丁道尔　新约圣经注释

哥 林 多 前 书

目 录

编 者 序 1
第一版作者序 2
第二版作者序 3
简写一览 4
导论 9
Ⅰ　背景 9
Ⅱ　保罗在哥林多 10
Ⅲ　保罗日后与哥林多教会的关系 12
Ⅳ　哥林多前书成书因由与目的 14
Ⅴ　本书的可靠性 16
Ⅵ　日期与发信地点 17
大纲 19
注 释 23
Ⅰ　前言（一 1～9） 23
A　问安（一 1～3） *23*
B　感恩（一 4～9） *24*
Ⅱ　教会分裂（一 10～四 21） 26
A　分裂事态（一 10～17） *26*
B　福音的“愚拙”（一 18～5） *29*
C　显明的信息（二 6～16） *36*
D　对领导职分的误解（三 1～9） *43*
E　根基与房屋（三 10～17） *46*
F　传道者低微的地位（三 18～四 13） *49*
G　保罗个人的请求（四 14～21） *58*
Ⅲ　教会道德松懈（五 1～六 20） 60
A　乱伦（五 1～13） *60*
B　告状（六 1～11） *66*
C　奸淫（六 12～20） *70*
Ⅳ　婚姻（七 1～40） 74
A　一般原则（七 1～7） *74*
B　独身者与寡居者（七 8～9） *77*
C　已婚者（七 10～11） *77*
D　信徒与未信者结婚，对方肯同住的（七 12～14） *78*
E　信徒与未信者结婚，对方不愿同住的（七 15～16） *79*
F　活出神所命定的生命（七 17～24） *80*
G　童身（七 25～38） *82*
H　寡妇（七 39～40） *88*
Ⅴ　祭偶像的肉（八 1～十一 1） 88
A　对偶像的认识（八 1～6） *89*
B　软弱的弟兄（八 7～13） *91*
C　保罗的榜样（九 1～27） *95*
D　以色列人的鉴戒（十 1～13） *102*
E　信徒与偶像的筵席不相称（十 14～22） *106*
F　实际的结果（十 23～十一 1） *108*
Ⅵ　集体敬拜中的乱子（十一 2～十四 40） 110
A　妇女蒙头（十一 2～16） *110*
B　主餐（十一 17～34） *115*
C　属灵恩赐（十二 1～十四 40） *121*
Ⅶ　复活（十五 1～58） 149
A　基督的复活（十五 1～11） *149*
B　否认复活的事（十五 12～19） *153*
C　基督复活的结果（十五 20～28） *156*
D　信徒经历的印证（十五 29～34） *159*
E　复活的身体（十五 35～49） *162*
F　胜过死亡（十五 50～58） *169*
Ⅷ　结语（十六 1～24） 173
A　收集捐项（十六 1～4） *173*
B　保罗的计划（十六 5～9） *175*
C　提摩太与亚波罗（十六 10～12） *176*
D　劝勉（十六 13～14） *178*
E　像司提反等人（十六 15～18） *178*
F　最后的问安（十六 19～24） *180*
注： 184

编 者 序

原先的丁道尔圣经注释是为了帮助一般的圣经读者而编，着重经文的意义而不涉入学术性的钻研，尽量避开“过度专业性及蜻蜓点水式两种极端”。许多使用过这套注释书的人都认为它达到了编写的目的。

然而，时代改变了，这套曾经服务优良、造就多人的注释书，似乎已不如以往贴切了。新知识陆续发现，对圣经批判的讨论不断进行，一般人读经的习惯也改变了。在编写原先的丁道尔注释时，一般人普遍使用钦定本圣经，因此我们可按钦定本来注释；但是目前情况不复当年。

重修这全套注释并不是项轻易的决定，然而就目前来说是绝对必要的，因为新的需要得由新书来提升服务品质，至少需要全然重修旧书。所以我们保留了原先注释的目标，新的注释不致太精简或太冗长，其解经性重于讲道性。我们不含括全部的圣经批判问题，然而作者对新约学者们一般注意的问题也都留意到。当他们觉得某些问题必须正式提出时，就会在引言或注脚中予以讨论。

新的注释书其意不在于作批判式的研经，而在于帮助非专业的读者更明白圣经。我们不假设每位读者都具有希腊文的知识，所以书中讨论的希腊文都有音译；每位作者都必须使用希腊原文圣经作他们注释的根据，但作者可自由选择他使用的现代译本，我们也要求他们在选用的译本之外注意现行通用的各种译本。我们谨推出新丁道尔圣经注释，希望它和原先此套注释书一样，蒙神赐福使用，帮助一般读者更完满、更清楚地明白新约的意义。

主编 莫理斯（LEON MORRIS）

第一版作者序

保罗的书信不易读（彼后三 15 下），已不是新发现的了；但若肯用心钻研，必然大有所获。读哥林多前书正是最好的例子，写这封信是因为这个一世纪的希腊教会，面临许许多多实际的难题，情况绝不理想。这是一封典型的保罗书信，使徒保罗称赞收信者的信徒美德，又彻头彻尾地指斥他们各方面的败德。有好几段论述，教导他们更深的道理，最著名的是第十三章论爱，第十五章论复活。他每触及一个问题，必然从基督徒大原则来着手处理。他对今生短暂的事物，必然用永恒的角度来看。他所写的，对我们现今许多迥异的需要，都同样的效用。他教我们怎样用基督徒准则？来衡量光照眼前的问题。把他的话细细思量，必然获益。

我写这本注释，实有赖许多人的助力。注释上引用参考的文献，尤其借重至深。一些特殊的重点上，我已尽量声明出处。可是，我从前辈所学习的太多了，无从一一声明。我又发觉许多当代的译本十分有用，因为译本本身，岂不正是浓缩的注释本吗？

末了，我所向 G. Mahar 小姐及 M. MeGregor 小姐致谢，她们乐意地替我原稿打字。

莫理斯
（Leon Morris）

第二版作者序

得知此书要出修订版，甚是欣慰，因有机会重新整理旧有资料，并添补亲加的内容。此书中，我参考了一些注释书，特别是巴勒特先生（Barrett）先生和康哲民（Conzelmann）先生的著作，在引一并致谢。

从所引用的圣经（第一版是 AV，此版是 NIV），读者必然可以察觉到两版之间已有些微改变；不但如此，全书我也重新改写过。本质上，这是同样的一本注释书，但在书里，读者会注意到一些重点的改变，有时在看法上，也不同于第一版。

写了帮助一般读者，所有的串珠经文都参照希腊原文，因为英文译本有时不会那么清楚。例如：我提到，保罗称自己是“基督的奴仆”，并请读者参考罗一 1。但 NIV 译成“基督的仆人”，所以英文读者可能会对参考经文的准确性有些质疑。但“仆人”（servant）一字是译自 *doulos*，意思是“奴仆”。不管 NIV 的解释为何，保罗的确自称是“基督的奴仆”。像这种情形，若每次要解释清楚，就会占用许多篇幅，所以我通常都只提供参考出处。但，诚如上文所言，所有的参考资料都已比照过希腊原文了。

我依然有一个期许，盼望本书的修订可以继续满足读者的需要。在此，我也要特别感谢威灵顿女士（Mrs D. Wellington），我的前任秘书，将我的原稿打得又准确又美观。

莫理斯
（Leon Morris）

简写一览

AS	G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (T. & T. Clark, 1937).
AV	The Authorized (or King James') Version.
BAGD	*A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (trans. of W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*), ed. by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich; second ed. rev. and augmented by F. Wilbur Gingrich and F. W. Danker (University of Chicago Press, 1979).
Barclay	William Barclay, *The Letters to the Corinthians*(Saint Andrew Press, 1956; *Daily Study Bible*).
Barrett	C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Black, 1971; *Black's New Testa-ment Commentary*).
BDF	F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trans. and rev. by Robert W. Funk (Cambridge University Press, 1961).
Beet	J. Agar Beet, *A Commentary on St. Paul's Epistles to the Corinthians (Hodder & Stoughton,* 1889).
Bengel	J. A. Bengel, *Gnomon of the New Testament* (T. & T. Clark, 1873).
BJRL	*The Bulletin of the John Rylands Library.*
Bruce	F. F. Bruce,1 and 2 Corinthians (Marshall, Morgan & Scott, 1982; *New Century Bible*).
Calvin	John Calvin, *The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*, trans. by J. Pringle (Calvin Translation Society, 1848).

CHIEF ABBREVIATIONS

CBQ *The Catholic Biblical Quarterly.*

Conzelmann Hans Conzelmann, *1 Corinthians* (SCM Press,1975).

Craig Clarence T. Craig, *The First Epistle to the Corinthians* (Abingdon, 1978; *The Interpreter's Bible*, vol. l0).

Deluz Gaston Deluz, *A Companion to 1 Corinthians* (Darton, Longman & Todd, 1963).

Edwards Thomas Charles Edwards, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Hodder & Stoughton, 1885).

Ellicott Charles J. Ellicott, *St Paul's First Epistle to the Co-rinthians* (Longmans, Green & Co., 1887).

Erdman Charles R. Erdman, *The First Epistle of Paul to the Corinthians* (Westminster, 1966).

EVV English Versions (the Authorized Version and the Revised Version).

Findlay G. G. Findlay, St. *Paul's First Epistle to the Corin-thians* (1901; Eerdmans reprint 1979; *The Ex-posi-tor's Greek Testament*).

GNB Good News Bible: Today's English Version, 1976.

Godet F. L. Godet, *Commentary on First Corinthians* (1893;Kregel reprint 1979).

Goudge H. L. Goudge, *The First Epistle to the Corin-thians*(Methuen, 1915).

Grammar A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek NewTesta-ment in the Light of Historical Research* (Hodder & Stoughton, n.d.).

Green Michael Green, *To Corinth with Love* (Hodder & Stoughton, 1982).

Grosheide F. W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Marshall, Morgan & Scott,1954; *New London Commentary*).

Grudem Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Cor-inthians* (University Press of America, 1982).

HDB James Hastings (ed.), *A Dictionary of the Bible*, 5 vols. (T. & T. Clark, 1898-1904).

Héring Jean Hering, *The First Epistle of Saint Paul to the Co-rinthians* (Epworth Press, 1962).

Hillyer N. Hillyer, '1 and 2 Corinthians' in the *New Bible Commentary, Third Edition* (IVP, 1970).

Hodge Charles Hodge, *An Exposition of the First Epistle to the Corinthians* (Nisbet, 1873).

Hurd John Coolidge Hurd, Jr., *The Origin of 1 Cor-inthians* (SPCK, 1965).

IBNTG C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge University Press, 1953)

IDB *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 vols. (Ab-ingdon, 1962); supplementary vol. (1976).

ISBE *The International Standard Bible Encyclopaedia,* 5 vols. (Howard Severance, 1929; rev. ed., 4 vols, Eerdmans, 1979-).

JB The Jerusalem Bible, 1966.

JBL *Journal of Biblical Literature.*

Jones J. D. Jones, *An Exposition of First Corinthians 13* (Klock & Klock reprint, 1982).

JTS *The Journal of Theological Studies.*

Kay W. Kay, *A Commentary on the Two Epistles of St. Paul to the Corinthians* (Macmillan, 1887).

LAE Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East*, trans. by L. R. M. Strachan (Hodder &Stoughton, 1927).

LB The Living Bible, 1972.

Lenski R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistles to the Corinthians* (Augs-burg,1963).

Lightfoot J. B. Lightfoot, *Notes on Epistles of St. Paul* (Macmillan, ^{2}1904).

LSJ *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, rev. and augmented by H. S. Jones and R. McKenzie, 2 vols. (Oxford University Press, 1940).

Lxx The Septuagint Version.

Mare W. H. Mare, *1 Corinthians* (Zondervan, 1976; *The Ex-positor's Bible Commentary*, vol. l0).

Metzger Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (United Bible Societies,1971).

MM	J. H. Moulton and G. Milligan, *The Vocabulary or the ureeK 1 estament* (Hodder & Stouehton 1914-29) .
Moffatt	James Moffatt, *The First Epistle of Paul to the Corin-tnians* (Hodder & Stouehton, 1943: Moffatt New Testament Commentary).
NASB	The New American Standard Bible. 1963.
NEB	The New English Bible, Old Testament, 1970; New Testament, [2]1970.
NIV	The Holy Bible: New International Version, Old Testament, 1978; New Testament. [2]1978.
NTS	*New Testament Studies.*
Orr and Walther	William F. Orr and James Arthur Walther *1 Lorintluans* (Doubleday. 1976).
Parry	R. 5t John Parry, *The First Epistle of Paul the Apostle to the uorintmans* (Cambridge Universitv Press,1926; *The Cambriage Greek Testament*).
Proctor	W. C. G. Proctor, '1 Corinthians' in *The New Bible Commentary* (Inter-Varsitv Fellowship, 1953).
Prolegomena	J. H. Moulton, *A Grammar or New Testament Greek, vol. i, Prolegomena* (T.&T. Clark, 1906).
Redpath	Alan trceapath, *The Royal Koute to Heaven* (Revell,1960).
Robertson	F. W. Robertson *Expository Lectures on St. Paul's-Roberston Episties to the Corinthians* (King, 1876).
Ronertson and Plummer	Archibaid Robertson and Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary the First Plummer Epistle of St Paul to. the Corinthians* (T.&T. ClarK, 1929; *International Critical Commentary*).
RSV	The Holy Bible, Revised Standard Version, Old Testament, 1952; New Testament, [2]1971.
Ruef	J.Ruet, *Paul's First Letter to Corinth* (SCM Press, 1977; *Pelican New Testament Commentary*).
RV	The Revised Version, 1881.
Smedes	Lewis B. Smedes, *Love within Limits* (Eerdmans, 1976).

SPC	Jerome Murphy-O'Connor, St. Paul's Corinth (Glazier, 1983).
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*,trans. by G. W. Bromiley of *Theologisches Worterbuch zum neuen Testament, l0 vols.* (Eerdmans, 1964-76).
Theissen	Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Chris-tianity* (T. & T. Clark, 1982).
Thrall	Margaret E. Thrall, *The First and Second Letters of Paul to the Corinthians* (Cambridge University-Press, 1965; *Cambridge Bible Commentary*).
TNTC	*Tyndale New Testament Commentary.*
TOTC	*Tyndale Old Testament Commentary.*
Williams	C. S. C. Williams, 'I and II Corinthians' in *Peake's Commentary on the Bible*, ed. by M. Black and H. H. Rowley (Nelson, 198o).
Wilson	Geoffrey B. Wilson, *1 Corinthians* (Banner of Truth, 1978).

The translations by E. J. Goodspeed, R. Knox, J. B. Phillips, H. J. Schonfield, A. S. Way and R. F. Weymouth are cited by the translator's surname.

导论

Ⅰ 背景

哥林多位于哥林多湾（港口是利基安 Lechaeum）与撒罗尼海湾（港口是坚革哩 Cenchrea）之间的樽颈地带；她的地理位置，是商业繁荣的不二担保。商家海员们宁可把货物从地峡运过去，而不绕过庇罗本尼塞斯（Peloponnesus）以南，多石多风险的岬角，并冒长途的海路之险[1]。市内有东西贸易路线，与南北贸易路线交叉相会。公元前一四六年，罗马人 L. Mummius Achaicus，把哥林多全城摧毁净尽，但一世纪后重建为罗马殖民地，一下子又回复旧日的威荣了。

新建为罗马殖民地，起初的居民自然是罗马公民，后来希腊人大批回归，同时也吸引了不少异族的人。其中就有一班犹太人，人口之多足以建立自己的会堂（徒十八 4）[2]。城内的罗马成分[3]，可从新约许多与哥林多有关的拉丁名字可见，就如路求、德丢、该犹、以拉都、括土（罗十六 21～23)、提多犹士都、基利司布（徒十八 7～8)、福徒拿都、亚该古（林前十六 17)。不过，保罗书信中对哥林多人所提出的问题，和处理的方法，背后蕴藏的都是希腊的思想方式。爱德华滋（Edwards）说哥林多“是希腊城市中，最少希腊化的，在这时期的罗马殖民地中，又是最少罗马化的[4]。”这城市，是集希腊人、拉丁人、叙利亚人、亚细亚人、埃及人、犹太人、买卖，做工，欢闹，

争斗，饮宴，在城内，在港口，希腊全境再无别城可比[5]。”

旧哥林多城本来就是放纵的代名词[6]，新城有了这混杂的各式人种，要重获同等的恶名昭彰，就更成在旦夕了。亨德（A. M. Hunter）说，在一般人的心目中。“哥林多”代表了“文化和高等妓女”，“哥林多语句”暗示了哲学文化上的虚夸，至于‘哥林多化’（Corinthianize)，是希腊话‘去见鬼’的同义语[7]。

虽然复杂如此，哥林多仍是希腊主要的大城市之一，人口稠密[8]，财富无边[9]。她是罗马亚该亚省的首都。在哥林多城附近举行的哥林多地峡运动大会（Isthmian Games)，吸引优秀的运动员前往；这运动会极为重要，甚至哥林多城被毁后仍继续举行（SPC, p.14)。邻近土地肥沃。盛产葡萄（我们现在用的字 currant（一种小而无核的葡萄干——编注)，就是从 Corinth “哥林多”来的，反映当日哥林多园艺的盛况)。

因此，当日保罗来传福音的哥林多，是个大都会，地位显赫。那里思想文化活跃，物质繁荣，道德却腐败。居民有种习以为常的作风，放纵私欲，喜欢做什么就做什么。正如 von Dobschütz 说：

哥林多人的理想，就是肆无忌惮、为所欲为。商人不择手段求利，寻欢的人任意放荡，运动员不顾一切锻炼体格，引以为荣，这些就是正宗哥林多人了；换言之，是一个只有自己的欲望而无法无天的人[10]。

哥林多是个有利的中心地，福音可以播散到四周地域。那里人口流动，商人旅客停留几日便上路，所以在哥林多传讲的道，必然会广传四方。

Ⅱ 保罗在哥林多

保罗初到哥林多时，他曾经历了极大的挫折。在腓立比本来大有可为的，却被激烈的犹太人敌挡而粉碎了；在帖撒罗尼迦和庇哩亚也是这样。到了雅典，他曾有过小小的成功，但仍是一筹莫展。难怪他来到热闹嚣张，知识挂帅的哥林多，他“又软弱、又惧怕、又甚战兢”

了（林前二 3）。这一程的同伴西拉和提摩太逗留在马其顿，他自己一人在哥林多，也就更加不好受了。他在哥林多与亚居拉、百基拉同住，他们是因革老丢王的法令，从罗马被逐出来的（多半认为是在公元四十九年）。他们和保罗都是织帐棚的（也许是制皮业？）。后来西拉、提摩太来到，与保罗会合，并带来好讯息说到帖撒罗尼迦人虽在敌对下，仍然坚守信仰。保罗因此知道自己虽遇许多困难及失意，神仍赐福他手所作的工。这消息叫他心力一新，恒切宣扬福音，重新得力。他“为道迫切，向犹太人证明耶稣是基督”（徒十八 5）

可是他所传的道，犹太人并不接纳，他只有离开会堂。他似乎不大明智地选了会堂隔壁的犹士都家里[11]，成为他新的宣道站[12]。管会堂的基利司布和全家都信了（徒十八 8）[13]在哥林多信主的犹太人，有记载可查的就只有这一家了（除非亚居拉、百基拉是在哥林多信主的）。由此可知何以哥林多书信里，不多出现犹太名字。哥林多人信主的却不少，并且受了洗。保罗在异象中得了鼓励，也许就在他从会堂被赶出来的时候，为要对他保证，神在“这城中有许多百姓”（徒十八 10）。于是在哥林多停留了十八个月，领了许多人悔改信主。虽然没有明明记载，不过这些信主的人像其它地方一样，是与会堂有点交往的虔诚的异教徒。他们对异教不满足，被犹太教的崇高道德及独一神主义所吸引，但又抗拒它那种狭隘的民族主义和礼仪（就如割礼）。这种人觉得基督教信仰很合意，没有犹太教那些令他们反感的东西。

信主的人中，有些是有身分、有财富的人。该犹接待保罗及全教会的人（罗十六 23，十之八九是从哥林多来的）。以拉都是城内管银库（英文作“公务局”public works）的（罗十六 23；在哥林多一碑文上提及一个以拉都，自费铺筑路面[14]，这人很可能就是他）。有人认为革来氏也是个有钱的哥林多信徒，不过我们不能肯定她是不是信徒，也不知道她是从哥林多来，还是别的地方来的。但从保罗提到那里的信徒进行诉讼，又参加私人宴会，可见是些富人。虽然如此，这些仍属例外，大部分信徒都是从较低社会阶层来的（林前一 26～29）[15]。

保罗在希腊全境的工作，一有了成功的迹象，犹太人就会煽起反对势力[16]。从帖撒罗尼迦书信上（很肯定是从哥林多写来的，就可看出保罗所面对的劲敌（帖前二 15；帖后三 1 以下）。他被禁止在会堂讲道，甚至被带到方伯迦流面前，告他“劝人不按着律法敬拜神”（徒十八 13）。可是由于他并没有违反罗马法律，迦流不肯听他们的控诉，只当是犹太人之间的争讼（这情形在短期内给基督教有了保障，迦流当它是犹太教的一支；参布鲁斯（Bruce p.20）。于是保罗得以继续作工，不受拦阻。从他逗留这么长一段日子，可见他视哥林多的事工，为当前最举足轻重的。

Ⅲ　保罗日后与哥林多教会的关系

保罗离开哥林多后不久，来了一位从亚力大来的学者亚波罗。他在以弗所传讲基督教道理，但却只受过约翰的浸。亚居拉、百基拉就“将神的道给他讲解更加详细”（徒十八 26）亚波罗有了这新知识，就到亚该亚去，亚该亚的首都就是哥林多。在那里，他的口才得施展，“引圣经证明耶稣是基督”（徒十八 28）。这表示当时讲者与听者都期待着弥赛亚（基督），而亚波罗能够说出：“你们等待的弥赛亚就是耶稣，圣经明白地说出来了[17]。”

亚波罗的讲道可能与保罗有很大差别，保罗的讲道慎思简明（林前二 2～4），亚波罗则可能辞锋强锐（徒十八 24，27～28）。两人的信息却基本上没有差别，因为保罗说亚波罗继续他开始的工作（林前三 6、8）。不过，两人不同的地方就足以构成哥林多人分党的现象了[18]。

不久，保罗写了一封信给哥林多教会，这信却失传了。我们知道有这封信存在，是因为保罗说曾经写过信给他们，叫他们“不可与淫乱的人相交”（林前五 9）。此外，我们对这封信就一无所知了，也不知道写这信的因由。有学者认为一部分保留在哥林多后书六 14 至七 1，若不接受这假设的话，则这信完全失踪了[19]（这是可能的）。我们也大可不必希奇，这封信引起了误会（林前五 9～10），保罗提起它来，只为了澄清错误的观念。新的信取代了旧的一封，因此无须

保存了[20]。

后来他继续与哥林多人有联系，革来氏家里的人带来信息，说教会里有结姑党分争（林前一 11）。教会也写了一封信给他（林前七 1），大概是司提反、福徒拿都、亚该古（林前十六 17）带去的。他们多半也夹杂了自己的见解。于是保罗就写信回复他们，就是如今的哥林多前书，从信上知道哥林多教会情形不佳，字句间开门见山，直斥不讳。

保罗见情况太坏，就差派提摩太去哥林多，事实上提摩太在发出哥林多前书之前，曾经去了（林前四 17，十六 10～11）。在哥林多后书中，问安的话里已有提摩太名字与保罗并列，表示他在哥林多逗留很短（即使他果真抵达哥林多），不用说，他在那里也无能为力。

后来情况转坏了。很奇怪，他们明明有很严重的争端，但我们却无法知道是什么。很可能是哥林多前书所提及的事之一，但无法知道是哪一件。不过，一定牵涉对保罗的权柄的否定，以致保罗不得不放下以弗所的工作，匆匆到访，要澄清事态。哥林多后书几处经文提及保罗将第三次到哥林多，就是指这一次了（林后十二 14，十三 1；在林后十三 2，他第二次到访已过了）。也就是说，保罗成立该教会后，已再到过哥林多，然后才写这封信的。有些人认为保罗只是想去，而不是真的去过，信中字句却看不出来。莫法特（Moffatt）强调说："对那些怀疑保罗的存心与好意的人，若只口头陈说自己怎样想去看望他们，怎样准备好去见他们，是无甚用处的[21]。"他说再来的时候带着忧愁（如林后二 1），表示当时的访问不甚愉快。

有些学者把这次访问放在哥林多前书之前[22]，却指不出足够的因由来。该信似乎指的是先前唯一的一次到访，就是教会成立的那次（例二 1，三 2，十一 2）。另外一次是预告式的（四 19），并未实现。保罗对哥林多的近况，不是个人亲自知道的，乃是从革来氏家人口中推断的（一 11，参五 1，十一 18），也从哥林多教会给他的信上得知（七 1）。第二次到访必然痛楚莫名，而在这样的访问之后，哥林多前书的语调就得难解释。所以很可能是他们收到信之后，情况比前书所写的

更加恶化了。于是，这一次痛苦的访问，就不能不去了。可是，保罗开门见山的直斥也无法澄清事态，他只有满怀沉痛地离开[23]。

保罗于是决意再写一封信，不用说，语调十分严厉，写来呕心沥血（林后二 4，七 8）。这信若后果不成功，则势必使他与所建立的教会决裂。这封信如第一封一样失传了，有学者却认为有部分保存在哥林多后书十至十三章[24]。这信是由提多带去的，然后经由马其顿、特罗亚回去。保罗对他们的反应等得不耐烦了，就径自到了特罗亚，提多却不在那里。他放心不下，就过到马其顿去（林后二 12～13）。在那里，提多把消息告诉他，说一切都好了（林后二 12～17，七 6～7）。他放下了心头大石，满心快乐，就写了我们称为哥林多后书的信。其后，他一定再到过哥林多去。

因此，我们知道保罗三次造访哥林多：

1. 教会建立时。
2. 痛苦的见面。
3. 哥林多后书之后到访。

书信则有四封：

1. 前书。
2. 哥林多前书。
3. 严厉的信。
4. 哥林多后书。

这个骨架的细节，在哥林多后书中讨论较为合宜，这里只需指出足够证据，说明保罗与哥林多教会往还过程中，哥林多前书所占的正确位置。

Ⅳ 哥林多前书成书因由与目的

哥林多前书直接的因由，是保罗收到哥林多教会的信，必须回复。但是使保罗挂心的，却显然是信以外所得闻的消息。哥林多教会

信徒中，有不规矩的表现，混乱不安。有些成员尽量想将与外邦社会的分界线，弄得越模棱两可越好……教会固然是在世上，但世界若进入教会，就绝不可以了[25]。保罗对这事看得严重，花了六章经文来处理它，然后才提到他们写信问他的那件事。

保罗对教会中的分党派，十分烦忧。他们各自归属一党，以保罗、亚波罗、彼得，甚至基督的名字为招牌。保罗花很多唇舌在这一件事上，显然觉得事态严重。此外，又有一宗乱伦的事，教会并未判处那犯罪的人。“他们先前视为神圣的情欲，到这时仍未能视为可憎”[26]。另外他们又好争竞，有些会友竟彼此告状，保罗觉得这些事必须纠正过来。他又论到放纵情欲，劝他们必须停止这样的滔天大罪。哥林多前书最首要的目标，是行为上的革新。

讨论过严重的恶行后，就进到他们写信问保罗的问题：婚姻和独身，献祭给偶像的食物，也许还有公众敬拜及属灵恩赐的问题。保罗的信是要帮助这般有难处的朋友们。书信的这一部分有一篇精采的爱章（林前十三章），还有一篇复活的宏论，后者似乎表示哥林多人不承认死人会复活（林前十五 12）。这许多问题加起来，“造成‘基督教思想与生活发掘不尽的宝库’。新约再没有别处经文蕴藏如此多面化的不变的原则，对任何时代基督身体里的每一分子，都能引发深思[27]。”

因此，保罗的目的主要是纠正哥林多人视若等闲的偏差；在保罗眼中，视作极严重的罪。其次，是回复来信中所问的问题。第三，教义的教导，特别是复活的道理[28]。

近期有些学者，显著的如 W. Schmithals，即认为这书信必须以哥林多的诺斯底主义为背景来看。诺斯底主义（来自希腊文 gnosis，知识的意思），有好几种形式，都强调知识；一般来说，这一派相信有一个高高在上的良善的神，是与这罪恶的世界完全隔绝的。从这个神有许多“发生物”（emanations）；直到有一个灵出来，有大能可以创造，却无知的不晓得物质是恶的。必须有了正确的“知识”，属灵的人才可以逃出邪恶物质的束缚，到了时候可获得属天的福乐。不

过，诺斯底主义成为一种有系统的派别，是到了公元二世纪以后，才正式被公认。她是融汇各种不同观念而成的，其中有些观念在第一世纪已经有了。哥林多人当时可能有人拥有其中某些观念，但不等于他们是诺斯底主义者。只能说哥林多当时有些观念，后来被诺斯底主义吸收进他们的系统罢了。可是，要明白哥林多书信，并不需要认识诺斯底主义的思想[29]。

哥林多前书固然是一封响应当时需要的信，为当地信徒而写[30]，可是若以为这就与今日的需要无关，就大错了。人心的情况是没有变的，保罗对第一世纪哥林多信徒劝导的原则，对我们同样重要。正如哥得（Godet）所说：

“人喜欢把宗教真理，当作头脑的研究，而不是用良心用心灵去接受，结果，宗教的信念就没有影响他们的道德行为，只成为讲论的话题，没有圣洁的活力——这些不单是希腊人的毛病，今日犯同样毛病的国家也不少[31]。

保罗不但提出任何时代地域都一再出现的问题，他更指出对付的原则来。他把日常生活的每一个问题，“集中在一个焦点来处理，每一个难题都用永恒的亮光来看[32]。”

V 本书的可靠性

哥林多前书的可靠性，似乎找不到什么可疑的证据可用来怀疑它。Robertson 和 Plummer 都说：“保罗是本书作者的内证与外证，明显确凿，任何人想反证不是保罗的手笔，只证明了自己是个无知的评审员而已[33]。”因此只需简略说明证据的重点便是了。

外证随手可拾。绝无困难。第一世纪的书信革利免前四十七 1，就引用本书；本书是新约中第一本书连作者一并引用的。伊格那丢（Ignatius）和坡旅甲（Polycarp）时常引用本书。此后，本书就广被引用，从未对作者有任何疑问。保罗书信中，没有一本比本书多被引用，而且这么早期便出现。“穆拉多利残篇”（Muratorian Fragment）（被公认正典目录，多半是在罗马编订的，日期约在第二世纪中叶以

后)，和其它书目中，都把哥林多前书列为第一本。原因何在，则并没有任何说明，不过至少表示哥林多前书十分受重视了。

内证也同样指向保罗，作风文笔，都与公认的保罗著作吻合。书信内容也符合我们所知的哥林多的情况，一读就知道保罗在处理当时难以调解的形势，其中有对哥林多人直斥指控的话。这样一封信得以保存，而其它保罗书信流失，就已足证它的可靠性了[34]。

本书的真确性实在是无用考证的。有些评审家怀疑其中有窜改加插，可是他们的证据并不足取信。早期的有 J. Weiss，认为本书信是几份著作辑成的，近年有人（例如 Hēring 和 Hurd）认为本书是编集而成的。可是，一封书信不会像神学论说那样，论题按次序编排齐备的。哥林多前书读起来，就十足似一封原原本本的信。正如莫法特说："若真有什么编辑把两三封信的片段编起来，他的工夫可真到家，叫人无法察觉原本的语气次序[35]。"因此，这是保罗的真手笔，没有任何重大的窜改，这是相当明显的[36]。

Ⅵ 日期与发信地点

保罗说明了发信的地点："我要仍旧住在以弗所，直等到五旬节"（十六 8)，不过写信的日期，却无法一目了然。

保罗成立了哥林多教会之后，即赴以弗所逗留了很短的时间（徒十八 18～21)，可是本书信没可能是在那次逗留中写成的，因为保罗离开的时候，并没有表示哥林多有什么严重的错失，而哥林多书写的时候，已有许多事情发生了，其间必然隔了一段日子。即或当时已发生了麻烦，也应该是发出"前"信，不是哥林多前书。本书信一定是后来保罗再赴以弗所时写的，那次他住了三年（徒十九，二十 31)。若保罗说他要留到五旬节，意思是五旬节就离开，那么就必须将哥林多前书成书的日期，放在那三年的最后一年，而且是第三年的年头，不是年尾，因为必须容让一段日子，以致哥林多后书在年尾发出时，信中所提的事已经发生了才成。

使徒行传十八 12 说保罗在哥林多的时候，迦流上任为亚该亚的

方伯，这就成为新约年历的重大根据。也就是说，迦流来到哥林多时，保罗已在那里。在特耳菲（Delphi）的碑文中，有记载王回复迦流呈奏的一项决案，从该碑文的日期看来，似乎迦流是公元五十一年夏上任的[37]。使徒行传这段记载所得的印象，就是迦流上任不久，保罗就离开哥林多，却未必是立刻离开（徒十八 18"又住了多日")。

本书的正确的日期，似乎没有什么门径可担保准确无误，迦流的日期是成书前最后一个肯定的日期了。因此，使徒行传十八 18 至十九 1 之间所发生的事，必然是在保罗离开哥林多后，到他第三次行程到达以弗所之间所发生的了。从此可断定哥林多前书成书于公元五十多年期间[38]。

大纲

I　前言（一 1～9）
　A　问安（一 1～3）
　B　感恩（一 4～9）
II　教会分裂（一 10～四 21）
　A　分裂事态（一 10～17）
　　1　党派（一 10～12）
　　2　与保罗无关（一 13～17）
　B　福音的“愚拙”（一 18～二 5）
　　1　讯息的“愚拙”（一 18～25）
　　2　信的人本卑微（一 26～31）
　　3　保罗靠神大能宣讲（二 1～5）
　C　显明的信息（二 6～16）
　　1　福音不是人的智慧（二 6～9）
　　2　“圣灵所指教”的言语（二 10～13）
　　3　属灵的分辨力（二 14～16）
　D　对领导职分的误解（三 1～9）

　　1　婴孩信徒（三 1～4）
　　2　保罗与亚波罗的真正关系（三 5～9）
　E　根基与房屋（三 10～17）
　　1　稳固房屋的试验（三 10～15）
　　2　神的殿（三 16～17）
　F　传道者低微的地位（三 18～四 13）
　　1　属世智慧为愚拙（三 18～23）
　　2　神的称许最要紧（四 1～5）
　　3　学习保罗与亚波罗（四 6～7）
　　4　使徒们受的试炼（四 8～13）
　G　保罗个人的请求（四 14～21）
III　教会道德松懈（五 1～六 20）
　A　乱伦（五 1～13）
　　1　事实（五 1～2）
　　2　刑罚犯罪的人（五 3～5）
　　3　劝勉他们排除一切邪恶（五 6～8）
　　4　澄清误会（五 9～13）
　B　告状（六 1～11）
　C　奸淫（六 12～20）
IV　婚姻（七 1～40）
　A　一般原则（七 1～7）
　B　独身者与寡居者（七 8～9）
　C　已婚者（七 10～11）
　D　信徒与未信者结婚，对方肯同住的（七 12～14）
　E　信徒与未信者结婚，对方不愿同住的（七 15～16）
　F　活出神所命定的生命（七 17～24）

G 童身（七 25～38）

H 寡妇（七 39～40）

V 祭偶像的肉（八 1～十一 1）

A 对偶像的认识（八 1～6）

B 软弱的弟兄（八 7～13）

C 保罗的榜样（九 1～27）

1 保罗的权柄（九 1～14）

2 保罗不肯用自己的权柄（九 15～18）

3 保罗的服事不分人等（九 19～23）

4 保罗的自制（九 24～27）

D 以色列人的鉴戒（十 1～13）

1 引用历史例证（十 1～5）

2 拜偶像的教训（十 6～13）

E 信徒与偶像的筵席不相称（十 14～22）

F 实际的结果（十 23～十一 1）

VI 集体敬拜中的乱子（十一 2～十四 40）

A 妇女蒙头（十一 2～16）

B 主餐（十一 17～34）

1 错误（十一 17～22）

2 提醒当初设立的原意（十一 23～26）

3 应有的后果（十一 27～34）

C 属灵恩赐（十二 1～十四 40）

1 各样的恩赐（十二 1～11）

2 合一中各有分别（十二 12～31）

3 爱之颂（十三 1～13）

4 先知讲道胜于“方言”（十四 1～25）

5 应有的后果（十四 26～33）

6 教会中的妇女（十四 34～36）

7 结论（十四 37～40）

VII 复活（十五 1～58）

A 基督的复活（十五 1～11）

B 否认复活的事（十五 12～19）

C 基督复活的结果（十五 20～28）

D 信徒经历的印证（十五 29～34）

E 复活的身体（十五 35～49）

F 胜过死亡（十五 50～58）

VIII 结语（十六 1～24）

A 收集捐项（十六 1～4）

B 保罗的计划（十六 5～9）

C 提摩太与亚波罗（十六 10～12）

D 劝勉（十六 13～14）

E 像司提反等人（十六 15～18）

F 最后的问安（十六 19～24）

注 释

Ⅰ 前言（一 1～9）

A 问安（一 1～3）

1. 保罗开头的话，是第一世纪书信的惯例：先是写信人的名字，然后是收信人的名字，接着是祷告。不过，保罗在每一部分都添上使徒的特色。因此，写信人名字加上蒙召作使徒，在本信中十分贴切，因为保罗不住地用他使徒的权柄，更正错谬。蒙召（参罗一 1），指出他作使徒是原出于神（参加一 1），奉神旨意，也是强调这一点（参林后一 1）。兄弟所提尼，可能是“管会堂”的犹太人（徒十八 17），若是那人，则他后来悔改信主了。不过这名字很普通，所以可能不是同一个人。

2. 这信是写给在哥林多神的教会，“是个莫大和欢乐的吊诡（paradox）”（本革尔，Bengel）。教会（ekklēsia）在普通希腊文中，是指任何世俗上的集会（正如徒十九 32、41；参 39 节，以弗所发生的暴乱）。基督徒故意不用一般宗教集团的称号，而选用这个字来自称，可能是受七十士译本的影响，用这字眼称以色列百姓。这个字表示他们深信教会不只是一般宗教集团之一，它是独特的，一般宗教字眼并不合用。它也不是普通的“集团”，而是神的 ekklēsia。接着解释就是在基督里成圣，蒙召作圣徒的，圣徒与成圣同一字根，基本的

含义不是我们一般的用法，说到崇高的道德标准，而是分别出来归神的（不过，分别出来后，应有的品格，也当然包含在内）。

以及所有在各处一句，可能把这问安扩及所有信徒（康哲民（Conzelmann）认为有普世教会的观念在内），这也是希腊文最合理的诠释。孟逊（T. W. Manson）认为“各处”是指“各聚会的地方”，正如在有些犹太会堂的碑文所见的[39]。不过，这两个解释有很强的异议，就是本书信绝不是一封传阅的信，也不是一封公开信。它始终针对着当地的事态；因此，就不如把它与上文衔接起来。哥林多人被召作圣徒，不是一个独立的单位，而是与其它人一起的。接着插写信徒为求告我主耶稣基督之名的人，是不寻常的（不过却不难明白）；旧约时代人们求告耶和华的名（珥二 32 等），因此保罗这话，是把基督放在至高的地位上了。

3. 恩惠是基督教极崇尚的字眼，与希腊的问安相似，“问安”是 Chairein，“恩惠”是 Charis，两者意义却有天地之差。恩惠是神给我们白白的赐与，尤其是祂在基督里白白的赐与。平安是希腊惯用的问安，但希伯来的 šālôm，远超过英文里的 peace（中文的“平安”）。它不是指没有争斗，而是指一种积极的福气与人同在，是整个人得着丰盛，尤其是属灵的兴盛。

这是个典型的问安，新约每一封书信几乎都出现（有时加上“怜悯”一词）。除了这两种品质之外，还把神和主耶稣基督连在一起，作为共同执笔的作者。基督所处的地位，再没有比这更高了。

B 感恩（一 4～9）

保罗的信通常都在开头说感恩的话，但他对哥林多人如此苛责，就有人觉得这番感谢的话是讽刺性的。不过，这说法没有可靠的根据，因为保罗并没有为哥林多人的信心爱心感恩（比较帖前一 2～3），而是为神在他们身上的恩惠而感谢。尽管满有瑕疵，“哥林多的信徒与外邦市民比对之下，总归是大有分别的。”（赖富特（Lightfoot），5 节注）。

4～5. 单单人的成就，保罗看来是不足道的；“肉体之内毫无良善”（罗七 18）。他感恩的，不是他们自己成就的，而是神的恩惠在他们身上所成就的。他特别指出两样：口才，就是真理的传讲；还有知识，就是对真理的领悟（Robertson 指出，只是流利不够，最要紧是有值得讲的内涵）。“他特别挑出哥林多人自豪的恩赐”（Parry）。后来他把两者合并为“智慧的言语”（十二 8）。

6. 我为基督作的见证一句，指出福音原是传递而承受的，是神成就的好讯息，传道者只是把它传开去，作它的见证。这见证在哥林多人身上得以坚固。这个动词往往见于蒲纸卷中，作为担保的律法词汇[40]。保罗说他们的生命得以改变，尤其在口才和知识上（5 节），证明了传给他们的讯息是可信的。从传道的果效，可以证明其真实可靠。

7. 这一切的结果（以致），就是哥林多人在属灵恩赐上一无所缺。“恩赐”这字有几个用法：(a) 指救恩（罗五 15），(b) 指神一般美善的赐与（罗十一 29），(c) 圣灵特别的宠赐（十二 4 以下）。这里是指第二种，较为广阔的。神使他们生命丰厚，属灵恩赐样样都有。这儿提到主耶稣再来，似很突兀。不过，正因为今日预尝了圣灵的赐与，使人思念将来那大日子更完全的经历（参罗八 23；弗一 13～14）。显现（名词为“启示”一字，指主再来时那全备的知识（参帖后一 7）。我们将得见祂真貌（约壹三 2），我们等候祂，不是无可奈何，而是积极的盼望（参康哲民）。

8. 坚固就是第 6 节的“坚固”。基督既使哥林多人凡事丰富，满有恩典恩赐，保证他们必一无欠缺，直到末后的日子。圣灵丰富的赐与，本身就是一种保证，指向将来所要尝受的福乐。末后的日子可称为“基督显现”的日子（7 节），亦可称作主耶稣基督的日子。旧约盼望“主的日子”（摩五 18）；新约称为基督的日子。这句话的意思是，这日既是祂的日子，祂又“保证”了哥林多人，那末，他们到那日必然无可指摘了。基督所担保的人，没有人可以指控（参罗八 33）。

9. 这不是空夸的话，乃是肯定可靠的，因为神是信实的。哥林多人可以大有把握，神的恩惠必不断绝，因为有神的本性作担保。保罗追溯当初是信实的神呼召他们，与祂儿子耶稣基督我们的主有分。保罗前面说他作使徒，是神呼召的（1 节）。这里他说每个信徒都有呼召。神呼召我们，不是我们自己主动而成为基督徒的。NIV 英文译本把 Koinōnia（一同有分）后的所有格，当作主词，就如“交通”（圣灵里有什么交通，腓二 1）；但这个所有格也可以是受格，正如“和祂一同受苦”（腓三 10）。这里保罗的意思，可能是一同有分于基督里。不过，所有格指的若是一个人，这所有格多半是前面名词的主词，所以这句的意思应该是与祂儿子相交（译注：中文和合本就是采这译法），更切合些（Ellicott 认为两者都可以，在祂“里面”相交，也“与”祂相交）。这个字是 10 节“分党”一字的相反字；我们蒙召是与基督相交，也在祂里面相交，不是彼此分党。

留意保罗怎样沉浸在救主的名字上，9 节经文中一共提了九次之多，下一节也再出现。可见基督是绝对的焦点，保罗在祂名字上眷爱地流连。

Ⅱ 教会分裂（一 10～四 21）

A 分裂事态（一 10～17）

1 党派（一 10～12）

10. *de*“但是”（中文没有，NIV 也没有），这对比的连接词，把后面的话与前面的对照起来。他们不但没有实行相交，反而有分争。保罗用很柔和的劝勉手法，引入话题。他用劝这动词，又用弟兄们这亲密的称呼。他在这封信中用“弟兄们”共三十九次，远超过其他书信（其次是罗马书、帖撒罗尼迦前书，各有十九次）。还有，他是用我们主耶稣基督的名劝他们。他用祂的全名，增强了劝勉的严肃性，这个名字远超过所有党派的名字。

都说一样的话，是一句劝人团结的袭用语“党派用的口号，会加

深分裂，使之潜渗更广，保罗呼吁他们要制止。“说一样的话”是合一的第一步，而不同的口号只会扩散分争。分党（schismata）不是“分宗派”（*schisms*），而是“结党”（“cliques”，莫法特）。他们的分裂是内部的，各党仍在一个教会里，例如圣餐仍然一同聚集（十一 17 以下）。保罗盼望他们彼此相合，这个动词意思是恢复正确的状态，也用在补网（太四 21），以及帖撒罗尼迦人信心不足的补足（帖前三 10）。哥林多教会的情况离正轨太远了，必须加以重整。保罗要他们一心一意彼此相合，心与意（mind＆thought）意思相差不多，但心可能指“心态”（frame of mind），而意是“意见”（opinion）。

11. 革来氏来历不明，保罗提及她的名字，很可能她是以弗所人，不是哥林多人，不过无法确定。我们也不能肯定她是不是基督徒，很可能是。看来她必定相当富有，在以弗所和哥林多都有往还，她家里的人向保罗提起哥林多的情况。提起这动词是清楚说明的意思，表示保罗绝无含糊的疑窦。可能这字“表示保罗对传到他耳边的情报，本来不肯相信是真的”（爱德华滋）。分争是“情欲的事”之一（加五 19～21）。神的子民原不该这样的。

12. 保罗的指责越来越一针见血了。这分争必然散播得很大，党派出现了，各依附所追随的师傅。有人想把这些党派的教训开列出来，不过这只是猜测而已，并无根据。从保罗介绍亚波罗的语调，以及其他有关亚波罗的经文看来，他们的教训并没有多大分别。保罗从未批评过亚波罗，并且劝他要回哥林多去（十六 12）。依附的人可能是根据讲道的方式而选择的（见导论）。

矶法一党（矶法是“彼得”的亚兰语），却产生另一种难题。彼得有没有到过哥林多，并不知道。若他到过那里，人们依附的因由就是个人性的。不过，还有其他要考虑的。彼得作基督徒比保罗时间久，他是十二使徒的首领。他似乎会比保罗更通融犹太人的律法（参加二 11 以下）。他的讲道可能与保罗稍有不同的重点，不过必然只属轻微的。总之，哥林多这一派的人对彼得特别推崇备至。

有人认为根本没有基督党，我属基督一句是保罗自己的惊叹语。

不过依这句的结构，这说法不大可能。希腊文表示真有第四党存在，“基督是分开的么”一句也证明如此。（13 节，林后十 7 也有关联么？）。这一派人是否对前三者厌倦了，就说“我们属基督，不属任何人的领袖”，抑或他们真有独特的教训，我们就无法知晓了。无论如何，他们都渗透了分党的作风了。最令保罗不安的，正是这个，他并没有指责他们各党的教训，却指责他们分党这回事。就是用他自己名字为党的，他也不袒护。只要是错的，他绝不容忍。

2 与保罗无关（一 13～17）

13. 使徒怒气爆发，一连问几个问题。基督是分开的么？这话，一般认为是句烈怒的呼喊，不是句问话（GNB，NEB 就是这样）。有人将动词视作关身（正如路十二 13），那意思就变成：“你们分属于基督和别的人么？”表示他们只是部分属于基督。不过，被动式更有可能，意思是“基督是被分割的么？”（意即属于相争的某一派人；参莫法特，JB：“基督是分送出去的么？”）或说“基督是分开的么？”最后这句也许是最贴切的了；不过，无论取哪一句，保罗是在表达一件绝不可能的事。基督是一个，教会是祂的身体，也必然是一个。

保罗为你们钉了十字架么？也是表示绝说不通的事，直接关系基督徒信仰的核心。哥林多人强调智慧，似乎忽略了基督十字架的真理，是绝对的重点。除了祂，没有人能成就救赎大功。第三个问句表示他们不明白洗礼的重要性（浸礼与十字架在罗六 3 以下亦连在一起）。他们受洗归入基督，不是任何其他人，他们单向基督效忠。

14-16. 保罗只有为哥林多几个人施洗过，他认为这是神的安排，为此感谢神。有人认为洗礼使施洗者与受洗者，有一种神秘的关系（H’ering）；可是在新约中，这种看法很难成立。基督自己把施洗的工作分派给跟从的人（约四 1-2）。彼得也是这样做（徒十 48）。保罗对基利司布（“管会堂的”，徒十八 8），该犹（接待保罗的人，罗十六 23），例外地施了洗；他稍后才提司提反家，正是一封口述笔录的信很自然的情况。他提及这些人，并不表示这些人特殊重要，因为“这与整段的语调相违”（Godet）。保罗没有说明理由。他也许还为别的

人施过洗（16 节），但显然保罗并不惯常为人施洗。

提出这些事实，是表明他绝无意把信主的人与自己拉在一起（参 15 节）。古时一个“名”的意义，比今日重要得多，代表了整个人的个性；总揽了那人的一切。eis 这前置词即是“进入”（into），“‘进入某名字’表示进入相交与效忠，正如救赎主与被赎者的关系”（Robertson 和 Plummer）。保罗绝没有说过甚么话，也绝没有做过甚么事，要把他带领信主的人与自己有这关系。他把人带向基督。

17. 保罗奉差是传福音，不是施行宗教礼仪，即或是洗礼这么重要的礼仪。基督最初差派十二门徒（可三 14），最主要的正是传福音，而整个新约里，这也是使徒主要的工作。神藉基督的救赎工作，他们承受了很独特的见证任务；他们主要的工作是要传扬出去。

哥林多人至少有一部分，把人的智慧和口才看得太高，跟随了希腊人推崇修辞哲学研究的作风。保罗针对这一点，坚持智慧的言语（cleverness inspeaking”，BAGD）并不是他奉差的使命。这种传讲法，会把人带向传讲的人，就使基督的十架失了效用。忠心传扬十字架，使人信靠神透过基督所作的，而不是任何属人的技巧。专靠辞藻，使人信靠人，正与传讲十字架的果效背道而驰。

B 福音的“愚拙”（一 18～5）

1 讯息的“愚拙”（一 18～25）

哥林多人实在对智慧高抬备至，保罗就大胆强烈地将神的智慧与世界的智慧互相对照，神的智慧是自视高超的哥林多人所轻蔑的，他们羡慕属世的智慧，其实却是毫无功效的，Williams 说“世界的教师已足够有余了，需要的是救主”，保罗的语气正是这样。留意他是针对所有派别，并没有指明哪一派。

18. 道理（英文 message,讯息，NEB 作 Doctrine，“教义”），字面的真义是“the word”，“字”或“话”；与 17 节的“智慧言语”互相对照（Words of human wisdom 原是单数的）。这道理包括使徒传道的形式与内涵。这道理在灭亡的人听来，亦不舒畅，那简单直接

的表达方法，也不讨好。以他们的“智慧”，只觉这道理是一派胡言。罗马有一幅著名的图画，绘着一个敬拜者，站在一个钉十架的人面前，那人有人的身体，却有驴的头，上面写着“Alexamenos 敬拜他的神”[41] 看重属世智慧的人，正是这样看十字架的道理。灭亡的人与得救的人之间，成了对比（参路十三 23；林后二 15）。所有人至终都落在这两类里，再没有别的路。得救的人并未全获属天的智慧，但新生命使他们能以衡量属灵的事。他们体会福音的伟大，灭亡的人却盲目不见。愚拙的反而是“智慧”，我们以为保罗会说福音是“神的智慧”，可是他却说是神的大能（参罗一 16）。它不只是一番忠言，告诉我们该怎样做人，也不是有关神大能的报导，它就是神的大能。

19. 保罗引用用以赛亚书二十九 14（与七十士译本稍有出入）总结他的论点。他说的并不是新论调，自古以来，神的道就与人的智慧思潮相对（参诗三十三 10）。人总觉得他们是对的（参箴十四 12，十六 25）。但神要灭绝人的“智慧”，废弃人的体系。在这段里，智慧与聪明并无大分别。但正确的说法，智慧是智力的超卓，而聪明则是对“事物因果”明哲的领悟（赖富特注西一 9）。两者在神面前都站不住。

20. 保罗用一串巧妙的问话，强调他的重点（参伯二十八 12；赛十九 12，三十三 18）“有人认为智慧人是指希腊的哲士，文士（学者）是指犹太人的文士，世上的辨士指两者在内。另有人把第一个与最后一个的重要性互换。不过，似乎保罗并没有这样分明的用意。他只是要指出没有任何属人的智慧，可以在神面前站得住，用三个世界上最有学问最敏锐的典型字眼罢了。他用这世上（*aiōn*；参 NEB“全都只限于这稍纵即逝的世代），叫人感到人的智慧原是短暂的。这世界只是个即将过去的舞台，其中的智慧也要一同过去。神不单撇弃这智慧，或指出它的愚拙，祂叫它变成愚拙。神对任何只凭人智慧的成分完全弃绝，保罗对这一点绝不含糊地指明了。

21. 有人以为这里的神的智慧，是指神在大自然所启示的（参罗一 19～20），但这其实并不大可能。他们认为神藉大自然世界说的话，人听不见，于是祂便用别的方法向他们说话。可是整段经文的调子，

都显然与这见解相违。保罗说，神以祂的智慧，选择以十字架的道路拯救人，不凭任何其他途径。乐意叫人留意这是神自由选择的主权。神从来没有计划过，要人凭自己智慧的运用来认识祂。祂乐意用截然不同的方法彰显自己。保罗大胆地断言这是愚拙，衬托出这道理的赫然出人意外。人从来不觉得福音是智慧的杰作，对天然人来说，是说不通的。保罗传福音时，并非不晓得所对抗的是甚么。道理（*kērygma*）就是传讲的内容；也就是说，不单传讲福音为“愚拙”之举；福音本身，神透过钉十字架的救主拯救人这讯息，根本就是“愚拙”的。人并非靠运用智慧来承受救恩的，乃是信而得救（现在式表示不住的信）。

22. 保罗提出犹太人求神迹，希腊人求智慧，两者相对，活画出两个民族的特性。实事求是的犹太人，对于推理的思想领域，无甚兴趣。他们处处求印证，专注于实用。他们心目中的神，是无时不在行大能神迹；他们要求耶稣行神迹，也是一贯的作风（太十二 38，十六 1，4；可八 11～12；约六 30）。他们认为弥赛亚应以惊人的大能威荣来作印证，而钉十字架的弥赛亚根本是黑白两回事。

希腊人则沉浸在推理哲学里，最受推崇的名字，莫过于卓越的思想家。在他们的文化山巅上，轻蔑一切不懂钦服智慧的人，视为蛮族。他们的智慧往往沦为无意义的虚谈诡辩（参徒十七 21），却毫不在意。他们以自己智力精锐为荣，视福音为无物。Proctor 说，“希腊哲学家有高度智力透视，他们的著作尊贵高超”。可是他接下去说，“这一切对人类并无拯救能力。”

23. 与上述的恰成对照，保罗定意传扬钉十架的基督（却，*but, de,* 是反义字（adversative），而我们，*hēmeis* 是强调式）。传（*kēryssō*）是传讯者的行动。讯息是从神来的，不是从传讯者而来。这个意思的用法，是基督徒特有的。古典著作中很少甚至没有这样用法，七十士译本和当代宗教体系，如神秘宗教（见 *TDNT*, iii, pp.697-700），也没有这样用法。钉十字架是个现在完成式的分词，表示基督不但一次被钉，而且一直持有这被钉者的特性。十字架永远有功效。

可是犹太人无法接受，对他们来说，钉十字架的弥赛亚是绝对不可能的，是个绊脚石（Lenski 认为这译法太弱，*skandalon* 该作“死亡陷阱”）。那是顶撞冒犯的收场（被挂在木头上的，是被咒诅的。申二十一 23）。对外邦人而言，也好不了多少，他们看为愚拙，彻头彻尾的荒谬。神万不会这样做！十字架是基督教信仰的核心，犹太人外邦人都受不了。在此保罗把全人类囊括了，都拒绝钉十字架的弥赛亚。

24. 人拒绝耶稣，并不代表全面的故事。有蒙召的人，包括犹太人，希腊人，对这讯息欢喜接受。“但在那蒙召”的一句，有强调的意味，（英文作 the called themselves”）：themselves 一字是强调的作用。最重要的，是神主动的呼召。蒙召一词，在保罗一般的写作里，表示人已经听从了这呼召；这是个有果效的呼召。蒙召的人知道，被钉的基督就是能力的本身。蒙召之前，他们被败在罪中；如今有了新能力在心中工作，就是神的大能。

基督也是神的智慧。这段经文中，一直都论及智慧，哥林多人向往推崇备至。可是，十字架对希腊知识分子，却是愚拙无比的事，根本说不通，毫无智慧可言。保罗将能力与智慧连在一起是很重要的，因为若只靠智慧可到神面前来，那么基督教只有知识丰厚的人才可以获得救恩了。但十字架的能力使最卑微的人，也可以通到神面前，可以胜过罪恶，这就是超越任何哲学家所能构思出来的智慧。在寻索智慧的层面上，神的“愚拙”证实是真正的智慧。

25. 在此保罗结束这一段话，狂傲的人嗤笑为愚拙的，实比人的智慧更有智慧。保罗在此没有用 18、21、23 节所用的“愚拙”（*mōria*），他用的“愚拙的东西”（*mōron*）就是指十字架。软弱一字亦然，是用软弱的东西；十字架是神“软弱的东西”，比人所有的都强。

最喜欢找兆头的犹太人，对这最伟大的兆头却盲目如此；最喜欢智慧的希腊人，面对最深邃的智慧，却丝毫辨认不出来。

2 信的人本卑微（一 26～31）

从神所召的人，可看出神的方法与世上的智慧的对比。祂原可以集中力量在智慧分子，或其他出色的人，但事实上祂所选召的，从世

界的眼光看来，是毫无可取的人。祂的能力在最拙劣的素材上，出现了神迹；这样，祂的智慧就远胜人最大的努力。顺道一提，保罗这样达到结论，就是他风格的精彩处，堪当称许（BDF 490 论及他的“艺术作风”）。

26. 保罗引导读者思想，神已经呼召的人是怎样的人等（蒙召表示神的主动）。教会里有许多微不足道的人，并不是因为苦无出路的人才肯作基督徒；而是因为神定意要在人看为最无足轻重的人身上，显出祂的神能。保罗一开头便说，你们蒙召的。按着肉体有智慧的不多，也许正是这原因。这一段讨论中，智慧是重点，而哥林多人对智慧的崇尚，正是典型的希腊作风。可是，保罗干脆地否定神用它为呼召人的条件。这并不是说教会内没有保罗所提这些人等，不多是指“有一些”，但为数不多（参导言；正如 Deluz 说，神 *a priori*“祂的教会不摒弃任何人”）。基督徒中没有聪明才智的人，这样的评语已像色勒俗（Celsus）一样悠久，俄利根极力排斥这说法（《反色勒俗》（*Contra Celsum*III．)48；色勒俗攻击基督教是在公元约八十年，而俄利根生于约 185-254 左右）。有能力和尊贵的，是社会中的领导人物，可是“叫人在世界高升的东西，如知识、势力、地位，并非引往神和救恩之途”（Hodge）。

27. 拣选一词重复出现，强调了神的用心。此外，从阳性字眼（智慧、能力、尊贵在希腊文是阳性字），转为中性字愚拙的，一方面直指这些人愚拙的本质，另一方面更可能包括十字架的救恩（参 23 节）。还有另一个转变，智慧（*Wise*），一字即“聪明人”，转为阳性；这些人自己看自己的身价，与神的拣选对比起来，就必蒙羞。希腊文的文法用（*hina*），表示神的用心（“为要叫他们蒙羞”）；保罗不想我们忽略，神在这一切事上是有计划的。有解经家认为世上是“世人的看法”，这却错过了保罗这话的刺。神不单拣选了世上认为愚拙和软弱的人；神实在拣选了世上真真愚拙和软弱的人。

28. 卑贱的是指“出身低微”的人，但往往添上“道德下等”的意思（参六 11），正与 26 节“尊贵的”相反。被人厌恶是个很强的字眼，意即“被视作一文不值”（诺克斯，“可蔑视的”）。下面的字眼

更厉害，无有的，“等于‘零’的”（Orr 和 Walther“nothings”），“在世人眼中根本不存在的”（Erdman）。神的作为是创新的，祂按自己的旨意，从无有造出有来。废掉（katargeo）这动词不容易译。新约里共出现了二十七次，AV 译本有十七种译法，RV 译本不用其中七个，却另加上三个，其他译本也有同样情形出现（我从著名的译本中，列举了共八十种译法）。这字基本上是“去闲着”，或“停用”的意思。这里意思是，神拣选那无有的，叫那有的完全无效用。

29. 神这样做，是有用心的（*hopōsit* 指目的），为叫任何人在任何情况下，都无可夸口。我们在人面前不管做甚么，在神面前都不能自夸。

30. 保罗从消极转向积极，得救的人是“本乎神”（*exautou*），有根源的意思。他们的新生命是从神而来的（参罗九 11；林后五 17-18；弗二 8）。他们是在基督耶稣里。这难明的词句是保罗经常用来表示信徒与基督的关系的，单写这句话的书也有不少。简言之，它表示信徒与主的连系，亲密得无以复加，基督是信徒生活的气层，可是，切勿机械化解释这话，基督是有位格的，这句话描写出人与个人救主的个别关系。贝斯特（E.Best）说这话有整体的一面含义，在基督里表示与所有同“在基督里”的人，也都有了紧密的关系 42。也就是说，成为基督身体的一部分。那反面的连接词“但”（*de*；见 AV；NIV 则删去了），和强调语气的你们，把信徒与前述以属世智慧自夸的人，强烈地对照着。接着说基督成了我们的智慧，就把与属世智慧的对照，从另一个角度表现出来。保罗前面已强有力地作辩，说福音看来“愚拙”，其实正是真智慧，这里也就是这个意思。神的智慧有形有体地存在基督身上（参西二 3），把自己献上叫人得拯救。这是真智慧，哲学家要争论，就只管争论好了。

有人把公义及下面几样，与智慧并列（如 AV），但 NIV 用作解释“智慧”，这似乎更正确。公义（在希腊文中没有我们），在这里是指基督为属祂的人，争取得来的位置，“被称为义的位分”（爱德华滋）。基督是我们的公义（参林后五 21），再无别法。我们也无法凭自己达到圣洁，基督也是我们的圣洁（参罗六 19；帖前四 3～7）。祂又是救

赎（列在最后有强调作用，也许指末后的大日，救赎得完全的日子）。祂在各各他以自己的身体付上了赎价（参可十 45）。

31. 我们在神面前绝无可夸（29 节），但可以夸基督为我们所作的（参加六 14）。保罗用经文印证，正是他一贯的手笔（耶九 23～24）。旧约里这话是指耶和华，可见他对基督的推崇再无以上之了。

3　保罗靠神大能宣讲（二 1～5）

保罗提醒读者从前他在他们城里传的道，正符合他信上所说的福音的“愚拙”，简单的，没有虚饰的直言，没有甚么吸引人的地方；却正由于它简单无华，所带出来的果效更表现出神的大能了。

1. “我”，（*kagō*），是强调式，表示保罗并没有把自己标榜出来，他在哥林多讲的道，正符合他上述的话，NIV 把那高超（*superior*）的形容，只用在智慧上，似无必要；希腊文中，高超（*eloquence*）的意思也形容口才方面（参 RSV，中文作高言大智）。保罗对于自己的言词，就是传讲的方式，并不以为了不起；对于自己的智慧，就是内容的构思，也不自觉高超（Héring 认为这里指“修辞家与哲学家的技艺”）。对你们传讲有“为对你们传讲”的意思（康哲民；参 BDF 339（2）（*c*）），其中是有“目的”的。有些抄本作“神的奥秘”（中文译本就是其中之一），（这字在 7 节再出现，译作“秘密”，中文也作奥秘），可是我们该接受更好的抄本，作见证（正如一 6）。传福音并不是宣传甚么巧妙的课题，而是见证神藉基督为我们成就的救恩。

2. 正如保罗一贯的惯例（参加三 1），不但讲道集中在那核心的真理上，甚至连知识上，也撇弃核心以外的一切。他定意在他们中间不知这别的，只知这耶稣基督，并祂钉十字架（基督就是神的大能与智慧，一 24）。十字架是福音的核心（钉十字架一字的现在完成式分词，有它强力的含义，见一 23）。保罗专注在这一点上。

3. 从讲道的讯息，转到传讲的状态上了。他到哥林多之前，刚遇到不少令他心灰意冷的事（见导论）。他当时一定相当颓丧。在字里行间可见。无论如何，哥林多人对他的仪容，并不甚欣赏（见林后十 10；二世纪 *Acts of Paul and Thecla*，说保罗“身材矮小，秃头，

弯腰，体格不错，眉毛相连，鼻子稍歪曲”43）。保罗说他软弱无力，又惧怕，甚至战兢（腓立斯作：“我感到十分乏力，又紧张，又颤抖）。当然，他不是怕人，他怕的是神交托他的重任—正如 Kay 所说那“要尽忠的焦灼”。

4. 说的话与讲的道实难以分别出来，说的话（*message* 讯息），字面就是“字眼”，可能包括传讲时的态度与内容（正如一 18），讲的道则指讯息的内容（正如一 21）。可能保罗并没有加意把这两者分明出来（康哲民说这是“修辞的重复”），只是用两个字眼包括他传道的形式与内容。委婉一字是个不寻常的字（在前面未曾用过），保罗否定他传道时用人的智慧，而是明显地以圣灵的大能来传讲。明证（*apodeixis*）是指极有力的证据。有些证据只不过表示某情况下的一种结论，但 *apodeixis* 则表示“各方面情况都是真的，所以结论不但合情合理，而且真确万分”（Robertson 和 Plummer）。所以，保罗的缺点，正好引证圣灵的大能。从人眼光看来，他传的道没有甚么了不起的地方，却带着有力的信念。作成这事的，并不是人的优越，而是圣灵的能力（参林后十二 9；能力与圣灵的关系，参罗十五 13；帖前一 5；与福音的关系，见罗一 16）。

5.　叫（*So that*）（*hina*）有目的的含义。保罗的用心，是要信徒扎根在神的大能，而不靠人的智慧。Wilson 说“靠才智推理而来的信仰，在更锐利的论调下，就会破灭；但从神的大能而生的信心，则永不会倒塌。”因此，保罗拒用花言巧语，把讯息集中在天然人无法吞得下的十字架。

C 显明的信息（二 6～16）

1　福音不是人的智慧（二 6～9）

至此保罗一直在强调，福音没有半点借助于人的智慧。福音的讯息和传讯的人，都被今世“聪明的”和“有位”的人所蔑视。这里他强调福音就是真智慧，是神的智慧，这是千真万确的。Héring 及其它人认为，保罗在这里比较一些单纯的信徒，知道十字架的故事的信徒，和那些较“成熟”的信徒，追求更深奥的智慧。不过，文句中就

看不出这个意思。他在说明基督在十字架上的救赎行动，是神的智慧，也是真的智慧，而且这智慧与哥林多人热爱的属世智慧，是完全背道而驰的。

6. 然而（de）引出对照来。保罗弃绝“人的智慧”，但不是所有智慧。其实希腊文中，智慧一字在前面，表示强调：“智慧，我们也讲。”——虽然世人看不出来！（希腊文中没有 NIV 的 a message of 相等的字）。这里用复数我们，在 1、3 节强有力的“我”之后，实有很重要的意思。不应把它当作“我”一样看（如 NEB），“我们”把保罗与其它信徒教师连在一起，对智慧有共同的理解与宣扬。他们在完全的人中（mature，成熟）（teleioi，指那些已达成目标 telos 的人），就讲这种智慧。保罗也许在运用一点轻微的讽刺，嘲弄哥林多人对自己属灵景况的高估。不过，保罗也许是一本正经说的，这可能性较高。接受十字架讯息的，确是成熟的人，而思想世俗，拒绝十字架讯息的人，并不成熟。康哲民认为保罗心目中“有一班程度高的信徒”，那高一等的智慧，就只有这些更成熟的人才接受得来。不过其实保罗所对比的，是那些肯接受神的智慧（也就是十字架的道理）的人，与不肯接受的人（参 Bornkamm, TDNT, iv, p.819）。保罗稍后也论及“在基督里作婴孩的人”（三 1），但这里不是针对这一点。他论到这些“婴孩”时，是批评他们爱心不足，不是知识缺乏（参布鲁斯）。新约作者从不把信徒分“等级”，每个信徒都当进到成长的阶段（来六 1）。后来的诺斯底主义把人分成固定的等级，是根据他们属灵的潜能而定的。他们认为有些人是“完全的”，有些人却永无法达到那境界。保罗并不作这样的分界，他只是把信徒（接受十字架智慧的），和外面的人（不接受的）作对比。接受神智慧的预备，就是成熟，纵使世人视作愚拙。

保罗不厌其烦地一再指出，他所说的智慧，不是这世上的智慧；这一点他已经说过不少了，这里再加上世上有权有位。古时俄利根认为这是指世上执政者背后的邪恶势力，屈梭多模否定这看法。历代以来，这两种观点就一直对立着。现代解经家中，以康哲民为例，就认为这句是指邪灵，而 Orr 和 Walther 则认为是世上的统治者。“邪

灵”的看法，就是基督与邪恶势力，在肉眼看不见的领域，进行猛烈的斗争；这看法在保罗的著作中明明的提及（罗八 38～39；西二 15；参林后四 4）。不过，他在这里的意思是否指这方面，也就不能肯定了。有三重点要考虑的：一、这段经文一直在论及神在福音里的智慧，和世上的智慧的对比。这时牵涉邪灵的势力和智慧，引进了与本题无关的论点，与 9 节也不协调，那里明明是指着人说的。保罗绝不会毫不解释，就想读者领会所指的是什么。其次，世上执政的，正是指钉死基督的人所用的字眼，而且执政的，archontes，三番四次地用来指犹太及罗马的首领（徒三 17，四 5、8、26；罗十三 3 等）。第三，经文明明说他们钉死耶稣是出于无知（徒三 17；十三 27；参约十六 3），相反地，圣经经常说邪灵知道耶稣是谁，人却不知道（可一 24、34 等）。保罗一向视邪灵是有能力的，并非无知。邪灵与神的大能争斗，这观念就已明明看出邪灵是知道自己的对手是谁的。保罗用世上（this age），可能表示这等统治者身分暂时性质，与永恒不变的福音，正好相对照。这暂时性在下一句将要败亡（动词是 katargeō；见一 28），也显然可见。有权有位的也完全无效力，他们浮夸的权力与智慧，全被废弃。

7. 不（英文译本）是用很强的反义字 alla。我们所讲的智慧，绝不是“这世上的智慧”，乃是神的智慧，神字用的是个强调的形式。奥秘是译自 en mystēriō 一字，意思是“在一个奥秘里”，而这“奥秘”并不是指很难解答的悬疑，乃是根本无法参透的奥秘，如今神将它显示出来了：“神永世以前的计划，不为世人所知的，只向属灵的人显露”（Bornkamm, TDNT, iv, p.820）。这儿指出，我们永无法知晓神的奥秘，但同时又因神的爱，把这奥秘向我们揭露了。从前所隐藏的（用现在完成式分词，表示连续不断的景况），对不信的人，这奥秘仍然是隐藏的，他们一无所知。信徒得知这奥秘，却不是全人类共通的知识。

保罗继续强调说，福音真理不是神中途想出来的办法，而是神在万世以前所起的意念（参弗三 2～12）。预定译自动词 proorizō，是“预先注定”（to foreordain）之意，强调神的计划和神的主权。使

我们得荣耀，倍见神的柔情，和我们超然的天命（参罗八 18）。在万世以先，神就已为我们的幸福设想，祂计划了福音，好使我们进入荣耀里去。

8. 神的奥秘只有循启示可知，此外别无他途。世上有权有位的人尽管权势万千，也无法得知，从他们把耶稣钉死可见（参徒三 17；四 25～28，还有耶稣说："他们所作的，他们不晓得"，路二十三 34）。他们若知道耶稣是谁，又知道弃绝祂的严重后果，就不会这样行了。荣耀的主（据 Ellicott，意思是"那以荣耀为本性的主"），是个超卓非凡的称号，只有在这里用在基督身上（虽然雅二 1 也相似）。荣耀这颂词是用在父神身上的（徒七 2；弗一 17），伪经《以诺书》里，荣耀的主多次用在神身上（二十二 14，二十五 3；二十七 3～4；六十三 2；七十五 3）。不少学者认为这是保罗给基督最高的称号。与前面经文中，原是指雅巍的话（一 31），正好呼应配合。两处都表示保罗把基督放在最高位，已是惯常的事。

9. 这句引用经文的来源，很难确定。如经上所记（Kathōs gegraptai）这句法，是保罗引用经文时惯用的。可是旧约没有一处经文是完全一样的，也许最接近的是以赛亚书六十四 4，也有人觉得有部分出自诗篇三十一 20；以赛亚书五十二 15，六十五 17（留意这里用的"心"与七十士译本同，英文作 mind）。从俄利根时代起，已有人认为保罗在引用《Elias 启示书》（The Apocalypse of Elias）一本已失传的伪经，或《以赛亚升天记》（Ascension of Isaiah），不过到底当时这两本伪经是否已存在，却绝不肯定（参 TDNT, iii pp.988～989; v, p.557）。另一见解则认为，这是耶稣说的话，没有在福音书记载的。这一类话的存在，是不容置疑的（参徒二十 35），但保罗是否会这样引用，则是另一回事。这话到底出自何处？总括来说，也许是作者自由随意地引用以赛亚书六十四 4，同时又想起了其它经文，这是最妥贴的推断了。

Kardia 译作心（Mind），"heart"（AV）。但不是我们一般把"心"当作情感的意思，但希腊人把情感放在"肠子"里（参"bowels of compassion"），而思想则位于半身，就是横隔膜的地方。

"心"代表整个内在生命，包括思想、意志，情感，虽然有时会侧重某一方面，在这里可能最侧重的是心思（TDNT, iii p.612 把这段列入"悟性的座位，思想反省的来源"）。保罗说我们没有任何理解的途径（包括眼、耳、心思），能明白神为爱祂的人所预备的美事（罗八 28）。"信徒的成熟与属灵品质，不在智能用 gnōsis，而是爱，爱是试金石"（巴勒特）。豫备这动词，对 7 节神成就祂的计划，有加强的作用。信徒所得的荣耀绝非偶然，乃是依照神远古以来的计划成就的。

2 "圣灵所指教"的言语（二 10～13）

保罗强调圣灵的角色，以说明这讯息是从神而来的。

10. 希腊文把向我们放在前头，有强调的意思，神把真理显明，不是向学养高超的哲学家，而是谦卑的基督徒。既然是显明的，也就除掉了任何优越感；一切既全出于神，就没有夸耀的余地了。信徒不能自称有什么独特的真知灼见，是神把真理向人显露出来。

保罗继续强调圣灵的活动。到此为止，他只提及圣灵一次，但由 10 节至 14 节，却提及六次，圣灵是那启示者，而圣灵参透万事，意思不是祂要搜寻数据，而是祂透察一切，没有什么是祂不能知晓的。保罗特别指出神深奥的事，深（deep）往往指大海的深渊，因此有"深不可测"之意。被造之物绝不可能知道神的奥秘，"神深奥的事"，但圣灵却知道。保罗所说的真理，正是圣灵所显示的。

11. 保罗用人的本质作比喻，说明圣灵怎样参透神的意念。人的心思意志，没有人真正可以明了的，除了那人自己的灵。外人只能臆测。那人里面的灵却不用臆测，祂知道。保罗推论说，同样，在神以外，没有人能知道神的心意，只有神的灵知道，祂是从里面知道的。这表示圣灵有十足的神性，更表示保罗所说的启示，是真确无伪的。由于启示的灵本身是真神，祂所启示的，也就是神的真理了。

12. 我们是个强调的字眼，把信徒与"聪明"的外教人对照，不管人家怎样，我们是被圣灵引导的。世上的灵，有人说是指撒但，意思也十分合理。不过，撒但似乎不是这样称呼的，（虽然"这世界

的王”，约十二 31，与这很接近，参弗二 2)。再者，上文下理所说的，似乎不止这样。保罗在整段中，一直反对一种“智慧”，不是撒但的，而是从人来的。这里的意思应该是指“人为智慧的灵”，“这世界的风气”（Lenski 说“使世界变成‘世界’的东西”）。信徒所受的，不是属世智慧的灵。顺道一提的，这里的世界是 Kosmos，“有次序的宇宙”，不是 aiōn，“世代”（如 7～8 节），指短暂的世界。

我们信徒接受了从神来的灵（参加三 2)，使我们确信所得的是真知识。信徒的确据，是凭信心的，但并不等于不是确据，我们知道神开恩给我们的事。

13. 我们接受的，就传出去；启示的真理由信徒向别人传讲，不是用人智慧所指教的言语；世俗智慧的方法，不是传扬神真理的方法。相反的，我们是用圣灵所指教的言语。圣灵的工作不限于供应概念（参可十三 11)，更提供所用的正确字眼。正如 Moule 说，这句话“用的主词所有格，大胆而毫不含糊”（IBNTG, p.40)；圣灵指教当用的言语。

下面一句相当艰涩的话，也许藉此有了点线索。synkrinontes 这分词很明显该译作 combining，合并。这字可解作“比较”（林后十 12)，但并不常用，除非文理上清楚显示该这样解，这里却不适用。很奇怪，不少人把它解作“解释”（中文便是）(例如 RSV, NEB，莫法特)，但其实并没有足够的根据。这个意思只在七十士译本出现，且只用来解梦。这个字的意思在每一处的上下文里都能一目了然。但却不是这动词的一般含义，所以这里最好保留它基本的意思，就是“配合”。

“属灵的事要与属灵配合（pneumatikois pneumatika）”，“属灵的事”没有疑问 (NIV 作属灵真理)，因为 pneumatika 是中性的。可是 pneumatikois 却可作中性，也可作阳性。中性则解作“属灵的事配合属灵的事”，意思也许是把属灵的真理与属灵的言语连在一起。若是阳性的话，就是把属灵的真理与“属灵的人”或“属灵的言语”（“言语”在希腊文是阳性的)，连在一起。若说属灵的人，似

乎没有足够理由，因此保罗的意思大概说，信徒把“属灵的事”配合“属灵的言语”，也就是说，他们用的言语，是圣灵所指教的。

3 属灵的分辨力（二 14～16）

有圣灵同在，万事就改观了。没有圣灵，人没有辨别力；有了圣灵，人就得知事情的根底。

14. 没有圣灵的人（属血气的人，AV 作“天然人”the natural man)，有他的限制。Psychikos，“天然”，指属动物的生命，本质上并非“邪恶的”，也并不等于“有罪”，但却表示缺乏了属灵的判断力，表示视野只困在今生的人（BAGD，“只活在物质生活，未被神的灵触摸的人”)。这又是那有属世智慧的人出现了。这段经文中，经常盘旋在保罗心目中的，就是这种人。这人不领受圣灵的事。这动词（dechomai）有种欢迎的意味，是迎接客人时常用的字眼。“属血气的人”并不欢迎属灵的事，反而拒绝排斥。他没有能力分辨神的灵的工作，反看为愚拙（参一 18、21、23)。保罗这一番话，总意是说他们根本没法明白这些事（参约八 47)，原因是这些事是属灵的人才能看透的。anakrinō 这动词（在林前出现十次，保罗其它书信也没有)，“是在法庭查询时用的，特别是在正式开审前的侦查。”（TDNT, iii, p.943；徒二十五 26 的初审，就是这字的名词)。它意思是“细察”，“查考”，“断定”，“估计”。这里用一个初审的动词，可能是提醒我们，人的一切判断都只是初步而已，最后的判决乃在神。人若只有今生的装备，没有接受圣灵，就不能评估属灵的事。“不属灵的人，无以上宗教的法庭作裁判，正如聋者评音乐一般”（Findlay)。

15. 相反地，属灵的人却可以判断万事。保罗当然不是说有某种人天资超乎常人，根本不是天资的问题，而是神的灵在人心中的工作。圣灵进入人的生命，一切就都改变了。其中出现一件新事，就是他能作正确的判断。这不是说这人已登峰造极，乃是有神灵引导他。他里面有了标准，因此可以在凡事上作判断。万事的广远，不容忽视。

属灵的原则，在所谓世俗与神圣事务上，同样是判断的基础。

没有一人能看透了他，指“任何属血气的人”。保罗笔下的一贯语气，看出他对那些心中有神的灵的人，必须负责交帐（参十四 29），无可推卸。这书信大部分是对属灵人的评估，在爱里在灵里的评估。他的重点是说，属血气的人不能判断属灵的人，理由是属灵的人能判断万事。他有神的灵，而属血气的人没有，他也就成了属血气的人的谜。属血气的人对属灵的事，怎能知晓呢？他既不明白属灵的事（14 节），就无法判断属灵的人了。

16. 保罗引用以赛亚书四十 13 的问话，指出这是不可能的。前面已说过不可能“明白神的事”（11 节）。接着祂指出圣灵完全参透“神奥秘的事”，正与这一节关连。既然没有人参透这等奥秘，那么，属血气的人根本不可能明白心中有圣灵的人，这些人在某方面来说，分享了神的本性。（参彼后一 4）。正因如此，保罗胆敢宣称，我们是有基督的心了（“我们”在此是强调式）。他不是说所有基督徒都完全明白基督所有的心意，他的意思是说圣灵在人心中启示基督自己。属灵的人看事物，就不按属世的观点，乃按基督的观点。

留意以赛亚书四十 13 的问话是指雅巍的心，保罗随即把它变作基督的心，两者相连如一。

D 对领导职分的误解（三 1～9）

1 婴孩信徒（三 1～4）

哥林多教会的信徒的行为，表现出他们在信仰上并无长进，仍是“婴孩”。

1. 弟兄们亲切的称呼，把保罗下面的责备稍为软化了；他不能不责备，但用爱来说出。在哥林多宣道的日子里，他无法称他们是属灵的；他所论述的成熟品质，在那初期的日子根本未能实现。信主的人很世俗化（worldly）（sarkinos 意即属“肉体”，或用“血肉造的”，BAGD）保罗说这就等于是基督里的婴孩。在当时，这情况并没有什么不妥，因为刚归主的人当然是基督里的婴孩，是无可避免

的。要经过生长发育，才会成熟，需要时日。刚信主的人，不可能成熟的。

2. 于是保罗按照他们作“婴孩”的程度，教导他们。对慕道的和初信的，不能说“完全人的智慧”（二 6），保罗那时是用奶喂他们，不用干粮（参来五 12；彼前二 2）。他并没有超出初信者的能力来驱策他们，乃按合适的程度教他们。他们“还未能领受”，并无可责。可是，他说“如今还是不能”，就另当别论了。Indeed（all' oude）是很强的语法，“有力地带出附加的重点”（BDF 448(6)）。如今情况应该不同，哥林多人在“婴孩”时期作“婴孩”，合情合理，但他们早该脱离这个阶段了。

3. 保罗一针见血斥责他们仍属肉体。他把 sarkinos（1 节）改作 sarkikos。-inos 的字尾是“用……造成”的意思；因此石版是 lithinos，“用石造的”，就与 sarkinos（林后三 3）“用肉造的”互相对照了。-ikos 字尾则解作“特性”的意思；psychikos “天然人”（属血气的人），和 pneumatikos“属灵”的人（二 14～15）。因此 sarkinos 与 sarkikos 的分别，就如 fleshy“肉造的”，与 fleshly“属肉的”的分别（参 Lenski，“‘肉造的’是无可避免的，‘属肉的’则可避免而人不想避免”）。sarkinos 一字是更彻底的，不过用在初信者身上，就不带责备的含意。sarkikos“属肉的”，用在信主多年的人身上，就可责备了。成熟的信徒是 pneumatikos“属灵的品质”，若变成属肉体的，正如哥林多信徒一般，就与信徒正轨相违了。“肉体”一词在保罗的笔下，往往有伦理与道德的意味，代表人性中低下的层面（参罗十三 14；加五 13、19；弗二 3 等）。

他们被指责的事很清楚：就是嫉妒和分争。嫉妒一字基本意义近乎“热心”、“热情”，古典作者一般列为德行的，新约作者也是如此（例林后七 7；十一 2）。可是这种情操很容易变成猜忌等等，新约作者就用这字形容恶事，是肉体的作为之一，（加五 20）。至于分争，（参一 11，两者都是自我表现，和不正常的争斗。信徒原该顾念别人（参罗十二 10），哥林多人却只求自己痛快（参四 8）。保罗问这岂不是属乎肉体（worldly; sarkikos），照着世人的样子行么？末后一句

意思是“像天然人”（like natural men）（二 14）。

4. 因为（For），是把原因说明出来。When 是不定的 hotan，即“无论何时”Whenever。每次用这种肯定的语句，保罗的要点必定再重复一次。我们不晓得保罗为什么只提出两党人的口号。也许只提出亚波罗（人认为他与保罗很亲近，参四 6）和他自己，已经够重要了。他再一次问：这岂不是你们和世人一样么？（莫法特，“What are you but men of the world？”）。他们的眼光只有属世的智慧，不是圣灵充满的智慧。保罗一开始提及分党（一 10～12），就一直强调这一点了。分争结党，十足证明哥林多人属世的思想，没有属灵的透视。他们本该“属灵”（二 15），或“成长”（二 6），却仍是属“肉体”的。

2 保罗与亚波罗的真正关系（三 5～9）

保罗继续表示，像他和亚波罗这样的人，不过是仆人，彼此扶助，仰赖神。只有神叫人灵性增进。

5. 本该用“谁的地方，用了什么”（What）（参 7 节“any thing”），是叫人把注意力脱离传道人，转放在他们的功能上。仆人译自 diakonai，本来是饭桌侍者的意思，后来变成一般低下的服事工作，新约则常用在信徒对神的服事上。后来更应用在事奉的一个固定阶层上，就是执事，可是这里并不是指这个用途。这字强调工作的低微，指出把传道人高抬是何等无稽。谁会把仆人捧在台上？真正的工作是神作成的，保罗和亚波罗不过是器具，神透过他们工作。传道人作工，乃按“神给他们”的恩赐。

6～8. 这过程有如农耕，保罗栽种了。亚波罗浇灌了（同 2 节“用”（give）动词相同），但两者都不能叫植物生长。较量之下，他们的工作显然微不足道。只有神叫它生长。那动词是过去不完成式，而栽种和浇灌是简单过去式，表示保罗和亚波罗的工作已完成，但神叫它收成的工作，却不住进行着。

确定了这重点后，保罗就着手下结论了。栽种的和浇灌的，都不重要（康哲民说这话叫保罗与亚波罗两党人拆散了；“两者都没有了

头目”！）哥林多人应该依靠神。只有神使属灵工作生效，不应注目在无足轻重的工人身上。不但如此，栽种的和浇灌的基本上是合一的，因为没有了其中之一，工作就无法成功，这是显而易见的。保罗说他们根本就不是对头，他和亚波罗都是一样的（have one purpose，其实是“合一”之意）。但这也不减他们的独特贡献；保罗接下去说明他们各有不同的职责。各人要得自己的“工价”（因此不用奖赏 misthos；BAGD 把这字译作“工资”；参路十 7），而且是照自己的工夫而得的。当然，只有神决定“工资”是什么，谁多得少得，不是我们过问的事！注意，工价不是按“他的成就”，也不是“与别人比较之下如何”，而是按他自己的工夫。

9. 这一节三次把神放在前头（英文）：“与神同工，神的田地、神建造的房屋”。这语句把神的主动加强了。事奉的人和被服事的，都不过是神的工具，全都出于神，也属于神。希腊文中我们是与神同工的，意思可解作“我们是为神工作的伙伴”（GNB），这与上文下理也很贴切。不过，这译法虽然听起来不错，却似乎不该接纳，这句希腊文还是译作与神同工更合（参可十六 20）。这是十分惊人的说法，把基督徒事奉的尊贵，铺陈得堂皇极了。正如有人说：“没有神，我们不能做什么；没有了我们，神不愿做什么。”

田地（geōrgion）一字，新约只在此出现一次，可以解作土地（Orr 和 Walther 作“农庄”；NEB 作“花园”），也可以解作耕作的过程。房屋 oikodomē，一字也有同样的含混，可以指房子本身，也可以指建造的过程，两个意思都合用。保罗也许说哥林多人是田地，是房屋，神在其间作工；也可以说他们正在耕耘，正在建造的工作。顺道一提，建造的比喻是保罗常用的，但除他以外，新约其它书卷却不多见。

E 根基与房屋（三 10～17）

1 稳固房屋的试验（三 10～15）

保罗继续发展房屋的观念，强调建造所用的材料。基督既是信徒生命的根基，那房子就必须相称了。

10. 保罗看他在哥林多的工作，是神给他的恩，恩不单指“使命”（莫法特，顾思壁），或“恩赐”（GNB），或“恩慈”（LB）。这样的译法，失了神赐人能力的意思。保罗不住地指出神是作主的，神的工人算不得什么。他说自己是个聪明的工头，“聪明”译自 sophos（一、二章所讨论的“智慧”）。工头是 architektōn，是总管建造工程的人。柏拉图把“工头”与“工人”ergastikos，分别出来，工头是动用才智的，不是劳力（Robertson 和 Plummer）。保罗立好了根基，别人在上面建造。他提醒所有建造的人都要当心。各人（hekastos，13 节再有两次），指每个人的责任。不少解经家把这段经文应用在教师的工作上，而事实上也是特别指他们的工作。不过，这句话似乎可以应用在更广阔的层面上，看 16、17 节，就知道是更广阔的圈子了。每一个建造的人；都建造在同一的根基上，要谨慎他怎样建造。那么，到底建造的是什么？有人认为这里强调的是真理，所以建造的就是纯正的教义。有人看出是指建造教会，或建造信徒的品格。其实，可能都包含在内，最好把它当作一般而论。

11. 保罗并没有把根基任人选择，像是偶然由他立了根基；根基只可能有一个，已经立好了，就是耶稣基督。这是最基本的起点，没有人能从别的作起点，这是始终必须强调的真理；虽然有人想在基督以外建立“基督教”，用善行、人本主义等等作根基。

12. 根基虽然只有一个，但上面的建造却不同了，有各色各样千变万化的形式。保罗开列了好些建筑材料，有人花尽脑汁要诠释每样材料的寓意。可是这功夫多半是白费的，保罗关注的似乎只是两大类，贵重的，以金、银、宝石做代表；贱价的，以草、木、禾秸做代表。建造的人会尽量用配得上那根基的材料建造，或随意地用不必花费的材料充塞了事。宝石可以是作装饰用的，也可以是贵价的建筑材料，如大理石。

13. 有一天，我们所建造的必受试验，那日子并没说明是什么日子，但显然是指基督再来之日，审判之日（参帖前五 4；来十 25）。那日子通常是信徒与主联合，含着快乐的意味的。但是，那日子也是神子民工作受审的日子。这里表达的意念是一种考验，像火一般的考

验。画面就像火横扫一座建筑物一般，可燃的就烧尽了，只留下金属和石。工程必然显露，那日子要将它表明出来，“真相大露”，“无可遁形”。它可能是指工程，但也可以指日子，意思是“那日子在火中出现”（参玛四 1），现在式也许强调它的肯定性。

14～15. 火的试验就决定人能否得“赏赐”（misthos 见 8 节，这里是蒙悦纳的建筑工人所得的工价，参路十九 16～19；启二十二 12）。这里所论的都是得救的人，因为都建基在一个根基上，就是耶稣基督。连那工程被烧掉的，自己却要得救。因此，这里不是失丧与得救者的分别，而是得救者建造的好坏。受亏损是指损失了工价，工人工作粗劣而受罚。把得救当作“从火里经过”（RSV），可能是个格言式的说法，表示人得救，其它什么也没有了（像火里抽出一根柴，摩四 11；亚三 2）。那情景就像一个人冲过火焰，逃到安全的地方一样。那火当然是指试验的火，不是洁净的火，这段经文绝没有支持炼狱的意思（有人如此论证），（反驳论点见 Godet）。

2 神的殿（三 16～17）

保罗把信徒相处的神圣，比作神所住的殿。

16. 岂不知有轻微怪责的意味，本书信中保罗用了十次（别的地方只用过一次）。这话带出一个本该人人知晓的问题。信徒是神的殿，可见保罗是对整个教会说的，不单是指教师。希腊文中，殿是没有冠词的，但并不表示有几个殿（Godet 作“神的一个殿”，他说“哥林多教会并不是普世教会”）。这话只是想强调作为神的殿的本质。希腊文“殿”有两个字，hieron 包括圣殿一切范围，naos（这儿所用的），则指建筑物本身，就是圣所，是神所在的地方。这里明明地说神的灵住在哥林多信徒中。“神的灵”并不是常用的字眼，其中强调了圣灵与父的关系，也声明了圣灵的神性。圣灵住在教会中，祂就是神。这句话有时也应用在个别信徒身上，但这里应该是指整个信徒团体，是神的圣所。殿是单数，你们是复数；指的是教会（个人也是神的殿，从六 19 可见，但不是本段的意思）。

17. 明白了教会这个真理，就体会哥林多教会分裂的严重性，

因为是神的殿，凡对这殿态度有偏差的，罪就不轻了。毁坏一字一再出现，表示那刑罚不是随意施行的，必“与罪行相当”。参与分争，就是毁坏了神圣的社团，招惹神毁坏那罪人。这字眼并不肯定是指什么，不能硬指杀戮或永远的痛苦。这里只是显明，严重的罪招来严重的刑罚。15 节里的劣等工人尚且得救，这里比工作拙劣更大的罪，根本就在救恩之外。圣（hagios）意思是“分别出来给神”。复数就是新约常用的“圣徒”，属神的子民。这话指出教会是属于神的，因此“毁坏”就事态严重了。结束的话这殿就是你们，这你们是强调式的（由于所用的是代名词且放在最后面），叫读信的人想起自己的身分和责任。

F 传道者低微的地位（三 18～四 13）

1 属世智慧为愚拙（三 18～23）

保罗继续指斥哥林多教会分党派的事，说明他们高抬的传道者，地位其实是很低微的。他再一次论说“愚拙”与属世的“智慧”，带入他这个主题。这问题他已一再说过，现在再要说一次，可见其重要性。神的事不能用世上哲学家的准则来评估。

18. 保罗叫人面对现实；不可自欺（这动词保罗用了六次，新约别的地方没有用过）。现在命令式表示当时实在有人在自欺，他们应该停止这种态度。明显地，有哥林多人以为依附某一位名师，是智慧之举，但这“智慧”是属世界的，从字眼所暗示，是短暂的。希腊文中，“你们中间”紧接着“在这世界”；两者互相对照。信徒在教会里，也在世界里，但他与两者的关系却大不相同。保罗劝读者要变作“愚拙”，好成为有智慧的。人若想获得真正的属灵悟性，就必须成为世人眼中的“愚拙”。撇弃了“这世界的智慧”（参二 14～15），才能得着真智慧。

19. 保罗问过：“神岂不是叫这世上的智慧变成愚拙么？”（一 20）。这里他再提这一点，再强调世界的智慧在神看是愚拙的。他再而三地重复这一点；在世上有智慧的，就如自视甚高的哥林多人完全无法明白“神的智慧”（一 24）；反之，最卑微的信徒，却能领会。

神的智慧向今世的智慧，永远是隐藏的；他们的智慧在神眼中，是愚拙的。这是保罗个人的见解么？绝不。经上也是这样说的。保罗引用约伯记五 13，字句与七十士译本不同，可能是他自己从希伯来文译出来的。Panourgia，诡计，本来是“机敏”的意思，从而变成“诡谲”；这字有好的一面，但似乎坏的意思占多数。属世智慧用在它本身的范围里，自有它的能量，保罗也并不小觑它。但他直截地否认这种诡计，在神面前有任何价值可言。“诡计可以欺骗人，但无法欺骗神”（Hillyer）[44]。

20. 在这第二句引用经文中（诗九十四 11），我们不晓得保罗把智慧人代替“人”，是要表示世界所做的有限，还是他引用失传的抄本。他的意思是，神知道人人心中的意念，没有任何事可以瞒得过神。此外，祂知道这些意念是虚妄的，无效的 mataioi；“没有结果的”，“没有果子的”）。“智慧人”也无法产生任何实在的果效。他们自夸的智慧，结果是虚空的，因为所关涉的都是短暂的、要过去的事。

21～22. 保罗要哥林多人从他们推崇备至的人间智慧，转移目光；不可拿人夸口！对保罗来说，夸口自有它当然的位置（一 31），但却不是用在人身上。哥林多人炫耀被造的人，信徒却夸耀造物主。

不过，保罗的辩证却不循这方向，他的理论是：“何必限制自己，称自己属某个教师名下？岂不知所有教师，甚至万有，都在基督里属于你们？”因此，他们依附某教师所享的权益，实在并没有增添他们什么，反倒招来亏损。无穷的宝库原属于他们的，竟自己放弃了。保罗说万有全是你们的，不单是“所有基督徒教师”。他看在基督里所承受的，是无限量的（参罗八 32、38～39）。戴奥革尼（Diogenes Laertius）说：“聪明人承受万有”（vii. 125），保罗的眼光更阔，不限在今生的范畴（如戴奥革尼），从下句可见。

保罗特别先提出他们归附的三个教师，说他们绝非什么风头健的派系头子，他们是属于你们的。他们属于所服事的人（“事奉”等于作“仆人”；见 5 节）。保罗用抒情诗调的形式，向这班朋友保证，他们拥有现今的一切、未来的一切。世界（kosmos）是指在轨迹上有

型的宇宙（这字在此没有道德的意味）。或生或死的涵义，从保罗说，“我活着就是基督，我死了就有益处”可知（腓一 21）。在基督里的生命，是唯一的真生命。基督既胜过死亡，信徒的死就不是噩讯而是“益处”（参十五 55～57），虽然未信的人视死为绝境。Thrall 说：“生命里任何经历，包括死亡本身，都属于信徒，意思是至终必带来好处。”现今的事，将来的事，加起来就极为齐备了。保罗没有提过去，也许过去不是我们的责任，也无能为力。现今与将来则不同，是属于信主的人的；能与神的计划欢然合力。最后，保罗用全是你们的囊括所有。

23. 他并不停在这里。信徒无疑拥有甚丰，但却因他们是属基督的人。de 应该译“但是”（JB），比译并且（and）好。因为保罗不是在清单上再加一项，而是拿责任来作对照（参六 19～20）。信徒要有事奉的生活表现，配得上称为“属基督”的（NIV 作你们是属基督的，所有格像是前面所提到的经节）；他们的生活要印证他们的身分。哥林多人的自我表现，不合信徒的品格，像是自己作主，而事实上他们是属基督的。

“基督又是属神的”，达到这段话的顶峰。我们留意到保罗经常把基督与神同列。这段并没有与他的教训矛盾，因为他在此不是论及基督的本性，而是针对祂救赎的工作。他并没有忽略祂的神性，同样他也没有忽略神子成为人的真理，祂取了卑微的身分，为要成就救恩。在十五 28 对这顺服降卑，是句很有力的声明，正如这段一样，表示神的儿子的确取了人的地位，为要承担拯救人的大工。祂，也是属神的。

2 神的称许最要紧（四 1～5）

保罗从他们荣耀无比的产业，转入传道者本身来。他说人（包括分党分派的哥林多人）对传道者的评价，是无足轻重的。他们或站住或跌倒，是向神的，只有神的审判是公正合理的。

1. （英文有 so then 开始），既然如此，从上述的论点引出来，信徒的事奉既然基于这等真理，对使徒就有以下的看法：人应当看他

们为基督的仆人（执事），这仆人与三 5（diakonos）一字不同，而是 hypēretes，（保罗只在这处用这字）。这字原意是 underrower，即在大船下层摇桨的人。从此引伸作一般事奉，虽然更通用于较低层的工作（“subordinates”，NEB），是受人指挥的。传道者承担了神奥秘的事。受委托是 oikonomoi 译出来的，是指一个管大家宅的人（Hēring 作“行政人员”；顾思壁作“经理人”）。富户若想免因管理奴仆而疲于奔命，就必须雇人替他照管家业常务，这个人就叫做 oikonomos（参路十六 1）。他是个有职责在身的人，在其它人之上，指挥日常操作。不过，他服在主人之下，而且通常是个奴隶。对主人来说，他是奴隶；对其他人来说，他就是主人。奥秘事（mystēriōn）见二 7。传道者承受的职责范围，是神的启示。

2. 保罗引用当日对 oikonomoi 的惯例来申明：依这里的例子来说，这人不会受主人日夜的监督；因为主人若要凡事检察，何不自己动手做？因此，oikonomos 的主要条件，就是要忠心（“可信赖” trustworthy, NEB）。这不单用在使徒身上，所有信徒都是如此，这字也用在一般信徒身上（彼前四 10）。

3. 希腊文中把“To me”放在前头，是强调的用意；保罗把自己的态度与哥林多人作对比。他们十分看重人的评价，保罗视若等闲。传道者固然是作哥林多人的仆人，但是哥林多人却不是他们的主人。他们唯一的主人是神。因此，哥林多人怎样看传道者，实在无关重要，其他任何人怎样看，也无关重要（参罗十四 4）。论断是译 anakrinō 这字的，在二 14 以下也有用，（见注）。严格来说，这不是指最后审判，而是初步审查，引进那大审判（莫法特，cross-question）。保罗对从人来的初步察探，并不放在心上，他宁可等大审判者来临。被人论断（Human court）是个奇特的用词，字面解是“人的日子”（human day）（参徒二十八 23），在第二、三世纪的护身符上出现过（见 BAGD），依我所知就没有别的地方用过了。“日子”似乎是指审判的日子（参三 13；参当今所说“上庭的日子”）。保罗是说，人对他的判断，实无足轻重，“不过，并不是说人家批评他，他不伤痛，而是他不因此摇动”（Wilson）。

他从而引入一项合理的结论：他自己的判断也无关重要。当然，人对自己的成就，是很难作中肯的评估的；保罗说，无论如何，这根本无关重要。他对自己的看法，和别人对他的看法，同样无关重要，审判信徒的是主。内省不是前进的途径，人往往以为很清楚自己的属灵状况，又很清楚自己事奉神的果效，其实这样做的后果，不是令人沮丧无比，就是骄矜不已，两者都无足轻重。判断不是仆人的任务，他只要不断事奉神便是了。当然，这不是说完全不用自我省察，为叫更全心更有效的事奉；保罗所否定的，是人预定了神的判断。

4. NIV 译本删去了“for”（因为，gar），这字是连接上面的论据的。保罗觉得在他的事奉上，并没有什么重大的差错，但他并非因此而自信。因此得以称义译自 dedikaiomai，是个法律用词，是宣判“无罪”（acquitted, JB）的意思。保罗很喜欢用这字表示信徒在神面前的地位；是“称义”的通用字。这里也许并不是用在法律上的意思，保罗是说，他事奉忠心与否，判语是主颁布的，不是他自己的良心。判断是 anakrinō，这里虽然没有强调是指初步审查，但这动词的含义也表示，最后的审判在下一节才出现。主，保罗一般称“主”就是主耶稣（参林后五 10）。

5. 从这番话引发保罗劝勉人不要早早作判断（krinō），这里 mē 与现在命令式合用，可能表示哥林多人已经有这样的行为了。这话的语气就是：“停止判断”！heōs an 译作只等（Till），是假设语气，这句法表示主必然再来，但是不知什么时候。神的审判是完全的，祂要照出暗中的隐情。新约里暗中带有道德性的意味，保罗可能是指罪恶的事；不过，这里似乎当作现今隐闭未显露的事更为贴切。人心的意念（G. Schrenk, TDNT, I, P.635 作“人心最深藏的动机”），是指隐秘的意欲，包括好的和坏的。只有主才能审判隐秘的事（参罗二 16），这个审判才是当真的。因此，得称赞的是得神的称赞，唯一有价值的称赞。康哲民认为这称赞“是奖赏，不是功德”，并指出这字是法庭上用的。从（apō）是指来源，就表示是最终的审判，是从神发出的，再没有上诉的余地。

3 学习保罗与亚波罗（四 6～7）

保罗一直在谈论传道人的工作，尤其是他自己和亚波罗，因此有人以为他的重点是对传道人说的，叫他们知道怎样看自己和自己的工作。但其实不然，他的用心是要教导哥林多人，下面的话就看得清楚了。

6. 转比这动词（meteschēmatisa）很独特，意思是“改变形式”，“改造”（腓三 21），也可用作“假扮”（林后十一 13～15）。这里的意思是，保罗似乎在用一种比喻方式（schēma 这名词多用在修辞性的形象上），说：“我用自己和亚波罗为例，阐明我要教你们的功课。”（BAGD; 参腓立斯，“上述我用自己和亚波罗作范例”）。保罗称哥林多人弟兄们，这亲密的称呼印证他所作的是为你们的缘故。

保罗加上一句，强调他的目的；不过可惜我们看不出他引用的是什么（康哲民说希腊文“不清楚”，Hēring 及其他人则把它删去了）。NIV 很通顺，不过加插了 go 字，是原本没有的。保罗大概是说：“你们效法我们，‘不可在记载之外’”，那冠词表示下面的字句是人所皆知的，可能是哥林多人常用的，或保罗在哥林多时所用的一句话。无论如何，必然是保罗及读者常挂在口边的话。“经上所记”是保罗引用圣经时常用的方式，但可惜旧约中没有一处经文是这样的，有人则认为可能是引用别的著作。Parry 根据蒲纸古卷，认为这话意思是：“‘不要过了规限’，即作教师的职任”，参 GNB，“依循正规”。这些都大有可能，不过保罗很可能是引用圣经，虽然没有特定一段经文。M. D. Hooker 认为他在引用上述的一段话（三 19～20）；而哥林多人在简单的福音上加插了自己的哲学与润饰，就超越了“所记”的准则了。（NTS, x, 1963～64, pp.127～132）。保罗说，只要细细想想他论自己和亚波罗的话，就可以体会圣经叫人顺服的教训了。圣经由始至终高举神，而哥林多人抬举教师，就把人高抬过分了。保罗不想他们贵重这个，轻看那个，并以此沾沾自喜。当然，信徒对领导他们的属灵人，满心赞赏喜爱，原是应当的；但若喜爱某一个领袖，以致反对另一个的时候，就越出正轨了。这就是分党派之祸。动词自高自大（physioō, to be puffed up“高傲”）在这信中出现六次

（四 18、19，五 2，八 1，十三 4）一次在歌罗西书，新约再没有别处出现了。保罗显然觉得这字用在哥林多人身上最合适不过了，他们沉浸在骄傲的罪里，比别人更甚。分党的作风，根本上与自大狂有何分别？

7. 保罗在此用单数的你，他是假设对一个“自大”的哥林多人说话，使……不同这动词（diakrinei）意思是：先“寻出分别”，然后“自居优位”。这里可能是用第二个意思（参 Robertson 和 Plummer）。这句词锋尖锐的问句，有第二句接上去，提醒他们没有一样与生俱来的才干不是从神来的；接着第三句问话指出，若全是神所赐不是个人的成就，自夸实在愚不可及。这里重复强调要摒弃属世的智慧；依属世眼光看，哥林多人可能的确有可夸之处，但信徒并不接纳世上的标准，他们知道凭自己一无所有，一切都是神的恩典，属世的自吹自擂，全无立足之地。

4 使徒们受的试炼（四 8～13）

既解释了原则，保罗引述使徒所忍受的试炼，表明他们位分何等低微。他用的手法，是拿使徒的磨炼与哥林多人相形之下的安逸作对比。这段文章激情充溢、尖刻刺骨，有人认为保罗不可能是在对全教会说的。他们指出全信中没有这种语气，便说他可能针对领袖而言。不过，这假设未免轻率，因为这里看不出保罗在对另一班人说话，全教会必然有分听这封书信；因此，字句间若没有明明对别的人的称呼，就当视作一律看待。

8. 你们已经饱足了（kekoresmenoi este），原本的动词是指食物的（例徒二十七 38），表示饱满了（LB 作“你们已有了一切属灵的食物”，有种满足的感觉。若拿耶稣说有福的人来对照一下，（“饥渴慕义的人有福了”，太五 6），哥林多人则自觉一无所缺。下面两个动词说：已经丰富了和作王了，表示哥林多人甚为自满，再不需要什么，正陷于危机中（参启三 17；比较罗八 17）。莫法特说得对，他引用了斯多亚派的口号（戴奥革尼倡导的）：“只有我富足，只有我掌王权”；又参腓罗（Philo），“圣人的国度，是神的恩赐”（On

Abraham, 261）。哥林多人不但没有在信仰上进步，反而跟随了斯多亚派自视自足的尺度。有人认为不用我们是“不用我们帮助”的意思，但看这一节下半部，意思其实是指“不用我们在场”。哥林多人以为已有相当身分，不再凭借保罗或其它使徒了。保罗说他倒希望他们真有那自以为有的尊位，那么他和同工们也可以沾点光呢！保罗用的句法表示这愿望根本未实现：“我愿意你们果真作王（事实上并不）”。

9. 这里说到使徒身受的苦难。保罗觉得神特意把他们放在这景况，他并没有因这厄运而呼冤，只心平气和地接受神所作的。这句里不住提到“如今”（一直到 13 节），可窥见保罗在以弗所经历的苦难（参十六 8；徒十九 23 以下）。列在（apedeixen）这动词，意味着神特意把他们放在如今的地位，那比喻取自竞技场，如莫法特的写法：“神要我们使徒最后出场，像场上死路一条的竞技员！”Epithanatious，定死罪的囚犯，是个罕见的字，显然是指定了死罪的犯人，公开示众，受人唾骂。他们是一台戏给人看（theatron 就是“戏院”，指“人在戏院看的东西”）。使徒在大舞台上展览，给整个宇宙（kosmos）看，也给世人和天使看（天使是人世百态的观众，参十一 10；约一 51；提前三 16，五 21；彼前一 12，等等）。天使和世人合起来，就包揽了一切有位格的存在。

10. 保罗继续阐述什么叫作公开的一台戏。第一点就是使徒为基督的缘故算为愚拙。他再一次摆明世人的智慧，与信徒所看重的，完全无可比较。他在上面已经说过不少次了，但这一次他用一个奇特的对比，说哥林多人在基督里真是聪明！聪明这字（phronimos）与本书信前面用的（sophos）不同，但意思上没有多大分别（康哲民说是“修辞上的变化”而已）；不过，也许保罗变化一下字眼，就把收信的读者与前面指责的属世聪明分别出来了。也可能暗示“这教会与世界融洽得近乎危险了”（Findlay）。他并不是说哥林多人真的聪明，不过他们自夸的聪明才智，是保罗自己也不会自称具备的，此外，他们又自恃强壮荣耀（endoxoi，是“显赫”，“威荣”），保罗却自知软弱（二 3；参林后十 10，十二 10），被藐视（参林后十一 24～25；

他用的字 atimos，“没有尊荣”，有时用在剥掉公民身分的人)。

11. 至此保罗不再比长较短，集中描述使徒经受的苦难。他不是述说陈年往事，而是直到如今还不住发生的事。使徒饮食衣物都有缺乏（与 8 节“你们饱足了丰富了”成强烈对比)。又挨打一字（kolaphizō)，保罗是用描写耶稣受虐待的字眼（太二十六 67)。施密德（K. L. Schmidt）认为这字包括虐待与侮辱（TDNT, iii, p.819, n.5)。

12. 保罗曾好几次表示，他自食其力维生（例帖前二 9；帖后三 8；参帖前四 11)。由于希腊人蔑视劳动的工作，看作奴隶的分，这话就更意味深长了。这里所说的，是真真操劳的工作，动词表示操劳到疲累万分。保罗在这一带中间，改变了句法，把注意力放在使徒对患难的反应。被人咒骂（也是用在基督身上的字，彼前二 23)，他们的反应是祝福（参太五 38～45；路六 27～36，注意 28 节)。被逼迫，就忍受。

13. 被人毁谤就善劝，这样的行为对希腊人来说，毫不以为然；他们认为这是懦弱，全无男子汉之风。这一段经文中，保罗用基督徒与属世希腊人的价值观，作尖锐的对比。末了他用两个很逼真的字眼：污秽、渣滓，成为这一句的高峰。污秽一字是 perikatharmata 的复数，意思是“大扫除后清除的东西”，即彻底清洁后抛弃的垃圾；渣滓，peripsēma，意思也不相上下，稍为详细一点而已，“洗擦后抹除的东西”。除垢就是洗净，两字就带上了“代赎牺牲”的含义，就是洗除罪污所献的祭。这字不是用在一般的献祭上，而是用在某些地方实行的人祭。这样看来，似乎这字就高贵了一点，其实不是；被献为祭的人，是最没用处没地位的人，在社会上最卑下最没有价值的人。F. Hauck 说，perikātharma 一字写出三股意义来，“代赎的祭，人家不看在眼里的，被丢掉的”（TDNT, iii, p.431)；此外 G. Stahlin 说 peripsēma 一字有许多解释，其中有“贫贱无用的人……把自己的性命不合情理地弃掉的人”（TDNT, vi, p.90)。因此保罗在此指出，使徒被看为一文不值（参哀三 45)。直到如今（希腊文放在末后)，再一次指出他们的受苦并未过去，乃是当时使徒们的处境。哥林多人

也许自以为处境优越，但保罗对自己在世上的身分，却绝不存妄想。

G 保罗个人的请求（四 14～21）

写到这里，保罗的语调有很明显的转变；不过，要记得保罗的信是真的信件，不是系统神学的文件。真的信件突然语调转变并不希奇，这里就是这样。

14. 保罗的严厉变为温柔。他上面所说的话，骤看来似乎是要叫哥林多人自觉羞愧。有时保罗的确会这样做（六 5，十五 34)，但这里却不是。他对他们如同亲爱的儿女，充满温情，他一心要警戒他们。他用的动词（noutheteō)，确有责备错失的含义（多半译作“劝戒”)，不过这一节很明显是充满爱的批评。这字的同根名词，是用在父亲对儿女的责任上的（弗六 4)。

15. 从保罗和哥林多人之间独特的关系，看出他对他们的眷爱之情。他们尽管有一万个师傅，但没有一个是他们的父，而保罗借着福音充当了他们的父。paidagōgous（NIV，译监护人，中文作师傅)，这字不易翻译，因为在我们的社会里，没有相等的位分。这字指的是一个奴隶，却负责看管一个男孩。“paidagōgos 是伺候男孩的私人差役，带他上学、回家，听他背书，教他礼貌，照顾他起居；他有权要求人尊重他的身分，人们也尊重他”（布鲁斯)。他当然是个很重要的人，但是 Craig 指出，他可能是个无足轻重的奴隶，而且别人也可以取代他的。他和作父亲的，分别就很大了。保罗既然亲自苦心建立了哥林多教会，就在基督里有为父的身分（参九 2；门 10)。这样，清楚看出两要点：第一，保罗对他们的爱深厚异常，这是很自然的事（参屈梭多模，“他在此不是争取尊位，而是摆明他极度的爱”)。第二，不管他们从别人的工作受益多少，他们受于保罗的仍然最多；因此他们必须听从他的训勉。

16. 所以，他劝他们要效法他（参十一 1；加四 12；腓三 17；帖后三 7、9)。他不是希望跟从他的人依附他；这就与他全段的论调

相违了；他要他们效法他，从而学习效法基督（参十一 1；帖前一 6）。也许在今日的环境下，传道人不敢叫使徒效法自己，但福音若要传扬出去，必须因为我们身上透发着福音的能力才可。

17. 提摩太访哥林多之行，所知有限（见导论 26～27 页）。保罗必然察觉事态不妥，就差提摩太去澄清。NIV 把书信体的简单过去式当作进行式，I am sending（有未来的意思），但多半当它作过去式，保罗已经差他去了。从信开头问安中，没有提摩太的名字，就有了证据（比较林后一 1；参帖前三 2）。保罗差提摩太，是要提醒他们，记得保罗“在基督里的行事为人”（NIV 作生活态度）。这里再一次提及保罗的榜样；“行事”ways 一字，大概是反映出他的犹太背景，因为“在希腊文并没有什么道德上的意味”（巴勒特），而犹太人则很看重拉比式观念里的 halakah（根据圣经而定的守则）。保罗再清楚表明，他不是单对哥林多教会如此要求，而是在各处各教会中同样教导人（参七 17，十一 16，十四 33、36）。他在哥林多的言行，与在别处一样，因此，他也指望他们有同样的反应行动。

18. 有人自高自大（见第 6 节“自高自大”的批注）。他们肯定了保罗不会再来他们那里的了，一心认为提摩太会来，保罗不会来，因为他不敢再面对他们；这样，他们依附保罗就毫无补益，反对他也无须顾忌了。

19. 保罗指出他们这假定是错的，他很快就会来，只在乎主若许我（参十六 7 及注释）。他不自作主张，乃由主指示去向。主可能认为这时候不给他开路去哥林多，这个他也明白；但他要指出，只有神的阻拦才能阻止他来。保罗有个特色，就是他很能分辨出人口讲的，和实在行出来的（二 4、13；帖前一 5；参罗一 16）。哥林多反对他的人，可能口才横溢，但他们有权能么？福音并不只是告诉人该怎样做；神赐能力使人可以做得到。保罗的对手尽管说得天花乱坠，无关重要；要紧的是他们有没有显出神的大能来，“是一种属灵的效能，被赋与的人传授神的话时，衷诚热切”（加尔文）。

20. 神的国是耶稣教训中最常出现的主题，在新约其它经文则

较不突显，保罗在本书中用了几次（六 9～10，十五 24、50）。这国度在乎神的权能，就如赶鬼的能力（路十一 20），这里正是强调这种能力。神的国不单是一番好教训，不单是口头的言语，“一个人口若悬河，却空无一物，实在不值一顾”（加尔文）。其实，人本知道该怎样为人的，问题是明知道善却行恶罢了。人需要神的能力，才配在神的国中生活。这里可能故意与第 8 节哥林多人自夸的话对照，这才真是王者之风。

21. 问题不在保罗来不来，而是怎样来，他把这问题摆明在他们面前；他可以带着刑杖来，以及严正不苟，要管教责备；他也可以存慈爱温柔的心来。不过，这就在乎他们能否接受得来，取舍全在哥林多人手上。

Ⅲ 教会道德松懈（五 1～六 20）

保罗从哥林多人自高自大的一方面表现，转移到另一方面去，那就是羞耻的情欲的罪。古时候的犹太人，对性道德标准很高，其它地方的人则异常放荡。尤其是希腊人。基督徒对这等行径的立场，是绝不妥协，极力反对。不过哥林多人则炫耀自己在基督里的释放，以为可以采取与其它信徒不同的路线，甚至严重的罪污也包涵了。这引起保罗严厉的指斥。

A 乱伦（五 1～13）

1 事实（五 1～2）

保罗提及哥林多一件乱伦的事例。他责备教会处理失当，纵容了犯事的人，比责备那犯事的人的罪行更严厉。他没说及那女人，可能表示她是外邦人（12 节）。

1. 保罗开始很很突然，没花时间说什么婉转的话。那罪行实际情形并不清楚，淫乱（porneia）严格地是指召妓（pornē），但也用来指任何性欲的罪。“收”（has）可能指收“作妻子”，或“收作妾侍”，他父亲的妻子（中文译作“继母”），可能不是指“他母亲”，

否则保罗一定会说出来的。不过，这是指他引诱了他的继母，或与他父亲离了婚的女人，或他父亲已死，留下她为寡妇，就不大清楚了。但他们中间发生了一宗极严重的丑闻，不合伦理道德的结合，这就很明显了。连外邦人中也没有，并不是说外邦人中从来没有出现过，而是说很少出现，而且被定为恶事。就如罗马律法及旧约圣经（利十八8，二十11；申二十二30，二十七20），都禁止这样的事。留意 Hurd 尝试把这恶事减轻，认为保罗在说一种“属灵的婚姻”（p.278），是“极有可能”的解释。可是，属灵的结合怎会称为 porneia?

2. 教会成员对这件事的态度彻头彻尾错了，他们自高自大（“puffed up”见四6），自视超人一等，以致行动高傲自大，而不是以信徒谦逊敦厚作行事的态度。这是因为他们以为信了主就有自由，无论做什么都有所倚恃（参六12，十23）。保罗说他们应该哀痛，他用的动词（epenthēsate）一般用在悼亡上（虽然不是单用在这方面）。因此，可能暗示教会经历了有人去世的哀痛（参莫法特，“宁愿你们为失去一成员而哀悼！”）。保罗用 hine 作连接词，在这里可能是指预期的后果，意思是说哀痛的结果，就会把犯事的人除去。也可能等于命令式，“把他赶出去”（参 RSV，莫法特）。

２ 刑罚犯罪的人（五3～5）

保罗没有就此罢休，继续说明犯事者该受的刑罚。

3. “因为”（for）（NIV 删去了），把上下文连接上去。下文引伸自保前面所说的，我是强调的语气。哥林多人失职，没有尽本分行事，而保罗的态度则刚好强烈的相反。在场该采取行动的人，不理不管，那不在场的，原可用距离远作借口不管的，却采取强烈的处分。保罗描述这处罚的大会，又逼真又深刻。他身子虽不在你们那里，但他心却在你们那里（参西二5），他已经判断了那人，动词的完成式表示已成定案。他没有提犯事者的名字，只用他的行径来提及他。

4. 第3至5节在希腊文是一句又长又难解的句子。最大的困难在奉我们主耶稣的名，“并用”（NIV 删去了）我们主耶稣的权能，两句可以与全句许多部分接在一起。康哲民列出六种可能的解法，此

外还有其它解法。下面列出七种来：

1）“奉主名”用在“你们聚会”，“用权能”则连在“交给撒但”上（“奉主名聚会，用权能交给撒但”）。

2）两句同时用在“聚会”上（“奉主名及以主的权能聚会”）。

3）两句同时用在“交给”（“奉主名及以主权能交给撒但”）。

4） 两句同时用在两件事上。

5）“奉主名”用在“交给”，而“用主权能”却连在“当你们聚会”这分词子句上（“当你们以主权能聚会，奉主的名把他交给撒但”）。

6）“奉主名”用在“判断”，“以主权能”则连在“当你们聚会”（“我奉主名已判断了，当你们以主的权能聚会时……”）。

7）“奉主名”用在“判断”，“以主权能”用在“交给撒但”（“我奉主名判断了，你们以主权能把他交给撒但”）。

我们无法肯定哪一个说法不合，只能假设哥林多人深知保罗，也知道当时的处境，自然会看得明白句法所指。我们却不晓得。基本上我较偏重第五项，理由是奉主名这样严肃的句子，多半会与主要动词交给连上，而不连在副句的分词上（“聚会时”），同时，提到权能，也刻画出聚会的庄严性质。那不是几个藉藉无名的哥林多人聚集，保罗的心灵在此，主耶稣的权能也在场。

5. 交给撒但是很不寻常的话（只在提前一20再出现）。不管它有别的什么含义，必然包括逐出教会的意思（见2、7、13节）。这话暗示在教会以外的世界，就是撒但的范畴（西一13；约壹五19；参弗二12）。因此，被逐出教会就是被送到撒但掌权的领域，丧失了一切基督徒的权利，是很强烈的语句。戴斯曼根据某些异教的经卷，辩说这字指“一种严肃的咒诅举动”（LAE, p.303）。“败坏他的肉体”一句更难明，赶出教会何能有这样的后果，实在不易解释。多半人有两个解法，其一认为“肉体是人性的卑下部分”，这经文意思是败坏他邪淫的欲念（NIV 作罪恶本性得以毁坏；参 Redpath，“把他交给撒但，直至他向肉体低头的生活原则终结了”）。不过，把一个人

交给撒但，怎能有这洁净的果效，就难以明白，本该刚好相反，他的情欲更会挑惹起来才是。但可能保罗心目中知道，犯事的人从教会相交的圈子隔绝后，他将蒙受的后果。眼前经历的撒但世界，与回忆中属神的景况比对之下，会引起他感觉上、行为上一种反感，把肉体的情欲也销毁了。

另一看法认为“肉体”是身体上的，所以指病痛或甚至死亡。难题是赶出教会怎能引致这样的结果；不过，保罗也提过属灵的失败，引致身体的受害（十一 30），亚拿尼亚和撒非拉就是极端的例子（徒五 1～10）；参以吕马瞎了眼（徒十三 8～11），还有保罗“身上的一根刺”，就是撒但的差役（林后十二 7）。很可能保罗体会到这犯事的人被逐出教会，会引致身体上的后果，因为他从神的教会安全的领域中出去了。整体看来，这第二种看法较有可能。屈梭多模也是这样看法，但把肉体方面的意思，看作“给撒但设下规限”，免他过分越分。屈梭多模引用约伯的例子，撒但可以加害约伯的身体，却不能取他的性命（伯二 6 以下）。保罗把刑罚视作捡回的方法，肉体虽然毁坏了，灵魂却得救。这得救是指完全的得救，下句在主耶稣的日子就是这用意。到了最后审判之日，他指望在神子民中见到这犯事的人。

3　劝勉他们排除一切邪恶（五 6～8）

保罗坚持他们必须采取坚决的行动，对付这犯事的人，因为教会必不能容让罪恶存在。

6. 自夸完全是指自夸，不是指行动（参九 15；罗四 2）；“你们自夸固然无益”。哥林多人在这事上不单默许，还引以为荣。保罗借用一个厨房的实例，来指出这态度的危险性。很少量的酵可以使一大团面发起来（参太十三 33；加五 9）。把犯事的人留在羊圈里，就保存了不良的影响，而且必然会蔓延的。莫法特引用 Thomas Traherne 说，“心灵对心灵就如苹果，一个烂了，会叫另一个也烂。”哥林多人自夸，就把罪恶引进自己的生命里了，不多久就会蔓延全人。罪恶必须绝对消除，否则，到头来整个信徒的生命就此腐败。

7. “活出本质来”，是这里的情况。哥林多人是无酵的新团，

事实上如此；但要活出这新团来，就要除去旧酵。保罗用的动词是 ekkathairō，是“清除”的意思。罪是污秽不洁的，像酵一样会不住发动，直到渗透全团。唯一解救的方法，是把罪恶完全清除。因此，保罗提到无酵的新团，教会不是旧社会修补而成的，乃是彻头彻尾簇新的（林后五 17）。世人罪恶的特质已经从他们身上除去，“从腐败中释放”出来（韦慕特，Weymouth）。保罗不是说“你们应该没有酵”，而是视作事实而说的；信徒本来就是如此，因此，就不该把旧酵再带回来。在这段里是指罪恶。

因为一字带出保罗这样肯定的理由。叫万事更新的惊天事迹，就是基督已被杀献祭了，祂是我们的逾越节（奇怪许多译本加上羔羊，在 NIV 是“lamb”，其实在希腊文中没有，且也不正确，因为献的可能是小羊（kid），保罗只是说“逾越节”pascha 而已。）基督之于信徒，正如逾越节之于犹太人一样。在埃及的时候，他们献上祭物，好使灭命天使越过他们；他们得了拯救，一群奴隶蜕变为神的子民。保罗用这比喻提醒读者，基督的死拯救他们从罪的奴役中出来，成为神的子民。他强调的是进入新生命，酵的表征就成了重点。古代以色列人要把所有的酵从祭物中除掉（出十二 15，十三 7），到了保罗的日子，逾越节一件大事就是郑重万分地在筵席之前，搜查一切酵菌，清除净尽。这件事必须在逾越节之前，在圣殿献羊之前做好。保罗指出基督，我们的逾越节羔羊，已经被献上了。因此罪酵（即所有的恶）早就该清除净尽的了。

8. 信徒的生命是个不停的筵席（守是现在进行式）。信徒守这节日，不是按照他旧日的标准。旧酵是恶毒邪恶的酵，是旧生命的本质。反之，信徒不住的筵席是诚实地守的，意思是纯正的动机，真正（truth）是指行动上的纯正。信徒这些特质，正如无酵的食物一样。

4　澄清误会（五 9～13）

哥林多人对保罗论这事的前一封信，有了误解，他在此特加解释。

9. 我先前写信给你们，有人当作书信中用的简单过去式，就是指本书信。不过，这信里一直未提过与淫乱的人相交这题目，而且，

信还未收到，他们也无以误解（Lenski）。保罗显然是指先前的一封信，如今失传了（见导论）。相交（synanamignysthai）是个意义深长的双重复合字，新约中除了这一段之外，只用了一次（帖后三 14；见 TNTC, p.149），意思是“相处为友”；保罗不许他们与淫乱的人作知交。

10. 他这吩咐却被人误解了，以为他说不能与世上一切罪人来往。他根本不是这意思，生活里必然有机会接触到罪大恶极的人，除了行淫乱的人（NIV 作 immoral），还加上贪婪的，就是贪得无厌的人，一种不断为自我求取增添的渴欲。从心思再转到行动了，勒索的是强取东西的人（harpages），属于不同形式程度的劫匪。这字与贪婪的联在一起，同属一类（只有一个冠词，用 Kai（和）相连，用或与其它分开）。这类人的人际关系不正；保罗继续列出拜偶像的（idolaters）（顺道一提，这是文字上第一次出现这字），他们与神的关系不正。世上罪人满布，根本不可能不接触，保罗并非禁止接触罪人，这样除非离开世界方可（参约十七 15）。

11. “我写信”这里的时式，是书信中用的简单过去式，比第 9 节那句更有道理（NIV 用 I am writing）。可是在这样接近的几句话里，保罗不大可能用同一句法而表示两种意思。即或有如今一字，也不必如此。这里意思是“可是如今我已经写了……”（布鲁斯作“我当时写的意思是……”）。他的意思是不要与那些自称是弟兄，却在生活上否定了自己的信仰的人，保持密切的相交（与 9 节同样生动的字）。他不是弟兄，乃是“淫乱的”……等等。保罗在罪行的清单上，加上了两项，辱骂的（loidoros，侵犯他人的，参太五 22）和醉酒的。教会里有这类人，可见当日从异教徒改信基督教的人的背景，难怪他们难以一下子领会信主的真义了。可是保罗一点也不妥协，信徒不该与继续这等行径的人亲密来往。与他吃饭都不可，是指一般吃喝（参约贰 10），不是指圣餐，因此圣餐就更加不可了。想到昔日主耶稣与罪人同桌，保罗也准许往外邦人家吃饭（十 27），那么这吩咐的含义就不容易明了了。不过，原则是明显的。任何自称是基督徒的，若生活与所信的不合，就没有任何亲密的团契可以容纳他的罪的。

12. “因为”作为这一节开始（NIV 删去）：保罗刚才说的话有两件事实印证，就是教会内与外的审判。两者大有分别，审判教外的人与保罗及哥林多人无关，但他们必须审判教内的人，他们有责任管治会内成员。这问话的答复是正面的，这本分是显而易见的。

13. 正如 12 节强调教会管理教内的人，13 节定了这工作的范畴。教会没有责任管治不属于她的人，有神审判他们（动词作现在式或未来式）。保罗引用经文结束（十七 7 等）他们要把犯事的人赶出去，留待神审判，他成为教外人了。

这番话用在现今的情况，相当不易。我们处在不同的景况下，也不可不考虑；不过，保罗的要点是，不可纵容罪恶在教会内，这一点却是永久合用的。

B 告状（六 1～11）

有哥林多人在彼此告状，保罗为此斥责他们（1～6），又指责他们彼此欺诈（7～8）；接着他指出一连串行径，是天国所不容的（9～11）。

1. 保罗知道总会有争执的了，可是该在弟兄中间寻求解决。他用一个很强的字怎敢（dare）（参 Hēring 作“厚颜无耻”）；这在信主的人中是不该出现的。相争（pragma）在古卷中常代表“诉讼”（MM）。不义的人（adikoi，“无道义”或“未称义”）是指教会以外的人。保罗不是说哥林多的世俗法庭是腐败的，而是说她是由未信主的人组成的。这样的法庭并不依神的律法行事。他不是说外邦的法庭会对信徒审判不公，他乃是说他们根本不该在那里。这个原则犹太人守得很严，《他勒目》（Talmud）有这话，“R. Tarfon 曾这这样说：无论在哪里有外邦的法庭，即或他们的律法跟犹太人的律法一样，你们也不要求助于他们”（Gitt. 88b；昆兰集团的人也有同样的律例，见 Millar Burrows《死海古卷》（The Dead Sea Scrolls）（Secker & Warburg, 1956，p.235）。保罗说基督徒更不应该随便了。

2. 保罗在这一章用岂不知……？共六次之多；这句强调哥林多

人是明知故犯的。圣徒有分审判世界这句话，出自耶稣的教训（太十九 28；路二十二 28 以下）；在旧约中当然也有出现于先知书（但七 22）。耶稣并没有明明地说所有信徒（圣徒）有分于审判，但保罗似乎引用作人人皆知的事。第 3 节提到天使，可见这世界（kosmos）也是四 9 同样广泛的意思，指全宇宙有智力的个体。有人认为审判是希伯来“统治”的意味。这也有可能，不过，上文论的是法律控诉，不是政府。事（kritēriōn），这字“表示审判、试验、准则”，也解作“判审所、法庭”（AS 对解作“案件”表示“存疑”）。蒲纸卷（MM）中，“Court of justice”此字常作“法庭”义。这里的意思可能是这样：“你们在最无关轻重的法庭上，也不配作审判么？”（布鲁斯、巴勒特及其它也作同解）。

3. 天使是没有冠词的，叫人留意他们的品质与性格。他们本性上是受造个体中最高层的。但圣徒却将要审判他们。既然如此，哥林多人该明白，他们大有能力可以审判今生的事了。这里用的希腊字 biōtika，指日常生活中的普通事。何况（mēti ge）是个很强的字眼，新约只有在这里出现，结论就是无可避免的了。

4. 若字的句法（ean 假设式，对比 2 节直述式的 ei）含有很微妙的暗示，表示这样的控诉案是不该出现的。事 Disputes 也是 kritēria（见第 2 节），意思是“若你们果真有讼案”（巴勒特）。不过好几个译本与 NIV 同。NIV 在句末把动词当作命令式，派作法官；这就变成吩咐当地人要从他们中间立审判官，并且选一些教会所轻看的人充任。这作法是对裁判事务的轻蔑——连那被“厌恶”的人（一 28 的译法）也可胜任！不过，保罗是否真会这样看裁判官，则大有可疑，况且也很难想象保罗会称任何弟兄为“厌恶”的。这句最好当作问话来读：“怎能把裁判权交付外人，在社区内毫无身分的人？”（NEB；RSV 及康哲民等亦同）。信徒接受基督，就已立意抛弃世界的准则。因此，再要依循世俗的标准诉之于法，受“无足轻重的人”所判决，是完全不合信徒本质的。

5. “我对你们说：‘羞耻啊！’”（Orr 和 Walther）。先前保罗说他写这信，并不是要叫他们羞耻（四 14），但这里不同了。信开

头时，保罗谈论智慧，哥林多人以智慧为荣；这时，保罗却问他们中间到底有没有智慧人。审断是简单过去式不定词，意思是“作决定”（而不是“开庭审问”）。这字不是争讼的意思，乃是“一同谋求协议”（Grosheide）。弟兄们的事是指“弟兄之间的事”，NIV 删略了“弟兄之间”的意思，就少了“弟兄原该合一，却有了争端”这一重意思。

6. 一连串的追问，是保罗典型的手法，这里是其中一串：“弟兄告状……？”（NIV 的 instead 是希腊文没有的）。这问句在而且截断了。弟兄要告弟兄状，已经够不寻常了，还要告在不信主的人面前。“不信主的人”前面没有冠词表示保罗强调他们没有信仰的本质。

7. 与弟兄告状，不论裁判结果如何，根本就已是败诉的了。你们彼此告状，可译作“你们获得审判（krimata）”。事情的判决如何已无关轻重，信徒告状之举，已经失败了。“彼此”（among yourselves）暗示了那伤害的影响；基督的身体受了伤害，不是外人。接着来的是更尖锐的问句，说出真正的胜利是情愿受欺，情愿吃亏。耶稣教门徒要转过脸来让人打，人抢里衣，连外衣也给他（太五 39～40），而且祂亲自作榜样（彼前二 23）。但是，哥林多信徒则离开这基本信徒原则甚远。不但如此，连希腊的超卓哲理也谈不上，因为柏拉图也说吃亏胜于亏负人（Gorgias 509C）。

8. 他们离开这些教训甚远，不但不愿受欺，更主动欺负人，欺压弟兄。社会上互相欺诈，原没有什么希奇，但在信徒之间就不该存在。加上亏负的就是弟兄，并不表示可以亏负不信的人；不管是什么人，都同样严重。可是作为信徒，不但要爱众人，更要实行“爱弟兄”。在基督里的人，有种独特的彼此关顾。因此，哥林多人犯了双重的罪，犯了道德的准绳，也犯了不爱弟兄之罪。

9～10. 保罗再一次引用常理来说话（见 2 节）。不义的人在希腊文中没有冠词，就把重点放在这种人的品格上，而不是把不义的人作为一个类别。在希腊文，神字紧接不义的人；成为强烈的对比。不

义的人不能在神的国里（见四 20）。承受，在新约里常常不用它严格的本意，而用作“完全属于”的意思。保罗接着开列十种罪恶，是天国不容的，其中六样出现于五 11。他加上了奸淫的，和同性恋被动（作娈童的）和主动的（亲男色的）两方。把拜偶像的加在强调性欲罪恶的清单上，表示当时异教崇拜中充斥着邪淫。清单的下半段是侵犯别人的罪。偷窃的（kleptai）是指小偷扒手，不是大盗。其它罪恶参五 10～11。保罗指出，这样的罪人在神国中无分。

11. 你们中间也有人从前是这样，这一句话把福音所带来那急剧的转变，不动声色地刻画出来了。初期传道者所面对的人群，并不是什么可造之材，而是标准低下的人，必须神的灵以大能大力才能叫他们转离罪恶，成为基督教会的肢体。保罗三次用强烈的但（alla），强调他们从前的旧生命，与如今在基督里新生命的对照。第一个动词译作已经洗净，是关身语态，有人认为它与被动式相当（NIV），但保持原来的关身更好，意思是“你让自己被洗净了”（正如徒二十二 16）。不少近代解经者认为这是指浸礼，若真是指浸礼，也必然是指内在的转向，而不是指外在的行动。可是，在这段经文中全没有指浸礼的含义，保罗可能用来作喻意式的洗濯（参“祂爱我们，用自己的血使我们脱离（洗去）罪恶”启一 5）。apo 这字头表示“完全”洗除罪恶。时态是不定过去式，表示一次完成决定性的行动。成圣也是同一时态，说明神的行动，把他们分别出来归自己。称义也是简单过去式；追溯昔日他们蒙神悦纳，称他们为义。这是个法律上宣判无罪的用语。保罗用这字眼说明神的作为，因着基督代赎的死，宣告相信的人为义，接纳他们归自己。这里把称义放在成圣之后，有点不寻常，也许这里想强调成圣某一方面的品质。又或如加尔文的看法，三个动词都是指同一件事，不过从不同的角度而已。

名字囊括了主全部性格，祂的全名主耶稣基督，把我们事奉的主的尊贵表明出来。此外，加上我们神的灵。基督徒的生活有一种神圣的大能，是神的灵所赐的。留意这句话里出现了所谓“三位一体观念的隐现”，三位一体的教义，就是从这类经文中发展而成的。

C 奸淫（六 12～20）

保罗前面已提及一宗乱伦的事件（第 5 章），现在论到一般性欲的原则。首先，他指出信徒对身子的看法，决定于神为人所成就的事（12～14）。然后他把这原则应用在各种不同的性欲罪恶上（15～20）。

12. 凡事我都可行，这里出现了两次，在十 23 又出现两次。看来这句话是哥林多人的口头语，用来维护自己的行为的；大概是保罗在他们那里的时候，从他的教训中引伸出来的。可能当时保罗为强调信徒的自由，超越犹太人的律法主义等等，曾说过类似的话。其它宗教总有一套规条，信奉的人必须遵从才能得救（尤其是食物的条例），禁戒某些食物，往往是救赎的必须条件。基督教却不是这样，信徒要避免行恶，但这并不是赚取教赎的功德。救恩全是恩典，全在乎神在基督里所成就的。信徒并没有篱笆四面封锁禁制，凡事都是合法的。不过，这自由必须在奥古斯丁的格言下实行：“必须爱人，此外你做什么都可以了。”只要按着新约圣经的爱去爱人，这样，就再不用别的法则。不过，哥林多人却没有把信徒的自由，当作无止境的爱，反而成为满足自己私欲的良机。

保罗也同意信徒自由这话，但随即加上重要的说明：但不都有益处。有些事不是明明地禁止的，不过由于事情的结果不好，信徒就把它摒除了。还有一个要留心的理由：无论哪一样，我总不受它辖制。爱德华滋（与屈梭多模相仿）的译法，在字眼上有巧妙的用法：“All things are in my power, but I shall not be overpowered by anything。”重点在于“不是我”，保罗不容任何事或人辖制自己，他已是“基督的奴仆”，怎能再受制于别的（七 22；罗一 1，等）？我们很容易在使用信徒的自由的时候，却陷入它的束缚底下。这危机是时时刻刻存在的。

13. “食物是为肚腹，肚腹是为食物”，似乎也是哥林多人的流行语。吃东西是天然的活动，他们显然认为身体的每种功能都是一样的。淫乱和吃东西一样是天然的需要。保罗反对这样的断语，肚腹

和食物是暂时的（Wilson 作“神对肠肚没有永恒的计划！”到了时候，神会把这两样都废坏（废坏见一 28“废掉”）。但是身子却不废坏，乃要改变，得荣耀（十五 44、51；参太二十二 30；腓三 21）。身子与情欲，肚腹与食物，两者不能相提并论，神设计身子不是为放纵情欲，有如肚腹是为了食物。反之，身子是为主。多数人都同意肉体（sarx）一字，保罗是用来指人的软弱，罪恶，堕落的景况；而 sōma，“身子”，却指人的全面性格，在神眼中的人。“sarx 是人在创造的关系上，代表了与神的距离；而 sōma 则在创造的关系上，代表了人归属于神”（J. A. T. Robinson, The Body〈SCM Press, 1952〉, p.31）。我们不能把身体视若等闲，身体是为主的。是我们事奉主的工具，是我们荣耀神的途径。主也是为身子，表示正如肠胃要功能正常，必须有食物，因此若要身子功能正常，就必须有主。只有靠着主赐的能力，我们才能活出当有的样式。

14. 复活在早期信徒思想中，占极重要的地位，从使徒行传头几章可见，其实整卷新约也是一样。父神叫儿子从死里复活，并非只叫祂的灵魂在腐朽的身体中超脱，可见肉体也有它的尊贵。肉体的生命成为永恒事物的圣地，复活的真理，不容我们对肉身嗤之以鼻。这里与新约其它经文一样，说明复活是出自父神的作为（虽然有时也说耶稣复活过来）。与此紧连的，就是信徒的复活，保罗在 15 章会详细讨论。这里他唯一要提及的，是用复活来指出身体的重要性。身体既然要复活，就必不可归入可朽坏的类别里。用自己的能力一句，是要强调神主动作这事。这里有个十分贴切的呼应，食物是为肚腹，肚腹是为食物，两者的结局都是废坏。身体是为主，主是为身体，而两者都必复活。顺道一提的，保罗论到主再来时，把自己与已死的人同列（如林后四 14）；但他也把自己与活着的人同列（帖前四 15）。我们没有必要从这些经文推断，到底他以为自己会不会活到主再来那日。

15. 岂不知……？在本章第四次出现，是保罗按读者已有知识的宣告。肢体（melē）是身体各部的普通名词（参罗六 13、19）。信徒是基督身体这道理，在别的经文说明得更详尽（十二 12 以下；弗五 23 以下）。这里针对的，是信徒与基督联结得非常紧密；他们是“在

基督里”的；是祂身上的肢体。正因如此，性欲罪恶更显可怖。将（airō）是“取去”之意；这罪恶之可怕在于把基督的肢体正当的功能（事奉基督）挪掉，反成为“娼妓的肢体”（又是 melē）。当然，犯罪的人并不真是娼妓的“肢体”，如同基督的“肢体”那个意思。不过，用同一个字眼，能把与娼妓亲密相连的契合描绘出来。那本该只归基督用的肢体，实在蒙受了无比的谤渎。若那哥林多妓女与寺庙有关系的话，情形就更甚了，因为这样就与假神扯上了。保罗强烈的说断乎不可！避之则吉。字眼是 mē genoito“但愿不是”。新约中除了保罗书信外，只有其它一处用这字。哥林多前书则只出现了一次。这是对上述的话激烈的指斥，他绝不容自己有分，“摒诸脑外”！

16. 保罗再一次向读者已有的知识入手。他从性行为的本质申述，并非他个人的见解，而是哥林多人所接纳，又是出自圣经的（创二 24）。D. S. Bailey 说保罗应用这段经文，以第一世纪的尺度看来，“他对人的性行为的心理体会，实在非常不寻常”。他还继续描写性行为是“一种独特的自我开敞与委身”（布鲁斯引用）。哥林多人对他们性欲的放任，并未仔细思量透彻。谁与娼妓联合，就与她合为一了。“随便的性行为”，其实并不等闲，乃是神圣之举。称为殿的身体，绝不是为谤渎而设的。

17. 正如 16 节一样，保罗用联合 kallaō（unites）这强力的动词，是专用来表示各种紧密的联系的。字面解法是“胶黏”；也有形而上的含义，不过都是指很紧密的联系。16 节保罗用来指与娼妓的肉身联合，性行为把二人连成“一体”。这里用同一动词，表示信徒与主属灵的连结。在灵里结合的，就成为“一灵”。信徒与主合而为一，有“基督的心”（二 16），行动也像主。

18. 保罗说要逃避淫行，现在命令式的动词表示一种惯性的行动，即“逃避已成了习惯”。除此之外，任何轻缓的手法，都不能着实地处理它。信徒绝不能暂时表面解决它，必须在思想上摒除。保罗继续说，这罪直接击打人本质的根源。他没有说这是最严重的罪，但指出它对身体的影响是独一无二的。其它罪也会影响身体，只有这罪是把“基督的肢体”与别人联合，“把自己的身体摧毁”（Way）。

其它伤害身体的罪，如醉酒荒宴，是滥用外面的东西；性欲却是发自内里的，别有其目的，就是要畅快。除了满足情欲，别无其它目的，是罪的泛滥，本身就是罪。哥得说奸淫是人“一种贬格的肉体结合，与信徒属灵上与基督联合绝不相配”。性欲罪恶是得罪自己的身子。Moule 说人所犯的（NIV 插入 other），无论什么罪，都在身子以外；是哥林多人的一句口号，意思是“肉体性欲不会摇动发动者稳固的‘性格’”。保罗反驳说：“正好相反，犯淫乱的人正是干犯了他‘性格’的本质”（IBNTG, pp.196 以下）。J. Murphy-O'Connor 不同意把“身体”当作“个性”解，他认为哥林多人的想法，是“身体与罪无关……罪发生在人存在的另一层面里”（CBQ, 40, 1977, p.393）。不论你同意哪一个见解，保罗的回答是：身体是神圣的，又因有复活，身体有它永久的价值。

19. 保罗在这一章里第六次用岂不知……？指出哥林多人本该熟知的，来告诫他们。前面他提及教会整体是神的殿（三 16），这里的身子却是单数的，每一个信徒都是神居住的殿。用的字是 naos，意思是圣地、圣所、神明的居所，不是用 hieron，包括整个场地。这就把生命的尊贵全然提升，无以上之。我们无论到哪里，都带着圣灵同往，是神喜悦住的殿。因此，一切与神的殿不相配的行为，都该摒除。这道理应用在淫行上，就显而易见了，但原则的应用却可更推广，任何不配在神的殿的，神的儿女都不该有。

这一节使我们明白保罗对圣灵的观念。圣殿是神的居所；这是它独特的本质。如今，住在圣殿的圣灵，因此圣灵是神。这圣灵是从神而来这话，也表明了这点。人里面的圣灵是神所赐的，不是人自己造作的经历的结果，又因圣殿属于神，信徒又是圣殿，那末，信徒就属于神了。

20. 理由是你们是重价买来的（顾思壁作“你们已被买过来，又已付清价钱”）。这里可能有个背后的意思，指付给娼妓的价钱（Ruef 认为这说法“似乎不甚文雅，但哥林多人根本就不是很文雅的人”）。动词用简单过去式，指向过去某一特定的时刻。保罗没有提时间与价钱，也不用多说了。明明是指各各他，基督用生命买赎罪

人而言。这喻意是说明救赎，也许正是学者所谓“圣礼的解放令”（Sacral Mannmission）。奴隶可以藉这手续，留起自由的身价，放入神庙的财库去，然后被神所买回来。依规而言，他就属于那神明，但在人眼前，他是自由的了。戴斯曼说这里用的字眼，“正合历史记载中的形式”（LAE, p.324）。当然，保罗并不是说基督的救赎，与圣礼的解放令完全相等；重要的是所用的词句，而不是详细的步骤。而且，为罪人所付的代价，并非虚构的虔诚，而是真正的代价，基督的受死。结果，把我们领入自由的境地（参“凡事我都可行”，12 节）。不过，我们是神的奴仆，祂因自己把我们买赎，我们属于祂。Hēring 对于我们是神的殿，该行事相称，有这样的介说：“人类道德历史进程里，指斥放任主义而不用律法克己或实用主义道理的，这是首创的理论”。因此，我们对保罗论点的始创性与强烈性，都绝不可忽略。

如今，责任就在我们了，我们务要荣耀神（参罗十二 1）。“逃避淫行”是消极的，荣耀神是积极的。信徒事奉的最主要动机，不是要达成个人的兴趣目的，而是为神的荣耀。所以 dē，是 ēdē 的缩写，是“已经”的意思。往往加在命令式上，令语气更加逼切。“尽快做，立即完成！”用简单过去式而不用现在命令式，也与此相合。话里有逼切的语调，不容耽延。

Ⅳ 婚姻（七 1～40）

A 一般原则（七 1～7）

保罗把话题转向一些特别的问题，是哥林多人写信给他提及的。第一个问题是婚姻。不少古代人对禁欲，包括守童身，有种莫名的崇尚，哥林多人中显然有些人存这样的态度。保罗尽量容纳他们的见解，表示独身是“好”的，并指出其中好处。可是他视婚姻为正常的，后来更说明虽然独身有优胜之处，但婚姻却带来更完整的结合（十一 11）。独身需要神特别的恩赐，保罗也不是不知道在哥林多作基督徒，所面对的种种压力，异教性道德的腐化，经常侵袭，他称之为“现今

时势艰难”（26 节）。他自己喜欢独身，但他对独身的倡导却十分低调。他并没有命令人可以独身就要独身，也没有说道德上独身高超于结婚。他视婚姻为正规，但承认有些人得神特别恩赐，可以保持不结婚。

1. “论到”（peri de），这一节开头的字眼，是引出哥林多人信上所提及的问题的方程式（第 25 节，八 1，十二 1，十六 1、12 再出现）。男不近女倒好这句话，可以当作引出哥林多信上的话（布鲁斯说这看法追溯至俄利根）；但也可以当作一个问话（Orr 和 Walter）。好不是指“必须”或“道德上更好”（参八、26 节；创二 18；约四 3、8），乃是值得称许，不被指责的意思。NIV 作“不结婚”，是诠释了、RSV“男不近女”的字面含义。“近”（Touch）在这文理上，通常是用在性关系上的（见创二十 6；箴六 29）。可能有些哥林多人认为信徒在婚姻上，最好没有性关系。但保罗却视性关系为婚姻里必然的部分（3～4 节）[45]NIV 的解说似乎较佳，保罗的想法是未婚的人，可以更自由事奉神，因为没有婚姻带来的顾虑（32 节以下）。但这并不表示结婚就不好。我们的主叫那年轻的官变卖所有，但这并不表示所有物质占有都是罪恶的。

2. 一般原则就是人人当结婚，自己的妻子和自己的丈夫，表示一夫一妻制。保罗同意独身是好的，但他也同时指出试探甚多：免淫乱的事（是复数的，表示很多这类行动）。在这样的引诱下，每人当结婚。当是命令式，不只是准许。当然也有例外（7 节），但保罗很清楚说明什么是正规的。哥林多淫乱事充斥，未婚者很难洁身自守，更难叫人相信他们真的纯正不染。有人评论保罗在此把婚姻看得很低。不过，其实他这里主要不是评论婚姻（参弗五 28 以下），他不是说这是结婚唯一的理由；他乃是处理一个实况问题。加尔文说，“这里所论的，不是设立婚姻的原由，而是论到需要结婚的人”。康哲民认为保罗的话“不讨好却很现实”。

3. 婚姻中双方各有权利，保罗吩咐双方要尽当尽的本分（tēn opheilen）。各人要向对方尽责。保罗并没有强调某一方重于对方，乃将两方面放在同一地位，这在当时男性社会是一个特出的立场。他所

用的动词是现在命令式，表示经常性的责任。他强调施过于受，这是很重要的，婚姻是把自己给与对方。

4. 保罗再剖释这一点。NIV 作不属于她（does not belong to her）的意译，动词 exousiazō 其实解作“操权”（参路二十二 25，“掌权管他们的”）。本革尔觉得“自己”的身子，与“没有权柄主张”两句子，有种“优雅的吊诡”。保罗是说丈夫与妻子都没有权完全主张自己的身子，乃对彼此负责。请留意两件事：在这件事上，他把两性放在绝对平等的地位，同时，婚姻里的性行为是不可少的。保罗不接纳男性控制性生活的婚姻观，也不接纳视性行为为污秽的婚姻观。

5. 有些情况下，双方也许同意不行房一段时间，为要全心全意祷告。但这必然是例外的情形，保罗认为双方完全属于对方，把身体保留不给对方，是一种亏负（apostereite）。为要专心（hina scholasete；“学校”一字从此而出），直解字义是“叫你们有这闲暇”。祷告必须不匆忙，生活的繁忙里，也许真的需要刻意地寻找与神安静闲逸地相交的时刻。可是，夫妇要暂断正常的关系，甚至为了这样神圣的目的，也要双方同意才可。然后，双方必须仍旧同房，否则他们本性的情欲需求，会置身于撒但的饵诱下。

6. 很少人看这一句是指以下的话而说（虽然在文句上是可以这样看的）。多半认为这句是指第 5 节或上述一段话而言，是对婚姻的接纳方面。停止性行为，可以说是准许，（但恢复性行为就很难说是准许了）。不过，从整段讯息的协调来看，保罗似乎在说婚姻并非人人要守的责任，他陈述了结了婚的人的本分，但并没有说人人都要结婚。

7. 保罗自己的意愿，是众人像我一样更好。这一章看来显然保罗是没有结婚的，可是若说他从来未结过婚，却不大可能。犹太人必须结婚生子《米示拿》（Mishnah, Yeb 6:6）。R. Eleazar 说：“没有妻子的男人，不是正当的男人”《他勒目》（Yeb. 63a），Raba 和 R. Ishmael 也说神留意人什么时候成婚，若“到了二十岁还未婚，祂就呼喊说：‘击打他的骨头！’”（《他勒目》，Kidd. 29b）。如此看来，

保罗很可能一度结过婚（他曾属公会（Sanhedrin）的一员，就更加必然了；参徒二十六 10），不过写这信时却显然不是这种身分。他可能是个鳏夫，可能妻子离开了他（当他信主的时候？）。他有不少特别的恩赐（charismata），其中之一便是他能以独身。他也承认持守独身是神赐的，没有这恩赐的人，不该尝试守独身。各人领受神的恩赐。结婚与否，不能一律定准，各人要认清神的恩赐。婚姻与童身，都是神赐的。

B 独身者与寡居者（七 8～9）

8. 既说明了一般的原则，保罗进而处理各类别。首先是那没有婚姻连缔的，就是没有嫁娶的和寡妇。有人认为前者是指“未婚的男人”，有人认为是指“鳏夫”。两见解的理由是，这字与寡妇对比。不过，这见解不够根据，未婚（agamois）是含义很阔的字；指所有不在婚约下的人。寡妇是特别提出来讨论的（参“和彼得”，可十六 7），也许由于她们特别易受侵扰，引来再婚的试诱。保罗说希望所有这样的人像他，保持现状。

9. 不过，这也在乎他们是否有这持守的恩赐，若神没有给他们恩赐，就可以嫁娶（是命令，不是准许），与其欲火攻心，不如嫁娶为妙。NIV 加上激情（with passion），用意也很好，意思是对的。不过，这动词可以解作在地狱（Gehenna，即欣嫩子谷，象征灭亡之人的去处，径指地狱。——编注）的焚烧（布鲁斯），原文中也没有 cannot 一字，更支持了这看法；在希腊文，意思是“若他们生活不能自己持守”（巴勒特）。保罗上述才说过，“淫乱的”不能承受神的国（六 9-10；参 M. L. Barré，CBQ, xxxvi, 1974, pp.193～202）。两见解都有可能。

C 已婚者（七 10～11）

10. 对已经嫁娶的，保罗颁下权威性的命令（parangellō；见注 TNTC 帖前四 2, 11, pp.80, 87）。他强调这不是他个人的指示，而是主的命令（可十 2～12）。这里保罗是指双方均是信徒的婚姻；他吩

咐妻子不可离开（动词是被动式的，“不可被分开”；MM 说蒲纸卷中这字“已几乎成为离婚的用词了”）。

11. 若是离开了，表示她可能不顺服这命令。或，如康哲民认为，这简单过去式表示可能已有这样的情况存在。离开了的妻子必须保持原状，或仍同丈夫和好。同样，丈夫也不可离弃妻子。这动词与妻子离开丈夫不同，但结果是一样。保罗并没有提及耶稣所说的例外情况，就是犯了奸淫可以分开（太五 32，十九 9）。不过，保罗在此并不是写什么离婚的系统条例，而是回答某些疑问而已。

D 信徒与未信者结婚，对方肯同住的（七 12～14）

12～13. 留意保罗这一番教训是我说的，不是主说的，这当然不是说这话违反主的教训。10 节他明说是主的吩咐，因为有主清楚可行的话作根据；这里却没有主明明的指示，他想清楚说明这一点。不过这并不表示他这话没有权柄；他相信他有神的灵（40 节）。莫法特指出，保罗谨慎于分别主的话和他自己的教导，正好澄清了某些人以为初期教会信徒随意制作需用的话语，硬说是基督说的这种论调。“保罗并不滥用自由编制耶稣的语录，这在历史上是十分关键性的重点。其实在目前这例子，他要排解信徒生活上的争论，用主的权柄是最便利不过的了。”

其余的人，一定是指与非信徒的婚姻关系。因为除此之外，未婚、寡妇、已婚，所有情况都已说明过了。可是有些人是结了婚才信主的，若只有其中一员信主，问题就来了。保罗对未信者的婚姻，与信徒的结合，以两种不同的角度来看。这里关键全在乎那未信的一方，若不信的妻子情愿（Syneudokei，“与他同意”），继续婚姻关系，那弟兄（几乎与信徒同义）就不要离弃她。对于那信主的妻子，丈夫不信，只要他同意继续同住，就不要离开他，保罗的吩咐语句是相同的（希腊和罗马的律法准许妻子与丈夫离婚，犹太律法却不许）。

14. 因为带出理由来。信徒是“圣徒”，是神“分别出来”的人（见一 2）。成圣的基本观念是与神的关系，不是道德上的正直无瑕（虽然逐渐会出现）。这样，信徒被神分别出来的身分，并不会因

为未信时与仍未信主的配偶结了婚而削减。相反，善终归胜过恶，他的成圣总也覆庇了他的妻子。成了圣洁放在一个强调的位置（这是很重要的），而且是完成式（表示仍继续着）。这句的真正意义很难说明，但属灵的原则是，与神相交的福气，不会只局限于眼前的接受者，而会扩散到别人身上的（参创十五 18，十七 7，十八 26 以下；王上十五 4；赛三十七 4）。因此，信主的配偶成圣，也达到那不信者身上。保罗引用了一般接纳的观念，就是这样的婚姻的儿女是圣洁的。因为若成圣只停留在信主的人身上，那么儿女就不洁净。这字是用在礼仪上的不洁净，“不能带来亲近神的”（BAGD）。这状况是难以想象的。信徒的儿女被视作信徒，直等到他长大到能以自主为止。父母的“圣洁”延及孩子，这孩子是“家庭单位中，神有权可取的”（Mare）。

E 信徒与未信者结婚，对方不愿同住的（七 15～16）

15. 若不信者不愿保持这婚姻，情形就不同了。离去是关身语态，“自己把自己挪开”（正如 10 节以下的动词，妻子离开丈夫）。若不信的一方主动，信徒就不必拘束了。这似乎说那被弃的配偶可以再婚；因为若说“不受拘束是要保持不结婚”，语句就用得太奇特了。

神召我们原是要我们和睦，可能是包括混合式婚姻里所有的作法，而不只是针对最末一句。保罗的意思是，神召我们得的生命，是以最广阔的和睦为重的。在混合式婚姻里，同样以求取和睦为最高限线。有时，要与未信的继续同往；有时，则要接受未信者的决定，结束婚姻。最要紧的，两者都要求和睦。

16. 信徒如果维持婚姻关系，到底是否能“救”未信主的配偶，这未能肯定。有人却作刚好相反的结论。至于最近期的翻译者与注释者，则取“乐观”的立场：只要有悔改信主的可能性，这段婚姻仍该维持下去。谁敢说这人至终不会得救呢？可是这见解的根据不够强。文法上也不肯定（正如传二 19，三 21；和见 Sakae Kubo, NTS, 24, 1977～78, pp.539～544），而且上文下理也不合。若那未信的人坚持要结束婚姻关系，信主的偏要不放手的话，必招致苦恼冲突。必然的

冲突，不肯定的结果，在所不值。婚姻不能单当作布道的工具，“和睦”是衡量的指标（15 节）。

F 活出神所命定的生命（七 17～24）

保罗的笔触从婚姻转移到更广阔的问题，就是在神所分派的任何景况下，都能活得满足。他用两方面来作对比，一方面是神给我们的装备和呼召，一方面是割礼和奴隶，是当日宗教与社会的最显著分界线。作基督徒，就以神给我们原有的身分来事奉，受割礼的，没受割礼的，为奴的，自主的，或是别的任何身分。每一身分都在事奉神上有它的地位。例如作奴隶的，可以用生活见证在奴役的限制下，怎样事奉神（这是自由的人做不到的）；那自主的，又能见证他怎样自愿地顺服神，事奉神。保罗的重点是，各种景况下都可以事奉神，不必因为信了主，就离开原有的岗位。

17. 只要（ei mē，“但是”，BDF 376）有点突然。可能是为引出下文，与上文对比之用。保罗已申明信徒的自由（15 节），但自由并非放任。信徒在某些婚姻情况下有自由取舍，在这之上，保罗指出保持原有的身分，才是正常的基督徒作法。巴勒特指出，这一段经文中，保罗“主要不是论神呼召人进入什么岗位，而是神呼召人悔改时，他当时的身分是什么。”很多现代译本作“So let him walk”（AV），可是我们不要忘记，保罗很喜欢用“行”来作比喻，描写基督徒生命的活出，是不住进行着的。这一节里保罗两次用各人，放在强调的位置上（NIV 删去了第二次）：用意是强调个人的责任。动词 memeriken（分配 assigned），常用作把东西分给人，不过多半把分的东西也写明出来。这里是指神所分给人的恩赐；每个人都承受了神的恩赐。召（希腊文没有在〈to which〉）提醒我们，得救是先从神的恩召来的。不是我们拣选神；是神拣选我们。当神赐某些东西给我们，在某种身分上呼召我们，我们就当依从祂所安排的来生活，使用祂所赐的一切。此外，这不是单为哥林多教会的福利而创的，乃是各教会共有的常规。

18～19. 这对割礼与不受割礼这重大的宗教分界关联重大。对

犹太人而言，割礼重大无比，尤其是在马加比斗争之后。他们看未受割礼的人，是在神的约之外，在神给选民的福分里无分。换言之，割礼就是一切。可是在外邦人看来，割礼是一把笑柄，是被蔑视者的记号。他们若见到犹太少年人设法用手术，把割礼的痕迹除掉，好使自己在希腊文化的广大世界里立足，就认为这少年人茅塞顿开了（见马加比书一 15；约瑟夫（Josephus），Ant. xii. 241）。但保罗肯定地说，这样的界线丝毫无关重要。受割礼不受割礼，算不得什么，全无关系（参加五 6；六 15）。因此，不管身分是什么，不必求改变；在这两者之上，最重要的是守神的诫命，任何仪文的规则也不能与守神诫命相提并论。

20. 17 节的原则在此重提一次。保罗重申神的呼召与被召者当时的外在身分的关系，神既喜悦在人某种身分下呼召他，他就该持守那岗位事奉神。守住是现在命令式，有持续的意思。

21. 保罗从宗教分界转到社会分界。蒙召时为奴隶的人，不必为此忧虑。神在他为奴时召他，自然给他力量过为奴的生活。这一节的下半句是说“若能以自由，就不如利用（它）rather use（it）”，专家们对此意见分歧，有些以上文叫人维持原有身分的印证，认为保罗叫人“虽然有机会可得自由，也不如尽量利用原有的身分更佳”。依希腊文看，这是很有可能的。不过那动词的简单过去命令式，则表示新“用途”的开始，而不是继续用原有的。同时，保罗既然觉得婚姻在信徒事奉上，也带来困难，很难想象他对奴隶会作别想，因为奴隶带来更大的困难。保罗可能在说：“你的身分并非最重要的事，你若是个奴隶，不用忧虑，若能自由，则尽量利用新的身分。最重要的，是你与主的关系。”

22. 保罗用对比的句法，强调外在身分的无关重要。作奴隶的蒙召，便进入为神儿女荣耀无比的自由里，他已从罪的奴役中得释放，这神圣的自由远强于他外在的景况，他该看自己是主所释放的人（freeman 是从为奴获释的，也指从未为奴的人）。被主所召该变成“在主里蒙召”，就是被召进“基督里”去。加这个字上去很特别（一般只用召便够）；表示加意强调信徒与神圣的主那亲密的关系。保罗

特别拿奴隶作比喻（奴隶是第一世纪最被轻视的人）是别有用心的。此外，相辅相成的真理，就是自由身的人蒙召，就成了基督的奴仆了。这里的重点同样，外在环境根本不重要。自由之人最重视的，该是他与基督的关系；他的一生该谦卑顺服他的主，别的无关重要。

23. 保罗重复说你们是重价买来的，见六 20（参阅注）。信徒是主血所买的，他们属于主，就不该作人的奴仆。戴斯曼指出，不少奴隶的解放令的文献中（见六 20 注），特别说明一个人看被一位神明买了，作了该神明的自由人，那么他就永不可再被卖为奴隶（LAE, p.325）。保罗也许心目中也想及这一点。没有人能强逼哥林多人再次为奴；那么他们自己就更不该甘愿为奴了。可是，作自由人必须有与别人不同的性格、思想与心志。无条件地接受人家定下的规条，服役在人为的体制中，并不困难，这正表现出为奴者的思想。基督徒却不是这样。

24. 这一段结束时，再把已提过两次的原则重申一次（17、20 节），各人（留意个别性）要守住神召他时的身分（NIV 的“to”是不必要的）。这并不是叫人不可以改善自己，不过提醒人不要因为作了基督徒就要转换身分。信主并不是叫人要改行业（除非与信仰不相合），做更“属灵”的工作。人生一切都是神的，我们就在原位事奉神，直等到祂召我们转变。全段中，召（called）的简单过去式，是追溯神呼召的当儿，守住则是现在进行式的。保罗加上“在神面前”（NIV 作 as responsible to God）。他不是倡导一种消极的接受，无论如何持守现有的状况。他乃是要提醒信徒们，他们在信主的生命路上，并不孤单；神与他们同在，不管环境如何。因此，保守自己在祂里面，是首要的，不可中断的。

G 童身（七 25～38）

25. 论到（peri de，见七 1）指哥林多人询问的另一个问题。童身（parthenoi）通常是指女的，但也有时指男的（新约中只见于启十四 4）。有人认为这里指男女二者（例如本革尔，Craig, Hurd, p.68）。J. K. Elliott 认为那众数是指已订婚的男女（NTS, 19, 1972～73,

p.220)，而 J. Massingberd Ford 则认为指年轻的寡妇或鳏夫(NTS, 10, 1963～64, p.362)。不过，从段的论调看来，保罗是指女的而言。六次中有五次，他用的是女性冠词，表示他心目中是指女性，而这第六次很自然也该相同。女孩子结婚与否，是她父母或监护人决定的。保罗在这事上并没有主的吩咐，他明明地表白了，这是他自己的劝告。他用主的怜悯来描写自己，同时肯定了两件事：他自己的短缺，和他的主的确实。所用的完成式（ēleēmenos）表示主的怜悯恒久不变，忠心（pistos）则表示接受神大恩的人当有的责任。这个字可以作“信徒”解，但在这经文中不大切合。

26. 保罗的劝告，是以现今的艰难（anangkē）来做根据的。一般认为这是指主再来前的艰难，而且往往当作必然的解法。可是新约中从未这样用这个字，最接近的用法，是指耶路撒冷被毁前的困境(路二十一 23)。保罗时常提及主再来，可是没有用 anangkē。他用这字时，意思是“不得已”（37 节，九 16），“困苦”（林后六 4）等，却从不指主再来之前的事态。这里似乎不单指信徒一般受的敌对，而是写这信的当时，哥林多人面临某种严重的困境（本革尔肯定是“革老丢时代的饥荒，徒十一 28”）。不管到底是什么，保罗的这班朋友当时正受着不寻常的难处；既在艰难之中，他认为最好就是持守原有的身分了。狂风暴雨中，绝不该更换船只。

27. 保罗清清楚楚解释：已经结婚的人（希腊文的意思是“与妻子连结起来了”，中文作有妻子缠着），就不要求解脱。若“已经解脱了”（意即已离婚、已去世，或从未结婚），就不要求妻子。两个动词都是现在完成式，指已成事实的景况。

28. 不结婚固然好，结婚却仍然是正常的，这是保罗一贯的立场。婚姻并没有丝毫罪恶的成分，他再三地说明。虽然时势艰难，最好不结婚，但若结婚也并非犯罪。处女也是一样。保罗叫人最好不结婚的理由，是结婚必受苦难（原作 thlipsis，“苦难”是单数），但他没有说明是什么苦难。Robertson 和 Plummer 引用培根的话：“有妻儿的，是命运的俘虏”，“儿女使劳苦得着安慰，但也叫困境加倍痛苦”。婚姻带来责任，但在艰难情势下，婚姻自然引致某些烦恼。

肉身（英文作 in this life），在此是囊括了人的软弱，“人生的一切限制”（Ruef）。保罗不再继续谈这问题，深显出他的体谅。他用我字，是强调式的；他在尽所能（用的是意欲现在式）免他们受苦。

29. 我对你们说（“我的意思是”），表示以下的话更加严肃。减少是现在完成式分词：“时候减少了”。很多人认为是指主再来，也许是不错的，不过保罗虽然时常提到主再来，却从没有因主再来而给这样的劝告。不论先后的书信，他都用主再来鼓励人要无可指摘(见帖前五 1～11；腓一 9～11)。这里强调的时势艰难，根本没有提及。那些主张这里是说主再来的人，似乎无法回答为什么末世的一代，与其它世代的人生活有异。我们都要面对同一的审判。加尔文认为是指人生的短暂（Robertson 亦同）；但很难与下面的吩咐相配合。RSV 作“指定的时日”（appointed time），但问题是：“指定什么？”最好的解释是当时哥林多面临的局势（26 节的“艰难”）。看来这局面快到顶峰的阶段；在困境中，许多生活行程都得改换，尤其是有妻子的，要像“没有妻子的”。

30. 其它事情也一样。哀哭的，原必笼罩在哀愁中；快乐的，必乐也忘形；买了东西，自然欣庆新得手的东西。可是，在苦难汹涌之中，时日无多，人人都不能再沉浸在正常的观感里了。信徒就更不该沉迷在今世的境遇中；要超越这一切。

31. 用世物的，要像不用世物，这句话总括了一切。句子的结构很特别（chraomai 是直接受格，新约中只此一次），但意思却很明显。保罗是指所有使用今生时空中东西的人。专注译自 katachraomai 一字的，上面的字是它未成复合字前的字，加上了前缀 kata，有时会使一个简单的动词添上了恶性的意味（“滥用”）。不过，有时只是加强了语气（“用尽”），加强的程度并不显著（即是说简单形式与复合字分别甚微）。在这段经文中，NIV 似乎取得其用意，说那用世物的人，不该被今世之物缠磨，忘记了世物本短暂，永恒才最要紧。schēma（现在式）是指外面的形状，尤其是指会变形的意思。世事变幻不定，今生的事物抓不定，存不住；它的本质就是要消逝的，信徒若当它有永久不变的价值，就愚不可及了。

32. 保罗复述 27 节下段的话，希望他们无所挂虑（anxieties, RSV）；时势的困扰，就是说结了婚的人要为配偶挂虑："一个人可以自称英雄，但一旦想到孤儿寡妇，立时成了懦夫"（赖富特注 26 节）。这挂虑会叫人事奉主不够全心，达不到保罗的标准。没有娶妻的，是为主的事挂虑。也许保罗觉得这是最好不过的（解经家多半存这主张），不过，他刚刚又说过，他愿意收信者无所挂虑；所以，他的心意可能是要他们事奉主能安心舒畅，接纳神在他们生命中的旨意，而不是为了自身的圣洁等问题诸多牵挂顾虑。MM 证明动词 areskō （please）的含义是为别人好处着想而事奉，这里则指神。这是保罗情愿独身的因由，他要人全心事奉神，没有分心的事。

33. 反之，娶了妻的，必然有某些今生的事挂虑。这不是指属"世俗"的事，而是提醒已婚的人，必须顾念家人的需要。他有责任要承担，就必然在今生的事上花费精神心思了。他必然要面对怎样讨妻子喜悦（areskō 如 32 节）。34 节的"分别"，应该归入这一句，他要讨主喜悦，也要讨妻子喜悦，就被"分割"了。

34. 有的版本把分别一动词，当作妻子与处女的分别（AV，中文亦然）。不过，这不是希腊文的本意。保罗继续指出的，是已婚和未婚的女子，与男子一样有这分别。没有出嫁的当然可以指寡妇、离婚的，或处女，所以这里特别指明是处女而言。没有结婚的女子，没有婚姻的束缚，能以专心在神的事上，没有分心的事。她"身体灵魂都圣洁"（RSV）。"圣洁"在此不是指道德上的，而是指分别为圣。处女并非比妇人更圣洁，但她的分别为圣，则不被家庭责任所影响。相反，已婚的女人，必须关顾丈夫的需要；她像男人一样，也要挂虑世上的事，讨配偶的喜悦。

35. 保罗强调他说这些话，全是为他们益处（"benefit"或"advantage"）。不是要牢笼你们。牢笼是借用打猎的比喻，"不把猎网投罩你们"。他并不想擒住他们，约束他们。他希望他们行合宜的事（eushēmon，"状况良好"），就能持之以恒（euparedron）。未婚者的事奉不致于受到中断，没有任何分心的事。

36. 保罗再三表明清楚，他一方面说明独身的优胜处，同时亦表明婚姻不该被轻视。处女出嫁并非犯罪，这一节很难解释，有三种讲法，都有人主张。

（a）有人指女子的父母或监护人，待……不合宜，指没有为她的婚姻安排。父母的立场认为守童贞比结婚更好，于是使她不出嫁（至于女子同意或不同意则不清楚）。可是，这时候却犹豫自己做得对不对。在第一世纪的哥林多，女子到了结婚年龄却受阻碍，而她又急于结婚的话，势必招祸上身，且父女均受羞辱。过了年岁原字是 hyperakmos，一个很特别的字。意思大概是"过了发育成熟的阶段"，（akmē 是"最高点"；"全盛时期"，柏拉图说女孩子到了二十是达到 akmē, Rep, V.460E）；也就是说，她已到达或过了应该结婚的年岁。保罗再加上一点，"事又当行"（it has to be，RSV），可能是说她没有持守的恩赐（参 7 节）。父母既见这情况，就可随心愿办理，不算有罪，让他们结婚好了。反对的原则有二："他的童女"通常并不代表"他的女儿"（不过也出现过；LSJ 引用沙孚克理（Sophocles）把"我的童女"说作"我的女儿"）。同时把监护人包括在父母之内，也是言之过急。此外，"叫二人成亲"很自然当作这一节里所提的男女，这原是没错的；可是，文法专家 A. T. Robertson 却认为这句动词的主语，是"从上文下理引申出来的（指一对青年男女）"（Grammar p.1204）。AV 及 JB 取这看法。

（b）NIV（RSV、GNB）却主张有人是指一青年男子，童女是他的未婚妻；两人同意守童身。保罗告诉他们，若改变心意要结婚，也没有罪。不过，这样似乎把现代的订婚观念渗进经文去了。希腊人看来没有"订婚"这回事的（康哲民）。犹太人及罗马人则有许配的仪式，不过这超过了我们"订婚"的涵义；这其实已等于结婚的第一阶段，只能依离婚手续才可以解除的。而且，这不是由二人合意就可以进行的，必须由父母安排。即或容许这里是"订婚"，问题来了，"订了什么？"当然是"订了婚"，"预备结婚"的了；若不是想结婚，又何用订婚呢？况且，若是这样假设的话，待这童女不合宜（acting improperly towards the virgin）一句就很难明了。他若答应了不与她姑

婚的话，那么，不娶她就没有什么“不合宜”。还有，“他的童女”（NIV 把希腊文的“他的”，译作他订了婚的），这样称一个人的未婚妻，未免怪异了。这说法虽在某些圈子十分流行，可是 Hillyer 的见解很有道理，他说这个解释反映“较近代西方的背景”。

（c）不少解经者又认为，保罗是指“属灵的婚姻”，人有了结婚的形式，却像弟兄姊妹般生活在一起，在极度属灵的动机下，禁戒性欲。他们追求的是灵的合一，非肉身的结合。有这观点的人，往往把 hyperakmos 指那男人（文法上是通的），而解作“热情过度”之类的意思。如果抵挡不住了，保罗准许他们结婚。对这观点最有力的反证，就是保罗根本认为结了婚的人，若禁制性关系，属于亏负对方的行动（5 节；存这观点的人很少讨论这一点）。禁戒性生活，若彼此同意可以“暂时”实行，但过后就必须“同房”。一个这样重视婚姻性生活的人，竟能赞许不履行性关系，真是很难想象的。此外，这观点必须把动词 gamizō（“叫……成亲”），解作“出嫁”（38 节注）。Robertson 和 Plummer 认为这一点是关键。还有，hyperakmos 解作“热情过度”，也甚有可疑。莫法特说这字指“性欲的涌流”，可是没有解明理由，也并不顺情理。若认为主题没转换，必然是指那男子，那么这解释就是必然的；但这字的解释，却并不是这样。末了，“属灵婚姻”最早出现于第二世纪，而且备遭反对。依我们现今的知识，绝无理由相信这事早已存在，而且保罗也赞许。

每一个解释都有充足的反对理由，不过，第一个见解似乎较宜接纳，因为反对的理由没有其它两个那么强有力。

37. 保罗再度强调处女不嫁更好，却列下了四种条件，才可以这样作。

（a）他要心里坚定；确信自己这作法是对的。（b）没有不得已的事，即外在的承诺如合约之类。（c）他有“权柄”（exousia），“由得自己作主”（Parry）。奴隶就没有这权柄了。（d）“心里又决定了”（kekriken）留下童女（保持童女身分）。若这四条件达到了，这样，他不让她出嫁是好的。

38. 保罗的结论是，叫女儿出嫁“是好”，不叫她出嫁“更是好”。动词“叫她出嫁”（gamizō），在新约之前未曾出现过。字末的 -izō 表示“叫她出嫁”（而不是“出嫁”），这样，用在订婚夫妻或属灵婚姻，就不合适了（那两种情形要用“出嫁”一字的意思才合）。那些存这两种观点的人说，新约时代的 -izō 字末，在许多动词上已渐渐失去那特定的意思。那也是真的，不过没有人证明 gamizō 果真是这样。存这看法的人，坚持说这 gamizō 与七 28 的 gameō 意思一样。可是，保罗何以要更换动词？何以只在这里改？何以用一个动词，是别处一贯解作“把女子嫁出去”的？

H 寡妇（七 39～40）

39. 基督徒的婚姻，妻子与丈夫一生相属不分离。他若死了（koimēthē，“睡了”），她就可以再结婚。NIV 译作他必须是主里的人，有点过分准确。一般都接纳这句话有这含义，但保罗只是说“要在主里”而已。信徒对婚姻像其它一切事一样，一定要紧记他是基督身上的肢体。

40. 保罗从头至尾都避免说独身更高尚，他认为寡妇若能保持不再嫁，会更有福气；不过，我们读这句话时，必须记得前面所提的特殊情况。保罗说这番话时的权威，并非暂时性的；他有时有耶稣的话可以引用，有时他表示自己的见解，但他这样做的时候，他认为自己有神的灵。他很清楚辨明神的推动，他的话并不只是他的私人见解。他说我也，可能指哥林多有人自认有启示，保罗一点也不落在他们后面。

V 祭偶像的肉（八 1～十一 1）

吃不吃祭偶像的肉，还有什么可犹疑的余地呢？今日的信徒会觉得有点奇怪。我们今日会觉得，与偶像绝无可妥协的地方。可是，对第一世纪初信主的哥林多人，则不是这么容易了。当时情况有两方的困难：第一，当时在庙里，或在某些与偶像有关的场所吃饭，是公认

的一种社交习惯。这是当时社会仪节不可分割的一部分（莫法特）。人们聚集的场合，不论公开或私人的集会，都是与献祭相宜的场合。若不参加这样的集会，就等于从社交圈子中断绝了。不但如此，低层社会的人（参一 26 以下），“惟有从异教宗教庆典中才知肉味”。不少人“绝不肯放过这些异教庆典中所得的肉碎”（Theissen, pp.128 以下）[46]。有的信徒吃起来，良心有亏；有的坚信只有一位神，会这样想：“在一块木石面前吃肉，有什么相干？献给一位不存在的神的肉，有何分别？”

第二，市上所卖的肉，大部分都首先献过祭了（见 SPC，p.33）。牲口一部分在坛上献给神，一部分给祭司，通常还有一部分给献祭者。祭司们多半会把不用的出售。所以，有时很难分辨店里的肉，是否是献过祭的。留意这里有两个问题：在庙里坐席，和吃市上卖的祭肉。可讨论的有许多方面，保罗先用信徒的爱心来着手。

A 对偶像的认识（八 1～6）

1. 论到（peri de）这词式，是用来引出哥林多人信上询问的事（见七 1）。这是他们的疑难之一。我们晓得我们都有知识，可能是引哥林多信上的话（NEB 及 GNB）。保罗也同意，知识是重要的，他同意要应用知识行事。“都”字可能暗示哥林多人，他们引以为荣的知识，并非得天独厚，乃是信徒所共有的。但爱是更重要的。知识是叫人自高自大（见四 6“自高自己”批注）。知识往往与骄傲相伴而来，却与基督徒真义相违。知识叫人自高，爱心却造就人（参腓立斯，“知识叫人看来伟大，却只有爱心能叫人成长”）。造就（oikodomei）原应用在建筑上；保罗喜欢用来比喻信徒品格的进程（见 TNTC 注帖前五 11，p.102）。

2. 今生的知识再完善也不过是片面而已，人以为自己知道多少（完成式表示完全的知识），其实——他仍是不知道（若简单过去是表始动词（inceptive），意思是他对真知识尚未起步），按他所当知道的（当 must, dei）。自己知道的必然是片面不齐全的，就无甚可夸了（参十三 9）。可能还有另一个想法：自以为知道的，其实不知道（参

三 18）。正如 Kay 说：“知识自傲于学了许多，智慧自谦于所知极微。”

3. 相反地，爱心有恒久的功效。这里保罗的话叫人感到意外。他说“若有人以为知道什么，他什么也不知道；若有人爱神”，我们以为他会说“他就有真知识了”，可是他说这人乃是神所知道的。我们认识神，并非最重要，最重要的，乃是神认识我们：“主认识谁是祂的人”（提后二 19；参加四 9）。真正爱神的人，就列在神喜悦认识的人的圈子里了。

在这三节里，保罗轻微地责备那些过于高抬知识的人。信徒的指针是爱，不是知识。

4. 再回到祭肉的问题上去，保罗同意哥林多人说偶像在世上算不得什么，（或“世上并无偶像”；参 JB, NEB）。不少人认为他也许在引用哥林多人的话，因为这句话绝不代表他全面的见解，他后面说过，献给偶像其实是献给魔鬼了（十 20）。偶像背后有邪灵，虽然并非拜偶像者以为的那一位。不过，这里不是保罗的重点。保罗同意外邦人拜的神并不是神，在这宇宙系统中，并没有与偶像相类的实体。既肯定神只有一位，再没有别的神，就必然没有偶像的神了。犹太小男孩最先学习的，就是示玛（Shema）：“以色列啊，你要听：耶和华我们的神是独一的主”（申六 4）。这是绝对基要的。犹太人坚守不移，基督徒的信念也绝不逊于犹太人。

5. 保罗承认有称为神的，拜偶像者视所拜之物为“神”，也相信它是神。称为表示不真。不管它或在天，或在地，一概否定了（屈梭多模解释在天者为太阳、月亮、星辰，地上的是邪鬼）。许多的神和许多的主，大概没有多大分别。“主”在当日的异教中，很常用来指神明（保罗用主来称耶稣基督，用心就更显明了）。保罗的用意不过是说明外邦世界拜满天神佛，却没有一个是真的。

6. 然而是很强烈的相对语 all，我们（for us）是放在强调的位置上。信徒与拜偶像的人极大的分别：只有一位神。父是神的称呼的特色，一方面说明祂与子的关系，一方面也说明祂对祂子民细心的关

注（两方面在下句中都有提及）。异教者把被造物分属于不同的神明或女神，各有不同的领域。但保罗说，这一位神统管万有。我们从祂而来，为祂而活；祂是我们的源头与目标。前置词归于（for），eis，表示生命的环境。信徒是为神而生活的。

保罗又提及子，就是一位主，耶稣基督。一位指出基督徒相信一神论，有别于异邦的多神；而主则指基督的神性。两者一口气来谈论，就更明显了。保罗在此没有考究两者的关系（使日后的神学家添了不少难题！）。不过，他明说只有一位神，也明明地把主耶稣包括在一位神里了（参莫法特，“保罗视那一位主与一位神同为一”）。万物都是借着祂有的，指明基督是经手创造的一位；父借着子创造万有（参约一 3；西一 15 以下）。我们也是借着祂有的，意思是信徒惟有透过祂才存在，这儿是指在基督里的新创造（参林后五 17）。

B 软弱的弟兄（八 7～13）

保罗对拜偶像有不少话要说，例如，信徒必须逃避拜偶像的罪恶，视为与魔鬼联合（十 14、20）。不过，他首先要信徒以爱心行事，在这事上，或在其它事上，刚强的要考虑软弱者而行事才好。

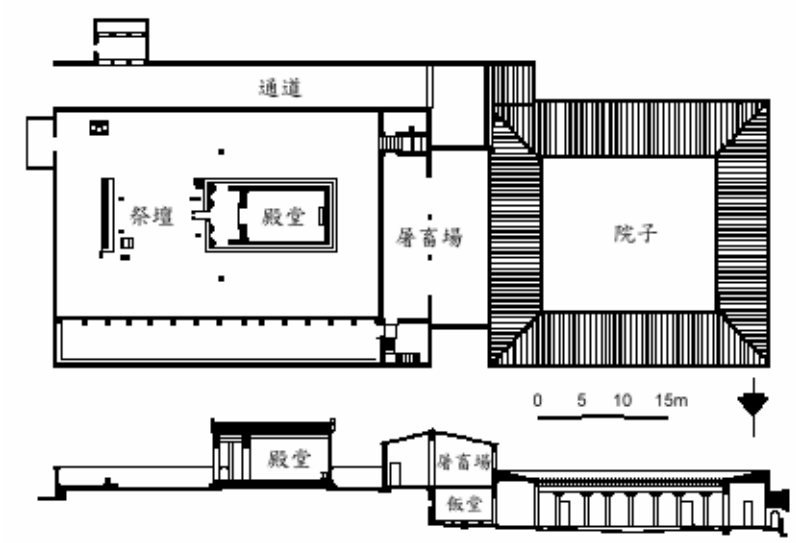
7. 保罗前面说过，信徒该有知识看穿偶像原“算不得什么”。这里他指出不是所有信徒都有这知识。这话与 1 节并不矛盾。第 1 节保罗说这知识并非局限于哥林多优秀的分子；原则上来说，每一个信徒都可以有这知识。不过，不是每个信徒都到达这地步，有些人未信主时，习惯了把偶像当真的想法，未能一下子排除掉。就如今日宣教工场上，不少信主的人很难完全丢弃巫术的信念（更不用说在称为“开明”的社会，也存留多少迷信呢！）。在哥林多，旧思想仍然保持未脱；有人吃祭过偶像的肉时，一向对偶像的观念会令他们觉得仍然在拜偶像。保罗说他们的良心软弱，也就污秽了。刚强者深知偶像算不得什么，吃了祭肉毫无影响，但对软弱的弟兄却自觉犯罪了。

8. 其实（But，de，是反义字），吃什么食物是很次要的事。那些主张可以吃祭肉的人，并不是持守什么大不了的原则（如保罗坚决拒绝必须行割礼的主张）。食物是无关重要的，不能叫神看中我们

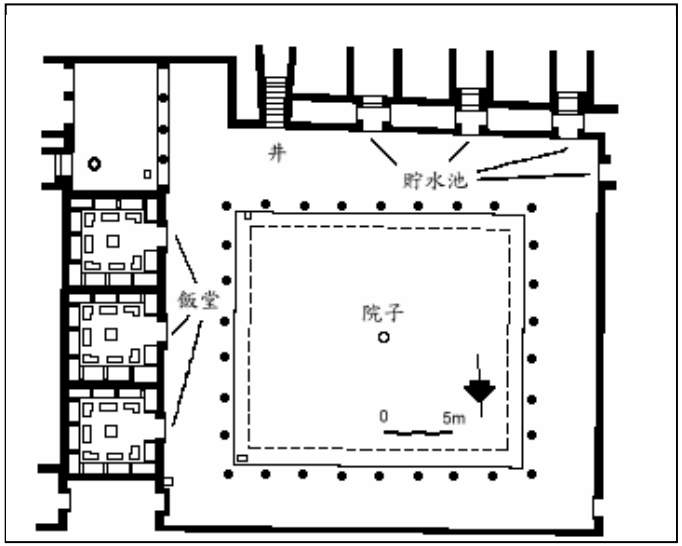
（bring us near to God），现在式是指此时此地（有版本作未来式；食物在审判的日子，不会叫我们在神面前得奖或受责）。吃不会叫人更完美，不吃也不叫人亏损。保罗在此可能又引用哥林多人的话，那些刚强的人认为信徒应该使用自由吃祭肉；这才表示他完全明白偶像算不得什么的真理。若有人怕事不敢吃，他们就说他是个差劲的基督徒，若吃的话，就优胜多了。若是这样的话，保罗一方面接纳他们对食物的看法，却倒过来应用，吃不吃都无关紧要，无须坚持。

9. 人若坚持一定要做准许做的事，其实就未学会爱心的功课。信徒必须顾及软弱的人。哥林多那些刚强的人，要争取“权利”（恐怕你们这自由，译自 exousia，“权柄”或“权利”）；对于偶像，他们喜欢怎样做就怎样做。保罗提醒他们，若对别人有损时，信徒绝没有使用“权利”的自由。绊脚石（proskomma）是路上的石块，障碍物，叫人跌倒，行走困难的。刚强者行事，绝不能妨碍软弱者向前走。一个人看为对的，另一个人可能觉得很错。一个人的正误标准，不能强压在别人头上，人家的良心会有不同的反应。

10. 保罗提出有什么情况会出现，假设一个有知识的人，在偶像的庙中坐席，这是常见的社会习俗。不少释经学者指出，在俄西林古（Oxyrhyncus）的蒲纸卷中，有这样的请柬：“Chaeremon 诚请你明天赴上主 Sarapis 之宴，地点为 Sarapeion（即 Sarapis 庙）……”，从附图（一、二）中可见一间典型的哥林多庙宇的格式。进食就是“坐席”；那人在为偶像而设的地方，倚着桌子，怡然自得。保罗问，一良心软弱的人，岂不会因而放胆仿效吗？这动词是译作第 1 节的“造就”。刚强的人必然会说，要鼓励软弱的人实行这些教训，他们就自然得着造就了。保罗沿用他们这个字眼，指出其中的害处。“这样的榜样真能‘造就’软弱的弟兄么？你‘放开他的胆量’自取绊跌罢了！”（参 Lenski，“明明是破坏，却称为教导”）。



图一：哥林多的神庙
这是哥林多人熟悉的偶像庙宇，留意那饭堂。



图二：神庙中的饭堂
每间饭堂可容纳十一个人，房间当中的正方形，必定是煮饭的地方。院子则成为最理想的集会处所，人人可用，又可通入饭堂（参八 10）。保罗的时候是否还用这些房间，我们不敢肯定，但有这可能。不过，一般来说，他那时候的庙宇也必大同小异。

11. 保罗说明后果。刚强者引以为荣的知识，引致软弱者极严重的伤害(动词转用分词，可能表示继续不断的软弱)。沉沦(apollytai)是个很强烈的字眼（参腓立斯，带来属灵的灾殃)。刚强的人诱导软弱的人陷入罪里，招来毁灭性的大祸；这些罪是他本来不会犯的。保罗指的是现在式的活动（时态是现在式，非未来式)：“这里不是说那人永恒的结局，而是现今信徒的生命与事奉被扼杀了”（布鲁斯)。字眼的次序很特别，保罗强调“基督为(di~ hon)他死的软弱弟兄”，这句原放在末尾。“这最末一句的声势再强烈不过了，每一个字都有讯息在其中；‘弟兄’，不是陌生人；‘为他’，正为免他沉沦；‘基督’，不是别的等闲人物；‘死’，非同小可的事”（Robertson 和 Plummer)。

12. 害了软弱的弟兄，已经够遗憾了，但还未完结。得罪弟兄们，等于得罪基督（这功课是保罗在大马色路上，老早就领会的了，徒九 4 以下）。他们是“在基督里”的，所以任何为害于他们的，也就是敌对基督了（参太二十五 42～45）。作基督徒是极尊贵的；有时很容易轻视教会中的某些分子，看他们为不重要。其实并非如此，圣灵的殿（六 19）绝不会不重要，神也住在软弱人里面，我们必须尊重他们为基督的肢体，提防得罪主。伤 typtō，新约只有这里用喻意式出现。一般用法是强力击打，刚强的“打击”软弱者的良心，大大伤害了他们。

13. 保罗自己则竭尽所能不绊阻软弱的弟兄。这段经文中，他可能单指祭偶像的肉，不过他只说“食物”（NIV 作我所吃的）。若必要的话，他宁可吃素，永不吃肉。重点是，不求自己的权益，自己的舒畅，而是弟兄之间的益处。这里很强调弟兄；上三节中出现了四次（NIV 最后一次作他）。叫……跌倒是 skandalizo，很难译的动词。意思是“开动陷阱”（从 skandalon 来。一 23。饵棒，陷阱上的一根棒，如鸟兽一踏上去，陷阱就开动）这字用来比喻很多种烦扰。保罗这里用的否定词是 oumē，是很强烈的，并与“into the age”（指来世）连在一起，是极强烈地说永不。

这一章陈明的原则，是非常重要的。刚强的信徒很容易体验，许多事是可行的，无害的，但软弱的却看为罪恶。当然，并不是说新约圣经认为坚强的信徒，一生就被困在弱者的枷锁下；而是说刚强的人要时常用爱心体念软弱的。就如上例，刚强者要为弱者的良心，在行为上有所约束。单为争取“权利”，是收不到什么善果的。（参罗十四，保罗讨论同样的主题）。

C 保罗的榜样（九 1～27）

1 保罗的权柄（九 1～14）

骤眼一看，这一段似乎是另一个主题，不少人认为是另一封信的插入，或保罗暂放下主题而插入的一段话。不过，这样的假设是不必要的。保罗一直都在针对自以为刚强的，虽然对人有伤害也坚持自己

权利的人。他已明明告诉他们这是不对的。现在他用自己为例，说明自己怎样持守这原则。他传讲的道，必身体力行。从他的话中，可见有批评他的人指责他，说他既甘让自己的自由受规限，就证明他不是信徒。他们不晓得，“自由不是随心所欲，而是能够做我应当做的”（Green, p.94）。保罗为两件事极力争辩：（a）他是千真万确的使徒；（b）不管是他或其它信徒，也不能滥用信徒的自由而叫别人受亏损。

1. 保罗用四个问话开始，每个答案都应该是“正面的”。头两句问话的次序，先是信徒的自由，然后使徒的权柄，表示他所做的已超过他劝诫哥林多人要做的了。他不但放弃了一般信徒共有的权利，连使徒特有的权利也放弃了。保罗很少用耶稣的名字而不加上“基督”的。也许可以假设他要加强主人性的一面。他见过耶稣，是他作使徒的资格之一。使徒是目击证人的权威，见证福音的事实，尤其是复活的事实（徒一 21 以下，二 32，三 15，四 33 等；留意亚拿尼亚对保罗的话，“我们祖宗的神，拣选了你……又得见那义者”，徒二十二 14；参二十六 16）。由于保罗不属起初那班使徒的行列，有人就会怀疑他是否有权作证人。不过，他在大马色路上，有了特别的经历——看见了主（十五 8）。这就成了他见证复活的资格了。这一句他特别加重了语气（不是，ouchi，比其它几个问话的否定词较强）。哥林多人是保罗在主里作的工，意思是“叫他生长的”是主，不是工人（参三 5～7）。参加尔文，“我们谈及工作果效的时候，必须时常记住，把全部称赞归给神。”保罗不但见过复活的耶稣，而且主分派他作使徒的工。

2. 别人尽管对保罗的使徒身分质疑，但哥林多教会则绝不该如此；“他们若否定他的位分，则同时废弃了自己的位分”（康哲民注 1 节）。没有人像保罗与他们有这样的关系的了，他们就是他们作工果效活生生的见证，印证在当时文盲时代是很重要的东西。在泥土、蜡，或别的物质上压下的印记，是归属的记号。印记人人可见，人人知其意义。印记成了证实的凭据。哥林多人是保罗带领归基督的，因此，他们就是保罗作为使徒的标记（“我作使徒的证书”顾思璧）。他们作了基督徒，就足以证实这一点。

3. 这句话在希腊文可以用来接承上文，但也可以用来连接下文。近代译本中多半同 NIV 译本一致，用来连接下文；可是这一句其实与上句更配合。下句其实并不印证保罗的使徒身分（见 1 至 2 节）；只说明他使徒身分被接纳之后，所带来的后果。apologia 译作分诉，是对控罪辩护的法律字眼，盘问也是法律字眼（见二 14）。两个我（my、me）字都具强调语气。

4. 权柄（exousia）在八 9 哥林多人曾用过（自由）（见注译）。上一章论到吃某些食物的问题，保罗在此可能想提醒他们，他在这一切事上是有十足权柄这样做的。不过，依上文下理看来，吃喝应该是指“靠教会的供养”而言；主要是维生的权利这方面的意思。保罗不肯用这权柄，并非承认自己不够资格。这里用复数也许是书信的句法（与“我”相同；保罗书信上的我们，很难断定是否包括他以外的人）。不过，前面几节用单数，这里转为复数，有人认为他把其他人包括在内（特别是巴拿巴）。

5. 这句并不是申明使徒有权结婚。在使徒时代，已没有人对这事质疑的了。反之，这里乃是申明使徒有权娶信主的姐妹为妻，一同出外工作；也就是说，已婚的使徒可带妻子同行，由教会供给所需用的。仿佛其余的使徒，表示大部分使徒是已婚的（似乎是理所当然的）。保罗特别提出矶法（彼得），作为有力的例子（参可一 30）。主的弟兄最自然的解释，就是约瑟和马利亚的儿子。有人认为是约瑟前妻的儿子，或耶稣的表兄弟，证据都不足够。不过，作这样假设的人显然认为马利亚生耶稣以后再有儿女是不大相宜的事。可是弟兄两字经常出现，并没有加任何脚注，则与这见解相违。

6. 独有是单数的，似乎巴拿巴是随后想起才加上去的。保罗说只有他和巴拿巴两个使徒（巴拿巴作为使徒的经文，参徒十四 4、14）是传道时不受供养的。这样看来似乎其他人的惯例，是靠此养生的。

7. 保罗用人世间三种不同的活动，表示他本有这权柄的。兵士、种葡萄园的人、牧人，全从职业维持生计，引申出基督使徒也可以这样做。留意三者不同的位分：兵士一般是受薪金的，种葡萄园的

可能是园主，而牧人多半是奴隶。可是，全都靠职业维生。

8. 论题继续下去，第一问题用 mē 开始，表示答话该是否定的。保罗用各种人间操作来作比喻，他说并不是只从人智慧的角度而说（不是照人的意见），他可以从律法中找到印证（这话的答案该是“正面的”）。犹太人一般仅以旧约前五卷书为律法，但有时也放松点包括全部圣经。不管指哪部分，律法总是代表权威。

9. 古时以色列人用牛来打谷，牲畜踹踏在谷米上，就把谷壳从谷粒上去掉。然后一齐向空扬起，糠秕被风吹去，重的谷粒就落下来。律法上说明，牛在踹谷时，不可笼住牠的嘴（申二十五 4），表示牠可以一边吃。难道神所挂念的是牛么？这问题，答案该是“否定的”。这并不是说，保罗觉得神不挂念牛的需要（参太六 26；路十二 6～7），也不是说这节经文与牛无关。要记住，这节经文出现的段落是关于人的，不是动物；所以起初也可能是用来寓意的了。既然如此，拉比们就更可以用这节经文，坚持既然适用于牛，就更适用于人了（《他勒目》，BM88b）。保罗正是这样引用，他指出这句话应用的重点何在，根本不是在牛。这乃是个原则；工人得作工的工价，应用在牛身上，也应用在使徒身上。

10. 保罗强调这话最主要是对传福音的人说的。诺克斯译本更强，“岂不分明是为我们而说的么？”因此基督徒工人，不论耕种的、收割的（参三 6），都要存盼望作工，神要从他劳苦的功效中，供给他一切需用。

11. 保罗提出实例来了，前面的子句表示条件已符合了：“我们若……撒在你们中间”。保罗所撒的，就是在哥林多传的道，建立了教会。虽说撒种，其实他也在其中有点收割。他实际上作工的性质，在这里并不重要；他关注的是，谁作工耕耘就该得收获的庄稼物。保罗在属灵事上为他们劳苦，就有十足权利享受物质的收获。

12. 似乎其他人正享受保罗所说的权利，也许彼得或亚波罗等曾受过哥林多人的馈赠。保罗却没有。显然有些哥林多人用这一点证明保罗不是真使徒。他们的理论是，保罗内心自知攀不上作使徒，所

以也不求取使徒该享的供应。保罗反驳说，作为哥林多教会的始创人，总比其他人更有权享受这些东西了（我们是强调式）。保罗用阻隔一字很不寻常（新约只在此用过）。意思是“插入”，在敌军进攻的路上，阻挡去路。保罗不作任何事阻挡福音迈进的通路。

13. 你们岂不知（见三 16 注释），表示他们本该知道的。在圣事上劳碌的，从其中维生，这是人所皆知的；更明显的，是那伺候祭坛的（伺候是“坐在旁边”的意思；代表惯常的服事），就得以分领坛上的祭物（利七 6、8～10、14、28～36 等）。

14. 与上述道理一致的，就是主也是这样命定，叫传福音的靠着福音养生。其实，主的命令中并没有记载有这样的话；其中一句可能相关，又或保罗当这句是类似的话：“工人得工价是应当的”（路十 7；参太十 8、10；提前五 18）。Theissen 认为保罗避开不受“神圣的贫穷”，会被人指他对神的恩惠不够信心，因为真正的使徒可以两袖清风，靠赖神供给日用所需的（Theissen p.43）。保罗不同意，他视神圣贫穷为一种特权，而不是必须条件。

２ 保罗不肯用自己的权柄（九 15～18）

保罗并非不晓得自己的权利，不过他没有时常用这些权柄，在此他阐明他的观点。

15. 保罗用的我是强调式的。不管人家怎样做，他却没有行使这权利。他写这番话，也不表示他有意更改一向的作法。他的立场如此坚定，以致他激烈地说我宁可死，也不改变。这节经文十分难解明，保罗似乎把句子截断了，没有说完：“我宁可死也比——没有人能叫我这夸口落空！”截断了的句子，看出保罗极深切的情感，也看出他对这行事守则多么重视。

16. 传福音原不是可夸的事（保罗认为不传就有祸了）。他并不觉得福音有什么功劳可言，他乃是不得已的（参耶二十 9）。当然，不是人人都有保罗这种事奉的呼召，但传扬神的恩惠，则是无人能卸责的。保罗觉得若他不传福音，就会有种未知的祸患临到他。这祸患没有肯定是什么，所引出的果效也许更好。今日我们不大强调职责，

也不喜欢提到刑罚。可是，保罗对两者都不含混。

17. 这节经文很难解，有许多不同的看法。保罗也许认为若他乐意传福音（这是他的实况），就会承受赏赐（或作“工价”，misthos），若不乐意去作，也必须要作，因为责任已交给他了。或另一解法，他是“不得已而传”的（16 节），这是他的出发点；也就是说，若他实在是甘心去作的，当然有奖赏；但既是不得已的，就毫无选择之余地了。他是基督的奴仆（七 22；罗一 1 等），他必须传道。misthos，赏赐，一字是没有恩惠的意味的，只表是“工价”，是当得的。保罗无功可领，他只是完成了应当做的，不过是个“无用的工人”（路十七 10）。责任已经托付（oikonomia），见四 1 的“管家”（oikonomos）。保罗是向神负责的；他必须承担神交托他的使命。

18. 保罗必须传道！但他不一定要义务传道的。他这样做，并非只因这是上策。他已说过，这是他所夸口的工作（15 节），他热爱的工作。现在，他说这是他的赏赐：他的工价，就是不收工价而作工！不受工价而传道，是他的权利。福音本来给他有受供养的权利，可是他不愿用这权利。

３ 保罗的服事不分人等（九 19～23）

保罗并不维护自己的尊严，反把自己放在对象的身分上，全心全意非领他们归向基督不可。

19. 这番惊人的话，十足表达出保罗如何毫无保留地放弃权利。他是个自由人（以他罗马公民身分为荣），却甘心作了众人的仆人（尤其是对这些哥林多人，林后四 5“仆人”译自 doulos），好使他能多得人。

20. 保罗原可以摆明他犹太人的身分（林后十一 22；腓三 5），但这里他说作犹太人。他与基督的关系是最首要的，因此他看自己不在律法以下（摩西的律法）。对他来说“基督是律法的总结”（罗十 4）；信徒“不在律法之下，乃在恩典之下”（罗六 14）。可是当他接触犹太人的时候，就依从他们行事的习惯，以致他可以得着律法以下的人。其中的例子就如他吩咐提摩太受割体（徒十六 1～3），还有他

参与犹太人“洁净的礼”（徒二十一 23～26）。他一向尊重犹太人对律法的谨慎，他并不一味叫他们要放弃守律法，他乃要他们放弃对守律法的信赖（腓三 3 以下）。他们该信赖的是基督。

21. 没有律法的人是外邦人，是 20 节所提那些不受律法规限的人。保罗按他们的地步接触他们（参徒十七 22 以下）。D. Daube 指出犹太人的拉比如希列（Hillel）等，也尽量把律法繁琐要求降低，以求得着人归入犹太教（*The New Testament and Rabbinic Judaism*, Athlone, 1956, pp.336 以下）。保罗更多走一步，他根本不把他们带进犹太的律法上去，他自己变成好像没有律法的人。这并不是说他做个无法无天的人；他不是没有律法，他乃是在基督的律法之下。他非常强烈地否定犹太律法的束缚，但他也同样强烈地归服事奉神的道德准则（罗七 22；加六 2）。他没有为基督教设立“新的律法”，他乃肯定地表示，作为神的仆人，他要有合宜的生活表现。只要在事奉上可行的，他会依从外邦人的惯例，为要得外邦人。

22. 这一段讨论的，明显流露出保罗对软弱的人的柔情关注。不过，与上述的犹太人外邦人不同，这些软弱的人已是基督徒。他得着他们的用意不同，是要使他们更刚强，或使他们不致跌倒。他尊重他们所拘泥的，依顺他们而行事，为要帮助他们。一句总结说向什么样的人，我就作什么样的人这当然不是说他行为毫无准则。有时当原则不合时，他赴汤蹈火面对逼迫，也在所不惜；但当与原则无关时，他尽力迁就与人相合。他把个人的喜好完全降服在大前提中，就是“总要救些人”。H. Chadwick 从这些事上，看出保罗“思想的弹性宽宏得惊人，在左右为难，要竭尽心思处理的事件上，不会固执一成不变”（NTS, 1, 1954～55, p.275）。

23. 保罗行事为人，以福音为大前提。福音的得失最要紧，不是传道者的得失。不过，他也并非不管自己的需要，他也同得这（福音的）好处。虽然如此，他仍想及别人，因为同得，有伙伴的意思。

4 保罗的自制（九 24～27）

希腊时代，运动竞赛十分普遍；仅次于奥林匹克运动会的哥林多

地峡的竞赛，每两年在哥林多举行。保罗经常以体育竞赛来作比喻。

24. 赛跑中只有一个胜利者，所以每个参赛的人都要竭力争取。获胜并不只在乎竞赛的起步。这个比喻当然不能与基督徒的道路完全吻合，因为许多人得救，并不是只有一个胜利者。不过，保罗的重点是在信徒要像竞走的人，必须竭尽所能。

25. 较力争胜原字是 agōnizomai，“agony”、“agonize”两字就是从此而出，表示竭尽心力，绝非半条心的敷衍。每个竞赛者都要受严格的操练十个月，其间“诸事都有节制”（AV）。经过这一切之后，他若获胜，就可得一个能坏的冠冕（在哥林多地峡运动大会，用的是松枝的花冠，后来改用芹菜，到了第一世末，又再用松枝；SPC, p.101）。信徒期待的比这些更有价值，是不能坏的冠冕（参提后四 8）。运动员为了暂时的奖赏，甘受极度的自制锻炼，对信徒不冷不热敷衍塞责的事奉能度，是明显的愆责。运动员禁制许多理当享受的乐事，同样信徒也要禁制任何妨碍属灵长进的事，不单是明显的罪恶。

26. 下面继续用竞赛的比喻。保罗并非一个不知终点何在的运动员，也不是打空气的拳手（指打影子或打不中对手）。保罗的信仰是有目标的，他把一切投注在明确有力的事奉上。

27. 保罗不容让肉身的喜好束缚自己。他描述自律的方法十分生动，攻克己身译自 hypōpiazō 是斗拳的动词，意思是“给他一个黑眼”。再加上叫身服我（令它做我的奴役），可见保罗克制肉身的彻底，绝无疑问。不过，这并不是说他视肉身为邪恶，这并不是基督教的观点。他乃是强调必须控制身体。弃绝译自 adokimos，即“经不过考验”；用来表示运动会中落选的人。保罗并不是怕失去救恩，而是怕不能满足主的心，蒙受亏损（参三 15）。

D 以色列人的鉴戒（十 1～13）

1 引用历史例证（十 1～5）

保罗论过刚强的要关注软弱的，并用自己的榜样来强调这一点。如今他从神子民的历史中，指出虽然身处尊贵的地位，也并不担保最

后蒙福。古时以色列人经历过拯救、洗礼，神不住的救援，但他们放纵拜偶像，几乎全部葬身旷野。可能因为有些哥林多人以为有了洗礼和圣餐，就不管他们行作什么，都担保不失救恩。保罗警告他们并非如此，拜偶像带来毁灭。

1. For（英文有“因为”开头），连接上一章。“落选”的危险是千真万确的，正如以色列人在旷野的际遇一样。我不愿意你们不晓得，是保罗带出严重的新题目的惯用语（罗一 13，十一 25；林前十二 1；林后一 8；帖前四 13）。奇怪保罗写给外邦教会的信中，却说我们的祖宗。可见他视教会为真以色列人。1 至 4 节中，都字出现了五次（NIV 把喝字前的“都”字略去）；以色列人全部没有一人例外，都接受了神在他们身上的恩福。因此，他们竟大部分灭亡（5 节），就更加对照得强有力了。百姓出埃及时从海中经过（出十四 21～22），云是用来引导他们的。

2. 云与海的经历（出十三 21～22；十四 21～22）把以色列人与摩西连系在一起，正如受洗归了摩西一样。NIV 用被动式，但依麦子格的看法，应该把这动词看作关身，意思有如说“把自己受洗归入了”（顾思壁说“他们接受了这洗礼，作了摩西的跟随者”）。对基督徒来说，读到受洗归入摩西，相当突兀，因为他们是“受洗归入基督”（罗六 3；加三 27）。可能我们要把摩西看作基督的预表。洗礼其中一方面含义，是叫人归入基督的领导之下，同样，以色列人有分于出埃及的轰烈事件中，就归入摩西的领导底下了（参出十四 31，RSV“信服祂和祂的仆人摩西”）。他们与摩西联合，这一点当然不能引申太深，因为没有任何联合可与信徒与基督的合一相提并论的。以色列人共同有分于这洗礼，可是后来犯了罪，也免不了倒毙及毁灭。

3. 他们都靠吗哪而活（出十六 4、13 以下），这里称之为灵食。加上了形容词，并不是说保罗怀疑吗哪是否真正的食物。不过他想叫人注意这食物来自天上（参诗七十八 24）；RSV 作“超然”。

4. 论到灵水时，他加上了解释，是论食物时没有加上的。摩西在旷野路程开始与结束，都从盘石取过水（出十七 1～7；民二十 2～13），这显然成为犹太人的传说，说有一盘石跟着他们走。保罗可能心目中有这传说，但没有说出来。他把盘石指基督而言，祂一路跟随以色列人，不住供应水给他们。他称基督为“盘石”，是雅巍的称号（申三十二 15；诗十八 2 等），在基督论中这是很重要的，理所当然地证明基督的先在（参康哲民，“过去式‘was’表示真正的先在”）。灵食灵水很明显是指圣餐而言的（正如加尔文及其他人的看法）；两种圣礼都与犹太人礼仪相呼应。

5. 但（alla 是强烈的反义字），神虽然给他们这样的表征，彰显神的大能与恩慈，大部分人却都进不了应许之地。神不喜欢他们，多半是说得轻微了，以色列众民中，只有两个人进迦南地；其余都在旷野倒毙了。保罗用的动词 katastronnymi 添上了画面的形象；他看见旷野满布着尸骸（“尸骸丢满在旷野”，JB）。这并不是天然的寿终，而是神对叛徒的判决。

2 拜偶像的教训（十 6～13）

保罗提出这些事来，固然是叫人回顾历史，但却不只是历史，乃是带有属灵功课的“预表”。

6. 鉴戒译自 typoi（见 TNTC 帖前一 7，p.46）。意思是以色列人历史中有些事件，是弥赛亚时代属灵真意的预表。神对当时的世代与后来的世代，都有祂的用意。目前这事例，是叫我们不要贪恋恶事。只要认真思想神怎样对付犯罪的以色列人，就绝不会轻易步他们的后尘了。

7. 对拜偶像的警告，十分适用于哥林多。保罗引用出三十二 6，那“吃喝玩耍”是典型的拜偶像庆典。这种庆典往往沦落为淫行，因为拜偶像其实没有什么严肃的目的（怎会有呢？），因此多半在拜祭之中，最低贱的情欲就发泄出来了。

8. 这并不是新题目，因邪淫（sexual immorality）本已是拜偶像中重要的形式。不少神祇中有有圣职的妓女，哥林多在这方面尤其恶名昭彰，远甚于其它地方。不过保罗主要是引用以色列人的一件事

例，他们“与摩押女人放纵情欲”，又“和他们一同拜巴力毗珥”（民二十五 1、3）。结果审判临到，是一场瘟疫，二万四千人死亡（民二十五 5）。保罗却说二万三千人，其实两者都必然是取其整数而已；还有，保罗可能减去了被审判官杀掉的人数（民二十五 5）。这话强调拜偶像所带来的极严重的危险。

9. 因此，我们不可试探主（动词 (ek) peirazō 是“考验”之意，通常带有势必失败的含义；所以有“试探”这第二层意义）。“试探”神或“考验”神的意思是看看人可以走到怎样的限度（参徒五 9；来三 9）。保罗劝哥林多人不要试探主（不少版本指“基督”）；古时以色列人试探神，埋怨食物，结果神派火蛇来到他们中间（民二十一 5～6；参诗七十八 18）。

10. 发怨言出现过好几次，以色列人向神埋怨（民十四 2、36 等），每次埋怨都带来神的刑罚。这里指的可能是可拉党人的丧亡（民十六）。灭命的（腓立斯作“死亡天使”），在旧约并不是以这形式出现（参出十二 23；撒下二十四 16；赛三十七 36），新约中也没有（参来十一 28）。不过这意思是很明显的，向神发怨言，必带来神的刑罚。

11. 保罗总括说这些是鉴戒，记载下来作为警戒。这末世的人（英文作“世代满足了”）一句用得很奇怪（不少版本把它简化了，例如 JB，作“末世”，GNB 作“将近末世”）。这里的意思似乎是指过去的世代已到了结局，基督降临，是决定性的关键，以往的世代都在祂身上得以完结。以往的时代既已完结了，其中的功课就成为我们的教训，我们该从那些世代的经验中获取功课。

12. 哥林多人十分自信，昔日以色列人何尝不自信？他们放纵拜偶像，招来灾祸重重。自信的人当心，免得跌倒。

13. 试探（见 9 节）有时单解作“试验”（GNB, Héring），在某些情况下是合适的。不过这里是广义的用法，包括“试验”与“试探”两者。哥林多人所经历的，并非很不寻常的事，无非是人所能受的。神对人生的事务际遇，并不只作壁上观；祂关注，祂行事。信徒不必担心，祂必然伸出援手，为他开一条出路。出路（ekbasis）一字

是指一个山的峡谷，取喻自行军被困于荒山僻野，竟从绝境中寻得山峡而出险。这节经文对信徒，是个永远可靠的安慰与力量。我们信靠的神是信实的。

E 信徒与偶像的筵席不相称（十 14～22）

14. 所以（dioper，中译没有这字），比第 12 节该字更强力，表示其中逻辑次序的紧密。我所亲爱的弟兄啊（agapētoimou）不是一般称呼的形式；乃是保罗极深的感情，劝导他亲爱的朋友行正路。他劝他们要“逃避淫行”（六 18），这里劝他们逃避拜偶像的事。这句与上面的经文一样，用的是现在命令式，表示恒常的行为。切不可对罪有轻描淡写的瑕想，以为可以适可而止，不会加深下去的。最明智的对策，就是一点儿也不沾染。“他们万不可试试可以走多近，而是尽力飞远”（Robertson 和 Plummer；参屈梭多模，“他不只是说离开，而是说‘逃跑’”）。保罗刚才向他们保证，神必然在试探时帮助他们，但并非容许他们随意放纵，必须逃避它。

15. 哥林多人以智慧为荣（林后十一 19）；如今保罗用它来向他们呼吁。他们是明白人（phronimos，不是一 20 以下的智慧）。同时，你们是强调式的，表示保罗不必加意阐述，他们自己该明白的了。

16. “祝福的杯”（NIV 作感恩），是犹太人饭后所举的杯，同时说感恩的话；逾越节筵席的第三杯也用这称呼。耶稣设立圣餐时，可能就是用这杯（不过拉比 Dan Cohn-Sherbok 认为耶稣在第四杯时才祝谢，而保罗只是指“耶稣所祝福过的杯”，NTS 27, 1980～81, pp.704～709）。“祝福”并不是说那杯附有什么祝福；而是指用那杯时说感恩祝谢的话（所以 NIV 这样译）。犹太人一般祝谢开始时说“主啊，你是应当称颂的”，接着便是感恩的话。保罗这里就是指圣餐喝杯时的祝谢。屈梭多模说：“他称之为祝福的杯，因我们把杯拿在手上，用诗歌、赞叹，惊讶于祂无比的恩惠……”这里杯先于饼，保罗后来论到圣餐时却是饼在先（十一 23 以下）。这里的次序可能是想强调主流的血，又也许因为在外邦人的献祭中杯重于饼，而献祭是下面要引入的。在圣餐里，我们同领基督的血（“主要是指基督的血

有救赎能力”（康哲民）。把杯接受得正确的，就接受了基督，与祂连合沟通了。“我们用口喝杯的时候，灵魂就真血里相通”（加尔文）。当然，这接纳是属灵的进程，所以是凭信心而成就的。保罗说，有信心的人喝杯，就接纳了基督，不过并没有提到“如何”成就。Hodge 指出罗马天主教、路德会、改革宗，都同意“领受杯就是领受基督的血”。可是从这经文上，却看不出化质说及同质说的教义根据。“这经文只说出领受的事实，怎样领受却必须从其它经文查出来。”关于饼也是一样，擘开的饼表示同领基督的身体。

17. 这节经文很难详细解释，但所强调的合一，却是很明显的。一个饼象征合一，也带来合一。信徒虽多，但只有一个身体。因为指出圣餐在合一上起的作用。领圣餐的人与基督联合，也与其它信徒联合。

18. 保罗用以色列人（“属肉体的以色列人”）的例子，来阐明他的意思。这句话把肉体的以色列人，与教会这真以色列人分别出来（参加六 16）。吃祭物的犹太人，就因此在祭坛上有分（这字与 16 节的“同领”同出一源）。凡领受祭物的，就有分于祭坛所代表的一切了。

19. 哥林多人面临的问题实在不易，吃祭偶像之物嘛，会被认为附从偶像；不吃嘛，又似表示偶像是真的了。保罗用很强烈的问句，宣告偶像的祭物与偶像，同属虚假。

20. 不是很强烈的反义字 alla。保罗的话刚好与上面说的相反，他并不反对哥林多人认为偶像根本不是神的见解，只是他并不同意漠视偶像，视它们不过是木头石块。鬼会利用人甘拜偶像的心，因此当人献祭给偶像时，绝不能说毫无意义，完全中性的活动。他们是在献祭给邪灵（参申三十二 16 以下）。保罗从信徒与犹太人的用法，指出分享食物，就是一种相交的关系。拜偶像的人，是与鬼相交。保罗不想哥林多人落在这样的光景中。

21. 他把两个情况作鲜明的对比，受圣餐的人，一旦知道底蕴，根本不可能又同时吃偶像的筵席的。两者必然互相排斥，绝没有妥协

的余地。主的筵席提醒我们，主是圣礼中的主位。同样道理，鬼的筵席表示必有其它坐主位的。那接受主的邀请的人，绝不可能又接受鬼的邀请而良心无亏的。我们若与主相交，就不可能又与鬼相交。有人认为这里提到两种筵席，即表示圣餐基本上也是一种献祭（正如献给偶像的祭物）。不过，这样的对照是说不通的。保罗不过是说，圣餐在某一方面是在主的桌上吃喝，享受与主的相交，正如在鬼的桌上吃喝，就与鬼相交了。两者的含义都另有其它层面，这里并不表示两者的原则完全相等。

22. 在较好的抄本中，这一节开头有“或”字，表示另一方面的可能性。保罗一直假定哥林多人不明白参加鬼的筵席的严重性，所以详加解释。但可能他们其实是明知故犯的？这样他们就是故意触犯主了（申二十二 21）。第二个问句暴露出人在创造主面前，软弱无能，更显出这样的行动何等愚不可及。

F 实际的结果（十 23～十一 1）

23. 凡事都可行，是重复上面的话（六 12 见注）。保罗在重复的时候，加上一句但不都造就人（“造就”一词见八 1）。信徒的自由固然重要，但有些事是没有智慧的，对信徒的信心并无益处，对其他人也无好处（24 节）。与其坚持自己的权利，不如避免不行更佳。

24. 信徒要顾全他人的益处，为人家的好处着想，而不自私地求自己的喜悦。

25. 保罗上面论到要拒绝坐鬼的筵席，现在他转到卖肉的市场来，那儿有各式食品出售。上面已说过（八 1～6），很难断定哪一块肉曾献过给偶像为祭，那一块没有。保罗认为无须小题大做：“不必问无谓的话”（巴克莱）。这与犹太人的态度截然相反，犹太人吃肉之前，要一丝不苟，问得一清二楚才吃。保罗的态度简直是革命性的，他认为偶像是虚无的，无关重要，他不问什么问题，表示那块肉有没有献过给偶像，对他全不相干。他不主张过分地顾虑。

26. 理由是万有都属乎神（诗二十四 1）。异教徒在偶像面前不

管做过什么仪式，信徒知道这肉是从神的恩惠而来，并无别的来源。因此，尽管中途经过什么可疑的手续，它的来处是神圣的，信徒可以吃之无愧。

27. 至于被邀赴筵，保罗也用同一道理。这里是指到私人家里坐席，同为在偶像庙中吃喝已经在上面说过了。信徒被邀到异教徒家中吃饭，可以自由应约，什么食物都可以吃，不必问从何而来，那是主人家的事。

28. 但若有人说这是献过祭的，那又作别论。前面保罗用的字眼是 eidōlothytos，指向偶像献过祭的肉（八 1、4、7、10）；这里用的是 hierothytos，“向神供奉的”（LSJ），是异教徒必然用的字眼（Theissen 认为只有异教徒才会用这字，p.131）。保罗没有指出谁会这样说，有人认为是主人家，或异教徒客人，或同坐席的“软弱”的基督徒。我们无法肯定，也许后者较有可能（谁会对献过祭的肉有什么良心“问题”？）不过，无论谁说这话，就把整个局面改变了。如今，这肉就不单是神美善的赐与，虽经过什么手续不得而知，而是明知是拜偶像的产品。在这场合下吃它，有人会认为是助长拜偶像；所以，信徒为良心的缘故不吃。

29. 这是指别人的良心，坚强的基督徒知道，献给偶像的祭肉，其实并没有改变肉的品质，因为偶像算不得什么；他的良心是清洁的。可是，对一个信异教的人看来，他认为偶像是神，看见基督徒吃那肉，就以为基督徒附和他的偶像崇拜了。软弱信徒看见了，也会像上述（八 10 以下）那样被损害了。因此，不管那旁观者的身分如何，坚固的基督徒不吃祭肉，是明智而有爱心之举。哥得解释末了的一句问话：“我的自由被人论断，有什么益处呢？……”这举动对坚固的人，不过是行使他的自由，就绝不该变成冒犯别人的行径。

30. 谢恩译自 chariti，意思可作“靠赖恩典”（AV），近代译本大部分都与 NIV 相同，但 Orr 和 Walther 认为要明白“保罗整段讨论的一贯中心，就要以他在恩典中有分为线索”。坚固的基督徒因着体会神的恩，所以能为肉感恩而吃。他不想这样的心意行动，反

成为蒙昧者说坏话的机会。这样，不吃更好。信徒不吃无关紧要；不要冒犯别人倒更要紧。

31. 原则很清楚，信徒关注的不是自己的权利，而是神的荣耀（参西三 17）。不论吃喝，都要以此为大前提。

32. 保罗劝他们要细心体谅每一种人，包括犹太人、希利尼人、神的教会。他们的行径会对这几种人引起恶果，务须避免使人跌倒。

33～十一 1. 保罗像在别的书信上，叫人效法他。他不是为自己的益处着想，乃顾及众人的益处，尤其是他们的得救。他叫信徒效法自己，但他说这话之后，立即把注意力离开自己，他们要效法他，因为他效法基督。他的榜样乃是指向救主。

Ⅵ 集体敬拜中的乱子（十一 2～十四 40）

哥林多人向保罗问及有关敬拜的某些事，从十二 1“论到”可见。保罗也谈到其它方面，可能是哥林多人信上问及的，或者是到访的人（十六 17）回报保罗的。

A 妇女蒙头（十一 2～16）

哥林多有些“解放”了的妇女[47]，明显地在公开聚会中已不再蒙头了，保罗分辩说她们不该如此。犹太妇女在第一世纪时代，一向是在公开场合蒙头的，但其它地方的习俗如何则不肯定。A. Oepke 认为各地风俗不同（TDNT, iii, p.562），但康哲民却说，“希腊妇人中有教养的，也十分有可能会在公众场合蒙头。”若是这样，哥林多基督徒妇女这种作风，势必触动公愤。保罗截然反对这事，信徒在世生活，绝不应该无端地违反公认的传统。

2. 保罗一开头就称赞他们，也许因为他们说记得保罗的吩咐，他表示欣慰。传给你们的（paradoseis）指“传统”，是早期基督徒承袭的口头传授的教训，对早期基督徒是非常重要。这些教训不是保罗自己的，是一直传授到他手上，他又再传授下去的。这字眼特别着重那教训是传递下来的，尤其是福音方面（十五 1 以下）。并不是从

教师丰润的思想创出来的（参 TNTC 帖下二 15，p.138）。

3. 这一节头字的解释，很容易解得太肯定。我们常用头字表示在上有权柄的人（参“国家首长”），可是在古代却未有这个用法（除了七十士译本中有几段）。LSJ 指出 kephalē 有用这字指全人、生命、尖端、顶端（如墙或柱），源头等等，但从没有指一班人中的首领。 S. Bedale 提醒我们，古时的人并未晓得中央神经系统的功能。他们以为思想发自腰部，叫做 phrēn（JTS, N. S. V, 1954, pp.214～215）。因此，头并不是控制的因素（如 GNB 译作“统管”之意思）；我们必须从别处找出它的重要性。“头”是“源头”之意（有如河流的“源头”），LSJ 引用一段很合适的话，“丢斯（Zeus）是头，丢斯是中间，在丢斯里一切完备”（Ⅱ. d; 他们发现 archē，“开始”，在某些抄本是 kephalē 的变体字）。似乎这里正合用这“源头”的意思（相同看法的 Bedale，巴勒特，布鲁斯等； H. Schlier 说：若非 kephalē，一字有较重人际关系的意味的话，保罗必然也会用 archē 的，TDNT，iii. p.679）。保罗在此是说：女人从男人而产生（创二 21～22），正如男人从基督而来，而基督又从神而来。不过，我们千万小心不可过分强解，因为这里引用的关系中，没有一个是与其它两者完全相同的。有的译本作“丈夫”（如 RSV、GNB），不过这里明明是指男人和女人的关系，不是丈夫与妻子。这里没有提及婚姻。保罗上面用过这字指各人，显然是指人类，不是指丈夫（参八 6）。况且，若女人是指“妻子”的话，那么独身的女人又如何？她们是否也要在敬拜中蒙头？所以，保罗必然是指“男人”而非“丈夫”了。

4. 创造的次序，在敬拜中有影响的因素，但保罗真正的用意却不容易明了。NIV 与其它不少译本，认为是希腊文不常用的解法，意思是蒙着头。可是，保罗说的是“从他的头披下”（kata kephalēs echōn），又有几个见解认为是指“长头发”（从头上垂下来）。J. Murphy-O'Connor 赞成长头发的解法，更准确一点，是“不合男性的发型”，可能带有同性恋的意味（CBQ, 42, 1980, pp.482～500）。可是，这里 4 节可以用希腊文的长头发解释，到下面几节经文提到“盖头”“不盖头”的用法时，就产生问题了。总括看来，似乎保罗是指

男人头上的遮盖。下面说男人是“神的形象和荣耀”（7 节），若男人讲道或祷告蒙着头，就羞辱自己的头。他既是神的形象和荣耀，就不该在敬拜时蒙住那荣耀。这里所说蒙羞辱的头，很可能指男人身体上的头，同时也指基督而言，“基督是各人的头”（3 节）。讲道（“说预言”）见十二 10。

5. 这一节明明可见有些哥林多女人在公开敬拜中，有祷告和讲道。保罗并没有指摘这种做法，反而定下规矩，女人做这些事时合宜的穿著，表示他接纳这事（这又引起十四 34～35 的问题了，见注）。这里他指出女人祷告及讲道时该蒙头，否则就羞辱她的头了（似乎是指肉身的头）。如人不蒙头而祷告讲道，则有如剃了头一样羞辱。莫法特引出妇女剃了头的耻辱的证据（包括 Menander（希腊喜剧作家，343？～？291BC 编注）以哥林多为背景的作品）。

6. 保罗总括以上的话，女人若不蒙头，就等于剪了头发。若她视剃头或剪发为羞愧，就该明白敬拜中不蒙头，是同样的羞耻了。

7. 男人不蒙头，因为他是神的形象和荣耀。创世时，神按自己的形象造人（创一 26～27）。创世记中并没有申明性别，但保罗却特别指明是男人。创世记中并没有提及荣耀（只是诗八 5，及其它经文把希伯来文的“荣耀”译作“心”或“灵魂”，参诗十六 9，五十七 8）。人比其它万物更表彰神的荣耀；这一句特别要指出人堕落前的光景。人敬拜的时候，这至高的尊贵身分必须表明出来。神的荣耀在神的面前，必不能被蒙蔽（把带着神荣耀的头蒙盖了）。女人不是按男人的形象造的（按亚当形象造的是塞特，不是夏娃，创五 3）。她与男人的关系，有异于男人与神的关系。她有自己特有的位置，不同于男人的位置；她与男人的关系，是完全与别的不同的，因此她称为男人的荣耀。正因她是男人的荣耀，在神的面前就必须蒙头。在敬拜中，只有神该得荣耀。

8～9. 男人不是由女人而出（ek 表示源头）；他乃是神直接创造的。女人乃是由男人而出，指夏娃从亚当的肋骨而造的（创二 21 以下）。同一经文也解释了男人不是为女人造的，女人乃是为男人造

的。神说“那人独居不好，我要造一个配偶帮助他”（创二 18；柯德纳（D. Kidner）说明：“两性是互相补足的：这里用的字眼表明了真正的配搭”，TOTC，创世记，p.65）。女人不论在起源，或被造的目的，都不能自称有优先的位置。

10. 这一节十分难明，保罗的大意是说“女人应该在头上有权柄”，但多半版本都作服权柄之解（JB，“蒙头表示在上有权柄的记号”；RSV，“蒙头巾在头上”，这些是加写而不是翻译）。但 exousin 是“权柄”，不是“臣服”；说一个人“有权柄”，并不等于说那人服在别人以下。W. M. Ramsay 对这话解作女人要服权柄，大大不满，认为这说法“大为荒谬，希腊学者必嗤之以鼻，只有新约圣经才会这样用法”（见 Robertson 和 Plummer）。保罗其实在说，基督教对女人有了新的观点，她们再不像古代那样被视为次等的族类了。在基督里的新造，一切都更新了（林后五 17），人认为十分重要的，就如男女之别，也不再重要了（加三 27～28）；保罗在第 11 节强调男女的平等，他说到女人在敬拜中祷告及讲道（5 节）。为此她们需要权柄；她们蒙头，正是权柄的记号。正如 M. D. Hooker 说：“女人蒙头，绝不是顺服男人的记号，而是保罗所说，权柄的记号：女人祷告及讲道时，就如男人一样，正在神的权柄之下”（NTS, 10, 1963～64, p.416）。

犹太教中，女人的地位低微；在会堂中甚至不计数在必须的人数之内（必须有十位男性才可）。基督教给她们新的地位，她们蒙头，正是这新权柄的表记。创造中的分别仍然存在；保罗并不是抹煞这个，但他很清楚相信，基督徒妇女有权柄。此外，若女人蒙头是表示对她的丈夫的顺服，还有一个难题：她祷告讲道（“讲道”或作“说预言”，下同）是顺服神而做的，何以要在做这些事之时表示对男人的顺服呢？她蒙头，是她在祷告讲道时的权柄，是要把“人的荣耀”遮盖（7 节）。

还有一个难题，就是为天使的缘故。保罗的意思可能是，敬拜时不单是眼见的人在那里，还有好的天使在其中。天使在那里观看，女人不该在她们面前行得不正[48]。这是合体统的，因为天使服事信徒（来

一 14），并不背弃自己的职责。有人认为保罗指坏天使，会对不蒙头的女人起欲念（正如创六 2），这似乎不大可能。天使一词没加上形容词，不该作邪灵。况且，这等天使也无理由只在敬拜时才被诱。

11. 保罗说得很清楚，他的意思并不是要女人千依百顺的屈就。在主里男女之间互相配搭，两者不能或缺（NEB“在基督里的契合，男人需要女人，正如女人需要男人一样”）。男人切不可夸耀他首先被造的身分。基本上两者是平等的。

12. 保罗再说一遍，女人原是由男人而出（8 节），在此加上男人也是由女人而出，依字面说得更明白，就是“男人是透过（dia）女人而来”。这话不再是引创世记了，而是指一般生产的过程（NIV 同）。这样说来，每个男人都是“透过”女人而来的。万有都是出乎神，是保罗典型的提醒，提醒人把神放在大前提。出乎（From）是 ek，指来源；万物与人都来自神。男人女人都不是独立的；这样，应用在行为上就更明显易见了。

13. 保罗要求哥林多人用自己的理解，去体会怎样才合宜。你们自己在位置是强调式，同时在 hymin 加上 autois 就更加强了。他们必然能够分辨什么是正当的，不用保罗来指导。

14～15. 保罗接着用本性来印证，女人天然是比男人长发的，发型上普遍上可看出来。虽然不是普世如此。古代有些希腊人蓄长头发，就如斯巴达人和哲学家。但一般而言，男人本性上蓄短发，来与女人分别出来。第一世纪哥林多人及相识的地域，也必然习惯如此，否则保罗就不会拿这些话来支持他的教训了。反之，长发是女人的荣耀，到底有多长则不相干，保罗只是说比男人的长便是，这被公认是她的荣耀。本性也提醒女人在某些场合，应当蒙上头，她的头发本来就是给她作盖头的。

16. 保罗并无意与那些好争辩的人辩驳（contentious, philoneikos，一字指那些好争吵的人）。这种人会把辩论无止境地拖长。对于这种态度，保罗引用基督徒惯常的规矩；没有其它的规矩可援。这里的我们是指什么，不能肯定；也许是保罗自己，也许是指使

徒整体，也许是写时与他在一起的人。不过后面加上神的众教会也是没有的，表示他所陈述的教训，是教会通行的作法。

这段引起一个经常出现的问题，就是社会当时的习俗，与基督教道德规条之间的关系。保罗教训背后的基本原则，是信徒必须行事合宜："凡事都当按规矩次序而行"（十四 40）。这个原则应用在第一世纪哥林多，则女人在敬拜时当蒙上头。原则是恒久合用的，但应用在当今的世代，却不一定表现出同一的作法。换言之，今日社会风俗完全不同，我们完全接纳这里所说的原则，却未必要求二十世纪西方妇女要在祷告时戴帽。"我们必须记住，保罗在哥林多的信上说到女人的问题，他是面对古代最纵欲的城市。在这样的地方，行径检点是必须提倡，加倍提倡的；若把一个地区性的规矩，从当时的背景抽出来，变成一般性原则，是不公允的"（巴克莱，Letters to the seven Churches (SCM, 1957), p.75）。

B 主餐（十一 17～34）

1 错误（十一 17～22）

我们视主餐为最庄严慎重的聚会，是理所当然的；因此，这一段经文出现，就相当突兀了。在第一世纪的哥林多，这聚会一点也不造就人，更谈不上庄重。这是有关主餐聚会最早期的记载，意味重大。同时，在主餐的教义上，也占很重要的地位。

17. 希腊文中没有 *following*（NIV、RSV、GNB 等译本）；保罗说，"现今吩咐你们的话"，"话"自然是指前面所说的（参 NEB, "In giving you these injunctions"）。然后，他接着说下去。动词吩咐（parangellō）是权威性的；他并没有提供一番学术性的意见，而是强硬的指示。下面一句是对任何敬拜聚会最严厉的指控：你们聚会不是受益，乃是招损。他们的主餐不但得不到最高的造就，反而是破坏招损。

18. 第一，保罗没有说到"第二"或类似的字眼。church（中

文作"聚会的时候"），没有用冠词，有人认为这里用这字，是"集会"（assembly）的旧有用法（如徒十九 32、39、41），是指信徒集合在一起的意思。保罗听闻他们集合的时候，分门别类（schismata）。这字在一 10 也有用过，不过分门别类的含义可能不一样。前面是指对教师的效忠，这里是指财富上的（有的人有食物，有的人没有）。我也稍微的信这话，表示保罗不大相信这事，他认为所传闻的可能有夸大渲染，但也可能确有这样不幸的事实。

19. 他承认有差异（differences, haireseis 中文作分门结党），是难免的。这字有选择的意思，代表一班选择相同的人，例如撒都该人（徒五 17）、法利赛人（徒十五 5）、基督徒（徒二十四 5、14）。但这选择可以带来破坏作用；"属肉体的作为"（加五 20）。这里正是这意思。这字与 18 节的"分门别类"division（18 节）没有多大分别。不过，那些凭己意选择某一党派的人，用心要使别人看出他们是神特别赏识的（hoi dokimoi,"经过考验的人"），要使自己崭露出来。

20. kyriakon 这形容词（新约只有这处与启一 10 出现），强调与主的关系。哥林多的混乱情况非常严重，以致根本不是主的晚餐；他们吃的餐已变了质（参十 21）。屈梭多模指出，属于主人的，就同属于所有仆人；变了质，就等于不再属于主人了。

21. 古时的会社常有聚餐，有时是公款支付的。各人领的食物，可能质料不同，分量不同，也是常有的事。Theissen 引出证据说，负责人员明文规定可以比其他人多得，有的一倍半，有的两倍，甚至三倍（p.154）。他又指出有时作主人的，特别为贵宾奉上佳品（pp.156 以下）。哥林多的主餐显然是一顿晚餐，称为"爱筵"（犹 12；有些抄本彼后二 13 亦同）。可是，哥林多的情况就完全把爱扭曲了。有钱的会友自然供应了大部分食物，这本该是信徒爱心合一的最佳表现，可是情形刚好相反。穷的要做完工才能来，做奴隶的更难以准时来到。有钱人那里肯等，就在他们的集团里吃喝了（"分门别类"见 18 节），各人吃"自己的饭"（idion deipnon）。穷人来到时，食物已吃光了！这个饥饿，那个酒醉。饥饿的穷人，连起码的食物也没有，与醉酒的富人，多尖锐的对比啊。他们之间没有真正的分享，没有真

正一同吃饭[49]。

22. 接着是一连串典型的严辞质问，指斥他们的差错。家，是满足饥渴的地方；他们这样的表现，是藐视神的教会，藐视穷人（留意穷人与教会的关系），根本没有可称赞的余地。

2 提醒当初设立的原意（十一 23～26）

这一段是设立圣餐的最早记载，也是保罗手笔下，提及耶稣口授教训的最早记载；耶稣在地生活的事迹中，这是保罗引述的几件之一。这段记载了一些别处经文没有的要点，例如主吩咐门徒要如此行，“直等到祂来”（26 节）。

23. 领受和传两动词（paralambanō 和 paradidōmi），是承袭传统，传递传统的技术性字眼（参 2 节）。这句话依一般理解来看，保罗的意思是“我接受的传统直追源于主自己”，多半解经家都取这观点。可是，与这说法相违的，是那强调式的我（egō）；保罗何以要说“我从主领受”，而事实上是“我从其他人领受了这传统，追源至终是从主而来的”？保罗也曾直接得启示（徒十八 9 以下，二十二 18，二十三 11，二十七 23～25；林后十二 7；加一 12，二 2）。从字用 apo 而不用 para，并不一定表示间接传述（虽然是吻合的），因为有时这字也用在直接传达上（西一 7，三 24；约壹一 5）。保罗似乎指直接的启示（参 Craig，“保罗可能仍在坚持，他对主餐的诠释，是直接从复活的主而来的”）。主餐的始源，是在主被卖的那一夜 on the night he was betrayed（“he was being betrayed”较好）。保罗指出一个悲痛的事实，这爱筵的设立，带给信徒何等的能力与安慰，竟然是人性丑恶的罪，把救主卖给仇敌的时刻。

24. 马太和马可说到饼，用“祝福”，路加则用保罗的动词。说到杯时，三者都用“祝谢”give thanks。其实没有多大分别，因为谢恩的祷告开头也是说，“神啊，我们称谢你”Blessed art Thou, O Lord（见十 16）。耶稣把饼擘开，说，“这是我的身体”（莫法特，“这代表我的身体”）。这句话成为几许教义争论的据点，就如化质说和同质说，把饼与耶稣的身体作同等看待。可是，这 This 是中性

的（touto），不是阳性，因为若指饼（artos）而言，必须是阳性才对。这字可能指全句的行动而言，正如第二个这字。再者，是字可以指明许多不同的项目（见约八 12，十 9；林前十 4 等等）。况且，下一节中的杯不是“我的血”，而是“用我的血所立的新约”。从字眼上，对主张这理论的人，支持并不大。另一方面，也不能把这些字眼缩减成“慈运理的”（Zwinglian）观点，认为主餐的聚会只是记念基督，别无其它用意。在这礼仪中，实在有救主实质的赐与，即或基本上是属灵的含义，也不等于不真实。“这圣礼是我们与基督的身体和宝血相通的媒介，基督受死的荣耀功效，透过这些实质的媒介，使我们的信心得着祝福”（爱德华滋 25 节注）。

这身体是为你们的（有的抄本作“为你们擘开”，或“为你们舍的”，但保罗实在没有用这些字眼）。这话的重点在基督代赎的工作；祂身体上所受的，是为我们的。祂的受苦是有目的的，是为祝福祂的子民。如此行，是现在进行式，“不住如此行”。若与路加二十二 19 相比，这话并非本来有的字眼，那末这里便是唯一的记载，吩咐我们继续守主餐（当然我们不能忽略初期教会一开始就已经常进行这事。徒二 42）。记念（anamnēsis）是思念的意思。我们擘开饼，吃饼，就思念基督为我们受苦。

25. 希腊文中没有拿起（参 RSV）；这里的语气精简生动。我们所得的印象，是在饭餐的中途，就擘饼而吃，杯则留在最后。立约（diathēkē）引起很复杂的疑难，在此讨论不了 50。简单来说，一般希腊文是“最后遗言和见证”，但旧约的希腊文本中，则经常用来翻译希伯来文的“约”（277 次）。如今问题是，在新约里，diathēkē 究竟是作一般希腊文的字义解呢，还是依旧约希腊文？也许有时这个解法，有时另一个解法。这里是解作约，特别指“新约”（耶三十一 31 以下）。约在旧约占很重要的位置，人与神立约（出二十四）；他们是神的子民。可是，他们不断毁约，杰里迈亚便寻求一个新约，以赦罪为根基，把神的律例写在人的心里。耶稣说祂流的血，正是为立这新约。祂的血叫罪得赦，开路给圣灵进入信徒的心。整个犹太系统被基督取代了，一切集中在主的死；因祂的死设立了新约。

26. 这节的钥字是表明（katangellō），这字有时被人用来印证某观点，就如 W. Bright 的诗中所说的：

我们在父神面前供奉，展开，独一无二的祭，在你眼中完全无瑕，纯一不朽的祭。

可是，这不大合乎圣经教训。主餐里，我们接受基督，并非向父神供奉祂，也不是供奉祂的牺牲。我们只能供奉自己。katangellō 是“宣告”的意思，新约里大部分用作宣传福音。这字指向的对象，必然是人，从没用来指向神的。圣餐庄严的礼仪，生动地表明基督的死；以字句和实物表征，把基督的死摆明在人眼前。“圣餐是一篇行动的讲章，把所记念的死，用行动宣告出来”（Robertson 和 Plummer）。Deluz 提醒说，“我们听一篇讲道，往往没有把自己投入多少，但守主餐的人不但投入自己，而且承认了自己的信念”。直等祂来，展望主的再来。圣餐带有未来的展望，将来新天新地就不用再这样行了。在等待的期间，这就作为我们的提醒，不单记得主第一次来为我们受苦，也记得祂将第二次来，领我们归祂自己。A. C. Thiselton 认为那放纵的哥林多人没有领悟这一点，他们必然以为圣餐是“弥赛亚的末世大宴”；其实，主的晚餐“有一个很明显的过渡性质”（NTS, 24, 1977～78, pp.521 以下）。其中有一分“尚未”，也有一分“如今”的意味。

3 应有的后果（十一 27～34）

保罗接着说到守主餐的人应有的态度。他对这礼仪的诠释，表示这是个很严肃的仪式，是主自己设立的，意义深厚神圣。因此，守的人该绝对敬虔庄重。

27. 所以（hōste）引出后果来。主的晚餐既如保罗上述所说的，就当十分慎重地履行。当然，一方面我们全都不配领受，因为没有人能完全堪配；但另一方面，我们也可以成为配受的，只要用信心，合宜地遵从。若忽略这一点，就是不按理而来，干犯主的身主的血了。这样，我们不但没有表明主的死，反而误用了死的表记，在把耶稣处死的人的罪上有分了。参八 12。

28. 省察是 dokimazō，是“试验”之意（往往用在试验金属上）。圣餐并不是普通聚会，是个严肃的仪式，是主自己设立的，充满深奥的含义。参与聚会以先，该进行深切的自省（参林后十三 5 以下），以免参与时有差误（27 节）。顺道一提，留意这里说及饼（不是“身体”），否定了化质说的理论。饼在吃的时候仍旧是饼。

29. 若不分辨是主的身体是个难解的句子，动词 diakrinō 意思是“分别”，“分辨”，“分开”，就是把主的晚餐与别的饭餐分别出来；干犯的人“没有紧记摆在面前的餐，是何等的重大”（屈梭多模）。有人以为身体是指教会（主在某些较佳的抄本中是没有的）（见十二 13；西一 18）。不过，似乎看不出有什么理由要把第 27 节的意思，在这里改变了。同时，整段强调主餐聚会的集体性，也强调每一个人的责任。

30. 属灵的恶疾也会带来肉身的后果。哥林多人有些患病甚至死亡，实源于属灵的原因。有人认为是酗酒所致（21 节）；不过，保罗似乎不是指放纵的天然后果，而是指主的手施行的管教（32 节）。他不是说所有疾病都是神的管教，另有其它原因，只是这里却真有其事；虽然哥林多人有“医病的恩赐”（十二 9、28），仍然发生在他们中间。

31～32. 保罗指出，“分辨”自己是很要紧的，我们要经常习惯这样行（那动词是过去不完成式有这强调的力），要时常“分辨”自己（又是 *diakrinō*；见 29 节批注），就是分辨我们的现况，和该达到的景况。巴克莱译作：“若我们真能分辨出自己的景况”，就不至于受审（*krinō*），指 30 节的审判。被主惩治，意思是这等审判并不是无端临到的噩运，而是一种神爱的表露，要把我们从歧途带回来，不致和世人一同定罪。

33～34. *Hōste*（所以）带出顺理成章的结论。吃餐时，要彼此等待，消除 21 节争先恐后的丑态。主的晚餐虽然形式上是吃餐，但目的却不是为肉身的饥饿。若有人真个饥肠辘辘，可以在家里。先吃这样，聚会的时候就不致招审判了。

主餐还有不少要谈的事，但不及这一点紧急，可以等到保罗来哥林多时再说。When 是不定词 hōs an；保罗会来，但不知何时来。

C 属灵恩赐（十二 1～十四 40）

古时候，人们公认有些人特别与灵界接近，特别有属灵的禀赋。有时这些人会有奇特的表现，整个人仆倒，或说话痴狂等等。这等“狂热”，成为他们里面神灵的标记。自五旬节后，信徒中有不少人表现奇特的属灵恩赐。他们说出原本不懂的方言，初期的信徒认为这就是“属灵人”的明显标志了。比较起来，信徒品德的操练就似乎平淡无奇了。保罗在此讨论这题目，是大突破的创举。他的观念与一般相反，他深信圣灵并不是只临到几个特出的人，而是临到所有信徒（罗八 9、14）。圣灵同在的表现，则在他所谓“圣灵的果子”，如仁爱、喜乐、和平等等（加五 22～23），而不是狂热的行为。在此他先说明，基督的主权是其中的关键。若“属灵恩赐”的使用，并不高举基督的主权的话，那就不是出于神的。然后，他指出圣灵恩赐有许多，都是不可少的。他列出好些恩赐来，然后提出“最妙的道”（the most excellent way），就是爱之道。再下来，他论到那些显眼的恩赐，该怎样应用在集体敬拜上，他强调这一切必须依规矩次序而行。他同意哥林多人的看法，显眼的恩赐也有其功用，却并不是至高无上的，爱才是最大的。

1 各样的恩赐（十二 1～11）

保罗一开头就先强调耶稣基督为主的重要性；属灵恩赐有许多，都为荣耀基督，绝不会与祂敌对的。

1. 论到也是关于哥林多人信上的另一个问题（见二 1），不过他们问什么，则不大清楚。恩赐一词是否该加在属灵之后（如 NIV，AV 等），不能肯定。保罗用 pneumatikōn 一字，可能是阳性的“属灵人”，或中性的“属灵的事”；大部分人当它是后者，因此“事”就是“恩赐”了。不过，在这里两者都没有多大分别，因为保罗和哥林多人心目中，都是指使用这些恩赐的人。pneumatikos（“属灵的”这形容词，在这信中多得出奇（共 15 次，保罗全部用过 24 次；在其

它信上没用超过 3 次）。这字也不是“属灵恩赐”一般的用字，通常是用 charisma（4、9 节等）。留意弟兄们这亲密的称呼，用以引出下面许多指责的话。我不愿意你们不明白见十 1 注。这句话表示内容十分重要。

2. 依字句来看，希腊文写法不大合文法。有两个观点较受认同。第一是 Hort 的看法，*hote* 应作 *pote*，意思是“你们知道从前你们是外邦人，随事被牵引……”。另一看法则加上 *you were*（ēte），与希腊句子末后的分词 *apagomenoi*（服事）放在一起。这样，意思就是，“你们知道，当你们是外邦人的时候，你们随事被牵引……”。两者意义上无大分别，取哪一个也没关系。新约中，*ethnē*（NIV 作 *pagans*）通常是指非犹太人，但也可以用来指非基督徒（如贴前四 5），这里也是这样。这些人的特点，就是他们被迷惑去服事（*led astray*）偶像。这动词通常用来说领囚犯或定了罪的人出来（如可十四 44，十五 6）。外邦人有如不自由的人，并非自愿跟从他们的偶像，而是被控制无别路可走的。拜偶像是十分可悲的。哑巴偶像，这样的神根本无法回答呼求的人，也没有什么可以传达拜它的人。这里的希腊文结构很奇特，NIV *somehow or other you were influenced*；表示一次又一次的意思（*Prolegomena*, p.167; *Grammer*, p.974）；外邦人不住被牵引着走，但不管怎样牵引，终归仍是来到哑吧偶像面前来。

3. 由于这样的背景，哥林多人根本就不会透彻明白基督教的全面，更不会明白“属灵人”是什么。因此，保罗第一点就告诉他们，真正的属灵人必然从他说的话表露出来。咒诅是译自 *anathema* 一字，意思是“收藏的东西”，就收藏于圣处的东西。这字引申作供奉给神的东西；又由于供奉的东西不再属于那人，于是这字就有了“毁灭”之意，尤其用于经宗教性的毁灭上，例如神命令把耶利哥全部毁灭了。因此这字连带有了“咒诅”的含义，新约时代用这字就常带这个意思。这一句的解释，很自然就是说有人指耶稣可咒诅，什么人则不得而知，为什么这样说，怎样说法，我们无从知晓。有人指出，犹太人会用这个 *anathema*，多于外邦人，于是表示有犹太人咒诅基督徒（参徒二十六 11）。又有人指出异教徒在逼迫时期，会指令被控者

咒诅基督，Pliny 告诉我们，真正的基督徒怎么也不会屈服这样做《书信》(*Epistles* 十 96)。又有人认为根本没有人这样说；保罗不过要替耶稣是主，造一个贴切的反论罢了。不过，基督“为我们成了咒诅”（加三 13)，这是保罗的教训，我们该先从这里开始。也许有哥林多人心血来潮，在道理上也未通晓，就发出奋激的言辞，把这意思完全歪曲了。哥林多人心里狐疑起来，这样奋激的言辞，是否印证从神来的灵感？保罗坚决地否定了。从内容上便知道不是从神来的，因它明说耶稣被神所弃绝，否定了基督为主，圣灵不会这样引导人的。相反地，只有出于圣灵，人才会称耶稣为主。当然，一个不信者可以讥讽地说耶稣是主，保罗也不否认这个，他乃是说只有被圣灵感动下，人才会说出这话的真义来。基督是主，不是人发现出来的事。只有圣灵在人心中作工，人才发现基督是主。

4. 分别（*diaireseis*)，字根原带有分党分派之意。也可能解作“分配”，(Orr 和 Walther)，或作“分派”（巴勒特)，不过大多数取 NIV。恩赐是 *charismatōn*，圣灵把特别的品质给予特选的人，这是一般用的字。这字与“恩典”grace（charis）同根，指出这赐与是白白的，丰富无比的，可以用在神所赐的一般恩惠（罗十一 29)，也可以指保罗向罗马人说的“属灵恩赐”（罗一 11)。不过，这里专指圣灵在人心中一种特有的运作。哥林多人分明把恩赐看为可夸的，有了这等恩赐就超乎其它信徒之上。如此，分门别类就出现了。保罗强调说，这是错谬的观念，圣灵固然有不同的赐与，但却是同一位圣灵，圣灵不会自我争竞的，所有恩赐都是为同一神圣目的而赐下的。

5. 职事也有许多种（*diakonia*；见三 5 注 *diakonos* 一字)。不过，职事不同不要紧，主却是一位。保罗一般提及“主”，是指基督，这段经文看出他把祂放于何等高的位置。他把祂放在圣灵与神之间。这当然不是“三位一体”的正式论说，但这种经文正表现出三位一体真理的道理来。职事可以指服事基督的工作，但由于上文下理所说的，是神在人心中的运作，所以这一节可能是基督住在人心中，赐能力给他们事奉，或呼召他们事奉。康哲民说，“这儿把每天生活的工作，与圣灵超然彰显的工作，相提并论”。可见卑微的日常工作，也

不能轻看。

6. 功用（working）与“活动”相似；是神的能力在活动着。神的活动有多种多式，但神却是一位。保罗再一次强调，信徒绝不能以“恩赐”来分门别类，因为赐给各种不同恩赐的，是同一位神，在众人里面运行一切的事。NIV 加上 *men* 也许是对的，但字的性别是不确定的，有人觉得该加上“事物”（things)。不过，这一段的重点是神在信徒身上所作的。

7. 各人是很重要的；人人都有神的恩赐。圣灵显在……可解作“圣灵所彰显的”，或“彰显出圣灵的”。两者都表示属灵的恩赐和使用，是外面看得见的，不只是有恩赐的人自己才体会的。恩赐也不是为叫人放纵夸耀嫉妒，乃为众人的益处。这就是要点。属灵恩赐必须运用，而且用在整体信徒的好处上，不是为有恩赐的个人。分门别类的个人主义，与恩赐的本意是相违的。

8. 第 4 至 6 节简略陈述的，在此详细解明，并开列了圣灵的一些恩赐，又再复述赐这些恩赐的圣灵，只有一位。恩赐的清单在其它经文也有，并且都不相同（28 节；罗十二 6～8；弗四 11～12)；四处都出现的，是先知讲道。当然，圣灵赐许多恩赐，没有一成不变的清单。而且，这些恩赐到底是指什么，多半也不能肯定。许久以前，屈梭多模就曾嘘叹，这段经文对于恩赐何时终止，含糊不清，“昔日出现的如今不再出现了。”最开头两项是“智慧的言语”、“知识的言语”、“言语”可以指信息，如 NIV，但这是不能肯定的。此外，智能和知识，我们固然不难分辨，可是，我们无法肯定这是不是保罗的意思。有人认为没有分别，只是修辞作风而已（巴勒特、康哲民)。不错。智慧是指智力最超卓的表现（见一 24)，在前面几章多有论述。可是，保罗是否指同样的意思呢？BAGD 指出，保罗有时把知识与奥秘、启示、预言相提并论（十三 2、十四 6)。他们认为保罗“把这字添上了超然神秘知识的意味”，是希利尼希腊文中常见的含义，尤其是神秘宗教里更明显。可是，这是不是保罗的意思呢？他必然认为信徒一切的智能和知识，都是从圣灵来的。不过，他在此是说特别的恩赐，是智能和知识的“言语”，不是智能和知识本身。实在不容易

了解所指的是什么。

9. 这里也有困难，信心固然是所有信徒的特征（他们简称为“信徒”），保罗却把这恩赐局限于某一类人。信心是一种恩赐，这不难明白；信心根本就是神所赐的。困难在于这种特别的信心，与一般信徒的信心，如何较量相比。51 可惜这里线索甚少，保罗已继续提出医病的恩赐，行异能的恩赐；因此，可能他心目中有一种信心是与神迹有关的（参十三 2；“能够移山的信心”）。医病的恩赐前面没有加上冠词（其它项目也没有），这样，就把注意力放在恩赐的品质上，而不在其个别独特性上。医病在希腊文是复数的，也许是指每一种病有不同的恩赐。

10. 行异能字义解作“行神迹”（参 6 节），而神迹（*dynameōn*）所强调的，是“大能奇事”中的能力，常用在耶稣所行的神迹上。真正的含义，我们只能推测。它紧接着“医病”，而开头又有又叫一人字样，似乎不会是指神医治病了。耶稣曾平静风浪，喂饱群众等神迹，但是祂的门徒却似乎从未记载有行这等神迹（虽然马可福音较长的末章，有“赶鬼”，“手能拿蛇”，“喝了毒物也不受害”，可十六 17 以下）。加尔文把以吕马被罚眼瞎（徒十三 11），亚拿尼亚和撒非拉倒毙（徒五 1～11）列入其内。

作先知是被感动而说话。旧约时代先知向当代的人传讲神的话，有时预言将来（有时是真先知的记号，申十八 21～22），但多半针对当前的需要。这也是新约先知的功能；他们“阐释现今时势”，过于“预言未来”（Redpath；亦可参徒十一 28 等）。说预言的职事可以应一时之需（徒十九 6），也可以是长久的任务（28 节起）。这里保罗多半针对第二类，不过整句亦可囊括两者。他的意思是，神给某些人特别的能力，传讲从神而来的话，向听众传递神的信息。Grudem 指出这不一定更高超，有“超乎从神而来的一般内容”（69 页），也就是说，一般内容是从神来的，但正确的一字一句，就不能与正规的先知相提并论了。

通常来说，要分辨自称先知的人是否可信，是相当困难的。信徒

必须“试验那些灵”（约壹四 1），因为假先知很多。辨别诸灵，表示有些人有特别的能力分辨这方面的真伪。这句包含的可能更广，包括分辨邪灵在内。再者，我们不明白当时的实况，不该作武断的诠释。

能说方言，似乎是指一种特别的语言，那人自己也不明白的（除非他也有翻方言的恩赐）。有人用使徒行传第二章来解释，“方言”是别国的语言。可是这儿似乎不能这样看法。使徒行传二章的特点是听得明白（徒二 8～11），而这里的特点是不能理解的（“没有人听出来”，十四 2）。这里说的恩赐，不是教会用来向外传道（徒二），而是在信徒中间使用的。这方言没有别种语言的人明白，需要有翻方言的恩赐去传译。若没有人翻出来，说方言的人就只向自己和神说（十四 28）；这样的作法，若用在世上任何公认的语言上，就有点出奇了。这恩赐不是叫别人更加明白，反而他自己也不明白。保罗的意思，似乎是指圣灵感应的语言，不是世上已知的语言。翻方言，为使方言能叫人明白。

11. 这一切开始这一句，表示强调恩赐的类别各有不同，（“这一切”是希腊文动词“运行”works 的受词）。“这位圣灵”是同一位圣灵的意思，表示从神而来的心意，是同一的，合一的。这个字眼比第 4、5、6 节的形式更重，表明一个事实，就是恩赐个个不同，并不等于神的心意分歧。赐恩赐的，乃同一位神。因此，就不可因为恩赐而互相较量，视为对头。有恩赐的人，要互相合作，达成同一的目的。圣灵分派恩赐给每个人，正如神对待我们也是个别性的。祂不是不分青红皂白地把恩赐派发出去，祂乃是按需要和能力分给各人。末句随己意（或是“wills”），表露出圣灵的位格来。这是有位格的工作；圣灵是位格（person），不是一种虚渺的能力或影响力；圣灵是“祂”，不是“它”。

2 合一中各有分别（十二 12～31）

保罗看教会，不是“民主个体，更不是各自为政，……教会是个身体”（Green, p.93）。合一与分别，两者并重。古代不少思想家用人的身体来做比喻，例如斯多亚主义者认为世界或政府是个身体，每

一市民就是身体的一部分（《书信》九十五 52）。不少注释家引用 Menenius Agrippa 论罗马一次民众起义所说的寓言：身体其它部分认为胃脏无所事事，只懂得享受其它肢体放进去的食物；于是其它的肢体决定饿它，才发现原来这样反令自己软弱无力（Livy, ii, 32）。身体各部必须合力谋求共同的益处。

12. 许多肢体合起来（NIV 作 parts），才成为一个身体；肢体自然各有不同，但差异并不致影响基本的合一。基督也是这样。这里不是用“基督是身体的头”的比喻（正如弗五 23；西一 18；比对 21 节），而是保罗最爱用的观念：基督徒“在基督里”（见一 30 注），这番话就是以此为根据。既然所有信徒都在基督里，他们就属于一个身体。人的身体有许多部分，教会也是一样，两者都在合一中有分别。

13. 受洗成了一个身体，正是象征这一项真理（其它观点有受洗“归入基督”，加三 27，或受洗“归入祂的死”，罗六 3）。本书前面保罗已提及受洗归入基督，要叫哥林多人脱离结党纷争，保持基本的合一（一 13 以下）。这里用不同的形式，说明同一的意思。犹太人、希利尼人、为奴的、自主的，都受洗归入一个身体，因此就超越任何人间的差异，合而为一了。保罗在此强调圣灵的工作，从一位圣灵其实等于“在一位圣灵里”（结构与太三 11，“用水”“用圣灵”一样）。这话指出他们受洗是以圣灵为要素的，惟有圣灵在其中作工，受洗才真正有意义；“使徒在此指出受洗属灵的含义，水就只是表记”（Wilson）。从另一角度看，每个信徒都饮于一位圣灵，圣灵进入人心灵的最深处，每一个人都受了圣灵同一的工作。这动词有时用作灌溉，引伸作丰足的供应的意思（参顾思壁，“我们都被圣灵渗透了”）。

14. 身体上各部分不同，并不是偶然出现的特质，身体根本就是这样的。任何一部分也不能说自己等于身体，必须各部分配合，才成一个身体。

15～16. 因此，各部分不能就此引退。哥林多教会的纷争，似乎令一些没有显著恩赐的人懊恼了；他们怀疑在这硕大的身体里，有

这许多满有恩赐的人，自己到底有没有位分。保罗对卑微的人鼓励劝慰，脚也许会因为不能像手，做繁复的操作，自惭形秽，觉得自己的功能低微（整天踏着尘土，负荷全身的重量）。可是，这也不能使它不属于身体。手和脚是这样，眼和耳也是这样。身体需要手，同样需要脚；需要眼，也需要耳。屈梭多模一针见血地指出，脚不是与眼对比，乃是与手对比，我们很容易妒忌比自己高一点的人，不会妒忌完全不同阶层的人。

17. “若全身是眼……”，英文的应删去 *an*（if all the body were eye……），因为强调的是功能。身体上没有一部分可以代替别的部分，耳不能看，眼也不能听。正常的身体里，两者都是必须的。耳和闻味的也是同一道理。

18. 整个论题的层次是最高的，因为肢体并不是偶然地有分在身体里；是神安排这样的，或说“安放”更贴切（JB）。这不只是整理排列的问题；乃是神特意创造这些肢体，为要造成这样的身体。俱各（每一个），表示神并不只关心重要的显眼的部分，祂的关注与创意临及身上每一个肢体。祂乃随自己的意思创造他们。

19～20. 哥林多人对某些恩赐另眼相看，这种不合宜的夸大偏差，保罗用一夸张的问句刻画出来。一个肢体不论多重要，也无法单靠它造成一个身体，那只会变成个怪物，不是身体。事实上，肢体是多的，却合起来成为一个身体。合一中有分别，这主旨一再重申，结束了这一段讨论。

21. 接着，保罗从另一角度看这问题。上面从卑微的肢体着眼，他们觉得自己缺乏显眼的恩赐，以致可能攀不上成为教会的一分子；现在转移到那些大有恩赐的人，理所当然地瞧不起恩赐低微的。他们自视甚高，以为不用其他低微者的贡献，也可以成事有余了。可是，眼没有手不能成事，头没有脚也行不通。身体一部分尽管表现超卓，却不表示它不需要其它不同功能的肢体，因为他没有那些功能。巴克莱说：“什么时候我们对自己在教会中的地位沾沾自喜，那末，真正的基督徒事工就完蛋了。”

22. 保罗从消极的一面转到积极的一面。肢体不但不能缺少别的肢体，而且人以为软弱的，更是不可少的。软弱是 *asthenēs*，“病”的比较式。强调这些肢体看来真是无关重要的。即或如此，保罗并没有视他们为“附加”的，甚或“受欢迎的附加品”，他说他们是不可少的。身体不能没有了他们（正如 Menenius Agrippa 寓言中的胃）。Robertson 和 Plummer 说，社会中低微工人比上层才学的人，更加不可少。“一个诗人也许胜于一个技工；但诗人可以全部舍弃，却不可能舍弃全部技工。”

23. 保罗在此似乎在说穿衣服，身体有些部分被视作不体面的，就会给它穿上体面的衣饰，给它特别的尊荣（译作 *treat* 的动词，一般用在穿衣上，见太二十七 28）。同样，身上不俊美的部分，也是如此（就如身上的生殖器官和排泄器官），会给它加上特别的待遇（BAGD，“合宜，礼节”）。

24. 我们俊美的肢体（自以为好看的），不需要人再加修饰。“不必像其它部分那样加以装饰；不用特别待遇。这里正如 18 节一样意思，身体的构成不是偶然配合的，是神命定的。神对身体上天然不够体面的，就特别给与尊荣。配搭表示一种和谐的配合；这字通常用在调色上。神安排身体上的各部，不会互相冲撞，而是调合成为和谐的个体。

25. 神这样做，是要防止分门别类（这字在一 10 指哥林多教会分党的纠纷）。神使身体各部分配合得和谐，就防止了纷争。反之（alla 是强烈的反义字），神的计划是叫肢体平等地彼此相顾。平等（*to auto*，“相同”的意思），就避免了偏袒，身体每一部分都是为整体而努力，不分彼此。不会某部分特别受优厚的照顾。以致别的部分吃亏了。相顾（*merimnaō*）带有焦虑的味儿，是个强烈的字眼，不是等闲的情绪。

26. 身体的合一，可以在受苦或尊荣之下看出来。任何肢体受苦，等于整个身体受苦；身体一部分受苦，而其它部分平安无事，这是绝不可能的。一个部位有问题，就等于全身有事（我们说“我有病

痛”，不是说“我的脚趾痛”）。同样，一个肢体得荣耀，整个身体就同享快乐。“头戴冠冕，整个人就得光彩”（屈梭多模）。保罗在此不是说同享光荣，而是同享快乐。他选用的字眼。强调身体里互相争竞是绝不可能的。

27. 你们是强调的代名词，放在前面表示再度加强。身体没有冠词；这是哥林多人特有的信念，他们属于基督的身体（有了冠词，就分别了这个身体与其它身体了）。这里强调的，是哥林多正属于基督的身体，别无可疑之处。保罗一直说的话，都是指着他们说的。这节下半句应作“you are members in part”（*ek merous*，“个别”，腓立斯；十三 9 同一个字眼译作 in part“有限”）。保罗说每个人都属于身体，没有人可以自称是整个身体，但也没有人被排斥于外。

28. 新约中，教会往往是指地方上一班信徒。这也许是把教会用作普世性最早的一节经文。保罗接着开列基督身体里的各部分。他前面已说明，神在人的身体上，怎样安排各部分合适妥当（18、24 节），基督的身体也是这样。不是人选择作使徒，先知等等，乃是神把他们安置在教会中。第一……第二……第三，列出三样特别重要的恩赐（参弗四 11）。我们不能把全部清单来排列次序，但显然头三样超出其它的几项。方言（有翻译）是哥林多人十分重视的，却排在末后，这用意就很明显了（正如 8-10 节）。使徒是起初基督挑选来跟从祂，差他们出去做教导、赶鬼的工作（可三 14 以下）。后来又有其它在十二使徒之外的人，如巴拿巴、雅各、保罗自己等。这些人似乎常占崇高的地位，持守正统的福音，见证神的工作（见九 1 以下）。先知见 10 节。屈梭多模说每个教会都“有不少作先知的人”，这样，先知成了本地的职事，而不像使徒属于普世性的教会。至于教师，我们大概没想到会排得这么高，不过这叫我们体会教导工作在使徒时代多么重要。要记得当日手抄书本极之昂贵 52，没有多少信徒会奢望拥有一本圣经的。这样，教会中教师的职责就异常重要了，虽然我们并不肯定他们的工作，也不知道他们何以需要恩赐才成。

从这里起，保罗不说有恩赐的人，而单论恩赐本身：“行异能的、得恩赐医病的”（见 9～10 节）。帮助人的（*antilēmpseis*）治理事的

（*kybernēseis*）两字的意思不大明白。注释者和翻译者推测前者是“行善事的”（Hēring），和“扶助人的”（巴勒特）作“治理事的”（NIV、RSV）或“善领导”（JB）。*Antilēmpseis* 不错是指某种帮助的工作，但哪些工作需要特别的恩赐，我们就无从可知了。Kybernēseis 是驶舵者领航的工作（“领航者”或“船长”两字从此而出，徒二十七 11；启十八 17）。这字表示某种方向指引，但我们无法知道指什么。这两字眼叫我们体会，对于早期使徒教会生活，我们仍大部分一无所知。至于方言，见 10 节。

29～30. 这一串问句都用 *mē* 这分词开始，表示预期“否定”的答案。这串修辞性的问号，正合保罗辩驳的作风，加强了人人有分别的意味。信徒从神领受的恩赐各有不同，不能因人人都有，就轻看歧视，因为人人不同。保罗在此删掉了“帮助人”及“治理”，却加上岂都是翻方言的吗？

31. 保罗把某些恩赐的先后排了次序，他也强调了最低微的部分在身体上也是不可少的，都是神安放在身体上的。不过，这里说*要切切的求那更大的恩赐*，也没有矛盾之处。虽然，必须神定意赐给，他们才会得着，但他们也必须有个渴求的心，并且好好准备自己，这是承受恩赐的先决条件，至少在某些情况下是这样。可是，这一切恩赐以外，还有更崇高更伟大的恩赐，是最低微最普通的信徒也可以承受的。保罗在此展示*最妙的道*。有人认为“爱”就是这最妙之道，可以藉此获得恩赐。这说法依文法看来是可以的，但保罗阐释爱的道理，却不只当作达到某项目的的途径，爱本身就是所要追求之道。

3 爱之颂（十三 1～13）

保罗说“最妙的道”，就是爱之道，展开了一篇超卓独特的经文，又优美又有力。Adolf Harnack 说这一章是保罗笔下“最伟大，最强有力，最深入的一章”（Robertson 和 Plummer 引用）。这话大概没有什么人敢置评的了。有人以为这一章是离题的话，其实不然，乃是“保罗论证中必须的一段”（布鲁斯，p.117）。他还未说完“恩赐”这题目，下面一章还有话继续说，不过论述的焦点是爱，不是“恩

赐”该怎样使用。

有的译本将 *agapē* 译作“charity”（AV，诺克斯），这乃是从威克里夫（Wycliffe）得来的，取自《武加大》（Vulgate）的 *caritas*。我们相信“爱”是更佳译法，这是不容置疑的。不过，值得注意的，是耶柔米（Jerome）用 *caritas*，因为拉丁文中的 *amor* 这种爱，并不是新约中 agapē 的意思。agapē 这希腊字在新约之前，并不常用（在七十士译本有二十次，另外在别的著作如 *The Epistles to Aristeas* 也有几次出现）。但是后来基督徒用了这个字，成为爱的特用字眼（在新约中出现一百一十六次，其中七十五次是保罗用的）。新约之前，爱最崇高的解说，就是完美的，至善的；但信徒却从十字架，看见这完美至善的爱，爱所有完全不配受的人。这爱是从神而来，祂就是爱，倾倒在人身上，不管他配不配受。这爱发源自施者的本性，而不是由于被爱的有可爱之处。基督徒仍作罪人的时候，经历了神对他的爱（罗五 8），就被这经历改变了。如今他们看人，是基督为他们死的人，是神爱的对象，因此也成为属神的人爱的对象。这样，他实行这份爱，不求自己的益处，只求对方的益处。使徒在此正是揭露这种爱[53]。

1. 保罗一开始用些假设的例子（他用第一人称，可能表示他也对自己说）。万人的方言，并天使的话语，自然是指“方言”的恩赐了，不过，语句是一般性的，可以包括任何语言（参 JB“人与天使的伶俐口舌”）。天地任何语言，也无法与爱的行动比较。人很容易着迷于流利的应对，被花言巧语吸引，而忽略了最重要的。人若只会说不会做，就等于声音的虚无。鸣的锣其实是“鸣的铜”（哥林多以铜见著 54）。“铜”可指铜这金属，或铜制的物品。这里显然指响声大的东西，锣大概是贴切的（有人却认为是喇叭）。锣固然响声够大，但别无他用。响的钹也是一样；声音响，却相当尖硬。两者都只有“声音，没有音调”（Thrall）。“方言”的恩赐也有声音，但若没有翻译，就没有意义。在哥林多这地方，那些随从丢尼修（Dionysius，原为古希腊 Syracuse 之暴君——编注）或西培利教（Cybele 古时小亚细亚人民所崇奉之大神母——编注）的人，常用锣钹，对它们的响声必然十分熟悉。腓立斯的译法，似乎正是这意念：“我若有人和天使的口

才，能用口舌挑动人，正如喇叭的号召力，钹的刺耳，但若没有爱，就一事无成”。天地最佳言词，没有了爱，只是声音而已。

2. 保罗从“方言”，转移到知识上去，这也是哥林多人十分重视的观念。刚才他把先知讲道之能（见十二 10）列在使徒之后，为第二位（十二 28）；因此没有人能指责他轻视这项恩赐了。不过，先知讲道而没有爱，等于无有。各样的奥秘（见二七 7）和各样的知识，指从人从神来的智慧总和，包括了人自己积存的知识（gnōsis，知识，意思有时接近我们说的“科学”），也包括只从启示才可知的知识。奥秘则指人凭自己根本无法测透的事，惟有神主动揭露出来，人才可以晓得。信心当然是基督徒基本的品质，但这字眼也可以指圣灵特赐的恩赐（十二 9），这里显然是指后者。这信心能行神迹（参可十一 22 以下）。保罗把“全备”（all）放在信心前面（参 RSV）；表示包括信心最广最深的程度。哥林多人显然以为具备某些恩赐的人，是极有身分的重要人物。但保罗直截地指出，即或有最大的恩赐，而且全备无缺，若没有爱，不但微不足道；而且简直等于无有。他用的字眼非常有力。

3. 保罗从知识及有能力的工作，转移到恩慈奉献的工作。周济译自 *psōmizō*，与 *psōmion* 相关的动词，就是耶稣把“一点饼”蘸了给犹大的动词（约十三 26 以下）。保罗描述人把自己的财物一点一滴地分给人（JB，“piece by piece”），分给许多许多人。爱德华滋认为这动词表示“每一份施赠，都是那人自己亲手舍出的”（屈梭多模，认为这样做的人是“极之谨慎用心而做的”），不过这也许解释得太过分一点。这动词是简单过去，指一次过完成的事，那人大刀阔斧地一下子变卖一切，施舍出去。试想，一个人能慷慨到自己不名一文的地步，而竟然完全没有爱，实在值得深思。希腊文中没有穷人这含义在其中；这里的重点在施者，不在受惠者。下一句经文注释上大有困难，有的抄本作“舍己身叫人焚烧（如 NIV），有的却作舍身以致可以自夸”55。整面看来，似乎“自夸”更说得通，但舍身叫人焚烧，也是舍身的方法之一。这句叫我们想起焚身的三个青年人（但三 28，七十士译本），当然，并不表示他们没有爱。保罗可能心目中有

真实的例子，就如 Indian Calanus 在亚力山大面前活活自焚（Strabo 15. 1.68）。若作“自夸”解的话，可联想起有些人出卖自己做奴隶，把钱换食物供给穷人《革利免一书》五十五 2。保罗的意思是说，一个人可以献身自焚，或卖身为奴，这样壮烈的牺牲也可以不出自爱心的。这人可能被某种崇高的理想所推动，或出于自傲等心态。若是这样，他就一无所获。第一世纪的人一般认为慈惠苦行是伟大的功德，保罗却完全排斥这种思想。惟有爱是不可少的，没有了爱，任何东西也不能填补。

4. 保罗已经说过，最高超的恩赐若没有爱，等于无有。如今他从正面看有爱的情况。他说，爱是忍耐（*makrothymeō*），这动词是“急躁”的相反。是指对人的忍耐，不是对环境（巴克莱）。这观念一般用在神身上（路十八 7；彼后三 9；名词，罗二 4，九 22 等）。因此，这字属于神性的品质，描尽爱的自约。另一方面爱是恩慈（*chresteuomai*），这动词在新约唯一出现这一次，在这之前未出现过。有人认为保罗造这个字出来。这动词相连的形容词可译作“good”（十五 33），或“仁慈”（kind）（弗四 32）。也许可以说保罗把两方面的意思包含在内了。爱能善待那恶待自己的人；把自己献上服事他人。爱是不嫉妒；这动词偶而用在好的方面（例如十二 31 切慕），不过多半指强烈的嫉妒，或类似的情绪，这里就是指后者。爱不会因人家成功而不悦。爱是不自夸，保罗用一个形象化的字眼，字根按 BAGD 解说，是个“气袋”。不张狂见四 6“自高自大”。末后这两动词叫我们体会，自傲有多种表现的形式，但与爱完全不相称。爱所关注的，是献出自己，不是表现自己。

5. 爱是不作害羞的事（英文作 Love is not rude，爱不会无礼），动词 aschēmoneō 意思是“不合体统（schēme）”，包括一切羞耻、卑贱、不合宜的事。这字眼很笼统，意思很广，爱不会做所有不合宜的事。爱是不求自己的益处（“不追求自己的东西”），也可以说“不坚持己见”（RSV），或说“不自私”（GNB）。两者都指自我中心，正是爱的反面。爱不轻易发怒，“不易被触怒”（腓立斯）。当然怒气也有它存在的地位（参弗四 26），但那是对恶事的激烈反击，不是

为自我权益的自私发泄。巴特（Karl Barth）提醒我们，“别人自以为使用他特有的恩赐时，的确会挑动我们极度不悦……爱并不能改变我们不悦的事实……可是爱可以防止我们‘被触怒’” 参《教会教义学》(Church Dogmatics, iv, 2 (T & T. Clark, 1958)，p.834)。爱是不计算人的恶。保罗用 *logizomai* 这动词，意思是计算自己的公义。这字与会计记录有关，把事记下来，算在某人账上。爱不会着意人家的恶行，记下来计算，用来对付他。爱不计算恶事，也不存加害的意念。

6. 人的本性会见人家不幸就感到快意，这是典型的人性（参 Smedes，“我们很享受眼见恶事时的鄙嫌感受，一旦没有了，反而不高兴”p.78)。报纸上大部分都是报导灾祸和恶行。报纸就畅销；显然人心中隐然喜欢看恶事的记载。但爱不是这样的，爱不喜欢任何恶事；反之，爱喜欢真理，爱在真理中欢愉；真理受压制时，爱就不快乐了。新约中贯串着极强的道德背景，丝毫没有遮掩隐闭的地方。绝不能以为爱不管道德，它必须在真理抬头的情况下，才可以欢欣。真理往往与基督教信仰的核心相提并论（参耶稣说“我就是真理”，约十四 6；保罗说“学了耶稣的真理”，弗四 21)。真理多次用来比对不义（如贴后二 10、12)。这里说的真理，该从多方面的用法去了解。爱喜悦神的真理，福音的真理（参约八 56)。

7. 这里开始用积极而来比对消极的话。爱凡事包容，动词（stegō）本意是“掩盖”；引申为“遮闭”，或“掩闭不再理”，因而变成“宽容”的意思。这里可能用的是最初的解法（参彼前四 8，虽然动词不同)。爱把人家不顺眼的地方收藏起来，不会公开揭露，让人无情地检视。不过，这里多半指后面的意思（如九 12，“忍受”)。爱不容易放弃；它恒常容忍。凡事相信，这品质时常接纳各样不同的遭遇，信任别人好的一面（参莫法特，“常乐于相信积极的一面”)。这不是说爱愚昧无知，而是不会想到最坏的方向去（世人一般是这样的)。爱时常保持不变的信心。爱不会被胡闹哄骗，不过它总留余地给人。凡事盼望是向前展望，不是不合理的乐天派，不看现实情况，而是不会视失败为绝路。它有信心相信在神的恩典中，至

终必胜利。凡事忍耐有种坚持的意味，动词（*hypomenō*）不是默然无奈的忍耐，而是主动的积极的刚毅。就如兵士在战火弥漫之中，不灰心，不屈不挠，仍刚勇地从事。爱不会沉溺昏矇，在任何困境中，仍作大丈夫，持守不移。

8. 爱是恒久的；它永不止息，这动词一般解作“跌倒”。有“崩溃”，“毁灭”的含义。爱绝不会沦落至这地步，“爱情众水不能息灭”（歌八 7)。接着保罗用哥林多人推崇备至却终会消失的恩赐，与永恒的爱作对比。先知讲道会停止（*katargeō*；见一 2)。这是指神透过先知向人传讲的信息，当我们面对神的时候，就不再需要先知，也不用预言了。方言也必停止，也是同样的道理。人面对神，就再不需要也没場合用方言来传启示了。知识，苦苦赚取的世间知识，在直接面对神的亮光中，都要过去归于无有。这动词 *katargeō* 与用在先知讲道的相同，惟 NIV 的译法不同而已。

9～10. 我们现在所知的有限（英文作只知一部分)，这话显而易见（世上任何实验室都可以证实这话)。我们愈知得多，就愈知道所知有限。先知所讲的也有限（*We prophesy in part*）这话不易明白。也许是说神并没有启示一切，所以先知神人只能瞥见部分真理。完全的（*to teleion*）指终极的目标，就是神的计划。到了最后一切实现，一切有限的就不再有了（*katargeō*；见 8 节)。

11. 这里用人的一生来比喻有限与完全的对照。孩子行事像孩子，那是自然的事，保罗用他自己的经验来作例。心思（*phroneō*）指一般智力活动，不是“感觉”（如 RV 及其它版本)。是智力，不是感情。意念（*logizomai*）则更进一步，“有计算”（见 5 节）的意思，有筹算推理的概念。孩子不论在说话思想推理，都在孩子的程度。保罗再用成人来作比较，他不是彼得潘（Peter Pan)，不肯长大。他行使成年人的决断力；把孩子的事丢弃了（*put……behind* 也是 *katargeō* 这动词；在四节经文中，这个难解的动词已出现了四个不同的含义了！)。保罗并不是说时间过去了，孩子的事就自然会过去；他选用的动词表示，他用决断力把孩子幼稚的态度排除丢弃。动词的时态是完成式，表示他拿定主意结束孩子的事。

12. *Reflection* 原是“镜子”，这引起不少讨论，有人认为指启示，有人说是魔术师用镜子做把戏，也有人只当作现实的反映。无论如何，这一节的双重对照，的确把有限的与完全的比对得很鲜明。我们现今对神的认识是不完全的，对比将来我们对神的认识会大为不同。第一世纪的镜子是擦亮的金属，哥林多以镜子著称，但很少基督徒花得起一面上等镜子的价钱。这样，他们所照出来的形象就更加不清楚了。不过，无论如何，镜子或多或少总有歪曲的，左右倒转了，所见的只在镜框之内，而且总隔了一层，不直接。所以保罗说模糊不清 *en ainigmati*（RSV, “dimly”）。这字的名词正式的解释是“谜语”（英文“enigma”从此而出）。因此整句话是“在谜语中”，如“不清楚”（参 NEB“我们如今只看见镜子里隐现不明的反照”）。我们今生在世活着，对永恒的事无论怎样透彻，也是不清楚的。接着保罗说，到那时就要面对面。他没有说明那时是什么时候，也没有说明与谁面对面。不过两句都很清楚指什么，不必多说。

看见的事物如此，知道的事也一样。地上一切知识都是局部的，这事实保罗已经确定了（9 节）。与这事实对比之下，将来那完全的知识来临，我们所知的就如主知道我们的一样了。第一个知道是 *ginōskō*，第二个知道他用复合的 *epiginōskō*（“主知道我一样”也用这字）。用复合的动词通常是表示，人的知识单指向（epi）某一个指定的对象；不过，也可以解作十足完全的知识[56]，这里的语气似乎是用后面的意思（NIV 加上 fully 就更表达这含义了）。主知道我（*I am known*），用的是简单过去时态，也指同样的情况。神认识保罗，并不用日渐增加，渐趋完备；神透彻认识保罗，是完全的知识。

13. 如今若是指暂时的意思，“说到现今的日子”，那么保罗就是比较现在与未来的情况。可是，这似不大可能。他不是说信望爱在今生一直存在，因为他用来对比的先知讲道及方言等，也是今生存在的。这句话该用逻辑性来看，“如今事态既是这样”，或“如今结论是这样”。保罗用这些永恒的基本准则，来对比今生暂时的东西。常存这动词，在希腊文中是单数的。这也许是由于后面跟着的主词是单数，而动词与最接近的主词呼应。但也可能把这三样当作合一来

看，这意义就更大了。三者合而为一，这三样很明显地与其它事物分别出来，是超乎一切的。别无可比拟。我们从其它新约经文，及早期基督教文献中，也可看见这三样相提并论（罗五 2～5；加五 5 以下；弗一 15～18，四 2～5；西一 4 以下；帖前一 3，五 8；来六 10～12，十 22～24；彼前一 3～8、21 以下；参《巴拿巴书信》（Barnabas）一 4，十一 8；坡旅甲（Polycarp）三 2 以下）。可见早期教会把这三样连起来，已是公认的惯例。

信，是保罗极侧重的主题。他写过，“并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活”（加二 20）。他生活上以信心为主，也成了他教训中的主题，只要稍略看看他的书信便可以晓得。有人以为信心主要是今生的事，在来生就不必要了。可是信心是对神的信靠委身，必当延展至来生。

盼望在这短短的清单上，竟然占一席位，似乎有点出奇。可是，我们不能没有盼望而生存。一项运动的推行，要抓住人群的心，就不能不把盼望给予投身的人。第一世纪的基督教，总是从受压制的阶层着手得人，就如奴隶、妇女、不容于社会的人，给与他们活生生的盼望。今日的基督徒所存的盼望，往往与世间的乐观主义不相上下，实在是一大损失，并无受益。我们必须体会，新约的盼望是极大的永存的事实。盼望与神相连，因祂是“盼望的神”（罗十五 13）。因此，除非我们以为来生是呆滞单调的天堂，否则必须对盼望的神常存殷切的盼望。

这章最后的字是爱，当然是最贴切的。爱占最崇高的地位。神不须行使信心和盼望，但神必定爱人，而且祂就是爱（约壹四 8、16）。对保罗的比较，我们大可不必过分斟酌，也不必花时间思量爱到底怎样超越信与望（不过 7 节提到信与望都是爱的两种表现，值得留意）。保罗在此并无意把三者排列先后，他乃是针对哥林多人一向崇尚威名，对他们说，“真正要紧的不是‘方言’等等，而是信和望和爱，其中最大的是爱。”

解经者写到这一章，免不了有种笨手笨脚的感觉，在这美妙神圣

的经典之作上，涂上了人生的拙劣玷污。其实对所有经文都是这样，不过这一章更甚而已。这样伟大的主题，怎样的注释也不足够。可是，解经者也不能因此推卸责任，必须尽力把这无比的信息对他的感召阐明出来。同时，基督徒也不能推卸责任，必须在生命中活出这信息的能力来。

4 先知讲道胜于“方言”（十四 1～25）

保罗已论过属灵恩赐的种类，和有恩赐的人在基督身体里的合一。他又论过爱是至高无上的；这里他继续集中讨论两种恩赐，“方言”和先知讲道。他论述十分详尽，表示这题目对他的读者极为重要。从他的语气中，可推测哥林多有人认为“方言”是较有地位的，甚至视说“方言”的人是超级的信徒。保罗极力表示使用这恩赐是合宜的，是属灵热心的标志；其实，任何恩赐都是好的，要好好使用。但他不容许哥林多人把这恩赐夸大推崇。他一口气强调先知讲道的恩赐更该善用。前面说过爱的重要性，在此更强调造就人是大前提。恩赐是否造就人呢？这是最要紧的。

1. 一开头的话概括了保罗的立场。他在第十三章一直强调，追求爱是最重要的（希腊文中没 NIV 的 the way of 相等的字眼）。*Follow*（*diōkete*）有竭力追求的含义；表示“一种永无止境的行动”（Grosheide）。巴勒特译作，“以追求爱为你的目标”。保罗接上去说，要切慕（同十二 31 的字）属灵的恩赐；在爱中行使各样恩赐，就会建立其它信徒。其中保罗最推崇的，是作先知讲道（见十二 10）。这就如今日的讲道，但也并非完全一样，不是宣讲一篇预先准备的讲章，而是传递直接从神来的启示。

2. “方言”所以较次，是因为人家听不明白。使用这恩赐的人，是私下与神交通。没有人听出来，显然这不是使徒行传第二章的方言，那时人们听得明白的。有人以为灵是指圣灵（参 RSV, “In the Spirit”），但似乎是指那人自己的心灵（参 14 节）；他的心灵与他的悟性是两回事。奥秘（见二 7）是人自己无法察明的事，但也是指神如今向他解明的意念。隐秘是这里最大的因素，除非有特别的恩赐翻

译出来，否则“方言”是无法明白的。

3. 相比之下，先知讲道可以教导、劝勉、安慰。造就（“教导”或“建立”）见八 1 有关的动词注释。安慰一字（*paramythia*） 在新约只在这里出现，但同语根动词却用在安慰居丧者（约十一 9、31）。因此，先知讲道是为建立信徒的品格、鼓励、坚固、安慰困苦者。

4. 保罗并不否认“方言”也有教导的价值。但若不翻出来，就只造就说方言的人本身，先知讲道却建立整个教会。这样，不难分辨两者之中，哪一个是爱的行动了。

5. 保罗再度强调造就的重要，他愿意哥林多人都说“方言”。他一直没有贬低这恩赐。但他更愿意他们作先知讲道。先知讲道的强于说“方言”的（哥林多人是否倒置了？）。说“方言”的更令人注目，哥林多人很觉受用；但保罗断言除非“方言”有人翻出来，否则先知讲道就比他强了；若翻出来的话，人就得造就，也就与先知讲道一样了。两者都是启示的话语，两者都对人传递信息。

6. 保罗常用亲切的称呼，把责备软化下来；他说：弟兄们。这句的结构十分浓缩，包含两个含义：“我若来……对你们有什么益处？”及“我若不说……对你们有什么益处？”。保罗假设下次到哥林多去，什么也不做，只说方言，对人有什么益处呢？最重要的条件是造就人。那么，说“方言”较居次要，就再明显不过了；方言这恩赐不是为听者而设的。对人有益处的就如启示。这字通常用在广义上，如神启示自己，但也用在较狭义上，神特别对一个信徒启示某一件事（参加二 2），然后由他传给其他人（参 25 节）。启示这一解说与先知讲道（29～31 节）十分接近。知识（*gnōsis*）见十二 8；教训（*didachē*）是“教导”的意思，教导信徒认识真道。

7. 接着保罗用生活其它例子来说明，先用音乐，箫代表一切管乐器，琴（*kithara*，“吉他”一字的出处）代表一切弦乐器。这些乐器发出的声音，若没有变化组成有意义的音调，就不知吹奏的是什么，不过是杂音一片。

8. 再用军事的例子。号声是军长对远处士兵的号令，因为必须吹士兵所明白的号声。若吹无定的号声（听者不知“进”或“退”），就全无作用了。

9. 你们是强调式，特别对哥林多人讲的。舌头（*With your tongue*）也是强调的位置，强调舌头与明白的关系。哥林多人喜欢听不明白的方言，但是说话必须叫人明白，否则便是向空说话了。

10. 这句在希腊文有点含糊。或者译自 ei tychoi，意思是“若真是这样，或许”（BAGD）。它与数目字一起用，是使它语气不肯定。这里也许是用来形容“甚多”（在希腊文这字跟在“甚多”后面）。巴勒特认为解作“我不知有多少”，而顾思壁则译为“世界上语言不知有许许多多”。语言译自 *phōnōn*（中文作“声音”），无意思是 *aphonon*；保罗在玩弄字眼，用意是说讲话而不明白的，与哑巴无异，语言的基本目的就是传递意思。

11. 意思译自 *dynamis*，是“力量”，“能力”之意。话语令人明白了，就是有效的沟通；话语令人不明白的，就无“能力”可言。化外人（*Foreigner*）似乎不是 barbaros 最好的翻译。这字是拟声造字；指那些人的语言听来像“bar bar”，毫无意义的声音。用这字的时候，往往有贬低的成分，指未开化的落后文化（正如英文“barbarian”一样）。这一层意思在外国人（*foreigner*）的译法中就失去了。保罗最主要的意思是那人说话人家不明白，但也含落后化外人的意思在内。哥林多人高举的“方言”，到头来反使他们成为蛮荒者。这话对希腊人来说，比我们更吃不消。

12. 接着又是一个强调式的你们，着重地说明保罗对收信者的话何等迫切。切慕原是个名词，“狂热者”（zealots）（与 1 节及十二 31“切慕”；“切切”同一字源）。其中的分别是这样：动词通常用在坏的方面，而名词则多用在好的方面，正如这里的例子。属灵的恩赐本来只作“灵”（复数），但也许没有多大分别（虽然有人只求超然的恩赐，而不理会性质如何）。“灵”（复数）也许加强了哥林多人“狂热”追求恩赐的“灵”的品质，因为都是源出于圣灵的。保

罗并没有责备他们有这渴欲，不过劝他们要多求造就教会的恩赐。他不住重复这一点，造就人，建立信徒，是最最重要的。“属灵恩赐与属灵自私是拉不上关系的”（Orr 和 Walther）。在使用属灵恩赐上表现得超卓固然好，但惟有能造就人，才真有价值，若不造就人，就无足轻重。

13. 那说方言的不该以这恩赐而满足，它的价值有限，要求翻方言的恩赐，这样他所说的才能有助于人。恩赐显然不是一次拥有永远拥有的，有“方言”恩赐的人不该视为定局，他日后仍可获得其它恩赐，尤其是翻方言的恩赐，该为这事祷告。

14～15. 保罗一直侧重在恩赐对别人的益处，不在持有恩赐的人。这时他转移看那人里面。用方言祷告的人，不是用悟性（*mind; nous*）祷告。基督徒的生活固然不单是思想的运作，但基督徒的脑筋若没有果效（没有果子），他在信徒的恩召上实未齐备。这经文十分重要，因为其中强调智力的地位。要留意，重视智力，并不减轻任何属灵的热度。保罗在此并非主张无情的理性主义，说“方言”所表现的热切奋兴，也有它的地位。不过，它必须与悟性同时应用，这是“方言”本身所没有的。保罗特别提出两种集体崇拜中宜用的活动：祷告和唱诗。两者都必须透过思想进行，即要用悟性。歌唱（*psallō*）正式的解释是“有乐器伴奏下唱诗”，但这里作一般的用法（参 26 节，又见徒十六 25，保罗唱诗）。保罗在此显然不主张令人听不明白的祷告（仪式化或情感用事的祷告？），或音调悦耳而不管神学内容的诗歌。祷告和歌唱都必须活用悟性。

16～17. 保罗转移注意力到另一个人身上，称为 *idiōtēs*（从 *idios* 而来，“自己的人”），指不与人来往的人。这字可解作“没有学识的人”（见徒四 13；参林后十一 6），也可以用来比对平信徒与祭司，平民与有官职者如法官，没有军阶（“privates”或“Gls”）的人与军官（见 MM）。这里“不通方言的人”倒不难明白，就是指非信徒；可是 23 节 idiōtēs 一字又例外，一方面用来分别他不是信徒，另一方面又有别于非信徒（全教会聚在一处的时候，有 *idiōtai* 进来，或不信的人进来）。当然，保罗可以在两处取不同的字义，但两

者十分接近，我们大可用同一解释。某些宗教性的组织里，这字用作“可参加祭祀的非会员”（BAGD），这也是线索之一。这些是“慕道者”，尚未归信基督，但有追寻的心，也就不再是“不信者”了。这样的人对“方言”的感恩祷告，未能领会，也就无法接纳。阿们是希腊文的音译，也是希腊文从希伯来文的音译。“阿们”是动词“证实”的分词，用作副词，表示“真实”的意思。“阿们”是会众对祷告的回应（如尼八 6），这里正是这意思。祷告结束时说阿们，表示对别人的祷告认同，当作自己的祷告一样。但那 *idiōtēs* 对方言的祷告不能响应，因为他不知祷告的内容。其实，其他人也会有同样情形，不过人人都关注这 *idiōtēs*，希望早日领他归主。这祷告也许十分好（你感谢的固然是好），只是人家听不明白，也就不造就人；这就是“方言”的缺憾，整段经文里，保罗就是针对这一点。

18～19. 保罗贬低“方言”，并非“酸葡萄”。他比哥林多人说方言更多，他也为此感谢神。方言是好恩赐，但在教会中（＝“在会众中”；希腊文没 *the*），他宁可说五句教导人的话，过于滔滔不绝的方言（参 Robertson，“合用胜于出众”）。在教会中，当然是指“在基督徒聚集中”，不是指建筑物，今日的字眼会有这用法，那时并未有基督教教堂。

20. 弟兄们的称呼，再表示保罗对他们的亲情，把责备缓和了，也把辩论的话题拖慢，集中在下面要说的话上。在心志上（现在命令式）不要作小孩子（不要像小孩子那样思想），表示收信人如今正是这样，保罗吩咐他们不要再继续了。直译的意思是“在脑筋上不要像小孩子”（mind）这个 mind 又与 14 节的不同。这里用复数的 *phrēn*，即“腰部”、“横隔膜”。古代人把思想的功能归这部位，因此这字就与我们的“心思”（mind）同义了。这字与 *nous* 也没多大分别，保罗的用意是叫他们不要思想幼稚。哥得解释：“孩子的确有些特性，喜欢有趣的多于有用的，喜欢夺目的多于坚实的。哥林多人爱好方言，正是孩子的表现”。但在恶事上作婴孩，却是好的。在恶事上该存孩子的态度，思想上，就该作大人（*teleioi*，“成熟”）。

21. 律法在此是统称旧约，不限指摩西五经。保罗引用以赛亚

书二十八 11 以下，文句与七十士译本及希伯来文（与亚桂拉（Aquila）译本相近），都不相同。这经文是说以色列人不听先知的话，就受审判，被交给说不同语言的人，就是亚述的侵略者。这事与当前的论题有什么关系，不大明显，也许保罗的意思是，那些人不听先知的话，就被刑罚要听不懂的语言，今日也是一样。那不信的人，要听那不明不白的“方言”，对其中美妙的信息完全不懂。

22. 骤眼看来，这一节与下面的内容似有矛盾。这里的“方言”是为不信的人，但在 23 节，不信的人听见“方言”，就以为说方言的人是癫狂的。再者，先知讲道是为信徒，保罗在此只论到先知讲道对不信者的影响而已（24～25 节）。因此，总意也许是：“方言”是对故意不信者（如 21 节）的审判，而先知讲道是为信徒的，这信徒是也包括“未信者可能变成信徒”（本革尔）。也许 B. C. Johanson（NTS, 25, 1978～79, pp.180～203）的看法最清楚：他认为 22 节该看作修辞上的问题（正如加四 16，结构亦一样）。哥林多人必然会这样分诉说：“方言”向外来的人证实神的确在作工，而先知讲道不过是向信徒传一篇信息而已。保罗反问：“这样，难道方言只为不信者，不为信徒吗？先知讲道只为信徒，不为不信者吗？”接着他用例子来否定这论调。

23. 保罗幻想全教会聚集在一处，人人都说方言（推崇“方言”为最值得渴慕的恩赐的人，这该是美梦的十足实现了）。这时，“不通方言的人”（*idiōtai*，见 16 节），或不信的人进来，后果就不堪设想了。对非基督徒，不论是慕道的，或是不信的，看见大规模的“说方言”场面，必认为基督徒是疯子。

24～25. 先知讲道的果效则不同。这里保罗用单数的不信者和“不通方言的人”（23 节用复数），这改变重要性不大，除非表示人悔改是个别性的。先知讲道对外来人的后果，十分显著。先知讲道有从神来的信息（见十二 10），带出大能的果效。劝醒（elenchetai）意思是“自省自责”；这字用在圣灵叫世人为罪自责（约十六 8）。神的话能叫不信者醒觉自责。审明（anakrinetai）见二 14。先知讲道的果效，是把人的景况揭露出来，他整个内心被照明。他自以为深藏不

露的一切，都受到责备审判，这工作只有神才能作。因此，先知讲道的结果，是那人因此敬拜神，承认神真在教会中。先知讲道把人领向神。

5 应有的后果（十四 26～33）

这短短的一段十分重要，使我们对早期教会的敬拜，有最贴近的一瞥。当然这一瞥并不齐备，例如没有说明有没有读经等。不过这是崇拜最早的记载，让我们稍稍了解初期信徒聚集敬拜神的情况。他们的聚会无疑是更自发性的，不像后期教会较形式化的程序。我们无法知道这记载是否哥林多教会敬拜聚会的典型方式，但也该差不了多少，否则保罗也会提及的。

26. 聚会的时候，指聚集敬拜。各人（或“each”，*hekastos*）不一定指每个人聚会中都有所发表。不过，这也表示每个人都该参与敬拜。奇怪保罗没提“先知讲道”，也许启示意思一样。诗歌或“诗篇”（AV，JB；psalmos） 正式来说是指有乐器伴奏的歌，不过也可指普通的歌。这字特别指旧约的诗篇，有人认为哥林多人用诗篇，加上默想。不过，早期信徒唱诗很多（参 15 节；太二十六 30；弗五 19；西三 16），新约中也有好些信徒诗歌（如路一 46～55，68～79，启示录里的诗歌）。更有可能的解释是，会众中有人拿自己写的诗歌来唱。教训（*didachē*）是一篇基督徒信仰的教导，启示是神向信徒特别的指示，也许是“先知讲道”，或类似的信息。翻出来，指翻方言。如此看来，聚会中有各式各样的内容，但总则是“凡事都当造就人”（NASB），保罗一直强调这一点。

27～28. “方言”既是主要的难题，保罗就先来对付它。他限制说方言的人数，两个人，至多三个人。热中于此的人会轮流不止的，会众承受的耐力有限！所以必须一个一个讲，这似乎表示哥林多人有时会几个人同时使用这恩赐，情况就必然十分混乱了。保罗禁止这样行。他说也要一个人翻出来才可，这是他一贯的主张。造就人是最最重要的，因此若没有人翻出来，就不要说。由此可见方言不是圣灵推使人无可抗拒的冲动，人不由自主地说着奋激的语言。他是可以闭口

的，保罗说若没有人翻出来，他就该闭口。同时，这又表示他预先知道自己会说“方言”的，否则他就不会从在座的人中找人翻方言了。

29～31. 先知讲道也有规限。正如“方言”一样，一次聚会两人或三人作先知讲道便足够。其余的就当慎思明辨一句，其余的不知是指什么人。可能指其他作先知讲道的人，但由于有种恩赐是辨别诸灵（十二 10），很可能是指这些人。也可能指全会众（参约壹四 1），Grudem 持这见解（p.62；巴勒特亦然）。因此，那自称先知的人说的话，也需要合宜的方法分辨，不能囫囵吞枣。一般来说，似乎每次有指定的先知说话，但也可能坐着的得了启示（正在说话的人显然是站着的；参徒十三 16；古时教导者是坐着的，TDNT, iii, p.443，会堂里亦然，参路四 20）。这时指定的讲者就当让位。这段时间里，所有人都可以作先知讲道，也许指所有会众（巴勒特），也许指所有先知，目的为叫人人得教导劝勉。

32～33. 正如说“方言”的人可以控制闭口，先知讲道的人也可以止住，他们并不是从神受了无法控制的冲动而讲话的。早期教会有时相信这是从神来的冲动，例如官员来逮捕坡旅甲时，他祷告了两个钟头，无法停止（*mē dynasthai sigēsai*；最末的字是节用的动词；*Martyrdom of Polycarp*）”。第 32 节中三个名词都没有冠词，听起来就如箴言，“先知的灵是顺服先知的”。先知讲道是神启发亮光的途径，但“先知自己要控制先知的默示”（NEB）。因为，神不是叫人混乱，乃是叫人安静。若先知也无法控制自己的灵，聚会要有规律次序就没有可能了。但保罗认为神的本性保证不致有这混乱的场面。神是安静规律的神，因此必然带来安静，而不是混乱。

安静后该用句号接下去的属下一节（如 NIV）。有人依 AV 的方式，当是接着上面的（Robertson 和 Plummer，巴勒特）。不过，这样广泛的原则只用教会惯例来说明，似难以接受。

6 教会中的妇女（十四 34～36）

保罗关注妇女在教会中的地位，在十一 2 以下已谈过（见注）。这里他再详述所定下的原则。信主的妇女不应争风头求“先进”，不

必无谓地反潮流，轻视传统。巴克莱说："很可能保罗心目中最挂心的，是哥林多教会中道德风气松懈，绝不想任事物使这幼嫩的教会披上放肆的恶誉。保罗这番话是为当时当地写的，若断章取义就大错了。"若用这段话在我们的处境里，要十分小心。例如，近日论及妇女受按立的问题，就往往有人引用这经文。其实，这经文用在这问题上，只能有限度的用。保罗并不是讨论妇女应否事奉，或有没有资格事奉，而是讨论妇女该如何学习（35 节）。

34～35. 像在圣徒的众教会一样（参四 17）这话若与上句相连的话，保罗是叫哥林多人要依从基督徒公认的惯例。妇女若以教师自居，在大多数人眼中，会叫基督教受抨击。事实上，希腊人不赞成妇女在公开場合说话的。Plutarch 说有德行的妇女"应当谨守，有外人在場时，不说话"（*Advice to Bride and Groom*, 31）；又"妇女要说话，就对丈夫说，或透过丈夫荐言"（同上，32）。保罗叫他们要留意习俗; 他再说，律法也吩咐她们要顺服（他没加上"她们的丈夫"；只是概括性的身分，参弗五 21）。多数人认为他引的是创三 16（但有如其它地方引用的一样，他可能指创一 26 以下，二 21 以下）。妇女在会中静默，这是个难题，因为保罗准许她们祷告及讲道（十一 5），因此不准说话就不是绝对的了（参徒二 18 以下，二十一 9）。莫法特主张保罗"从没有反对敬虔的妇女使用她先知讲道的恩赐，甚至在公开聚会中也可以，初期教会中不少妇女享有这恩赐"。他认为这禁例是针对"在聚会中先知或教师已发表的道理，妇女却以长辈身分参与讨论或诠释"（Grudem, pp.249～251，亦同意这看法；Thrall 等亦然）。Héring 说"讲道的妇女与会众中一个普通妇女……有明显的分别"。G. Delling 认为"这是防犯自我发表的言论"（TDNT, viii, p.43）。加尔文认为保罗准许妇女在有需要时公开说话，却不是经常地在教会聚会中说话。

要记得，第一世纪的妇女是没受教育的。犹太人看教导女人为罪恶的事，其它地方也好不了多少。哥林多妇女若在教会中要静默，也许没别的原因，只因她们实在没有什么值得说的话。其实，基督教从起初就承认妇女该与男人一样，有自由学习的机会，这一点往往未受

注意（参路十 39～42）。保罗在此关注的，是妇女该怎样学习。他没有为这事争辩；已当作认许的事，他只劝她们在家里问丈夫，不要阻碍聚会；因为这样会引起骚动，不合体统，也是可耻的（与十一 6 同一字）。布特曼认为"是指在男人眼中'看为可耻'"(TDNT, i, p.190)。

36. 看来这情形已在哥林多出现了，保罗多次指控他们自大的作风；他们显然相当大胆，自创新格，单凭自己的见解就视为基督徒的行径，径自实行。保罗针对他们这种气焰，用讽刺的口吻质问他们，神的道理岂是从你们哥林多人而临地上的么？又或神的道理只临到他们？他们绝不该以为只有他们才认识基督徒之道，必须尊重当时众圣徒的先例与观念。

7 结论（十四 37～40）

保罗结束这一段讨论，语气叫人想起先知的话："他们或听或不听"。他已忠心不讳地把这问题判定了，也深信神指引他这样说。

37. 保罗对自己所写的视作极高权威，是主的命令（主字是强调式）。这真是再高不过的了（我们不可忽视这一点，由此可见新约作者对所得的默示的态度）。这不但是主的命令，而且凡是先知，或是属灵的人，都会看得出来。哥林多有人自认有属灵辨别能力，那么，就让他们看出这默示来。

38. 这一节解经上大有困难。不少版本与 AV（及 LB）的经文相合，"若有人无知，就让他无知吧"（*agnoeitō*），不过不少学者同意麦子格的见解，用 *agnoeitai*。这意思是"无人认出他来"（RSV, NASB），但谁认不出他呢？JB 作"你必认不出他来"，而 NEB 作"神不认许他"。也可以把动词当作未来式，这就如莫法特的解释，"若有人不理会这个，他这人就必被弃"（指审判之日）。上述各解说都有可能，我们无法肯定接纳哪一个。幸而，主旨是明显的：凡是属灵人必认出神的声音透过保罗说话，若不理不管，就自取其咎。

39. 保罗继续他一贯的论调，鼓励收信者追求先知讲道过于"方言"，但也不可蔑视方言；因"方言"也是神的恩赐，不可禁止

不用。

40. 这章结束时，提出一个很重要的原则。公众敬拜必须重视，其中程序必须尽量合宜合规矩。不雅的，标新立异的，必须摒弃。

Ⅶ 复活（十五 1～58）

保罗这封信论到最后一个大问题。[57] 有哥林多人否定人死后复活（12 节）。他直接地指出，这否定一刻也绝不能宽容，因为信徒复活是信仰的基要。信徒若到了时候不复活，他们就悲惨极了；“比众人更可怜”（19 节）。保罗先从基本原则着手，基督复活是福音的基要，然后指出基督的复活延伸在基督徒身上。接着讨论反对的理论，指出这众说纷纭的反对理由，无法成立。这一段是基督教论复活的经典之作。

A 基督的复活（十五 1～11）

1. 保罗不是把已传给他们的福音，再提醒他们，虽然有些近代译本这样译法，因为他的动词 *gnōrizō* 是“叫人知道”的意思（参莫法特，“我要你们知道”）。这话稍带责备的语气；哥林多有些信徒其实一点也不体会福音的真义。但他们已经接受了福音（简单过去式表示是肯定的行动），又承认这信仰的立場，站立得稳（参林后一 24）。不错，他们认识福音是基要的，却没有透彻地体会。

2. 因这福音应作“藉这福音”（*dia*），这前置词表示福音是基督成就救恩的途径。得救是现在进行式的。救恩一方面是一次过完成的（正如第 1 节“领受了”），另一方面又是进行式的（参一 18；林后二 15）。我们当初信主的时候，并未经历救恩的全面涵义，救恩乃不住增进，力上加力，荣上加荣。字眼的次序很不寻常：“能以持守我所传给你的”（by what word I preached the gospel to you if you hold fast），这里有些困难出现，有人提出两种解答。(a) 这结构是有条件性的，“if”句放在后面，用以强调前面的，意思可能是这样：“假如你们持守我传给你们的福音的条款。”在希腊文结构上，这是不大

自然的（并非不可能）；这解法的缺点是，保罗要求他们不但持守福音，还要按照他传讲的字句来持守（参莫法特，“若你们按照我铺陈的话而信”）。(b) 可以把“我所传给你们的”，与“告诉你们知道”（1 节）连接起来；这样，意思就是“我所传给你们的……我已使你们晓得了……”。这说法的困难在“你们若能持守”，保罗不是吩咐他们要持守，而是指他们的态度。也许“你们若持守”是作批注式的附加句子，也许是附加在“就必得救”上（顾思壁，RSV，等作此用法）。又或，这条件句子是当作已经实现的，“你们已实在持守了”。结构上虽然有困难，但还是以第二个解释较好。并且，保罗说“你们若不是徒然相信”，最末的字是 *eikē*，意思可作“不加思索，随随便便”（BAGD）。人若自称相信福音，但未经过思想考虑，信什么，有什么要求，那么他实在并未真信主。他的信仰是没有根基的，空洞的，没有得救的信心。

3. 这里强调福音是承受而来的，保罗传给他们的福音，并不是他自创的，他只是把所领受的传给他们（动词批注见十一 23）。这是传统交替的公认字眼，下面就是最早期教会传统教训的纲要。保罗并不是把自己构思的道理传给我们；他不过是把人家传给他的，告诉我们。这就是 kērygma，“宣讲的道”，早期传扬的福音。保罗视为最要紧的，没有了这些，就没有了基督教基要的立场。第一点，基督为我们的罪死了。这就是说，他的死是代赎的死，十字架是福音的中心。照圣经所说，表示这不是后来加上的；基督代死的拯救，在圣经上老早已明言。这不是普通的死，而是圣经预言，教会宣扬的拯救大功。保罗没有指出心目中哪一段经文，但必然是以赛亚书五十三章等类经文。

4. 在这样短的句子里，立即提到基督被埋葬，似有点出奇（参使徒信经）。初期教会对耶稣受死的真实性，丝毫无疑问，被埋葬就是明证（四福音都有记载）。保罗没有明明提到空坟，但这句话就是前奏，暗示空坟。从埋葬，说到第三天复活。埋葬对复活也有所暗示；“祂若埋葬了，那末复活就必然是尸体活过来了”（巴勒特）。复活（*egēgertai*）是被动式，重点就在父的作为，父叫儿子复活了（新约

一般都是这样，参 15 节)。而且用的是完成式，表示永久不变，“用尽一切加强的手法，强调这件事恒常不变的功效”（Prolegomena, p.137)。基督一直保持复活主的身分。这样用法的完成式，在这一章还有六次（12、13、14、16、17、20)，其余新约经文另外只用过一次。也许照圣经所说是连接复活，而不是连接第三天（正如麦子格，JTS, n.s.viii, 1957, pp.118～123)。旧约提及第三天的印证极少（虽然有人引用何六 2 及拿一 17)，至于复活，则以赛亚书五十三 10～12 就很清楚预言了（其中提到死后的活动，参诗十六 10 在早期讲道中的引用)。

5～7. 保罗开列耶稣复活显现的场合，这清单并不齐备，例如向妇女显现一次也没提及，我们只可推测其中理由。首先是向彼得显现，本来是作“矶法”的，这是亚兰语的名字，但 NIV 改作希腊名字（保罗只在加二 7 以下用过)。这次显现只在路二十四 34 出现（参可十六 7)。我们推测这是主对这位三次不认祂的仆人的怜悯，为要保证他已蒙饶恕。十二使徒（只有保罗提及)，必然是概括而论，因为就大不在其中，又若指复活当天晚上的显现（路二十四 36 以下；约二十 19 以下)，那么多马也不在场。

一时显给五百多弟兄看，也只有这里提及（除非指太二十八 16 以下，那也有可能)。这一次十分重要，因为这么一大群人见证主复活，再没有别的场合了。保罗强调这班人大半还在，表示他很有把握可以获取他们作证，可以向他们查询印证。留意他说那些死了的人写得多美。死亡是无人能抗拒的大敌，古代人大多看为可怖的事，在信徒却看作睡觉罢了（再参 TNTC 帖前四 13 以下，pp.89～91)。

这清单提及的第二个名字是雅各（在加一 18 以下也是与矶法连用)。到底哪一个雅各，不能肯定，多半认作主的兄弟雅各。很可能这一次显现引致他信主，然后其它兄弟相继信主。耶稣在世时，他们并不相信（约七 5)，但早在徒一 14，他们就已出现在信徒当中了。若非这个原因，何以有突然这样的转变呢？众使徒强调众字（BDF 275 (5))；没有一个缺的。这也许是指约二十 26 以下这样的显现，但也更可能指升天前的显现（徒一 1 以下)。

拉了这一大班见证人出来，表明保罗对耶稣的复活极之重视。他在下面要指出复活对基督徒信仰的影响，所以在此铺好根基，陈明相信复活是大有根据的。他并未引述全部见证人，但已足够表示证据确凿了。这些证据如此可靠，必须接纳。这样他就可以继续下去了。

8. 保罗把自己在大马色路上的异象，与其它复活的显现同列。他自视为最后一个看见主的人，自称为未到产期而生的人（*tō ek-trōmati*，“堕胎”，“小产”)。这样强烈的字眼有许多解释，有人认为是指十二使徒与耶稣同行多年，而保罗突然诞生在他们的行列中，没有一般孕育阶段。这说法侧重过程上的不正常。又有人认为这字是“刺耳的字”（Hēring)，是用来辱骂的（参 BAGD)。保罗不是个英俊的人（林后十 10)，抨击他的人把外貌与他“白白称义”的教义，一并辱骂，说“他并没有重生，不过是堕胎而已”（巴克莱)。下面他陈述自己如何不配，就更支持这想法了。也显给我看在希腊文放在最末，有某种强调的意味，表示连保罗这堕胎的，主也向他显现了。

9. 我这代名词是用强调的形式，特别引人注意基督的伟大，和祂对人的俯就。复活的主连保罗，这使徒中最小的，也向他显现。这不是把使徒分了阶层等级，因为他在别处又说“我一点不在那些‘最大的使徒’以下”（林后十一 5)。他以同样的气慨，甚至指斥彼得（加二 11)。保罗所说的，是他逼迫信徒的身分，令他成为使徒中最小的；甚至不配作使徒。保罗持守两件事，第一，他持定作使徒的尊贵位分，从几段经文可见（参九章)。使徒是教会中最高的位置，而保罗是十十足足的使徒，因为基督呼召他。其次，是他深深知道自己不配，他在罪人中是个罪魁（提前一 15)，他不配作使徒，因为他逼迫教会，那是神的教会。

10. 保罗把自己所做的工作，全然归入神的恩中。他由一个逼迫教会的人，改变成热心的传道人，全是恩典；若非恩典，他也不会以使徒身分出现在哥林多人面前，这全是神在他身上作的工。这恩典不是徒然的（kenē，“空洞”，“没有内容的”)，这恩典使他比别的使徒格外劳苦。他用的劳苦（*kopiaō*）意思是“工作到疲惫不堪”。

戴斯曼说这句“来自工匠完成工作那种欣悦”（LAE, p.313）。保罗强调说他承担这使徒的职分，劳苦作工；他并不是说他比别人更有成就，而是说他比别人更劳苦。比众使徒可以当作“所有使徒加起来”，或“任何一个使徒”。他在此特别夸耀神的恩，所以前者的意思就更合适了，而且照事实看来，这也是事实。他的出身虽然不甚可观，但神的恩却使他成就了宏大无比的工作。这话很易被认为保罗邀功，所以他立即加上这原不是我，不是人，乃是神的恩的功效。他用恩典与他同在，而不是说神的恩“在他里面”等等。这样写法好像恩典是个同工的伙伴，与他相伴作工，由此强调功劳不在保罗。

11. 这一番言论，目的是指出只有一个福音，不管是谁传出去的。他一再说他领受了这福音，不是他始创的（3 节）。他在上面列出了使徒信息中的重点，尤其强调复活的印证。如今他可以直言，这就是传道者共同的信息（参诺克斯，“这是我们传的道，我的，也是他们的”）。传是现在进行式；表示这是保罗及其它使徒经常传的道，是正统的福音，所有使徒惯常传扬的道。你们也如此信了，提醒哥林多人，这是他们信仰的基要。他们当初信主作基督徒，就是相信这个信息，任何别的都属偏离正途。

B 否认复活的事（十五 12～19）

那些说“没有死人复活的事”的人，到底持怎样的观点（12 节），并不清楚。也许属于典型的希腊观点，认为灵魂不朽，而躯体则不会复活。对他们来说，死亡就是灵魂的解放，脱离了身体的囚禁；他们视身体（*sōma*）为坟墓（*sēma*）。他们看已死的人的景况，是活在阴间的“影儿”。他们否定身体复活，也许是要与犹太人的观点抗衡，犹太人相信人死时如何，复活时也如何。又或认为信徒既已与基督一同复活（罗六 5～8；西三 1～4 等），那么如今信徒的生命，就已是复活的生命，只此而已。可是，保罗一口咬定神叫耶稣从死里复活，是核心的要点。他指出哥林多人的立场，在神学推论上的结果。若死人不复活，基督也就没有复活；若基督没有复活，基督徒的信仰就是虚无的。反对复活的人，直捣信仰的核心。

12. 前段总论基督教传统信仰，特别强调复活一事：基督复活是福音的中心。保罗说“既传基督从死里复活……”（不是若传基督从死里复活……）；传基督，就是传复活。接着他问，从这亮光看去，怎能否定复活呢？死人一字没有冠词，是一般性的用法，“死人复活”，是论复活的概念，而不是论“所有死人”（BDF 254(2)；这一章里只有 29、35、42、52 节中，nekros 一字有用冠词。）

13. 保罗继续阐明“死人不复活”的结果。若所有死人都不复活，基督也就没有复活了。*Oude*（甚至连）即“亦不”的意思（BAGD）。保罗的论据是，基督既是十足的人，也像人一样死了，那么若人不复活，“基督也就没有复活了”。

14. 这番逻辑毫不留情地直追下去，若基督没有复活，我们所传的便是枉然。那指示式（inferential）的分词 *ara*（NIV 删去，RSV 作“then”）表示下文是前文的必然后果。枉然（*kenon*）放在前头，表示加强语气，这字是“空虚”（empty）的意思。若基督没有复活，那么传道就是枉然，没有实质的，不但保罗所传的，更是所有使徒所传的（11 节）也属虚空。复活表明神在基督身上活现，若没有复活，福音就是个骗局。传道（*kērygma*；见一 21 注）不是指传道的行动，而是指所传的信息内容。下一句“你们所信的也是枉然”的次序也是把“枉然”（empty）放在前头，表示强调的语气。哥林多人的信心是从福音引发的，若福音是个骗局，那么所产生的信心也是虚谎的。

15. 还有一个后果。若没有复活，所有使徒都成了骗子。明显我们是“我们被发现”之意（莫法特，“我们被查出来”）。我们不能说，他们都是诚实人，真心真意把善道劝戒人，不过后来发现所说的不如理想罢了。基督教不是套忠告，传道者不是教人如何活出善行来。传道者乃是传一件真实发生的事：神叫基督复活了。基督教基本上是一个福音，神为人做的一件好消息。传道者的功能，是作神救赎作为的见证人。这就是使徒的工作，他们见证神叫基督复活了。可是“若死人不复活”，那么死了的耶稣并没有复活，说神叫祂复活了，就是说谎。保罗其实是这样说：“基督真复活了，否则，我们都在说谎”。为神妄作见证意思是“作见证与神敌对”，说神做了某事（几

乎等于指控神），而其实祂没有做。若（*eiper ara; if in fact*）这词的组合很特殊，“if”是强调式的，再加上另一层含义，指这是他人的见解，即“假如，正如有人这样说”（BDF 454(2)）。

16. 保罗重申他在 13 节的话，把“没有复活”改作死人若不复活（即“被神”复活过来）。再说一次，把重点再加强了。哥林多人必须体会他们所持的立场，逻辑上带来怎样后果。

17. 上面重复了 13 节，这里重复 14 节。“枉然”变成徒然（*mataios*），与枉然一样放在强调的位置上。若你们仍在罪里，那么信基督就全无功效。“仍在罪里”一句相当特别，耶稣说过“死在罪中”（约八 21、24），保罗说过“死在过犯罪恶之中”（弗二 1、5；西二 13）。如果人仍在罪里，那么“基督为我们的罪死了”（3 节）有何意义？这样，耶稣的死一无所成。“死而不复活的基督，是个定罪的基督，不是称义的基督，祂怎能使人称义？”（Godet）。信心也就属徒然。这话还有第二层意义，基督若没有复活，信徒就与任何异教徒一般，仍活在罪中。可是，信徒实在有胜罪的能力，是从相信活着的基督而来的；那么，基督必然已复活了。

18. 还有一重后果，是关乎已死的人的。早期基督教的特点中，改变人对死亡的观点，可算是最重要的了。对异教徒，死亡是一切的完结，是个大敌，人人都败在它手下。对基督徒，死亡不过如睡觉（见 TNTC，帖前四 13 以下，pp.89～91）。基督已把死的毒钩除去了（55 节），死亡如今是有益处的（腓一 21），保罗宁愿“离世与基督同在”（腓一 23）。所以，信徒死了，不必视作永逝而哀伤，他们乃与基督同在了。不过，保罗着重地说，必须有复活才是这样。若基督没有复活，他们也不会复活了。若是这样，他们是灭亡了（RSV 作“沉沦”）。爱德华滋加强了简单过去式：“‘灭亡’，他们以为在基督里睡了觉。”其实却灭亡了。

19. *ēlpikotes* 的完成式表示“我们有指望并且继续指望”，只在原来在句子的末后，最好应用在全句来解：“若我们今生把指望放在基督身上，只此而已”（有人认为意思是“若今生只有盼望，那我

们只不过是盼望者而已”）。这样，我们就算比众人更可怜。若没有复活，基督徒就是一班可怜的梦幻者。他们把盼望放在一位主身上，以为祂能给他们更丰盛充实的人生，谁知他们与别人不同的，竟是与众不同的艰苦（参林后六 4 以下；十一 23 以下）。当然，保罗没有忽略信徒在今生所获得的补偿，就如内心的平安等等，但若只有今生的话，信徒就只是“幻像的殉道者”（Hēring）。任何人都比他胜一筹（这是显而易见的）。

C 基督复活的结果（十五 20～28）

从一连串的假设句（一共七个若），保罗一转笔调在肯定的事上：基督复活的肯定性和后果。他说基督复活，表示信徒也必复活，然后陈述末后的日子的演进次序。一切都要服在基督之下，连死也销灭了。他大笔一挥，把神最终最完全的权威绘尽无遗。归根结柢，这才是最要紧的事。

20. “但事情不是这样！基督实在已从死里复活”（莫法特）。但是反义字：信徒绝不是人间的可怜虫，复活的事实改变了一切。保罗说得又简明，又肯定，半点疑惑也没有。他用的是现在完成式已经复活（见 4 节），真真确确用尽了“完成”的含义。基督不但在历史上某一天复活了，而且一直保持复活主的身分。初熟的果子是禾稼中第一捆禾穗，要带到圣殿献给神（利二十三 10 以下）；这一捆叫全部庄稼成圣了。还有，初熟的果子也指后来的果子，两个意思都适合。基督并不是第一个从死里复活的人，祂曾亲自叫一些人复活，可是他们日后还是死去了。基督的复活却是不再死的生命；这样，祂是跟随祂的人的先锋；“基督的复活，是属祂的人复活的保证”（Hodge）。睡了之人是现在完成式分词，指信徒离世后保持的状态（以睡作死的说法，见 18 节注）。

21. 这一段的论调以基督为第二个亚当，在罗马书第五章更详尽。死因一人而来，指第一次犯罪带来的刑罚（创二 17），不只是肉身的死，但也包括肉身在内。“人犯罪后，进入一种新的状态，被死所控制，以死为标记的状态。属灵的死与肉身的死，多半不是分开来

看的，两者互相牵连。”（莫理斯，*The Wages of Sin*（丁道尔出版，1955），p.12）。亚当的罪不但叫自己遭殃，也带给一切后代。可是，如果亚当的罪有这样长远的后果，基督的复活就更该如此了。祂的复活不只涉及祂自己，也临到相信祂的人。死从亚当进入世界，同样，生命透过基督来到世界。保罗一再说因一人，强调了道成肉身的真实。基督是十足的人，正如亚当一样。因此，因一人全人类被毁，也因一人而夸胜，这是合理不过的事。

22. 这观念继续引申下去。在亚当里众人都死了，指出人类因为与始祖的关联，是必死的。不过，这肉身的死只是一个记号，一种刑罚，这观念引申更深远，是属灵的恶果。我们与亚当在罪咎上联合了。换言之，人类在这事上一律承当了。但正如亚当的罪带来无比的罪果，基督的作为同样带来无比的善果。不过，在亚当里的众人，与在基督里的众人不是相同的。“两个亚当各担任了一族类的头——旧的和新的族类”（Hēring），不是每个人都属于新的族类。这一节并不表示认同世界大同主义，保罗是说，在亚当里该死的，死了；在基督里该活的，活了。都要复活，不单指复活，而且包括基督赐给属祂的人丰盛的生命。

23. 这生命的赐与，不是一下子就完成的。*Tagma*，NIV 译作 *torn*（中文作“次序”），原是个军事用词，指一队军人，后用途渐普遍。第一个次序 tagma 是基督，初熟的果子（一个 tagma 只有一个人，不太常用，巴勒特提议作“阶级”）。其次是那些属祂的人，或更正确地说“基督的人”。在祂来的时候（*'at his coming'*），显然是指主再来。保罗用 parousia，基本的意思是“来”或“在”（如十六 17），后被信徒专用作主再来的意思。戴斯曼（LAE, pp.368～373）举例说明这字通用作皇帝御临，基督徒用这字指至高的王来临。

24. 再后（*eita*），不一定指“接着”，乃指上述的事发生后，在某一个未指明的时刻，下面的事就会出现。有人认为（如 *Deluz*）末期是第三 *tagma* 或“次序”。第一是基督，第二（“主再来时”）是蒙救赎的，如今到第三段，是未信的人。这解法似不大可能。末期一字是 *telos*，这字从没有指一班人的（若指第三 *tagma* 就必然是一

班人）。Héring 说“在圣俗文献中，全找不到 *telos* 有这用法的。”它的意思是结局，或目标，是有目的的，是万事的结局，是高潮，一切都指向这个时刻。无论如何，保罗在这章里，讨论的是信徒的事，完全没有涉及恶人的结局；他只提及两种“次序”，基督和信徒；然后就紧接论到最末后的阶段了，一点也没提及未信者的际遇。那时是 *hotan* 的不定式；时间不知道。希腊文 *basileia*（国度）译法有很强的含义；是“统治”而不是“疆土”。保罗心目中是想到将来基督终于完全统管万有万民；祂必作王掌权（参帖后一 7 以下）。然后，祂要将权位“交给”父神。一切与神对抗的，都被制服了。因此，保罗描写基督把一切执政的，掌权的，有能的，都毁灭了。这三个字也许并不一定指三种不同的权位，而是统称所有有权有位的，到那日没有一个不服在基督之下了。毁灭（*katargeō*; 见一 28 注），基本上是“作废无用”，“无效用”，很合这里的意思。保罗在此不是说有战争，也不是统治者下台，而是一切在基督以外的权位，都完全不生效用了。虽然这一句在“交给父神”之后，事实上却发生在之前（从希腊文的时态可见，中文次序正合）。

25. 保罗说必要，有种在所必行的神权气势。神已决定了这样，再无可商榷的余地。地上地下的权势不管有多威猛，信徒对恶势力不管有多恐慌，到了历史的高峰时刻，惟有基督掌权，且是必然掌权；除祂以外，再无别人。祂统治，是征服的胜利，一切仇敌都放在祂的脚下（参诗一一〇1）。这些仇敌并没有列出名堂，只有 26 节提到“死亡”。他例外地提到“死亡”，也许表示他心目中的仇敌，是邪恶的势力，不是恶人。

26. 严格来分析，死亡（前有定冠词）是句子的主语，而最后的仇敌（没有冠词）是述语：“死亡被毁灭了，它是最末的仇敌”。这里强调死亡，是我们的仇敌，且是最末的仇敌。毁灭是 *katargeō*，如 24 节一样（见注）。时态是现在式，用现在式来描述未来的行动，特别显得逼真实在。死亡要失掉一切威势。Lensk 认为死亡既有赖撒但及罪恶而存在，那么，这些既对付净尽了，死亡这最末的仇敌也必然消失。12 节“有人”说“没有复活”，保罗响应说“将来没有死

亡”（参 Findlay）。

27. 有人认为他是指基督，但看来是指“父神”更有可能（参 RSV）。开头的字句与诗篇八 6 很相似，那里指神所赐给人的统管权，人是创造的高峰。这儿却只用在基督身上，意思更广远，因为依经文背景看来，一切包括了“父神”以外的万有；“万物”是强调式的。这里很特别，时态有了变换。神叫万物都服在（*has put*）是简单过去式，指一次过完成的归服，但都服了祂（*hes been put under Him*）却是现在完成式；就含有一种永久性归服的意味。“那叫万物服祂的”（*Who put*）又再用简单过去式，再指第一个动词所说的行动。因此保罗的意思是，父神把统管一切被造的全部主权，无限量地给予子；当然，这并不表示父神自己的权势有任何亏损。对保罗而言，这是明显的（dēlon）。

28. NIV 译本这一节的译法，与上一节的意思衔接得不清楚，因为它用 *When he has done this* 和 *Will be made subject* 来翻译同一个动词，而这动词在 27 节里，三次都译作 put under（服）（本节下半同一动词也作此译法）。保罗在两节里，共享了这字六次之多，把他的心思说得透彻极了。“服”的过程到了子服在父之下，就达到了高潮（保罗唯这一次这样称呼耶稣）。有人觉得这很难接纳，似乎三位一体的神，有一位低于另一位。但要记住，这里保罗不是谈到父或子的本质，而是说基督所成就并将要成就的事。祂为我们死，复活了，将要再来，毁灭一切与神为敌的。这一切工作的顶峰，是当祂把国度归给父，父是万有之源。当祂成就这一切时，祂是个人，有着某种顺服，是这分任务所必须的，一直等到功成圆满。这一切的目的（*hina*），是叫神在万物之上，为万物之主（他说“神”，不是“父”；“神”的意思原是这样）。这句话很重，因为到那日，一切原归祂的，都要完全归回至高者。加尔文说，“一切都要归回神，神是万有的始与终，使一切都与神连结。”

D 信徒经历的印证（十五 29 ~ 34）

话题在此突然转了方向。保罗从基督，转到基督徒身上，指出不

论哥林多人或他自己，有某些事例，都顺理成章地表示有复活。哥林多人对洗礼的看法，保罗传道的工夫，若是没有复活的一天来临，这些都无法自圆其说。

29. “不然……将来怎样呢？”这开头的话有点突兀，用的是将来式，又用 *do* 这动词。也许意思是“有什么价值呢？”不过，上半段的话为死人受洗到底怎样解，把上述的难题掩盖过去了。最自然的想法，就是指替身式的洗礼。哥林多有些信徒也许曾代表已死而未及受洗的人受洗（我们绝不能相信他们为未信的人受洗，若是这样，保罗绝不会这样若无其事地提这问题）。Parry 说：“从字句上很明显是指哥林多人有代表别人受洗的做法，必然是为一些死了未及受洗的信徒”。他认为其它解法都是“逃避……全由于不肯承认有这样的惯例，更因为圣保罗竟提及这事而不加指责”。保罗有这能耐用自己不赞同的惯例来理论，另一次例子是他论到在偶像的庙里坐席，一点也没有指责这有什么不对（八 10），虽然在下一段中却把偶像的筵席与魔鬼相提并论（十 21 以下）。不过，要留意，保罗虽然没有停顿来指责这事，却明明把自己隔离出来（那些；比对 30 节用“我们又因何时刻冒险呢？”）。他提这事，因为是真有其事，他问他们这样做，若没有死人复活，做来有何意义。为死人代受洗的作法，在第二世纪的叛教徒中确有出现（屈梭多模说马吉安派（Marcionites）实行这事）。若哥林多人有这样的做法，就更支持保罗对复活的辩证了。

不过，第一世纪却未有这情形出现，正统信仰中也没有。哥林多竟出现怪事，也许连哥林多人也吃不消这样的怪事。因此又有人推测当时有信徒死了，活着的人尚未入教会的，就受洗以求日后可与已死的人会合。又有人认为与洗礼的象征（罗六 1 以下）相关，不过这句话很难看出与身体复活有何相干。又有人认为与殉道者有关（“血洗”），或另一种做法“为死人展望复活”。还有许许多多建议[58]。正如康哲民说：“解经的新奇创意，简直疯狂。”我们根本无须为那些较有可能的见解说什么话，这一句的字眼是指代表人受洗，若不接纳这个，则只有流于虚测了。

30. 保罗从哥林多人的行事，转移到一般信徒的经历，尤其是

使徒的经历。他们经常在危难之中，即或没有官方的逼迫，也不能幸免。如果到头来一死了结的话，人何以会加入这样的宗教，冒这样的险呢？

31. 希腊文把“天天冒死”放在先，是为加强语意。保罗的危险是千真万确的，而且是经常的；他从未脱离凶险的威胁。他用的是肯定的 *nē*（多用在起誓；新约只在此见），接下去是“指着你们所夸的口”，这句很不容易明白。可能指保罗以哥林多人夸口：“因你们已得的光荣（或夸口）”，把“你们”当作受位（正如罗十一 31）。又或指哥林多人以保罗夸口：“我从你们所得的荣耀（或声望），因为你们是我事奉的果子”。NIV 取前者，也许是不错的。莫法特把这意思说明出来：“我没有一天不涉死门关！弟兄们，我以你们对我的夸耀发咒这样说。”保罗虽然有许多事责备他们，却仍表露这种满足之情，的确令人希奇。

32. 有人主张这一节按字面解释，保罗真的在斗兽场与猛兽搏斗，时间大概是他在亚西亚遇险的那段日子（林后一 8 以下，以弗所就在该省。）这主张有人反对，因保罗是罗马公民，不会被逼搏兽的。不过这也不能一概而论，因为连罗马贵族也间有出现在兽斗场的。例如 Acilius Glabrio 这位有名的罗马人，就被多米田（Domitian）逼迫斗兽。不过若保罗有这遭遇，他就会失去公民资格，而使徒行传却证明，在后期他仍保有这身分。还有，他绝不会在追述困境遭遇时（林后十一 23 以下），略掉这一项。况且，若他真被丢在斗兽场，就不会仍活着了。可是，“与野兽战斗”却往往用作比喻，例如伊格那丢（Ignatius）写给罗马人说：“我从叙利亚直到罗马，不论海陆日夜，都不断与恶兽抟斗”，接着解释说：“我被搏在十个豹子中间，就是那队兵士”（五 1；赖富特注译）。A. J. Malherbe 表示，先师们描述遭遇敌对时，常随意使用这样的语句（JBC, lxxxvii, 1968, pp.71～80）。再者，R. E. Osborne 亦同意比喻式的用法，引用昆兰相类的句子（JBL, lxxxv, 1966, pp.225-230）。保罗在此必然是用作比喻。简单过去式表示过去某一时刻，不过我们无法知道是何时。哥林多人是知道的，因此就能体会这话。如果没有复活。保罗整个人生，尤其是在

以弗所这事件上，就全属枉费了。如果没有复活，最理所当然的生活方式，就该依保罗引用的谚语，随随便便过活便是（赛二十二 13；参传九 7～10）。戴斯曼指出，“死期临近了，劝人痛饮一顿”，是有名的“古代盛行的礼教惯例之一”（LAE, p.295）。

33. 不要自欺引出一句格言来，就如在 Menander 所见的话（*Thais,* 218；有人认为早在优里皮底斯（Euripides，希腊悲剧诗人，480～406？BC——编注）已出现）。*Homiliai* 译作 *company*（交友）大概是正确的；不过这字多半用在人与人之间的沟通上，尤其是谈话的沟通（英文的 homily（训诫）从此而出）。善行（*character*）译自 *ēthē*；复数，译作“习惯”更贴切（BAGD）。保罗说，交了不良的友朋（那些不信复活的人），会败坏信徒的行为习惯，叫人偏离真道。

34. 你们要醒悟为善，是 *eknēpsate* 的意译。这动词本意是“酒醒过来”（参 Weymonth，“从醉乡醒来”）。“叫他们醒悟过来”，实在再合适不过了。Robertson 和 Plummer 认为“这些怀疑复活的人，自以为思想清醒，指信复活为狂妄”。若是这样，保罗用这动词就更切合了。不要犯罪提醒我们，生命的每一方面都是互相关连的。表面上看来，保罗在讨论教义问题，不是道德问题；事实上，保罗所有书信中，一直强调教义要正确无偏差。因为教义引进行为，偏差的教义，至终引致犯罪的行为。因为表示保罗把生活上的失败，归咎在思想上的不正。有人不认识神是“*have agnōsian*”（就是“执意无知”；这名词不是指知识上的无知，而是在宗教的范畴无知。在神秘宗教里，这是指“没有宗教经历，或没有灵的辨别能力（BAGD）。保罗所关注的错谬，基本上由于不认识神（其它许多偏误也是如此）。保罗定意写这信给他们，是要叫他们羞愧（与四 14 对比一下），可见他对这事看得何等严重。“我对你们说，‘羞耻啊！’”（Orr 和 Walther）。

E 复活的身体（十五 35～49）

保罗把话题转移到复活身体的特质上。显然有人对复活存嘲讥的态度，问人复活后的身体是怎样的。“人的身体已腐坏无存了，怎可

能复活起来呢？”这似乎是当时人反对的理由，现代人对这话也绝不陌生。保罗的答辩，用的是禾稼的奇迹；种子埋葬了，却以新的更荣美的形体活过来。接着引申到不同的身体，就有不同的荣光。到了高潮，说到我们的身体虽然“撒种”在败坏软弱中，却要复活成为不朽坏的，荣美的，有能力的。神既预备适合我们在地上生活的身体，也必预备适合属天生活的身体。保罗不厌其烦地强调身体的生命，这一点不容忽视。因为不少相信灵魂不灭的人，却否定身体复活，人在死后的世界只是幻影式无声无气的存在。对保罗来说，来生一定比今生更荣美，这是必然的，最基本的观念。这样，我们需要一个合适的身体，给这个复活的生命活着，因为若非有某一种形式的“身体”，似乎无法有个别性与自我表达。不过，保罗这“身体”并不是原始式的，他用的形容词是“灵性”的身体（44 节），着意地与“血肉”的身体分别出来（50 节）。他这思想与犹太教思想迥然不同，他们相信复活的身体与死去的身体完全一样。《巴录启示书》（Apocalypse of Baruch）的作者问，人复活后的身体有什么改变，回答是“大地必然把死人复苏过来……形状不会改变，他本来怎样，就恢复本来的样子”（五十 2；作者认为后来才得“荣耀”）。保罗一点也不同意这个观点（见 42 节以下，52 节等）。当然有可辨别的身分，但也必有改变与分别。

35. 有人认为保罗用辩士式灵活的口吻，提出这问话来，也有人认为他在回答哥林多人发出的问题。我们无法知道。*But*（或）是强烈的反义字 *alla*。有人（这字是一般性的）根本不理会保罗上面陈述的行为态度，就提出对质。保罗可能在引述某人的话，也可能想象反对者会说这样的话。死人怎样复活？是质问进行复活的技巧方法；带着什么身体来呢？则问会有怎样的形体。这些希腊质疑者以为身体一下子就会腐化，只要提出身体如何，就把复活这想法变成笑柄。一堆腐化了废物，能复活出怎样的身体来？

36. 对此等反驳，保罗直斥不讳；他一开口就说：“无知的人哪！”（蠢才），现代译本多半把它软化了，RSV 作“You foolish man！”，NIV 把它变为非人化的惊呼（多笨啊！）JB 则把这贬斥

的字眼，从发问的人转用在问句上：“这是个蠢问题。”但其实保罗是不客气直斥的。他毫不留情地表示这种辩驳不值一提。他用的你是强调式。他用这人称代名词，本身已是强调式，再出乎寻常地把它放在关系代名词之前：“蠢才！你啊，你所种的……（Fool! You, what you sow……）”。这话的作用，是要明明白白地指出，他所谈的复活问题，在日常生活中，甚至反对复活者也时常做的事上，都不乏相类的例子出现。他们只要用心想一想自己日常的操作，必能对所反对的找出答案。他们撒的种子，朽坏了，至少本来的形状朽坏了。撒种（“埋葬”！）与人死后很相似，保罗很自然地说种子死了（参约十二 24）。这比喻继续下一步，种子生长了，是新的生命，若种子不先“死”，就不会出现新生命。种子必先被毁，新生命才长出来。我们对花稼的收成太熟悉，把希奇赞叹冲淡了。不过，若我们没有这知识，又怎会想到一粒种子撒埋在地里，会产生一棵生长的植物呢？这样看来，人死后改变，何以认为不可信呢？AV 译 *zōopoieitai* 为“is quickened”；动词是被动式，不是关身。种子不是自己活过来的，是神给它生命。NIV 用 *does not come to life* 失却这个意思。保罗在为下面的句子铺路，说明神怎样赐新生命（38 节）。

37. 死去的与生长出来的，完全不相同，这是很重要的。一粒枯萎毫无生气的种子埋在地里，长出来的是青葱的，生意盎然的，美丽的植物。撒下去的，不是将来的形体。保罗接着描述，长出来的身体，比那埋下去的身体更荣耀，在此他只作暗示。朽坏的身体不但不成为复活的障碍，而且叫我们更体会复活的身体，比埋葬的身体更加荣美。植物的生命随时作我们的功课，种下的不过是一子粒，粟米也好，其它种子也好；所有种子都是一样。下种的时候，完全没有茎叶花果的迹象；可是，始终会出现。在此有一种身分与差异的混合：种子与植物大有差异，但也有相同的身分，因为某种子必然生某植物，不会生出别的来。

38. 虽然保罗只在这一句明明提及神的主权，统管住整个过程，但是我们必须把它视作保罗一贯的观念。植物（人也是一样）并不是自己立意要复活的，也不是偶然如此，而是神如此命定的。这里

动词的时态转变了。神给是现在式；表示一种经常的作为，神经常给植物这样的身体。神随自己的意思，是简单过去式，表示一种决定性的行动。神一次计划停妥，万物就依照祂的计划延续下去（现在式有继续的动向）。神的计划展开，是经常的，却不是形式一律的，因为神叫各等子粒有自己的形体。

39. 从子粒和植物，转论到肉体（*flesh*）来。肉体也不是一律的。人，兽（这字严格来看是“买来”的意思，因此是指家畜，驮重的动物，牛羊等，但这无关重要），鸟，鱼，都不一样。保罗在为下面的论点铺路，说明我们复活前的身体，与复活后的身体，是有分别的。

40. 同样，天上的形体与地上形体也有分别。我们用“天上的形体”代表星，有人认为保罗正是这意思，但对骑行者而言，星星是活的。不过保罗可能没有这意思。他在下一节再提及星，“天上的形体”是指星体，相对的是“地球”，不是地上的形体。天上的东西有身体，至少一部分有，这是公认的事实，保罗的论点是，它们的身体正适合天上的事物，而地上的有不同的身体，适合地上的事物。事物不同，荣光也就不同。

41. 在此要考虑到我们对天体的意会了，日，月，星，各有其荣光，各与地上的万物不同。甚至星与星之间也有分别，荣光各有差别。保罗环顾四周，这个原则处处可见。在这奇妙的宇宙里，神安置许许多多东西，荣美的东西，却是完全不一样的。

42. 从形体不同，荣光不同这一贯的道理，就可以明白复活的道理。死人有指定的冠词（指“已死的人整体”；见 12 节）。下面的动词并没有加上主词，但必然是指身体（NIV 加上去了；希腊文原是没有的）。保罗用的例子很广阔，有各种现象，不同的身体，天体等等。不过种字表示他主要引用撒种的例子，说明结出来的，是新的，有生命力的个体（36 节）。他为要指出现在的身体与复活后的身体的分别，首先提出朽坏与不朽坏的问题。NIV 翻译腐坏（*perishable*）及不腐坏的（*imperishable*），严格上是指 Corruption 及 incorruption

（朽坏及不朽坏）。“朽坏”主要是指身体会腐烂，但是当然也包括肉身与道德朽坏两者之间的比喻。“不朽坏”一字，常用来代表将来生命的品质，在这里就更贴切了。对于复活的教义，典型的希腊人最大的反对理由，就是因为身体根本是会朽坏的，它的本质是必然腐败的；他要找一个灵魂的归宿，不再受腐朽身体所牵绊，那样，灵魂就可以在“不朽坏”的情况下存在了。保罗却把这“不朽坏”的状况，与复活的身体合拼起来。他也同意，肉身的本质是会腐朽的，肉身将进入坟墓去。可是，他深信身体从坟墓里复活出来之后，必然是个改变了的身体（参罗八 21），“复活成为不朽坏的”。一般希腊人心目中，认为这品质与身体无法相提并论。他只想到今生血肉的身体，保罗却看出复活身体的特质。

43. 保罗继续描述肉身的某些品质，这些品质令希腊人认为复活是荒谬的。保罗说这些品质与复活的身体毫不相干。羞辱译自 *atimia*，这字有好些不同的用法。有时指失掉公民权利；有时指一具尸体，没有任何权利。此外，身体也有“不体面”的部份（十二 23），人死了，则整体都不体面了。再者，犹太人认为死尸是不洁的（民十九 11）。无论如何，一具放进坟穴的腐尸，绝无荣耀可言。可是，复活的身体却完全无关，乃是荣耀的身体，正如植物长出来，远比种子美丽，复活的身体也远超乎今生的身体。希腊人因为今生肉身的羞残景况而怀疑复活，这想法是没根据的。复活的身体是荣耀的身体。

还有，今生的身体是软弱的，这是它的特征。人不管怎样操练它（希腊人确实着重身体的锻炼），它仍然是个软弱的器皿，比之身体里的脑筋差得远了。它的死亡（主要是指身体死亡），正是无能的最佳表征。可是，复活的身体却不似今生身体那样受限。今生的身体必然是软弱的，同样，复活的身体将是有能力的，因这是它的特征。

44. 血气译自 *psychikon* 一字，指“灵魂或生命”（psychē）；康哲民译作“psychical”，NEB 译作“animal”；Thrall 解说，“人类被视为天然世界的一部分”。包括今生的每一方面，尤其用来与超然的生命对比（参二 14 用来指“天然”人）。血气的生命并没有什么邪恶或可耻（除非人可以活得更高尚，而偏故意要活在低的层次中）。

这里的意思是，我们如今的身体，适合今生的生活。与 *psychē*，就是生命的情理原则相配合。可是，这个身体对于未来的世界，则全不合适了。那时，需要一个属灵的身体，适合灵性的生活。这不是指一个“用灵造成”的身体，而是能“表达灵性”的，“切合灵性需要的”身体。经文末了，保罗总结说，既然有血气的身体，就必然有配合灵性的身体。灵性的身体当然与人的灵密切相连，正如现今的肉身与在世的生命密切相连一样。

45. 保罗一贯的作风，喜欢引用经文来支持他的论点，表示这不是他自己幻想出来的。不过要注意，他没有用一般引用的方程式，*kathōs gegraptai*，“如经上所记”，而用 *houtōs kai gegraptai*，“经上也是这样记着说”。这可能表示不是十足的引用。保罗引用创世记二 7（在人之前加上首先，之后加上亚当）。他的用意似乎是说，起初人的特点就是 *psychē*，“soul”（NIV 作活人），亚当如此，他的后人也如此。第一个亚当把本性传给以后的人。这节经文并没有提及保罗的第二点，也许他只用经文支持第一点，第二点是他自己加上的。也许他以圣经整体，见证基督就是叫人活的灵。又也许他认为经文中已暗藏这意思，也就是说，亚当是人类的始祖，因此他的特质已铸在全人类身上了。同样，基督是末后的亚当，是属灵族类的始祖。现代常用“第二个亚当”一名，但保罗从未用这字眼（他曾用“第二个人”，47 节）“末后的亚当”有种总结的意味：“不再有人类的始祖了”（Robertson 和 Plummer）。他既是末后的亚当，就把他的特质印在属他的族类身上了。第一个亚当暗示末后的亚当，第一个亚当的工作，也暗示末后的亚当的工作，基督这职位的特质，就是叫人活的灵。祂不但是属他的人的模式，也是保罗所说，人“灵性身体”的根源。此外，我们要明白成了的意思，保罗说基督在拯救罪人的工作上，成了叫人活的灵。有人将这意思局限在道成肉身，或复活（这章里论得最多），或主再来。但保罗其实并没有指明。

46. 保罗十分强调事情的次序轻重，用很强的反义字 *alla*（但）。这有点奇怪，因为下面的话与上面并不相违（也许因此 NIV 删去了）。也许保罗用下面“全面性的宣告”，与上面的细节对比

（Ellicott）。又或者保罗的意思是，“叫人活的灵”虽本在万有万人之先，但从创造的次序来看，看不出与属灵性的生命有什么关系；所见的，只是今生今世的血气生命。我们先得看“血气”生命，然后才可以进入灵性的生命，在此要一提，腓罗（Philo）主张神先创造了一个“属天的人”，是按祂自己形象造的（创一 27），后来才造“属地的人”（创二 7；De Opif. Mund. 134；Leg. Alleg. i, 31 以下.）。也许保罗针对犹太人的教训，纠正他们。

47. 头一个人，当然是亚当，他是 *ek gēs*，“出于地”（*ek* 代表起源），他是 choikos，“属土”（用尘土造的）（创二 7）。第二个人是基督，再与亚当对照；这次对比的不是所成就的工作，或本性的成分，而是对比起源。基督虽然出现于世上，生活，死亡，复活在世上，却不可当他起源于地上，如亚当。祂是出于天，有人在此回望道成肉身，也有人展望祂再来。不过，保罗其实并没有指定任何一方面，他只不过拿基督属天的源头，与亚当属地的源头来作对比。

48. 那属土的怎样，再一次提及亚当，他是所有后裔的模式。他的本性怎样，他们也就怎样；这样看来，全人类都是“属土的”（*choikos*）。对比的，是“属天的”（这与 47 节一样，指出于天的那位）。这儿用“属天的”这形容词，而不用“出于天”，表示他的本性属天，而不是指他的来源。不过，最要紧的是结论，凡属天的也就怎样（希腊文“the heavenly”）。其实，在保罗心目中，在哥林多人心目中（包括一般希腊人），所有人都是“属土的”；我们的身体是属土的身体，就有一切属地之物必然的品质，就是必朽坏的。不过，基督徒不只是属土；他们更是“属天的”，因为他们与基督有了关系。这就是说，他们必会像祂（参约壹三 2）。基督复活的身体，使我们稍为体会信徒将来复活后，在新世界中的生命是怎样的。那时，祂要叫我们这“卑贱的身体”，变成“和祂自己荣耀的身体相似”（腓三 21）。

49. 我们既有译自动词 *phoreō*，比一般 pherō 更加强有力。后者意“带有”，而前者指经常不断的带有（常用在穿衣上；参 53 节）。因此，这里用这字很合适，保罗是指我们经常的状态。所用的简单过

去式，Parry 认为是指其始源，“开始穿上”；又或从复活的角度来看，可视地上的一生为一整体。这句话所指的“有”，是指整个生命，不只是一部分。形状（*likeness*，*eikōn*）——更好是用形象 *image* 用于指人是“照神的形象”造的（十一 7）。这字可以单指代表性（例如银币上帝王的像（*eikon*）亦可指更准确的形象。这里所说的，是与原本吻合的复本。大部分古抄本在本节下句用 let us bear“让我们要具有”，而不是必然有（*We shall bear*）。若接纳这个说法（正如 Findlay, Williams 及其它），则保罗在此劝告哥林多人，要穿上属天的形状，循序渐进地让这品质成为己有（正如顾思壁说，“让我们学效那属天的一位”）。这样听来，似乎人可以自己努力达到这目的，与保罗一贯的立场大有距离；所以“让我们要具有”很可能是文士起初弄歪了，为了作一番道德性的劝勉，而不弄清楚保罗本意如何。从上文下理看来，必然有才是正确的读法，有权威性版本的支持，就如梵谛冈抄本（Codex Vaticanus）。因此，保罗要说的是，我们今生经常带有亚当的形状，同样，来生则必带有主的形状。前者既属必然，后者也必然如此。这是毫无疑问的事，保罗引申所得的结果，十分肯定。

F 胜过死亡（十五 50～58）

本章来到一个辉煌的高峰。保罗说得清清楚楚，复活后的身体不再是血肉之躯，乃是“改变”了的身体，那日仍存活的人也是如此，他们的身体不再死亡朽坏。保罗用诗人的文笔，歌颂基督胜过死亡。接着是向神感恩，祂是胜利的源头。最后劝勉信徒要坚定持守。

50. 我告诉你们说一句，加强了下面的重要性。用血肉之体指今生的生命，是常用的字眼（加一 16；来二 14）。“血肉”是身体中两种最重要的成分，最易于朽坏。因此，这话最适合用来提醒我们，生命短暂，躯体软弱。这话并不是指道德上的脆弱，单用肉体（*flesh* 一字则有时指道德上的弱点（屈梭多模指出这用法包含“恶行”的意思）。但血肉（*flesh and blood*）连在一起用，在新约里似乎全指身躯方面。这句说得很突兀，血肉之体不能承受神的国，截然否定了复活

的任何指望。因此，承受永生的，不是这个躯体。杰里迈亚亚（J. Jeremias）肯定这话不是指已死者的复活，而是指基督再来时仍存活的人（NTS, 2, 1955～56, pp.151～159）。顺带一提，不能是单数的；血肉当作一单位看待。承受一字不该过分斟酌。严格来说，这字是指“承袭而得来的”，但新约有时用来包括一切拥有的东西，不管是承受的或其它方法得来的。朽坏和不朽坏请参看 42 节批注。血肉与朽坏的连在一起用，表示主再来时，不论活着的或已死的，都不能以本来的样式进入神的国，必须经过改变才可以。

51. 保罗继续用强调的语气（英文作 *Listen*，原作 *idou*，即“看啊”，中文作我……告诉你们），这话叫人注意下面。奥秘见二 7 注。凭人的思考，无论如何也无法知道主再来会发生什么事，但神自己启示出来了。睡觉，见 18 节。有人以为保罗说他在世的日子，主就要再来，不过这未免屈枉了他的意思。若用同样的方法考究他另一些句子（如六 14；林后四 14，五 8；腓三 11），岂不又认为他那时已死了！其实，保罗往往把自己列入所描述的人当中，但并不等于他是该种人（参六 15，十 22）。对于将来要发生的事，何时出现，他一点也不知道，他也从不表示自己晓得，这是很明显的。当他说我们，是指“我们信主的人”，“那时活着的信徒”。有人会不经死亡。但不论我们是在“不死”之列，抑或那日之前已死，总之，我们都要改变。这显然是指变得不同了，但不可忽略其中有“身分”的含义。身体并非毁灭了，或弃掉了，而是改变了。留意帖撒罗尼迦人的难题，刚好与这里的相反（帖前四 13 以下）。在那里保罗向读者保证，主再来前死去的人并不会受亏损，他们必先复活。这里的难处却在于仍活的人，因为保罗刚说过，“血肉之体不能承受神的国”，那么，他们怎能进天国呢？答案是我们都要改变。早期文士对这句产生很大的疑难，有好几种不同的句法。其中一个最重要，打进了武加大译本去，因此代表了罗马天主教的观点。至于诺克斯译作，“我们都要复活，但不是人人都经历我所说的改变。”有人认为末句表示，未得救的人也要复活，但并不经历保罗所说的改变。不过，NIV 所沿用的版本较可取，诺克斯在脚注中也这样指出（较近期的 JB 也如此说）。

52. 这改变不是长期的演变。死人复活就如种子慢慢生长，而活着的人改变，就一下子骤然出现了。一霎时译自 *atomos*，“不能分割的”，指最微细的单位（我们的 atom“原子”从此而出），表示最短的时刻。眨眼（*rhipē*）一字与“投掷”有关。眨眼之间表示目光一投，或眼睑一翻的时间。号筒与旧约有关，出现在耶稣的教训，也出自当时犹太教对末世的观点（参帖前四 16；TNTC, p.93 注）。号筒通常在庆典凯旋中出现，这里两者都合用。号筒吹响，似乎是叫死人起来。末次不是指一连串号筒（如拉比的看法），而是指世事的末了，是末世的记号。死人要复活成不朽坏的，保罗接着再说我们也要改变。他再三阐明，我们再也不会像如今的生活了。

53. 保罗提出将来改变后的某些品质，特别提及“朽坏”将不复存在（朽坏就是会腐败的身体），同时不再死亡。这两者与来生的生命完全不相合。为了强调今生与来生的连续性，他用了四重“这”字（本节及下一节）：“这”必朽坏的，“这”必死的（NIV 四者都删去了）。他要强调同是这必朽坏的和这必死的，将要穿上不朽坏的和不死的。变成可作“穿上”，“穿”的比喻指出身体原不是真正的本人；它只是衣服而已。将来的生命真人要穿上另一套衣服，这是比喻的说法。不死的（*athanasia*）在新约甚少出现（只在 54 节；及提前六 16）。

54. 保罗从其中看出圣经预言的应验（赛二十五 8）。这是他一向的作风。神老早计划的，又已向仆人先知启示的，就必然成就。被得胜吞灭，指死亡完全被打败毁灭了。

55. 保罗引用类似何十三 4 的经文，歌颂将来的胜利。他并非用经文作论据，不过用经文的语句来赞颂，死亡已完全失败了。*kentron*（毒钩）可能指刺棒（如徒二十六 14），也可以指蜜蜂的刺，或蝎子等（参启九 10）。“死”是个恶毒的仇敌，苦害着人。但基督已把它的刺除去，对属祂的人已无能为力了。

56. 道德问题才真正可怕，死本身并不是最可怕的；“罪的工价”是死，这就严重了（罗六 23）。死不过是从今生进入与主面对面

同在，原是益处，不是损失（腓一 21、23）。罪若赦免了，死就没有了毒钩。但若罪未清除，那就完全不同了，死就是恶毒的仇敌。毒钩不是死；罪才是。此外，罪另有一位意料之外的同谋和能源，就是律法。律法原是从神来的，保罗亦说过诫命是“圣洁，公义，良善的”（罗七 12）。可是它无法叫人得救（参罗五 12 以下，七 7 以下，十 4）。事实上，律法把我们该达到的标准摆在面前，我们根本无法做到，律法就成了罪的堡垒，使我们全成了罪人，一律定了罪。

57. 保罗说但是（中文没有）（巴勒特认为“这是个大大的但是”），引入完全相反的方向，是打败死亡、罪恶和律法的大胜利。基督胜过死亡（罗六 9）；而且把它废掉了（提后一 10）。祂满足了律法的要求，因为“基督既为我们成了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅”（加三 13）。他使恩典作“王”，代替了罪作“王”（罗五 20 以下）；祂把毒钩拔除了，所以保罗能够说感谢神！（参罗七 25）。这里用现在分词（NIV 用 *gives*），可以表示赐人胜利，原是神一贯的性格，也可以说，我们如今有分于这胜利，而且每日都享用它。屈梭多模用这问句说：“这一切既已成就，死亡还有什么得胜的余地呢？”回答说：“靠律法么？不，律法已解决了；因罪恶么？不，它已完全消除了。”基督徒的生命本质，是胜利的生命。这里用我们的主耶稣基督完全的称谓，加强了祂的威荣地位。基督徒能胜利，惟靠基督所成就的途径。

58. 说完了这一番话，就引入对信徒的劝勉鼓励，叫他们要坚定不移。*Hedraioi*（坚固），在七 37 用作“决定了”；意思是坚定的意向，不轻易动摇更变的，因为整个人的方向支持着他（参西一 23）。不可让任何事物摇动你就是这个意思。哥林多人是善变的，不问情由便会转移立场。若他们对复活的真理，神对万人万事的最终计划，掌握得稳定，就不会这样随风摇摆了。 *ginesthe* 是命令式的，“be”（NIV *stand*）可译作“变得”（become）保罗为他们铺陈的景况，离他们的实况很远，因此劝他们要继续向目标努力。要“常常竭力多作主工”（AV、RSV）。信徒的生命是丰盛的，真正的信徒经历绝不狭窄局限；爱德华滋说，对复活的信心，会带来“无限止的工作能力

与感受”，又说“信徒的生命中，青年的美梦，绝不会萎缩衰老成平淡无奇的。”因为知道似乎不是“Knowing”的最正确译法。它是与上述的话并行的，不是提供原因（原因必然是保罗一直阐述的复活真理）；信徒劳苦（*kopos*，劳力至困倦），不是徒然的（*kenos*“空的”；莫法特，“永不会丢弃”），是因为复活的真理，是神最终的胜利，是信徒通过死亡的不朽。戴斯曼从这句话有另一种感受，“就如一份工作被人拒绝了，说做得不好，人家不接收不付款，这种失望灰心的颤栗”（LAE, p.314）。信徒不会面临这样的失望，他的劳苦是在主里的，在主里作的绝不会徒然的。

Ⅷ 结语（十六 1～24）

大题目既已论述完毕，保罗还有些话要说。这一段有点“喋喋”的作风，提到对穷人的捐款该怎么做，他自己计划中的行程，又略提到彼此相识的朋友们，然后全信收笔。

A 收集捐项（十六 1～4）

1. 论到（*peri de*）这字每次用时，都是指哥林多人来信中所提及的事（见七 1）。捐钱（是个一般用字，但更常用于宗教式的捐献收集）。保罗很重视这件事。这是保罗第一次在现存的文献中提及这事（参徒二十四 17；罗十五 26；林后八 1 以下，九 1 以下）。这里他说是“为圣徒”（NIV God's people），但从其它经文（3 节）看出特别是为耶路撒冷穷困的信徒的。有人以为这钱是筹于犹太男丁每年送往耶路撒冷圣殿的半舍客勒（shekel），信徒也同样做法。不过，这里的分别很大，保罗的收集是一次过的，不是每年的，也没有必须捐出的义务。同样，这款项也不是用来支持基督徒式的圣殿；而是为穷人而收的。保罗很盼望这事成功；我们不知道何以耶路撒冷教会这样穷困，似乎比其他教会都拮据。不过，耶路撒冷整体本就不富裕；全靠赖巴勒斯坦以外犹太人慷慨解囊。信徒却无分于这些资助，且受特别的敌视与迫害（帖前二 14 以下），可能落在极度贫乏之中。同时，不

时有饥荒灾祸（见徒十一 28～30）；也可能由于初期施行的凡物公用带来的后果，人们日用不足（徒四 34 以下）。保罗也许有另一层用心，因为犹太人照顾穷困的弟兄，希腊人也照顾宗教上的弟兄（*the eranoi*）。那么，基督徒对缺乏的弟兄的照顾，怎能落在犹太人及外邦人之后呢？我们要记得，保罗自己和整个外邦使命，在耶路撒冷教会较保守的人士眼中，仍存疑窦忖测的态度。所以，保罗自然想用这举动，对该教会穷人的慷慨支持，能有力地证明外邦教会与母会的团结一心，在合一上大有功效。况且，外邦教会受惠于犹太人极大，合力表示回报的行动是理所当然的（罗十五 27）。这次收集捐项，在保罗建立的教会中全面进行，见于他提及加拉太的众教会（还有马其顿，林后八 1 以下，九 1 以下）。看到其他教会也参与，本革尔感动地说：“榜样带来何等大的力量。”

2. 款项是在七日的第一日收集的。信徒在七日的第一日聚会的文献，这是第一个证据。当然，他们一开始就有这惯例，也是不足奇的（参约二十 19、26；徒二十 7；启一 10）。保罗没说敬拜，但也很可能有这意思。信徒为与犹太人的安息日分别出来，用第一日记念基督复活，足证信徒对主复活的重视。各人表示每一个信徒，不论贫富，也要捐献。抽出来留着，最自然的意思是把钱留起来放在家里，这是由屈梭多模以来大部分解经者的见解。但由于保罗明明反对他来时才现凑（若人人收在家里就要这样现凑了），也许该解作把钱放在教会钱库里。到了第二世纪，已很肯定他们是在第一日的崇拜中收集捐款（游斯丁 Justin, *Apol*, I, 67.6）。保罗没有指明某一数额，或各人收入的比例要拿出来捐献；那是各人良心去决定的。每人要照“自己（或事务）的收获”而捐献。这句动词的主词是隐藏的，AV 加上“神”字；其它用“他”或“他的事业”（NIV 作照他的进项）。W. Michaelis 的主张“尽所能的抽出来（愈多愈好）”（TDNT, v. p.113）。动词现在式或现在完成式均可；两者都合用，都指着一种不断进行的情况。因此，这句的总意是，各人捐献的要直接与所赚获的成比例；应该定规成一贯的原则，而不是一时冲动的作法。保罗不喜欢他来的时候现凑；他不希望他们在情感催逼下，仓卒行事。*When*（当）是不定词

hotan，即是“不管什么时候”来，保罗来访的时间并未确定。

3. 那时代也很流行荐信（Deissmann 指出一封是公元五十年九月十二日的，LAE, pp.170 以下）。因此保罗给荐信与带款项的人，就并不出奇了。不过，信是谁写的却不肯定。NIV 用我写信，认为是保罗写的（NEB 及其它取同样的看法），RSV 却主张当地教会写，“你们写信举荐谁（JB 等，中文同）。但由于保罗说：“我就打发”送款的人，可见前者可能正确。信是复数的，指给个别代表的一封荐信。这些人是人所认许的（这字几乎是个术语，意思是哥林多人“公认合格作公众的职位”，MM）。保罗在这事上极度小心，由始至终不经手这款项，那是由哥林多人筹的款，保存直到他来到，又由他们自己公认的差使送往目的地。

4. 保罗的行程未定，他不知道是否会到耶路撒冷去，若他该去（*axion*），他就会陪同他们去。也许他的意思是“若他的行程配合”（Qrr 和 Waltler）；更可能的是，若款项相当可观（若款项微不足道，就似乎用不着由使徒亲身监管送款项的事了）。莫法特译作，“若款项值得我前去的话，他们就可以与我同去。”

B 保罗的计划（十六 5～9）

保罗的行程是暂定，但他想这班朋友知道，他打算与他们在一起，也许过一个冬。可是他在以弗所的工作若未完成的话，就不会因这计划中的行程而抽身离开。

5. 保罗早已提及要到哥林多去（四 19），他也暗示有人以为他不会来（见四 18 注）。如今他肯定的说了，既经过了，时间将在经过马其顿之后。之后（*After*）是不定词 hotan（“不管什么时候”）。他不知道何时，经过看来似是一连串有系统的访问，探望马其顿的教会。这一句是加上去的，就要到你们那里去，似乎这计划是哥林多人所不知的。他们明知他会来（虽然有些人说不会成行），但不知道他打算去马其顿。如今他把这愿望告诉他们，就明白他来哥林多城的行程，在整个计划的次序了。他用现在式作将来的行动，是很常见的；使打算的计划更显得确凿。

6. 或者（*tychon*）表示保罗一切行动都不肯定，他没有答应什么，但他很想到哥林多去，且不只像马其顿其它教会，只是路过性质（“经过”一字就是强调这点）。他想多留一些时间。你们是强调式；强调哥林多人与马其顿人的对比。保罗打算在哥林多同住（*katamenō*），或者在那里过冬（古时冬天旅程必须停顿）。这样，就让哥林多人可以“送行”，即为他预备所需用的东西。再一次，你们是强调式：“你们就可以给我送行……”。无论我往哪里去，表示保罗未明去向。他知道要去马其顿，然后去哥林多；然后到哪里就未有确实的打算了。值得注意的是，保罗不只一次改变行程，以致被人指责他反复不定（林后一 15 以下），但这里他所陈述的计划，却至终实行了：他从以弗所到马其顿，然后到希腊，在那里停留了三个月（徒二十 1～3）。

7. 保罗再次表示他不想只路过哥林多。这里第三次用强调式的你们，他很想与这些朋友团聚。他加上一句主若许我（参四 19；徒十八 21；来六 3；雅四 13～15）。他是主的仆人，必须去主要他去的地方，他一切计划必须服在主的调派之下，主可以拦阻，指引他去别的地方（不论主有没有说明）。

8～9. 不过他往希腊地的愿望必须押后，他当前的任务在以弗所，必须等到过了五旬节。他说有“宽大又有功效的门”，为他开了，“有功效”形容门，似乎很不寻常；NIV 把它意译了，一个果效极佳的工作门路。开了是现在完成式；那门“保持开放”。我们很难想象这句话之后，跟着说反对的人也多，保罗突兀地提出这事，提醒我们基督徒作工并非全无阻拦。我们事奉神一方面大有机会，同时也大有难处。胜过难处，是机会的一部分。从使徒行传十九章，可见保罗在以弗所所遭的困阻多么大。

C 提摩太与亚波罗（十六 10～12）

10. 前面曾提及保罗差提摩太到哥林多（四 17）。看来提摩太与以拉都同行，先到马其顿去（徒十九 22）。可能保罗不肯定提摩太有没有到达哥林多，不过“若”字并不一定表示不肯定（例如“若冬天

已到，春天还会远吗？”）；莫法特和 RSV 都译“当”。保罗这番嘱咐，是叫他们要留心，使提摩太在他们那里无所惧怕，可见提摩太天性相当怯懦，而且年纪尚轻（多年后在提前四 12 他仍是年轻）。从这封信上看，哥林多人中分明有些人是相当自负狂妄的。保罗显然担心提摩太不够分量去面对这些人，后来的事态证明确是如此。在此保罗为这年青的助手说几句话，叫哥林多人不可令他惧怕，并提醒他们，他与提摩太都是同作主的工。

11. 人不该轻看提摩太，是因为他所作的工（参提前五 13）。不可藐视（*exoutheneō*；见一 28），是个很强烈的字眼，意思是“绝对看不起”；这表示保罗很为提摩太担心。送他平安前行用的动词与 6 节给保罗送行相同。他要他们对待提摩太如同对他一样。保罗等待提摩太回来，表示他差派他出去是有特别任务，而不是巡游的旅程。弟兄们是指什么则不明，徒十九 22 只提及以拉都和他在一起，不过当然也可能有别的人。可能保罗期望有哥林多的弟兄会与提摩太同来，但亦可能解作弟兄们本与保罗在一起，他们一同等候提摩太回来（参 JB，“弟兄们和我等着他”）。

12. 至于 *peri de* 这格式，这里是最后一次出现了，也是涉及哥林多人来信上的话题（见七 1）。亚波罗在哥林多人心目中，显然极备推崇，他们在信上必然表示很想他来探望他们。如今保罗表示他也再三的劝亚波罗，要同弟兄们去哥林多。“弟兄们”在上一节已与提摩太相提并论，因此这里可能是说，提摩太与一些弟兄同行，而保罗本想叫亚波罗也一起去的。也可能说提摩太回来之后，有些弟兄会前往哥林多，保罗劝亚波罗与他们同行。无论如何，保罗曾劝亚波罗去哥林多，但并未成功。这时他决不愿意去的“愿意”（the will），引起疑问，是“谁的意愿呢？”不少学者指出“愿意”没有指限是谁的，“will”很可能是神的旨意（参 TDNT, iii, p.59, n.24；见罗二 18；还有太十八 14）。亦有人认为亚波罗本人不想去（如 NIV）。无论怎样解法，保罗已尽力而为。从动词的过去式（was），加上亚波罗没有问候的话，可表示亚波罗当时并不与保罗在一起。保罗称他为兄弟亚波罗，流露温情，表示他与这位亚力山大人之间并无嫌隙，尽管哥林

多人分党分派的情形。保罗并没有将亚波罗隔离他们，亚波罗也急急要到哥林多去。可是这也不表示亚波罗不愿去，保罗说他几时有了机会他必去。可能当时他很忙，有了时间就必然去，或他认为时机未到不能成行。

D 劝勉（十六 13～14）

保罗在此加插精简的劝勉。哥林多人在某些事上的表现，幼稚得可怜，因此保罗用一连串有力的嘱咐，指引当行的正途。

13. 你们务要儆醒（*grēgoreite*），这动词和接下去的几个动词，都是现在命令式。保罗不是描写一种暂时的态度，而是持续不变的。这儆醒不单指不睡觉，而是：“保持清醒的决心”（巴克莱）。这字常用在等候主再来（太二十四 42 以下，二十五 13；可十三 34 以下），这里也必然有这意思在内。在真道上站立得稳（巴勒特作“in faith”），表示信徒在基督里稳固的根基，这稳固却正是哥林多人贫乏之极的一面。*Andrizesthe*，“作大丈夫（*andres*）”，可以指勇气（NIV 作有勇气的人），更可能是针对哥林多人所表现的幼稚。保罗要他们承当责任作大人。不但如此，他们面对的争战，是强劲的恶势力，必须作大丈夫。要刚强（参诗三十一 24），应该是被动式的“被刚强起来”，信徒的能力不是自己本质上有的；乃是从神来的。

14. 凡你们所作的，都要凭爱心而作，这句话是接着作大丈夫及要刚强之后，这是很重要的。保罗要的大丈夫，并不是粗悍自负，乃是在爱里所表现的力量。正如第十三章所说的，基督徒的爱伸展及人的各方面，没有任何行动可以在爱的范畴以外的。留意 in 字（在爱里），不容忽视。爱不单是信徒行动的陪衬品，爱渗透在信徒生活行事及本性中。

E 像司提反等人（十六 15～18）

15. 有好榜样跟随，总是有帮助的。保罗指责的话说得多了，如今也从哥林多人中，找到值得称许的，就如司提反一家。保罗已提过他为这家人施洗（一 16）。从这里知道他们是亚该亚初结的“果

子”（*aparchē*）。这省份包括雅典在内保罗在哥林多传道之前（徒十七 34），曾在雅典领一些人信主；这就引起疑问了。也许司提反一家是保罗在雅典传道之前归主的（这就解释了 NIV 的初信主的人）。又也许先前有个别的人信了主，这一家才是第一家全家信主的。又或许“初结的果子”，是指那些会带来更多收获的果子。“使徒心目中，有潜质成立教会的是哥林多，不是雅典”（爱德华滋）。他们这家人是事奉的典范，因为他们专以服事圣徒为念。屈梭多模说，不是“‘服事’，而是‘全心投身’，他们同心选上的生活形态，是一生的事业，为此从不懈怠”（莫法特说这动词是个“贸易的比喻”，并指出这是柏拉图用来描写从事贸易，一心经营为求服务大众的“农作物售卖者”）。司提反一家人就是承担了这样的责任，专以服事圣徒为念（圣徒等于 1 节的“神的子民”）。他们并不强求领袖之位，乃甘心谦卑服事。

16. 这正是信徒的风范，保罗向所有教会推荐这样的榜样。信徒要顺服这样的人。保罗对信徒彼此顺服，谈论得很多（参弗五 21），因为人本性刚好相反，尤其是哥林多人，所以他觉得有这需要一再提及。这动词（*hypotassō*），是上面用来说司提反一家谦恭服事的动词（tassō）的复合字，就不是偶然巧合了。他们不只该顺服司提反，且该顺服一切同工同劳的人，即一切出力助人的信徒。至于同工同劳一字（*kopiaō*，“劳力至疲累”），爱德华滋有深刻的慨叹，“作工的多，劳苦的少。”

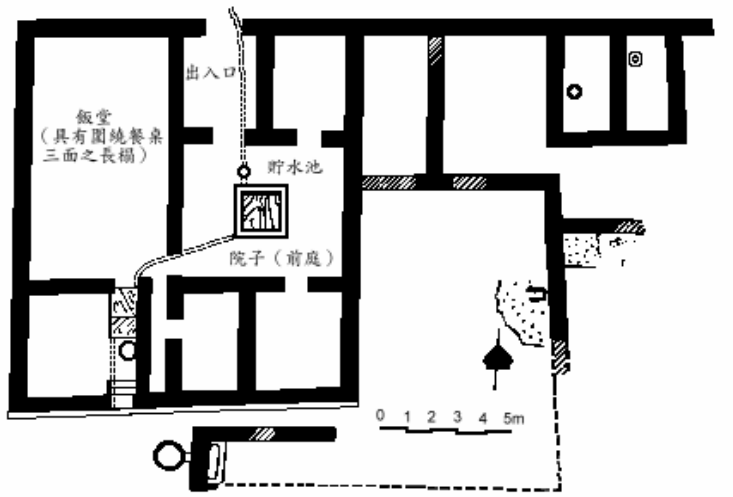
17. 司提反和其他两个不见经传的人，福徒拿都和亚该古，来到见保罗，他的喜悦流露无遗（不过 *parousia* 该解作“到达”抑或“在场”，则不太肯定）。你们待我有不及之处，并没有说明是指什么，不过似乎是指保罗深感与哥林多人的分隔；“我久违了你们”，是他的感受。他怀念哥林多的朋友，而这三个人正好“补满了这空缺”（Héring）。他们来到，带来了“小小的哥林多”。补上（*aneplērōsan*）意思是“填满”了，这三人填补了一切罅漏。

18. 他们叫保罗心灵快活（*refreshed* 复新），这个动词与主叫劳苦担重担的人得安息的字相同（太十一 28）。这似乎表示保罗得不到

哥林多的音讯，十分焦虑，这三人来到使他心灵大得快慰。你们一字很有趣，哥林多的消息不但叫保罗快活，也叫哥林多人因与保罗通音讯而快活。这样的人是务要敬重的（被推崇 *deserve recognition*）。信徒该认识他们的为人，并敬重他们的位分。

F 最后的问安（十六 19～24）

19. 亚西亚（*Asia*）是罗马的省份，大约位于今日称为小亚细亚西部的三分之一地域。保罗代表这一地区的教会问候他们。亚居拉和百基拉（保罗信上都用“Prisca”，不是“Priscilla”，但不知何故 NIV 全部用路加写的形式），两人是一对忠心的夫妇；亚居拉是犹太人，本乡是本都（黑海南岸），却定居于罗马。当罗马归革老丢（Claudius）把犹太人驱逐出罗马，他与妻子百基拉就移居哥林多来了。保罗初到该城，便与他们同住同工（徒十八 1～3）。他们必然已惯用自己的住所服事主，在罗马时教会在他们家聚集（罗十六 5），在哥林多也不例外。这样的教会一定是小规模的。根据 R. Banks 说：“当时中等富裕的住宅的款待室，大约可以容纳三十人有余”（Paul's Idea of Community（*Anzea*, 1979）, pp.49 以下；参 SPC, pp.153～158；见附图三，哥林多住宅图）。亚居拉和百基拉曾为保罗冒生命危险，细节却不明（罗十六 4）。他们勇气可嘉，而且才学十足，可以指教一个像亚波罗这样身分的人，叫他在真道上更加了解（徒十八 26）。另一点有趣的事，这对夫妇名字出现的四处经文，都是百基拉在前的，可见她必然是非同凡响的人物。因主多多的问你们安；表示超乎一般礼貌的问候，流露信徒深切的爱。



图三：哥林多 Anaploga 一所典型的住宅

若家庭教会在这样的住宅聚会，就会用饭堂及庭院。Murphy-O'Connor 从面积来看，若有五十人在这住宅集会，“已极端不舒服了”（SPC, p.158）。因此，家庭教会必然是小型的。我们无法明白“全教会”聚集时（十四 23）在什么地方。若哥林多有几个家庭聚会，就很容易形成小集团了。

20. 众弟兄是谁不得而知，但这样的称呼是广泛用的。亲嘴的习惯在古代社会，较现代西方社会更盛行。保罗曾几次说圣洁的亲嘴，作为合宜的信徒问候方式（罗十六 16；林后十三 12；帖前五 26；参彼前五 14“用爱心亲嘴”）59。这样温情的问安，对哥林多来说，正是对他们分党分派的当头棒喝。新约经文中是指问安，不是教会圣礼中的“和平之吻”（在守圣餐时的彼此亲嘴）。但这些经文，无疑地成为日后圣礼习例的源起。

图 3：哥林多 Anaploga 一所典型的住宅，若家庭教会在这样的住宅聚会，就会用饭堂及庭院。Murphy-O'Connor 从面积来看，若有五十人在这住宅集会，“已极端不舒服了”（SPC, p.158）。因此，家

庭教会必然是小型的。我们无法明白“全教会”聚集时（十四 23）在什么地方。若哥林多有几个家庭教会，就很容易形成小集团的了。

21. 保罗习惯口述书信，由一位代笔者写下来，然后在结束时，他就亲自拿笔写几句。他说：“凡我的信都以此为记”（帖后三 17；见 TNTC 注 pp.151 以下），这是他书信的真迹记号。他有时提及这一点（加六 11；西四 18；帖后三 17；门 19），有时没有提及。不过，既然他说这是他的习惯，就可知其它信上也必然同样做法。戴斯曼提及一封信，是公元五十年九月十二日的，字迹一种，末后的问安日期又是另一种字迹，必然是作者的笔迹，虽然文内并没有说他提笔（LAE, pp.170 以下）。这份有趣的文献与保罗同时期，证明保罗的惯例。

22. 保罗对不爱主的人，提出极严重的咒诅（爱 *phileō*；保罗另一次再用这字是多三 15）。他并不是说爱未能达到某程度，而是对基督的爱一点儿也没有。爱是任何基督徒绝不可少的。咒诅（*anathema*），见十二 3“咒诅”批注。保罗这样强烈的一句话（紧接着他亲自执笔之后），表示他多么重视信徒对主的正确态度。人的心若不火热爱主，根由不在保罗；这人根本就是叛徒，保罗无法对这人淡然不管。

接着他用主必要来（亚兰语 *Maranatha*）（NIV 译作“主啊，来罢！”）。这字不可能源出希腊，而要追源到巴勒斯坦早期教会。不但如此，这字必然是早期教会十分重视的一种情怀，否则用希腊语的信徒不会如此流行（正如今日信徒仍用“哈利路亚”“阿们”一样。这字的解说并不容易，前段 *Mar* 是“主”的意思，初期巴勒斯坦教会用这称呼给耶稣，是很值得注意的。亚兰语的 *am* 或 *ana*，表示“我们的”。末后音节 atha 是“来”的动词。atha 可解作“已经来了”，这样就如（屈梭多模的解释，指主道成肉身的来临。或可作现在式的“来”（参太十八 20）。又或可作未来式，“我们的主要来”（爱德华滋；康哲民认为不可能；Caird 引用腓四 5）。这样看来，最合宜的看法，可将这字分割成 Marana tha，把动词当作命令式，“我们的主，来”（正如启二十二 20 的祷告，“主耶稣阿，我愿你来”）。这样就表现出早期教会渴望主再来，何等殷切。另有人建议这字解作

“你是我们的主”，或“我们的主是个奇迹”，不过，两者都不大可能。

23. 保罗书信结尾总免不了的，是为读者的祷告，求神的恩临到他们。他有时延长几句（例如林后十三 14 有名的祝福语），有时却简短的说“神的恩与你们同在”（西四 18）。但无论如何总有求恩的祷告。

24. 这次保罗结尾时，特别流露柔情；把他的爱给他们。这样的结尾只有这里一次。无论事态如何，保罗对哥林多人的爱顾情怀，是毫无疑问的。因此，他在末尾时，表达对教会全会众的爱（参林后十一 11；“神知道”他爱他们）。留意你们众人；他在哥林多其实有不少强劲的敌手，他也曾尖锐地指斥他们。可是，他并不记恨怀怨，仍表示爱他们众人，是在基督耶稣里的爱。保罗对哥林多人最后的话，是耶稣。

注：

[1] 见 G. E. Wright 及 F. V. Filson 着 *The Westminster Historical Atlas to the Bible* (SCM Press, 1946), pp.80, 88 以下。这里意思是指货物的转运，根据 J. E. Harry (*ISBE*, ii, p.710)，小型船只是靠“木轨的船缆”拖曳过这地峡的。Strabo 称之为 *diolkos* (Geography 8.2.1)。尼罗王尝试开凿运河，但不成功。现代的运河是依尼罗策画的路线而造的。

[2] 一块会堂横楣的碎片曾被发掘出来，上面刻有碑文。虽然研究者认为时期比保罗时代晚，但也可能证实该地点(*LAE*, p.16, n.7; G. E. Wright, *An Introduction to Biblical Archaeology* (Duckworth, 1960), p.177)。

[3] Parry 相信哥林多城带有罗马色彩，乃由于哥林多城容纳竞技比赛，是希腊城市中首开先例的（p.ix)。Robertson 和 Plummer 则认为，到了新约时代，那本为意大利殖民地的后裔，“已大部分希腊化了”（p.ix)。哥林多城的居民，种族混集，而且显明地保留着本族的大部分劣根性。

[4] 爱德华滋，p.xii.

[5] 莫法特，p.xvii.

[6] 旧哥林多城的 Aphrodite 庙里，至少有一千以上娼妓（Strabo, 8, 6, 20)。这个女神可称为 Aphrodite Kallipygos，即“美臀爱神”，(Athenaeus, 12, 554c)。城内“四处”都是神祇，称为 Aphrodite the *hetaira*（高级妓女)，“娼妓之护神”（*ibid*., 13, 559a 及注，Loeb ed.)；也许因为这个缘故，“哥林多城的古传习俗……全城向爱神为重大紧急事情祈祷时，就要邀请许多妓女来参与，愈多愈妙”（ibid., 13, 573c)。Murphy-O'Connor 不大相信哥林多城比其它东地中海岸的城市坏到那里，他认为 Strabo 及 Athenaeus 都错了（SPC, pp.55-57, 127 以下)，并认为这全是雅典人的宣传手法。不过，至低限度他也承认，哥林多城“在性淫方面确实声誉不佳”（SPC, p.56)，只是古代作者把

这事看得更重罢了。Dio Chrysostom 提及 Diogenes 认为哥林多城有许多人聚集，全为了那里的港口，和那里的妓女（*Discourses*, 8.5）。Murphy-O'Connor 引用 Plutarch 的话，说在哥林多城“有大队妓女”，并解释说这是“城市的妓女”，并不是 Aphrodite 的仆婢（*SPC*, pp.106）。不过即是 Murphy-O'Connor 说得对，她们也确是妓女，而且大队如军。

[7] 亨德 *Introducing the New Testament* (SCM Press, 1945), p.76.

[8] 亨德认为人口有五十万（ibid），而 Godet（p.5）及 *ISBE* （ii, p.713）说六十至七十万。J. Cambier 更准确，自由人有二十万，奴隶四十万（A. Robert 及 A. Feuillet, Introduction to the New Testament (Desclee, 1965), p.413）。Ellicott 则认为有十万。Murphy-O'Connor 论到哥林多的考古研究工作，说人口的数字从未发表过任何假设（SPC, p.32）。人口数字很大，这是无疑问的，但到底多少，如今无法可知。

[9] Strabo 说哥林多城“富有”，有三原因：它的位置有利于经商；它有哥林多地峡运动大会；还有上千的妓女（8, 6, 20）。他又提及城中的政客，画家及工艺匠，但没提及哲学家。他有提及其中著名的画，及铜像（8, 6. 23）。Pausanius 对这城市有甚详尽的描述（*Description of Greece*, 2:1-5）。Horace 引用过一句箴言说：“不是人人有幸上哥林多”（Epistle, I. 17, 36）；Loeb 编者解释说，这本来是表示哥林多城的生活，奢侈豪华，花费浩大”。

[10] 见 Parry, p.x.

[11] 参 K. Lake：“无可否认，他选的地点实在免不了再引起麻烦，不过也有好处，先前常出席会堂的敬虔者，容易找到这地方”（*The Earlier Epistles of St. Paul* (Rivingtons, 1911), p.104）。

[12] 这似乎是徒十八 7 的意思，而不是他不再与亚居拉、百基拉同住，搬去与犹士都住。

[13] 可能另有一位犹太人。与保罗提摩太一同问候的（林前一）所提尼，可能就是徒十八 17 管会堂的。不过，这全不能肯定。J. Massingberd Ford 强调哥林多教会中犹太人的成分，写了一篇文章叫做：“哥林多前书还是希伯来前书。”（CBQ, vxviii, 1966, pp.402-416）。但其他人如 T. W. Manson，则认为哥林多教会大部分是外邦人（*Studies in the Gospels Epistle* (Manchester University Press, 1962), pp.190-209）。从徒十八 6；林前十二 2 可见（虽然其中也有些犹大信徒，林前七 18）。

[14] Wright, *Biblical Archaeology*, p.177; Murphy-O'Connor, *SPC*, p.37.

[15] Theissen 一方面同意哥林多人多半属下层阶级，但指出其实也并不尽然。记录所见，与哥林多人有联系的人中，十七人中（或一组人）有九个要出外旅游的（pp.91 以下），这样的行业通常都不属于贫苦之辈。有些人“屡次”怪责保罗，不接受他们的款待（p.97；他引用九 1 以下；林后十～十三），这证明他们有能力款待人；此外，吃肉（八～十章）也是富人的事，过于穷人（pp.125

以下，128）。他认为这一点很重要，因为“古代社会中，大部分社交圈子都是同一阶层的，而宗教上的联系比一般职业圈子更受阶级圈子的规限”（p.146）。可是基督徒却不同，他们接纳各社会阶层的人，待他们一律如“弟兄”。

[16] “他不单是个判教的法利赛人，相信弥赛亚，而且很成功”（莫法特，p.xiii）。这是他们无法饶恕的。

[17] 参 K. Lake op. cit., p.110.

[18] “这种城市的风气，由于流动性强，人心渴求刺激，总不会没有时兴的流行玩意，几乎成为社会上不可少的东西……正如 Renan 说，南欧小镇里，只要有两个传道人，两个医生，居民便立时分党对立，一说这个好，一说那个好。那两个传道人，两个医生，可能彼此关系很好，但也阻止不了人们用来分党煽动，形成强烈的斗争”（Robertson 和 Plummer, p.xx）。Proctor 说由于哥林多种族复杂，这种情况就更变本加厉了（p.96a）。

[19] 见 R. V. G. Tasker 的哥林多后书注释导言（TNTC）。

[20] Hurd 认为哥林多人写给保罗的第二封信（林前七 1），是回答那封被误解的信的。他认为只要研究保罗提及哥林多人的信的字句中，便可以构想出保罗失传的信之一二（pp.213-239）。

[21] J. 莫法特 An Interduction to the Literature of the New Testament (T. & T. Clark, 1927), p.117.

[22] 见 Robertson 和 Plummer 所开列的，p.xxiv.

[23] T. W. Manson 否定保罗从以弗所来到哥林多城。他认为保罗在以弗所工作完毕，然后去哥林多那次“极痛苦”的会面，接着便到马其顿去（林后一 15 以下）。不过，保罗提及这计划时，好像未实现似的；还有，Manson 的见解还有一处缺陷，他要假设保罗在特罗亚一带，有一次特别的征途，因为保罗的确曾到过那里（林后二 12；见 Studies, pp.211-217）。因此，最好还是看这次“痛苦的”会面，是在以弗所工作时的一次插曲。

[24] 不少人强烈支持这看法。因此 K. & S. Lake 认为“主张林后十至十三章是严厉书信的一部分，而林后一至九章便是末后的信，理由十分充足”（An Lntroduction to the New Testament (Christophers, 1938), p.122）。此外，有 Willis Marxsen, Introduction to the New Testament (Fortress Press, 1980), pp.70 以下。另一方面，M. Dibelius 又说“古代信件有相当安全的保障，不会这样意外穿插的，因为信件地址在蒲纸卷的外面。因此，意外地把一封信的一部分，误作第二封信，是很难发生的事。同时，编撰者毫无根据地把四封信变成两封信，也是很奇怪的数字，尤其是他把中间的一封信主要的内容（就是林后二章及四章所提的）删去，却又把该信的一部分放在林后十至十三章去。因此，我们该同意这两封信失传了，就是原本的第一封信，和中间的第三封”（A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature (Ivor

Nicholson 和 Watson, 1936), p.154)。又见 Orr 和 Walther, pp.21-24. R. Batey 否定林后十至十二章是“严厉”信的一部分，认为这部分比其它的更迟，是给哥林多人的第五封信一部分（JBL, 1xxxiv, 1965, pp.139-146）。

[25] 莫法特，p.xv.

[26] L. Pullan, The Booksof the New Testament (Rivington, 1926), p.135.

[27] A. Robertson, in HBD, i, pp.489-490.

[28] Manson 认为保罗写这信的背景，是“他与巴勒斯但犹太基督教代表者的斗争，这一派以彼得的名义作领导”（Studies, p.207）。不过，Manson 的处理法虽然别有创见，却未见得论据充足。

[29] Schmithals 的见解于 Gnosticism in Corith (Abingdon, 1971) 及 Pual and the Gnostics (Abingdon, 1972)。W. G. Kümmel 认为“整封书信表现对诺斯底主义解释基督教信仰的解说，作正面的抨击”，不过他并不全部同意 Schmithals 的观点（Introduction to the New Testament (SCM Press, 1966), p.202）。Willis Marxsen 认为哥林多前书是“针对诺斯底主义的辩论”（Introduction, p.72）。但是康哲民则反对，他认为哥林多“一点这种神秘主义的痕迹也没有（指诺斯底主义）”；他发现的，只是“一点点零星的端倪，后来才形成诺斯底主义这派别”（p.15）。Bruce 说“称哥林多人为诺斯底主义者，实属胡说（p.21)，而 R. P. Martin 同意 Bruce 的观点，说这是“诺斯底的初芽”（New Testament Foundations, 2 (Paternoster Press, 1978), p.173）。R. Mch. Wilson 写了一篇文章“哥林多人有多少诺斯底倾向？”（NTS, 19, 1972-73, pp.65-74)。他的结论是，“哥林多顶多只是诺斯底的最初端未定型的出现，后来发展成庞大的诺斯底主义，同时他警告说，“诺斯底派，诺斯底主义这等字眼，若在此胡乱不分辨地滥用，是危险的，令人误解的”（ibid., p.74）。

[30] 参 A. H. McNeile, “保罗书信中，这对是实用性最强的，全部针对信徒当前的需要而写的”（An Introduction to the Study of the New Testament (Oxford University Press, 1927), p.122）。

[31] Godet, p.2.

[32] M. Dibelius, A Fresh Approach, p.155. 参康哲民，“这里保罗用的是所谓应用神学”（p.9）。

[33] Robertson 和 Plummer, p.xvi.

[34] Beet 指出任何教会对于这样公然的贬抑指责，“若不经仔细查看，绝不会接纳的”（p.5）。

[35] 莫法特，p.xxvi. 康哲民说“哥林多前书中找不到足以下定论的证据，证明另有不同的情况。现今书信中的分割，皆因写作时环境而造成。甚至八至十一章最受攻击的是复杂的一段，也可以有统一的解说”（p.4）。

[36] Robertson 和 Plummer 说可能间中有字眼引起疑窦，“但一节或一句的窜改加插，则不可能有”（p.xviii)。莫法特认为“书的统一性根本无需详细的证

明”（An Introduction to the Literature of the New Testament, p.113）。

[37] 我在 TNTC 帖撒罗尼迦前后书(p.21)的注释中，已提过这个碑文。另 K. Lake 在 The Beginnings of Christianity, v (Baker reprint, 1966), pp.460 以下。也引用并讨论这碑文。J. Murphy-O'Connor (SPC, pp.141-152)的研究较为近期，并有附加的资料。

[38] J. A. T. Robinson 指出公元五十五年，同意的人十分多（Redating the New Testament (SCM Press, 1976), p.54）。S. M. Gilmour 也取公元五十五年，“是根据最常采用的事历”（IDB, i, p.692）。其他人有主张迟一两年的。

[39] Studies, pp. 192, 208-209.

[40] 见 A. Deissmaun, Bible Studies (T & T. Clark, 1901), pp. 104-109; H. Schlier, TDNT, i, pp. 602-603; MM.

[44] Orr 和 Walther 从 Edward Hall's Chronicle 中引用一个例子说明这一点。Tonstall 主教收购丁道尔翻译的圣经，为的是拿去焚烧。但丁道尔却用那笔钱去印更多圣经，到头来，主教原想销灭的，反而助长了。Hall 说，Tonstall 以为“他抓住了神的脚趾，谁知……他抓住了魔鬼的拳头”。Orr 和 Walther 又说：“保罗引用诗篇也是同样的用心：人的推理，绝不会难到神”。

[45] W. E. Phipps 认为这句指的是性关系，但他认为这是引用哥林多人的信，保罗不过引用来反验罢了（NTS, 28, 1981, pp. 125-131）。

[46] 巴勒特引用 H. D. F. Kitto：“日常的食谱是麦粉，橄榄、一点儿酒、鱼作为配菜，惟有大节日才有肉吃。正如 Zimmern 说：一般古希腊人的晚餐有两道菜，第一是粥，第二也是粥”（NTS, 11, 1964～65, p.145）。

[47] 新约时代哥林多女人参加运动会竞赛，这是个特出的标记。Murphy-O'Connor 提及一份石雕上，有几个女人名字，其中有个可疑的 Hedea，她在公元四十三年哥林多地峡运动会中，赢了战车赛，在其它两次运动会中，赢了二百公尺竞走，此外又在青年琴手赛中获奖（SPC, p.16）。

[48] J. A. Fitzmyer 指出死海古卷中，说人若有任何残疾（如瘸腿，患病等），不准当兵，也不出席集会，因为有天使在场（NTS, 4, 1957～58, pp.48-58）。任何不合宜的都不能出现在他们面前。

[49] 甚至可能根本分开聚会。住宅地方有限，教会可能要在饭堂或庭院（或两者都用）聚集。见十六章 19 节的附图三，哥林多住宅图。普通的大屋若要容纳五十人，也不容易(SPC, p.158)；因此，大有可能先到的(家主的有钱朋友？)；就坐在饭堂，迟来的就屈就于庭院里了。

[50] 这个字的研讨，见本人著作 The Apostolic Preaching of the Cross 第二章（丁道尔出版，1955)，亦见 The Atonement 第一章（IVP, 1983）。

[51] W. Schmithals 认为这儿的信心，是保罗一向的含义，他与诺斯底的观点相反，他们认为只有少数人是属灵的。保罗说所有信徒都有信心，因此都是属灵的（Pneumatics)（Gnosticism in Corinth (Abingdon, 1971) , pp.172 以下)。不过，

不管 Schmithals 一贯观点怎样。这里保罗一定不是这个意思。Schmithals 没有着意“又有一人”这话。这不是一律给所有信徒的恩赐，而是限于某些人的。

[52] A. Q. Morton 估计“一本福音书单是蒲纸，就值工匠一年的工资，全本新约则等于工匠八年的工资”（Penguin Science News, no, 43（Penguin, 1957）, p.26）。

[53] Testament of Love（Eerdmans, 1981）, pp.239-259，我更详细阐释这一章经文。

[54] Murphy-O'Connor 引述不少文献，是有关哥林多铜产，可见声誉甚盛。他引用 Pliny the Elder 的话:“哥林多的铜，价值胜于银，甚至几乎胜于金”（SPC, p.86）。还有 On Architecture，是公元前 27 年出版的 Vitruvius 的作品，其中作者描述戏院中用铜瓶作为失鸣器（SPC, pp.75-77）。根据 Vitruvius 说 Mummius 从哥林多取去的铜，正是作此用途。Murphy-O'Connor 对这事表示怀疑，可是这段经文很有趣，也有可以解明保罗何以用“鸣”（resounding）的锣了。

[55] 见麦子格，pp.563 以下，有经文的引证，及用“自夸”一义的理由。主张作“焚烧”的，见 R. V. G. Tasker (ed.), The Greek New Testament （Oxford and Cambridge, 1964）, p.436。

[56] 见 Moulton, Prolegomena p.113。他把这段经文作此意译：“如今我所获得的知识，顶多也只是局部的，到那时，我就完全学会了，知道了，正如今生神知道我一样。”

[57] W. Schmithals 力争这一章该是保罗反驳诺斯底主义的高峰（Gnosticism in Corinth, pp.156-285）。可是，其实诺斯底主义在新约时代这样早的时期，亦有出现，除此之外，Elaine H. Pagels 认为诺斯底主义者并不觉得林前十五章与他们的观点，有相违的地方，反而是支持他们的，虽然解经上的论调是正统派不能接纳的（JBL, 3, 1974, pp.276-288）。

[58] Ernest Evans 说有二百多解释；见其编写的特土良的 Treatise on the Resurrection（SPCK, 1960）, p.312。K. C. Thompson 也同意这估计（Studia Evangelica, ii （Akademie-Verlag, 1964）, p.647, n.2）。

[59] 见 TNTC 帖前五 26，pp.112 以下。有进一步讨论。参 J. Denney，论及帖撒罗尼迦人对亲朋的重视，“信徒间彼此要亲热，坦诚，亲挚”（The Epistle to the Thessalonians （Hodder & Stoughton, n. d.）, p.261）。

新 约 圣 经 注 释
哥林多前书

作者：丁道尔
青新出内部准印证（03）第 82 号
二 00 三年第一次印刷
开本：889×1194 1/32
印数：1-2000 册
印刷：民族印刷厂承印

（基督教内部资料）