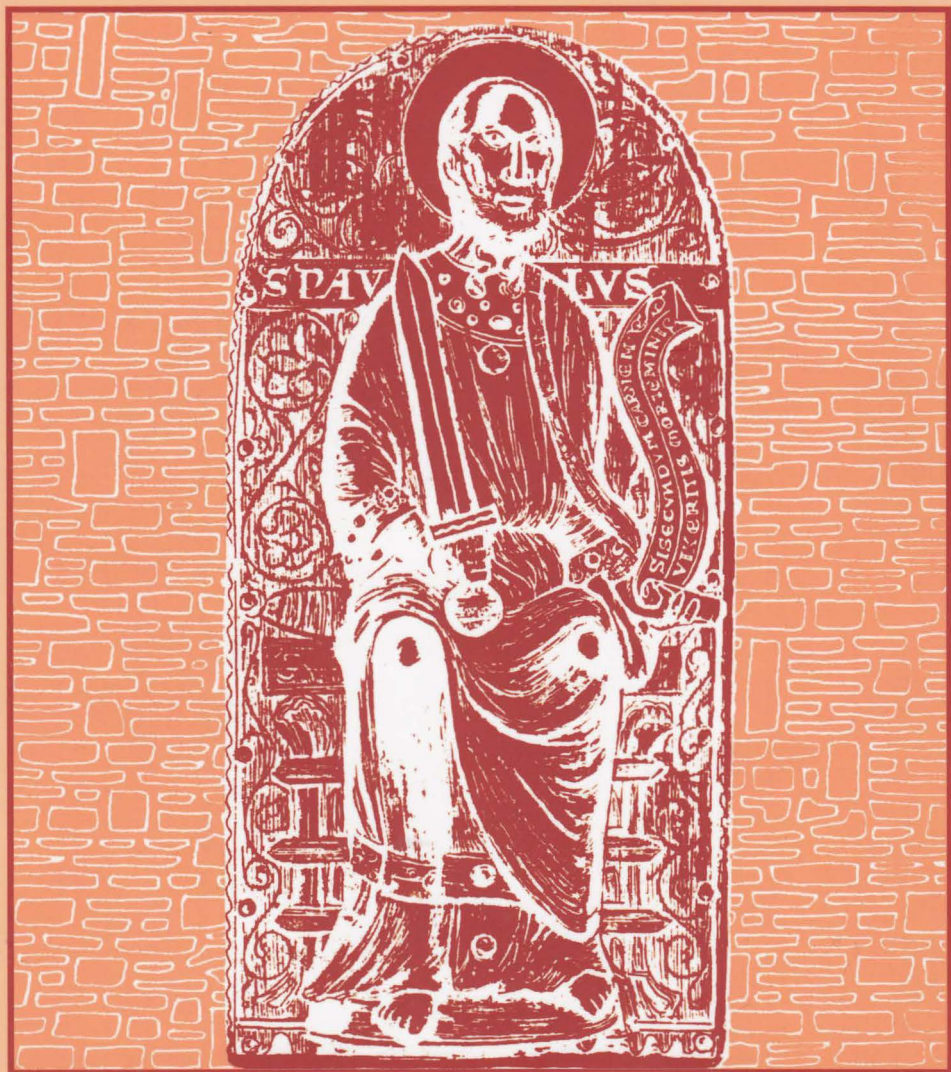


輔大神學叢書之廿四

宗徒書信主題介紹

穆宏志 著



穆宏志 著

輔大神學叢書之廿四

宗徒書信主題介紹

光啓出版社發行

No.24
FEJEN
SERIES
THEOLOGIA

*Introduction to The Letters
of The New Testament*

by
Jesús Maria Muñoz, S. J.

序言

本書作者穆宏志神父是輔大神學院校友。他在本院結業後，便到羅馬宗座聖經學院專攻聖經學，而於一九七八年獲聖經學碩士學位，取得任天主教神學院聖經學教授的資格。回國後，穆神父先做完耶穌會的第三年卒試，即最後階段的靈修培育與訓練，然後在一九八〇年返回母校教授新約聖經。七年後，終能刊出他的第一部教材，就是這本「宗徒書信主題介紹」。

本院與一般神學無異，新約聖經課程分三年講授。為第一年新生，每年講授新約導論及敘述性史書詮釋，即對觀福音與宗徒大事錄；為第二、三年級同學共同講授宗徒書信詮釋，即保祿書信（包括希伯來人書）及公函（不包括若望書信），或若望著作詮釋，即若望福音、書信及默示錄，每兩年輪講一次。本書是宗徒書信的一學期教材（另一學期是舊約的講授）。

將課室的教材寫成一本書，為一位用中文上課的外籍老師來說，是一件不無周折的事。以本書為例，首先由聽課的學生寫筆記，由筆記整理成講義，發給下一屆的同學當做授課的補充讀物，最後再根據講義及老師的指示寫成本書底稿。在寫這本書的過程中，穆神父特別感謝呂慈涵小姐。是她盡力尋找中文的詞句來表達以外文說出的各種思想；是她將這本十五萬多字的書逐字騰清，送到輔大神學叢書編輯室，以備出版。

本書內容不是創新的研究成果，基本上是根据兩本法文近作書寫而成。第一章大多取材於Edouard Cothenet: Saint Paul en son temps. Les Editions du Cerf 1978.，其他各章基本上取材於另一本集體著作 Introduction à la Bible - Edition nouvelle. Le Nouveau Testament sous la direction de A. George et P. Grelot. 3: Les Lettres Apostoliques (par J. M. Cambier, M. Carrez, C. Perrot, J. Cantinat et A. Vanhoye). Desclée 1977.

本書的目標或重點有二。一是介紹每封書信的具體實況，個人與團體，時代與地理，寫信人與收信人的動機與需要等，以看出宗徒書信的歷史性及其在初期教會所扮演的角色。另一個目標是希望讀者藉這些歷史事件及啓示真理的了解，意識到宗徒書信裡所描述、所記載的種種不僅是為當時的教會及基督徒，也是為我們這個時代、及世世代代的教會及每名基督徒。能體驗出這一真理和事實的人是有福的，因為他會從中汲取無盡的寶藏。

本人曾在一九七四年出版過一本「保祿使徒的生活、書信及神學」(輔大神學叢書之五)。九年後於一九八三年出了第二版，表示該書受到某種程度的歡迎。現在這本「宗徒書信主題介紹」比該書在字數上多了一倍以上，方法上也很不同，因此不但不重覆，還彼此補充。當然，關於公函在拙著中隻字未提，這本新書却作了很好的介紹。

目前大陸香港都感到有編寫神學教科書的必要，這本新書可暫充新約聖經三分之一的教材。其他各

部門材料已有不少，只望有心人能着手去編、去寫，五年之內必能有成。神學及聖經是活學問，像法國那樣傳統悠久的天主教國家還要不斷重編重寫這一類的書籍，我們現在着手編寫絕不算晚。

一九八八年元月十一日房志榮謹誌於輔大神學院

目錄

第一篇 保祿書信

第一章 保祿書信導論

第一節 保祿的生平與陶成……………一

第二節 悔改、旅行……………一〇

第三節 福音傳播者之書信……………一九

第四節 本書導讀……………二七

第二章 得撒洛尼前後書

第一節 得撒洛尼教會……………三〇

第二節 書信內容……………三一

第三節 神學要點……………三七

第四節 寫作狀況……………三九

第三章 格林多前、後書

第一節	格林多教會	四一
第二節	格林多前書	四四
第三節	格林多後書	六六
第四節	保祿與格林多書信	七八

第四章 斐理伯書信

第一節	斐理伯教會	八六
第二節	書信內容	八七
第三節	神學要點	九一
第四節	寫作狀況	九五

第五章 迦拉達書信

第一節	迦拉達教會	九九
第二節	書信內容	一〇一

第三節	歷史和神學問題	一〇五
第四節	寫作狀況	一一〇

第六章 羅馬書信

第一節	羅馬教會	一一一
第二節	書信結構與內容	一一三
第三節	神學要點	一二四
第四節	文學特點	一二九
第五節	寫作狀況	一三一

第七章 哥羅森書信、費肋孟書信(短文)

壹、哥羅森書信	一三五	
第一節	哥羅森教會	一三五
第二節	書信介紹	一三六
第三節	神學要點	一四三
第四節	寫作狀況	一四六

貳、費肋孟書信（短文）……………一四六

第一節 費肋孟書信的存留價值……………一四六

第二節 書信內容……………一四七

第三節 書信要點……………一四九

第四節 寫作狀況……………一五〇

第八章 厄弗所書信

第一節 厄弗所教會……………一五一

第二節 書信介紹……………一五二

第三節 神學要點……………一六一

第四節 寫作狀況……………一六八

第九章 牧函

第一節 收信者……………一七一

第二節 牧函內容……………一七二

第三節 牧函特點……………一八一

第四節	寫作狀況	一八六
第五節	牧函的原文與綱目	一九二

第二篇 公 函

第一章 希伯來人書

第一節	導 論	一九三
第二節	文學結構	二〇〇
第三節	書信內容	二〇二
第四節	神學要點	二〇九
第五節	寫作狀況	二一五

第二章 雅各伯書信

第一節	收信者	二二四
第二節	書信內容	二二四
第三節	神學要點	二二九

第四節 寫作狀況……………二三一

第三章 伯多祿前書

第一節 書信介紹……………二三四

第二節 文學特徵……………二三八

第三節 神學要點……………二四二

第四節 寫作狀況……………二四六

第四章 猶達書

第一節 書信介紹……………二四八

第二節 神學要點……………二五〇

第三節 寫作狀況……………二五二

第五章 伯多祿後書

第一節 書信介紹……………二五四

第二節 神學要點……………二五七

第三節 寫作狀況……………二五八

第一篇 保祿書信

第一章 保祿書信導論

書信的寫成及其特點，與書信的作者及其環境背景有所關連；因此，在進入保祿宗徒每封書信的個別探討之前，本章將對保祿的生平事蹟略做介紹如下：

第一節 保祿的生平與陶成

第二節 悔改、旅行

第三節 福音傳播者之書信

第四節 本書導讀

第一節 保祿的生平與陶成

史料記載中有關保祿個人的資料相當的匱乏，新經裡只有宗徒大事錄及保祿書信給予若干有關保祿生平資料，但這兩種資料有不少地方不相符合，使考證不易有所肯定，甚至有些聖經學者以主觀的立

場，對保祿的生平提出論斷；這不但造成說法紛紜，且影響了讀者對保祿的客觀認識。

本書將以新經裡有關保祿的記載，對保祿的生平及陶成過程予以介紹：

一、塔爾索城的猶太人

塔爾索城

保祿傳略：「保祿說：『我原是猶太人，生於基里基雅的塔爾索，却在這城裏長大，在加瑪里耳足前，對祖傳的法律，曾受過精確的教育；對天主我也是熱忱的，就如你們大家今天一樣』」（宗二十二3）。由此得知保祿是一位誕生於耶路撒冷聖城外的猶太僑民。

塔爾索城於保祿時代是一座極負勝名的重要城市。就其地理位置而言，塔爾索城多處臨海，不但近海處有港口，並且附近還有兩處極為重要的交通要道：一處是經由肥沃月灣抵達塔爾索城的敘利亞大路；另一處是經由塔爾索城通往小亞細亞高原的交通要道（參閱第一章前之附圖）。地理環境的優勢，促使商業經濟、文化、人口都因之而擁有優厚的條件。塔爾索城的人口總數高達三十萬左右，於當時僅次於羅馬、亞歷山大、厄弗所等三大城市。經濟方面，不但因為有重要的河港而致富，當地居民的手工羊毛製品——帳幕，也聞名於地中海一帶，為當地帶來相當大的財富。文化方面，由於交通便利、人口集中，自然成為學術、文化匯集的城市，吸引各地著名學者雲集於此，奧古斯都之師ATHENODOROS便是常到塔爾索城的名人之一。宗教方面，因為該城地廣且人口複雜，兼容了來自各時代、各宗教的神社，諸如：希臘、羅馬、埃及、以及各種神秘宗教的神社等。這種現象乃是地中海附近各城市的特色。屬於塔

爾索城本地的宗教，則是閃族文化或阿辣美文化中的神社。

保祿生長於如此的環境中，自然深受影響，這些影響日後也相繼的反應在他們書信中。

散居的猶太人

猶太人常散居於羅馬帝國的各城市中，塔爾索城便是其中之一。據估計於保祿時代散居於羅馬各城的猶太僑民已達四百萬之多，佔全羅馬帝國人口總數的百分之七，是一批相當龐大的人口。猶太人之所以散居各處，是基於猶太傳統：多子多孫乃是天主的祝福，而子孫應往四處宣講祖先所信仰的天主；所以猶太人不斷向外傳教，並在散居地大量的繁衍子孫，使猶太人滿佈於羅馬各城市。

散居於羅馬帝國各城的猶太僑民，雖然受羅馬政權的統治，但仍保有其特殊的地位與權益。例如：羅馬帝國承認猶太宗教為合法宗教，遵守猶太人守安息日的誠命，免除猶太人服兵役的義務。此外，猶太人還可以將稅款全數歸屬於耶路撒冷聖殿；可以享有自己的組織，以自己的法律及裁判加以維持，免受羅馬政權的管轄。因著這些豐厚的禮遇，他們能保有民族傳統；但這也使猶太人成為羅馬人心中的特殊份子，常常引起反感與嫉妬。

散居於四處的猶太人不諳希伯來文，所以無法直接研讀希伯來文聖經，必須藉助於希臘文的七十賢士譯本。雖然這是譯本，但某些細節反比希伯來原文更能表達基督信仰及道理。況且，日後保祿向外邦人傳教時，希臘譯本也成為他得力的工具，因為外邦人也都不諳希伯來文。

散居各處的猶太人無法常往耶路撒冷祈禱，只能在當地會堂中共同祈禱，例如：過安息日、舉行禮

儀、及其他宗教活動等。常被應用的祈禱文 SHEMA，即：以色列！請聽：——之類的祈禱文（參閱申六4-9），屬於以色列民族最基本也是最古老的祈禱方式。此外，還有一些降福的禱文，或由會堂長指派某人在會堂中的講道。總之，散居於羅馬各處的猶太僑民，雖無法常往耶路撒冷聖殿朝拜，在會堂的祈禱生活也保持了他們的傳統特色。

保祿的生平

前項是保祿生長環境的介紹，下面進入保祿個人生平的介绍。

保祿誕生於塔爾索城，該城於瑪加伯時代便住有許多有勢力的猶太人，據說保祿的祖先是由基斯加拉（GISCALA）遷往塔爾索城居住的，而且還取得了羅馬國籍，享有羅馬公民權。

於公元初出生的保祿原屬於本雅明支派，父母可能為紀念出自本雅明支派的撒烏耳君王，而給他取一個猶太名字——撒烏耳（按希臘音 SAULOS 譯為掃祿）；此外，給他一個羅馬名字：保祿（PAULOS 即「微小的」）。在宗徒大事祿中仍以掃祿稱呼他（參閱宗九；十三1、9），其他各處都慣用羅馬名字——保祿。保祿擁有兩個名字，是因為塔爾索城為猶太以外的多重文化地區；為了不同文化背景的需要，才用兩個名字。

保祿的父母都是非常熱心的猶太人，屬於法利塞黨，在保祿誕生後第八天，便給他行了割損禮，及長教以梅瑟的法律和祖先的遺訓：「我生後第八天受了割損，出於以色列民族，屬於本雅明支派，是由希伯來人所生的希伯來人；就法律說，我是法利塞人；就熱忱說，我曾迫害過教會；就法律的正義說，

是無瑕可指的」(斐三5-6；參閱羅十一1；宗廿二1-5等處)。

在保祿的陶成過程中，曾經學習編織帳幔(宗十八3)；他日後時常誇耀自己編織帳幔的手藝：「……這雙手供應了我，和同我一起的人的需要」(宗廿34；參閱格前四12；得前二9；得後三8等處)。憑這手藝，保祿可以自給而不依賴他人，同時還能藉此與社會人士有廣泛的接觸，擴大傳教的機會。

保祿也誇耀他的羅馬公民身份：「保祿向他們說：『我們是羅馬人，還沒有定罪，就公開鞭打我們，又把我們下在監裡；現在却要秘密地趕我們出去嗎？絕對不可！他們得親自來領我們出去！』侍衛就把這話報告給官長，官長一聽他們是羅馬人，就害怕起來」(宗十六37-38)。當時正值「羅馬和平」時代，一切都以羅馬為中心，並都處於羅馬政權的統治之下。所以保祿常用他羅馬公民的身份，使傳教工作順遂，例如：以公民身份可自由行走於羅馬各處、與羅馬的執政者或當權者建立良好的關係、進而與社會大眾有廣泛的接觸。由此可知：保祿的編織帳幔手藝及其羅馬公民身份，都是他在傳教工作上的媒介與工具。

除了承受猶太傳統中的希伯來文化之外，於塔爾索城居住期間，保祿還受過希臘教育，對希臘文化有深入的了解，不但能書寫流利的希臘文，而且筆法雄渾有力，這可在他的各封書信中一一印證。此外，因為塔爾索城本身是一處極重視學術的文化城，保祿在這種氣氛中成長，常耳濡目染各學派的哲學理論，甚至於各學派間辯論的方式，這一切也被應用在保祿書信的表達中。

由於保祿的父母重視子女教育，也有經濟基礎，所以保祿在塔爾索城住了一段時間後，便前往耶路

撒冷在加瑪里耳經師（GAMALIEL）足前研究聖經。按宗廿三16所載，保祿可能有親戚住在耶路撒冷。

經由以上的介紹，我們得知保祿是一位多才多藝的人。因他所生長於僑居地，他對外邦人有充份的了解，且能藉著羅馬公民的身份，周遊全羅馬帝國，應用所熟悉的希臘文向外邦人傳教，成爲一位名符其實的「外邦人的宗徒」。

二、耶路撒冷的猶太人

「……就法律來說，我是法利塞人」，按斐三5、6及宗廿二3所載，保祿自稱爲法利塞人。保祿不但受法利塞主義的影響良深，而且當他迫害教會時，也是秉持著法利塞人的執著來對抗基督徒弟的。所以，爲充份認識保祿，必須對有關法利塞人的種種有所認識。由於一般讀者對法利塞主義的認識，大多透過聖經，已經受到福音描述的影響。爲客觀了解法利塞人及其真實的形象，必須從客觀的歷史背景中探討法利塞主義的來源及內涵。以下試以三部份來介紹法利塞主義及法利塞人保祿：

法利塞主義

法利塞這名稱來自阿刺美文，原意是「被隔離的」、「被分開的」，這種稱呼可能來自他們的反對者，因爲法利塞人一向自視爲潔淨的人，自稱爲「聖者」，不與一般俗人來往，所以反對者便以「被隔離的」、「被分開的」來譏諷他們。

法利塞人起源於公元前二世紀，由一群熱衷於上主法律的人，共同組織成一種與世俗生活隔離的屬

神團體。公元前七十年左右，這群熱誠份子的勢力日益高漲，其影響力甚至擴及公議會中。亞歷山大辣女王（ALEXANDRA）執政時（約公元前七六、六七年間），法利塞人的勢力及影響力，到達巔峯狀態，堪稱法利塞主義的黃金時代。再加上他們的組織嚴密，手腕靈活，深獲民衆的支持，以至法利塞人的影響力由公議會擴展到民間。

法利塞人極端重視上主的法律，也努力予以推展和實踐，希望全體人民都能按上主聖潔的法律生活。例如：嚴格遵守安息日的規定、執行對聖殿什一稅捐的奉獻……等祖先們所留下來的神聖傳統。因此，就事實而言，法利塞主義是一個遵守上主神聖法律，並願普及上主法律的運動。這項運動可說為一世俗運動，但絕非假世俗運動之名來反對神聖的司祭制度或聖殿運動。

在福音中我們所認識的法利塞主義，是透過福音作者以對立的角度及某種文學類型所表達出的，所以必須超越這一角度及文學類型的限制，深入歷史中客觀的了解法利塞人的真面目。

經師

在猶太民族的社會中，經師扮演著相當重要的角色。經師源自充軍期間，一群「……將自己的精神，專注於敬畏至高者，專注於認識生命的法律的人……」（德卅八39），和精通法律的人：「這厄斯德拉是位經師，精通上主以色列的天主賜給梅瑟的法律……」（厄上七6；參閱厄上七10、11）。充軍期間，經師們為流放的猶太人講解或翻譯梅瑟的法律：「厄斯德拉讀一段天主的法律書，即作翻譯和解釋，如此民衆可以懂清所誦讀的。」（厄下八8；參閱厄下十三24）。所以經師們不但在猶太人心中有

相當的地位，同時也是他們的精神領袖。

新約時代的經師承襲舊約經師所做的工作，具體而言，他們是「法學士」（參閱：瑪廿二35；路十25；宗五34等處）；對祖傳的法律受過精深的教育（宗廿二3）。經師們多半屬於法利塞黨（參閱：谷二16；宗廿三9），也是公議會的議員，在公議會中十分受到長老們的敬重（參閱：宗五34；39）。

經師於當時不但擁有極高的社會地位，甚至也與當時的法利塞主義一般，嚴守上主的神聖法律，並極力普及上主法律於百姓的生活中。

正因為經師在猶太社會的地位崇高，所以必須經過長期嚴格的訓練，才能成爲一位正式的經師。嚴格的訓練過程是：必須多年跟隨一位老師學習（如保祿在加瑪里耳足前多年學習法律：宗廿二3），將老師所口授或講解的聖經牢記在心。一般而言，老師所講授的材料多半屬於史訓範圍（MIDRASH），學生必須藉著特殊的記憶法，將老師所講授的內容熟記，例如：藉助聖經中常出現的數目字（如3、7）來連接聖經章節及內容；或藉助句子之間的連繫辭來熟記經文，共同的連繫辭可以助人舉一反三，熟記相關的句子（參閱：羅三10；18；十五9；12中所出現的：人、百姓、民等相關的連繫辭）。由此可見，記憶力是當具備的首要能力與條件；誰記得最多最清楚，便是老師門下的高足，到四十歲時就可領受覆手禮成爲一位正式的「辣彼」（瑪廿三7），並有權公開宣講法律（若七15）。

當時的經師分爲寬、嚴兩派：嚴者以霞瑪依（SHANMAI）爲領袖，寬者以希肋耳（HILLEL）爲領袖。保祿的老師加瑪里耳（GAMALIEL）屬於較寬的一派，他們允許外邦人皈依成爲猶太教信

友；也正因为這個傳統影響了保祿，所以當他被召向外邦人宣講福音時，他便勇敢的走向外邦人，成爲外邦人的宗徒。

新約時代的經師，除了以耶路撒冷爲他們聚集的中心外，尚有散居於各處（如巴比倫……）的經師。

破壞者——保祿

經由前面的介紹，我們可以想像何以皈化前的保祿要處處迫害教會。保祿個人也在書信中坦誠的表露皈化前對教會的種種迫害：「我原是宗徒中最小的一個，不配稱爲宗徒，因爲我迫害過天主的教會。」（格前十五9；參閱：迦一13、23；斐三6；弟前一13、12；宗七58；八1~3；九1~2；廿二4；廿六10等處）。

具體而言，保祿迫害天主的教會的理由有兩個：

第一、因爲公議會裁判了基督，所以保祿認爲基督是假默西亞，基督的言行都是褻瀆天主。如此一個被釘在十字架上的默西亞，爲猶太人而言，特別是爲身爲法利塞黨的保祿，是一個絆腳石；按舊約的想法，這樣的默西亞是被天主所詛咒的：「凡被懸者，是天主所咒罵的……」（申廿一23）。「基督由法律的咒罵中贖出了我們，爲我們成爲了可咒罵的，因爲經上記載說：『凡被懸在木架上的，是可咒罵的。』（迦三13；參閱：格前一22~25）。

第二、按法利塞黨的觀念，基督自稱「天主子」，不但是狂妄自大，而且有違上主的法律及神聖的

聖殿制度。保祿絕不容許基督以其新約來取代舊約，所以便百般破壞教會。再者斯德望之所以被殺害，正是因為他宣講了梅瑟的法律是暫時的，並且宣講耶穌基督是「主」（參閱：宗七56-60）。

由以上兩個理由，可以窺見保祿在皈化前的心態，以及他爲什麼瘋狂地在耶路撒冷、猶太、撒瑪黎雅、敘利亞等地迫害基督的教會。按宗徒大事錄所載，保祿所迫害的對象是以希臘基督徒爲主（參閱：宗八1-3），因爲在衆多基督徒中，希臘基督徒的表現最爲強烈，他們不但強烈的表達基督信仰，而且還在具體的行動中激烈的反應出他們與猶太宗教所不同的地方；所以他們便成爲保祿迫害的主要對象。

第二節 悔改、旅行

一、保祿的悔改

保祿蒙召由一個天主教會的迫害者，變成向外邦人傳教的宗徒，這不但是初期教會的重要事件，也是整個基督教會的關鍵事件。因爲保祿的悔改，及其日後的傳教工作，使教會更深入的體認出自己的信仰及所信仰的；同時因保祿積極的向外邦人傳佈基督的福音，才使福音廣傳於天下，直至今日的普世教會。

保祿於何時蒙召？目前尚無明確的歷史肯定。最早可能是公元卅一年；較可靠的是公元卅三或卅四年。後者的可能性較大，因爲基督死後，須有一段較長的時間，門徒們才能抵達大馬士革，並在當地建

立基督的教會；再者，按宗徒大事錄的編排，保祿的皈依及斯德望的死亡兩件事不但在時間上相連，在神學意義上也有相關作用。按史料斯德望約於卅三或卅四年間死去，所以保祿蒙召的時間較有可能在卅三或卅四年間。

有關保祿蒙召的記載，在保祿書信及宗徒大事錄中多次出現，這些記載各具特色，以下試分別列述之：

保祿書信有關「悔改」的記載

保祿並沒有刻意的在某一封書信或某一章節中特別介紹自己的悔改事件。出現在各書信中的記載，多半是保祿在面對反對者時，為自己的宗徒身份所提出的辯護，藉介紹自己的蒙召經驗，以證明宗徒身份的來源（參閱：得前二5、6；保祿面對異己時的辯護）。

綜合各書信，保祿於自我介紹時，均以「宗徒」自稱，從未使用過「使者」、「宣讀者」、「哨兵」等頭銜；因為這些稱號都是當時哲學家們用以自稱的頭銜，而保祿並非要成爲一般的哲學家，他身負的是復活的主所交給的使命，受派遣向外邦人傳福音，所以保祿自始至終均以「宗徒」自稱，以確定其身份與職務（按希臘文「宗徒」之字義爲：被派遣者）。

由保祿對自己宗徒使命的意識得知，保祿不但視皈依爲一超越性的真實事件，更視之爲完全出於天主的仁慈。論及保祿的皈依，並非倫理層次上的悔改，也不是與天主言歸於好的情緒轉移；而是一種來自「啟示性」的新創造，是內在化的徹底轉變。所以天主將自己的聖子顯示給他，使他成爲基督徒，並

賦予他宗徒使命而成爲歷代教會的導師。因此，耶穌基督主動性的自我顯現，是保祿生命的轉捩點，而且也是他蒙召、受派遣、宣講的原動力。

以下試列舉各書信有關保祿「悔改」的記載，並歸納其特點：

——他見了主（格前九1）。

——原來迫害教會者，現在是正式的見證人之一，宣講同一個福音（格前十五1~11）。

——天父把聖子啟示給他，使他了解救恩的計劃，叫他向外邦人宣佈（迦一1~11）。

——基督教訓他，放棄老舊的價值，接受因信而得的救恩（斐三4~16）。

——他的悔改，表達了天主恩寵的全能（弟前一12~14）。

綜合保祿在書信中有關「悔改」的敘述其特點可歸納爲：

(1) 以象徵性手法描述蒙召經驗：保祿未曾具體的描述復活的基督顯現給他的過程，及過程中的感受，他只以象徵性的形容詞，如：光明、光榮……等來表達與主相遇的經驗——「因爲那吩咐『光從黑暗中照耀』的天主，曾照耀在我們心中，爲使我們以那在基督的面貌上，所閃耀的天主的光榮的知識，來光照別人」（格後四6）。

(2) 天主的主動性：保祿將所獲得的經驗全歸於天主的主動——天主仁慈地將聖子啟示給他。保祿常自視爲舊約中的先知，是天主啟示的發言人，所以書信中常見保祿將耶肋米亞先知的話引用在自己身上，如：「從母胎中已選拔我，以恩寵召叫我的天主，却決意將他的聖子啟示給我，叫我在異民中傳揚

他……」(迦一15-16)。

(3) 基督顯現給他：相遇出自基督的主動顯現，使保祿能有與基督接觸的機會(閱格前十五9-11)。與主相遇的結果是保祿徹底的轉變，成爲一個完全被基督所奪取的見證者——「……我只願向前跑，看看是否我也能夠奪得，因爲基督耶穌已奪得了我」(斐三12)。

(4) 被派遣到外邦人中：在蒙召的經驗中，保祿不但體會到自己是被基督所召選的基督徒，而且在其信仰歷程中，也逐漸體會出自己是被召向外邦人傳福音的宗徒——「主如此命令我說：『我已立你作爲外邦人的光明，使你成爲他們的救恩，直到地極。』」(宗十三47)。

(5) 內在的悔改：對於過去對教會的迫害行爲保祿並不以虛假的愧疚來掩飾，反而以坦誠的態度承認過去所做的一切。過去保祿迫害教會，是要維護傳統及法律，儘管迫害教會是錯誤，但非來自罪；故保祿的歸主更現出其宗教性的悔改，而非倫理層次上的悔改。因此，悔改成爲保祿生命關鍵的轉捩點，悔改之前的保祿是個天主教會的迫害者，悔改之後却成爲被基督所奪取的宗徒。

宗徒大事錄有關保祿「悔改」的記載

宗徒大事錄從三個不同的角度來描寫保祿的悔改：

(1) 阿納尼雅的角色：保祿悔改後，經由阿納尼雅的介绍，正式進入基督徒團體(宗九1-19)。這一段記載反應出教會的團體幅度，即保祿經由阿納尼雅的介绍後，方可正式進入教會，同時教會也以整個團體的行動接納保祿成爲教會中的一員。

(2)保祿先不但是位熱衷於舊約法律的猶太人，而且還百般地迫害天主的教會；然而却因與主相遇及在聖殿中的神魂超拔的經驗，獲得了啟示及神聖的使命，成爲外邦人的宗徒（宗廿二4~21）。

(3)保祿在往大馬士革的路上，獲得向外邦人傳教的使命（宗廿六9~18）。

以上三次不同的描述，其共同點是：主向保祿說：「我就是你所迫害的耶穌基督」（閱：宗九5；廿二8；廿六15）。由此看出，作者願意強調復活的耶穌基督確實臨在教會內，無論保祿是迫害教會、或是基督徒，其實就是迫害耶穌基督。

宗徒大事錄作者不以「宗徒」來稱呼保祿，因爲作者認爲「宗徒」一詞所指的只限於那些曾經在耶穌周圍，與耶穌共同相處的人——「即主耶穌在我們中間來往的所有時期內，常同我們在一起的人中，由若翰施洗起，直到耶穌從我們中被接去的日子止，由這些人中，應當有一個同我們一起作他復活的見證人」（宗一21~22）。所以在全宗徒大事錄中，除了十四4、14會提及保祿宗徒外，其餘部份都只是描寫保祿的悔改，而沒有提到保祿爲宗徒的事情。

悔改以後

保祿悔改後曾經在大馬士革一處名叫「直街」（指寬卅公尺、長二公里的大道）的地方居住過一段時間（宗九11），並隨即在當地的會堂展開宣講活動——「他同大馬士革的門徒住了幾天之後，即刻在會堂中宣講耶穌，說他是天主子」（宗九20）。邇後保祿會移居於阿剌伯（即約旦河與死海東邊的納巴泰人地區），據推測保祿在此居住的期間可能會向納巴泰人宣講過，可能因爲沒有成功便又轉回大馬士

革，也正是在這個時候保祿逃脫了阿勒達王（ARETAS）的追捕（格後十一30～33）。阿勒達王追捕保祿的原因可能是因為保祿於阿刺伯期間，因向納巴泰人宣講基督的福音，而引起群眾的混亂。當時大馬士革有某些地區屬於阿勒達王所管轄，所以當保祿由納巴泰人處轉回大馬士革時，阿勒達王遂下令逮捕他，幸好保祿順利逃脫了。三年之後，保祿上耶路撒冷拜見刻法，並在該處逗留十五天之久（迦一18）。保祿前往耶路撒冷時，宗徒們由於害怕、不信任之故，沒有熱誠的接納保祿；只有巴爾納伯（BARNABAS）一人熱誠的接納保祿，並將他介紹給宗徒們；但宗徒們仍然打發保祿離開耶路撒冷，回到塔爾索城（宗九26～30；廿二17～21）。經過一段時間之後，保祿才與巴爾納伯在敘利亞的安提約基雅城展開傳教工作（宗十一22～26），這不但是保祿傳教工作的開始，而且也應驗了保祿將成爲外邦人的宗徒的蒙召使命。

二、偉大的旅行者

保祿傳教生活的年表，在保祿各書信及宗徒大事錄的記載中互有出入；本書於此暫不探討細節問題，僅憑宗徒大事錄所提供的材料做爲介紹的依據。以宗徒大事錄爲依據，因爲保祿書信主要寫於公元五十～六十年間，這正是宗徒大事錄所描寫的保祿第二及第三次的傳教時期；此外，公元五十～六十年間所發生的事，在保祿書信及宗徒大事錄的記載中，沒有明顯的衝突，可信性較高。今試以三點介紹保祿的傳教行程及情況：

傳教路程

保祿傳教所行經的路程情況，有艱辛的一面也有便利的地方。艱辛之處是指客觀的地理環境，保祿傳教的路程在敘利亞及小亞細亞一帶，這一帶地區不但面積廣闊、地形險阻，而且氣候變化多端，爲行程帶來許多的不便。便利之處是指當時羅馬帝國境內已擁有相當發達的交通網，這些交通網，不但減輕了路程上的負擔，使保祿能遊走四方宣講，而且還提供保祿多次外出傳教的需要。

按宗徒大事錄所載，保祿三次外出傳教都是以敘利亞的安提約基雅爲出發點及終點。因爲在希臘時代安提約基雅是敘利亞的首都，離地中海近，交通便利，直到新約時代，安提約基雅一直是一個重要的城市，所以保祿以它做爲傳教行程的中心（有關保祿三次外出傳教行程的詳細過程，請參閱第一章前之附圖）。

旅行情況

如同耶穌與十二宗徒般，保祿並沒有一個固定的宣講地方，而是四處遊走宣講，甚至於宣講的範圍已擴展到猶太地區以外的各個地方教會。

保祿的旅行有徒步及海上旅行兩種：

徒步旅行：路途中雖可借驢載物，但沿途必須每隔廿五羅馬里（約卅五）四十公里）才有一處休息站，所以必須在天黑之前趕完廿五羅馬里的路程，才可以休息。休息站中沒有任何設備，僅依靠駐兵防守得以安全過夜，但一旦離開休息站，路上便會出現強盜或野獸……等危險（閱格後十一 22 ~ 27）。

海上旅行：雖然地中海的航行十分便利，但航程的長短却因季節及風速的強弱而異；此外海上航行的危險也頗多，例如：沈船、冬季有暴風雨船隻無法前進……等困難。無論是徒步或海上旅行，都是十

分艱辛的。

同行者

經常出現於書信中，與保祿共同從事福音傳播的工作伙伴有：

(1) 巴爾納伯：保祿到耶路撒冷拜見宗徒之長，遭受到宗徒們的冷落時，只有巴爾納伯從中爲保祿熱心的介紹，並向宗徒們保證保祿的赤誠——「巴爾納伯却接納了他，引他去見宗徒，並給他們講述掃祿在路上怎樣看見了主，主怎樣給他說了話；他又怎樣在大馬士革因耶穌的名勇敢講道」（宗九27）。後來巴爾納伯成爲保祿第一次遠行傳教的伴侶（宗十三~十四），兩人會同赴耶路撒冷參加會議（宗十五），後來因若望瑪爾谷的緣故，保祿與巴爾納伯起了紛爭而彼此分手（閱：宗十五36~39；哥四10；費24）。

(2) 息拉（或息耳瓦諾）：保祿第二次外出傳教時，息拉取代巴爾納伯，成爲保祿傳教的伙伴，二人同在斐理伯坐監，但因爲二人都是羅馬公民，所以被暗中解放出來（宗十六19~40）。二人在得撒洛尼教會傳教時，又險些被捕，後經教友將他們送往貝洛雅，才免遭逮捕，但是保祿仍然無法久留，所以只留下息拉及弟茂德於當地，自己則前往雅典（宗十七4~15）。

(3) 弟茂德：是保祿第二、三次遠行傳教的忠實伴侶（閱：宗十六1~5；十八5；十九22；廿4）。弟茂德的父親是希臘人，母親是猶太人；因母親之故弟茂德受了割損禮（宗十六3）。保祿曾託他管理及調整得撒洛尼教會：「打發我們的弟兄和在基督的福音上，作天主僕人的弟茂德前去，爲在信德上堅

固鼓勵你們」(得前三2；閱三6)。弟茂德也協助過馬其頓(宗十九22)及格林多教會(格前四17；十六10；格後一19)。

(4) 弟鐸：出生於外邦人家庭，沒有受割損禮(迦二3)。保祿第三次外出傳教時，曾兩次派遣弟鐸到格林多教會服務：第一次是平息格林多教會內分黨分派的紛爭，弟鐸順利的完成使命，使保祿倍感安慰(格後七6)；第二次是為耶路撒冷捐款的事，保祿派弟鐸前往格林多：「我們請求弟鐸，他既然開始了這慈善的事，也在你們中予以完成」(格後八6；閱格後八16；十二18)。此後，弟鐸在克里特島組織教會(鐸一12)。

(5) 路加：被稱為「親愛的醫生」。史料有關路加的記載非常有限，無法肯定他是否曾經陪伴保祿旅行傳教。

(6) 斐理伯的厄帕洛狄托、哥羅森的厄帕夫辣、厄弗所的提希苛等人，都是保祿傳教事業的伙伴。

(7) 宗徒大事錄中提到一些婦女：雅典的達瑪黎、提雅提辣的里狄雅服務於厄弗所、阿桂拉之妻普提史拉……等人。

(8) 保祿書信中提到一些婦女伙伴：福依貝(羅十六1)、瑪利亞(羅十六6)、特黎費納、特黎佛撒(羅十六12)、寧法(哥四15)、厄敖狄雅與欣提赫(斐四2)：此二人之間曾有爭執，影響到整個團體的和諧。

以上所列舉的伙伴，都是與保祿同甘共苦的合作者，並非只是單純的陪伴者。

第三節 福音傳播者之書信

歷經時空的變遷，保祿書信仍為現代人帶來不朽的意義與作用；儘管後人曾深入的研究保祿書信，但約兩千年的時空差距仍難避免。例如：某一個具體的情況或需要，每一封書信的特殊環境背景與因素，而讀者是以兩千年後今日教會的角度來研究保祿書信，這其間自然存在著時空、背景上的差異。再者，書信不但有豐富的神學思想，而且也有不同的發展方向，必須對全書信有整體性的了解，才能深入探究書信的神學發展及思想內涵，學者們，難免會因所採取的研究角度或觀念有所不同，而影響了讀者對書信的客觀了解。所以必須有深厚的神學基礎及豐富的想像力，才能夠客觀地掌握書信的寫作動機及其所傳達的訊息。

另一項客觀的困難是，書信在書寫上的不易。當時文具用品不甚發達，紙張不但價格昂貴，而且品質粗劣不易書寫，時常因不慎而導致擴散不清楚的現象。再者，當時並非人人會寫信，一封書信的完成往往需要經過若干專業人才的努力，例如：先由當事者口述書信的主要內容，然後由專門文士筆錄下來，最後再由口述者簽名證實書信的真實性（閱迦六11；費19……等處）。儘管書信寫成了，仍難避免筆錄者與口述者之間的差異，使書信未必完全表達口述者的原意。

書信寫完後，尚有傳遞上的困難。保祿的書信都是由人專送，或委託前往某城的友人順便帶去，例如：猶太和息耳瓦諾（宗十五27-32）；提希苛（哥四7）；厄帕洛狄托（斐二25）；福突納托（格前

十六 17) 等都曾是帶信者。信帶達之後，帶信者尚需解釋書信內容；這是後來讀者無法分享，只能憑想像力來推測的。

當書信順利抵達目的地之後，收信的教會便以團體聚會的方式公開誦讀，有時將書信略作解釋，或者與其他教會交換信件、互相切磋研究（閱哥四 16）。可能由於這種交換信件的習慣，保祿書信才被收集成冊。

以下試介紹保祿書信的特點：

- 一、保祿對福音之熱忱
- 二、書信的格式
- 三、書信的體裁
- 四、以聖經為基礎的議論
- 五、書信與耶穌的言語

一、保祿對福音之熱忱

保祿本人既非作家，也不是神學專家，只是一位「被基督奪得」的福音傳播者（參閱斐三 12；格後五 14、15）；保祿所宣講的也全來自耶穌基督救贖之愛的信仰：「我若傳福音，原沒有什麼可誇耀的，因為這是我不得已的事；我若不傳福音，我就有禍了」（格前九 16；參閱格後五 14 f）。保祿不擇時空、階級，四處宣講，無論是會堂、市區，甚至於在大建築物的庭院下，他都能夠聚集群眾宣講；宣講時不

分種族階級，猶太人、希臘人、士、農、工、商、男、女、老、幼等都是保祿宣講的對象。保祿對傳福音的熱忱，完全來自其本身的經驗，他體會到教會團體與個人是不可分的，所以視教會的軟弱爲他個人生命的軟弱，甚至爲教會的跌倒而心焦：「……還有我每日的繁務，對教會的掛慮。誰軟弱，我不軟弱呢？誰跌倒，我不心焦呢？」（格後十一28-29）。

與主相遇的經驗，是保祿生命史上的轉捩點；悔改與皈依事件，使保祿生命呈現前後截然不同的對比。保祿個人極重視這個生命的轉折，每當他在表達信仰的時候，一方面極力地摒除過去他所視爲重要的法律；另一方面極力衛護由耶穌基督所獲得的真理：「那麼，爲什麼還有法律呢？它是爲顯露過犯而添設的，等他所恩許的後裔來到，它原是藉著天使，經過中人的手而立定的」（迦三19）。由以上可看出，無論是對教會的掛慮，對福音的宣講，以及對信仰的表白，都指出保祿的生命只以那被釘在十字架上的耶穌基督爲唯一的主：「因爲我會決定，在你們中不知道別的，只知道耶穌基督，這被釘在十字架上的耶穌基督」（格前二2；參閱羅七12；格前十五14）。

保祿用許多方式講出耶穌基督的福音，除正面宣講，或辯駁異端的方式外，有時也應用所收到之書信的句子來答覆。例如：「『凡事我都可行』，但不全有益；『凡事我都可行』，但我却不受任何事物的管制」（格前六12），保祿藉用信友所提出的「凡事我都可行」的句子，來說明真正的態度應該是：「你們原是用高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天主」（格前六20）；此外如：「論到你們信上所寫的事，我認爲男人不親近女人倒好……」（格前七1）等處，都是由書信的問題方式來講出基督的

福音。

二、書信的格式

古代近東地區的書信可分為：個人書信、家書、尺牘、公函……等，不但體裁隆重而且頭銜繁多。書信格式可分為：希臘羅馬式及希伯來式兩種——希臘羅馬式的書信格式包括：開場白、希臘文的 CHAIRIN（寄信者向收信者的問候）、感謝、書信主題、結尾、最後的祝福；希伯來式（猶太人亦應用）的書信格式大同小異：Shalom、問候、請安、寄信者與收信者之姓名、書信主題、祝福。

保祿書信並沒有特定的格式，因為必須針對教會中的特有情況而給予答覆，所以保祿書信常兼容各種不同的類型。例如由費助孟書信到羅馬書信之間就包括了保祿個人的感情因素及宗徒制度兩種色彩。整體而言，保祿書信的格式兼具羅馬式及希伯來式的特色，以下試列舉固定出現於書信內的一些格式：致候辭

常見的致候辭格式是：「恩寵及平安由天主父及主基督賜給你們」，兼具了希臘式的 CHAIRIN 及希伯來式的 SHALOM 兩種意義。保祿在取用「恩寵及平安」的傳統格式時，賦予了另一層新的超越性意義，即暗指基督工程所帶來的恩寵與平安」。

致候辭的另一項作用是隱含的預示書信的主題，即書信主題的前奏曲。

結尾

常見的結尾格式是：「願主耶穌的恩寵與你們同在！願我的愛在基督耶穌內與你們衆人同在！」（

格前十六23、24)。結尾的特色是以豐富的內涵取代傳統簡略的問候形式，例如：保祿常在結尾部份加上相互的問候，以傳達、溝通團體間彼此的感情，並給予禮儀性的祝福……等，這些都是傳統書信格式所沒有的。

感恩辭與祝福

書信的感恩辭含有兩種因素：一是傳統中對神的感恩格式；一是由猶太禮儀發展出的代禱格式（參閱費、哥），及禮儀性的祝福（參閱弗、格後）。感恩辭雖引用傳統的格式，但却賦予了基督的幅度，使感恩辭富有超越性的意義。大抵而言，保祿十分重視感恩辭，如：羅、格前、得前、哥等書信的感恩辭都相當隆重，這正反應出保祿對所信仰的及所獲得的教恩懷有深厚的感恩之心。

三、書信的體裁

由於保祿有深厚的靈修經驗及文學基礎，所以在表達有關基督的道理時，他靈活的應用文學技巧，使書信體裁更顯豐富。保祿慣用的體裁有兩種：一種是默觀式的，即一種含有發展性且形式較長的體裁，例如：「按照我所熱切期待希望的，我在任何事上必不會蒙羞，所以現在和從前一樣，我反而放心大胆，我或生或死，總要叫基督在我身上受頌揚。因為在我看來，生活原是基督，死亡乃是利益。如果生活在肉身內，我還能獲得工作的效果；我現在選擇那一樣，我自己也不知道。我來在兩者之間：我渴望求解脫而與基督同在一起：這實在是再好沒有了；但存留在肉身內，對你們卻十分重要。我確信不疑：我知道我必存留，且必要為你們眾人存留於世，為使你們在信德上，得到進展和喜樂，並使你們因著我

再到你們中，同我在基督耶穌內更加歡躍」（斐一 20-26）。此類默觀式的體裁不但有較長的說明，而且含有保祿個人的默觀靈修經驗。第二種是辯論式的體裁，即應用較簡單的對答方式來闡明道理（參閱斐三的敘述方式），這種方式乃是取自於當時一般哲學家之間的對話方式（如：蘇格拉底、希臘犬儒學派戴奧真尼斯等），由群眾之中推選一位代表發言，以法庭問答的形式來與保祿進行辯論；保祿的回答常藉用對方所提出的問題或發問時所用的語句來進行答辯，例如：「那麼我們就因信德而廢了法律嗎？絕對不是！我們反使法律堅固」（羅三 31；參閱羅三 6；六 12、15、16；十一 2；格前二 16；五 6……等處）。

書信的體裁除了多變化之外，保祿還常應用一般生活中的素材或圖像來表達，例如：「你們豈不知道在運動場上賽跑的，固然都跑，但只有一個得獎賞嗎？你們也應該這樣跑，好能得到獎賞」（格前九 24），運動場、賽跑、或鬥技場上的武士等，都是當時人們所熟悉的圖像，藉著這些圖像可以使聽眾進入較深的訊息中。

此外，書信中還常應用一些活潑的對比法來表達基督信仰，例如：生命與死亡；肉體與精神；光明與黑暗；睡覺與醒寤；智慧與愚蠢；文字與法律；精神與恩寵……等對比法。

四、以聖經為基礎的議論

保祿在皈依之前，便已在加瑪里耳經師的足下學習聖經，對聖經的知識有相當深厚的基礎。皈依後宣講福音使聖經的教訓落實於教友生活中，成了保祿宗徒使命的中心。因此，對聖經及對福音的熱衷也

是保祿書信的特色。

書信處處引用古經的章節及字句，據估計全部書信約有七十多次明確地引用聖經；廿二次引用聖經原文（非導引式，但確為原文）；無數次以靈活的手法將古經原文予以變化，使之以新的意義出現在書信中，例如：「原來悔惡法律上記載說：『牛在打場的時候，不可籠住牠的嘴。』難道天主所關心的是牛嗎？」（格前九 9）；「為此經上說：『他帶領俘虜，升過高天，且把恩惠賜與人。』……」（弗四 8 ~ 10）。

保祿採用當時猶太經師們經常使用的釋經法來解釋聖經，以下試舉例說明之：

何況談論（A FORTIORI）

何況談論指在句子中時常出現「更」的說法。例如：「現在，我們既因他的血而成義，我們更要藉著他脫免天主的義怒，因為，假如我們還在為仇敵的時候，因著他聖子的死得與天主和好；那麼，在和好之後，我們更要因著他的生命得救了」（羅五 9 ~ 10；參閱羅五 17；十一 12；格前九 12；格後三 8、11……等）。

法律同化法

將許多不同的事件，藉著法律的因素使之同化，並藉此指出另一層新的含意。例如：「在現今的時候，你們的富裕彌補了他們的缺乏，好使他們的富裕也彌補你們的缺乏，這樣就均勻了，正如所記載的：『多收的沒有剩餘，少收的也沒有不足』（格後八 14 ~ 15），這一句話是引用出谷記十六 17 ~ 18 的句

子，保祿給這句話一個新的幅度——基督。

組合句法

用兩個有共同詞的經句，組成一個新的句子。例如：「他後來領受了割損的標記，只是作爲他未受割損時，因信德獲得正義的印證。如此，亞巴郎作了一切未受割損而相信的人的父親，使他們也同樣因信德而算爲正義；同時也作受割損者的父親，就是那些不僅受割損，而且也追隨我們的祖宗亞巴郎，在未受割損時所走的信德之路的人」（羅四 11 12），這一段話是由創十五 6 及詠卅二 1 2 兩段所共同組成的。

類比預像法

將過去曾經發生的事，類比將來要發生的事，即以過去之事類比爲將來的預像。例如：將古經撒拉與哈加爾的事件類比成以色列未來歷史的預像，（參閱迦四 21 31 的類比）。

由以上多種體裁的應用上，得知保祿不但具有深厚的文學涵養，而且還能靈活的應用古經；應用當時人們所熟悉的古經，並賦予基督信仰的層次，充份發揮基督論與教會論的幅度。

所謂基督論的幅度是指：保祿先以基督爲整個道理的中心及出發點，然後再依此由古經中尋找合適的經句來解釋基督的標記（參閱羅五 12 21；亞當爲基督的預像）。教會論的幅度是指：以基督爲基礎的釋經法；即取用古經中經常出現的地方，例如：撒拉（迦四 21 31）、耶路撒冷聖殿（格後六 14 18）等，陪喻爲新約基督的教會——新亞當的妻子（弗五 22 32）。

五、書信與耶穌的言語

保祿是因耶穌基督之名而宣講，他宣講的中心是復活的主。保祿宣講基督，但很少明確的引用福音中耶穌說過的話，較常見的是綜合耶穌與保祿自己的言語而成，例如：

例一、格前七：論當怎樣度婚姻生活。這一段敘述中雖沒有直接引用耶穌的話，但卻綜合了耶穌在福音中所闡述的思想，及保祿個人的言語。

例二、格前九14：「主也這樣規定了，傳福音的人，應靠福音而生活」，這段話是根據耶穌在福音中對信者們的要求，而發揮出來的道理。

例三、格前十一25：「晚餐後，又同樣拿起杯來說：『這杯是用我的血所立的新約，你們每次喝，應這樣行，為紀念我』」，這是應用基督在最後晚餐時所說的話，來訓誨信友應時常紀念主的死亡。

在保祿的經驗中，復活的主繼續不斷的臨在於教會中；基督信徒除了效法耶穌基督的所言所行外，更應將基督所帶來的新生命內在化。書信中處處可見保祿以耶穌基督的精神來勸勉教友的倫理生活，要求信友的言行務必與所信仰的一致；以耶穌的表樣為最高的標準，並發揮基督的逾越奧跡；最常見的是以愛的命令綜合整個法律，以達到福音中最高誠命的新生活。所以，由書信與耶穌的言語的關係得知，復活的耶穌基督是保祿宣講的中心及內涵。

第四節 本書導讀

一、保祿書信的分類

由於聖經學者有不同的研究角度，保祿書信亦有不同的分類法：有些以寫作時間的先後為分類標準；有些以書信的長短為分類標準；有些以收信者的不同為分類標準；本書則以書信的主題為分類標準，全部保祿書信約可歸納為四個主題：末世論、救援論、基督論、教會論等——

組別	書名	寫作期	主題
I	得撒洛尼前書 得撒洛尼後書	第二次旅程 第二次旅程	末世論：強調基督的再次來臨。
II	格林多前書 格林多後書 迦拉達前書 羅馬書（斐理伯書）	第三次旅程 第三次旅程 第二或三次旅程 第三次旅程	救援論：強調基督的救恩是「現在」的，並應表達於生活中。
III	哥羅森書 厄弗所書 費肋孟書	不詳	基督論：強調基督在宇宙中的地位。
IV	弟鐸書 弟茂德前書 弟茂德後書	不詳	教會論：以團體為中心，視教會為基督的身體。

說明：右表所列之寫作期，大約配合保祿的傳教行程，並非明確的年代；因為史料本身並沒有詳細的年表記錄，所以本書只提供可能性的寫作期。

二、保祿書信的研究步驟

本書對保祿書信的研究步驟如下：

- 一、收信者：介紹收信教會的地理環境及背景、教會狀況、人物……等。
- 二、書信內容：按書信結構依次介紹書信內容及主題。
- 三、神學要點：介紹書信的中心道理。
- 四、寫作狀況：介紹書信的寫作時間、地點、及書信的完整性與真實性。

第二章 得撒洛尼前後書

第一節 得撒洛尼教會

一、地理位置

得撒洛尼城 (THESSALONICA) 位於希臘北部 THERMAIC 海灣上，是一個相當富庶的海口。得城建立於公元前三一六年，公元前一六八年被羅馬征服；公元一四六年以後成為馬其頓 (MACEDONIA) 的首都，自希臘時代起直到今日，得城一直都是馬其頓的主要城市。

二、商業地位

基於地理位置的優勢，得城的商業迅速成長，成爲一個經濟繁榮的商業重地；尤其是由亞得里亞海 (MARE ADRIATICUM) 往希里斯本 (HELLES PONTUS) 的歐那甲大道 (VIA EGNATIA) 促使得城與羅馬及東方諸省的貿易接觸頻繁，增加經濟的繁榮。

二、政治地位

自公元前一六八年比特那 (PYDYNA) 之戰以後，羅馬人便把所征服的馬其頓王國分爲四個共和國，得城是四個共和國之一的第一區首府，從此便成爲羅馬帝國重要的政治都市，各方面受到羅馬帝國

的重視，而在公元一四六年正式成爲馬其頓的首都。公元前四六年左右，得城成爲一座自由城，擁有自主的法律制度，不再受羅馬帝國的管轄。

四、居民

得城的居民大部份是希臘人（馬其頓人是希臘民族之一），少部份是羅馬人及東方人。由於得城的經濟昌盛，吸引了許多猶太人僑居於此，他們有自己的會堂及傳統的祈禱生活，是一群內聚力很强的僑民，對當地的居民有其影響力。

五、得撒洛尼教會

公元五十年保祿第二次傳教旅途中，與同伴息耳瓦諾及弟茂德共同抵達得城。保祿會連續三個安息日在會堂內給猶太人宣講，但因效果不佳遂離開會堂，轉往雅松家中向外邦人宣講，結果十分良好，吸引許多外邦人歸主。這許多外邦人的皈依，引起猶太人的嫉妬而引發暴動，將保祿及同行的伙伴驅逐出境（參閱宗十七1~9）。

史料沒有明確記載保祿在得城住了多久。按「就連我在得撒洛尼時，你們不只一次，而且兩次給我送來我的急需」（斐四16）所暗示，保祿在得城可能住了一段較長的時間，大約是二至三個月左右，得撒洛尼教會便是在這段時間內建立的，信友以外邦人居多，猶太人較少（閱宗十七1~4）。城中有一些猶太人曾百般爲難保祿，不惜集合市井敗類，造謠生事打擊保祿，使保祿不得不離開得城及他所建立之教會（閱宗十七5~15）。

第二節 書信內容

一、得撒洛尼前書

得前的寫作目的是：保祿由弟茂德處得知得城信友的狀況後，遂寫下此信安慰與鼓勵信友，並反駁敵人的毀謗等。信中充份流露出感謝之心，為信友的熱誠而感謝天主；保祿以簡單的言詞表達對信友深厚的感情與愛，並勸勉信友應修潔德與愛德，應殷勤工作；最後闡述有關死人復活及基督再次來臨的道理。

以下試按書信結構來介紹書信內容：

致候辭（一 1）

「保祿和息耳瓦諾及弟茂德，致書給在天主父及主耶穌基督內的得撒洛尼人的教會。祝你們蒙受恩寵與平安！」傳統的致候辭類型，表達得城教會所蒙受的恩寵與平安。

回憶過去（一 2 ~ 二 13）

一 2 ~ 10 感恩辭。保祿向得城信友問安，並以感恩的方式論及過去在他們中間所做的種種，以及在現任所得到的效果。保祿稱讚信友的德行，並為他們的信、望、愛生活表現而感謝天主。「因為有他們傳述我們的事，說我們怎樣來到了你們那裡，你們怎樣離開偶像，歸依了天主，為事奉永生的真天主，並期待他的聖子自天降下，就是他使之從死者中復活，為救我們脫免那要來的震怒的耶穌」（一 9 ~ 10）

這兩節是向外邦人宣講的綜合說明。

二1~13保祿與伙伴的傳教行動。得城有若干的猶太人爲了打擊新興的基督教會，而捏造謠言毀謗保祿，保祿爲駁斥猶太人的惡意中傷，提出了自我辯護：「……我們來到之前，曾在斐理伯吃了苦，受了凌辱；可是依靠著我們的天主，我們還有勇氣，在艱鉅的格鬥中，給你們宣講了天主的福音……：你們自己和天主都可作證：我們對你們信友曾是怎樣的聖善、正義和無可指摘……」。

教會的情況（二14~三13）

二14~16迫害。保祿極口稱讚信友在磨難中仍堅定信仰，並預言仇教者將因他們的種種罪行而遭受天主義怒的懲罰：「那些猶太人不但殺害了主耶穌和先知們，而且也驅逐了我們，他們不但使天主不悅，而且與全人類爲敵，阻止我們給外邦人講道，叫人得救，以致他們的罪惡時常滿盈，天主的憤怒必要來到他們身上」（15~16）。

二17~20保祿的願望沒有成功。保祿被迫暫時離開得城教會，但仍切願能再回到那裡。

三1~13派遣弟茂德前去並帶回好消息：「……弟茂德從你們那裡回到我們這裡，對你們的信德和愛德，給我們報告了好消息……願主使你們彼此間的愛情，和對衆人的愛情增長滿盈，就像我們對你們所有的愛情，好堅固你們的心，使你們在我們的主耶穌同他的衆聖者來臨時，於天主我們的父前，在聖德上無可指摘」。

教義與生活的訓誨（四1~五22）

以實踐性的訓誨要求信友們的生活行動，務必與所接受的基督教義相符合。共分爲三部分：

1. 充滿聖神的基督徒生活（四 1 ~ 12）

四 1 ~ 8 勸修貞潔與成聖之德：「天主的旨意就是要你們成聖，要你們戒絕邪淫……因爲天主召叫我們不是爲不潔，而是爲成聖」。

四 9 ~ 10 a 彼此相愛：「關於弟兄的友愛，不需要給你們寫什麼，因爲你們自己由天主受了彼此相愛的教訓」。

四 10 b ~ 12 勤勞工作：「要以過安定的生活，專務己業，親手勞作爲光榮……好叫你們在外人前來往時有光采，不仰仗任何人」。

2. 以平安面對死亡的困擾（四 13 ~ 18）

「我們若是信耶穌死了，也復活了，同樣也必信天主要領那些死於耶穌內的人同他一起來……主要親自由天降來，那些死於基督內的人要先復活，然後我們這些活著還存留的人，同時與他們一起被提到雲彩上，到空中迎接主……」。

3. 對團體生活的勸勉（五 1 ~ 22）

五 1 ~ 22 以醒寤之心等待主的來臨：「……我們做白日之子的，應當清醒，穿上信德和愛德作甲，戴上得救的望德作盔……他爲我們死了，爲叫我們不論醒寤或睡眠，都同他一起生活。爲此你們應互相安慰，彼此建樹，就如你們所行的」（8 ~ 12）；之後對信友提出五種生活上的勸言，並爲所受到的神

恩感謝。

問候與祝福（五 23 ~ 28）

五 23 ~ 24 祝禱信友成聖。

五 25 ~ 28 致候與祝福。

二、得撒洛尼後書

由於有某些人對得前所提到的「主的日子要像夜間的盜賊一樣來到」，誤以為是指主的日子已經迫近了，使得一些原本就偷懶好閒的人更加消極。因此保祿特別在得撒洛尼後書糾正一些有關主的來臨的錯誤思想，並嚴厲指責那些不務正業及不依照宗徒的訓誨行事的人。以下試將得後的書信內容一一介紹：

致候辭（一 1 ~ 2）

「願恩寵與平安，由天主父和主耶穌基督賜與你們！」屬於傳統式的致候辭。

稱讚與鼓勵（一 3 ~ 12）

一 3 ~ 10 為教友的基督徒生活感謝天主：「我們常該為你們感謝天主……因為你們的信德大有進步，你們衆人之間彼此的愛德更為增進……為你們誇口，因為你們在所受的一切迫害和磨難中，仍保持了堅忍和信德……」。

一 11 ~ 12 祈求堅忍：「……求他以德能，成全你們各種樂意向善的心，和信德的行為……」。

一 11 ~ 12 祈求堅忍：「……求他以德能，成全你們各種樂意向善的心，和信德的行為……」。

第一個勸告（二 1 ~ 12）

勸告的主題是論主的來臨，以及主來臨之前所將產生的背叛現象：「在那日子來臨前，必有背叛之事，那無法無天的人，即喪亡之子必先出現。他即是那敵對者……」。預言「背叛之事」將發生，指有不少信友將失落信德、背棄天主。

第二個勸告（二 13 ~ 三 5）

勸勉信友應堅忍、努力向善：「你們要站立穩定，要堅持你們或由我們的言論，或由我們的書信所學得的傳授……」（二 13 ~ 17）；並請教友相互代禱：「請為我們祈禱，好叫主的聖道，也像在你們那裏一樣，順利展開，並得到光榮……」（三 1 ~ 5）。

第三個勸告（三 6 ~ 12）

規勸閑蕩的弟兄：「……要遠離一切游手好閒，或不按得自我們的傳授生活的弟兄……誰若不願意工作，就不應當吃飯……」。這一段的語氣有所改變，由前者緩和的勸告轉為對不務正業者嚴厲的責斥。

問安與祝福（三 16 ~ 18）

除問安與祝福外，保祿親手簽名證明書信的真實性。

第二節 神學要點

得前與得後是新約最早的著作，透過這兩封書信的內涵，可以窺見早期教會的面貌，及保祿個人信仰與神學的發展過程。整體而言，這兩封書信兼具廣泛性及具體性的道理內容，以此來闡述基督信仰及信友生活。前、後書的神學重點約可綜合為以下三點：

一、宗徒性的神學

由於得城教會地區以外邦人居多，保祿在宣講基督的福音之前，先介紹自己宗徒使命的來源，及宗徒使命所要傳達的訊息：

宗徒使命的來源

保祿自述其宗徒使命是來自天主的委託，並繼承先知們宣佈聖言的使命：「我們是被天主考驗合格而受委託傳福音的人」(得前二4；參閱得後一10b；得前二2、6、7與得後三9；得前一5)。保祿大胆宣講福音，並非憑一己之力或為尋求個人的光榮與滿足，而是出於天主的能力及為光榮天主而宣講。

訊息的重點

保祿的宗徒使命所要傳達的訊息是基督救恩的訊息，即基督將拯救相信祂的人，信友們應該以開放的心接受基督的救恩(參閱：得前二13、四1-5、四14；得後二12、15；三6)。

二、外邦人的悔改

對於外邦人所信奉的多神宗教，保祿並不以輕蔑的態度視之，而是以尊重的態度勸勉他們離開多神，摒棄對偶像的敬拜，以決心與信仰來跟隨耶穌基督：「……我們怎樣來到你們那裡，你們怎樣離開偶像歸依了天主，為事奉永生的真天主，並期待他的聖子自天降下，就是他使之從死者中復活，為救我們脫免那要來的震怒的耶穌」（得前一9～10；參閱：依四四9～20；智十三～十四）。外邦人的悔改，具體可分為三點：

1. 外邦人將因聖神得到聖化，並要以待主耶穌基督光榮的來臨，做為倫理生活的基礎：「……天主從起初就揀選了你們，藉聖神的祝聖和信從真理而得到拯救」（得後二13；參閱：得前四3～8）。
2. 外邦人應遠離過去的種種惡習，度與福音精神相稱的信友生活：「勸勉、鼓勵、忠告你們，叫你們的行動相稱於那召選你們進入他的國和光榮的天主」（得前二12；參閱：得前一5～7；二1、10；四5、6）。
3. 提醒信友應準備面對那些反對保祿、阻礙保祿宣講福音的猶太主義（得前二14～16）。

三、末世論

論末世時期主的來臨（PAROUSIA），是得前、後書首要的神學重點。末世主來臨時，祂將要審判生者、死者，而且基督徒將分享復活的基督所享有的光榮：「當他在那一日降來的時候，要在他的聖徒身上受光榮，一切信眾身上受讚美。你們也在其中，因為你們確信了我的證言」（得後一10；參閱：

得前三13)。因此，末世復活的主光榮的來臨，便是基督徒信仰及希望的中心。書信中以「主的日子」、
「望著主的出現」兩個末世性辭彙來描寫末世的情況：

「主的日子」：得前所針對的末世問題是：現在死去的人，將如何分享基督第二次來臨的光榮？保祿的答覆是：無論什麼情況基督都與我們同在。他不提主的日子何時來，而將舊約先知常使用的「主的日子」用在基督身上，強調天主教在舊約中的啟示與準備，將在基督身上延續，並達到最高的圓滿；所以信友們應以醒寤的態度，隨時準備迎接「主的日子」的來臨。

「望著主的出現」：得後所面對的問題是：主的日子快要來了嗎？保祿不以「主的日子」迫近了來回答，而要求信友們應以末世性的熱誠態度來「望著主的出現」。

得前、得後都是以默示性體裁來闡述末世性道理，所以常藉圖像來描寫末世的情況，例如：統領天使、號角、雲彩……等，透過圖像隱含指出對復活的基督的渴望。因此在閱讀默示性文體時，應超越圖像本身及歷史化的限制，進入其內在的奧蹟。

第四節 寫作狀況

一、得撒洛尼前書

寫作地點：一般學者均認為本書信是保祿在格林多教會工作的初期所寫的。

寫作時間：按寫作地點推算，書信可能寫於公元五一年前後。

完整性：自第二世紀以來，傳統一致肯定書信的完整性。

真實性：得前確是由保祿本人所寫。

二、得撒洛尼後書

真實性：得後的真實性，有以下兩種不同的說法：

1. 得後非保祿所寫：某些學者分別就文學與神學理由來推翻得後為保祿所寫。文學理由：前、後書的體裁及辭彙極為不同，得前較注重有關主來臨的情況描寫，應用了天使、號角……等圖像來表達；得後則較注重主來臨時的一些記號的描寫，例如：「無法無天的人」、「喪亡之子」……等記號。神學理由：關於主第二次來臨的描述，得前以「主的日子要像夜間的盜賊一樣來到……」（五2~4）來暗示基督會突然的來臨，得後則針對主來臨前的種種記號加以描述。基於以上的理由，某些學者認為後書並非出於保祿之手。

2. 肯定得後為保祿所寫：針對前者反對派的理由，提出說明：得前與得後的文學表達及神學道理彼此不同，是因為須針對不同的情況及不同的需要。也可能在前書與後書之間，保祿本人有所轉變，而表露在用辭及神學思想上。因此，不能單憑以上理由，推翻得後的真實性。

綜合以上所說，我們仍隨傳統主張，認為得後乃是保祿所寫。

完整性：傳統一致肯定得後的完整性。

寫作時間：若肯定得後為保祿所寫，其寫作時間應距得前不遠，即公元五十~五一年間。

寫作地點：寫於格林多教會。

第三章 格林多前、後書

第一節 格林多教會

一、地理位置

格林多城 (CORINTHUS) 是希臘的古城，位於格林多地峽的西部，愛奧尼亞海 (MARE IONICUM) 及愛琴海 (MARE AEGAEUM) 的中間；地峽連接培羅朋納索 (PELOPONNESUS) 半島及希臘大陸，是海上交通的重地。

二、歷史背景

公元前一四六年，格城曾經遭受羅馬總督慕米烏斯 (L. MUMMIUS) 的徹底毀滅，歷經一世紀之久，蕩然無存，幾乎為人所遺忘。直到公元前四四年，凱撒 (CAESAR) 令人重建格城，並歸屬於羅馬管轄；重建時期，有許多拉丁語系的義大利人移居於此，對格城產生不小的影響。公元前廿七年，奧古斯都皇帝 (AUGUSTUS) 將格城立為羅馬行省阿哈雅 (ACHAIA) 的省會，成為羅馬總督的駐節地 (參閱：宗十八 12)；自此，格城便成為羅馬帝國政治、經濟、商業及各派宗教匯集的中心，是該城的黃金時代。著名學者西塞老 (M. T. CICERO) 曾稱格城為「全希臘之光」，可見格城於當時

的重要性。

三、商業

由格林多城的高處，可掌管整個半島及希臘大陸之間的貨物往來；而且附近有兩個港口：一個是東邊的仙芝里（GENCHREAE）；另一個是西邊的列紫菴（LECHAEUM）。在這兩個港口之間有一個名叫 DIOLKOS 的通道銜接，使貨物得以往來暢通，也使格城成爲一個商業活動的樞紐重地。

四、人口

由於格城是一個海港，各種商業交易雲集於此，所以匯集在格城的人口不但數量衆多，而且種類繁雜，例如：旅人、商人、水手……等都常流動於城內。根據統計城內的人口總數高達五十多萬，其中三分之一的人口爲擁有自由身份及工作自由的人；另外三分之二則爲奴隸階級。爲當時五千萬的龐大人口，僅次於羅馬、亞歷山大、厄弗所等大城市的人口。

外來的移居僑民有：希臘人、意大利人、埃及人、小亞細亞人、猶太人等，不但種族複雜，而且流動性大，更增加格城人口的複雜性。爲避免語言的混亂，格城規定都以希臘文做爲當地公事行文及機關用語的統一語言。

五、道德與宗教

「格林多人」一辭，含有「放蕩之人」的意思；而「格林多化」云云，更指著從事賣淫之意。格城的生活放蕩淫亂，導源於當地以廟妓賣淫來敬拜女神的風俗。城內特別敬奉愛神阿弗洛狄特（APHRO-

· DITA)女神，不但為她建立宏偉的廟宇，並在廟中有成千的廟妓賣淫敬神。這些廟妓都是當時頗有社會地位的女人，每逢女神慶日，她們便為觀光客獻上各種玩藝遊樂，不但豪華奢侈，而且放蕩不堪，導致整個城市道德生活的淪落。

格城的宗教現象也是很複雜的，各種宗教的神祇都在城中出現，並一一建立廟宇及朝拜的禮節，使格城的宗教呈現多元而複雜。城內的神祇多半是來自美索不達米亞一帶，有：雅典納(AATHENAEA)、阿波羅(APOLLOS)、波臣普(POSEIDON)、以及埃及的伊西斯神(ISIS)和色拉皮神(SERAPIS)……等。

綜合起來說，格城於當時是一個思想、言論、宗教、集會都十分自由的國際性城市，而且也是一個完全開放的世界性港口。由於城中的情況複雜，所以導致人民生活貧富不均，富者紙醉金迷、生活放蕩，而貧苦的大眾，尤其是奴隸們的生活，則苦不堪言。

六、格林多教會

格林多教會是保祿第二次遠行傳教時所建立的，時間大約在公元五一年左右。於建立格城教會之前保祿在雅典曾經傳教失敗的打擊，並遭受許多身心上的痛苦(參閱：宗十七16-34；格前二3)。保祿抵達格城後，歷經十八個月之久的傳教工作(宗十八1-8)，才建立這個由猶太人及外邦人所共同組成的格林多教會，並由此城向外傳福音至阿哈雅省各地區(參閱：格後一1、九2)。

於格城傳教期間，保祿客居於猶太夫婦阿桂拉及普提史拉之家(宗十八2)，除平日宣講福音外，

安息日則在會堂中宣講，效果十分良好，有不少人因此皈依信主：「會堂長克黎斯頗和他的全家都信了主，還有許多格林多人聽了道而相信，也領了洗」（宗十八8）。正因為宣講效果良好，引起許多猶太人的嫉妬，起而反對保祿（參閱：格前一26~29；十一17~34），並且還將保祿帶到加里雍的法庭處受詢：「當加里雍作阿哈雅總督時，猶太人同心合意地起來攻擊保祿，把他帶到法庭上說：『這個人勸人違法敬拜天主』（宗十八12~13），保祿受此壓迫，只好將格城教會的傳教事業交由阿頗羅繼續（參閱：宗十八24~28；十九1）。

第二節 格林多前書

一、書信內容

由於格前的完整性有問題，所以在研究時不易在現有的材料中找到書信的寫作計劃或結構。據聖經綱目中所列的格前、格後書信會提到共有四封格林多書信；但我們現在僅有格前、格後兩封，而且這兩封可能與另外兩封有結構上的關係，所以在現存的兩封書信中，不易看出書信的整體寫作計劃。

研究格前的另一項困難是：書信中的句子與辭彙缺乏理序，令人無法藉文學特色與神學道理來劃分書信的結構次序；例如：保祿時常將神學道理及實際的生活訓言相混並用，使人不易在字句之中分辨出何者屬神學道理，何者屬生活訓言！以下試舉實例說明：

二6~16論天主的智慧：兼具天主奧秘的神學道理及對信友信德生活的訓誨。

十1~13以色列人的歷史可資鑑戒：除具體指出以民的歷史，以資信友生活的借鏡外，並闡述基督為磐石的神學道理。

十三1~13愛超越一切：兼具對信友愛德生活的訓誨及「天主是愛」的神學論述。

由以上實例中得知在劃分書信的結構與內容上，有其客觀的困難。本書先按書信的文學形式及神學道理，找出格前的文學現象，然後再按書信的結構做內容介紹。這些現象分別是：

一：每當保祿聽到有關格城教會所發生的一些惡表或黨派的紛爭時，都是以「我聽說了」或「我確實聽說了」，做為開端辭（參閱一11；五1；十五12等）。

二：在保祿的書面答覆中，可以看出保祿對信友生活的訓誨及教義的闡述。例如：「論到你們信上所寫的事，我認為男人不親近女人倒好」（七1）；「論到童身的人，我沒有主的命令，只就我蒙主的仁慈，作為一個忠信的人，說出我的意見……」（七25）；「至論祭邪神的肉，我們知道『我們都有知識』，但知識只會使人傲慢自大，愛德纔能立人」（八1）；「至論神恩的事……」（十二1）；「關於聖徒捐款的事，我怎樣給迦拉達各教會規定了，你們也該照樣做」（十六1）等。「論及」或「至論」的文學形式，指出一個新主題的開始。

三、這是格前最普遍的現象，即在同一段話中兼具神學道理及生活訓誨（參閱前段所述：二6~16；九1~27；十1~13等處）。

觀察以上的現象，有助於對書信寫作計劃及其內容的了解，以下試按書信的結構整體性的介紹其內

容：

致候辭（一 1 ~ 3）

「因天主的旨意，蒙召為耶穌基督宗徒的保祿和索斯特乃弟兄，致書給格林多的天主教會，就是給那些在基督耶穌內受祝聖，與一切在各地呼求我們的主，亦即他們和我們的主耶穌基督之名，一同蒙召為聖的人。願恩寵與平安，由我們的父天主和主耶穌基督賜給你們。」格前的致候辭是新約書信中最為完整的，有些學者想因為格前是第一封被編輯成的新約書信，所以有較完備的致候辭；另一些學者却認為格前的致候辭是編輯時，由編者附加上的，作為新約書信致候辭的代表。

感恩辭（一 4 ~ 9）

用一般書信的結構來表達感恩：「我時時為你們，對天主在基督耶穌內所賜與你們的恩寵，而感謝我的天主」（4）；並在感恩辭中揭櫫書信的兩個中心題目：其一是一「藉著祂，你們在一切事上，在一切言論和知識上，都成了富有的」（5）；其二是「天主必要堅固你們到底，使你們在我們的主耶穌基督的日子，無瑕可指。天主是忠信的，因為你們原是由他所召，為同他的聖子，我們的主耶穌基督，合而為一」（8 ~ 9）。

按結構劃分，書信的內容可分為七個主題：

- (一) 教會內的分裂，智慧與宣佈福音（一 10 ~ 四 21）。
- (二) 面對三個嚴重的紊亂問題與反應（五 1 ~ 六 20）。

(三) 答覆第一個問題：婚姻與獨身（七1~4）。

(四) 答覆第二個問題：祭邪神的肉和參與城市生活（八1~十一1）。

(五) 答覆第三個問題：禮儀的舉行（十一2~十四39）。

(六) 基督的復活與信友的關係（十五1~38）。

(七) 指導、計劃、勸勉（十六1~18）。

教會內的分裂，智慧與宣佈福音（一10~四21）

1. 團體內的派別（一10~17）

面對教會內分裂的事實，保祿並沒有予以正面的答覆，只是以耶穌基督在十字架的死亡，賺得了他所救贖的人類，來說明一切信友無論是因保祿的宣講，或是因阿頗羅的宣講，都將因同一個洗禮而歸於耶穌基督的名下。

2. 天主的智慧（一18~二16）

一18~二5：十字架的「愚妄」和「懦弱」正是天主教世計劃的奧秘，因為「天主偏召選了世上愚妄的，為羞辱那有智慧的；召選了世上懦弱的，為羞辱那堅強的」（一27）。並且「凡要誇耀的，應因主而誇耀」（一31），因為信友的信德不是憑人的智慧，而是憑天主的德能（二5）。

二6~16：三種不同情況的人——「屬血氣的人」指尚未受到福音的光照，僅以人的理智判斷事理的人，「屬血肉的人」指雖受過福音的光照，但仍受人的情慾所支配的信友；「屬神的人」指在聖神的

指引下行事的人。保祿只對「屬神的人」講論「天主的智慧」，因為只有他們才能了解天主教世計劃的奧秘。

3. 宣講福音者與格林多團體（三1~四21）

三1~9：針對教會內分黨派的現象指出格林多人是「天主之田」，有許多人在田中工作，雖然恩寵各有不同，但工作卻只有一個：「你們是天主的莊田，是天主的建築物」（三9）。

三10~17：格林多人是「天主的宮殿」，基督是建立這宮殿的基礎，在這基礎上每個人的建築各有不同，及至審判之日時，每個人將見到自己所建築的：「因為主的日子要把它揭露出來……火要試驗各人的工程怎樣」。

三18~四5：宣佈福音的人是基督的僕人和天主奧秘的管理人：「誰也不可拿人來誇口，因為一切都是你們的：無論是保祿，或是阿頗羅，或是刻法，或是世界，或是生命，或是死亡，或是現在，或是將來，一切都是你們的；你們確是基督的，而基督是天主的」（三21~23）。

四6~13：為規勸那些高傲自誇的信友回歸正道，保祿要求信友們應效法宗徒們謙卑盡職的榜樣。
四14~21：保祿派遣弟茂德前往協助格城教會，勸勉信友們應以實際的行動來尋找天主，並應效法保祿在基督內的行事及他在教會內所教導的。

面對三個嚴重的紊亂問題與反應（五1~六20）

在格城教會所發生的三個嚴重問題是：亂倫行為、信友的爭訟及賣淫。面對這三個問題，保祿的反

應與答覆是：

1. 團體應積極的責斥亂倫行爲者（五1~13）。

五1~5：嚴斥團體中有人與繼母姘居的亂倫行爲。

五6~8：基督徒應度聖潔的生活：「不可用舊酵母，也不可用奸詐和邪惡的酵母，而只可用純潔和真誠的無酵餅」。

五9~13：應公開責斥亂倫者，並開除其教籍。

2. 信友爭訟應在教會內求解決（六1~11）

信友之間的爭訟應在教會內求解決，不應訴諸外邦人的法庭；理由是：信友們將來是要審判世界的，如今又怎能讓世界來審判信友呢？（間接提及末世性的審判事件）。

3. 賣淫問題（六16~20）

格林多城廟妓賣淫的惡習已蔓延及信友，保祿嚴厲的說：「那犯邪淫的，就是冒犯自己的身體……難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不是屬於自己了嗎？你們原是用高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天主」。

答覆第一個問題：婚姻與獨身（七1~40）

1. 爲結過婚者的一些規則（七1~16）

七1~6：結婚者應不要彼此虧待，要同歸一主。

七7~9：守貞者或尚未結婚者，若能止於現狀最好，若節制不住，就應結婚。

七10~16：已經在主內結過婚的人，不得離棄對方；但信教前的婚姻在一定的情況下可以解除，即如果教外的一方不願意再與教內的一方共度婚姻生活，自願離去，那麼教內的一方爲了「平安」，可以與之分開。

2. 事奉天主重於變換生活情況（七17~24）：

「天主怎樣召選了各人，各人就該怎樣生活下去」（17）；「各人在什麼身份上蒙召，就在天主面前安於這身份罷！」（24）。強調事奉天主重於外在的生活方式，因爲信仰來自蒙召的經驗及內心的悔改，至於外在的生活形式，必須按個人被蒙召的身份去實現。

3. 婚姻與童貞生活的價值（七25~40）

七25~35：推薦童貞生活，因爲「沒有妻子的，所掛慮的是主的事，想怎樣悅樂主……沒有丈夫的婦女和童女，所掛慮的是主的事，一心使身心聖潔……」。

七36~38：在分辨是否守貞或結婚的事上，應看是否有堅定的心志及自由的意願；能守貞者最理想，無法節制者，最好結婚。

七39~40：寡婦的問題：「如果她仍能這樣守下去，她更爲有福」，若寡婦再嫁，則應與主內的人結合。

答覆第二個問題：祭邪神的肉和參與城市生活（八1~十一1）。

1. 祭獻與宴筵（八1~13）

關於是否能吃祭邪神的肉，保祿以基督徒的愛德來答覆：基督徒在基督內已獲得完全的自由，可以自由的享用世上的一切美物；但必須注意的是，人的自由抉擇可能會成爲軟弱者的絆腳石，所以「倘若食物使我的弟兄跌倒，我就永遠不吃肉，免得叫我的弟兄跌倒」（13）。亦即，基督徒能爲了愛德的緣故，自由的放棄一些權利，以避免某些人因軟弱而跌倒。

2. 宗徒的自由（九1~27）

九1~14：保祿證明自己享有宗徒的權利：「你們在主內正是我任宗徒職份的印證」（2）；而且宗徒身份可以享有種種特權：「難道我們沒有取得飲食的權利嗎？難道……」（5~6），「主也這樣規定了，傳福音的人，應靠福音而生活」（14），但爲能更好的傳福音，保祿放棄這權利。

九15~23：放棄權利爲傳福音是出於愛德，愛德是保祿傳福音的最高原則，愛德推動他犧牲個人的自由，成爲衆人的奴僕：「我若不傳福音，我就有禍了……傳佈福音時白白的去傳，不享用我在傳福音上所有的權利。我原是自由的，不屬於任何人；但我卻使自己成了衆人的奴僕，爲贏得更多的人……爲一切人，我就成爲一切，爲了總要救些人。我所行的一切，都是爲了福音，爲能與人共沾福音的恩許」。

九24~27：以比武競賽的比喻鼓勵信友，爲獲得永遠不朽的榮冠，而全力以赴。

3. 以色列人的歷史可資鑑戒（十1~22）

舊約中以色列子民，雖已歸屬天主，但仍繼續犯罪遠離天主，故信友們應以以色列人的歷史為借鏡，不要驕矜自傲，妄用福音的自由：「這些事都是我們的鑑戒，乃叫我們不貪戀惡事，就如他們貪戀過一樣。你們也不可崇拜邪神，就如他們中有些人敬拜過一樣」（6 f）。保祿特別強調基督徒已結合於基督的身體，不得再參與教外的祭獻：「你們不能喝主的杯，又喝邪魔的杯；你們不能共享主的筵席又共享邪魔的筵席」（21）。

4. 為光榮天主去作一切（十23 ~ 十一1）

針對吃祭肉的問題，提出一個綜合性的結論：「你們或吃或喝，或無論作什麼，一切都要為光榮天主而作……在一切事上使眾人喜歡，不求我自己的利益，只求大眾的利益，為使他們得救」（31 ~ 33）。強調基督徒的自由應包含為他人的利益著想的幅度。並鼓勵信友們效法自己：「你們該效法我，如我效法了基督一樣」（十一1）。

論禮儀的舉行（十一2 ~ 十四39）

1. 敬禮中女性的地位（十一2 ~ 6）

保祿認為婦女在集會中當蒙頭紗，其原因有二：一是當時格城外邦人的敬禮，女人是不蒙頭紗的；因此保祿提醒女信友們，不要以為在基督內已獲得了自由，便淪為與外邦人一樣。因為對天主的朝拜，是心靈與身體的整體行動，所以保祿要求婦女們在行動中表達出對天主的朝拜，以達內外合一。第二個原因是有關婦女的地位問題，保祿認為男女在天主面前固然都是平等的，但是男女之間仍有其來自天主

所釐定的區別，所以保祿勸勉婦女們，對於那些適用而且有益於婦女的禮節和習俗，不要放棄。

2. 慶祝主的晚餐（十一 17 ~ 34）

十一 17 ~ 22 濫用禮儀的現象：「你們聚集在一處，並不是為吃主的晚餐，因為你們吃的時候，各人先吃自己的晚餐，甚至有的飢餓，有的卻醉飽」（20 f）。由濫用禮儀的現象中，反映出格城信友之間的分裂與不團結。

十一 23 ~ 26 主的傳統：「主耶穌在被交付的那一夜，祝謝了，擘開說：『這是我的身體，為你們而捨的，你們應這樣行，為紀念我。』……」，強調保祿所傳授給信友的，都是從主所領受的，所以每次舉行主的晚餐，不但是紀念主的死，更含有末世性的意義：「直到主再來，你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡」（26）。

3. 聖神的恩物與作用（十二 1 ~ 十四 39）

十二 1 ~ 3：神恩乃是來自天主聖神的賜予，唯有來自天主聖神的神恩，才會領人進入耶穌基督內，明認「耶穌是主」，所以信友們應以其所領受的神恩，共同建立教會。

十二 4 ~ 31 神恩的作用：「神恩雖有區別，卻是同一聖神所賜」（4），其共同目標是為建立基督的教會，與基督合成一體：「我們衆人，不論是猶太人，或是希臘人，或是為奴的，或是自由的，都因一個聖神受了洗，成爲一個身體，又都爲一個聖神所滋潤」（13 f）。神恩的種類有：治病、行奇蹟、說智慧的話，說知識的話……等，保祿個人較看重來自猶太傳統的先知、教師、宗徒神恩：「天主在教

會內所設立的：第一是宗徒、第二是先知，第三是教師，其次是行異能的，再次是有治病奇恩的……」（28），保祿鼓勵信友們熱切追求那更大的恩賜（31）。

十三 1 ~ 3 愛之歌：「我若沒有愛，為我毫無益處」（1 ~ 3）；愛是諸德的靈魂（4 ~ 7）；愛永存不朽，是信、望、愛中最大的（8 ~ 13）。

十四 1 ~ 40：要適當的善用各種神恩，默感的經驗是爲了大家的利益，並應以神恩來維持公共集會的秩序，因爲「天主不是混亂的天主，而是平安的天主」（33）。

基督的復活與信友的復活（十五 1 ~ 38）

1. 基督復活是信仰的根基（十五 1 ~ 34）

十五 1 ~ 4：以耶路撒冷教會的古老阿拉美文表達對基督復活的信仰，被稱爲基督信仰最古老的信經。它論及耶穌基督的死亡與復活：「基督照經上記載的，爲我們的罪死了，被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了」（3 f）。

十五 5 ~ 11：耶穌復活顯現的見證人：十二位宗徒、五百多弟兄、雅各伯（5 ~ 7）；「最後，也顯現了給我這個像流產兒的人」（8）；而且與基督的相遇，是宗徒宣講行動的基礎：「然而，因天主的恩寵，我成爲今日的我；天主賜給我的恩寵沒有落空，我比他們衆人更勞碌；其實不是我，而是天主的恩寵偕同我」（10）。

十五 12 ~ 34：基督復活與信友的關係：「假如基督沒有復活，那麼，我們的宣講便是空的」（14）；

「基督從死者中實在復活了，做了死者的初果……就如在亞當內，眾人都死了，照樣，在基督內，眾人都要復活」（20~22）。基督復活不但是宗徒宣講的基礎，也是信友日後復活的保障。

2. 復活後的身體（十五35~58）

關於死後如何復活的問題，保祿答說：復活起來的身體，是不可朽壞的，光榮的、強健的、是屬神的身體。

指導、計劃、勸勉（十六1~18）

十六1~4：鼓勵信友捐助耶路撒冷教會。

十六5~9：保祿向格城信友說明自己日後的行程與計劃。

十六10~18：保祿向格城信友推薦弟茂德，及同行的傳教伙伴，並交代信友應敬重他們。

問候與祝福（十六19~24）

保祿以親筆問候並祝福格城信友：「願主耶穌的恩寵與你們同在！願我的愛在基督耶穌內與你們衆人同在！」（23~24）。

二、神學重點

格前的神學主題相當複雜而且不容易明確劃分。乍看書信對問題的敘述似乎有某一程度的連貫，即問題與問題之間發展的連繫；但仔細推敲後便發現這些連貫並不充分的內在化，不易看出一個整體性、貫通全書信的大主題。因了這個緣故，不同的學者對書信的主題，提出了不同的說法：

第一種說法：末世性、愛

第一種說法認為格前的主題與末世性和愛有關，主張這種說法的學者有：BARTH, BULTMANN, SCHLIER, 其個別看法如下：

BARTH 認為全書信的中心是第十五章（論基督復活為信仰的根基），書信的其他部份都是逐漸準備十五章的。所以 Barth 認為書信主題與死人復活及末世性問題有關。

BULTMANN 認為全書信的中心是第十三章（愛超越一切、愛是諸德的靈魂、愛永存不朽）。因為書信中一切與末世性有關的看法，都應由愛的角度來反省，而且只有愛才是末世的最後事實。

SCHLIER 認為全書信的主題在於討論知識與愛為建立教會的條件；因為書信多處提及有關認識與愛的觀念，並強調兩者之間的重要性。

第二種說法：反對諾色派（GNOSIS - GNOSE）

學者（SCHMITTHALS）認為格城教會所產生的種種問題，如：黨派分裂、淫亂放蕩的行為、敬禮的紊亂……等，都與諾色派只注重知識層面而忽略實際的倫理行為有關，所以格書信的主題是針對受諾色派影響而引起的種種問題。

這種說法有其可商榷的地方，因為諾色派思想發展於第二世紀，在此之前只有一些類似諾色思想的蘊釀或雛形，無法斷言格城教會受到諾色派思想多大影響。

第三種說法：基督徒的信仰生活

書信常談到以基督爲中心、神恩問題、愛德問題……等與實際信仰生活有關的論題，所以有些學者認爲格前的主題是論基督教的信仰生活。持這種說法的學者有：FEUILLET, FRIEDRICH, BAUER, W., 其看法如下：

FEUILLET認爲全書信的主題在探討與基督教的自由有關的問題：基督教徒有無自由、基督教的真正自由是什麼、基督教徒與其他人的分別……等問題。

FRIEDRICH認爲全書信的主題以基督爲中心，強調基督教徒應以其思言行爲與基督結合爲一。BAUER, W.認爲書信的主題是屬於較實際的牧靈問題，針對教會內具體發生的問題，提出實踐性的回答，而非教義性的神學論題。

以上各種說法，各有其可依據的論證，但都非絕對性的。本書嚐試綜合以上各說法並配合格前的結構與內容，歸納出八個書信主題：

- (一) 格林多教會內的派別
- (二) 智慧、聖神的行動，神恩
- (三) 女人的地位
- (四) 聖神的恩惠與職務
- (五) 保祿與傳承
- (六) 保祿與舊約

(七) 基督復活與死人的復活

(八) 倫理與基督徒的自由

格林多教會內的派別

書信一開始便展現格林多教會中嚴重的黨派分裂現象。分裂的原因可能來自付洗事件上，由於格格的一些外邦宗教認為，入教者由誰付洗，就歸屬於誰的名下；格格信友在這種風氣的影響之下，認為由保祿所付洗的基督徒，就該歸屬於保祿的名下，由阿頗羅所付洗的，就該歸屬於阿頗羅的名下，因此便產生了教會內的黨派：「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」(一 12)。按這段經文推論，當時格林多教會的黨派約可分為三派：

1. 伯鐸的派別

有關這一派別的由來有兩種說法：第一種說法認為伯鐸派別的份子是来自巴肋斯坦的猶太主義者，在聖經某些地方可以找到這派份子；第二種說法認為可能是指一群與伯鐸或耶路撒冷有某種關係的人，自命為伯鐸派別，但未必是由伯鐸所付洗的。

2. 阿頗羅的派別

阿頗羅為一人名，此人有雙重的文化及教育背景：一是猶太的教育背景；一是希臘文化的影響，相當注重文學修辭及高深的釋經法。因此，有人推測可能是阿頗羅在格林多工作時，影響了當地信友，因著對修辭學或釋經法的偏愛而組成智慧型的派別。

3. 基督的派別

有關基督派別的說法更是層出不窮。首先有人提出懷疑，認為歷史中根本沒有這個派別出現，只是一種稱謂或說法而已；但也有學者認為歷史中確實有過這個派別，以下試介紹這兩種說法的解釋：

肯定有基督派別者的各種解釋：

- (1) 認為基督派別是指認識耶穌基督或是與基督有血肉關係的親戚，所組成的團體。
- (2) 認為基督派別是指一群接受了基督的法律，但在行動表現上較為極端的猶太份子。
- (3) 認為基督派別是指一群不顧教會的法律與組織，只願意按個人的自由歸屬於基督名下的屬神份子。
- (4) 認為基督派別是指一群獲得特別光照的諾色派份子，他們只願直接歸屬基督名下，不願從屬其他團體。

(5) 認為基督派別是指一群不願意接受伯多祿的猶太人，願意持守基督的精神並直接歸屬於基督的名下。

否定歷史中有基督派別者的各種解釋：

(1) 認為基督派別，只是一種修辭學上的說法，為針對教會內分黨派的現象而以基督之名來說明：教會內任何黨派的分立都沒有用，最後都要共同歸屬於基督。

(2) 認為保祿在寫致格林多前書時，並未提基督派別，而是收信者在讀信時，自行加上一句：「我是屬基督的」，而成為經文的一部份，使人誤認有一個基督派別。

(3) 認為基督派別的出現，是由於書寫時文之擴散所致，誤將 KPI SPON 讀為 XPISTOU。KPI SPON 是一名會堂長克黎斯頓（宗十八 8），若書寫不慎可能擴散為 XPISTOU，即基督派之意，由之引人誤認格林多教會中有基督派別的出現。

(4) 認為所謂基督派別，只是一種用以反映保祿思想的說法而已，並不是指實際的分裂。

結論：以上諸種說法，各有其內在的理由，但仍無法肯定那一種說法的完整與可信性。較客觀可行的是用書信所提供的材料，由基督派別的問題中去發現當時保祿在格林多教會所面對的兩個問題。第一：由分黨的現象得知，格林多的基督徒仍沿襲外邦人的習俗。格林多有一些神秘宗教，認為入教者由誰付洗便歸屬於誰的名下，因此可能信友們也在外邦人的影響下說：我是屬保祿的，我是屬阿頗羅的……。

第二：由於分黨分派，導致每個人各自為政，依其所好自組派別，失去了內在的統一與和諧。針對這兩個問題，保祿以「天主的智慧」來答覆，強調信友的得救乃是一具體的事實，是天主藉著聖神將救贖的計劃啟示給我們，所以信者必須以屬神的智慧來洞察這得救的事實。

智慧、聖神的行動，神恩

保祿將神恩具體發揮在信仰生活的層面上，首先說明智慧的基礎，必須來自天主聖神的行動，而聖神的行動所帶來的效果必定是更密切的與主結合、明認耶穌基督為主。同時，來自聖神的行動，必引人將這神恩應用在具體生活中，共同建立教會——基督的身體。

女人的地位

格林多城的淫亂風氣及外邦宗教的習俗，影響了教會內婦女在禮儀生活上的問題，及女人地位的問題，保祿從兩個角度來答覆：

1. 婦女集會時應蒙頭紗

保祿肯定婦女在集會中的地位，及其所獲得的神恩，如在禮儀中祈禱、說先知語等。保祿要求婦女在集會中蒙頭紗，並非輕蔑女人，而是為防範與當時外邦宗教或崇拜女神的情況相混。因為在格城有許多外邦宗教，禮儀集會中，婦女不但不蒙頭紗，還常說狂妄的話。保祿生怕這些現象出現在基督教會的禮儀中；又怕婦女不蒙頭紗、說先知話而被誤認外邦人的神秘宗教。所以保祿提醒婦女們在集會中應蒙頭紗，並謹言慎行（閱宗十一 2 ~ 6；十四 34 f）。

2. 基督徒的身體是基督的妙體和聖神的宮殿

保祿提醒婦女們應尊重自己的身體，不要受神娼賣淫的風氣影響，使基督的妙體受玷污：「人的身體不是為淫亂，而是為主，主也是為身體……你們不知道你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不是屬於自己的了嗎？你們原是用高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天主」（六 13 b ~ 20）。

普遍輕視婦女並向她們要求嚴格，是格林多教會的另一現象。針對這現象保祿指出：一旦受洗便成為在基督內的兄弟姊妹，是天主的子女，一律平等。

聖神的恩惠與職務（十一、十二、十四）

藉著講論聖神的恩惠與職務的關係，反映出當時教會的情況，可視為一種教會論的型態。書信中保祿從三個角度闡述聖神的恩惠與職務的關係。

1. 神恩與職務不可分

「神恩雖有區別，卻是同一個聖神所賜；職份雖有區別，却是同一的主所賜；功效雖有區別，却是同一的天主，在一切人身上行一切事……」（十二 4 ~ 11）。保祿指出各種具體的神恩，如治病的奇恩、行奇蹟、說先知話……等，以強調神恩與職務實質上的關係。

2. 神恩各有其作用

「天主在教會內所設立的：第一是宗徒，第二是先知，第三是教師，其次是行異能的，再其次是有治病奇恩的……」（十二 27 ~ 31）；藉著敘述神恩的作用，反映出猶太人的組織已進入保祿所建立的教會，並暗示保祿個人亦相當重視這些來自猶太傳統的職務。

3. 全體的責任和特定的職務

一方面肯定全體信友的共同責任是建立基督的教會；另一方面肯定有些人領受了特別的神恩，及特定的職務。

宗徒與傳承

保祿宣傳福音時，介紹自己得之於聖神的默感與神恩，具有說異語、默觀、行奇蹟的能力（十四 18；格後十二 1、12），並說明他所宣傳的福音是與傳統有關係的，例如：主的晚餐（十 16；十一 23、25）；

基督復活（十五3）。由此可知，忠於福音傳承是保祿發揮神恩的基礎。

保祿與舊約

保祿的深厚聖經基礎，使他在書信中不但靈活的運用舊約章句，並不時預示舊約事件為將發生之事，使讀者有一歷史的連續感。例：一18-21可視為「證據的連環」；十1-9以以色列的歷史作為基督徒道理的範例。

基督復活與死人的復活

論及基督復活與信友日後的復活問題時，保祿的依據有：

1. 與傳統的關係

基督復活的道理非保祿所獨創，乃是依據福音的傳承：「弟兄們！我願意你們認清，我們先前給你們所傳報的福音，這福音你們已經接受了，且在其上站穩了；……我當日把我所領受而又傳給你們的，其中首要的是：基督照經上記載的，為我們的罪死了……」（十五1-4）。保祿所傳的福音即是耶穌基督的福音。

2. 保祿宗徒職務的特別情況

與復活的主相遇，是保祿宗徒職務的來源，並由此獲得向外邦人傳福音的使命。

3. 復活與基督的再度來臨的關係

「基督從死者中實在復活了，做了死者的初果。因為死亡既因一人而來，死者的復活也因一人而來，

就如在亞當內，衆人都死了，照樣，在基督內，衆人都要復活」(十五20-22)。基督復活不但是信友信仰的根基，而且是祂第二次光榮來臨的保證。據悉在格林多教會有些諾色派份子，輕視肉體與物質，認為肉體無法分享復活的生命，而反對保祿所宣講的基督復活的道理。為駁斥這種錯謬思想，保祿以其生活經驗強調基督的復活就是祂第二次光榮來臨的保證。

倫理與基督徒的自由

1. 基督徒的自由與倫理生活

猶太人的法律主義及希臘人的倫理觀，仍存在於格林多教會內；對此情況，保祿以復活的基督所帶來的新生命重申基督徒的倫理觀：必須是內心的自由表達於外的具體行為，復活的基督是基督徒倫理生活的基礎，相關的具體教誨有：

「你們得以結合於基督耶穌內，全是由於天主，也是由於天主，基督成了我們的智慧、正義、聖化者和救贖者，正如經上所記載的：『凡要誇耀的，應因主而誇耀。』」(一30)。

「……你們因著主耶穌基督之名，並因我們天主的聖神，已經洗淨了，已經祝聖了，已經成了義人」(六11)。

「你們不知道你們的身體是基督的肢體嗎？」(六15)。

「……你們不知道你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不是屬於自己的了嗎？……」(六19；閱三16)。

「你們原是用高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天主」（六 20）。

「你們是用高價買來的，切不要做人的奴隸」（七 23）。特別不能做罪惡的奴隸，「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」（七 22）。

2. 「在基督的法律之下」

強調在個人的生活、職務內，以屬神的行為表現其所獲得的聖神：「我原是自由的，不屬於任何人；但我却使自己成了衆人的奴僕，為贏得更多的人。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，為贏得那在法律下的人……其實，我並不在天主的法律以外，而是在基督的法律之下」（九 19 ~ 21）。

3. 在基督內生活並履行愛

在基督內以愛生活，並為愛和服務而得到自由。說明愛是倫理生活的最高原則（閱十三章）。

4. 為光榮天主而生活

復活的基督所帶來的新生命，已超越了古老法律的精神；只有愛才能建立基督徒的團體，信友應以其在基督內所獲得的眞自由，以光榮天主為一切思言、行為的準繩；在具體的愛德生活中，等待基督光榮的第二次來臨，圓滿完成一切：「萬物都屈服於他以後，子自己也要屈服在那使萬物屈服於自己的父，好叫天主成為萬物之中的萬有」（一 28）。

第二節 格林多後書

一、書信內容

格林多後書的結構與內容較前書更複雜，不易看出完整的寫作計劃，也不易劃分書信的主題，這裡按書信的結構編排，依次分出書信的三個主題：

- 一：保祿與格林多教會的關係（一3~七6）
 - 二：為耶路撒冷教會的捐款（八~九）
 - 三：熱衷的勸告與宗徒職務的辯護（十~十三）
- 致候辭（一1、2）

保祿與弟茂德寫信給格林多及全希臘的信徒：「願恩寵與平安由我們的父天主，和主耶穌基督賜給你們！」。

主題一：保祿與格林多教會的關係（一3~七6）

頌謝（一3~11）：

保祿以其自身在厄弗所所遭遇的痛苦經驗（閱格前十五32），來體會格城信友在信仰上所遭受的種種磨難，讚美信友們堅忍的態度，並為此讚美感謝天主：「願我們的主耶穌基督的天主和父，仁慈的父和施與各種安慰的天主受讚揚，是他在我們的各種磨難中，常安慰我們……」。

延遲旅行的原因（一12～二13）：

1. 不願匆忙而行（一12～二4）

保祿說明他改變到格林多教會的計劃，是因為不願帶著憂苦匆忙而行；却願以寬恕之心前往，並做格林多喜樂的合作者。

2. 要求寬恕侮辱保祿者（二5～13）

「如果有人使人憂苦，他不是使我憂苦，而是使你們眾人……」（5），暗示在格林多教會中有人侮辱保祿並給信友帶來困擾。保祿沒有指明何人，也沒有指出他所犯的罪行；只是一再要求信友寬恕他：「你們寬恕勸慰他，反倒更好……我勸告你們對他再建起愛情來」（7～9）。

宗徒職務的優越性（二24～四6）

保祿無需舉薦自己的宗徒職務，因為他為信友們所做的一切是最好的說明。保祿以新、舊約的比較來說明新約宗徒職務的優越性：「其實，那先前有過光榮的，因了這更超越的光榮，已算不得光榮了」（三10）；保祿稱新約的宗徒職務為「屬神的職務」、「成義的職務」，因為這一切只有在復活的基督內才得以圓滿，而且「主的神在那裏，那裏就有自由」（三17），連舊約中的一切也都是為準備新約耶穌基督的來臨（閱三6～四6）。

做宗徒的困難和力量的來源（四7～五21）：

1. 力量的來源（四7～15）

「我們是在瓦器中存有這寶貝，為彰顯那卓著的力量是屬於天主，並非出於我們。我們在各方面受了磨難，却没有被困住；絕了路，却没有絕望……」強調傳福音的力量是來自天主，而非傳報者；傳福音者終日飽受試探，甚至在死亡中掙扎，然而：「這一切都為了你們，為使獲得恩寵的人越增多，感謝也越增加，好歸光榮於天主」（四15），說明宗徒在實行職務時所受的試探，是使信友增多的原因。

2. 以復活面對死亡（四16～五10）

「是天主，是他給我們賜下了聖神作抵押。所以不論怎樣，我們時常放心大胆，因為我們知道，我們幾時住在這肉身內，就是與主遠離——因為我們現今只是憑信德往來，並非憑目睹——我們放心大胆，是為更情願出離肉身，與主同住。為此我們或住在或出離肉身，常專心以討主的喜悅為光榮。因為我們眾人都應出現在基督的審判台前，為使各人藉他肉身所行的，或善或惡，領取相當的報應」（五5～10），強調以對復活的肯定，來面對死亡的恐懼。

3. 基督的愛催迫宗徒（五11～21）

保祿忘我的傳佈福音，完全是因為基督對全人類的愛催迫著他：「這一切都是出於天主，他曾藉基督使我們與他自己和好，並將這和好的職務賜給了我們……所以我們是代基督作大使了，好像是天主藉著我們來勸勉世人。我們如今代基督請求你們：與天主和好罷！」（18～20），強調宗徒職務的使命令有教人脫離罪惡，重新與天主和好的幅度。

天主的執行人（六1～13）

保祿赤誠地爲信友張口開心地宣傳福音，希望信友們亦能如此，並以愛相互對待：「我們的口向你們張開了，我們的心也敞開了。你們在我們心內並不窄狹，而是你們的心腸窄狹。爲了以報還報，如今我對你們猶如對自己的孩子說：你們也敞開你們的心罷！」（六12~13）。

舊約的應用（六14~七1）

保祿常引用舊約的章句或比喻做說明，例如六14~七1引用申廿二10「牛驢不可以並耕」的禁令以防止「異類相配合」（肋十九19）來說明信友不可與外教人的精神和惡習妥協。保祿自如的應用舊約，但有時缺乏條理，使得上下文的銜接不一致。

因信友的悔改而喜樂（七2~4）

「我們對你們大可放心，我爲了你們也很誇耀；我充滿了安慰，在我們各樣的苦難中，我格外充滿喜樂」（4），保祿因格林多信友的悔改而喜樂。由文學編排的角度來看，六1~13：保祿對信友的摯愛與規勸，已在七2~4中看到了效果；即七2~4可做爲六1~13的結束。

分享弟鐸的安慰（七5~16）

保祿因弟鐸所帶來的消息而感安慰：「弟鐸的來臨安慰了我們……而且也以他由你們所得的安慰，安慰了我們……如今我却喜歡，並不是因爲你們憂苦了，而是因爲你們憂苦以致於悔改……因爲按照天主聖意而來的憂苦，能產生再不返悔的悔改，以至於得救……」，這暗示發生在格林多教會內的問題——保祿與格教會的關係，已獲得了解決：「我真喜歡，因爲我對你們在各方面都可以放心了」（16）。

主題一：爲耶路撒冷教會的捐款（八～九）

馬其頓教會捐款的榜樣（八 1～24）

爲耶路撒冷教會捐款之事，原是由格林多教會首先發起的，但格城教會並沒有以實際行動來響應募捐，反而是其他教會，特別是馬其頓教會的響應最爲熱烈。因此保祿勸勉信友應效法其他教會，以實際行動來響應募捐；保祿派弟鐸前往協助此事，並通知信友應善待弟鐸及兩位隨行的弟兄：「你們要在衆教會前，向他們證實你們的愛情，和我們對你們所有的誇耀」（24）。

督促信友備安款項（九 1～15）

保祿以捐款將能獲得的善果，激勵信友備安款項：「大量播種的，也要大量收穫」（66）；「天主能豐厚地賜與你們各種恩惠，使你們在一切事上常十分充足，能多多行善事」（8）；募捐，不但補足了聖徒們的貧困，而且還可以叫更多的人感謝天主。

主題二：熱衷的勸告與宗徒職務的辯護（十～十三）

前兩個主題，保祿以較緩和的語氣解說；進入第三主題時，保祿的情緒則轉爲激昂，針對信友對宗徒職務的看法，他以較理論的方式來爲自己的宗徒職務辯護：

保祿的忠誠（十 1～18）

格林多教會有一群保守的猶太主義者，處心積慮地想破壞保祿的福傳工作，甚至否定他的宗徒地位。保祿自我辯護，說明他的宗徒權柄不但來自天主，而且他是本著耶穌基督的溫和良善在信友中工作（十

1~11)，他的行事爲人都沒有超越他的宗徒權限：「我們誇耀却不越過範圍，而只是按照天主所指給我們的界限範圍，照這範圍也一直到達你們那裡」（十13）。

面對愚妄的反駁者（十一1~十二13）

1. 愚妄的反駁者（十一1~15）

格林多教會有一群反對保祿的人，向信友宣講另一個耶穌、另一個神、另一個福音，擾亂保祿所宣講的真理；保祿嚴厲的以宗徒權威斥責他們是假宗徒：「這種人是假宗徒，是欺詐的工人，是冒充基督宗徒的」（13）。

2. 保祿爲自己的勞苦自誇（十一16~十二13）：

假宗徒常以神恩及功勞自誇，保祿所誇耀的卻是傳福音時所受的痛苦與困難：「論勞碌，我更多，論監禁，更頻繁；論挨打，過了量；冒死亡，是常事」（十一23b）；「若必須誇耀，我就誇耀我軟弱的事」（十一30）；「我甘心情願誇耀我的軟弱，好叫基督的德能常在我身上」（十二9b）；而且一切的誇耀都是爲顯示出主所啟示給他的宗徒職務：「宗徒的記號，也在你們中間，以各種的堅忍，藉著徵兆、奇蹟和異能，真正實現了」（12）。

預備第三次訪問（十二14~十三10）

保祿計劃第三次前往格林多教會，希望能藉著所帶去的訓導，使信友更加堅強；並說明自己是在天主的愛內向信友開口說話，不是靠自己的能力：「我們是在基督內當著天主的面說話；這一切，親愛的

都是爲了建樹你們」(十二19 b)。

保祿在第三次去訪問之前，先寫信給格林多信友，勸勉他們悔改：「我們只求一件事：就是你們的成全。爲此，當我還未來到的時候，先寫了這些，免得我來到的時候，要照主所賜給我的，那原是爲建樹而不是爲破壞的權柄，嚴厲處置你們」(十三9 b~10)。

最後的勸勉與祝福(十三11~13)

勸勉信友們要喜樂，要勉力成全，要服從勸勉，要同心合意，要彼此和睦。祝福：「願主耶穌基督的恩寵，和天主的愛情，以及聖神的相通，常與你們衆人相偕」，這是新約最明顯肯定三位一體奧蹟的格式。

二、體裁與筆法的特點

詞與思想的對立

本書信常以對立性的思想或詞句，來表達強而有力的特色。例如：

1. 苦難與安慰的對立：「因爲基督所受的苦難，加於我們身上的越多，我們藉著基督，所得的安慰也越多……」(一5~6)。

2. 喜樂與憂苦的對立：「……那本該叫我喜樂的，反而叫我憂苦，因爲我相信你們衆人都以我的喜樂爲你們衆人的喜樂」(二3)。

3. 定罪與光榮的對立：「如果先前定罪的職務有過光榮，那麼，成義的職務更該多麼充滿光榮」(

三九)。

4. 死狀與生命的對立：「身上時常帶著耶穌的死狀，爲使耶穌的生活也彰顯在我們身上」(四10~12)。

5. 輕微的苦難與永恒的光榮對立：「因爲我們這現時輕微的苦難，正分外無比地給我們造就永遠的光榮厚報，因爲我們並不注目那看得見的，而只注目那看不見的；那看得見的，原是暫時的；那看不見的，纔是永遠的」(四17~18，其他請自行參閱：一17~22；一24~二3；二15~16；三1b~3；三5~6；三13~14；五14~15；五17；八9；九5；十二6~10等)。

韻律、節奏感

本書信原文常用強而有力的文學技巧表達其韻律，甚至音樂般的動人節奏。例如：「但我們是在瓦器中存有這寶貝，爲彰顯那卓著的力量是屬於天主，並非出於我們。我們在各方面受了磨難，却没有被困住；絕了路，却没有絕望；被迫害，却没有被捨棄；被打倒，却没有喪亡；身上時常帶著耶穌的死狀，爲使耶穌的生活也彰顯在我們身上」(四7~10)。書信中尚有多處呈現這種文學的韻律與節奏，可惜譯文中不易感到原文的文學技巧。

著名佳句

書信中有些非常優美且深具意義的句子，常被引用於其他的寫作上或道理的宣講上，例如：

1. 「這約並不是在於文字，而是在於神，因爲文字叫人死，神却叫人活」(三6b)。

2. 「主就是那神：主的神在那裏，那裏就有自由」（三17）。

3. 「主對我說：『有我的恩寵為你夠了，因為我的德能在軟弱中纔全顯出來。』所以我甘心情願誇耀我的軟弱，好叫基督的德能常在我身上。為此，我為基督的緣故，喜歡在軟弱中，在凌辱中，在艱難中，在迫害中，在困苦中，因為我幾時軟弱，正是我有能力的時候」（十二9-10）。

幽默及靈活的文體

作者在第八、九章中以幽默略帶諷刺的靈活手法，巧妙的表達出格林多人虛有其表的慷慨，以教誨並激勵格林多人慷慨募捐。這種手法可視為文學之寶。

三、牧靈及教義主題

全書信所探討的主題，大致是針對如何管理並建設新興的教會（一-七；十-十三）。書信中一方面針對教會內實際所發生的問題，給予適宜的答覆；另一方面配以管理教會時應有的道理與信仰生活的反省。在這兩方面，即牧靈與教義主題，保祿都巧妙的充份發揮，並相輔相成的相互傳達訊息。綜合書信主題可分為三點：

保祿的對頭

按書信資料推測，保祿的對頭似乎是由不同的派別聯合共同反對保祿，他們可分為兩種：一種是諾色派人（可能來自猶太）（一-七）；另一種是猶太人或受猶太思想所影響的人（十-十三），以下試分別簡述之：

1. 諾色思想的敵對者（一～七）：

第一至第七章所討論的都是有關侮辱者（反對保祿者）及受侮辱者之間的情形。據推測受侮辱者可能指保祿派往格林多協助傳福音的隨員，侮辱者可能是諾色派人或猶太人。

保祿得知格林多教會有敵對者出現時，便寫信嚴厲告誡信友，提防並遠離他們；敵對者似乎也感受到團體對他們的排斥，因而悔改並接受保祿的宗徒權威。保祿也接受了敵對者的悔改，並要求團體予以寬恕。

2. 猶太思想的敵對者（十～十三）：

按十～十三章顯示，敵對者可能是來自巴肋斯坦的極端傳統主義者，他們的勢力曾經蔓延到全小亞細亞、希臘、馬其頓、格林多……等地，對教會產生不小的影響，並嚴重侵犯保祿宗徒的權威，使保祿不得不挺身為自己的宗徒職務及所宣講的福音辯護（參閱十～十三；斐三16～四1；迦……等）。

猶太思想的敵對者，具體而言是指具有基督信仰的猶太人，由於過於熱衷法律，強烈的強調梅瑟的地位，所以常對保祿所宣講的福音及基督表示反對或貶抑，例如：

- (1) 指責保祿在人前是嚴厲、強硬的，在人後却軟弱無能，言語又空洞可輕（十10）。
- (2) 敵對者自稱比保祿更屬於基督（十7）。
- (3) 指責保祿到格林多時，沒有攜帶他人的推薦（十2、8）。
- (4) 暗指保祿私自動用了格林多人為耶路撒冷教會的捐款（十二16）。

由於受到以上的侮辱，保祿才在十、十三章中挺身為其宗徒職務提出辯護。
宗徒制度、職務與教會

格林多前後書，都分別以較長的篇幅討論有關宗徒制度、職務與教會之間的關係。以下是格後有關這個主題所提出的看法：

1. 新約職務勝於舊約職務

保祿經常引用舊約，再用新約印證舊約所預許的，例如：耶肋米亞與厄則克耳先知所預許的新盟約，已在基督身上實現。保祿不但強調新、舊兩約之間的不同，更清楚劃分新約的宗徒職務有別於舊約梅瑟的職務。值得一提的是：保祿時代並沒有新、舊約之分，但在格後書信中，保祿首先稱猶太人的聖經為舊約：「……因為直到今天，在讀舊約時，同樣的帕子仍然存在，沒有揭去，因為只有在基督內纔得除去」（三14），由此可見保祿對新、舊約之間的不同相當看重。

2. 宗徒職務的普世性

保祿強調建立於各個地方的教會（如：格林多教會、得撒洛尼教會……），都屬於一個天主教會；沒有「格林多的教會」，而是「在格林多的天主教會」或「天主教會在格林多」。藉著各個地方教會對耶路撒冷教會的捐款，表達出各教會之間的連繫與相通，並且共同屬於一個天主的教會；更具體的說：無論是猶太人、外邦人，都將因著同一的基督信仰合為一體，即藉著耶穌基督，耶路撒冷光輝燦爛，萬民的財富都歸屬於它（依六十、六二預報默西亞的光榮）。

3. 宗徒權威來自天主

保祿面對敵人對他宗徒權威的否定，特別辯護其來自於天主的宗徒權威：「但我們是在瓦器中存有這寶貝，為彰顯那卓著的力量是屬於天主，並非屬於我們」（四7），瓦器象徵人的軟弱，寶貝則象徵天主所賜給的偉大力量。

以上三點為保祿所強調的宗徒職務的特點。至於在文學的描述上有人發現其困難與問題。保祿將單數的「我」及複數的「我們」混合使用，使讀者不易分辨出所指的宗徒是何人，或何為其具體的宗徒職務。經過整理後，大致可確定，單數的第一人稱：「我」，指保祿本人；複數的第一人稱：「我們」，能有以下多種情形：

(1) 指保祿自己：「弟兄們，我們願意你們知道，我們在亞細亞所受的磨難……」（一8），指保祿個人在亞細亞所經歷的磨難。

(2) 指保祿與伙伴：「藉著我們，即藉我和息耳瓦諾同弟茂德，在你們中間所宣講的天主子耶穌基督……」（一19），指與保祿共同擔負福音工作的伙伴們。

(3) 指新約全體：「我們衆人以揭開的臉面反映主的光榮……」（三18；五10）。
個人性的末世論（五1~10）

針對不同的寫作背景，格前與格後對末世論的論述亦有所別：

1. 格前——普遍性的末世論

寫作背景：當耶穌基督再度來臨時，全體信友的復活情況將會如何？由於末世性的問題是一隱藏的奧蹟，所以保祿並沒有直接答覆這個問題，只間接性的說明：基督的復活是信友生活的基礎。

2. 格後——個人性的末世論

寫作背景：個人死去後，如何與復活的基督結合？保祿的答覆是：基督的復活已戰勝了死亡，在任何情況下，信友都將與復活的基督結合為一體。個人性的末世論導源於保祿個人與復活的主相遇的經驗，所以在表達上較充份完整，並藉答覆此問題化解許多有關末世論的錯謬思想。

第四節 保祿與格林多書信

格林多前、後書的完整性較為複雜，文學表達及教義主題的連繫性都頗不一致；本節特別針對保祿與格林多教會之間的關係，及雙方書信往來的次數，來探究保祿共寫了幾封信給格林多教會（二封？四封？）。本節將從不同的角度，藉學者的研究成果提出說明；這項問題的處理較為複雜，會令讀者費解，所以本節不做精深的研究，只介紹有關這項問題的一些說法：

一、宗徒大事錄中保祿與格林多教會的關係（歷史角度）

二、格林多前、後書中保祿與格林多教會的關係（文學角度）

(一) 書信的記載

(二) 綜合結論

(三) 未解決的問題

三、結論

四、附錄

一、宗徒大事錄中保祿與格林多教會的關係（歷史角度）

宗徒大事錄十八 1-18 的資料顯示，保祿與格林多教會之間的往返情況如下：

1. 保祿前後共兩次前往格林多教會：第一次是保祿首次外出傳福音時，正值加里雍任總督，保祿在格城停留十八個月之久；第二次抵達時只停留三個月。

2. 與保祿同行的伙伴有：息拉、弟茂德（十八 5）。

3. 保祿使多人皈依：阿桂拉、普黎史拉、猶斯托、克黎斯頗全家。

4. 因猶太人的抗拒，保祿轉向外邦人宣講福音。

宗徒大事錄的歷史資料有相當的可信度，但仍和格林多前、後書的記載有所出入；為求客觀起見，以下試就格林多書信的記載來解析保祿與格林多教會之間的關係：

二、格林多前、後書中保祿與格林多教會的關係（文學角度）：

書信的記載

格林多前書

一 11：格林多信友向保祿報告教會內的情況及問題。

二1：「我從前到你們那裏時，也沒有用高超的言論或智慧，給你們宣講天主的奧義」。暗示保祿在寫格前書信之前，曾經到過格林多教會。

四17：「爲了這緣故，我打發弟茂德到你們那裏去……」，顯示寫前書之前，保祿曾派遣弟茂德前往格林多教會；按宗十九22弟茂德先經過馬其頓再前往格林多城，暗示在格前書信之前，另有一封書信抵達格林多教會，向信友引薦弟茂德。

四19~21：保祿預告不久之後，將親自前往格林多教會巡視。

五9：「我先前在信上給你們寫過，不可與淫蕩的人交結」，顯示前書之前，尚有另一封致格林多人書信。

七1：「論你們信上所寫的事，我認爲男人不親近女人倒好」，暗示前書有某些部份是給信友的回信。

十六5~8：保祿在厄弗所寫了書信，並打算停留至五旬節，然後再前往馬其頓，在格林多度過多天。

十六10~11：保祿派遣弟茂德前往格林多教會，並預計弟茂德將於短期內回到厄弗所。

十六12：保祿希望阿頗羅也能前往格林多，但計劃沒有成功。

格林多後書

一1：弟茂德回到保祿身邊。

一 8：暗示保祿與弟茂德似乎已經離開了厄弗所。

一 15～16：保祿原來的計劃是先到格林多，再前往馬其頓，然後再轉回格林多（與格前十六 5～8 的記載有所出入）。

二 1～9：保祿改變前往格林多的計劃，並寫了「淚函」給信友。

二 12～13：保祿離開厄弗所，經由特洛阿；因沒有遇到弟鐸，所以轉向馬其頓。

七 15～16：保祿在馬其頓與弟鐸相遇，因弟鐸帶來有關格林多的好消息而感欣喜。由此推測，保祿所寫的「淚函」可能是由弟鐸帶往格林多教會，然後再帶回有關格林多教會的好消息。

十二 14：保祿預備第三次前往格林多教會。

十三 1～2：保祿肯定將第三次前往格林多教會，並將帶著「必不寬容」的態度前往。

綜合結論

透過以上的分析，得知保祿不只是給格林多人寫了兩封信而已；在前書之前已另有一封書信，格後中又提及另一封「淚函」。由此推測保祿可能寫了四封書信給格林多人，且格林多人也曾寫信給保祿。

四封書信的論證大致如下：

A 信：「我先前在信上給你們寫過……」（格前五 9），顯示在格前之前尚有另一封書信。

B 信：即目前之格前書信；介於 A、B 信之間格林多人曾給保祿寫信。

C 信：即「淚函」。

D 信：即目前之格林多後書。

未解決的問題

經以上的分析，保祿可能寫了四封書信給格林多教會，但書信的完整性仍有問題，例如：上下文的連繫不一致、句型的不完整……等，以下試舉實例說明：

格林多前書

1. 第十三章介於十二及十四章之間與上下文的主題缺乏內在的連繫。十二章，論神恩的作用及來源；十四章，論先知與語言二神恩的比較，此二者共屬同類主題；但第十三章，論愛超越一切，似乎前後兩章的主題脫節，引人推測十三章可能來自他處，非屬原有的書信計劃內。

2. 第二至八章，論信友應有的倫理及信仰生活；第十章，論信友的禮儀生活。這兩段共屬同一主題，均針對信友的信仰生活而發揮；然而介於這兩段之間的第九章：論保祿的宗徒權利，與上下兩段的主題缺乏內在的連繫，使書信的發展在第九章呈現斷層的現象。

格林多後書

1. 六 13 ~ 14：突然改變敘述的語氣與內涵，似乎不是針對上下文的需要而寫的。
2. 七 1 ~ 2：突然轉變為一種平和的態度，與第六章所呈現的擔心的態度十分不同。
3. 九 1 ~ 2：再次提起募捐之事，與第八章有重覆之嫌。
4. 十 ~ 十三：保祿對宗徒權力的強烈辯護，這與保祿在前面自我肯定的態度迥然不同，似乎暗示保祿

後來又碰到其他的敵對者。

由於這些經文連繫的問題，曾有學者推測：格林多前、後書可能是由一位保祿的門徒，將保祿平時陸續寫給格林多教會的書信收集而成的。既然寫作的時間不同，上下文的連繫自然會有斷層的現象；也因此有些學者認為格林多前、後書是由四封書信組合而成的（詳細的分類請參見附錄）。

另一個歷史問題：按宗徒大事錄所載，保祿曾前往格林多兩次；但按格林多書信所載，保祿曾三次前往格林多教會。保祿第一次及第三次前往格林多，在宗徒大事錄及格林多書信的記載相符；至於第二次，可能是保祿在厄弗所期間曾前往格林多較短期的停留，因此宗徒大事錄沒有記載這次的訪問。

三、結論

綜合以上資料，今試將保祿與格林多教會之間的往返關係概略結論如下：

1. 公元五十年冬至五二年夏，保祿第一次訪問格林多城，曾居留一段較長的時間，並建立教會。
2. 公元五二年夏，保祿離開格林多城前往耶路撒冷，之後回到敘利亞的安提約基雅，並開始第二次外出傳教。

3. 公元五三年，保祿第三次外出傳教，經由迦拉達及福里基雅（FRYGI A），公元五四年抵達厄弗所，並居留了兩年又三個月。

4. 於厄弗所居留期間，保祿獲得有關格林多教會的情況，並寫下A信。
5. 公元五五年，保祿寫下B信（即格林多前書），答覆A信尚未解決的問題。

6. 公元五六年，保祿匆促前往格林多教會做了第二次短期的訪問（格後十三2），效果不佳，沒有解決教會內的問題。

7. 保祿於厄弗所寫下C信（即「淚函」），由弟鐸帶往格林多（閱格後二1~9；七8~12），並希望日後能再與弟鐸會面。

8. 公元五七年，保祿離開厄弗所前往特洛阿，但沒有與弟鐸會面。

9. 數星期後，保祿前往馬其頓並與弟鐸相遇，由弟鐸處獲得有關格林多教會的好消息（格後七6~16）。

10. 公元五七年底，保祿在馬其頓寫下D信，即格林多後書（不含「淚函」：十~十三章）。

11. 公元五七年至五八年冬，保祿第三次訪問格林多，居留了三個月，並寫下羅馬書信。

四、附錄

按前面的探討，在格前與格後之外尚有兩封致格林多書信。但學者SCHMITHALS認為，格前與格後即是由四封書信所組成的，即在格前與格後中可劃分出A、B、C、D四封書信：

A 信：格前六12~七；九24~十22；十一2~34；十五；十六13~24。

B 信：格前一1~六11；七1~九23；十23~十一1；十二1~十四40；十六1~12。

C 信：有兩種說法：第一種說法（SCHMITHALS, COLLANGE）認為格後二14~六13；七2~4不屬於C信「淚函」；第二種說法（WENDLAND, FULLER, MARXSEN, BORNKAMM）

認為應將格後二14、六13；七2、4與十三章結合成C信「淚函」。
D信：格後一、八章（除C信外）。

以上所提供的是一些可能的說法，並非絕對可靠的。

第四章 斐理伯書信

第一節 斐理伯教會

一、地理位置

斐理伯城 (PHILIPPOS) 位於馬其頓東北部的厄納齊雅 (VIA EGNATIA) 公路上，這條公路貫穿全斐城，並橫跨斐理伯全境，成為交通中心並因此促使商業昌盛。斐城大約於公元前七百年由特辣克人 (THRACIANS) 所興建；公元前三六〇年由塔索斯人 (THASIAN) 改建，並命名為達通城 (DATON)；公元前三五六年時，由亞歷山大大帝的父親斐理伯二世 (PHILIPPOS II 336 ~ 336) 重新整修，並命名為斐理伯城。按宗十六 11 ~ 12 得知斐理伯城屬於馬其頓一區的城市，而且也是保祿傳教行程所經過的希臘的最北的地區。

二、人口

斐城的居民，少數是馬其頓人；大部份是羅馬人，後者在斐城佔有重要的地位，能擁有自己的生活習慣及法律制度，即所謂的意大利法 (IUS ITALICUM)。斐城的猶太人不多，且地位較微，按宗十六 13 所載，斐城僅有一處供祈禱的地方，並沒有專屬猶太人的會堂，可見猶太人在斐城並不十分受

重視。

三、斐理伯教會

保祿在第二次外出傳教中（公元五〇～五三年），在特洛阿（TROAS）夢見一個異象：他被派往馬其頓傳教（參閱十六8～10）。因此保祿便偕同息拉、弟茂德前往斐理伯傳教，並建立教會；斐理伯教會可謂是歐洲的第一個天主教會（參閱宗十六11～40）。

斐城信友與保祿的關係十分深厚，信友會經資助保祿在傳教工作上的需要：「當我在傳福音之初，離開馬其頓時，沒有一個教會在支收的事項上供應過我，惟獨只有你們；就連我在得撒洛尼時，你們不只一次，而且兩次曾給我送來我的急需」（四15～16）。這項資助，成了日後保祿與斐理伯教會書信往來的理由。

第二節 書信內容

斐書全文已見於第三世紀的手抄本，學者們也一致認為斐書是保祿的四封監獄書信之一；由於考證上較沒有問題，在處理本書信的結構和內容上也較容易，以下試予以簡介——：

致候辭（一1～2）

「基督耶穌的僕人保祿和弟茂德，致信給斐理伯的衆位在基督耶穌內的聖徒、監督及執事，願恩寵與平安由天主我們的父和主耶穌基督賜與你們」；致候辭中引用希臘式的職務稱呼：監督與執事（亦可

譯為監督與僕人），暗示斐城是一座尚未受到猶太文化影響的城市。

一、感恩辭（一 3 ~ 11）

斐書信的感恩辭是保祿所有書信中最長的，其內容可分為三段：

一 3 ~ 6 感恩：感謝信友對傳播福音工作的資助，並因此深深感謝天主。

一 7 ~ 8 情感表達：「我這樣想念你們衆人……不論我帶鎖鏈，或辯護或確證福音時，你們常參與了我受的恩寵。天主爲我作證：我是怎樣以耶穌基督的情懷愛你們衆人」。

一 9 ~ 11 代禱，保祿爲信友的信仰生活祈禱：「願你們的愛德日漸增長，滿渥真知識和各種識見，使你們能辨別卓絕之事，爲叫你們直到基督的日子，常是潔淨無瑕的，賴耶穌基督滿結義德的果實，爲光榮讚美天主」。

二、保祿的訊息（一 12 ~ 26）

保祿自述坐監時的情況：

一 12 ~ 20 福音的進展：表達保祿獄中喜歡與熱切期待的心情，因爲：「依靠主，什麼都不害怕，而且「或生或死，總要叫基督在我身上受頌揚」，儘管保祿身繫囹圄，並不防礙他傳福音的進展。

一 21 ~ 24 保祿的抉擇：保祿面臨生、死的抉擇，生是繼續爲基督傳福音，死則與基督結合爲一體。保祿個人願意死：「渴望能求解脫而與基督同在一起」（23 a）；但爲傳福音及信友的益處，則應存留。

一 25 ~ 26 保祿選擇生活：「我確信不疑：我知道我必要存留，且必要為你們眾人存留於世，為使你們在信德上，得到進展和喜樂」，保祿並希望能再回到信友中間，與他們共同在基督耶穌內歡躍。

三、保祿回想斐理伯教會的情況（一 27 ~ 二 18）

一 27 ~ 二 4 為福音奮鬥需要團結：教會內發生分裂的現象，保祿呼籲信友們：「你們生活度日只應合乎基督的福音……保持同一的精神，一心一意為福音的信仰共同奮鬥，一點也不為敵人所嚇住……」，並應效法基督的友愛謙下：「如果你們在基督內獲得了鼓勵，愛的勸勉，聖神的交往，哀憐和同情，你們就該彼此意見一致，同氣相愛，同心合意，思念同樣的事……」。

二 5 ~ 11 詩歌：以美妙的詩歌表達基督的友愛與謙下，是信友倫理生活的基礎。「你們該懷有基督所懷有的心情：他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等……他貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上。為此，天主極其舉揚他，賜給了他一個名字，超越其他所有的名字……一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮天主聖父」。

二 12 ~ 18 暗示殉道的可能：「即使我應在你們信德的祭祀和供獻上奠我的血，我也喜歡，且與你們衆位一同喜歡」（17），保祿自比為一位祭司，將斐城信友出於信德所做的犧牲奉獻給天主，當作生活的聖潔的祭品；並將自己所將要流的血，當做奠祭，與信友的祭品共成一個祭獻。

四、保祿的信劃（二 19 ~ 三 1 a）

二 19 ~ 24：保祿希望能儘早派弟茂德前往斐理伯報告有關保祿在獄中受審的經過，並答謝斐理伯

人。

二25~三1a：保祿派厄帕洛狄托回到斐理伯城，並請信友在主內滿心喜歡的接待他。

五、辯論與警告（三1b~四9）

這一段與前項所論述的主題迥然不同，三1b以「狗」來諷刺教友們的外在割損禮，為本段主題的開端。

三3~17駁斥異端：教會內出現一些反對保祿者及異端份子，按推測他們可能是一群較看重舊有法律及外在割損的猶太份子；保祿以個人的歷史事實來駁斥他們：「我生後第八天受了割損，出於以色列民族，屬於本雅明支派，是由希伯來人所生的希伯來人；就法律說，我是法利塞人；就熱忱說，我會迫害過教會；就法律的正義說，是無瑕可指的」（5~6）；但皈依後的保祿是：「凡以前對我有利益的事，我如今爲了基督，都看作是損失……我只以認識我主基督耶穌爲至寶……我只顧向前跑，看看是否我也能夠奪得，因爲基督耶穌已奪得了我……」。

三18~21以身作則：保祿警告那些雖已獲得信仰，但卻放縱情慾不知自我節制的人，斥責他們的行事爲人：「是基督十字架的敵人；他們的結局是喪亡，他們的天主是肚腹，以羞辱爲光榮，只思念地上的事」；對於那些忠實於信仰的信友，保祿給予他們希望的訊息：「我們的家鄉原是在天上，我們等待主耶穌基督我們的救主從那裏降來，他必要按他能使一切屈服於自己的大能，改變我們卑賤的身體，相似他光榮的身體」（20~21）。

四 1：結束三 1 b 21 的主題，進入下一個個別性的勸告。

四 2 2-9 個別的勸告：藉對厄敖狄雅及欣提赫的勸告，反映出對整個教會團體的勸告，強調個人的行為態度，代表著整個團體：「你們應當喜樂！你們的寬仁應當叫眾人知道；主快來了」（4 b）。

感恩辭（四 10 20）

保祿特別於書信中答謝斐理伯人對他傳教工作上的資助。保祿願意自食其力，不願意因宗徒身份而享受他人的供養（參閱格前 9 4 18）；但因為保祿與斐理伯人之間已建立了深厚的友誼及彼此的信任，所以保祿才安然的接受他們的資助。

問候與祝福（四 21 23）

保祿偕同伙伴們向信友們致候，特別是「凱撒家中的聖徒，都問候你們」，可見當時的皇室中已有入接受了保祿所宣講的基督。

第二節 神學要點

一、監督與執事

二、喜樂的氣氛

三、與基督結合和宗徒職務

四、相通（*koinonia*）

五、福音

六、保祿的敵對者

一、監督與執事

由一 1 所提到的監督及執事兩種職務，可知早期教會的組織形態與結構制度，也間接的反映出當時的教會論。但這兩種稱謂所包含的意義很廣，而且有些手抄本沒有記載這兩種職務，我們無法按字面的稱謂知道這兩項職務的具體性質與作用。

二、喜樂的氣氛

由於保祿與斐理伯人之間的深厚情誼，書信中處處流露出滿懷的愛心與喜樂的氣氛。全書信共出現十六次「喜樂」字句（一 18；二 17；二 18；二 28；三 1；四 4；四 10；以上為動詞；一 4；一 25；二 2；二 29；以上為名詞），曾有學者稱這封書信為「喜樂的福音」。

喜樂，不但是書信的禱學重點之一，更是全書信道理的中心與綜合。保祿常以「你們喜樂吧！」來鼓勵信友們，這出於主內的喜樂，乃是因著聖神而與主結合所帶來的喜樂；基督徒即便為了基督而受苦帶鎖鍊，仍能在基督內喜樂，因為基督是喜樂的泉源：「我或生或死，總要叫基督在我身上受頌揚」（一 20 b）；「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；同樣，你們也應該喜歡，也該與我一同喜歡」（二 17、18 參閱：一 22、23；三 10、11）。

喜樂，乃是出於與主結合為一，一切磨難都促進與基督的結合：「因為在我看來，生活原是基督，

死亡乃是利益」(一21)，信友們應擺脫一切掛慮：「你們什麼也不要掛慮，只在一切事上，以懇求和祈禱，懷著感謝之心，向天主呈上你們的請求」(四6)；並要為基督的再度來臨而喜樂：「我深信，在你們內開始這美好工作的那位，必予以完成，直到耶穌基督的日子」(一6；參閱一10；二11；三20、21；四5)。

三、與基督結合和宗徒職務

論宗徒職務的來源與作用時，保祿特別強調宗徒職務的一切必須結合於基督內，才能有效的發揮作用及意義。宗徒必須真實的在基督內，以其宗徒身份來繼續耶穌基督為世人所做的一切，或生或死都應(因主而喜樂，並使基督受頌揚(參閱：一21、23；三10))。

由於與主結合是保祿宗徒生命的核心，所以書信中多處以「主、基督」的格式來表達與主結合的內涵。例如：開端辭一1、2及結束四19、21、23等處，都以「主、基督」為道理的核心。甚至於把「在主內……」應用在各種不同的情況中，如：「在主內歡迎他」、「在主內所接受的職份」……等，都說出保祿如何重視與主基督結合(參閱：一1；二19、24；三1；四4等處)。

二5；11：「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，却使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人；他貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上。為此，天主極其舉揚他，賜給了他一個名字，超越其他所有的名字，致使上天、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜；一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光

榮天主聖父」。這一段綜合論及基督的先存、降生、光榮等奧蹟，堪稱為全書信最重要的基督論。

四、相通 (KOINONIA)

相通，在新經中是一個相當重要的概念，由於它所涵蓋的內容廣泛，所以常因置於不同的上下文而有不同的解釋，這一點在翻譯上較不易表現出來。斐理伯書信共出現了三次有關相通的概念，每次所指的意義都不同。

「協助傳播福音的工作」(一5)

對於協助福音工作，除了物質上的資助，更強調發自內心的慷慨；唯有出於內心的慷慨才能表現出基督徒之間內在的合一與溝通，並共同向外傳佈福音(參閱：四10)。

「神聖的交往」(二1)

「如果你們在基督內獲得了鼓勵，愛的勤勉，聖神的交往，哀憐和同情，你們就應彼此意見一致：」，強調每位信友應以內在的經驗與關係結合於聖神內，彼此相通，分享同一的聖神，建立一個共融的團體。

「參與祂的苦難」(三10)

斐書信在敘述基督的苦難時，與其他書信的敘述次序略有不同：一般書信都是先敘述基督的苦難，然後再進入基督光榮的復活；而斐書信則先提認識基督和祂復活的德能，然後才說參與祂的苦難。所強調的是：基督徒所以能參與基督的救贖工程，是因為復活的基督生活於我們中間；由於基督徒已分享基

督復活的生命，所以才能分享、參與基督的苦難。

五、福音

書信裡多次提及有關福音的記載：一：5、7、12、16、27；二22；四3、15。在不同的上下文中有不同的涵意，綜合歸納可分為兩點：

1. 福音：指靜態的生活方式與內涵。（一27：生活應合乎於福音）。

2. 福音：指宗徒們具體的宣講行動與工作。例如：宣講基督救贖的喜訊（四15）；雖曾因這福音入獄（一13、17），但保祿仍歡欣，因為另有人繼續宣傳福音（一12、18）；或指參與福音工作的伙伴們（一5；二22；四5）。

六、保祿的敵對者

按書信內容看來，保祿的對頭似乎有兩種：按二2、3，敵對者似乎是一群較注重外在割損及舊約法律的猶太人或猶太主義者；按三18、19，敵對者似乎是外邦人，或是已皈依基督的外邦人。由於資料的有限，僅能提供以上的可能性，無法進一步探究具體的敵對者及其具體的行為。

第四節 寫作狀況

一、真實性

斐理伯書信確是保祿的著作。

二、完整性

1. 部份學者肯定斐理伯書信是一封完整的書信。

2. 另些學者否定斐理伯書信的完整性，由文學角度可發現書信非一整體，如：三1與二章之間似乎也是一個矛盾，因為四2開始另一個敘述，而且在四18中才寫到收信後的感謝辭，所以四1的結束語似乎是一矛盾或多餘的。

3. 除第二項理由外，有些學者認為由於保祿與斐理伯人之間的關係密切，來往頻繁，所以有可能保祿會給斐理伯人寫了數封信，並將這些信組合成現在的斐理伯書信。按書信的結構可分出A、B、C三信：

A 信（四10~20）感謝的短箋。一~二章可能是保祿對斐理伯人第一封書信的答覆；三1b~四1可能是保祿對斐理伯人第二封書信的答覆；四10~20：保祿感謝斐理伯人對他的資助。

B 信（一1~三1a；四2~9；四21~23）：可能是由厄帕洛狄托帶往斐理伯教會的信件。

C 信（三1b~四1）：可能是保祿聽說一些有關斐理伯教會的消息後，所給予的勸勉與警告。

三、寫作時間、地點

斐理伯書信是保祿的四封監獄書信之一，但因為保祿多次入獄，所以無法確定斐理伯書信是於何時、何地寫成的。以下試列舉三種說法：

寫於羅馬（公元六一~六三年之際）

傳統說法認為斐理伯書信寫於羅馬，理由是：按一13所出現的「御營」暗示，保祿寫作的地方駐守著保護凱撒的衛兵。再按四22的「凱撒家中的聖徒」顯示，書信應寫於羅馬，即保祿在羅馬坐牢的期間寫的，時間約為公元六一～六三年之際。

批判：羅馬距斐理伯城相當遠，不可能像書信所顯示的：保祿與斐理伯教會之間的書信往返頻繁。而且按書信的筆法及語氣來看，較屬於保祿早期大書信的風格，寫作時間應較六一～六三年為早。寫於凱撒勒雅（公元五九～六一年間）

這種說法並沒有提出更有力的證明，與前者的問題雷同：凱撒勒雅距斐理伯城相當遠，且交通十分不便，無法如書信所言，有頻繁的書信往返。

寫於厄弗所（公元五三～五四或五六～五七年間）

主張斐理伯書信寫於厄弗所的说法較為合理，因為兩地之間的距離較近且交通便利，合乎書信往來頻繁的事實。一13中的「御營」，可解釋為一個駐守厄弗所城的兵營，不一定在羅馬。四22「凱撒家中的聖徒」，可能指一些為凱撒做事的人。

另一個更有力的理由是：厄弗所不但是一個重要地區，而且是一個大團體，保祿曾在此居住了三年之久，所以在厄弗所給斐理伯教會寫信的可能性較大。

批判：我們只知道保祿曾在厄弗所遭受到一些困難（格前十五32；格後一3～8），但無法確定保祿是否曾在厄弗所坐牢，並在獄中寫下此信。

寫作時間：按書信的文學特徵及思想的發展傾向看來，斐理伯書信較近似保祿早期大書信的作品風格，其寫作時間大約是公元五三～五四或五六～五七年間。

第五章 迦拉達書信

第一節 迦拉達教會

一、地理位置

迦拉達 (GALATIA) 因迦拉達人而得名。該地區位於小亞細亞中部，東有本都 (PONTUS) 及卡帕多細亞 (CAPPADOCIA)，西有培爾加摩 (PERGAMUM)，北有彼提尼亞 (BITHYNIA) 及帕非哥尼亞 (PAPHLAGONIA)。

二、迦拉達人

迦拉達人原屬於古代法國高盧 (GALLIA) 的一支，公元前第三世紀由高盧向東遷往小亞細亞以北。公元前廿五年該國國王逝世，由奧古斯都將他們併為羅馬帝國的一省，名為迦拉達省。迦拉達地區廣闊，人種繁多，除大部份是法國移民外，尚有來自呂考尼亞 (LYKAONIA)，夫黎基亞 (PHRYGIA)，彼提尼亞 (BITHYNIA) 等僑民。

迦拉達一名於保祿時代有兩種指謂：一指民族，即由法國遷來的人民，有時也稱北迦拉達；一指羅馬行政分省，即法國僑民以外的呂考尼亞、佛尼基亞、比西里亞等民族。

三、收信者

由於迦拉達有南、北之分，故收信者是何方，有不同的說法。是南是北，至今尚無定論，只有各種推測如下：

收信者為北迦拉達 理由：

1. 按一21：保祿前往敘利亞和基里基雅（CILICIA），這兩個地方屬於南迦拉達地區，但保祿在一21之後沒有再提會到這地區，所以寫給南迦拉達的可能性不大。

2. 保祿稱呼迦拉達人是指民族，他罵他們是無知的迦拉達人，可見收信者較可能是來自法國移民的北迦拉達人。

收信者為南迦拉達 理由：

1. 書信裡常出現的地理名稱，是羅馬人的說法。

2. 宗徒大事錄曾經提起過南迦拉達，却未曾提過北迦拉達。

3. 由格林多前書得知，迦拉達人也曾經響應捐助耶路撒冷教會的運動，捐款是由南部地區的德爾貝（DERBE）及呂斯德拉人（LYSTRA）帶往耶路撒冷的。

4. 南部地區受巴勒斯坦的影響較深，並產生猶太主義的問題；迦拉達書信所針對的就是這問題。

綜合結論：無論是南迦拉達或北迦拉達都各據理由，但按書信的語氣推測，收信者較可能是北迦拉達人。

四、迦拉達教會

迦拉達是一個相當大的省市，境內有許多基督徒團體，迦拉達書信便是寫給境內各教會團體的書信。宗徒大事錄有兩處記載保祿在迦拉達地區傳教（閱：宗十六6；十八23）。

第二節 書信內容

一、文字類型

書信的寫作目的，是因為保祿聽說迦拉達教會內出現一些保守派的猶太主義份子，他們四處散佈邪說並攻擊保祿，造成迦拉達教會的紛爭與紊亂；因此保祿寫此信，以駁斥異端邪說。在這種情況下，保祿難免情緒激昂，以鋒利的措辭來保護信仰。由於情緒激動，致使書信沒有完整的寫作計劃，全封書信都是以回答問題及勸勉信友為主。為強調勸勉的效果，保祿應用了豐富的文學類型來表達，例如：

1. 回憶式：引用過去曾經有過的情況，做為向今人勸勉的鑑戒（參閱：一、二章）。
2. 自傳式：敘述個人的行為規範，以作為信友生活的準則（參閱：一、二章）。
3. 嚴厲的勸告：（散見書信各處）。
4. 強烈的頓呼法：（參閱：三1）。
5. 挑戰性的說法：（散見書信各處）。
6. 聖經議論：引用聖經的人、事、物，加以發揮為信友生活的規範（參閱：三19、29；四21、31）。

由於書信的結構不完整，且文學類型豐富，所以讀者在讀書信時，必須按照各段的文學類型來理解，並配合全書信的中心思想來研讀，才能對書信內容有一整體性的了解與認識。

二、書信內容

致候辭（一 1 ~ 10）

一 1 ~ 2：簡介保祿的宗徒職務及職務的來源。「我蒙召為宗徒，並非由於人，也並非藉著人，而是由於耶穌基督和使他由死者中復活的天主父……」。

一 3 ~ 5：「願恩寵及平安由天主我們的父及主耶穌基督賜與你們……」只有致候辭，沒有感恩辭。

一 6 ~ 10：以強烈的頓呼法強調保祿所宣講的福音，是來自天主的福音，警告信友們應相信除了天主的福音外，沒有別的福音。

保祿的宗徒權（一 11 ~ 21）

保祿以三個自傳性的敘述來說明其宗徒權：

一 11 ~ 24 保祿所宣講的福音不是由人來的，而是來自基督的啟示：「從母胎中已選拔我，以恩寵召叫我的天主，却決意將他的聖子啟示給我，叫我在異民中傳揚他」（15）。

二 1 ~ 10：十四年之後，保祿和巴爾納伯及弟鐸上耶路撒冷時，長老們已認同保祿所宣講的福音。「他們看出來，我是受了委託，向未受割損的人，宣傳福音，就如伯多祿被委派向受割損的人宣傳福音

一樣」(7)。

二11~21：在安提約基雅的事件中（有關自由的爭議），保祿為福音的自由提出辯護，強調得救乃是由於信仰耶穌基督，而不是由法律而來的：「成義不是由於遵行法律，而只是因著對耶穌基督的信仰……」(16)；「我已由於法律而死於法律了，為能生活於天主；我已同基督被釘在十字架上」(19)。

法律與信仰(三1~四11)

三1~5：新的主題，強調福音是使人自由的。保祿責備無知的猶太人忘記了過去所領受的聖神，再度回到血肉中自尋苦處；他提醒信友們：「天主賜與你們聖神，並在你們中間施展了德能，是因為你們遵行法律呢？還是因為你們聽信福音呢？」(5)。

三6~14：以亞巴郎為例，發揮聖經議論。a、因著亞巴郎，外邦人已蒙受祝福：『萬民都要因你獲得祝福』(6~10)；b、法律不能使人成義：『義人因信德而生活』(11~12)；c、天主使亞巴郎所蒙受的祝福，在基督內普及萬民，並使我們能藉著信德領受所應許的聖神(13~14)。

三15~18：法律性議論。「天主先前所正式立定的誓約，決不能為四百年以後成立的法律所廢除，以致使恩許失效。如果承受產業是由於法律，就己不是由於恩許；但天主是由於恩許把產業賜給了亞巴郎」。

三19~29：繼續發揮聖經議論，指出法律的作用：a、自梅瑟到基督，法律的禁錮使人得知自己的

罪；故應當防止罪惡的再發生，以信仰期待主耶穌基督的來臨。b、法律與信仰是相對立的，耶穌基督已經來臨，只有信仰能帶領人歸向基督，而非法律；並且人因信仰基督，才得以有內在的改變：「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，因為你們衆人在基督耶穌內已成了一個」。

四1~11：在基督內因著聖神，衆人都從法律的奴役中被解放，成為天主的義子。「時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人，生於法律之下，為把在法律之下的人贖出來，使我們獲得義子的地位」(4~5)。

新盟約(四12~五12)

四12~20：由於外邦人從中挑撥保祿與迦拉達人之間的關係，促使保祿成為信友的敵人。保祿為澄清誤會，引述自己曾經如何在信友中間宣講福音，並重提與迦拉達人的關係，以勸勉信友不要再受他人的愚弄：「那些人對你們表示關心，並不懷好意，他們只是願意你們與我隔絕，好叫你們也關心他們」(17)。

四21~31：藉對舊約亞巴郎兩個妻子的寓言詮釋，來說明信仰天主的人可分為兩種：一種是按法律而生活，屬於法律的奴隸；一種是按許諾生活的自由人，即因信仰而獲得正義的基督徒，他們才是真正自由的子女。

五1~12：應該選擇基督或是選擇法律？保祿強調基督徒已獲得恩許的自由，絕不可輕易放棄再論

爲奴隸。「若你們還願意受割損，基督對你們就沒有什麼益處……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」（1~6）；信友們應站穩，勿使基督的十字架無效。

從基督徒的自由到基督的法律（五13~六10）

五13~25：信徒的自由就是愛他人，並在聖神內前進：「蒙召選，是爲得到自由；但不要以這自由作爲放縱肉慾的藉口，惟要以愛德彼此服事，因爲全部法律總括在這句話內：『愛你的近人如你自己。』……你們若隨聖神的引導行事，就決不會去滿足本性的私慾……凡屬於耶穌基督的人，已把肉身同邪情和私慾釘在十字架上……」。

五26~六10：基督的法律只有一個，即愛的命令。「你們應該彼此背負重擔，這樣，你們就滿全了基督的法律」，基督的法律並不是一系列的命令或規矩，而是要求一個愛的行動。

五11~18：結論。以較長的結論來綜合全書信的主題，即十字架是保祿的誇耀。「至於我，我只以我們的主耶穌基督的十字架來誇耀，因爲藉著基督，世界於我已被釘在十字架上；我於世界也被釘在十字架上」（14）。末了以「我親筆給你們寫」證明全書信是由保祿親筆所寫。

第二節 歷史和神學問題

保祿寫迦拉達書信的目的，是針對教會內一些動搖教友信仰的保守派猶太主義份子，保祿在書信上一方面駁斥邪說，另一方面答覆信友們在信仰上的困難。透過保祿的答覆，可間接得知一些歷史性的問

題：

一、製造迦拉達危機的人

按書信的記載，製造迦拉達危機的人，有以下的一些可能：

第一種說法

無法知道製造危機的人是誰，但由書信中可知反對者的思想及主張。大致而言，反對者願意宣講另一種與保祿相反的僞福音，挑撥保祿與信友之間的關係；並極力宣講舊有法律，強調外在的割損。完全相反保祿所宣講的：義人因信德而生活；基督由法律的咒罵中贖出了我們……（參閱三、四章）。

第二種說法

由於反對者極力強調割損禮及法律的重要性，所以他們可能與猶太人有關，或是皈依基督的猶太人（猶太基督徒對舊約法律的見解有極端派和緩和派兩種）。以下試對反對者做進一步的描述：

1. 按五 10：「……那擾亂你們的人，不論他是誰……」，顯然擾亂者是指某一個人，但仍不知是何許人（伯多祿？雅各伯？）

2. 如果反對者是指某一學派，則可能是來自猶太主義的基督徒所組成的學派，他們願意將基督結合於舊約法律（西巴郎、割損），即同時接受基督又強調舊約法律的重要。另一種說法認為這學派由猶太人組成，只強調舊約法律，否定基督及洗禮的重要性。

3. 還有人認為反對者是在迦拉達教會內所產生的，該教會的某些信友雖然接受了基督的福音，但仍

強調舊約的法律，認爲基督的福音必須以舊約法律來補充，才是完整的。

結論：就客觀的現象而言，反對者較可能是猶太主義者，即來自南迦拉達的猶太主義份子，因爲在宗徒大事錄中曾記載南迦拉達有許多反對保祿的人，這些人可能跟隨保祿抵達北迦拉達，並在當地破壞保祿的宣講。

第三種說法

這些人認爲反對者除了猶太份子外，可能還有一些屬於宗教上的自由思想份子。他們出於當時的思想背景：認爲在大神與人之間有許多小神存在，這些小神可以控制人的存在與生活，對人具有相當大的影響力及支配權（類似希臘思想及神秘宗教的多神論）；可能這些宗教上的自由份子也出現在迦拉達教會中，散佈多神思想，宣講極端的自由，並常以傷害肉體的方法來表現宗教情操。所以書信中特別強調：基督所給予人的自由，使人由法律的奴役中獲得解放；聖神的洗禮及內心的割損勝過一切外在的肉體割損。

綜合結論

無論反對者是何人或何學派，他們都是宣講另一種與保祿相反的福音，並毀謗保祿只宣講割損：「至於我，弟兄們，如果我仍宣講割損的需要，那我爲什麼還受迫害？若是這樣，十字架的絆腳石就早已除去了」（五11）。反對者毀謗保祿只宣講割損禮，是由於保祿曾爲弟茂德行割損禮（參閱：宗十六）。此外，反對者也懷疑保祿的宗徒權威，認爲保祿過去曾經迫害教會，而且不屬於耶穌所揀選的十二宗

徒；保祿為獲得人的歡心，尋求人的喜歡，才故意宣講法律（參閱一10），因此反對者認為保祿宣講偽福音，不是來自基督的傳承（參閱一、二章）。

二、迦拉達書信在初期教會的重要性

由本書信的記載，可追溯出一些有關初期教會的歷史事件及事件的意義，例如：

保祿與耶路撒冷

對於保祿上耶路撒冷的次數，在迦拉達書信與宗徒大事錄的記載不同，而且兩處所著重的中心問題也有所不同。宗徒大事錄強調耶路撒冷是整個傳教的中心，是當時教會最重要的地方；迦拉達書信則強調保祿與耶路撒冷之間的關係，即強調保祿的宗徒職位（參閱第二章）；所以每當保祿敘述自己的宗徒職務時，也會連帶敘述自己在大馬士革被主召回的經驗，以證明自己的宗徒職務來自於耶穌基督。

儘管宗徒大事錄及迦拉達書信對耶路撒冷的著重點不同，但兩處都共同認為耶路撒冷是一處極為重要的地方；而且兩處在面對有關法律與基督（或猶太人與基督徒）的問題時，所持的態度都一致。

保祿和其他宗徒

由安提約基雅事件中，得知初期教會已有了穩定的傳福音原則，即以基督福音的自由來釋放舊有法律的束縛。而安提約基雅事件，保祿與伯多祿的衝突，便是因為伯多祿宣講福音時，沒有依照傳福音的原則（參閱：二11）。保祿所堅持的原則是：以一致的行為配合宣講內容，所有的原則都應以耶穌基督為中心；否則將可能因為個人因素而使福音精神偏離，導致偽福音的產生。雖然保祿與伯多祿在傳福音

的原則上有所衝突，但保祿仍是十分尊重伯多祿與耶路撒冷的首席地位。

保祿的宗徒職務

宣講福音（特別是向外邦人宣講福音），是保祿宗徒職務的中心，和宗徒權的來源（二九）。宣講的方法將因著宣講的對象及環境的不同而異，但任何方法都應建立在宣講同一個耶穌基督及福音的原則上。在迦拉達書信中多處可見保祿對傳福音原則的堅持，如：「我們連片刻時間也沒有讓步屈服，為使福音的真理在你們中間堅持不變」（二五）；「其實你們衆人都藉著對耶穌基督的信仰，成了天主的子女，因為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，因為你們衆人在基督耶穌內已成了一個」（三二六）。

三、十六世紀的信理辯論與迦拉達書信

十六世紀的宗教改革運動，路德應用迦拉達書信的神學思想做為宗教改革思想的來源（約公元一五一五年至一五一六年間），此後於公元一五三一年時，迦拉達書信更是被廣泛的討論，甚至成為宗教改革辯護的重要資料。曾有學者指出，路德極端利用迦拉達書信中保祿與伯多祿對立的情形，來否定天主教會的組織形態，及教宗在羅馬的首席地位。

除迦拉達書信外，羅馬書信也廣被宗教改革者應用，因此若要與宗教改革者交談，或從事合一運動，實應特別重視這兩封書信。

第四節 寫作狀況

真實性：書信的風格與體裁，充份顯示是出於保祿的手筆。

完整性：由神學角度或文學角度來看，都充份顯示書信的一致性與完整性。

寫作時間：可能寫於公元五七～五八年間。

寫作地點：可能寫於馬其頓。

第六章 羅馬書信

第一節 羅馬教會

一、羅馬城的重要性

保祿時代的羅馬城，堪稱爲世界最大且最重要的城市；它不但是全羅馬帝國的交通中心，而且是一切政權的控制中心。羅馬城對羅馬帝國的重要，不但普及於當時每一個人身上，甚至於連保祿的傳教工作，也與羅馬城所佔的重要地位有極大的關係。

二、人口

羅馬城不但是貨物集散的中心，更是一個人口稠密的大都會。由於地域廣濶不容易劃分界限，所以確實的人口數目說法不一，較保守的估計是約爲一百萬左右。人口的階級可分爲三種：參議員、騎士（較富有者）、平民。參議員雖擁有不錯的社會地位，但因爲其權利受限於政治管理的範圍，對於實際的社會事項却無法投入或參與，因此所發揮的作用相當有限。騎士能發揮的作用較大，因爲騎士不僅富有而且還擁有頗高的社會地位，他們實際參與社會具有影響力，因此騎士常被帝王所重用。

較值得一提的是平民階級的人口，平民也分不同的種類：一部份是屬於中等階級的百姓；一部份是

來自第一世紀被解放而獲得自由的奴隸；另外有些是來自古老奴隸家族的後裔、或由外而來的移民……等，由外遷入的移民，多半來自帝國東邊的地區，如：巴肋斯坦、敘利亞……等地。

就整個羅馬帝國的人口來說，以平民階級的人士對社會的影響力最大，特別是平民中的猶太人對羅馬的影響更為深遠，雖然在羅馬的猶太人不多，但因為他們仍保存著自己民族的生活方式，如擁有自己的會堂、聚會所、墓地等，是一支內聚力很强的民族，所產生的勢力十分龐大。這種現象一直延續到公元四九年（五十年間，其時喀勞狄（CLAUDIUS）下令，逐出羅馬的所有猶太人（宗十八2）。被迫離開的原因，據歷史學家 SUTONIUS 所說，是因為猶太人在 CHRESTO 的領導下，經常擾亂社會安定。另一種較可靠的說法是：猶太人中，產生了基督徒與非基督徒的爭執，兩者之間的爭執與分裂，破壞了羅馬的社會安定，所以喀勞狄才下令驅逐所有的猶太人。總之，猶太人被驅逐是一事實，其真正原因則有待推敲。

三、羅馬教會

羅馬的基督徒團體是由誰建立的，無法得知。只知道當保祿寫致羅馬人書信時，羅馬的基督徒團體已存在若干年了。據說基督徒團體開始時以猶太信徒居多，後來團體日漸蓬勃發展，信友人數大增且以外邦人居多：「我對你們外邦人說：我既然是外邦人的宗徒，我必要光榮我的職務」（十一13）。

四、伯多祿與羅馬

雖然宗徒大事錄和羅馬書信都沒有提到伯多祿曾經到過羅馬；但教會傳統一向認為伯多祿與羅馬的

首席地位是息息相關的，而且在一些可靠的歷史資料中，可以證明伯多祿確實到過羅馬。第一世紀的羅馬主教（即今日的教宗）克勒孟（CLEMENS）曾經在他的信件中，提到伯多祿到羅馬的事，而且也提到了保祿；第二世紀安提約基雅的主教依納爵（IGNATIUS）也在信中有類似的記載。這兩項信件，不但證明伯多祿到過羅馬，並且也說明羅馬教會的重要地位。（伯多祿到過羅馬，但並不意味羅馬教會是伯多祿建立的）。

第二節 書信結構與內容

一、書信結構

在保祿一般書信中不易看到完整的結構或寫作計劃，因為書信的寫成多半是針對當時教會的情況及需要。反之，羅馬書信却有相當完整的結構及嚴密的寫作計劃；其原因是保祿寫羅馬書信時，羅馬教會十分安定，沒有異端或擾亂事件。此外，保祿與羅馬信友的關係較為平淡，他能以較客觀的理論層面來寫作，沒有感情及情緒的介入，而能系統性的介紹道理。

羅馬書信的結構：

一）十一：道理闡明

針對猶太人與基督之間，有關得救道理的闡述：

1. 人因信德方可得救（義人因信德而生活）

2. 外邦人、猶太人同是天主義怒的對象。

3. 亞巴郎因信德成義。

4. 天主的恩許不是藉法律而是藉信德得以堅固。

5. 基督的恩許遠超過亞當的遺禍。

6. 基督徒已死於罪惡。

7. 基督徒已脫離梅瑟法律。

8. 基督徒在聖神內得勝罪惡和肉性。

9. 猶太人終要歸化。

10. 讚美全知的天主。

在一、十、十一章中有兩處值得探討的結構問題：(1) 第五章的歸屬問題；(2) 九、十一章與一、八章的關係。以下試分別說明之：

(1) 一、四章，論人犯罪的情況；第五章，論救援；六、八章，論藉著基督人所獲得的新生命。究竟第五章應與一、四章結合為一主題，或應與六、八章結合為一主題？有三種不同的主張：① 第一種主張認為第五章應該是一、四章的結論，即針對人犯罪的情況提出救援的結論。② 第二種主張認為第五章應該與六、八章的開端，即先談救援，然後再談因感恩所獲得的新生命、新生活。③ 第三種中立的說法：五、一、二、三、四章的結束，即以亞巴郎的因信成義來結束一、四章所討論的成義與割損的問題；五、

121 爲六 128 章的開端，即藉著基督我們成爲天主的子女，獲得成義的新生命、新生活。

(2) 九 121 章，論猶太人面對基督的問題；一 128 章，論外邦人與猶太人面對基督救援的問題。這兩段的關係不但是前後呼應，而且九 121 章綜合說明了一 128 章所討論的問題，即一 121 章爲一個大單元，綜合討論猶太人及外邦人面對基督的問題。

十二 1215 13：倫理部份

1. 藉著基督向天主的新敬禮。
2. 基督妙身的每個肢體應盡己職。
3. 法律的滿全是愛德。
4. 應效法基督。

十五 14 126 23：致候辭

十六 24 127：讚美詩。

二、書信內容

致候辭（一 121 15）

由於羅馬人與保祿之間並不十分熟識且關係較淡泊，所以需要較詳細的致候辭，做爲保祿的自我介紹並進入書信的主題。

一 127：問候和自我介紹。226 節介紹保祿所宣講的福音是：「這福音是天主先藉自己的先

知在聖經上所預許的，是論及他的兒子，我們的主耶穌基督……」，強調基督的福音就是保祿宗徒職務的中心。第7節保祿稱羅馬人爲「天主所鍾愛的」，流露出保祿對羅馬人的好感。

一 8 ~ 15：感恩辭，並表達訪問羅馬教會的渴望。「我切願見你們，把一切屬於神的恩賜分給你們，爲使你們得以堅固……只要由得我，我也切願向你們在羅馬的人宣講福音」。

福音，爲信友而言，是天主的能力（一 16 ~ 十一 36）

一 16 ~ 17：是全書信的摘要，綜論外邦人或猶太人，都因信仰基督的福音而得救，「……福音是天主的德能，能使一切有信仰的獲得救恩……正如經上所記載：『義人因信德而生活。』繼之以三段闡述這個主題：

1. 人因信成義方可得救（一 18 ~ 四 25）

一 18：天主義怒的啟示……

一 19 ~ 32：外邦人的罪惡是天主的懲罰，因爲他們以不義抑制了真理，雖然認識天主却沒有以祂爲天主而光榮感謝祂。

二 1 ~ 三 3：天主的義怒也在猶太人身上，雖然猶太人接受了天主的法律，也施行了割損；但他們沒有接受基督所帶來的救援，反而是那些「在法律之外」或「沒有法律」的人，雖然不認識梅瑟的法律，却能按天主的旨意生活。天主是公義的，祂將按每個人的行爲予以審判，無論是選民或異民都將接受審判；而且審判的標準，不在於外在的法律或割損，而在於內心的悔改與皈依。

三4~20：面對選民與異民的罪過，保祿以辯證法提出結論：天主是忠信的，必實踐祂所許下的諾言；天主是公義的，犯罪者一律受罰，無論是猶太人或外邦人都按他們的行為受審判。

三21：「……但是，天主的正義已被揭曉，即天主的正義，在法律之外已顯示出來；法律和先知也為此作證」。

三22~31：衆人都因天主白白賞賜的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，成爲義人；成義是賴耶穌基督的救贖功勞，人必須憑信德接受耶穌基督的救贖工程，才能成義、得救。

四1~25：亞巴郎因信成義，並成爲衆信徒之父。保祿引述亞巴郎的例子來說明因信成義：「亞巴郎信了天主，天主就以此算爲他的正義」。亞巴郎的成義並非來自割損禮或梅瑟法律；割損只是因信成義的標記，唯有在天主的恩許下因信所得的正義才能使人得救。

2. 基督爲衆人帶來的正義，以聖神制度代替了法律制度（五1~八39）

(1) 由死亡到生命（五1~六23）

五1~11：成義所得的效果是，天主在基督內使我們與他和好；並藉聖神的傾注，我們得以脫離罪惡，重新獲得天主的光榮。

五12~21：基督和亞當的對比。基督的恩賜遠超過亞當的遺禍，而且基督的救恩已經進入了世界：「天主的恩寵和那因耶穌基督一人的恩寵所施與的恩惠，更要豐富地洋溢在大衆身上」。

六1~11：在基督死亡內受洗的信徒，已死於罪惡。「……你們不知道我們受過洗歸於基督耶穌

的人，就是受洗歸於他的死亡嗎？我們藉著洗禮已歸於死亡與他同葬了，爲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……我們的舊人已與基督同釘在十字架上……死於罪惡中，在基督耶穌內活於天主……」。

六12~23：活於天主，直到永生。「……現在你們脫離了罪惡，獲得了自由，作了天主的奴隸，你們所得的效果是使你們成聖，結局就是永生。因爲罪惡的薪俸是死亡，但是天主的恩賜是在我們的主耶穌基督內的永生」。

(2) 由法律的制度到聖神的制度（七1~八39）

七1~6：基督已將我們由法律制度中解放。「弟兄們！你們藉著基督的身體已死於法律了，爲使你們屬於另一位，就是屬於由死者中復活的那一位……現在我們已死於束縛我們的勢力，脫離了法律，如此，我們不應再拘泥於舊的條文，而應以新的心神事奉天主。」

七7~25：法律本身原是聖善和正義的，但法律不能帶來救援，而且藉著法律，人才知道犯罪的真正根苗是人的私慾。「我們知道：法律是屬神的，但我是屬血肉的，已被賣給罪惡作奴隸」。

八1~11：基督徒在聖神內得勝罪惡和肉性，所以可以在自由中遵守法律的要求，並等候復活。「因爲在基督耶穌內賜與生命之神的法律，已使我獲得自由，脫離了罪惡與死亡的法律。法律因了肉性的軟弱所不能行的，天主却行了：他派遣了自己的兒子，帶著罪惡肉身的形狀，當作贖罪祭，在這肉身上定了罪惡的罪案，爲使法律所要求的正義，成全在我們今後不隨從肉性，而隨從聖神生活的人身上：

：」。

八12~17：得天主教子的地位。「你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼；而是使你們作義子。因此，我們呼號：『阿爸，父呀！』聖神親自和我們的心神一同作證：我們是天主的子女」。

八18~30：擁有一個賺得全宇宙的希望。「我實在以爲現時的苦處，與將來在我們身上要顯示的光榮，是不能較量的……而且我們也知道：天主使一切協助那些愛他的人，就是那些按他的旨意蒙召的人，獲得益處……天主不但召叫了他所預定的人，而且也使他所召叫的人成義，並使成義的人，分享他的光榮」。

八31~39：以基督徒愛的讚美詩來結束五1~八39所論述的主題。

3. 以色列人雖暫時不認耶穌爲默西亞，但天主並不廢除祂救恩的普世計劃（九1~十一36）
(1) 選民的背叛（九1~33）

九1~5：天主給全以色列人許下特權。「他們是以色列人：義子的名份、光榮、盟約、法律、禮儀以及恩許，都是他們的……」。

九6~13：只有一部份成爲許諾之子。「這並不是天主的話落了空，因爲不是凡從以色列生的，都是真以色列人，也不是凡是亞巴郎的後裔，就都是他的真子女，而是『由依撒格所生的，才稱爲你的後裔，』即是說：不是血統上的子女，算是天主的子女，而是藉恩許所生的子女，才算爲真後裔……」。

九 14 ~ 24：天主有召選的自由。「蒙召並不在乎人願意，也不在乎人努力，而是由於天主的仁慈：他如此作，是為把他那豐富的光榮，在那些他早已準備好，為進入光榮而蒙憐憫的器皿身上彰顯出來……這些器皿就是我們這些不但從猶太人中，而且也從外邦人中被天主所寵召的人」。

九 25 ~ 33：按聖經所預定，唯有殘存者要蒙受救恩。「這正如天主在歐瑟亞書中所說的：『我要叫「非我人民」的為「我的人民」，又叫「不蒙愛憐者」為「蒙愛憐者」；……論到以色列，依撒意亞會呼喊說：『以色列子民的數目雖然多如海沙，唯有殘存者要蒙受救恩……』。說明天主召叫外邦人進入基督的神國，而猶太人只有少數的殘存者進入基督的神國，但另一方面，這少數的殘存者將作為全以色列人民歸化基督的保證。」

(2)不可赦的無知(十 1 ~ 21)

十 1 ~ 5：猶太人尋求自己的正義，因此沒有認清天主的正義就是使基督成為法律的高峰。「因為法律的終向是基督，使凡信他的人獲得正義」。

十 5 ~ 13：按照聖經，眾人因信成義。「……如果你口裏承認耶穌為主，心裏相信天主使他從死者中復活起來了，你便可獲得救恩……『凡呼號上主名號的人，必然獲救。』」。

十 14 ~ 21：因為猶太人拒絕基督的福音，天主才召選外邦人做為自己的選民。保祿特別引用梅瑟的話來喚醒猶太人，『我要以那不成了子民的人，激起你們的妒火；以愚昧的民族，惹起你們的怒氣』，以此刺激猶太人反省，重新歸向天主。

(3) 天主的計劃和以色列的將來（十一 1 ~ 36）

十一 1 ~ 10：雖然以民背棄了天主，但天主並沒有完全拋棄他們，仍留有一些殘存者，即天主以恩寵所選拔的人。

十一 11 ~ 15：猶太人被遺棄不是永久的，而是藉猶太人的失足，使外邦人有蒙救恩的機會。一方面說明天主對普世人類的救恩計劃；另一方面表達天主仍特別眷顧自己所召選的民族。

十一 16 ~ 24：藉野橄欖的比喻，說明外邦人的得救並非出於自己的努力。「不是你托著樹根，而是樹根托著你……他們因了不信被折了下來，你們要因著信，才站得住……」。

十一 25 ~ 32：猶太人終要歸化。「直到外邦人全數進入天國為止；那時，全以色列也必獲救……因為天主的恩賜和召選是決不會撤回的……」。

十一 33 ~ 36：以讚美詩和感恩辭結束以上奧跡的默觀。「啊！天主的富饒、上智和知識，是多麼高深！……因為萬物都出於他，依賴他，而歸於他。願光榮歸於他至永世！阿們」。

勸勉部份（十二 1 ~ 十五 13）

十二 1 ~ 2：勸勉的大原則，是願信徒以實行天主旨意為主，並以此過一個擁有內在自由、主動奉獻的基督徒生活。「……獻上你們的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品：這才是你們合理的敬禮。你們不可與此世同化，反而應以更新的心思變化自己，為使你們能辨別什麼是天主的旨意，什麼是善事，什麼是悅樂天主的事，什麼是成全的事」。本段的勸勉可分為一般性的勸勉及針對羅馬團體的勸

勉：

(1) 一般性的勸勉(十二3~十三14)

十二3~21：團體生活的規則，強調基督徒是基督妙身的肢體，每個肢體應善盡己職；並以實際愛的行為來表現信德。

十二14~21：勸勉信友應以善勝惡。「迫害你們的，要祝福……與喜樂的一同喜樂，與哭泣的一同哭泣……你們不可為自己復仇……『如果你們的仇人餓了，你要給他飯吃；渴了，應給他水喝……』」。

十三1~7：應服從長官。「每人要服從上級有權柄的人，因為沒有權柄不是從天主來的……所以必須服從，不祇是為怕懲罰，而也是為了良心……凡人應得的，你們要付清；該給誰完糧，就完糧；該給誰納稅，就納稅……」。

十三8~10：再次強調團體生活，強調兄弟愛是一切美德的靈魂，信友應在末世的觀點下生活。

(2) 對羅馬團體的勸勉(十四1~十五13)

十四1~22：勸勉信友之間應彼此尊重和接受，無論是強者或是弱者都共屬一主。「因為我們中沒有一人是為自己而生的，也沒有一人是為自己而死的；因為我們或者生，是為主而生，或者死，是為主而死；所以我們或生或死，都是屬於主……所以我們該追求平安的事，以及彼此建立的事……」。

十五1~6：為光榮天主，應效法耶穌。「願賜忍耐和安慰的天主，賞賜你們效法耶穌基督的榜樣，彼此同心合意，好一心一口光榮我們的主耶穌基督的天主和父」。

十五 7 ~ 13：列國萬民同聲讚美天主。「要為光榮天主而彼此接納，猶如基督也接納了你們一樣……」，在基督內彼此接納，無論是受割損者或未受割損者，都要同聲讚美天主。

書信的結尾（十五 14 ~ 十六 23）

十五 14 ~ 33：保祿簡述自己的宗徒身份及計劃。「……因為天主賜給了我恩寵，使我為外邦人成了耶穌基督的使臣，天主福音的司祭，好使外邦人經聖神的祝聖，成為可悅納的祭品。」說明自己的宗徒職務乃來自天主，繼之介紹傳教行程，並表達願意以羅馬做為他傳教的大本營。

十六 1 ~ 16：問候和推薦，將姊妹福依貝（PHOEBE）托給羅馬教會，並問候：普黎斯加（PRISCILLA）、阿桂拉（AQUILA）、厄派乃托（EPAPENETUS）、瑪利亞（MARIA）……等人。這種繁複的問候，是羅馬書信的特點，其他書信不會有過這樣的現象。

十六 17 ~ 23：附註與提醒，提醒信友們應提防那些製造紛爭和絆腳石的猶太化者。「我請求你們提防那些反對你們所學習的教理，而製造紛爭和絆腳石的人……我切願你們對於善事要明智，對於惡事要純潔無瑕……」（17 ~ 20）；最後與數位伙伴共同聯名執筆，表達對團體的共同問候（21 ~ 23）。

十六 25 ~ 27：讚頌詞。在奧妙威嚴的讚美詞中，綜合書信的大主題。「這奧秘從永世以來，就是秘而不宣的，現今却彰顯了，且按照永恒天主的命令，藉著先知的經書，曉諭萬民，使他們服從信德。願光榮賴耶穌基督歸於惟一全智的天主，至於無窮之世。阿們！」。

第二節 神學要點

一、書信的訊息及其重要性

羅馬書信與迦拉達書信的神學要點相近，兩者都強調：法律與基督的救援；但強調的重點與闡述的方法略有不同。在迦拉達書信，保祿是以辯論的方式來答覆教會內的爭端；保祿特別提出基督所帶來的新生命與超越性，來面對猶太主義的對峙，但是保祿並沒有將這端道理做深入的闡釋與廣泛的發揮。在羅馬書信中，因為無需面對爭端或擾亂的問題，所以保祿沒有用辯論的方式進行，而是用較為完整、較系統性的道理闡述，及傳達中心訊息。羅馬書信所傳達的中心訊息是：天主的超越性，一切恩寵均來自天主；救恩即是天主仁慈白白賞賜的結果，所以書信中強調天主的恩寵與人類的救援關係，即罪與受洗的關係。出現在羅馬書信的神學道理，大多是在其他書信提過的，羅馬書信加以系統的整理及綜合。

由於羅馬書信提供一套完整有系統的神學道理，所以對日後的教會生活與革新發生了重要的影響；教會歷史中常以羅馬書信的道理做為基本要理的根據，所以羅馬書信對後期基督信仰及神學發展所產生的作用，遠勝過新約其他書信。更具體的說，任何一種有關基督信仰的神學發揮，都會受到羅馬書信的影響（如：伯多祿前書、希伯來書信、雅各伯書信等，即深受羅馬書信神學道理的影響）。

除了影響新約著作外，羅馬書信對宗徒時代的教父著作也有深厚的影響，例如：羅馬的克來孟（

CLEMENS ROMANUS）、安提約基雅的依納爵（IGNATIUS）、保理加布（POLYCARPUS）、

儒斯定 (JUSTINOS) 等，在他們的著作中，都明顯可見地受到羅馬書信的影響。此外，羅馬書信也受到許多神學家們的重視，如：奧力振 (ORIGENES)、金口若望 (JOHANNES CHRYSOSTOMOS)、聖多瑪斯 (THOMAS)……等，都曾經對羅馬書信提出專門的研究及註解。

羅馬書信在十六世紀的宗教改革運動扮演過重要的角色，例如：馬丁路德 (MARTIN LUTHER)、加爾文 (CALVIN)、梅郎東 (MELANCTON)……等宗教改革者，都曾經著書研究或詮釋羅馬書信的神學要點。甚至近代的宗教思潮，也深受幾部有關羅馬書信的著作所影響；今日基督教與天主教之間的差別，部份原因在於雙方對羅馬書信不同的詮釋。由以上各點可見羅馬書信在歷史中所佔的重要地位。

二、神學要點

羅馬書信的系統道理可分為以下四點：

(一) 天主的正義

(二) 信德

(三) 法律與聖神的制度

(四) 救恩歷史的展顧

天主的正義

天主的正義在「人人皆有罪」的情況下特別彰顯出來，先是外邦人失去了天主的光榮，後是猶太選

民遠離了天主（參閱一、三章）；然而天主並沒有捨棄他們不顧，反而以自己的正義，即藉耶穌基督所帶來的救援，使人重獲天主的光榮及救恩。天主的正義不是法律性的正義而是先知性的正義：「但是如今，天主的正義，在法律之外已顯示出來；法律和先知也爲此作證：就是天主的正義，因對耶穌基督的正義，毫無區別地，賜給了凡信仰的人」。（三、21、22；參閱依五、5、6、8）。

總之，天主正義的實現，來自於對耶穌基督的信仰。因爲在基督的死亡與復活中，天主的正義被彰顯出來；而且衆人都將因信仰耶穌基督成爲天主的義子。獲得天主的正義所結出的果實是聖神，即正義是天主所賜給的恩寵生活，這恩寵生活引領我們光榮天主父，並分享祂的光榮，以圓滿完成一個來自聖神的神恩生活。

信德

信德，是最被強調的宗教信仰精神與價值態度，例如：「……藉著他（基督），我們領受了宗徒職務的恩寵，爲使萬民服從信德，以光榮他的聖名……」（一、1、7）；「……因爲福音啟示了天主所施行的正義，這正義是源於信德，又歸於信德……」（一、16、17）；「……天主的正義，因對耶穌基督的信德，毫無區別地，賜給了凡信仰的人……是因信德的制度，因爲我們認爲人的成義，是藉信德，而不在于遵行法律……」（三、21、31）；「……如果你口裏承認耶穌爲主，心裏相信天主使他從死者中復活起來了，你便可獲得救恩，因爲心裏相信，可使人成義……」（十、3、13）。綜合以上例子得知羅馬書信特別強調信德與正義的內在關係，所謂的福音就是因信德所獲得的正義與救恩，即好消息。

書信中特別以舊約亞巴郎因信成義的例子，強調天主的許諾與產業，將白白的賞賜給信靠祂的人，「爲此，一切都是由於信德，爲的是一切都本著恩寵，使恩許爲亞巴郎所有的一切後裔堅定不移……」（四 16）。

因信成義並不是一個抽象的理論，成義的效果是使人產生內在的轉變，成爲天主的子女：「凡受天主聖神引導的，都是天主的子女」（八 14）。由於聖神，人才能善度信仰生活，答覆福音的要求。
法律和聖神的制度

在整個救恩歷史中，法律與聖神是兩種交替並行的制度，並相互影響著救恩歷史的發展，以下試介紹這兩種制度：

1. 法律制度

法律本身是好的，藉著法律的規範人可以知道什麼是罪惡；但法律却無法給人戰勝罪惡的力量。「沒有法律之前，罪惡已經在世界上；但因沒有法律，罪惡本不應算爲罪惡……法律本是後加的，是爲增多過犯；但是罪惡在那裡越多，恩寵在那裡也格外豐富」（五 13 20）；「法律只能激起天主的義怒：那裡沒有法律，那裡就沒有違犯。」（四 15；參閱七 7 13；法律與罪過的關係）。針對法律的束縛，基督的死亡與復活（末世性事件）使信仰祂的人由法律中獲得解放，在聖神內重生。

2. 聖神制度

聖神制度乃是針對法律及罪惡的束縛；藉著基督的死亡與復活，人得以在法律的奴役下被解放，進

入新的聖神制度中。這項由基督所帶來的聖神制度，乃是天主對祂自己的許諾的實現，主要強調因信德與天主結合（參閱：二 12 ~ 16；26 ~ 29；第四章：亞巴郎）。

救恩歷史的展顧

人類的歷史就是一部救恩歷史——天主實現其普世救恩計劃的過程與歷史。儘管人類不斷的背約，但上主仍忠實地實踐祂的許諾，一再的邀請人類進入祂的救恩史，分享祂的光榮。

羅馬書信以猶太歷史中的兩個例子來發揮天主救恩的觀念，使以色列人民能憑藉過去的歷史及天主的行動，來接受藉著耶穌基督已被實現的救恩的計劃。這兩個例子分別是：

1. 亞巴郎因信成義

藉亞巴郎的信德說明天主的恩許絕不是憑法律，而是藉信德才得以堅固的（參閱第四章）。

2. 猶太人的背信

儘管猶太人是天主的選民，但大部份人只是尋求自己的正義，不接受天主在耶穌基督身上所實現的救恩計劃。猶太人拒絕福音，但並不影響天主的普世救恩計劃，因為：「藉著他們的過犯，使救恩臨到外邦人……」（十一 11 b），即猶太人的不義正是萬民得救的開端。按天主忠信的許諾，猶太人不會永遠被遺棄，他們終究要歸化，「……直到外邦人全數進入天國為止；那時，全以色列也必獲救，正如經上所載：『拯救者必要來自熙雍，從雅各伯中消除不敬之罪；這是我與他們所立足的盟約：那時我要赦免他們的罪惡。』……」（參閱九 ~ 十一章）。

除了提出以上兩個例子之外，羅馬書信具體的將亞當與基督對比，以說明整個宇宙人類在救恩歷史中的情況：「就如罪惡藉著一人進入了世界，死亡藉著罪惡也進入了世界……但恩寵決不是過犯所能比的，因為如果因一人的過犯大眾都死了；那麼，天主的恩寵和那因耶穌基督一人的恩寵所施與的恩惠，更要豐富地洋溢到大眾身上……」（第五章）。結論：天主的救恩計劃藉著耶穌基督末世性的工程已經完成。

第四節 文學特點

羅馬書信以特殊的寫作技巧，傳達出保祿特有的精神、傳教使命及活潑的信仰。書信中保祿應用靈活的技巧，使讀者在閱讀書信時有親切的臨場感，彷彿置身於書信的對話中。以下試列舉書信的文學特點：

一、結構清晰優美

書信的結構不但清晰明朗，而且應用優美的過渡手法，使段落與段落之間有相當貼切的轉折與連繫，讓人讀來有順暢俐落之感。例如：「所以，只要由得我，我也切願向你們在羅馬的人宣講福音」（15）以及：「我決不以福音為恥，因為福音正是天主的德能，使一切有信仰的人獲得救恩，先使猶太人，後使希臘人」（16）。15、16兩節，分別以「福音」做為彼此的銜接與過渡，此外如31與四1分別以「法律」為彼此的連繫。

二、修辭豐富

運用豐富的修辭辭彙來連貫不同的單元，使所闡述的道理得以完整及系統化；由不同的辭彙應用發展出不同的文字類型，以下為羅馬書信的修辭類型：

1. 詩歌形式：應用讚美詩的詩歌形式來表達對主耶穌基督的讚頌，例如：基督徒的凱歌（八31）；讚美全知的天主（十一33）（36）；讚頌詞（十六25）（27）。

2. 辯論性的質詢：以對話的方式答覆有關猶太人與外邦人的爭論（二1）（25）。

3. 依靠聖經章節，或經師性的證明來傳達福音的內容，如：三1）（20）；四1）（25）；九6）（十一1）；十二14）（21）等，都是應用猶太人所熟悉的聖經章節或典故，來引述基督的福音。

4. 道理：(1)以聖洗道理的緯線來論述已受洗的基督徒所應有的生活態度（六1）（23）；(2)基督徒生活道理的緯線（十二1）（2）；十三11）（14）。

5. 勸告與道理：對基督徒的生活提出具體的勸告及道理的闡明（四1）（十五13）。

6. 反省：對人內在的緊張提出一般性的反省（七7）（25）。

結論：清晰的結構、修辭的豐富以及多重的文學類型，這些都是羅馬書信的文學特色，這些特色源自保祿的希臘教育，保祿以希臘文學技巧表達聖經及希伯來人的主體思想（參閱四、五；九）（十一……等處），使羅馬書信在文學類型上顯得較為突出。

第五節 寫作狀況

一、真實性

歷來均一致肯定羅馬書信是保祿親手所寫的。

二、完整性

羅馬書信的完整性較有問題，以下是有關完整性的幾項討論問題：

1. 書信的性質問題。
2. 某些插入的註解問題。
3. 讚頌詞（十六25~27）的問題。
4. 第十六章的問題。

書信的性質問題

根據某些手抄本的記載，書信本身並沒有「致羅馬」三個字，據推測羅馬書信的前身可能只是一封供各教會瀏覽傳閱的通諭，並沒有指定給某個教會；以後當信件傳至羅馬教會時，也許爲了避免流散失落，才予以收集並加以「致羅馬」三個字，即今日的保祿致羅馬書信。

某些插入的註解問題

書信中有些插入的句子，含有註解或補充的作用，例如七25 a與25 b之間有些張力，彼此關係不

大，引入假想 7 25 b 是附加或中途插入的句子，不屬於原有的章節。此外，二 16；六 17；十 1；十三 1 之 7 等處，也有人認為是附加的句子，非原文所有，但因理由不足沒有被廣泛的接受；反之，十六 14 一致被認為是插入的註解。

讚頌詞（十六 25 之 27）的問題

1. 文學類型

「願光榮歸於天主，他有能力堅固你們，使你們合乎我所傳佈的福音，和所宣講的耶穌基督，並合乎所啟示的奧秘——這奧秘從永世以來，就是秘而不宣的，現今却彰顯了，且按照永恒天主的命令，藉著先知的經書，曉諭萬民，使他們服從信德。願光榮賴耶穌基督歸於惟一全智的天主，至於無窮之世。阿們。」（十六 25 之 27），以下試從三方面介紹這段讚頌詞的文學類型及來源：

(1) 讚頌詞的類型顯然是屬於禮儀型式，可能有人在禮儀中唸保祿書信時，為配合禮儀的需要加上這段讚頌詞，而非保祿所寫。但另有人作答：讚頌詞固屬禮儀類型，但並不因此就不是保祿所寫；可能當時保祿在參與禮儀，為配合場合的需要，親筆寫下這段讚頌詞。

(2) 讚頌詞的文體不是保祿書信慣有的寫法，尤其十六 27：「願光榮賴耶穌基督歸於惟一全智的天主，至無窮之世。阿們。」這種智慧型或未世性的文學類型，非常適合禮儀場合，却不屬於保祿慣用的寫法。對於這項說法的答覆是：不能單憑十六 27 一節，就否定整段讚頌詞是保祿所寫。

(3) 讚頌詞可能是在整理保祿書信時，有人加入做為結束的，不屬於保祿原來的作品。對於這項假設

的答覆是：十六27與一7兩節顯然首尾呼應；一7：「……願恩寵與平安由我們的父天主，和我們的主耶穌基督賜與你們」為書信的開端，十六27：「願光榮賴耶穌基督歸於惟一全知的天主，至於無窮之世。阿們。」為書信的結束，這兩節充份表現出書信嚴密的內在連繫，未必是他人附加的結束詞。

結論：在沒有更有力的理由之前，我們不妨接受這段讚頌詞是羅馬書信的結束，而且是由保祿所寫。

2. 讚頌詞的段落問題

不同的手抄本對十六25~27讚頌詞的段落位置有不同的記載：(1)讚頌詞應置於十四23之後；(2)讚頌詞應置於十四23和十六24之後；(3)讚頌詞應置於十五33之後。以上三種手抄本的排法中，大多數人認為讚頌詞應置於十六24之後。

3. 十六24的問題

如果接受十六25~27的讚頌詞是保祿所寫，而且是羅馬書信的結束，另一則問題是十六24與上下文連繫的問題。十六24：「但願我們的主耶穌基督的恩寵常與你們同在！阿們」，這一節似乎是單獨存在的結束語，與23、25節沒有內在的連繫。有人根據這現象提出假設，認為羅馬書信原來只有十五章，現有的讚頌詞十六25~27是繼十五章之後的結束詞；而十六1~24則是後來加上的，且以24節為結束。

以上僅針對書信的文學現象提出各種可能性的說明，以及對問題多元性的了解，至於最終的結論如何，則有待更進一步的研究。

第十六章的問題

根據馬西雍 (MARCION) 的新約綱目記載，羅馬書信只有一~十四章；在最早的手抄本 P 46 中，讚頌詞是置於第十五 33 節之後。由以上的記載推知，羅馬書信的完整性有三種可能性：1. 原有的羅馬書信只有一~十五章。(2) 這封書信可能有兩種版本，保祿將第一種版本一~十五章及讚頌詞寄給羅馬教會，第二種版本一~十六章寄給厄弗所教會；後來經過收集整理將這兩種版本結合為現有的一~十六章羅馬書信。(3) 另一種可能是一~十六章被保祿帶往格林多教會，但只被保存下一~十五章，所以第十六章沒有出現在手抄本中。

另一個問題是第十六章的推薦與問候的問題，即爲什麼保祿要在十六 1~16 書信結束時提到許多人！是否意味著這封書信不僅是寫給羅馬教會而已！針對這個問題的答案是：可能因爲保祿與羅馬教會的關係較爲疏淡，所以保祿以對衆人的問候來表達願意與羅馬教會建立更深入的關係，並且引證多人的推薦，使羅馬信友對保祿有進一步的認識。

三、寫作地點

寫於格林多教會。

四、寫作時間

根據各種推測，最早可能寫於公元五五年冬；最晚可能寫於公元五八年初；較爲可靠的推測是寫於公元五七年左右。

第七章 哥羅森書信、費肋孟書信(短文)

壹、哥羅森書信

第一節 哥羅森教會

一、地理位置

哥羅森城 (KOLOSSAS) 是夫黎基亞 (PHRYGIA) 西南的一座城市，位於里苛 (LYCOS) 河的南岸，在勞狄刻雅 (LAODIKEIA) 之東南地方約廿公里；哥羅森城與勞狄刻雅、耶辣頗里 (HIERAPOLIS) 同為東西商業及交通中心(參閱：二1；四13)。這條交通幹線西達海邊的厄弗所城，東至幼發拉底河的各重要城市。

哥羅森城屬於亞細亞省內眾多城市之一，其他尚有：斯米納 (SMIRNA)、培加摩 (PERGAMOS)、米肋托 (MILETOS)、勞狄刻雅 (LAODIKEIA)……等城市，這些城市大都散佈於亞細亞省內各處，雖然歸屬亞細亞省，但並不受限於某一管轄區。

亞細亞省及附近的海島地區，多半深受希臘文化的薰陶與影響。部份原因是亞歷山大(ALEXANDRIA)大帝曾經征服這些地方，而引進希臘文化；最主要的原因是亞細亞附近的小島，原本就屬於希臘文化，

所以很自然的，希臘文化迅速的延伸入亞細亞境內，並發揮具體的作用。

二、哥羅森教會

按 2:1：「我實在願意你們知道：我為你們和那些在勞狄刻雅以及所有未曾親眼見過我的人，作如何的奮鬥，」以及宗徒大事錄的記載顯示，在保祿的傳教行程裡，他並沒有經過夫黎基亞南部，也沒有抵達過哥羅森城。可見保祿沒有在哥羅森城宣講福音或建立教會。哥羅森教會的建立應歸功於厄帕夫辣（EPAPHRAS），即 1:7 所說：「這福音也就是你們由我們親愛的同僕厄帕夫辣所學得的，他為你們實在是基督的忠信僕役」。哥羅森書信的寫成可能是保祿在獄中獲悉一些有關哥羅森教會的情況時，動筆寫的。

哥羅森城內以猶太人居多；但按書信內容看來，哥羅森教會的信友大多是外邦人。

第二節 書信介紹

一、書信內容

致候辭（1-1~2）

為一般性書信的致候辭，包含寄信者、收信者、祝福等因素。

感恩辭（1-3~8）

「我們在祈禱時，常為你們感謝我們的主耶穌基督的天主和父……」，感恩辭的特點是以複數人

稱：「我們」，來強調這封書信是由保祿及弟茂德所共同完成的。感恩辭的內容：讚美哥羅森信友由福音真理的宣講中已獲得信、望、愛的信仰生命，並為此感謝天主。

祈禱辭（一9~11或一9~12）

「……不斷為你們祈禱，懇求天主使你們對他的旨意有充分的認識，充滿各種屬神的智慧和見識，好使你們的行動相稱於主，事事叫他喜悅，在一切善功上結出果實……」，這一段以祈禱的形式勸勉信友們應在日常生活中表達出對基督的信仰。

祈禱辭的長短問題有兩種不同的說法，因為從9~15節中出現了下一個主題（論基督品位的讚美詩）的過渡，無法確定在9~15節中哪一節是祈禱辭與讚美辭之間的過渡。有人認為祈禱辭的範圍是一9~12節；也有人認為祈禱辭的範圍是一9~11節。以下試分別說明：

(1) 祈禱辭（一9~12）：「……時常為你們感謝我們的主耶穌基督的天主和父」（一3）；「感謝那使我們有資格，在光明中分享聖徒福分的天父」（一9），在這前後兩節中分別提出感謝，所以可能第12節的感謝是一3~12節讚頌感恩辭的結束；而且在第13節開始另一個新的主題：論基督的救贖工程，即讚美詩的開端。

(2) 祈禱辭（一9~11）：「全力加強自己，賴他光榮的德能，含忍容受一切！」（11）從另一個角度看，第11節也含有結束的意味；自第12節開始論及天主父的工程，可能也是讚美辭的開端。

綜論：以上兩種說法都有可能，本書接受第二種說法：一9~11為祈禱辭；一12~20為讚美基督的

詩歌。內在的理由是：自第12節開始有一個連續性的發揮，由天主父的工程發展到基督的救援，以及最終宇宙性的圓滿。—12~20的系統發揮非常適用於禮儀場合上的讚美詩歌。

讚美基督的詩歌（—12~20）

讚美詩的主要內容是讚頌基督的品位——基督是萬有的根源與終向，即宇宙的主宰。在這段讚美詩中出現新的神學概念：論基督是一切受造物的首生者，天上和地上的一切（宇宙）均在祂內受造；一切都是藉著祂，而且是爲了祂而受造。

保祿在其他書信裡也曾經提到基督品位的主题，大部份都是以基督與人的關係爲發揮中心；唯獨在哥羅森書信首次提到基督與宇宙的關係，並且以「元首」——教會的頭來闡述基督與宇宙的關係。

信友與保祿的奮鬥（—21~23）

—21~23：保祿以福音傳播者的身份勸勉信友應在信德上站穩。「……你們在信德上站穩，堅定不移，不偏離你們由聽福音所得的希望，這福音已傳與天下一切受造物，我保祿就是這福音的僕役」。

—24~29：分享基督爲教會所受的痛苦。「如今我在爲你們受苦，反覺高興，因爲這樣我可以在我的肉身上，爲基督的身體——教會，補充基督的苦難所欠缺的」（24），這句話有兩種含義：第一種含義是指，保祿既然是福音的使者，就應該分享傳播福音所應遭受的命運，正如基督曾遭受苦難一般；第二種含義指，以教會的立場來說明新天地來臨之前所將遭受的苦痛，即由於信仰基督，末世已存在於我們中間，在現世中所受的苦，已包含末世要受的苦。而且宗徒們宣講福音，也就是宣講末世已在我們中

間；所以基督徒自然而然的分享末世的苦難（參閱：谷十三章）。

二1~3：保祿的奮鬥應使信友們的心受到鼓勵，使他們在愛內互相連結，充分地得到真知灼見，能認識天主的奧秘——基督。

警告提防異端（二4~23）

二4~5：警告前的開端辭。

二6~15：在基督內有神性的圓滿（這一段可能是一首讚美詩）。按二8：「你們要小心，免得有人以哲學，以虛偽的妄言，按照人的傳授，依據世俗的原理，而不是依據基督，把你們勾引去了」。按推測，出現在哥羅森教會內的異端份子，可能是以怪異的哲學或虛妄的言論來相反基督的福音，分裂信友的信仰。

二16~19：基督徒的自由。按16：「爲此，不要讓任何人在飲食上或在節期或月朔或安息日等事上，對你們有所規定。」按推測，教會內可能發生基督徒與猶太人之間在禮儀上的衝突，猶太主義強調應嚴守舊約的法律制度及禮儀規章；然而保祿所強調的是：基督徒已藉著聖洗與基督一同被埋葬了，也藉著聖洗與信德同基督一起復活了；基督徒已成爲新的受造物，不再受舊法律的束縛，「這一切原是未來事物的陰影，至於實體乃是基督」（17）。

二20~23：基督徒的自由與世界的關係，唯有藉著基督才能有圓滿的天主性生命。
相稱於基督的生活（三1~四6）

第一、二章屬於道理的闡述；三1~四6則屬於勸勉，強調基督徒實際生活應有的態度及要求：

三1~4：勸告。「你們該思念天上的事，不該思念地上的事。」

三5~13：脫去舊人，穿上新人。應棄絕五種具體的惡行：忿怒、暴戾、惡意、詬罵、穢言，以表示脫去舊人（5~9a）。應實現五種美德：憐憫的心腸、仁慈、謙卑、良善、含忍，以表示穿上新人（12~13）。最後在基督內統一：「這新人即是照創造他者的肖像而更新，為獲得知識的；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，而只有是一切並在一切內的基督」（9b~11）。

三14~17：基督徒生活的高峰與理想。「在这一切以上，尤該有愛德，因為愛德是全德的聯繫」（14）。

三18~四1：在基督內成為新人，這新的關係使具體生活有新的狀況及意義，例如：作妻子的，應該服從丈夫；作丈夫的，應該愛妻子；作子女的，應該事事聽從父母……等，最重要的是：「你們無論作什麼，都要從心裡去作，如同是為主，而不是為人……」。

四2~4：為得到以上的新關係，應該祈禱。「你們要恒心祈禱，在祈禱中要醒寤，要謝恩……」。

四5~6：對外邦人應有友好的態度。「與外邦人往來要有智慧，要把握時機……言談要溫和，像調和上了鹽，要知道應如何答覆每一個人」。

問候和推薦（四7~17）

表達同伙伴們對信友的问候，並特別提醒阿爾希頗（ARCHIPPUS）「要留心你在主內所接受的職分，務要善盡此職！」。在第16節中還特別提到有關信件交換宣讀的事：「幾時你們宣讀了這封信，務要使這封信也在勞狄刻雅人的教會內宣讀；至於那由勞狄刻雅轉來的信，你們也要宣讀」。

祝福（四18）

「我保祿親筆問候；你們要念及我的鎖鍊！願恩寵與你們同在！」。

二、文學特點

文體特別

哥羅森書信的寫作可能受到禮儀形式的影響，信中常出現較長的句子；而且還應用許多同義詞，使書信產生重覆性的強調作用，如：9、10、11、12等都是同義而且相當長的句子，讀來使人有重覆之感。這項特點是保祿的其他書信所沒有的。

詞彙新穎

哥羅森書信應用許多別的書信所沒有用過的詞彙，例如：將教會的頭稱為「元首」，將身體稱為「肢體」……等。有些詞彙雖然與其他書信相同，但所賦予的意義却不同，例如：頭、身體、教會等，在哥羅森書信是屬於單數稱法，其他書信則為複數稱法。其他如：血、十字架、圓滿、和好、智慧、奧秘、計劃……等，在本書信中都有新的詞意（以後將仔細討論）。

讚美詩的文學特點

第七章 哥羅森書信、費肋孟書信（短文）

一 12 ~ 20 是一段相當優美的讚頌基督的詩歌，字字珠璣，思想豐富、內容嚴謹，堪稱爲全哥羅森書信最優美的文學。由於讚美詩突出的文學現象，使得整首詩歌與上下文有不和諧之感，即讚美詩的文學與書信本身的文學不相符合，似乎讚美詩非原書信所有，可能是後來插入的。

對於讚美詩的來源，有以下幾種可能的說法：

(1) 讚美詩屬於阿拉美的修辭法，不屬於哥羅森教會的環境背景所有的產物，故不屬於原書信所有。

(2) 讚美詩屬於洗禮中的讚頌詩歌（禮儀形式）。

(3) 讚美詩屬於感恩禮中的詩歌（禮儀形式）。

(4) 讚美詩屬於閃族的文學類型，未必出自保祿的手筆。

(5) 讚美詩屬於猶太讚美詩，後來經基督徒加上一些讚美基督與教會的句子，而成爲教會詩歌。

(6) 在一 12 ~ 20 中，有學者主張只有 15 ~ 17 節是屬於書信作者的作品；因爲 15 ~ 17 節所論述的主題，正好可以做爲全書信道理的綜合——論基督與造物之間的關係。爲了配合這個主題的發揮，便再加上 18 ~ 20 節，論基督是教會的頭，使這首讚美詩達到平衡與整體感。這類的文學表達法非常明顯是來自閃族思想的產物。

(7) 部份學者認爲這首讚美詩出於「保祿工作團」，由一群跟隨保祿的人，在保祿的思想背景下所寫成的作品。

(8) 另一種說法認為讚美詩可分為兩個段落：12 ~ 14 節，是由保祿本人所寫，為準備或連繫 15 ~ 20 節的讚美詩。12 ~ 14 節與 15 ~ 20 節各為兩個單元，兩者之間藉起承轉合的連繫與過渡關係，成爲一個整體。

以上八種說法各有其可能性，都無絕對的優勢，此處提供出來以資讀者參考研究。

第二節 神學要點

一、批駁異端

由書信的記載中知道哥羅森教會內出現一些異端謬論，但礙於書信的資料相當片斷有限，無法具體掌握有關異端的系統資料，以下試依據書信資料來推測異端的主張與思想：

1. 巧言令色。按二 4：「……免得有人以巧言花語欺騙你們。」以及二 8、9：「你們要小心，免得有人以哲學，以虛偽的妄言，按照人的傳授，依據世俗的原理，而不是依據基督，把你們勾引了去：」顯示異端是以花言巧語，依據世俗的原理來勾引基督徒。

2. 強調宇宙內的惡勢力。按二 9：「因爲在基督內，真實地住有整個圓滿的天主性，你們也在祂內得到豐滿。」以及二 20：「既然你們與基督已同死於世俗的原理，爲什麼還如生活在世俗中的人一樣：」由這兩節保祿對信友的答覆中推測，異端份子可能是一些有希臘思想背景的人，他們認爲在神與人之間存有著另一股勢力，這股勢力充溢整個宇宙，並對人產生實際的控制力。

3. 法律主義。按二16：「不要讓任何人在飲食上，或節期或月朔或安息日等事上，對你們有所規定」。以及二21~23：「……這些教規既基於隨從私慾的敬禮、謙卑和苦身克己，徒有智慧之名，並沒有什麼價值，只為滿足肉慾而已」。顯示異端份子類似幻像論思想，強調禁食、禁慾，以克苦來獲得神的啟示。

綜合以上現象，異端份子可能來自猶太思想背景，更具體是指古木蘭的猶太思想。但也有人推測異端份子是来自希臘思想，或者是早期諾色派的雛形。

二、基督論

由於哥羅森教會內產生嚴重的異端謬論，所以書信以一系列的基督論來駁斥異端。至於一般的基本道理，則闡述得較少。基督論的發揮方向如下：

宇宙性的救恩論

「他在萬有之先就有，萬有都是賴他而存在；他又是身體——教會的頭；他是元始，是死者中的首生者，為使他萬有之上獨佔首位，因為天主樂意叫整個圓滿居在他內，並藉著他使萬有，無論是地上的，是天上的，都與自己重歸於好，因著他十字架的血訂立了和平」(一18~20)，強調基督是宇宙的創造者和新造物的首生者，亦即強調天主與萬物的救援關係。哥羅森書信所強調的基督論與若望福音所發揮的特點頗為近似，讀者可自行比較。

福音——天主的智慧

天主的智慧原是隱藏的，現在已在基督內被揭開，即耶穌基督的福音。「……充份地得到真知灼見，能認識天主的奧秘——基督，因為在他內蘊藏著智慧和知識的一切寶藏」（二 2、3）。強調唯有透過基督、在基督內才能夠了解天主的智慧與奧秘。

教會論

由身體的觀念發展到：頭、首席的新幅度，即以耶穌基督來說明教會不只是一個有形的組織而已，更是與基督相連繫的身體（一 18）。

洗禮

「你們既因聖洗與他一同埋葬了，也就因聖洗，藉著信德，即信使他由死者中復活的天主的能力，與他一同復活了」（二 12），不僅強調由聖洗所獲得的新生命，而且表達末世將臨的緊張氣氛，即基督徒在現世已經圓滿，但尚未達成的旅途生命。

三、讚美詩神學

讚美詩（一 12 ~ 20）含有豐富的神學意義，其重點在於強調救恩的宇宙背景，整體性的由個人的得救發揮到整個宇宙的得救，以下試節錄兩節說明：

一 16：「因為天上和地上的一切；可見的與不可見的，或是上座者，或是宰制者，或是率領者，或是掌權者，都是在他內受造的：一切都是藉著他，並且是爲了他而受造的」。藉宇宙性的背景與概念發揮基督是在宇宙之前的先存者，而且一切都是爲他而受造的。

— 18：「他又是身體——教會的頭；他是元始，是死者中的首生者，為使他在萬有之上獨佔首位。」以新的手法描寫基督與教會的關係，藉頭與身體的連繫說明宇宙萬物都將在基督內獲得最後的圓滿。

第四節 寫作狀況

真實性：書信的真實性曾引起爭議。大抵而言，由神學角度看，書信對異端的駁斥及基督論的發揮，可以證明是保祿時代的產物。由文學角度看，雖然文體及應用的辭彙與保祿的其他作品有所不同，但不能因此宣判不是保祿的作品，因為可能為了針對不同的需要及配合新思想的表達而有不同風格的文學形式。再者，哥羅森書信與費肋孟書信之間有密切的關係，由這一點應該可以保守的肯定哥羅森書信是保祿的作品。

完整性：肯定哥羅森書信是完整的一封信。

寫作時間：約寫於公元五八—六十年間。

寫作地點：在凱撒勒雅囚獄中。

貳、費肋孟書信(短文)

第一節 費肋孟書信的存留價值

費肋孟書信是所有保祿著作中最短的一篇（僅25節），某些學者認為費肋孟書信是一封相當私人性

的信件；但它却被整個教會團體所保留，並且被列入聖經綱目中，視同正式書信，可見費肋孟書信必然有其存留的價值。

書信的寫作目的是針對費肋孟與赦乃息摩之間的主僕關係。保祿寫信要求費肋孟赦免赦乃息摩，並以兄弟之情接待他。雖然這是一封私人信函，但從中可以看出當時奴隸制度的社會問題；由於當時奴隸制度極為普遍，奴隸往往不當人看待。然而基督的福音一到，便帶來了新氣象：「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，因為你們衆人在基督耶穌內已成了「一個」（迦三27f）。強調在基督內屬神的關係勝過人間一切屬法律的關係。由此可見費肋孟短文的存留價值，自然不下於保祿的其他著作了。

第二節 書信內容

致候辭（1~3）

保祿以「被囚者」自稱向收信者問安，並提到若干人物：弟茂德、阿丕雅（APPHIA）、阿爾希頓（ARCHIPPUS）等人。致候辭中提到「在你家中的教會」（2c），意思是說費肋孟在教會中頗有地位，藉著寄信給費肋孟能使信件轉達全教會，即以費肋孟代表教會。

費肋孟短文與哥羅森書信兩者都提到弟茂德，因此有人認為這兩封信是由同一作者，在同一時間和場合所寫的。

第七章 哥羅森書信、費肋孟書信（短文）

感恩辭（4~7）

保祿為費肋孟所得到的信德與愛德而感謝天主，因為費肋孟將他所獲得的信德表現在具體的愛人善行上，而且他的愛德正是基於對耶穌基督的信德所發的。

為敖乃息摩求情（8~16）

保祿以基督的博愛廢除了奴隸制度，並請求費肋孟以兄弟之愛接納敖乃息摩，「……因著愛德求你，就是為我在鎖鏈中所生的兒子敖乃息摩求你……也許他暫時離開了你，是為叫你永久收下他，不再當一個奴隸，而是超過奴隸，作可愛的弟兄：他為我特別可愛，但為你不拘是論肉身方面，或是論主方面，更加可愛」。

彼此接納（17~20）

儘管敖乃息摩曾經欠款於費肋孟，但因為敖乃息摩已經由聖洗中獲得超性的生命，所以保祿勸勉費肋孟重視這神恩遠遠超過敖乃息摩所欠的賬款。就如同保祿曾經給費肋孟信仰，費肋孟也應該接納敖乃息摩。

結尾（21~22）

結尾部份表達保祿個人的希望：希望費肋孟能接受保祿的請求（接納敖乃息摩）；並希望藉著信友們的祈禱，能重獲自由再次與信友們同居共處。

問安與祝福（23~25）

這是一段相當完整的問候與祝福辭。問候：厄帕夫辣（EPAPHRAS）、馬爾谷（MARKOS）、阿黎斯塔哥（ARISTARCHOS）、德瑪斯（DEMAS）、路加（LOUKAS）等人；以上被問候的人也都同時出現在哥羅森書信中，所以這兩封作品可能是同一作者於同一時間場合中寫的。

第二節 書信要點

神學特點

1. 費肋孟短文乍看之下頗似描寫主、僕之間的私人事件。然而保祿却巧妙的將這樁私人事件應用在團體生活上，使整個團體能藉個人事件意識到在主內平等、合一的重要性。為保祿而言，個人事件也相對的影響整個團體，所以應以團體的幅度來看個人事件。特別是在致候辭部份，保祿除了提到費肋孟之外，還提到其他的人，以此說明個人與團體間不可分的關係。

2. 面對保祿的要求，費肋孟的反應與態度，也與教會有直接的關係；即由個人事件，看出信友是否能以實際的愛德行動來見證信仰。

3. 強調在聖神內的關係遠勝於法律性的關係，即因著同一個聖神的洗禮，大家已共同屬於基督內的一體，不再有主僕的分別；若兄弟間分裂了，也就是基督教會的分裂。

文學現象

費肋孟書信所提供的資料相當有限，有許多地方都沒有交代清楚，如：赦乃息摩為什麼要逃走？在

什麼時候與保祿相遇？又於什麼時候歸主……等，都無從知道；只知道保祿、費肋孟、敖乃息摩三個人的關係十分良好，而且保祿在費肋孟所屬的教會中有相當重要的地位。

此外，書信中所出現的「你」（第二人稱用法），所指的可能是複數人稱的「你們」，即聚會的意見（參閱哥四17）。

第四節 寫作狀況

真實性：肯定為保祿親筆所寫。

完整性：肯定費肋孟書信為完整的一封信。

寫作時間：約寫於五八～六十年間（與哥羅森書信的寫作時間相近）。

寫作地點：寫於凱撒勒雅。

附註

參閱：柯成林。「費肋孟書信價值何在」。見神學論集六七集，頁四五～五五。

第八章 厄弗所書信

第一節 厄弗所教會

一、地理位置

厄弗所 (EPHESOS) 位於小亞細亞西岸卡斯特河 (RIVER CAYSTER) 的河口；於公元前十一世紀由雅典王 (CODRUS) 的兒子 (ANDROCLUS) 所建立，公元前一三三年歸屬於羅馬共和國。自奧古斯都將羅馬帝國劃分為廿五個羅馬行省以後，厄弗所城便成為羅馬帝國亞細亞的省會及商業中心；它不但是小亞細亞各地與西方民族陸路和海道的交通中樞 (參閱：宗十九章；廿七；弟前一)，而且也是先後能與米肋托 (MILETOS) 及斯米納 (SMIRNA) 媲美的重要商港 (參閱：弟後四 12；宗十八 27)，同時厄弗所城與敘利亞的安提約基雅、埃及的亞歷山大里亞共稱為地中海岸的三大城市。由於厄弗所城是個商業重地，來往的人口衆多，而且居民的種族也相當的繁雜 (宗十九 17)，屢次發生反猶太運動 (參閱：宗十九 33、34)。

二、厄弗所教會

在保祿的傳教行程中，厄弗所教會是一處相當重要的地方。保祿在第二次外出傳教時 (約公元五十

（五二年間）創立厄弗所教會，但保祿並沒有久留，是由普黎史拉、阿桂拉繼續在教會中傳教（參閱：宗十八18～21；弟後四19）。當保祿第三次外出傳教時（約公元五三～五八年），曾在厄弗所教會停留三年之久（參閱：宗廿31），並積極展開傳福音的工作，使厄弗所教會蓬勃發展。

由於保祿曾在厄弗所居住三年之久，所以有人憑此推測厄弗所教會是所有保祿書信的收集中心，而且也是保祿神學思想的傳播中心。此外，據說繼保祿之後，若望也曾經前往厄弗所，並在厄弗所發展他的神學思想；默示錄（同屬於若望的傳統）裡所出現的七個教會，也都是在厄弗所附近。故就神學角度而言，保祿與若望的神學傳統都與厄弗所有某一程度上的關聯。

第二節 書信介紹

一、書信內容

厄弗所書信的內容特點與羅馬書信頗為近似，兩者都有嚴謹及系統化的文學結構，沒有具體提到收信團體的情況，書信的內容如下：

致候辭（一1～2）

為一般性的致候辭，有保祿簡單的自我介紹、向收信者問好、表達祝福之意等。值得注意的是，致候辭中提到「在厄弗所的」收件者；據某些可靠的手抄本所載，並沒有「在厄弗所的」這五個字（置後討論）。

教義性闡述（一3~三21）

1. 一3~14：全書信的摘要。以讚美詩的結構闡述基督爲萬物的元首。

— 3：簡單的介紹。

— 4~6 a：論揀選。「因爲他於創世之前，在基督內已揀選了我們……預定了我們藉著耶穌基督獲得義子的名份……」。

— 6 b~7：論救贖與解放。「……這恩寵是在他愛子內賜與我們的……藉他愛子的血，獲得了救贖，罪過的赦免」。

— 8~9 a：智慧與明達。「……賜與我們各種智慧與明達，爲使我們知道，他旨意的奧秘」。

— 9 b~10：祂在愛子內的計劃。「……當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」。

— 11~12：許諾的繼承。「我們也是在基督內得作天主的產業……」。

— 13~14：聖神的印證。「……這聖神就是我們得嗣業的保證，爲使天主所置爲嗣業的子民，蒙受完全的救贖，爲頌揚他的光榮」。

2. 一15~23：感謝與祈求的祈禱

— 15~16：爲信友的信德與愛德感謝天主。

— 17~19：祈求天主賞賜信友智慧與啟示的神恩，以認清自己的寵召與希望。

— 20~23：信友分享耶穌基督自死亡中復活的光榮，因爲「他在教會內作至上的元首，這教會就

是基督的身體，就是在一切內充滿一切者的圓滿」。

3. 二1~10：因基督的復活而得救

天主使人在基督內成爲新受造物：「你們從前因著你們的過犯和罪惡是死的；那時你們生活在過犯罪惡中……生來就是義怒之子，和別人一樣。然而富於慈悲的天主，因著他愛我們的大愛，竟在我們因過犯死了的時候，使我們同基督一起生活……同他一起復活……原來我們是他的化工，是在基督耶穌內受造的，爲行天主所預備的各種善工，叫我們在這些善工中度日」。文中特別以「我們」與「你們」的對立，來表達基督來臨前外邦人與猶太人的分別，然而在耶穌基督復活的恩寵裡，無論是一「我們」（猶太人）或是「你們」（外邦人），都共同成爲被救贖的對象，在基督內共成一個「我們」。

4. 二11~22：在基督的十字架內，猶太人和外邦人都合而爲一。

二11~12：在還沒有默西亞的奧秘之前，未受割損的人是恩許與盟約的局外人。

二13~18：在基督內的狀況。「現今在基督耶穌內，你們從前遠離天主的人，藉著基督的血，成爲親近的了。因爲基督是我們的和平，他使雙方合而爲一；他以自己的肉身，拆毀了中間阻隔的牆壁……他以十字架誅滅了仇恨，也以十字架使雙方合成一體，與天主和好……」。

二19~22：「……你們已不再是外方人或旅客，而是聖徒的同胞，是天主的家人……靠著他（基督），你們也一同被建築，因著聖神，成爲天主的住所」。

5. 三1~21：天主奧秘的宣傳員。自第三章開始以新的文學類型（祈禱或朝拜類型），來表達另一

個主題與訊息。

三 1：保祿的自我介紹。

三 2 ~ 4：介紹天主奧秘之前的序言。

三 5 ~ 6：天主的奧秘。「……這奧秘就是：外邦人藉著福音在基督耶穌內與猶太人同為繼承人，同為一身，同為恩許的分享人」。

三 7 ~ 9：保祿自述蒙召的經驗。「……我原是一切聖徒中最小的，竟蒙受了這恩寵，得向外邦宣佈基督那不可測量的豐富福音……」。

三 10 ~ 12：「……只有在基督內，我們才可藉著對他所懷的信德，放心大胆地懷著依恃之心，進入天主面前……」。

三 13：宗徒們所受的苦難，原是信友們的光榮。

三 14 ~ 19：以朝拜式的禱詞祈求賜與信徒認識天主的愛。「……求他依照他豐富的光榮，藉著他的聖神，以大能堅固你們內在的人……使你們能夠同眾聖徒領悟基督的愛是怎樣的寬、廣、高、深……」。

三 20 ~ 21：以光榮頌結束 14 ~ 19 節的祈禱詞。

倫理生活規勸（四 1 ~ 六 20）

1. 四 1 ~ 16：在合一內建設基督的奧體。

四 1 ~ 6：合一的勸勉。「……行動要與你們所受的寵召相稱，凡事要謙遜、溫和、忍耐……保持

心神的合一……：只有一個天主和衆人之父，他超越衆人，貫通衆人，且在衆人之內。」

四 7 ~ 16：各盡其職，以建立基督的身體。「我們各人所領受的恩寵，却是按照基督賜恩的尺度……：在愛德中持守真理，在各方面長進，而歸於那爲元首的基督……：各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中將它建立起來」。

2. 四 17 ~ 31：舊人和新人的對照。

四 17 ~ 19：規勸信友不要再像外邦人，順隨自己的虛妄思念而生活。

四 20 ~ 21 b：按照在基督內的真理而生活。

四 21 c ~ 24：結論。脫去因順從享樂的慾念而敗壞的舊人，穿上按天主的肖像所造，具有真實的正義和聖善的新人。

四 25 ~ 31：忠告信友應在生活中躲避罪惡，使生活行動相稱於天主的寵召。

3. 四 32 ~ 五 20：光明之子的生活

四 32 ~ 五 2：應效法天主，如同蒙寵愛的兒女一樣；又應該在愛德中生活，就如同基督愛了我們。

五 3 ~ 14：應棄絕過去罪惡的行爲，才能真正度光明之子的生活。「……：從前你們原是黑暗，但現在你們在主內却是光明，生活自然要像光明之子一樣；光明所結的果實，就是各種良善、正義和誠實……」。

五 15 ~ 18 a：光明之子應細心觀察自己怎樣生活，應把握時機，要曉得什麼是天主的旨意，要充滿

聖神，在心中歌頌讚美主。

五 18 b ~ 20：爲一切事，因主耶穌基督之名，時時感謝天主父。

4. 五 21 ~ 六 9：新的相互關係

五 21 ~ 33：以神聖的婚姻關係來說明基督與教會的關係。

六 1 ~ 4：在基督的新關係中，父母子女之間應有的義務。

六 5 ~ 9：在基督的新關係中，主僕之間的關係與義務：作奴僕的，要戰戰兢兢，以誠實的心，聽從你們肉身的主人，如同聽從基督一樣；作主人的，要同樣對待奴僕。

5. 六 10 ~ 20：信仰的戰鬥

六 10 ~ 13：「……我們戰鬥不是對抗血和肉，而是對抗率領者，對抗掌權者，對抗這黑暗世界的霸主，對抗天界裡邪惡的鬼神。爲此，參們應拿起天主的全副武裝，爲使你們在邪惡的日子能夠抵得住，並在獲得全勝之後，仍屹立不動」。

六 14 ~ 17：基督徒面對黑暗的全副武裝。以真理作帶、以正義作甲、以和平的福音作鞋、以信德作盾牌、戴上救恩的盔、拿著聖神做利劍。

六 18 ~ 20：以祈禱勸勉做爲這一段的結束。

結尾和最後的祝禱（六 21 ~ 22）

爲一般書信的結語與祝福辭的類型。

二、文字特點

書信的開端問題

書信的開端問題，是指致候辭中「在厄弗所的」這五個字的有無問題，由於這個問題涉及收件人的問題，是一個值得深入探討的問題，以下試介紹各種研究與發現：

1. 雖然自第二世紀以來所有的手抄本都有「在厄弗所的」的標題，但經研究後發現這個標題並不屬於原書信所有的；其中最重要的手抄本（B.S.）的「在厄弗所的」是後來加上去的，而古老的手抄本（P46）並沒有這個標題。因此懷疑這封信是否真的是寫給厄弗所教會的！

2. 早期教父的作品，如奧力振與巴西略在他們的著作提到厄弗所書信的各种問題時，都不會提到書信內有「在厄弗所的」的標題。

3. 根據學者馬西雍（MARCION）的解釋：厄弗所書信原來可能是寫給勞狄刻雅，並非寫給厄弗所教會（參閱：哥四 13、16）。另外有人認為這只是馬西雍個人的說法，在厄弗所書信中始終沒有出現勞狄刻雅，怎可能說這封書信是寫給勞狄刻雅的呢！然而馬西雍的假設的理由是：根據默三 14 所載，勞狄刻雅城早已不存在，城中的基督徒團體也早被消滅，所以便把這封原來要寄給勞狄刻雅的信，加上「在厄弗所的」的標題，轉交給厄弗所教會。以上馬西雍的解釋，可信程度有待商榷，因為歷史中的馬西雍曾對聖經持偏激的看法，所以對他所提的見解也有保留的餘地。

4. 另一種說法，按哥四 16：「幾時你們宣讀了這封信，務要使這封信也在勞狄刻雅人的教會內宣

讀；至於那由勞狄刻雅轉來的信，你們也要宣讀」，可能保祿寫了一封給勞狄刻雅的信，但是因爲在保祿書信的綱目中並沒有給勞狄刻雅的記載，所以便托名給厄弗所教會，成爲今日的厄弗所書信。

5. 另一種較爲廣泛的解釋認爲：厄弗所書信原來可能是一封通訊性質的書信，即爲配合各教會普遍需要所寫成的通訊，按不同的收件者填上該教會的名稱；而這一封書信則可能是由提希奇帶給厄弗所教會的一封信。這種解釋的問題是：如果這封書信真是寫給各教會的通訊，爲何不像格林多書信在致候辭部份冠上全亞細亞各教會的名稱（參閱：迦一2），或者將各教會的名稱一一列舉在致候辭中（參閱伯前一1）。

6. 就書信的內容來看，似乎這封書信原來並不是寫給厄弗所教會的，理由有二：(1) 保祿是厄弗所教會的創立者（宗十八19），並在該城居住了三年之久（宗廿31），所以與信友應有深厚的情誼（宗廿37）；但在厄弗所書信中不但沒有反映保祿與信友間的情誼，甚至一反其他監獄書信的慣例（哥四10；費23、24），沒有轉達與保祿携手傳教的伙伴們對信友們的問候，就連信友們所熟悉的弟茂德（宗十九22）及阿黎斯塔哥（ARISTARCHOS）（宗十九29）的問候都沒有轉達（參閱：哥四10；費24）；而且由一15；三2~4；四21的語氣看來，似乎作者與收信者互不相識，不太可能像是給熟悉的厄弗所的團體所寫的信。(2) 第二個理由是按：二1、2、11、12；三1顯示，收信者似乎是外邦基督徒，這種現象與厄弗所教會內有不少猶太人的事實（宗廿21）不相符合。

7. 綜合以上所說，較爲合理的解釋是：這封書信原來並非寫給某一個特定的教會的，所以信中沒有

具體提到收信教會的名稱、教會內的情況及教會中的成員。另一種可能是：這封書信原先是寫給某一個教會的，因為當時各教會之間有互通信件的習慣（如羅馬書信），所以當信件傳至厄弗所時，便在致候辭中加上「在厄弗所的」的標題；再加上厄弗所城可能是保祿書信的收集中心，所以這封書信便在厄弗所教會中被保留下來。

由此看來，厄弗所書信能成為適合於教會需要的信件，它必定有比一般書信來得完整的道理內容，即一種能適應普遍需要的道理系統。

文學特點

厄弗所書信的文學表達方法，與新約各書信（如斐理伯書信、羅馬書信、伯多祿前書、希伯來書信）及若望福音等，都非常近似。特別是與哥羅森書信的雷同處更多，例如：(1)全哥羅森書信共有三分之一的辭彙出現在厄弗所書信中；(2)兩封書信的思想及文學表達極為相似，厄弗所書信中有115節與哥羅森書信的73節相平行；(3)厄弗所全書信共有十一個單元，其中除第四個單元（論外邦人與猶太人在基督內結合為一），其他十個單元都平行出現在哥羅森書信中（見左圖）：

- (1) 弗一 6 ~ 7 || 哥一 13 ~ 14。弗一 13 || 哥一 5。
- (2) 弗一 15 || 哥一 9。弗一 15 ~ 16 || 哥一 3 ~ 4。
- (3) 弗二 1、5 || 哥二 13。弗二 2 ~ 3 || 哥一 7。
- (4) 0 || 0。

- (5) 弗三 1 ~ 13 || 哥一 24 ~ 29。
- (6) 弗四 15 ~ 16 || 哥二 19。
- (7) 弗四 22 ~ 24 || 哥三 9 ~ 10。
- (8) 弗五 6 || 哥三 9 ~ 10。弗五 19 ~ 20 || 哥三 16 ~ 17。
- (9) 弗五 21 ~ 26 || 哥三 18 ~ 四 1。
- (10) 弗六 18 ~ 20 || 哥四 2 ~ 4。
- (11) 弗六 21 || 哥四 7。

以上厄弗所書信與哥羅森書信的現象說明了兩種可能：(1)原來可能只有一封書信（弗或哥其中之一），後來的第二封書信可能是按第一封書信的內容及文學方法來編寫的；(2)可能厄弗所書信與哥羅森書信是來自同一根源、時間、地點，所以才會產生許多相似的地方。

厄弗所書信的另一個文學特點是，書信所應用的希伯來文文法和辭彙，要比保祿的其他書信多；可見厄弗所書信在保祿的作品中是一封相當特殊，且含有某些問題的書信，值得讀者做更深入的探討。

第二節 神學要點

整體而言，厄弗所書信與羅馬書信的神學道理都非常重要，兩封書信都作了新的道理綜合：羅馬書信以系統式的道理綜合來闡明在迦拉達書信裡所辯論的一些道理；厄弗所書信則是綜合闡明哥羅森書信

裡所辯論的道理。可以說保祿的神學反省在寫羅馬書信的時候，已達到高峰；繼之再加上不斷的反省與祈禱，在寫厄弗所書信的時候又再達到另一個神學高峰。因此，厄弗所書信與羅馬書信可謂保祿諸多作品中的神學道理綜合。

厄弗所書信的神學要點如下：

一、讚美詩的神學特點

(一) 讚美詩的來源問題

(二) 讚美詩的結構問題

(三) 讚美詩的神學意義

二、書信神學特點

(一) 背景

(二) 奧秘及其內涵（啟示與圓滿）

(三) 宇宙論

(四) 基督論

(五) 教會論

一、讚美詩的神學特點

讚美詩的來源問題

讚美詩（一3~14）：論基督爲萬物的元首。就內容而言，聖經學者一致認爲這段讚美詩取代了一般書信的感恩辭。然而，這段讚美詩的來源如何？其可能性有：(1)讚美詩原是光榮頌的一種；(2)讚美詩是出於禮儀中的詩歌；(3)讚美詩是一種書信類型的詩歌；(4)讚美詩是一種祝福形式的祈禱；(5)可能原來是禮儀場合所使用的祝福讚美詩，後來被應用於教會內書信類型的讚美詩（如：斐理伯書信及哥羅森書信）。

綜合以上各種說法，較爲客觀合理的是：這首「基督爲萬物的元首」的讚美詩，應爲本書信作者的作品，因爲讚美詩的內容涵蓋全書信的神學特點。

讚美詩的結構問題

由文學現象看，關於讚美詩的結構有兩種主張：第一種主張認爲讚美詩的結構繁瑣，內容豐富，一再的重覆強調主題，使人有繁冗之感；第二種主張則認爲讚美詩的結構條理分明，是一首充滿隆重肅穆的禮儀式讚美詩。

由道理與主題來看，讚美詩的結構可分爲三段：論天主聖父（一3~6）；論基督（一7~12）；論聖神（一13~14）。若由文學現象來分，則可分爲四段：3~4節；5~8節；9~12節；13~14節（讀者自行研究分析），由這四段的結構看來，讚美詩較偏向於條理性的散文形式，不像一般讚美詩歌所有的活潑韻律。

綜合結論：讚美詩的內容指出一切以基督爲中心的基本道理。由文學角度看，這首詩只能說是屬於

讚美詩性質的體裁之一，儘管有隆重的文學表達方式，但仍缺乏應有的內在聯繫及完整的讚美詩所應有的文學形式。所以這首詩歌是否真屬於讚美詩歌，仍有待探討。

讚美詩的神學意義

讚美詩的神學意義豐富，短短的 3 ~ 14 節綜合了全書信的神學道理，並囊括了全書信的關鍵字及重要主題，例如讚美詩中的：罪的赦免、啟示、救恩的普遍性、信徒分享救援等，都是散佈在書信各處的主題。

有學者研究出讚美詩的發展過程是：第 3 節論屬神的祝福，繼之藉六種具體的祝福：蒙召、天主的義子、救援的歷史性工程、奧秘的啟示、以色列的選擇、外邦人的蒙召來說明屬神的祝福正是在歷史中展現的啟示與奧秘。

讚美詩所強調的關鍵主題有三個：1. 頌揚他恩寵的光榮，這恩寵是他在自己愛子內賜與我們的（6）；2. 召叫（12 a）；3. 分享祂的奧秘（14 b）。這三個關鍵主題將在書信中一一闡述。

二、書信神學特點

背景

在保祿時代，整個社會、教會都充斥著分裂的思想與現象，特別是在希臘主義及猶太主義的思潮下認為：在人間與宇宙之間存在著許多惡勢力，這些惡勢力不但對人有控制力，而且惡勢力與惡勢力之間還彼此排斥、競爭，使整個宇宙分裂。這樣的分裂思想不難想像是導源於人間的罪惡破壞了天主與人之

間原有的和諧關係，使人離開天主的愛，導致人與人、人與大自然、甚至於人與自己內心的分裂，在分裂中惡勢力便滲入人間，控制在罪惡中生活的人（參閱：羅七）。

教會裡也有了分裂的思想與現象，厄弗所書信便針對這種現象，提出合一與統一的中心思想，強調一切都在基督內獲得和平與統一，基督便是萬有，一切都藉著基督重新與天主和好。

保祿的神學思想能在厄弗所書信再一次達到高峰，應歸功於兩個理由：1. 神學的；2. 政治的。

1. 神學理由

在天主恩寵的默感下，保祿對基督奧跡的認識在繼續不斷的反省下有所進展，並在不同的環境下，面對不同的需要，保祿發展出更圓滿成熟的神學思想。正如在哥羅森書信保祿發揮有關基督圓滿的思想；在厄弗所書信中則發揮有關在基督內統一的思想。進一步的研究將發現，雖然厄弗所書信有新的神學思想，但這新思想並不是突乎其來，而是藉著傳教經驗及在各書信中不斷反省的結果。例如：格林多後書曾強調眾人得以在基督內與天主和好的主題；羅馬書信再一次強調藉著耶穌基督，人與天主的分裂得以重獲和諧；厄弗所書信則整合以上兩封書信的主題，強調在基督內一切得以統一，並在基督內獲得和平。

2. 政治理由

由於保祿身為羅馬公民，能在羅馬帝國各處宣講，又因統一的文化 and 語言，使保祿在傳教上大獲便利。因此保祿由羅馬帝國的統一，反省到在基督內的統一。人間既可締造帝國的統一，那麼萬有一切更

可在基督內與天主和好、統一；因為基督是萬物的元首，祂是一切統一與和好的來源。

除了強調在基督內統一的思想外，另一個極為重要的主題是論基督的奧體（一（三）章）與教會的地位（四（六）章）。厄弗所書信結合了格林多前書的主題：基督是教會的頭；及哥羅森書信的主題：基督是一切圓滿，成為書信的主題：基督是教會的元首，而且是宇宙萬物的圓滿。由這個主題我們可以反省：第一、基督是人與天主和好的中介與工具，教會是基督的奧體，所以基督所做的工作就是教會所做的工作，教會應該繼續不斷的施行基督的和好的工程。第二、教會是原始聖事，是統一的標記，在教會內不應有任何分裂的現象發生。

奧秘及其內涵（啓示與圓滿）

在保祿的大書信裡所提到的奧秘是指：藉著基督人得以與天主和好。厄弗所書信裡所提到的奧秘則是：人與宇宙之間的關係。這種表達奧秘的方法正好與後來諾思想對宇宙間有中介勢力控制的表達方式雷同，因此有人推測厄弗所書信曾經應用經過修改後的諾色派思想來表達書信的神學道理。

「奧秘」在厄弗所書信具體所指的是：基督是宇宙的元首，藉著耶穌基督人才能夠認識這奧秘的內涵；奧秘是天主啟示的內涵，奧秘的實現便是天主在歷史中所實現的救恩計劃。按猶太末世文學：「……藉一人傳達天主的啟示……」，宗徒們在宣佈奧秘上佔有特殊的地位，因為他們是傳達天主啟示的人（參閱：三：天主奧秘的宣傳員）。

基督論

書信中常出現「在基督內」的格式，並藉這個格式表達不同情況下與基督的多重關係，如：神祕關係、神話關係、空間關係（在那裡）、存在性關係、歷史性的末世關係、聖事性的在基督內、法律性的在基督內、教會性的在基督內……等關係。

有人認為這種多重性的「在基督內」的概念是含糊籠統的；有人則認為這正是豐富多變化的概念。綜合而言，「在基督內」是一個內涵豐富的基督論，雖然每個概念各自不同，但彼此之間仍有相互的關係，絕非單獨存在的。例如：在不同的情況下，與基督的關係可能由在地方上的關係發展到普世性的關係；同樣的也可能將與基督的現世關係發展到在基督內永恆性與整體性的關係。總之，任何「在基督內」概念的發揮都必須建立在耶穌基督的存在關係上，即：「就是依造他的措施，當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」（一10）。

教會論（基督的奧體與圓滿）

三21：「願他在教會內並在基督耶穌內，獲享光榮，至於萬世萬代！阿們」。基督是教會的元首，在基督內即是在教會內；並且藉著基督為元首的關係，使天下萬物得以在基督內獲得宇宙性的圓滿。

基督的奧體：由於基督的犧牲所獲得的和平，使外邦人與猶太人都能在基督的奧體內（教會內）獲得合一。這便是基督奧體最大的奧秘。

圓滿：「這教會就是基督的身體，就是在一切內充滿一切者的圓滿」（一23），指基督的圓滿是動態性及主動性的圓滿；不僅由「地方性」的圓滿發展到「普世性」的圓滿，而且也由暫時的歷史進入天

主永恆的主體中。

第四節 寫作狀況

一、真實性的問題

非真實性的論證

認為厄弗所書信不是由保祿親筆所寫，其理由有二：文學的、神學的：

文學理由：在文體方面，厄弗所書信與保祿其他作品的風格迥然不同，例如：厄弗所書信出現卅九個獨有而不會出現在新約其他著作的字句（HAPPAX LEGOMENA），八三個保祿著作（牧函除外）所沒有的字句，卅六個出現在新約福音或其他著作中，但卻沒出現在保祿作品中的字句，而且厄弗所書信常出現一些經過組合的詞句（參閱：一 5 14；一 15 23；二 1 10；四 11 16）。這些現象顯示厄弗所書信的風格，大異於保祿慣有的寫作風格。

神學理由：厄弗所書信的神學主題（教會論、基督論、宇宙論等），要比保祿的其他著作（特別是哥羅森書信）來得完整深入。而且豐富的神學內涵，不像是保祿的時代所能產生的作品，必須經過較長的時間及反省才能蘊釀出來的。因此有些學者認為厄弗所書信並非保祿本人所寫，可能是由「保祿工作團」所寫，即一群保祿的門徒依據保祿的神學思想及寫作形式所寫成的書信。

真實性論證

肯定厄弗所書信是保祿的作品，其理由有三：

1. 厄弗所書信與哥羅森書信的關係極為密切，無論是厄弗所書信依據哥羅森書信，或者是哥羅森依據厄弗所書信；兩者的神學思想都有相當密切的相互關係，兩者應該同出於一作者。哥羅森書信既為保祿所寫，厄弗所書信自然也是保祿的作品。

2. 文學上，厄弗所書信的寫作風格大異於保祿其他作品的風格，這可能是因為厄弗所書信是由保祿以口述的方式口授書信內容，然後再由一位助手編輯整理，所以書信的文學形式大異於保祿作品的風格，但是書信的神學內涵却是來自於保祿本人的。

3. 神學方面，雖然厄弗所書信的神學內涵要比保祿的其他作品來得豐富完整，但並不因此意味厄弗所書信不是保祿的作品。可能因為厄弗所書信是在獄中寫成的，所以有較充裕的時間來思考、反省，並將以前的神學思想加以消化整合，成為厄弗所書信的豐富神學思想。

中立性論證

中間立場的主張認為：厄弗所書信原來是由保祿親筆所寫，後來約經過廿年之後由保祿的門徒略做修改或增刪，以適應教會新環境的需要。所以厄弗所書信基本上仍是屬於保祿的作品。

綜合結論：接受厄弗所書信為保祿的作品，並肯定書信的完整性。但無法肯定在編寫這封書信的時候，是否有助手協助，也不知道助手對保祿的思想及詞句做了多大的修改。

二、寫作時間、地點

1. 假設厄弗所書信不是由保祿所寫，寫作時間則可能是在公元七十（或八十）到一百年之間。因為書信中沒有提到有關道米仙（DOMITIANUS）迫害教會的事件（公元九五年時），所以厄弗所書信應於公元九五年以前，寫於厄弗所城。

2. 假設厄弗所書信為保祿所寫，那麼寫作地點應在監獄裡，至於是第幾次被囚時所寫，就必須按書信的神學思想來推測。厄弗所書信的神學思想與大書信的神學思想差距較大，却與哥羅森書信的神學思想較近似；因此厄弗所書信可能於公元五八～六十年間寫於凱撒勒雅。寫作的過程可能是由一位熟諳希臘語言及文化的猶太基督徒，將保祿的思想以手抄方式編寫下來。

第九章 牧 函

第一節 收信者

一、弟茂德

弟茂德 (TIMOTHEOS) 是保祿宗徒傳教事業的合作者之一。他原是呂斯德辣 (LYSTRA) 教會的熱心青年教友，後來被推薦為保祿傳教事業的伙伴，曾於保祿第二次及第三次遠行傳教時陪伴保祿 (宗十六 1-5；十八 5；十九 22；廿 4)，前後共經過馬其頓、雅典、格林多、厄弗所等地，並協助保祿將各教會的捐款帶往耶路撒冷。

弟茂德的母親是猶太人，父親是希臘人。保祿曾托他管理得撒洛尼 (得前三 2、6)、馬其頓 (宗十九 22) 及格林多教會的事務 (格前四 17；十六 10)，不但協助保祿完成許多傳教工作，連保祿第一次入監坐牢時，弟茂德也未曾離開左右 (哥一 1；斐一 1) 曾經代理保祿管理厄弗所教會一段時間，效果十分良好，使教務蒸蒸日上。

二、弟鐸

弟鐸 (TITUS) 原是外邦人出身 (希臘人)，所以沒有行割損禮 (迦二 3)；後來可能是由保祿

親自爲他付洗，所以稱他爲「在共同信仰內作我真子的弟鐸」（鐸一4）。公元四九年保祿與巴爾納伯前往耶路撒冷開宗徒會議時，弟鐸曾經一同前行（迦二1）。

由保祿的傳教工作角度看，弟鐸不但是一位得力的助手，而且也是一位十分出色的斡旋人，他解決了一些弟茂德所無法解決的格林多教會問題（格後七6-16；八6；十二17-18）。按牧函記載，弟鐸還曾經擔任克里特島的監督或主教（鐸一5），與弟茂德同爲保祿傳教工作上的好伙伴。

第二節 牧函內容

三封牧函的寫作秩序是：弟茂德前書、弟鐸書、弟茂德後書（思高聖經本的編排次序爲：弟前、弟後、弟鐸）以下試介紹三封牧函的內容：

一、弟茂德前書

致候辭（一1-2）

弟前的致候辭較特殊，一般保祿書信的致候辭都是致「恩寵」與「平安」，但是在弟前還加上了「仁慈」，成爲致候辭的新幅度與因素。此外，繼致候辭之後便是書信的內容，沒有一般書信的感恩辭。

整體而言，三封牧函的內容都缺乏完整的寫作計劃及系統的道理。基於針對實際的牧靈需要，較偏重於勸勉性的方式，所以書信的道理內容顯得非常零散，而且上下文的連繫也十分鬆懈，不易顯出前後的相关性。因此，對內容段落的劃分常有不一致的看法。

按結構分段，弟前的內容可分為五部份：

(一) 宣報福音（一 3 ~ 20）

(二) 崇拜禮儀的方式（二 1 ~ 15）

(三) 監督與執事（三 1 ~ 16）

(四) 弟茂德的牧職角色（四 1 ~ 六 2）

(五) 最後的勸告（六 3 ~ 19）

宣報福音（一 3 ~ 20）

一 3 ~ 7：指責那些遠離信仰核心的假學士（猶太人），他們佯裝熟悉法律，誤以為救恩只是一種法律的作用。保祿指責他們：「他們願意充當法學士，却不明白自己所說和所主張的是什麼事」。

一 8 ~ 11：針對假學士所強調的法律主義，保祿訓令信友：只有賴對耶穌因愛德而行事的信仰，才能得救。真道是：「按著真福的天主所託給我的光榮福音而宣講的」。

一 12 ~ 17：保祿以感恩的方式敘述自己的蒙召過程。「……原先我是個褻瀆者、迫害者和施暴者……然而我們主的恩寵對我格外豐厚，使我在基督內有了信和愛……就是基督耶穌到世界上來，是為拯救罪人；而我就是其中的魁首。但是我所以受了憐憫，是為使基督耶穌在我這個魁首身上，顯示他的完全堅忍，為給將來信靠他而獲得永生的人一個榜樣……」，由保祿的個人事件來說明天主對普世人類的愛。

一 18 ~ 20：弟茂德被選為主教，保祿鼓勵他要按聖神的預言，打這場好仗。

崇拜禮儀的方式（二 1 ~ 15）

二 1 ~ 7：因著天主教恩的旨意，教會的祈禱是普世性的。「……要為一切人懇求、祈禱、轉求和謝恩……因為天主願意所有的人都得救，並得以認識真理……天主與人之間的中保只有一個，就是降生成人的基督耶穌，他奉獻了自己，為眾人作贖價……」。

二 8 ~ 15：崇拜禮儀中的男女。「男人們在各地舉起聖潔的手祈禱，不應發怒和爭吵……女人們服裝端正，以廉恥和莊重裝飾自己……女人若持守信德、愛德、聖德和莊重，藉著生育，必能獲救」。

監督和執事（三 1 ~ 16）

三 1 ~ 13：監督與執事應具備的資格。有節制、慎重、端莊、好客、善於教導，以純潔的良心保持信德的奧蹟……等。第 11 節特別提到女執事的職務，顯示在初期教會，女執事已佔相當重要的地位。

三 14 ~ 15：說明教會就是「天主的家」，所以服務教會的人必須端莊；因為教會是「真理的柱石和基礎」，只有教會能支持保管這來自天主所默許的道理。

三 16：以古老的讚美詩（或信經）做為這一段的結束。「這虔敬的奧蹟是偉大的：就是他出現於肉身，受證於聖神，發顯於天使，被傳於異民，見信於普世，被接於光榮」。

弟茂德的牧職角色（四 1 ~ 6 2）

四 1 ~ 5：駁斥偽善的禁慾。「因為天主所造的樣樣都好，如以感恩的心領受，沒有一樣是可擯棄

的；因為樣樣都是藉天主的話和祈禱祝聖了的」。

四 6 ~ 16：提醒弟茂德應實踐使命，注意神恩。「不要疏忽你心內的神恩，即從前因預言，藉長老團的覆手賜予你的神恩……應注意你自己和你的訓言，在這些事上要堅持不變，因為你這樣做，才能救你自己，又能救你的聽眾」。

五 1 ~ 2：在天主的大家庭裡，應用愛德及尊敬來對待一切人，如同對待基督的兄弟姊妹一般。

五 3 ~ 16：應以尊重的態度對待寡婦。在初期教會中；孤獨無依的寡婦倍受信友的照顧與接濟；一般而言，年輕的寡婦可以再結婚；年老或堅持守貞的寡婦，便可以許願獻身事主，為教會服務，而且可以在教會內擔任特別的職務。

五 17 ~ 23：論長老。「那些善於督導的長老，尤其那些出力講道和施教的人，堪受加倍的敬奉……」此外，在選擇長老時，應有周詳仔細的調查，免得誤選了不配領受聖職的人員。

五 24 ~ 六 2：奴隸對主人的態度。「……應認為自己的主人堪受各種尊敬，以免天主的名號和道理被人褻瀆……若有信教的主人，也不可因他們是弟兄，便加以輕視，反而要越發服事他們……」。

最後的勸言（六 3 ~ 19）

六 3 ~ 10：異端邪說的危險。「那些想望致富的人，却陷於誘惑，墮入羅網和許多背理有害的慾望中，這慾望叫人沈溺於敗壞和滅亡中……」。

六 11 ~ 16：信德生活的內容。要追求正義、虔敬、信德、愛德、堅忍和良善，要奮力打這場有關信

仰的好仗，要爭取永生……。

六17~19：勸戒富有的人，不要心高氣傲，也不要寄望於無常的財富，惟獨寄望於那將萬物豐富地供給我們享用的天主……。

結論（六20~21）

信德的寶藏即是天主所默啟並託於教會的永恒道理。

二、弟鐸書

致候辭（一1~4）

是典型的保祿書信形式的致候辭。1a與第4節，是一般性的自我介紹及對收件人的問候與祝福；2、3節則是書信的撮要訊息：宗徒的使命是來自永生的希望，又是那不能說謊的天主，在久遠的時代以前所預許的……。

弟鐸和教會組織（一5~16）

一5~6：任命長老及長老應有的品格。「長老應是無可指摘的，只做過一個妻子的丈夫，所有的子女都是信徒，又沒有被控告為放蕩不羈的」。

一7~9：監督的品格。「做監督的，既是天主的管家，就該是無可指摘的，不自負、不發怒……」。

一10~16：應排斥異端。「……不要聽信猶太人無稽的傳說，和背棄真理之人的規定……」。

信友應有的生活規範（二1~三11）

這一段是全書信的中心道理，從各個不同的角度來論述信友應有的生活規範。

二1~10：指導弟兄應如何教訓教友。「所講的，該合乎健全的道理；教訓老人應節制、端莊、慎重……教訓老婦在舉止上要聖善，不毀謗人……教訓青年人在一切事上要慎重」，以及保祿對弟兄個人勸勉：「你該顯示自己爲行善的模範，在教導上應表示純正莊重……事事表示自己實在忠信，好使我們的救天主的聖道，在一切事上獲得光榮」。

二11~15：天主的恩寵使人成爲天主的子女，所以信友應有節地、公正地、虔敬地在今世生活，並期待所希望的幸福，和我們偉大的天主及救主耶穌基督光榮的顯現。

三1~2：信友應服從政權：要服從執政的長官，聽從命令，準備行各種善事。

三3~8：重生的信友生活。「……他救了我們，並不是由於我們本著義德所立的功勞，而是出於他的憐憫，藉著聖神所施行的重生和更新的洗禮，救了我們……好使我們因他的恩寵成義，本著希望成爲永生的承繼人……」。

三9~11：遠離異端。「那些愚昧的辯論、祖譜、爭執和關於法律的爭論，你務要躲避，因爲這些都是無益的空談……」。

吩咐與囑託（三12~14）

吩咐應學習行善，爲應付一切急需，免得成爲不結果實的人。

問候與祝福（三15）

提到「同我在一起的弟兄都問候你」，沒有說明這些弟兄是誰。

三、弟茂德後書

致候辭（一 1~2）

弟後的致候辭與弟前的致候辭頗為相似，都是屬於保祿類型的思想內涵，強調在基督耶穌內所恩許的新生命。但在文學的表達方法上，弟後的致候辭不太像保祿著作的寫法（思高聖經譯本不易看出這種差別）。

感恩辭（一 3~5）

三封牧函裡，只有弟後有感恩辭。雖然感恩辭的寫作格式與保祿著作的格式不同，但是所表達的思想內涵則是屬於保祿的，而且還含有豐富的感情在內。

弟茂德為福音奮鬥和受苦（一 6~二 13）

一 6~8：提醒弟茂德應再燃起傳教的熱火。「……因為天主所賜給我們的，並非怯懦之神，而是大能、愛德和慎重之神……要依賴天主的大能，為福音同我共受勞苦」。

一 9~14：為福音受苦。「天主拯救了我們，以聖召召叫了我們，並不是按照我們的行為，而是按照他的決意和恩寵……為這福音，我被立為宣講者，為宗徒，為導師。為了這個原故，我現在受這些苦難，但我並不以此為恥，因為我知道我所信賴的是誰，也深信他有能力保管我所受的寄托，直到那一日……」。

一五～18：保祿自述在獄中的情況。許多人因怕面對考驗而離棄保祿（特別是一些小亞細亞的人），只有敖乃息佛洛的家庭，繼續忠於保祿。

二一～13：保祿以自己的傳教經驗來體會弟茂德在傳教上可能遭受的困難，並給予鼓勵。「……應如同基督耶穌的精兵，與我共受勞苦……若有人競賽，除非按規矩競賽，是得不到花冠的……」。

看守的牧音（二14～四5）

二14～18：教會內出現一些離開真理而空談的人，認為復活已經是過去的事。因此保祿提醒弟茂德要努力在天主前，顯示自己是經得起考驗的，是無愧的工人，正確地講授真理之言，因為只有天主堅固的基礎是屹立不搖的。

二19～21：儘管在天主的大家庭內（教會），有善、惡不同的人；但「主認識那些屬於他的人」，而且，「凡呼號主名的人應遠離邪惡」。

二22～26：以和氣對待眾人，善於教導。「……要同那些以純潔之心呼號主的人們，追求正義、信德、愛德與平安……主的僕人不應當爭吵，但要和氣對待眾人，善於教導；凡事忍耐，以溫和開導反抗的人……」。

三一～9：面對末日的困難。那時人只愛自己、愛錢、矜誇、驕傲……他們雖有虔敬的外貌，却背棄了虔敬的實質……。

三10～13：弟茂德追隨保祿的榜樣。「信心、堅忍、愛心、容忍……我受了何等的迫害，主却從這

一切迫害中救出了我，凡是願意在基督耶穌內熱心生活的人，都必要遭受迫害……」。

三 14 ~ 17：忠於聖經的教訓：「……聖經使你憑著那在基督耶穌內的信德，獲得得救的智慧。凡受天主默感所寫的聖經，為教訓、為督責、為矯正、為教導人學正義，都是有益的……」。

四 1 ~ 5：不論順逆務必宣講：「……務要宣講真道，不論順境逆境，總要堅持不變；以百般的忍耐和各樣的教訓去反駁，去斥責，去勸勉……：在一切事務要謹慎，忍受艱苦，作傳揚福音者的工作，完成你的職務」。

最後的勸言（四 6 ~ 18）

四 6 ~ 8：保祿臨死前回顧自己的生命，並追憶過去所完成的工作。「我已被奠祭，我離世的時期已經近了。這場好仗，我已打完；這場賽跑，我已跑到終點；這信仰，我已保持了。從今以後，正義的冠冕已為我預備下了……」。

四 9 ~ 18：給弟茂德一連串的消息和勸言，並提到自己在羅馬受審的情況，及在獄中的期待。「……主要教我脫離各種凶惡的事，也要使我安全地進入他天上的國……」。

問安與祝福（四 19 ~ 22）

保祿留給弟茂德及教友的最後一句話：「願主與你的心靈同在！願恩寵與你們同在！」。

四、摘要

綜合對三封書信的內容介紹，提出以下兩點摘要，供讀者反省及研究：

第一：三封牧函都分別論述有關教會管理的主题，著重於實際生活的規則與勸勉；勸勉的對象不但是給普遍的教會團體，更是具體地針對團體中個別份子的需要。

第二：三封牧函在所面對的問題上、神學思想上或文學表達上，都與保祿著作的風格大不相同，堪稱新約著作中較特殊的作品；因此，牧函的真實性與完整性也引起多方的討論。

第三節 牧函特點

本節將介紹三封牧函裡若干具有歷史性意義的資料，透過這些資料讀者可以更進一步的了解當時教會的狀況。

一、制度性資料（有關教會組織及制度性的資料）

有關教會的制度與組織型態，或教會內的職務頭銜等，三封牧函裡的記載及應用各有不同，以下試分別予以介紹：

1. 監督與執事：三封牧函裡所提到的監督與執事的職銜，似乎取自保祿書信所經常使用的職銜（參閱：斐一1）。

2. 長老：三封牧函對長老這個職位的使用相當複雜；有時似乎取自初期猶太基督徒團體或組織中長老的職稱，有時却又與宗十一30、十四23、十五22；雅五14等處所提到的長老職稱混合使用，使得長老職位的內涵複雜化。但無論如何，我們可以由這些現象推測三封牧函應該寫於較晚的年代；因為牧函裡

顯示當時已有較健全的教會組織，及職務的多重性，例如：監督、執事、長老等職位都已相當明確的出現在牧函中，（保祿的其他著作所出現的僅是一些非固定或非正式的組織與工作人員）。

3. 弟前四 14：「不要疏忽你心內的神恩，即從前因預言，藉長老團（司鐸團）的覆手賜予你的神恩」。在這一節所出現的「長老團」，不知是否真有一個具體的長老團體！或者只是指一個類似於猶太教士的聖職？而且，弟茂德一直被稱為傳播福音的工作者，未曾被稱為長老，那麼在弟前四 14 所出現的「長老團」，是否隱含另一層意思，指接受覆手成為教會內的長老？結論：只能保守的說在當時的教會組織內已經有了長老的職位，而且在教會中相當有地位（儘管弟茂德本人不被稱為長老）。

二、神學性資料

異端的道理

1. 駁斥異端的方法

三封牧函駁斥異端的方法，都是在第二世紀時廣被使用的古老傳統方法（類似辯論的方式）：一面肯定自己的立場及正面的道理；一面以自己所肯定的道理來反駁異端的偽善道理（參閱牧函裡用以反駁過份重視猶太法律的猶太基督徒、及一些無稽之談的言論……等）。這種辯論方式，是保祿其他著作中未曾用過的方法。

2. 異端的道理內容

(1) 第一類的異端可稱為：不實際的純理論，或一種純理論的智力型態。由弟前 1 4：「不要探求無

稽的傳說，以及無窮的族譜……」；弟後二23：「至於那些純愚昧和粗野的辯論，務要躲避……」，鐸三9：「至於那些愚昧的辯論、祖譜、爭執和有關法律的爭論，你務要躲避」，按推測，異端份子大概是一些探求無稽之說，好辯論的狂妄份子。所以保祿才勸勉弟茂德：「應注意你自己和你的訓言，在這事上要堅持不變，因為你這樣做，才能救你自己，又能救你的聽衆」（弟前四16）。

(2)第二類的異端道理是有關於信友倫理生活的要求。按牧函顯示在教會內有部份猶太基督徒過於強調猶太舊有的法律（參閱：弟前四4、6；鐸一11），反面失去了基督徒因領受聖洗所獲得的新生命與新精神。

由於這兩類異端都缺乏以基督的精神做基礎，所以走向極端，導致不正常的倫理生活與謬論。

3. 異端的來源

(1)按弟前一7：「他們願意先充當法學士，却不明白自己所說和所主張的是什麼」。鐸一10：「實在有許多人尚不服從，好空談，欺騙人，尤其是那些受過割損的人」。鐸一14：「不要聽信猶太人無稽的傳說，和背棄真理之人的規定」。按以上的經文推測，異端者（或偽善者）可能與猶太主義或法律主義有關，甚至於他們也否定肉身復活及基督降生救人的事實：「他們離開了真理，說復活已是過去的事，顛覆了一些人的信仰」。

(2)第二種推測認為異說在當時可能已有相當程度的學說系統或思想派別。更具體的有人認為牧函裡的異端屬於諾色派的思想範疇，因為諾色思想所主張的正是：善惡分立的二元論、輕視肉身存在、否定

肉身復活等；此外，他們還認為在人與宇宙之間，有許多控制人並對人產生影響力的存有者，人的得救與否，端視人是否有高超的智慧來認識這些存有者，以及存有者彼此之間的關係。智識高超者自然因認識而得救，普通人則因無法認識存有者的奧秘無法得救。

結論：牧函的異端道理十分近似諾色派的二元思想，但不能完全肯定是諾色派思想的產物，因為按歷史記載，諾色派思想產生於第二世紀後，而牧函絕不可能高於第二世紀後。也有人認為牧函的異端道理可能只是當時的一種宇宙論思想而已。

純正的道理

1. 道理內涵

除了駁斥異端邪說外，牧函也極力弘揚耶穌基督的福音，特別是強調信德與福音的關係，藉著對耶穌基督的信仰，信友應善度符合福音精神的信仰生活。在宣講福音上，牧函運用新的形式，不但宣講耶穌基督本人，更宣講耶穌基督所宣講的（即福音）；強調耶穌基督與宣講者的關係，以及福音與耶穌基督不可分的內在關係。此外，牧函也特別強調個人與團體的關係，常藉個人事件反映出整個團體的幅度，以說明個人生活直接或間接的影響到團體，個人絕不可能脫離教會而生活。

由牧函的性質及所闡述的道理得知當時的傳教方針，已進入適應新時代與新環境的情況中，可見在當時教會已觸及本位化的問題了。

2. 特殊的表達形式及內涵

牧函所闡述的道理，無論是表達形式或思想內涵，都有別於保祿其他著作的風格（特別是大書信），以下試舉實例說明：

(1) 信德：在保祿的其他著作中，信德指人與基督之間的活潑關係。但在牧函中的信德則指具體的信仰及道理內涵，強調在聖神的領導下將信仰具體表達在日常生活中心。

(2) 強調善功：由於牧函的寫成較晚，當時的教會已經有了具體的生活經驗，所以牧函裡十分強調在日常生活裡的善功與善行；不像早期的書信以強調聖神及神恩為主。這種差異乃是因為：開始時教會團體或個人，神恩性及精神性較高，日子久了，特殊的神恩的神恩經驗，逐漸變成具體的生活實踐，以日常生活的善功表達起初所獲得的神恩，甚至於漸漸的尋找出一套規劃信仰生活的條文規範。

(3) 均衡整合的倫理生活：由於牧函較注重實際生活，所以要求信友在各方面反映基督徒所應有的生活態度，並且以「虔敬」的態度做為整個倫理生活的中心。

(4) 藉著聖神獲得重生的洗禮：聖神在牧函中有特別的地位，保祿在其他著作談到聖洗時，都未必同時談到聖神與聖洗的關係；但在牧函中却特別強調：聖神是信仰的寶庫，基督徒不但因聖神而獲得洗禮的重生與正義，而且聖神是基督徒生活的寄託與信仰內容的保證。

(5) 愛德與諸德平等：保祿各書信都強調愛德是諸德之冠，是一切生活的中心。但在牧函中却以愛德為諸德之一，視愛德與其他諸德平等。

(6) 恩寵：牧函與保祿其他著作唯一相同的地方是：強調恩寵是人努力的基礎與啟發，人的一切努力

及善功都必須以天主的恩寵為基礎，在恩寵的帶領及光照下完成一切。

以上現象說明了由於寫作年代及背景的不同，作品的風格及著重點也有所不同。

第四節 寫作狀況

- 一、歷史性資料。
- 二、文學性資料。
- 三、真實性的古老論證。
- 四、非真實性的論證。
- 五、中立論證。

一、歷史性資料

所謂歷史性資料是指牧函裡的一些時、空因素，是否與保祿其他著作中的時空因素相符合，以下試分別介紹之：

弟茂德前書

(1) 一 3：「當我往馬其頓去的時候，曾請求你留在厄弗所，為的是要你訓令某些人，不要講異端道理」顯示保祿前往馬其頓的時候，曾請求弟茂德留在厄弗所。但按三 14：「我雖希望你到你那裡去，但我仍把這些事寫給你」顯示保祿願意趕快到弟茂德（厄弗所）處！在同一封書信裡這兩處的時空記載有

所出入。

(2)按宗十九、廿章所載，保祿約於公元五八年左右在厄弗所；而且弟前出現的教會的組織、偽善的道理……等，與宗徒大事錄所反映出來的情況大不相同，這兩種不同的情況與記載不可能同時發生在公元五八年的時候。更具體的說，弟前一3節保祿前往馬其頓的事不可能發生於公元五八年。

弟鐸書

(1)一5：「我留你在克里特，是要你整頓那些尚未完成的事，並照我所吩咐你的，在各城設立長老」。保祿書信都沒有記載保祿到底何時經過克里特島，所以也無法證明保祿要弟鐸在克里特所完成的事，是否真實。

(2)三12：「當我打發阿爾特瑪或希提苛到你那裡以後，你趕快到尼苛頗里來見我，因為我已決定在那裡過冬」。全書信也沒有記載保祿是何時抵達尼苛頗里的，而且鐸三12的記載似乎不太合乎保祿的傳教行程，其真實性有問題。

弟茂德後書

(1)按一8~16所述：保祿在羅馬坐牢的時候，受到相當嚴格的管束，連會客都不容易。但按宗廿八所述：保祿在獄中非常自由，可以自由地宣講天主的國，教授有關主耶穌基督的事（宗廿八31）。顯然弟後的記載有真實性的問題。

(2)弟後四6~21暗示保祿已自覺離世的時期已近了，所以兩次提到要弟茂德趕快前來。但宗二28所

記載保祿在羅馬的情況却不是如此。

綜合說明

綜合以上三封牧函裡歷史資料的問題，有兩種不同的說法來解釋這些現象：

(1) 第一種說法是將牧函的資料與事件都放在宗徒大事錄裡保祿的生活行程中，按宗廿八提到保祿第一次在羅馬坐牢的時候可能是公元六十（或六一）六三年間，此後保祿被釋放並曾經先後抵達依比利半島及克里特島；保祿把弟鐸留在克里特島，然後自行前往小亞細亞。後來保祿在厄弗所準備前往馬其頓的時候，會將弟茂德留在厄弗所。因此可以說弟茂德前書與弟鐸書信是保祿在馬其頓的時候寫的。這種說法雖然沒有充份的聖經根據，但也不是不可能的。

(2) 第二種說法認為三封牧函的歷史事件，應該放在宗徒大事錄第廿章以前的保祿生活年代，因為當時的保祿尚年輕，符合牧函裡所寫的長途跋涉及旅行的需要。

結論：以上兩種說法各有可取之處；如果我們接受三封牧函是保祿的作品，那麼第一種說法較合乎歷史要求，即保祿在公元六三年被釋放後，隨即展開各種傳教活動。

二、文學性資料

所謂文學性資料是指牧函中一些特殊的詞彙、文體等現象，例如：

1. 牧函的文體冗長、單調、緩慢，缺乏生動及活潑感。這種現象也同樣出現在厄弗所書信及哥羅森書信中。

2. 用字特殊：一般常在保祿書信中應用的字句，却很少出現在牧函中。例如：「釘在十字架上」在保祿書信共出現廿七次之多，但却沒有出現在牧函中；其他如「自由」或有關「自由」的字句；「子」或「義子」等，常出現在保祿著作裡，且被視為相當重要的字，都沒有在牧函中出現，這實在是非常特殊的現象。

3. 牧函喜用的文學類型是屬於第二世紀的辯護式，與一般保祿書信的類型大不相同。全牧函裡共有三百零五個從未出現在保祿其他著作中的字；有一百七十五個字不會出現在新約裡；因此有學者認為牧函不是新約時代的作品，可能是第二世紀的作品，雖然與保祿作品有某種程度的關係。

三、真實性的古老論證

自第二世紀到十九世紀，沒有人懷疑過三封牧函的真實性。一開始牧函便列入聖經綱目中保祿著作的部份。若要接受牧函為保祿的作品，必須說明以下問題：

1. 牧函應寫於保祿在羅馬被釋放後。至於保祿何時受審判？何時寫牧函？何時立弟茂德為厄弗所的負責人？等具體的時間問題，則缺乏客觀的資料證明。

2. 出現在牧函的教會組織型態與保祿其他書信所出現的情形不相同，其理由是：牧函的寫作年代較晚，而在早期的保祿大書信中已蘊釀著某一種型態的教會組織，經過時間的發展，直到晚期的牧函時代便出現較為明確的教會組織型態。

3. 在神學上，牧函的神學特點也與保祿其他著作大不相同，其理由是：保祿寫牧函時已屆年邁，較

沒有寫大書信時年輕的活力及豐富的神學創造力，只能綜合重覆以前的神學思想，所以在牧函裡的神學思想顯得較為呆板，缺乏創造力。

4. 文學型態上，雖然牧函的文學類型十分類似第二世紀時的辯論類型，但並不能因此而斷定牧函是第二世紀的作品。也許由於寫作的環境及所需面對的問題不同，才有不同於以前作品的寫作方式；而且保祿在寫牧函時已屆年邁，在文學的表達上自然較趨緩慢、穩重、冗長，不如早期作品的活潑生動。

以上各方面的說明可以使人接受牧函是由保祿所寫的。但近代一般學者都認為牧函應該是保祿以後的作品，其詳細原因如左：

四、非真實性的論證

根據牧函的文學特徵、歷史問題、神學特點、教會組織型態等現象，顯示牧函極不可能是保祿親筆所寫。而且若把發生在牧函裡的歷史事件，放在保祿具體的生活年表裡，則必須重新安排保祿的生平和活動歷程。這似乎是不太可能的事。

至於牧函與保祿的關係又如何呢？有兩種可能：第一，牧函來自保祿的傳統，即後人沿襲保祿的傳統加以發揮以適應當時環境的需要，所以有新的面貌。第二種可能是由保祿口述後，再由他人筆錄編寫而成。

五、中立論證

中立論證是綜合前兩種論證的說法，以下試介紹幾種中立論證的說法：

1. 第一種中立論證認為牧函中原有一部份是屬於保祿的作品，後來為適應環境的需要有人做了某種程度的調整及發揮。例如：鐸三12~15可能是後人寫於羅馬的；弟後四9~15；20~21b等可能是後人取用保祿在希臘西北的厄培魯（EPYRUS）的作品；弟後一16~18；三10~11；四1~2、5b~8、16~19、21b~22a等處可能是取用保祿在羅馬的作品。

批判：如果以上的章節是取自保祿的作品，那麼為什麼不取其他部份，如詩歌、或較富神學性的主題、或信經……等。而且自第二世紀起教會便認為牧函是保祿的作品，怎麼可能如前所述，是後人將保祿的作品修改而成爲牧函的！

2. 第二種中立論證認為：保祿生前曾寫過三封簡短的信函，保祿死後（約公元七十至八十年左右）他的門徒針對當時的需要，將這三封短函做了一些增刪，並重新編排，所以產生牧函和保祿其他作品的不同。

批判：每一封牧函的文學表達形式都相當一致，看不出是經過他人之手所改編的。

3. 第三種中立論證認為：牧函並不是保祿親筆所寫，可能是保祿年邁時口述信函內容，再由助手或秘書筆錄編寫而成。所以牧函的思想內容是屬於保祿的，表達的形式却是假他人之手。

以上各種論證說明了牧函的寫作狀況及其複雜性，任何一種論證都可能成立或被接受，但最主要的是要能深入牧函所傳達的訊息及信仰要理，並且將這訊息應用在具體的信仰生活中。

第五節 牧函的原文與綱目

在新約正典書目中，弟茂德前書、弟鐸書、弟茂德後書三書信自成一組。十八世紀開始有神學家按書信的內容稱之為「牧函」，因為它們的內容都是談到如何牧民、如何善盡司鐸職務、治理教會……等牧民性質的工作。其實早在中古時代，神學家多瑪斯阿桂拉斯等就已經提到這三封信函的牧民性質；雖然當時尚未被稱為「牧函」，但早已具備「牧函」的意義與內容了。

一、原文

約第四、五世紀的手抄本：CODEX SINAITICUS（簡稱S）；CODEX ALEXANDRINUS（簡稱A）；CODEX EPHRAEMI（簡稱C），這些手抄本都有完整的三封牧函。但在古老的手抄本P⁶⁶（約第二～三世紀）則完全沒有這三封牧函；P⁷⁵草紙，則只有弟鐸1～11；23～8部份。

二、綱目

第二世紀時教父依肋乃（IRENAEUS）及亞歷山大的克來孟（CLEMENS AL），共同認為牧函是保祿時代的作品。而且也是在第二世紀時被列入聖經綱目中。

十八世紀時有位名叫慕辣托黎（MURATORI）的義大利人，發現了第二世紀時的聖經綱目（後來稱之為：慕辣托黎書目殘卷），其中便有這三封牧函，而且慕辣托黎書目殘卷是現存最古老的聖經綱目，所以聖經學者們毫無疑問的肯定這三封牧函自起初便屬於聖經綱目。

第二篇 公函

公函是指當時寫給全教會或多數地方教會的通函，並沒有一個特定的收信對象。本書所介紹的新經公函有：

- 第一章 希伯來人書
- 第二章 雅各伯書
- 第三章 伯多祿前書
- 第四章 猶達書
- 第五章 伯多祿後書

第一章 希伯來人書

第一節 導論

一、總論

整體而言，希伯來書信的神學思想、文學特徵及引經、解經的方法等，都與希臘哲學家淮羅（PHILO）的作品風格十分近似；反而與新約作品在各方面都有顯著的不同。使得希伯來書信在新約裡顯得相當特殊。

書信裡並沒有明顯的冠上作者的名字，所以對於原作者的看法，古今學者意見不一。目前大部份學者及教會內都普遍認為希伯來書信不是保祿本人所寫。以下試介紹有關希伯來書信的作者及來源等問題：

希伯來書信在新約中的情形

1. 希伯來書信與保祿著作

(1) 按第三世紀的古老手抄本 P46 所載，希伯來書信被編排於羅馬書信與格林多前書之間。
(2) 按第四、五世紀幾個較重要的手抄本記載，希伯來書信被編排於得撒洛尼後書及弟茂德前書之間。其理由是因為得撒洛尼後書是保祿寫給教會團體的最後一封書信、弟茂德前書則是保祿寫給私人的第一封信函；所以公函式的希伯來書信應該是介於這兩者之間的致團體信函。

(3) 傳統（亦是目前所依據的說法）則認為，希伯來書信應該編排於費肋孟書信之後。

以上三個傳統說明希伯來書信與保祿有某種關係，至於實質關係如何，則無法肯定。我們無需否定也無需加強兩者之間的關係。若按保祿書信的長短為編排的次序，希伯來書信則可能位於格林多後書之後。

2. 教父時代的看法

在P55手抄本裡已經有「致希伯來人書」的標題，但是在全書信裡却没有「希伯來人」或提到「保祿」的字句；所以令人生疑爲什麼這封書信會成爲：聖保祿致希伯來人書？而且希伯來乃是東方地區（希臘、小亞細亞），但西方教會自古以來也有「致希伯來人書」，究竟它的來源如何？東、西方教會的說法不一：

(1) 東方教會的說法

古老的東方傳統按書信的體裁認爲：希伯來書信是保祿的作品，但並不是由保祿本人親筆所寫。

奧力振（ORIGEN）認爲希伯來書信的思想內涵是屬於保祿的傳統，但書信的體裁及文學表達方式，則不屬於保祿書信的類型。

(2) 西方教會的說法

西方教會對希伯來書信的存疑較大，自羅馬的聖克肋孟（CLEMENS 公元九二年～一〇〇年）以後，曾對希伯來書信的正典性持有懷疑，約達一百五十年至三百五十年之久。懷疑的理由有二：一是無法肯定希伯來書信的真正執筆人是誰；二是當時有兩派異端，孟塔諾異端（MONTANISMUS）及諾瓦托異端（NOVATIANISMUS），都曾經引用希伯來書信的道理來維護他們的異端邪說，所以西方教會一直不敢肯定的接受希伯來書信。

幾位西方教父對於希伯來書信作者的看法如下：

戴爾都良 (TERTULIANUS) 認為希伯來書信是巴爾納伯的親手作品。

一位假盜博羅削之名的的人在註解保祿書信的時候，並沒有註解希伯來書信，所以希伯來書信也就沒有被列入保祿著作中。但因為孟塔諾異端採用了盜博羅削的說法，所以西方教會並沒有接受這種說法。

熱羅尼莫 (HERONIMUS) 認為應該把希伯來書信的真實性問題，及是否屬於正典綱目的問題分開研究。熱羅尼莫接受希伯來書信屬於正典綱目，至於書信的真實性，他則不表示任何說法。(奧斯定的看法相同)。

綜合結論：羅馬教會曾經否定希伯來書信是保祿的作品，由於羅馬教會的特殊權威，所以也影響了東方教會對希伯來書信的看法。但後來因為歷史的演變及考證，東方教會以其厚實的傳統基礎重新接受希伯來書信是保祿的作品，接著西方教會也受了影響，接受了希伯來書信是保祿的作品。

聖經綱目

東方教會自一開始便接受希伯來書信屬於聖經綱目中，而且還在勞狄克雅地方會議中(公元三六〇年)鄭重肯定希伯來書信在聖經綱目中的地位。

西方教會則因為曾有異端份子採用希伯來書信的道理維護異說，所以一直沒有正式接受希伯來書信；即使在三九三、三九七、四一九年的非洲會議中，每次都只肯定希伯來書信屬於聖經綱目，但却未必接受希伯來書信是保祿的作品。

二、書信的經文和文學類型

文字批判

希伯來書信的文字及經文都被保存得相當完整，在西乃手抄本、亞歷山大手抄本……等，都保存著完整的書信原文；尤其是在P55手抄本裡更詳細的記載著書信的全部經文。

文學類型

雖然希伯來書信的經文被完整的保存下來，但是書信的文學類型却引起各種不同的說法，有人認為希伯來書信是一篇辯護式的論文；有人認為是演講式的演說辭；有人認為是禮儀場合中的一篇道理；有人認為是一般性的演說辭；有人則認為希伯來書信只不過是一般性的信件而已。以下試從三個角度來研究希伯來書信的文學類型：

1. 經文資料

藉著對照書信的開端與結尾部份，來了解經文的狀況：

(1) 結尾部份：希十三22~25的形式與內容，顯然是屬於一般書信的結束式。22~25節裡有清楚的勸勉、傳達有關弟茂德的消息、簡介作者未來的行程計劃、問候全體信友、談到作者與信友的關係……等，這些都是屬於一般書信在結束時的寫作類型。而且結尾部份的文體純樸，風格單純，藉著五、六個句子，平鋪直敘的展出一封書信在結尾時所應有的結構。

(2) 開端部份：希一1~4的文體似乎不是書信類型的開端辭，沒有標明收件人、寄件人、致候辭、收件人與寄件人的關係……等；反而是直接的點出全書信的要義。

開端辭與結尾部份文體的不符，以致無法明確希伯來書信的文學類型。曾有學者認為一1~4並非書信原有的開端辭，而是屬於書信的內容；但因為原有的開端辭遺漏了，所以才將一1~4書信的內容挪前成爲書信的開端辭。這項假定的困難是：在一些有希伯來書信全部經文的手抄本中，並沒有記載在一1~4之前還有其他的開端辭，所以不可能是原有的開端辭遺漏了。而且如果希伯來書信的前身是一篇演說辭，那麼一1~4的內容、隆重的語氣及華麗的辭藻……等都非常合適於演講場合中的開端辭。

2. 書面演說辭

由於對希伯來書信完整性的懷疑，所以有人推測書信的前身可能是一篇書面演說辭，即某人在某一個團體演講，然後再將演講內容筆錄下來，以供其他團體傳閱。

書信演說辭的可能性不小，爲客觀起見我們仍需分析書信經文中有多少部份是屬於信函類型，有多少部份是屬於演說類型？

(1) 經文中敘述過去的事，或提到目前狀況的片斷……等。能出現在信函中，也能出現在演說辭裡，所以這一方面的資料不能明確告訴我們什麼。

(2) 在文學表達上，希伯來書信缺乏一般書信類型裡常出現的「寫」或有關「寫信」的類似字句；反而常出現「說」或「講」的類型（參閱：二5；五11；六9；八1；九5；十一32等），十分近似演說辭的類型。

(3) 十三19及十三22ff：最後囑託問安與祝福，這一段十足的屬於信函類型。有學者認為：希伯來書

信的主要部份是屬於演講式的題材，後來筆錄下來轉寄給其他教會時，便加上短短的說明以介紹這篇演講辭，所以在結束時很自然的出現十三22：「弟兄們！我勸你們容納這勸慰的話，因為我只是簡略地給你們寫了這封信」，使這篇道理成爲一篇書面的演說辭。

(4) 部份學者認爲希伯來書信原是由兩個獨立的文件組合而成的，分別是：道理的闡明與倫理性的勸勉（參閱：二1-4；三7-四16；五11-六20；十19-39；十二1-十三18等處），這兩者相互配合得十分一致。十三19爲演講辭的最後部份；十三20、21爲道理的結束及最後的勸勉。對於這項說法的批判是，何以兩個獨立的文件得以如此完整的配合成一體？似乎希伯來書信不太可能是由兩個獨立的文件組成的。

綜合結論：希伯來書信的前身可能是一篇道理式的演講辭，演講辭被筆錄下來並加上一些附註後，寄往各個教會團體，所以書信中出现道理部份與附註部份在文體與類型上的不一致。

3. 不同文學類型的混合及本作品的目的

希伯來書信兼含了演說辭類型及書信類型，究竟書信的寫作目的爲何？再者，書信裡道理部份與勸勉部份究竟何者較爲重要？以下試分別介紹說明之：

(1) 書信原來是由兩個作品混合的。一個是反對猶太人的辯護言論；另一個是勸勉信徒的訓詞。這兩個作品在演講裡有密切的相互關係。

(2) 道理的闡述與勸勉部份彼此有密切的關係，但書信似乎較偏重於道理的闡述，因爲勸勉部份的訓

詞常附屬於道理中來講解（參閱：二 1，三 12；四 14；十 22、28；十二 25；十三 7……等，都是以信仰及耶穌基督為主的道理）。

(3)綜合而言，希伯來書信可能是一封以介紹基督的道理為中心的書面講辭。希伯來書信堪稱為新約著作中較為特殊的文學類型，至於其實際情況如何，則應進一步在書信的結構及一些演講辭的痕跡上去探索。

第二節 文學結構

由於希伯來書信的前身可能是一篇演說辭，在演講前能夠有較完備的準備，所以當演講稿被筆錄下來成為書信時，才能有十分完整的文學結構。以下試以邏輯性的分法及經文上的標誌兩種標準，來分析書信的文學結構：

一、邏輯性的分法

完全按書信的內容來劃分書信的結構，較不顧及各段落之間的文學關係及整體性的結構。所以邏輯性的分法不十分理想。以下試介紹兩種邏輯性分法：

保祿書信的分法

按保祿書信的寫作方式，希伯來書信可分為兩部份：道理的闡明（即教義部份：一 1~十 18）；勸勉部份（即倫理部份：十 19~十三 21）。道理的闡明包含了三個主題：基督超越天使（一 1~二 18）；

基督超越梅瑟（三1~四13）；基督超越司祭（四14~十18）。

這種分法雖然簡單明瞭，但是稍嫌籠統。一1~十18屬於道理部份，但二1：「爲此，我們必須更應注重所聽的道理，免得爲潮流所沖去」，這一節是屬於倫理部份，不屬於道理部份，可見這種分法並未完全合乎邏輯。

三段論法

按思高聖經的分法，希伯來書信可分爲三段：論天主聖言（一1~四13）；論基督的司祭品位（四14~十18）；論信友的生活表現（十19~十三25）。

三段論法能將書信主題明顯的劃分出來，但仍有遺漏的地方，例如：三1論主僕之間的分別；五1論基督大司祭，這兩個相當明顯而且重要的主題，却沒有被劃分出來，可見三段論法仍有其不足之處。

二、經文上的標誌

按照經文上所呈現的標誌來分段，例如：一個重要思想的表達、主題與主題之間過渡的情形等，都可做爲分段的標準，以下試介紹幾個經文上的標誌。

1. 藉著某一個重要的辭來連繫上下文，並預示下一個主題的出現。例如：一4預示了一5論基督超越天使的主題；二17、18預示了三1論基督超越梅瑟的主題；其他如五9、10；十36~39；十二13等處都藉著上下段所共同出現的連繫辭來預示主題。

2. 一些較常出現的字句、辭彙、類型等，也都是顯示經文內容段落的標誌。

3. 一些聖經中常用的修辭法，例如：首尾呼應法、平行法……等，都可做為劃分段落的標誌（參閱一1~2）。

以上邏輯性分法及經文標誌的分法各有利弊。若隨（VANHOYE）的理論，希伯來書信的文學類型融匯了不同的跡象：十三19，22~25：不包含書信體的結尾；一~4：緒言式的開場白；十三20~21：綜合以上的訓詞及講解，以光榮頌的格式做為演說辭的結束，其餘部份則為演說的內容。

第二節 書信內容

按文學現象（即道理的表達形式）來劃分書信的內容，可分為五部份：

- 一、綜合性的基督論（一5~二18）
 - 二、論忠信與仁慈的大司祭（三1~五10）
 - 三、論基督大司祭的特點（五11~十39）
 - 四、論信德的定義與表率（十一~十二13）
 - 五、論信友應有的行為（十二14~十三18）
- 一、綜合性的基督論（一5~二18）

一4：「他所承受的名字既然超越衆天使的名字，所以他遠超過衆天使之上」，這一節開場白首先預示了一5~二18所將發揮的基督論。

一 5 ~ 14 : 論基督天主子。引用舊約默西亞的預言來證明基督是降生成人的天主子，並超越於天使之上。

二 1 ~ 4 : 勸勉信友堅守所聽到的聖道。

二 5 ~ 16 : 萬物不但同出於一源而且基督是人類的長兄。「因為，祝聖者與被祝聖者都是出於一源；爲這個緣故，耶穌稱他們爲弟兄……」。

二 17 ~ 18 : 預示第二部份的主題，以基督是仁慈和忠信的大司祭來發揮基督爲新約的中保的思想。
說明

以一 5 ~ 二 18 爲一個單元的理由是因為在這一段中可以找到許多有關基督的名號與稱呼，例如：一 4 : 他所承受的名字；一 5 : 兒子；一 8、9 : 天主；二 3 : 主；二 9 : 耶穌；二 10 : 拯救的首領；二 11 : 祝聖者；二 12 : 弟兄；二 17 : 大司祭。由於這些與耶穌基督有關的名字，使上下文得以連繫產生相互的關係，自成一個單元。

二、論忠信與仁慈的大司祭（三 1 ~ 五 10）

在三 1 ; 四 14 ; 四 15 ; 五 10 中都有「大司祭」做爲前呼後應的分野，因此這一部份又可分爲兩個主題：論忠信的大司祭（三 1 ~ 四 14）；論仁慈的大司祭（四 15 ~ 五 10）。

三 1 ~ 四 14 : 以忠信的大司祭來發揮基督超越梅瑟的思想。並以勸勉式的文學類型來勸勉信友堅持信德和值得誇耀的希望，因爲基督是唯一可信的大司祭，唯有堅持信德才能進入天主永恆的安息中。

四 15 及 五 10：以仁慈的大司祭與亞巴郎對比，說明天主子親自到世界上來，做我們的大司祭並為我們受苦受死，如今祂更在天上做我們仁慈的中保，即耶穌基督的品位和祭獻，超越舊約的衆司祭及一切的祭獻。這個主題屬於道理式的闡述類型，一些較特殊的字都是與「仁慈」、「大司祭」有關的字（參閱：四 15、五 1、五 5、五 10 中的大司祭；及五 1、3、7 提到與奉獻及受苦有關的字）。

說明

忠信的大司祭（三 1 及 四 14）與仁慈的大司祭（四 15 及 五 10）兩者相輔相成，前者預示後者的主題，後者發揮前者所預示的主題內涵，例如：

四 5 與 二 17：發揮大司祭的主題。

四 15 與 二 18：同情、受試探。

四 15 與 二 17：相似、各方面。

四 16 與 二 17、18：仁慈與幫助。

五 2 與 二 18：同情。

五 3 與 二 17：贖罪祭。

三、論基督大司祭的特點（五 11 及 十 39）

五 9 及 10：「且在達到完成之後，為一切服從他的人，成了永遠救恩的根源，遂蒙天主宣稱為按照默基瑟德品位的大司祭」，這兩節預示了以下所將發揮的四部份：

勸勉性的序言（五11～六20）

在正式進入主題之前，五11～六20是一段相當長的勸勉性序言，序言的內容有：譴責幼稚愚昧的行動、警告背信的悲慘結局。主要目的在於勸勉信友應了解真正的道理、分辨善惡，堅持信德及望德等。在序言之後便正式的進入這一段的三個主題：

榮福基督的默基瑟德品位超越亞郎及肋未（七1～28）

序言六20：「作前驅的耶穌已爲我們進入了那帳幔內部，按照默基瑟德品位做了永遠的大司祭」，此已預示了七1～28的主題。這一部份分別從兩個角度發揮基督的司祭品位：一方面指出舊約與肋未司祭職的暫時性；另一方面發揮基督司祭職的永久性。藉此強調榮福的基督屬於默基瑟德的品位，祂超越了亞郎及肋未的品位。

七28爲這個主題的中心思想：「因爲法律所立爲大司祭的人是有弱點的；可是在法律以後，以誓言所立的聖子，却是成全的，直到永遠」。這一節以對立的手法（法律與誓言；聖子與人；有弱點的與成全的）強調新約的中保——基督，不但取代了舊有的一切，而且一切也在基督內獲得了圓滿與完成。

大司祭基督所做的奉獻（八1～九18）

在七28與八1兩節裡分別以「大司祭」做爲兩個主題之間過渡的連繫辭。八1：「我們所論述的要點即是：我們有這樣一位大司祭，他已坐在天上「尊威」的寶座右邊」，這一節不但綜合了上一段七1～28的主題要義，並預示了八1～九28的主題要素：祭獻，即司祭制度的祭獻。

在八1~九28中一些與祭獻有關的重要字彙有：奉獻（八4；九7、9、14、25、28）；供物、犧牲（八3；九9）；聖所（八2；九1~8、12、24、25）；會幕（八2、5；九2、3、6、8、9、11、21）；血（九7、12、13、14、18、19、21、22、25）；盟約（八6、8、9、10；九4、15、16、17、20）等。進一步的分析可歸納兩個重要的思想：奉獻供物與犧牲（八1~九9）；基督以自己的血訂立了新約（九10~28）。藉著這兩個主要思想強調：基督大司祭以自己的血訂立了永久的新約：「就如規定人只死一次，這以後就是審判；同樣，基督也只一次奉獻了自己，為除免大眾的罪過；將來他要再次顯現，與罪過無關，而是要向那些期待他的人施行救恩」（九27、28），這兩節綜合了八1~九28的主題要義，並預示了下一個主題：向那些期待他的人施行救恩。

基督祭獻的有效性與舊約祭獻成對比（十1~18）

九28與十1兩節分別以「奉獻」做為兩個主題之間過渡的連繫辭，以基督的奉獻與舊約法律的對比來強調基督的祭獻勝於舊約的祭獻。十1~39強調兩個主要思想：基督大司祭祭獻的效果（十1~18）；道理與信友生活的關係（十19~39）。以下試介紹這兩個主要思想：

十1~18：強調基督大司祭祭獻的效果——奉獻、聖化、赦罪。出現在這一段的主要辭彙有：奉獻（十1、2、8、11、12以上為動詞用法；十5、8、10、14、18以上為名詞用法）；聖化（十10、14）；成全（十1）；潔淨（十2）；罪的赦免（十4、8、11）；罪、罪惡（十2、3、8、12、17、18）。綜合這些辭彙得知十1~18所強調的是：降生成人的默西亞取消了舊約的各種祭獻，將自己

作爲贖罪祭，一次而永遠的使信他的人獲得罪惡的赦免而得聖化。

十 19 ~ 39：以勸勉的方式表達道理，強調信友的生活應配合信仰及道理的要求。19 與 35 兩節分別以大膽的信心與勇敢的信心，前呼後應的自成一個主題。36 ~ 39 則預示下一部份十一 ~ 十二 13 的主題：信友需有堅忍的心、信德能保全人的靈魂。

以上五 10 ~ 十 39 的四段裡，彼此之間有一個相當密切的內在連繫，序言（六 19）及結尾（十 35）都分別提到與信心及希望有關的前呼後應辭，做爲段落的劃分。而且每小段之間都有連繫辭做爲段落的過渡，可見作者在編排的時候，確實費過一翻心思。

四、論信德的定義與表率（十一 1 ~ 十二 13）

論祖先的信德（十一 1 ~ 40）

這一段以古老的讚美詩類型，勸勉信友應效法祖先的信德。首先十一 1 以「信德是所希望之事的擔保，是未見之事的確證」來概括說明所將發揮的主題。十一 2：「因這信德，先人們都曾得了褒揚」，這裡中譯的「褒揚」是指獲得他人的作證，一種由他人主動性的作證。

勸勉信友應效法基督的堅忍（十二 1 ~ 13）

十一 39 的「一切人」及十二 1 的「我們」，兩者的對立表達信友們應堅守信德。這一段屬於勸勉式的類型，常用的辭彙有：堅忍（十二 1、36）；忍受了（十二 3、7）；懲戒（十二 5 ~ 11）。綜合強調信友在危難時，應效法基督的堅忍表樣。

十二 13：「你們的腳應履行正直的路，叫瘸子不要偏離正道，反叫他能得痊癒」。這一節預示了下一部份的主題：論信友應有的行爲。

五、論信友應有的行爲（十二 14 至十三 18）

十二 14：「你們應設法與衆人和平相處……」；十三 20：「賜平安的天主……」這兩節各以「平安」做爲新主題的開始。其中心思想：勸勉信友應將所信仰的道理，主動積極地實現在日常生活中。

這一段的勸勉有以下幾個特色：

(1) 以命令式的語句，囑咐信友們應盡的各種責任。例如：謹慎（十二 15）；你們知道（十二 17）；你們看（十二 25）；不可忘（十三 2）；你們應懷念（十三 3）等都是用來要求信友生活的命令式語句。

(2) 十二 18 至十三 11 中以「暴風」、「烈火」等特殊的名詞形容天主顯現時的景象。

(3) 十二 26 至 28 以「不但動搖下地，而且也動搖上天」來描繪末世的景象。

(4) 十三 11 至 14 以「祭物」、「祭壇」等禮儀性的專有名詞描繪新約祭獻與舊約祭獻的分別。

綜合以上各節得知十二 14 至十三 18 不但是全希伯來書信的大意綜合，也預告了結束。十三 20、21 演講辭的結束：「賜平安的天主會由死者中領出了那位因永遠盟約的血，作群羊大司牧的我們的主耶穌，願他成全你們行各種善功，好承行他的旨意；願天主在我們身上，藉著耶穌基督行他眼中所喜悅的事！願光榮歸於他，至於無窮之世！阿們」。這兩節結束辭囊括了全篇演講辭的各段主題，是一段相當好的

綜合性結尾。

十三 19，22 } 25：以光榮頌做爲全書信的結束（即便箋）。

附註：

對上列結構的評價與說明

上列所採取的結構分析，顯示出相當對稱的手法，各主題之間不但有平衡的發展，而且也在平衡之中使中心主題突顯出來。若讀者願意進一步了解本書所採用的結構，自行研究時應注意左列事項：

本書所採用的結構分析乃是取章節中的某一句話爲依據，以研究整個演講的發展過程，以及主題與主題之間的過渡情況。這種分析的目的是爲幫助讀者了解希伯來書信的重要性及其所強調的重點主題，所以讀者在閱讀書信經文時，應該注意：

(1) 演講的整體過程與前後的連繫性。

(2) 注意道理闡述的部份與倫理性勸勉的相關性，即如何相輔相成的把基督的道理應用在信友生活中。

(3) 注意每一部份的平衡結構。

(4) 全篇演講辭的中心主題爲：大司祭基督所做的祭獻（八 1 } 九 28）。

第四節 神學要點

在書信的結構與安排中，可以看出「基督司祭」是希伯來書信的中心主題，循這主題所發揮的神學

特點有三個：一、司祭性的基督論；二、聖經詮釋；三、敬禮與基督徒生活。

一、司祭性的基督論

新約著作中，唯有希伯來書信稱基督為大司祭。不但在書信的結構安排上刻意突顯「基督大司祭」的重要性，連道理內涵也都是以「基督大司祭」為發揮的對象。希伯來書信在發揮「基督大司祭」主題時，有以下幾個特色：

(1) 採取與其他新約著作不同的角度來發揮、闡述有關基督及其工程的內涵，發展出一個充滿司祭性內涵的基督論。

(2) 作者神妙的應用舊約的傳統：司祭、敬禮等，來彰顯新約基督論的奧秘，及肯定新約基督的奉獻超越舊約的祭獻。

(3) 針對猶太人對聖殿、敬禮的重視，提出對司祭及祭獻的新看法，即新約的洗禮及基督所帶來的福音已取代了舊約的聖殿、敬禮、祭獻。

(4) 強調祭獻的中心就是耶穌基督，不再受限於有形的聖所，也不再以耶路撒冷為唯一的祭獻中心。希伯來書信分別從兩個角度：(一) 基督與古司祭；(二) 基督的司祭性中保，來闡述司祭性的基督論。

基督與古司祭

新約視基督為大司祭，這不但與古經的看法相違，而且因著基督新約的司祭已超越舊約的古司祭，其超越意義可由以上兩點看出：

(1) 基督本人並非出身於司祭家族，而且還是一個被司祭以不潔的罪名釘死在十字架上的基督（參閱迦三13）。不潔與被釘死在十字架上，正是與舊約所要求的潔淨、敬禮相對立，然而書信作者却提出基督為新約大司祭的思想，其中必隱含新約大司祭的超越性意義與作用。

(2) 舊約中司祭的工作，是以抽籤的方式尋求天主的旨意，以雅威之名祝福民族、奉獻、祭獻、行贖罪禮、潔淨、管理聖所……等工作；然而這些工作都是耶穌基督所沒有做的。這為當時仍保有猶太傳統的新約時代而言，實在是相當大的挑戰與考驗；除非基督徒能深切地生活出新約基督為大司祭的超越意義，絕無法面對猶太傳統的挑戰。

(3) 基督大司祭的中保地位，有三層作用：向上的中保地位、接納的中保地位、向下的中保地位；亦即基督為天人之際的中介，接納人間向天上至聖所的奉獻，並由至高天主處給人間帶來恩寵。這三層工作是舊約司祭所做的，現在則更加圓滿的在基督身上完成了司祭職務及作用。

(4) 基督大司祭的超越意義，必須以基督藉著死而復活所帶來的救恩意義來看，也就是：「逾越節羔羊基督，已被祭殺做了犧牲」（格前五7）；「他以自己的血，為信仰他的人做贖罪祭」（羅三25）；「基督愛了我們，且為我們把自己交出，獻於天主作為馨香的供物和祭品」（弗五2）。

由以上各點不難看出作者巧妙的首先建立基督的中保地位，然後再以這中保地位取代舊約司祭們所做的一切，並使司祭職務在基督身上達到圓滿與完成。

基督的司祭性中保

基督的司祭職務建立於基督的中保地位，而基督中保地位的核心必須建基於以下幾點：

(1) 以瞻仰光榮的基督為核心，基督的光榮即是：基督超越天使（一5~14）、基督超越梅瑟（三16）、基督的司祭品位超越舊約的司祭品位（七1~28）。瞻仰光榮的基督應該是整個團體共有的基本經驗，因為有光榮的基督才會有教會團體的存在，而且基督確實以其光榮臨在於教會中，以其天主子的身份實現了司祭中保的職務（參閱：三1~6；二11~12）。

(2) 聖經基礎：作者根據舊約發揮基督論，希伯來書信所引用的舊約章節，也是經常被新約其他著作所引用的。例如：聖詠一一〇默西亞是君王也是司祭的意義，被應用於新約瑪廿二41~46、廿六63~66；谷十六19；宗二23；弗一20……等處；此外希一13、八1、十12、十二2也都是引用聖詠一一〇（4）你照默基瑟德的品位，永做司祭。這說明基督的司祭職是來自天主教在聖經中所預報的（參閱：五6、10；六20；七……等處）。

(3) 存在性的基礎：以具體的事實（基督的死亡及光榮的復活）證明基督的司祭性中保地位。例如：二9~18：展示基督受難、死亡、復活的事件；五9~10：「且在達到完成之後，為一切服從他的人，成了永遠救恩的根源，遂蒙天主宣稱為按照默基瑟德品位的大司祭」。而且希伯來書信以超越的手法把弗五2：「基督為愛我們，且為我們把自己交出，獻於天主作為馨香的供物和祭品」隱含的基督司祭中保的身份充分地發揮出來，並應用「自我奉獻」及「成全」的概念來表達基督的司祭職及其祭獻不但超越於一切之上，更是圓滿與完美的。

結論：作者結合了基督的天主性及人性來發揮「司祭性中保的基督論」，這種雙面性的肯定不但充份表達了對基督的工程與奧秘的新看法，也成爲日後在神學上基督論的表達形式（參閱：一2~3；四14；七3、16、26論基督的天主性；二14；四5；五7~8；論基督的人性）。

二、聖經記釋

作者應用舊約的材料發揮書信的主題，使書信所闡述的道理有聖經根據，以下試介紹作者如何應用聖經詮釋，及其內在的含義：

聖經證明

就書信經文的字面現象看，希伯來書信相當尊重舊約的權威，常依據或應用舊約來論述書信的主題。但是希伯來書信並不只是外在的應用舊約，而是更進一步的超越舊約的意義，點出新約時代基督所帶來的圓滿救恩。「如今司祭職一變更，法律也必然變更」（七12）；「先前的誠命之廢除，是由於它的弱點和無用」（七18；參閱：七19；十1、10）。

新、舊約的關係

新、舊約之間的關係可以由連貫、斷絕、超越三個層面來說明彼此間的相對與相互性的關係。

(1) 連貫性：基督的死亡並非只是一項歷史事件而已，而是整部救恩史的延續，並取代舊約的祭獻與制度（參閱：五1~7；九13~14）。

(2) 斷絕性：基督的死亡所帶來的救恩意義已超越舊約，並成爲一切的圓滿：「基督一到，就作了未

來鴻恩的大司祭，他經過了那更大、更齊全的，不是人手所造，不屬於受造世界的帳幕」（九11；參閱：九12、24、26）。

(3) 超越性：基督司祭中保的祭獻，是一次而永遠的，且是完美的：「我們就是因這旨意，藉耶穌基督的身體，一次而永遠的祭獻，得到了聖化」（十10；參閱14、18）。

結論：作者以創新的手法應用聖經，這也是現代解經法及釋義法所必備的條件。讀者必須整合新、舊約之間連貫、斷絕、超越的關係，才能看出新約中基督所帶來的救恩意義與新境界。

三、敬禮與基督徒生活

作者以基督司祭中保的思想引伸出三個有關敬禮和基督徒生活的概念：(一) 接近天主；(二) 基督中保；(三) 基督徒團體：

接近天主

舊約裡天主子民在曠野裡等待及行走（十一13、39），新約的天主子民則因耶穌基督的犧牲，改變了人類存在的狀況，已進入天主永恒的安息中（參閱：四3；十37；十一40）。

按舊約法律，只有大司祭才能每年一次進入上主的至聖所；然而，新約已藉著基督大司祭一次而永遠的祭獻，每個人都可以不受時空限制的走近天主（參閱四16；十二22）。走近天主，不再依靠舊約的制度與祭獻，而是要求每位基督徒以新生活（十36），奉行天主的旨意（十三21）來走近天主。而且每位基督徒的奉獻，都與耶穌基督的奉獻相同，因為基督是第一個奉獻的人（參閱：五8；十七9）。

基督中保

藉著基督中保的身份，人才得以渡新生活、行善、成全：「凡由他而接近天主的人，他全能拯救，因為他常活著，為他們轉求」（七25）；「……他成全你們行各種善工，好承行他的旨意；願天主在我們身上，藉著耶穌基督行他眼中所喜悅的事……」（十三20-21）。

基督徒團體

每一位基督徒應有的責任：「你們要小心，免得你們中有人起背信的惡心，背離生活的天主」（三12）；「應該彼此關懷，激發愛德，勉勵行善」（十24；參閱：四1、11；十二25）。團體的領導者不但代表團體而且也是基督大司祭權威的代表，並應以基督的胸懷關懷天主子民（參閱：十三7、17；十二25）。

附註

由於希伯來書信強調基督的犧牲與祭獻，所以部份學者認為書信裡隱含的提到感恩聖事；但部份學者則否認這種可能性。綜合而言：希伯來書信發揮基督救恩的行動，或許暗示聖宴，但並沒有加以發揮，所強調的是以基督的祭獻為中心。

第五節 寫作狀況

希伯來書信的寫作狀況較為複雜，以下試以四部份探討書信的寫作狀況：一、文化背景；二、收件

人；三、寫作時間；四、作者。

一、文化背景

按書信的寫作風格，可以確定作者是一位對舊約傳統有深入了解的猶太人。傳統認為作者是屬於希臘文化的猶太人，但接近來所發現的谷木蘭文件看，本書信含有谷木蘭文件的思想。為求客觀起見，以下試依三種可能性來探討書信寫作的文化背景：(一)希伯來書信與谷木蘭文件的關係；(二)希臘文化中的猶太主義；(三)諾色派潮流：

希伯來書信與谷木蘭文件的關係

根據考證，希伯來書信與谷木蘭文件的相同處是：雙方都提到「新盟約」，並等待著一位在終末時期將要來臨的大司祭，而且寫作上雙方都以舊約為引證的基礎。但是無法肯定的是谷木蘭文件所提到的「新盟約」，是否與希伯來書信的「新盟約」有相同的基礎與意義！或許谷木蘭文件中的「新盟約」只是指在舊有的盟約上重新建立，而不是一個由基督所帶來的「新盟約」。

而且谷木蘭團體所等待的大司祭是一位來自肋未支派的默西亞；猶太人所等待的是出自亞郎後裔的大司祭；希伯來書信所提到的基督大司祭，則是一位按照默基瑟德的品位的大司祭。所以谷木蘭文件所等待的大司祭顯然與希伯來書信的基督大司祭不同。

希臘文化下的猶太主義

傳統的看法以書信的文學現象為依據，認為希伯來書信是在希臘文化下的猶太主義的背景寫成

的。因為書信中主題的預告、辭彙的聯繫……等都和舊約智慧篇的類型相似。智慧篇寫於亞歷山大城，這城市在埃及境內，所以亞歷山大城內的猶太人受了希臘文化的影響，便產生了兼具希臘文化的猶太思想或主義。在希伯來書信中多處可看到這種屬於希臘文化下的猶太主義特色，例如在表達預報時，希伯來書信融合了希臘思想的現實世界及未來世界，及猶太思想中現在與將來，過去與未來等時間的觀念。此外如信德的表達，也兼具了猶太觀點（注重人際關係和投身的活力）及希臘觀點（較以思維能力為主，注重信德的內涵定義）。

部份學者認為希伯來書信兼有希臘與猶太特色，是因為受了准羅結合猶太人的信德與希臘人的哲學思想的影響所致。但這種說法並不足取，因為希伯來書信尊重聖經，嚴謹的應用聖經詮釋，而准羅却把聖經用為個人在倫理或勸勉上的解說。所以沒有足夠的理由說希伯來書信受了准羅思想的影響。

諾色派潮流

部份學者根據希伯來書信二 11；四 1 ~ 11；六 19 ~ 20；十 20 等處，認為作者可能來自諾色派潮流，或曾受這潮流的影響。這種說法也不足成立，因為諾色思想是第二世紀的產物，而希伯來書信絕不可能寫於第二世紀。

結論：谷木蘭文件、希臘思想、諾色思想都可能是書信寫作的背景；然而影響作者最深的還是基督。任何文化背景只是傳達基督的工具，讀者應透過書信的寫作，進入書信的中心主題：耶穌基督。

二、收件人

書信的收件人有兩種可能性：一群聽演講的民衆，或一篇演講稿的收件人。以下該就書信本身的資料研究收件人的可能性：

寄信地點

按十三24：「意大利的弟兄們問候你們」。無法完全肯定寄信地點是意大利，但依這種書信式的結尾看來，可以判斷對象可能是一篇演講稿（即書信）的收件人。

按十三23：「你們的弟兄弟茂德已被釋放了……」，假設這裡所提的弟茂德就是新約各處所提的弟茂德，則可以保守的肯定希伯來書信的寄信地點，可能與保祿所經過的傳教地區有關係。

「致希伯來」這樣題

(1) 古老的傳統認為，希伯來書信是保祿以希伯來文書寫成後，由他人以另一種語言翻譯。這種說法曾被接受過一段時間，後來經過研究發現希伯來書信有許多部份是希臘文學的表達方式（如前呼後應法），所以可能希伯來書信是以希臘原文寫成的。

(2) 部份學者認為希伯來書信是寫給谷木蘭中的希伯來團體。谷木蘭團體原屬於司祭家族，因為等待另一位默西亞大司祭，所以長久以來便不再上聖殿。因此有人認為希伯來書信乃是一封向谷木蘭團體中的希伯來人介紹耶穌基督即是默西亞大司祭的書信。批判：谷木蘭團體的希伯來人是一群未信主的人，然而希伯來書信是針對信仰基督的基督徒，提出許多信友生活的勸勉。

(3) 另一種說法按書信「基督大司祭」的主題認為，希伯來書信是寫給那些已經皈依基督，但不能進

入聖殿的猶太司祭，所以作者特別發揮皈依後的精神敬禮，超越以前按法律的敬禮。批判：希伯來書信雖然強調精神敬禮，但主要是以強調信德與信仰為主，不太可能是寫給那些皈依基督的猶太司祭們。收信人的來歷

有關收信人的來歷，至今仍爭議不休，沒有一個肯定的說法，以下試介紹兩種可能：

(1) 第一種說法認為收件人可能有兩種：皈依的猶太基督徒；或皈依基督的猶太司祭。這些說法缺乏書信經文根據，而且書信的寫作目的是勸勉信友保持信仰、堅守信德；並不是針對猶太主義而提出悔改或皈依的勸勉。

(2) 第二種說法認為外邦人與猶太人都可能是希伯來書信的收件人。因為就書信的寫作動機而言，主要是宣講耶穌基督已經為全人類死亡，眾人因耶穌基督而獲得罪赦；無論是猶太人或外邦人，割損的或未受割損的，都因耶穌基督而與亞巴郎、舊約有所關聯，並承受由基督所帶來的救恩，所以無論是猶太人或外邦人都能是書信的收件人。

內在批判

內在批判是藉分析書信的某些章節，來推論收信人的可能性，以下試列舉若干章節說明：

二3：「那麼，我們這些忽視這樣偉大救恩的人，怎能逃脫懲罰呢？這救恩原是主親自開始宣講的，是那些聽講的人給我們證實的」，按這一節顯示收信人似乎是一群尚未認識主的人，所以不可能是巴勒斯坦的居民，也不可能希伯來人或猶太人。

五 12：「按時間說，你們本應做導師了，可是你們還需要有人來教導你們天主道理的初級教材，並且成爲必須吃奶，而不能吃硬食的人」，按這一節顯示收信人是早期的老教友，不是新皈依的基督徒。

十 32 / 34：「請你們回想死前的時日，那時你們才蒙光照，就蒙受了苦難的嚴厲打擊……」，按這一節顯示收信人可能是一群因悔改而受到精神上的打擊及物質上損失的人。

十三 7：「你們應該紀念那些曾給你們講過天主的道理，作過你們領袖的人，默想他們的生死，好效法他們的信德」，按這一節顯示收信團體已經沒有了建立教會時的第一代領導人。

十三 9 a：「不可因各種異端道理而偏離正道」（參閱：九 10；十二 16；十二 1、7），顯示收信團體似乎面對相當多的困難，所面對的異端可能與猶太主義有關，即極端強調遵守法律與節制。因此書信一再鼓勵信友應效法基督的榜樣，以克服異端（參閱：十 36；十二 3、12）。

結論：經過以上的描述，我們只能對收件者做一個大概的了解，仍無法說出具體的收信者。希伯來書信所引發的問題，也出現在厄弗所、亞歷山大……等各地；而且自第一世紀後半期起，許多基督團體都有類似的問題出現。所以仍無法具體肯定收件人是那些人。

三、寫作時間

(1) 第一種說法認爲書信寫於公元五五年左右。因爲書信裡沒有提到有關猶太人與非猶太人在信仰基督上的衝突，如法律問題……等，因此推測書信可能寫於迦拉達危機之前，即公元五五年或五五年前。批判：部份學者根據書信強調法律的激烈語氣，認爲書信應寫於迦拉達危機之後，即公元五五年以

後。

(2) 第二種說法認為書信寫於公元一二五年。由於這種說法太過極端，缺乏有力的證明，不足採信。

(3) 第三種說法依據克來孟書信的暗示：希伯來書信在九五～九六年間已經在羅馬被傳讀了，所以書信應該寫於公元九五年之前。

(4) 第四種說法：11-3 顯示，將有一天祭獻會停止。按此推測，書信應於停止奉獻之前，即公元七十年之前（聖殿毀滅于七一年）。

結論：書信的神學重點及內涵，已表達相當豐富的基督論，並且也提到團體中領導人的問題（十三7）；所以較可能寫於七十年左右（六七～六九年間），這與第四種說法相近。

四、作者

奧力振認為，希伯來書信出於保祿的傳統，但並不是保祿本人所寫。以下試從若干角度探討誰是希伯來書信的執筆人？以及與保祿的關係如何？

反對保祿是作者

文學理由：沒有一封保祿著作，像希伯來書信般有如此完整嚴密的結構，即便羅馬書信也無法與之相比。而且全希伯來書信都沒有提到像「保祿我」的字句，也沒有提到保祿與信友的關係或情感的表達，似乎保祿不是希伯來書信的作者。

神學理由：希伯來書信的主題強調基督為大司祭，而一般保祿著作只提到犧牲與祭獻的觀念，從不

稱基督爲大司祭。此外，希伯來書信提到兩個與司祭有關的主題：批判法律、強調基督的死亡與服從的意義；這兩個主題的內涵雖屬於保祿的傳統，但却不屬於保祿的神學類型。集合以上兩種理由可以肯定保祿不是書信的執筆人。

作者與保祿著作的關係

由於希伯來書信所發揮的基督論，較類似保祿被囚時的監獄書信的基督論，而強調基督的苦難祭獻及其司祭性，所以作者可能來自保祿門下，或由一群門徒寫成此信。

便箋問題

十三19，22-25屬於便箋的文體，而且語氣十分近似保祿作品的風格。因此有人推測希伯來書信是保祿的門徒在講道之後，將內容筆錄下來，然後再由保祿寫下一段便箋，以介紹這篇演講辭；而且便箋成爲書信的一部份，所以會有不同的文學類型出現。

演講辭的作者

如果希伯來書信的前身是一篇演講辭，那麼這篇演說辭的作者是誰呢？有以下的一些可能：路加、羅馬的克來孟、巴爾納伯、斐理伯、猶太、息爾望我、阿桂拉……等。有人認爲演講辭的作者較可能是阿頗羅，因爲：(1)阿頗羅是亞歷山大的猶太人，所以能綜合猶太思想及希臘哲學於書信中。(2)阿頗羅曾受過良好的文學培育，並對聖經十分熟悉，所以能寫出希伯來書信般的作品。(3)阿頗羅與保祿的關係良好，保祿曾經稱阿頗羅爲「我可愛的弟兄」，所以可能阿頗羅承襲了保祿的傳統，寫下這篇演講辭。

結論

儘管無法肯定書信的作者是誰，但我們已對書信的寫作狀況有了進一步的了解；甚至於可以肯定希伯來書信是一部由聖神默感所寫成的書信，天主藉著這封書信，超越時空向每一個時代、每一個人傳達訊息。因此，希伯來書信永遠具有現實的意義與價值，這是每位讀者不容忽視的重點。

第二章 雅各伯書信

第一節 收信者

無法確知具體的收信人是誰，按致候辭所說是寫給「散居的十二支派」，即寫給僑居在巴勒斯坦以外的猶太基督徒；更具體的說應該居住在離巴勒斯坦不遠，如：敘利亞、塞浦路斯、基里基亞等地區的猶太基督徒（參閱：宗十一 19；十五 23、40）。至於具體的收信人是誰，則無法確知，因為新約的著作大部份都是分散在四處的信友。

第二節 書信內容

一、內容概括和分析

雅各伯書信的結構是新約中最複雜、最不易劃分清楚的。書信本身有許多尚未澄清的問題，例如：此處的雅各伯是否指十二宗徒之一的雅各伯？書信以勸勉的方式闡述信仰的要求，但二者間的界線不易劃分。以下試以一些較明顯的論題來劃分書信的結構。

(1) 在試探中喜樂：「我的弟兄們，幾時你們落在各種試探裡，要認為是大喜樂……信德受過考驗，

才能生出堅忍……」(一 2 ； 4 ； 一 12 ； 五 7 ； 11)。

(2) 有信心的祈禱、智慧的源泉：「你們中誰若缺乏智慧，就該向那慷慨施恩於眾人，而不責斥的天主祈求……祈求時要有信心，不可懷疑……」(一 5 ； 8 ； 三 13 ； 17 ； 四 3 ； 五 13 ； 20)。

(3) 對貧富的正確態度：「貧賤的弟兄，要因高升而誇耀；富有的，却要因自卑而誇耀……」(一 9 ； 11 ； 二 1 ； 13 ； 四 1 ； 10 ； 五 1 ； 11)。

(4) 經得起考驗的人是有福的：「忍受試探的人是有福的，因為他既經得起考驗，必能得到主向愛他的人，所預許的生命之冠」(一 12)。

(5) 罪根：「……每個人受誘惑，都是為自己的私慾所勾引，所餌誘；然而私慾懷孕，便產生罪惡……」(一 13 ； 15)。

(6) 天主的仁慈：「……一切美好的贈與，一切完善的恩賜，都是從上，從光明之父降下來的……他自願用真理之言生了我們，為使我們成為他所造之物中的初果」(一 16 ； 18 ； 三 5、13 ； 四 5 ； 10)。

(7) 要聽信並實行天主的聖言：「……你們要脫去一切不潔和種種惡習，而以柔順之心，接受那種在你們心裡，而能救你們靈魂的聖言……」(一 19 ； 25)。

(8) 真虔誠：「……在天父前，純正無瑕的虔誠，就是看顧患難中的孤兒和寡婦，保持自己不受世俗的玷污」(一 26 ； 27 ； 二 14 ； 16)。

(9) 公正：「……不該按外貌待人……你應當愛你的近人如你自己……」(二 1 ； 13)。

(10)使人得救的信德：「……有信德，却沒有行爲，有什麼益處？……信德由於行爲才得以成全……」
(二14～26)。

(11)箝制口舌：「……誰若在言語上不犯過失，他便是個完人，也必能控制全身……」(三一～
12)。

(12)真智慧：「……從上而來的智慧，它首先是純潔的，其次是和平的、寬仁的、柔順的，滿有仁慈和善果的……」(三13～18)。

(13)反對追求淫樂：「……你們求而不得，是因為你們求的不當，想要浪費在你們的淫樂中」(四1～3；五1～6)。

(14)與世俗友好和悔改：「……與世俗友好，就是與天主爲仇……你們要服從天主，對抗魔鬼，魔鬼就必逃避你們，你們要親近天主，天主就必親近你們……」(四4～12)。

(15)誹謗或非議：「……詆毀弟兄或判斷自己弟兄的，就是詆毀法律，判斷法律；若是你判斷法律，你便不是守法者，而是審判者……」(四11～12)。

(16)自負：「……可是現在，你們却猖狂自誇，這樣的自誇，都是邪惡的……」(四14～17)。

(17)警戒富人：「……你們在世上奢華宴樂，養肥了你們的心，等候宰殺的日子……」(五1～6；
二6～7)。

(18)忍耐：「……我們稱那先前堅忍的人，是有福的……因爲上主是滿懷憐憫和慈愛的」(五7)

11)。

(19) 宣誓：「……不論什麼誓都不可起；你們說話，是就說是，非就說非，免得你們遭受審判」（五12）。

(20) 祈禱的需要和價值：「你們中間有受苦的嗎？他應該祈禱；有心安神樂的嗎？他應該歌頌……」（五13~18）。

(21) 勸善規過的益處：「……那引罪人從迷途回頭的人，必救自己的靈魂免於死亡，並遮蓋許多罪過」（五19~20）。

二、書信的語言

詞彙貼切而豐富

雅各伯書信是一篇相當傑出的希臘文作品，也是新約著作中最突出的作品，其中有六十三個詞是新約其他著作所沒有的，六十三個獨有的詞中有四十五個出現在七十賢士譯本中，可見雅各伯書信受希臘譯作的影響良深。此外，書信也貼切的應用了古典優美的詞彙，常應用希臘文法的複合形容詞，使句型具有優美的結構及韻律感，這些特色都是新約各著作所缺乏的。

文體豐富

雅各伯書信藉著多樣的文體，充份的表達出內涵與意義，以下試列舉書信中所應用的文體：

(1) 文字遊戲法：應用某一個詞或字，表達出多種的豐富思想（參閱：一2~3、13；二4、13、20；

三 17；四 14）。

(2) 頭韻法：以同樣音韻的句首做為不同句子的開端（參閱：二 4、13、20；三 5、8、17；等）。

(3) 押韻法：句尾押有同音律的字句（參閱：一 6、14；二 12、16；四 8、14；五 5）。

(4) 多變化的語法：把較重要的字或詞彙安排在句首或句尾，或引用冠詞來強調句子的重要性（五 12 參閱：瑪 5 34 ff；廿三 16 f）。雖然所要表達的內容大致相同，但因為應用多變的語法，使人讀來頗具新鮮感；更特別的是雅各伯書信中幾乎不會出現過前後不一致的句法結構（其他書信常有這問題）。

(5) 多變化的修辭：應用多變化的修辭，使書信生動活潑，宛如臨場對話，使讀者倍感親切。雅各伯書信的修辭法有以下各種：擬人化和讀者的詢問（以五八個命令式來表現對話）；疑問句（二 2 ff；三 11 f；四 1）；對話式（二 18）；對證式（四 13；五 1）；舉例說明（二 21、25；五 10 f、17）；具體的比較（全書信共引用十六個例子來比較說明）。

三、文學類型

雅各伯書信是屬於較特殊的勸勉式文學類型。除了致候辭屬於書信類型外，其他部份都不像是書信的結構，甚至連結束辭也沒有祝福與問候。正由於文學類型的特殊，所以也令人懷疑這封書信的真實性與完整性（置後討論）。

四、與其他作品的關係

雅各伯書信以多彩的文學類型表達豐富的道理內涵，以下試介紹本書信與其他作品在文學與道理上

的關係：

(1) 當時有許多外邦人，特別是斯多格派人（STOICISMUS），特別強調倫理生活的重要性；因此，當作者與異教接觸時，自然也會傾向於對倫理生活的強調，只是在內容、動機、思想上有所不同。

(2) 本書信與舊約的道理（特別是智慧書），有某種關係。除了在句型的表達、語調、動機上不同外，幾乎可以用讀舊約的方法來讀本書信的勸勉道理。

(3) 本書信與當時的猶太作品亦有近似之處。只是雅各伯書信的表達方式較生動活潑，能適應每一個人並表達基督的呼叫。

(4) 本書信與新約各作品有密切的關係。例如：共有廿九個近似的字彙也出現在瑪竇福音中，而且兩者都共同強調：行動的重要性（即沒有行爲的信德是死的）；同樣的思想也出現在保祿的作品中。可說雅各伯書信與新約其他作品有既複雜又內在的關係。

(5) 雅各伯書信的主題思想、文學氣氛，都與教父的作品風格十分近似，例如：第二世紀的巴爾納伯書、羅馬的克來孟書信……等，引人推想這些作品都是出自同一源流。

第二節 神學要點

一、倫理教導

雅各伯書信的道理闡述較少，大部份都以倫理性的教導為主，強調基督徒的生活應以精神的益處爲

主：「忍受試探的人是有福的，因為他既經得起考驗，必能得到主向愛他的人，所預許的生命之冠」（一12；參閱一274；二5……等處）。

雅各伯書信也以嚴肅的主題來面對社會問題，例如：強調窮人的尊嚴（二、五；參閱：瑪53、十5；格前一26733）；論幸福的許諾（四13ff；五4、7ff）；警誡富人，不可輕視窮人，也不要判斷富人（五）。

二、神學問題

雅各伯書信只是用一些神學性的概念來支持倫理性的教導，本身並沒有系統性的神學思想，更沒有特別的發揮，例如：

(1) 暗示性的以天主、敬禮、智慧、罪惡、赦免等神學概念來發揮倫理教導，對信友提出生活上的教導，並沒有發揮神學思想。

(2) 只是片面性的提到信德，強調信仰在於接受並與行動配合，不是單純的理性認知。至於信德與信仰的內涵如何，卻未曾有神學上的發揮。

(3) 雅五13所提到的病人傅油，主要強調在病痛時應有的祈禱精神，並請長老來（強調教會的團體性）。這顯示當時在教會中已經有了固定的長老職位，能在禮儀中為病人傅油，這裡也沒有在神學上加以發揮。

第四節 寫作狀況

一、真實性

傳統認為書信的作者就是十二宗徒之一，日後成為耶路撒冷教會首領的雅各伯。但這種說法不夠客觀，不為許多人所接受。

按書信的文學現象判斷，作者的可能情況如下：

(1) 十二宗徒之一的雅各伯是一位重視法律、生活嚴謹的人，但雅各伯書信並不刻意強調法律。
(2) 作者引用舊約約伯的例子做為典範，却沒有提到耶穌生前的言行，所以作者似乎不可能是與耶穌有直接關係的十二宗徒之一。

(3) 雅各伯書信相當晚才被列入聖經綱目（約第四世紀左右），而且書信中沒有提到雅各伯這個人。
(4) 根據文學現象推測，書信可能是在雅各伯死後才寫成的；至於是何人在何種情況下寫成，則無法得知。

(5) 按宗徒大事錄所載，十二宗徒之一的雅各伯，是一位未曾離開過巴肋斯坦的加里肋亞人，不會受過良好的教育，絕不可能寫出像雅各伯書信這樣優美的希臘文。可能是第二代或第三代的門徒假雅各伯之名而寫。也可能是後人以優美的希臘文改寫雅各伯宗徒的作品，成為今日的雅各伯書信。

二、寫作時間

書信的寫作時間，必須視作者是誰而定。認為作者是十二宗徒之一的雅各伯者，對於寫作時間有兩種看法：第一種看法認為雅各伯書信是新約最早的著作，因為書信不提教會任何組織，也不提有關猶太主義的問題，所以雅各伯書信應該寫於公元三二年至四九年之間。第二種看法則認為雅各伯書信寫的較晚，即公元六二年前後；理由是：假如作者是十二宗徒之一，且是領導耶路撒冷教會的雅各伯，那麼書信應較晚寫成。再者書信的神學特點與新約其他作品有某種關聯，因此也應較晚寫成。

亦有人認為是晚期他人假雅各伯之名寫成此信，寫作時間可能在第一世紀末的十年間；因為當時的教會狀況頗似書信中所描寫的。

三、寫作時間

肯定本書信是在猶太基督徒的環境下寫成的，至於具體的寫作地點，有人認為是巴勒斯坦、敘利亞一帶；有人則認為是埃及，因為在埃及曾發現一些含有雅各伯書信的諾色派著作的手抄本，可能雅各伯書信會被應用於埃及或異教中。另一種可能是雅各伯書信寫於亞歷山大地區，因為書信的智慧文學類型，兼具希臘文化與猶太思想的特色。

四、收信者

按一1：「散居的十二支派」，任何基督徒都可能是書信的收件者。

五、聖經綱目問題

雅各伯書信較晚才被列入聖經綱目，首先接納雅各伯書信的是埃及地方教會，繼之是東方教會（約

第三、四世紀)、最後才是西方教會(約第四、五世紀左右)。

公元十六世紀時，宗教改革者馬丁路德曾否定雅各伯書信，並稱它是「稻草福音」。因為書信所主張的：沒有行爲的信德是死的(二17)，正與路德的「因信成義」相違，所以改革者一直沒有接受這封書信在聖經綱目中的地位與價值。爲駁斥路德的看法，天主教會特別在十六世紀的特利騰大公會議中重申雅各伯書信是被列入聖經綱目的新約著作之一。

第三章 伯多祿前書

第一節 書信介紹

一、結構與佈局

結構概況

伯多祿前書的開端與結尾部份都是典型的書信類型。引言（一 1 ˆ 2）：提到寫信人與收信人的名字，並提示信友的被召選，乃是照天主的預定；受聖神祝聖，是為服事耶穌基督和分沾他寶血洗淨之恩。結尾（五 12 ˆ 14）問安與祝福。

書信內容以一系列的勸勉說明信友對天主的義務、在苦難中應有的態度……等；勸勉與勸勉之間以語法連繫來連貫彼此間的關係。常見的連繫辭有：為此（一 13）；所以（二 1）；同樣（三 1）；總之（三 8）；既然（四 1）；所以（五 1）等，由於這些連繫辭使書信的勸勉完整有系統。並勾勒出書信的基本思想：基督徒重生的新生命，必須有良好的生活與行為，甚至於必須在受苦中寄望最後的救恩獎賞，因為唯有在苦難與試探中才能真正的顯示出基督徒生命的價值與意義。

書信的佈局

問候辭（一 1 ~ 12）

— 1 ~ 2：開端辭。

— 3 ~ 5：爲所獲得的救恩福份感謝天主父。

— 6 ~ 9：重生中的試探是爲使信友的信德更加精煉，好使耶穌基督顯現時堪受稱讚、光榮、尊敬。

— 10 ~ 12：先知的義務。「這一切給他們啟示出來，並不是爲他們自己，而是爲給你們服務：」。

1. 第一次勸言

— 13 ~ 17：在獲得救恩的新情況中，基督徒應善度聖潔的新生活。「你們要束上腰，謹守心神；要清醒，要全心希望在耶穌基督顯現時，給你們帶來的救恩……」。

— 18 ~ 21：牢記救贖事件及其絕對的可靠性。「你們不是用能朽壞的金銀等物，由你們祖傳的虛妄生活中被贖出來的，而是用寶血，即無玷無瑕的羔羊的基督的寶血……爲使你們因著他，而相信那使自由死者中復活，並賜給他光榮的天主：這樣你們的信德和望德，都同歸於天主」。

2. 第二次勸言

— 22 ~ 25：彼此相愛。「你們既因服從真理，而潔淨了你們的心靈，獲得了真實無僞的兄弟之愛，就該以赤誠的心，熱切相愛……」。

— 26 ~ 33：以赤誠度天主子女的生活。「應放棄各種邪惡、欺詐、虛僞、嫉妬和各種毀謗，應如初生嬰兒貪求屬靈性的純奶，爲使你們靠著它生長，以致得救」。

二 4 ~ 10：以基督為基石並結合於基督。「你們接近他……你們也就成了活石，建成一座屬神的殿宇……你們是特選的種族，王家的司祭，聖潔的國民，屬於主的民族，為叫你們宣揚那由黑暗中召叫你們，進入他奇妙之光者的榮耀」。

3. 第三次勸勉

二 11 ~ 17：公民的義務。「……你們要為主的緣故，服從人立的制度……因為這原是天主的旨意：要使你們行善，使那些愚蒙無知的人，閉口無言。你們要做自由的人，却不可做以自由為掩飾邪惡的人；但該做天主的僕人；要尊敬眾人，友愛弟兄，敬畏天主，尊敬君王」。

二 18 ~ 三 7：家庭的義務。「你們做家僕的要以完全敬畏的心服從天主……你們做妻子的，應當服從自己的丈夫，好叫那些不信從天主話的，為了妻子無言的品行而受感化……你們做丈夫的，應該憑著信仰的智慧與妻子同居……」。

三 8 ~ 12：信友團體的義務。「你們都該同心合意，互表同情，友愛弟兄，慈悲為懷，謙遜溫和；總不要以惡報惡，以罵還罵；但要祝福，因為你們原是為繼承祝福而蒙召的……」。

4. 第四次勸言

三 13 ~ 17：苦難中應安心受試探。「……你們不要害怕人們的恐嚇，也不要心亂，你們但要在心內尊崇基督為主……」。

三 18 ~ 22：基督的功績。「……如今賴耶穌基督的復活拯救了你們，並不是滌除肉體的污穢，而是

向天主要求一純潔的良心。至於耶穌基督，他升了天，坐在天主的右邊，衆天使、掌權者和異能者都屈服在他權下」。

5. 第五次勸言

四1~6：斷絕罪惡。「基督既然在肉身上受了苦難，你們就應該具備同樣的見識，深信凡在肉身上受苦的，便與罪惡斷絕了關係；今後不再順從人性的情慾，而只隨從天主的意願，在肉身內度其餘的時日……」。

四7~11：應該醒寤祈禱，依照各人所領受的神恩在團體中彼此服事，善做天主各種恩寵的管理員。

6. 第六次勸言

四12~19：受迫害的人是有福的。「……分享了基督的苦難，這樣好叫你們在祂光榮顯現的時候，也能歡欣踴躍……凡照天主旨意受苦的人，也要把自己的靈魂託付給忠信的造物主，專務行善」。

7. 第七次勸言

五1~4：司牧的義務。「你們務要牧放天主托付給你們的羊群；盡監督之職，不是出於不得已，而是出於甘心，願隨天主的聖意……」。

五5~11：信友的義務。「你們青年人，應該服從長老；大家都應穿上謙卑的服裝，彼此對待……那賜萬恩的天主，即在基督內召叫你們進入祂永遠光榮的天主，在你們受少許苦痛之後，必要親自使你

們更成全、堅定、強健、穩固……」。

結論

五 12：書信的目的是為勸勉信友，應在天主的恩寵上站穩。

五 13 / 14：問安與祝福。

第二節 文學特徵

一、書信的語言

伯多祿前書的語言、文字都相當的優美，而且詞彙也相當豐富，全書信中有六二個新約獨有的詞，有卅四個詞取自七十賢士譯本。書信的文體相當優美，而且深受希臘文學的影響，以下試列舉若干文體說明：

(1) 對仗法：例如「要做順命的子女，不要符合你們昔日在無知中生活的慾望」(一 14；參閱：二 18，23；二 10；三 8……等)。

(2) 同義詞累積：即二、三個同義或同音的字、詞累積使用。例如：「你們雖然沒有見過他，却愛慕他；雖然你們如今仍看不見他，還是相信他；並且以不可言傳，和充滿光榮的喜樂而歡躍」(一 8；參閱：一 10；二 25……等處)。

(3) 對偶的平行：有時以正面、有時以反面的情況來表達相同的道理。例如：「你們要做自由的人，

却不可做以自由爲掩飾邪惡的人……」(二16；參閱：一14、15；一18、19、23；五23等)。

嚴格而言，伯多祿前書並不是一封完美的書信，在文法上有時候爲了遵照希伯來文原意，而使希臘文的翻譯受到限制(參閱：一14、15、17)。

二、文學類型及其目的

不同的說法

(1) 第一種說法認爲伯多祿前書缺乏一般書信應有的格式，除了致候辭及結尾部份具有書信的格式外，其餘部份都是勸勉的型態，缺乏一般書信中常見的對話型態或提到有關收件人的情況。因此部份學者推測這封書信的前身是一篇演講辭，後來才筆錄下來並加上致候辭及結尾，形同一封寫給不同團體的通諭。

(2) 第二種說法正相反，認爲書信的前身不可能是一篇演講辭，因爲全篇書信的內容都是發揮致候辭所提到的主題；書信內容與致候辭之間有一內在關係，不太可能是後來筆錄而附加上去的。

爲求更客觀的確認伯多祿前書的文學類型及其目的，以下試將它與希伯來書信及雅各伯書信作一比較(因爲這兩封公函的書信類型也常被懷疑)。

與雅各伯書信的比較

(1) 道理內容：雅書不太注重道理的闡述與發揮；伯前則相當重視道理的闡述。

(2) 文體類型：雅書以智慧類型的文體來發揮每一句話；伯前則以整體性的文法來表現道理，呈現出

非常有邏輯性的道理闡明。

(3) 寫作目的：雅書以勸勉為主，肯定信友的行爲應與信德相配合；伯前則強調應以堅定的信仰來面對試探與迫害。

由以上得知伯多祿前書與雅各伯書信是兩封極不相同的書信類型。

與希伯來書信的比較

(1) 文學類型：希書與伯前都是藉勸勉的方式，使道理應用在信友的日常生活中；而且兩者在發揮道理的形式上及關係上都非常相近。

(2) 道理內容：希書以宣講的類型表達道理內容，伯前則較強調受洗的道理，有人認爲伯前的宣講內涵是強調聖洗聖事。但也有人認爲伯前也強調逾越節的道理，因爲自一3／四11都發揮有關逾越節的道理，強調信友應分享基督的受難與生命。

由此比較得知伯多祿前書是書信類型的信函。

四12／五11的問題

部份學者認爲四12／五11是屬於外加的附件部份。因爲四11是光榮頌並以「阿們」做爲結尾，四12／五11則屬於附加的文件。一3／四11強調逾越節道理，並提醒剛領洗的信友應以堅定的態度面對可能因信仰而遭受的迫害；四12／五11則針對已在迫害中的人，非剛領洗的信友。這前後兩段的情況完全不同，所以四12／五11可能是後來加上的附件。

另些學者反對以上的說法，認為四 11 的光榮頌未必是書信的結束。正如羅馬書信與厄弗所書信等都曾在信函中間出現光榮頌，但都不是書信的結束；因此，四 11 的光榮頌未必是伯前的結束，四 12 ˆ 五 11 也未必是信函外的附件。

綜合以上所說，有以下可能：一 3 ˆ 四 11 是針對那些將要受到迫害的信者所講的道理，四 12 ˆ 五 11 則再度闡述與前段有關的道理，最後再加上致候辭及結尾成爲一封完整的書信，並寄往小亞細亞各教會。教會傳統的看法，認爲書信中所提到的聖洗、逾越節、基督的死亡……等，都是作者將當時最普遍的道理做爲書信勸勉的基礎。

三、與聖經其他著作的關係

伯多祿前書應用舊約部份最多的是梅瑟五書，其次是依撒意亞先知書，再其次是聖詠及智慧書。應用的方法有時是直接提到或引用舊約章句，有時則是影射或隱含的應用舊約。

伯多祿前書有多處與新約若干片斷平行，例如：伯前一 1：雅一 1；伯前一 23：雅一 18；伯前一 6 f：雅二 1 ˆ 4；伯前一 3 ˆ 5、8 ˆ 25；若壹一、二 19 ff、三 2、5 ˆ 10。此外伯多祿前書與保祿思想相當貼切，例如一些常出現的主題：社會法規、事先隱秘的選舉、新生、最後的希望、悔改、心神的朝拜、新以色列等都是與保祿思想相當配合的主題。所不同的是伯多祿前書針對不同的環境背景而發展出不同的特色，但基本上都是出自同一傳統。

第二節 神學要點

一、倫理性教導

伯多祿前書的寫作目的並不是以講論信仰的道理為主，而是側重倫理性的教導，強調面對困難、迫害時應有的態度。

植根於基督的工程，以祂的犧牲和受苦為表率

以基督的受苦為出發點，強調基督徒若效法基督的受苦與犧牲，將會獲得戰勝死亡的最後勝利：「因為基督也曾一次為罪而死，且是義人代替不義的人，為將我們領到天主面前；就肉身說，他固然被處死了；但就神魂說，他却復活了……」（三18 f；參閱：四6）。書信在發揮基督論時，某些地方用肯定信仰的宣信格式：「至於耶穌基督，他升了天，坐在天主的右邊，衆天使、掌權者和異能者都屈服在他權下」（三22；參閱：二22-24；四5），而且與宗徒大事錄一-八章所強調的基督論頗為相似。

活潑的信德

由於根植基督奧蹟內的信仰，激發出活潑的信德，這正是出於天主恩典的成果：「願我們的主耶穌基督的天主和父受讚美！他因自己的大仁慈，藉耶穌基督由死者中復活，重生了我們，為獲得那充滿生命的希望」（一3；參閱：一21；三21）。這活潑的信德是為獲得那存留在天上不壞不朽的產業（一4），因此信友們應以更新的行為舉止（一13）；在試探中歡躍的奮鬥（一6；四12-13）。信友將因所領受

的新生命而遭到世界的質詢，因此必須妥善準備，以隨時答覆信德的要求：「你們但要在心內尊崇基督為主；若有人詢問你們心中所懷希望的理由，你們要時常準備答覆」（三15 f）。
日常生活的信仰見證

既已領受了主的愛，及所賜予的希望，就必須使內在的更新影響外在的生活；強調基督徒的轉變是為能更走向社會，以負責、溫良的態度來參與社會全體，並非與社會敵對。

二、神學性教導

基督徒的重生

以重生及新生活做為基督徒倫理生活的基礎：「因為你們原是賴天主生活而永存的聖言，不是由能壞的，而是由於不能壞的種子，得以重生」（一23；參閱一3、5、7、9、21；二2；五9）。基督徒的重生包含兩個幅度：一是離開過去的生活；一是轉向天主的新生活（一3、23；二2）。以下試將基督徒重生的情況做一描述：

(1) 從罪惡轉向正義，並獲得光明潔淨的生活：

二24：「他在自己身上，親自承擔了我們的罪過，上了木架，為叫我們死於罪惡，而活於正義；『你們是因他的創傷而獲得了痊癒』」（參閱三18）。

一15：「但要像那召叫你們的聖者一樣，在一切生活上都是聖的」。

一22：「你們既因服從真理，而潔淨了你們的心靈，獲得了真實無偽的兄弟之愛，就該以赤誠的

心，熱切相愛」(參閱：一2；二9)。

(2)重生來自天主父的主動：「那賜萬恩的天主，即在基督內召叫你們進入他永遠光榮的天主，在你們受了少許痛苦之後，必要親自使你們更爲成全、堅定、強健、穩固」(五10；參閱：一2、20；二9)。

(3)天主預定派遣子：「他固然是在創世以前就被預定了，但在最末的時期爲了你們才出現」(一20；參閱：一3)。

(4)藉基督的死亡與復活實現了天主的預許：「你們被召選，是照天主的預定；受聖神祝聖，是爲服事耶穌基督，和分沾他寶血洗淨之恩」(一2；參閱：一3、19；二21；25；三18、21b)。

結論：天主和基督的神，從起初便已啟示了救贖計劃，並安息在祂所召選的人身上，祝聖他們，如同天主在耶穌復活事件上所完成的一切(參閱：一10；12；三18；四14)。

基督徒的倫理規範

重生的新生命必須付諸於實際的行爲表現，基督徒的倫理規範是：「你們應放棄各種邪惡、各種欺詐、虛僞、嫉妬和各種誹謗」(二1)；以信德服從天主聖言，效法基督的榜樣(參閱：一2、12、22；二4；8)；並在試探中堅持信德(參閱一7；五9)。

恆心跟隨耶穌基督

(1)跟隨基督受苦的榜樣：「你們原是爲此而蒙召的，因爲基督也爲你們受了苦，給你們留下了榜

樣，叫你們追隨祂的足跡……」(二21 ff)。

(2) 跟隨基督死亡與復活的卓越成果，這成果包含罪人的成義、通報獄中的靈魂：「因為基督也曾一次為罪而死，且是義人代替不義的人，為將我們領到天主面前；就肉身說，他固然被處死了；但就神魂說，他却復活了。他藉這神魂，曾去給那些在獄中的靈魂宣講過」(三18 f；參閱三22)。

(3) 肯定決定性的救恩，並以此信德善度在世的旅居生活：「你們既稱呼那不看情面，而只按每人的作為行審判者為父，就該懷著敬畏，度過這旅居的時期」(一17；參閱：一24；二11)，即參與基督復活的永遠光榮：「那賜萬恩的天主，即在基督內召叫你們進入他永遠光榮的天主，在你們受了少許痛苦之後，必要親自使你們更為成全、堅定、強健、穩固」(五10；參閱：一3 / 9；五4)，因此信友常要在受苦中淨化信德：「你們要歡躍，雖然如今你們暫時還該在各種試探中受苦，這是為使你們的信德，得以精煉，此經過火煉而仍易消失的黃金，更有價值，好在耶穌基督顯現時，堪受稱讚、光榮和尊敬」(一6 ff；參閱：四12 ff)。

(4) 罪人因沒有接受基督所帶來的新生命，所以害怕最後的審判(四5 f；17)。那些被天主所召選的(一1；五13)，可接近光榮的基督，即生命的活泉(二4)，成為特選的種族(二9 f)，成為聖神的住所及司祭，以奉獻屬神的祭品(二5 b)，為光榮他(二9)。這一切都是管理教會者所應盡的義務(參閱：四9 / 11；五1 / 4)。

第四節 寫作狀況

一、作者

伯多祿

傳統與教父們都主張伯多祿爲書信的作者，因爲伯前的語氣、道理都與福音中伯多祿的形象十分近似，例如：谷三13與伯前一1：論被召選；瑪十六18，若廿一15與伯前五1、2：論爲主牧羊；宗十五22與伯前五12都提到傳教的助手息耳瓦諾（息拉）；瑪廿六69ff、若十八10ff與伯前五1：論基督苦難的見證人。而且伯前也應用了宗徒大事錄前半部中論耶穌爲受苦的僕人的主題。

反對傳統主張的學者認爲，不能如此肯定伯多祿是書信的作者，其理由有二：

(1) 語言問題：伯多祿本人爲加里肋亞人，曾離開巴勒斯坦在希臘地區（安提約基亞、羅馬）受教育，雖然能以希臘文書寫，但似乎不太可能寫出像伯多祿前書般語詞優美，技巧純熟的希臘文。

(2) 伯前四12所提到的迫害，是指一項公開性或正式性的迫害。按歷史得知，只有在公元九五~九六年間道米仙（DOMITIANUS）皇帝才開始正式迫害基督徒，在此之前的迫害都是屬於私人性質的，而伯多祿早於公元六十餘年死去，所以這封書信不可能是公元九五~九六年間由伯多祿所寫成的。

息耳瓦諾（息拉）

部份學者認爲書信的作者是息拉，因爲息拉是伯多祿的朋友，伯多祿死後，息拉爲針對當時環境的

需要，所以便依據伯多祿可能會說的話寫下了這封書信。另一種較保守的說法認為這封書信是由伯多祿口述，息拉筆錄並編輯而成的。後者的說法可能性相當大，並可以解決前項說法的種種困難。

二、收件人

書信內容沒有提到有關法律及猶太主義的問題，所以收信人可能是外邦基督徒，而且是受過某種教育程度的教友，才能懂得書信優美的希臘文。收信人當中部份為富有的人（參閱二 13 17；三 1 6），部份為奴隸（參閱：二 18 25）。按書信所提的地名，收件人是居住於小亞細亞北部地區的教友。

三、寫作地點

大部份學者都接受書信寫於羅馬（即巴比倫的代稱）。舊約時代巴比倫是一處天主子民受迫害的地方；新約時代的羅馬是一處迫害基督徒的地方。因此，常以舊約的巴比倫來影射新約的羅馬（參閱：五 13）。

四、寫作時間

假設書信是由保祿口述，息拉筆錄的，寫作時間可能在公元六五 六七年間（可能性較大）；假設書信作者是息拉，則寫作時間可能在公元七七 八十年間；假設作者是一位假托伯多祿的無名氏，寫作年代則可能延至一世紀末。

第四章 猶達書

第一節 書信介紹

一、書信的結構、佈局

整體而言，猶達書雖是一封較短的書信，但道理內容豐富，勝於伯多祿後書。書信的寫作目的是：保護信友的信德。當時信友正處於假學士和異端邪說的威脅下，所以作者寫下此信為保衛信友的信德，並指出面對危難時應有的態度。

書信的結構佈局如下：

1 / 2：致候辭。稱收件人為蒙召者，使他們憶起自己是在基督內被蒙召的人。

3 / 4：堅強收信者面對當前的危機。「……你們應奮鬥，維護從前一次而永遠傳與聖徒的信仰：……他們是邪惡的人，竟把我們天主的恩寵，變為放縱情慾的機會，並否認我們獨一的主宰和主耶穌基督」

5 / 7：回憶過去不信的人所受的懲罰。「……那些沒有保持自己尊位，而離棄自己居所的天使，主也用永遠的鎖鍊，把他們拘留在黑暗中，以等候那偉大日子的審判……」。

8 ~ 13：描述目前的惡行。「……這些人是有禍的！因為他們走了加音的路，爲圖利而自陷於巴郎的錯誤，並因科辣黑一樣的叛逆，而自取滅亡……」。

14 ~ 16：惡人必受懲治。「……『看，主帶著他千萬的聖者降來，要審判衆人，指證一切惡人所行的惡事，和邪辟的人所說的一切褻瀆他的言語』……」。

17 ~ 19：預料主再來的景象。「……『到末期，必有一些好嘲弄人的人，按照他們個人邪惡的私慾行事』……」。以上3 ~ 19節爲書信的主題，藉引用史事警戒信友。

20 ~ 23：積極告以信友持身待人之道。「……你們要把自己建築在你們至聖的信德上，在聖神內祈禱；這樣保存你們自己常在天主的愛內……對那些懷疑不信的人，你們要說服；對另一些人，你們要拯救……」。

24 ~ 25：以光榮頌頌爲書信的結語，強調天主所應獲享的屬性。「……天主我們的救主，藉我們的主耶穌基督，獲享光榮、尊威、主權和能力，於萬世之前，現在，至於無窮之世。阿們」。

書信中的主要思想有：救恩（1 b、3、21、24 b）；判罪（4 b、5 ~ 7，11，14 f，23）；不信者的劣行（4 b、8、10、12、16、19、22 f）；信者與不信者的對峙（1 b：19；17：20）。

二、書信的語言

猶達書信在語言的應用上勝於保祿的著作。全書信雖只有一章，但辭彙的應用與變化都相當豐富，擁有十四個新約著作所沒有的辭；而且，書信的文體十分優美，常應用希臘字彙或希臘文學的說法，例

如：稱惡人爲「這些人」，這乃是猶太默示作品的希臘譯法，稱不按天主法律生活的人爲「這些人」。特別是結語部份的光榮頌，更可見用語與文體的優美。

三、文學類型

書信的類型是以希臘猶太人的宣講方式來應用聖經或偽經，語調活潑，圖像豐富生動。有人認爲這篇作品較相似口頭文學，與聽衆有一對答的關係；較不像是書信式的作品。而且，除了開端與結尾是屬於書信的格式外，其內容部份沒有書信的格式。例如：對收信者的問候不清楚，沒有提到收信者的任何情況等；反而倒很像是在禮儀中宣講的道理，然後再筆錄成書。

四、與其他作品的關係

書信在文學應用上，常取用新、舊約部份來強調書信的主題與道理。例如：第14節直接應用偽經作品，其他多處則在說法上或思想上常間接的引用猶太偽經或舊約的說法。與新約著作的關係較屬於一般性的，明顯的與伯多祿後書有較密切的關係，無論是在主題、辭彙、圖像的應用上，都頗多相似之處，這使人推想這兩封書信有相互應用的關係（參閱：猶4：19與伯後2：18～3：13）。

第二節 神學要點

一、積極部份

正面強調的道理有三項：(一)神諭；(二)三位一體的神在救恩工程中；(三)信德的寄托：

一神論

針對異端否定耶穌基督是唯一的真天主，強調：「惟一的天主，我們的救主，藉我們的主耶穌基督，獲享光榮、尊威，主權和能力，於萬世之前，現在，至於無窮之世。阿們」（25）。

三位一體的神在救恩工程中

從三個角度描寫三位一體的天主，及其與人的關係：

- (1) 天主教：父將懲罰不信的人（6、15、16）；深愛信祂的人（1、21a），天主召叫信者蒙受救恩（3、4）；這救恩使人分享天主父的光榮和永生（21b、24、25）。
- (2) 天主子：耶穌基督為主，祂如同父一般（4、9、14、21、25）；祂是唯一的主（4）；救主（25a）；宗徒所預言過的（17）；祂將憐憫人（21b）。
- (3) 天主聖神：聖神堅定人的信德（20）；沒有聖神，人只屬於靈魂與肉身，缺乏天主性的完整生命。

爭論部份

按書信的記載，無法得知書信所排斥的異端是什麼，僅能籠統的知道有些人誤解保祿所宣講的道理，以致產生錯誤的行為。可能有人誤解「屬神者」的意思，認為屬神者的自由就是可以放縱行為；所以書信特別強調真正的自由必須出自聖神的推動，否則只是出於個人的私慾。

第三節 寫作狀況

一、作者

無法確定書信的作者是何人，只能籠統的肯定作者是居住在巴肋斯坦城外的猶太人。作者深受希臘文化背景影響，不但熟悉舊約，而且還應用希臘譯文的偽經。據推測猶達書可能是由某些人所共同完成的，或者可能有人假藉猶達之名寫下此信。

二、寫作時間

寫作時間有許多可能性。假設作者是十二門徒之一的猶達，寫作日期可能是在公元七十年左右；假設作者是化猶達之名者，寫作日期可能是在公元八十至九十年間；另一種可能是按書信內容來看，成書日期可能較晚，因為書信似乎已經對保祿所講的道理（如基督徒的自由）提出解釋。

三、寫作地點

沒有確定的資料。由於書信應用了猶太偽經，所以必定寫於巴肋斯坦之外的地方。

四、收信者

按書信內容推論收信者可能是外邦基督徒。

附註：綱目

猶達書出現於第二世紀末的慕辣托黎書目殘卷中，及第三世紀的P 72草紙中，可見這封書信早期已

被列入聖經綱目。

東方教會於奧力振時代（公元第二、三世紀）已接受這封書信！西方教會則較晚，聖熱洛尼莫（公元第四世紀）時代仍有人懷疑這封書信。

第五章 伯多祿後書

第一節 書信介紹

一、結構、佈局

書信的寫作目的，是慰問鼓勵信友們保持信德，並駁斥假教師的異論邪說。其結構安排如下：

致候辭（一 1 ~ 2）

屬於一般書信類型的致候內容。

勸勉忠信（一 3 ~ 21）

獲得恩典之後更應勉力修德（一 3 ~ 4；5 ~ 7）；因為勉力修德是認識基督的條件（一 8 ~ 10）；以此獲得永生，進入救主耶穌基督永遠的國（一 11）。

作者自知死期將近，故盡心鼓勵、勸勉信友（一 12 ~ 15）。基督再來的確證，即：「……他實在由天主接受了尊敬和光榮，因那時曾有這樣的聲音，從顯赫的光榮中發出來，向他說：『這是我的愛子，我所喜悅的』」（一 16 ~ 18）；這一切正如先知所預言的：「我們認定先知的話更為確實……因為預言從來不是由人的意願而發的，而是由天主所派遣的聖人，在聖神推動之下說出來的」（一 19 ~ 21）。

駁斥假教師（二1~22）

二1~3：假教師必然出現。「從前連在選民中，也有過假先知；同樣，將來在你們中，也要出現假教師……」。

二4~13：天主懲罰惡人的例證。作者列舉歷史中犯罪的天使、索多瑪、哈摩辣等的喪亡，做爲後世作惡者的鑑戒。

二14~19：假教師是敗壞的奴隸。「他們滿眼邪色，犯罪不鑿……好講虛僞的大話，用肉慾放蕩爲餌，勾引那些剛纔擺脫錯謬生活的人；應許他們自由，自己却是敗壞的奴隸……」。

二20~22：背信者的不幸。「……他們末後的處境，就比以前的更爲惡劣，因爲不認識正義之道，比認識後而又背棄那傳授給他們的聖誠命，爲他們倒好得多……」。

準備主的日子（三1~18a）

三1~2：回憶宗徒們所傳授的主和救世者的誠命。

三3~10：否定主的來臨就是否定天主的忍耐，並對聖經加以曲解。「……在天主前一日如千年，千年如一日。主決不遲延他的應許……他對你們含忍，不願任何人喪亡，只願衆人回心轉意」。

三11~18a：應以善生等候主的來臨並認識耶穌基督。「……你們應該怎樣以聖潔和虔敬的態度生活，以等候並催促天主日子的來臨……」。

三18b：以頌謝詞作爲結語。「願光榮歸於他（主耶穌基督），從如今直到永遠之日，阿們」。

二、書信的語言

由書信的語言文字得知作者來自希臘文化背景，能以希臘文書寫，但文筆却不如雅各伯書信及伯多祿前書那樣流利。書信中應用了豐富的希臘宗教語言（共有五個，其中廿三個來自七十賢士譯本），由於宗教語言較不富哲學內涵，所以常有咬文嚼字的現象，尤其是在第二章面對較深入的問題時，在文辭上顯得誇大且混淆不清。整體而言，書信的文體尚稱簡單正確。

三、書信的文學類型

伯多祿後書的類型較屬於道理型式，或猶太文學中的靈修遺言（告別辭）；缺乏一般書信的格式，但沒有提到收件人，連開端的致候辭與結尾的祝福辭也沒有。雖然在三 1：「這已是我給你們寫的第二封信……」極力想說明作者的身份及與伯多祿前書的關係，但由於伯後的表達方式生硬，不像伯前對天主父及基督有豐富的感情表達，所以仍不足說明與伯前的關係。

四、與其他作品的關係

書信部份引用舊約的說法，如：一 1、11、18，或運用舊約故事發揮神學概念，例如：創造（三 5 卅創一 6 7 9）、天使與罪惡（二 4 卅創六 1、2）、洪水（二 5 卅創六 7 9）、索多瑪（二 6 卅創十 九）、巴郎（二 15、16 卅戶廿二）等。此外也應用當代猶太文學的典故或概念來發揮書信的主題（如：洪水、烈火審判世界、主的時日、毀滅及懲罰等）。與新約的關係相當有限且十分籠統。

第二節 神學要點

一、一般性的道理

論天主聖父：「他實在由天主接受了尊敬和光榮，因那時曾有這樣的聲音，從顯赫的光榮中發出來，向他說：『這是我的愛子，我所喜悅的』」（一17；參閱：一3、4）。

論天主聖子：「我們將我們的主耶穌基督的大能和來臨，宣告給你們，並不是依據虛構的荒誕故事，而是因為我們親眼見過他的威榮」（一16；參閱：一2、8、11、14；三2、9、18等）。

論天主聖神：「因為預言從來不是由人的意願而發的，而是由天主所派遣的聖人，在聖神的推動之下說出來的」（一21）。

論信德：為駁斥假教師而強調應以真正的認識來表達信仰的效果、對象在日常生活中（一1、5、12）。

二、末世論（書信主題）

書信的核心道理有二：肯定宗徒們所帶來的「基督再來的確證」（一16、18）；肯定先知們的作證（一19、21）。末世論的發揮有以下三點：

(1) 不能因為公審判的日子延期就否定了主的日子的來臨。公審判延期乃是基於天主的仁慈及忍耐，天主願意每個人都能得救，所以延遲來臨；人必須耐心等待，並以善生準備主的日子的來臨。

(2) 主的日子必要來臨，來臨時必會有大災難出現。書信中特別以：主的來臨、主的日子、審判的日子等末世性辭彙來強調主的日子。

(3) 書信中以：主的來臨、主的榮耀、對聖經的虛偽註解等主題，來連貫第一章與第三、四章的關係，指出：末日來臨之前會有假教師出現。

三、其他

由書信的道理可以看出它對舊約默感性價值的肯定，同時也反映出對保祿書信的尊崇。

第二節 寫作狀況

一、作者

傳統主張認為書信作者是十二宗徒之一的伯多祿。因為按一 1：「耶穌基督的僕人和宗徒西滿伯多祿，致書給……」這是相當古老的稱呼法，而且也是對耶穌顯容的見證人的稱法，因此認為作者即是十二宗徒之一的西滿伯多祿。

部份學者對傳統主張提出以下的批判：

- (1) 由書信的內容及表達方式看來，作者似乎不太願意強調自己是西滿伯多祿。
- (2) 伯多祿前書與伯多祿後書在體裁與道理上差異甚大，不可能出自同一人之手。
- (3) 伯多祿後書所駁斥的諾色主義，是出於第二世紀的，顯然與伯多祿宗徒的年代相差太遠。

(4) 好似伯多祿後書寫成時，已經有了「保祿書信集」，這當然需有一段較長時間才可能，所以伯後的寫作日期應當更晚，約公元第二世紀初。

(5) 由歷史角度看，伯後提到主的日子遲延來臨之事，應該是發生在耶路撒冷城毀滅以後，即第二或第三代的宗徒時代，不是第一代宗徒的伯多祿時代。

綜合上述說法，較合理的可能性是：某人化伯多祿之名寫下了伯多祿後書。作者可能是一位猶太基督徒，擅長希臘文。

二、收信者

無法肯定確實的收信者是何人，可能是猶太人或是熟悉猶太傳統的外邦人。

三、寫作地點

假設作者是十二宗徒之一的伯多祿，寫作地點可能在埃及；假設伯多祿後書與猶達書信有所關聯，寫作地點則可能在敘利亞。

四、寫作時間

大部份學者認為伯多祿後書是新約的最後一部著作，可能寫於第一世紀末。

附註：聖經綱目

奧力振（死於公元二五四年）首先應用伯多祿後書，並視之為新約諸書之一。但在當時曾引起多人的懷疑與爭議，直到第四世紀在亞歷山大城才將伯後列入聖經綱目。第六世紀時敘利亞教會正式接受伯

後，天主教會則到第十六世紀的特利騰大公會議才完全的接受伯後，成為新約最後一部列入聖經綱目的作品。

國家圖書館出版品預行編目資料

宗徒書信主題介紹 / 穆宏志著：— 再版 -- 臺北市：光啓文化，民 82
面：公分（輔大神學叢書：24）
ISBN 978-957-546-115-7（平裝）
1. 聖經---新約
241.7 81006612

宗徒書信主題介紹

1988 年 6 月初版

1993 年 1 月再版

2008 年 9 月再版二刷

© 版權所有・翻版必究©

主編：羅德剛神父

著者：穆宏志

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

地址：台北市(10688)敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02)2740 2022

傳真：(02)2740 1314

郵政劃撥：0768999-1(光啓文化事業)

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行者：鮑立德

E-mail：kcg@kcg.org.tw

中文網址：http://www.kcg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路 170 號 3 樓之 3

電話：(02)2367 3627

定價：250 元

光啓書號 101059

ISBN 978-957-546-115-7

輔大神學叢書

1. 耶穌基督史實與宣道 樂英祺譯 75元
2. 第二依撒意亞 詹德隆・張雪珠等合著 50元
3. 福音新論 張春申著 50元
4. 耶肋米亞先知 劉家正等編著 50元
5. 保祿使徒的生活、書信及神學 房志榮編著 50元
6. 神學——得救的學問 王秀谷等譯 110元
7. 約伯面對朋友及天主 劉家正等編著 40元
8. 性愛、婚姻、獨身 金象達著 70元
9. 絕妙禱詞——聖詠 房志榮、于士諍合譯 80元
10. 創新生活的心理基礎 朱蒙泉著 80元
11. 聖事神學 劉賽眉編著 70元
12. 箴言——簡介與詮釋 胡國楨等著 80元
13. 生命的流溢 牧民心理學 朱蒙泉著 120元
14. 教會本位化之探討 張春申等著 80元
15. 原罪新論 溫保祿講述 90元
16. 聖詠心得 黃懷秋譯 55元
17. 與天主和好——談告解聖事 詹德隆著 45元
18. 病痛者聖事 溫保祿講述・李秀華筆錄 40元
19. 救恩論入門 溫保祿講述・李秀華筆錄 110元
20. 基本倫理神學 詹德隆著 190元
21. 白首共此心 徐可之著 150元
22. 基督的啓示 張春申著 100元
23. 天主教基本靈修學 陳文裕著 200元
24. 宗徒書信主題介紹 穆宏志編著 140元
25. 人——神學中的人學 谷寒松著 200元
26. 天主恩寵的福音 溫保祿講述・鄭麗娟筆錄 150元
27. 基督的教會 張春申著 130元
28. 天主論・上帝觀 谷寒松・趙松喬合著 220元
29. 耶穌的名號 張春申著 70元
30. 耶穌的奧蹟 張春申著 130元
31. 解放神學：脈絡中的詮釋 武金正著 250元
32. 重讀天主教社會訓導 李燕鵬譯 130元
33. 神學簡史 張春申著 120元

思想系列叢書

30204	活出意義來	沈錦惠·趙可式合譯	110元
30208	巴斯卡深思錄	秦家懿譯	70元
30210	人在現代世界中的命運	鄭聖沖譯	30元
30214	馬克斯哲學簡介與評價	黃廷棟編著	60元
30215	老莊思想分析	杜善牧著·宋稚青譯	100元
30224	人的現象	鄭聖沖編譯	30元
30229	淺談佛學	甘易逢編著·明鏡編譯	90元
30230	呂格爾象徵哲學	鄭聖沖著	60元
30231	神的氛圍	德日進著·鄭聖沖著	90元
30232	自我實現與人格成熟	馬斯洛著·劉千美譯	170元
20702	懺悔錄	聖奧斯定著·應楓譯	200元

天主教歷史叢書

20901b	宗徒及殉教者的教會	戴業勞著 本社譯	40.00
20902a	天主教史(卷一)	陳百希、侯景文合譯	80.00
20902b	天主教史(卷二)	侯景文譯	90.00
20902c	天主教史(卷三)	侯景文譯	110.00
20902d	天主教史(卷四)	侯景文譯	100.00
20905	教廷與中國使節史	羅光著	60.00
20907	耶穌會士在中國	賴詒恩著 陶爲翼譯	15.00
20909	中國天主教史	穆啓蒙著 侯景文譯	90.00
20910	中國天主教史大事年表	顧保鵠編著	30.00
20911	中國教友與使徒工作	侯景文譯	50.00
20912	清康乾兩帝與天主教傳教史	馮作民譯	20.00
20913	梵蒂岡	梅乘騏譯	90.00
20914	日本文化與基督宗教	坂本陽明著	110.00
20915	天主教在台開教記	黃德寬譯	180.00
20916	清代禁教期的天主教	張澤著	170.00
20917	神學簡史	張春申著	120.00

封 面 介 紹

圖中所示，係美國雕刻名家所刻繪之聖保祿宗徒。手執寶劍象徵大宗徒以其辯證性的信函捍衛教會，不遺餘力。

ISBN 978-957-546-115-7 \$250



9 789575 461157 0 0 250

光啓書號 101059

定價 250元