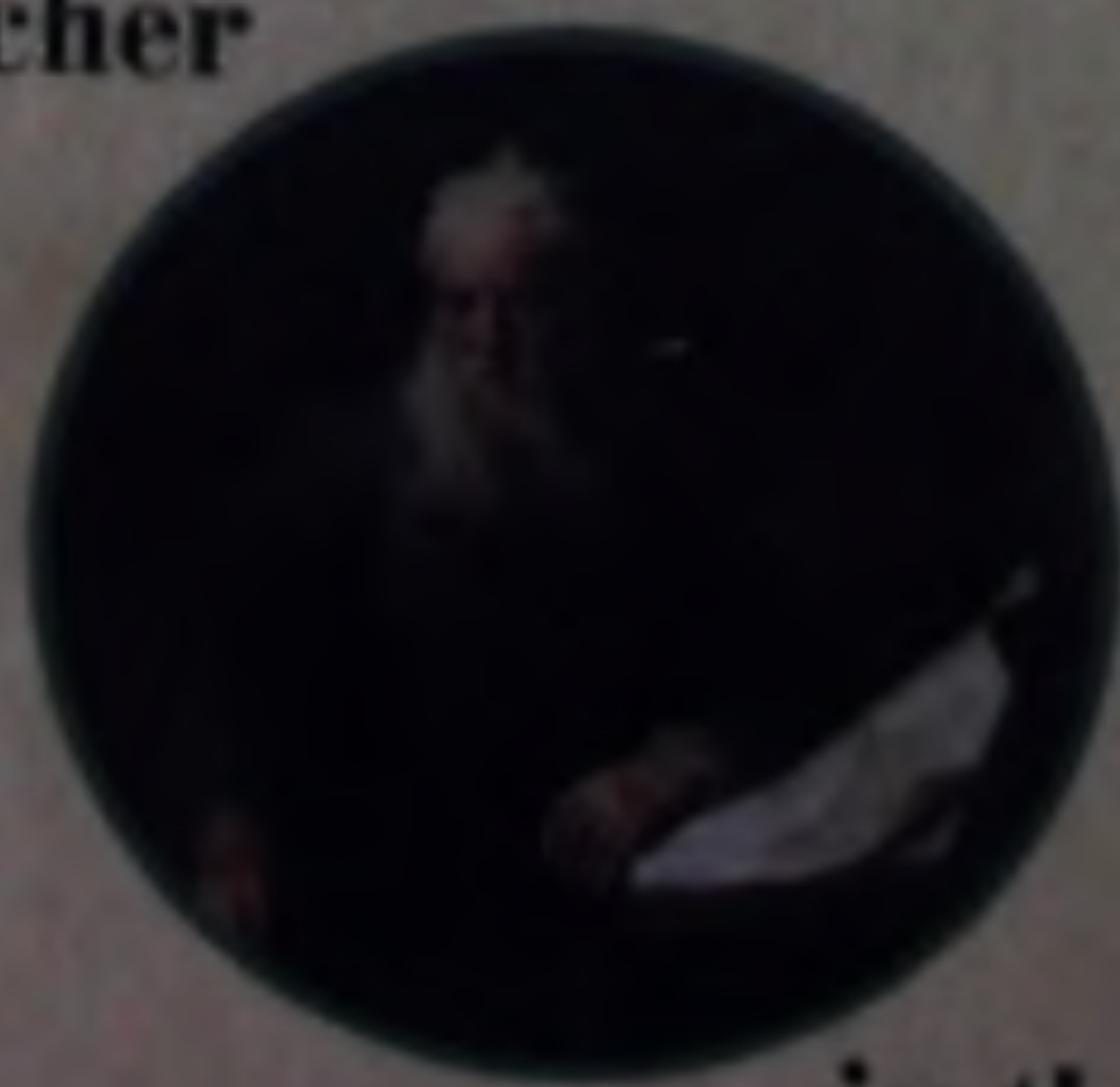


# 犹太观点看保罗

The Man and the Teacher



in the Light of Jewish Sources

Paul

Paul



# 目 录

前 言	一座“纸草桥”	i
第一章	保罗素描	1
第二章	当代学者眼中的保罗	7
第三章	保罗的幼年和教育	21
第四章	保罗蒙召为外邦人的使徒	39
第五章	保罗的宣教旅程	77
第六章	身为人师的保罗	129
结 语	这样，我们可说什么呢？	195
参考书目		209
参考图表		
附图一：	使徒保罗的三次宣教旅程	79
附图二：	保罗的第一次宣教旅程	83
附图三：	保罗的第二次宣教旅程	95
附图四：	保罗的第三次宣教旅程	99
附图五：	从耶路撒冷到罗马的旅程	111

## 前言

---

# 一座“纸草桥”

有一句犹太古谚说：“当犹太人归回列祖之地时，是沿着一座纸草桥回去的。”一个类似意思的亚兰箴言说：Safra Sayafa，意即“书本就像刀剑一样有力”。肯思考的人会重视文学的研究，因为当我们想把心中最宝贵的意念表达给别人时，我们会用笔来书写。

我个人对以色列的热爱，是在1947年的夏天被点燃的。自从1948年开始研究以来，我尝试读遍所有能找到的书刊，以发现犹太教和基督教共同遗产。这些书搭成的桥也及时引导我在以色列颇长时间的侍奉。加上从一位去世不久前才归主的拉比手中很便宜地买到一大套的拉比文学，这使我有很长一段时间的晚上享受到夜读的喜乐。

之后，在赫尔辛基圣经学院（Helsinki Bible School）担任院长的七年期间，我常常检视这些“秘密宝藏”，它们帮助我，从犹太传统来回答所遇到各种不同的问题和观念。

我不觉得自己是个“真吃吗哪者”——如同那些首次被交

付妥拉 (Torah) 的人。然而，年复一年，我越来越确信基督信仰是植根于犹太的土壤中。只有藉着发掘这些遗传下来的信仰之“根”，我们才能在正确的亮光下了解福音。

因此，在以色列时，我用希伯来文写了两本这方面研究所得的书，名为《旧约中的弥赛亚》和《新约中的弥赛亚》(“*The Messiah in the Old Testament in the Light of Rabbinical Writings*” and “*The Messiah in the New Testamen in the Light of Rabbinical Writings*”)。

令我惊奇的是，那两本书已印刷6次。同时，从那两本书已回响出超过一万次的演讲和长信的讨论。最令人惊异的事实是：只有少数的犹太读者表达了他们的愤怒，其中有一位可说是真的明白，甚至叫好。然而，一种文学的进展总是创造出一种更温和的态度。

在那两本希伯来文书发行后不久，我收到出版社的邀约，要求我也从犹太资源的亮光下来注释保罗的著作。经过四十五年，在犹太文学酷似无边的大海航行后，现在我才敢冒险前往保罗学问渊博的岩礁海域航行。保罗同时是基督徒和犹太教的学者，也因此是我身上的一根刺。他常取悦也常触怒他的读者群。相对来说，耶稣是较受欢迎的，他在犹太教里新创了一个“宗派”(希伯来文 *kat*)，但保罗将它转化成一种新“信仰”(希伯来文 *dat*)。这个观点从何而来？这方面的专家是否描绘出保罗正确的形貌？

在这个研究中，我们希望在犹太来源的亮光下，查证使徒

保罗的生平和他的教训。什么因素影响他的为人？他接受哪种基督教育？我们怎么知道当代的律法注释？当时流行的教导方法是什么？最重要的是：是否有办法还原保罗原来的立场？

我们非常小心地前进，以达到我们想要到达的目标。玛拉基书说：“祭司的嘴里当存知识，人也当由他口中寻求律法。因为他是万军之耶和华的使者。”（玛二7）耶利米书说：“你若说宝贵而非下贱的话，你就可以当我的口。他们必归向你，你却不可归向他们。”（耶十五19）拉比解释道：耶利米不用害怕他的反对者，因为只要把他们带到神话语的面前，“他们就能恢复到良好的状态”。基督教神学正处在兴奋中。今日，相信圣经的学者被视为“神学家中的少数”。也许，我们越熟识基督教信仰的犹太根源，越能恢复对神的道的信心。为此，我建造这座“纸草桥”，以回到我们信仰的根源。

孙得力（Risto Santala）

1994年6月23日于海诺拉（Heinola）



## 第一章

---

# 保罗素描

问世于二世纪新约旁经中的《保罗与太可拉行传》(Acts of Paul and Thekal)<sup>①</sup>，对保罗的外貌作过一番描述。一位以弗所的家长奥尼西弗拉斯(Onesiphorus)，听说保罗将经大道从路司得到以哥念去，于是他带着妻子和两个儿子去见保罗，并且请他到家里歇脚过夜。奥尼西弗拉斯从未与保罗谋面，因此可能只是从提多所作的描述知道他的模样。奥尼西弗拉斯在路司得的道旁遇见了他所期待的人。他是个：

身材短小的人，顶上光秃而双腿弯曲，体魄强健，双眉相触而鼻梁略微鹰钩，满面慈祥；忽而看来像人，忽而看来像天使。<sup>②</sup>

---

① 参 Bruce M. Metzger, 《旁经导论》(An Introduction to the Apocrypha), N.Y. 1969. p. 253. 该传说为主后二世纪拉丁教父特土良所记载, De Baptismo, XVII.

② E.Hennecke, W.Schneemelcher, R.McL. Wilson(ed), 《新约旁经》(New Testament Apocrypha), E.T., ii, London, 1965, pp, 353 f.

犹太人通常会避免形容一个人的外观。因此，这是我们所知对保罗的惟一描述，并且这个描述似乎十分正确。使徒行传十四章曾提到保罗在路司得治愈了一个生来瘸腿“从来没有走过路”的人。之后，群众起了一阵骚动并且用吕高尼的方言呐喊道：“‘有神藉着人形降临在我们中间了！’于是称巴拿巴为宙斯，称保罗为希耳米，因为他说话领首。”宙斯是希腊人的主要神祇，拿来称呼保罗的希耳米是众神的使者。他被形容为戴着旅行头盔，足踏长翼凉鞋并且手持棍杖的年轻人。他是一切在旱地上旅行者的守护神。同样的，他也保护年轻人和他们当得的利益。此外他也被视为修辞的守护神而被人崇拜。

保罗的身材的确像希耳米一样矮小，但是他也被形容为“体魄强健”。我们知道这是针对他的活动而说的。有人计算出，他的讲道和宣教旅程总计至少有60000公里。只要我们一想到那些使得以色列和近东山丘黯然失色的土耳其高山峻岭，就可以稍微管窥那些“使徒旅程”的艰辛。从事这些旅程所必备的条件，除了要对所传的信息有坚定的信念外，还需要极佳的体能才行。

对保罗所作的最好描述是在《哥林多后书》，当保罗被激而谈论自己时所说的那段话里面。他先提醒读者说：“我们原不是传自己，乃是传基督耶稣为主。”<sup>③</sup>并且他是“作基督的使者”。希伯来文对此有一说：“王的使者与王同尊” (*sheliah melekh kamelekh*)，保罗所服侍的是万王之王。我们一定要记住，一个人

---

③ 林后四 5。

的神学是由他自己的生命和他所处的这个世界的价值观所构成的。这样看来，保罗的书信就是他人格的一部分。并且由他“像天使的脸庞般”谦恭的外表流露出来。

所以他写道：

我们凡事都不叫人有妨碍，免得这职分被人毁谤，反倒 在各样的事上表明自己是神的用人，就如在许多的忍耐、患难、穷乏、困苦、鞭打、监禁、扰乱、勤劳、警醒、不食、廉洁、知识、恒忍、恩慈、圣灵的感化、无伪的爱心、真实的道理、神的大能；仁义的兵器在左在右。荣耀、羞辱，恶名、美名；似乎是诱惑人的，却是诚实的；似乎不为人所知，却是人所共知的；似乎要死，却是活着的；似乎受责罚，却是不至丧命的；似乎忧愁，却是常常快乐的；似乎贫穷，却是叫许多人富足的；似乎一无所有，却是样样都有的。<sup>④</sup>

文中融合了希腊修辞和拉比的典型手法，并佐以看似吊诡的对仗。稍后同样的特性再度出现：

你们知道我们主耶稣基督的恩典；他本来富足，却为你们成了贫穷，叫你们因他的贫穷，可以成为富足。<sup>⑤</sup>

保罗的内在生命也表现在写给哥林多教会的辩护书信中。他说他确实“言语虽然粗俗”，但是“知识却不粗俗”。他并且问到，他自贬身价“白白地”传福音，是否犯罪了！在那个时

---

④ 林后六 3~10.

⑤ 林后八 9.



候拉比的职位尚未依法确立，所以大多数拉比靠从事副业谋生。现在既然教会准许某些会友“侵吞”他们，乃至“占他们的便宜”，保罗认为他有权利一反常态，“像愚妄人”一样说话。在把自己和那些“假使徒”相比较时，他说：

我比他们多受劳苦，多下监牢，受鞭打是过重的，冒死是屡次有的。被犹太人鞭打五次，每次四十，减去一下；被棍打了三次，被石头打了一次，遇着船坏三次，一昼一夜在深海里。又屡次行远路，遭江河的危险、盗贼的危险、同族的危险、外邦人的危险、城里的危险、旷野的危险、海中的危险、假弟兄的危险。受劳碌、受困苦，多次不得睡，又饥又渴；多次不得食，受寒冷，赤身露体。除了这外面的事，还有为众教会挂心的事，天天压在我身上。有谁软弱我不软弱呢？有谁跌倒我不焦急呢？我若必须自夸，就夸那关乎我软弱的事便了。那永远可称颂之主耶稣的父神知道我不说谎。<sup>⑥</sup>

这段经文是以一段传统的犹太颂辞*hodayah*结束，就像是把里面的信息封起来一样。

在人类历史上，鲜少有人像使徒保罗一样，愿意为了自己的信念作如此重大的牺牲。这就应验了耶稣在大马士革向亚拿尼亚对保罗的未来所作的宣告：

---

⑥ 林后十一 24~31。

⑦ 徒九 15~16。



他是我所拣选的器皿，要在外邦人和君王并以色列人面前宣扬我的名。我也要指示他，为我的名必须受许多的苦难。<sup>⑦</sup>

现今我们在应聘工作时，常常需要一篇自传或者一纸履历表，其中有一项是“经历”，用以说明个人的经验和教育。使徒保罗同样也必须被视为一个人的一位教师。这样我们才能够真实地了解他的一生。



## 第二章

---

### 当代学者眼中的保罗

当我们将目光从路司得的大道移步到世界的高速公路时，看到西方学者对保罗面貌所做的改变，实在令人惊讶。学界所做的改变并不是由于当代发现到任何崭新的史料，而是出于学者的假设。虽然如此，各式各样的学说使我们能够看到保罗的人格和教导的全貌，进一步的分析也使我们看清信仰的基础。

复原教教会一贯强调保罗对因信心而非律法得以称义的教导，这使得所有其他的前提都被质疑，乃至如保罗教牧书信的真实性都被质疑，鲍尔（Ferdinand Christian Bauer，1792~1860）试图把保罗套进一件按照他具争议性的《罗马书》、《哥林多前后书》以及《加拉太书》所订做的制服。知名的埃朗根大学（Univ. of Erlangen）的霍夫曼教授（J. Chr. K. von Hofmann）以及温和保守派的魏斯（B. Weiss）特别反对他的主张。他们认为：保罗写给提摩太和提多的“教牧书信”是由教会的属灵情况所经营出来的，因此不需要写明对教义所持的立场。

从起初我们就知道，对在耶路撒冷的婴孩教会而言，敬虔



包括了遵行律法，就和当时的犹太教一样。他们觉得保罗不要求信主的外邦人行割礼是件奇怪的事。同样，他也不要求他们遵守摩西特别的戒律。十九世纪八十年代人们对于古代犹太会堂史料有进一步的认知，特别是魏斯开始运用它们在犹太思想和基督徒思想间制造出一道更深的鸿沟。犹太思想被讥讽为与现实脱节，这使得基督教会和犹太会堂之间的关系更加紧张。

这场论战中的正面转向是由一些犹太学者，如孟飞若和修普（C. G. Montefiore and H. J. Schoeps）所导正的。孟飞若在1926年获选为自由犹太运动（the liberal Jewish world movement）的主席，他在首三本福音书的解经中陈述了他对基督信仰和其根源的见解。此外，他对保罗和拉比文学间的关系也有若干叙述<sup>①</sup>。孟飞若说，耶稣的教导“不只是教义的堆砌而已，而是超越这些。它不仅是部分的总和，也是整体，是精神；这精神就是天才的记号……”虽然犹太教有和耶稣相类似的教导，但是即使把它们“结集成册，也不足以取代福音书所具备的价值：它的一贯性、气氛、精神以及它所有的天才都会随之消逝。”<sup>②</sup>并且他在耶稣的三段话里面看到福音的精髓：  
1. “因为人子来，并不是要受人的服侍，乃是要服侍人，并且要舍命，作多人的赎价。”（可十45）；2. “我来不是召义人悔改，

---

① *The Synoptic Gospels*, London 1927, 'Rabbinic Judaism and the Epistles of St. Paul', *JQR* 13, pp.161~217 and *Judaism and St. Paul*, London 1914.

② Lindeskog, *Jesus och judarna*, Uppsala 1940, p.129.

乃是召罪人悔改”（路五32）；3. “人子来，为要寻找拯救丧失的人。”（路十九10）“耶稣整个人都投注在这些寻找和拯救爱的字句里面。”值得注意的是，自由派学者向来都否认耶稣教导的一贯性，特别是关于救赎的教义。就是在这些重点里面，犹太学者看到耶稣教导的核心。

继续再描述保罗的时候，孟飞若诧异于一位犹太学者怎么可能想得出如此具有原创性的教义。一个半真的流行说法是：“如果耶稣宣告的是神国，那么他的门徒所宣告的就是他本人。”<sup>③</sup>于是保罗就被视为基督信仰的真正创始人。在现代希伯来话里面有一句形容这个的俏皮话：“耶稣在犹太教开启了一个新宗派（希伯来文*kat*），但是保罗却把它变成一个信仰（希伯来文*dat*）”。我们应该能够对这些看法有一个客观的回应。

孟飞若成功地让当时的学者知道，由韦伯（Weber）和复原教神职人员对犹太教所作的讥讽是全然错误的。他的史料主要取材自第四和第五世纪的拉比文献。从当中他作了结论，犹太人并不是藉着他们的善工“赚取”救赎的。他们相信神对那些悔改的人大有怜悯，这并不是基于人的表现。保罗的信息显然是针对被掳时期的希腊犹太人所讲的，他们对信仰的解释较偏向律法主义。

犹太学者修普也强调同样的事情。拣选以色列是出于神全然的恩典。律法所要求的善工，只对约下的子女有意义。希

---

③ 参较徒十九 8，二十 25，二十八 23、31。



腊化的犹太教把妥拉（律法）从它原来的背景中抽离出来。犹太学者经常半开玩笑地说：妥拉是颁给那些在旷野吃过吗哪的人，并且只有那些吃过吗哪的人才能正确地理解那613条的诫命和禁令，以及它们的附加条款“*Seyag ha-Torah*”，亦即“律法的藩篱或护墙（the fence or hedge of the Law）”。这样才能“真心的（*deliberately : be-kavanah*）”遵守律法，也才能深入了解它并对神存有感恩之心。

研究使徒保罗的神学时，不应该孤立于耶稣的教导之外。迄今惟一被世界公认的以色列耶稣学者克劳斯纳（Joseph Klausner 1874~1958）就清楚地领悟到这个真理。当我在1955年初春遇见他时，他就告诉我他写书的由来。他首先用希伯来文写了《以色列的弥赛亚观念》（*Israel's Messianic Idea*），另一本名为《拿撒勒人耶稣》（*Jesus of Nazareth*）的主要著作，花了他15年的功夫才写完。他告诉我说，他曾经仔细地研究过每一位教会教父、第一代的基督徒作家，以及所有关于基督教会起源初期150年间的著作。克劳斯纳关于耶稣的著作是在1922年完成的，在1929年时，耶路撒冷兴起一阵暴动。克劳斯纳教授为了写保罗的书，所搜集的材料全数都从他位于塔庇特（*Talpiot*）的处所被偷窃一空。对此他说：“只有曾经丧子，失去多年的喜悦和希望的人才能了解我的痛苦。”1939年完成《从耶稣到保罗》（*From Jesus to Paul*）一书时，他已经付出了整整32年的光阴。值得一提的是，该书总共有2300引文，甚至芬兰籍的传果教授（*Antti F. Fuukko*）也被引用了9次。

我们看见，犹太人关注基督教根基的观点，在本书包罗万象的讨论上，表现得最清楚。

林斯果（Gösta Lindeskog）于十九世纪三十年代在纳粹德国完成了他的博士论文“现代犹太教中的耶稣研究”（*On Jesus Research in Modern Judaism*）<sup>④</sup>。他说他论文题目的灵感是得自斯德哥尔摩大拉比柯蓝教授（Gottlieb Klein）所写的《耶稣真的是历史人物？》（*Is Jesus a Historical Person?*）<sup>⑤</sup>一书；这本小书同时也是激发我关爱以色列的主因之一。在林斯果的书目中，共有381位犹太学者和119位基督徒学者，其中有多人曾经在这个领域发表过5~20篇文章或著作。他们的范围包括拉比文学、耶稣的教导，以及和保罗信息相关的议题。

希伯来文有句话是*hamosif gorea*，意即“愈添愈少”，也就是说把细节描述得太仔细反而模糊了焦点。因此我们就没有必要把所有关于保罗的讨论都罗列出来。

如果我们只懂得犹太教的学院派分析，那么，我们就无法理解使徒保罗。最重要的学者在他们的领域里，的确就是最精深的专家。但是，作为宗教的犹太教并不以“纯粹的教义”或“正统”为代表，它的目标乃是在于“实际地”遵守律法或“行为规范”（*orthopraxy*）。同时也不能说犹太教有神学，那些只是拉比间不同见解的比较而已。并且他们对于解释所作的争议，就好像是保罗所持的态度，只是针对初期教会时代的犹太教团体而发的。

---

④ Gösta Lindeskog, *Die Jesus frage im Neuzeitlichen Judentum*, Leipzig 1938.

⑤ Gottlieb Klein, *Ist Jesus eine historische Persönlichkeit?* Tübingen 1910.



北欧的宗教研究大多是基于有天赋的闪语学者欧迪伯(Hugo Odeberg), 犹太祷告文学的专家海迪加(David Hedegard), 犹太学者柯蓝(Gottlieb Klein)、埃伦裴(Marcus Ehrepreis)以及瓦伦廷(Hugo Valentin)等人的研究。<sup>⑥</sup>

欧迪伯把拉比犹太教(Rabbinic Judaism)和法利赛主义(Pharisaism)视为一体。韦伯在犹太思想和基督教思想间制造了一道更深的鸿沟, 使得人们认为正常的犹太教应该是“诡辩的”, 并且它那613条诫命和对它们的诠释掌控了每位信徒的生活细节。事实上, 情形确实如此。就是为此, 拉比间相互起了争执。耶稣和保罗也曾斥责当时存在的扭曲。许多《他勒目》学者都强调意念伦理, 也就是说善行一定要发自善心。在《阿保文集》(Pirquei Abot), 也就是《列祖嘉言》(Sayings of the Fathers)里面讨论到, 人所能追寻的最好事物为何? ——是一双好眼睛、一位好伴侣、一位好邻居, 或者是能看出“因果关系”的能力? 以利亚撒拉比(Rabbi Eleazar)的回答是“一颗好心”! 另一方面, 我们有义务善待邻居, 因为“神满有恩典, 并且由于他的善, 他记得所有认识他和所有不认识他的人; 同样你们也必须记得彼此。”所以“如果你的敌人饿了, 就给他食物; 如果他渴了, 就给他水。”<sup>⑦</sup>

---

⑥ 参 e.g. Hugo Odeberg, *Kristinusko ja fariseukset*, Jyväskylä 1984 and M. Ehrenpreis: *Talmud. Fariseism. Urkristendom*, Stockholm 1933 and *Israels Nutid och Framtid: Valda Essayer av Samtida Judiska Tänkare*, Stockholm 1921 and Hugo Valentin, *Antisemitismen i Historisk och Kritisk Belysning*, Stockholm 1935.

⑦ *Pirquei Abot* 2:9, *Tanna de Be Eliyahu* 26 and *Midrash Mishle* 27.

法利赛人避免使用神的名字，而以“地点”（place）也就是“天”（heaven）代替之。所谓“天的荣耀”、“可畏的天”以及“天国”指的都是神。因此，信徒被督促要：“让你一切的作为都是为天而行”，或者“要紧的不是做多做少，而是要以天为念”，所指的也就是神。阿保拉比也说道：“不要像那些侍奉拉比的仆人一样，目的在得到报偿。”拉比把这个解释为指的是神。意思是说，我们总是要“出于对神的爱”而做工（“神”字的希伯来文对等字是“定点”，place）。而班亚赛拉比（Rabbi Ben Azzai）说：“诫命的回报就是诫命本身，而罪的工价就是罪。”<sup>⑧</sup> 保罗在罗马书六章23节也有类似的说法：“罪的工价乃是死。惟有神的恩赐，在我们的主基督耶稣里乃是永生。”

《他勒目》对律法所作的艰涩解释，强调的是意念伦理，有时候说得很美丽：“凡不是为了天的缘故而生活的，但愿他能够为了天的缘故而处世为人”……“并且全心全意（如此）”……

“我一直被呵护着，然而我就好像没有被呵护着一样，我就像是尘沙一般。……看哪，在你面前我就像是盛满羞耻污秽的器皿……只要是在天的面前，做得多的和做得少的都站在相同的地位……并且甚至关系到集市上的异乡人，以使得他受在上的所喜爱，受在下的所欢迎，且被一切受造的所喜悦。”“智慧的目的就是悔改和行善，……凡不是为了天而行善的人，他还不如不被创造倒还好些。”<sup>⑨</sup>

⑧ Sifre Deut. 11:13, Berakot 5:b and Pirqei Abot 1:3 and 4:2.

⑨ Berakot 17:a.



欧迪伯把主要焦点集中在拉比对于人有自由意志的教导上。相反的，保罗所强调的是人已经被原罪败坏。因此人无法靠自己的力量做出讨神喜悦的事情。只有重生能够改变人的意念，使得人“心意更新而变化”，并且有“圣灵的心志”……接着人就必须“恐惧战兢”地生活。<sup>⑩</sup>

拉比对于强调自由意志的普遍赞同，出现在《犹太祷告书》、《他勒目》和《列祖嘉言》里面。在目前的情况下，我们只需要一些显著的章句：《阿保文集》3:16引用著名的亚基伯拉比（Rabbi Aqiba）的话说：“每件事情都是预定的；人有自由意志，而神的善依据所作之工（希伯来文 *lefi rov ha-ma'aseh*）的优劣审判世界。”<sup>⑪</sup> 这位拉比明白地说，我们的确有自由意志，并且在最后审判的时候，百姓行为的倾向会被纳入考量。“当以色列人遵行妥拉和善行的时候，当他们的邪恶冲动受到自己控制，而不是被邪恶的冲动所控制的时候，就是有福的。”“像男子汉般控制恶的冲动并且喜爱律法的人是有福的”……“不要学习那为了薪资而侍奉主人的仆人。”“谁是强人？就是能够克制自己邪恶冲动的人。”<sup>⑫</sup>

在保罗思想中，犹太人对于人的观念的特殊之处，或许在犹太史家约瑟夫的著作中最能明显地看出来。约瑟夫的一生曾

---

⑩ 罗十二 2；弗四 23；罗八 5；腓二 12。

⑪ 参 *Pirquei Abot meforashim me-et Eliezer Levi*, Tel Aviv 1956, pp.52~53, Abot 3:16。

⑫ *Abadah Zarah* 5, b and 19, a and *Pirquei Abot* 4:1；亦见本书作者 Santala 《新约中的弥赛亚》中“论祷告文学中的恶念”一段。

经体验过一段法利赛时期和爱色尼时期。所以身为专家的他，能够准确说出当时这两个宗教团体的差异之处：

如今在犹太人中间有三个宗教团体，它们对于人世各自有不同的看法；首先是法利赛人，其次是撒都该人，第三是爱色尼人。法利赛人认为某些行为受制于命运，但不是命运所主导。但是爱色尼派的人认为命运是万事的女王，而每件已经发生的事都是预定的。然而命运之说却是见弃于撒都该人……万事都在我们掌握之中，所以我们对自已的幸福负责，我们是因自己的愚昧而受苦的。

《使徒行传》二章23节说，耶稣的死是“按着神的定旨先见”。而保罗在《罗马书》八章29节告诉我们，神“预先知道”我们，并且为我们“预先定下效法他儿子的模样”。同样，以弗所书一章4~5节强调神“从创立世界以前……拣选了我们，使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵”，并且祂“预定我们……得儿子的名分。”《提摩太前书》二章4节补充说，神“愿意万人得救，明白真道”。彼得也同意这样的说法，祂在《彼得后书》三章9节说，神“不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改”。这个法利赛人运动之有限和正面的预定论，确实是源自“其原始的背景”。

约瑟夫同时也说：“法利赛人教导百姓某些没有记载在摩西的律法上，而是由列祖所流传下来的规矩，于是它们没有被撒都该人所排斥。因为他们认为只有记载在圣经上的规矩才是合法的，而那些由列祖所传下来的规矩是不需要遵守的。”如今对一个虔诚的犹太人来说，他很难承认所谓的*taryag*，也就是613



条律法条例里，有些不是摩西所颁布的诫命，即使拉比时常承认有些诫命的确是承袭列祖，而不是摩西。<sup>⑬</sup>

约瑟夫自己也是一位法利赛人。而其原因也许就是他在另一著作所说：

法利赛人简化他们生活水准，以避免奢侈浪费。他们遵从理性的声音并且行善。他们自忖在现实上必须要以理性的方式为准则……虽然他们认为万事都是命定的，但是并不剥夺百姓依他们眼中最好的方式去做的自由。<sup>⑭</sup>

有鉴于此，我们最好要熟悉保罗研究最新的发展。除了少数的例外，当西方学术界主要的工作变成是在制造出一幅耶稣时代犹太教的刻板式图像之时，学者山德斯(E. P. Sanders)终于以他的著作《保罗与巴勒斯坦犹太教》(*Paul and Palestinian Judaism*)以及《保罗、律法与犹太百姓》(*Paul, the Law and Jewish People*)打破了这个局面。他认为老一代的观念之所以误导我们，是因为他们把拉比看为系统神学。基本上，拉比的观念是受制于他们觉得自己是“约”下的子女，所以他们所有的行为举止都要受到列祖所传下来的规矩限制。遵守这些规范乃是出于对神所存的感激之心。依据山德斯的讲法，正规的拉比文献并不认为赦免是靠善行赚来的，而是神对凡悔改者的怜悯。另一方面，信徒所信靠的是圣殿崇拜、赎罪日，有时候甚

---

⑬ *Hilkhot Shebuot* VI, 1~2.

⑭ *Josephus Complete Works*, Kregel Publ., pp. 274, 281 and 376. *Antiquities* XIII; 9, XII; X, V, 6 and XVIII; I, 3.

至是他虔诚拉比的受苦或死亡。同时，他们也能够作为赎罪的媒介。山德斯企图建构一个足以比较诸宗教的方法。其中所涵盖的个别成分应该能够和——例如，保罗（思想）中与之相当的动机加以比较。

由山德斯所开创的方法推进了对犹太教背景的研究。基于这种方法，就不能再依循刻板的路线。认定犹太籍的保罗只存有“保罗的”思想——这正是自由派常持有的想法。在山德斯和该学派其他人的著作里令人不安的是，保罗的逻辑被看作是“善变”、“不一致”，或者“摇摆不定”。要不就是认为他对妥拉所持的是“完全负面”的态度。从山德斯的起点看来，把保罗的思想归类为偶尔“非系统”是有目的。同样，对于史料有深一层的了解，有助于我们欣赏保罗米拉示式的笔法。有着山德斯这般信念的学者也许会抱怨说，保罗“甚至都不知道律法区分为笔写和口传的”妥拉。

然而，例如《以弗所书》二章14~15节，就认为基督“拆毁了中间隔断的墙”（希腊文*mesotoikhon*），并且“废掉冤仇，就是那记在律法上的规条”（废掉，希腊文*kataresas*，意即：使失效或废除）——这需要对笔写的和口传的律法以及“律法的藩篱”（希伯来文*seyag ha-Torah*）有所认知才说得出口。保罗不需要使用学院中的神学语言，因为他说话的对象是“明白律法的人”（罗七1）。犹太人对妥拉的解释是犹太人的家务事，并且实际上只有“吃过吗哪的人”才能了解妥拉的价值和重要。

耶路撒冷希伯来大学的傅赛教授（David Flusser）曾经抱



怨说，在基督徒和犹太人两者间的宗教讨论，大多是由自由派的犹太人和自由派的基督徒在他们的立场上所进行的；而且他们两者都不珍惜，甚至不了解他们信仰的根源。这种对话最好是由真心信仰的犹太人和基督徒来进行。

身为犹太人的拉彼迪博士（Pinchas Lapide）有回说道，保罗书信占了新约圣经三分之一的篇幅。然后，他不经意地说了一句警句：“耶稣不是神学家，因为他是个犹太人。”耶稣对他那个时代所发生的问题提出了圣经的答案，这也就是保罗在帮助教会时所做的事。但是“保罗的信仰使他置身于一个后弥赛亚的情境中”。<sup>⑮</sup>

这就是当我们想要认识保罗这个人和他身为导师的身份时，所要面对的情况。我们不能把犹太文学里的观念直接投射在保罗身上，然后又抱怨他的行为思想和其他的犹太学者大异其趣。保罗所有的立场都是站在弥赛亚已经来临的观点所发出的。目前的问题是：应该怎样把弥赛亚的角色调和在圣经和犹太思想里面。

在我过去所写的两本关于弥赛亚的著作<sup>⑯</sup>中，我所选用的研究方法是基于拉比文学的“主题”观点法。在这两本书里面我描述了犹太思想和希腊思想的差异，以及米拉示文学的手法。症结在于我们要了解圣经的闪语笔法，就要把它的犹太特

---

<sup>⑮</sup> Lapide and Peter Stuhlmacher, *Paul, Rabbi and Apostle*, Minn. 1984, pp. 52~53.

<sup>⑯</sup> 孙得力著《旧约中的弥赛亚》、《新约中的弥赛亚》。参前书第2章。这两本书的原作为希伯来文。

性牢记在心。亚里士多德构想出所谓的“主题”（希腊文*topos*，意即方位），照他的说法，在修辞、伦理，以及诸如在处理法律问题，需要找寻出事情的“关键点”。后来这个方法被意大利哲学家维果（Giovanni Battista Vico）继续加以发展。

人文学和神学都有它们自己的律则。学者应该找寻出人类意识中每件事情的“地点”或“方位”。如果我们能够更注意地遵循这些规则，我们就会更仔细聆听每件事情的底蕴，而且也不会再扭曲研究对象的“意图”和信息。



## 第三章

---

### 保罗的童年和教育

一个人幼年时期的心理状态会反映在他一生的工作中。保罗的履历，也就是“他一生的沧桑”，乃是被他教育时期刻画在他心灵上的鸿沟所左右，其中包括希腊文化和拉比教导。早在我们了解神的计划之前，神的恩典和带领就已经临在我们的身上。我可以放胆地说，保罗的宣教呼召、行为特质，乃至他教导的特性，早在他面临大马士革路上的属灵关口之前，就已安置在他里面了。从外表上看来，似乎一旦遇见耶稣，他一切的寻求和疑问就都迎刃而解。

就考古学而言，个别的马赛克磁砖没有什么作用。但是当我们在背景上画出虚线的时候，孤立的残片就能够找到它们的“方位”（*topos*）或者“定点”。如此一来就可以拼凑出完整的图片，同样，保罗偶尔提及他的家乡和教育，也有助于我们建构出一幅关于他生命的完整图片。

在保罗的世界里，教育和教导早已从家庭转移到社会。因之他是从家庭和学院两方面取材以建构他的生命。巴勒斯坦开

始制定免费教育的条例是起因于主前2000年的一场讨论。

旁经中的《便西拉智训》(*Sirach*)曾经提到这个现代义务教育根源的免费教育。作者耶书亚(*Yeshua Ben Sirn*)<sup>①</sup>是用旧约希伯来文写书的。在书中的结尾他惊叹道：“未受教育的你，接近我，并且住在我的学校里面……我开启我的口……分文不取……好让你的灵魂得到指引。”<sup>②</sup>耶书亚在耶路撒冷有他自己的学校，传授伦理和律法。<sup>③</sup>

大约100年之后，西蒙(*Shimon Ben Shetah*)建议犹太社区应该为他的民众开办免费教育。

《使徒行传》所提到的迦玛列拉比常说，每个人都应该有一位导师，因为这能够帮助我们“面对来生”<sup>④</sup>。起初教导的内容仅限于宗教议题。

孩童从很小起就被授予生活技巧。学者说：“不和手艺一起传授的妥拉，终会导致怠惰和罪恶。”<sup>⑤</sup>闲散终会向“邪恶的冲动”让步而导致堕落。“凡不教导自己儿子一个行业的，会使得他一无是处。”<sup>⑥</sup>“行业”的意思乃是，学习“天上的事”以及现实生活。例如，父亲应该教导他的儿女游泳：使得他们即使

---

① 闻名的中世纪学者 Maimonides 在他的 *Hilkhoh Melakhim* 一书中，把耶稣的名字写作“Yeshua”。以色列的弥赛亚派犹太人也是如此，以色列人冒犯了与其相关的缩写名字 Yeshu：“愿他的名字与记忆被阻隔。”

② *Sirach* 51:23~28.

③ Bruce M. Metzger; *An Introduction to the Apocrypha*, pp.77~81.

④ *Pirqei Abot* 1:16 and *Mishnah* 1, 6.

⑤ *Pirqei Abot* 2:2.

⑥ *Shabbat* 150, a and *Qiddushin* 29, a.



在艰难的环境下也能存活——记得保罗有次曾经“一昼一夜在深海里”。

保罗自述：“我本是犹太人，生在基利家的大数，并不是无名小城的人”；“我第八天受割礼，我是以色列族、便雅悯支派的人，是希伯来人所生的希伯来人。就律法说，我是法利赛人”；“我生来就是罗马的公民”；“我从起初在本国的民中，并在耶路撒冷，自幼为人如何，犹太人都知道”；并且曾“在迦玛列门下”受教；然而保罗觉得自己“如同未到产期而生的人一般”，并且“是使徒中最小的”，因为他曾经迫害过教会。<sup>⑦</sup>

位于小亚细亚东南方的本籍地基利家，深深地影响了保罗的童年。晚春时候，皑皑白雪覆盖在大数高达三千仞的山岭，屏障着大数北方的疆域。向南则俯瞰着碧蓝的地中海。亚玛奴山脉（Amanus Mountains）环绕在它的东边和西边。当冰雪融化后，就可以从“基利家的大门”（Gates of Cilicia）攀上北边苍翠的高原。大数的工程师在这高原开出一条通道，使得商队可以从幼发拉底通达以弗所和罗马。从夏天到秋末它将由海路运抵的低贱物输送给叙利亚的商家。希奴斯河（River Cydnus）在流抵大数之前，形成了多道壮观的瀑布；但是在流过大数后河面就平缓下来，并且可供航程直通大海。保罗从幼年就知道什么是“遭江河的危险”。（林后十一26）

依据耶柔米（Jerome）所记载的传说，保罗的双亲都是来自加利利的基思加拉（Gischala）。他的父亲属于便雅悯族。这

<sup>⑦</sup> 徒二十一39；腓三5；徒二十二28，二十六4，二十二3；林前十五8~9。

个家族显然拥有一座制造著名的“基利敏”(Cilicium)织物的皮革场或纺织厂，它是由生长在基利家高原上的山羊的毛所编织成的。士兵和水手很喜欢这种暖和的衣物。处理粗糙的羊毛是个麻烦的工作，常常弄得双手流血。教会教父称保罗为制革者或织帐篷的人。也许他的父亲有时会带着保罗一同出差或者到邻近的港口去，小家伙就得以听到关于罗马这个当时的超级大国的各种新闻。

对男孩的教育主要是由父亲来负责。他要教导男孩熟记祷告文，也要灌输他某些诗篇。现今仍然有些年幼的男孩能够熟记整卷诗篇。《他勒目》里有句话说：“不要收六岁以下的弟子，也不要像喂牛一样把知识填塞给他。”<sup>⑧</sup>习惯上也会把男孩交由会堂的“管事”教导。他们就在那里以背诵的方式学圣经。有些学童也会和管事住在一起，“学习善行”(derekh eretz)。那些学童就被称为tinoqot shel beit ha-kneset，意即“会堂小小孩”。这其实就可以算是一种幼稚园，它又被称为“葡萄园”。

富家则是由一个奴隶书童带着孩子去学堂，并且替他们拿书写工具，包括铁笔和蜡板。当他们十岁的时候，会面临一个比较乏味的教育阶段。他们要开始接触口传妥拉和所谓的“律法的藩篱”，亦即seyga ha-Torah，还有数不清的洁净规矩。或许保罗就是在这个时期，遵照“持守律法最严谨的教门”的规定完成了他的基础教育。他知道“律法原是好的，只要人用得合

---

⑧ Ketubot 50, a.



宜。”（提前一8）法利赛人的确想要找寻“合理的解答”并且遵循“理性的声音”。但是，或许就在这个时刻，保罗这个敏感和完美主义的年轻人的心灵受到某种的伤害。所以他后来说：“那本来叫人活的诫命，反倒叫我死。”（罗七10）

有组织的学校的兴起和会堂有相当的关联。他们通常有所谓的*beit ha-sefer*，亦即“书房”，所教导的课程主要是圣经。从开始，所谓的*beit talmud*亦即“学房”（house of learning）就和它是分开的。他们在这里所专注的是解释列祖的传统。每位老师要带领25位弟子，但是如果学生的数目增到40人以上，就会有一位助手帮忙他。以色列就是这样继续作为“圣书的百姓”。

教导哲学，也就是教导希腊思想，是在禁止之列。同样，对语言的学习也着重在希伯来文。有时候，“为了社会的原因”也会教导女孩希腊文甚至于诗赋。母亲有责任教导她们管家、编织和烹饪。

父亲的理想是在男孩长大后，把他们送到耶路撒冷深造。迦玛列拉比在当地创办了一所拥有500位弟子的学校，那里也传授希腊哲学，便于弟子将来能够和他们行政区的长官沟通。据估计整个地中海地区，有150个以上的地区中心有他们所办的学校。耶路撒冷希伯来大学的傅赛教授有一次指出，使徒行传里叙述各地的犹太人聚集在一起庆祝五旬节的那段经文，涵盖了当时所有最重要的犹太殖民区域。<sup>⑨</sup>

---

⑨ 徒二7~11。

保罗是个祷告的小孩，这或许是有实际的原因的。他自己感觉到，神已经“把我从母腹里分别出来，又施恩召我……把他传在外邦人中”<sup>⑩</sup>。另一方面，他觉得他自己是一个“早产儿”，也许他真的是。也许他母亲曾经流产过数次，因此她把她未出世的男孩献给神。这个孩子被寄予厚望。在行割礼的时候，习惯上会询问父亲孩子的名字。<sup>⑪</sup>这个男孩是以便雅悯族的扫罗王命名的，扫罗的“身体比众民高过一头”。但这个男孩却是多病瘦小。所以他们就用和他希伯来名字相仿的*Paulus*，也就是“小不点”（tiny）称呼他。也许还有其他的原因也说不定。

罗马公民通常有三个名字：教名（forename），一般只写出第一个字母；其次是姓（family name），而第三个是别名（additional name）。所以就G.(Gaius) Julius Caesar朱里斯凯撒而言，大家是以凯撒这个名字来称呼他的。并且由于他统治有方，于是他的别名被用来称他是帝国的领袖。大数也曾经为纪念朱里斯凯撒被命名为朱里斯市（Iuliopolis）。早些时候，只有声誉卓著的家族才能申请为罗马公民，在保罗的时代，则可以用五百达可玛（drakhmas）换取之。可能的情形是，那些公民权是给保罗的祖父或者父亲的。也许该城的征服者，一位名叫保罗（L.Aemilius Paulus）的罗马将军认为他们有特殊的价值。或许保罗的罗马名字就是因他而来的。

---

⑩ 加一 15~16。

⑪ 参路一 62，二 21。



## 希腊文化的重要性

保罗敬虔的家乡，无疑避开了希腊哲学广博的影响。在大数有所知名的大学，著名的希腊地理学家斯特雷波（Strabo）认为它比在雅典和亚历山大港的学院还优秀。罗马政治家西塞罗（Cicero）曾经担任过基利家的行政官。稍早于保罗的时代，斯多葛学派哲学家亚森诺多罗（Athenodrus）是大数最出名的居民。保罗也许听过很多他的教导。他曾经教过奥古斯都大帝，当时他说过“在激动的时候，不要不先在脑海里把要讲的话默诵一遍就脱口而出”。他也说“人的良心就是他的神”。值得一提的是，苏格拉底所定义的这个“良心”（希腊文 *syndeidesis*；也就是“共知” *knowing together* 的意思）在整本旧约圣经里面是毫未见踪影的。而旧约里面与它相似的字是“心”（*heart*）；约伯说良心不会（责备）他，希伯来文说的是，他的心不会在他里面“刺”他；大卫的良心责备他，换句话说，他的心在他里面“悸动”；又所罗门经验过良心的“剧痛”，希伯来文是 *nega levavo*，亦即“心痛”。<sup>①</sup> 旧约的信徒在“知识”领域对神关系的经历不及他们在“心”的领域的经历。于是良心或者心在他们里面“敲击”。保罗大量地使用 *syndeidesis* 这个希腊字指称良心。

亚森诺多罗也说“与人相处如有神鉴；与神对话如有人闻”。他也教导说，当我们达到“没有一件我们向神求的事物是不能公开求的地步”，我们就能够摆脱激情的羁绊了。西尼加

<sup>①</sup> 伯二十七 6；撒上一二十四 6；撒下二十四 10；王上八 38。

(Seneca) 是从亚森诺多罗学到良心的意义。“在我们里面有一个神圣的灵，他会观察并记录我们善良以及邪恶的思想。”<sup>⑬</sup>

显然，保罗主要是受到斯多葛派的影响。例如，这可以从他在宣教工作上的自律和自我否认推想得出来。虽然保罗沿用了当时学者的思想，但是他确实是避免提到他们的名字。在《使徒行传》十七章他提到“你们作诗的”。他在亚略巴古的演讲中，显示出他知道500年前安比曼尼德斯 (Epimenides) 这位诗人，以及基利家的阿拉土斯 (Aratus, 主前315~245年)。他们写说“我们是神的家族”。保罗在《提多书》一章节2节也引述来自革哩底岛的安比曼德的话说：“革哩底人常说谎话，乃是恶兽，又馋又懒。”

另外，以擅写喜剧著名的雅典作家米南德 (Menander, 主前343~291年) 也出现在《哥林多前书》十五章33节里面。他在剧本《泰示》(Thais) 里面说：“恶友损善行。”<sup>⑭</sup> 大数的港口向来以罪恶著称。或许这就是斯多葛派的道德骨气这么吸引年轻保罗的原因。所以他不是成长于狭隘的犹太区。他习于在他的本籍地和当时的人物自由往来。我们不确定他是否在大数著名的大学上过学。仔细的读者会注意到，当路加在描述保罗的行踪时，路加用的不是他的教名扫罗，而是他的别名保罗，这乃是罗马人的习惯。这也证明了所记述故事的历史可靠度。

---

⑬ Joseph Holzner, *Paul of Tarsus; the chapter "The Influence of Greece"*

⑭ 这些问题在希伯来文著作，如“*The New Testament explained in the Light of Jewish and Other Sources*”中已论及，Jerusalem 1991, pp. 256, 330 and 404.



## 保罗所受的拉比训练

有句常被引用的德国谚语说：“绘画在于留白。”艺术家的理想是要以简单的线条勾勒出主体的特征。从保罗出名的导师迦玛列拉比所传授给他的思想，最能清晰地明了保罗后期的活动。

大迦玛列（Rabban Gamliel ha-zaqen）在圣殿被毁前的数十年间，也就是大约在主前25至主后50年是公会的主席以及百姓的精神领袖。他之所以会被称为“大”（*ha-zaqen*），就是要把他和他在简尼亚（Jamnia）生活工作的孙子（Rabban Gamliel de-Yavhen）区别开来。

在拉比文学上有多达六个名为迦玛列的学者。犹太人自己的文献里也提到说：“大迦玛列”是大数扫罗的导师。<sup>⑮</sup> 迦玛列是第一位被称为*rabban*，也就是“我们的拉比”的公会主席。

《使徒行传》五章34~40节说，迦玛列是“众百姓所敬重的”教法师。当公会在商讨该如何对付他们的“道理充满了耶路撒冷”的第一代使徒时，以持公平著名的迦玛列站起来说出睿智的建议：“以色列人哪，论到这些人，你们应当小心怎样办理……我劝你们不要管这些人，任凭他们吧！他们所谋的、所行的，若是出于人，必要败坏；若是出于神，你们就不能败坏他们，恐怕你们倒是攻击神了。”

<sup>⑮</sup> 参 Mordechai Margaliot, “Entziklopedia le-ḥakhmei ha-talmud vehaga'onim”, pp. 194~195.

迦玛列是以他本人和理性的决策著称。《阿保文集》五17记载了一段类似他在《使徒行传》所说的话语：“凡是建立在神的名之上的派系（希伯来文 *mahaloqet*，也就是‘派别’或者‘争议’）终会站立得住；凡不是建立在神的名之上的，终会站立不住。”与之相对的有一句希伯来片语：“以天的名”，意思和“为神的荣耀”相同。拉比将之解释为：一个人应该“出于纯洁的动机寻找真理”而不是“为了忌妒或偏执”。<sup>①⑥</sup>

迦玛列之所以要解决当时的律法问题 *mipnei tiqun haolam*，就是要“端正世风”，意思是要“依照更新生命时的需要来解释律法”。法利赛主义也是一种改革运动。迦玛列的这个基本目标是沿袭他的祖父希列拉比（Rabbi Hillel）。

在迦玛列任公会主席期内，起草了著名的“哈拉卡”（*Halakhah*），亦即律法之应用：

在一个犹太人和外邦人共处的城市里，犹太人除了要照顾贫苦的，也要指派一位督导照顾外邦人，并且如果外邦人乐意的话，就要从他们那里收取捐给贫苦人的捐款。同样，我们也该照料外邦的和犹太的贫户；探访外邦病患，埋葬他们的死人，并且为他们主持丧礼演说，安慰他们悲哀的人，以及为孤寂的送衣物——为的是保持和平。<sup>①⑦</sup>

在这种背景之下，我们能够了解到使徒保罗对外邦人所持的态度，以及他对供给如“耶路撒冷圣徒”所抱的热切之情。

---

①⑥ *Pirquei Abot meforashim me-et Eliezer Levi*, 5:17, p.90.

①⑦ *Gottlieb Klein, Ar Jesus en historisk personlighet*, p.45.



大希列拉比 (Rabbi Hillel ha-zaqen) 亲手创办了一所学校, 该校支配较温和的法利赛宗派达450年。当时的年轻人早婚, 并且有为数众多的子女。所以祖父母对于孙子女有决定性的影响。于是我们可以想象为何希列的孙子大迦玛列和他的孙子——简尼亚的迦玛列会成为希列学派解释律法的主要基石。

此外, 希列的父亲是出于便雅悯族, 而他母亲是属于大卫的家族。<sup>⑩</sup> 难怪他很珍惜他是出身于便雅悯族, 因为他和他伟大的导师都是出自同一族。

依照古犹太传统, 男孩要在5岁的时候学习读妥拉, 在10岁的时候, 要熟悉口授的传统, 而在15岁的时候就要学习更深广的教义问题, 并且最好是在18岁的时候能够走向huppah, 也就是“婚帐”。

《阿保文集》五章21节说到这个过程继续的发展是“20岁的时候, 他就准备好上战场; 男人在30岁的时候, 达到他体魄的巅峰; 40岁的时候, 理解力增强了; 50岁的时候, 他就成熟到足以给人咨询; 60岁的时候开始老去”, 等等。依照《他勒目》的说法, 神不喜悦已过20岁尚未娶妻的男子, 并且未婚的男子就是不完整的人。<sup>⑪</sup> 婚姻是613个诫命 (taryag) 中的一个首要责任。

保罗的父亲有能力送他天赋异秉的儿子到耶路撒冷迦玛列的学校就读。这或许是保罗15岁时候的事情。这个阶段可能延续了3到5年, 也就是大约主后20~25年, 如果保罗是出生在5年

<sup>⑩</sup> T. J. Kilayim 79; 5, 3 and T. B. Ketubot 62, b.

<sup>⑪</sup> Qiddushin 29, b., Yebamot 62, b.

左右的话。那时候耶稣还未公开传道。拉比授课是以讨论和辩论的方式进行的。克劳斯纳教授和夏龙（Shalom Ben-Chorin）认为：《他勒目》在记述年轻时的保罗和迦玛列的一段辩论时，用了片语 *oto talmid*（那位弟子）指称一位特定的弟子。《他勒目》在说到耶稣的时候，用的是 *oto ish*（那个人）而避免提到他的名字。当迦玛列在解释弥赛亚的年代时，他说那时“有位产妇每天都会生产，因为经上记着（耶三十一8）：在他们当中有孕妇和产妇”。这节经文的希伯来文是 *harh ve-yoledet yahdav*，意思是“孕妇和产妇一起”；“每天”这两个字是迦玛列的解释。“然后那位弟子嘲笑他说‘日光之下并无新事’（传一9）”。迦玛列继续解释说，在弥赛亚的年代“树会每天结果子，因为经上记着说‘它就生枝子，结果子’（结十七23）”。迦玛列又在这节经文加上“每天”这两个字。又一次“那位弟子嘲笑他说‘日光之下并无新事’”，而迦玛列继续说出一个离谱的看法来激发自发性的思想，“那位弟子”对他的回应是说第三次“日光之下并无新事”。或许迦玛列有意引发这场讨论，而当弟子无法直接和老师辩论的时候，他就引述“圣经”回应之。<sup>②⑩</sup>

迦玛列对保罗的影响至少在三方面是很明显的：

第一，从巴比伦到巴勒斯坦的希列注意到当时的犹太教面对外邦世界所处的“新情况”。迦玛列遵循他曾祖父的精神行事，并且留意四周的外邦人“以保持和平”。因此社会救助的对象也包括了外邦人。在迦玛列领导下所起草的“哈拉卡”也赋予他

---

②⑩ Shabbat 30, b.



们安慰悲伤的外邦人的责任，就像我们前面所说过的。这项救助的督导需要为它筹措特别的捐献，这就是保罗为什么要在不同教会服侍的原因。犹太人在被放逐的时候，同样也从事过各种的外邦宣教工作，就像贺瑞斯（Horace）在讥讽剧所描述的（I：4、142）一样。诸如约瑟夫和西尼加（Seneca）都曾留意到这个活动，而基督教的宣教就是它的延续。迦玛列拉比说：“在我父亲家，习惯上会在安息日三天前给异乡人白衣服。”<sup>①</sup>然后，他们才享用安息日的筵席。

第二，迦玛列的带领原则可以解读为：他在营造接触时，着重回应的重要性。他的学校对希腊语言采取较开放的态度，也使得与外界的接触成为可能。《他勒目》形容迦玛列拉比如何坐在圣殿山上，而在他的书记约哈南（Yohanan）的面前有三封未完的书信。“一封是写给上、下加利利人的，第二封是写给南部的居民的，第三封是写给放逐在巴比伦以及四散在别地的以色列人。”<sup>②</sup>当时迦玛列以撰写最多的书信著名，例如他曾将他的建言写信给亚基帕王一世。从此我们可以了解，保罗同样也把他详细的教导和教牧书信口述出来再寄给各教会。

第三，值得注意的是，迦玛列学派想要秉持希列宽容的精神，将律法解释得较松。所以他起草某些律法的应用，以改进妇女的地位。如果一个男人和他的妻子离婚，她立即拥有在另一个法庭拒绝她丈夫的意图之权力。如果一个妇女的配偶死了，

---

① 参 e.g. Giuseppe Ricciotti: *Paul, the Apostle*, pp.64~80.

② *Sanhedrin* 11, b.

现在只需要一个而非两个证人来证明“她有再婚的自由”，就像离婚书所说的一样。

当百姓在安息日期间到耶路撒冷的审判庭作证时，他们就应该留在那里，直到安息日结束。迦玛列拉比通令说，那些证人有权力在方圆2000尺的范围内行动而不会触犯圣日。这也同样适用于产妇，因为它的目的是在“保障生命”，这个原则使人从个别的律法条文下得到自由。听说有次迦玛列在圣殿山漫步时，他看到一位体态美妙的妇女，于是感谢神“在他的世界里创造出这样美丽的受造物”。

听说加利利人比耶路撒冷和犹太的居民对妇女更包容。如果保罗双亲的本籍是加利利的基斯加拉，迦玛列的教导当然会被欣然接受。保罗后来教导说，当我们穿上基督后就“不分犹太人，希腊人，自主的，为奴的，或男或女”（加三28）——我们在神面前的地位是一样的。并且他说：“你们狭窄……是在乎自己的心肠狭窄——打开你们的心扉！”<sup>②③</sup>

这就引起了为人议论纷纷的问题，保罗是否结过婚？既然拉比认为最好是在18岁的时候步入“婚帐”<sup>②④</sup>，有人认为保罗是当他在耶路撒冷的时候结婚的。公会的成员和候选人必须是已婚的。但是，如果保罗结过婚，很明显地，他至少应该在《哥林多前书》第七章或《以弗所书》第五章会提到自己是否已婚，同时他也讨论到寡居的人能否再婚。

---

②③ 加三 28；林后六 12~13。

②④ Pirqei Abot 5:21.



当保罗在劝告人的时候，他说他这样是“原是准你们的，不是命你们的”。如果遭遇困难，最好的是妻子“同丈夫和好，丈夫也不可离弃妻子”。

他三次强调说，一个人最好“蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份。”并且一个人“若常守节更有福气”。这个原因是“因现今的艰难……人不如守素安常才好”。但是信主的人不“在任何牢笼之下”<sup>②5</sup>。

保罗以极大的教牧睿智谈论爱，在《以弗所书》第五章他说道：“你们作丈夫的，要爱你们的妻子，正如基督爱教会，为教会舍己。”……“丈夫也当照样爱妻子，如同爱自己的身子”……“这是极大的奥妙，但我是指着基督和教会说的。然而你们各人都当爱妻子，如同爱自己一样；妻子也当敬重她的丈夫。”“女人是男人的荣耀。”“女人必须端庄。”“执事只要作一个妇人的丈夫。”同时，长老“必须无可指责，只作一个妇人的丈夫。”<sup>②6</sup>我们会认为只有已婚的人才写得出这些东西来——说不定保罗是在主后25~30年间，当他在大数时结的婚。

犹太学者经常强调说，人应该为自己找寻一位可靠的拉比，以避免被“疑惑”所欺。同样，妥拉应该是“持久的”(qeva)，并且应该要“训练许多门徒”，以便使他们将妥拉传递给他们的弟子。希列、较严格的煞买(Shammai)以及大迦玛列都非常热衷于对抗律法的误谬诠释。另外也应该避免把律法解释得不

②5 林前七一6~11、20、24~26、37、40。

②6 弗五25、28、32~33；林前十一7；提前11~12；多一6。

适用于日常生活。“那些建立新的习俗，和在圣殿里散布他们思想的爱色尼派，则兴起了辩论之风”，“他们不与他人交往，为的是不要被（外界）污染，又使得虔诚人日常（所依靠）的妥拉瓦解。”学者应该避免作出这类的“分裂”（希伯来文 *qera*）。<sup>⑲</sup>

约瑟夫和斐罗（Philo）估计在圣殿被毁前，法利赛人的数目不过是6000人，而爱色尼人的数目则是4000人。<sup>⑳</sup>要在圣殿被毁之后，法利赛人学术界的主流迁徙到特拉维夫附近的简尼亚，才得以保存他们身为列祖、解释妥拉的惟一继承人地位。

就目前所知，希列有80个门生，大迦玛列在耶路撒冷有500弟子，而小迦玛列在简尼亚则有1000弟子，其中有500弟子学习妥拉，另500弟子学习希腊语文和希腊文化。<sup>㉑</sup>

《马太福音》二十八章19~20节的大使命里面，用了希腊文 *matheteusate*，也就是“作门徒”这个字。耶稣有十二个所谓的门徒，因为他觉得他是被呼召来拯救以色列的十二支派。此外，他一度差遣了七十弟子到邻近的外邦人村庄，因为这个数目正象征着七十个外邦种族，保罗的宣教工作以及他所有的文字侍奉，都是在把同样的“门徒训练”传布到当时的整个世界。这种态度对犹太教来说不是陌生的。《他勒目》说“圣洁的神，赞美他的名，他把以色列散布到众民之中，为的就是要使他们使

---

⑲ 参 Eliezer Levi, *Pirquei Abot meforashim*, Abot I, 5~6, pp.18~19.

⑳ *Das Heilige Land*, Heft 2/3, Sept.1981 and Josephus, *Jewish War* XVII:2, 4 and XVIII; 1,5.

㉑ *Sutta* 49, b and *Baba Qamma* 83, a.



人归信”。<sup>⑩</sup>

保罗的确是从他著名的老师迦玛列那里，承袭了他对外邦人的爱和责任。同样，他也从他的属灵导师那里学习到书信的重要性，同时，希列学派也习惯于针对新的情境大胆地解释妥拉。而我们将会看到他教导的方式所遵循的是米拉示的原则，也就是会堂讲道的方式。在他信主后，这新的“后弥赛亚”情境中那些教导找到了新的脉络。只有一件事情使我们感到疑惑：虽然古拉比文献的记载常常会指名道姓地说，某段话是某位夫子所说的，保罗却在他的书信以及《使徒行传》的讲道里面，没有提到任何一位当时学者的名字。他内在的价值世界已经有所改变了，所以他认定只有旧约圣经的教导具有权威，其他的使徒也都同样遵守这个原则。

---

<sup>⑩</sup> Pesahim 87, b.

## 第四章

---

### 保罗蒙召为外邦人的使徒

年轻的学者保罗显然在迦玛列学院结业后，很快就返回他在大数的家。或许他遵照当时的习俗，参与了当地会堂的教导工作。在《加拉太书》第一章保罗自述：“我又在犹太教中，比我本国许多同岁的人更有长进，为我祖宗的遗传更加热心。”稍后，他又说自己是“按着我们教中最严谨的教门，作了法利赛人”。虽然他是从温和的迦玛列受教的，但是也许他自己所偏好的是煞买学派（对圣经）较严谨的解释。这一点是由他后来所持的立场彰显出来。

在耶路撒冷的大卫之城，于圣殿的南方有几所附带教室的会堂。其中之一是专为基利家的犹太人所设的。因之，保罗在完成他的“实习”后，在主后三十年代初期，就接受位于耶路撒冷大卫之城的职位，担任基利家会堂的拉比。或许他就是在这种情况下初遇基督徒。《使徒行传》第六和第七章对此有详尽的叙述。



## 保罗遇见司提反

有一句古老的拉丁谚语说：*Si martyr Stephanus non sic orasset, ecclesia Paulum non haberet*，意即“如果殉道者司提反没有为此祷告过，我们就不会有保罗”。司提反他本人、他的讲道，以及殉道都震撼了保罗的生命和教义观，所以对司提反的回忆时常涌上他的心头。我们仅能从《使徒行传》知道保罗的讲道。在第二十二章和第二十六章两章中，都以第一人称的方式叙述了保罗向聚集在耶路撒冷安东尼堡大门前的群众，以及他在该撒利亚的亚基帕王面前所作的见证。此外，第九章详细地记叙了保罗归信的过程。保罗同样也提到司提反的名字并且说到，当他的血流出来时，“我也站在旁边欢喜，又看守害死他之人的衣裳”。还不只这些，在他的书信中先后共四次提到过这件事。

（加一13；林前十五9；腓三6；提前一13）

### 会堂与初期教会间的首度危机

《使徒行传》是古代文学里一部无出其右的戏剧。其中三分之二的篇幅都集中在保罗身上，包括他在旅途上所遭遇的故事。司提反对于襁褓期教会的重要性是如此巨大，以至于整个第六和第七章都专注在他身上，在这里我们初次邂逅保罗。

主后30年春的五旬节庆典，耶路撒冷开始了一个奇妙的复兴。《使徒行传》说听众都领受彼得的话语，他们受了洗并且“那一天，门徒约添了3000人”。他们得到“众民的喜爱。主将得救

的人，天天加给他们”。在彼得第二次讲道后，“听道之人，有许多信的，男丁数目，约有五千”。当这件事演变成百姓精神领袖的危机时，迦玛列劝告他们：任凭“这些人”去行。而“他们所谋的、所行的，若是出于人，必要败坏”。但是若出于神，就应该留意自己“倒是攻击神了”。门徒纵然遭受了鞭挞，他们并没有住口，反而“每日在殿里，在家里，不住地教训人，传耶稣是基督。”

在这种情形下就产生出一个危机：“那时，门徒增多，有说希腊话的犹太人，向希伯来人发怨言，因为在天天的供给上忽略了他们的寡妇。”新兴的弥赛亚运动增长得几乎与当时的法利赛党不相上下。那时大概是主后32年，在这情况下就必须要有内部组织了。

犹太人的社会救助系统，正好提供初期基督徒一个组织的模式。在耶路撒冷就有一个特殊的会堂救助系统。每逢星期五就会发放给城市里的贫民一星期的食物。外来的人如果被认为合格的话，也可以按日领取配给。第一代的基督徒也独自组织起他们自己的救助系统，所以他们当中寡妇和穷人的所需都得以纳入考虑。<sup>①</sup> 为了这个目的，教会也安排了它自己的捐献。我们知道信徒“都在一处，凡物公用；并且卖了田产家业，照各人所需用的分给各人。”（徒二44~45）

爱色尼派也有类似的救助系统。他们禁止拥有私人财产；是由社团决定每个人的所需。《大马士革文件》（*the Damascus*

---

① M. Peah 8:7.



Document, 14:10~15) 说, 爱色尼人“每个月将两日的薪资”捐献给穷人。并且如果有人“在财货上有意欺瞒”就会被逐出社团, 并且要判处剥夺他“四分之一的粮”<sup>②</sup>。《使徒行传》五章1~15节中, 亚拿尼亚和撒非喇的故事可以和爱色尼派所遭遇的问题相提并论。

此外, 那时的以色列村落和城镇都会选出一个七人的团体, 就像是执行委员会, 并在罗马市政官前面代表他们的地区。那些地方的领袖被称为 *shivah tuvei ha-ir*, 大概可翻译成“城市七杰”。当约瑟夫身为加利利的最高指挥官准备和罗马作战之时, 他也选出七十名副指挥官, 负责各个村庄的防御, 而“每个城市则会有七个当地人负责裁决琐碎的争执”。<sup>③</sup>

### 初期教会因成长所实行的机制

当襁褓中的教会开始增长, 且社会责任加重的时候, 使徒们难免要“撇下神的道, 去管理饭食”。因此他们决定要“选出七个有好名声, 被圣灵充满, 智慧充足的人”。他们自己则希望“要专心以祈祷传道为事”。他们“拣选了司提反, 乃是大有信心, 圣灵充满的人; 又拣选腓利、伯罗哥罗、尼迦挪、提门、巴米拿, 并进犹太教的安提阿人尼哥拉”。他们被指派为执事, 或者可说是仆人。在希伯来文里面与之最贴切的是 *shamash*, “司事”。然而, 这些仆人都具有属灵的活力, 尤其司提反是以身为

---

② 参 e.g. *Megillat Damesheq* 14:11~15 and *Megillat Serachim* 6:24~25 and 7:18~19。

③ *Jewish War* II.20, 5.

布道家著名，他布道的地区至少包括撒玛利亚、迦萨和该撒利亚等地。

于是“神的道兴旺起来，耶路撒冷门徒数目加增得甚多，也有许多祭司信从了这道”。保罗和司提反想必是在这时候初次相遇的。我们从《使徒行传》第六和第七章知道这件事的。“司提反满得恩惠能力，在民间行了大奇事和神迹。当时有称利百地拿会堂（好个所谓“自由会堂”）的几个人，并有古利奈、亚历山大、基利家、亚细亚，各处会堂的几个人都起来，和司提反辩论。司提反是以智慧和圣灵说话，众人敌挡不住。”说不定基利家会堂的保罗拉比也参与了这些论战，从而衍生出一局失控的戏剧。

新的弥赛亚运动已经得到“百姓的尊重”。甚至“有许多祭司”也都参与其中。据估计当时大约有8000位祭司，而利未人则有约10000人。从大卫王的时代开始，祭司就被分为24班，每班每年轮流在耶路撒冷侍奉两星期。史家约瑟夫说，圣殿忙碌到连祭司收集捐献的时间都抽不出来，使得他们当中最贫穷的因而会饿死。<sup>④</sup> 保罗或许开始对这个新起的复兴运动增长得像其他的主流宗教派系感到厌烦。在会堂的辩论终于导致司提反被迫带到公会前面。对他的控告主要在两方面：他们控告他糟蹋圣殿和摩西的律法。当时只有犹太人的法律能定人藐视圣殿的罪，甚至可以判死刑。但是对于列祖传统的解释，有很宽敞的自由空间可以运作。

---

④ Josephus: *Antiquities* XX; 8, 8.



法利赛人认为生命可贵。因此他们“减低”了刑罚，例如他们就反对死刑。耶路撒冷希伯来大学的傅赛教授注意到，记载耶稣受审的不同上下文中，并没有提到真正的法利赛人——在字里行间出现的是属于祭司的撒都该人，史家约瑟夫对他们的看法是：“他们的判决很严苛。”例如，同样的事件稍后也发生在大祭司亚拿的身上。当主后62年，罗马执政官异动的时候，亚拿趁机宣判：“用石头砸死耶稣的弟兄雅各，和一些别的门徒。”<sup>⑤</sup>撒都该人所持的态度也显示在《他勒目》里面。其中说到，有一个人在安息日骑马，就被石头砸死了，“这并不是因为律法规定如此做，乃是当时的情况所迫”。《他勒目》共记载过两次这种说法。<sup>⑥</sup>

这些细节对于了解这些叙述执事的拣选、司提反的殉道和保罗一生故事的历史可信度是重要的。法利赛人也同样把自己组织为小组（希伯来人 *le-havurot*）享用团契筵席，这就是和初代基督徒的做法有些类似。他们强调的是今生的宝贵和神的圣洁。《利未记》十一章44节说：“你们要成为圣洁，因为我是圣洁的”；他们对此的解释是：“如同我是圣洁的，亦即 *qadosh*，你们也要成为圣洁的；并且就像我是 *parush*，‘法利赛人’，你们也要成为 *parushim*，法利赛人。”<sup>⑦</sup>他们觉得他们是“父的百姓”，

---

⑤ Josephus: *Antiquities* XX;9, 1.

⑥ *Sanhedrin* 46,a.

⑦ *Sifra Wayiqra* 11:44, or similarly *Miqraot Gedolot*, 42 *perushim*, Wilna 1922, III, P.132 *Or ha-hayyim*.

并且在一些他们最喜欢的谚语以及虔诚的祷告里面，他们称呼神为“我们的父”。

极古的犹大拉比（Rabbi Yehudah Ben Teima）说过一句名言：“要像豹一般强壮，像鹰一般敏捷，像猴一般迅速，并且像狮一般勇敢遵行你天父的旨意。”<sup>⑧</sup>耶稣也同样劝勉人爱他的敌人。“这样，就可以作你们天父的儿子”，并且“要完全，像你们的天父完全一样”。弥赛亚的职责就是要建立 *teamei Torah hadashim*，就是“解释律法的新基点”。

新约圣经所用的是不同的词汇——“教法师”、“文士”和“法利赛人的文士”。因之把司提反“拖到”公会前面的“文士”并不是真正的法利赛人。至少这个团体原来不是有意要以暴力为最后手段。但是不知为什么，情形演变得使每个人都忘记了法利赛人迦玛列所提的折中，而最明智的做法就是，先观望一下，看看这个事情是出于神或者出于人。

### 司提反的讲道及其果效

司提反的辩护是一篇典型的使徒讲道，读者会好奇，为何路加要以几乎六十节的经文记载司提反的讲道。司提反被指控糟蹋圣殿，以及胡乱解释摩西的律法。现代人会认为讲这种道的人目前是不可能成为教区牧师——信息内容太枯燥了。但是进一步观察，就可以发现司提反的回答确实针对指控，且一矢

---

<sup>⑧</sup> 《阿保文集》Pirquei Abot 5:20。

中的。此外，那些关于亚伯拉罕和摩西的琐碎细节显示出，他对传统有广博的知识，对此即使是今日的犹太读者也都同意。例如在《创世记》和《出埃及记》的米拉示，以及稍后的文献中，都把摩西的一生分为三个四十年为一期的阶段。对于拉比来说，经由天使领受律法（在希伯来书中也提到过），是圣洁律法的一个重要保证。而在《申命记》十八章15、18两节经文预言弥赛亚是“另一个摩西”及“另一个救主”，也经常反映在犹太文学里面。《约拿单的他尔根》（*Targum of Jonathan Ben Uzziel*）以及它的注释书 *peirush* 两次说到，这位像似摩西的先知兴起时将会是 *deruah qudsha* 和 “*be-ruah qudsha*”，也就是“从圣灵”和“藉着圣灵”。<sup>⑨</sup>

司提反以一个强有力的结论结束了他的信息：“你们长时抗拒圣灵，你们的祖宗怎样，你们也怎样……你们受了天使所传的律法，竟不遵守。”而当他的听众“极其恼怒，向司提反咬牙切齿”，司提反向天观望并说：“我看见天开了，人子站在神的右边。”这个出于《但以理书》七章13节和《诗篇》一一〇篇的景象，丰富地反照在犹太人的弥赛亚期盼中。<sup>⑩</sup>于是他们“齐心拥上前去，把他推到城外，用石头打他”。据他们所想，“当时的情况不得不”作出这种激烈的决定。

在新版的芬兰圣经译本里，一共引述了和司提反讲道相关的61节旧约经文，使得他的信息能更深地被了解。同时也包括

---

⑨ 参孙得力著《旧约中的弥赛亚》，第50~59页。

⑩ 参《旧约中的弥赛亚》第118~119页及第124~130页。



主后180年的旁经《德训篇》四十五章3节，其中提到摩西时说，神“向摩西显示了他一部分的荣耀”。值得注意的是，没有旧约圣经和古犹太文学的知识就无法解释新约。

有时候我们会怀疑路加怎么可能这么详尽地记载使徒的讲道和保罗的行事。有人说路加是“保罗的哥俩好”。《使徒行传》十六章10节之后的“我们”经节，所说的就是路加和保罗的共同旅程。他在那时可能就已经听说过司提反的证道和殉道了。

或许保罗是那些“天才”（希伯来文gaon）般的犹太学者之一，他们有“入耳不忘”的本领。例如，至少有人说约瑟夫有这种无缺点的“神奇记忆力”。此外史家约瑟夫在跟随罗马征服者提多（Titus）时，就能够精确地记录日志。那些亚兰文的笔记显然是他亚兰文版“犹太古史”的底稿。<sup>⑩</sup>学者认为《使徒行传》显然是出自“单独一位作家之手”。并且大家公认其中所采用的史料至少是包括了使徒公会（徒十五23~29）、革老丢的书信（徒二十三26~30）以及辩士帖土罗所写的状纸（徒二十四2~8）。

有时候，年轻神学家的作品里面不断出现一些陈词滥调，以至于“我们无法确实了解，到底两千年前在耶路撒冷发生了什么事”，而“福音书作者的的目的也不是在记录精确的历史”。这些东西“难以用我们的理性加以理解”，而人与神的关系“无法用历史事实和消息来加以评估”。新约圣经的教导之所以兴起，是因为他们有自己的心理和“社会的背景”。《使徒行传》

---

<sup>⑩</sup> 参 Josephus: *Contra Apionem* I; 9 and Giuseppe Ricciotti; *Paul, the Apostle* pp.81~102.

的作者路加在他所写福音书的开始，他所写的是他“确信”的事物<sup>⑫</sup>，并且他曾经“从起头都详细考察”，所以我们有把握知道“那些事情是确实的”。犹太籍的克劳斯纳教授有一次引用卢梭的话：“朋友，这些事情不是虚构的。关于苏格拉底（没有人怀疑他的存在）的事实是建立在”比新约所记载事件还“薄弱的基础之上”<sup>⑬</sup>。

我们知道司提反被石头砸死时，“作见证的人，把衣裳放在一个少年人名叫扫罗的脚前”。这里所用的希腊文是*neanias*，依据学者的意见这字确实指的是“少年人”。保罗在当时大概是28岁。在他那个年龄还没有资格担任会堂里责任最重的职分，并且也不能成为公会的成员。

关于砸石头和作见证有详细的规定。在耶路撒冷，这件事一定是要安排在城外一个特别的地方执行。一个开道人要走在队伍的前面宣告犯人的姓名，证人就跟在他后面。砸石头的现场通常是一片高起的岩石坡，犯人首先会从高处被掷下来。革利免（Clement）教父在提到主耶稣的弟兄雅各亦即（义者雅各）被砸死时说，他是从圣殿顶上被掷下来，然后被棒打至死。<sup>⑭</sup>

罪犯要在砸石场前认罪，因为“认罪能确保在来生有份”。男人是裸体被砸，妇女则是穿戴整齐被砸。在离砸石场数尺之外，被砸之人的衣物被脱掉并且交给证人，然后再交给其亲人。

---

⑫ 参路一 1~4；彼后一 16；约壹 1~3。

⑬ Klausner: *Jesus von Nazareth, seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, p.98.

⑭ 参 e.g. Eusebius *Ecclesiastical History* II; 23,3.

拉比商议过以下的事情：第一位证人要把罪犯砸倒：如果罪犯还活着，第二位证人就再用一块石头解决他的生命；如果这还不能达到目的，第三位证人就会继续接手。拉比的讨论显示出，他们用的石头之大，或许需要两个人才举得起来，并且证人是合力用那些石头辗轧罪犯。这是基于《申命记》十七章7节的记载：“见证人要先下手。”

因为当砸石头时，保罗在看守衣物，所以他能够近距离地观察这件事。如果他是证人之一，那么他就有可能参与这件事。至少他就在司提反的身边，能够听到他祷告说：“求主耶稣接收我的灵魂。”而在被砸倒地之后，他“跪下大声喊着说：‘主啊，不要将这罪归于他们。’”《他勒目》也说到以“砸石头或者丢掷”作为处罚的方式。这也许就是他们想要把耶稣“推”下拿撒勒山崖的原因（路四29）。

在行刑完毕之后，罪犯的家人通常必须向法官及证人致意，以表示同意判决是公正的，并且不会对他们怀恨在心。现在司提反原谅那些砸他的人，而《使徒行传》则强调扫罗“也喜悦他的被害”。

另一个有趣的细节也被提及：“有虔诚的人，把司提反埋葬了，为他捶胸大哭。”当提到敬畏神的人或“虔诚的人”，所用的希腊文是*eulabes*。一般认为这指的是爱色尼派，他们和第一代基督徒有着密切的关系，并且不被拉比的规矩所辖制。“捶胸大哭”一词在古代文学里面出现过多次。与它相连在一起的是葬礼行列以及追思演讲，他们应该是“温馨的”，并且与死者之



尊贵及德性有所相关。然而，《米示拏》说，不应该对被砸死的百姓产生这种悲泣之情。<sup>⑮</sup>

### 对初期教会的首度逼迫

司提反的殉道间接导致宣教事工的兴起。我们知道“从这日起，耶路撒冷的教会，大遭逼迫，除了使徒以外，门徒都分散在犹太和撒玛利亚各处……扫罗却残害教会，进各人的家，拉着男女下在监里；那些分散的人，往各处去传道”。

一般认为迫害是在司提反殉道后立即开始的，而受到影响的主要是教会中所谓“希腊籍的”成员。被称为“希伯来人”的使徒，多半被视为当时的虔诚人。他们“在殿里，在家里，不住的教训人”（徒五42），并且大体上还是遵循拉比对律法所做的解释。他们留在耶路撒冷一段很长的时间，并且从那里指引第一代基督徒的生活。相对的，说希腊话的所谓“希腊人”是在圣殿南面司提反一度活跃过的会堂聚会。他们所承受的压迫要比其他地方严重。现今也一样，来自以色列外地的“美籍犹太人”所代表的，是一个当地的虔诚人所不赞同的激烈和政治上强硬的派系。司提反的殉道也许就是这些“外来人”所挑起来的。

当那些和他们根源关系最脆弱，而在语言上最有口才的希腊派系四散开来“往各处去”的时候，他们同时也传播了“福

---

<sup>⑮</sup> Mishnah Sanhedrin 6:5, 6.

音的话语”，并且最远达到安提阿之遥。《使徒行传》第八章整章说的就是执事腓利（仅次于司提反）在撒玛利亚、迦萨以及该撒利亚传道。他是《使徒行传》第九、十和十一章的中心人物。

于是乎，基督信仰逐渐发展出普世的特性。而当彼得在不情愿的情况下，向在该撒利亚的罗马百夫长传道的时候，他终于冲出第一代基督徒对外邦人所持的戒惧。同时，他也证实了耶稣的宣教使命。在《使徒行传》十章41~43节里面，他第一次说到他是“神预先所拣选为他作见证的人”之一，他们在耶稣“从死里复活后”与他同吃同喝。“他吩咐我们传道给众人，证明他是神所立定的，要作审判活人死人的主。众先知也为他作见证说，凡信他的人，必因他的名，得蒙赦罪。”

## 保罗信主的经历

当司提反活跃于希腊人会堂的时候，保罗很可能正担任耶路撒冷基利家会堂的拉比。他同时也可能在公会聚会时有固定的地位。这个拥有71位成员的公会在聚会时，是坐成一个半圆形。裁判官坐在“条凳”上。他们前面是按规矩三排“坐在地上”的学员：最杰出的坐在第一排，第二排是最有经验的，而第三排则是新进的学员。如果有前排的学员被指定为裁判官，那么后排的学员就会递补他的位子。<sup>①⑥</sup> 保罗在《加拉太书》一章14节

---

<sup>①⑥</sup> 参 Mishnah Sanhedrin 5:5, 及其在《米示拿》中的解释。

说他“比我本国许多同岁的人更有长进”。或许指的就是他当时已经坐在公会的前排位置，这也能够说明他所以是砸死司提反的证人。同时他也因此得到特许带头以惩戒的手段，扑灭新崛起的基督徒。

我们知道司提反在公会前面说话的时候，“他的面貌，好像天使的面貌”。稍后，《保罗与太可拉行传》(*the Acts of Paul and Thekla*)里面也对保罗作过同样的描述。但是这条道路是通往危机之路，希腊文的“危机”一字衍生自“审判”。与之相对的希伯来文 *mashber* 衍生自动词“打破”。在得到内在医治以前，保罗必须被击碎并且责备他自己。就某一方面来说，他接续了司提反所开始的工作。我们可以由保罗的传记和内心的反省了解他接下去的走向。

保罗信主的经验改变了他的一生和整个思想。他先后在《使徒行传》第九、二十二和二十六章三次提到这段经验。同样，他在书信里面三次说到他“从前是亵渎神的、逼迫人的、侮慢人的”，他曾经“极力逼迫残害神的教会”，因此他是“使徒中最小的”<sup>①</sup>。如果我们能够把这些经验转移到我们的世界就可以理解它的革命性。例如，如果要使赞成使用暴力的卡哈尼拉比 (Pabbi Kahane) 或者当前的宗教恐怖“党”(kah) 的领袖之一成为积极的基督徒，就会需要这种激烈的转变才行。

保罗是分两个阶段逼迫教会的。首先，《使徒行传》八章3节说“扫罗却残害教会，进各人的家，拉着男女下在监里”。据

---

① 林前十五9；路一13；提前一13。



估计，当时仅仅在耶路撒冷一地，就大约有480所会堂，其中有些无疑是为犹太基督徒所使用。任何地方只要达到十个男子共同在一间房间聚会标准，*minyan*，那里就会被视为会堂。这个十人的数目是基于《创世记》十八章32节，亚伯拉罕听到神说如果有“十个义人”在所多玛，他就会放过该城。保罗在这个阶段或许已经得到公会的授权。会堂所用的惩罚有三种形态：1.*nezifah*，亦即“申斥”，就是一星期之久，不准任何人和犯错的人交往；2.*nidui*，亦即“驱逐”，犯罪的人被驱出会堂一个月；3.*herem*，亦即“禁令”，也就是犯罪的人终于被驱出犹太人社区。保罗后来在《罗马书》九章3节说，他自己甘愿“为我弟兄……被咒诅，与基督分离”，所指的就是这种最严厉的会堂刑罚。

即使是在放逐期间，会堂也是以集体处罚为惩戒的手段。保罗自己为情势所迫不得不在《哥林多后书》十一章23~35节说到他的经验：

我比他们多受劳苦……受鞭打是过重的，冒死是屡次有的。被犹太人鞭打五次，每次四十，减去一下。被棍打了三次，被石头打了一次……

在保罗生涯的开端，他也这样惩罚过别人。

从《使徒行传》第九章开始的第二阶段，保罗似乎把他在迦玛列门下所受的温和教育抛在脑后。“扫罗仍然向主的门徒，口吐威吓凶杀的话。”这里所用的强烈字眼显示出他在心理上的烦躁不安，并且陷在狂乱的仇恨之中。希伯来文里有句话说*sinat hinnam*，意思是“无端仇恨”，在大卫的诗篇里面出现过两次。

身为真正的大卫之子的耶稣就曾遭遇过这种仇恨。反犹太主义也是属于这种现象。而第一代基督徒也同样被人仇视。<sup>⑮</sup>虽然敌视的对象是“无辜的”，然而这种仇恨却可能是出于心理因素。

如今保罗自己主动到撒都该祭司那里去，并且向他们要求“文书给大马士革的各会堂，若是找着信奉这道的人，无论男女，都准他捆绑带到耶路撒冷。”放逐中的犹太人并不归属于大祭司的管辖范围。但是犹太人得到某种君子协定，凡属宗教问题他们就可以处理自己的事务。因此，保罗得以要求授权将“信奉这道的人”，也就是犹太基督徒带到耶路撒冷，且在大祭司的管辖下接受惩罚。在此我们无需赘言大祭司的“司法权力”。

《约翰福音》里已经提到三次，当耶稣在公开传道的时候，就有某种决议要将跟随耶稣的人赶出会堂。纵然有许多领袖已经相信耶稣，“只因法利赛人的缘故，就不承认，恐怕被赶出会堂”。并且耶稣在事前就说过，杀害他们的人自己“以为是侍奉神”<sup>⑯</sup>，不知道这个决议有多少公信力。但是，至少在主后70年左右，情况已经确定，犹太会堂被禁止和犹太基督徒（希伯来文 *minim*）进行任何接触。著名的以利以谢拉比（*Eliezer Ben Hy-rkanos*）被人看到和“希哈尼亚的耶稣门徒雅各”在一起，而被终身软禁在吕大。<sup>⑰</sup>保罗预备好要不计一切遏阻这场复兴。

---

⑮ 诗三十五 19；六九 5；约十五 25。

⑯ 约九 22；十二 42；十六 2。

⑰ *Abobah Zarah* 27, b.

## 大马士革路上的奇迹

大马士革是世上最古老的城市之一。圣经上说亚伯拉罕在与基大老玛的战争中，从东方诸王的手中救出了他的侄子罗得，并且把他们“追到大马士革左边的何把”。同样，也说到亚伯拉罕的仆人以利以谢是来自大马士革。（创十四15，十五2）在叙利亚峨拉（Ebla）所发现主前2600至2300年的石版中，曾提到卖货给大马士革、亚大玛、洗扁、所多玛和蛾摩拉。<sup>①</sup>大马士革是耶稣时代中除以色列以外，最大的犹太人集中地。其中有些会堂将耶路撒冷的公会视为最高的权威。于是我们就可以理解，保罗之所以被授权去遏阻地方上犹太基督徒难民的活动。保罗的授权类似于《玛喀比一书》十五5~21节的情形（约主前140年），当时罗马指挥官路西斯（Lucius）写信给埃及的托勒密王，要求他交出逃到该国的“大祭司西面这个小人”，“以便于他们能依据他们自己的法律惩处他”。

在保罗信主以前，《使徒行传》是用他的希伯来名字“扫罗”来称呼他。当他接近大马士革的时候，发生了一个奇妙的现象，我们最好从第九、二十二和二十六章来审视这件事的真实性。这三个记载都强调：“忽然从天上发光”和“忽然从天上发大光”，以及“四面照着我”和“四面照着我，并与我同行的人”。第九章叙述与他同行的人“站在那里，说不出话来”，并且“听见声音，却看不见人”，第二十二章详细地说到那些同行

---

<sup>①</sup> 见 *Biblical Archeologist* No.4, Dec.1978, pp.143~162. 这些约两千多片的汉摩拉比时代泥版，提到了近东五千处作买卖的地区。



的人“却没有听明那位对我说话的声音”。在三个叙述里面都提到保罗听到同样的话：“扫罗，扫罗，你为什么逼迫我？”

现代神学界倾向于在这些叙述里，找寻其他足以推翻其真实性的蛛丝马迹。因此我们应该牢记莎士比亚在《哈姆雷特》里面所说：“何瑞修，天地间的事物要比你能想像的大多了。”学院知识无法开启所有的秘密。属灵生命是真实的，并且有它自己的律则。如果我们仔细观察保罗的叙述，就知道当场的人都看到一道强光并且听到声音。然而，只有保罗听到呼召他的清晰信息。他在第二十六章向亚基帕王作了详尽的描述。我们可以从事件的发展看出路加那时是保罗的同伴。或许他就是这样在写作时，详细地记下了这件事情。

当所有同行的人跌倒在地，保罗却说他自己：

听见有声音用希伯来话向我说：“扫罗，扫罗！为什么逼迫我？你用脚踢刺是难的！”我说：“主啊，你是谁？”主说：“我就是你所逼迫的耶稣。你起来站着。我特意向你显现，要派你作执事、作见证；将你所看见的事，和我将要指示你的事，证明出来。我也要救你脱离百姓和外邦人的手。我差你到他们那里去，要叫他们的眼睛得开，从黑暗中归向光明，从撒但权下归向神；又因信我，得蒙赦罪，和一切成圣的人同得基业。”亚基帕王啊！我故此没有违背那从天上来的异象。先在大马士革，后在耶路撒冷和犹太全地，以及外邦，劝勉他们应当悔改归向神，行事与悔改的心相称……[我]所讲的，并不外乎先知和摩西所说，将来

必成的事，就是基督必须受害，并且因从死里复活，要首先把光明的道，传给百姓和外邦人。

《使徒行传》第九章也说到，住在大马士革的门徒亚拿尼亚所得关于保罗的启示。这段叙述也同样显示出，路加能够详细记录要点的功力：

扫罗曾从地上起来，睁开眼睛，竟不能看见什么。有人拉他的手，领他进了大马士革。三日不能看见，也不吃，也不喝。当下，在大马士革有一个门徒，名叫亚拿尼亚。主在异象中对他说：“亚拿尼亚。”他说：“主，我在这里。”主对他说：“起来！往直街去，在犹大的家里，访问一个大数人，名叫扫罗，他正祷告；[他在异象里]又看见了一个人，名叫亚拿尼亚，进来按手在他身上，叫他能看见。”亚拿尼亚回答说：“主啊，我听见许多人说，这人怎样在耶路撒冷多多苦害你的圣徒，并且他在这里有从祭司长得来的权柄捆绑一切求告你名的人。”主对亚拿尼亚说：“你只管去。他是我所拣选的器皿，要在外邦人和君王，并以色列人面前宣扬我的名。我也要指示他，为我的名必须受许多的苦难。”亚拿尼亚就去了，进入那家，把手按在扫罗身上说：“兄弟扫罗，在你来的路上向你显现的主，就是耶稣，打发我来，叫你能看见，又被圣灵充满。”扫罗的眼睛上，好像有鳞立刻掉下来，他就能看见，于是起来受了洗；吃过饭就健壮了。扫罗和大马士革的门徒同住了些日子，保罗信主的重要性，立即在他的行事和讲道上显明出来。

《使徒行传》九章20节对之作了简洁的描述：“[他马上]在各会堂里宣传耶稣，说他是神的儿子。”保罗所传讲的既非神学，也非哲学——他传讲的是耶稣这个人，他现在完全相信耶稣就是弥赛亚以及神的儿子。这里所显明的就是长久以来理论家和真实信徒之间的分水岭。

保罗曾在许多会堂里侍奉过。听众都诧异于这个一度迫害人，将跟从耶稣的人“带到大祭司面前受逼迫”的保罗，居然会投靠到他所迫害的对象那里去。而路加则说：“扫罗越发有能力，驳倒住大马士革的犹太人，证明耶稣是基督”，“过了好些日子，犹太人商议要杀扫罗。”大马士革的城门“昼夜”都有人看守，使他无法逃亡出离。于是“他的门徒就在夜间，用筐子把他从城墙上缒下去”。这种搬运货物用的筐子，曾在西奈山的凯撒琳修院等地展览过。

保罗在大马士革的活动显然掀起了一阵重要的复兴。有许多新门徒加入他的行列。而当这个阶段延续了“好些日子”，地方上的官员也接到对这个新兴运动的抱怨。《哥林多后书》十一章32节对此有所补充。保罗说：“在大马士革亚哩达王手下的提督，把守大马士革城要捉拿我”。但是保罗“从窗户中，在筐子里从城墙上被人缒下去，脱离了他的手”。

《使徒行传》九章26~30节描述了接下来发生的事。保罗在逃脱后，想参与耶路撒冷的教会。

他们却都怕他，不信他是门徒。惟有巴拿巴接待他，领他去见使徒，把他在路上怎么看见主，主怎么样向他说话，



他在大马士革怎样奉耶稣的名放胆传道，都述说出来。于是扫罗在耶路撒冷，和门徒出入来往，奉主的名放胆传道。并与说希腊话的犹太人，讲论辩驳。他们却想法子要杀他。弟兄们知道了，就送他下该撒利亚，打发他往大数去。

### 保罗的更新

对保罗生平的研究，所带来对基督徒或犹太人普遍性的观察，以及人性的观察，适用于所有信徒。我们没有必要质疑他信主经验的真实性，或者认为这都是他想像出来的。耶稣显现的异象在“瞬间”就发生，并且也惊吓到与他同行的人。他们并不是保罗的助手或护卫，而是普通的商队。他眼瞎的三天，是在禁食中度过的。“他正在祷告”所指的就是他这段经历的属灵特质。我们不应该用心理学的角度来解释这些表象。保罗在那时已经接受了要作外邦人使徒的呼召。他这个意识乃是对未来去向的鼓励。

然而，在保罗身上所发生的改变有其自己的内在背景。他的教育已制造出一个剧烈的冲突。他自己说，他的生活向来是“按着我们教中最严谨的教门，作了法利赛人。”（徒二十六5）这意味着他具有强硬的宗教态度，乃至于像煞买拉比一样也从较严厉的角度解释律法。无疑的，他的家人对他也寄予高度的期望——给他取名扫罗，乃预期他会“比别人都高一个头”。但是这个早产儿却是*paulus*，即短小。过高的期望或许使他产生了

自恨的心理，并且把它压抑在心中。这个隐藏的恨意于是被投射在别人的身上。希列和迦玛列思想上的宽容温和路线，或许只会使得他内在的危机陷入困境。

当扫罗听到司提反的讲道并且看到他天使般的面容时，忌妒和敌意在他心头一涌而起。身为会堂的代表，他选择了最安全的路线，也就是做一个信仰的卫士。将司提反判处死刑，违反了法利赛人的原则。同时，他也抛弃了迦玛列较温和的外貌。但是，当他主动要求会堂大祭司特别授权给他清理大马士革会堂时，他就加入法利赛人对手的阵营。他是否想要开创新的生涯，成为公会的一员？

我们愈渴望得到内在转变的时候，通常压抑感也会愈高。当保罗眼瞎的时候，他的反弹也就瓦解了。耶稣以一句话打中他的弱点，“你用脚踢刺是难的”。当年被套上轭去工作的时候，要用一根刺棒导引它。正如拉比常说“神国的轭”。保罗就是为这轭所预备的。当他被击碎并且谦卑他自己时，所应验的就是耶稣所说：“你们当负我的轭……因为我的轭是容易的，我的担子是轻省的。”（太十一29~30）

心理学以及心理健康诊断其实是本世纪才有的产物。当前这世代要比任何世代都更沮丧。现代精神医疗的始祖犹太人弗洛伊德（Sigmund Freud）认为人的基本问题在于性爱与仇恨。另一位精神医疗大师阿德勒（Alfred Adler）宣称人所渴望的是权力，因此始终在和自己的自卑感争战。依据荣格（C. G. Jung）的观点来说，每个人都有自己的阴影，也就是被压抑的罪恶

感。只要人继续和罪恶感对抗，并且否认关于自己的真理，他的问题就会捆锁他。惟有当人认清自己的错误时，才有可能解决它们。

如果我们能够毫无强迫地带领一个人面对问题所在，以至于他能理清内在的伤口，那么他就能够经历一场爆炸性的释放。医师称之为*apertura ad coelum*，也就是“通天之路”。保罗的心中一度怀有仇恨、权力欲望、自卑情结和被压抑的罪恶感。它们促成他心中的攻击性。每一个有信仰问题的人都面对同样的因素。并且如果他是成长在严格权威环境底下，常常会需要经历重大的危机才得释放。

这就是保罗的心路历程。他所持以为基本的仇恨转变成为爱。通常约翰被称为“爱的使徒”。但是，保罗书信要比约翰写的福音书或书信提到更多的爱。很明显的一例就是《哥林多前书》十三章的爱篇。以色列前总理古里昂（David Ben Gruion）认为，这是犹太文学里最美丽的珠宝。其中所说的是一位从仇恨和侵略的权势下得释放的人。它的每个细节都反映出他自己的经验：

我若能说万人的方言，并天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣、响的钹一般。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘、各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。我若将所有的周济穷人（正是迦玛列的教导），又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益。



若没有爱，就“没有任何”价值 (*zekhut*)。

这是从心田深处所发出的一个多么大的启示、挑战和祷告！当我没有爱的时候；当我的问题是仇恨的时候；当我在逼迫教会的时候；当我将男女下在监里的时候；当我依然在发泄我的压抑的时候，弥赛亚耶稣教导我们要爱自己的敌人。无私的爱就体现在他身上，那就是“恒久忍耐又有温柔”。“爱是不嫉妒，爱是不自夸，不张狂，不作害羞的事”，就像我一样；“不求自己的益处”，就像我一样；“不轻易发怒”，就像我一样；“不计算人的恶”，就像我一样——“凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。”

保罗从现在起就准备好要承受 *yisurei malkhut*，亦即“神国的生产之苦”。

同样在别的地方，保罗也写道：“因为所赐给我们的圣灵，将神的爱浇灌在我们心里。”（罗五5）在自己里面我们是找不着它的。“你们自己蒙了神的教训，叫你们彼此相爱。”（帖前四9）

保罗也说过下面这些熟悉的话：

基督的爱激励我们……不再为自己活；

惟独使人生发仁爱的信心，才有功效；

圣灵所结的果子，就是仁爱，喜乐，和平；

叫你们的爱心，有根有基……

并且知道这爱是过于人所能测度的；

我们要用爱心互相宽容；

我们要行在爱里；

我们要在爱里合一；

我们主的恩惠、信心与爱；

诫命的目的就是爱。

更新后的保罗所说的，就是这样一些话。在大马士革路上的经历成就了这件事。

## 保罗的过渡时期

单从《使徒行传》里我们看不出保罗蒙召和他实际开始宣教旅程之间，到底间隔了有多长的时间。《加拉太书》第一章对他成熟的阶段，也就是不仅是在人格预备他，并且也在作为教师“弥赛亚”神学家方面预备他，有相当精确的描述。保罗的确在他信主后立即就开始讲道。他的呼召是如此清楚，以致他排斥任何人为的权柄。对此他说道：

我现在是要得人的心呢？还是要得神的心呢？我岂是讨人的喜欢吗？若仍旧讨人的喜欢，我就不是基督的仆人了。弟兄们，我告诉你们，我素来所传的福音，不是出于人的意思。因为我不是从人领受的，也不是人教导我的，乃是从耶稣基督启示来的。（加1：10~12）

这种态度提醒我们在三卷福音书里法利赛人对耶稣说：“夫子，我们知道你是诚实人，并且诚诚实实传神的道，什么人你都不徇情面，因为你不看人的外貌。”耶稣回答道：“我不受从人来的荣耀，你们要互相受荣耀，却不求从独一之神来的

荣耀，怎能信呢？”<sup>②</sup> 保罗的确成了耶稣的真实信徒。他说他的教导是耶稣基督启示给他的；所用的希腊文是 *di apokalypseos*，也就是说，他得到他的教导就像是来自一个“天启”的启示。著名的瑞典籍犹太祷告文学专家海德加博士 (Dr. David Hedegard)，有回当我们提到这节经文的时候，他说保罗的神学乃是“天启”的。这似乎很神秘和非理性。基本上，它是圣灵神学。

保罗在《哥林多前书》里面，对此有详尽的讨论：

我们讲的，乃是从前所隐藏，神奥秘的智慧……只有神藉着圣灵向我们显明了……我们所领受的，并不是世上的灵，乃是从神来的灵，叫我们能知道神开恩赐给我们的事，并且我们讲说这些事，不是用人的智慧所指教的语言，乃是用圣灵所指教的语言，将属灵的话，解释属灵的事，然而属血气的人不领会神圣灵的事，反倒以为愚拙，并且不能知道，因为他们在属灵上没有辨识能力。<sup>③</sup>

这就预设了：惟有在注意到这些内在的条件后，才能开始研究保罗。

在《加拉太书》第一章和第二章的开头，保罗概括地叙述了他传道的开端：

我……没有与属血气的人商量，也没有上耶路撒冷去见那些比我先作使徒的；惟独往阿拉伯去，后又回到大马士

---

② 太二十二 16；可十二 14；路二十 21；约五 41~44。

③ 林前二 7~14。



革。过了三年，才上耶路撒冷去见矶法，和他同住了十五天……以后我到了叙利亚和基利家境内。……过了十四年，我同巴拿巴又上耶路撒冷去，并带着提多同去。我是奉启示上去的，把我在外邦人所传的福音对弟兄们陈说。

如果保罗信主是在主后32年，他在大马士革服侍了一段“长时间”，然后他到耶路撒冷停留了一段短暂的时间，他在“阿拉伯……过了三年”，而在叙利亚和基利家停留得更久，以至于“过了十四年”后，才再度造访耶路撒冷。显然，这十四年要从保罗的信主经历开始算起。于是三十二年加上十四年，再加上他在大马士革几乎长达一年的“长时间”，那么他第一次宣教旅程的日子就会是公认的主后47年。这些估算出的时间使人不禁要问，在这段“过渡时间”，保罗在做些什么？而我们可以从这个冗长的延宕中，得着什么普遍性和对人性的结论？

### 保罗在阿拉伯的动向

保罗在阿拉伯三年。这个纳巴泰（Nabatean）王国当时是由亚哩达四世（King Aretas IV）所统治。他把儿女许配给希律安提帕，而当希律爱上他兄弟腓力的妻子希罗底时，有一场长期的游击战爆发了。约瑟夫认为希律的失败，是神要惩罚他砍了施洗约翰的头，由于“他是一位正直的人”。而犹太人深信因为约翰的死，“希律的军队成了神发怒的对象”<sup>②</sup>。亚哩达从主前9年到主后40年统治的区域，包括了现在的约旦和叙利亚。无

---

<sup>②</sup> Antiquities XVIII, 5, 2.

疑的，保罗停留过一段长时间的地方，就是在这个区域里面。

曾有人认为《加拉太书》里面所说“往阿拉伯去”，依据希伯来文 *aravah*，指的只不过是“旷野”。犹太学者拜克（Leo Baeck）认为 *Arabia* 这个字会误导人。希腊文七十士译本里面，《申命记》二章8节，三章17节和四章49节用 *Araba* 这个字译为“旷野”，从而有“阿拉伯”这个词。按照他的意见，这足以证明保罗曾经和爱色尼派在旷野的弟兄有所关联。<sup>②⑤</sup>

既然保罗首先“长时间”在大马士革，有人认为他和大马士革的爱色尼派有所接触。昆兰团体同样也被称为大马士革。因此，保罗的信主曾经被人和昆兰联想在一起。但是，在昆兰并没有“直街”，也没有公会所能够管辖的会堂。然而要注意的是，保罗尤其和《希伯来书》有许多共同点。

知名的考古学家和死海古卷的诠释家叶丁（Yigael Yadin），曾经数次对昆兰经文和特别对《希伯来书》做过详细的观念分析。对大祭司和公义导师的讨论，弥赛亚和摩西的比较，以及天使般的力量，例如特别是在大马士革断简里所提到，末世的“最后世代”搭起了一座通往新约圣经的桥梁。叶丁写道：“《希伯来书》的作者所择取的例证，没有比此更适合读者的了——我认为他们就是死海支派——这些例证对这卷新约文学中最特殊的书信来说有点睛之效。”<sup>②⑥</sup> 在导论中，叶丁觉得很奇怪，一些著名的基督徒专家会认为，《希伯来书》里面“没有任何针对

---

②⑤ Leo Baeck: *Judaism and Christianity. Essays.* 'A Temple Book', NY1970, p. 143.

②⑥ 参 Y. Yadin & C. Rabin, "Meḥqarim bemegilot hagenizot", Jer.1961, pp. 191~208.

犹太读者所写的内容”，并且“它是新约中最不具犹太风格的书卷”。

革利免教父（Clement of Alexandria）曾经提到过，一个认为保罗用希伯来文写下《希伯来书》，而路加将之翻译为希腊文的传统。俄利根（Origen）以为《希伯来书》里面的观念是出自保罗，但是文笔却不是出自他手。特土良（Terullian）则认定巴拿巴是《希伯来书》的作者。许多学者认为《希伯来书》是写于主后60~70年间，因为如果当时圣殿已经被毁了，那么至少《希伯来书》和福音书的作者会用这件事证明耶稣预言的真实性。《希伯来书》实际上并不是一封书信，而是一种米拉示论文（midrahshic study）。它的开端是典型的说教式前言或绪论，其中说到一连串米拉示所处理的基本要素。

保罗有可能是阿拉伯爱色尼团体的准会员。所以后来才会写给那些有爱色尼背景的犹太基督徒这篇关于基督论的米拉示论文，也就是《希伯来书》。叶丁写到《希伯来书》的主题是：“他极其高贵远超天使，因为他所承受的名要比他们的名都高贵。”“这封书信所要说的是，耶稣是受膏的祭司，却不是出于亚伦后代的祭司，而是更尊贵的。”于是它就展现出新约圣经里最高贵的犹太人物。

在经过三年的讲道和内心成长后，保罗再度造访耶路撒冷。他想要认识矶法，也就是彼得。在那难以忘怀的十五天，他聆听到耶稣生平行事的点点滴滴，永远地印在他脑海。保罗当时并没有探望其他的信徒，“除了主的兄弟雅各”。除非了解



当时的使徒，因为遭受逼迫和为要照顾小群的信徒都分散开来了，否则知道耶路撒冷的每件事，如同知道近邻的事般，会令人觉得奇怪。

### 在叙利亚和基利家的行事

在主后36~47年之间，保罗在他位于叙利亚和基利家的本籍地行事。但是，我们对此毫无所悉。其后，福音广传而每位信徒都在自己的家乡行事。保罗在这“过渡时期”无疑地会和新成立的教会有所接触。《使徒行传》十一章19~20节提到这个阶段：

那些因司提反的事遭患难四散的门徒，直走到腓尼基和塞浦路斯并安提阿。他们不向别人讲道，只向犹太人讲。但内中有塞浦路斯和古利奈人，他们到了安提阿，也向希腊人传讲主耶稣。

当时最重大的事件无疑是主后44年初秋，在安提阿所举行的奥林匹克运动会。这个节庆影响所及遍布整个帝国。它聚集了偏远城市的代表，制造了新的贸易路线并且促进当时的文化生活。根据传统的说法，第一次奥林匹克运动会是在主前776年左右举行，而最后一次是在主后393年举行的。当它们再度举行的时候，来自不同国家的犹太人于1896至1968年间共计夺得105块金牌，以及比此数略少的银牌和铜牌。<sup>②</sup>他们在地板操、游泳和西洋剑都有特殊的表现。同时，他们也偏好激烈的角力和

---

② 参 *Encyclopaedia Judaica*, Vol.12, pp. 1373~1378.

拳击。虔诚的犹太人始终避免赛马，因为这项运动常和妥拉所禁止的赌博联系在一起。与奥林匹克相联系的商业性“世界博览会”，很可能把保罗的家族事业和安提阿博览会紧密地连在一起。同时保罗也许会密切注意奥林匹克运动员的表现。

在古代，男子的运动项目只有五项比赛，也就是五项全能，包括有赛跑、跳远、铁饼、标枪以及拳击（就是所谓的 *pankration* 是角力和拳击的混合）。赛马也是其中的一项比赛，奖品就是一顶桂冠。保罗在《哥林多前书》九章24~27节就清楚地提到奥林匹克的奖品和赛跑以及拳击。

岂不知在场上赛跑的都跑，但得奖赏的只有一人？你们也当这样跑，好叫你们得着奖赏。凡较力争胜的，诸事都有节制，他们不过是要得能坏的冠冕；我们却是要得不能坏的冠冕。所以，我奔跑，不像无定向的；我斗拳，不像打空气的。我是攻克己身，叫身服我，恐怕我传福音给别人，自己反被弃绝了。

保罗在其它地方也提到过“奖赏”和“冠冕”。并且勉励年轻的提摩太“打那美好的仗”。“人若在场上比武，非按规矩，就不能得冠冕。”以及“那美好的仗我已经打过了，当跑的路我已经跑尽了，所信的道我已经守住了；从此以后，有公义的冠冕为我存留”<sup>②</sup>。当时的运动风气对保罗产生如此深远的影响。

---

② 提前六 12；提后二 4~5，四 7~8。

保罗显然是在安提阿认识提摩太的，并且差他递送《哥林多前书》以及组织当地的教会。那些哥林多人对运动术语同样也很熟悉。他们每隔一年就在城郊举行以斯马运动会（Isthmus Games）。凡参加的运动员必须宣誓已经为比赛受训十个月，并且要按规矩比赛。保罗至少应该是一个业余的运动员——想必他能够在现代的竞走项目得到一面奖牌。保罗对哥林多信徒写道，门徒是“神的殿”不可加以“毁坏”，以及“你们的身子就是圣灵的殿”。<sup>②⑨</sup>大家都知道，虽然革利免教父认为家务事已经提供年轻人足够的运动量，他依然鼓励他们参加体育活动。

我们对保罗的过渡时期并无确切讯息。显然他运用了商业往来的老管道。所以，他活动的中心很自然就落在叙利亚和基利家。或许在奥林匹克运动会期间，在安提阿，来自当时世界各地的商业和体育代表，使他眼界大开而发现了更新更大的挑战。

《使徒行传》十一章22~26节显示出，福音在耶路撒冷被广传开来。有些居比路人和古利奈人，向在安提阿的希腊人传福音这件事传到耶路撒冷教会的耳中。“他们就打发巴拿巴出去，走到安提阿为止。他到了那里，看见神所赐的恩，就喜欢，劝勉众人，立定心志，恒久靠主。巴拿巴原是个好人，被圣灵充满，大有信心，于是有许多人归服了主。”后续事件显示出保罗在叙利亚的复兴上占着中心的位置。巴拿巴已经认识保罗。因此，“他又往大数去找扫罗，找着了，就带他到安提阿去。他们足有一年的工夫和教会一同聚集，教训了許多人。门徒称为

---

<sup>②⑨</sup> 林前三 16~17，六 19。



基督徒是从安提阿起首。”同时，保罗生命中这光辉的一年，应该和他在叙利亚以及基利家的事工息息相关。

### 普遍性以及人性的结论

当我们试图了解保罗这个人 and 这个教师的时候，势必再次针对他的内心发展作人性的推论。他是从他家中严谨的法利赛环境里，得到他情绪上的基本态度。这个运动的目标在于得到“理性的解答”，并且始终留意“时代的变迁”，从而改变对妥拉的解释。然而，这就制造出数百个琐碎的规矩，使得他们“筛掉了子子，却放过了骆驼”。迦玛列的怀柔和积极态度缓和了这个内在的张力，并且使百姓睁开双眼看到希腊文化中的可取之处。同时他也学习到书信表达的重要性。亚兰文有云：*safra sayafa*，亦即“文字是把利剑”之意。

司提反的殉道以及在大马士革路上耶稣的异象，使得保罗陷入一场把过去的思想架构予以“瓦解”的“危机”（希伯来文 *mashber*）之中。这个经验是如此强烈，以致他“立即”就开始传讲耶稣是所应许的弥赛亚。他无惧和公开的活动使得他常有丧命的危险——而耶稣所说：保罗要为主的名“受许多的苦难”之事也就应验如斯。然而保罗却先作了15年以上的创业者（法文 *entrepreneur*）。为什么在开始正式宣教旅程和书信活动以前，保罗要等待这么久？

犹太人自小就对信仰的基础有深厚的知识。在他13岁的时候，就可以成为会堂的正式成员。所谓 *bar mitzvar*，指的就是

他在一天之内就被接纳为成人。然而，他要到30岁的时候，才会被认为适合担任拉比或者教师的职分。保罗是在大约45岁的时候，写出他的第一封教导书信。他在那时候已经接受过卓越的基础教育，并且对人生有丰富的阅历。此外，保罗的文字事工只延续了大约10年左右。保罗在写给提摩太的书信中（提前三1~10），列出了“监督”的资格：必须“无可指责，只作一个妇人的丈夫……善于教导……好好管理自己的家……初入教的不可作监督……监督也必须在教外有好名声……这等人也要先受试验，若没有可责之处，然后叫他们作执事。”

对犹太人来说，学习妥拉是终生的工作。如果是一个家庭有七个小孩，常常六个要照顾另一个小孩，以便他能够全时间专心于会堂的侍奉。基督教神学大都是短程的。基督教学者觉得他所从事的是神学事业。首先要接受的是4~5年的大学教育。此后要在大约3年的时间里面，完成范围有限的博士论文。大多数的年轻神学家，在学生时代就已经决定了他们稍后所持的基本论点，再也不会因为作了学术研究而有所改变。难得有任何成果是运用一手资料和原文素材所作的独立分析研究。并且没有人会基于对圣经的信心勇于从事耗时的研究。学者也与活生生的教会失去了联系。拉比有言：“没有家乡的妥拉，就不再是妥拉。”

一想到保罗长时间的预备，我们也应该面对冗长研究的挑战。例如，仅仅是适当的希伯来语言训练，和熟悉以Rashi方式写成的拉比注释，就需要有坚强的毅力和至少整整十年的努

力。只有在此之后，我们才可能在观念史和耶稣及保罗的观念背景中，看出新约圣经的可靠性。但这不是能勉强为之的。我们也需要实际地接触“圣经的百姓”。他们对问题的建构以及所用的文学手法，都能帮助我们寻觅出一个面对圣经的可靠观点。

如果我们将保罗和同时代的人加以比较，就更能了解他独立的思路。史家约瑟夫对当时的宗教运动所作的描述，能教导我们理解法利赛人的价值观、他们有限的预定论、他们对死刑的看法以及他们想要改革犹太人对妥拉的解之企图。想要融合希腊思想和犹太思想的斐罗，像约翰一样说以色列的“道”就是神的代表和大祭司。于是他把对弥赛亚的“道观”拟人化为“神的话”，我们则是从《约翰福音》熟知这个想法。斐罗和保罗视同一个时代的子女。他们都是城市居民，都是放逐时期的犹太教弟子，他们所用的是同样的旧约希腊文释本，亦即主前200年的七十士译本，他们都熟悉希腊的方言和思想。然而，斐罗是一位理论哲学家和冷静的旁观者；保罗则是一位拉比，一位游走的教师和一座活火山。<sup>⑩</sup>

同时，将耶稣和保罗加以比较也会获致某些人性的提示。从未有人说过，耶稣受到当时任何拉比或者独特哲学派别的影响。我们知道，“众人很稀奇他的教训。因为他教训他们，正像有权柄的人，不像文士。”当他们稀奇他“没有学过，怎么明白书呢？”耶稣的回答是，“我的教训不是我自己的，乃是那差

---

⑩ 参 e. g. Adolf Deissmann, *Paul—a Study in Social and Religious History*; or Peder Borgen, *Philo, John and Paul*.



我来者的。人若立志遵着他的旨意行，就必晓得这教训或是出于神，或是我凭着自己说的。”<sup>①</sup>同样，也没有人说耶稣曾经像施洗约翰，或者像保罗在阿拉伯的时候一样隐居在旷野。耶稣通常在清晨极早的时候就起身独自去祷告，并且也禁食，这是他日常生活的一部分。如果传统所说的是真的，耶稣的养父约瑟在他19岁的时候过世了，那么身为长子耶稣就要担负起家庭监护的责任，直到他公开传道的日子。

所有耶稣的比喻和隐喻都跟乡村生活相关。他提到了撒种、耕耘、荒废的田野、稗子、收割、磨石、无花果和无花果树、荆棘、田野的花和天空的鸟、撒网捕鱼、酒皮囊、盐与酵、负轭、乡村婚礼、油与油灯、牧羊人与羊、活水与粮——这些都是永不褪色的比喻，并且它们和所有世上的文化都相联系。他确实也提到过战争、放债、借贷与金钱。但是，没有提到真实的都市图像，或者和运动及战争相关的术语。

相反的，保罗的一生则是和都市联系在一起。因此，在他的书信里有许多建筑概念和建筑物、官员与执法、运动、航海以及军中生活相交集之处。联合圣经公会（United Bible Society）出版了一部崭新的《希/英字典》（*Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*），它是依据主题将各个希腊文的语意背景加以分门别类的编排。<sup>②</sup>例如，其中把

---

① 可一 22；约七 15~17。

② *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, United Bible Societies, 1989, 843pp.

运动、航海、军旅生活和司法系统用语等等，再区分为小节作单独的解释。当保罗向以弗所教会说到属灵争战时，他提到：

要穿戴神所赐的全副军装……

要拿起神所赐的全副军装，好在磨难的日子抵挡仇敌，并且成就了一切，还能站立得住。所以要站稳了，用真理当作带子束腰，用公义当作护心镜遮胸，又用平安的福音，当作预备走路的鞋穿在脚上。此外又拿着信德当作藤牌，可以灭尽那恶者一切的火箭。并戴上救恩的头盔，拿着圣灵的宝剑，就是神的道。

……把信和爱当作护心镜遮胸，把得救的盼望当作头盔戴上。<sup>⑬</sup>

《使徒行传》二十七章所叙述的保罗航海和船难经验，被认为是古典文献里这类事件最详细的记录。其中提到亚大米田和亚历山大籍的船只，以及于秋季风暴中航行在地中海。利用诸如基比路和革哩底等岛屿避风。由于船在东北风的肆虐下无法顺利进入避风港，于是就被强风刮着走。船身缠绕着以防撞击，而船帆也被降了下来。最后船货也被抛下海以减轻载重，当连这都无效的时候，船上的装备和存粮也都被抛弃了。在极端无助的情况下，他们测量出海的深度够浅的时候，就从船尾下了四支锚。在别无选择之下，他们只好抢滩搁浅，于是割断了锚绳和舵绳，试图用船首帆的力量往岸边冲。他们最后是利用船板和残骸上岸的。

<sup>⑬</sup> 弗六 11~17；帖前五 8；林前九 7、2；林后二 14；十 3~4；腓二 25；西二 15。

我自己曾于1955年2月在地中海，经历过葡福风级（Beaufort scale）13级的冬季风暴。幸运的是，那艘除役战艇奈巴号（Negbah）藉着将底舱注满海水就足以稳定船身——于是，我们得以从那场意大利报纸视为本世纪最大风暴的肆虐中全身而退。保罗的专业再次帮助了当时的水手。就是这种适用于罗马帝国的观念世界，使得保罗的文学作品与生活相关。



## 第五章

---

### 保罗的宣教旅程

当我们在研究使徒保罗“这个人”和“这个教师”的时候，没有必要过分详细地描述他的宣教旅程。然而，知道他在哪些地方最常住过、工作过以及写过他的教导和教牧书信，对我们会有帮助。一般的保罗宣教地图并没有标明他发信大约的日期，因此很难描绘出他行程的全貌。

保罗三次的宣教旅程都是以叙利亚的安提阿为起点，该地后来也因此成为早期教会最重要的据点。门徒也是在那里开始被称为“基督徒”，希腊文乃 *khristianous* (徒十一26)。实际上这表示耶稣被公认为就是“基督”，亦即“弥赛亚”。保罗的指控人在耶路撒撒所用的“拿撒勒教党”（徒二十四5），带有轻蔑的意思。目前希伯来文用来称呼基督徒的 *notzri*，亦即“拿撒勒教党”之意，也有同样的意味。然而，《马太福音》二章23节提到，耶稣说他之所以会被称为拿撒勒人，是“要应验先知所说”的话。这就和从耶西的根所发的“枝条”，亦即 *netzer* 相关。（赛十一1）弥赛亚的隐名之一是 *Netzer*，与之相应的亚兰文乃是 *Netirutha*。

描绘和内化保罗的宣教旅程是件困难的事情。7年前，当我在赫尔辛基圣经学院（Helsinki Bible School）任校长时就发现到这个困难。整整3年，我们每一学期都讲授了1000小时的圣经。为此我们准备了一个保罗宣教旅程的图表，包括对他同伴的简介，与每个阶段相关的经文，各个城市所发生的重大事件以及保罗写书信的地点。于是我们能够对这位外邦使徒的侍奉能有一个全面的概念。此外我们也能够研究腓利、巴拿巴和彼得的早期侍奉。

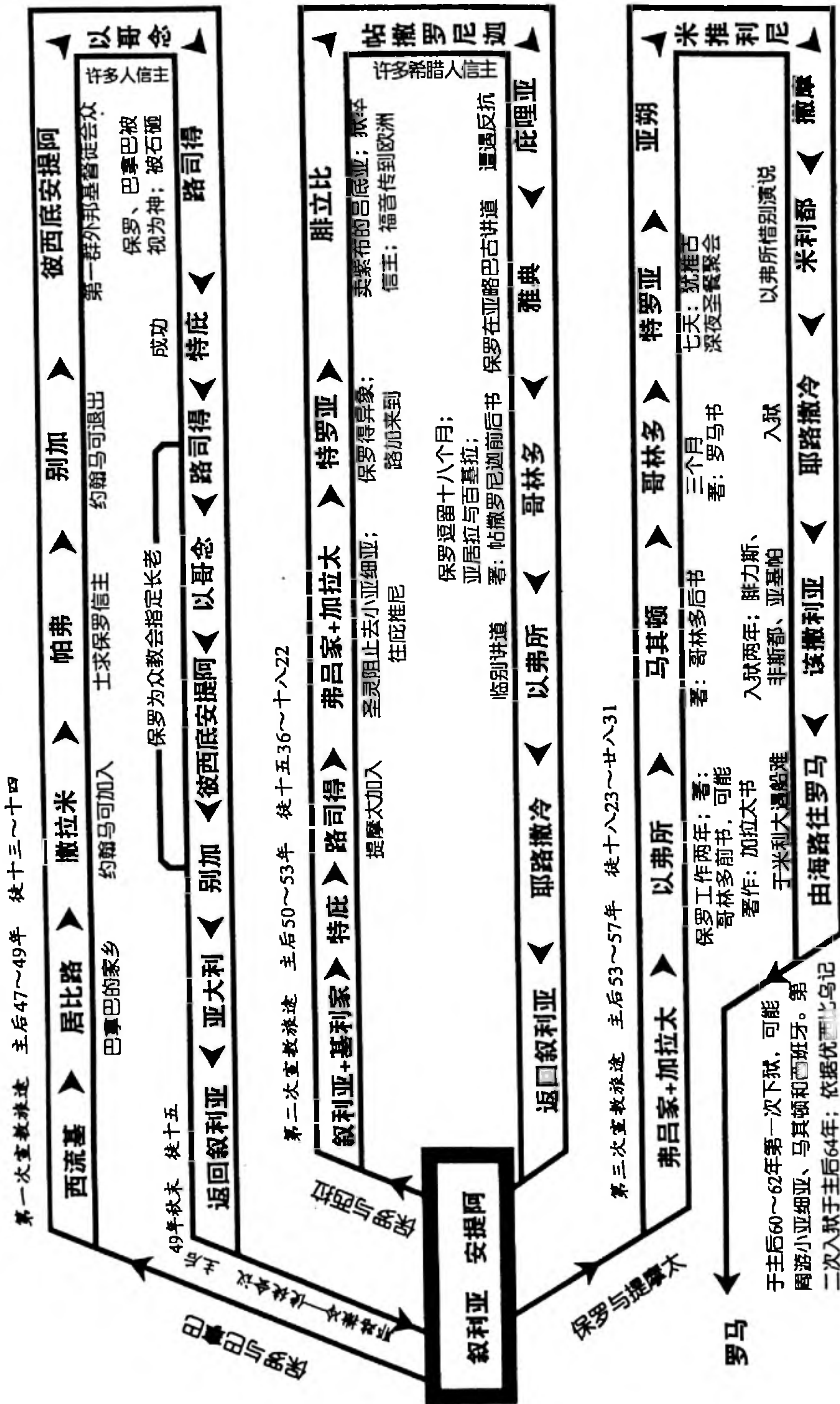
当然，保罗不是当时惟一在犹太集散地游走的学者。当时最重要的亚基拉比(Rabbi Aqiba)也同样在主后130年左右，拜访过阿拉伯、西西里、卡帕多西亚、弗吕家和加拉太，以筹措对抗罗马所需的经费。但是保罗的行事只专注于讲道和建立基督教会。

当我们评估保罗这个人、这个教师的时候，会诧异于他的精力和组织能力。只消一瞥他的宣教旅程图表就可以知道他的行事需要消耗多大的体能。拿《使徒行传》、保罗书信和犹太文献加以比较，就知道惟有基于保罗的拉比教育，才能做出某些革命性的决策。我们的目标是，专注于那些能够凸显我们信仰根源的重大决策。

保罗和巴拿巴在安提阿共同侍奉一年的期间，《使徒行传》说到两件关于保罗生命的事件。一件是与“为耶路撒冷收取奉献”有关，另一件是与“保罗和巴拿巴正式‘分别出来’从事宣教”有关。



# 附图一：使徒保罗的三次宣教旅程





当那些日子，有几位先知从耶路撒冷下到安提阿。内中有一位名叫亚迦布，站起来，藉着圣灵指明天下将有大饥荒；这事到革老丢年间果然有了。于是门徒定意照各人的力量捐钱，送去供给住在犹太的弟兄。他们就这样行，把捐项托巴拿巴和扫罗送到众长老那里。（徒十一27~30）

于是保罗得以实践他伟大的老师迦玛列的教育。史家约瑟夫也提到这场饥荒。在主后46年，归信犹太教的阿必达比海伦王后（Queen Helena of Abidabene）从亚历山大送粮食到耶路撒冷，以及邻近的地区以赈饥荒。<sup>①</sup>

同时，一封革老丢写给亚历山大城的信件提到，在他统治的初期，即主后41年他禁止叙利亚犹太人迁离当地。后来因为一位名叫“基都”（Christos）的人在主后52年兴起的暴动，他将犹太人逐出罗马，就如《使徒行传》十八章2节和罗马史家绥屯纽（Suetonius）所说。那时，亚居拉和百基拉迁移到哥林多，他们就在那里成为保罗的同工。或许，使徒保罗之所以没有选择埃及作为宣教工场，就是因为革老丢对叙利亚所颁布的禁令。

“巴拿巴和扫罗，办完了他们供给的事，就从耶路撒冷回来，带着称呼马可的约翰同去。”（徒十二25）于是乎，这位巴拿巴的表亲就成了保罗的同工。

---

<sup>①</sup> Antiquities XX;2, 5 and XX; 5, 2.

## 保罗的第一次宣教旅程

教会的第一次正式宣教事工是基于圣灵的启示。在安提阿教会有“几位先知和教师”，当：

他们正在崇拜主，禁食的时候，圣灵说：“要为我分派巴拿巴和扫罗，去作我召他们所作的工。”于是禁食祷告，按手在他们头上，就打发他们去了。（徒十三1~3）

正式地分派宣教士去侍奉，始终是基于第一批宣教士的祝福。于是保罗就这样开始主后47年到49年第一回的正式宣教旅程。他的详细路线和主要事件可以从本书所附的宣教地图得知，更可以从使徒行传里面相关的经文得到进一步的理解。

1. 安提阿：专为宣教事工分别出来。（十三1~3）
2. 西流基：航行到居比路。（十三4）
3. 撒拉米：约翰马可加入同行，在会堂讲道。（十三5）
4. 帕弗和居比路：使以吕马目盲。（十三6~11）
5. 方伯士求保罗信主。（十三6~13）
6. 别加：约翰马可回耶路撒冷。（十三13）
7. 彼西底的安提阿：保罗的第一篇宣教讲道（十三14~43），第一所外邦人基督教会成立，以及保罗被逐。（十三44~52）
8. 以哥念：成功地讲道“多日”，施行神迹奇事以及被逐。（十四1~7）
9. 路司得：治愈瘸腿的（十四8~10），百姓意图把巴拿巴

和保罗当神崇拜（十四11~18），以及用石头砸保罗。（十四19~20）

10. 特庇：硕果累累的讲道。（十四20~21）

11. 其后，从同样路线折回，坚定众教会：特庇，路司得，以哥念，安提阿；正式任命教会的长老。（十四22~23）

12. 途经彼西底和旁非利亚到别加和亚大利。（十四24~26）

13. 回到起点，叙利亚的安提阿，在那里停留“多日”。

第一次宣教旅程中，最值得一提的是在彼西底的安提阿所讲的宣教证道。足以和彼得在五旬节的讲道，以及司提反的长篇见证相提并论。这是使徒讲道最简短又最卓越的例证。

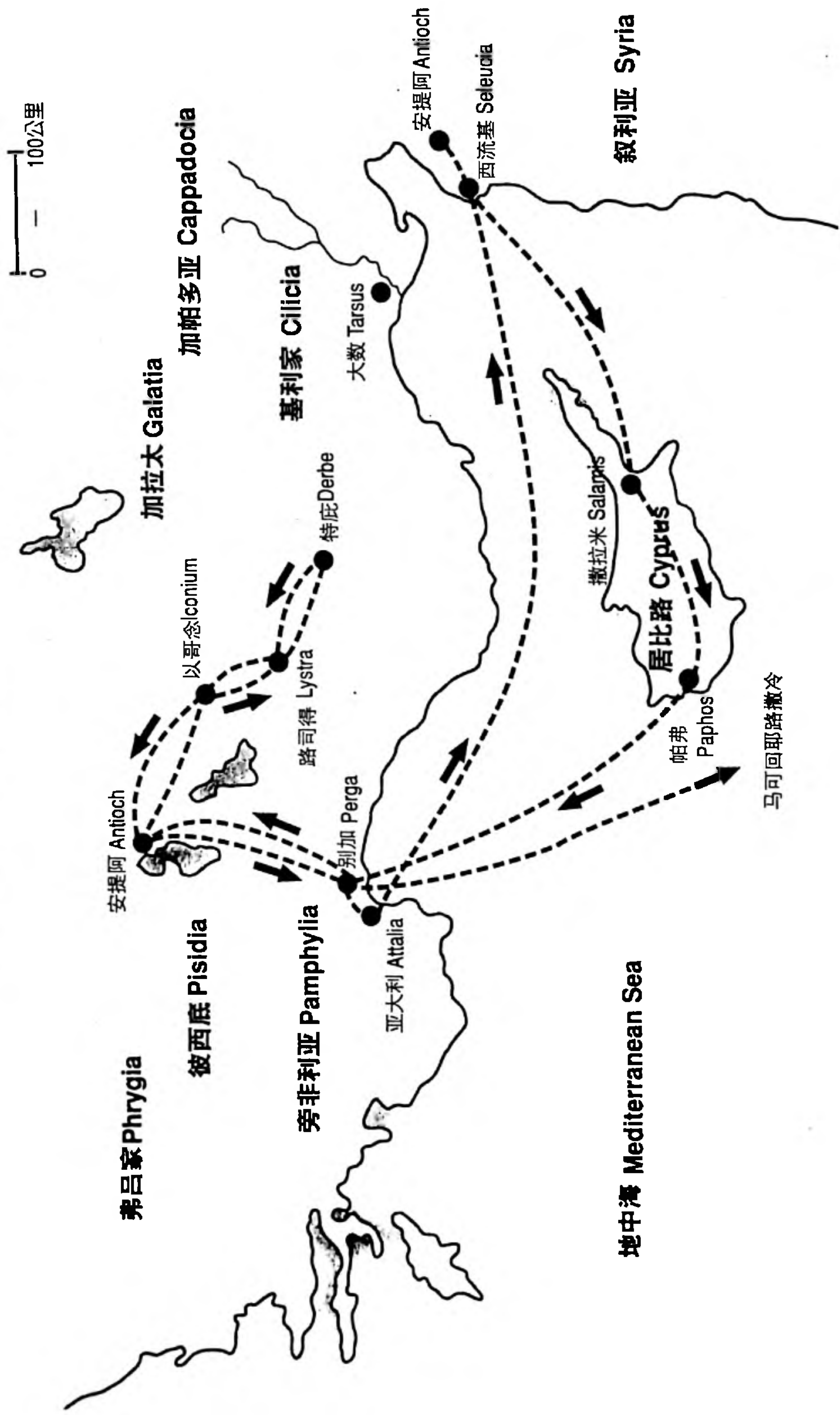
依据犹太传统，当《妥拉读本》以及所谓*haftarah*亦即小先知书的经文被朗读之后，会给身为宾客的保罗“致意”和说“几句鼓励的话”的机会。于是当余音平息下来之后，他“就站起来，举手”。斐罗也曾描述过这类会堂讲员的举止。

保罗的这篇讲道可以分段为：导论，包括对以色列历史的回顾（十三17~25），以及一篇关于耶稣（十三26~31），旧约的弥赛亚预言（十三32~37），和后接救恩及恕罪的呼召（十三38~41）的讲道。信息的中心是：凡相信耶稣的，“靠摩西的律法，在一切不得称义的事上，信靠这人，就都称义了。”这篇使徒讲道应该是一切讲道的典范。当彼西底的安提阿会堂在随后一个安息日聆听保罗讲道的时候，骚动再度爆发。于是保罗和巴拿巴作了一个影响深远的决定：

神的道先讲给你们，原是应当的，只因你们弃绝这道，断



附图二：第一次宣教旅程——与巴拿巴同工



定自己不配得永生，我们就转向外邦人去。

然而，我们知道当时“门徒满心喜乐，又被圣灵充满”。

## 耶路撒冷使徒会议

保罗和巴拿巴显然是在主后49年早春航道畅通之后，回到安提阿的。当他们在哪里停留“多日”的时候，早期教会最重要的决议之一应时而生。有“几个”从犹太来到安提阿的人，坚持外邦人应该受割礼，否则他们就无法得救。于是教会决定派遣保罗和巴拿巴一行人，“上耶路撒冷去，见使徒和长老”。主后49年的晚秋风暴或许已经开始刮起来了，于是他们由陆路“经过腓尼基，撒玛利亚”，并且在沿途“随处传说外邦人归主的事，叫众弟兄都甚欢喜”。当耶路撒冷的“教会和使徒并长老”听到他们第一次宣教旅程的成果时，有几个原是法利赛教门的信徒，站起来说：“必须给外邦人行割礼，吩咐他们遵守摩西的律法。”

就在这个节骨眼，于主后49年的晚秋，召开了耶路撒冷使徒会议。这个会议为保罗的侍奉和所有外邦宣教奠下了基础。安提阿教会危机所要解决的，不只是外邦信徒和犹太信徒是否可以同行和共享团契的问题。割礼变成救恩的条件：没有它你就“无法得救”！

因此，“使徒和长老，聚会商议这事”。的确，早期教会中的法利赛人所持的态度要比当时犹太同工的态度严谨。有鉴于



此，使徒达成了协议，亦即犹太外邦宣教实际可行的指示。我们在《使徒行传》和《加拉太书》里面看不出来，由于安提阿教会把问题带到使徒那里，就必须承认耶路撒冷的领导地位。如果当时真的有这种权力斗争的情形发生，那么在新约圣经里就应该有所提及。情形反而是，耶路撒冷对犹太律法的解释比其它地方要知名。因此，应该从当时占着优势的“犹太规条”的角度来看这场使徒会议。

这场使徒会议分为彼得的讲话（十五7~12），雅各的建议（十五13~21），以及由巴撒巴的犹大和西拉送给外邦教会之使徒的“同心”决策（十五23~29）。

当彼得在陈述意见之时，他指出：当外邦人信主的时候也领受了圣灵，神“并不分他们我们”，那么为什么现在要将“我们祖宗和我们所不能负的轭”，加在外邦人身上，来试探神？并且“我们得救，乃是因主耶稣的恩，和他们一样”。同时，巴拿巴和彼得陈述了神藉着他们在外邦人中间所行的神迹奇事。

主的兄弟义者雅各，同样也在犹太人中以严守律法著称，在他的决定中提到《阿摩司书》九章11节所说“大卫倒塌的帐幕”。米拉示对此的解释是“到那日整个世界会成为一家人”（希伯来文 *agudah ahat*），接着神会照着《西番雅书》三章9节所说：“使万民用清洁的言语，好求告耶和華的名，同心合意地侍奉我。”或许我们就该这样理解雅各对圣经的解释。所以他说：

据我的意见，不可难为那归服神的外邦人。只要写信，吩咐他们禁戒偶像的污秽和奸淫，并勒死的牲畜和血。因为



自古以来，摩西的书在各城有人传讲。

在送达的书信中，也说到如此做的原因：“我们听说有几个人，从我们这里出去，用言语搅扰你们，惑乱你们的心，其实我们并没有吩咐他们。所以我们同心定意”给你们几项原则：

因为圣灵和我们定意不将别的重担放在你们身上，惟有几件事是不可少的，就是禁戒祭偶像的物和血，并勒死的牲畜和奸淫。这几件你们若能自己禁戒不犯就好了。愿你们平安！

在使徒会议上，耶路撒冷解释律法的专家所给的原则，对犹太教来说并不新鲜。对当时外邦信徒的作品，以及使徒会议的可能基础所作的最好描述，可能是斯德哥尔摩著名的饱学拉比柯蓝教授（Gottlieb Klein）所写的*Den första kristna katekesen*。已过世的以色列方言专家布伯教授（Martin Buber）有一次在私下表示，他认为柯蓝教授是当代第二圣殿时期犹太文学最具权威的专家。这个“第一版基督徒教义问答”所处理的是外邦信徒事工，亦即所谓*derekh eretz*规则和“挪亚律法”，特别详细地说明了整部“使徒教训”亦即《十二使徒教导》（*Teaching of the Twelve Apostles*）。②

柯蓝教授在书的导论中说，“现代人相信他们能够靠着宗教/历史研究的旗号证明任何事情。”于是他们所有的乃是“未经过详细研究，而获得匆促的结论”。柯蓝抱怨这种研究潮流下所

---

② Gottlieb Klein: *Den första kristna katekesen, dess religionshistoriska förutsättningar*. Stockholm 1908.

产生的先知和“全方位天才”。他说他从之获益最多的恩师哈纳克（A.Harnack）说，他“无法独立研究拉比文学”。在柯蓝的书里面，共有500多条关于犹太文献的引文，也有整整一章的篇幅专门讨论对外邦信徒所做的教导，如“使徒会议”和它的背景。

耶稣时代的巴勒斯坦有许多所谓的*derekh erez*指令，或者*derekh kol ha-aretz*指令，是“关于整个世界”的。在许多新约经节所提到之“道路的教义”，所定义的就是道德行为的基本指示。使徒教训的教导一度是犹太外邦宣教的守则。*Derekh erez*旨在作为正式妥拉的外院（outer court）。与之并行的有所谓的*haggadot meshubbahot*，也就是帮助讲道更生动的故事选集。

有一个米拉示说，*derekh erez*指令是在摩西之前二十个世代就已经存在了。<sup>③</sup>拉比强调说，这些极早就被公认的法令提供了百姓生活的正道。依据某些学者的意见，“一个纯朴的脑和一颗谦卑的心，比妥拉所规定的任何祭祀更宝贵。”<sup>④</sup>人的道德品质维系着这个世界。拉比说，世上有“八件会使世界受审的事情：触犯法律、崇拜偶像、奸淫、谋杀、褻渎、粗话、骄傲以及毁谤”。相对的，世上有“四件维系世界的事情：正直、公义、真理以及和平”。柯蓝以不同的方式重复他的论点，“只有实践仁爱、公义、正直的人认识神；而只具有道德的人才会是一个虔诚的人”。柯蓝认为，使徒保罗宣教的主要重点是从犹太人的

③ Midrash Wayiqra Rsbah 9.

④ Sotah 5, a.

*derekh eretz*得来的。这也可以从保罗所说“全律法都包在爱人如己这一句话之内了”和“爱人的就完全了律法”看得出来。（路五14；罗十三8）

所谓“挪亚律法”同时被会堂和异教文化视为日常生活基本方针。有些文献认为挪亚律法多达三十条。<sup>⑤</sup> 他们的正确定义和限制删减为七条，不像在那么早的耶稣时期就已经定案的。因此《使徒行传》第十五章的指示，和后来的条规并不相符。但是，谋杀、奸淫和拜偶像，已被视为最基本的禁令。<sup>⑥</sup> 往往还加添顺从掌权的、尊敬神的名、不可剥夺邻舍，或生吃动物的肉。<sup>⑦</sup>

如果更广泛地定义这七条挪亚律法，可以将之列举如下：

1. 避免拜偶像和相关的习俗；
2. 禁止说褻渎的话；
3. 禁止乱伦，以及不寻常的性行为；
4. 禁止杀戮，以及谋杀；
5. 禁止偷窃、抢掠，以及夺取别人的财产；
6. 禁止吃带血的肉、生的肉，以及血；
7. 要尊敬和顺服掌权者。

中世纪最著名的学者蓝巴姆（RaMBaM）强调：“遵守这七条挪亚律法的外邦人与来生有份。”

依照柯蓝的见解，*halakhah*也就是拉比所写定的613条诫命

---

⑤ *Hullin* 93, a and b, *Abodah Zarah* 8:4 and *Bereshit Rabbah* C.98.

⑥ *Pesahim* 25,a.

⑦ *Sanhedrin* 56,b.



和禁令，的确旨在保存犹太这个民族的特质。“但是，他们现在完全只投入在*halakhah*上面，使得以色列被*halakhah*所笼罩，以至于连一道最细小的阳光也照不进去。”然而，“以色列的伦理传统就像是在这片*halakhah*沙漠中的绿洲。”年轻的基督教会所招募的新会友，主要的就是那些已经被犹太宣教士劝信犹太教之“敬畏神”的人。

犹太人有两种外邦信徒：

1. *gerei toshav*，也就是与犹太人“同住”，而遵守律法最低要求的“半外邦信徒”；

2. *gerei tzedeq*，也就是想要负起所有犹太信仰的轭之“公义的外邦信徒”。通常被公认的是“如果外邦人在三个犹太人面前，保证他会遵从那七条挪亚律法，他就可以被有限度地接受为犹太人。”采取宽大解释路线的人认为，只要敬畏神的外邦人应允不拜偶像就足够了。较严格的一派则要求外邦信徒，一定得完全顺服所有的犹太妥拉才行。

因为*derekh erez*条例和“挪亚律法”直接和保罗与外邦人相处的基准相关，所以察看《他勒目》里面对这些事物的特别规定有助于我们的理解。根据学者的说法，禁止拜偶像会带来社会安定，并能确保个人的救恩。然而，外邦人并不真的需要“认识神”，如果他被迫拜偶像，也不会要求他殉道。<sup>⑧</sup> 新约圣经并不分别外邦信徒与犹太信徒：他们两者都需要有个人的信

---

⑧ *Megillah 13, a, Qiddushin 40a and Sanhedrin 74, a.*

仰和与神的关系，并且要准备好为他们的信仰殉道。

《申命记》十八章9~11节禁止“模仿”外邦列国所行的占卜、观兆、法术、邪术、迷术、巫术，以及过阴，拉比强调同样的原则。外邦信徒不可以“喝动物的血、行巫术，或者任何迷信”<sup>⑨</sup>。另一方面，则要求外邦人要有一般性的洁净，诸如尊敬父母和爱邻居。强盗不仅被视为是偷窃，更被视为掠夺和剥夺别人的产业。其实，在摩西律法里面，饮食条例被视为是个人内在的洁净。《利未记》十一章43~44节两次提到有关禁食不洁净的动物：“不可污秽‘你的灵魂’，*et nafshoteikhem*。”所有犹太人对律法的解释里面，都对诫命的内在意义有广泛的讨论。

挪亚条例常常强调三样基本议题，也和当代的讨论有关：那就是堕胎、褻渎，以及我们与掌权者的关系。诸如乱伦、同性恋都被视为典型的异教罪孽。《使徒教训》二章2节的禁令同样也关系到所有的人：“不可谋杀、不可犯奸淫……不可偷窃、不可行巫术……不可堕胎或犯奸淫、不可觊觎邻居的财物。”

值得注意的是，这些要教导外邦人最低限度的挪亚条例，最先提到的是拜偶像和禁止褻渎的禁令。一个不尊敬他人神圣价值的社会，将导致道德的混乱。当代的病症之一就是“褻渎条款”从芬兰法律中删除，而使得教会无法伸张对人最低要求的道德行为。

---

⑨ *Abodah Zarah* 8:6.

挪亚原则也包括“尊敬掌权的”，这常被单方面地消极运用。尤其是保罗在《罗马书》十三章开头所说的话引起许多争议：“在上有权柄的，人人当顺服他……抗拒的必自取刑罚……你愿意不惧怕掌权的吗？你只要行善，就可得他的称赞，因为他是神的用人，是与你有益的。”“尊敬掌权的”原是罗马帝国要求犹太人遵守的保护条例之一。《罗马书》十二章18节所关心的问题是：“若是能行，总要尽力与众人和睦。”犹太人流行一句亚兰谚语：*Dinna de-malkhutha dinna*，意思是“帝国的律法，就是我们的律法”。然而，信徒最终是要诉诸神的公义：*It dinna ve it Dayanna*，亦即“终有审判和（一位更高的）法官！”。如果有人向虔诚的犹太人说上面这句话，就会使他不得不像是站在这位大法官的面前一样说实话。

柯蓝对于“使徒谕令”（apostolic decree）和保罗所持的看法，在犹太人的想法中有其背景。依据柯蓝的意见，使徒谕令是出自于古老的犹太教律法惯例。例如提摩太，母亲既然是犹太人，所以他也该接受割礼。相反的，提多是一位“*ger toshav*”，因此不需要接受割礼（加二3）。柯蓝得到几点结论：“我们已经从前面看到……保罗知道*derekh eretz*的概念，并且从之发展出他自己的教导。这尤其在哥林多前书六章9~10节，哥林多后书十二章20b节，歌罗西书三章1~10节，加拉太书五章19~22节，以及以弗所书四章32节、五章22节至六章9节里面最明显。这些经节提到不同范畴的德行和恶行，我们可以将之与讨论*derekh-eretz*的文章和使徒教训的教导相比较。”



于是保罗从他的信仰，和它对外邦国度的意义作出他的结论。他将矗立在以色列和外邦人中间的围墙拆毁了。敬畏神的外邦人不再属于次级体系，而像是半外邦信徒，或像犹太教的盲肠。在基督里所有的人都一样。一群新的基督徒百姓就是这样诞生的。

保罗充分清楚知道他的做法的重要性。但是他没有其他选择，因为除此之外神别无所求。神希望外邦人也能得到救恩。以色列人的团结不应该会受损。不，它反而应该更坚强地密合在一起。但是以色列人和外邦人比起来没有任何特权，因为在基督里，大家都是合一的。

柯蓝说，依据《以弗所书》二章和三章中的“基督的奥秘”看来，犹太人和外邦人都享有同样的“产业”。过去曾经有所不同。

那时你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望，没有神。你们从前远离神的人，如今却在基督耶稣里，靠着他的血，已经得亲近了。因他使我们和睦，将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙，……藉着自己造成一个新人，……这样，你们不再作外人和客旅（也就是半外邦信徒，gerim toshavim），是与圣徒同国，是神家里的人了。

柯蓝在该书的322页用以利亚户（Tanna debe Eliahu）的话作结论，同样的话也印在书的首页：

神做我的证人，外邦人和以色列人，男人和女人，男仆和女仆都惟有藉着道德的生活才能与圣灵有份。

使徒会议的决定传送到安提阿教会。“众人念了，因为信上安慰的话，就欢喜了。”而保罗和巴拿巴“仍住在安提阿，和许多别人一同教训人，传主的道”。但是“过了些日子，保罗对巴拿巴说：‘我们可以回到从前宣传主道的各城，看望弟兄们景况如何。’”希腊文 *tinis hermeras* 所说的也许是相对应的希伯来片语，可以翻译为“过了些时候”（徒十五36）。这些细微的意义所代表的是，在耶路撒冷会议之后，保罗很快就启程开始第二次宣教旅途。显然他听说有些来自耶路撒冷，主张从严解释律法的人，未经授权就在年轻的教会间游走，引发内讧和争议。而今使徒谕令的信息就要带到每个人面前了。

## 保罗第二次宣教旅程

在准备行程的时候，巴拿巴有意也让表亲约翰马可同行，但是坚持原则的保罗“因为马可从前在旁非利亚离开他们，不和他们同去作工，就以为不可带他去”。或许，当时年轻的约翰马可由于害怕前路艰难，所以离开他们掉头回耶路撒冷（十三13）。我们知道保罗对马可的态度后来有所转变，马可再度成为“有用”的帮手（西四10，提后四11，门24）。传统的说法是他后来写了马可福音，并且在亚历山大是彼得贴身的帮手和翻译，直到殉道为止。保罗和巴拿巴“二人起了争论，甚至彼此分开。巴拿巴带着马可，坐船往居比路去”（十五39），也就是回他的本籍地去了。

于是第二次宣教旅程就这样开始了，保罗选择西拉与他同行，“弟兄们把他交于主的恩中。他就走遍叙利亚，基利家，坚固众教会。”（十五40~41）因为那时已经能够由海路到居比路，而基利家栈道也没有下雪，所以陆路也能够通行，保罗的第二次宣教旅程显然始于主后50年2月左右，而大约结束于53年春。

这趟宣教旅途的路线和大事可以从“附图三”详查，最好是把使徒行传里面相关的经节和地图一起对照察看。原则上，这趟旅程可分为三段：1. 从安提阿开始；2. 在现代的土耳其区域的活动；3. 在希腊的时期以及回程。

1. 大数：保罗途经叙利亚和基利家，坚固教会。（十五41）

2. 特庇和路司得：提摩太加入团队，以及把耶路撒冷会议的决定告诉众教会。（十六1~5）

3. 在弗吕加和加拉太地区的以哥念和安提阿：圣灵阻挡他们在小亚细亚分享神的道，而去庇推尼。（十六6~7）

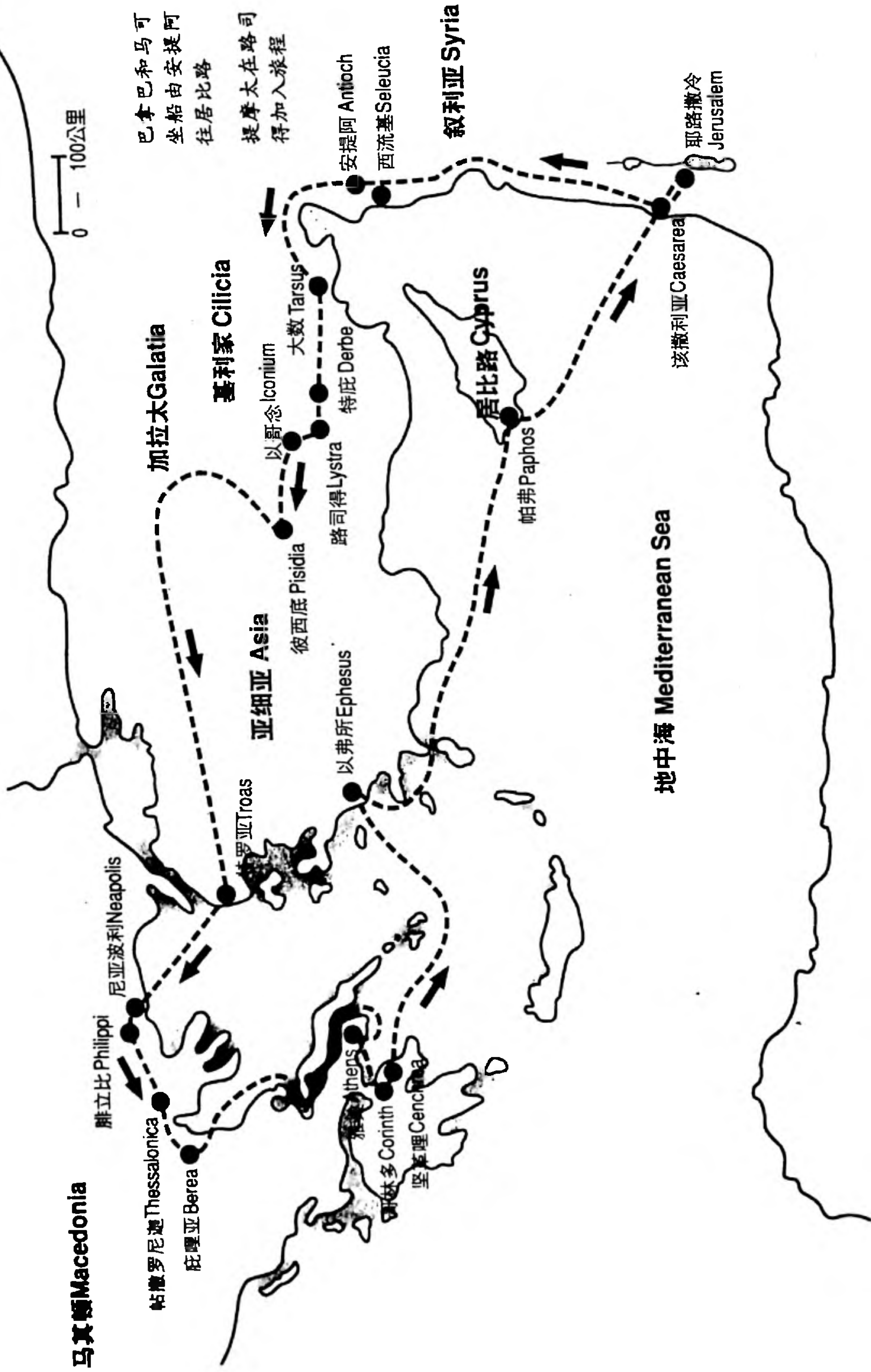
4. 特罗亚：在经过每西亚往大数去的时候，保罗在异象中，看到一位马其顿人呼召他“过到马其顿来”。

5. “我们”段落开始，从现在起路加开始加入团队。（十六8~10）

6. 腓立比：在航行经过撒摩特喇和尼亚波利后保罗到达腓立比。卖紫色布匹的吕底亚信主以及她家人的洗礼（十六13~15），从使女身上赶出“巫鬼”（十六16~18），保罗和西拉下监被打（十六19~24），地震，得释放以及狱卒全家信主。（十六25~40）



# 附图三：第二次宣教旅程——与西拉同工



7. 暗妃波里，亚波罗尼亚以及帖撒罗尼迦：保罗于三个安息日在犹太会堂与人“辩论”，并且有许多希腊人信主（十七1~4），接待保罗的耶孙被拖到法庭。

8. 庇哩亚：在会堂讲道；庇哩亚犹太人贤于帖撒罗尼迦人，并且他们“天天考查圣经，要晓得这道是与不是。”（十七13~15）

9. 雅典：在亚略巴古讲道，亚略巴古的官丢尼修和大马哩信主。（十七16~34）

10. 哥林多：保罗在当地停留了十八个月教导神的话。遇见亚居拉和百基拉（十八1~3），在会堂里“辩论”（十八4），西拉和提摩太加入旅程（十八5~6），提多犹太士都和基利司布，以及许多人信主受洗（十八7~8），保罗的新异象以及继续在哥林多做工的鼓励（十八9~10），保罗在哥林多停留十八个月，并且显然写了帖撒罗尼迦前后书。（十八11）方伯迦流哲学家西尼加的弟兄，拒绝责备保罗。（十八12~17）

11. 从坚革哩到以弗所：保罗在会堂辩论，并且将教会的责任托付给亚居拉和百基拉。（十八18~19）

12. 到该撒利亚以及到耶路撒冷的旅程，接受当地教会的招待并回到安提阿；保罗在那里斥责彼得伪善。（十八20~22，以及加二11~21）

第二次宣教旅途所结的果实包括哥林多的信徒，保罗后来在书信提到的有：

1. 基利司布（徒十八8）



2. 司提反（林前十六15）
3. 福徒拿都（林前十六17）
4. 亚该古（林前十六17）
5. 以拉都（罗十六24）
6. 该犹（林前一14）
7. 括土（罗十六24）
8. 德丢（罗十六22）
9. 所提尼（林前一1）
10. 革来氏（林前一11）
11. 非比（罗十六1）

保罗第二次宣教旅程的同伴西拉，显然有优秀的性格。被列为耶路撒冷“作首领的”之一，并且有说预言的恩赐，用以鼓励弟兄（徒十五22、32）。第二次宣教旅途充满着丧命的危险。因此保罗和西拉被交于“主的恩中”。凡为福音的缘故经历过威吓与性命之险的，都能够理解保罗和西拉在腓立比狱中时，内心的喜悦；虽然他们身穿敝衣并被捱打，还是能“祷告、唱诗、赞美神”。保罗在哥林多专心传讲神的道，并且提摩太和西拉都资助他（徒十八5）。这三个人同时在写于哥林多的《帖撒罗尼迦前后书》的前言（帖前一1；帖后一1），以及《哥林多后书》（一19）里面都曾提到过。在第二次宣教旅途后，西拉离开了保罗，并且在亚细亚的别处地方建立教会。他同样也是保罗“忠心”的同工，且是《彼得前书》的信差（彼前五12）。



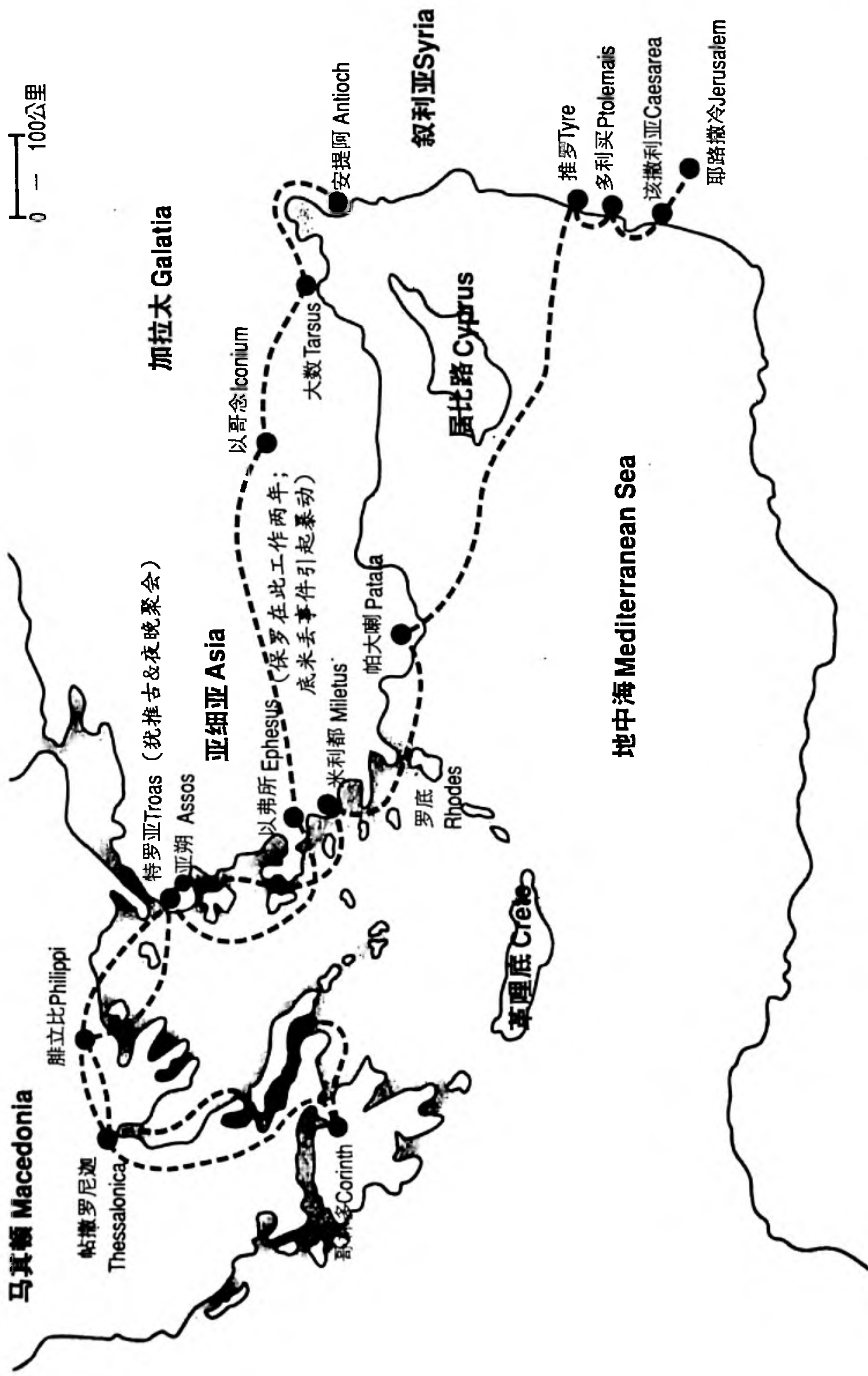
## 保罗的第三次宣教旅程

保罗的第三次宣教旅程同样也能分为三个主要段落：1. 他在以弗所的段落，他在该地工作了两年；2. 马其顿和哥林多阶段；3. 返回耶路撒冷的遥远旅程，他沿途鼓励了所有的教会。保罗的主要同工是提摩太，他在上一次旅途是处于试用期。在这次旅途中，保罗写下了他主要的教义书信。出发的时间大约是主后53年的夏末，而他回到耶路撒冷的时间是57年的五旬节左右。

第三次宣教旅程的主要目的是牧养：保罗想要藉着他本人的支持和所写的书信坚固众教会，而路线的选择也是依此原则。从加拉太和弗吕家开始，保罗“挨次”途经教会“坚固众门徒”。同时他指示所有的人应该“每逢七日的第一日”，依据自己的能力把所要给耶路撒冷圣徒的爱心奉献抽出来留着。稍后会伴随着一封书信收取，就像是他指示加拉太人所做的一样（林前十六1~4）。

保罗在他主要的目的地以弗所停留了两年。亚居拉和百基拉向亚波罗，“将神的道给他讲解更加详细。”（十八24~28）保罗为施洗约翰的十二个门徒施洗（十九1~7）。保罗在当地的会堂工作了三个月，传讲“神国的事”（十九8）。后来他到推喇奴的学房，就在那里“辩论”了两年，而且“一切住在亚西亚的，无论是犹太人，是希腊人，都听见主的道”。保罗“行了些非常的奇事”，并且那些行过异教邪术的，点火烧掉他们的书（十九8~20）。

# 附图四：第三次宣教旅程——与提摩太同工





可能在哥林多做了短暂的停留（林后十三1），与哥林多教会通信（林前五9，七1）“打发提摩太、以拉都二人，往马其顿去”，并且写了《哥林多前书》（徒十九21~22）。一个叫底米丢的银匠和他的商会，为了亚底米神龕的银像掀起一阵暴动（十九23~40）。

保罗航海到马其顿，并且显然经由大数、腓立比和以利哩古（罗十五19）到达哥林多，同时向他建立的教会问安（二十一1~2）。在旅途上，保罗在大数空等提多（林后二12~13），但是稍后与他在马其顿相会（林后七5~6）。保罗在那里写了《哥林多后书》，并指派提多和另两位弟兄为信差（林后八6、16~24）。一般认为《加拉太书》不是写于主后49年，耶路撒冷使徒会议的前夕，就是写于这趟马其顿之旅。

保罗在哥林多逗留了三个月，并且写了《罗马书》交由非比传递（罗十六1）。德丢是这封书信的代笔人（罗十六22）。问安的有提摩太、马其顿的路求、耶孙、所西巴德，以及哥林多当地教会的德丢、该犹、以拉都和括土。保罗在《罗马书》最后一章向24个人问安，并且对每个人都有不同的感谢和安慰，的确令人深思。他这个好习惯是否也是从他的良师迦玛列学得的？私人的问候在东方还未失去它的价值。

保罗想要从海路离开叙利亚，但是由于他对手的“阴谋”，使他不得不从陆路穿越马其顿到特罗亚，其余的同伴则直接航海（二十一1~6）。

在第三次宣教旅途的回程上，一些敏感的细节透露出保罗



这个人和这个教师的性格。一方面，我们看到他在行动，显示出当时习惯；而另一方面，他也开诚布公地说出他的弱点和对未来的恐惧。《使徒行传》是人类历史上最精彩的冒险故事。

保罗在特罗亚停留了“七日”。我们知道当他在进行一场冗长讲道的时候，一位年轻人犹推古在窗沿“睡熟了，就从三层楼上掉下去”，被人扶起来的时候，已经死了。但是保罗用手臂抱着他，说：“你们不要发慌，他的灵魂还在身上。”就回到楼上，继续聚会，“擘饼、吃了”。这场聚会一直延续到破晓，众人为他送行为止。而那位年轻人活着回家去了（徒二十七~12）。

### 特罗亚迷离的夜晚聚会

对这个聚会的描写是这样开场的：“七日的第一日，我们聚会擘饼……”希腊原文是 *en de te mia ton sabbaton*，意思是“安息日的第一天”，通常指的是主日，教会理当在傍晚的这个时候庆祝主餐。犹太人的日期是从前一日傍晚到次日傍晚算为一日。古东方教会所用的叙利亚文圣经（*Peshitta*）说，这餐是 *eukharistia*，并且是 *ba-yamma de-had ba-shabba*，也就是“安息日的首日”，或者换种说法是“一周的第一天”。德理慈的希伯来翻译是 *beeħad ba-shabbat*，字义乃“安息日中的第一天”。但是为什么在希腊文和叙利亚文里面要用到“安息”这个字？如果这是主日，那么路加不是“一周的第一天”就是在“一周第一天的傍晚”落笔的，于是这就会和希伯来文所说 *be-yom ha-rishon* 相符合。这个另类的解释使得某些犹太人认为，这就是安息日

的最后一餐，亦即所谓的*melaveh malkah*，依照犹太传统，这餐饭要延续到深夜。这顿筵席也称为“大卫筵席”或“弥赛亚筵席”，因为在这筵席上所作的祷告和讨论常常和弥赛亚的降临相关。<sup>⑩</sup>

古代叙利亚和近东教会仍然有“在主日傍晚第二时辰”庆祝圣餐的习俗。在那些教会里面有许多犹太人为他们的儿子行割礼。他们认为在主日的傍晚庆祝圣餐，是沿袭使徒时代的古礼。希列学派和煞买学派及他们的门生，曾经为筵席的细节有过争议。<sup>⑪</sup> 米拉示说，一张小心翼翼摆设的桌子，就“像是祭坛，而上面的食物则像是祭物，因为在《利未记》二章13节写道‘凡献为素祭的供物都要用盐调和’。”“*Melaveh malkah*”亦即“伴随[安息日的]王后”回到日常生活，就在于恭敬地实践所谓的“*havdalah*”，亦即“分别饼与酒”。依照希列学派的说法，酒总是要先接受祝福，然后才是饼，就像是耶稣在他弥赛亚立约的筵席上所做的一样。在天黑后，星辰出现的时候要朗读*havdalah*。于是安息日就有同伴，并且“延长”到夜幕低垂。

依照《他勒目》的记载，有三样事情能保证来生：居住在以色列，教导儿子妥拉，遵行*havdalah*也就是将酒分别为圣。<sup>⑫</sup>

如果在特罗亚夜晚的聚会是犹太人自然会庆祝的*melaveh malkah*，那么我们就能够理解为什么保罗的讲道如此冗长。同样，我们需要在新的背景里，理解保罗在《哥林多前书》十一

---

⑩ 参孙得力著《新约中的弥赛亚》，第212~218页。

⑪ *Berakot* 52, a and *Pesahim* 105, a and 113, a.

⑫ *Pesahim* 113, a.

章29节所说，不可以“不分辨”主的身体就吃喝的意义。有人拿“特罗亚的聚会”和《哥林多前书》十六章2节勉励人“每逢七日的第一日”预留捐献的话语，作为支持从很早起主日就是安息之日的证据。然而，犹太人不赞成在安息日处理钱财，于是总是在七日的第一日处理它。向那些家庭收集的捐献不能和教会的奉献相提并论。同时，《启示录》一章10节说的也不太像是主日。约翰说“当主日我被圣灵感动”的意思，与《帖撒罗尼迦前书》五章2节和《帖撒罗尼迦后书》二章2节所说的意思是一样的。

主日在犹太人的思路里有三重意义：

1. 圣餐是在濯足节所设立的，而与逾越节筵席相关联。它的细节和犹太“逾越节晚宴”是一贯的。献祭术语“*gf hap-sah*”也就是“逾越节身体”，是指逾越节羔羊。保罗知道“逾越节晚宴”的第三杯“福杯”（cup of blessing）的意思是要分受基督赎罪的血（林前十16）。圣餐的重点是罪得赦免。另一方面，它也多方指向永恒的盼望：有一日我们会在神的国里，“重新”吃喝这果实。

2. 犹太传统认为圣经的一些经节指的是“弥赛亚筵席”。例如，《路得记》米拉示在解释二章14节所说用饼蘸醋时，重复四次说：“凡在此世享用弥赛亚筵席的，也将在来世享用它。”同时也说过四次“这饼就是神国的饼”。有一位拉比“在圣灵里”说：“这指的就是经上所说‘他为我们的过犯受害’，这句话所讲的苦难”，这个说法被会堂所接受。



犹太教知名的解经家拉许(RaSHI)说,“谦卑的人必吃得饱足”的出处《诗篇》二十二篇27节指的是“拯救的时候,弥赛亚的日子”。同样《喇巴米拉示》(Midrash Shemot Rabbah)在解释《诗篇》二十三篇5节的牧人时,说:“在我敌人面前,你为我摆设筵席”说的是“吗哪”;“你用油膏了我的头”说的是“无忧无虑”;“使我的福杯满溢”说的是“春天”;所以他为将要来的(弥赛亚)预备了筵席,而他们会伊甸园吃喝。<sup>⑬</sup>拉比认为,乐园的意思是阴间中“好的那部分”,就像耶稣在十字架上向那强盗所说的话,也是这意思。在这些话里面,我们可以看出永恒的盼望。

3. 安息日最后的筵席*melave malkah*,即“大卫的筵席”或“弥赛亚筵席”,以及弥赛亚祷告所包括的特征,都反映在保罗的书信里面。“像祭坛的餐桌”、“饼”指的是素祭,而*havdalah*特别指的是把“饼与酒”和其它的饮食“分别”出来,都反映在保罗的思想世界。特罗亚的圣餐聚会可能真的延续到清晨时分,如同正常*melaveh malkah*的延长。并且可能是,早期教会逐渐将这个“弥赛亚筵席”的庆祝转变为“主日”,亦即星期日。安提阿主教伊格那丢(Ignatius)约在主后110年写信给曼尼沙(Magnesian)教会说:“当他们的生命和我们的生命里都闪耀着”复活的光芒时,他们(即当时的犹太基督徒)就不再遵守安息日及主日。殉道者游斯丁(Justin Martyr)在主后140也写道,基督徒于星期日聚会崇拜。

---

<sup>⑬</sup> *Shemot Rabbah*, parashah 25, 7.

另一个敏感细节，是和保罗在米利都港口附近所做的冗长临别演说相关（徒二十17~38）。他在其中向那些从以弗所来送他的友人说，他有“三年之久”，“昼夜不住地流泪、劝戒”他们每一个人（徒二十31）。在此之前是一段以“我们”形式，对他从特罗亚到米利都的行程所作的描述。从其中我们知道路加再次与他同行。当保罗

……在亚朔与我们相会，我们就接他上船，来到米推利尼。从那里开船，次日到了基阿的对面；又次日，在撒摩靠岸；又次日，来到米利都。乃因保罗早已定意越过以弗所，免得在亚细亚耽延。他急忙前走，巴不得赶五旬节能到耶路撒冷。（徒二十14~16）

于是就召集教会的长老参加米利都的惜别会。

保罗的临别演说最能表达出他为人与为师的性格。他述说了他对于亚细亚事工的感想，以及他教导的要点。而他说“自从我到亚细亚的日子以来”，他就“服侍主，凡事谦卑，眼中流泪”。他从不“避讳不说”有益于他们的，并且“在众人面前，或在各人家里”教导他们。他曾“对犹太人和希腊人证明当向神悔改，信靠我主耶稣基督”。这就是保罗活动的骨架和旨趣。保罗继续说道：

现在，为圣灵所迫，我要往耶路撒冷去（按：此段依作者译文），不知道在那里要遇见什么事。但知道圣灵在各城里向我指证，说：“有捆锁与患难等待我。”我却不以性命为念，也不看为宝贵，只要行完我的路程，成就我从主耶稣

所领受的职事——证明神恩惠的福音。

而保罗强调他在“传讲神国”，凡“神的旨意”，他没有“避讳不传”的，他也“未曾贪图一个人的金、银、衣服”。

我凡事给你们作榜样，叫你们知道，应当这样劳苦，扶助软弱的人，又当记念主耶稣的话，说“施比受更为有福”。

我们在这里再次看到迦玛列的教导。接着发生的事情感人肺腑：

保罗说完了这话，就跪下同众人祷告。众人痛哭，抱着保罗的颈项，和他亲嘴。叫他们最伤心的，就是他说“以后不能再见我的面”那句话，于是送他上船去了。

第三次宣教旅程实际上结束于耶路撒冷。保罗预料将要面对苦难，在沿途停留处得到坚定。一行人首先在哥士岛停留，第二天到达罗底。从那里继续旅行到帕大喇，又从那里搭船到腓尼基。从那里继续经居比路，往南行到推罗。当船在卸货的时候，保罗在那里和“门徒”住了七天。“他们被圣灵感动，对保罗说：‘不要上耶路撒冷去。’”信徒“同妻子儿女”，来到城外和保罗相见。路加说：“我们都跪在岸上祷告。”

他们从那里首先航向多利买，即现代的亚克（Acre），而于次日到达该撒利亚。保罗在该撒利亚住在“传福音的腓利家”几天。从犹太来、早些预言过饥荒的先知亚迦布，用保罗的腰带象征性地捆住自己，并预言道：“圣灵说：‘犹太人在耶路撒冷，要如此捆绑这腰带的主人，把他交在外邦人的手里。’”但是保罗说：“你们为什么这样痛哭？使我心碎呢？我为主耶稣的名，不但被人捆绑，就是死在耶路撒冷，也是愿意的。”路加



以下面的话语总结第三次旅程：“过了几日，我们收拾行李上耶路撒冷去。”（徒二十一-15）时约主后57年的五旬节。

保罗的宣教旅程能够使我们得窥他为人、为师的“真貌”。精细的敏感度和广博的恩典都融合在他身上。所以他能够建立温暖和长久的人际关系。在第一和第二次宣教旅程中，他建立了新的教会，并为它们拣选出有负担的长老。第三次宣教旅程的目的，就是要以书信坚定这些教会；虽然他真正专注于牧养的书信，要到他稍后在狱中待了一段长时间后才写出来。

《使徒行传》的记载非常详细。它带着人性的叙述，对不同事件的说明，不同季节所选择的航行路线，航海专用术语，以及对他自己敏感性格的描述，都证明这些真实事件不是任何作者可以凭着空想写出来的。有人说保罗在神面前是一条虫子，但是在人面前却是一头狮子。所有这一切都是因为他有强烈的蒙召感。

## 从耶路撒冷到罗马的旅程

保罗与一些该撒利亚的门徒一起到达耶路撒冷。他住在一位居比路门徒“拿孙”的家。第二天，保罗去见雅各，并且耶路撒冷教会所有其他的长老也都在场。保罗将“神用他传教，在外邦人中间所行之事，一一地述说了”。他们在听过后，赞美神并向他说：“兄台，你看犹太人中信主的有多少万，并且都为律法热心。”这些话证明当时的正统犹太人比任何人更有资格

理解耶稣的弥赛亚身份。今天的情形也是一样。

然而，保罗必定知道有谣言，说他教导犹太人放弃摩西的律法，并且禁止人行割礼。因此，他必须带着四个“有愿在身”的人。如今他们修行的时期已经届满，于是他们必须剃发为记，并且向神献平安祭。<sup>⑭</sup>

保罗“与他们一同行了洁净的礼”，替他们献上祭祀并带他们上殿去，好让百姓知道保罗也遵守律法。长老再次向他们保证“至于信主的外邦人，我们已经写信拟定，叫他们谨忌那祭偶像之物和血，并勒死的牲畜与奸淫”。于是就坚守先前所发出要犹太外邦信徒所遵守的最低要求（徒二十一15~25）。

从此之后，开始引发一连串连锁反应，保罗所领受的话语也就应验了：“我也要指示他，为我的名必须受许多的苦难。”保罗的旅程使得他从耶路撒冷到达该撒利亚，再到罗马。其中包括：总计两年的两次坐监（徒二十四27，二十八30），数次有助于后人了解他一生的冗长辩护，一个对当时航海情形的详细记录，以及勤于写信所留下的记载。当我们仔细阅读这些经节的时候（徒二十一15~二十八31），会注意到路加曾对这些事件的“从起头都详细考察”，继而“按着次序”娓娓道来，所以使我们得以知道这些事情是多么“确实”（路一1~4）。现在来到保罗一生的最后阶段，我们将只会勾勒主要事件，以及足以显明他性格的片段。

---

<sup>⑭</sup> Num.6:18 and Mishneh Nazir 6:6.

恰巧在耶路撒冷也有一些“来自亚细亚”的犹太人。他们知道保罗。但是当他们在看到“以弗所特罗非摩”和保罗一起在城里，他们以为保罗将带他进入圣殿里的“以色列院”，这是种足以判死刑的行为。<sup>⑮</sup>在通往该区域的九道门上都张贴有以希伯来文和希腊文所写的警示。罗马人也接受这项禁令。于是暴动注定会发生。保罗被拖出圣殿而殿门也被关上了。

当军事指挥官从邻近高挑的安东尼堡看到圣殿区域有暴动发生，他就带着士兵和百夫长（前去）。他们从堡垒的窄梯进入圣殿区域。当嘈杂的暴民看到士兵后，就停止殴打保罗。于是他被他“两条铁链捆锁”起来，由于百姓暴戾，士兵必须将他“抬”到安全的地方去。但是保罗用希腊文诉诸他的公民权，并且要求向群众讲话。当他开口用只有犹太学者才懂得的“希伯来话”说话的时候，群众都“静默无声”。

于是保罗发表了一场冗长的见证（徒二十二1~21）。当描述到信主后拜访耶路撒冷时达到最高潮。那时他正在圣殿祷告，而“魂游象外”，“看见”耶稣命令他：“你去吧，我要差你远远地往外邦人那里去。”保罗之所以有强烈的呼召感，部分是由于这些神秘与迷离的经验。他在《哥林多后书》十二章2~4节说：“前十四年”他在神游之时，“被提到第三层天”和“乐园”去，他在那里“听到隐秘的言语，是人不可说的”。在第二圣殿时期，学者曾经提到二重或三重天。“第三重天”是所谓“诸天之上”（诗

---

⑮ Mishneh Kelim 1:8.



六十八33)，并且接近神。后来他们又开始说到七重天，并且解析它的特性。<sup>①⑥</sup>乐园的意思是指接近神，并处于死亡与复活的中间地带。暴动又再次兴起。

于是千夫长下令“用鞭子拷问”保罗。但是当他听到保罗“生来就是”罗马公民的时候，他心里害怕了。为了解决这个难题，第二天他就带保罗到公会，保罗再次把握机会为他的信仰作见证（徒二十三1~11）。大祭司亚拿尼亚命令“旁边站着的人打他的嘴”。于是保罗大胆地说：“你这粉饰的墙！神要打你，你坐堂为的是按律法审问我，你竟违背律法，吩咐人打我吗？”站在一旁的人说：“你辱骂神的大祭司吗？”但是保罗实在不知道他在高位。亚拿尼亚的任期是主后47~58年。史家约瑟夫多次提到他的独裁和残忍。同样的，《他勒目》也说，他是贪吃和酗酒的人，并且偷窃圣殿的奉献和基金供自己享用。<sup>①⑦</sup>

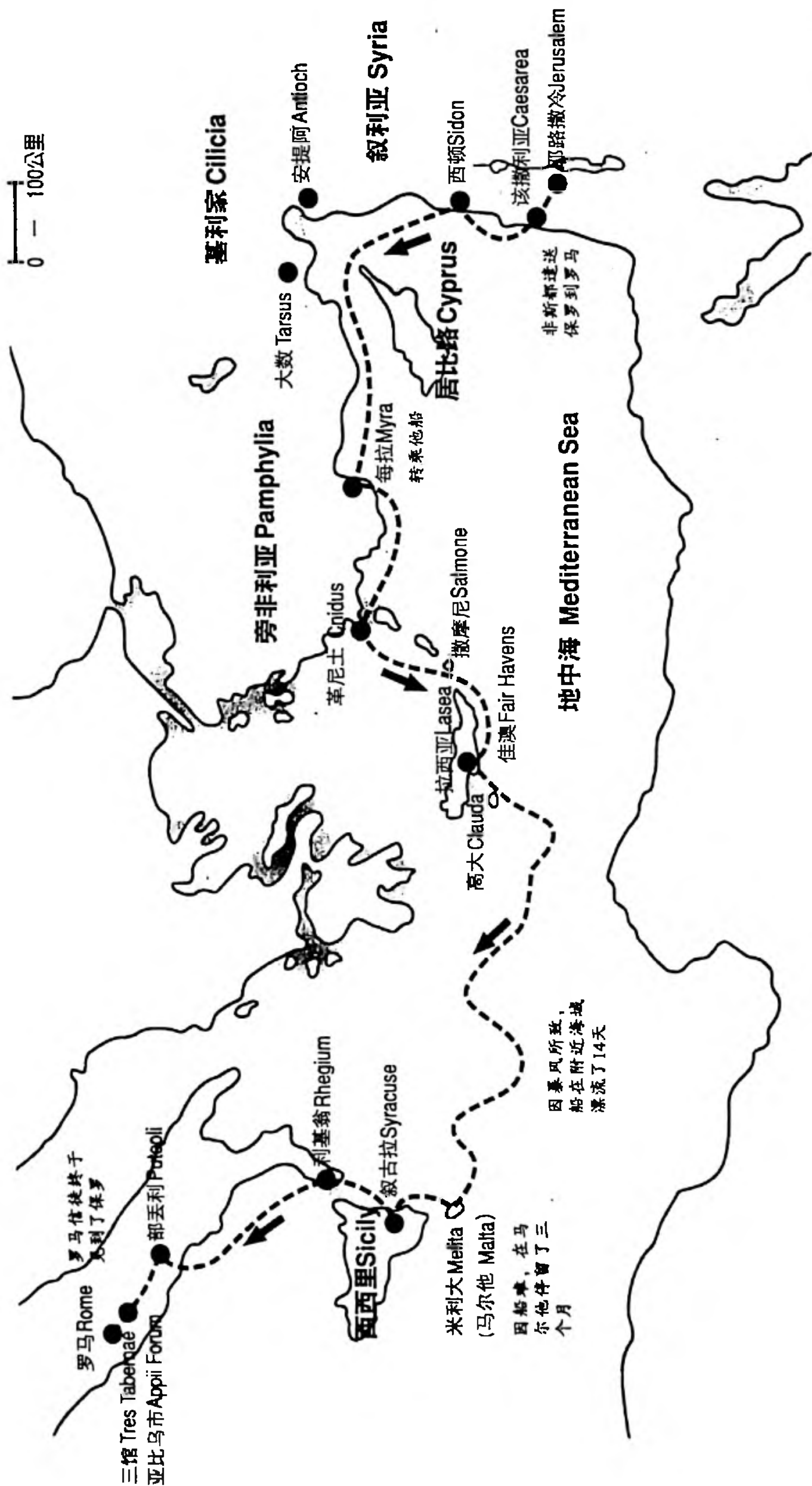
当保罗察觉他的判官是撒都该人和法利赛人之后，他就说他是因为“盼望死人复活”而被审判的。此举使得法利赛人站在他这边。他们甚至承认：“这人有什么恶处，倘若有鬼魂，或是天使，对他说过话，怎么样呢？”当争论逐渐火爆起来，千

---

①⑥ 天的最底层是所谓的“vilon”或是“幕帘”；第二重天是所谓的“raqia”或是“穹苍”，亦即日月星辰的天；第三重天是给敬虔人的“shahaqim”；第四重天“sebol”是尊荣的耶路撒冷与祭坛；第五重天“maqon”是服侍天使的天；第六重天“mahon”是雨雪之库；第七重天“aravot”则是正义、公义、美德、生命、和平居留之处。这些关于天与天使的玄秘教理常受学者青睐。

①⑦ Pesahim 57, a and Josephus: Jewish War II; 12, 6 and II; 17, 6 and Antiquities XX; 5, 2 and XX; 6, 2.

# 附图五：从耶路撒冷到罗马的旅程





夫长担忧保罗会被他们扯碎了，于是命令士兵出来，将保罗从他们手中抢救出来。保罗就这样又被带回营房。第二天夜里，主在保罗身边对他说：“放心吧！你怎样在耶路撒冷为我作见证，也必怎样在罗马为我作见证。”

如今保罗成了一项阴谋的目标。几乎有五十人发誓在杀掉保罗之前，滴水不饮、一口不食。所以他们要求大祭司和长老，邀请保罗到公会“假作要详细考察他的事”，在他到达之前就会被刺身亡。但是保罗的外甥听到这埋伏的讯息，就起身到千夫长那里去。路加生动地叙述千夫长“拉着他的手，走到一旁，私下问他说：‘你有什么事告诉我呢？’”

于是保罗在“步兵二百、马兵七十、长枪手二百”（徒二十三23）的护送下，毫发无伤地到达该撒利亚巡抚腓力斯那里。革老丢大帝指派腓力斯作犹太的巡抚（主后52~59年）。千夫长革老丢吕西亚写了一封信给腓力斯，这封信路加或许也有一份（徒二十三26~30）。趁着夜色保罗首先被带到安提帕底，从那里他又被带到希律位于该撒利亚的城堡。五天后，大祭司亚拿尼亚和辩士帖土罗一起前来，在腓力斯面前控告保罗。在他们奇怪和刻意的演说中，保罗被说为“鼓动普天下众犹太人生乱的”，是“拿撒勒教党里的一个头目”。（徒二十四1~8）

保罗对腓力斯所作的回答，是一篇真诚的信仰告白：

……他们所称为异端的道，我正按着那道侍奉我祖宗的神，又信合乎律法的和先知书上一切所记载的。并且靠着神，盼望死人，无论善恶，都要复活，就是他们自己也有



这个盼望。我因此自己勉励，对神对人，常存无亏的良心。

（徒二十四14~16）

保罗非常尽心尽意。一位我在圣经学院教过的学生曾计算出，保罗在他十三封书信里面，总共重复了不同形式的“所有”和“凡”，约360次之多——依据我电脑统计的确实数字是396次：

我凡事都叫众人喜欢，不求自己的益处；

乃将[所有]暗昧可耻的事弃绝了，不行诡诈；

反倒在各样的事上，表明自己是神的用人；

我也将万事当作有损的，因我以认识我主基督耶稣为至宝。我为他已经丢弃万事，看作粪土；

我靠着那加给我力量的，凡事都能作。<sup>⑩</sup>

这种尽心尽意不但应用在他的属灵生命上，也应用在他对教义所持的态度上。

保罗再说他相信写在先知书上“一切”的记载时，是在说他整个思想的基础就是旧约圣经书卷。同样的态度也反映在路德1535年所说的：

就神学而言，细微的错误就足以倾覆整个教义……如是你在一个条目里否认神，你就整个否认了他，因为[我们]不能把神肢解为许多条目，他在个别条目里面是整全的，而在所有条目里面都是齐一的。

其中所说的就是信条。保罗知道“我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限”（林前十三9），但是他仍然尝试要在一切的事

<sup>⑩</sup> 林前十33；林后四2，六4；腓三8，四13。

上寻求神的旨意。

腓力斯对保罗的信息感到兴趣，然而“又指望保罗送他银钱”，于是他“屡次叫他来，和他谈论”，腓力斯甚至于请他犹太籍的妻子土西拉参加他们的谈话会。当“保罗讲论公义、节制，和将来的审判。腓力斯甚觉恐惧，说：‘你暂且去吧，等我得便再叫你来。’”两年后，波求非斯都接替腓力斯的职位。但是因为“腓力斯要讨犹太人的喜欢，就留保罗在监里”。于是保罗又有新的机会传讲他的信仰。

就保罗个人性格而言，《使徒行传》第二十五和二十六章所提供的资料最丰富。一方面，保罗急忙地被送到非斯都那里去见他，而他也向凯撒提出申诉，以免被遣送回耶路撒冷。然而，另一方面，就在这些被路加详细记载下来的个别访谈中，保罗再次打开了他的心扉。特别是保罗和希律之子亚基帕王（主后47~70年在位）和他的姊妹百尼基氏（徒二十五22~二十六32）的会面，证明了他的坦荡胸怀。

根据记载，百尼基氏“外貌的美丽与她的淫荡成正比”。同时，犹太人谴责她与自己的弟兄有“亲昵关系”，也佐证了她的淫乱。后来她成了罗马将军提多（Titus）的情妇。她貌美的姊妹土西拉曾经是前任巡抚腓力斯的妻子，她们显然是因为这些事情而与凯撒建立了良好的关系。而保罗对她们证道的主题，正好就是悔改。

当亚基帕王向腓力斯表示他也想听一听“这人”的见解，第二天亚基帕和百基尼就“大张声势……同着众千夫长，和城

里的尊贵人进了公厅”。

于是保罗一如当时的演说家“伸手”开始说：“亚基帕王阿，犹太人所告我的一切事，今日得在你面前分诉，实在万幸。”叙述从年轻时代开始，说他如何“在各会堂……屡次用刑”惩罚他们，逼迫他们褻渎耶稣，以及他在大马士革路上遇见耶稣。他说：

亚基帕王啊，我故此没有违背那从天上来的异象，先在大马士革，后在耶路撒冷和犹太全地，以及外邦，劝勉他们应当悔改归向神，行事与悔改的心相称。

但是

我蒙神的帮助，直到今日还站得住，对着尊贵、卑贱、老幼作见证。所讲的并不外乎众先知和摩西所说将来必成的事，就是基督必须受害，并且因从死里复活，要首先把光明的道传给[他自己的]百姓和外邦人。

在这些话里面，我们可以看到他信仰核心的“圣洁浓度”（holy concentration）。

接着，非斯都“大声”打断保罗说到他痛处的话，说：“保罗，你癫狂了吧！你的学问太大，反叫你癫狂了。”但是保罗继续说：

我深信这些事没有一件向王隐藏的，因都不是在背地里作的。亚基帕王啊，你信先知吗？我知道你是信的。

于是亚基帕说：“你想稍微一劝，便叫我作基督徒啊。”然而保罗答道：



无论是少劝，是多劝，我向神所求的，不但你一个人，就是今天一切听我的，都要像我一样，只是不要像我有这些锁链。

于是，王和他的随从起身，并且“彼此谈论说：‘这人并没有犯什么该死、该绑的罪。’”而亚基帕对非斯都说：“这人若没有上告于凯撒，就可以释放了。”于是保罗拿到一张到罗马的车票。

很难再勾勒出一幅更仔细描绘保罗的特写。虽然当他和谈话对象接触的时候，展露出热情和智慧，他依然毫无偏颇地宣告“信主与悔改”。保罗的确如控诉他的人所说，是一个“和人辩论、耸动众人”的家伙，而在该撒利亚两年的牢狱生活，并没有使他的热情稍减。

拉丁有一句话说：*Nemo accendit nisi ipse ardet*，意思是：“没有任何人能煽动别人，除非他自己激动起来。”耶稣曾说：“我来要把火丢在地上，倘若已经着起来，不也是我所愿意的吗？”

（路十二49）同时，他在圣经以外也有句名言：“靠近我的就是靠近那火；而离我远的也就是离神国远。”保罗就是被呼召去点燃这火的。

《使徒行传》被誉为是古代文献中对航海所作的最详细记述。显然当时是主后59年的秋末，而险恶的地中海风暴已经开始肆虐。

保罗被交给“御营里的一个百夫长，名叫犹流”的看管。犹流带着他的人犯上了一艘来自示拿附近的亚大米田的船。预定的航线是要“沿着亚细亚一带地方的海边走”，也就是邻近原

辖地，且明显地想要在那里过冬。同行的人包括路加和帖撒罗尼迦人亚里达古。犹流善待保罗，并且在西顿时，容许他到“朋友那里去，受他们的照应”。

秋季时总是刮着西风，而且“风不顺”。所以他们藉着居比路挡风，沿着“基利家旁非利亚前面的海”到达位于吕家的每拉。他们在那里转乘一艘开往意大利的亚历山大船。他们缓慢艰辛地到达革尼土。但是“因为被风拦阻”，一行人“就贴着革哩底背风岸，从撒摩尼对面行过”。从那里他们“沿岸行走”到达一处叫作佳澳的地方。

保罗警告这次航行已经步入危险多难之途。但是“百夫长信从掌船的和船主，不信从保罗所说的”。因为“在这海口过冬不便”，他们决定到革哩底西南方的非尼基过冬。

大家认为南风开始刮起来的时候，有助于航行，但是却刮了一阵“狂风”，亦即所谓的“东北风”，横扫了整个岛屿。西语中的“台风”就是从希腊文*typhonikos*衍生出来的。他们一度在名为“高大”的小岛的屏障下，小心翼翼地航行。这段叙述被视为对古代航海所作最详细的记录（徒二十七9~44）。

他们在“亚底亚海”一共漂流了两周，直到船艰难地登上米利大岛，亦即现在的马尔他。岛上最大农场的主人部百流以宾客之礼款待了保罗三日。医生路加说此人的父亲由于“患热病和痢疾”躺卧在床。在保罗以祷告治好他之后，其余生病的岛民也被带到保罗那里为保罗所医治。犹太人从未否认耶稣和他的门徒行过奇迹。他们只是在即使性命攸关的情形下，也不

被允许向他们求助。<sup>①⑨</sup>

值得一提的是，保罗还没有被判刑，并且他亲自上诉凯撒。控告他的不是罗马人而是遥远的犹太人当中的撒都该祭司支派。因此保罗享有相当大的自由。他们在马尔他停留了三个月。通常这段从十一月到二月初的时间，是用来检修被风肆虐过的船。

藉着一艘在船头上刻有海员守护神卡斯托和普拉斯（Caster and Pollux）的亚历山大船只，这趟旅行继续下去。他们先在西西里的古代首都叙拉古停留三日，又从那里航行向利基翁，并在南风的帮助下到达部丢利。

保罗早先写给罗马人的书信有很大的影响，以至于有群基督徒在等候他。对百夫长没有再多置一言，并且一切似乎很从容。保罗在那里和“弟兄们”同住了七日。然后经陆路继续他的旅程到达亚比乌市，在那里依然有信主的弟兄接待他。当地距离罗马仅六十里之遥。他们伴随保罗大约走了十里路左右，直到三馆。

### 保罗在罗马的活动

到达罗马之后，“保罗蒙准和一个看守他的兵另住在一处”。三天后他邀请犹太领袖与他会面，他们并没有收到来自犹太的任何书信。因此保罗告诉他们，他之所以要上诉凯撒的始末。但是他“并没有什么事，要控告我本国的百姓”（徒二十八

---

<sup>①⑨</sup> Abodah Zarah 27, b.



17~22)。

在《使徒行传》的结尾(二十八23~31)对他为人和为师有很重要的描述。路加两次说明保罗教导和讲道的重点。首先说到他如何在居住的地方,接待当地罗马犹太团体的领袖:

保罗从早到晚对他们讲论这事,证明神国的道,引摩西的律法和先知的书,以耶稣的事,[说服]他们。保罗在自己所租的房子里住了足足两年。凡来见他的人,他全都接待,放胆传讲神国的道,将主耶稣基督的事教导人,并没有人禁止。(徒二十八23、30~31)

神的国度和救恩史相关联。《使徒行传》一章3节说,耶稣以许多确实的证据显示,他的确活着,并且“将自己活活地显给使徒看,四十天之久向他们显现,讲说神国的事”。耶稣和施洗约翰都宣告说:“神国近了!”耶稣在《路加福音》二十一章24节预先说到犹太人会被“被掳到各国去,耶路撒冷要被外邦人践踏,直到外邦人的日期满了”。保罗早些在《罗马书》十一章25节也说道:“我不愿意你们不知道这奥秘,恐怕你们自以为聪明;就是以色列人有几分是硬心的,等到外邦人的数目添满了,于是以色列全家都要得救。”《罗马书》的主题是论说犹太人和外邦人之间的关系,并且第九到十一章特别说到,以色列在神救恩计划中的地位。他在他租来的“神国”住宅里,显然就是在传讲这些“奥秘”。

犹太学者也认为救恩史是一段特定的时期。在《他勒目》里面,有一个很著名的所谓以利亚传统。依据它的说法:“世界

会绵延六千年；其中两千年是荒芜空旷的时期，两千年是妥拉的时期，两千年是弥赛亚的时代。纵然我们有深重的罪，它如所预言的降临了。”<sup>②①</sup>《何西阿书》三章4~5节预言道，以色列“在末后的日子，必以敬畏的心归向耶和华，领受他的恩惠”。并且会再度“……以慈爱、怜悯”被聘为妻（何二18）；《约拿单的他尔根》说他们那时将会“顺服弥赛亚，大卫之子”。十八世纪著名的解经家大卫亚舒勒（David Altshuler）所写的*Metsudat David*针对这些经文说道：“以色列人放逐已久，延颈以待拯救之日……并且由于圣殿已毁，无法献祭……他们圣灵和祭坛的感动……但是他们始终都会寻求弥赛亚。”其中也提到以色列在“第三天”的复兴（何六1~3），“指的是在将要来临第三个时期，他会从低处兴起，而我们会存活”。这说的是否也是以利亚传统里的弥赛亚复兴？依据拉许的说法，《诗篇》一一八篇22节里“匠人所弃的石头”，就是《弥迦书》五章1节预言要在伯利恒诞生的弥赛亚。*Metsudat David*解释说，有一日“他会被升到最尊贵之处”。但是犹太学者在繁琐地讨论《以赛亚书》二十八章16节的“房角石”时，说一旦“历经大苦难后”，被弃的房角石“将会变成大卫家族最珍贵的子孙，以及基石中的基石”。<sup>②②</sup>

保罗已经说过他在彼西底的安提阿和哥林多的挫折（十三48，十八6）。而如今在罗马，正当“他所说的话，有信的、有不信的”之时，保罗说道：“圣灵藉先知以赛亚，向你们祖宗所

---

<sup>②①</sup> Sanhedrin 97, a.

<sup>②②</sup> 参孙得力著《旧约中的弥赛亚》，第135~144页。

说的话，是不错的！”（赛六9~10）圣经就是这样由圣灵所默示的。以赛亚已经预言他们“听是要听见，却不明白。看是要看见，却不晓得”神的作为。“所以你们当知道，神这救恩，如今传给外邦人，他们也必听受！”保罗在这里实际上是在接续《罗马书》的论证。因此“外邦人的日期”（路二十一24）于焉开始，并且“外邦人数满足”，也可说是，他们的“丰满”或“数目添满”（罗十一12、25），而被接纳进入神国。这些就是以利亚传统所说的“弥赛亚的时代”。

当耶稣预言外邦人会领受这个信息的时候，也同样说过发聋振聩的言语。他在解释匠人所弃的房角石时，说：“所以我告诉你们，神的国必从你们夺去，赐给那能结果子的百姓。”（太二十一43）并且“从东从西，将有许多人来，在天国里……一同坐席；惟有本国的子民，竟被赶到外边黑暗里去。”（太八11）拉比也同样不时地使用过这般强硬的言词。《耶利米书》十三章16~17节说“耶和华你们的神未使黑暗来到……之先，当将荣耀归给他……你们若不听这话，我必因你们的骄傲在暗地哭泣，我眼必痛哭流泪，因为耶和华的群众被掳去了。”撒母耳叶查克拉比（Samuel Ben Yitzchaq）说：“由于他们的傲慢，于是妥拉会从他们那里被取走，并且要交给外邦人。”<sup>②</sup>

除了救恩史以外，保罗总是专注于基督论的信息。在信主以后，他“就在各会堂里宣传耶稣，说他是神的儿子”，并且“驳

---

② Haglgah 5, b.



倒住大马士革的犹太人，证明耶稣是基督。”（徒九20、22）他也在哥林多，连续十八个月每个安息日都在会堂里讨论，“向犹太人证明耶稣是基督。”（徒十八5）而在米利都的临别演说中他说，他传讲的是“神国”和在每处地方“对犹太人和希腊人，证明当向神悔改，信靠我主耶稣基督。”（徒二十21~25）这种态度一直持续到他在罗马的时候。同样，耶稣在以马忤斯的路上“从摩西和众先知起”，包括《诗篇》在内，“凡经上所指着自己的话，都给他们讲解明白了。”（路二十四27、44）曾经有人说“若是能够听到耶稣亲自解经，他情愿送掉他最后一件衬衫”。保罗在罗马所用的就是这个正式准则：“从摩西和众先知起”。

犹太祈祷书Siddur在早祷文之后，列出了中世纪学者麦孟尼德（Moses Maimonides, 1135~1204）所写的十三条信条。第六和第七条是：

6. 我以纯然的信心相信众先知一切的话语。

7. 我以纯然的信心相信我们导师摩西的预言，是真实的，并且他是众先知之父，也就是那些在他以前的和在他以后的先知。

《他勒目》也说：

所有的先知相继都预言弥赛亚的日子，但是人的眼目看不穿将来的世界，惟有神[看得穿]……在此世和弥赛亚的日子之间，就是以色列为诸国所奴役[的时期]。<sup>②③</sup>

---

②③ Beralor 34, b.

保罗就是遵照这些不变的规矩行事。他必须选择这条“遥远的捷径”，使得外邦人相信耶稣的弥赛亚地位。他必须先要教导他们旧约也就是七十士译本的希腊文旧约。只有这样，他们才会懂得“‘圣经’都应验在耶稣身上”了。当这“七十士译本”成为基督徒的圣书后，犹太会堂就不再用它了。同样，《约拿单的他尔根》被排斥的原因，就如《他勒目》所说，因为它含有 *qetz Meshiah*，也就是太强调“末世弥赛亚”<sup>②</sup>的意思。但是他们反而愿意接受外邦信徒所写的《昂克罗的他尔根》(*Targum of Onqelos*)。就如《他勒目》Megillah 3a所说：约拿单所代表的是“哈该、撒迦利亚和玛拉基”传统，而它想要将“神的奥秘向众人子”显示。但是在企图避免“以色列产生教义分歧”之时，它对弥赛亚的解释却掀起一阵混乱。

保罗的讲道也同样威吓着会堂的合一。犹太听众只有两个选择：1.相信耶稣就是圣经所应许的弥赛亚，为赎我们的罪和为我们的过犯担负律法所定的责罚。这样他就得遵循他的信念而行。2.或者，他得遵守会堂的规矩，以及对律法的解释。那么他就必须从第二圣殿时期另觅弥赛亚的人选，因为当指定的日期“满足”，而且耶路撒冷连同其中的圣殿尚未被毁时，弥赛亚必会来临（但九26）。这个事实乃是弥赛亚观念的根本。《他勒目》从救恩史的观点强调说，在经历过以利亚传统的六千年之后，会发生“歌革与玛各的战争，以及弥赛亚时代的消逝，

② Megillah 3, a and Shabbat 115, a.

而在第七千年过去之前，神，愿他的名得荣耀，还不会更新世界。”<sup>②5</sup> 依据蓝巴姆（RaMBaM）的说法，这是因为在弥赛亚的时代里“世界将会照常运转”，自然律还未更新。

只有圣经被承认为基督徒信仰的基础。然而，为了了解基督徒信仰的基础，我们有必要去认识一些犹太传统中的诸多解释。依据圣经以及犹太学者的说法，在两千年弥赛亚时期之后，也就是外邦人的时期，将会开始一千年之久的*shabbton*，也就是安息时期。那时“利未之子”会被更新（玛三1~3），亦即以色列会是全人类的祝福，只有在这以后，所有受造之物才会被更新。前面所提到《他勒目》在讨论到“弥赛亚应该已经来临”的问题时，说“末世已经满足”。如果在耶稣的时代找不着另一位更好的弥赛亚人选，就应该扬弃整个弥赛亚观念。所以，这些问题应该从救恩史和基督论的观点来考察。

这个救恩史的研究还包含另一个会使犹太人坠入云雾中的因素。美国学者傅思渠（Eugene W. Faulstich）在他的电脑里，藉着罗马、波斯、埃及、犹太和基督徒历法，以及古代文献和天文学资料建构了一个圣经年代系统。当我在莫斯科参加一项会议的时候，我的室友向我详细地示范了这个程序。他依循领域内顶尖学者的（研究成果），所写的四本主要著作各个都是“杰作”。基督教和犹太学者都应该知道他们的内容。这个电脑测试无可置疑地显示出：由于它特殊的计算方法（基于一个相当古

---

<sup>②5</sup> Sanhedrin 97, b.



老的《他勒目》传统), 犹太历法迄今为止累积了负两百二十四年的误差。<sup>②⑥</sup>

我写本书时是1994年春, 而犹太历法已是5754年。因此现在的年份显然应该是5754+242, 也就是5996年。傅思渠博士曾问及前面所提到的以利亚传统。如果救恩史的“弥赛亚时期”, 亦即基督徒时期延续两千年, 就会产生新的问题。这段时间是否要从耶稣诞生时算起, 因为他是在“他诞生前”6年左右出世的? ——基督教历法有一个直到六世纪才被发现的谬误, 或者我们应该以主后26年为基点? ——也就是当耶稣开始公开讲道时算起。也许我们应该从耶稣受难的主后30年左右或从五旬节起算2000年? 也许主后70年圣殿被毁时, 才是正确的起算点。

希伯来文有言道: *megalle tefah, mastir tfahayim*, 也就是说“如果一个人展示出一只手心, 那么他就隐藏了两只手心。”每件新发现的事物都会使得问题更加复杂。

耶稣自己曾经说过“他的再临”, 乃是基督信仰的基石之一: “但那日子, 那时辰, 没有人知道, 连天上的使者也不知道, 子也不知道, 惟独父知道”——“所以你们要做醒, 因为不知道你们的主是哪一天来到。”(太二十四36、42) 并且他说过许多关于做醒的预言(太二十四43~二十五46)。

麦尼孟德说出了犹太人弥赛亚期望的衷曲:

在弥赛亚来临前以利亚会先来。而对此没有人能了解, 因

---

②⑥ E. W. Faulstich: *History, Harmony: The Hebrew Kings; The Exile and Return; Daniel; Bible Chronology and The Scientific Method*, 1986~1991, Spencer, Iowa.

为它也向先知隐藏起来。我们的学者对此也没有一致的见解，然而他们是依据各节经文加以解释。于是他们的意见就变得纷纭杂沓。

这里问题的症结并不在于确切的知识，“因为这不会使人敬畏神或者爱神；所以我们不该花时间推敲末世的时机”<sup>②7</sup>。这番优雅的言词对基督徒来说也很适用。耶稣说：“所定的时候日期，不是你们可以知道的……但你们就……必作我的见证”（徒一7~8）。

保罗在罗马的时候，写下了所谓狱中书信的《歌罗西书》、《以弗所书》、《腓利门书》和《腓立比书》。显然保罗他自己并未在歌罗西讲道过，而以巴弗被视为当地教会的创始人（西一7，二1）。这封书信的信差是推基古，他同时也是被公认为《歌罗西书》的双生书信《以弗所书》的信差（西四7~8；弗六21）。重要的是，显然有爱色尼派的犹太人到达歌罗西，他们“不照着基督，乃照人间的遗传和世上的小学”，并且他们“故意谦虚和敬拜天使”，将严苛的习惯加诸教会（西二8、18、20~23）。

难怪熟悉爱色尼教义的保罗会引用死海古卷的常见观念，“万有都是靠他造的”以及“他在万有之先，万有也靠他而立。”（西一14~18）<sup>②8</sup>除了这两封流通的教牧书信，保罗也

---

②7 RaMBaM; “Hilkhoh melakhim umilhamoteihem” XII, b.

②8 参孙得力著《新约中的弥赛亚》，第57~61页，以及 Qumran 1 QS XI:11, 1 QS III:15~16, 1 QS III:20 and 1 QH IX (=I):19, 并参较下列经文：来一1~4；约一1~3；林前八6；启四11。

从狱中发了一封所谓“喜乐书信”，给他在第二次宣教旅程所结识的腓立比教会，鼓励他们过一个无可指责的生活（腓一10~11、27，四4~8）。其中包括新约里面最美丽的基督教诗歌（腓二5~19），以及保罗对他一生的最后说明（腓三7~14，四12~13）。只有专心倾听保罗的心跳，我们才能了解他为人的伟大。他给腓利门的私人书信也是写于主后60~62年间。为逃到罗马并成为他“在捆锁中所生的儿子”阿尼西母的主人所写的信，大概是他书信中最温柔的一封。阿尼西母“不再是奴仆，乃是高过奴仆，是亲爱的兄弟，在我实在是如此，何况在你”。阿尼西母（希腊文乃“有益处”的意思）在此之前是“没有益处，但如今与你我都有益处。”（门10~11、16）

### 保罗的晚年

学者们都好奇《使徒行传》何以戛然而终止了：

保罗在自己所租的房子里，住了足足两年。凡来见他的人，他全都接待，放胆传讲神国的道，将耶稣基督的事教导人，并没有人禁止。

这些结尾的字句本身是以浓缩的形式表达出保罗的侍奉和信息。但是他是否以殉道作为这个阶段的结束呢？或者他获得自由以完成他前往西班牙的旅程（罗十五24）？“两年”的希腊文是*dietia*，实际上是法律术语，指的是：如果在经过延期而控方在期限过后依然缺席，于是案件就被撤销。对保罗的控告很可能在两年后被撤销了。主后95年左右的《革利免书信》中说，



保罗“在东方和西方”传讲好消息，并且“终于到达西方的地极”。一般的看法是认为他继续在小亚细亚，以及诸如革哩底等地（多一5）侍奉。同样，他也会在希腊西岸的尼哥波立“过冬”（多三12）。

如果保罗的确从罗马的监狱中得释放，那么也就会使得他写“教牧书信”给提摩太和提多时的情况，及其信息更容易明了。显然在主后64年初他回到罗马。罗马在那个夏季爆发一场大火，而尼禄王将之归咎于基督徒。很可能随即就开始了保罗最后一次的下监。现在问题不再是耶路撒冷圣殿区域的纪律，而是他违反帝国崇拜。他就是在那时写下他最后的信息，也就是《提摩太后书》。有人认为这是他的“告别作”、遗言以及见证。

从保罗这些最后的书信中可以看出三件事情。首先，他详细地说明要如何建立事工（多一7~9，提前三1~13，提后三1~7）。其次，他回顾了早先在《帖撒罗尼迦前后书》中末世论的教导，也就是关于末日的讨论（提前四1，提后三1~7）。最后，这些书信中强烈的牧养信息是对做“善工”的鼓励。对保罗来说，这是解释律法的中心，我们会在后面的篇幅中，针对这个主题作一番研讨。

## 第六章

---

### 身为人师的保罗

使徒保罗的教导始终与实际经验和日常生活息息相关。他对律法的特殊解释，只不过是將希列学派对犹太妥拉的应用，沿用在后弥赛亚（post-Messianic）的情境中。同样，他对教会的指示都是取自对现实的挑战。这样我们就可以了解他为什么会指示提摩太：

不可叫人小看你年轻，总要在言语、行为、爱心、信心、清洁上，都作信徒的榜样……你要谨慎自己和自己的教训。（提前四12~16）

法利赛人广受欢迎的复兴运动旨在做他人的典范。《诗篇》六十九篇6节很适合作为所有信徒的祷告：“万军的主耶和華啊，求你叫那等候你的，不要因我蒙羞；以色列的神啊，求你叫那寻求你的，不要因我受辱。”保罗也说：

乃將那些暗昧可耻的事弃绝了，不行诡诈，不谬讲神的道理。（林后四2）

这个意思是[所信的]教义与生活相互一致。保罗想要“信徒的

榜样”。所以我们有理由检视保罗的为人和他为人之师。

### 保罗对“善工”的教导

保罗在罗马写最后一封书信的时候，他所面对的是一个新的教会难题。在强调恩典是救恩的惟一基础的重要性时，有些会友遗忘了妥拉所规定，要实际去爱邻居的义务。信徒要留意自己的道德生活、人际关系以及对玛门所持的态度——通常悔改所触及的最后一个角落就是钱包。鲜有西方人知道这件事情关系重大。保罗因之要在最后这几封狱中书信里强调“善工”

(希腊文为*erga kala*或*agatha*)。他说：

我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的。(弗二10)

### 基督拯救我们是

要……洁净我们，特作自己的子民，热心为善。(多二14)

我也愿……那些已信神的人留心行善。(多三8)

我们的人要学习行善，【使得他们能供应每日】所需用的。

(多三14)

人若自洁……就必作贵重的器皿，成为圣洁，合乎主用，预备行各样的善事。(提后二21)

### 保罗写道：

圣经都是神所默示的，于教训、督责，使人归正，教导人学义，都是有益的。叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。(提后三16~17)



问题的症结不在于“妥拉”命令要做律法的工，而是要在日常生活中实际爱自己的邻居。我们在前面已经引用过柯蓝拉比的想法，他认为*derekh eretz*文学中“德行与恶行的分类目录”以及他们个别的条例，最能形容保罗内心的价值世界。

拉比文学里面与之相应的词汇*gemilut hasadim*和*maasim tovim*曾在上百的讨论中出现过。它们所教导的是“人被创造的惟一目的就是行善”；善人所作的是“神的作为”；因之他将“整个世界”充满了“神的爱”；并且他应该“以慷慨和慈爱的心”在“暗中”做这些事情。例如，某些虔诚的人在市集购物的时候，总是会把一半的东西留给穷苦人。有些地方禁止向外乡人收取捐献；因为这会增加他们的价值而使以色列的拯救延缓。<sup>①</sup>我们已经说过，希列和迦玛列“为了维系和平”，甚至将他们广泛的善工延伸到外邦人身上。根据拉比的说法，这种态度的模范就是亚伯拉罕，他接待外邦人到他的帐棚里去，就是好客的象征，所谓“将门向罗盘的四极敞开”。“善工”包括探访病人、接待远人、支持帮助新婚夫妇、参加婚丧之礼，甚至向外邦人讲说安慰之语，就如同迦玛列所教导的一样。这种对爱人的命令的务实解释同样也反映在《他尔根》里面。

犹太人房门框上的“经文盒”里面所写着的《申命记》第六章4~9节所强调的就是，我们应该“尽心、尽性、尽力（希伯来文*be-khol meodekha*）”爱神。第三个词特别难以翻译。《昂克

① 参 e.g. Strack-Billerbeck IV, 1 *Die altjüdische Privatwohltätigkeit* pp. 536~559 and *Die altjüdischen Liebeswerke* pp. 559~610.

罗的赫尔根》用nikhsekh代替这个字，意思是“用你的产业”，而《约拿单的赫尔根》用的是memonkhon也就是“用你的玛门”。玛门也应该侍奉神。

在保罗的时代，为会堂的事工奉献是很寻常的一件事。另外，有特别的指示要分别一部分玛门给“爱的行动”（agatha）。

《创世记》二十八章22节说到，雅各应许若得到吃的粮食穿的衣服就会向神奉献；原文里面两次用到aser a'srennu这个字，“我分别十一为奉献”（I separate ten as tithe）。有人将之解释为应该拿十分之二做奉献。

另一方面，也有警告说，不应该由于鲁莽的奉献使得家庭生计陷入困境。因之，每个人一次只许分别出百分之二十的产业。这个上限甚至也可以同样在来年奉献。但是只有在一个人死后才可以将所有的产业分给穷人。起草一份遗嘱是非常重要的事，因为这样一来就不会使得产业落入“不信神”的罗马政府手中。一般认为，这些善工的最低限度是百分之三，显然，伊斯兰教捐献的习惯就是基于这个古代的传统。雅弗尼（Gamliel de-Yavneh）建议将上限设为百分之二十。这显示出关于善工的规矩从耶稣的时代开始就是很明确的了。

在爱色尼《大马士革文献》14：10~15所记载的习俗规定：“每个月”要分别出“两日的工价”捐给穷人，也是出于同样的起源。圣殿时期，在不同的地点都会选举出havurah或hever ir，也就是“市代表”或“团体”，以负责收取捐款。而在圣殿里有一间“静室”，人们可以在那里匿名将款项捐给指定的穷人。保

罗就是希望我们在这些事情上，也同样能“留心行善”。

### 保罗的“告别作”，最后的愿望与见证

史家约瑟夫说保罗“二度造访”罗马，并在当地殉道。基督徒为了能有“这样的一个人”逼迫他们而“骄傲”；“因为凡了解尼禄的人都知道，若不是个极端善良的教导，是不会受到他的谴责的。”<sup>②</sup>约瑟夫同样也注意到《提摩太后书》四章16~17节所说“初次申诉”时，没有人援助保罗这件事——但是主帮助并且坚定他，所以他能够“从狮子口里被救出来”。在罗马司法制度下，允许被告的亲友站在他身旁支持他。

但是保罗在他的“绝唱”里说：

我现在被浇奠，我离世的时候到了。那美好的仗我已经打过了，当跑的路我已经跑尽了，所信的道我已经守住了。

（提后四章6~7）

“离世”，希腊文的意思是“离开”（departure），以及在开始长途跋涉前“松绑”（unfastening）和“拆帐篷”（taking down a tent）或“起锚”（raising the anchor）的意思。这第二次坐监的时间大概是主后64年春天，显然结束于主后67年被指控背叛凯撒，并遭砍头。约瑟夫说，在罗马的墓园里面，可能有彼得和保罗的名字，并且他们“荣耀的记号”或墓碑还保存在“梵蒂冈或奥斯提亚大道”（Ostian Way:位于意大利中东部）。保罗最

<sup>②</sup> 参优西比乌所著《教会史》（Eusebius, *Ecclesiastical History*），II, 22:2~8 and 11, 25:4~5。



后所写监狱书信里的信息非常光明宁静。一方面他是一位斗士，而另一方面他又是一位灵魂的牧者。德国认信教会的李继主教（Hans Lilje）在他所著《在死荫的幽谷》（*Im Finstern Tal*，暂译）一书说到他在提革监狱（Tegel prison）中，发现到自己拥有了“神圣的死亡之苦”与“新的深度”。盖世太保手中的犯人只有五分之一得以生还。李继主教在失去所有来自人的援助之后，才发现：

没有任何事物能够搅扰我的生活，或驱散我的思想。我的精神全然平静，并且自由地接受更重要和精髓的意念。时光之流平稳有力在河床上，无碍地向神翻滚——我在时光的河岸边，蒙允许进入彼世光明照耀之地。

或许，身系囹圄的保罗是自由的。就在死亡的苦痛中，他找寻到反映在监狱书信里的深度。

保罗沉静个性和他心之所系，反映在《提摩太后书》父亲般的嘱咐里：

我儿啊，你要在基督耶稣的恩典上刚强起来。你在许多见证人面前听见我所教训的，也要交托那忠心能教导别人的人。你要和我同受苦难，好像基督耶稣的精兵。

你当竭力在神面前得蒙喜悦，作无愧的工人，按着正意分解真理的道。

你已经服从了我的教训、品行、志向、信心、宽容、爱心、忍耐，以及我在安提阿、以哥念、路司得所遭遇的逼迫、苦难。我所忍受是何等的逼迫！但从这一切苦难中，

主都把我救出来了。不但如此，凡立志在基督耶稣里敬虔度日的，也都要受逼迫。

你却要凡事谨慎，忍受苦难，作传道的工夫，尽你的职分。我现在被浇奠，我离世的时候到了。<sup>③</sup>

的确，保罗的帐棚已经被拆倒了，船锚与缆绳已经松绑预备开跋，他已“进入彼世光明照耀之地”。

我们已经看过在《使徒行传》里所描绘的真实肖像，其中所诉说的是历史细节和教义问题。使徒保罗在米利都说，如果他只是执行他所领受要去“证明神恩惠福音”的“职事”，那么他的生命对他自己来说是无足轻重的。保罗是以他的死来为这个职事封印。

## 保罗对犹太律法的教导

当我们熟知保罗身为人师的身份后，很自然就会兴起一些重要的疑问。保罗说“藉着耶稣完成律法”到底是什么意思？他要如何解释“因信称义”？所谓“死亡神学”是什么？保罗基督奥秘论的基础是什么？他对圣灵的工作和恩赐的教导是什么？他对以色列的未来和末世论的看法如何？同时我们应该试图从圣经和犹太传统的角度来了解他的思想。

### 学界对保罗所教导的律法的讨论

大家对保罗关于律法的教导所持的态度大异其趣。例如汤

---

③ 提后二 1~3、15，三 10~12，四 5~6。

生 (Peter A. Tomson) 在他极出色的《保罗与犹太律法》(*Paul and the Jewish Law*) 一书中提到三个主要传统预设: 1. 一般认为保罗对犹太妥拉的态度是好辩和负面的; 2. 这个律法不再对个人的生活有任何实际价值; 3. 从史料观点言之, 古代犹太文献对于解释保罗书信不具任何价值。汤生同时也疑惑于, 虽然上个世纪对于拉比文献的兴趣大为增加, 但是希腊史料比希伯来或者亚兰史料对基督教神学有更大影响) ——“而halakhah, 也就是拉比对律法的解释所得到的评价是最低的。”<sup>④</sup> 我们应该在这种情况下理解像瑞沙宁教授 (Heiki Raisanen) 所发表的奇怪主张, 他认为我们应该留意的是: “如果我们能够发现的犹太模式愈多, 那么就愈能够证明它是非历史的”; 以及“古代的犹太解经方法不能用来作为解释圣经的模式。”<sup>⑤</sup>

汤生注意到, 历史批判甚至没有把保罗视为“系统神学家”。然而主要是因为保罗的“逻辑是属于讲道以及教牧式的, 而非系统的思想”, 并且他们是“依据各个教会的不同情况而写下来的 (56页)。”另外, 芬兰神学家瑞沙宁也注意到, 保罗的主要书信是在他累积了传讲福音二十年的经验后, 于一段相当短促的期间所写出来的。而这就封杀了所谓的“成长理论”。瑞沙宁也不认为那叫“篡改”, 也就是所谓“后人改写了保罗书信”是有可能的。<sup>⑥</sup>

---

④ Peter J. Tomson, *Paul and the Jewish Law, Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, pp.1 and 4 书中提及拉比的作品有七百多处。

⑤ Kotimaa newspaper 14.3.1985.

⑥ Räsänen, *Paul and the Law*, pp. 8 and 14.



因为现代神学受到了一些对犹太妥拉真实史料毫无所悉的观念之洗礼，我可以在此引述一些自由学派瑞沙宁教授所发表的主要提议，这些提议也可以在同一学派的其他研究里面看得到。瑞沙宁在他《保罗与犹太律法》一书的前言说，山德斯（E.P. Sanders）“启入耳目”的同名著作对他来说“像是天赐的礼物”，他在里面找到了对他批判性的预设的支持，瑞沙宁并且反复地使用他爱用的“从未”这个字眼。“保罗从未为律法的内容下过定义。”他“从未分别文字的和口传的妥拉。”并且“保罗从未将律法内容清楚加以归类”（16、200页）。他教义的特征就是“松散”（82页），是“不一致的”。藉着否定律法，他“彻底地废除十诫的意义”。瑞沙宁在保罗和“希腊反道德团体”之间画上了等号。“保罗在他神学架构上，首先认为离开与基督的合一就无法完成律法；其次，基督徒完成了律法的要求（加五14；罗十三8~10，八4，二29）”。瑞沙宁总结说：“我在相关的文学中找不到任何对律法的概念，像保罗这样不一致和专断的。”而“我一定得说的是，早期基督教普遍认为保罗是‘独尊的’思想家的观点是误导人的看法。”（228页）

对于这些“‘从未’的主张”我们只能简短地说，保罗的确将口传和文字律法加以区别，就是他在《以弗所书》二章14~15节所说，基督“拆毁了中间隔断的墙”，并且“废掉（希腊文 *katargesas*：亦即“使无效”）冤仇，就是那记在律法上的规条”——这就预设了对口传和文字律法，以及“律法的藩篱”（希伯来文：*seyag ha-Torah*；亦即对律法规条之额外屏障）的

知识。另一项主张是说，保罗并没有为妥拉下定义，也没有分辨妥拉的三种主要应用，是很奇怪的讲法。其他犹太学者也不认为这是基督教神学的特征。保罗并没有使用学院派的神学语言，因为他说话的对象是那些“明白律法的人”。而原文圣经在提到十诫的时候，用的并不是“诫命”(commandment)这个字，而是“约文”(words of the covenant)或“那十句话”(the ten words)，亦即，之所以与圣洁的神能有任何团契的基本条件。保罗所有的书信都显示出，他冀望教会在十诫的基础上过一个绝对道德的生活。瑞沙宁为了证明他依据保罗的看法所作的声称：“基督徒”完成了律法而犹太人则否的主张，所选用的重复反证以及经节，最令人疑惑。强调“犹太人和外邦人都在罪恶之下”并且“都是偏离正路，一同变为无用”(罗三)的人就是保罗。彼得和保罗两人都强调，在救恩上和在神的眼里，犹太人和希腊人之间并“没有分别”(徒十五9；罗三22, 十12)。

我们也不应该说保罗“无组织的发言”就是“不一致和独断”。山德斯看出在西方人的眼中，拉比的教导是无组织的，但是，拉比以间接的论证衡量对传统的不同解释，就其本身而言是非常一致的。为了要了解保罗的教导，我们需要两个基本条件：

1. 只有想要完成圣洁的神的旨意和命令的人，才能懂得保罗思想的背景。一个人的思想通常是来自他对现实的经历。
2. 只有当我们熟悉“犹太解经法”时，才能够理解犹太人对妥拉解释之真实性。

许多中世纪所搜集的这类解经资料，都是用希伯来文Rashi

文字所写的，这需要十年的功夫有系统地学习它。只有“真吗哪族”才做得到。

### 保罗解释妥拉的基本前提

我们曾经用拉彼迪的话指出，耶稣不是一位神学家，因为他是犹太人。同样的原则也可以用在保罗身上。然而，如果我们从“主题”的观点检视他的教导，并且试图找出其中的“重点”以及每个思想在保罗价值世界里的方位、定点，那么就可以清晰地将他所要强调的主旨从整体中凸显出来。很少有其他的犹太拉比能像保罗有这么一致的思想。一位为传统的妥拉解释所束缚的犹太人，是否能接受它则是另一回事。这也需要他能够接受耶稣的弥赛亚身份。因之，犹太人通常认为耶稣只是想要形成他们宗教一个内部的“支派”（希伯来文*kat*），但是保罗却把它转型为一个“新信仰”（*dat*）。

这就是整个问题的核心。保罗的观念只有在“后弥赛亚情境”中才能被理解。如果弥赛亚已经来临了，所有的推论都应该从应验神学的基础上开始发展。把保罗的思想和其他拉比的主张等量齐观，是一件奇怪与不确实的事。如果这真是已经预设好的立场，那么所有的讨论都会陷于僵局。

几乎所有对我们目前主题的研究都曾引用希列拉比的名言：“己所恶，勿施于人；这就是整部妥拉，而其余的就是它的注解。好好去学习它。”<sup>⑦</sup> 纽司拿（Jacob Neusner）曾经批评说，

---

⑦ *Shabbat* 31, a.



这不是希列的教义宣言，而是他弟子的说辞。

然而，在同一个讨论中，这个准外邦信徒也和希列同辈的煞买碰过面，所以这个批评很不正确——但是如果这批评是对的话，那么这项指示就可能是出于保罗的老师迦玛列。这项指示是用于像外邦人解释律法的要求。另一方面，它也反映了拉比想要解释什么是律法的精义的企图。为了要使我们了解，保罗以弥赛亚已经来临这个信念为基础的“后弥赛亚思想”，我们有必要以浓缩的方式引用拉比所说关于律法的未来的言论。

律法的未来，同样也是《他勒目》学者和中世纪拉比关心的焦点。麦孟尼德在为屏障犹太教的核心所订定的十三信条中的第八和第九条宣称：“如今在我们手中的妥拉是给摩西的”并且“这部妥拉不会改变，应得祝福的创造者也不会再赐下另一部妥拉”。然而，他自己后来解释了他的书中“列王的规条”：受膏的弥赛亚王将“坐在他的宝座上，并且会亲自在给列祖的妥拉之外，为自己另外撰写一部妥拉”，而且“他会强迫百姓遵行那些命令”。首先他写的是所谓的*milhemet mitzvah*，也就是“战争谕令”，并且强迫百姓遵守它们；之后会开始征服的战争。<sup>⑧</sup>只有弥赛亚有权发表*teamei Torah hadashim*，也就是“解释妥拉的新原则”。“圣洁的神，愿他得祝福，坐（在伊甸园）并且为以色列起草一份新的妥拉，它将会由弥赛亚拿给他们。”<sup>⑨</sup>

---

⑧ RaMBaM, *Hilkhot Melakhim*, III, 1 and chapters V and VI.

⑨ *Yalqut Isaiah* 26, siman 296.

Pesiqta Rabbati说，那时候“妥拉就会回归更新。”<sup>⑩</sup>

《他勒目》也说道：“诫命会在未来被废止”<sup>⑪</sup>——“*leatid lavo*”的意思是弥赛亚未来。同样，第一、二世纪之交的 *Mekhilta* 米拉示也说“在末了之时，妥拉会被忘怀”<sup>⑫</sup>。公元170~200年的西门拉比（Shimon Ben Elazar）指出来说：“这就是弥赛亚时代的情形——那时候不再有‘你要’或者‘你不可’的命令。”<sup>⑬</sup> 犹太籍的克劳斯纳教授（Joseph Klausner）在他《以色列的弥赛亚观念》（*The Messiah Idea in Isreal*）一书中，解释道：这句话的意思当然就是，妥拉和诫命会在弥赛亚的日子失去它们的重要性。<sup>⑭</sup>

在那些犹太教的传统文献里面似乎有两个重点。一方面，在弥赛亚的时代中会遍布着强调律法中心信息的弥赛亚解经。因之，所问的题目是：“妥拉，你将会何去何从？”<sup>⑮</sup> 这不是要否定十诫或神的旨意，而是要寻求对传统的礼仪和洁净规条作新的解释。《他勒目》里已经讨论过律法的核心为何。摩西颁布了613条诫命；其中365条（“你不可”的诫命）和一年的日数相符，而248条（“你要”的诫命）与人体的骨头数目相符……大卫来了，将它们缩减为十一条……以赛亚来了，将它们缩减为六条……

⑩ *Pesiqta Rabbati* 89, 6.

⑪ *Niddah* 61, b.

⑫ *Mekhilta, Masekhet Pisha*, 2.

⑬ *Shabbat* 130, a-b.

⑭ J. Klausner, “*Ha-ra'ayon ha-meshiḥi be-Israel*”, p. 289.

⑮ *Nazir* 50, a.

弥迦来了，将它们缩减为三条……以赛亚归来，将它们缩减为两条……哈巴谷来了，将它们缩减为一条，就如经上所记（哈二4），“惟义人因信得生”<sup>①⑥</sup>。

另一方面，在新的情境中，妥拉的任何律例都被视为不必要的、“无效的”，以及“废止的”（希伯来文 *bittel*）。只要一读蓝巴姆对613条诫命所做的解释，也就是所谓 *taryag ha-Torah*，我们就可以很清楚地知道，藉着“完成弥赛亚律法”，我们可以从什么样的[束缚]下得到自由。<sup>①⑦</sup>（按：作者旨在凸显这613条诫命的严苛。）

这些诫命和禁令是在阐释摩西五经里的律法：首先所强调的是，我们应该爱神和侍奉神。然后是，要听从并且顺服拉比。接着指示关于奉献、饮食的规矩，祭司和利未人以及诸如逃城的条例。也包括关于“善工”，如何接待外邦人、对待奴仆以及异族通婚的指示。作为祭司家族的男性成员，是不能和不道德者或离婚者通婚的。就这一点来说，甚至连归信犹太教的外邦女子也被归类为“不道德”之列。其中同时也讨论到禁止与禽兽、同性或者血亲交合的律令。

“你不可”诫命中的第363~365条，是以颁给君王的限制为结尾：不可为自己预备“众多的马匹、妻妾或私产”。实际的安息日命令有“四十减一”条，而它们的辅助条例也就是“藩篱”，却有七倍或者39×39条，也就是最多可达1521条之谱，实在令

---

①⑥ *Makkot* 23, b., 24, a.

①⑦ 参 *Sefer ha-mitzvot le-ha-RaMBaM, minyan ha-mitzvot*.



人玩味。只有虔诚守法的犹太人才知道这些taryag的细目。

这个废除“妥拉”的观念击中了拉比解经的弱点。然而，法利赛人对律法的诠释所代表的是当代的改革运动，而现今的人士会认为他们的接棒人，亦即正统犹太人，应该知道如何适应时代所要求的改革。特别是希列主导的学派解决了律法的疑问：*mipnei tiqun ha-olam*，或就字面而言是“为了导正世界”。意思是说：律法的指示“是为要更新生活而实行的”。然而，taryag的律令并不适用于现代。

以赛亚已经发现，当时对传统的解释也许会误导人。耶和華的话语已经变成“命上加命，令上加令”。于是信徒在这些重担之下精疲力竭，使得他们“仰面跌倒，而且跌碎”，并他们的内心“陷入网罗，被缠住”。他们原本说的是“这是使疲乏人得安息之地……让凡疲乏的来。”（赛二十八10~13）“主说：‘因为这百姓亲近我，用嘴唇尊敬我，心却远离我。他们敬畏我，不过是领受人的吩咐。……聪明人的聪明必然隐藏。’”（赛二十九13~14）

犹太教的问题在于那些“贤人”（希伯来hakhamim）没有权利篡改传统律令。只有公会或者弥赛亚才能这样做。在弥赛亚来临之后的情形下，每件事物都需要被更新。

弥赛亚颁布了“一部新的妥拉”。《传道书》的米示拉说：“和弥赛亚的教导比起来，人在此世所学的妥拉是虚空的。”<sup>⑩</sup>例如在弥赛亚的时代里面，繁复的饮食条例需要新的解方。这个观

---

⑩ Midrash Qohelet 71, 8.

念也反映在米拉示对《诗篇》所做的解释。《诗篇》一百四十六篇7节说：“耶和华释放被囚的”；米拉示将被囚的解释为“那些认为（在弥赛亚时代的）将来的圣洁的神将会洁净一切不洁的动物，使人能食用的人。”<sup>①⑨</sup>

希伯来文 *asirim* 亦即“被囚的”和 *asurim* 亦即“禁物”，都是出于同一个动词字根。对于大多数犹太人来说，光想到食用禁吃的食物，例如猪肉或血，就是令他们憎恶的一件事。

然而，*kashdrut* 条例也能适用到那些基本规定的延伸应用上。犹太人不能用同一食器吃乳品和肉类；一定要把它们分开，在吃过肉之后，要等五个小时才能吃乳制品——如果喝了牛奶，就要等三个小时才能进食肉类，等等。此外，对于洗涤不同的餐具也有许多规矩。以色列人有时候会怀疑为什么亚伯拉罕不遵守 *kosher*，因为在《创世记》十八章8节，他是用“奶油和奶，并预备好的牛犊”招待客人。

《出埃及记》二十三章19节关于“不可用山羊羔母的奶煮山羊羔”的禁令，也许普遍地被接受，因为一般来说用奶煮肉并不恰当。另外，“基于情感用事的因素”，这种习俗也很奇怪，至少对牧羊或牧牛的人来说是如此。

当耶稣因为门徒未洗手就用餐，也就是没有遵行所谓的 *netilat ha-yadayim* 而被指责时，他“叫了众人来，对他们说：‘你们要听，也要明白，入口的不能污秽人，出口的乃能污秽人。’”

（太十五10~11）

---

<sup>①⑨</sup> Midrash Tehilim 146, 7.

《马可福音》七章18~23节更仔细地说明这件事：

这是说，各样的食物，都是“洁净的”。又说：“从人里面出来的，那才能污秽人，因为从里面，就是从人心里发出恶念、苟合、偷盗、凶杀、奸淫、贪婪、邪恶、诡诈、淫荡、嫉妒、谤渎、骄傲、狂妄。这一切的恶都是从里面出来，且能污秽人。”

如果耶稣就是弥赛亚，那么他就有权为妥拉立下新的根本，亦即 *teamei Torah hadshim*。

政教不分的以色列乃是依据拉比的律法立法。原则上，负责教育和学校的社会部和宗教部以及官员必须遵循 *taryag*，和其后的宗教解释。因此餐厅、旅馆和工厂都需要遵守 *kashrut* 的洁净律例。在安排全国交通的时候，也要顾及遵守古代的安息日规条。获准执行监督的法学博士拉比也因此得到巨额的报酬。同时所有的家庭问题，与结婚、离婚相关的事务，以及丧礼都在他们的控制之下。

社会因此受苦，并且终于伤害了当地的少数虔诚百姓，也就是当他们担负“宗教警察”的责任时，就失去了其余大众的尊敬。如果耶稣的弥赛亚身份被人承认，那么就会像保罗所说乃是“死而复生”（罗十一13~15）。

然而，以色列的宗教领袖可能已经在希列和迦玛列拉比的精神下——“为了维系和平”，对律法作了更有弹性的解释。《利未记》十一章43~44节禁止食用不洁的动物，两次说道：“不要污秽你的‘灵魂’！” *et nafshoteikhem*。



耶稣在解释饮食条例时，指向内在和人心，与旧约在这里所强调的重点相互辉映。在提到[利用]长老的传统和对圣殿奉献的习俗，以避免履行第四条诫命的责任时，耶稣坚定地说：“你们藉着遗传，废了神的诫命。”(太十五1~6)难怪“法利赛人听见这话不服”。当时的人们已经在这些事上有所挣扎。此后，又有许多新的律例被加添在妥拉上。使得现代的正统犹太人倍加束缚。

### 保罗教导妥拉所用的逻辑

在一方面来自耶路撒冷第一代基督徒，和另一方面来自放逐中之会堂的双重压力下，使徒保罗必须澄清他教导妥拉所用的基础。因此，特别在《罗马书》和《加拉太书》中，他触及了他在基督降临后的“后弥赛亚”情境下，对律法之新地位的看法。弥赛亚信仰的确涵盖了其他观点。然而，现在是向犹太人及外邦人，说明“弥赛亚新妥拉”实质意义的良机。

在《创世记》四十九章的预言里面，弥赛亚是将临的“列国君王”，并且说他有如一位“立法者”。预言继续说：“圭必不离犹大，杖必不离他两脚之间，直等细罗（就是赐平安者）来到，万民都必归顺”；这里所用的字是 *mehoqeq*，意即“立法者”。

所有的拉比史料，例如《他尔根》和米拉示，都认为这就是弥赛亚。<sup>②①</sup>哈宁拉比（Rabbi Hanin）说：“以色列不需要弥赛亚王的妥拉，因为《以赛亚书》十一章10节写道：‘到那日，外

---

<sup>②①</sup> 参孙得力著《旧约中的弥赛亚》，第39~49页。

邦人必寻求他，而不是以色列。’”而在对“立法者”的讨论中，他说：“如果真是这样，弥赛亚王是为何而来，他要做什么？他来是要从被掳中复兴以色列，并且给他们三十条诫命。”<sup>①</sup>希伯来注释认为“祭司的恩赐”是从妥拉的观点解释这件事情：“弥赛亚王会清楚向他们解明妥拉，以及他们迄今所犯的错误……三十条诫命指的乃是世上百姓将会遵守的律例。”<sup>②</sup>

依照拉比所说，弥赛亚会实践所谓的*tiqun ha-olam*，也就是“导正世界”。现代神学界是用“重建”这个字眼称呼它。我们可以针对妥拉做一番所谓的*tiqunim*亦即“修正”，并且调整它。保罗的逻辑就是基于弥赛亚有这样作的权柄。而神所有工作的目标，都在于完成这个弥赛亚的应验和对真道的信服（罗一5，十六26）。

在保罗思想里，律法在弥赛亚时代的新地位，可以用三段中心经节表达出来：

1. 《罗马书》十章4节说：

律法的总结(希腊文*telos*)就是基督，使凡信他的都得着义。

在《提摩太前书》一章5节保罗也用到同样的观念：

命令的总归就是爱，这爱是从清洁的心和无愧的良心、无伪的信心生出来的。

2. 《加拉太书》三章23~25节说：

这因信得救的理还未来以先，我们被看守在律法之下，直

<sup>①</sup> Midrash Bereshit Rabbah par.98.

<sup>②</sup> Matanot Kehunah 书中相对应的篇章。

圈到那将来的真道显明出来。这样，律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义。但这因信得救的理既然来到，我们从此就不在师傅的手下了。

“师傅”（希腊文*paidagogos*）所指的就是：妥拉许多的“启迪性”解释后来会失去它们的重要性。就像是用来作为植物定形的支架，以及用来搭建房屋的鹰架稍后会被拆毁，“律法的藩篱”也只是暂时的。神在《耶利米书》三十一章31~31节应许他的百姓“立新约”的时候，他会“将[他]的律法放在他们里面，写在他们心上”。

3. 但是这只有弥赛亚时代降临时才会发生。《加拉太书》四章1~5节说：当我们

为孩童的时候，……乃在师傅和管家的手下，直等他父亲预定的时候来到。……

及至时候满足，神就差遣他的儿子，为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名分。

然而，保罗与律法的关系，始终是依据圣经所说，“神是圣洁的，并且要求人圣洁”这一事实。摩西不时会领受这道命令：“你们要成为圣洁，因为我是圣洁的。”（利十一44，十九2，二十26等等）强调这个圣洁的就是法利赛人。于是保罗写下重话，说：“原来神的忿怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上……将患难、困苦加给一切作恶的人，先是犹太人，后是希腊人。”（罗一19，二9）“这样看来，律法是圣洁的，诫命也是



圣洁、公义、良善的。”律法在本质上也是“属乎灵的”（罗七14）。“律法原是好的，只要人用得合宜。”（提前一8）因此，保罗对律法所持的态度并不是负面的。律法的功用从古至今到将来，都会是基督[里]的师傅。

《他勒目》也视妥拉有保护人的功用，查拉（Abodah Zarah）说得好：

当以色列忙着遵行妥拉和做善工的时候，是喜悦的；然后，恶念（*yetzer ra*）就会在他们控制之下，而他们也不会受到恶念的约束。<sup>②③</sup>

这番话所引起的问题，显示保罗在解释妥拉时所采用的观点是正确的。自由派神学宣称，保护带有反律法或“反道德”的态度，并且使得十诫毫无意义的原因，是基于某种“隐藏的谬误”——所谓保罗的消极面并不是针对他和律法的关系而言，乃是他对人所持的悲观看法。

就是由于第一代基督徒强调以十诫作为生活准则的束缚性，在主后90年的简尼亚公会（Council of Jamnia）决议，犹太会堂不再每日朗读十诫——依据《他勒目》的说法，如此的原因是，避免使人误以为神在西奈山只颁布了十诫。同时，由伪弥赛亚Shabbetai Zvi在十七世纪所领导的运动，摒弃了十诫而接受犹太人的祭典律例，随之而来的是道德的崩溃。他宣称：“使我们从禁令中得自由的有福了。”“否定律法就是完成律法。”信徒应该降低至“肤浅”层面（希伯来文 *qilpot*），并且“打开

②③ Abodah Zarah 5, b and 19, a.

不洁之门”，尽量犯罪以至于彼此无动于衷。他的门人，也就是所谓的“尊贵人”或者“高人一等者”都不受道德约束。<sup>②④</sup>

保罗对于诫命乃至于妥拉，都没有存负面的态度。妥拉的工作只是负责“看守”（加三23）以及保护在律法之下的百姓。在后弥赛亚的时代里，弥赛亚律法掌权而“监护人”的时代于焉过去。对以利亚传统的解释里也提到这个救恩史的真相。对此，克劳斯纳教授说过，两千年的“妥拉时期”和两千年的“弥赛亚日子”所指的“自然是，在弥赛亚的日子里，妥拉和诫命都会失去它们的意义”。<sup>②⑤</sup>

希伯来“律法和诫命”即 *Torah umitsvot*，指的是律法的一般教导和与之相关的 *halakhah*，以及圣礼的法令是一体的，而不是所谓“立约的文字”，亦即十诫。在弥赛亚时代也就不需要对妥拉做这样的解释。

### 使徒保罗对人性的观点

研究这个主题的时候，最好参考《他勒目》专家撒福瑞教授（Samuel Safrai）的评论：“《他勒目》所提供的讯息，为正确理解新约圣经提供了不可缺的背景。”<sup>②⑥</sup> 依据 *Avodah Zarah 5b*，犹太人“喜悦”研读妥拉，因为这样使得他得以控制心中的“恶念”（*yetzer ra*）。相反的，保罗发现，他的“善念”（*yetzer*

---

②④ 参 Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, N.Y.1974, pp.49~175.

②⑤ “*Ha-raq'ayon ha-meshiḥi be-Israel*”, p. 289.

②⑥ Shmuel Safrai; *Talmudic Literature as an Historical Source for the Second Temple Period*. p.132.

tov) 也同样被罪所破坏。就此而言，保罗是悲观的。

我们已经说过，生平中曾有过一段崇尚法利赛时期的史家约瑟夫观察到，法利赛运动有两项特征。一方面，他们为百姓起草许多“摩西律法上所无的传统”，而另一方面，“若非全部，至少也有某些作为，是在命运掌握之中，而有些别的作为则有赖我们自己的能力。”虽然他们相信“一切都在命运掌握之中”，但是他们始终一心要找寻“合理的解决”。

或许是保罗身为教会逼迫者的背景，以及对自己弱点和极限的觉察，促使他写下《罗马书》第七章，基督教神学家对此有极大的争议。争论的重点在于，那是保罗信主之前或之后的经历。然而，保罗在这章所用的是第一人称以及现在式：

我们原晓得律法是属乎灵的，但我是属乎肉体的，是已经卖给罪了。因为我所作的，我自己不明白。我所愿意的，我并不作；我所恨恶的，我倒去作……我也知道（希腊文 *oida*）在我里头，就是我肉体（希腊文 *sarx*；也可翻译为‘在我邪恶的本性’）之中，没有良善……我觉得（希腊文 *heurisko*，我找到，我观察到）有个律，就是我愿意为善的时候，便有恶与我同在……但我觉得（希腊文 *blebo*）肢体中另有个律和我心（希腊文 *nous*，亦即理性）中的律交战。

（罗七14~23）

惟有真心想要过基督徒生活的人才会体验到自己的败坏。惟有圣灵才能显明我们的罪有多深沉。然后我们才知道、察觉并且看到自己需要神的恩典。



保罗在《罗马书》八章18节用了 *logidzomai* 字，“推想”，并且回到信徒所“知道和看到”的这主题。虽然“被造之物”受到虚空的控制，但是有朝一日也会从“败坏的辖制中得释放”（八18~22），而

我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。

也就是在永恒里全然的自由。圣灵工作的标记就是这个在希望里期盼永恒的信心。“只是所见的盼望不是盼望。”并且如今（罗八23~30）：

我们的软弱有圣灵帮助，我们本不晓得当怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出来的叹息替我们祷告。鉴察人心的，晓得圣灵的意思……我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处。

没有事物能使我们与神的爱隔绝（八35~39）。

保罗这种“逻辑”并非“不一致和独断”。他只是发现到，对挪亚世代的记载是真确的：“耶和华见人在地上罪恶很大，终日所思想的（希伯来文 *kol yetzer mahshevot libbo*）尽都是恶。”“神观看世界，见是败坏了。凡有血气的人，在地上都败坏了行为。”（创六5、12）罪总是生发于人的生活和行为中。然而，惟有在圣灵的光照下我们才会察觉这件事。在救恩史的这个阶段我们尚未脱离败坏的辖制。

同时，在昆兰发现的死海古卷里面，*yetzer* 也出现过数十次。它的背景是《创世记》六章5节，*mahshevet yitzro*，也就是

“心头”的思想，更恰当地说，是从“欲望”或者“天性”所兴起的思想。例如在*hodayot*亦即<感恩之歌>里面所说的“欺骗的本性”、“陶土所形”、“尘土所造”以及“血气的本性”（*yetzer remiya, yetzer haheimar, yetzer afar, yetzer basar*）。保罗也提到“血气的本性”、“肉体的欲念”以及“属血气的”。

爱色尼派这些观念的实质，与保罗对人的观点相系。是“自己为陶土所形”的观念使我们想起《哥林多后书》四章7节所说“我们有这宝贝放在瓦器里”。而爱色尼派也说“一切正义都出于至高神，除非有神为人创造的灵的带领，人的道路不得安稳”。“而我，陶土所形……你赐给我的灵使我知道，我是尘土所造。”“那么，肉体能了解什么？尘土怎知当行之路？”“在思索你的荣耀时，我看到你的奇妙，而在了解它后，我信靠你丰富的怜悯以及你的赦免所带来的希望，因为你用陶土塑造了我（*yetzer heimar*）……你并没有将血气本性（*yetzer basar*）放在我里面。”<sup>②⑦</sup>

保罗发现在他里面，也就是“他的肉体里面”没有善。虽然他已经尽力遵守了犹太律法的条例。

爱色尼派对律法的解释以及对人的观点比法利赛人还严苛。但是，他们相信能藉着苦行克制人性的邪恶，而把罪从他们的身体驱逐出去。

保罗也尝试过这样作，但是他失败了。于是他说，他“因

<sup>②⑦</sup> *Hodayot* XII(=IV):31 and “qeta” or fragment 3:11 and 14; and *Hodayot* VII(=XV); 25 and XVIII(=X):20~23.

律法就向律法死了”（加二19）。受拉“原本应该使他活，却使得他死”。罪“就藉着诫命引诱我，并且杀了我”（罗七10~11）。而他问道：

那良善的是叫我死吗？断乎不是！叫我死的乃是罪。但罪藉着那良善的叫我死，就显出真是罪。（罗七13）

他是在“耶稣死在十字架上”的光照下经历这一切事情。《罗马书》第六章列举出“我们向罪死”，“我们受洗归入基督的死”，“我们与他同埋葬”，“我们的旧人和他同钉十字架”，于是乎“我们向罪是死了”。但是同时我们在“新生命”里活着，因为我们已经与基督“联合”，并且已经与他一起“从死里复活”。

因之保罗是以悲观开始，而以真正的乐观态度结尾。《罗马书》第八章说明了这个全心投入的革命性内在更新：

如今那些在基督耶稣里的，就不定罪了。因为赐生命圣灵的律在基督耶稣里释放了我，使我脱离罪和死的律了。律法既因肉体软弱，有所不能行的，神就差遣自己的儿子成为罪身的形状，作了赎罪祭，在肉体中定了罪案。

所以，现在我们“不随从肉体，只随从圣灵”，我们有“圣灵的心”，我们“顺从圣灵”，圣灵“使人活”，“圣灵引导”“圣灵与我们的心的同证我们是神的儿女”，而且“我们的软弱有圣灵帮助”。保罗是用当时人所能了解的词汇讲话——而凡是注意到神的圣洁的人，迟早都会得到相同的结论。

保罗对人的看法使得学者谈论信徒“既被称义又是罪人”，*simul iustus et peccator*。我们活在“肉体之中”，受得自原罪



(*yetzer ra*)遗传的束缚，直到离世之日。但是当“我们在主里面”的时候，“赐生命圣灵的律”将我们从“律法所不能的”[捆绑中]释放出来。于是我们就不“受肉体的控制”，而是由圣灵掌管我们的生命和行为。耶稣的弟兄雅各提到，我们“详细察看那全备使人自由之律法”时，所指的就是同样的一件事。而我们“既然要按使人自由的律法受审判，就该照这律法说话行事”（雅一25，二12）。事实上，这里所说的就是，要求完美的律法使我们成为坏到底的罪人，而只有这时我们才能体验完全的自由。

保罗的思想难解是众所公认的，然而，他的内在还是一致的，并且遵循拉比的逻辑。使徒彼得在他第二封书信对保罗有恰当的形容。在末世时，当“那日，天必大有响声废去……地和其上的物都要烧尽了”，彼得说：“这一切既都要如此销化，你们为人该当怎样圣洁、怎样敬虔？切切仰望神的日子来到。在那日，天被火烧就销化了，有形质的都要被烈火熔化！”拉比常提到 *lehahish et ha-qetz*，也就是“催促末日”以及弥赛亚的日子到来。彼得继续说到，“我们所亲爱的兄弟保罗，照着所赐给他的智慧，写了信给你们。他一切的信上，也都是讲论这事。信中有些难明白的，那无学问不坚固的人强解，如强解别的经书一样，就自取沉沦。”（彼后三10~16）

一位知名的医生惊讶于他六岁的儿子在阅读旧约族谱。他对这个小不点说：“我可以教你一些更精彩的经文。”小不点睁大眼回答说：“老爹，原来这本书就应该是精彩的吗？”了解保罗需要耗时间，去发掘疑问和研究。第一代基督徒和爱色尼人

在说到信仰时用的是“道”这个字。只有旅行者知道沿途的坑洞、曲折和危险。阿拉伯人说“道路智于人”。如果在荒野里找到了一条马路，那么就可以将人带回到文明世界。

要评估保罗的宗教生命，我们必须先要自己走过这条路并且活出灵命的律。没有音感的耳朵不会欣赏音乐；色盲的人难以理解绘画艺术。惟有那些一心要遵行圣洁的神为他们所定旨意的人，才能得到保罗生命中最大的宝藏。当那些奥秘揭开时，它们才能变得“精彩”。“你的言语一解开，就发出亮光；使愚人通达。”“行路的人虽愚昧，也不至失迷。”（诗一一九130；赛三十五8）

### 因信称义的基础

保罗喜欢 *logidzomai*，也就是作“合理的”推论。“所以我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法”和“你们向罪也当（合理的）看自己是死的。”（罗三28，六11）“我想现在的苦楚，若比将来要显于我们的荣耀，就不足介意了。”（罗八18）“我作孩子的时候，话语像孩子、心思像孩子、意念像孩子。”（林前十三11）同时 *logical*、*logigos* 这些字也是他最喜用的词句之一：

所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的，你们如此侍奉，乃是理所当然的。（罗十二1）

依据保罗的话——“我们是神的殿”以及“圣灵的殿”，没有人

能毁坏（林前三16~17，六19）。同样的，他在提到预言的时候用希腊文*analogia*说：“当照着信心的程度说预言。”（*kata ten analogian tes pisteos*，罗十二6）实际上，所有的神学思想都应遵照信心的程度而说。

保罗所采用的是拉比的思想方式。用不同观点进行类比研究叫做*middot*或者“度量”，以衡量每个问题。阿基拉比（Rabbi Aqiba）喜欢“扩张和对比”。第二世纪以利沙之子以实玛利拉比的解经是用“普遍化和个别化”。<sup>②⑧</sup>希列拉比有七个基本的前提或*middot*。以利沙之子以实玛利有三十个，有些人有三十二个、四十九个甚至于七十个不同的解释方式。西方神学家不应该抱怨说，保罗没有逻辑概念。

其中部分的原则出现在保罗因信称义的基础里面。希列的第一项原则就是所谓的*qal va-homer*，也就是以“从轻到重”，从小到大的方式演绎出结论。耶稣在说到神连“天上的飞鸟”也看顾，我们岂不更有价值？（太六26）所用的就是用这种的思想方式，或者“人在最小的事上忠心，在大事上也忠心，在最小的事上不义，在大事上也不义。”（路十六10）

希列的第二原则就是*middah*，就是要分析同一件事情的内在因果关系。根据《罗马书》四章1~5节，亚伯拉罕还未受割礼的时候，就已经被称为义了，并且“他受了割礼的记号，作他未受割礼的时候因信称义的印证”；这也可以应用在我们每一个人身上。

②⑧ 参 Addison G. Wright, *The Literary Genre Midrash*, N.Y.1967, pp.62~65.



希列的第三个原则是 *ginyan av mikatuv ehad*，意思是圣经经文的分类，将意见与事实归为一类。在米拉示文学里面，单一章的篇幅也许就会引用上百段不同的经节。只需要提到经节的开始和 *va-gomer* 也就是“及其后”这个字，每个人就会在心里背出来整段经文。例如我们可以从司提反讲道的注脚所引用六十二处经文看得出这种方式。此外，它还容许只提及经文的主旨或者和某先知所说同一“类”的观念，将之略加修改而混合起来。这种做法在新约里面也时有所见。

这些原则使人觉得犹太思想在本质上就是联想式的，朝各个不同方向分散开来。然而，拉比通常想要从细节推论出原则，从具体事实推论出抽象概念。就是这样才能经分析将事件加以分门别类。希列其他原则的基础是分别不同的主旨，将它们普遍化或强调基础面，以及从其他的经文推演出“结论”。<sup>②9</sup>

和这些原则相关联的是会堂米拉示文学中的讲道方法。它们也出现于保罗的书信中。*Al tiqra*，意即“不要那样解释，乃要这样解释”，出现于《加拉太书》三章16节“所应许的原是向亚伯拉罕和他子孙说的，神并不是说‘众子孙’，指着许多人，乃是说‘你那一个子孙’，指着一个人，就是基督。”同样，所谓 *muqdam umeuhar*，指的是“早些和晚些”的研究。《加拉太书》第三章保罗提到“立给”亚伯拉罕的“约”乃“不能被那四百三十年以后的律法废掉”。“亚伯拉罕信神，这就算为他的义。”（加三6、15、17）

<sup>②9</sup> Hermwinn L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, pp. 96~109.

*Tartei mashma*是指文字“另有寓意”。例如，所谓*dammim tartei mashma*，亦即“血有双重意义”——“血”和“付款”，使得带血的祭牲和救赎有一重新意义。<sup>⑩</sup>当“果园”的子音，依据圣经，应该照着“*pshat*”或“简单”的亮光之基本意思，亦即照*remez*加以解释时，通常就要遵守所谓*PaRDes*规则来解释字义，也就是要依据相关的“参考点”(*drashah*)或依照“讲章”及经文的意思，即*sod*，这也就是研究其中的“奥秘”。但是由于圣经是神的话语，所有的观点都应该列入考虑。

此外，调动字根的字母，对名字做不同的解释，以及所谓的*gematria*，也就是计算每个单字字母的数值，对学子来说至少可以作为一种记忆法(*mnemonic*)。<sup>⑪</sup>例如，*Mashiah*和*nahash*也就是“弥赛亚”和“蛇”这两个字的数值同样是358，就可以解释为弥赛亚将会击碎蛇的头。而在*Qabbalah*中，从保罗的时代传下来神秘的犹太解释素材里面，这个字意指“神”的字，*ein sof*，也就是“无止尽”，*Adon olam*亦即“世界的主”，*raz*亦即“神秘”，*zer*即“冠冕”，*or*亦即“光明”，都有同样的数值，也就是207，所以它们的意义是合一的。<sup>⑫</sup>在旧约的诗篇、昆兰作品、耶稣的教导，以及保罗书信里面，的确可以看得出来拉示的特征以及拉比所用的论证法。然而，旧约和新约都否定*Qabbalah*

⑩ *Megillah* 14, b.

⑪ 参 e.g. M. Gertner, *Midrashim in the New Testament*, Addison G. Wright, *The Literary Genre Midrash* or I.L. Seeligmann, *Voraussetzungen der Midraschexegeese*.

⑫ 参 Gottlieb Klein, *Bidrag till Israels Religionshistoria*, pp.89 and 113. *Wisdom of Solomon* 11:20 说神“以量度、数目、重量，安排所有的东西”。

所有的神秘意义。

我们已经说过，保罗在《罗马书》和《加拉太书》用的是希列学派论证法。他将他的信念立足于两段主要的经节：亚伯拉罕和“因信”称义（创十五6）。《哈巴谷书》二章4节同样也说“惟义人因信得生”（罗一17；加三11；来十38），这对保罗来说是决定性的发现。七十士译本旧约圣经将这段经文的意思翻译为：义人活着是“*ek pisteos mou*”，“由于我的信心”或“我的信实”——这就是指由神所生发的信心。

第三处稍微奇异的观念是在《申命记》三十章11~14节。可以将它们视为同样的意思，也就是设立救赎的教义的经节。保罗写道（罗十4~12）：

律法的总结（希腊文 *telos*，也就是目标）就是基督，使凡信他的都得着义。摩西（对于因律法称义的人）写着说：“人若行那出于律法的义，就必因此活着。”惟有出于信心的义如此说：“你不要心里说，谁要升到天上去呢（就是要领下基督来）谁要下到阴间去呢（就是要领基督从死里上来）？”他到底怎么说呢？他说：“这道离你不远，正在你口里，在你心里。”就是我们所传信[主]的道。你若口里认耶稣为主，心里信神叫他从死里复活，就必得救。因为人心里相信，就可以称义；口里承认，就可以得救。……犹太人和希腊人并没有分别。

《申命记》三十章两次提到“谁替我们（*pro nobis*）上天取下律法来？”《耶路撒冷的他尔根》将之解释为“哦，如果我们



有位像摩西的先知，愿意上天给我们取来妥拉，并且宣告其中的条例！”同章第4节说到以色列被放逐赶散到“天涯”，《约拿单的他尔根》解释为，他们“藉着大祭司以利亚”得以归回，“并且他是藉着弥赛亚王从天涯招聚他们”。

《拉班米拉示》反对需要另一个会“从天上带来另一部妥拉”的弥赛亚想法。运用这个逻辑，保罗证明基督就是这位“第二个摩西”——他“替我们”升上高天并且“替我们”降至地底完成律法。因此，他在《以弗所书》四章9~10节说的也是这件事情。“既说升上，岂不是先降在地下吗？那降下的，就是远升诸天之上要充满万有的。”神学界从这个“升上和降下”的救赎工作，创造出关于弥赛亚“上升”和“降下”的概念。于是罪得赦免而死亡也被克服。同时，认为摩西举起的铜蛇乃是“救恩标记”的《所罗门智慧书》(*Wisdom of Solomon*) 接续说：“你将人带到地下再回来。”<sup>③</sup>而《箴言》三十章4节在提到神之“子”时，说“谁升天又降下来？……他名叫什么？他儿子名叫什么？你知道吗？”保罗在讲说这些“奥秘”的时候，所用的是当时希列学派特有的逻辑。

称义的基础是弥赛亚为赎罪而死。旧约中对耶稣所作的预言，以及犹太人所作的解经都支持这个保罗的观念。旧约最重要的弥赛亚预言经文和拉比所作的解经，都隶属于这些观念的范畴。《但以理书》九章24节说道：“并膏至圣者”亦即弥赛亚来临的时候，会“止住罪过、除净罪恶、赎尽罪孽、引进永

---

③ *Wisdom of Solomon* 16:6 and 13.

义”。《耶利米书》二十三章6节以及三十三章16节，和《他勒目》的解释都说，弥赛亚的名字是“大卫的义根”、“耶和华我们的义”。犹太会堂在节庆时所用的祷告书Mahzor Rabbah里面有一段弥赛亚祷文，其中的主要信息是：“在神创造之前就已经立定圣殿和弥赛亚……弥赛亚我们的义已经转头离开我们，我们心慌意乱，而没有任何人能够使我们称义。我们罪孽和过犯的轭是个重担，但是他为我们的罪孽受伤……”<sup>③④</sup>

《约珥书》二章23节在彼得五旬讲道中曾经提到它的后续发展，在该经文中应许道，神会“依据公义赐给他们秋雨，就是秋雨、春雨”。所谓more litzdaqa确实可以翻译为秋季的“初雨”，但是字面的意义是“公义的导师”。因此有些拉比以及昆兰爱色尼派的死海古卷，将之与弥赛亚联想在一起，而视弥赛亚为“公义的导师”。拉许（RaSHI）在解释《撒迦利亚书》的开端时，说“在公义导师来临前”我们无法了解先知的言语。RaDaK在解释《约珥书》的时候说，所有的预言都与“弥赛亚的日子”相关，而到那时候，神“会将他的圣灵浇灌在他们身上”。

伊斯拉（Eben Ezra）认为，“导师”这个字的意思是指“他教导公义之道”，但是“在初雨和晚雨之间有一段冗长的间隔”。

《以赛亚书》五十三章11节将在罪中的称义和饶恕合而为一：“因认识我的义仆得称为义，并且他要担当他们的罪孽”。

《以赛亚书》五十四章17节强调称义是神的恩典：“‘这是耶和华仆人的产业，是他们从我所得的义’这是耶和华说的”。依据

<sup>③④</sup> 参孙得力著《旧约中的弥赛亚》第七章《先知书中受苦的弥赛亚》。

拉许的看法，《诗篇》二十二篇末尾所描述的筵席提到的是“救赎的时候、弥赛亚的日子”。诗人说，那时候他们会来到并且传讲“他的义，言明这事是他所行的”。在基督教神学里面，这篇受难诗篇以及《以赛亚书》第五十三章，乃弥赛亚为赎罪而死的最重要证据。

圣经经文一致证明弥赛亚会带来“永义”，他就是“耶和華我们的义”，他就是学者延颈以待的“公义导师”，没有他就无法正确地了解先知，他“使多人称义，担当他们的恶行”，这个义是从神那里“得来”的，而教会“传讲他的义”。

我们也可以从这里看出来，保罗在结论的时候，所用的是希列学派的“类比”和“逻辑”方法，将不同的圣经经文结合为一个相关连的“族群”。于是乎，我们找到了保罗思想中，“主题式”思想体系的“基本原则”，以及它们[在体系中]的“方位”。

保罗将因信称义视为一生中最大的发现。有时候他将之说得很奥秘，有时候说得很实在；有时候就像一位学者所说“用的是妥拉的语言”，有时候“用的是愚昧人的语言”——希伯来文 *hediot*，希腊文为 *idiotes* 意思是“平信徒”。保罗也曾说“无论是希腊人、化外人、聪明人、愚拙人，我都欠他们的债”。紧接着他又作了一个深邃的告白（罗一14~17）：

我不以福音为耻；这福音本是神的大能，要救一切相信的，先是犹太人，后是希腊人。因为神的义正在这福音上显明出来；这义是本于信，以至于信。如经上所记：“义人必因信得生。”



他也将这个不变的奥秘简单说出来（弗二8~9）：

你们得救是本乎恩，也因着信；这并不是出于自己，乃是神所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸。

## 保罗的基督奥秘论

耶稣对门徒说：“天国的奥秘，只叫你们知道。”（太十三11；可四11；路八10）使徒保罗也提过“基督的奥秘”和“福音的奥秘。”（弗三4；西四3；弗六19）基督徒是“神奥秘事的管家”，而他们宣告神的道使凡听的人“真知道神的奥秘，就是基督”（林前四1；弗三9；西二2），这个“真道的奥秘”以及“敬虔的奥秘”必须以洁净的良心来保守（提前三9、16）。神学家常提到保罗的基督奥秘论，希腊文为 *mysterion to Khristou*。

### 犹太文学中的奥秘

当我们开始接触犹太教的奥秘时，就像是航行在一片陌生的海域。“奥秘”这个词的希伯来文是 *sod*，出现在昆兰爱色尼 *Hodayot* 古卷里无数次。“真理的奥秘”这个观念至少出现过七次，<sup>③⑤</sup>“至圣者的奥秘”两次，<sup>③⑥</sup>“无益的奥秘”以及“不法的奥秘”各一次。保罗也懂得这个观念。<sup>③⑦</sup>同时，保罗也说过的“神的奥

---

③⑤ *Hodayot* IX[=I];27, X[=II];10, XIII[=V];9 and 26, XIX[=XI];4, 9 and 16.

③⑥ *Hodayot* XII[=IV]; 25 and *Bnei or I*;16.

③⑦ *Hodayot* X[=II];22, XIV[=VI];5 and 2 Thess. 2:7.

秘”则是以极美的手法表现出来：“那么，人是什么？除了尘土以外什么也不是。为陶土所形，并且归回尘土。但是你赐给他诸般智慧，并且将神的奥秘显示给他知道。”<sup>⑩</sup>

昆兰古卷同时也用另一个字表达“奥秘”(raz)。Razei pele或者razei niflaoteikha的意思是“你奇妙作为的奥秘”，在不同的古卷里出现过大约十次。另外，razei EI亦即“神的奥秘”也不时出现在许多地方。因为这些最古老的圣殿时期希伯来史料，所反映的可能就是当时保罗在“阿拉伯”或“旷野”或“arabah”的三年期间里面所遭遇过的观念，所以我们有必要去研究它们。对于这些奥秘，Hodayot说道：“你将我从人子眼前隐藏起来，将你的妥拉对我隐藏，直到向我显现你救恩的末日为止。”而《哈巴谷书》注释说：“而神告诉哈巴谷把将发生在末代的事情写下来，但是他不让他知道世代的末了。至于他所说：‘使得凡读的人能够逃跑。’这话的解释与公义导师相关，神向公义导师显明了所有关于他仆人先知的奥秘。——他会延长末世，并且超越众先知所说的，因为神的奥秘极其完备。”<sup>⑪</sup>

保罗的思想和爱色尼派的思想在形式上非常相似。他们都提到末后的事件，称义和一位公义导师，一种特殊的教会组织和相关的职位，社会责任和慈善工作，光明和黑暗，真理和谎言，属灵争战和装备，肉体的败坏，教会的爱宴以及神特殊的奥秘。同时，爱色尼派的著作中尤其强调圣灵的工作。这是来

<sup>⑩</sup> Hodayot XVIII[=X];3~4.

<sup>⑪</sup> Hodayot XIII[=V];11~12 and Pesher MassaHabaquq 7:1~8.

自一个普通的旧约传说：“从我幼时起，你就用你明智的典章向我显示你自己，并且你以真理喂养我，用你的圣灵使我喜悦。”“我领受了智慧，我经由你所赐的圣灵认识你，我的神，并且我专心地聆听你奇事的奥秘。藉着你的圣灵我得以知道你智能的奥秘……”大马士革文件同时也说到“他藉着弥赛亚显明他的圣灵，而他就是真理”。并且说《利未记》第十八章所提到的淫乱行为“玷污了他的圣灵”。<sup>④</sup>这可能就是《以弗所书》四章30节使“神的圣灵担忧”的背景。

在作这种比较的时候，一定要记得这些圣经以外的材料，对我们来说没有规范价值——仅能对福音书和保罗书信里的观念和真实性，提供背景资料。

耶路撒冷希伯来大学的傅赛教授（David Flusser），在他的书信与著作里面强调，“爱色尼派与基督徒的观念世界的确很相近，但是在精神上和内容上，它们是相对立的。”爱色尼派对律法和饮食与洁净的条例解释，甚至比当时的法利赛人还严苛。他们所代表的不是“正确的教导”，反而是用他们关于天使的教义和禁食的要求，混淆了初信者的心思意念。

当保罗在最后的书信中提到“世上的小学”，并且他们遵守“日子、月份、节期、年份”，我们不应该喜悦于“故意谦虚和敬拜天使”，而让自己被人的规矩所辖制，（不可拿！不可尝！不可摸！）“这些规条，使人徒有智慧之名，用私意崇拜、自表

---

<sup>④</sup> *Hodayot* XVII[=IX];31~32, XX[=XII];11~13, *Megillat Damesheq* 2;12~13 and 5;11.



谦卑。”我们反倒是应该持守“主耶稣基督纯正的话”，而不该“专好问难争辩言词”。信徒应该喜悦做善工，而要避免“无知的辩论，和家谱的空谈，以及纷争，并因律法而起的争竞”<sup>④</sup>。

在新约圣经观念和爱色尼观念中的相似处，没有什么意外的地方。反倒是，如果当时的文献彼此间没有相似之处，才会使人觉得奇异。拉比文学的旨趣始终在于发掘圣经里的“暗示”和“奥秘”。神秘的“Qabbalah”因为产生出大批关于天使论以及神的存在之奥秘的文学而偏离了正轨，只有年过四十的人才被允许研究。

名字的数值是248，并且知道那248条“你要”诫命的天使RAZIEL，将一份奥秘的文件——*Sefer Raziel*亦即“Raziel之书”给了亚当。Qabbalah的庞大文学充满着这些幻想臆测。它们的确有着“智慧的外表”，但是耶稣和保罗两者都摒弃它们。藉着这个背景我们就可以清楚了解耶稣在《马太福音》十一章25节以及《路加福音》十章21节里的*hodayah*亦即“赞美”：“耶稣被圣灵感动就欢乐，说：‘父啊，天地的主，我感谢你！因为你将这些事向聪明通达人就藏起来，向婴孩就显出来。父啊，是的，因为你的美意本是如此。’”婴孩的希腊文是*nepios*，意思是“孩童般”以及“未败坏的”。

### 保罗之基督奥秘论的重点

保罗并没有落入奥秘的怪异当中。他的基础是旧约的弥赛

<sup>④</sup> 加四 10；西二 18、20、23；提前六 3~4；多三 8~9。

亚预言，但是它们也是被隐藏着直到日子满足。因此我们知道对于门徒来说，复活的耶稣“开他们的心窍，使他们能明白圣经”（路二十四45）。

犹太学者常常提到《申命记》二十九章29节所说：“隐秘的事是属耶和华我们神的；惟有明显的事是永远属我们和我们子孙的，好叫我们遵行这律法上的一切话。”“妥拉”和“教导”在这里指的就是律法。也应该要牢记的是“所吩咐你们的话，你们不可加添，也不可删减”（申四2，十二32）。

另一方面，经上也提到“另一个摩西”亦即弥赛亚，“我要将当说的话传给他；他要将我一切所吩咐的都传给他们。谁不听他奉我名所说的话，我必讨谁的罪。”（申十八18~19）

我们已经看过在许多不同的情况下，弥赛亚有这种权柄“为律法作新的解释”。保罗写给各教会的书信所说的，也就是关于妥拉的解释。然而，面对各种对圣经的解释我们最好牢记布伯（Martin Buber）在讨论时所提到的一个观念，“无论在任何时刻，神都是照着我们的需要向我们显现他自己。”

这使我们想起《他勒目》里一段关于先知预言的讨论，“只有对于未来世代有需要的预言才被记载下来，所以不需要的就没有记载下来”<sup>④</sup>。

而“弥赛亚奥秘”的中心及精要何在？由于保罗的基督奥秘论里的某些基本要素，他经常称自己是“受托做神奥秘事的

---

④ Megillah 14, a.

管家”。他主要着眼于视基督为救赎主、代求者以及死亡的征服者。此外，他强调基督徒应该“身在基督里”并且“行在圣灵里”。就是这样建造基督的身体，也就是教会。其中有些“寻常”的意味；然而，和这些紧密联系在一起的是一个极大的奥秘。

#### A. 救赎的奥秘

把救赎教义说得最明白的，大概就是《哥林多后书》五章18~21节：

一切都是出于神，他藉着基督使我们与他和好，又将劝人与他和好的职分赐给我们。这就是神在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上，并且将这和好的道理托付了我们。所以，我们作基督的使者，就好像神藉我们劝你们一般。我们替基督求你们与神和好。

从人类思想的观点看来，其中最奇怪的就是神叫人与自己和好。这种想法的基础在哪里？

一切的罪所冒犯的都是神（诗五十一6）。因此只有神能够救赎我们的罪。当亚伦的儿子拿答和亚比户拿着自己的香炉，“在耶和华面前献上凡火”，因此被神惩罚（利十1）。经上说，在赎罪日的祭祀上，百姓“在耶和华面前得以洁净”（利十六30）。当祭司以利的众子犯了不道德的罪，他们的罪“在耶和华面前”极为重大，于是以利说：“人若得罪人，有士师审判他；人若得罪耶和华，谁能为他祈求呢？”（撒上二17、25）此处用的希伯来文是 *ufilelo Elohim* 和 *mi yitpallel lo*，也就是说“神为他代祷”



和“谁将为他代祷”。这里所用的字根-*plili*的意思是罪疚。因此，中介（mediation）的观念里，含有一个人的罪疚被另一人扛起来的意思。

赎罪始终包含代求和献祭。在赎罪日当天，大祭司会把自己关在至圣所里面，并且整夜为百姓祷告。因为他把脚上的鞋脱掉，所以他一点也不会打瞌睡。同时，耶稣在受难前，于客西马尼园做了他大祭司的祷告。于是他就为我们的罪作了中保和赎罪者。

赎罪的奥秘就是“神在基督里，使世界与他自己和好”。瑞典著名的教授和拉比古利伯柯蓝（Gottlieb Klein）说犹太教影响深远的“中介观念”，已经为人遗忘。他把与耶稣同时的犹太哲学家斐罗的“道观”与约翰福音开头的“道观”联系在一起。依据约翰福音，基督就是“道”，亦即神成为肉身的“道”而具体地显现在历史当中。柯蓝针对斐罗的思想说：“对他来说，道就是神的代言人和特使，天使和天使长告诉我们神的启示，也就是神创造世界的过程。他就是为世界向神祷告的大祭司。”柯蓝认为，他等同于犹太文学里面的*Metatron*和*Mimra*，亦即神带有创造能力的话语。希腊文*meta thronon*的意思是“坐在统治的宝座上”。*Metatron*的数值是314，也就是（50, 6, 200, 9, 9, 40），而与全能主的名字*Shaddai*与之相应。通常这些概念也等同于弥赛亚<sup>④</sup>。

---

④ Gottlieb Klein, *Sex föredreg*, pp.89~94. 亦参孙得力著《旧约中的弥赛亚》第83~90。

依据保罗所说，弥赛亚的大祭司功能是身为神的大使，他已经为百姓赎了罪，如今乃坐在神的右边，身为百姓的代表求者。这就是我们如何理解《希伯来书》七章25节所提到的奥秘：

凡靠着 he 进到神面前的人，他都能拯救到底，因为他是长远活着，替他们祈求。

有时候，这种观念的联想也反映在拉比的解经上。《以赛亚书》六十三章9节说：“他们在一切苦难中，他也同受苦难，并且他面前的使者救赎他们。他以慈爱和怜悯拯救他们。”对拉比而言，这位“他面前的使者”就是“立约的使者”以及“面前的君王”。

在犹太祷告书Siddur里面的著名新年祷文，有如下的请求：“愿你的旨意由于我们的号角声”，“在你统治之地，经由面前的君王（耶稣），以及君王（Meeta't）或Metatron，使我们的代表塔帖尔（Tartiel）得以听闻，你是从以利亚处得知他的名字……”依据柯蓝教授的看法，这些特殊的观念所指的就是弥赛亚。在括弧里耶稣的名字所用的形式是“Yeshua”。耶稣他自己曾令人惊讶地说：“人看见我，就是看见那差我来的”以及“人看见我，就是看见了父。”（约十二45，十四9）

拉比说《以赛亚书》的“面前的使者”乃***beshlihuto shel Maqom***，亦即“在进行神所赋予他的任务[时]”，“当他们在苦难中的时候，他也同受苦难”<sup>④</sup>。基督信仰的基础不是这些拉比的

④ 参《以赛亚书》六十三9, e. g. Metzudat David or Biur ha-Inyan.

解经，但是他们也能够刻画出古老的传统解释中，弥赛亚奥秘的多面性。

犹太人等待的是一位救赎主和“耶路撒冷的救赎”（路一68，二38）。保罗对于这奥秘写道：

你们得在基督耶稣里是本乎神，神又使他成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎。（林前一30）

我们藉这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照他丰富的恩典。（弗一7）

我们在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免。爱子是那不能看见之神的像，是首生的，在一切被造的以先。（西一14~15）并且一切人“如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。”（罗三24）

#### B. “在基督耶稣里”

保罗基督奥秘论的中心，是基督徒在与救主认同的时候所经历的秘密合一。“在……里”这个前置词所强调的是基督徒对耶稣的委身，同时也出现在其他的词句包括：“在耶稣里”、“在基督里”、“在他里面”、“在耶稣的宝血里”、“在圣灵里”、“在灵里”以及“在基督的爱里”。

如果我们用电脑检视，就可以发现这些词句，在保罗书信里面出现过150次以上，犹太人也讲许多关于dveiqut亦即“契合”的概念。信徒要与神的旨意davuq，亦即“密合”或“连结”。信仰能够产生这种“亲昵”。早在保罗亚略巴古的讲道（徒十七28）



中就说过“我们生活、动作、存留，都在乎他”。

保罗写道：“如今那些在基督耶稣里的，就不定罪了。”（罗八1）保罗向比他更早就在基督里，且曾一同坐监的安多尼古和犹尼亚问安（罗十六7）。“若有人在基督里，他就是新造的人。”

（林后五17）“岂不知……有耶稣基督在你们心里吗？”（林后十三5）“如今却在基督耶稣里，靠着他的血，已经得亲近了。”

（弗二13）“我们在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免。”（西一14；弗一7）“你们要靠主常常喜乐。”（腓四4）“我靠着那加给我力量的，凡事都能作。”（腓四13）以及“因为神的国，不在乎吃喝，只在乎公义、和平，并圣灵中的喜乐。”（罗十四17）

保罗在书信中，用生活中的影像比喻我们与基督的合一：他说基督徒有如神的“家”、圣灵的“殿”以及基督的“身体”，我们被建造成为神藉着圣灵“居住的所在”。

我们是与神同工的；你们是神所耕种的田地，所建造的房屋。（林前三9）

你们……是与圣徒同国，是神家里的人了。并且被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石，各房靠他联络得合式，渐渐成为主的圣殿。你们也靠他同被建造，成为神藉着圣灵居住的所在。（弗二19~22）

岂不知你们是“神的殿”，神的灵住在你们里头吗？若有人毁坏神的殿，神必要毁坏那人，因为神的殿是圣的，这殿就是你们。（林前三16~17）

岂不知你们的身子就是“圣灵的殿”吗？这圣灵是从神而

来，住在你们里头的；并且你们不是自己的人，因为你们是重价买来的，所以要在你们的身子上荣耀神。（林前六19~20）

我们这许多人，“在基督里成为一身”，互相联络作肢体，也是如此。（罗十二5）

你们就是基督的身子，并且各自作肢体。（林前十二27，六15，弗一23，五30）

保罗给教会的信息就是建立在这些观念之上。

当时的爱色尼派说到“欺骗”和“肉体的冲动”（*yetzer remiya and yetzer basar*）；保罗也用过相同的词句。“我们的旧人”藉着基督被钉十字架；“属血气的人”不能领会来自圣灵的事物；“我们里面的意思”喜悦神的律法；神“藉着我们内心”坚定我们；“外体虽然毁坏，内心却一天新似一天”；一定要脱去“旧人”，藉着圣灵将心志更新穿上“新人”；你们“已经脱去”旧人；“属神的人”一定要逃离罪恶，以至于“叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。”<sup>④</sup>所有这一切惟有在基督里才可能发生。“若有人在基督里，他就是新造的人。”（林后五17）

因此，保罗勉励基督徒“不要效法这世界，只要心意更新而变化（希腊文*metamorphousthe*），叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。”（罗十二2）

虽然当时保罗悲观地教导说，在人里面没有善，然而，他

---

④ 罗六6；林前二14；罗七22；弗三16；林后四16；弗四22~24；西三9；提后三17。

认为神藉着他的圣灵改变凡信他的人。这个*metamorphosis*或“变形”完全是神的作为。他在《哥林多后书》三章18节说“我们”得以看见主的荣光，“就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的”。保罗用“悔改”这个字形容这件事的本质。*metanoia*亦即“改变心意”。人的确“同时既是罪人、又被称义”，只有在永恒里，我们的罪性才得脱除。人的外表并未改变。“我们的旧人”与“新人”并肩而活，就像那对暹罗双胞胎必须相互受苦：其中之一曾酗酒，而另一人则喜悦属灵的事物。

爱色尼人相信他们能藉着禁食和善行，克服居住在他们里面的邪恶。保罗则不信任自己的力量。然而，他

深信那在你们心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子。（腓一6）

就是这种心意的变化，也就是常在基督里，活在圣灵里以及坚信神的恩典彰显出保罗的精神实在论（*spiritual realism*）以及他的基督奥秘论。他在《歌罗西书》第一章说

这道理就是历世历代所隐藏的奥秘，但如今向他的圣徒显明了。神愿意叫他们知道，这奥秘在外邦人中有何等丰盛的荣耀，就是基督在你们心里成了有荣耀的盼望。（西一26~27）

这也许就如彼得所说，的确难以解明，但是却真实有效。

当保罗在用到“房屋”、“居住的所在”和“殿”时，人们不禁要问，旧约是否也支持这些观念？在《以赛亚书》里面有两处，由上述希列学派的分类法归为同一“族群”的相关经节。



《以赛亚书》二十八章16节说：“主耶和华如此说：‘看哪，我在锡安放一块石头，作为根基……信靠的人必不着急（希伯来文 *yahish*）。”最为人所敬重的犹太学者拉许说：“他就是弥赛亚王，他将会是锡安的房角石。”拉许也说《诗篇》一一八篇里面被弃的“房角石”，就是将诞生在伯利恒的弥赛亚。MalBiM详尽的解经书 *Biur ha-inyan* 说 *musad musad* 亦即“根基稳固”被试验过的房角石，会被安置为“头块石头”（诗一一八22）。“它会是根基中的根基，因为它支撑着整座建筑物；而她必不着急的意思是，这件事不会立即成就，但是在它前面首先要有许多苦难。”

《以赛亚书》八章14节说，“他必作为圣所，却向以色列两家作绊脚的石头，跌人的磐石。”<sup>④⑥</sup> 新约圣经将之视为基督的预言（太二十一44；路二34，二十18）。同样，《他勒目》也认为这里所说的是“弥赛亚、大卫之子”<sup>④⑦</sup>。*Biur ha-inyan* 再次解释说：“他将会是一座圣所；就是当他成圣的时候，他就会是一座圣所。”

希腊文 *en Khristo einai* 亦即“在基督里”之意，与这神秘的合一有所关联。弥赛亚是“以色列的圣者”。这句话在《以赛亚书》出现过15次，在某些场合隐含弥赛亚的意义。《以赛亚书》五十五章3节说：“你们当就近我来，侧耳而听，就必得活。我必与你们立永约，就是应许大卫那可靠的恩典。”接着又说“你素不认识的国民（亦即外邦人），你也必召来；素来不认识你的

④⑥ 1992年的新芬兰译本译道：“他将成为症结、阻碍、绊脚石”。“症结”、“阻碍”并不见于希伯来文；“跌人的石头”或“绊脚的石头”更合乎希伯来用辞。而且，这种特异的译法可以防范传统的弥赛亚诠释法。

④⑦ *Sanhedrin* 38, a.

国民（亦即外邦人），也必向你奔跑，都因耶和华你的神以色列的圣者，因为他已经荣耀你。”

曾说“没有他就无法正确地解释圣经”的RaDaK，即金希拉比（David Kimhi）说，“大卫那可靠的恩典”指的就是弥赛亚，因为大卫的名是用在他身上；并且经上说“我的仆人大卫必作他们的王，直到永远”（结三十七25）……“而他将是百姓的导师。”<sup>④8</sup>

新约圣经也同样支持这个想法。彼得对耶稣说：“主啊，你有永生之道。我们还归从谁呢？我们已经信了，又知道你是神的圣者。”（约六68~69）同样，彼得在《使徒行传》说，“你必不叫你的圣者见朽坏”以及“你们弃绝了那圣洁公义者”（徒二27，三14）。马可和路加都用“神的圣者”称呼耶稣（可一24；路四34）。如果真是如此，那么*Biur ha-inyan*的解经就正确无误了。因为耶稣是神的圣者并且他是分别为圣的，意思是说“他将会是一座圣所”。所以保罗的话也就实现了，在耶稣里，“各房靠他联络得合式，渐渐成为主的圣殿。”（弗二21）

洗礼与主餐也与这个奥秘有所关联。对于洗礼，保罗说道：岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死吗？……所以我们藉着洗礼归入死，和他一同埋葬。（罗六3~4）

---

④8 相似的片段出现于 *Miqraot Gedolot*. 亦见赛一4，五19、24，十二6，二十九19、23，三十11，三十一1，四十一14、20，四十三14，四十七4，四十八17，四十九7，五十五5。

从这里他作结语说，当我们“与基督同死”，我们就可以与他同“活”，因之我们能活“在新生命里”。另一方面，“我们不拘是犹太人，是希腊人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体。”（林前十二13）对洗礼所做最美的描述应该是《加拉太书》三章27~28节：

你们受洗归入基督的，都是披戴基督了。并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了。

同样的，就如同大多数犹太学者所强调，凡受过外邦信徒洗礼的外邦人，和土生犹太人对旧约都有相同的权利，在新约圣经里面凡受过洗的就没有区别。同样就这个观点而言，当人披戴上基督后，在律法上就没有男女的区别。

主餐是新约的筵席。这同时也是爱宴与团契的筵席。有一天我们会在神国里，“再”吃这筵席。我们已经说过，保罗第三次宣教旅程在特罗亚所用的晚餐，也许就是所谓的*melaveh malkah*，通常也被称为“弥赛亚筵席”。《路得记》米拉示把这个名词和《以赛亚书》第五十三章耶和华的受难仆人联系在一起。而它重复四次说：“凡在此世享用弥赛亚筵席的，也将会在来世享用它。”进一步说，祭祀用语里面的“*gufha-Pesah*”亦即逾越节的“身体”指的是逾越节的羔羊。同时在《诗篇》第二十二和二十三篇里面也含有弥赛亚筵席的观念。对保罗来说，这个“圣餐”（字义为“团契”），指的就是教会与基督间的团契。我们就是基督的身体。圣餐里的杯就是参与“基督的血”，所擘



的饼就是参与“基督的身体”。而“我们虽多，仍是一个饼、一个身体。因为我们都是分受这一个饼。”（林前十16~17）这个奥秘也是保罗的基督奥秘论之一环。

### C. 死与生的神学

如果我们不把保罗的思想，和耶稣救赎的死亡与复活联系在一起，那么我们会对不起保罗。在《哥林多前书》第一章他说他传讲“钉十字架的基督，在犹太人为绊脚石（*skandalon*，即耻辱）”，而对外邦人来说，这是件“愚拙”的事，因为他们不了解圣经中救赎观念的要旨。犹太人将之理解得太“痛苦”了，于是他们引以为耻。然而，基督被钉十字架乃“神的能力、神的智慧”。保罗继续说道：“我曾定了主意，在你们中间不知道的，只知道耶稣基督，并他钉十字架。”（林前一23~24，二2）他向亚基帕王解释同样的原则：

然而我蒙神的帮助，直到今日还站得住，对着尊贵、卑贱、老幼作见证。所讲的并不外乎众先知和摩西所说将来必成的事，就是基督必须受害，并且因从死里复活，要首先把光明的道传给百姓和外邦人。（徒六22~23）

这就形成了保罗之“死与生的神学”。

但是十字架的实质意义在哪里呢？一个四岁大的娃娃看到一个十字架，然后若有所思地观察它。最后，他指着十字架中间交叉的地方说：“姥姥，看哪！死亡被一块木头抹去了！”所以十字架就是一株“生命树”。保罗当然会同意这个孩童般的神

学。对他来说，十字架的信息并不是神学的产物。他在耶稣的死里面找到了，他在寻觅自己生命时的答案。

在谈到保罗的教导时，我们可以提到神学的用语，或者拉比时常所用的“妥拉的”语言。那么就会遗漏了信徒在现实中必须面对死亡的不同面向。在《歌罗西书》三章3节保罗说到，信徒是死去了，并且信徒的“生命与基督一同藏在神里面”。在这里所用的希腊文是*krypto*，意思是隐藏和秘密，就像是活在“灵骨塔”里面一样。照《罗马书》第六章所说，基督徒已经与基督同钉十字架，同死并且同埋藏。并且他不再独自一人活着而是与基督联合在一起。保罗在二章28~29节也说：“因为外面作犹太人的，不是真犹太人，外面肉身的割礼，也不是真割礼。惟有里面作的，才是真犹太人。真割礼也是心里的，在乎灵，不在乎仪文。”这就是和隐藏相同的观念。

保罗已经向他以前的生活死去。他整个价值世界已经改变了。对以往的他来说是获益的，如今却成了亏损。现在当他感觉是软弱的时候，他实际是强壮的。当他是贫乏的时候，他是富有的。他甚至也向过去对他的生命来说最珍贵的妥拉死去了。如今他却向虔诚的犹太人说：“受割礼、不受割礼，全无功效”——有效的是“新造的人”，“使人生发仁爱的信心”以及“守神的诫命”（加五6，六15，林前七19）。这三次反复地将割礼和一个更重要的价值相比较的意思是，应该成全的是神的旨意。但是惟有从旧人的捆绑中得释放之新造的人，才能真正地保有使人生发仁爱的信心。而保罗现在是从永恒的观点衡量

一切的事物。

到底保罗是从哪里得到这“死与生的神学”呢？耶稣教导过要舍己和负轭。“不背着他的十字架跟从我的，也不配作我的门徒。得着生命的，将要丧失生命。为我丧失生命的，将要得着生命。”（太十38~39）“我实实在在地告诉你们，一粒麦子不落在地里死了，仍旧是一粒。若死了，就结出许多子粒来。”

（约十二24）在一个人将这个奥秘当作他生命的指针前，必得经历一番大波折。这就是保罗在大马士革路上所经历的事情。

英语世界的人有机会阅读到贝克教授（Ernest Becker）所写的《否定死亡》（*The Denial of Death*，暂译）一书。其中说到现代人企图逃避现实的手段包括巧饰的“英雄主义”，惟我主义的自大，激情的宗教感藉着它们逃入各种精神官能症和否定死亡。我们应该实实在在地面对生活的现实面。对保罗来说，死亡确实是一个暴君。他也说“尽末了所毁灭的仇敌就是死”（林前十五26）。面对死亡总是会使得我们生命的基础动摇。当与我们亲近的亲友、孩子或配偶离开人世的时候就会有此感觉。然而，基督已经克服死亡对我们的捆绑。因此，保罗写道：

我活着就是基督，我死了就有益处。（腓一21）

否定死亡就是否定生命。

实际上，生命是在不断地接受死亡。当我们还是小孩的时候，就必须向父母死去；结婚的时候，必须向自私死去；必要的时候，我们必须向自己的小孩死去；退休的时候，我们必须放弃错误的企图心；而最后我们必须向健康和生命死去。如果



我们企图逃避我们的问题，而不接受“我们由陶土所造的肉体”，我们就会陷在情绪沮丧之中，生命就是在割舍的过程中创造出来的。

留意到我们的极限，有助于我们将问题和现实生活联系在一起。沮丧的人不会接受他自己或别人，对死亡或生命也都感到不满。他不会去爱人也不顾被爱。他情愿在生活的挣扎中做一位冷眼的旁观者。他想要规避生与死，而不愿意面对。使徒保罗在《哥林多后书》第四章和第五章说，我们的身上总是带着基督的死，使得他的生也能在我们身上彰显出来。死亡在我们里面做工；但是即使我们的外表衰败也不要丧气，因为我们的内心天天都在更新。因之：

我们有这宝贝放在瓦器里，要显明这莫大的能力，是出于神，不是出于我们。（林后四7）

我们说过，一个人的教导会反映出他的价值世界和他的生命。保罗的生命是藏在基督里面。我们可以用《哥林多后书》五章14~15节来总结他的座右铭：

原来基督的爱激励我们。因我们想，一人既替众人死，众人就都死了；并且他替众人死，是叫那些活着的人不再为自己活，乃为替他们死而复活的主活。

希腊文“激励”的意思是“要求”、“群策群力”以及“掌控”，于是乎，基督的死对保罗来说是一股力量，使他的内心能够“集中精神”，并且“主宰”他一切的行为。

## 以色列的未来

使徒保罗自始至终都认为他自己是犹太人。当他在叙述身为福音管道的经验时，他是以自己的“简历”，也就是他的“逃家”开始的：“他们是希伯来人吗？我也是。他们是以色列人吗？我也是。他们是亚伯拉罕的后裔吗？我也是。他们是基督的仆人吗？（我说句狂话）我更是！”（林后十一22~23）他对腓立比教会稍微简略地说过他的背景：“我第八天受割礼，我是以色列族，便雅悯支派的人，是希伯来人所生的希伯来人。就律法说，我是法利赛人……只是我先前以为与我有益的，我现在因基督都当作有损的。不但如此，我也将万事当作有损的，因我以认识我主基督耶稣为至宝。”（腓三5~8）

然而，他在相信耶稣就是弥赛亚之后，对自己的身份的认知更加深刻。

惟有里面作的，才是真犹太人；真割礼也是心里的，在乎灵，不在乎仪文。（罗二29）

耶利米也同样地提到过“受过割礼，心却未受割礼的”（耶九25，四4），“因为从以色列生的，不都是以色列人。”（罗九6）这使人疑惑以色列在这新的“后弥赛亚”情境中占有怎样的地位。难道神弃绝了他的选民？圣经里的预言还能运用在以色列吗？他们还会再经历全国性的属灵复兴吗？

有时候我们会奇怪：为何受过拉比训练的保罗会被拣选为外邦人的使徒，而彼得则被任命为犹太人的使徒。或许这是因

为保罗对希腊思想和罗马帝国有较深的认识。另一方面，保罗也的确在《哥林多前书》中说过：“犹太人是求神迹，希腊人是求智慧。”（林前一22）因此信仰的拦阻，也就是“那在诵读旧约的时候，无法揭去的帕子。因为这帕子惟有在基督里才能废去[按：依原作者文字译]”。这“帕子还在他们心上，但他们的心几时归向主，帕子就几时除去了。”（林后三13~16）

基督徒常有一种独特的观念，以为犹太人特别聪明并且对圣经很熟悉。这经常是事实，但往往是错误的。我们可以对照地说，他们是热情的百姓，但是由于漫长的国难使他们习于藏在掩体里面，直到他们确定对方的诚意。此外，外邦人在相信耶稣就是救主之前，应该要先认识旧约的*derekh eretz*亦即“价值世界”，以及先知的弥赛亚预言，而保罗曾在这方面受过特别的训练。

在保罗的时代，基本的问题是：外邦人要作基督徒是否应该先成为犹太人？现代的问题是，犹太人想要作真基督徒的话，是否要先成为外邦人？一位相信耶稣就是弥赛亚的犹太人，是否依然需要遵守*taryag*的613条律例，以及拉比对它们所作的注解？

我们已经在许多情况下说过，在救恩上，犹太人与外邦人之间“没有任何区别”。另一方面，保罗也遵循犹太人在作外邦信徒工作时已经运用的规矩。神是圣洁的。他“不偏待人”。“将患难、困苦，加给一切作恶的人，先是犹太人，后是希腊人。”

（罗二9）而基督就是“律法的总结”（罗十4；提前一5）。他已



经完成妥拉的要求，并且为我们的过犯受死。这个 *pro nobis* 适用于全体人类，不分犹太人或外邦人。律法使人知罪。经由律法，人得以悔改，并且经历“心意的更新”。神“称罪人为义”（罗四5）。旧约圣经和犹太解经文学都提到过这项弥赛亚的主要工作。

基督徒与耶稣合一。“我们在他里面存活、行动和呼吸”。他就是保护伞，*seyag*，在他里面信徒保有平安。惟有在永恒里面，一切受造之物得以从“败坏的辖制”中释放出来。于是“我们的旧人”，也就是在我们里面的 *yetzer ra* 终于被克服了。在这个弥赛亚时代中，“世界照老样子运行着”，*ha-olan ke-minhago noheg*。这一切都与“弥赛亚的奥秘”相关，保罗也称自己“受托为神奥秘事的管家”。

但是保罗也提到过“以色列的奥秘”。《罗马书》第九章到第十章所说的就是选民的未来。他们乃以色列问题之 *Magna Carta*（字义乃“自由大宪章”）。保罗对此说道：

弟兄们，我不愿意你们不知道这奥秘（恐怕你们自以为聪明），就是以色列人有几分是硬心的，等到外邦人的数目添满了，于是以色列全家都要得救。如经上所记：“必有一位救主从锡安出来，要消除雅各家的一切罪恶。”（罗十一25~26）

和这些话语相关的一些问题值得我们深究。

在第九章开头，保罗说，他“大有忧愁，心里时常伤痛”，并且他“为我弟兄，我骨肉之亲，就是自己被咒诅，与基督分

离”也甘愿。这里所说的是会堂里最严重的惩罚，亦即*herem*，被罚的人不再能够和犹太人团体有任何往来。另一方面，这些话使我们想起摩西祈求神饶恕他的百姓，“不然，求你从你所写的册上涂抹我的名。”（出三十二32）即使在下一章的开头，保罗也说道：“我心里所愿的，向神所求的，是要以色列人得救。”犹太人所享有的“长处”是，他们生来就有“那儿子的名分、荣耀、诸约、律法、礼仪、应许”（九4）。所谓荣耀指的显然就是*shekhinah*，也就是神的灵和“同在”。“诸约”是复数，指的或许是挪亚、亚伯拉罕以及西奈山之约。现代在以色列相信耶稣就是弥赛亚的犹太信徒，用的是完整的圣经，其中包括新约，亦即*sefer britot*，也就是“诸约之书”。

然而，保罗提醒他的读者在旧约里面反复出现的观念：

以色列民啊，你的百姓，虽多如海沙，惟有余剩之民得救。

而那余民也“会被摘而又摘”。神会留下那些

困苦贫寒的民，他们怕投靠我耶和華的名。以色列所剩下的人，必不作罪孽，不说谎言。

有一日神“必洁净利未人”，而以色列会再成为祭司的国度<sup>④</sup>。以色列人现在已经“跌倒在‘绊脚石’上”。就如经上所写：“我在锡安放一块绊脚的石头，跌人的磐石，信靠他的人必不至于羞愧。”（罗九32~33）依据拉许和《他尔根》传统所言，

---

④ 赛十21~22，十六14，二十八5；耶六9；结六8；番三12~13；亚八12；玛三3。

这个出自《以赛亚书》二十八章16节的预言是说“那弥赛亚王，将会成为锡安的试金石”。希伯来原文的意思是，信徒不需要着急或匆忙，因为弥赛亚不会马上来临。然而，保罗引用的是希腊文旧约，依据它的意思是，相信锡安试金石的信徒，不会感到羞耻。

用保罗的话说，以色列已经“部分”“刚硬”(*porosis*)了，直到“外邦人的数目添满了”(罗十一25)。希腊文*porosis*，在现代语言中是“骨质疏松”(osteoporosis, brittleness of the bones)的意思。旧约希伯来文用“刚硬”表达心志的刚硬、固执以及冷淡。<sup>⑤</sup>

耶稣也说到“耶路撒冷要被外邦人践踏，直到外邦人的日期满了”(路二十一24)这件事。每节经文都带有满足的意思(*pleroma*, 满；以及*plerothosin*, 将会满足)。我们记得所谓以利亚传统里面提到，两千年的律法时期和两千年“弥赛亚的日子”，亦即一段特别的弥赛亚时期。

这些想法极重要，这关系到神的救恩史。外邦人的时期就是这个弥赛亚的阶段，其时“天国的福音，要传遍天下，对万民作见证，然后末期才来到。”(太二十四14)当这个阶段满足的时候，以色列的造访就会来临。于是“以色列全家都会得救”。保罗对于这个未来的文化危机写道：“若他们被丢弃，天下就得与神和好；他们被收纳，岂不是死而复生吗？”(罗十一15)

<sup>⑤</sup> *Hitzpei lev* Ex. 7:22 or *Ezek.* 2:4, *sherirut-lev* Ps.81:13 or *Jer.*3:17 and *qashuah-lev* *Isa.*63:17.



保罗是顺着因信称义的背景论证这些观念的。但是在解释别的百姓和犹太人之间的关系时，他仍然保有他一丝不苟的逻辑。“接在本树上”的野橄榄枝子不应该高傲过本树的枝子。别的百姓是“从那天生的野橄榄上砍下来的，且逆着性得接在好橄榄上”（园丁是不会将野树枝子接在好果树上，而是要反过来接的）“何况这本树的枝子，要接在本树上呢！”这种米拉示论证方式旨在说服读者：犹太人是福音最自然的温床。

但是，基督徒能够向犹太人见证他的信仰吗？这个敏感的问题曾在60年代初期掀起一阵旋风。著名的基督教神学家尼布尔(Richard Niebuhr)曾经在犹太人的期刊*Ccar*上发表他对基督信仰与犹太教关系的观点。照他的想法，这两个信仰：

纵然有不同之处，却也相当类似，而犹太人比较容易在他们自己的信仰传统里面，而不是在归信后的罪恶里面找到神。

尼布尔的文章得到相当多的回应，其中最重要的当属吉伯特拉比(Rabbi Arthur Gilbert)。他说起初他对尼布尔的文章感到欣慰。他的确看到其中的弱点，例如他认为“犹太人是要赚得自己的救赎，而基督徒是藉着信心得到救恩。”

但是在阅读尼布尔的文章两三遍后，吉伯特拉比说“它不足以使基督徒的宣教活动驻足不前”，反倒是“我们应该检讨宣教的方式”。所强调的重点应该在[基督徒]“生命的见证”。他继续说道：

基督徒与犹太人之间的紧张关系，并不在于对生命中最深

遽事物的认知，而是完成它的方式。宣教是要见证信仰，犹太人和基督徒都应该这样做。

由于这是我对自己的生命所怀的异象，我就无法在别人面前否认它。

基督信仰和犹太教确实都起于相同的土壤，并且都是基于相同的旧约书卷。惟一的区别是，基督徒相信：弥赛亚已经应验在耶稣身上。

保罗接着继续用《以赛亚书》做他的见证：“凡信他的人，必不至于羞愧。”犹太人和希腊人，并没有分别……因为“凡求告主名的，就必得救”，然而人未曾信他，怎能求他呢？未曾听见他，怎能信他呢？没有传道，怎能听见呢？”因此我们需要那些一视同仁将福音传给“万民”的人（可十六15）。

保罗在提到我们有义务向犹太人传福音的时候，他三次引用了《申命记》三十二章21节：“我也要以那不成子民的触动他们的愤恨；以愚昧的国民惹了他们的怒气。”因为犹太人暂时的跌倒，“救恩便临到外邦人，要激励以色列人发愤。”

保罗的目的在于“激动”他的同胞，“好救他们一些人”（罗十19，十一11、14）。在《申命记》里面有两个希伯来文 *aqniam belo-am, begoi naval akhisem*, 意思是“我会用那些不是（犹太）百姓的人，使他们忌妒：我会用无知的外邦百姓，使他们愤怒。”这就是传讲福音的要旨：我们生活的方式应该使人忌妒我们；同时我们应该记得，真理总会惹人反对。

所以保罗写给加拉太教会说：“我素来所传的福音，不是出

于人的意思。”“我现在……若仍旧讨人的喜欢，我就不是基督的仆人了。”（加一10~12）福音现在应该传给外邦人了，好让他们再回过头来把福音传给犹太人。

保罗所说有一天“以色列全家”都会得救是真的吗？这个信念的基础何在？保罗将之与《以赛亚书》五十九章20节中所应许从锡安来的救主，以及《耶利米书》第三十一章中所立的新约联系在一起。对于这个救恩以赛亚写道：

“必有一位救赎主来到锡安、雅各族中转离过犯的人那里。”这是耶和华说的。耶和华说：“至于我与他们所立的约乃是这样：我加给你的灵，传给你的话，必不离你的口，也不离你后裔与你后裔之后裔的口，从今直到永远。”这是耶和华说的。

耶利米再次强调这个新约说：

我与以色列家所立的约乃是这样……不再纪念他们的罪恶。保罗于是依照希列的传统将这两段相关的话语归类为同一“族群”。

“凡”（all）这个词在《但以理书》最后一章出现过两次，都与以色列未来的更新相关。到那时候将会“有大艰难，从有国以来直到此时，没有这样的。你本国的民中，‘凡’名录在册上的，必得拯救”。“到……打破圣民权力的时候，‘这一切事’就都应验了。”（但十二1、7b）

耶稣在说到无花果树的比喻，以及以色列未来的更新时，也用过“凡”这个字。“你们可以从无花果树学个比方，当树



枝发嫩长叶的时候，你们就知道夏天近了。这样，你们看见这一切的事，也该知道人子近了，正在门口了。我实在告诉你们，这世代还没有过去，这些事（all these things）都要成就。天地要废去，我的话却不能废去。”（太二十四32~35；可十三28~31，路二十一29~33）同样，在说到“末了的世代”（希伯来文 *doraharon*）以及锡安的更新时，弥赛亚《诗篇》一〇二篇19节所用的字在三卷福音都曾出现——“天地”（heaven and earth）将会灭没（26~27节）。当“外邦人数目满足”，以及关系到外邦人的弥赛亚阶段结束的时候，“以色列全家”（all），亦即“名字录在册上的”，“将会得救”。

《但以理书》十二章7b节的希伯来文是 *kehallot nappets yadam-qodesh*，也就是“当圣民力量折断的时候”，这一切事情将会发生。瑞典圣经是以写意的方式翻译这段经文的，*nar det heliga folkets makt har blivit krossad i grund*，亦即“当圣民的力量全然断绝的时候”，这一切事情将会发生。同样，英文圣经主要也是依据这种方式翻译的。只有德文圣经不一样，说的是“被掳终止”。

拉许和 *Metsudat David* 解释说，“以色列的力量”以及“圣民的力量”将会断绝。同时他也提到《申命记》三十二章36节，其中提到神“见他百姓毫无能力”，就会赐怜悯给他的仆人。在这里所用的字是 *yir'e ki-azlat yad*，也就是“他看到手（亦即力量）萎缩”，“凡事都停滞”希伯来文 *efesh, atzur ve-azuv* 的字面意思是“无力、被阻和被排斥”。意思是，神在他的仆人感到无力、

被阻和被排斥的时候，会赐怜悯给他们。就在那时，神会收纳他们。

《他勒目》在说到末世的弥赛亚灾难时，也提及摩西之歌和《但以理书》十二章7节。<sup>⑤①</sup>然而，这在《诗篇》第四十五篇的解经中说得最美好。第二节中说到“我为王作的诗”；拉比认为指的是弥赛亚王。而《诗篇》的米拉示说，“于是相信弥赛亚的人 (*ha-tzadiqim le-atid lavo*, 未来的义人)，终有一日会赞美神显现的荣耀，就如《诗篇》十六篇11节所说，‘在你的面前有满足的喜乐’……而以色列会问：‘你何时会拯救他们？’他们答道：‘当你降到最卑微的地位之时，我就会拯救你……并且你就会像这朵玫瑰绽放，花蕊向上；当你在我面前悔改，而你的心也向上，一如这朵玫瑰，这时候我就会给你一位救赎主。’”<sup>⑤②</sup>

“最卑微的地位”(*ha-yerida ha-tahtona*)这句话的意思是说，以色列会藉着一场全国性的灾难得到更新。在第六世纪 *pesiqta Rabbati* 的米拉示也提到同一奥秘：“我会将我的国度赐给被贬抑的雅各。”<sup>⑤③</sup>

前面提到的《诗篇》米拉示也接着说道：“至于弥赛亚预言，哈拿说：‘耶和华使人死，也使人活。使人下阴间，也使人往上升’（撒上二6）；于是他们必须下降直到脚触及阴间，而当他们的脚触及阴间之时，我将会立即高举他们。”

---

⑤① Sanhedrin 97, a and 98, a.

⑤② Midrash Tehilim 45, 4.

⑤③ Pesiqta Rabbati 13.

保罗以一段美丽的“赞美”(hodayah)结束他对外邦人和犹太人的讨论。这是犹太人在所有的书信和祷告里该做的。

神的恩典和呼召是不可抗拒的。

以色列也会得救。所以他说：

深哉！神丰富的智慧和知识。他的判断何其难测！他的踪迹何其难寻！……因为万有都是本于他，倚靠他，归于他。愿荣耀归给他，直到永远。阿们！

保罗在下一章接着讨论了教会的事工和属灵的恩赐。然后他鼓励读者服从权柄，“因为他是神的用人，是与你有益的”。并且“爱就完全了律法”(罗十三10)。他要冗长的“激励段落”里面，再度呈现他教导的主题以及要旨：

从前所写的圣经都是为教训我们写的，叫我们因圣经所生的忍耐和安慰，可以得着盼望。(罗十五4)

我说，基督是为神真理作了受割礼人的执事，要证实所应许列祖的话。并叫外邦人，因他的怜悯荣耀神。如经上所记：

“因此我要在外邦中称赞你，歌颂你的名。”(罗十五8~9)

但愿使人有盼望的神，因信，将诸般的喜乐平安充满你们的心，使你们藉着圣灵的能力大有盼望。(罗十五13)

这个hodayah是出自保罗拉比的“手笔”，并且足以证明他确实遵守当时学者的写作方式。保罗依然在他书信的末尾留下他的“签名”：“愿荣耀因耶稣基督归与独一全智的神，直到永远。阿们！”



## 结语

---

### 这样，我们可说什么呢？

在一段讨论的结尾，犹太学者惯于用亚兰文说 *Mai ka mashma lan*？也就是“这样，我们可说什么呢？”一切的教导都应该植根于现实。使徒保罗在《罗马书》里面先后说过五遍这个问题。<sup>①</sup> 这样，每个次级领域都和别的层级得以区别开来。同时，每当开始一个新的主题时，《希伯来书》会用它独有的词句 (*be-nogea le-*) 也就是“论到”这些和那些云云。

在《哥林多前书》是以希腊文中对等的 *peri de* 词：“论到”（七1），“论到童身的人”（七25），“论到祭偶像之物”（八1），“论到属灵的恩赐”（十二1），“论到为圣徒捐钱”（十六1），以及“至于兄弟亚波罗”（十六12）为新段落的区分。我们现在想要做的是，把对保罗的生命和教导有实际意义的动机分别集结起来。

论到我们的结语，以及它们的“意义”（希伯来文 *mashmaut*），我们会试图解答在我们的研讨中所处理的四项主题：

---

① 罗四1，六1，七7，九14和30。

1. 由研究保罗的一生所获致的普遍以及人本的教导；
2. 对他教导的背景所作有系统的观察；
3. 我们在研讨中所发掘的主要议题；
4. 读者要如何进一步的研究。

### 一、普遍以及人本的观察

我们已经看出来，保罗的生活和他的教导是一体的。他对年轻的提摩太说：“你要谨慎自己和自己的教训”。保罗最感亲近的法利赛人“改革运动”特别强调神的圣洁；另一方面，神对他们来说是“在天的父”；他们相信有限的“预定论”亦即宿命论，并且把“造就更多的门徒”当为目标。特别是大迦玛列以及希列学派想要践履他们的律法条例 *mipnei tiqun olam*，也就是要在一个更新过的社会来实行它。特别在与外邦人的关系上要小心处理“以便保持和平”。同样，他们也有意于改善妇女在社会上的地位。

保罗也从他伟大的夫子迦玛列身上学习到，后来与希腊文化所建立的关系。由于他的夫子和四散的犹太人，以及罗马帝国的代表保有最密切的联系，保罗也学习到以书信作为联络管道的重要性。若非保罗的教导和教牧书信，他的讲道难以拥有长远的价值。

先知耶利米有巴录做他的书记，迦玛列和保罗则有许多不同的人。《罗马书》的书记是德丢（罗十六22），《帖撒罗尼迦前后书》的书记显然是西拉，亦即保罗第二次宣教旅程的同工（帖

前一1；帖后一1），这位希腊籍犹太人后来也是彼得的书记（彼前五12）。受过希腊教育的路加当然在保罗书信的写作上也有相当的贡献。保罗在他后期的书信中，说耶稣“乃是大卫的后裔……正合乎我所传的福音”（提后二8）；有人推测保罗在此所指的就是《路加福音》。从经文批判的观点来说，在分析保罗书信的时候，应该把这些事情都列入考虑。

此外，迦玛列旨在得出合乎人类理性的良方，并且想要避免不必要的争端。如果某些mahaloqet、“支派”或宗教团体寻求的是神的荣耀而非自己的荣耀，就必须等候以查验是否它的教义是出乎神。特别要警惕的是，当时的爱色尼派和各种qanaim亦即“宗教狂热分子”，甚至在圣殿里面掀起暴动。

使徒保罗基本上是都市人。这反映在他思想世界上。他显然是经由他父亲的商业活动认识了罗马帝国。同样，他航海的技巧也是在这些旅程中学得的。保罗很可能也参与了主后44年夏末，在安提阿举行的奥林匹克运动会中商业性的“世界商展”。或许他也知道两年一度在哥林多举行的以斯玛（Isthmus）运动会。至少他是在哥林多引用和运动员生活相关的比喻。

这些一般的观点，也和保罗的内心从一个愤怒的狂热分子变为“恩典福音”的传道人之过程有所关联。他在砸死司提反这件事上所扮演的角色，或许比《使徒行传》所记载的还重大。所以这件事先后在《使徒行传》共提到过三次，而在他的书信里则提过四次。或许他所想要达到的目标是做一名公会成员，因为他要求大祭司授权去扑灭第一代基督徒。



在大马士革的路上，他内在的“危机”（希伯来文 *mashber*，即“破碎”）带来完全的转变。犹太学者称之为 *beli shvira ein tiqun*，也就是“不破碎就无法修补”。所谓 *tiqun meshihi* 亦即“因期待弥赛亚而有的归正”意思是返回到先前乐园的状态。在这由弥赛亚所带来的“新造的人”里面，由人的堕落所导致的伤痛、罪恶、疾病和死亡都被灭除尽净。

遇见耶稣，使得保罗的价值世界完全改观。他已经向所有以前对他重要的事物“死去”。现在，当他软弱的时候就是他坚强的时候，他贫乏的时候就是他富足的时候，而当他不再拥有任何产业的时候，他拥有了一切。他了解惟有“新造的人” *bria hadasha* 能够“克制带罪的肉身”以及“我们的旧人”，所以我们要“活在圣灵里面”。保罗所用的是和爱色尼派用来形容邪恶与肉体冲动一样的字眼。他不相信在他里面有任何善的存在。否则他就可以藉着禁食和遵守严格的洁净仪式洁净自己。他“知道”、“觉得”以及“看见”，“在他肉体之中”没有任何的善。只有“在基督里”能找到防护的藩篱，亦即 *seyag*，足以保护信徒行在正路上。这个明显的悲观态度指向一个新的、对生命的积极态度：“我靠着那加给我力量的，凡事都能作。”

*Tiqun meshihi* 也促使保罗作教义上的“修正”。经由妥拉，他向妥拉死去。律法对他来说依然是圣洁、公义和良善的。律法的功用是在作为教师和监护，“直到父所指定的日子到来”。但是基督是“律法的总结”和“目的”。藉着他，与律法之间的关系变成一种个人的关系。他使得律法有新的动机 *teqmei Torah*

*hadashim*。同时，最古、最未被检审的犹太文学说弥赛亚的角色是 *mehoqeq*，也就是“立法者”。弥赛亚会给一个“新的律法”。他就是“弥赛亚我们的义”。和新律法比起来，旧的妥拉乃是“虚空的虚空”。

以利亚传统所说两千年之久“弥赛亚时期”中“外邦人的日子”，其时“世界会照着正常的轨道运转”。只有在过后，以色列才会接受弥赛亚的妥拉并且得以复兴。这个“复建”亦即 *tiqun* 的意思是说，以色列会再次“照着先前的地位”，建立为祭司的国度。所以以色列心头暂时的“刚硬”将会止息。这个全国性的属灵文化危机将会“像是死里复活”。

## 二、方法论

一般认为。保罗应该像当时的人或者后来的会堂一样诠释妥拉。这样一来，就忽略了保罗感觉他自己所面对的是“后弥赛亚”的情境这件事，也就是说，在他眼里，先知的弥赛亚预言已经应验了。而依据他所受的希列学派教育，保罗有能力依据这 *mipnei tiqun olam* 亦即“新的情境”修正 *halakhah*，也就是他对律法的诠释。在弥赛亚的时代一定要依循弥赛亚作诠释。保罗喜爱“合理的”和“分析”这两字。他想要合理地从妥拉的观点“推演”（希腊文 *logdzomai*）出基督降临的意义。在论说的过程中，他所使用的是“米拉示”文学的手法，以及评估方式（希伯来文 *middot*）。特别是希列的第三 *middah*，依据他的讲法，凡是关于相同主题的圣经经节和观念应该集结为一个“族

群”，这也显示在他的书信里面。

由于极度个别化的犹太表达方式不太为人所知，导致近代的西方学者批评保罗在论证他的观念所用方法的同时，撒福瑞（Shmuel Safrai）教授说“《他勒目》所提供的背景讯息，足以导致对新约的正确理解”。拉比也提供学者正确从事研究的方法：“旧约导致《他尔根》，《他尔根》导致《米示拏》，《米示拏》导致《他勒目》。”<sup>②</sup>而《他勒目》强调的是：“整部妥拉都是希伯来文，但是与之相关联的还有来自《他尔根》的事物。”<sup>③</sup>

实际上，我们可以相当彻底地“榨取”出犹太人诠释圣经的背景。首先，最好先阅读旧约经文。其次，必须要研读《他尔根》对它的说法。第三，值得对所谓的yalqut文学作一番检视，其中所收集的是《他勒目》中所引用过的旧约经文，且按照每卷书有次序加以排列。这就使我们得以知道《他勒目》对这些经文所作的讨论。然后，我们当然应该阅读希腊文的旧约七十士译本。对之最有贡献的应属希伯来文注解Miqraot Gedolot亦即MaLBiM，它是四十二个不同文献所作的诠释之浓缩。同时，从“勒士字母”（Rashi letters）所写的注释书当中，也可以对希伯来人的观念和它们的背景有正确的了解。我们也可以从相关的米拉示诠释中，对这些文件得到进一步的理解，例如Midrash Rabbah，虽然它们并非参考注释书；有些问题可以从《佐哈》（Zohar），也就是亚兰文的《申命记注释》得到解答，

---

② Sifrei Shoftim, pisgah 161.

③ Masehet Sofrim 1.



市面上有部分的希伯来文译本；最后必须要在相关的希伯来著作帮助下，研究死海古卷的观念世界。如果我们有足够的语言素养，以及在家中已经备齐所有相关的基本文献著作，那么就可以踏上这条“遥远的捷径”。如果无法按照时序正确地排列这些文献著作，那么二十四册的《犹太教百科全书》(*Encyclopedia Judaica*, 暂译)会是很好的帮手。

犹太籍教授拉彼迪曾经说过：“耶稣不是一位神学家，因为他是一位犹太人。”然而，耶稣有能力看透圣经的“精”义(*et ha-nolad*)，以及“启动”诫命的内在本性。同样的特质也可以应用在保罗身上。

柯蓝曾经抱怨，与他同时的神学大师哈纳克(A. Harnack)无法“在拉比文学的领域独自运作”。柯蓝也说，保罗在解释妥拉以及作宣教工作的时候，真正地作过极端独立的决策。耶路撒冷的使徒会议只将犹太人的*derekh eretz*和*haggadot meshubbahot*规条运用在外邦人身上。虽然当时影响到外邦人的“七大挪亚诫命”尚未成形，但是他们的道德原则已经在运作了。

依照柯蓝的看法，保罗“全然且清楚地通晓他行动方式的重要性。他是绝不会采取其它方式的”。但是由于他“与以色列间的情结断不可受到伤害。反而应该更紧密地联系在一起。然而和外邦人比起来，以色列没有任何特权，因为在基督里所有的人都是合一的。”

柯蓝拉比也认为，犹太人的*halakhic*对律法的诠释所导致的危险，在于它“用的是一道连日光都难以穿透的网罗围绕着以

色列”。然而，“以色列教导中的道德传统，就像是halakhah旷野里的绿洲。”柯蓝教授并不接受保罗，但是他了解保罗的“后弥赛亚”诠释，因为他对第二圣殿时期文学的了解，套句布伯的话说：“比与他同时代的任何人都透彻。”

按照我们所选用的方法，我们是要寻觅出保罗神学里的“主导原则”，以及它们在他思想中的“方位”（希腊文topos）。这种主题式研究的先决条件是要熟知犹太米拉示文学的表现手法。然而，保罗一生的见证是他教导最可靠的保证。

### 三、保罗的独特性

我们这项研究的主要贡献在于整个讨论的过程中，所提供得自犹太文学的讯息和引文。犹太学者常说，如果有人引用拉比的思想be-shem omro，也就是“以发言人的名义”，他就是“在向世界散播救恩”。不论是积极或消极的事物都应该真实地传达。犹太人没有删改别人话语的念头。由此观点看来，自由派神学家所提出来的“篡改理论”，例如，耶稣所说的话语后来曾经由教会加以“改良”过，是不可思议的说法。如果如此，改良者所站的道德标准势必要比主耶稣——福音的原创者更高。

犹太人词汇中与妥拉的教导相关的术语，以及与这些术语相对应的希伯来文极为重要，因为除非对它们有所了解，否则就会做出错误的结论，即使所采用的是西方逻辑也会有此下场。例如，我们已经提过的，认为保罗对十诫和妥拉保持着负面态度的主张。然而，保罗的对象是那些深知律法的人，所以

他不必向他的读者解释妥拉以及相关字词的意义。在旧约里面是以“立约之书”或者“十言”——亦即想要与圣洁的神相交所必须具备的基础。柯蓝教授喜爱 *Tana debe Eliahu* 这个观念，也就是惟有道德的人才能认识神，并且我们惟有过着道德的生活才能活在与圣灵相交之中。保罗的书信证明他对教会的道德要求非常严格。

当一位犹太人提到妥拉和诫命 (*Torah umitzvot*) 的时候，他指的是那从摩西之书以及《他勒目》的诠释，和中世纪文学里面所汲取出来的613条律令。此外，这个妥拉或“教导”包括所谓的“妥拉的藩篱”或作 *seyag ha-Torah*，也就是确保信徒遵行妥拉的辅助诫命，以使信徒不会真的触犯妥拉的实际律例。

按照保罗的说法，基督救赎的工作使得这“律法的藩篱连同它的条例”都被拆毁了。犹太文学也清楚地说到，在弥赛亚的律法里面没有 *zehut ve-hovah*，也就是没有“你要……”和“你不可……”的诫命。他带给律法一个新的“动力” *teamei Torah hadashim*，并且“使得律法更新”，*ha-Torah hozeret le-hidushah*。

在保罗说我们不是靠“行为”得救时，他并没有否定“善行”（希腊文 *erga kala agatha*）。反而说，“我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的”。神希望为自己洁净一群“预备行各样善事的人”。并且“有了机会，就当向众人行善”。

犹太人用的是 *ma'asim tovim* 或 *gemilut hasadim*。他们有一定



的标准来衡量这包括什么举动，或者应该分别多少财产出来。爱色尼派也有类似的指示。尤其是希列学派注意到，应该也要用“玛门”爱自己的邻居。

如果没有注意到这些对犹太学者来说很明显的事情，那么就会使人认为一般的“爱的行为”(*agatha*)是和因信称义相对的。妥拉所要求“律法的行为”并不能拯救我们；但是这些“善行”却是每位基督徒日日都应该结的圣灵的果子。

当我们用现代眼光观察某些《使徒行传》中的细节时，也能够获致一些新的见解。例如，在特罗亚延续到深夜的聚会可能就是所谓的*melaveh malkah*，这是因为与之相关的祷告所以被称做“弥赛亚筵席”或“大卫筵席”。依据东方教会的传统，第一代基督徒是在安息日的最后一餐举行“圣餐”(*eucharist*)亦即圣礼。他们会刻意将之延续到深夜。希列和煞买学派曾经争议过其中的细节。一张精心安排的桌子被视为如同一个“祭坛”。而对酒的*havdalah*或“分别”应该遵照特定的规矩。关于特别的“弥赛亚筵席”的观念也出现在《诗篇》第二十二和二十三篇，以及诸如《路得记米拉示》里面。其中四次说道：“凡在此世享用弥赛亚筵席的，必在来世享用它。”而“醋代表苦难，经上記着说‘他为我们的过犯受压伤’。”这个背景资料也说明了主餐所具有的永恒意义，这也是耶稣所强调的。同样，保罗所说，凡“不分辨”主餐与其它筵席有何不同的，是不可以吃主的身体，也就有了新的意义。

在所有的研究里面，也应该注意主题的广泛性。所得到的

背景资料是否足以勾勒出正确的完整轮廓？是否所有的细节都能够与对象的思路正确地集合在一起？希列的第二个middah也就是“衡量标准”旨在“分析同类事物的内在因果关联”。保罗书信里的主要观点是否都已经正确地“分类”、“普遍化”，是否有坚固的基础，以及“基要事物”是否已经内化而能与保罗的思想相对应？这些都是希列学派特别依循的问题。

汤生博士曾经在以色列教授的监督下，对保罗书信里面的halakhah作过一番研究<sup>④</sup>。其中进行过无数次的概念分析。然而，只有特别专心的读者才能觉察各个资料间内在的因果关联。汤生在他那本顶尖的著作（*Paul and the Law:Halakhah in the Letters of the Apostle to the Gentiles*）里面宣称：“即使西方学者在过去的两世纪已经对拉比文献有较深入的认识，然而对halakhic文学还是最陌生。基督教神学的诠释是从希腊世界的角度进行的。”

保罗的逻辑是“讲道和教牧的”而非系统化的。实际上，保罗就像其他拉比一样，是根据现实的问题获致他的教义立场。就是因为这个原因，我们应该就他的为人，以及为师的身份来研究他。

保罗书信之所以异于其他犹太文献的原因在于：他并不仰赖任何当时的学者——希列或煞买，乃至于迦玛列。对他来说，惟有旧约圣经里的话语，才有作为教义的生活基础的资格。他的思想方式和他的风格的确是遵循着当时学界通行的规则。而

---

④ Tomson, *Paul and the Law:Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*.

学者们应该能够断定耶稣以及保罗的教导是否符合当时的弥赛亚期望。但是当使徒保罗遇见基督的时候，他的整个思想和生命都起了改变。他现在集中在传讲神国和神国在耶稣身上末世的应验。所以他的目的在使听众信服耶稣就是弥赛亚以及救主。

#### 四、读者的盼望何在

我们前前后后涵盖了一段相当长的古代“纸草桥”。这些古犹太文献所反映出的信仰遗产，同样也是福音书和保罗书信的基础。我大胆地希望读者们会像庇哩亚的信徒一样（徒十七11），“这地方的人，贤于帖撒罗尼迦的人，甘心领受这道，天天考查圣经，要晓得这道是与不是。”

圣经不是可弃之物。我们就像是圣地的游客：第一趟旅程使人头晕目眩，除了泛泛的印象以外，什么也记不得。而在第二和第三趟旅程之后，以色列的“地形图”就在我们眼中成形，我们对之感到熟悉，并且许多细节都有了新的意义。同样，使徒保罗的内在生命和他教导中的细节，要在阅读数遍之后才会变得明白。

对于这些不出门的旅游来说，我们这本书里面的附图能够帮助我们更了解保罗的宣教旅程、其间的主要事件以及他写下那些书信的地方。而研究相关的地图也有助于使我们更清楚这些事件。保罗的生命和教导足以在我们的生命上产生革命性的变革。



在《使徒行传》里有关于保罗生命的生动描绘，以及关于他讲道的长篇引述，例如第二十六章里对秋季风暴和船难的描述，被公认为是古代文献里面最详细的报道。这些以及其他事件都应该在他们各自的背景中加以了解。

从保罗书信里所撷取的篇章，如《哥林多前书》第十三章的爱篇，以及《腓立比书》里面劝勉喜乐的文字都值得拿出来一读。同时我们也可以标记出保罗所列出的诸多德性，以及安慰和劝勉的话语。特别是像柯蓝拉比等犹太读者，将之视为 *derekh eretz* 文学里最大的珍珠之一。

另外，使徒保罗关于软弱的人性，和圣灵“在我们这陶土所形的被造物”身上所做之工的信息，也浮现于我们这不出门的旅程中。就如保罗常常感谢神的良善，我们也应该加入这个 *hodayah*：“神能照着运行在我心里的大力，充充足足地成就一切荣耀，直到世世代代，永永远远！阿们。”（弗三20~21）

## 参考书目

- Baeck, Leo, *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, Berlin, 1938.
- Ben-Chorin, Shalom, *Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht*, München, 1970.
- Ben-Chorin, Shalom, *Jüdische Ethik anhand der patristischen Perikopen (über Gamaliel etc.)*, Tübingen, 1983.
- Benz, Karl, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Herder, Freiburg, 1912.
- Best, Ernest, *Paul and his Converts*, Edinburg, 1988.
- Blank, Josef, *Paulus, Aspekte der paulinischen Lehre und Praxis*, München, 1982.
- Borgen, Peder, *Philo, John and Paul: New Perspectives on Judaism and Early Christianity*, Atlanta, 1987.
- Bornkamm, Günther, *Paulus*, dritte Aufl. Stuttgart, 1977.
- Bruce, F.F., *Paul, Apostle of the Free Spirit*, Paternoster Press, 1985.
- Cerfaux, Lucien, *The Spiritual Journey of Saint Paul*, New York, 1968.
- Cunningham, Philip, *Jewish Apostle to the Gentiles: Paul as He Saw Himself*, Conn, 1986.
- Gaston, Lloyd, *Paul and the Torah*, Vancouver, 1987.
- Deissman, Adolf, *Paul, a Study in Social and Religious History*, Harper N.Y., 1957.
- Ehrenpreis, Marcus, *Talmud, fariseism, urkristendom. Fem föredrag*, Stockholm, 1933.
- Ehrenpreis, Marcus, *Israels Nutid och framtid. Valda essayer av samtida jüdiska tänkare*, Stockholm, 1921.
- Fitzpatrick, Joseph, *Paul: Saint of the Inner City*, Mahwah N.Y.
- Flanagan, Neal, *Friend Paul: his Letters, Theology and Humanity*, Wilmington Del., 1986.

- Fraser, John, *Jesus and Paul: Paul as Interpreter of Jesus from Harnack to Kümmel*, Applrford, 1974.
- Georgi, Dieter, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Hamburg, 1965.
- Gooch, Paul, *Partial Knowledge: Philosophical Studies in Paul*, Notre Dame Ind., 1987.
- Grollenberg, Lucas, *Paul*, Westminster Press, Philadelphia, 1978.
- Hock, Ronald, *The Social Context of Paul's Ministry*, Philadelphia, 1980.
- Holzner, Joseph, *Paul of Tarsus*, Herder London, 1949.
- Hübner, Hans, *Das Gesetz bei Paulus*, Göttingen, 1978
- Jocz, Jacob, *The Jewish People and Jesus Christ. A Study in the Controversy between Church and Synagogue*, London, 1954.
- Kanter, Shamai, *Rabban Gamaliel II, the Legal Traditions*, Chico Calif., 1980.
- Klausner, Joseph, *Ha-rā' ajon ha-meshiḥi be-Israel*, Jerusalem, 1927.
- Klein, Gottlieb, *Den Första Krista Kategesen (Didakhe). Dess Religionshistoriska Förutsättningar*, Stockholm, 1908.
- Klein, *Bidrag till Israels Religionshistoria, Sex föredrag*, Stockholm, 1898.
- Knox, John, *Chapters in the Life of Paul*, N.Y., 1950.
- Kosmala, Hans, *Hebräer-Essener-Christen*, Leiden, 1959.
- Kraeling, Emil G., *The Life of the Apostle Paul*, N.Y. 1979.
- Kraus, Hans-Joachim, *Begegnung mit dem Judentum, Das Erbe Israels und die Christenheit*, Hamburg, 1963.
- Kuss, Otto, *Paulus. Die Rolle des Apostles in der theologischen Entwicklung der Urkirche*, Regensburg, 1976.
- Laato, Timo, *Paulus und das Judentum: anthropologische Erwägungen*, Turku, 1991.
- Lapide, Pinchas and Stuhlmacher, Peter, *Paul, Rabbi and Apostle*, Minn., 1984.
- Lindeskog, Gösta, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, Uppsala, 1938.
- Lüdemann, Gerd, *Paulus und das Judentum*, München, 1983.
- Maccoby, Haym, *Paul and Hellenism*, London, 1991.



- Meeks, Wayne, *The First Urban Christians: the Social World of the Apostle Paul*, New Haven, 1983.
- Moe, Olaf, *The Apostle Paul, his Life and his Work*, Minneapolis, 1950
- Moe, Olaf, *The Apostle Paul, his Message and Doctrine*, Minneapolis, 1954.
- Montefiore, Claude, *Judaism and St. Paul*, N.Y., 1973.
- Murphy-O'Connor, Jerome, *Becoming Human Together: the Pastoral Anthropology of St. Paul*, Wilmin. Del., 1982.
- O'Brien, Isidore, *Peter and Paul Apostles: an Account of the Early Years of the Church*, Paterson, 1950.
- Odeberg, Hugo, *Farisealaisuus ja kristillisuus*, Rauma, 1947.
- Radice, Roberto, *Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography*, Leiden, 1988.
- Ricciotti, Giuseppe, *Paul the Apostle*, Bruce, Milwaukee, 1953.
- Rengstorff Karl, *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt, 1969.
- Ridderbos, Herman, *Paul and Jesus*, Nutley, New Jersey, 1977.
- Ridderbos, Herman, *Paul. An Outline of His Theology*, Grand Rapids, Michigan, 1985.
- Rops, Daniel *Saint Paul, Apostle of Nations*, Chicago Ill., 1953.
- Rowland, Christopher, *Christian Origins: an Account of... the most Important Messianic Sect of Judaism. Paul ss. 194~235*, SPCK London, 1985.
- Räsänen, Heikki, *Paul and the Law*, Tübingen, 1983.
- Sanders, E.P., *Paulus und das palästinische Judentum*, Ruprecht, 1977.
- Sanders, E.P., *Paul, the Law and the Jewish People*, Minneapolis, 1985.
- Schelkle, Karl, *Paulus. Leben-Briefe-Theologie*, Darmstadt, 1981.
- Schlatter, Adolf, *Jesus und Paulus*, Stuttgart, 1961.
- Schmithals, Walter, *Paulus und Jakobus*, Göttingen, 1963.
- Schoeps, Hans Joachim, *Jüdisch-Christliches Religionsgespräch in 19 Jahrhunderten*, Berlin, 1929.
- Scholem, Gershom, *Judaica*, Frankfurt am Main, 1963.
- Segal, Alan, *Paul the Convert*, New Haven, 1990.

Sevenster, Jan Nikolaas, *Paul und Seneca*, Leiden, 1961.

Smyth, Bernard, *Paul: Mystic and Missionary*, N.Y., 1980.

Strack, Hermann L., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München, 1976.

Tabor, James, *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic and Early Christian Contexts*. Lanham, 1986.

Tomson, Peter, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, Fortress Press, Minn., 1990.

Tresmontant, Claude, *Saint Paul and the Mystery of Christ*, N.Y., 1957.

Valentin, Hugo, *Antisemitismen i historisk och kriticisk belysning*, Stockholm, 1935.

Watson, Francis, *Paul, Judaism and the Gentiles: a Sociological Approach*, London, 1986.

White, A.N., *Roman Society and Roman Law in the N.T.*, Oxford, 1963.