

國際 聖經 International
百科全書 Standard
BIBLE
Encyclopedia

1

使徒保羅 與保羅神學



PAUL THE
LAPOSTLE

不論哪一個年代，保羅都是最具
影響力的神學家。雖然他的神學並沒有
混雜福音書所載的神學內容或
其表達方式，但明顯更有系統。
他也許沒有在其他人的根基上建立
自己的傳道工作，但他的神學卻
正正以舊約聖經和主耶穌基督的教訓
為根基，不過，他更是超越了兩者。

國際 **聖經** International
百科全書 **BIBLE** Standard
Encyclopedia

使徒保羅
與保羅神學

漢語聖經協會

使徒保羅與保羅神學

作者：弗雷德里·布魯斯 約翰·韋伯斯特
約翰·格斯納

譯者：陳秀媚

執行編輯：曾淑儀

封面設計：張潤明

製作：張潔恩 譚啓文

出版及發行：漢語聖經協會有限公司

香港郵政總局5208號信箱

電話：(852) 2370-9981 傳真：(852) 2370-9993

網址：www.chinesebible.org.hk

電郵：info@chinesebible.org.hk

承印：陽光印刷製本廠

版次：二〇〇二年七月第一版·香港

二〇〇五年二月第二版

國際書號：962-513-246-5

© 漢語聖經協會有限公司

版權所有·切勿翻印

The International Standard Bible Encyclopedia **Paul The Apostle and Pauline Theology**

by Frederick F. Bruce, John H. Webster and John H. Gerstner

Chinese Bible International Limited

G.P.O. Box 5208, Hong Kong

Tel: (852) 2370-9981 Fax: (852) 2370-9993

Website: www.chinesebible.org.hk Email: info@chinesebible.org.hk

First Edition, July 2002, Hong Kong

Second Edition, February 2005

ISBN: 962-513-246-5

English edition © 1986 Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan 49503

Chinese edition © 2002 Chinese Bible International Limited

加拿大漢語聖經協會 Chinese Bible International (Canada) Inc.

505 Hood Road, Unit 25, Markham, Ontario, L3R 5V6, Canada

Tel: (905) 513-0230 Fax: (905) 513-0564

Website: www.chinesebible.ca Email: info_chinesebible@yahoo.ca

美國漢語聖經協會 Chinese Bible International (USA) Corporation

2008 Orange Street, Alhambra, CA 91803, U.S.A.

Tel: (626) 284-1100 Fax: (626) 284-1104

Website: www.chinesebible.us Email: info_chinesebible_us@yahoo.com

國際漢語聖經出版社

台北市106羅斯福路三段273號5樓A室

電話：(02) 2367-9481 傳真：(02) 2367-9474

網址：www.chinesebible.org.hk 電郵：infochinesebible@yahoo.com.tw

All Rights Reserved

Printed in Hong Kong

序

本會的事工方向，就是在出版林林總總聖經的同時，為查考聖經的人提供優質的聖經研究工具。神的話語得以解開，人就能靠近祂的心懷，走在當行的路上。

華人教會需要一套既有深度、又具闊度的聖經百科全書，這是毋庸置疑的。近年經基督教出版同業的努力耕耘，多套聖經百科全書、辭典、手冊，陸續翻譯面世，各具特色，為華人信徒提供了多種選擇，甚具百科全書的規模。而本會從上而來的異象，是承接歷史的使命，隨著這些步伐，多走一里，投放巨大資源，翻譯一套聖經百科全書，項目要全備、涵蓋範圍要廣闊、既具備學術研究價值，又堅持合理的保守立場。

《國際聖經百科全書》（*The International Standard Bible Encyclopedia*，簡稱*ISBE*）是我們的選擇。*ISBE*原於1915年出版，接近一個世紀，一直被視為聖經參考著述的權威。*ISBE*年來經多次嚴謹而全面透徹的修訂，1988年版為最新近的修訂本，加入大量全新資料，而保留的資料也經全面更新，或因新近考古發現以及聖經研究的發展而改寫。多番嚴謹修訂，務求更貼近時代的步伐和學術的訴求，但又不減其原來的可讀性、深度和價值。我們深信，*ISBE*能夠滿足神學院老師、學生和牧者的嚴格學術要求，而對於一般信徒領袖及有志進深研讀聖經的信徒，也必有提升和刺激作用。

*ISBE*的權威屹立經年，固然因其本身資料全面而多元化，包羅聖經的經卷、神學、歷史、地理、風俗、文化、倫理、人物等等，也同時在於其跨宗派和

國際化的背景。執筆編撰*ISBE*具學術水平的學者超過600位，來自不同宗派，不同地域。而編輯陣容本身，也包括教會歷史、新約、舊約，以及聖經地理和考古的學者，其代表性不言而喻。

*ISBE*英文原書共四大冊，超過9,000條目，一些條目數十字，一些上萬字。最保守估計，中譯本超逾600萬字，部分條目的資料會進一步更新，甚至改寫，務求切合新世代華人教會的需要。

這項翻譯工程雖然艱巨，我們心目中卻有一個出版藍圖，就是分階段將我們的翻譯編修成果呈獻華人教會。換句話說，這是「化整為零」的過程，將*ISBE*以不同形式分階段出版。第一個階段，我們會從*ISBE*抽取一些篇幅較長、又較具分量的條目，如「使徒保羅與保羅神學」、「死海古卷」、「聖經中的巴勒斯坦」等，作獨立小冊陸續出版，俾能先饗華人信徒，讓他們窺見*ISBE*的精髓和規模，以禱告期待的心支持*ISBE*的出版。

細讀這些小冊子，就能鑽入*ISBE*那「書中有書」、「條目中有條目」的多元境界。

期望，五年以後，*ISBE*再進入「化零為整」的工序，八大冊中文版的《國際聖經百科全書》得以如期面世。

深願，這五年的耕耘，上主的恩手不住施恩帶領，賜下所需資源，也賜我們的翻譯、編輯和寫作隊工智慧悟性，盡心竭力，給上主獻上美好的祭。

漢語聖經協會

二〇〇二年六月

目錄

略語表	iv
使徒保羅	1
保羅神學	99

略語表

一般略語

A	Codex Alexandrianus	《亞歷山太抄本》(見「新約的文本與抄本」TEXT AND MSS OF THE NT I.B)
abbr.	abbreviated; abbreviation	縮略語；縮寫式
act.	active	主動語態
Akk.	Akkadian	亞甲文(阿卡得文)
Amer. Tr.	J. M. P. Smith and E. J. Goodspeed, <i>The Complete Bible: An American Translation</i>	《聖經全書：美國人譯本》
Am.Tab.	el-Amarna Letters	《亞瑪拿泥柬》(見「亞瑪拿泥版」AMARNA TABLETS)
Apoc.	Apocrypha	次經
Apost. Const.	Apostolic Constitutions	《使徒憲章》
Aq.	Aquila's Greek Version of the OT	亞居拉的舊約希臘文譯本(見「七十士譯本」SEPTUAGINT)
Arab.	Arabic	阿拉伯文
Aram.	Aramaic	亞蘭文
art.	article	冠詞
Assyr.	Assyrian	亞述文
ASV	American Standard Version	《美國標準譯本》
AT	Altes (Ancien) Testament	舊約
AV	Authorized Version	《欽定本》，又稱《英王詹姆斯譯本》(King James Version)
b.	born	生於
B	Codex Vaticanus	《梵蒂岡抄本》(見「新約的文本與抄本」TEXT AND MSS OF THE NT I.B)
Bab.	Babylonian	巴比倫文
bk.	book	書本
Boh.	Bohairic	波海利文
ca.	<i>circa</i>	大約
Can.	Canaanite	迦南文
cent(s).	century	世紀

CG	Coptic Gnostic	科普替諾斯底派（見「拿戈瑪第文庫」NAG HAMMADI LITERATURE）
ch(s).	chapter(s)	章
Chald.	Chaldean; Chaldaic	迦勒底文
col(s).	column(s)	欄
comm(s).	commentary; commentaries	註釋書
Copt.	Coptic	科普替文
d.	died	卒於
D	Deuteronomist	1. D底本（見「鑒別學」CRITICISM II.D.4）； 2. 《伯撒抄本》（Codex Bezae，見「新約的文本與抄本」TEXT AND MSS OF THE NT I.B）
diss.	dissertation	論文（通常指學位論文）
DSS	Dead Sea Scrolls	死海古卷
E	Elohist	E底本／作者；伊羅興底本／作者
E.B.	Early Bronze (Age)	青銅器時代初期
ed(s).	editor(s), edition(s), edited (by)	編者；版本；編／合編
Egyp.	Egyptian	埃及文
E.I.	Early Iron (Age)	鐵器時代初期
<i>Einl.</i>	<i>Einleitung</i> (introduction)	引論；序言
Eng. tr.	English translation	英文譯本
ERV	English Revised Version (1881-85)	《英國修訂譯本》
esp.	especially	尤其；尤參
<i>et al.</i>	<i>et alii; et alibi</i>	及其他人；及其他地方
Eth.	Ethiopic; Ethiopian	埃塞俄比亞文
f.	following	及下一頁／節
ff.	following	及以下數頁／節
fem.	feminine	陰性
fig.	figuratively	象徵性的
gen.	genitive	所有格
Ger.	German	德文
Gk.；希	Greek	希臘文
H	Law of Holiness	聖潔法典（利十七一二十六；見「鑒別學」CRITICISM II.D.）
Heb.；來	Hebrew	希伯來文

Hist.	History	歷史
Hitt.	Hittite	赫人語言
Hom.	homily	解經；講道
impf.	imperfect (tense)	未完成（時態）
<i>in loc.</i>	at/on this passage	在這一段
inscr.	inscription	銘文
intrans.	intransitive	不及物的
intro(s).	introduction(s)	引言；導論
J	Yahwist	J底本／作者；耶和華（雅 巍）底本／作者
JB	Jerusalem Bible	《耶路撒冷聖經》
K	<i>kethibh</i>	文本寫法（見「舊約的文 本與抄本」TEXT AND MSS OF THE OT）
L	Lukan source	路加來源（見「符類福音」 GOSPELS, SYNOPTIC V）
Lat.	Latin	拉丁文
L.B.	Late Bronze (Age)	青銅器時代晚期
lit.	literally	按字面意義
<i>loc. cit.</i>	<i>loco citato</i>	在上述引文中
LXX	<i>Septuagint</i>	《七十士譯本》
M	Matthaeian source	馬太來源
masc.	masculine	陽性
M.B.	Middle Bronze (Age)	青銅器時代中期
mg.	margin	頁邊；旁註
mid.	middle voice	中動語態
Midr.	Midrash	《米大示》
Mish.	Mishnah	《米示拿》
Moff.	J. Moffatt, <i>A New Translation of the Bible</i> (1926)	摩法特《聖經新譯本》； 《摩法特譯本》
MS(S)	manuscript(s)	抄本；手稿
MT	Mas(s)oretic Text	《馬所拉文本》（見「舊約 的文本與抄本」TEXT AND MSS OF THE OT）
n(n).	note(s)	註釋
NAB	New American Bible	《新美國聖經》
NASB	New American Standard Bible	《新美國標準聖經》
n.d.	no date	日期不詳
NEB	New English Bible	《新英文聖經》
neut.	neuter	中性

N.F.	<i>Neue Folge</i> (New Series)	新的系列
NIV	New International Version	《新國際譯本》
NJV	New Jewish Version	《新猶太譯本》
no(s).	number(s)	期
NRSV	New Revised Standard Version	《新修訂標準譯本》
N.S.	New Series	新的系列
NT	New (Neues, Nouveau) Testament	新約
Onk.	Onkelos (Targum)	盎克羅 (他爾根)
<i>op. cit.</i>	<i>opere citato</i>	在上面所引的書中
OT	Old Testament	舊約
Oxy. P.	Oxyrhynchus papyrus	《俄西林古蒲草紙抄本集》
<i>p</i>	papyrus	蒲草紙抄本 (附有上標數 目)
P	Priestly Code	祭司法典 (見「鑒別學」 CRITICISM II.D.5)
par.	(and) parallel passage(s)	及平行章節 (經文)
para.	paragraph	段
part.	participle	分詞
pass.	passive	被動語態
Pent.	Pentateuch	五經
Pers.	Persian	波斯文
Pesh.	Peshito, Peshitta	《別西大譯本》
pf.	perfect (tense)	完成 (時態)
Phoen.	Phoenician	腓尼基文
pl.	plural	複數
prob.	probably	很可能; 大概
pt(s).	part(s)	部分
Q	<i>Quelle</i>	來源; 原始資料 (見「符 類福音」GOSPELS, SYNOPTIC V)
<i>Q</i>	<i>qere</i>	讀為 (見「舊約的文本與 抄本」TEXT AND MSS OF THE OT)
repr.	reprinted	重印; 再版
rev.	revised (by)	修訂
RSV	Revised Standard Version	《修訂標準譯本》
RV	Revised Version	《修訂譯本》, 可指《英國 修訂譯本》或《美國標準 譯本》
Sah.	Sahidic	沙希地文

Sam.	Samaritan	撒馬利亞語／人的
Sem.	Semitic	閃族語
sing.	singular	單數
Sum.	Sumerian	蘇美爾文
supp.	supplement(ary)	補充；補篇
s.v.	<i>sub voce (vocibus)</i>	見條目
Symm.	Symmachus' Greek version of the OT	辛馬庫舊約希臘文譯本
Syr.	Syriac	敘利亞文
Talm.	Talmud	《他勒目》
T.B.	Babylonian Talmud	《巴比倫他勒目》
Tg(s).	Targum(s)	《他爾根》
Th.	Theodotion's revision of the LXX	狄奧多田舊約希臘文譯本
T.P.	Palestinian (Jerusalem) Talmud	《巴勒斯坦他勒目》(《耶路撒冷他勒目》)
TR	Textus Receptus	公認經文(見「新約的 文本與抄本」TEXT AND MSS OF THE NT IV)
tr.	translation, translated (by)	譯本；翻譯
trans.	transitive	及物的
Ugar.	Ugaritic	烏加列文
v(v).	verse(s)	節
v.	<i>versus</i>	與……相對／相比
var.	variant	差異；異文
vb(s).	verb(s)	動詞
viz.	namely	即；那就是
vol(s).	volume(s)	冊
Vulg. ; 《武》	Vulgate	《武加大譯本》(見「早期 譯本」VERSIONS)
《呂》		《呂振中譯本》
《和》		《和合本》
《思》		《思高譯本》
《現中》		《現代中文譯本》
《新》		《新譯本》
《當》		《當代聖經》
a	Codex Sinaiticus	《西奈抄本》
<	derived from (etymological)	(詞源學上) 源自
=	is equivalent to	相等於
*	theoretical or unidentified form	假設的或未能辨認的詞形
§	section	段

近代出版物

AB	<i>Anchor Bible</i>
APC	L. Morris, <i>Apostolic Preaching of the Cross</i> (3rd ed. 1965)
BC	F. J. Foakes Jackson and K. Lake, eds., <i>The Beginnings of Christianity</i> (5 vols., 1920-33)
BDTh	<i>Baker's Dictionary of Theology</i> (1960)
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CD	K. Barth, <i>Church Dogmatics</i> (Eng. tr., 4 vols., 1936-62)
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> (1862-)
DCG	J. Hastings, <i>Dictionary of Christ and the Gospels</i> (2 vols., 1906, 1908)
EQ	<i>Evangelical Quarterly</i>
Expos.	<i>The Expositor</i>
Expos.B.	<i>The Expositor's Bible</i> (3rd ed. 1903; rev. 1956)
Expos.T.	<i>Expository Times</i>
HibJ	<i>The Hibbert Journal</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
ICC	<i>International Critical Commentary</i>
Interp.	<i>Interpretation: A Journal of Bible and Theology</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
NICNT	<i>New International Commentary on the New Testament</i>
NTD	<i>Das Neue Testament Deutsch</i>
NTS	<i>New Testament Studies</i>
RB	<i>Revue Biblique</i>
SBT	<i>Studies in Biblical Theology</i>
SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SPT	W. Ramsay, <i>St. Paul the Traveller and Roman Citizen</i> (1920)
TDNT	G. Kittel and G. Friedrich, eds., <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> (10 vols., Eng. tr. 1964-76)
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>

古代作者及文獻

Calvin 加爾文

Inst.

《基督教要義》(*Institutes of the Christian Religion*)

Jerome 耶柔米

De vir. ill.

《論名人》(*De viris illustribus*)

Tertullian 特土良

De praescr. haer.

《對異端的訓令》(*De praescriptione haereticorum*)

使徒保羅 PAUL THE APOSTLE

【希：Paulos】；在使徒行傳，悔改之前以及悔改之後的一段時間，叫掃羅【希：Saulos, Saoul】

- I. 取材
 - A. 使徒行傳
 - B. 保羅書信
 - 1. 保羅作為書信的作者
 - 2. 鑒定書信的年代
 - C. 比較使徒行傳與保羅書信
 - 1. 關於保羅自己
 - 2. 關於保羅的事蹟
- II. 保羅書信的問題
 - A. 第一組
 - 1. 加拉太書
 - 2. 帖撒羅尼迦前後書
 - B. 第二組
 - 1. 哥林多前後書
 - 2. 腓立比書
 - 3. 羅馬書
 - C. 第三組
 - 1. 腓利門書
 - 2. 歌羅西書和以弗所書
 - D. 第四組：教牧書信
- III. 保羅著述全集
- IV. 保羅與早期基督教所傳的道及教訓
- V. 保羅與耶穌
- VI. 保羅生平的年代學

VII. 保羅的生平及傳道工作

- A. 羅馬公民保羅
- B. 法利賽人保羅
- C. 保羅開始成為基督徒
- D. 保羅與巴拿巴
- E. 保羅在馬其頓和希臘
- F. 保羅完成他在愛琴海的傳道工作
- G. 保羅到達羅馬

I. 取材

記載保羅生平和教訓的資料主要來自使徒行傳和保羅書信。這些著作分別從外在的觀察和保羅的內心剖白，展示了當時使徒保羅的觀點。

A. 使徒行傳

這卷書的成書時期、作者和歷史特色，可參條目「使徒行傳」ACTS OF THE APOSTLES。假如使徒行傳的作者是敘利亞安提阿的路加醫生，那麼在使徒行傳當中保羅的形象，便是由他的知己良朋描繪出來。保羅與人合謀，將司提反定罪和處決，這件事記載於使徒行傳七章58節和八章1節上，而八章3節則提到他對耶路撒冷教會進行迫害。九章1至30節記載他的悔改和之後隨即發生的事。然後經過不知多久的時間，十一章25至30節敘述他和巴拿巴一同在安提阿新建立的外邦人教會中作教師，並提到安提阿教會委託他和巴拿巴將救助饑荒的捐項送往耶路撒冷。十二章25節交代了他們完成這任務後回到安提阿。由這裏直至使徒行傳的結尾，路加主要記錄保羅在塞浦路斯、加拉太及愛琴海沿岸行省的傳道工作，

直至他在猶太被囚兩年之後，最終到達羅馬為止。他在羅馬再有兩年的時間被軟禁，但仍向所有來探望他的人「放膽傳講神國的道，將主耶穌基督的事教訓人」，並沒有停止，亦沒有人禁止（二十八30-31）。

路加描寫保羅的使徒生涯直至他到達羅馬為止，其中一個目的是要為保羅辯護。當時有人指控保羅謀反，路加很想就該項指控為保羅及保羅所宣講的基督教辯護。因此，使徒行傳顯示保羅走遍了羅馬的管治範圍，總與外邦的當權者建立良好的關係。在以弗所，他與亞西亞的眾首領是朋友，城裏的書記也宣稱他是無罪的。在腓立比，當地的官長因為打了他，又把他下在監裏，故此要對他卑躬屈膝。另一方面，攻擊保羅的猶太人企圖蒙蔽當權者的心眼，攻擊保羅，但屢次都不成功。在哥林多，迦流拒絕聽他們控告的事。在巴勒斯坦，腓力斯和非斯都對他們的指控找不着任何根據，希律亞基帕二世亦深信保羅無罪。二十六章結尾的幾節經文，顯示出非斯都、亞基帕、百尼基和他們的陪審員一致同意這一點。這種為保羅辯護的動機如此明顯，使一些人猜想使徒行傳（甚至連同路加福音）的寫作目的，是為保羅在羅馬帝國法庭辯護時提供所需資料。¹ 然而，純粹作辯護的用途，不大可能是這卷書的主要寫作原因；倘若如此，神學的主旨便會變得毫不相關。使徒行傳似乎有更廣大的辯護目的。羅馬有一羣有智慧的公眾讀者，更是聽眾，路加可能是要為自己製造機會，透過堅稱基督

1 例：參M. Aberle, *Theologische Quartalschrift*, 37 (1855), 173ff.; 45 (1863), 84ff.; D. Plooiij, *Expos.*, 8th series, 8 (1914), 511ff.; 13 (1917), 108ff.; J. I. Still, *St. Paul on Trial* (1923), 84ff.; Duncan, 97。

教在羅馬帝國法律面前是公認為完全無罪的，譴責帝國政府經常對基督教提出指控。

在整卷使徒行傳之中，保羅顯然是路加筆下的英雄，而事實上，有數段經文的主要目的，就是凸顯保羅如何出眾。例如在二十七章沉船旅程的故事中，保羅在最關鍵的時刻挺身而出，控制大局。但使徒行傳不僅是為了展示保羅的強人本色，亦確立其使徒身分。正如加拉太書和哥林多前後書所表明，保羅的使徒身分與十二使徒比較，在某幾個地區大為遜色，當我們考慮到這點的時候，在使徒行傳中確立其身分這個目的便更顯重要。因此，路加似乎特意挑選了一些事件，證明保羅亦以同樣的神蹟確立其使徒的地位，就像彼得一樣。彼得醫治癱腿的人（三2及下），保羅也醫治人（十四8及下）。彼得的身影有醫治的能力（五15），保羅的手巾和圍裙也有醫治的能力（十九12）。彼得趕鬼（五16），保羅也趕鬼（十六18）。彼得在行邪術的人面前得勝（八18及下），保羅也勝過行法術的人（十三6及下）。彼得叫死人復活（九36及下），保羅也叫死人復活（二十9及下）。反對保羅聲稱自己是其中一個使徒的論點，是因為這身分只是基於異象，而十二使徒卻在耶穌「活生生在世的日子」與祂親密接觸。這個反對意見在後來的《革利免講論集》(xvii.13) 更加鮮明，但在保羅書信中，有些經文卻顯示保羅肯定自己的使徒身分（參林前九1；林後十二1）。然而，路加表明，雖然保羅是在異象中獲差遣作外邦人的使徒（徒二十二17-21），但彼得亦曾在異象中奉差遣去向外邦人哥尼流和他全家傳講福音（十9及下）。

然而，對於確認保羅的使徒身分，路加並非純粹基

於上述保羅與彼得並列的比較，反而是藉着直接記述保羅的傳道工作和旅程。沒有人會一方面認同路加的見證，同時卻質疑保羅的使徒身分。

路加為自稱是使徒的保羅作出辯護，他的成功早獲得確認。例如，特土良（Tertullian）向不接納使徒行傳而接受保羅書信的異端分子，指出使徒行傳是確立保羅書信的使徒權威的惟一獨立證據：「在此，讓我對不接受使徒行傳的人說：『你必須先告訴我們這個保羅是何許人，包括他在作使徒之前是甚麼人，以及他又是怎樣成為使徒的』——然後他們在其他問題上引用保羅的說話才會有說服力。」²

B. 保羅書信

1. 保羅作為書信的作者

在新約27卷書之中，有13卷書信或信件指明保羅是其作者。這些使徒書信當中，大部分可能比其他新約書卷更早寫成，最早一卷可能追溯至公元48年。

第1世紀的書信寫作情況，在某些方面可以為對保羅的研究帶來亮光——尤其是他書信的寫作風格和語言，以及其文本的歷史。在那個時代，要書寫一份文件，即使運用速記的方式，³ 雖然沒有羅勒（O. Roller）所強調的那麼緩慢，⁴ 但與現代的書寫方式比較起來，仍是一件費時的工作。⁵ 另外，耶利米亞（J. Jeremias）在羅勒

2 Tertullian, *De praescr. haer.* 23.

3 例如Cicero的秘書所寫的 *notae Tironianae*。

4 O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe* (1933).

5 有關這一方面，參E. Percy在 *Probleme der Kolosser- und Epheser-briefe*(1946), 10 n. 對Roller的評論。

發表其意見後說：「一封如提摩太後書這種篇幅的書信，以古代的藝術書寫方式，所需不是數個小時，而是多日吃力的工夫」，⁶這肯定是誇張的講法。

根據羅勒所說，書寫物料（特別是蒲草紙）質地粗糙，加上蘆葦筆和墨汁不足，都會增加書寫過程的難度。當人口述一封信或甚至是一份稍長的文件，抄寫員（或聽寫員）通常將要點記在蠟版上，然後在空閒時間以自己的手筆和風格編寫正稿。發信人有時會審閱一遍，以確保這封書信能夠表達他想說的話，以及親筆加上一些問安的字句，證明這份文件的真確性（參林前十六21；加六11；西四18；帖後三17）。

很明顯，保羅經常託抄寫員代筆，在大部分情況下，他並沒有將自己一貫的表達方式指示他們，卻讓他們以當時慣用的書信風格自由寫作。顯然，保羅大部分書信都有各自的風格。保羅口述，然後抄寫員盡量逐字記錄他的說話。當保羅心境較平靜，謹慎地詳細闡述其論點，抄寫的工作應該不會太困難。但有些時候，他的說話隨着澎湃的思潮一湧而出，我們可以想像抄寫員的遭遇將會如何。保羅的思想比他的言辭來得快，因此有時為要追上他的思想，他的說話之間就會不太連貫。

我們可以假設，通常保羅是託朋友而不是僱用專業寫信員來為他筆錄。惟一有記名的抄寫員是德丟，他在羅馬書十六章22節以第一人稱來問安。德丟或許是專業的抄寫員，因為羅馬書比大部分其他保羅書信較為正規。雖然如此，他肯定是一位基督徒，因為他「在主裏」向收信人問安。提摩太與保羅二人的名字經常在書信的

6 J. Jeremias, *Die Pastoralbriefe* (NTD, 1953), 5.

上款一同出現，例如哥林多後書、腓立比書、歌羅西書、帖撒羅尼迦前後書、腓利門書等，因此，有人猜想提摩太經常作保羅的抄寫員。事實上，我們發現一件相當有趣的事情，就是大部分有提摩太與保羅的名字一同出現的書信（腓立比書、歌羅西書、帖撒羅尼迦前後書），都從保羅書信之中被分別出來，獨自成為一組，擁有一種獨特的句子長度模式。⁷ 一個抄寫員的個人特色，往往就是從句子的長度和連接詞的運用等特徵中顯露出來。

一個作者寫信作公佈用途，相比於純粹用作通知、指示或向收信人問安的書信，自然會對定稿較為審慎。保羅的書信，雖然有證據顯示保羅有意讓其他人閱讀其中一些，但主要還是為收信人而寫。不論是哪一種情況，保羅的書信也不能列入西塞羅（Cicero）或皮里紐（Pliny）的書信文學分類之中，但在保羅的書信中，作者的性格就如典型的書信一般清楚鮮明。在這些書信中，有一個人要說一些話，而所要說的話正是流露他的自我，其表達方式沒有任何矯揉造作，或拘泥於當時慣用的格式。

若一封書信是以保羅的名義寫成，但風格卻與其他書信不同，有可能是抄寫員有時在風格上行使較大程度的自由來行文，但若單單採用這個標準去鑒別這封書信的真偽，則須非常小心。

2. 鑒定書信的年代

現今讀者所見的保羅書信，並非按成書時間排序。

7 W. C. Wake, *HibJ*, 47 (1948-49), 50ff.

這些書信現時的次序是以羅馬書開始，以腓利門書為結束，這個排序方式是基於兩個原則。第一個原則，保羅寫給教會的書信列於寫給個人的書信之前；第二個原則，在這兩類書信當中，按書信篇幅的長度由長至短排列，因此第一類書信由羅馬書排列至帖撒羅尼迦後書，第二類書信由提摩太前書排列至腓利門書。（這個原則的主要例外情況是加拉太書和以弗所書，雖然以弗所書比加拉太書篇幅稍長，但加拉太書卻放在以弗所書之前。這個例外情況可能與保羅著作全集早期歷史中的一件事件有關。）

按書信的寫作時間排序，學者以兩個標準作為指引。其一，保羅在某些書信中對自己的敘述，能夠頗清楚地顯示出那些書信是屬於保羅生平中哪一個時期。因此，保羅很明顯是在離開帖撒羅尼迦後不久寫帖撒羅尼迦前書，可能是在他逗留在雅典的時候，又或者更有可能是他在哥林多落腳後不久（參帖前三1-6；徒十七1—十八5）。他亦顯然是以弗所傳道的時候寫哥林多前書（林前十六8），在結束當地的傳道工作後不久寫哥林多後書（林後一8及下，二12-13）。羅馬書是當保羅最後一次前往耶路撒冷、快要起程的時候寫成（羅十五25）。

但這些明確的時間顯示並不經常出現。有些時候，如加拉太書一章18節至二章14節，保羅以自傳形式敘述過去的事，但不清楚那是不久之前的事，還是在很久以前發生。另外有些時候，他對自己的提述是關乎現在，但時間不夠明顯，無法準確地在他現有的生平概略之中定出寫信的時期。因此保羅在寫腓立比書、歌羅西書、腓利門書和以弗所書時，顯然是被囚，但我們不能立時弄清楚那些書信是屬於他多次被囚經歷（林後十一23）中的哪一次。

當時間的指示不足以鑒定書信的時期，學者必須退而求其次，依賴一個較不可靠的標準，就是保羅思想的發展。這方面，我們必須小心，避免作循環論證，就是從書信的次序推斷出保羅思想的發展，而又從保羅思想的發展推斷書信的次序。但倘若能夠從一些以客觀標準鑒定時期的書信中，確立一個清晰的思想發展過程，則這個結果有時可用作推斷其他書信的成書時期。即使如此，由於保羅的思想是不斷前進的，我們在嘗試追蹤保羅的思想時，必須注意，不可簡單地假設任何思想都是「直線發展」的。

憑着上述標準和所有其他適當的附帶條件，我們可以從兩個截然不同的題目研究保羅思想的發展：他對末世的期待，以及他對教會作為基督身體的觀念。

a. 末世的期待

除了其他基本福音信息的元素外，保羅亦「領受」了一個信念，就是耶穌已藉着復活確定了祂彌賽亞的身分，將會在適當的時候再來，作為神所膏立審判活人死人的審判者（參徒十42，十七31）。保羅認為，當審判的時候，在世因信耶穌稱義的人必得稱讚。在帖撒羅尼迦，保羅教導初信者要等候主從天上再來，但他的用詞令有些人誤會，以為他是說這些事會在他們全都尚在人間的時候發生。或許因為保羅在未能完成他希望給予的教導之前便要匆匆離去（徒十七10），他們不明白主再來時義人的復活，不但有舊約時代信神的人，還包括像他們這些主耶穌的信徒，倘若在主再來前去世，亦將會復活。當保羅寫信重新肯定他們當中已死的人將會復活的時候，他彷彿想像自己在主再來時仍然活着：「我們這

活着還存留到主降臨的人，斷不能在那已經睡了的人之先」（帖前四15）。

這個聯想，他的說話顯然是屬於天啓性質：主顯現的時候，祂的眾聖徒將會同祂一起顯現（帖前三13）。祂「必親自從天降臨，有呼叫的聲音和天使長的聲音，又有神的號吹響」（四16），「那在基督裏死了的人必先復活」，而活着的信徒將會隨後「和他們一同被提到雲裏，在空中與主相遇」（四17）。這天啓的敘述，在第二封書信中更加明確：帖撒羅尼迦後書二章3節及其下的段落，預告主耶穌將「用降臨的榮光」滅絕不法的人，此外，一章7節及其下說到祂將會「同祂有能力的天使，從天上在火焰中顯現」，向不敬畏神的人討罪，並且「要在祂聖徒的身上得榮耀」。

然而在這兩卷書信中所有關於末世的內容，其主導思想都是道德性的。雖然主再來的日子已近在眉睫，但信徒不可以此作為藉口，閒懶怠惰，不誠實作工謀生，更不可因此而不持守基督徒應有的最高道德標準。保羅描述主的再來，是要激勵信徒過聖潔而嚴謹的生活。

哥林多前書較帖撒羅尼迦書信遲四年才寫成，當中有關末世的教訓，與帖撒羅尼迦前書大致相同，但天啓的詞彙則較不顯著。這卷書信較着重於將死人復活比作收成，而基督的復活就是初熟的果子。保羅談論這個題目，是因為哥林多教會中某些成員有意從他們的教義當中廢棄復活的教訓。他論到在復活的日子，「靈性的身體」將要復活，同時「我們也要改變」——即「我們」這些未曾經歷死亡的人，將會「在一霎時，眨眼之間，號筒末次吹響的時候」得着不朽壞的身體（林前十五52）。「靈性的身體」這個觀念，標誌着當時猶太思想的

一大躍進。雖然在這段經文中，保羅似乎仍想像自己在主再來時仍然活着，但在同一卷書信當中，他亦想像自己在主再來時將要從死裏復活（六14）。然而，他說時間不會再長久耽延，這對現有的家庭和現世的親屬關係有一定的含義（七29及下）。當時候來到，基督將行使審判的權柄，作出稱讚和責罰（四4-5，五5），祂的子民將與祂一同審判及作王（六2-3）。

同樣，在腓立比書中，保羅可以說「主已經近了」（四5，但這句話可能是指主自己不斷與我們親近，而不是指祂再來的日子已近），或者更詳細地說，我們「等候救主，就是主耶穌基督，從天上降臨。他要按着那叫萬有歸服自己的大能，將我們這卑賤的身體改變形狀，和他自己榮耀的身體相似」（三20-21）。我們確實不應過分強調保羅在這段經文中使用「我們」一詞，因為從這卷書信其他部分可以清楚看見，不論是繼續生存還是提早離世，他都視作平常。雖然他認為自己仍然活着對他的朋友和初信者有益，但他個人卻「情願離世與基督同在，因為這是好得無比的」（一23）。他並不認為死亡與復活之間的時間，會間斷了他與基督的相交。

哥林多後書一至九章顯示出更進一步的發展。正如哥林多前書六章14節所記，保羅想像自己將要從死裏復活（林後四14）。但復活的原理已在神的僕人身上動工，靈性的身體現已成形，內心每天都更新（四16），而死亡就是立即得着「那從天上來的房屋，好像穿上衣服；倘若穿上，被遇見的時候就不至於赤身了」（五2-3）。也許保羅寫這些話之前不久，發現自己正處於死亡的危險當中（一8及下），令他更迫切地思想信徒死後的指望是甚麼。「離開身體」便是「與主同住」（五8）。然而「我們

眾人，必要在基督台前顯露出來，叫各人按着本身所行的，或善或惡受報」（五10）。

在羅馬書當中，保羅強調神的子民在現世經歷到內心與基督復活生命的聯合，受浸歸入祂的死，並且與祂一同復活，「一舉一動有新生的樣式」（羅六3-4）。這經歷是由聖靈來傳遞，聖靈的內住，就是一個明證，亦是最終完全復活，亦即「身體得贖」（八11、23）的第一步。保羅仍然看主的再來就是審判和判斷的日子（二16，十四10及下），也是救恩和榮耀的日子（八17，十三11）。但他亦視之為所有受造之物切望等候的日子——到那日，全地將脫離敗壞和勞苦的轄制，得享「神兒女自由的榮耀」（八19及下）。

這萬有的異象正為歌羅西書和以弗所書的教導作準備，這兩卷書信說明基督就是神計劃藉以叫萬有與祂和好（西一20）並同歸於一（弗一9-10）的那一位。然而在保羅漫長的書信寫作時期的末段，他論述主再來的主要目的，正如起初一樣，是要基督徒在地上的生活成為聖潔：因為他們要在基督（他們真正的生命）顯現的時候，與祂一同顯現在榮耀裏（西三4），因此他們必須在世上除去與這指望不相稱的事，並追求合宜的事（參：弗四1）。

除了保羅對末後事情的思想發展外，有些學者發現歌羅西書和以弗所書越發肯定家庭關係的正面價值。保羅對婚姻的看法，這轉變特別明顯。在合理容許一切背景上和生活處境上的差異後，我們可以發現哥林多前書七章1至8節和26至38節，與歌羅西書三章18至19節，在語氣上有顯著的分別。此外，以弗所書五章22節及下，把婚姻視為神所設定，用以比喻基督與教會之間的關係。

因此，保羅的末世思想提供了一些理據，給我們推斷腓立比書——至少是腓立比書三章2節至四章9節——與哥林多書信是同期的，而歌羅西書和以弗所書則明顯屬於較後期的著作。

b. 基督的身體

另一個更有力的論點，支持歌羅西書和以弗所書是在哥林多書信和羅馬書之後一段時間寫成，就是保羅對教會作為基督身體這個觀念的明顯進程。

基督徒共同生活，起初在哥林多前書十二章12節及下，比喻為一個身體的不同肢體互相依賴以發揮功能，其中頭是眾肢體之一，頭或頭的某一部分（例：耳和眼）比喻為教會中個別的成員。羅馬書十二章4至5節同樣將教會各成員職責上的互相依賴和合作，比喻作身體不同部分所發揮的不同功能，彼此合作，為要維持整體的健康和效率。但在歌羅西書一章18節和二章19節、以及以弗所書一章23節和四章12節及下等經文當中，保羅則將教會看成是基督的身體，而基督是教會的頭。按這個觀念，便不可能將教會裏一個普通成員比喻為頭或頭的一部分，並且身體不再只是一個比喻，而是成為使徒保羅心目中最適當的詞彙，用以表達基督子民的生命與基督復活的生命合而為一這種重要的關係。我們不清楚，保羅這樣理解基督與祂子民之間的關係，是他自然的思想發展，或是來自進一步的啓示，還是受到某些特別刺激後所產生的結果。他在歌羅西書教導這個題目的形式，很可能反映出他對歌羅西異端的激烈反應。然而我們很難想像保羅是在寫作羅馬書之前，大約在寫作兩封哥林多書信的同一段時間，用這些字眼寫信給歌羅西教會。

事實上，有人提出羅馬書的實際寫作時期，比書中保羅對自己的提述所暗示的日期更早，而且可能是經過一段相當長的時間才寫成。⁸ 羅馬書的主要論點，無疑是經過長時間的體驗和深思所得，但其實際表達形式則屬於公元57年初，而且似乎與當時羅馬教會的情況有特別的關連。

基督和教會的宇宙性特徵，在其他書信均有提及（例：林前八6；羅八19及下），只是歌羅西書和以弗所書對此作出了更詳盡的闡述。保羅在這方面的思想，亦可能是基於必須以基督教的思想來回應歌羅西異端的宇宙性揣測。不論如何，我們很難假設保羅在這兩卷書信中，就福音的宇宙性含意所作出的詳細描述，與哥林多前書和羅馬書中所勾畫的較初步輪廓，是屬於同一時期。雖然保羅這兩方面的思想對於鑒定其書信的年代，其價值有限，仍有多個年代學的問題尚未解決，但至少提供了以下書信分類的可行方法。

第一組

加拉太書	公元48年(?)	於敘利亞安提阿寫成
帖撒羅尼迦前書	公元50年	於哥林多寫成
帖撒羅尼迦後書	公元50年	於哥林多寫成

第二組

哥林多前書	公元55年	於以弗所寫成
腓立比書三章2節 至四章9節	公元55年(?)	於以弗所寫成
哥林多後書	公元56年	於馬其頓寫成
羅馬書	公元57年	於哥林多寫成

8 參G. S. Duncan, *Expos.T.*, 67 (1955-56), 164。

第三組

腓立比書	公元60/61年	於羅馬寫成
一章1節至三章1節，		
四章10節至23節		

歌羅西書	公元60/61年(?)	於羅馬寫成
腓利門書	公元60/61年(?)	於羅馬寫成
以弗所書	公元60/61年(?)	於羅馬寫成

第四組

提多書	公元62年(?)	於以弗所寫成
提摩太前書	公元62年(?)	於馬其頓寫成
提摩太后書	公元65年(?)	於羅馬寫成

C. 比較使徒行傳與保羅書信**1. 關於保羅自己**

19世紀的新約歷史鑒別學，以鮑爾 (F. C. Baur)、施韋格勒 (A. Schweigler) 和策勒 (E. Zeller) 為首的杜平根 (Tübingen School) 學派，發現使徒行傳所描寫的保羅，與他們認為真實的四卷保羅書信 (羅馬書、加拉太書和哥林多前後書) 所顯示的保羅極不一致。這些學者按黑格爾的歷史辯證詮釋法來讀這四卷書信，從其立論 (正)、對立 (反) 和綜合 (合) 的模式，認定了使徒行傳的綜合階段 (即最後的階段) 是在第2世紀後半葉進行，而其立論和對立是以彼得和保羅為代表，他們彼此激烈對抗，保羅主張從猶太律法中完全釋放，而彼得則堅持不論外邦或是猶太信徒都應繼續遵守猶太律法。很明顯，假如這個歷史的詮釋是正確的話，使徒行傳便肯定與歷史不符，但若是這樣，這四卷保羅書信所載的事件亦同樣與歷史不符。雖然保羅在加拉太的時候，堅

持他是從神直接領受這福音和傳這福音的使命，並非透過任何中間人，但在哥林多前書十五章11節中，他亦堅持他所傳的福音與最初使徒所傳的福音基本上相同。即使在加拉太書，對此亦有暗示；杜平根學派的論點似乎大多是來自這卷書信。當彼得、約翰和雅各向保羅和巴拿巴用右手行相交之禮（加二9），並沒有顯示他們所傳講的內容有任何分別，惟一的分別是他們兩組人所服侍的羣體有所不同。保羅鄭重地重複宣告，任何人傳的福音與他所傳的福音不同，那人就應當被咒詛（加一8-9），但他從來沒有暗示耶路撒冷的使徒要受這咒詛。

加拉太書對彼得的描述，與使徒行傳所載的相符，兩者均與杜平根學派憑想像虛構出來的彼得有所不同。根據加拉太書二章11節及下，彼得個人的信念與保羅一樣，就是猶太與外邦信徒之間，即使是社交方面，都不應有所區分。在安提阿，「從雅各那裏來的人未到以先，他和外邦人一同吃飯；及至他們來到……，就退去與外邦人隔開了」——他這樣做不是因為他的信念有所改變，而是因為「怕奉割禮的人」。先前發生了甚麼事情，令彼得這個正統猶太人確信與外邦人吃飯並無不妥？答案就在使徒行傳第十章，該處記載他如何學會不可將神所潔淨的當作俗物。彼得在安提阿的行徑，與他應有的判斷和習慣有一段距離。

除了認定使徒行傳的作者把彼得過分「保羅化」之外，杜平根學派亦強調，作者為要拉近二人並不協調的思想，將保羅過分「彼得化」。他們在使徒行傳發現，保羅接納了使徒會議的決定，為提摩太行割禮，並同意在聖殿中進行儀式。這是為了平息某些人的激烈情緒，因他們之前聽見流言，指保羅拒絕所有禮儀的責任。這個

保羅，對那些學者而言，與加拉太書中絕不妥協的抗爭者保羅相去甚遠。使徒行傳中的保羅，是否確實是保羅書信中的保羅？我們必定記得，在加拉太書，保羅非常迫切處理令福音純正根基受到威脅的處境。對於書信中的保羅而言，外在的行為本身並無好壞之分，惟有內心的意念決定行為的好壞。真正得着釋放的人，他的意志自由而不會受到約束。他會為着某些正確的緣由而進行一個本身不是犯罪的宗教儀式，這樣做不是出於責任，而是出於自由。若祭過偶像的肉擺在他的面前，在吃了不會叫人跌倒的情況下，他會向神謝恩而吃，因為對他來說，偶像算不得甚麼。假如是為了使福音有更大的果效而需要為一個「半猶太人」行割禮，保羅會為他行割禮；在這情況之下，割禮只是一個為了實際需要而進行的小手術。但思想狹隘的人不會明白，出於自由去作這些事，與為確保討神喜悅而將之變成一些宗教責任之間的分別。對他們而言，保羅的行徑極為反覆。在保羅的時代，信奉猶太教以及其他反對他的人都有這種看法；到較近代，許多聖經鑒別學者的看法亦是如此，而他們亦因此懷疑使徒行傳的歷史性，身為一個使徒，絕不能夠反覆無常！不過，愛默生（Emerson）指出，⁹ 某些人期望在保羅身上看見的貫徹一致是「愚昧的貫徹一致」，是「思想狹隘的精神，為心胸狹窄的政治家、哲學家和神學家所推崇」。「那些智慧有限的人，最喜歡指摘保羅不能貫徹一致。他們所期望的是一個他們能夠理解的人，說一切的話都總要切合他們的期望。由於他們發現保羅不是這樣的一個人，他的言論對於他們來說便總是

9 Emerson, *Essay on Self-Reliance*.

不合邏輯。然而，這不是因為保羅真的反覆無常；沒有人比他更能堅定持守那些大原則，只是他有過人的廣闊眼光，能夠洞悉每個問題都並非只有一面。」¹⁰

對於基督教的基本原則，保羅絕不妥協；但在這些原則不受影響的情況下，他是一個應變能力極強的人。他為提摩太行割禮，卻嚴嚴地警戒加拉太的基督徒不要隨從這個規矩，因為有人教導他們必須行割禮，才能完成救恩。這個觀念會使他們受律法和禮儀的捆綁，但其實基督已把他們從那些律法和禮儀中釋放出來。然而，即使在加拉太書，保羅堅持割禮本身並不重要（五6），只是若將它視作宗教儀式而去行的話，它便附帶着遵守全律法的責任。參看哥林多前書七章18至19節，保羅在該段經文中，顯然是說像他這些已悔改的猶太人無須停止遵守古人的傳統（參徒二十一21、24）。

同樣，人若吃了祭過偶像的肉，又對偶像有所顧忌，便會叫良心不安，保羅認為他應該因此不吃。但人若只視之為一塊普通的肉，與其他肉一樣，而且偶像又算不得甚麼，他便可以自由的吃；然而，假如別人的良心會因他這樣做而受到傷害，那麼為着基督恩典的緣故，他便不應該吃（林前八）。保羅自己盡力在各個節期都到耶路撒冷守節，而且遵守潔淨之禮，但他卻指摘加拉太人：「你們謹守日子、月份、節期、年份」（加四10）。兩者之間的分別在於動機，他們這樣做會令他們喪失保羅所擁有的自由。羅馬書十四章5至6節提及保羅對這些事的看法：「有人看這日比那日強，有人看日日都是一樣；只是各人心裏要意見堅定。守日的人是為主守

10 Foakes Jackson, 15.

的，吃的人是為主吃的，因他感謝神；不吃的人是為主不吃的，也感謝神。」

至於對待猶太人的態度，使徒行傳中的保羅與書信中的保羅沒有分別。保羅在羅馬書一章16節和二章9至10節中重申：「先是猶太人，後是希利尼人」，這與使徒行傳中的保羅一樣，在每個所到的城市，他都先進猶太人的會堂，並在彼西底的安提阿向敵對的猶太人宣告：「神的道先講給你們原是應當的。」在使徒行傳中飽受猶太人敵意對待的保羅，同時亦是在帖撒羅尼迦前書二章15節及下嚴厲斥責猶太人的那個保羅。然而與此同時，在使徒行傳中，保羅直到篇末都向他骨肉之親極力傳講基督，不理他們的反對，這個保羅亦正是羅馬書九章2至3節的保羅，講述他為他們拒絕接受福音而大大憂愁，心裏時常傷痛，寧願自己被咒詛，只希望他心裏所願，向神所求，要以色列人得救的願望能得以實現。

按加拉太書二章9節的分工協議，被派往外邦人那裏去傳福音的使徒，竟向猶太人傳講福音，看來似乎很稀奇。但保羅在外邦人的地方傳福音的過程中，並沒有說明不向猶太人傳講福音。由於在許多城市中，「敬畏神」的外邦人會進猶太人的會堂，這些人為保羅提供與外邦人接觸的機會，他們亦成為他在當地所建立教會的核心成員，故此除了外邦人，他自然也會向猶太人傳福音。加拉太書二章9節的工作分配或許只是地理上的劃分，而不是嚴格的種族劃分，耶路撒冷的使徒向居住在猶太的外邦人傳福音，亦不會遭到禁止。

使徒行傳九章15節記載保羅是主「所揀選的器皿」，要在外邦人面前宣揚祂的名，為着這獨特使命，在其書信當中，他聲稱神在他出生時已將他分別出來（羅一1及

下；加一15-16)。使徒行傳所記載的保羅，在哥林多和以弗所靠自己的雙手努力謀生，並吩咐以弗所的長老在這方面向他學習（徒十八3，二十34）；而在書信中，他展示相同的榜樣，並以相同的教訓教導帖撒羅尼迦和哥林多教會（帖前二9；帖後三8；林前九18；林後十一7）。據使徒行傳的描述，保羅面對猶太人與外邦人、有知識與無知識的人、亞略巴古和猶太公會、會堂聽眾或市井之徒、羅馬政府還是亞基帕王，都能靈活應變，他也就是說出哥林多前書九章19節及下這段說話的保羅：「我雖是自由的，無人轄管，然而我甘心作了眾人的僕人，為要多得人。向猶太人，我就作猶太人，為要得猶太人；向律法以下的人，我雖不在律法以下，還是作律法以下的人，為要得律法以下的人。向沒有律法的人，我就作沒有律法的人，為要得沒有律法的人；其實我在神面前，不是沒有律法；在基督面前，正在律法之下。向軟弱的人，我就作軟弱的人，為要得軟弱的人；向甚麼樣的人，我就作甚麼樣的人。無論如何，總要救些人。」

路加在記錄使徒保羅的傳道工作時，概述了他多次的講論。其中最重要的，包括他在彼西底安提阿的會堂裏的講論（徒十三16-41）、他在雅典的亞略巴古當中的講論（十七22-31）、他對以弗所教會長老的臨別勸勉（二十18-35）、他在耶路撒冷聖殿外院向羣情洶湧的羣眾作出的辯白（二十二1-21），以及後來他在凱撒利亞向年輕的亞基帕作出的分訴（二十六2-29）。這些講論提供多一點資料，有助比較使徒行傳的保羅與書信中的保羅。上述首兩次的講論，分別是對猶太人和外邦人聽眾講論的例子（後者參下文VII.E）；後兩次的講論，屬於護教

性質，對象亦包括非基督徒。保羅在使徒行傳惟一一次向基督徒作的講論，就是向以弗所教會長老的告別贈言；相比於其他講論，相信這番講論與他的書信有着更密切的關係，我們亦發現確實如此。事實上，這番言論與整個系列的保羅書信有這麼多相似的地方，只是使徒行傳的作者在其他地方沒有跡象顯示他參考過保羅書信，而且幾乎可以肯定他並不知道那些書信的內容，否則，這番講論甚至可以當作是從那些書信節錄出來的。

2. 關於保羅的事蹟

由於保羅書信看來並非使徒行傳的資料來源，這些書信便能提供獨立資料，有助理解路加記述保羅生平當中所引起的一些重要問題。反過來說，亦因着路加所提供的背景，使一些書信更容易叫人明白，例如他對保羅在帖撒羅尼迦（徒十七1-9）及哥林多（徒十八1-18）福音工作的描述，正為帖撒羅尼迦前後書和哥林多前後書提供了有用的引言。

保羅在他書信中，隨處都加插了一些自傳式敘述，這些敘述正好令使徒行傳中一些沒有清楚交代的事件變得清晰。因此，保羅書信較使徒行傳更清楚地說明，他悔改的經歷中最重要元素，是復活的主基督實實在在的向他**顯現**（林前十五8，九1）。加拉太書一章13節及下記載他熱切逼迫基督徒，這與使徒行傳的描述非常吻合。同樣在保羅書信和使徒行傳中，他的悔改及早期的基督教活動，都和大馬士革有關，雖然加拉太書有提及他曾到過阿拉伯（一17）。哥林多後書十一章32至33節提到他在筐子裏被縋下城牆，逃離大馬士革，這事在使徒行傳九章24至25節亦有記載，但使徒行傳說大馬士革的

猶太人看守城門，要捉拿他，而保羅在書信中卻說是拿巴提王亞哩達手下的提督作這事（參下文VII.C）。使徒行傳說他悔改後首次前往耶路撒冷，是在「過了好些日子」之後（九23），而保羅則說得較準確，是在「過了三年」之後（加一18）。使徒行傳說巴拿巴把他「領去見使徒」（九27），保羅則說（加一22）他當時見過的使徒，只有彼得和主的兄弟雅各，並說他在那裏和彼得同住了15天。他說「那時，猶太信基督的各教會都沒有見過我的面」（加一22），這與使徒行傳九章28至29節似乎並不相符。保羅記述他離開耶路撒冷，「到了敘利亞和基利家境內」（加一21），這與使徒行傳九章30節記述他坐船回家鄉大數的證供相符（他生於大數這項資料來自使徒行傳）。加拉太書中的自傳式敘述，更顯示保羅在安提阿與巴拿巴會合前，已在外邦人當中進行傳福音的活動。這段小插曲只在使徒行傳中有所記載（十一25及下），但保羅書信顯示保羅與巴拿巴同工，成為這段記載的支持（參加二1；林前九6）。

保羅以自傳方式提及的另一件事，是加拉太書二章1節及下所載的耶路撒冷之行。不論這次旅程的年期應如何推斷（參下文VII.D），加拉太書提供了一項寶貴資料，就是關於一個使徒行傳沒有記載的會議，在這會議上，耶路撒冷教會的「柱石」贊成保羅和巴拿巴應繼續進行外邦人的福音工作，而他們則專注於向猶太人作見證。

有關彼得前往安提阿時發生的爭論（加二11及下），雖然或與幾個猶太派基督徒（Judaizers）從猶太到來有關（徒十五1），但使徒行傳沒有平行的記載。另外，使徒行傳也從來沒有將保羅所要面對類似上述的處境，與

他在加拉太書中所處理的情況扯上關係。使徒行傳對這些事絕口不提，無疑是受路加的寫作目的和計劃限制。但除了所有關於早期基督教興起和發展的資料外，若非保羅書信提供了一手的資料，相信學者對使徒行傳內容的認識，將會出現很大的缺口。

同樣，使徒行傳沒有仔細描述哥林多書信所記的緊張狀況。我們或者很希望這封信能完整地保存下來——不僅所有保羅寫給哥林多教會的信，還有哥林多教會寫給保羅的信（參林前七1）。事實上，現存的書信活生生地描繪出保羅同時向律法主義者和放縱情慾者所進行的抗爭（參下文VII.E）。

保羅在哥林多前書提及亞波羅，而使徒行傳十八章24至28節對他的簡短描寫，解釋了保羅對他的提述。

使徒行傳十九章概括地勾畫了保羅在以弗所接近三年的傳道工作，只有幾件特別的事件有詳細的描述（主要是在戲園裏的騷亂）。在那個時期所寫的書信，令我們更加明白使徒行傳二十章19節保羅對以弗所教會長老所說的話，他叫他們記念他的眼淚，和「因猶太人的謀害」而經歷的試煉。在二十章29至30節，保羅預測在他離開後，信徒將會被「凶暴的豺狼」入侵，亦會被他們中間興起的假師傅引誘；讀過這些書信後，我們便不會對他這個預測感到希奇。保羅在以弗所傳道期間遭遇到特別危險（參林前十五30-32；林後一8-11，十一23-29），有關的問題，參下文VII.F。從保羅在哥林多後書十一章23節及下所概述的險境，可見有關他傳道工作的現存資料是多麼殘缺不全。

保羅書信亦證明了保羅當時非常關注他在外邦教會所發起籌募的捐項，這筆捐項是給耶路撒冷教會的禮

物，亦是代表了他們彼此間憂戚與共。哥林多前書十六章1節及下首次提及這筆捐項，字裏行間透露了哥林多教會已得知這筆捐項。保羅亦已吩咐加拉太教會籌集捐項（林前十六1），這大概是他在公元52年從巴勒斯坦匆促回來後吩咐他們辦的（徒十八23）。他在哥林多後書八章1節及下重提這件事情，他在馬其頓寫這封信，激勵哥林多教會的讀者，告訴他們他向馬其頓人誇獎他們，說「亞該亞人預備好了，已經有一年了」（九2），並講述馬其頓的基督徒雖然窮乏，仍熱切懇求保羅讓他們參與這項善工。到他寫羅馬書的時候，籌募捐項已差不多完成，便透露一些他認為重要的事情（羅十五25及下）。他並不肯定這捐項能否達到其目的，在耶路撒冷「蒙聖徒悅納」，他請求羅馬的基督徒祈求這事成就，以及叫他「脫離在猶太不順從的人」（十五25及下）。而使徒行傳二十一章至二十六章清晰指出，這禱告是必需的。

然而，使徒行傳卻沒有提及捐獻一事，雖然保羅書信在提及此事的時候解釋了路加的記述其中幾點：(1)為甚麼保羅在經過馬其頓和亞該亞之後，決定在往羅馬之前先到耶路撒冷（徒十九21）？他希望目睹那筆捐項安全送達。(2)為甚麼保羅最後一次往耶路撒冷，有這麼多外邦基督徒同他一起前往（徒二十四）？他們是參與捐獻教會的代表（參林前十六3-4）。(3)保羅向腓力斯提到他帶給他本國的「捐項和供獻」是甚麼（徒二十四17）？這些便是外邦教會的捐項。路加對捐項隻字不提，或許是基於護教的原因；又或者這些捐獻本身是保羅被起訴的其中一件事情，控告他的人指這些捐獻是盜用了應繳納作耶路撒冷聖殿稅的金錢。

另外，佩力（W. Paley）提出許多關於使徒行傳與

保羅書信「不謀而合」的有趣論點。¹¹

II. 保羅書信的問題

上文I.B.2按年代把保羅書信來加以分類，但這個分類帶來了一些問題，需要在此作簡單的討論。這些問題在個別書信的論文中會作更詳盡的探討。

A. 第一組

1. 加拉太書

將加拉太書列入第一組，即現存保羅書信最早寫成的一卷，這個安排，最明顯的缺點是將這卷書與它關係最為密切的保羅書信——羅馬書——分隔開來。然而，這兩卷書信所顯示的保羅所理解的福音大綱，大概在他悔改後一段短時間內已經成形。加拉太書甚至比羅馬書更早成書，但不會超過九年。

加拉太書被鑒定為早期書信，在保羅回到敘利亞安提阿後不久（徒十四27）寫成，是基於下列論點：(1)加拉太書一章2節表示書信是寫給彼西底安提阿、以哥念、路司得和特庇的教會，這些教會是保羅和巴拿巴在第一次小亞細亞的傳道旅程中建立的。(2)保羅在加拉太書四章13節說他「頭一次」傳福音給他們（意思是第一次或上一次），是指他從彼西底安提阿，經以哥念和路司得前往特庇的旅程（徒十三14—十四21上）。這暗示保羅和巴拿巴第二次的探望是緊接着第一次，因為保羅和巴拿巴在抵達羅馬屬地加拉太與安提阿古王國接壤的邊界後，便依照原路回去，再次探望他們不久之前建立的教會

11 W. Paley, *Horae Paulinae* (1st ed. 1790).

(徒十四21下-23)。(3)耶路撒冷會議(徒十五)尚未舉行，否則保羅在加拉太書不會對該會議的決定隻字不提，以肯定自己的論點。(4)加拉太書一章18節和二章1節記述保羅前往耶路撒冷的旅程，分別與使徒行傳九章26節和十一章30節所記載的相符。

上述所有論點都有商榷的餘地，但反對的論點亦不見得比支持的論點有力。反對將加拉太書鑒定為於早期書信的論點中，以巴克(C. H. Buck, Jr.)的論點較為重要。¹² 巴克認為加拉太書同時採用「肉體與聖靈」的對立和「行為與信心」的對立，而哥林多後書一至九章只採用前者，所以加拉太書肯定比哥林多後書一至九章較遲寫成。巴克更指出，倘若保羅在寫哥林多後書一至九章之前已有「行為與信心」這個對立的觀念，他不大可能在這九章完全沒有提及，因為這九章含有「激烈的反律法立場」。不過，哥林多後書一至九章的背景與加拉太書不同，沒有需要應用「行為與信心」的對立。哥林多後書一至九章有另一個反律法的對立，是字句與精意的對立(三6-7)，這對立在羅馬書再次出現(二9，七6)，而雖然加拉太書含有「激烈的反律法立場」，但在該卷書信中卻沒有採用這個對立。

2. 帖撒羅尼迦前後書

有關帖撒羅尼迦前後書的問題，請參閱上文的討論。雖然很難圓滿地將兩封書信連繫起來，但那些學者認為帖撒羅尼迦後書的作者不是保羅，他們的意見產生的問題比所解決的問題還要多。至於帖撒羅尼迦前書比

12 C. H. Buck, Jr. *JBL*, 70 (1951), 113ff.

帖撒羅尼迦後書較遲寫成的假設，同樣只是產生更多的問題。¹³

B. 第二組

1. 哥林多前後書

保羅哥林多書信的問題，反映出最初搜集他的書信時所面對的困難。

哥林多前書似乎保存得很完整，但這不是第一封保羅寫給哥林多教會的信，另一封在哥林多前書五章9節所提到的書信明顯比哥林多前書更早。保羅在這一節似乎不是採用「書信式過去不定時」(epistolary aorist；編按：即用過去不定時去表達尚未發生的事)，他似乎是指早前特別就性道德問題而寫的一封信。讓我們稱這封較早的書信為A，肯定已經失傳了。有學者認為哥林多後書六章14節至七章1節就是A的部分內容，這觀點在目錄學上不可能發生，加上這些經節並不是處理A當中的特別主題，故此不能成立。

現存的哥林多前書稱為B，大概是由提摩太（林前四17；參十六10-11）從以弗所送往哥林多（十六8）。

哥林多後書亦有提到一封較早前所寫的信——保羅寫給哥林多基督徒的一封嚴厲的信，他寫的時候非常痛苦，而當這封信一送出，保羅便後悔，恐怕讀信的人會過分憂愁。他在信中向他們發出類似最後通牒的指示，要求他們對教會中某些成員採取紀律行動，藉此試驗他們是否順從。然而，這封信的效果出奇的理想，因為原

13 參T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles* (1962), 259ff.。

本在哥林多教會，反對保羅領導的聲音日趨強烈，但因着這封信，哥林多全教會都與保羅完全復和（參林後二3-11，七8及下）。

哥林多前書並沒有任何特徵跟這封嚴厲的信有甚麼相似，兩者實難以相提並論。保羅在這封嚴厲的信中要求對其採取紀律行動的那個人，與哥林多前書五章13節提到娶了自己繼母，要求教會將他趕出的那個人，應該不是同一人。那封嚴厲的信可能是一份獨立的文獻，於哥林多前書和哥林多後書之間寫成，我們稱之為C，如此，哥林多後書便稱為D。

然而，根據一些學者的看法，C或許並未完全遺失。哥林多後書九章與十章之間，論點和情緒明顯地呈現不銜接的情況——直至第九章結尾為止，書信的內容都流露着喜樂及和好的語調，其後忽然轉變，變成嚴厲的告誡，以及保羅為自己的使徒身分激烈辯護。哥林多後書十至十三章有幾個特點，與從一至九章可搜集到關於那封嚴厲的信的資料相符。難怪許多釋經學者均作出結論，認為十至十三章是C的結尾，而一至九章則載有D的大部分內容，而D的結尾已遺失，惟六章14節至七章1節有時被認為可能是A的一部分，但這個可能性很低。¹⁴

即使哥林多後書十至十三章就是C，它也只不過是C的一部分，因這幾章並沒有提及那封嚴厲的書信所要求採取的嚴厲紀律行動（二5及下，七12）。一個更具說服力的見解認為，十至十三章肯定並非屬於一封早於一至

14 對這觀點的闡述，參 J. H. Kennedy, *Second and Third Epistles to the Corinthians* (1900)；有關哥林多後書的一體性，參 J. Denney 的評論 (*Expos.B.*, 1894)；A. Menzies (1912)；P. E. Hughes (*NICNT*, 1962)。

九章寫成的書信，而是屬於一封更後期寫成的書信。假如十二章18節所提到的，就是八章6節及下所說交付了提多的使命（這有可能是真實的），這就成為一個不能否定的結論。這封後來寫成的信件，稱為E，而C則被視作完全遺失。

不論如何，為甚麼哥林多後書會以這種雜亂無章的狀態流傳予我們？有人認為哥林多教會約在公元96年，由於收到羅馬的革利免的信，因而對保羅在40年前寫給他們的信重新產生興趣。革利免在勸誡哥林多人的時候，以哥林多前書為權威。看到這位羅馬教會領袖何等重視一封保羅寫給哥林多教會的信，哥林多教會的領袖可能便立即着手盡量尋找所有保羅寫給他們前人書信的遺物。當時這些遺物已變得支離破碎，但他們盡力將那些殘篇重新拼合，將顯然是書信開首問安語的殘篇放在開頭，把顯然是結尾問安放在末後。因此，他們所編制成的哥林多後書，實際上是D和至少另一封書信的結合。然而，上述所有論點純屬推測。

2. 腓立比書

腓立比書（或其中一部分）與哥林多前後書同列入第二組，因為這卷書信的寫作時期，很可能是保羅在以弗所傳道的時候。有些學者（例：鄧肯〔G. S. Duncan〕）認為所有監獄書信皆在以弗所時期寫成；而另一些學者（例：陶德〔C. H. Dodd〕）則認為那是保羅在羅馬被囚期間寫成；不用說，也有另一些學者（例：洛邁爾〔E. Lohmeyer〕）以為這些書信乃保羅在凱撒利亞被拘禁的兩年間寫成，此外，仍有一些學者認為腓立比書與以弗所書、歌羅西書和腓利門書三卷書信的寫作時間和地點

並不相同。在最後這一類當中，有些人（例：哈里森〔P. N. Harrison〕）較偏向認同腓立比書是在羅馬時期，而其他三卷書信則在以弗所時期寫成；而另一些人（例：卡多斯〔C. J. Cadoux〕）卻認為腓立比書乃於以弗所時期寫成，而以弗所書、歌羅西書和腓利門書則於羅馬時期寫成。

腓立比書是一封監獄書信，這點非常明顯，保羅說：「以致我受的捆鎖，在御營全軍和其餘的人中，已經顯明是為基督的緣故。」（腓一13）我們幾乎可以肯定，他是在被囚禁的地方寫這封信。倘若我們將 RV 和 RSV 中 *praetorium* 一字（《和》作「御營全軍」）解作「羅馬禁衛軍」，則肯定會認為寫作地點是羅馬（參 AV；該處作 “in all the palace”）。雖然在新約其他地方，*praetorium* 一詞是指羅馬皇帝所任命的政府司令部，有軍隊在其管轄之下，但沒有一處用這個字來指像亞西亞這種元老院行省（不是帝國行省）的司令部。認為腓立比書是在凱撒利亞寫成的學者，當然可以引用使徒行傳二十三章35節作為證據，那裏明確記載保羅被關在凱撒利亞「希律的衙門裏」（“in Herod’s praetorium”），是猶太這個帝國行省政府的所在地。「凱撒家裏的」基督徒（腓四22）並不一定身處於羅馬王宮之中。帝國的文官是由羅馬皇帝的自由人（*freedmen*，編按：即解除了奴隸身分的人）擔任，而在許多省份中均會遇到這些「凱撒家裏的人」。提摩太計劃前往腓立比（腓二19），可能與保羅打發他和以拉都從以弗所前往馬其頓（徒十九22）有關。腓立比書四章3節所說「真實同負一轡」的人可能就是路加，當保羅在哥林多和以弗所傳道的時候，路加已在腓立比——這個推斷是基於使徒行傳第一次用「我

們」的部分是在腓立比結束（徒十六17），而第二次用「我們」的部分亦是在該處開始（二十5-6）。

另一方面，除了「御營全軍」的提述之外，腓立比書一章12至18節對保羅身處環境的描述，顯示這個地方就是羅馬，比任何一個敵對處境更加有可能。此外，腓立比書和提摩太後書的用語有若干相似之處，這亦支持腓立比書是在羅馬寫成的。例如保羅談到自己的生命可能被澆奠（腓二17），在提摩太後書四章6節上已成為事實；而他息勞歸主的願望（腓一23），亦在提摩太後書四章6節下得以實現。那些否定提摩太後書這段經文本身是在以弗所寫成的人，力證保羅在以弗所的時候，肯定有上告凱撒的機會，而提摩太後書卻顯示沒有一線希望。然而，若保羅因為某些原因被指涉嫌在公元54年行刺亞西亞巡撫西蘭努（M. Junius Silanus）（參下文VII.F），那麼向凱撒上告便只會更加危險。

雖然並沒有明確證據顯示保羅在以弗所被囚，但他在以弗所傳道旅程結束時，聲稱他曾經「多下監牢」，遠遠多於譏諷他的人（林後十一23），顯示除了使徒行傳十六章23節及下所記那一次之外，他肯定經歷過多次被囚。

他收到餽送，向腓立比教會致謝時所說的話（腓四10及下），顯示當時距離他們上次供給保羅已有一段長時間。但保羅說得很清楚，並非怪責他們疏忽，他說：「你們……只是沒得機會」（四10）。或者是保羅自己沒有給他們機會。他第一次離開腓立比之後，腓立比教會隨即多次送禮物給保羅（四15），但保羅不久便知道，倘若他從信徒手上接受物質的幫助，別人便會以此作為他貪財的把柄。因此，他要求信徒不要給他金錢供他個人使

用，而當他開始為耶路撒冷籌集捐項的時候，便更強調這個要求，希望教會所付出的物資可以全部歸到那筆捐獻之上。然而，當他在羅馬被囚的時候，那次籌募捐獻經已結束，而捐項亦已送到耶路撒冷。保羅處境的改變，可能感動了腓立比人，認為「如今又」有機會給他送禮物。即使如此，禮物的運送仍有所拖延，因為負責運送的以巴弗提病了。¹⁵

上文 (I.B.2.a) 討論到以末世思想作為斷定寫作時間的準則，顯示腓立比書三章2節至四章9節的觀點與哥林多前書頗為接近。

腓立比書大部分內容都是友善的鼓勵。腓立比教會需要糾正的問題不多，只是成員之間有少許不和。因此，第二章所載的一般勸勉，是要叫他們有一樣的心思意念，並激勵他們以基督虛己作榜樣 (6-11節，可能是一首早期基督教詩歌，內容講及聖僕耶穌謙卑自己，被神高舉)，而四章2節特別勸友阿蝶和循都基「要在主裏同心」。但三章2至21節引出一個主題，有別於這卷書信其他部分，以致這些經文被視作是另一封獨立的書信。事實上，若如此假設所牽涉的文獻目錄之難題可以解決的話，就有可能將三章2節至四章9節視為保羅在以弗所期間所寫另一封書信的一部分，而腓立比書其餘部分便是保羅在羅馬被囚時寫成的。

保羅在腓立比書三章2節及下警告教會要防備的那些人，當時未必在腓立比，但這個警告是適當的，因為他們在探訪保羅所建立的其他教會時，引起了一些紛爭和矛盾。那些人顯然包括加拉太書所提及的猶太派基督

15 參C. O. Buchanan, *EQ*, 36 (1964), 157ff。

徒，亦包括走向另一個極端的人，就是那些「基督教」自由思想的倡導者（19節）。假如我們接納陶德的理論，認為保羅的基督徒生命中存在一個心理的轉折點，而那個轉折點在他的以弗所傳道工作後期出現，那麼保羅在第2節的有力用詞（加五12），可能顯示腓立比書是在那個轉折點之前而非之後寫成。我們可以肯定，他在一章12節及下提到「傳基督是出於嫉妒分爭」的人，語氣比較溫和。我們無須將這些並非出於好意的傳道者，與三章2節所說的「犬類」、「作惡的」和「妄自行割的」等人相提並論。一章15節及下所說的這類人，可以跟哥林多分門結黨的人（林前一12）比較，但保羅似乎從來沒有承認過，腓立比書三章2節所提及的那些人曾經傳過福音。由於腓立比的基督徒一向知道要防備反對基督教的猶太人，不用多作提醒，加上保羅在下文告誡他們不要「靠着肉體」，因此那些「妄自行割的」人（三2），顯然並非直截了當地反對他的猶太人，而是那些企圖損害保羅使徒權威的猶太派基督徒。這段經文明顯與他在哥林多後書十一章16節及下的自我肯定相似，而腓立比書三章2節及下的用詞正好反映出使徒保羅當時的心境。

3. 羅馬書

羅馬書的成書時期比較容易確定。當時，保羅要將外邦教會籌得的捐項送交耶路撒冷教會，他在出發前往猶太的前夕，將這封信送往羅馬，其後他打算要往羅馬去（參徒十九21）。因此，這是一封「切合處境」的書信，讓羅馬的基督徒為他的到訪作好準備。但另一方面，這封信不及大部分其他保羅書信那麼切合處境，因為它的主要內容，是闡述保羅所理解和傳揚的福音，並

非針對受信教會的特別情況。由於這封信的內容屬一般性質，只要刪去第十六章的個人問安，這封信顯然適合讓其他教會傳閱（在《蒲草紙抄本46號》中，書信結尾的頌讚載於第十五章末，顯示第十六章被刪除；另一個更短的修訂本，便刪除了第十五及十六章，大概是來自馬吉安派的）。

C. 第三組

這一組包括較後期的監獄書信——腓利門書、歌羅西書和以弗所書。上文（I.B.2.b）已提出，從教會是基督的身體這個觀念在歌羅西書和以弗所書的發展看來，這些書卷於較遲寫成（羅馬時期）比較合理。

1. 腓利門書

腓利門書與歌羅西書很明顯是屬於同一時期（參西四9）。有些人認為，阿尼西謀從呂吉斯谷（Lycus Valley）他主人那裏逃走出來，較有可能躲藏在最靠近的大城市以弗所而不是遙遠的羅馬；但有些人則反駁，他同樣有可能認為躲在遙遠的羅馬比躲在以弗所安全。保羅要求腓利門為他預備住處（門22），因為他希望能夠獲釋，並前往探望腓利門。這件事對於兩個假設都言之成理。

我們不清楚阿尼西謀如何與保羅聯絡，但在寫給阿尼西謀的主人腓利門的信中，保羅婉轉地暗示希望阿尼西謀可以回來繼續伺候他，因為他非常欣賞阿尼西謀的服侍。這封信流傳後世，證明保羅達成了他的心願。此外，有些人——特別是諾克斯（J. Knox）¹⁶——認為這

16 J. Knox, *Philemon among the Letters of Paul* (1935).

封信列入保羅全集之中，證明阿尼西謀有分參與編制這本全集。

2. 歌羅西書和以弗所書

保羅從以巴弗口中得悉歌羅西教會正陷入危機，他們接受融合猶太和希臘文化的教導，而這種教導亦願意遷就某些基督教元素，因此保羅寫了歌羅西書。保羅在回應這種「虛空的妄言」時，進一步發展他先前的論點，陳述基督與福音對於萬有的重要性。「歌羅西的異端」所強調的「國位和權力」，都服在基督之下，因為萬有都是藉着祂創造，國位和權力都是靠祂而立，而且它們企圖以十字架的刑罰去征服基督，但基督卻勝過它們。

萬有的基督（Cosmic Christ）這個教義，對保羅而言並不是新的。他和他的基督徒同伴，相信只有「一位主，就是耶穌基督，萬物都是藉着他有的，我們也是藉着他有的」（林前八6），這基督就是「神的能力，神的智慧」（一24）。神藉着聖靈向祂的子民顯明這隱藏的智慧，「就是神在萬世以前，預定使我們得榮耀的」，由於世上有權有位的人愚昧無知，「把榮耀的主釘在十字架上」，這便注定他們的滅亡（二6-10）。基督藉着祂的死而帶來的釋放，不只限於人類，而且最終延伸到萬有（羅八19-22）。然而，上文引用的兩卷書信和其他書信中所暗示的，在歌羅西書和以弗所書中有更全面、更有系統的解釋。

「因信稱義」雖然是保羅思想的基礎，卻不是保羅思想的全部。宗教改革運動少不免特別重視個別靈魂在神眼中看為義的原則，但很可惜，新教徒神學家傾向將保羅的思想與加拉太書和羅馬書的重點劃上絕對的等號，因而認為歌羅西書和以弗所書中有關整體與萬有的洞

悉，不是保羅的思想。其實真正的保羅思想（以及真正的基督教思想），也可以同時包含這兩方面的教義。

這兩卷書信與較早期的書信之間，所用詞彙有所不同，部分原因可能是保羅採用了一套備受爭議的思想所專用的詞彙去駁斥這套思想。要向外邦人辯明福音，保羅率先進入反對者的陣地，與他們接觸，運用他們的語言來表達基督教思想，為要表明在別處尋不着答案的問題，在福音當中可找到完滿的解答。

上文（I.B.2.b）已提出，保羅在回應歌羅西的異端時，由先前將基督徒相交比作身體各部分互相倚賴，發展成歌羅西書和以弗所書所指「教會是基督的身體，基督是教會的頭」的觀念。這觀念不但提出教會各成員之間生活上要契合，也提出所有成員為着他們共有的生命及能力，要倚靠基督。他肯定了基督至高的地位，反對神智學（theosophy）把祂的地位貶低，比其他天上勢力次一等。因此，這兩卷書信談論「身體」與「頭」的關係，而不像較早期的書信談「身體」與「靈」的關係，然而，沒有人會反對保羅是這兩卷書的作者。

雖然歌羅西書和以弗所書列在一起，它們之間卻有顯著的差別，然而我們亦無須過分強調這些差別。歌羅西書中的專用詞彙，在以弗所書中具有新的意義，但這不能因此證明兩卷書由不同作者寫成。我們只需想一想，保羅在羅馬書中，也運用了希臘文 *nómos*（律法）一詞的多種意義。較非正式的文學作品，證實具有這種特色：「一個單字或短語，憑其本身的影響力存在於作者的腦海中，並不受任何意義的重複出現所影響」。¹⁷

17 E. Laughton, *Classical Philology*, 45 (1950), 75.

保羅從萬有的基督這主題開始，繼續思想到教會作為基督的身體，對宇宙萬物的責任。他指出，基督是使人類與神和好的那一位，然後他又提到基督也是使人與人、特別是猶太人和外邦人和好的那一位。在歌羅西書，他揭示了一個「奧秘」，就是基督住在外邦基督徒中間，亦住在猶太基督徒中間，成為他們榮耀盼望；在以弗所書，他進一步揭示這個「奧秘」，人因有基督在他們裏頭，不論是猶太人或是外邦人，都要合而為一，成為一個身體。對擁有猶太血統的保羅而言，這永遠是神恩典最奇妙的作為。

以弗所書的作者若不是保羅，那麼他便是自古以來最偉大的保羅思想家。一個這樣的天才，在早期基督教歷史中沒有留下其他蹤跡，實在令人難以置信，因為以弗所書是一卷獨特的著作，其本身有完整一貫的主題。對這卷書信所含元素進行研究，或會使這卷書信看來是由保羅其他書信編輯而成，但若從整體來看，這卷書卻擁有書信匯編無法達至的一貫性。這卷書信誠然可以被形容為「保羅思想精髓」的闡述，但事實不止於此：這卷書信將保羅較早期書信中的教導，進一步推展至啓示和應用的層面上，將保羅打算要談論的說明，即他在歌羅西書所描繪那萬有的基督，進而談到教會對萬有的使命。至於這卷書信其中一些風格特色，可以理解為筆錄這卷書信的抄寫員比筆錄歌羅西書的抄寫員（大概是提摩太）在風格上較為傳統。

歌羅西書和以弗所書之間出現明顯的分別，用以下的觀點解釋並沒有矛盾。那就是，有認為保羅寫完給歌羅西異端的答辯，叫自己的抗辯思維稍稍緩和下來，直到他得到異象要寫以弗所書，便開始以全然被感召、感

恩和禱告的心懷來默寫其內容。於是最終寫成的文獻，便成為一封給廣泛信徒閱讀的書信，甚至可以說是保羅的遺訓，由曾經送過歌羅西書的送信人將這封信送給亞西亞的眾教會。

D. 第四組：教牧書信

教牧書信（提摩太前後書和提多書）的作者問題，至今仍未解決。雖然大多數學者都不認為這些現存書信是保羅所寫，但有些學者卻有力地重申這些書信確是保羅撰寫的。

反對這些書信是由保羅所寫的主要論點包括：(1)這些書信中針對異端的辯論，有第2世紀諾斯底主義（Gnosticism）的色彩；(2)當中的神學觀點較為定型，已假設了有一套稱為「信心」的既定正統教義；(3)它們反映出教會組織發展成熟；(4)在保羅的生平中，很難找到切合這些書信的背景；(5)這些書信早期的外在證據，不及其他被認定是出於保羅手筆的書信的證據那麼確鑿；(6)有跡象顯示借用了其他書信的內容；(7)這些書信的風格和用詞有別於與其他保羅書信，較近似第2世紀的基督教著作。

然而，在這些書信中所提及的異端，尚未有到第2世紀發展成熟時的特質。例如提摩太前書六章20節提到「那敵真道〔希：*antítheses*〕，似是而非的學問〔*gnōsis*〕」，似乎與馬吉安（Marcion）的《矛盾》（*Antitheses*）無關（編按：這個作品現已失傳，主要收錄馬吉安認為新約與舊約聖經兩者矛盾的經文）。公元60至70年間出現一套被公認的信仰亦並不希奇，即使一般公認的保羅書信，都有對教義和教理問答作出總結的痕

跡。教牧書信中的教會組織尚未達到伊格那丟書信（約115年）所述的發展階段。三重職事尚未建立，而教牧書信中提及由監督（即長老）和執事管理教會的制度，證實早在腓立比書一章1節已經存在。因此，將這些書信鑒定為2世紀的著作，不管是概略還是明確的日期（例：近期有人認為這些書信是士每拿的主教坡旅甲〔Polycarp〕所寫），都似乎太遲。

無可否認，我們從使徒行傳及保羅書信中所得知的保羅生平，要找出切合教牧書信的背景，的確困難。但由於這些書信肯定寫於其他被認定是出於保羅手筆的書信之後，那麼，倘若保羅是教牧書信的作者，就必定屬於保羅生命中最後幾年間的作品，而學者對這段時間幾乎一無所知。將教牧書信放在保羅生命的最後幾年，或會有如狄比流（M. Dibelius）所說「躲進未知的境界」之嫌，但這又不足以構成充分理據來否定這個寫作日期。

否定對這些書信是屬於保羅的年代，以及由保羅所寫，最強的理據是書信的風格和用詞。哈里森（P. N. Harrison）以最有力的方式將這論點展示出來。¹⁸ 他的論點，令人普遍不相信這些書信是保羅的著作。然而，要在保羅全集這樣狹窄的範圍中，找出語言學的證據，然後展示出統計數字，這種做法的可信程度有限。其他學者的結論，不但可以解釋了教牧書信的語言特色，還解釋了這些書信的其他特質（見「教牧書信」PASTORAL EPISTLES III.B.5）。

假如我們難以接受現成三封書信都是由保羅親自撰

18 P. N. Harrison, *Problem of the Pastoral Epistles* (1921).

寫或口授而成，我們可以視之為保羅死後才編制成的修訂本，其中包括多封保羅書信（尤其是寫給提摩太和提多的信）的零碎部分和其他著作的殘篇，並很有可能連同一些保羅對於教會秩序的口頭教訓。（那些實際做過搜集、編輯及出版別人文學遺稿的人，最能體會這種情況。）或許提摩太和路加對這方面特別積極。保羅寫其他書信時，提摩太一直與他一起；而撰寫提摩太後書四章11節的時候，只有路加在保羅身邊，而且很明顯，是路加替他筆錄。¹⁹

III. 保羅著述全集

最早的保羅書信結集，有明確資料可追溯的，是約144年由馬吉安在羅馬編制，作為他的正典聖經的第二部分。馬吉安的正典聖經，第一部分是「福音書」，是經過特別編輯而成的路加福音；第二部分是「使徒書信」，除了三卷教牧書信沒有收錄之外，其餘10卷保羅書信都包括在內，是按馬吉安的假設加以編訂，因馬吉安認為只有保羅才是耶穌的真正使徒，因為耶路撒冷的使徒在耶穌的教訓中攙雜了舊約和猶太教的元素，他認為耶穌的教訓原本應該完全沒有這些元素。在特土良對馬吉安的評論文章中暗示，馬吉安正典中的使徒書信是以下列次序排列（這次序亦獲伊皮法紐〔Epiphanius〕公開表示確認）：加拉太書、哥林多前後書、羅馬書、帖撒羅尼迦前後書、以弗所書（馬吉安稱之為「致老底嘉人書」）、歌羅西書、腓立比書、腓利門書。倘若將兩卷哥林多書信合而為一，當作一封書信，又把兩卷帖撒

19 參 C. F. D. Moule, *Birth of the NT* (3rd ed. 1981), 281f.。

羅尼迦書信同樣合而為一，則除加拉太書以外，各卷使徒書信的次序是按篇幅長度，由長至短排列。可見這個原則大致持續支配着保羅書信的傳統排列次序。哈納克 (A. Harnack) 猜測，加拉太書排列在最前的位置，因這卷書的論點特別切合馬吉安對福音的詮釋。諾克斯提出，馬吉安發現載有這10卷書信的保羅全集時，以弗所書排列在最先，而加拉太書放在歌羅西書前面，是馬吉安將加拉太書和以弗所書互換了位置。²⁰ 這個見解得到顧斯庇 (E. J. Goodspeed) 和其學派認同，因他們認為以弗所書的寫作目的，是要陳述保羅的思想；當保羅著作全集首次編集成書和出版，就應當順理成章成為全集的引言。²¹

大公教會的領袖明確地界定他們自己的正典，以此回應馬吉安的教導。在他們的正典當中，新約並非要取代舊約，而是與舊約具同等地位。其正典亦不單只有路加福音，而是包羅了四卷福音書；不只有福音書的敘述，更有使徒行傳作為其延續；不單有保羅書信，亦包括其他使徒的書信；保羅書信亦不僅10封，而是13封。自第2世紀末，以保羅名義寫成的13卷保羅書信便一直成為新約正典的一部分。

學者探討馬吉安時代之前保羅著作全集的編制和歷史，沒有多大成果。載有10卷保羅書信的全集，大概就是一些由馬吉安承傳下來的東西。第2世紀末的《蒲草紙抄本46號》(p⁴⁶)，明顯載有相同的10封保羅書信和希伯來書，但並沒有那三卷教牧書信。

20 J. Knox, *Marcion and the NT* (1942).

21 參 E. J. Goodspeed, *Key to Ephesians* (1956)。

保羅書信很明顯是由公元96年開始搜集，當時在羅馬的革利免（Clement of Rome）寫給哥林多教會的信中，革利免引用了哥林多前書和羅馬書，並似乎對以弗所書和腓立比書有所認識。基於一些理由，相信革利免還沒有得到哥林多後書，因為哥林多後書的經文非常切合他的論點，假如他認識這些經文，必定會引用。有人提出，革利免對哥林多前書的認識和重視，激發哥林多基督徒在他們教會的資料庫中，搜集尚存的保羅書信殘篇。這個論點已在上文提及（參II.B.1）。但可以肯定，早在那本載有10卷書信的全集出版之前，已經有人將其中一些保羅書信交換及傳閱。不論彼得後書是在何時寫成，這卷書顯示出當時已有相當多的保羅書信被收集起來（三15-16）。另一方面，學者必須確實認同，使徒行傳的作者沒有使用保羅的書信作為資料來源。或許如顧斯庇所說，使徒行傳約在公元90年出版，重新喚起人對保羅的興趣，於是人們便收集他的遺作。此外，究竟這些書信是在以弗所²² 還是亞歷山太²³ 被收集成書，而第一本保羅著作全集的出版是否引發了其他基督教書信全集的編制工作？²⁴ 對於這些假說，現時並無任何證據可以證實。

保羅著作全集的第二版，即載有13卷書信的擴充版本，可能與載有10卷書信的較短版本，同時流通了一段相當的時間，甚至可能在馬吉安的时代之前已經出版。

22 Goodspeed, *Intro. to the NT* (1937), 217ff.; C. L. Mitton, *Formation of the Pauline Corpus of Letters* (1955), 44ff.

23 G. Zuntz, *Text of the Epistles* (1954), 278.

24 A. E. Barnett, *Paul Becomes a Literary Influence* (1944).

例如，伊格那丟 (Ignatius) 似乎非常熟悉教牧書信。特土良指諾斯底主義的華倫提努 (Valentinus) 「似乎採用了整本正典」，²⁵ 這很可能暗示第2世紀大公性的新約正典 (包括了13卷保羅書信)，甚至在馬吉安的正典出版之前，已經獲得一定程度的認同。

無論如何，保羅的書信早在第2世紀已流通於整個基督教世界，而保羅全集的出版，加上四卷福音書和使徒行傳作為「重點」書籍，成為了完整的新約正典發展成形的一個初步而又重要的里程。

早在公元90年之前，教會可能已經開始交換閱讀保羅寫給他們的信件。事實上，保羅自己亦鼓勵他們互相交換閱讀。不論歌羅西書四章16節所述「從老底嘉來的信」的來歷如何，在這裏明顯可見，保羅吩咐歌羅西和老底嘉教會交換閱讀他所寫的書信。另外，從以弗所書開始，以至羅馬書其中一個修訂本，亦大概擁有給廣泛信徒閱讀的書信特點，不只適用於一個社羣。加拉太書是寫給「加拉太的各教會」，不是寫給一個教會。加拉太書六章11節提到保羅親手寫的獨特筆跡，這情況大概是指書信只有一個抄本，而這個抄本是由一個教會傳送至另一個教會。

我們必須再三檢視保羅書信文本的各項證據，看它們是否全都源自第一本保羅著作全集的文本傳統，或還是在這全集出版前，至少已有一些書信的文本證據已經散失。我們無法得到肯定的結論。凱尼恩 (F. G. Kenyon) 對《蒲草紙抄本46號》與其他主要抄本之間的異同進行比較，結果顯示各書信之間存在顯著的差異，尤其羅馬

25 Tertullian, *De praescr. haer.* 38.

書最為明顯。²⁶ 這種情況的最佳解釋，就是羅馬書的文本傳統至少追溯至各書信獨立流傳的時期。另外，有證據顯示在出版較大的全集之前，「馬其頓」書信（帖撒羅尼迦前後書和腓立比書）已組成一本小型作品集。

IV. 保羅與早期基督教所傳的道及教訓

關於基督教初期使徒所傳的道，保羅書信是我們最早的書面資料來源。由於這些書信是寫給那些已經聽聞及相信這道的人，因此保羅在這些書信中只是間中提及這道，用意是要提醒讀者一些事情。即使如此，我們在必要時仍可以單憑這些書信的內容，重組他所傳的道的的主要重點。

保羅早期所傳的道，重點就是基督被釘十字架（林前二2；加三1）、祂的復活，以及祂在再來時的工作（帖前一9-10）。在他的書信中，最著名的福音宣講經文是哥林多前書十五章3節及下。他以這段說話作為討論復活真理的引言；他提醒讀者，他們從他所領受（正如他從前所領受）的福音信息中三個重要元素，就是基督為他們的罪死了，埋葬了，並在第三天復活。保羅說基督的死和復活，是「照聖經所說」的成就，而且列出一些看見祂復活的見證人，其中提到彼得和雅各的名字。此外，保羅提及自己後來在異象之中看見復活的主，大概就是眾使徒所傳的福音以外的一個貢獻。他堅稱自己所傳的福音，在最基本的事實方面，與其他使徒所傳的無異（林前十五11）。

26 F. G. Kenyon, *Chester Beatty Biblical Papyri*, Fasciculus III Supplement (1936), xv ff.

在這卷書和其他書信中有關福音的其他提述，有助補充這福音概要。哥林多前書十一章23節及下是保羅對聖餐設立的敘述，亦是他從前「領受」然後「傳給」信徒的事情。（這是現存最早有關聖餐設立的記載，比馬可福音十四章22至25節早若干年。）保羅其他的福音信息概述如下：「神到時候滿足，按照聖經的預言差派祂兒子耶穌作基督，他降生為大衛的子孫，活在律法之下，將神的真理教訓人，然後被賣，被釘在十字架上，以被神咒詛的方式受死，為要救贖人脫離因罪帶來的咒詛。祂被埋葬，第三天復活，向許多見證人顯現，然後被升高，坐在神的右邊，為祂的子民代求。祂將來要在榮耀中再來，審判世界，使已離世的信徒復活，為祂的子民完全實現祂的救恩，為天地萬物帶來永遠的福樂。」

重組保羅書信所得來早期所傳的福音大綱，與在其他新約書信、使徒行傳上半部所記的使徒講論，以及各福音書（尤其在馬可福音的結構中）可追溯的福音信息，大致相同。²⁷

假如保羅的書信顯示他在福音的基本事理方面，與其他使徒站在同一陣線，即使他以自己的獨有方式去詮釋和應用這些基本信念，亦顯示出他的基督論也基本上與其他使徒相同。例如，將舊約論到耶和華的經文應用在耶穌身上（例：腓二10-11引用了賽四十五23），並不是保羅所獨有，參彼得前書三章14節下至15節上引用了以賽亞書八章12至13節，及希伯來書一章10至12節引用了詩篇一百零二篇25至27節。歌羅西書一章15節及下的

27 參C. H. Dodd, *NT Studies* (1953), 1ff.; *Apostolic Preaching and Its Developments* (1936)。

「智慧」基督論，與約翰福音的序言及希伯來書一章2至3節相似。保羅在一段有關認罪悔改的上下文中引入這個基督論（西一13及下；參弗一7-8），這個背景不止適用於他自己，亦適用於廣大的基督徒羣體，例如經文提及「罪過得以赦免〔希：*áphesis*〕」，但保羅本人說及神使人稱義的恩典，用語較為正面。我們有理由相信「智慧」基督論乃保羅自己「領受」，然後傳給其他人的真理。

腓立比書二章5至11節所描繪基督的虛己和被升高，表達出一個「主的僕人」的基督論（參上文II.B.2）。洛邁爾（E. Lohmeyer）在這段基督論的經文中，發現一首保羅時期之前的詩歌，並強調這首詩歌非常切合上下文。最重要的是，保羅的基督論正如他的救贖論一樣，並非如某些人所想要作全面的改革；他與其他基督徒有着一樣的基本信念，這些信念是他和其他基督徒最終「從主所領受」的。

保羅的書信亦是基督教倫理道德教訓最早的書面資料來源。這些教訓很明顯是源於主耶穌的教訓。

我們很容易察覺到，保羅在道德教訓和所傳講的福音之間帶出了很密切的邏輯關係。由於他所建立的信徒已經接受了福音的真理，他們便有責任順從基督的旨意去過活。保羅在羅馬書十二章1節、以弗所書四章1節、腓立比書二章12節、歌羅西書三章5節等經文中說“therefore”，正暗示了這一點。（譯註：在《和》，羅十二1和西三5譯作「所以」；腓二12譯作「這樣看來」；弗四1則沒有表達出這個意思。）

然而，這些書信亦見證了為着更有效教導初信者，初期教會以教理問答的形式教導基督教倫理道德，即羅馬書六章17節所說的「道理的模範」。比如歌羅西書三章

5節至四章6節的問答式教訓，可以分為四個段落，歸在「脫去」（三5-11）、「穿上」（三12-17）、「順服」（三18—四1）和「儆醒禱告」（四2-6）四個標題之下。這即是說，歸入基督名下的信徒必須「脫去」舊有的惡習，「穿上」新的善行，且必須流露出順服的心，在彼此之間的交往中（尤其是在家庭當中）互相尊重。他們的日常行為亦必須時刻儆醒，恆切禱告。這些「模範」以相同或類似的字眼在保羅或非保羅的書信中一再出現，相信是因它們來自同一套教理指引，而不是因為某些書信參照了另一些書信的內容而寫成。即使如此，保羅在處理這些基督教共同資源時，仍表現出他獨特的思想。例如他用了「治死」或「看自己是死的」等字眼代替「脫去」（參羅六11，八13；西三5）。

V. 保羅與耶穌

保羅寫這些信的目的，既不是要記錄耶穌的生平事蹟及傳道工作，亦不是要詳盡記載他所傳的福音信息。他的書信是寫給已經認識福音的人，因此假設他們已相當熟悉福音信息的內容。保羅在書信中很少提及耶穌受難前的生平和教訓，於是經常被人誇大指他對這些並不重視，尤其是有人錯誤解釋哥林多後書五章16節，然後連繫到這種誇大的說法。保羅在那裏說：「雖然憑着外貌認過基督，如今卻不再這樣認他了」，他是將自己現在對已升天的主的認識，與他在悔改之前對祂的看法作一對比，而不是與耶路撒冷的使徒和其他跟隨耶穌傳道的人對祂的認識作比較，亦不是暗示他們與耶穌的交往沒有為他們帶來優勢。保羅、其他使徒及所有與他們一起的信徒，不論他們是否認識「曾在肉身活着」的耶穌，

他們現在都曉得祂是已被神高舉的主，藉着聖靈向祂的信徒彰顯祂的同在和大能。他們以復活和五旬節的觀點去看主被釘十字架前的所有事情。這個觀點並不表示他們先前對耶穌的言行描述得不夠準確，反而是他們對主的言行有更充分的瞭解。毫無疑問，保羅對耶穌在世生活的認識，大部分是來自彼得和其他信徒，加拉太書三章1節暗示，有關耶穌被釘十字架的生動描述，可能是來自目擊者的見證。

雖然保羅堅持耶穌的神性在創世以前已經存在（腓二6；西一15及下），但他亦視祂為真正的人，由女人所生（加四4），是亞伯拉罕的後裔（羅九5），大衛的子孫（一3）。祂出身寒微（林後八9），活在猶太律法之下（加四4）。當祂被賣的時候到了，在那一夜，祂設立了聖餐的餅和杯，以作記念（林前十一23及下）。祂在羅馬人的手下受刑，被釘死在十字架上（林前一23；加三1等），提摩太前書六章13節提到審判官的名字為本丟彼拉多，耶穌在他面前「作過那美好見證」，然而猶太人的代表對耶穌的死也須負上一些責任（帖前二15）。耶穌被埋葬，第三天復活，其後有許多目擊者看見祂在不同場合顯現，包括有一次祂向超過500人顯現，他們大部分在25年後仍然在世（林前十五4及下）。在這個證明基督復活真實性的概要當中，保羅表現出合理的直覺，認為需要載列個人的見證去支持一個看似不可信的聲言。

保羅認識主起初呼召的門徒（加一17及下等），提及名字的有彼得和約翰，形容他們是耶路撒冷教會的「柱石」（二9）；他亦認識主的兄弟，同樣提過名字的有雅各。他知道主的兄弟和門徒（包括彼得）都已娶妻（林前九5），這與福音書所記主醫治彼得岳母的故事（可一

30) 不謀而合。保羅間中亦引用耶穌的說話，例如主對婚姻和休妻的教訓（林前七10-11）及傳福音的人有權得到物質供應的教訓（林前九14；提前五18；參路十7），以及主在設立主餐時所說的話（林前十一24-25）。

此外，保羅也慎重分辨在哪些情況下，他可以引用耶穌直接、權威性的命令，以解決一切的爭議，在哪些情況下，因為沒有相關的規定，他可以表達自己的見解，然而他只是提出建議，不會將之強加別人身上。我們可以比較哥林多前書七章10至11節論到不可離婚時，他說「其實不是我吩咐，乃是主吩咐」，而在12和25節論到其他相關的問題時，他說「我……說，不是主說」及「我沒有主的命令」。他這樣小心分辨，顯示出早期教會不會如一些形式鑒別學者所提出的，會因應情況，提出一些教導，然後說那是耶穌的話。

雖然保羅不是經常引用耶穌親口說過的話，但他的著作卻處處表現出他非常熟悉耶穌的言論。羅馬書中有一段經文論到信徒的道德行為（十二1—十五7），保羅在這段經文概述了福音對信徒生活的實際意義。當我們把這段經文與登山寶訓作一比較，便會發現使徒保羅深受主耶穌教訓的影響。此外，保羅在上述及其他地方的道德教訓中，經常以基督耶穌的榜樣作為主要論點，而保羅對基督的認識，與福音書所描寫主的性情完全相符。保羅提到「基督的溫柔和平」（林後十1），正好與主自己所說「我心裏柔和謙卑」（太十一29）互相呼應。保羅說「基督也不求自己的喜悅」（羅十五3），就是福音書中捨己的基督。在福音書中基督耶穌呼召跟隨祂的人捨己（可八34），因此使徒保羅強調要學效主的樣式，「我們堅固的人應該擔代不堅固人的軟弱，不求自己的喜悅」（羅十五1）。主

說：「我在你們中間，如同服事人的」（路二十二27），並且作僕人所作的，替門徒洗腳（約十三4及下），這便是保羅所說「取了奴僕的形像」（腓二7）。當保羅盼望他的讀者擁有福音書中基督滿有的一切恩惠，他用了這樣的語句：「總要披戴主耶穌基督」（羅十三14）。

VI. 保羅生平的年代學

保羅的書信很少有關於時間的記載，只有加拉太書一章18節所記的「三年」、二章1節所記的「十四年」，及哥林多後書十二章2節所記的「十四年」。其他不經意提及的有「但我要仍舊住在以弗所，直等到五旬節」（林前十六8）及「亞該亞人預備好了，已經有一年了」（林後九2；參八10）。

使徒行傳有較多關於時間的記載，但比較集中於保羅傳道工作的後期，有關他早期傳道工作的時間則較少提及。巴拿巴帶保羅到安提阿之後，他們與當地的教會一同聚集，「足有一年的工夫」，然後才被差遣前往耶路撒冷，進行賑濟饑荒的任務（徒十一26）。路加是安提阿人，必定記得這件事，但對於大部分他個人沒有參與的事蹟，他的資料來源卻不能給他提供很多有關時間的資料，因此，他用了轉折的語句，例如「過了些日子」（十五36）等，去表示時間的間距。當他描述他與保羅一起的航海旅程時，時間的記錄最為詳細準確，他的日記就像一本航海日誌（參十六11，二十六6-16，二十一1-8，二十七1-39，二十八11-17）。此外，他提到保羅在哥林多逗留了18個月（十八11），在以弗所逗留了兩至三年（十九8-10，二十31），並於他最後一次前往巴勒斯坦之前，在希臘逗留了三個月（二十二2-3）。其後他提到保羅被捕

至腓力斯被罷免猶太巡撫一職，兩者之間相隔兩年（二十四27，這肯定是指兩者相隔的時間，而不是腓力斯擔任巡撫一職的任期），亦記載保羅在馬耳他過冬，逗留了三個月（二十八11），以及他在羅馬被軟禁兩年（30節）。然而，在這些明確的時段之間，卻存在着一些不知為期多久的時段。

如使徒行傳所敘述，保羅作為基督徒的整段生平事蹟，顯然必定是由公元33年（總之由被認為是保羅悔改的那一年）開始，直至64年尼祿開始逼害基督徒的時候。使徒行傳十一章28節提到猶太出現饑荒，是在革老丟在位期間（公元41-54年），再作仔細推敲，從第十二章的記載看來，這饑荒應該是接近希律亞基帕一世逝世的那一年（即公元44年）。保羅在哥林多的傳道工作亦肯定是在革老丟在位年間。當保羅到達哥林多，遇見亞居拉和百基拉，他們二人在不久之前離開意大利，因革老丟下令將猶太人驅逐出羅馬（十八2）——奧羅修斯（Orosius）把這項諭旨鑒定為公元49年，根據其他理據，這個年份非常可信。迦流在亞該亞擔任方伯的時期，與保羅在哥林多的日子重疊（第12節），這段記載為我們提供了更準確的資料。迦流任方伯很可能不足一年，便因爆發瘧疾疫症而被罷免。²⁸ 革老丟給德爾斐城（Delphi）人民的敕答書中，提到迦流是當時（或近期）亞該亞的方伯，而該封敕答書的日期是革老丟第26次宣告自己為皇帝。²⁹ 其他的碑文證據顯示，³⁰ 這次宣告的

28 Seneca, *Ep. mor.* 104.1.

29 W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, II (4th ed. 1960), no. 801.

30 *CIL*, III, 476; VI, 1256.

時期是在公元52年的首七個月。由於方伯的任期通常由7月1日開始，迦流可能是在公元51年7月1日上任，作亞該亞的方伯。因此保羅在哥林多的傳道工作，可能是由公元50年秋天開始，直至公元52年春天。他在以弗所的傳道工作，是在他結束哥林多的事工，倉卒地探望了巴勒斯坦後開展的，其時大概為公元52年秋天至公元55年夏天。

非斯都接替腓力斯作猶太的巡撫，可按尼祿第五年行省硬幣幣制的改變，斷定為公元59年。³¹ 由於保羅在非斯都到達猶太後不久便經水路前往羅馬，於是有人提出另一個較弱的論點支持這個年份，該論點指公元59年的贖罪日來得較遲（在10月5日），正好配合使徒行傳二十七章9節所載：「已經過了禁食的節期（贖罪日）。」

憑上述幾點提示來確定有關年代，粗略列出保羅生平的年表如下：

悔改	公元33年
悔改後第一次往耶路撒冷	35年
跟巴拿巴前往安提阿	45年
前往耶路撒冷賑濟饑荒	46年
與巴拿巴前往塞浦路斯和小亞細亞	47-48年
參加耶路撒冷大會	49年
與西拉和其他人往腓立比、帖撒羅尼迦和哥林多	49-50年
在哥林多	50-52年
在以弗所	52-55年
在特羅亞（林後二12）	55年秋天

31 參F. W. Madden, *History of Jewish Coinage* (1864), 153。

在馬其頓和以利哩古	55-56年
在哥林多	56年冬天-57年
到達耶路撒冷及被捕	57年5月
在凱撒利亞被拘禁	57-59年
經水路到羅馬	59-60年
在羅馬被軟禁	60-62年
尼祿開始迫害基督徒	64年
最後一次被監禁、審判和處決	65年 (?)

VII. 保羅的生平及傳道工作

A. 羅馬公民保羅

「掃羅又名保羅」(徒十三9)，在基督教紀元開始初期誕生於大數，大數是小亞細亞東南部基利家的主要城市(九11，二十二3)。他形容自己是「希伯來人」(林後十一22)，「是希伯來人所生的希伯來人」(腓三5)，可見他的父母雖然是住在希臘人當中的散居僑民，但並非主張同化的猶太人，他們仍持守巴勒斯坦猶太語言和風俗。使徒行傳二十六章14節間接證實了這一點，保羅聲稱在大馬士革路上有聲音「用希伯來話〔可能是亞蘭語〕向他說話——這段有可能是因為希伯來語乃保羅的母語，並非因為這是耶穌慣用的語言。據耶柔米(Jerome)說，³²保羅的祖先居於加利利的基撒拉(Gischala)，在羅馬攻佔巴勒斯坦時(公元前63年)移居大數。這傳統的準確性不能確定。保羅雖然生於正統的猶太家庭，但他生來便是羅馬公民(二十二28)，因此他的父親必定在他出生之前已成為羅馬公民。

32 Jerome, *De vir. ill.* 5.

我們不清楚保羅一家如何取得羅馬公民身分。保羅的出生地基利家在公元前1世紀落入超過一個羅馬將軍的統治之下，例如龐貝和安東尼，而法律賦予這些將軍最高的權力，包括將羅馬公民資格給予個別獲認可人士。但給予保羅一家羅馬公民身分的是這些將軍其中一人還是另有其人，以及為何給予他們公民資格，我們對此仍一無所知。在一封1953年2月18日寫的信中，考爾德爵士（Sir William Calder）提到保羅：「他的父親（或者可能是祖父）不是獲安東尼或龐貝給予公民身分嗎？他們不是從事織帳棚的生意，可以對一個好戰的總督非常有利嗎？」這個見解跟與此相關的其他論點同樣合理，但證據仍是未能確定。

身為羅馬公民，保羅有三個名字，包括名字、家族姓氏和別名，但我們只知道他的別名保羅。假如我們知道保羅的家族姓氏，可能對於他的一家如何得到羅馬公民身分，會有一點頭緒（因為新公民通常採用其保護者的姓氏）。他的別名可能是取自他的猶太名字掃羅的諧音。掃羅一名，希伯來文為 *Sā'ûl*，在新約中有時作 *Saoul*，但通常作 *Saulos*，後者與希臘文 *Paulos* 押韻。由於他屬於便雅憫支派（腓三5），在他們的民族歷史中，這個支派中成就最顯赫的人就是以色列的第一個王掃羅，他的父母可能因此給他起名為掃羅。

保羅不只一次運用其羅馬公民的身分。在腓立比（徒十六37），他運用這身分，來抗議在未接受正式審判前，當地官長吩咐執法的侍從用棍打他。數年後，他在耶路撒冷（二十二25），當地掌權者叫人用鞭拷問他，要知道他因何事觸怒在聖殿院子裏的猶太人時，他就運用這身分免受官員的鞭打（鞭打遠比用棍打殺傷力更大）。

後來他運用公民權利，上告凱撒（二十五11；參下文VII.G）。羅馬公民的權利是經過長時間法律制度的更替而訂立，最近期的一套法制為《猶利亞公共法》（*lex Julia de vi publica*），傳統上最早可追溯至公元前509年的《瓦萊里安法》（*lex Valeria*）。這些權利包括免除一些可恥的刑罰、受保護免被當場處決，及有權向最高權力上訴。

人若以拉丁語或希臘語說「我是羅馬公民」，要行使其羅馬公民的權利，他如何證明他的身分？當然，人訛稱自己是羅馬公民，是嚴重的罪行，可以被判處死刑，但官員如何辨別羅馬公民身分的真偽？一名新的羅馬公民可能擁有一張公民證書副本，輔助軍兵獲賜公民資格時也會得到一份這樣的文件，平民百姓亦可能會獲發類似的文件。但保羅並非新公民，不過他可能持有一份載有他出生註冊文件副本的雙連記事板。每名羅馬公民的合法子女，似乎在出生後30日內必須辦理註冊手續。³³倘若他居住在行省之中，他的父親或獲正式委任的代理人在適當的註冊記錄辦事處，宣誓這孩子為羅馬公民，這項宣誓便會記錄在官方的註冊記錄中，而孩子的父親或代理人則會獲發一份經見證人正式證明的副本，載於雙連記事板上。

一名四處遊歷的羅馬公民經常隨身帶備這份雙連記事板，這種事情的可能性很值得懷疑。舒爾茨（F. Schulz）斷言保羅一定有帶備這份文件，並在他行使公民權利時出示這份文件以證明其身分。³⁴然而舍溫懷特

33 參 F. Schulz, *Journal of Roman Studies*, 32 (1942), 78ff.; 33 (1943), 55ff.。

34 F. Schulz, *Journal of Roman Studies*, 33 (1943), 63f.

(A. N. Sherwin-White) 則認為這種證明文件通常存放在家族資料庫中。³⁵

我們要考慮的另一點是，羅馬公民出生時辦理的註冊手續，很明顯是根據公元4年頒佈的《愛利亞·森蒂亞法》(*lex Aelia Sentia*) 和公元9年頒佈的《帕皮厄·波皮厄法》(*lex Papia Poppaea*) 而實施，假如保羅在前者頒佈之前一兩年出生，便可能沒有按這套規定辦理註冊手續。

B. 法利賽人保羅

大數是希臘文化一個中心城市，僅次於雅典和亞歷山太，在其他方面亦「不是無名小城」(徒二十一39)，但保羅並非在當地的哲學或辯論學府接受教育，相反，他回到耶路撒冷，成為長老迦瑪列門下的學生。迦瑪列是一個律法學派的領袖，該學派是上一代由希列創立。由於保羅的父母本身是法利賽派的追隨者(二十三6)，保羅很自然被送到當時最優秀的法利賽人門下受教。

保羅由大數往耶路撒冷的時候是甚麼年紀，實在無從考究。最相關的經文是使徒行傳二十二章3節，但根據不同的標點方法可以有截然不同的詮釋。較早期的解經家傾向於假設保羅住在大數一段較長的時間，以致他深受希臘化的生活方式和思想模式，以及基利家流行的米特拉教(*mithraism*)所影響。范烏尼克(W. C. van Unnik)後來認為「生在基利家的大數，長在這城〔耶路撒冷〕裏」這一句，是指保羅在耶路撒冷度過他的童

35 A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the NT* (1963), 149; 參 *Roman Citizenship* (1939)。

年。由於迦瑪列很可能向他的學生提供預防受希臘文化影響的教導，因此保羅絕對可以從迦瑪列身上學習到有關希臘文化的初階知識。³⁶

對於保羅是受到希臘文化還是猶太文化影響，許多人將這個問題沒必要地複雜化，因為他們沒有察覺到，希臘文化與猶太文化並非完全互不相干。希臘文化受到猶太文化影響，而數百年以來，猶太文化亦深受希臘文化影響，不僅散居的猶太僑民如是，猶太省和耶路撒冷的居民亦如是。實際上，耶路撒冷教會由初期起便包括了說希臘語的猶太人和希伯來人（徒六1），而保羅聲稱自己是「希伯來人」，在當時的文化氣氛下，亦必定吸收了許多希臘文化的元素。那些喜歡思考的人，經常將斯多亞派信仰的主要重點掛在嘴邊；一些神秘教派的專用詞彙，成了日常用語的一部分。說希臘語的演說家經常很自然地引用希臘大詩人的詩句，就如英語演說家經常不自覺地引用莎士比亞的名句一樣。當時有些觀念含有諾斯底主義（Gnosticism）的雛形，後來發展為成熟的諾斯底主義；保羅寫給哥林多和歌羅西教會的書信，就指出過那些觀念了。保羅認為這種知識（*gnōsis*）與愛（*agápē*）比較起來，實在算不得甚麼，他說：「但知識是叫人自高自大，惟有愛心能造就人」（林前八1），但倘若他能藉這些語句更有效顯明福音的真理，只要不沾染那些教派的意念，他會非常樂意使用這些詞彙。³⁷

然而隨着時日過去，保羅已不再被學者指摘將耶穌

36 參W. L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, 33。

37 參H. Chadwick, *NTS*, 1 (1954/55), 261ff., esp. 272。

的福音希臘化，將之改造得幾乎面目全非。無可否認，直至保羅悔改的一刻為止，對他的思想影響最深的是猶太文化，特別是拉比猶太文化。自1948年戴維斯（W. D. Davies）的著作出版後，³⁸ 這個事實已沒太大爭議，因戴維斯提出了充分而確實的證據。猶太教的其他派系無疑亦對保羅造成一定的影響，尤其是歌羅西書和以弗所書，顯出其用語和猶太非主流派的用語相似，至於猶太的「非主流派」有何重要性，則必須作進一步研究。³⁹ 但被注定為「主流」的思想，是影響保羅觀點的決定性因素，這或許是一般人對迦瑪列門生的期望。

保羅在迦瑪列門下最關心的事，是要精通以色列民族的祖宗傳統。他聲稱自己對猶太教的知識和實踐，比他的同輩優勝（加一14）。他認為要得神悅納，就是遵行律法——不僅是書面所流傳的613條規條，還有歷代拉比所傳遞、由希列學派保存的口傳傳統。希列學派對那些規條加以詮釋，並將之具細無遺應用到日常生活的每個層面。根據保羅後來以基督徒的角度對自己早年生活作出的評價，「就律法上的義說」，他是「無可指摘的」（腓三6），「在神面前，行事為人都是憑着良心」（徒二十三1）。他若不是悔改信了基督，或許他也會成為歷史上聲名顯赫的法利賽人。

我們幾乎可以肯定，當耶穌在巴勒斯坦的傳道工作進入了最後階段，保羅那時身在耶路撒冷。我們無法得知他曾否見過耶穌，但看他對剛建立的耶路撒冷教會作出強烈攻擊，我們便清楚得知他對耶穌的態度。他視逼

38 W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 1948.

39 參K. G. Kuhn, *NTS*, 7 (1960/61), 334ff. °

迫教會為他對律法熱心的頂峯表現（腓三6；參加一13）。在他的心目中，這個新興的運動威脅到一切他所重視的事情，尤其門徒聲稱被釘十字架的耶穌是以色列的彌賽亞，他認為他們這樣做是褻瀆神，因為根據申命記二十一章23節，耶穌這樣被釘死是被神咒詛。

使徒行傳以司提反受審判及被處死作為開始，記載保羅逼迫教會的行動。當作見證告司提反的人把外衣放在一旁，按着律法規定用石頭打司提反（申十七7）的時候，保羅看守他們的衣裳，亦即是以行動表示支持他們的行動（徒七58，七60）。然而路加的敘述不一定暗示保羅是公會成員。由於司提反在耶路撒冷的會堂一度十分活躍，而從基利家等地前來的猶太人都進這會堂（六9），因此大概是司提反的言論傳到保羅的家鄉，令保羅覺得，要保存祖宗的傳統，就有必要摧毀這新興的宗教運動。其師傅迦瑪列主張順應時勢的做法（五34及下），在這個情況下並不適用。

耶路撒冷教會中說希臘語的猶太人顯然是主要的逼迫對象。他們被逼逃離耶路撒冷，甚至越過行省的邊境，逃離猶太省，但即使逃到那裏，保羅力圖圍捕他們。他帶着大祭司所簽署的引渡文書，前往大馬士革的會堂，決意要將逃到該處的門徒捆綁，帶回耶路撒冷受審及處罰。正在路上的時候，他遇見復活的耶穌，就徹底改變，熱心傳揚這個他一直企圖消滅的信仰。

經文沒有提及，保羅在全力作迫害者的時候，有否對他的行徑產生任何疑慮。復活的基督告誡他用腳踢刺是難的，這些刺使他跟以前所走的路背道而馳。直到那一刻，他才曉得（或者他認為他知道）律法的要求是甚麼，而他已經盡他所知及所能去達到這些要求。但當他一成為

基督徒，他先前逼迫信徒的熱心在他眼中便成為他生命中的罪。「我原是使徒中最小的，不配稱為使徒，因為我從前逼迫神的教會。然而我今日成了何等人，是蒙神的恩才成的」（林前十五9-10）。他在羅馬書十章2至3節論到自己猶太同胞的話，用於從前的他身上也同樣正確：「我可以證明他們向神有熱心，但不是按着真知識；因為不知道神的義，想要立自己的義，就不服神的義了。」但只要他是企圖按律法在神面前建立自己的義，即使在逼迫信徒的行動中，他的良心是清潔無罪的。⁴⁰

這與羅馬書七章7至25節一段備受爭論的經文有何關係？把這段經文理解為保羅自己的經歷，這種詮釋已不合時宜，主要是由於庫梅爾（W. G. Kümmel）的研究，⁴¹使人不再接受這觀點，甚至有人指這種詮釋法為「已被陳列在荒謬詮釋法的博物館中」。⁴²

這段經文分為兩部分：第7至13節是採用過去時態，第14至25節是採用現在時態。第一部分的經文跟這裏的討論較有關係；在這部分，保羅重述人犯罪墮落的故事，這亦是在訴說他自己的故事：「保羅這段自傳，也是所有人的傳記。」⁴³ 倘若他不認為墮落是他個人歷史的真實寫照，亦是人類歷史的真實寫照，他不會採用第一人稱單數來描述。這樣看來，至少他知道自己「自己靈魂的亞當」（《巴錄二書》54.19），被罪引誘而陷入

40 參K. Stendahl, *HTR*, 56 (1963), 199ff. °

41 W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (1929).

42 P. Démann, cited in F. J. Leenhardt, comm. on Romans (Eng. tr. 1961), 181；參Munck, 11f. °

43 T. W. Manson, in *Peake's Comm. on the Bible* (rev. ed. 1962), 945.

貪心當中，這罪就是藉着那禁止人貪心的律法作為它攻擊的武器。然而我們不要忘記，這是保羅以基督徒的角度對自己早年生活的事件作出的判斷，但在他從前經歷這件事情的時候，他的看法並非如此。不論當時保羅的年紀多大（可能是剛踏入成年的階段），年輕的保羅已熟讀律法，並以無虧的良心持守律法，成為無可指摘。「保羅並不是在迦瑪列的教導下找到罪的真義，而是從十字架領悟出來」。⁴⁴

C. 保羅開始成為基督徒

保羅悔改後，隨即蒙呼召成為基督的使徒，向外邦人傳福音。雖然這呼召或許部分是由大馬士革的亞拿尼亞向他傳達，但像亞拿尼亞這種隱居獨處的信徒，無非是復活主的出口。保羅因此知道並堅信他的使徒權柄是來自他在大馬士革路上遇見的復活主，而不是透過耶路撒冷的使徒。

保羅自己對這件事的敘述，顯示他立即開始履行他的任務，沒有耽延。然而，他亦必須要有一段時間去適應新環境。律法原本是保羅思想和生活的中心，當律法突然偏離這個中心，一直環繞這個中心的思想元素即告潰散，但這些元素很快便圍繞保羅思想和生活的新中心再次凝聚，組成一個新模式，而這個新中心便是基督。門徒聲稱耶穌是彌賽亞，對於這個聲稱，保羅必須撇下以前的反對意見，認同門徒所聲稱的是一個毋庸置疑的事實。耶穌以被神咒詛的方式受死，不再表示祂不可能是彌賽亞，相反這正是因為祂是彌賽亞。加拉太書三章

44 E. K. Lee, *A Study in Romans* (1962), 27.

13節這樣記載：「基督既為我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛」，這必定是保羅早期領受啓示後，有內在的重新調整而引發的肯定。

保羅自小培養出一套怎樣的末世觀，我們只可作出推斷。他所接受的教導，很有可能是認為今生和來世（復活的世代）是以「彌賽亞的日子」作為分界。若是如此，這個期望中有一項最重要的資料需要修正，就是他發現彌賽亞已經來了。耶穌的死和復活已經為「彌賽亞的日子」揭開序幕，因為祂現已在榮耀中作王，執掌彌賽亞的王權，直至祂的仇敵全被制服為止。祂要在末後信徒復活時，毀滅最後的仇敵，就是死亡（林前十五26），然後彌賽亞的子民將要進入榮耀的產業，這產業是為他們存留的。這榮耀便是分享彌賽亞的榮耀，由於祂的榮耀是祂受苦以後隨之而來的，因此他們亦會如此，尤其是保羅自己（西一24）——在地上和祂一同受苦，是後來和祂一同得榮耀的必經階段（羅八17）。

基督徒今天在世存着盼望生活，但這盼望是一個活的盼望，因為住在信徒裏頭的聖靈，向他們顯明基督同在的真實。聖靈使榮耀的盼望常存在他們的心裏；祂是復活的憑據；祂替他們禱告；祂在一切的善工上與愛神的人同工；祂為他們加添力量，幫助他們過基督子民應有的生活，將他們從罪和死的律中釋放出來，這些律正在轄制今世兒女的生命（羅八1-28）。此外，祂亦使他們在基督裏合一，他們從一位聖靈受洗，同歸一個身體，使基督永恆的生命活在他們裏面，他們又活在主裏面（羅六4；林前十二13；加三27）。

除上述這些，「基督耶穌裏」的人能滿有信心地面對審判的日子，因為他們已經因信靠祂得稱為義。「倘若

彌賽亞的日子已經開始，妥拉（律法）的日子便要結束。相反，假如律法（妥拉）仍維持有效，則表示彌賽亞尚未出現」。⁴⁵ 因此，「律法的總結就是基督，使凡信祂的人都得着義」（羅十4），假如重新回到憑着律法的功效稱義的原則，就如加拉太書所說，便等於否認耶穌是彌賽亞，因此保羅在加拉太書一章8至9節寫下這「咒詛」。

保羅悔改後不久，即起程前往「阿拉伯」（加一17），他暫居那裏的時候，可能仍需繼續就彌賽亞以耶穌的身分降臨的意義而調整他的思想。但他似乎暗示自己是前往阿拉伯去傳揚基督。這個可由大馬士革前往的阿拉伯，實際上是拿巴提王國，這國的領土沿羅馬帝國勢力範圍東面的邊界，由大馬士革南部伸展至亞喀巴灣。有認為保羅到訪當地，不是完全專注於靜思默想，因為拿巴提王亞哩達四世（Aretas IV，公元前9年—公元40年）或至少他在大馬士革的代表，在保羅返回大馬士革的時候對他表現出敵意（林後十一32-33）。

保羅悔改後第三年，才重返耶路撒冷。他說他上耶路撒冷「去見磯法〔彼得〕」，與彼得同住了約兩個星期，當時見過他的其他「使徒」只有主的兄弟義者雅各（加一18-19）。保羅講述他去見彼得的用詞非常有趣，他說他上耶路撒冷「*historésai Kēphan*」，意即「去認識磯法」，不但去認識彼得這個人，並且要認識彼得特別有資格傳授的資料。保羅堅持沒有與耶路撒冷的其他使徒交往，他認定彼得能給他提供所需的重要資料，就是關於耶穌的事蹟、從主得着權柄那些留存下來的教導（*paradosis*），以及保羅後來對信徒說：「我當日傳給你

45 L. Baeck, *JJS*, 3 (1952), 93ff., esp. 106.

們的，原是從主領受的」（林前十一23）所指的那些「傳統」。彼得顯然可以向保羅傳授許多資料，比雅各還多，因為雅各在耶穌四出傳道時並非祂的門徒，但有一樣，保羅堅持是彼得沒有傳授他的，就是使徒的權柄。

保羅在思想上必須分辨，他所得着的福音是「從耶穌基督啓示來的」，就是據他所說：「我不是從人領受的，也不是人教導我的」（加一12），而有些事情他是從人「領受」的（林前十五3）。事實上，他的福音既是「從啓示來的」，亦是從人「領受」得來的，⁴⁶ 但有些時候他需要作出辯護或提出爭論，他便會強調其中一面而故意排除另一面。

假如要說明上述兩個層面的分別，保羅很可能會說，福音的中心「復活的主耶穌基督」，是神在大馬士革路上直接傳授予他的，他說當時神「樂意將他兒子啓示在我心裏」（加一16）。雖然他知道有些人比他先在基督裏（羅十六7），其中一些比他先作使徒（加一17），但他不是從他們那裏得着福音。至於有關耶穌的教訓、復活前一週所發生的事、復活後顯現和類似的事情，這一切歷史細節，都是由親身經歷過的人告訴他。

哥林多前書十五章5節及下對主復活後顯現所作的總結（不包括向保羅自己顯現），可分為兩組：(1)向彼得顯現，向十二門徒顯現，及一時向500多弟兄顯現；(2)向雅各顯現，又給眾使徒顯現。兩組資料很有可能分別來自彼得和雅各的見證，我們幾乎可以肯定說，時間是在保羅悔改後第三年前往耶路撒冷的兩個星期中，即他與彼得和雅各見面時，從他們二人口中得知這些事情。

46 參O. Cullmann, *Early Church* (Eng. tr. 1956), 59ff.。

但若他從彼得和雅各口中得知這些事情之前已經傳揚福音，他所傳的是甚麼呢？根據他對舊約的認識，加上以他在大馬士革路上的經歷來詮釋，他便能夠毫不遲疑地宣揚復活的主耶穌基督。這個解釋與路加的記載非常吻合，保羅在悔改後「和大馬士革的門徒同住了些日子，就在各會堂裏宣傳耶穌，說他是神的兒子」（徒九19-20）。然而他與彼得和雅各見面後，他就能夠補充其他細節，向別人傳講他所領受的事情。

D. 保羅與巴拿巴

到過耶路撒冷後，保羅回到他的家鄉基利家，他往後數年的事蹟新約沒有記載。然而這幾年並非完全空白，因為有消息在猶太的門徒之間流傳，說那從前逼迫他們的，現在傳揚他原先所殘害的真道（加一23）。哥林多後書十二章2節及下所描述被提的經驗，便是屬於這段時期（約公元42年），這件事情在保羅往後的日子，留下永遠的印記；還有他被管理會堂的猶太人鞭打五次（十一24），其中至少有幾次是在這段期間發生。

羅馬書七章14至25節以現在時態生動地描寫保羅內心的掙扎，這個掙扎最激烈的階段，亦很可能發生在這個時期。這段經文和在這之前所記的七節經文，同樣有人質疑它們是否真的反映了保羅自己的經歷。然而一個喜愛神律法而又渴望遵行的人，被一個較自己強的力量迫使去作一些自己所憎惡的事情，這個痛苦的描述，肯定「不是抽象的理論，而是一個憂傷的心靈對其個人經歷的回響」。⁴⁷ 這個描述較加拉太書五章17節更生動：

47 M. Goguel, *Birth of Christianity* (Eng. tr. 1953), 213f.

「因為情慾和聖靈相爭，聖靈和情慾相爭，這兩個是彼此相敵，使你們不能作所願意作的。」保羅攻克己身，恐怕自己傳福音給別人，自己反被棄絕（林前九27），他對自己沒有過分自信。我們可以相信，像保羅這樣火熱的人，會覺得要「釘死肉體」，克制輕率的舌頭、草率的判斷，以及別人侵犯其使徒的職任時那些不滿的情緒，確實不是容易的事情。在其後數年，他可以「藉着基督的溫柔和平」向他的朋友懇求（林後十1），但這種溫柔和平並非自然而來。保羅為着神在基督耶穌裏從上面召他去完成的目標勇往直前（腓三14），他知道為那不能壞的冠冕而奔跑，「並非沒有爭戰」。保羅很喜歡用賽跑和打仗去描寫成聖之路，因信徒可以期待勝利忽然臨到。當他同時活在今生和來世的時候，這種張力無法完全解決（就像每一個在這今生和來世交疊時間活着的信徒所要面對的一樣），但他明白到，當他不再憑自己的力量去打這場仗，而是倚靠那在基督耶穌裏把他釋放的「賜生命聖靈的律」（羅八2），便可以得勝。

保羅的基督徒生命中這段不大為人知曉的時期，約在公元45年結束，當時巴拿巴到大數找他，邀請他一同牧養敘利亞安提阿初生的教會，那裏有一羣說希臘語的信徒先前開展了向外邦人傳福音的大規模運動（徒十一19-26）。這項在外邦人中傳福音和作教導的事工，正是保羅知道自己蒙呼召去做的工作，於是他與巴拿巴和其他同工，同心合意承擔這工作。

約在公元46年，當時猶太遭遇大饑荒，安提阿的信徒差派他和巴拿巴，將他們預備的捐獻送往耶路撒冷給當地的弟兄（徒十一27-30）。他們二人可能因此與耶路撒冷教會領袖會面，正如加拉太書二章1至10節所述的。

(這次的會面往往被認為即使徒行傳十五章所記的耶路撒冷會議，但除了兩處所涉及的主要人物，兩個敘述的共通點極少。) 保羅記載這次見面的日期是「過了十四年」(加二1)，大概是指一章18節所載耶路撒冷之行後的第14年，但更大可能是指他悔改後第14年。這次會見耶路撒冷教會領袖雅各、彼得和約翰(值得注意的是，這次雅各名列在三者之首)，是在私下進行，保羅說：「我……把我在外邦人中所傳的福音對弟兄們陳說，……惟恐我現在，或是從前，徒然奔跑」(二2)。

保羅在這裏似乎承認，若非得到耶路撒冷教會領袖的確認或至少交往，他所進行的傳道工作便沒有果效；表面看來，保羅承認這點並不尋常。很明顯，雖然他的使徒權柄並非來自耶路撒冷教會，但惟有與耶路撒冷教會交往，他才能有效地行使他的權柄。

我們可以肯定，保羅表現出這種態度其中一個原因，是恐怕教會分裂。假如耶路撒冷教會與外邦人的福音事工完全分家，基督的身體便會分裂，而祂的事工也因此而遭破壞。保羅全力投入外邦人的福音事工，未來亦希望繼續如是；假若受了割禮的與沒有受割禮的使徒互不承認，保羅付出的努力便會徒然。

幸好這次會面進行得非常順利。耶路撒冷教會的「柱石」承認巴拿巴和保羅是蒙神呼召向外邦人傳福音，正如他們自己蒙召作猶太人的使徒一樣，於是雙方握手表示接納各自的工作範圍。

在這次會面中，保羅聲稱他們並沒有談及割禮的問題，但事實上，當時並不乏提出這個問題的機會，因巴拿巴和保羅帶同安提阿教會的年輕外邦信徒提多一同前往。割禮一事，只在後來耶路撒冷會議上才成為觸目的議題。

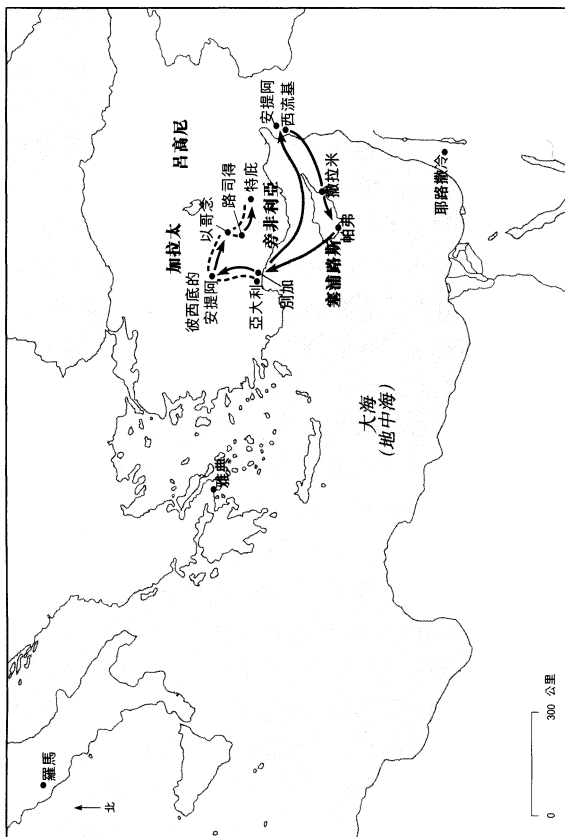


圖1 保羅第一次宣教旅程

耶路撒冷教會領袖對巴拿巴和保羅的惟一要求，是繼續記念他們母會的「窮人」。保羅在這方面早已大發熱心，往後在他整個傳道工作中，記念窮人是其中重要的道德責任。

回到安提阿不久，巴拿巴和保羅便回應先知的說話，被教會差派往西部和西北部地區傳道，特別是塞浦路斯全島和位於小亞細亞中部受羅馬管轄的加拉太省南部。他們在這些地方傳揚福音，建立教會，其中提及名字的地方有彼西底的安提阿、以哥念、路司得和特庇（徒十三14—十四23）。這事工是他們在敘利亞安提阿傳道工作的延伸，他們在這個階段依然以敘利亞安提阿為基地，而他們亦會在回去的時候向敘利亞安提阿教會匯報他們工作的進展。

或許正是因為這個意料之外的外邦福音延伸工作，導致一些比較保守的猶太信徒，堅持外邦信徒必須行割禮，並因此要接受和遵守猶太律法。他們預料到外邦人將會在教會中佔決定性的大多數，很自然使他們極其不安和疑慮。因此，其中一些人前往敘利亞安提阿，探訪這些初生的教會，施加壓力，要他們接受自己的觀點。

當這些人的代表首次前往安提阿的時候，彼得正暫居當地。保羅在加拉太書二章11至14節描述當時發生的事。這些代表其中一人，是雅各差來的使者，似乎已告訴彼得，他在安提阿與外邦信徒一同吃飯，令耶路撒冷的同工感到很為難。彼得大概是為了安撫他們，於是暫時停止這個做法，至少有一段時間。保羅對此反應強烈，因為他認為彼得的做法雖然無損憑恩典得救的福音原則，卻會叫人以為沒有受割禮的外邦信徒頂多是二等信徒。然而，這個福音原則，在加拉太南部的教會肯定

備受挑戰，因那些代表堅持除了信基督以外，要成為得救羣體的一員，還要行割禮，而保羅帶領歸主的初信者亦打算聽從他們。在保羅眼中，任何在福音信息以外附加的條件，都有損福音的特質。

這個爭議必須由「最高層」解決，於是巴拿巴和保羅率領代表團由安提阿教會前往耶路撒冷，與眾使徒和長老商議這件事情。雅各為這次辯論作總結，按他的判斷，除了相信基督，外邦人無須任何外加條件便可得救。但解決了這個原則性問題，尚有許多實踐性的問題需要解決，為要使猶太和外邦信徒在種族混合的社羣中的日常交往不受阻隔。在雅各的堅持下，耶路撒冷會議成員寫信給安提阿教會和其子教會，其中一項是吩咐外邦信徒禁戒一些猶太弟兄不能接受的食物，並遵守猶太的婚姻律例。

保羅對這些要求本身沒有提出任何異議，因為只要無損那些基本原則，保羅就會表現得十分隨和，並且他多次教訓信徒有責任在這些事情上尊重別人良心上的不安（參羅十四1下；林前八1及下）。無可否認，保羅在他的書信中處理這些問題時，從來沒有訴諸耶路撒冷的判決。其中一個原因，是耶路撒冷教會寫的那封信，是給「安提阿、敘利亞、基利家外邦眾弟兄」的（徒十五23），而即使這些稱呼可以引申包括加拉太南部安提阿的子教會，但保羅寫給這些教會的信，可能是在耶路撒冷會議之前寫成。另一個原因，是保羅沒有打算倚靠耶路撒冷教會所發出公文的權威，去支持他對外邦教會的訓誨，特別是因耶路撒冷和猶太的信徒經常侵犯保羅的外邦福音陣營，企圖削弱他在信徒眼中的使徒權柄，情況日益嚴重。因此保羅更加不能顯示他是受制於耶路撒冷的權威。

E. 保羅在馬其頓和希臘

耶路撒冷會議結束不久，保羅與巴拿巴分道揚鑣，他亦不再以敘利亞安提阿為福音基地。根據路加的記載，保羅和巴拿巴本欲探望不久之前在小亞細亞建立的教會，但他們為着是否帶巴拿巴的表兄弟馬可同去而意見分歧，所以決定彼此分開。上次保羅和巴拿巴前往塞浦路斯和小亞細亞的時候，馬可和他們同去，但馬可中途離開，回到耶路撒冷去。彼得在安提阿與外邦信徒分開吃飯的時候，巴拿巴也跟隨彼得的做法（加二13），這亦可能是導致保羅與巴拿巴分開的一個原因。然而，保羅後來提及巴拿巴（參林前九6），顯示雖然二人沒有再度合作，但他們的友誼並沒有中斷。

西拉是耶路撒冷教會的成員，與保羅有一樣的心志，並且似乎和保羅一樣擁有羅馬公民身分。保羅與西拉一同探望加拉太南部的教會。他們顯然希望向西前往以弗所，但被聖靈禁止，於是他們轉向北方和西北方，到達愛琴海沿岸的特羅亞，又渡海前往馬其頓的尼亞坡里。這時他們多了兩個同伴，就是路司得的年輕信徒提摩太，他後來作了保羅忠心的助手，還有安提阿的外邦醫生路加，路加在其敘述中採用「我們」代替使用「他們」（徒十六10-17），以表示他在這段時間與保羅等人在一起。

到了馬其頓之後，他們在腓立比和省會帖撒羅尼迦逗留了一會。在這兩個城市，教會很快便建立起來，雖然他們的宣教士——特別是保羅——很快被迫要離開，但他們仍繼續茁壯成長。在腓立比（當時腓立比是羅馬的殖民地），保羅和西拉在羅馬的官長面前，被指控擾亂該城市民的財產權益，這便是保羅和西拉其中一次運用

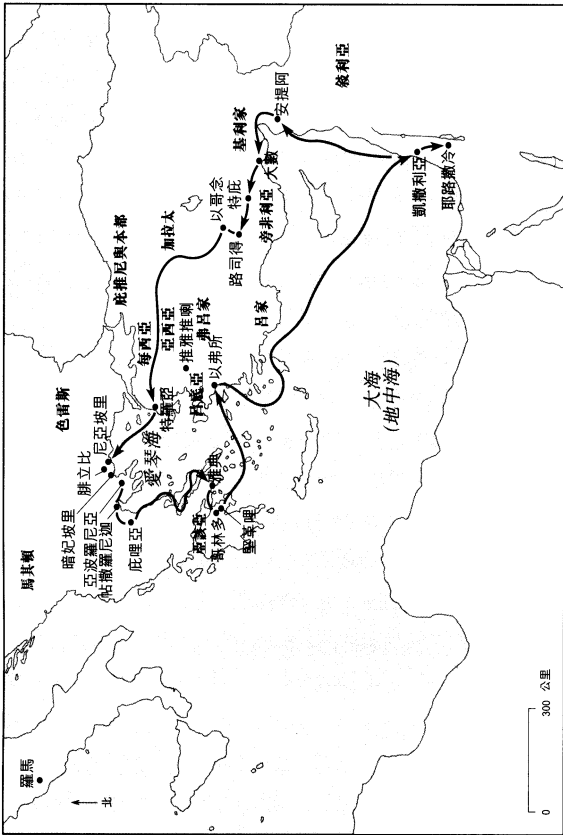


圖2 保羅第二次宣教旅程

其羅馬公民權利的處境。在帖撒羅尼迦，保羅和他的同伴遭受更嚴重的指控。接待保羅的帖撒羅尼迦居民被拉到地方官那裏，他們被指控收留「那攪亂天下」的人，而保羅等人亦被指違背凱撒的命令，說有另一個王耶穌（徒十七6-7）。據路加所記，那些指控他們的措詞，顯示在羅馬帝國其他地方的猶太羣體中，存在着一些活躍的滋事分子，而保羅和他的同伴被指與他們同一夥。保羅的朋友趕快送他離開帖撒羅尼迦，這樣做是為着保羅的安全，亦是為着他們自己的安全。這個指控是最嚴重的一項，當地的地方官不能輕率處理。除了特別提到耶穌外，該項指控的用詞，與當時猶太教一些運動的一般特徵非常吻合：這些運動或多或少帶點「彌賽亞」色彩，在一些有猶太社羣的地方，對公眾秩序造成威脅，被有責任感的猶太人所強烈反對和譴責，因他們明白與羅馬保持良好關係的重要性。身為羅馬公民的保羅肯定跟其他猶太人一樣，認同羅馬統治會帶來太平，但我們不能否認，他逐城逐鄉去傳道，通常都惹來公眾擾亂，這很容易成為他人攻擊保羅的借口。

保羅寫給帖撒羅尼迦教會的兩封信，是在他離開這個城市之後數個星期以至數個月後寫成，這兩封信見證了當地信徒，或甚至在猶太人當中，對末世事情的熱切期待。在這兩卷書信中，保羅認為有必要堅持以較冷靜的眼光去看末後的事，並指出主再來的日子前要發生的一些事件：「在那日子之前，必有離道反教的事，並有那大罪人，就是沉淪之子，顯露出來。他是抵擋主，高抬自己，超過一切稱為『神』的，和一切受人敬拜的，甚至坐在神的殿裏，自稱是神。我還在你們那裏的時候，曾把這些事告訴你們，你們不記得嗎？現在你們也

知道，那攔阻他的是甚麼，是叫他到了的時候，才可以顯露。因為那不法的隱意已經發動，只是現在有一個攔阻的，等到那攔阻的被除去……」（帖後二3-7）。

這段說話的生活背景和意義可作如下解釋。耶穌在馬可福音十三章14節私下預告「那行毀壞可憎的，站在不當站的地方」，許多人必定會以為是指公元40年羅馬皇帝該猶下令在耶路撒冷聖殿矗立他的像，這件事在保羅寫這段說話之前10年發生。幸好該猶及時撤銷這項命令，但那段日子的驚惶和焦慮在猶太人及信徒心裏揮之不去，渲染了他們想像敵基督真正出現的情境。保羅約在公元50年探望帖撒羅尼迦教會，他告訴信徒有關末後的日子，那不法的將會在一切的罪惡上顯露出來，化身成為「大罪人」，在神的殿裏自稱為神，要得到超過一切人或物所得的神聖尊榮。上文引述的經文重申這些教訓，並且補充，等到敵基督率領人向神發動末世的大叛亂，主的日子才會來到。現時那不法的和擾亂的勢力已在暗中活躍起來，但仍有一股力量阻止它們爆發。然而有朝一日，這攔阻的力量將被除去，那時這邪惡的勢力將會任意而行，不受約束。

保羅對他的讀者說，他們知道這攔阻的力量實際是甚麼，或許他已口頭傳予他們。這段經文的上下文顯示，當時羅馬帝國的法律和命令，是動亂勢力的一個攔阻，但存在着隨時被衝破的危機。經文中提到那股攔阻的力量時，既用了中性冠詞和分詞 *tó katéchon*，即「那攔阻他的」（帖後二6），亦用了陽性的冠詞和分詞 *ho katéchōn*，即「現在有一個攔阻的」（第7節）。這點亦進一步確認那攔阻力量就是那些法律和命令，因為這最高權力由皇帝擁有，因此可以用人稱或非人稱的詞彙去形

容。這亦解釋了為何保羅對那攔阻的人的身分只作極之謹慎的提示。在書信公開談論皇帝將會失去權力或王位，是很不智的做法。鑒於當時保羅和他在帖撒羅尼迦的朋友被指煽動叛亂，假如一封這樣的信落在歹人手中，便成為指控保羅等人的有力證據，會為帖撒羅尼迦的信徒帶來嚴重的後果。但若採納另一個解釋，如庫爾曼（O. Cullmann）和蒙克（J. Munck）所提出的，保羅是指他自己和他的傳道工作為那攔阻的力量，那就沒有有力的理由來解釋保羅為何不清楚說明他的意思。

保羅從帖撒羅尼迦起程前往帖撒里的庇哩亞，但後來在當地亦惹來同樣的麻煩，於是他便經水路被送往雅典。他在那裏等候他的同伴西拉和提摩太與他會合。這段時間，路加顯然仍在腓立比。路加記述保羅在雅典的亞略巴古所說的一段辯白（徒十七22-31），很多時候被斷定並非保羅的說話，因為這段說話所教導的是「上帝神秘主義」而不是保羅一貫的「基督神秘主義」。⁴⁸ 然而，這番說話是對異教徒說，不是對信徒說的，而保羅很清楚，若要在他和他的聽眾之間建立溝通的橋梁，他必須先從聽眾的一方着手。保羅在亞略巴古講述神藉着祂的創造和照管啓示自己，以及對敬拜偶像所作出的批評，都與羅馬書前半部分的內容大致相同，惟兩者的受眾有所不同。在兩處經文當中，我們都可察覺到與智慧書相似的話語。在這次講論當中，保羅解釋了神創造的大能、祂對受造之物的看顧，以及祂不倚靠受造之物，相反受造之物卻完全依賴祂，這些思想全都出自舊約聖

48 A. Schweitzer, *Mysticism of Paul the Apostle*, 6ff. ; 參M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, 26ff. °

經。保羅的思想極其全面，頭腦靈活，我們不能假設他只會舊調重彈，只懂說同一番話，受我們所認定的「保羅神學」所限制。

但是，雅典只是一個暫時停留的地方，過了幾天，保羅便起程前往哥林多，是亞該亞省一個繁盛的港口和主要城市。自離開安提阿之後，他首次找着一個基地，讓他可以逗留一段較長的時間，建立並鞏固信徒。保羅到達哥林多數個月後，哥林多的猶太社羣領袖企圖攔阻他傳道，在亞該亞方伯迦流面前控告他，說他「勸人不按着律法敬拜神」（徒十八13）。如路加所記載，這項指控非常含糊——究竟保羅被指控觸犯甚麼律法？是猶太律法還是羅馬律法？有關這點，保羅被控觸犯羅馬律法的可能性較大。迦流撤銷這宗案件時，對控方說他不願審理關乎猶太律法的問題，但這點他們應該早已清楚。不過，他們希望可以說服迦流，使他認同保羅的行徑違反羅馬律法，這就會是迦流需要干涉的事情。他們控告保羅傳揚不合法的宗教，這暗示他所傳的肯定不是猶太教，因猶太教是受羅馬帝國律法所認可和保護的，只要其活動和傳教事工沒有危害治安便可以了。

然而，迦流很快便對這情況作了判斷。對於他而言，保羅只不過是一個猶太人，與控告他的人無異，而且說着同一樣的言語，保羅與他們有任何的分歧，都是關乎猶太律法和宗教的詮釋，而對這種問題，迦流並無責任作出判斷。倘若是危害到治安，或是牽涉到罪案或冤屈的事，他表示一定會處理。於是他將控告保羅的人攆出公堂；那些旁觀者成羣上前襲擊管會堂的人，他亦置之不理。

迦流的管治，實際上將猶太教在羅馬律法下享有的

自由延伸至基督教，這大概為其他官員開了先例，令保羅可以在其後數年從事傳道工作，並肯定羅馬帝國的掌權者會持友善中立的態度。當然，假如迦流的管治是針對保羅的話，終保羅餘生，反對他的人便會不斷提出指控，要求判決。一個如此尊貴和具影響力的官員所開的先例，影響深遠。迦流的管治也或許叫保羅對羅馬的司法產生不錯的印象，使他在羅馬書十三章1至7節中，對那作為「神的差役」的「掌權者」有非常正面的態度。這件事對他後來決定上告凱撒的影響，更不用多說。

迦流的管治鼓勵保羅繼續留在哥林多，他在那裏住了18個月，直至公元52年的春天。那時候，哥林多已擁有一家壯大、滿有恩賜的教會，當中的信徒大多數從前是異教徒，以前的道德生活非常放縱，哥林多城當時就是因其道德風氣而臭名遠播。保羅所要面對的實際問題，就是要決定甚麼才是最有效的方法，教導這些人過信徒生活。

耶路撒冷有許多主內弟兄和批評者或許會勸告保羅，明智的做法只有一個，就是要求那些信徒遵守猶太人的律法，作為接納為基督徒的基本條件。但保羅已從自己的經歷中明白到，在世上遵行任何律法，都不能使人得着救恩和神所賜平安的確據，事實上他比大部分批評他的人更清楚如何遵行律法。但在他將自己生命降服於基督的一刻，便知道他已找到真正得着救恩和平安的方法。他堅決認為，當人將自己降服於復活的基督和祂聖靈的大能之下，他們的內心便會改變，從那時起，他們自然會行出「律法的義」（羅八4），結出「聖靈的果子」（加五22-23）。

許多基督徒覺得保羅實在過分樂觀。他們認為這個

觀念，可能會適用於那些已有一定道德基礎的人，但對於在哥林多和其他類似地方湧入教會的一羣道德敗壞的異教徒，怎會有效呢？保羅卻堅持，即使對於這些背景和環境都如此惡劣的人，這個觀念依然可行。長遠而言，保羅的方法證實是成功的，但當時他許多朋友確實認為他的做法會降低福音的道德標準，反對他的人更不在話下。為了證實他們的看法，他們會指出一些保羅帶領下的信徒在道德上有過失。

保羅對這些過失，比任何人都憂傷，因為他知道他的使徒名聲與他所建立的信徒的行為息息相關——他所關心的，不是他在人心目中的使徒名聲，而是在神眼中的使徒名聲。保羅反復地告訴信徒，惟有他們在信心上站立得穩，以他們的生命素質來證明他們是真實信主，他才可以有信心盼望那日，在基督的審判台前，為着自己作管家的職分向主交賬。但保羅待他們如同成熟的神的兒女，他不再將一套規則強加他們身上，而是將基督完美的標準擺在他們面前——基督不僅是一個外在榜樣，更藉着聖靈的大能在他們裏面彰顯出來。保羅稱這個標準為「基督的律法」（林前九21；加六2），不是刻在石頭或羊皮卷上，而是寫在人的心版上。這律法禁戒信徒不可過沒有紀律的生活、不可彼此爭吵、好管閒事，或在自己有能力工作謀生的時候倚賴別人度日。然而這律法的本質不是消極的，這是一個積極的律法，關乎基督的愛。耶穌將舊約的律法，總結為愛神和愛鄰舍兩條最大的誡命；不但如此，祂的整個生命更體現出這個愛的律法，為跟從祂的人提供了學效的榜樣。倘若有神的聖靈住在祂的子民心裏，藉着其大能使他們的生命顯出基督的性情，他們便會自然遵行這愛的律法。這是保羅

對他所帶領的信徒的期望。

保羅所選擇的道路不是容易走的，但這是最尊貴的路，他亦從沒有懷疑，對於那些藉着信靠基督叫靈性得以成熟的人，這是惟一正確的道路。這道路帶給保羅多番的失望，因為信徒未能回應「神在基督耶穌裏從上面來的呼召」（腓三14），但這從不會使他失卻盼望。他所栽培的大部分信徒，即使是那些剛從偶像敬拜當中被釋放的，都願意遵從他的教訓，在生活中實踐基督的律法，如同明光照亮四周的黑暗；如此，他許多的失望，便不足介懷了。

由於保羅要應付兩個方面的鬥爭，因此他的工作便越見困難。一方面，他要抵擋那些認為福音讓人不再受任何道德傳統規範的人；另一方面，他要抵擋那些走向另一極端的人，無疑這些人部分是為了反對前者的意見，企圖以基督教之名義設立戒律，如不可嫁娶和吃肉等。因此，對於那些把信徒的自由誤解為可以任意妄為的人，保羅盡力加以約束，同時他亦有責任立場堅定地應付那些企圖設立一套新戒條、完全摒除信徒自由的人。我們要瞭解保羅的論點何以一時傾向這方，一時側重那方，就必須明白他正面對這雙重的鬥爭。他盡可能認同兩方面的意見，但在某些事情上他必須立場堅定，維護福音的原則。保羅同意自由派人士說信徒應享有自由，但他提醒他們自由所帶來的責任。他同意禁慾主義者說信徒要克己，保羅自己實踐克己更勝於他們，然而他強調克己是自願的行動，不可以強加於不願意的人身上，而那些奉行律法主義的人和那些以為這樣可以特別蒙神喜悅的人，都不宜進行克己。對這一派的人，他說：「自由，不是放縱。」對另一派的人，他說：「自

由，不是捆綁。」基督徒活在此非基督教的环境中，必須謹記，基督教的公眾聲譽，實際上就是基督的聲譽，全在乎他們的行為。可是信徒還有一個更高尚的動機，就是他們蒙召去作討主喜悅的一切事，都要記錄在天上。要得着基督的讚許，是保羅一生中最重要的事，他亦渴望這成為信徒一生中最重要的事。為此，保羅給他們許多的鼓勵。

最後，保羅的策略就是在重要的中心地點，例如哥林多以及沿着先前他曾前往傳道的行省中帝國通訊的主要路線，傳揚福音，建立教會。若他要完成使命，便不能花時間作其他事情。而在這個階段的傳道工作，他的使命就是愛琴海沿岸的福音工作，及之後在地中海其餘地方的福音工作，只要未曾有人前往當地傳福音，他便前往。他知道「福音必須先傳給萬民」（可十三10），信徒方可期望主的再來。這是一個很充分的理由，要敬重這作外邦人使徒的職分，但對他來說，這職分具有更重要的意義，就是為以色列同胞回轉基督鋪路，這終局是他所渴望，並不斷為此祈求（羅九1及下，十1，十一13及下），他認為這事可能與主再來同時出現。

F. 保羅完成他在愛琴海的傳道工作

保羅在公元52年春天離開哥林多，匆促地到過巴勒斯坦後，經由陸路前往以弗所。以弗所是亞西亞省的一個主要城市，保羅以此作為他另一階段傳道工作的基地，為期近三年（徒二十31）。在多個助手協助下，他努力不懈地傳福音，教訓人，以致「一切在亞西亞的，無論是猶太人，是希臘人，都聽見主的道」（十九10）。事實上，亞西亞省的教會自從那時開始一直屹立不倒，直至1923年，土

耳其與希臘的人口有混亂的轉換為止。

一些耶穌的門徒在保羅到訪之前肯定已經在以弗所定居，他們是使徒行傳的記載以外，基督教發展的另一個分支的代表。只是到保羅來到，這個行省才熱切地開始基督教化。

保羅要取得工作上的一切成果，就必須衝破重重障礙。以弗所劇院內的擾亂（徒十九23及下），顯示出商業的利益如何受到新宗教運動威脅；另外又有來自當地猶太人社羣的反對（二十19）。總括而言，正如保羅自己所說，這個城市有「又寬大又有功效的門」為他而開，而且「反對的人也多」（林前十六9）。其中一些反對者，對保羅的自由甚至生命造成的威脅，可能比使徒行傳和其書信所粗略記載的嚴重。哥林多後書十一章23節是保羅在以弗所傳道工作接近尾聲時寫的，當中所暗示的多次被囚，至少有一次大概是在以弗所發生。哥林多前書十五章32節隱晦地提到他「在以弗所同野獸戰鬥」，意味着涉及一些致命的危險。他在哥林多後書一章8節及下亦提到另一次的致命危機。

這些致命的危險到底是甚麼，我們不大肯定。其中一個特出的見解，認為保羅可能因某些緣故被捲入亞西亞巡撫西蘭努（Marcus Junius Silanus）被行刺的事件中。尼祿於公元54年10月登上帝位後不久，他的母親亞基皮娜（Agrippina）便已籌算將保羅處死。⁴⁹ 保羅在哥林多後書一章8節及下的措詞，所暗示的肯定不是一場幾乎致死的疾病這麼簡單。很可能正如陶德所說，⁵⁰ 這次

49 參 Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry*, 102ff.。

50 C. H. Dodd, *NT Studies*, 80ff.

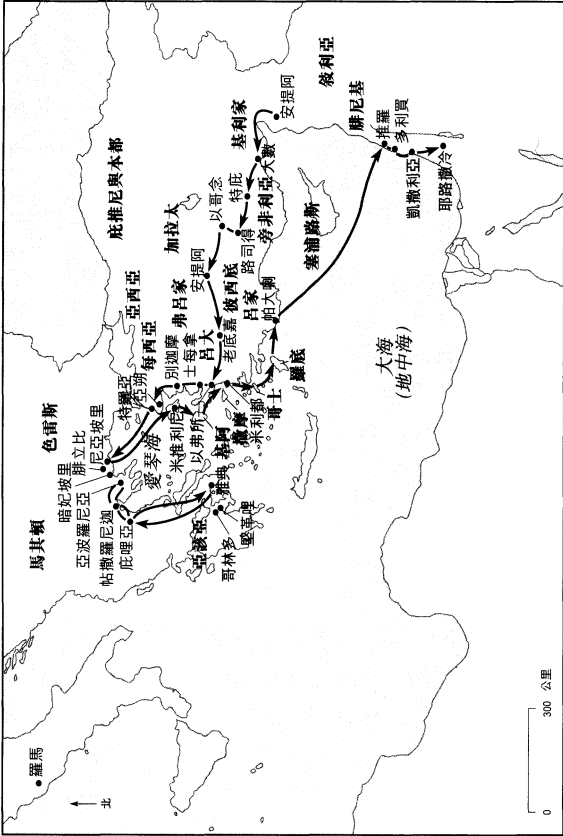


圖3 保羅第三次宣教旅程

的經歷標示保羅信徒生命歷程的一個分水嶺，但我們不能以此作為一個可靠標準，去斷定哪些保羅書信是在分水嶺的哪一邊。

除了要面對外界的煩擾，保羅每天都背負着他「為眾教會掛心的事」（林後十一28）。他的哥林多書信寫於這個時期，正為這番說話提供了充分的註釋。保羅離開哥林多之後，當地有人蓄意發起運動，貶低保羅的使徒地位，從而推翻他的權柄。眾所周知，保羅在耶穌於巴勒斯坦傳道期間從沒跟隨過祂，但後來卻聲稱他在異象中獲委派作使徒。一些貶低保羅使徒地位的人，將他的地位和其他使徒的地位，特別是彼得，作不公平的比較。我們不能因保羅提到那些哥林多基督徒說：「我是屬磯法的」（林前一12），就斷定彼得本人曾探望哥林多教會，甚或知道當地某些教會成員結成一黨，要求他作領導。但若彼得知道或以任何方式認同他們一黨人，保羅便會認為這件事是彼得違反了保羅和巴拿巴在耶路撒冷與他及其他教會「柱石」達成的協議。那些在哥林多聲稱奉彼得之名行事的人，表示他們是在保羅所立的根基上建造（三10及下）。這個做法不會令保羅憤怒，對於阿波羅在他離開後於哥林多所作的事，他似乎甚為欣賞，惟他反對意圖使阿波羅成為一黨領袖，正如他自己也拒絕作為一黨的領袖。但聲稱屬彼得的一派，在聲稱於保羅的根基上建造的時，卻貶低保羅的工作。雖然他們沒有隨從猶太派基督徒早前在加拉太教會的粗劣做法，並沒有立即壓迫外邦基督徒，說他們必須行割禮和遵守猶太律法的其他規定，保羅卻會認為他們的行徑更加危險。保羅自己如何小心謹慎，「免得建造在別人的根基上」（羅十五20），從羅馬書中他所採取的柔和態度

可見一斑，因為他沒有參與建立這個收信的基督徒羣體。

保羅於公元55年離開以弗所，然後花了一些時間再次探望馬其頓和亞該亞的教會。他在這個階段的活動並無詳細的描述，他在羅馬書十五章19節，講述他向西方傳福音直到以利哩古，顯示他所到的範圍，比使徒行傳二十章1至3節使人猜想的範圍更廣泛。以利哩古是羅馬帝國的一個行省，以馬其頓西北面的亞得里亞海東岸為邊界。他在以弗所的傳道工作結束後的一段空檔時間，最有可能便是以利哩古之行。此外，保羅在提及此行的上下文，暗示他寫這段說話的時候（約在公元57年初），是他傳道工作的最後階段。

保羅當時寫信給羅馬信徒其中一個原因，是因為保羅希望很快可以探望他們，要讓他們作好準備。但他告訴他們，在起程前往羅馬之前，他必須先到耶路撒冷完成他的任務，就是將一筆捐項送交當地的信徒，該筆捐項是他在外邦所建立的教會籌集了三、四年所得的（羅十五25及下；參林前十六1及下；林後八1及下）。

這個往耶路撒冷的「事工」，是保羅整個傳道計劃的一部分。此外，早在約10年前，耶路撒冷教會領袖曾要求巴拿巴和保羅，當他們傳福音予外邦人的時候，不可忘記「窮人」（加二10）。這個詞彙實際上等同於耶路撒冷信主的羣體（參後來出現的伊便尼派〔Ebionites〕這個猶太基督徒羣體，該字由希伯來文 *'ebyôn*「貧窮」演變而成）。

這筆捐項是外邦信徒用作償還他們欠耶路撒冷教會的債。因為福音由耶路撒冷起首傳給他們，為他們的母會提供物質的需要，是他們的一點回報。另外，保羅亦

認為這份餽贈可以加強耶路撒冷和外邦教會的團契關係。他知道耶路撒冷教會中許多成員以懷疑的眼光看他的外邦福音事工，而有些則企圖說服那些外邦信徒要更認同耶路撒冷門徒一般所持的基督教信仰和生活觀念。從哥林多後書十一章13節中保羅猛烈抨擊這些人行事詭詐，裝作基督使徒的模樣，足以顯示他對這些人所作所為的看法和感受。然而他不能忍受耶路撒冷和外邦教會長期處於分裂狀態，任何這類事情，都對基督在世上的工作造成破壞，他決意要以弟兄互相寬容的愛去克服這處境。

事實上，我們或者很想知道，保羅與耶路撒冷教會的領袖是否以相同的觀點看這筆捐項。對保羅而言，它是弟兄之間的愛的自然表現，是外邦信徒因那使他們得救的恩典向神感恩的回應。但在耶路撒冷教會的長老眼中，那或會是一種進貢，是子教會對母會應盡的責任，就像全世界猶太人每年都要支付半個舍客勒，用作維修耶路撒冷聖殿一樣。

然而，在保羅眼中，這不單是外邦教會感恩的表示，或是加強他們與耶路撒冷教會相交關係的方法，更是他在地中海東部傳道事工的高峯，以及在起程前往地中海西部前向神的敬拜和奉獻。這是他「所獻上的外邦人」外在、可見的表徵，顯示他被立為福音的祭司，在外邦人中作基督的使徒（羅十五16）。為這緣故，他非常重視隨行的教會代表，他們要將所屬教會的禮物帶到耶路撒冷，並在那裏給神獻上，也許是通過在聖殿當中的一個敬拜，將這祭物獻上。這聖殿正是基督曾向他顯現的地方，並差他「遠遠的往外邦人那裏去」（徒二十二21）。到那時，他才預備好起程前往羅馬。

G. 保羅到達羅馬

根據路加的記載，保羅是在以弗所傳道工作接近尾聲時計劃前往羅馬的：「保羅心裏定意，經過了馬其頓、亞該亞，就往耶路撒冷去。又說：『我到了那裏以後，也必須往羅馬去看看。』」（徒十九21）從他寫給羅馬教會的信中，我們可以清楚知道保羅定這計劃的原因。他在信中告訴羅馬的信徒，他已經完成愛琴海沿岸的事工，並且希望往西班牙，作他從前在馬其頓、亞該亞、加拉太和亞西亞所作的事。他所定下的策略，是在未曾聽聞福音的地方傳揚基督，他不願意「建造在別人的根基上」，這便排除了其餘大部分地中海沿岸地方，作為他開展傳道事工的地區。然而，顯然未有人將福音信息帶到西班牙，於是保羅便前往西班牙。在他往西班牙的途中，他應有機會實現他長久以來的渴望，就是前往羅馬，不只是去看看，更希望得到當地信徒友善接待，讓他可以此作為他西班牙傳道事工的基地（羅一11-15，十五14-32）。

路加對保羅往西班牙傳福音的計劃隻字不提。羅馬是路加所記歷史的終點站，他把保羅帶到那裏之後，便離開保羅，讓他繼續傳揚福音。路加福音和使徒行傳整體的目的，全繫於敘述結尾的一句說話。對於路加而言，保羅說：「我……也必須往羅馬去看看」，是路加本人的敘述所預期的終點，但對保羅而言，羅馬只不過是他前往西方路程中的一個暫時落腳點而已。

保羅到達羅馬的情境，與他所能預計的截然不同。在寫信給羅馬信徒的時候，保羅顯然為着他在耶路撒冷將會受到怎樣的接待而憂慮，他禱告說：「叫我脫離在猶太不順從的人，也叫我為耶路撒冷所辦的捐項，可蒙

聖徒悅納」(羅十五31)。雖然他和眾外邦教會代表獲得雅各和眾長老友善的歡迎，他在聖殿裏卻受到一些來自亞西亞省的猶太人攻擊，指他污穢了聖殿。他被毗鄰的安東尼亞堡的羅馬駐軍所拘捕，當他們的司令官發現保羅是羅馬公民，便在軍兵護送下將保羅帶到身在凱撒利亞的猶太巡撫腓力斯那裏。猶太人的首領派代表前往凱撒利亞，要控告保羅兩件事，其中一項較具體，指他污穢聖殿，但因為沒有證人，故此不能成立；另一項則較空泛，指他在整個猶太僑民散居地中破壞治安。保羅對於這兩項指控，都堅決否認，但腓力斯將判決一再拖延，到了公元59年他自己被革除職務。他的繼任人非斯都重新理審這案件，要按照羅馬司法制度的最高標準來審理。然而當他提到不是在凱撒利亞，而是要在耶路撒冷進行審訊，保羅恐怕新巡撫經驗不足，令自己落入敵人手裏，因此行使羅馬公民的權利，上告凱撒(徒二十五11)。

上告羅馬皇帝的權利，似乎是源於早期帝國人民的上訴權。根據卡修斯(Dio Cassius)所述，⁵¹ 亞古士督(Augustus)在公元前30年獲授予審理上訴的權力，同時在這段期間，帝國政府頒佈《猶利亞公共法》(*lex Julia de vi publica*，參上文VII.A)，禁止任何擁有管治權的官長殺害、鞭打、捆綁或折磨羅馬公民，亦不得在羅馬公民上告凱撒後對他進行判決，或阻止他在限定時間內前往羅馬提出上訴。這項命令一經頒佈，帝國之內任何地方的羅馬公民都得到保護，免受獨斷專橫的官長壓迫，但行省的長官仍可以審理一些明顯涉及違反成文法的案

51 Dio Cassius, *Hist.* li.19.

件，而保羅的個案顯然並非如此。⁵²（使徒行傳對保羅上訴的描述，符合這卷書惹人注目的成書日期，與公元1世紀50年代後期為人所知情況吻合，確實值得被視為現有證據的重要補充資料。）

行省的審判官必須將一份解說文書（撤銷信），連同被控者一同送出。欠缺經驗的非斯都，當然樂意得到年輕的亞基帕協助草擬這份文書。亞基帕是羅馬行省猶太東北方地區的王，這一帶以前由分封王腓力和呂撒聶管轄。亞基帕在保羅上告凱撒的翌日來到凱撒利亞，向新上任的巡撫問安（徒二十五13及下）。（由公元48至66年，猶太人的大祭司職分是由亞基帕授予的，據說他對猶太人的宗教活動瞭如指掌。）這個王有機會聽保羅分訴，並表示他無法合理地證明猶太人對保羅的任何嚴重指控。事實上，若不是他曾提出要上告凱撒，便可以在那裏當場獲釋，但如果非斯都預先判決這事，釋放保羅，這樣做即使不是越權，亦非常不智（徒二十六32）。於是，保羅在百夫長猶流的監管下送往羅馬（二十七1及下）。

為何保羅要上告凱撒？腓力斯在位時他沒有這樣做，大概是因為腓力斯根本已斷定他無罪，只是延遲正式宣告無罪釋放的時間。保羅或希望有一天腓力斯不再耽延，將他釋放，他便能夠實行他一直渴望前往羅馬西方的計劃。然而由於腓力斯被革除，非斯都接任巡撫，這為保羅帶來新的危險局面，因此保羅便作出這重大的決定。

52 參 A. H. M. Jones, *Studies in Roman Government and Law* (1960), 96。

我們可以肯定，保羅上告凱撒，最主要考慮的，並不是他本身的安全，而是為着福音的好處。七、八年前，他曾經在亞該亞省方伯迦流的判決中，體會到羅馬律法寬容和中立的立場，他所傳的道並非不合法，因為就羅馬律法而言，他所傳的只不過是其中一種猶太教而已。他或預期在羅馬的最高法院會得到同樣有利的裁決。但即使一個沒有保羅那麼聰明的人都定會明白，影響迦流判決的因素很快便不再有效。這很大程度上是拜保羅自己的工作所賜，基督教很快不再可能被視為猶太教的一種，因為如今外邦信徒明顯比猶太人多。假如羅馬皇帝裁定保羅勝訴，或許能夠贏得羅馬政府對基督教的認可，即使不會獲確認為以色列世代流傳的信仰的真正實現（正如保羅所信的），至少可獲確認為合法的宗教，擁有其本身的權利。此外，倘若尼祿親自聆聽保羅的辯白，結果將會如何？年輕的亞基帕王禮貌地婉拒接受保羅的論點，但外邦人普遍顯得比猶太人願意接受福音，因此羅馬皇帝可能比猶太人更容易說服。不論保羅這麼高的期望在我們看來是多麼不切實際，我們亦沒有理由去限制保羅的期望。

雖然保羅上告尼祿，羅馬皇帝亦不一定要親自聽審。根據塔西圖（Tacitus）所述，⁵³ 尼祿在開始執政的時候，已經宣佈不會親自審理案件，正如前任皇帝革老丟一樣。事實上，他在位頭八年，一般都委派他人代為處理案件。⁵⁴ 因此保羅一案，尤其假如是在公元62年之前呈上，則很有可能不是尼祿親自審理，大概是由羅馬

53 Tacitus, *Ann.* xiii.4.2.

54 參Tacitus, *Ann.* xiv.50.2。

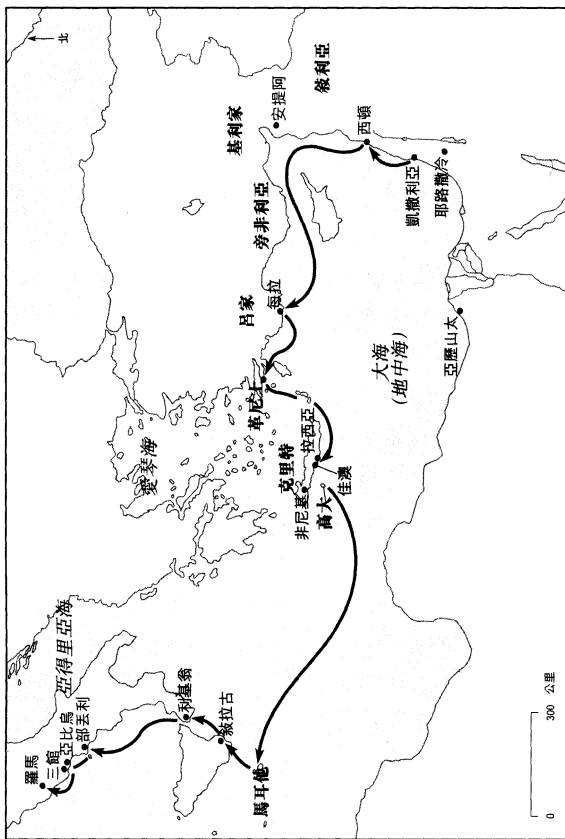


圖4 保羅往羅馬的路線

禁衛軍統領，「代表羅馬皇帝的地位，作為公義的泉源，連同法院的陪審法官和高級官員」，一同審理。⁵⁵ 假如由禁衛軍統領聽審，究竟是為人正直的伯勒斯（Afranius Burrus），還是他的繼任人，聲名狼藉的提杰林努（Tigellinus），結果將會截然不同。但我們無法確知，假如尼祿委派別人審理保羅的案件，到底是委託了誰。

路加對保羅前往羅馬的航海旅程、途中發生的沉船意外，以及在馬耳他過冬的三個月時間，作了詳盡的記載（徒二十七1—二十八10）。他的敘述富趣味性，原因有許多，其中一個重要原因，是它成為古代航海技術知識的重要文獻資料來源，另外，是它刻劃了保羅在面對艱難困境時的反應，顯示出他真正的為人怎樣。保羅在這絕望的境況中，仍能保持鎮定，信心堅強，並以其不屈的勇氣感染同船的乘客。

保羅和其他囚犯最終上岸到達羅馬的時候，根據西方文本的使徒行傳二十八章16節所載，百夫長將他們交給「御營的統領」，這個長官也許是羅馬禁衛軍的營長。各類的文本都一致指出，保羅「蒙准，和一個看守他的兵丁另住在一處」。

保羅自費（倚靠自己的收入），在羅馬居住了整整兩年。不論我們是否接受AV將 *en idíō mishómati* 譯作“in his own hired house”（譯註：《和》譯作「在自己所租的房子裏」）（徒二十八30），他很可能仍然處於被軟禁的狀態，即是說，他不是被囚禁在羅馬禁衛軍總部內，而是好像許多西方的首領般，被拘禁在「營外」。因此他

55 Ramsay, *SPT*, 357.

可以自由接待訪客，但他本人則不可自由活動。路加提到在保羅最初的訪客中，有羅馬猶太人的代表；他與保羅的辯論，成為路加的歷史記載最後的一幕，顯然經過深思熟慮。猶太人拒絕福音而外邦人接受，這樣的表述在路加早期的歷史記載不斷重複出現，在羅馬亦肯定有記錄，以保羅最後一句說話作總結——保羅在引用以賽亞書六章10節後，說：「所以你們當知道，神這救恩如今傳給外邦人，他們也必聽受」（徒二十八28）。

然而保羅被拘留「足足兩年」，那又怎樣呢？這段期間之後發生了甚麼事呢？一些人頗肯定的認為，這段日子以保羅受審、被定罪及處決作為終結。⁵⁶ 一些則認為保羅最終獲得釋放，不論是因為他受審後裁定無罪，還是因為這件案件由於拖延甚久而對控方不利。⁵⁷

一方面，假如保羅被拘禁兩年後立即被定罪及處死，則我們難以理解為何路加對這些事情隻字不提。另一方面，按照第1世紀的證據顯示，似乎沒有一個司法程序容許一宗案件因拖延而自動終止。現有的證據指出，官方會用盡一切方法迫使控方和被告出席審訊，以防有人放棄指控。倘若控方在一段合理時間內沒有出席法院審訊，可能需要受罰，但這並不表示被告可以自動獲釋。

保羅在羅馬逗留的時間長達整整兩年，可能是因為法院或其他有關方面的事務繁忙。倘若保羅真的未經審訊便已獲釋，則可能是由於凱撒運用其最高權力使然。

56 參J. V. Bartlet, *Expos.*, 8th ser., 5 (1913), 464ff. °

57 參K. Lake, *Interpreter*, 5 (1908/09), 147ff.; W. M. Ramsay, *Teaching of Paul in Terms of the Present Day*, 346ff.; H. J. Cadbury, *BC*, V, 297ff., esp. 326ff. °

「可能保羅因尼祿的仁慈而得到寬待，僅獲得暫時釋放。但我們無須推斷使徒行傳是否指保羅真的獲釋。」⁵⁸ 我們必須探究一下，保羅的書信在這個問題上能否為我們帶來比使徒行傳更多的亮光。

假如保羅在羅馬被拘禁兩年後獲釋，那麼他其後到了哪裏？他寫給腓利門的信（假如是屬於被囚的時期），則顯示他預期很快會獲得釋放，並將會再次探望亞西亞省的朋友。他說：「給我預備住處，因為我盼望藉着你們的禱告，必蒙恩到你們那裏去」（門22）。幾卷教牧書信，為我們提供了可靠的資料，提到保羅在地中海東部的一些活動，而這些活動的時期，應該不是保羅在耶路撒冷被捕及前往羅馬的航海旅程之前的任何時間。除了亞西亞省之外，他似乎曾到過馬其頓（提前一3）、克里特（多一5）和伊庇魯（Epirus，多三12；其首府是尼哥波立）。沒錯，根據路加的記載，保羅在米利都向以弗所的眾長老告別時，告訴他們以後不能再見他的面（徒二十25、28），但當時他正計劃在辦妥耶路撒冷的事務後前往西班牙，他沒有預料到會在耶路撒冷被捕，打亂了他的計劃。

保羅最終能否達成心願，將福音傳到西班牙？對於這個問題，我們無法得到肯定的答案，但有兩份羅馬的文獻指他的確到過西班牙。羅馬的革利免在寫給哥林多教會的信中（約公元96年），提醒他們保羅如何「去到西方的盡頭」，並在離世之前站在君王面前作見證（《革利免一書》5.7）。到底革利免真是指「去到西方的盡頭」，還是只不過表示保羅已達到「他在西方的目標」？身為

58 A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the NT* (1963), 119.

一個羅馬作者，他似乎是指一處在羅馬西面更遠的地方。《穆拉多利經目》(Muratorian Canon, 約公元190年)亦似乎指出路加略去彼得殉道及保羅離開首都起程前往西班牙(第37-39行)。這份文獻顯然是假設保羅真的起程前往西班牙，然而這個假設可能只是由羅馬書十五章24及28節推斷出來。事實上，對於革利免提及保羅去到「西方的盡頭」，我們亦可持相同的看法，但這可能性較低。這個問題仍有待研究。

對於保羅人生的最後一幕，我們有更多確實的資料。第2世紀末的羅馬基督徒作家兼長老該猶(Gaius)曾說，他能夠指出彼得和保羅兩位使徒的喪葬紀念碑所在，分別位於梵蒂岡山上和通往奧斯蒂亞(Ostia)的路旁。優西比烏(Eusebius)引述該猶的說話，⁵⁹亦提到哥林多主教丟尼修(Dionysius)如何在約170年寫信給羅馬教會，提到彼得和保羅差不多同時在意大利殉道，或許正如傳統所顯示，是在公元64年尼祿發動迫害的時候。提摩太後書四章6至18節，很可能是指保羅第二次在羅馬被拘禁和受審，結果被定罪處死。身為羅馬公民，保羅應是斬首而死。但在一個一直認為「死了就有益處」(腓一21)的人眼中，這不過是一小事。叫他充滿喜樂的，是他在法院受審，令他有更多機會為福音作見證：「惟有主站在我旁邊，加給我力量，使福音被我盡都傳明，叫外邦人都聽見」(提後四17)。

59 Eusebius, *HE* ii.25.7.

參考書目

(另參 **B. M. Metzger**, *Index to Periodical Literature on the Apostle Paul* [1960] °) **A. B. D. Alexander**, *Ethics of St. Paul* (1910); **B. W. Bacon**, *Jesus and Paul* (1921); *Story of St. Paul* (1905); **W. Barclay**, *Mind of St. Paul* (1958); **C. K. Barrett**, *From First Adam to Last* (1962); **H. N. Bate**, *Guide to the Epistles of St. Paul* (1926); **F. C. Baur**, *Paul, His Life and Works* (2 vols., Eng. tr. 1876); **F. W. Beare**, *St. Paul and His Letters* (1962); **G. Bornkamm**, *Paul* (Eng. tr. 1971); **F. F. Bruce**, *Paul* (1977); **R. Bultmann**, *Theology of the NT*, I (Eng. tr. 1952); **L. Cerfaux**, *Christ in the Theology of St. Paul* (Eng. tr. 1959); *Church in the Theology of St. Paul* (Eng. tr. 1959); **W. D. Davies**, *Christian Origins and Judaism* (1962); *Paul and Rabbinic Judaism* (2nd ed. 1955); **A. Deissmann**, *Paul, A Study in Social and Religious History* (Eng. tr. 2nd ed. 1926); **M. Dibelius**, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* (1909); *Studies in the Acts of the Apostles* (Eng. tr. 1956); **M. Dibelius** and **W. G. Kümmel**, *Paul* (Eng. tr. 1953); **C. H. Dodd**, *Meaning of Paul for Today* (1920); *NT Studies* (1953), pp. 67-128; **J. W. Drane**, *Paul: Libertine or Legalist?* (1975); **G. S. Duncan**, *St. Paul's Ephesian Ministry* (1929); **E. E. Ellis**, *Paul and His Recent Interpreters* (1961); *Paul's Use of the OT* (1957); **F. J. Foakes Jackson**, *Life of St. Paul* (1927); **A. Fridrichsen**, *Apostle and His Message* (1947); **T. R. Glover**, *Paul of Tarsus* (1925); **M. Grant**, *Saint Paul* (1976); **D. Guthrie**, *NT Intro.* (1961), pp. 386-684; **N. Q. Hamilton**, *Holy Spirit*

and Eschatology in Paul (1957); **A. M. Hunter**, *Interpreting Paul's Gospel* (1954); *Paul and His Predecessors* (2nd ed. 1961); **R. Jewett**, *A Chronology of Paul's Life* (1979); *Paul's Anthropological Terms* (1971); **E. Jüngel**, *Paulus und Jesus* (1962); **E. Käsemann**, *Perspectives on Paul* (Eng. tr. 1971); **H. A. A. Kennedy**, *St. Paul and the Mystery Religions* (1913); *St. Paul's Conception of the Last Things* (1904); *Theology of the Epistles* (1919); **S. Kim**, *Origin of Paul's Gospel* (1981); **J. Klausner**, *From Jesus to Paul* (Eng. tr. 1944); **J. Knox**, *Chapters in a Life of Paul* (1950); *Marcion and the NT* (1942); *Philemon among the Letters of Paul* (1935); **W. L. Knox**, *St. Paul and the Church of Jerusalem* (1925); *St. Paul and the Church of the Gentiles* (1939); *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (1944); **K. Lake**, *Earlier Epistles of St. Paul* (2nd ed. 1914); *Paul, His Heritage and Legacy* (1934); **J. G. Machen**, *Origin of Paul's Religion* (1947); **T. W. Manson**, *On Paul and John* (1963); *Studies in the Gospels and Epistles* (1962); **C. L. Mitton**, *Formation of the Pauline Corpus of Letters* (1955); **J. Munck**, *Paul and the Salvation of Mankind* (Eng. tr. 1959); **A. D. Nock**, *Early Gentile Christianity* (2nd ed. 1964); *St. Paul* (1938); **F. Prat**, *Theology of St. Paul* (Eng. tr. 1959); **W. M. Ramsay**, *Cities of St. Paul* (1907); *Pauline and Other Studies* (1906); *SPT; Teaching of Paul in Terms of the Present Day* (1913); **H. N. Ridderbos**, *Paul and Jesus* (Eng. tr. 1957); *Paul* (Eng. tr. 1975); **J. A. T. Robinson**, *The Body: A Study in Pauline Theology* (SBT, 1/5, 1952); **E. P. Sanders**, *Paul*

and Palestinian Judaism (1977); **W. Schmithals**, *Paul and James* (Eng. tr. 1964); **R. Schnackenburg**, *Baptism in the Thought of St. Paul* (Eng. tr. 1964); **H. J. Schoeps**, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish History* (Eng. tr. 1961); G. Schrenk, *Studien zu Paulus* (1954); **A. Schweitzer**, *Mysticism of Paul the Apostle* (Eng. tr. 1931); *Paul and His Interpreters* (Eng. tr. 1912); **C. A. A. Scott**, *Christianity According to St. Paul* (1927); *Footnotes to St. Paul* (1935); *St. Paul, the Man and the Teacher* (1936); **J. Smith**, *Voyage and Shipwreck of St. Paul* (Eng. tr. 1880); **W. D. Stacey**, *Pauline View of Man* (1956); K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (1976); **J. S. Stewart**, *A Man in Christ* (1935); **P. Stuhlmacher**, *Das paulinische Evangelium* (1968-); **H. St. J. Thackeray**, *Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought* (1900); **W. C. van Unnik**, *Tarsus or Jerusalem?* (Eng. tr. 1962); **G. Vos**, *Pauline Eschatology* (2nd ed. 1952); **D. E. H. Whiteley**, *Theology of St. Paul* (1964); **A. Wikenhauser**, *Pauline Mysticism* (Eng. tr. 1960).

F. F. BRUCE

保羅神學 PAULINE THEOLOGY

- I. 自然神學
 - A. 反對保羅有自然神學的論點
 - B. 支持保羅有自然神學的論點
- II. 特殊啓示
 - A. 本質
 - B. 範圍
 - C. 必須性
 - D. 證據
- III. 三位一體
- IV. 耶穌基督
 - A. 祂的神性
 - B. 祂的人性
- V. 人與罪
 - A. 人是受造之物
 - B. 人是肉體
 - C. 人是罪人
- VI. 救贖
 - A. 神的義
 - B. 因信稱義
 - C. 律法與恩典
- VII. 教會
 - A. 本質
 - B. 有形與無形
- VIII. 末世論
 - A. 主再來
 - B. 復活

C. 審判

IX. 總結

不論哪一個年代，保羅都是最具影響力的神學家。雖然他的神學並沒有混雜福音書所載的神學內容或其表達方式，卻明顯更有系統。他也許沒有在其他人的根基上建立自己的傳道工作，但他的神學卻正正以舊約聖經和主耶穌基督的教訓為根基，不過，他更是超越了兩者。基督曾應許賜下聖靈，「他要引導你們明白一切的真理」（約十六13），這應許獨特地應驗在保羅身上。因此，我們現依循頗有系統的指引，逐一探討保羅有關自然神學、特殊啓示、三位一體、耶穌基督、人與罪、救贖、教會和末世的教義。

I. 自然神學

A. 反對保羅有自然神學的論點

所謂自然神學，即不倚靠特殊啓示，單從自然界的事物（包括人類的本質）來建構有關神的教義。許多學者並不認為保羅有建立自然神學，其中包括加特納（B. Gärtner）、博恩卡姆（G. Bornkamm）、斯通豪斯（N. B. Stonehouse）、庫爾曼（O. Cullmann）、巴特（K. Barth）¹、潘霍華（D. Bonhoeffer）、柏寇偉（G. Berkouwer）、賴曾斯坦（R. Reitzenstein）和茲瓦安（J. de Zwaan）。

第一，為證實他們的觀點，其中一些學者（包括博恩卡姆²）否定在亞略巴古（馬耳斯山〔Mars' Hill〕）的

1 例如 *CD*, I/2, 167。

2 Bornkamm, *NTS*, 4 (1957/58), 94.

演說是保羅說的。但他們之所以否定，主要因為這篇演說含有「自然神學」，但那正是所要討論的問題。再者，羅馬書一至二章確實是保羅所寫，這點無人質疑，但這兩章經文更明顯地似乎有自然神學的教導。

第二，有學者發現，³ 保羅不是真正的知識分子，他不像斯多亞派（Stoics）這類典型自然神學家，他沒有那種「哲學家泰然自若」的氣質，而且比斐羅（Philo）更加着重神秘主義，只是形式有所不同。這些有趣的論點或許頗為真實，但沒有影響保羅作為一個自然神學家的事實。所有斯多亞派人士或許都是哲學家，但不是所有哲學家都屬於斯多亞派。

第三，賴曾斯坦提出，⁴ 希臘文 *gnōsis theou* 對保羅而言不是知識（*Wissen*），而是領會或感受（*Schauen, Fühlen*）。即使這是一個有趣而且重大的發現，也不能證明保羅是反知識的人。感受和領會當中包含知識。強調感受，不但不會妨礙思考理解，相反更明顯是運用了思考和理解力。此外，正如博恩卡姆發現，「我們的研究證明，保羅關注人的理性思維……遠超過人一貫所以為的」。⁵

第四，有人指出，保羅對有關得救的方法、屬靈的羣體、復活的身體、最後的審判等事情的教導，在斯多亞派的典籍中都沒有記載。然而，這不能因此推斷所有保羅的教義（例：自然神學等），都不會與斯多亞派典籍

3 參例：M. E. Andrews, "Paul, Philo, and the Intellectuals," in J. S. Kepler, ed., *Contemporary Thinking about Paul* (1950), 400f. °

4 R. Reitzenstein, *Poimandres* (1904), 118.

5 Bornkamm, 100.

的內容相似。

第五，茲瓦安論述，⁶ 保羅的啓示並不是關於 *stoicheía*，而是關乎義、揀選等類似的主題。要是說保羅的啓示並不是「僅僅」關於 *stoicheía*，則相信沒有人會反對，但這樣的話，這個論點就不能用作反對保羅有自然神學的思想。無論如何，*stoicheía* 的意義太不明確，不適宜用於論證之中。⁷

第六，希臘哲學家和斯多亞派人士的神是不具人格的，這點經常引起激烈的爭論。有人認為，倘若保羅是一個自然哲學家，那麼他的神亦應該是不具人格的；由於他的神並不是這樣，他肯定沒有從哲理角度去思考或企圖證明神。但這個論點錯誤地假設所有希臘哲學思想只會指向一位不具人格的神，而所有哲學思想只會得到希臘思想的結論。

第七，有人以為，保羅在羅馬書一章20節從可見的事物（希：*toís poiēmasin*）論到不可見的神（希：*tá aórata*），可見他是相信那有位格的神、主耶穌基督的父。當然，保羅寫這段經文的時候是一個基督徒，但(1)這不表示他在這段經文試圖證明有神的同时早已假定了有神存在；(2)上下文也沒有證據顯示他已假定了有神；(3)相反，有許多跡象顯示他並沒有預先假定有神；因為(4)他只是訴諸自然啓示來證明世上有這位不可見的神，他並沒有訴諸特殊啓示；因此(5)一般人都能夠「認識神」，知道他的存在。

第八，有人認為希臘文 *phanerón*（「顯明」，羅一

6 de Zwaan, 543f.

7 參「小學」ELEMENT。

19；RSV 作 plain) 不是指人類的推想，而是指神的啓示，這個解釋對錯參半。沒錯，啓示就是向人顯明的事，但若說神的啓示不會藉人的推想或領會顯露出來，那肯定是錯謬。保羅說人都「曉得」有神，又說不尊崇祂的罪是「無可推諉」的，可見啓示是人「明明可知」的。

第九，假如保羅有自然神學的觀念，他便應該有指出，救恩等同擁有正確的思想。⁸ 我們清楚瞭解，人的錯誤思想可以歸咎於他們犯罪的狀況，因為他們思想上「故意」不認識神，也不敬拜祂，神便任憑他們存「邪僻的心」。這清楚的暗示，假如他們的心思正直，他們的頭腦便很容易明白啓示。事實上，他們即使明白啓示，也即時將之抑制。顯然，假如他們不再故意視若無睹，便可正確地思想。思想的得救，是整全救恩的一部分。

第十，亦是最後一點，許多人注意到，保羅學習舊約，並且相信舊約，而舊約由創世記一章1節開始已認定神存在，並不須要證明神的存在，而且藐視希臘人將神理性化的思想，因此保羅不可能在其著作中轉而辯證神的存在。我們不打算着意反駁有人可能過分誇張舊約的反理智主義，但我們要指出：第一，猶太人已發展了一套護教思想，在約伯記、詩篇、箴言、傳道書等智慧文學作品中可見；第二，保羅向甚麼人便作甚麼人，為要得些人，他面對外邦人的時候，不大可能仍舊採用毫不適切的猶太人傳道方式；第三，若果一切都是出於神特殊的啓示，他就不會指摘外邦人不認識神是「無可推諉」，因為他們從前沒有機會認識神。⁹

8 Gärtner, 143.

9 這部分另參「斯多亞派」Stoics。

B. 支持保羅有自然神學的論點

有許多學者支持保羅有自然神學的思想，包括狄比流 (M. Dibelius)、路德曼 (G. Lüdemann)、普賴斯 (E. J. Price)、弗里德利森 (A. Fridrichsen)、利茲曼 (H. Lietzmann)、威爾遜 (T. Wilson)、丹尼爾羅普斯 (H. Daniel-Rops) 和普賴爾 (K. F. W. Prior)。布特曼 (R. Bultmann) 和波蘭茲 (M. Pohlenz) 的立場有些含糊或模稜兩可，而懷特利 (Whitely) 則直截了當地指出人類有足夠的自然知識去認識神，故此無可推諉。¹⁰

在支持這個立場的論點中，首先是保羅的生活環境，使人雖不至推斷是事實，也至少傾向接納保羅有自然神學的可能性。他的猶太和異教背景都與此甚有關連。如上文所述，對於一個其親屬居住在大數達150年之久的散居猶太僑民，我們可以想像他有自然神學的思想。¹¹ 假如希伯來文舊約聖經可以翻譯成希臘文，假如智慧文學可以好像柏拉圖的《提麥奧斯》(*Timaeus*) 一般去論證事理，假如當時亞歷山太的斐羅可以將摩西和柏拉圖的思想結合起來，那麼，像保羅這樣熱切的傳道者，豈不會用盡一切智慧知識，為基督拯救外邦人的靈魂？

第二，保羅一口流利的希臘語及其實際的論證，即使不是來自異教的信仰，亦是與之同出一轍。追隨柏拉圖哲學、奧菲士主義 (Orphism) 和斯多亞主義的外邦人，已發展出一套理性的一神主義。由於保羅擠身於這個潮流之中，所以普賴斯、韋斯 (B. Weiss)、狄比流和其他學者作出跟威爾遜相似的判斷，就是保羅「同樣有

10 Whitely, 56.

11 T. Wilson, 41.

自然啓示的教義」。¹² 保羅能夠運用自然神學去攔阻在路司得拜偶像的人（徒十四12及下），他在亞略巴古的聚會當中傳福音，羣眾散開不是因為他講論自然神學，引用了亞拉突（Aratus）和伊皮麥尼德（Epimenides）的片言隻字。羣眾散開是因為保羅後來講論復活和審判這些屬於啓示神學的東西。

有認為保羅後來認定只知道耶穌基督和祂釘十字架（林前二2），暗示他放棄了自然神學，但這卻沒法解釋為何保羅要放棄這個效果良好的進路。此外，正如博恩卡姆所評論，¹³ 在哥林多前書一章18至19節，保羅引用舊約經文來輕視人的智慧，¹⁴ 哥林多前書一至三章所針對的是世人的智慧，但並不否定真正的智慧或判斷。當保羅說神的「愚拙」總比人智慧的時候，我們是否以為保羅指全知全能的神是真正的愚拙？「人的智慧」才是愚拙（參羅一22，「自稱為聰明，反成了愚拙」），因為人拒絕順服神的特殊啓示。柏拉圖很渴望得到使徒所領受的啓示，若面對着神所啓示的智慧，他對自己有過的推論也可能會有同樣的評語。換言之，那些在亞略巴古聽保羅講論的人，問題不在於有自然神學的思想，而是在於沒有按正確的前提去作出推理。因為自然的啓示並沒有揭示身體復活或最後審判等真理，他們因此抗拒這些教義。可是自然神學並沒有什麼理據反對身體復活的可能性。相反，倘若自然神學證實這世上有神，那麼祂的存在便證實了神蹟發生的可能性。因此在馬耳斯山講論

12 Wilson, 54.

13 Bornkamm, 94.

14 同上。

的末段，放棄自然神學的不是擁護特殊啓示的保羅，而是那些推崇一般啓示的聽眾。「人的智慧」變成愚拙，「神的愚拙」反而是智慧。

第三，保羅獨立的神學論點，大體上與斯多亞派色士特（Sextes）的論點非常相似。¹⁵ 色士特從普遍被認同的論點開始其推論，那些論點與羅馬書一章、使徒行傳十四及十七章大體上沒有分別。人類藉着大自然的事物知道有神（希：*gnóntes tón theón*，羅一21），亦透過大自然的事物得知神的旨意（希：*dikaíōma*，羅一32）。斯多亞派認為大自然的秩序乃其設計者向人發出的提示，而此與保羅在使徒行傳十七章24至25節所說的非常接近。色士特強調拒絕神的人的後果，作為證明神存在的論證。保羅同樣對不虔不義（希：*asébeia*）和行不義（希：*adikía*）的人有類似的講述（羅一18）。保羅告訴雅典人，以為萬物的創造者能夠用人手造出來，是何等愚昧無知；他似乎認為，不信的人所敬拜的是受造之物而非那創造者，清楚證明他們的敬拜是何等愚昧可笑。他對不信神的「理性」根據一般不會太過認真，但卻堅持認為人的心思變為邪惡，是因為人不願意容納神在他的思想中（羅一21）。

第四，也許是支持保羅有自然神學思想的最基本論點，就是根本沒有人能夠理據充分地否定他有自然神學的思想。所有研讀羅馬書一至二章的人，都會發覺保羅是在講解自然啓示。對於這一點，沒有人提出異議，亦不可能有異議。然而，自然神學與自然啓示有所不同，有些人肯定有自然神學這回事，有些人則否定。但它可

15 Gärtner, 110.

以被否定嗎？假如所有人都同意保羅所說，人故意掩飾神的自然啓示，以致永不能發展成為自然神學，那麼豈不是所有人亦必須同意，人也故意掩飾自然啓示所顯明的知識？這知識是不能被完全消滅的，因為即使如加特納也發現到，¹⁶ 神不斷向人啓示這些知識。

因此，根據保羅的見解，神決意要啓示自己，但人類卻故意要掩蓋祂的啓示，結果便形成了一種出於勉強的自然神學，人在萬分不情願下承認神所啓示的知識，同時亦不斷企圖擦掉這些被迫承認的知識。所以有些人認為自然啓示會將人引到神面前，保羅提出反對，指出人類的愚頑、邪惡，在無可推諉的情況下拒絕神。保羅亦反對有些人認為人根本尚未發展出自然神學，他指出神在人心裏和眾人身上，清楚、恆久、仁慈、耐心地彰顯了祂自己。

II. 特殊啓示

倘若有充分理由證明保羅有講論自然啓示，而這自然啓示迫使心懷敵意的人類，產生一些差點被扭曲至無法辯認的自然神學思想，那麼幾乎毫無疑問，保羅有講解並強調那特殊的書面的超自然啓示。這種啓示的本質、範圍、必須性和證據詳述如下。

A. 本質

華菲德 (B. B. Warfield) 指出，¹⁷ 這種啓示的獨特表達方式是 *graphē*，在新約共出現過50次，全都指出

16 Gärtner, 79.

17 B. B. Warfield, *DCG*, II, 585.

「聖靈藉作者的口，預言一些事情」（徒一16）。保羅在多處都使用了這種表達方式（羅一2，四3，九17，十11，十一2，十五4，十六26；林前十五3；加三8，三22，四30；提前五18；提後三16等）。埃利斯（Ellis）指出，¹⁸ 提摩太後書三章16節「神所默示的」（*theópneustos*）一詞，與當時猶太教和早期教會的用法相符。因此不可見的神，不但藉着祂所造之物彰顯自己，現更「張開祂的聖口」。¹⁹

B. 範圍

graphē 的觀念，延伸到整本聖經，但亦只限於聖經。施倫克（G. Schrenck）注意到多處新約的參照都是關乎某些經文，於是作出結論，認為那些情況或表示「聖經（作為一個整體）特別在這裏說話」，²⁰ 正如華菲德所說明的。²¹ 有關正典以外的參照，參埃利斯的著作，²² 他反駁史懷哲（A. Schweitzer）認為保羅以類似方式引用猶太人哈加達（Haggadah）的論點。²³

保羅所引用的經文並不限於舊約，例如提摩太前書五章18節下，便引用了馬太福音十章10節和路加福音十章7節。保羅很清楚，正如彼得後書三章15至16節所說，他自己是在傳遞「聖經」（《和》：「經書」），這一

18 Ellis, 21.

19 這話出於加爾文（Calvin）。

20 G. Schrenck, *TDNT*, I, s.v. γράψω κτλ.

21 Warfield, *DCG*, II, 585f.

22 Ellis, 74f., 83.

23 A. Schweitzer, *Paul and His Interpreters* (Eng. tr. 1948), 46.

方面從帖撒羅尼迦後書三章14至15節可見，當中他認為聽從他信上的話是教會羣體之間持續交往的先決條件。另外在哥林多前書四章16節也看到相同的信息，指他所傳講及「傳遞」的說話，是關乎哥林多人的救恩。²⁴ 雖然默示廣泛地適用於整本聖經，但問題是究竟有多廣泛。提摩太後書三章16節「聖經都是」(*pása graphē*)一詞，表示沒有例外，即使有例外，保羅的正典當中並沒有提供識別。因此聖經的每一個字，不論是明示和暗示，都是 *theopneustía*（「神所默示的」），與保羅的主所教導的道理同樣準確無誤（太五18；約十35）。保羅相對地「隨意」引用《七十士譯本》，²⁵ 可能會使我們對這個說法有所保留。不過，要留意：第一，他是間接提述還是引述經文，我們根本無法辨別；第二，對舊約經文作出的改動，多數是為了切合新的處境；第三，在古時的經卷中，根本沒有標點符號、引號及幫助人一字不差地複製文字的先進工具；²⁶ 最後，如上文所述，保羅聲稱自己擁有權柄作神的傳話者，受感傳遞神的話，得着從上而來的主權去選擇引用和修訂祂的話，這就正如神的話不論以甚麼形式出現都是無誤的道理一樣，兩者都是無可爭議的。諾克（A. D. Nock）發現，使徒保羅的著作中，除引用和間接提及許多的經文之外，「沒有一段不是下意識地記述希臘文的舊約聖經，就如《天路歷程》一書，每段都在呼應《英王詹姆斯譯本》聖經一

24 參 N. B. Stonehouse, 83f.。

25 有關的表列資料，參 F. Prat, I, 411-14 及 Ellis, 150-88。

26 參 R. Nicole, "NT use of the OT," in Henry, ed., *Revelation and the Bible*, 144f.。

樣」。²⁷ 再者，由於保羅聲稱自己是基督的使者和揭示祂話語的人，當他把主的命令和自己的意見分辨開來的時候（林前七25），這肯定是來源上的分別而不是權柄上的差別，即是分辨哪些是基督親口說的話，哪些是基督藉着保羅的思想和手筆所傳遞的說話。

C. 必須性

即使神自立定天地的根基，已不斷藉着所造之物顯明祂自己，但仍需要作進一步的啓示，因為自然啓示沒有關乎福音的「神救贖的大能」（羅一16）。世人從受造之物可以知道神的「永能和神性」（20節），這些知識雖然沒有救贖的功能，但已叫人「無可推諉」（21節）。因此世人可以得着智慧（22節；林前一21），但他們憑着智慧卻「不認識神」（林前一21；參徒十七23），相反，他們「成了愚拙」（羅一22）。²⁸ 他們知道神（21節），但卻不認識神；他們知道有神，但不明白「神的事」（林前二11）。他們從大自然認識到神以祂大能所作的事，但不明白祂藉着祂的福音所要作的事。他們怎能明白呢？因為「除了在人裏頭的靈，誰能知道人的事？像這樣，除了神的靈，也沒有人知道神的事」（11節）。

D. 證據

有甚麼證據證明神已顯明「神的事」？很明顯，保羅和他的讀者已假定 *graphē* 是默示而來。保羅將他的論點建基於默示，而不是將默示建基於他的論點。他在使

27 A. D. Nock, *Saint Paul* (1938), 183.

28 Goodspeed, *Student's NT*.

徒行傳十四章15至16節、十七章24至25節和羅馬書一章18至19節對神自然啓示的實相作出緊密的推論，但對於 *graphē*，卻沒有這樣的處理。然而我們不能因此推斷，保羅也以相同的方式向外邦人傳福音，建立基督教羣體，好像對「信徒一家的人」說話一樣。聖經是神所默示的，這點似乎沒有受到猶太人和外邦信徒挑戰，無須作出辯護。但保羅以及彼得都是隨時作好預備，向「問你們心中盼望的緣由」的人（彼前三15），為神辯護；我們又怎可說保羅定必不會為 *theopneustía*（「神的默示」）而辯護，就好像他會為身體復活（林前十五1及下）、惟獨因信稱義（羅四5及下）、他自己的使徒身分（林後十二1及下）而辯護一樣？

保羅的使徒身分，是在大馬士革路上耶穌基督向他顯現時開始（徒九1及下，二十二5及下，二十六12及下）。如倫施托夫（Rengstorf）所述，²⁹ 對保羅而言，這是「神的作為，是客觀的事實，並非異象中的經歷」（加一15；羅一1），這使他意識到這是一個呼召，就如舊約的先知（特別是耶利米）所受的呼召一樣。然而，保羅並沒有將他的權柄完全建基於起初他在大馬士革所看見主那超自然經歷之上。在有需要的時候，他亦以主不斷藉着他顯出大能的作為，來證明他的權柄。他叫哥林多教會回想他先前在他們那裏所行的「神蹟、奇事、異能」（林後十二12），並且承諾在他再到他們那裏時，假如他們要尋求基督在他裏面說話的憑據（十三3-4），他必會同樣顯出基督的能力。雖然我們也同意倫施托夫所說，保羅寫哥林多後書十二章12節，「只是為了顯示他所行

29 Rengstorf, *TDNT*, I, 438.

的事合理，而不是證明他個人的重要性」，³⁰ 但我們卻始終認為保羅亦可能會為自己所領受的神聖使命提供外在的憑據。保羅的論點是，他的身分是來自超自然的任命，因此他的信息也是超自然的。他說：「我不是使徒嗎？我不是見過我們的主耶穌嗎？」雖然他承認其他人都能行異能（林前十二27-30），但這些行異能的工人沒有大馬士革路上的經歷，亦沒有獲委派作使徒。

總括而言，保羅完全贊同舊約是絕無謬誤的聖經，並指出若干具代表性的新約資料也是如此。同時，他經歷了超自然方式獲授予使徒身分，證明他有權對聖經作出認可和補充。

III. 三位一體

世上有一位神，祂表現出許多種屬性，存在着三個位格。保羅忠於舊約申命記六章4節的教訓，堅持神只有一位（林前八4、6；提前一17），他通常稱神為「父」。巴克萊（W. Barclay）說：「保羅在他所寫的信中，沒有一封不是稱神為父。」³¹ 神是在萬物之上，為萬物之主（林前十五24-28），是萬物生命的源頭（林前八6；帖前一9；羅十一36）。倫施托夫說，保羅是第一個使徒確認基督的呼召是出於神，神是至高全能（弗一11；羅九18），全知（羅十一33-36；林前一21；弗三10），公義（羅三5、25；徒十七31），永恆（羅一20；提前一17），不可見但在基督裏彰顯出來，與基督相似（林後五19；西一

30 Rengstorf, 440.

31 W. Barclay, *Mind of St. Paul* (1958), 32f. ; 參 F. Amoit, *L'Enseignement de St. Paul* (1946), I, 59.

15，三6；提前一17），有忿怒（羅一18；弗二3，五6；帖前一10，五9），亦有憐憫及和平（羅二9；林後五19-20，十三11；帖後三16）。³²

保羅的一神觀念非常明顯，而三位一體的思想則較為含蓄。他強調神是獨一的，³³但他也同樣強調神的位格，有聖父、聖子、聖靈三個位格。（聖父位格的討論，參前一段；聖子的位格，參下文IV。）

新約聖經有379處提到聖靈及其獨有的神聖位格，其中146處出自保羅。³⁴經文視祂的位格和神性是理所當然的，不用證明。祂給形容為擁有知識（林前二10-11）、意願（林前十二11）、意旨或思想（希：*phrónēma*，羅八27）、感情（羅十五30；弗四30）。祂引領人，教導人，為人代求，為人向神呼求。聖靈若只是一股力量或一種能力，經文又怎可用到以上的言詞來描寫祂呢？很明顯保羅也相信聖靈的神性。在使徒行傳二十八章25至27節，保羅將以賽亞書六章8至10節「大君王萬君之耶和華」所說的話，說成是聖靈所說的。還有許多段經文暗示聖靈擁有神的屬性，例如無所不在（羅八11；林前十二13；多三5）等。

這個解釋似乎足以回應拜施拉格（W. Beyschlag）³⁵和某些人的意見，他們認為那些經文只不過是保羅將沒有位格的事物賦與位格的另一個例子；這個解釋亦足以回應薩巴捷（A. Sabatier）³⁶的見解，他承認有三個位

32 Rengstorff, *TDNT*, I, 439f.

33 Amoit, I, 59.

34 R. B. Hoyle, *Holy Spirit in St. Paul* (1928), 25.

35 W. Beyschlag, *NT Theologie* (1896), II, 204.

36 A. Sabatier, 338.

格，卻將其重要性大大減低，只視之為救贖次序的一個表達方式：聖父的慈愛，在聖子的恩惠中顯明出來，藉着聖靈在人的靈裏頭動工。保羅說基督就是聖靈（林後三17），肯定是指兩者在本質上相同，而不是形態論（modalism）所認為的兩者是同一個位格，這錯誤已被斯科特（E. F. Scott）徹底駁倒。³⁷《威斯敏斯特大教理問答》（Westminster Larger Catechism）第九條如此說：「神有三個位格：聖父、聖子、聖靈；三者合成獨一永恆的真神，擁有相同的本質，同等的權能和榮耀，但三者的位格屬性卻有所不同。」這觀念可能太依賴哥林多後書十三章14節而沒有建基於整體的保羅神學上。

IV. 耶穌基督

耶穌基督就是保羅的生命，在他裏面活着的不再是他自己而是基督（加二20）。保羅活着就是基督（腓一21），他只有一個目標，就是「以認識我主基督耶穌為至寶」，不惜任何代價，為要得着基督（三7-8），而知道耶穌基督和祂釘十字架，就是他所有的方法（林前二2）。他最喜歡稱自己為基督的「奴僕」（希：*doúlos*）。耶穌是在保羅正計劃滅絕基督徒的時候向他顯現的，保羅重視這個片段，過於他一生中任何其他事情（徒九1-19，二十二4-16，二十六9-18）。事實上在新約的敘述當中，除了耶穌基督的受難，這件事佔了最多的篇幅。描述這個基督令使徒保羅傷透腦筋，約有13次他都覺得難以言喻，只能用「基督測不透的豐富」這句話去表達。

37 E. F. Scott, *The Spirit in the NT* (1923), 180-83; 可惜N. Q. Hamilton, *Holy Spirit and Eschatology in Paul* (1957), 83似乎只承認「無固定形態」的獨一真神。

A. 祂的神性

雖然基督既測不透又有無窮盡的豐富，但不表示我們無法認識祂，保羅談及許多關於祂的事。最重要的，是耶穌基督擁有神性。我們簡要地列出五方面的證據，以及一些挑戰和反駁。首先，保羅對耶穌最典型的稱呼是「主」(*kýrios*)，有144至146次，已沒有計算「主基督」，「主耶穌基督」等組合用法。³⁸ 由於《七十士譯本》用 *kýrios* 一字來翻譯希伯來聖經的 *YHWH*，因此對於保羅而言，耶穌便是與以色列立約的那位神。³⁹ 這事實便足以回應薩巴捷根據哥林多前書十五章28節作出的錯誤推論，認為基督只是救贖時期的主；⁴⁰ 亦足以反駁福斯特 (W. Foerster) 提出的見解，認為腓立比書二章承認耶穌為主，只限於要「使榮耀歸與父神」。⁴¹ 保羅較少用「神的兒子」這個稱呼，但其顯著程度已足以證明摩根 (W. Morgan)⁴²、華菲德等人的見解，認為這是一個形而上的稱號。韋內爾 (H. Weinel) 等人主張這是彌賽亞的稱號，⁴³ 這是進一步解釋「神的兒子」這稱號，兩者並沒有衝突，即是說，神兒子必然擁有的神性，不會妨礙祂施行恩惠，擔當彌賽亞的角色。

與「主」關係密切的另一稱呼是「首生的」，希臘文為 *protótokos* 而不是 *protókistos* (西一15)。「首生的」

38 B. B. Warfield, *Lord of Glory*, 223.

39 J. G. Machen, 307.

40 Sabatier, 334.

41 W. Foerster, *TDNT*, III, 1089.

42 W. Morgan, *Religion and Theology of Paul* (1917), 56.

43 H. Weinel, *St. Paul, The Man and His Work* (Eng. tr. 1906), 324.

顯然是「父」的關聯詞，而「父」通常用來指神的第一位格，這兩個詞彙是彼此依存的。這正是亞他那修（Athanasius）反對早期教會的亞流派時所提出的論點，亦是梅茨格（B. M. Metzger）極力反對今天的亞流派——耶和華見證人會——所採用的論點。⁴⁴「首生的」不是表示時間上的開始，是指次序上作為首先的。

基督徒被稱為「神的兒女」，則完全是另一回事。即使薩巴捷亦不得不承認：「概括而言，基督是神的兒子，本質上就是祂的兒子；我們只不過是被神收養，得稱為祂的兒子」。⁴⁵ 基督擁有神的形象（*eikōn*）、樣式（*morphē*）和榮耀（*dóxa*）（林前二7；林後四6；腓二6；西一15）。對人類而言，這些詞彙本身不過是表達神的形象，但在保羅的文理當中，卻表示了獨一無二、與神完全相同的特性。例如腓立比書二章6節，指基督恆常不變以「神的形像」存在，與祂取了「奴僕的形像」成為「人的樣式」，是完全不同的兩回事。

驟眼看來，保羅在大部分情況下不稱基督為「神」（希：*theós*），似乎很叫人驚訝和失望，因為基督的神性肯定是祂最重要的一個面。然而，第一，正如上文所述，不論我們用甚麼稱號，神仍然是神。第二，由於神有三個位格，但三者各自的特質並不等於神性。第三，「神」這個稱號幾近成為一個專有名詞，特別指第一位格，這個位格又稱為「聖父」。第四，「主」是一個獨特的名稱，是一個「三位一體的名稱」，這稱呼確認了基督擁有與神另外兩個位格相同的神性，同時又表示出聖子

44 B. M. Metzger, *Theology Today*, 10 (1953), 76f.

45 Sabatier, 334f.

位格的特質。第五，保羅其實也有將「神」這個稱號用於基督身上；人若單從這個詞彙去判斷，也必須同意他這個教義。羅馬書九章5節儘管句法含糊，但其上下文清楚顯示保羅提到基督時用了「神」這個字眼，令現代學者重拾早期教父的正統觀點。⁴⁶ 提多書二章13節含糊的語句，AV譯作「……至大的神，和我們救主耶穌基督榮耀地顯現」；自1798年夏普（Granville Sharp）發現及制訂出一套希臘文語法規則之後，便譯作「……我們至大的神和救主，耶穌基督的榮耀顯現」（RSV）。⁴⁷（譯按：《和》譯作「……至大的神和我們救主耶穌基督的榮耀顯現」。）因此，耶穌基督同時被稱為神和救主。再者，倘若神在基督裏叫世人與祂和好（林後五19），基督必須與神同等，因為除神以外，誰能叫世人與祂和好呢？因此，當安德魯斯（E. Andrews）引述麥吉弗特（A. C. McGiffert）的見解，⁴⁸ 以這段經文去解釋基督的神性時，他們說明了這重要的一點，似乎是他們沒有意料到的。此外，在腓立比書二章6節中，希臘文 *morphē tou theou*（神的形象）的意思是「完全與神一樣」，這便相等於稱基督為 *theos*（神）。同樣地，顧斯庇（Goodspeed）提出，「神的教會，就是他用自己血所買來的」（徒二十28），無可爭議是指耶穌基督，如此推論，便是稱耶穌基督為「神」。

除了這些經文直接提到基督的神性外，還有一些假

46 Sanday-Headlam (comm. on Romans [ICC, 5th ed. 1902]), Prat, E. Stauffer, *et al.* (TDNT, III, s.v. θεός κτλ).

47 參B. M. Metzger, 79。

48 E. Andrews, 125.

設間接證明了這點，成為我們瞭解保羅思想的線索。由於這些線索較非正式，所以更具感染力。保羅向基督禱告祈求（帖後三5；林後十二8-9），將神榮耀的顯現歸於基督（多二13），他以基督為創造主（西一16-17），而「主的日子」也是屬於基督的，而根據舊約的用法，「主的日子」是指耶和華神的日子（帖前五2；帖後一10，二2；林前一8下）。

值得特別注意的是，我們明顯看到使徒時代的教會認同保羅的基督論。⁴⁹ 現代的形式鑒別學（form criticism）已清楚肯定教會起初就存在有關基督的重要教義。⁵⁰ 當時保羅有這種觀點，卻沒有人提出異議，證明保羅的基督論與教會的基督論相同。

人認為保羅不會有這樣崇高的基督論，通常會提出兩個理由。保羅有沒有處理「推測」和「抽象概念」，⁵¹ 這並沒有關係，因為一個人可以無須運用專門的學術研究方法，也可以準確理解真理，而保羅亦沒有避免作出推論（參羅馬書和加拉太書各處）。第一個反對理由是，雖然一般人已放棄以基督為嗣子的基督論（adoptionist

49 R. J. Knowling, *Testimony of St. Paul to Christ* (1905; 3rd ed., 1911), 44; Machen, 25ff.; H. N. Ridderbos, *Paul and Jesus* (Eng. tr. 1958), 53.

50 Wrede, "Mark is as bad as John"; 參 F. F. Bruce, *The NT Documents: Are They Reliable?* (1943), 32f.; J. Jeremias (*Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus* [1971]), O. Michel, (*Paulus und seine Bibel* [1929]), O. Cullmann (*Christology of the NT* [Eng. tr., rev. ed. 1959])，另外許多其他學者發現很多已經成形的教義是保羅所反覆申述的。

51 E. Andrews, 14; D. Somerville, *St. Paul's Conception of Christ* (1897), 183.

Christology)，但仍可在保羅的言論中找到次位論 (subordinationism)。⁵² 華菲德已決斷地反駁了這個見解。⁵³

第二個反對理由是，腓立比書二章7節所述耶穌虛己成為人的樣式，顯示出保羅心目中的基督，把自己的神性在某方面或在某程度上「倒空」了。然而，經文卻沒有這個意思。基督的 *morphē tou theou* (神的形象) 是永遠擁有的 (*hypárchōn*)，而虛己就是取了 *morphē doulou* (奴僕的形象)。換言之，虛己並不等於基督脫去了祂的神性，而是祂甘心披上遠比本身卑微的人性。基督的人性更進一步被羞辱，甚至死在十字架上，然後再次被升高 (9-10節)，在這一切變遷之中，祂那「神的形像」從沒有改變。⁵⁴ 無論如何，《七十士譯本》的用法指出「虛己」只不過是「傾注自己的生命」，即是受死的意思。

B. 祂的人性

有學者認為保羅心目中的基督不是真正的人，這些學者其中包括馮·索登 (H. von Soden)⁵⁵、客勒爾 (M. Kähler)⁵⁶、布特曼⁵⁷ 等。有些論點表面上是從保羅本身

52 E. Andrews, 131f.

53 Warfield, *Lord of Glory*, 213-18，安德魯斯引述了這段文字，但沒有作出回應。

54 參 J. J. Müller, comm. on Philippians and Philemon (NICNT, 1955), 80-85; A. Oepke, *TDNT*, III, s.v. κενός; J. H. Gerstner, *BDTh*, s.v. "kenosis"。

55 H. von Soden, *Theologische Abhandlungen* (1892), 115.

56 M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus* (2nd ed. 1956).

57 R. Bultmann, *Theology of the NT*, I (Eng. tr. 1955), 238f.

推斷出來，有些則是從他的背景推論。有時候人會引用羅馬書八章3節「差遣自己的兒子，成為罪身的形狀」，指保羅有幻影說 (docetism) 的思想。有人發現保羅絕少單用「耶穌」這個名字，多數加上「基督」或「我們的主」等修飾詞 (例：羅三26；林後四10-11；弗四21；帖前四14)，認為很值得懷疑，而哥林多後書五章16節記載：「雖然憑着外貌〔*katá sárka*〕認過基督，如今卻不再這樣認他了」，這更是最典型的經文，用作否定保羅接受基督具有真正人性。有些人認為保羅提到作為人的耶穌基督、最後亞當或是屬天的人 (Heavenly Man)，他心目中所想的概念其實是斐羅所說的「道」(*logos*) 或希臘文化中的「原人」(*primal man*)。

有人認為保羅對作為人的基督漠不關心，我們先探討這個見解。顧斯庇將羅馬書八章3節的 *homoiō mati sarkós* 翻譯成「外形」。施賴德 (A. Schlatter) 評論 *sárka* 一詞是指「實質」的形體，「不可將幻影說的概念強加於其中」。⁵⁸ 保羅絕少用「耶穌」這名稱，這點不能用作反對基督的人性的論點。保羅可能假設所有人都熟悉福音書的內容，因此進一步用了具說明作用的稱呼，稱「耶穌」為「主」，這是一個最為重要的觀念。「基督」對保羅來說已成為一個專有名稱，而人能夠稱基督為「主」，乃是聖靈的工作 (林前十二3)。當然，保羅稱基督為「主」，並非暗示主基督不是身為人的耶穌，反而是指主基督不單只是身為人的耶穌。這似乎是解釋哥林多後書五章16節的鑰匙。即使布特曼也認為 *katá sárka* 是修飾 *egnókamen* 而不是修飾 *Christón*，即是「我們憑着

58 A. Schlatter, comm. on Romans (2nd ed. 1952), *in loc.*

〔我們的〕肉體認過基督〕，而不是「我們憑着〔祂的〕肉體認過基督」。然而，他以為 *katá sárka*（「憑肉體」）認識基督與認識基督的肉體，並無重大的差別。阿特侯斯（P. Althaus）卻有理據的堅持認識基督 *in carne* 有別於 *secundum carnem*。⁵⁹ 顧斯庇也很明確地提出這點，縱然他的整體翻譯或會受人質疑：「所以從那時起，我不再憑人的外表去判斷任何人；我雖曾如此判斷基督，如今卻不再這樣判斷祂。」他在這裏將曾經及不再憑外表認識人，與曾經及不再如此認識基督，作了平行對應，清楚顯示所指的是歷史中的耶穌，正如在歷史之中的人物一樣。這觀點不是說明基督「不是」人，而是說明祂「不止是」人。至於對基督的認識，這觀點很容易教人聯想起馬太福音十六章17節。

至於「原人」這個觀點，是源出於保羅非歷史的或存在主義的基督，所有學者都接受了反駁這個說法的種種理據，只有極端的布特曼派依然堅持己見。第一，在保羅之前，沒有人創立過這樣的觀念，布萊克先生（Mr. Black）說：「在基督教出現之前的資料中，尤其是在猶太教之內，沒有明確的證據顯示有這樣的觀念存在。」⁶⁰ 第二，假如發現這樣的證據，這些觀念對保羅的影響仍尚待證實。第三，除了影響保羅的用詞外，對他的其他影響，亦需要證明。第四，即使證實對保羅產生重大的影響，仍需要證明這樣一個存有（being）的意念，和保羅筆下那個歷史性存在的存有並非巧合。這些考慮因素令大部分現代學者放棄追尋這個方向。

59 P. Althaus, *Fact and Faith in the Kerygma of Today* (1959), 35.

60 Black, *SJT*, 7 (1954), 177.

我們已指出不可能將幻影說說成是保羅的思想，我們將概略地展示保羅對探索歷史的耶穌作出的偉大貢獻。雷南（E. Renan）認為我們可以借助保羅的著作建構一個簡略的耶穌生平。第一，保羅可能曾經遇見過耶穌，哥林多後書五章16節說「我們……認過基督」，可能就是這次遇見，尤其因為他要與其他人對基督的認識作一比較。第二，保羅在大馬士革路上悔改的這段敘述，顯示保羅的確見過耶穌和聽過祂說話（徒九1-19，二十二4-16，二十六9-18）。第三，達內爾（G. A. Danell）提出將羅馬書一章3節與路加的記載作比較，認為該節經文可能暗示基督是由童貞女所生；⁶¹總而言之，基督成為了肉身（羅八3）。第四，祂為女子所生。第五，祂生在律法之下（加四4）。第六，祂是一位教師（提前五18）。第七，祂傳講天國的事情（羅十四7）。第八，祂是愛的化身，因為正如愛德華滋（Jonathan Edwards）所說，哥林多前書十三章就是耶穌的傳記概要。⁶²第九，祂受死（徒28）。第十，祂的肉身從死裏復活（林前十五）。第十一，祂被升高，超乎萬物（腓二11）。

事實上，保羅對基督的人性感興趣，是因為他對祂的神性特別感興趣。耶穌基督雖然是神，仍甘願降卑為人，這就是祂的旨意。腓立比書二章5節及下這段經文，就是強調基督降卑為人的偉大，正因為祂作為神，本是至大至高的，卻降生為人，順服至死，成為如此卑微。假如祂只是像神，那麼祂的降卑便沒有這麼震撼；假如祂只不過是像人，則更談不上是降卑。

61 G. A. Danell, *Studia Biblica*, IV (1951-52), 94ff.

62 Jonathan Edwards, *Charity and its Fruits*.

V. 人與罪

A. 人是受造之物

「神就照着自己的形像造人」(創一27)。保羅亦有這方面的教導，例如在哥林多前書十一章7節：「〔男人〕是神的形像和榮耀；但女人是男人的榮耀。」麥卡斯蘭(S. V. McCasland)推論，認為保羅偏重了創世記二章4節至三章24節的敘述，因而否定了創世記一章26節下論到女人同樣是按神形象受造。⁶³然而，創世記這兩處經文並沒有矛盾，反而是互相解釋。此外，在哥林多前書十一章7節中，女人是男人的榮耀 (*dóxa*)，而男人是神的榮耀。此處男人和女人與神相似的道理，與創世記二章4節至三章24節相同，都是指出夏娃並不遜於亞當，都是神所造的，造她所用的質料亦跟她丈夫一樣(若要吹毛求疵，更可說質料比造男人所用的塵土高級得多，參創二七)。再者，我們可以從以弗所書四章24節推論，*ánthrōpos* (泛指人，不是單指男人) 都是照神的形象造成。

人是否因犯罪墮落而喪失了神的形象？雖然羅馬書五章12至21節沒有明確地宣稱亞當的悖逆使人喪失了神的形象，然而倘若定罪、死亡和審判不是關乎這個形象，又是關乎甚麼呢？如下文所說，保羅認為人類現時 *sárx* (「肉體」) 的狀態，並非一個照着神形象所造的人的狀態。以弗所書四章24節指出恩典的功效包括按照神 (*katá theón*) 的形象創造新人(「穿上新人；這新人是照着神的形像造的，有真理的仁義和聖潔」；參西三10)。如上文所說，保羅接受舊約乃神的 *graphē*。既然舊約說

63 S. V. McCasland, *JBL*, 69 (1950), 85f.

神是照着祂自己的形象造人，以弗所書那些話似乎只是解釋這個形象所包含的特質而已。

人類的本質又如何？保羅認為人擁有多方面的特質、品格和能力，例如：*thélēma*（意志，林前七34；弗二3）、*kardía*（心，帖前二4；羅八27；林前十四25）、*noús*（意念，羅一28；林前十四15；腓四7）、*pneúma*（靈，羅八4；加五16；帖前五23）、*sárx*（肉體，羅七18；林前一26；加二16；弗二3；西一24）、*syneídēsis*（良心，羅二15；林後四2，五11）、*sóma*（身體，羅十二1；林前六13；加六17）、*psychē*（魂，羅二9；林前十五45；帖前二8）。

B. 人是肉體

「肉體」(*sárx*)，大概是保羅對人一個最重要的獨有描述。*TDNT*用了多達54頁的篇幅去解釋這個字，⁶⁴其中14頁明顯是處理保羅的教義（包括歌羅西書、以弗所書和教牧書信）。史懷識（E. Schweizer）發現「肉體」這個字在保羅的著作中有七種用法（另外有兩種用法，是在他的書信中特別提到的，但其重要性不大）：一是指身體；二是指物質世界；三是指「血肉」或人性；四是指人性依賴的客體；五是連同動詞解作「憑着肉體」；六是指罪的主體；七是指被克勝制服的肉體。斯泰西（W. D. Stacey）列出關於以上第一、三及六項的特點。⁶⁵迪克森（W. P. Dickson）亦朝着這個方向進行研究，並強調這個字不應如何如何解說。⁶⁶立敕爾（A.

64 *TDNT* VII, s.v. σάρξ κτλ. (Schweizer, Baumgärtel, Meyer).

65 W. D. Stacey, *Pauline View of Man* (1956), 183ff.

66 W. P. Dickson, *St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit* (1883), 310ff.

Ritschl) 則強調全人，與聖靈相對。⁶⁷ 史懷識等人認為這個重點主要來自歌羅西（「與神隔絕的人的本質」）。魯賓遜（J. A. T. Robinson）簡明地分辨「在世界」的肉體和「為世界」而活的肉體之分別，後者是指受造之物犯罪「遠離神」。⁶⁸ 雖然有許多有關的經文，而對於這些經文，又有為數同樣眾多的詳細學術研究，然而很難可以再改進加爾文（Calvin）對羅馬書七章18節的評論：「除了聖靈使人成聖，保羅往往將人類所有的才能，以及屬於人的一切，都歸在『肉體』一詞之下，因此，『肉體』和『靈』兩個詞語，都是關乎靈魂的。一個是關乎重生的那個部分，而另一個是關乎仍保留着其天性的那個部分。」人是肉體，是指人類為凡人，或說人是罪人，但在紼紼眾多純粹提及人的經文中，沒有一處以「肉體」指人是聖徒。

保羅有關基督人性的教義，有一點上文未作討論，而我們又必須面對的。基督成為肉體（羅八3），在肉身顯現（提前三16），並在肉身中被釘十字架受死（西一22）。因為保羅每次從道德的角度去看「肉體」，「肉體」都是被定罪的，那麼，基督成為肉身，是否同樣是罪人。我們可以肯定，保羅對這間接批評他教義的提問，必定反應強烈地說：「願神禁止！」但我們必須用較為學術的態度來探討。第一，保羅從沒說過基督是罪人。第二，相反，他說基督是「無罪的」（林後五21）。第三，保羅特意將祂與亞當作對比——亞當犯罪，不順從神，將死帶入世界；而基督則沒有犯

67 A. Ritschl, 69ff. ; 參Dodd, 57。

68 J. A. T. Robinson, 25.

罪，全心順服，因此帶來義（羅五12-14）。第四，羅馬書三章25至26節說「神設立耶穌作挽回祭，是憑着耶穌的血，藉着人的信，要顯明神的義。因為他用忍耐的心寬容人先時所犯的罪，好在今時顯明他的義，使人知道他自己為義，也稱信耶穌的人為義。」這兩節經文否定了將耶穌視作不義的解釋。第五，我們已經證明了「肉體」有時用作指人是凡人，而不一定包含人是罪人的意思。第六，因此，人是凡人便必定是罪人的假設，是毫無根據的。

除了「肉體」一詞外，保羅還有其他重要的詞彙，即「身體」（*sōma*）、「魂」（*psychē*）和「靈」（*pneúma*）。「身體」與「肉體」的含意大致相同，本質上絕非邪惡，就如「魂」不是本質上良善一樣（參羅十二1及二9）。它們的混雜性質，顯示保羅的神學合乎聖經，有別於希臘的心理學道德觀，其中普賴斯為了在保羅和柏拉圖之間做一個對照，於是從保羅的經文中只選取表面上適用的來比較。魯賓遜說：「若說身體的概念構成保羅神學的基礎，一點也沒有誇張。」⁶⁹但他這個說法是混淆了比喻和象徵（參羅十二1，該處的「身體」顯然是比喻整個人身）。帖撒羅尼迦前書五章23節好像提出了三分法——「靈〔*pneúma*〕與魂〔*psychē*〕與身子〔*sōma*〕」，但在其他經文中，「靈」（*pneúma*）與「魂」（*psychē*）兩字是相通的（參林前十四14「我的靈〔*pneúma*〕禱告」；弗六6「從心裏〔*psychē*〕遵行神的旨意」；腓一27「同有一個心志〔*pneúma*〕，站立得穩」；西三23「要從心裏〔*psychē*〕作，像是給主作

69 J. A. T. Robinson, 9.

的」)，因此排除了有三分的說法。此外，有些現代學者否定有二分法，他們在研讀保羅著作，時把存在主義的完形 (*gestalt*) 觀念強加入去，但哥林多後書五章1節及下排除了他們的看法。

C. 人是罪人

上文對「肉體」的討論，正好作為保羅有關罪的教義的一個引言。同一個字可以用來指「人是凡人」，又可以用來指「人是罪人」，這就是一個可靠的線索。「肉體」一詞在語言上的應用，顯示人可以變得不像原先受造時的模樣（「人是凡人」），卻又並非完全不同（「人是罪人」）。保羅恆常以「肉體」一詞表示人是罪人，顯示這是人類的正常狀況，至少現時是如此。讀保羅著作的讀者不用自行推斷或猜測，因為以「肉體」表達人是罪人的經文多的是（羅七18、25，八13，十三14；加五16、19-20）。⁷⁰

假如罪就是人的現況，那麼人是如何陷在罪中？保羅的答案非常簡單，就是藉着亞當（羅五12及下；林前十五22）。霍奇（C. Hodge）扼要地總結：「有一件事非常清楚，就是亞當是罪的源頭，好像基督是義的源頭一樣。」⁷¹

保羅在以弗所書二章1至10節對犯罪墮落的人類進行了最詳盡的剖析。人死於外在的過犯和內在的律，因此他不斷活在邪惡的世代中（1節），服在撒但的權勢之下（2節）。不單外邦人犯罪墮落，就是神的子民——猶太人——也隨着肉體及心中的喜好行事，結果所有人都成了

70 參 *TDNT*, VII, 131-34 (Schweizer)。

71 C. Hodge, *comm. on Romans* (rev. ed. 1886; repr. 1976), 146.

「可怒之子」(3節)，不是因着身處的環境，而是因着人的本性；不是對人類而言，而是對神而言。4至7節指出，除基督的救贖大能之外，沒有任何方法可以叫這些靈性死亡的人再活過來。許多現代學者質疑保羅是否以弗所書的作者。以弗所書與保羅全集中其他的著作有許多不同的地方，令許多人懷疑其可靠性，然而巴特(M. Barth)對此有這樣的看法：「只有書信真正的主人才會自由選擇……不依照一貫的形式去宣講。反而模仿者會刻意要令人以為作品真的出自保羅的手筆。」⁷² 因此我們必須指出，保羅在其他經文亦對墮落的人類提出負面的評價，尤其是羅馬書三章10至20節。

VI. 救贖

A. 神的義

神的義(希：*dikaiosýnē theou*)是保羅的救贖論當中最重要觀念。由於神的義在福音上顯明出來(羅一17)，因此界定神的義，便顯得非常重要。有些學者推斷神的義的意思，是指神加給信徒的義，使信徒因此蒙神悅納。這個觀點在文法上並無犯駁之處，但在邏輯上卻不連貫。假如這種義是加給信徒的東西，則這詞彙本身必定有一些既有的客觀特質。因此在信徒身上的這種義，起初必定存在於神身上。義是可以傳給信徒的，但所傳給他們的是神的義。

更具體來說，神的義是藉着基督的工作傳給人。神將義加給不配的人，表面看來是神不公義，全地的審判者似乎做得不對。保羅時代，成為猶太人絆腳石的(林

72 M. Barth, *Interp.*, 17 (1963), 3: 參 *Ephesians* (AB, 1974), 36-50。

前一23)，就是罪人先得蒙救贖，這在當時很難理解。保羅在羅馬書三章24至25節直接說明這事：「神設立耶穌作挽回祭〔希：*hilastērion*〕，是憑着耶穌的血，藉着人的信，要顯明神的義；因為他用忍耐的心寬容人先時所犯的罪」。在這段經文中，保羅的立論似乎很清楚。神不記念或寬恕（希：*pareisis*）以往所犯的罪是公義的，並非不公義，因為基督如今被設立作贖罪祭，即是說，基督是神赦罪的準則（在這情況下具有追溯效力）。倘若這個行動是「要顯明神的義」，那麼神的義必定是藉着這挽回祭加給罪人。

羅馬書三章24至25節這段經文展示神的義，似乎更加側重「挽回祭」的意義，遠超過一些釋經學者所注意到的。基督的血被視為祭，為要滿足神的義，它取悅神，叫神因此悅納罪人，而又不用使祂的義有所妥協。事實上，這正顯明祂的義。我們若不是以這種方式去理解這「挽回祭」，便很難看到它與這段經文如何相關。

保羅在哥林多後書五章21節論到這件事情，不及上文所述那麼全面，卻更一針見血：「神使那無罪的，替我們成為罪，好叫我們在他裏面成為神的義。」除非我們假設保羅所談的是在羅馬書三章25節所提出的觀念（一般人都會作如此假設），否則這裏的陳述便含糊不清。若否定保羅「信心的類比」原理，便會產生荒謬的詮釋，薩巴捷便是一個很好的例子：「……神在基督身上看見存在我們裏面的東西，就是罪；在我們身上卻看見存在基督裏的東西，就是義。無疑這是一個邏輯的矛盾。」⁷³再者，使徒行傳二十章28節之所以提到「神的血」，惟一

73 Sabatier, 330.

解釋是在「買贖」教會的事上清楚顯明神的義，否則，又何須作此提述呢？

其他保羅所用的詞彙，亦表達或切合這個論點，顯示基督「滿足了神的要求」，使神可以公正地把相信基督的罪人「算為」義。對於希臘文 *katallásein* 一字的運用，參考懷特利 (D. Whiteley)，⁷⁴ 他至少承認這字可能含有代罪的意思。對於希臘文 *lýtron* 一字及其字根變化，參考莫里斯 (Morris)；⁷⁵ 關於 *hypér*，參考羅伯遜 (A. T. Robertson)⁷⁶ 及邁澤 (E. Mayser)，⁷⁷ 後者為莫里斯所引用。⁷⁸

B. 因信稱義

在基督裏所得着的神的義，就是人稱義（希：*dikaíōsis*）的途徑。這個教義就是路德 (Luther) 所說「這是關乎教會站立抑或跌倒的教義」，同樣地，保羅認為這個教義構成福音的內容，「因為神的義正在這福音上顯明出來；這義是本於信，以致於信」（羅一17）。然而實際上，「神的義」一詞只出現過八次，而且只在羅馬書、加拉太書和腓立比書（第三章）中出現，許多學者注意到這些經文都是與猶太派基督徒有關。⁷⁹ 我們得

74 D. Whiteley, *JTS*, 8 (1957), 241.

75 Morris, *APC*, 26ff.

76 A. T. Robertson, *Grammar of the Greek NT* (5th ed. 1931), 573f.

77 E. Mayser, *Grammatik der Griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, II, 2 (1934), 460.

78 Morris, 62.

79 A. B. Bruce, *St. Paul's Conception of Christianity* (1894), 46f.; J. Jeremias, *Expos.T.*, 66 (Oct. 1954-Sept. 1955), 368.

出以下結論：保羅在猶太派基督徒中強調這個教義，是因為他們有律法主義傾向，而保羅在其他地方較少發揮這個主題，不是因這個教義不重要，而是因沒有必要作進一步的解說。無論如何，對於保羅來說，「在基督裏」這種關係與稱義極之相近，甚至幾乎等同，在基督裏就等於在義當中；基督就是我們的義（林前一30；參羅八31-32）。保羅的得救步驟似乎是這樣：第一，人作為肉體是違背神的義，因此活在神的憤怒（*orgé theou*）之下；第二，基督是神，當然擁有神的義，卻取了人的樣式，替罪人作了「贖罪祭」（「成為罪」）；第三，罪人只要來到基督那裏（「在基督裏」），便可以除去原本自己要贖的罪，進入基督（神）所賜予的義。

保羅稱「來到基督那裏」為 *pístis*（「信心」）。這個詞在保羅書信中經常出現，強調信心中「信靠」的層面。由於保羅很清楚強調這點，戴斯曼（A. Deissmann）視這個用語等同與基督聯合：「屬耶穌基督」是一個「神奧秘的屬格」⁸⁰。加爾文則以婚姻關係來作比擬，就像一個人與另一個人的結合。⁸¹ 愛德華滋亦同樣以婚姻作比喻。⁸² 布特曼認為信就是服從，諾伊格鮑爾（F. Neugebauer）對這過分強調外在行為的說法，明確地提出反對，⁸³ 他堅持單憑着信便已足夠，他更敏銳地注意到保羅幾乎從沒有提到在基督裏的信心，大概因為這個

80 A. Deissmann, *Paul* (Eng. tr., 2nd ed. 1926), 163. 用了五個比喻來表達這個基要真理(頁167-68)

81 Calvin, *Inst.* iii.13.

82 Jonathan Edwards, *Works* (Dwight), V, 261.

83 F. Neugebauer, *In Christ* (1958), 158.

道理已非常顯淺，故無須贅述⁸⁴（「因為『在基督裏』就是『信心』的定義」⁸⁵）。

C. 律法與恩典

律法與稱義的關係，不論是稱義之前或之後，都是保羅首要關注的事情。守律法（*nómos*）是為神的義作準備，這也是有了神的義之結果。律法是為福音作準備，是信徒的監管者，直至繼承者來到的日子（加三24），因為保羅說：「我因律法，就向律法死了，叫我可以向神活着」（二19）。因此，律法的預備功用，就是使人知罪悔改，使人死在律法之下，證明律法不能使人得救。「沒有一人因行律法稱義」（二16）。「凡以行律法為本的，都是被咒詛的；……沒有一個人靠着律法在神面前稱義」（三10-11）。「若曾傳一個能叫人得生的律法，義就誠然本乎律法了。但聖經把眾人都圈在罪裏，使所應許的福因信耶穌基督，歸給那信的人」（21-22節；參羅三19-20）。保羅自己對律法的深刻經歷，似乎在羅馬書七章9至11節以相類的詞彙陳述：「我以前沒有律法是活着的；但是誠命來到，罪又活了，我就死了。那本來叫人活的誠命，反倒叫我死；因為罪趁着機會，就藉着誠命引誘我，並且殺了我。」

守律法不但是為神的義作準備，守律法更是有了神的義之結果。如今信徒已獲賦予神的義，蒙收納進入神的家（加四6-7），擁有神的聖靈（羅五5），開始遵行律法。人指摘這是摒棄律法，說：「那麼我們是否要以這

84 F. Neugebauer, 173.

85 F. Neugebauer, 174.

信心來廢除律法？」保羅的勸戒解答了這個問題：「斷乎不是！更是堅固律法」（羅三31）。羅馬書六章1至4節作出更詳盡的解釋——「我們在罪上死了的人，豈可仍在罪中活着呢？」。

雖然稱義的基督徒開始遵行律法（羅八3-4），但仍未能做得那麼完全。即使保羅自己，充滿着神豐豐足足的恩典，又吩咐腓立比的信徒「一同效法我」（腓三17），但他並不認為自己已經得着了，乃是竭力追求（腓三12、14）。當他更仔細自我察驗這些不完全的地方，他揭示這是一個極之痛苦的掙扎。所以，有一羣學者，如立敕爾⁸⁶、庫梅爾（W. G. Kümmel）⁸⁷和阿特侯斯⁸⁸等，視羅馬書七章14至15節為一個困惱的罪人的經歷，而不是一個得贖的聖徒的經歷，奧古斯丁（Augustine）也曾有過這個看法。但我們可以期望那羣學者會像奧古斯丁後來一樣，體會到這確實是一個真信徒的寫照。⁸⁹

我們提出多項理由，說明為何必須這樣詮釋。第一，羅馬書七章13至14節的描述，與腓立比書三章12和14節那肯定為基督徒的經歷基本上沒有分別，在腓立比書一段，保羅不是以為自己已經得着了，乃是繼續奮鬥；亦與哥林多前書九章27節沒有分別，當中提到他必須繼續竭力攻克己身，恐怕他傳福音給別人，自己反被棄絕。第二，正如先前所述，犯罪墮落的人敵擋神，死

86 A. Ritschl, 69ff.

87 W. G. Kümmel, *Man in the NT* (Eng. tr. 1963), 49ff.

88 P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen* (1938), 41.

89 參A. F. N. Lekkerkerker, *Römer 7 und Römer 9 bei Augustin* (1942)。

在過犯和罪惡之中，並已喪失了良心。這樣的一個人，根本不會像羅馬書七章13至14節所描寫那樣追求聖潔。第三，保羅在三章11節特別提說，未悔改的人不會主動尋求神。第四，七章25節顯示，第24節所述正在掙扎當中的人，靠着他的主耶穌基督得以脫離。假如第25節是指那人正處於另一種境況，那便很難解釋為何這句緊接在那掙扎中的疑問「誰能救我脫離這取死的身體呢？」之後。

羅馬書八章1節只是接續七章25節的安慰說話，確認保羅和所有在耶穌基督裏的聖徒「如今不定罪了」。換言之，七章13至14節是以保羅自己的經歷，深刻地描寫在現今的世代，成聖的工夫尚未完全，同時又指出這不完全，與將來完成救贖和現時稱義的確據並無衝突。這段經文或可以視作腓立比書二章12至13節的自傳式詳盡註釋，「就當恐懼戰兢，作成你們得救的工夫；因為你們立志行事，都是神在你們心裏運行」。

保羅徹底否定律法主義，毫不妥協地不斷灌輸稱義和成聖的福音教義，但同時，他不僅強調律法是那些向律法死從而得着救恩的人要持守的標準（參羅三21，六14），更道出其細節。這即是說，一個得着基督的聖靈教導的信徒，在道德和律法上的義，更勝於文士和法利賽人的義（參太五20）。關於這點，可以查考保羅在加拉太書五章19至24節、哥林多前書六章9至10節、腓立比書四章8至9節及以弗所書六章10至20節等所陳述的道德準則。

因此，保羅所展示的基督教，是一個單靠恩典的宗教，並擁有一套堅定不移的完美道德典範。雖然信徒必須不斷付出艱苦努力，但信徒的心靈充滿平安，而且確

知他們如今不再被定罪。他們從律法制度的綑綁中完全釋放出來，去追求全面遵守律法最嚴格的要求。作主人的律法被治死，卻被重新建立於一個適當的位置，就是作神恩典的僕人。保羅的基督教，成功地衝破律法主義和反律法主義造成的兩難局面，在合乎律法（律法主義的真理元素）和自由（反律法主義的真理元素）的福音派教義（律法主義和反律法主義兩者都欠缺的福音）領域中自由運行。

VII. 教會

我們在上文已經提到，稱義是「來自信」（*ek pisteōs*），亦即是說要「在基督裏」。這些用語描述了個人的稱義。假如我們考慮到許多人有着這種經歷，就是想到保羅論到教會的教義，即基督的「身體」，即信徒的羣體。

A. 本質

教會這個羣體的本質，由基督和信徒組成，他們緊緊結連在一起，彼此不可分割，卻又沒有融合到不能分辨彼此的地步。貝努瓦（P. Benoit）指出，這教義在保羅早期的書信中已有所教導，但到歌羅西書和以弗所書才完全發展成熟。⁹⁰ 瑟佛斯（L. Cerfaux）說這教會「既不是屬於猶太人的，也不是非猶太人的，而是第三種人（*tertia gens*）的」，⁹¹ 這種說法需要稍作修改。保羅的教

90 P. Benoit, *RB*, 63 (1956), 30.

91 L. Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul*, (Eng. tr. 1959); 參 N. Flanagan, *CBQ*, 19 (1957), 479; M. Barth, "Das Volk Gottes" in M. Barth, *et al.*, *Paulus - Apostat oder Apostel?* (1977), 45-134。

會不是只屬猶太人或非猶太人，事實上，這教會是延續舊約的猶太人教會（羅十一17及下），而舊約的猶太人教會也不是只屬「猶太人」的。提出「第三種人」（*tertius gens*），實際上是傳達了一個錯誤的信息，因為保羅認為不論哪個時代，神的子民只有一種，不會出現第二種甚至第三種。庫爾曼⁹²和佩雷斯（O. Perels）⁹³進一步明確地說，以弗所書和歌羅西書所說的教會跟保羅在其他地方所說的教會沒有分別，但這是從與基督合而為一這個觀點來說，而非從教會與世俗對抗的觀點來說。

一個人加入基督的身體，內在而言是藉着信，外在而言是藉着受洗和主餐。上文的討論顯示信心或信靠相等於與基督聯合，然而保羅論到受洗和聖餐時，亦曾說類似的說話。他在加拉太書三章27節說：「你們受洗歸入基督的，都是披戴基督了。」（另參羅六3，四11；西二12，三4；林前十7）由於有這些及其他關於聖禮的權威教導，所以我們可以理解為甚麼弗拉納根（Flanagan）會說：「這是與基督的肉身聯合，叫我們成為基督奧秘的身體。」⁹⁴可是他這個聯合的觀念，顯然並非保羅的意思，因為若是如此，所有以色列人都會被等同為真以色列人，保羅肯定會駁斥這觀點說：「因為從以色列生的，不都是以色列人；也不因為是亞伯拉罕的後裔，就都作他的兒女。……這就是說，肉身所生的兒女不是神的兒女，惟獨那應許的兒女才算是後裔。」（羅九6-8）若弗拉納根所言正確的話，使徒保羅便不可能將肉體的

92 O. Cullmann, *Christ and Time*, 186f.

93 O. Perels, *TLZ*, 76 (1951), 396.

94 Flanagan, 483.

割禮和內心的割禮分別開來（羅二28-29）。同樣，假如與主的身和主的血聯合相等於接受聖餐，保羅便無須警告哥林多的信徒不要吃喝自己的罪（林前十一29）。

B. 有形與無形

保羅是否認為一個人可以有內在的經歷而不守外在的聖禮，或者守聖禮而沒有經歷？即是說，保羅是否同時抱有「有形」和「無形」教會的觀念？以弗所書是保羅的教會論的重要書信，當中保羅明確分辨哪些是真正的信徒，即是哪些人是屬乎基督奧秘的身體，哪些人只是宣稱信奉基督教，僅屬於有形的教會。保羅寫這封信給「聖徒」（一1），但在四章21節說：「如果你們聽過他〔基督〕的道，領了他的教，學了他的真理」。RV的翻譯大致相同，顧斯庇則將這節理解作：「如果你真的瞭解祂，受了祂的教訓」。因此，並非所有在教會裏的人都一定「聽到」基督的道，成為祂的羊（參約十4），亦不一定是信徒，屬乎基督奧秘的身體。保羅在以弗所書六章24節表達了相同的觀點：「願所有誠心愛我們主耶穌基督的人，都蒙恩惠。」並非所有在教會裏的人都一定誠心愛主耶穌基督，即是說，他們並非一定是真信徒（另參羅九7；提後二20）。

保羅視為大有權柄的神子基督，亦曾教導關於有形教會這種複雜的特性。在福音的網中，並非所有魚都是好的（太十三47-48）；在福音的打穀場上，並非所有都是真麥子（太三12）。在田裏的不都是麥子，其中有些是稗子（太十三24及下）；那些聲稱要等候人子的，並非全都是聰明的童女，當中有些是愚拙的，將要被唾棄（太二十五1及下）。「凡稱呼我『主啊！主啊！』的人，不能都進

天國」(太七21)。因此很清楚，不是全部在有形教會當中的人都屬於教會，不是所有聽過基督的人都「聽到」基督，不是所有受了洗禮儀式的人都與基督同埋葬，亦不是所有領受聖餐的人都能分辨主的身體(林前十一29)。

保羅的監獄書信，尤其是以弗所書，揭示了教會的其他特質，並發展上述有關教會的觀念。例如我們可以看到，以弗所書二章11節至四章16節對教會提出了更全面的討論：在二章11至22節論到教會當中猶太人與外邦人的合一，以及基督與信徒的合一；三章1至13節論到教會的奧秘；而四章1至16節則論到教會成員的合一、各盡其職和受教成長。

VIII. 末世論

A. 主再來

雖然主再來主要是關乎末時，但這卻是保羅最早期傳道的重點。因此，帖撒羅尼迦書信對這教義有最詳盡的闡釋；這個教義與別的教義有所不同，在保羅整個傳道生涯當中，並沒有任何改變，甚至沒有甚麼基本的發展。⁹⁵希臘文 *parousía* 來自 *párestí* 一字(意即「在場、出現」)。雖然基督的到來或顯現是這個觀念的核心(帖前一10，二19，三13，四15，五23；帖後二1、8-9；林前十五23)，但這也是一件可看見、可聽見的事情，關乎「沉淪之子」受審判，以及信徒的復活和救贖。

B. 復活

保羅在哥林多前書十五章44節指出，基督的復活是

95 J. A. Beet, *Expos.*, 4th ser., 10 (1894), 110.

有形有體的，暗示了人的復活亦會如此。在這段經文中，希臘文 *sóma* 或許不是單指身體，但至少一定含有「身體」這個意思。復活會帶來「屬靈的身體」。蘭格 (J. P. Lange) 恰當地解釋了保羅的思想⁹⁶：「血氣的身體是指這身體有一個極重要的原理（魂〔*psuche*〕），連繫於現時的物質或屬世秩序；另一方面，屬靈的身體是指這身體有一個極重要的原理（靈〔*pneuma*〕），連繫於全新的天國的秩序。」保羅在50節說「血肉之體不能承受神的國」，凸顯了這個教義，我們的身體將與現在不同，將要變成屬靈的身體，承受神的國。布特曼⁹⁷ 和巴特 (K. Barth) 同意保羅有關基督復活的教導，巴特說：「要正確地解釋聖經，我們必須明白肉體的復活，因此，我們若非大膽妄為，以另一個見證完全取代使徒的見證，便不可能排除空墳墓的事實。」他又說：「那墳墓無疑是空的，在任何可以想像的情況下都是空的！」⁹⁸ 就是激進的思想家凱斯 (S. J. Case) 都同意保羅的詮釋。⁹⁹

上文所述保羅在大馬士革路上的經歷，亦暗示了基督的肉體復活。第一，祂的顯現是肉眼可見的，比正午的日頭還亮，使保羅眼睛不能看見。第二，所有人都聽見耶穌的聲音，雖然只有保羅明白祂所說的話。第三，保羅之所以有資格成為使徒，先決條件是他曾經「見過主」。最後，在羅馬書八章23節這一段重要的經文中，保

96 J. P. Lange, comm., *in loc.*

97 R. Bultmann, H. W. Bartsch, ed., *Kerygma und Mythos*, I (3rd ed. 1954), 144.

98 K. Barth, *Resurrection of the Dead* (Eng. tr. 1933), 138.

99 S. J. Case, *Origins of Christian Supernaturalism* (1946), 192f.

羅談論有關「我們的身體得贖」。

C. 審判

保羅並沒有對最後審判作概括的描寫，像我們主的教導一般（尤其是馬太福音二十五章31節及下），大概正是因為基督對此已經有所教導。但保羅經常提及這個高潮事件（帖前五3；羅二9，六23；林前三17，五5，六9，十五50；腓一28，三19），指出到那時基督將會親自作審判者（羅二16；林前四5；林後五10；徒十七31）。

這審判與神的憤怒（希：*orgé tou theou*）有何關係？施特林（E. Stählin）說：「在聖經及新約對神的觀念中，憤怒是神必然而不可泯除的特徵。」¹⁰⁰ 他更認為在大部分情況下，憤怒是指向審判，那是神怒不可遏的時刻。神的憤怒確是事實，與祂的愛（*agápē*）和憐憫（*éleos*）一樣不能否定。施特林引用了羅馬書一章 18節和九章22節來支持這個觀點，接着更沒有理據地提出，憤怒與愛並非不能並存。但事實卻相反，憤怒與愛兩者肯定不能同時並存，不單因兩個詞彙的基本意義有矛盾，按保羅和聖經的教訓，兩種人在審判中被判的結局亦迥異。這些分殊的結局已在上文討論。現在我們必須作出推論，憤怒和愛並非同一特性的兩種表現，因為若是如此，兩者便應該導致相同的結局而不會出現如此天淵之別。假如憤怒不過是愛的一種表現，它應帶來相同的最終福樂，但這是保羅一直以來明確否定的。

因此，我們可見主再來之後，死人隨即復活，在最後的審判中，神的憤怒將會顯明（羅一18），並開始將一

100 E. Stählin, *TDNT*, V, 423.

切不屬基督的燒滅淨盡。至於在基督裏的人（例：保羅自己），死了就有益處（腓一21），在將來的審判中將獲宣告無罪，進入完全的境界。

IX. 總結

保羅的神學，邏輯上是由藉着大自然認識神開始，這位神在聖經當中顯明自己是三位一體的神。因着人的罪和不完全的判斷力，人只可藉着神的第二位格主耶穌基督降卑為人，才能得蒙救贖。耶穌基督擔當祂子民的罪，而祂的子民只有藉着信靠祂才可稱義。但他們因着信與基督聯合的時候，他們不僅開始因這聯合結出合乎道德的果子，更組成基督真實的身體，就是教會。因此，他們在教會裏和在世上生活，直至神的兒子，就是救主和末時的審判者再來，將人分別出來，進行審判。

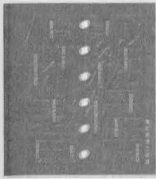
參考書目

E. Andrews, *The Meaning of Christ for Paul* (1949); **O. Cullmann**, *Christ and Time* (Eng. tr., rev. ed. 1964); **H. Daniel-Rops**, *Saint Paul, Apostle of Nations* (Eng. tr. 1953); **J. de Zwaan**, *Zeitschrift für systematische Theologie*, 8 (1930/31), 539ff.; **M. Dibelius**, *Paul* (Eng. tr. 1953); **C. H. Dodd**, *Meaning of Paul for Today* (repr. 1970); **E. E. Ellis**, *Paul's Use of the OT* (1957); **J. Fitzmyer**, *Pauline Theology* (1967); **A. J. Fridrichsen**, *The Apostle and His Message* (Eng. tr. 1947); **V. P. Furnish**, *Theology and Ethics in Paul* (1968); **B. Gartner**, *The Aeropagus Speech and Natural Revelation* (Eng. tr. 1955); **L. Goppelt**, *Theology of the NT*, II (Eng. tr. 1982); **D. A. Hagner** and **M. J. Harris**, eds.,

Pauline Studies: Essays Presented to F. F. Bruce (1980); **G. F. Hasel**, *NT Theology: Basic Issues in the Current Debate* (1958), 62-67, 90-95, 144-49; **M. D. Hooker** and **S. G. Wilson**, eds., *Paul and Paulinism* (1982); **L. E. Keck**, *Paul and His Letters* (1979); **S. Kim**, *Origin of Paul's Gospel* (1982); **H. Lietzmann**, *Paulus* (1934); **R. N. Longenecker**, *Paul, Apostle of Liberty* (1964); **G. Lüdemann**, *Paulus, der Heidenapostel*, I (1980); **J. G. Machen**, *Origin of Paul's Religion* (1925); **F. Prat**, *Theology of St. Paul* (2 vols., Eng. tr. 1959); **E. J. Price**, *HibJ*, 16 (1918), 263ff.; **K. F. W. Prior**, *Gospel in a Pagan Society* (1975); **E. Renan**, *Saint Paul* (Eng. tr. 1869); **H. Ridderbos**, *Paul: An Outline of His Theology* (Eng. tr. 1975); **A. Ritschl**, *Entstehung der altkatholischen Kirche* (1857); **J. A. T. Robertson**, *The Body-A Study in Pauline Theology* (SBT, 1/5, 1952); **A. Sabatier**, *Apostle Paul* (Eng. tr. 1891); **N. B. Stonehouse**, "Special Revelation as Scriptural," in C. F. H. Henry, ed., *Revelation and the Bible* (1958); **B. B. Warfield**, *Lord of Glory* (1907); **D. E. H. Whitely**, *Theology of St. Paul* (1974); **T. Wilson**, *St. Paul and Paganism* (1927); **W. Wrede**, *Paul* (Eng. tr. 1962).

另參「使徒保羅」PAUL THE APOSTLE 的參考書目。

J. H. WEBSTER J. H. GERSTNER



保羅書信合參

楊克勤 編譯

楊克勤博士增訂了英文著述 *Pauline Parallels* 的內容，編譯成這本《保羅書信合參》，把保羅書信內主題相似、書信結構接近，或文體格式類同的經文，並列對照，方便讀者研究保羅思想的個別主題，或比較個別經文與保羅其他類似經文的異同，從而可以有更全面的理解。

全書把13封保羅書信分成350多個意思完整的經文單元，按照新約正典的次序，逐一排列（惟一分別只是把腓利門書放在教牧書信之前），每個主體經文單元旁邊都並列了跟它平行的經文單元，方便讀者參考對照。

平行對照的經文，主要是按照相似的主題（例：信心、復活）而選取，也按照相似的書信結構（例：稱呼問安、感恩、呼籲）或文體格式（例：罪惡目錄、道德表）而選取。如果主要的平行經文是在結構和格式方面，就會在主體經文的題目上標明。主體經文以粗體字印刷，容易分辨。頁底列出了小節或字句上平行的經文和註解。層次分明，有條不紊。

書前的目錄列出了保羅書信各個單元的所有平行經文，書後的索引更列出了各卷各章各節出現在書中哪些地方，翻檢容易，一目了然。

CFT0035 / ISBN962-513-035-7 / 589頁

本系列已出版的項目

- 1 《使徒保羅與保羅神學》
- 2 《聖經中的巴勒斯坦》
- 3 《死海古卷》
- 4 《以色列民族史與以色列宗教》
- 5 《啓示錄七教會》
- 6 《耶穌言訓與雅各書》
- 7 《猶太社羣》
- 8 《古代四大帝國》
- 9A 《聖經研究篇——總論與正典》
- 9B 《聖經研究篇——聖經的語言》
- 9C 《聖經研究篇——經文與抄本》
- 9D 《聖經研究篇——聖經譯本(上)：
初期譯本》
- 10 《先知》
- 11 《神同在》
- 12 《聖殿》
- 13 《以賽亞書》
- 14 《耶路撒冷》
- 15A 《神學篇——神論：
神、神的名字、父神》
- 15B 《神學篇——基督的位格與職分》
- 15C 《神學篇——聖靈論：
聖經中的聖靈、保惠師、
聖靈論的發展史》