新的概念看待教會，他把教會當作政治實體（body politic）。<sup>49</sup>這樣的觀念代表特土良已經不再用家庭教會的領導模式來看待教會。當教會帶著公領域的性質時，婦女在其中擔任領導者便是不恰當的，特土良在反對這些教導、施洗、驅魔和醫治的婦女時，斥責她們是「放蕩的」女人。<sup>50</sup>放蕩意指不守婦道，違反女性應該被動、溫順的美德。但是，另一方面，特土良卻又自相矛盾地承認貞女是神職人員，婦女可以說先知預言。特土良其實反映了教會從私領域過度到公領域的過程中，所面對的調適問題。<sup>51</sup>

第 4 世紀以後，拜成為國教之賜，教會的聚會場所正式步入公領域的範疇。一方面，教會有足夠的財力建造教堂，並且在外觀上仿效羅馬式建築，正式告別家庭教會的聚會方式；另一方面，羅馬帝國的精英份子漸漸皈依加入教會，教會的領導模式也開始仿效羅馬政府的組織架構，這時候，婦女擔任領導人便產生爭議。<sup>52</sup>爭論的核心在於屬於私領域的婦女進入屬於男人的公領域擔任領導者，是不合體統的。公領域的核心價值是追求榮譽，跨越公私領域界線的女性領導者，抵觸了性別角色的意識型態。因此，婦女的領導權受到打壓。在特土良的著作中，我們可以很清楚地看到這種價值的衝突，以及特土良為了舒緩這種衝突所做的努力。<sup>53</sup>

影響家庭教會管理模式的因素，除了公私領域的觀念之外，初代基督教採用

---

<sup>49</sup> Karen Jo Torjesen, "Tertullian's 'Politic Ecclesiology' and Women's Leadership," pp.277-8.

<sup>50</sup> 特土良，《論貞女的面紗》9.1。

<sup>51</sup> Karen Jo Torjesen, *When Women were Priests*, p.161.

<sup>52</sup> 同上，頁 157。

<sup>53</sup> 特土良認為教會中的貞女必須在聚會時戴上面紗，以示合乎體統。同上，頁 158-61。

希羅社會的家庭守則（Household Code）<sup>54</sup>，是另一個影響因素。家庭守則強調家庭中的階級之別，要求婦女順服丈夫，是一股強化父權結構的力量。這股力量強化了家庭教會的父權特性，若是婦女接受順服的價值觀，便難以繼續擔任家庭教會的領導者。

從家庭教會式的管理方式轉變到羅馬政府式的管理方式，婦女擔任領導者的機會愈來愈受限制，教會的服事結構愈來愈父權化，壓縮了婦女服事的空間。

### 第三節 決策模式的轉移

一開始，初代教會中事務的決策單位是全體會眾。教會內部的各種服事角色不是由少數人壟斷，而是隨聖靈的意思賞賜給各人。於是，教會成員各個都有服事的機會，都能夠擔任教會的領導者。這種角色變動的特色，正是初代教會平權特質的具體展現。

在一些初代教會文獻中，依稀可以看到團體決策的記載。《十二使徒遺訓》裡所呈現出來的，就是一個靈恩的、由教會全體決策的教會。<sup>55</sup>漸漸地，教會事務的決策權轉移到長老團的身上。會眾選出長老、執事，由他們來領導教會、服事教會。這個階段一般之為兩層服事結構（*twofold ministry*）的時期。這個時期的特色是，長老和監督（或譯主教，*episkopos*）之間沒有清楚的界線，在文獻中兩者常常交替出現。《革利免一書》中提到監督和長老時，便帶著這種特色。<sup>56</sup>由長老團治理的教會，監督的功能落在長老團全體之上，其職責為維持紀律、教導

---

<sup>54</sup> 新約聖經中出現家庭守則的經文有歌羅西書 3:18-4:1；以弗所書 5:22-6:9；彼得前書 2:18-3:7；提多書 2:1-10；提摩太前書 2:8-15；6.1-2。在新約正典中，歌羅西書可能是最早採用家庭守則的經卷，其勸勉的方式促成婦女、兒童和奴隸的從屬地位被基督教化。Mary Rose D'Angelo, "Colossians," *Searching the Scriptures Vol. 2: A Feminist Commentary*, ed. Elisabeth S. Fiorenza, (London: SCM, 1994), p.315.

<sup>55</sup> Edward Schweizer, *Church Order in the New Testament*, p.144. Patrick Burke, "The Monarchical Episcopate at the End of the First Century," p.512.

<sup>56</sup> Patrick Burke, "The Monarchical Episcopate at the End of the First Century", p.506, 510; Eric G. Jay, "From Presbyterian-Bishops to Bishops and Presbyters," p.136.

和聖禮的施行。<sup>57</sup>雖然長老團的決策模式和最初的教會全體決策模式不能等同，畢竟還是一種團體決策的形式。

當教會從私領域走入公領域之時，「領導」這個概念同時產生了微妙的變化。在耶穌運動的時候，領導的人就是服事的人，必須「做大眾的僕人」，<sup>58</sup>但是當教會開始以羅馬行政系統做為仿效的對象之後，領導的人成了治理的人，他們如同政府官員一樣高貴，其地位高過一般信徒。<sup>59</sup>這種變化使得「僕人」的精神式微，階級高下的區別出現。當教會的領導者成為治理者的時候，連帶地引發另一個改變，即神職者和平信徒之間也有所別。這種區隔一方面表現在擔任教會服事的人接受教會的金錢贊助上。<sup>60</sup>另一方面，神職者和平信徒的區隔也表現在服事的職責上，例如只有平信徒聚集時，不能「將餅祝謝」。<sup>61</sup>現在，這是屬於神職者的職責，平信徒不可造次。過去由靈恩主導的平權服事模式不再，由信徒輪流擔任服事者的機會沒有了。

以主教為首的三層服事結構代表了新的決策模式的出現，初期家庭教會的團體決策模式日漸淡出。當時的教會面對靈恩派、諾斯底派的挑戰以及猶太化基督教的神學主張和信仰實踐時，決定以主教的領導做為因應的中心，以服膺主教的教導做為教會合一的手段。對於猶太化基督教的主張，伊格那丟予以譴責，「宣講耶穌基督而蹈猶太教規俗，是可討厭的。」<sup>62</sup>對於幻影說的教導，伊格那丟也要求信徒，「不可陷入虛幻教義的圈套，卻能堅信基督的降生，受難和復活，那些事實都曾發生於本丟彼拉多任總督之時」，<sup>63</sup>並勸告信徒「你們當做聾子不去聽他。」<sup>64</sup>在論爭中，主教決定信仰的內涵。在教會事工的部份也一樣，主教的決策關係著事工的有效與否，「無論是誰，不得主教許可的，不可做有關教會的

---

<sup>57</sup> Eric G. Jay, "From Presbyter-Bishops to Bishops and Presbyters," p.136.

<sup>58</sup> 馬可福音 9:35。

<sup>59</sup> Karen Jo Torjesen, *When Women were Priests*, p.156.

<sup>60</sup> 參考《十二使徒遺訓》13章。

<sup>61</sup> 《使徒遺傳》III.26。

<sup>62</sup> 《伊格那丟達馬內夏人書》10.3。

<sup>63</sup> 同上，11.1。

<sup>64</sup> 《伊格那丟達他拉勒人書》9.1。

事，由主教或者由他所派立的人所施行的聖餐，你們當視為有效的。…不得主教許可而施行洗禮或設愛席，都是不合法的。」<sup>65</sup>這些都顯示出，伊格那丟把教會的教導和聖禮的施行的決策權，都集中到主教一人身上。這種決定因歷史的需要而發出，不能說是絕對的好或壞。不過，服膺主教、順服主教的呼籲同時造成了決策力的轉移，由全體教會決策的時代遠離，教會新興的領導中心應運而生，主教決策的時代來臨。

當決策中心是主教時，除非婦女可以擔任主教，否則教會決策權就是握在男性的主教手中。

#### 第四節 主教的地位日趨崇高

從以上的討論可知，初代教會領導權的轉移是一個漸進的、逐步發展的過程。在這個過程中，相對於婦女的領導權步步受到限制和壓抑，主教的權威卻是一步一步的坐大。我們可以從三個方面看到主教職權的擴張。

##### 1. 從無到有

在保羅的時代，教會尚未設置監督（episkopos）。<sup>66</sup>到了後使徒時期，長老和監督是同義詞。我們可以確定在新約聖經之中，尚沒有建立起君尊主教制的跡象。<sup>67</sup>在羅馬、哥林多和腓立比地區的教會，一直要到第2世紀末期之後，才施行主教制。不過，在敘利亞和小亞細亞地區，由於伊格那丟的影響，在第2世紀初期便開始推行單主教制了。伊格那丟不斷地呼籲信徒要尊敬主教、順服主教，

---

<sup>65</sup> 《伊格那丟達士每拿人書》8.1-2。

<sup>66</sup> 關於腓立比書 1:1 是不是指監督和執事學者看法不一，近年來學者的主張多半認為保羅所說的監督和執事不是指兩種職份，而是通稱服事教會的人。Slee 認為在腓立比書中的監督和執事是指家庭教會的贊助人。詳參 Michelle Slee, *The Church of Antioch in the First Century CE*, (New York: Sheffield, 2003), pp.104-6. Meeks 主張保羅時尚未設有監督職。Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians*, p.80.

<sup>67</sup> Edward Schweizer, *Church Order in the New Testament*, p.198.

「你們遵從主教的旨意行事，是理所當然的」、<sup>68</sup>「若不經主教許可，就都不應做什麼」、<sup>69</sup>「尊敬主教的人，上帝也尊敬他」，<sup>70</sup>從這裡我們看到主教和長老之間開始有所分別，單主教職被推崇到極致。這麼強調主教的地位，或許是因為單主教職剛剛形成，尚未成氣候，所以要強化其地位。<sup>71</sup>單主教制後來終於發展為第4世紀之後的君尊主教制。因此，我們可以說主教這個職份，可說是初代教會中從無到有的職位。

## 2· 類比論

對於單教制的推行貢獻最大的伊格那丟勸告馬內夏的信徒：「在凡百事情上都做得符合神的旨意，聽從那在主席位上代表上帝的主教，和代表使徒議會的眾長老，並對我是最親愛的會吏（執事），他們承擔耶穌基督所託付的任務…」，<sup>72</sup>在達他拉勒人書中，他把執事類比為耶穌基督，將主教類比為上帝，長老則如同眾使徒，來呼籲信徒尊敬他們。<sup>73</sup>在達示每拿人書中，他強調「你要都要依從主教，一如耶穌基督的依從聖父」。<sup>74</sup>伊格那丟使用這樣的類比推崇主教，強調主教、長老和執事的權威不是來自使徒這種歷史的傳承，而是來自天上；地上主教的權威是天上上帝權威的呈現。<sup>75</sup>這種表達方式，對於主教的權威當然產生相當的影響，從歷史的發展來看，後來君尊主教制的建立，證實主教的權威的確受到鞏固。不過，對教會內的婦女而言，這種父權化的發展阻礙了婦女服事的機會。<sup>76</sup>因為以天父來類比上帝，再以主教類比上帝，順服主教等於順服上帝，在這個邏輯裡，上帝和主教都成了男性。或許父親的角色代表強大的保護力量，但卻也使得婦女的性別成為擔任領導者的障礙。

---

<sup>68</sup> 《伊格那丟達以弗所人書》4.1。

<sup>69</sup> 《伊格那丟達他拉勒人書》2.2。

<sup>70</sup> 《伊格那丟達示每拿人書》9.1。

<sup>71</sup> Eric G. Jay, “From Presbyter-Bishops to Bishops and Presbyters,” p.139.

<sup>72</sup> 《伊格那丟達馬內夏人書》6.1。

<sup>73</sup> 《伊格那丟達他拉勒人書》3.1。

<sup>74</sup> 《伊格那丟達示每拿人書》8.1。

<sup>75</sup> Fiorenza, *In Memory of Her*, p.293.

<sup>76</sup> 同上，頁294。

### 3·按立儀式

主教權威愈來愈崇高，也可以從教會禮儀的發展辨識出來。在伊格那丟之時，雖然提倡對主教的推崇，不過那時候似乎還沒有發展出按立主教的禮儀。在教牧書信中也沒有提到關於教會服事者的按手禮儀。到了第3世紀希坡律陀的《使徒遺傳》中，對於主教、長老、執事及教會中其他服事者的按立或指派，開始以按立禮儀的不同來加以區隔。按立主教的時候，由幾位主教「按手在他頭上，而眾長老要肅靜站在旁邊。」<sup>77</sup>按立長老的時候，則是由一位主教「按手在他頭上，同時眾長老要觸著他。」<sup>78</sup>而執事則只由主教一人來按立即可。<sup>79</sup>除此之外，三者的按立禱詞也有別。至於教會其他的服事職份，指派即可，不需按立。從這裡我們看到，到了第3世紀羅馬教會也開始施行主教制，藉著禮儀上的區別呈現主教職和其他服事的差別。

另外，在第4世紀時，在聚會的時候主教坐在會眾的前方以及逐漸加高的講台，<sup>80</sup>這種空間安排的微妙變化，也暗示主教權威的逐步高升。

## 第五節 小結

在文獻極其有限的情況下，討論主教制演變的過程，必須承認還有許多目前無法完全釐清的疑點，像是為什麼主教制先是從敘利亞和小亞細亞地區開始？單主教制開始的確切時間是什麼時候？其他地區為什麼開始接受主教制？女性曾經擔任主教嗎？許許多多尚待澄清的疑問。不過，從現存有限的文獻中，我們還是可以約略看到主教職份的發展過程。

關於這個時期的主教職有幾個地方值得我們必須注意。一、伊格那丟雖然十

---

<sup>77</sup> 《使徒遺傳》I.2。

<sup>78</sup> 《使徒遺傳》I.8。

<sup>79</sup> 《使徒遺傳》I.9。

<sup>80</sup> Karen Jo Torjesen, *When Women were Priests*, p.157.

分推崇主教，不過在他的書信中，尚未把主教和使徒傳承做出任何連結。<sup>81</sup>對伊格那丟而言，主教的重要不在於承繼使徒的職份。第二，從文獻我們知道第 2 世紀是主教職發展的重要時刻，但是，我們不能說這個時期已經有所謂的君尊主教制。君尊主教制還只一個蘊釀發展中的現象。第三，單主教制在發展上呈現出時間上和地理區域上的差異現象。

從本章的討論中，我們看到了主教職的發展的確牽動了初代教會中教制中婦女領導權的變化。也因此，我要在後續的章節中，更深入的討論，主教制的發展和婦女領權之間的消長關係。這麼做的目的，不必然想要扭轉歷史的發展，而是在於企圖呈現歷史的軌跡，了解婦女在教會中被邊緣化的過程。

---

<sup>81</sup> John Knox, "The Ministry in the Primitive Church," p.25.

### 第三章 主教權威和先知權威的衝突：

#### 以孟他努派為例

第 2 世紀興起於小亞細亞的孟他努派，是公認最早的靈恩運動。上一章我已經指出在初代教會體制發展上，第 2 世紀主教制的出現是一個關鍵時刻，最早出現單主教制的小亞細亞和敘利亞地區，恰好也是孟他努派興起的地區，這種時間和地理位置上的重疊，使得主教權威和靈恩權威的衝突極早就受到學者的廣泛注意與討論。

爲什麼孟他努派很早就被判作異端？孟他努派在教義上的正統性早已獲得學者共識，<sup>82</sup>一個應該隸屬於正統基督教的初代教會團體長久以來戴著異端的標籤，原因在哪裡？或許除了靈恩的問題之外，還有其他因素使它被打入異端的因由。近年來有許多婦女神學家開始注意到孟他努派中的女先知的領導地位，和所謂孟他努派的「異端」性質之間，或許有某種關係存在。在本章中，我要從孟他努派的女先知的角度來探討靈恩和體制的衝突。

研究孟他努派必須面對一些先天上的限制，第一，雖然史家告訴我們孟他努派有著作流傳，但是西元 398 年一道皇帝詔令，所有孟他努派的著作早已付諸一炬化作煙灰，<sup>83</sup>我們無緣一窺究竟。第二，目前殘存下來的孟他努派的神諭（oracles）是從特土良以及反對孟他努派的作者的著作中還原出來的，這些神諭雖然呈現出某些孟他努派的情況，但是，它們有著先天不良的問題：1)這些神諭是節錄的，爲了反對孟他努派而被引述，可能斷章取義，難以反映孟他努派的全盤思想；2)這些存留下來的神諭在脫離原初脈絡的情況下還能不能反映原始神諭的目的和意義，也值得三思；3)有些神諭是後期孟他努派先知所說的，卻被當作早期孟他努派的先知所言，有時代錯謬之嫌。<sup>84</sup>這些限制雖然使得研究孟他努派

---

<sup>82</sup> E. Glenn Hinson, *The Early Church*, p.95; Ben Witherington, *Women in the Earliest Churches*, p.197.

<sup>83</sup> Elisabeth Schuessler Fiorenza, *In Memory of Her*, p.302.

<sup>84</sup> William Tabbernee, "Remnants of the New Prophecy: Literary and Epigraphical Sources of the Montanist Movement." pp. 194-5.

顯得困難重重，但是，在資源有限的情況下，我們還是要盡最大的努力，呈現孟他努派和體制的問題。

## 第一節 簡介孟他努派

孟他努主義大約在 171 年興於起於小亞細亞中部的弗呂家地區。<sup>85</sup>弗呂家地區向來因狂放、預言和外邦宗教的形態而聞名。這個運動的領導者孟他努曾經是異教 Cybele 崇拜或阿波羅崇拜的祭司，後來皈依基督教。<sup>86</sup>除了孟他努之外，還有兩位女先知瑪西蜜拉 (Maximilla) 和百基拉 (Priscilla) 擔任領導者。他們接受靈感說先知預言。孟他努派非常強調聖靈的工作，紀律嚴格，有強烈的終末思想，熱切地期盼基督再臨，宣稱新的耶路撒冷將要臨到培浦查 (Pepuza)。

孟他努派興起後不久，便傳播到羅馬地區，最後傳到北非地區。<sup>87</sup>有趣的是，早期資料對孟他努派的稱呼不外乎是「新先知預言」(New Prophecy)、或「弗呂家的異端」(Phrygian Heresy)。這兩個稱呼中，前者代表此派人士的自我認同，後者代表教外人士的眼光。一直到 350 年，耶路撒冷的區利羅 (Cyril of Jerusalem)

---

<sup>85</sup> 關於孟他努主義崛起的日期有兩個，一為優西比烏所記的西元 171 年 Marcus Aurelius 執政時；另一為 Epiphanius 的西元 157 年 Antoninus Pius 執政時，兩者差距十多個年頭。這兩個日期到底哪一個正確？Barnes 比對了優西比烏和 Epiphanius 的相關記載，發現兩人在孟他努派興起時間的前後相關事件，在時間記錄上皆呈現一定的差距，Epiphanius 的記事總是比優西比烏的時間早了廿年上下。Barnes 接著佐證了特土良為反駁 Apollonius 對孟他努派的攻擊，加著了一章 De Ecstasi，以及優西比烏記載了 Apollonius 寫作的時間乃在孟他努說先知預言後四十年，推測出孟他努派興起的時間應在西元 170 年左右。由此看來，優西比烏的日期比 Epiphanius 的日期更為可靠。Timothy D. Barnes, "The Chronology of Montanism," p.403-6. 不過，Trevett 指出兩個日期都有支持的學者，各有支持的理由，很難斷定何者為準。Christine Trevett, *Montanism: Gender, Authority, and the New Prophecy*, (Cambridge: Cambridge UP, 1996), pp.26-45.

<sup>86</sup> 優西比烏提到孟他努是新近皈依基督的人，暗示他可能受到當地異教風俗的影響，但是，早期資料中並沒有點明孟他努原本屬於哪一種異教的信徒。孟他努派受異教影響的看法有三：1) 傳統的觀點是受到 Cybele 影響，這種看法是 1827 年由 Neander 所提出的假設，後來被許多學者接受。D. H. Williams, "The Origins of the Montanist Movement: a Sociological Analysis," *Religion* 19 (1989): 346, fn. 8. 2) Dauntion-Fear 認為現存的資料中完全未論及孟他努派涉及音樂和舞蹈的情況之下，推測孟他努和 Cybele 崇拜有關應不正確，他認為在小亞細亞盛行的阿波羅 (Apollo) 崇拜，較可能是影響孟他努派的異教。這個看法受到 Stewart-Sykes 的支持。A. Dauntion-Fear, "The Ecstasies of Montanus," p.650; Alistair Stewart-Sykes, "The Original Condemnation of Asian Montanism," pp.11-2. 3) Williams 則主張孟他努派是千禧年運動，就算其說預言的方式有獨特之處，也不見得是受到異教影響，它應該是個道地的基督教運動。D. H. Williams, "The Origins of the Montanist Movement: a Sociological Analysis," p.340, 344.

<sup>87</sup> Ronald E. Heine, "The Gospel of John and the Montanist Debate at Rome," p.95.

才採用 *montanoi* 這個詞。<sup>88</sup> Anne Jesen 認為早期的名稱讓人對孟他努是不是此派的建立者有質疑的空間。<sup>89</sup>她主張孟他努實際上應該是弗呂家教會中的行政領袖，協助兩位擔任領導者的兩位女先知。理由在於第 2 世紀時大公教會便曾針對二位女先知舉行某種驅魔儀式，以及現存的孟他努派先知神諭中，瑪西蜜拉和百基拉的神諭時間較早，說明兩位女先知不僅在地位上高過孟他努，時間上也早於孟他努。最後，她引述一則百基拉的神諭，論證百基拉才是「孟他努主義」最可能的創始人。Jensen 的看法獨樹一格，但是即使孟他努主義的原始名稱為新先知運動，即使孟他努不是最早的領導者，然而要舉證百基拉是最早的領導者，在目前資料極有限的情況之下，說服力恐怕不夠。<sup>90</sup>

初期孟他努主義興起不久即受到大公教會譴責的原因，不斷地引起教會歷史學者的探討，主要在於近來年學者對於孟他努主義在教義上的正統性愈來愈有共識。如果孟他努主義應為正統基督教的一員，又為何成為異端？這個問題應回到優西比烏的記事中探討，因為優西比烏引用了兩份論及孟他努派的早期資料。

優西比烏在《教會歷史》中引用兩份早期資料批判孟他努派，一為 Anonymous 的說法，一為 Apollonius 的說法。<sup>91</sup>

1. Anonymous 主要指控孟他努是來自弗呂家小村落 Ardabau 的初信者，孟他努說預言的時候進入一種怪異的出神狀態，發出難懂的聲音，這種方式違反了教會從起初傳下的習俗，因此他的預言是假先知預言。

Stewart-Sykes 在最近一篇探討初期孟他努主義被譴責原因的論文中，主張先知預言應從兩方面加以區別—靈感方式和傳達方式。Stewart-Sykes 指出，基督教的靈感方式有二：一為視像靈感（visionary inspiration），顧名思義是指先知看見異象之後再加以描述出來；另一為狂熱靈感（enthusiastic inspiration），指先知受

---

<sup>88</sup> Anne Jensen, "Prisca – Maximilla – Montanus: who was the founder of 'Montanism'?" p.147.

<sup>89</sup> Jesen 重新解讀優西比烏的記錄，指出過去學者對優西比烏的誤讀，她認為優西比烏的記述應解讀為 "Montanus was ...the 'advocate' of Prisca and Maximilla"。同上，頁 148-50。

<sup>90</sup> 我同意 Trevett 的看法，Jesen 的論點有待更多的證據支持。

<sup>91</sup> 優西比烏記載的英譯可參考 Hultgren 和 Haggmark 所編的 *The earliest Christian Heretics: Readings from their Opponents*, pp.133-5. 或 Paul L. Maier, *Eusebius—the Church History: a New Translation with Commentary*, (Grand Rapids: Kregel, 1999), pp.187-95.

到聖靈或基督「附身」後代為發言。另外，預言的傳達方式（the form of delivery）可分兩種，以人們可以理解的語言傳達時，一般稱為勸慰先知（paraenetic prophets）；以人們不可理解的聲音傳達，則稱為預示先知（mantic prophets）。<sup>92</sup>他主張不論是視像靈感或狂熱靈感、勸慰傳達或預示傳達，都屬於亞細亞基督教（Asian Christianity）的範疇。按照他的分類，孟他努派的三位先知應屬於狂熱靈感與預示傳達的型態，其先知預言的方式當然屬於亞細亞基督教傳統的一部分。Anonymous 不能以預示傳達反推孟他努派的靈感方式不是基督教式的，這是說不通的。

如果孟他努派先知預言方式是基督教的，為何先知預言的方式會成為批評的焦點呢？Stewart-Sykes 認為關鍵在於城鄉差異。<sup>93</sup> Anonymous 站在都市基督教<sup>94</sup>的眼光看待鄉下的孟他努派，光是出身鄉下便足以啓人疑竇，而其簡短的神諭形式、<sup>95</sup>預示的傳達方式，都十分神似異教的假先知預言。因此，誠如 Stewart-Sykes 所言：「一旦認為孟他努派所傳的是假先知預言，不難找到支持的證據。」<sup>96</sup>所謂欲加之罪何患無辭，既然已經對孟他努派有所顧忌，要找到證據便不是困難。接著，優西比烏再引用 Apollonius 資料來證明孟他努派確實是異端。

## 2 · Apollonius 的指控從廢除婚姻、禁食規定和募款發薪等三方面指出孟他

---

<sup>92</sup>我們經常認為勸慰先知在接受靈感時是處於意識清醒的狀態，而預示先知則處於一種無意識的狀態。然而，預示（mantic）描述的不盡然指人們不能理解的聲音，而是指先知所言乃人力所不能掌控或理解的。先知得到狂熱靈感後可以以人們不可理解的聲音表達，即所謂的預示傳達，也可以透過勸慰的方式表達。然而，先知在經驗視像靈感之後，必定是以人們所能理解的語言描述剛才的靈感經驗，所以是以勸慰的方式傳達。Alistair Stewart-Sykes, “The Original Condemnation of Asian Montanism,” pp.4-8.

<sup>93</sup>從「弗呂家的」（Phrygian）這個字可看出端倪。「弗呂家的」不只是指地理位置，也是指鄉下地方，這個字眼為要突顯孟他努派來自文化水準不高的鄉下地方。顯然 Anonymous 是以都會地區的眼光看待出自鄉下的孟他努派，因而對其先知預言心存疑慮。為什麼？因為亞細亞教會所推崇的先知，都是活躍於非拉鐵非、以弗所、Hierapolis、撒狄和示每拿等都會地區，難怪以 Anonymous 為代表的都會教會對鄉下味十足的孟他努派先知產生質疑。同上，頁 11-2。

<sup>94</sup> Malherbe 指出保羅時代的基督教就是一種城市現象，主要的基督教據點都是位於羅馬帝國交通要道上的都會城市。Abraham J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, pp.62-3.

<sup>95</sup>Stewart-Sykes 以約翰福音、Epistula Apostolorum 中的長篇言論為例，說明都會的、受過教育的先知，其神諭的內容相對的較長篇大論。現存的孟他努派神諭極簡短的特色正好反映出這三位孟他努派先知出身鄉下，沒機會受什麼教育，社會地位也不高，如果又加上口才不好的話，其神諭便不可能出現長篇闊論。Alistair Stewart-Sykes, “The Original Condemnation of Asian Montanism,” p.16.

<sup>96</sup> 同上，頁 18。

努派在組織和規則上的不是：

1)所謂廢除婚姻是否等於反對再婚？關鍵在於原文「婚姻」是以複數的形式出現。<sup>97</sup>孟他努派的確反對再婚，然而婚姻的複數形式，顯示這是指特殊情況，只是指兩位女先知接受靈感後拋棄了自己的丈夫，不是指孟他努派爲了實踐嚴格的禁慾而反對所有的婚姻。接著 Apollonius 指摘孟他努派竟然稱百基拉爲貞女（virgin），其重點應在於顯出孟他努派的制度散漫，隨隨便便地稱呼一個已婚女人爲貞女。這麼看來，廢除婚姻只是指兩位女先知的情況，不是泛指所有的孟他努派。

2)禁食規定：Apollonius 關於禁食的指控只是簡單地一語帶過：laid down the law on fasting。從一句話要如何判定孟他努派在禁食方面的錯誤呢？Lawlor 指出，特土良曾在作品《De Ieiuniis》中指摘大公派的禁食比起孟他努派的禁食不僅次數少，態度又隨便，是貪婪的表現。<sup>98</sup>似乎表示孟他努派的禁食規定較嚴格。然而，Lawlor 認爲次數多寡是修辭用語，問題的核心可能在於禁食規定的依據，在於孟他努派把禁食當作是來自勸慰師的命令。<sup>99</sup>但是，來自勸慰師的命令是否構成被譴責的要素？從 Apollonius 的一句話實在很難斷定他的批判所指爲何。不過，如果我們同意 Stewart-Sykes 的看法，孟他努派的鄉下出身是導火線的話，那麼禁食規定不見得是重點，當時亞細亞的基督教本來就是不同信仰實踐並存的情況，拿孟他努派的禁食規定做文章，是事後諸葛之舉。

3)募款發薪：對 Apollonius 而言，孟他努發明了募款系統，並且發薪水給擔任神職的人，是孟他努派人士貪婪的明證。Apollonius 極可能依循《十二使徒遺訓》等早期教會教規反對先知圖謀己利的教導。但是，即使是《十二使徒遺訓》也主張應當將「初熟之物供給先知」，<sup>100</sup>先知並不是完全不收受饋贈。Apollonius 這個指控可以從兩方面來看，一方面，孟他努派的鄉下特色使得早期孟他努派的

---

<sup>97</sup> Lawlor, "The Heresy of the Phrygians," pp.493-4.

<sup>98</sup> 同上，頁 494。

<sup>99</sup>因爲 Sozomen (d. ca. 450) 曾有孟他努派守二個星期的大齋節期之記載，這種長度比起其他大公派還算是最短的。同上，頁 495。

<sup>100</sup> 《十二使徒遺訓》13.3。

鄉下教會型態不同於都市中的家庭教會；<sup>101</sup>另一方面，孟他努派募款發薪的舉動，極可能要將教會職務變為一種專業（profession）。<sup>102</sup>孟他努派的教會的措施可謂今日教會神職者給薪制度的先聲，可惜這種嘗試看在當時都會教會領袖的眼裡，是貪婪的舉動，是孟他努派不屬正統的明證。

從優西比烏引述的 Anonymus 和 Apollonius 的資料裡，主要批評先知說預言的出神狀態以及孟他努派的教會組織和規則上面。然而，當我們重新探討這些批評之後，可以發現若我們從不同的角度解讀時，這些問題不見得足以構成孟他努派做為異端的要素。早期的批評完全不涉及教義，顯示當時的孟他努派在這方面沒有歧異。或許 Stewart-Sykes 的觀點是對的，孟他努派的鄉下特質的確是它被譴責的原因。不過，還有許多婦女神學家指出，孟他努派給子女先知崇高的地位，也是造成衝突不可忽視的原因。

## 第二節 關於先知的問題

討論女先知在初代教會中的領導權的問題，必須先從保羅的觀點著手。保羅反對婦女擔任先知嗎？不盡然。在哥林多前書中保羅認可女先知的領導權，只不過對於她們的打扮小有意見。<sup>103</sup>為什麼保羅會這麼強調「蒙頭」？頭巾或面紗無關外表美醜，而是關乎體統。因為在希羅社會中，女人應當是順從、被動、貞潔的，是屬於私領域的。女先知在聚會中接受靈感教導講道，完全抵觸了婦女的性別角色，等於是不知羞恥（shameless）的行為，這是必須處理的衝突。解決之道在於頭巾，頭巾象徵婦女知恥，願意守婦道、承認男人的最高權威。蒙上頭巾的婦女用她的舉動做了重要的宣誓，承認順從於男人的權威之下。<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> 家庭教會以富有的一家之主做為維繫教會經濟的主力，教會領袖無需為生活所需奔波。但是鄉下的孟他努派沒有這種社會地位與經濟能力，因而需藉著募款發薪維持教會領袖基本的生活所需。Stewart-Sykes, “The Original Condemnation of Asian Montanism,” pp.18-9.

<sup>102</sup> 募款發薪使得教會領袖不必為生活煩心、不必工作糊口，可以專心傳道，不盡然是 Apollonius 所謂的貪婪之故。Lawlor, pp.491-2.

<sup>103</sup> Kraemer、Torjesen 和 Trevett 都主張保羅不反對女先知的領導角色，前題為女先知必須蒙頭。

<sup>104</sup> Karen Jo Torjesen, “Reconstruction of Women’s Early Christian History,” p.303.

有趣的是，第 3 世紀初年迦太基的特土良對於保羅的解釋。在《論洗禮》中，特土良主張保羅反對婦女擔任領導者，以此來反對婦女行使教導、施洗等服事。可是，在《論貞女的面紗》中，特土良反對當時教會中貞女不用戴面紗（頭巾）的慣例。雖然一般信徒認為貞女因守貞，在教會中身列神職，不須配戴面紗便能代表她們的貞潔，象徵教會獻給上帝的祭物，但是，特土良卻極力主張貞女必須戴面紗，才能身列神職。在這裡特土良對婦女領導權的看法有點矛盾。不論如何，特土良主張戴面紗的理由和保羅的主張一樣，有面紗的貞女是公開表示自己知道體統，承認自己重視順從、被動和貞潔。<sup>105</sup> 特土良的矛盾還顯示在他接受婦女做先知。

這麼看來，保羅和特土良並不全然反對婦女在教會中擔任先知職，只要這些服事的婦女記得戴上頭巾或面紗，表白知道自己的禮節和分寸，承認男人的權威，問題便解決了。

關於初代教會的先知預言的問題，另一個我們必須考量的面向是先知是不是在正典產生之後就沒落消失了？許多學者抱持著時代論（Dispensationalism）的觀點看待先知和正典的關係。<sup>106</sup> 時代論主張上帝的啓示主要彰顯在使徒時代，當正典開始形成之際，先知便終止了。<sup>107</sup> 但是，從歷史來看，時代論對於先知預言的看法並不正確。從許多初教會文獻中，我們可以看到先知預言在教會中繼續彰顯。就像《十二使徒遺訓》、《黑馬牧人傳》中對於先知預言的關注，以及孟他努派的興起，都顯示第 2 世紀時在敘利亞、羅馬和小亞細亞地區還是有先知的活動。甚至到了第 3 世紀，北非迦太基的殉道者頗佩秋雅、特土良的作品《論心靈》，也都呈現先知的活動。

第 2 世紀先知繼續存在，也反映在當時關於分辨真假先知的教導上面。在《十二使徒遺訓》中，分辨真假先知不在於它的靈感，而在於先知的行為，「未必所

---

<sup>105</sup> 同上。

<sup>106</sup> 例如 Adolf von Harnack, Arnold Ehrhardt, Henry Chadwick, Hans von Campenhausen, Jaroslav Pelikan 皆是時代論的支持者。

<sup>107</sup> James L. Ash, "The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church," pp.227-8; Elisabeth S. Fiorenza, *In Memory of Her*, p.302.

有藉靈說話的都是先知，惟有遵主行爲的才是先知。所以看他的行爲就可以分辨是真的或假的先知」。<sup>108</sup>從什麼行爲判定真先知呢？1)不索取銀錢；2)言行一致。<sup>109</sup>在《黑馬牧人傳》中，判定真假先知的標準也差不多，1)真先知不爲人占卜預測未來，而是宣講真理；2)生活和行爲，不爲預言索取報酬。<sup>110</sup>

這麼看來，時代論者把正典形成當作先知消失的原因並不正確。如果不是正典影響先知的消失的話，又是什麼因素促成先知的消失呢？Ash 和 Fiorenza 都認爲關鍵在於體制和先知的衝突，<sup>111</sup>第 2 世紀發展中的主教制導致先知職份淡出初代教會。

### 第三節 主教職和先知職的競爭

主教職和先知職之間是如何競爭的？從現今回顧過去歷史的發展，我們早已知道主教職獲得最後的勝利，不過，我們還是可以問，主教職爲什麼能夠得到最後的勝利？在主教職和先知職的競爭之中，女先知的領導權受到怎樣的影響？這是本節探討的中心。

Trevett 指出，在孟他努派興起之時，正是教會中的權力和權威愈來愈落在男性神職者手中的時候，這些男性神職者並不是都能夠接受婦女擁有權威。<sup>112</sup>她認爲孟他努派和大公派的衝突中心在於權威。<sup>113</sup>也就是說，教會應該由怎樣的人來擔任領導者。是不是只有直接接受靈恩的人才可以擔任領導者。在初代教會中先知扮演什麼樣的角色，其背後是關於教會領導者的產生是單由聖靈主導或是可以透過制度化的程序產生。<sup>114</sup>我認爲從先知性的靈恩權威過度到主教的權威的過程，可以從三方面來看：

---

<sup>108</sup> 《十二使徒遺訓》11.8。

<sup>109</sup> 同上，11.6，10。

<sup>110</sup> 《黑馬牧人傳》，神命 11.4-5，11.12，11.16。

<sup>111</sup> James L. Ash, "The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church," p.250-2; Elisabeth S. Fiorenza, *In Memory of Her*, p.302.

<sup>112</sup> Christine Trevett, "Gender, Authority and Church History: A Case Study of Montanism," pp.11-2.

<sup>113</sup> 同上，頁 14。

<sup>114</sup> Ben Witherington, *Women in the Earliest Churches*, p.192

## 1. 主教吸納先知的權威

誠如我們在上一節提到的，先知並不是在使徒時代之後就消失無蹤，事實上，到第 2 世紀時先知都還十分活躍於各地的基督徒群體中。在初代教會團體中，先知的領導權表現在接受靈感後的宣揚、教導和施行聖餐上面。他們或是巡迴各地教會，或是常駐在一個教會，都是初代教會中重要的領導者。

單主教職開始受到推崇時，並沒有很高的地位。主教如何建立權威？當我們討論主教的權威和先知的權威之間的競爭時，是不是指主教沒有靈恩，先知有靈恩？從歷史來看，這種論調不盡然正確。

《十二使徒遺訓》提到主教和執事的設立時，因為主教職還在剛剛起步的階段，所以強調主教和執事的服事與先知和教師的服事是一樣的。<sup>115</sup>

在第 2 世紀初，主教開始宣稱自己擁有先知預言的權威，來強化自己的領導權。例如：伊格那丟在達非拉鐵非人書中，便是以先知的身份說話。<sup>116</sup>他不是以主教權威呼籲非拉鐵非的教會聽從他，而是以接受靈感的先知的身份，以「上帝自己的聲音」大聲呼籲大家要「聽信主教，眾長老和執事」。<sup>117</sup>第 2 世紀中期的坡旅甲殉道記中，也把這位示每拿的主教描繪成一位「先知性的教師」。<sup>118</sup>到了第 2 世紀後期，撒狄的主教梅立托（Melito of Sardis）也會說先知預言。<sup>119</sup>

這些例子顯示在單主教職發展的過程中，並不是以否定先知的權威的方式，來建立自己的權威。而是以先知的權威做為其教導的依據，來強化主教的權威。當然主教吸納先知靈恩的權威並不是一朝一夕就可以完成的，這是一個漸進的過程。而且，上面的例子顯示，不僅伊格那丟訴諸先知的權威，其他的主教也這麼做。漸漸地，主教便自然而然地擁有像先知般的靈恩和權威，到了第 3 世紀後，主教的權威差不多確立，最後終於完全取代了先知的權威，成為教會體制的重要領導者。

從以上的討論，我們可以看到，先知預言的恩賜沒有侷限在使徒時代，而是一直流傳在初代教會之中。從單主教制開始發展之後，主教將先知預言的恩賜吸納過來，成為主教的權威，藉著它，主教成為教會中教導、施行聖禮的人，逐漸地取代了先知的職份。

## 2. 主教取代先知的職責

要討論第 2 世紀時主教的職責或先知的職責基本上是有困難的，受限於史料

---

<sup>115</sup> 《十二使徒遺訓》15.1。

<sup>116</sup> 許多學者都指伊格那丟致非拉鐵非人書的第 7 章，符合先知預言的形式。Christine Trevett, "Prophecy and Anti-Episcopal Activity: a Third Error Combated by Ignatius," p.5.

<sup>117</sup> 《伊格那丟達非拉鐵非人書》7.1。

<sup>118</sup> 《關於坡旅甲殉道的書信》16.2。

<sup>119</sup> 引自 Ash。James L. Ash, "The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church," p.235.

的本質，我們很難明確具體地說明什麼職務是屬於那種職份的。不過，從第 2 世紀開始，當主教在教會中的領導地位日趨重要時，我們可以合理地推論原來由先知負責的職務，應該逐漸轉移到主教身上。原來由先知負責的職務是什麼？在《十二使徒遺訓》中，強調的是先知的教導和主理聖餐。<sup>120</sup>

但是在伊格那丟書信中，先知的職份完全不被提及。<sup>121</sup>教會內原本由先知負責的職責，現在開始由主教負責。或者，更正確的說法應該是，伊格那丟藉著挪用先知的權威，試圖把原本屬於先知的職責統合在主教的職務之內。原本應該由跨地區領導者負責的服事，現在由主教來負責。前面我們已經看到伊格那丟以先知的身份發出先知預言，這個行為本身就是一種教導的行為，教導的權威來自靈感，教導的內容為呼籲大家順從主教。其實，我們也可以把伊格那丟的七封書信都看做是他的教導，他以先知的權威發出的教導。從這裡顯出主教開始負起教導的職責，以先知權威呼籲順服主教促成教會合一。

在致示每拿人書中，伊格那丟特別強調聖餐、洗禮和設愛筵都必須經過主教的許可，必須由主教或主教所指定的人施行。<sup>122</sup>如果沒有經過主教許可，就是不合法的。這種說法十分強勢，是伊格那丟的意見，但不是實際狀況的反映。我們可以猜測當時可能還有許多基督徒團體維持早期傳統，由先知或是其他接受靈感的人施行洗禮和聖餐，但是，伊格那丟想要把這些職務轉移給主教，才會再三強調聖禮必須由主教負責。在《十二使徒遺訓》中，還看不到這種主張和想法。

有趣的是，伊格那丟甚至呼籲示每拿的主教坡旅甲讓「男女兩方，得主教的許可，婚嫁結合」，<sup>123</sup>看來伊格那丟不僅認為主教應該負責聖禮和教導，也認為主教應該涉入信徒的婚事。伊格那丟所提倡的單主教制是一種無所不包、無事不管的職務。

### 3· 女先知的污名化

---

<sup>120</sup> 《十二使徒遺訓》 10.7； 11.10。

<sup>121</sup> James L. Ash, "The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church," p.235.

<sup>122</sup> 《伊格那丟達示每拿人書》 8.1-2。

<sup>123</sup> 《伊格那丟達坡旅甲書》 5.2。

優西比烏的孟他努派記事，有一個很有趣的現象，就是對於孟他努的描寫與對女先知的描寫上的差別待遇。當優西比烏提到兩位女先知時，加上情緒性的字眼，卑鄙無恥的（wretched）和愚蠢的（silly），但是，描述到孟他努或其他孟他努派男子時，倒是沒有在他們的名字前面放上這種攻擊性的字眼。另外，根據優西比烏的記載，瑪西蜜拉好像特別受到大公派的關注。有一次在培浦查，有個名為 Zoticus 的人想阻撓瑪西蜜拉說先知預言，但是受到孟他努派跟隨者的反制，功敗垂成。<sup>124</sup>另一次記錄在安提阿的主教 Serapion 的書信，這封書信最後有許多主教的簽名，其中有一位主教猶流（Aelius Publius Julius），是脫拉西省（Thrace）Debeltum 的主教，提到有人曾為瑪西蜜拉驅魔，但是沒有成功。<sup>125</sup>

從這裡我們可以發現，在攻擊孟他努派的同時，代表主教職的大公勢力，不只是打壓先知而已，同時也加強火力攻擊孟他努派中的女先知。女先知不只是假的先知，也是卑鄙無恥、愚蠢的先知。女性的性別成為箭靶。特別為瑪西蜜拉舉行驅魔儀式，似乎暗示女先知更具危險性和威脅性。而驅魔儀式的失敗，是不是暗示瑪西蜜拉的「魔法」高強呢？瑪西蜜拉接受靈感留下的一則神諭這麼說道：「我就像狼，被驅離羊群；但我不是狼，我是道、是靈、是能力。」<sup>126</sup>這是女先知沈重的呼喊。今天，當我們肯定孟他努派的正統性時，從這段神諭中也能對瑪西蜜拉被誤解的哀嘆感同身受。

不論是情緒性的攻擊，或是失敗的驅魔儀式，都是污蔑孟他努派女先知的手段。將女先知污名化、妖魔化，其作用一方面是打壓孟他努派這股代表靈恩領導的教會形態，另一方面，則是利用污名化的女性來強化異端運動的嚴重程度。這個針對性別的攻擊手段顯然奏效，所以，靈恩的孟他努派教會很早就身列異端。

用異端中的女性進一步地詆毀異端，而不是用異端來詆毀女性，在第 2 世紀或許不是新聞。Kraemer 指出，第 2 世紀異教批評家 Celsus 曾嘲諷基督教是女人、

---

<sup>124</sup> 優西比烏，《教會歷史》5.18。

<sup>125</sup> 優西比烏，《教會歷史》5.19。

<sup>126</sup> 優西比烏，《教會歷史》5.16。自譯。“I am chased like a wolf from sheep; I am not a wolf; I am word and spirit and power.”

小孩和奴隸的宗教，這種說法利用婦女和錯誤宗教間的聯結，來中傷基督教。<sup>127</sup>其背後的邏輯不外乎是，愚蠢次等的女人所加入的宗教團體一定是荒謬錯誤的宗教。看起來，無論是優西比烏或是他所引用的 Anonymous 和 Apollonius，都擁有相似的心態，卑鄙愚蠢的女人擔任領導者的異端，一定是糟糕無比的異端。以「愚蠢的、卑鄙無恥的」兩位女先知百基拉和瑪西蜜拉的領導角色，來強化孟他努派的異端屬性。這種手段確實達到其目的了。

#### 第四節 小結

本章以孟他努派為例，探討了第 2 世紀發展中的主教職和先知職之間的競爭和角力。孟他努派在教義上的正統性不容置疑，它的被譴責、被歸入異端，是許多學者相當感興趣的主題。時代論認為初代教會中先知的消失乃是正典形成所致。但是，事實上體制的形成才是元凶。第 2 世紀主教職的發展可說是主教職的擴權過程，主教權吸納的先知的權威，取代了先知的職責，甚至藉著打壓重視先知的靈恩團體，來強化主教的權威。這個過程是成功的，第二世紀的主教制成為後來君尊主教制的前身。在主教制愈來愈有效率的同時，女性的領導權受到影響。在孟他努派的女先知百基拉和瑪西蜜拉的身上，我們看到的不僅是女先知必須服從於主教之下，甚至是女先知被污名化，承載著莫需有的異端指控。

---

<sup>127</sup> Ross Shepard Kraemer, *Her Share of the Blessings*, p.128.

## 第四章 主教職和寡婦職的衝突：寡婦制度

寡婦制度（Order of Widows）曾經是初代基督教會教制中的一部份。在教會體制逐漸形成的過程中，主教制日形重要，成為初代教會的領導中心。在這個過程中，寡婦制度和主教制一直處於角力和衝突的狀態。教階制度正式設立女執事（Deaconess），取代了某部分的寡婦職務，最終導致寡婦制度的消失。

### 第一節 寡婦制度探討

在初代教會中，寡婦不僅是教會所關心一群無依無靠的女人而已。除了貧苦的寡婦之外，在初代教會中，寡婦也是一種職份。雖然我們對寡婦制度的起源所知不多，也不確定它設立的時間，但是，從一些初代教會留下的文獻資料中，我們可以看到寡婦制度確實曾經存在。寡婦制度開始的時間相當早，最慢在第 2 世紀時，教會中的寡婦制度已經建立起來。<sup>128</sup>在《提摩太前書》5:3-16 提到登記做寡婦的資格，第 2 世紀末期迦太基的特土良在《論貞女的面紗》中很清楚的採用寡婦制度（order of widows）這樣的用語，<sup>129</sup>同時期的希坡律陀所寫的《使徒遺傳》中，也指出任命寡婦必須經由指派的程序。<sup>130</sup>這些資料讓我們確定初代教會中確實有這樣的服事職份，也說明了寡婦不只是表明身份，也是教會中的職份。登記的寡婦和其他的神職人員一樣，得到教會的經濟支持。

#### 1. 「稱為寡婦的貞女們」<sup>131</sup>

伊格那丟這句話實在很矛盾，這句話看起來是指在第 2 世紀初年的示每拿教

<sup>128</sup> Ben Witherington III, *Women in the Earliest Churches*, (New York: Cambridge UP, 1988), p.201.

<sup>129</sup> 特土良，*On the Veiling of Virgins*, 9，自譯。（I know plainly, that in a certain place a virgin of less than twenty years of age has been placed in the order of widows.）

<sup>130</sup> Apostolic Tradition 11. Bart D. Ehrman, *After the New Testament: A Reader in Early Christianity*, (New York: Oxford UP, 1999), p.329.

<sup>131</sup> 《伊格那丟達示每拿人書》13.1。

會中，有一群登記在寡婦制度裡的貞女。貞女是禁慾守貞的女人，又沒有結過婚，爲什麼要登記爲寡婦呢？

問題的關鍵在於「寡婦」到底指什麼？Methuen 指出，過去在討論基督教的寡婦時，常常忽略了「寡婦」(chvra)的含糊性，把寡婦的概念限制在喪夫的情況之中，以致於討論的重點常常放在再婚的問題之上。<sup>132</sup>在 TDNT 的定義裡，chvra 指的是「不和丈夫一道生活的女人」(a woman living without a husband)。<sup>133</sup>Methuen 認爲這個定義讓我們不再執著於寡婦的婚姻狀態，將注意力放在寡婦目前的處境上面，這樣寡婦的意義便等於選擇過守貞禁慾生活的女人。<sup>134</sup>這樣的定義超出了現代人「寡婦就是喪夫的女人」的看法，因爲 Methuen 認爲對於希臘原文 chvra 而言，現代的定義並不周延。在希臘文中寡婦可能是喪夫的女人，也可能是爲了某些原因離開丈夫的女人。而寡婦目前過的禁慾守貞生活使得寡婦和貞女在守貞的實質上是相通的。<sup>135</sup>所以，Methuen 想要強調的是寡婦在原文可以指喪夫的女人、不婚的貞女和離開丈夫的女人。<sup>136</sup>

Methuen 的說法雖然可以提醒我們初代教會中的寡婦是一個歧義的用語，然而，我並不贊同 Methuen 的論法。她以寡婦的字義本身的歧義來說明初代教會中 virgin-widow 存在的可能性，這個推論方法是有瑕疵的。如果說寡婦的定義可以擴及未婚的女人的話，那麼在初代教會以外的希羅世界中是否能夠找到支持這種定義的證據？從 TDNT 的解釋來看，字面上雖然可以把寡婦了解爲不和丈夫同住的女人，但是，在說明希羅世界中寡婦的情況時，TDNT 的作者所討論的內容都是關於她們喪夫後和夫家及娘家的關係。<sup>137</sup>由此看來，寡婦在希羅社會中的定義並不像 Methuen 所說的不限於喪夫的定義。另外，後來寡婦制度消失之後，

---

<sup>132</sup> Charlotte Methuen, "The 'Virgin Widow': A Problematic Social Role for the Early Church?", p.285.

<sup>133</sup> Gustav Staehlin, "chvra," TDNT 9(1974): 440-65.

<sup>134</sup> 同 5, 頁 287。

<sup>135</sup> Charlotte Methuen, "The 'Virgin Widow': A Problematic Social Role for the Early Church?", pp.285-6.

<sup>136</sup> 同上, 頁 287。

<sup>137</sup> Gustav Staehlin, "chvra," TDNT 9(1974): 441-2.

Methuen 所謂的寡婦的定義也沒有延續下來，從這點也可看出寡婦能夠擴及未婚的女人，應該是在某種特定的情況之下，不是通用的用法。

我認為應該把 Methuen 的推論倒過來看，問題便可以得到釐清。因為在初代教會中喪夫的女人、不婚的貞女和離開丈夫的女人都有機會登記在寡婦制度之中，所以，在初代教會中，寡婦是歧義的。歧義的寡婦的用法只限於初代教會之中。簡單來說，在初代基督教會中，我們可用廣義和狹義的定義來看寡婦，廣義的寡婦就是一般所認為的寡婦，即喪夫的女人，她們沒有擔任正式的教會職份；另外，寡婦還包括了經過登記手續擔任教會職份的寡婦，也就是狹義的寡婦。狹義的寡婦強調的是她們的職份，不是她們的婚姻狀況。廣義的寡婦和狹義的寡婦可以看成兩個相交而不重疊的圓，相交的部分是既是喪夫又登記為寡婦的婦女，在狹義的寡婦的圓裡，還有貞女和其他經過登記手續成為寡婦制度一員的婦女。

當我們這樣了解之後，更能夠掌握到初代教會的情況。在一開始的時候，不論是喪夫的女人、離開丈夫選擇過守貞生活的女人或是貞女都能夠登記為教會的寡婦，服事教會。至於 Methuen 所謂離開丈夫的女人能夠登記做寡婦，是透過自願性的禁慾生活，達到登記做寡婦的門檻。最早的時候登記為寡婦的標準還有什麼，我們很難從現有的資料中找到，不過極可能和靈恩方面的恩賜有關。<sup>138</sup>在提摩太前書中提到寡婦只能結一次婚的要求，不能看做登記為寡婦的必要條件，這個要求極可能是提摩太前書的作者為了減少登記寡婦的人數，將貞女和再婚過的婦女排除掉而加上的標準。<sup>139</sup>而伊格那丟所謂的稱為寡婦的貞女，指的應當就是登記在寡婦制度之列的貞女。伊格那丟的這句話，讓我們看到第 1 世紀末期到第 2 世紀初期，寡婦制度已經存在於示每拿教會中。

## 2. 「不到廿歲就列在寡婦制度中的貞女」<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> Francine Cardman, "Women, Ministry, and Church Order in Early Christianity," *Women & Christian Origins*. (ed. Kraemer, Ross Shepard and D'Angelo, Mary Rose; New York: Oxford UP, 1999), p.304.

<sup>139</sup> Charlotte Methuen, "Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the Didascalia Apostolorum," *Journal of Ecclesiastical History* 46:2(1995), p.205.

<sup>140</sup> 特土良, *On the Veiling of Virgins*, 9. (I know plainly, that in a certain place a virgin of less than

特土良在《論貞女的面紗》中的這段話，對於年紀輕輕的貞女就能登記為寡婦，相當不以為然。寡婦有沒有年齡限制？在《提摩太前書》中，規定 60 歲以上的婦女才可以登記為寡婦。<sup>141</sup>第 3 世紀的教制手冊《使徒遺範》規定 50 歲以上的婦女才可登記為寡婦。<sup>142</sup>到了第 4 世紀的教制手冊《使徒憲章》中，又把登記為寡婦的年齡提高到 60 歲以上。<sup>143</sup>顯然初代教會形成的過程中，原本對登記做寡婦的年齡並沒有限制，這些寡婦在教會中扮演某些功能和角色。然而從第 1 世紀末期前後，也就是《提摩太前書》的時代開始，教會對於登記做寡婦的年齡便開始有嚴格的規定，這樣的規定，不論是 60 歲或 50 歲，一方面是為了減少寡婦制度中的人數，尤其是年輕女性成為寡婦的機會；<sup>144</sup>另一方面，則是為了和當時的社會國家保持和諧的關係。

不過，從第 1 世紀末到第 3 世紀初特土良的時代，年齡的規定並沒有被教會嚴格遵守，所以，在迦太基特土良的教會中或是他所知道的某個教會中，還有年輕的貞女登記為寡婦。除了特土良的見證之外，《提摩太前書》的作者也證實初代教會中有年輕的寡婦存在。<sup>145</sup>這樣看來，年輕的寡婦也不見得是某個教會的特殊現象。這些年輕的寡婦不一定是喪夫的女人，她們極可能是登記做寡婦的貞女。<sup>146</sup>Methuen 也指出，「就想再嫁」的翻譯是有問題的，《提摩太前書》的作者並不樂意見到登記為寡婦的貞女改變心意，所以他反對年輕的未婚女人登記為寡婦。<sup>147</sup>NRSV 的翻譯比較正確：want to marry，也就是說年輕的寡婦登記之後經過一段時間，想要脫離寡婦制度去結婚。而提摩太前書的作者為了解決改變心意想要結婚的寡婦所引發的困擾，乾脆禁止她們登記，在他的心目中寡婦的職份是

---

twenty years of age has been placed in the order of widows.)

<sup>141</sup> 提摩太前書 5:9。Fiorenza 主張這是提摩太前書的作者加上的要求，因為作者也知道有年輕的寡婦存在。Fiorenza, *In Memory of Her*, p.311.

<sup>142</sup> Didascalia, 14. Bart D. Ehrman, *After the New Testament: A Reader in Early Christianity*, (New York: Oxford UP, 1999), p.338.

<sup>143</sup> *Apostolic Constitutions*, III.i.i.

<sup>144</sup> Methuen, "Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the Didascalia Apostolorum," p.205.

<sup>145</sup> 提摩太前書 5:11。

<sup>146</sup> Fiorenza, *In Memory of Her*, p.312.

<sup>147</sup> Methuen, "The 'Virgin Widow': A Problematic Social Role for the Early Church?," pp.290-1.

終身的，絕不可以半途而廢。<sup>148</sup>

年輕寡婦的存在似乎一直是初代教會的困擾，也因此，從第 1 世紀末到第 4 世紀關於教會教制的規定中，對於寡婦的年齡限制三令五申，一再地試圖限制寡婦登記的年齡，讓年輕未婚的貞女失去登記為寡婦的機會。

### 3 · 寡婦制度和政教關係

限制登記做寡婦的年齡和政教關係有何干係？我們可以從兩方面來看，第一，Cardman 指出，羅馬帝國的婚姻法規定，50 歲以下的寡婦必須在丈夫過世後的一年內再婚。<sup>149</sup>再婚的規定對於帝國意義重大，因為當時羅馬帝國人口數節節下降、帝國的延續面臨危機，爲了提高生育率，所有還可能擁有生育能力的女人都必須再婚，「增產報國」。第二，初代教會和羅馬帝國另一個張力的來源是時緊時鬆、猶如不定時炸彈的迫害。爲了去除來自帝國的誤解和迫害，許多初代教會留下的護教作品爲的就是向政府當局說明基督徒也是善良百姓。在 313 年基督教合法化之前，教會當然得盡力配合政令向帝國示好，把登記做寡婦的年齡訂爲符合「國家標準」的 50 歲，或是更嚴格的 60 歲，排除了年輕婦女登記成爲寡婦的機會，但卻可以維護教會的聲譽。<sup>150</sup>我認爲這種現象可以解讀爲一種政治表態，初代教會在寡婦的年齡上努力配合國家法令，好讓帝國了解教會無意抵觸法令，也無意藐視當局，是個善良的宗教團體。

## 第 二 節 寡 婦 的 職 責

接著我們要從初代教會的文獻中，檢視寡婦這個職份到底負責哪些服事。

### 12 · 第 1-2 世紀的文獻

---

<sup>148</sup> Fiorenza, *In Memory of Her*, p.311.

<sup>149</sup> Cardman, "Women, Ministry, and Church Order in Early Christianity," p.309.

<sup>150</sup> Fiorenza, *In Memory of Her*, , p.311.

寡婦是教牧書信中唯一提及的婦女，在《提摩太前書》中作者說：「真在守寡的婦女…日夜禱告」，<sup>151</sup>此外便是關於寡婦應有的品格和行爲的標準，「必須有善行的聲譽，好比：善於養育兒女，接待遠客，洗信徒的腳，扶難濟急，盡力做各樣的善事。」<sup>152</sup>看來作者關心的比較是寡婦的品格行爲，和登記做寡婦的條件。關於寡婦的職責，只是提到禱告。

坡旅甲也提到寡婦要「不斷爲眾人祈禱」，<sup>153</sup>就沒有說到其他的。如果寡婦還有其他的職責的話，這個時期的文獻並沒有記載。我們能夠從這個時期的文獻得到的資料是寡婦的職責就是禱告。

### 13 · 第 3 世紀的文獻

第 3 世紀初期的《使徒遺傳》上面說：「寡婦接受指派來禱告，禱告是最重要的職責」(…but the widow is appointed for prayer, and prayer is the duty of all);<sup>154</sup>而《使徒遺範》也強調：「寡婦不需關心任何事，只要爲捐獻者禱告，並且爲全教會禱告」(A widow should care for nothing else except this, to pray for those who give, and for the whole church);<sup>155</sup>從這些文獻看起來，寡婦最重要的的職責就是禱告，爲捐獻者和全教會代求。不過，《使徒遺範》雖然強調寡婦要禱告，但是卻加上了條件，要求寡婦必須在主教和執事的許可之下，才能夠禁食禱告或爲別人接手禱告。<sup>156</sup>這個規定反映了《使徒遺範》的時代，要求寡婦必須服從主教和執事，不可擅自行動的主張。

在《使徒遺範》中將新的隱喻使用在寡婦身上，稱她們是上帝的祭壇 (Altar of God)，Danielou 指出這個隱喻應該來自坡旅甲：「我們當勸勉寡婦們…知道自

---

<sup>151</sup> 提摩太前書 5:5。

<sup>152</sup> 提摩太前書 5:10。

<sup>153</sup> 《坡旅甲達腓立比人書》 4.3。

<sup>154</sup> Apostolic Tradition, 11.5. Bart D. Ehrman, *After the New Testament: A Reader in Early Christianity*, (New York: Oxford UP, 1999), p.329.

<sup>155</sup> *Didascalia Apostolorum* 15. 同上，頁 339。

<sup>156</sup> Francine Cardman, "Women, Ministry, and Church Order in Early Christianity," p.312.

己的身體就是上帝的祭壇」，<sup>157</sup>祭壇強調的是靈性的代求。<sup>158</sup>《使徒遺範》的上下文強調的是寡婦應安靜在家中，不要到處遊蕩，因為「祭壇是固定在一處的」。<sup>159</sup> Cardman 認為這個隱喻表達了寡婦應該安靜的要求，祭壇的意義是雙重的，其一，祭壇是獻祭的地方，指明寡婦是被動的接受者；其二，祭壇是焚香祈禱之處，表明寡婦的服事是祈禱。再加上祭壇本身是不動的，合起來強調寡婦應做安靜的接受者，為教會代禱即可。<sup>160</sup> Methuen 認為祭壇的隱喻是「暗藏掌控的榮譽」(an honor which implies control)，<sup>161</sup>榮譽是因為就敬拜的場景而言，祭壇是敬拜的中心；而掌控則是因為寡婦必須像祭壇一般穩定不動。<sup>162</sup>在這個耐人尋味的隱喻裡，我們看到強烈要求寡婦不可四處奔走，要安靜在家的期許。

《使徒遺傳》相當關心有關寡婦指派的事。特別強調寡婦職經由指派，不需按立，理由是寡婦職不需負責教會禮儀，所以不需按立，而其他負責教會禮儀的人員才需按立。<sup>163</sup> Cardman 指出在這樣的分類中，按立的職份和指派的職份便有高低之分，負責教會禮儀的主教、長老和執事經過按立，其重要性高過不負責教會禮儀的寡婦。<sup>164</sup>寡婦所負責服事不需按立，所以是較次要的服事。不過，Cardman 也指出希坡律陀這樣的立論犯了循環論證的毛病。<sup>165</sup>

從《使徒遺範》開始，在討論寡婦的章節中，開始出現不准婦女教導和施洗的字句。「寡婦不該教導…；我們也不建議婦女施洗…」(It is not right for the widows to teach...; ...a woman should baptize,...we do not counsel...)<sup>166</sup>它以耶穌

---

<sup>157</sup> 《坡旅甲達腓立比人書》4.3。

<sup>158</sup> Danielou, *The Ministry of Women in the Early Church*, p.14.

<sup>159</sup> *Didascalia Apostolorum* 15. "But let a widow know that she is the altar of God. And let her constantly sit at home, and let her not wander or run about among the houses of the faithful to receive. The altar of God, indeed, never wanders or about anywhere, but is fixed in one place." Bart D. Ehrman, p.339.

<sup>160</sup> Francine Cardman, "Women, Ministry, and Church Order in Early Christianity," p.310.

<sup>161</sup> Methuen, "Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the Didascalia Apostolorum," p.202.

<sup>162</sup> 同上。

<sup>163</sup> Bart D. Ehrman, p.329。

<sup>164</sup> Francine Cardman, "Women, Ministry, and Church Order in Early Christianity," p.306.

<sup>165</sup> 同上，頁 307。

<sup>166</sup> Bart D. Ehrman, p.339, 359。

差派出去教導的是十二使徒不是婦女為理由，禁止婦女教導。<sup>167</sup>施洗的部份也是訴諸耶穌，「如果婦女可以施洗的話，我們的主和老師會叫他的母親馬利亞為他施洗。但是他讓約翰施洗…」。<sup>168</sup>因此，婦女不應該施洗。

為什麼在討論寡婦的章節中會出現這些禁止的文字？而且非常強烈地反對？很可能在初代教會中寡婦原本是可以教導和施洗的，但是，《使徒遺範》的作者認為這是屬於主教的職責，因此，列在教制規定中，希望所有的人遵守。<sup>169</sup>

對於主教權威的推崇，可以在其他的規定中得到佐證。「如果有人想要受教導，她（寡婦）要叫他們去找領袖（主教）。」<sup>170</sup> 《使徒遺範》禁止寡婦回答教義上的問題，理由是「沒有知識的回答褻瀆了上帝」、「出自女人口中的話，招致外邦人嘲笑」。<sup>171</sup> 這項規定讓寡婦失去了影響力，再次推崇主教的權威，把寡婦職放在主教之下。

#### 14 · 第 4 世紀的文獻

第 4 世紀末期的《使徒憲章》提到寡婦要禱告，「but let the widow mind nothing but to pray for those that give, and for the whole church」；<sup>172</sup>要求寡婦要溫柔婉約安靜順服，<sup>173</sup>和《使徒遺範》一樣地禁止寡婦教導和施洗。禁止的理由也一樣，以耶穌的例子為佐證，說明寡婦不應當教導也不應當施洗。不過，在《使徒憲章》中出現了新的理由，它引用保羅的話，「丈夫是妻子的頭」，更強烈地主張寡婦不可教導和施洗。<sup>174</sup> Cardman 指出，加上保羅的話，使得關於婦女教導和施洗的論爭延伸到服事的本質上面，因為女人次於男人，所以不能被按立，這樣的論點

---

<sup>167</sup> 同上，頁 339。

<sup>168</sup> “if it were lawful to be baptized by a woman, our Lord and teacher himself would have been baptized by Mary his mother. Now he was baptized by John,…”自譯。同上，頁 359。

<sup>169</sup> Charlotte Methuen, “Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the Didascalia Apostolorum,” p.200.

<sup>170</sup> Didascalia, 15. Bart D. Ehrman, p.339。

<sup>171</sup> 同上。

<sup>172</sup> *Constitutions of The Holy Apostles*, III.i.v. *Ante-Nicene Fathers*, vol.7, pp.428-9.

<sup>173</sup> *Constitutions of The Holy Apostles*, III.i.v.

<sup>174</sup> *Constitutions of The Holy Apostles*, III.i.vi; III.i.ix.

使得女人被排除在按立的服事之外。<sup>175</sup>從這裡我們可以看到第 4 世紀對於寡婦職更嚴格的限制。

從《使徒遺範》到《使徒憲章》差不多相距一個世紀之久，一再地強調婦女不可教導和施洗，或許，當時還有一些教會團體允許婦女教導施洗，使徒憲章時還得對此重申禁令，並且加上新的理由。

### 15 · 第 5 世紀以後

差不多第 4 世紀末期之後，寡婦制度便漸漸地消失了。消失的原因是 Danilou 所謂的「因寡婦本身的模糊性」<sup>176</sup>，還是因為教會體制日漸成形茁壯，君尊主教制終於發展成功，排除了寡婦服事的機會，還可再探討。

在東方教會，教會體制中設立的女執事和體制配合良好，在服事婦女的事上，成爲主教的助手。西方教會在 4 世紀末期之後，受到希臘的影響，也開始有女執事。<sup>177</sup>女執事雖然算爲教階人員，但是在性質上她們是助手，不像寡婦似乎有不小的影響力。最後，女執事的職份也隨著時光荏苒而漸漸消失。Danielou 認爲寡婦和女執事的影響力由女修院院長承接下來，因爲，不論在東方的拜占庭帝國或是西方的中世時代，都是由修女來承繼兩者的權利。<sup>178</sup>當然，就 Danielou 天主教的立場而言，他所主張的是從教會創立之初，婦女的服事就是只限於在婦女的範圍之內的，從未越過性別的雷池。

## 第三節 寡婦和女執事

在《提摩太前書》中可能已經提到女執事，不過當時這個職份可能不太重要。

---

<sup>175</sup> Cardman, "Women, Ministry, and Church Order in Early Christianity," p.315.

<sup>176</sup> Jean Danielou, *The Ministry of Women in the Early Church*, (trans. Glyn Simon; New York: Faith, 1961), p.19.

<sup>177</sup> 同上，頁 24。

<sup>178</sup> 同上，頁 31。

<sup>179</sup> 到了《使徒遺範》時，女執事的服事便已經成形。《使徒遺範》對於女執事的服事採認可的態度。她們的職責都是針對教會中的婦女，包括了：1)協助洗禮，為受洗後的婦女抹油；2)指導新領洗的婦女；3)家人未信主的婦女生病時到家中探訪她們。<sup>180</sup> 在《使徒憲章》裡，女執事的服事則是：1)為洗禮後的婦女抹油；2)探訪女信徒；3)聚會時看守婦女那邊的門；4)當女人和主教談話時，在旁陪伴；5)將捐獻物派發給寡婦。<sup>181</sup> 從《使徒遺範》到《使徒憲章》，我們看到女執事的服事有一些改變，在洗禮時做主教的助手和探訪女信徒是一樣的，看守婦女那邊的門是怎樣的服事我們並不十分確定，但是，看守男人那邊的門的人可不是執事，而是看門人（door-keepers）。從女執事職責中，我們可以看到她們的服事是為體統而存在，為確實維護教會生活能夠合乎禮節。<sup>182</sup>

不論是 Didascalia 或是《使徒憲章》，都承認女執事は教階人員中的一份子，她們願意服從主教的管理，比起一直造成困擾的寡婦好多了。愈來愈有結構的君尊主教制把女執事納入體制之中，其實是為打壓寡婦在教會中的影響力。<sup>183</sup> 如果像 Danielou 所說的，寡婦制度從第 4 世紀末期便逐漸消失，而女執事的職份又差不多在《使徒遺範》中開始明確地規範出來的話，女執事的確成功地取代了寡婦職，促成了寡婦職的消失。

#### 第四節 寡婦隸屬的教會

對於寡婦制度的探討一路進行到現在，我們對寡婦制度已經有概略的了解。這個從初代教會形成時就差不多存在的團體，在第 1 世紀末期或第 2 世紀初期便開始與發展中的單主教制產生衝突。擁護主教制的教會不斷地想要將寡婦納入教

---

<sup>179</sup> 提摩太前書 3:11，所謂執事的妻子，也可譯為女助手，可能就是女執事。Danielou, *The Ministry of Women in the Early Church*, p.20.

<sup>180</sup> Cardman, "Women, Ministry, and Church Order in Early Christianity," p.312.

<sup>181</sup> 同上，頁 316。

<sup>182</sup> 同上。

<sup>183</sup> 同上，312。

階制度之中，可惜並沒有如願。這些登記的寡婦行使各種權柄，其中以教導和施洗與主教職之間的衝突最大。因此，我們看到種種的限制加在登記的規定上面，不論是年齡或是婚姻狀況、品格行爲，都是爲了提高登記的門檻，減少寡婦的數目，降低她們的影響力。限制她們教導和施洗，回答別人的問題，無非是希望她們服從在主教的權威之下。這些努力能夠達到的效果似乎有限，最後女執事的設立成功地取代了寡婦職，但是，女執事的助手性質也讓婦女能夠擔任的服事愈來愈受侷限。

從文獻研究中，我推想寡婦職原來應該普遍存在於早期的家庭教會之中，隨著教會的拓展，主教制的建立，在擁護主教制的教會裡，寡婦雖然愈來愈沒有空間，但是從第 3 世紀到第 4 世紀的文獻持續不斷地限制她們的服事，極可能是當時還有一些教會允許她們擁有權柄，所以，禁止的規定一再地被提出來。

在《保羅與帖可拉行傳》(Acts of Paul and Thecla) 和 1945 年發現的 Nag Hammadi Library 的諾底斯經文，可以發現關於婦女領導權的一些蛛絲馬跡。MacDonald 主張《保羅與帖可拉行傳》裡面的故事，呈現出教牧書信所描述的教階衝突的另一方，也就是允許婦女教導的初代教會團體的情況。<sup>184</sup>在故事中，帖可拉聽了保羅福音信息而信主之後，便立志禁慾，離開了未婚夫，剪短髮著男服加入保羅的宣教事工。在經歷了許多艱難試煉之後，保羅終於祝福她的傳道之旅，她便到處宣揚福音領人歸主。帖可拉的故事可能是早期許多公開宣教、施洗的女人的故事，她們教導別人，也爲人施洗。<sup>185</sup>

而 Methuen 也主張 Nag Hammdi Library 中的《多馬福音書》(Gospel of Thomas) 和《猶大多馬行傳》(Acts of Judas Thomas)，呈現的極可能是和體制化教會走不同路線的教會團體的思想。從這些資料中，我們大概可以知道，相對於擁護《使徒遺範》和《使徒憲章》的教會，這些可能位於敘利或小亞細亞的教會

---

<sup>184</sup> 引自 Methuen。Charlotte Methuen, "Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the Didascalia Apostolorum," p.206.

<sup>185</sup> Cardman, "Women, Ministry, and Church Order in Early Christianity," p.302.

團體對於婦女的權柄的態度較為有彈性。<sup>186</sup>從文獻中我們可以看到這些諾斯底教會團體在 2、3 世紀時，對婦女的領導權產生一些論爭，顯然它們十分重視這個問題。或許，《使徒遺範》一再反對的教導或施洗的寡婦，不是存在於擁護君尊主教制的教會裡，而是在這些諾斯底團體之中。

女性和諾斯底經文的關連 Danielou 很早就看出來了，不過，在那個年代裡 Danielou 是以異端的角度看待這些諾斯底團體。Danielou 指出在 *Pistis Sophia*，*Egyptian Gospel* 和 *Gospel of Mary* 中，婦女扮演重要的角色。<sup>187</sup>不過，他對於這種現象是不以為然的，他認為教會將婦女的服事體制化，為的就是要避免這些婦女或這些異端團體濫用婦女的特權。<sup>188</sup>這點和 Danielou 論到初代教會中婦女的服事時的一貫立場是一致的，他一再強調從使徒時代開始，婦女所擔任的服事主要都是針對婦女，是應需要而生的次要服事。在正統教會中，婦女從來就沒有擔任正式的教階職務，也沒有擔任主要的領導者。<sup>189</sup>

初代教會中的婦女在不同的基督徒團體中所扮演的角色、不同基督徒團體對婦女的領導地位是否態度有別、或是諾斯底經文中的婦女的角色等等有趣的問題，都值得我們做更深入的研究和探討。

## 第五節 小結

從以上的探討，我們對初代教會的寡婦制度有一些基本的認識，有一些問題還要做進一步的研究才能得到釐清。就目前的資料，我們可以從寡婦制度得到以下幾點啟發和反省。

1. 寡婦制度開始的時間相當早，而壓制寡婦的力量，在第 1 世紀末便已經開始發展。這股力量來自支持主教制的教會。登記寡婦的種種限制使得年輕的婦

---

<sup>186</sup> Charlotte Methuen, "Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the Didascalia Apostolorum," p.207-212.

<sup>187</sup> Danielou, *The Ministry of Women in the Early Church*, p.16.

<sup>188</sup> 同上。

<sup>189</sup> 同上，頁 24-31。

女和再婚過的婦女被排除在登記的人選之外。寡婦必須安靜順服主教、不可教導、不可施洗的要求限制了寡婦的影響力。第 3 世紀之後，爲了教會禮儀而設立的女執事，成爲主教爲婦女施洗和探訪女信徒的得力助手。寡婦職和女執事職雖然同爲女性的服事職份，卻成了競爭的對手。雖然，受到君尊主教制支持的女執事職成功地融入體制，但是，這也是暫時的現象，最終，女執事職還是和寡婦職一樣，成爲昨日黃花。

2． 我們可以把寡婦職看做是初代教會平權權威的代表，當各地方的主教權愈來愈受到推崇的時候，和寡婦職的衝突於是產生。固定的權威發展完成之後，所有的決策力集中在主教身上，寡婦職便愈來愈沒有生存的空間，最終，完全消失於歷史的舞台。

3． 第 2 到第 3 紀是教會內部對權威和婦女的角色地位爭議衝突極大的時期，對這個時期的文獻資料做更廣泛的研究和更深入的分析，能夠幫助我們對這個時期教會的發展和變化，有更多更深的了解。若能深入探討 Nag Hammadi Library 中的諾斯底經文，應能使我們更清楚這個時期的教會景況。初代教會中的婦女是不是像 Danielou 所主張的，從使徒時代開始就只是位居助手的角色，協助各個時代針對婦女在宣教和教會事工上的需要而服事，還是像許多婦女神學家所主張，婦女曾經在教會中擔任領導者，她們的領導地位是漸漸喪失的，在深入研究這段轉變的關鍵期之後，會讓我們更能了解當時的情況。

4． 寡婦制度從存在到消失，讓我們看到初代教會中婦女領導地位邊緣化的過程。雖然 Danielou 認爲從歷史的角度來看，婦女的服事精神可說一路傳承到女修院的系統。但是，就體制面而言，寡婦職和女執事職的消失，代表了正式的神職人員只能由男人擔任的局面的開始，婦女在正式的職份中沒有任何角色可言。直到 20 世紀，婦女才能突破封牧的限制，參與在正式的教階服事之中。

初代教會的寡婦制度是過去歷史的一頁，從這個很早就消失的職份中，我們看到婦女曾經在早期的教會中擔任教會領袖角色的一些遺跡，我們也看到在初代教會婦女被邊緣化的過程。在今日的台灣教會，婦女已經有機會封

牧，有機會擔任長執，參與在教會的決策之中。從寡婦制度的研究中，我們衷心希望，婦女被邊緣化的過程不會再度發生。

## 第五章 結論

本研究顯示出初代基督教婦女領導地位和教會體制發展之間微妙有趣的關係。第 2 世紀教會體制發展與當時的歷史和社會環境關係密切，從教會內部來看，當時的教會面對終末期盼的衰退、信徒日增衍生的組織和管理的需求、第一代教會領導者的老陳凋謝、教會本身的定位和屬性的問題等發自內部的危機。從希羅社會層面來看，初代教會面臨德修皇帝之前來自羅馬帝國的區域性、選擇性、間歇性的零星迫害事件，教外人士的攻訐誤解等，都促使初代教會必須確立一個有效率的領導中心，面對處理這些問題，維繫教會的生存發展。

第 2 世紀的敘利亞和小亞細亞地區，正是這個影響深遠的發展上演的舞台。從目前我們能夠取得的相關文獻中，我們確認這種發展趨勢在時間上和空間上的特性。然而，我們必須承認還有一些空白和模糊之處是目前有限的文獻難以完全填補的。不過，在教會體制發展的時空下，婦女的領導權同時面對著一連串的變化，倒是清晰可見。這個變化令人遺憾，因為隨著主教制的興起，婦女的領導權受到壓縮和限制。在本論文中，我所描述和呈現的就是這段時間裡婦女領導權被邊緣化的過程。

第一章討論文獻和研究方法的問題，我所採用的文獻史料，主要來自初代教會教父時期的書信和教制手冊。這些史料代表的是男性歷史贏家的觀點，呈現規範性的特色，因此，在論文進行中，我是以批判的角度解讀這些史料。

第二章，我以三個權力模式的轉變，界定第 2 世紀教會體制的發展趨勢，以及這三個轉變對當時婦女領導權的影響。這三個教制發展上的轉變分別是領導模式的轉變，管理模式的轉變，以及決策模式的轉變。這三個轉變促成主教制取代原先靈恩的、共同的領導權威，成為初代教會新興的領導中心。主教權日漸擴張，排除原來靈恩和共同的領導權威，同時也開始限制婦女的領導權。在第三章和第四章中，則對這種衝突和角力進行較為細部的探究。

第三章以第 2 世紀興起於小亞細亞弗呂家鄉間的孟他努主義為例，探討主教

職和女先知職之間的張力。孟他努派的教義正統性在近代學者間逐漸成爲共識。主教權威和先知權威的差別不在於靈恩的有或無，而是主教職吸納挪用靈恩權威，並且逐步地取代先知的職責。在孟他努派被譴責的過程中，我們看到當時的教會將孟他努派女先知污名化，藉以加重孟他努派的異端特質。女先知的領導地位不僅和先知權威一併被異端化，甚至成爲打壓異端的藉口。

第四章討論寡婦職和主教職之間的衝突與張力。在教會歷史中寡婦職常常受到忽略，也常常把她們和接受教會救濟的貧苦寡婦混爲一談。但是初代教會遺留下來的教制手冊中顯示寡婦職的存在，也在有意無意間，一再地呈現出寡婦職和主教職之間的緊張關係。主教制處理寡婦權威的方式，是以收編爲最終目標，這點不同於主教職和先知職的衝突。將寡婦職擺置於主教的權威之下，顯然一再受到抵制，所以不同時代的教制手冊對於禁止婦女擔任領導者三令五申。最後，教會體制乾脆設立女職事職，位在教階下層的女執事職認份地扮演主教的助手，取代寡婦的職份，成功地消除寡婦的影響力。

從本論文我們看到以主教職爲領導中心的教會體制發展，在第 2 世紀的小亞細亞和敘利亞地區建立起教會因應內外危機的領導中心，卻也同時排除了婦女擔任教會領導者的可能性。

婦女領導權的邊緣化早已是第 2 世紀基督教歷史中的一頁，這個過程讓我們看到初代基督教曾經以多元的態度看待婦女的領導角色。主教制成功地限制婦女的領導地位，是不可逆的歷史事件，在論文開始之際，我已說明我的研究並非要扭轉歷史。然而，我也要提問，從不能回頭的歷史中，我們能夠得到什麼啓發？記取什麼教訓？

女性按牧和擔任教會職份的爭議，不是近代才有的問題。日光之下沒有新鮮事。在教會形成發展之際，這些爭議早已存在。站在台灣基督長老教會的「第 2 世紀」，探討初代基督教第 2 世紀時的婦女議題，我有兩點心得和感想：

1. 台灣基督長老教會對婦女按牧和擔任教會職份能夠採取開放接納的立場，值得肯定。從初代教會豐富多元的情況來看，長老教會對婦女擔任教會職份

的立場其實並非創舉，而是和教會歷史中眾多相信在基督裡不分男女的基督徒一樣，願意將這種信仰實踐在教會生活之中。然而，身為長老教會的一份子，對於長老教會自然也有更深切的期許。期待長老教會不僅能夠繼續稟持這個傳統，接納婦女按牧和擔任教會職份，也樂意在各方面提供協助，讓婦女的服事之途更為順暢。在上帝國中不分男女，一起宣揚釋放人的道。期待有一天教會體制不再與打壓婦女或打壓弱勢者有任何瓜葛。

2· 對於引用聖經與教會傳統反對婦女按牧的人，如果本論文能夠提供一點反省再思的可能性的話，希望他們願意給予不同的看法一個陳述的機會，願意聆聽不同的聲音。從教會歷史來看，主教制的確是歷史的走向。然而，我們不能否認發展主教制的同時，教會也失去其豐富多元的領導方式。歷史的確不可扭轉，但是，歷史也不見得要一再重複。當我們看過這一段歷史時，或許在考量我們的制度時，可以容許活潑自由的聖靈，為一不小心便僵硬冰冷的體制，注入新的氣息。

本論文對於初代基督教婦女領導地位所做的探討，尚有許多不足之處，有待更進深的研究繼續挖掘和探討。我建議後續的研究可以朝以下幾個方向進行：

1· 史料的擴充：因研究資料取得的困難，本研究沒有採用碑文這類考古學的資料，雖然遺憾卻也無奈。William Tabbernee 曾有系統地整理有關孟他努派的碑文史料，可惜這份資料我無緣採用。對於孟他努派研究有興趣做進一步研究的人，應可多元採納各類史料，當有豐富的收穫。

2· 初代教會教制的研究，也值得更深入的探究。特別是第 1、2 世紀，體制還在形成的階段，有許多模糊的地帶，靜待研究者發掘。釐清這些狀況，可以更貼近初代基督教的實況。

3· 研究初代教會中的婦女雖然是一項艱困的工作，不過，史料的有限不見得是難以超越的障礙。新的方法論的引介，例如援用社會史或文化史的方法論，可以讓我們從現有的史料中找到新的切入點，發現有趣的研究主題，看到新的亮光。

4 · 初代基督教的豐富多元現象，也值得我們多方探討。例如 20 世紀出土的 Nag Hammadi Library，可以讓我們更多認識初代埃及地區的基督教、諾斯底派基督教，以及他們和初代基督徒婦女的關係，這些是我們過去不太了解的部分。

## 參考書目

期刊：

- Ash, James. "The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church." *Theological Studies* 37 (1976): 227-52.
- Barnes, Timothy. "The Chronology of Montanism." *Journal of Theological Studies* 21 (1970): 403-408.
- Burke, Patrick. "The Monarchical Episcopate at the End of the First Century," *Journal of Ecumenical Studies* (1970): 499-518.
- Calder, W. M.. "Philadelphia and Montanism." *Bullitin of the John Rylands University Library* 7 (1923): 309-53.
- Daunton-Fear, A.. "The Ecstasies of Montanus." *Studia Patristica* 17 (1982): 648-51.
- Denzey, Nicola. "What did the Montanists Read?" *Harvard Theological Review* 94:4 (2001): 427-48.
- Frend, W.H.C.. "Montanism: a Movement of Prophecy and Regional Identity in the Early Church." *Bulletin of the John Rylands University Library* 70 (1988):25-34.
- Heine, Ronald E.. "The Gospel of John and the Montanist Debate at Rome." *Studia Patristica* 21 (1989): 95-100.
- Hill, Charles E.. "The Marriage of Montanism and Millennialism" *Studia Patristica* 26 (1993): 140-6.
- Jay, Eric G. "From Presbyter-Bishops to Bishops and Presbyters," *The Second Century* 1 (1981): 125-62.
- Jensen, Anne. "Prisca - Maximilla - Montanus: who was the founder of 'Montanism'?" *Studia Patristica* 26 (1993): 147-50.
- McGinn, Sheila E.. "The 'Montanist' Oracles and Prophetic Theology." *Studia Patristica* 31 (1997): 128-35.
- Methuen, Charlotte. "Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the Didascalia Apostolorum," *Journal of Ecclesiastical History* 46:2(1995), pp.197-213.
- \_\_\_\_\_. "The 'Virgin Widow': A Problematic Social Role for the Early Church?" *Harvard Theological Review* 90:3 (1997): 285-98.
- Nestler, Erich. "Was Montanism a Heresy?" *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* Spring (1984): 67-78.
- Powell, Douglas. "Tertullianists and Cataphrygians." *Vigiliae Christianae* 29 (1975): 33-54.
- Stewart-Sykes, Alistair. "The Asian Context of the New Prophecy and of Epistula

- Apostolorum.” *Vigiliae Christianae* 51 (1997): 416-38.
- \_\_\_\_\_. “The Original Condemnation of Asian Montanism.” *Ecclesiastical History* 50 (1999): 1-22.
- Tabbernee, William. “Montanist Regional Bishops: New Evidence from Ancient Inscriptions.” *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993): 249-80.
- Torjesen, Karen Jo. “Tertullian’s ‘Political Ecclesiology’ and Women’s Leadership.” *Studia Patristica* 21 (1989): 277-82.
- \_\_\_\_\_. “The Episcopacy – Sacerdotal or Monarchical? The Appeal to Old Testament Institutions by Cyprian and the Didascalia.” *Studia Patristica* 36 (2001): 387-406.
- Trevett, Christine. “Prophecy and Anti-Episcopal Activity: a Third Error Combated by Ignatius?” *Ecclesiastical History* 34 (1983): 1-18.
- \_\_\_\_\_. “Apocalypse, Ignatius, Montanism: Seeking the Seeds.” *Vigiliae Christianae* 43 (1989): 313-38.
- \_\_\_\_\_. “Ignatius and the Monstrous Regiment of Women.” *Studia Patristica* 21 (1989): 202-14.
- \_\_\_\_\_. “Eschatological Timetabling and the Montanist Prophet Maximilla.” *Studia Patristica* 31 (1997): 218-24.
- \_\_\_\_\_. “Gender, Authority and Church History: a Case Study of Montanism.” *Feminist Theology* 17 (1998): 9-24.
- Vokes, F. E.. “The Use of Scripture in the Montanist Controversy.” *Studia Evangelica* 5 (1968): 317-20.
- Williams, D.H. “The Origins of the Montanist Movement: A Sociological Analysis.” *Religion* 19 (1989): 331-51.
- Wright, David F. “Why were the Montanists condemned?” *Themelios* 2 (1976): 15-22.

## 書籍

- 《基督教早期文獻選集》。謝扶雅。香港：基文社，1976。
- 《尼西亞前期教父選集》。謝秉德等。香港：基文社，1990。
- Brown, Raymond E.. *The Churches the Apostles Left Behind*. New York: Paulist, 1984.
- Burghardt, Walter J.. “Primitive Montanism: Why Condemned?” *From faith to Faith: Essays in Honor of Donald G. Miller on his Seventieth Birthday*. Ed. Dikran Y. Hadidian. Pittsburg: Pickwick Press, 1979.
- Campanhausen, Hans von. *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First three Centuries*. Trans. J. A. Baker. Stanford: Stanford UP, 1969.
- Danielou, Jean. *The Ministry of Women in the Early Church*. trans. Glyn Simon. New

- York: Faith, 1961.
- Ehrman, Bart D.. *After the New Testament: A Reader in Early Christianity*. New York: Oxford UP, 1999.
- Fiorenza, Elisabeth Schuessler. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1998.
- \_\_\_\_\_ (ed.) *Searching Scriptures: A Feminist Introduction*. New York: Crossroad, 1993.
- Jensen, Anne. *God's Self-confident Daughters: Early Christianity and the Liberation of Women*. Trans. O. C. Dean, Jr.. Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- Klawiter, Frederick C.. "The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case Study of Montanism." rep. *Women in Early Christianity*. ed. D. M. Scholer. New York: Garland, 1993.
- Kraemer, Ross Shepard. *Her Share if the Blessings: Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. New York: Oxford UP, 1992.
- Kraemer, Ross Shepard and D'Angelo, Mary Rose (ed.). *Women & Christian Origins*. New York: Oxford UP, 1999.
- Lawlor, H. J.. "The Heresy of the Phrygians." *Orthodoxy, Heresy, and Schism in Early Christianity*. ed. Everett Ferguson New York: Garland, 1993.
- Maier, Paul L.. *Eusebius – the Church History: A New Translation with Commentary*. Grand Rapids: Kregel, 1999.
- Malherbe, Abraham J.. *Social Aspects of Early Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1983.
- Meeks, Wayne A.. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale UP, 1983.
- Nibuhr, H. Richard and Williams, Daniel D. (ed.). *The Ministry in Historical Perspectives*. New York: Harper & Brothers, 1956.
- Quasten, Johannes. *Patrology*. vol. II, Spectrum, 1950.
- Roberts, Alexander and Donaldson, James, (ed.). *Ante-Nicene Fathers*. Vol. VII. Edinburgh: T&T Clark, 1989.
- Slee, Michelle. *The Church of Antioch in the First Century CE*. New York: Sheffield, 2003.
- Torjesen, Karen Jo. *When Women were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of their Subordination in the Rise of Christianity*. New York: HarperSanFrancisco, 1993.
- Trevett, Christine. *Montanism: Gender, Authority and New Prophecy*. New York: Cambridge UP, 1996.

Witherington, Ben. *Women in the Earliest Churches*. Cambridge: Cambridge UP, 1988.

工具書：

1 · Ferguson, Everett. *Encyclopedia of Early Christianity*. New York: Garland, 1999.