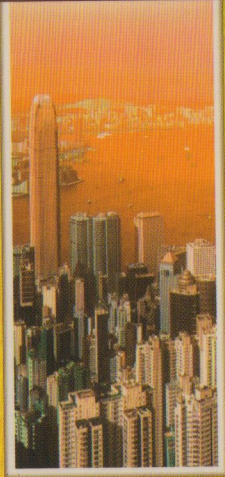


探索經文原意

# 哥林多前書

着眼當代應用



克雷格·布魯姆伯格 著  
*Craig L. Blomberg*  
尹妙珍 譯

“國際釋經應用系列”幫助我們完成雙向的釋經與應用歷程。這嶄新而獨特的系列，每一課包括三部分：

- 原意**：注意：探討經文的歷史背景、詞義語法及思路脈絡，簡明扼要，掌握經文原來的意思。
- 原則**：原則：從經文在原來處境的意義入手，發掘經文的永恆意義，與世界與今日世界連接起來，讓讀者發現聖經怎樣對歷世歷代說話。
- 應用**：應用：幫助讀者把聖經的信息應用於此時此地，並提出應用時之處，使經文成為今天信徒的指引。

沒有學者像此系列叢書作出這樣大膽的探索——真實應用聖經——正是許多牧師和聖經教師每日都面對的挑戰。能夠這樣做，才是一套好的釋經系列叢書。

利斯·安德森 (Leith Anderson)  
伍德爾教會 (Wooddale Church) 牧師

“國際釋經應用系列”並不是漫無邊際地議論，而是直接切入經文，將神那古老和充滿大能的話語帶進今天的處境，以最鮮活的態給讀者傳遞，讓他們聽得見，用得着。

尤金·畢德生 (Eugene H. Peterson)  
維真神學院 (Regent College) 榮譽教授

“國際釋經應用系列”的出版，是尋求聖經真理和信息者的大喜。它一方面幫助我們瞭解聖經作者的原意，又抽取作者對同時代人說話中的一些超時空和文化的永恆原則，更進一步幫助我用這些原則於今天的處境中，可說是釋經書的一條新路線。是本人用過的釋經書中最具深度和富啟發性的一個釋經系列，是神賜給神學生、傳道人和凡喜愛神話語的人的恩物。

張慕嫻  
香港建道神學院榮譽院長、九龍城浸信會主任牧師

**作者簡介**  
克雷格·布魯姆伯格 (Craig L. Blomberg)，阿伯丁大學哲學博士 (Ph.D., Aberdeen)，現任丹佛神學院新約特聘教授，著有 New American Commentary 系列的 *Matthew, The Historical Reliability of the Gospels*，及 *Interpreting the Parables*，並與人合著 *Introduction to Biblical Interpretation*。

國際釋經-哥林多前書  
¥120

CFT284  
ISBN 978-962-01-0000-0





目錄

內容提要：謝國興、李國興  
 卷首語：李國興  
 卷首語：謝國興  
 謝國興、李國興  
 謝國興、李國興  
 謝國興、李國興

# 哥林多前書

克雷格·布魯姆伯格 著

*Craig L. Blomberg*

尹妙珍 譯

漢語聖經協會

哥林多前書被公認為聖經中最棘手問題的書卷之一，顯著的問題如：黨派紛爭、性放縱、訴訟、婚姻與離婚、吃祭過偶像的肉、婦女參與事奉，和屬靈恩賜等。此外，保羅在這封書信中也論到聖餐、教會敬拜、愛的真諦、身體復活等重要教義。

儘管今日的世界與哥林多教會相隔兩千年之久，兩者之間仍有許多相似之處。保羅為哥林多教會提供的某些辦法，有助我們解決今日的難題。布魯姆伯格教授註釋這卷哥林多前書時，詳細闡述了保羅提及的話題，逐一給予精闢的分析，並指引我們如何把經文應用於今日的生活。



# 哥林多前書

作者：克雷格·布魯姆伯格

譯者：尹妙珍

執行編輯：姚志華

編輯：邢飴 吳偉強

校訂：岑紹麟

封面設計：鄭綺玲

製作：張潔慈 張潔恩

出版及發行：漢語聖經協會有限公司

香港荔枝角通州西街 1064-1066 號安泰工業大廈九樓A座

電話：(852) 2370 9981 傳真：(852) 2370 9993

網址：www.chinesebible.org.hk

電郵：info@chinesebible.org.hk

承印：訊捷印刷有限公司

版次：2002年6月初版·香港

2008年7月第二版

國際書號：978-962-513-247-1

書籍編碼：CFT2247

© 漢語聖經協會有限公司

版權所有·切勿翻印

## The NIV Application Commentary

### 1 Corinthians

by Craig L. Blomberg

Originally published in the U.S.A. under the title

1 Corinthians by Zondervan Publishing House,

Grand Rapids, Michigan.

Copyright © 1994 by Craig L. Blomberg.

Chinese translation published by Chinese Bible International Limited

with permission of the original publisher.

Worldwide Chinese Edition Copyright © 2002

Chinese Bible International Limited

9/F, Block A, Alexandra Industrial Building, 1064-1066 Tung Chau West Street, Lai Chi Kok, Hong Kong

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

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

First Edition, June 2002, Hong Kong

Second Edition, July 2008

ISBN: 978-962-513-247-1

CAT NO: CFT2247

漢語聖經協會（加拿大）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\_ca@chinesebible.ca

漢語聖經協會（美國）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\_us@chinesebible.us

國際漢語聖經出版社

台北市104中山區中山北路一段53巷11號2樓

電話：(02) 2562-0038 傳真：(02) 2536-4990

網址：www.chinesebible.org.tw 電郵：info\_tw@chinesebible.org.tw

漢語聖經協會（澳洲）Chinese Bible International (Australia) Inc.

PO Box 175, Willoughby NSW 2068, Australia

Tel: (0412) 274-112

Website: www.chinesebible.org.hk Email: cbiaustralia@yahoo.com.au

Printed in Hong Kong

All rights reserved

封面圖片（上）攝影：楊有志

# 目錄

中文版系列序言 .....	1
系列簡介 .....	3
原書主編序 .....	7
作者序 .....	8
略語表 .....	11
導論 .....	13
大綱 .....	25
參考書目（附短評） .....	27
經文及註釋	
—1-9 .....	33
—10-17 .....	41
—18~二5 .....	51
二6-16 .....	63
三1-23 .....	73
四1-21 .....	91
五1-13 .....	109
六1-11 .....	123
六12-20 .....	133



## 中文版系列序言

“國際釋經應用系列”能夠面世，全賴神的恩典，本會眾同工只是盡心盡力完成祂交付給我們的使命。本會確信，本系列每一冊都能使讀者蒙福。

本系列可說是因應今日華人教會的需要而出版的。教會的盛衰，與信徒對聖經的重視及能否有效地活用聖經，有莫大關係。因此，信徒對聖經知識的掌握，按正意解釋聖經，進一步把聖經真理應用於今日急劇轉變的生活中，都是極其需要的。本系列正滿足了信徒這幾方面的需求，又教導他們正確的聖經真理。簡言之，本系列幫助讀者徹底明瞭從經文原意到當代應用的過程。

本系列作者的釋經造詣高超，幾乎把聖經的每一節經文都剖析入微，使讀者心明眼亮，明白聖經經文的原本意思；作者對今日的教會和時代具有廣闊的視野、深透的洞悉，因此，他們討論完經文的適時意義和永恒意義後，便能很自然地把聖經世界與今日世界連接起來，帶給讀者適切的應用。本系列的許多優點和好處，有待讀者親自體會和品嚐。

“國際釋經應用系列”的英文原著共有44冊，涵蓋聖經66卷的各方面內容，書卷篇幅較長的獨立成冊，如哥林多前書；篇幅較短的則兩卷或以上合併成一冊，如士師記、路得記。中譯本將會陸續出版，以饗讀者。

關於本系列的翻譯原則，有幾點須向讀者稍作交代。由於原書的讀者以美國信徒為主，原書的“當代應用”無可避免地有濃厚的美國色彩；本會為使華人讀者受用，徵得原出版者的同意，適當地刪去部分的美國色彩，或者把針對美國的應用部分改寫得普及一點，使華人讀者不會感到文化隔膜。然而，部分的美國或西方事例仍予以保留，讓華人讀者借鑒，盼望本系列讀者具有兼收並蓄的胸襟。此外，有別於原書經文所採用的NIV譯本，中文版經文採用的是《和合本》。對於原書中不符合《和合本》經文的註釋，我們的處理如下：若那些註釋只針對NIV經文或詞彙而《和合本》並不存在同一問題，就刪去；若那些註釋對理解原文或《和合本》經文有幫助，就保留；若因改換為《和合本》而使原書內容不配合，就改寫或加上譯者／編者按語。又原書針對某英文聖經譯本的用詞，若未能在

七1-16 .....	139
七17-24 .....	153
七25-40 .....	159
八1-13 .....	169
九1-18 .....	183
九19-27 .....	195
十1-22 .....	203
十23~十一1 .....	215
十一2-16 .....	221
十一17-34 .....	243
十二1-31上 .....	257
十二31下~十三13 .....	275
十四1-25 .....	285
十四26-40 .....	295
十五1-34 .....	313
十五35-58 .....	335
十六1-4 .....	345
十六5-12 .....	353
十六13-24 .....	359
<b>漢英名詞對照表 .....</b>	<b>369</b>
<b>聖經舊新譯名對照表 .....</b>	<b>371</b>
<b>經文索引 .....</b>	<b>372</b>



《和合本》裏找到恰當的對等譯詞，譯者就會從其他中文聖經譯本裏試圖找出能表達原意的譯詞，並註明出處（如：《呂振中譯本》、《聖經新譯本》）；否則按原書所述的照譯，並註明依據哪一個譯本（如：KJV、RSV）。除非特別註明，聖經的人名和地名均採自本會出版的《當代標點和合本》（參附錄“聖經舊新譯名對照表”）。

本系列每一冊的譯文都經過嚴謹的審核和編輯過程，力求意思忠於原著，文句通順易明。從翻譯到付梓的過程中，每個步驟都可能出現舛誤，尚祈讀者不吝指正賜教，以便我們日後修正。

惟願本系列的每一冊都成為華人牧者和信徒的研經助手，讀者能明白聖經原意，又能把聖經真理應用於21世紀的生活中！又願榮耀頌讚歸與三位一體的神！

漢語聖經協會

二〇〇二年四月

## 系列簡介

“國際釋經應用系列”是獨特的。大多數釋經書能帶領我們從20或21世紀回到第1世紀，使我們跨越時間、文化、語言、地理的障礙，進入聖經的世界。然而，它們通常只為我們提供一張“單程票”，卻假定我們自己總有辦法返回原地。那些釋經書除了解釋聖經書卷或章節的原初意思外，在探索經文的現代意義方面，甚少或根本沒有為我們提供幫助。它們所提供的資料無疑是有價值的，但整個工作只完成了一半。

近年，有少數釋經書在內容上已包含當代應用，把這工作列為目標之一。不過，那些應用往往過於粗略或流於說教，有些釋經書就像印好的講章，而不像釋經書。

“國際釋經應用系列”的主要目標，是要幫助讀者完成既困難又重要的任務——將古代的信息帶入現代的處境裏。本系列不僅將焦點放在實際的應用上，而且幫助讀者徹底思考從經文原意到當代應用的過程。本系列產品是釋經書，不是通俗的解經作品；是提供參考資料的工具書，而不是一般的靈修作品。

本系列的編排設計力求達成它的目的。每一課都分三部分詳述，那就是：經文原意、應用原則，當代應用。

### 經文原意



這部分是要幫助讀者明白聖經經文在第1世紀處境中的原本意思。在此會以簡明的形式討論傳統釋經的所有要素，包括經文的歷史、文學和文化背景。作者將討論與原文文法和句法相關的問題，以及聖經字詞的意思。他們也會探索經文的思想，以及聖經作者如何發展這些思想。

看完此部分後，讀者將會瞭解到聖經書卷的原讀者當時的困難、疑問和關注，以及聖經作者如何闡述這些課題。這樣的瞭解，是今日任何合理的經文應用的基礎。



## 應用原則



這部分就像一道橋樑，藉着集中討論經文的適時意義和永恆意義，將聖經世界與今日世界、原初處境與當代處境連接起來。

神的話是**適時**的。聖經作者是針對特定的情況、問題和疑難去講話的。保羅警告加拉太人割禮的後果和企圖靠律法稱義的危險（加五2-5）。希伯來書的作者試圖說服他的讀者，基督是超越了摩西、亞倫後裔的祭司及舊約所獻的祭。約翰敦促他的讀者要“試驗諸靈”，即試驗那些教導一種早期諾斯底主義思想之人的靈（約壹四1-6）。在上述的每一種情況中，經文的適時性使我們得知神在具體而非抽象的處境下所說的話。

然而，經文的適時性也會產生問題。我們的情況、困境和問題，並不總是與聖經原讀者所面對的有直接關聯。因此，神對他們所講的話似乎與我們不相干。例如，誰會來敦促你行割禮，宣稱那是稱義的必要步驟呢？今日有多少人關心基督是否超越亞倫後裔的祭司呢？當初為揭露早期諾斯底主義而制訂的“試驗”，對現代社會又有甚麼價值呢？

可幸的是，聖經不只是適時，也是**永不過時**的。今天神仍然透過聖經對我們說話，就如祂跟原初的讀者說話一樣。由於我們與聖經中的人物有着共同的人性，因此，我們發現他們所面對的困難與我們面對的沒有兩樣，而神給他們的解決方法也適用於我們。聖經的永恆性使它帶着能力，對每個時代和每個文化羣體說話。

那些看不到聖經同時具適時性和永恆性的人，會遇到連串的問題。比如，被針對當日時勢的書卷（如希伯來書或加拉太書）嚇倒的人，可能迴避不去讀它們，因為它們似乎對今日毫無意義。另一個極端是，有些人只確信聖經的永恆性，卻看不到聖經的適時性；這樣的人一旦談論到麥基洗德的祭司身分，只會天花亂墜，引人入睡。

因此，這部分的目的就是要幫助讀者去分辨，在新約聖經的適時性經文中，哪些信息具有永恆意義，哪些沒有。例如，假如保羅的主要關注不是割禮（就像他在加拉太書五章6節告訴我們的），那麼他關注的又是甚麼呢？假如關於亞倫後裔的祭司職分或麥基洗德的討論，與今天似乎無甚關係，這些經文的永恆價值又是甚麼呢？假如今人試圖用專為辨別第1世紀異端而制訂的方法來“試驗諸靈”，有沒有其他合乎聖經的試驗方法會是更適合的呢？

這部分不單發掘出一段經文中的永恆意義，還給你講解**如何**發掘這永恆意義。本系列的作者致力將經文隱含的意思，通過敏銳的洞察，以合乎邏輯而有條理的方式解釋出來。我們怎麼知道割禮不是保羅的主要關注呢？究竟在有關的經文或其上下文中，有甚麼線索可以幫助我們明白保羅的真正關注是在較深的層面呢？

誠然，某段經文若存在着我們與原讀者之間極大的歷史鴻溝，就需要較長篇幅去處理。反之，對那些歷史差距較小或幾乎不存在的經文，就只需較短篇幅去處理。

最後要澄清一點。由於這部分是為討論經文的當代應用而鋪路，因而這部分與接着的下一部分之間的區別，許多時候都不是那麼明顯的，兩者也不是完全分割的。但是當這兩部分合起來讀，你應會強烈地感覺到從聖經世界轉移至今日世界。

## 當代應用



這部分讓聖經信息帶着當初落筆時的力量，向今日的人說話。你如何將所學到的關於耶路撒冷、以弗所或哥林多的功課，應用到我們在芝加哥、洛杉磯、倫敦或香港的當今需要中？你如何將原初以希臘語和希伯來語所寫下的信息，以我們自己的語言清楚地傳達出來？你如何將原初在不同時代和社會所講的永恆真理，應用於我們社會那相似卻又不同的需要中？

為達此目標，這部分將在一些關鍵領域提供幫助。

首先，這部分幫助你確認那些類似原讀者所面對的當今形勢、問題或疑問。由於現代的情況與第1世紀的人所遇到的很少等同，讀者在應用時必須尋求類似的處境。

第二，這部分探究不同的處境，經文在這些處境中可帶出當代應用。你會注意到個人方面的應用，但我們也鼓勵你超越個人層面，關注整個社會和文化羣體的應用。

第三，這部分將提醒你，在試圖應用經文時你可能遇到的問題或困難。如果有好幾個合理方法去應用某段經文（卻是基督徒有所爭議的），作者將會一一指出，並幫助你徹底而全面地分析所涉及的爭議。

在試圖達至此目標的過程中，本系列的參與者努力避免兩個極端：一



方面他們避免提出過於具體的應用，以免本書很快就過時；另一方面，他們也避免籠統地討論經文的意義，以免與現代的生活和社會脫節。

此外，本系列的參與者傾盡全力，不使本書讀起來似乎說教或講道。“國際釋經應用系列”並不是試圖提供現成的講章素材，而是提供方法、意念和洞見，以助你帶着能力宣講神的道。如果本書能幫助你達至這一目標，那麼我們為此系列所定的宗旨也就達成了。

### 原書編委會

## 原書主編序

儘管今日的世界與哥林多教會相隔兩千年之久，兩者之間仍有許多相似之處。在我們讀到保羅給哥林多人的第一封信和克雷格·布魯姆伯格 (Craig Blomberg) 出色的詮釋時，當中的相似事例就顯現出來：哥林多教會的信徒被那些可能使教會分裂的黨派吸引了；保羅必須處理在基督徒當中對某些事情的強烈歧見，那些事情如：婚姻、訴訟、祭過偶像的肉、敬拜和基督教教義等。與此相似，今日的世界——往往包括教會在內，也有一個終極分裂的危險，就是新興的山頭主義。

保羅為哥林多教會提供的某些辦法，能否幫助我們解決今日的難題？當然可以！對保羅來說，助長分裂的是屬世和不成熟的運作手法。哥林多教會最需要的，是合一的智慧——是世人以為愚拙、軟弱、幼稚，實際上卻是來自賜下所有恩典的神的。

布魯姆伯格教授註釋這封動人的哥林多前書時，詳細敘述了保羅提及的話題，並逐一給予專業的分析。在每一個案中，屬世的智慧——人道理由、無約束的自由、訴訟、無過錯離婚（這一切都是現代的對等物），都和神所賦予之智慧的價值觀形成對比，屬神的智慧是：純潔、寬恕、和好及彼此忠誠。哥林多信徒和現代信徒都必須知曉，不應根據某些有限的人類倫理系統而作決定，而應視乎那些決定是否有助於建立神的國。

保羅處理問題的一般方法，是較少判定主義 (judgmentalism)，而較多“我們一起試圖來解決問題”的方式。對他來說，我們若能認識到自己最終的效忠對象，才有可能和睦相處。

要把這本書的全部目的用擬人法體現出來，也許沒有比保羅所用的“一個身子，許多肢體”這個形象更佳了。我們不能否認，我們和其他人在許多方面都不同。然而耶穌基督教導我們，最終我們都被同一位創始者所造、所擁有。我們是怎樣的人，以及能夠成為何等樣的人，都歸因於那位創始者、那同一個身子。使我們最終合一的，也是那同一個身子。

特里·牧克 (Terry Muck)



## 作者序

按照今日的文化，保羅的哥林多前書當可取名為“基督徒的棘手問題”。許多導致當代教會分裂的爭論，在這封書信中都有詳細的處理——最顯著的方面有性放縱、婚姻與離婚、婦女參與事奉，和屬靈恩賜。儘管我先前的著作多集中於福音書方面，但我亦在神學院和大學裏定期教授保羅的哥林多前、後書，也在不同的場合向平信徒講授這兩卷書。哥林多前書中的某些段落，成為我近來若干講章系列的主要內容，這卷書亦是我所偏愛的聖經書卷之一。因此，我帶着極為喜悅的心情接受了邀請，為“國際釋經應用系列”撰寫本書。我希望，本系列書籍的編排形式，在促進討論這封書信對今日世界的意義方面，產生無與倫比的推動力。

在系列簡介中，介紹了本系列釋經書的總目標，講解了它們特有的編排形式。然而或多或少，每一位作者無疑都會對所提供的指引作某種不同的詮釋。在“經文原意”這部分中，我試圖將討論減至最低限度。在當中，我大致勾畫出保羅這封書信每一單元的結構，論述作者思想的發展，洞悉重要詞語和表達方式的意義，並對經文要點作出釋義和撮述。我還論到經文背後的公元1世紀處境，偶爾，對關鍵的釋經或神學問題作出簡短的評論。

在“應用原則”這部分中，我提供了自己認為必要的信息，以幫助讀者從第1世紀的哥林多進入不同的歷史時期或文化羣落中。按某節或某段特定的經文，我會談到歷史上其他時期的人對它的詮釋；將它與聖經對同一题目的教導作比較；提出有效的應用所必須考慮的重要釋經問題；或評論經文的形式，以及那形式如何幫助我們明白保羅所強調的是甚麼。我的主要目標是，系統地闡述超越經文原初處境的永恆原則。這部分所包含的材料，不會只局限於第1世紀的意義或21世紀的應用。

在最後一部分的“當代應用”中，我會說明經文對20世紀末、21世紀初的教會和世界的實用性。我試圖避免狹隘的地域觀念，以便論及的話題適切同時代的眾多基督教會，特別在西方世界的，但又絕不局限於此。不過，任何釋經者的社會經驗都帶有局限性。因此我毫不懷疑，讀者能夠從

我的論述中重塑我的某些生活經歷，辨認出那些重複出現的主題，也許還能想到許多我沒考慮到的重要應用。

簡言之，我努力遵循庫哈切克 (Jack Kuhatschek) 應用聖經的“三步驟”模式：瞭解原本的處境，確定聖經應用所反映的較廣泛的原則，並將這些通用的原則應用於我們當今的處境中。<sup>1</sup> 不可避免的是，上述過程會有些重疊。我注意到，有些段落裏的某個好例子，其實可置於另一部分的論述中作討論之用，但由於不同的原因，我認為它們現在的位置是最佳的。本書讀者可在他們喜歡的地方毫無拘束地鑽研下去，但要對某段特定經文有整全理解，有關該段經文的這三個部分都應該翻閱。我已儘量提供大量的註腳，以便幫助讀者利用手邊的其他資料對眾多的議題作進一步探討，而非要以大量的書目來讓本書看來很厚或極度“學術性”。不過，在本書背後，的確浸透了學術研究的汗水。我曾將哥林多前書的希臘原文全部翻譯出來，加以圖示，並按自己對每一段經文的反省作歸納式研究，之後才仔細閱讀其他人對這封書信的言論。

我要感謝那些參與本書工作的人們，若沒有他們的幫助，本書的質素就沒有現在的那麼好。編輯委員會中的每個成員都閱讀過全部的手稿，其中大多數人都仔細地評論過這些手稿，他們是：特里·牧克 (Terry Muck)、庫哈切克、邁克奈特 (Scot McKnight)、湯普森 (Marianne Meye Thompson)、斯諾德格拉斯 (Klyne Snodgrass)。1993年我擔任肯塔基州路易斯維爾 (Louisville, Kentucky) 的美南浸信會神學院 (Southern Baptist Seminary) 客座教授，7月份那個學期我教授哥林多前、後書，修讀該科的學生就着講義和課堂討論的大部分內容與我交流，在多方面使我的思想成形。這一教材的小部分，在丹佛神學院的“當代釋經中的張力”課裏曾被深入討論了三年的時間。我亦很感謝丹佛神學院的全體教員和董事，允准我在1994年冬享有安息季假期，使我得以寫成本書。在最後時刻，我收到威德靈頓 (Witherington) 關於哥林多書信的著作在出版前的手稿。正如我在附短評之參考書目中指出的，我相信他這一著作將很快成為其中一本最有價值的哥林多書信註釋書。不幸的是，我未能夠在我的這本書的正文裏加上他的論點，但我已得到極大的鼓舞，因為看到我和他在

<sup>1</sup> Jack Kuhatschek, *Taking the Guesswork Out of Applying the Bible* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1990), 33.



許多重要而難解的問題上觀點一致，只有少數的例外。

最後，在我的書桌上還有兩部著作，也是在最後一刻才加到我的參考書目中的，那就是：誇斯特（Kevin Quast）雖短卻可靠的註釋，及利特芬（Duane Litfin）基於古代修辭學對哥林多前書一至四章所作的特別探討。除此以的，書目反映了至1994年5月止我所知的作品。

1993年感恩節那天，我父親約翰·布魯姆伯格（John Blomberg）突然因心臟病發作與世長辭，享年75歲。他一生熱衷於教育：作過35年公立學校的教師，十多年的基督教日校的教師，這兩段時期內的大多數時間是教授高中學生西班牙文。他亦是我個人教育事業的熱心支持者，最近這幾年，他每每盼望着我的每一本新書問世。他曾讀過我的前三部著作的手稿，並仔細地評論過，無疑，他原本是會為本書作同樣的事的。他是“受過教育的平信徒”的表表者，是基督教出版人通常為書籍而設法吸引的讀者，以彌合大部頭學術著作與一般平裝書之間的鴻溝。父親使我將焦點集中在經文實踐上，但卻不降低學術研究的嚴謹。我以為本書所反映的平衡性，超過我以前所寫過的任何東西。因此，我特將本書獻給我的父親。他此刻已在天家，與我們的主和其他被贖的信徒一起享受無比的喜樂。如果本書能夠幫助他人更加明白和確信他們的救恩，過一種吸引更多人歸主的基督徒生活，那就證明我在這裏對父親一生的稱揚所言非虛。然而，一切榮耀都歸於神！

克雷格·布魯姆伯格  
(Craig Blomberg)

## 略語表

本報譯

本報文英

### 書籍與期刊

- ABR — Australian Biblical Review  
 Bib — Biblica  
 BibRev — Bible Review  
 BIsac — Bibliotheca Sacra  
 BT — Bible Translator  
 BTB — Biblical Theology Bulletin  
 CBQ — Catholic Biblical Quarterly  
 CTM — Currents in Theology and Mission  
 CTR — Criswell Theological Review  
 EvQ — Evangelical Quarterly  
 GTJ — Grace Theological Journal  
 HTR — Harvard Theological Review  
 Int — Interpretation  
 JBL — Journal of Biblical Literature  
 JETS — Journal of the Evangelical Theological Society  
 JSNT — Journal for the Study of the New Testament  
 JTS — Journal of Theological Studies  
 LouvStud — Louvain Studies  
 Louw and Nida, Lexicon — Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, vol. 1 (New York: UBS, 1988)  
 Neot — Neotestamentica  
 NIDNT — Colin Brown, ed., *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 3 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1975-78)  
 NovT — Novum Testamentum  
 NTS — New Testament Studies  
 PRS — Perspectives in Religious Studies  
 RB — Revue Biblique  
 RevExp — Review and Expositor  
 RestQ — Restoration Quarterly  
 RSR — Revue de sciences religieuses  
 SJT — Scottish Journal of Theology  
 SWJT — Southwestern Journal of Theology  
 TrinJ — Trinity Journal  
 TynB — Tyndale Bulletin  
 VC — Vigiliae Christianae  
 ZNW — Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft



## 聖經譯本

## 英文譯本

KJV	King James Version
NASB	New American Standard Bible
NEB	New English Bible
NIV	New International Version
NRSV	New Revised Standard Version
REB	Revised English Bible
RSV	Revised Standard Version
TEV	Today's English Version

## 中文譯本

《呂》	呂振中譯本
《和》	新標點和合本
《思》	思高譯本
《現中》	現代中文譯本
《新》	聖經新譯本
《當》	當代聖經

## 導論

試想像一間四分五裂的教會：幾位有勢力的領袖勾心鬥角，爭相高抬自己，他們各自都擁有一羣忠實的追隨者。當中有位領袖與自己的繼母有亂倫行為，教會內的許多信徒不單沒有給他紀律處分，反倒誇耀他以基督裏的自由行這事。信徒在世俗的法庭上彼此控告；有些信徒則喜歡嫖妓。為了抗衡這種日益猖獗的敗壞頹風，教會中便有人鼓吹獨身生活——所有信徒都要完全禁慾，並奉此為基督徒的理想景況。此外，初信者應當怎樣與他們以往的異教徒生活方式一刀兩斷的問題，亦引起信徒之間的激辯；男女信徒在教會應有的角色問題，使問題更加複雜。似乎這還不夠，自稱是說預言和方言之事也屢見不鮮，但卻常常不是造就他人的。在這些靈命不成熟的基督徒中，有大部分甚至不相信基督身體復活！

這些情況是否似曾聽過？今天大概不會有一間教會同時面對跟這裏完全一樣的連串問題，但每個問題都顯然一直發生着。上面描述的當然不是現今任何一間教會，而是第1世紀的哥林多教會。不過，我們若明白這些問題的本質，以及保羅如何以神的教導去回應他們，那麼，我們便能對今天許多威脅着教會合一、使它不能按上帝旨意去改變世界的爭論，有更深刻的洞見，曉得如何處理。

然而，要明白保羅給第1世紀哥林多教會的信息是一回事，要將其信息合宜地應用在其他歷史時空之下的信徒羣體身上，卻又是另一回事。保羅斥責哥林多教會結黨紛爭，然而，對於那些似乎是由教會一小撮人的異端或背道行為而導致的宗派分裂，我們是否也要譴責呢？也許，信徒之間絕不在法庭上彼此控告是最理想的，但倘若雙方都不肯聽從教會的調停，怎麼辦？如今被教會開除會籍的信徒，可能反過來控告教會並取得勝訴，教會還能那樣做嗎？在這個實際上無人提倡所有信徒都該追求獨身生活的年代，我們又如何應用保羅明顯主張的獨身生活？今日的傳道人是否該效法保羅，拒絕接受所事奉教會給予的薪酬？

不過，要找到合宜的應用還不是惟一的困難。不一致的應用似乎也引起許多問題。初次聽聞福音並信主的第三世界基督徒，經常會質疑西方宣教士的做法——既認為哥林多前書十一章3至16節（有關男女髮式和蒙頭



的問題) 明顯地不適用於現今的教會, 卻又鄭重地強調要嚴格遵守緊接着的17至34節的教導(不可褻瀆聖餐)。反過來說, 雖然在現今世俗的文化裏, 吃祭過偶像的肉已不算甚麼, 但大多數西方人士似乎都喜歡為保羅在這方面的教導找到形形色色的應用。而且, 教會經常引用這段經文作為信徒應否飲酒或看哪類電影的指引。這樣應用又是否合理呢?

另一方面, 保羅對一個我們經常關注的問題——屬靈恩賜的運用, 作出了最明顯不過的教導, 但許多這類教會的領袖竟明目張膽地不遵守。保羅在總結這個問題的討論時明確指出: “你們要切慕作先知講道, 也不要禁止說方言”(十四39)。但許多保守的教會正是禁止任何被稱為“神蹟的恩賜”(sign-gifts)的東西, 至少在公開的崇拜中如此。然而, 那些沒犯這個毛病的教會, 卻往往似乎不遵從保羅在下一節所指示的: “凡事都要規規矩矩地按着次序行”(40節), 按照上文下理, 這個訓示還包括了“若有說方言的, 只好兩個人, 至多三個人, 且要輪流着說, 也要一個人翻出來”(27節)。我們如何解釋這種前後不一致的應用?

但願無須再舉例, 我們都已確信哥林多前書對今時代的適切意義, 以及認識到慎思如何應用當中教導的需要。不過, 在我們開始詮釋這卷書信的原意和探討它對當代的意義之前, 我們要先交代一下保羅寫這卷書信的背景。以下的論述並不構成一個全面的介紹; 讀者可在附短評之**參考書目**內所推薦的傳統釋經書中找到更詳盡的背景資料。不過, 以下論述的卻是我們所需的最基本資料, 為使我們瞭解這卷書信的背景, 從而進入本書的正文。

### 哥林多城

古城哥林多<sup>1</sup>在基督降世之前的幾百年, 已經是希臘南部亞該亞省的一個重要城邦, 就在那時, 她已使雅典黯然失色。可惜, 她於公元前146年遭到羅馬軍隊的侵略, 城中主要部分慘遭破壞, 只剩下一個較不重要的小社區, 直至凱撒猶流(Julius Caesar)在公元前44年將其重建成一個羅

馬殖民地為止。羅馬時代的哥林多大約有8萬人, 鄰近的鄉村另有2萬人。<sup>2</sup>由於她佔有靠近地峽的戰略位置, 水手們可拖拉着小船穿過這一小片狹長的土地, 而無須繞着希臘南部一段相當長而危險的海岸線航行, 所以很快便回復了昔日的重要地位。在保羅的時代, 她可能是希臘最富裕的城市, 和匯集各地文化的中心。哥林多每兩年便在她的巨型體育館主辦“地峽運動會”(Isthmian games), 此項競賽的重要性僅次於奧林匹克運動會。當地建有一座可容納1萬8千人的大型劇院和一座可容納3000名觀眾的音樂廳, 經常舉辦各式各樣的戲劇和音樂節目。鄰近鄉村的農人可以到城市內一個大型市場販賣他們的農產品, 而城市反過來則為農人提供必需的服務。

聳立的巨山俯覽全城, 那山好像美國亞特蘭大(Atlanta)境外的石頭山(Stone Mountain), 也有點像南達科他州(South Dakota)的拉什莫爾山(Mount Rushmore)。這巨山之峯頂上有一座愛情女神亞富羅底特(Aphrodite)神廟。古希臘地理學家斯特拉波(Strabo)指稱那裏曾有1000名廟妓。在保羅時代, 這神廟的面積比在遭受羅馬軍隊蹂躪前的要小, 不過, 即使原初的神廟, 似乎也容不下1000名廟妓。但另一些作者亦證實城中確有為數眾多的妓女, 所以, 對於希臘語中“哥林多女郎”為何成為俚語意指“放蕩的女子”, 實在不難理解。哥林多還建有許多其他神廟, 最著名的有希臘醫護之神亞克里比阿(Asclepius)的神廟, 埃及掌管航海的女神伊希斯(Isis)以及與之相當的希臘男神坡賽頓(Poseidon)的廟宇。此外, 有關個人主義、平等、自由和不相信權威等希臘思想, 本身雖然不直接屬於宗教範疇, 但其遍傳的程度卻比宗教有過之而無不及。

在哥林多還發現了一座猶太人會堂的遺蹟, 一塊殘缺不全的銘刻證明了它的真確性。雖然這遺址大概不屬於保羅的時代<sup>3</sup>, 但我們仍有理由相信, 在第1世紀中葉已有一小撮屬於早期移民的猶太人在哥林多聚居, 正

1 Jerome Murphy - O'Connor在 *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (Wilmington: Glazier, 1983)一書中, 搜羅和評論了古希臘羅馬世界的文本、銘刻和手工藝品, 是跟研究保羅建立哥林多教會期間及之前的哥林多有關的。

2 Donald Engels, *Roman Corinth* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 84.

3 其他重要釋經書很少提及這點, 但Oster卻加以強調。見Richard E. Oster, Jr., "Misuse and Neglect of Archaeological Evidence in Some Modern Works on 1 Corinthians (1 Cor 7, 1-5; 8, 10; 11, 2-16; 12, 14-26)", *ZNW* 83 (1992): 55-58。



如使徒行傳十八章1至6節所記述的。不過，哥林多教會大部分信徒就像這個城市的人口一般，由外邦人和具異教背景的羣體組成（參徒十八7-17）。縱然古羅馬社會中有財有勢的階層在哥林多有擴大之勢，但教會的主要成員並非來自這個階層，而是來自一般商人和工人階級（林前一26）。不過，保羅能夠吩咐教會各人慷慨捐獻，為耶路撒冷的需要籌集金錢一事（十六1-2），暗示該教會不會有很多信徒來自社會中最貧窮的階層。哥林多教會可能是古代世界中為數極少的中產階層教會，不過，我們卻必須留意，古代“中產階層”的生活水平，遠遠低於今天我們所謂的“中產階層”。

然而，哥林多教會富裕信徒的人數雖少，似乎卻有莫大的影響力。眾所周知，哥林多擁有眾多“庇護人”（patrons），這是一個羅馬稱謂，形容那些有財有勢者。這些庇護人把個人、家庭和整個社團收為自己的“受庇護者”（clients），為較貧困的受庇護者提供土地、工作、金錢和法律保障；而受庇護者則以種種形式回報他們，包括政治上的支持，在公開場合中的擁護，這情況近似今日世界許多大城市的腐敗政府在政治上偏袒親屬。有不少證據顯示，哥林多教會的結黨紛爭、守聖餐時富裕信徒對貧窮弟兄的漠視、對保羅牧養教會而拒收薪酬的反應，甚至連訴訟和淫亂情況的越趨增多，都跟這些庇護人為了保障自己的利益和名望，而不願放棄當時的這種社會習俗有莫大的關係。<sup>4</sup> 哥林多的各間家庭教會可能由一位或多位庇護人帶領。他們競相效忠於像保羅、彼得和亞波羅那樣的基督徒領袖（一12），使得原先基於社會階級之分而早已存在的衝突更形惡化。無論如何，保羅論到哥林多教會的大部分問題，很可能都是由那少數的社會上層人士引起的，不管他們是否正式的庇護人。<sup>5</sup> 鑒於哥林多充斥着各種

4 尤見Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Philadelphia: Fortress, 1982); John K. Chow, *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth* (Sheffield: JSOT, 1992)。

5 David W. J. Gill, "In Search of the Social Elite in the Corinthian Church," *TynB* 44 (1993): 323-337.

世俗風氣，無怪乎某位釋經家說她“同時是古代世界的紐約、洛杉磯和拉斯維加斯”！<sup>6</sup> 而另一位學者則認為保羅教導哥林多教會的原則，可作為現代社會城市事工的範例。<sup>7</sup>

### 書信的背景

保羅在第二次宣教旅程中，在雅典近岸的地方作了短暫的佈道後，便前往哥林多建立了教會（徒十八1-17）。為了維持生計，保羅跟在哥林多認識的猶太人夫婦亞居拉和百基拉一同幹起織帳棚的活計（2-3節）。保羅依照自己的習慣，先到當地的猶太人會堂傳講基督，屢遭抗拒之後，他便轉移到附近一個外邦人的家中，主要向城中的非猶太人傳福音（4-7節）。不過，會堂的主管（協助拉比主持禮儀，並擔任類似“長老團主席”工作的信徒領袖）及其全家後來也信了主，一起加入了這間剛剛起步的教會（8節）。

某夜，主在異象中向保羅說話，鼓勵他繼續留在哥林多，因為那裏將有許多人信主。於是保羅便在哥林多住了年半，至當時為止，實質上超過他以前在任何一個地方傳福音的時間（9-11節）。我們不知道究竟有多少人加入了哥林多的教會。一般的家庭教會大概最多可容納50人，但我們不清楚那裏有多少個聚會點。

在此期間，一些反對保羅的猶太人試圖向羅馬省長迦流告狀，希望監禁保羅。迦流明白保羅所傳講的信息沒有抵觸羅馬法律，因此拒絕插手干預他們的事情。古代世界外邦人的反猶太情緒歷來如火山蓄勢，此刻便一觸即發；羣眾裏有些外邦人便以迦流判定保羅無罪為藉口，擊打那些騷擾過保羅的猶太當權者（徒十八12-17）。由於迦流擔任此官職只有約一年的時間，很可能是由公元51年夏天至52年夏天，因此我們可以準確地推算出保羅逗留在哥林多的年期是包括這段時期在內。有人認為迦流在哥林多作官的年期應提前一年，即公元50至51年，但這個可能性不大。<sup>8</sup>

6 Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 3.

7 William Baird, *The Corinthian Church: A Biblical Approach to Urban Culture* (Nashville: Abingdon, 1964).

8 關於這方面的討論，參Jerome Murphy-O'Connor, "Paul and Gallo," *JBL* 112 (1993): 315-317。

哥林多前書大概是三年後寫成的，即公元55年春（或54年春，若將迦流作官的年期提前一年）。推算如下：保羅離開哥林多後，下一個停留得較久長的主要地方是以弗所，之後他展開第三次宣教旅程；根據使徒行傳十九章10至22節記載，保羅在以弗所住了兩至三年，而哥林多前書十六章5至9節讀起來，好像是寫於保羅在以弗所逗留的最後幾個星期或幾個月期間，即猶太人的五旬節（通常是在公曆五月舉行）之前。哥林多前書是保羅繼加拉太書、帖撒羅尼迦前後書之後寫成的第四卷書信。但從保羅首次踏足哥林多至寫這封信的期間，當中已起了不少重要的轉變。

首先，哥林多前書其實並非保羅寫給哥林多教會的第一封信。哥林多前書五章9節提到保羅先前曾寫信給他們，不過卻引來他們的誤解。我們對先前那封信的內容所知不詳，只知道保羅一定曾經吩咐信徒不可與淫亂的人交往。哥林多信徒誤以為他指的是非基督徒，但其實他所指的是公然有淫亂行為和不知悔改的信徒（10-11節）。

先前那封信為何沒有保存下來？這可能是由於信中的內容並沒有涉及太多重要的課題，教導也可能並不詳盡，因此對較廣大的基督徒羣體沒有太大的價值。我們必須記住，聖經諸位作者的著作中，惟獨那些如今編成聖經的書卷才是神的默示，並非他們所有的言論著作都是神默示的。

其次，保羅接到某幾個來自哥林多婦人革來氏家的人傳來的口信（一11上）。保羅在信中並沒有道出他們的姓名，他們有可能是保羅所稱從哥林多教會那裏來帶給他鼓勵的司提反、福徒拿都和亞該古（十六17），不過，也有可能不是他們。無論如何，保羅獲悉該教會某些令人憂心的情況，其中最明顯的就是信徒之間的結黨紛爭（一11下-12）。由於這些紛爭包括以保羅和亞波羅之名為旗號的黨派之爭，又由於亞波羅曾繼保羅之後來到哥林多事奉（徒十八27-二十九1），因此，第三位被提及的基督徒領袖——磯法（或彼得）——可能亦到過此地。又或者某些猶太派信徒，即主張外邦基督徒亦須要遵守猶太律法的人，曾經到過此地並聲稱是代表彼得和耶路撒冷眾使徒的。此外，保羅也可能從這些訪客口中得知他在第五至六章論及的淫亂和爭訟問題。

第三，保羅收到一封寄自哥林多教會中某些人或全會眾的信，詢問一些正使會眾分裂的具體問題。這封信亦可能是由司提反和他的同伴送來的，但我們同樣無從確定。保羅提及這封信的用語（“論到你們信上所提

的事”，七1），暗示他會在隨後的第七至十六章依次處理信中的問題。<sup>9</sup>由此，我們可以嘗試把哥林多教會不同羣體所持的立場推論出來，因為保羅通常是先提出一個觀點，然後才給予充分的修正。舉例說，NIV腳註對七章1節和八章1節提供另一個翻譯，把部分的保羅話語冠以引號，表示該引句是哥林多信徒的立場；保羅可能是先引述了哥林多信徒的一個口號，然後才加以批評。這種做法在六章12節和13節尤為明顯，保羅當時是對聽到的口信作出回應，而NIV就將引號直接加入內文，而不是放在腳註內。<sup>10</sup>

### 哥林多教會的問題核心

乍看起來，哥林多教會眾多迥異的問題似乎不可能出於同一個內在原因。但若仔細分析便可發現，從不同方面看來，他們的分歧可能是出自一個共同根源。他們紛爭的明顯特徵是，反復出現的驕傲和不成熟。世事往往如此：最不成熟的人總以為自己十分成熟。保羅語帶嘲諷地說：“你們已經飽足了，已經豐富了，不用我們，自己就作王了。”（四8上）保羅惟恐有人不明白他說話的語氣，於是稍加哀傷地補上一句：“我願意你們果真作王，叫我們也得與你們一同作王。”（8節下）因此，我們起碼可以看出，哥林多信徒錯估了自身的成熟程度。“他們簡直自以為達到了人類潛質的巔峯。”<sup>11</sup>與此相關的，就是人類的自然傾向：“忽視福音的挑戰，只是過分強調福音的舒適。”<sup>12</sup>

9 有些釋經學者認為只有那些以“論到……”起頭的題目（7:1, 8:1, 12:1, 16:1, 12），才是哥林多信徒來信詢問保羅的問題，至於其他的題目（蒙頭、聖餐、復活），則是保羅從到訪者的口中得知的。然而，“論到”這句開場白似乎不是用來區別哪些題目是源自哥林多信徒的來信，而只是幾種介紹新題目的方式之一。尤見Margaret M. Mitchell, "Concerning PERI DE in 1 Corinthians," *NovT* 31 (1989): 229-256。

10 John C. Hurd所寫的*The Origin of 1 Corinthians* (New York: Seabury, 1965)，對哥林多前書撰寫前的眾多事件作了甚詳盡的重現描述，包括這幾封先前的書信的內容。雖然這本書確實有某些地方是出於臆測，但除了將林前的寫作日期與使徒行傳十五章的耶路撒冷會議拉上關係顯得較有個人風格之外，整體來說是相當有說服力的。

11 John M.G. Barclay, "Thessalonica and Corinth: Social Contrasts in Pauline Christianity," *JSNL* 47 (1992): 64.

12 Nigel Watson, *The First Epistle to the Corinthians* (London: Epworth, 1992), xxxii.



這種傲慢可能與當時希臘哲學家流行的內容玄虛而詞藻華麗的雄辯術有關，尤其是那些被稱為“詭辯派”(Sophists)的，時常重形式過於內容。若將第一至四章的大部分內容視為保羅對一間深受當時詭辯文化影響之教會的回應，亦是十分合理的。<sup>13</sup> 即使有時候“詭辯派”的言詞不是太高深莫測，但他們仍然重視社會地位和特權，維護階級差別的存在。

那些庇護人在哥林多教會充當了“權力經紀人”的角色，亦成了教會問題叢生的另一個因素。隨着富裕的信徒不斷以金錢來收買低下階層，藉着訴訟來提高自己的聲望，追求周遭非基督徒的讚揚，他們就將屬世的領導原則帶進了教會。這一切和其他做法都依照羅馬社會流行的模式，可是卻與高舉十字架的福音格格不入。因此，保羅必須斷絕這種庇護與擁護的複雜關係，堅持樹立為僕的領導(servant leadership)模式。<sup>14</sup>

事實上，哥林多教會大部分信徒剛剛脫離沉浸已久的各種異教，在許多方面還未能徹底擺脫周遭流行文化所鼓吹的不道德行為。雖然這些文化思想與各種宗教之間存在着頗大的分歧，但是，某些觀念卻盛行於整個希臘羅馬世界。

也許，最值得注意的就是把世界分作屬物質和屬靈的二元論。這種思想深深影響了希臘哲學，尤其是自柏拉圖的時代以後；及至保羅事奉主之後的數十年間，它最終發展至盛行的諾斯底主義(Gnosticism)，把靈界和物界徹底分開：惟有靈界是本質美善和可以得蒙救贖的，而物界的本質是邪惡的。那麼，肉體的慾望該如何處理呢？大多數哲學家都試圖否定慾望，主張禁慾的道德生活。但平民百姓中的大多數卻選擇了恰恰相反的生活態度，放縱情慾。若物質本來就是不可獲得救贖的，而宗教主要是或根本就是屬乎靈

界的事，那麼，人何不趁着有生之年享受感官的快樂？按這個觀點，死後的生命僅限於靈魂的不朽，而絕非身體的復活。因此，許多釋經學者在談論哥林多教會諸多問題的哲學背景時，都認為他們深受希臘主義和希臘化猶太智慧的影響，而非單單詭辯風氣或庇護人制度所能解釋的。<sup>15</sup>

故此，我們可以視哥林多教會所有的重大問題，均源自二元論演化出來的兩種人生觀之一——禁慾主義或享樂主義。在享樂主義者當中，自然就出現了淫亂(五章，六12-20)、吃祭偶像的食物(八~十章)、在守聖餐時醉酒(十一17-34)等一切放縱肉體情慾的表現。還有一些辯稱自己在基督裏有自由，即維護自己的權益而漠視別人的，大概也屬於這個類別，這包括：爭訟(六1-11)、在蒙頭的事上藐視社會習俗(十一2-16)，及在行使屬靈恩賜的事上的競爭和混亂(十二~十四章)。屬於禁慾主義的人，顯然會提倡第七章所討論的獨身主義，以及不相信第十五章所論述身體復活之事；兩者均否定身體和慾望有美善的本質。同時，吹捧非物質的知識和智慧應該也屬於這個類別，它們使第一至四章所論及的分裂更形惡化。<sup>16</sup>

從神學的觀點來看，這一堆錯謬可以稱之為“過度實現的末世論”(overly realized eschatology)。“實現的末世論”(realized eschatology)，乃指信徒今世已可享受神國的福氣。“過度實現的末世論”則表示，哥林多信徒把所有將來的福氣視作即時可以享受的，沒有充分鑒別他們自己當時的光景，與將來基督再來時所要變成的光景之間的鴻溝。<sup>17</sup> 從行為的觀點來看，我們可以稱這種現象為過度的“必勝主義者”(triumphalist)的表現。

13 D. A. Carson, Douglas J. Moo, and Leon Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 281-282. Stephen M. Pogoloff in *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians* (Atlanta: Scholars, 1992)一書中，對希臘羅馬的雄辯術作了較為廣泛的重要研究，強調它跟哲學本身的不同之處；同時，重現描述了造成哥林多教會崇尚地位和社會特權的歷史背景。

14 如欲深入研究，見Andrew D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1-6* (Leiden: Brill, 1993)。

15 尤見James A. Davis, *Wisdom and Spirit: An Investigation of 1 Corinthians 1.18-3.20 Against the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period* (Lanham, Md.: University Press of America, 1984)。

16 我們最好還是把哥林多這種獨特的二元論稱為原始的或初期的諾斯底主義，它一方面既非成熟的諾斯底主義，另一方面也非純粹的希臘智慧的推想。尤見R. McL. Wilson, "Gnosis at Corinth" (pp. 102-114), and John Painter, "Paul and the πνευματικοί at Corinth" (pp. 237-250), both in *Paul and Paulinism*, eds. M. D. Hooker and S. G. Wilson (London: SPCK, 1982)。

17 尤見Anthony C. Thiselton, "Realized Eschatology at Corinth," *NTS* 24 (1977-78): 510-526。

在我們連珠炮似地說出了這封書信的適切性後，我們的導論將以開首所討論的作結。今天耶穌基督的教會，尤其是在西方的，似乎在許多方面都呈現過度的必勝主義。從外表看來，教會好像十分強大——倘若會友的人數、資產與物資的價值是惟一的評估標準，這便是真的。然而，有人形容美國的教會有5000公里寬，卻只有1厘米深！極少西方信徒經歷過初期教會或當今某些地區許多信徒所遭逢的嚴峻逼迫，這些逼迫可以最終試驗出他們信心的真偽（參彼前一6-7）。眾多的調查不斷指出，超過80%的美國人自稱是基督徒，當中30至40%的人宣稱自己有“重生”的經歷，<sup>18</sup>然而因真心歸主而多結果子的，或真正有屬靈生命的人，卻不多見。反之，我們看見許多近似哥林多教會的淫亂行為和“爭取自身權益”的表現。

屬世的領導標準也正侵害我們的教會。我們可以從商業世界學到釐定計劃和提高效率的方法。但是，當我們已沒有空間讓聖靈糾正我們的方向，或當在人際關係中我們不能表露憐憫和寬恕時，我們就犯錯了。假如財政盈虧取代了福音的使命，成為我們決定事工優先次序的準則，我們便是以偶像取代了基督教信仰。

類似諾斯底主義的思想瀰漫在我們今天的世界裏，由直接衍生出的基督教科學會（Christian Science）、基督教統一派（The Unity School of Christianity），和其他“宗教科學”教派，以至間接衍生的泛神論——東方的印度教和佛教，都認為從肉體解脫才是至終的美善。還有與此近似的思想，巧妙地以私有化的基督教形式出現：將基督教信仰脫離教會的生活，貶降為個人的靜思默想，而且信仰不牽涉個人的工作、社交圈子，或可遵守的道德與聖潔的生活準則。

為對抗今天所盛行的享樂主義，通常會出現禁慾主義，要求絕對禁止某些行為，及制定某些條文來作為過基督徒生活的要訣。而且，不但一般

的現代人，甚至一般的基督徒都不期待身體的復活。在這個多人聲稱經歷過靈魂出竅和瀕臨死亡的年代，一般人對死後生命的看法幾乎是一致的，都認為死後有一個脫離軀體的生命，且通常覺得這是一個相當平淡乏味的期盼。

必勝主義正在泛濫。在某些方面，這是美國基督徒的特有經驗。<sup>19</sup>但在今天，它導致了“健康與財富”的“福音”，以及宣揚“說出來的都可以得着”的異端邪說。自上世紀80年代初起，必勝主義出現在較崇尚唯物主義的教會中，這樣的教會多是自由派教會，而不是福音派教會。它亦可見於再度興起的後千禧年末世論（postmillennial eschatology）——這個觀念認為，基督徒藉着聖靈的幫助可以促使神的國在基督再來以前完滿地在地上建立，因此往往使人訂下一個過分樂觀的時間表去完成大使命，這些時間表通常還列明達成計劃的預算日期。必勝主義同時帶來了更極端的“重構主義”（Reconstructionism），其擁護者相信在主再來以前，建立真正的基督徒政治團體是完全可行和可取的。在我們這個注重療效的年代，必勝主義甚至在教會增長手冊和自助指南中佔一席位，它或明示或暗示地鼓吹這樣的信息：只要我們依從所列明的正確指示，就可以確保獲得屬靈的成果或成長，而各種問題亦可迎刃而解。無疑，現在已到矯正這些歪謬思想的時候了——讓我們回到哥林多前書中去。願神幫助我們正確地明白這卷書信，好讓我們可以按神的優先次序來生活。

18 例子可參：George Gallup, Jr. and Sarah Jones, *100 Questions and Answers: Religion in America* (Princeton: Princeton Religion Research Center, 1989), 68, 166。

19 見Martin E. Marty, *Protestantism in the United States: Righteous Empire* (London: Macmillan; New York: Charles Scribner's Sons, 1986)。



參考書目 (附選錄)  
**大綱**  
(81-8-10) 第 1 章

I. 引言：問安和感恩 (一-1-9)

II. 書信內容 (一-10~十六4)

一. 保羅回應從他人口中得知的哥林多教會的問題 (一-10~十六20)

1. 教會中的紛爭 (一-10~四21)

i. 分黨分派的問題 (一-10-17)

ii. 十字架才是福音的核心 (一-18~二5)

iii. 基督的智慧才是成長之道 (二6~三23)

a. 屬靈的人與屬血氣的人 (二6-16)

b. 屬靈的基督徒與屬肉體的基督徒 (三1-23)

iv. 對使徒的應有態度 (四1-21)

2. 一件亂倫的事 (五1-13)

3. 信徒之間的爭訟 (六1-11)

4. 一切淫亂行為的嚴重性 (六12-20)

二. 保羅回應哥林多教會來信所提出的問題 (七1~十六4)

1. 論婚姻 (七1-40)

i. 對已婚或曾經結婚者的忠言 (七1-16)

ii. 割禮和奴隸的比喻 (七17-24)

iii. 對未婚或認真考慮結婚者進言 (七25-40)

2. 論祭過偶像的食物 (八1~十一1)

i. 提出問題和解決方法：以愛心來平衡知識 (八1-13)

ii. 第二個應用事例：傳福音而不接受供養 (九1-18)

iii. 背後的動機：竭力拯救更多的人 (九19-27)

iv. 放縱之危險的實例：以色列人拜偶像和在哥林多祭偶像的筵席 (十1-22)

v. 總結：自由與節制間的平衡（十23~十一1）

3. 關於敬拜（十一2~十四40）

i. 蒙頭（十一2-16）

ii. 主餐（十一17-34）

iii. 屬靈恩賜（十二1~十四40）

a. 合一中的不同恩賜（十二1-31上）

b. 最大的是愛（十二31下~十三13）

c. 作先知講道和說方言，該用自己和他人明白的方式（十四1-25）

d. 作先知講道和說方言，該按秩序進行（十四26-40）

4. 論復活（十五1-58）

i. 復活是必然的事（十五1-34）

ii. 復活的性質（十五35-58）

5. 關於為耶路撒冷聖徒捐款的安排（十六1-4）

### III. 結語：行程計劃和最後問安（十六5-24）

#### 一. 保羅和同工們的行程計劃（十六5-12）

#### 二. 正式結束（十六13-24）

## 參考書目（附短評）

以下精選列出了哥林多前書的釋經書目及有關的著作，大致以該書總體價值的高低次序排列，並附有對該書範圍、觀點或內容的短評。在本書正文腳註中第一次引用下列著作時，會提供詳細的書目資料，之後將簡略提及。所有其他著作在本書中第一次在**任何位置**引用時，亦會提供詳細的書目資料，之後將簡略提及。

### 有關哥林多前書的釋經書

Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. New International Commentary on the New Testament, rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1987 —— 一部堅實的福音派著作，是詳細論述的厚書。從任何角度來看，這書也許稱得上是一部關於哥林多前書的最重要單卷釋經書。

Witherington, Ben III. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994 —— 一部關於哥林多前、後書的著作，當中包含了新近發現的、寶貴的歷史背景資料，尤其注意社會學和文學結構方面。

Barrett, C. K. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Harper's New Testament Commentary. New York: Harper, 1968 —— 一部出自英國最傑出作者之一、觀點溫和的著作，是弗伊（Fee）和威德靈頓（Witherington）的著作出現之前的權威。

Robertson, A. and Plummer, A. *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1911 —— 是長久以來研究希臘文本的權威。

Morris, Leon. *The First Epistle of Paul to the Corinthians*. Tyndale New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1985, rev. —— 篇幅較短的福音派註釋書中最佳的一本，修訂後更加精彩。



- Bruce, F. F. *1 and 2 Corinthians*. New Century Bible. London: Marshall, Morgan & Scott, 1971 —— 20世紀福音派學術泰斗的著作，比上述所有著作簡潔得多，卻具卓越的釋經見地。
- Prior, David. *The Message of 1 Corinthians*. The Bible Speaks Today. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1985 —— 一位學者型牧師撰寫、關於現代應用的最佳單卷書籍，顯示了跨文化的洞見。
- Watson, Nigel. *The First Epistle to the Corinthians*. [Epworth] London: Epworth, 1992 —— 一位資深的澳洲名教授所寫簡潔、準確的註釋書。
- Kistemaker, Simon. *Exposition of the First Epistle to the Corinthians*. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker, 1993 —— 一部詳細研究文本的著作，有特別章節論述：重要註解問題、希臘文詞彙及思考應用等。沒有甚麼新的見地，傾向以改革宗神學進行闡釋，但仍屬紮實而全面的福音派著作。
- Snyder, Graydon F. *First Corinthians: A Faith Community Commentary*. Macon, Ga.: Mercer, 1992 —— 一位門諾派信徒的作品。除了經文原意之外，還論述聖經神學和歷史意義，頗有助益。
- Talbert, Charles H. *Reading Corinthians*. New York: Crossroad, 1987 —— 是一個簡略而重要的研究，集中於猶太和希羅的背景與文學結構方面。
- Conzelmann, Hans. *1 Corinthians*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1975 —— 一部有關德國現代鑒別標準的譯著，具有獨一無二、豐富詳細的史料，但在釋經觀點上過於獨特的風格使其價值打了折扣。
- Ellingworth, Paul and Howard Hatton. *A Translator's Handbook on Paul's First Letter to the Corinthians*. New York: United Bible Societies, 1985 —— 對RSV和TEV進行對照、評論，並提供了其他譯法和澄清，尤其對不曉希臘文的讀者有幫助。
- Barclay, William. *The Letter to the Corinthians*. Daily Study Bible rev. Philadelphia: Westminster, 1975 —— 蘇格蘭最偉大的講道者之一所撰寫的解經及應用的佳作。
- Murphy-O'Connor, Jerome. *1 Corinthians*. New Testament Message —— 羅馬天主教溫和保守派、當代一流的哥林多前書學者的著述。內容很簡潔，卻是基於大量詳細研究的成果。
- Quast, Kevin. *Reading the Corinthian Correspondence: An Introduction*. New York: Paulist, 1994 —— 來自佔主導地位之天主教出版社的可靠而簡潔的福音派著作！
- Chafin, Kenneth L. *1, 2 Corinthians*. Communicator's Commentary. Waco: Word, 1985 —— 像普賴爾 (Prior) 的著作一樣，本書在應用方面很大幫助。較少註釋，但提供了一些極好的講道例子。
- Harrisville, Roy A. *1 Corinthians*. Augsburg. Minneapolis: Augsburg, 1987 —— 一部中等程度的著述，作者是當代重要的路德派學者。
- Ruef, John. *Paul's First Letter to Corinth*. Westminster Pelican Commentary. Philadelphia: Westminster, 1971 —— 簡明扼要，具可讀性，但只是選擇性地給以評論，文章的連貫性較弱。較少註釋特色。
- Grosheide, F.W. *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. New International Commentary, orig. Grand Rapids: Eerdmans, 1953 —— 在 New International Commentary 系列叢書修訂之前是弗伊 (Fee) 著作的先驅。此書往往顯得過時，但有時仍有幫助。
- Héring, Jean. *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians*. London: Epworth, 1962 —— 一部重要的法語舊作的譯著，如今已日趨過時，幫助不大。
- Orr, William F. and James A Walther. *1 Corinthians*. Anchor Bible. Garden City: Doubleday, 1976 —— 在一套卓越的系列叢書中不太充實的一卷，但偶爾有些實用的洞見。
- Patterson, Paige. *The Troubled Triumphant Church*. Nashville: Thomas Nelson, 1983 —— 作者是一位具影響力的美南浸信會信徒，在釋經方面有過度發揮的傾向，但大體上內容堅實，適合一般大眾。
- Vines, Jerry. *God Speaks Today*. Grand Rapids: Zondervan, 1979 —— 另一美南浸信會重要講道者闡釋哥林多前書的著述，但基本上只是印刷形式的講章，當中的許多實例日漸過時。
- Mare, W. Harold. "1 Corinthians." In *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin, vol. 10. Grand Rapids: Zondervan, 1976. Pp. 173-297 —— 是一重要系列中較弱之作，偶爾甚至有錯誤出現，不過在某些經文中，梅爾 (Mare) 的考古專業知識對讀者仍有幫助。

MacArthur, John F. *1 Corinthians*. Chicago: Moody, 1984 —— 美國重要講道者之一的講章，然而他的時代論觀點有時影響了他對經文的合理解釋。

#### 關於哥林多前書的著述

Carson, D. A. *The Cross and Christian Ministry: An Exposition of Passages from 1 Corinthians*. Grand Rapids: Baker, 1993 —— 關於哥林多前書一至四章和九章註釋與應用的上乘之作，作者為美國一流的福音派新約學者之一。

Carson, D. A. *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14*. Grand Rapids: Baker, 1984 —— 對引起爭議的屬靈恩賜問題，觀點同上；在詮釋方面也許是觀點最平衡的著述。

Liftin, Duane. *St. Paul's Theology of Proclamation*. Cambridge: University Press, 1994 —— 按照古代修辭學對一至四章所作的學術討論。

Martin, Ralph P. *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12-15*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984 —— 質素雖不及上述卡森 (Carson) 的第二部著作，但差距不大。

#### 關於哥林多前書中關鍵議題的研究

Ellis, E. Earle. *Pauline Theology: Ministry and Society*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989 —— 出自極多產及具影響力的美國福音派作者之手，內容包括對基督的身體、屬靈的恩賜、“末世的婦女”等的探討。

Green, Michael. *To Corinth with Love*. London: Hodder & Stoughton, 1982 —— 對哥林多前、後書中最主要的議題所作的主題式研究，作者是一位重要的聖公會牧師兼學者。

Grudem, Wayne A. *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*. Washington, D. C.: University Press of America, 1982 —— 一篇劍橋大學論文的修訂本，對“先知講道”這議題作了廣泛而平衡的探討。

Hemphill, Kenneth S. *Spiritual Gifts*. Nashville: Broadman, 1988 —— 堅實的學術探討、極佳的平衡處理、可讀性高；作者是當今重要的美南浸信會牧師兼學者之一。

Hurley, James B. *Man and Woman in Biblical Perspective*. Grand Rapids: Zondervan, 1981 —— 由劍橋大學一篇研究哥林多前書的論文發展而成，是從等級制度的角度探討男女角色的最佳著述。

Keener, Craig S. *Paul, Women and Wives*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992 —— 由一位平等主義者對“女性角色”這議題作出合理的釋經，也從歷史觀點細緻探討。作者基納是國家浸信會 (National Baptist) 一位冉冉上升的新星。

Schatzmann, Siegfried. *A Pauline Theology of Charismata*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1987 —— 一部從稍微靈恩的角度撰寫的聖經神學佳作。



而與原文的英文譯本林前 1-9 的原文譯本而

成，且從該書的序言中可見其對原文的關注程度。

1992 年——由一位平信徒編譯的《林前 1-9 的原文譯本》(National

from 1 Corinthians Grand Rapids: Baker, 1992)。

Hendrickson, 1987)。

12-14 Grand Rapids: Baker, 1984)。

Leffis, Deane. *St. Paul's Theology of Proclamation*. Cambridge: University Press, 1994)。

Martin, Ralph P. *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12-15*. Grand Rapids: Berdmans, 1984)。

的第二部著作，但距離不大。

關於哥林多前書中關於靈恩的研究

Ellis, E. Earle. *Pauline Theology: Ministry and Society*. Grand Rapids: Berdmans, 1989)。

Green, Michael. *To Corinth with Love*. London: Hodder & Stoughton, 1982)。

Gradem, Wayne A. *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*. Washington, D. C.: University Press of America, 1982)。

Hemphill, Kenneth S. *Spiritual Gifts*. Nashville: Broadman, 1985)。

學說和論。林前的序言中，可讀得見。作者為許多靈恩的屬靈恩賜

會牧師等學者之

# 林前—1-9

## 第一章

<sup>1</sup>奉神旨意，蒙召作耶穌基督使徒的保羅同兄弟所提尼，<sup>2</sup>寫信給在哥林多神的教會，就是在基督耶穌裏成聖，蒙召作聖徒的，以及所有在各處求告我主耶穌基督之名的人。基督是他們的主，也是我們的主。

<sup>3</sup>願恩惠、平安從神我們的父並主耶穌基督歸與你們！

<sup>4</sup>我常為你們感謝我的神，因神在基督耶穌裏所賜給你們的恩惠；<sup>5</sup>又因你們在他裏面凡事富足，口才、知識都全備。<sup>6</sup>正如我為基督作的見證在你們心裏得以堅固，<sup>7</sup>以致你們在恩賜上沒有一樣不及人的，等候我們的主耶穌基督顯現。<sup>8</sup>他也必堅固你們到底，叫你們在我們主耶穌基督的日子無可責備。<sup>9</sup>神是信實的，你們原是被他所召，好與他兒子——我們的主耶穌基督一同得分。

### 經文原意



在古希臘世界，一般書信都以問安起始；作者會先表明自己和收信人的身分，然後簡短問安。<sup>1</sup>這封書信的作者是保羅，他原本是法利賽派的猶太人，後來悔改相信基督（徒九1-31），成為在外邦建立基督教教會的第一代先驅（徒十三~二十八）。<sup>2</sup>保羅認定自己是“蒙召”的（1節），是被委派作“使徒”的。但這裏所用的“使徒”一詞，跟路加所用的不同，它不是指耶穌的十二門徒之一（徒一21-26），乃是指那個被神差到外邦去建立教會的人。保羅其後將作使徒的使命視為屬靈恩賜之一（林前十二29）。正如他在去大馬士革路上的經歷清楚表明的那樣，他的“蒙召”不是出於自己的選擇，乃完全是奉“神旨意”。書信指出發信人還包括保羅的“兄弟”，即主內的信徒所提尼。這人

<sup>1</sup> 關於古希臘羅馬書信寫作的精闢分析，以及從這角度對新約書信的評論，參 Stanley K. Stowers, *Letter-Writing in Greco-Roman Antiquity* (Philadelphia: Westminster 1986)。

<sup>2</sup> 以下一書提供了一個很好的扼要概述：Richard N. Longenecker, *The Ministry and Message of Paul* (Grand Rapids: Zondervan, 1971)。

可能就是使徒行傳十八章17節裏那位管會堂的人，也許他後來信了主。所提尼似乎沒有參與書信的撰寫，而只是在保羅寫信時陪伴在側。<sup>3</sup>

收信人是哥林多教會的信徒，當中可能包括了幾個家庭教會的會眾，但保羅仍稱他們為一個整體——“教會”或蒙神拯救的羣體。第2節中“成聖”一詞，並不是保羅書信常指的“成為聖潔”，而是指為神而分別出來。其實，這話跟下一個短語“蒙召作聖徒的”意思相同。保羅其實是要提醒哥林多信徒，基督徒生活的首要目標是甚麼。之後，他又把收信的對象推廣至各地的信徒，儘管顯然不是所有信徒都可即時讀到他的信。“他們的主，也是我們的主”這句話，強調所有信徒在耶穌基督裏都是合一的。

“恩惠”（3節）是希臘社會常用的問候語；“平安”則是猶太人獨特的問候語。不過，兩者都有神學上的含意。恩惠是白白的賜予，平安則指人生各層面完好無損。保羅在句中提到恩惠和平安的源頭——那位在耶穌基督裏已顯明了的獨一、永活的真神，為這些慣用的問候語添上了基督教的色彩。

按古希臘羅馬的書信格式，第二部分是一個禱告或一句感謝的話。寫信的人一般都會因得悉收信人身體健康或家道興盛而感謝神或“諸神”（gods）。保羅大部分的書信也沿用了這個格式，但內容則集中在屬靈的福氣方面。<sup>4</sup> 保羅說他“常”感謝神（4節上），其意是說他“多次”或“每當我禱告的時候”都那樣做。他感謝神賜下“恩惠”（4節下；與“恩賜”同屬一個字根）給哥林多信徒，這話為他在5至7節要說的屬靈恩賜鋪了路。保羅為哥林多信徒的“富足”（5節）而感恩，特別提及他們在言語和

3 大多數釋經學者都持此見解，因為保羅用複數第一人稱時，通常表示“我和其他使徒”、“我和其他基督徒”，或只是寫作的慣用語，意思視上下文而定。Jerome Murphy-O'Connor ("Co-Authorship in the Corinthian Correspondence," *RB* 100 [1993]: 562-579) 曾撰文表示，他在一18-31和二6-16裏“我們”一詞的背後，找出所提尼所作的貢獻。

4 尤見Peter T. O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul* (Leiden: Brill, 1977)；深刻而易明的闡釋，參D. A. Carson, *A Call to Spiritual Reformation: Priorities from Paul and His Prayers* (Grand Rapids: Baker, 1992)。

知識方面的屬靈恩賜，其中以知識和智慧的言語，以及先知講道和方言最為顯著（十二8-10）。這是由於他們以信心來回應保羅的教導並悔改，因此領受了聖靈，聖靈才將各樣恩賜分給他們。而保羅所傳的信息也因此被確定（6-7節）。“你們在恩賜上沒有一樣不及人的”亦可解作“你們在運用任何恩賜上都是毫無缺欠的”。

面對一間充滿紛爭甚至濫用這些恩賜的教會，保羅怎麼能如此感恩並有信心呢？8至9節提供的答案是，因為神的性情就是保證。儘管祂的子民有時看來如此的不成熟，但祂仍會信守祂的應許，最終使他們成為完全（8節上、9節）。當祂再來，當聖經餘下的應許也要應驗的時候，祂將讓信徒成為無可指摘的（8節下）。神既赦免他們過去的過犯，他們便要作好準備，迎接永生。即便是眼前，祂的信徒在與耶穌建立個人關係的過程中生命也不斷地得到陶造，縱使這過程是時斷時續的。

#### 應用原則



當我們嘗試將整卷書信的信息應用於生活時，很容易把一些較為次要的內容誇大。若講員想以先聲奪人之勢為一卷書信展開一系列的講道，這種誇大其詞的誘惑在書信的開頭就表露得更為強烈。要避免這個問題，我們必須先在問安和感恩的部分裏，辨別哪些是作者要強調的，哪些只是慣例。

正如上文所述，作者的姓名、收信人和簡短的問安，都是書信的慣常格式；因此，我們絕不可在書信的開頭，就將許多神學意義強加在“恩惠”和“平安”這兩個詞身上。正如今人們說“再見”（Goodbye）時的情形一樣，雖然“神與你同在”（God be with you）是它的詞源，但我們不會因此而假定對方說“再見”是想要表達這個意思。此外，我們也不可對保羅在問安時所用“在哥林多神的教會”這話作過分的發揮，以為它表示這間教會在當地所有的表現都是完美的。反之，我們應該找出保羅打破慣例的地方，並加以強調。

我們這樣做的時候，就發現保羅在第1節連續用了“奉神旨意”、“蒙召”和“使徒”這三個描述，是要強調自己的權柄。把這樣多的描述都加諸作者身上不是慣例，因為哥林多教會有不少信徒拒絕接受保羅的權柄（一12），因此他在書信一開頭就重述了他的身分。保羅對“蒙召”這個詞



在這裏的用法是罕見的。他談到“蒙召”通常是指神拯救信徒時就清楚地表明他們是屬於祂自己的。<sup>5</sup> 若說所有基督徒在信主的時候，都蒙受獨特的呼召或召命，並要努力去把它找出來，這種說法是沒有聖經根據的。（不過，神也可能把召命給予某些信徒——如保羅。）然而，保羅在之後的第十二章卻指出，每位信徒都會至少蒙受一項屬靈恩賜。發掘自己的恩賜，是決定我們獨特的事奉路向或在神國中位置的合宜方法。保羅在第1節所特別加添的描述，雖用來強調他的權柄，但卻是相當溫和的，除了幾次例外，這是保羅在這書信中一貫採用的表達方式。

在這段問安的話中，還有兩處不尋常的地方，就是保羅宣告哥林多信徒屬靈的景況，和神對他們的旨意；尤其是當我們更多認識他們時，便會清楚知道他們的景況跟傳統所說的聖潔或“成聖”，似乎相距甚遠。保羅在這裏暗示了解決他們問題的部分答案，就是要認識教會是“神的”（2節），並非屬於某個領袖或某羣信徒的。哥林多信徒也必須認識到，他們不是他們信仰天地的中心，而只是“所有在各處求我主耶穌基督之名的人”這巨輪上的一枚螺絲釘。主是全地的主；祂感動任何時空的基督徒追求合一，不分黨派。

保羅在這封書信中的感恩語較當時一般書信的格式為長，也有較濃厚的神學意味。顯然，保羅想藉此機會頌讚神所賜下的眾多祝福，並為之後要討論的問題鋪路。研讀感恩語，跟研讀問安的情況一樣，我們要找出當中那些例外或不尋常的地方，從而知道保羅所強調的是甚麼，及如何應用在現今的處境中。

這段感恩語最叫人驚奇的，就是保羅竟能如此正面地為這間因紛爭而導致內部分裂，以及濫用恩賜的教會而感恩。保羅的用詞也叫人詫異。“富足”（5節）這個詞亦見於四章8節那段充滿嘲諷意味的話：“你們已經飽足了，已經豐富了”，在那裏保羅嚴詞斥責他們自以為成熟的錯誤觀點，可是，在這裏他卻真誠地為到他們在多方面的富足而稱頌神。第十二至十四章清楚地指出，在哥林多信徒濫用屬靈恩賜方面，言語和知識的恩賜正是問題的核心，然而在此處保羅卻為他們領受了這些恩賜而滿心感

5 尤見William W. Klein, "Paul's Use of Kalein: A Proposal," *JETS* 27 (1984): 53-64; 同前, *The New Chosen People* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 199-209。

恩。“知識”與“智慧”關係密切，部分信徒把智慧看作高深奧秘的東西，助長了諾斯底主義的膨脹發展。然而，保羅仍然獻上感恩，因為屬靈恩賜是聖靈同在的標記。這不是徒具虛名、有名無實的基督教，也不是毫無生氣的正統宗教。雖然哥林多信徒有點亂用屬靈的恩賜，但聖靈的確活躍在他們中間。

第7節下有三方面的重要性。首先，哥林多教會相信過度實現末世論（overly realized eschatology，見導論），這可能意味着他們當中大部分信徒全無“熱切等候”基督再來的渴望。保羅說“等候我們的主耶穌基督顯現”這句話，要麼是指小部分忠心信徒的表現，要麼是指他們的客觀景況而非他們的主觀行為。因此，保羅再次提醒他們“應該”做甚麼，而不是描述大多數人“正在”做甚麼，希望藉此為他們指出正確的方向。第二，這節經文明顯地暗示，直至耶穌回來之前，所有屬靈恩賜都會繼續存在。基督徒要做的事就是在主再來之前忠心善用這些恩賜；這是這個時代信徒服事的特有形式。<sup>6</sup> 第三，保羅藉提醒信徒基督再來，使第8節所隱含的意思更為明顯：教會普遍來說尚未完全，而這間教會有待長進的地方特別多。

我們若將注意力放在神的能力而不是人的軟弱上，放在正確的而不是錯誤的事情上，就能使我們對神的恩典和信實發出讚美。我們不但要在私下讚美，也要公開讚頌祂，這樣，那些人——我們為他們而感謝神的，聽見和知道我們在主面前讚賞他們，就因而得着激勵。“能夠為神在別人生命裏的作為而喜悅，即使那些是我們內心未必認同的人，顯示出我們確實曉得自己也是神憐憫的受惠者。”<sup>7</sup> 我們這樣做，並不是要放棄溫柔地糾正他人的責任（加六1），尤其是那些我們對其有屬靈權柄和照顧責任的信徒。我們卻希望藉此使對方能夠較容易接受我們的勸誡。不過，別人不一定接納我們的忠告，所以我們也不能保證一定會成功。

從保羅問安和感謝的話裏，我們看見一個跨越文化的基本原則：在提出某個基督徒羣體惹人關注的問題之前，要先集中說他們做得美善的地方。我們能夠這樣做是因為我們把目光專注在神的信實上，而不是人類易

6 E. Earle Ellis, *Pauline Theology: Ministry and Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 26-52.

7 Fee, *First Corinthians*, 37.

變的本性上——這包括了那些等候得以完全的基督徒。每個世代的基督徒領袖也要學效保羅的榜樣，把權柄與老練結合起來（參他的經典書信：腓利門書），一方面要避免高壓地運用權柄，另一方面又要避免放任。

### 當代應用



對於保羅之問安（1-3節）的神學重點，隨着書信的展開有更明確而直接的描述，所以這些原則的應用，最好還是留待隨後的釋經部分再詳細探究。不過，我們可以在這裏作概括性的評論，並對感恩部分（4-9節）作出幾點具體的應用。

保羅在第7節所說的話，為現今流行的屬靈恩賜之爭議提供了重要的見解。首先，每個基督徒在信主後，就算是最不成熟的信徒，都有某方面的恩賜，能夠立即在特定的方面服事基督和教會。雖然我們可能需要一定的訓練，使自己更有效地運用已有的恩賜，但是我們無須像今天許多人一樣，刻意去追求更多的恩賜或經驗。隨着我們的成長，神可能額外施恩，給我們更多的恩賜。然而我們的基本責任，是要忠心地跟隨神，用已有的恩賜去服事祂的子民。

第二，這適用於個人的真理對教會整體也是合用的。一方面，“就知識而言，教會整體已擁有所需要的各樣智慧、洞見、識別能力和真理；並不需要甚麼專家來教導他們”<sup>8</sup>。另一方面，倘若所有的恩賜都是賦予整個基督徒時代的，那麼，不接受某些所謂神蹟的恩賜的現代教會，便要受到嚴正的質疑。他們可能會冒很大的風險，錯失聖靈願意賜給他們的許多祝福。當然，這個結論仍具爭議性。也許我們較能贊同這樣的觀點：無論是否靈恩派，信徒荒廢恩賜和才能，比濫用或誤用更為神所不悅；就像那些未成熟但不斷成長的孩子，遠比那些完全不肯在某些方面長大的孩子，更討父母的歡心。<sup>9</sup>

8 David Prior, *The Message of 1 Corinthians* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1985), 24-25.

9 近期對這些主題合理而中肯的討論，見Jack Deere, *Surprised by the Power of the Spirit* (Grand Rapids: Zondervan, 1993)。

同時，我們必須提高警覺，提防那些偽稱自己已達至成熟，或可在相當長時間內不犯罪的言論，正如現代的循道會某些支派和聖潔運動所不時提出的。<sup>10</sup> 這樣的情形只發生在基督再來時（8節下）。對我們大多數人來說，這個提醒實在給予我們極大的安慰和勉勵。在這個複雜而充滿壓力的世界，大多數基督徒都曉得自己活在頑固的罪中，感到自己的不完全和不成熟，掙扎其中。然而，神依然是信實的：“那在你們心裏動了善工的，必成全這工，直到耶穌基督的日子”（腓一6）。

第8、9節也關係到所謂“永生保障”（eternal security）的爭議。確實有聖靈內住的信徒，他們的生命必然經歷更新變化。因此，那些生命已開始改變的信徒可以放心確信：神必然信實地為他們完成整個過程。當然，這幾節經文所說的保障，並不給予那些有名無實、從來沒有運用過任何屬靈恩賜的基督徒。也就是說，我們不可將這個“永生保障”的教義隨便應用在所有自稱為基督徒的人身上，而不理會他們委身的程度如何。

還有一點必須注意的是，保羅是在向教會整體說話。不錯，今天在我們身邊有許多“獨行俠”式的基督徒；但我們必須謹記，聖經中沒有一處經文認可基督徒與地方教會分離。所以，神帶領個別信徒成長，同時亦帶領教會全會眾邁向完全。

10 事實上，這宣稱是自相矛盾的，正如Dale Moody (*The Word of Truth* [Grand Rapids: Eerdmans, 1981], 324) 所說：“追求完全成聖是好的，但當任何人宣稱自己已達至成聖的地步，隨之而來的肯定就是自以為義。”



# 林前—10-17

<sup>10</sup>弟兄們，我藉我們主耶穌基督的名，勸你們都說一樣的話。你們中間也不可分黨，只要一心一意，彼此相合。  
<sup>11</sup>因為革來氏家裏的人曾對我提起弟兄們來，說你們中間有紛爭。<sup>12</sup>我的意思就是你們各人說：“我是屬保羅的”，“我是屬亞波羅的”，“我是屬磯法的”，“我是屬基督的”。  
<sup>13</sup>基督是分開的嗎？保羅為你們釘了十字架嗎？你們是奉保羅的名受了洗嗎？<sup>14</sup>我感謝神，除了基利司布並該猶以外，我沒有給你們一個人施洗，<sup>15</sup>免得有人說，你們是奉我的名受洗。<sup>16</sup>我也給司提反家施過洗，此外給別人施洗沒有，我卻記不清。<sup>17</sup>基督差遣我，原不是為施洗，乃是為傳福音，並不用智慧的言語，免得基督的十字架落了空。

### 解文原意



由第10節開始，便是書信正文的內容，可分成兩個主要部分：保羅回應從他人口中得知的哥林多教會的問題（一10~十六20），和回覆哥林多信徒的來信（七1~十六4）。

在前半部分，保羅指出他聽聞正在困擾哥林多教會的問題有：分黨（一10~四21）、亂倫事件（五1-13）、訴訟（六1-11）和淫亂行為（六12-20）。第一個問題是革來氏家裏的人告訴保羅的（一11）；報信者當中可能還有司提反、福徒拿都和亞該古（十六17），他們也許又提及其餘的三個問題，因為保羅在七章1節才轉而討論哥林多信徒來信中提到的問題。

保羅用了最長的篇幅來處理第一個問題，也許因為在某個程度上，哥林多教會的分黨是造成其他問題的背後因素。哥林多前書一章10至17節，指出了問題的癥結（結黨紛爭）和保羅的化解之道（勸勉合一）。之後的18節至四章21節，說明了為何合一那麼重要，及如何才能付諸實踐。這部分經文主要提供了四個達致合一的方法：定睛仰望基督的十字架（一18~二5）；認識真正的屬靈智慧（二6-16）；明白所有信徒在根本上是平等的（三1-23）；合宜地對待基督徒的領袖（四1-21）。

... 弟兄們，我藉我們主耶穌基督的名，勸你們都說一樣的話。你們中間也不可分黨，只要一心一意，彼此相合。...



... 因為革來氏家裏的人曾對我提起弟兄們來，說你們中間有紛爭。我的意思就是你們各人說：“我是屬保羅的”，“我是屬亞波羅的”，“我是屬磯法的”，“我是屬基督的”。...

© Donald Ph.D. The Message of 1 Corinthians. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1965. ...

保羅論及有關合一的基本勸勉（10節）時，使用了幾個重要詞語。他藉耶穌的“名”（能力或權柄）勸哥林多的信徒要“說一樣的話”；意思是勸勉他們團結一致。他們一定要停止“分黨”；這個詞是政治術語，指敵對的黨派。<sup>1</sup> 他們應該“彼此相合”；這個動詞若譯為“和好如初”可能更恰當<sup>2</sup>，而“一心”和“一意”包含了協商和選擇的意思。這兩種表述綜合了意志與認知兩方面的內容。

接着，第11、12節闡釋了哥林多教會分黨的狀況：他們各自擁護不同的基督徒領袖，因而出現紛爭。我們對“革來”一無所知，只知道那是一個富裕人家的婦女喜歡取的名字。自然有人假定她是哥林多教會的成員；她家裏的人可能是指她的兒子或奴僕。有人推斷她是教會裏的領袖。不過，我們甚至連她是不是一個基督徒也未能肯定，她也有可能是居住在以弗所，她家裏的人曾到過哥林多，回來時把這些消息告訴保羅。

我們不大清楚造成分黨紛爭的原因。有鑒於彼得和保羅二人在安提阿所發生的爭論（加二11-14），許多人都認為這裏也牽涉到神學上的爭論，即福音是傾向於律法主義，還是傾向於脫離律法。至於亞波羅，我們從使徒行傳十八章24至28節得知他是一位有講道恩賜的領袖，也許這使他吸引了那些喜歡優美言詞和純理論知識的人追隨左右。但是，沒有任何證據顯示保羅、彼得和亞波羅在那時是彼此不和的。而在守聖餐時出現有捱餓、有人酒醉的情況（十一17-34），反映出富人（擁護亞波羅？）和窮人（擁護其他黨的一個或多個領袖？）之間的對立，可能才是導致分黨的更根本原因（見導論，16頁）。

還有一點值得我們注意，在信徒所分的四個派別中，有三個都不是擁護保羅的。保羅的權威正嚴重地受到教會裏不少信徒的質疑。那個屬基督的派別，是否指一班不願意隨波逐流，拒絕過分高舉任何領袖的信徒？抑或只是另一個黨派的名目？它既與其他三黨並列，顯示答案應該是後者。同樣的，保羅似乎也不喜歡別人倚仗他的名字來跟他人起紛爭。此外，倘

若哥林多教會是由城中眾多的家庭聚會點所組成，那麼紛爭亦可能是源於這些地域上的分隔。

對這些消息，保羅最初的回應中包含了三個修辭性疑問句，其答案都是否定的（13節）。基督既不是分開的，屬祂的人又怎可分黨派？不論是保羅抑或其他領袖，都不曾為世人的罪被釘死，那麼，哥林多信徒又豈可如此高舉人的權柄？基督徒是奉耶穌的“名”（亦指能力或權柄）受洗（徒二38），而不是奉保羅、彼得或亞波羅的名受洗的。就這一點，保羅接着在14至16節嘗試回想他在哥林多曾為多少人受洗，答案是極少人。

也許還有一個瞭解他們紛爭的線索：這些信主年日尚淺的基督徒，可能將最初帶領他們認識主的領袖奉為偶像。我們知道亞波羅是繼保羅之後到哥林多傳道的（徒十九1）；彼得或其他門徒也很有可能到過該地傳道。基利司布極有可能就是使徒行傳十八章8節所提到的那位管會堂的人。我們幾乎可以肯定，該猶就是保羅在羅馬書十六章23節裏所稱讚的那位接待全教會的人（有別於約翰三書的收信人）。至於司提反，除了哥林多前書十六章15至17節所記載的以外，我們對他一無所知。

洗禮在初期教會的生活中佔有重要的位置。這種外在禮儀是認罪悔改和加入基督徒羣體的象徵。不過，從整本新約聖經來看，洗禮比傳福音和決志歸主次要。保羅說自己沒有給多少人施過洗，他一定意指他已將此責任委派給其他人了。這裏提及司提反“家”的受洗（16節），令人想起記載在使徒行傳十六章15節和33節全家受洗的事。第17節上的意思，必須按相對的優先次序來解釋。即是說，保羅蒙召的首要使命是傳福音，而非給人施洗。

第17節下所帶出的觀念，便是一章18節至二章5節的中心思想。不論洗禮或別的教義本身是何等重要，當宣講福音時，十字架必須成為明確的中心信息。若把“智慧的言語”譯作“人類智慧的言語”，便更能表達出原意，因為加上了“人類”一詞，就更能顯出這一切只是出於人的，而有別於那種神性、能改變人的救贖信息。<sup>3</sup> 保羅顯然要強調：

1 Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* (Tübingen: Mohr, 1991), 75.

2 C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (New York: Harper & Row, 1968), 42.

3 尤見Richard A. Horsley, "Wisdom of Word and Words of Wisdom in Corinth," *CBQ* 39 (1977): 224-39.



任何賣弄花巧的修辭技巧，就如那些途經地中海沿岸城市集市的詭辯家所展示的口才，都要摒棄。這種言辭技巧，叫聽眾對講道者的才智歎為觀止，卻搶奪了十字架的能力。<sup>4</sup>

縱然希羅世界的修辭並非如此花巧，但始終是建基於反基督教的世界觀——把當時有美貌和權勢的人，奉為有社會影響力的人士——這是保羅所不能接受的。

### 應用原則



這段經文有幾個部分涉及處理分黨的原則，可以應用於不同的文化裏。保羅以勸告作開始，既沒有犯強迫別人按照自己的話去做的毛病，也不致迴避要處理的問題。他所憑藉的權柄，全都來自“我們主耶穌基督”（10節）。第1世紀的教會在運作上，既不聽命於專制的當權者，也不是簡單地用投票的方式來作決定。使徒行傳不斷地把一個理想的模式勾畫出來，那就是關於教會“同心合意”時（希臘字是 *homothumadon*——參徒一14，四24〔參32節〕；十五25）所作出的決定。

保羅沒有支持任何一黨，他若這樣做，只會使問題更趨惡化。反之，他是竭盡所能地去消除黨派紛爭，締造和諧氣氛。不過，他不能夠要求信徒在每個問題上都有同一看法，或在行動上完全一致，因為他在第十二至十四章強調屬靈恩賜各有不同，排除了基督徒要變得“一模一樣”的要求。因此，彼此合作、互相關懷、和平共處及愛心勸勉，都是化解紛爭的有效方法。

保羅不說出結黨紛爭的性質，很可能是因為收信者早已心中有数。然而，這一省略無疑是神的心意。由於保羅沒有明確指出各黨派的詳情，我們便可以將這段經文作廣泛的應用。假若我們知得一清二楚——比如說，磯法黨就是猶太派信徒——我們就很可能試圖將保羅的教訓只應用於今天類似的羣體身上。正如經文所表示的，雖然保羅面對各式各樣的紛爭，他

仍矢志不渝地追求合一。當我們應用這段經文時，我們必須看到作者的原則是超越某些特定衝突的。<sup>5</sup>

不過，我們仍可以推測每個黨派最近乎甚麼羣體。一直以來，律法主義阻礙着許多基督徒的成長。那種專注形式而忽略內容的誘惑，似乎古今無異。每間教會的始創人都總有一些忠心的追隨者，但是，當他們拘泥於傳統的時候，所造成的分裂與那些激進的信徒所造成的相仿。同一道理，那些拒絕以始創人姓名（例如：路德、衛斯理和門諾）為宗派名稱的教會，宣稱它們只事奉基督，但自己往往變成了另一個宗派，甚至另一個教派（例如：基督的門徒〔Disciples of Christ〕、基督教會〔Church of Christ〕、摩門教〔Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints〕）。

保羅在第13節提醒我們，救贖是獨一無二的；這點有助遏止不時出現的意見之爭。更明確地說，我們在13至17節中看到一個重要的警告：不可把洗禮提升至只有救恩才應有的重要位置。

一方面，洗禮在初期教會中扮演的角色，往往比在某些有新教（Protestant）傳統之教會中的更為重要。洗禮緊接在歸主之後（例：徒八36）；而聖經的作者亦經常用“洗禮”這個詞代表悔改的行動（例：羅六3-4）。再者，即使是最能言善辯的嬰兒洗禮倡導者，也承認聖經裏沒有明確的經文支持此舉；它是在第一代教會以後，從某些教義發展出來的一個神學上的必然結果。<sup>6</sup> 我們從使徒行傳知道有全家受洗的實例，如腓立比的禁卒一家，不過，作者路加卻暗示這家的人都年紀夠大能“相信神”（徒十六34）。

另一方面，保羅在哥林多前書中清楚地說明的，正是洗禮本身不能使人重生或保證人得救（林前十一1-12）。倘若因洗禮而引起紛爭，正如哥林多教會一樣，那麼，我們就是過分着重這問題了。藉着洗禮而重生的教義（人必須受洗才能得救），完全不合乎聖經的教訓。但支持與不支持幼兒洗禮的信徒若嚴格地劃清界線，不能彼此相愛，為神的國度齊心努力，同樣不合乎聖經的教訓。

<sup>5</sup> 這方面應用的一個很好的例子，見D. A. Carson, *The Cross and Christian Ministry: An Exposition of Passages from I Corinthians* (Grand Rapids: Baker, 1993) · 1:18-4:21 及 9:19-27。

<sup>6</sup> 例子見Geoffrey W. Bromiley, *Children of Promise* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979)。

4 Watson, *First Corinthians*, 8.

現代的合一運動——尤其是由“普世基督教會協進會”(The World Council of Churches)所推動的——使許多福音派信徒對建立新式的、可見的、外在的組織來展示基督教的合一望而生畏。保羅肯定絕不會接受現代流行的那種“雅俗共賞”(只提倡那些所有自稱基督徒的人都能接受的東西)式的教會合一運動。但這不是“普世基督教會協進會”的目標，況且已有不少福音派信徒參與這個運動。

還有，保守派的基督徒善於建立一些基督教機構；他們一方面利用教義條文來保存基要的信仰，另一方面又能容讓差不多所有新教教會完全地參與。隨着在天主教和東正教內推行的更新運動，某些機構亦接納這些基督宗教的某些成員加入。倘若我們能在教會之外把信仰的基要和次要內容區分出來，那麼，我們在教會之內豈不更要承認這種區別？

為着神國度的更大使命，那些對洗禮、聖餐、千禧年或信徒被提、婦女在事奉上的角色、屬靈恩賜，和其他無數議題的不同觀點，都不應阻礙社區或地區內各類教會之間的緊密聯繫和合作。<sup>11</sup>許多新植堂的教會都仿效一些有較長歷史而不斷增長的堂會，不把宗派的名稱掛在教堂外面，寧願以“社區教會”的身分出現。比較那些受制於本身宗派傳統過時的事奉模式的教會，跨宗派的教會往往增長得更好。另一些教會雖然保留在宗派名下，卻淡化了那有可能導致教會分裂的宗派背景。以上的模式都是值得仿效和推廣的。<sup>12</sup>

各宗派應該認真地考慮與自己最“近親”的宗派合併所可能帶來的好處，繼而探討使它們與那些“遠親”宗派不能合一的棘手問題。南印度教會(The Church of South India)成了20世紀合一的典範，它見證了不同的宗派如何無須對基本信仰作出妥協，也可以名正言順地合併起來。中國本地的教會在解放之後，除去了大部分西方宗派的特色，顯出了它強勁的生命力，不過也難以避免地為自己創立了另一些新宗派。

11 關於如何消除現今仍存在於洗禮和幼兒洗禮間的許多障礙的好意見，參David Bridge and David Phipers, *The Water That Divides* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1977)。

12 關於處理這些眾多重要問題的尖銳意見，見Leith Anderson, *Dying for Change* (Minneapolis: Bethany, 1990)。

那些要在福音未得之地工作的宣教組織，經常感到有彼此合作和羣策羣力的需要。近年甚至已做到彼此共享捐獻者的資料庫。可是，那些獨善其身的教會要待何時才肯停止它們不必要的爭論，讓聖經所要求的合一展示於人前？自古至今，不少人拒絕福音的理由是：一個明顯四分五裂的基督教難以反映出真理！

「我怎樣說智慧人的智慧，  
豈豈能明人的聰明。」  
「智慧人在哪裏？大人在哪裏？世上的辯士在哪裏？  
神豈不是叫世上的智慧變成愚拙嗎？世人憑自己的智慧，  
就不識識神。神就學是用人所當作是拙的道理拯救  
那些的人，這就是神的智慧了。因為大人是受神譴，希臘人  
是求智慧；「我們卻先傳釘十字架的福音，在猶大人為絆  
石，在外邦人為愚拙；」但在那些蒙召的，無論是猶大人，希臘人，  
基督總為神的效力，神的智慧，「因神的愚拙總比人  
智慧，神的軟弱總比人強壯。」  
「奉天們哪，可見你們蒙召的，捨棄肉體有智慧的不  
多，有軟弱的也不少，有尊貴的也差不多，神卻揀選了世上是  
愚拙的，叫有智慧的羞愧；又揀選了世上軟弱的，叫那強壯  
的羞愧，神也揀選了世上卑賤的，被人厭惡的，以及那些  
卑賤的，不要廢棄那有結，「使一切有血氣的，在神面前一個  
也不成自誇，」但你們現在基督耶穌裏是本乎神，神又使  
他成為我們的智慧，公義、聖潔、敬順。」如經上所說：「誇  
口的，當誇主誇口。」

第二章  
「弟兄們，從前我到你們那裏去，並沒有用高言大智對  
你們說神的恩惠，」因為我害怕了主，在你們中間不知  
道別的，只知道耶穌基督並他釘十字架，「我在你們那裏，  
又軟弱，又懼怕，又喜歡說，」我說的話，講的道，不是用  
智慧高談的言語，乃是用聖靈和大能的明證，「叫你們的信  
仰在乎人的智慧，只在乎神的大能。」



要重新拾起對聖經的傳統理解，其重要意義在於，它不僅能重新肯定聖經的權威，而且能重新肯定聖經的權威。在這種情況下，我們必須重新肯定聖經的權威。在這種情況下，我們必須重新肯定聖經的權威。在這種情況下，我們必須重新肯定聖經的權威。

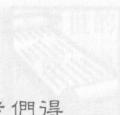
還有，保守派的基督徒善於建立一些基督教機構，他們一方面利用教義論文來保存基本的信仰，另一方面又能容讓差不多所有新教教會完全地參與。隨著天主教和東正教大舉進行的更新運動，某些機構亦接納這些基督教義的某些成員加入。倘若我們能在教會之外把信仰的基本和次要內容區分出來，那麼，我們在教會之內豈不更要承認這種區別？

為了神國度的更大使命，那些對成婚、聖餐、千禧年或信徒洗禮、婦女在事奉上的角色、屬靈恩賜、和其他無數議題的不同觀點，都不應阻礙地區或地區內各類教會之間的緊密聯繫和合作。<sup>11</sup>許多新成立的教會都仿效一些有成長歷史而不斷增長的教會，不把宗派的名稱掛在教堂外面，寧願以“社區教會”的稱呼出現。比較那些受制於本身宗派傳統過時的軍事模式的教會，將宗派的教會往往增長得更好。另一些教會雖然保留其宗派名下，卻淡化了那有可能導致教會分裂的宗派背景，以上的模式都是值得仿效和推廣的。<sup>12</sup>

各宗派應該認真地考慮與自己最“近視”的宗派合併所可能帶來的好處，進而探討使它們與那些“遠視”宗派不能合一的棘手問題。南印度教會(The Church of South India)成了20世紀合一的典範，它見證了不同的宗派如何無須對基本信仰作出妥協，也可以名正言順地合併起來。中國本地的教會在解放之後，除去了大部分西方宗派的特色，顯出了它強韌的生命力，不過也難以避免地為自己創立了另一些新宗派。

## 林前—18~25

福音文選



<sup>18</sup>因為十字架的道理，在那滅亡的人為愚拙；在我們得救的人卻為神的大能。<sup>19</sup>就如經上所記：

“我要滅絕智慧人的智慧，  
廢棄聰明人的聰明。”

<sup>20</sup>智慧人在哪裏？文士在哪裏？這世上的辯士在哪裏？神豈不是叫這世上的智慧變成愚拙嗎？<sup>21</sup>世人憑自己的智慧，既不認識神，神就樂意用人所當作愚拙的道理拯救那些信的人，這就是神的智慧了。<sup>22</sup>猶太人是要神蹟，希臘人是求智慧；<sup>23</sup>我們卻是傳釘十字架的基督。在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙；<sup>24</sup>但在那蒙召的，無論是猶太人、希臘人，基督總為神的大能，神的智慧。<sup>25</sup>因神的愚拙總比人智慧，神的軟弱總比人強壯。

<sup>26</sup>弟兄們哪，可見你們蒙召的，按著肉體有智慧的不多，有大能的也不多，有尊貴的也不多。<sup>27</sup>神卻揀選了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；又揀選了世上軟弱的，叫那強壯的羞愧。<sup>28</sup>神也揀選了世上卑賤的，被人厭惡的，以及那無有的，為要廢掉那有的，<sup>29</sup>使一切有血氣的，在神面前一個也不自大誇。<sup>30</sup>但你們得在基督耶穌裏是本乎神，神又使他成為我們的智慧、公義、聖潔、救贖。<sup>31</sup>如經上所記：“誇口的，當指著主誇口。”

### 第二章

<sup>1</sup>弟兄們，從前我到你們那裏去，並沒有用高言大智對你們宣傳神的奧秘。<sup>2</sup>因為我曾定了主意，在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督並他釘十字架。<sup>3</sup>我在你們那裏，又軟弱，又懼怕，又甚戰兢。<sup>4</sup>我說的話，講的道，不是用智慧委婉的言語，乃是用聖靈和大能的明證，<sup>5</sup>叫你們的信不在乎人的智慧，只在乎神的大能。

<sup>11</sup> 猶太如何與非猶太人合併的問題，可參考許多書籍的評述，參 David Bridge and David Pappas, *The Water That Divides* (Downs Grove: InterVarsity Press, 1977)。

<sup>12</sup> 關於這種福音更新與團結的實驗，參 E. Lahn Anderson, *Bring for Change* (Minneapolis: Bethany, 1973)。

## 經文原意



哥林多前書一章18節至二章5節，闡釋了17節下半節——真正而完全的基督教跟這個墮落、充滿罪惡的世界之基本價值觀是如何對立的，且如何為哥林多信徒那種自我中心的黨派之爭提供了有效的解毒藥。一章18至25節將神的智慧與世上的智慧作出了本質上的對比。在接着的一章26節至二章5節，保羅訴諸哥林多信徒親身的經驗——包括他們在未信主前的光景（一26-31），和保羅最初到他們中間傳道時的情形（二1-5）——為自己的宣稱作出辯護，即以十字架為中心的信息才是真正的福音。

哥林多前書一章18節是點題的句子，它總括了這部分第一段（18-25節）的重點。第19節為保羅的論題提供了聖經上的支持。20至25節則開始解釋為何世人會斷然拒絕以十字架為中心的福音，哥林多信徒卻為何要相信它。

保羅在論題中斷言世上只有兩種人——正步向滅亡的人和正領受救恩的人（18節）。這兩種人對福音信息有截然不同的回應。第19節引用以賽亞書二十九章14節作為論證，先知在那段經文中宣告，神要因以色列人那種虛有其表、假冒為善的宗教態度而審判他們。第19節中“廢棄”一詞，原來的意思包括“否決、拒絕、忽略、作廢、摒棄、決裂”。<sup>1</sup> 第20節上斥責那些表面擁有學識的人。“智慧人”、“文士”和“辯士”三者的意思相仿，後二者更確實的意思分別是“經學家”和“雄辯家”。<sup>2</sup> 保羅可能想用這些稱號來涵蓋希臘和猶太的智慧人。<sup>3</sup>

第20節下清楚表明，保羅不是要貶抑基督徒的智慧、聰明、學識或哲理；事實上，二章6至16節將闡述信徒所應該追求的智慧。他在這裏只是預言，那屬於“這世代”或“這世上”的智者、律法專家和演說家最終都

1 Barclay M. Newman, *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament* (London: United Bible Society, 1971), 4.

2 Markus Lantenschlager, "Abschied vom Disputierer: Zu Bedeutung von σοφιστής in 1 Kor 1,20," *ZNW* 83 (1992): 276-285, 認為使用“哲學研究者”較“辯士”更為合適。

3 有人認為這三個名稱相當於法利賽人學校 (*bet midrash*) 的三種領袖：智者 (*hakam*)、文士 (*sopher*) 和釋經家 (*darsan*)，這說法雖可信性不大，卻也是可能的。見 Martin Hengel, *The Pre-Christian Paul* (Philadelphia: Trinity, 1991), 42。

要滅亡，與離棄神的罪人所面臨的結局是一樣的。

第21節解釋了為何會有第18節的情況。世人憑着他們墮落的、屬世的智慧拒絕了神，所以神採用一個看似愚拙的救恩計劃來證實人的悖逆（參羅一18-32）。但是，神是無所不知的，祂早已預知了一切，因此，這整個計劃都在神智慧的安排下。

第22節跟着明確指出，保羅時代的兩大民族主要在兩方面認為基督教是愚拙的。許多猶太人要求耶穌用驚人的神蹟來確證自己的宣稱，卻被耶穌拒絕（例：太十二38-42）。許多希臘人認為，思辯哲學是人類最高的完美境界；他們同時強調華美修辭、深奧學問和精英主義，對這些人來說，十字架是絆腳石（直譯是“侮辱”）和愚拙的（23節）。在眾多猶太人的心目中，耶穌被釘十字架，正是祂自己犯罪而被神咒詛的最終明證（申二十一23）。不少希臘人認為，基督受死的故事有極多愚昧可笑的地方：一位受苦的神、完美秩序的理想被破壞、彌賽亞成了罪犯、認識神卻不是憑着人的思考。

但對於那些被神的靈所感動和呼召的人來說——無論他們來自哪個民族，都會發現十字架是神的智慧和改變他們生命的大能（24節）。因此，從人的標準來看福音似乎是愚拙的，但這個看法卻不可靠。人無疑應該預料得到，一位無所不知、無所不能的神所採用的方法，一定是遠遠高於於人的方法。所以，第25節的話便非常恰當：“因神的愚拙總比人智慧，神的軟弱總比人強壯。”神最微小的聰明或能力，仍然遠勝於人最非凡的成就。

一章26至31節將哥林多教會大部分信徒最初得救（“蒙召”）時的社會地位作出對比，當中有智慧的哲士或雄辯家似乎不多，在政府、軍隊或宗教圈子中有權力（“有能力”）的不多，生於大戶人家的也不多（26節）。不少奴隸和重獲自由的奴隸都到了哥林多。雖然教會大部分會眾並非來自社會最貧苦的階層（見本書導論：哥林多城），但他們也非處於有權有勢的階層。故此，保羅可以稱他們為“愚拙的”、“軟弱的”和“卑賤的”（27-28節），這與26節的三組形容詞剛好相反。

然後，保羅還將有權勢的人對這等人的看法加上去——他們是被人“厭惡的”和“無有的”。然而，神所揀選並拯救的，大部分正是這類人，好叫那有智慧和強壯的羞愧，“廢掉那有的”。簡言之，祂要除去人藉以自誇的任何依據（29節）。世人若視那些不能誇耀本身成就的人為不幸者，但



他們在基督裏所蒙受的祝福卻能彌補這一切不足，甚至有餘。信徒在祂裏面得着真正的智慧：十字架的智慧和它的一切好處（30節）——在神面前得稱為義（“公義”）、得以在道德上潔淨（“聖潔”），和得蒙拯救、脫離罪的奴役（“救贖”）。基督徒可以合宜地誇口，但並非誇耀自己的成就，而是指着主誇口（31節），正如保羅在這裏所引用的耶利米書九章24節所教導的。饒有趣味的是，在這節引句之前有這樣的話：“智慧人不要因他的智慧誇口，勇士不要因他的勇力誇口，財主不要因他的財物誇口。”（耶九23）而這三類人正正是保羅在哥林多前書一章26節所指的人。<sup>4</sup>

保羅從正反兩面談論到誇口的問題，成了貫徹他這書信的一個重要主題。在希臘和羅馬風格的詭辯術裏，自誇有其重要的作用；而在世俗的領袖當中，自誇更是司空見慣的現象。<sup>5</sup>有些哲學家抨擊那種自吹自擂的形式，另一些人卻讚賞它的優美修辭。但有一種自誇卻為大多數人所接受，那就是自誇自己的軟弱。這主題在保羅寫給哥林多教會的信裏異常突出，尤其是在哥林多後書十至十三章裏。<sup>6</sup>

保羅在二章1至5節叫哥林多信徒回想他昔日在他們那裏時，所宣講的內容和事奉的方式，作為這部分的總結。第1節的形容詞“高”、“大”分別修飾“言詞”和“智慧”這兩個詞。保羅並非說自己沒有嘗試用最有力的方式來傳達他的信息，只不過按世人的標準，他頂多只算是平庸之輩。哥林多後書十章10節證實了這個解釋，保羅在那裏指出，有些哥林多信徒稱他“氣貌不揚、言語粗俗”。早期的眾多抄本中，約有半數在二章1節下採用了“見證”這個詞，而另外半數則採用“奧秘”一詞。倘若後者是保羅所用的字，那麼，他就是為第6節埋下伏筆；不過，前者或許更具可信性。第2節我們不可直解，以為保羅所教導的教義只有耶穌被釘十字架（參林前十五3-8，闡明復活的教義也是同樣重要的），他其實要強調十字

4 關於耶利米書這兩節經文對這整段的決定性影響，見Gail R. O' Day, "Jeremiah 9:22-23 and 1 Corinthians 1:26-31: A Study in Intertextuality," *JBL* 109 (1990): 259-267。

5 Andrew D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth* (Leiden: Brill, 1993), 95-99.

6 尤見Christopher Forbes, "Comparison, Self-Praise, and Irony: Paul's Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric," *NTS* 32(1986): 1-30。

架是他所傳信息的核心。尤其對哥林多教會而言，信徒須要更多領會十字架所代表的謙卑，緩和復活的盼望所帶來的必勝主義色彩。<sup>7</sup>

第3節強調了保羅自覺不足，這正好吻合主鼓勵他不要懼怕的記載（徒十八9-10）。他在這裏所指的“軟弱”，可能亦暗指他肉體上的那根刺（林後十二7）——身體上的某種痼疾。第4節所指的“智慧委婉的言語”，一定又是指屬世的智慧和辯詞，因為保羅將它與“聖靈和大能”作對比。保羅在第5節重申了他高舉十字架的理由，補充說明了一章29節和31節的對比。我們可將保羅在第4至5節的意圖意譯如下：

雖然我的話和宣講使你們相信了，以致你們有了πίστις（信心），但你們的信心並非從虛誇的言詞而來的γνώσις（知識）；基於那些被尊為有高言大智者的意見，這些虛誇之言會使你們信心動搖。相反，你們信心的基礎，乃在於遠比基於意見的慎思明辨來得更為確實的東西。你們的信心是建基於最確鑿的證據上——就是神的靈和大能的確實明證。<sup>8</sup>

簡而言之，哥林多信徒昔日接受信仰，全因為他們將焦點放在基督的十字架上——這十字架的道理是被其他人視為十分愚昧的。他們如今要做的，就是回到這個焦點，而不是高舉人間的領袖，造成教會的分裂。

#### 應用原則



保羅在這段經文所提出的問題，幾乎在每個社會都能看見，因為它們反映了人的本性，而非只是某些文化的特殊情況。人拒絕接受“保羅的福音”之根本原因，就是因為自我中心，這正是人罪性的本質。故此，我們可以從這段經文得出許多古今適用的應用原則。保羅特別提出了三個問題，其答案必須與他在二章6節至三章23節進一步的教導協調。這三個問題是：（1）基督徒應該追求智慧嗎？（答

7 若要更全面地認識保羅的十字架神學，見Charles B. Cousar, *A Theology of the Cross: The Death of Jesus in the Pauline Letters* (Minneapolis: Fortress, 1990)。

8 Stephen M. Pogoloff, *Logos and Sophia* (Atlanta: Scholars, 1992), 140。

不管是在教會內或外，誰是位高權重的；然後細察，他們是否真是運用其權勢無私地造福他人。我們亦必須找出誰是受欺壓的一羣——不論他們是基督徒或非基督徒，然後看看我們是否正給予他們充分和適當的關注。有些窮人就像某些富人一般的自我中心，但我們卻要謹慎，免得只是向那些“值得幫助的窮人”伸出援手，因為神從來沒有等我們任何人“值得幫助”時才幫助我們。<sup>20</sup>總之，我們應當尋求吸引人的形式，把基督為眾人受死這個核心信息向現今各階層的人傳揚。

### 當代應用



我們實在懷疑，現今所宣講的信息有多少是以十字架為中心的。我們這個時代崇尚易明易懂、來者至上的教會增長技巧。這些技巧有些只是改變了福音的表達形式，並沒有改變福音的內容；但另外一些所傳揚的內容卻令人懷疑。不少人已拒絕承認人的罪性，認為不用為自己的罪行負責，卻喜歡將罪責歸咎於敗壞的社會風氣。這些人實在需要明白基督被釘十字架的真正意義。積極思想（positive thinking）和可能思想（possibility thinking），也許對自我形象嚴重低落的人有某程度的幫助，<sup>21</sup>但它們卻不足以取代個人的悔改和對耶穌的信靠。

無疑，這種反文化潮流的態度，會繼續被人看為愚拙，甚至教會內有些信徒也會這樣想。世俗的、持自由思想的宗教學者，以及許多自學成功的哲學家和大師，都站在那些對福音派基督教一直予以嘲弄的羣眾之前列。他們對於任何想得出的怪異和不道德的思想都能包容，卻將重生了的基督徒拒於他們的反歧視運動之外。對此我們無須感到驚訝，但我們應當防備一個經常有可能陷入的危險，就是試圖仿效世俗的智慧標準，竭力要把我們的基督教團體弄得酷似世俗的同類組織。過分強調牧職的專業；聘請高等教職時以學術成就作為最主要的取捨標準；完全以市場主導的策略

20 見Robert Lupton, *Theirs is the Kingdom* (San Francisco: HarperCollins, 1989), 60-61, 處理這個題目的發人深思的方法。

21 這就像Norman Vincent Peale和Robert Schuller等人的強項，他們的事工雖然經常遭受非議，卻成就驕人。

來追求教會增長；在基督徒輔導的治療模式裏刻意避開祈禱、研經和認罪，以上一切均展示了這種仿效世俗的危險性。上述的種種情況，都是以某些東西來取代這樣的確認：人若離開那位透過我們工作、被釘十字架的基督，在靈裏就變得軟弱無能了。<sup>22</sup>

現今教會也正在努力建立一套對神蹟異能持平衡觀點的神學思想。第十二至十四章將詳盡探討這個題目，但在這裏我們至少要指出：我們絕不可試圖將神局限在一個框框之內，要求祂**必須**施行神蹟（或宣稱神若沒有行神蹟，就顯然是因某些人信心不足之故），或裝作知道神已不再行神蹟了！<sup>23</sup>昔日希臘人追求智慧的情形，再現於現代的諾斯底主義（Gnosticism）中；直接表現為不同形式的新紀元運動（New Age Movement）；<sup>24</sup>間接表現為我們社會對學位的渴慕追求；市面上也大量充斥着為渴望接受更多非正式教育的人而設的自學課程。

那些衡量是否受人歡迎的標準——智慧、權力和金錢，仍然保留在我們的文化裏。誰擁有這些條件便得着朋輩的吹捧。這些東西也是大部分宣傳廣告的誘惑力所在之處，但我們務必要阻撓它們入侵教會。不少西方基督教已淪為“世外樊籠”，把福音圈在四壁之內，失卻了聖經的中心焦點——關注貧窮人和匱乏者在屬靈和肉體上的需要。健康的教會會奮力抵制這個趨勢，他們會以均衡的比例把財政預算的可觀部分和人力資源，投放在本地或全球性佈道事工與社會活動上。<sup>25</sup>一章30節叫我們注意到另外兩個不能分割的優先重點——正確的知識與正確的行為。今天有太多的人——無論是在教會內或外，更酷似古希臘的哲學家，把內裏的靈性與外在的德行截然分割。

22 略為過火的評論，參Os Guinness, *Dinning with the Devil: The Megachurch Movement Flirts with Modernity* (Grand Rapids: Baker, 1993)。

23 若要取得一個平衡的看法，見Lewis B. Smedes, ed., *Ministry and the Miraculous* (Pasadena: Fuller Theological Seminary, 1987)。

24 尤見Douglas Groothuis, *Revealing the New Age Jesus* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1990)。

25 欲詳細探討，見Ronald J. Sider, *One-Sided Christianity* (San Francisco: HarperCollins, Grand Rapids: Zondervan, 1993)。



二章1至5節使我們一再檢視基督教的講道和領導方式。對信仰的根本教義，要強而有力地宣告；對次要的枝節，卻不可說得太過肯定。權威式的宣講和行政手段，絕不可取代神話語的權柄；精心雕琢的修辭，也絕不可淹沒基本信息的清晰和純正。對許多大教會裏滿有恩賜的會眾來說，他們需要多一些的敬拜、少一些的表演。

若將過去近一百五十年北美三位最偉大的佈道家——慕迪（D. L. Moody）、孫恩德（Bill Sunday）和葛培理（Billy Graham）作一比較，是很有意思的。無論是慕迪抑或葛培理，都不是以冠冕堂皇的修辭來打動聽眾而聞名的；反之，他們的講道往往都十分簡明。孫恩德雖以喜愛賣弄花巧見稱，但他所傳的仍是最基本的福音信息。他們三人的講道均以十字架和人需要悔改為中心信息，結果激勵了千千萬萬窮困潦倒的人，無數的人也因為他們的宣講而來到主的面前。

另一方面，西方的宣教工作者仍須從帝國主義和必勝主義的觀念裏醒悟過來，這些觀念使人很難平等地對待其他地方的信徒，或在西方本土的窮人和少數族裔。然而，對於世界上每個角落裏那些深深地自覺不完全的人，保羅卻給予他們極大的鼓勵：神能夠使用他們這樣的人，使他們大有能力，因為他們依靠的不是自己，乃是神的能力。<sup>26</sup>

26 對此主題較學術性的研究，見David A. Black, *Paul: Apostle of Weakness* (New York: Lang, 1984)。關於西方基督教事工充滿挑戰性的實踐應用，見Alice F. Evans, Robert A. Evans, and William B. Kennedy, *Pedagogies for the Non-Poor* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1987)。

## 林前二6-16

<sup>6</sup>然而，在完全的人中，我們也講智慧。但不是這世上的智慧，也不是這世上有權有位將要敗亡之人的智慧。<sup>7</sup>我們講的，乃是從前所隱藏、神奧秘的智慧，就是神在萬世以前預定使我們得榮耀的。<sup>8</sup>這智慧，世上有權有位的人沒有一個知道的；他們若知道，就不把榮耀的主釘在十字架上了。<sup>9</sup>如經上所記：

“神為愛他的人所預備的，  
是眼睛未曾看見，  
耳朵未曾聽見，  
人心也未曾想到的。”

<sup>10</sup>只有神藉著聖靈向我們顯明了，因為聖靈參透萬事，就是神深奧的事也參透了。<sup>11</sup>除了在人裏頭的靈，誰知道人的事？像這樣，除了神的靈，也沒有人知道神的事。

<sup>12</sup>我們所領受的，並不是世上的靈，乃是從神來的靈，叫我們能知道神開恩賜給我們的事。<sup>13</sup>並且我們講說這些事，不是用人智慧所指教的言語，乃是用聖靈所指教的言語，將屬靈的話解釋屬靈的事（註：或作“將屬靈的事講與屬靈的人”）。

<sup>14</sup>然而，屬血氣的人不領會神聖靈的事，反倒以為愚拙，並且不能知道，因為這些事惟有屬靈的人才能看透。<sup>15</sup>屬靈的人能看透萬事，卻沒有一人能看透了他。

<sup>16</sup>“誰曾知道主的心去教導他呢？”  
但我們是有基督的心了。

### 經文原意



自保羅在一章24節提到“智慧”，至二章5節止，他似乎對它沒甚麼正面的論述。這部分要改變這個印象，不過，他卻要澄清一點，就是對人有益的智慧必須符合基督的真理。他將兩組不同的人先後作一比較，藉此陳明他的論點；兩組人分別是：基督徒與非基督徒（二6-16）、屬靈的基督徒與屬世的基督徒（三1-23）。原則上，所有基督徒都因著聖靈居住在他們裏面而擁有智慧；然而實際上，惟有當他們

順服聖靈，而不是再按着肉體的情慾（墮落的本性）而行時，這智慧才能發揮作用。

雖然福音被人看為愚拙（一18-25），哥林多信徒卻必須明白福音中的智慧才能消除他們的紛爭。這智慧的內容乃是深深以十字架為中心的基督教（重溫一23）。二章6至10節上開始討論這智慧，它為信徒所接受，卻遭到非信徒所鄙棄（相當於一18-25的對比）。第10節下至16節進一步闡釋這兩種回應，以有聖靈的人和沒有聖靈的人作對比。

第6節上“完全的人”跟6節下“這世上有權有位”的人剛剛相反，正如保羅所講的“智慧”（6節上）也跟“這世上的智慧”（6節下）形成強烈的對比一樣。由於不完全的人乃指非信徒，按照上文下理，完全的人——至少在原則上——是指所有的基督徒，而不單是信徒羣體裏的某些精英。但哥林多信徒卻沒有活出這成熟的生命，反而好像未曾得救的樣子，仍然緊抱屬世的價值觀，這實在是個諷刺。

“有權有位”的人至少是指當時宗教和政治上的領袖，就如將我們那位榮耀的主釘死的該亞法和彼拉多（8節）。不過，他們亦有可能是指在背後敵擋福音的邪惡勢力（參弗二2，撒但就是“空中掌權者的首領”）。<sup>1</sup>因此，第6節末尾的“敗亡”便是指這個世代和它的權勢最終都要消逝（參NRSV：“注定要滅亡”）。

“神奧秘的智慧”（7節上）的字面意思是“奧秘中的智慧”。但“奧秘”這個詞在新約中最普遍的意思，乃是指從前隱藏起來，如今卻已顯明的福音內容。<sup>2</sup>一個被釘十字架的彌賽亞，這個觀念是舊約時代的人所不能清楚明白的，即使到了保羅的時代，那些拒絕耶穌的人仍然不理解（8節）。

1 Wesley Carr, "The Rulers of this Age — 1 Corinthians II.6-8," *NTS* 23 (1976-77): 20-35 對此提出了異議，他堅稱在新約中從來沒有如此用過這個名詞的複數形式。不過，他不得不淡化初期諾斯底主義影響的可能性（此主義通常採用 ἄρχοντες 來形容類似天使或魔鬼的東西），以及新約其他關於“這世代的權勢”或“今世”等觀念，其中往往包含了魔鬼的勢力。

2 尤見Raymond E. Brown, *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1968)。Chrys C. Caragounis, *The Ephesian Mysteryion* (Lund: Gleerup, 1977)，論據充分地指出這個詞語亦含有神的道路不可思議的意思。

但我們對此不應當詫異，以賽亞曾親口預言，神為祂子民所預備的救恩必伴隨着許多出人意表的神蹟奇事而來（賽六十四4，五十二15；第9節把這兩節經文意譯出來）。一直以來，神計劃了這一切奇妙的事，都是為了那些積極回應之人的好處（7節下）。那將人帶到基督面前的聖靈，如今向他們顯明了從前所隱藏的（10節上）。

要突顯有聖靈之人與沒有聖靈之人的差異（10節下-16節），保羅先運用三段論（syllogism）。三段論是一個論證方法，若兩個前提均是正確的，便會推斷出一個特定的結論（10節下-12節）。（1）第一個大前提指出，除非人願意向別人透露他的想法（11節上），否則就只有他（她）自己的靈或心才知道他（她）個人的心思意念，這無論對神或人來說都是真確的（10節下，11節下）。這樣，“參透”（10節下）就等同於“知道某某的想法”（11節下）。（2）第二個前提重申神的靈居住在基督徒裏面（12節上）。這個“世上的靈”（12節上）指墮落了的人性和意識形態，並非直接指甚麼魔鬼似的東西。（3）於是，推斷而得的結論便是：基督徒能夠知道神的心意——最低限度他們能夠知道聖靈開恩向他們顯明的事（12節下）。

13至16節重述了一章18節至二章5節的基本對比。所以，“人”的智慧（13節上）便是指純粹出於人的——即未曾重生者的智慧。第13節下是一句相當難譯的句子，不過，NIV及《和合本》的譯文也許是準確的（“將屬靈的話解釋屬靈的事”）。NIV的旁註也提供了另一個最有可能的譯法，就是“對屬靈的人解釋屬靈的事”。<sup>3</sup>幸好兩種譯法均保留了原文的整體意思（參帖前四9）。

“屬血氣的人”（14節），NIV譯作“沒有聖靈的人”，乃譯自形容詞 *psychikos* ——從名詞 *psyche* 派生的，意思是“靈魂”或“生命”。眾所周知，KJV將它譯為“自然人”（the natural man）。換言之，這是指人自墮落後承繼而來的屬地的、未被救贖前的生存狀況。這類人“不領會”基督的真理，NIV譯作“不接受”，清楚指出第14節下所說的“知道”，主要不

<sup>3</sup> 這句的希臘文是 *pneumatikōis pneumatika sunkrinontes*。第二個形容詞明顯是中性的；第一個則可以是中性的（可以是指13節上的“言語”〔*logois*〕）或陽性的（指前面第14節的“人”）。第三個可能性是將 *sunkrino* 翻譯為“比較”，因而譯作“用屬靈的事物去與（其他）屬靈的事物比較”。參Simon J. Kistemaker, *Exposition of the First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Baker, 1993), 90-91。



是指認知的層面，乃是指選擇而言。

反過來說，“屬靈的人”（15節上）只是指有聖靈的人，也就是所有的基督徒（參十二13）。“看透”在原文是動詞，有“明辨”的意思，這點有助我們理解這節經文。信徒有能力從神的角度來看人生的每一方面。<sup>4</sup>第15節下必須依據上下文來解釋：基督徒不受制於任何只是純粹出於人——即不是按神的角度——的評斷。不過，保羅亦可能是為四章3至5節的論點鋪路，那就是：即使信徒之間的評斷也不是絕對的，只有神的判斷才是最終的。第16節總結全段，引用了以賽亞書四十章13節來形容神的道路是高深莫測的，然而，它亦呼應了7節和10至12節的思想，指出隨着彌賽亞時代的展開，這奧秘中的一部分如今已被揭示出來，聖靈既已居住在信徒心中，就把基督的心思向他們顯明了。

#### 應用原則



保羅在這裏用了第三種勸勉方法，為要醫治他們分裂的傷口（一10-17）。除了頭兩個方法——基督徒要把焦點放在做得正確的事上（一1-9），及基督和祂被釘十字架上（一18-25），如今保羅又提出：他們要把焦點放在真正的屬神智慧上（二6-16）。保羅在這裏採用了許多術語（包括“智慧”、“完全”、“奧秘”、“屬靈”），都是哥林多信徒用來維護他們在信仰上的精英主義（spiritual elitism）的，但保羅將其重新定義，使它們適用於所有信徒。<sup>5</sup>因此，應用本段經文的秘訣之一，就是要先確切地明白保羅本人如何重新應用這些詞語，然後再看它們如何能夠應用於今天的世界。

4 Harold Mare, "1 Corinthians," in *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin (Grand Rapids: Zondervan, 1976), 10:203, 為 *anakrino* 這兩方面的用法提供了恰當的定義：“作出有智慧的屬靈決定。”

5 關於這些用詞如何在前諾斯底主義傾向影響下的希臘人或猶太人圈子內使用，尤見 Birger A. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians* (Missoula, Mont: Scholars, 1973); Richard A. Horsley, "Pneumatikos vs. Psychikos: Distinctions of Spiritual Status Among the Corinthians," *HTR* 69 (1976): 269-288。

保羅顯然想強調“所有基督徒都有在基督裏成為完全或成熟的潛質，雖然這是所有人理應達成的目標，實際上只有部分人能達到”<sup>6</sup>。因此，保羅對那些詞語的重新定義，當可防止人對經文產生一種常見的誤解，以為他要按照信徒的知識和恩賜，定出兩類不同的信徒。保羅在三章1至4節將會提出分辨兩種基督徒的術語，但他要分辨的是“屬肉體的”與“屬靈的”，而並非“自然的”和“屬靈的”。換句話說，他在第三章所採用“屬靈”一詞的定義要比第二章來得狹窄。我們在這裏必須避免一個釋經上的錯誤，就是按作者尚未說出的意思來理解聖經，因為作者既未提過，就可能尚未想出。二章6至16節所說的屬靈的人（或完全的人），就是那些願意接受被釘的基督為救主的人，跟拒絕基督的自然人（因此是不完全的人）形成強烈對比。無論在任何世代，基督徒的行為都須要與他們的身分相稱，他們必須明白這個真理：“我們永不……離開基督的十字架而前進——只會進到對十字架真義更深入的認識。”<sup>7</sup>

倘若這世代的掌權者包括了魔鬼的勢力，那麼第6節便為羅馬書十三章1至7節補充了一個重要的條件。政府可能由神所立，但非基督徒的掌權者卻同樣可能會聽命於魔鬼。因此，信徒可能陷入要選擇順從神還是遵從掌權者的兩難局面（徒五29；參但一、三、六）。但是，基督徒可以放心，那些沒有神的政權，即使擁有最強大的勢力，至終也會遭到永遠的定罪，被剝奪其傷害神子民的一切能力。

第7至8節的奧秘，對所有信徒來說顯然是“公開的秘密”。第9節必須依據第10節來理解：從前高深莫測的事情，如今已經顯明了。因此，任何人引用這兩節經文來引證神有些秘傳的知識不為整體教會所認識，都是完全不合理的。同樣，說第9節是指基督再來的情况，好支持一些對末世來臨要發生之事的新奇想法，也是不大恰當的。此外，用這些經文來支持一些偏離教會共識、出於人意的計劃或建議，也是不合理的。事實上，第10節上“只有神藉着聖靈向我們顯明了”，正提醒我們要放棄一切以人的猜想來尋求神的嘗試。

6 Barrett, *First Corinthians*, 69.

7 Prior, *1 Corinthian*, 51.

第10節下至12節常被引用於有關人性和聖靈的教義，卻超出了保羅的原意。不過，我們也確實可以從這幾節經文得出一些合理的推論。一個人的“靈”(spirit，與新約聖經所說人的“魂”(soul)通常意義相同)是人那不可見的非物質部分，這部分在人死後依然存在。但當人在世之時，以及在身體復活之後，人的靈是跟人的物質部分緊密相連的。簡言之，每個人的身體和靈(或魂)最終是二分的(ultimate dichotomy)，但根本上又是相互聯繫着的(foundamental interrelatedness)。希臘的哲學經常忽視了後者，而近代的心理學卻往往漠視了前者。<sup>8</sup>

在表達思想方面，神的靈跟人的靈類似，這顯出聖靈也是三位一體的神不可或缺的部分，有位格的特性，而非僅是一種力量。然而，這一切關於人類和聖靈的觀察，最多只能說是從保羅的教導得出的推論，而非他原本的教導焦點。這幾節經文更沒有論及或恰當地推論出聖經是神默示的教義。從上下文來看，保羅只是指出，一個人沒有表達出來的思想，只有自己才知道；因此，我們與神相交、明白祂心思的惟一途徑，只有藉着居住在我們裏面的聖靈。即使如此，我們所知道的也只是祂願意向我們顯明的事(“祂開恩賜給我們的事”，12節下)。

在教會歷史，13至16節的對比一直被廣泛地濫用。就像一章18至20節一樣，雖然經文肯定是反對一切無神的知識和智慧的，卻不能使反智主義(anti-intellectualism)合理化；同樣地，二章13至16節也不足以支持我們詮釋神的旨意和祂在聖經中的啓示的時候，摒棄釋經學的標準和一般常理的原則。

然而，這幾節經文的確提醒我們，要深入認識聖經的信仰，先決條件必然是對聖經和基督教的認同，也就是至少對神的存在和藉相信基督能得救恩這兩個前提，持開放態度。<sup>9</sup>

8 關於這個人類學上的二元論，尤見John W. Cooper, *Body, Soul and Life Everlasting* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989)。

9 尤參Peter Stuhlmacher, "The Hermeneutical Significance of 1 Cor 2:6-16," in *Tradition and Interpretation in the New Testament*, ed. G. F. Hawthorne and O. Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 328-347。

但是，聖靈的教導不會跟經文在其原來歷史和文學背景裏的明顯意思截然不同。只要肯花時間研究，任何人——無論是信徒抑或非信徒，都可以明白經文的意思。<sup>10</sup> 許多精通聖經語言和古代歷史與文學的非基督徒，都能夠像優秀基督徒釋經學者那樣，詳細地告訴我們某段經文的含意，許多時候甚至勝過某些較遜色的基督徒釋經家。但這些非基督徒學者所缺乏的，卻是聖經一直視為最全備的理解力：願意**遵行和聽從**神話語的心(參14節上)。

第15節亦很容易被人嚴重地誤解。即使在這封信裏，保羅也在其他地方吩咐信徒要判斷他們中間公然悖逆真理的人(五3-5)，要鑒定那些自稱宣講主的信息的人(十四29)，及省察自己的行為是否配得起領受聖餐(十一27-32)。因此，保羅在這節經文所思想的，主要是非基督徒(或仍持世俗標準的基督徒)所作出不公正的判斷，他們其實無權批評信徒行為不當，因為他們自己都不接受他們用以判斷人的標準。反之，基督徒卻有合理的根據去判斷非基督徒的信念和行為的對與錯，不過他們首先要關心的，應該是維持神家裏的秩序(五12-13)。

#### 當代應用



保羅書信的這部分“十分遺憾地，長久以來在教會中被誤解誤用。幾乎所有形式的屬靈精英主義、‘生命進深運動’(deeper life movement)和‘靈洗’(second blessing)的教義，都訴諸這段經文”，但每一次都對保羅的原意作了“幾乎一百八十度的扭曲”。<sup>11</sup> 這個叫人惋惜的趨勢繼續不停，尤其是在某些教派的圈子裏所強調的某些教義(例如摩門教<sup>12</sup>)，那是整體基督教不予接受的；此外，

10 一本極適合一般信徒使用的釋經原理入門書，見Gordon D. Fee and Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All It's Worth* (Grand Rapids: Zondervan, rev. 1993)。欲知更詳盡的研究，參William W. Klein, Craig L. Blomberg, and Robert L. Hubbard, Jr., *Introduction to Biblical Interpretation* (Dallas: Word, 1993)。

11 Fee, *First Corinthians*, 120。

12 例如參Stephen E. Robinson, *Are Mormons Christians?* (Salt Lake City: Bookcraft, 1991), 96-97。



倘若基督徒組成一個互相依存的社羣，那麼我們就得承認，最近似保羅所稱讚的那種智慧可在今天三分之二的世界裏找到。在那裏，貧困而被忽視的基督徒處於惡劣的環境，他們通常除了專心仰賴那位被釘的基督以外，幾乎別無選擇。富裕的信徒最好還是多些覺察和聆聽貧窮弟兄姊妹的心聲，從他們的角度領受聖經的智慧，那是按世界的標準被列為有財有勢的人往往不能明白的（重溫一27）。

以下便是兩位史賓沙（Aída B. Spencer 和 William D. Spencer）討論這题目的對話中的一些內容，值得我們仔細思考：“屬靈的人就是將那位被釘十字架的基督活出來的人”，這包括“拋棄奢華富裕的生活，隨時甘願為了擴展神的國度而遭人藐視或被人視為不合時宜”。因此，“那些在南北美洲和其他地方遭受逼迫的基督徒，較那些被世人視作成功人士的基督徒更為‘屬靈’，因為他們正在仿效保羅的榜樣”。而且，“真正的逼迫不會領人跌入世界的另一騙局——驕傲的陷阱。我們若要聽見神的靈，就必須要過先知的的生活，時常作好準備跟從我們那位被釘的主；我們亦必須時常留心那些這樣生活的人說的話”。<sup>18</sup>

## 林前三1-23

### 第三章

<sup>1</sup>弟兄們，我從前對你們說話，不該把你們當作屬靈的，只得把你們當作屬肉體，在基督裏為嬰孩的。<sup>2</sup>我是用奶餵你們，沒有用飯餵你們。那時你們不該吃，就是如今還是不該。<sup>3</sup>你們仍是屬肉體的，因為在你們中間有嫉妒、紛爭，這豈不是屬乎肉體、照着世人的樣子行嗎？<sup>4</sup>有說：“我是屬保羅的。”有說：“我是屬亞波羅的。”這豈不是你們和世人一樣嗎？

<sup>5</sup>亞波羅算甚麼？保羅算甚麼？無非是執事，照主所賜給他們各人的，引導你們相信。<sup>6</sup>我栽種了，亞波羅澆灌了，惟有神叫他生長。<sup>7</sup>可見栽種的算不得甚麼，澆灌的也算不得甚麼，只在那叫他生長的神。<sup>8</sup>栽種的和澆灌的，都是一樣。但將來各人要照自己的工夫得自己的賞賜。<sup>9</sup>因為我們是與神同工的；你們是神所耕種的田地，所建造的房屋。

<sup>10</sup>我照神所給我的恩，好像一個聰明的工頭，立好了根基，有別人在上面建造，只是各人要謹慎怎樣在上面建造。<sup>11</sup>因為那已經立好的根基就是耶穌基督，此外沒有人能立別的根基。<sup>12</sup>若有人用金、銀、寶石、草木、禾稈在這根基上建造，<sup>13</sup>各人的工程必然顯露，因為那日子要將它表明出來，有火發現，這火要試驗各人的工程怎樣。<sup>14</sup>人在那根基上所建造的工程若存得住，他就要得賞賜；<sup>15</sup>人的工程若被燒了，他就要受虧損，自己卻要得救；雖然得救，乃像從火裏經過的一樣。

<sup>16</sup>豈不知你們是神的殿，神的靈住在你們裏頭嗎？<sup>17</sup>若有人毀壞神的殿，神必要毀壞那人，因為神的殿是聖的，這殿就是你們。

<sup>18</sup>人不可自欺。你們中間若有人在這世界自以為有智慧，倒不如變作愚拙，好成為有智慧的。<sup>19</sup>因這世界的智慧，在神看是愚拙。如經上記着說：“主叫有智慧的，中了自己的詭計。”<sup>20</sup>又說：“主知道智慧人的意念是虛妄的。”<sup>21</sup>所以無論誰，都不可拿人誇口，因為萬有全是你們的。<sup>22</sup>或保羅，或亞波羅，或磯法，或世界，或生，或死，或現今的事，或將來的事，全是你們的。<sup>23</sup>並且你們是屬基督的，基督又是屬神的。

18 Aída B. Spencer and William D. Spencer, "The Truly Spiritual in Paul: Biblical Background Paper on 1 Corinthians 2:6-16," in *Conflict and Context: Hermeneutics in the Americas*, ed. Mark L. Branson and C. Rene Padilla (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 247-248.

## 經文原意



保羅在這一章繼續他在二章6至16節開始討論的主題，即神的智慧是基督徒信心成長的要訣。不過，他如今不是比較基督徒（有聖靈的人）與非基督徒（沒有聖靈的人），而是比較兩類基督徒——受聖靈掌管的和不受聖靈掌管的。

後者在三章1至4節被形容為喜愛結黨的。他們的紛爭不僅侮辱了以十字架為中心的福音（一18—二5），而且顯示他們並沒有認識到，若以神屬性的標準來量度，所有信徒在根本上都是平等的。保羅用農夫在田間栽種（三5-9上）和建築師建造房屋——特別是如聖殿那麼有價值和聖潔的建築物（三9下—17）——作為比喻，說明這種平等。三章18至23節與1至4節**首尾呼應**（*inclusio*，經文的開始和完結部分互相重複），因為第4節和第22節均指到哥林多信徒擁戴不同的領袖，結黨紛爭。最後，第18至23節總結第三章的內容，強調所有信徒都可以得着各種屬靈的福氣，所以他們沒必要也不應該彼此爭競。

三章1至4節對比“屬靈”和“屬肉體”的，不同於二章6至16節所作的對比。第1節的“屬肉體”在希臘原文中跟第3節的那個“屬肉體”稍有不同，但兩者均屬於貶義詞。<sup>1</sup> KJV將這兩個詞均譯為“carnal”，意即被自己的罪性所轄制；就哥林多信徒而言，這種屬肉體可見於他們嫉妒和紛爭的表現。因此，“屬靈”一定不僅指得着聖靈，更是指讓聖靈**作主**。當保羅結束在哥林多一年半的生活時，他就盼望這些信主不久的基督徒在行為上除舊換新。如今，已過了整整三年的時間，他們卻起了紛爭，實在難辭其咎。他們那種不成熟的表現，活像還要吃嬰兒食物的成年人（2節）；或用另一個比喻來說，他們的行為就像未重生的人（“世人”，3節下），而不像有聖靈居住在他們裏面的人。第4節使我們注意到他們當前的具體問題，並重複一章12節出現過的兩句口號。

第5至9節上說明了哥林多信徒紛爭中的另一個問題。他們的行為不單與注目於基督的十字架這原則背道而馳（一18—二5的重點），而且他們還忽略了一個事實，就是所有基督徒領袖都只是“執事”（NIV “servant”，5

1 第1節所用的字詞是 *sarkinos*（“屬肉體的”，或“擁有肉體的特徵”）；在第3節的是 *sarkikos*（“肉體所組成”，或“滿有屬乎肉體的行為”）——Mare, "1 Corinthians," 206。

節）；在促使神的教會成長方面，領袖們扮演的角色相對神的角色，都是一樣而微不足道的。

第5節下印證了我們在一章13至17節所作出的猜測：哥林多信徒的黨派之爭，與各人效忠曾親自帶領他們信主的領袖。

6至7節將教會比作田地，教會領袖比作農夫。尤其是在第1世紀，農夫深切地體會無論哪一年的大豐收，功勞都歸於直接由神或“眾神”掌管的大自然，他們的貢獻相比之下是微不足道的。因此，第7節上的陳述並非絕對，而是相對的：相比於神的角色，人的角色就算不得甚麼。屬神的領袖雖各有不同的工作（5節下、6節上、8節下），但他們都有一個共同目標（“都是一樣”，8節上），就是要使教會成長。

故此，第9節上不能解釋為保羅和亞波羅是與神同等的，應解釋為他們兩人一同為神工作，兩人彼此是平等的。<sup>2</sup> 事實上，第9節在希臘文聖經中出現了三次“神”（*theos*）字，每次都放在強調的位置，這清楚顯示出保羅是要強調“同工”、“田地”和“建築物”都是屬於神的。

第9節尾應該連到10至15節作為一個新段的開始。NIV略去了置於“神的建築物”之前的希臘字“你們是”（中文編按：《和》的“所建造的的房屋”，連“神”字都略去了。）正如保羅在6至9節上借用耕種的比喻來形容教會和教會的領袖，這裏他改用世人的建築工程來作比喻（9節下—17節）。這裏再次突出了神完全的帶領的重要性（10節）。保羅將自己比作一個“聰明的工頭”，直譯是“有智慧的工匠大師”或“總工程師”。保羅故意採用“有智慧”這個字，是要將他從神而來的智慧與哥林多信徒自以為有的智慧作一對比。“工頭”的希臘字便是英文“architect”（建築師）的字源，不過在希臘文中，它不像是指繪畫藍圖的人，更是指建築工地上的監工。<sup>3</sup> 任何真正的基督教建設，必然是以耶穌基督十字架為中心的福音作為根基的（11節）。

2 W. H. Ollrog, "συνεργός, συνεργέω," in *Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. Horst Balz and Gerhard Schneider (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 3:304 把 *συνεργός* 定義為：“正如上下文清楚指出，一個在宣講‘事工’中積極參與、跟保羅一起，也像保羅一樣作神代表的人……而非與神合力工作的‘同工’”。

3 關於這個意思，以及本段中其他有關字詞的含意，見 Jay Shanor, "Paul as Master Builder: Construction Terms in First Corinthians," *NTS* 34 (1988): 461-467。



然而，在這根基上卻可有兩種相當不同的建造方式。金、銀和寶石代表了貴重的材料，是不容易被燒毀的。草、木與禾稈所費無幾，卻極容易被火焚毀（12節）。在古時，人們會用貴重的前者建造聖殿，而用廉價的後者造一般的房屋。第13節把“那日子”（亦即主的日子或審判的日子）比作火的考驗。“有火發現”這個分句（13節下）大概是指“那日子”而不是指“工程”，說明了“那日子”出現的情況。當基督再來的日子，所有信徒都要到祂面前，“叫各人按着本身所行的，或善或惡受報”（林後5:10）。<sup>4</sup>

保羅在14節上提到“人……所建造的工程”，但他並非表示人要靠行為來賺取救恩，而是要指出基督會評價基督徒得救後如何生活（闡釋了8節下的意思）。這些工程是出自信心的，包括了一切討神喜悅的事，以神國為念，並在世上推行祂的旨意。<sup>5</sup>

這裏並沒有清楚表明信徒會得到甚麼獎賞（14節下），不過，四章5節便指出是“從神那裏得着稱讚”。我們很自然便會想起在按才幹接受託付的比喻中，主人給予忠心僕人的稱讚：“好，你這又良善又忠心的僕人”（太二十五21、23），或是啓示錄十四章13節的意象：在主裏死去的人，他們作善工的果效也隨着他們。<sup>6</sup> 這些人所得到的賞賜，就是知道自己經年累月所建立的關係是持續至永恆的。

第15節開首NIV的“it”在希臘文中直接寫出為“人的工程”（與《和》相同），要是“人的工程”經不起考驗，那人必“受虧損”。正如普賴爾（Prior）所說：“每個基督徒的工程，肯定都是混雜了不同質料建造而成

的！所以，我們將無可避免、痛心地看着自己的工程有大部分被燒毀。”<sup>7</sup> 不過，保羅可能想到獎賞亦會失去，那就是當我們站在基督的審判座前（參約壹二28，力求不要在基督面前感到羞愧，是驅使信徒今世忠心過活的動力之一）並醒覺到自己將許多時間耗費在沒有永恆價值的事上時，我們將獲得很少的稱讚，卻有很大的羞愧。<sup>8</sup> 這類信徒仍然可以得救，但僅僅是幸免於難，或用保羅的比喻說，就像從火裏被救出來的一樣（15節下）。

倘若那用貴重寶石和金屬建造的工程是暗指建造聖殿的話（9節下—15節），那麼，保羅在16至17節便直接道明出來。教會不僅是一座建築物，更是最聖潔和最貴重的建設。當然，保羅並非真的指一個居所，而是指哥林多的信徒羣體。在這兩節經文中出現的“你們”，都是複數代詞，表明基督徒的整體組成一座“聖殿”。16節尾的“在你們裏頭”（in you）若譯為“在你們當中”（among you）則更好。正如猶太人和異教的廟宇被視為神（或異教偶像）的居所，那麼，基督徒團契也是聖靈同在的地方。這正解釋了第17節上的警告為何那樣嚴厲。保羅在這裏向任何試圖毀壞<sup>9</sup>教會的人發出警告。那些人顯然是另一類人（有些可能是哥林多信徒的黨派領袖或庇護人〔patrons〕），不同於先前的段落所述用廉價物料建造工程的人。他們試圖摧毀工程！理所當然的，神的回應也明顯的不同：祂“必要毀壞那人”（即永遠定他們的罪）。

18至23節以保羅再次勸告不要結黨紛爭結束這章。那些喜愛爭吵的哥林多信徒以為依從社會的標準自我吹捧是聰明的表現，其實只是自欺而已；事實上，他們必須變成世人標準裏的愚拙人，才能得着保羅所闡述的神的智慧（18-19節上）。

4 Harm W. Hollander ("The Testing by Fire of the Builders' Works: 1 Corinthians 3.10-15," NTS 40 [1994]: 89-104)相信，保羅這個比喻是源自《亞伯拉罕遺訓》(Testament of Abraham) 十三章，他只是將有關審判義人和罪人的言詞應用在這類信徒身上。

5 釋經學者通常將這工程的意思規限於教義或教導的工作，或特別為教會所做的工作，或關乎基督徒的品格。但保羅沒有提出過這樣的限制。因此，較有建設性的看法，有Leon Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 65: “〔這些解釋〕大概沒有任何一個是完全錯誤的，但最好還是作較概括性的解釋。”

6 參Gaston Deluz, *A Companion to 1 Corinthians* (London: Darton, Longman & Todd, 1963), 40。

7 Prior, *1 Corinthians*, 60。參TEV: "But if anyone's work is burnt up, then he will lose it"。

8 尤參William F. Orr and James A. Walther, *1 Corinthians* (Garden City: Doubleday, 1976), 173。

9 正如Barrett, *First Corinthians*, 91 指出的，經文的現在時態很可能是用以表示企圖作出的行動。*Phtheiro* 這個字第一次出現時亦可以譯為“敗壞”，但第二次出現時就必須譯為“毀壞”。

19節下至20節引用了約伯記五章13節和詩篇九十四篇11節，一再強調那些不肯改過的人，結果是徒勞無功的。這兩段舊約經文都是指到那些犯罪、罔顧神的行為，因此這再一次表明保羅並非斥責一切有智慧的人，而只是那些自以為沒有神也可以有智慧的人。<sup>10</sup>

21至23節指出了最後一個原因，說明為何這樣的態度是徒然、全無意義的：因為哥林多信徒在耶穌裏一切合理的需求都已經滿足了。事實上，保羅將他們的口號完全倒轉過來。他們不屬於任何一位領袖；那些身為僕人的領袖（5節）反而是屬於他們的，正如其他一切受造物、現今和將來，都是屬於他們的，只要他們是在基督裏，因為基督分享了父神一切的主權（參羅八38-39）。

### 應用原則



第三章的大主題提供了第四個解決教會分裂的方法：當我們與神那無限聖潔和完全的標準相比時，我們便認識到每個基督徒在根本上都是平等和卑微的（前三個方法，可參本書二章6至16節的應用原則）。誠然，三章1至4節有時會跟二章6至16節連在一起看，因為它繼續論述“屬靈的人”這一主題。同樣的，四章1至5節有時也會與三章5至23節連在一起看，因為它亦提到審判。儘管有這些重複上下文主題的地方，但三章4節和22節的首尾呼應，以及活出基督徒生命的正確與錯誤的多處對比，使得第三章自成一個獨立的單元。<sup>11</sup>

若要將三章1至4節應用於今天，我們必須先解決一個主要的問題：在現今的基督教界，誰是哥林多教會那些“屬肉體”的基督徒？事實上，要分辨誰是屬肉體的基督徒，就要避免兩個經常存在的危險。

10 詩人實際上在說“〔罪〕人的意念”。保羅用“智慧人”來取代原有的含意，是為了使意思更為尖銳，要讓哥林多教會的這類人特別留心這個道理。

11 尤參Brendan Byrne, "Ministry and Maturity in 1 Corinthians 3," *ABR* 35 (1987): 83-87。

第一個危險就是完全否定有這類基督徒的存在，這完全與保羅所說的相反。有些人似乎認為沒有所謂屬肉體的基督徒這回事。<sup>12</sup> 這種論調令人感到遺憾，因為“屬肉體”一詞是直接來自這一章聖經的。

第二個危險就是將屬肉體的意思擴大得比保羅所界定的還要廣闊，以致任何人只要曾經表明相信，不論其信心是否名副其實，都被算作真正（但屬肉體）的基督徒，不管他日後的生活行為如何。<sup>13</sup> 我們必須謹記，保羅在這裏談論的並不是這類人。這些哥林多信徒已經領受了聖靈，運用過聖靈的恩賜，並曾得以在智慧和知識上增長（一7，十二13），但他們如今卻將所學會的和所經歷的，用於破壞性而非建設性的用途。況且，保羅的屬靈觀念大多指羣體的表現，而非個人的敬虔行為。<sup>14</sup> 新約提及的基督徒也全都是與信徒有團契關係的基督徒。這並非表示人若從不上教會就不能得救，我們只是要指出當保羅說到屬肉體的基督徒時，似乎沒有想過這類信徒。

還有一個次要的問題：究竟保羅是否認為屬肉體（或屬世，或行為不成熟）的若是初信者，我們就可以接受；若是信主已久、已有足夠時間達至成熟的信徒，則不可以接受？這種釋經見解雖然獲得廣泛認同，卻是錯誤的。<sup>15</sup> 持這種見解的人，往往是根據希伯來書五章12節或彼得前書二章2節中所提及關於“奶”那較正面的含意，來解釋保羅在第2節中奶與飯的對比。然而，保羅寫哥林多前書的時候，尚未有希伯來書和彼得前書。再

12 John F. MacArthur, Jr. 常被認為與這個觀點有關。他在*The Gospel According to Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1988), 97, n.2中指出，林前三3“並不是〔要〕建立一個特殊的基督徒類別”。不難明白人們為何如此詮釋他的詮釋，但他在餘下的腳註只解釋說：“這些人並非永遠停留於不順服的心態中。”然而，他又補充說：“保羅沒有說他們的生活以屬肉體和悖逆為主。”此話不錯，但保羅也沒有否定。

13 Charles C. Ryrie, *So Great Salvation* (Wheaton: Victor, 1989), 59-66。雖然不像某些觀點那樣極端，但作者仍認為，這些哥林多信徒在成為基督徒之後長達四至五年的時間仍過着屬肉體的生活是可能的。但這個推論所根據的假設，已遠遠超乎經文所能證實的——這些信徒是否在這些年間不斷地維持屬肉體的狀態呢？

14 Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Atlanta: John Knox, 1981)對這題目作出了權威性的探討。

15 尤見Fee, *First Corinthians*, 124-127。



者，假如第1節的“屬靈”指受聖靈的掌管，而結出仁愛、喜樂、和平、忍耐等果子（加五22-23），則每個信徒由信主那一刻至生命各個階段，都可能達到這種靈命境界。那麼同樣的，無論何時，當人抗拒聖靈的帶領時，他就是屬肉體的了。<sup>16</sup>

那種完全否定有屬肉體的基督徒存在的觀點，正反映出許多基督徒解釋這個觀念時都是斷章取義的。屬肉體或屬世的基督徒的意思，其實正是指人受到自己的罪性所操縱，做出了加拉太書五章19至21節所說的“情慾的事”——姦淫、污穢、放蕩、拜偶像、行邪術、仇恨、爭競、妒忌、惱怒、野心、結黨、紛爭等等（參羅一29-31和林前六9-10所列出的惡行）。

那些認為基督徒不會再有罪性的人，其想法抵觸了羅馬書六至八章所提出兩個密切相關的重點，就是基督徒既有勝過罪惡的應許，但又不斷地將那抗拒聖靈的老我治死。事實上，無論一個人過往是否表白過信仰，他若似乎從未真正順服過神的旨意，就很可能是個二章14節所說的“自然”（或作“沒有聖靈的”）人，而非屬肉體的基督徒。再者，我們要記得在一章6至7節，保羅指出哥林多信徒的生命曾經有過顯著的改變，也擁有屬靈的恩賜，只是他們如今卻為了一些瑣碎的事而勾心鬥角，前功盡棄。

費伊（Fee）簡潔地說出了這個精義：“毋庸置疑，保羅視那些哥林多朋友為信徒，但他們實際上卻沒有信徒應有的行為。然而保羅最關心的是要改變他們，不會因為基督徒中尚有不成熟的人，就容許這種現象繼續下去。”再者，“屬靈的人就要行在聖靈中。否則，他們就是‘屬世’的，保羅勸告他們要回轉。眷戀俗世並不是基督徒的選擇”<sup>17</sup>。

有一個影響我們應用第三章其餘部分的主要釋經爭論是：保羅是否教導信徒天上的賞賜有等級之分？除這點之外，保羅的比喻可謂是放諸四海而皆準的。不同時代和地方的人，大都明白耕種和收成是甚麼。在許多文化裏，仍有廟宇的觀念存在，人們也通常視廟宇為神聖的地方。

16 參James Francis, "As Babes in Christ—Some Proposals Regarding 1 Corinthians 3: 1-3," *JSNT* 7 (1980): 57: “每個領受了聖靈的基督徒都有可能邁向成熟，保羅勸勉哥林多信徒成長，希望他們重新正確地認識自己已經領受的東西。”反之，“保羅之所以責備收信者，並非因為他們沒有增進知識（當中有些為自己所擁有的知識而過分驕傲），而是因為他們沒有將所知道和明白的化為他們持續不斷的基督徒生活。”

17 Fee, *First Corinthians*, 128.

第5至9節上的主題是：基督徒——尤其是基督徒領袖，在根本上是平等的。這點必須予以強調，我們才能明白保羅在第8和12至15節有關審判的教導。從人的觀點來看，我們很容易認為偉大的佈道家和忠心為主受苦的僕人，應該比行刑前才悔改信主的死囚配得受神更多的獎賞。但我們若要求得到自己所配得的，那麼我們一開始便注定失敗了。若與神所要求的完全相比，神子民之間的差異，就像喜馬拉雅山的埃佛勒斯峯（Mt. Everest）與西太平洋的馬里亞納海溝（Mariana Trench）的海拔高度，從地上看似有極懸殊的差距，但從另一個星球遠眺卻是微不足道的！各人的工作肯定有分別（5節下、8節下），但卻絕不可以忽略那最終叫這一切變得無甚差異的因素（7節）。

為甚麼第5節只提及保羅和亞波羅？有些人認為，保羅在11節提及其他的根基，其實是暗中斥責那些過分高舉彼得（這可能因為基督曾應許要把教會建造在彼得這磐石上，太十六18）的人。但這似乎過於牽強。另一些人則認為，亞波羅黨派的信徒是製造最多麻煩的，因為這派顯然迷戀假智慧。雖然很有這個可能，但我們必須謹慎，不可把自己的意思讀入聖經裏。又或者，只有保羅和亞波羅這兩位黨派的領袖，曾經親自到過哥林多傳福音。不過，有鑒於磯法的名字再次在第22節出現，最有可能的解釋是：保羅在這裏只是列出一些有代表性的例子，並沒有詳盡列出各黨派的名字。

由於保羅採用農夫和建築師來比喻教會領袖，有些人便認為這個比喻只適宜應用於少數信徒的身上。一旦作出這樣的推論，就甚至有可能認為13至15節的審判並不是全人類要面對的最後審判。<sup>18</sup>可是，“那日子”若不是指當基督再來時全人類所必須面對的公開交賬，便很難再作其他解釋了（參太二十五31-46；得救和定罪的宣判是和行為的評估連在一起的，審判的主從行為可以看出他們有沒有信心）。由於所有信徒都可以在某些細小的事奉範圍內成為領袖，所以，所有信徒最終都有分於教會的增長或停滯。若說這幾節經文所提到的審判只局限於某類基督徒身上，其範圍便似乎太小了。

18 例：Craig A. Evans, "How Are the Apostles Judged? A Note on 1 Corinthians 3:10-15," *JETS* 27 (1984): 149-150.

乍看之下，第11節似乎與以弗所書二章20節完全相反，後者指出使徒和先知是教會的根基；這個矛盾便是許多人否定以弗所書出於保羅之手的原因之一。但提出這些異議的人卻完全忽略了比喻手法的可變性。要是基督是最終的根基，那麼，從人的角度來看，那些建立教會和傳揚福音的人，也是使任何一羣新會眾成長的必要根基（參林前十二28）。對於吹毛求疵的批判者來說，甚至連第10節和11節之間也有可能自相矛盾：根基是由保羅（透過傳福音）所立，抑或早已經立好（藉着耶穌已成就的工作）？顯然兩者都是正確的，重點在於我們想強調教會建立過程中的哪一方面。<sup>19</sup>

當我們解釋第12節的時候，要避免把那六種建造材料寓意化。這一節的意義，是要同時把三種相對耐火的材料與另三種易燃的材料作對比。此外，這裏的火也不應按字面解釋。15節下的“像”，清楚表明保羅仍然在使用比喻的手法。在歷史上，這段經文是傳統羅馬天主教神學用以支持煉獄教義的一段最重要的新約經文。不過，近代的天主教學者已經漸漸發現這種解釋有不當之處。經文完全沒有暗示審判日之後會有任何煉獄的**過程**。此外，我們亦要同樣地質疑一般新教（Protestant）的教義：天堂中有不同地位或等級。<sup>20</sup>無疑，每個人都會在審判日獲得基督不同程度的稱讚和責備，可是，經文卻完全沒有稍微暗示這些不同的評價會以某種形式持續至永恆。我們若仔細察看其他被引用來教導永恆賞賜的新約經文，就會發現指的是在基督審判座前各人暫時受到不同的褒貶，或是無分等級的天堂福樂，又或是今生的不同特權。若我們將來獲得的永恆福樂乃完全在於我們今生的表現，那麼所有誠實面對自己信仰成熟或成長程度的信徒都會

19 Archibald Robertson and Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (Edinburgh: T & T Clark, 1929), 61-62.

20 事實上，這觀念的產生，有部分原因是為了重提天主教煉獄的部分觀念——見Emma Disley, "Degrees of Glory: Protestant Doctrine And the Concept of Rewards Hereafter," *JTS* 42 (1991): 77-105。

感到沮喪。<sup>21</sup>

對基督審判的誤解，通常與對屬肉體這觀念的誤解有着密切的關係。有人認為，某些人只是口裏承認相信，卻從來沒有結出任何果子，仍然可以得救，這顯然是不公平的；倘若那些人將來不能在天堂裏享有同樣多的福樂，看來才較為合理。不過，我們若察覺到無論是第1至4節，抑或第13至15節，都完全沒有承認這樣的人是基督徒，那麼，只需指出那些人其實都未曾得救，就將上述的矛盾化解了。

因此，我們使用“屬肉體的基督徒”這個類別名稱時要格外謹慎，免得使人有虛假的盼望，以為想與主同享永恆的人也可以有永遠“退步”這個選擇。此外我們必須強調，這個結論沒有支持加爾文主義與亞米紐斯派之爭（Calvinist-Arminian controversy）的任何一方。其實，雙方均認為人在死前若仍是不信和悖逆，就是失喪的。雙方之間的分別只在於這類人的失喪怎樣證明他們曾否得救。

在解釋16至17節時要避免的一個大錯誤，就是以為經文指的是個別信徒。雖然其後的六章19節說每位信徒都是聖靈的一個小聖殿，但是這裏的經文談論的卻是整體的教會，它是神的居所。

另一個較為次要的錯誤，就是以為那些試圖毀壞神殿的人，便是前述那些低質素的建築師。即使是最劣等的建築工程，至少也算是**築起**了某種建築物，但保羅在16至17節要警告的，卻是試圖要**毀壞**建築物的人。

第9節下至15節到第16至17節之間的轉接，似乎有這個意思：在審判的日子，神的確會對不同種類的信徒作出不同的審判，但真正值得懼怕的危險，卻是那些如今分裂和毀壞教會的人將要面對的永遠滅亡。保羅從來沒有表示過有任何一位哥林多信徒已經到了這般惡劣的地步，但他卻明確

21 詳見Craig L. Blomberg, "Degrees of Reward in the Kingdom of Heaven?" *JETS* 35 (1992): 159-172。參John B. Polhill, "The Wisdom of God and Factionalism: 1 Corinthians 1-4," *RevExp* 80 (1983): 335：“獎賞很難與藉着恩典得救的教義一致，卻很容易成為讓功德神學悄悄溜進來的後門。”再者，“我們最好避免用天堂階級或用物質的觀念——諸如獲得天堂不同類型的產業——來理解它。無論是在保羅抑或耶穌的心目中，他們所想的似乎較可能是主給予人的稱讚：‘好！良善的僕人’（路十九17）”；和Watson, *First Corinthians*, 33 所說的：“也許獎賞就是看見自己的工程仍然存留的滿足感，而懲罰則是目睹工程被火燒去的羞愧感。”



地警告某些人，因為他們的活動最終可能導致這個嚴重後果。不過，如上文所說，這未必表示真正的基督徒會失去他們的救恩。保羅可能會與約翰有同樣的看法：不管那些分裂教會的人以前是否曾經相信基督，他們的行為已表明了他們從來沒有真正重生（約壹二19）。要知道，保羅沒有理所當然地認為每一名教會成員都是耶穌真正的門徒，尤其是當他們的行為持續與福音所要求的靈裏合一從根本上相違背，就更不會這樣假定。

鑒於保羅別的著作、新約其他的經文、第1世紀猶太教和使徒教父的一致用法，我們不能夠把“毀壞”這個詞的意思（17節）淡化為只是指現世的審判，也不可以用來支持任何靈魂消滅說（doctrine of annihilation）。<sup>22</sup> 保羅選擇這個用詞，而不用其他代表永遠定罪的較常用字詞，其原因是要表明這一刑罰是罪有應得的。那些要毀壞神的聖工的人必要滅亡。整體而言，這兩節經文“對那些輕視教會，並用屬世的智慧和紛爭來毀壞教會的人”，提出了在全本新約中最嚴厲的警告。<sup>23</sup>

第18至23節用一個較為積極的語調，將保羅的討論推向一個高潮。事實已證明真正的信徒不會結黨紛爭，也無須懼怕審判，因為宇宙中一切屬靈的福氣，他們如今已享有其中一部分，將來更會擁有全部。這可使基督徒持守信心和順服，即使自己的信仰和行為遭受別人嘲笑（18-19節上）。他們可以安心生活，因為知道那些抬高自己敵對神的人，至終必要滅亡（19節下—20節）。

引自約伯記五章13節的經文（“主叫有智慧的，中了自己的詭計”），是出自以利法的一句話。正如約伯其他的“朋友”一樣，以利法不完全能夠正確地闡釋神的心意。但這句話原是一個普遍的真理，只不過以利法似乎是把它誤用在約伯身上而已。

最後，第21至23節提出了一個最終的理由，解釋信徒為何不應彼此爭鬧——不論是現在還是將來，別人擁有的任何屬靈福氣，沒有一樣是信徒不能獲得的。保羅所說屬於他們的一切，除了那幾位無意間引起了信徒爭

鬧的基督徒領袖之外，還包括了人易於感到畏懼的一切宇宙力量——最顯著的也就是變幻不定的將來，和無可避免的死亡（22節）。總括而言，本章表明審判對真正的基督徒一直都有正面的意義，是對他們現今的、通常被人視為不光彩的勞苦的一種補償，只對那些沒有與基督建立真正關係的人構成威脅。<sup>24</sup>

#### 當代應用



學園傳道會（Campus Crusade for Christ）用了廣為人知的圓形圖解來說明屬血氣（沒聖靈的）、屬肉體和屬靈之人的分別，使更多人明白哥林多前書二章6節至三章4節的觀念。屬血氣之人的生命裏沒有基督的十字架，坐在他生命寶座上的是自我。屬肉體的人容讓十字架進入他生命的圈子，但自我仍然坐在寶座上作主。屬靈的基督徒是以十字架為他生命的中心，自我不再作主了。<sup>25</sup> 這幾幅圖解對我們既有幫助，也有誤導的成分。它們正確地提醒我們，信徒並非必然會讓基督掌管他們人生的每個方面。基督徒有自由取回某程度的控制權；事實上，他們每次蓄意犯罪的時候，便是運用了這種自由。這些圖解亦正確地捕捉了基督徒與非基督徒之間的基本分別。不過，我們也許要留意，在非信徒生命中作主作王的未必一定是他的自我，也可能是一些更高尚的事情，如家庭或慈善事業——然而這些都不是以神為中心。

這些圖解的誤導，在於使人以為可以把基督徒分為屬肉體和屬靈兩大類。倘若屬肉體或屬世是指順服本身的罪性，而屬靈則表示順服內住的聖靈，那麼，真正的信徒便可能經常是某一刻屬靈，但不久又變成屬肉體的，反之亦然。有些人可能會較長時間停留在某個狀況中。許多成熟的信徒經過聖靈長時間的**更新改變**後（參羅十二1-2），犯罪比以前少得多，

22 尤見William V. Crockett, "The Metaphorical View," in *Four Views on Hell*, ed. William Crockett (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 43-81; 和他的 "Response to Clark H. Pinnock," 171-174。

23 Fee, *First Corinthians*, 146.

24 這是一個非常有用和詳細的重要研究主題，研究者為David W. Kuck (*Judgment and Community Conflict* [Leiden: Brill, 1992])，副標題是Paul's Use of Apocalyptic Judgment Language in 1 Cor. 3:5-4:5。

25 可參：*Sharing the Abundant Life on Campus* (San Bernardino: Campus Crusade for Christ International, 1972), 209-217; *Have You Made the Wonderful Discovery of the Spirit-Filled Life?* 這本被廣泛使用的小冊子，正是根據這書而撰寫的。

而許多不成熟的信徒卻明顯沒有多大的改變。信徒若長期**停留**在屬世的狀況中，拒絕順服聖靈，則令人質疑他們是否已經得救；但另一方面，若有人聲稱自己同樣長期沒有犯罪，則是忘記了我們全人類其實經常都會有意或無意地違背神完美的標準。

近年有關“主權救恩”(lordship salvation)的爭論，也顯出一些類似的錯誤。<sup>26</sup>一方面，聖經裏並沒有任何理據支持這個“兩階段進程”的講法，即人在生命中的某一時刻接受基督的救恩，卻在另一時刻才承認祂是主宰。任何到基督面前來的人，都必須讓自己完全效忠這位新的主宰。另一方面，我們也不可把這個呼召說成人必須明白或能預見到一切關乎跟隨耶穌的代價，然後才能接受祂。同樣的，未能克勝某些罪，也不一定表示那人就可能尚未得救。有一句看似自相矛盾的話，概括了一個平衡的聖經論點：救恩絕對是白白賜與的，但卻要人付上一生的代價。<sup>27</sup>

在某些保守派的圈子中仍然盛行這樣的觀念：人可以長時間處於屬肉體的景況，卻最終能夠悄悄地溜進天堂，只不過獲得較少獎賞而已。在這些圈子裏亦往往將聖經中許多有關審判的情形，作出許多截然不同的區分。例如，他們常把基督的審判座與基督再來時對全人類的審判分開。但正如前文指出，第13節所用的言詞不能這樣解釋。關於我們在將來復活、審判和神國完全降臨的“過渡狀態”中如何經歷基督這問題，確實叫人費煞思量，因為聖經沒有提供清晰的答案；但我們必須要忠於聖經，不可加上聖經沒表達的意思。

按理來說，最後的審判對信徒而言，只是對他們早已知悉的死後終局作出公開的證實和宣佈。這進一步表明了為基督徒而設的審判日，用意並不是要把信徒永遠分成不同階級或階層。諷刺的是，那些最希望維護聖經恩典教義的信徒，通常比那些強調主權救恩的信徒，在無意之間更加強調

26 特別見於MacArthur, *Gospel According to Jesus* 和 Ryrie, *So Great Salvation* 之間的對比。

27 關於這場辯論的中肯評估和反省，見Darrell L. Bock, "A Review of *The Gospel According to Jesus*," *Bsac* 146 (1989): 21-40。

行為對信徒命運的影響。<sup>28</sup>正如我的一位學生曾經這樣說，大部分基督教保守派都令他不期然想起某個想吸引更多會員的鄉村俱樂部。該俱樂部以廣告作招徠，宣傳豁免首年會員費。不過，一年之後，你卻要花費大筆金錢了！

至於如何應用保羅在三章5至23節警告信徒不可結黨的教訓，大部分的重點都已經在前面一至二章的討論中說明了。第5節為“事奉”下了一個重要的定義：作僕人，我們將會在第四章的討論中闡述這點。至於三章5至23節中的獨特主題則需要在這裏作進一步的闡釋，這主題就是：所有信徒今世對聖工的貢獻基本上都是重要的，而且大家所作的貢獻相對上都是一樣的。

耕種和建造的比喻，是保羅在十二至十四章發揮得更透徹的身體比喻之伏筆，表明所有信徒都要運用本身的屬靈恩賜來建立教會（參弗四11-13）。今天有越來越多正在增長的教會重新領受到這全體會眾一同事奉的異象，<sup>29</sup>但這樣的教會只屬少數，而教會內也只有少數成員回應。那個以基督作為教會根基的比喻（11節），其作用與加拉太書一章6至9節相仿，為要提醒我們不要追求那些異端教派和機構的迅速發展，他們雖宣稱忠於耶穌，卻沒有以正統信仰的教義作為根基，其中最明顯的就是他們沒有聖經中那位真正的耶穌。

在第13至15節中基督審判座的積極意義，和22至23節那讚美辭所作的肯定，應該可以使仍然懼怕死亡和來世的基督徒鬆一口氣。沒有人會希望觸怒神或聽到祂的責備，但既然天堂裏沒有永遠的等級劃分，那麼，基督徒便不再需要因着懼怕審判而參與事奉。事實上，有跡象顯示越來越多的人在這方面已有所改變了。<sup>30</sup>

28 這論點在以下兩本書中為最明顯：Zane C. Hodges, *Grace in Eclipse: A Study on Eternal Rewards* (Dallas: Redención Viva, 1985)；和Joe L. Wall, *Going for the Gold: Reward and Loss at the Judgment of Believers* (Chicago: Moody, 1991)。

29 關於如何實踐的好提議，見Frank R. Tillapaugh, *Unleashing Your Potential* (Ventura: Regal, 1988)。

30 一個突出的例子是S. Bruce Narramore, *No Condemnation* (Grand Rapids: Zondervan, 1984)，不過有時他的論點可能矯枉過正。



另一方面，第16至17節所提出的嚴厲警告，今天尚未被人充分地留意——那些在教會裏有權有勢的領袖若不斷地分化會眾，對信徒進行“異見迫害”或“異端審訊”，要建立自己的王國，與其他事奉者對抗而不是合作，那麼他們自己就是踏上了徹底叛教之途。這些領袖和他們的追隨者，就像哥林多教會各黨派的領袖和他們的追隨者一樣，通常不會被視為保羅所指屬肉體的、甚或要遭受永遠定罪的首選對象，可是，他們在許多方面都極之近似那些經常製造爭鬧、在內部毀壞哥林多教會的人。<sup>31</sup> 即使在沒有那麼極端的情況下，威利斯（Jerry Vines）那句尖銳的評論也是恰當的：“今天許多美國人……在招聚羣眾，卻不願意付出代價建立教會。”<sup>32</sup>

真正的信徒若能從審判的恐懼中得釋放，他們也會在其他方面深受影響。我們的文化一年比一年更重視個人的表現。競爭的心態影響了我們對娛樂、學業、運動和工作的態度。三十年前節省人手操作的科技問世時，人們以為這將使每週的工作時間縮減至三十小時，並會大大增加休閒和康樂的時間，從未想到今天成年人的工作時間更長，換來的卻是更少的安全感並要接受更多的工作表現評估。無論在整體或個人層面，這種競爭的心態、人與人之間的互相比較和論功行賞的觀念，都已深深地影響了基督徒許多方面的生活。這個趨勢雖然並不叫人感到意外，卻仍是可悲的。有極多基督徒依然相信，就像他們家裏和工作上那些“老闆”一樣，神也是按照他們忠心和順服的程度，來給予他們每天的祝福或懲罰。假如教會選擇仿效反現今文化的生活方式，像基督般無條件地愛人，那將會是一個何等大的釋放！<sup>33</sup>

我們亦須要重新回到宗教改革（尤其是馬丁路德倡導的）所強調的，就是推動信徒過基督徒生活的主要力量乃在於感恩圖報之心。若某人遇溺獲救，不用其他東西驅使，他也會跟救回他一命的人成為朋友。基督為我

們死在十字架上這救恩，足以成為我們事奉祂的全部動力。假如我們還需要其他獎勵，那我們便是尚未掌握福音最根本的道理（參羅六1），或者完全未經歷到神的赦免。若是這樣，怕自己不能上天堂、怕失去獎賞的憂慮應當可以給我們足夠的動力！<sup>34</sup>

恩典的教義可以說是基督教與其他宗教的最大分別。因此，教會為抵抗以行為稱義這種觀念的不斷進侵而吃過不少苦頭，當是意料中事。對墮落的人性來說，白白施予的恩典是不公平的，我們應該按照自己所應得的獲得賞罰。然而，沒有一個坦誠面對本身罪性的人，會真正期望如此的賞罰制度。神滿有恩典的福音之所以是“好消息”，正是因為我們無須按着自己所應得的受到報應。第12至15節的教導，正好提醒這個只講求統計數字的社會，神所期望的教會增長是既重質又重量的。然而，真正的進步始於信徒能夠歡喜快樂地以順服來回應基督已賜予的救恩，並非始於一心期望獲得更大的賞賜（參路十四12-14，十七7-10）。

這樣，我們可以得着“萬有”（21節），按照保羅在21節至22節對“萬有”的定義，不可能出現某些信徒得不着某些福氣的情況。那些受壓迫、排斥和苦難煎熬的門徒——他們也許佔了今天全世界基督徒的大多數——便可因着這些應許得着力量，忍受這世上的苦楚。

許多時候，我們企圖累積更多的財富，卻沒有因而得到長久的滿足。因此，當我們明白到與永恆的補償相比，現今的痛苦就顯得微不足道時（參林後四17；羅八18），便不應為了有限的好處，而損害別人。年青的一輩已漸漸認識到一個全世界都知道的事實：世上沒有足夠的物質財富可以使每個人今生都擁有一切。但在屬靈的層面卻是可能的，這正是基督所應許的。為了得着永恆而變作“愚拙”（18節），實在是值得的！

31 參Paige Patterson, *The Troubled Triumphant Church* (Nashville: Thomas Nelson, 1983), 55: “從某種意義來看，那擁護基督徒領袖多於基督教的創立者耶穌的傾向，是另一個確切的線索，表明這人在基督裏仍是一個嬰孩。”

32 Jerry Vines, *God Speaks Today* (Grand Rapids: Zondervan, 1979), 73.

33 有關本段思想的深入闡釋，見以下著作，當中有重要的討論和實際的建議：Chap Clark, *The Performance Illusion* (Colorado Springs: NavPress, 1993)。

34 *Right with God: Justification in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Baker, 1992)，是這個主題及有關題目的一本重要的國際性專題論文集。保羅用他本身的方式，教導信徒好的行為必須出自得救的信心；他在這方面的教導並不亞於雅各。P. T. O'Brien在該論文集的專題文章“Justification in Paul and Some Crucial Issues in the Last Two Decades”（69-95頁；尤見89-95頁）對近期探討保羅作品中因信稱義和按照行為進行審判的看法，作出了發人深省的論述，並且正確地總結出兩者是“同一個錢幣的兩面”（94頁）。

# 林前四1-21



## 第四章

<sup>1</sup>人應當以我們為基督的執事，為神奧秘事的管家。  
<sup>2</sup>所求於管家的，是要他有忠心。<sup>3</sup>我被你們論斷，或被別人論斷，我都以為極小的事，連我自己也不論斷自己。<sup>4</sup>我雖不覺得自己有錯，卻也不敢因此得以稱義；但判斷我的乃是主。<sup>5</sup>所以，時候未到，甚麼都不要論斷，只等主來，他要照出暗中的隱情，顯明人心的意念。那時，各人要從神那裏得着稱讚。

<sup>6</sup>弟兄們，我為你們的緣故，拿這些事轉比自己和亞波羅，叫你們效法我們不可過於聖經所記，免得你們自高自大，貴重這個，輕看那個。<sup>7</sup>使你與人不同的是誰呢？你有甚麼不是領受的呢？若是領受的，為何自誇，彷彿不是領受的呢？

<sup>8</sup>你們已經飽足了，已經豐富了，不用我們，自己就作王了。我願意你們果真作王，叫我們也得與你們一同作王。<sup>9</sup>我想神把我們使徒明明列在末後，好像定死罪的囚犯；因為我們成了一台戲，給世人和天使觀看。<sup>10</sup>我們為基督的緣故算是愚拙的，你們在基督裏倒是聰明的；我們軟弱，你們倒強壯；你們有榮耀，我們倒被藐視。<sup>11</sup>直到如今，我們還是又飢、又渴、又赤身露體、又挨打、又沒有一定的住處，<sup>12</sup>並且勞苦，親手做工。被人咒罵，我們就祝福；被人逼迫，我們就忍受；<sup>13</sup>被人毀謗，我們就善勸。直到如今，人還把我們看作世界上的污穢，萬物中的渣滓。

<sup>14</sup>我寫這話，不是叫你們羞愧，乃是警戒你們，好像我所親愛的兒女一樣。<sup>15</sup>你們學基督的，師傅雖有一萬，為父的卻是不多，因我在基督耶穌裏用福音生了你們。<sup>16</sup>所以，我求你們效法我。<sup>17</sup>因此我已打發提摩太到你們那裏去；他在主裏面，是其所親愛、有忠心的兒子。他必提醒你們，記念我在基督裏怎樣行事，在各處各教會中怎樣教導人。

<sup>18</sup>有些人自高自大，以為我不到你們那裏去；<sup>19</sup>然而主若許我，我必快到你們那裏去；並且我所要知道的，不是那些自高自大之人的言語，乃是他們的權能。<sup>20</sup>因為神的國不在乎言語，乃在乎權能。<sup>21</sup>你們願意怎麼樣呢？是願意我帶着刑杖到你們那裏去呢？還是要我存慈愛溫柔的心呢？



## 經文原意



保羅以本章結束了他勸哥林多教會各黨派要合一的呼籲。他的討論整整兜了一圈：保羅從他們對待眾使徒的錯誤態度（過分高舉他們）開始，如今又回到如何待使徒的話題來，說明甚麼才是正確的態度。即便使徒與這些信徒關係特別密切（14-21節），他們都是忠心的僕人（1-5節），要接受聖經的判斷（6-7節），又要不合理地受苦（8-13節）。

第1節重申三章5至23節的主題，當中用了兩個關鍵的字詞描述使徒作僕人的身分。哥林多信徒不應視這些傳道者為彼此爭競的領袖，而該把他們看作幫手和監督。“執事”（1節）並非前面出現過的一般術語（三5），而是指“官員的助手”<sup>1</sup>。“管家”（2節）是來自希臘文的名詞 *oikonomos*，是富有地主最高級的僕人，當主人不在家的時候，便由他負責管理全部的產業。將這兩字詞用在保羅、亞波羅、彼得和與他們同作領袖的人身上，是把他們比作主要向神負責，卻有權管理受託之事的僕人。第1節下的“奧秘”跟二章7節的相同，都是指福音裏那些曾經隱藏但如今已顯明的部分，並以基督的十字架為中心。

管家的主要責任是對他的主人忠心，而非順應其下屬的每項要求（2節）。第3節必須按上下文來解釋。**對比於**神對保羅的看法，哥林多信徒對保羅的看法便顯得無足輕重了。甚至連他個人的自我評價，相對於神所作的評估，也變得無關痛癢了。“我雖不覺得自己有錯”（4節）可意譯為“我自覺問心無愧”。“覺得”這個動詞與“良心”源於同一個字根，均來自一個常用的希臘字，“一般是指當我們做錯事時，在道德層面產生的負面痛苦感覺”<sup>2</sup>。

人對人的一切論斷不但不是基於神無所不知的知識，而且是過早的判

斷（5節）。這裏所說的“時候”，就是“主來”的日子，亦即審判的日子。惟有到了那個時候，一切事情才會清楚顯明，人內心的一切心思意念也會被揭露（參太十26），這樣才可對基督徒的行為表現作出一個全面而公正的評估。人們不僅不知道這些事情，因而在判斷時產生錯誤和偏見，他們更在“完全的黑暗裏，思想被荼毒和誤導”，正如哥林多信徒評論保羅的情況一樣。“倘若關鍵只在於向指控者顯露他所不知的事實，那麼，事情很快就得以解決了。”<sup>3</sup>

保羅再次特別提及自己和亞波羅（參三5和上一課**經文原意**有關的論述）。他們二人曾在哥林多信徒所熟悉的一個原則上作榜樣，保羅期望全體教會都能效法（6節）。<sup>4</sup>對保羅來說，“所記”的（NIV “what is written”）通常是指他的聖經，即我們的舊約聖經。可是，舊約聖經沒有一節經文明確地說“不可過於聖經所記”，所以，他大概泛指信徒須要持守在聖經裏的標準，這樣就不會變得驕傲。又或者，保羅可能其實引用了當時流行的諺語，“所記”可能是指調停黨派紛爭時所定下的規則，或兒童學習寫字時小心臨摹字體。<sup>5</sup>但無論如何，基本意思是一樣的：要行為端正，停止紛爭。第7節用了三個設問句子來突出這個勸告，問句的答案是“沒有人”、“沒有任何東西”和“沒有合理的理由”。第一個反問句的含意是：“是誰使你比別人優越呢？”（TEV）。這三個問題是要提醒哥林多信徒，他們的一切屬靈恩賜和福氣都是從神而來的，因此他們根本沒有理由自誇。

<sup>3</sup> Nigel Turner, *Grammatical Insights into the New Testament* (Edinburgh: T & T Clark, 1965), 132.

<sup>4</sup> 第6節譯為“比”的那個字，通常解作“改變”。一些作者因此認為保羅確實是在談論哥林多教會黨派的地方領袖，只是將這些話“改變”為指向他自己和亞波羅，沒那麼直接地指向他們。尤見David R. Hall, "A Disguise for the Wise μετασηματισμός in 1 Corinthians 4:6," *NTS* 40 (1994):143-149.

<sup>5</sup> 關於這三個觀點，分別見於Morna D. Hooker, "Beyond the Things Which Are Written: An Examination of 1 Cor. IV.6," *NTS* 10 (1963-64):127-132; L. L. Welborn, "A Conciliatory Principle in 1 Cor. 4:6," *NovT* 29 (1987): 320-346; C. H. Talbert, *Reading Corinthians* (New York: Crossroad, 1987), 8。第6節下是公認難解的，因為它的字面意思是“使你們可以在我們裏學習那不過所寫的”。若單憑猜測對經文作出修改，即使是很有見地的看法，也因為缺乏經文證據的支持而缺乏說服力。

<sup>1</sup> Paul Ellingworth and Howard Hatton, *A Translator's Handbook on Paul's First Letter to the Corinthians* (New York: United Bible Societies, 1985), 75。不少釋經學家都犯了這個錯誤，就是根據這個字的字源("under-rower"即“底層划船者”)來解釋這個字 (*Huperetes*)，但是，在古希臘著作中從未發現過使用這個字時有這樣的意思。見D. A. Carson, *Exegetical Fallacies* (Grand Rapids: Baker, 1984), 27-28。

<sup>2</sup> Colin Brown, "Conscience," in *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1975), 351.

保羅在第8節突然改變了語氣，發出冷嘲熱諷的猛烈抨擊。在第7節的三句設問後接着是三個感歎句。第8節下清楚表明第8節上的意思不可按字面直解。大部分哥林多的信徒既不富有、也不尊貴。其實，保羅是要顯出哥林多信徒的傲慢自大，和自以為成熟的錯誤觀念。對哥林多教會少數的信徒（和大部分的黨派領袖）來說，他們也許的確是物質豐富的<sup>6</sup>，但保羅描述哥林多信徒已經富足、作王，其實是更直接地指出他們對自己屬靈光景的評價。

這是揭示在哥林多教會流行的、使教會產生問題的“過度實現的末世論”（*overly realized eschatology*，認為彌賽亞時代的一切福氣已經臨到）的重要經文之一。“你們已經飽足了”譯自一個意思是因吃得過多而厭膩的動詞。“作王”可更直接解作“統治”。倘若彌賽亞時代的一切福氣真的已經突然來臨了，那麼，保羅和他的同伴也應該已經變得完全，就好像這些哥林多信徒自稱已達致的境界。

然而，第9至13節卻列出了使徒受苦的一連串辛酸經歷。“我想”（9節）提醒讀者保羅在第9節使用的兩個比喻。首先，他想像自己和他的同伴是敵軍凱旋隊伍中的戰俘（參林後二14-15）。其次，他想像到這種戰俘通常的下場——被拋進鬥獸場裏跟鬥士或猛獸搏鬥，最後的結果往往是死亡。在第10節，保羅再次用反語來嘲諷哥林多信徒的看法，以為他與他們之間有很大的差別。當然，從某個層面來看，他的話是真的：若按世人的標準來看，他是愚拙、軟弱和被人藐視的（重溫一26）；但從屬靈的層面來看，則恰好相反，真正軟弱、貧乏和蒙羞的卻是哥林多教會。

第11至12節上較直接地列出保羅所受的苦，有些苦頭是出於人們對福音的敵意，有些則是古代巡迴佈道者所要承受的艱苦生活（參林後十一23下-29）。第12節上為回應他人對保羅事奉的批評留下伏筆，第九章將作出具體回應。第12節下至13節上提出了一個卓越的典範，讓我們看見如何以合神心意的態度，回應別人敵意的對待；這跟耶穌的登山寶訓有不少互相呼應的地方（參太五38-48；尤參路六28）。

第13節下運用了誇張法。哥林多信徒對保羅的看法，與非基督徒對他的看法竟十分吻合，這實在是個諷刺。“污穢”和“渣滓”都是指清潔過程中所要清除的東西——污垢、骯髒的廢物。有些人試圖在這裏找出與舊約獻祭有關的暗示，可是卻徒勞無功。“直到如今”出現在希臘文句子的結尾，也是全段的最尾處，表示神國尚未完全臨到，這跟哥林多許多信徒所贊稱的剛好相反。總括而言，哥林多信徒滿以為，自己所處身的較興旺的環境代表了神的祝福；但保羅卻要指出，他為福音的緣故所受的苦楚，才是量度基督徒忠心程度較準確的指標。<sup>7</sup>

正如保羅先前的嘲諷口吻來得突然，這時他也突然將語氣變得溫柔了（14-17節）。哥林多信徒對待使徒——尤其是保羅——的正確態度，應該是將他們視為關係特別密切的親屬般看待。他們教會中的眾領袖只是“監護人”（直譯是“家長式的教師”〔*pedagogues*〕——希臘奴隸，確保孩童往返學校的安全），而保羅卻是他們靈命上的父親（15節）。這個家長的形象兼備14至21節裏的所有意思，說明保羅關心之情和嚴正警告的迫切。15節的“一萬”譯自希臘字 *murios*（無數），是最大的數目名稱，相等於RSV譯本中的“無數”。“卻是不多”同樣是用了修辭手法。事實上，他們只有一個父親，就是保羅（除非保羅還想到繼他之後在哥林多教會事奉的其他同工，否則就只有一個）。

保羅在第16節要求信徒效法他，正如古時的父親傳授手藝給兒子時，通常都要他們如同學徒般仿效他的示範。保羅在十一章1節將會重複這個要求，並且將之形容為“像我效法基督一樣”。因為保羅是哥林多教會的始創人，又曾經帶領過當中許多信徒信主，所以他有特別的責任和權柄去監督他們靈命的成長。他本想再次親自到他們中間，樹立基督徒處事為人的正確榜樣，可是他相信主希望他繼續留在以弗所一段短時期（林前十六8-9）。因此，保羅便打發提摩太代表他本人到他們那裏去（參十六10-11；徒十九22），希望提摩太能克服他的膽怯，不久便會到達那裏。

<sup>6</sup> 關於這點，尤見Peter Marshall, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians* (Tübingen: Mohr, 1987), 209。

<sup>7</sup> 以林前四10-13作為起點，對保羅的迫害神學作出精闢闡述的著作，見Anthony T. Hanson, *The Paradox of the Cross in the Thought of St. Paul* (Sheffield: JOST, 1987)。亦參John S. Pobee, *Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul* (Sheffield: JSOT, 1985)。



提摩太是保羅鍾愛的旅伴和門徒之一。他首先出現在使徒行傳十六章1至4節，接受過類似的使命被差到其他地方（帖前三2；腓二19），最後作了以弗所教會的牧者（提前～提後）。保羅可以藉着提摩太合宜的基督徒行為榜樣來提醒哥林多信徒，保羅自己“在基督裏怎樣行事”（17節）。<sup>8</sup>

保羅在18至21節提出了一個最後的警告，作為這封書信前四章的結語。縱使哥林多教會中有些信徒聲稱他不會來（18-19節上），但若主許可，他必快要到他們那裏去（參林前十六5-7）。他同意他們所說的，言語並沒有甚麼價值，但卻要反駁他們所指“他的信又沉重又厲害，及至見面，卻是氣貌不揚，言語粗俗的”（林後十10）。倘若他來到時溫柔地與他們說話，那是出於愛（21節下）；但如有需要，他將會——按比喻的說法——帶着刑杖（NIV譯作“鞭”）去，正如在保羅的時代，盡責的父親會在必要時運用體罰來管教他們的兒女。

然而，最終有價值的，乃是能顯明神國臨在的真正屬靈能力（19節下-20節）。我們不可把這個王權想得太過狹隘，它包含了以下幾項為造就他人而彰顯的：屬靈恩賜、領人歸向基督並訓練他們作門徒、過合乎道德的生活、謙卑地對自我作出中肯的檢視，這一切與哥林多信徒以為自己正享有的王權截然相反（8節）。

### 應用原則



保羅在第四章提出了第五個，亦是最後一個化解紛爭和促進合一的方法：正確地認識到教會領袖只是在神手下作會眾的僕人。他們不可以受到過分的抬舉，但信徒應該尊重他們，因他們是神特派的權威，到會眾中間作牧養的工作。（關於頭四個方法，見前兩課的**應用原則**。）

應用本章的訣竅，乃在於認識到保羅如何糾正哥林多信徒對領袖的看法中的不平衡。若我們單看保羅在這裏的教誨，很可能會覺得他矯枉過正。若按照聖經整體的教導，我們就可以明白到教會領袖雖是**僕人**，卻擁

有權柄（1-5節）；他們可以成為我們效法的**榜樣**，卻不可成為崇拜的偶像（6-7節）；他們多**受苦難**，卻亦可得着解脫（8-13節）；他們要像父母對子女般恩威並施，這點在本章已經作了充分的闡明（14-21節）。

事實上，第1節“執事”和“管家”這兩個名稱貼切地點明了教會領袖在權威和順服之間要取得應有的平衡，儘管保羅在此處較強調後者。一方面，會眾不應該管束牧者的工作，干涉他們每個細小的決定，以致他們的異象、熱心、領導以及教會的成長受到壓制。另一方面，領袖亦必須堅守福音以十字架為中心的原則，不可忽略他們牧養的信徒大多數人的意願，只要是符合以十字架為中心的福音的，都應尊重。“僕人的事奉”（servant ministry）這個概念有不同的定義，但它的要點——反權力主義，卻是完全合乎聖經的，也是在教會生活的各方面所急需的。<sup>9</sup> 克拉克（Andrew Clarke）將這總結為**任務導向的領袖觀念**，以抗拒世俗社會對**個人領導地位**的強調。<sup>10</sup>

第2節強調了事奉的另一個重要標準——忠心。神沒有要求我們成功，當然更不是屬世標準的成功；許多時候，祂甚至在屬靈的層面也沒有讓我們得到所渴望的成功。祂反而要求我們不論表面的結果如何，仍然保持忠心。第3節跟二章15節形成了強烈的對比；正如二章15節一樣，我們須按照上下文來解釋四章3節。<sup>11</sup>

正如在二章15節的註釋中所指出的，哥林多前書的內容多次提到基督使羣體必須執行適當的判斷（見上文69頁）。接着的第五、六章將會舉出這種判斷的兩個主要例子：教會紀律（五1-13），以及對信徒之間的法律糾紛以基督徒的方式調停（六1-11）。然而，保羅在這裏是要強調，對比

<sup>9</sup> 對這主題作出最均衡處理的其中一人是James E. Means, *Leadership in Christian Ministry* (Grand Rapids: Baker, 1989)。他在第58頁將屬靈領袖定義為：“在一個基督教建制團體中建立人際關係，令個人和羣體都能夠制定和達成與聖經一致，滿足真正需要的目標。屬靈領袖藉着他們在道德上的影響力推動他人，使他人能達成本來不可能達成的目標。”

<sup>10</sup> Andrew D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth* (Leiden: Brill, 1993), 119.

<sup>11</sup> Robertson and Plummer, *First Corinthians*, 76。引用T. C. Edwards (1885)以解釋這幾節經文之間的分別：“認識自我比認識已啓示的真理更難。”

<sup>8</sup> 詳見Boykin Sanders, "Imitating Paul: 1 Cor 4:16," *HTR* 74 (1981): 353-363。

於神怎樣看人的行為，人的判斷相對來說便顯得不重要了。這裏類似於馬太福音七章1節跟2至6節所構成的平衡。我們既不應作出不公正或偽善的判斷，但是當我們準備好去處理自己本身的問題的時候，我們也應當且必須處理別人所犯的過錯（但要用溫柔的心，參加六1）。

類似的限制適用於3節下至4節上。良心可以使人深感有罪並悔改，起着非常積極的作用。可是，良心也跟人的其他部分一樣，已經被罪所敗壞。人能無愧於心可能只是由於記性不好，或更糟的是由於否認、隱藏自己在道德上的失敗。反過來說，也有些人的良心會誣告他們（參約壹320），使他們背負不必要的罪疚感。

第3至4節所暗示的限制亦見於第5節。在教會內外，我們都經常須要對人的言行作出初步的判斷，但這些判斷必須是可修正的，因為在最後審判之前總有些隱藏的事是我們不知道的。一個典型的例子是有關誰人最終會得救的問題。套用魯益師（C. S. Lewis）的話說，天堂有三件事會令我們詫異——誰在那裏、誰不在那裏、你在那裏！雖然在黑暗中隱藏的事情總免不了有些是負面的，但正如在第三章一樣，保羅在此處強調了審判對信徒的正面意義。各人都將會“從神那裏得到應有的稱讚”。“其含意可能是：那無所不知的主在其他審判官找不到值得稱讚的地方，仍然會找到可稱讚的東西。”<sup>12</sup>

由於6節上的意思含糊，我們要避免從這半節經文中推論出任何過分教條式的應用。但6節下已將整句話的意義表達得很清楚。經文暗示假若他們的行為“過於聖經所記”，就自然導致第7節所暗示的忘掉主恩的表現。這節經文對奧古斯丁（Augustine）跟伯拉糾（Pelagius）展開的爭論，以及他建立的幾種觀念——人類的墮落、不可抗拒的恩典和預定論等，都是十分重要的。不過，雖然這些大體而言都是合理的神學推論，卻不是保羅在這裏的原意——指出哥林多信徒的傲慢自大。而第7節進一步幫助我們明白第三章所指的：所有信徒在神面前根本都是平等的，因為他們信主之後所擁有的或所作的，沒有一樣能使他們配受獎賞的。

8至13節特別運用反語法突顯苦難。新約聖經從來沒有吩咐信徒要自討苦吃或追求殉道；事實上耶穌和保羅就經常逃跑。基督也特別吩咐門徒，如果可能的話，要逃避迫害（太十23）。聖經也從來沒有為基督徒的受苦，賦予任何代贖的意義。基督在十字架所成就的救贖工作是獨一無二的。保羅在歌羅西書一章24節說：“要在我肉身上補滿基督患難的缺欠”，大概是指信徒必須在基督裏忍受某程度的苦難，而並非表示救贖工作有任何的缺欠。

另一方面，全本聖經都一致地指出，受苦有着正面的價值。保羅在緊接着的哥林多後書中列出了一些神容讓祂子民受苦的真正原因：使他們能以神所賜的安慰去安慰其他人（林後一4）；讓觀看我們的世人認識到，我們有着從神而來的力量去面對苦難（四7-12）；因為將來要得着榮耀作為補償（四17，五1-10），以及因為神的能力往往在人的軟弱上顯得完全（十二9）。

在登山寶訓裏，基督宣稱“為義受逼迫的人有福了！因為天國是他們的”（太五10）。“為義”這個片語，提醒我們神所祝福的並不包括那些因為行惡、傳假道理或言行得罪他人而受苦的人（參彼前三13-17）。我們不要誤以為遭受宗教上的迫害就表示我們是對的！

另一方面，鑒於保羅說過“有一根刺加在我肉體上”（林後十二7-10），而我們幾乎可以肯定那是指某種身體上的痛楚，因此我們當可以合理地把保羅有關受苦的原則，引伸到自然災害、疾病和傷殘，以至任何非因自己的罪或疏忽而導致的苦難中。即使是因為犯錯而受苦，神仍能開恩遮蓋我們的過錯，幫助我們從中汲取教訓，得以成長。<sup>13</sup>

保羅在哥林多前書四章11節提到的四種苦頭，其中三種並非源於他的傳道工作**本身**（“挨打”可能是惟一的例外），而是源於古時巡迴佈道者在靠賴他人供應時，一般都會遭遇的困難。今天，在世界的某些地方，佈道者的工作已較少用巡迴的方式，路上旅行也沒那麼危險，人們也沒有那麼貧困，我們無須預期要經歷同樣的飢渴、居無定所或體力勞動之苦。然而，在世界的許多地方這些情況依然存在。那裏的牧者可能預期要做兼

12 F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1971), 48.

13 對這個主題中作了出色的導論式探討的有以下一書，見D. A. Carson, *How Long, O Lord? Reflections on Suffering and Evil* (Grand Rapids: Baker, 1990)。



職、接受低微的薪金，並要長途跋涉去到邊遠的少數而散居的信徒當中，在物質資源貧乏的惡劣環境裏事奉。

所有勇敢為主作見證的忠心信徒，遲早都要面對迫害和敵意的對待（提後三12）。因此，與基督一同受苦，成了與祂同享榮耀的先決條件（羅八17）。迫害的性質可以有很大的差異，有些時候，我們可能未必如保羅飽受那樣肉身上的苦楚（另一些人則可能遭受更大的苦楚）。但一般的迫害肯定包括：被人當作愚拙、軟弱的和被人藐視（10節），遭人咒罵和毀謗（12-13節）。牧者和其他傑出的基督徒領袖，都應該預期自己會首當其衝地遭受這些迫害，同時，也當滿有恩慈而合宜地作回應。凡此種種都說明了為何渴求地位、權力、名譽或財富，根本不可能成為投身全時間事奉的正當動機。

跟這些原因截然不同的，是以父母般的心關懷他人，這大概才是為基督作工的最基本和最合理的動機。14至21節的父親形象也在帖撒羅尼迦前書二章11節出現，但該節的上文卻使用了母親的形象。由此看來，保羅說自己像哥林多信徒的父親一般養育他們，重點並不在於性別本身（是父抑或是母），而在於屬靈的父母——無論是何性別——都對兒女有管教的權柄和疼愛之心。<sup>14</sup>

那個要兒女效法父母榜樣的比方，最令人印象深刻。叫哥林多信徒“效法我”（16節），若不是極度傲慢的表現，就是跨越時代、最精深和最富挑戰性的培養基督門徒的方法。從保羅的餘生和教訓來看，後者的可能性較大。在初信者踏上成聖之路時，須有言行一致、積極和成熟的基督徒作為他們生活各方面的榜樣。換一個角度來說，這表示較成熟的基督徒與

14 在當今我們這個對性別問題特別敏感的社會環境裏，這點是很難被人看見的。因此，例如Eva M. Lassen ("The Use of the Father Image in Imperial Propaganda and 1 Corinthians 4:14-21," *TynB* 42 [1991]: 127-136)便正確地指出，在羅馬統治下的哥林多，和它那較民主的希臘背景相比，是重視階級和家長式管治的。但是，當她推論出保羅引用父親形象是為了強調他凌駕會眾的權威關係時，卻忽略了一個事實，保羅所指的是父母的權柄而非男性的權柄。反之，Prior (*1 Corinthians*, 67-68)則矯枉過正，竭力堅稱保羅提出父親的角色並沒有任何權柄的意味，任何相反的論調都是“假道理”，且“可證明是妨礙今天教會增長和健康的最大障礙”！

身邊的年輕信徒相處時，必須使自己平易近人和坦誠直率。最理想的情形就是耶穌與十二門徒，以及保羅與那些跟他一同上路的同伴那樣，即導師與正在接受門徒訓練的信徒一同工作，甚至一同生活，讓他們能真正看到屬神之人的生活方式。這並非表示作導師的就要表現完美，他如何處理自己的罪——悔改和求寬恕——跟活出崇高的道德品格同樣重要。

父母對兒女的愛，使他們得着管教兒女的權利——正如18至21節所表示的。保羅提醒我們言行必須一致，否則便需加以糾正。但這種糾正必須有適當的平衡。單有愛心而缺乏管教，就是嬌養放縱，使孩子被寵壞，仍然陷溺罪中。然而，沒有愛心的管教則只是嚴苛的專制統治，使人一有機會便會逃離教會，通常更會遠離神。

#### 當代應用



今天，能夠在專權和屈從這兩個極端之間取得完美平衡的牧者（1節），仍是鳳毛麟角。不少教會似乎成了強勢領袖的奴隸；另一些教會則不讓牧者帶領它們，把真正的決策權保留在其他正式或非正式的教會當權者手中。那些突出卻“跌倒了”的領袖沒有受到教會應有的紀律懲治，正充分說明了前一種的弊病。教會的傳道同工頻頻更換，則往往顯示了後一種問題。

世俗對成功的標準，今天仍然凌駕於聖經標準之上。差不多任何可以想像到的標準——財政預算、收入、教會建築物的尺寸和外觀、是否有基督徒名人出席，或活動項目的數量等，似乎都被高舉過於保羅在第2節所強調的忠心。即使是在較“屬靈”的層面，我們也經常自以為只要有多人決志信主、受洗或加入教會成為會友的數字，就表示教會正遵從神的旨意，事工發展成熟。惟有當我們同樣地關注那些因着我們處事不當而離棄福音，以及從教會“後門”溜走的人，我們才可以說第一組的統計數字究竟有多少意義。

與那些信徒個人與整體都日趨聖潔的小型教會相比較，人數不斷增長的教會，其屬靈光景未必健康。有些時候，人數未能增長是基於人所不能控制的外在因素。典型的例子有分別在印度和緬甸開荒宣教的克理威廉（William Carey）和耶德遜（Adoniram Judson），他們均經過長時期的等候，才結出豐富的屬靈果子。我們不禁懷疑，當今一些指導教會如何增長

的專家，會否容許他們兩人這樣長久地忠心等待，以致最終能夠看到果子成熟。<sup>15</sup>

此外，要在判斷之事上取得巧妙的平衡也不容易。一個極端是完全不對個人或會眾作出任何判斷——即使是合乎聖經的也不去作；另一個極端則是對別人生活的大小事情都論斷——通常還是按照世俗標準的。所以，我們要在絕不處理我們中間的犯罪問題，與經常想整肅罪惡而變得過分嚴厲或挑剔（3-5節）之間，取得平衡。馬太福音七章1節（“你們不要論斷人，免得你們被論斷”）似乎已取代了約翰福音三章16節，成為非基督徒最熟悉的聖經經節，可惜，這節經文差不多每次都被斷章取義地誤解和誤用。例如，一個探討聖經的家庭價值觀的大型基督徒聚會，會場被一支支持同性戀生活方式的抗議者包圍，這些人豎起寫着這節經文的海報遊行抗議，卻完全不知道馬太福音七章5節的教導（“先去掉自己眼中的梁木，然後才能看得清楚，**去掉你弟兄眼中的刺**”）。

在我們這個極其推崇個人主義、高度民主的社會，“讓你的良心成為你的引導”這句話，好像很貼近聖經的真理，但第4節已清楚地否定這點。“信徒皆祭司”和“心靈的能力”（soul competency）這兩個神學觀念，被應用的範圍已常常遠超過宗教改革時期那些思想家的原意。聖經確實教導說：每個人均可以直接與神建立關係、能夠明白聖經以至願意接受救恩，在神的眼中人人都同樣被看為寶貴。然而，越來越多的人將這些意思扭曲，以支持他們個人對聖經的特殊見解，並且質疑教會為了維護其標準而執行紀律懲治和開除不悔改之會友的權力。<sup>16</sup>

倘若第6節是指要遵照聖經的標準，那麼，我們就肯定要批評當今世人對聖經無知的駭人情況，就連許多信徒都無法列出十誡的大部分內容、講出四卷福音書的名稱，或指出是誰宣講登山寶訓的。<sup>17</sup>無怪乎違背聖經

標準之事日益猖獗！而且，許多教會的聖經教導似乎也每況越下，而非如理想中的提升。講壇的事奉必須以聖經的教導為主；成人和兒童主日學、團契小組、單對單的門徒訓練計劃等等，也須如此。<sup>18</sup>

我們社會的運作大都與不要自誇的教導相反（7節）。我們自幼便學習將自己的成就歸功於己，甚至藉着履歷和工作評估向別人宣揚自己在學業和事業方面的成就。這種標榜自己的風氣被有意無意地帶入基督徒的生活當中，也是不足為奇的。於是我們對統計數字引以自豪，藉此誇耀我們的事工和教會。以專業人士為主的教會和機構同工，似乎特別容易變成工作狂。

我們不要受這些引誘所迷惑，要每天提醒自己，若沒有神所賜的能力和引導，我們絕不可能成就任何有永恆價值的事情。這樣看來，自誇就是自欺欺人，工作狂的表現則反映人們過分相信自己是不可取代的。試想有不少先進國家的人，因為自己過着富裕和優閒的生活，就覺得自己比別國的人優越，卻從來沒有認真地反省一下，他們在甚麼地方出生絕非由他們自己選擇的！

當代有無數類似的事例，正吻合保羅在第8節所暗指哥林多信徒的必勝主義心態（另見導論21-23頁）。現今教會常有的毛病，就是高估自己屬靈生命的健康，且高估了我們在靈性上（以及物質、道德和科技上）所能達到的進步。

反過來說，我們深受有史以來文化傳播最廣泛的影響，但對受苦的正面價值卻認識貧乏（9-13節）。正如哥林多信徒一樣，我們經常不能明白要經歷苦楚才能得着榮耀。格林（Michael Green）激憤地斷言說：“除非西方教會被呼召去受苦，否則她大概仍要繼續軟弱和衰竭。我們自己也很可能要藉着苦難學習人生最重要的功課。”再者，“倘若耶穌也要踏上這

15 參考約翰預言士每拿（啓二9-10）和非拉鐵非（三8-10）兩間教會裏同樣忠心的基督徒所得到的相反結果。

16 尤參Timothy George, "The Priesthood of All Believers and the Quest for Theological Integrity," *CTR* 3 (1989): 283-294。

17 George Gallup, Jr. and Sarah Jones, *100 Questions and Answers: Religion in America* (Princeton: Princeton Religion Research Center, 1989), 42: 調查顯示，只有42%的美國人能講出五條誡命，46%能說出四卷福音書的名稱，42%知道宣講登山寶訓的是誰。

18 有關實踐方面，見例：Lawrence O. Richards, *Creative Bible Teaching* (Chicago: Moody, 1970); Howard G. Hendricks, *Teaching to Change Lives* (Portland: Multnomah, 1987)。



條路，我們更別無他途了。但這正是我們和哥林多信徒最不願意接受的事實。”<sup>19</sup> 如今的教育和傳媒等機構對基督教福音派敵意日濃，教會也很可能越來越要被煉淨，學習踏上這條受苦的道路。

然而，目前我們卻製造了一些異端，例如所謂“健康和財富的福音”，標榜“祈求就得著”的祈禱策略。那些貧病交加、生活於第三世界國家的人和當中的基督徒羣體，幾乎無法理解怎麼竟有人相信這種全然扭曲了的聖經信仰。<sup>20</sup> 此外，倘若我們認真地實踐四章1至13節，宣教的策略就要作出重大改變，使宣教士在貧困地區保持西方生活水準而花費的金錢將會減少，而更多的資源將用來滿足其他人在屬靈和物質方面的極大需要。<sup>21</sup>

當然，悲觀的失敗主義——不相信神還會在今天行神蹟，或至少覺得神看來不可能行神蹟——也是同樣不當的。為被診斷患了癌症的病人祈求得醫治是完全合宜的做法——這比立即安排葬禮來得合宜得多！神既能夠也確會施行神蹟來醫治各種的病痛，但是，這樣的神蹟就其定義而言，是例外之事，並不是常規。而比起人們缺少為病得醫治祈禱一事來，更普遍（至少是更引人注目）的情況是：傳道人和福音電視節目的講員把一切生病的原因歸咎於犯罪，他們祈求醫治不奏效就責備當事人缺乏信心。普朗克（Karl Plank）概括了應有的持平態度：

無論那些充滿熱忱，抑或那些以為無益的人，都不接受苦難的神學；在這廉價信心的天真與絕望的傲慢之間，實在充滿極大的諷刺。這個懷抱生與死的世界，是需要神學透過吊詭（paradox）誠實地闡釋的。<sup>22</sup>

19 Green, *Corinth*, 127.

20 對這趨向既諒解卻又作出充分批判的著作，見Bruce Barron, *The Health and Wealth Gospel* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1987)。

21 尤見Jonathan J. Bonk, "Doing Mission Out of Affluence: Reflections on Recruiting 'End of the Procession' Missionaries from 'Front of the Procession' Churches (1 Corinthians 4:1-13)," *Missionology* 17 (1989): 427-452。

22 Karl A. Plank, *Paul and the Irony of Affliction* (Atlanta: Scholars, 1987), 93.

普朗克補充說，神學既不該咒罵苦難，也不該歌頌它。苦難始終是個敵人，不過，在其中“可能藏有珍寶”。

我們處理迫害的方式也同樣有問題。一小撮信徒——尤其在分裂出來的教派圈子裏，他們為自己被世人及其他基督徒羣體排斥而引以為榮，好像這就證明了他們對信仰的忠誠。而沉默的大多數，則十分懼怕被人排斥，甚至不敢為信仰作見證。正確的中庸之道是：基督徒蒙召要在他們生活的每個領域中，用他們的言行以愛心捍衛神的真理，並敢於接受所帶來的任何後果。現時有助福音傳播的政治和社會因素正不斷消失，即使一點微光也能在這越趨黑暗的環境中發出閃亮的光芒。我們的社會強烈反對歧視任何一個可以想像得出的羣體，卻偏偏不把福音派基督徒包括在內，這實在是很大的諷刺。<sup>23</sup> 這種雙重標準的現象，卻間接見證了基督教那獨一無二、超越一切其他意識形態的宣稱與能力。

但更諷刺和誤導的，是呼籲基督徒要用世上的武器來還擊。那些較激進的黑人、猶太人、婦女、同性戀者及其他弱勢社羣，有些時候能夠引起社會人士關注他們被歧視的情況，其中一個主要原因，正是由於他們經常採取激進的政治和法律手段，而這些手段對任何自稱傳揚以十字架為中心的福音之基督徒來說，都是不適宜效法的。我們可能會取得某些勝利——例如抵制某些廣告商，爭取我們在公共地方祈禱和研經的權利，以及廢除某些嚴格要求言論要“政治正確”的指令。若社會對這些事情的看法有可能達成共識，其中小部分抗議活動有時也可能發揮其作用。但亦有不少事例，是我們做得太過火，結果失敗了，還跟那些與我們對陣的人變得勢成水火，以致我們可能永遠無法帶領他們成為神國的一分子。<sup>24</sup>

23 比較一下Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief* (New York: Basic Books, 1993)的觀點，他提出要保存宗教社羣的特別角色，這既符合美國憲法第一修正案也能加強我們的民主傳統。

24 保羅在使徒行傳中的言行尤具指導作用。保羅只會為了別人的好處，以及一般在福音傳播受到威脅的情況下，才提出他作為羅馬公民的法律權利。參徒十六37（他可以在入獄前提出上訴，但他卻沒有），二十二25-29（他知道他主要的辯論對象是猶太人，而非羅馬領袖），二十五10-11（他已經知道神要他去羅馬〔二十三11〕）。在使徒行傳裏，當某一個地區開始有迫害的時候，保羅通常只是離開該處，並沒有作出任何抗議。

用兒女效法父母榜樣的方式來教導基督徒如何行事為人，乃是第14至21節的要旨；在這個變幻無常、支離破碎、事件導向（event-oriented）的社會，這是門徒訓練的極佳模式。然而同樣的問題是，基督徒圈子似乎全都一致地跟隨大眾文化的模式，而不是跟隨福音的樣式。當學術機構不斷將知識分割成不同科目，把教學局限於教室之內時，神學院就更須要建立一個更佳的由教會協助的教育模式。<sup>25</sup> 當牧者在同一間教會的平均牧養年期漸趨縮短時，我們需要有人願意長久委身於服事同一個信徒羣體，同甘共苦。當基督徒領袖的服事越來越以成績表現或給會眾娛樂為中心時，我們需要有更多領袖願意與人接觸並坦誠開放自己——且有足夠成熟的生命，好使他們展示出的生活榜樣值得其他信徒效法。當基督徒領袖趨於掌握所有的實權，我們須要重拾倍增的模式——將自己的生命傾注於一小羣跟從者身上，然後再由他們用同樣的方式各自建立跟從他們的人（參提後二2）。當越來越多心靈受創的人被轉介去輔導員那裏，而那些受薪的輔導員只在限定時間內接見“受助者”時，我們需要敏銳的基督徒——包括那些掌握了輔導技巧的——能夠跳出辦公室的局限，願意與其他信徒一同面對困擾。這些助人者須要藉着榜樣展示出成熟的基督徒在各個層面的生活是怎樣的。越多信徒能活在真誠的羣體中，上述的事就越有可能出現。近來興起的某些家庭教會運動，大有可能重新發現這種榜樣式的門徒訓練所產生的力量。<sup>26</sup>

最重要的是，樹立基督徒生活榜樣還包括要接受無可避免的苦難：“我們必須藉着服事他人使我們的教導具體化，這可能會引起（或至少逃避不了）因着信仰或忠心的緣故而帶來的苦難。我們若只是空談，我們便與假使徒相差不遠。”<sup>27</sup>（參19-20節）

25 參Michael Green 在 *Acts for Today* (London: Hodder and Stoughton, 1993), 174富挑戰性的建議。

26 見例Christian Smith, *Going to the Root: 9 Proposals for Radical Church Renewal* (Scottsdale, Pa.: Herald, 1992)。

27 William D. Spencer, "The Power in Paul's Teaching (1 Cor 4:9-20)," *JET* 23 (1989): 61.

第18至21節也提醒我們，須要在包容與管教之間取得平衡，第五章將會在這方面再作較詳細的闡述。倘若基督徒父母逐漸從60年代的縱容主義中醒悟過來，要敢於“管與教”<sup>28</sup>，那麼，教會亦需要同樣的醒覺，以恩慈而堅定的態度來阻止今天教會中那些傲慢自大、玩弄權力之徒，因他們會像第1世紀哥林多教會的黨派般分裂教會。

「你們這教會連外邦人中  
 都沒有，就是有人吸了吸的烟，你們這教會自大，並  
 且你們這教會的人從你們中間趕出去，我身子雖不在  
 你們中間，心卻在你們那裏，好使我親自與你們同在，已  
 經把許多這事的人，就是你們聚會的時候，我的心也痛  
 苦，不我們主耶穌的心，並用我們主耶穌的權杖，要把這  
 的人交給撒但，敗壞他的肉體，使他的靈魂在主耶穌的  
 日子可以得救。」  
 你們這自誇是不好的，豈不知一點誇語能使全團發起  
 爭鬥？你們既是無爭的，應當把舌頭除淨，好使你們成  
 為和平；因為我們流耶穌的羔羊基督，已經被玷污了。  
 你們身體都不可用毒藥，也不可服用毒，這話，誰  
 能說的，只用誠實真正的奉獻。  
 我丈夫對你們說：不可與淫亂的人相交，這話  
 我現在也對上一羣行淫亂的，或會娼的，或會娼  
 的，或會娼的，你們除去離開世界方可，但如今我寫信  
 給你們說：若有人根本是淫亂的，或會娼的，或會娼  
 的，或會娼的，或會娼的，或會娼的，這樣的人不可與  
 他相交，就是與他吃飯也不可。  
 因為審判教外的人與我何干？教內的人豈不是你們審  
 判的嗎？至於外人，我將審判他們，你們應當把那惡人從  
 你們中間趕出去。

從從別人口中得知哥林多教會的問題後作出回應，這裏是他  
 要處理的第二個主要問題。相對於教會分裂後這個至關重要的  
 問題（一10-14, 21），他處理現時這個門徒訓練的手法便簡單得多。  
 第18至21節也可以看作是一個較大而嚴峻的噴嚏果元，具有ABA

28 這是James Dobson一本極之暢銷的著作*Dare to Discipline*的中文名，1970年由  
 Wheaton的Tyndale House初版發行，之後屢次再版和修訂。



# 林前五1-13

## 第五章

<sup>1</sup>風聞在你們中間有淫亂的事。這樣的淫亂連外邦人中也沒有，就是有人收了他的繼母。<sup>2</sup>你們還是自高自大，並不哀痛，把行這事的人從你們中間趕出去。<sup>3</sup>我身子雖不在你們那裏，心卻在你們那裏，好像我親自與你們同在，已經判斷了行這事的人。<sup>4</sup>就是你們聚會的時候，我的心也同在。奉我們主耶穌的名，並用我們主耶穌的權能，<sup>5</sup>要把這樣的人交給撒但，敗壞他的肉體，使他的靈魂在主耶穌的日子可以得救。

<sup>6</sup>你們這自誇是不好的，豈不知一點麪酵能使全團發起來嗎？<sup>7</sup>你們既是無酵的麪，應當把舊酵除淨，好使你們成為新團；因為我們逾越節的羔羊基督，已經被殺獻祭了。<sup>8</sup>所以我們守這節不可用舊酵，也不可用品類（註：或作“陰毒”）、邪惡的酵，只用誠實真正的無酵餅。

<sup>9</sup>我先前寫信給你們說：不可與淫亂的人相交。<sup>10</sup>此話不是指這世上一概行淫亂的，或貪婪的、勒索的，或拜偶像的；若是這樣，你們除非離開世界方可。<sup>11</sup>但如今我寫信給你們說：若有稱為弟兄是行淫亂的，或貪婪的，或拜偶像的，或辱罵的，或醉酒的，或勒索的，這樣的人不可與他相交，就是與他吃飯都不可。

<sup>12</sup>因為審判教外的人與我何干？教內的人豈不是你們審判的嗎？<sup>13</sup>至於外人，有神審判他們。你們應當把那惡人從你們中間趕出去。

### 解文原意



保羅從別人口中得知哥林多教會的問題後作出回應，這裏是他要處理的第二個主要論題。相對於教會分黨派這個至關重要的問題（一10-四21），他處理現時這個問題的手法便簡單得多了。當然，第五至第六章也可以看作一個較大而鬆散的連接單元，具有ABA式的結構，先討論了淫亂的罪（五1-13），然後是訴訟（六1-11），最後重述淫亂的罪（六12-20）。

這三個部分均顯示出，在教會裏有一些放蕩不羈或推崇享樂的派別，他們誇耀在基督裏擁有的自由。這些人貶低物質世界的意義，且誇大說來世的一切祝福已經臨到。更糟的是，教會竟然不願適當地監察和審判那些嚴重犯罪的成員。因此，作者在第五章緊接第四章的末尾處，再次指出哥林多信徒自高自大（參四18-19與五2）。保羅的討論明顯地可以分為三部分：判決的宣佈（1-5節）、判決的理據（6-8節）和誤解的澄清（9-13節）。

哥林多教會事態的嚴重引起了保羅的注意。我們不知道這件事已傳播到多遠的地方，但至少已達到保羅的耳中。“淫亂”譯自希臘文 *porneia*，這是一個最籠統的指性罪行的字。然而，從上下文來看，這裏明顯是指亂倫。倘若當事人是教會中某個黨派的領袖或庇護人，那麼，我們便可理解教會裏的人為何不願意採取任何譴責行動，以及保羅為何會如此難過。

“有人收了”所指的是一段持續的性關係。這“繼母”可能比她丈夫年輕很多，因此對他的兒子有吸引力。這兒子若是庇護人，就一定是富有的；繼母與兒子勾搭，可能會得到可觀的經濟利益。很可能作父親的已死，把遺產留給了兒子而非繼室。究竟那兒子有沒有與這名女子結成合法的夫妻，如今已無法確定。<sup>1</sup> 這種亂倫的關係是猶太律法所嚴厲禁止的（利十八8）。儘管希羅世界的道德標準普遍較低，但這種亂倫行為仍屬罕見，且是社會上普遍譴責的性罪行。<sup>2</sup>

哥林多教會對待這事的反應，如事件本身一樣糟糕，甚至有過之而無不及。他們不單沒有為此罪而痛心，<sup>3</sup> 反而為自己身為基督徒，卻有這份創新而“開明”的包容而沾沾自喜（2節）。保羅對此大為震驚。他們應當

1 詳細資料可參 Andrew D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth* (Leiden: Brill, 1993), 74-85。

2 許多釋經學者都引用西塞羅 (Cicero) 稍為誇張的話，他怒罵一名與自己的女婿結婚的婦女：“啊！想到這婦人的罪，簡直令人難以置信、聞所未聞！” (*Pro Cluentio* 15)。Talbert, *Corinthians*, 13-14，詳盡地提供了其他猶太人和希臘羅馬人對此論題的不同觀點。

3 Brian S. Rosner, "OYXI MALLON EPIENΘΗΣΑΤΕ": Corporate Responsibility in 1 Corinthians 5," *NTS* 38 (1992): 470-473，提出了一個合理的解釋，從希伯來人共同承擔責任的背景來理解保羅的話，由此教會應該“好像是自己犯罪那樣，為犯錯弟兄的罪”而哀哭 (472頁)。

把這人從他們中間  
本就不是教會的

保羅在第3至4節  
耶穌本身的權柄

這封信他們也知  
耶穌的名”作開始

的任何一詞。倘  
人訴請耶穌的權

護。然而，這句  
究竟保羅在查

目。不過，學者  
情。近代有一個

上某些嚴重的性  
一30)和亞拿尼

“交給撒但”所  
思想為何一下子

道的光景，確係  
但另一方面

究也再次支持這  
權毀”。但是，

魂，而是指信  
或保羅相信神

非喇 (徒五1-11) 那樣，更  
身體的死亡 (參NIV的附

4 第3至4節可以生  
樣，幹了這事的

着我們主耶穌的  
5 Anthony C. This

the light of Lo  
見，認為這裏的

見Fee, *First Co  
Destroyed? (I  
of the 'Curse/D*

保羅沒有提到要趕逐那名婦人

他判斷這件事的權柄，而他這

雖然不在那裏，他的心卻一直

意思和意願。第4節在希臘文

修飾第3節的“判斷了”

那麼，哥林多教會的問題

是指他在基督裏的自由

原文十分複雜，其含意很難

哥林多信徒做甚麼，仍然

認為，這吩咐至少包括

認為保羅預料這人將要

像對待



保羅在提摩太前書一章20節提到他如何將兩個信徒交給撒但，使他們得到教訓，不再褻瀆，那麼照理他們並沒有死掉。而且哥林多後書二章5至11節和七章8至13節的那個悔改的罪人，很可能就是哥林多前書第五章所提及的同一個人。<sup>6</sup> 在上述兩個事例中，保羅的用意顯然都是想糾正錯誤。<sup>7</sup>

第6至8節援引自猶太人的習俗，他們要在逾越節前除淨家中和聖殿裏一切有麪酵的餅（出十二15）。保羅以此比喻神要祂的新房子/殿宇——教會，在**道德**上潔淨。<sup>8</sup> 第6節所引用的話可能是當時一句流行的諺語（參加五9），保羅清楚指出，嚴重的罪行能污染整體會眾。提到逾越節，使他想起基督已為我們獻上完全的祭（7節），此寓意在其後的希伯來書中有詳細闡釋。耶穌的代贖並非為了釋放我們去犯罪，而是為了把我們從罪中釋放出來。正如保羅在許多書信裏的慣常做法，他勸受信者要“行事為人與所蒙的恩相稱”，即按照神在基督裏揀選他們的旨意而活（尤參羅六一—八章）。這意味着要除掉一切的惡事（“惡毒”和“邪惡”都是涵蓋各種罪的籠統名稱），行事為人要真正符合神的標準（8節）。

這個部分的結尾——第9至13節，澄清了哥林多人對保羅前一封書信的明顯誤解，那也可能是蓄意地曲解（有關這點請參看導論18頁）。第9和11節開首的動詞都屬於簡單過去時態，或許均當譯作“我寫了”，表示先前所寫的书信內容。保羅曾在那封信中吩咐他們不要與那些公然有淫亂行為的人來往（直譯是“混在一起”，9節），他所指的是公開承認已信主的

6 關於哥林多後書中的那個人是另有其人的觀點，經常引起異議，因為那裏提到的是一件冒犯保羅個人的問題。但是，從哥林多前書和後書之間所出現的事件來看，保羅很可能與那人有個人的“磨擦”，以致出現後書中的那些話。尤見Colin Kruse, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 41-45, 81-84。

7 Barth Campbell ("Flesh and Spirit in 1 Cor 5:5: An Exercise in Rhetorical Criticism of the New Testament," *JETS* 36 [1993]: 331-342)相信，既然6至11節是關於全會眾的，肉體乃指教會裏的罪惡成分，而屬靈方面的拯救則是指整體靈性的復興。這段經文可能引伸出另外的含意，卻很難將其視作原初的意思。

8 Brian S. Rosner, "Temple and Holiness in 1 Corinthians 5," *TynB* 42 (1991): 132-145認為，哥林多前書三章16至17節是明白保羅吩咐的神學根據：那亂倫的人玷污了神聖潔的殿，因此必須從會眾中除去，正如在舊約時代，在禮儀上不潔淨的人要離開神子民的羣體一樣。

基督徒，而非公開表明自己不信主的人。

為了闡明這點，保羅便概括地列出淫亂之外的一些嚴重罪行（10-11節）。“貪婪的”和“勒索的”應該連在一起解釋，指那些“強搶別人財物”的人<sup>9</sup>，也許是預先為六章1至11節的問題留下伏筆。“拜偶像的”是保羅慣用的措詞，泛指一切拜假神的人。“辱罵的”可能是特指那些攻擊和蔑視神正式設立的掌權者的人。“酗酒的”跟這裏列出的其他形容詞一樣，指那些生活方式與該形容詞所代表的行為一致的人。哥林多信徒不單要將那些屢勸不改的人逐出教會，甚至在教會以外的社交生活中也不應與他們有親密的交往，比如一起吃飯。

第12至13節解釋了第9至11節所提出之吩咐的理據。教會的管轄權只限於本身的會友。神自會審判非信徒的罪，事實上，他們的結局必定壞透了，基督徒無須再添派他們的痛苦，倒要努力帶領他們歸信基督。所以保羅在結尾處呼應本章的開端，提醒哥林多信徒要將那犯了亂倫罪的人趕出教會。不過，希臘原文裏沒有“人”這個字，保羅在此也許是呼籲他們要將他們當中的惡人、惡行通通除掉。

#### 應用原則



這一章所引發的最主要問題，就是在第1世紀哥林多教會之外的其他處境中，該如何及何時執行教會紀律。<sup>10</sup> 馬太福音十八章15至18節勾畫了初步的程序：私下交談、在幾位見證人面前一起討論，以及在全體會眾面前的公開對質。正如哥林多前書裏的吩咐，最後的決定絕不應由教會幾位領袖單方面作出，而應經由教會整體商議產生。任何決議的目的都是為了化解問題，不讓它繼續惡化。但倘若所有行動均告無效，那麼，耶穌吩咐人採取的最後步驟便是將犯罪的人逐出教會。保羅是否假定哥林多教會已試過其他一切步驟？或更可能的是，他考

9 Ellingworth and Hatton, *First Corinthians*, 103.

10 以下是兩個特別有用的研究：J. Carl Laney, *A Guide to Church Discipline* (Minneapolis: Bethany, 1985)；和John White and Ken Blue, *Healing the Wounded: The Costly Love of Church Discipline* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1985)。

慮到整體會眾的情況，明白到要他們執行那些初步程序是不可能或不會成功的？不過，無論怎樣理解第5節，其紀律懲治的目的都是為了挽回當事人，這點是不容置疑的。

倘若當事人仍活在世上，那麼以後又該如何對待他呢？耶穌曾經說過，要“看他像外邦人和稅吏一樣”（太十八17）。耶穌雖然與這類人交往，但正統的猶太人卻不會；而依據上文下理的意思，耶穌明顯是指要排斥這類人。但是，即使是猶太人，有些也曾嘗試說服這類人接受他們的觀點。同樣地，基督徒似乎也應該將被逐出教會的人視為未信者（但無須稱他為未信者）。換言之，不該容讓這類人領受聖餐，或參加任何只供信徒參與的聚會。不過，應該允許他們跟其他未信者一樣參與崇拜，惟獨對待他們的態度，不能像若無其事一樣。

當事人的朋友和教會的信徒應該繼續與他們保持接觸，勸他們悔改，就如向未信者傳福音一樣。但卻不可與他們維持親密的社交關係。當事人若一直拒絕承認自己犯錯，與他們的關係便無可避免地會變得緊張起來（參帖後三14-15不偏不倚的吩咐）。不與這等人相交的主要用意，就是要讓那些當事人——在教會採取了其他較為溫和的行動後仍表現得無動於衷的——確切地感受到教會對他們的強烈不滿，以促使他們改變自己的行為。倘若在某些社會文化裏逐出教會不能產生這種震撼力，那麼，便可能要尋求其他的紀律懲治方式了。<sup>11</sup>

教會究竟在懲治甚麼罪時才可執行如此嚴厲的紀律呢？對第1世紀的哥林多而言，亂倫顯然是一個極端的例子。第10至11節所列出的罪行，若出現在自稱是基督徒的人身上，同樣也是非常嚴重的。保羅在帖撒羅尼迦後書三章6節和14至15節提醒我們，要遠離那些不肯工作、卻給其他信徒製造麻煩的閒懶人。他又在提多書三章10節和羅馬書十六章17節告誡我們，要避開那些分黨結派的人。聽起來保羅就好像說，那些試圖想分裂教會的人反而應該從教會“分裂出來”！哥林多前書五章6至8節間接地提供了一些指引：某種罪若極有可能敗壞整體會眾的話，教會就必須執行紀律懲治。儘管聖經極其推崇教會合一（包括保羅在一至四章提過的），但聖

潔卻比合一更為優先。<sup>12</sup> 然而許多時候，一些因次要分歧而分裂的教會卻以“保持聖潔”為藉口。第一至四章清楚地警告我們，若非遇到最嚴重的情况，絕不要輕率地以此為由分裂教會。

現在，讓我們按着次序探究本章中的一些細節。首先，我們在第1節看到保羅關注教會在社會中的聲譽。倘若保羅時代的非信徒都普遍不能接受亂倫，那麼，在基督徒中間竟容忍這種罪，便嚴重地損害了教會的見證。假如犯事者是教會領袖，就出現了另外一個問題：如何懲治和挽回跌倒的牧者或長老。鑒於他們的角色具有重要的影響力，教會有理由對這些領袖施行更加嚴厲的紀律懲治，而且他們要接受比其他會友更長的考驗期，才可重新獲得接納。<sup>13</sup>

保羅吩咐教會要履行審判（2-5節、7節、13節下），是對他在二章15節和四章3節的教導提出重要的限制條件（參69、97-98頁）。不過，無論這個審判的性質如何，它依然與初期教會的教導和做法一致。教會紀律的原意（儘管從不能保證做到）大多是為了糾正錯誤，而非僅僅或主要為了懲罰。<sup>14</sup> 因此，教會不能與犯事者完全斷絕接觸，不過教會也不可讓他們“如常參與”。

對付罪的正面方法是純潔，第8節的用詞為“誠實真正”【編按：NIV為“誠實”和“真理”】。“惡毒”和“邪惡”這兩個詞語可用來涵蓋一切罪惡，但“誠實”和“真正（理）”卻不能概括基督徒一切美德，而是要提醒我們偽善會破壞福音的信譽（因此便需要誠實），然而若人錯信了不可靠的東西，單憑誠實並不足以拯救他（因此便需要真理）。在腓立比書一章15至18節，保羅為動機不純正的人把福音傳開去而歡喜，但在腓立比

11 參例：Walter Trobisch, "Church Discipline in Africa," *Practical Anthropology* 8 (1961): 200-206。

12 尤見Adela Y. Collins, "The Function of 'Excommunication' in Paul," *HTR* 73 (1980): 251-263。

13 有關這點，尤見Jack W. Hayford, *Restoring Fallen Church Leaders* (Ventura: Regal, 1988)。

14 有關這點，尤見G. W. H. Lampe, "Church Discipline and the Interpretation of the Epistle to the Corinthians," in *Christian History and Interpretation*, ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule and R. R. Niebuhr (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 337-361。



書三章2至11節卻嚴厲斥責那些真誠地散播異端的人。換句話說，誠實與真理並不具有同等的價值。倘若要二者取其一，那麼，我們就必須堅持真理了。

第9至13節反映出哥林多社會的標準跟聖經的完全相反，這點對教會理解本身在社會中所扮演的角色意義深長。教會的首要責任，是在世人面前成為神的反世俗文化標準的榜樣，而不是試圖將那些標準強加在整體社會上。在羅馬帝國裏，基督徒絕少有機會影響當地的法律。在民主社會裏，信徒作為社會的**公民**，固然有權利和責任藉着法律程序來提倡他們的信念和道德觀；然而**作為教會**，他們卻沒有受命把列國“基督化”，儘管他們有責任對當時社會的道德問題發表先知式的言論。另一方面，保羅也強烈警告信徒不要跟世俗隔絕，以免教會不能成為世上的“鹽”和“光”。<sup>15</sup>

第11節使我們質疑那些持續犯罪者的信仰表白是否真誠。無疑，當中有些是嚴重悖逆神的真信徒，但保羅可能懷疑有不少是偽裝的基督徒，尤其是考慮到六章9至10節所講的景況（詳見下文的評論，128頁）。經文提及的罪，正是第1世紀中葉哥林多社會非信徒的典型表現，在那些依舊行這種惡事的人身上，完全看不到新生活方式的跡象。

許多人仍然覺得教會紀律這個觀念——當然也包括逐出教會這做法，是令人反感和毫無愛心的，但這些人是未曾領悟到神對罪惡的深惡痛絕，和祂對聖潔所定的絕對完美標準。此外，我們不可主張“廉價的恩典”，而不願迫使自認信主的人正視他們敗壞的行為所帶來的惡果。他們若容讓自己繼續犯罪，不單傷害自己，也毀了教會。

難怪以愛心嚴格執行教會紀律的教會，也是能保持迅速增長和健康成長的教會。巴克萊說過幾段話，幾乎適用於每個社會，也表達了保羅在這章中的持平觀點：“對罪惡視而不見不一定是仁慈；這可能會造成損害”；“有人說過，抗拒罪的一個安全措施，就是我們對罪感到震驚”；

15 有關不偏不倚的觀點，比較Alan Storkey, *A Christian Social Perspective* (Leicester: InterVarsity Press, 1979)；與John Gladwin, *God's People in God's World* (Leicester: InterVarsity Press, 1979)。

還有：“施行紀律懲治絕非為了滿足執行紀律的人，而必須是為了糾正犯罪的人，和為了教會整體的緣故”。<sup>16</sup>

#### 現代應用



當代有極多的教會實質上完全忽略了哥林多前書第五章。毫無疑問，這是過去多個歷史時期濫用本章的可怕行為的反作用，例子包括天主教的西班牙異端裁判所、路德（Luther）和慈運理（Zwingli）將重洗派信徒驅逐出教會，還有近代抨擊種種道德中立行為的新教基要派律法主義。但是，放棄執行教會紀律，包括必須逐出教會的處分，則是矯枉過正，嚴重危害教會健康。

可悲的是，在我們這個時代，甚至連教會領袖也犯淫亂的罪，欺騙會眾，有時竟不會受到懲罰。即使教會定立了紀律懲治和悔過自新的期限，那些人也可能不遵守教會的規定。還有另一些情況，就是所定的期限似乎太短，不足以顯明犯事者的心思和行為已有了真誠和持續的改變。有些基督徒領袖甚至以恩典和寬恕為理由，主張讓那些跌倒的領袖盡快恢復事奉！但寬恕並接納他們重投相交的生活，並不等於同時賦予他們牧養或領導會眾的權利。提摩太前書三章1至13節列出了作監督和執事的條件，包括對婚姻忠誠並有健康的家庭生活；這些特質應該是當事人當時擁有的，並且已經維持了一段相當長的時期，好讓眾人可以相信這些是他持久的品格（尤參第10節）。<sup>17</sup>

當然，今天要達到聖經裏停止相交生活所產生的果效，最大的困難在於如今已沒有昔日被逐者所身處的社會環境。少數教會確實將蓄意犯罪的會友逐出，但他們往往發現那些被逐者離開（或遷居他處）後，又加入了另一間教會，而那些教會很少甚或不過問他們離開原來教會的原因。有些教會甚至聘用曾經有過不道德或不法行為而遭辭退的教牧人員，從未向適

16 Barclay, *Corinthians*, 44-46.

17 見例：Thomas D. Lea and Hayne P. Griffin, Jr., *1, 2 Timothy, Titus* (Nashville: Broadman, 1992), 109-110; C. H. Dodd, "New Testament Translation Problems II," *BT* 28 (1977): 112-116.

當的人諮詢，以瞭解所犯事件的始末經過。教會接納成員或聘用教牧同工之前，應當充分瞭解對方的過去，好知道他是否在逃避一些尚未解決的問題。倘若要在這個無常的世界重建那種“斷絕相交”原初產生的衝擊，那麼，教會之間敏銳而坦誠的合作就十分重要了。<sup>18</sup>

相反地，對那些逃避基督徒朋友和熟人，使自己不用被迫面對本身罪行的人，我們須要經常以愛心跟他們保持個人的接觸，好讓他們面對本身的錯誤行為。<sup>19</sup>有位牧者發現“暫停”犯事者的某些活動，卻要求他在教會其他方面有所參與，這種紀律處分更為有效。<sup>20</sup>

說到這裏，我們立刻想到重要的法律問題。我們身處的是一個喜愛訴訟的時代，會友被逐出教會，或只是接受較輕微的紀律懲治後，往往會反過來控告教會，在他們先前所犯的罪上再加一筆：公然違反哥林多前書六章1至11節的教導。在這個年代，許多社會力量對福音派的基督徒都存有偏見，不少法官和陪審團偏幫那些控訴教會的人，要教會賠償他們一筆可觀的金錢，這往往使那些教會陷入嚴重的財務困境。<sup>21</sup>

然而，教會仍然可以，也必須透過法律途徑來執行聖經所吩咐的紀律懲治。<sup>22</sup>章程或規則必須清楚說明執行紀律的程序，新會友加入之前必須細讀並表態同意。加入教會的條件中可包括簽署一些文件，聲明放棄控告教會的權利。而教會則要小心謹慎和貫徹始終地執行它的政策。教會必須謹慎地研究和遵守當地的法律，以便確定神職人員保密的權利及向政府揭露違法行為的責任。

18 Jay E. Adams, *Handbook of Church Discipline* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 99-118提供了實踐這方面的有用而具體的建議。

19 在Bill Milliken, *Tough Love* (Old Tappan, N.J.: Fleming Revell, 1968)一書中，勾畫出有關父母以“嚴格的愛”對待兒女的例子。不過，這些方法若要在基督徒中較普遍地實踐出來，就要在出現問題之前，先建立穩固的友誼。

20 Michael E. Phillips, "Creative Church Discipline," *Leadership* 7, no. 4 (1986): 46-50.

21 有關的描述見例：Karl F. Pansler, "Church Discipline and the Right of Privacy," in *Christian Ministries and the Law*, ed. H. Wayne House (Grand Rapids, Baker, 1992), 65-78。

22 建設性的討論見Jay A. Quine, "Court Involvement in Church Discipline," *BSac* 149 (1992): 60-73, 223-236; Laney, *Discipline*, 136-138；和Pansler, "Church Discipline"。

引發保羅撰寫第五章的亂倫問題，今天又再次成為出現在基督徒圈子中的醜聞。在某些地方，教會內發生亂倫的頻密程度比得上社會的嚴重情況。雖然在許多非西方文化的社會裏，它仍是幾乎無人會犯的社會禁忌，但西方社會已非如此了。不過，即使在我們這個只講求相對道德、世俗化的世界，尤其當牽涉到未成年人的時候，也認為亂倫比其他淫亂的罪行更可惡。由此看來，對於基督徒圈子裏發生的亂倫事件，教會須要以愛心和嚴厲懲治來處理。<sup>23</sup>

對許多現代人來說，“不道德”是性罪行的同義詞，因此我們需要保羅在第10至11節的提醒——聖經對這個字詞的定義涵蓋了人類的一切罪行——同樣，紀律懲治也適用於財務上的處理失當和詐騙、公然傳播異端、長期濫用及沉溺的行為、長期反抗權威，以及其他各種嚴重的社會罪行。保羅可以如此將這一切列在不同的“罪行清單”上，就是要提醒我們不要按我們慣常的看法，以為有關性的罪比別的罪行更加嚴重，或以為那些不涉及性的罪行就微不足道。

第11節所列的“貪婪”獨立於“勒索”（比較第10節），使我們猛然醒悟到現今的世界往往如何遠離了聖經的理想。在爭取人的效忠方面，神的最大對手仍然是“瑪門”，即金錢和其他物質資源（參太六19-34；路十六1-13；提前六3-10）。當居住在富裕地區的人在房子、公用開支、飲食和主要屬於教會內務的事工上一擲千金，每週支出可觀的金錢來償還個人和教會的債務，同時全球卻有數以百萬計的人在飢餓和心靈枯竭中瀕臨死亡，這豈非把神的優先次序本末倒置了！這並不是說所有樓宇按揭或教會工程都是罪惡的，但有許多花費不大又有意義的創新計劃，是至少應該多加考慮的。<sup>24</sup>正如普賴爾（Prior）指出：“倘若我們問任何一位第三世界的基督徒，甚麼是西方教會中最普遍和最具摧毀性的罪，答案差不多可以肯定是‘貪婪’”。再者，“從第三世界基督徒的角度來看，今天西方教會不單道德敗壞，而且同樣犯了驕傲自大的毛病。他們對某些嚴重的罪行視而不

23 關於如何幫助犯事者和受害人，見Earl D. Wilson, *A Silence to be Broken* (Portland: Multnomah, 1986)。

24 見Tom Sine, *Wild Hope* (Dallas: Word, 1991), 282-284和全書內容。



見，同時頑固地不承認這種對罪的妥協跟福音不能發揮果效有直接的關係。”<sup>25</sup>

然而，我們這個時代的偶像已不再只是物質主義（10-11節）。新紀元運動的混合主義（syncretism）、世俗商業管理模式的盲目引進、偏離正路的教會增長方法或輔導技巧、極端的“權能宗教”（要求神蹟和異能）、將教會應該履行的職責委之於政府，以及許多錯誤地效忠其他對象的行為，都削弱了我們教會那真正的、以聖經為基礎的屬靈生命力。<sup>26</sup> 至於“辱罵的”人（11節），基督徒圈子也充斥着反抗權威、歪曲異己意見，和中傷他人的人。

保羅指出要與非基督徒的罪人交往，卻不要與犯了罪而不知悔改的基督徒繼續交往，然而，這與當今大部分教會的情況幾乎恰好相反。信徒藉着參與基督教機構舉辦的非宗教活動，正與世隔絕。由此，我們的一生多半可以安舒地活在基督教學校、教會聚會、基督徒運動聯會、教會舉辦的健美操班中；簡言之，就是在人類的各種重要活動中，都是與信徒羣體相交，以致完全不用與非基督徒有任何接觸！<sup>27</sup> 的確，許多成年人信主後，忙於結交新相識的信徒及參與教會的活動，在短短幾年間，身邊差不多已沒有非基督徒朋友，不能藉友誼關係進行佈道了。<sup>28</sup>

簡寶路（Anthony Campolo）較符合聖經教導的異象與此形成強烈的對比，他看見神的國是一個凌晨三時為娼妓而設的通宵生日宴會。<sup>29</sup> 同樣地，在世界各地興起的城市中心貧民區的很多事工，都為露宿者尋找棲身之所、為失業者尋找工作、為貧窮人提供廉價的醫療服務、為住在歹徒橫

行的地區的兒童提供康樂活動——這一切也都是奉耶穌的名而做的，希望藉此把福音的真光帶給我們社會中罪惡最為昭彰的地方。當然，郊區和鄉村也有其本身的各樣問題，住着同樣貧困而未得救的人。所以，無論我們居住在哪裏，基督徒團契應該是我們定期從罪惡和不信之人的世界中退出來重新得力的地方，與此相反的情況是不該出現的。至於那些在基督教機構全職事奉的人，這樣做有額外的困難，因此他們必須加倍努力，在工餘時間與非信徒鄰居保持接觸，又或加入學校或志願團體的義工行列等。

第12至13節的教導亦跟所謂“宗教權利”這個流行的政治議題截然不同。我們曾經嘗試許多方法把社會基督化，例如透過立法反對墮胎、爭取在公立學校中祈禱、投票選出其政綱最接近我們福音派立場的政界人員；可惜結果大都不成功。我們把大量的精力投入這些社會活動，卻忽略了在我們個人和教會生活中，活出基督徒倫理道德和反文化潮流生活的榜樣。

以弗所書三章4至11節提醒我們，一個基督徒羣體，若能將甚少或沒有理由走在一起、更沒甚麼理由要和睦相處的人聚合起來，完全不是為了任何公開的政治或社會行動，將可以發揮巨大的福音果效。一個聖潔的教會，如能殷勤地潔淨自己，保持聖潔，卻不要求那些未重生得救的人依從相同的標準，就能夠對這個不聖潔的世界帶來極大的影響。讓我們再次引用普賴爾的話：“世人正期望看見這樣的教會——這個教會認真地正視罪惡，欣然接受赦罪之恩，在聚集的時候，既有歡欣的敬拜，也有對神同在和權柄產生的敬畏之情。”然而，“我們若不肯付出代價，以恩慈的心與世人接觸，那麼，以上的情況將永遠不會發生”<sup>30</sup>。

25 Prior, *1 Corinthians*, 80, 83.

26 關於對這些偶像的尖銳而稍為誇張的評論，見Os Guinness and John Steel, *No God but God* (Chicago: Moody, 1992)；和Michael Horton, ed., *Power Religion* (Chicago: Moody, 1992)。

27 參Prior, *1 Corinthians*, 83：“基督徒極需要減少數不清的教會聚會，以便騰出時間與非信徒保持適當的聯絡。”

28 有關這點，尤見Joseph C. Aldrich, *Life-Style Evangelism* (Portland: Multnomah, 1981)。

29 Anthony Campolo, *The Kingdom of God Is a Party* (Dallas: Word, 1990), 3-9。究竟書中所描述的這個故事是否真實，眾說紛紜，但無論如何也無損這個異象要傳遞的信息。

30 Prior, *1 Corinthians*, 79。若非如此，後果不堪設想，其中一個可能性概述於William Pannell, *The Coming Race Wars?* (Grand Rapids: Zondervan, 1993)。

# 林前六1-11

## 第六章

<sup>1</sup>你們中間有彼此相爭的事，怎敢在不義的人面前求審，不在聖徒面前求審呢？<sup>2</sup>豈不知聖徒要審判世界嗎？若世界為你們所審，難道你們不配審判這最小的事嗎？<sup>3</sup>豈不知我們要審判天使嗎？何況今生的事呢！<sup>4</sup>既是這樣，你們若有今生的事當審判，是派教會所輕看的人審判嗎？<sup>5</sup>我說這話是要叫你們羞恥。難道你們中間沒有一個智慧人能審斷弟兄們的事嗎？<sup>6</sup>你們竟是弟兄與弟兄告狀，而且告在不信主的人面前。

<sup>7</sup>你們彼此告狀，這已經是你們的大錯了。為甚麼不情願受欺呢？為甚麼不情願吃虧呢？<sup>8</sup>你們倒是欺壓人、虧負人，況且所欺壓、所虧負的就是弟兄！

<sup>9</sup>你們豈不知不義的人不能承受神的國嗎？不要自欺！無論是淫亂的、拜偶像的、姦淫的、作樂童的、親男色的、<sup>10</sup>偷竊的、貪婪的、醉酒的、辱罵的、勒索的，都不能承受神的國。<sup>11</sup>你們中間也有人從前是這樣；但如今你們奉主耶穌基督的名，並藉着我們神的靈，已經洗淨、成聖、稱義了。

### 經文原意



保羅接着論到第二個例子：訴訟該在教會**以內**而不是以外。他在這裏指出的那羣行為放縱之人的罪，亦包括在世俗的法庭上控告其他基督徒的行為。概括而言，他提出了兩個要點：（1）信徒之間的紛爭若需要調解，就應該在信徒羣體之中進行；和（2）無論事件牽涉的是信徒抑或非信徒，寧願自己吃虧，也不要求對方賠償。

本章一開始，便表明了保羅對此刻所發生的事情十分反感。第5節說明第1節“你們中間”的人和“彼此”均指信徒。“相爭的事”在原文的字面意思為“一件事、一種行徑，或一件東西”，但按照上文下理，這顯然是指一宗法律訴訟。希臘人的訴訟一般都與產業糾紛有關。在第8節出現的動詞“欺壓”，意即“欺騙”，因此，牽涉的問題似乎關涉產業或商業

25 1 Cor. 1:11, 12, 13.

26 關於對淫亂、拜偶像的判決而稱之為「不義」，見C. G. Simons and John Steet, *No God but God* (Chicago: Moody, 1992); 見Michael Hoffer, ed., *Power Religion* (Chicago: Moody, 1992).

27 1 Cor. 1:11, 12, 13. 為甚麼要對那些不義之徒的教會聚會，以便使這所聚會成為聖潔的聚會呢？

28 1 Cor. 1:11, 12, 13. 為甚麼要對那些不義之徒的教會聚會，以便使這所聚會成為聖潔的聚會呢？

29 1 Cor. 1:11, 12, 13. 為甚麼要對那些不義之徒的教會聚會，以便使這所聚會成為聖潔的聚會呢？



交易的爭訟。<sup>1</sup> 倘若這的確是發生在哥林多教會的事，那麼，相爭的人便應該屬於會眾中那一小撮富裕信徒（而且，亦有可能是當中的庇護人〔patron〕），因為當時大部分人都沒有自己的土地或房屋。<sup>2</sup> “聖徒”（1、2節）是指基督徒，而非某些道德特別高尚的信徒，由此推論，“不義的人”必定是指一般的非信徒。所以，這裏並非特意批評羅馬法院的貪污腐敗，儘管當中的貪污亦相當普遍。事實上，保羅當會心存感恩地想起從前在哥林多的時候，曾得到羅馬方伯迦流的公正處理（徒十八12-17）。

第2至3節由大至小舉例說明論點。保羅套用但以理書七章22節的話提醒哥林多信徒，他們將來要協助耶穌審判非信徒的世界（包括人類和天使）。那麼，他們當然有能力處理出現在他們中間的世俗紛爭。“這最小的事”（2節）並非表示哥林多信徒之間的訴訟並不涉及嚴重罪行，而只是要指出，若與將來的審判之日相比，人的一切訴訟都是小事而已。

NIV將第4節譯為：“……就派教會中地位最低微的人去審判吧！”這似乎不及其腳註所提供的另一個譯法來得合適：“你會派在教會中地位最低微的人去審判嗎？”（參NASB, RSV, NEB）若NIV的翻譯正確，意思便是：即便派能力最遜色的基督徒，也勝過派非基督徒來審斷信徒之間的紛爭。但是，保羅更可能是對應第2節下而發出一個疑問，他以“倘若……那麼”的形式陳說，最後提出修辭反問句。按NIV腳註的譯法，所指的當是非基督徒的審判者。“地位最低微的”原文意思是“被輕看的”，這可能是指哥林多人一般對世俗的司法制度所持的態度；具諷刺意味的是，當他們可以藉此來獲得經濟利益時則例外。<sup>3</sup>

第5節跟四章14節形成對比。如今保羅要羞辱哥林多信徒了。他們興訟的行為，比他們的分門結黨更惹保羅生氣，因為此舉無疑是在虎視眈眈

1 有人認為，第1節的“相爭”乃指第五章的問題：那裏所提到的淫亂之事，引發了此處的訴訟；不過，這個可能性不大。有關這個提議，見Peter Richardson, "Judgment in Sexual Matters in 1 Corinthians 6:1-11," *NovT* 25 (1983): 37-58。

2 尤見Alan C. Mitchell, "Rich and Poor in the Courts of Corinth: Litigiousness and Status in 1 Corinthians 6:1-11," *NTS* 39 (1993): 562-586。

3 參Reginald H. Fuller, "First Corinthians 6:1-11: An Exegetical Paper," *Ex Auditu* 2 (1986): 100的意譯：“你們豈是真的派那些你們教會成員也會輕視的人，去審判你們的案件嗎？”

的世人面前，從根本上危害到他們的見證，容讓不信的世人有機會嘲笑和輕視教會。“難道你們中間沒有一個智慧人……？”是句嘲弄的話，因為哥林多信徒一直自詡聰明（四10）。不過保羅亦可能真的相信，在教會裏虔敬的信徒中（只佔少數？），有些是擁有基督的真智慧的（二6），也許還接受過法律方面的訓練，可以作出建設性的調解。

第7至8節進到保羅兩個要點中較根本的部分。“告狀”（7節）該譯為“獲得判決”，這並不限於世俗的訴訟。無論是在教會以內還是以外，為自己爭取權益的態度都是完全違背基督的教訓（太五39-42）和榜樣（彼前二23）的。倘若兩名信徒只能透過世俗的訴訟，或基督徒的仲裁，才能解決他們之間的糾紛，那麼，肯定是在一些根本的東西上出亂子了。寧願自己吃虧——神終有一天會判斷所有不義的事——也不要求信徒補償而破壞彼此友好的關係。

欺騙和不公正引起了訴訟，但訴訟卻甚至可能使原初的罪變本加厲，因此，保羅很自然便想到那些經常“不義”的人（9節；“不義”跟第7至8節的“受欺”和“欺壓”同屬一個字根）。因此，正如在前面五章10至11節一樣，他又再次提醒他們，不要陷入種種惡行當中，免得最終使人懷疑他們是否得救。

這裏再一次列出了各項罪惡的清單，都是哥林多人最常犯的罪。保羅在第五章提過的罪在這裏再次出現，還多了四種。若說這些罪惡有甚麼共通之處的話，那就是“似乎這些表現都是為求自己的滿足而不擇手段，罔顧別人的權利”<sup>4</sup>。由訴訟而引發想出的清單上有“偷竊的”這一項，一點也不出奇。在籠統的“淫亂”之後，自然加上了“姦淫”。“做變童的”和“觀男色的”亦是一樣，不過這兩個術語應該分別理解為男同性戀性行為中，較被動和較主動的兩個不同角色。<sup>5</sup> 這些名稱只用於那些經常犯同一種罪的人身上；保羅使用這些名詞就清楚表明，一時墮落不足以使信徒失去救恩。正如普賴爾解釋說：“保羅談論的不是在個別的不義行為，而是某些人一直追求的生活方式，他們的行為顯出他們不屬於那個屬乎真理

4 Watson, *First Corinthians*, 56.

5 見例：David E. Malick, "The Condemnation of Homosexuality in 1 Corinthians, 6:9," *Isis* 150 (1993): 479-492。

和光明的國度”<sup>6</sup>（參約壹三4-10）。

保羅以較有盼望的語調來結束這個大段落（11節）。上述的行為是許多哥林多信徒在信主之前的真實寫照，但他們如今已經重生，棄絕了這些行為。因此，他們也理應有能力放棄彼此告狀！保羅在總結本章的時候，強調神已經將新的聖潔特質傾注於他們的生命中，他們正在靈裏不斷地成長，即使有時仍起伏不定。最後，保羅提醒他們，他們已經洗淨（內心的潔淨，但亦可能同時指到外在的洗禮）、成聖和稱義了。當中提到耶穌基督和神的靈，為三一神論提供了一個重要的暗示。

### 應用原則



首先，我們必須同時留意本章處境上的限制和不受處境規限的應用原則。一方面，經文中沒有明確指出基督徒可否控訴非基督徒或世俗的機構，如公司或政府等。不過，第6至8節無疑指出了一個較大的應用原則，特別是那些關係到可能使基督教在未信者的眼中名聲蒙污受損的訴訟，就不要在不信者面前求審。

我們考慮是否提出訴訟時，要問一個關鍵問題：這是否有利於福音的推廣，正如我們在使徒行傳裏發現的，這也是保羅是否向羅馬法庭提出訴訟的一貫前提（見上文105頁，註24）。而且，為權益遭到剝奪的人尋求公義，與試圖為自己尋求報復，兩者是有重大分別的。<sup>7</sup>另一方面，保羅的禁令在信徒圈子內卻沒有規限。換言之，人不能說，我所提出的訴訟既與產業無關，保羅的原則便不適用於我的情況。第6至7節所描述的恥辱，不會因而消失。

決定是否在基督徒羣體內追討賠償的原則，與決定是否起訴非基督徒的原則類似。有時，某些伸冤是理直氣壯的，而且必須要得到適當的解決——但要在教會之內。保羅所承襲的猶太人傳統，提供了許多調解的典

範，上自摩西在曠野飄流期間設立審判官，下至保羅時代的拉比使用會堂和當中的長老履行法院的功能。在希羅時代的社會，訴訟是十分普遍的，但猶太人卻不可使用異教徒的法院。

歷史上，中世紀的天主教會信徒中間實施相類似的審理模式次數最多，創立了五花八門的教會法院和法庭。但自從宗教改革後，新教只處理純粹的宗教爭拗，而容許會友在國家的法庭上解決其他糾紛；天主教也逐漸效法。最近，“另類解決爭議方案”（The Alternative Dispute Resolution）運動在世俗和基督徒羣體中興起，才開始稍微扭轉這個趨勢。不過，第六章1至11節指出基督徒要選擇法庭以外的解決方法，不僅是值得考慮的選擇，更是一道必須履行的命令（比較本書對五9-13的詮釋）。

保羅在第2節上和3節所提出的要點（即有關信徒要審判世界和天使），是用來突出他在第2節下和第4節所提出的質問（即關乎有能力為教會設立審判者）。不過，這卻提醒我們，根據馬太福音十九章28節，雖然十二門徒將來要審判以色列十二支派，但使徒們卻沒得到甚麼特權。所有的信徒都有分審判一切未得救的人。

第1至6節為五章12節下作了一個很好的說明（基督徒審判的應是教內而非教外的人），同時亦提醒我們二章15節和四章3節的意思不是絕對禁止所有的判斷（見上文69、97-98頁）。第六章2節（聖徒要審判世界）跟五章12節上（基督徒不應審判教外的人）表面好像互相矛盾，但其實不然，因前者是信徒在基督再來時將要做的事，後者則是指祂再來之前他們不該做的事。在那些不像古代地中海世界那樣講羞恥的社會裏，想藉着罪疚感來推動別人（5節），並不簡單。基督徒的自尊是重要的；虛假的罪疚感可以帶來很大的破壞。可是，當某人事實上的確犯了罪，有限度地使他羞愧——幫助他承認自己犯了罪，應該可以引導他作出恰當的悔改。<sup>8</sup>

第7至8節強調了基督徒一般生活中的一個重要元素——為了服事他人而甘願放棄本身的權利（參腓二1-11）。第八至十章將會更詳盡地討論這個主題。第8節讓我們想到有些原告，即使最初似乎有很合理的指控，最

<sup>6</sup> Prior, *1 Corinthians*, 89.

<sup>7</sup> Fee, *First Corinthians*, 238。作者說得很好：即使對方是非基督徒，最好也將訴訟視為最後才採取的解決問題的手段。只有“出於對受騙者及受牽連的其他人的關切”，提出訴訟才是完全合理的。

<sup>8</sup> 參B. Bruce Narramore, *No Condemnation* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 26-34; Paul Tournier, *Guilt and Grace* (New York: Harper and Row, 1962), 63-71。



後卻往往提出超過合理要求的賠償。世俗的法律理論也發現，提出訴訟的程序幾乎無可避免地會使涉及的各方產生喪失人性的表現。<sup>9</sup>

正如三章16至17節一樣，第9至11節必須被視作一個真實而不僅是假設性的警告。從第11節來看，保羅的確認哥林多教會大部分的會友已經得救；但是，從他兩次聲明作惡的人不能承受神的國（9-10節），可知他擔心會眾中至少有少數分子可能是假信徒。當然，加爾文派與亞米紐斯派關於“永生保障”的爭論，無法藉着這兩段經文得以解決；不過，這兩個學派各自均能對此作出貼切而一致的解釋。

至此，第9至10節所列的罪惡清單引起的最大爭論，顯然就是那兩個描述同性戀罪行的用詞。在羅馬書一章24至27節中，同性戀和異性戀的罪是被相提並論的，表明這兩種罪沒有較好或較差之分。我們**不能**引用這幾節經文來指稱：人不可以又是基督徒，同時又有同性戀行為，**除非**我們也打算說，那犯姦淫或行為貪婪的人不配稱為基督徒！不過，無論何罪，真正的信徒都應該承認，並願意悔改。人若持續不斷地犯罪，便越來越令人質疑其先前對信仰的宣認。雖然這裏只提到男同性戀，但羅馬書第一章已清楚表明，保羅把男、女同性戀一律視為罪。

再者，我們要強調這個清單所列的均是行為而非傾向。古代社會並非只知道有同性戀行為而不認識明顯的同性戀傾向，<sup>10</sup> 誠然，有這種傾向不一定就導致人真的犯這個罪。不管人的性傾向如何，對於無法找到終身異性伴侶的人來說，獨身生活乃是聖經所指示的另一個選擇。此外，就文法上來說，我們也不能將保羅所描述的同性戀行為局限於雞姦（成年男子與男童之間），或同性戀娼妓（偶爾的性交易，不持久的關係）。<sup>11</sup>

第9至10節所列出的所有罪有一個共通點，就是追求自我放縱和自我

滿足。從屬靈的角度來看，也是自我摧毀。因此，基督徒必須肯定自己不再是從前犯罪的老我（11節）。當然，保羅知道他們未必能夠時刻做到這點，但他再次用他愛用的道理來勸勉他們，要“成為你們在主裏本已更新了的樣式”。

#### 當代應用



正如前面的第五章一樣，第六章所包含的教訓，在基督教圈子裏也沒有達到應有的認知或遵行的地步。我們的社會熱衷提出訴訟的程度，比起古時的哥林多可能有過之而無不及。基督徒熱切地加入了這個相爭的行列，把弟兄姊妹送上法庭，而且，更普遍的是控告那些有“資本雄厚”的保險公司為後盾的教會和福音機構。在這些賠償費可觀的訴訟中，陪審團幾乎每次都站在原告一方，有時竟導致敗訴的機構陷入可怕的財政危機。

從較廣的層面來看，在一個主張爭取權益的社會中，要人放棄權利的整個觀念似乎令人深惡痛絕。女權、公民權、同性戀者權益、自由神學，甚至是美國憲法中所謂的“不可剝奪的權利”，全都包含了基督教的某些重要元素，但它們亦明顯受到來自世俗，甚或反基督教因素的影響。<sup>12</sup>

然而，“另類解決紛爭方案”運動似乎帶來了可能改善的跡象。這個運動在世俗圈子興起，嘗試在法庭以外解決訴訟，並運用創新的合法方式來完全代替正式的法律訴訟。在北美的基督徒圈子裏，很多提供調解的服務和社團也已經紛紛成立，有些更是全國性的，其他則是社區性的事工。<sup>13</sup>

9 Robert D. Taylor, "Toward a Biblical Theology of Litigation: A Law Professor Looks at 1 Cor. 6:1-11," *Ex Auditu* 2 (1986): 105-116, 尤參110-113。

10 正如以下一文所顯示的。James B. De Young, "The Source and New Testament Meaning of ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ, with Implications for Christian Ethics and Ministry," *Master's Seminary Journal* 3 (1992): 191-215。

11 尤見David F. Wright, "Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of *Arsenokoitai* (1 Cor. 6:9, 1 Tim 1:10)," *VC* 38 (1984): 125-153; 參Talbert, *Corinthians*, 23-25。

12 比較Mark A. Noll, *One Nation Under God?* (San Francisco: Harper and Row, 1988)與Richard A. Fowler and H. Wayne House, *Civilization in Crisis* (Grand Rapids: Baker, 1988)。

13 尤見H. Wayne House, "Reconciling Disputes Among Christians," in *Christian Ministries and the Law*, ed. H. Wayne House (Grand Rapids: Baker, 1992), 79-88, 描述了一個調解基督徒糾紛的過程，而“Appendix D”（219-220頁）則列舉了在北美一些基督徒調解事工的例子。

教會必須繼續向前：

信仰社羣不單要訓練成員掌握復和的藝術，更要向全社會提供復和的服務。這些計劃包括：處理衝突的研討會、讓受害人與犯事者復和的計劃，以及在大學裏成立促進人際關係和諧的部門，藉此向新時代的人作見證，同時亦為那些仍活在舊時代裏的人提供一條新的出路。<sup>14</sup>

當然，也有許多基督徒仍繼續默默地遵行保羅的教導，即使他們確實受了冤屈，身邊的基督徒也勸他們要討回公道，他們還是不會提出訴訟。今天的傳媒無疑喜歡抓住基督徒互相爭鬥的每一個醜陋個案，同時卻偏偏不去報道那些為數眾多、更能正面地反映出信徒真正面貌的事件和事工。<sup>15</sup> 因此在神的家裏，“家醜不外揚”這句話仍然是有道理的。

第9至11節再次提出有關屬肉體的正確與錯誤定義之問題，這是曾在三章1至4節討論過的。特別值得再次討論的是有關同性戀的問題。無論在任何情況下，都不可能以聖經來維護那種常聽到的論調：“同性戀者是神造的”。對於遺傳基因是否導致人產生同性戀傾向，仍有待定論。但是，就如酗酒、暴力，或患各類疾病等的遺傳傾向一樣，如果真有其事的話，那當是從人類墮落（非從創造）而來的後遺症。<sup>16</sup> 同樣重要的是，遺傳傾向從來沒有豁免人可以不遵從聖經的標準，可以不須要在神面前為自己道德或不道德的行為負責。那些有酗酒傾向的人，可能比其他人更要嚴於律己滴酒不沾，酩酊大醉仍不能成為道德上可接受的行為。同樣，那些有同性戀傾向的人，可能更要加倍自律，不可將犯罪當作神所安排的生活方式。

再者，自從社會因素改變，同性戀由秘密變為公開活動之後，我們發現“同性戀是由先天抑或後天因素形成”的爭論中，“後天”的因素似乎經常被人低估了。<sup>17</sup> 畢竟，由於大部分同性戀者都沒有生育下一代，我們只需簡單的運算便可得出一個無法推翻的結論：如果同性戀完全或主要是基於遺傳因素，那麼，同性戀者在幾百年間便早應該絕跡了。

這一切並不是要否認一個事實，就是保守的基督徒對同性戀者的辱罵，通常較之於對其他罪人更甚。我們必須反對歧視同性戀者的現象——例如拒絕聘用同性戀者擔任與性取向無關的工作。對同性戀者的恐懼確實存在（不僅對他們的道德生活有意見，還害怕跟同性戀者相處），尤其是在我們的教會裏。然而，某些“政治正確”的人士卻往往過度誇大了教會對同性戀者的恐懼，且錯誤地給那些以愛心和憐憫持守聖經標準的信徒扣帽子。

關於同性戀的討論，第11節給我們一個重要的提醒：人可以藉着神的幫助不再犯同性戀的罪。無論是昔日哥林多人抑或是現代人的經驗，都顯示出同性戀者的性傾向是可以糾正的，縱使這往往要經過一段漫長的過程和痛苦的掙扎，但他們卻可以擁有與異性彼此相愛的美滿婚姻。<sup>18</sup> 正如調解事工的發展一樣，越來越多國家和地方性輔助同性戀者轉變的事工正在興起。<sup>19</sup> 所有基督徒都應該熱烈歡迎和熱切支持這些事工。

這些原則通常亦適用於服務愛滋病受害者的工作人員和機構。在這方面，基督徒也傾向於兩種不合乎聖經的極端立場。有些人認為患者是因為

14 Snyder, *First Corinthians*, 77.

15 這是記錄在James D. Hunter, *Culture Wars* (New York: Basic Books, 1991)的公開演講中，關於普遍兩極分化現象的部分內容。

16 關於同性戀神學的較持平的討論，見Richard F. Lovelace, *Homosexuality and the Church* (Old Tappan, N.J.: Fleming Revell, 1978)。

17 男同性戀者缺乏成熟男性正面榜樣角色 (role model) 的尤為常見。尤見Elizabeth Moberley, *Psychogenesis: The Early development of Gender-Identity* (London: Routledge, Kegan, and Paul, 1983); 同上, *Homosexuality: A New Christian Ethic* (Greenwood, S.C.: Attic Press, 1983)。

18 參例：William Consiglio, *Homosexual No More* (Wheaton: Victor, 1991); Darlene Bogle, *Strangers in a Christian Land* (Old Tappan, N.J.: Fleming Revell, 1990); and Gerard van der Aardweg, *Homosexuality and Hope* (Ann Arbor, Mich.: Servant, 1985)。

19 我們會特別想到由出埃及國際組織 (Exodus International) 統籌之下在美國各地聯絡起來的組織。若要參考一本輯錄了教會“給予男女同性戀者盼望和醫治”的各種方法之精彩選集，見J. Isamu Yamamoto, *The Crisis of Homosexuality* (Wheaton: Victor, 1990)。



犯罪而被神直接懲罰，因此沒有理由向他們施予愛心或給予醫治。但這卻對無辜的血友病患者，和其他非因本身犯罪而感染此病的人作出了不公平的定罪。另一些人則假定了疾病與神的作為之間有較直接的關係，然而這卻非我們在聖經中經常看到的一般情況。神通常會將祂的報應留待審判之日。

另一方面，假如人普遍遵守聖經中的性道德，並且在婚前進行適當的病毒測試的話，那麼，這種人類的大災難幾乎可以在地球上徹底除滅。可悲的是，在這個大力推行性教育和保健的社會裏，提倡禁絕異性婚姻之外的性行為的主張竟一直遭受鄙視和反對！即使撇除這個倡議的宗教理由，它本身也可以帶來世俗社會所渴望的理想結果，但當然，這需要人付上“不可能付出”的代價——限制人類自我放縱的自由。

## 林前六12-20

<sup>12</sup>凡事我都可行，但不都有益處；凡事我都可行，但無論哪一件，我總不受它的轄制。<sup>13</sup>食物是為肚腹，肚腹是為食物；但神要叫這兩樣都廢壞。身子不是為淫亂，乃是為主；主也是為身子。<sup>14</sup>並且神已經叫主復活，也要用自己的能力叫我們復活。<sup>15</sup>豈不知你們的身子基督的肢體嗎？我可以將基督的肢體作為娼妓的肢體嗎？斷乎不可！<sup>16</sup>豈不知與娼妓聯合的，便是與她成為一體嗎？因為主說：“二人要成為一體。”<sup>17</sup>但與主聯合的，便是與主成為一靈。

<sup>18</sup>你們要逃避淫行。人所犯的，無論甚麼罪，都在身子以外，惟有淫淫的，是得罪自己的身子。<sup>19</sup>豈不知你們的身子就是聖靈的殿嗎？這聖靈是從神而來，住在你們裏頭的；並且你們不是自己的人，<sup>20</sup>因為你們是重價買來的，所以要在你們的身子上榮耀神。

### 釋文簡章



第9至11節承上啓下，將討論自然地帶回性道德這個較籠統的討論範圍，如今第12至20節便繼續探討這方面。這裏描述在第5至6章中那些放縱的人所犯的第三個錯誤。繼討論那個犯亂倫罪的人（五1-13）和在未信者面前提出信徒之間的訴訟（六1-11）這兩個問題之後，現在保羅轉而談到一般的淫亂行為，尤其是涉及娼妓的淫行，因為哥林多正是因娼妓盛行而臭名昭著。

由第12節開始，保羅採用了一種寫作方式，這一方式在整封書信餘下部分中經常出現，那就是先引用一句哥林多信徒的口號，有限度地加以贊同，但隨即予以充分的修正。哥林多信徒的這些口號（在這裏的便是12至13節的三句話，NIV將它們放在引號之內）有四個共通的特點：（a）簡潔有力，仿如諺語；（b）內容反映了教會中那些放縱者的想法；（c）保羅可能曾經在某些特定的情況下親口講過這些話；和（d）若抽離了原先的特定情況——斷章取義，這些話便會產生誤導，幾乎無可避免地會被人濫用。

第12節兩次引用了第一句口號（亦參十23）“凡事我都可行”，保羅可

能是在討論基督徒已脫離律法約束的背景下說過這句話。第13節的口號（“食物是為肚腹，肚腹是為食物”），可能更是專指他們不受猶太人飲食的律法所約束。然而，這些口號若抽離了它原初的語境，實質上就變成了邀請人去犯罪，正如哥林多人明顯正在做的。因此，保羅便向他們解釋，基督徒仍要遵從道德的原則——並不是要他們遵守全部613條摩西律法，而是許多事情本身沒有益處，也不能給人帶來真正的自由。第12節下近似一句希臘雙關語，大概的意思是：“我有權支配萬事，而我不會受任何事物所支配。”<sup>1</sup>

我們不大清楚哥林多信徒的第二句口號（13節），是否包括“但神要叫這兩樣都廢壞”這部分。NIV沒有包括這部分，也略去了下一句開始“但身子”的那個“但”字——這個“但”字可能表示保羅是在回應這句較長的口號（《西》也沒有這個“但”字）。無論怎樣，哥林多信徒明顯是從一個相對準確的觀察得出了這個推論：食物是為了肚子，肚子是為了食物，同樣地，身體與性慾的關係也該如此。畢竟，飲食和性行為似乎都只局限於今生而已。保羅鄭重表明：絕非如此！復活的身體因不再需要進食，可能沒有肚子，但卻絕對肯定有復活的身體！而且，正如第18節將要解釋的，淫行對整個身體之深遠影響更甚於暴食。因此，我們要把聖潔的身體獻給主，而不是獻給淫行（13節下-14節）。

第15至17節構成了一個三段論（syllogism，從兩個前提得出一個必然結論的推理方法）：（1）基督徒的身體是基督自己的肢體。（2）性行為使兩個人成為一體（正如創二24的教導）。（3）因此，與娼妓性交，就是使基督的肢體與那娼妓成為一體。

這顯然並非表示那娼妓因而得救了。保羅乃要指出，將污穢如賣淫、嫖妓，與完全聖潔的基督聯合，實在令人嘔心。此外，賣淫、嫖妓造成了一個荒謬的連繫：使那位代表着終極委身的基督，與那種代表着最隨便的性關係的行為連結起來。更糟的是，這種性行為是一種交易，是人類濫用同類，完全不為對方的更大好處作出承諾的縮影。

對這種荒謬的結合，保羅以一句強烈的現在時態命令句（表示持續的

行動）來回應——要“逃避”淫行。所用的希臘字 *porneia*（淫行），是希臘文裏描述性罪行時意思最籠統的字，包括異性婚姻關係以外，兩個人之間任何形式的性行為（18節上）。然而，他接着為其命令所提供的理由，初看起來似乎並不正確（18節下）。暴飲暴食、酗酒、自殘身體和自殺等，無疑都是罪，但為甚麼說行淫也是得罪自己的身體呢？這個難題的答案在於“身體”（*soma*）這個詞，它含有個人在身體上與他人契合的意思。正如伯恩（Brendan Byrne）所解釋的：

淫亂的人正是誤用了他內在的一項官能，那官能是用來進行人與人之間身體上最親密的溝通的。他得罪了這個身體溝通的獨特能力，而在這個意義上，他就是在某方面“得罪自己的身子”。從這個角度來看，其他一切罪相對來說都是在身體“以外”的——因為“身體”在這節經文中帶有強烈的性意味，而且整段經文的字裏行間也有這種含義。其他任何一種罪，都沒有以如此親密的方式牽涉到個人身體溝通的能力。<sup>2</sup>

第19至20節再次運用聖殿的比喻，將聖殿所象徵的聖潔，套用在個別信徒的身上。正如在三章16至17節一樣，保羅原來的寫法是“你們（複數）的身子（單數）”。但根據12至17節的語境，他在這裏似乎仍在談論每個人的身子，即運用了語法學上稱為“單數分配詞”（distributive singular）的結構。第20節提及耶穌為使信徒得救贖而付上了重價，為此每個信徒都應該生發感恩的心，一心榮耀神。

#### 應用原則



保羅無疑相信，在公元後的時代裏仍然有絕對的道德標準（參加五19-23）。但是，律法時代與聖靈時代的根本分別，在於是否依據詳細列明各種外在標準的律例而活，還是因着在基督裏與

1. Morris, *First Corinthians*, 96.

2. Brendan Byrne, "Sinning Against One's Own Body: Paul's Understanding of the Sexual Relationship in 1 Corinthians 6:18," *CBQ* 45 (1983): 613.



神建立了正常的關係，從內心生出對神的愛而活。後來的聖奧古斯丁（St. Augustine）有一句著名的格言，跟哥林多信徒當中流行的口號有異曲同工之妙：“愛神，並做你所喜歡的事。”但這句格言同樣也很容易被濫用！那些真誠地為到本身和別人好處着想的基督徒都會承認，有許多事物根本是有害的，甚至可以使人上癮。“基督徒信仰的一個異乎尋常的事實是，它不是使人有自由去犯罪，而是使人有自由不去犯罪。”<sup>3</sup>此外，“倘若人需要表明自己擁有自由，實際上就是被這個需要所捆綁。一個真正自由的人，並不需要證明甚麼。”<sup>4</sup>

保羅對身體的肯定，是為了抗衡各種二元論所聲稱的，以為物質的世界——包括人的身體——是不可被救贖的。保羅在這裏反駁從這種哲學而衍生出來的享樂主義；到了第七章，他將會反駁它的另一個極端，即禁慾主義。基督徒必須持守一個整全的福音，時刻留意福音是否遭到篡改，只提到靈魂得救而沒有身體得贖，或不關心信徒在地上作管家的職分。天國已經近了，我們必須在今生就開始先愛護我們的身體，也愛惜這個大地，好使我們在來生得以完全。

幾乎在每個年代和每個社會中，都存在淫亂（尤其是娼妓）的問題。保羅在第20節為整個討論所作的結論，除適用於淫亂問題外，也普遍適用於其他方面。以任何形式來傷害身體，都是侮辱神的表現。另一方面，我們也不敢輕視第18節特別提出的性罪行的嚴重性。貪吃所帶來的後果，通常可以靠多做運動和減少卡路里的攝取而改善。但是，不正當的性關係所帶來的一些破壞（雖然可以得到寬恕）卻無法復原。往事的記憶、波動的情緒和受傷的痕跡會終生伴隨我們，而過度的亂交最終可能會令人的感覺變得遲鈍和麻木。

保羅在性方面的神學是極其人性化的，他給人關心和尊嚴，這也是按神的形象被造的人當得的。保羅領悟到性對人的心靈有獨特的影響。由於

3 Barclay, *Corinthians*, 56-57.

4 Prior, *1 Corinthians*, 96.

5 Bruce (*1 and 2 Corinthians*, 64) 引用了D. S. Bailey的話：第16節“從心理學的角度顯示對人類性行為的洞見，以第1世紀的標準來說可謂罕見……他堅稱這是一種涉及和表達了整个人格的行動——因着它的獨特本質，形成一種自我揭示和自我委身的獨特方式”。

性反映了人與人之間最親密的關係，因此它應該留給人際間最恆久的委身關係。<sup>5</sup>神設立了一生終老的一夫一妻制原則，作為對造物的一個命令，它超越了人類歷史的所有文化和時期（16節）。那節引自創世記的經文，必須從肯定性關係應當包含親密和承諾這個語境來理解。它絕不表示性行為本身就構成婚姻關係。我們同時還須要藉着創世記二章24節上來理解婚姻：“人要離開父母與妻子連合”——人最終的忠貞，對象要由父母轉變為配偶。

那道要不斷逃避淫行的嚴厲訓令（18節），可能須要按照字面意思再次重申，如約瑟逃避波提乏妻子的引誘（創三十九12）。但這個訓令可能亦要求以下幾種抗拒：若自己不適當地被某人吸引，則要拒絕與其建立親密的友誼；與異性約會時保持克制，避免因身體接觸而過早引發強烈的性衝動；或避免去任何可能接觸到色情刊物和色情電影的地方。這訓令同時亦適用於思想的層面，每當我們的思想駐足在那些不是“真實的、可敬的、公義的、清潔的、可愛的、有美名的、有德行的，或是值得稱讚的”事物上時（腓四8），就該趕快離開。

#### 當代應用



我們對應用五章1至13節所作的討論，大部分亦適用於這裏。這些經文的主題，是完全反現代文化的。自從1960年代的性革命（sexual revolution）以來，現代社會的大部分人都認同“想做就去做”的心態。然而，當人奉行了這套道德準則後，家庭便遭破壞，許多人更陷於性沉溺（sexual addiction）之中。我們亦變得暴飲暴食——尤其是在西方，而地球上許許多多主內的弟兄姊妹卻在忍飢捱餓。其他傷害我們身體的常見例子還有：酗酒、不斷抽煙、吸毒、缺乏適當運動、不良的飲食習慣、工作狂。

即使完全不理會保羅的主要理據，基督教對性的觀念——只保留在異性婚姻關係中——對我們的世界也是有益的。愛滋病的肆虐如今已影響到男女亂交的次文化，尤其是娼妓和嫖客。其他性病也都仍然猖獗。意外懷孕和潛在墮胎的危險，令問題更趨惡化。然而，基督徒要將性關係局限在夫妻之間的最主要原因，乃在於這種親密的人際關係必須有永久的承諾。人類用各種形式的途徑來蔑視神，並且自信地揚言他們可以有性而無須那

種承諾，也以為不會有任何的意外後果。但一次又一次，他們對這些選擇感到後悔。可是，這不是一種讓人嘗試後可以全身而退的罪；我們必須相信神知道甚麼是最好的。人一旦屈服於試探，無論程度是淺是深，在思想和情感上總會留下難以完全撫平的傷痕，即使神的恩典能給人帶來極大的醫治，傷疤依舊殘存。<sup>6</sup>

但是，那些沒有機會結婚的人——姑勿論是出於甚麼原因，又該如何呢？他們怎樣才能找到處理性慾的適當方法，讓身體中最強烈的慾望之一得到宣洩呢？這個問題有一個看來最適當的答案，但到目前為止仍有很大的爭議性，也是基督徒很少公開講論的，就是有限度的自慰。沒有經文談及過這種行為，但如果性罪行的其中一個共同問題是不適當地利用另一個人，而犯罪的人也沒有完全委身於這個人的話，自慰似乎就沒有這個問題了。肯定的是，有這種行為的人也可能沉溺其中，心生淫念，但這卻不是必然的。事實上，定期消除慾念也可能令人避免與其他人發生不適當的性行為。<sup>7</sup>

6 關於基督教神學對性方面的討論，可參看以下兩本傑出的著作：Tim Stafford, *The Sexual Christian* (Wheaton: Victor, 1989)；和Randy C. Alcorn, *Christians in the Wake of the Sexual Revolution: Recovering Our Sexual Sanity* (Portland: Multnomah, 1985)。Alcorn在其著作的163至172頁中，討論了近期在某些世俗圈子中對1960年代性放縱風氣的強烈反對。要在“基督徒婚姻中有關醫治和預防的問題”方面尋求幫助，尤見Henry A. Virkler, *Broken Promises* (Dallas: Word, 1992)。

7 很多當代基督徒作者都同意這點。見例：Jack O. Balswick and Judith K. Balswick, *The Family: A Christian Perspective on the Contemporary Home* (Grand Rapids: Baker, 1989), 184-187; Clifford and Joyce Penner, *The Gift of Sex* (Waco: Word, 1981), 230-236; Lewis B. Smedes, *Sex for Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 160-164, 243-246。

## 林前七1-16

### 第七章

<sup>1</sup>論到你們信上所提的事，我說男不近女倒好。<sup>2</sup>但要免淫亂的事，男子當各有自己的妻子，女子也當各有自己的丈夫。<sup>3</sup>丈夫當用合宜之分待妻子，妻子待丈夫也要如此。<sup>4</sup>妻子沒有權柄主張自己的身子，乃在丈夫；丈夫也沒有權柄主張自己的身子，乃在妻子。<sup>5</sup>夫妻不可彼此虧負，除非兩相情願，暫時分房，為要專心禱告方可；以後仍要同房，免得撒但趁着你們情不自禁引誘你們。<sup>6</sup>我說這話，原是准你們的，不是命你們的。<sup>7</sup>我願意眾人像我一樣，只是各人領受神的恩賜，一個是這樣，一個是那樣。

<sup>8</sup>我對着沒有嫁娶的和寡婦說，若他們常像我就好。<sup>9</sup>倘若自己禁止不住，就可以嫁娶。與其慾火攻心，倒不如嫁娶為妙。

<sup>10</sup>至於那已經嫁娶的，我吩咐他們，其實不是我吩咐，乃是主吩咐說：“妻子不可離開丈夫。<sup>11</sup>若是離開了，不可再嫁，或是仍同丈夫和好。丈夫也不可離棄妻子。”

<sup>12</sup>我對其餘的人說，不是主說，倘若某弟兄有不信的妻子，妻子也情願和他同住，他就不要離棄妻子。<sup>13</sup>妻子有不信的丈夫，丈夫也情願和她同住，她就不要離棄丈夫。<sup>14</sup>因為不信的丈夫就因着妻子成了聖潔，並且不信的妻子就因着丈夫成了聖潔（註：“丈夫”原文作“弟兄”）。不然，你們的兒女就不潔淨，但如今他們是聖潔的了。

<sup>15</sup>倘若那不信的人要離去，就由他離去吧！無論是弟兄，是姐妹，遇着這樣的事都不必拘束。神召我們原是要我們和睦。<sup>16</sup>你這作妻子的，怎麼知道不能救你的丈夫呢？你這作丈夫的，怎麼知道不能救你的妻子呢？

### 經文原意



從七章1節開始是這卷書信的下半部分，保羅轉而回應哥林多信徒寫信給他所提的問題，當中包括婚姻（七章）、祭過偶像的食物（八1-十一1）、公開崇拜（十一2-十四40）、復活



(十五章)，以及為猶太基督徒收集捐款的事宜（十六1-4）。不論哥林多信徒是以發問或挑戰的口吻提出這些問題，但無論是何種方式，保羅都發現當中有很多需要糾正的地方。

使徒保羅可能完全是按照哥林多信徒來信提問的次序逐一作出回應的。但他亦有可能刻意在第五至六章有關的討論後隨即回應關於婚姻的問題。無論如何，他必須處理與該兩章所述性濫交行為相反的另一個錯誤。教會中擁護禁慾主義的黨派（見21頁），正在倡導獨身的美德。<sup>1</sup>

若要正確地理解本章的內容，就必須明白七章1節的“男不近女倒好”是哥林多信徒的口號或立場，保羅對此只是勉強同意，且是有條件規限的，正如六章12和13節的情況一樣；這點俄利根（origen）約在公元200年便早已發現了。<sup>2</sup> 第1至16節、17至24節和25至40節好像形成一個ABA式的三文治結構，頭尾兩部分明顯是回應獨身的問題，中間一段則討論了生活中種種相類似的情況，當中基督徒最好是“保持現狀”。若將這教訓應用在守獨身和婚姻的問題上，保羅所要強調的重點就是：信徒不應急於改變自己的婚姻狀況。更具體地說，人都有禁慾的時候，只不過往往是有期限的。而在婚姻生活裏，應該保持正常而有規律的性關係。保羅的觀點平衡了放縱與禁慾這兩個極端，在猶太人過分強調婚姻與希臘人（尤其是諾斯底主義者）將禁慾主義理想化這兩種極端的傾向之間，提出了一個合宜而持平的立場。

保羅在整章中均採用了“不錯——可是”這一思辯方法。第1節下最可能的意思是“男人最好不要和女人有性關係”【編按：參NIV的腳註】，原因有兩點：第一，這樣第1節便更似是出自哥林多信徒的話；第二，希

1 有些作者認為有足夠理由相信，獨身運動的支持者大多是某個特定性別的人。Margaret Y. MacDonald, "Women Holy in Body and Spirit: The Social Setting of 1 Corinthians 7," *NTS* 36 (1990): 161-181指出，第34節所用的措詞，及其後在希臘和羅馬基督徒中間流行的禁慾主義，均證明最有禁慾傾向的是婦女。另一方面，Jerome Murphy-O'Connor, "The Divorced Woman in 1 Cor. 7:10-11," *JBL* 100 (1981): 601-606 則以為丈夫的禁慾是問題的關鍵，至少是構成10至11節離婚問題背後的原因。

2 尤見Fee, *First Corinthians*, 266-357。同時亦可參看較簡單扼要的W. E. Phipps, "Is Paul's Attitude Toward Sexual Relations Contained in 1 Cor. 7.1?" *NTS* 28 (1982): 125-131。對第七章全章思路作出精闢、扼要的闡釋，參David E. Garland, "The Christian's Posture Toward Marriage and Celibacy: 1 Corinthians 7," *RevExp* 80 (1983): 351-362。

臘文的委婉語“觸摸”應解作性交，而非婚姻。保羅在第2節便對第1節作出補充：對已婚的夫婦來說，禁慾一般都是不合宜的。經文所指人要“有自己的配偶，應該不是指要“找到”一個丈夫或妻子，而是指“有性關係”。那麼，“每一個男人”和“每一個女人”便應該是指“每個已婚的男人或女人”。哥林多城既然有大量的娼妓，還有眾多的情婦（重溫六12-20），已婚男子若不能與自己的妻子有正常的性關係，便很容易到外面拈花惹草。

第3至7節是對保羅的第一個應用（來自他給哥林多教會獨身派的回應）所作的解釋。他們提倡夫妻間也當完全禁慾，但保羅認為這種做法應是有限制的。夫妻必須有正常而足夠的性生活，以免對方得不到滿足，或受誘惑做出對配偶不忠的事。

“合宜之分”（3節）的字面意思是“償還所欠的”。自己的“身子”（4節）大概帶有一個較闊的意思，意指人際間溝通的工具，如六章18節所指的。已婚的男女不再有權支配自己的身體，而要將這個權柄交給自己的配偶。“不可彼此虧負”（5節）應譯為“停止欺騙”（參KJV）——即騙去本應屬於別人的東西。保羅容許夫妻禁慾的惟一理由，是只有當夫妻二人都同意為了某些特殊原因，要特別專心地與主相交，而暫停性生活。但即使是為此緣故，保羅仍然表明這只是一個特許（6節）；他從來不曾要求已婚的男女要絕對禁慾。<sup>3</sup>

第7節和第8節所論的是同一件事情，只是前者較為隱晦，後者則較為清楚。那件事就是：保羅此刻仍然是單身，而且他喜歡保持這種身分。他希望所有人都能分享他那種獨身的快樂，不過，他知道只有某些人有獨身的恩賜，其他人則有結婚的恩賜。

到了第8至9節，保羅的討論從已婚人士轉移到曾經結過婚的人。“沒有嫁娶的”在原文是陽性複數的詞，就如“寡婦”是陰性複數的詞一樣（8節）。鑒於第25至38節將會論到未婚人士，也鑒於專指“鰥夫”的希臘

3 有些人認為第6節所指的是第2節，或第2至5節；那麼，對於寧願選擇獨身的保羅，結婚便是一種讓步。但依據我們對第2節的理解，這個解釋是不可能的；即使是按照較傳統的理解，第2節似乎也不可作這種解釋，因為第5節是緊接第6節的，在它當中應已包含了一個明確的讓步。

字在第1世紀已廢棄不用，所以，我們大概應當將這裏的“沒有嫁娶的”，理解為喪妻的鰥夫。

禁慾主義者當然會勸告鰥夫和寡婦不要再婚。保羅則重申，這個主張也是好的，但若因此導致淫亂的事則另當別論。第9節上在希臘原文中沒有“不住”(cannot, 參NIV)這詞，加上去後在某程度上有誤導的成分。原文的意思應該是：“倘若他們不去自制，就應該結婚。”第9節下的“慾火攻心”譯自*puroomai* (意為焚燒) 這個希臘字，這樣譯可能是對的，但這話亦有可能指“被地獄的火焚燒”，與第六章9至10節互相呼應。

第8至9節亦清楚表明保羅是單身的。假如他的這些話是限於對鰥夫和寡婦說，那麼有可能他的妻子也已經死了。拉比一般都是已婚的，公會的成員更必須已婚。使徒行傳二十二章3節提到保羅曾在迦瑪列的門下接受拉比的訓練，但我們不知道他是否畢業。保羅在使徒行傳二十六章10節曾提到自己在公會中曾經“出名定案”，但這也可能只是習慣用語，表示他贊同公會成員的意見而已。因此，保羅很可能曾經結過婚，但我們卻不能肯定。

來到第10至16節，保羅再次向已婚者提出意見，但這次是針對禁慾主義者所提出的另一個主張。支持守獨身的黨派鼓勵那些不能禁慾的夫妻離婚。對於這點，保羅實在不能苟同。惟有是未信主的一方堅決要離開已信主的配偶，這種離異保羅才可接受(15-16節)。因此，第10至11節似乎指向夫妻皆為信徒的婚姻。

保羅所說的“其實不是我吩咐，乃是主吩咐”(10節)，指的是耶穌在世時所講過的話(參可十11-12)，這在初期基督教傳統中已廣為信徒所認識。離婚者不可再婚，是為了留下一條後路，將來好與分手的前配偶有復合的機會。在10至16節被譯為“離開”、“離棄”、“離去”的，乃意思相同而交替使用的詞語。這可見於同義平行句第10節上(“妻子不可離開丈夫”)與第11節下(“丈夫也不可離棄妻子”)；及反義平行句第12至13節(“他就不要離棄妻子。……她就不要離棄丈夫。”)與第15節(就由他離去吧!)。古時很多夫妻沒有辦理任何法律手續而離婚，但結果是一樣的。如果第10節的妻子“離開”丈夫與第11節的丈夫“離棄”妻子這兩者之間有甚麼分別的話，那可能就是丈夫在法律上有權休妻，而妻子卻通常沒有這個權利，惟有離開遷出。

然而，保羅在第12至16節的說話對象，則是已婚而配偶未信主的信徒。由於哥林多教會的信徒有許多都是初信的，當中無疑有不少已婚而配偶未信主的。有些信徒似乎擔心，與非信徒有性關係可能會使自己不潔。保羅不同意這個看法，堅稱只要夫婦中未信的一方願意與配偶一同生活，信主的那一方就不可主動提出離婚(12-13節)。在這方面保羅無法引用耶穌在世時講過的話，只能直接依靠神給他的指引或感動來提出意見(參路，40節)。<sup>4</sup> 第14節提出了保羅堅稱要維持現有婚姻關係的理據：即使家中只有一位成員信主，未信主的配偶和兒女也會因着他而得着福氣。“成了聖潔”和“聖潔”在這裏不可能解作“得救”，因為第16節表明他們尚未得救。它們指的是“信徒生命在道德和靈性上的感染力”可以影響其家人，使這些家庭成員“分別出來，置於一個非常獨特的位置……就是神所寵愛的對象”<sup>5</sup>。

可是，夫妻任何一方突然歸信基督，有時的確會使未信主的那一方感到難以容忍。倘若未信主的一方決意離婚(或離開)，那麼，信主的那一方便無須勉強挽留對方(15節上)。<sup>6</sup> 通常，信主的一方確實無能為力。“神召我們原是要我們和睦”(15節下)，是保羅容許未信主的一方離去的另一個理由。未信主的一方留下也不能保證一定會得救，而倘若雙方因人生目標不同而經常出現衝突，甚至可能使未信主的一方與配偶及神更趨疏離(16節)。<sup>7</sup>

4 大多數釋經學者都同意這點。Peter Richardson, "I Say, Not the Lord": Personal Opinion, Apostolic Authority, and the Development of Early Christian Halakah, *TynB* 31 (1980): 65-86, 認為兩者的分別乃在於從前的口頭傳統(關乎耶穌的教訓)和基督教的《哈拉卡》(因着環境的轉變而制定近似律法的法則)。但無論怎樣解釋，都無法分辨出其中一個的權威高於另一個。

5 Patterson, *Troubled, Triumphant Church*, 118, 119-120.

6 尤見R. L. Roberts, "The Meaning of *Chorizo* and *Douloō* in 1 Corinthians 7:10-17," *RestQ* 8 (1965): 179-184.

7 第15節下也可看作為12至14節的進一步理據，而15節上是附加說明。如是，神便是呼召人維持婚姻裏的和睦。因此，第16節的翻譯可以比現在的更為積極，例如，NRSV便譯為：“你這作妻子的，說不定可能會使你的丈夫得救。你這作丈夫的，說不定可能會使你的妻子得救。”有關本段經文的釋經問題，尤見Sakae Kubo, "1 Corinthians VII.16: Optimistic or Pessimistic?" *NTS* 24 (1978): 539-544.



## 應用原則



聖經中沒有哪章經文及得上哥林多前書第七章那樣，經常被人濫用及忽略其歷史背景。我們若不瞭解哥林多教會中有關禁慾主義黨派的問題，就很容易認為保羅對婚姻和性關係的看法過分消極。我們絕不可忽略以弗所書五章21至33節對婚姻所作的崇高而正面的肯定；該書信的寫作較為“獨特”，它較少針對教會提出的問題。保羅回覆哥林多信徒的問題時很有智慧，沒有走向禁慾主義或享樂主義的極端，也沒有過分推崇獨身或婚姻生活。即便在他贊同某種情況下的獨身生活時，所持的理由也跟哥林多信徒的完全不同（保羅提出的基本上是出於實際的而非神學的理由）。

保羅那麼小心權衡輕重，言論不偏不倚，反映出他的牧養恩賜。既然他個人喜愛獨身生活，他就很容易會偏袒主張獨身的那一黨派，堅持要所有人都效法他。另一方面，他接受的猶太教教育主張結婚，而哥林多城妓院林立，佈滿試探，他亦可能很容易對獨身的主張全盤否定，指控它是律法主義、違反神創造的美善，將難以承擔的重擔壓在信徒的肩上。不過，這兩種方針他都沒有採取。相反，他選擇了一個持平的觀點，承認兩者均有其利弊。對於現代在神學和道德上的爭論，基督徒領袖也當具有這種態度。

當我們將第2節視為保羅針對第1節哥林多信徒的口號之回應時，我們就不會指控保羅對婚姻和性的看法過於消極了。即使將第2節理解為要結婚的原因，這也不是本章提及的惟一或主要的原因（參26-35節）。而正如上文所說，第2節似乎是為第3至7節鋪路，吩咐那些已婚的人不可拒絕配偶享有正常性生活的權利。此外值得注意的是，在本章多處論及夫妻關係時第一次出現的論述：丈夫和妻子有平等的權利和責任（參3-5節、8-9節、10節上／11節下、12-16節、28節、32-34節）。這使我們很有理由相信，有些句子中雖然沒有明確地指出，其實也暗示了這種相互關係（例如10節下-11節上）；而其他單指某一性別的經文，也應該作一般的應用，即無分別地應用於丈夫和妻子（1、7、25、29、36-38、39-40節）。

在古代高度父權制的社會裏，夫妻平等是一個嶄新的觀念。大部分未信主的丈夫都會對自己的身體是屬於妻子這個觀念感到震驚（4節）。這幾節經文並非表示保羅不瞭解夫妻二人在角色上的差別——其他經文足以證明這點（例：弗五21-33）；但是，保羅在這裏的重點乃是要有力地肯

定，在神的眼中，夫妻二人本質上是平等的，因此，二人亦必須在此平等的基礎上互相尊重。

第3至5節對我們理解性生活在婚姻關係中的角色非常重要。性生活是夫妻雙方分別“欠”對方的東西。故此，性關係不是驅使對方有好行為的誘餌或獎品，或作為阻止對方做某些事的威脅或懲罰。丈夫和妻子都應敏感於對方的情感和身體狀況，不可在性生活上勉強另一方遷就。但另一方面，任何一方亦不應經常性地拒絕滿足配偶的性需要。保羅在這裏要求夫婦彼此同意和互相順服，這吩咐其實差不多適用於婚姻中的所有方面（參弗五21）。順便一提，保羅同意夫婦暫時禁慾的惟一情況，顯示了屬靈操練（包括祈禱、默想、研經等）在信徒生命中的重要性。正如禁食一樣，有限度的克制情慾，能使人騰出時間和精力來為特別的事情專心禱告。但亦正如禁食一樣，新約沒有任何一處地方要求所有信徒都要操練禁慾，而且，更嚴肅地質疑它在整個信仰上的價值（尤參西二20-23，提前四1-5）。

在第7節保羅希望所有人都像他那樣守獨身，這就如神希望人人都得救（彼後三9）；單有願望卻不一定會成真。不過以救恩來說，若得不到，後果就可悲了。保羅在這裏馬上承認，神給予信徒不同的恩賜，帶來的結果都是同樣美好的。“恩賜”（*charisma*）這詞與一章7節中所用的一樣，這提醒我們屬靈恩賜並不局限於第十二章所列出的典型項目。獨身或結婚的恩賜，都是神為了建立教會而開恩賜予我們的，就如教導、施捨或說方言的恩賜一樣（亦參太十九10-12）。有如其他恩賜，獨身的恩賜可能只持續一段時期。另一方面，我們可以追求結婚的恩賜，卻不一定能得到它。不過，獨身和婚姻的恩賜與其他恩賜有些不同，因為它們都需要信徒負上責任，是不可推卸的。例如，信徒不可自辯因為沒有獨身的恩賜，所以發生婚前性行為！只要信徒尚未結婚，無論他們是否甘心樂意，也得保持貞潔。

倘若我們對第9節的解釋正確，保羅所指的是那些不去自制的人，那麼，保羅的婚姻觀便遠非有人經常聲稱的那麼消極。但即使這節經文的一部分被譯成“禁止不住”，它仍然只是接下去提到的眾多贊同結婚的理由之一。況且，避免產生不必要的慾念仍是一個重要的考慮。性慾是神賦予人的，而神並沒有計劃要大部分人過獨身生活（創二18；參一27-28）。人

應當享受性的歡愉，但必須是在婚姻關係之內。保羅認為鰥夫和寡婦通常都應再婚——儘管這可能不是他個人的願望；這個觀點十分符合他在提摩太前書五章14節對年輕寡婦的忠告；那裏的語調是較為積極的（“所以我願意年輕的寡婦嫁人，生養兒女，治理家務，不給敵人辱罵的把柄”）。

要將新約聖經有關離婚的教導應用在實際生活中，就不單要查考這裏的第10至16節，還要瞭解耶穌在福音書中的教訓，尤其是馬太福音五章31至32節和十九章1至12節。耶穌顯然容許人因淫亂（*porneia*）的理由而離婚（太五32，十九9），儘管祂從來沒有吩咐人一定要這樣做。顯然，*porneia* 這個字最常見而又最切合上下文的解釋就是“淫亂”，而此事發生在已婚夫婦中間，便是我們所指的通姦。雖然這兩處經文的文法較為含糊，但耶穌大概也允許因配偶通姦而離婚的信徒再婚。<sup>8</sup>

為何保羅沒有提及耶穌指出的“特殊理由”？他是否只知道記載在馬可福音中的耶穌的教訓（可十11-12）？又抑或他已預先假定猶太人、希臘人和羅馬人均一致默許夫婦可以因淫亂的理由而離婚和再婚？我們沒有肯定的答案。但有一個解經學上鮮為人知的觀察卻是相當清楚的。保羅不可能認為耶穌關於離婚和再婚的教訓涵蓋了每一種可能出現的情況，否則他就不會那麼隨意地再加上第二個特殊的情況了。事實上，尤其根據馬太福音十九章1至2節的記載，耶穌的話明顯是特別針對猶太人的辯論而發的，祂並沒有想到主要出現在希臘化社會所獨有的情況：基督徒（或猶太人）與外邦人通婚的問題。而保羅所針對的情況同樣也是相當獨特的，從他沒有提及犯姦淫這點便可證明。接着的討論顯示出，構成第15節離婚的合理原因，並非因為信徒與非信徒的結合，而是離棄；因此，保羅的忠告，應該同樣適用於被信主的配偶離棄的情況。至於還有沒有其他情況允許離婚和再婚，仍然是一個懸而未決的問題。

要為這個問題找尋答案的一個可能途徑，就是繼續追問姦淫和離棄這兩者之間，有何共通之處，以致在這兩種情況下允許離婚。倘若我們還記得聖經對婚姻的基本定義（離開、連合成為一體；重溫六16），那麼，值

得我們注意的就是：姦淫破壞了成為一體的獨特關係，離棄則不能與配偶保持連合的關係（亦包括性關係）。這表示上述兩種行為的共通點，乃在於即使未曾在法律上正式離婚，它們實際上已終止了婚姻的關係。故此，若要考慮是否還有其它因素允許離婚，我們就必須追問，其他的情況是否造成同樣的損害，以致婚姻的一切內涵和目的都已蕩然無存，離婚只是在法律上正式承認早已發生了的事實。

我們不應嘗試列出可能構成離婚的種種情況（例如，有人認為受虐待、長期酗酒或吸毒、精神失常、嚴重的老人癡呆症等等），而要按個別情況考慮，包括姦淫和離棄的個案，因為若可能的話，最理想的結果還是兩人的復合。無疑，就算只是提出其他合理離婚的可能性，也會有被人大為濫用的危險；但完全拒絕接納其他離婚的特殊情況，又可能會對個別信徒的肉體和情感造成更大的傷害。

第12至16節還有其他值得我們注意的細節。保羅在第12節所說的“我……說，不是主說”，反映了“保羅作為使徒和神授權的領袖，對必須受限制的耶穌傳統，在轉變了的新情況中作出權威性的應用。那麼‘我’（第12節）與‘不是我……乃是主’（第10節）都是同一個權威”<sup>9</sup>。換句話說，兩者的任何一方都不會比另一方有較多或較少的約束力。許多時候，讀者不恰當地質疑保羅在第12至16節所提出的教訓是否出自默示或具權威性，認為是純屬保羅個人未經詳細思考、難免有錯的意見。保羅在第10節為本章作出帶有諷刺意味的結語，正是整卷書信皆是由聖靈感動而寫成的嚴正聲明。

至於第14節，雖然經文本本身與洗禮毫無關係，但很奇怪，某些信徒卻引用它來支持嬰兒洗禮。另一方面，認為只有信徒可以受洗的人，通常對待基督徒父母所生的子女，如同對待異教徒一般。但這段經文至少告訴我們，就算家裏只有一位信主的成年人，神都會視那整個家庭為祂賜福的特殊對象。他們有機會認識神的話語、目睹基督徒生活的榜樣和歸信主。即使是兒童，也應該鼓勵他們認識信仰，直至他們到達自主的年齡；此外，

8 關於這裏和接着兩段所採取的觀點的詳細闡釋，見Craig L. Blomberg, "Marriage, Divorce, Remarriage, and Celibacy: An Exegesis of Mathew 19:3-12," *TrinJ* 11 n.s. (1990): 161-196; 特別是關於林前七10-16的部分，見186-194頁。

9 Roy A. Harrisville, *1 Corinthians* (Minneapolis: Augsburg, 1987), 110.



他們也應該在教會和家庭中接受基督教的薰陶，讓他們感到自己是神家裏的一分子，而非外人。<sup>10</sup> 更概括地說，“基督教有一種感染力，能夠影響所有前來接觸它的人”。而且，“在信徒和非信徒的夥伴關係中，信徒被牽引接觸罪的機會，未必如非信徒被牽引去認識神恩典的機會那樣多”<sup>11</sup>。

第15節上帶出一個重要的問題。如果在聖經容許離婚的情況下，信徒不一定要挽回該段婚姻，那麼，他或她是否有自由再婚呢？第39節也對寡婦有類似的教導。她的丈夫若是死了，她就不再被該段婚姻所“約束”，有自由物色另一位伴侶。兩段經文所用的“拘束”、“約束”在原文中並非同一個動詞，但看起來意思相同。在猶太和希羅社會中，倘若經過正式離婚的人都有權再婚，那麼，保羅若是反對的話，應該會明確地表明。因此，第11節上便應理解為不合法的離婚。但我們必須承認，經文沒有提供明確的答案。

對第15節下也有類似的種種爭論。倘若“神召我們原是要我們和睦”這句話是指要維持婚姻，那它顯然不能用作合法離婚的準則。但假如情況如我們所推斷的，它是指當夫妻中任何一方不願意繼續留下時，另一方不必阻止對方離去，那麼這句話便有可能應用於其他處境。然而，一切瑣碎的爭執都可以破壞家庭的和睦，卻不足以構成離婚的理由，因此，這個準則只可以用在極端的情況之下。

### 當代應用



今天極少基督徒會倡導完全的禁慾，以此為每個信徒的努力目標。我們的問題更貼近哥林多教會中支持享樂主義的黨派，多於支持禁慾主義的黨派。因此，在應用哥林多前書第七章的時候，信徒必須留心現代的處境已有所不同。也許，最近似這種禁慾主義的處境，仍可在傳統的羅馬天主教圈子中找到，他們一直堅持獨身是作神父和某些聖職的必要條件。無論是保羅抑或其他任何一位聖經作者，都沒有為這個劃一的規定提供理據。然而，新教徒（Protestant）卻往往對這項極

10 對第14節的釋經和應用提供了特別有用的資料的，有Paul K. Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 122-137。

11 Barclay, *Corinthians*, 63-64.

端的要求矯枉過正，不適當地貶低了獨身生活。有些教會不會聘用未婚的牧者！甚至單身的成年信徒也經常表示，自己在教會中有二等公民的感覺。近年興起的單身小組有助他們消滅不少的孤單感，然而，這些小組能否成功地將單身信徒融入教會中佔大多數的已婚信徒和家庭當中，則仍然是一個問號。<sup>12</sup>

對於主張在婚姻生活中禁慾的問題（2-7節），對現代人來說十分罕有。然而，有些基督徒仍然認為性本身就是污穢的東西，另一些已婚信徒則不適當地對待性（用作獎勵或懲罰）。許多研究都指出，不少夫婦在性生活方面的頻密程度（通常每週一次或更少），少於性慾高峯周期的三至四日一次——這至少是年青和中年男女一般所經歷的周期。<sup>13</sup> 現今社會有無數的機會，讓人不正當地滿足性慾，所以保羅對落入試探的提醒（2、5節），至今仍是同樣適用的。保羅提出只有為了專注於靈修才可暫時禁慾，這便讓我們再一次發現保羅的世界與我們的是何等的不同。但現在已有人發起一些行動，推動信徒重新重視屬靈操練——尤其是祈禱<sup>14</sup>，以及騰出空間與主深入相交。

第8至9節是失婚的單身基督徒極其需要的持平意見。可悲的是，今天我們經常會聽見有人說——尤其是出自離婚人士之口——享受性愛是他們的權利，但卻拒絕考慮再婚。再婚可以是美好、甚至是十分重要的，不僅是為了享受親密的性關係。越來越多的單親家庭面對撫養子女、賺取外快和克服孤單的問題，需要人幫助。但這些原因都不足以構成再婚的合理理由，因為上述任何一個原因都只是利用新的配偶來解決**自己**的需要。惟有全心全意為對方的幸福着想，委身於對方（4節），才能為一段美滿的婚姻奠下穩固的基礎。

12 要從歷史性和社會性的角度研究美國單身基督徒，見Carolyn A. Koons and J. Anthony, *Single Adult Passages: Uncharted Territories* (Grand Rapids: Baker, 1991)。單身基督徒如何過一個均衡生活的具體建議，見Rhena Taylor, *Single and Whole* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1984)。

13 參例：Herbert J. Miles, *Sexual Understanding Before Marriage* (Grand Rapids: Zondervan, 1971), 72。

14 最明顯見於Richard J. Foster的著作，他近年的一部作品尤有價值——*Prayer: Finding the Heart's True Home* (San Francisco: HarperCollins, 1992)。

當然，離婚和再婚的統計數字持續上升，令人瞠目。<sup>15</sup> 今天嘗試在這方面尋找聖經教導的基督徒，很快便分成至少四個不同的陣營：（1）認為聖經絕不容許人離婚和再婚；（2）認為聖經容許人在某些情況下離婚，卻絕不可再婚；（3）認為在犯姦淫和遭離棄（或遭不信的配偶離棄）的情況下可以離婚和再婚；及（4）認為人可以因着很多不同的理由離婚和再婚。<sup>16</sup> 此外，四個立場依次各有分支及中間立場。不過，自從宗教改革之後，新教圈子大都支持第三個立場，正如上文所述，這也許是最正確的。不少恪守聖經原則的同工，堅稱離婚後不能再婚（或連離婚也完全禁止）；從教牧關懷的角度而言，這在現今社會實際上是行不通的。<sup>17</sup>

那些贊同離婚不失為解決某些婚姻問題合理的最後一招的人，也必須承認人們採用這條“出路”的普遍程度，已遠遠超過神所願意見到的情況。那些考慮離婚的人，往往尚未盡力挽救婚姻就已感到自己山窮水盡了。在這些夫婦的問題未曾惡化至不可收拾之前，支持他們的基督徒朋友、團契、小組及教會傳道人，就應該到他們身邊，給予適當的鼓勵、輔導，正視問題，並提出一些當事人未必考慮過的建議。反過來說，這些夫婦也必須開放自己，尋求幫助，至少個別或夫婦一同接受合資格的基督徒輔導員的婚姻輔導。我們的教會需要更多促進婚姻成長的活動項目，多於幫助離婚者重新振作的工作坊，不過後者顯然也是需要的。

即使我們竭盡所能，有些夫婦仍會違背聖經的教導而離婚。碰到這種情況，基督徒羣體須要避免今天經常出現的兩種極端的錯誤：一是太容易接納，一是完全拒絕寬恕。有關的夫婦在事後有沒有表現出真誠悔改的態度，將在很大程度上影響基督徒決定應該採取哪種回應。我們必須問清楚那些申請成為會友的人曾否不適當地離婚或再婚，若有的話，他們是否已真誠悔改。

15 Andrew Cornes, *Divorce and Remarriage: Biblical Principles and Pastoral Practice* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 7-48, 提供了一個最新的研究。

16 尤見H. Wayne House, ed., *Divorce and Remarriage: Four Christian Views* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1990)。

17 尤見Craig. S. Keener, ... *And Marries Another* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991)，作者在釋經和牧養上的技巧，使這本書成為討論離婚和再婚的優質書籍。

我們要準備好去幫助那些已離婚多年的人，去處理那些仍然困擾他們身心的個人問題，即使對那些傲慢地堅持自己沒有做錯的人，我們也要繼續去處理（最終甚或要停止與他們的相交生活）。任何年齡的單身者——包括從未結過婚的人士，都應當謹慎，避免倉促成婚或抱着錯誤的動機結婚。令人遺憾的是，在中年人的單身小組內，那些喪偶和離婚者往往在約會的初期便急於談婚論嫁，而許多單身人士要與未婚的異性建立“純粹的友誼”也倍覺困難。更令人遺憾的是，在一些主要由未結過婚的年輕人組成的單身小組中，也見到類似的情況。<sup>18</sup>

第12至14節提醒我們另一個要竭力維護婚姻的原因，就是離婚對兒女所造成的影響。雖然這個考慮因素已超出保羅運用“不潔淨”和“聖潔”這種措詞時心中所思想的具體問題，可是確實地，父母離異使子女（尤其是年幼子女）失去與父親或母親經常接觸的機會，所造成長遠而不良的影響，將會使家庭變得不健全，也因此而不聖潔。

再婚，偕同子女與新的配偶建立家庭，可能會較單親家庭優勝。然而，統計數字卻指出，再婚越來越不能成為解決原來問題的出路，因為再婚的家庭甚至比原來的單親家庭更容易破碎。<sup>19</sup> 有越來越多的人認為：寧願快樂地過離婚後的生活，也比忍受不快樂的婚姻好，但這種想法卻有幾方面的錯誤：（1）大多數以為自己離婚後會感到快樂的人，事後並不感到快樂；（2）即使那些在離婚後真正感到快樂的人，大多都沒有顧及離婚對其兒女或前夫（前妻）的影響；（3）這個想法的前提最根本都是以自我為中心的，這與基督徒生命基本上無私的本質完全不相符。

第15至16節涉及現代的約會方式和有關的爭論。雖然聖經沒有明文禁止基督徒與非基督徒結婚（林後六14—17似乎是指基督徒與律法主義或敬拜偶像者的輒不相配），但第39節卻對考慮再婚者提出這樣的限制。而

18 Cornes, *Divorce and Remarriage*, 313-349，在這些方面提供了極佳的牧養應用，不過他對保羅書信的理解跟一般作者的有某些出入。

19 當然，在這些情況下是可以挽救的。要得到極好的指引，見例：Beth E. Brown, *When You're Mom #2* (Ann Arbor: Servant, 1991)。



且，第16節令我們想到，傳福音的動機不足以構成約會或結婚的理由，因為這並不能保證對方會信主。誠然，基督徒需要與一些非基督徒朋友保持良好的交往，但目的只是讓他們看到基督徒的生活見證，在這種情況下，或者可以有適當的非正式約會。但一段真正美滿的婚姻，需要雙方作出共同的委身；要一個全心全意矢志服事基督的信徒，和一個不願意悔改信主的非基督徒來作出共同的委身，簡直是難若登天。

## 林前七17-24

<sup>17</sup>只要照主所分給各人的，和神所召各人的而行。我吩咐各教會都是這樣。<sup>18</sup>有人已受割禮蒙召呢，就不要廢割禮；有人未受割禮蒙召呢，就不要受割禮。<sup>19</sup>受割禮算不得甚麼，不受割禮也算不得甚麼，只要守神的誠命就是了。

<sup>20</sup>各人蒙召的時候是甚麼身分，仍要守住這身分。<sup>21</sup>你是作奴隸蒙召的嗎？不要因此憂慮。若能以自由，就求自由更好。<sup>22</sup>因為作奴僕蒙召於主的，就是主所釋放的人；作自由之人蒙召的，就是基督的奴僕。<sup>23</sup>你們是重價買來的，不要作人的奴僕。<sup>24</sup>弟兄們，你們各人蒙召的時候是甚麼身分，仍要在神面前守住這身分。

### 釋文原意



第17至24節對保羅自第七章起至此的論點作了一個初步的總結，同時將它應用於兩個類似的處境。倘若第七章確實是以ABA的結構寫成（見140頁），那麼本段經文不單提供了一個摘要，更是保羅論據的中心焦點（夾心的B部分）。在本段的開始（17節）、中間（20節）和結尾（24節）均重申了論據的重點，大意是：“不要只因你成了基督徒，就急於改變你生活其中的外在環境。”

“行”（17節）是指“過活”。“主所分給各人的”乃指每個人的婚姻狀況、社會經濟環境或物質環境。而“照……神所召各人的”這一短語的翻譯在意思上欠清晰，希臘文的意思應是“照神呼召各人時的情況”。換言之，整節經文的意思是：當我們來到主面前時，無論當時狀況如何，都應繼續忠心地作工，不立即試圖改變現狀。

18至19節以受了割禮和未受割禮為例，說明這個原則。猶太基督徒試圖迫使外邦基督徒接受割禮（徒十五1）；而另一方面，許多猶太人為求得希臘和羅馬社會的接納，又會去做一個小手術，使他們外表看來好像未

受過割禮一樣。<sup>1</sup> 雖然割禮曾是猶太教禮儀中最基本的要求之一，但如今對信徒來說在道德上已無關緊要（參徒十五1-21）。在新約聖經中，跟割禮相對應的是救恩，其表徵是洗禮（西二11-15）。

對基督徒來說，“守神的誡命”（19節）並非表示要遵守全部613條摩西律法，雖然它們確實全都在某種意義上與信徒息息相關（提後三16），但起碼不是要按照其字面意義去遵守。保羅在這裏所指的，是根據耶穌和眾使徒的言行，對律法重新詮釋和應用，以適切新時代之需。<sup>2</sup>

第21至23節為“守住這身分”的原則提供了第二個實例。在這裏保羅把羅馬的奴隸和自由人的經歷互相對比。無論哪種身分，都不能按固有情況使任何一方比另一方事奉主容易些；而且，從屬靈的角度來看，字義上的奴隸已經在基督裏獲得自由，字義上的自由人卻成了基督的奴僕。不過，保羅確實在這裏加上了一個例外情況，是他在割禮的事上沒有提過的，那就是：“若能以自由，就求自由更好。”<sup>3</sup> 奴隸制度是一種壓迫，是神所不喜悅的，所以，當有重獲自由的機會時，就應該抓住。

值得一提的是，古代羅馬的奴隸制度，與我們從1800年代美國南方歷史中所認識的奴隸制度並不完全一樣。古羅馬當然也有兇惡的主人，但有

1 要認識進行這手術的動機和性質，見Robert G. Hall, "Epispasm: Circumcision in Reverse," *BibRev* 8.4 (1992): 52-57。羅馬競技場是運動比賽的中心，而羅馬浴池（類似我們康樂中心的熱水浴池）經常被用作洽談生意和討論政治的地方。男人在那些地方都是裸體的，所以，猶太人一眼便能被人認出。涉及的手術包括將陰莖上鬆弛的皮上拉蓋住陰莖的頂端，然後縫合傷口，使之看起來像包皮。

2 要研究基督徒對舊約律法在新約時代所扮演的角色的好點，見Wayne G. Strickland, ed., *The Law, the Gospel, and the Modern Christian* (Grand Rapids: Zondervan, 1993)。當中所陳述的五個觀點中，最有說服力的是 Douglas J. Moo, "The Law of Christ as the Fulfillment of Moses: A Modified Lutheran View," 319-376。比較William W. Klein, Craig L. Blomberg, and Robert L. Hubbard, Jr., *Introduction to Biblical Interpretation* (Dallas: Word, 1993), 279-283。

3 這句的希臘文其實可以翻譯為：“即或你可以獲得自由，卻要用〔你目前為奴的身分〕。”可是，S. Scott Bartchy, *ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΤΑΙ: First-Century Slavery and 1 Corinthians 7:21* (Missoula, Mont: Scholars, 1973)從文法和歷史的理據，斷然指出這種觀點是極之不可能的。如果主人決意要其奴隸得解放的話，奴隸是不可以拒絕被解放的，而 *ei kai* 譯為“假如真的”，比“即或”來得自然。

時某些奴隸的生活就跟中世紀歐洲富裕家庭的契約僕人相差無幾。另有一些人還作了政府的官員、教師、商人或藝術家。他們當中許多有能力贖回自己的自由，不像美國南方的奴隸；但不少奴隸卻寧願選擇繼續活在主人的庇護下，不想過自由而無保障的生活。<sup>4</sup> 不過，保羅明白將他人據為己有、視為財產，根本上是與被佔據者在基督裏的身分有所衝突的（參門10-16）。所以，他提醒所有信徒不要在肉身或屬靈上再作別人的奴隸，因為基督救贖的目的就是為了要拯救他們得自由（23節）。

#### 應用原則



在17至24節裏，保羅把討論擴展至性與婚姻以外的範圍；這顯示本段的原則應該有更廣泛的應用。“在哪裏扎根，就在哪裏開花”（“Bloom where you are planted”）這句諺語，也可以套用在不同的處境中。再一次，我們不能不佩服保羅的牧養智慧，他能夠顧及生活於不同處境的人，且輕看當時社會過分強調的身分地位。

21節下（“若能以自由，就求自由更好”）表明，雖然保羅在第17節、20節和24節勸告信徒要保持現狀，但這並不是絕對的。事實上，綜觀全章的教導，保羅是想勸初信者不要貿然採取激烈的行動去改變他們的生活，以為改變他們外在的狀況便是討神喜悅的秘訣。使徒行傳十六章3節告訴我們，保羅可以心安理得地為有一半猶太人血統的提摩太行割禮，以免出外佈道時得罪他的猶太同胞。但是，當猶太派信徒堅持割禮是得救的先決條件時，保羅則堅決地加以反對（徒十五1-2；加二11-14）。

對於任何一個有猶太背景的人來說，第19節都是相當突出的（割禮無疑曾是神的主要誡命之一！），而這正好顯明保羅已遠離猶太主義。我們一方面不可忽視保羅對於道德要求抱有的絕對標準，但另一方面，他對神

4 對新約時代的奴隸情況作持平而扼要描述的，參Carolyn Osiek, "Slavery in the Second Testament World," *BTB* 22 (1992): 174-179。對原初資料作詳細探討的，見 Thomas Wiedemann, *Greek and Roman Slavery* (Baltimore: Johns Hopkins, 1981)。



旨意的理解基本上是依從聖靈的帶領，而非律法所頒佈的表面字句（尤參林後三6-18）。<sup>5</sup>

長久以來，第21節都被支持奴隸制度的人濫用。<sup>6</sup> 他們還引用歌羅西書三章22至25節和以弗所書六章5至8節等類似的經文。若保羅贊成廢除奴隸制度，為何他不挺身而出，說得更直接一些呢？部分原因是由於他像耶穌一樣，主要關注的是建立一羣抗衡文化的門徒，他們不是要直接挑戰國家制度，而是要在世人面前樹立另一種更好的生活方式。另一個原因可能是，相對於古羅馬帝國龐大的奴隸制度，基督教實在微不足道。基督徒若嘗試對奴隸制度作出大規模的攻擊，可能會適得其反，甚至危害到基督教本身的生存。但保羅在基督裏播下了革命的種子，到了適當時間，它便能夠動搖這些欺壓人的社會建制。<sup>7</sup>

雖然聖經在反對這種欺壓人的做法上保持低調，而且教會中某些黨派經常對奴隸解放橫加阻撓，但意味深長的是，歷史上反對奴隸制度的運動往往主要是由基督徒推動的。<sup>8</sup> 不過，從最根本的層面來說，聖經這個謹慎的態度是源於一個事實：最終決定來生如何生活的，乃是靈命上的自由，而非肉身的自由；而且，若與來生相比，今生的際遇便顯得微不足道了（林後四17；羅八18）。從腓立比書四章10至19節來看，我們也可以把這些原則運用在自己或富或貧的處境裏。

奴隸與自由人的例子，比起受割禮與不受割禮的例子，更類似獨身與結婚的問題。因為奴隸制度與婚姻都是關乎基本道德問題的，而保羅亦確實表示，在某些情況下，某種身分較另一種身分理想。不過，這三個對比

都強化了保羅的中心要旨：“神最終並不在乎我們的身分地位。”相反，“正因為我們的生命是取決於神的呼召，而不是我們所處的環境，所以，我們必須學習在原來的環境中延續自己‘在神面前’的身分……不管是與不信主的人結合的婚姻、獨身、做藍領或白領的工作，或處於某個社會經濟階層，都要讓神的呼召聖化我們的境遇”。<sup>9</sup>

#### 當代應用



我們嘗試將這段經文應用於現今社會時所遇到的主要張力，斯奈德（Snyder）簡潔地概述如下：“保羅的想法，與西方社會的獨立自主思想形成了鮮明的對比。對保羅來說，一個人除非在自己的社交圈子裏與人保持融洽，否則便沒有真正的自由。”<sup>10</sup>

這幾節經文直接挑戰我們現代的個人主義，這種思想教人不可滿足於現狀，要不斷去追求獲得更多的金錢、權力、影響力，並要掌管自己的生命。結果在較富裕的階層裏，有一大羣停不下來、努力向上爬的人，但他們卻往往沒有留意到，正當他們攀爬社會階梯、把別人壓下去的時候，窮人和被剝削者的數目往往就上升了。

與此相反，誤解這段經文所引致的另一可能是變得被動。第21節鼓勵我們要嘗試改善我們在世上的生活，只要我們沒有損人利己，或誤以為快樂和豐盛的基督徒人生的關鍵在於改變我們的現況。當然，我們要避免提議初信者辭退世俗的工作而轉投全職事奉，以為那**本來**就是更理想的選擇。

人信主以後要誠信可敬、努力地繼續在原來的崗位上工作，只有那些在本質上屬於不道德的工作要停止——娼妓、拉皮條、敲詐勒索、有組織犯罪活動、販毒等等。當然，亦有一些工作是難以界定的，例如在賭場工作，或製造核子武器。對這類工作的看法，基督徒仍會各持不同的意見，

5 可進一步參考 Stephen Westerholm, "'Letter' and 'Spirit': The Foundation of Pauline Ethics," *NTS* 30 (1994): 229-248。

6 尤見 Willard M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War and Women* (Scottsdale, Pa.: Herald, 1983), 31-64，當中對聖經與廢除奴隸制度的爭論進行了探討。

7 尤參 F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 401，關於腓利門書對奴隸制度的衝擊：“這封信把我們帶入一種氣氛裏，讓我們感覺到這種制度只會步向枯萎和死亡。”

8 要瞭解詳盡的歷史，參 David B. Davis, *Slavery and Human Progress* (Oxford: Oxford University Press, 1984)。

9 Fee, *First Corinthians*, 322.

10 Snyder, *First Corinthians*, 109.

至於保羅在這裏的教導能否結束那些爭論，就不得而知了。

另一方面，基督徒奉基督的名試圖解放那些遭受社會制度欺壓的人，是完全恰當的，只要他們不將福音變成純粹以現世為關注點的福音。某些激進的解放神學的分支便犯了這方面的毛病。不過，這些極端主義者雖有錯誤，卻不代表他們致力爭取的是錯誤的。<sup>11</sup> 奴隸制度仍存在於第三世界的某些地方，在其他地方甚至有死灰復燃的情況，尤其是將年輕婦女賣為娼妓。世上許多人作了酒精、毒品、性，甚至宗教的奴隸，還有更多不易被人察覺的偶像崇拜和意識形態擄去了更多人的心靈。面對這一切，保羅的話即使在今天仍鏗然有聲：“你們是重價買來的，不要作人的奴隸。”（23節）那些在暴虐政權下遭受壓迫，在不公平的經濟體制下受到剝削的人，須要聆聽那為他們肉身和屬靈景況帶來盼望的福音。然而，想要解放這些人的基督徒必須逐步爭取，要知道這是一項長久而艱苦的工作；不應試圖用激烈的行動介入，因為這樣實際上可能會適得其反。<sup>12</sup>

11 從聖經角度對解放論者作出持平研究的，見於 Orlando E. Costas, *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelization* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989)。另一本同樣使人得益的著作是 Thomas D. Hanks, *God So Loved the Third World* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1984)。

12 參照對我們有啟發作用的著作：Andrew Kirk, *The Good News of the Kingdom Coming* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1983)；和 John M. Perkins, *Beyond Charity: The Call to Christian Community Development* (Grand Rapids: Baker, 1993)。

## 林前七25-40

<sup>25</sup>論到童身的人，我沒有主的命令，但我既蒙主憐恤能作忠心的人，就把自己的意見告訴你們。<sup>26</sup>因現今的艱難，據我看來，人不如守素安常才好。<sup>27</sup>你有妻子纏着呢，就不要求脫離；你沒有妻子纏着呢，就不要求妻子。<sup>28</sup>你若娶妻，並不是犯罪；處女若出嫁，也不是犯罪。然而這等人肉身必受苦難，我卻願意你們免這苦難。

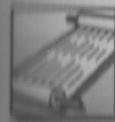
<sup>29</sup>弟兄們，我對你們說，時候減少了。從此以後，那有妻子的，要像沒有妻子；<sup>30</sup>哀哭的，要像不哀哭；快樂的，要像不快樂；置買的，要像無有所得；<sup>31</sup>用世物的，要像不用世物；因為這世界的樣子將要過去了。

<sup>32</sup>我願你們無所掛慮。沒有娶妻的，是為主的事掛慮，想怎樣叫主喜悅；<sup>33</sup>娶了妻的，是為世上的事掛慮，想怎樣叫妻子喜悅。<sup>34</sup>婦人和處女也有分別。沒有出嫁的，是為主的事掛慮，要身體、靈魂都聖潔；已經出嫁的，是為世上的事掛慮，想怎樣叫丈夫喜悅。<sup>35</sup>我說這話是為你們的益處，不是要牢籠你們，乃是要叫你們行合宜的事，得以殷勤服事主，沒有分心的事。

<sup>36</sup>若有人以為自己待他的女兒不合宜，女兒也過了年歲，事又當行，他就可隨意辦理，不算有罪，叫二人成親就是了。<sup>37</sup>倘若人心裏堅定，沒有不得已的事，並且由得自己作主，心裏又決定了留下女兒不出嫁，如此行也好。<sup>38</sup>這樣看來，叫自己的女兒出嫁是好，不叫她出嫁更是好。

<sup>39</sup>丈夫活着的時候，妻子是被約束的；丈夫若死了，妻子就可以自由，隨意再嫁，只是要嫁這在主裏面的人。<sup>40</sup>然而按我的意見，若常守節更有福氣。我也想自己是被神的靈感動了。

### 經文原意



第25至40節再次談論“性與婚姻”這題目，以回應哥林多教會支持獨身的黨派。除了保羅在39至40節給予寡婦的忠告外，這部分的經文將焦點完全放在從未結過婚的信徒身上。第25節引



介了這類信徒。“童身的人”乃指適婚年齡的年青男女，不一定是那些從未有過性經驗的人。第25節“我沒有主的命令”與第12節上的話相類似。保羅在這兩處都無法引用耶穌在世時所說過的話，而是相信自己受神感動向他們提供可信賴的勸告。

第26節下和27節下重複了“保持現狀”的主題。由於這裏討論的是單身的年輕人，就像8至9節的寡婦和鰥夫的情況一樣，保羅本可以更起勁地提倡獨身。不過，他很快便提醒讀者，他所熱衷的禁慾並不適用於已婚人士（27節上）；而且，他反對哥林多教會某些信徒的教導，說性和婚姻天生就是罪惡的。他重申：“你若娶妻，並不是犯罪”（28節上）。這裏的“你”大概是指年輕的男人。第28節下所述的，是對年輕的女人出嫁作出相同的肯定。

第25至28節提出兩個新的理由，以支持保羅的意見。第一個是“現今的艱難”（26節上），在29至31節將對此作進一步的解釋。第二個則與“肉身必受苦難”（28節下）有關，在第32至35節會再作詳述。有些人以為“現今的艱難”必然是指哥林多歷史上發生的某些特殊饑荒或迫害事件。<sup>1</sup>但就我們所知，此城在公元50年代中期的繁榮景象，與羅馬帝國的其他地方不相上下。而且，亦沒有證據顯示哥林多的基督徒遭受過很大的迫害，至少不會被迫害多於第1世紀的大部分基督徒。因此，將29至31節理解為26節上的解釋較為恰當，如NRSV譯為“迫在眉睫的艱難”就較為容易理解。保羅知道現今距離基督再來的日子非常近了（NIV作“時候不多了”，29節上），但這並不意味着保羅為主再來定下了任何日期，也不表示他預期自己會在有生之年見到主再來。他就像新約其他的作者一樣，認同這樣一種見解，對此克蘭菲爾（C. E. B. Cranfield）作過確切的描述：

基督復臨將近……這並非表示這事必定會在幾個月或幾年之內發生，而是表示這事可能隨時會發生；因為歷史上決定性的事件已經在基督的工作、受死、復活和升天的過程中發生了，以後的一切歷史事件都只是結尾部分，就其意義來說確

1 尤見 Bruce W. Winter, "Secular and Christian Responses to Corinthian Famines," *Tynar* 40 (1989): 86-106。我們很難確切知道較早前的饑荒帶來多長遠的影響，再加上其後接續的29至31節似乎已解釋了26節，所以應該不用尋找其他背景資料了。

實是短暫的，儘管它可能持續一段很長的時間。<sup>2</sup>

因此，所有基督徒都應有事奉主的迫切感，因為我們無法肯定末時在甚麼時候來到，一旦到了，我們便再無機會領人歸主或栽培他們成為成熟的門徒了。保羅深深明白婚姻生活會使人分心，削弱信徒的這種迫切感。因此，那些選擇結婚的人，切不可讓家庭佔據他們所有的心思意念，以致再不能有效地事奉主（29節下）。這個道理同樣適用於人的其他正常活動——慶祝和守喪、商貿和購物（30-31節）。這些都是正當的活動，但沒有恆久的價值。因此，基督徒應該比非基督徒較少參與這個世界的事務。由於保羅努力持守這種平衡的生活，所以有位作者給他冠以“屬世禁慾者”的稱號。<sup>3</sup>

第32至35節交代了保羅建議未婚者保持單身的第二個理由。即使基督徒不是迅即回來，照顧配偶和兒女也會使人減少關心教會和社會的需要（32-34節）。然而再一次，保羅沒有勉強別人遵行他所偏好的選擇，或一面倒地贊同獨身派的立場。要判斷是否適宜結婚，第35節提供了本章最重要的線索，即視乎該選擇能否使你“行合宜的事，得以殷勤服事主，沒有分心的事”。保羅並不是想用某種方法去“限制”他們的選擇（直譯是給他們“套上絃索”）。

第36至38節主要討論某類特定的未婚者。正如NIV腳註所展示的，這裏的用語相當含糊，可以使人產生兩種十分不同的理解。<sup>4</sup>初期教會的理解幾乎全部都與此相同，認為是指父親考慮是否該為女兒安排婚事。出現

2 C. E. B. Cranfield, "The Parable of the Unjust Judge and the Eschatology of Luke-Acts," *NT* 16 (1963): 300-301。如欲瞭解哥林多前書第七章的末世論，可參 Jeremy Moiser, "A Reassessment of Paul's View of Marriage with Reference to 1 Cor. 7," *JSNr* 18(1983): 103-22; Guy Greenfield, "Paul and the Eschatological Remarriage," *SWJT* 26(1983): 32-40。

3 Vincent L. Wimbush, *Paul: The Worldly Ascetic* (Macon, Ga.: Mercer, 1987)。

4 NIV的註釋近似《和》的翻譯：“若有人以為自己待他的女兒不合宜，女兒也過了年歲，事又當行，他就可隨意辦理，不算有罪，叫二人成親就是了。倘若人心裏堅定，沒有不得已的事，並且由自己作主，心裏又決定留下女兒不出嫁，如此行也好。這樣看來，叫自己的女兒出嫁是好的，不叫她出嫁更是好。”

在38節的“出嫁”(gamizo)，有別於在本章其他意指婚嫁所用的字(gameo，第9、10、28、33、34、36、39節)，在聖經中也較為罕見，這個字在其他地方意為“讓……出嫁”(太二十二30〔平行經文：可十二25；路二十35〕；太二十四38〔平行經文：路十七27])。再者，這個希臘字在聖經以外也很少使用，而其他採用相同後綴(-izo)的動詞，於新約時期亦正在失去它們使役的(causative)作用。

“不合宜”(36節)在原文影射性關係，這種字眼用在父女關係上是不恰當的。如果所指的是父親為女兒安排婚事，那麼第37節提到那名男士不要在被迫，而要在自願的情況下處理這事，聽起來就很古怪，因為父親一般很少會對女兒的婚事這樣躊躇不定。

因此，NIV的翻譯可能更為恰當，即將經文提到的男女雙方理解為未婚夫婦。<sup>5</sup>第1世紀希臘和羅馬社會的趨勢明顯不再流行由父母安排婚姻。但即使如此，我們仍不能確定實際的情況。有些人認為這幾節經文可能是指“屬靈”婚姻——兩個異性同意生活在一起，卻沒有性關係。“也過了年歲”的原文，其實可能是“性慾過盛”的意思，指的也可能是男方而非女方。總之，NIV的翻譯大概是正確的。訂了婚的男女，不必因覺得非繫隨獨身派不可而擱置婚事；不過，若他們選擇這樣做，也是可以接受的。其實，保羅在這裏就像在第7、8、26和40節那樣，重申自己寧願選擇獨身生活(38節)，但他卻拒絕將之定為規條。

保羅在第39至40節總結全章的時候，再次肯定一夫一妻制的婚姻是一生的承諾。這兩節亦是本章惟一處明確提到再婚的經文。基督徒寡婦，引申而言應該也包括鰥夫，有再婚的自由，只要他們再婚的對象是信徒。正如在第8節一樣，保羅重申他寧願選擇獨身生活，但卻不會將之定為一項絕對的要求。“我想自己是被神的靈感動了”(40節下)並非顯示保羅對自己有任何疑慮，而是意味着對哥林多信徒的一點諷刺，因為他們以為只有他們才有真正的屬靈洞察力。

5 最徹底捍衛此觀點的是Werner G. Kümmel, "Verlobung und Heirat bei Paulus (1. Cor 7, 36-38)," in *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, ed. Walther Eltester (Berlin: Töpelmann, 1954), 275-295。英文著作中並沒有與此相當的詳盡討論。

#### 應用原則



保羅繼續在哥林多教會的享樂主義者和禁慾主義者之間小心地標出他的路線。我們在1至16節那裏所談及由經文原意引到當代應用的方法，大部分都可以應用於這裏。此外，還有其他幾個值得注意的地方。

首先，正如第12節的情況一樣，我們切勿認為25至26節和第40節的內容比不上保羅所寫的其餘部分，以為前者較少得聖靈默示。保羅只是表明他無法引用以前的基督教權威，而必須倚靠神給他個人的引導。其次，倘若26節的“現今的艱難”是指第1世紀哥林多的某些獨特歷史景況，那麼保羅之後的討論就當然相應地改變了。但倘若我們的分析是正確的，29至31節乃指基督再來之前信徒一般經歷到的艱難，那麼，保羅的勸勉在整個教會歷史的何時何地都是同樣適用的。第三，第27節列出了“保持現狀”的另外兩個例子，可值得注意的是，第28節所指的卻只是那兩個例子中的其中一個。換言之，雖然保羅強調那些選擇結婚的人並不是犯罪，他卻從來沒有寫過“如果你離婚，你也沒有犯罪”，惟有前述的一些非常少數情況是例外(見前文146-147頁)。

第29至31節絕不可用來支持禁慾主義，那正是保羅試圖貶抑的。不過這幾節經文確實表示，論到優先次序，世上的事務不及神國重要。溫布殊(Vincent Wimbush)把保羅這種平衡的觀點有建設性地描述為“道德的中庸之道”：

它仍是日後各種基督徒屬靈追求模式的包袱，也同時是挑戰。對於認為基督教信仰等同屬世的議程而要求激進的社會改革的人來說，保羅及其跟隨者的思想便顯得軟弱不堪，脫離現實。對於另一些認為基督徒信仰最首要的要求，就是操練內裏敬虔的人來說，保羅及其跟隨者的思想便顯得低於標準，與世俗妥協。<sup>6</sup>

6 Wimbush, *Paul*, 97.



然而，那些專心要遵行神話語的信徒，正是力求做到保羅那種既入世而又不屬世的平衡。

第32至35節為生活在任何時代和任何社會中決定是否結婚的人，提供了重要的指引。基督徒應該自問的是，他們在哪種婚姻狀況下——單身還是結婚——最能夠有效地事奉主，而不是採納社會所建議的無數其他準則。格林（Michael Green）建議信徒回答以下問題：“我若結了婚，能否同樣地被主使用，抑或無可避免會妨礙我事奉主？”他接着指出：“基督徒一旦結了婚，可以參與事奉的時間便可能減少，但事奉的素質卻也可能會提高。無論如何，除非我已經坦誠地面對婚姻對自己的基督徒生活和事奉所帶來的衝擊這個問題，否則，我便無權結婚。”<sup>7</sup>

另一個相類似的問題是，決定是否生育兒女（或決定生育兒女的數目）——當然這還要視乎夫婦在這事上可以作決定的程度。為了神國度的緣故而決定不生育兒女，並不是大多數夫婦的抉擇，但它肯定是值得信徒認真考慮的一件事。<sup>8</sup>有了配偶和兒女都可能使基督徒在某些方面變得不願意順服耶穌，例如奉獻金額和屬世的追求方面；但反過來說，他們亦可能大大提升基督徒的個人生命，加強他們服事其他家庭的能力，並讓他們有無數機會在本身的家庭內訓練門徒。

第36至38節有部分的應用顯然視乎我們採用哪個譯本。倘若經文所講的是父親考慮是否把女兒嫁出，那麼對那些婚姻不是由父母安排的社會，其應用性便很低了。如果經文所指的是已訂婚的一對，那麼，我們便發現保羅並不像猶太人那樣重視訂婚的約束力（猶太人認為解除訂婚之約就等於離婚）。假如正確的翻譯是“女方也過了年歲”，那麼從第36節推論，年紀較大的未婚夫妻，其訂婚期往往當比年輕男女的為短。無論採納哪一個翻譯，保羅那個“不錯……但是”的邏輯總是明顯不過的。

作為全章總結的39至40節，強調了婚姻是一生之久的承諾。這是另一個理由說明為何不可以輕率結婚或離婚（特別是為了禁慾的緣故）。提摩太前書五章11至15節似乎較為積極鼓勵再婚，究其原因，是保羅在那裏所處理的問題與哥林多的並不相同。

7 Green, *Corinth*, 116.

8 尤見Diane Payette-Bucchi, "Voluntary Childlessness," *Direction* 17.2 (1988): 26-41.

有一點是值得順便提及的。如果保羅容許寡婦和鰥夫再婚，有時甚至鼓勵他們這樣做，那麼，那個作教會領袖的準則——通常被譯為“只作一個婦人的丈夫”（提前三2、12），便似乎無意排斥再婚者當教會領袖。不過在提摩太前書第三章裏，我們找不到語言學或上下文的理據，指因配偶死亡而再婚者符合這個準則，而那些按聖經指引而離婚並再婚的人則不符合這個準則。因此，“只作一個婦人的丈夫”這句話，最好理解為“若是已婚者，忠於配偶應是他現時生活的特徵”<sup>9</sup>。

#### 現代應用



很少基督徒會充分考慮自己是否當為了全心全意事奉主而守獨身。事實上，更多的基督徒須要在這方面認真考慮。有一些例子說明人生若免除了家庭的負擔，可以完成許多使命，例如：具國際影響力的聖公會牧師史托德（John Stott），或是到各地傳福音的美南浸信會宣教士門諾特（Lottie Moon），他倆都是守獨身的。許多基督教的傳道人——由約翰衛斯理至現代眾多熱心事奉的“工作狂”，若沒有結婚的話就會好過一些，不用因為經年忽略配偶，最終痛苦地經歷婚姻的破裂。威廉克理（William Carey）是位了不起的宣教士，但他要求妻子桃樂絲（Dorothy）所作的犧牲，最終令她精神失常，這事使他輝煌的宣教事業蒙上污點。<sup>10</sup>假如那些沒有認真計算代價的夫婦當初沒有結婚的話，肯定可以避免這些由婚姻帶來的痛苦。

對於我們每個人——不管是單身還是已婚的，如果世界末日真的可能會在我們今生來臨，我們就當有為主工作的迫切感，而這是當今基督徒所罕有的。即使主延遲祂再來的時間，但突如其來的死亡，仍會奪走我們許多人的性命，粉碎人自信還有數十年時間可以悠閒地事奉神的想法。

昔日美國福音派基督徒在缺乏資源、遭受排斥的景況下，卻可以更嚴謹地遵行第29至31節的教導。如今，我們人數增多了，當中也不乏富裕的，許多信徒便似乎都在“全神貫注”地追求“世物”（31節）和購置物質財產，若“有所得”（30節）。在遵行保羅這方面的教訓上，第三世界的

9 尤見C. H. Dodd, "New Testament Translation Problems II.," *BT* 28 (1977): 112-116.

10 有關記載，尤見James R. Beck, *Dorothy Carey* (Grand Rapids: Baker, 1992).

基督徒往往是我們很好的榜樣，因為他們較少遭受物質主義的引誘。我們要經常用31節下來提醒自己，抗拒社會傳遞給我們的每個不合乎聖經的信息，要認定今生若與永恆相比，只不過像滄海一粟。惟有將我們的人生和才幹投資在可以超越今生的事情上，才有價值。<sup>11</sup>

今天許多夫婦都能夠坦誠地見證說，按着第35節的準則，他們還是結婚比較好。夫婦二人可以一起加入某個事奉隊伍，在恩賜上互相補足來完成共同的使命，還可以時刻彼此支持和鼓勵（參傳四12）。但亦有越來越多的基督徒家庭，丈夫和妻子各走自己的方向，彼此越分越開，尤其是雙方在應付了每天的責任之餘，一家人共處的時間已所餘無幾。今天許多在神學院受造就的信徒，其配偶似乎都不曾想過要全力支持伴侶目前和將來的事奉，反而堅持要獨立發展自身的事業。倘若這種情況在那些預備作全職事奉的信徒身上尚且發生着，其他信徒的情況豈不更為嚴重？

若有兒女的話，問題便進一步惡化。我們極其需要看見整個家庭一同事奉的典範。對那些想要兒女、本身卻不育的夫婦，收養兒童可以是他們對基督委身和事奉的一種主要方式。許多城市都有不少混血的、異族的、曾遭受虐待的或身體傷殘的兒童，等候別人的領養。但是，許多中產階級的不育夫婦，卻只願意收養健康的同種族兒童。無論是收養的或親生的兒女，培育敬虔的子女本身就是一項事奉，但就像不信主的配偶一樣（16節），基督徒父母所生的子女不一定就會接受主。有人說基督徒應該生養眾多，以便把這個世界變得基督化；但這個想法既不合乎保羅在25至35節的觀點，也不合乎事實——很多嘗試履行這個“使命”的夫婦，最後只是痛苦地看着兒女拜偶像。

第36至38節顯然與現今的約會模式有關。有些國家的人訂婚期較短，而在訂婚前，通常會先後與多位異性維持較長期的戀人關係。另一些文化羣落裏的男女，通常在訂婚前只會與異性做普通朋友，在雙方真正相戀時便會訂婚，而訂婚期也較長。保羅的教導沒有對這任何一種方式表示偏好，但卻暗示了訂婚是一件嚴肅的事，不可倉卒行事。然而，訂婚並不同於婚約。訂婚後的男女必須繼續考慮和禱告，再決定結婚與否。有關訂

11 要實踐這些原則的各種實際意見，見Ronald J. Sider, ed., *Living More Simply* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1980)。

婚期長短的決定必須適中，因為太長可能會使當事人在性方面得不到滿足或犯罪，而太短則雙方可能在未肯定神的旨意之前便步入婚姻生活。近年流行的婚前輔導，便是朝向達致此平衡的一步。<sup>12</sup>

第39至40節的當代應用，在許多方面都與我們在第8至9節所提出的論點相同。這兩節經文還強調了聖經一直堅持夫妻二人要從一而終的要求，這亦是男女雙方通常在婚禮誓言中所承諾的。即使我們開始對婚姻感到厭煩，仍有無數個理由支持我們要維繫婚姻，而其中有一個理由是現代人通常忽略了的，那就是要遵守自己對婚姻的承諾。“墮入愛河”並不足以構成結婚的理由，“失去愛的感覺”也不賦予人離婚的權利。韋斯拔(Warren Wiersbe)提出了五個問題，是信徒考慮結婚時先要回答的，它們正好概括了保羅在本章所表達的重點：“我從神那裏領受了甚麼恩賜？【譯按：指結婚或守獨身的恩賜】我結婚的對象是否已經信主？在如此的客觀環境下我選擇結婚是正確的嗎？結婚會怎樣影響我服事主？我是否已準備好與對方相伴終生？”<sup>13</sup> 現代基督徒家庭、青年小組和單身者團契對這些問題的關注遠遠不夠，應該更加重視才對。

12 要對此作初步認識，見例：H. Norman Wright, *Premarital Counseling* (Chicago: Moody, 1981)。

13 Warren W. Wiersbe, *Be Wise* (Wheaton: Victor, 1983), 85。



# 林前八1-13

## 第八章

<sup>1</sup>論到祭偶像之物，我們曉得我們都有知識。但知識是叫人自高自大，惟有愛心能造就人。<sup>2</sup>若有人以為自己知道甚麼，按他所當知道的，他仍是不知道。<sup>3</sup>若有人愛神，這人乃是神所知道的。

<sup>4</sup>論到吃祭偶像之物，我們知道偶像在世上算不得甚麼，也知道神只有一位，再沒有別的神。<sup>5</sup>雖有稱為神的，或在天、或在地，就如那許多的神，許多的主；<sup>6</sup>然而我們只有一位神，就是父，萬物都本於他，我們也歸於他；並有一位主，就是耶穌基督，萬物都是藉着他有的，我們也是藉着他有的。

<sup>7</sup>但人不都有這等知識。有人到如今因拜慣了偶像，就以為所吃的是祭偶像之物，他們的良心既然軟弱，也就污穢了。<sup>8</sup>其實食物不能叫神看中我們，因為我們不吃也無損，吃也無益。

<sup>9</sup>只是你們要謹慎，恐怕你們這自由竟成了那軟弱人的絆腳石。<sup>10</sup>若有人見你這有知識的在偶像的廟裏坐席，這人的良心若是軟弱，豈不放膽去吃那祭偶像之物嗎？<sup>11</sup>因此，基督為他死的那軟弱弟兄，也就因你的知識沉淪了。<sup>12</sup>你們這樣得罪弟兄們，傷了他們軟弱的良心，就是得罪基督。<sup>13</sup>所以，食物若叫我弟兄跌倒，我就永遠不吃肉，免得叫我弟兄跌倒了。

### 經文原意



保羅現在談論到哥林多信徒來信中所提出的第二個問題（見七1）。在市場上販賣的肉，主要是來自異教神廟祭禮儀式中所宰殺的祭牲，這些祭禮會否自動玷污用作祭祀的食物？基督徒應否購買這些肉？倘若有朋友請他們到家中用飯，他們又應否吃這些祭過偶像的食物？不同的社交聚會——婚筵、宴會、聯歡會等，經常會在廟宇的會堂中舉行，信徒應否參加？又應否在這些場合中吃肉？至於在這些廟宇

中公開進行的宗教儀式，信徒又應否參與？問題顯然並非今天信徒驟眼看來的那麼簡單和無傷大雅。<sup>1</sup>

哥林多前書八章1至13節和十章14節至十一章1節清楚地論及這個主題。乍看起來，九章1節至十章13節似乎與這個主題無關；但若仔細查考，便會發現這些經文其實也是保羅整個立論的一部分。八章1至13節提出了問題和一個兩面的處理方法：若當中不涉及任何實質反基督教的含意，原則是可自由去吃的；但若此自由可能會傷害其他基督徒的話，就該主動地不去吃。接着，九章1至18節討論了事奉主的人應否接受金錢養生的問題，在這個無關道德好壞的事情上，保羅提出以愛心與自由並行的原則的第二個應用。藉着闡釋保羅在這些“人生灰色地帶”中行事為人背後的原則，第九章19至27節把這原則進一步普遍化——哪種方式最能夠帶領更多人歸向基督，就採用那種方式。十章1至13節警告信徒不可將運用自由的權利當作犯罪的通行證，為隨後保羅提出要絕對禁止的事作了鋪墊。接着，保羅在第十章14至22節中，為吃祭偶像的肉一事定了一項不可妥協的基本要求：在異教祭禮的公開場合中，絕對不可吃這些食物。十章23至十一章1節為這個討論作出了圓滿的結論，重申了八章1至13節的兩個重要原則，但這個天平最終還是向自由這方傾斜。<sup>2</sup>

第八章經文可分為三個獨立的部分。保羅在第1至3節採用了“不錯……但是”的邏輯來提出他的論點，類似他在六章12至13節和七章1至2節所用的方式。第4至6節闡釋“不錯”的部分：基於基督徒認知的自由這主題（參八1上）。接着，第7至13節詳細闡釋了基於基督徒愛心而自願約束自由的主題（參1節下-3節）。既然保羅在十章25至30節清楚地提到市場和私人宴會，因此我們有理由相信他從一開始便考慮到各種不同的處境。他在八章10節明確提到在廟宇裏的飲宴，而在該處境下信徒原則是可參與的，如此看來，在保羅的腦海中亦考慮到在廟宇範圍內舉行的、非宗教性

1 在Wendell L. Willis, *Idol Meat in Corinth* (Chico, Calif.: Scholars, 1985)，可找到甚詳盡和有用的背景資料，以及釋經的討論。

2 H. Probst (*Paulus und der Brief* [Tübingen: Mohr, 1991]) 注意到八1~十一1自成一個完整的主體，幾乎可以成為一封袖珍的使徒書信，內容依照希臘書信體辯論的典型次序：八1-13是引言；九1-18是敘述性討論；九19~十17是論據；十18~十一1是作為結論的吩咐。

質的社交聚會。<sup>3</sup>

第1節點出了要討論的問題。“祭偶像之物”應該理解為“祭肉”，否則第13節便好像把題目收窄了。祭牲的肉有一部分是在祭壇上燒掉的，另一部分會在廟宇的儀式中被吃掉，還有一部分在哥林多市場上販賣，供人買回家中食用。

“我們都有知識”（1節上）可能是哥林多信徒的另一句口號，就如NIV腳註的譯法（“正如你們說：‘我們都有知識。’”）。第7節表明那些保羅稱為“軟弱的弟兄”的，較缺乏這種知識。因此，這口號很可能屬於“剛強”的哥林多人，他們可能是教會中較為放縱的派別，而非較傾向禁慾的那一派。

“知識”一詞譯自*gnosis*，必須照一至四章般理解為人類自以為是的宗教思想。跟認同先前口號的情況一樣，保羅只能認同“我們都有知識”這口號的部分含意，卻不可以無條件地全盤接受（1節下-3節）。基督徒行事為人的基礎，應該是愛而非知識。“有人以為自己知道甚麼”（2節上），近似中國成語“夜郎自大”，指人自以為了不起。第2節所用的動詞時態暗示這節的意思是：“如果某人認為他已經獲得某種程度的知識，他其實仍未達至那個階段，從知識這個詞的真正含意來看，他完全沒有任何知識。”<sup>4</sup> 基督徒的真正知識，是不能與聖經中的愛（*agape*）分割的，惟有神先選擇愛我們，我們才會生出這愛（3節）。

3 這裏所引用的事件重組，主要是參照Bruce N. Fisk, "Eating Meat Offered to Idols: Corinthian Behavior and Pauline Response in 1 Corinthians 8-10," *TrinJ* 10 n.s. (1989): 49-70。傳統上，釋經學者往往將第八章的背景局限於市場和家中，未能充分解釋第10節的含意。Gordon D. Fee, "Εἰδωλόθυτα Once Again: An Interpretation of 1 Corinthians 8-10," *Bib* 61 (1980): 172-197卻認為經文從一開始就只講律法不許可的廟中活動。這兩種觀點似乎都不夠全面。Talbert, *Corinthians*, 56，則從八1-13，十14~十一1看到 ABBA 的結構（A=市場上的肉〔八1、4；十23~十一1〕；B=廟宇活動〔八10、十14-22〕），為我們的進路提供了支持。Ben Witherington, "Not So Idle Thought About *Eidolothuton*," *TynB* 44 (1993): 237-254，最近提供了新的論據支持Fee的觀點，卻沒有提及Fisk的觀點。至於支持Fisk看法的，見Kistemaker, *First Corinthians*, 269-274。

4 Ellingworth and Hatton, *First Corinthians*, 160.



中。第4至6節為基督徒有自由吃這些祭過偶像的食物提供了理據：那些用祭肉所供奉的偶像其實在屬靈的層面並不存在。猶太人對一神主義和神的主權這些觀念（例：申六4，十11；保羅素有研究，他也深知舊約聖經嚴厲斥責拜偶像的行為（例：申三十二15-17；賽四十四6-20），因此，他直言不諱地指出，天地間只有一位真神（4節）。哥林多教會中那些剛強的基督徒當然會認同這點，他們也正是用這個論點來支持他們吃的自由。保羅繼而指出並非所有人的信念跟他一樣。許多人熱切地崇拜各種神話中的諸神和神秘宗教的主。新底主義相信神性的流溢（divine emanations），而不少君王亦開始自稱為神，要求人民向他們獻祭（5節）。但實際上，這些自稱的神或主，沒有任何一個與世界的創造、維持或救贖有關——這些都是以色列的神和耶穌的父的作為（6節）。

在第7至13節，保羅交代了基督徒運用自由的條件：不可傷害某些信徒軟弱的良心。因此，自由必須受到愛心的約束。有些哥林多教會的基督徒即使在家裏吃祭過偶像的肉，都會聯想起自己昔日曾信奉過的宗教，更不用說在廟宇裏吃這些肉了。這問題對教會中一些較貧窮的信徒尤其重要，因為他們除了在廟宇舉行的宗教禮儀中吃肉之外，平常可能沒有機會吃肉。對他們來說，肉本身仍然有宗教的含意。他們的“良心軟弱”，並非現代用語通常所指的缺乏道德感或禮貌，而是指信徒的良心過於敏感，因而限制了他們在基督裏的自由，他們的內心經常對自己作出不必要的指控，使他們產生罪疚或污穢的感覺（7節）。<sup>5</sup>由於他們感到自己非做不可，卻又非出自信心，對他們來說這便是犯罪了（羅十四23）。

保羅在第8節繼續提出自由的條件。保羅提出，信徒在那些未能“處理”吃祭偶像之物的人面前要自願禁戒吃祭肉，理由有三，第8節便是其中之一。正因為這事不牽涉道德上的對錯，吃肉本身在靈性上不會帶來任何益處，不吃也不會有損，既然這樣，就應該以其他信徒的利益為

優先考慮。<sup>6</sup>

第9節裏“只是”（*de*）一詞，應是一個語氣溫和的接續詞，可翻作“而且”。第9至12節整體而言是要表達一個重點：哥林多信徒要謹慎自己的行為，不可引致其他信徒犯罪。第9節正道出了這幾節的主旨。“絆腳石”一詞與13節中的“叫我弟兄跌倒”是同義的，可以互相解釋。“你們這自由”這短語，較貼近原義的翻譯應是“你們的權柄”或“你們的權利”。簡言之，第9節勸告基督徒不可為了爭取他們的權利，而導致其他信徒犯罪。

人們通常這樣解釋第10節：雖然較“剛強”的哥林多信徒能夠明白事情的界限，即使吃從市場買來的肉，也不會受引誘往廟宇去，但“軟弱”的基督徒卻不行。故此，原本在道德上無分對錯的事，卻會引致後者繼續去做那本質上是犯罪的事。不過，這裏背後的思想，很大可能是羅馬書十四章23節中所指出的原則“凡不出於信心的都是罪”。剛強信徒可以合法去做的事（在家中或在沒有牽涉宗教禮儀的廟宇裏吃肉），軟弱信徒卻不能無愧於良心地照做，因此對他們來說，吃肉便是犯罪。這裏的動詞“放膽”，按原文直譯是“教誨”，這個詞這樣使用是不尋常的。保羅很可能是說，剛強的信徒認為這樣能夠建立軟弱的信徒，其實卻導致他們去做一些摧毀他們的事。

因此，第11節提出了自願禁戒吃肉的第二個理由。炫耀本身的自由，其實就是損害軟弱者的屬靈生命。“沉淪了”應該譯作“正逐漸被摧毀”。我們很難想像保羅會以為這些本身與道德無關的問題，真的會危害基督徒的救恩。他其實是認為那些剛強信徒的行為，是“阻礙基督徒成聖的一大障礙”<sup>7</sup>（參羅十四15）。這種傷害完全違背了救贖的目的。第12節上說明和證實了這裏所描述的摧毀，就是傷害了其他信徒軟弱的良心。

<sup>6</sup> 第8節的一部分或全部都經常被視為哥林多教會中“剛強弟兄”的另一句口號，但他們可能的確以為吃可以使他們被神接受。雖然經文沒有明確指出，但他們有可能宣稱“我們不吃會有損，而吃則會得益”；保羅仿效他們說的話，卻否定他們的意思（Willis, *Idol Meat*, 98）。

<sup>7</sup> Judith M. Gundry Volf, *Paul and Perseverance: Staying in and Falling Away* (Louisville: Westminster/Knox, 1990), 97.

<sup>5</sup> 尤見Paul W. Gooch, "Conscience in 1 Corinthians 8 and 10," *NTS* 33 (1987): 244-254。

第12節下提出了禁戒吃肉的第三個理由——免得得罪基督。正如馬太福音十章42節和二十五章40節指出的，我們如何對待其他信徒，就等於我們怎樣對待主。因此，保羅用一個帶條件的絕對語句“如果……就是”來總結本章。當客觀上有充分理由認為，某信徒在與道德無關的事情上運用本身的自由便會引致另一名信徒犯罪的話，那麼，正確的做法就是限制自己的自由。保羅以身作則地實踐了這一原則，他說出這原則的語調之嚴肅足以跟馬可福音九章42節相比：“凡使這信我的一個小子跌倒的，倒不如把大磨石拴在這人的頸項上，扔在海裏。”

### 應用原則



要完全瞭解第八章所提出的原則及其應用，必須等到保羅在第九至十章結束他的整個討論。那時，我們將會清楚地看到，有一個傳福音的原則是這三章所有信息的基礎，即信徒的行事為人是最可能帶領別人獲得救恩為準則的（尤見九19-23）。不過，第八章也提出了不少重點。本章主要提出了三項不變的原則：對某位基督徒沒有損害的事，對另一位卻未必；判斷事物的真正依據，除了知識之外，還需要愛心；倘若信徒的某些自由最後導致身邊的人受損害，他們便無權要求這些自由。<sup>8</sup>

這些原則可以應用在吃祭過偶像的肉以外的許多領域內，但卻不包括那些本質上有是非之分的事情。哥林多前書第八章其實是在談論基督徒生活中的灰色地帶。有些時候，聖經會清楚指出某件事情是根本不合乎道德的抑或與道德無關的。例如，姦淫從來都是罪，但至於飲酒，卻除非醉酒或對軟弱的弟兄造成傷害時才算是罪。

倘若遇到一些情況是經文沒有直接談及的，那麼，基督徒就必須自問，涉及的行為本質上有沒有異教（或反基督教）成分，或有沒有可能對當事人構成損害或傷害。假如該行為似乎通得過上述兩個問題，那麼，從較正面的角度來看，我們又能否藉此與非基督徒建立友誼，參與非信徒所喜愛的社交活動，從而增加我們向他們傳福音的機會（參九19-23）？信徒經常面對兩種危險：一是分離主義——令基督徒不能成為世上的光和鹽

8 參Barclay, *Corinthians*, 76。

（太五13-16）；二是宗教混合主義——融合異教的習俗，造成破壞性的後果。

正如一章18節至二章5節，保羅論及知識的一番話（八1-3）不應被理解為反智主義。根據上文下理，*gnosis*（“知識”）在這裏所指的，是強調在損害他人（尤其是信徒）的情況下而有的自由和獨立自主。保羅的道德體系的核心（參加五14）以及人類最崇高的美德，乃是愛而非知識；<sup>9</sup> 沒有了愛，一切屬靈的恩賜都變得毫無價值（林前十三章）。這種愛是一種願意犧牲自己的愛，定睛於十字架上的基督並仿效祂捨己之愛；這種愛根本上不是一種美好的感覺、良好的家庭關係，或單純的利他主義。信徒越是成熟就越認識到，若以神的標準來量度，自己的愛心何等不足，多麼需要倚靠祂而不是倚靠自己（3節）。

我們若對4至6節有正確的理解，就能夠明白保羅為何絕對禁止在祭偶像的儀式上飲食，以及他所相信的邪靈世界的真實性（十18-22）。邪靈就是受人敬奉的靈體，在異教禮儀中通常被人不知情地當作神靈來崇拜；但他們本質上並不存在於雕像或食物中。除非在當中攙雜了異教的敬拜行為，否則單純擁有偶像或吃祭過偶像的食物，是不會構成傷害的。

第4至6節亦強烈捍衛一神論（*montheism*），反對各種泛神論（*animism*）、多神論（*polytheism*）或惟尊一神論（*henotheism*）【譯按：自單神中選擇一位來敬奉，卻不排除諸神的存在】。<sup>10</sup> 第5和6節之間的對比，並非如第6節的“然而我們”所可能暗示對事實的兩種主觀看法之間那樣的對比；反之，那是在對比一真一假的看法。第1節的“我們曉得”解釋了“然而我們”的意思。信徒曉得異教徒所不知道的事——天地間只有一位真神。第6節還包含了聖父與聖子之間的緊密連繫，同時點出了關乎兩者的重要教義。父是萬物的創造者，是基督徒所崇拜的終極對象（參十26）；子是萬物得生的中保，也是我們日用飲食的供應者（參十31）。

9 尤參Victor P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (Nashville: Abington, 1968)；同上作者，*The Love Command in the New Testament* (Nashville: Abington, 1972)。

10 對第1世紀哥林多的宗教情況所作的詳盡闡釋，見Bruce W. Winter, "Theological and Ethical Responses to Religious—Pluralism - 1 Corinthians 8-10," *TynB* 41 (1990): 209-226。



要應用第7至13節的重要關鍵，在於識別哪些是真正良心軟弱的弟兄。儘管KJV對第13節的翻譯有誤導成分（“若吃肉會使我的弟兄犯罪”），上文下理沒有一處經文指出“軟弱弟兄”就是那些僅因着某種行為而犯罪的信徒。更不當的，是將這些原則應用在“專業的軟弱弟兄”（professional weaker brother）<sup>11</sup>的身上——即那些奉行律法主義的基督徒，他們自己也不會沉溺其中的某些不涉及道德問題的活動，卻極想予以禁止。但事實上，經文所指的軟弱弟兄（或姊妹）乃是這樣的：他們很可能仿效剛強的信徒做某些在道德上中性的事情，卻會因此而感到罪疚，或更糟的是，他們因而去做一些本質上是犯罪或有破壞性的事。這樣，剛強信徒的自由便真的對軟弱弟兄姊妹的靈命成長造成傷害。庫特施克指出，跟哥林多前書第八章相類的情況一定要有三個元素：（1）對基督徒自由的威脅；（2）有可能絆倒他人的行為；和（3）有可能受引誘陷入罪裏的信徒。<sup>12</sup>

我們應用第7至13節時，亦必須留意十章25至30節的教導，保羅在那裏會比此處更明確地強調“剛強”信徒的自由。倘若剛強信徒不應傷害軟弱信徒，那麼，軟弱者也不該指控剛強者犯罪。保羅在羅馬書十四章1節至十五章13節——另一篇談論同一題目的重要經文中，謹慎地平衡了這兩方面的命令。事實上，組成羅馬書第二個主要部分（十二1—十五13）的勸告，大概有一定的先後次序。首先，所有信徒都要心意更新（十二1-2）。然後，每個信徒都要發掘本身的屬靈恩賜，並且甘心樂意地加以運用（十二3-8）。然而，正如在哥林多前書十二至十三章所指出的，信徒必須本着愛心來運用屬靈的恩賜（十二9—十三14）。這愛使基督徒在不涉及道德的問題上，能夠互相接納彼此不同的取向（十四1—十五13）。<sup>13</sup> 按照哥

11 這個術語是Joseph C. Aldrich, *Life-Style Evangelism* (Portland: Multnomah, 1981)所採用的，該書對哥林多前書第八章的原則應用有極精闢的討論（39-76頁）。

12 Jack Kuhatschek, *Taking the Guesswork out of Applying the Bible* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1990), 68-70。Kuhatschek提出了一個例子，有些反對基督徒蓄鬍鬚的人，自己本身從來不會考慮蓄鬍鬚，他們不會因看見別人蓄鬍鬚而自己蓄鬍鬚；因此，按正文所列出的三個元素，第三個元素便不存在於本例，而“軟弱弟兄”的原則也就不適用了。

13 見以下一書中對這主題極其有用的討論：Robert Jewett, *Christian Tolerance: Paul's Message to the Modern Church* (Philadelphia: Westminster, 1982)。

林多前書第八章7至13節的處境，把第8節反過來說也是同樣正確的：“禁戒吃肉不能叫神看中我們，因為我們吃也無損，不吃也無益”——若我們的行為會引致別人犯罪則例外。保羅在加拉太書五章和歌羅西書二章18至23節進一步強調了自由與包容的問題。

要在放任縱容與律法主義之間取得平衡，確實較之於一面倒傾向某個極端困難得多。勒令全面禁止或不分青紅皂白地完全包容，都不用人多費思量或心力。但保羅的處理方式，才是更接近現實和忠於啓示的做法。一位學者如此說：

軟弱信徒因着恐懼，能使基督徒社羣被迫成為自我隔離的羣體。剛強信徒因着濫用自由，能使教會的行為表現與她所處的外在環境毫無分別。任何一方佔優勢，教會的身分和使命都會被大大削弱。保羅的回應是要將哥林多信徒的目光聚焦在基督的根基上，以及彼此之間和對世界的責任上。他滿腔熱誠又小心謹慎，是 *he agape oikodomei*（愛能造就）的最佳說明。（VIII,1）<sup>14</sup>

但同時，保羅的中庸之道卻絕不可以應用於謀殺、偷盜、婚外情、暴食、同性戀，或其他聖經已清楚界定從來都是罪的行為上。此原則亦不可應用於某些很易令人沉溺、為人帶來摧毀性後果的行為上，例如吃搖頭丸。而且，即使基督裏的自由容許某些行為，又即使沒有任何人會因此而遭受傷害，這也不表示我們必須去做那些事；除非所行的能夠榮耀神（十11），或對自己或他人帶來益處（十33）。我們絕不應該問：“我可以做甚麼？”卻應該問：“我最初的動機是甚麼？”“關鍵似乎在於，要在與他人徹底不同和與他人完全認同之間保持平衡。我們與他人徹底不同之處乃在於聖潔（完全）——並非律法主義或形式主義。惟有在聖潔的前提下，與他人完全認同才可以是基督徒的合理選擇。”<sup>15</sup>

14 Jerome Murphy-O'Connor, "Freedom or the Ghetto (1 Cor., VII, 1-13; X, 23-XI, 1)," *RB* 85 (1978): 573-574.

15 Aldrich, *Evangelism*, 63.

將保羅在哥林多前書第八章的教訓與新約另外兩段重要經文作一比較，也是相當有趣的。一方面，保羅沒有違背使徒行傳十五章1至29節耶路撒冷會議所議決的“教令”，即要求安提阿、敘利亞和基利家的外邦基督徒，為了猶太人的良心軟弱而禁戒不吃祭過偶像的食物。這決議約在公元49年（保羅寫哥林多前書之前六年）發出，當然不是針對亞該亞省（或任何猶太人聚居之地以外的省份）。保羅顯然認為不須要將該決議應用在哥林多信徒身上，原因可能是他覺得這決議在如今的處境下會對律法主義作出太多的讓步，而這決議的益處——為向猶太人傳福音鋪路，對哥林多信徒來說意義不大。

另一篇相關的經文是加拉太書一至二章，保羅嚴厲斥責另一種更嚴重、足以影響救恩的律法主義。當某些信徒的軟弱良心變得過分扭曲，認為要有某些行為或禁作某些事作為得救的先決條件時，保羅就不能再像他在哥林多前書所表現的那麼平和，而是要用最強硬的措詞來加以斥責了。

### 當代應用



在非洲、拉丁美洲和亞洲的不同地區，可否吃祭過偶像之物的問題，至今仍然是當地基督徒迫切關注的。隨着這些不同文化的人移居到西方國家，他們也將這些問題帶到當地的教會。其他一些問題也非常近似：可否參與某些祭祖的禮儀，可否採用某些會使人聯想起其他宗教的敬拜儀式（例如：伏在祈禱席上臉朝東邊禱告）等等。相信對於今天許多信徒來說，吃祭過偶像的肉和涉及世界其他宗教的類似問題，已算不上是生活中甚麼重要的道德兩難抉擇！無論如何，當我們明白到第八章經文所包含的大原則，便知道它們在許多地方都大派用場。

近代類似的例子涉及一些有宗教背景的團體，間或也會有像在廟中吃祭過偶像的肉一般的處境。例如，共濟會（Freemason）的核心儀式中便有明顯非基督教的東西，但人們可以只在純粹屬世的層面上表面化地參與這個組織。這個組織無疑有值得欣賞的一面，它參與許多慈善和發揚人道主義精神的活動【譯按：共濟會乃世界上最大的秘密團體，其綱領強調仁愛、互助、宗教容忍和政治和解】。因此，不同的基督徒對信徒應否參與此類團體，以及參與到甚麼程度，一直意見分歧。只要信徒們同意至關重

要的大原則，他們應該可以繼續持有不同的立場。<sup>16</sup>

我們也應容許類似的辯論繼續進行，諸如新教徒應否參與羅馬天主教和東正教教會的聖餐禮，反之亦然。在這個普世教會合一運動的時代，並非所有教會對聖餐的理解都跟她們的前人一樣。每個基督徒都必須對個別情況自行作出判斷，按着該禮儀預期達至的目的，察看自己能否帶着清潔無虧的良心去參與。

在基督教的默想、世俗的默想，和印度教或佛教（包括超覺靜坐）的冥想之間，有沒有清楚的分界線呢？某些遊戲在某範圍內可能涉及邪術或巫術，基督徒若參與，可到甚麼程度？不同的情況可能得出不同的答案。<sup>17</sup>

不過，現代教會對哥林多前書第八章的最普遍應用，通常不涉及那些明顯會導致公然違反基督教信仰或禮儀的活動，而是牽涉那些有可能（卻不一定）使人變得不節制或犯罪的活動。這些活動包括：飲酒、穿着可能具挑逗性的衣服、聽某類音樂、玩某些有時會涉及賭博的遊戲、購買為政府、教育、公共設施等籌款的彩票、婚前與異性朋友有不同程度的身體接觸等等。<sup>18</sup>

其他則涉及守安息日的規條，關乎星期日可以做或不可以做甚麼，儘管事實上星期日並非基督教的安息日，而是敬拜和頌讚基督復活的日子（尤見西二16-17，那裏將安息日與禮儀的律法歸為一類，是基督徒不再須要按字面意思遵守的）。<sup>19</sup> 然而，今日有相當多信徒，在這一問題上類似

<sup>16</sup> 例如，將以下兩書作一對比：Forrest D. Haggard, *The Clergy and the Craft* (N.p.: Missouri Lodge of Research, 1970)；與John Ankerberg and John Weldon, *The Secret Teachings of the Masonic Lodge* (Chicago: Moody, 1989)。

<sup>17</sup> 要認識這類幻想角色扮演遊戲（例如：Dungeons and Dragons）的危險性，見John Weldon and James Bjornstad, *Playing with Fire* (Chicago: Moody, 1984)。

<sup>18</sup> Garry Friesen and J. Robin Maxson, *Decision-Making and the Will of God* (Portland: Multnomah, 1980), 382-383，作者為這類行為提供了富幽默感又令人惋惜的清單，是他本人在20世紀的美國所親身體驗的。

<sup>19</sup> 參Craig L. Blomberg, "The Sabbath as Fulfilled in Christ," in *The Sabbath in Jewish and Christian Traditions*, ed. Tamara Eskenazi, Daniel Harrington, and William Shea (Denver: Denver University Center for Judaic Studies, 1991), 196-206。



哥林多教會中那些“剛強”的信徒，誇耀自己的自由，卻甚至沒有認真想過需要經常聚會，用多點時間參與敬拜、團契和主日學。

跨越文化的經驗顯示，一些傳統我們曾以為是符合聖經真理的，其實不然。譬如，在世界的許多地方，美國福音派基督徒對飲酒的抗拒幾乎令當地人感到莫名其妙。至於在昔日的蘇聯，大部分福音派信徒認為婦女化妝或配戴珠寶是令人反感的，男士們卻普遍堅持在見面時以聖吻問安——親嘴！在非洲和印度的某些地區，拜西方宣教士所賜，即使在令人大汗淋漓的日子，傳道人在教會中若不穿着白襯衫、結領帶，也會被視為犯罪。在一些仍然維持一夫多妻制的社會，對已擁有多位妻子的男人決志信主後該如何辦理，宣教士之間彼此爭辯激烈。

在自由主義盛行的社會裏，那些選擇飲酒、吸煙甚至咒罵人的“剛強”信徒，經常嘲笑那些拒絕這些行為的可憐、“軟弱”的基要派信徒。雖然律法主義往往與極端保守派的基督徒有關，但激進的信徒中也有同樣頑固的律法主義。在那些“政治立場正確”的信徒當中，或那些對社會行動或生態關注固守己見、不容別人在爭議中有異議的信徒身上，這種律法主義尤其清晰可見。

此外，有些基督徒堅持另一種形式的律法主義，就是在道德上中立的行為也要禁絕；理由是：人無法曉得這些行為甚麼時候會傷害到其他人。哥林多前書十章25至30節較為直接地談論到這方面的問題，但在這裏值得指出的是，這種律法主義本身卻經常會帶來破壞性的後果。例如，韋珍妮(Jerry Vines)勸告信徒即使在自己的家中也要滴酒不沾，理由是：雖然父母可以教導兒童，適量飲酒是沒有問題的，但誰曉得他們的子女是否屬於那些少數有酗酒傾向的人。<sup>20</sup>然而，韋珍妮卻沒有考慮到更常見的情況，正是由於這種嚴格的教養，那些來自律法主義色彩濃厚的家庭和教會的兒童往往變得反叛，離棄原有的信仰。一般來說，教導兒童和成年人有負責任的行為，對於不涉及道德問題的事情採取持平的態度，證明比絕對禁止或放縱寬容更能成功地培育出成熟的基督徒。<sup>21</sup>

20 Vines, *God Speaks Today*, 133.

21 詳參Donald E. Sloat, *The Dangers of Growing Up in a Christian Home* (Nashville: Thomas Nelson, 1986)。

有知識卻沒有愛心(1節)，似乎在學術和教牧界特別普遍，那些研究聖經和神學的專家很容易輕看那些未受過這方面教育的信徒。若只憑學歷作為聘用或禮待學者與教牧的標準，便會繼續助長這種弊端。當艾力遜(Millard Erickson)寫出以下一段話時，似乎極其反文化潮流，然而卻又十分忠於第2至3節：“如果要在聘請教席的事上表決，要我在以下二者中作出選擇：一位是才華橫溢卻靈命淺薄的學者，另一位是只符合最基本學術要求，卻熱切而成熟地委身基督的人，我一定會毫不猶疑地選擇後者。”<sup>22</sup>教會在物色牧者時，可考慮採用這個準則。

第4至6節對這個時代來說，同樣是反文化潮流的，因為有時候在這個時代惟一的絕對標準，就是要求人容忍多元主義(pluralism)。然而，聖經卻一直斥責拜偶像的行為，從廣義來說，拜偶像就是不將神或耶穌基督的父作為最終的效忠對象，反去效忠別的人或事。紐碧根(Lesslie Newbigin)提出了一個很好的模式，讓基督徒與其他宗教或意識形態的擁護者可以作建設性的對話；但是，他始終同樣清晰地指出，我們不可放棄本身的信念，當認定基督教包含了別處沒有、獨一無二、使人得救的真理。<sup>23</sup>

由於偶像不是有生命的靈體，我們亦要小心謹慎，不要將只屬於人的欺騙技倆，想當然地歸咎於撒但，就像近代屬靈戰爭運動的某些流派經常採取的做法。<sup>24</sup>然而，哥林多前書十章20至21節卻提醒我們，要防備現代世俗主義所帶來的另一個更常見的危機——完全否定魔鬼的存在，以及否定魔鬼在異教中所發揮的影響力。

第7至13節亦是與現今潮流格格不入的。社會以無數的信息來衝擊我們，催促我們不可放棄自己的權利，反而要不斷爭取。然而，“堅持本身的權益，即使是堅持本身作為基督徒的應有權利，也是當事人將其他東西

22 Millard J. Erickson, *The Evangelical Mind and Heart* (Grand Rapids: Baker, 1993), 48.

23 Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

24 諷刺的是，這趨勢的靈感是來自Frank Peretti的著作，而他的原意是想寫小說而非教義性的作品！欲瞭解有關此主題的持平觀點，參Clinton E. Arnold, *Powers of Darkness* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1992)。

取代真神的位置作為敬拜對象的先兆”<sup>25</sup>。哥林多前書十章25至30節澄清“剛強”信徒有運用他們自由的空間，但這裏的保羅——顯然是“剛強”信徒中的一位，卻樹立了一個榜樣，艾浬全（Aldrich）稱他為“不參與的成熟弟兄”。<sup>26</sup>這有些近似如今支持滴酒不沾之人的立場，以此作為對社會的表態，抗衡猖獗的現代人酗酒問題。<sup>27</sup>

然而，保羅決不將這種立場絕對化，或試圖強加於所有基督徒身上，我們也必須效法保羅這種做法。遺憾的是，今天的教會在放任縱容和律法主義的問題上，卻似乎越來越兩極分化。一邊廂容忍明顯不道德的行為，另一邊廂卻禁止明顯不涉及道德問題的行為。我們須要教育信徒，並且以身作則按個別情況作出負責任的決定。我們的教導和榜樣，必須以基督的愛和倫理作為基礎，並且先為別人的利益着想，但卻不可讓所行的善被人毀謗（羅十四16）。

25 N. T. Wright, "One God, One Lord, One People: Incarnational Christology for a Church in a Pagan Environment," *Ex Auditu* 7 (1991): 45-56.

26 Aldrich, *Evangelism*, 43.

27 例如 Norman L. Geisler, "A Christian Perspective on Wine-Drinking," *Bsac* 139 (1982): 46-56。

## 林前九1-18

### 第九章

<sup>1</sup>我不是自由的嗎？我不是使徒嗎？我不是見過我們的  
主耶穌嗎？你們不是我在主裏面所做之工嗎？<sup>2</sup>假若在別人  
我不是使徒，在你們我總是使徒。因為你們在主裏正是我  
作使徒的印證。

<sup>3</sup>我對那盤問我的人就是這樣分訴。<sup>4</sup>難道我們沒有權柄  
靠福音吃喝嗎？<sup>5</sup>難道我們沒有權柄娶信主的姊妹為妻，帶  
着一同注來，彷彿其餘的使徒和主的弟兄，並磯法一樣  
嗎？<sup>6</sup>獨有我與巴拿巴沒有權柄不做工嗎？

<sup>7</sup>有誰當兵自備糧餉呢？有誰栽葡萄園不吃園裏的果子  
呢？有誰牧養牛羊不吃牛羊的奶呢？<sup>8</sup>我說這話，豈是照人  
的意見？律法不也是這樣說嗎？<sup>9</sup>就如摩西的律法記着說：  
“牛在場上踹穀的時候，不可籠住牠的嘴。”難道神所掛念  
的是牛嗎？<sup>10</sup>不全是為我們說的嗎？分明是為我們說的。因  
為耕種的當存着指望去耕種；打場的也當存得糧的指望去  
打場。<sup>11</sup>我們若把屬靈的種子撒在你們中間，就是從你們收  
割奉養肉身之物，這還算大事嗎？<sup>12</sup>若別人在你們身上有這  
權柄，何況我們呢？

然而，我們沒有用過這權柄，倒凡事忍受，免得基督  
的福音被阻隔。<sup>13</sup>你們豈不知為聖事勞碌的，就吃殿中的物  
嗎？伺候祭壇的，就分領壇上的物嗎？<sup>14</sup>主也是這樣命定，  
叫傳福音的靠着福音養生。

<sup>15</sup>但這權柄我全沒有用過。我寫這話，並非要你們這樣  
待我，因為我寧可死，也不叫人使我所誇的落了空！<sup>16</sup>我傳  
福音原沒有可誇的，因為我是不得已的；若不傳福音，我  
便有禍了。<sup>17</sup>我若甘心做這事，就有賞賜；若不甘心，責任  
卻已經託付我了。<sup>18</sup>既是這樣，我的賞賜是甚麼呢？就是我  
傳福音的時候，叫人不花錢得福音，免得用盡我傳福音的  
權柄。



## 經文原意



保羅現在提出了第二個例子來說明基督徒行使自由的原則，就是：基督徒可以行使自己的自由，也必須願意放棄自己的權利。這裏所提出的例子絕不是隨意的，它反映了哥林多信徒挑戰保羅的其中一個主要方式。他們之所以質疑他的使徒權威（2-3節），正是因為他免費傳神的福音給他們（參林後十一7）。希臘和羅馬的巡迴哲學家 and 宗教教師，通常會採用以下四種方式之一來維持生計：收取費用、寄居在富裕人家中、行乞或從事一個行業。最後那種方式最鮮為人用，但一般都公認，選擇這種方式生活的哲學家享有最大的自由，可以按照自己的心意去施教。<sup>1</sup>

哥林多教會那些有權勢的庇護人，可能會希望保羅接受他們的金錢，然後以尊敬他們和支持他們的黨派作為回報。保羅拒絕領他們的情，繼續以織帳棚為生（參徒十八1-4），所以他們便指控說：他這種不肯合作的態度證明，他並不具有與其他巡迴佈道的使徒或傳道人相同的權威。<sup>2</sup>

因此，1至12節上便相當詳細地陳述了保羅也有權為他的事奉收取酬金的事實。然而，12節下至18節解釋了為何保羅實際上卻放棄了這種權利，採用了他一直以來那種“不錯……但是”的邏輯推理，為他的行為辯護。從19至27節歸納出的大原則，正可解釋保羅在八章1至13節和九章1至18節那些課題上的立場。然而，這段經文亦緊扣着第九章的開首部分，形成一個ABBA的交錯結構。保羅在第1節上提出兩個問題：“我不是自由的嗎？”（A）和“我不是使徒嗎？”（B）然後，第1節下至18節則為第二個問題的答案提出辯護——他當然是使徒（B）；第19至27節則回應第一個問題，闡述他所擁有的是甚麼自由（A）。

出現在第1節的四個問題，全都是互相關連的。倘若任何一個問題得出否定的答案，那麼，保羅所有的宣稱都可能被否定。但事實上，保羅是自由的，他是使徒，他見過耶穌，而他亦如同屬靈父親般牧養了哥林多信徒。後兩個問題的答案為他的使徒身分提供了支持。他見過復活的主（參

十五7-8，滿足了徒一22下的條件），他又領受了一個明確的召命，要傳福音給猶太人和外邦人（徒九15-16）。因此，接着的第2節便言之成理。姑且不論其他人對保羅存有甚麼想法，哥林多信徒若質疑他的使徒身分，便等於質疑他們本身的屬靈身分！

在3至12節上，保羅透過連珠炮似的一大堆反問，提出正式的辯護。每個問題的答案都是肯定的。首先，保羅用4至6節的三個問題，重申他有權獲得他人物質上的供給，以支持他的事奉。第4節提到的“吃喝”，乃指得到肉身所需的糧食——這是初期基督徒支持在他們中間的巡迴佈道者的主要方式之一（參路十7上）。第5節暗示大多數巡迴佈道者都是已婚的，通常帶着妻子一同上路。當地基督徒兼顧這些佈道者之妻子的需要，也是自然和合宜的。關於主的弟兄（大概是指約瑟和馬利亞所生的眾子），見馬可福音六章3節。馬可福音一章30節證明了彼得（磯法）是已婚的。保羅在“其餘的使徒”以外，特別提及彼得（5節下），是因為他與哥林多教會分黨的事有關連（參一12），而非因為保羅質疑他的使徒身分。保羅在第5節提問所用的措詞（“難道我們沒有權柄娶信主的姊妹為妻，帶着一同往來？”），令人猜測保羅最初巡迴事奉時可能是已婚者（重溫七8的討論），而他的妻子後來才過世了。<sup>3</sup>接着，第6節講出保羅抱怨的核心：“獨有我與巴拿巴沒有權柄不做工嗎？”

在7至12節上，保羅開始列出連串理由，解釋他為何確實有權為自己的事奉要求酬金。這些理由一直持續鋪陳至13和14節。總括而言，可以歸納為五個論據：“慣常的做法、聖經的教導、固有的公平、猶太人的習俗和基督的命令。”<sup>4</sup>第7節列舉三個日常例子（從軍、耕種和牧羊），作為類比。在保羅的時代，絕少人會對這些類比的邏輯性提出異議。

8至11節的論據乃根據申命記二十五章4節，第9節便將這節經文直接引用出來。NIV在第8節加插了“只是”一詞（“豈只是照人的意見？”），是正確的，而且我們也可以在第9節加插這詞，也是同樣合宜的（“難道神所掛念的只是牛嗎？”）。如此，第10節上就應該理解為“他分明〔也〕是為我們說的”。保羅並非要表示，這句引自摩西律法的經文本身與牛完全

1 見Ronald F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry* (Philadelphia: Fortress, 1980)。尤其有關林前九1-19的部分，見59-62頁。

2 Marshall, *Enmity*, 282-340對保羅的指控，作出詳細的事件重組。

3 Snyder, *First Corinthians*, 132意見相同。

4 Prior, *1 Corinthians*, 153。

無關，他只是想指出這節經文的應用並不局限在動物身上。10至11節運用耶穌所愛用的撒種比喻中的意象，清晰表明傳福音就像種植農作物；而訓練門徒就像收割農作物。因此，正如牛在喘穀的時候不可籠住牠的嘴，傳道人在他服事的人中間也不應因缺乏供應而要捱飢抵餓（參加六6；羅十五27）。

保羅在第12節上用第三個論據來結束他辯護的正式部分。哥林多信徒早已承認，保羅至此所說的一切推論在其他領袖和巡迴佈道者身上，是成立的。倘若對這位與他們屬靈生命的重生有莫大關係的保羅，他們卻否定他相同的權利，那簡直就是最大的諷刺和不公平了。

從第12節下的開始，保羅似乎要進入他那“不錯……但是”論證方式中的“但是”部分了。然而，在13至14節，保羅卻繼續為申辯自己有权獲取酬金而提出最後兩個論據——在猶太人聖殿事奉的祭司和利未人的類比（參民十八8-31），和耶穌在生時所說過的話（路十7）。而且，這兩個例子還為15至18節留下伏筆，暗示事奉的人除了物質的報酬外，還會有屬靈的賞賜。<sup>5</sup> 聖殿的例子對從前信奉異教的人來說，特別有意思，因為希臘羅馬的宗教同樣會將部分祭祀的肉，分給他們的祭司。這個例子呼應了第八章所論述的主題，也為下文的第十章14至22節的討論設置背景。

經過13至14節的“打岔”後，保羅再次論到第12節下所提出的主題（“但這權柄我全沒有用過”，15節上），繼續解釋為何他拒絕為他的事奉收取酬金。第12節下已經講出了主要原因：他想避嫌，以免可能被人指控他動機不純或用錢不當（參林後二17）。第15節（“我寫這話，並非要你們這樣待我”）澄清了他的“辯護”並非想暗示他要改變自己現時的做法。第15節下像一句衝口而出的憤慨之言，在希臘原文是個錯格句（anacoluthon，即在文法上不完整的句子），直譯過來是：“因為我寧可死，也不——沒有人可使我所誇的落了空！”這裏的“誇”字表示，保羅為主在他身上（縱然他有軟弱）所成就的事而感到驕傲（參一31；林後十12—十二10）。

5 Harry P. Nasuti, "The Woes of the Prophets and the Rights of the Apostles: The Internal Dynamics of 1 Corinthians 9," *CBQ* 50 (1968): 251-254. 換句話說，7至11節是純屬世俗例子的類比；而13至14節則是純屬宗教例子的類比。

然而，保羅沒有理由單為他傳福音的事奉而自誇（16節）。神已經將不能推諉的傳福音召命託付給他（參耶二十9）。故此，第17節上（“我若甘心做這事”）只是個假設；第17節下（“若不甘心”）所表達的才是保羅的真實情況（參路十七7-10）。第18節上應該與第17節連在一起，形成兩個排比的句子；為了易於明白，它們可以翻譯為：“我若甘心做這事，就有賞賜；我若不甘心接受從神而來的召命，那麼我的賞賜是甚麼呢？”<sup>6</sup>

第18節餘下的部分，便是這個問題的答案。保羅的賞賜，“就是完全免除一切出於人意加添在他事奉上的麻煩”，那是接受酬金之後無可避免地會帶來的後果。<sup>7</sup> 這節中“用盡”（*katachraomai*）一詞比一般常用的那個希臘字“用”（*chraomai*）語氣較強，較為準確的翻譯該是“盡用”，甚至是“濫用”。事實上，保羅有時也接受他從前事奉過之教會的金錢餽贈（參腓四10-19），但從來都不是他提出要求的。

#### 應用原則



如果我們願意聆聽的話，保羅解釋他鼓勵或不鼓勵事奉者接受酬金的種種原因，可以對我們現今所處的物質主義世界有深刻的含義。可惜，保羅在這方面的教訓，卻是許多基督徒都不願意遵行的——情況可能甚至不如遵守保羅有關性道德的教訓。即使保羅每次所作的實際選擇，都是按個別處境而決定，但背後的原則卻是到處適用的。再一次，我們不難從中發現他的“傳福音原則”（12節下），以及他的憂慮——他不願將事奉與金錢回報掛鉤，恐伯信徒因而犯罪。

信徒無論在個人或羣體層面，若是受益於全職基督徒事奉者的服事，就須要小心細讀和聽從保羅在1至12節上的呼籲。不要讓這些事奉者時時為日常的基本需要而掛心，以致不能全心全意地投入他們的工作。不過，會眾也不應把他們的供給視為給事奉者的薪酬，在某種程度上使自己落入試探，要求事奉者滿足自己個人的想望。“教會並非支薪給她的事奉者，

6 Ellingworth and Hatton, *First Corinthians*, 180.

7 Fee, *First Corinthians*, 421.



而是為他們提供資源，讓他們事奉時可以無後顧之憂。”<sup>8</sup>

另一方面，那些蒙召作全職事奉的基督徒，亦必須經常思想12節下至18節。當他們要求甚或接受酬金會妨礙福音傳揚的話，那麼，他們便當選擇“織帳棚”。帶職事奉有諸多好處——不受人的牽制、不會對任何信徒羣體構成經濟負擔、免在金錢的處理上被指控，或被指事奉單為賺錢。

雖然第九章主要是論及使徒的權利，但第14節卻讓人可以將保羅之原則的應用，擴大至任何全職福音工作者的身上。而且，9至11節那些撒種和收割的比喻，甚至還暗示這樣的事奉未必一定要全時間的。那些耕種的比喻並沒有提到工人勞動的時間要多長；保羅身兼織帳棚工作，已算得上是一位“兼職事奉人員”。因此，有時由各類基督工人受薪從事多項特定的工作，是合宜的；有工人利用公餘時間，自願參與教會的事奉，也同樣是適當的。

保羅不接受現時事奉工場的資助，而接受其他教會經濟支持，跟今天很多四處宣教的基督徒類似。他們在自己的教會義務事奉，卻接受其他人的餽贈或愛心奉獻。另一個更近似的做法是，宣教士獲得某個地區一間或多間教會的經濟支持，以便他們可以在另一處作全職事奉。然而，這些模式沒有一個可以拿來奉為絕對的標準做法，因為初期教會的基督徒在不同的地方，也採用了不同的方法。<sup>9</sup> 因此，任何一種模式都不應被指定為某個機構或某羣信徒惟一的正統做法。

個人權威可以來自魅力、專才、職位，也可以是因為個人贏得他人的敬重，人們自願賦予他權威。最後那種方式，在屬靈層面上是最得到認可的，也正是保羅認為他理應從哥林多信徒那裏獲得的（2節）。可惜，他本來無須為所得的敬重而爭辯，現在卻要降格為此而爭辯。雖然如此，所有參與事奉的人仍可以從保羅的榜樣中學習到功課。無論職位、學歷或人情已經賦予他們怎樣的權威或尊重，他們對會眾的忠心服事和愛心關懷應當可以將之強化。

8 D. A. Carson, *When Jesus Confronts the World* (Grand Rapids: Baker, 1987), 125.

9 詳參Dean S. Gilliland, *Pauline Theology and Mission Practice* (Grand Rapids: Baker, 1983), 246-256。但有一個原則卻是錯的，那就是被植的新堂在財政上永遠要倚賴母堂。

4至6節提醒我們，給那些服事我們之人的供應，並不一定局限於金錢。在過往，教會經常為他們的牧者及其家屬提供住宿、糧食儲備，和其他物質資源。這種安排有利有弊。一方面，這可以讓餽贈者清楚知道自己的捐助用在何處；但另一方面，事奉者便不能按自己認為最適當的方式，運用一些較為流動的資產。第5節提出了一個好的提醒：已婚的宣教士，應該儘量攜帶家人同往（重溫七35的討論）。“事奉太空人”因為事奉而長期不能與配偶生活，本身幾乎就是一個失敗的見證！這節所說的妻子是“信主的”姊妹，正好重申了七章39節的教導，基督徒應以信主的人作為結婚對象。

保羅在8至11節所採用的釋經方法，使許多人苦惱。他怎能堅稱一句有關牛的命令可以應用在傳道人身上呢？只要我們明白到，保羅並非宣稱申命記二十五章4節的原文意思是關於人的，我們大部分的不安情緒便可以消除。拉比傳統（在保羅時代應該已經存在），也經常將這段經文以及舊約其他類似的意象，套用在人身上。正如第12節一樣，8至11節也是運用了“從小引伸到大”的推論。如果神關心勞動的牲畜要得的獎賞，那麼，祂豈不更關心按祂形象所造之工人的獎賞嗎？<sup>10</sup>

有趣的是，保羅在提摩太前書五章18節，再次將申命記二十五章4節與路加福音十章7節一併引述，明確表示要對那些善於管理教會、勞苦傳道和教導人的長老，給予加倍的敬重（除尊敬外，還包括金錢上的酬謝）。第12節上指出我們待人要公平一致，不偏不倚；這個原則應用廣泛，以毫不偏袒、公平的態度對待所有領袖，更確切地說，對待所有人（參雅二1-4），是使任何基督徒羣體保持合一和生命力的重要因素。

第12節下的提示，讓為主工作的人知道何時應拒絕接受酬金，不過運用此原則時必須非常審慎。少數信徒對他人如何運用金錢提出的批評，所造成的傷害可能不及沒有經費就進行某些急需的事工來得嚴重。另一方面，若基督徒以某些途徑呼籲捐獻，卻惹來非信徒廣泛的嘲笑，那就應該極其警覺，毫不猶豫地應用保羅的原則，自願放棄本身應有的權利。

10 尤見D. Instone Brewer, "1 Corinthians 9:9-11: A Literal Interpretation of 'Do Not Muzzle the Ox,'" *NTS* 38 (1992): 554-565。

13至18節的要旨是，作屬靈工作的人得着屬靈的賞賜；長久以來，無數甘心參與事奉、不計較薪酬微薄的基督工人，都親身體驗了這段經文的真確性。偶爾，基督徒的事奉會帶來超乎尋常的社會威望和金錢回報，這通常是在福音向政治勢力作出讓步時所出現的情況（見前述，57-58頁）。但在大多數情況下，那些選擇以全職事奉作為終身事業的信徒，都是捨棄了其他職業或事業可能提供給他們的豐厚薪金和更為安舒的生活方式。然而，那些像保羅一樣，真正經歷到神迫切呼召的信徒也會承認，儘管在事奉的過程可能障礙重重，但沒有其他工作能帶來如此大的滿足感。

要測試基督徒是否適合作全職事奉，其中一個好方法，就是先問問他們自己，想像一下若從事其他工作，其實是否感到更加快樂。答案若是，他們便可能還未真正蒙召。事奉的人若沒有保羅那份迫切感，遇到困難就很容易放棄。<sup>11</sup> 即使是平信徒，只要認識到本身所擁有的屬靈恩賜，又過着與神相交和順服神的生活，他們就自然會願意付出大部分餘暇時間，運用本身的恩賜來建立教會，參與教會在世上的工作。事實上，他們會更勤奮地做好本身的工作，就是為了騰出這些餘暇時間。

當然，保羅個人所受的託付（15-18節），未必適用於所有的人，儘管每個信徒也必須作好準備，隨時向人道出自己心中盼望的緣由（彼前3:15）。此外，每個信徒都已蒙神呼召，要殷勤、慷慨和熱切地運用本身的屬靈恩賜——簡言之，就是做得比責任所要求的還要多，要好（羅十二:8）。那些擁有屬靈職權的人，則要遵照彼得給予眾長老的勸勉去做：“精要牧養在你們中間神的羣羊，按着神旨意照管他們；不是出於勉強，乃是出於甘心；也不是因為貪財，乃是出於樂意；也不是轄制所託付你們的，乃是作羣羊的榜樣。”（彼前五2-3）<sup>12</sup>

11 保羅在15至18節的話不是指，受薪的事奉者便得不到屬靈的賞賜（既然13至14節已經強調了在某些情況下，是應當有物質回報的）。個人的動機和別人的回應才是關鍵所在（參太六1）。

12 James E. Means, *Effective Pastors for a New Century: Helping Leaders Strategize for Success* (Grand Rapids: Baker, 1993)是這方面和有關討論的精闢著作。

### 現代應用



我們的世界總是在百花齊放與極權主義之間交替流轉。教會也經常好像這世界一樣，在這兩者之間搖擺不定，一點也不奇怪。但保羅在哥林多前書第九章卻提出了第三條道路。儘管現代社會趨向極端的平等主義和民主化，教牧人員對託付給他們牧養的信徒，仍保留着真正的屬靈權威。但這權威必須用於維護別人的利益，而非自己的，以及用於推動福音工作——在這個喜愛嘲弄福音、拒絕福音的世界。許多基督教機構所採用“自上而下的”等級制度，在保羅（或耶穌）的“僕人”事奉模式中，找不到任何根據。

“織帳棚式”的帶職事奉又再度正面地流行起來，特別是在宣教的圈子之中；不過，這個選擇還需要更多的基督工人認真考慮。儘管我們常將那些拒絕給宣教士入境簽證的國家，稱為對福音“封閉”的國家，但事實上，沒有一個國家對福音是完全封閉的。基督徒只要運用其專長，準備在海外從事商業、工業或教授英語，便可以經常獲准進入這些對基督教信仰十分抗拒的地區。他們藉着言語和行為所作的見證，能破除傳統宣教工作所不能突破的許多障礙。即使在那些批准宣教士入境的國家，宣教士若先向當地人傳授一些實用技能或手藝，也往往發現這種非正式的友誼佈道方式，為他們在多方面打開新的門路。

由於差派宣教士家庭到海外生活的費用不斷上升，再加上越來越多教會不願意支持她們所不認識的宣教士，所以有志成為宣教士的信徒和現存的宣教機構，應當更多考慮帶職事奉的模式，這可能更貼人的需要，更有果效。<sup>13</sup> 不只是哥林多前書，甚至在保羅整體的事奉和信息裏，幾乎都沒有正式的宣教或福音工作；然而，許多個人的榜樣卻把這使命彰顯出來——他們自發地向各行各業的人傳講，與人分享基督如何改變了他們的生命。<sup>14</sup> 當然，在第三世界國家事奉的基督徒，大都沒有選擇的餘地，只可邊做工邊事奉。

13 Don Hamilton, *Tentmakers Speaks: Practical Advice from Over 400 Missionary Tentmakers* (Ventura: Regal, 1987)提出了實行這模式的重要建議。參：Roger S. Greenway, *Disciplining the City* (Grand Rapids: Baker, 1992), 216-218列出了傳統宣教工作成本的驚人統計數字，並提出管家職分的問題。

14 有關此點，尤見Paul Bowers, "Church and Mission in Paul," *JSNT* 44 (1991): 89-111。



即使是在先進的社會，帶職事奉的需要亦有增無減。例如，在許多小型教會裏，會眾成員主要是來自勞動階層或較貧困社區的年輕人，我們就不應該要求會眾資助他們的教牧人員。即使向他們要求，他們通常也無能為力。在這些社會，提前退休以及退休之後身體狀況良好的人，越來越多；教會可以考慮以象徵式的報酬，僱用這些長者參與探訪、外展或關顧等服事工作。倘若某些長者只有微薄的退休金，教會可以補足他們的缺乏；但許多時候，長者都能維持生計，並且願意付出大量時間來做義務工作。

在西方富裕郊區的教會，一般都很難推動那裏的人積極參與自願的事奉，這裏的第12節便能派上用場。大部分富裕的非信徒都深受世俗教育和傳媒的影響，仍然相信大多數保守派基督徒都喜歡歛財，一心想騙取富人的金錢來滿足本身的私慾。那些經常慷慨激昂地呼籲聽眾捐款的廣播和電視傳道人，也沒想過要消除這種負面形象。許多電視佈道家的電話號碼不斷出現在螢光屏前，除了給人“我們想要你的錢”這信息以外，還擾亂聽眾專注他們宣講的內容。有些電視佈道家對捐款的使用方法亦惹人質疑，如火上加油般使問題越鬧越大。

倘若真的必須採用這些手法才能維持下去，那麼，嚴格要求公佈財政帳目及解說清楚，便顯得非常重要。即使如此，人們仍然會質疑，眾多基督教機構的事工重疊，又競相向同一羣信徒爭取捐助，究竟當中有多少是真正需要的。為何不能攜手合作，向同一受眾羣體致力提供一個（只此一個）高質素的福音廣播電台或電視台呢？眾多的宣教組織何不合併起來，組成幾個更具活力和更健全的機構呢？為何基督教的出版社不能聯合起來，共商出版市場的需要，而不是經常出版同樣的產品，雖有利可圖卻是售價過高的呢？

不過，帶職事奉亦有很多弊端，尤其是不能騰出較多時間去進行佈道、門徒訓練、講道、教導等事工。在可見的將來，專職的受薪事奉人員不可能被取代。在某些圈子中，仍然流行一些古老的想法，例如有些會眾認為，要讓他們的牧者保持清貧的生活，好使他們懂得更倚靠神。其實，在可能的範圍內，貧困和富裕這兩個極端（按當地的生活標準來判斷）都應避免（箴三十8）；可是，若情況不許可的話，事奉人員則仍然要以感恩和知足的心，接受自己所得的分（腓四11-13）。有些教會採用的政策在某程度上有助於處理這個問題，就是按教會會眾或該社區居民收入的中位

數，釐定牧者的薪金。雖然這方法可以防止事奉人員的薪酬定得過高，卻可能會削弱他們向收入在中位數以下的人傳福音的動力，以免自己明年要被減薪！

也許，較佳的指引是：讓事奉人員的薪酬可以滿足生活的基本需要，但又不致過高，以免他們是為了所獲得的報酬而投身事奉，或繼續留任。許多大教會的資深牧者、信譽卓著的私人執業基督徒輔導員，以及尤其是基督教界的名人，他們大部分所獲得的薪酬似乎已遠遠超越這個指引的標準。我們經常聽見神學院的學生談論教會要提供多少薪酬，他們才會考慮應徵。無怪乎，一些規模小或經濟能力薄弱的教會在聘請牧者時困難重重。有些教會的“聘牧小組”已經表態，絕不聘用那些面談伊始便詢問薪酬和員工福利的應徵者。這樣小心行事，似乎是明智之舉。<sup>15</sup>

<sup>15</sup> 本課當代應用討論的聖經基礎，見Jouette M. Bassler, *God and Mammon: Asking for Money in the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1991), 尤參65-69頁。要瞭解近代“神如何使我們擺脫有關財富的虛假應許”之深刻見解，見David Neff, ed., *The Midas Trap* (Wheaton: Victor, 1990)。





律法的人”明顯是指不受任何猶太文化影響的外邦人。至於哪些是“軟弱的人”，就沒有那麼明顯了。第八章中軟弱的人是指基督徒，但保羅在這裏似乎是談及那些需要救恩的人。這名稱的用法，是否跟他在一章27節或羅馬書五章6節中的用法一樣，指社會中無權無勢的人呢？然而，這解釋似乎與這裏的上文下理格格不入。有鑒於保羅在十章32節總結吃祭偶像的肉的討論時明確列出的次序（“不拘是猶太人，是希臘人，是神的教會，你們都不要使他跌倒”），在這裏他很可能也同樣是指這三類人，而且亦是按照相同的次序。在提到律法以下的人和沒有律法的人之後，接着的“軟弱的人”最有可能是指良心軟弱的基督徒，即那些對律法仍有些許顧忌的人。因此，保羅用“得”這個字，必然是要從廣義上贏得他們，使他們成為信仰更成熟的基督徒。<sup>1</sup>

保羅明白，隨着基督的死，律法時代已經完結了（加三19-47）。聖經本身仍然切合信徒的需要（提後三16），但卻必須從基督成就的救恩這角度來理解（羅十4）。然而，對猶太人和其他在律法以下的人，保羅有時表現得好像仍是遵守一切摩西律法的（參徒十六1-3，二十一20-26），只要他認為已清楚表明，他的行為絕非人獲得救恩或靈性成熟的憑證。因此，他並不是真正像非基督徒的猶太人那樣，相信自己是“在律法之下”的。當他與外邦人在一起時，他沒有將猶太人所顧忌的強加在他們身上，或要求他們遵守猶太人的禮儀；但與此同時，他亦小心避免變成反對律法的人，逾越神那沒有時間限制的道德原則。

對基督徒來說，神的旨意如今已總結為基督的律法（21節；參加六2）；它可能同時包含了耶穌明確的教訓，以及如今按基督的作為來理解應用的舊約律法。<sup>2</sup> 第22節下至23節概括了全段的含意，最後一次重申保羅那種彈性原則，並提出另一個解釋他行為的理由。正如在15至18節所言，他能夠完成他的使命且看見成果——人從罪中得着拯救，本身就是一個祝福。

1 尤見Kenneth V. Neller, "1 Corinthians 9: 19-23: A Model for Those Who Seek to Win Souls," *RestQ* 29 (1987): 129-142。

2 保羅有關律法的神學，是一個極受爭議的議題。也許，在釋經上最可信的研究，且書撰了部分近期討論的著作，要算Thomas R. Schreiner, *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law* (Grand Rapids: Baker, 1993)。

一直以來，第24至27節被視為更適宜於歸入十章1至13節，而不應放在九章19至23節之後。然而，同得福音的好處這個主題繼續發展，那幾個嚴格自律的比喻，亦正好符合保羅在15至18節所表明的專一的熱誠。因此，保羅大概不是概括性地想到基督徒的人生就如一場賽跑或拳賽（例如他在提後四7所談到的），卻是特別指到向甚麼樣的人，他就作甚麼樣的人，和自甘放棄本身權利這兩方面的使命。哥林多信徒對這幾個比喻一定很熟悉，因為該城每隔一年就舉辦一次地峽運動會（Isthmian games），所以經常有運動方面的訓練和比賽。<sup>3</sup>

保羅在24至26節上提醒哥林多信徒，不是每個在場上賽跑的人都會獲得冠軍的獎賞——一頂“能壞”（直譯是“腐朽”）的“冠冕”（其實是一個用松枝編成的環）。他不願見到教會中的任何一位信徒得不到他們屬靈的、不朽壞的冠冕。由於這是一個比喻，我們不應將這個類比推得太遠。保羅絕非假設在審判日只有一位忠心的信徒得着賞賜（24節）！但他卻意識到，有些起步履行使命的人，可能不能堅持到終點，於是便被淘汰了（27節）。因此，他將他的奮鬥比作一位拳手的處境：如果他想擊敗對手，就不可打空氣或失拳太多（26節下）。

然後，第27節便道出了這兩個比喻的屬靈含意。第27節上並非暗示保羅辦根究底都是支持禁慾主義的；而是說他如今要在靈性上不斷操練和嚴加自律，令他的事奉不會變得徒勞無功。有人將第27節下解釋為保羅擔心自己可能會失去救恩（根據羅馬書八31-38，這想法是異常的），或認為那“獎賞”是指某些超乎永生本身的賞賜（這想法完全沒有任何經文支持），但是從哥林多前書其他地方（三12-15）提到信徒要經過審判日的試驗這角度來解釋“棄絕”（*adokimos*）的意思卻更為合理。保羅在那裏指出，神要“試驗”（*dokimasei*；13節）信徒所建造的工程，然後給予應得的讚賞或指摘；但這些並不危及個人的救恩和在天上永久的身分。<sup>4</sup>

3 有關這段的詳細闡述，見Victor C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif* (Leiden: Brill, 1967), 82-98。

4 參Prior, *1 Corinthians*, 164; Morris, *1 Corinthians*, 138; Judith M. Gundry Volf, *Paul and Perseverance: Staying in and Falling Away* (Louisville: Westminster/John Knox, 1991), 233-247。

## 應用原則



應用19至27節的秘訣，就是要將注意力集中在保羅傳福音的原則上。第19至23節在佈道策略和跟非信徒做朋友方面給我們很多的啟發，儘管可能有點兒誇張。保羅並非鼓吹單純的處境倫理。這幾節經文是他討論不涉道德問題之事（八1—十一1）的一部分；因此，我們絕不可以將“向甚麼樣的人，就作甚麼樣的人”的策略，用在涉及道德與不道德的問題上。保羅絕不可能說：“向作賊的人，我就作賊”，或“向淫亂的人，我就作淫亂的人”。反之，他也絕不會叫自己停止做各樣本質上美善的事，例如，結出聖靈的果子：仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔和節制（加五22—23）。

但在生活中的道德灰色地帶，例如對於吃祭偶像的肉，以及出現在任何年代中的無數相似的文化風俗，保羅便會儘量敏感於身邊**非基督徒**的社會習俗，以免妨礙他們接受福音。他並沒有假定文化的各個方面本質上都是邪惡的，卻實踐後世所稱的“福音本色化”——改變表達信息的**形式**，為的是**保存**它的內容。這樣，基督教才最能被人明白甚至接受。<sup>5</sup>可悲的是，歷世歷代卻有許多基督徒傾向於顧慮教會成員的律法主義而迫不及待地譴責當時的社會習俗，使自己與那些本該努力領其信主的福音對象疏遠。

若將這段經文與加拉太書二章11至21節作一比較，也是相當有啟發性的。有些人認為保羅在安提阿對待彼得的態度，與哥林多前書九章19至23節完全不符。當保羅本人也認為向猶太人他就要作猶太人的時候，他怎麼可以那麼嚴厲地指摘彼得在猶太派信徒面前迴避與外邦人一同吃飯呢？然而只要略加思考，便可迅速獲得答案。安提阿的猶太派信徒堅稱，人要得救必須遵守禮儀的律法（徒十五1）。所以，在這件事上若向他們妥協，就等於向外邦信徒發出錯誤的信號，因而危害到福音最根本的基礎——人得救不是靠自己的行為，乃是藉着神的恩典。但是在哥林多，保羅日常生活

5 對此過程作出最持平而富啟發性的其中一個研究，是 David J. Hesselgrave and Edward Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods and Models* (Grand Rapids: Baker, 1989)。亦參 John R. W. Stott and Robert Coote, eds., *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture* (London: Hodder and Stoughton, 1981)。

所接觸到的既不是信徒，也不是提出靠行為稱義的人。事實上，保羅在安提阿和哥林多有截然不同的表現，乃是因着同一個動機——源於他那願更多人得救的傳福音原則。他在不牽涉道德問題的事情上儘量認同哥林多的異教徒，純粹是希望他們當中有更多人能因此而相信基督。<sup>6</sup>

世界上不同地方的宗教和文化所包含的某些習俗，有時可能滲透了一些反基督教的成分，但許多時候卻並不如此。這些習俗包括節日食物、節期、衣飾、娛樂方式、慶典等等。倘若參與上述某類習俗要對福音的本質作出妥協，那麼，基督徒就必須儘力避免。若然處處顧忌會不適當地使信徒與他們的非基督徒朋友疏遠，那麼，信徒就應該嘗試參與。要釐清非基督徒對基督教本質的誤解——這些誤解通常涉及規條與自由的問題——是傳福音過程中的一個重要部分，也使基督徒宣稱福音使人獲得自由和喜樂的話變得更為可信。

如前所述，第24至27節不可直接應用於基督教的各個方面。這幾節出現的背景是：保羅為了贏得更多人聽聞福音，甘願採取更富彈性和包容性的處事待人模式。在十一章1節，他還會鼓勵所有信徒效法他這種模式。因此，我們可以把這幾節經文普遍化並應用於以下的操練：按個別情況衡量人生處境，懂得何時須要堅持行使本身的自由，何時須要自願放棄本身的權利。

貫徹一致地採取一種選擇——純粹的分離主義或純粹的放任主義，當然容易得多，少費心思得多。但這兩種方針都不符合福音的最大利益。保羅以運動員受訓比喻自律，清楚表明了他要求我們採取一個更為嚴格的取向：對不牽涉道德問題的事——酌情考慮。

運動員在訓練過程中所作出的犧牲也使我們想到，保羅的“傳福音原則”應該滲入我們生活的每一方面，主導我們的優先次序。通常我們是透過言語來分享我們的信仰，解釋我們的道德承諾，但我們的一生都須要為這個墮落的世界樹立榜樣——身體力行地活出保羅在這裏所闡明的自由與約制之間的平衡。無論是工作抑或遊戲，無論是身處教會抑或置身社會，

6 關於哥林多前書第九章和加拉太書第二章的對比，尤見 David [sic] Carson, "Pauline Inconsistency: Reflections on 1 Corinthians 9.19-23 and Galatians 2.11-14," *Churchman* 100 (1986): 6-45。



我們為了世人得着救贖而擔當的任務，就是在他們面前展示均衡基督徒生活的價值，為世人的救贖而認同社會文化，這工作是絕對沒有“下班”那一刻的。<sup>7</sup> 第27節在總結本段時，提出了一個適切的提醒。只要神仍然讓我們在世上存活，我們就不應該自以為在這任何一方面的成就是理所當然的，亦不應該從勤奮、自律的基督徒生活操練中鬆懈下來。

### 當代應用



按照19至23節的說法，我們很難為現今流行的佈道模式提出合理的理據，那些模式是：對所有傳福音的對象一律採用相同的福音單張、同一系列問題，或其他預先部署好的方式。保羅的模式更近似“友誼佈道”——接觸和認識未信者，肯定他們是按照神的形象被創造、擁有獨特價值的個體，而並非僅是有機會悔改信主的對象。<sup>8</sup> 然後，隨着我們逐漸認識到他們每個人獨特的期望與恐懼，我們便能直接因應他們個別的需要，與他們分享福音的意義。

毫無疑問，“本色化”已經成了宣教學家和宣教士中間的一個流行術語。當某人嘗試向不同文化背景的對象傳福音，他就會清楚發現自己絕不可只將一套現成、“濃縮”的福音真理傾倒出來，他還須多做些工夫。當代的猶太基督徒有效地結合了安息日（星期六）的崇拜，給主要的猶太節期、民族音樂和舞蹈、重要的希伯來用詞等等賦予基督教的意義，務求使基督教減少外邦色彩，而更忠於它的根源——猶太教。有時，它會誤入律法主義的陷阱，**堅持**要信徒遵守某些猶太人的禮儀，但這點通常都可以避免。當代在巴勒斯坦和阿拉伯的基督教會，在祈禱的次數和姿勢上越來越多採用回教的做法，並在外貌近似回教寺的教堂進行敬拜，以及強調定期靜思和靈修——這是與西方信仰和宣教工作所特有發狂似的活動相反的。然而，這類基督徒必須極其小心，不可過於仿效回教獨有的特徵，青

7 有關運用此方式來處理福音派很少關注的人文科學範疇的一個極佳例子，見 Leland Ryken, *Culture in Christian Perspective: A Door to Understanding and Enjoying the Arts* (Portland: Multnomah, 1986)。

8 Aldrich, *Evangelism*, 再次對此模式提出很有啟發性的見解。

則，他們會在不經意間傳遞一個信息，令人以為他們皈依了鄰舍所信的回教！

由於許多基督徒在生活和工作上所面對的，都是同樣相對世俗化的環境，他們從第19至27節所學習最重要的功課，可能就是如何選擇朋友——他們會用相當多時間與之接觸、建立友誼，並一同參與康樂或休閒活動的朋友。許多基督徒幾乎沒有任何較為深交的非基督徒朋友，可與之深入地分享他們的信仰。很多教會堅持要他們的會友參加數之不盡的教會活動，以致忠心的信眾沒有剩餘的時間去關心這個失落的世界。只要信徒並非缺乏對主的委身和成熟的基督徒生活，在此情況下信徒最好減少留在教會的時間，而多去關心社會和未信主的人。<sup>10</sup>

此外，正如格林一針見血地指出：“〔保羅〕當不會……容忍西方國家那羣自困於教會中的中產階級囚虜。他準會同大學生一樣活躍於街頭的邊緣青少年中間，大談福音。他準會無拘無束地在酒廊或戶外場所與人談論基督，如同晚餐派對般。”<sup>11</sup> 今天服事那些被社會遺棄或生活在社會邊緣的人——未婚媽媽、貧民、少數民族、囚犯、娼妓、同性戀者和愛滋病受害者等等，正是開始實踐保羅那富挑戰性的異象——“向甚麼樣的人，就作甚麼樣的人”。

在這個崇尚享樂主義，追求娛樂和休閒生活的時代，恐怕無人理會第19至27節的教導了。幾乎每間教會在每個星期日都要與電視台、本地或國際的體壇盛事，以及戶外康樂活動等競逐，爭取信徒的注意力；牧師往往不知道誰會參加該週的聚會。要推動信徒在星期日早上以外的時間參與某些活動，特別是探訪和傳福音的事奉，通常連最具創意的領袖也煞費思量。

9 有關在回教國家中的福音本色化問題，尤見 Phil Parshall, *New Paths in Muslim Evangelism* (Grand Rapids: Baker, 1980)。

10 參 Prior, *1 Corinthians*, 162：“保羅那種為要贏得任何背景的人歸向基督的靈活變通，挑戰我們要跨越以下兩者的文化差距：基督徒次文化那種舒適聚會和宗教談話，與所處社會的異教文化。要認同並具體進入我們現今所處的異教文化，是教會面對的最大任務之一。”

11 Green, *Corinth*, 96。

可是，保羅卻將信徒那種以傳福音為目標的生活方式，比作那些為了嚴格訓練和爭取勝利而犧牲正常生活的運動員。在這個時代，越來越少的基督徒願意委身於長期的牧養工作、宣教事業、作終身長老或執事，或其他需要長年投身的事工，因此，我們確實需要甘願對基督和某個信徒羣體作出這樣委身的人。當然，信徒在個人的屬靈操練和遵行神的一切命令上，也須要作出同樣的委身。



# 林前11-22

## 第十章

<sup>1</sup>弟兄們，我不願意你們不曉得，我們的祖宗從前都在雲下，都從海中經過，<sup>2</sup>都在雲裏、海裏受洗歸了摩西，<sup>3</sup>並且都吃了一樣的靈食，<sup>4</sup>也都喝了一樣的靈水；所喝的，是出於隨着他們的靈磐石，那磐石就是基督。<sup>5</sup>但他們中間多半是神不喜歡的人，所以在曠野倒斃。

<sup>6</sup>這些事都是我們的鑒戒，叫我們不要貪戀惡事，像他們那樣貪戀的；<sup>7</sup>也不要拜偶像，像他們有人拜的。如經上所記：“百姓坐下吃喝，起來玩耍。”<sup>8</sup>我們也不要行姦淫，像他們有人行的，一天就倒斃了二萬三千人。<sup>9</sup>也不要試探主（註：“主”有古卷作“基督”），像他們有人試探的，就被蛇所滅；<sup>10</sup>你們也不要發怨言，像他們有發怨言的，就被滅命的所滅。

<sup>11</sup>他們遭遇這些事都要作為鑒戒，並且寫在經上，正是警戒我們這末世的人。<sup>12</sup>所以，自己以為站得穩的，須要謹慎，免得跌倒。<sup>13</sup>你們所遇見的試探，無非是人所能受的。神是信實的，必不叫你們受試探過於所能受的。在受試探的時候，總要給你們開一條出路，叫你們能忍受得住。

<sup>14</sup>我所親愛的弟兄啊，你們要逃避拜偶像的事。<sup>15</sup>我好像對明白人說的，你們要審察我的話。<sup>16</sup>我們所祝福的杯，豈不是同領基督的血嗎？我們所擘開的餅，豈不是同領基督的身體嗎？<sup>17</sup>我們雖多，仍是一個餅、一個身體，因為我們都是分受這一個餅。

<sup>18</sup>你們看屬肉體的以色列人，那吃祭物的豈不是在祭壇上有分嗎？<sup>19</sup>我是怎麼說呢？豈是說祭偶像之物算得甚麼呢？或說偶像算得甚麼呢？<sup>20</sup>我乃是說：外邦人所獻的祭是祭鬼，不是祭神，我不願意你們與鬼相交。<sup>21</sup>你們不能喝主的杯，又喝鬼的杯；不能吃主的筵席又吃鬼的筵席。<sup>22</sup>我們可惹主的憤恨嗎？我們比他還有能力嗎？



## 經文原意



這裏說的是，基督徒若沒有在生活中嚴格操練自律（九24-27），是何等的危險。本書的十章1至13節用數個以色列人在曠野飄流時犯罪的例子，來警戒哥林多信徒切勿吃祭偶像的筵席（十14-22）。當中的類比尤其有趣，主要是因為所引的例子與“肉”有關，以色列人要求摩西給他們肉吃（出十六3；民十一4）。第1至5節描述了以色列人獲得神所賜的四項特權，但這些特權並不確保祝福必會隨之而來。這些特權分別是：（1）神在雲中親自帶領他們；（2）經過紅海；（3）在曠野中有嗎哪和鹼鶉作食物；（4）超自然地得到食水。第7至10節憶述了同一羣以色列人顯示對神不信並因此受苦的四種行為：拜偶像、行姦淫、試探主和發怨言。在上述兩個部分之間，穿插了第6和11節類似的提醒：以色列人的經歷應該成為哥林多信徒的鑒戒，不可有類似的行為。第12至13節在總結本段時，一方面提出一個扼要的警戒（12節），另一方面則用一個應許加以平衡：歷史不需要重演（13節）。

保羅在第1節指出哥林多信徒可能根本“不曉得”，言下之意，可能是再次諷刺他們自詡有知識（*gnosis*）。為了糾正他們的疏忽，他特意提醒他們留意其屬靈祖宗的行為表現。以色列人出埃及後，神在日間藉着雲柱、夜間藉着火柱帶領他們（出十三21-22）。祂分開紅海的水，讓百姓從乾地上走過去（十四22-29）。雲和海二者與水的關係，促使保羅將這拯救想像為一種“歸入摩西”的洗禮（林前十2）。顯然，以色列人並非真的浸入水中；這裏的洗禮是指對一位屬靈羣體的領袖表示認同和效忠。保羅在這裏用了介詞“入”字，是要配合受洗“歸入基督”的觀念（加三27；羅六3），提醒人想起一個事實：兩種“洗禮”都是帶領人進入信徒羣體的團契生活中。

以色列人還經歷過其他超自然的祝福，就是當他們沒食物沒水的時候，神從天上降下嗎哪給他們吃（例：出十六4、35），從裂開的磐石中流出水來給他們喝（出十七6；民二十11），使他們不致因飢渴而死。保羅從基督徒的觀點來看整件事，承認基督就是先存的神的兒子，參與父神的創造和救贖工作，因此也是祂子民在曠野中身體和靈命得着餵養的中保（

林前十1）。<sup>1</sup>然而，這一切神蹟都不足以保證以色列人可以進入應許之地。事實上，成年人中只有約書亞和迦勒最終可以進入。悖逆神，使他們看不到應許的實現，也使他們最後都死在曠野中（5節）。

保羅在第6節勸哥林多信徒要從這個例子中學到教訓。“叫我們不要貪戀惡事”直譯作：“叫我們不要渴求惡事”。第7至10節又補充了四個例子，以便更具體地說明“貪戀惡事”的不同形式。首先，保羅引述了出埃及記三十二章6節，摩西上西乃山領受律法的時候，以色列人拜金牛犢的一個片段（7節）。其次，他提及民數記二十五章1至9節記述的事件，當時以色列的男人與摩押女子行淫（8節）。<sup>2</sup>第三，他提到民數記二十一章4至13節的事蹟，當時百姓因曠野生活的艱苦而埋怨摩西和神（9節）。<sup>3</sup>第四，他憶述百姓一直發怨言，最值得留意的是記載在民數記十六章41至50節的事，百姓因反對神對可拉叛黨的審判，導致又有14700人死去（10節）。不過，保羅也可能想到民數記十四章26至35節，因為那裏指出，百姓的抱怨使神預言，超過二十歲的人差不多都要在曠野飄流的歲月中死去。上述的舊約經文均沒有提過“滅命的天使”【編按：和合本只作“滅命的”】，不過，鑒於出埃及記十二章23節提到神要擊殺埃及人的長子時用過這種說法，所以，保羅口出此言（10節）也是很自然的。<sup>4</sup>

<sup>1</sup>由於神在以色列人開始和結束飄流前，都曾經吩咐水從磐石流出供百姓飲用，故猶太人的傳統中便有此講法：在整個行程中一直都有溪流或井水伴隨着神的百姓。從這個信念躍前一步，就得出一個觀念，認為有一塊既能移動又能流出水來的石頭（E. Earle Ellis, *Prophecy and Hermeneutic* [Tübingen: Mohr, 1978], 209-212）。但另一個較可能的推測是，保羅將這些傳說與他的信念互相對比，他相信“基督在這整個時期一直都伴隨着百姓，為他們提供靈糧”（Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 91）。

<sup>2</sup>民數記二十五章9節指出死去的有2萬4千人，保羅則說有2萬3千人。Morris, *1 Corinthians*, 141 解釋說：“顯然兩者都是約數，此外，保羅可能考慮到當中有些人是遭審判官殺死的（民二十五5）。”

<sup>3</sup>根據一些重要的早期抄本，此節該譯為“我們不可試探基督，像他們有人做的那樣。”倘若我們接受此為原文的意思（例如NRSV所採納的），那麼，我們便有另一個像第4節的例子，說明保羅認定基督在舊約時代與神一同作工。

<sup>4</sup>第6至10節的例證是否說明以色列人的悖逆行為乃因拜偶像而引起，藉此帶出哥林多信徒吃祭偶像筵席是危險的，有關的討論見Wayne A. Meeks, "And Rose Up to Play: Midrash and Paraenesis in 1 Corinthians 10:1-22," *JSNT* 16 (1982): 64-78。

第11節重複了第6節的警戒，它比一切警戒來得更為重要，因為基督徒正生活在人類歷史最高峯的時代，是以前的世代一直在預備迎接的。

第12節概括了這些對哥林多信徒之警戒的重要性——即使那些自以為站得穩的人也當謹慎，像保羅在九章27節所講的一樣，以免跌倒和被棄絕。畢竟，在哥林多異教神廟中的筵席也同樣涉及拜偶像、性罪行，和試探神的忍耐。而且，哥林多信徒之間的爭吵，當然也算是彼此發怨言。然而，第1至12節卻因着第13節的寶貴應許而得到平衡。今天引誘我們去犯罪的情況，在本質上都與昔日每個世代神的子民所經歷的無異，我們絕對不必向它們作出讓步。我們總有一個逃生的出口——即當我們遇到任何艱難處境時，都可以在不犯罪的情況下藉以堅持到底的出路。<sup>5</sup>

第14至22節如今又明確地回到第八章開始討論的問題：哥林多信徒中有關祭偶像的肉一事。雖然食物本身在道德上並沒有好與壞之分，但保羅卻下了一個絕對的禁令：在顯然可見的異教敬拜場合吃祭偶像的物，從來都是錯誤的。在那種情況下進食就等於拜偶像（14節）。這類敬拜通常還會伴隨着淫亂的事，使第14節和第7節的類似更鮮明清楚。保羅期望哥林多信徒得出同樣的結論。儘管保羅與他們之間有分歧，他深信判斷事理的常識會在這件事上佔上風（15節）。

為了鞏固他的立場，保羅又列舉兩個類比，那就是基督教的聖餐（16-17節）和猶太教中吃祭品的習俗（18節）。領主的聖餐——餅和酒，正意味着“同領”（希臘文是 *Koinonia*——“相交”）復活的主，並且領受祂所流之血和被破碎之身體所帶來的好處。第15至16節的“同領”，意思包含了與其他信徒相交及在基督裏有分。那同領的餅提醒哥林多信徒，他們已在基督裏聯合，同時也把他們與其他假宗教分開來。古代猶太教的情況也是一樣，那些在聖殿中吃祭物的人，亦是與耶和華相交，並領受到因

5 關於加爾文派和亞米紐斯派對此節經文含意的爭論，一篇從哲學角度作探討的文章很有用：David M. Ciochi, "Understanding Our Ability to Endure Temptation: A Theological Watershed," *JETS* 35 (1992): 463-479。作者同時清晰地概括這節經文的意義：“神的信實確保不會有常人力不能勝的試探進入信徒的生命，而每個信徒所遭遇的試探，都會與祂本身忍受試探的能力相稱”（471頁）。

獻上祭性而得着的短暫赦免。<sup>6</sup>

接着，保羅將這些類比應用於哥林多廟宇的筵席，當然是很自然的（16-22節）。異教徒同樣會與他們所敬拜的靈體相交，如此，想到基督徒也參與其中就令人感到噁心。保羅引用這類比時，預期有人提出異議。這並非與他先前宣稱偶像在屬靈層面不存在（八4）的說法自相矛盾。他從律法書中認識到，異教徒所敬奉的真正對象其實是魔鬼——即墮落的天使，儘管他們對所敬奉的一無所知（參申三十二17）。從前面引用的舊約例子中我們得知，基督徒參與這種拜偶像的活動，將冒招致神嚴厲審判的危險。<sup>7</sup>

#### 應用原則



從哥林多前書十章1至22節中，新教得出了一個觀念，認為洗禮和聖餐是基督徒敬拜的兩個獨特“聖禮”或“宗教禮儀”。較次要的證據顯示，這兩種禮儀都有羣體意義，也是羣體的行為。洗禮基本上是進入一個立約羣體的入會禮，以人對基督的效忠作為基礎。<sup>8</sup> 初期基督徒依照耶穌的做法，將同一個餅擘成小塊，又傳同一個杯，來強調聖餐的羣體意義，雖然聖經沒有任何經文吩咐信徒一定要這樣做。但總的來說，十章1至22節與聖禮或宗教禮儀毫無關係。保羅並非要從論述猶太人和異教的習俗中，為這些基督教禮儀得出某些結論，而是想從基督教和猶太教的禮儀在本質上都包含相交這角度，來指出異教祭偶像的筵席也有與鬼相交的意思。<sup>9</sup>

6 有關16至18節在此上下文中的意義，尤見W. A. Sebothoma, "Κοινωνία in 1 Corinthians 10:16," *Neot* 24 (1990): 63-69。

7 Brian S. Rosner, "Stronger than He? The Strength of 1 Corinthians 10:22b," *TynB* 43 (1992), 171-179指出，民數記十四章13至19節和申命記三十二章36至38節均暗示神和以色列人各自的能力。鑒於這些經文說明了保羅先前所引事例的原因，他最後在22節的反問便來得很自然。我們是否以為自己比神更有能力，可以試探祂的耐性而不受懲罰呢？當然不行！

8 尤見 William B. Badke, "Baptised into Moses——Baptised into Christ: A Study in Doctrinal Development," *EvQ* 60 (1988): 23-29。

9 因此，傳統羅馬天主教由此所作的推論，不論是以為有必要為那個物質的杯祝謝，還是把聖餐禮看成是基督不斷獻上的身體和血的祭，都完全與保羅的推論背道而馳（並且是建立在其他基礎上的錯誤釋經）。



因此，要在教義方面對聖餐的意義作出結論，必須查考十一章17至34節，或符類福音書中描述最後晚餐的三段經文（太二十六17-30；可十四12-26；和路二十二7-38）。至於從本章1至22節所能推論出的，則可能是哥林多信徒對聖餐和洗禮所持的一些錯誤信念。他們當中那些“剛強”的基督徒極有可能認為，只要領受過聖餐和洗禮，就能保證他們對屬靈的危險有免疫力，以致可以隨便參與祭偶像的筵席。但是，保羅在闡釋舊約的類比後所宣稱的正好相反：“即使領受過一些特別的屬靈經驗，也不能免除神的子民的道德責任。”<sup>10</sup>

而且，屬靈經驗也不能保證信徒不會犯嚴重的道德錯誤，和免除神的審判。九章27節所講的“被棄絕”的意思，可能正好就是第12節“跌倒”的狀況。<sup>11</sup> 保羅似乎不可能是害怕失去救恩，第1至11節的舊約例子證實了這點。從屬靈的角度來說，聖經中沒有任何經文指出，四十年來以色列人中只有約書亞和迦勒“得救”。

相反，經文一直在關注肉身的死亡和失去今生的祝福，第十一章也描述某些哥林多信徒如何因褻瀆聖餐而患病或死亡（30節），卻未必暗示他們一定下地獄。與此同時，三章16至17節亦提醒我們，保羅並非理所當然地認為教會中每一個人人都已經得救；故此，某些今生受到神審判的人，也可能會招致祂永恆的刑罰。

第6和11節指向舊約故事的一個重要功能（參羅十五14）。雖然“人物研究”可能被濫用，例如從一些微不足道的行動和次要事件中榨取過多的教義，但所有聖經故事都有一個重要目的，就是要向讀者說明哪些行為可取，哪些不可取。聖經中許多重要事件的主角，都可以用文學術語分為英雄人物或悲劇人物——值得人效法或引以為戒的例子。<sup>12</sup> 由於這兩節經文中被譯為“鑒戒”的字，亦可解作“類型”，有些人便猜想保羅是採用一

10 Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Epistles of Paul* (New Haven: Yale, 1989), 91.

11 Robertson and Plummer, *First Corinthians*, 208.

12 Leland Ryken在這方面有極多著作，可以帶給我們不少啟發，尤其是他最早期的其中一部作品：*The Literature of the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 45-78, 95-106。

種類型學（typology；又譯“預表論”）的手法，視舊約事件是經過刻意安排的，用來預表新約相類似的事件。然而，這便暗示了一種宿命論，即哥林多信徒必然會犯這些相同的錯誤，但第13節卻明確給他們應許：他們其實可以避免重蹈覆轍。因此，將這些類比視為“警戒性的例子”還是較為恰當的。

讀者可能一直對保羅在第4節想要表達的意思感到大惑不解。他是否採用了某些我們未能接受的猶太人的釋經方法？他是否相信某些正典以外的傳說？由於我們未能確定，所以還是慎重為佳。新約作者經常以“創新的方式”來引用舊約聖經。其中一個最常見的方式，就是在舊約只提到神的地方，指出基督也在工作。但只要相信基督從太初開始就已經是神的一部分，以上的公式便變得理所當然了，尤其是在神拯救祂子民的情況下，而拯救正是耶穌在第1世紀使命的核心。保羅自己就經常對一般的猶太人解經方法和傳統作出回應和修改。他在這裏可能是將某個原義是“流動磐石”（或溪流或井）的故事，改變為對神奇妙供應背後之屬靈能力的肯定。<sup>13</sup>

KJV給第7節的翻譯是為人熟悉的：“坐下吃喝，起來玩耍”【譯按：中文和合本的譯法相同】，而當代聖經（*The Living Bible*）則將“玩耍”改為“跳舞”。相比之下，NIV的翻譯較能捕捉到經文的含意：“縱情於異教的狂歡作樂”。玩耍或跳舞本質上都並非不道德，吃喝更不是問題，但若是在偶像敬拜的場合中，則這一切都是邪惡的。

比對於1至12節急需的提醒，第13節雖然只是很短的一句，但它卻為之前的經文提供了重要的平衡，尤其是對那些恐怕自己會在艱難時期失去信心的人而言。鑒於先前所引例子的嚴重性和普遍性，這節經文也應該廣泛地應用。無論我們所受的試探表面上看來是何等獨特，我們所面對的屬靈掙扎都是自古以來神的子民曾忍受過的。神不會要求我們承擔力不能勝的事，只要我們一直倚靠祂的力量，順服住在我們心中的聖靈，而不是嘗試靠自己去抵抗試探。

13 以下一書概覽新約對舊約的引用，附有評論，也有建議——今天信徒在甚麼情況下可以或不可以引用舊約，見 William W. Klein, Robert L. Hubbard, Jr., and Craig L. Blomberg, *Introduction to Biblical Interpretation* (Dallas: Word, 1993), 120-132。

每個人忍受試探的能力有很大的差異。當然，我們亦可以選擇拒絕“出路”，而向試探屈服；但正因為我們擁有這種自由，所以當我們犯罪之後，便得在神面前向祂交代。有一點是必須強調的，就是“出路”未必一定是脫離困境，也可以是“受試探時堅強地站起來”的能力。這裏也反映了另一些重要的神學真理。神不試探人（雅一13），但祂卻容許人經歷試煉和試探（路四1），以幫助我們邁向成熟（雅一2-4）；與此同時，祂亦鼓勵我們要藉着禱告向祂求取力量，使我們不向試探屈服和犯罪（太六13）。

由於第1至13節的論述，第14至22節便表達了一個重要真理：基督教和異教根本上是互不相容的，因為兩者所敬拜的靈體是完全對立的。那些藐視這真理的“剛強”基督徒，是冒着被神嚴厲懲罰的危險。那些感到無力抵抗異教誘惑的軟弱基督徒，可以靠神幫助他們勝過試探。從新約聖經所記載耶穌為被鬼附的人趕鬼的事蹟，我們得知鬼魔世界的存在。19至22節甚至是另一個更典型的例子，說明魔鬼的影響力：祂就是所有反基督的宗教背後的真正靈界勢力（參林後四4，那裏指出撒但是“這世界的神”，弄瞎所有非信徒的心眼）。

### 當代應用



要抗衡“洗禮的重生”（baptismal regeneration）這個持續出現的異端——即認定藉着洗禮進入一個宗教羣體，是人獲得救恩的必要條件，或者說是保證——哥林多前書十章2節便是最重要經文之一。在福音派的圈子裏，這種觀念仍存在於“基督教會”（The Church of Christ）的某些分支及某些獨立的浸信會羣體中。在主流的羅馬天主教、聖公會和路德會中，正式教義通常仍要求受過嬰兒洗禮的人，必須再經過堅振禮，其洗禮才有效；但是，在這些圈子中，人們卻常將“已受洗的人”與“基督徒”混為一談。

已受洗的兒童常被懷疑會否因年紀過小而無法肯定得救。青少年有時會因為別人期望自己要討父母歡心而接受堅振禮，把它變成了一個毫無意義的禮儀，他們本人卻沒有經歷到真正得救的信仰。某些浸信教會為兒童舉行洗禮預備班的時候，在某程度上給予他們無形的壓力，迫使他們繼續上課至受洗，不管他們是否已預備好認真宣告接受信仰。有些時候，甚至嬰兒奉獻禮也會成為一種替代嬰兒洗禮的儀式，令那些認為某類儀式是極

其重要的家庭成員獲得慰藉。每間教會其實都應該小心確保每個接受洗禮的人，在基督裏都已有真誠得救的信心，而接受洗禮或堅振禮，只是想自願地公開表明這一點而已。<sup>14</sup>

聖餐亦在許多的教會傳統中被視為近乎魔術的儀式。因此，禮儀教會的會友便十分強調要經常守聖餐，尤其是人臨死的時候，更要在聖餐中為最近所犯的罪尋求赦免。

基督教中的掛名基督徒，其特徵是重視教會過於基督，重視禮儀過於與永活的耶穌建立關係。數以百萬計的掛名基督徒，每週都帶着“基督徒”的標籤出席在教堂這建築物內舉行的主日崇拜，他們以為自己這樣做，就是或正在變得與神和好，卻從未真正經歷重生。有些人所講的靈性，更近似異教信仰，尤其是新紀元運動和着迷於來生的思想，當中卻無任何聖經中與地獄相關的教義。

對比於這一切行徑，哥林多前書十章1至22節所講的便截然不同。重要的是內在的屬靈景況。外在的禮儀，甚或是一些超自然的經歷，都不能保證人得着救恩或靈命成熟（3-5節）。越來越多的瀕臨死亡或靈魂離開身體的經歷，“證實”人在來世所享的福樂與他今生的外在抉擇完全無關。<sup>15</sup>

在五章10至11節的討論中，我們已提過不少當代的偶像崇拜，類似本章7至10節所列出的舊約例子。這些活動都不接受神給予人類的獨一啓示，卻偏愛色慾當頭的替代品。而且，正如以色列人拜金牛犢一樣，以物質主義和假宗教的信條為中心。

隨着越來越多基督徒將每項最新流行的世俗時尚引進教會，用來推動教會增長、籌募經費、市場推廣等等，現代的許多偶像便不單進駐世界，而且更滲入教會中。在美國所作的包括基督徒在內的民意調查結果顯示，人的兩個最大願望就是有更多的錢和更健康的身體，而這正是那種偽裝的

14 其中一種最怪誕的做法，反映出對洗禮的嚴重誤解，就是在殯儀館內替死人受洗，以紓緩親友的焦慮。就最樂觀的一方面看，這做法充其量只是使那些提出要求的人誤解了洗禮的意義；但就最壞的一方面看，它帶給這些人或其他人一種虛假的盼望，以為人即使不真心相信基督，也可以上天堂。

15 我們特別會想到第一部討論此經歷的著作：Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying* (New York: Macmillan, 1969)，繼它之後，便湧現出一整門偽科學的同類著作。



“健康—財富”福音宣稱給予人的期許。<sup>16</sup>但願有更多人可以像使徒約翰一樣為朋友祈禱，願他們的身體如同靈魂一樣健壯，也認識到靈命健康比身體健康更重要（約叁2）。

當我們讀到第12節時，很難不想到今天那些因着犯罪使整體基督教堂上污點的教會領袖，尤其是那些犯姦淫罪的。但保羅的警戒遠超過這個範圍。自滿自足和自視過高似乎已成了中產階層基督徒的特徵；然而，貧民區和第三世界的基督徒，有時會表現出對基督更深的忠誠和委身，即使外在環境會使他們顯得貧乏不足。我們必須小心避免一種心態，以為可以依循一條公式邁向成聖，就好像在一本聖經研讀的小冊子裏，做完了“基督徒靈命成長十個基本步驟”填充題，可以使我們迅速到達靈命成長的終點。

然而，那些痛苦地覺察到自己靈性軟弱的信徒也不用過於悲觀，第13節應當可以給他們帶來極大的盼望。我們現今所處的時代，是一個科技空前發展、資訊爆炸、新的生理和心理疾病湧現、天災頻仍、戰禍連連的時代。儘管我們知道這些因素導致人類歷史中前所未有的大災難，但我們可以放心的是，信徒所面對的試探卻不是甚麼新事物。外在的環境可能不同，但屬靈的能力卻始終不變。人總是傾向於自覺“我的問題”跟其他人所經歷的不同或更慘，其實是完全不正確的。現代人習慣將自己的錯失歸咎於神、父母、社會或魔鬼，卻不承認自己的罪性是自己悖逆神最直接的原因（雅一14），亦與本節經文所教導的背道而馳。

我們決不需要向試探屈服；沒有人可以“使”我們犯罪。隨着今天越來越多問題家庭的出現，某些因素對某些人所產生的試探，可能會較另一些人，但最終我們仍要為本身的自由抉擇負上責任。對於信徒來說，當遇到罪的試探時，接受神所提供的出路是其中的一個選擇。若按照我們現今的文化，可能會將第13節的末尾改寫為：“在受試探的時候，祂總要給你們開一條出路，叫你們無須再忍受它。”但是，這明顯跟神感動保羅所寫的意思完全相反。

<sup>16</sup> James Patterson and Peter Kim, *The Day America Told the Truth* (New York: Prentice Hall, 1991), 53.

同樣諷刺的是，原意是為了表明信徒合一的聖餐（16-17節），在教會歷史中竟一直成為引致最多分裂的儀式之一。<sup>17</sup>更大的諷刺是，有些教會竟可以同意放下那麼基本的教義分歧，讓會眾中的非信徒分享聖餐，而其他宗派的真信徒卻只有旁觀的分兒（詳見十一17-34的討論，252-256頁）。

若守聖餐是象徵和促進信徒與復活基督之間相交和合一，那麼，它便應該讓所有信徒分享，且只供信徒參與。在合乎衛生的情況下，應保留守聖餐時信徒同領一個餅和一個杯的做法，作為信徒合一的一個重要標記，尤其是在我們這個人際關係疏離、喜歡分工和講求個人主義的社會。倘若憂慮此舉有礙健康，那麼，所有信徒同時領受聖餐，也是保留象徵合一的方式。最不可取的，是每個信徒都個別地領受聖餐，儀式雖然優雅，信徒之間卻完全疏離，最多只能達致個別與神相交，卻完全沒有想過身邊的弟兄姊妹。

保羅在19至22節警戒信徒要絕對禁止參與本質上牽涉拜偶像的活動，這勸告可應用在今天一切涉及道德問題的事情上，我們先前在第八章亦討論過。當然，信徒絕對不可參與公開的異教儀式，正如不可參與本質上不道德、不合法或有害的事一樣。

然而，即使是不牽涉道德的事，有時也會變成壞事。事實上正因這緣故，一些道德上無分對錯的事最初也被禁止。飲酒可以使人變成酗酒；超時工作可能使人變成工作狂；與流氓為伍，很容易使人參與犯罪活動或成為受害者；對父母尊敬，可能變得近乎祭祖；狂熱的愛國主義可能使人把國家變成崇拜的偶像；沉迷於電視節目會使人忽略一些更有意義的活動；癮藥物會使人成為物質主義者；習慣性倚賴藥物會使人上癮等等。我們面對這些問題時，切不可隨便運用處境倫理。但與此同時，我們須隨時謹記八章1至13節和十章23節至十一章1節的重點，以免禁止飲酒、看電影、玩紙牌等活動的律法主義重新抬頭。

第21節所反映的宗教混合主義，我們可以在現代處境中找到極多類似的例子。一些集合了世界各思想體系之“精華”的新興宗教相繼問世，最引人注目的是巴哈教（Ba'hai）【編按：此教派強調博愛平等及寬容異

<sup>17</sup> 尤見 David Bridge and David Phypers, *Communion: The Meal That Unites?* (Wheaton: Harold Shaw, 1983)。

教】。另一個更普遍的信念是，所有宗教或當中的絕大部分，至少包含了某些救恩真理；換句話說，人可以透過各種不同的宗教，來認識宇宙的真神並與祂共享永生。<sup>18</sup> 上述兩個取向都沒有注意到，世界上任何兩個主要宗教互相比較時，都會出現在根本上的互不兼容或邏輯上的矛盾。如果可蘭經真是從神而來的啓示，那麼，新約聖經的傳遞就必然錯誤百出，耶穌竟由一位先知變成神的兒子，而阿拉（Allah）則從一位不可分割的獨一真主變成三位一體的神。倘若印度教或佛教的道理是真的，那麼，人要進入極樂的境界只須圓寂於虛無，而無須個別有意識地追求永生。人要建立一個和諧一致的世界觀，就必須在眾多矛盾的信念中作出選擇。

第14至22節亦挑戰現代文化中的一個流行觀念，認為我們必須重新發掘古代異教中那些被貶低的神靈，包括民間宗教、女神、大地之神、巫術等。倘若保羅今天仍然在世，他定會指出這些神靈的價值遭到貶低是恰當的，雖然此話未必政治正確。我們讚歎古代文明國家的文化和文化產品（當中很大部分明顯帶有宗教色彩），興建無數的博物館和展覽館來珍藏它們，但是，當保羅來到雅典，看見滿城都是雕塑的偶像時，卻不禁悲從中來（徒十七16）。他一方面嘗試找出與雅典人的共通點，但另一方面，他清楚感到自己有責任勸服雅典人離棄他們那種多神信仰，轉而認識那位惟獨藉着耶穌基督顯明自己的獨一永活真神（21-33節）。<sup>19</sup>

18 闡述此觀點的一本近代經典著作，是 John Hick and Paul Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1987)。

19 以福音派立場，有效分析此難題的討論，見載於 Terry Muck, *Alien Gods on American Turf* (Wheaton: Victor, 1990), 尤參89-114頁。

## 林前 23-11-1

<sup>23</sup> 凡事都可行，但不都有益處。凡事都可行，但不都造就人。<sup>24</sup> 無論何人，不要求自己的益處，乃要求別人的益處。

<sup>25</sup> 凡市上所賣的，你們只管吃，不要為良心的緣故問甚麼話，<sup>26</sup> 因為地和其中所充滿的都屬乎主。

<sup>27</sup> 倘有一個不信的人請你們赴席，你們若願意去，凡擺在你們面前的，只管吃，不要為良心的緣故問甚麼話。<sup>28</sup> 若有人對你們說“這是獻過祭的物”，就要為那告訴你們的人，並為良心的緣故不吃。<sup>29</sup> 我說的良心不是你的，乃是他的。我這自由為甚麼被別人的良心論斷呢？<sup>30</sup> 我若謝恩而吃，為甚麼因我謝恩的物被人毀謗呢？

<sup>31</sup> 所以，你們或吃或喝，無論做甚麼，都要為榮耀神而行。<sup>32</sup> 不拘是猶太人，是希臘人，是神的教會，你們都不要使他跌倒；<sup>33</sup> 就好像我凡事都叫眾人喜歡，不求自己的益處，只求眾人的益處，叫他們得救。

### 第十一章

<sup>1</sup> 你們該效法我，像我效法基督一樣。

#### 釋文原意



最後，保羅又回到討論的起點——吃祭偶像之肉的問題。信徒除了不可以在拜偶像的場合吃祭偶像的肉之外，只要是為了神的榮耀和別人的益處，他們就有自由去吃這些肉。第23節幾乎一字不差地重複第六章12節的那句話（“凡事都可行……”），只不過保羅將句末改為“但不都造就人”。現在他較多從整體而非個人的角度，來考慮信徒運用基督裏的自由所造成的影響，但他仍用那種“不錯……但是”的方式來處理哥林多信徒的口號。第24節進一步說明這個限制。基督徒可隨意服事別人先於自己。第25至30節將保羅的原則分別應用到在市場上買肉來吃（25-26節），和在朋友家中吃肉（27-30節）這兩個處境上。而且，兩種情況所指的肉都極有可能是祭過偶像的。



對於在市場上買肉這情況，保羅的吩咐是沒有加以規限的：信徒可以隨意買來吃。一切的飲食都是出於神美好的創造（詩二十四1），都是神賜給人享用的（25-26節）。食物本身並無不潔（參羅十四14）。至於在朋友家中用膳一事，保羅的態度也只是稍為謹慎一點，即便非信徒不大可能對所吃的有任何顧忌。保羅一般的立場是一致的——你若想去就只管去，並且放心吃，不用問任何問題（27節）。除非席中有人主動指出食物曾經祭過偶像，信徒才需要考慮是否禁戒不吃（28節上）。說這話的人可能是所謂“軟弱的”基督徒（重溫八7），因為非信徒理應不會對吃祭偶像的肉存有任何顧忌。<sup>1</sup> 遇到這種情況，當事人可能須要決定不去吃那肉，為的是不想導致別人犯罪，或使他的良心感到不安（28節下-29節上）。

第28至29節上按理應該像RSV那樣，放在括號之內。接着的29節下至30節再次回到保羅的思想主線。他為本身的自由作出辯護：只要他為所吃的食物向神謝恩，他就可以放心享用，無須再顧慮別人的想法。<sup>2</sup>

保羅在十章31節至十一章1節最後一次重申自由和約束這兩個並存的原則，不過，這次是以神的榮耀作為考慮點——而這正是保羅行事為人的標準和優先考慮（31節）。無論是對教會外還是教會內的人，保羅都務求不要使他們犯罪跌倒，但主導他一切行動背後的基本動機，是要儘量救更多的人（32-33節；重溫九19-23）。他在這段篇幅頗長的討論中提及他本人的行為和動機，讓哥林多信徒得以小心地效法他，至少像他成功效法基督的行為一樣（十一1）。

1 Kistemaker, *First Corinthians*, 355 反駁說：“但是，難道基督徒會先查詢食物的詳情，然後才留下來用膳嗎？當然不會。”可是，事情不會那麼一清二楚。我們相信那位基督徒很可能會留下來用膳，只是不吃席上那些令人產生不安的食物罷了。

2 要瞭解25至30節中三個主要部分的相互關係（25-27節，28-29節上，29下-30節），見 Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 99-100。要概覽各種解釋本段結構的方法，見 Duane F. Watson, "1 Corinthians 10:23-11:1 in the Light of Greco-Roman Rhetoric: The Role of Rhetorical Questions," *JBL* 108 (1989): 301-318。也許最普遍的解決方法，就是沃森（Watson）嘗試用一個新的角度來辯護的，是將29至30節視為哥林多信徒的另一句口號，而31至33節便是間接的回應。可是無論如何，兩者之間的連繫是薄弱的。沃森不贊成筆者將28節至29節上放在括號內的觀點，因為他認為保羅在八13、九19-23和十24對“軟弱者”的關心似乎更為強烈。但是，正如筆者在下面指出的，保羅在這裏傾向運用自由而非約制，純粹是因為這做法在信徒與非信徒混雜的羣體中，很可能發揮傳福音的作用。

### 應用原則



在十章23節至十一章1節背後的大部分原則，我們都已在第八章討論過。很明顯，兩項基本大原則仍保持不變。基督徒在不牽涉道德問題的事情上享有實質的自由，但在做任何事情之前，必須先考慮到對他人的影響。這段總結（十31~十一1）所強調的兩個並存原則，使人想起耶穌總括律法的兩方面：盡心盡意愛神，和愛鄰舍如同自己（太二十二37-40）。不過，在這裏保羅用他自己的話來加以詮釋：要榮耀神和凡事叫眾人喜歡。正如前面已經提過的，第25至26節所暗示的允許範圍，絕對不可以擴大至本質上不道德或傷害人的行為。

保羅在本部分加入的主要新見解，出現在25至30節中——當他要為自己的行為作出抉擇時，在運用自由和禁戒不做之間，他會優先選擇前者。這個物質世界是神創造出來供人享受的，雖然我們絕不可以濫用（創一1）。萬物都在神的掌管中，對信徒有美好旨意（林前十26）。保羅最首要的願望就是要更多的人認識主耶穌基督的救贖（33節下）。福音信息中有些“絆腳石”是絕對不能移開的，主要是以基督十字架為中心的信息（一10~二5）。然而，信主的道路上其他一切不必要的障礙，卻一定要予以清除；而那種將基督教描繪為死守一系列清規戒律的律法主義生活方式，在教會歷史中的多數時期，都是妨礙人信主的主要障礙之一。

保羅認為最理想的是永遠不會觸怒任何人（33節上），但近代的林肯見解十分正確：“你不可能每時每刻都令所有人喜歡。”<sup>4</sup> 因此，無論保羅做何事觸怒了何人，他都寧願對方是已經得救的信徒，而不希望自己不必要地使非信徒拒絕認識基督。這種取向完全符合保羅在其他書信中對更嚴格的律法主義形式的長篇指摘（加二；腓三），以及耶穌本人的生活方式；耶穌就經常與“稅吏和罪人”交往，以致觸怒了保守的宗教人士。

3 關於保羅書信中對此主題的一般性討論，尤參 Peter Richardson, *Paul's Ethic of Freedom* (Philadelphia: Westminster, 1979)。

4 再者，保羅在這裏的原則，絕不可跟他在加拉太書一章10節否認想討人喜歡的話混為一談。那裏的“討人喜歡”是心術不正的，因為“那是為了討好別人，或是為了避免遭受逼迫”；這裏的做法卻是正確的，因為“這是為了帶領人信主”（Barrett, *First Corinthians*, 245）。

本書十一章1節亦樹立了一個令人深思的榜樣，可與四章16節相提並論。保羅就好像是在說：“你們是否想知道如何過表裏一致的基督徒生活，在運用自由和克己約制之間作出適當的平衡？那麼，請留意我，效法我，像我那樣地生活。我可能並不完美，但我卻努力效法基督那種無私的人生態度；我能夠做到的，你們也應當能夠做到。”難怪古代基督徒的行為，總是在當時的異教徒中間顯得與眾不同。初期信徒經常從十章32節得出一個觀念：信徒在基督裏已不再分為猶太人或外邦人，而成了“第三種人”，在本質上完全脫離了前兩者。

### 當代應用



有關本段經文的詳細應用，請讀者再次參閱第八章的討論，但這裏仍有些補充。第25節帶有生態學和管理大地的含意，超出了原初有關可否吃祭偶像之肉的討論範圍。保羅根據聖經有關創造的教導，認識到這個被造的世界各從其類，惟獨只有人是按照神的形象造的。因此，我們有權利也有責任正確運用大地的資源（創一28）。強制性推行素食主義，或將動物的權利提升至與人類同等，固然會使人與其他被造物的界線模糊了，但是，現代人那種隨便破壞環境的普遍弊病，在神的眼中則更是罪大惡極。<sup>5</sup>

對本段來說更為主要的核心是：保羅把福音推薦給非信徒時，會優先選擇自由而非禁制的信仰表達方式。非基督徒基於對保守派基督徒的成見，經常會將我們描繪為鬱鬱寡歡、禁絕一切享樂的人。不過，這種誇張的描述至少有部分是事實。福音派信徒的確經常爭論如何為道德上的灰色地帶畫清界線。弗伊的觀察是準確的：“對這些問題採取保守的立場，其實就是未認識到保羅本人的觀點是何等的‘開明自由’。因此，為了保存傳統的規矩，很少人理會保羅的教導。”<sup>6</sup>

對於這一趨勢亦有令人欣喜的例外，這通常出現於教會中獨具創意的年青人小組，和福音機構的校園事工，他們擺脫了刻板的模式，舉辦許多

5 在 Richard D. Land and Louis Moore, eds., *The Earth is the Lord's: Christians and the Environment* (Nashville: Broadman, 1992) 一書中，我們可以找到有關基督徒保護生態的責任的一個概括而持平的討論。

趣味性的活動，往往吸引不少人前來參與，帶領當中很多人信主，並且經常得住他們羣體中那些“擅長軟弱的弟兄”的批評。遺憾的是，無論是在教會以內或以外，在較年長的人中間，較少有同樣有活力、創意和爽朗的模範人物。一些服務計劃或“目標羣體福音工作”<sup>7</sup>，可能是接觸各階層成年人的另類有效方法。如果我們所採納態度和生活方式，能夠使我們更懂得肯定非信徒所活出的真善美，而不是只懂得定他們的罪，那麼，我們的佈道工作當會更加有效。<sup>8</sup>

讓我再次重申，信徒必須在生活的每個層面活出美好的榜樣。可喜的是，不少基督徒已經起來反抗個人主義和孤立主義這個大趨勢。不少信徒開放自己的家來接待客旅；許多領袖帶領年青人一同事奉；許多教師和輔導員慷慨付出公餘時間，服事他們的學生和受助者；而不少生意人在公在私都努力按照聖經倫理原則來處事待人。可惜這些人仍屬於少數。整個基督教圈子實在需要更多的屬靈導師。<sup>9</sup>

6 Fee, *First Corinthians*, 491.

7 見 Frank R. Tillapaugh, *The Church Unleashed* (Ventura: Regal, 1982)。

8 下面一書對基督徒生氣勃勃的行動作了精闢而淺白的闡釋，也對實踐本文所提出的觀念給予建議，見 Charles R. Swindoll, *The Grace Awakening* (Dallas: Word, 1990)。

9 詳參 Paul D. Stanley and J. Robert Clinton, *Connecting: The Mentoring Relationships You Need to Succeed in Life* (Colorado Springs: NavPress, 1992); Ron C. Davis with James D. Denney, *Mentoring: The Strategy of the Master* (Nashville: Thomas Nelson, 1991)。



# 林前十一2-16

<sup>2</sup>我稱讚你們，因你們凡事記念我，又堅守我所傳給你們的。

<sup>3</sup>我願意你們知道，基督是各人的頭，男人是女人的頭，神是基督的頭。<sup>4</sup>凡男人禱告或是講道（註：“講道”或作“說預言”。下同），若蒙着頭，就羞辱自己的頭。<sup>5</sup>凡女人禱告或是講道，若不蒙着頭，就羞辱自己的頭，因為這就如同剃了頭髮一樣。<sup>6</sup>女人若不蒙着頭，就該剪了頭髮；女人若以剪髮剃髮為羞愧，就該蒙着頭。<sup>7</sup>男人本不該蒙着頭，因為他是神的形象和榮耀，但女人是男人的榮耀。<sup>8</sup>起初，男人不是由女人而出，女人乃是由男人而出。<sup>9</sup>並且男人不是為女人造的，女人乃是為男人造的。<sup>10</sup>因此，女人為天使的緣故，應當在頭上有服權柄的記號。

<sup>11</sup>然而照主的安排，女也不是無男，男也不是無女。<sup>12</sup>因為女人原是由男人而出，男人也是由女人而出；但萬有都是出乎神。<sup>13</sup>你們自己審察，女人禱告神，不蒙着頭是合宜的嗎？<sup>14</sup>你們的本性不也指示你們，男人若有長頭髮，便是他的羞辱嗎？<sup>15</sup>但女人有長頭髮，乃是她的榮耀，因為這頭髮是給她作蓋頭的。<sup>16</sup>若有人想要辯駁，我們卻沒有這樣的規矩，神的眾教會也是沒有的。

### 釋文原意



保羅接着談論的三個題目，都涉及崇拜中應有的行為，分別是：男人和女人應不應該蒙頭（十一2-16）、守聖餐時的恰當行為（十一17-34），和屬靈恩賜是被善用還是被濫用（十二~十四章）。只有最後一個論題，保羅才用“論到……”來開始，暗示他是直接回應哥林多信徒來信所提及的問題。然而，十一章2節似乎出現得較為唐突，跟上文好像格格不入，除非它反映的是保羅回應哥林多信徒給他的肯定，就是“凡事記念〔保羅〕，又堅守〔他的〕教訓（直譯是‘傳統’）”。他們所說的，很可能是特別指明忠於他有關男性與女性平等的教

我稱讚你們，因你們凡事記念我，又堅守我所傳給你們的。

我願意你們知道，基督是各人的頭，男人是女人的頭，神是基督的頭。

然而照主的安排，女也不是無男，男也不是無女。

你們自己審察，女人禱告神，不蒙着頭是合宜的嗎？

若有人想要辯駁，我們卻沒有這樣的規矩，神的眾教會也是沒有的。

只有最後一個論題，保羅才用“論到……”來開始，暗示他是直接回應哥林多信徒來信所提及的問題。

導（參加三28），和要定時守聖餐的傳統（參林前十一23）。<sup>1</sup> 不管哥林多信徒是否指這兩件事，但根據保羅所得到的消息（倘若不是至少有部分是從他們的來信得知，就明顯是從別人口中獲悉的——18節），他們處理這些事情的方式完全不當。

在蒙頭的問題上，保羅繼續用他那“不錯……但是”的邏輯來提出他的意見。不錯，他稱讚他們忠於他的教導——大概是有關運用自由這方面的（2節），可是，他們卻把事情推得過了頭（第3節的開頭應有“但是”）。誠然，屬主的男人和女人在神面前都是平等的，但這並不表示可以使兩性之間的所有差異模糊不清。

3至16節的背景似乎是這樣的：哥林多教會的婦女因為明白到自己在基督裏擁有自由，便開始禱告，作先知講道（5節上）。基督教的傳統自五旬節以後便允許女性信徒這樣做（徒二18），而這正好符合保羅本身所強調的自由。但是，這些婦女不單止在崇拜中講道，而且還在不必要的情況下自我炫耀，藐視社會習俗和創造次序。因此，保羅必須勸她們學習約束自己。正如在第八至十章所教導的，知識必須用愛心加以調和。<sup>2</sup>

要明白第3至10節，竅門之一就是要明白保羅運用“頭”這個字其實是一語雙關的。這段的重點是要指出，一個人要不要蒙頭，代表了尊敬還是不尊敬他屬靈的頭。第3節確立了三種屬靈領導的關係，可是，“頭”這個字（希臘文是*Kephale*）在這裏的意思一直是極受爭議的。這個字並非經常作比喻性的用法（即指人體以外的東西）；當它用作比喻的時候，它的兩個主要

含意通常是“來源”或“權柄”。<sup>3</sup> 這兩種含意都曾經在保羅其他書信中運用過（例如，以弗所書四章15節明顯帶有“來源”的含意；以弗所書一章22節則屬於“權柄”的意思），因此，它的解釋最終還是要取決於上文下理。但恰恰在這裏，保羅卻傳遞了混合的信息：他在第8至9節和第12節從造男造女的起源提出論據，又在第10節明確地提到權柄（希臘文是 *exousia*）。保羅在其他經文中稱男人為女人的“頭”時，還含有妻子要順服自己丈夫的意思（弗五22-24），所以，“頭”在這裏較可能的含意似乎是“權柄”。

第3節那三個部分的次序也是意義重大的。許多釋經學家都強調這次序並非要構成一連串的命令，彷彿保羅所寫的是：“男人是女人的頭，基督是男人的頭，而神就是基督的頭。”另一方面，哥林多教會的問題既然是男人和女人（而不是基督）不尊敬自己的頭，所以，他首先提到男人和女人的頭也是很自然的事。將基督與神的關係放到最後最可能的理由，是為了讓我們明白到這是形容男人、女人和他們的頭之間關係的一個類比（第12節也是按照相同的次序）。

若否定第3節裏“頭”一字帶有“權柄”的含意，至少會遇到另外三個難題。首先，如果“頭”只是“源頭”，我們就要將“神是基督的頭”理解為道成肉身，以避免出現古代亞流異端（Arian heresy）所指稱的神創造了基督。但這段經文中沒有任何地方提到耶穌從天上降世為人，而保羅在8至10節和10至11節所提出的神學論據，都明確講到神在創世時造物的方式。第二，教會歷史上絕大部分人都將“頭”解釋為“權柄”。當然，傳統上的共識並不一定是出於神的啓示，但若推翻，就需要有力的論據。第三，直至最近這幾年為止，幾乎每一個人都是在一個等級架構內為“源頭”這解釋辯護的。也就是說，即使保羅在第3節真的論及源頭，他這樣做也是為了其後吩咐我們去尊敬那些權位高於我們的人。<sup>4</sup> 幸好，即使我們對“頭”的

1 參Gail P. Corrington, "The 'Headless Woman': Paul and the Language of the Body in 1 Cor 11:2-16," *PRS* 18 (1991): 225。

2 Antoinette Wire, *The Corinthian Women Prophets* (Minneapolis: Fortress, 1990) 這本著作，嘗試將發生在哥林多教會的事件作極詳盡的重整，當中的細節雖然出於推測，但大體的輪廓仍具有一般的說服力。

3 以下一書對有關資料作出很好的簡潔陳述：Joseph A. Fitzmyer, "Another Look at ΚΕΦΑΛΗ in 1 Corinthians 11.3," *NTS* 35 (1989): 503-511；同上，"Kephale in 1 Corinthians 11.3," *Int* 47 (1993): 52-59。有興趣詳細探究這方面辯論的讀者，可參閱Wayne Grudem, "The Meaning of Kephale ('Head'): A Response to Recent Studies," in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, ed. John Piper and Wayne Grudem (Wheaton: Crossway, 1991), 425-468，及當中所評述的作品。

4 最廣泛被引用以支持 κεφαλή 是“源頭”的文章（Stephen Bedale, "The Meaning of κεφαλή in the Pauline Epistles," *JTS* n.s. 5 [1984]: 211-215）明確地提出這點（“也就是說，男性是 κεφαλή，意思是相對於女性是 ἀρχή [開始]，結果女性在聖保羅的觀念中便是‘次等’的（參弗五23），214），然而，Bedale 的觀點卻經常被那些忽略其結論的女性主義作者所歪曲。亦參 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroad, 1983), 229，她解釋保羅的觀點是“一個從上而下的等級制度，神——基督——男人——女人，當中每一個在前的就是‘頭’或‘源頭’，地位在後者之上，‘意思是：後者的存在，有賴前者建立。’”



含意有不同的見解，這段經文整體的主旨仍是十分清晰的。

第3至10節另一個引起爭議的問題，牽涉到“男人”（*aner*）和“女人”（*gune*）這兩個詞的翻譯。在保羅其他書信中，當這兩個詞成對出現，可能除了提摩太前書二章8至15節之外，都是指丈夫和妻子的。我們較難明白保羅為何宣稱每個男人的權柄都在每個女人之上；但如果將這段出現的男人和女人都解釋為丈夫和妻子（例如第5節），那麼，個中的意思就容易明白得多。由於本段曾經提及造男造女（8-9節），所以，出現“男人”和“女人”這個譯法是不難理解的；然而，亞當和夏娃不僅是男性和女性的代表人物，他們更是人類的第一對夫妻。鑒於保羅在第七章談到守獨身和守寡的問題，我們便不可以簡單地推論每位在哥林多教會的婦女——即使生活在父系社會中，都必然與一位男性權威（即丈夫或父親）生活在一起。因此，NRSV將第3節中間的子句譯為“丈夫是妻子的頭”，也許是理由充分的。

保羅在第4至5節上繼續使用雙關語。這兩節經文所用的第一個“頭”字，都是指人的頭部；而第二個“頭”字，則是指屬靈的權柄或創始者（取決於怎樣解釋 *kephale* 這個字）。當中提到禱告和先知講道，顯示場景是公開崇拜；要講道就要有聽眾！在第十二至十四章保羅會說明他對先知講道的理解；但在此刻，可以將它的定義擴闊，指由一位基督徒講員，將神賜給他的信息傳給某羣特定的會眾，目的是為了造就他們。傳講的內容可以同時包括自然流露的講話，或是經過細心思考的信息，只要講員確信是神帶領他去傳講的信息（參下文260-261頁十二章1-31節的討論）。

第4節的“蒙着頭”，字面的意思是“從頭上垂下來”。正如NIV的腳註清楚指出的，<sup>5</sup>這可能是指長頭髮而非某些像面紗或頭巾的外加遮蓋物。保羅在14至15節論及的肯定是男人和女人頭髮的相對長度，所以，假定他一直在談論髮型的問題，好像更合乎常理。希臘的男性若蓄長髮，

5 “凡男人禱告或作先知講道，若留着長髮，就是羞辱自己的頭。凡女人禱告或作先知講道，若她的頭沒有頭髮遮蓋，就是羞辱自己的頭——她就像那些‘頭髮剪短了的女人’，女人若不蒙着頭，就讓她現在留短髮，但由於女人剪髮或剃頭都是丟臉的，她該再留起長髮來。男人則不該留長髮。”

很可能令人懷疑他是同性戀者。<sup>6</sup>倘若保羅所指的是外加的罩袍，那麼，他所反對的可能是那種如同羅馬祭司在獻祭或進行宗教儀式時的做法——將身上的外袍拉起來蓋着頭。<sup>7</sup>還有另一個可能性，是男子的長髮會使他看起來像那些精心蓄髮的詭辯家（Sophist）。<sup>8</sup>

可是，妻子們卻需要蒙頭（5節上）。這裏的蒙頭同樣可以是指蓄長髮。意思可能是，保羅希望妻子們能按照習俗將頭髮向上梳，而不是鬆散下垂——在某些圈子中這是未婚的標記，或更糟糕的是，容易被人懷疑是通姦者（在猶太人的心目中）、異教徒或瘋狂的預言者（在希臘人的心目中）。又或者表示她們的頭髮剪得太短，會被人誤以為是猶太人圈子中那些被剃了頭髮的淫婦，或希臘人社會裏女同性戀關係中較男性化的那一方。但若蒙頭的意思是指外加的頭巾，那麼，保羅可能是希望已婚的婦女披上頭巾遮蓋她們的頭髮和肩膀，正如許多希臘婦女在公眾場合所做的那樣，但卻不要像那些在異教崇拜裏不蒙頭的婦女，她們那樣做是為了顯示她們暫時超越了人的性別。<sup>9</sup>

保羅在第5節下至第6節故意用反話說，如果婦女真的要藉着不適當的髮型或不蒙頭來對本身的性別和宗教信仰傳遞曖昧的信息，那麼，她們倒不如做得徹底，把頭髮剃去（或除去所有頭巾），毫不含糊地去傳遞錯誤的信息！然而，第7至10節說明了保羅的真正期望：哥林多教會中那些作丈夫的及其妻子，都要重拾頭上記號的真義——忠於配偶，以及敬拜獨一真神。第7節提出這點，指出丈夫是“神的形象和榮耀”，而妻子是“她們

6 尤見Jerome Murphy-O'Connor, "Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16," *CBQ* 42 (1980): 482-500。

7 尤見Richard E. Oster, "When Men Wore Veils to Worship: The Historical Context of 1 Corinthians 11.4," *NTS* 34 (1988): 481-505。

8 見Stanley K. Stowers, "Social Status, Public Speaking and Private Teaching: The Circumstances of Paul's Preaching Activity," *NovT* 26 (1984): 75。

9 要追溯每一種這情況的猶太背景各種可能性，尤見James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Leicester: InterVarsity Press; Grand Rapids: Zondervan, 1981), 162-184, 254-271；若要瞭解希臘羅馬的背景，參Fee, *First Corinthians*, 508-512；和Dennis R. MacDonald, "Corinthian Veils and Gnostic Androgynes," in *Images of the Feminine in Gnosticism*, ed. Karen L. King (Philadelphia: Fortress, 1988), 276-292。

丈夫的榮耀”。14至15節的“榮耀”是“羞辱”的反義詞，因此，兩處均可能帶有“尊重”的含意。男性基督徒若表現得像個同性戀者或異教徒，便是不尊重神；女性基督徒若表現得像個女同性戀者或淫婦，便是不尊重自己的丈夫。當然，作丈夫的若有這類不合宜的行為，也是不尊重自己的妻子；而妻子若有這類不合宜的行為，亦等於不尊重神。保羅沒有把這兩則也說出來，可能是因為經文中真的隱含了一個等級架構。各人都必須特別留心，不可對自己屬靈的頭不敬。

第8至9節從創造的角度提出兩方面的論據，以支持第4至7節的命令<sup>11</sup>：(1) 起初被造的是亞當，然後才是夏娃（8節）；(2) 女人被造是為了幫助男人（創二18），但男人卻不是為女人而造的（9節）。第10節將保羅論點的第一部分帶至最高峯，可惜卻是一句公認難解的經文。“因此”表示這句經文是為婦女要蒙頭（蓄長髮或用頭巾）這一點，提出進一步的解釋。NIV因此將原文的 *exousia echein epi*（直譯是“在……上有權柄”）譯為“在……上有權柄的記號”，但希臘文聖經其實沒有“記號”這個詞，而“有權柄”最自然的解釋，是指女人可以即時行使一些權力。因此，近年有一個流行的看法，就是女人蒙頭表示了她有權禱告和作先知講道。<sup>12</sup>但是，這三個希臘字的組合在新約其他地方出現的時候，都是表示“有……的權柄（或支配權）”（太九6〔對照可二10；路五24〕；啓十一6，十四18，十六9，二十6；同時參考路十九17用 *epano* 取代 *epei* 的類似組合，及林前七37用 *peri* 取代 *epei* 的寫法）。這表示較接近一貫意思的翻譯應該是：“因此……妻子應當管好自己的頭〔亦即適當地蒙頭〕。”<sup>12</sup>

“為天使的緣故”（10節上）這句話，同樣令人感到困惑。有些人認為所指的可能是墮落天使在性方面受引誘，或是指人類的使者或教會領袖，但這都跟新約其他地方沒有附加形容地運用 *angloi* 這個字的一貫意思不

10 有關這點，尤見L. Ann Jervis, "But I Want You to Know...: Paul's Midrashic Intertextual Response to the Corinthian Worshipers (1 Cor 11: 2-16)," *JBL* 112 (1993): 231-246。

11 可以特別用以下一書作為探討的開始：Morna D. Hooker, "Authority on Her Head: An Examination of 1 Cor. xi. 10," *NTS* 10 (1966): 410-416。

12 尤見Jerome Murphy-O'Connor, "1 Corinthians 11:2-16 Once Again," *CBQ* 50 (1988): 271。

符。我們最好還是將這些天使視為神的僕役，負責看管這個被造的世界和保守神子民的敬拜；他們大概特別想見到崇拜在恰當的、莊重得體的禮儀下進行。<sup>13</sup>

第11至12節把一項重要條件引入保羅的論點中。保羅用一個強烈的對比 (*plen* —— “然而”) 來開始這句提醒哥林多信徒的話：儘管神在創造中已有安排，但丈夫和妻子（或許就一般而言，男人和女人），在根本上是互相倚賴的。在接下去人類的生育過程中，創造的次序便逆轉過來，即男人由女人而出；但無論怎樣劃分等級，創造次序仍受以下重要的事實所支配——神是所有重價買贖之萬物的源頭。因此，神是最終極和最重要的權威。

第13至16節再次回到蒙頭這個具體的問題上；這次更提出了另外三個論據，明確論及男女蓄長髮的問題。當保羅籲請哥林多信徒斷定他所言真確之後（“自己審察”，13節上；參十15），他又進一步提出合宜（13節下）、本性（14-15節），以及第1世紀所有信徒中的普遍風俗（16節），這三個論據。<sup>14</sup>第一和第三點顯然是保羅所處時代的狀況。“本性”則似乎是訴諸神創造萬物時的本意，但身為猶太人的保羅，一定知道有關拿細耳人的條例，神祝福他們純粹是因為他們不剪頭髮（參孫就是最廣為人知的拿細耳人；士十三5）。希臘的斯巴達人，也是以長髮及肩著稱的。但無論如何，不同文化對男女頭髮的長度標準，的確會有相當大的差異。因此，我們最好將這裏的“本性”理解為：“基於長久以來的習慣”、“成規之久的習俗”，“幾乎已成為本性”。<sup>15</sup>

13 尤見Joseph A. Fitzmyer, "A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor. xi. 10," *NTS* 4 (1957): 48-58。

14 第16節的直譯是：“我們沒有這樣的習俗，神的眾教會也沒有。”有些人便因此辯稱，保羅是表示第1世紀的基督徒在髮型方面沒有制定任何行為模式，正好與NIV的“我們沒有其他的做法……”完全相反。然而，這譯法若按照13至15節的含意來看是講不通的，因為保羅在那裏的論點是支持一種特定做法的。“當保羅說‘我們卻沒有這樣的規矩’時，他其實是指某些哥林多女性不肯蒙頭的做法”——Thomas R. Schreiner, "Head Coverings, Prophecies and the Trinity: 1 Corinthians 11:2-16," in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, 138。

15 John T. Bristow, *What Paul Really Said About Women* (San Francisco: Harper and Row, 1988), 84。



第15節下亦支持第2至16節都是討論頭髮長度和蒙頭問題的看法，“作蓋頭的”可以更接近字面意思而譯作“代替一條圍巾”。也就是說，與其像希臘婦女那樣戴上傳統的頭巾，基督徒婦女只需留長頭髮——也許盤成圓髻，便已足夠了。另一方面，假如第3至10節指的是外加的衣飾，那麼，保羅在這裏就是作了一個類比。正如“本性”教導婦女應該留長髮用以蒙頭一樣，婦女若按照當時的習俗用布蒙頭，也是合宜的。不過，如此行文並不連貫；若接受NIV第4至7節的腳註，將論頭髮視為全段的基本主題，似乎稍為恰當一點。從文法上來說，這腳註的另譯段落中最不可能的部分，是第6節那句“就讓她現在留短髮”和“她該再留起長髮來”。但只要我們接納這樣的詮釋——女人沒有適當地梳理好自己的頭髮——這個翻譯上的難題便迎刃而解了。那麼，這節所傳遞的意思就是：“如果女人不將自己的頭髮梳理整齊，她倒不如把它剪掉。但假如女人像男人那樣剪掉或剃掉頭髮是一件羞恥的事，她就應該把頭髮梳理成一個女性的髮型。”第15節則可以翻譯為：“給女人長髮，是為了讓她可以把頭髮盤成圓髻。”<sup>16</sup>

### 應用原則



這段經文可能是新約聖經篇幅相若的經文中，最複雜、最具爭議性和最難明白的。只需略為翻閱歷史中曾經對它所作的解釋，就會看到人們對當中無數的問題有過何等不同的釋經意見，<sup>17</sup>足以令詮釋者猶豫不決。不過，仍有幾點是我們可以較有信心地講定的。只有為數極少的證據支持下述見解：認為本段經文不是保羅寫的，或認為引起近代許多釋經學者最多異議的部分（3-7節或3-10節）其實是

16 Murphy-O'Connor, "Sex and Logic," 499.

17 在Linda Mercadante, *From Hierarchy to Equality* (Vancouver: G-M-H, 1978)中，可以找到自加爾文至1970年代後期有關解釋的綜覽。Wire在"Women's Head Covering"（載於*Prophets*, 220-223）中，簡略地為概覽部分加入新的資料。Sanford D. Hull在"Exegetical Difficulties in the 'Hard Passages'"（載於Gretchen G. Hull, *Equal to Serve* [Old Tappan, N.J.: Revell, 1989], 252-257）中，提供了一份有用的重要議題的名單，並且每項均列有全部的重要釋經見解的代表者。

林多信徒的立場，是保羅在11至16節要駁斥的。<sup>18</sup>前者可以說是毫無根據的，並沒有抄本證據顯示2至16節是後來由其他人加上去的；後者則忽略了一個事實，即13至16節亦支持第3至10節所陳述的立場。

從正面來看，大多數釋經學家都同意，從這段經文可以演繹出一個無時間限制的原則，就是基督徒不應試圖使兩性的分別變得模糊。諾斯底主義可能曾經抬舉兼具男女兩性特徵的人類，作為回歸某些原始狀態的理想，但基督教的神造男造女卻是有性別的，性別亦帶來各種差異。因此，我們絕對不應該嘗試藉着衣飾或打扮使性別差異變得難以區分，令人雌雄莫辨，或更甚的是，藉着異性裝扮從外表上改變自己的性別。還有一點亦是獲得廣泛認同的：蒙頭本身——無論是用面紗、頭巾、帽子或任何東西，在本質上都不牽涉道德或不道德的問題。關於髮型基本上也是這樣，不過，我們必須細心留意不同文化背景可能賦予某些男女髮型的社會含意，甚至偶爾其他類型的蒙頭方式也包括在內。

只要細心瞭解保羅在本章的立論本質，就會支持上述共識。當保羅明確地談及頭髮的長度時，他是將他的論據建基於合宜的事（13節）、一般的習慣（14-15節）和當時的習俗（16節）這幾方面。正如我們在討論經文原意時曾經指出的，這幾節經文沒有任何一處暗示過一個既無時間限制，又跨越文化的命令，即使這習俗在第1世紀曾獲得廣泛認同，且常為不同社會和時代的人仿效。當保羅引用創造的次序和目的來支持他的命令時（8-9節），是為了支持他所說的：丈夫是神的形象和榮耀，而妻子則是丈夫的榮耀（7節）。倘若在某個特定的文化羣落裏，婦女必須蒙頭才顯示尊重神和丈夫，那麼她們就應當蒙頭。倘若不管蒙頭與否、留長髮還是短髮，對某人的宗教信仰或婚姻上的忠誠沒有任何意義，那麼便無須為自己的髮型操心了。

上段尾的評論，把我們引到另一個有關歷史文化的重要問題上。儘管我們無法肯定主要的問題是在於頭巾還是頭髮，儘管蒙頭與否的含意可能

18 另別見William O. Walker, Jr., "The Vocabulary of 1 Corinthians 11.3-16: Pauline or Non-Pauline," *JSNT* 35 (1989): 75-88; 和Thomas P. Shoemaker, "Unveiling of Equality: 1 Corinthians 11: 2-16," *BTB* 17 (1987): 60-63.

有極多的可能性，所有的意見都可歸結為以下兩個問題中的一個：哥林多信徒處理蒙頭的問題之所以非同一般，是因為他們的外貌關乎到**性別或宗教**上（或兩者）的一些暗示。

無論處身於任何一個文化羣落，信徒都必須儘量避免某類衣飾打扮——若這類衣裝可能向非基督徒傳達性放縱或拜偶像的信息。其實羅馬書一章21至27節已經指出，在神學上，不信的關鍵在於拜偶像；在道德上，不信的關鍵在於淫亂。凡行為舉止、衣飾髮型，顯示出一個人對配偶不忠、性濫交、同性戀，或信奉某些基督教以外的宗教或異端邪教，對基督徒都是完全不恰當的，尤其是在教會裏。

除此之外，釋經學家便很難在其他方面達致共識。有一點仍算是獲得廣泛認同的，那就是不管“頭”所代表的是甚麼意思，第8至9節所陳述的論點是基於女人（或至少是妻子）要順服權柄這點上，藉此支持保羅給她們的命令：不可羞辱男人（或丈夫）。

至於第11至12節如何與第8至9節拉上關係，並沒有一致的意見。有些人只將11至12節當作一個插句處理，因此幾乎不理會當中所強調的彼此相依的關係。另一些人則認為這兩節抵消了保羅在前面所說過的一切，雖然它們只佔了本段15節經文中的其中兩節。

一個採取中間路線的看法似乎較為可取。“照主的安排”表示在基督徒中間，創造的本質實際上是有限制的，但卻絕不會被完全消除。<sup>19</sup> 這種看法是從幾方面的觀察歸納出來的：（1）“創造的法則”（立論點是神在人類墮落〔創三〕前設立萬物的方式）是整本新約聖經時常引用的最為理想、又無時間限定的原則，是所有基督徒都應依循的（例如，耶穌在太十九4-9討論婚姻的恆久性）。（2）當保羅提出8至9節作為男女應有行為的理據時，他所吩咐的是已經信主的**基督徒**，而非未得救的人。（3）假如11至12節將8至9節的作用完全取消，那麼，8至9節便顯得沒有意義和剩餘。（4）若將*plen*（11節的“然而”）譯為“重點是”（以便11至12節成為保羅一直想帶出的重點），只能選用該副詞極之罕有的用法。（5）11至12節所強調的男女彼此相依，實際上加強了保羅在前半段經文中一直主張的——妻子不可不尊重她們的丈夫。

19 尤參Talbert, *Corinthians*, 70。

有些人不贊成第8節是從創造提出論據，認為是完全不合理的。創造的次序根本不可能與任何權威的等級扯上關係；否則，動物便應該在人之上，因為根據創世記第一章的記載，牠們是先於人被造的。然而，保羅的立論不是來自創世記第一章，乃是第二章。他並非宣稱次序一定意味着等級，他只是指出在造男造女的過程中，次序確實帶有等級的含意。生活在古代社會的人都熟悉頭生兒子所享有的特權（接續王位、承繼遺產等），所以他們不會感到保羅的論點有何特別。

這個論點亦必須與第二點（9節——夏娃乃是為亞當而造，為要成為亞當的助手）一同考慮。鑒於“助手”這個希伯來詞彙經常用在神的身上，整本舊約聖經都記載着神幫助人脫離許多艱難處境的事蹟，所以，這便證明了這個詞本身並無次一等的含意，卻也不能證明它**不可以**帶有次一等的暗示。提供幫助的人，有些是權威人物，另一些是平輩朋友，其他的許多都是部屬。而且，從3至7節的上文下理來看，我們很難擺脫一種感覺，就是保羅在第9節同樣是想談等級的層次。

另一方面，第3節和第11至12節對這權威的等級作出了根本性的重新定義，使之變得完美無瑕。倘若第3節表示丈夫對妻子的權威類似於神對基督的權威，那麼，那種彼此相依的關係肯定遠比任何順服的行為更能打動人。不過，兩者其實是並存的。歷史上，正統的三位一體教義得到新約支持，它包括兩方面的含意：一是本體上的平等（本質的平等），一是功績上的從屬關係（因角色不同而產生的從屬關係）。<sup>20</sup> 基督在道成肉身的過程中，將自己獨立運用神性的能力倒空了（腓二6-8）。但是，甚至在祂取了人的肉身之前，父神就已差了祂。（聖經沒有任何一處地方曾經提到子曾差父或吩咐父。）而即使在基督復活和升天之後，保羅也提到那日子也要自己服那叫萬物服他的，叫神在萬物之上，為萬物之主”（林前十五20）。耶穌本人在宣稱“父是比我大的”（約十四28），和“我與父原為一”（約十30）時，沒有任何自相矛盾的感覺。沒有證據顯示，任何人類社會或基督徒羣體，若沒有被人充分認可而順服的權力統治，仍可以成功地運作。相信大多數基督徒都有過這種經驗：他們在順服於某些權威時，亦相信他們彼此在本質上是平等的。

20 Barrett, *First Corinthians*, 249.



不過，對這一看法仍有一個合理的異議。社會中最令人接受的主次關係，並不只因為某些與生俱來的特徵——例如性別，而永遠禁止某類人參與某些活動。這正是把 *aner* 和 *gunc* 分別解釋為“丈夫”和“妻子”的吸引之處。假如所有女性一生永遠都要順服一個或多個男性，似乎是不公平的。但是，如果這段經文所指的權威和順服僅限於婚姻關係以內，那麼，未婚人士便無須受此限制。

然而，即使婚姻方面的“等級”只是保羅在以弗所書五章21至33節所定義的，看起來也不僅無害，且是美好絕倫的。這裏的權威沒有帶來任何額外的特權，反而是加添了額外的責任。沒有一位作丈夫的，可以合理地引用這幾節經文來支持自己無上權威的領導方式。恰好相反，保羅吩咐丈夫要學效基督為人受死的榜樣，要用捨己的愛來愛自己的妻子（弗五25）。保羅並非教導作妻子的要像兒女和僕人一樣“聽從”（“obey”）自己的丈夫（弗六1、5），而是要“順服”（“submit”）丈夫（弗五22-24），這個措詞在某些情況下，幾乎溫和得像我們觀念中的“尊重”（“deferring”）。<sup>21</sup> 而且，這種所謂“等級”更因着保羅教導要彼此順服（弗五21），而進一步受到規限。

在現實生活中，按照保羅的指引而運作的婚姻，會非常近似福音派女性主義者的理想——每個人都關心對方的幸福過於關心自己，同時透過一起禱告和討論來做決定。但當中也包含了一個機制，在兩人無法達致一個雙方同意的決定時可以打破僵局：由作丈夫的做決定，行使他的權柄來解決當前的問題，但**大前題卻是要考慮到配偶（和兒女，若有的話）**的利益，而並非只顧本身的好處<sup>22</sup>。有些人會提出異議，認為如果兩人無法作出一致的決定，他們就應該不作任何決定，繼續一起祈禱和尋求出路。倘若情況許可，這無疑是一個很好的主意，可惜未必經常可以這樣做。但

21 參J. Ramsey Michaels, *1 Peter* (Waco: Word, 1988), 154-158, 關於彼前三1的論述。

22 進一步參考Klyne Snodgrass, *Ephesians* (Grand Rapids: Zondervan, forthcoming) on 5:21-33。在眾多近代討論基督徒婚姻的著作中，其中一本立論最持平，而基本上能說明這裏所贊同之立場的，是Ronald and Beverly Allen, *Liberated Traditionalism: Men and Women in Balance* (Portland: Multnomah, 1985)。還有一些文章能給予一般性幫助，不過有時在應用上並不一致，見“Applications and Implications,” in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, 345-399。

不同的文化羣落都會要求人在不同的最後期限前作決定，許多時候，不作決定就等於在兩個選擇中選了其中一個。

當夫妻二人能這樣在自由與傳統之間取得平衡，神和作丈夫的便得到合宜的尊重（7節）。當他們出現在教會時的儀容舉止不會破壞這種尊重，神便得着榮耀。

然而，保羅為何稱男人是神的“形象”和榮耀，卻在談到女人時，只稱她們為丈夫的“榮耀”呢？保羅那麼熟悉聖經，我們很難相信他不認為女人是按照神的形象造的（創一27）。因此，那必定是因為女人與男人一同反映了神的形象，保羅沒有重複“形象”這個詞，以免最終把女人說成是她們丈夫的形象。但是，為何要將“形象”這個觀念放入討論之中呢？這可能是因為在猶太人的觀念中，“形象”和“榮耀”早已有緊密的關係。這觀念特別在出埃及記三十三章18節至三十四章7節中帶出，那時神藉着祂的“榮耀”向摩西顯示祂的形象——在道德上和關係上的屬性。保羅很可能想到作丈夫的應該效法神的地方，就是在出埃及記三十四章6至7節所說明的：“耶和華是有憐憫、有恩典的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實，為千萬人存留慈愛，赦免罪孽、過犯和罪惡”，雖然祂“萬不以有罪的為無罪”。<sup>23</sup>

在這所有討論中，我們絕不可忽略了第5節。保羅**確實**認為婦女在公開崇拜中禱告和講道是合宜的。不錯，在十一章2節至十四章40節這個單元的第二、三部分的經文中，保羅才明確提到教會的聚會（例：十一18、20、33，十四26），但是，十一章3至16節所顯示的一切情況，卻反映其背景是一樣的：（1）緊接第2節，第17節又將十一章3至16節與18至34節緊密連繫起來。（2）雖然作先知講道的對象可以是個人，但經文對講道者外表儀容的要求，並不符合私下聚會的處境。（3）當中與猶太和希羅宗教行為的類比，均屬於公開崇拜場合中的表現。（4）保羅構想出的對屬靈恩賜的運用，通常都是在教會中的（尤見十二~十四章）。（5）即使在基督徒的圈子中，女性大概也不會有多少機會在“一對一”的情況下服侍

23 進一步參考R. Ward Wilson and Craig L. Blomberg, "The Image of God in Humanity: A Biblical-Psychological Perspective," *Themelios* 18 (1993): 8-15。

弟兄，以免惹來不必要的誤會。(6) 當中提到天使關心與性別有關的行為(10節)，若將此視為與猶太人的信念類同——猶太人相信天使在公開崇拜中扮演這樣的角色——那就很易理解了。(7) 第16節提到其他“教會”的規矩，指的更可能是公開聚會。

那麼十四章33至38節又是甚麼意思呢？當我們稍後講到那段經文時，將會更詳細地討論當中的含意，但此刻指出一點便已經足夠，那就是：釋經學家幾乎一致地同意，保羅並非要全面禁止女性在教會中講話。十四章裏的上文下理均顯示那是極不可能的。事實上，我們若明白到在十一章3節他容許女性禱告和作先知講道，當我們讀到後面的十四章33至38節時，便能在眾多解釋中作出選擇。而且，說預言與一般而言的講道屬同一範疇，因此十一章2至16節始終是新約聖經最明顯支持女性講道的經文之一。

不過，十二至十四章亦清楚說明，保羅將作先知講道視為一種屬靈恩賜，而恩賜與職責兩者並不相同。因此，若說保羅容許甚或是鼓勵女性去講道——當然要以合乎她們所處文化背景的方式——並不能解決究竟她們應否作長老或監督這個爭論不休的問題。我們若查考提摩太前書(尤參3:8-15)，對回答這個問題會有幫助。但鑒於保羅對談論恩賜比談論職責更有興趣，我們在此的重點保持不變：有講道恩賜的女性都應該獲得充足的機會，無論在正式或非正式的場合，向神所呼召和帶領的人傳講祂的話語。

倘若十四章33至38節有時會使釋經的人傾向將十一章2至16節的應用範圍定得過於狹窄，那麼，加拉太書三章28節則往往使人傾向將它應用得太過寬鬆。經常有人堅持說，保羅寫下“並不分……或男或女，因為你們在基督耶穌裏都成為一了”，意思就是任何角色差異或高低之分都不應存在，但事實卻非如此。其他猶太和希羅的教師亦經常作出類似的宣言，卻支持沙文主義，當中男女之間的分別比聖經的教導要大得多。

與此同時，保羅所要表達的意思，的確可能不止於人人在神面前都有得救的平等機會，因為加拉太書三章28節的上文是關於洗禮的。很多時候我們會忘記，洗禮在第1世紀所包含的社會意義是革命性的，它是基督徒最先採用的一個儀式，用以取代過往僅限於男性的另一個禮儀——猶太人的割禮。無論如何，耶穌基督的教會必須在每個文化羣落中尋求一種外在

而公開的表徵，來肯定兩性以及種族和社會階層的完全平等。<sup>24</sup> 尤其是在某些特殊的文化背景下，地方教會可能認為某些事奉或職責只可以由男性擔任；如是，這些教會便必須跳出自己的框框，鼓勵女性在任何一個開放給她們參與的環境中儘量發揮本身的恩賜。

在我們討論這段經文的當代應用之前，還有一個問題值得我們深思。保羅在本章2至16節為他的命令所提出的理據之一，是不想因傳遞了誤導的文化信息，而妨礙福音的傳播。那麼，倘若我們限制了女性在教會或家庭生活中扮演的角色，我們豈不是架設了不必要的障礙，限制了基督教在民主和主張人人平等的社會中擴展？但另一方面，若保羅的邏輯推論來自創設的法則，那麼，當中某些障礙可能亦是無可避免的，而且是十字架令人反感的原因之一，就是要自願放棄我們認為自己配得的權利。

#### 當代應用



明顯地，“蒙頭”在現今的社會已不能再傳遞任何有關性別或宗教的信息。也許，惟一的例外是那些少數極端保守的教會，仍然堅持女性要戴帽、頭巾或髮網；而這些教會傳遞給整體社會的信息往往是：它們已無可救藥地與時代脫節了！對他們來說，最好立即放棄這種做法，好讓他們能更好地實踐保羅的原則——向甚麼樣的人，就作甚麼樣的人，為要拯救更多的人(九19-23)。不過，在其他的社會，蒙頭往往仍然有着重要的意義。在回教地區工作的基督徒就必須認真考慮，假如他們當中的女性也用某種形式蒙頭，是否有利於與人分享他們的見證。至少，女性的肩部都必須適當地遮蓋，以避免冒犯他人。對許多回教徒來說，那些露出肩膀的女性在性方面一定是很隨便的，其行徑幾乎與裸露胸部無異。

在猶太人的圈子裏，男性基督徒進入各種聖地時都應準備戴上圓頂無邊小圓帽，這並不違反第4節的教訓，其作用反而正是就跟哥林多的男性不蒙頭一樣，以免別人以為他是蓄意敬拜偶像或不尊重以色列的獨一真神。有應的是，猶太男性那種在崇拜時戴帽的習慣，在4世紀之前並不流行，不過

<sup>24</sup> 關於以上的兩方面，尤參Ben Witherington III, "Rite and Rights for Women—Galatians 3:28," *NTS* 27(1981): 593-604。



這做法“似乎在保羅時代的猶太人會堂已經有人創新地嘗試過”，而且可能真的是因應保羅的吩咐而興起，為的是把猶太教徒從基督徒中區分開來。<sup>25</sup>

每當基督教傳入一個新的文化羣落，這段經文都會引發對闡釋原則的討論。例如，卡夫（Charles Kraft）在講述他在尼日利亞的宣教工作時指出，當地初信主的信徒不明白西方基督徒為何“遵從聖經不可偷竊的誡命，卻不理會有關蒙頭的吩咐”<sup>26</sup>。偷竊在本質上是不道德的行為而蒙頭卻不是，這對我們似乎是不言自明的，但對其他不同文化的人來說卻不一定。

在現今這個時代，一般人通常不會認為髮型是一件涉及道德判斷的事。自20世紀60年代開始，我們目睹男性的頭髮變長後又變短，我們亦見到年青男女都愛上“鬍客髮型”（punk styles），後又相繼“移情別戀”。毫無疑問，新一代會繼續帶來不同的流行時尚，也會使過往一些古老的潮流再次復興。基督徒不能容忍蓄意藐視權威和社會習俗的打扮或衣飾，因為這會使我們在非信徒中間產生不必要的壞名聲；這無疑曾發生在20世紀60年代，“鬍客髮型”也同樣有問題。但聰明的基督徒就像聰明的父母，會小心選擇戰場。我們不應為一個人的外表打扮而過於苦惱，我們的社會還有更多基要的神學和道德問題值得關注。

這原則在應用上的例外情況，就是當衣飾或髮型傳遞有關性方面的信息，容易使人誤會的時候。男人絕不應穿裙子，因為大部分旁觀者都認為這是異性裝扮癖的變態行為。女人也不應像吸引嫖客的妓女般濃妝艷抹、衣飾妖冶。在一般情況下，無論男女都不應穿着任何帶有誘惑性的衣服，尤其是在敬拜神的場合，所有參與者都不應因此而分心。更具體的是，已婚的男女必須小心避免傳遞一些令人誤以為自己未婚，或對配偶不忠的信息。在某些情況下，一個已婚的人若不戴結婚戒指，也是不適當並且可能使人產生誤解的。在言語或行為上跟配偶以外的其他異性調情，亦是自尋煩惱。

衣着和打扮如今已不會經常傳遞誤導性的宗教信息，卻還是有例外的。我們若不明智地運用九章19至23節的原則，可能會使非基督徒以為我們已改信了另一個非基督的宗教或教派。例如，基督徒為了接近印度教的

克利須那派教徒（Hare Krishna），就學他們那樣披上橘黃色長袍和剃光頭，實在不是好事。某種長而凌亂的髮型、紋身，和某些圈子的自殘行為，可能意味着某人屬於某個邪教，甚或是撒但教的一分子。以下一點頗有爭議性：有人指出，這段經文暗示穿着獨特的牧師袍也是不適當的，至少是當它使人產生不合乎聖經的觀念，以為牧者和信徒從某種角度而言有本質上的差異。<sup>27</sup>在某些可以穿着這樣的牧師袍的場合，有人並非牧者卻穿着類似這樣的服裝，藉以欺騙別人，使人誤以為他是聖職人員，這當然是不適當了。總的來說，我們不應為了宣示本身的自由，而蓄意表現得反社會和反傳統；這樣做就否定了保羅吩咐我們要先考慮別人需要的教導。

當代許多基督徒辯論女性在家庭和教會所扮演的角色時，固執地堅持本身的立場，而拒絕聽從保羅的吩咐。今天許多信徒對任何將保羅的話作出有關等級的解釋，都會產生不安，這是情有可原的，因為現代社會正試圖在所有陣線上拆除一切由男性領導的架構。福音派的女性主義者堅持認為，保羅從來沒有企圖將兩性關係——男的具權柄、女的要順服——跨越文化的界限而予以保留。<sup>28</sup>然而，鑒於保羅所處的社會和聖經其他書卷所奉行的那種根深蒂固的男性主導思想，以及他在第8至9節從創造次序來立論，我們很難相信保羅有如一位真正的現代平等主義者。

明顯地，非福音派的女性主義者一般都贊同較為傳統之福音派的看法，認為保羅在這裏是鼓勵作妻子的要順服丈夫。<sup>29</sup>然而，保羅的命令我們接受，他們通常卻否定，因為他們不會像福音派信徒那樣順服全本聖經的權威，但他們也承認保羅其實希望他那種男性主導的思想跨越文化的界

<sup>25</sup> Snyder, *First Corinthians*, 162.

<sup>26</sup> 尤見Craig S. Keener, *Paul, Women and Wives* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992), 19-69. Keener 的作品是直至目前為止，眾多福音派男女平等主義者處理保羅問題的著作中最具說服力的，縱使作者本人在某些地方仍“幾乎被說服”。

<sup>27</sup> 而且認為保羅的作品是前後一致的。尤見Clark H. Pinnock, "Biblical Authority and the Issues in Question," in *Women, Authority and the Bible*, ed. Alvera Mickelsen (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986), 55 如此談及西三18“激進的女性主義者和傳統主義者，均論證這些經文的內容並非論及女性主義；我對他們的看法表示懷疑，卻同意經文那廣泛被人採納的‘淺白意義’會流行，不會被恪守聖經的女性主義者駁倒。”

<sup>25</sup> Mare, "1 Corinthians," 255-256, 以及當中所引述的作品。

<sup>26</sup> Charles Kraft, *Christianity in Culture* (MaryKnoll, N.Y.: Orbis, 1979), 138.

線而予以保存。因此，那些較為尊重聖經的人，至少也不應過於輕率地肯定本段經文含有的等級劃分。

我們的問題，部分在於無法明白順服和平等是可能同時並存的。艾力士 (Earle Ellis) 同意這種看法，而他的話之所以值得廣泛引用，是因為當中反映了一些在今天未獲普遍認識的見解：

那種將“平等和順服”對立起來，視階層和等級為罪惡的觀念，主要是一個近代的現象。它所反映的可能是一種合理的忿怒，主要是針對在階級制度之下，經常出現的（在一個罪惡的社會更是必然的）低下階層遭受藐視、精英主義抬頭的現象，卻似乎沒有覺察到平等主義本質上的那種自我中心和反社會意識的罪惡，其表達的方式有時是支持經濟或社會達致一律平等的行動；有時以自由論者的身分反對權威；有時則鄙視僕人的工作，視之為“卑賤”的角色。

無論如何，保羅與新約聖經所持的一貫立場一樣，能夠使價值上的平等和階級上的差別相當和諧地並存，而且，用完全有別於現代平等主義的方式，來處理階級差異所帶來的問題。在這個問題上，正如其他問題一樣，使徒保羅找到解決問題的鑰匙，乃在於他的基督論……那就是，神的兒子耶穌正是在完成祂順服神的角色後，顯明祂是與神同等的。<sup>30</sup>

我們迫切須要將這個“解放的傳統主義”(liberated traditionalism) 持平地應用在當代的基督徒婚姻上。一方面，我們看到太多權力主義式的婚姻關係，作丈夫的以本身是基督徒家庭的頭為名，持續在精神或肉體上虐待自己的妻子。更可悲的是，仍有一些教會和牧者繼續要求婦女要順服丈夫和忍受這種傷害。聖經清楚指出，神的百姓不應順服那些違反神律法的政權（但一、三章；徒五29），而有鑒於以弗所書五章25至29節的教導，這樣惡待自己的妻子肯定算得上是違反神的律法。遺憾的是，在保守派團

30 Ellis, *Pauline Theology*, 57.

中，大部分有關婚姻裏夫妻角色的著作中，所教導的都正好相反。<sup>31</sup> 另一方面，基督教女性主義中較自由的一派，經常鼓吹要堅持本身的權益和追求自我實現，以致蓄意淡化或完全否定聖經中重要的主題：所有基督徒——不論性別，都要效法僕人的榜樣。<sup>32</sup>

在這兩個極端之間，其實還有極大的空間容納每個人的差異。男性作領導，即使定義為“權威”，也絲毫沒有暗示過妻子應否外出工作，該由誰負責做家務，又或是該由父親還是母親擔任照顧年幼子女的主要角色。相反，它所強調的是，丈夫有責任看顧整個家庭在靈命上一同成長，並且在影響家庭每一分子的重要決定上帶領家人達致和諧的協議（如可能的話！）。當然，妻子也應該朝這個目標努力，不可要求丈夫獨力承擔這一切責任。在這方面，艾氏夫婦似乎掌握了恰當的平衡：“在這個時代，我們不煩惹來某些女性主義作者過火的言論，只要強調本段經文所表達的一個元素——平等。在一個需要階級制度以確保這使徒的論點可行的處境下，最令我們難忘的，是他所強調的相依關係。”<sup>33</sup>

按照同一個道理，許多教會都須遵照這段經文暗指的吩咐，不單容許甚至要鼓勵姊妹參與公開崇拜的事奉，尤其是在禱告和講道方面。許多具備恩賜但遭受挫折的基督徒婦女抱怨說，她們甚至樂意蒙頭，正如保羅所願的，只要其他基督徒肯讓她們說預言或講道！

31 一個極端卻不幸已深入民心的例子，是Bill Gothard在他無數研討會中所教導的，且出現在他未經發表卻在研討會上分發的筆記中。較為沒有那麼極端，但有時同樣老套的例子，來自所謂“男性運動”(men's movement)的某些觀點。要尋找一部真正反映聖經價值觀的優秀作品，可參看Bill McCartney, et al., *What Makes a Man?* (Colorado Springs: NavPress, 1992)。

32 這個主題亦經常出現於一些福音派或恪守聖經的女性主義著作中（甚至成為書名），例如：Lehta Scanzoni and Nancy Hardesty, *All We're Meant to Be: A Biblical Approach to Women's Liberation* (Waco: Word, 1970); Patricia Gundry, *Woman Be Free!* (Grand Rapids: Zondervan, 1977)。不過，許多較近期的恪守聖經的女性主義作家卻在語氣（和書名上）上較為謙虛。兩個值得注意的作者是Hull, *Equal to Serve*；和Mary S. Van Leuween, *Gender and Grace* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1990)。

33 Allen and Allen, *Liberated Traditionalism*, 146.



當然，一旦我們正確地明白了這幾節經文的含意，我們大概就不會要求婦女為講道是否要蒙頭而操心了。即使某些教會認為女性不應擔任某些領導職位，至少也應該鼓勵她們作招待、協助聖餐禮、禱告、讀經、領詩，以及擔任其他通常只讓弟兄負責的職事，而這類職事實際上是完全與教導或轄管男人無關的（提前二12）。

另一方面，針對我們社會和基督徒羣體中有部分是女權當道的，我們至少可以指出，保羅大概會認為教會的建立應與家庭同步，因此在這兩個處境中都必須有男性領導的模式。倘若女性可以也應該去講道，卻未必表示她們也可以或應該被按立為長老或主任牧師（詳見十四33-38的討論）。又或者，倘若保羅心目中其實只想到丈夫和妻子，那麼，他所顧慮的問題，就只是當已婚的女性在教會中被選立擔任某個掌權的職位時，她們在地位上就會“高過”她們的丈夫了。<sup>34</sup>

今天其中一個最吸引人的事奉模式——能夠平衡等級制度主義者和平等主義者的觀點——就是史托德（John Stott）所實行的。在這個模式中，教會領袖們如同一支“團隊”般發揮功能，各“隊員”地位平等，當中包括男女同工，但團隊領導人仍由男性擔任。不過即使如此，團隊領導人也只是授權其他隊員負責各項事奉，而非“管轄”他們。<sup>35</sup>

可惜，更為常見的模式，卻是禁止女性擔任所有牧養的職責，或假定凡是男性能夠做的事，女性都應該去做。<sup>36</sup>這個問題通常會因着“女性應否被按立為牧師”的辯論而變得更為複雜。然而，這個問題只能在先回着另一個反問“按立做甚麼”之後，才能夠得到答案。不過，即使如此也會產生無謂的枝節，因為我們根本很難在聖經中找到足夠的支持，為“按牧”建立一個成熟的觀念。<sup>37</sup>我們最好還是按照保羅有關男性作領導的原則，

34 可再參看Ellis, *Pauline Theology*, 71-77。

35 John Stott, *Involvement: Social and Sexual Relationships in the Modern World*, vol. 2 (Old Tappan, N.J.: Fleming Revell, 1985), 248-256。

36 這是再次將恩賜與職責混為一談（比較弗四11和林前十二11）。牧養是聖靈按其意旨給人的恩賜。

37 尤見E. Margaret Howe, *Women and Church Leadership* (Grand Rapids: Zondervan, 1982)。

弄明白丈夫和妻子適合承擔甚麼角色。

像哥林多前書十一章2至16節這類的經文，讓我們看到所有信徒都需要對釋經的原則有相對老練的掌握，能夠透過細查經文的歷史文化背景，明白某些重要字詞的意義，以及經文中字詞之間文法上的關係，使這篇經文與保羅同一主題的其他教導相吻合。縱使如此，有些在別處顯出豐富釋經常識的解經者，處理這樣容易牽動個人情緒的經文時，也往往會說些愚不可及或不負責任的話。

我們每一個人都須要經常檢視自己在釋經時的角色前設，必須以足夠的謙卑來調協我們的意見。我們也必須查考與主題有關的所有經文——比如男人和女人角色的主題，並且確認一個我們相信已合乎所有聖經資料的立場。簡言之，我們必須同意在某些時候會與別人意見不一。

恪守聖經的女性主義者和溫和的傳統主義者，在實踐方面的差異，其實並非如他們在理論層面所言的歧見那麼大。我們必須彼此留有空間，容納別人的模式，以防我們自己有誤。但我們亦必須設下防線，摒除那些以更激進或更危險的形式出現的等級主義和平等主義。當等級主義者所提出的大部分論據，跟廢除奴隸制度之前那些用以支持奴隸制度的論據似乎毫無分別的時候，我們就必須小心了。<sup>38</sup>當平等主義者的大部分論據，非常近似那些常用以支持同性戀行為的論據時，我們亦必須遠離。<sup>39</sup>但在這兩個極端之間，我們仍有很廣闊的空間，容讓我們一起憑着愛心來繼續研究有關的經文，相信我們當中沒有一個人已經在這問題上獲得最終的答案。

38 在Willard Swartley, *Slavery, Sabbath, War and Women* (Scottsdale, Pa.: Herald, 1983), 198-202中，可找到有用的闡述。

39 正如福音派婦女政黨（Evangelical Woman's Caucus）所做的，當中的成員其實有分帶領更多保守的參加者退出，另行創立“基督徒支持聖經平等觀”（Christians for Biblical Equality）這一組織。

# 林前十一17-34

<sup>17</sup>我現今吩咐你們的話，不是稱讚你們，因為你們聚會不是受益，乃是招損。<sup>18</sup>第一，我聽說你們聚會的時候，彼此分門別類，我也稍微地信這話。<sup>19</sup>在你們中間不免有分門結黨的事，好叫那些有經驗的人顯明出來。<sup>20</sup>你們聚會的時候，算不得吃主的晚餐；<sup>21</sup>因為吃的時候，各人先吃自己的飯，甚至這個飢餓，那個酒醉。<sup>22</sup>你們要吃喝，難道沒有家嗎？還是藐視神的教會，叫那沒有的羞愧呢？我向你們可怎麼說呢？可因此稱讚你們嗎？我不稱讚！

<sup>23</sup>我當日傳給你們的，原是從主領受的，就是主耶穌被賣的那一夜，拿起餅來，<sup>24</sup>祝謝了，就擘開，說：“這是我身體，為你們捨的（註：“捨”有古卷作“擘開”）。你們應當如此行，為的是記念我。”<sup>25</sup>飯後，也照樣拿起杯來，說：“這杯是用我的血所立的新約。你們每逢喝的時候，要如此行，為的是記念我。”<sup>26</sup>你們每逢吃這餅，喝這杯，是表明主的死，直等到他來。

<sup>27</sup>所以，無論何人不按理吃主的餅、喝主的杯，就是干犯主的身、主的血了。<sup>28</sup>人應當自己省察，然後吃這餅、喝這杯。<sup>29</sup>因為人吃喝，若不分辨是主的身體，就是吃喝自己的罪了。<sup>30</sup>因此，在你們中間有好些軟弱的與患病的，死的也不少（註：“死”原文作“睡”）。<sup>31</sup>我們若是先分辨自己，就不至於受審。<sup>32</sup>我們受審的時候，乃是被主懲治，免得我們和世人一同定罪。

<sup>33</sup>所以我弟兄們，你們聚會吃的時候，要彼此等待。<sup>34</sup>若有人飢餓，可以在家裏先吃，免得你們聚會，自己取罪。其餘的事，我來的時候再安排。

### 經文原意



保羅這一次破例放棄了他那“不錯……但是”的邏輯。不管哥林多信徒在他們的來信中如何宣稱自己忠心地守主的聖餐（2節、22節下），保羅卻已聽聞了另一些令他吃驚的消息（18節——從革來氏家的人或其他人的口中獲悉）。他的批評來得非常尖銳，強

<sup>34</sup> 可與新約 Phil. 4:10-11 參照。

<sup>35</sup> John Stott, *Involvement, Soul, and Sexual Responsibility* (London: Hodder & Stoughton, 1972), p. 128.

<sup>36</sup> 參見林前十一17-22節。參見林前十一17-22節。參見林前十一17-22節。

<sup>37</sup> 參見林前十一17-22節。參見林前十一17-22節。參見林前十一17-22節。

<sup>38</sup> 參見林前十一17-22節。參見林前十一17-22節。參見林前十一17-22節。

<sup>39</sup> 參見林前十一17-22節。參見林前十一17-22節。參見林前十一17-22節。

<sup>40</sup> 參見林前十一17-22節。參見林前十一17-22節。參見林前十一17-22節。



調他們所犯的是極其嚴重的“行為失當”。第17節下的直譯是“因為你們聚會不是為了追求更好，而是變得更壞”。第18至22節解釋了當中所牽涉的問題。第23至26節道出了根本的基督教傳統，指示一個相當不同的守聖餐的態度。第27至34節則說明不按理守聖餐之結果對哥林多教會的意義。

保羅再次提到“分門別類”（希臘文是 *schismata*，正如一10所出現的）。但他在這裏並不是指可能造成教會分裂的對立黨派，而是在同一間家庭教會內窮人和富人之間的鴻溝。少數富裕的信徒（一26）——包括入息豐厚者和開放自己的家供信徒聚會的屋主，他們可能比其他的會眾有更多的空間時間，可以提早到達聚會地點，並且帶着大量美食——是其他人所沒有的。按照古代哥林多人舉辦節期聚會的習慣，早來的人很快便擠滿了細小的私人飯廳。後來的人（佔大多數，他們可能必須在星期六或星期日黃昏之前趕着做完他們的工作——那時的羅馬帝國尚未有任何法定的假期），就得分開在毗連的正廳或庭院中就座。那些沒有能力帶來一頓飯或一頓美食的人，便沒有機會按照基督徒合一所要求的，與其他信徒分享。

那些接受有錢人資助的信徒，大概已經習慣了這種不公平的對待。家庭教會在某些方面近似哥林多的其他宗教組織和互助會，他們都知道在團契聚餐中一個人的階級地位是十分重要的。<sup>2</sup> “難怪哥林多教會的富裕基督徒理所當然地認為，這種分門別類是一件很自然的事。”<sup>3</sup> 雖然保羅考慮到所聽聞的消息可能有某程度的偏見或誇大，但他察覺到這個問題正好吻合哥林多教會其他的弊病，因此可信性是相當高的（18節）。

諷刺的是，保羅慨歎說，若某些信徒已經遠遠背離禮儀的原意，那麼，這種分門結黨至少顯出了那些保持信仰者的真誠（19節）。“分門結黨”的原文其後演變為“異端”的概念，但這裏僅為派別的意思。有錢的信徒完全不考慮其他信徒的感受，結果就是：他們其實並非在守主的聖餐，而是在“吃自己的晚餐”。（第21節直譯的意思是“每個人各自吃自

己的晚餐”）

筵席本來要讓所有人都能分享各人帶來的許多食物，但他們之中有些人卻只顧自己，狼吞虎嚥、酒醉飯飽，使那些遲來的人或不那麼富有的人受損。猶大書12節似乎也是反映和論及同一個問題，採用了一個初期基督徒喜愛的名稱“愛筵”（《和》“愛席”），來稱呼這種相交的筵席。這種愛筵在主的晚餐中達至高峯，那晚餐是基於耶穌與門徒一同吃最後一個逾越節筵席的模式（太二十六26-29；可十四22-25；路二十二14-20）。保羅並不反對有錢的信徒私下在自己的家中享受一頓比較豐富的美食（22節上）。然而，在教會場合，他們只顧滿足自己而漠視那“沒有的”，肯定是不對的（22節下）。

耶穌與門徒吃最後晚餐的記述，與保羅聽聞哥林多信徒在守聖餐時的表現，兩者簡直有天淵之別！第23節下至26節的敘述，跟上段所引符類福音書的記載非常近似，尤其是路加的版本（路二十二17-20）。第23節的“傳給”和“領受”，是口述傳統傳遞過程的標準用語。因此，當保羅說他是從主領受到這一信息時，我們不可以為他獲得的是某種直接的啓示，而是主耶穌在世時所說過的話，門徒記得那些話並廣泛複述，初期的基督徒羣體甚至可能將之熟記腦中（重溫七10所出現過類似的說法）。這節的“被賣”和“傳給”，均來自“交出”這個動詞。保羅有意運用這個雙關語，來回想耶穌昔日的被捕和被釘十字架，這是一個適切的導言，叫人反思原意為紀念基督受死的聖餐禮。

反思的焦點集中在耶穌所說的“設立聖餐禮的話”上，主要論及餅和酒的意義（24-26節）。在逾越節期間，猶太人要吃無酵餅，藉此回想昔日神拯救他們脫離法老的手時，他們匆忙離開埃及的情景（出十二）。每個家庭的一家之主都會作飯前禱告，然後擘開一個共用的餅分給家中各人（重溫十17）。<sup>4</sup> 按照這個歷史背景，任何人若將耶穌所說的“這是我的身體”中的“是”字直譯，把全句理解為那真是祂的身體，就會跟逾越節的思想不連貫。那些與耶穌一同坐席的人，沒有一個會認為祂正在說：那餅

1 有關詳情，詳參Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1982), 145-174。

2 尤見Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians* (New Haven: Yale University Press, 1983), 77-80。

3 Watson, *First Corinthians*, 118。

4 因此，有些古抄本其實是這樣寫的：“這是我的身體，為你們破碎的”，這正是KJV的名句。可是，沒有足夠的原文證據證明這種寫法就是原來的文本。

是祂的肉體或靈以某種形式直接化成的。確切地說，那個餅是**象徵**或代表祂的身體快將死亡，是為着所有願意接受赦罪之恩的人甘願獻上的贖罪祭。<sup>5</sup>哥林多信徒每逢吃聖餐的餅，都應回想基督的死，並且在行為上與基督那無法量度的捨己精神和恩慈相符。第24節（和第25節）的最後一句，最好的翻譯可能是：“如此行，作為對我的紀念。”<sup>6</sup>

飯後所喝的那杯酒，可能已是逾越節筵席中總共要喝的四杯酒中的第三杯，同樣帶有救贖的含意。儀式進行到這一刻，正是誦讀出埃及記六章6節“我救贖你們”這句話的時候。由於某些人先前喝酒太多已經醉倒，因此已沒有機會把未發酵的飲品倒入杯中（21節）。保羅之所以像其他福音書作者一樣，不用“酒”這個字而稱它為“杯”，是因為“杯”這個字能使人聯想到舊約所說的——要忍受神憤怒的“杯”（例：詩七十五8；賽五十一17）。基督流出寶血，表明祂承受了我們該受的憤怒，使我們能與神和好。祂如此行，便開展了舊約所預言的新約（尤見耶三十一31-34）；第25節的“你們每逢喝的時候”，可能暗示並非每一餐都有酒，或表示餅和酒應該成為每次守聖餐的中心。在整個教會歷史中，基督受死的意義是每次守聖餐時必須傳講的信息。惟有到了主再來（26節），基督教才不再需要以十字架為中心，這顯然是哥林多信徒尚未明白的（溫一18~23的討論）。

在第27至34節，保羅根據他所訴諸的傳統，帶出他要告訴哥林多信徒的意思。耶穌對他們所付出的捨己之愛使他們的行為（如21節所描述的）顯得更為羞恥。27節上的“不按理”譯自希臘文的副詞 *anaxios*（不配地）。保羅沒有用形容詞“不配的”——那是用來描述人的性格的，他卻是要強調他們的**行為**不配。因此，“（保羅的）警告不是向那些過着不配的生活而渴望獲得赦免的人發出，而是向那些在守聖餐時使本該是最神

聖、嚴肅的聖餐變得荒謬的人發出的”。<sup>7</sup>第27節下的“主的身、主的血”，再次指到耶穌被釘十字架及其意義。哥林多信徒不應該只顧自己吃喝，不考慮其他人；他們應該彼此分享，並且飲食適度。“省察”（28節）表示“經過考驗並證實滿意”。倘若他們對其他信徒有合宜的表現，那麼，他們便有資格參與聖餐。

第29節（“若不分辨是主的身體”<sup>8</sup>）似乎是反映27節所提到的同一個問題（不按理吃），而那又是指到21節（大吃大喝）。因此，第29節的“身體”可能是指基督的整個身體——教會，尤其是鑒於保羅並沒有像27節那樣同時提到身體和血。<sup>9</sup>那些公然漠視教會內其他人的肉身需要，只顧自己吃喝的人，可能會招致神的懲罰。另一個可能性是，“身體”乃“身體和血”的縮略語，再次指到基督代贖的死。然而，無論是哪一種情況，都沒有任何上文下理作根據，支持“分辨是主的身體”可解作“分辨出基督確實存在於餅或酒中”。

第30節說明神因着哥林多信徒褻瀆聖餐而施行懲罰時，所帶來的結果。“軟弱”和“患病”是兩個意義相近的詞，表示身體上的病患。“睡”（和）：“死”）通常是死亡的委婉說法。關於死亡的懲罰，我們很容易會想起使徒行傳五章1至11節所載有關亞拿尼亞和撒非喇的可悲結局。人若要避免這種悲劇，就必須小心察驗自己的行為（31節）。保羅用有幾分樂觀的調子來作結，他提醒讀者，甚至那些因他們的行為而死去的人，也不會被定罪。確切地說，神管教祂所愛的人（參來十二5-11），是不想他們繼續傷害自己或他人（32節）。

5 參 Morris, *First Corinthians*, 158. 他為這解釋另外提出了三個理由：（1）“這”是中性代詞，而“餅”是陽性名詞，因此，前者不能修飾後者，反之，它必須用以指整個祝謝、擘開和分餅的舉動；（2）十一章24節的“是”明顯有某種“代表”的意思（按照耶穌最初所講的亞蘭語，“是”在這句子中可能完全沒有出現過）；（3）這“杯”等同於新約，而非直接等同於血。

6 Fritz Chenderlin, "Do This As My Memorial" (Rome: BIP, 1982).

7 I. Howard Marshall, *Last Supper and Lord's Supper* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 116. 本書整體來說包含了：對聖餐歷史背景最佳的全面概覽、有關聖餐經文的釋經，以及當代應用的建議。

8 重要的早期抄本顯然沒有“主的”這兩個字。它們可能是後來的抄本加上去的，用以說明“身體”的意義。

9 參 Talbert, *Corinthians*, 79: “不去分辨身體，只能理解為：沒有意識到基督徒的合一植根在基督的犧牲上，並在聖餐中得以實現（林前十一16-17；參《十二使徒遺訓》14.2：‘任何人若與他的弟兄發生爭吵，都不可參與你們的聚會，直到他們和好為止，以免你們的獻祭被玷污。’）。”



第33至34節重申和總結保羅對哥林多信徒在守聖餐時行為不聖潔的處理，以此結束本章。“等待”（33節）亦可以譯為“歡迎”。任何人若真的飢餓難忍，可以私下解決（34節上）；因此，基督徒公開聚餐的重點，在於彼此分享而不在於滿足個人的需要。這是保羅教導的核心；其他事情可以留待他親自到訪哥林多時再處理（34節下）。

### 應用原則



聖餐的原意是為了促進基督徒的合一，但是，換來的卻不單是哥林多信徒分門結黨，更在自此以後的信徒中間造成分裂。早期和中世紀的羅馬天主教發展了詳盡的變質說（transubstantiation）：餅和酒確實已變成基督的身體和血，雖然我們的肉眼看不見，和未完成的獻祭說（incomplete sacrifice；換言之，藉聖餐禮或彌撒完成基督未完成的救贖工作）的教義；這些推論都走得太遠，甚至與聖經明確的教導背道而馳。新教的改革者雖然大刀闊斧地摒棄了許多天主教的固有做法，但路德會和聖公會在聖餐禮上卻至少保留着與之相當接近的傳統形式。路德的實質說（consubstantiation）視基督的身體和血“真的在酒之中”。慈理和那些所謂激進的改教者將鐘擺搖到相反的極端，認為聖餐沒有其他意思，只是紀念主的晚餐而已。取得最佳平衡的可能是加爾文主義者和循道主義者，他們體驗到一個特別的屬靈同在，那是由餅和酒的強烈象徵意義所引發的；但即使是他們，也往往將辯論帶至聖經沒有明確提到的地方。<sup>10</sup>

然而，爭論的議題逐漸超出討論餅和酒與基督之身體和血的關係，以及完成或未完成代贖等問題，雖然那些肯定是最為重要的。差不多每一個宗派對於如何進行聖餐禮都有本身獨特的傳統：聖餐禮中該有甚麼樣的崇拜儀式（若有的話），誰人可以參與，誰人可以分派餅和杯，該採用哪種餅和酒等等。保羅提出的審判常被用以威嚇那些對本身宗派的獨特傳統有異議的人。這樣，許多基督徒便完全看不到保羅之警戒的真正含意；正如

10 對基督教傳統有關聖餐的各種思想史有興趣者，可參看Donald Bridge and David Phipers, *Communion: The Meal That Unites?* (Wheaton: Harold Shaw, 1983)；和 Gary Macy, *The Banquet's Wisdom: A Short History of the Theologies of Lord's Supper* (New York: Paulist, 1992)。這兩本都是簡明易讀的好書。

我們先前所見的，那些對主內弟兄姊妹沒有足夠愛心、不去理會他們肉身或物質需要的信徒，正是保羅之警戒所針對的。

即使保羅引用福音書的記載來補充他的話，聖經中卻幾乎沒有堅稱信徒必須以某種方式守聖餐。從來沒有經文說過誰才有資格負責主禮或分派餅和酒。聖經亦沒有明確吩咐主領聖餐者要講些甚麼。感恩祈禱是適當的，但這與某些教會傳統看重的對餅和酒的正式“祝謝”大相徑庭。聖經並沒有具體吩咐守聖餐的頻密程度，雖然使徒行傳二章42節和十章7節提到“擘餅”時，暗示基督徒最初是每天守聖餐，後來則變成每週一次。使徒行傳二章42節亦暗示守聖餐是初期基督徒崇拜中四個重要元素之一，其餘的是禱告、相交和教導。因此將聖餐禮列為每次崇拜的一部分，是完全沒有錯的；不過，也有人認為應該將它保留在某些特別的日子中舉行，使之成為一項特殊的聖禮，免得變成例行公事一般。另一方面，那些每季或每半年才舉行一次聖餐禮的教會——即使舉行也通常採用簡單的儀式——則可能過於貶低了聖餐禮的角色，使之失去在崇拜中的重要性。

哥林多前書五章8節已經清楚說明，基督徒要除淨餅中之酵所指並非字面的意思，而是屬靈的意思——要他們把生命中各樣的惡事除去。因此，我們無須堅持聖餐的餅一定要無酵，雖然用無酵的餅可以使人更容易聯想到猶太人的逾越節筵席。故此，有些教會採用聖餅，有些用薄脆餅乾，有的則用麩包；這些通通都可以接受。不過，幾乎每處地方的教會都同意，一個共用的餅帶有強烈的象徵合一意義，這正是聖餐禮要表明的原意，而保留這個具體的象徵是意味深長的。倘若基於衛生的理由，信徒不方便把同一個餅傳來傳去每人擘下一點來吃，那麼，個人自己拿着餅與其他信徒同時吃，跟坐在附近的人作出一些友善的表現，亦可以達致同一個目標。

沒有任何神學上的理由論證那“酒”一定要經過發酵。葡萄汁或其他紅色飲料，只要保留了基督的血的象徵意義，都可以採用。同樣的，信徒共用一個杯是可取的做法，也許可在每個人喝完之後用一塊布將杯邊擦淨；不過，每人一杯同時喝可能較衛生。我們也沒有任何理由否定別人用一小杯真的酒；沒有人會因喝了這一小口酒便醉倒了。但為了那些決意滴酒不沾的人，也許最理想的折衷辦法就是在托盤上分別放置盛着酒和葡萄汁的杯，且看上去容易識別；這樣，守聖餐者便可按照自己的意願來選擇。

可以用別的食物或飲品嗎？倘若逾越節和最後晚餐所採用的食物，其中的一個原意是最能夠象徵古代社會的日用飲食和日常飲品，那麼，替換也許是可以的。在某些文化羣落，其他替代食物可能是當地的主要食物（例如米飯），而其他替代飲品可能是當地較普遍的飲品（例如茶）。<sup>11</sup>倘若與原初可以擘開來的餅或紅色的酒的差別越來越遠，原來的象徵意義便保存得越來越少。也許，若追問在以其他食物替代真正的餅和酒這件事上，可給我們多大的自由度，就是把問題本末倒置了。反之，我們似乎應該去問，我們可以做得多接近初期信徒所做的——在保留原初的形式上，既無須他人付出高昂的代價，又不失去真正的意義。

在教會歷史的早期，已不再將聖餐禮納入為聚餐的一部分。同樣地，聖經從未吩咐要將聖餐禮納入聚餐之中，但現在卻有不少人強烈主張要恢復這種做法，希望即使不是每次也至少有部分時間是這樣。<sup>12</sup>大多數的文化羣落都視吃飯為人與人接觸、相交的重要時間，縱然未必達到聖經時代的程度。當基督徒羣體中有一些貧困的人，一起用膳就可以提供一個機會，與那些較為不幸、平時粗茶淡飯的人一同分享豐富精美的食物。有些教會除了聖餐之外，還為會友提供每週的膳食；當兩者結合起來時，就更有意義了。

在守聖餐的時候，為窮人收集捐獻也是極為恰當的。保羅在22節和34節的話，表明他排斥社會主義者和資本主義者的理想。一方面，他沒有責備有錢人私下享受特別豐富的物質生活；另一方面，他為基督徒在羣體中的行為定下了規限，不允許有人漠視窮乏人的需要，只顧自己積聚錢財和放縱享樂。

聖餐禮應該是一個自我省察的時間，但不是側重省察過往所犯的罪，雖然悔罪在任何時候都是恰當的。反之，基督徒應反省自己近來對那些比自己貧乏的人所抱的態度。如此，被禁止守聖餐的就會是完全不同的一些人。所有悔改的罪人都歡迎參與，不管他們最近可能感到離神多遠。而所

11 類似的討論，參Engene E. Uzukwu, "Food and Drink in Africa, and the Christian Eucharist," *African Ecclesial Review* 22 (1980): 370-385。他提議在非洲某地可用小米和棕櫚酒來作聖餐的餅和酒。

12 尤見J. Timothy Coyle, "The Agape/Eucharist Relationship in 1 Corinthians 11," *GTJ* 6 (1985): 411-424。

有自稱為信徒，卻不願意從他們所擁有的財富中慷慨解囊，去幫助他們中間的窮人；或是那些視低下階層的人為二等公民的，又或是那些不肯與其他信徒和好的人，都應該被禁止守聖餐。耶穌那番有關類似處境的話，在這裏也是非常適切的：“你在祭壇上獻禮物的時候，若想起弟兄向你懷怨，就把禮物留在壇前，先去同弟兄和好，然後來獻禮物”（太五23-24）。最重要的是，無論要求個人作何反省，都不應淹沒象徵合一的首要意義。

對29節的不同解釋（參**經文原意**），都說明只有真正的信徒才可以參與聖餐。守聖餐的人必須承認，“主的身體”是指教會或祂代贖的死。顧名思義，不信者就是不接受聖經對基督受死的解釋，也不會太關懷祂的子女。

另一方面，保羅的話並沒有把守聖餐的信徒規限於同一個地方教會、宗派或神學傳統中。那些已經成熟可以接受信仰的兒童也應獲准守聖餐，使他們不會有局外人的感覺。聖經沒有任何地方暗示洗禮和聖餐之間有任何必然的關係，以致未受洗的信徒便不可守聖餐。至於有人提出信徒必須先通過教義問答或堅振禮，才可以守聖餐，則更缺乏聖經支持，儘管教導信徒認識聖餐禮的意義（無論正式或非正式的）顯然是重要的。年齡太小無法參與的幼童可以領受祝福，也許可以效法耶穌歡迎小孩子的方式，按手在他們的頭上（太十九13-15）。這會使兒童有被接納的感覺，同時亦維護了聖餐的莊嚴。

我們不可以引用第18節作為蓄意分裂教會的理據。保羅在整段經文所要表達的重點，是要求那些行為有問題的人改變他們的態度，並與其他人恢復合宜的相交生活。然而，當一羣人離開教會後，保羅的話有時倒可以為所發生的事提供神學上的解釋。教會經常分化為兩個或以上互不相干的小圈子，原因並非某些人明顯地保持正確的教義或做法，另一些人卻不。通常，正如第一章裏哥林多教會的分裂一樣，一些無關緊要的問題，和每個小圈子內有影響力的人物，才是產生分裂的主要導火線。

第24至26節提出了一個聖餐神學，可以平衡過去和未來。辯論哪方面較重要是徒勞無功的——其實兩者都重要。我們紀念祂被釘十字架、回想昔日基督之最後晚餐，同時也盼望祂再來，期待與祂同享彌賽亞的筵席（參賽二十五6-9，六十五13-14；太二十二1-14；啓十九）。此刻，我們應



該盡情享受彼此之間，以及與復活的主之間的相交（見十16-17的討論），並且藉着聖餐所給予的傳福音動力，努力帶領更多人進入這團契生活。第26節下明確指出，聖餐包含着福音信息，這是十分正確的。但是，傳講的福音道未必一定要透過言語。保羅的話顯示聖餐禮本身已經“表明主的死”。

在神的子民中間，因為不關心他人而面臨神審判的威脅，這情況即使在新約聖經中也很少提到；即使教會內有人患病和死亡，亦極少有人會歸因於這個可能性。也許，如果我們對這個可能性較為開放，承認個人或集體受苦是神對信徒缺乏愛心的懲治，則會較多發現這方面的關連。不過，神是滿有恩慈的，通常不會用以牙還牙的方式來對付我們。

“神為何要這麼嚴厲地對待祂的百姓，即使只是偶有過犯？”這是幾乎每個時代的大多數信徒都會提出的問題。當然，第32節提供了保羅在這方面的答案：為的是讓他們得着管教。然而，問題本身有誤導性。事實上，全人類都理應為本身所犯的一切罪而接受管教。其實基督徒應該問的是：“為何我們不是更直接和更經常地被神懲罰？”當我們這樣問的時候，神的恩典（我們不配得的恩惠，祂慷慨施予）便大大地彰顯了。

格林對保羅在17至34節所強調的聖餐神學，精闢地作出了六方面的總結：向後望（回想基督的死）、向內望（自我省察）、向上望（與神相交）、向周圍望（彼此相交）、向前望（盼望基督的再來），和向外望（向人傳講神的話）。<sup>14</sup>

### 當代應用



近代普世教會合一運動中一個令人感到諷刺的地方，就是許多宗派或教會的堂會情願放棄信仰上的某些基本教義（基督的神性、相信聖經中的神蹟、聖經在歷史上的可信性等等），而以自由主義的神學觀點為基礎來達致某程度的合一；但這卻因某些純粹出於人的傳統產生歧見的問題而受挫。其中一個導致分裂的問題，就是聖餐的意義和守聖餐的方式。最近幾年，對此問題所作之最重要的、關乎普世教

13 尤見 Beverly R. Gaventa, "You Proclaim the Lord's Death": 1 Corinthians 11:26 and Paul's Understanding of Worship," *RevExp* 80 (1983): 377-387.

14 Green, *Corinth*, 46-49.

會合一的文件，提出在聖餐的問題上仍有待達致共識的地方包括：視聖餐為一個獻祭、基督真正臨到餅和酒中、懇求主來臨和同在（*epiklesis*）、聖餐與洗禮的關係，以及餅和酒可否用其他物品代替。<sup>15</sup>然而，這些問題中，竟然沒有一個是曾經在聖經中明確提及的！

至於在其他方面，則有顯著的進展。如今，尤其是在西方社會裏，天主教或東正教有時也會歡迎新教基督徒參與其聖餐。由於某些天主教會和東正教會在神學上對聖餐禮作出了重新的詮釋，基督徒可以憑着一個無愧的良心參與其中。大部分福音派教會都歡迎所有“重生得救”的基督徒一同守聖餐，不論他是屬於哪一個宗派的。此外，越來越多保守派和自由派的教會認識到，不一定要由已按立的牧者來主持聖餐。許多持守不同神學傳統的教會，都越來越樂意認同：基督在聖餐中顯現的本質仍然未有定論，<sup>16</sup>又或者基督只是用比喻來表示祂的同在。<sup>17</sup>但可悲的是，這些趨勢并非主流，大部分仍屬於例外的情況。

至於聖餐應否稱為聖規（*ordinance*）或聖禮（*sacrament*），仍然有激烈的爭論。傳統上，“聖禮”這名稱暗示了一個不合乎聖經教導的觀念——認為聖餐是類似獲致“恩典之途”的機制。“聖規”這名稱則似乎把聖餐規限為一個遵從基督吩咐的行動。福音派的文化，是世界歷史中少數重視傳統、禮儀、象徵和聖劇（*religious drama*）等之重要性的文化。因此毫不奇怪地，福音派中那些着重禮儀的教會便吸引了越來越多對此失落感到不滿的人。同時，亦有越來越多福音派信徒由於不能在所屬的傳統中找到這類教會，於是便轉投聖公會、天主教，甚或東正教，希望再次發現那些傳統、禮儀等的價值。我們需要的是在聖餐禮——總的來說應是在整個崇拜中，找到儀式限制和自由發揮之間的平衡點。我們亦須要在下面兩者之間取得平衡：一方面是遵守舊有的定例，以強調我們與傳統保持聯

15 *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper #111 (Geneva: World Council of Churches, 1982), 10-17.

16 參 Robertson and Plummer, *First Corinthians*, 245: “可喜的是，我們無需基督如何臨在聖餐禮的理論，也可以在聖餐中滿有得着。”

17 尤參 Marshall, *Supper*, 152，他指出基督一直與祂的子民同在，但在聖餐禮中則以一種特別的形式同在，就如同作父母的一直愛自己的孩子，但有時也會抱起他們，給他們特別的擁抱一樣。

繫；另一方面是容許有機會創新，使崇拜保持朝氣，以及對社會中不同階層的人有意義。我們既要避免那些非常公式化的教會所犯的錯誤，只按預定的方式來進行崇拜，因而限制了神的恩典；也要避免那些採用非常傳統形式的教會所犯的錯誤，用“奇異的經驗”來衡量神的恩典。<sup>18</sup>前者今天多出現在極端保守或以傳統的天主教、聖公會和路德會為背景的教會中；後者則在靈恩派的圈子中最顯著。然而，通常兩方面的錯誤總會出現在所有宗派的教會裏，只是程度不同而已。

關於聖餐在現世的強調，今天的教會總體來說似乎最懂得強調回里十字架的意義，卻最忽略我們對天上筵席的盼望。介乎兩者之間，則在於我們現今與神和其他人的相交。在信徒家中或家庭教會守聖餐可以促進信徒之間的相交，這種形式正有不斷增加的趨勢，尤其是在靈恩派的圈子中。有的教會安排守聖餐的信徒分組圍着桌子坐，頗為有效。這種形式可以方便順道進行聚餐，讓信徒在守正式的聖餐禮之餘，亦有時間作輕鬆的交談。教會舉行逾越節崇拜——尤其是由期望彌賽亞來臨的猶太會眾帶來的，對加強信徒瞭解主的最後晚餐的原初場景，饒有意義。<sup>19</sup>

今天許多教會在守聖餐禮的同時，都會收集慈惠獻金或類似的基金，用以幫助經濟困難的肢體，這是十分恰當的。但強調這做法時，要避免出現“絕對服從”的危險。在聖餐聚會中所傳講的信息，經常傾向於在內容上作不必要的重複，其實可以強調世界各地貧窮基督徒的危急困境，以及提醒生活在安舒中的信徒要更慷慨地捐助國內或國外被忽略的人。

使這種關懷立體化的其中一個做法，是刻意安排姊妹（和其他弱勢社群人士）在聖餐禮中有分參與襄禮，負責祈禱和分派餅與杯。即使那些對聖經中有關女性角色引起爭論的經文作最保守解釋的人，也沒有合理的理由來否決姊妹擔任這些角色。基督徒以各地文化認為恰當的方式——擁抱或握手等來表示相交問安，事實證明也是可取的。

18 Bridge and Phipps, *Meal*, 181.

19 有關守聖餐的各種形式和創意做法的建議，見 Roger Lovette, *Come to Worship* (Nashville: Broadman, 1990), 128-141。

保羅警告信徒：要是褻瀆聖餐，就惹來神的審判；這點經常被錯誤地應用到各種的處境中。信徒在這種壓力下產生一種錯覺，認為如果他們感到自己近來與神不那麼親近，或是特別不順服神，又或未曾達到成熟基督徒的標準，他們就不應該守聖餐，不管他們是否已決心悔改或立志成長。其實，牧者應該提醒他的會眾，如果他們不慷慨捐助他們中間的窮人，或是他們與另一位信徒爭吵仍未和好，才應該停止領聖餐。

那些規定只有接受過洗禮或堅振禮的信徒才可領聖餐的教會，應該改為只限那些真心接受基督為救主的信徒領聖餐。當然，問題最類似哥林多人的就是最愛分門結黨的人。這種信徒是最沒有資格去領聖餐的。諷刺的是，這些人若不肯悔改，就是最應該被逐出教會的（多三10）；然而今天許多教會中最愛分門結黨的人，亦同時是教會中擁有權力的人，反而是他們威嚇或逐走那些持異議的信徒，本身卻免於受到適當的懲治。<sup>20</sup>

罪和疾病或死亡之間的關係亦經常被忽略，除了在某些靈恩派的圈子內，但他們又往往陷入過分強調的危險。保羅知道受苦未必一定是因為人犯罪的結果（林後四7-12，六4-10，十二7-10）。然而，今天一般非靈恩派的教會，最好還是考慮到也許有時會出現這種因果關係。軟弱和患病可能是“完全之神的管教的一部分，這管教帶着智慧、慈愛、痛苦卻有果效”<sup>21</sup>。

保羅心目中的教會，是結合了橫跨社會各階層人士的教會，這點亦使人質疑教會增長運動的某些派別過分強調同一階層組別的價值。毫無疑問，哥林多信徒在守聖餐時便保留了這種分門別類，而保羅斥責的正是這點！今天，我們不單在教會內安排不同社會經濟階層的人分開就座，更直接了當地按照種族、語言或地區之不同而組成完全獨立的教會。難怪在崇拜中貧富之間的分享是那麼的困難。某些建立在舊城區的教會往往沒有多少經濟條件較佳的會友，以致缺乏物質資源；那些建立在近郊高尚地區的

20 Otfried Hofius: "The Lord's Supper and the Lord's Supper Tradition: Reflections on 1 Corinthians 11: 23b-25," in *One Loaf, One Cup: Ecumenical Studies of 1 Corinthians 11 and Other Eucharistic Texts*, ed. Ben F. Meyer (Macon, Ga: Mercer, 1993), 113-114: "對'基督為之而死的弟兄'毫不體貼、關心和憐愛，都是完全否定ὕπερ ὑμῶν（為你們）的結果……任何人若這樣行，就清楚表明他不知道或不明白這些行動的意思。"

21 Prior, *1 Corinthians*, 190.



教會，則擁有太多富裕的會友而幾乎沒有窮會友，以致富的無法與窮的分享。這兩種模式都是公然冒犯基督。

一位當代的天主教作者指出，無論是在聖經還是在初期教會中，聖餐禮的作用常常是使信徒預備好自己的心，好使自己能在未來一個星期回到外面那個嚴峻而充滿壓迫的世界裏，過得勝的生活。<sup>22</sup> 我們今天亦處於這樣的世界，社會公義和基本人權遭踐踏的現象與日俱增。這樣，前面提議的普世教會合一委員會所說的話，就是極之適切的：

聖餐禮要求在神的大家庭中彼此視為弟兄姊妹的信徒，能和好與共同分享；聖餐禮也不斷挑戰他們在社交、經濟和政治的生活中尋求適當的關係。當我們在聖餐禮中彼此分享時，各種的不公義、種族主義、分門別類和拘束禁制都受到徹底的挑戰……因此，作為守聖餐的人，如果我們沒有積極參與重建一個和諧的人類世界……以及最重要的，如果我們在教會裏公然地作出毫無道理的頑強對立，那麼，我們便是表裏不一了。<sup>23</sup>

22 Xavier León-Dufour, *Sharing the Eucharistic Bread: The Witness of the New Testament* (New York: Paulist, 1987), 301.

23 Baptism, *Eucharist and Ministry*, 14.

## 林前十二1-31上

### 第十二章

<sup>1</sup>弟兄們，論到屬靈的恩賜，我不願意你們不明白。<sup>2</sup>你們作外邦人的時候，隨事被牽引、受迷惑，去服事那亞巴偶像，這是你們知道的。<sup>3</sup>所以我告訴你們：被神的靈感動的，沒有說耶穌是可咒詛的；若不是被聖靈感動的，也沒有能說耶穌是主的。

<sup>4</sup>恩賜原有分別，聖靈卻是一位；<sup>5</sup>職事也有分別，主卻是一位；<sup>6</sup>功用也有分別，神卻是一位，在眾人裡面運行一切的事。

<sup>7</sup>聖靈顯在各人身上，是叫人得益處。<sup>8</sup>這人蒙聖靈賜他智慧的言語，那人也蒙這位聖靈賜他知識的言語，<sup>9</sup>又有一人蒙這位聖靈賜他信心，還有一人蒙這位聖靈賜他醫病的恩賜，<sup>10</sup>又叫一人能行異能，又叫一人能作先知，又叫一人能辨別諸靈，又叫一人能說方言，又叫一人能翻方言。<sup>11</sup>這一切都是這位聖靈所運行、隨己意分給各人的。

<sup>12</sup>就如身子是一個，卻有許多肢體；而且肢體雖多，仍是一個身子。基督也是這樣。<sup>13</sup>我們不拘是猶太人，是希臘人，是為奴的，是自主的，都從一位聖靈受洗，成了一個身體，飲於一位聖靈。

<sup>14</sup>身子原不是一個肢體，乃是許多肢體。<sup>15</sup>設若腳說：“我不是手，所以不屬乎身子。”它不能因此就不屬乎身子。<sup>16</sup>設若耳說：“我不是眼，所以不屬乎身子。”它也不能因此就不屬乎身子。<sup>17</sup>若全身是眼，從哪裏聽聲呢？若全身是耳，從哪裏聞味呢？<sup>18</sup>但如今神隨自己的意思把肢體俱各安排在身上了。<sup>19</sup>若都是一個肢體，身子在哪裏呢？<sup>20</sup>但如今肢體是多的，身子卻是一個。

<sup>21</sup>眼不能對手說：“我用不着你。”頭也不能對腳說：“我用不着你。”<sup>22</sup>不但如此，身上肢體，人以為軟弱的，更是不可少的。<sup>23</sup>身上肢體，我們看為不體面的，越發給它加上體面；不俊美的，越發得着俊美。<sup>24</sup>我們俊美的肢體，自然用不着裝飾；但神配搭這身子，把加倍的體面給那有缺欠的肢體，<sup>25</sup>免得身上分門別類，總要肢體彼此相顧。

26 若一個肢體受苦，所有的肢體就一同受苦；若一個肢體得榮耀，所有的肢體就一同快樂。

27 你們就是基督的身子，並且各自作肢體。<sup>28</sup> 神在教會所設立的：第一是使徒，第二是先知，第三是教師，其次是行異能的，再次是得恩賜醫病的，幫助人的，治理事的，說方言的。<sup>29</sup> 豈都是使徒嗎？豈都是先知嗎？豈都是教師嗎？豈都是行異能的嗎？<sup>30</sup> 豈都是得恩賜醫病的嗎？豈都是說方言的嗎？豈都是翻方言的嗎？<sup>31</sup> 你們要切切的求那更大的恩賜。

### 經文原意



保羅如今開始討論的另一個問題，明顯也是哥林多信徒在給他的信中所提出的，至於論及在崇拜中的應有表現，則承接自第十一章。哥林多教會的崇拜實在頗為混亂，當中較為放縱的那派人，顯然將屬靈等同於行使某些特殊的恩賜。因此，第十二章便強調在合一的“身體”內，實在需要各種不同的恩賜。第十三章更強調若沒有愛，所有恩賜都是毫無價值的。然後，第十四章便集中討論兩種較具爭議性的恩賜——先知講道和說方言。保羅告訴哥林多的信徒，他寧選前者而不要後者，因為講道能即時被理解（1-25節），他並且對這兩項恩賜的運用提出了指引，為的是要讓教會凡事按次序行（26-40節）。

保羅在第十二章的引言中，首先強調辨別聖靈工作與非聖靈工作的基本準則（1-3節）。然後，第4至6節便指出各種屬靈的恩賜，都是建基於三位一體神的整體之內。第7至11節舉出不同恩賜的實例，與此同時亦強調每種恩賜都是來自同一位有主權的聖靈。第12至26節較詳細地演繹基督身體的比喻；到第27至31節本章完結之前，保羅再次列出某些代表性的恩賜，並且強調不是所有基督徒都會獲得同一恩賜。“保羅的論證一浪接一浪，可以總括如下：（1）不要分裂，而要（2）合一；雖然合一，（3）卻不劃一，而（4）彼此關懷和相愛。”<sup>1</sup>

1 Ellingworth and Hatton, *First Corinthians*, 252.

第1節“屬靈的恩賜”【編按：原文沒有“恩賜”一詞】中形容詞屬靈可以是中性或陽性的，所以，它亦可以譯為“屬靈的事情”或“屬靈的人”。在十四章1節它肯定是中性的，但“事情”也可以包括“人”。這用詞可能反映了哥林多領袖的傲慢，因此保羅再次套用他們自稱擁有知識這點，然後帶點反諷地指出，他其實恐怕須要驅除他們的“無知”（重溫十1）。

他們的問題之一，是未曾與他們原先信奉的異教一刀兩斷，那些異教採用了許多類似在這裏所討論之具爭議性的恩賜，尤其是說方言和說預言這兩方面。他們當中確實有人曾在不同的希羅宗教儀式中，似乎在被靈感動的情況下說出一些話來（2節）。<sup>2</sup> 但是，在那些場合，那些曾經聽過基督的人，也很可能曾咒詛祂，因此保羅指出，任何一個真正的信徒都不可能說耶穌是可咒詛的（3節上）。反之，只有基督徒——那些有聖靈內住的人，才能夠認耶穌是主（3節下）。這是初期基督徒對信仰的基本宣認（參羅十9-10），公然不顧異教認定別的偶像或君王是神和主，以及猶太人堅持惟獨耶和華才配稱為主的看法。

接着的第4至6節用了三個非常近似的敘述。保羅從三個不同的角度來闡明屬靈的恩賜：它們是聖靈白白賜予的（4節），供信徒運用，像基督那樣服事人一般（5節），且是神在人的生命中施行大能作為的結果（6節）。第7節則採用了第四個用詞“顯”，並且強調哥林多教會的每一位信徒都至少有一種恩賜，為叫各人運用恩賜彼此造就（參弗四11-13）。<sup>3</sup>

第8至10節有兩個希臘字很微妙：表示同種類的另一個，用 *allos*；表示不同種類的另一個，用 *heteros*。8節下的“那人”和9節上的“又有一人”，分別採用以上兩個希臘字；10節的第三和第四個“又叫一人”，其實也分別採用以上兩個希臘字，以示種類的轉換。所以，這幾節經文可分為三個部分：智慧和知識（8節）；信心、醫治、神蹟、說預言和辨別諸靈（9-10節上）；說方言和翻方言（10節下）。這裏暗含了一個ABA的架構：

<sup>2</sup> Terence Paige, "1 Corinthians 12.2: A Pagan Pompe?" *JSNT* 44 (1991): 57-65, 認為作者特別留意到在宗教遊行中參加者會不斷發出聲音，於是翻譯為：“每當你被帶（進遊行的行列），你就（真的）被擄去了。”

<sup>3</sup> Barrett, *First Corinthians*, 284；第7節“總結了直至目前為止的討論”，那就是“教會每一成員都有其恩賜；沒有一個例外”。因此，“顯”應該視為“恩賜”的另一個同義詞。



由言語方面的恩賜，轉移到服事方面的恩賜，再回到言語方面，儘管說預言的恩賜也許可以同時歸入這兩個類別中。<sup>4</sup> 彼得也同樣指出恩賜可分為講道和服事兩類（彼前四11）。全部九種恩賜似乎都偏重於顯異能的神蹟，這純粹是因為哥林多信徒在紛爭時過分強調它們。然而，保羅再三申明它們全都是出於同一位聖靈。再者，由於決定誰人獲得甚麼恩賜的是聖靈，而不是靠個人去爭取（11節），因此，哥林多信徒便不可以利用其恩賜來標榜自己擁有特殊地位。

智慧或知識的言語（8節）顯示一種屬靈的能力，這種能力使基督徒對身處的景況有深入而適時的洞悉。如果保羅打算區分智慧的言語和知識的言語，那個分別可能在於：智慧是應用出來的知識，特別是在道德倫理的背景中（見箴一7）。十三章2節將知識與明白奧秘連接起來，所以，它可能亦包含解釋奧秘的事。第9節的“信心”，不是指人為得救須信基督的那種信心，而是指人的信心到達某個特別的程度，相信神能行神蹟（再參十三2），或是當神決意不施行神蹟時，足以使人支持下去接受現實的信心。“醫病的恩賜”（在希臘文是複數的）是指用超自然的能力來醫治身體的疾病。它採用複數所要表示的，可能是指在不同場合短暫出現的醫病恩賜，又或者更可能的是，聖靈賜下不同的恩賜以醫治不同的疾病。“行異能”（10節——希臘文是“大能的作為”）包括行其他各種的神蹟，例如眾使徒和其他初期基督徒能夠行的神蹟，當中最明顯的就是趕鬼。

新約“說預言”的淵源，可同時追溯至舊約和希羅宗教說預言的現象，但又與兩者有重要的分別。無論是在正典以內還是以外，說預言一般包括“預示”（foretelling，預測將來發生的事），和更為主要的“勸告”（forthtelling，告誡神的子民，偶爾也會向神的敵人發出，關於神對他們目前景況的旨意）。它們之間有一個共通的特點，就是宣講者自信所獲得的信息是較為直接地從神而來的（參十四30）。<sup>5</sup> 因此，新約的“說預言”便

4 參Ellis, *Pauline Theology*, 36。在新約聖經中，*Allos* 和*heteros* 並非經常互不相通，但在這裏和十五39-41，兩者之間的差別則很明顯。

5 尤見David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983)。這書亦是直到目前為止，對此古代現象作出的最透徹的研究。

包括了兩類常見的宣講：一類是當講員感到自己被聖靈感動，深信自己所獲得的信息是出於聖靈，便宣講出來；另一類是不由自主地說出的、沒有預先想過的話。希路（Hill）在他所下的定義中同時捕捉了這兩方面的概念：基督徒先知，是“那些掌握了聖經的意思，意識到它對個人生命、教會和社會的適切性，並且無懼地宣講那信息的人”<sup>6</sup>。當然，他們的預言並不能與聖經相比，而他們對這種恩賜的運用，就跟運用其他一切屬靈恩賜一樣，會有犯錯和誤解的可能（比較徒二十一4與11、13-14節）。<sup>7</sup>

“辨別諸靈”大概是指神所賜予的識別能力，讓人判別出某位看來是受聖靈啓示的講員，其事奉究竟是藉着聖靈的能力，還是其他假冒的能力。這與評定一個宣稱是先知預言的講道並不相同，因為十四章29節將這種判別的责任分派給其他先知或整個教會羣體。

我們不可以將“說方言”（glossolalia）與門徒在五旬節所說的方言混為一談。在那個五旬節，聽眾無須別人翻譯便能夠明白講者傳講的信息（徒二1-13）；但這裏的方言卻需要有人翻出來。其他希羅宗教也有相類似的現象，所以，我們最好將哥林多信徒的經驗，理解為包含某種起初難以明白的說話方式。不清楚它是否有一個可以識別的語言架構；“方言”這個詞的廣義足以涵蓋所有聽得見的發音。<sup>8</sup>

那麼，“翻”方言便是指將難以明白的話，翻譯成在場的人能夠理解的信息。<sup>9</sup> 第十四章將會對先知講道和說方言作更詳細的闡述，同時亦會分別對兩者作出適當的回應。

6 David Hill, *New Testament Prophecy* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1979), 213.

7 尤見Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Washington, D.C.: University Press of America, 1982); 參同上作者, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Westchester, Ill.: Crossway, 1988)。

8 Watson E. Mills, *A Theological/Exegetical Approach to Glossolalia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986) 以十分平衡的手法來處理這現象。在同上作者所編的 *Speaking in Tongues* (Lanham, Md.: University Press of America, 1985)中，可找到進一步研究的指南。

9 Anthony C. Thiselton, "The 'Interpretation' of Tongues: A New Suggestion in the Light of Greek Usage in Philo and Josephus," *JTS* 30 (1979): 15-36.

由言語方面的恩賜，轉移到服事方面的恩賜，再回到言語方面，儘管說預言的恩賜也許可以同時歸入這兩個類別中。<sup>4</sup> 彼得也同樣指出恩賜可分為講道和服事兩類（彼前四11）。全部九種恩賜似乎都偏重於顯異能的範疇，這純粹是因為哥林多信徒在紛爭時過分強調它們。然而，保羅再三申明它們全都是出於同一位聖靈。再者，由於決定誰人獲得甚麼恩賜的是聖靈，而不是靠個人去爭取（11節），因此，哥林多信徒便不可以利用其恩賜來標榜自己擁有特殊地位。

智慧或知識的言語（8節）顯示一種屬靈的能力，這種能力使基督徒對身處的景況有深入而適時的洞悉。如果保羅打算區分智慧的言語和知識的言語，那個分別可能在於：智慧是應用出來的知識，特別是在道德倫理的背景中（見箴一7）。十三章2節將知識與明白奧秘連接起來，所以，它可能亦包含解釋奧秘的事。第9節的“信心”，不是指人為得救須信基督的那種信心，而是指人的信心到達某個特別的程度，相信神能行神蹟（再參十三2），或是當神決意不施行神蹟時，足以使人支持下去接受現實的信心。“醫病的恩賜”（在希臘文是複數的）是指用超自然的能力來醫治身體的疾病。它採用複數所要表示的，可能是指在不同場合短暫出現的醫病恩賜，又或者更可能的是，聖靈賜下不同的恩賜以醫治不同的疾病。“行異能”（10節——希臘文是“大能的作為”）包括行其他各種的神蹟，例如眾使徒和其他初期基督徒能夠行的神蹟，當中最明顯的就是趕鬼。

新約“說預言”的淵源，可同時追溯至舊約和希羅宗教說預言的現象，但又與兩者有重要的分別。無論是在正典以內還是以外，說預言一般包括“預示”（foretelling，預測將來發生的事），和更為主要的“勸告”（forthtelling，告誡神的子民，偶爾也會向神的敵人發出，關於神對他們目前景況的旨意）。它們之間有一個共通的特點，就是宣講者自信所獲得的信息是較為直接地從神而來的（參十四30）。<sup>5</sup> 因此，新約的“說預言”便

4 參Ellis, *Pauline Theology*, 36。在新約聖經中，*Allos* 和*heteros* 並非經常互不相通，但在這裏和十五39-41，兩者之間的差別則很明顯。

5 尤見David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983)，這書亦是直到目前為止，對此古代現象作出的最透徹的研究。

包括了兩類常見的宣講：一類是當講員感到自己被聖靈感動，深信自己所獲得的信息是出於聖靈，便宣講出來；另一類是不由自主地說出的、沒有預先想過的話。希路（Hill）在他所下的定義中同時捕捉了這兩方面的概念：基督徒先知，是“那些掌握了聖經的意思，意識到它對個人生命、教會和社會的適切性，並且無懼地宣講那信息的人”<sup>6</sup>。當然，他們的預言並不能與聖經相比，而他們對這種恩賜的運用，就跟運用其他一切屬靈恩賜一樣，會有犯錯和誤解的可能（比較徒二十一4與11、13-14節）。<sup>7</sup>

“辨別諸靈”大概是指神所賜予的識別能力，讓人判別出某位看來是被聖靈啓示的講員，其事奉究竟是藉着聖靈的能力，還是其他假冒的能力。這與評定一個宣稱是先知預言的講道並不相同，因為十四章29節將這種判別的责任分派給其他先知或整個教會羣體。

我們不可以將“說方言”（glossolalia）與門徒在五旬節所說的方言混為一談。在那個五旬節，聽眾無須別人翻譯便能夠明白講者傳講的信息（徒二1-13）；但這裏的方言卻需要有人翻出來。其他希羅宗教也有相類似的現象，所以，我們最好將哥林多信徒的經驗，理解為包含某種起初難以明白的說話方式。不清楚它是否有一個可以識別的語言架構；“方言”這個詞的廣義足以涵蓋所有聽得見的發音。<sup>8</sup>

那麼，“翻”方言便是指將難以明白的話，翻譯成在場的人能夠理解的信息。<sup>9</sup> 第十四章將會對先知講道和說方言作更詳細的闡述，同時亦會分別對兩者作出適當的回應。

6 David Hill, *New Testament Prophecy* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1979), 213.

7 尤見Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Washington, D.C.: University Press of America, 1982)；參同上作者，*The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Westchester, Ill.: Crossway, 1988)。

8 Watson E. Mills, *A Theological/Exegetical Approach to Glossolalia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986) 以十分平衡的手法來處理這現象。在同上作者所編的 *Speaking in Tongues* (Lanham, Md.: University Press of America, 1985) 中，可找到進一步研究的指南。

9 Anthony C. Thiselton, "The 'Interpretation' of Tongues: A New Suggestion in the Light of Greek Usage in Philo and Josephus," *JTS* 30 (1979): 15-36.



到了12至26節，保羅將教會看成基督身體的比喻詳加發揮。這個比喻作出開始的陳述（12節）後，接着，他論述的主題就由合一（13節）轉移到差異（14節），然後先詳述差異（15-21節），再詳述合一（22-26節）。從這個過程我們可以看出一個ABBA的模式。<sup>10</sup>

第13至14節為合一之中可以容許差異提出了兩方面的理據：（1）當時得救的人，是來自各個不同種族和社會經濟階層的人；和（2）這正是人身體的運作方式。第13節把成為基督身體的一部分形容為“從一位聖靈受洗”。聖靈的洗禮與水的洗禮並不相同，前者乃發生在信主的那一刻（參羅八9）。然而，保羅把這兩個觀念緊密地連在一起，大概是由於初期教會通常在人信主之後迅速為他施行水禮。“飲於一位聖靈”亦可以譯為“由同一位聖靈澆灌”（參考保羅在三6-7採用了同一個動詞）。無論哪種說法，13節的那兩個子句都是指合而為一之得贖羣體的同一個屬靈行動，並且暗示聖靈除了住在我們裏面之外，同時也在我們的周圍。

第15至20節指出人的身體所表明的事實：不管怎麼說，每個肢體都有本身的重要作用。若沒有從專門分工而來的多樣化功能，人就再不能擁有一個有機組織的身體，只能有一個龐大的器官，無法去做任何事情。

第22至26節繼續演繹這個比喻，但同時亦開始將它應用於教會。當身體某部分看上去似乎缺乏價值、能力或體面時，就越發需要補足，使彼此保持“相對平等”（relative equality）。事實上，身體某一部分的真正價值，往往與它的外表成反比。當保羅談到身上較軟弱的肢體時（22節），他聯想到的可能是手指、腳趾，或是眼睛這類較脆弱的器官。那個“不體面”的肢體（23節上），可能是指一般被覆蓋的內臟，因為“加上”這個動詞在原文也可解作“覆蓋”。至於那“不俊美的”（23節下），最自然的是指外生殖器和排泄器官。保羅要提出的基本重點是，那些被哥林多信徒看不起的恩賜和人，其價值都是必須肯定的；而那些被過分抬舉的，則要改用較平衡的觀點。保羅所想的，可能是一些較顯而易見和引人注目的恩賜，但他亦有可能想到教會中那些較富有的權力支配者——請重溫十一章17至34節。因此，保羅在第26節用了另一個有關互相補足和彼此依賴的提

10 參Thomas A. Jackson, "Concerning Spiritual Gifts: A Study of 1 Corinthians 12," *Faith and Mission* 7 (1989): 61-69。

醒，來總結他這段有關身上各肢體的討論。現代醫學瞭解人身體是一個身心結合的整體這方面，比古人更清楚了，這應該對信徒的團契帶來更大的贊賞。任何一個信徒的苦或樂，都會很快感染他人。<sup>11</sup>

第27至31節在總結本章時，最後一次重申身體的比喻，又列出另一些恩賜的例子。但保羅這次的重點，在於指出並非每一位信徒都會得着同一種恩賜。第29至30節的連串反問句，原文中全都採用了 $mc$ 這個希臘字，表明每個問題的答案，都是不言而喻的“不”。

這名單包含了一些與第8至10節相同和相異的恩賜。按照保羅的用法，“使徒”不單只包括十二門徒，還包括他本人（一1）、提多（林後八21）、以巴弗提（腓二25）、主的兄弟雅各（加一19），以及安多尼古和猶尼亞（羅十六7），最後那人可能是一位女性。當他運用“使徒”這名稱時，顯然是按照其字源的解釋，指那些奉差遣去完成某項使命的人，在此所指的就是去完成神所委派的使命。以後的基督徒會稱呼此等人為宣教士或植堂者。在古代社會，“教師”會將自己的工作，主要局限於把某些既定的大量知識傳遞給他們的學生，而且通常只用生搬硬套的方式。“幫助人的”在希臘原文就像譯文一樣意義不明確，不過，相信它包括了幫助窮人和有需要人士的特別行動。“治理事的”亦可以翻譯為“監督”或“指導”，且包括了教會領袖在管治方面的能力。

若將28節的“第一”、“第二”、“第三”視為一個重要的等級排列，肯定有違保羅就着恩賜這範圍所作討論的整個重點。因此，我們最好還是將其理解為按時間先後次序的排列（參弗二20）。<sup>12</sup> 要建立一間地方教會，首先需要有一名教會植堂者，然後就必須經常有人在那裏傳講神的話。接着，便要有教師用門徒訓練來補足佈道工作的缺欠，並且傳授信仰的基本真理。到了這一步，切實的基督徒相交生活才能幫助信徒發揮一切其他的恩賜。說方言被列於最後，可能是有鑒於哥林多信徒誇大了它的價值，但卻不能因此證明保羅認為說方言在本質上是次一等的。

11 關於保羅對“基督身體”的整體觀念，參Andrew Perriman, "His body, which is the church...": Coming to Terms with Metaphor," *EvQ* 62 (1988): 123-142。

12 參Talbot, *Corinthians*, 85; Watson, *First Corinthians*, 137。

經過這一番討論之後，第31節上的出現似乎顯得不大恰當。保羅此刻怎麼可以鼓勵人去切慕那**更大的**恩賜呢？因此，有些人會將他的話翻譯為一句陳述（“但你們卻切慕那〔所謂的〕更大的恩賜”），或一個問題（“但你們是否切慕那更大的恩賜？”）。可是，保羅在十四章1節有類似的話不可能這樣翻譯；而且，如此還須要將第31節上作反諷的詮釋，卻沒有任何上文下理的證據作支持。因此，我們最好接納《和合本》和NIV的譯法（“要切切地求那更大的恩賜”），將“更大的”理解為某些較不明顯的恩賜，是要越發加給它體面的（23節），或理解為勝過說方言的先知講道（十四章）。這節經文亦提醒哥林多信徒，第11節未必導致宿命論。他們祈求甚或嘗試培養某種恩賜，是完全正確的，只要他們留有空間，讓聖靈可以隨己意拒絕賜予他們所求的。

#### 應用原則



在第1世紀哥林多教會以外的不同環境中，我們都能看見信徒因運用屬靈恩賜而引致分歧。但這正是我們必須努力去避免的。事實上，哥林多信徒之間的紛爭，跟近代有關靈恩運動的爭論，兩者之間竟然出奇地近似。因此，保羅的大部分教導都能夠很容易地應用於我們現今的社會，只要我們願意聽從。

任何對屬靈恩賜的研究，都不能局限於哥林多前書十二至十四章，還應包括羅馬書十二章3至8節和以弗所書四章7至13節。保羅在上述經文中所列出的各樣恩賜，每處都不盡相同，這表明當中沒有任何一份清單——無論是個別清單或全部清單集合起來，都不是立意要包羅萬有。保羅在其他地方採用“恩賜”（*Charisma*）這個詞時（例如在七7論到守獨身和結婚），跟他在十二章1至6節運用各種不同的詞來形容屬靈恩賜一樣，表明它並非固定的觀念或專門的術語，好像某些人所刻意製造出來的。<sup>13</sup> 從保羅所列出的各樣恩賜所涵蓋的功能範圍，使人覺得任何天賦、才能和潛質的組合，無論是突然擁有抑或逐漸培養的成果，都足以成為屬靈的恩賜，

13 Enrique Nardoni正確地持相同見解，見“The Concept of Charism in Paul,” *C&Q* 66 (1993): 68-80。

只要信徒把它們用於榮耀神和世上聖工。<sup>14</sup> 作為一個精通希臘語言、文化的猶太人和羅馬公民，保羅本身具獨特的裝備去事奉主；這必定令人難以相信他會將一切屬靈恩賜，包括傳道和教導（徒十三1），視為他信主之後才獲得的。但正因為我們能夠在非基督徒身上找到一切恩賜的近似物，任何天賦或才能只有被信徒運用在“叫人得益處”（7節）的事上，才變成**恩賜**。

第3節不能成為判別屬靈話語真偽的惟一標準；在大部分處境中，它都不會帶給我們確切的答案！但它仍然是最基本的試驗方法。其他經文所提供的幫助，包括進一步查核教義的正統性，特別是關於基督位格的（約壹四1），和留意察看傳講信息的人其事奉所結出的“果子”或果效（太七15-20）。某預言若肯定真是出於神的啓示，那麼，它必然會應驗（申十八22）。但即使運用這些準則來判斷，可能仍會有分不清的地方，正因如此，任何貌似屬靈的恩賜，都絕不能稱之為“神”的或絕對正確的。

第4至6節包含了三位一體的重要暗示，由於它並非本段的重點，就顯得更加意味深長。保羅在這裏說出這幾句話的主要目的，是要根據神本身的特性，向哥林多信徒力陳一個他們不承認的事實，即信徒的恩賜是各有不同的。

第7節上道出了一個重要的原則：每個基督徒至少會獲得一種屬靈的恩賜。有些人可能會在同一時間或人生中的不同時間獲得一種以上的恩賜。某些人的恩賜甚至可能被收回（例如，因為一直埋沒不去用；另參羅十一29，雖然那是另一個處境），但卻絕不會有任何一位信徒得不着任何恩賜。正如一章7節一樣，這節經文不鼓勵信徒以不斷追求新的恩賜或經驗作為生命的取向，或認為單憑決志信主不足以裝備信徒立即去服事教會。第8至11節不斷重複“這位聖靈”，正是一針見血地指出差異未必一定對合一構成威脅。縱使作者將智慧和知識、醫病和行異能連在一起，但我

14 參 Ralph P. Martin, *The Spirit and the Congregation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 37: “生命中的任何氣質都可以是來自神的恩賜（*charisma*），只要我明白到主已把它賜給我，我要將這恩賜視為祂對我的呼召和命令而接受下來。”再者，“沒有一種‘恩賜’在本質上是有神授超自然能力的，但它有可能變成這樣，只要它是從基督那裏獲得，也運用在基督所定的範圍裏。因此，它自然便因着為基督所擁有而‘聖化’”。



們必須非常謹慎，避免在一對對的屬靈恩賜之間作出過於仔細的劃分。保羅在其他地方將先知講道和知識（十三2），牧師和教師（弗四11）緊密連在一起，而路加亦同樣將先知和教師連繫起來（徒十三1）。

總的來說，無論是將某種獨特恩賜限定為獨一無二的超自然力量，還是將恩賜與天賦才能視作幾乎等同，這兩種態度均是不值得稱許的。奧斯杰（Carolyn Osiek）論及先知講道的話，相信對我們特別有幫助：“（那）是永活的道促成的建設性行動，是它撕裂我們的心，催促我們與生命有更深的連結，使我們敢於懷着更大的愛心和信心去接觸其他人。”她繼而說道：“倘若在我們今天的許多處境中，先知講道的出現形式有別於保羅時代教會所見的，惟一原因就是那先知的靈有足夠的靈活性，能夠適應那些已經改變了的文化假設和行為。”<sup>15</sup> 先知講道的情況，同樣見於教導、幫助人和治理事等等方面。神可以使用和培養人的天賦才能，或是賜給人嶄新的能力。這完全取決於祂。<sup>16</sup>

將恩賜分類，亦常會出現危險——把經文所列出的項目按人意強行劃分，那是保羅未必會同意的。然而，我們可能留意到，某些恩賜似乎確實比其他恩賜更需要有超自然的力量直接介入（例如：說方言、翻方言、醫病、行異能）。其他的恩賜，似乎是賜予每個信徒某種額外的專長（例如：智慧、知識、信心、幫助人、施予、服事、勸慰、憐憫人），他們擁有專長的程度或有不同。另有一些恩賜是與教會中的領袖角色有緊密關係的（例如：使徒、教師、治理事的）。有的可能橫跨了兩個或以上的類別（例如：先知講道，跨越本段第一類和第三類；或傳福音，跨越第二類和第三類）。

這種分類引發一個重要的問題，就是恩賜與職事之間的關係。保羅一直承認兩種已經被確立的教會領袖的職事：一種是作監督（亦稱為長老），一種是作執事（參例：徒二十17-28；腓一1；提前三1-13）。但是，聖經為這些職事所設立的標準，並非按照任何具體的恩賜，而是更為一般

性的靈命成熟（提前三2-12；多一6-9）。因此，縱然某些恩賜的確比其他恩賜更適合某項職事（長老需要有先知講道或教導的恩賜；執事需要有幫助人恩賜，等等），但卻不可以將恩賜與職事混為一談。信徒可以運用其牧養的恩賜，卻不必成為某間教會的牧者。信徒亦可以運用其先知講道的恩賜，包括在聖靈引導下傳講神的信息，卻不一定要成為某間教會的“固定講員”。有些信徒擁有醫病的恩賜，可以施行神蹟治病。另一些則因着本身承擔長老的職事，有責任為病人按手禱告（雅五14）。神隨己意將恩賜賜給人，不會有任何偏頗，也不會考慮到性別的差異（參徒二17-18），但每間地方教會都必須按聖經所設立的準則，決定誰人該擔當哪種職事。<sup>17</sup>

羅馬書十二章3至8節表明，信徒隨着悔改信主，在理性認知和道德層面作出基本改變（羅十二1-2）之後，接着最重要的任務，就是忠心地運用本身的屬靈恩賜。我們已經看過，哥林多前書一章7節指出：在教會歷史中，恩賜是每個基督徒在事奉中表露的特徵。當然，生活在每個時代和每個社會的信徒，接着要面對的一個重要問題是：如何知道自己擁有甚麼恩賜？現今已發展出許多幫助信徒判斷本身恩賜的方法，由比較簡單的至相當複雜的都有，它們在肯定本身的恩賜和提出新的可能性這兩方面，都可以給予信徒很大的幫助。<sup>18</sup> 但是，反觀歷代的大部分教會都不曾使用這些方法，而且，神也不一定使用這些透過判斷測試找出來的自然傾向和才能。因此，所有基督徒都有責任透過祈求、反省、在事奉中探索，以及找一些成熟信徒傾談，聽取出於愛心而坦誠的意見，來引導他們去肯定本身的獨特恩賜。

17 關於恩賜和職事之間的相同和相異之處，尤見Ronald Y. K. Fung, "Ministry, Community and Spiritual Gifts," *EvQ* 56 (1984): 3-20。

18 參例：Eddie Gibbs, *I believe in Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 452-453，當中一頁簡單的問卷。Clyde B. McDowell, *How to Discover Your Spiritual Gifts* (Littleton, Col.: Lay Action Ministry Program, 1988; Elgin, Ill.: David C. Cook, 1988)，為每種不同的恩賜提供了一些簡單的介紹。Don and Katie Fortune, *Discover Your God-Given Gifts* (Old Tappan, N.J.: Fleming Revell, 1987)詳細闡述了七大類恩賜，分為三種不同形式，專為成年、青年和兒童量體裁衣。另見Bruce Bugbee, Bill Hybels 和Don Cousins合著的 *Network* (Grand Rapids: Zondervan, 1994)的材料。

15 Carolyn Osiek, "Christian Prophecy: Once Upon a Time?" *CTM* 17 (1990): 296-297。

16 參Prior, *1 Corinthians*, 198：“無論是將屬靈恩賜局限為神所利用和賜予的天賦才能，還是堅稱只有那些顯出超自然力量的才算是真正的屬靈恩賜，兩者似乎都不正確。”

們必須非常謹慎，避免在一對對的屬靈恩賜之間作出過於仔細的劃分。保羅在其他地方將先知講道和知識（十三2），牧師和教師（弗四11）緊密連在一起，而路加亦同樣將先知和教師連繫起來（徒十三1）。

總的來說，無論是將某種獨特恩賜限定為獨一無二的超自然力量，還是將恩賜與天賦才能視作幾乎等同，這兩種態度均是不值得稱許的。奧斯杰（Carolyn Osiek）論及先知講道的話，相信對我們特別有幫助：“〔那〕是永活的道促成的建設性行動，是它撕裂我們的心，催促我們與生命有更深的連結，使我們敢於懷着更大的愛心和信心去接觸其他人。”她繼而說道：“倘若在我們今天的許多處境中，先知講道的出現形式有別於保羅時代教會所見的，惟一原因就是那先知的靈有足夠的靈活性，能夠適應那些已經改變了的文化假設和行為。”<sup>15</sup> 先知講道的情況，同樣見於教導、幫助人和治理事等等方面。神可以使用和培養人的天賦才能，或是賜給人嶄新的能力。這完全取決於祂。<sup>16</sup>

將恩賜分類，亦常會出現危險——把經文所列出的項目按人意強行劃分，那是保羅未必會同意的。然而，我們可能留意到，某些恩賜似乎確實比其他恩賜更需要有超自然的力量直接介入（例如：說方言、翻方言、醫病、行異能）。其他的恩賜，似乎是賜予每個信徒某種額外的專長（例如：智慧、知識、信心、幫助人、施予、服事、勸慰、憐憫人），他們擁有專長的程度或有不同。另有一些恩賜是與教會中的領袖角色有緊密關係的（例如：使徒、教師、治理事的）。有的可能橫跨了兩個或以上的類別（例如：先知講道，跨越本段第一類和第三類；或傳福音，跨越第二類和第三類）。

這種分類引發一個重要的問題，就是恩賜與職事之間的關係。保羅一直承認兩種已經被確立的教會領袖的職事：一種是作監督（亦稱為長老），一種是作執事（參例：徒二十17-28；腓一1；提前三1-13）。但是，聖經為這些職事所設立的標準，並非按照任何具體的恩賜，而是更為一般

性的靈命成熟（提前三2-12；多一6-9）。因此，縱然某些恩賜的確比其他恩賜更適合某項職事（長老需要有先知講道或教導的恩賜；執事需要有幫助人的恩賜，等等），但卻不可以將恩賜與職事混為一談。信徒可以運用其牧養的恩賜，卻不必成為某間教會的牧者。信徒亦可以運用其先知講道的恩賜，包括在聖靈引導下傳講神的信息，卻不一定要成為某間教會的“固定講員”。有些信徒擁有醫病的恩賜，可以施行神蹟治病。另一些則因着本身承擔長老的職事，有責任為病人按手禱告（雅五14）。神隨己意將恩賜賜給人，不會有任何偏頗，也不會考慮到性別的差異（參徒二17-18），但每間地方教會都必須按聖經所設立的準則，決定誰人該擔當哪種職事。<sup>17</sup>

羅馬書十二章3至8節表明，信徒隨着悔改信主，在理性認知和道德層面作出基本改變（羅十二1-2）之後，接着最重要的任務，就是忠心地運用本身的屬靈恩賜。我們已經看過，哥林多前書一章7節指出：在教會歷史中，恩賜是每個基督徒在事奉中表露的特徵。當然，生活在每個時代和每個社會的信徒，接着要面對的一個重要問題是：如何知道自己擁有甚麼恩賜？現今已發展出許多幫助信徒判斷本身恩賜的方法，由比較簡單的至相當複雜的都有，它們在肯定本身的恩賜和提出新的可能性這兩方面，都可以給予信徒很大的幫助。<sup>18</sup> 但是，反觀歷代的大部分教會都不曾使用這些方法，而且，神也不一定使用這些透過判斷測試找出來的自然傾向和才能。因此，所有基督徒都有責任透過祈求、反省、在事奉中探索，以及找一些成熟信徒傾談，聽取出於愛心而坦誠的意見，來引導他們去肯定本身的獨特恩賜。

17 關於恩賜和職事之間的相同和相異之處，尤見Ronald Y. K. Fung, "Ministry, Community and Spiritual Gifts," *EvQ* 56 (1984): 3-20。

18 參例：Eddie Gibbs, *I believe in Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 452-453，當中一頁簡單的問卷。Clyde B. McDowell, *How to Discover Your Spiritual Gifts* (Littleton, Col.: Lay Action Ministry Program, 1988; Elgin, Ill.: David C. Cook, 1988)，為每種不同的恩賜提供了一些簡單的介紹。Don and Katie Fortune, *Discover Your God-Given Gifts* (Old Tappan, N.J.: Fleming Revell, 1987)詳細闡述了七大類恩賜，分為三種不同形式，專為成年、青年和兒童量體裁衣。另見Bruce Bugbee, Bill Hybels 和Don Cousins合著的 *Network* (Grand Rapids: Zondervan, 1994)的材料。

15 Carolyn Osiek, "Christian Prophecy: Once Upon a Time?" *CTM* 17 (1990): 296-297.

16 參Prior, *1 Corinthians*, 198：“無論是將屬靈恩賜局限為神所利用和賜予的天賦才能，還是堅稱只有那些顯出超自然力量的才算是真正的屬靈恩賜，兩者似乎都不正確。”



當某人已相當清楚本身所擁有的恩賜後，他就需要有事奉的機會，教會在組織活動時必須考慮到這一點。在崇拜之中必須提供事奉機會——無論是小組或大組的層面，讓每位成員都能隨着聖靈的帶領參與其中，即使未必依照崇拜程序的安排（詳參十四26）。作領袖的必須鼓勵每位信徒運用他的恩賜，並且幫助各人尋得合適的途徑，將恩賜運用於當地的信徒羣體中。到了要填補教會某些職位空缺的時候，教會必須因才用人，按事奉者的長處來安排他們的崗位，信徒也應該甘心樂意地自願承擔那些職責，無須等候別人再三邀請。<sup>19</sup>

第11節對人類的一個自然傾向提出了重要的警戒，那傾向就是期望別人獲得恩賜的方式跟自己的一樣。這節經文一概否定以下的宣稱：人要成為基督徒，或成為成熟的基督徒，或成為神在世界某些地方施行其作為的中心人物，就得擁有某種恩賜。正如“世上沒有一間只有一個會友的教會”，同樣也沒有“每位會友都擁有的恩賜”<sup>20</sup>。

第13節的從聖靈受洗，絕不可與水的洗禮相混淆。這種“從〔在……中／藉〕聖靈受洗”的說法，在新約中出現過七次。其餘六次全是提及施洗約翰預言耶穌將會用聖靈給人施洗（太三11；可一8；路三16；約一33；徒一5，十一16），正如使徒行傳一章5節闡明的，這已經在五旬節得以應驗了。洗禮在古代社會的字義和施行方式，均暗示保羅在這裏所想的是一個入門的經驗，使整個人沉浸於聖靈的領域裏。鑒於保羅指出所有哥林多信徒已經受了聖靈的洗，又鑒於當中至少有某些人的屬靈狀況未見成熟，因此，聖靈的洗禮不可能是指人信主以後之任何形式的第二次祝福，或對神的特別經歷，而是指人在悔改信主時，聖靈進入他生命中最初的經歷。不管使徒行傳第八章的那些撒馬利亞人，和使徒行傳十九章有關約翰的門徒的經歷是否還有其他意思，在這兩件事例中，路加都清楚地描述那

是聖靈第一次和惟一一次的臨到，而這臨到的一刻，在保羅的心目中就等同於人成為基督徒的時間（羅八9）。<sup>21</sup>

第13節跟加拉太書三章28節一樣，都是要提醒我們，每個世代的教會都必須以多元羣體的模式來運作，讓世人看見我們在差異之中仍有合一而驚訝（參弗四4-11）。教會應是人們相聚一堂、和睦共處的地方；人按着本性是不會這樣做的。

第14至26節大體上已經把經文意思解釋清楚，當中所提出的中心原則十分清晰明確。身體的各肢體都是相互倚賴的，沒有一個能獨立地存在。新約聖經中從來不認可任何“獨行俠”式的基督徒，他們沒有歸屬任何基督徒團契。這並非表示這樣的信徒就不可能得救，或不可能是教會一分子，而是要指出這樣並不健康。在標榜個人主義的價值高於羣體責任的社會，這個比喻——將基督的教會視為身體，便顯得更為重要。保羅強調我們每個人均需要其他的信徒，這使我們有意為自己建立身分、地位或特權的傾向大大地減低。倘若每個人所應得的榮譽是分為不同程度的，那麼，那些較不易察覺、較少獲公眾認可的恩賜，例如幫助人、服事或施捨等，就當獲得較多的稱讚。

某些有能力的禱告戰士所運用的信心恩賜，大抵亦屬於這裏所說的一類（9節）。具有這些恩賜的信徒，能形成一種黏結力，將不同的教會和事工結合起來，即使當中的領袖人物、推行的計劃和公開的成果會不斷轉變。教會鼓勵所有信徒在緊密相依的環境下，在本身專長的範圍內盡展所長，使人可以遵從第26節的教導。人很難與關係不緊密的人一同哀哭或一同喜樂。

保羅在第28節所列的恩賜，源自8至10節而有所改動，明顯地開闊了哥林多信徒的視野。在此保羅沒有將注意力只放在行異能的恩賜上，而增列了另外一些恩賜，是教會領袖和其他較少涉及固定職位角色的信徒所需

19 實踐本段理念的許多實際建議，見Paul Stevens, "Equipping for Spiritual Gifts," in George Mallone, ed., *Those Controversial Gifts* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1983), 121-143。

20 J. W. MacGorman, "Glossolalic Error and Its Correction: 1 Corinthians 12-14," *RevExp* 53 (1983): 394.

21 在使徒行傳和保羅書信中有關此主題的討論，尤見J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (Philadelphia: Westminster, 1970), 38-172。想瞭解五旬宗對Dunn的回應，見Howard M. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1984)。Ervin指出了Dunn在釋經方面的某些弱點，但整體而言仍未能推翻他在書中提出的重點。

要的。然而，這種分類的方式仍有點兒與當時的背景格格不入，第1世紀的基督徒肯定都是認為所有恩賜都是屬於異能的。不過，我們如今仍將每日的事奉，等同於被公認出於聖靈的超自然現象。<sup>22</sup> 第29至30節進一步強調與第11節有關的原則：每位信徒至少擁有一種恩賜，但卻不是每位信徒都會擁有同樣的恩賜。保羅在第31節上結束他的討論，提醒信徒向神求取某些恩賜是沒問題的，甚至是可取的，尤其是追求那些較不會令人驕傲，和人們較能即時明白的恩賜。不過，我們絕不可以僭越神的主權，妄稱祂必須按我們祈求的賜給我們。<sup>23</sup>

### 當代應用



事實證明保羅這番有關屬靈恩賜的討論，對我們的時代仍是非常切合時宜的。恩賜——尤其是那些似乎更具超自然能力的恩賜，在今天教會所引起的爭論和造成的分歧，跟第1世紀的哥林多教會不相上下。在教會長期忽略聖靈的工作之後，主要因着近代靈恩派和其後的靈恩運動的刺激，如今幾乎所有的基督徒圈子都非常關注屬靈恩賜。許多地區也顯出一片充滿希望的景象：教會重新找到全體信徒總動員事奉的聖經模式，除了藉着強調在較大的教會羣體中間進行小組運作之外，同時也依靠逐漸變成教會的小組的力量（亦即家庭教會）。<sup>24</sup> 但在許多方面上仍有改進空間。

第2至3節同時發出了兩方面的警告：既要避免不經思索地假定所有類似屬靈恩賜的都是來自神，那些所謂“新先知運動”的成員在這方面尤其須要留意；另外也要避免不經思索地將那些更具超自然力量的恩賜，全都等同出於人的或其他更差的來源，那些相信再無神蹟的人在這方面特別須

22 參Hans Conzelmann, *First Corinthians* (Philadelphia: Fortress, 1974), 215。

23 要瞭解這幾章經文與屬靈恩賜有關的原則，尤詳見Kenneth Hemphill, *Spiritual Gifts: Empowering the New Testament Church* (Nashville: Broadman, 1988)；和Siegfried Schatzmann, *A Pauline Theology of Charismata* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1987)。

24 尤見Robert Banks, *Paul's Idea of Community* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980)；Christian Smith, *Going to the Root: 9 Proposals for Radical Church Renewal* (Scottsdale, Pa.: Herald, 1992)。

留意。一方面，恩賜的確可能且正在被當代許多教派或宗教所偽造；另一方面，魔鬼並不習慣於帶領人認識基督，傳揚信心、成聖、合一和因信稱義的教義，像以下團體所常做的那樣，它們是：第三世界的靈恩派教會、歐洲某些新教的國家教會，以及普世羅馬天主教會的某些分支。

保羅對合一之中有差異的強調，證明靈恩運動中那些極端派別的法不正確；他們堅持聲稱一個人必須說方言（或說預言、治病等），才能得救或在靈命上得以成熟。保羅所提出的這個重點，也否定了那些熱心擁護傳福音或宣教工作為教會最基本任務者的不平衡做法。此外，繼續將教牧人員的地位提升至高於平信徒也同樣是不恰當的。

另一方面，保羅對差異之中有合一的強調，令人不禁對越來越多信徒的行為產生質疑，他們自稱有宗教信仰，篤信神甚或基督，卻沒有教會生活，或至少淡出至教會的邊緣。<sup>25</sup> 在一個深受牢固之個人主義傳統影響的地方，信徒須要加倍努力去表明基督教並非一個純粹個人的宗教信仰，而根本上是屬於羣體性的。甚至福音派描述人悔改信主的專用術語：“與耶穌基督建立個人的關係”，也表露了這個偏頗。當然，信仰必須以此作為起點，但它卻並非終點，我們應該讓這種與主的關係，不斷引領我們與別的基督徒建立親密的**人際**關係。

有關個人恩賜的定義，通常會出現兩極化的傾向：一是偏向超自然的觀念（在靈恩派的圈子中），一是偏向自然主義的觀念（在非靈恩派的圈子中）。其實兩方面都須要擴闊本身的定義，不要那麼規限神。當某一種恩賜在某一個特定的背景下惹來爭論時，處理爭論的可行方法之一，就是看看若運用同樣的原則去檢視另一個較少引起爭論的恩賜，是否也同樣成立。例如，有人聲稱現代的先知必須像舊約眾先知那樣，預言的準確程度達到百分之百。但是，誰會要求那些擁有教導恩賜的信徒，達到準確無誤的標準呢？因此，“要求現代先知之預言達百分百準確度”這原則不成立。另一方面，某人若自稱擁有教導的恩賜，卻錯漏百出，也會很快失去信譽。同樣地，有人聲稱能從主那裏直接領受話語，或擁有源源不絕的治病恩賜，卻經常無法準確和有效地施展他們的“恩賜”，那麼最好就是勸

25 尤見Robert Bellah, et al., *Habits of the Heart* (Berkeley: University of California, 1985)，特別是219至249頁中所討論的趨勢。



他們承認本身未必真的擁有這些恩賜。<sup>26</sup>

某些恩賜是促進合一還是造成分歧，也能幫助我們分辨其真偽。許多時候，某些靈恩派的信徒堅持己見，標榜他們恩賜的價值高於其他沒有那麼感性的恩賜，因而迅速造成教會分裂。但在很多其他情況下，靈恩派的信徒在另一些非靈恩派或抗拒靈恩派的場合中，很有禮貌地請求別人讓他們的恩賜有所發揮，卻因教會領袖不讓步，或其他非正式勢力的阻撓而造成決裂。就此類情況而言，靈恩派的信徒也許掌握到信徒得恩賜的“真正意義”，儘管結果仍然是不和。最理想的是，教會會眾應該本着愛心一同決定是否容許信徒行使各種恩賜，若然不是，就應為了保持合一而不去追求那些容易造成分歧的恩賜。不過，最好還是接納各種恩賜，卻不將任何一種恩賜變成某種身分或成熟程度的評定準則。<sup>27</sup>

我們在先前對第13節的分析中已經指出，不應將“聖靈的洗”看作是任何信主之後“生命進深”的經歷，正如在傳統的五旬宗圈子裏仍然持有的觀念。但這並非表示基督徒不可或不應追求屬神而鼓舞人心的新經歷，以引領他們多次邁向生命中更成熟的階段。非靈恩派的信徒須要更經常地認這點。然而，我們若希望自己所做的合乎聖經，我們亦可根據路加的指示，將這些經歷視作多次被聖靈“充滿”（參例：徒四8、31，九17）。

在合一之中有差異這個觀念，對現今流行強調同類分組原則的教會增長模式來說是一個重大的挑戰。也許在某些基本的層面上，跟那些與我們在各方面都近似的人接觸和相交，是最為理想的。然而，當世人注意到信徒彼此相愛竟然突破人之常情的方式，他們定必驚訝，這時福音的佈道能力便爆發出來了。在美國，當黑人和白人一起敬拜主、為主作工的時候，這見證便顯得尤為真確。<sup>28</sup> 然而，昔日小馬丁路德金（Martin Luther

26 一個比較持平的討論，見Jack Deere, *Surprised by the Power of the Spirit* (Grand Rapids: Zondervan, 1993), 第67頁及全書。

27 尤參在D. A. Carson, *Showing the Spirit* (Grand Rapids: Baker, 1987), 183-188中的數節反思。本書可能是市面上對哥林多前書十二至十四章作出解說和應用的甚著著作中，最具學術性而又大眾化的最佳作品。

28 對此主題作出清晰解說的近作有Spencer Perkins and Chris Rice, *More Than Equals* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993)。另參Raleigh Washington and Glen Kehrien, *Breaking Down Walls* (Chicago: Moody, 1993)。

King, Jr.) 所觀察到的，至今仍然沒有改變——星期日早上十一時，始終是美國人生活中種族隔離最顯著的時刻。這是對當代基督教中幾乎每個種族羣體最可悲的控訴之一。

事實上，佈道工作不強，才是現今許多基督教會普遍的問題。當保羅勸勉哥林多信徒要切慕那更大的恩賜時，我們留意到他言下之意是指那些未獲充分注意的恩賜。今天，許多位於郊區的富有教會，即使發掘出很有佈道恩賜的信徒，也是寥寥無幾。當然，我們須要祈求神將這恩賜給予我們當中某些人，以及帶領其他已經擁有這恩賜的人進入我們的團契，從而填補這個缺口。

究竟神是否希望每間地方教會都擁有一切超自然的恩賜，我們不太清楚。在靈恩派圈子中經常聽到的口號“追求一切恩賜”，卻是保羅從未說過的！但我們至少應該對追求恩賜抱着開放的態度。倘若各神學派別的基督徒今天都能夠這樣祈禱：“神啊，**如果這真是**合乎祢的心意，請賜給我說方言的恩賜（或治病，或其他在某種背景下會引發爭論的恩賜）。”那麼，靈恩派和非靈恩派之間的鴻溝，相信就能得到相當的彌合。

在職業與知識日趨專門化的時代，基督徒更應把屬靈恩賜盡可能看得廣一些。我們應該鼓勵信徒，把各種用來事奉主的才能都視為屬靈的恩賜。音樂顯然適合歸類為屬靈恩賜（參弗五18-19）；其他技藝可能也稱得上是（參出三十一1-5）。巴克萊（Barclay）說得對：“石匠、木匠、電工、油漆匠、工程師、水管工，全都擁有他們特殊的恩賜，都是從神而來並且可以用來事奉神的。”<sup>29</sup> 當然，還有許多別的恩賜可以加入這名單之內。大型教會越來越認識到，在教牧隊伍內按同工之恩賜而分工，是值得的。除了單純將工作分為講道、基督教教育、青少年工作、聖樂和佈道之外，亦可以考慮設立特別職位如：行政牧師、電腦程式員，甚至是屬靈策劃主任——專門協助個別信徒認識本身的恩賜，動員他們參與事奉。以整個目標羣體作為事工對象的運動，首先由田立鵬（Frank Tillapaugh）推介而備受各方注意，它的理論是先鼓勵每位成員發掘本身的恩賜和喜好，然後選定某個最引起他們興趣的事奉崗位，讓他們嘗試將恩賜“釋放”出來。<sup>30</sup>

29 Barclay, *Corinthians*, 109.

30 Frank R. Tillapaugh, *Unleashing the Church* (Ventura: Regal, 1982).

然而，在这一切的事情上，我們必須小心，切勿繼續貶低那些“幕後”工作者的重要性。我們置身的時代，喜歡抬舉基督教名人，喜歡要求我們的牧者能娛樂大眾、有吸引人的性格，並能展露出比過往任何一位聖經人物更多的屬靈恩賜！難怪全職的事奉人員似乎經常出現心力耗盡的情況。而過大的壓力亦很容易使他們在道德上失足。我們須要重新學習僕人領袖的模式（重溫第四章的討論），容讓我們的領袖和我們自己將時間主要用在我們擅長的工作上。<sup>31</sup>

若要實踐第26節，每位信徒均須要定期與一羣基督徒朋友有親密的相交，委身於小組，彼此代禱，並學習如何在任何情況下也同甘共苦。這些由兩三個人或幾個人組成的小組，最理想是從一間較大的地方教會自然發展出來的，在關心組員之餘，也可以透過以下資料和行動來開闊本身的視域：關懷對象較廣的代禱事項、與姊妹堂會之間的信息往來、本地和普世教會的信息網絡，以及利用定期通訊、電話、傳真、短宣等方式積極關懷宣教工作。<sup>32</sup>

第28節提醒我們，目前的需要就是在福音之門未打開的地區和未曾聽聞福音的人中間，繼續拓展福音的工作。在這個大眾傳媒和多媒體雄霸的時代，事實證明許多方法都有用，卻沒有一種可以從此取代先知講道事奉，那是不斷由聖靈帶領並在地方教會宣講神話語的工作。誠然，這樣的宣講必須輔以恆切不斷的教導，就是將聖經各書卷的不同內容和應用教導給信徒。成長、健康的教會便會不斷植出也會不斷成長、植堂的健康教會。

今天，當越來越多的“主日崇拜”變成迎合尋道者口味的“勸誘推銷”佈道時，就更需有主日學或其他同等功效的事工，以提供堅實的聖經教導。對於那些較為傳統、仍然着重“閉門式”教導的教會，則須要鼓勵她們擴闊事工，加強關注植堂和傳福音。

31 尤見John Bradley and Jay Carty, *Unlocking Your Sixth Suitcase: How to Love What You Do and Do What You Love* (Colorado Springs: NavPress, 1991)。

32 尤見John Ronsvale and Sylvia Ronsvale, *The Poor Have Faces: Loving Your Neighbor in the 21st Century* (Grand Rapids: Baker, 1992)一書中所建議的有用模式。

## 林前十二31下~十三13

我現今把最妙的道指示你們。

### 第十三章

<sup>1</sup>我若能說萬人的方言，並天使的話語，卻沒有愛，我就成了鳴的鑼、響的鈸一般。<sup>2</sup>我若有先知講道之能，也明白各樣的奧秘、各樣的知識，而且有全備的信，叫我能夠移山，卻沒有愛，我就算不得甚麼。<sup>3</sup>我若將所有的賙濟窮人，又捨己身叫人焚燒，卻沒有愛，仍然與我無益。

<sup>4</sup>愛是恆久忍耐，又有恩慈；愛是不嫉妒，愛是不自誇，不張狂，<sup>5</sup>不做害羞的事，不求自己的益處，不輕易發怒，不計算人的惡，<sup>6</sup>不喜歡不義，只喜歡真理；<sup>7</sup>凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。

<sup>8</sup>愛是永不止息。先知講道之能，終必歸於無有；說方言之能，終必停止；知識也終必歸於無有。<sup>9</sup>我們現在所知道的有限，先知所講的也有限，<sup>10</sup>等那完全的來到，這有限的必歸於無有了。<sup>11</sup>我作孩子的時候，話語像孩子，心思像孩子，意念像孩子；既成了人，就把孩子的事丟棄了。<sup>12</sup>我們如今彷彿對着鏡子觀看，模糊不清（註：“模糊不清”原文作“如同猜謎”），到那時，就要面對面了。我如今所知道的有限，到那時就全知道，如同主知道我一樣。

<sup>13</sup>如今常存的有信，有望，有愛；這三樣，其中最大的是愛。

### 經文原意



愛比一切恩賜都更為重要（十二31下）。十三章1至3節清楚表明，若沒有了愛，恩賜便失去了價值。4至7節描述了愛的本質，當中所用的形容詞，是特意要指出哥林多信徒距離愛的標準何等遠。8至13節強調對比於愛的永恆不變，所有恩賜的本質都是暫時的。全篇經文都是以半詩體寫成，有着精巧的對稱與平行架構。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Watson, *First Corinthians*, 140-141清楚展示了這段經文的結構。關於本章總體體裁是一篇頌詞的討論，見James D. Sigountos, "The Genre of I Corinthians 13," *NTS* 40 (1994): 246-260。



第1至3節再三闡明同一個真理。保羅的方法是以五種屬靈的恩賜作為例子，說明相同的原則：若沒有愛，即使運用某一種恩賜非常出色，也不能為信徒帶來任何益處。保羅在第1節首先用說方言的例子來作為他的立論點。哥林多信徒大概認為這種恩賜屬於“天使的話語”。對“鳴的鑼”的貼切理解，應該是用於希臘劇院的巨型“揚聲器”。保羅再配以“響的鈸”，便能繪形繪聲地突顯出說方言的人若沒有愛，只會留下空洞的餘響。

在第2節，保羅用屬靈洞察力和行神蹟的信心這兩種恩賜作為例子。他在這裏可能是呼應馬太福音二十一章21節裏耶穌所說的話，雖然那句話是信靠神能行大事的名言。第3節用了一個迄今為止最極端的例子——似乎是要完全捨棄自己去行使施捨的恩賜，再次一針見血地指出要點。NIV的翻譯（“交出我可以為之誇口的身體”）可能才是經文的原意，而並非“捨己身叫人焚燒”。<sup>3</sup>若取前者，則“捨己身”可能除了指犧牲自己生命外，亦可以是指古代的一種習俗，就是將自己賣作奴隸，以籌得款項來贖濟窮人。

總體來說，第4至7節的各個詞語翻譯得相當好，已經把經文意思解釋得很清楚。我們只作一點補充便是了。“恆久忍耐”（4節）表達了“長期忍受痛苦”的意思。“自誇”含貶義，即“自吹自擂”。“做害羞的事”（5節）與十二章23節的“不俊美”是譯自同一個字，指“違反社會和道德標準，結果使人丟臉、尷尬和羞恥”<sup>4</sup>的行為。“輕易發怒”的原文是英文字paroxysm的字源，意思是情感的爆發。“包容”（7節）亦可以解作“忍受”或“容忍使人生氣的事”，似乎與“忍耐”的意義相近。第7節構成了一個小型的交叉平行體（ABBA模式），頭尾和中間兩對動詞的意義相仿。綜觀第4至7節，清楚地描述愛是無私的，是以別人的好處作為優先考慮的。“神在基督裏為‘他人’——就是那些陷於無助困境、不幸景況的罪人——所顯明和所做的，就是愛。我們在愛中與神站在同一陣線，與祂有同一觀點，完成祂的旨意；用神對待我們的態度來對待我們的鄰舍（見

2 William W. Klein, "Noisy Gong or Acoustic Vase? A Note on 1 Corinthians 13.1," *NTS* 32 (1986): 286-289.

3 尤見 J. H. Petzer, "Contextual Evidence in Favour of *καυχῆσθαι* in 1 Corinthians 13.3," *NTS* 35 (1989): 229-253.

4 Louw and Nida, *Lexicon*, 759.

羅十五1-7)。”<sup>5</sup>

第8節道出了8至13節的主旨。保羅再次引用哥林多信徒特別重視的那幾種恩賜來提出他的論點。對比於信、望、愛的持久不息，屬靈恩賜便顯得短暫了。在8至11節裏，*katargeo* 被譯成兩個不同的詞（8節、10節的“歸於無有”，和11節的“丟棄”），各自捕捉了*katargeo* 在意義上重要而細微的差別。保羅用了一個不同的動詞（*pauomai*）來描述“說方言”（“停止”——8節），但這可能只是為了寫作風格的多樣化（為第8節的三個平行短語營造一個ABA的模式：歸於無有——終必停止——歸於無有）。雖然它的語態是中動態（middle voice；表示動詞所進行的動作施及本人、是本人所為或為本人而進行），這個特定的動詞實質上已經成了新約希臘文中一個異相動詞（deponent；即沒有主動語態的詞尾，卻表達出主動語態的意義），因此，若在此將任何其他意思加進這個特定的文法形式中，是十分危險的。

為何恩賜終必停止？因為這些不完整的工具是為這不完全的世界而設的，當那完全的來到時，它們就不再有用（9-10節）。可是，“完全”又是指甚麼呢？這個詞（希臘文是 *teleios*）在聖經中的另一個重要含意是“成熟”（參11節的比喻），然而，耶穌基督的教會至今仍未達致完全和持久的成熟。<sup>6</sup>雖然後來的一些釋經學者有時會有另一套想法，但保羅的書信中沒有任何證據表明他意識到自己執筆的時候已接近使徒時代的尾聲，或自己的書卷是聖經正典的結尾；而且第12節的比喻並不符合這樣的解釋。即使聖經完成面世以後，基督徒仍未能“面對面”地看見神（只能“面對聖經”！），也不能像祂認識他們的程度那樣去認識祂。當我們回想一章7節曾經指出恩賜在基督再來之前一直扮演的角色，“完全”就只能有一種解釋——那就是耶穌再次顯現於地上時所帶來的未來世界裏的生命。

<sup>5</sup> Martin, *Spirit*, 56。參 Chafin, *1 and 2 Corinthians*, 161：基督徒的愛“意指關懷、寬恕、自發和救贖的愛，那正是神屬性的本質”。

<sup>6</sup> 對於那些抱有其他想法的人，Fee (*First Corinthians*, 645, n.23) 評論說：“這也許是對西方基督教的一個控訴——我們總以為‘成熟’就是完全理智和順服但無動於衷的信心標誌，以及沒有聖靈的超自然聖靈恩賜！歸根到底，標誌着各個世代之轉捩點的，是聖靈而非西方的理性主義。”

但是愛卻持續至永恆。如果“信”被視為相信耶穌和忠心事奉祂，而“望”是指期待神在將來為我們預備美事，那麼，信和望也同樣是延續至永恆的（13節上）。保羅在愛之外再加上信和望這兩種美德，因為“信、望、愛”這三者的組合一直是保羅喜歡採用的（參帖前一3，五8；西一4-5；弗一15-18）。<sup>7</sup> 但最大的始終是愛（13節下），因為它是保羅所理解的基督教倫理道德中，最根本、最必需和最主要的（參例：加五6、14、22-23）。

### 應用原則



倘若愛甚至比“更大的恩賜”（十二31上）還美好絕倫，那麼，愛本身便不可能是一種屬靈恩賜。說得確切一點，它代表了最重要的基督徒美德，在聖靈所結的“果子”中排行第一（加五22）；人在運用一切恩賜時，若想討神喜悅並叫恩賜有永恆的價值，就必須帶着愛。因此，要明白本章經文，秘訣就在於按上文下理來理解。儘管本章可以自成一首獨立的愛的詩篇，給讀者帶來其他靈感，但保羅寫本章的原意，是想用它來幫助哥林多信徒處理誤用屬靈恩賜的問題。因此，用別的恩賜取代第1至3節和8至9節所講的說方言、先知講道和信心的恩賜，也可以講得通，是完全沒有問題的。第4至7節的描述裏，無疑還可以加上愛的其他方面；保羅之所以只提及愛的這幾方面，是因為這些正是哥林多信徒最缺乏的特質。

保羅說惟有本着愛心來行使恩賜才會使人得益，意思不是指我們要等到自己的愛心十全十美才運用恩賜！把神的信息傳遞給祂的子民時，即使傳授的方式並非十全十美，那信息仍可以給他們指引。將我們的財物分給有需要的人，不管我們的態度如何，也肯定可以幫助他們！可是，本章展示的是一個理想，是我們必須經常努力追求的，縱使我們會痛苦地覺察到自己距離標準仍多麼遙遠。

哥林多前書十三章全章的“愛”字，希臘文當然是*agape*。但我們必須提防自己從這個字解讀出過多的意思。並非這個字本身傳達了神的愛，

而是整段經文的上文下理帶出了這個意思。在第1世紀的希臘文裏，隨着*philia*的詞組（通常用來形容兄弟或朋友的愛）在某些處境中逐漸有“親吻”的意思，*agape*也越來越常用了。因此，*agapao*這個動詞便可以與*phileo*交替使用（例如，在約二十一15-17），在七十士譯本中，*agapao*甚至用來指暗嫩對其妹他瑪的亂倫之愛或情慾（撒下十三1）！<sup>8</sup> 然而，保羅對哥林多前書裏這觀念的解釋卻明顯不同。我們亦必須小心，不可將“愛”從它較廣的神學背景中抽離。愛是信徒在基督耶穌裏的信心所產生的結果（加五6）。在其他處境（就如在加拉太書）中，保羅也同樣強調愛——作為全部律法的總綱——但若沒有信心便沒有價值。

常有人說，我們可以用“耶穌”一詞來取代4至7節中所出現的“愛”字。的確，作為人類歷史中惟一一個無罪的人，祂提供了一個完美的典範，幫助我們明白何謂忍耐、恩慈、不嫉妒等等。我們這樣做，亦可以避免誤解這些特性。倘若耶穌擁有完全的愛，但仍可以義憤填膺地去潔淨聖殿（可十一15-18），或痛斥當時那羣保守的宗教領袖的偽善（太二十三），那麼，我們對愛的觀念，也必須給類似的行動留有餘地。

史緬狄斯（Lewis Smedes）在他對本章經文所作的傑出研究中，概述了這個進路。在他的眾多洞見之中，他指出神的忍耐是有限度的，所以我們也應如此；可是，“當我為了自己的快樂而不再容忍時，我這個決定就下得太快了”<sup>9</sup>。容忍也不包括姑息罪惡。仁慈必須輔以智慧和堅毅；“沒有智慧和誠實”，它“很容易便成了純粹的同情，不單不能幫助人，反會傷害更多的人”。<sup>10</sup> 愛（*agape*）能夠超越嫉妒，而不是沒有嫉妒；例如，你因為配偶有婚外情而沮喪，是非常正常的！“愛不會驅使我們去為自己爭取公平，卻會驅使我們竭盡全力去為他人伸張正義。”<sup>11</sup> 愛（*agape*）不會掩飾脾氣，但也不會亂發脾氣；它不會除去我們生活中的煩惱，或藉着禁止生氣來減少煩躁。說得確切一點，它滿足我們最深切的需

7 Wolfgang Weiss, "Glaube — Liebe — Hoffnung: Zu der Trias bei Paulus," ZNW 84 (1993): 196-217.

8 詳參 D. A. Carson, *Exegetical Fallacies* (Grand Rapids: Baker, 1984), 30, 51-54。

9 Lewis B. Smedes, *Love Within Limits* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 6.

10 同上，18頁。

11 同上，37頁。



要，使我們能夠用另一種態度去回應令人憤怒的事情，減少可能產生的挫折感，給我們能力去適當地表達憤怒，使我們對神在我們生命中的作為有更多的感恩。<sup>12</sup>

在第6節，不義與真理的對立頗引人注目。人通常會將不義與良善，或真理與虛假配成一對。但基督徒的真理與良善兩者，都同時關乎認知和意志。大部分沒有愛心的表現，都是因為失卻了這兩方面的其中之一。保羅在以弗所書四章15節吩咐我們要用愛心說誠實話。基督徒若見到朋友可能犯罪，而不憑愛心把重要的真理告訴他們，只是一直與他們保持友好，那麼對任何人都沒有好處。然而，人世間的一切真理，若非以一種感同身受的心態去傳遞，別人恐怕只會充耳不聞。

因着對8至13節的誤解，產生了一個神學上的嚴重錯誤，就是認為神已經停止賜予某些或一切的屬靈恩賜。正如我們先前所指出的，這完全違背了第12節的每一個合理解釋，也一定會歪曲教會歷史中種種事件的真實記載。不論是說方言，或是先知講道，或是行神蹟，都沒有在第1世紀末停止；它們至少持續至第3世紀，即使自此之後它們並非如以往般常見，偶爾也會出現。這些恩賜在其後的教父時期比較罕見，主要可歸因於它們在某些圈子內遭到濫用。<sup>13</sup>更糟的是，這種認為恩賜已經不復存在的看法，迫使人把過去一個世紀以來許多明顯是出於聖靈的大能作為，充其量只視為人的傑作，而最壞的想法則認為是魔鬼的假冒。

然而，把近百年來這些恩賜的“重新獲得”，視為一種牽涉到末時來臨的徵兆，也同樣是不恰當的。倘若恩賜從來沒有完全停止過，又倘若它們數百年來的靜默是因為受制於一個非常強大卻不合乎聖經的教會建制，那麼，它們的再次復興，總體來說可能只標誌着基督教回復某程度的健康和平衡，而未必表示基督再來前的歷史最後世代或時期已經來臨。在教會

12 同上，61-65頁。

13 有關說方言的歷史，可參Morton Kelsey, *Tongue Speaking: The History and Meaning of Charismatic Experience* (New York: Crossroad, 1981)。在Cecil M. Robeck, Jr., *Prophecy in Carthage: Perpetua, Tertullian, Cyprian* (Cleveland: Pilgrim, 1992)一書中，對先知講道在第3世紀教會的影響力作出了精闢的研究。Talbert, *Corinthians*, 82-83, 88-90列出了教會歷史頭幾個世紀不斷出現的一些較具超自然能力的恩賜，這是較重要但亦較概括的目錄。

歷史的每個時代裏，我們都“彷彿對着鏡子觀看，模糊不清”；惟有當基督再來時，我們才可以“面對面”看見。這個提醒應該促使我們在人際關係、知識追尋以及我們對本身屬靈狀況的評價上謙遜下來。

無論生活在哪一個時代和哪一個文化羣落，信徒都必須清楚認識到愛是基督徒倫理的中心，但它又必須跟其他重要的聖經主題結合起來。人若對新舊約聖經有正確理解，就不會將舊約的律法和新約的愛作偏激的對比。愛神和愛人如己這兩條誡命（申六4-5；利十九18）是耶穌本人對律法的總結（見可十二29-31及其平行經文），而保羅在加拉太書五章14節也回應了耶穌那下半句的話。在這封哥林多前書中，保羅已經提醒我們，基督徒的倫理並非沒有一套特有的“基督的律法”（九21）。

同樣地，約翰亦闡述了三個並列的生命測試，每一個都可以用其他兩個來解釋：相信耶穌基督、遵行祂的命令，和彼此相愛（約壹三23-24，以及全書的內容）。神學家將神那“可傳達的屬性”——即屬祂的人應該努力學像祂的性情——歸納為愛與公義，是十分正確的。然而，這兩者最終仍不對稱，因為愛正如憐憫一樣，會勝過審判（雅二13）。罪人原該受審判，若不是耶穌的愛向審判誇勝，我們沒有一個人可以得救。

#### 當代應用



今天的信徒就如往昔一樣，極其需要真正的、像基督的愛。但我們最大的難題之一就是如何為愛下定義。大眾文化——流行文學作品、音樂、廣告，和視覺藝術，用“愛”這個字來表示各式各樣的東西，卻單單**不包括**聖經對它的解釋。因此，甚至基督徒也會很容易被誤導，以為愛主要是一種感覺，是某些可以得到或失去的東西。當我們談到某人的“愛人”（若那人已正式結婚，這個稱呼才**可能**恰當）或“做愛”的時候，我們會將“愛”這個字跟情慾或性交劃上等號。但是，本章所闡釋的愛——正如全本聖經所一致表明的，是一個行動，一個無條件的委身，和一個永不背棄的承諾。<sup>14</sup>

我們同樣面對保羅在第1至3節所警戒的事情。有些說方言的人堅持要

14 詳參 Josh McDowell, *The Secret of Loving* (San Bernardino: Here's Life, 1985)。

所有人學他們，這正是對未蒙神賜下這恩賜之人的最沒有愛心的舉動。許多宣講神話語的人，似乎認為講道須要改變語氣和聲量，要大聲疾呼多於情感流露。許多學者包括基督徒在內，都喜歡口誅筆伐以推翻對手的論據，所用的方式與世上最愛挑剔挖苦的人無異。我們當中有些偉大的慈善家，會以施予來取代信心，正如一些民間機構和互助會對於本身所作的善事引以為傲，富裕的成員經常慷慨地捐錢，但當中大部分成員卻很少個別付代價、以愛心來參與其中。自由派和解放派的“基督徒”，有時則會用社會行動來取代基督徒源自救恩確據的真愛。現代的戰爭見證了成千上萬的年青人在戰場和恐怖主義活動中斷送了性命；他們往往是奉宗教的義務，有時就像伊斯蘭教徒所盼望的，參戰成了早日上天堂的捷徑。可悲的是，沒有基督的真愛作為基礎，這樣的殉道者只會加速他們邁向地獄的腳步。

在這個視爭取個人權利為一種美德的時代，我們必須反復思想愛是“不求自己的益處”這真諦（5節）。與此同時，我們當明白愛是有限度的。作妻子的，對於有虐待狂、長期酗酒的丈夫的最大關愛，不是要為他掩飾，或相信他會洗心革面的空洞承諾，而是堅持要他去尋求專業輔導，倘若他不肯，就拒絕與他“如常”地生活。<sup>15</sup>

“愛”若失去了宇宙中三位一體永活真神的客觀依據，將會如脫韁的野馬，難以駕馭。約翰肯定“神就是愛”的宣言（約壹四16），已經被顛倒為一句流行的口號：“哪裏有愛，那裏就有神。”儘管保羅強調愛是“喜歡真理”（6節），現代的多元主義卻避免討論不能與基督教真理並存的其他宗教和意識形態所宣稱的“真理”，為要保持“愛心”。現代人喜歡各種形式的不義。史緬狄斯注意到當中四種特別的形式：一元論哲學——將罪惡重新定義，使它在某個更大的架構中變成美善；某些神學系統——將神寬宥罪惡與神實際上促成罪惡（與雅一13相反）之間的分別，變得模糊不清；國教——通常以愛國或忠於民族的名義，將只有神才配得的榮耀歸給國家（或某一個特別地區、社會或種族）；幸災樂禍——當敵人受苦、領袖跌

15 尤參 Margaret J. Rinck, *Can Christians Love Too Much?* (Grand Rapids: Zondervan, 1989)。

倒，以及他人的生活比我們差的時候，我們便沾沾自喜。<sup>16</sup> 我們還可以加上許多其他的例子，尤其是在性關係方面，傳媒把各種同性戀和異性戀的罪，都描繪為本質上可取的事，但卻慣性地不去描繪甚或承認有美好婚姻生活和親屬關係的存在，特別是那些建基於基督教信仰的家庭。

第8至12節提醒我們，切勿基於神已不再賜予某些恩賜，而把明顯出於聖靈的作為輕率地解釋為出於其他來源。當我們回想起基督曾經指出，有一種罪是永不得赦免的，那就是像某些猶太人領袖那樣宣稱聖靈同在的跡象是魔鬼的作為（可三29-30），這時保羅的提醒便顯得更為嚴肅了。然而，這幾節經文亦清楚表明，我們現今行使的一切恩賜都是不完全的。因此，對於任何人將先知講道、說預言等恩賜高舉過於聖經，或聲稱它們的價值等同於聖經，我們都必須立即予以否定。那所謂的新先知運動經常似乎有逾越這界線的危險，雖然該運動的領袖偶爾否認。當代的行異能和行神蹟運動，在嘗試醫病方面的成功率很少超過百分之五。<sup>17</sup> 所以，他們所聲稱的這些屬靈恩賜看來是言過其實了。

由於保羅在總結本章時，把愛與信、望連在一起，所以我們在總結這討論時談及愛在將來的角色也是十分恰當的，因為今天的信徒經常都會猜想將來的日子會如何。只要我們是活在基督第一次與第二次降臨之間，活在神的國的開展與完成之間，就應該對我們的潛能保持一種實事求是的樂觀態度，並且藉着聖靈的能力，去愛我們的鄰舍和造福我們的世界。我們可以相信，歷史正向着某個目的地邁進，不管那些專家是否經常修改他們對預言的解釋，使近期發生的事件吻合現在已是末世的說法。我們可以相信，現今世界那些令人感到悲慘無望的事件——戰爭、饑荒、生態災難，或反基督教的敵對行為——都有神所預定的極限。為了在社會中履行神的準則，我們可以審慎地為此寄予盼望、禱告和工作，知道自己有時會失敗，有時亦會成功。無論是傾向於後千禧年派而過度樂觀的必勝主義（最

16 Smedes, *Love*, 74-79.

17 John Wimber 及 Kevin Springer 在 *Power Healing* (San Francisco: Harper & Row, 1989) 一書第158頁說，他們認為“今天透過祈禱仍不能使人病愈的最基本原因”，是“我們不夠全心全意地尋求神”。在哥林多後書十二章8至9節，復活的主卻給了保羅一個完全相反的理由。



明顯的是重建主義)，還是傾向於前千禧年派而過度悲觀的失敗主義（最明顯的是古典時代主義），都沒有充分的理據支持。神仍然透過墮落的人類和政府，在歷史中施行祂的作為。我們這一代曾目睹全世界大部分共產主義和南非種族隔離政策不可思議地消失了，但是，我們亦看見東歐和非洲某些自古以來就彼此對抗的種族，再次進行種族滅絕的恐怖活動。當我們認識到神的能力和罪惡的深淵，我們就不會對這些現象感到特別的驚訝；反之，我們盼望基督再來之後，神在基督的愛中所彰顯的能力將獲得最終的勝利。<sup>18</sup>

## 林前十四1-25

### 第十四章

<sup>1</sup>你們要追求愛，也要切慕屬靈的恩賜，其中更要羨慕的，是作先知講道（註：原文作“是說預言”。下同）。<sup>2</sup>那說方言的，原不是對人說，乃是對神說，因為沒有人聽出來。然而他在心靈裏，卻是講說各樣的奧秘。<sup>3</sup>但作先知講道的，是對人說，要造就、安慰、勸勉人。<sup>4</sup>說方言的，是造就自己；作先知講道的，乃是造就教會。<sup>5</sup>我願意你們都說方言，更願意你們作先知講道，因為說方言的，若不翻出來，使教會被造就，那作先知講道的，就比他強了。

<sup>6</sup>弟兄們，我到你們那裏去，若只說方言，不用啓示、或知識、或預言、或教訓，給你們講解，我與你們有甚麼益處呢？<sup>7</sup>就是那有聲無氣的物，或簫、或琴，若發出來的聲音沒有分別，怎能知道所吹、所彈的是甚麼呢？<sup>8</sup>若吹無定的號聲，誰能預備打仗呢？<sup>9</sup>你們也是如此，舌頭若不說容易明白的話，怎能知道所說的是甚麼呢？這就是向空說話了。<sup>10</sup>世上的聲音或者甚多，卻沒有一樣是無意思的。<sup>11</sup>我若不明白那聲音的意思，這說話的人必以我為化外之人，我也以他為化外之人。<sup>12</sup>你們也是如此，既是切慕屬靈的恩賜，就當求多得造就教會的恩賜。

<sup>13</sup>所以那說方言的，就當求着能翻出來。<sup>14</sup>我若用方言禱告，是我的靈禱告，但我的悟性沒有果效。<sup>15</sup>這卻怎麼樣呢？我要用靈禱告，也要用悟性禱告；我要用靈歌唱，也要用悟性歌唱。<sup>16</sup>不然，你用靈祝謝，那在座不通方言的人，既然不明白你的話，怎能在你感謝的時候說“阿們”呢？<sup>17</sup>你感謝的固然是好，無奈不能造就別人。

<sup>18</sup>我感謝神，我說方言比你們眾人還多。<sup>19</sup>但在教會中，寧可用悟性說五句教導人的話，強如說萬句方言。

<sup>20</sup>弟兄們，在心志上不要作小孩子；然而，在惡事上要作嬰孩，在心志上總要作大人。<sup>21</sup>律法上記着：

“主說：

‘我要用外邦人的舌頭和外邦人的嘴唇，  
向這百姓說話，

18 把這些原則應用於香港等候1997年回歸中國，是很適合的，見 Emily Wong, 'Corinthians 13.7 and Christian Hope,' *LouvStud* 17 (1992): 232-242。

雖然如此，  
他們還是不聽從我。’”

<sup>22</sup>這樣看來，說方言不是為信的人作證據，乃是為不信的人；作先知講道不是為不信的人作證據，乃是為信的人。<sup>23</sup>所以全教會聚在一處的時候，若都說方言，偶然有不通方言的，或是不信的人進來，豈不說你們癡狂了嗎？<sup>24</sup>若都作先知講道，偶然有不信的，或是不通方言的人進來，就被眾人勸醒，被眾人審明，<sup>25</sup>他心裏的隱情顯露出來，就必將臉伏地，敬拜神，說：“神真是在你們中間了。”

### 經文原意



在第十四章中，保羅鼓勵哥林多信徒要切慕先知講道勝於方言，藉此將他對屬靈恩賜的討論推至高潮。不過，他承認這兩種恩賜均有其價值，其他恩賜也同樣有價值，但必須是別人可以理解（1-25節）和按次序行的（26-40節）。第1至25節屬於ABBA的模式。第1至5節提出寧可追求先知講道恩賜的原因，第6至12節列舉了方言的某些問題，第13至19節提出解決這些問題的途徑，而第20至25節則又回到寧願追求先知講道的原因上。

第1節接續十二章31節的思路，以倒序方式重申那節經文的兩個要旨（愛和切慕更大的恩賜）。保羅如今明確提出這些“更大”恩賜中的一種，即先知講道。第2節相當清楚地表明，誤用了方言的恩賜，是哥林多信徒在崇拜中運用他們屬靈恩賜的主要問題之一。顯然，他們只有人說方言，卻沒有人翻方言。第5節下表明，保羅在第2節至第5節上對方言作出的批評，純粹是針對**方言沒有被翻出來**而言的。當方言被翻出來，就會像先知講道一般，包含了基要的教訓和勸勉（3節、4節下、5節下）。要更多瞭解先知講道和方言的性質，見十二章8至10節和27至31節的討論（259-264頁）。

“奧秘”（2節）簡單地說，指“沒有人明白的事情”。從文法上來看，NIV的腳註（“藉着聖靈”）似乎比正文的“以他的靈”可能更忠於原文的意思（《和》“在心靈裏”），因為本節在希臘文聖經裏沒有對應“他的”這個字。

先知講道不像沒有被翻出來的方言，它能夠造就全體會眾，而非單單

造就發言者本人（3-4節）。保羅因此突顯了為何先知講道是“更大”恩賜的兩個原因：是對人講，而非對神講；以及它能帶來更多正面的影響。第5節與十二章30節並不互相矛盾。保羅並非偷偷地又叫所有哥林多信徒都追求說方言的恩賜，他只是認為假使他們所有人都能說方言，也是件好事。但鑒於他們的妄用，他才“把追求那些更能造就教會的恩賜（像先知講道）之重要性”，與“那些較多戲劇性卻較少造就性的恩賜（像方言）故意作出誇大的對比”<sup>1</sup>。

第6節道出了下一段的論題（6-12節），重申所講的話必須使人明白。對比於沒翻出的方言，第6節下的四種東西（“啓示、知識、預言、教訓”）均可以使人明白。“教訓”的直譯是“教導”，保羅似乎要在這裏將較多和較少帶有異能的恩賜歸併在一起，藉此強調清晰溝通的重要性。

接着的第7至11節便為這原則提供了三個例子。為要供人聽懂或欣賞，樂器演奏必須奏出可分辨的旋律（7節）。打仗時吹響的號聲，必須使士兵清晰分辨出究竟是要“前進！”抑或是“撤退！”（8節）。外語對那些沒有學過的人來說，是完全不能明白的（9-11節）。第11節“化外之人”的原文是*barbaros*（英文“barbarian”由此而來），原是對希臘或羅馬人以外的種族一個語帶輕蔑的稱呼，這裏可能也帶有輕視的意味。

第12節在作結論的時候，重申了本章第一段結束時的要點（5節）。NIV與《和合本》在這裏有點誤導人，“就當求多得造就教會的恩賜”讀起來就好像有些恩賜是不造就教會的！其實希臘文聖經在這裏的原意是：“求將你多有的，用於造就教會。”

那麼，假如神已給予某人說方言的恩賜，他應該怎麼辦呢？第13至19節就處理了這問題。第13節把十二章31節關於追求某些恩賜的勸勉，應用在這種情況中，即說方言的人應該祈求翻方言的能力。第14至15節指出，獲得翻方言恩賜能使自己首先得益。若不懂得翻方言，說方言的人本身也無法知曉自己所講的是甚麼意思（14節）。用靈禱告跟用悟性禱告的對比（15節上），大概相等於第13至14節說方言和翻方言的分別。說方言和翻方言亦可能透過歌唱的形式表達出來（15節下）。“用悟性”祈禱和歌唱，也可能包括較一般的崇拜。

<sup>1</sup> Hemphill, *Spiritual Gifts*, 97.



在第16至17節，保羅轉而談及對其他在場者的影響。若要其他的會眾能夠認同所講的信息，那麼，翻方言便決不可少。“阿們”（16節）是一個希伯來感歎語，大意相當於“這是最真確的”。“不通方言的人”譯自一個希臘字，其原意是指某人並非專家，或對某類活動尚未入門；因此，NIV便在腳註中提出了另一個譯法（“求問者”）。在某些異教的圈子中，這樣的人稱為“初學者”，他先要透過學習該宗教或哲學的道理，然後才能完全委身。按照這裏的上下文，譯作“不通方言的人”較合情理（比較REB所譯的“普通人”）。即使是成熟的基督徒，若聽到沒有翻出來的方言，也會感到茫然，完全不明白當中信息的意思。<sup>2</sup>

第18至19節可能令保羅的原讀者大感詫異，因他們甚至可能一直批評他不說方言。假如保羅幾乎完全禁止自己在公眾場合說方言，那麼，這兩節經文的確證明他私下會把方言大量地用作一種“禱告的語言”。“用悟性”（19節）一語較確實的意思是“用我的理智”。“萬句”亦可譯為“無數”；5/10,000並不是一個精確的比例！保羅在第27節顯然容許每次崇拜有兩三個人說方言，這表示他並非要求所有人都要像他那樣完全不說。

第20節在本章第一部分（1-25節）中，是進入最後一段的轉折語。其專注說方言，卻不考慮對己對人的影響，是一種幼稚的行為。基督徒在某些方面應該學像小孩子（例如，在惡事上作嬰孩——參太十16），但是在運用屬靈恩賜上。信仰成熟的人絕不會為了強調那不可認知的事物，而犧牲了可認知的事物。“心志”的原文是*phren*，意思是“作縝密計劃的心理功能，通常暗示有智慧和遠見”<sup>3</sup>。

第21至25節保羅繼續提出寧可追求先知講道勝過方言的理由。他首先引用以賽亞書二十八章11至12節的一部分，那是神向悖逆的以色列人宣告審判的信息，神要藉外邦亞述施行這審判（21節）。在以賽亞書中，包含這引文的經文所採用的希伯來文，其音節十分近似無意義的聲音（10、11節——希伯來文是：*sav lasav sav lasav; kav lakav kav lakav*）。保羅可能因此得到啟發，把這段以賽亞書的預言，應用於說方言所產生的類似印象。

2 參F. W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), 326-327。

3 Louw and Nida, *Lexicon*, 325。

要理解第22節的含意，就要把保羅所說的“證據”（NIV “sign”）再次視為**審判**的徵兆。因此，第23節便為22節上作出了解釋：方言對非信徒來說是審判的徵兆。就如不信的以色列人一樣，哥林多的非信徒最終會被那些說難懂之言語的人定罪（即使並非故意）。他們將仍舊在自己的罪中失喪，因為他們會認為所聽到的是癡狂的胡言亂語而拒絕福音。

第24至25節繼續闡釋第22節下。先知講道之所以對信徒來說是審判的徵兆，因為從正面的意義來說，它能使未信者認清自己的罪，從而帶領他們悔改，使他們成為基督徒（25節下，呼應賽四十五14）。第23至24節再次採用有些人會翻為“求問者”的那個用詞（見NIV的腳註），而根據這裏的上下文，也略有這種含意。但鑒於這用詞在第16節的用法，也許最好還是把它譯成跟前面的一致，正如NIV與《和合本》所做的。非基督徒當然是不明白方言的人中主要的一類。<sup>4</sup>“被眾人勸醒”和“被眾人審明”（24節）的“眾”（NIV “all”）字，較自然的意思是指“所說的一切”，而不是“眾人”。第24至25節不保證所有聽過先知講道而沒聽過方言的人都會得救。它們只不過強調用別人能理解的話來宣講福音，有較大機會使未得救的人信服，使他們的心靈更新。<sup>5</sup>

#### 應用原則



正如第十一章一樣，要有效地應用第十四章較為爭議性的部分，在很大程度上取決於是否能夠正確地為某些用詞下定義，及從眾多互不相容的解釋中作出正確的選擇。倘若先知講道所指的，僅限於講解性的講道，或突如其來自發性的啟示，那麼，那些並非

4 當然，有少數非基督徒會將說方言視為他們曾在異教裏所做的類似事情。但最近似基督徒說方言的，大多是出現於本書信成書日期之後；見 Christopher Forbes, "Early Christian Inspired Speech and Hellenistic Popular Religion," *NovT* 28 (1986): 257-270。

5 關於21至25節，以及這裏採納的解釋，詳見 David E. Lanier, "With Stammering Lips and Another Tongue: 1 Cor 14:20-22 and Isa 28:11-12," *CTR* 5 (1991): 259-285。將第22節視為在哥林多反對保羅之人的立場這種看法，第23至25節已予以否定 (B.C. Johanson, "Tongues, A Sign for Unbelievers," *NTS* 25 [1979]: 180-203)，這看法不能充分解釋22和23節之間的關連（“所以”）。這裏並非“不錯……但是”的邏輯推理，而是“有甲，因此有乙”。

常有這些經歷的教會，在這方面便沒有甚麼可留意的。倘若說方言就如五旬節所呈現的現象一樣，那麼，保羅談及翻方言便屬多餘。但如果先知講道和方言是我們前面所描述的那兩種屬靈恩賜，那麼，對現代教會便可以有很多方面的應用。

NIV 倘若先知講道就是將神所賜予的信息宣講出來，與事前有多少禱告或準備無關，那麼，第十四章對靈恩派和非靈恩派的圈子均可以有重要的應用。那些一貫以來只在廣泛研究和充足準備後才去講道的人，也須確定他們只傳講那從神而來、首先應用在他們身上的信息。<sup>6</sup> 那些習慣於按着聖靈的突然感動來講道的人，則必須專注於如何將信息傳遞得最清晰，使在座者得益。任何一類講員都不可假定自己說的話必然屬於先知講道，除非他們依從了這些指引。兩者均須要付出極大努力，以確保本身的信息能“造就、安慰、勸勉人”（9節）。

第6節證實了這結論：保羅關注的是出於聖靈感動的言語要能夠讓人明白，不管這是甚麼言語。因此，他能夠將超自然的“啓示”與較為一般的“教導”結合起來，又在預言和知識這兩極之間穿梭往來。第7至11節列出的有關音樂和外語的兩個例子，加強了這清晰明白的要求。事實上，講道時是按着預先準備好的信息講，還是基於在場聽眾的實際情況和傳講時思緒的流動而偏離預備好的講章，許多基督徒講員都可證明這當中的界線是難以確定的。

靈恩派和非靈恩派同樣可以且應當細心思想，神期望他們在某個特定的時間向某羣特定的會眾傳講些甚麼，但亦要對聖靈有充分的敏感，知道傳講甚麼才是對那羣聽眾最合宜的和清楚明白的。其實，預先的準備確實是對興的講道有幫助的，因為講員可以當場從那些事先思考過的眾多想法中選擇合用的內容。反之，缺乏準備卻往往會妨礙信息的傳達，因為他很容易會想不起某些字眼，或邏輯思維變得紊亂，陷入一種不連貫的“意識流”狀態。

第5節下是保羅貶低方言的一個重要的先決條件。倘若有人能翻出方

6 參 Barclay, *Corinthians*, 129-130: “除非神首先向某人講話，否則他不能向別人講話”，而且“我們永遠不能將自己一手泡製，甚或自己發掘的真理給予他人或學者；我們只是傳遞所領受的真理。”參 John R. W. Stott, *I Believe in Preaching* (London: Hodder & Stoughton, 1982), 220-224。

言，<sup>7</sup> 那麼，說方言加上翻方言就能夠發揮近似於先知講道的作用。若如此，為何保羅仍然那麼貶抑方言呢？尤其為何他即使不在問題那麼多的哥林多教會裏也不輕易運用這恩賜（18-19節）呢？也許，第23節回答了這個問題。即使有人翻方言，說方言的現象似乎仍使某些人感到很怪異，以致妨礙他們認真地聆聽福音。然而，即使有這樣的觀察，保羅也沒有禁止人說方言，只是設定規章，讓他們不致失控（27-28節）。

第10節並非暗示保羅承認方言乃是地球上某些地區的人所說的外語，甚或有一個可資比較的語言結構；第7至8節也沒有暗示方言聽起來真的像或使用了簫、琴或號的聲音。確切地說，保羅在這兩個例子中，只是用一個類比作為一個比較的中心點，不可以牽強附會地將之當作方言的次要細節。就像樂器和人類的語言一樣，方言必須能被人理解才能發揮作用。一些希臘羅馬的宗教就以爆發狂喜的言語，和不明所以地重複無意義的“發音”而聞名。<sup>8</sup> 這正是保羅想避免的。

正如前面提過的（287-288頁），第14至19節突顯了方言在禱告和讚美這兩方面的重要角色，而非像先知講道般扮演指導會眾的角色。這幾節經文並非指說方言不可以傳遞一些帶有教導性的信息，只是保羅沒有強調它在這方面的作用。第18至19節強調了方言在私下禱告中的價值，在那一刻不發揮教導別人的作用。我們不清楚保羅是否要將說方言的這種用途，從說方言的“屬靈恩賜”區分開來；有人懷疑他會如此，因為恩賜必須用來公開地造就教會。

然而，不管歸入甚麼名目，一種私下運用的禱告語言，對使用者來說，證實可以帶來極大的好處和療效。事實上，以這方式說方言，可以讓人從中體驗到“我們的軟弱有聖靈幫助，我們本不曉得當怎樣禱告，只是聖靈親自用說不出來的歎息替我們禱告”（羅八26）。<sup>9</sup> 在整個歷史中，尤

7 NIV的翻譯最自然，翻方言的跟說方言的其實是同一個人。但像NRSV的翻譯也有可能：“除非有人翻方言……”

8 有關先知講道，見 Terrence Callan, "Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and 1 Corinthians," *NovT* 27 (1985): 125-140。關於方言，參 H. Wayne House, "Tongues and the Mystery Religions of Corinth," *Bsac* 140 (1983): 134-150。

9 但羅馬書的這段經文不能只局限於這類經驗。尤見 Emmanuel A. Obeng, "The Origins of the Spirit Intercession Motif in Romans 8:26," *NTS* 32 (1986): 621-632。



其是過去的一百年，那些用方言禱告的基督徒總是不斷地見證，說他們歷到靈性上的“突破”，因為他們那種因純粹認知性的崇拜而日益強烈的挫折感，已經被神勝過了！

然而，第20節平衡了這個側重點；保羅提醒信徒，認知性的層面必須繼續在基督徒的生命中扮演重要的角色，即使它亦需要有較為感性的元素作為補充。我們不禁想起保羅在羅馬書十二章2節給予基督徒的基本命令，要“心意更新而變化”，以及其後他對哥林多信徒的吩咐：“將各樣的計謀，各樣攔阻人認識神的那些自高之事一概攻破了，又將人所有的心意奪回，使他都順服基督”（林後15）。

後來，認知心理學（cognitive psychology）重新找出了保羅所強調之“心意”（mind；譯按：在心理學裏指“思想”）的意思：行為偏差通常是源於思想上的偏差。倘若人學習去思想正確的事，往往就會有敬虔的行為。若如此，我們就不能低估以下各項事情的價值，那就是：用心禱告、學習、正規和非正規的基督教教育，以及經常與有智慧和成熟的信徒交談。因此，從這第十四章的前半部分，“我們可得出一個‘驚人’的教訓，那就是：無論深刻的個人經歷和集體情感經歷發生在甚麼地方，信徒聚集的教會都是一個尋找理性解釋的地方。我們的神是一位有思想的、會說話的神；如果我們要認識祂，就必須學習效法祂的思想模式”<sup>10</sup>。

第21至25節提醒我們，基督教崇拜至少要定期針對非信徒的需要。這反過來假定了非信徒會經常參與基督徒的崇拜，無疑最普遍的原因是應基督徒朋友的邀請。帶領崇拜的事奉人員和會友一方面無須否認以十字架為核心的“愚拙道理”（一18~二5），另一方面亦必須反省如何為他們的事工和信息作最佳的“包裝”，使基督教對感興趣的教外人產生吸引力而非排斥力。然後，他們可以盼望有人會因着他們的崇拜而信主，雖然信主的人數和機率完全掌握在聖靈主權的手中，只有祂才能感動人並使人的心得以重生。倘若方言對非信徒來說是**審判**的徵兆（22節），那麼，我們便不能像某些五旬宗信徒那樣應用這段經文，聲稱說方言的目的是為了使非信徒信主。

10 Carson, *Spirit*, 106.

#### 當代應用



有時，基督徒要尋找直接針對而又詳細地論到當今問題的相關經文，並不那麼容易。這樣的問題包括：墮胎、生態保護和核戰等等。然而，在本章經文中，我們卻找到非常清晰、詳細的教導，是直接針對在今天教會中最引起歧見的其中一個問題——對所謂靈恩或超自然恩賜的爭論。

靈恩運動以強調方言的價值而見稱。倘若保羅生活在今天，他定會指出這運動須要加倍着重那些較容易即時理解和較側重知性的恩賜。在靈恩派或五旬宗圈子裏的許多講道都欠缺對經文作出連貫和清楚的解釋。近年的新先知運動似乎已把重點從方言轉為先知講道。可是，它卻傾向於從一個非常狹隘、極為超自然的意義來理解先知講道，而且通常不會將他們從上所領受的啓示，交給會眾和被正式認可的教會領袖作評估。在靈恩派圈子內作決策的過程似乎極為主觀，因為他們解釋本身行為的理據，幾乎全是：“主吩咐我要這樣這樣做”。然而，他們如何能知道自己所聽見的確實出於主，即或確定，他們又如何知道自己對它的理解是完全正確呢？此運動的權威領袖有時會相當無情地施行管治，且不怕遭人反駁，因為那些受制於他們的人相信他們所說的每句話都是“奉主的名”說的。倘若今天的基督徒不再說“主吩咐我……”，免得神要為人的錯失而遭受指摘，改以“我相信主吩咐我……”來引出他們的話就好了。<sup>11</sup>

非靈恩派的教會也越來越少傳講基於聖經內容的、紮實的教導性信息了。許多教會喜歡採用較富娛樂性的崇拜形式，傳講滿足聽道者需要的信息，其動機通常是為了吸引非信徒或游離不定的基督徒，因他們是從教會所提供的許多服務而非講道信息的價值來評斷一間教會。<sup>12</sup> 這類教會知道自己須要避免採用外人感到陌生和難以明白的基督徒“術語”、內部用語或神學名詞。但要是崇拜也採取這種形式，那麼，教會就務須向會友強

11 近代靈恩運動一個具影響力的派別內一個持平的看法，見 Wayne Grudem, *Power and Truth* (Anaheim, Calif.: The Association of Vineyard Churches, 1993)。

12 尤見 Bruce Shelley and Marshall Shelley, *Consumer Church* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992)。

調，他們要另外參加一些在聖經、基督教教義、基督徒倫理等等的範疇提供詳細教導的課程或活動，可以採取主日學、專題研討或小組等形式進行。

在靈恩派和非靈恩派的圈子中，清晰地傳講神話語的價值，都超過極不平常的現象如方言，這仍然是不容爭議的事實。在保羅所置身的社會中，至少其他宗教也有類似的行徑，所以一些較為奇特的現象對當時的人來說並不是完全陌生的。而在我們現代社會中，許多非信徒若第一次見到有人說方言，卻必定會相信基督徒是“癡狂”的（23節）。事實上，靈恩運動的過火表現（尤其是透過電視福音節目的傳播），正是所有保守派基督教會被人誤解的主要原因之一，她們被眾多現代西方人（尤其在傳播界的）諷刺、定型，被視為怪異和脫離現實而遭摒棄。<sup>13</sup>

靈恩派教會能使多人信主，通常並非由於他們那種較奇特的表現，這種表現所產生的其實是反效果；原因反而是近代靈恩運動在重拾十四章五節所列出的崇拜和團契模式一事上，比其他任何派別的教會做得都多，他們的聚會當中也常見真誠、溫暖和充滿愛心的人際關係。今天，一些增長得最迅速的靈恩派教會已經認識到它們應淡化方言的角色，甚至在大部分崇拜中都不再說方言，大多數會友也不再在公眾場合說方言了。

方言的一個更為正面的應用，繼續出現在基督徒探求一種用於私下禱告的語言上。我們聽到一個接一個的見證，講述聖靈如何介入某些已心灰意冷的信徒的生命裏，使他們擺脫原來毫無果效的靈修、死氣沉沉的敬拜生活，或在跟隨主的道路上若即若離的光景。事實上，靈恩運動似乎已將前未所有的清新、純淨的氣息，吹進死寂、刻板、傳統的教會中，為教會引入某些“革命性”的主意，卻絕不是靈恩派特有的，例如：唱短歌、採用鋼琴或風琴以外的樂器、拍手或舉手、分享感恩和代禱事項，和交談式的禱告等。

13 有關電視福音廣播和現代文化，尤見 Quentin J. Schultze, *Televangelism and American Culture* (Grand Rapids: Baker, 1991)。

## 林前十四26-40

<sup>26</sup>弟兄們，這卻怎麼樣呢？你們聚會的時候，各人或有詩歌，或有教訓，或有啓示，或有方言，或有翻出來的話，凡事都當造就人。<sup>27</sup>若有說方言的，只好兩個人，至多三個人，且要輪流着說，也要一個人翻出來。<sup>28</sup>若沒有人翻，就當在會中閉口，只對自己和神說就是了。

<sup>29</sup>至於作先知講道的，只好兩個人，或是三個人，其餘的就當慎思明辨。<sup>30</sup>若旁邊坐着的得了啓示，那先說話的就當閉口不言。<sup>31</sup>因為你們都可以一個一個地作先知講道，叫眾人學道理，叫眾人得勤勉。<sup>32</sup>先知的靈原是順服先知的，<sup>33</sup>因為神不是叫人混亂，乃是叫人安靜。

<sup>34</sup>婦女在會中要閉口不言，像在聖徒的眾教會一樣，因為不准她們說話。她們總要順服，正如律法所說的。<sup>35</sup>她們若要學甚麼，可以在家裏問自己的丈夫，因為婦女在會中說話原是可恥的。

<sup>36</sup>神的道理豈是從你們出來嗎？豈是單臨到你們嗎？<sup>37</sup>若有人以為自己是先知，或是屬靈的，就該知道我所寫給你們的是主的命令。<sup>38</sup>若有不知道的，就由他不知道吧！

<sup>39</sup>所以我弟兄們，你們要切慕作先知講道，也不要禁止說方言。<sup>40</sup>凡事都要規規矩矩地按着次序行。

### 經文原意



倘若在教會羣體聚會時要優先選擇可理解的信息，那麼，崇拜該如何進行呢？第26至40節回答了這個問題，當中分為三個部分：26至33節論及有次序的自發行為；34節至38節指出在評估先知講道一事上，婦女要保持緘默；39至40節為總結撮要。第26節強調哥林多信徒要繼續在崇拜中表現出高度的參與性和自發性：“各人或有詩歌，或有教訓，或有啓示，或有方言，或有翻出來的話……”這並非表示每一個出席的人都會運用所有恩賜，甚至不是說，在每次崇拜中各人至少都會運用某一種恩賜。它只是指出，每一個人都有機會蒙聖靈引領，在某個特定的場合中貢獻所長。



這裏列出了當時信徒參與事奉的例子；初期基督徒崇拜的其他常見元素，詳細列於使徒行傳二章42至47節：使徒的教訓、彼此相交、聖餐、祈禱、行神蹟、凡物公用、讚美神和傳福音。然而，保羅再次重申，做每一件事的目的都是為了建立信徒。保羅在22至26節中，將其焦點從傳福音給非基督徒（22-25節），轉移到建立信徒（26節）這個話題上；這個轉變，加上26節所反映的那種較為非正式、參與性高的聚會模式，也許顯示出這是小型家庭聚會的慣常模式，而前面的經文則反映了數間家庭教會聯合定期舉行的較大型、較公開的聚會。<sup>1</sup>

第27至32節再次將焦點收窄，集中討論方言和先知講道這兩種主要的恩賜。第27至28節和29至32節用近似平行的手法為運用這兩種特殊恩賜定下規章，對26節所描述的自發行為加以約束。在任何一次崇拜中，最多只能有三個人說方言（人數或可能更少，因要待人翻出來），說方言的人必須按次序，不可同時講，而且必須要翻出來（27-28節）。若沒有人翻，那些想說方言的人就應該保持靜默，或向神默禱。

第29至32節為先知講道定下類似的規章，免得同樣被濫用，儘管它本質上可能是較有價值的。同樣的，只可以有兩三個人講，一個接一個，而聽的人應該對講者的信息慎思明辨。這最後的約束大概也適用於翻方言，因為說方言加上翻方言就能夠發揮出近似先知講道的作用。

第29節的“其餘的”，我們會較自然地想到它是指其餘的會眾，而不僅是其他作先知講道的人。<sup>2</sup>倘若“慎思明辨”是指運用辨別諸靈的恩賜（十二10），那麼顯然的，那些擁有先知講道恩賜的人並不一定也擁有辨別諸靈的恩賜。但即使如我們前面所指出的，運用辨別諸靈的恩賜並不是保羅所說“慎思明辨”的意思，作先知講道的人仍然不可能是評估彼此信息的最佳人選。我們若把先知講道理解為有聖靈充滿的講道，一般的“平信徒”在評估講員傳遞信息的優劣與準確度上，顯然比講員處於較佳的位

1 Prior, *1 Corinthians*, 249-250。此觀點連同對初期基督徒家庭教會運動較一般性的分析，在 Vincent Branick, *The House Church in the Writings of Paul* (Wilmington: Glazier, 1989) 中有詳細的闡述。

2 Carson, *Spirit*, 120: “如果保羅其實想說‘其餘（作先知講道的）’，那麼，他所用的希臘文似乎更可能是 οἱ λοιποὶ (hoi loipoi)，而不是 οἱ ἄλλοι (hoi alloi)。”

置，因講員多會全神貫注於漂亮的神學論點或傳遞信息的技巧。<sup>3</sup>

第30節與第27節互相平行，堅持要那些作先知講道的人像說方言的人那樣輪流地說。第31節則與第5節相呼應，表明保羅渴望所有人都可以運用這些恩賜，卻沒有暗示所有人都一定能夠或將會做到。保羅只是預留了一個可能性，讓聖靈在任何一個場合將這些恩賜賜給祂揀選的人。第32節證明基督徒的先知講道（可能亦包括說方言和翻方言），嚴格地說並非“癡狂的”舉動。換言之，信徒在運用其屬靈恩賜的過程中，絕對不會“失去控制”，以致無法停止或控制自己的行為。第33節總結了由26節開始到此為止的思想，為剛才給說方言和先知講道所定下的規矩——按次序和安靜，提供了理據。

第34至35節出現在這個交接處，似乎有點兒唐突。為何保羅好像中斷了他對這兩種屬靈恩賜的討論，以便吩咐婦女閉口不言呢？在37節和39至40節，他明顯仍是在談論方言和先知講道這主題。也許正是由於這個原因，少數後期抄本將34至35節改放在40節之後。如此一來，至少它們看起來像開始一個新的論點了。在今天一些傾向自由主義的圈子裏，普遍認為這幾句話並非保羅所寫，而是一些遠比保羅保守的文士後來加上去的。<sup>4</sup>然而，現存的所有抄本都包含這幾節經文，而在少數抄本中經文擺放的位置有所不同，上面提出的理由已足以解釋，無須懷疑34至35節並非出自保羅手筆。

另一個新近流行的意見，認為這兩節經文代表哥林多信徒的另一句口號，保羅之所以引用，是為了在36至38節中加以駁斥。<sup>5</sup> 這個觀點同樣是

3 詳參 Grudem, *Prophecy*, 58-67。

4 見例：Winsome Munro, "Women, Text and the Canon: The Strange Case of 1 Corinthians 14:33-35," *BTB* 18 (1988): 26-31。雖然有 Fee 這位優秀的經文鑒別專家真的採納了這個看法，作出了相當詳盡的討論 (*First Corinthians*, 699-708)，但福音派人士很少會對此觀點作深入探究。

5 對此取向作出詳細闡述的兩篇早期重要論文，分別是 Neal M. Flanagan and Edwina H. Snyder, "Did Paul Put Down Women in 1 Cor 14:34-36?" *BTB* 11 (1981): 10-12；和 David W. Odell-Scott, "Let the Women Speak in Church: An Egalitarian Interpretation of 1 Cor. 14:33b-36," *BTB* 13 (1983): 90-93。更詳盡的資料可參 Robert W. Allison, "Let Women Be Silent in the Churches (1 Cor. 14.33b-36)," *JSNT* 32 (1988): 27-60。

令人難以信服的，我們至少可以列出七個反對的理由：這兩節經文不像哥林多前書中其他廣泛公認的口號，因為（1）它們不是以簡潔或諺語的形式表達的；（2）它們不是反映教會中放縱派的取向；（3）它們須要假定教會中有不少猶太派基督徒，這點在哥林多前書的其他地方很難找到支持；（4）保羅徹底地反對它們；（5）盡我們最大努力翻查資料所知，這解釋在歷史中從來沒有出現過，直到20世紀才有人提出。此外，（6）這見解須要將36節開始的希臘文連接詞 *e*（“或”，NIV及《和》都沒有譯出來），理解為完全否定前面所提出的論點，但在保羅的書信中從來沒有這樣用過 *e* 這個字。最後，（7）它假定第36節的那個陽性眾數形容詞 *monous*，是單單指男性而非同時包括男女兩性，雖然其他指到哥林多信徒的眾數詞彙，從來沒有這樣不加說明地專門指向男性的。

另一個較古老、極其保守的見解同樣令人難以信服，它認為34至35節是命令哥林多婦女在崇拜的時候要絕對閉口不言。這見解需要假定十一章5節實際上並非暗示保羅准許婦女在公開場合禱告或作先知講道，然而，假如這是事實，保羅定然會說出來的。又或者，必須假定這兩段經文是針對兩種不同的基督徒聚會的，但這假定找不到任何上下文作為支持。又或者，如果某人對保羅有極低的評價，不單認為他沒有聖靈的感動，且記不得他自己近期寫過些甚麼，那麼，這人只能認同這是一個自相矛盾的辦法。然而，這些見解無疑是支持對十四章34至35節作極度沙文主義解釋的最後手段。

另一組的解釋似乎可信性較大，儘管它們也有各自的問題。文化背景的因素大概能夠解釋保羅的吩咐。<sup>6</sup> 也許，當時那些大都未受過教育的婦女，會提出一些不相關的問題，打斷了崇拜的程序，而這些問題最好是回家處理的。這可以解釋第35節那句話<sup>7</sup>。她們可能是在“閑談”，甚或是擅長道短，因為據說會堂不少坐在分隔廂中的猶太婦女都是這樣的。又或

者，她們被某些巧妙宣傳的假道理所吸引。然而，雖然上述的見解從歷史角度和上文下理都言之成理，可惜都未能解釋為何保羅要求**所有**婦女，卻不要求男性閉口不言，因為按理總有少數受過教育、很有禮貌或信仰純正的婦女，也至少會有些缺乏教養、比較粗魯或信仰偏離正道的男性！<sup>8</sup>

還有些人認為保羅並非不准婦女說話，而是不准她們說方言。這個見解勝在留意到第34節中動詞“說”字，在本章中從頭至尾都是經常用來指說靈恩的話。但如果說方言是一種屬靈恩賜，那麼，聖靈顯然會把它賜給他所揀選的任何人——不分性別（參十二11，十一15）。

因此，最有道理的見解也許是將保羅的吩咐理解為：禁止婦女參與教會對某篇先知講道之真確性的最後裁決。首先，“說”這個動詞在本章共出現過二十一次，除了34至35節那個“說”字之外，其餘二十次不是直接就是透過比喻來指以下四種非常特別之說話方式的一種：說方言、翻方言、先知講道或評估先知講道。頭三種都是屬靈恩賜，不論男女都有機會獲得。可是，要對先知講道作出權威性的評估，則需要在全會眾參與意見的同時，最終由教會領袖（保羅在別處稱之為長老或監督）負起這一責任，而這些領袖至少在第1世紀時似乎全都是男性。這解釋亦說明了34至35節為何會在這裏出現。第27至33節所討論的主題，次序是明顯的：說方言、翻方言、先知講道和評估先知講道。這種解釋最明顯的一個缺點，就是它必須推斷出保羅沒有明言的“說”字的含意。但是，凡是認為保羅這兩句話並不能作絕對性解釋的見解，都要面對這個困難，而本段這個解釋所要面對的其他難題似乎是最少的。<sup>9</sup>

那麼，我們又該如何理解34節中間的“像在聖徒的眾教會一樣”？究竟我們應該將它視為連接33節的結語，抑或視為34至35節的引言，實在頗難定案。“我們很難想像這個影響深遠的原則”——神喜歡秩序的性格，“應被規限於教會的慣例中”<sup>10</sup>。若把它接連於第34節（直譯是“正如在眾

6 透過古希臘羅馬社會的第一手文獻，可讀到有關對待婦女的態度和風俗之詳盡例子，見 Mary R. Lefkowitz and Maureen B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome* (Baltimore: Johns Hopkins, 1982)。

7 此看法是迄今為止，從平等主義的角度維護保羅對女性之態度的最佳論點 (Keener, *Paul, Women, and Wives*, 70-100)。

8 當 D. A. Carson 對這段經文的解釋作一概覽之後，他更強調他所看到的是“令人難以忍受的性別歧視” (“Silent in the Churches": On the Role of Women in 1 Corinthians 14:33b-36," in John Piper and Wayne Grudem, eds., *Recovering Biblical Manhood and Womanhood* [Wheaton: Crossway, 1991], 147)。

9 詳參 Grudem, *Prophecy*, 239-255; Hurley, *Man and Woman*, 185-194; Kistemaker, *First Corinthians*, 511-515。



聖徒的所有教會中一樣，婦女在教會中要靜默不言”，它所產生的累贅重複其實可以得到合理的解釋，只要將之理解為保羅是從哥林多以外的教會，轉而談到哥林多不同的家庭教會。哥林多信徒似乎認為自己壟斷了真理，他們實踐真理的做法是其他人沒有採納的（36節），因此保羅提醒他們，其他各教會持守的做法，也應該出現在**他們的**聚會中。<sup>11</sup>

正如在十一章2至16節一樣，保羅所指要閉口不言的婦女，可能只是指作妻子的。這樣就能解釋為何她們不應公開挑戰教會的先知講道，而要回到家中問自己的丈夫（35節）。否則，她們便可能在教會中挑戰自己的丈夫，以致違背了神吩咐她們要順服丈夫的命令（34節）。<sup>12</sup> 這裏所提到的“律法”，不可能是指舊約某段吩咐婦女要在公眾崇拜中靜默不言的經文，因為根本沒有這樣的經文。它也不可能是源自創世記三章16節，因為保羅在別處從來沒有引述人類墮落的後果，作為**基督徒**要有美好品行的理據。<sup>13</sup> 確切地說，他大概是暗指創世記第二章中創造的次序和目的，正如他在十一章8至9節論及女人應尊重她們的頭時所提出的理據一樣。

故此，第36至38節是保羅對哥林多信徒所發出的挑戰，要他們不可輕率地拒絕他的勸勉。假如其他各教會都依從保羅在這件事上的教導，他們又怎可以成為惟一的例外呢（36節）？那些質疑保羅教導的人，無疑會藉着宣稱聖靈帶領而為自己的悖逆辯護（37節上）。因此，保羅補充說，如果他們真是跟從聖靈的帶領，他們就會承認保羅的見解是從主而來的（37節下）。如果他們繼續我行我素，就顯明他們並非追隨聖靈，主將會繼續完成祂的工作，任由他們不參與其中（38節）。（NIV腳註及《和》的譯法〔“若有不知道的，就由他不知道吧！”〕反映的是一個證據支持較少的異文，可能是為了使文本讀來更為通順而加入的改動。）

10 Morris, *First Corinthians*, 196.

11 參 Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 135。

12 參 E. Earle Ellis, "The Silenced Wives of Corinth (1 Cor. 14:34-5)," in *New Testament Textual Criticism*, ed. Eldon J. Epp and Gordon D. Fee (Oxford: Clarendon, 1981), 213-220。

13 提前二14也不例外，雖然一般的解釋與本書完全相反。見 Craig L. Blomberg, "Not Beyond What is Written: A Review of Aida Spencer's *Beyond the Curse: Women Called to Ministry*," *CTR* 2 (1988): 413-414。

最後，第39至40節將三章經文（十二~十四章）——尤其是這最後一章，帶至一個很適當的結論，因這兩節經文平衡了保羅所關注的兩點：自由與組織體系。所有恩賜都有其功用，但每種恩賜都必須在合一和愛中用以建立教會。

### 應用原則



當代大部分教會的崇拜，與第26節所描繪的哥林多教會崇拜的圖畫有着差異，使這節經文的應用產生困難。至於在第34至35節保羅為何要婦女閉口不言所引起的爭論，則令我們在應用這兩節經文上遲疑不決。然而，從整體而言，本章經文仍有不少重要原則有着跨越文化的價值。

第26至33節說明了基督徒崇拜的幾個重要方面。正如在第十二章，保羅極力鼓勵每位信徒都積極參與教會，或運用本身的恩賜。難怪在教會歷史中，通常是那些小型的、非正式的團契增長得最快，福音工作做得最有效；它們可能是剛剛起步的新植堂會，或是在某些較具規模的教會中的小組。<sup>14</sup> 即使是這個趨勢以外的例子，如大型佈道會吸引了大量的決志者，除非將這些初信者帶進地方教會繼續接受栽培和門徒訓練，否則難有長遠的果效。<sup>15</sup> 栽培的重點包括讓初信者有機會運用其恩賜。第26節就像這下半章的“標題”，提醒我們保羅在27至38節論及的先知講道和說方言的原則，也適用於所有恩賜。當中最重要原則是，神賜予這些恩賜，是為了讓教會內**每位**信徒都能夠為了整個“身體”的成長而貢獻所長（12節）。

第27至33節藉着強調崇拜必須按次序進行，平衡第26節的教導。雖然保羅一直沒有提及教會領袖，但並不表示教會沒有領袖。使徒行傳十四章23節記述保羅和巴拿巴每到一間教會傳福音，便會在那裏選立長老。我們先前描述哥林多教會中那些庇護人的角色時，亦已指出該教會確實擁有一些極具影響力的領袖（見導論，16-17頁）。雖然基督教像一般新興的宗教團體一樣，組織機制在她出現的頭幾個世紀裏不斷發展，卻有證據顯示她

14 參 Gibbs, *Church Growth*, 234-274。

15 Christopher Catherwood, *Five Evangelical Leaders* (Wheaton: Harold Shaw, 1985), 201-202。

由一開始便有一個固定的架構。我們不能預先假定保羅並沒有寫過教牧書信，而把有關監督和執事的職分，以及候選人條件的討論（提前三1-13；多一6-9），歸類為保羅書信時期之後的事情。保羅是腓立比書的真正作者，畢竟這是無可爭議的；他在信中，一開頭便明確地向教會這兩類職分的人問安（腓一1），該書信的成書日期不會遲於公元62年，即僅在寫完哥林多前書的七年之後。<sup>16</sup>

第27節加上第13節讓我們看見可以有兩種翻方言的情況。倘若某位信徒知道自己擁有翻方言的恩賜，就可以更有信心地去說方言，因為他深信自己接着能夠把方言翻出來。有趣的是，第13節引出有關方言的段落，其中顯示方言的作用並不在於對神的百姓傳講信息，而是用於禱告和向神發出讚美。也許在這類情況下，人們通常較自然地預期說方言者能夠翻出自己所講的信息。如此，這類人亦可以私下說方言，又明白自己所講的意思。但另一方面，第28節則承認十二章30節的真理，即並非所有說方言的人都必然能夠翻方言。倘若這類人在聚會時，不曉得會眾中有沒有人擁有翻方言的恩賜，那麼，他們若要說方言，就須加倍當心。

在一些從來沒有經歷過方言的地方，讓那些相信神帶領他們說方言的人在一個不騷擾其他人的適當時機開口一試，大概也是合宜的。但是，他們可能要謹慎從事，若感受到參與聚會的人對說方言抱有一種開放的態度則另當別論。要是沒有人能翻出方言，他們在該次聚會就應該中止說方言，直至他們有理由相信與會者中有人能翻方言。教會中或許也有信徒，感到自己能理解方言所傳遞的信息，但因過於害怕或害羞而不敢說出來。

考慮到我們對第5節上和31節的解釋，我們必須繼續強調，信徒絕不應當嘗試把擁有任何一種恩賜，作為衡量某種屬靈狀況的準則。任何人堅稱所有基督徒都會作先知講道，或說方言，或經歷到任何一種特定的屬靈恩賜，都是不合理的。然而，這兩節經文的確表明，所有信徒都有可能獲得某一種特殊恩賜，包括這裏所講的兩種。因此，我們仍然可以祈求某一種我們深切感到將會造就教會的恩賜，但我們卻絕不可以宣稱神一定要賜給我們。

16 有關在保羅論到的教會裏，能夠兼容權威性結構與自發運用靈恩方面所作的精闢討論，見 Ellis, *Pauline Theology*, 87-121。

我們亦幾乎可以肯定這兩節經文暗示：在保羅的心目中，他預期聖靈按其主權分派恩賜時是不論人的性別的，正如十二章11節一樣。我們也不須要試圖將這兩節經文與十二章29節作出區分，堅稱所有信徒都可能會偶然作先知講道或說方言，而只有部分人會經常如此行，別人便因此而認定他們確實擁有這兩方面的恩賜。聖經沒有任何地方顯示過，一個人是否擁有某種恩賜，取決於他運用該恩賜的頻密程度。此外，有些專門用語在某些情況下無疑可以同時指到恩賜和職分（教導／教師、牧養／牧師，可能還有先知講道／先知），但是，哥林多前書十二至十四章卻沒有暗示過保羅考慮的是職分問題。<sup>17</sup>

對於主張信徒在說方言、翻方言和作先知講道時要有“欣喜若狂”的表現，第27至32節亦加以駁斥。倘若某人有上述行為時真的“失控”，那麼，他就不是受聖靈掌管！這幾節經文表明，即使是那些較具超自然能力的恩賜，也並不具有等同聖經的權威，因為可以想像得到，如果發言者仔細依照保羅所釐定的指引，就絕不可能說出某個特定的啓示。“真理不是靠多說得來的。”<sup>18</sup>再者，信徒不可假設真正的方言或先知講道就一定被傳講或傳譯得正確無誤，否則，保羅就沒有理由吩咐會眾“慎思明辨”了（29節）。

關於這個問題，使徒行傳二十一章4節有一個很好的例子。在那裏路加記述了推羅的基督徒如何“被聖靈感動”（在徒十一28亦用了同一個表達方式來記述亞迦布說預言），勸保羅不要上耶路撒冷去。二十一章11節記述，亞迦布來到凱撒利亞，奉聖靈的名宣布：如果保羅按計劃去耶路撒冷，就要被下到監中。但保羅仍然不聽勸，當他決意無論如何也要上路的時候，隨同保羅的信徒只好說：“願主的旨意成就。”有人誤解了主的旨意，但誤解的人似乎並非保羅！推羅的基督徒很可能與亞迦布獲得了同樣的信息，但他們卻可能將對保羅命運的預測，誤解為吩咐他不要去。當他們把從主領受的話表達出來時，就好像是聖靈親自吩咐保羅不要繼續上

17 詳參 Grudem, *The Gift of Prophecy*, 234-238。

18 Harrisville, *1 Corinthians*, 242。



路。<sup>19</sup>顯然，基督徒必須有自由去測試其他信徒聲稱神私下給他們的啓示，看那“啓示”與他們相信神會親自帶領他們的方式是否吻合。

那麼，對於評估基督教的先知講道，我們可以推論出甚麼準則呢？林林提出七個建議：（1）它是否榮耀神，而非榮耀講者、教會或宗派？（2）它是否與聖經的教導一致？（3）它是否造就教會？（4）它是否本着愛心說出來？（5）講者是否有屬靈的謙卑，願意接受別人的批評和意見？（6）講者是否能夠自制？（7）信息是否有充足的教導，抑或似乎細節過多？<sup>20</sup>即使我們採用了上述的準則，始終還是會有模稜兩可的情形，更令我們相信這類信息不可盡信。不過，倘若信息明顯地抵觸了這些原則的其中幾點，教會就應該本着愛心，以堅定的態度要求講者停止自稱擁有發出屬靈信息的恩賜，或至少是在導師的帶領下，在較小型、較不公開的環境下按其恩賜給予培訓，使他能夠更正確或更適當地運用恩賜。

要有效地應用第34至35節，顯然取決於我們對這兩節的經文原意採納怎樣的見解。如果它們不是保羅所寫，或是它們正反映了保羅所駁斥的口號，那麼，我們顯然可以對當中的吩咐不予理會，甚至以實際行動來對抗出現在現今基督教圈子中的類似心態。但倘若它們確實反映了保羅的觀點——這個可能性似乎極高，那麼，我們不理會則是危險的（36-38節）。然而，那並不一定表示它們在今天仍具規範性，至少不是每一細節都要遵守。對於“保羅要婦女閉口不言”所作的某種文化上的解釋，倘被接受，那麼現代基督徒就可以在教會出現相類似的問題時——婦女作出缺乏教養的表現、聊天騷擾別人，或傳播假道理時，才要求婦女默不作聲。而且，對於作出同樣行為的男性，也應要求他們閉口不言。

如果我們把34至35節理解為針對評估先知講道，就可以有多幾個應用。對於那些將先知講道局限為較突發之現象的人，第34至35節的應用範圍也會局限在較為靈恩的教會中，因為只有這類教會容許這種先知講道。對於那些把先知講道作較廣義解釋的人，則將會再次提出婦女參與教會最高層領導的問題。倘若長老／監督的職分是專門負責教導和管理教會（提

前三2，五17），那麼，也許保羅是在阻止婦女擔任這個（惟獨是這個）職分。這個理解恰巧能解釋在提摩太前書二章12節裏這兩個動詞（“教導”和“管理”）的組合。保羅在那裏是談及監督的職事，他接着便立即在第三章開頭的幾節加以說明。<sup>21</sup>但假如我們把“婦女”理解為“妻子”則比較好，那麼，未婚的女性作長老，或丈夫與妻子一同承擔領導的崗位，或那些其丈夫不是該教會成員的女性擔任監督的職事（雖然最後這個安排從其他理由來看並不理想），就不必被禁止了。<sup>22</sup>而且，正如我們在十一章2至16節的討論中曾經指出的，對諸如婦女參與事奉這類敏感課題，我們最終必須綜合整本聖經的有關資料來理解。

有趣的是，在34節至35節，保羅為他的吩咐提出了同樣是三方面的理據，正如在十一章2至16節他論到人要榮耀自己的頭所提出的。這三方面包括文化上的羞恥（35節），在保羅時代眾教會的普遍做法（34節上），和訴諸創造的次序（34節下）。正如第十一章那樣，保羅用了特定情況的論據來支持特定的命令；而對較普遍的順服原則，則訴諸無時間規限的命令。<sup>23</sup>因此，生活在其他時空的已婚婦女，都可以自由地參與事奉，甚至評估先知講道，以及超越第29節所暗示的一般層次，只要她們不僭越領導的地位，違反神要她們尊重自己丈夫的命令。

第39至40節結束了保羅的討論，其中持平的結論值得注意。我們不敢把任何一種屬靈恩賜局限於某個以前的時代，或視任何一種屬靈恩賜為某些特定的信徒或教會不成熟的標記。然而，我們亦不敢將任何恩賜，尤其是方言和先知講道，作為任何準則。保持合一和互相造就始終是最首要的目標。一切事情都必須按規矩和次序而行。但保羅在這裏說的最後那句話，不是贊同死板的形式主義。不同的文化都有其獨特的禮儀。第十四章的重點仍然是強調自發性和自由。<sup>24</sup>教會應當是一個散發着喜樂和生命力的

<sup>21</sup> 見 Blomberg, "Not Beyond," 411-413。

<sup>22</sup> 參 Craig L. Blomberg, "The Globalization of Biblical Understanding," in *The Globalization of Theological Education*, ed. Robert A. Evans, Alice F. Evans and David Roazen (Maryknoll: Orbis, 1993), 219。

<sup>23</sup> 參 Stephen Clark, *Man and Woman in Christ* (Ann Arbor: Servant, 1980), 183-189。

<sup>19</sup> 有關此例子，尤見 Murray J. Harris, "Appendix: Prepositions and Theology in the Greek New Testament," in *NIDNTT*, vol. 3, 1183。

<sup>20</sup> Green, *Corinth*, 77-78。

的地方，但絕對不可以演變到一個地步，令外人遭受排斥，而教內人也因此疏離。

### 當代應用



值得注意的是，在基督教的圈子裏有些重要派別仍然堅稱，所有真正想參與神之作為的信徒，必須經歷某種明顯較具超自然能力的恩賜；這種堅持完全違背了本章下半部分的保羅神學。另一些情況是，有些教會不作這樣的強調，卻繼續周而復始地違背保羅為說方言和先知講道而定下的規章。他們不斷地聲稱主的話語是絕對不可以由人去檢驗或挑戰的；事實上亦沒有任何機制來作這種檢驗的工作。在每次崇拜中，都遠不止兩三個人說方言。他們教人祈禱，或在吩咐人祈禱時為人按手，以致令人相信會領受到某一種恩賜；然而，保羅已經明確表明，他們不可能獲得任何確據，保證神願意將那一種特別的恩賜賜給他們。

有些教會則更加狡猾，他們有一段固定的時間，讓一大羣人同時大聲用方言祈禱，辯稱此舉只是多人同時運用私下禱告的語言。然而，非信徒若見到這種行為，可能會跟見到一般說方言而有的反應相同（重溫23節），所以，這種神學上的花招似乎是不攻自破的。當保羅說“只好兩個，至多三個人”和“且要輪流着說”（27節）的時候，指的正是字面上的意思。而私下禱告的語言，是為了讓個人在私下得着造就。“讓羣體得着造就，是進行集體崇拜的基本原因；集體崇拜不應變為一個由成千上萬的個別敬拜體驗組合而成的聚會。”<sup>24</sup>

另一方面，非靈恩派的教會從第26節可學到頗多的功課。如果每位信徒所得之恩賜是用來造就教會整體，那麼，教會就必須提供機會讓每位會友都可以在公開崇拜中運用那些恩賜。普里茅斯弟兄會（Plymouth Brethren）是現代少數實踐這項教導的教會之一，但即使是他們那種“自

犧牲”的分享，也可能變成墨守成規。

假如保羅要寫信給今天一般的教會，他的提醒可能要走到另一個極端了。他要糾正的不再是沒有規矩、製造混亂的自發性程序，反而是次序井然卻往往令人感到沉悶的崇拜程序。連最小型的教會通常也會為每位會友印製或油印一份聚會程序表，列出各項即將進行的項目；而且，一旦印在紙上，對那些策劃程序的人來說，就變成神聖不可侵犯的東西。彷彿在星期二程序表付印之後，聖靈就甚麼都不會帶領任何人去說或做似的。<sup>26</sup>

崇拜有固定的程序未必是壞事，但如果採用程序表，就必須每次均為會眾預留機會，讓會眾較自發地分享主如何帶領他們，在崇拜中造就教會。有些教會能夠很有效地作出這方面的安排，他們在崇拜中預留一段時間，會眾中的任何人都可以要求同唱或領唱一首聖詩、分享一個簡單的信息、獻上一個祈禱、分享神應允祈禱的見證等等。倘若星期日上午的崇拜規模太大，令大多數人作上述分享感到有壓力，就必須為他們找其他適宜的場合去作這些事——例如主日學、其他特別的崇拜聚會，或在信徒家中舉行的小組聚會。另一個甚至更具深遠意義的，可能要算家庭教會運動的復甦了，這在靈恩派和越來越多非靈恩派的圈子中正在興起。當有幾間地點相近而意念相同的家庭教會，她們便可以定期舉行較大型的聯合崇拜和教導性聚會，共同分享只有一間教會是不能得到的資源。<sup>27</sup>

與此同時，第27至33節提醒我們，無論崇拜的結構如何具有創意或彈性，當有人違背或不依從聖經的教導時，那些獲正式認可的領袖必須有權去阻止或糾正。當某人大聲說方言，卻沒有人接着翻方言時，崇拜的主席

24 William Richardson, "Liturgical Order and Glossolalia in 1 Corinthians 14.26c-33a," *NBJ* 32 (1986): 150: "保羅並非要阻止熱切的情感表達，他的吩咐只關係到在羣體中分享那經歷時的方式。"

25 Fee, *First Corinthians*, 667.

26 Chafin, *1 and 2 Corinthians*, 173.

27 後者越來越多被稱為“細胞教會”（cell-churches），而前者則被稱為“快速應變教會”（metachurches）。要更多認識細胞教會，見自1992年創刊的期刊 *Cell Church Magazine*。有關快速應變教會的詳細描述，見 Carl F. George, *Prepare Your Church for the Future* (Old Tappan, N.J.: Fleming Revell, 1991)。



就當呼籲具這恩賜的人站起來翻方言。倘若沒有人站出來，作主席的就當要求在那次聚會裏中止說方言。事實上，這是今天許多教會依從的做法，不過有時對於說方言而無人翻的情況，會作無聲的容忍。

還有另一種情況，就是當沒有人回應翻方言的呼籲時，崇拜主席本人通常就會暫代這職務。在這種情況下，很難不令人懷疑“翻出的方言”是編造的。如果神一開始便將方言的解釋讓某人知道，他就應該立即說出來。若留待沒有人願意翻才說出來，只會令人失望，覺得這較像一個“挽回面子”的手法。

要測試在某個場合裏翻方言的真實性，有一個稍為大膽卻肯定可靠的方法，就是讓一位真正懂得某種會眾中無人知曉的外語的人，用該種外語說出一段簡短的信息。如果有人把該信息翻出來，卻完全不符合原意，經過數次試驗結果依舊，我們就可以肯定那“翻譯”不是出於聖靈。<sup>28</sup>

我們若將1至33節與現代基督徒的做法作一比較，雖難免有很多例外，卻可以得出兩個概括的推論。首先，大量靈恩派基督徒如此強調在不同的名目下的所謂“主的話”，然而，那些話是那麼的陳腐、反覆和毫無新意，使人無法不懷疑它們大部分是出於人的編造。神不會刻意經常採用奇特的方法來吸引人去注意那麼普通的東西。也許這些圈子中確實有少數人經歷過真正的恩賜，其他人則渴想或被鼓勵去跟風，因此他們便靠自己的力量去模仿真正的恩賜。其次，大量非靈恩派基督徒如此受制於崇拜的傳統模式，以致聖靈除非基本上中斷程序，否則就不能闖入。絕大部分教會成員深信自己的恩賜是微不足道的，無怪乎他們始終保持一種不投入的態度。這兩類基督徒都不過是按照他們的屬靈傳統的模式來敬拜，而非真誠地尋求徹底革新以符合哥林多前書第十四章的教導。<sup>29</sup>

當我們讀到第34至38節時，又進入了另一個在應用上意見衝突的迷宮。許多平等主義者會不加思索便贊同兩個最不可能的解釋中的一個——

28 參 Carson, *Spirit*, 87。不過，不曉得“假冒”說方言是不是比“假冒”翻方言沒那麼令人反感！

29 要有一個好的開始，見 Ronald Allen and Gordon Borrer, *Worship: Rediscovering the Missing Jewel* (Portland: Multnomah, 1982)。

即認為第34至35節是後來加進去的，或是哥林多信徒的一句口號；他們這樣做並不令人感到出奇。同樣可以預料的是，一些階級主義者會繼續嘗試維護對這兩節經文作絕對性的解釋，對十一章5節完全不加理會，而且在這個辯護的過程中，他們亦把一般的釋經常識撇在一旁。其實，不論平等主義者或階級主義者，只要支持其他先前所提過的任何一種觀點（參297-300頁），就可以既保持較大的可信性，又不失本身的立場。如果保羅針對的是缺乏教養，或是聊天、傳假道理的問題，那麼，我們就應該找出現今類似的情況，適切地應用。當信徒因為受教育不多，經常提問而過度騷擾崇拜的進行，教會就應該為他們另外安排時間，作私下的教導。許多教會都能夠有效地滿足這方面的需要，為慕道者或初信者編配特別的課程，也會為成年信徒編排不同“等級”的課程，使他們由淺入深地認識信仰。令人遺憾的是，有些教會竟容忍參與崇拜的人在聚會中不停地講話，或遲到早退，妨礙周圍的人專心敬拜。在講壇上明確勸阻這些行為，事實證明可以是很有效的。

倘若第34至35節所談論的，是哥林多教會要由全男性組成的長老團評估先知講道的問題，那麼，我們要問的就是，現今有甚麼是在功能上與昔日長老團相同的？此職事通常與主任牧師的崗位非常近似——至少對會眾制的教會而言是如此，除了某些十分罕有的例子——由幾個人組成長老團，真正與昔日長老相同，負責教導和處理會眾事務。在長老制或主教制的教會，即使是主任牧師也得服從在其之上的更大權力架構；所以，即使在教會的層面由一位女性作主任牧師，仍然可以保留女性順服的角色。而女性參與教會的一般領導工作，特別是那些評估聲稱是傳遞神信息的工作，都不應受到阻止，以免妨礙她們充分發揮其屬靈的恩賜。

男女信徒同樣必須更標準一致和更敏銳地，評估領袖們每週傳講給他們的信息。我們正處於基督徒領袖專業化的時代。一個容易輕信的平信徒，多不能分辨在眾多自由派教會中同等異端的講道，或在眾多保守派教會中鼓吹種族主義和其他形式之歧視的講道，以及在這兩類教會中含較輕微錯誤和陳腔濫調的講道；對此他們往往會“照單全收”。一個較好的模式是，在主日晚上（或別的時間）用問答或對談的方式討論主日上午講壇

的信息，或是牧者在講道之前及／或後，與一羣受過訓練的平信徒討論講道的內容，作好準備和徵詢意見。<sup>30</sup>

同樣令人困擾的一個現象，是教會會友對某些到訪的基督教名人的信賴程度，高過對自己教會的牧師。教會偶爾邀請一些嘉賓講員，給會友帶來一些新的看法和活力，是件好事，但許多教會卻倚重外人提供專門知識，其實教會應該自行在會友中間進行這方面的培訓。例如，一位神學講師可能為會友帶來豐富的聖經和神學知識，是一般會友鮮有能及的；但隨着坊間不同種類的釋經書和聖經研究工具的湧現，我們就當鼓勵所有會友都經常運用這類資源。

第36至38節令人思想到那個經常涉及宗派分別，以致妨礙當代福音派教會達致強效而可見的合一的問題。倘若某一特定教義或做法，只有當一小分支的基督教教派在實行，那它就不大可能是聖經中明確的命令，因此，也不重要到足以引致信徒分裂。運用這原則的例外情況，主要是在關於種族、性別、年齡等歧視的問題上，因為被歧視的羣體已被定義為少數派！許多基督教機構在基本信仰立場上所達致的大原則性共識，也值得教會同工仿效。<sup>31</sup> 如此，有關洗禮、教會組織體系、末世觀等看法，便不再妨礙教會攜手合作，共同為神國度的擴展而努力。當然，對婦女角色的不同見解也屬於這個類別。

我們極其須要互相容許對方有足夠的自由，可以同意或不同意某些看法，建立不同的模式，並且鼓勵信徒羣體按照本身對聖經的最佳理解，決定男性和女性在家庭和教會中的應有角色。平等主義者和階級主義者同樣必須停止指控對方不符合聖經教導，反而更謙卑地承認聖經在這些方面並沒有足夠清晰的教導能使任何一方的意見成為教條。

同樣的道理對靈恩派與非靈恩派來說也是相當真確的。第39至40節結尾那幾句極為清晰的話，卻被現今大部分教會置之不理。許多非靈恩派教

30 參例：Roger E. van Harn, *Pew Rights* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 149-159。

31 我們特別會想到那些被廣泛認可的教義宣言，包括出自National Association of Evangelicals和the International Fellowship of Evangelical Students的；也想到Lausanne Committee for World Evangelization的各類文件。

會完全禁止說方言，而許多靈恩派教會的崇拜卻很少按規矩和次序進行。正如弗伊指出的：

有趣的是，那些人如此堅定地相信聖經是神的話語，同時卻要如此費力地迴避39至40節那淺白的意思。這顯然是一大諷刺。保羅宣稱他在這幾章所寫的內容都是主的命令；真不曉得他會怎樣將第38節應用在那些完全違背這命令的人身上。<sup>32</sup>

另一方面，倘若絕大部分的基督徒都遵行保羅的命令，靈恩現象所造成的分裂大多數可以避免，保羅甚為關注的信徒互相造就亦得以強化。平衡地實踐保羅命令的最佳例子，可見於禮儀教會靈恩更新運動。但是，那些在組織與自由方面能結合得很好的教會，有時會出現其他問題，尤其是專權的靈恩領袖加上複雜的宗派等級制度所施加的高壓管治。教會若能真正管理好會眾，又能在崇拜中使自發與組織之間達致平衡，把兩者結合起來，就能反映出保羅的理想。不過，這類教會始終是鳳毛麟角。

32 Fee, *First Corinthians*, 713.



的福音。我們也應該對這些福音的意義和價值有正確的認識。這不僅是神學的問題，也是實踐的問題。我們應該在傳福音時，作好準備和預備意見。

同樣令人困擾的一個現象，是教會會友對某些到訪的福音傳道者，往往只注重其外在的表現，如穿著、言談、舉止等，而忽視其內在的屬靈生命。這是不對的。我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。

我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。

我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。

同樣的道理對福音傳道者來說也是成立的。我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。我們應該尋求那些真正有生命、有力量、有智慧的人。

# 林前十五 1-34

## 第十五章

<sup>1</sup>弟兄們，我如今把先前所傳給你們的福音，告訴你們知道。這福音你們也領受了，又靠着站立得住；<sup>2</sup>並且你們若不是徒然相信，能以持守我所傳給你們的，就必因這福音得救。

<sup>3</sup>我當日所領受又傳給你們的，第一，就是基督照聖經所說，為我們的罪死了，<sup>4</sup>而且埋葬了，又照聖經所說，第三天復活了，<sup>5</sup>並且顯給磯法看，然後顯給十二使徒看，<sup>6</sup>後來一時顯給五百多弟兄看，其中一大半到如今還在，卻也有已經睡了的。<sup>7</sup>以後顯給雅各看，再顯給眾使徒看，<sup>8</sup>末了，也顯給我；我如同未到產期而生的人一般。

<sup>9</sup>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。<sup>10</sup>然而我今日成了何等人，是蒙神的恩才成的；並且他所賜我的恩不是徒然的。我比眾使徒格外勞苦，這原不是我，乃是神的恩與我同在。<sup>11</sup>不拘是我，是眾使徒，我們如此傳，你們也如此信了。

<sup>12</sup>既傳基督是從死裏復活了，怎麼在你們中間有人說沒有死人復活的事呢？<sup>13</sup>若沒有死人復活的事，基督也就沒有復活了。<sup>14</sup>若基督沒有復活，我們所傳的便是枉然，你們所信的也是枉然！<sup>15</sup>並且明顯我們是為神妄作見證的，因我們見證神是叫基督復活了。若死人真不復活，神也就沒有叫基督復活了。<sup>16</sup>因為死人若不復活，基督也就沒有復活了。<sup>17</sup>基督若沒有復活，你們的信便是徒然，你們仍在罪裏，<sup>18</sup>就是在基督裏睡了的人也滅亡了。<sup>19</sup>我們若靠基督只在今生有指望，就算比眾人更可憐。

<sup>20</sup>但基督已經從死裏復活，成為睡了之人初熟的果子。<sup>21</sup>死既是因一人而來，死人復活也是因一人而來。<sup>22</sup>在亞當裏眾人都死了；照樣，在基督裏眾人都要復活。<sup>23</sup>但各人是按着自己的次序復活，初熟的果子是基督，以後在他來的時候，是那些屬基督的。<sup>24</sup>再後，末期到了，那時，基督既將一切執政的、掌權的、有能的，都毀滅了，就把國交與父神。<sup>25</sup>因為基督必要作王，等神把一切仇敵都放在他的腳下。<sup>26</sup>儘末了所毀滅的仇敵就是死。<sup>27</sup>因為經上說：“神

叫萬物都服在他的腳下。”既說萬物都服了他，明顯那叫萬物服他的，不在其內了。<sup>28</sup>萬物既服了他，那時，子也要自己服那叫萬物服他的，叫神在萬物之上，為萬物之主。

<sup>29</sup>不然，那些為死人受洗的，將來怎樣呢？若死人總不復活，因何為他們受洗呢？<sup>30</sup>我們又因何時刻冒險呢？<sup>31</sup>弟兄們，我在我主基督耶穌裏指着你們所誇的口極力地說，我是天天冒死。<sup>32</sup>我若當日像尋常人在以弗所同野獸戰鬥，那於我有甚麼益處呢？若死人不復活，

“我們就吃吃喝喝吧！

因為明天要死了。”

<sup>33</sup>你們不要自欺，濫交是敗壞善行。<sup>34</sup>你們要醒悟為善，不要犯罪，因為有人不認識神。我說這話是要叫你們羞愧。

### 經文原意



在保羅這封書信下半部分處理哥林多信徒來信所提出的問題中(七1~十六4)，有幾個重要主題是沒有任何線索顯示哥林多信徒提問過甚麼的，本段經文(十五1-34)所論的是其中的第一個。它也不像七章1節、八章1節和十二章1節那樣，用“論到”作為開始。但在十六章1節保羅又再次採用“論到”這短語，所以，他在十五章省略不用它，可能只是想有些變化。另一個可能性是，這部分實際上與十二至十四章有更緊密的關係，反映了哥林多教會中那些作先知講道和說方言的人所傳講的內容。第三個可能性是，第十五章道出了哥林多信徒面對的其他一切問題的根源，是別的地方沒有提到的。

無論如何，第12節(“怎麼在你們中間有人說沒有死人復活的事呢？”)明確道出了哥林多教會中一些信徒的立場，保羅所回應的正是這挑戰。哥林多信徒所否定的，顯然並非死後的復活，因為古時幾乎所有人都相信這點。確切地說，他們要反駁的是猶太人和基督徒所提出的身體復活的教義，而支持某一種較接近希臘式的信仰，就是認為人死後只是靈魂不滅(參提後二17-18)。他們過分強調末世已經來臨(參21頁)，為了與這論調一致，他們就如一些後期的諾斯底主義者那樣，也許已經將“復活”一事

視為一種靈性上的改變，並且相信他們在今生已經獲得了。<sup>1</sup>

第十五章可分為兩個主要部分：第1至34節陳述了保羅肯定身體復活的論據，而35至58節則討論了復活之身體的特性。第一部分亦可分為兩大段：第1至11節重述了基督身體復活的事實，第12至34節說明了不相信和相信此事實的不同後果。第一大段還可依次分為三小段：第1至2節是引入保羅探討復活問題的序言；第3至8節敘述初期基督徒對基督受死和復活的教義或信念；而第9至11節則強調了保羅的獨特角色，即為復活的主作“不合時”的見證。

保羅首先提醒哥林多信徒應該記得的事情。當說“告訴你們知道”的時候，其實保羅是帶着難過的心情和諷刺的語調說出的，他特別採用了哥林多信徒喜歡的用詞“知識”(gnosis)，彷彿他們以前從來沒有聽過這個核心教義似的(1節)。但這卻是他們最初成為基督徒的時候所相信的，而且，他們惟有繼續相信耶穌的身體已經復活，才能顯明他們擁有真正的信心，能一直持守到底(2節)。第2節的“徒然”也可譯為“掉以輕心的”或“未經仔細考慮的”。<sup>2</sup>

保羅在第3至7節重述了他最初教導哥林多信徒的基要傳統。雖然保羅因為在大馬色的路上直接遇見復活的主而成了基督徒，改變了他對基本教義——包括基督復活——的想法(加一12)，但那時他大概不可能認識他在這裏提到的所有見證人，直到後來有機會跟他們當中的兩位面談為止——就是彼得和雅各(加一18-24)。<sup>3</sup>早期的傳統當然包括基督的受死、埋葬、復活，和一次或多次的顯現。這裏也將復活包括在內，使這段經文成為基督教最早談及復活的口頭或文字見證，是個“非常重要”(參3節裏的“第一”)的教會傳統。

1 這背景的詳盡資料，尤見 Richard A. Horsley, "How Can Some of You Say That There is No Resurrection of the Dead?: Spiritual Elitism in Corinth," *NovT* 20 (1978): 203-211。

2 Robertson and Plummer, *First Corinthians*, 332.

3 關於加一和林前十五的協調，尤見 Ronald Y. K. Fung, "Revelation and Tradition: The Origin of Paul's Gospel," *EvQ* 57 (1985): 23-41。不少學者曾經圍繞著“第3至7節的內容有多少是保羅從傳統所得？”這問題作出討論，但幾乎沒有共識。一個概括論述，見 John Kloppenborg, "An Analysis of the Pre-Pauline Formula in 1 Cor. 15:3b-5 in Light of Some Recent Literature," *CBQ* 40 (1978): 351-367。



“基督……死了”這句話（3節），是特別駁斥那些幻影說的支持者；他們相信基督只是看來好像人，卻不具真實人體（因為他們相信物質的本質是邪惡的）。基督是“為我們的罪死了”，指向一種代贖的行動——代我們受了我們應得的懲罰。“照聖經所說”這句，保羅想到的可能是像以賽亞書五十二至五十三章那些論到神的受苦僕人的經文。耶穌被埋葬（4節）再次證明祂真的死了，同時亦指向那個空墳和復活的真實性。“第三天”的計算方式是：受難日星期五是第一天，星期六是第二天，復活節的清晨是第三天。我們不太清楚舊約中哪處經文指到基督在第三天**復活**，也許保羅的意思只是想指出聖經早已表明基督的復活，而在他腦海中出現的，可能是像詩篇十六篇8至11節和一百一十篇1至4節等經文（參徒二24-36）。假使那樣的話，“照聖經所說”一語所修飾的便只是動詞“復活”，而非片語“第三天”。然而，他的確亦能在以下的經文中找到一些預表的含意，論到神會在第三天證實祂子民的清白，這些經文包括：創世記四十二章10節、出埃及記十九章16節、約書亞記二章22節、以斯拉記八章32節、以斯帖記五章1節、約拿書一章17節（參太十二40），特別是何西亞書六章2節。<sup>4</sup>

第5至7節開始提供一份重要的見證人名單，以證明耶穌復活的真實性。就在耶穌復活的那個星期日，祂曾親自向彼得顯現（路二十四34）。“十二使徒”（5節）大概是指原初的十二門徒，雖然猶大和多馬並不在場（約二十19-24）。聖經中沒有在別處提到基督曾向五百多人顯現（6節），但那時這些人當中仍有一大半健在，可以親口證明保羅所言非虛。聖經中也沒有在別處提過基督曾向雅各顯現（7節，所指的是主的兄弟），但雅各可能正是因此而悔改信主的（對比約七5他對耶穌的態度）。至於在眾使徒面前顯現，可以是指以下時刻中的任何一個：復活的那個星期日晚上（約二十24-29）、授予大使命的時候（太二十八16-20），或基督升天那日（徒一1-11）。

耶穌升天，表明祂復活後向人顯現的那段時間已告終，以後沒有人會期望再透過這種形式見到耶穌。因此，祂向保羅“私下顯現”（8節；參徒九1-31）便令人十分震驚。“未到產期而生”是譯自希臘文“小產”這個

詞。小產當然是早於產期而出生，但復活的耶穌向保羅顯現卻是比一般的來得遲，因此NIV將之譯為“不正常地出生”。然而，保羅所想到的也可能是當基督向他顯現的時候，神在他一生中的旨意一直還未實現。而且，“跟其他曾經伴隨耶穌在世事奉的使徒相比，他未曾經過正常的懷孕期便出生了”<sup>5</sup>。

保羅在第9至11節承認自己不配作使徒，因為他曾經逼迫初期的基督徒（9節；參徒八1，九1-2）。但他卻將這種承認弱點的表白，變成彰顯神恩典的機會。而且，這恩典並非使他變得懶散怠惰，反而激發他加倍努力，成就更大的工作（10節）。然而，為免別人以為他自高自大或喜歡與人爭競，他在本段結尾的時候，特別強調所有使徒對復活的信息都持有一致的看法，這亦是最初令哥林多信徒得救的信仰（11節）。第11節下重複了第1節的思想，為第十五章的第一大段作了總結。

第12至34節形成了一個ABA的模式，第12至19節和第29至34節均據理指出，倘若沒有身體復活一事，基督徒的信仰和生活方式便顯得荒謬。中間的20至28節，則極其肯定身體確實會復活，同時指出因着這重要教義而帶來的某些結果。第12至19節的重點是：如果所有基督徒將來不會有身體復活，那麼耶穌本人的身體也沒有復活，如此，基督教也就是的。保羅在這幾節經文中，不斷從不同的角度來重複這個思想。要是沒有身體復活一事，便會帶來以下的結局：眾使徒所傳的，和哥林多信徒所信的都是無用的（14節）；保羅和他的同伴都是說謊的人（15節）；全人類都要為到本身的罪而被定罪（17節）；那些已死的人——包括信徒，都要永遠滅亡（18節）。結果，基督徒就是最值得別人同情或可憐的，因為他們為了一個無意義的應許（19節），而放棄了物質的享受，並忍受迫害的痛苦（30-32節）。<sup>6</sup>

但保羅駁斥說，幸好上述這一切都並非真實的。基督的身體已經復

4 B. de Margerie, "Le troisième jour, selon les Ecritures, il est ressuscité," *RSR* 60 (1986): 158-188, 亦說明古代拉比如何在創二十二4的早期註釋中將這些經文相連起來。

5 分別見 George W. E. Nickelsburg, "An Εκτροφή, though Appointed from the Womb: Paul's Apostolic Self-Description in 1 Corinthians 15 and Galatians 1," *HTR* 79 (1986): 198-205; Barrett, *First Corinthians*, 344。

6 第19節的“只”字，在希臘文裏可以用來修飾整節經文（正如NIV），或修飾“我們有指望”這個短語。若為後者，第19節將會是在“只有信心〔即盼望〕，與因着基督展視了復活的生命之事實而產生的信心”這兩者之間作出對比——Nigel Turner, *Grammatical Insights into the New Testament* (Edinburgh: T & T Clark, 1965), 113。

丟進鬥獸場中與野獸搏鬥，而保羅亦極難在搏鬥之後幸存。事實上，有關與野獸搏鬥的這種表達方式，昔日常用來比喻與人的對抗（尤參 Ignatius, *Romans* 5.1）。有些人認為保羅指的是發生在以弗所的暴亂（徒十九23-41），但那件事似乎發生於他離別該城之前不久（徒二十一），因此是在寫了哥林多前書之後（參林前十六8）。保羅可能是暗指其他對他的生命構成威脅的攻擊或迫害，是我們所不知道的。哥林多後書一章8至11節似乎是在回想這件事。一個早期的傳統指稱保羅在以弗所曾經被短暫囚禁，而有些近代學者亦認為他在這次被囚禁的期間，寫了腓立比書和／或其他監獄書信（歌羅西書、以弗所書和腓利門書）。簡言之，我們沒有足夠的證據得知他在這裏想起的是甚麼危險的景況。

第32節下反映了第19節的反面推論。倘若我們只有今生，那麼，我們就應該盡情享樂，正如伊壁鳩魯主義者（Epicurean）所追求的一樣。保羅就像早幾百年的先知以賽亞和傳道書的作者（賽二十二13；傳二24）一樣，套用了他們那句眾所周知的口號。然而，他立即否定了這個推論，因為基督確實復活了。取而代之，他引用了另一句流行的希臘諺語“濫交是敗壞善行”，出自公元前4世紀的喜劇劇作家孟尼拿（Menander）的筆下（33節）。那些否定復活的人就是同夥的惡人，惡人同夥就是“濫交”，而他們那種二元論的假定（“物質並不重要”），只會鼓勵淫亂的行為（正如第五至六章討論的）。保羅透過再次責備哥林多信徒缺乏知識（gnosis），勸他們不要踏上歧途（34節），嘗試使他們自覺羞愧而悔改（參六5）。

### 應用原則



“復活”是我們基督教信仰最核心的教訓。當保羅在猶太眾領袖面前受審，他將別人對他的指控總括為“盼望死人復活”（徒二十三6；參二十四21，二十六6-8）。當他為了雅典人而幾乎用另一種形式來包裝福音，他所傳的始終不離開“耶穌與復活的道”（徒十七18）。他在哥林多前書十五章所強調的復活，與他在二章2節所說的話完全沒有衝突——基督的死和復活是不能分割的。基督若沒有復活，祂的受死便沒有永恆的意義。為了抗衡那些嘲笑耶穌的軟弱和僕人身份的人之言論，保羅必須強調基督被釘十字架；但為了駁斥那些否定信徒和宇宙將來在物質上有盼望的言論，保羅又必須強調耶穌的身體已經復活。歷

史上，東正教最強調基督復活；羅馬天主教則最強調基督被釘十字架；新教則交替地側重其中一方——其實兩者均同樣重要。

縱然不同的社會所強調的東西都有所不同，尤其是各個社會對復活這信念的各種異議，但這教義始終必須是基督教神學的核心。要應用本章，首先須要將第1世紀關於死後有生命的信念，與其他社會的類似信念作一對比。然後，才能更清晰地顯出基督教復活教義的獨特性和重要性。在保羅的時代，幾乎所有人都抱有一個超自然的世界觀，使人至少會相信死後有生命。但是，大多數希臘人和羅馬人都不認為這牽涉到身體的復活。現代社會深受啟蒙時期懷疑主義的影響，這種超自然的世界觀不再是所有人的共識，因此，我們便須要為身體復活的**可能性**和**必要性**作出辯護。<sup>12</sup>

第1至2節強調了本章不斷重複的重點——尤以12至19節和29至32節最為突顯，那就是：基督教信仰若沒有身體復活的教義，便是毫無價值的。第3至7節提出了有力的護教證據，支持基督復活的事實。鑒於哥林多前書的成書日期很早（約公元55年），以及保羅很可能倚靠實質上早於本書信出現的正式口述傳統，所以，我們在此所看到的，的確是非常早期的見證。<sup>13</sup>當然，保羅是想借助這個傳統來勸那些離開真道的信徒，重新回到昔日他們曾堅守的真理去。我們亦可以引用這幾節經文，來跟非信徒討論復活一事。同時，這幾節經文也可以提醒我們，即使是成熟的信徒也不可以為了其他次要的事情，而忘卻這個最重要的教義。信仰的絕對根基包括：基督擁有真正的人性和神性（分別使祂經歷了真正的死亡和真正的復活）、祂的受死代贖、祂的身體復活，和聖經的權威——第3至4節就兩次訴諸聖經權威，以進一步鞏固這些歷史事件的重要性。

這些訴諸舊約的經文，正如新約其他地方一樣，一方面令我們產生疑問，另一方面又提醒我們，初期的基督徒作者都認為全部聖經也是指向基督的。事實上，是耶穌本人在祂復活顯現的期間，將這種對聖經的解釋深

12 有關這點，尤見 Gary Habermas, *The Resurrection of Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1980)。

13 例如，Peter J. Kearney ("He Appeared to 500 Brothers [1 Cor. xv 6]," *NovT* 22 [1980]: 264-284) 追溯至司提反殉道之前在耶路撒冷的希臘化猶太人傳統，勾畫出初期教會所認信的核心內容，可能是大概在所重述的連串事件發生後兩年內形成的。



化在門徒的思想中（路二十四25-27）。這牽涉到一些著名的猶太寫作技巧如預表、註釋等的運用。當我們今天摸索着去尋找明確“預言”基督復活的經文時，我們發現自己進入了一個世界，當中的先知不僅作出了直截了當的預言，那些預言且在其後的歷史中按字面意思應驗了。<sup>14</sup> 與此同時，我們絕對不可以忽略使徒行傳二章30至31節的重要性，當中彼得指出，至少大衛是較直接地明白到彌賽亞復活的預言。因為大衛獲悉他的一個後裔將要永遠坐在他的王位上（撒下七12-14），他可能比他同時代的大多數人更清楚明白到將來基督的工作。<sup>15</sup>

第3至7節所包含的初期基督教之“信條”的內容，亦反駁了數百年來為了證明原本的復活並非指真正的身體復活而作出的各種典型主張。“基督死了”反駁那些宣稱祂只是昏厥而後來在墓中甦醒的說法。“而且埋葬了”則表示，認為門徒偷去耶穌的身體或婦女找錯墳墓的觀點是難以置信的，因為若最終有人拿出耶穌的身體作為證據，門徒的故事便不攻自破。<sup>16</sup> *Ophthe*（顯給）這個動詞，一般是指門徒看見的是一個客觀的現象，而非一些主觀的異象（因為如果是異象，用 *horama* 這個字可能更令人信服）。這麼多人在这麼多個場合親眼見證基督的顯現，似乎排除了集體幻覺的可能性。<sup>17</sup> 保羅特別提到耶穌向兩個從前不信祂的人（保羅和雅各）顯現，藉此反駁一些人的論點：基督的顯現只是那些曾經與祂感情深厚的人的一種情感投射，因他們無法接納基督已死的事實。

14 Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975)對新約作者從他們的猶太背景引用舊約的情況，作出了一個很好的入門概覽。

15 詳參 Walter C. Kaiser, Jr., *The Uses of the Old Testament in the New* (Chicago: Moody, 1985), 25-41。

16 對於這子句在更一般的情況下的護教價值，尤見 William L. Craig, "The Empty Tomb of Jesus," in *Gospel Perspectives*, vol. 2, ed. R. T. France and David Wenham (Sheffield: JSOT, 1981), 173-200。

17 對復活真實性和意義作更詳盡又全面性的最佳討論，見 George E. Ladd, *I Believe in the Resurrection* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975)。

我們沒有足夠資料說明這裏所提到的各次顯現如何與四福音的記載吻合，但有一個重點值得強調：這些資料中沒有一項是與任何其他資料互相衝突的。我們見到的是令人信服的和諧。<sup>18</sup> 那些指控新約作者在細節上出現分歧的說法，完全是一種誤導。

不過，保羅列出見證人名單的主要目的，是要為後面的敘述作出鋪墊，講述自己親身遇見復活之基督的經歷。他沒有提及看見耶穌顯現的那些婦女（太二十八8-10；約二十10-18），大概是因為在古代社會，通常不認為她們的見證具有權威或有效的法律地位。保羅在第5節和7節上特別指出耶穌個別地顯給彼得和雅各看，在第7節下則預先暗示他本人也親身經歷過。他們兩人親眼見證復活一事，不管可以賦予他們（或其他任何一位使徒）甚麼權威，保羅都能夠合法地宣稱擁有與他們同等的權威。他在大馬士革路上見到耶穌可能是較主觀的經歷（參徒九7，與他同行的人有不同的經歷），但並不表示其他使徒經歷到基督升天之前的顯現亦較主觀。確切地說，保羅指稱儘管大家的經歷有不同之處，他的經歷就如其他使徒先前遇見主的經歷一樣客觀地存在的。

第10節提醒我們，保羅並非不喜歡善行！正如在以弗所書二章10節所言，他其實很同意雅各所說信心沒有行為是死的（參雅二14-26）。或是用保羅的說法，信心需要透過愛心而行出來（加五6）。神沒有提供廉價的恩典；反之，神的憐憫不是單單使保羅獲得祂的恩惠，而是使他格外的勞苦。

第12至19節再次回到身體復活的絕對需要這一主題上，為着基督教信仰的真確性，無論是基督或信徒都需要身體復活。保羅不願人只將耶穌看成是一個品性良善、道德高尚的教師，或視基督教僅僅是一套處世的箴言。如果復活不是事實，基督教便沒有價值。如果基督沒有復活，為罪所受的刑罰——死亡，就未被戰勝。那麼，祂的死便不能使我們的罪得着赦免，因為祂並沒有消滅死亡（參羅三23-25，四25）。更重要的是，如果這一切都是建基於一個神話，保羅在他那經常遭逢動亂和迫害的生命中，便沒有甚麼享受或“實現自我”的成就，足以叫他繼續這種掙扎。

18 尤見 John Wenham, *Easter Enigma: Do the Resurrection Stories Contradict One Another?* (Grand Rapids: Zondervan, 1984)。

然而，復活的真實卻給予保羅極大的盼望（20-28節）。人所擁有的不止於今生，來生雖然的確包括靈魂不滅，卻也不止於此（參53節）。<sup>19</sup>儘管“睡了”這個詞（18、20節）在古代世界被廣泛使用，但它在基督徒的圈子中是特別適合用作形容死亡的委婉語，因為我們都在盼望終有一天“會醒過來”，有一個新的身體。然而，這個比喻並不一定暗示“靈魂”（soul-sleep）的教義——即在死亡和復活之間對神的同在沒有意識。而哥林多後書五章8節和腓立比書一章23節的一般解釋，是指死亡和復活之間的居間狀態，是一種有知覺、脫離軀體的存在。<sup>20</sup>

第22節也不能用來支持任何普救論的教義（主張最終所有人都會得救）。我們先前的討論已經指出，“眾人也要復活”所指的必然是“在基督裏的眾人”，亦即信徒。保羅在本章經文中完全沒有提到未信者將來的命運問題。不過，其他經文曾指出他們也會身體復活，但並非為了得榮耀，卻是為了接受永刑（例如：但十二2；太二十五46；約五29；帖後一9；啓二十一1-15）。第23節未必一定支持千禧年的教義，但至少含有容納它的空間。23節下至24節上“以後……再後”（希臘文是 *epeita ... eita*）的副詞，通常但不一定是指一段時間之中的連串事件。鑒於基督復活和再來之間有很長時間的間隔（23節下），我們很自然會假定在祂最後毀滅一切仇敵之前，也有類似的間隔（24節上），正如啓示錄二十章似乎想告訴我們的。但我們未能完全肯定，而且在我們確定對千禧年的立場之前，必須考慮聖經其他眾多經文的觀點。<sup>21</sup>

第24至28節使我們想起在十一章2至16節所討論的婦女問題。顯然，保羅在這裏教導我們聖子最終順服於聖父的道理（在功能上而非本質上）。因此，保羅把男與女、以及丈夫與妻子之間的關係，建基於父神與

基督之間關係的類比上（十一3），就是說女性在家庭和事奉當中功能上順服男性始終是合宜的。也許保羅採用這個類比並非那麼嚴格，即便如此，也不是指基督對父神的順服單單局限於基督在世的時間。另一方面，我們又不可否認祂在本質上與神同等，否則我們就是重回亞流主義的老路，讓人可以把基督看為受造之物。第28節也不可以從泛神論的角度來解釋，彷彿神作為“萬物之主”（NIV “all in all”）意味着祂是受造物界的一部分，是不可區別出來的。反之，正如我們先前已留意到的（318頁），這節經文對神最終極的主權和掌管，作出了一個絕對的宣稱。

鑒於對29節的解釋眾說紛紜，<sup>22</sup>我們不可以武斷地支持當中任何一個主張。但有鑒於保羅在30至32節提出了類似的推論，一個按特定對象（*ad hoc*）的解釋似乎較為可取。保羅指出哥林多信徒為死人受洗這種做法背後的含意，卻沒有作出任何評價。我們無須迴避承認有些哥林多信徒——正如他們有其他問題一樣，的確代替一些未曾受洗、卻已逝世的信徒或慕道者接受洗禮。**我們只須強調，無論從哪方面看，保羅都不是在容忍這種做法**，就如他不能容忍他每日忍受痛苦（30-31節），或要“在以弗所同野獸戰鬥”（32節）一樣。這些不幸的現實，只不過是保羅立論的跳板，讓他進一步提出復活的真理。倘若死後再沒有盼望，為何還要繼續這樣做呢？因此，我們沒有任何理由去辯明這些做法是一個規範，而且，我們當然更沒有任何證據，證明過往的基督徒曾經認為代死人受洗對非信徒會有任何效用。所以，我們得出的觀點，與摩門教的傳統信念和做法截然不同，雖然他們會引用第29節來作為他們的論據。況且，聖經沒有任何經文暗示救恩可以由某個人轉移到另一個人身上，而完全不須理會他們在有生之年所持有的個人信仰；馬太福音二十五章9節很可能已排除了這種轉移的可能性。

有些讀者可能會對保羅在31節用起誓的方式感到驚訝，因為基督在馬太福音五章33至37節明明禁止人起誓。但其實，那道禁令並非乍看上去那樣全無例外。保羅在其他地方也用過起誓的方式（林後一18和加一20），而耶穌的出發點，是為了除去那妨礙這第1世紀典型猶太習俗的諸多狡辯。跟從祂的人所講的話應該以誠信見稱，別人應該無須要求任何正式的

19 Murray J. Harris, *Raised Immortal* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985)一書在探討復活時，能夠將它同時包含靈魂不滅和身體改變這兩方面，作出十分平衡的處理。

20 尤見 Joseph Osei-Bonsu, "The Intermediate State in the New Testament," *SJT* 44 (1991): 169-194。

21 見以下有用的概覽：Robert G. Clouse, ed., *The Meaning of the Millennium: Four Views* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1977)，和 Stanley J. Grenz, *The Millennial Maze* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1992)。

22 對此簡單的概覽，見 Fee, *First Corinthians*, 763-767。



保證就可以信任他們。<sup>23</sup> 但是，保羅在寫哥林多前後書（以及加拉太書）的時候，須要採取一些較為極端的措施，來反擊收信者對他越來越不信任的態度。

第32節下指出，一套否定復活生命、崇尚物質生活的人生哲學，如何會發展出一種自我放縱的生活表現。古代的伊壁鳩魯主義者的那句口號，原非純粹勸人大吃大喝。反之，他們追求的是“優質生活”，培養美食、音樂和戲劇的藝術，同時也珍惜友誼。然而，最終這一切都是以自我為中心，因為他們並不冀望死後能繼續有任何快樂。利己主義也可能會導人步向人道主義和利他主義，但如果人只有今生，那麼，它最終仍不能產生任何使人永遠滿足的東西。

基督徒必須有一套截然不同的思想模式。他們知道將來有更為美好的生命正等待他們，因此他們能夠為着福音的緣故甘願冒喪失生命或幸福的危險，這是其他人絕不願意仿效的。在基督徒的倫理觀中，肉身的死亡並非行善之人最大的悲劇。我們應該去問，甚麼行動最可能使最多人得着屬靈的救恩，讓最多未信者避免肉身上（因此同時也是靈命上）的死亡。薛達說得很好：

“復活”這個主題，特別是向那些堅持要從個人、制度和國家中獲得保護和安全感的人提出的。這些人依照經濟、種族和國家的原則，建立起防衛的機制……

截然相反的是，有着復活盼望的屬靈人，並不——應該說是不能——只顧保存肉體（個人、制度、國家）。反之，基督徒的羣體生命成了一個冒險的生命。一間基督教的醫院能低收費服務窮困的病人，超過自身的經濟承受力，因為它知道神愛貧窮人並不在於它是否能繼續營運……基督徒能在冷戰期間呼籲完全解除武裝，因為他們知道世界的將來並不在於他們的國家是否存在。基督徒敢去冒死，因為他們知道今生並不是終結。<sup>24</sup>

23 參 Craig L. Blomberg, *Matthew* (Nashville: Broadman, 1992), 112, 345。

24 Snyder, *First Corinthians*, 211。

事實證明第33節可被廣泛應用，它提醒我們，基督徒並不會自動地成為地上的鹽和世上的光（太五13-16）。當我們周圍的人都犯罪作惡，我們那頑固的罪性便會不斷想敗壞我們，除非我們刻意和立志去行善。第34節上強調錯誤的神學如何經常導致敗壞的行為。我們想起哥林多信徒因着身體靈魂二分的思想，而產生淫亂的罪行（五~六章）。第34節下再次提醒我們，如果我們真的犯了罪並做出一些羞恥的事，我們的羞愧或罪疚感可能成為一種帶來悔改的動力。不過，罪疚感亦可能會有過多或被誤用的情況。

最後，對於保羅在這上半章裏的思想主線有一個重要的異議，是我們必須認真思想的。昔日哥林多的希臘人和羅馬人就像今天的許多人一樣，很可能會問：“單是靈魂不滅為何仍不足夠？”為何不單單肯定基督的靈永存，而我們的靈亦可以與祂的靈一起永活？哥林多前書並沒有直接回答這個問題。保羅顯然是認為他的讀者會明白他的猶太背景，或記起他以往對此問題的教導。

但聖經在本章經文以外的別處的教訓，卻為我們指出尋找答案的方向。對比於視物質為本質邪惡的希臘羅馬二元論，聖經開宗明義地宣稱神創造的這個物質世界——包括我們人類的身體，都是好的（創一10、12、18、21、25、31）。按照神的計劃，人類是以血肉之軀生活在一個物質的世界中。啓示錄二十一至二十二章用同樣屬物質的詞語，來描述神最終再造的新天新地。換句話說，神想看見祂原初的創造目的能不受阻撓地真正實現。若沒有完全的身體復活，宇宙沒有完全被再造，可能仍會給予信徒某種快樂的經驗，但是，這樣神就不能在祂的一切仇敵面前證明祂自己的美善，也不能讓祂的子民享受到祂計劃中的絕對完美。<sup>25</sup>

25 參 Eugene H. Peterson, *Reversed Thunder* (San Francisco: HarperCollins, 1988), 168-185 當中有用的討論。

## 當代應用



否定復活的事實仍然是現代社會的一個核心問題。無神論者經常否定一切超自然力量的存在，往往引用現代科學的“發現”來支持他們的立場。然而，隨着愛因斯坦和海森堡(Heisenberg)的現代物理學所帶來的革命，通常懂得那門學科的科學家會比那些讀人文學科或世界宗教的學生，更不願意引用科學的理據來否定神和超自然力量！<sup>26</sup> 歷史學家慣常都會承認那些為否定復活而提出的大部分謬論——昏厥論、屍體被盜或找錯墳墓、集體幻覺等等；這一切儘管荒謬可笑，然而，某些較通俗的作家卻繼續這種無稽之談。<sup>27</sup>

但是，在學術界更為普遍的看法是：復活是用神話的包裝來表達神學上的真理，而眾門徒出於信心的某種主觀經驗，經過一段時間便轉化成聖經的記載，且宣稱自己描述的是較為客觀的事實。這種解釋有很多問題，<sup>28</sup> 但較重要的是以下這些：(1) 眾門徒當時的心境，完全沒有準備去相信復活的事(約二十19)。(2) 倘若墳墓不是真的空無一物而是埋葬着耶穌，很難相信基督徒從來不會去朝拜那個埋葬了他們那位“創教者”的“聖地”，正如世界上其他大部分宗教的信徒所做的那樣。(3) 由很早開始，耶穌的門徒就停止在安息日(星期六)進行崇拜，而改在星期日——即每星期的第一天(例：徒二十7)。如果不是在另外一天真的發生了某件像復活那樣大的歷史事件，深深激發他們作出改變的話，他們何以會停止奉行作為猶太教核心之十誡中的一誡呢？(4) 假若基督教真是由希臘圈子轉移到猶太圈子的話，說身體復活的教義是發展自靈魂復活的教義便是合理的解釋；然而，事實上這轉移的過程卻是以相反方向進行的，因此這解釋便不合理了。

基督的死和復活，是在時間和空間中發生的真實歷史事件，而正是這兩個事件使基督教與她一切主要的競爭對手區別開來。後來在一定程度上

26 尤見 Peter Camley, *The Structure of Resurrection Belief* (Oxford: Clarendon, 1987)。

27 毫無疑問，20世紀下半葉最著名和最具影響力的例子，就是 Hugh J. Schonfield, *Passover Plot* (New York: Bantam, 1965)。

28 更詳盡的說明和探究，見 Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1987), 100-110，以及該書所引用的著作。

回應基督教而興起的某些西方宗教，均不曾宣稱他們的創教者擁有神性或已經復活，只承認他們擁有先知的身份(例如：伊斯蘭教的穆罕默德或摩門教的約瑟史密斯)。古老的東方宗教甚至不要求他們的始創人在歷史上真正存在過，以賦予他們的信仰和宗教行為合理的意義。在某些方面，它們似乎屬於人生哲學多於歷史性的真理宣稱(例如：印度教、佛教、儒教)。<sup>29</sup> 然而，基督教的存亡卻繫於對基督復活的宣稱。可以肯定的是，有人可以相信耶穌復活而不成為一個基督徒<sup>30</sup>；但如果沒有身體復活這回事，基督教就會傾覆。假如有人找到耶穌的骸骨，就肯定能推翻我們的宗教！

因此，我們應當堅守復活的教義，因為它不單是當代信仰的核心，而且是當代護教學的核心。<sup>31</sup> 但近年福音派護教學有時卻成了只側重一方的理性主義。保羅訴諸他本身遇見復活基督的個人經驗(8節)，來平衡他從前所認識的歷史事實(3-7節)，這意味着我們同樣可以把個人親身經歷主的體驗，作為申辯自己信仰立場的同等合理的一部分證據。另一方面，若沒有訴諸歷史事實，對於其他宗教信徒所作的眾多個人體驗，我們便無從解釋。今天的摩門教、佛教和基督教的信徒，都經常為自己的某些強烈感受或屬靈經歷作見證，“肯定”他們的信仰真理。但由於這三個宗教在某些重點上互相矛盾，它們不可能同時都是真實的。基督徒的護教必須超越個人見證的層面，他們必須認識到有助於他們護教的歷史證據。

最令人遺憾的，是那些自稱信主的基督徒的行為表現——尤其是那些自由派的信徒，他們自以為將復活一事貶低為過時的神話故事，就能在這個講求科學的時代支撐基督教信仰。這樣做的話，他們結果成為最誤入歧

29 詳參 Norman Anderson, *Christianity and World Religions* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1984)。

30 正如在德國拉比 Pinchas Lapide (*The Resurrection of Jesus* [Minneapolis: Augsburg, 1983]) 的著名現代個案中，他指出耶穌仍未應驗所有關於彌賽亞的預言。

31 例如，在學術層面的 William L. Craig, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection* (Lewiston, N.Y.: Mellen, 1989)；或在普及層面的 Josh McDowell, *The Resurrection Factor* (San Bernardino: Here's Life, 1981)。



途的人，因為他們其實是在削弱他們設法支持的那個信仰的核心。<sup>32</sup>不過，福音派也有類似的誤導之處，那些非常強調信仰會帶來屬世好處的人，使人認為不管死後有甚麼發生，基督教似乎都提供了一個理想的生活方式。<sup>33</sup>那些提倡用這種角度來接受信仰的人，從來沒有保羅的經歷，因此，也不會追隨教會歷史中眾多先賢和殉道者的腳蹤——他們若不是因為有永恆獎賞的盼望而去忍受今生的苦難，相信早就已經放棄信仰了（參19、30-32節）。

在今天的社會，越來越多非基督徒奉行第32節下的伊壁鳩魯主義。在一些有較多基督徒的社會裏，非信徒至少會在外表上模仿基督徒的生活模式，或因為感受到社會壓力而約束他們那些過分的不道德行為。但是，我們看見社會越來越拒絕接受任何約束。在“生育高峯期”【編按：指1947至1961年】中出生的一羣，包括許多自稱是基督徒的人都債台高築。商業廣告每天連珠炮似地告訴我們，我們馬上一定要有甚麼。性道德不斷敗壞，以致昔日大部分非基督徒做夢也沒有想過的事情——沉迷於色情媒體、不斷犯姦淫或亂倫行為，如今已是司空見慣，有時甚至出現在自稱已經重生的人中間。在世界各地，人們不斷放縱於個人主義，使無神論共產主義曾一度加以抑制的同族意識和種族戰爭又再度出現，這是人本主義的進化論所不能解釋的。

但即使在那些因工業主義和科技進步而崛起的所謂“發達”國家中，物質主義的人生哲學也滿足不了人的渴求。<sup>34</sup>因此，我們看見“新紀元運動”的興起，它在許多方面是回復泛神主義，或古代一些諾斯底主義和

32 這種取向之所以產生這樣持久的影響力，Rudolf Bultman（例子可見於他寫的“New Testament and Mythology,” in *keryma and Myth*, ed. H.-W. Bartsch [London: SPCK, 1953], 4,7）大概比其他任何一位20世紀學者或神學家更“功不可沒”。

33 例如，我們會想起與 Norman Vincent Peale 和 Robert Schuller 的事工有關的所謂“正面（或可能）思想”的能力。

34 參 Kōshi Usami, “How Are the Dead Raised?” (1 Cor 15, 35-58), *Bib 57* (1976): 493。“現代工業化的社會，可能會把我們的身體拘禁於一個應許一切肉體慾望必得成全的人造牢籠裏。我們的‘身體’會反叛。我們整個人都會抗拒被冷漠的理性過度支配。在哥林多前書十五章35至58節，保羅透過生活經驗來說明身體復活的信仰，這對世界各地的宗教經驗來說都不陌生。”

地之母（earth-mother）的宗教。輪回轉世說再度流行，人對異端和神秘儀式的興趣也激增。隨着人拒絕真正的基督教屬靈觀，其他“屬靈”的贗品將取而代之，用帕斯卡爾（Pascal）的名言來說，去填補人內心那“神形象的真空”。大眾文化和傳媒對來生這個主題產生了濃厚的興趣，尤其是受到庫伯勒羅絲（Kübler-Ross）的瀕死經驗研究影響。<sup>35</sup>耗費巨資拍攝的電影，泡製了許多虛構故事，講及某些人死後仍留在世上，或死者如何回到人間，用種種不同的方法跟在世的人接觸。

然而，幾乎可以說是無一例外地，這種對來生令人着迷的幻想，較近似哥林多教會中所出現的假道理，而非正統的基督教。來生的人極少被描繪為具有完整人體的人；來生也似乎極少被形容為比今生更好。基督徒與非基督徒的終局，更從來沒有被適當地作出實質區分。要麼就是所有人都被視為會去“天堂”，要麼就是按照每個人一生的功過來作劃分。

錯誤的復活神學，也給世界上某些以基督教為競爭對象的宗教，帶來其他方面的傷害。由於相信殉道是上天堂的捷徑，成千上萬的年青回教徒自願參與戰爭和恐怖活動，可悲地踏上死亡之路。摩門教徒則努力工作，一心想攀爬天上那地位和權力的階梯。“耶和華見證人”的信徒則期望他們足夠的順服，將使自己可以躋身於他日享受新天新地的14萬4千人的行列。東方的宗教則盼望到達涅槃的境界，與宇宙的知覺境界——那萬有的實體——合而為一。環顧這一切對復活的不同看法，保羅那絕對的教義，對這個多元化時代一般人所持的寬容主義而言是一個挑戰。相信保羅會大聲疾呼說：如果基督教是正確的，那麼上述看法都該受咒詛，我們要用最直言不諱的態度來警告別人不要輕信它們。但如果基督徒對復活的盼望不正確，這一切其他看法也**仍是錯的**，因為惟一一個最相符的可能性，是死亡之後徹底的灰飛煙滅。若然如此，我們就應該吃喝玩樂，因為明天我們有可能會死去。另類世界觀的激增，表明在面對這種虛無主義時人類如何本能地卻步反彈。但這現象本身正好為基督教的真理作間接的見證，證明人類是按着神的形象被造，卻因犯罪而扭曲了那個形象，他們便不斷地尋找不適當的代替品。

35 Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying* (New York: Macmillan, 1969).

然而，聖經有關來生的教導未得到普及，福音派基督徒也有些責任。現代保守派教會中許多把信仰變成一種習慣的信徒，把天堂想像並說成是一個虛無飄渺的“童話仙境”，並不是他們真正盼望的。即使把來生簡單地稱為“天堂”，也會帶來一種嚴重的誤解。聖經給信徒的盼望，是要讓他們經驗一個完全再造的新天新地的奇妙和榮耀（啓二十一～二十二）。我們將會享受到彼此的團契，並且在完全的快樂中享受到神的同在。我們不是帶着翅膀坐在自己那片私人的雲彩上，間或彈彈豎琴聯解永恆的沉悶！新地座落在新耶路撒冷的中心，那是一個繁忙的城市。

基督徒往往會使來生變得沒有吸引力，不單如此，我們這一代更是人類歷史中少數不斷致力於在今生創造人間天堂的一羣。從前的世代經常諷刺某類基督徒，說他們一心只想着天堂，埋沒了人間的好處。在我們的社會裏，現時五十歲以下的人之中還有沒有這類人，很令人懷疑。相反，我們這一代基督徒，絕大部分都只想到現世，不會想到天堂的美好。我們的社會，當中的基督徒和其他任何人往往差不多，將全部心思都放在促進身體健康、節食減肥、康樂活動和保持體態健美等事情上，完全無暇關心任何關乎屬靈健康和救恩的問題。

然而，不治之症、意外，和間或出現在世界上一些貧窮地區的恐怖情景，都不斷向我們指出這種只顧個人健美的思想是完全不適當的。我們遲早都要死去，而我們當中有些人在有生之年還會受一些苦。我們須要重拾對來生的渴慕，保羅正是因着這種渴慕，即使在最困難的時刻仍然滿有信心地宣稱：“我想，現在的苦楚若比起將來要顯於我們的榮耀，就不足介意了”（羅八18）。又說過：“我們這至暫至輕的苦楚，要為我們成就極重無比永遠的榮耀”（林後四17）。我們大多數人都會把我們真正微不足道的肉體痛苦，看得比保羅所列的可怕苦難更為嚴重，然而他卻可以稱它們“至暫至輕”！

對來生有恰當的看法，可以進一步幫助我們敢於冒着性命的危險，在國內外一些危險的處境中為基督作見證。它亦可以使我們對放膽傳講的福音有一個平衡的看法。現今的解放神學說至關重要的是要進行激進的社會行動，從而在今天世界各地消除貧窮和解放在肉體上遭受壓迫的人。但每天都有許多人在我們接觸到他們之前就死去，有些人則繼續這樣過活直至基督再來。所以，有別於解放神學，我們絕不敢胡亂簡化我們的福音，說

我們能同時提供只有耶穌能賜予的救恩，惟獨這救恩能拯救人類免除永恆痛苦——這痛苦遠遠大過他們今生所經歷的任何苦楚。<sup>36</sup>

明白保羅的復活神學，就應該在更多方面革新我們個人和羣體的祈禱生活。我們的禱告事項，是否大多數只關乎肉體或物質上的需要？我們當中有多少人在彼此代禱的時候，會像約翰為該猶代求那樣，願他凡事興盛，身體健壯，正如靈魂興盛一樣（約翰參書2節）？

復活的盼望為人類歷史的一切帶來了目的與意義。基督徒無須恐懼世界末日會隨着核災難而來臨，因為聖經已經告訴我們，這個世代的終結就是基督再來的時候。雖然聖經描述世上的眾軍將會聚集，打一次最後的仗，但在神的子民有任何傷亡之前，基督便已親自介入（啓十九17-19）。然而，這並不表示我們不應該採取一切預防措施來防止出現核意外，任何一次有限度的核意外都可能使地球遭受前所未有的破壞和苦難。同時，我們也不可以把墮胎或安樂死視為逃避人生痛苦的出路。人生在世，只要一息尚存，都有神的美意。

另一方面，神終極的計劃只有在耶穌再來之後才得以實現。所以，我們不要用天真的樂觀主義來欺騙自己，以為自己可以在基督再來之前，逐漸使全地變得“基督化”。我們在等候世界的終結時，寧可既不悲傷抱怨也不縱情享樂，而是相信隨着基督在眾目睽睽之下再來，末期的連串事件便告展開，最終，全宇宙都要承認神的絕對主權（24-28節）。

但與此同時，我們亦必須小心提防越來越吸引福音派的普救論，和其他對非信徒的終局所作的不太可能的假設（例如：死後還有第二次得救機會、死後靈魂滅亡說，或有條件的不朽）。<sup>37</sup> 不論這些人對耶穌的態度如何，都不會得救。不過，回顧過去幾代，當論到未聽聞福音者的終局時，

36 總而言之，我們需要一套“福音派的解放神學”。詳參 Craig L. Blomberg, "Your Faith Has Made You Whole": The Evangelical Liberation Theology of Jesus," in *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, ed. Joel B. Green and Max Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 75-93。

37 參 William V. Crockett, ed., *Four Views on Hell* (Grand Rapids: Zondervan, 1992)一書中所反映的不同觀點。



福音派也許表現得過於狹隘或目光短淺。歷史上正統基督教對從未聽聞福音者的終局，比近期的保守派神學持更多不同的看法。<sup>38</sup>真正的分界線可能並非在於某人是否聽過耶穌的名字，而在於他是按照其理解的範圍單單仰賴神的恩典，還是相信個人的自義。<sup>39</sup>這個原則可以讓一些從未聽聞福音的人亦得以進入神的國（當然必須假定他們若曾聽聞福音，定然會作出正面的回應）。它亦幾乎肯定地表示，許多以為自己可以進入神國的人其實並不可以，包括一些自稱是基督徒的人！

38 見 John Sanders, *No Other Name* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992)一書中，對此作出的全面概覽。

39 尤見 Norman Anderson, *The World's Religions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 234-235。

## 林前十五35-58

<sup>35</sup>或有人問：“死人怎樣復活，帶着甚麼身體來呢？”  
<sup>36</sup>無知的人哪，你所種的，若不死，就不能生！<sup>37</sup>並且你所種的，不是那將來的形體，不過是子粒，即如麥子，或是別樣的穀。<sup>38</sup>但神隨自己的意思給它一個形體，並叫各等子粒各有自己的形體。<sup>39</sup>凡肉體各有不同；人是一樣，獸又是一樣，鳥又是一樣，魚又是一樣。<sup>40</sup>有天上的形體，也有地上的形體。但天上形體的榮光是一樣，地上形體的榮光又是一樣。<sup>41</sup>日有日的榮光，月有月的榮光，星有星的榮光；這星和那星的榮光也有分別。

<sup>42</sup>死人復活也是這樣：所種的是必朽壞的，復活的是不朽壞的；<sup>43</sup>所種的是羞辱的，復活的是榮耀的；所種的是軟弱的，復活的是強壯的；<sup>44</sup>所種的是血氣的身體，復活的是靈性的身體。

若有血氣的身體，也必有靈性的身體。<sup>45</sup>經上也是這樣記着說：“首先的人亞當成了有靈的活人（註：“靈”或作“血氣”）；末後的亞當成了叫人活的靈。<sup>46</sup>但屬靈的不在先，屬血氣的在先，以後才有屬靈的。<sup>47</sup>頭一個人是出於地，乃屬土；第二個人是出於天。<sup>48</sup>那屬土的怎樣，凡屬土的也就怎樣；屬天的怎樣，凡屬天的也就怎樣。<sup>49</sup>我們既有屬土的形狀，將來也必有屬天的形狀。

<sup>50</sup>弟兄們，我告訴你們說，血肉之體不能承受神的國，必朽壞的不能承受不朽壞的。<sup>51</sup>我如今把一件奧秘的事告訴你們：我們不是都要睡覺，乃是都要改變，<sup>52</sup>就在一霎時，眨眼之間，號筒末次吹響的時候。因號筒要響，死人要復活，成為不朽壞的，我們也要改變。<sup>53</sup>這必朽壞的總要變成（註：“變成”原文作“穿”。下同）不朽壞的，這必死的總要變成不死的。<sup>54</sup>這必朽壞的既變成不朽壞的，這必死的既變成不死的，那時經上所記“死被得勝吞滅”的話就應驗了。

<sup>55</sup>“死啊，  
 你得勝的權勢在哪裏？  
 死啊，  
 你的毒鉤在哪裏？”

<sup>56</sup>死的毒鉤就是罪，罪的權勢就是律法。<sup>57</sup>感謝神，使我們藉着我們的主耶穌基督得勝。

<sup>58</sup>所以，我親愛的弟兄們，你們務要堅固，不可搖動，常常竭力多做主工，因為知道你們的勞苦，在主裏面不是徒然的。

### 經文原意



可能有人會提出像第35節那樣的質疑，第35至58節就是對此作出的回應。“死人怎樣復活”這個問題，似乎並不是出於真誠的提問，而是對整個身體復活概念的一種嘲諷。保羅的回答同樣可分為三個部分。第36至44節上從受造之物找出相似的特徵，來形容復活的身體。第44節下至49節則從須要有屬地的身體，論證須要有屬天的身體。第50至57節便描述為何須要有這種改變。然後，在總結全章時，保羅吩咐信徒要堅定不移地持守真正的信仰和多作主工（58節）。

保羅用以說明復活身體的第一個類比，是種子和植物之間的關係（參約十二24，雖然耶穌在那裏的重點略有不同）。種子被埋在地裏，似乎是死了，而它也肯定會分解；然而就在這時新生命冒出了，與種子的外表完全不同，但長大的植物仍屬於同一個生命實體（36-38節）。事實上，這世上充滿了神所創造的各種不同形體（39節——這裏的“肉體”並非表示“罪性”）。如此，我們何以會認為神能夠再多創造一種形體——復活的身體——是難以置信的呢？太陽、月亮和星星等天體亦如此，在本質和明亮度這兩方面也有分別（41節）。而且，地上的形體全都擁有某些可辨認之共通特徵，天上的形體彼此也有相似之處，而前者與後者之間則存在更大的差異（40節）。<sup>1</sup>

第42至44節上清楚表明保羅作出這一切類比的目的。他是要指出，哥林多信徒等候復活的身體，將會是榮耀的身體，是目前的身體遠遠比不上

的。這個新的身體將會與他們現今的身體截然不同，它是不朽壞的，不會再死，也不再受罪或軟弱的限制（42-43節）。儘管人類在今生只能靠肉體的生命得以存活，但信徒終有一天會完全倚靠聖靈的身體而活（44節上）。在第44節出現的“血氣”和“靈性”這兩個詞，保羅曾在二章6至16節用過，是用來指基督徒和非基督徒之間的分別。按照這裏的上下文，若將這兩個形容詞譯為“自然”和“超自然”，也許更能反映出當中的對比。<sup>2</sup>

第44節下至49節使我們注意到一個在古代社會——包括在猶太人和希臘人的圈子中——廣泛流傳的臆測，即人類的始祖有兩個：一個屬地，一個屬天。例如，柏拉圖認為所有生物都是天上原型的暗影。斐羅用寓意的方式來解釋創世記一至三章，他認為神原初創造了兩個男人，生活在那個背叛了神（二~三章），在天上的另一個則保持完全（一章）。保羅同意人類有兩個始祖（44節下）。但他卻指出耶穌是那位完全的“亞當”（用希伯來文“亞當”的雙關語，意為“人”），同時強調祂的出現是在第一位亞當之後（即基督道成肉身），而非之前（46-47節）。

因此，信徒既有第一個亞當那有限和墮落的形體，同樣也可以期盼分享耶穌作為完全之人的形體，不過，這必須等到今生之後，當耶穌再來的時候（48-49節）。保羅在提出這點的時候，引用了創世記二章7節，然後，用它來作為一個跳板，進而突顯了耶穌那更為榮耀的人性；祂不僅擁有人類的生命氣息，更能夠將永恆、屬靈的生命賜給人（45節下）。<sup>3</sup>

第50至57節進一步說明身體改變的需要。軟弱、有限的人類不能在神那永恆和完全聖潔的同在下存活。第50節的“血肉之體”是猶太人圈子中一句世代相傳的慣用語，意謂“只不過是個凡人”，這與保羅先前所強調的“復活是一個身體改變的經歷”並無衝突（參路二十四39，耶穌表示自己“有骨有肉”）。但它必須是一個“不朽壞”和“不死”的身體（52節下-54節上）。

<sup>2</sup> William L. Craig, "The Bodily Resurrection of Jesus," in *Gospel Perspectives*, vol. 1, ed. R. T. France and David Wenham (Sheffield: JSOT, 1980), 58-59.

<sup>3</sup> 第44節下至49節的推論公認是複雜的，有關的討論尤見 James D. G. Dunn, "1 Corinthians 15:45—Last Adam, Life-Giving Spirit," in *Christ and Spirit in the New Testament*, ed. Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 127-141.

<sup>1</sup> 這是一個很好的例子，說明以下兩個古希臘文字詞之間的分別得以保存：*allos*（“同類的另一個”）和 *heteros*（“另類的另一個”）。在第39和41節的經文中，保羅採用前者來區別各種地上的形體和各種天上的形體。但在第40節他卻改用了後者，將天上的形體與地上的形體之間作出區分。



對於這種改變發生的時間，第51節提供了多些資料。關於“奧秘”一詞的解釋，請看二章7節的討論（64-65頁）。保羅在這裏所揭示的祕密是，信徒身體的復活會發生在基督再來之時。並非所有基督徒都要先死去，因為有些信徒在基督再來時仍然活着。但所有人都要經歷改變，以致他們得以擁有榮耀的身體。這種改變將會即時產生而非逐漸演變。在聖經中，號筒（52節上）經常用以比喻宣佈終局來臨（參珥二1；亞九14；太二十四31；帖前四16；和啓八2~九14的七號）。

當這一切都發生了，本章24至28節的連串事件便要展開。對信徒來說，這連串事件的高潮是死亡本身遭到毀滅，正如以賽亞所預言的（54節下，引自賽二十五8）。當想到這個不可思議的前景時，保羅禁不住發出歡呼，引述了稍微改動的何西阿書十三章14節（55節）。而且，正如在羅馬書六至八章中一樣，他想起罪是為人類帶來肉體和靈性死亡的主犯；至於律法，非但沒有指引人到基督面前，反而刺激人蓄意違背神而加增罪惡（56節；參加三19-24）。<sup>4</sup>然而，讚美神，因着神藉耶穌的死和復活戰勝了死亡，那個導致人死亡的連鎖關係便已經被截斷了（57節）！

保羅從這些天馬行空的神學反思中，恰當地回到對哥林多信徒的實際應用層面（58節）。既然基督的身體已經復活，他們的身體也終有一天要改變。因此，他們應該堅定不移地持守正統的神學，全然委身於福音的工作——過聖潔的生活並在本身的事奉崗位上盡忠。不管今生要付上甚麼代價，他們都可以指望所有神的子民至終會勝利，祂的旨意至終會成就。

### 應用原則



滲透於第35至58節的要旨是：信徒由屬世身體變為復活身體的過程中，同時出現的延續和中止，不過側重點明顯是復活的身體。在種子和植物之間有某種分子構成的延續，在播下種子之後會在同一地點看見新生命冒出，誰會質疑這兩者之間存在着某種因果關係呢？因此，我們可以說，在血氣和靈性的身體之間，某種個人的本體將

會繼續保存，但預期身體亦會有實質的改變。<sup>5</sup>

除此之外，我們若要詳細追問新的身體將會是甚麼樣子的，聖經則沒有提供線索。也許我們可以透過對基督復活的身體的认识，冒險地猜想一下：它有實質的形體，可以進食卻不是必須的，它亦可以突然出現和突然消失，可以穿過鎖上了的門戶（路二十四；約二十~二十一）。然而，正因為祂當時仍未升天，未曾完全被高舉和得榮耀，所以，即使是福音書所描述的耶穌身體，也未必跟祂最終出現時的形體全然相同。例如，我們可以設想祂的雙手和肋旁最終不再留有任何傷痕。<sup>6</sup>

有些人認為第40節提到的天上和地上的形體，跟第39節和41節所提供的例子有所不同。因此，他們認為保羅本可以提供更多的類比，比如他可以提出不同的地勢（山嶺、河流、峽谷、海洋），和不同種類的超自然生物（天使、魔鬼）。但這個可能性似乎不成立，因為這幾節明顯是用來解釋本段的立論經文。

無論如何，我們在這裏完全找不到任何證據支持如摩門教之類的眼光，認為不同的信徒將來會領受到不同類別的天上形體。保羅將太陽、月亮和星星作出對比，重點並非要指出復活的身體有三種不同的類別，而是要進一步提出普遍的例證，說明神能夠創造不同種類的物質實體。

第42至44節上清楚表明保羅只是在對比兩種人體——生活在今生的身體，和生活來世的身體。這幾節經文所描繪的特質，也許在啓示錄二十一章4節中最能夠體現出來：“神要擦去他們一切的眼淚。不再有死亡，也不再有悲哀、哭號、疼痛，因為以前的事都過去了。”

第44節下至49節則對來世的各種看法作出回應，肯定了三個必須持守的重要真理。首先，為了經歷將來的世界，我們必須有一個新的身體。我們不可能永遠以脫離軀體的狀態存在。第二，直至基督再來，我們才會有新的存在形體；這駁斥了某些信徒所宣稱，從屬靈的層面上他們在今生已

5 參 Morris, *First Corinthians*, 220: “重要的是，死去的東西完全不像要出現的東西”；和 Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 151: “個人的身分不需要這種物質的重新組織……此類比所必需的，只是不同身分的組合。”

6 關於與這些延續和停頓角力的有價值資料，可參看 Robert Sloan, “Resurrection in 1 Corinthians,” *SWJT* 26 (1983): 69-91。

4 有關此上下文第56節的推理，尤見 H. W. Hollander and J. Holleman, “The Relationship of Death, Sin, and Law in 1 Cor. 15:56,” *NovT* 35 (1993): 270-291。

經有新的存在形體。第三，這新的屬天身體，將會是無比的榮耀，遠遠超過我們現今所經驗到或想像到的任何東西。

第50節提醒我們，我們現今那有罪和必死的身體，不能也不配與那位無限而聖潔的神共存。

第51至52節描述人死亡好像睡覺，號筒末次吹響的時候死人就會復活，所用的語言和意象都跟帖撒羅尼迦前書四章13至18節極為近似。帖撒羅尼迦前書那段經文產生了“被提”的觀念，因而引起了“災前”、“災中”或“災後”被提（帖前四17）的無數爭論。由於這兩段經文有密切的關連，又由於保羅在哥林多前書第十五章一直明言身體改變是發生於基督在眾人面前再來的時候（23節），因此，我們沒有理由認為帖撒羅尼迦前書的被提是災前發生的獨立事件。聖經的其他地方也將吹響號筒比喻為主的日子臨到（見上文338頁），還有猶太人一般的觀念，都加強了這種分析的合理性。不過，我們還需要更多的經文來支持這論點，單憑哥林多前書的釋經不能解決這些問題。<sup>7</sup> 由於各方面均認同沒有任何一段經文同時討論被提和大災難，因此，倘若要求人在加入某間教會或基督教機構時，對被提與大災難這兩者之間的關係須持某一種看法，似乎就是過分的限制了。

此外亦有人說，帖撒羅尼迦前書四章15節與哥林多前書十五章抵觸，因為前者申明保羅最初相信自己會活着直至基督再來，在這裏卻完全沒有提及，而且他還在哥林多後書一章8至11節明確地否定這種想法。另一些人則不能肯定保羅會將自己歸為本章51節所列的哪一類人中。繼之而來的，通常就是詳細闡述有關保羅神學之“發展”的種種假設。<sup>8</sup> 然而，這一切做法均將太多主觀成分加諸這些經文裏。從文法的角度來看，“我們這活着還存留到主降臨的人”這句片語（帖前四15），只是表示“無論是那些活着還存留的基督徒”；保羅從來沒有在別的地方明確表示，他知道自己將來是否這羣存留的信徒之一。

7 詳參 Richard Reiter, Paul D. Feinberg, Gleason L. Archer and Douglas J. Moo, *The Rapture: Pre-, Mid-, or Post-Tribulational?* (Grand Rapids: Zondervan, 1984)。

8 見 Klein, Blomberg, and Hubbard, *Biblical Interpretation*, 365-366，和當中所引述的著作。

第56節像是順便一提的一句，卻讓我們知道保羅那套關乎律法帶來罪和死亡的神學觀念，並不局限於加拉太書三章或腓立比書三章這兩處辯論色彩較濃的經文，也非僅是他後期的思想產物，如羅馬書六至七章所反映的。它在這裏如此出現，正好證明它很早已經成為保羅的基本神學思想。他可能已經在哥林多教會講論過這個主題，而他也一度假定他們仍然明白這個道理。加增犯罪並不是律法的惟一目的。事實上，改革宗神學在傳統上承認律法具有三種功能，其他兩種的功能比上述第一種正面得多——遏止罪和作為基督徒的道德教訓。<sup>9</sup> 然而，第一種功能是重要的，而且在某程度上支持了傳統路德宗對律法與福音的二分法。

鑒於哥林多信徒傾向將神學從倫理中抽離出來，保羅的結論（58節）便顯得特別有力。這正像他一貫的作風，喜歡用非常實際的應用來總結他的討論。他在這裏提醒我們，因着有復活的盼望，也惟獨是這個盼望，使信徒無論何時何地都不會感到絕望，並幫助他們在事奉崗位上盡忠。事實上，復活表明了四個影響我們一生的決定性原則：真理勝過虛假、美善勝過邪惡、愛勝過恨、生命勝過死亡。<sup>10</sup>

### 當代應用



隨着基督徒繼續嘗試從聖經中榨取更多經文根本沒有提及的資料，復活的身體究竟是甚麼性質這個問題，一直在激烈的爭辯中。

其中一個屬於少數派的觀點認為，基督之復活身體——作為我們之復活身體的範例，一般來說是隱形和非物質的，因為在祂四十天的顯現期間內，大部分時間祂都沒有與門徒在一起。<sup>11</sup> 在其他圈子中，一些基督徒仍

9 見 F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 191。

10 Barclay, *Corinthians*, 146-148。

11 Murray J. Harris, *Raised Immortal* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 53。此論點引致了嚴重的過度反應，被人猛烈指控為異端和類似異端的教訓，特別在 Norman L. Geisler, *The Battle for the Resurrection* (Nashville: Thomas Nelson, 1989)一書中，以及在一個抗衡異端的團體所出版的較非正式刊物內。Harris 對這些指控作出了極佳的回應（見同上作者，*From Grave to Glory* [Grand Rapids: Zondervan, 1990]）。



繼續反對火葬，<sup>12</sup> 彷彿只有在屍體保存得相當完整的情況下，神方能重新構造和改變信徒的身體！上述兩個爭論都偏離了保羅原初的關注點，他是要防止過度實現末世觀（overly realized eschatology）所導致的必勝主義——那就是過分要求在現世中，得享那在來世才能獲得的福氣和勝利。

倘若我們對這必勝主義的猜想沒錯（它反映了哥林多信徒自稱受聖靈感動下的說話態度和內容），那麼，當今最有機會陷入類似這危機的，正是那些過度誇張地宣稱我們能夠在今生達到某種靈性成熟度的人，在靈恩運動圈子中尤甚。非靈恩派圈子也同樣有危機，他們會教導信徒追求完全，也提出信徒一連數日、數月甚至數年都不犯罪的可能性。“成功福音”也欺騙人們，使他們誤信在今生能夠且配得享有極多的健康和財富。與這種趨勢相反，保羅堅稱我們仍未“到達”，也將不會在基督再來前到達這個境界。

令人惋惜的是，保守派基督徒仍然繼續用引起分歧的方式來辯論千禧年和被提的不同立場，不過幸好當中許多爭辯已逐漸平息。許多福音機構的領袖都逐漸明白到，沒有哪一種這方面的教義能夠在聖經中找到充分而明確的支持，足以納入本身的信仰宣言，要求他們的僱員認信。例外的通常是涉及教育或宣教的機構，甚制度上的慣性，使改變來得更為緩慢。教會可以從福音機構運動中學到很好的功課，像他們一樣不再將“前千”、“後千”或“無千”等千禧年論，或是災前、災中或災後被提等觀點，納入教義宣言、正統驗證，或與其他信徒相交或合作的準則。其實，有不少較大和增長中的教會已經明白到這點，但另有一些教會在這方面則仍有漫長的路要走。

雖然NIV給49節的腳註（“所以，讓我們”）可能不及內文所譯的（“我們將來也必”）恰當，但它卻提醒我們一個事實：由於我們終有一天會完全擁有基督的形象，而基督是神完美的反照，因此即使在目前，我們也應該互相鼓勵，為再造那形象而努力。以弗所書四章24節把這個過程描述為“穿上新人，這新人是照着神的形象造的，有真理的仁義和聖潔。”

12 John J. Davis (*What About Cremation: A Christian Perspective* [Winona Lake, Ind.: BMH, 1989]) 已經比某些人更為樂觀，但仍然認為有可能的話最好是土葬。

現今的基督徒須要重新像改革宗那樣強調神的形象，那是講求道德和關係的。我們已經被流行的心理學派所俘擄，傾向將神的形象定義為像人一般有靈、魂、體三部分，或用新正統派的方式將神的形象等同於被造的男人和女人，甚或是用反生態學的立場，扭曲神吩咐人管治大地的命令（按照神的形象而論——創一27-28）。

有趣的是，保羅在這裏將神的形象與祂的榮耀連繫起來（43節），正如在十一章7節一樣。哥林多後書三章7至18節也將神的榮耀與祂在西奈山向摩西顯現一事連在一起，神在那次顯現中在祂那可溝通的屬性方面顯出祂的榮耀（出三十三18~三十四7）。今天基督徒除了要在不同的範疇中熱切維護神的真理之外，亦須要同樣努力顯出祂的憐憫，並按照出埃及記三十四章6至7節上的描述，把神形象各方面的質素活現出來，那段經文說：“耶和華，耶和華，是有憐憫、有恩典的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實，為千萬人存留慈愛，赦免罪孽、過犯和罪惡，萬不以有罪的為無罪。”<sup>13</sup>

對於今天那些仍然恐懼死亡的人來說，哥林多前書十五章結尾作出的宣告——死亡最終要被戰勝，肯定能夠給他們解惑。人類要認真討論的，不僅是沙特（Sartre）所提出有關自殺的那些可怕論點。非基督徒的圈子亦普遍對存在和生態問題感到恐懼。<sup>14</sup> 基督徒應該較少有恐懼。他們會對痛失摯愛親朋感到悲傷，也可能對一些導致個人死亡的未知因素產生某種焦慮，但卻不會作出“像那些沒有指望的人一樣”的反應（帖前四13）。首先基督徒的葬禮應該是信徒“回天家”的慶典。雖然安息禮拜應該保持傳統社會風俗所要求的嚴肅，但仍要不失喜樂的氣氛和帶出盼望的信息，甚至可以向在場的未信者作適切的佈道。我們這些仍然存留的人，應該因着復活的盼望而深受激勵，堅持不懈地，“朝着同一個方向始終順服”（參58節）。<sup>15</sup>

13 詳參 R. Ward Wilson and Craig L. Blomberg, "The Image of God in Humanity: A Biblical-Psychological Perspective," *Themelios* 18 (1993): 8-15。

14 參 J. Davis McCaughey, "The Death of Death (1 Corinthians 15:26)," in *Reconciliation and Hope*, ed. Robert Banks (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 257。

15 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, tr. R. J. Hollingdale (New York: Penguin, 1973), 109; 被 Eugene Peterson, *A Long Obedience in the Same Direction* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1980) 引用並再應用於一個基督徒的處境中。

# 林前十六1-4

## 第十六章

<sup>1</sup>論到為聖徒捐錢，我從前怎樣吩咐加拉太的眾教會，你們也當怎樣行。<sup>2</sup>每逢七日的第一日，各人要照自己的進項抽出來留着，免得我來的時候現湊。<sup>3</sup>及至我來到了，你們寫信舉薦誰，我就打發他們，把你們的捐資送到耶路撒冷去。<sup>4</sup>若我也該去，他們可以和我同去。

### 經文原意



保羅繼續講下去，進入本書信的最後一個話題。這是他倒數第二次用“論到”【譯按：最後一次用同義詞“至於”，參十六12，兩者在NIV皆作“now about”】來帶出一個主題，反映出這可能也是哥林多信徒來信中提出的倒數第二個問題（參七1）。（最後那個問題並非神學上的，而是個人的，參十六12。）由於保羅在這裏只簡略地提出了他的意見，許多背景都要由使徒行傳、羅馬書和哥林多後書中的額外資料來補充。<sup>1</sup>

保羅在第1節提到收集捐獻之事，那是他第三次宣教旅程的一項主要任務。耶路撒冷的猶太基督徒中有為數不少的窮人（3節；參羅十五26），保羅用了相當多的精力向亞洲和歐洲的多間外邦人教會收集捐獻來幫助他們（徒二十四）。此舉除了為了解救他們肉身之苦外，保羅更毫無疑問地把捐助視為一個機會，去促進猶太人和外邦人教會的合一，讓外邦人教會以此償還欠耶路撒冷“母會”屬靈的債（羅十五27），並向持懷疑態度的猶太基督徒表達外邦人教會的真誠（參徒二十四17）。此外，此舉更能向未信者和各地的基督徒見證捐助者的信心和愛心。更多的人可能因而信主，而其他信

<sup>1</sup> Verlyn D. Verbrugge, *Paul's style of Church Leadership Illustrated by His Instructions to the Corinthians on the Collection* (San Francisco: Mellen Research University Press, 1992), 25-94, 將第1至2節比作一封“發佈命令的信”，在這類信中作者至少會用一個第二人稱的命令形式，除了訴諸本身的權威之外，他不會嘗試以其他理由去解釋他的要求，也不會以別的方法去鼓勵收信者。



徒亦可能在信心上有所增長，向神發出感恩（林後九12-15）。

保羅採用了眾多不同的字詞來形容這項捐獻的工作，充分說明此捐獻有着豐富的神學意義，這些字詞包括：“捐資”（3節，這個詞原文亦解作“恩典”）、“有分”（林後八4）、“捐銀很多”（林後八20）、“所捐的，是出於樂意”（林後九5）、“供獻的物”（徒二十四17），和“事奉”（參林後九1）甚或“神聖的事奉”（參林後九12）。哥林多信徒曾帶頭慷慨捐獻，激發了其他教會效法他們，但如今他們卻遠遠落後，不能信守他們的承諾（林後八1-12，九1-5）。遺憾的是，保羅在這裏所講的簡單幾句話，並不足以激發他們，因為在哥林多後書八至九章中他不得不再次詳細地談到這件事。<sup>2</sup>不過，從羅馬書十五章26節可見，哥林多信徒最終還是完成了捐獻的事。

第1節上的“聖徒”是指一般的基督徒，這裏是指耶路撒冷的信徒。雖然第1節下提到加拉太教會也曾經進行捐獻，但加拉太書卻沒有提及此事，所以，我們必須假定保羅在這裏所提到的吩咐，發生於寫完加拉太書（約公元49年，即六年前）之後。但加拉太書二章10節的確提及“記念窮人”這個重要原則，那是保羅、彼得和雅各在耶路撒冷會面並談及保羅的事奉時，三人一致認同的。而且，保羅派去收集捐獻的代表之一（見徒二十四4），正是來自南加拉太特庇城的該猶。

“七日的第一日”（2節上）是指星期日。因此，這節經文很自然被看作是首次明確地提到每週奉獻是基督徒敬拜的一部分。但“要照自己的進項抽出來留着”更接近字面意思的譯法應該是“各人把自己的獻金……儲存”，彷彿每個人在家裏都將他的奉獻存放好。保羅表示不想等他到哥林多時他們才去收集捐獻，他的意思大概是：他希望“每位成員都已經預備好自己的捐獻，存入一個中央基金”<sup>3</sup>。那麼，即使哥林多信徒未必須要在每週的崇拜奉獻金錢，但要在星期日儲存起捐獻這一事實已強烈地暗

2 對保羅收集捐獻的事作出詳盡研究的兩部最重要作品分別是：Dieter Georgi, *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem* (Nashville: Abingdon, 1992)；和 Keith F. Nickle, *The Collection* (Naperville, Ill.: Allenson, 1966)。

3 Barrett, *First Corinthians*, 387.

示，每週的第一日已經代替了第七日（安息日），成了這羣基督徒一週中最特別的日子。他們可能會在這日舉行崇拜，正如使徒行傳二十章7節記載的——保羅在特羅亞時，在某個星期日與信徒一起崇拜並向他們講道（這件事應該發生在寫完哥林多前書後的短短一兩年內）。

“照自己的進項”（2節下）若譯為“照自己富裕的程度”可能更佳。保羅提到有關派代表和寫舉薦信的吩咐（3節），顯出他十分重視理財者的誠信和責任。根據使徒行傳二十章4節的記載，這些代表來自保羅曾經事奉過的不同地區的多間教會。至於名單中沒有提及來自亞該亞省（那正是哥林多所屬的省份）的任何代表，這一點已有許多不同的解釋。最可能的解釋莫過於，路加的這份名單並不完整，就像保羅在其他地方所列的名單也不齊全（羅十五26）。NIV與《和合本》在第3節的翻譯上有所不同。《和合本》是以“寫信”一詞來修飾“舉薦”，成了“你們寫信舉薦誰，我就打發他們”，但NIV則將之譯為“你們舉薦誰，我就給他們介紹信”，而以NIV的翻譯更佳。究竟在甚麼情況下，保羅“也該”一同去呢（4節）？他可能心裏想，要籌得足夠的款項才值得花時間同去，才不會使他在耶路撒冷眾領袖面前，因錢太少而感到尷尬吧！<sup>4</sup>

### 應用原則



保羅為耶路撒冷教會收集捐獻的吩咐，為基督徒的奉獻提供了有效的原則，不過，這些原則有許多只能夠在哥林多後書八至九章中找到，有待那一卷書的釋經者詳細闡述。然而，從這四節經文仍可歸納出數項原則，而這幾節經文的背景，也引起過一場重大的爭議。先看後者，為何耶路撒冷教會那麼窮呢？有些人認為可能是由於凡物公用試驗失敗（參徒二44-47，四32-37）。誠然，我們不知道初期教會維持這種凡物公用的做法有多久，而聖經的沉默可能已暗示在教會誕生與哥林多前書寫成之間的二十五年內它已經被放棄了。另一方面，路加指出神祝福這項“試驗”（徒二47，五11-16），因此，我們不能將調濟窮人貶低

4 參 Robertson and Plummer, *First Corinthians*, 387：“他不能為了送交少量金錢而放下其他工作；身為使徒的他，亦不適宜擔任一項瑣碎事工的領導角色，這會使他顯得認同吝嗇的捐獻者。”

的基督徒提供援助——更遑論世界上的其他窮人——而製造種種藉口，實在顯得非常虛偽。我們可以繼續對提供援助的最佳方法表達不同的意見，<sup>8</sup>但慷慨奉獻始終是要優先考慮的。

當代教會極其需要更深入地認識管家的原則，並且堅持不懈地將之實踐出來。美國人每年花在運動、消閒、康樂、過量的飲食和衣服等方面的金錢，遠遠超過每年用以援助全世界三分之二赤貧人口所需的款項。<sup>9</sup>而且，在全世界三分之二的窮人和富裕的西方人中，基督徒都佔了很大的部分！顯然，腐敗的政府、內戰、禁運和其他的障礙，仍然妨礙着解救人類各種苦難的工作，但今天我們為窮人所做的，其實還可以有更重大的改進。政府有時擁有較多可以支配的資源，但政府部門往往不能像教會和基督徒所做的那樣，以基督的名義來施予援助，或同時針對人在靈性和肉體上的痼疾，給予整全的醫治。

但遺憾的是，美國基督徒平均只將他們收入的大約3%捐給各類慈善事業。有些教會仍然要求其會友作什一奉獻，偶爾也會得到大多數會友的積極回應。我們不該對這些基督徒不悅，因為他們的奉獻金額比一般的信徒超出了——7%！但是，如果我們撫心自問，我們其實能夠擔負得起並有能力奉獻更多，而對本身的生活完全不構成任何實質的犧牲。過簡樸生活的辦法幾乎可以說是層出不窮的：住小一點的屋子、買不太昂貴的汽車、少吃一些、少去餐館、少買些衣服、出售舊用品、鄰居輪流搭對方的便車、節約用水、廢物回收再用、看錄影帶取代看電影、不看收費的電視節目、批量購物【編按：以爭取平價】、在許可的情況下用腳踏車代替汽車、坐汽車代替乘搭飛機、與鄰居共用一些少用的家庭工具或設備、安排互助式的孩童代管、自種可吃的菜果、減少用在寵畜的消費、在家中或所住的大廈節約能源、婚禮和喪禮從簡、把用在生日禮物或聖誕禮物上的金錢轉用來奉獻給基督教事工、減少使用紙尿布、定期把不用的衣服、書

8 見例：John A. Bernbaum, ed., *Economic Justice and the State: A Debate Between Ronald H. Nash and Eric H. Beversluis* (Grand Rapids: Baker; Washington, D.C.: Christian College Coalition, 1986)。

9 見以下一書發人深省的統計資料：John Ronsvalle and Sylvia Ronsvalle, *The Poor Have Faces: Loving Your Neighbor in the 21st Century* (Grand Rapids: Baker, 1992), 45-54。

籍、玩具或其他物品捐給慈善機構等等。<sup>10</sup>

有些時候，信徒可以嘗試將他們的資金作徹底的重新調配，使他們可以更自由地將金錢運用在聖工上。洗尼 (Tom Sine) 描述了一所教會的理財模式，它設立了一個基金，讓教會中首次置業的信徒可以免息貸款，而他們給教會的回報，就是承擔教會的某些事奉，或將他們本要在按揭貸款裏支付的額外費用和利息，奉獻給保羅在這裏所展望的那種全人關懷的事工。<sup>11</sup>例如，某人或某個家庭若利用教會的一筆貸款，以5萬美元現金購置一間屋子，往後的三十年將可以省下約15萬美元的按揭利息，這筆龐大的款項便可以轉投在神的國度中。許多教會的信眾不斷增長，正發展至現有設施已供不應求的地步，她們應該認真考慮發展姊妹堂，派一些會友去幫助附近一些正在掙扎求存的教會，在一些商場的空置地方聚會，和構思其他種種可能性，因為大型擴堂計劃須動用巨額金錢，隨之而來的通常就是債務纏身。<sup>12</sup>

總而言之，中年和青年的基督徒，都須要接受關於奉獻的教導。否則，許多教會和基督教機構將面臨倒閉的危機，因為到目前為止，年長的一輩仍是奉獻的主要來源。<sup>13</sup>此外，他們（以及所有基督徒）亦必須受教去資助那些行事有正確優先次序的個人、機構和教會——他們盡力支持全職事奉者合理而不奢侈的生活，並且給全世界受傷害的人提供全人關顧宣教服務，滿足其肉體和靈性的需要。在西歐，有些教會將預算經費的一半用於支持這類全人關顧的宣教事工，並非聞所未聞。我們的教會只要願意將經費預算作大幅度的調整，重訂優先次序，當會比以前做得更好。既然保羅也恐怕捐獻工作做得不及當時社會的其他羣體而蒙羞，我們今天也應該從摩門教徒的身上學到教訓——他們在什一奉獻和儲備物資以照顧教友

10 這裏所列出的，只是筆者一家曾經嘗試實行過的做法。某些著作也提出了許多實際的建議，如 Doris J. Longacre, *Living More with Less* (Scottsdale, Pa.: Herald, 1980)；和 Ronald J. Sider, ed., *Living More Simply: Biblical Principles and Practical Models* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1980)。這兩部作品都沒有過時；反之，當中的建議用在今天比十五年前更為合適！

11 Tom Sine, *Wild Hope* (Dallas: Word, 1991), 274-276。

12 有關這些和其他方面的實際應用，見筆者的文章 "On Wealth and Worry: Matt 6:19-34—Meaning and Significance," *CTR* 6 (1992): 73-89，尤其是84至89頁。

13 有關人口趨勢的精確評估，見 Sine, *Wild Hope*, 136-170。



的需要上，比大多數基督徒所做的更為盡忠。難道我們甘心讓他們在這方面比我們更能活出福音的原則？

每週奉獻依然是一個很好的模式，但卻無須以律法主義的態度去強制執行。也許，按月甚或按季給聖工奉獻，更能實際提升管家工作的果效（減少寫支票、減輕簿記的工作、更清楚的賬目交代）。但我們亦必須小心，避免太久才奉獻一次，以致失卻它的價值——敬拜的一部分，就是經常提醒信徒具管家職分。此外，我們還要確保在領工資的那天，就把我們定意奉獻的金錢從總收入中預留起來；我們不可先讓自己在滿足本身需要和慾望之後，才按剩餘的錢隨意加減奉獻的數額。

今天，我們不容易見到傾盡全力、犧牲自我的奉獻，以及在金錢管理上的誠信和負責。有些機構堅持向其會員教會和附屬組織交代其財政狀況，這做法已經在某些圈子裏產生積極的影響，應該獲得廣泛的支持。無論信徒或教會，都須要再次接受這樣的教誨：除非萬不得已，否則絕不要借貸。（借貸其中一個合理的理由大概是：用餘錢作投資賺得的利息高於借貸所要求的利息。）由於信用卡的利息過高，所以，除非我們每個月都在免息期內付賬，否則便沒有甚麼合理的理由要簽賬購物。

一般來說，建堂計劃應該在大部分經費都已籌足的情況下才實施。教會的財政預算應該詳細地逐項列出，公開讓所有會友認真地查核。牧者的薪酬必須包括在逐項列明的細目中，因為它雖然有可能是最敏感的審議項目，卻也可以是教會支出中處理最不當的環節——我們給領袖的薪酬不是過高就是太刻薄。

每位信徒都需要有一些可信任的弟兄姊妹，可以彼此分享自己怎樣作錢財管家，好讓每個人的生活方式都能向對方交代，彼此負責。那些害怕向別人透露自身的私生活，以免惹來眾多批評的人，通常都是在生活中定下了錯誤的優先次序。<sup>14</sup>

14 關於在教會裏如何以誠信來處理財政，參 Robert R. Thompson and Gerald R. Thompson, *Organizing for Accountability* (Wheaton, Ill.: Harold Shaw, 1991)。有關按照聖經原則來管理個人財政的實際建議，見 Malcolm MacGregor with Stanley G. Baldwin, *Your Money Matters* (Minneapolis: Bethany, 1977)；和 Howard L. Dayton, Jr., *Your Money: Frustration or Freedom* (Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1979)。

## 林前十六5-12

<sup>5</sup>我要從馬其頓經過，既經過了，就要到你們那裏去，  
<sup>6</sup>或者和你們同住幾時，或者也過冬。無論我注哪裏去，你們就可以給我送行。<sup>7</sup>我如今不願意路過見你們，主若許我，我就指望和你們同住幾時。<sup>8</sup>但我要仍舊住在以弗所，直等到五旬節，<sup>9</sup>因為有寬大又有功效的門為我開了，並且反對的人也多。

<sup>10</sup>若是提摩太來到，你們要留心，叫他在你們那裏無所懼怕，因為他勞力做主的工，像我一樣。<sup>11</sup>所以無論誰，都不可藐視他，只要送他平安前行，叫他到我這裏來，因我指望他和弟兄們同來。

<sup>12</sup>至於兄弟亞波羅，我再三地勸他同弟兄們到你們那裏去，但這時他決不願意去，幾時有了機會他必去。

### 經文原意



本書信的正文部分已經完結。現在保羅在書信的結尾部分，談到他本人的一些事情（5-12節），和最後的問安（13-24節）。

正如保羅的其他書信一樣，當他談到自己的事情時，通常都關乎他目前的宣教行程（或其後他被監禁時，有關他所差派的代表）；這幾節經文是保羅正式結束本書信前的一個轉折段落（例：羅十五14-33；林後十三1-10；弗六19-22；西四7-9；門22）。他再訪馬其頓後去哥林多的計劃（5節），最終的確實現了（徒二十一6），卻並非像他最初所想的那麼快。哥林多後書的證據顯示，保羅曾經在使徒行傳所記述的那兩次行程中間到訪了哥林多（林後十二14，十三1），而且可能在寫哥林多前、後書之間，還寫了另一封信，為要對付該教會某個特別反對他的人（林後一15-17，一23~二4）。<sup>1</sup>由於哥林多後書八章10節和九章2節均指出，保羅提出

1 他可能是、也可能不是哥林多前書第五章提到的犯亂倫罪的那個人；不過，根據推論，是那個人的可能性居多。這兩封信之間所發生的事件的重組，尤見 Colin Kruse, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 19-24。要更具體地瞭解反對保羅的聲音，見41至45頁。

收集捐獻的意見已經是一年前的事，這亦表明寫作哥林多前、後書之間相距的時間。在這裏，他計劃自己不久便會離開以弗所往馬其頓去，這正是哥林多後書七章5節所描述的行程（保羅最後前往哥林多），馬其頓之行必然是發生在寫本書信後至少九個月。倘若哥林多前書是在公元55年春寫成的，那麼，保羅原初的計劃是希望在同年之內前去哥林多，而事實上他卻因留在以弗所的時間延長了，直至56年才真正到訪哥林多。

他原初計劃在哥林多過冬（6節上、7節上），這計劃儘管延遲了一年，最終可能還是如願以償了。（他在鄰近的堅革哩寫給羅馬人的書信，大概最好應該將成書日期定在公元57年。）保羅想在那裏過冬，至少有两方面的原因：（1）他想有一段比較長的時間留在問題重重的哥林多信徒中間，盼望能實質地改善該教會的情況；（2）他不想在冬季繼續他的行程，因為在那種天氣下通常都不能渡海，而走陸路則過於艱辛。“給我送行”（6節下；NIV“助我上路”）的意思，可能暗示給予物質上的援助——食物、金錢，甚至可能是一同上路的伙伴。“無論我往哪裏去”反映出跟第4節一樣不肯定的語氣；正如前面提過的，保羅後來才明確決定一同把捐項送到耶路撒冷。然而，在他計劃這一切之餘，他很清楚知道自己必須預留空間，讓主改變他的行程（7節下）。

第8至9節告訴我們保羅現時身處的地方（以弗所），使我們能夠按照使徒行傳十九章所提到的事件，為本書信推算出成書日期（見導論，17-18頁）。我們從使徒行傳十九章看見眾多的例子，足以說明第9節的兩個原則——“有寬大又有功效的門”和“反對的人也多”。前者包括有相當多的人信主並離棄了偶像，後者則是異教的反擊和全城的暴動。然而，這時底米丟所煽動的暴亂很可能尚未發生，因為保羅似乎在那事件之後不久便離開了以弗所（徒二十一），而他在本章8至9節卻表示想在以弗所多逗留一段時間。“五旬節”（8節）是猶太人每年慶祝收割的節期（亦即七七節）。在耶穌復活之後五十天的那個五旬節，聖靈降臨在一百二十個耶穌的門徒頭上，從此展開了新約的時代（見徒二）。我們無法根據這段經文去確定，究竟基督徒是否已開始守這個節期；保羅可能只是很自然地提到這個節期來表示春末的那段時間。

鑒於保羅先前曾提到他已經打發提摩太到哥林多那裏去（四17），第10節的“若是提摩太來到”似乎就顯得太不確定。若譯為“無論他幾時來

到”可能更佳。<sup>2</sup> 保羅掛心提摩太會獲得甚麼樣的接待，顯然與哥林多信徒和保羅之間的意見衝突有關；叫保羅的掛心有增無減的，是提摩太年紀尚輕（提前四12），甚至可能是提摩太的性格問題。提摩太後書一章7節似乎暗示提摩太是一個天性怯懦的人，不過這可能加入了太多的推斷。“送他平安前行”（11節）採用的動詞，跟第6節“給我送行”所用的相同。那些沒有指名的“弟兄們”，大概包括以拉都（徒十九22），他在哥林多城是負責管銀庫的（羅十六24）；他們都應該是哥林多信徒所認識的。

第12節似乎是回應哥林多信徒給保羅的信中所提出的最後一個問題（參七1）。保羅不但再次用了“至於”【即“論到”】一詞，而且暗示他不可能採取主動勸亞波羅回哥林多教會，因為這樣做會使派系分裂再度加劇。哥林多信徒曾否懷疑，當他們真的想見亞波羅的時候，保羅卻阻止他去呢？<sup>3</sup> 這裏的“弟兄們”就是第11節所指的那些人，加上提摩太。亞波羅不願意去可能反映出，他認為待哥林多教會的問題平息後，才是回去的適當時機。“他決不願意”更貼近字面意思的翻譯應該是“這完全不是他的意願”，這使有些人認為，我們應該想到神的心意而不是亞波羅的心意。保羅可能認為神和亞波羅對這件事的看法正好不謀而合。

### 應用原則



保羅在第5至7節所表達的心願，反映出他不但看重與他屬靈兒女相處時間的“質”，而且也看重“量”。按照保羅在事奉上的一貫策略，他喜歡再訪自己一手創立的教會，藉此在門徒訓練上給他們跟進和栽培。保羅從來不會單純滿足於傳福音佈道、領人歸主，然後便離開；即使要冒生命的危險，他也要設法回到從前事奉過的城市去。例如，最明顯的例子就是使徒行傳十四章19至21節記述他在路司得的事奉，他在三次宣教旅程中都重臨該地。

保羅不怕開口要求人在經濟上支持他（第6節暗示），這與他在哥林多事奉時接受腓立比信徒供給的做法相吻合（見上文九1-18的討論）。雖然保羅此舉冒犯了某些哥林多信徒或令他們不高興（當中很可能包括了該教

<sup>2</sup> Watson, *First Corinthians*, 184.

<sup>3</sup> Talbert, *Corinthians*, 106見解相同。



會有勢力的庇護人，因為他在那裏事奉時不肯接受他們的金錢），他卻樂於運用他們的資助去支援其他地方的聖工，這樣，受制於“附帶條件”的可能性便減少了。

“主若許我”（7節）是每個基督徒作任何計劃和祈求時，一個重要的附帶條件（參太六10；雅四13-15），不過這並不一定表示我們要在每種情況下都正式地把這句話說出來。那些在談話中過分把“主若許可”掛在口邊的人，往往破壞了這句話的原意，使它變成了純粹的陳腔濫調。然而，聖經也沒有任何地方認可在某些禱告中刻意不提“主若許我”，好像這樣說就會被人視為信心動搖似的。

保羅在第9節提出要留在以弗所的兩點理由，為生活在不同時間、地區的基督徒要考慮在哪裏事奉或運用本身的屬靈恩賜，提供了有效的參考模式。大開的門通常都與眾多反對的力量並存，它們可能同時表明了聖靈正施行祂大能的作為。當然，神有時也會讓人在沒有顯著的反對力量下，享受短期的祝福和順利。但在另一些情況下，祂卻容許敵對勢力看似沒有減退，有時甚至持續一段較長的時間。長期缺乏果效的事奉工作，往往表示可能到了須要作出改變的時候，但長時間的一帆風順也應叫人質疑，究竟是否已將帶有各種要求的整全福音清楚地傳出去了。

保羅在10至11節進一步強調提摩太是他的代表（見四16-17和十一1的討論）。他在這裏的話提醒我們，對待基督徒領袖的代表和下屬，務要尊敬、關心、體貼，如同我們對待領袖本人一樣。

第12節顯明了保羅那種把教會合一和同工利益置於他本人的願望和恐懼之上的廣闊胸襟。我們不禁想起他在腓立比書中也表現出這種非凡的氣度：對於別人因着要與他爭競而傳福音，他竟然也感到歡喜（腓一15-18），因為神的道終究被傳開了，人因此而得救。不過，亞波羅對事情的敏感卻提醒我們，答應信徒的一切要求對他們未必一定有益，尤其是在滿足他們可能使他們之間的分裂更趨惡化的情況下。

#### 當代應用



今天在許多基督教圈子裏，門徒訓練已經是一門失落的藝術。我們有頗多傑出的佈道家，他們的信息表面上帶領了許多人信主，但遺憾的是，他們的跟進機制卻令大部分決志者在信仰的

路途上失落。我們所制定的門徒訓練計劃，經常用各種活動和包裝去取代性格塑造和關係建立。作為基督徒，我們需要質量俱備的時間去彼此相交，在我們這個快速、多變和人際關係破裂的社會中尤其需要。我們這個時代，傳道人任期的平均時間正在縮短而非增加；對於最需要牧者長期委身、樹立榜樣的年齡羣，年青牧者留在他們中間給予牧養的平均時間卻很短。我們的確須要重新強調，在牧養同一信徒羣體的事奉上要長期委身，不顧艱辛地作個好牧人。同樣地，當信徒面對教會的棘手問題時，亦必須抗拒“跳槽”去另一間教會的想法，卻要自己重新委身，繼續留在本身的教會中，合力為解決難題謀求積極的辦法。<sup>4</sup>

奉獻支持外出宣教的同工和殷勤接待外來的同工，也能幫助我們本身重新激發主內一家的團結精神，那正是保羅在他事奉的教會中所努力灌輸的。甘心樂意地奉獻給教會是一件美事，但我們也應經常奉獻給那些要為本身事工籌措經費的人，以及為到訪的宣教士提供寄宿和物資。

我們必須設法避免按職位的高低來對待教會的同工，以致對副牧師和助理牧師的尊重，不及對主任牧師的。我們亦必須避免視那些比較有活力或擁有較多屬靈恩賜的領袖，在本質上優於那些較文靜、平實的領袖，或較值得尊重。令人難過的是，我們留意到許多有恩賜而又委身的神學院畢業生，若表現得相當謙遜，就會在物色事奉工場上困難重重。此外，年齡也不應該成為量度成熟程度或牧養果效的必然標準，雖然在某些情況下兩者的確有明顯的關係。有些時候，年紀較輕的牧者在某些事工上做得較出色，最明顯的莫如做青年工作。

那表面上是無關宏旨的附帶條件——“主若許可”，大概應該在我們多數的構思和計劃中扮演一個比現時較為重要的角色。我們當然必須抗拒那種要求我們只要把它“念出來就能應驗”的異端，這異端有時甚至宣稱加上這句“主若許可”是違背神的心意！<sup>5</sup>

4 有關實踐門徒訓練的一些精闢和適時的建議，見載於 Billie Hanks, Jr., and William A. Shell, eds., *Discipleship* (Grand Rapids: Zondervan, 1993)；和 Alice Fryling, ed., *Disciple Makers' Handbook* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1989)。

5 例如 Kenneth Hagin 所宣稱的，引述自 Bruce Barron, *The Health and Wealth Gospel* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1987), 103。

神的其中一個心意，常常是透過信徒和教會的“競爭對手”來做神的工作，如果有更多的人能看到這點，當是一件美事。即使事奉的動機未必一定值得效法（例如，事奉的果效會直接影響今天某些全職事奉者的收入多寡），但只要純正的福音得以傳開，帶來積極的果效，我們就應該歡喜。事工重複的情況越來越嚴重，華人教會和西方教會都如此。各教會競相爭取同一堂區的信徒，基督教出版社之間試圖用最新版的聖經或釋經叢書來超越同業，宣教機構在新開放的事奉工場上彼此力爭一個最好的立足點。我們須要互相鼓勵，儘量不重複別人正在做的工作，因為世界上還有很多未得之地讓每一類事奉都有發展的機會。那麼，當別人做得成功，即使他們所持的神學觀念與我們稍有差別，我們也可以與他們同樂。但另一方面，對真正的異端我們卻要用愛心直斥其非，不管傳播者所懷的是多麼良善的動機。<sup>6</sup>

6 例如 Michael Horton 所做的，見載於他所編的 *The Agony of Decelt* (Chicago: Moody, 1990)，不過他所做的偶爾略為“過火”。

## 林前十六13-24

<sup>13</sup>你們務要警醒，在真道上站立得穩，要作大丈夫，要剛強。<sup>14</sup>凡你們所做的，都要憑愛心而做。

<sup>15</sup>弟兄們，你們曉得司提反一家是亞該亞初結的果子，並且他們專以服事聖徒為念。

<sup>16</sup>我勸你們順服這樣的人，並一切同工同勞的人。<sup>17</sup>司提反和福徒拿都並亞該古到這裏來，我很喜歡，因為你們待我有不及之處，他們補上了。<sup>18</sup>他們叫我和你們心裏都快活。這樣的人，你們務要敬重。

<sup>19</sup>亞西亞的眾教會問你們安。亞居拉和百基拉並在他們家裏的教會，因主多多地問你們安。<sup>20</sup>眾弟兄都問你們安。你們要親嘴問安，彼此務要聖潔。

<sup>21</sup>我保羅親筆問安。<sup>22</sup>若有人不愛主，這人可詛可咒。主必要來！<sup>23</sup>願主耶穌基督的恩常與你們眾人同在！<sup>24</sup>我在基督耶穌裏的愛與你們眾人同在。阿們！

### 經文原意



保羅用兩節簡單的勸勉（13-14節），來開始他最後的問安和結語。四個平行的命令都採用了軍事上的比喻，用以鼓勵信徒要在信仰上堅定不移（13節）。“要作大丈夫”其實應該譯作“要作成年人”，意即“摒棄那引致你們問題重重的不成熟，在主裏面成長”。第14節提出信徒要憑愛心行事的勸勉，是用來平衡第13節那幾個關乎信徒要剛強的命令。正如保羅在第十二至十四章討論屬靈恩賜時已經提過的，基督徒無論做甚麼，都要優先顧及別人的好處。

保羅在15至18節特別向三位哥林多信徒表示謝意，他們來到以弗所保羅那裏去鼓勵他。關於司提反，見本書對一章16節的討論。我們對福徒拿都和亞該古則一無所知，只知道福徒拿都是一個希臘名字，通常為重獲自由的奴隸所採用（意即“幸運”）。因此，這兩人可能曾經是司提反家裏的奴隸，但如今則較像“僱員”，但我們始終無法確定。



“是亞該亞初結的果子”（15節）這一句使人質疑，它與使徒行傳十七章34節有明顯的矛盾；那裏記載保羅在抵達哥林多之前曾在亞略巴古演講，之後有幾個雅典人前來表示信主。對於這個問題有幾個可能的答案：保羅在抵達雅典之前，其實已在鄉間某處地方遇見這幾個人；或他所表示的是第一個“全家人”信主的個案，而非指個別決志者；又或是，在雅典決志的那幾個人，不足以成為“初結的果子”——將會有更多人前來信主的應許。<sup>1</sup> 但最有可能的解釋是，保羅在談到“亞該亞”時，其實正如古代某些地方的作者所表達的一樣，只局限在哥林多及其近郊伯羅奔尼撒（Peloponnesus）的地區，而非整個希臘的南半部。<sup>2</sup>

第15節的“專以……為念”的直譯是“委派”。這裏的“聖徒”跟第1節所指的不同，並非表示猶太地區的信徒，而主要是指這三人曾服事的哥林多信徒（可能還有其他人）。對於第16節裏“順服”一詞的含意儘管引發了激烈的爭辯，但它在這裏最可能的解釋，應該是自願順服於某人的權威之下。<sup>3</sup> 第15節下和16節上之間的雙關語，在NRSV譯本裏能夠很好地帶出來：“他們委身於**服事**（to the service）聖徒的工作上；我勸你們要讓自己**隨時服事**（at the service）這些人。”“同勞”跟一般的事奉工作不同，它含有勞苦作工的意思。“不及之處，他們補上了”（17節），主要是指司提反和他的同伴給予保羅的屬靈更新和鼓勵（18節上）。這幾個人不單使保羅的靈命得着更新，還鼓勵了哥林多的其他信徒。將這句話理解為強調他們從前對哥林多信徒的服事較為自然，但其實意思也可以是他們鼓勵保羅的行動，同時亦鼓勵了其他有類似想法的哥林多信徒。“這樣的人，你們務要敬重”（18節下），弱化了希臘原文那有力的命令：“要表揚這樣的人！”這種表揚，包括感謝他們的服事，和第16節所描述的那種帶着尊重的順服。

1 有關這連串的可能答案，見 Morris, *First Corinthians*, 239。

2 Fee, *First Corinthians*, 829, n.19.

3 見例：George W. Knight III, "Husbands and Wives as Analogues of Christ and the Church," in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, ed. John Piper and Wayne Grudem (Wheaton, Ill.: Crossway, 1991), 尤其是166至175頁。另一個持平的觀點，參Keener, *Paul, Women and Wives*, 164-172。

第19至20節轉達了四個不同的信徒羣體給哥林多教會的問安，他們包括：（1）亞細亞的眾教會，幾乎肯定包括了歌羅西和以弗所的教會，亦可能包括在附近地區成立的某些教會，即啓示錄所提及的七間教會的其中幾間（參啓二～三）；（2）保羅的好友亞居拉和百基拉，他們夫婦二人曾與保羅在哥林多一起同工（徒十八2-3），其後又與他一同在以弗所事奉（十八18-19）；（3）在亞居拉夫婦家裏聚會的那個家庭教會；和（4）此刻與保羅一起事奉的眾弟兄。“親嘴問安”可能是古代很普遍的習俗，無論是在教會圈子還是世俗社會裏，是猶太人或外邦人，都會用這種形式問安。在見面問安的時候，按習俗男性和男性、女性和女性會互相擁抱，彼此在對方的面頰上親吻。<sup>4</sup>

第20節之後，保羅不再用口述的方式讓聽寫的人替他記下此書信——代筆者可能是所提尼（一1）。現在保羅拿起筆來，在蒲草紙上親筆寫下結尾的話（21節），這是他的習慣（參加六11；帖後三17；其他古代書信的作者也經常這樣做）。羅馬書是惟一一卷我們可以確定保羅之代筆者姓名的書信，代筆者德丟在該書信的結尾親自向收信人問安（羅十六22）。

第22節的話出現得很唐突。上半節和下半節都可能反映了初期教會禮拜儀式中的慣常表達方式。<sup>5</sup> 保羅在這裏採用了“咒詛”（*anathema*）的表達，正如在十二章3節一樣（另參加一8）。NIV的“主啊，來吧”是亞蘭文 *Marana tha* 的兩個譯法中較切合原意的一個（另一個譯法是“主已來了”；《和》則譯作“主必要來”）。這兩種表達方式合起來，反映了初期教會鑒於基督快要再來，遂以非常嚴肅的態度來看信徒對基督的忠信。

第23節保羅用他所喜愛的“恩”（*charis*）字，來取代較常用的希臘文“再見”（*eroso*）。同時，正如他在開始時所作的問安一樣，他特別提到主耶穌，以表示他是從基督徒的角度來道別的。第24節以一種快樂的語調作結；保羅對這些經常惹他惱怒的哥林多信徒的最後提醒是：他一直愛着他

4 雖然我們不能肯定，但男女之間有時也可能互相親嘴。若想對此做法有更多的瞭解，見 William Klassen, "The Sacred Kiss in the New Testament: An Example of Social Boundary Lines," *NTS* 39 (1993): 122-135。

5 許多學者都把保羅在結語中的整段內容視為禮拜儀文（例：Talbert, *Corinthians*, 106-107，和當中所引用的參考資料）；雖然有這個可能，但這已超出了可以實際證明的範圍。

們。一些最古老的抄本並沒有“阿們”這個詞，它很可能是早期一位敬虔的抄寫員後加上去的。

### 應用原則



正如瞭解保羅書信的開頭一樣，我們若要認清保羅在結尾最強調的是甚麼，就要先找出當中有甚麼最特別的地方。古代希臘羅馬的書信，結尾部分並不像信首那樣有慣常或正式的格式，但一般都包括“問安、祝願健康、日期、結尾的親筆簽名和附言”<sup>6</sup>。結語部分幾乎總是至少有一句祝願的話。保羅書信的結尾則通常包括：勸勉、祝願平安、向收信的教會問安（包括他的一些同伴所給予的問安），以及祝福語。哥林多前書結尾部分跟這個一般格式最顯著的差別，就是加上了咒詛，以及在第22節呼求主的再來。但另一方面，如果保羅在這裏是借用某些早已存在的、哥林多信徒所熟悉的崇拜儀文，那麼，這節經文的特殊性便有所減弱。

即使是結束的話，第13至14節的勸勉亦流露了一種迫切性。這兩節經文之間缺乏任何聯繫，正突顯了它們之間明顯的對比。愛若缺乏剛強，只會降為感情用事；剛強而缺乏愛，則有變為專橫的危險。

第15至18節包含了有關初期教會事工發展的重要概念。這裏距離初期天主教在2世紀正式形成的建制，還有一段很漫長的路；但是，我們卻從中看到一些暗示：保羅預見到某些權威，是其他人應當順服的。這暗示是我們未必可以從十四章26節中讀到的。<sup>7</sup>但是，保羅所認可的那種權威，通常是被視為最合情合理的；那是一種透過謙卑服事而贏得的權威，而非因着擔任某個職位，或完全基於擁有性格魅力或專業知識而獲得的。我們甚至可以說這裏是指出要彼此順服；哥林多信徒必須順服那些甘心情願去服事（或順服於）其他弟兄姊妹的人。

6 Fee, *First Corinthians*, 825.

7 參 Andrew D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth* (Leiden: Brill, 1993), 132。哥林多教會顯然有領袖；事實上，保羅最掛心的問題之一，就是這些領袖如何運用權力。

保羅那句概括性的話（“順服這樣的人”，16節），促使我們將他的原則廣泛應用於所有同作主僕人的領袖身上。“在教會的事奉中，重要的是服事，而不是身分；那些服事的人要獲得適當的表揚和尊重。”<sup>8</sup>希伯來書十三章17節作出進一步的推論（“你們要依從那些引導你們的，且要順服”），但即使這一命令，也是基於作者在前面第7節所指出的：“你們要想念他們，效法他們的信心，留心看他們為人的結局。”每個世代和每個地方的基督徒，都應該配合和聽從那些透過忠心服事而贏得尊重的教會領袖，但新約沒有任何一處經文，要求信徒盲目屈從極權或無能的基督徒在位者。雖然保羅從來沒有完全廢止階級制度，但他卻徹底地從服事而非特權的層面給權威重新下定義。

假如福徒拿都和亞該古以前真的是奴隸，那麼，保羅要求哥林多信徒也要順服他們這事實，提醒我們福音具有跨越社會經濟階層的、使人人平等的革命性功能。司提反的家中很可能有年青人或小孩子；這個可能性提醒我們，在事奉上最熱心和最有衝勁的人中往往有年青人。但鑒於我們沒有具體的資料去認識這些人，所以，這些聯想純粹是出於臆測。

有些時候，保羅會逐個提名轉達某些人給收信教會的問安，但他在這裏只提到亞居拉和百基拉（19節）。也許，除了15至18節所提到的那三個人之外，當時在保羅身邊、又為哥林多信徒所認識的只有他們二人。事實上，他們二人在使徒行傳和保羅書信中，一直扮演着保羅同工的重要角色。有趣的是，新約六次提到這對夫妻搭檔的經文中，有四次都是百基拉在前（徒十八18、26；羅十六3；提後四19；除了此處，另一處先提到亞居拉的地方是徒十八2）。在古代書信中，將妻子的名字放在丈夫前面是不平常的，這暗示百基拉可能在某些方面比丈夫較為突出。保羅在當時“重男輕女”的社會背景下努力提升女性角色，這是人所共知的，雖然他並未明確地全面提倡男女平等。<sup>9</sup>

有關古代信徒以家庭教會的模式來進行崇拜的內容（19節），見十四章26至33節上的討論。某些基督教傳統中仍然保留着親嘴問安（20節），

8 Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 161.

9 一個特別持平的研究，見Ben Witherington III, *Women in the Earliest Churches* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 24-127.



作為禮拜儀式的一部分。在兩性共存的基督徒羣體中，親嘴的對象大多限於同性之間，以避免產生男女關係上的聯想。在教會歷史中，許多文化羣落在一般的公眾場合都保留了類似的問安形式。倘若有引起不當慾望或行為的危險，那麼，就應該另覓其他合乎文化習俗的問候形式。其實重點在於，基督徒應該用熱情卻不帶有任何性親密含意的動作來表示彼此關懷，而許多方式都可以達到這個效果。

第21節的問安是依照古代書信的一般慣例，所以，我們無須將過多的意思強加進去。不過，以下的推論大概不致引起爭議，那就是：保羅認為加上這句話可以拉近與收信者的關係，保證這封書信真正出於他手（參：他在帖後二1-2曾提到可能有人冒他的名寫信），並重申他的使徒權威。

第22節使我們想起，新約時代基督教的某些方面，對後世許多基督徒來說是多麼陌生。保羅對那些不愛主的信徒所發出的某些嚴詞厲語，可能是歸因於文化習俗；事實上，若與拉比著作、昆蘭文獻或希臘羅馬圈子中所發現的一些用語相比，保羅的咒詛算是溫和的。<sup>10</sup> 我們亦須記着，保羅對那些一手由他建立的教會懷有獨特的情感，而他在這裏所談到的那些人，儘管自稱是基督徒，卻在信仰或行為上表現得如敗壞的未信者一般。保羅惟獨在此處和提多書三章15節採用了 *phileo* 這個動詞（意指兄弟之間的愛），而沒有用 *agapao*（最常用來表示基督之愛的字詞）。他這個選擇很可能是受到第20節那個同源字 *philema*（親嘴）的影響，但亦可能是在暗示“有人甚至連 φιλεῖν（即一般朋友或兄弟姊妹之間的愛）那樣的愛也沒有”。<sup>11</sup> 然而，儘管有這一切解釋，保羅的咒詛仍然讓我們留意到，強調獨一真神和熱切正是初期教會使命的特色。

反之，第22節下的 *Marana tha*（亞蘭文，表示“主啊，來吧！”見NIV腳註），則反映了這位歷盡了人生中種種敵意、不想再作無謂等候的主的僕人，強烈渴望基督再來的心聲（參腓一21-24）。因着保羅對將來那日的渴慕，現今所受的苦楚便顯得微不足道了（羅八18；林後四17）。這個措詞亦用了亞蘭文中的“主”字，某些猶太人圈子採用它來代表耶和華

本身 (*mar*)；透過這種表達方式使我們清楚地知道，高階基督論 (*high Christology*；耶穌是完全的神) 不僅是教會歷史較後期希臘化發展的產物，而是在教會的最早期已成了說亞蘭文的猶太基督徒信仰的一部分。

儘管第22節的那句話十分嚴厲，保羅仍然必須以正面的鼓勵作結束。他在其他的書信裏，從來沒有在結束時這樣陳述他的愛（24節），但這對分裂的哥林多教會來說卻是極需要的。“保羅對哥林多信徒一直很嚴厲，但他在書信結束之前卻向他們保證，他是愛他們的。畢竟，‘朋友加的傷痕，出於忠誠’（箴二十七6）。”<sup>12</sup>

#### 當代應用



第13至14節在堅決與溫柔、剛強與愛心之間所反映出的平衡，對今天的信徒來說依然十分重要。許多人只講愛心而不講審判；另一些人則講審判而不講愛心。聖經卻始終堅持兩者並重。

司提反和他的兩個同伴（15-18節）讓我們醒悟到，在我們今天的教會中，始終是那些因着忠心服事聖徒而獲得其他信徒認可的領袖或權威，才是最合乎法理的（15節）。儘管有些人想廢棄階級制度，另一些人喜歡運用極權管治，但作僕人的領袖卻只依從愛心的榜樣，信徒應當順服的正是他們（詳參第四章的**應用原則**，96-97頁）。這三個人的榜樣理應給今天所有基督徒挑戰，當看見需要時就要去填補，不論自己是否擔任甚麼正式的職分，或是否為第一個獲邀去參與某項事奉的人選。我們今天正在摒除教牧人員和平信徒之間一些不健康的界線；從這段經文得出的一個有用原則，就是承認那些在會眾中顯出最忠心服事的信徒為領袖。一些大型教會越來越留意會友中具有這種委身事奉的人，然後訓練他們作領袖（或在金錢上支持他們接受訓練），這些教會在應用這項原則上便做得相當好。

司提反、福徒拿都和亞該古等人來回奔走，就像亞居拉和百基拉那樣經常往返各地，在他們所住的每個社區建立家庭教會，這讓我們思想到初期教會那種國際化、但又彼此相依的運作方式。<sup>13</sup> 今天，交通和通訊的發

10 見以下書籍所引用的資料：Hans Dieter Betz, *Galatians* (Philadelphia: Fortress, 1979), 50-52。

11 Robertson and Plummer, *First Corinthians*, 400。

12 Warren W. Wiersbe, *Be Wise* (Wheaton, Ill.: Victor, 1983), 172。

13 Prior, *1 Corinthians*, 279。





## 國際釋經應用系列

陸續出版

舊約

- 1 創世記  
2 出埃及記  
3/4 利未記/民數記  
5 申命記  
6 約書亞記  
7/8 士師記/路得記  
9/10 撒母耳記上/下  
11/12 列王紀上/下  
13/14 歷代志上/下  
15/16 以斯拉記/尼希米記  
★17 以斯帖記  
18 約伯記  
19A 詩篇一(1-72篇)  
19B 詩篇二(73-150篇)  
20 箴言  
21/22 傳道書/雅歌  
23 以賽亞書  
24/25 耶利米書/耶利米哀歌  
26 以西結書  
★27 但以理書  
28/30/33 何西阿書/阿摩司書/彌迦書  
32/34/35/36 約拿書/那鴻書/哈巴谷書/  
西番雅書  
29/31/39 約珥書/俄巴底亞書/瑪拉基書  
37/38 哈該書/撒迦利亞書

★已出版

新約

- 40 馬太福音  
41 馬可福音  
★42 路加福音  
43 約翰福音  
44 使徒行傳  
45 羅馬書  
★46 哥林多前書  
47 哥林多後書  
★48 加拉太書  
★49 以弗所書  
50 腓立比書  
51/57 歌羅西書/腓利門書  
★52/53 帖撒羅尼迦前書/後書  
★54/55/56 提摩太前書/後書/提摩太書  
★58 希伯來書  
59 雅各書  
★60 彼得前書  
61/65 彼得後書/猶大書  
★62/63/64 約翰一、二、三書  
★66 啓示錄

## 國際釋經應用系列 (2008年即將出版)



### 52/53 帖撒羅尼迦前、後書

邁克·霍姆茲 (Michael W. Holmes) 著 吳淑媛譯

教會成立不久即遭迫害，保羅也被迫撤離。為了給會眾送上盼望和安慰，保羅寫了兩卷書信，闡述主再來、信徒被提等未來事件，勉勵信徒在逆境中過聖潔的生活。



### 59 雅各書

大衛·尼斯特龍 (David P. Nystrom) 著 何佩穎譯

表面看來，雅各跟保羅的觀點似乎完全相悖，其實是異曲同工——都是信心與行為的相互作用。知而不行的情況，當代或尤甚於古代，現代信徒應細讀雅各書，多作反省。



### 51/57 歌羅西書/腓利門書

大衛·加蘭 (David E. Garland) 著 高孟靜安譯

只要信“真理的道”，不再要做甚麼便能得救……  
世上有這麼便宜的事嗎？  
一個出走的奴隸現在要回來，我還要稱他為弟兄……  
世上有這麼便宜的事嗎？  
原來教會和信徒要學的，就是世上沒有的真理。



### 41 馬可福音

大衛·加蘭 (David E. Garland) 著 沈珪譯

讀馬可福音當中充滿挑戰性的問答，能讓讀者領受古時的智慧與能力，從而對當代的問題作出深刻的反省。