



*Companion of Paul*

# 伴你 讀保祿

黃懷秋◎著



*Companion of Paul*

# 伴你 讀保祿

黃懷秋◎著

# 「上智新泉叢書」序

「上智新泉叢書」是一群基督平信徒的合作成果，本編輯小組願意編纂這些成果，作為台灣教會邁向廿一世紀的里程碑。

平信徒是基督宗教一大寶藏，而真實的教會應是以平信徒為主體。目前平信徒當中不乏學有專精，在各行各業都有相當表現的人才。更難得的是，他們都有為主作見證、為教會奉獻的心意。平信徒這種心意履行了「普通司祭職」的使命。

是故，本編輯小組希望結合上述這些志同道合的平信徒，推動下列事工：

## 一、呈現本地基督徒信仰生活的各種真實面貌

呈現本地基督徒或靈修見證，或在社會服務，或在神學研究等各種不同面貌，作為本地教會反省與改進的基礎。

## 二、促使基督信仰的本地化、生活化得以具體落實

基督信仰必須要與真實的生活結合，才能給廿一世紀的台灣注入福音的真精神。

### **三、培育以文字等方式為基督作見證的平信徒人才**

文字等事工是基督信仰傳播的重要媒介，因此我們需要培養更多可以透過文字、音樂、影像等媒介，為天主作見證的平信徒。

### **四、促使「上智新泉叢書編輯基金」之籌募與運作**

為促進前述目的，尤其是培育人才，與出版福傳出版品，籌募相關的基金，並妥善運作，亦有所必要。

本編輯小組亦感謝上智出版社的慷慨協助，倘若沒有她們的熱心幫忙，我們的理念或許會胎死腹中。上智出版社的支持深深表達了「教會一家」的理念，對平信徒的事工也是極大的鼓舞。

我們也感謝您們的支持，也因為您們，我們得以存在與發展。不過，本編輯小組更希望的是，我們不只是在心靈相遇，更可以「攜手同工」，為前述目的而努力。

**「上智新泉叢書」編輯小組 敬誌**



# 目 錄

v	自 序
1	導論：保祿和他的書信
21	《得撒洛尼前書》
43	《迦拉達書》
73	《格林多前書》
109	《格林多後書》
135	《羅馬書》
173	《斐理伯書》
207	《費肋孟書》

## 自序

保祿是基督徒的寵兒，其受歡迎的程度，比宗徒之長伯多祿，尤有過之。新約人物中，除了基督之外，也許再沒有其他人比他更為後人所熟悉了。他所寫的書信，自基督宗教伊始，早就為他所建立的教會所捧讀，其他基督徒交相抄寫，輾轉流傳，終至成集。時間上比「福音集」的完成更早。他一生之故事，尤其是大馬士革城外的歸化，及其後四出傳教的英勇事蹟，拜《宗徒大事錄》之賜，更是繪影繪聲地漫妙飛揚。人們對他撲朔迷離的一生是既好奇又佩服的，《宗徒大事錄》畢竟不能滿足所有人們的興趣，於是有「野史」開始流傳（新約之後，有一本名為《保祿大事錄》的偽經），也有人冒用他的名諱寫作，或是模仿著他以書信的形式發表身為一個基督徒的宗教感言。有更多人願意效法他的生活方式，於是紛紛取名「保祿」，他們當然不僅希望自己名喚保祿而已，還要真做個保祿。

很多人都想讀保祿書信，願意進一步認識他。我曾問過一些基督徒，發覺他們很願意多知道一些，他們在主日彌撒時讀過一些片斷，聽神父講解主日的道理，也認識了一點，自己拿起聖經，看一兩章卻看不下去。他們所知道的往往僅止於《宗

徒大事錄》幾個「動作型」的故事（如大馬士革歸化、斐理伯之獄、耶城被拘提等等）；若問保祿的思想，大家都聽過「因信成義」；而對保祿的整體形象，卻是很「樣板」地：「一個百折不撓、寧死不屈的傳道員」。

所以我很想為一般平信徒寫一本「保祿的書」。我很明白要閱讀這些背景既不清楚、文句又不一定通順、語言和思想都和我們距離很遠，可我們卻不能當面質詢它的作者的經文時，可能遭遇到的挫折，因為我也曾經歷過這樣的困境。沒有人天生即懂得這些東西，它們都是學習得來的，而我們這個講求理性的世代，即便對「神聖經典」，也無法不求甚解，更無法按字面照單全收。我們不僅希望知道聖經說過些什麼話，我們更希望理解它到底說些什麼話，又為什麼這樣說。

你現有手上拿著的，就是一本這樣的書。

為著滿足現代人求知的渴望，一些起碼的背景討論是免不了的。書中介紹一些近期的聖經理論，但都適可而止。因為它畢竟是為一般教友而寫，所有理論都盡量簡化，也沒有逐句釋經，並且不附腳註，僅有一個簡單的參考書目，容或有興趣的讀者感到意猶未盡，可以自行參考。普通書信研究都會討論它的整體性，和寫作概況等，本書也不免俗，不過它更注意書信的寫作人和收信人的關係，還有保祿在寫某一封信時的心情。因為想幫助平信徒讀經，所以也花了很多篇幅按著書信的思想發展來說明它的具體內容，希望信友按著它的提示，讀起經來對經文的感覺會較明朗。很多教友希望知道保祿神學，所以每封書信末都另闢一段專論神學。

書名《伴你讀「保祿」》，因為我想和讀者們一起讀「保祿」，所以請你拿出聖經來！你不能只讀本書，我們要一起讀「保祿」。

請你先讀第一章，這是全書的導論，讓你對保祿和他的書

信有一點整體性的認識。讀完這一章，可以稍為掌握到保祿的生平和他書信的脈絡。

然後，你可以選擇任何一封你喜歡的書信開始閱讀，不過，如果你沒有特別偏好那一本書，我也主張你按照這裡的次序來進行，因為它們是按照時間的先後，也按著書信的關係來排列的。

你可以先讀一次聖經的文本。用不著全部理解，有個概略就可以了。然後再讀本書，裡面討論的內容若參考聖經內文者，都附有章節符號，讀者可以找出那一段經文，有需要的話，把它的上下文也翻讀一遍。在讀到「內容大綱與思想發展」一段的時候，記得要拿出聖經來，按著分析一段一段地讀聖經。這樣才能把這本書的實用價值發揮出來。

如果書中有任何一段，讓你感到枯燥難耐（大概應該是書信的整體性之類較瑣碎的問題吧），不要灰心，你可以跳過它，因為這裡幾乎沒有任何一段是非讀不可的。

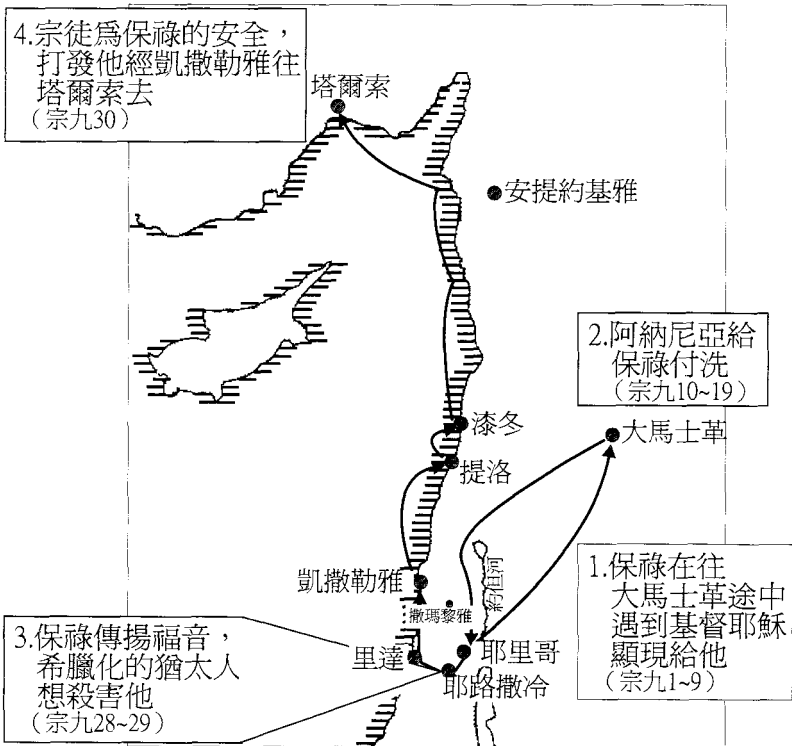
如果你讀出一點心得來，別忘了感謝天主，感謝祂的開導，不過你也要記住，祂可能只會開導那些鏗而不捨的人。

黃懷秋

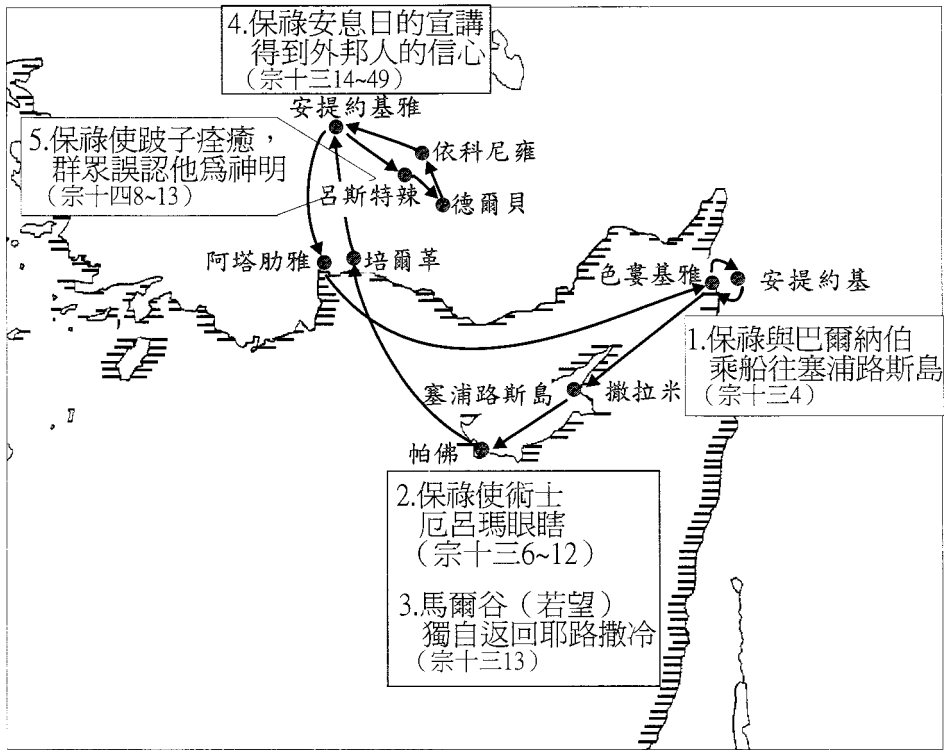
2001.8.27 子夜



# 保祿歸主之旅行程圖

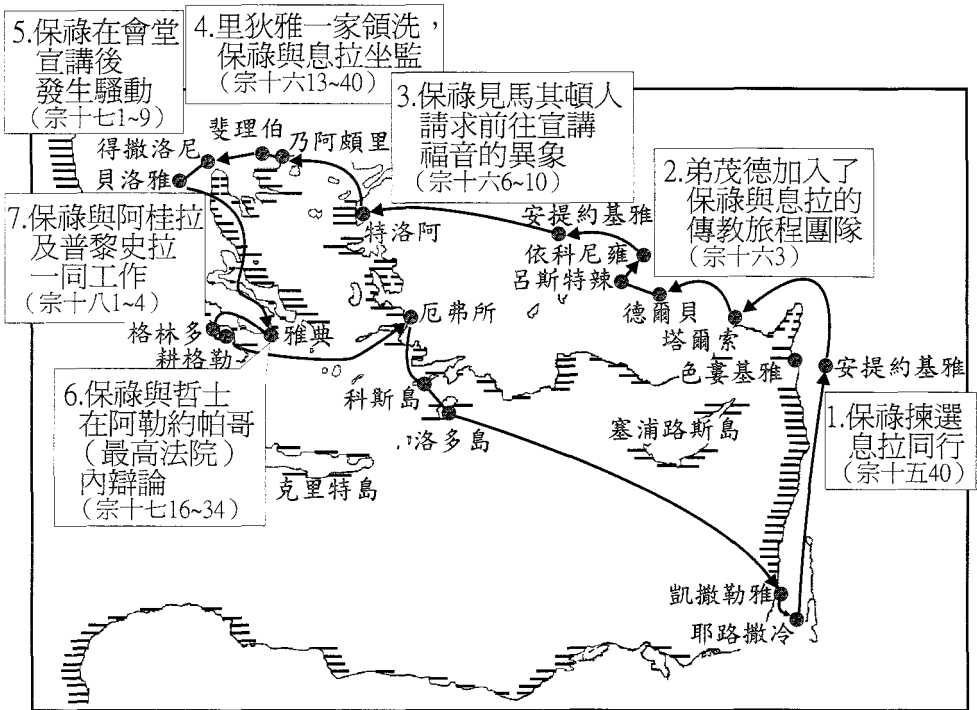


# 保祿第一次出外傳教旅程圖 (主曆 47~48 年)



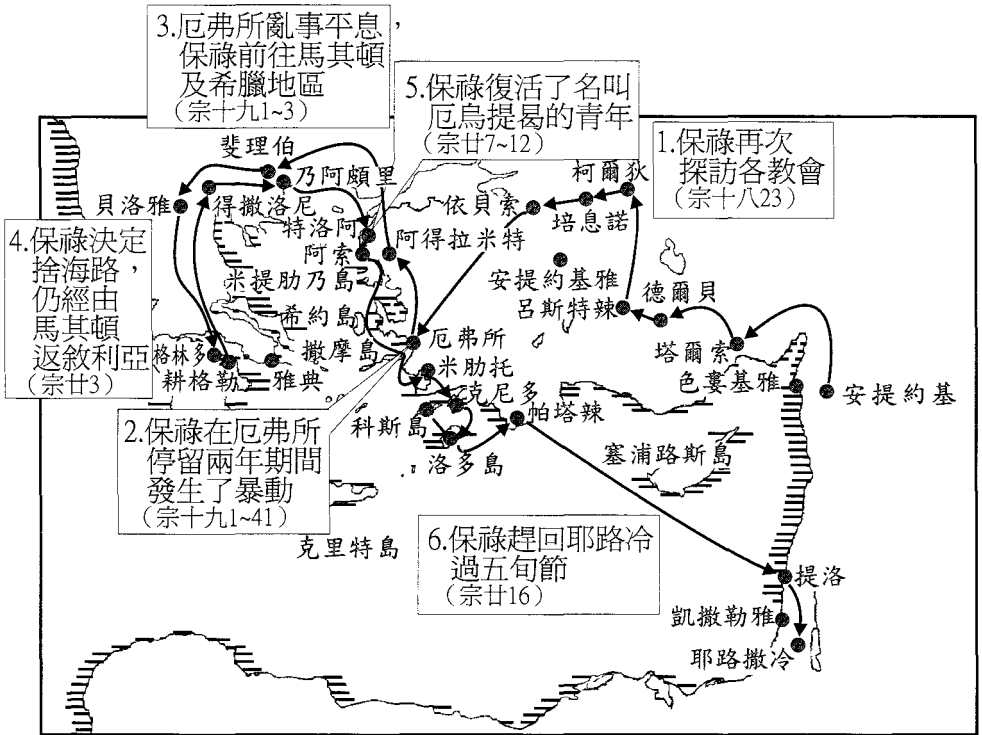
# 保祿第二次出外傳教旅程圖

## (主曆 50~52 年)



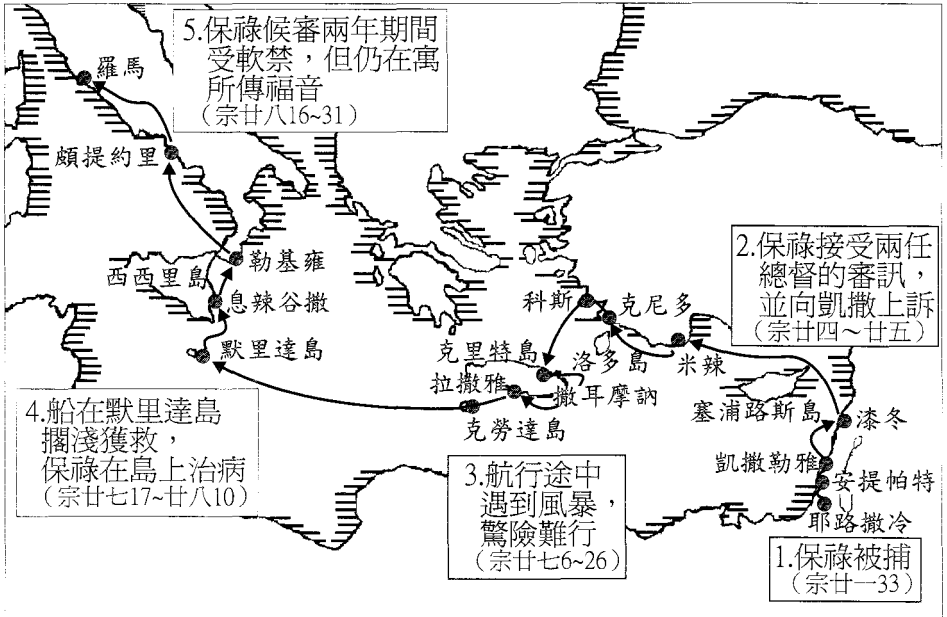
# 保祿第三次出外傳教旅程圖

## (主曆 53~58 年)





# 保祿被捕並遣送羅馬行程圖 (主曆 58~62 年)





# 導論

## 保祿和他的書信

除了其餘的事以外，  
還有我每日的繁務，  
對眾教會的掛慮。  
誰軟弱，我不軟弱呢？  
誰跌倒，我不心焦呢？

格後十一 28~29



## 小 引

保祿是最重要的新約作家，這點應該是沒有疑問的。新約廿七本書中，有廿一本屬於書信類，其中超過一半在傳統上是歸屬到他名下。固然，近代聖經研究推翻了其中一部分的保祿創作權，又對另一部分提出質疑，但無論如何，若要推舉出新約中最重要的基督徒作者，仍然非保祿莫屬。

除了他個人親手寫下的宗徒作品（毫無疑問的共有七封）外，還有從他開始、而由他的門人弟子所傳承下來的所謂「保祿學派」，共同組成一個堅固的「體系」。嚴格來講，新約作品中，完全不受保祿作品影響的，相信不會很多（也許若望文學是受影響較少的一種）。關於這點，若我們考慮到保祿在創作時間上的優先，以及任何思想都不可能如同孤島一樣隔絕的話，是不難理解的。

在討論保祿的書信之前，我想我們先該看看保祿這個人。有人說，保祿一生受三件事影響：猶太主義、希臘主義與基督的顯現。此言甚是。與基督相遇之後，保祿一生的方向大抵確定了。根據《宗徒大事錄》所說，保祿自主曆 47 年之後的十年之間，三次出外傳教。而他的書信，應該也是寫於這段傳教期間，最晚不會超過羅馬被囚的兩年（主曆 62 年）。我寫這篇導

論的主要任務，就是試圖把保祿的書信按著先後順次放回他的傳教歷程中，好讓這些書信成爲保祿這位傳教大師生平中的具體事實。

在進入保祿的生平之前，我想先看看「書信」這種文學類型，以及它的出現和保祿的關係。

## 一、書信

古今中外，所有文化或多或少都會留下一些有價值的書信，唯屬於基督宗教特色的卻是這些書信的宗教意味。一些本是十分平凡的私人書信，竟然成爲該宗教最早的「神學家」們釋出他的神學靈感，以及後人傳承這些宗教真理的場所，在日後並且被認定爲該宗教的「經典」，而且是「默感」之作。這樣的後果，相信也是最早的關係人（寫信和收信雙方）所始料未及的吧！

新約聖經的兩大文學類型，一是福音，一是書信，二者的差異是一目了然的。雖然福音和書信都始自基督復活的喜訊，但福音從復活信仰開始，逆向地回溯基督生平的事蹟；他死前的一舉一動、一言一語，在復活信仰的映照下，竟然都成了基督信徒當下所親身經驗到的末世救恩的「證據」。另一方面，書信的作者雖然亦處身在福音編輯們相同的復活信仰中，他們卻不回溯，而是從當下開始，提示信徒生活中的救恩境界。新約的書信，不管是否保祿的，都很少提起耶穌這個人的生平事蹟，雖然這個人和這些事早已「預設」在他們所講述的新盟約救恩內。

有人說，設若基督宗教的早期傳統裡，沒有留下「福音」這類作品的話，單憑現今所有的這些書信，我們將永遠不知道耶穌這個人，不知道他講過什麼話，說過什麼比喻，做過什麼



奇蹟，除了他釘在十字架上以外，其餘的東西，將永遠都不會知道。

這些書信，雖云「默感」，卻有個「世間」的起源：它緣自早期基督徒的傳教活動，而保祿更可說是它的「發明人」。是他發明以這種方式來傳達出他的新神學思想，也就是，以日常生活中最普通不過的書信往返，來為他的神學發表會設立專用的講台。

但話得說回來，寫書信的保祿，是「實際」的，而不是「理想」的或「學術」的。我的意思是說，寫作這些書信的時候，保祿可能完全無意於神學，而只是為了傳教過程中的實際需要。

上面說過，主曆 40 年代末期，保祿三次出外傳教，足跡遍及小亞細亞、塞浦路斯，甚至東歐一帶。按照《宗徒大事錄》所提供的路程來看，保祿當日的傳教行程應是依循著當日的羅馬大道而行進的，因此他所到達的地方，都是羅馬大道上的重要據點。他每到一個地方，若有可能，都會建立一個教會；但是除了格林多和厄弗所兩地之外（宗十八 11；十九 10），其他地方通常都只停留一段很短暫的時候，待教會建立之後便即離開，風塵僕僕，再趕往下一個據點去。由於停留的時間很短，有時一兩個月，有時幾個星期，以後見面的機會卻又遙遙無期，保祿都會很掛念他們（尤其是在聽到一些不好的消息之後）。又因為這些教會委實稚嫩，又暴露在周遭的外邦世界中，再加上當時基督宗教本身，思想也還未定型，各路傳教隊伍毫無規劃，這些初生教會所遇到的困難也就很可想像了。

所以保祿寫信給這些教會，或是安慰、或是問候，但更多是為解答疑難問題，或為斥責異端。每封書信寫作的背景都不一樣，每個教會所面對的困難考驗也截然不同，但都是具體的、真實發生過的。得撒洛尼教會有人在基督再來之前過世，格林多的教會嚴重分裂，迦拉達的教會有回歸法律的傾向，而斐理

伯教會則在保祿坐牢期間送上一筆可觀的金援……諸如此類。

兩千年後的今天，再閱讀這些書信，不僅可以讓我們看到當日這些初生的教會真實的生活狀況、信仰面貌，還可以細察一下這位有著無比的傳教熱忱和卓越的宗教靈感的保祿宗徒，是如何從一些表面看來與宗教無關的「俗事」（如分黨派），看出其宗教的成分，並從此釋出一連串有著深度意涵的宗教象徵來（從格林多教會內黨派之分，講到十字架的吊詭性）。

由此可見，最早期的基督徒書信，都是些真正的書信，有真實的寫信人、可查考的收信人，也有具體而實在的背景和寫作原因。保祿宗徒的書信大抵都如是。保祿以後，情勢丕變。事實上，在基督宗教初期，保祿是個很有影響力的人，他的傳教、他的思想、甚至書信這種文學方式，都有意無意地為人所模仿。一個世代之後，書信竟然晉身而為基督宗教內一種很特別的文學現象，一種抒寫個人的宗教理論或道德勸說的方式。它徒具書信的外表，實際上已如同一則論文，作者有時會借用保祿（或其他宗徒）的名字，其實，他卻是個第二代的基督徒。又由於那不是一封真正的書信，它通常沒有具體的收信人（像寄給「散居的十二支派」等不確定的對象），而書信的背景也是模糊不清。一般來說，所謂「公函」都具有這種特色，它們的寫作時間較晚，論述的風格較顯明，與保祿書信相較，個人色彩比較少。

而由這些私人書信演變成為經典，中間還有一段曲折的過程。在最早的時候，包括作者自己和它第一代的讀者，都不會認為他們寫的讀的竟是一個宗教的經典。「經典」這名字太沈重了，在他們口中，所謂「經典」指的是猶太宗教的聖典，亦即是今日普遍稱為舊約的希伯來聖經。它們在新約的書信中偶爾被引用，來證明某個理論的正當性，是信徒心中的權威。

然而隨著時日的推移，這些私人書信的重要性也愈來愈受

重視。尤其是，基督徒通常在他們的聚會中宣讀它們，聚會是讀「經」祈禱講道的場所，在這個場所誦讀宗徒的來信，無疑是對這位建立教會的父親表達適切的尊重，但也無形中提升了這些書信的地位。各教會不僅宣讀保祿寄給當地的信函，有時也會和鄰近教會交換彼此的信來宣讀（哥四 16）。而「保祿書信」就是在這個情況之下慢慢收集成冊的；成爲一個書信集後的保祿作品分量更重了，主曆 60 年代之後，由於宗徒時代慢慢過去，這些宗徒的遺言便是回憶與連結宗徒的教導的唯一管道了，於是有人仿照著書寫，「保祿作品」顯然就是權威的保障。

到了第一世紀末，在新生的教會裡，一些晚近的書信中，有提起保祿的信函的，勸導人要小心閱讀，避免曲解（伯後三 15~16）。這時候，保祿書信已經儼然與猶太經書並列，二者同是基督徒的最高權威。

但「新約」的名字，卻要待下一個世紀，才會加諸這些新宗教經典之上，到那時候，基督宗教，既擁有自己的聖典、教義與禮儀，才正式從猶太宗教分離出來，成爲一個獨立於猶太宗教以外的新宗教。

## 二、保祿

保祿的一生，大致可以分爲猶太宗教、歸化、外邦傳教三段時期。這一段的目標，除了追述保祿的生平事蹟之外，最主要的一點，就是盡量把他的書信放進他的傳教網絡裡，一方面以顯示出書信之間的前後關係，另一方面也希望可以一睹這一封書信在整個保祿傳教生涯中的位置。有兩種教會內的文獻給我們提供這方面的資訊，一是保祿書信，另一是《宗徒大事錄》的故事。兩者是完全不同的文學體裁，表達的方式也截然不同，保祿自己的見證如蜻蜓點水，《宗徒大事錄》的故事卻色彩繽

紛。很多時候，即使兩者加起來，也未必能夠給我們提供很完整的歷史重整。更何況，有一些時候，它們二者是毫無交集的。因而，下面的重整，只是按照很可靠的證據，最好是二者交集之處，若擇一而行，則儘量標明出處。

## 1. 猶太宗教時期

有幾個地方簡單地提過保祿歸化前的生活狀況：出自保祿之手的有：迦一 13~14；斐三 5~6；此外還有宗廿二 3~4，廿六 5。

和許多猶太僑民一樣，保祿取了個雙名字，他又名掃祿。因為屬於本雅明支派（斐三 5），那麼，取了個同是本雅明支派的古代聖王的名字（撒烏耳：Saul，或譯「掃羅」），便是很自然的事。父母親都是猶太人，因而，保祿還自稱是「希伯來人所生的希伯來人」（斐三 5）。保祿對自己用這個高貴的稱呼，所自豪的可能是因為自己是個會說亞拉美語的希臘籍正統猶太人（C. F. D. Moule）。甚至，亞拉美語還有可能是保祿的母語，換言之，他的思想型態就是猶太的（W. C. van Unnik）。

雖然自小生長在外，保祿卻受過十足的猶太訓練。加瑪里耳是當日有名的經師，保祿在他足前受訓（宗廿二 3），此事至少顯示，他準備成爲一個辣彼，或者，在他歸化之前，他已經是一個辣彼了。抑有進者，他還是個法利塞黨的辣彼，按著猶太宗教中最嚴格的宗派生活（斐三 5；宗廿六 5）。而這些，都成爲他日後迫害基督宗教的思想根據。有人甚至認爲，在歸化之前，保祿曾經做過猶太宗教的傳道員，宣講割損的需要（迦五 11）。

保祿受過正統的猶太教育，還有他度著嚴格的猶太宗教實踐這件事，還必須與他的希臘背景取得平衡。保祿雖是個猶太人，卻生長在外。他生於羅馬帝國基里基亞省首府塔爾索（宗



廿二 3)，一個「並非無名的城市」（宗廿一 39）。根據研究，塔爾索是當日希臘文物薈萃之處，它的學堂甚至超過雅典和亞歷山大利亞，學者輩出。保祿在那裡受過基本的希臘文教育，而他用的經典也是當日通行在僑居地的希臘本《七十賢士猶太聖經》。當然，他還在那裡「生來」即取得了羅馬公民權（宗廿二 28）。

## 2. 歸化

《宗徒大事錄》在三個地方提起過保祿的歸化。第一次是書中的敘事部分（宗九），第二及第三次都是保祿的複述，分別在他面對阿格黎帕王（宗廿二）及在猶太人前（宗廿六）自辯的時候。

《宗徒大事錄》描寫保祿的歸化是繪影繪聲、活靈活現的，如同上演的戲劇一般富有十足的可看性。然而歸納起來，所謂「歸化」，其核心事件不外是，保祿在大馬士革城外看見被釘而復活的耶穌。保祿一眼看見，馬上可以確認出來，知道顯現給他的就是他所迫害的耶穌，可見這個耶穌雖以某種超越的方式向他呈現（如以光的形式），但也同時呈現出他原來的模樣，讓人一眼可以認出來。很有可能，充滿榮光的復活基督出現時仍帶著十字架的標誌，若干年後，當保祿寫《格林多前書》的時候，他猶記得這個征服自己的十字架和它的大能（格前一 18）。

保祿自己也數度提起這件「大馬士革事件」（迦一 15~16；亦見於斐三 7~9；格前十五 8；格後四 6），並且，他的回憶，雖然平淡得多，但還是可以印證《宗徒大事錄》的記載。在《迦拉達書》中，他自述自己見過耶穌，或者用另一種說法，是賜恩寵的天主「決意將祂的聖子啓示」給他（迦一 16）。這裡所說的，不是一種平凡而普通的見到，而是一種從上而來的、超

越的啓示，《斐理伯書》稱作「認識……賺取……結合」基督（斐三 7~9），《格林多前書》把它歸於基督復活後一連串顯現中的最後一次（格前十五 8）。另一方面，保祿雖然沒有把這次事件稱為「歸化」，但他卻毫不遲疑地把它一頭連於他的猶太背景以及迫害教會的行爲（迦一 13~14；斐三 3~5），而另一頭則與他被選爲宗徒相連起來（迦一 16；格後四 6）。毫無疑問，這是介於這兩個截然不同的階段中間的轉化事件，而按照保祿的說法，在這次深度啓示性的事件中，他看見被釘基督的光榮面容。在《格林多後書》，他在深深地回憶著這個光榮的、扭曲的基督面容之際，曾類比地把自己的經歷比諸從黑暗中射出光的原始創造（格後四 6）。

大馬士革事件，就如同一個新創造一般，創造了一個新人。保祿嘗稱基督徒爲「新受造物」（迦六 15），靈感是否來自自己的歸化經驗？沒有人可以斷定。可以確定的是：他自己的確是被改造一新了。

### 3. 外邦傳教與書信寫作

大馬士革事件是保祿一生的轉捩點，一個嚴格奉守法律和「祖先傳授」（迦一 14）的猶太法利塞黨徒轉變爲一個四處向外邦人宣告十字架救恩的基督徒。事實上，保祿不僅把耶穌基督天主子歸於啓示，也把他的外邦傳教的使命歸於同一個啓示（迦一 16）。歸化後，除了一段很短暫的時間外，他可說沒有一刻停止過他那從啓示得來的傳教任務。

本段將試著追蹤保祿的傳教行程，並且盡量把他的書信配合著時間地點放進去。爲著方便閱讀，下面將按照《宗徒大事錄》的記述分開四個時段。

#### (1) 從大馬士革到第一次出外傳教

《迦拉達書》是保祿最詳細記述自己的歸化前後的經歷的

一封書信，如果我們繼續讀下去，我們還會看見他在歸化之後三數年內的遭遇。保祿回憶說，在大馬士革歸化之後，他沒有馬上上耶路撒冷去，而是「立即去了阿剌伯，然後又回到大馬士革，此後，再過三年，才上耶路撒冷去」（迦一 17~18）。假定保祿歸化是在主曆 36 年（舊總督比拉多退職，新總督 Marcellus 尚未上任的空檔期，無政府狀態），那麼到他第一次上耶路撒冷之時已是 39~40 年了。在耶路撒冷逗留十五天，之後，就「往敘利亞和基里基亞地域去了」（迦一 21）。這和《宗徒大事錄》所記保祿歸化之後的行程大致相符，雖然塔爾索（基里基亞首府，宗九 30）和安提約基雅（敘利亞首府，宗十一 25~26）的順序是顛倒了。

如此說來，從主曆 40 年代初年起，直到第一次出外傳教，其間除了 46 年有一次短暫的「饑荒之旅」外（宗十一 27~30；十二 25），保祿大抵上都在安提約基雅一帶傳教。安提約基雅是保祿向外邦傳教的基地，而所謂「三次」傳教，都是從安提約基雅為基準算起的；即是說，保祿從安提約基雅出發，繞行大世界一週之後，又再回到安提約基雅，是為「一次」。有人甚至認為，雖然保祿在面對敵人質疑的時候，口口聲聲說是蒙受天主所「派遣」的「宗徒」（迦一 1, 11，「宗徒」原意是「被派遣者」），實際上他卻是安提約基雅教會的宗徒（宗十三 1~3），傳教結束後還要向當地教會進行會報（宗十四 26~27）。至於這一次「饑荒之旅」，到底是不是迦二 1~14 的那一次，並不容易確定。但部分希望把《迦拉達書》定於第一、二次傳教旅程之間的學者，都會採取這一種年代來計算。

## (2) 第一次出外傳教到宗徒會議

保祿什麼時候開始第一次出外傳教，從《宗徒大事錄》中，我們不得而知。只知道這次傳教是導致「宗徒會議」（宗十五）

的主要原因。設若宗徒會議（或稱耶路撒冷會議）發生在主曆 49 年，那麼按照行程，第一次傳教便很有可能是在 47~48 年之間。無論如何，在完成 46 年的「饑荒之旅」後不久，保祿又再啓程奔赴更遠的地方了。

按照《宗徒大事錄》的說法，保祿第一次傳教行經塞浦路斯島，之後又折返小亞細亞南部，在旁非里雅、丕息狄雅、呂考尼雅一帶來回傳教。近代有學者主張這一帶地區，就是所謂「南迦拉達」（參閱：本書《迦拉達書》篇），換句話說，這裡所列的教會就是《迦拉達書》的收信人；他們並且循著這樣的思考途徑，進一步認為《迦拉達書》有可能寫於第一次傳教之後，第二次傳教之前。這種算法和傳統的看法有很大的差異，它把《迦拉達書》的寫作時間提早到主曆 48~49 年間，甚至比《得撒洛尼前書》的 51 年還要早。正反兩面的理由，可參閱本書《迦拉達書》篇的說明，此處不另。

主曆 49 年的耶路撒冷會議是教會內的一件大事，因為它爲日後的傳教事業釐清了方向。原來基督宗教成立後，最初幾年只在猶太人中間傳播，信徒也多爲猶太人，他們信從基督，並沒有改變他們猶太人的身分，生活一如往常地完全遵從猶太人的方式，一日內的大小祈禱、安息日、節日的聖殿禮儀、還有平日的功課、進食的方式等，照行如儀。只在尋常的生活外，加上聚會擘餅而已。

至於福音傳播什麼時候走出猶太人的疆界，我們不很清楚，不過在斯德望事件之前，也許只有零星的個案（宗八 4）。科爾乃略，假若他不是一個個人，至少他象徵第一批領洗的外邦人士（宗十）。而安提約基雅則是猶太地區以外最早的基督徒教會之一（宗十一 19~21），信徒有猶太人，也有外邦人。此外，在腓尼基、塞浦路斯，恐怕也有一些奉教的外邦人（宗十一 19）。另外，羅馬地區的傳教事業據說也開始得很早，這

個教會的建立與保祿無關。

到保祿開始出外傳教，他無疑是最早外出的基督徒傳道員之一，但卻絕對不是唯一的。證據顯示，保祿在許多地方都曾碰過一些不是同伴、甚至有可能成為敵人的基督徒傳道員（宗十五 1~2；迦一 7），彼此之間不唯傳教的政策不盡相同，甚至可能連宗教的要求和實踐也相異。事實上，在如此草創的階段，基督宗教是非常自由的，不僅沒有嚴格的管理制度，就連固定的、具規範性的標準信理，也仍然在形成的過程中。

如此，如何傳教、如何要求新進教的外邦籍基督徒，就成為爭執的關鍵了。簡單來說，做基督徒的條件，是否也包含一個猶太人應有的守則？即是說，基督徒是否需要行割損、守安息日、食物法等等繁瑣的猶太法律？一些有強烈猶太宗教熱忱的人顯然認為必須，保祿雖自稱是「希伯來人所生的希伯來人」，傳教時卻沒有這樣的要求，到底誰是誰非？耶路撒冷會議，就是為解決這樣的爭論而召開的。這一次會議，標誌著保祿政策的一大勝利，至少我們從《宗徒大事錄》的記載中得到這樣的印象（宗十五 19~20, 28~29）。

### (3) 第二次出外傳教

耶路撒冷會議之後，「過了些日子」（宗十五 36），保祿又開始第二次傳教。「過了些日子」當然不容易決定是多少個日子，但假若保祿是在主曆 51~52 年來到格林多，並見著當時任阿哈雅總督的加里雍（宗十八 12）的話，按照行程，他可能在 50 年左右便要出發了。因為在到達格林多之前，他已經先走遍了小亞細亞，即第一次傳教所建立的教會了。之後，他又經過迦拉達地區（十六 6），這還是保祿傳教以來第一次經過這一帶（即所謂「北迦拉達」），傳統聖經學一直以爲《迦拉達書》是寫給這裡的北迦拉達地區的。可惜保祿的《迦拉達書》

沒有清楚說明它是寫給哪一個迦拉達，不然就不會衍生這麼多爭論了。

這一次傳教，保祿除了到亞洲之外，還第一次來到東歐一帶。他先到斐理伯，再到得撒洛尼、貝洛雅和雅典，最後來到格林多。保祿有幾封書信是寫給這些教會的，裡面提到的地名，居然和我們從《宗徒大事錄》讀到的資料頗相符合。參閱：得前二 2，三 1；斐四 15~16，對照宗十六~十七。

保祿應該是在主曆 51 年左右來到格林多，並在那裡住了一年零六個月（宗十八 11），直到 52 年底或 53 年初才離開。因為根據出土文物的考證，保祿在格林多見到的加里雍，任阿哈雅總督的時間正好是 51~52 年之間。這一個歷史線索是幫助我們釐定保祿的時程表的一大功臣，它是保祿一生中難得一見的確定時刻，經由此，我們才稍微可以推算出保祿傳教期間的各項大事的年代表。

傳統的說法是，保祿是在這個時候寫下他的第一封書信的。《得撒洛尼前書》寫於格林多應該是沒有疑問的，書中所提及的相關人地事物（得前三 1~2, 6），如果和《宗徒大事錄》這裡所記載的無關，那真是太巧合了。這一封書信的出現，標誌著基督徒文學的正式現身，它比第一本福音書《馬爾谷福音》，足足早了十多個年頭。

#### (4) 第三次出外傳教

取道厄弗所回家之後，保祿又「住了一個時期」（宗十八 23），然後再出發。這次行程和上次稍異，保祿在巡行完小亞細亞一帶後，沒有馬上到歐洲去，他來到亞細亞省的首府厄弗所，並以這裡為中心據點，向本省內的非信徒傳教（宗十九 10）。亞細亞省幅員廣大，所以保祿整整停留了兩年，而這段時間，也成了保祿創作最豐富的時候。

但這段「厄弗所時期」也是不容易釐定的。設若保祿在 53 年出發，54 年底當可到達厄弗所，並停留到 56 年，但倘若他延遲出發，那「厄弗所時期」便將順延了。但無論如何，主曆 54（55）到 56（57）這幾個年頭是保祿創作的黃金時代，當無疑問。聖經學者把許多封書信都歸於這段「厄弗所時期」。《迦拉達書》有可能寫於這個時候（54 或 55 年）。至於所謂獄中書信（《斐理伯書》、《費肋孟書》）則端視保祿在厄弗所有沒有坐過牢（參閱：本書《斐理伯書》及《費肋孟書》兩篇）。近代學者把這兩封書信歸於厄弗所（而不是傳統上的羅馬）者不少，主要原因是厄弗所與斐理伯及費肋孟的所在地都比較接近，把兩封書信歸於厄弗所的好處在於，它可以避免從羅馬到來越山渡海、長途跋涉那樣大費周章。

最後，《格林多前書》，從書信所提供的線索看（格前十六 8），則是寫於厄弗所末期，保祿「靜極思動」的時候，因此可以比較放心地把它定在 56 或 57 年春（五旬節前）。而另外兩封失落的格林多書信，A 書（格前五 9）以及血淚書（格後二 3），同樣也可能出自厄弗所。

離開厄弗所之後，保祿還寫了兩封書信，即《格林多後書》和《羅馬書》，時間應該是 57~58 年之間。《宗徒大事錄》簡單記述這一段行程，宗廿 1~3 說保祿先往馬其頓，「他走遍了這一帶地方，多方勸勉信眾後，就到了希臘，在那裡住了三個月」（參考：宗十九 21~22 的事前計畫）。《格林多後書》透露的保祿行腳，是不是就是這一段，還有很多議論空間。根據《格林多後書》，保祿是從厄弗所，直接到格林多，再從格林多到馬其頓（格後一 15~16, 23），之後，由於和格林多人的爭執，保祿也許失意地返回了厄弗所（而不是如同所預告的，再到格林多去，參閱格後一 23）。不過，過不多久，保祿又從厄弗所出發經特洛阿，再到馬其頓去（格後二 12~13），並在馬

其頓，由於見著了弟鐸，得到好消息，而寫下《格林多後書》（格後七 5~6, 13~14）。《格林多後書》的行程無疑地比《宗徒大事錄》所述複雜得多，因而它的寫作時地也不若《格前》明朗，但《格後》寫於馬其頓，迨無疑問。其實，如果我們考慮到，《宗徒大事錄》的記載只是一個大概，實際情況要比它複雜得多，事情便好辦了。

至於《羅馬書》的寫作狀況，學者多相信它是寫於保祿居停在希臘的那三個月（宗廿 3），因為保祿在這段時候日日煩心，只有這三個月才能稍為放下心頭的掛慮，為他以後的羅馬計畫作點安排。另一方面，《宗徒大事錄》也透露，這段日子正是保祿考慮要往羅馬去的時候。

離開希臘之後，保祿便啓程往耶路撒冷去，有很多外邦人隨同他一起上路（宗廿 4），學者因而相信他們是負責把捐款送到耶路撒冷去的外邦籍基督徒，保祿在這段時期所寫的許多書信中都有提到這筆捐款（格前十六 1~4；格後八~九；羅十五 25~26），在他看來，富有的外邦信徒給貧困的猶太信徒捐獻款項，所代表的是共同信奉基督的教會的共融。在《羅馬書》中，他也聲明他現在正在辦這件事（羅十五 25~26），待這件事辦完後，他便從耶路撒冷取道往羅馬去。這時，他是萬萬想不到，兩年之後，他是以待罪之身來到羅馬的。

#### (5) 從耶路撒冷被捕到羅馬被囚

主曆 58 年，保祿在耶路撒冷被捕（宗廿一 30）。接著的兩年，被囚於凱撒肋雅（58~60 年，宗廿四 26~27），直到新任總督斐斯托到任時提出上訴為止（宗廿五）。考據學指出，耶路撒冷總督斐斯托是在主曆 60 年開始履新的，這一個線索，連同前述 52 年加里雍任阿哈雅總督一事，是確定保祿年代的兩個主要根據。



接著的兩年，保祿被囚於羅馬（60~62年）。《宗徒大事錄》卻很突然地在這裡為全書劃上句號。到底羅馬是不是獄中書信寫作之地？保祿出獄後到了那裡？有沒有再寫過什麼信？我們都沒有準確的資料可以查證。傳統說保祿在主曆68年被斬首於羅馬城外，又說，離開耶路撒冷後，保祿再寫了三封牧函：《弟茂德前書》、《弟茂德後書》及《弟鐸書》。牧函之說，應該是假托的，保祿之死，大概也是一個永遠都無法解開的謎吧！

### 三、保祿宗徒的七封書信

上面分析保祿的傳教行程的時候，我們已經把近代釋經學上對保祿創作權不加質疑的保祿書信放進去，共有七封，和傳統十四（十三）封的說法相去甚遠。這七封書信是：

**前期書信：**《得撒洛尼前書》（51年，寫於格林多）

**大書信：**《迦拉達書》（54或55年，寫於厄弗所前期，或48~49年）

《格林多前書》（56或57年春，寫於厄弗所後期）

《格林多後書》（57~58年間，寫於馬其頓，有可能是斐理伯或得撒洛尼）

《羅馬書》（57~58年間，寫於希臘，也許是格林多）

**獄中書信：**《斐理伯書》（55或56年，寫於厄弗所被囚時；或60~62年，寫於羅馬）

《費肋孟書》（55或56年，寫於厄弗所被囚時；或60~62年，寫於羅馬）

至於其他的七封書信（或六封，如果《希伯來書》不算在

內的話），雖未提及，卻未必表示它們一定不是保祿寫的（尤其是《得撒洛尼後書》），只是，它們的保祿創作權在近代學術上曾經受過質疑。兼且，每封書信受質疑的程度並不相同，它們和保祿書信的距離也不一樣。

其中，《希伯來書》可以略去不談，這封書信本身特別沒有聲明保祿的名字，而大司祭的基督論也和典型的保祿基督論有所不同。除此之外，其他六封書信與保祿書信的距離，假若要由遠到近排列起來的話，我的排序將是「牧函」→《厄弗所書》→《哥羅森書》→《得撒洛尼後書》。它們多少都和保祿本人或保祿傳統有關，不過，由於種種大小不同的原因，它們的保祿創作權曾經受過質疑。

本書是針對確定屬於保祿的七封書信而寫。除本篇（導論）外，全書分作七篇，我們將按照本篇所列出的時間順序，依次介紹每封書信的寫作概況、結構大綱、思想發展、主要神學成就等等。

在本篇的最後，我們試著按照上文的分析，表列出保祿的行事錄，供讀者與前文對照著一起參看。必須註明的是，這裡所列的年代只有參考的價值，只是「理想」的年代，不一定是「實際」的年代。

### 保祿傳教事蹟及書信寫作年表

主曆	保祿生平	近東大事	新約聖經
36	保祿歸化  阿剌伯→大馬士革	新任總督(Marcellus)到任 前耶路撒冷宗教迫害 斯德望死	宗七 54 宗九、廿二、廿六 格後四4；格前九1 迦一 17

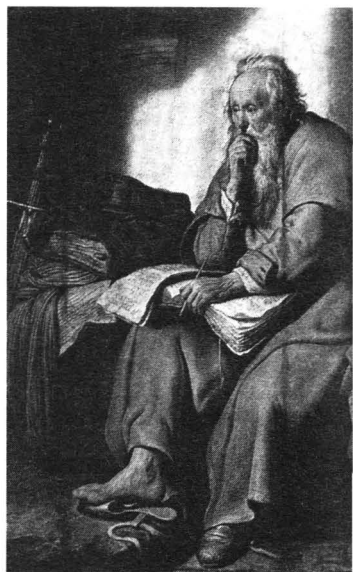
40	第一次上耶路撒冷 塔爾索→安提約		迦一 15-23 宗十 22-26
46	飢荒之旅	耶京大飢荒	宗十 27；十二 25； 迦二？
47-48	第一次出外傳教 (塞浦路斯→南加拉達) 〔《迦拉達書信》(48-49)?〕		宗十三~十四
49	耶路撒冷會議	喀勞狄驅逐猶太人 出羅馬城	宗十五；迦二 (宗十八 2)
50-52	第二次出外傳教 南加拉達→北加拉達 第一次到歐洲 (斐理伯→得撒洛尼....)		宗十六~十七
51-52	在格林多 18 個月 (51-52) 寫《得前》(51)	加里雍任阿哈雅總督 (Gallio)	宗十八 12
53-58	第三次出外傳教 厄弗所兩年 (54-56 或 55-57) 寫《迦拉達書》(54/55) 《斐理伯書》《費肋孟書》 (囚?) 《格林多A書》《格前》 (56/57 春) 《淚函》(血淚書) 馬其頓 寫《格林多後書》(57-58) 希臘(格林多)三個月 寫《羅馬書》(57-58) 斐理伯→耶路撒冷(捐款之旅)		宗十八 23 宗十九  格前五 9  格後二 3 宗廿 1； 格後二 13；七 5  宗廿 2-3  宗廿 3-6
58	耶京被捕		宗廿 27
58-60	凱撒肋雅被囚兩年		宗廿三 23
60	上訴	斐斯托接任總督	宗廿五
60-62	前赴羅馬被囚兩年 (獄中書信寫作?)		宗廿七



# 《得撒洛尼前書》

你們雖在許多苦難中，  
卻懷著聖神的喜樂接受了聖道，  
成了效法我們和效法主的人，  
甚至成了馬其頓和阿哈雅  
聖信者的模範。

得前一6~7



## 一、得撒洛尼城

當保祿和他的同伴們第一次踏足得撒洛尼的時候，他們所見到的應該是一個，照當時的標準看，既繁華又便捷的商貿政治中心。這個城市位於希臘的東北方，即今天薩羅尼加（Salonica）的舊址，一個小小的山崗上，面臨港灣。得地利之便，所以它天生就是馬其頓一帶的主要港口；再加上它又位於接連羅馬與地中海東岸各城市的愛蘭大道上（Via Egnatia），挾海陸之優勢。這一條終日車水馬龍的羅馬大道，從它境內穿過，給它帶來許多商旅。難怪它得以在各羅馬大鎮中脫穎而出，領導群雄了。

要回溯這個城市的歷史，我們可以追蹤到主前 315 年。那一年，希臘亞歷山大大帝的將軍卡山達（Cassander）重建該城，並且以他愛妻之名給這個城市一個光輝的名字：得撒洛尼；而它也很快就成為馬其頓境內的一個主要城市。及至羅馬人在主前 167 年佔領馬其頓之後，它又成為羅馬四大省之一的馬其頓省之省會；不久（146 B.C.）更躍昇為羅馬政府的首府。

主前 42 年，羅馬人攻下斐理伯，而得撒洛尼也因為支持羅馬而成為「自由城」，居民得以擁有自己的政府和羅馬公民權（一種很大的榮耀）。宗十七 5~8 稱該城的政府官員為「本

城官長」(Politarchs)，這稱呼與考古學家於 1876 年在該城西門拱上所發現的題字相符。可見該城的確有它的自治政府，而《宗徒大事錄》的記載竟然是如此奇異地得到證實。

神秘宗教充斥是一般希臘城市的普遍現象。得撒洛尼也不例外，它是兩種有名的神秘宗教的發源地，一個崇奉戴奧尼索斯(Dionysus)，另一個則祭禮奧費烏斯(Orpheus)。二者都是生殖的祭典。以陽性器官為象徵，沈迷於性的逸樂與歡騰，而這也是一般神秘宗教的共同特徵。此外，君王崇拜也廣泛地流行，得撒洛尼附近的貝洛雅(宗十七 10)就是它的中心。而得撒洛尼和貝洛雅各有一間猶太人的會堂。可見這個地區的宗教情況，是相當複雜，甚至可說是多姿多采的。

## 二、得撒洛尼的基督徒教會

按照《宗徒大事錄》第十七章的記述，得城的基督徒教會成立於保祿第二次傳教的行程中。當時，保祿和息拉，還有弟茂德，一行三人，從斐理伯出發，經過安非頗里和阿頗羅尼亞，來到得撒洛尼(宗十七 1)。《宗徒大事錄》跟著敘述保祿在那裡傳教的經過：他一連三個安息日在猶太人的會堂裡和他們辯論，成功地歸化了許多猶太人和希臘人。他們就是得撒洛尼教會的第一批信友。

路加所敘述的得撒洛尼之旅，和保祿自己在《得撒洛尼前書》裡所留下的片斷記憶大致上是吻合的。在得前二 2，保祿記起他來到得撒洛尼之前，的確「曾在斐理伯吃了苦，受了凌辱」，滿身疲憊不堪。可見《宗徒大事錄》記載保祿從斐理伯到得撒洛尼的行程，絕不是毫無根據的，路加的記載，還是很有參考的價值。

不過，有學者指出在《得撒洛尼前書》裡所透露的教會情

況，似乎涵蓋一段較長的傳教時日，而不是《宗徒大事錄》所說的三個安息日可以成就的。保祿在得前一 7~9 讚美得撒洛尼人，說他們在苦難中接受聖道的表樣，不僅聲聞於阿哈雅和馬其頓，甚至也傳遍了各地，而各種有關得撒洛尼教會的傳聞，最後竟回流到保祿耳中。所以有學者認為這一段傳教歷程，至少應該有七、八個星期 (Moffatt)，甚至七、八個月 (Ramsay)。如是，路加可能是因為戲劇性的需要，才把它們濃縮到三週。

再者，得城教會的成員，按照得前一 9 的暗示，似乎大都是早先從事偶像崇拜的外邦人，而不是如同《宗徒大事錄》所說的，是一些在會堂裡敬拜天主的猶太人和歸宗的希臘人。

不過我們大可不必過分懷疑《宗徒大事錄》的故事。把《宗徒大事錄》和《得撒洛尼前書》一起看，二者的差異是顯然的。但是這點差異可以這樣解釋：《得撒洛尼前書》所透露的，是這封書信寫作時候的教會情況，和保祿傳教「最初三個星期」的情形，自然有所不同。從保祿手中接受了福音後，這個教會進步得很快，他們不僅自己相信主、效法主，他們也效法保祿成了宣講福音的人。他們不畏艱苦，以喜樂迎接真理的精神傳遍各地。由於逼害教會的人主要是猶太人（宗十七 5），他們就轉而向外邦人宣揚福音，以致教會裡的成員，到保祿寫這封書信的時候，竟然主要是外邦人了。換言之，這是一個主要由外邦人組成，但是也有一小部分猶太信友的混合團體。我們不能完全否定得城教會的猶太因素，否則保祿在得前二 14~16 所說有關猶太人的話就變得沒有意義了。

這些得撒洛尼教友，不管是猶太人或外邦人，都滿心喜悅地接受福音，「沒有拿它當人的言語，而實在當天主的言語領受了」（得前二 13），保祿為此感謝天主；不僅如此，保祿還提到他們在信德、愛德和盼望上所作過的努力（得前一 3）。

我們也不必把這些讚賞視為保祿的溢美之詞。這是一個新

興而蓬勃的教會，為馬其頓、阿哈雅一帶的福音傳揚產生了很大的影響力。事實上，當我們閱讀《宗徒大事錄》的故事（尤其是廿 17~35，十九 8~10），以及保祿書信中字裡行間的訊息（如哥二 1），我們都會稍微領略到保祿傳教的策略：通常他的足跡所至，都是一些較為便利繁榮的中心城市，如得撒洛尼、斐理伯、雅典、格林多、厄弗所等等，待建立了傳教中心之後，該城附近一帶的傳教工作，就會交給當地的傳道員去完成了。《得撒洛尼前書》所透露出來的教會內部的傳教現象，正是如此。

宗十七之後，《宗徒大事錄》就沒有正式提過保祿和得撒洛尼之間的關係了。然而，從《宗徒大事錄》的其他地方，我們也許還能發現一些後續動作。宗廿 1~3 敘述他在三、四個月之內，兩次往訪馬其頓，差不多可以肯定的是，旅程一定包括得撒洛尼。

這一次巡行馬其頓之後，保祿就到耶路撒冷去。按宗廿 4~6 的記載，伴隨著保祿一起到耶路撒冷的，其中有兩個是得撒洛尼人，他們名叫阿黎斯塔苛和色貢（宗廿 4）。

保祿此行的目的，應該是和耶路撒冷的捐款有關。關於這捐款，保祿在多封書信中都曾提過（格前十六，格後八、九，羅十五 25~27），並視之為教會共融的一種表徵。那同行的得撒洛尼人，應該是負責得城的捐款，並把款項帶到耶路撒冷地區的教友吧！可見保祿和得撒洛尼之間關係仍然密切，而且消息來往不斷。得撒洛尼教會真的是保祿傳教生涯中、神形上的一大幫手呢！

但是《得撒洛尼前書》對於保祿的第二、第三次來訪，以及捐款的事情卻隻字不提。唯一的解釋應該是：這封書信是在保祿第二次造訪之前完成的。另外，書信中記述保祿建立教會的情況，又好像是新鮮的、近日發生的事一樣，可見保祿離開



教會還不會很久，卻又久到有足夠的時間讓教會蓬勃地發展起來，讓保祿深心地懷念他們、切切渴望再見他們（得前二 17~18）。這段時間到底為時多久，我們的確不容易知道，在確定書信寫作的時間、地點之前，更是無從作答哩！

### 三、教會的內在情況

從上面的討論和分析，我們似乎看見一個雖然年輕，但卻充滿熱情幹勁的得撒洛尼教會。它以自己的堅忍勞苦，在苦難中仍然堅守福音的表率，得到保祿滿心的讚賞，切切的思念。

現在我們要進一步探究教會內部的情況。可以想見的是，這一個教會，也和保祿所有的教會一樣，免除不了本身的困難。

教會所遭受的考驗在得前一 3~6，二 14，三 3~5 都可以看見。其實，在基督宗教初期，傳教和信仰（指相信復活的主基督）本身就是一件吃力的事，堅守法律的猶太人和崇拜多神的外邦人都可以阻撓它的進行。《宗徒大事錄》第十七章便見證得城教會在成立之初從猶太人而來的干擾。直到這封書信寫作的時候，這些擾亂可能還沒有完全平息，這是我們可從二 15~16 的字裡行間所透視到的訊息。不過，猶太人的阻礙可能僅止於外在的阻攔，「驅逐我們」（得前二 15），「阻止我們給外邦人講道」（得前二 16），如此而已；還沒有教義上的侵害。至少得前不像《迦拉達書》一樣駁斥一種法律主義的救恩論，教會內還未瀰漫著奉守法律月朔，以致減低基督救贖的完整性的猶太式虔誠。

相對之下，因為外邦因素而引起的困難可能會更大。由於教會內新近歸化的基督信徒大都曾經有過外邦宗教的經驗（一 10），因而從前的背景與生活方式很可能在歸化後仍然侵蝕他們的心靈，使他們的生活仍然像個外邦人一樣。換句話說，基

督的信仰沒有使他們生活得更好，更勤奮，更有希望。信仰和生活並沒有一起進步，他們只在思想上相信基督，這一種信仰沒有在他們生活中留下痕跡。

我們不必像某些神學家（如 W. Schmithals 或 R. Jeweit）那樣把那些影響得撒洛尼人的外邦思想具體地界定為諾斯底主義、熱情主義或放蕩主義等，因為一個地方的民間信仰及思想其實是混合著許多共同的因素，很難清楚分類和命名的。它也可能不是一種有系統的信仰，這從保祿沒有在教義上多費筆墨，沒有在理論上駁斥異端思想，卻在行為生活上規勸得撒洛尼人可以看出來。

那麼得撒洛尼人特別需要些什麼勸導呢？可能由於他們外邦背景的關係，在他們的傳統中，一向沒有純潔生活的要求，他們從前的生活也沒有為他們設下聖善的標準。他們的日常生活顯得有點放蕩，特別在性生活上，缺少了基督徒應有的莊重和矜持。如果他們曾經參加過神秘宗教的話，神秘宗教在性事上的放任，甚至以宗教為名尋求性滿足的經驗在在誘惑他們。從這封書信的勸導部分（得前四 3~8），可見他們特別需要這方面的勸諭，也可見他們在這方面的軟弱與危機。

除了性生活缺少規範之外，外邦式的放任、閒蕩、懶散在教會內也可能十分普遍（得前四 9~12，五 12~14），保祿除了勸導他們要「專務己業、親手勞作」，並以此為榮外（四 11），也援引自己「白日黑夜工作」（二 9）的例子，來說明基督徒的信仰和生活的關係。

不過，得撒洛尼教會還在另一件事上尤其需要保祿的指引，那就是：末日的教導，雖然得城的情況可能還不致如同格林多那樣嚴重。格林多人否認肉身的復活，因為信友們已把自己的聖神經驗等同為末日了，他們拒絕對將來有所期待。《得前》的情況還不致這樣。在《得前》，保祿只是告訴信友們將

來會復活，並設想在主再來時可能發生的事，如此而已，他沒有像《格林多前書》那樣，費盡唇舌要去證明它。不過，自從保祿離去後，信友相繼去世的事實的確打擊了得撒洛尼人，也打擊了他們在主內的希望。這是保祿寫這封書信的主要原因：他要敦促告誡他的信友，在這末日緊急的時候，務必保持警覺。末日是這封書信勸導的一部分，也是它勸導的動機。換言之，因為末日臨近，保祿在書信中勸導得撒洛尼人務要善度基督徒的聖善生活的勸諭也更真實，也更迫切了。

得撒洛尼人不瞭解死亡、末日復活、和主再來的關係。這件事卻也促成了這封書信的寫作，這不一定是什麼異端思想使然，和《格林多前書》不同的是，這封書信的收信人很可能還未受到什麼有系統的思想派別的衝擊；對保祿的宗徒身分，也沒有特別的抨擊或誹謗，保祿在二 3~12 對宗徒性的反省比《格林多前後書》和《迦拉達書》溫和得多。可見得撒洛尼的教會，雖然不能免除信仰和實踐上的困難，教會內的情形卻仍是平順而可喜的。初進教的童稚讓他們一下子還未能完全脫離往日生活的浮習，也未能馬上領略主的復活對他們所帶來的後果。不過，這個教會應該還是充滿希望的，保祿這樣相信；我們也這樣相信。

#### 四、書信的寫作時間和地點

教會傳統一向以為，《得撒洛尼前書》是保祿諸書信中最先寫成的一封，它完成於主曆 51 年，地點是在格林多。

建立了得撒洛尼教會之後，保祿還在該地逗留了三個星期，然後，按得前二 17f 說，他「被迫暫時離開」，可見是他仍然熱切希望再見他們，卻被撒殫所阻止。於是，他決定獨自留在雅典，而打發弟茂德到得撒洛尼去。如此急切，顯然不是

單單爲了掛念：得撒洛尼的教會情況大抵已爲他所知悉。三 3~5 三番兩次提起教會的困苦磨難，所指的應該是教會內最近發生的、而輾轉爲保祿所知悉的事情吧。

當這封書信快要起草時，或者已經開始書寫了一部分後，弟茂德回來了，帶來了好消息（三 6），或者，如同一些學者所料想的，也帶來得撒洛尼教會交給保祿的信。於是得撒洛尼的問題正式帶到保祿面前，裏面顯然包含了教會內有人逝世的事，以及他們對末日的種種不解。於是保祿給他們寫了一封鼓勵並安慰的信，希望他們在主內站穩，因爲，主來臨之期已經不遠了。

上面說過，《得撒洛尼前書》的寫作距離教會的成立不會很遠，卻又遠到足以發生這許多事件。一般來說，神學家可以從宗十七~十八裡找到《得撒洛尼前書》所提到的這些保祿行腳。當然二者也有些許差異。例如，按照《宗徒大事錄》，保祿的確在離開得撒洛尼之後不久，便到達雅典，不過弟茂德和息拉卻留在貝洛雅，沒有同行，不像《得前》所說保祿在雅典差弟茂德（暗示弟茂德應該也同在雅典）重回得撒洛尼。不過弟茂德二人卻的確再到馬其頓一次（按理應該是奉保祿之命），因爲宗十八 5 跟著說二人從馬其頓到格林多與保祿相會。

《宗徒大事錄》和《得撒洛尼前書》的差異可以作如下解釋：或是路加省略了弟茂德和息拉從貝洛雅到雅典，及其後再奉命重回得撒洛尼的行程；或是保祿從雅典指示遠在貝洛雅的弟茂德回到得撒洛尼去。無論如何，弟茂德是在格林多再見保祿的，按照如上的推斷，《得前》應該寫作於格林多。

主曆 51~52 年，加里雍任阿哈雅總督。加里雍是個歷史人物，他擔任阿哈雅總督一事也有證據可資確考。保祿在格林多居留期間曾經與他有過一面之緣（宗十八 12），該是在 51~52 年左右。如此一來，《得前》的寫作時間便大致上可以確定，

該是在 50 年底到 51 年初，他剛到達格林多之後不久時。

以上是傳統的看法。按這看法，《得前》是保祿諸書信中最早的一封，也是保祿第二次傳教期間唯一寫作的書信。它比保祿其他大書信都早，大概要早上四到八年，後者都是第三次外出傳教時期的作品。因而《得前》這封早期書信格外引人注目。不過也有學者表示懷疑，他們嘗試把這封書信也推到第三次傳教期間，即與大書信同一時期。然而，《得撒洛尼前書》中的確有一些內在線索，可顯示一個較早的寫作時候。

《得撒洛尼前書》的教導，比保祿所有大書信都要簡單。很多富保祿特色的理論都沒有出現在這裡，保祿的十字架神學、他對教會的反省、基督徒因信成義等，在這封書信都付諸闕如。書信中最主要的教導便是末世論。其中保祿殷切渴望活到主的再來（得前四 15）便顯現出很早的痕跡，除了《格林多前書》有類似的話之外（格前十五 51），在其他書信中都再找不到這樣的期待了。書信中的基督論集中於基督的再來（得前一 10），那是我們得救的時刻。這和教會最早的初傳以基督復活為中心固然有一段距離，和《羅馬書》強調基督在教會的臨在相較，則又不可同日而語了。再看得前一 3「信、愛、望」的排列次序，便可知道比格前三 13「信、望、愛」的公式較為早期了。

基於這些因素，我們還是支持傳統的說法，認為《得撒洛尼前書》該屬保祿的前期書信，寫於 51 年左右的格林多。

## 五、《得撒洛尼前書》的整體性

在本世紀 60~70 年代，許多相反《得撒洛尼前書》整體性的理論紛紛提出。基本上，它們都以為《得撒洛尼前書》不是一封單一的書信，其中有一些段落是後來插入的（插入說），

也有人以為《得撒洛尼前書》是由兩封、或更多封的書信合併而成（合併說）。不管是插入說還是合併說，這種理論都必須假定一位後來的編輯，由他負責插入或合併——以上是這種理論最困難和最難以自圓其說的地方。下面只介紹這種理論，不作深入的分析。基本上我還是主張《得撒洛尼前書》的單一性。

## 1. 插入說

- (1) 1971年 B. A. Pearson 提出主張：得前二 13~16 乃後來插入書信中的經文。理由是二 13「我們不斷地感謝天主，因為……」看似一封書信的感恩辭，而《得前》的感恩辭早已在一 2 寫過了。另外二 15~16 對猶太人的控訴，看似主曆 70 年基督宗教與猶太教大決裂之後的講法，和保祿自己在羅十一 25 充滿希望的大團圓說法不符。

其實二 13 只有感恩辭的形式，在這裡它的功能卻不是一封書信的感恩辭。我們不必把保祿看成一個完全受形成結構束縛，而毫不自由的作者，他在《迦拉達書》沒有寫感恩辭，在《格林多前書》也多寫了兩個感恩辭（格前一 14，十四 18）。而保祿在其他地方亦有對猶太人作過類似的控訴（格後十一 24；斐三 2），甚至在《羅馬書》九~十一章也是混和著激烈的控訴（羅十 19~21）和富希望的期待的（羅十一 25~32）。

- (2) 另一篇引起爭論的經文是五 1~11。1973年 G. Friedrich 指出這一段落與上一段四 13~18 不同。四 13~18 期待一個馬上來臨的末日，在五 1~10，作者似乎知道這種希望已經落空了，乃轉而強調末日的突然與不可計算。

此外，五 1~11 充滿了傳統的、非保祿的特色，與《路加福音》十二章的末日勸諭（路十二 35~48），反而可相比較。

其實，這一種插入理論也並非必要。四 13~18 和五 1~11 的差異的確存在，就好像任何兩段經文的差異一樣，而二者並不對立。它與《路加福音》的相近，可以解釋為二者都採用傳統的說法，其實保祿採用傳統並不稀奇，在一 10 我們便找到《得撒洛尼前書》的第一句傳統句。

- (3) C. Demke 進一步主張一 2~二 16；三 12~四 8；五 23~27 都是後來加上去的。減去這些章節，保祿原來的《得前》簡短得可憐，甚至可說書不成書，只有一 1；二 17~三 11；四 9~22；五 28。加上了這些資料的結果，產生一個二部結構：書信的前半部把保祿刻劃成教會的模範，後半部則要求教會成聖，保持保祿的優良傳統。這種理論實在不必多作討論，它只是一位聖經學家天才般的妙想，要假定一個如此複雜又匪夷所思的編輯行為，只有近代聖經學興起之後才辦得到。

## 2. 合併說

- (1) 《得撒洛尼前書》是兩封或以上書信併合而成。在時間上，合併說大抵都是 1960 年代提出的理論，插入說則要延至 1970 年代。可見合併說大抵上比較簡單。它與上述插入說〔尤其第(3)點所說〕不同的地方，在於 C. Demke 沒有聲明後來插入的部分屬同一封書信。

1961 年，K. G. Eckart 在《得前》分出兩封書信來：

- a) A 信是弟茂德探訪得城的時候（得前三 1~2）帶給得撒洛尼教會的，包括一 1~二 12；二 17；三 4；三 11~13。
- b) B 信則是在弟茂德回到保祿身邊報告「好消息」之後才寫的，包括三 6~10；四 13~五 11；四 9~10a；五 23~26，28。另外編輯者還加上二 13~16；四 1~8，10b~12；五 12~22。

這理論沒有受到任何人的接受。雖然 C. Demke 明顯地採用了他的部分主張。要問的是：B 信的「致候辭」和「感恩辭」去了那裡？編者只保留書信的一部分，而且這樣技巧地把它穿插在另一封信中間，目的何在？

- (2) 更複雜一點的，是 W. Schmithals 在 1964 年的理論。他把《得前》及《得後》混在一起，聲稱共有四封保祿的書信，如今被編輯成兩封，這四封書信是：
- a) A 信（得後一 1~12，三 6~16）：寫於保祿首次聽聞教會的困難之後；
  - b) B 信（得前一 1~二 12；四 2~五 28）：保祿進一步幫助教會擺脫諾斯底主義的宣教士之影響，遂寫了這一個部分；
  - c) C 信（得後二 13~14；二 1~12；二 15~三 3, 5, 17 f）：這封無頭無尾的書信是保祿在聽聞有人冒充他的名字寫信，鼓吹錯誤的末世理論之後寫的；
  - d) D 信（得前二 13~四 1）：在派遣弟茂德解決一切問題之後保祿欣喜地感謝天主。

這個理論其實只把《得前》分為兩部分（B 信、D 信），它把得前二 13~四 1 抽出來，理由是二 13 看似一封書信的感恩辭，而三 11~四 1 則有書信結尾的痕跡。這些理論都建基於一種假定上，就是保祿死守著希臘書信的形式。但這是不必要的，保祿的書信固然有一定的形式，但保祿比我們想像中要活潑些，有形式而不受形式的束縛，役物而不役於物。

## 六、《得撒洛尼前書》的結構內容及思想發展

現在我們要談談《得撒洛尼前書》的結構，這結構其實還



滿自由的呢！

近代釋經學者愛談形式，在談論福音的形式之餘，也論述起書信的形式來了。其實保祿的書信的確沒有很固定的形式，除了致候辭（Opening）和結束語（Closing）不可缺之外，連致候辭之後的感恩辭（Thanksgiving）也不例外，《迦拉達書》沒有感恩辭，而《得撒洛尼前書》似乎有兩次感恩（一 2，二 13）更是引起諸多聯想。

在談論書信的整體性時，我們已經看到，《得撒洛尼前書》很可以被視為一個書信形式的絕對化，以至於凡是不符合這形式的，都是後加的，或從另一封書信而來的部分。

其實《得前》的結構十分簡單。許多人都同意，它可分為兩部分：一～三章屬於第一部分；四～五章第二部分。Marxsen 認為第一部分回憶教會的過去—它的困難，它的成功；第二部分關心教會的未來—它的聖化，它的希望。可謂簡單明瞭。Bjerkelund 的看法也差不多，第一部分感恩，第二部分請求。

我們在保祿大部分書信中都可以找出這兩段結構，例如《羅馬書》（一～十一；十二～十六）、《迦拉達書》（一～四；五～六）、《斐理伯書》（一～三；四），甚至可能是後保祿的《哥羅森書》（一～二；三～四），及《厄弗所書》（一～三；四～六）亦不例外。大書信中，只有《格林多前、後書》的兩段結構並不明顯。基本上說，第一部分可以稱為理論部分，或教義部分，第二部分則是倫理部分，即規勸。

但是要看出這個兩段結構還是有條件的，就是我們不可以再在理論和規勸之間劃下一道不可逾越的分界。反之，在規勸部分仍然有理論，在理論部分也不無規勸，這兩段結構只是一個大體上的結構劃分罷了。

再者，在這封簡單的前期書信中，我們也不必把理論看成什麼嚴肅的大理論，它包含感恩、回憶、辯護與未來的打算，

不像《羅馬書》一樣，有著嚴肅的神學主題。而倫理部分則是一大段結合著基督徒弟德行爲（尤其是聖潔的德行、友愛、勤勞）的規勸。最奇怪的是中間還加插了一段對末日的教導，和隨著這末日理論而來的勸勉。末日勸勉之後，還有另一系列的五項勸言。

由此可見，保祿書信是結合著形式和自由的，一切都只能說是隨機應變，重要的是教會的需要。我們在這封書信中看到一位不情願地離開了教書，卻因種種原因未能馬上回來的牧者，他相信這封書信可以爲他效勞，或更好說他相信開始了美好工作的那位，必會帶領這個初生的教會抵於完成。

我們大致可以這樣細分這封書信的兩段結構：

- I 致候辭（一 1）
- II 感恩辭（一 2~10）
- III 理論部分：
  - 1 宗徒的辯護（二 1~12）
  - 2 教會困難和迫害（二 13~16）
  - 3 宗徒的再來（二 17~三 13）
- IV 倫理部分：
  - 1 成聖的勸導（四 1~12）
  - 2 末日的勸導（四 13~五 11）
  - 3 最後勸導（五 12~24）
- V 結束語（五 25~28）

致候辭是一般書信的致候辭（寫信人，收信人，問安），和普通的希臘書信一樣。

跟著是感恩辭。和很多保祿書信一樣，保祿因爲這個教會的突出表現而感謝天主。保祿回憶起得城教會初信主時，是在如何困難的狀況下，卻又是如何喜悅地在信、望、愛三德上長

進的。保祿讚美他們，說他們已經成爲附近天主信徒的模範了。

理論上，感恩辭之後才開始書信的正文。不過，正如學者研究的，書信正文的主要內容其實已經在感恩辭中提示了。然而在形式上，書信的正文還是從第二章才開始的。

宗徒的辯護 (Apostolic Apology) 和宗徒的再來 (Apostolic Parousia) 的說法出自 H. Boers。保祿想起自己初次來到得撒洛尼所受到的委屈，不禁爲自己的宗徒性提出辯護。

大部分保祿書信都有對宗徒的反省，《得撒洛尼前書》也不例外，宗徒是被天主考驗合格而受委託傳福音的人，他們就像母親、也像父親一樣，以天主的愛眷顧了他的教會。

宗徒的辯護和宗徒的再來兩段中間加插了一小段描述教會的隱憂，一直都引起很大的困難。其實，教會的隱憂早已在宗徒辯護中提示過了。

理論部分的最後一段，保祿提到自己的行程，因此也有人稱爲旅行日誌 (travelogue)，這一段爲決定這封書信的寫作地點十分重要。保祿在雅典打發弟茂德到得撒洛尼去，如今，弟茂德回來了，報告了好消息。保祿切切希望，自己也能再去得撒洛尼。

理論部分之後是倫理部分。保祿首先勸導得撒洛尼人要修成聖德，要戒避邪淫。可能是由於外邦人的關係，保祿的教會似乎在這方面特別需要提示，很多書信都有類似的勸導。

得前最獨特的是末日的教導。可以分爲兩段，首先是末日的事件，保祿想像在基督再來時將會發生的事，其次是末日倫理。醒寤、清醒、做白日之子就是這裡最主要的勸諭。

最後，還有五項勸言，保祿嘮嘮叨叨，似乎有說不完的話，五項勸言說是五項，其實不知道有多少項。對這個教會，保祿掏出了心肝，要知道什麼是宗徒，就看保祿吧！

結束語也是傳統的，大部分書信都是如此。

## 七、《得撒洛尼前書》的神學主題

《得撒洛尼前書》是封簡單的書信，作者毫無心機，隨意揮灑，神學簡單到極點，有的只是一位建立教會的父親對他在基督內所生的孩子的牽掛。然而，保祿的神學靈感極豐富，在無意中仍透露了雋深的神恩。

### 1. 基督徒的信、望、愛三德（一 3）

基督徒因信成義，藉愛生活，並遙望將來。得前一 3 在所有基督徒文獻中第一次提出這個真理，保祿感謝天主，紀念得撒洛尼人「因信德所作的工作，因愛德所受的勞苦，因盼望我們的主基督所有的堅忍」。

「信德的工作」應該是指基督徒接受基督的救恩的「工作」，信仰就是工作，有點非保祿的意味，因此也許也含括得人接受信仰之後的福傳活動。

「愛德的勞苦」，愛自然蘊含犧牲、克苦，這是基督徒來自基督十字架（谷八 34）的力量與啓示。

「盼望的堅忍」就是在盼望所許諾的永生中所產生的堅持忍耐。《羅馬書》中「磨難生忍耐，忍耐生老練，老練生望德」（五 4）所說的是同樣的真理。

《得前》中「信、愛、望」的排列次序是救恩歷史的排列次序，就是一個人接受救恩時回應的自然次序，信屬從前，愛是現在，望指向將來。和《格林多前書》十三章 13 節更爲人所熟知的傳統公式不同。

### 2. 一連串的模範（一 6~7）

得撒洛尼人效法保祿，保祿效法基督，而得撒洛尼人又成爲馬其頓和阿哈雅衆信者的模範。在這一連串的仿效當中，最終的模範是基督。基督徒是基督的門徒，唯「三人行，必有我

師」，其他人若能為我所效法，必因為在他們身上讓我看基督的模樣。

仿效什麼，按上下文理該是「在苦難中懷著喜樂接受聖道」，這句話在基督宗教不受歡迎的時代，尤其深具意義。

### 3. 再來的基督（一 10，二 19，三 13）

這是整封書信的基調。當保祿寫《得撒洛尼前書》的時候，支配他的思想的，就是基督很快會再來，而當基督再來的時候，就會帶來救恩的圓滿。

第一章第 10 節是全書第一個基督論的句子，保祿期待復活的天主聖子從天降下，到那時候，祂要救我們脫免那要來的震怒。「要來的震怒」該是指末日的審判，沒有人能站在天主台前而不震慄，那時，救贖我們的，只有站在我們身邊的耶穌基督。

這裡，背景是末世法庭，法官是天主，我們是被告，而基督則是我們的辯護律師，以祂在十字架上的血為我們求情。

整封書信的基調是：這一天為時不遠，不僅由於保祿把自己列於「活著存留到主來臨時的人」（四 15），更由於整封書信的主題便是如此。一 10 位於全書的感恩辭，通常感恩辭不唯感恩而已，全書的主要訊息都會提綱挈領地臚列其中。因為基督再來為時很近，保祿可以以此作為鼓勵信友修德立業的動機（二 19，三 13）。

四 13~18 是末日的事件，五 1~11 是末日的倫理。作者可以從末日事件轉到末日倫理，皆因基督再來是迫不可緩的事。

### 4. 宗徒的操守（二 1~12）

保祿幾乎沒有一封書信不反省宗徒的操守，可見這題目為他有多重要。即使在《得撒洛尼前書》如此簡單的前期書信中，

他的反省也已經有《格林多後書》（討論宗徒操守最完整的書信）的規模了。

宗徒是受苦的宗徒，因為在他身上彰顯基督的十字架（格後四 10），這是宗徒力量的來源。

在到達得撒洛尼之前，保祿首先「在斐理伯吃了苦，受了凌辱，可是依靠著我們的天主，我們還有勇氣」（得前二 2）。力量是基督的力量，十字架是痛苦的，在它身上卻散發著無窮的力量。

宗徒的主要職責是宣講，不是施洗（格前一 17），所以在十字架的加持下，保祿「在艱鉅的格鬥中，宣講了天主的福音」（得前二 2）。保祿稱福音為「天主的福音」。「天主的」不僅是天主所有的，更是天主所從事的，換言之，是天主自己宣講自己的福音，它是天主之言，而不是人的話，這就是保祿說福音「在乎德能和聖神」（得前一 5）的意思。它因而是「真誠」的，「不出於幻想……不出於欺詐」（得前二 3），其他地方保祿稱它為「真理」（格後四 2），因為天主是真理之源。

宗徒不是宣講自己（格後四 5），而是宣講耶穌基督，或更好說是基督的十字架（格前一 23）。他們是「被天主考驗合格委託而傳福音的人」（得前二 4）。保祿自己的委派是在大馬士革城外，在他歸化之時（迦一 15~16）。

痛苦的另一原因，緣自保祿所堅持的，他必須「白天黑夜操作，免加給任何人負擔」（得前二 9）。不接受教會奉養，他的生計異常艱苦，但唯有這樣他才能超然於教會之外，他不是教會的宗徒，而是基督的宗徒。

然後，保祿又說，他是慈祥的（得前二 7），像父親，也像母親一樣（得前二 7, 11），餵養哺育自己的孩子。母親給予生命，父親給予勸勉、鼓勵，保祿卻一身兼負二職。保祿覺得，自己是個很稱職的父親。

## 5. 主的日子（五 2：參閱整段四 13~五 11，及得後第二章）

在舊約，有廣為流傳的「上主的日子」，這一日，上主要審判萬民，賞善罰惡。以色列人殷切期待這一天，但是先知早就警告：為富有（神貧的相反）的人而言，上主的日子是個災禍的日子（亞五 18）。在先知們的末世圖像中，色彩鮮明地描寫這些災難。

瑪竇顯然知道這個傳統，這位最猶太的聖史以太陽昏暗、月亮失光、星辰墜來描寫人子來臨之前該發生的事（瑪廿四 29~30）。

得二 13~18 卻缺少了這個傳統，基督再來時，只有總領天使吶喊，天主號聲響起（得前四 16），不過這卻是舊約的默示文學傳統（出十九 13, 16, 19），新約的《若望默示錄》中多次應用這些圖像（默一 10，四 1，五 2，七 2）。

其實，在舊約，末日就是複雜的，幾家歡樂幾家愁，有人被接去，有人卻被留下來，瑪竇所寫的也是這種兩面性（瑪廿四 40~41）。只是，得前四 13~18 更強調末日的救恩性，為避免我們誤以為救恩是必然的，保祿又增加了末日的勸導，強調主的日子之不可預測，不過這也是初期教會的傳統（路十二 35）。初期教會從來不會一面倒地只強調末日的片面形貌；它是救恩—在主內的人而言；也是審判—為沒有主的人而言。而主，是主基督。上主的日子，也變成了主基督的日子。

我們曾經講過，《得前》所強調的，是末日的馬上到來。即使五 1~11 轉而強調它的不可預測，也沒有否認這一點。抑有進者，正因為末日除了即將到來之外，還加了點不可預測性，保祿才更容易從末日事件轉到末日勸諭。因為末日不可預測，人只可以把每一日都看成是末日，每一日都是耶穌到來的時刻。但無論如何，在末日即將到來這一點上，保祿顯然預料錯

了，末日畢竟是遲遲未來。因而保祿不得不重新考慮這個問題了。

有人說，《得後》補充了《得前》的缺失。不過也有人因此懷疑《得後》的真實性。我們姑且不討論這點，只想點明，《得前》的確必須有《得後》的補充。末日還未到來，在末日到來之前，必有許多事件先要發生，《得後》提出「無法無天的人，即喪亡之子必先出現」（得後二 3），《若望默示錄》提出假基督。可見新約的末世論真是複雜的，若想一面倒地強調其中一點，只有歪曲了新約的原意。

然而，不管《得後》是不是保祿的作品，保祿在大書信中又找到另一種解決之道了。基督已經再來，就在信友中間，我們經驗到他，末日的確已經發生了。按《瑪竇福音》的說法是：「你們兩三個因我的名字聚在一起，我就在你們中間」（瑪十八 20），這和保祿的說法異曲同工：

「我們藉著洗禮已歸於死亡與祂同葬了，為的是基督怎樣藉著父的光榮從死者中復活了，我們也怎樣在新生活中度生。」（羅六 4）

「其實割損或不割損都算不得什麼，要緊的是新受造的人。」（迦六 15）

在大書信中，保祿愈來愈強調十字架和復活在信友心中所帶來的救恩性結果。那末，基督再來就是一個空的幻想嗎？顯然不是，一直到《哥羅森書》，作者仍然還是說：

「當基督，我們的生命顯現時，那時，你們也要與祂一同出現在榮光之中。」（哥三 4）

《得前》注目於基督再來的靈修觀有永恆的價值，因為這種靈修是建立在對基督復活的信念上。時至今日，我們仍有理由期待，已復活的基督將會再來。





# 《迦拉達書》

無知的迦拉達人啊！  
被釘在十字架上的耶穌基督  
已活現地擺在你們面前，  
誰又迷惑了你們呢？

迦三1



## 小 引

一般來說，介紹一封新約的書信，通常的作法是從它所寄達地方的地理形勢入手，先述說這個城市（或地區）在羅馬帝國的位置，以及它的歷史、民風、交通情形，然後再從《宗徒大事錄》引證它和保祿的關係，及經由書信所提供的線索來確定它的寫作時間和地點。

但是這種方法似乎不太適用於《迦拉達書》。因為我們的「迦拉達」到底是指那一個地區？幾乎是整封書信中最模糊的地方；而保祿在這封書信中又沒有留下任何地理線索，讓我們可以推測它寫作的時地。因此，這個問題必須延後處理，讓我們先從一些比較確定的地方開始我們的研究。

### 一、寫作的原因和背景

翻開《迦拉達書》，雖然看不見迦拉達的地理情況，但迦拉達人卻清清楚楚地躍然紙上。

#### 1. 初信主的迦拉達人

首先注意一些回憶的經文，它讓我們透視到它的讀者，以及他們在歸主前後的種種生活。

迦拉達人本來是一些信奉多神信仰的外邦人（迦四 8），是保祿把基督福音的訊息帶給他們的，迦四 12~15 寫下他們初識的一幕。保祿說，他當時正「身患重病」（四 13）。什麼病，我們不知道，有人推測和眼睛有關（四 15），但更可能是由於旅途勞累。不管如何，他們之間的邂逅是溫馨的，因為保祿說：

「雖然我的病勢為你們是個試探，你們卻沒有輕看我，也沒有厭棄我，反接待我有如一位天主的天使，有如基督耶穌。」（四 14）

寫這話的保祿，雖然事隔多年，回想起來，仍然語帶感激，迦拉達人真是他患難中的朋友。

這些在患難中結識的老友以福音相遇。現在讓我們看看這福音的內容。從迦三 1，再證諸其他保祿書信（如格前一 23），我們差不多可以肯定：保祿所謂獨一無二、不能改變的福音（一 7~9），就是十字架的福音，他那「活現地擺在迦拉達人眼前」的就是被釘的基督，就是他所誇耀的十字架（迦六 14）。為保祿來說，這就是我們得救贖的由來，這就是獨一無二不能改變的福音（一 7~9），他稱之為「基督的福音」（一 7），在《格林多前書》，又叫「十字架的道理」（一 18）。

對於這得救的福音，保祿要求他們以信仰來接受，就是「聽信福音」（三 2, 5），面對本身就是福音基督，人唯一的答覆只是聽和信。

可惜的是，面對如此簡單的福音，迦拉達人卻跌倒了，在書信一開始，保祿即指責他們「這樣快」就離開天主和祂的福音（一 6），保祿稱呼這過程為從奴隸成了自由人又再作奴隸。他說：

「如今你們認識了天主，更好說為天主所認識，那麼，你們怎麼又再回到那無能無用的蒙學裡去，情願再作他們的奴隸呢？」（四 9）

顯然地，他們已經不復最初了，在第三章，保祿一再追問：

「你們竟這樣無知嗎？你們以聖神開始了，如今又願以肉身結束嗎？」（三 3）

領受聖神，是由於「聽信福音」（三 2, 5），可是因著肉身，迦拉達人如今卻「結束」了。爲什麼呢？

## 2. 另一批傳道員

「結束」是因爲另一批傳道員的加入。這另一批傳道員，在《迦拉達書》中呼之欲出，我們先看看那些或是直指或是暗示他們的經文。

第一次提到他們存在的地方是一章 7 節，這裡稱他們爲「擾亂你們的人」（希臘文用分詞：Those troubling you），即製造麻煩的人（trouble makers），一 9 的 some one（《思高》譯作「誰」），希臘文是 tis，也是他們，保祿「詛咒」他們，因爲他們宣講和保祿不一樣的福音。「詛咒」（Anathema）是很嚴重的字眼。在後來的教會用於犯嚴重教規而被開除教籍的人，或譯作絕罰。

三 1 也暗示了他們。「誰迷惑了你們呢？」答案就是那些 trouble makers。再下來就是四 17，保祿講完「我」和「你們」的溫馨相遇之後，直接切入「他們」。希臘文是一個動詞，第三人稱複數，十分難於翻譯，只抄「思高」的譯文：「那些人對你們表示關心，並不懷好意，他們只是願意使你們與我隔絕，好叫你們也關心他們」。語氣是對立的，一反回憶當初相見的歡愉，保祿的滿腹委屈，就此也表露無遺了。

再次提到「擾亂你們的人」是在五 10，用詞跟一 9 完全一樣，保祿也一樣指稱他們該「受懲罰」（雖然不是「絕罰」）。五 12 的說法稍有不同，這兒的擾亂是讓你們不安，而不是製造麻煩。用詞雖然有異，卻應該是指同一批人。

保祿「巴不得」（十分強烈地）他們「將自己割淨」。這種巴望自然有原因，因為這裡暗示了他們和保祿不一樣的福音。六 12 證實了這點，這兒提到了「那些逼迫你們受割損的人」，對這些人，保祿「巴不得」他們先割淨自己。語帶嘲諷，就如同我們所說：刮別人鬍子的人應先把自己鬍子刮乾淨；保祿卻說：要求別人割損的人割淨自己。他們的訴求，在這裡也就昭然若揭了。

### 3. 他們的訴求

上一段已經稍為暗示這些「擾亂你們的人」的割損訴求。現在要再深入看一下整個情況，其實割損訴求只是更大法律訴求的一部分而已。

法律是《迦拉達書》的鑰詞，全書一共用過 32 次，僅次於《羅馬書》72 次，兩封書信合起來共有 104 次，而在全部保祿書信中也僅見 119 次而已。由此統計可見法律在這兩封書信中的位置。事實上，這兩封書信反覆討論的就是法律和恩寵的關係，所以如此，正和這些擾亂者的訴求有關。

擾亂者有法律的訴求早已是不容置疑的，否則保祿在書信中反覆論述法律的地方就變得不能解釋。他們進入迦拉達教會，告訴迦拉達人：除非你們遵守梅瑟律法，否則不能得救。他們思考的方式可能是這樣：你們這些迦拉達外邦人是與救恩無緣的。因為天主只揀選了亞巴郎作祂的子民，舊約聖經可以為證。因此除非你們加入那以亞巴郎為首的得救團體，否則不能得救。而要加入這救恩團體，便該配帶團體的記號—法律，以及最重要的，割損。單靠相信不夠，必須守法。所以保祿傳給你們只靠信德生活的福音是不足夠的，信德必須有法律的補充，才能確保你們立於恩寵的境地。

當然，迦拉達人會反駁說：我們有耶穌基督，祂為我們釘

死在十字架上，贏得了救恩。因為天主收納祂的靈魂，祂已復活了，由此可見祂是默西亞主基督，我們相信祂的救贖功能。

擾亂者是否相信基督？這問題自然不如他們的法律訴求那般清楚。不過，很多聖經學者都相信他們是猶太籍基督徒，換言之，他們提倡基督和法律，二者同是得救之管道。

仔細看《迦拉達書》，其中共有三批與保祿發生過摩擦的人。除了迦拉達的擾亂者之外，二 4 還提到一些要求弟鐸割損的「假弟兄」。因說假「弟兄」，所以有人相信他們是基督徒。這理由當然並不絕對，因為即使是不信主的猶太人，保祿也有足夠的理由稱他們作弟兄。但是二 11 所提到「從雅各伯那裡來的人」卻顯然是基督徒了，他們屬於耶路撒冷教會領袖雅各伯的權下，受他的管轄。從上下文看，這些猶太基督徒有猶太食物法的訴求，他們要求基督徒（至少猶太基督徒）守食物法。

當然，我們無法肯定二 11 的猶太基督徒，是不是就是那同一批進入迦拉達的擾亂者；但，可以肯定的是，宣講法律的猶太籍基督徒的確存在，而且曾經進入安提約基雅（迦二 11~14）和保祿有過初次衝突。另外，我們在《格林多後書》也看見他們的足跡（格後十一 22~23）。那麼，這些迦拉達的擾亂者不管是不是同一批人，假如說他們也有相同的理念，至少會是可能的事。

我們可以想像一下他們對迦拉達人的回答。他們或許會說：不錯，耶穌基督就是默西亞，但是耶穌也是個猶太人，是亞巴郎的苗裔。因而祂贏得的救恩也是給予猶太人，而不是給予外邦人的。而且耶穌自己也守梅瑟的律法，所以你們作基督徒的也該守律法。守律法可以讓你們加入得救的團體，分享到基督為猶太人所贏取的救恩。

總結上面的討論，如果迦拉達的擾亂者是單純的猶太人，他們就只單純地訴諸法律，希望迦拉達人藉守法而成義得救。

不過，假如他們是猶太籍基督徒，他們的訴求將是基督和法律，不論如何，他們都與保祿僅憑基督得救贖的信仰立場不同。保祿說，只有基督，祂是我們唯一的救贖。任何訴諸法律的行動都是不對的，因為假如你說必須藉基督「和」法律才能得救贖的話，就等於說基督的救贖是不足夠的，就等於說基督不是我們唯一的救主。但基督的救贖卻是足夠的，祂要求我們完全的信賴，全心的投入。一心二用絕不可以，人不能事奉兩個主人，又是基督又是法律的。這種「安全」的道路不能進入生命。要嘛基督，要嘛法律，要進入永生是沒有中間路線的。

所以不管是猶太人還是猶太籍基督徒，他們都與保祿「僅憑基督」、「單靠信仰」的單一路線不同。不過兩組人馬中，又以猶太籍基督徒入侵迦拉達教會的機會更大。因為在他們的訴求中也包含了基督，所以較易吸引那些本來已經信奉基督的迦拉達人。他們會說：你們並沒有背棄信仰，基督仍是你們的救主，法律僅是幫助你們立於不敗之地而已。相反，單純的猶太信仰卻會要求迦拉達人放棄基督，改信法律。我認為在完全背離基督與在基督上加上法律二者之間，後者比較容易成爲一種誘惑，雖然前者也不是完全不可以。

這就是《迦拉達書》寫作的背景。簡單來說，有一群猶太籍基督徒進入了迦拉達，在保祿單靠基督的福音上加上法律，而成爲「基督和法律」的模式。所以保祿寫這封信，駁斥這種謬誤。他說，這種模式是錯誤的，基督和法律之間，並不相容，二者無法並存。我們只有「基督或法律」，而沒有「基督和法律」的公式。「你們這些靠法律尋求成義的人，是與基督斷絕了關係，由恩寵上跌了下來」（五 4）。以下我們將分析保祿回答的策略。

## 二、保祿的答覆

從《迦拉達書》分析保祿的答覆，他的策略是三層的，也可以說是三階段的。首先，他清楚知道，要衛護他的福音，必先衛護他的宗徒性。所以在他反覆論證自己的福音之前，他先肯定自己從上而來的宗徒地位。另外，他也清楚明白，自己「唯靠信仰、不隨法律」的福音所能帶來的誤解，就是完全毋視法規，任性隨行，甚至放縱肉身，以自由顯示自己的得救。所以在詳細論述因信成義的福音之後，再仔細考量基督徒的法律。讓我們細細品味他的三階政策。

### 1. 保祿的宗徒性

這一點，可以說，也是迦拉達的擾亂者間接促成的。可以相信，他們要動搖保祿的福音之前，必先動搖他的宗徒性。這點很容易辦到：首先，他不是耶穌在世親自揀選的宗徒，與基督沒有真正的接觸，因而他福音的來源便有了問題。從好處想，那是從耶路撒冷領袖得來的二手福音；從壞處想，那完全是他自己的想像，是不切實際、沒有效果的假福音。其次，他曾迫害教會，這事記憶猶新。一個迫害教會的人那有資格作基督的宗徒？所以，他的宗徒性是有疑問的，他的福音也是有疑問的。

面對這些責難，保祿怎麼處理呢？從《迦拉達書》，我們看到他的答覆，首先，在書信一開首，他就一再強調他「不由於人，不藉著人」的宗徒地位（一 1，與一 11 相對應）；所以他身為宗徒的特恩不是從耶路撒冷而來的，而是直接來自天主的召選。一 15~16 暗示大馬士革的蒙召，這件事在早期教會應該是人盡皆知的；為保祿而言，這是他宗徒使命的起點，更重要的是發動者不是他，而是天主。

保祿以「選拔」、以「召叫」、以「啓示」（一 15~16）



稱呼這次經驗，換言之，他只是個被動的領受者，一切源自天主。既是天啓，他的福音自然不是來自宗徒的傳授，因而他盡量淡化他與耶撒冷的關係（一 17~20），他是天主直接選拔的宗徒。

但保祿的策略並不止於此。因為假如他只是一面倒地強調直接來自天主的啓示，他所傳講的充其量只是一種與耶路撒冷宗徒完全切斷關係的新宗教，這是他所不願意的。所以他除了強調獨立之外，他也強調相連。

書信中一再肯定他與耶路撒冷的相合性。耶路撒冷的柱石們都同意他的福音（二 9），與他相互握手，表示通力合作。他舉弟鐸為例，一個按照他福音不用受割損的外邦信徒，來到耶路撒冷也沒有被迫受割損（二 3）。

換言之，他與耶路撒冷並沒有傳授兩種不一樣的福音；他的福音，雖然直接來自天主，卻不是「另一種福音」（一 6）。如此，他對迦拉達擾亂者的控訴（一 8~9），才得以成立。

## 2. 保祿的福音

整封書信的中央部分，從二 15 到五 12 反覆論述的，就是「保祿的福音」。保祿從經驗來談（三 2~5）、從歷史來談（三 6~9）、從聖經來談（三 10~14）、從常理來談（三 15~16）、從法律的本質來談（三 19~25）、從民間習慣來談（四 1~5）、從聖經的寓意來談（四 21~31），所談論的，不外他的福音，今天有名的「因信成義」。它最簡單的公式首先開宗名義地寫在全書理論部分的最開首（二 16）。保祿肯定：

- (1) 人蒙天主接納的根據不是守法，而是恩寵，得救來自天主，不出自人。因為救贖不是人的工作，而是天主的工作，而人所能做的只是任由天主在自己的身上作工而已，保祿舉亞巴郎為例，亞巴郎什麼都沒有做，只是相信天主的仁慈，

天主就以此算為他的正義。所以得救與法律無關，法律也沒有使人成義的能力，只有天主，藉著基督，才能夠完成這人無法達成的工作。

- (2) 基督救贖的足夠，人不僅靠基督得救，而且單靠基督得救。所以不僅「遵守法律」的公式不能成立，「基督和法律」的公式也不能成立。基督是我們唯一的救援。因為如果除了基督之外，人還該守法才能得救，那就等於我們有兩位救主：基督和法律，也就是說：基督不是我們唯一的救援。
- (3) 外邦人和猶太人完全平等。面對基督，人人平等，猶太人沒有優越性，外邦人也不用妄自菲薄，渴望成為猶太人。因為猶太人縱使有法律，在救贖上卻不會因此讓他們佔上半點便宜，他們和外邦人一樣因著信仰而成義。沒有信仰一開放的、讓天主作工的心，猶太人縱使守法，仍然不得救恩，外邦人沒有猶太法律，然而「基督的法律」（六2）自在他們心中。換言之，猶太人與否，在基督內沒有分別（三28），割損或不割損都算不得什麼（六15），重要的是靠著信做個新受造的人。

### 3. 基督徒與法律

保祿的福音，把基督徒的救贖完全排除於法律之外。他們只憑藉信仰得救，而不依據法律。那麼，問題來了：基督徒豈非全無法紀，甚至可以以罪惡為樂？《羅馬書》問得好：「那麼，難道我們應該常在罪惡中，好讓天主的恩寵發揚？」（羅六1）

答案當然是否定的。基督徒不僅該守法，還該比猶太人更守法，因為他們比猶太人更認識法律的精神。也可以說，法律不在他們外面，強迫他們遵守，反之，法律就在他們內心，引導他們走基督的道路。

具體來說，《迦拉達書》以「聖神」來解決這樣的難題。在《迦拉達書》，聖神不僅是基督徒新生命的原則，也是他們倫理生活的原則。基督徒新生命開始於他們「領受聖神」（三 2），一個領受聖神的基督徒就是一個「新受造的人」（六 15）。基督徒領受聖神成為基督徒，不僅是在本體上，也是在行為上。因為聖神也是他們行事的原則。

一個有聖神的人不能只停留在本體的層面，生命被改變了，生活自當「隨聖神的引導行事」（五 11），聖神在他們心內指導他們。順從聖神指導，他們自然不會行本性的作為（五 19~21），反會結聖神的果實（五 22~23）。所以一個基督徒行善守法是最自然不過的事，只要他們隨從內心的聖神，他們自然會守「基督的法律」（六 2）。因為這法律其實並不在他們以外，卻在他們內心。

所以，當保祿把基督徒的救贖排除於法律以外之際，他其實並沒有消滅法律，反而，當聖神在他們心中，基督的法律也在他們心中。不過，這時候，基督徒守法，不是為爭取救贖，因為基督早就「為我們」完成了這個救贖（迦一 4）。

保祿的邏輯是倒過來的：一個藉著基督而成義的人，一個領受了聖神的人，一個在基督內新受造的人，聖神自會在他們心內引導他們守「基督的法律」。在《羅馬書》上，他說：我不廢除法律，「反使法律堅固」（羅三 31），就是這個意思。

### 三、《迦拉達書》的內容大綱及思想發展

我們可以按照保祿三層的答覆策略來分析《迦拉達書》。

很顯然地，《迦拉達書》可以分為三大段落。學者大都同意這一點，所以只有在劃分的界線上引起質疑，還有商榷的餘地而已。

我們曾經說過：大部分的保祿書信都可以劃分出理論和倫理兩大部分。通常保祿在分析完基督宗教的教義之後，都會述說基督徒生活的特質。前者是後者的基礎，後者是前者的必然結果。用另一種說法來講：所謂理論或教義部分是指基督徒之「所是」（is）；而所謂倫理或生活部分是指基督徒之「所當為」（should do）。由於基督徒「是」這樣這樣，所以他們「應該」這樣這樣「做」。

《迦拉達書》的理論部分和倫理部分都很清楚。在理論部分，他多方陳述一個基督徒新生命的由來：是藉著信，因著基督，由於恩寵；反過來說：就是不由法律，不因人的行為。基督徒因信成為義人；由於信，天主白白地稱呼我們為義。

倫理部分隨著理論部分而來。若人都因信成義，那他們豈非可以隨意作惡？若基督徒都是「自由」的（不受法律束縛），那他們是否連作惡都可以自由？所以《迦拉達書》的倫理部分基本上是處理理論部分所衍生出來的問題。

以上所論是清楚的。唯一引起疑問的是劃分的界線。具體來說：五 1~12 應該歸於理論還是倫理？因為雖然五 1 看起來有勸勉的意味：「要站穩，不可再讓奴隸的軛束縛住！」但是真正的勸勉卻似乎從五 13 才開始。這其間，保祿好像是忘了五 1 的勸導，又再重複不斷地討論同樣的問題。不過這也是保祿書信的特性。保祿書信，不能很清楚地予以格式規範。下面的分析將跟隨大部分學者的意見，視五 1 為倫理部分的開始。

同樣地，理論部分的開始也曾引起疑難。因為雖然一些學者視三 1 為這一段的開始，但是保祿其實在二 15 已經開始討論「因信成義」的問題了。所以要延至三 1 才勉為其難地劃分出理論部分，顯然地是被現今聖經章節之劃分而限制了我們對這封書信的理解。所以在我們的分析中，理論部分從二 15 起到四 31 止。保祿首先在二 15~21 說出「因信成義」的題旨，再在後

面從各方面論述它的內容。

然而《迦拉達書》最突出的地方，則是在理論部分之前增加了歷史的回溯。這在保祿諸書信中簡直是獨一無二的。可能由於迦拉達的情況特殊，保祿在討論因信成義之前首先回憶了幾件發生在他身上的事情。這些事情在保祿身上產生了巨大的作用，不僅引發他反省，更刺激他深信他所傳講的福音。

藉著這些歷史的回溯，《迦拉達書》讓我們看見了「因信成義」產生的來龍去脈。

最後一個問題是：一 6~10 也屬於歷史部分嗎？平心而論，一 6~10 的確提供了一些很重要的歷史：迦拉達教會反叛的歷史。不過照書信的結構而論，一 6~10 應是取代一般書信的感恩辭，而正文在感恩辭之後才開始。所以這一段或可以與一 1~5 一起，視為書信的形式部分。它提示一些直接導成這封書信寫作的原因。與正文中，保祿回想起從前一連串發生在他身上的事，畢竟有點不同。以電影為喻，一 6~10 還屬於片頭的部分，一 11 以後，電影才正式開始，保祿回溯他一幕幕的過往，也就是：他對福音從醞釀到堅持不變的過程。

簡單來說：一 6~10 解釋《迦拉達書》，而一 11~二 14 才解釋保祿因信成義的福音。

《迦拉達書》的大綱可以簡單地條陳如下：

### I 致候辭（一 1~5）

### II 感恩辭（一 6~11）

### III 歷史的回溯

1 大馬士革的蒙召及隨後的傳教經過（一 12~24）

2 耶路撒冷會議（二 1~10）

3 安提約基雅事件（二 11~14）

## IV 教義的闡釋

- 1 因信成義的題旨 (二 15~21)
- 2 各方論證：
  - A 迦拉達人的經驗 (三 1~5)
  - B 亞巴郎的例子 (三 6~9)
  - C 引經據典 (三 10~14)
  - D 常規習俗 (三 15~18)
  - E 法律的功效 (三 19~25)
  - F 基督徒的平等自由 (三 26~29)
  - G 再從常理而論 (四 1~7)
  - H 迦拉達人的從前和現在 (四 8~11)
  - I 和保祿的關係 (四 12~20)
  - J 兩個盟約 (四 21~31)

## V 倫理的勸導

- 1 自由：基督徒生活的特色 (五 1~15)
- 2 聖神：基督徒生活的原則 (五 16~25)
- 3 基督：基督徒生活的法律 (六 1~10)

## VI 結語

最後的叮嚀和祝福 (六 11~18)

現在我們可以按照上面所列舉的書信大綱來看看保祿思想的發展。

書信的開始是**致候辭**。和往常一樣，保祿寫下寫信人和收信人的身分，也向收信人問安。

值得一提的是，除了保祿一開始即強調他的宗徒性之外，還有他在第 4 節所加插的一段有關基督救恩的論述。這是這篇致候辭最特別的地方，整封書信的主旨都濃縮在這短短一節裡。

即使在致候辭的階段，保祿已經迫不及待地要大聲疾呼：

基督的救恩已綽綽有餘。因為基督為我們的罪捨己，祂的救恩是足夠的，我們不必循其他途徑以求成義。所以這一節其實就是保祿福音的另一個版本。

《迦拉達書》的另一個特色就是它沒有**感恩辭**。在原來感恩辭的位置，竟是「**驚奇和詛咒**」（一 6~10）。保祿驚奇迦拉達人這麼快離開天主的福音，詛咒為他們宣講另一福音的擾亂者。這一段「**驚奇和詛咒**」算是揭開《迦拉達書》的序幕，而進入書信的正文。

正文部分首先是**歷史的回溯**。保祿想起他平生的三件事情，這三件事情都和他在這封書信裡毫不妥協地堅持因信成義有關。首先，保祿告訴迦拉達人，他深信因信成義是天主啓示給他的福音，是他在蒙召的時候一併獲得的（一 11~16）。他跟著說明，他的福音儘管從上而來，卻和耶路撒冷的領袖們的意見不謀而合（二 6~10）。因此，任何相反因信成義的理論和行動，都是不可寬恕的。保祿舉伯多祿為例（二 11~14），正如他曾責備伯多祿，他現在也責備入侵迦拉達教會的人，當然，也包括迦拉達的失信者在內。

這三件事情構成歷史部分的三大段。第一段（一 11~24）主要講述保祿在大馬士革的蒙召。回憶始自他從前在猶太教的行動（一 13）和熱忱（14）。一 15~16 才進入主題，他的歸化是突然的，也是由不得他的，因為這是天主的工作。他得到「**聖子的啓示**」，從此開始另一段人生。這種講法，突顯出保祿自己「**不是由人來的，而是由耶穌基督來的**」宗徒性。

17 節以後，是他歸化之後的經歷，保祿極力強調他與耶路撒冷的疏遠（一 16~19），然而在這段的終末，卻很意外地以大團圓結束：猶太境內的教會因為保祿而光榮天主（一 22~24）。保祿，雖然獨立於耶路撒冷教會之外（不是十二宗徒的宗徒），與耶路撒冷卻是毫無衝突地統合為一。

保祿與耶路撒冷的統一，在第二段（二 1~10）更加清楚地顯明出來。這裡所講述的是十四年後，保祿再上耶路撒冷陳述他的福音的經過。

開始時先交待這次會議的時、地、人、原因和結果（二 1~5）。第 6 節以後述說耶路撒冷的領袖們面對保祿福音的態度，同時也暗示所以沒有兩種福音乃是由於它的根源是唯一的天主（二 8）。這一段的結局，也是令人振奮的合作和統一（二 9~10）。

第三段講述的事件發生在安提約基雅（二 11~14）。保祿和伯多祿起了衝突。12~13 節說出衝突的原因，14 節是保祿激烈的反應。這是一次不和諧的會面，然而保祿理直氣壯，他解釋：這是因為伯多祿「與福音的真理不合」（二 14）。於是話題一轉，書信正式進入理論部分，講述保祿福音的真理。

理論部分，一開始馬上單刀直入「**因信成義**」的題旨，（二 15~21），在這裡，保祿先給予他的福音定義式的解說；再跟著多方論證它的合理性（三 1~四 31）。

第三至第四章是論述因信成義的主要部分。保祿首先訴諸迦拉達人本身的基督徒經驗（三 1~5）。他說：你們這些已經成義的基督徒，請自問：你們到底是怎樣開始的呢？是藉法律還是靠信德？保祿和迦拉達人都知道，因此，答案盡在不言中。

跟著是亞巴郎的例子（三 6~9），亞巴郎就是因信，而不由法律成義的第一人。其實，舊約聖經早已論過人成義必須靠信的道理，保祿跟著舉出四句經文為證（三 10~14）。說完了聖經，他又轉向生活。他舉人立遺囑不能改的道理，可見天主一經許諾也不會改變（三 15~18）。天主曾經許諾把恩寵給予亞巴郎的後裔（單數），可見基督才是承受亞巴郎恩許的人。其他猶太人都在恩許之外。

到這裡，保祿轉而討論法律的功效（三 19~27）。法律，



儘管有其他功效（如顯露過犯、監守及禁錮人），就是不能使人成義。因而，保祿歌頌基督徒的平等：人人都因信而成義（三 28~29）。

在第四章，保祿再從常理而論。這次，他想到孩童長大成人，繼承父業而脫離從前受管轄的日子，基督徒也是這樣（四 1~7），因為時期已經滿了，天主已派遣自己的兒子來，基督徒已經脫離法律的束縛，從奴隸變成自由人。

理論部分已經接近尾聲了，保祿的口氣開始軟化，而感情的因素也愈來愈重，不再硬繃繃地光顧著說理了。他首先讓迦拉達人想起他們從前不信主的情況，希望他們不再重蹈覆轍（四 8~11），再回憶他第一次和迦拉達人邂逅時，他們對他的恩情（四 12~20）。談情說理，恩威並施，這是許多保祿書信常見的現象。

理論部分的末段，保祿以衝刺的精神再提出最後一點力證。他舉亞巴郎的兩個兒子為喻：一個是象徵不自由的舊約子民，另一個則是自由的新約子女（四 21~32）。所以信奉嚴守法律的成義方法，只是自願為奴，基督徒卻是自由的，不應再回歸法律。

第五章開始**倫理的勸導**。承接著從第四章開始的奴隸 / 自由的對比，保祿首先勸導迦拉達人不要自甘為奴（五 1），而要好好作個自由人，但是真正的自由卻不是放縱肉慾（五 13）。

已經脫離法律的基督徒究竟該如何盡基督徒的倫理責任呢？《迦拉達書》舉出聖神作為答案。從五 16 開始是有名的兩條道路：聖神的道路和本性的道路，二者是互相敵對（五 16~18）。所以已經領受聖神而成義的基督徒只要隨從聖神的引導行事，便不會做出相反倫理的行爲。

保祿跟著列舉出隨從本性的惡（五 19~21），和聖神在我

們心內所給的善果（五 22~23），再鼓勵基督徒要釘死罪惡（五 24~25）。這樣基督徒雖然脫離法律，其實他們心中是有法律的，他們的法律稱為「基督的法律」（六 2）。六 1~6 還描述了那些跟從基督法律的人的模樣。最後，保祿再次勸告迦拉達人要隨從聖神行事，這樣才可獲得永生（六 7~10）。

結語部分包括最後的叮嚀（六 11~17）和祝福（六 18）。

#### 四、迦拉達地區

討論到這裡，一個不可避免的問題終於呈現：到底誰是迦拉達人？

這個問題幾乎是整封《迦拉達書》中最不確定的。原來在新約時代，有兩個地區可以稱作迦拉達。第一個迦拉達，保祿在第一次傳教就經過了（宗十三~十四），第二個迦拉達則須待第二次（宗十六 6）及第三次傳教（宗十八 23）才為保祿所認識。為方便起見，聖經學家普遍把前者稱作南迦拉達，後者稱作北迦拉達，所謂南北是指它們的相對位置而言。

原來迦拉達本是人種的名稱。所謂「迦拉達人」原是歐洲高盧人的一支。公元前三世紀（278 年）移居到小亞細亞北部，建立迦拉達王國。這個小國慢慢長大，到公元前 25 年被羅馬人消滅前的時候，它已經往南併吞了許多原來不屬於自己的地方，包括呂考尼雅（Lycaonia）、夫黎基雅（Phrygia）、旁非里雅（Pamphylia）、丕息狄雅（Pisidia）、依掃黎雅（Isaunia），以及西基里基亞（Cilicia Trachea）等地，也就是宗十三~十四所述保祿第一次傳教所經的地區。

主前 25 年，羅馬毀滅了這個王國，並把這廣大的地區劃入它的版圖內，建立了迦拉達省。迦拉達省幅員廣大，包括原來在北方以人種命名的小國，也包括南方許多新近歸屬於這個

小國，但在人種上卻不屬於迦拉達人的地區。但是保祿的書信到底是寫給那個迦拉達呢？換言之，所謂迦拉達是指羅馬帝國的迦拉達省呢？還是指這個省分北部、長久以來稱為迦拉達的地區呢？

老實說，這樣的問題實在很難有非常確定的答案，學者只能盡量搜尋《迦拉達書》的暗示，再比對《宗徒大事錄》的記載，勉力證實自己的假定而已。下面將試圖綜合雙方面的意見，以最簡單的方式呈現給讀者，而不細加評析。

## 1. 北迦拉達說

十九世紀以前，傳統的學者幾乎毫無例外地採取北迦拉達說。他們顯然是受路加的影響。《宗徒大事錄》第一次提起保祿經過迦拉達是在第二次傳教的時候（宗十六 6，十八 23），至於保祿第一次傳教的地區，《宗徒大事錄》卻從未稱之為迦拉達，而是以原來地區的名稱把這些地方稱為旁非里雅、丕息狄雅和呂考尼雅（宗十三 13~14，十四 6）。因而，當保祿寫信給「迦拉達」的時候，應該不是指這些地方，而是指他在第二次傳教時所路經之處。宗十六 6 與十八 23 都說保祿經過迦拉達「和」夫黎基雅。顯然地，在這裡迦拉達不是指整個省分（因為省分的迦拉達已經包含了夫黎基雅），而是指省分北部迦拉達王國原來所在的地方。

換句話說，從《宗徒大事錄》可以歸結出兩點：(1) 凡是路加所稱的迦拉達都是指北迦拉達而言，(2) 至於南迦拉達卻從來沒有被稱為迦拉達。

從路加所得出的結論可以證諸保祿書信。保祿在書信中曾經稱呼他的讀者為迦拉達人（三 1），當是指人種的迦拉達，而不是南部諸區在人種上本來不屬於迦拉達的地區。這迦拉達人個性頑強善變，非常符合書信所暗示朝三暮四的作風，今天

接受保祿，明天就變卦了。

此外，《迦拉達書》也絕口不提保祿第一次傳教時的遭遇，連一些很戲劇性的事件都不發一語（如宗十四 19），實在令人懷疑它到底是不是寫這個地區。

## 2. 南迦拉達說

十九世紀，聖經批判興起，許多傳統的理論都受到質疑，包括北迦拉達說。學者支持南迦拉達說有下列幾個理由：

《迦拉達書》的主題和保祿第一次傳教（南迦拉達）所引起的爭議大致相同。這個地區是保祿最早建立的外邦教會，所以外邦人守法的問題應在這裡最先提出，宗十五證明這個說法，事實上耶路撒冷會議（宗十五）所討論的正是外邦人應否守法的問題，這和保祿在《迦拉達書》一再申論的完全吻合。可見保祿第一次傳教所建立的教會很可能就是《迦拉達書》所要寄達之地。至於北迦拉達會不會也遭遇同樣的困難？在理論上當然可以，但因為沒有《宗徒大事錄》的佐證，僅能停留在可能的範圍。

固然，對於這些南迦拉達地區，路加從沒有稱它們為迦拉達，他只把北迦拉達稱為迦拉達，但這是路加的做法，保祿大可和他不一樣。事實上，保祿對地名的稱呼，表現出極大的自由，例如對得撒洛尼和斐理伯兩地，他便曾多次稱它們作馬其頓。

北迦拉達說最大的弱點是它模糊不清，《宗徒大事錄》提起它的時候只是輕輕帶過，相反，保祿在南迦拉達傳教的經過，《宗徒大事錄》卻有十分明確的記載。近代有學者甚至懷疑保祿根本沒有到過北迦拉達，他們給予宗十六 6 及十八 23 另一種詮釋，把這兩節經文解釋為保祿經過「迦拉達內的夫黎基雅地區」。如果保祿真的沒有去過北迦拉達，《宗徒大事錄》的省

略便可以得到解釋。

有人解釋：在保祿傳教期間，北迦拉達的交通並不發達，幾條主要的交通幹線都沒有經過那裡。所以保祿捨北迦拉達是絕對可能的事。無論如何，保祿北迦拉達傳教一事絕不如他在南迦拉達那麼證據確鑿。

以上是支持南迦拉達說的主要理由，除此之外，還有一些比較瑣碎的，在此不再贅述。嚴格來說，這些理由都不是無懈可擊。北迦拉達的傳教，在《宗徒大事錄》雖然比較含糊，但保祿是極有可能去過那裡的，因為迦拉達省的省會正在北迦，按照保祿平常傳教的習慣，他是不會錯過如此重要的地方的。另外，《宗徒大事錄》明明說保祿去過迦拉達「和」夫黎基雅，明顯地不應理解為迦拉達「省內的」夫黎基雅。保祿兩次去這個地方（宗十六 6，十八 23），看來他應該在那裡建立了教會。所以按照《宗徒大事錄》，我們沒有理由懷疑保祿曾經去過北迦拉達。

如果保祿可以去，猶太基督徒當然也可以，證據顯示，這些猶太籍基督徒的足跡非常廣闊，斐理伯、格林多、安提約基雅都有他們流連的痕跡。所以假如他們也侵入北迦拉達，就會發生像南迦一樣的困難。換句話說，支持南迦拉達說的理由和支持北迦拉達說的理由同樣並非絕對。這封書信可以寫給南迦，也可以寫給北迦。書信中沒有提供確實的線索可供佐證。幸好，這問題對書信本身的影響不大，它不致左右到在書信內表達得相當清楚的訊息。

## 五、《迦拉達書》寫作的時間和地點

儘管南北迦拉達的爭議不致左右到書信的基本訊息，但是這個問題對《迦拉達書》的寫作時地卻有決定性的影響。

試想想，假如保祿是在第一次傳教期間便已訪問了南迦拉達，卻延至第二、第三次傳教才有機會到達北迦的話，一封寫給南迦拉達的信便有可能（雖然不一定）大大早於寫給北迦的信了。因為為前者的最早可能性是在第二次傳教開始之前，但是為後者，卻必須在第二、甚至第三次傳教開始之後。

傳統的學者，因為多採取北迦拉達說，他們也多把《迦拉達書》的寫作時候置於保祿第三次傳教期間（公元 53~58 年），或是在厄弗所（宗十九），或是離開厄弗所之後巡行馬其頓格林多的時候（宗廿 1~3）；換句話說，《迦拉達書》的寫作時候與《格林多前書》（寫於厄弗所）、《格林多後書》（寫於馬其頓）相差不遠，而肯定早於《羅馬書》。如此，保祿的四大書信可以說都寫在同一個時候，就是在保祿經過了長久的傳教體驗，思想較為成熟的時候。

但是由於南迦拉達說的興起，《迦拉達書》的寫作時候便可以較多的可能性，而不一定囿限於保祿傳教的晚期。事實上，雖然有些南迦拉達說的支持者，仍然追隨傳統的做法，把《迦拉達書》的寫作時候置於厄弗所時期，但是也有另一些學者認為《迦拉達書》應該寫成於一個較早的時候，即在保祿結束第一次傳教回到安提約基雅（宗十四 26）之後。英國聖經學者 F. F. Bruce 和他的香港學生馮蔭坤便雙雙採取這樣的講法。

他們認為《迦拉達書》應該寫在《宗徒大事錄》第十五章宗徒會議之前。如果按照傳統的計算法，宗十五的宗徒會議可以很確定地認定為主曆 49 年，那麼《迦拉達書》應該是在 49 年以前便已經完成了。

這種看法認為：當保祿第一次到南迦拉達傳教的時候，給外邦人首次宣講了因信成義的福音，可惜，不多久，由於一些猶太籍基督徒的介入，迦拉達的信徒竟然很快離棄了保祿唯靠信德的福音，在他們的信仰中滲進了法律的功行。這件事很快

爲保祿所知悉，就在他結束了這次行程回到安提約基雅之後，馬上給他們寫了這一封信，再次申明單靠信仰不憑法律的得救方法。

本來這個理論只關係到《迦拉達書》的寫作時候，但是卻牽引出一個相當嚴重的結論：如果《迦拉達書》果真完成於主曆 49 年以前，那麼它便一躍而成爲保祿的第一封書信。而傳統一般認爲保祿第一封書信《得撒洛尼前書》寫於主曆 51 年，如今，《迦拉達書》卻超乎其前，奪得第一了。

有人從教義的考量，認爲《得撒洛尼前書》的思想內容比《迦拉達書》簡單得多，前者只反映主曆 50 年代早期教會對基督末日再來的切盼，而後者在法律、信仰、聖神、基督徒新生命的反省上顯示出作者思想的成熟，所以《得撒洛尼前書》和《迦拉達書》的先後次序是難以顛倒的。

再者，《迦拉達書》和大書信比較接近，應該是同一時期之作。尤其是《迦拉達書》和《羅馬書》無論在主題、例證、舊約經文引述上幾乎完全一致，因而《迦拉達書》可以被視作《羅馬書》的初稿，而《羅馬書》則把《迦拉達書》初次披露的福音加以系統式的論述。因而《迦拉達書》和《羅馬書》的密切關係亦顯示這兩封書信的寫作時間不會相距太遠。換言之，從整體的保祿書信及保祿思想的發展來看，傳統的寫作時地較具說服力。

## 六、《迦拉達書》的神學主題

四大書信之一的《迦拉達書》，就神學言，可謂保祿思想的菁華所在。不容否認，「因信成義」就是保祿神學的核心。固然由於書信的爭論脈絡，保祿情緒激動，言論就顯得有點偏激、不夠全面了。因而論者常以爲，必須到《羅馬書》，因信

成義的思想才得到更平衡、也更具系統化的闡析。本段的中心只是把《迦拉達書》所用過的神學主題介紹出來，而不詳加剖析。

## 1. 成義（或稱義）

「成義」的希臘原文是 *dikaiosis* (名詞) 或 *dikaioō* (動詞)，英文翻譯為 *justification* 或 *justify*，直譯原是「義化」或「正義化」的意思。義或正義是指人和天主的關係，當人和天主的關係是正確的 (*right*) 或恰當的 (*just*) 時，他就是義，就是義人。而天主的正義就是祂正確、恰當地作人的天主，並具體地表現在祂拯救人、援助人上。所以舊約尋求天主救援的人常呼號天主「正義地」對待他們。因而就天主而論，正義常是救贖的同義詞，而就人而論，則包含受造物面對創造主所該有的一切表現。

因而所謂義化，就是人和天主的關係由不義（由於罪）到義的過程。外邦人原來是不認識天主的，只會祭拜各種不是神的「神」，他們與天主的關係是不義的，然而基督的信仰改變了，他們對天主的關係，由不義到義，這就是義化。為保祿而言，義化發生在人成為基督徒的最開始，就是說，每個基督徒都應該是一個已經義化的人（羅五 1），因為由於基督，他們與天主的關係已經不再是敵對的，反之，他們認識祂、呼號祂、順服於祂。《迦拉達書》說他們已經不再是奴隸，而是子女（迦四 7）。

然而，在神學上，還有一個關於義化到底是法庭的「稱義」還是真實的「成義」的問題。這個問題在宗教改革之後才被提出。簡單來說，基督新教的許多神學家堅持義化只有法庭的意義，天主就好像一個法官一樣「稱」罪人為「義」。為他們來說，稱義只是罪惡被遮掩，天主不歸罪的意思（羅四 7），天



主姑且把罪人稱為義人，而被稱義的罪人仍是罪人。可見基督教神學一方面強調人罪，另一方面也強調稱義的恩寵性。

天主教的成義神學所注意的卻是天主稱罪人為義的真實性。成義是天主的拯救行動，因而它是有效果的，也就是說，被稱義的罪人真的「成」了「義」人。不只是不歸罪而已，天主還赦免了他，就是解除罪惡對他的束縛，從此，他有能力不去犯罪，他已成了義人。

老實說，這些神學上的爭議到今天也許只餘學術上的意義了。為一般信徒來說，稱義或成義並沒有很嚴重的差異。不管是稱義也好，成義也好，大家都知道，已經義化的基督徒實在不應該再犯罪，而應依靠天主，也就是：依循著聖神的指引，他們也有能力不犯罪（迦五 26）。

另一方面，我們也知道，不論只是因法律性質地姑且被稱為義，還是真實地被轉化為義，我們這些義化的人還是有犯罪的危險。因而所謂成義還不是絕對的，而所謂稱義卻必須名實相符。我們也可以說，天主教的成義神學並不比基督教的稱義少點恩寵性。因為說到底，破壞了的關係能夠被修正，這不是人的力量。人辦不到的，天主卻成就了。所以即使成義，人也沾不上半點功勞，我們都是白白地因著天主所施予的恩寵，才得以與祂修好的。

最後必須補充的是：為保祿而言，成義和救贖並不相等。為基督徒而言，成義是已經發生的事，而已經成義的基督徒還該努力保持他與天主已經修和的關係，好能在終末的時候，真正與基督同在一起（得前四 17），到那一天，才是真正「得救的日子」（弗四 30）。

## 2. 信

保祿的福音是：基督徒因信成義。「信」保衛成義的恩寵

性，就是說，天主白白稱人爲義，不因人的任何功勞。保祿以亞巴郎爲例：「亞巴郎信了天主，天主就以此算爲他的正義」（迦三 6；創十五 6）。因而信與功行無關，後者屬於員工僱主式的獎賞制度，前者才是天主給予人的救恩。前者令人深感感激，並因而產生以愛報愛，將心體心的情懷；後者純屬理所當然，領受報酬的時候，也暗示關係的結束。

把保祿放回昔日的爭論脈絡看，保祿所反對的，是猶太法律主義的功行制度，這種制度把守法看成得救最穩妥的方法，人在天主前幾乎變得無懈可擊。以這種守法態度生活行事的人，眼中只有法律，沒有天主。雖云守法，其實並未守法，因爲這種守法態度沒有帶領他們更親近天主。

所以要成義，首先得拋棄這種法律主義式的功行制度，保祿稱這種拋棄爲「信」。就是開放地信賴、依靠天主，而不依靠人。就是讓天主在你身上作工，就是感激地白白領受由祂而來的恩賜，而不求理所當然地從祂手中接受自己應該得的報酬。也就是謙虛地承認人只是受造物，是被救贖者；承認人在天主面前，一無所是，也一無所有。

信的對象是耶穌基督。《迦拉達書》說，我們成義是「因著對耶穌基督的信仰」（迦二 16）。所謂相信耶穌基督，就是說：這種成義之信，並不是相信一些外在的、可增可減的教條，而是相信天主顯示在耶穌基督，尤其是他的十字架上的大愛。天主的愛具體地顯示在祂不「憐惜自己的兒子，反而爲我們眾人把他交出」上（羅八 32）。所以十字架訴說天主的愛，相信十字架的救恩，就是相信天主那不合邏輯，又不能丈量，白地把罪人稱義的大愛。

最後一個問題是：「信」真的排拒一切法律嗎？換句話說，一個有信仰的人，難道不能守法？抑或，守法就顯示了人的無信？

這個問題必須小心對待，否則我們很容易陷於以不法來贏取救恩的危險。我以為，信，其實並非排拒法律，它所排拒的首先是法律主義式的守法精神，也就是只有守法的外表，而沒有真心守法的態度。

這種態度可以稱為工作正義（works-righteousness）或自我正義（self-righteousness），與因信稱義完全相反，後者把希望寄託於天主，前者卻寄託在自己身上。因而所謂信也排拒以法律為得救的方法，因為成義的信就是完全信賴天主白白的救贖，假如我們的努力也可以讓我們得救恩的話，那天主的救贖就不是白白的了。

如果排除了這兩種法律的觀念，一個有信仰的人不僅可以守法，而且必須守法，不過那時，守法不再是他們得救恩的關鍵。那麼，基督徒為什麼還守法呢？也許最好的答案就是：他們為基督的愛所催迫（格後五 1）。成義既是由於基督的愛（十字架），那麼因著基督的愛而被成義的基督徒，理應按照基督的生活來生活。這是一個基督徒的新生，在新生裡生活的，其實不是我們（從前不義的人），而是基督（新人）。所以一個成義的基督徒並不違反法律，因為全部法律總結於一句話：「愛你的近人如你自己」（迦五 14）。

### 3. 法律

《迦拉達書》說：法律沒有救贖人的力量，唯一可以救贖人的，是耶穌基督的十字架。這種講法和猶太主義完全不同。

可是身為一個猶太人，保祿明明知道天主把法律給了猶太人，所以他不得不問：那是為什麼？法律到底有什麼功用？

《迦拉達書》的答案很奇怪。它說：法律可以禁錮人、監守人（迦三 23）。法律告訴人什麼不可以做；它禁錮人，就是讓人不得自由，它控制人、管轄人，讓人不能隨意違法。可是

這只是在「信仰」（對基督的信仰）還未來到之前法律的能力。當基督來到之後，法律的這點能力便失去了。基督徒現在面對法律是自由的，他不再是法律的奴隸（迦四 7）。

對於法律，《迦拉達書》還有一句很特別的講法：法律的咒罵（迦三 13）。假如法律不能拯救人，它卻可以咒罵人，所有人都處於法律的咒罵之下。由於法律，人被判定為罪人，這就是法律的咒罵。所以假如沒有基督的十字架，人人都是法律咒罵的對象。可是基督卻從法律的咒罵中贖出我們，他被釘在十字架上，成為法律咒罵的對象（申廿一 23）。如此，咒罵轉移了，從咒罵我們轉為咒罵基督，而基督也把我們從法律的咒罵中贖出來了。

《迦拉達書》的主題，因信稱（成）義，是一種很法律的講法，非常專門，不容易望文生義。不過它卻有很多比較普通、比較淺易的同義詞，這些同義詞往往可以進一步澄清所謂因信稱義的內容。它們並試圖從各個不同的角度解釋這個複雜難懂的法律詞彙。

這許許多多同義詞都環繞著一個共同的中心點發展：基督徒的新生命。所謂因信成義就是說：從不義成為義，換言之，那是一段和以前截然不同的新生命。

- (1) 新生命的始點是「領受聖神」（迦三 2），《迦拉達書》說：它由於信，而不由於法律。顯然，領受聖神是指基督徒洗禮賦予聖神而言，因聖洗而被賦予聖神的人就是一個新人。
- (2) 這新的、領有聖神的生命原則是基督。基督徒生命與從前不同者在於「基督在我內生活」（迦二 20），人在領有聖神的一刻開始，生命原則就不是自己，而是基督。
- (3) 這新生命的另一個表徵是地位的轉移：從奴隸到自由人（迦四 5~7），稱義之前是法律的奴隸，稱義之後卻是自由的。

《迦拉達書》也稱之為義子（四 5）、天主的子女（四 6）、承繼人（四 7），因為有聖神的推動，可以喊說「阿爸，父啊！」

- (4) 這新生命還必須有倫理的層面，因為自由不是放縱（五 13）故必須隨聖神的引導行事（五 15），不去滿足本性私慾，如此才是真正的新生。



# 《格林多前書》

我聽說你們聚會時，  
你們中間有分裂的事，  
我也有幾分相信，  
因為在你們中間  
原免不了分黨分派的事，  
好叫那些經得起考驗的人，  
在你們中顯出來。  
格前十一 18~19



## 一、格林多城

格林多是希臘古城，位於窄長的格林多地峽的西部。由於其位置特殊，東西各臨海峽，天然地成了船舶運輸、貨物轉駁的重地。但是這個古代的城市卻在主前 146 年被羅馬總督慕米烏（Lucius Mummius）徹底毀滅了，整整一個世紀之後，才為凱撒大帝所重建（主前 44 年）。

保祿時代，格林多城是羅馬阿哈雅省的省會，羅馬總督駐守其中。所以它雖然不像雅典那樣學風鼎鑿、哲思薈萃，卻是希臘一帶最富庶、最繁華的城市。身為阿哈雅的省會，又和亞細亞的厄弗所、敘利亞的安提約基雅鼎足而三。人口據說高達六十萬。

城中充斥著諸神的廟宇和銅像，是典型的希臘多神教的代表。雅典娜、阿波羅、宙斯、酒神戴奧尼修斯都在這裡獲得供奉，還有格林多的主神頗色冬（Poseidon），但若論受歡迎的程度，它們都萬萬比不上擁有千多個廟奴與廟妓的阿弗洛狄特女神（Aphrodite）。在祭神的日子裡，吸引無數地中海的水手，歡樂淫逸，紙醉金迷。格林多人的倫理生活，自然地低下到極點。謂人「格林多化」，絕對不是一種恭維的話。

這就是保祿所見到的格林多，一個繁榮、富庶、複雜而淫

靡的交通、政治、經濟和運輸中心。它的宗教情況尤其混雜，簡直可謂集各種神祇而共治一爐！它絕對不是一個理想的傳教地區，可是保祿和他的伙伴們卻在這裡建立了一個教會團體，並給這個教會一連寫了好幾封書信，其中有兩封流傳到我們手中。可想而知，這個教會曾經帶給保祿很大很大的麻煩，在他的信裡我們清楚地看得到。

## 二、保祿和格林多教會的建立

保祿似乎不是第一個來到格林多的基督徒。在他之前，阿桂拉和普黎史拉已經先到了（宗十八 2），不過卻是在保祿到達之後，傳教工作才正式展開。其實，在到歐洲傳教之前，保祿已經先在小亞細亞一帶為那裡的外邦人傳過教了（宗十三～十四），所以在給外邦人宣講福音一事上，他已經是箇中老手，再加上他免除法律的福音，在耶京會議上（宗十五），也已經得到正式的認同，所以保祿可以心無旁騖，專心為他在大馬士革路上所看見的被釘基督作見證了。

剛開始的時候，由於息拉和弟茂德還未趕到，所以很有可能保祿是找了阿桂拉和普黎史拉作他傳教的搭擋。保祿在格林多的傳教模式也和其他城市差不多：先在會堂向猶太人宣講基督就是默西亞，及至猶太人不接受，他才轉向外邦人。

路加沒有詳細告訴我們，保祿在格林多長達一年半的傳教生活是怎樣過的。他只注意兩件事：第一件是主基督對保祿的允諾（宗十八 9），其次則是猶太人攻擊保祿，竟然告到加里雍總督（Proconsul Gallio）的這件事（宗十八 12）。

不過由於保祿在格林多見過當時的總督加里雍，我們可以稍為確定地知道他第一次在格林多居停的時間。有學者推算出加里雍是在主曆 51 年 7 月 1 日上任阿哈雅總督的，而保祿剛剛



在那時見過他。可見保祿大概是在主曆 51 年初到達格林多，一年半後，也就是 52 年離去。

保祿走了，阿桂拉和普黎史拉和他一同離去。一行人來到厄弗所，普黎史拉和阿桂拉就留在厄弗所傳教了（格前十六 19），而保祿則在會堂稍作停留之後回到安提約基雅，結束了他第二次傳教的行程。

### 三、分裂的教會

按照《宗徒大事錄》的記載，格林多是除了厄弗所外，保祿停留最久的一個地方。但是一年零六個月的格林多居停，並沒有使這個教會變得更健康。反之，格林多可能是除了迦拉達以外，最令保祿傷透腦筋的一個團體。而從《格林多前書》到《格林多後書》的內容觀察，情況更可能愈來愈糟；格林多人和保祿的關係，也愈來愈緊張。這是後話。不過單就《前書》來說，我們已經清楚看到：這是一個分裂的教會。

保祿在《格林多前書》一開首（「致候辭」和「感恩辭」之後）即譴責這種分裂教會的黨派行爲：

「弟兄們，我因我們的主耶穌基督之名求你們眾人言談一致，在你們中不要有分裂，但要同心合意，全然相合。因為，我的弟兄們，我由黑羅厄的家人聽說你們中發生了紛爭。我的意思是說：你們各自聲稱：我是屬保祿的，我是屬阿頗羅的，我是屬刻法的，我是屬基督的。基督被分裂了嗎？難道保祿為你們被釘在十字架上嗎？」（格前一 10~13）

格林多教會的分裂應該是不容置疑的。看來，格林多的基督徒各自依附一位他們心目中的理想傳道員，並輕看其他傳道員，連帶地，也輕看其他傳道員「旗下」的信徒，認為其他人

都比自己差勁，都不如自己擁有基督徒的真精神。這樣做顯然給這個新生的基督徒小團體帶來很大的傷害，所以保祿所譴責的，並不是那些輕看保祿、或高舉其他人士的基督徒，而是整個分裂行爲。就連說「我是屬保祿的」，也在保祿斥責的行列之內，基督徒沒有一個是屬於保祿的。保祿指著基督徒生命的最終根據說話：十字架！只有十字架才是救恩的源泉，說「我是屬保祿」的人等於使「基督的十字架失去效力」（格前一17）。

詮釋學的考量還向下列這個問題發問：究竟格林多教會分裂成幾個派別？具體來說：是四派還是三派？而每派的主張又有什麼不同？

首先，讓我們先看看那幾位激引起格林多教會風雲變色的領導人物，除保祿外，還有……

- (1) **阿頗羅**是個生長在外邦人地方的猶太人，這點和保祿非常近似，不同的是，他長於口才，長於聖經。他是普黎史拉和阿桂拉在厄弗所歸化，並介紹到格林多來的傳道員（宗十八24）。由於這層關係，他和保祿免除法律，著意恩寵的福音大概不會有太大的差異。但是他的長處卻剛好是保祿的缺點：他長於口才，而保祿卻拙於言辭（格後十一6），相較之下，阿頗羅的宣講顯然會吸引更多格林多信眾，慢慢地，甚至對保祿也會產生一點點的不耐煩，一點點的輕慢。但是保祿和阿頗羅本人卻似乎沒有嚴重的歧見，這點由阿頗羅離開格林多後仍和保祿通訊不斷可見（格前十六12）。顯然，是阿頗羅的追隨者和保祿的追隨者之間的衝突，二者構成格林多教會內兩個對敵的「黨派」。
- (2) **刻法**，應該就是**伯多祿**。保祿在《迦拉達書》中便曾多次稱他爲刻法（迦一18；二9,11），後者和保祿的衝突

始自安提約基雅（迦二 11）。有人以為伯多祿對法律的態度和保祿主張免除法律的福音（Law-free gospel）不合。但是，安提約基雅事件可能只是一個誤會（迦二 11），也可能是由於雅各伯宗徒的介入所導致，況且伯多祿在耶路撒冷所辯護的，不也是保祿的福音（宗十五 7~11）嗎？他還是第一個把外邦人的福音付諸實行的宗徒（宗十）。換言之，「伯多祿派」也和「阿頗羅派」一樣，不是一個在教義上和保祿追隨者有所不同的派別。分裂不是在教義上，而只是在人事上。也許伯多祿的追隨者聲稱他們的領袖是基督的第一個門徒，身分第一，因而地位也第一。因而「我是屬伯多祿的」口號，是一種正統和權位的象徵，說這話的人便成了保祿斥責的對象。

- (3) 最困難的還是「基督派」。因為假如這派別真地存在的話，它的「隨員」並不如其他三派一樣，擁護一位傳道員，而且保祿在格前三 22 也沒有再提起這一黨派的名稱。所以有些人以為這一派別根本不存在。「我是屬基督的」，原來只是保祿提出來對教會分裂的一個回答，如同格前三 23 一樣，無論怎樣，分裂都不可以，因為我們都是屬基督的。但是格前一 22 卻明明把「我是屬基督的」與其他三種黨派的口號並列。從它們排列的順序看，「我是屬基督的」位於保祿所斥責的對象之最後，也就是說在希臘文最主要的位置，因此把這一句從上面三句中分離出來似乎並不恰當。事實上，不少學者以為，「基督派」不僅在格林多教會的確存在，它還是格林多主要亂象的元兇。

在格林多教會，有人高舉一種錯誤的基督觀，連帶地，也有了錯誤的基督徒觀。他們的基督是復活榮升的，所以，有基

督直接啓示，和基督一般的智慧和知識的基督徒才是真正的基督徒，他們可以直接與基督的神相結合。因而這種「基督黨派」也自稱是聖神的人，而表現在外的則是各種神恩神力，相信自己已經到達不死不滅的境界，「凡事都可行」，凡事都可以。

有人把他們稱為諾斯底主義者（Gnostics，希臘文 Gnosis 是「知識」的意思）。不過也許還是 F. F. Bruce 所謂的「初期諾斯底主義」（incipient Gnosticism）更為可取。他們與保祿的衝突已經不僅在人事上，而是在教義上。我剛才說過，格林多很多亂象都是他們一手造成的，雖然書信中所提及的種種亂象不能統統都歸罪於他們，例如那兩個爭相訴訟的基督徒（格前六 1），便可能與他們無關，甚至還可能與其他三派都截然無關。然而他們的存在一定使原來已經夠糟糕的格林多團體更是亂象頻生。現在我們便是轉目看看格林多的亂象了。

#### 四、多事的教會

從《格林多前書》窺視格林多教會，真可以用「多事」二字來形容。除了最初的格前一～四章透露出教會內有分裂的現象外，書信的其他部分陸續揭示教會內的其他亂象。上面曾經提過，這些亂象（尤其是最嚴重的幾項）很可能都和教會內的分裂有關，特別是其中一組擁有錯誤的「自我認知」的基督徒，是他們或直接、或間接地促進，或助長了教會內沈潛著的種種危機，而呈現在外的則是一種很複雜的、涵蓋著倫理面、教會面、社會面、甚至信仰面的大混亂局勢。

- (1) 首先，在**倫理**上，是放縱肉身。第五章先是斥責格林多人的亂倫行爲，有人「竟同自己父親的妻子姘居」（五 1），再指斥他們任意拿自己被贖的身體與娼妓結合的事實（五 15）。格林多本是罪惡之城，一方面，希臘社會

一般缺少了像猶太般嚴格的道德律，另一方面，格林多由於水路發達，一直都是船員留連忘返的天堂，然而，根據《格林多前書》的透露，格林多人肉身上的罪惡似乎還和宗教信念有關。他們的行為建基於一種自由的原則：「凡事都可行」（格前六 12，十 23），而這源自他們對聖神的經驗：因為自信已經完全擁有聖神，身體上的一切作為都無關緊要。保祿反過來強調聖神的倫理效應；而聖神是倫理之神，是聖潔之神（格前三 16；六 19），祂不僅不會鼓動淫亂，反是基督徒聖潔生活的來源。

奇怪的是，在格林多，雖然一部分人生活靡爛，可是卻有另一些基督徒過著苦行僧式的禁慾生活，完全拒絕婚姻，視之為罪惡（格前七）。這一種現象固然不能歸因於某一種分裂黨派，但是他們的出現卻可能是對於前述倫理放縱的反彈。他們願意與那些放縱肉身的人劃清界限，卻陷進另一個死胡同而不自知。面對這種婚姻歪理，保祿一再聲稱結婚出嫁不算犯罪。

- (2) 其次，在教會崇拜上，也是亂象頻仍。《格林多前書》至少提出三種和基督徒聚會有關的混亂現象。第一種和婦女解放有關；第二種是主餐時貧富懸殊的現象分明，該是共融的時候反而顯出教會的分裂。最後，也是最重要的，有人因著自己的神恩（語言之恩），不僅使教會聚會亂作一團，毫無秩序，還把基督徒團體最根本的愛德完全置若罔聞。他們只高舉一種神恩，而輕看其他沒有該種神恩的基督信徒，以為他們是沒有聖神的人，也就是說，還未與基督復活之神相結合，因而只能算是次等的基督徒。只有自己才是尊貴的，雖然生活在世上，實際上卻已經達到復活的境界，已經到達「成全」的境地（格前一 6），不僅有智慧，也有知識（格前八 1），

這些有知識的基督徒可能也牽涉祭肉之爭（格前八），他們因為知識罔顧了愛德，置其他「良心軟弱」（格前八 10）的人不顧。他們是誰呢？很可能就是書信一開首提及的「基督派」，我們說過，他們便是格林多亂象的元兇。

格林多的聚會是有夠紊亂的。主要原因是教會內處處躲藏著的宗教狂熱症候群。婦女們很容易感染到這種狂熱，她們作風大膽，打扮「陽」化，一有感動，即隨意發言。當然狂熱不僅限止於婦女，不過一定有一大批婦女得了這種狂熱病，不然，保祿的勸導便難以解釋（格前十一 2~16，十四 34~35）。不過除了婦女之外，男人也一樣追求語言，而且只顧口誦語言，不管團體是否受益（十四 13~17），對於教外人士更毫無教誨的作用（十四 23），其實說語言的人只顧建立自己（十四 3），追求自己的光榮。但是格林多聚會卻時時處處充斥著這種缺乏基督徒愛德的亂象。歸根究底，是錯誤的自我意識導至錯誤的團體意識；不僅如此，它還抹煞基督徒對將來、對末日的期待。

- (3) 格前十五章清楚顯示，這是一個**否認末日、否認復活**的基督徒團體（十五 12）。所否認的不是基督的復活，很有可能也不是基督徒當下已經經驗到的復活，而是尚在未來，也就是說尚未完全體驗到的末日復活。所以格前十五章所衛護的不僅是末日事件，也是末日將發生的事件的「次第」（十五 23）。格林多人混淆了這一次第，忘記了最後仇敵尚未毀滅，也忘記了自己應該還處於戰備狀態，就擅自把末日的榮光據為己有，放縱自己，追求自由及行為上的解放，終至教會內亂象頻生，愛德的規律完全忘記於腦後。

由此可見，格林多教會教義上的錯謬和倫理行為上、教會生活上的紊亂互為表裏，也互相牽制。而《格林多前書》就是為解決這教會內的種種難題而作，表面看是應用的，實際上卻還有深刻的神學關懷。因為表面上的亂象不是獨立的，而是層層扣鎖，最後更關連到格林多人對基督、對基督徒、對教會、也對末日的看法。

## 五、寫作的機緣和書信的整體性

首先要指出《格林多前書》中的一些銜接上的困難，及境況的改變。這些現象令解經學家們感到十分困惑。

第一個銜接上困難之處是在第四～五章之間的聯繫問題。第四章末看似是書信的結束，保祿言辭嚴厲，似乎忿怒到了頂點，他預告弟茂德和自己的行程，恐嚇著要帶著棍棒同去（四 21），如果這些說法位於整封書信的最後，似乎比較合理。第五章重新出發，雖然仍在責備格林多人，但語氣已經比較平緩了。

四～五章以外，銜接困難的地方尚有十 1~22，這一段與上下文（論祭肉）皆脫節，「不要與邪魔有分子」（十 20），與下文吃祭肉的規則不相符合。類似的情況還出現在第十三章，這一首「愛德頌歌」雖然境界高挺，音律如詩，卻顯然中斷了十二～十四章論神恩的完整。

有人說，十一 18 和 一 11 的教會境況是顛倒過來的。在十一 18，保祿只是聽說教會有分裂，有幾分相信；這信念，反而在一 11，在得到黑羅厄家人的證實後，變得確實了。換言之，十一 18 反映較早期的消息，保祿將信將疑，一 11 卻透視到整個分裂的局面，無怪保祿聽後，大動肝火。第九章的情形差不多，在這裡，保祿衛護自己的宗徒性，是否暗示有人懷疑他的

地位呢？

兩段有關婦女的經文也互相矛盾。第一段顯然主張婦女只要蒙頭，就可祈禱說先知語（十一 2~16），第二段卻連這個都禁止了（十四 34），婦女們只能回家問丈夫。

由於上述種種困難，有人因此質問《格林多前書》的整體性，並從這封書信中分離出兩封或更多封的書信來。本世紀初，J. Weiss 的假定是古典型性的，後來的學者很多都以他的理論為出發點，他主張，格前總共是三封書信的組合：

- (1) **先前的書信**：格前五 9 提到「先前的書信」，這封書信基本上是警戒性的，不可與犯罪的人相來往。書信中也指出格林多人的不當行為，要求他們戒除惡習。包括：格後六 14~七 1；格前十 1~23；六 12~20；十一 2~34。
- (2) **答問的書信**：保祿回答格林多人來信所詢問的種種問題，例如婚姻、祭肉、神恩、復活……等等。包括格前七 1~九 23；十 24~十一 1；十二~十五；十六。
- (3) **譴責的書信**：保祿譴責格林多人分黨分派，以及其他嚴重的倫理罪行。格前一 1~六 11。

有人從格前分出兩封書信，也有人分出三封書信。他們都必須犧牲原來書信的整體性，又都把它拆得七零八落，還聲稱：是古人把它拆得七零八落的，而他們僅是還它本來面目而已。有人覺得這種想法匪夷所思，但是如何方可既保持原作的完整，又認真地看待書信中承接上的困難呢？

F. F. Bruce 提出分階段寫作的解釋法：《格前》不是一口氣從頭到尾完成的，而是分兩個階段完成的。所謂兩個階段，Bruce 以為它停頓的地方是在第四章末。保祿在從黑羅厄家人之口中（格前一 11）知道教會的分裂情事之後，便寫了格前一~四章。耽擱著尚未寄出之際，又收到由斯特法納、福特納托，



阿哈依科（格前十六 17）捎來的書信（格前七 1），信中詢問有關婚姻、祭肉、神恩等問題。從他們口中，保祿再得知一些有關倫理、訴訟及聚會的亂象等。於是保祿繼續未完成的信，把他新近得到的消息分點來處理，先斥責，再回答問題。

Bruce 的理論基本上解決了第四與第五章間承接上的困難，卻未能滿意地解釋書信中情況的改變，以及前後矛盾的說法等。而且他也假定，書信是從頭寫到尾的。不過假如這個假定不再堅持；它寫作的先後，其實端視乎哪一組消息先到達保祿的身邊。那末，假如黑羅厄家人（一 11）是最後來到的，他的消息便補充也證實了先前的報告。保祿把譴責教會分裂的章節放在先前寫好的書信之前，因為這是造成格林多許多亂象的主因。因而他先譴責分裂教會的事實，再逐一討論由於這分裂而導致教會中各種缺乏愛德的行為。其間他還可能就重新獲得的資訊加進一兩點補充，如有關婦女的部分、有關宗徒性的部分、有關愛德的部分等。如此一來，乃成就了這一封看似顛倒、也看似不甚連貫的《格林多前書》了。

寫作的時候，保祿在厄弗所（格前十六 5），也有可能是離開厄弗所後不久。學者主張是在 56~57 年前後。

## 六、內容大綱和思想發展

儘管學術研究對《格林多前書》的整體性和寫作階段有許多假定，在書信內容的探究上，卻必須按照它今天給我們呈現的面貌來處理。我們必須按照今日的《格林多前書》來分析它的結構，來看出它思想的發展。

許多保祿書信都可分為教義和倫理兩部分，如前面分析過的《得撒洛尼前書》和《迦拉達書》便是這樣。但是格林多書信（包括《前書》和《後書》）卻是例外的。《格前》是以主

題為書信建構的原則，討論完一個主題再討論另一個主題，在每一個主題之內，都混合了教義和倫理的成分。保祿若有神來之筆時，還會跳出主題表面的規範，走出一些像似迷途的小徑來（Excursus：脫題的附筆）。可是，就連這些附筆，我們也必須找出它在上下文中可能有的意義。

綜觀《格林多前書》，它主要討論下面幾個題目：

1. 分黨分派的不當（一～四）
2. 三件倫理的敗行（五～六）
3. 婚姻和獨身（七）
4. 吃祭肉的問題（自由和愛德；八～十一）
5. 基督徒的崇拜（十一 2～十四）
6. 末日的復活（十五）

上述六個主題，再連同書信的形式部分（開首的「致候辭」、「感恩辭」，篇末的「結束語」），總共把《格林多前書》劃分為九大段落。

#### I 致候辭（一 1~3）

#### II 感恩辭（一 4~9）

《格林多前書》有標準的「致候辭」和「感恩辭」。致候辭包括寫信人、收信人、問安。感恩辭預先揭示了書信的幾個主要概念：知識（一 5）、基督的出現（一 7）、基督徒與基督的合一（一 9）。

#### III 分黨分派的不當（一 10~四 23）

從內容來分析《格林多前書》，大段的結構十分顯明，例如它首四章同屬一個主題幾乎是毫無疑問的。但大段中的小段分析就不如是了。學者們因此也意見分歧。不過，這其中有幾個題目倒是一再重複的：第一個是十字架，救贖的根源；第二個是天主的智慧（和人的愚妄）。第一個

和第二個題目互有關聯，因為十字架所顯明的就是天主的智慧。第三個是誇耀或無可誇耀，後者也是由於十字架的救贖，人因而無可誇耀。第四個是宗徒，最後則是聖神。下面，我試著以這幾個主題為線索，進一步來分析格前一~四章。

一開始，保祿馬上點出問題的核心：格林多人分黨分派的事實（一 10~12）。接著，他分兩段來斥責這事的不當。每次斥責之後都附有詳細的理論說明，第一次，保祿指出只有十字架才是救贖的來源；第二次，他細述宗徒的職份。如此，保祿乃回答了格林多人「高舉宗徒，而忽略了十字架」的愚昧行徑。

1. **點出問題：格林多的黨派之爭。**（一 10~12）
2. **第一次斥責黨派的不當：黨派分裂罔顧了救恩的主要根據，把人放在只有基督的十字架才可以站立的位置上，模糊了十字架的救恩性。**（一 13~17）

**理論根據：十字架和天主的智慧。**（一 18~二 16）

理論分幾步驟進行，呈現出〔A-B-B'-A'〕的交叉平行。

結論在〔C〕，點明「基督派」是沒有聖神的「血氣之人」。

- A 十字架乃天主的智慧和愚妄，這是十字架的詭弔性。（一 18-25）
  - B 格林多團體，愚妄的團體。（一 26-31）
  - B' 保祿的宣講，又軟弱又恐懼。（二 1-5）
- } 卻是天主大顯神能的地方。
- A' 天主隱藏的奧秘智慧，十字架的智慧。（二 6-9）
  - C 只有聖神洞悉十字架的智慧，也啓示給屬神的人，因而不理解十字架奧秘的人，只屬血氣，沒有聖神。他們不認識基督。（二 10-16）
3. **第二次斥責黨派的不當：嫉妒和紛爭，屬於血肉，相反聖神。**（三 1-4）

**理論根據：宗徒的特質。**（三 5~四 13）

理論部分的結構：〔A-B-A'〕

{A-A'} 論宗徒；{B} 說明分裂的不當，因它毀壞天主的聖殿。

**A 論宗徒：**（三 5~15）

- a. 宗徒乃僕役、助手、奠定根基的建築師，卻非根本本身。（三 5~11）
- b. 宗徒的工作，末日將要顯明。（三 12~15）

**B 分裂乃不當行爲：**（三 16~23）

- a. 天主的宮殿不容毀壞。（三 16~17）
- b. 宗徒屬於教會，教會卻屬基督。（三 18~23）

**A' 再論宗徒：**（四 1~13）

- a. 對宗徒，人不能審斷，到末日，主卻要揭露一切。（四 1~5）
- b. 宗徒顯明基督的十字架—在軟弱中的能力。（四 6~13）

**4. 結論：**（四 14~21）

**A 最後勸告。**（四 14~16）

**B 安排行程。**（四 17~19a）

**C 警告語。**（四 19b~21）

**IV 三件倫理敗行（五 1~六 20）**

三件在倫理上的敗行，是保祿從捐信人（格前十六 17）的口中確實聽說的（五 1）。

**三件敗行：兩件和淫亂性愛有關。**

保祿一前一後論述它們 {A-A'}；

中間再加一件有關訴訟的事件 {B}。

**A 亂倫行爲：**（五 1~13）

- a. 點出事實：有人同父親的妻子姘居。（五 1）
- b. 應採取的對策：把他從團體中除去，交與撒殫。（五 2~5）
- c. 勸導聖潔生活：以酵母爲例，基督徒生活該是無酵餅，除淨酵母。  
（五 6~8）
- d. 澄清上一封信的誤會：有犯罪的主內兄弟，該從團體中剷除。  
（五 9~13）

**B 訴訟行爲：**（六 1~11）

- a. 點出事實：教友爭訟在外教人前提訴。（六 1）
- b. 這事的不當：（六 2~11）
  - 1. 基督徒是天主的聖者，只審判世界，而不受世界的審判。  
（六 2~6）

2. 基督徒之間的紛爭本身，即使是理直的一方，也是不對。  
(六 7-8)

c. 再勸聖潔生活，如此才能繼承天主的國。(六 9-11)

A' 與娼妓結合：(六 12-20)

a. 列舉三句格林多的口號，再一一駁斥。(六 12-13a)

b. 理論駁斥與娼妓結合：(六 13b-20)

1. 人的身體是主救贖的對象。(六 13b-14)

2. 人的身體是基督肢體，不可冒犯。(六 15-18)

3. 人的身體是聖神的宮殿，不可玷污。(六 19)

4. 結論：該以身體光榮天主。(六 20)

## V 婚姻和獨身：(七 1-40)

要正確分析這一段經文並不容易。不過，看來，它似乎分為上下兩半，上半談婚姻，下半談獨身一前前後後卻只有一個主題：可以結婚，但獨身更好。

### 1. 論婚姻：(七 1-16)

A 一般性原則：(七 1-7)

a. 不婚最好，但為免淫亂，可以結婚。(一 1-2)

b. 不要彼此虧負。(七 3-7)

B 原則的應用：(七 8-16)

a. 對未婚者，應用原則 a。(七 8-9)

b. 對已婚者，應用原則 b。(七 10-11)

c. 有關混合婚姻。(七 12-16)

### 2. 論獨身：(七 17-20)

A 原則：怎樣蒙召，就怎樣生活，不必求變。(七 17-24)

B 應用：獨身(或結婚)亦然，不必求變，安於現狀。(七 25-27)

C 補充：結婚不算犯罪。(七 28)

A' 原則：時間短促。(七 32-35)

B' 應用：獨身的好處。(七 32-35)

C' 補充：結婚不犯罪，但獨身更好。(七 36-40)

## VI 吃祭肉的問題：（八 1~十一 1）

必須聲明的是：這一段分析起來的確困難，正因如此，才會有如此多的嘗試，要把這兒的某些章節從原文中抽離出來。作者只在一前一後提到吃祭肉（格前八；十一 23~33），中間卻加插了許多看起來似乎與主題無關宏旨的東西，例如保祿的宗徒權（九 1~23）、舊約的故事（十 1~23）、賽跑與拳擊（九 24~27）等。但是最困難的還是十 14~22，因為這裡的用詞儘管和主題相似，所得到的結論卻與下面的（十 23~33）十分不同。況且這裡所討論的似乎不是從肉市買回來祭拜過的肉，而是參與外教祭壇吃食那兒擺放著的祭肉。然而按照我們的原則，我們還是按照它目前所呈現的文學現象來分析它，儘量發現它在現今的上下文中的意義。

### 1. 吃祭肉的討論：（八 1~13）

- A 考慮一：愛德和知識的比較，前者更為重要。（八 1~3）
- B 考慮二：知識的內容—邪神不存在。（八 4~6）
- C 應用：（強者）為愛（軟弱兄弟）放棄權利。（八 7~13）

### 2. 保祿：為愛放棄權利的例子

保祿既然要求格林多人為愛放棄權利（吃祭肉），他便需要舉出足夠的例子好說服格林多人。所以在這個段落，他便以自己為例，身為宗徒，他卻不接受教會的奉養。最後他還說明他放棄宗徒權利的最終目的，是為得到生命中的最終獎賞，希望格林多人效法他。

- A 肯定自己的宗徒地位。（九 1~3）
- B 肯定自己的宗徒權利。（九 4~10）
- C 肯定自己放棄了這權利。（九 11~14）
- D 放棄權利的目的：（九 15~27）
  - a. 為傳福音。（九 15~18）
  - b. 為成為眾人的僕役：為一切人成為一切，好贏取他們。（九 19~23）
  - c. 為得到最終的、不朽的榮冠。（九 24~27）

### 3. 以色列人的歷史：（十 1~13）

- A 重述曠野故事。（十 1~5）
- B 故事的意義，為給格林多人作鑑戒：不可拜邪神，不可淫亂，不可試探主，不可抱怨。（十 6~11）
- C 結論：自以為強者（有知識的人）尤該小心。（十 12~13）

### 4. 再論吃祭肉之事：（十 14~十一）

保祿從兩個情況來討論吃祭肉的事，結論則視情況而完全不同。第一個情況，假如祭肉是擺在外教神壇上的，絕對禁止；第二個情況，從肉市買回來的肉，則是開放性的，但卻有條件的可以，不過也有例外的時候。

- A 情況一：（十 14~22）
  - a. 點題：不可拜邪神。（十 14~16）
  - b. 理由：（十 16~20）
    - 1. 聖體使我們與基督結合。（十 16~17）
    - 2. 吃祭物使我們與邪神有分子。（十 18~20）
  - c. 結論：與主結合的不能再與邪神結合。（十 21~22）
- B 情況二：（十 23~28）
  - a. 原則：為別人的利益犧牲自己的權益。（十 23~24）
  - b. 具體規定：（十 25~28）
    - 1. 肉市買來的，可吃。（十 25~26）
    - 2. 無信仰人的宴請，可吃。（十 27）
    - 3. 例外：若引發他人的疑問，不可吃。（十 28）
  - C 結論：效法保祿，效法基督，為愛犧牲權益。（十 32~十一 1）

## VII 基督徒的崇拜：（十一 2~十四）

和崇拜有關係的問題包括：婦女蒙頭、主餐禮時互相等候、神恩聚會。最後一個佔據篇幅最多，想是最複雜、最棘手吧！嚴格來說，每個問題都可以是獨立的，我們也不排除有部分先寫，有部分後補的可能性。

### 1. 婦女聚會該蒙頭

保祿的特色是思路繁多，邏輯性不強，反覆論證，此起彼落。這兒是典型的例子，勉強整理如下：

- A 第一次論證：(十一 2~6)
  - a. 理論：頭的連鎖。(十一 2~3)
  - b. 應用：女人該蒙頭。(十一 4~6)
- B 第二次論證：(十一 7~16)
  - a. 理論：人的創造。(十一 7~9)
  - b. 應用：女人該蒙頭(權下的表記)。(十一 10)
  - c. 補充：男女的互補性。(十一 11~12)
  - b' 重申：女人該蒙頭。(十一 13)
  - a' 理論：按本性和習俗皆如是。(十一 14~16)

第二次論證表現〔a-b-c-b'-a'〕的結構，中央部分〔c 男女互補〕才是整段看似壓抑性地論婦女問題的最高峰。不過，即使如是，連保祿自己也是不自覺的，他的目標只有一件事：保障基督徒聚會該有的秩序。

### 2. 主餐禮時該互相等候(十一 17~34)

- A 保祿的斥責：聚會時，有人饑餓，有人醉飽，顯出分裂情事。  
(十一 17~22)
- B 最後晚餐的傳統。(十一 23~26)
- A' 保祿的指示：(十一 27~34)
  - a. 教理：無共融的心，不能領共融的身體。(十一 27~32)
  - b. 具體指示：互相等待。(十一 33~34)

### 3. 神恩問題

先普遍論神恩，次論愛德，其三再回歸到「先知」及「語言」二神恩的比較，最後是神恩性聚會的秩序安排。

- A 論各種神恩：(十二 1~31)
  - a. 神恩的標準：不是在神壇前喃喃自語，而是呼號耶穌為主。(十二 1~3)
  - b. 一個聖神，多種神恩。(十二 4~11)



- c. 基督身體：(十二 12-26)
    - 1. 一個身體，許多肢體。(十二 12-14)
    - 2. 肢體各不相同，共屬於身體。(十二 15-20)
    - 3. 各肢體互相補充，共存共榮。(十二 21-26)
  - d. 再論神恩的多重性。(十二 27-31)
- B 更大的恩賜：(十三 1-13)**
- a. 愛的超越性：愛超越語言、先知、知識、信心、施捨，甚至捨命。(十三 1-3)
  - b. 愛的本質。(十三 4-7)
  - c. 愛的永恆性。(十三 8-13)
- C 論語言之恩和先知之恩：(十四 1-25)**
- a. 比較語言先知二神恩。(十四 1-4)
  - b. 比較的結果：先知比語言更大。(十四 5)
  - c. 分論二神恩，先論語言，再論先知。(十四 6-25)
    - 1. 語言之恩不能建立別人，除非有解釋之恩。(十四 6-19)
    - 2. 先知之恩可以說服人，帶領人朝拜天主。(十四 20-25)
- D 神恩性聚會：(十四 26-40)**
- a. 原則：為建立而行。(十四 26)
  - b. 具體規範：(十四 27-32)
    - 1. 說語言的規範。(十四 27-28)
    - 2. 說先知的規範。(十四 29-32)
  - c. 婦女該當緘默。(十四 34-35)
  - d. 最後規勸。(十四 36-40)

## VIII 末日的復活

請注意，這一段的背景是格林多人否認復活（格前十五 12），但不是否認基督的復活，而是基督徒的復活。所以保祿肯定基督徒一定會復活，因為初果基督已復活了，基督徒必將復活（十五 20-22）。他還肯定復活的基督徒有一個身體，但不是生前的（播種的）身體，而是復活的、屬神的、不朽的身體。即便是存留一直到末日、不用經過死亡的人，無須復活，也要經由改變，換上不朽的身體。

### 1. 基督的復活 (十五 1~19)

- A 以基督復活為首的保祿福音。(十五 1~11)
  - a. 保祿的福音。(十五 1~2)
  - b. 這福音的主要訊息。(十五 3~8)
  - c. 保祿的感想。(十五 9~11)
- B 基督復活的重要性：沒有復活，信仰是假的。(十五 12~19)

### 2. 基督復活和基督徒復活 (十五 20~34)

- A 末日的事件及其次第：基督徒必會復活。(十五 20~28)
- B 駁斥格林多人否認復活的不當。(十五 29~34)

### 3. 復活的身體 (十五 35~49)

- A 播種的身體不是復活的身體。(十五 35~38)
- B 各種各樣的身體。(十五 39~41)
- C 播種的身體和復活的身體。(十五 42~44)
- D 第一個亞當和最後的亞當。(十五 45~49)

### 4. 奧秘的事 (十五 50~58)

- A 可朽壞的不能承受天國。(十五 50)
- B 末日情事：死者復活，生者改變，穿上不可朽壞的。(十五 51~55)
- C 最後勸諭：基督已戰勝死亡，信友應堅定不移。(十五 56~58)

## IX 結束語：(十六 1~23)

- 1. 關於捐款。(十六 1~4)
- 2. 旅行計劃：自己、弟茂德、阿頗羅的行程。(十六 5~12)
- 3. 勸告、問候、祝福。(十六 13~24)

## 七、保祿的語言技巧

《格林多前書》真不愧為保祿四大書信之一，除了內容豐富，主題多樣之外，語言技巧也繁複多變化。嚴格來說，《格林多前書》的語言是典型保祿的，在其他保祿書信中常見不鮮。所以《格林多前書》的特別之處，不在顯示什麼前所未見的文學手法，而在充分表現保祿平素的語言特色，可謂集所有保祿技巧於一身。在長達十六章的《格林多前書》裡，可以找到不少常見的保祿語法。

《格林多前書》，像所有新約作品一樣，所用的是流行於當時的、由古典希臘文簡化遞減而成的 Koine。保祿有時會用比較文學性的高級 Koine，但有時也會夾雜較口語化的常用語法。不過，在中文翻譯上，是完全察覺不到的。

而在文學表現上，保祿最常用的似乎是「平行法」（parallelism）：有時是「漸進平行」；有時是「反向平行」，把兩句或多句意義並聯、或涵義相反的句子積疊在一起，有加強語氣的效果，又能增加文學上的均衡之美。

這種例子不勝枚舉，同向的例如：

「今後有妻子的，要像沒有一樣；哭泣的，要像不哭泣的；歡樂的，要像不歡樂的……」（格前七 29）

「……對猶太人，我就成為猶太人，為贏得猶太人。對於在法律下的人，我雖不在法律下，仍成為在法律下的人，為贏得……。對軟弱的人，我就成為軟弱的人，為贏得那軟弱的人。對一切人，我就成為一切。為……」（格前九 20~22）

反向的則如：

「我們為了基督成了愚妄的人，你們在基督內卻成了聰明的人；我們軟弱，你們卻強壯；你們受尊敬，我們受

羞辱。」（格前四 10）

「播種的是可朽壞的，復活起來的是不可朽壞的；播種的是軟弱的，復活起來的是強健的……」（格前十五 42~44）

這些例子，可謂觸目皆是，讀者可自行品嚐。它也可能是當時希臘文學的特色，在舊約中也很常見，可見保祿深受時代的影響，把當日最優美的創作心法凝結於他的新約經典中。

除了「漸進平行」和「反向平行」之外，保祿也很喜歡「交叉平行」（chiasm）。這是一種以〔A-B-B'-A'〕的交叉關係平行滑進的方式，在保祿文學中也很常見。以圖表之則是：

$$\begin{array}{cc} A & B' \\ & \times \\ B & A' \end{array}$$

「交叉平行」可以出現在字和字之間，片語和片語之間，句子和句子之間，甚至段落和段落之間。更有人願意證實「交叉平行」原來就是保祿書信的基本原則，他們會在保祿信中發現一個一個如藤如蔓、交相糾結、難分難解的「交叉平行」，一望無際，連綿不斷。

今以格前七 1~7 為例，來說明一個小型（共四組<sup>1</sup>）的「交叉平行」：

- A 我認為男人不親近女人倒好。
- B 可是為避免淫亂，
- C 男人當各有自己妻子（D），
- D' 女人當各有自己丈夫（C'）。
- E 丈夫對（F）妻子該盡他應盡的義務，

---

<sup>1</sup> 〔E、E'〕及〔F、F'〕這兩句在希臘文中沒有交叉平行，倒是中譯文卻相當匹對。

- F 妻子對 (E') 丈夫也是如此。
- G 妻子對自己身體沒有主權，而是 (H) 丈夫有。
- H' 丈夫對自己身體也沒有主權，而是 (G') 妻子有。
- B' .....免得撒殫因你們不能節制，而誘惑你們，.....
- A' 我本來願意衆人都如我一樣。

不過，若要發現更大型的、甚至涵蓋整封書信的「交叉平行」，那就不僅需要耐性和技巧，還要一點點的想象力了。

保祿還熟悉希臘 diatribe (希臘辯論術) 的論辯技巧，所以在他的書信中，常常有假想的反對者站起來和他論辯。保祿不僅假想著面對敵人侃侃而談，還想像出反對者可能提出的論據，他再逐一擊破。這種借助假想敵人的提問，來一步步澄清自己立場的辯論法，要數《羅馬書》最為普遍 (如羅二 1, 三 1~5, 六 1)，但在《格林多前書》也有跡可尋。在格前十五 35，他的假想敵人便躍然紙上：

「可是有人要說：死人將怎樣復活呢？他們將帶著什麼樣的身體回來呢？」

然後，保祿站起來和「他」抗辯：

「糊塗人哪！你.....」 (十五 36)

幾時當保祿假想的「你」露出頭來，就是他在運用 diatribe 的時候 (如格前七 21)。

而更普遍的是所謂「修辭的問題」(Rhetorical question)。這時保祿似乎在自問自答，因而問題不是真的問題，因為在發問之前，他其實已經胸有成竹，而只是藉助問題，用以退為進的方式，強迫讀者說出他心中的答案吧了。

這種論辯方式在希臘文學中也很普遍，保祿在書信中充分發揮他希臘文學的根底，在格前九 1，他問：

「我不是自由的嗎？我不是宗徒嗎？我不是見過我

們的主耶穌嗎？你們不是我在主內所建的工程嗎？」

一連串的問題，簡直令格林多人手足無措。其實每一個問題都只問不答，因為答案盡在作者和讀者的深心之中。這種方法在保祿書信中最是常見，讀者請自行品嚐（如格前一 13；四 7；六 1~3；九 4~10）。

保祿也愛用形象（figure），使整篇文章色彩艷麗，豐富多變。他的形象，不同於對觀福音的基督比喻，後者以故事的形式表現福音的訊息。保祿卻最喜歡借用另一種範疇的專門術語，如：運動員（格前九 24）、農夫（格前九 11）、舊約祭獻（格前九 13）、乳育嬰兒（格前三 2；十三 11），甚至奴隸制度（七 21~23）。這些形象都是希臘 diatribe 中常用的。保祿受希臘文學的影響，可見一斑。但是除了希臘文學之外，保祿作品還有一個很重要的先人遺產，那就是猶太人的經典：舊約聖經。

## 八、保祿的引經技巧

舊約聖經是一般新約作者的權威，保祿亦然。在他的書信裡，明顯地引錄聖經不下九十次。

根據研究，保祿所引用的聖經幾乎都是希臘文翻譯的《七十賢士譯本》，也就是，在保祿的時代，猶太人的僑居地（如：保祿的家鄉塔爾索、他傳教的基地安提約基雅）所普遍使用的經本。它裡面所記載的經文，由於翻譯的關係，有時會和希伯來文聖經稍有出入，每逢這個時候，保祿書信中的聖經引文幾乎都和希臘本相符，而和希伯來本相左。有學者甚至在研究後發現：就連保祿的希臘文也和《七十賢士譯本》的希臘文十分神似。

保祿應用舊約聖經的方法可謂五花八門，有時是「直接引

錄」(quotation)有時是「間接暗指」(allusion)。「直接引錄」是明明帶有「引言句子」的標準引經，在保祿書信中常常看到。保祿的引言句子很有特色，在引文之前，他通常都會聲明：gegraptai gar (for it is written)，或 kathos gegraptai (as it is written)，中文直譯是「因為『它』這樣記下」，保祿並沒有指明是「經」，但人人都心照不宣，因為「它」是唯一的權威。

我們或許以為，如此隆而重之的引經據典，應該一字不差才對。為古人卻不然。在保祿引經中，真正一字不易的可謂少之又少，在大多數的例子裡，他都是很自由地隨意「寫聖經」，而且寫得十分心安理得。依廿八 12 本來是這樣的：

「上主要用口吃的唇，異人的舌，向這民族說話！雖然他曾對他們說過：『這就是安息的地方，讓困倦的人安息吧！這就是休養的處所。』可是他們總不肯聽從。」

到了保祿筆下，卻成了：

「上主說：我要藉外方話的人和外方人的咀唇向這百姓說話，雖然這樣，他們還是不聽從我。」(格前十四 21) 值得注意的是，如此自由的引經，為保祿來說，竟是常規。

保祿不僅在字面上隨意書寫，他也很少注意被引錄的那段經文的原意。《迦拉達書》甚至出現完全相反舊約原意的引經(如迦三 10)。通常他的引用都只以字面為原則，只要字面合用便好了。在上面這段引文，依撒意亞本來是警告以色列人，由於他們不聽從上主的話，天主要把他們交與外族人之手。保祿把外方話理解為「語言之恩」，由於「語言之恩」沒有人聽懂，所以不能帶來建樹(「不聽從我」)。

除了「引錄法」之外，保祿還會用「暗指法」：不聲明，卻暗示了舊約聖經，如格前十 18，雖然沒有聲明其實卻暗示了肋七 6, 15。格前十 26 也沒有引言句，應該也算是暗指。有時保祿會把一段舊約聖經改寫，好配合著說明自己的思想。例如

格前十 1~13，很顯然是暗示舊約《出谷紀》以色列人過紅海，在曠野生活的故事：保祿勸戒格林多人，不要犯以色列人所犯的罪。

把舊約聖經應用到今日，到一個新的境況中，重新詮釋，找尋其中的教誨，這種作法在猶太經師群中也很普遍，他們所寫成的稱為「米得拉市」（midrash）。有人以為保祿所用的方法就是經師們的方法，當保祿在耶路撒冷跟隨加瑪里耳學習法律的時候，他可能也學過這種方法，不同的是保祿詮釋的關鍵是「基督」（格前十 4）。所以他是以一種基督徒的立場、以猶太經師的方法來改寫以及詮釋舊約聖經。有人稱之為基督徒的米得拉市。另一個好例子則是格後三 7~18。當然，在這樣的改寫之後，舊約原來的意義不翼而飛，保祿注入了新的精神、基督徒的血液。

但保祿有時也會相當正確的引錄舊約，如格前一 19 引錄了依廿九 14；又如羅四 3 引用了創十五 6；都算是相當準確的引錄了。不過，保祿大都是很自由的隨意引用，嚴格來說，不能稱為 quotation，只能喚做 paraphrase（解釋）了。保祿的這種引經方法曾經引起過廣泛的討論，有人以為保祿引經是單憑記憶，也有人以為保祿當日所用的聖經版本和今日的《七十賢士譯本》大同而小異。其實，證諸當日的猶太辣比，保祿的方法不算突出。也許忠於原文只是現代人的要求，而不是古人的做法。保祿應用舊約聖經的方法曾受猶太辣比的影響，從下面幾個例子也可以看到：

- (1) 有時，他在引錄完一段聖經之後，會忍不住加上一兩句評論，如格前九 9 在引錄舊約法律對牛的規定之後，他加上註解：「難道天主所關心的是牛嗎？……」
- (2) 有時，他更會按照經文原來的結構，在下面再寫一句經文，這種方法是猶太「塔爾木」（Targum，是舊約聖經



的亞拉美語翻譯和解說)中常見的現象。在格前十五 45，他先引錄創二 7。原文記述天主以泥土造人，再吹一口氣，於是「人成了有靈的生物」。在這句經文中，保祿加上兩個很重要的字：「第一個」及「亞當」；如此一來，這句經文乃成了「第一個人亞當成了生靈」，然後他繼續寫「最後的亞當成了使人生活的神」。我們不能不佩服他的技巧。

- (3) 他更會把兩句經文合併在一起。猶太解經上規定，兩句經文中，只要有一個字相同，就可以合併著觀看，這就是「以經解經」。於是，在格前十五 54~55，他把依廿五 8 和歐十三 14 合併了。

保祿引經，是出了名的不按原意，任意書寫，但是我們不能用今人的標準來衡量保祿。他的引經方法，雖然不科學，卻是按照當日的規矩，也就是「十分猶太」。

## 九、《格林多前書》的神學主題

如果你以為，《格林多書信》不關心神學，只關心紀律；又或者，《格林多書信》的神學興緻不如《羅馬書》和《迦拉達書》，因為後二者旨在闡明保祿的思想，而前者只是回應教會的疑問，你便大錯特錯了。事實上，《格林多前書》和其他保祿書信沒有很大的差異，嚴格來說，它們都不是神學作品：從目的而言，它們都不是為神學而作；然而從心靈看，它們卻都充滿神學關懷，因為不管回答什麼問題，保祿的出發點都是神（天主），在基督內，所給予人的新生命。

在這方面，《格林多前書》並無異於《羅馬書》和《迦拉達書》；所不同者，也許只是它們所用的方法而已：《羅馬書》和《迦拉達書》較接近系統的方法，先教義詮釋，再倫理勸導；

而《格林多前書》則是應用的，把教義安放在團體勸諭中。

## 1. 十字架

其實保祿神學最核心的一句話就是：

「天主，藉著基督，所給予普世人類的救恩。」

《格林多前書》講論這句話，與《羅馬書》及《迦拉達書》講論的方法儘管不同，對這句話的體認卻毫無二致。

我的意思是：《羅馬書》的主題**因信成（稱）義**，和《格林多前書》的思想中心**十字架**，二者基本上訴說著同樣的訊息。

那末，《格林多前書》為什麼要選擇十字架呢？這也許和格林多的情況有關。我們說過格林多的種種亂象可能都源自一種錯誤的「基督認知」，以及由此而引發的「自我認知」。

許多格林多人只知道光榮的復活基督，為他們來說，基督是復活的，而且只是復活的，他不知道，也不能再知道「恥辱」與「痛苦」了。在這樣的基督論下，一部分格林多人開始看不起軟弱與無能者，包括他們的弟兄，那些「欠尊貴的肢體」（格前十二 23），「饑餓的」（格前十一 21），或「軟弱的良心」（格前八 12），甚至痛苦的宗徒保祿（格前四 9）。他們自認為「有知識」（格前八 1）、「有智慧」（格前二 6），自以為是「成全的人」（二 6）。

為對抗這種基督論，保祿強調十字架，這是他傳給格林多人唯一的訊息（二 2），因為它是我們的救援，是天主從一開始就已釐定好的救贖計劃（一 21）。因為它出自天主，所以它的有效性不在於人，不在「巧妙的言辭」，而在於十字架的能力（一 17）。

為保祿而言，十字架是「天主的德能」（一 18），然而這個德能，愚妄的人常常看不見，他們所看見的只是懦弱與愚妄（一 18, 25）。這是格林多十字架神學最大的特色：它是吊詭

的 (paradoxical)，既是懦弱，也是愚妄，然而就在這懦弱與愚妄之中，就是天主德能大顯奇能的地方。每一個基督徒，就是每一個為十字架所救贖的人，身上都應該顯出十字架的特色：在一無所有中成就大事。為此，人無可誇耀 (格前一 28~29)，所誇耀的，只能是基督的十字架 (迦六 14)。

人無可誇耀，因為救贖我的，不是我，而是天主：這就是保祿的因信成義。十字架救贖「相信的人」 (格前一 21)。

十字架，在《格林多前書》中，既稱為天主的懦弱、天主的愚妄 (一 25)，它也稱為天主的德能，天主的智慧 (一 24；二 6~7)。這智慧不是格林多人自以為擁有的「屬世智慧」 (二 6)。格林多人因為擁有這屬世的智慧，所以不能明瞭天主的智慧。後者，也稱為「天主的奧秘」 (格前二 7)，只有聖神才真正懂得。換言之，看不見十字架的格林多人，並未擁有聖神。

## 2. 基督

如果十字架是吊詭的，基督當然也是吊詭的。首先，基督是十字架的基督：

「他使自己空虛，取了奴僕的形體，他貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上。」 (斐二 7~8)

固然，《格林多前書》，不像《後書》 (八 6) 和《斐理伯書》那樣，強調基督的自我空虛，它只注意和基督連結在一起的人的痛苦軟弱，如：宗徒 (格前四 9)，以及基督身體中的弱小肢體。

然而，《格前》卻聲明：基督之死與埋葬，正是保祿所傳的福音中的「首要」項目 (格前十五 3~4)。這項目還包括從死亡到復活的次第，所以死亡是復活的前提，基督的復活是「從死者中的復活」，因而基督也被稱為是「死者的初果」 (格前十五 20)。

然而，這個堪稱死亡之首的基督卻也戰勝了死亡（格前十五 55~57）。不唯如是，他還是與「就是聖父」的唯一天主在一起的唯一的主（格前八 4~6），有人相信，在這段經文裡，《格前》也像《羅馬書》（八 3）和《迦拉達書》（四 4）那樣，肯定基督的先存性。

無論如何，在保祿的一神論裡，聖父是唯一的，然而主基督也是唯一的。他是「元始」（格前八 6），也是「終末」（格前十五 24~28），他戰勝一切，甚至死亡（格前十五 25~26）。所以他不僅是救贖人的工具，他本身就是救贖者（格前一 30），是我們的「智慧、正義、聖化者和救贖者」。而在被救贖的團體當中，他更是「唯一的根基」（三 11），是所有被贖者的「肖像」（十五 49）。

雖說十字架的基督，是保祿「決定」在格林多人中唯一「知道」、唯一宣講的，這基督，也像十字架一樣，是吊詭的，在他身上，既是光榮，又是軟弱。

### 3. 聖神

《格林多前書》有很重要的聖神論。因為十字架既是「天主的奧秘」（格前二 7），在屬世的人群中自然無人能懂，除非他有天主的啓示。而天主是藉著聖神昭示世人，所以聖神首先是**啓示的神**。《格林多前書》並未進到聖三的內在奧秘（父子神的三角關係），只在這個問題的四周徘徊。它把聖神和天主的關係比諸人的心神和他自己的關係，因此，聖神可以稱為「天主的心神」（二 11），和人的心神洞悉自己的內心一樣，天主聖神也洞悉天主深藏的奧秘（十字架），並且把它昭示給屬於祂的人，使他們有「基督的心意」（二 16）。

但是什麼人才是屬神的人呢？原則上，所有基督徒都應該符合這個標準。因為他們都曾「因一個聖神受了洗，成爲一個

身體」(格前十二 13)。換言之，基督徒都應該是「聖神的人」，《迦拉達書》便把「成義」和「領受聖神」(迦三 1~5)相提並論，它們都是基督徒的同義詞。但是在格林多這個特殊的地方，領受聖神的人卻不一定屬神，因為他們還未活出聖神的標準。他們不認識十字架，也沒有基督的心意，他們還在吃奶的階段，在他們中有嫉妒和紛爭。他們都只「屬於血肉」(格前三 3~5)。由此可見，保祿並沒有機械的聖事論，固然救贖是天主的能力，能否藉著洗禮成為屬神的人，還有個人的主觀因素在內。

屬神的人首先是經驗到基督的十字架，而表現在外的是「成為一個身體」，這樣才能「領受聖神的滋潤」(格前十二 13)。所以聖神也是**團體的神**。任何真正體會到聖神感動的人都不會鼓吹分裂，說「我不需要你」(格前十二 14~22)。保祿一方面用身體的比喻，一方面也強調心神為身體的重要性。身體分裂，心神也分裂；因而分裂身體的行為，也分裂了天主的聖神，因為天主聖神住在這個身體內，而成就了「天主的宮殿」(格前三 16)。那毀壞天主聖神的宮殿的，天主也要毀壞他(三 17)。

而毀壞聖神宮殿的行為，莫過於身體的罪過(格前六 18~19)。在這裡，保祿指出聖神乃**聖潔之神**、**聖德之神**。其實基督徒在洗禮的時候，已經因主耶穌基督之名，並因聖神的力量，洗淨了，祝聖了，而且成了義人(格前六 11)。所以基督徒不應該犯罪，尤其不可犯身體的罪，因為人的身體只應用來光榮天主(格前六 20)。

假如聖神是潔淨的，祂必然相反一切罪過。所以《格林多前書》雖然不如《迦拉達書》那樣，把一切聖德歸於聖神，而把所有邪惡歸於祂的對手肉慾(迦五 16~23)，它也沒有把愛稱為「聖神的果實」(迦五 22)，愛卻是最高的神恩(格前十

三)。格林多人由於沒有愛德，所以知識反使他們傲慢（格前八1），自由反而帶來危險，身體也不成爲身體了。歸根究底，都是格林多人未能真正屬於聖神，未能真正體會祂的啓示：十字架。

#### 4. 神恩

聖神顯示在外的就是神恩。保祿既肯定每個基督徒在洗禮時都領受聖神，並且有聖神居住在他們內（格前六19），聖化他們（六11），使他們成爲聖神的宮殿，自然地，聖神的恩賜也要顯示在每個基督徒的身上。所以保祿反對格林多人以爲神恩只爲小部分傑出的基督徒所擁有的說法。人人都有神恩，那是「同一的天主，在一切人身上行一切事」（格前十二7）。

然而，正因爲神恩是普遍的，人人都有，它也是平常的；所以保祿也反對神恩必定奇異的看法。神奇不是判定神恩的標準；天主聖神顯示在一個人身上，最大的特徵不在奇異，而在承認「耶穌是主」（格前十二3），也就是「有基督的心意」（格前二16），像保祿一樣效法基督（格前十一1），效法十字架的基督。所以體認十字架對人的要求，便是神恩的表徵。也是判定神恩最可靠的準繩。而體認十字架，人的表現就是愛，所以愛超越一切神恩。

格林多人渴望奇恩，尋求「高」的恩賜，結果是看不起那些所謂「沒有神恩」的基督徒，而忘掉了愛的重要性。保祿一方面強調神恩的普遍性，一方面也突出其平凡性和多面性，連最平凡的天賦都是神恩，衆人「豈能都行異能，豈能都有治病奇恩……」（格前十二29~30）。然而保祿也沒有否認異能，他自己說他說言語勝過衆人，只是若不能建立別人，神恩便沒有好處。

所以，團體就是神恩（除了基督以外）的另一個標準。保

祿並沒有拒絕語言之恩，只是在平衡格林多人偏重奇恩的大前提下，他高舉平凡；也在團體的考量下，他主張在團體中最好還是說先知話，若說語言則須祈求解釋。但是在個人面對天主的時候，保祿並沒有設定規範。

## 5. 教會

面對分裂與淫亂的教會，保祿指出：基督的教會該是合一的，該是聖潔的。

爲了呼籲教會的合一，保祿第一次使用「基督身體」這個圖像（格前十二）。所謂身體，保祿首先注意它的複合性，強調部分和整體的關係。身體由各部分組成，互相依存，互相需要，因而無分高下，共組一個整體。教會含有身體的特徵，它也應該像身體一樣，各肢體共存共榮，無分彼此。

但是教會不僅是身體，它還是基督的身體，各部分所組成的就是基督。所以「基督身體」這圖像所述說的，不僅是基督徒和基督徒的關係，還是基督徒與基督的關係。基督就是他的身體，基督就是教會。當保祿迫害基督的教會，所聽到的責備竟是「掃祿，你爲什麼迫害『我』？」（宗九 4）傷害教會，就是傷害基督；分裂教會，就是分裂基督；不相稱地領受基督的身體，使該共融的時刻反而顯出分裂（格前十一 17~34），這不僅干犯教會，也干犯了基督的身體，干犯了基督。

教會是基督的身體，保祿的說法是很實在的（realistic），實在得假如我們把自己的身體與娼妓結合，那與娼妓結合的，竟是基督的肢體（格前六 15）！所以在各樣罪過中，最嚴重的是身體的罪過（格前六 18），因爲我們的身體竟是基督！發生在身體上的每一件事，都不可能與基督無關，或是光榮祂，或是凌辱祂。

所以，基督身體這圖像主要述說教會的至一性，其次也指

出教會與基督的關係，因而也涉及它的至聖性。和這個圖像相關的是「聖神宮殿」（格前六 19）。《格林多前書》從兩方面來討論聖神宮殿，就是教會的團體面（格前三 16~17）和個人面（格前六 19）。聖神住在教會整體之中，也住在個別的基督徒之內；前者要求教會至一，後者則要求教會聖潔。





# 《格林多後書》

我們在各方面—  
受了磨難，卻沒有被困住；  
絕了路，卻沒有絕望；  
被迫害，卻沒有被捨棄；  
被打倒，卻沒有喪亡。  
身上時常帶著耶穌的死狀，  
為使耶穌的生活也彰顯在我們身上。

格後四 8~10



## 小 引

從《格林多前書》偷窺格林多教會，我們清楚看到那是一個多事而紊亂的教會。有幾件事最令保祿憂心：第一件是倫理上淫亂充斥；第二是教會內分裂鬥爭；第三件與第二件有關：教會中有些小團體開始看不起保祿，甚至懷疑他的宗徒權威；最後也是最根本的：格林多人完全毋視十字架的救恩意義，因而也鄙視軟弱和痛苦。

憂心忡忡的保祿寫了《格林多前書》。不多久，又寫了《格林多後書》，情況看來並不尋常。《格林多前書》似乎並未產生什麼效應，從《後書》看，格林多人和保祿的衝突不僅沒有和解，更有愈演愈烈的趨勢。

### 一、從《格林多前書》到《格林多後書》

在《格林多前書》寄出之前，保祿已先遣弟茂德到格林多去（格前四 17；十六 10）。此行的目的，顯然是代表保祿處理格林多教會內的問題。弟茂德是格林多人的老友（宗十八），親眼看著這個教會的建立與成長，保祿希望格林多人會記得往日的情份，至少承認弟茂德乃保祿的全權代表。

然後，保祿再寄出那封充滿慈父之愛的《格林多前書》，

信中預告自己的行程，他打算取道馬其頓到格林多，並打算在格林多過冬（格前十六 5~6）。他也希望在離開格林多後，可以帶著格林多人捐獻的款項到耶路撒冷去（格前十六 3）。

但是，這計劃卻落空了。不多久，保祿便匆匆上路，可是沒有取道馬其頓，而是直接到格林多去，也沒有過冬，只逗留了一個很短的時間，便帶著滿心的傷痕及滿面的眼淚跌跌撞撞地退到馬其頓，再從馬其頓回到厄弗所。這一次沒有預先計劃、難過又短暫的旅程，《宗徒大事錄》沒有提起，路加可能並不知道，我們只從《格林多後書》窺見保祿自己隱隱約約的回憶（格後十三 2；二 1）。

當然造成這次痛苦旅程的原因和它的經過，我們也只能湊合著作一些重整。

弟茂德在格林多，不僅沒有受到應有的尊重，他還發覺格林多的情況比保祿原先想像的還要差。除了種種亂象之外，還有一件事是保祿不知道的：原來格林多最近來了一群不速之客，他們帶著閃亮的教會薦書（格後三 1），自稱擁有宗徒的權威。他們處處攻擊保祿，似乎只有這件事才能讓他們感覺滿足一樣。在他們的煽動下，格林多教會對保祿的不滿和憤恨更是甚囂塵上，連帶地對弟茂德的態度也十分粗劣。弟茂德見狀，火速離去，回到厄弗所，給保祿報告整個情況。

我們不知道這群不速之客是什麼時候來到格林多的。《前書》沒有提起過，第一次直接提起他們是在格後十一 5, 13，但隱約的暗示早在《格後》第三章就出現過了。可能他們一早就來了格林多，但不為保祿所悉，也有可能他們的到來是在《格前》和《格後》之間，他們的出現，使保祿和格林多人之間早已十分緊張的關係，更是劍拔弩張。

保祿不得不起身到格林多去。顯然他以爲只要自己親自出馬局勢當可扭轉。可惜事與願違。保祿遇到刺心的對待，反抗

特別來自一個格林多教友，他特別頑強，態度也最過份，保祿深感委屈，只好離去，暫避馬其頓，但答應過一段日子，等避過這個氣頭之後，再到格林多（格後一 15~16）。

平靜下來之後，保祿反而不想現時就到格林多去（格後二 1），乃再回到厄弗所。他想，一封書信可能比冒然到訪更安全，他害怕再度受傷。這是他給格林多所寫的第三封書信了，在這之前，他已經寫過兩封信（「先前的書信」，格前五 9，和《格林多前書》）。而前面兩封信都沒有這封來得刺心，這封信，他是「在萬般痛心憂苦中，流著許多淚」（格後二 4）寫的。在其中，他一定把這件衝突的事情解釋得很清楚，可惜，我們並沒有看過。有人以為格後十~十三章就是其中的一部分，但是也有人持相反的意見。其實，我們除了確知保祿的確寫了這封信，並且把它寄出之外，其餘的都只能憑憶測。

信應該是由弟鐸帶到格林多的，可是，不知怎地，自從弟鐸離去後，保祿一直心緒不寧，與其說他掛念弟鐸，不若說他擔心格林多：弟鐸會不會遇到像弟茂德一樣的遭遇呢？格林多人仍會心懷怨恨，不肯接受保祿而寧願接受那些光耀的「宗徒」嗎？《格林多前書》，還有淚函會產生效果嗎？設若格林多人仔細閱讀《前書》，並因而洞悉十字架的意義，他們定會理解當前的局勢，也知道誰才是真正的基督宗徒的。想著，保祿離開了厄弗所，沿岸北上，這可能是他和弟鐸相約採取的路線，他希望在路上會碰到弟鐸。沒有！一直來到特洛阿（格後二 12），仍然沒有！保祿更不安寧，不知不覺渡過了海峽來到馬其頓（格後二 13）。

在馬其頓，可能是斐理伯，保祿終於見到久違了的弟鐸，所有陰霾一掃而空。弟鐸帶來了好消息：格林多人醒悟了（格後七 7），是淚函、也是《格林多前書》的十字架產生了力量。他們自責甚深，自動懲罰了那個得罪保祿的人，也期待保祿寬

怨他們（格後二 5~11）。可能在某些方面，例如保祿為何不辭而別，答應再來怎地又不見蹤影，他們仍未釋懷。不過，整體而言，情況已經大好。保祿心生感激，既感激天主的恩惠，也感激格林多人終於恢復了理智。欣喜之餘，乃在馬其頓寫了《格林多後書》，交弟鐸再帶回格林多，而自己則擇期再度前往。

弟鐸再到格林多，可能還有一個目的：催促格林多人募集捐款，好待保祿再來的時候可以帶著他們的捐獻上耶路撒冷去。從前與格林多人關係緊張，保祿的這個願望始終未能達成如今撥開雲霧，他自然希望，早日完成他給耶路撒冷領袖們所作的許諾（迦二 10）。

## 二、《格林多後書》的整體性

### 1. 格後十~十三

依照上面的說法，保祿和格林多的關係是以喜劇收場，以大團圓結局的。

但看《格林多後書》，情況卻似乎沒有那麼樂觀。固然格後一~九章的確可以稱為「感恩的書信」及「和解的書信」；可是在第十章以後，保祿卻又重點戰火，而且火氣之大，前所未有的。前後的差異，若把第七章和第十章結合著對照看，便十分清楚。在第七章，保祿在談到弟鐸帶來的喜訊，真是喜形於色，由於格林多人的改變，保祿衷心感謝天主（七 6）。他述說自己的「誇耀」（七 14）、「安慰」（七 6）、「喜樂」（七 7），對格林多人更顯得十分「放心」（七 4），因為那封淚函讓他們感到「憂苦」（七 8），而致「悔改」（七 9），並因而產生很大的「熱情」（七 11）。看來，保祿已經釋懷。在第二章，他還請求格林多人寬恕勸慰那個曾經公開得罪過他的人，請求他們對他再建起愛情來（格後二 5~11）。

可是，如此喜樂、寬恕的情懷在第十章卻蕩然無存。相反地這裡的口吻是極端憤怒、爭辯與自衛的。格林多人還未完全服從（格後十 6），保祿不僅不以他們對他的愛而感到喜樂，反而抱怨他們愛他那麼少（格後十二 15），他還恐嚇著，等他再來的時候，對犯罪的人不予寬容（十三 2），他要懲罰一切的不服從（十 6）。

再者，格後十～十三第一次明明斥責那批不速之客。假如在前面，保祿曾經暗示過他們的存在，如今，他是面對面的斥責他們（格後十一 5, 13），還有他們所宣講的「另一個耶穌」、「另一神」、「另一福音」（十一 4）。看來，格林多人的信仰並不如一 24 所說的「已站穩了」，反之，他們應該「考查考查」、「考驗考驗」的，正是他們「是否仍站在信德上」（十三 4）。

學者以為，假如保祿在寫《格林多後書》的時候，和格林多人真地和解了，他是沒有理由接著寫第十～十三章的。這樣只會把剛剛達成的和解搞砸，毫無建設性可言。這些學者因而嚴重地質疑第十～十三章和第一～九章的連續性。一般而言，質疑者大致上採取兩種立場：或是把十～十三章視為淚函（格後二 4）的一部分，或是將它歸於另一封、寫在《格林多後書》以後的書信，亦即保祿寫給格林多人的第五封書信（前面四封即「先前書信」、《格前》、淚函、《格後》）。

認為格後第十～十三章就是二 4 所提及的淚函，這種看法不僅在德國，就是在英美，也有很多支持者。他們認為格後十～十三所反映的緊張局面，在一～九章已經冰釋，那些敵人的影響已經過去，格林多人又恢復對保祿的信任，所以保祿在一～九章對格林多人表示極大的欣喜和信任，因為一場暴風雨已經過去了。因而格後十～十三章只能代表一種先前的狀態。但是這種看法不是完全無懈可擊。有人說格後十～十三充其量只

能稱為「怒函」，而不是「淚函」，保祿生氣多於傷心，斥責入侵的敵人，多於因為格林多人的不諒而深感委屈。因而格後十～十三不是淚函，而是另一封書信。這封書信反映格林多人和保祿的另一次衝突，這次衝突比前面的都要嚴重，格林多人受敵人的唆使，批評保祿軟弱無能（格後十 10），甚至侵吞教會的捐款（格後十二 16），以募捐之名中飽私囊，是以保祿震怒，聲稱必不寬容。

假如格後十～十三就是淚函，保祿和格林多人的關係是以大團圓結局的，但假若它是另一封後來的書信，則最後的故事我們還未知悉，《格後》給我們留下一個深不可測的黑洞，而我們對保祿的傳教遭遇，也不由得再增加幾分關念與同情。

當然，也有可能，《格後》本來就是這樣。因為它其實也很符合保祿的個性，事實上保祿很多書信都顯示這種情緒的波動（如斐三），而且我們也不要忘記在格後一～九和十～十三中，有很多相同的主題把它們連貫在一起，如宗徒的痛苦這個主題便貫徹全書，把整封《格林多後書》緊緊地網結成一個整體。敵人的面目也早見端倪，所以它的出現也不能算是一個全新的局面。總之，當我們聽到這種新的理論的時候，常常要懂得，它只是一種理論，除它以外，還有許許多多可能性。

## 2. 格後一～九

(1) 然而，理論還是一再的被提出，就連格後一～九的整體性也並非一目了然。首先，二 14～七 3 顯然中斷了上下文的連貫，把弟鐸和淚函的故事分置於第二章 1～13 節和第七章第 4 節之後，只有在這之前和之後的兩部分，保祿才表現出極端喜悅，對格林多人也恢復了無限的信心。然而，在中間部分，即二 14～七 3，口氣卻仍是辯護性的，保祿對他的宗徒身分提出辯解。有學者因而認為二 14～七 3 是另一封書信，有人更認為

它和格後十~十三一起，同屬淚函的一部分。意見不一而足。

(2) 而在二 14 到七 4 這一段辯護宗徒性的經文中間，還有一小段落曾經引起疑問：六 14~七 1，因為它的存在也把本來連貫的上下文拆毀了。從六 11 開始，保祿請求格林多人對他敞開心懷（六 11~13），這種容納保祿的請求繼續在七 2，中間（六 14~七 2）卻無緣無故地要求他們與一切的不潔和不法斷絕關係！

由於這一段經文的內容特殊，有人以為它就是失去的「先前書信」（格前五 9），被一位後來的編輯輯錄在這裡。光看它的內容，真的很容易讓格林多人產生誤解，以為保祿要求他們與一切罪人斷絕往來，保祿因此必須在《格前》澄清問題：他所要求的只是教會內不可容忍重罪人而已。

通常上下文氣中斷很容易讓聖經學者發生疑問，以為整體性受到了破壞。假如在中斷後不久，又再重提該問題，疑問更幾乎得到確定，學者很容易把中間部分視為插文。換言之，中間插入的部分不屬於原來的書信。我們很容易看出假若這種理論變成原則性的測定標準的時候所引起的危險。一封書信將被拆得七零八落，我們必須追問：誰是那位編輯者？他又為什麼這樣做，在本來連貫的地方插入另一封書信？

平心而論，假如《格林多後書》真是一封合成的書信，那麼，它是由兩封書信一前一後結合而成，將比這樣拆散原文而插入另一封書信的可能性來得更大。

(3) 格後八、九兩章討論同一個問題：給耶路撒冷貧苦人募集捐獻。它們可否同時出現在一封書信中也曾引起疑問，看來《格後》的募款部分的確有點不合比例，而且大大超過其他書信（《格前》、《羅馬書》）的分量。很有可能，由於格林多人頑固難馴，所以保祿一再催促。但這也不能確定它們（或其中之一）一定不屬於原來的《格後》。困難是存在的，但要



達成確切的結論，證據卻似乎仍未足夠。

(4) 《格林多後書》最不確定的問題之一，就是它的整體性，因而學術上的假定也非常繁多、複雜、難解。下面只列舉出其中三種以饗讀者：

一、1904 年 Halmel 提出《格林多後書》由三封書信組合而成的假定，依時間先後分 A、B、C 信：

A：— 1~2，— 8~二 13，七 5~八，十三 13

B：十 1~十三 10

C：— 3~7，二 14~七 4，十三 11~12

二、1959 年 Weiss 更把第八章分出而成四封書信：

A（先前書信）：六 14~七 1

B（請求捐款）：八

C（淚函）：二 14~六 13，七 2~3，十~十三

D（後書）：— 1~二 13，七 4~16，九

三、比較簡單（也比較可能）的是只把《格後》分為前後兩半，十~十三或是淚函，或是另一封更晚於格後的信件，如前(1)所述。

A：—~九

B：十~十三

### 三、假宗徒

在《格林多後書》，尤其是十~十三章，有一群不速之客，人數多少我們並不知道，只知道他們進入了格林多教會，給保祿帶來很大的威脅。由於保祿無意有系統地介紹他們，我們對這一批人的認識，只能從保祿的自辯中、或有意無意的暗示中看到，資料實在非常有限。保祿不僅沒有記下他們的名字，甚

至沒有以他們對自己的稱呼來稱呼他們。《格後》只採用一些很輕蔑的字眼，如「超級宗徒」（十一 5），「假宗徒」，「欺詐的工人」，「冒充的基督宗徒」，「撒但大使」（十一 12~13）等等，多時，是用一些不定代名詞，如「有些人」，「某人」，「這些人」（三 4；十 2, 7, 12；十一 20）等等。按照古代的論辯技巧，否定一個敵人必須連他的身分、他的名字都否定掉，保祿正是如此。

令人驚訝的是：面對如此有限的資料，聖經學者的研究竟是出奇得多，當然，結論也五花八門，不一而足。歸納起來，對敵人的身分的認定共有下面三種形態：(1) 猶太籍基督徒，像似迦拉達敵人那樣的巴肋斯坦教會代表；(2) 諾斯底主義者；(3) 有希臘猶太背景的基督徒傳道員。

其實，用這些標籤來稱呼他們是相當困難的，因為資料並不足夠，而這些標籤也不如它們看起來那麼確定，以致在不同人心中會產生不同的聯想。因此我們的研究放棄標籤的方法，而改從《格林多後書》有限而模糊的資料入手，再試圖從這些資料歸納出一些結論。

在《格林多後書》，尤其是十~十三章，保祿是以自衛的姿態說話，明顯地不是無的放矢，向空中鳴槍，而是針對這些人的抨擊，作出回應，而這些人的抨擊顯然地也是按照他們的優長和自信。從格後十 7 推測，他們可能誇稱自己和基督有很獨特的親密關係，「屬於基督」，同時也譏笑保祿缺乏這種關係，沒有深刻的宗教「知識」（十一 6），不認識基督。格後十 10 引用他們批評保祿的話：「他的書信的確嚴厲而又強硬，但他本人在時卻軟弱無能，言語又空洞可輕。」在他們看來，保祿在他的書信中雖然申誠纍纍，事實上卻無能實踐他在書信中所聲稱的宗徒權威，外強中乾，見面不如聞名。事實上，他們可能指稱他們才是基督的宗徒（十 23），聲稱只有他們才有

宗徒的印記（十二 12），所以保祿說，他們是以自己作為度量的標準（十 12），這是「按照俗見誇耀」（十一 18）。

由以上的經文看，這些人基本上批評保祿兩件事：(1)無能，沒有宗徒的能力，而這是由於(2)他與基督沒有親密的關係。很可能地，保祿所缺乏的，正是他們的優長。

換言之，他們是以己之所有譏笑保祿之所無。他們有能力、有知識，保祿無；他們有基督的經驗，保祿無；他們有出神的視象，保祿無（格後十二 1~4）；他們有教會的薦書（十 12），有宗徒的記號，有奇蹟異能（十二 12），而保祿統統無。面對這些抨擊，保祿都無能反駁。因為他的確是一個軟弱無力的基督宗徒。

可是，在一段「傻瓜的自白」中（Fool's speech，十一 21~29），保祿開始揚飄了。他說：即使他們樣樣都比我強，比我好，他們忘了，有一樣東西他們萬萬不如我，我有更多更多的痛苦、無能和軟弱！在這一段看似滑稽好笑的經文中，暗藏著解開敵人身分的最大鎖鑰：這些「超級宗徒」（格後十一 5）顯然地誇耀自己擁有出奇的能力和宗教經驗，他們兼且以這些能力和經驗，作為印證自己確是基督真宗徒的最佳證據。

於是，保祿一再地誇耀自己（十一 10~12, 16~18, 21, 30；十二 1, 5, 6），他並且說，他是被逼而誇耀的（格後十二 11），雖然他所誇耀的只是他的軟弱！

對於這些「超級宗徒」，我們的確所知有限。不過幾乎可以肯定的是他們並非格林多人，因為保祿在信裡斥責他們從外面闖進來，侵害了他的傳教範圍（格後十 12~18），而且還帶著別個教會的薦書（三 1）。他們可能是猶太人的後裔（格後十一 21~22），然而卻不像迦拉達入侵者那樣宣講割損和法律，因為《格林多後書》沒有像《迦拉達書》那樣針對法律而作的控訴。不過保祿卻也像控訴迦拉達敵人那樣，控訴他們帶來「另

一個福音，另一個基督」（十一 4），因此雖然我們還不能確切知道他們的福音、他們的基督是什麼模樣，卻可以肯定，他們和保祿的衝突一定不僅是人事上，或社會文化上的差異所造成，神學的因素不唯存在，而且還是造成各種因素的主因。

值得注意的是，這些敵人雖然在格後十～十三章才浮上檯面，然而他們的面貌，卻早已沈潛在一～九章的經文裡，這裡隱隱約約地閃現著一些「某人」，「他們為利而混亂天主的道理」（二 17），帶著薦書（三 7），「只憑外貌，不憑內心誇耀」（五 12）。這裡的影像，雖然比十～十三章更為稀落，也更為模糊，基本上保祿對這些「某人」的申訴和後來的「超級宗徒」倒也是相同的。再加上他在這裡也有意無意地提及自己神魂超拔的經驗（格後五 13，比對十二 1~4），也一再解釋宗徒的軟弱和他們在軟弱中的能力（格後四 7~12，比對十一 22~29），這些因素更把《格林多後書》前（一～九）後（十～十三）兩半緊緊地鎖在一起。我們可以說，一～九和十～十三的差異雖然存在，保祿在這兩個段落卻是面對著同一批敵人的。這個現象大大地支持《格後》的整體性。

再者，這些外來客和《格前》的「基督派」竟然也有幾分相同之處，所以不同者，是「基督派」分明是格林多教會裡面的人，而「超級宗徒」卻是從外面進來的傳教士。我在這裡做一個很大膽的猜測，會不會格林多教會裡的「基督派」是受到這些外來人士的唆使而產生的呢？如果是這樣的話，他們來到教會已有好一陣子了，只是最近才為保祿所知悉。

當黑羅厄的家人（格前一 11）和斯法納（格前十六 17）等人給保祿報告教會的亂象時，沒有清楚交代這些亂象的成因，是弟茂德奉派到格林多的時候才發現的。當保祿從弟茂德口裡知悉這事時，不得不親往格林多去一趟，想不到卻在格林多與這一批人遇個正著，他們當面譏笑保祿，保祿當然受了很

大的委屈，但是更難過的還是竟然有一個格林多領袖也站在他們那邊（格後二 5），指斥保祿的軟弱與無能。這就是保祿寫作淚函的背景。我們不知道十～十三章是否就是淚函，也許我們永遠都無法知道。不過淚函卻產生了作用，格林多人最後還是悔改了，《格後》寫在他們和保祿修好之後，保祿在這裡給他們解說宗徒的標準。而他的答案就是：十字架！真宗徒是背負基督的十字架，而且是從十字架汲取他生命的源泉和力量的。

假如是這樣的話，我們對這些人士的「另一個福音」和「另一基督」倒是有了一些眉目了。正因為保祿對格林多人一再強調他的福音是十字架的福音，他所宣稱的基督是被釘在十字架上的基督（格前一 18～二 5），那末否定十字架的力量，否定它在基督徒生命中的要求，而只知道基督和基督徒（尤其是基督的宗徒）光榮、能力、神蹟等超越面，並且以為真宗徒的印證只是一些出奇的經驗和來自天上啓示的話，便真是不折不扣的「另一福音」、「另一基督」了。

#### 四、《格林多後書》的內容結構和思想發展

從內容上分析《格林多後書》，我們的原則是：儘管它的整體性曾受過多方質疑，我們還是把它當作一封完整的書信來處理。

《格前》的結構是主題化的：平行的六個主題一個接續一個的排列開來，討論完一個再到第二個。《格後》卻不是這樣。假若我們扣除了八、九兩章（募款），以及十～十三章，剩下來的就是《格後》的主幹部分，在這裡只有一個主題：宗徒性，整封書信就是環繞著這個主題發展。

從二章 14 節開始，保祿很明顯地突然切入這個主題，他給格林多人申述所謂「宗徒」的意義。中間，曾經多次，這個

主題竟然好像斷了弦，走得無蹤。然而，過不多久，它又回來，保祿還是在這個主題裡，一直到六章 10 節才真正離開。

在討論宗徒性的時候，保祿比較理論化，而較少注目於格林多團體，雖然他的敵人時時若隱若現地藏匿在他視野的背後，保祿卻始終一本正經地談他的道理，很少正面針對格林多的現況說話。從這個角度看，這段理論性經文很清楚地和它的上下文分開。因為在它一前一後的兩段經文裡，保祿都是面對格林多團體的，或是解釋他和格林多教會的誤會（一 12~二 13），或是請求格林多人接納他，並訴說與格林多人和解之後的心情（六 11~七）。

這就是《格林多後書》的基本結構。以下先把它表列出來，再分段述說每段的思想發展。

- I 致候辭（一 1~2）
- II 感恩辭（一 3~11）
- III 書信的主幹（一 12~七）
  - 1 回溯最近一連串事件（一 12~二 13）
  - 2 論宗徒性（二 14~六 10）
  - 3 和解後的喜稅（六 11~七 16）
- IV 勸募捐款（八~九）
- V 真假宗徒（十~十三 10）
- VI 結束語（十三 11~13）

《格林多後書》的致候辭是一般書信的致候辭。它的感恩辭比較特別。保祿一般書信的感恩辭多用動詞 Eucharistō（I thank），故名感恩辭。但《格後》卻用 Eulogetos（blessed），即願（天主）受讚美，應該稱為讚美詩才對。在保祿書信中，只有《格後》和《厄弗所書》採取這種形式。

《格後》的讚美詩分為兩段：第一段讚美天主在苦難中的

安慰（一 3~7），第二段具體地講述最近在亞細亞所受的折磨（一 8~11），然而苦難與折磨只會彰顯天主的力量。如此，整封書信的主導思想在這裡已經預告出來。

從一 12 開始，進入書信的主幹部分。在這裡，保祿要給格林多人解釋什麼才是真正的宗徒。而在解釋之前，他先回溯一下最近和格林多人之間一連串的誤會事件。由於保祿更改了他到格林多的行程，有一些人批評保祿行事輕率。保祿先訴說自己的真誠坦白（一 12~14），為格林多人，他是一本打開的書，毫無隱瞞。然後，他提起他改變計劃的行程（一 15~16），但一再肯定自己並非輕率，他並以基督只是「是」，來證明自己坦蕩一片，胸無詭詐（一 17~22）。

但是保祿為什麼改變計劃呢？原因只為「顧惜」格林多人，不想帶「憂苦」到他們那裏去（一 23~二 2）。為此，保祿取消了第二次拜訪，但以一封「淚函」代替（二 3~4）。我們知道這封淚函使格林多人悔改，所以保祿接著請求格林多人寬恕得罪他的人（二 5~11），再提起他帶著忐忑不安的心情到達馬其頓的經過（二 12~13）。就在這裡，他不經意地，有點突然地切入宗徒性的反省中。

從二 14 到六 10，在這一大大段經文裡，保祿**反省宗徒的職責**。在簡短的導言之後（二 14~三 3），可以分出三個要點：

- (1) 新盟約的職務，宗徒乃新盟約的服務員，他是光榮的，遠超過舊約的光榮（三 4~四 6）；
- (2) 宗徒的苦難與永遠的光榮（四 7~五 13）；
- (3) 和平的職務：宗徒就是和平的大使，甘心以忍辱負重的心來完成任務（五 14~六 10）。

開始的導言是簡單的引導。保祿先感謝天主賜給他宗徒的職務（二 14~17），這職務是光榮的，但也像行軍的戰士，暴露於恥辱中一樣。無論如何，保祿覺得自己夠資格擔此重任，

述說他的資格的，是格林多人，他們是保祿的薦書（三 1~3）。

三 4~四 6 進入第一個要點：**新盟約的職務**。一開始，保祿馬上點出他來自天主的職務，他把自己稱為新盟約的服務員（三 4~6）。既是新盟約，自然與舊盟約相對，三 7~18 於是詳述它們的對立性。這裡用舊約梅瑟的故事（出卅四 29~36），一方面強調舊約職務的光榮，另一方面也強調這光榮的可逝性，如此乃突顯出新約職務更超越的光榮。四 1 開始評述新約職務的特性：不膽怯、不隱瞞、不狡猾、不改變天主道理。新約的職務是透明的，透顯出基督耶穌的光明，使人得知天主（四 1~6）。

四 7~五 13 的主題是**宗徒的苦難和光榮**。先從苦難開始（四 7~12），真正的宗徒免不了痛苦，也不以苦難為恥，因為苦難顯明天主的力量。而且這苦，是吊詭性的，因為在宗徒的苦痛中正躍動著基督的生命。說完宗徒的痛苦，保祿乃轉目光榮，四 13~15 是小小的過渡：保祿說出他對將來的信心是建基於基督的復活。四 16~五 10 才說出真正的光榮是什麼。宗徒所注視的光榮不是現世的，不是看得見的，而是永遠的。這是宗徒最大的渴求：離開肉身，與主同在，而這要待這地上的帳棚拆毀了才可達到。五 11~13 是這段的結論。和上段（四 1~6）一樣，保祿認為宗徒的特色該是顯明的，在主前如是，在人前如是。

最後，從五 14~六 10 說的是**和平的職務**。分兩段，五 14~21 先說宗徒和好職務的來源。這裡注目的是基督的死亡，因為這死亡，天主與世界和好，因為這死亡，眾人也受他的催迫，不得不死，宗徒更因此領受和好的職務，代基督作大使，請求世人與天主和好。六 1~10 跟著說明保祿完成這和好職務的方法：就是以持久的堅忍克盡厥職，避免這職務受到詆毀。

一大段理論性的經文之後，保祿再轉面向著格林多人，他一開始就呼喚他們（六 11），請求他們與他和好（六 11~13；



七 2~3)，也請求他們與不信的人斷絕關係（六 14~18），請求他們潔淨自己（七 1）。再來就是述說和格林多人達成初步和解之後的安慰（七 4~16）。

第八、九兩章**勸募捐款**。在第八章，保祿請求格林多人慷慨捐獻，他舉出馬其頓教會的榜樣（八 1~6），希望格林多人效法他們。但是格林多人尤須效法的是基督，因為基督就是使自己窮困使別人富裕的最佳例子（八 7~15），所以保祿再打發弟鐸和兩位弟兄到格林多，希望格林多人與他們配合，也為避免任何中飽私囊的指控（八 16~24）。

第九章再度敦促格林多人慷慨捐款（九 1~6），這次保祿用的理由是天主豐厚的賞報（九 6~14），因為「天主愛樂捐的人」（九 7）。

第十~十三章自成一個單位，有點獨立地連於一~九章之後，以致有人懷疑它是另一封書信。不過在這裡，我們只注意它的結構和思想發展。

在這四章經文裡，一前（十）一後（十三）的兩章圍繞著、也準備和承接著它的中間部分（十一、十二）。這中間兩章是整段經文的中心，它的主要思想是：**誇耀**。在這裡，保祿誇耀自己，有人說，是「愚人的誇耀」。不管如何，藉此誇耀，保祿道出了真假宗徒的底蘊，也直接地，幾乎面對面地指斥了那批假宗徒的錯謬。

第十章分為兩個段落。一開始，保祿先回答旁人對他的指控（十 1~11），這些指控，有時是明言（如十 10），有時是暗藏（如十 1~2）在保祿自己的回答裡。保祿更說明，當他再到的時候，必要懲罰一切不服從。跟著，保祿注意他傳教的範圍（十 12~18），以說明自己和那些入侵者的不同。

第十一~十二章是整段經文的中心。保祿分三次誇耀。先誇耀自己不求報酬（十一 1~15），再誇耀自己的來源、身分、

尤其是軟弱（十一 16~33），三誇耀自己的神秘經驗（十二 1~10）。在每次誇耀之前，保祿都先請求格林多人容忍他（十一 1~6, 16~21；十二 1），因為他是被逼而誇耀的：明知基督徒不該誇耀，卻必須誇耀，更明知自己無可誇耀，故而誇耀自己的軟弱。在第十二章最後一段（十二 11~21），保祿結束這段誇耀的段落。他為自己辯解，希望格林多人多愛他。

最後，第十三章，保祿再次提到他的第三次旅程，既警告又勸告格林多人要悔改，要站好在信德裡，要務求成全。十三 11~13 是整篇書信的結束語：包括最後勸勉，問候和祝福。

以下我們以表列方法道出整封《格林多後書》的思想發展：

## I 致候辭（一 1~2）

### II 感恩辭（一 3~11）

- 1 在苦難中的安慰（一 3~7）
- 2 在亞細亞的救援（一 8~11）

### III 書信的主幹（一 12~七 16）

- 1 回溯一連串的事件（一 12~二 13）
  - A 保祿的真誠坦白（一 12~14）
  - B 改變計劃並非輕率（一 15~22）
  - C 目的：顧惜格林多人（一 23~二 2）
  - D 淚函（二 3~4）
  - E 請求寬恕得罪的人（二 5~11）
  - F 從特洛阿到馬其頓的不安（二 12~13）
- 2 論宗徒性（二 14~六 10）
  - A 導言（二 14~三 3）
    - a. 感謝天主賜與宗徒的職務（二 14~17）
    - b. 保祿的薦書（三 1~3）
  - B 新盟約的職務（三 4~四 6）
    - a. 新盟約的服務員（三 4~6）
    - b. 新盟約超越舊盟約（三 7~18）
    - c. 新約職務的特性（四 1~6）

- C 宗徒的苦難和光榮（四 7~五 13）
  - a. 苦難的吊詭性（四 7~12）
  - b. 基督復活是宗徒相信將來的支柱（四 13~15）
  - c. 不朽的光榮（四 16~五 10）
  - d. 宗徒的特性（五 11~13）
- D 和平的職務（五 14~六 10）
  - a. 基督之死：宗徒和好職務的來源（五 14~21）
  - b. 以持久的堅忍克盡和好的職務（六 1~10）

### 3 和解後的喜悅（六 11~七 16）

- A 保祿的請求（六 11~七 3）
  - a. 格林多人敞開心房（六 11~13）
  - b. 與不信的人斷絕關係（六 14~18）
  - c. 潔淨自己（七 1）
  - d. 接納宗徒（七 2~3）
- B 與格林多人和解後的喜悅：七 4~16

## IV 勸募捐款（八~九）

- 1 馬其頓教會的榜樣（八 1~6）
- 2 基督的榜樣（八 7~15）
- 3 弟鐸和兩位弟兄的任務（八 16~24）
- 4 再勸捐款（九 1~5）
- 5 天主的賞報（九 6~15）

## V 真假宗徒（十~十三）

- 1 回答旁人的指控（十 1~11）
- 2 保祿傳教的範圍（十 12~18）
- 3 愚人的自誇（十一~十二）
  - A 誇耀不求報酬（十一 1~15）
  - B 誇耀來源、身分、軟弱（十一 16~33）
  - C 誇耀神秘經驗（十二 1~10）
  - D 自辯和勸勉（十二 11~21）
- 4 預告第三次旅程，勸格林多人悔改（十三 1~10）

## VI 結束語（十三 11~13）

## 五、歷史追索

在《格林多前書》和《格林多後書》，還有《宗徒大事錄》的相關經文裡，透露出許些和格林多教會有關係的大小事件。在下面，我們按照事件發生的先後次序臚列出來。事件前附的年份卻是相對年份而不是絕對年代。

- 51 保祿第一次到達格林多，弟茂德和息拉隨後也來到。在格林多展開了傳教事業，建立了一個團體。（宗十八）
- 51/52 在總督加里雍前受審。（宗十八 12）
- 52 保祿離開格林多，來到厄弗所。普黎史拉和阿桂拉也一起離去。（宗十八 18-19）
- ? 保祿寫了第一封信給格林多教會，寫作時地不詳，內容大概是勸格林多人不要與罪人爲伍。（格前五 9）
- 54 保祿到厄弗所傳教。（宗十九）
- 54 斯特法納等人帶來格林多人給保祿的信，保祿從他們口中探知部分教會實況。（格前七 1）
- 54 黑羅厄家人來到，教會分裂情況更具體。（格前一 11）
- 56 弟茂德到格林多，發現假宗徒的蹤跡，馬上回來報告。
- 56 《格前》完成於厄弗所，由斯特法納帶到格林多。
- 56 中間旅程，從厄弗所直達格林多，受屈辱後，保祿退到馬其頓，再從馬其頓回厄弗所，沒有再去格林多。（格後一 15）
- 56 淚函，由弟鐸由厄弗所帶到格林多。（格後二 3-4）
- 57 保祿從厄弗所到特洛阿，再到馬其頓，遇弟鐸，得知格林多人已悔改。（格後二 12, 13；宗廿 1）
- 57 於馬其頓寫《格林多後書》，由弟鐸及兩位兄弟帶到格林多，並勸募捐款。（格後八）
- 57 第三次訪問，停留三個月，帶著捐款再啓程往耶路撒冷。（格後十三 1；宗廿 3）

## 六、《格林多後書》的神學主題

《格林多後書》和《格林多前書》一樣，表面看來，是一封應用性的書信，實質上卻蘊含著深邃的神學思想。基本上，《後書》的神學隨《前書》而來，它應用並發展格前的十字架神學。

### 1. 痛苦中的力量（或安慰）

在保祿書信中，感恩辭的作用，往往不只感恩而已，許多時候，它還背負著宣佈該書信主題思想的任務。《格後》的感恩辭是最好的例子，它所見證的苦難神學貫徹整封《格林多後書》，保祿以親身的經驗（一 8~11）解釋苦難的意義。

藉著苦難，宗徒（基督徒）與基督結成一體，以致人的苦難，竟然就是基督的苦難傾流於我身（格後一 5），如是，人日夕提攜著基督的死，把基督步向死亡的事實天天背在身上（格後四 10）。如是，人所身受的身心之痛，就不僅是人的痛，而是基督之痛。而更重要的，在我們身上背負基督苦難的同時，我們也經驗著他的安慰（一 5），他的生命（四 10）。這裡訴說的是苦難的吊詭性。

在苦難中與基督相合，結果卻是基督的生命。所以如此，保祿說，因為天主乃「仁慈的父和施與各種安慰的天主」（格後一 3），也因為在軟弱中他的能力才能彰顯。十字架是最好的說明：它是人間最大的軟弱，然而在它身上，卻完成了人窮盡一生精力都無法完成的救恩。因為十字架（痛苦和軟弱）所包含的是天主的力量，它所完成的是天主的救贖，而不是人的救贖。

因為它是天主的力量和天主的救贖，所以往往藉著軟弱的、無能的人間助理（宗徒）來完成，如此，才能彰顯天主的

卓著能力（格後 7）。所以宗徒不是光耀的，或他固然是光耀的，卻必須如同不光耀的。其實基督就是這從光耀的成爲不光耀的最好說明：「他本是富有的，爲了你們卻成爲貧困的，好使你們因著他的貧困而成爲富有。」（格後八 9）

所以《格後》的苦難神學，基本上就是十字架神學的延伸，它說明在苦難中蘊含著極大的力量的道理，所以基督徒不應逃避或輕看苦難，因爲我們的生命來自十字架的最大苦難。

## 2. 宗徒

一句話，在宗徒身上，應該見證基督的十字架，所以痛苦就是宗徒的至高記號。別以爲宗徒的記號該是啓示、神蹟、或神秘經驗。《格後》說，只有痛苦才是真宗徒的至高說明（格後六 4~10；十一 23~29）。保祿甚至說他「喜歡」痛苦（格後十二 10），或以痛苦誇耀（十二 9）。在《格林多後書》，保祿抄錄了四個痛苦表列（List of suffering：四 8~9；六 4~10；十一 23~29；十二 10），用來說明宗徒的痛苦（參考格前四 10~13）。爲保祿來說，不認識十字架、不認識痛苦的超級宗徒不是真正的宗徒，因爲痛苦才是真宗徒的最深實在。

雖說宗徒是痛苦的，卻掩不住他的至上光榮。爲什麼呢？因爲在軟弱的宗徒身上完成了最光榮的事。不過宗徒卻只是軟弱的宗徒，因而能力不是他的，是天主的。所以，保祿稱宗徒爲「瓦器」，價廉易碎，卻可以盛載「寶貝」（格後四 7）。事實上，在《格後》所抄錄的許多痛苦表列，都不是單純的痛苦，而是一種無可名言的能力：

「受了磨難，卻沒有被困住；絕了路，卻沒有絕望；被迫害，卻沒有被捨棄；被打倒，卻沒有喪亡。」（格後四 8~9）

如果說痛苦是真實的話，能力也是真實的，光榮也是真實

的；正如瓦器是真的瓦器，它裡面所藏有的寶貝也是真的寶貝一樣。

《格後》用兩種圖像來說出宗徒的光榮。第一種是凱旋的行列。那是結束兩軍對陣之後的遊行行列，那是光榮的，然而光榮可能只歸於它的主角基督而已。宗徒呢？有學者說他是暴露在恥辱中的囚徒（格後二 14），不過保祿仍然為此感謝天主。因為光榮終究歸於基督。不過如果基督是光榮的，為基督的新約服務的宗徒也是光榮的，這是第二種圖像（格後三 7~18）。所以保祿稱基督的宗徒為新約的服務員（三 6），這種職務比舊約屬死的、定罪的職務更為光榮，它是超越的、常存的。

身為宗徒，保祿夠膽自信。宗徒的自信在《格後》一再提出（格後二 16；三 4~5, 12；四 1），保祿覺得自己夠資格，因為資格來自天主（三 5），他是因「天主的旨意」作基督的宗徒（格後一 1），換句話說，派遣他、選拔他的是天主（迦一 16），所以他無須拿著教會的薦書沿街叫賣（三 7）。作為宗徒，他的主要工作是宣講（格前一 17），而不是施洗，不是建立自己的勢力，而是表彰真理（格後四 2）。真理是基督，而基督的真理常在保祿之內（十一 10），這是保祿夠膽自信的原因。

### 3. 新約

在整本《新約全書》中，「新約」這詞彙出現的地方並不多，其中格後三 6 可能是在時間上最早的一個。不過比它早的《迦拉達書》雖然沒有正式採用「新約」的字眼，新約的概念卻明顯地隱藏在兩個盟約（迦四 21~31）的寓意中。

但是這裡的所謂「新約」，並不是「文獻的新約」。把基督徒的文獻作品稱作「新約」，不管是「福音書」還是「宗徒書信」，都是主曆 200 年以後的事了。這裡的新約是指「新的

盟約」，是相對於從前的「舊約」，或「第一個盟約」（希八7）、「先前的盟約」（希九15）的新的盟約。

既有新約，當然就有舊約。基督徒顯然覺得從前天主藉梅瑟和以色列子民所訂立的盟約就是舊約，也顯然覺得《耶肋米亞先知書》中，天主要與他的子民訂立新約的預言（耶卅一33）已經應驗在他們身上。為他們而言，基督在十字架上已經完成了天人之間新的盟約，就是說，由於基督的死（和復活），天主與他子民之間因而展開了一種更新、更完美的關係。這種觀念在早期基督徒團體中非常普遍，福音中最後晚餐的傳統，基本上表達的就是這一種思想；路廿二20所說「這杯是用我的血而立的新約」亦然。所以格後三6見證的，應該算是早期的基督徒觀念，而不是保祿的首創。

然而，假如新約這個概念是傳統的（格前十一25），不始自保祿，保祿獨特的盟約神學卻為這個傳統的概念添加了很燦爛的色彩。在《迦拉達書》自由的福音基礎下，保祿用寓意的方法詮釋亞巴郎的兩個妻子，他們象徵兩個盟約。舊盟約所孕育的是法律的奴隸，由於基督而開始的新關係（新約）才生自由的子女。法律的奴隸只能夠認識過犯，卻不能除脫法律的咒罵，只有藉著基督的新關係，人才能呼喊「阿爸，父啊！」真正成為自由的子女。《迦拉達書》是在整封書信自由福音的主題下架構它獨特的盟約神學。

《迦拉達書》中，奴隸 / 自由對比的新舊盟約神學，在《格林多後書》中有進一步發展。舊約的中心是法律，以它為基礎建立起來的天人關係只是一種「文字」關係（格後三6），沒有生命，不能改變人心，只能「定罪」（格後三9），宣佈罪人的死亡（三7）。只有藉著基督，人和天主的關係才能夠逃離文字，而進入一種藉著「聖神」的新關係。人才能被釋放獲得生命，得享「成義」（三9），而把這種新盟約的福音昭示



世界的是宗徒，所以宗徒為新盟約服務。這種職務何其光榮。

保祿的盟約神學不僅建基在成義神學上，也是成義神學的一部分，它與保祿的法律觀、聖神觀，甚至宗徒觀共同結成一種有系統的神學整體，在新約盟約神學中別樹一格，而與《希伯來書》祭司性的盟約神學互相輝映。



# 《羅馬書》

我絕不以福音為恥，  
因為福音正是天主的德能，  
為使一切有信德的人歸於救恩，  
先使猶太人，後使希臘人，  
因為福音啓示了天主所施行的正義，  
這正義是源於信德，  
又歸於信德。  
羅一 16~17



## 一、羅馬城

在主曆一世紀，羅馬是地中海沿岸最重要的城市之一。它的位置優良，臨近地中海，位於泰白河岸（Tiber River）的平原地帶，又是帝國的首都，很自然地執掌了整個地中海世界的領導地位。

羅馬約在主前第八世紀建立（傳說它是由托洛伊戰役中的神話英雄所建立的）。最初是一個牧羊人聚居的村落。主前 510 年成爲共和國，由每年選舉出來的兩位執政官（consul）管理。主前 275 年，羅馬已經控制了全意大利。對外戰爭勝利的結果，隸屬於羅馬的省區也愈來愈多，包括西西里、馬其頓、阿哈雅等都先後成爲羅馬的省。主前 63 年羅馬與猶太的一場戰役，讓猶太也成爲羅馬敘利亞省的一部分。

主前 60 年左右，羅馬實行三頭政治，由三位將軍龐培（Pompey，就是攻打猶太的將軍）、克拉蘇（Crassus）、與凱撒（Julius Caesar）共同執政。三頭政治很快因爲內爭而瓦解，主前 31 年，凱撒之子屋太維（Octavius）成爲帝國的唯一領袖，他就是後來獲封爲奧古斯都（Augustus，意即可敬者）的羅馬皇帝。他以後繼位的羅馬皇帝，分別是提彼留（Tiberius, 14~37）、加里古拉（Caligula, 37~41）、喀勞狄（Claudius, 41~54，主曆

49 年把猶太人逐出羅馬），及尼祿（Nero, 54~68）。而保祿寫給羅馬人的信（主曆 58 年左右）應該是在尼祿當羅馬皇帝的時候。

奧古斯都結束了羅馬的內戰。在奧古斯都出任羅馬皇帝時，有一段很平靜的日子。當保祿寫信給羅馬人的時候，尼祿初登帝位，也有五年太平時期，足以媲美「奧古斯都的和平」，這時候，尼祿後期大肆殺戮的暴君姿態還未出現。

## 二、羅馬的猶太人

可以想像，羅馬城中有各式各樣的宗教及其祭禮，例如來自東方的神秘宗教，伊西斯（Isis）及奧西里斯（Osiris）的祭禮，當然還有猶太教及基督宗教。

我們不知道猶太人最早是在什麼時候來到羅馬的。按照《馬加伯傳》的記載，主前 160 年左右，猶太人派遣大使來到羅馬，「締結友好的盟約」（加上八 17~22）。至少在這個時候，猶太與羅馬之間已有聯絡，並且有猶太僑民住在羅馬。大概在主前一世紀，在羅馬已有一個很大的猶太團體，人數大約五千。在這些猶太人中，奴隸與自由商人都有。猶太史學家若瑟夫還提起一封凱撒大帝的信，信中明言在羅馬，猶太人的宗教活動並未被禁止。看來，最早的羅馬皇帝，尤其是奧古斯都和提彼留，對猶太人都不錯。其他羅馬的歷史作家則語帶嘲諷地談論猶太人野蠻的迷信行爲。他們有自己的祈禱所，守安息日，每年繳納耶路撒冷的殿稅，甚至還在大節日裡到耶路撒冷朝聖。這些行徑，在羅馬人看來，自然是迷信和野蠻了。

羅馬歷史學家蘇東尼奧斯（Suetonius）談到猶太人和基督徒的一次衝突，這衝突是導致喀勞狄驅逐所有猶太人出羅馬城的主因。喀勞狄的驅逐令約在主曆 49 年生效。路加曾經提及這

次驅逐（宗十八 2），還提到保祿在格林多遇到被驅逐的普黎史拉和阿桂拉兩夫婦。無論如何，主曆 49 年左右，在羅馬，已經有一個基督徒團體了，而且大到足以和猶太人抗衡。這個團體應該已經成立一段時期了。

### 三、羅馬的基督徒

保祿的《羅馬書》是第一個證實羅馬有基督徒團體的文獻。不過，保祿卻不是這個團體的建立者，當他寫信給它的時候，它早已存在好一段時間了。

傳說（據歷史家安瑟伯，Eusebius）伯多祿在主曆 42 年（喀勞狄二年）到過羅馬，另一個傳說還指他是羅馬教會的建立者，並且在那裡領導了 25 年。這種說法的可靠性不大，從保祿《致羅馬人書》，我們看不出伯多祿曾經去過羅馬的痕跡。也許，羅馬教會的建立，是個永遠都無法解開的謎團吧！

不過，依照上一節的說法，如果羅馬的猶太僑民真地與祖國一直都保持著緊密的連繫，而他們也真的常常回到祖國過節，尤其是一年一度的逾越節，那末，基督宗教就可能經由他們傳到羅馬。《宗徒大事錄》便記載了五旬節那一日，在耶路撒冷中也有僑居羅馬的猶太人。他們回僑居地後，很可能便是第一批把基督復活的訊息帶到羅馬去的猶太人。這樣看來，羅馬基督徒的存在，有可能要比傳說早上十幾年呢！

保祿在《羅馬書》十六章 7 節，提起兩個猶太人的名字，即安得洛尼科和猶尼雅，還說他們是「使徒中有聲望的」，他們可能便是最早把福音傳到羅馬來的使徒之一。還有普黎史拉和阿桂拉兩夫婦，當保祿在格林多遇到他們時，他們剛從羅馬被趕出來。保祿在《羅馬書》中也問候他們，看來在喀勞狄逝世後，他們又再回到羅馬服務了。

但卻不要以為羅馬的基督徒只有猶太人。這個在首都的基督徒團體應該是個混合的團體，有猶太人，卻以外邦人為主，就像其他羅馬帝國的大城市中的基督徒團體一樣。只是保祿沒有建立他們，不過他們倒是聽過保祿宗徒的名字的，而保祿也有意認識他們，並且說明自己的福音。這是保祿《致羅馬人書》的寫作因由。

#### 四、經文的問題

我們知道，在印刷術發明之前，古代的文獻是以抄本流傳下來的。《羅馬書》也不例外。最早期的抄本通常是草紙本，從主曆 200 年到 700 年左右抄成，但是這些抄本，如今都只剩下斷章殘片；稍後的抄本通常是羊皮抄本，從主曆三世紀到九世紀都有，保留得較完整。但是沒有兩個抄本保留完全一樣的《羅馬書》，這事實構成了不少經文的問題（textual problem）。雖然絕大部分相異的經文並不影響後人對《羅馬書》整體性的理解，不過在下面兩個關鍵性地方所出現的譯文，卻讓後世的聖經學家對《羅馬書》本身產生很多不一樣的看法：

- (1) 羅一 7「住在羅馬為天主所鍾愛」一句，及一 15「在羅馬的人」一句，在一些抄本中沒有。由此引起的疑問是：《羅馬書》是不是從一開始就寫給羅馬人的？
- (2) 羅十六 25~27 的光榮頌「願光榮歸於天主……」一句，在不同的抄本中有不同的位置，或是緊接在十四章之後，或在十五章之後，或在十六章之後。與此相關的現象就是：在歷史中曾經出現過三種《羅馬書》的樣式：第一種是只有十四章的《羅馬書》（如奧力振指證的《馬西翁版本》），第二種則有十五章（如草紙本 P46），最後則是共有十六章的《羅馬書》（即今日普遍公認的版本）。問題是：哪

一個才是最早的樣式？又其他各種樣式是怎樣出現的？

以上 (1)、(2) 兩點不是沒有關係的。事實上，許多聖經學家在思考這三種樣式出現的先後時，也一併把《羅馬書》原來的收信人也考慮進去，並且提出許多有趣的假定。有人主張本來寫給羅馬人的十六章《羅馬書》，削減為十四章後變為傳單式（塗掉「給羅馬人」的字眼）的通訊，發給其他基督徒團體。也有人主張《羅馬書》本來就是一封沒有署名收信人的傳單（十四章），加上個人的問安及「給羅馬人」的字眼後再寄給羅馬人。更有人以為第十六章本來是寄給厄弗所教會的，甚至是非保祿的。

有關《羅馬書》的收信人的爭議比較少。事實上，除了兩個九世紀的大楷抄本（G、F）之外，所有《羅馬書》的手抄本都註明是寫給羅馬人的。倒是《羅馬書》的整體性常是學者爭論的所在：《羅馬書》到底是一封完整的書信（含十六章），還是有一部分（十六章，或十五～十六章）是後來才加上的？

## 五、羅馬書的整體性

《羅馬書》的整體性主要是針對《羅馬書》的第十六章，只有少數是把第十五章也一併考慮的。事實上，沒有人主張羅十五是另一封書信的一部分，只是，有一個樣式只有十四章的《羅馬書》讓第十五章也引起世人的注意。羅十六則不同：十九世紀上半葉以來，不少學者著文論述，主張它是寫給另一個教會，即厄弗所的。相對地，主張羅十六原來是整封書信的一部分的聲音便比較落寞了。

反對第十六章原是書信的一部分的理由，基本上可以分為外證和內證兩種。外證的力量較薄弱，它主要是引抄本 P46 及早期教父的引文為證。抄本 P46 是最早的抄本，在這本抄本中，

羅十六 25~27（光榮頌）位於羅十五之後，而十六章的其他部分，則又附於光榮頌之後，顯示在這本抄本中，《羅馬書》原來是只有十五章的。另外，早期教父如戴都良等也從不引用《羅馬書》的第十五及十六兩章。這是否暗示《羅馬書》在那時候並不包含這些部分呢？

內證攸關《羅馬書》內部的證據。有人指出羅十五 33「願賜平安的天主與你們眾人同在，阿們！」應該是書信結束前的祝福了，卻又無由地冒出個十六章來。另外，十六章指名道姓地臚列出 26 個人名，保祿問候他們，並描述他們與自己親密的關係：如「我的助手」，「我的同族」，「我的同囚者」，甚至「我的母親」。但是保祿沒有去過羅馬，反之他在厄弗所逗留了兩年，應該有很多親密的戰友。最後，在這許多人名中第一個提起阿桂拉和普黎史拉兩夫婦，而我們從其他管道得知他們在喀勞狄的時候已經離開了羅馬，並且到了厄弗所（宗十八 18~19, 24~26；格前十六 19），還有厄派乃托也稱為「亞細亞的初果」。由此看來，厄弗所似乎比羅馬更像似這張名單所要寄達的地方。

平心而論，這些反對理由不能算是無懈可擊，但卻為《羅馬書》的整體性構成很大的威脅。也許有人可以駁倒這些理由，像費茲瑪雅（J. A. Fitzmyer）便曾在他的《羅馬書註釋》中這樣做，可以想見的是，他的反駁還可以再被反駁。但是任何推翻《羅馬書》整體性的假定都必須注意一個事實，就是經文的證據（包括《梵蒂岡抄本》及《西乃抄本》在內）是支持十六章的《羅馬書》的。況且，如果羅十六原是另一封寫給厄弗所的书信的一部分，那末，它的前半部又去了那裡？而《羅馬書》原來的結束語呢？

老實說，有關《羅馬書》的整體性，也許我們永遠無法得到確定的答案，就像許多聖經中的疑難問題一樣。因而本段的



目的只在點出問題，幸而這個問題還不致影響人們對《羅馬書》基本訊息的了解。

## 六、寫作的目的與機緣

保祿在羅十五 14~32 簡略地交代了這封書信寫作的背景：那時，愛琴海一帶的傳教事工已經結束，保祿渴望到西班牙去，並希望中途可以訪問羅馬。羅馬是帝國的首都、文物薈萃之地，保祿自然格外希望和這裡的基督徒建立關係，得到他們的支持。這封信就是在這樣的背景下寫作的。換句話說，《羅馬書》便是保祿臨行前給羅馬教會的自我介紹信。由於他和羅馬信友至今仍素未謀面，所以他必須很完整地給他們介紹他所傳的福音。這使得這封書信和其他保祿書信有點不同。

一般來說，保祿都是寫信給他親手建立的教會，這些教會都曾經親炙過他的教導，對於他的福音，應該已經有一定程度的了解。羅馬教會卻不同。保祿第一次給他們介紹他的福音，再加上羅馬是帝國的首都這層關係，更增加了這封書信的分量。不容否認的是，《羅馬書》比其他保祿書信更接近保祿神學的精髓。在這裡，保祿給全國最重要的一個教會闡釋他的福音，這是他成爲基督徒以來一直信守、卻由於種種原因（或是爭論的脈絡、或是時間的急迫、或是情緒的困擾）無法完整而有系統地完全披露的「福音」，如今趁著拜訪羅馬這個機緣，終於作出了一次完整的敘述。

雖然如此，《羅馬書》卻不是一篇教義性的論文，它也不能稱作保祿神學思想的總綱，更不是什麼「基督宗教神學大全」（梅朗冬，Melancthon）。這樣的稱呼有點言過其實。保祿不是個系統的思想家，他的關注牧靈多於教義。他雖然與羅馬素未謀面，但他仍是毫不客氣地以宗徒的身分對他們作出許多倫

理的勸導。況且，《羅馬書》並未觸及所有保祿的神學思想，如教會論、末世論等在《羅馬書》中論述不多，也不夠全面。總之，說它是保祿神學綱要的確有點誇大，雖然它確實是十分重要、也許更是最重要的保祿作品。

討論這個問題的時候，學者常常會提問保祿和羅馬教會甚至耶路撒冷教會的關係。保祿是否想藉這封書信化解羅馬教會內猶太基督徒與外邦基督徒之間的敵對關係呢？又是否想藉著羅馬教會內的猶太信徒與耶路撒冷教會的良好關係，增進耶路撒冷教會對他的好感，以至於當他把收集到的款項帶到耶路撒冷的時候，能夠得到這個教會的接納呢？

雖然有些學者言之鑿鑿，但若只憑《羅馬書》，要知道羅馬教會的實況，甚或羅馬與耶路撒冷教會的關係，實在並不容易，因而很多都只能算是臆測之詞。在這裡也不打算細加申述了。

至於《羅馬書》的寫作地點，大部分詮釋學者都主張是格林多。羅十五提到供應聖徒的捐款，捐款的事在馬其頓和阿哈雅中間進行（羅十五 25），暗示保祿正在希臘境內。十六章提起的東主加約（羅十六 23），假若就是《格林多前書》中保祿為他授洗的那一個加約（格前一 14），保祿寫這封書信的時候應該就是住在他的家中；另外，《羅馬書》推薦的女執事福依貝（羅十六 1）是耕格勒教會的人，而耕格勒則是格林多的外港，種種跡象都指向格林多。

由《羅馬書》提到捐款一事，可知它大概和《格林多前後書》及《迦拉達書》寫於同一時候。從《迦拉達書》，我們知道整個捐款的原委（迦二 10）；後來，保祿寫信給格林多人，便履行他的許諾，他提醒格林多人要給耶路撒冷信徒慷慨捐獻（格前十六 1~4；格後八~九），到他寫《羅馬書》時，捐款則已經完成，保祿正動身要往耶路撒冷去。可見《羅馬書》應

該是四封大書信中最晚完成的。

《宗徒大事錄》第廿章敘述保祿在往耶路撒冷之前在希臘一帶的活動：那時，厄弗所暴動剛平息，保祿兩度經過馬其頓，目的地卻是要去敘利亞（耶路撒冷）。在這時候，保祿來回於馬其頓及希臘半島之間，其間的活動便是與募集捐款有關。在這期間，保祿曾經在希臘住了三個月（宗廿 1~3）。學者相信，《羅馬書》就是在這三個月的希臘停留時完成的。離開希臘之後，保祿拿著他募得的款項，與希臘和亞細亞各教會的隨員（應該是負責捐款的人）一起繼續往耶路撒冷去。羅十五 25~28 也提到這一次旅程。由於《羅馬書》和《宗徒大事錄》的記載在這件事上不謀而合，我們可以在對照《宗徒大事錄》之後進一步確定《羅馬書》寫作的時間。

按照時間推算（保祿第一次在格林多遇見加里雍總督可以確定是在 52 年），這一次留居希臘大概是在 57~58 年間的冬天。在這個時候，在格林多，保祿寫成了他最重要的一封書信：《保祿宗徒致羅馬人書》。

## 七、內容大綱與思想發展

雖然不能和今日的系統神學相比，《羅馬書》卻確實是保祿書信中最系統性的一封。我們可以在這封書信中（至少它的教義部分）找到一個中心議題，保祿抽絲剝繭地循序漸進，從各個不同的角度透視這個中心議題。這種小心謹慎、思慮周詳的寫作辦法是其他保祿書信所沒有的。這個部分，我們討論《羅馬書》的內容大綱，我們希望可以透過這個中心議題，整理出保祿在《羅馬書》中的思想發展。

不過，正如上面所說，《羅馬書》並不是一篇教義性的論文。保祿寫信給羅馬人，除了給他們介紹自己的福音之外，也

用宗徒的身分在生活上多方勸勉他們。因而這封書信，也和另一些書信一樣，包含一個倫理部分。倫理部分有著各式各樣的勸導，與教義部分環繞著一個中心議題發展的寫法並不相同。

大體來說，《羅馬書》由以下五大部分組成：

- I 致候辭（一 1~7）
- II 感恩辭（一 8~15）
- III 教義部分（一 16~十一 36）
- IV 倫理部分（十二 1~十五 13）
- V 保祿的行程（十五 14~33）
- VI 結束語（十六 1~23）

以下將介紹各部分的內容大要及思想發展。

## I. 致候辭（一 1~7）

致候辭是希臘書信的形式部分。和許多書信一樣，《羅馬書》的致候辭基本上也由寫信人（一 1~6）、收信人（一 7a）、及問安（一 7b）三部分組成。比較特別的是，在這一篇全新約最長的致候辭中，保祿安插了一則很古老的早期基督論傳統（一 3~4），這段傳統從兩方面述說對於基督的信仰。這段傳統很受詮釋學者的重視，因為從中我們可以透視到很早期（可能是主曆 40 年代）的基督論。而保祿對《羅馬書》的重視，也可以從這段致候辭的隆重性中看到。

## II. 感恩辭（一 8~15）

感恩辭也是形式化的。不過，《羅馬書》的感恩辭以感恩（8）開始，卻慢慢發展成祈禱（10），最後以對羅馬教會的渴望作結（13~15）。

### III. 教義部分（一 16~十一 36）

教義部分佔據了《羅馬書》超過三分之二的篇幅。上面說過，它有一個中心議題，這個中心議題就是自宗教改革以來一直備受關注的題目：因信成義（三 28）。

不是所有聖經學者都同意因信成義是《羅馬書》的中心議題。除開九~十一章不談（這三章自成一體），不少學者把羅一 16（18）~八 39 分爲兩個部分，分別討論兩個議題：或是成義一成聖；或是天主的義一天主的愛。不過，不管怎麼劃分，也不管它們被賦予什麼標題，不能否認的是，這兩個部分是不能被看做完全沒有關係的。正如成義一成聖是整個基督徒生命歷程的兩個階段，天主的義一天主的愛也是天主同一個主動的救贖行爲的兩面。最後，九~十一章，雖然自成一體，它所討論的（猶太人的得救）卻也是前述的成義論題所衍生出來的問題。如此說來，羅一 16~十一 確是圍繞著一個中心思想發展。

固然，自從宗教改革以來，因信成義的議題就一直備受爭議，它幾乎是新教神學的聖經基礎，因而也是新教徒最愛討論的題目，相對地，羅馬天主教學者通常都小心地劃清界限。不過，如果只因為教派的緣故而淡化因信成義的思想在保祿《羅馬書》中的中心地位，倒是非常不智的作法。

確定了教義部分的中心議題之後，下面將按其思想發展，把這個部分分爲三大段落：

1. 因信成義的工程：由於天主的正義，罪人因著信而成爲義（一 16~四 25）
2. 因信成義的效果：因著信得以成爲義的人新生活的自由（五 1~八 39）
3. 因信成義所引發的問題：因著愛讓罪人成義的天主會放棄猶太人嗎？（九~十一）

## 1. 因信成義的工程：由於天主的正義，罪人因著信而成爲義

這一大段討論天主因愛讓罪人成義的工程。下面先列出其結構，再分析其中的思想發展。

- A 天主正義的福音：主題開示（一 16~17）
- B 因信成義的前提：世人的罪過（一 18~三 20）
  - a. 先論外邦人的罪（一 18~32）
  - b. 再論猶太人的罪（二 1~三 8）
  - c. 結論：人人都犯了罪（三 9~20）
- C 因信成義：主題闡釋（三 21~31）
- D 亞巴郎因信成義（四 1~25）

### A. 天主正義的福音：主題開示（一 16~17）

《羅馬書》的特色是，在正式進入教義部分之前，先以兩節的篇幅把整個《羅馬書》的中心思想（它的福音）濃縮地開示出來。這裡所說的福音是「天主的能力」（16）和「天主的正義」（17）（下詳），在《羅馬書》，天主的正義就是祂讓罪人成義的基礎。

### B. 因信成義的前提：世人的罪過（一 18~三 20）

爲闡明因信成義，保祿跟著用大量的篇幅說明世人的罪過。首先是外邦人的罪，其次是猶太人的罪。

#### a. 先論外邦人的罪（一 18~32）

一 18 首先以「不敬」、「不義」概括人的所有罪過。跟著的經文分三部分說出這些不敬與不義。從最基本的罪開始，層層下降，一種罪產生另一種罪。人最基本的不敬是對天主的（19~23）：他們沒有給予天主應得的光榮與感謝。相反天主的結果，便是人本性上的墮落（24~27）：這裡指的是逆性的罪，尤其是同性間的爱慾行爲。放縱自己愛慾的結果，則是各式各樣倫理上的罪過（28~32），保祿在這裡列舉了超過二十

種罪。結論是：凡作這事的人，應受死刑（32）。

**b. 再論猶太人的罪（二 1~三 8）**

《羅馬書》接著以更大段的篇幅（二 1~三 8），誇張地綜論猶太人的罪。首先只是暗示性地指向猶太人。保祿假想有一個聽眾，一個對話者，在聽到他在上面責備外邦人的話之後，鼓掌叫好，這一個人，正是個猶太人。不過這個猶太人的身分最初並不顯露，保祿一步一步脫去他的外衣，到二 17，才正式點明他是個猶太人。

這一大段落可以分為五個小段。首先（二 1~11），保祿指著這個拍手叫好的人說：你這個人，也正做著（和外邦人）同樣的事，因而，天主的忿怒也必降臨在你身上。然後，二 12~16 提出法律：有法律的人並不因此不犯罪。第三段（二 17~24）正式指明猶太人的罪。保祿首先諷刺地舉出幾件猶太人自豪的事（17b~20），再反問他們五個問題（21~24）：你們怎能一邊自豪於自己猶太人的優越，另一邊又去犯罪？第四段（二 25~29）提出割損一猶太人的標記，但是也把割損的價值相對化了：犯罪的人，外表上的割損是沒有意義的。最後一段（三 1~8）先指出猶太人的好處（三 1~4），但猶太人的種種優點都抵不過他們所犯的罪，因而天主的懲罰便是理所當然的了（三 5~8）。

**c. 結論：人人都犯了罪（三 9~20）**

結論承上而來：不管猶太人，還是希臘人，人人都在罪惡的權勢之下（9）。

**C. 因信成義：主題闡釋（三 21~31）**

三 21~31 是打開全書思想的關鍵之鑰，藉此保祿開啓他要告訴羅馬人的福音。這福音，在前面一 1, 16~17 已經簡約地提

示過了，如今還要更隆重地、也更正式地闡明出來。

按照內容和文字的特質，這一個段落也可以分成兩小段。首先，在 21~26 保祿隆重地宣佈他的福音：「天主的正義，因著對耶穌基督的信德，賜給凡信仰的人」（22），換言之，天主因信成義衆人。跟著保祿再用各種不同的圖像，從各方面刻劃出基督事件和它的救恩性效果：成義（24）、買回（24）、贖罪（25）、寬恕（25）。而結論則是：天主顯示祂的正義，因為祂使信仰耶穌的人成爲義。

27~31 重複上面的說法，強調人成義是藉信德，而不由於法律，最後以一個天主及法律永固的肯定作結。

#### D. 亞巴郎因信成義（四 1~25）

第四章舉亞巴郎爲例，說明因信成義的道理。亞巴郎成義的過程，是由於信、不由工作的最佳例證。在這裡，保祿大量取用、演繹舊約的故事，恰如一篇舊約的「米德拉市」（midrash）。最主要的三段經文是亞巴郎由信成義（創十五 6）、亞巴郎受割損（創十七 9~14），以及依撒格的出生（創十七 15~21），經由這些故事保祿推演出他的理論。

第四章可以分爲四段。第一段（四 1~8）一開始即點出亞巴郎不由行爲成義，保祿跟著引用《創世紀》，說明亞巴郎因信成義是一種恩惠，一種福分。第二段（四 9~12）應用時間論證：亞巴郎成義之日（創十五）還未受割損（創十七），可見給予亞巴郎的福分與割損（行爲）無關。亞巴郎是信者之父：是所有有信仰的人（不僅猶太人）的父親。第三段（四 13~22）首先點出恩許，恩許藉信、就是藉恩寵給予亞巴郎及其後裔，17 節以後再用依撒格的故事強調亞巴郎在絕望中的相信。最後，第四段（四 23~25）從亞巴郎講到後來的基督徒：亞巴郎的經驗要成爲所有基督徒的經驗。25 節應用一句早期的傳統，



說明基督死亡和復活的救恩性。

教義部分三大段落中的第一段落（A. 因信成義的工程）到此結束。經由這樣的申述，保祿乃給羅馬人介紹了自己的福音，即「天主正義的福音」（一 17）。它不僅宣佈天主的正義，也宣佈這正義的能力（一 16），也就是天主以自己的正義使信仰耶穌基督的罪人成為義人。如此，保祿也宣佈基督事件的救恩性效果（三 25）：基督的血赦免了罪人的罪過。

## 2. 因信成義的效果：因著信得以成為義的人新生活的自由

第二段落（2：因信成義的效果）承第一段落（1：因信成義的工程）而來，並且繼續討論那在第一段落已經宣佈卻還未充分發揮的思想：基督事件的救贖果效在成義的人身上的作為。在這段落中，保祿從各層面多方申述「只此一次」的基督事件（六 10）在已成義的人身上所產生的效果：基督徒已脫離死亡、罪惡及法律的束縛，他們已經自由。

以下先列出這一段的結構，再分析其思想發展。

- A. 因信得以成義的基督徒的恩寵境界：主題開示（五 1~11）
- B. 因信成義的效果：主題闡釋（五 12~八 39）
  - a. 在人類歷史上，除去罪惡、不再死亡（五 12~21）
  - b. 在個人生命中，離棄自我、不作罪惡的奴隸（六 1~23）
  - c. 脫離法律的束縛，從內心喜悅天主的法律（七 1~25）
  - d. 由於聖神的內居，經驗天主子女的生命，並奔赴終極的救恩（八 1~39）

### A. 因信得以成義的基督徒的恩寵境界：主題開示（五 1~11）

一開始，保祿首先用很濃縮的話語宣佈基督徒的恩寵境界：與天主和好，對將來的光榮有希望，並能以此自豪，有天主的愛（即聖神）的傾注。如此，保祿乃開示了這一段落的主題，並為下面的討論做好準備。

## **B. 因信成義的效果：主題闡釋（五 12~八 39）**

跟著進入冗長的討論。討論的中心是已經成義的基督徒新生命的救恩境界。下面按原文思想的發展和文詞結構的特質分四部分討論：

### **a. 在人類歷史上，除去罪惡、不再死亡（五 12~21）**

這一段是《羅馬書》有名的亞當基督論，保祿把亞當和基督相比，結論卻是他們不可比擬：亞當帶來的罪惡與死亡殃及全人類，基督恩賜的成義與生命亦然，但基督豐富的恩賜畢竟非亞當的遺害所能比擬。這一段從人類救恩歷史的觀點談因信成義的效果：它扭轉了人類自亞當以來必歸於罪惡與死亡的命運。

全段分三小段。第一段（五 12~14）一開始即把二人拉上關係，結論稱基督為未來的亞當，先前的亞當是他的預像。第二段（五 15~17）完全相反第一段的「相比論」：基督帶來的恩寵遠遠超過亞當的過犯。第三段（五 18~21）綜合前面二段的講法，而以基督帶來永生作結。

### **b. 在個人生命中，離棄自我、不作罪惡的奴隸（六 1~23）**

第六章緊接著第五章而來，第五章經由與亞當的對比已突顯出基督所恩賜的正義和生命，第六章則把這生命放在信徒洗禮的脈絡中；因而這一章的視野也從第五章的人類歷史觀點轉移到個人生命中的變化。它強調新舊的對立，舊的我屬於罪惡，在歸於基督之日已經死亡，新的我要在新的生活中度生。

第六章也可以分為三個段落。第一段（六 1~11）從洗禮的脈絡講明基督徒生命中的變化。它以問題開始（六 1~4），說明基督徒不能再生活在罪惡中，因為經由洗禮，基督徒已經與基督同死，所以基督徒已經死於罪惡，為在新生活中度生。跟著的經節繼續這個思想，它把基督徒的洗禮與基督的死亡作出

比較。5~8 節先發揮基督徒洗禮的神學，它稱洗禮為「一件與基督死亡相似的事」（v. 5: a likeness of Christ's death）。那基督死亡意涵什麼呢？答案在 9~10 節：基督之死乃是「死於罪惡，僅僅一次，卻活於天主」（10），因而，經過洗禮的基督徒，也該如此（11）：他們已與基督同死，亦須與基督同活，為能在末日與基督一起復活。

第二段（六 12~14）緊接著第一段（六 1~11）而來，並把第一段所肯定的基督徒在本體上的變化化作倫理的勸導。雖謂舊人已釘，但事實上基督徒仍然可以犯罪，所以保祿在這裡勸導他們不要把自己交與罪惡，卻要獻給天主。

第三段（六 15~23）繼續前面不要犯罪的勸導。有一個思想把全段貫串起來：奴隸。奇怪的是，《羅馬書》的訊息卻不是不作奴隸，而是不作罪惡的奴隸，卻要作天主的奴隸，後者又名為順命的奴隸、與正義的奴隸。

### c. 脫離法律的束縛，從內心喜悅天主的法律（七 1~25）

講完罪惡和死亡之後，現在講到法律了。事實上，罪惡、死亡與法律三者，真是難兄難弟，它們同時出現，互相牽連。

《羅馬書》第七章專論法律。事實上，法律的問題，在前面雖已略為提過，卻都零星而不完備（三 20, 31；四 15；五 13, 20；六 18）。現在，保祿正式提出一套完整的法律觀：法律，雖然與罪惡脫不了關係，本質上卻是聖的、是屬於天主的。

這一章基本上可以分作三段。第一段（七 1~6）以「導言」的方式進入，它先講一個比喻（七 2~3），再用這個比喻來說明基督徒已經死於法律，也就是不再受它束縛的道理（七 4~6）。第二段（七 7~13）進一步說明法律與罪的關係：法律與罪雖有關連（罪惡藉著法律誘人犯罪），本質上卻是聖的。第三段（七 14~25）開始時繼續為法律拯命，15 節開始分析人

犯罪的內心境界，也就是人內心的分裂（15~20），21~23 解釋這分裂的原因：因為我的內心喜悅天主的法律，但是我的肢體卻隸屬於罪惡的法律。25 節保祿感謝天主，因為藉著耶穌基督，基督徒已獲救，脫離這內心的交戰。基督徒不是不守法（因為法律是聖的），只是他們能以新的心神侍奉天主（七 6），從內心喜悅天主的法律。

**d. 由於聖神的內居，經驗天主子女的生命，並奔赴終極救恩（八 1~39）**

成義的效果，最後一段不再講脫離什麼（freedom from），而是脫離（罪惡、死亡、法律的）束縛後往終極的目標邁進（freedom to）。這一章也可以說是《羅馬書》中專論聖神的一章。它的中心訊息是基督徒在聖神內的生命。

第八章分為四段。第一段（八 1~13）論在聖神內的生命。在點出基督徒無罪可定之後（八 1~3），第 4 節提出兩種人，即隨從肉性的人與隨從聖神的人，5~8 節把這兩種人作出比較。9~11 再集中論聖神的人，基督徒有聖神的內居，他們屬於基督，死於罪惡，在「神」內生活，度一種在世的「靈命」，將來還要藉聖神得復活。第二段（八 14~17）進一步說明上述聖神的人就是天主的子女，因為內居在他們裡面的聖神是「義子的神」，他們乃得和聖神一起呼號「阿爸」，而意識到自己就是天主的子女。第三段（八 18~30）從當下展望將來天主子女的顯揚。保祿還指出這「顯揚」的三項實證：大自然的嘆息（八 19~22），基督徒的嘆息（八 23~25），聖神無可言喻的嘆息（八 26~27）。嘆息是積極的，是內心的真切渴望。從主觀的嘆息，保祿樂觀地肯定所嘆息的對象（基督徒的終極境界）的客觀實在性。第八章最後一段（八 30~39）是一首歌詠：歌詠基督徒藉著基督，必大獲全勝。

### 3. 因信成義所引發的問題：因著愛讓罪人成義的天主會放棄猶太人嗎？

《羅馬書》第九～十一章，雖然自成一個體系，卻與這封書信所要傳達的訊息緊密相連。可以說，這裡所討論的問題（猶太人能否得救，又如何得救？）在罪人因信成義的訊息中，是非常關鍵性、也非常敏感的：因信成義，雖然沒有排拒猶太人，畢竟與猶太人所期待的得救方式相差很遠。況且，大部分猶太人沒有信從耶穌，卻是個不容否認的事實。這樣看來，猶太人的得救問題，在因信成義的大前提下，是有著邏輯上的必然性的。如果天主因著愛讓罪人成義，那麼他與猶太人一早立定的信約又將如何？換言之，這裡所問的是天主的成義和救贖與祂的忠信之間的關係。

羅九～十一分三個部分來處理這個棘手的問題。每個部分自成一個獨立的單位，各自從一個角度出發，片面地、卻誇張而絕對地迎向這問題，幾乎到達自說自話的程度。因而羅九～十一必須整體來讀，不能拆開，否則勢必造成誤解。羅九～十一各段大意如下：

- A. 天主的自由意志與威權（九 1~33）
- B. 以色列人的罪過（十 1~21）
- C. 以色列人終必整體獲救（十一 1~36）

#### A. 天主的自由意志與威權（九 1~33）

第九章強調天主的自由意志與威權。祂不受任何事物的約束，救贖全在祂的恩寵與願意。沒有人能夠向祂爭辯，因為祂是自由的，在人能否得救的問題上，祂有處置全權，因而也無所謂不忠信。

這一章可以分為五個小段落：首先（九 1~5），保祿述說他的憂苦，而憂苦來自他的同胞未得救贖。然後，保祿正式進

入問題：九 6~18 一共包含三段聖經的故事（依撒格—依市瑪耳；雅各伯—厄撒烏；法郎—梅瑟），這些故事的中心都是天主召選的自由。跟著，九 19~24 用陶工和器皿為例，說明沒有人可以抗議天主不公。九 24~29 舉先知的話為證，天主早就愛憐「非我人民」，而以色列只有一部分「殘存者」，也早在天主的計劃中。最後，在九 30~31，則由天主的自由過渡到人的責任。在這裡，保祿第一次提及，以色列對自己被棄該負的責任。

### **B. 以色列人的罪過（十 1~21）**

第十章的中心論題，與第九章完全相反。第九章只強調天主的自由意志，幾乎把天主描寫為一個任意妄為的暴君：他喜歡誰就喜歡誰。第十章卻反過來討論人的罪過。

第十章也可以分為三段。第一段（十 1~4）回到上一章開始時的憂心，因為以色列沒有得到正義。第二段（十 5~13）主要說明得義的信仰如何產生。保祿用《申命紀》為例，說明這種信仰是非常容易的，因而得救也非常容易。第三段（十 14~21）嚴厲地斥責以色列人：信仰非常容易，但他們卻得不到。他們悖逆違抗，寧死不肯悔改。

### **C. 以色列人終必整體獲救（十一 1~36）**

第十一章完全相反上面兩章的結論：雖然以色列人死有餘辜，也雖然天主恩待所有有信仰的人，但是天主還是愛以色列人的。以色列人的得救是一件「奧秘」，而天主的計劃則是救贖所有的人。

這一章分四大段。第一段（十一 1~10）回到第九章的主題：只有一些「殘餘」可以得救。第二段（十一 11~24）與第一段相反，強調猶太人不會永久跌倒。他們的失足是有作用的，那就是：為使救恩臨於外邦人。保祿用橄欖樹的接枝為例，說明

猶太人在外邦人之後獲救的可能。第三段（十一 25~32）以猶太人的得救開始，而以天主憐憫衆人作結。最後一段（十一 33~36）歌詠天主的偉大智慧。

#### IV. 倫理部分（十二 1~十五 13）

教義部分到十一章爲止。十二章開始書信的倫理部分。《羅馬書》的倫理勸諭可以劃分做兩大段落，第一段落是一般性的勸導，第二段落以強弱的意向書寫，特別針對教會內的強者，勉勵他們對弱者應有愛德。

##### 1. 一般性的勸導（十二 1~十三 14）

- A. 把自己獻上，當作中悅天主的祭品（十二 1~2）
- B. 按照各人所受的聖寵，爲衆人服務（十二 3~8）
- C. 基督徒團體中的相互關係（十二 9~21）
- D. 對世俗權威應盡的責任（十三 1~7）
- E. 愛是法律的滿全（十三 8~10）
- F. 末日的勸諭（十三 11~14）

##### 2. 強者對弱者的愛德（十四 1~十五 13）

- A. 該容納信德軟弱的人（十四 1~12）
- B. 不可使兄弟失足或跌倒（十四 13~23）
- C. 效法耶穌，強壯者應擔待別人的軟弱（十五 1~13）

#### V. 保祿的行程（十五 14~33）

接近結束的時候，很多保祿書信都有一段行程的報導。在《羅馬書》十五章最後，保祿也交代他的行程。他首先想起他傳教的原則（14~22），再說到他要到羅馬的心願（23~24），他現在的行程和將來的計劃（25~29），最後，保祿請求羅馬人爲他代禱，祈望可以達成到羅馬去的心願（30~33）。

## VI. 結束語（十六 1~33）

結束語包括推薦福依貝（1~2），問候羅馬教會衆人（3~16），最後勸勉（17~20），其他人的問候（21~23），及光榮頌（25~27）。

## 八、《羅馬書》的神學思想

### 1. 天主

天主，無疑是《羅馬書》的靈魂人物，是它的行動主角。統計顯示，「天主」（theos）一詞，在《羅馬書》一共出現了153次，遠遠超過一些常用字（如「但」等），甚至比「基督」（66次）還要多。而《羅馬書》的中心題目，不管是「因信稱義」還是「在基督內的新生命」，所表達的也是天主藉基督在歷史中的救贖行動。說到底，天主才是這些行動的主角。因而《羅馬書》所宣佈的是「天主的正義」（羅一 17），它的內容就是保祿藉著《羅馬書》給羅馬的基督徒所傳講的「天主的福音」（羅一 1），後者意即：由天主所策動、所執行的福音。

有鑑於此，我們討論《羅馬書》的神學內容就從「天主」談起。

#### A. 唯一的天主 vs. 衆人的罪

不過，《羅馬書》的天主論卻沒有很大的革新。我的意思是：保祿在這裡所表達的是傳統猶太宗教的天主。祂是「唯一的創造主」。事實上，唯一的天主是因信成義的前提，因為天主是唯一的，是猶太人的天主，也是外邦人的天主，所以他成義衆人（羅三 20），雖然有救贖的順序：「先使猶太人，後使希臘人」（羅一 16）。況且，即使在基督（信仰的世代）以前，天主還是用了獨特的方法照顧外邦人。雖然沒有直接的啓示，天主的美善仍然透過受造物顯示出來。所以天主從沒有放棄做



天主的責任，只是為猶太人有猶太人的方法，為外邦人有外邦人的方法，不過時候來到，現在祂要以同一的方式普遍地救贖萬民，這個方式就是記錄在《羅馬書》中的方式：因信成義。

但是不是說天主從前的方法都不生效呢？可以說「是的」。保祿還沒有今天宗教交談的精神，因而在基督以前的方法都只是舊約（叫人死的文字之約，格後三 6）的方法。先不論讓舊約的方法不生效的原因是什麼（為保祿來說，是人的罪過），它們沒有讓人稱義卻是《羅馬書》一再肯定的主題。不僅外邦人犯罪纍纍，猶太人也一樣。法律，雖然《羅馬書》一再肯定它是「聖的、正義和美善的」（羅七 12），但也強調它「軟弱不能行」（羅八 3）。至於外邦人，雖然保祿也承認外邦人行善的可能性（羅二 13~15），但事實上，他們由於不盡受造物的義務（光榮感謝天主）而衍生出來的罪過卻是不勝枚舉（羅一 18~32）。因為罪的現實性，天主只能用另一個更徹底的方式（天主子帶著罪的形狀，為了罪，定罪的罪，羅八 3）從罪惡中救贖罪人。

## B. 天主的正義（the righteousness of God）

《羅馬書》提出「天主的正義」（羅一 17）作為天主成義罪人的基本。因為天主是正義的，所以他稱罪人為義。聽起來有點矛盾，但這卻是稱（成）義神學的關鍵。

「天主的正義」是一個繼承自舊約的概念。舊約《聖詠》、《箴言》、先知書都一再歌頌天主的正義，也呼求天主的正義早點來到。一般來說，天主的正義常給人一種審判或法庭的感覺，即天主「以正義審判」（如詠九 9；九六 13；九八 2）。然而，舊約從不把正義與定罪劃上等號，反之，天主的正義常常是指祂記起自己的盟約，忠誠地對待祂的盟約子民。換言之，正義是天主之為天主的正義行為，即符合祂與祂的子民的「正

當」(right) 關係的行為。如此，正義又幾乎是救贖的同義詞（詠四十 11~12；依四六 13）。「天主的正義」與「天主的忠誠」、或「天主的仁愛」、「天主的救恩」同義。正義的天主就是救贖人的天主。

保祿秉承舊約，在他的書信中，天主的正義常常有屬性的意義——那是天主的屬性。和舊約不同的是，保祿強調基督的恩澤，天主的正義顯示在基督身上（羅三 22）。經由基督的死亡和復活，天主對罪惡滿盈的人類施展祂救贖和寬恕的正義，因著他們對基督的信德，宣佈他們無罪。用另一種說法講，藉著「成了罪」（格後五 21）的無罪基督，天主完成了祂的正義審判，也就是，宣判罪人無罪。

如是說來，「天主的正義」一方面是天主的屬性，是祂的行動，另一方面，也是祂賜予罪人的禮物（羅五 17）。只有這樣才可以解釋，為什麼把「罪」人稱為義的行為（在一般人眼中是為不義）竟然是天主的義：罪人固然無正義可言，然而因著基督，他們也就成了「天主的正義」（格後五 21）。這也是《格林多前書》稱基督為「我們的正義」（格前一 30）的原因，離了基督，人還是罪人，而天主卻是在基督內稱罪人為義。

### C. 天主的正義和以色列人的得救

在保祿的書信中，只有《羅馬書》詳細討論猶太人得救的問題，因為這是因信成義必然引起的疑問。固然天主用信成義「衆」人，並沒有排除猶太人，然而假如猶太人和外邦人一樣憑「信」（指對耶穌基督的信）成義，天主在遠古時候和猶太人所立的「約」還有沒有意義？況且，按照目前（即《羅馬書》寫作的時候）的情況來說，大部分猶太人都沒有相信基督卻是不爭的事實，如此下去，猶太人豈非永遠被棄？換句話說，這裡問的是天主的正義和天主的忠信的關係。天主會忠於祂對猶

太人的盟約嗎？

談到這裡，似乎該先討論「亞巴郎的後裔」的問題。到底誰是亞巴郎的後裔呢？這題目在兩封有關因信成義的書信中（《迦拉達書》第三章及《羅馬書》第四章）都討論過，答案卻不太一樣。當《迦拉達書》說：只有有信德的人才是亞巴郎的子孫（迦三 7），它顯然是有意地要排除猶太人（保祿在迦拉達的敵人），所以在《迦拉達書》中，亞巴郎的後裔就是基督，而且只有基督一人（迦三 16）。因而為《迦拉達書》來說，只要天主的恩許經由基督到達所有具有信德的基督徒（亞巴郎的子孫）身上，天主就已忠於祂對亞巴郎的盟誓，祂的盟誓裡沒有不信的猶太人的位置。

不用說，如此極端的論調（因為爭論的背景而引起），到《羅馬書》曾大幅地更新。第四章一開始即稱亞巴郎為猶太人「血統的祖宗」（羅四 1），他是「未受割損而相信的人」的父親，也是「不僅受割損也和亞巴郎一樣誠心相信的人」的父親（羅四 11~12, 16）。無疑地，領受亞巴郎的恩許仍在於信仰（即猶太人的基督徒和外邦人的基督徒）。骨子裡和《迦拉達書》沒有不同，因信成義的標準沒有改變，但表達的方法卻和緩多了。《羅馬書》為有信仰的猶太人留下一席之地，第十一章稱他們為「殘餘」（羅十一 5），不僅如此，也開啓了保祿討論猶太人整體獲救的契機。

有關猶太人得救的問題，《羅馬書》第九~十一章有很詳盡的討論。第九章論天主的自由意志，祂的威權，尤其是祂自由選擇（先於人的行為，也與人的行為完全無關）的權力；第十章論人的責任，猶太人拒絕天主救援的手，他們自己才是他們未蒙救贖的主因；第十一章一反前面所述，轉而討論猶太人全體獲救的可能。三章可謂各說各話，毫無交集之處。保祿誇張而極端地、又隔離性地討論各問題，尤其是第九章，最易引

起誤會，讓人以為天主就像一個暴君一樣，取捨全在自己的好惡。

然而，《羅馬書》九～十一章卻必須整體性地理解。在這裡，保祿表達出對他民族的熱愛，因而企望他們終將全體獲救。他首先肯定天主的能力，再追憶猶太人的罪過。他要說的是：猶太人雖然罪孽深重，但是天主卻有能力讓他們悔改，而外邦人的歸化便是天主期使猶太人悔改的方法。不管這是不是保祿一廂情願的想法，他對全人類（包括猶太人）都將獲得救贖的渴望卻是這裡的主軸。這也可說是保祿最樂觀的救恩思想。

#### D. 天主「預定」的救贖

讀《羅馬書》，很容易讓人有「預定」的想法。事實上，「預定」一詞的確出現在羅八 28~29，在這兩經節，除了「預定」之外，保祿還用「預知」（《思高》譯作「預選」）和「預先的計劃」（《思高》譯作「旨意」）兩字，都有「預」的含義。另外，「預先的計劃」也出現在第九章 11 節。於是，問題是：保祿是不是教導一種預定論呢？

也許保祿的確有預定論。不過保祿的預定論和後世（奧斯定）的預定論不同。首先，保祿沒有注意個別性，「天主預選的人」（八 29）是指所有的蒙召者，其次，保祿只談蒙召選者，卻沒有提到不蒙召選的人，最後，保祿只說天主使一切協助預選的人，卻沒有說對於不蒙召選的人，天主也預定他們去犯罪的說法。事實上，每一個蒙召的人，都可說是早被選中的，而基督徒在回憶自己往日的經驗的時候，也常常詫異於它的安排周到，美妙絕倫。這就是保祿的預定論。如果結合著第十一章一起看，保祿的意思，更可能是：天主預選了所有的人。

## 2. 基督

### A. 基督「事件」(the Christ “event”)

和其他保祿書信一樣，當《羅馬書》提起基督的時候，十之八九，都是他的死亡和復活。這是整個基督「事件」的高峰，因而也是《羅馬書》基督論的出發點。書信中沒有提及基督的生平事蹟，沒有把他的話視為基督徒倫理生活的標準（不同於格前七 10）。然而，做為一個十字架神學家，保祿（一如以往）還是毫不猶豫地賦予基督的「被交付」（羅四 25），和他的「血」（羅三 25，五 9）完整的救贖意義。另一方面，基督徒從一開始就體會到的基督復活之救恩性，在《羅馬書》也沒有被減少，那是他被立為「具有大能的天主子」（羅一 4）的一刻。為保祿來說，十字架和復活，雖然有別，卻一起構成了整個基督救恩事件的高峰：「他為了我們的過犯被交付，又為了使我們成義而復活」（四 25）。

相較之下，對於基督的在世生活，《羅馬書》卻低調多了，除了他是「達味後裔」（羅一 3）之外，耶穌生前種種，隻字未提。

研究保祿思想的人感到最有興趣的也許是：保祿到底有沒有降生（道成肉身）的思想呢？保祿，無疑以基督的死亡和復活為高峰，但他也稱呼基督為天主子，那末這個天主子有沒有，如同若望神學一樣，被賦予先存的意涵呢？在這方面，最引起學者興趣的經文，除了幾首有名的基督頌（如斐二 6~11；哥一 15~20）之外，還有羅八 3；迦四 4 等。這兩則經文，都出自保祿之手（不是禮儀的頌歌），又都提到「天主派遣自己的兒子（來到世上？）」。換句話說，這兩句經文，在談到派遣的時候，有沒有先存的聯想呢？

我想，有關這問題，學者的盲點往往是從若望的觀點來看

保祿。如果我們站在若望的觀點來看，這兩句經文讀起來的確好像有點降生的暗示。然而，假若我們回到保祿的基督論，尤其是從這兩句經文的上下文來看，情況很可能便不一樣了。迦四 4 接著解釋派遣的意思：是「基督生於法律之下，為把法律下的人救出來」。這裡的注意力是在基督的救援，在於他生於法律，好能死於法律，為能粉碎法律的事實。同樣，在羅八 3（天主派遣自己的兒子，帶著罪惡肉身的形狀，為罪，定罪的罪），這裡的重點應該也是基督的救贖，他定罪的罪。說他「帶著罪惡肉身的形狀」，與若望先存的「道成肉身」沒有必然的關聯。這裡所肯定的反是「成了罪」（格後五 21）的基督，在十字架上戰勝罪的救恩性果效。可以看見的是，保祿講基督，不在「起初」，而在「終末」，在《得撒洛尼前書》，是末世的基督再來，在《羅馬書》，除了終末時候「與他的肖像相同」（羅八 29）的「肉身救贖」（羅八 23）外，最重要的，就是成為贖罪祭，以他的血，使人成義的十字架時刻了。

我們很容易把若望的降生理論讀到其他新約作品裡。若望不僅肯定先存的聖言，還把聖言降生的詩歌放在他福音的最前端，如是若望乃成就了一種我們最熟悉的基督論模式：先存—降生—在世—死亡—復活。顯然地，這種模式，後來也成了基督徒理解基督事件的標準模式。不過，這一種降生模式，並不是最早的，也不是唯一的模式，在若望之前，顯然還不是主流的基督論模式。固然在某些讚頌的時刻，這種情緒激昂的降生的詩歌（斐二 6~11）有時也會脫穎而出。然而，到保祿寫作《羅馬人書》，在他認真反省基督的事件的時候，他所採取的卻是一種比較含蓄保守的說法。也許我們可以說，這裡所有的是一種更早期的降生（天主進入血肉）意象。所謂降生是指整個基督的救贖事件，尤其是這事件的高峰，也就是他的死亡復活而言，在這裡，天主進入人間。經由十字架，天主顯示出來，

以超越的方式，末世性地呈現自己的救贖意願，就是他身為父的愛，如今以前所未有的超越方式，完全傾瀉出來（羅五 5~8）。十字架啓示天主的愛，就在這裡，天主進入人間。

## B. 基督事件的救贖性

其實，保祿比較注意的，不是基督的本體，而是他的救贖。也就是說，他的基督論主要是作用性的，可以稱做救援論的基督論，或基督論的救援論。

要描述基督的救贖，《羅馬書》採用了許多不同的圖像，諸如成義、和解、贖罪、買回、寬恕等等，它們都有著不同的背景，有源自法庭的（成義）、有原來用於舊約祭獻的（贖罪）、甚至有市場的術語（買回）。這些圖像，基本上可以視作同義詞。《羅馬書》大量地、甚至重複地使用它們，有時在同一個段落中交叉著出現，保祿的目的是，從各個不同的角度來觀察並描述基督事件及其救恩。

成義（justification）無疑是《羅馬書》中最重要的救恩圖像。這一個源自法庭宣判犯人無罪的圖像，和天主的正義屬性有關。因為天主是正義的，所以他救贖自己的子民，無功地寬恕他們的罪過，也就是，因著他們的信，以正義稱呼他們，賜予他們新的生命，不僅被稱義，也有能力成義。有關成義神學及其爭論，請參閱本書〈迦拉達書導論〉。

和成義有著相同意義的是和解（reconciliation/to be in peace with）。不同的是，為基督徒而言，成義是一件已經發生在他們身上的事，和解卻似乎是他們現在（已成義）的救恩狀況——與天主從仇敵的關係變成朋友（羅五 1）。基督徒正站在這救恩狀況中。不過，這點差異似乎不那麼重要，保祿有時把它們完全用作同義詞——基督徒已經成義，已經與天主和好（羅五 9~11）。

相對之下，救贖（salvation）則幾乎都指向將來。這是基督事件的救恩果效尚待完成的一面。因而，在《羅馬書》，救贖（to save）一詞通常都是將來時態（如羅五 9~10，九 27，十 1, 9, 10, 13 等等），有末日終極救恩的指向。然而，基督的救贖是真實的，真實得就像已經發生一樣。所以羅八 24 說：「我們已經獲救（過去時態）」，不過，他馬上又加上一句：「雖然在希望中」。可見保祿是非常清楚地意識到現在和將來救恩之間的張力的。已經稱義，還該努力成義，在其他書信中，保祿還有成聖的呼籲（得前四 3）。無論如何，現在與天主和好的經驗最能驅使基督徒期待並且努力邁向最後的救恩。他說，「救恩，現今比當初相信的時候更臨近了」（羅十三 11）。

此外，保祿也用祭獻的字眼：贖罪（expiation），思高翻譯做「贖罪祭」（羅三 25），和合本則翻成「挽回祭」。在舊約希臘文聖經，這個字（hilasterion）是用來形容約櫃上方的「贖罪蓋」（出廿五 17）。每逢贖罪節，司祭為自己和人民舉行贖罪祭時，禮儀之一便是把宰殺的牛羊之血灑在這贖罪蓋上。這是天主仁慈顯現的地方（肋十六 2），路德的德文聖經把這個字翻為「施恩座」。因而當保祿在羅三 25 說：天主使耶穌以自己的血做為信仰者的 hilasterion 時，有學者以為他是把耶穌的死比諸舊約的「施恩座」（贖罪蓋）。如是，他乃採用舊約贖罪禮儀的字眼來詮釋耶穌死亡的救贖性。耶穌的死，他灑在十字架上的血，便是天主救贖罪人、抹除他們罪污的場所。

許多新教神學家卻把這個很難懂的詞彙按照它的希臘背景來理解，他們通常詮釋基督的死是為挽回天主的義怒（挽回祭）。天主教神學家一般來說不強調義怒的成分，他們注意的是天主的仁慈，而耶穌之死則是天主仁慈出現的地方。

最後，便是市場買賣奴隸的術語：買回（redemption）。在舊約，同族人買回被賣作奴隸的近親的義務（出廿一 8），



而天主從埃及解除祂子民的困厄，也被解讀為天主的買回行動，因而，天主是以色列人的「買回者」（redeemer，詠十九 15）。在羅三 24，買回則是應用在耶穌的行動上，我們在耶穌內「被買回」（思高翻成「蒙救贖」）。就是經由耶穌之死所付出的代價，我們被買回。耶穌之死就是天主付出為買回我們的贖價（格前六 20；弟前二 6）。

在《羅馬書》，保祿用很多不同的圖像來說明耶穌事件的救恩性。為他而言，耶穌基督就是天主立定的作用者（agent or means），為使所有有信仰的人得救恩。這是天主之為天主的救援行動，也就是祂的正義行為。而宣佈天主這種正義行為就是保祿被立為宗徒的原因（羅一 1）。所以在《羅馬書》，保祿宣佈天主的正義，而後者便是他「不以為恥」的福音（羅一 16）。

### 3. 聖神

除了基督論和天主論之外，保祿在《羅馬書》也發展出很豐富的聖神論。為早期的基督徒來說，聖神是一種切身的經驗，保祿亦然。他們在基督的復活上，前所未有地經驗到一種無可言喻的、起死回生的神能，經由舊約先知的預言，他們成功地作出了時間的詮釋，他們體會到自己正立足在天主的末世恩賜中（宗二 16）。這種恩賜，就是先知預言末世將會傾注的天主的神、祂的生命力—這是一種創造性的、喚醒（死）人的、賜與生命的能力，現在經由耶穌基督已豐沛地流瀉出來。它（祂），其實就是天主自己在世間的親臨，也是復活的基督和人間的聯繫，所以祂又稱為天主的神，或基督的神。

保祿和初期教會一樣，還未很清楚地在位格上分開天主、基督和聖神。他沒有位格的聖神，也沒有三位一體的理論。天主的神，基督的神，復活的基督，甚至即是天主本身的末世能

力，在保祿思想中，並沒有很嚴格的分野。在羅八 9~11 中，他更把前三個詞彙交互著使用，彷彿它們就是同義詞一樣。

在《羅馬書》，保祿主要是從基督徒的立場來述說聖神的一祂（它）是基督徒新生命的創造力；在整個基督徒過程（從成義到肉身救贖）的每一個階段裡，聖神都擔當著重要的角色。它（祂）把基督徒造就成基督徒，帶領他們走基督徒的道路，最後讓他們復活，成為基督一樣的肖像。下面將按照基督徒的一生細述聖神的作用。

### A. 聖神與基督徒生命的開始

基督徒生命開始自因信成義的一刻；而所謂因信成義，《迦拉達書》又稱做領受聖神（迦三 1~5）。基督徒因信、因著洗禮，也就是說因著聖神（格前六 11），才能死於罪惡，進入基督（羅六 3）、成為義人，從此展開一段全新的生命（羅六 4）。可以說，這一段生命因聖神而開始。由於聖神的洗淨與祝聖（格前六 11），基督徒乃成為基督徒。

然而基督徒不僅（一次）因聖神而得洗淨，重要的是，他們從此之後還領有聖神。也就是說，聖神內居在基督徒心中，成為他們新生命的原則。羅八 9 把聖神的內居視為「屬於基督」（=基督徒）的標準：沒有聖神的內居，就不屬於基督，就不是基督徒。可以說，基督徒與非基督徒的差異，在於聖神。

聖神（天主的神）內居於基督徒心中，是末世終極恩寵的一部分，也是這種到終末才能完整地領有恩寵的保證與預嚐。羅八 23 稱之為「聖神的初果」（the first fruits of the Spirit，它的意思是：the first fruits, i.e., the Spirit），聖神就是基督徒在今世就能經驗到的末世完滿的初果。畢竟，基督徒必須到末世才能完整地享見天主，因而，當下的聖神（天主的神）經驗一方面給他們提供了希望，另一方面也讓他們更省覺到現今的不完

滿，也更熱切地渴望末世的永恆。

## B. 聖神與基督徒邁向永生的過程

過程中的基督徒從因信成義開始，往終極的境界邁進。在其間，聖神是他們倫理生活和靈性生活的動力和原則。

在倫理生活方面，《羅馬書》和《迦拉達書》都提出「聖神的道路」。和聖神的道路相反的是「肉的道路」（羅八 5）或「肉性私慾」的道路（迦五 16~17）。隨從聖神的指引行事，渴望聖神的渴望的人，就是走在聖神的路上，這條路導向「生命與平安」（羅八 6），也就是「天主的國」（迦五 21）。他們不會犯下淫亂、不潔等行爲，反會結出聖神的果子：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制。

比倫理生命更重要的靈性生命，保祿也歸給聖神，也就是歸給天主的能力在基督徒心中的內居。爲保祿來說，一切靈性生命，人與天主與基督的交往，都不始自人，都不是人本性自然的躍升就可達到，而是天主內在的賜予。而聖神就是這種賜予，因而羅八 15 稱它（祂）爲「義子之神」（the Spirit of adoption），祂不僅使基督徒成爲天主的義子（羅八 14：「凡受聖神引導的，都是天主的子女」），也幫助他們意識到我就是天主的義子。這種意識來自阿爸的呼號，當基督徒如同基督一樣呼號「阿爸，父啊」的時候，子的意識便清楚地躍進他們的思維中，他們乃清楚地意識到自己的恩寵地位，不是奴隸，而是兒子（迦四 7）。

但基督徒是在聖神的推動下才呼號「阿爸，父啊」的，因爲由天主所派遣、來到基督徒心中的聖神是「祂自己兒子的神」（迦四 4）。既是「兒子的神」，便能發出「兒子的呼喊」。《迦拉達書》把阿爸的呼號直接歸給聖神，那是聖神在我們內心的呼喊（即「聖神的嘆息」？），《羅馬書》稍爲更正了《迦

拉達書》的說法，基督徒親身參與了這樣的呼喊，人的心神清楚而有意識地和天主的神、也就是基督的神一同呼喊，一同見證我們就是天主子女的身分。

聖神不僅幫助基督徒成為天主的子女，並意識到自己就是天主的子女，祂（它）還協助基督徒達到「天主子女的顯揚」（羅八 18）。上面提過基督徒心中領有聖神的初果，而做為初果的聖神，正因為祂是初果（末日完滿的預贖），便更能激發基督徒對最後救恩的渴望。因而基督徒比非基督徒更懂得「嘆息」（羅八 23），因為初果就是他們嘆息的動力。況且，聖神也在他們心中，以無可言喻的嘆息，把基督徒的嘆息和整個受造物的嘆息連結起來，形成一股無比的嘆息之力量（羅八 26）。這股嘆息是一種趨向天主、順服於天主的力量，它通告人之為人，也就是人的有限性，它在基督徒心中不停地鼓動著，幫助他們，在到達天主之前，永不安息。

### C. 聖神與基督徒生命的圓滿

從領受聖神的那一刻開始，基督徒即在聖神的推動下起步邁向生命的圓滿。然後，到最後的時分，在基督徒面對終極生命的跨越中，聖神更發揮決定性的作用。

保祿充分體會到基督徒的已經和尚未之間的緊張：基督徒已經成義，卻尚待得救；已經成為子女，卻尚待子女的顯揚。在所有保祿的書信中，都透露著一種對終極的期待，也用盡各種不同圖像，企圖勾勒出這幅終極的藍圖。他有時稱它為復活（從基督徒的立場講），有時叫它做再來（從基督的立場講）。《得撒洛尼前書》把這兩種境界放在一起，而詮釋之為「同基督一起」（得前四 17，五 10），《格林多前書》用傳統的說法：「天主的國」，又補充說：要承受天國，人的現況必須改變。至於如何改變則是從「生靈的身體」改變為「神的身體」（格

前十五 44)。

《羅馬書》首先把末日復活的能力歸因給聖神（羅八 11）——它是「復活的神」，即「那使耶穌從死者中復活者的聖神」。正如天主曾藉自己的神（能）使耶穌復活，祂也要藉著我們內的聖神，使我們復活。

這種發生在末日的救恩，《羅馬書》又稱之為「肉身的救贖」（redemption of the body，羅八 23）——嚴格來說，應是「肉身的釋放」或「買回」，它應該就是《格前》所說的「身體的改變」——從「生靈的身體」（the “soulish” body）轉為「神的身體」（the spiritual body）。所謂「身體」，在猶太思想中說的是全人。到末日的時候，我們的「身體」（整體的全人）要改變，從「生靈」到達「神」的境界。生靈說的是人的動物性，會動、會呼吸、是個活人，這是人復活前的狀態，即「播種」（格前十五 42~44）的狀態，這個狀態是「可朽壞的」，因而不能繼承天主的國（格前十五 50）。必須等人的「身體」完全為聖神所「吸收」，即是說完全為聖神所操控、所浸潤，他才改變成「神的身體」，即是說：神。這個時候，就是「肉身救贖」，即全人得救的時刻。對於這終極的境界，《羅馬書》還有其他圖像：即「義子的實現」（羅八 23），或「天主子女的顯揚」（羅八 19）。

其實，從成為基督徒之初，基督徒即領有聖神。只是這個時候聖神是以「初果」的姿態出現，祂還未完全佔有我們。不過，當外在的我們天天消逝，內在的我們日日更新（格後四 16），聖神終於成為我們內在生命的全部。這個時候，就是格前所說「可朽壞的成為不可朽壞的」（格前十五 53）。到這裡，基督徒的旅程，終於走到完成。

而這個境界，在保祿神學中，也是復活基督的境界，因為復活的基督是神（格後三 17），「使人生活的神」（或「予人

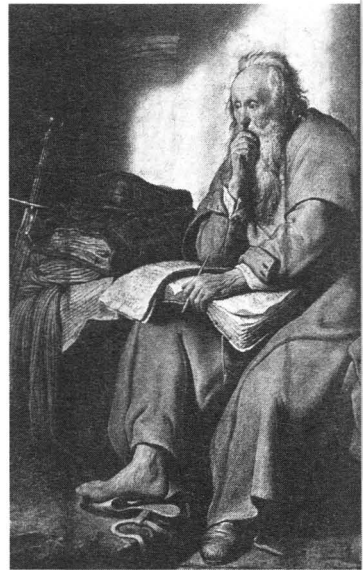
生命的神」，life-giving Spirit，格前十五 45）。復活的基督徒，當他們穿上不可朽壞的「神的身體」，便得與基督的肖像相同（羅八 29；格後三 18）。因而基督徒和基督是在「神」內合一的（格前六 17），這是基督徒現今的狀態，而這狀態也指向並預示將來的圓滿。



# 《斐理伯書》

你們該懷有基督耶穌所懷有的心情，  
他雖具有天主的形體，  
並沒有以自己與天主同等，  
為應當把持不捨的，  
卻使自己空虛，  
取了奴僕的形體。

斐二 5~7



## 一、斐理伯城

斐理伯和得撒洛尼，在保祿時代，同屬於羅馬帝國馬其頓省。連接兩個城市的，是貫穿馬其頓全境的愛蘭大道（Via Egnatia），這一條公路，東起於君士坦丁堡，西至亞德里亞海，在這裡有船駛往意大利，再連接另一條公路，直達羅馬。

斐理伯城的舊址，原名「清泉」（The Springs），建於主前 700 年。主前 356 年，希臘亞歷山大的父親斐理伯重新修建該城，並改名為斐理伯。

主前 168 年，羅馬人打敗馬其頓，建馬其頓省，首都為得撒洛尼。斐理伯雖然不是首都，卻是首要城市（宗十六 12）。主前 42 年再升格為羅馬殖民地，遵守義大利法律，而斐理伯城也仿如一個小羅馬，居民就像意大利人一樣，享有公民權，並遵守羅馬習俗，他們都以此自豪。

## 二、斐理伯城的基督徒教會

斐理伯是保祿歐洲傳教的首站。《宗徒大事錄》第十六章記載保祿從亞洲到歐洲的經過。事緣一個晚上，保祿，可能在夢中，看見一個馬其頓人請求他往馬其頓去。保祿是否早有此打算，我們不知道，也許，他早就有計劃要到歐洲了，我們只



知道，他接受此異象，並詮釋為天主的召叫，從此開始了漫長的歐洲之旅。

保祿在斐理伯傳教的經過，尤其是入獄又被釋放的一幕，是整本《宗徒大事錄》最富色彩的部分。因此有人懷疑，《宗徒大事錄》的作者路加，本身也是個馬其頓人，而這裡所記下的是他自己的親身經歷（他的「旅行日誌」）。這種說法當然難以證實，這裡提出也只是聊備參考而已。

和羅馬帝國的許多城市一樣，斐理伯也有一些猶太居民，人數可能不多，因為這裡沒有會堂，只有個祈禱所，在城門外的河邊。安息日，保祿在那裡宣講福音，贏取了第一批信眾，《宗徒大事錄》提及一位名叫里狄雅（Lydia）的婦女，便是其中之一。斐理伯教會的婦女教友似乎十分活躍，在斐四 2，保祿勸告斐理伯人要在基督內懷同樣心情，當中曾提到兩個名字厄敖雅（Euodia）、欣提赫（Syntyche），都是女性。看來她們應是教會中的領袖，是否其中有一個就是里狄雅呢？光看名字本身，很難確定。

我們不知道保祿在城裡逗留了多久，至少也有幾個星期吧。在這段時間內，他建立了一個信德穩固的教會，可以在傳道員離去後，仍然屹立不倒。一直到宗徒教父的時代，我們仍然可以聽得到它的名字。然而按照《宗徒大事錄》的記載，保祿的斐理伯行程卻結束得十分突然。他被人關進監牢裡，一陣地動天搖之後，獄門開了，保祿竟然沒有離去，卻感化了獄卒全家。次日，官長差人來釋放保祿，保祿卻反將他們一軍，說自己是羅馬人，卻受到非羅馬人的對待。官長害怕了，請求保祿離開。

保祿第二次去斐理伯（馬其頓），根據《宗徒大事錄》所說，是五年之後的事了。那時保祿已完成了第二次傳教之旅（包括一年半的格林多停留，參閱宗十八 11），又在安提約基雅住

了一段時期（宗十八 22~23），並且第三次傳教的事業（兩年在厄弗所，宗十九 10）也接近尾聲了。厄弗所暴動之後，他就出發往馬其頓去，後來又去了希臘（格林多），回程的時候，再經過馬其頓一次（宗二十 1~3）。前後兩次去馬其頓，當然少不了探候他在斐理伯和德撒洛尼的朋友。《格林多後書》（寫於馬其頓）和《羅馬書》（寫於希臘）應該就是在這時期寫的。

這一年的無酵節（大概是主曆 57~58 年），保祿是在斐理伯過的（宗廿 6）。這是他身為一個自由人所過的最後一個無酵節了，因為經此之後，保祿就上耶路撒冷去，獻上他象徵教會團結合一的外地捐款，諷刺的是，這一位一直希望以行動來促進教會合一的基督徒，卻因為合一的捐款在耶路撒冷遭猶太人拘捕了。

斐理伯是一個慷慨的教會，自己並不富裕，卻多次供應保祿傳教生活的所需（斐四 16）。值得注意的是，保祿在外傳教，一向堅持自給自足的原則，不接受教會的資助（得前二 9，格前九），以免落人話柄，也為自己和其他接受教會奉養的傳道員劃清界限。唯獨對斐理伯教會卻是例外的。這個他在歐洲所建立的第一個教會，和他的關係非比尋常，保祿稱他們為「我所親愛的和所懷念的弟兄，我的喜樂，和我的冠冕，我的愛人」（斐四 1），只有這個「愛人教會」，可以把他們對保祿的愛，化作絲絲馨香（斐四 18），送到得撒洛尼（斐四 16），送到格林多（宗十八 5）的保祿眼前。當然，在給耶路撒冷的大募捐中，也少不了他們的份（格後八 1），還有保祿坐牢時的各樣花費，他們都一一為保祿準備妥當送到保祿那裡（四 10~20）。

談到斐理伯教會，還有一項值得一提：就是它的監督們（複數）和執事們（複數，一 1）。這是在牧函以外的所有保祿書信中唯一的一次提及教會內的職務。因而在教會學、教會歷史和聖經學上都曾經引起很大的議論。顯然地它是一個有組織的

教會，有人負責管理（監督），也有人參與服務（執事），而且是在一種比較固定的職務狀態中，而不是一個完全自由，甚至接近混亂的無政府狀態。

其實早在得前五 12，我們已經聽見教會內有負責管理和勸戒的人，而在《宗徒大事錄》所記下的耶路撒冷教會（宗十一 30）和厄弗所教會（宗二十 17），都有長老的設立。也許長老的另一個名稱就是監督（鐸一 6~7），他們都是監察、管理、督導教會的人（羅十二 8），按他們的工作範圍來給予稱呼。而且在最初的時候，他們可能不是獨力管理教會，而是一個團體，即監督團或長老團，因而是一種團體領導的形式。事實上，在牧函之前，我們還看不見教會內有「一頭制度」的出現。

斐理伯教會內的監督們和執事們，在收信人中竟然排名在聖徒們之後，有夠民主的了。也許，在這暗藏著保祿的勸導。作領導的不宜自視過高，為先的應該為後。這些監督們，會不會就是四 2 提及的這些爭吵的同伴，或四 3 的那位必須援助他們的「忠誠者」呢？很難確定。不過把領導人放在全民之後，也的確是符合全書信「謙虛自下」（二 2~3）的呼籲的。

保祿之後，我們就很少再聽到有關斐理伯教會的消息了。唯一的一次，也是最後的一次，是在希臘教父坡利加的信中（Polycarp，主曆 130 年左右）。原來坡利加也有一封寫給斐理伯教會的信，回答斐理伯人詢問有關依納爵致命的事。消息並不多，不過我們至少知道，兩個世代之後，斐理伯教會依然存在，他們還一樣忠於保祿的教導，並且為了他們的基督徒信仰，也關心依納爵致命的事。保祿在天之靈，看到這個他一向最為珍愛的教會，也應該感到心滿意足了吧！

### 三、《斐理伯書》的整體性

表面看來，《斐理伯書》是一封感謝捐款的信件。保祿坐牢，斐理伯教會一秉他們往日對保祿的關愛，募集了一筆款項，由一位斐城的教友厄帕洛狄托送到保祿跟前（二 18）。除了攜帶款項之外，厄帕洛狄托可能還打算留在保祿身邊，適時給予需要的援助。

然而事與願違，厄帕洛狄托卻生病了（不知道是在旅途中，還是到達之後），而且病情嚴重，就快撐不過來了。他患病的消息讓斐理伯人很耽心，他自己也因此十分心焦。所以到他痊癒之後，保祿不敢再留他了，馬上打發他回去（斐二 25~30），臨走之時，交給他這封信，一方面感謝斐理伯人的款項，另一方面也把自己的近況告知他們。

一直以來，學者都這樣理解《斐理伯書》，直到有人對它提出挑戰。大概在 40 年前，一群學者相繼懷疑《斐理伯書》的整體性。首先，他們指出《斐理伯書》不是一封感謝的書信。如果說，厄帕洛狄托一到達即攜來斐城的捐款，保祿應該在接到款項之後馬上回信答謝；一個便條什麼的，總比毫無音訊的好。該知道，在厄帕洛狄托患病期間，保祿和斐理伯人之間的消息往來不斷。照理，一封感謝的信早就該托來往的商旅，連同厄帕洛狄托患病的消息，一起送達斐理伯人手中了。

因此，有人以為，這一封便箋，保祿早就寫了，而它如今也夾藏在《斐理伯書》內（斐四 10~20），像一個附錄一樣。把這段抽出來，書信其他部分沒有一字一句提及捐款的事。況且，如果這封書信是一封感謝函，保祿怎麼在書信一開首不感謝？卻要待他說了這一大堆無關緊要的話之後才說呢？

換言之，斐四 10~20 並不屬於原來的書信，而是後來加插於信中的部分，它的寫作反而比整封書信更早，是保祿和斐理

伯人互通消息的第一封書信（A 信）。

除斐四 10~20 之外，另一段引起疑問的經文是第三章（或至少它前半部分的一些經節）。在這裡，保祿突然生起氣來，前面的平和沒有了，喜樂也煙消雲散，語氣起了一百八十度的大轉變。一般人都同意，《斐理伯書》是保祿最愉悅的書信，和他的「愛人」談話，保祿滿懷喜悅之情，連坐牢都覺得輕鬆愉快（斐一 3~8, 18~26；二 17~18）。現在，突然地，可以說，毫無準備地，他雷霆大動，「你們要提防狗，要提防邪惡的人，要提防自行割切的人」（斐三 2）。狗是什麼？接上下文意顯示，當是保祿的敵人，很可能是猶太人，或猶太藉的基督徒，用「自行割切」圖求成義（斐三 9）。這些敵人，在斐三 2 之前沒有提到（除了一 28，但保祿仍是平和的），會不會現在才出現教會中，或如今才為保祿所知悉？換言之，第三章的寫成時候，可能稍晚於其餘的經節，有人甚至指出，保祿已經不在牢獄之中了。換句話說，第三章和第一、二章的寫作背景並不相同。

有人把《斐理伯書》第三章稱為「爭論書信」或「論函」（polemical letter），在這裡，保祿一反前兩章的溫柔愉悅，開始和敵人爭論。但是爭論書信從哪裡開始，到哪裡結束呢？卻沒有一致的看法，有人認為爭論書信只含蓋第三章的 2~4, 8~9 各節，也有人認為整個第三章，事實上，各種意見都有：有主張從三 1 開始，也有認為從三 1b，或三 2 開始；結束則有人主張在四 1，或四 9；意見可謂不一而足。

但，如此一來，爭論書信的插入不免把整封書信分割得肢離破碎。我們不禁問：為什麼要把問題弄得如此複雜呢？是為了學者的樂趣嗎？又書信可否按照它原來的樣子來解釋呢？

由於理論繁多而複雜，讓我們先舉出一種簡單的圖形，再提出一些維護書信的整體性的理論。在這方面，我的看法是比

較傳統的，我往往覺得這些理論實在匪夷所思。

《斐理伯書》可能由兩封書信（爭論書信和原來的主信），也可能由三封書信（再加上感謝賜款的 A 信）組合而成，若按寫作時間先後排列，它們是：

A 信：四 10~20

主信：一 1~三 1；四 1~9, 21~23

爭論書信：三 2~21

必須注意的是：爭論書信和主信之間，有許多可能的交接處；另一方面，若沒有 A 信，則屬於 A 信的部分將歸屬於主信。理論衆多，無法一一論述。如今我們得到的次序是：

〔主信〕+〔爭論書信〕+〔主信〕+〔A 信〕+〔主信〕

無可規避的結論是：有一個人，把主信剪得零零落落，好插入爭論書信和 A 信。

當反對書信整體性的理論提出後，馬上有許多回應，可以說，正反的理論幾乎一樣多。

首先，有關 A 信，許多學者著力於解釋為什麼保祿在收款後延遲回信，也有人把這段延遲的時間減少為一個月左右，換言之，或是我們太誇張了厄帕洛狄托的病情，或是我們錯估了保祿和斐理伯之間的距離了。不過，我以為最重要的一點是：斐四 10~20 根本不是一封感謝函。四 10 這樣說：

「你們對我的關心又再次表現出來，你們始終是關心我，只不過缺少表現的機會。」

一封感謝信，以類似責備的語氣開始，未免有點諷刺吧！跟著他再說：

「我說這話，並不是由於貧乏，因為我已學會了，在所處的環境中常常知足……我並不是貪求餽贈，我們貪求的，是歸入你們賬內的豐厚的利息。」（斐四 11~17）

這完全不像一封感謝信該說的話。我是說，保祿的心另有所屬，他只是借題發揮，只是藉著款項一事，顧左右而言他而已。他感謝斐理伯人，卻不感謝他們的錢財，反而關心他們「賬內的利息」，就是他們在靈內的長進。他一再提醒他們對他的愛，當然這次捐款也是一種愛的表達，不過，保祿寧願他們更懂得珍惜他們在困苦中所獲得的信心。

如此說來，斐四 10~20 其實早已預設了整封《斐理伯書》，也就是說，寫這一段「感謝函」的時候保祿已經知道斐理伯教會內出現了敵人，信仰上產生了危機，信友之間並不和睦等等實況。當然，他們仍舊關心保祿，仍舊在困難中給他會集款項，因而保祿更不願意看到他所最親愛的兄弟失足跌倒。所以，他利用這個機會，在勸勉他們和睦相處（斐一 27~二 18），也在斥責敵人的錯誤之後，企圖進一步打動他們。斐理伯人，如果是愛保祿的話，就更該注意自己靈魂的賬目。保祿一再把自己擺在斐理伯人面前，希望他們效法他：「我也知道受窮，也知道享受……我賴加強我力量的那位，能應付一切」（斐四 12~13），希望你們也是一樣。

正如斐四 10~20 並不是另一封書信，斐三也是一樣。斐理伯教會出現敵人，我們並不是第一次聽到，一 28 早提示過了。兼且，如果把《斐理伯書》第三章全部視為「論函」，也未免有點過分。保祿雖然在一開始時把一些人斥責為狗，不過他很快就約束住自己的情緒。和前面兩章沒有很大的分別，他一再規勸斐理伯人（三 15~16，比較二 12~18），邀請他們學習自己的榜樣（三 17，比較一 30）。三 5~11 保祿心路歷程（從利益到損失）是仿效二 6~11 中基督的虛己：從謙卑到舉揚。

第二章的「基督頌」，為他仍舊很新鮮，就像剛剛抄寫過一樣，如今言猶在耳，他不禁也把自己的往事反省了一遍，原來基督就是他活生生的榜樣。這些在在都顯示，斐二、三章書

寫在同一個時候，保祿寫信的時候，面對的是同一個背景。異端早已入侵了教會，保祿在一開始時已經知道。他遲遲未加發動，只是時候未到而已。

如此說來，斐理伯教會也和格林多教會、迦拉達教會一樣，受到敵人的侵擾了。其實，在基督宗教發軔之初，這種情況十分普遍，染上了並不奇怪，能夠免疫才是奇事。《斐理伯書》就是面對這種情況而寫下來的信件。

在進一步分析斐理伯教會的實況之前，讓我們先看看這些敵人的究竟，看看他們到底採取一些什麼主張，和保祿有什麼不同？這些研究不僅會幫助我們理解這一封書信，也有助於認識保祿的整體訊息。

#### 四、斐理伯敵人

《斐理伯書》第三章真可算是整封書信中問題最多，最引起爭論的部分。上文提到，有學者以為它的寫作背景與書信中的其他部分截然不同。現在，我們要注意它的敵人。保祿如此隆而重之地，一再提起教會的敵人（一 38，三 2），而且語氣又如此輕賤嘲弄（「狗」、「割切」都含有嘲弄的意味），相信這些敵人一定為他心愛的教會帶來很大的麻煩磨難了。

第三章兩次提到敵人，第一次在三 2，保祿這樣警告：「你們要提防狗，要提防邪惡的工人，要提防自行割切的人」。這些人，看來不僅是猶太人，他們還對斐理伯人提出法律的訴求。保祿不會如此侮辱他的同胞，除非他們傳揚另一種與他不一樣的救恩訊息，即藉法律而獲得的正義（三 9）。為對抗他們，保祿不惜提及他以往作猶太人的日子（三 5~7），這在保祿書信中是很常見的事。這些以往，保祿統統丟棄了，因為他已獲得基督。換言之，斐理伯人，如果丟棄基督以奉守法律，真是



最愚笨的事了。

跟著，保祿似乎忘記了敵人，他想起自己還未成全，必須努力奔赴。有點突如其來地，在三 19，他再度揚揚：

「有許多人，我曾多次對你們說過，如今再含淚對你們說，他們行事為人，是基督十字架的敵人」。

這些基督十字架的敵人，就是自行割切的猶太人嗎？似乎不是，因為保祿責備他們的，不是奉守法律，而是行為放蕩，倫理乖張：「他們的天主是肚腹，以羞辱為光榮，只思念地上的事」，這樣的人，他們的結局只有「喪亡」（三 20）。

嚴格來說，對保祿的敵人產生「興趣」（不限止於斐理伯敵人）是近 40 年的事。在《斐理伯書》，學者們除了研究敵人的身分之外，還討論他們是多？是寡？是一組敵人？還是兩組敵人？主張只有一組敵人的學者認為，所謂「狗」、「自行割切的人」和「邪惡工人」其實就是「十字架的敵人」。但是他們到底是誰呢？主要有兩組說法：猶太人（或猶太人籍基督徒），或諾斯底主義者。

不過，我覺得主張一組敵人的理論，總有顧此失彼的遺憾。奉守法律、傳揚法律的猶太人，怎麼會和生活放蕩合而為一呢？於是他們或是強調這一章的上半部，或是強調它的下半部，鮮能兼顧。例如主張諾斯底敵人的學者，往往只注意第三章的下半部，敵人堅持已經達到成全（三 12），否認復活（三 21），以「知識」自誇（三 8, 10「認識基督」），這樣的結果就是倫理上的失衡。然而對於三 1~6, 9，這些學者卻很輕描淡寫的帶過，例如 Schmithals 只承認：這些諾斯底主義者是猶太人，但是卻沒有法律的訴求等。

另一方面，主張猶太敵人的學者，則幾乎是無可避免地忽略第三章的後半部，尤其是三 20。相反地，他們多強調這一章的猶太因素：猶太人輕賤狗，往往把外邦人稱狗，保祿反駁他

們，認為只有基督徒才是真的猶太人（三3），而他們只是「割切」而已，不是真正的割損。跟著，保祿也掀出自己猶太的過往，和這群猶太人做出比較。他們的法律正義和保祿的因信稱義剛剛相反。「認識」，為這些學者而言，不是諾斯底術語，是猶太人的誇耀，他們誇耀自己對法律的認識，甚至因這認識已經達到「成全」。

在我看來，不僅把猶太人和成全的誇耀拉上關係有點過分，更重要的，是道德的忽略很難和執守法律混於一身。所以，我比較傾向於第二種看法，就是保祿在這裡是面對兩組敵人。我的看法是，這兩組敵人一組在外，一組在內。所謂在外的敵人，就是那些宣揚法律成義的猶太籍傳道員，而所謂在內的「敵人」，其實卻不是真正的敵人，而是部分行為有所偏差的斐理伯信友。

如果是這樣的話，斐理伯教會真的可以說是多災多難了，外有誘惑，內有憂患，保祿的憂慮可想而知。對於外面的誘惑，保祿儘可能攻擊他們，甚至侮辱他們，拿出自己的過去來與他們相較，來顯示他們的愚昧無知。但是對於教會內行為有所偏差的信友，保祿卻必須更小心行事，言語上不能稍出差錯。這是他延至第三章才吐露真相的原因，他必須先在理論上說服他們，以基督的心情勸導他們（二6~11），又舉出自己的心路歷程作為鑑戒（三12~15），企圖說服他們：基督如是，我保祿也如是，我們都是經過苦難才進到光榮的。

讓我們分析《斐理伯書》第三章。第三章可以很清楚的分為兩大大段落，即三2~11及三12~21；也許第二段還可以再細分為兩小段，即三12~16及三17~21，這就是如今思高聖經的分法。我們可以觀察到：第一段所用的基本上是猶太律法主義的詞彙，如割損（三3）、信賴肉身（三4，《思高》譯作「信賴外表」）、法律（三5）、正義（三9）等……；相反，第二段

的用詞卻主要是希臘式的：已經 / 尚未（三 12），奪得（三 12）等……。這顯示保祿所談論的內容，已經隨著這些詞彙的轉變而轉移了。

在第一段，保祿語帶嘲弄，他顯然和他所嘲弄的人相對立。然而從三 12 起，保祿兩次呼叫「弟兄們」（三 13, 17），顯然地，第二段的目的是勸導多於辯駁。在第 15 節，保祿承認自己也和他現在所面對的斐理伯偏執者一樣，是「成熟」（即「成全」）的人，只是，保祿希望他們可以效法他，和他一樣，自以為尚未成全，還要努力向前跑。這種要求在第 17 節更清楚：「弟兄們，你們要一同效法我」。最後，他甚至聲淚俱下（三 18），指出這「許多人」（許多曾經效法他的斐理伯教友）現在竟然成了「基督十字架的敵人」；基督，為他們，是白白地死了。

在這兩段中，保祿兩次提起他的心路歷程，第一次在 4~11，第二次在 12~14。他第一次的心路歷程所述說的，是他拋棄猶太人的至尊（法律），好為基督所奪得的往事；而第二次心路歷程所展現的，卻是作為一個基督徒的保祿如何度一種真正的基督徒生活，向前奔馳，企圖爭取天主為他所設定的獎品。一個是從前，一個是現在。當然，保祿的目標是將來，所以兩段都以末日的希望（三 11；三 20~21）作結。

按照我的分析，斐理伯教會並不如它表面的平靜。不錯，他們深愛保祿，願意為他赴湯蹈火，在所不辭。可是他們在信仰上，在行為上，卻受到很大的壓迫。有猶太人企圖宣揚法律的成義，而更重要的，是在教會內，又興起了希臘式的圓滿主義（Perfectionism），以為自己已經達到成全，在世上已經有了圓滿的救恩，不必再期待將來的救贖了。這種圓滿主義的救恩論的結果，是行為上的偏差，有點像格林多人一樣，斐理伯教會也流行著「只要靈魂得救贖，肉身行為可以隨意為之」的

說法（格前十 23）。現在的年輕人說：只要我喜歡，有什麼不可以？斐理伯人卻說：只要我靈魂已經復活，肉身又有什麼不可以？輕視肉身，視之如兒戲，放縱肚腹，沈迷性事，是希臘教會常有的問題。基督宗教諸多限制，並不受他們的歡迎。如今，居然是在教會內，以復活為名，以放縱為實；而且還出現在這個保祿一向深心愛慕，引以為榮的團體！斐理伯啊，斐理伯，你可知道，你們的保祿是如何含淚地向你們忠告的嗎？

保祿是萬萬料想不到他自由的福音訊息——基督徒已經脫離法律的束縛，成為天主自由的子女（迦四 21f）——竟然會引起這樣大的、不如意的迴響。一方面，是猶太人回歸法律的聲音；另一方面，又是外邦人縱情任性的聲音。似乎保祿一生是註定要被人誤會的。的確，如何脫離法律、又聽從法律的呼喚，為今天和為從前，都是一套大學問啊！

## 五、《斐理伯書》的寫作目的

按照上文的理解，現在讓我們重新檢視一下《斐理伯書》寫作的目的。這一定和斐理伯教會的需要有關。保祿不會無緣無故寫這一封書信，他心念斐理伯教會的安危，他要趁這個機會，適時給予需要的指導。

上面說過，《斐理伯書》不應被視為一封感謝捐款的信件，捐款只是一個時機，趁這機會，保祿要告訴他們基督徒的道理。在書信中，保祿一再告訴他們他不匱乏，因為他學會了知足，因為他依賴上主的力量，能應付一切。不過，他也一再提起斐理伯教會對他的資助，他們是他最好的朋友，他希望他們如同以往一樣，聽取他的忠告。

他們給保祿的那封信是由厄帕洛狄托送到保祿手中的。保祿一再推薦患重病的厄帕洛狄托，希望斐理伯人可以滿心喜歡

接待他，就像接待保祿一樣（三 29）。顯然地，保祿已經從厄帕洛狄托口中知道教會的一切，他細心如髮地想到，一個患病的僕人，在部分強調基督徒已經復活、已經完全擁有聖神的偏執者看來，是不受歡迎的。然而這種過分實現的末世觀必須被糾正，所以保祿打發厄帕洛狄托回去，他就是一個最好的見證，他見證的是基督的死亡、基督徒的死亡，而不是光榮的復活，或更好說：他見證從死亡到復活的道理。

厄帕洛狄托是保祿的宗徒，他是保祿的全權代表，保祿希望，斐理伯人可以聽取厄帕洛狄的話，如同他自己的話一樣。因而厄帕洛狄托所肩負的另一項工作，就是把他所看見的保祿告訴斐理伯人。這是一個在危難中，在痛苦中，但是並不灰心失望的保祿，他相信事情會有轉機，他可以再見到他摯愛的斐理伯人（一 26）。況且，他在牢獄中的生活，雖然痛苦，卻對福音的進展反有益處。保祿清楚知道，自己帶鎖鏈只是為基督的緣故，他沒有任何罪名可以被處死，雖然他也作了最壞的打算（一 21~23）。因而他在基督內充滿希望，他也希望斐理伯人會懷著同樣的信心看整件事情。

所以，保祿寫這封信的心情是複雜的，他的動機也是複雜的。有人說，保祿，一個致命者，寫信給另一些在同樣危機中的致命者，請求他們接受基督徒的致命，而他自己，就是致命者的典型，不過，他自己的典型卻是基督的致命。多次，保祿把斐理伯人置於與他同樣的情況中：

「為了基督的緣故，賜給你們的恩賜，不但是為相信他，而且也是為他受苦；就是遭受你們曾在我身上所見的，及如今由我所聽到的同樣的決鬥。」（一 29~30）

宗徒的生命是祭獻性的，而信友，又何嘗沒有把他們的信德當作獻與天主的祭獻：

「即使我應在你們信德的祭祀和供獻上奠我的血，我

也喜歡，且與你們眾位一同喜歡。」（二 17）

誠然，這些話，象徵的成分居多，我們不必想像斐理伯人也和保祿一樣，統統成了罪犯，飽受牢獄之災，隨時有致命的危險。保祿所說的「決鬥」、「祭祀」是象徵性的。身爲一個基督徒，本身就是一項致命。他們接受真理，也爲真理的緣故忍受生命中的各種敵對力量。況且，斐理伯人，保祿的知己，看到保祿痛苦，一定也感同身受地難過哀痛，所以保祿把他們稱爲「同致命者」，他們事實上也和保祿一樣面對同樣的致命。

然而「致命」爲信仰遭受嚴重考驗的斐理伯人而言，如今可能更有另一重意義。他們要致死各種不應該屬於基督徒的東西：鬥爭、分裂、不和睦、自我主義、自私、虛榮……（斐二 1~4）。《斐理伯書》的中心部分（一 27~二 18），就是對教會團結合一的勸勉。很難相信斐理伯教會是個分裂的教會，但事實上卻是如此，有兩位婦人吵得很厲害（四 2），她們都應該是教會內的領袖，可惜的是，他們竟然沒有基督的心情（斐二 5~11），也沒有保祿的心情（三 15）。這些自以爲成熟的人，他們所擁有的卻不是基督的成熟。保祿以基督的表樣勸告他們：從謙下到舉揚，這一條基督的道路，應該也是所有基督徒的道路。

抑有進者，這種倫理上的偏差不會是偶然的，它應該有教義理論的背景。我相信造成這種倫理偏差的，應該是教會內新近興起的偏差思想：基督徒以爲自己已經復活，已經擁有聖神。這種過分實現的末世觀念，會讓他們看不起所有痛苦和危難，以爲這些是還沒有成全的表徵。這些人，保祿稱他們爲「基督十字架的敵人」，保祿含淚勸告他們，他們的結局只有喪亡。其實，基督徒的理想應該在天上，應該在將來，在末日以前，一切的成全都是假象。只有謙遜地甘願認識基督的苦難，並在苦難中與基督結合的人，才能得到最後的光榮。

最後，斐理伯人還該致命的，是各種外來的衝擊，尤其是回歸法律的誘惑。法律，在基督宗教初期，處處誘惑著這個初生的教會，因為它可以給予守法的人很大的安全感。藉著守法獲得正義，救恩就在我的股掌之間。但是這種安全感是假的，因為它只把信賴放在可見的東西上。相反，真宗教卻是注目於不可見的東西，注目於那看似軟弱、無能的十字架和苦難中，因為這裡蘊含著復活最大的希望。

以上也許就是這封書信的主要訊息吧！在這裡，保祿面對一個獨特的團體，他要解決他們特殊的困難。這些都是獨特的，保祿從沒有想到他要寫一些原則性的大道理，也沒有想到他寫給友人的私人函件成了千古傳誦的基督徒文學作品，讓二千年後面對不同景況與困難的基督徒傳閱。獨特是保祿書信的特色。然而這些書信卻的確有永恆的價值。時代可以變異，景況隨時間而遷移，基督徒生命中的真理卻歷久不衰。基督從十字架到達光榮之路，是每一位基督徒的道路，保祿，斐理伯人，今天的你我，都同是這一條路上的同道人。

## 六、《斐理伯書》的寫作地點

另一個引起爭辯的問題，就是這封書信的寫作地點，和寫作地點有關係的是它寫成的時候。

傳統上，這封書信一直都被視作保祿在羅馬的作品，寫成於保祿羅馬被囚的時候，即所謂第一次羅馬被囚期間（宗廿八 30~31）。本書信顯示出保祿是一個囚犯的身分。— 13 有所謂「御營」，四 22 又有「凱撒家人」，循這個方向理解：前者就是羅馬的軍營；後者則是這個營區裡的工作人員。

然而，這個傳統的看法，最近也受到嚴重的考驗。「御營」可以是羅馬政府設在任何城市的官邸，而在這個官邸裡服務的

所有政府官員都可稱作「凱撒的家人」。如果是這樣的話，這封書信幾乎是寫在什麼城市都可以，書信中除了坐牢的事實之外，沒有任何線索可以讓我們推斷出它寫作的時地。

不過，反對羅馬為《斐理伯書》寫作地點的聲音，還是有很多。首先是羅馬和斐理伯之間距離實在太遠了，接近八百哩，有人說單程旅行至少要兩個月。可是，我們卻在本書信中看到保祿和斐理伯之間有著頻繁的消息往來。有人統計出從保祿坐牢到他寫這封《斐理伯書》這段時間之內，兩地之間至少已經有過四次「旅程」，而他又計劃，在書信寄出之後，再有兩次：這點暗示兩地之間的距離應該不是那麼的遠。四次已經發生的「旅程」，第一次是保祿坐牢的消息傳到斐理伯，第二次是厄帕洛狄托從斐理伯起程到保祿那裡，第三次是厄帕洛狄托患病的消息又從保祿那裡傳到斐理伯，最後，是斐理伯人對厄帕洛狄托的擔心，又傳回保祿耳中，他並因此憂心如焚。四次加起來，假如每次至少需要兩個月，別的耽誤不算，已經整整快要一年了。

而保祿還計劃不久後即打發弟茂德到斐理伯去（二 19），希望他回來後（第二次旅程），保祿可以因為得知斐理伯的消息而得以安心。最後，保祿還希望，他自己等一切都安頓好了，也能「快」去是見斐理伯人（二 24）。

上述是反對《斐理伯書》寫於羅馬的最主要理由。除此之外，還有其他我認為是比較次要的因素。例如在《斐理伯書》中，保祿曾計劃在出獄之後再去訪問斐理伯，這和保祿在《羅馬書》十五 23~24 的計劃（離開羅馬後他將西行西班牙）不符。此外，《斐理伯書》和保祿較前期的書信如《羅馬書》、《迦拉達書》，以及兩封《格林多書信》有許多類似之處，例如保祿在寫《斐理伯書》的時候，也和《迦拉達書》、《格林多後書》一樣面對一些猶太的敵人，並因而引發出他因信成義的思



想。可見《斐理伯書》和保祿的大書信比較接近，大家可能寫於同一個時期。即保祿在厄弗所傳教及他離開厄弗所後再巡行馬其頓的那一段時期（宗十九～廿三）。

如果《斐理伯書》不寫在羅馬，那末，它最可能寫在什麼地方呢？答案主要有兩個。第一個是凱撒肋雅，因為根據《宗徒大事錄》的記載，保祿也曾經在這裡坐牢，而且一坐就是兩年，可是在這兩年間，保祿竟然連一封書信都沒有留下來！可是凱撒肋雅與斐理伯之間的距離，和從羅馬到斐理伯的距離一樣遠，所以這一假定並不能解決上述的困難。況且在凱撒肋雅，保祿並沒有面臨真正的生死關頭，至少他還有上訴的希望，可是在《斐理伯書》中，保祿卻嚴肅地考慮到生死的問題。所以《斐理伯書》寫在凱撒肋雅的機會不算很大；支持這個假定的學者也並不多。

相對之下，更多人屬意厄弗所為《斐理伯書》的寫作地點。雖然《宗徒大事錄》沒有提到保祿在厄弗所被囚禁之事，可是按照保祿在其他書信中點點滴滴的回憶，他的厄弗所停留是充滿鬥爭和血腥意味的。《格林多後書》提及那段日子，他是「連活的希望也沒有了」，已經是「必死無疑」了（格後一 8~9），很符合《斐理伯書》的心境。也許，死亡的陰影並不來自官府，而是暴民之亂，但是無約束的暴徒比有程序的國家死刑還要可怕。《格前》說「在厄弗所與野獸的搏鬥」（格前十五 32），就是這一種人形的野獸吧。

再者，厄弗所這個亞細亞省的省府，自然該有一個「御營」和許多「凱撒家人」吧！況且在厄弗所，保祿也的確計算過行腳，要到斐理伯去（宗十九 21），而在他自己動身以前，他也真的打發弟茂德先去探測一切（宗十九 22），就如《斐理伯書》所說的（斐二 19）。最重要的，是從厄弗所到斐理伯比較近，只需七天的工夫，一來一回，四次的旅程，一個月左右，比羅

馬假定中一年的等候容易得多。

如果《斐理伯書》真的寫在厄弗所，它也就與大書信寫作於同一時間，與《格林多前書》同樣寫於厄弗所，而比《格林多前書》稍早，自然地，也早於《格林多後書》和《羅馬書》，因為這兩封書信都是保祿在離開厄弗所之後才寫成的。在四大書信之中，也許只有《迦拉達書》的寫作時刻，早過《斐理伯書》。這能夠解釋《斐理伯書》中「因信成義」的理論，這種理論只在大書信中提起過（羅、迦）。

但是厄弗所假定也並非完全無懈可擊。最主要的是：我們對保祿厄弗所之囚毫無所知，《宗徒大事錄》隻字未提。假如是暴民所引起的監禁，為時不會太久，能否抵銷四次的旅程（共一個月）很難預料。另一方面，羅馬雖然距離較遠，保祿羅馬兩年的監獄生涯，卻有足夠的時間放得下差不多一年的旅程。

換言之，問題還是沒有解決：較長的牢獄配合較遠的距離和較長的通訊時間；相反，較短的、較不確定的牢獄之災也配搭較近的距離和較短的連絡期。繞了地球一圈，我們又回到老位置，本書信的寫作時間和地點仍是個謎，也許是個永遠都無法確定解答的啞謎兒。

幸好，這對本書信的詮釋沒有很嚴重的影響。不管這封信寫在那裡，保祿還是一樣地記掛著斐理伯人，他對他們的勸勉，他提供他們的榜樣，他所述說的基督之心，和他自己的心仍然一樣感動人，當然，也一樣感動斐理伯人了。

如果這封信是寫在羅馬的話，它應該是寫於羅馬被囚的末期，保祿快要被提堂審訊的時候，即主曆 62 年左右。相反，它如果是寫在厄弗所，寫作時間則提早得多，應在主曆 54 到 55 年左右，在《格林多前書》寫作之前。

## 七、《斐理伯書》的結構大綱和思想發展

要找出《斐理伯書》的內容結構，並不如想像中的容易，這是一封個人函件，親密，而不落於形式。和朋友閒話家常，自然不如書寫學術著作般綱領分明。不過我們卻毫不懷疑保祿曾經細心思考過書寫的程序，他一步一步地澄清自己的思想，同時也把斐理伯教會的情況，一回合、一回合地呈現在我們眼前。

話雖如此，若要找出一個清楚分明的結構，還是很不容易。現在拿起筆來，腦海中便有兩三個可能的結構方式同時跳躍著。

首先要說的是，一般書信的兩部結構（理論+規勸）並不適用於《斐理伯書》。因為這封書信的中心部分竟是規勸，或更好說，本來應該講基督徒教義（理論）的地方，現在卻成了對基督徒的規勸，但卻不是純粹的規勸，而是理論結合著規勸，或是在規勸中講理論。

大家都同意，從一 27 到二 18 是這封書信的中心部分，它基本上是一項規勸：保祿勸告斐理伯人保持同一心神（一 27；二 2~4, 14），同心同德，共同成就天主的工作（二 13）。然而這段規勸的中央部分卻是全書最主要的理論：基督的謙卑和舉揚。可以說，整段規勸是建立在這個理論之上的。保祿的邏輯是：正如基督曾經如此謙虛自下，作為基督徒的你們也該這樣謙抑自己。

同樣地，這種理論結合著規勸的方式，也出現在這封書信的第二大段落，即所謂論爭函中（三 1~21）。表面上，這一段的目標似乎是要和敵人辯論，甚或攻擊他們，但事實上，即使是最火藥味的第 2 節，保祿都是在規勸斐理伯人，要提防敵人的陰謀。不過，這一段最明顯的規勸卻是在 15~17 節，其餘的，

都可說是支持著規勸的理論，它包含保祿兩次的心靈剖白（三 5~11, 12~14），他對基督十字架敵人的行爲和結局的分析（三 18~19），以及基督徒和這兩種敵人的相異等等（三 3~4, 20~21）。可以說，這種理論與規勸融合爲一體的現象就是《斐理伯書》的特色。

按照上面的分析，我們可以很容易地把這封書信的兩個主要部分分離出來（一 27~二 18；三 1~21）。它們和夾藏在它們中間的、較爲實務的部分（二 19~30），共同構成書信的主體（main body）：即這封書信的心臟部分，在這裡包含著書信的主要訊息。

在決定了書信的主體（一 27~三 21）之後，我們可以再看看它的形式部分，後者包含致候辭（一 1~2），感恩辭（一 3~11），以及篇末的結束語（四 21~23）。把這些形式部分也扣除之後，如今剩下來仍無法決定其歸屬的段落，便只有寥寥無幾了。它們包含感恩辭之後的一大段（一 12~26），以及第四章從開首第 1 節到 20 節。這兒是整封書信在結構上最難以決定的段落，也是學者們意見最分歧的段落。

這些部分分別位於主體之前和之後，問題是：它們應該屬於書信的主體呢？還是主體以外？可惜的是，對這個問題至今仍然沒有一個大家都滿意的答案。本文按照上面的分析，把它們擱置在主體以外，畢竟，書信中的主要訊息並不在這裡。如此一來，《斐理伯書》的內容大綱便可以臚列如後：

- I 致候辭（一 1~2）
- II 感恩辭（一 3~11）
- III 保祿獄中的近況（一 12~26）
- IV 書信的主體（一 27~三 21）
  - 1 基督徒的團結一（一 27~二 18）

2 保祿的計劃（二 19~30）

3 提防敵人、效法保祿（三 1~21）

V 最後叮嚀（四 1~9）

VI 感謝捐款（四 10~20）

VII 結束語（四 21~23）

隨著以上的結構，我們可以稍加申述《斐理伯書》的思想發展。和一般的書信一樣，《斐理伯書》的開首是致候辭和感恩辭。在感恩辭的部分，保祿回憶起斐理伯人在初信主時參與傳福音的工作，祈求天主賜與他們在愛德上增長進步。

跟著，保祿敘述他在獄中的情況。斐理伯人關心他的安危，給他帶來捐款。在情在理，保祿都應該把自己的近況告知，使他們可以釋懷。而在書信開首加插這一大段落，保祿可能還有另一個目的：希望斐理伯人學習他交托的心懷，凡事只有基督，在一切事上自然輕鬆愉快。所以保祿首先敘述他坐牢對傳福音的幫助（12~14），分析傳福音者的兩種心態（15~17），以及自己交托的態度（17~21）。說著說著，保祿竟然默想起自己的生死來（21~25）。而在他確信自己必會存留之後，他還計劃再來看望斐理伯人（25~26）。

自己的近況都交代過之後，保祿開始勸勉斐理伯人，在這裡，他道出這封書信的主要訊息（一 27~二 18）：希望他們在敵人前表現出團結與無畏的精神（一 27~30），在團體生活中團結一致，謙虛自下（二 1~4），接著，他還舉出基督謙遜的例子作為整段勸告的基礎：基督謙下至極，因而獲得天主的舉揚（二 5~11）。最後，保祿再三勸勉斐理伯人要努力成就自己的得救（12~13），團結一起在世界中見證基督（14~16a），末了，他再一次提及自己與斐理伯人的密切關係，在祭祀與供獻中分不出你我（16~18）。

在書信主體的兩段勸告中間，保祿加插了一個較實務的段

落（二 19~30），目的可能是為緩和一下緊張的情緒。他首先推薦弟茂德，他是個關心別人、謀求基督之事的好伙伴（二 19~24），再推薦患重病的厄帕洛狄托，他冒死亡，是為基督的事（二 25~30）。這兩位基督僕人，保祿都希望斐理伯人誠心接納。也許，在字裡行間，保祿也暗示，他們都是斐理伯人該效法的對象，因為他們效法了基督，也效法了保祿。

在一陣稍息之後，保祿再進入書信的另一個主題（三 1~21）。這次他要嚴厲警告斐理伯教會內外的兩組敵人。這一章可分為兩大段落。首先，第一段（三 1~11）保祿先勸告斐理伯人提防教會外的敵人（2），再指出他們與基督徒的不同：他們只信賴外表，誇耀肉身（3~4）。跟著保祿道出自己的過去，他如何拋棄往日的利益，甘心損失一切，因為基督才是他的至寶（5~9）。他如同基督一般的生活，也像基督一樣指向光榮的復活（10~11）。

第二段（三 12~21）卻是面對教會內的偏執份子。保祿先舉出自己尚未成全，還須努力奔跑的心路歷程（12~14），再三勸告斐理伯人效法他（15~17）。跟著才指出這些基督十字架敵人的錯誤和結局（18~19）。和上一段一樣，這段也以末日的改變作結（20~21）。

書信的主體之後，保祿還忘不了一再叮嚀斐理伯人：要在主內有同樣的心情（四 2），要常常喜樂（四 4），要思念該思念的事（8），要實行該實行的事（9）。

最後一段，表面上是感謝捐款（四 10~20），實際上卻是再次勸告斐理伯人，要注意自己靈性上的進益。

結束語是簡單的問候和祝福（四 21~23）。

## 八、《斐理伯書》的神學主題

一封簡單的《斐理伯書》，竟然有豐富的神學思想。面對斐理伯教會的現況，保祿不得不深切反省基督的奧蹟。基督的救恩對基督徒所產生的決定性影響縱橫於整封書信內。下面只能勉強抽取幾點主題作簡單的介紹。

### 1. 喜樂〔一 3, 18(x2), 25, 二 2, 17(x2), 18(x2), 28, 29, 三 1, 四 1, 4(x2), 10〕

「喜樂」是《斐理伯書》的一大主題，從一 3 開始貫穿整封書信，直到四 10。整封書信喜樂了十六次，保祿不僅自己喜樂，也邀請他們喜樂（四 1），和他一同喜樂（二 18）。在這封短短的，兼且以坐牢為背景的獄中書信中有這樣的喜樂頻率，難怪它可以被稱為「喜樂書信」了。

分析保祿的喜樂，有些是為基督的（一 18）：因為基督得到傳揚而喜樂；但更多是為斐理伯人的，斐理伯人就是他的喜樂（四 1），每次為他們祈禱時，他都喜樂（一 3）；當他相信斐理伯人會聽命，做天主無瑕子女時，更多的痛苦他也喜歡（二 17, 18）；最後，當他知道斐理伯人仍舊關心他，他就更是樂不可支了（四 10）。不過，保祿也暗示，他的喜樂尚未滿全，除非斐理伯人肯同心合意，心存謙下（二 2），而他也要求斐理伯人和他一起，奉獻信德的祭獻，並與他一起歡樂（二 17, 18）。

保祿喜樂，他也要求斐理伯人喜樂（四 4），且在主內喜樂（三 1），以喜樂的心接納患病的弟兄（二 28, 29）。也許，只有這樣，保祿才能真正地喜樂。

喜樂，在《斐理伯書》中，不算有很深的神學意涵。它也許是保祿勸勉的技巧；在這裡透視著一位誠心關懷教會前途的宗徒的心腸。但我們也不必以為保祿是言不由衷。對基督的交

托，讓他視生死如一，同樣，也可以讓他在滿懷憂慮中仍能保持心平氣和。又也許，斐理伯的處境，不如迦拉達和格林多的緊迫，畢竟，教會仍然關心他，保祿相信，它還會接納他的忠告。

## 2. 基督頌 (二 6~11)

在《斐理伯書》第二章，團結謙下的勸導的中央部分，有一小段論述基督的經文。學者相信，這是一首在當時教會中十分流行，在崇拜禮儀中謳歌詠唱的聖歌。因為人人都認識，所以保祿抄錄在這裡，作為他勸勉斐理伯人的基礎。學者發現，這一小小六句經節，在整段勸勉中間顯得十分突出，不僅內容與上下文完全脫節，在經文裡還押著嘹亮整齊的音韻。很多學者投身這六節經文的研究，討論它的文章，比討論整本《斐理伯書》的還要多。有人甚至為它譜上音樂，伴著絲竹樂器，彈琴詠唱，來品味一下斐理伯教會崇拜的情形。

沒有人否認這是一首詩歌，但是這首歌的內容與所用的圖像，便人言人殊了。傳統學者一般相信，詩歌裡面敘述的是先存的基督降生成人、釘死架上、復活升天、接受天地衆生朝拜的事。第 6 節透露出先存基督的神性，他有「天主的形體」，這使他與「天主同等」。但他並沒有把持不放，第 7 節跟著述說他的「空虛」，即降生，詩歌甚至以奴僕和人形來解釋基督的空虛。然而這還不是他空虛的極致，他還要「貶抑自己」，而這意即死於十字架上。第 9 節是全詩的轉捩點，因為極盡謙卑的基督如今被天主「舉揚」，不僅舉揚，而且是超越的舉揚，受到各方的膜拜。

傳統的釋經學家，雖然在經文的詮釋上仍有許多分歧，然而大體上他們都同意，這是描述基督一生從降生到復活的詩歌。固然，他們在基督的神性上意見仍然分歧，如「形體」的



含義，「與天主同等」是已有、還是未有（須待「舉揚」時才得到）之物等等，再者，基督之「空虛」是空虛些什麼？又，詩歌是否以上主僕人來描述他？不一而足。不過，大體上詩歌的主角是先存的基督之降生致命，這是一般學者都同意之點。

如果是這樣的話，《斐理伯書》基督頌的價值就非常可觀了。它可能是整本新約中直接談論基督先存性的最早經文，比《若望福音》要早上二、三十年。如此，我們也不會奇怪，為何從對觀福音的誕生基督論到《若望福音》的降生（先存）基督論，思想會進展得這麼快。原來，在若望團體編寫福音之前，保祿的教會已經在默默地耕耘這一片園地了。保祿到底有沒有思考過基督先存性的問題呢（羅八3；迦四4）？肯定的是，這是個他平日很少去默想的課題，一般來說，他的書信都把注意力集中在基督的死亡和復活上。奇怪的是，在《斐理伯書》寫作之前，斐理伯教會原來很早就已詠唱著這首詩歌，它的年代應該比《斐理伯書》還要早。如此說來，先存的概念在若望著作出現之前已經有跡可尋了，在《斐理伯書》中，我們第一次看見它的現身。

然而傳統的釋經法在近三十年卻受到嚴格的考驗。近代，許多學者，也許是愈來愈關心耶穌人性的結果，企圖把這一首詩歌詮釋為人間的基督在謙虛後受到舉揚。「天主形體」，被理解為天主肖像，即人性；「虛己」，就是作僕人；「貶抑」，是釘十字架。換言之，詩歌把人間基督和亞當相對，它沒有提到先存的神性；在主曆50~60年間，先存的思想還未出現。

這的確是十分可惜的事。固然，為斐理伯人而言，人間基督的虛己，已足以為他們上了寶貴的一課了。然而為今天的學者，他們卻失去了追蹤先存思想發展的門路，的確是無以彌補的損失。

因而，我還是支持傳統的講法，反對把詩歌限於人間和舉

揚的基督，不過我的理由，主要是詩歌本身的原因。我以為：這種近代的詮釋法沒有尊重詩歌下降揚升的動態發展，因為揚升是極度的揚升（二 9），所以，下降須是極度的下降，從最高之處降到最淵深、最黑暗的死域：十字架。所以，先存一方面與十字架相對，另一方面則是與極高的揚升相抗衡。詩歌均衡之美不容忽略，這一均衡之美證實這是一首始於先存的詩歌。

### 3. 懷基督的心情（二 5）

在抄下這首基督頌之前，保祿說了一句話，思高聖經翻譯為：「你們該讓有基督耶穌所懷有的心情」（二 5）。其實不僅思高，很多其他譯本都有類似的譯法。基督教和合本聖經是：「你們當以基督的心為心」。英文《耶路撒冷聖經》譯作：In your minds you must be the same as Christ Jesus.

翻譯也是一種詮釋。在這種翻譯下暗藏的思想是：基督的極端謙遜是我們的典型；正如基督自我謙下，所以斐理伯人也該謙虛自己，像基督一樣。在紛爭囂嚷的斐理伯教會，保祿為他們寫下基督的榜樣，他希望他們學習基督，像基督一樣，「不從私見，不求虛榮，只存心謙下」（二 3），如此，教會中的困難才有解決的一天。

這是長久以來，閱讀《斐理伯書》的基督徒一直認為理所當然的看法。然而這個習以為常的看法最近也受到打擊。Käsemann 維護基督的神性，他從詩歌的神話架構開始。為他而言，這架構顯示基督是天上的救主，而不是人間模仿的對象。如是，保祿給我們抄下這首描述救恩事件的詩歌，主要是想提醒我們基督徒如今所處身的救恩境界。由於基督事件，我們得以成為今天的我，所以我們的行為務必相稱我們的基督徒身分。基督，作為我們的救主，他所恩賜我們的，不是一面人間鏡子（這些在人間已經夠多了），而是只有他才能給予的新生

命。

無可懷疑地，這種救恩事件的詮釋法有它的價值。它提醒我們基督作為基督徒救主的真正意義，它斥責那些膚淺的基督徒倫理—只是一味的模仿。

然而，說基督不僅是我們的榜樣，並不等於他不是、或不可能是我們的榜樣。即使詩歌真有神話的架構，在教會中參與詠唱這首詩歌的基督徒，早已把自己等同為屈膝叩拜的各式存有（二 10）。然而崇拜結束時，他們也從神話世界回歸日常生活，那時，神話的基督，也就是他們具體生活中的指標。基督徒生活在兩個時分（神聖、世俗），也很自由地在這兩個時分中游移。禮儀結束，就是日常生活的開始。

況且，在《瑪竇福音》中，連看不見的天主都可以是模仿的對象（瑪五 48）；保祿稱讚得撒洛尼人，因為他們效法自己、效法基督（得前一 6）；《格林多前書》更說出了效法的次序（格前十一 1），格林多人效法保祿，保祿效法基督。如今，在《斐理伯書》中，保祿明明地邀請斐理伯人效法他（斐三 15, 17）。而他的一生際遇，在斐三 7~11，也仿似二 6~11 的基督。如果基督是從謙下到舉揚的話，保祿則是從損失到獲得。保祿的一生，就是效法基督的最好例子。

所以我們不能否認，保祿在這裡不是把基督寫成我們的最終典型；不過，同時也該清楚，基督的救贖是超越倫理的層次的。基督徒是被基督所救，而不僅是在行為上效法他。

#### 4. 受苦的恩賜（— 29）

保祿是有名的苦難神學家，在這方面，他可說與馬爾谷齊名。在書信中，他曾多次說明苦難的意義（如格後一 3~7；哥一 24）。然而，只有在《斐理伯書》中，他才有苦難是天主恩賜的說法：

「爲了基督的緣故，賜給你們的恩賜，不但是爲相信他，而且也是爲爲他受苦，就是要遭受你們曾在我身上所見的，及如今由我所聽到的同樣的決鬥。」（一 29~30）

基督徒的痛苦是天主的恩賜，因爲那是「爲了基督」。保祿跟著解釋，以他爲例，他的痛苦就是如今在他身上所發生的「決鬥」，按照上下文的背景，決鬥應該是指他帶鎖鏈而言。保祿曾經在一 12 提過他帶鎖鏈的益處，就是能對福音有所進展（一 12），所以「爲了基督」的第一個意義可能是爲了宣傳基督（一 18）。因爲基督獲得傳揚，所以保祿喜歡，也因爲這個原因，保祿的痛苦是天主恩賜他的禮物。

抑有進者，在三 10，痛苦還成了他的願望：「我只願認識基督和他復活的德能，參與他的苦難，相似他的死。」保祿不僅喜歡受苦（至少是受苦的結果，即傳福音），他還願望如此，因爲受苦可以讓他「認識基督」（三 8），而所謂認識基督意即「認識他復活的德能」（三 10）。這種認識保祿已經得到，就在他在大馬士革城外看見基督的面容的時候。而由於這認識，他也有能力「參與他的苦難，相似他的死」（三 10）。

基督徒的痛苦可以讓他參與基督的痛苦，這樣，在他身上所承受的痛苦就不僅是他自己的痛苦，而且也是基督的痛苦，而他的痛苦乃成了他「與基督結合」（三 9）的原因。這就是「爲了基督」的第二層意義：爲了結合基督。由於痛苦可以使基督徒與基督結合，所以它是天主的恩賜。這種恩賜，基督徒在世上已經得到，所以它又和一 23 保祿渴望解脫與基督同在的結合不同。

這一種恩賜，是給予所有基督徒的，宗徒沒有壟斷的特權，所以保祿也邀請斐理伯人和他一起享受這種恩賜。

## 5. 改變我們卑賤的身體、相似基督光榮的身體（三 21）

基督徒忍受苦難，但是不歌頌苦難，保祿說他喜歡受苦（格後十二 10；斐二 17），其實不是喜歡受苦，而是喜歡受苦的結果。受苦的結果，基督獲得傳揚；受苦的結果，基督徒可以與基督結合，所以保祿喜歡，感謝天主的恩賜。

但是受苦的最終結果，卻不是這世界的任何東西，包括上述兩項，因為這些都片面而不完全。保祿在斐三 10 說他「只願認識基督和他復活的德能，參與他的苦難，相似他的死」，然後在第 11 節跟著說，他「希望也能得到由死者中的復活」。第一種「復活的德能」，他已認識，那是基督的復活；第二種卻在他的希望之中，這是他自己的復活。可以說，是他整個「參與基督苦難，相似他的死」的目標。沒有這最後的救贖，保祿整個受苦過程也變得沒有意義。

基督宗教的特色就是相信基督的復活。可以說，只有當宗徒們經驗到基督已經復活之後，他們才成為真正的基督信徒。很有可能，最初基督徒的信仰並不包括基督徒的復活，然而，這是早晚都會出現的問題。我們看到，在寫《撒洛尼前書》，保祿第一次正式考慮這個問題。他對得撒洛尼人說：如果我們相信天主使基督復活，我們也該相信他也會使其他安息主內的基督徒一起復活（得前四 14）。基督復活，成了基督徒相信自己復活的原因。這是基督救贖的一部分。而且，必須待這部分都完成了，救贖才算真正的完成。

然而，基督徒的復活是什麼意思？首先，保祿所說的，不是希臘式的靈魂不死。正如基督的復活是肉身的，基督徒的復活也必是肉身的復活。保祿在《格林多前書》中，便給不相信肉身復活的格林多人一再說明，肉身復活是一件怎麼樣的事（格前十五 35~49）。

因爲人是整體性的，不僅有靈魂，也有肉身，所以救贖也必須是整體性的。所以救贖必須包含身體，這是救贖的最後一步，《羅馬書》稱爲「身體的救贖」（羅八 23），《斐理伯書》則稱爲身體的改變（斐三 21）。但改變不是毫無目的的改變，他的改變就是變得和基督一樣，和基督復活的身體一樣。如果基督復活的身體是光榮的，基督徒復活後所得到的身體（和復活前的身體不一樣）也必是光榮的。

從苦難到光榮，基督的道路，也是基督徒的道路。基督，苦難的基督，已經走到了終點，成爲光榮的基督。基督徒，還在苦難的路上走著，這路的盡頭，應該就是光榮的盡頭。



# 《費肋孟書》

沒有你的同意，  
我什麼也不願意做，  
好叫你們所行的善，  
不是出於勉強，  
而是出於甘心。

費 14



## 小 引

《費肋孟書》全文只有 25 節，不分章，是「保祿全集」中最迷你的一封書信。它內容簡單，幾乎沒有神學議題，和衆多大書信放在一起，委實有點不倫不類。但奇怪的，從沒有人懷疑它的真實性。它平淡地閒話家常，反是它真實性的最大保證；理由很簡單，只有大品牌才有仿冒品，這封信，找不到一絲絲冒牌的原因。

### 一、費肋孟—阿丕雅—阿爾希頗

《費肋孟書》雖以費肋孟爲名，但它其實共有三個收信人。傳統相信他們是同一個家庭的三個成員（父、母、子）。又因爲《哥羅森書》不僅有阿爾希頗的名字，保祿對他還諸般叮嚀，希望他可以盡好自己的職務（哥四 17），因此推斷出這個家庭住在哥羅森。費肋孟是一家之主，又主掌一個家庭教會（費 2），應該是個富有的地主。最近他的一個奴隸逃走了，走到保祿那裡，並且歸化成了基督徒，所以保祿寫信給他，對他提出一個請求。

最近有人提出另一個可能性（J. Knox）：阿爾希頗才是逃走的奴隸敖乃息摩的主人，是他而不是費肋孟主掌哥羅森的



教會，後者沒有出現在《哥羅森書》的問候名單中。那費肋孟是誰呢？Knox 認為他也許是路谷（Lycus Valley）諸教會的監督，或鄰近的勞狄刻雅教會（哥四 16）的領袖，保祿寫信給他，是希望他做個仲裁人。

平心而論，《費肋孟書》本身並沒有交代這三個人的關係，因而任何一種說法都是可能的。但按照保祿的個性，我想他應該會找事件的當事人，更何況他是用請求而不是命令（費 10），在這封信中，他只能講交情，講基督徒的行為實踐，而不能講法律。從書信中看，他與敖乃息摩的主人也有過命的交情（費 19），照情照理，他都不能假手他人。能夠把事情講清楚的，只有他自己。再者，書信中一再以「你」稱呼，看來這個「你」應該就是這封書信的「第一收信人」了。

## 二、敖乃息摩

逃跑的奴隸敖乃息摩，則清楚的是位哥羅森人（哥四 9）。他的名字是「有用」「有益」的意思，有點像我國古代的僕人叫「來旺」一樣。所以保祿在信中兩次以「益處」作文章（費 11：「有用—無用」；費 20：「恩惠」原文有「助益」之意），一語雙關。

敖乃息摩是這封書信的主角，他看來是個敏捷又能幹的小伙子，但重要的是，他遇見保祿之後，信了主基督。「一個信主的逃亡奴隸」，這件事考驗著三個人：第一個是負責這個奴隸歸化的保祿，第二個是保祿對他有所要求的基督徒主人，第三個則是這位新進教的奴隸。因為在當日，一個逃跑的奴隸，是可以任由他的主人給予任何處分的。因而在這件事上，我們不能只討論保祿的奴隸政策，或費肋孟收信後的反應，還有另一個通常較少受人注意的問題，即：信主後的敖乃息摩怎樣面

對自己的人生？他是要繼續逃亡，跑到別的地方隱藏自己的身分，還是接受保祿的建議，以一個基督徒的身分接受將要來臨的、不確定的人生？

現在我們當然知道他接受了保祿的建議，信任保祿，就等於信任基督宗教的價值實踐，也信任其他基督徒弟兄，尤其是他的主人，因為後者也是個基督徒。

這樣的信仰把他帶往那裡呢？答案是，和所有信仰一樣，不是生命便是死亡。

J. Knox 的《費肋孟書新詮》還提供了一點資訊，他告訴我們，安提約基雅的主教依納爵，在臨殉道前（主曆 107 年），寫過一封信給厄弗所的主教，這一個主教也叫敖乃息摩。Knox 還相信，這兩個敖乃息摩乃是同一個人。換言之，敖乃息摩回到費肋孟家裡之後，不僅獲得了自由，費肋孟還可能按照保祿的意願，讓他留在保祿身邊，協助傳教。最後，敖乃息摩更得以成為家鄉哥羅森附近的第一大城厄弗所的主教，負責「保祿書信」的結集出版的人便是他。他還創作了《厄弗所書》，作為這個書信集的導言，並且把「自己的信」放在這個書信集的最後，而這便是這封小小的、毫不顯眼的《費肋孟書》得以雀屏中選，成為保祿書信集中的一份子的原因。

以上這個理論當然有很多憶測的成分，但我們都希望事情（至少一部分）果真如此。事實上，由於歷史的演變，不少保祿書信都散佚遺失了，但這封小小的《費肋孟書》卻得以保存下來！所以這個理論也有它值得推薦的地方，如果真的是由於敖乃息摩，保祿的書信才得以集結保存，這樣的結果大概也是超出保祿當初的懇求和費肋孟慷慨的配合所預見的吧。

### 三、費肋孟書和哥羅森書

《費肋孟書》最特別之處，就是它和《哥羅森書》的關係了。學者主張，保祿應該同時寫了這兩封書信，這也是支持哥羅森的保祿創作權的最有力證據。

《費肋孟書》問候欄中記載了五個人名：厄帕夫辣、馬爾谷、阿黎斯塔苛、德瑪斯、路加（23~24），他們都重複出現在《哥羅森書》的問候欄中（四 10~14），這個跡象顯示這五個人在保祿寫信的時候在他的身邊，可能是他監獄中認識的朋友。另外，在《哥羅森書》也提到敖乃息摩（四 9），他正要和一個叫做提希苛的人一起到哥羅森，信中還聲明他是哥羅森人，而提希苛的責任則是要給哥羅森人報告保祿的事。顯然，這個敖乃息摩就是《費肋孟書》中逃跑的奴隸，現在他和提希苛一起要回到哥羅森去，手上還拿著兩封信，一封給費肋孟，一封給哥羅森教會。

甚至有人說就連《哥羅森書》也是一封以敖乃息摩為關注點的信。因為它裡面還提到主僕的關係（三 18~四 1）、憐憫人的勸諭（三 12）、寬恕的要求（三 13）等。但這種「泛費肋孟說」看來是走得太遠了。平心而論，這些勸諭是很普通的勸諭，不一定意有所指；更重要的，《哥羅森書》也有它自己的寫作背景，主題和《費肋孟書》不一樣，況且，保祿在其他書信中也曾講過在基督內，將沒有主奴之別這樣的話（如迦三 28）。固然我們也可以接受，寫《哥羅森書》時，保祿也可能因為敖乃息摩的事件懸宕未定而有點牽掛，但它們畢竟是兩封書信。哥羅森教會內有自己的難題，保祿掛念哥羅森教會內的宇宙性異端之心腸，恐怕並不比他牽掛敖乃息摩的逃跑輕微啊！

#### 四、寫作概況

《費肋孟書》是監獄書信，保祿寫信時身在獄中（費 1, 10）。我們知道，傳統依慣例把這封信的寫作地點放在羅馬。學者以為，保祿坐牢，仍然有一大群朋友陪伴左右，還可以傳福音，歸化他人，這種情況和《宗徒大事錄》所記載的非常吻合，除了羅馬，那裡還有這樣自由的囚犯？況且，羅馬是大城市，人多事雜，正是逃亡囚犯的天堂。

不過，羅馬距離哥羅森二千公里，一個逃亡的奴隸，身無分文，還得躲藏身分，單鎗匹馬，長途跋涉，上山下海，恐怕並不容易。這是傳統的寫作地點最大的困難。另外，保祿也預告釋放後要訪問哥羅森，這不僅與他在《羅馬書》中計劃的行程不符，他請求費肋孟給他準備一個住處（22），彷彿指日就到，口氣也不像相距如此遙遠。無論如何，一個較近的距離當是個較理想的選擇。

於是我們看到厄弗所雀屏中選的原因。在討論《斐理伯書》時，我們已經研究過保祿在厄弗所坐牢的可能性，其實，保祿在《格林多後書》「論監禁，更頻繁」（格後十一 23）一說已指出，在羅馬之前他已曾多次入獄。從哥羅森走到厄弗所的行程，和從厄弗所到斐理伯差不多，七、八天的行腳，對一個身心疲乏的逃亡奴隸來說，已經是很大的考驗了，還要再到羅馬的話，那還得再走兩個月，實在不是一個常人能夠支撐的了。

厄弗所寫作之假定也不是沒有困難。因為即使保祿在厄弗所曾經被囚，但如果那是由於暴徒之亂的話（參閱本書〈斐理伯書導論〉），保祿是否還這樣自由，可以接觸外來的訪客呢？敖乃息摩見著保祿的時候，應該不是以囚犯的身分，否則保祿也不會那麼容易打發他走了。這樣我們又回到羅馬的傳統立場去，自由的囚獄生涯是羅馬假定的最有力武器，而厄弗所的優

點則是它位置上的合宜。在沒有獲得更多的資訊之前，相信這個爭論將永無休止。

如果這封信寫在厄弗所，那當是 55~56 年間，若是在羅馬，則要延至 61~62 年了。

## 五、結構大綱和思想發展

《費肋孟書》是一封很簡單的書信，從頭到尾只有一個主題，就是為敖乃息摩求情，請求費肋孟接受他，不再把他當作奴隸，而視他為弟兄。

不過這封書信，雖說簡單，卻很難寫。不僅在法律上，就是在當日的人情和習俗上，保祿都完全沒有立場。他唯一可以依據的是「在基督內的存在」，那是一個新的創造（迦六 15），一個新人（哥三 10）。既是新人，就有新的原則，與大世界不同（迦三 28；哥三 11）。因而，保祿這封書信寫得很謹慎，他步步為營，層層進迫，直到費肋孟心悅誠服，說「好了！我不僅願意，我樂意！」為止。

強迫人做一件事容易，強迫人，直到人沒有被強迫的感覺，就難了。要達成這樣的結果，先決條件是：大家的深心裡都有對真理的共同折服感，否則的話是沒有可能的。而真理，在這封書信中就是：一個在基督裡的奴隸，就不是奴隸，而是弟兄了。

整封書信就只有這一個真理，而它是以請求的方式出現，完完整整地佔滿了書信的主體部分，在致候辭（1~3）與感恩辭（4~7）之後，一刻不停，從第 8 節開始，直到 21（22）節為止，到 23~25 節，就是書信的結束語了。

也許沒有比這封書信的結構更簡單了，它包含：

I 致候辭 (1~3)

II 感恩辭 (4~7)

III 書信的主體 (8~21〔22〕)

1 對費肋孟提出請求 (8~14)

2 詳細說明請求的內容 (15~21〔22〕)

IV 結束語 (23~25)

致候辭是標準的致候辭，它包含寫信人，收信人，問安。一字不多，一字不少。

感恩辭也一如往常的感恩辭一樣，預先宣佈了題旨。保祿感恩是因為費肋孟的信德和愛德，從信德而生慷慨，再由慷慨到善事。由愛德則生喜樂和安慰，最後到心之舒暢。必須注意的是保祿刻意在用辭上預告下文：「善事」一詞再現在第 14 節，而「心之舒暢」，則在 20 節，一前一後，分居書信主體的兩個小分段。

書信主體 (8~21/22) 只有一個主題，就是請求，本來也可以不再分段，不過開始時 (8~14)，雖一再說有事相請，卻始終沒有說明所請何事，直到第 15 節，保祿才清楚說出自己的「不情之請」，到這時候，費肋孟才知悉：「啊，原來如此！」

因為這個思想發展，我們乃把它分為上下兩段。第一段：一開始即點明請求，也說明是為敖乃息摩請求 (8~10)，甚至也點明這敖乃息摩已不再是以前的敖乃息摩了，卻始終沒有說明請求的內容。反而，以敖乃息摩的名字為題，玩起遊戲來。這樣，保祿乃進入三人的複雜關係 (11~13)，對費肋孟，敖乃息摩是無用的，對保祿，他不僅有用，還是「心肝」，而費肋孟對保祿，則有服侍之責，現在，都得靠敖乃息摩來代勞了。14 節，再回到請求的主題，並說出所請求的乃是「善」，至於

什麼善，則始終三緘其口。這段結束，展現出一個 A-B-A' 的結構，回到原點，卻又更上一層。

第二段：終於說出請求的是「永遠收下他」，這還不止，還要「不再當一個奴隸，而是超過奴隸，作可愛的弟兄」（15~16a），不情之請，以此為最。但這裡之後，保祿卻又暫時放下請求，再次說出一段有關三人關係的話來（16b）：說到弟兄，三人現在的關係便是弟兄，但是敖乃息摩和費肋孟的關係，卻比他和保祿的關係更加密切，他們更是「可愛的兄弟」。17~18 節再回到原來的請求：「收留他吧！」「算在我的賬上吧！」19 節再提醒費肋孟與保祿的關係。20~21 節是最後的懇求。保祿以退為進，「我自信你必聽從」。

22 節是唯一與請求無關的話。保祿期望去探望費肋孟，因此請他為自己準備住處。

23~25 節是書信末的問安和祈禱。

## 六、神學思想

《費肋孟書》幾乎沒有神學。勉強說來只有「基督徒的奴隸觀」，算是基督徒人學的一部分。

保祿解放奴隸的理論，最清楚寫在《迦拉達書》：

「你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督。不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因為你們眾人在基督耶穌內已成了一個。」（迦三 27~28）

不再有奴隸是「歸於基督」的結果，是「在基督內」。《哥羅森書》的論據和《迦拉達書》如出一轍，改變的只是象徵語言：

「你們原已脫去舊人……穿上新人……在這一點上，已沒有希臘人或猶太人，受割損的或未受割損的，野

蠻人、叔提雅人、奴隸、自由人的分別，而只有一切並在一切內的基督。」（哥三 9~11）

但《迦拉達書》中沒有奴隸的理論顯然不是絕對的，因為在《格林多前書》，保祿又有另一種講法：

「各人在什麼身分上蒙召，就該安於這身分。你是作奴隸蒙召的嗎？你不要介意，而且即使你能成為自由人，你也寧要守住你原有的身分，因為作奴隸而在主內蒙召的，就是主所釋放的人，同樣，那有自由而蒙召的人，就是基督的奴隸。」（格前七 20~22）

一般的解釋是：《格林多前書》是站在末日臨近，在「時限短促」（格前七 29）的歷史脈絡中，主張奴隸不必改變自己的身分。但這仍然不能解釋它與《迦拉達書》的差別，《迦拉達書》雖然不談末日，但是我們沒有理由相信這種「時限短促」的末日觀，不是也同樣地隱藏在保祿的心頭。甚至，即使到了羅馬（假若《費肋孟書》真是寫在羅馬），我們也沒有理由就此斷定，保祿便完全丟棄「時限短促」的看法，並轉而主張整個奴隸制度都要廢去。

也許，保祿從沒有真正地主張廢除奴隸。《格林多前書》和《迦拉達書》的差異在於：前者面對的是大世界，後者則是基督團體：「在基督內」。「守住身分」是面對大世界的勸導，奴隸不要也不必在大世界中力求改變，但在基督團體內則不同，只要「在基督內」，也只有「在基督內」，保祿才會要求他們有所改變。一個奴隸基督徒和一個主人基督徒，他們之間就沒有分別，就互為兄弟；同理，一個父親基督徒和一個兒子基督徒，他們也是基督內的兄弟（大世界的父子，關係仍是該維持的），因為大家都「穿上基督」，「在基督內成了一個」。

而保祿所要求費肋孟的，是「在基督內」的要求：「收下他...作可愛的兄弟」（費 16）。這句話，只關涉一個敖乃息摩，



而不及於其他奴隸。

可以說，保祿關心的不是奴隸，而是兄弟，敖乃息摩所以獲得保祿另眼相看，不因他是奴隸，只因他是兄弟。如果問：保祿爲什麼不廢除奴隸？答案就是：他也有他在歷史中的限度；因爲他也生活在他的歷史罪惡中，而這，也許就是他的「原罪」吧！換言之，他還未看到奴隸制度的罪惡。

所以，我不以爲保祿是有意地在改變制度與改變人心這兩個可能性中選擇較優的作法。這樣太抬舉保祿了，也把他從他的時代中抽離。宗教不在天上，宗教在人間，基督宗教亦然。

# 簡單參考書目

本書願意為讀者提供一個簡單的參考書目，書日是「簡單」的，而符合簡單的條件是：閱讀者不須太多學術背景，內容不會過度艱深，語文要求不高，容易閱讀，因而以下的選擇以中文書籍為準，重要的是：必須找得到，而為著鼓勵讀者真地再閱讀，數目還不宜太多，分類方面，包括工具書、詮釋和相關論文。

## 一、聖經譯本（中文）和工具書

- 《聖經，思高聖經學會譯釋》，香港，1968。
- 《聖經，新標點合和本》，香港：聯合聖經公會，1988。
- 《聖經，現代中文譯本》，香港：聯合聖經公會，1975。
- 《聖經原文字彙》（王正中編），浸宣出版社，1982。
- 《聖經神學辭典》，台中：光啓，1975~78。
- 《聖經辭典》，思高，1975。
- 《新約聖經中希英逐字對照》。

## 二、保祿書信詮釋

詮釋書介紹聖經詮釋系列，單部詮釋書不再逐一一列舉，因為是一系列的書籍，出版年分不一，故略，我不選擇單一作者執筆的系列叢書，看一個人寫很多本聖經詮釋，不是我們的目

標，因而我寧願選擇由多位作者合作的叢書，這樣更能看到今日的詮釋路向。（以筆劃為序）

《丁道爾聖經註釋》，台北：校園。（據美國丁道爾叢書修訂版翻譯而成，重詮釋甚於說教，學術性不是主要考量，對於批判性問題，點到即止，只要能引起讀者注意就好。）

《天道聖經註釋》，香港：天道書樓。（由在各地事奉的華人聖經學者執筆，以中文書寫，而非翻譯，立場屬福音派。）

《中文聖經註釋》，香港：基督教文藝。（亦為基督教華人聖經學者執筆，屬釋義性質，重字詞文法訓詁，應用靈修則從略。）

《研經導讀叢書》，香港：天道書樓。（應用性的釋經模式，從主題切入聖經研究，為能把握主題，把聖經的信息申述出來。）

《新約導讀叢書》，台中：光啓。（美國禮儀出版社出版的聖經叢書，由天主教著名聖經學者撰寫，中文翻譯，非常簡單，屬通俗性的聖經詮釋。）

### 三、期刊論文

期刊論文的相關資料不多，我參閱了港台幾分神學期刊，選出較有代表性的相關論文（以出版年代先後為序）：

P.-Y. Emery，〈保祿的祈禱〉《神學論集》34（1977冬），505~516。

M.B. Finley，〈保祿的神修原則：空虛自己〉《神學論集》34（1977冬），573~580。

- C. Spicq, 〈保祿的倫理觀：生活在基督內〉《神學論集》35 (1978 春), 109~112。
- 陳嘉式, 〈保羅在使徒行傳中的角色〉《台灣神學論刊》1 (1979), 109~124。
- 房志榮, 〈多難興教, 多難興邦, 聖保祿的時代背景〉《神學論集》41 (1979 秋), 267~283。
- 柯成林, 〈保祿及其書信〉《神學論集》66 (1985 冬), 485~501。
- 柯成林, 〈費肋孟書價值何在〉《神學論集》67 (1986 春), 45~55。
- H.T. Ellis, 〈羅馬書第四章亞伯拉罕的信做為教會的模範〉《神學與教會》17 (1986), 37~56。
- 童俊蘭, 〈保羅的宣教策略〉《南神神學》2 (1994), 55~59。
- 陳琦於, 〈淺談斐理伯書的「謙下」〉《神學論集》101 (1994 秋), 267~283。
- 李孟哲, 〈保羅羅馬公民身分的探討〉《神學與教會》22 (1997), 31~38。
- 李孟哲, 〈過了十四年：淺談加拉太書的年日〉《神學與教會》23 (1998), 46~51。
- 王敬弘, 〈格前十二 1~11 的註釋〉《神學論集》117 (1998 秋), 43~56。
- 董俊蘭, 〈保羅書信的終末論思想〉《神學與教會》24 (1998), 72~80。
- 董俊蘭, 〈保羅書信中的因信稱義〉《神學與教會》25 (1999) 353~362。

#### 四、作者的相關論文

- 黃懷秋, 〈保祿歸化〉《神學論集》65 (1985 秋), 353~373。

黃懷秋，〈斐二 6~11 中的先存性問題〉《神學論集》71（1987 春），59~72。

黃懷秋，〈他空虛自己，取了奴僕的形體（斐二 7）〉《神思》7（1990），18~23。

黃懷秋，〈斐理伯書默想（1~5）〉，如下：

〈1，基督的囚徒：喜樂的囚徒〉《見證》211（1991），38~34。

〈2，生死抉擇〉《見證》212（1991），31~34。

〈3，牧者的叮嚀〉《見證》213（1991），29~32。

〈4，基督的心情〉《見證》214（1991），27~30。

〈5，保祿的心情〉《見證》215（1992），30~33。

黃懷秋，〈宗徒的軟弱：格林多後書研究〉《神學論集》93（1992 秋），321~340。

黃懷秋，〈迦拉達書的主題和爭論〉《神學論集》99（1994 春），655~682。

黃懷秋，〈格林多前書的聖神概念（1~10）〉，如下：

〈1，在於聖神的宣講〉《見證》271（1997），18~21。

〈2，洞悉天主深奧事理的聖神〉《見證》272（1997），27~29。

〈3，聖神的宮殿〉《見證》273（1997），18~21。

〈4，因聖神洗淨、祝聖、成爲新人〉《見證》274（1997），16~19。

〈5，聖神的恩賜〉《見證》275（1998），17~20。

〈6，神恩系列〉《見證》276（1998），22~25。

〈7，聖神和身體〉《見證》277（1998），44~47。

〈8，愛與神恩〉《見證》278（1998），48~51。

〈9，神恩與建立〉《見證》279（1998），42~46。

〈10，最後的亞當〉《見證》280（1998），44~48。

黃懷秋，〈保祿和天主的父性〉《神學論集》121（1999 秋），325~350。

- 黃懷秋，〈保祿的「降生」基督論〉《神學論集》123（2000春），34~53。
- 黃懷秋，〈「只有一位神，並有一位主」（林前八6）：保羅一神論的基督論〉，收錄於林治平（主編），《歷史、文化與詮釋學》，中原大學宗教學術研討會論文集（二），台北：宇宙光，2001，356~382。

### 上智新泉 1

## 《看，這個人——基督論文集》

黃懷秋 著；2000年4月出版；訂價300元

本書以新約——基督徒對基督最早的見證——為主要基礎，期能由此還原歷史耶穌的生活面貌。目的不在「證明」基督徒的信仰，而是要把這種信仰的源頭真實地「呈現」出來，並邀請每一個有興趣的人，共同看看這一位牽動千萬心靈的人間基督，以及包容在他裡面的豐富的可能性。

### 上智新泉 2

## 《跟隨耶穌：十架苦路聖經誦禱》

上智新泉編輯小組；2001年2月出版；訂價50元

本書遵照梵二《禮儀憲章》的基本精神，為教友編寫一套合乎禮儀精神，也完全符合聖經記載的「十字苦路」祈禱善工。教友以往慣用的「十字苦路」過分偏重「苦難」幅度，而這「聖經苦路」則採用更全面性的神學觀點：基督的苦難只有在光榮復活的光照下才有意義。這全面性的神學觀點可以幫助教友得到更平衡的信仰經驗，更穩當的神學理念。

### 上智新泉 3

## 《伴你讀「保祿」》

黃懷秋 著；2002年3月出版；訂價250元

本書為一「伴讀書」，所有理論都儘量簡化，沒有逐句釋經，且不附腳註。除了簡略地討論各書信的整體性和寫作概況外，更注意書信寫作人和收信人的關係，還有保祿寫信時的心情。此外，每封書信末都另闢一段專論神學。全書共分八章。首章為全書導論。接著依次伴讀《得撒洛尼前書》、《迎拉達書》、《格林多前後書》、《羅馬書》、《斐理伯書》和《費肋孟書》。

## 羅光著 《淺談聖保祿神學》

上智出版社 訂價 80 元

本書取材及引證皆來自聖保祿書信。內容涵蓋很廣，涉及聖保祿的天父學、因信成義及聖保祿神學的罪惡、救贖、教會、十字架、生死等，提綱挈領地闡釋，淺顯易懂。羅主教以其深湛的哲學造詣、多年的靈修涵養和取法保祿的牧靈熱忱編著，能帶領讀者由此窺探保祿神學的根源，加深信仰及振奮福傳活力。

## 房志榮主講、徐岳五編寫 《淺談聖經》

上智出版社 訂價 100 元

本書是作者於美國洛杉磯羅蘭崗天主堂，主持三天的聖經講習會時的講稿，輔以教友徐岳五先生的心得簡略筆記而成書。短短三天的時間就聖經的結構及寫作背景作簡要的介紹，也略微論及與猶太教、基督教聖經的異同，深入淺出，使有心讀《聖經》這本「天書」的讀者能按圖索驥，不致陷入瞎子摸象般的茫然。是一本研讀聖經很好的入門書。

## 房志榮著 《在福音發源地體味福音》

上智出版社 訂價 190 元

本書是作者導覽讀經小組，在聖地三週實際體驗耶穌足跡的結晶。作者伴以豐富的聖經學養解說並編排實際的彩色圖片，情理並茂，讀者不僅能輕鬆地與作者一同神遊聖地，也可將它視為一本生動活潑的靈修書。已遊過聖地的讀者正可藉此書溫故而知新。



國家圖書館出版品預行編目資料

伴你讀「保祿」 / 黃懷秋 著

--初版. --台北市：上智，2002〔民91〕

面；公分. --（上智新泉：3）

ISBN 957-9422-96-6（平裝）

1. 保羅 ( Paul, the Apostle, Saint ) - 學術思想 - 神學
2. 聖經 - 新約 - 研究與考訂

241.7

91002670

書 名 / 伴你讀保祿  
作 者 / 黃懷秋  
編 輯 / 上智新泉編輯小組

---

准 印 者 / 洪山川總主教  
發 行 者 / 鄧秀霞  
出 版 / 財團法人聖保祿孝女會附設上智文化事業  
100 台北市忠孝西路一段 21 號  
電話：(02) 2901-7342 傳真：(02) 2902-7212  
讀者服務 e-mail：wisdompress@pauline.org.tw

---

服 務 處 / 聖保祿孝女會  
242 台北縣新莊市三泰路 66 號  
台 北 書 局 / 郵撥：上智文化事業 19399740  
100 台北市忠孝西路一段 21 號  
電話：(02) 2371-0447 傳真：(02) 2371-7863  
訂購服務 e-mail：stpaul@pauline.org.tw  
台 中 書 局 / 郵撥：財團法人聖保祿孝女會 21999096  
400 台中市光復路 136 號  
電話 / 傳真：(04) 2220-4729  
高 雄 書 局 / 郵撥：高雄聖保祿文物中心 42006873  
802 高雄市五福三路 149-1 號  
電話 / 傳真：(07) 261-2860  
香 港 書 局 / 聖保祿書局 e-mail：stpaulhk@netvigator.com  
電話：(852) 9127-9624 / 傳真：(852) 2601-6910  
澳 門 書 局 / 澳門聖保祿書局 e-mail：Paulinas@macau.ctm.net  
澳門主教巷 11 號 電話：(853) 2832-3957

---

印 刷 / 永望文化事業有限公司  
台北市師大路 170 號 3 樓之 3 電話：(02) 2368-0350

---

基 督 教 / 華宣出版有限公司  
總 經 銷 235 台北縣中和市連城路 236 號 3 樓  
電話：(02) 8228-1318 傳真：(02) 2221-9445

---

總 經 銷 / 貿騰發賣股份有限公司  
235 台北縣中和市中正路 880 號 14 樓  
電話：(02) 8227-5988 傳真：(02) 8227-5989

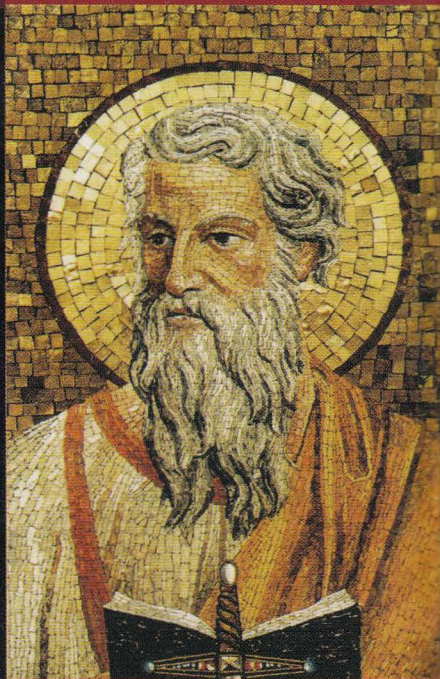
---

2002 年 3 月初版 2008 年 10 月三刷

定價 / 250 元

版權所有·翻印必究

*Companion of Paul*  
伴你  
讀保祿



Mod<sup>®</sup>E

研經系列

A0002

NT\$250



上智文化事業

ISBN 957-9422-96-6



Printed in Taiwan