

丁道尔 新约圣经注释

歌罗西书—腓利门书

目录

编者序	1
作者序	2
简写一览	5
参考书目	7
主要资料	7
歌罗西及/或腓利门书注释	8
歌罗西书 导论	12
歌罗西书的架构	12
写作背景	14
A. 歌罗西	14
B. 歌罗西人的问题	15
C. 基本的解答：对抗犹太教	16
作者	20
写作日期及地点	23
歌罗西书的信息——昔日与今时	27
歌罗西书 大纲	31
歌罗西书 注释	33
开头的问安（一 1-2）	33
介绍保罗及他的主题（一 3-二 5）	35
A 感恩（一 3-8）	35
B 祷告与默想（一 9-23）	41
C 保罗的事奉及写信的原由（一 24-5）	63
对基督徒成熟的请求（二 6—四 6）	71
A 导言：在基督里持续（二 6-7）	72
B 莫让任何人排除你们（二 8-23）	73
C 相反的，要与新世代配合生活（三 1-四 6）	94
新生命——在家里（三 18-四 1）	107
新生命——在世界上（四 2-6）	111
未了的问安（四 7-18）	114

A 介绍捎信人（四 7-9）	114
B 保罗同伴的问安（四 10-14）	115
C 问候歌罗西一带的基督徒（四 15-17）	117
D 使徒的签名（四 18）	120
腓利门书 导论	122
写作背景	122
请求的原由	123
腓利门书在新约中的地位	126
大纲	127
腓利门书 注释	128
开头的问安（1-3 节）	128
谢恩及祷告（4-7 节）	129
请求（8-22 节）	133
A 阿尼西母和保罗（8-16 节）	134
B 阿尼西母和腓利门（17-22 节）	139
未了的问安（23-25 节）	142
歌罗西书 注	144
腓利门书 注	155

编者序

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

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

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

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

主编 莫理斯 (LEON MORRIS)

作者序

我仍然记得自己第一次读圣经注释的情景。那时我十八岁，受邀带领同年纪、六到八人的查经小组。我们要查考的圣经是歌罗西书，参考的工具书则是由卡尔森 (H. M. Carson) 执笔的丁道尔系列歌罗西书。那本注释书正是我需要的：易懂、内容充实、充满启发性。那时我根本没想到，有一天会有人请我重写歌罗西书注释；当那邀请来到时，我以感激的心情接受了，心中期盼我也能够为下一代贡献出卡尔森为我这一代所贡献的。

近二十年，对保罗整体性的研究，特别是歌罗西书，有神速的进展。因此，在着手撰写这本注释书时，我尝试将这一段期间内的所有资料囊括在内，这表示除了某些基本参考资料之外，我还使用了不同系列的注释，使本书包括了超乎其范围的丰富专门性细节。我特别推崇罗司 (Lohse)、史怀哲 (Schweizer)、欧布恩 (O'Brien) 及司徒马克 (Stuhlmacher, 腓利门书) 的注释，但老一代的作者如赖富特 (Lightfoot)、艾波特 (Abbott)，和韦廉士 (Williams) 仍然贡献良多，绝不比现代的研究逊色。

我非常感激卡德 (G. B. Caird) 和摩耳 (C. F. D. Moule) 两位教授让我使用他们的注释，他们大方的将自己的智慧和友谊给了我，并且不但帮助我明了新约，更帮助我明了基督教学术的本质。卡德教授在我刚完成此序的初稿后不幸过世，没有任何语言可以表达我对他离

世的悲伤。我原本热切期待听他对我的这份著作的评语，现在也只能猜想那些评语会是什么了。假若这本书稍微反应出他曾实践并教导的学术严谨，及在他引导下令我一直感受到的探讨新约的兴奋，那就够我骄傲的了。

在面临选择重修的标准版（RSV）或新国际版（NIV）为此注释的依据时，我选择了后者，非因后者较前者佳，乃因根据我近来的经验，许多基督徒已经开始使用新国际版。我曾数次依我个人的意见表明，新国际版对保罗著作的译法一般性而言虽十分优良，但仍有待改善。现代译本过剩现象的一件好处，是它们的差异迫使圣经读者不得不探究“原文到底怎么说”等问题。因此就我而言，一本注释书的目的（终极的目的）就是将原文不经修饰的还给读者，为达此目的，这本书有两个目标：第一，澄清潜在的暧昧或晦涩之处，使读者能够尽可能的听到原文本身所说的；第二，开启读者的眼睛细看经文，并明了保罗超越细节之上整体的思想。为了获致这两个目标，我很自然地在某几处经文本身所引发的问题上提出自己的诠释。我想所有的解经家在诠释一本书之前都必须采取某些立场，所以我盼望那些习惯于从某种角度看歌罗西书的读者，至少能够尝试从我的观点来看它，然后再断定是否有道理。

曾经有人著文控诉我天真，竟然写下对教会正面的评语。我和任何人一样深晓今天西方教会的弱点，但我仍然坚持继续解析保罗认为教会是新世代之人所组成的看法（至少就我而言）。我之所以仍然乐意如此做，大部分是因为我要将这功劳归给我所参加之教会内的团契。蒙特娄圣公教会，及其哈得孙（Hudson）魁北克（Quebec）教区以及教区神学院（Diocesan Theological College）等，向我证明将教会讲成、写成一充满爱心及扶持的团体是有道理的。特别是两个由平信徒组成的热心团体（一个是蒙特娄基督大教堂，一个在哈得孙）聆听此书的系列演讲，提供我宝贵的意见和支持。我的大学同事华希（Brian Walsh）和赫德（Cathy Hird）自这书刚从印刷厂出来后就读完了全书，给我很大的帮助及建设性的批评。我们在马克吉耳（McGill），及蒙特娄大学的图书馆员们使我的重担减轻不少，丘吉尔

太太（Darlene Fowler-Churchill）教我如何使用电脑，帮了我很大的忙。英国校园出版社（Inter-Varsity Press）的同工和编辑们耐心地等待此书，并以专业的水准处理此书。莫理斯博士（Dr. Leon Morris）给了我大量的鼓励及智慧的批评。我对以上这些人心怀感激，他们所付出的心力都属上乘，即或如此，此书还是有它自己的缺点，但这不是他们的责任。

我要将这本书献给两位特别的人，因为他们各以自己的方法，帮助我在实行中明了并体验保罗所传讲的真理。一位是葛瑞（Richard Gorrie），他在二十几年前将卡尔森的歌罗西书注释放在我手里，从那时起他就在各方面指引我，使我承接今天这项使命。另一位是帕瑞西（Lori Parisi），他智慧的扶持和劝导使我持续下去完成此书，所以这本书从多方面看来也属于他们。对于我的父母和子女，我亏欠甚多（特别是我儿子朱利安助我完成地图），至于我亲爱的妻子，那亏欠自不在话下了。

赖特（N. T. Wright）

简写一览

AV	The Authorized (or King James') Version, 1611.
BAGD	<i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> (trans. of W. Bauer, <i>Griechisch-Deutsches Wörterbuch</i>), ed. by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich; second ed. revised and augmented by F. Wilbur Gingrich and F.W. Danker (University of Chicago Press, 1979).
BDF	F. Blass and A. Debrunner, <i>A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , trans. and revised by Robert W. Funk (Cambridge University Press, 1961).
Eng. Tr.	English translation.
EVV	English versions.
ExpT	<i>Expository Times</i> .
Ign.	Ignatius, letters of: <i>Eph.</i> , <i>Ephesians</i> ; <i>Rom.</i> , <i>Romans</i> ; <i>Philad.</i> , <i>Philadelphinas</i> ; <i>Pol.</i> , <i>Polycars</i> .
JB	The Jerusalem Bible, 1966.
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i> .
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i> .

JTS	<i>Journal of Theological Studies</i> .
LXX	The Septuagint (pre-Christian Greek version of the Old Testament).
NEB	The New English Bible: Old Testament, 1970; New Testament, ² 1970.
NIV	The Holy Bible: New International Version: Old Testament, 1978; New Testament, ² 1978.
NTS	New Testament Studies.
OCD	<i>Oxford Classical Dictionary</i> , ed. M. Cary <i>et al.</i> (Oxford University Press, 1949).
RSV	The Revised Standard Version: Old Testament, 1952; New Testament, ² 1971.
SBL	Society of Biblical Literature.

and 1926-65).

II 歌罗西及/或腓利门书注释

Commentaries in this list are cited by author's name only.

T.K. Abbott, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians (International Critical Commentaries, T. & T. Clark, 1897).*

E.K. Simpson and F.F. Bruce, *Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians (New International Commentary, Marshall, Morgan & Scott/Eerdmans, 1957)* (cited as 'Bruce').

G.B. Caird, *Paul's Letters from Prison (Ephesians, Philippians, Colossians, Philemon) in the Revised Standard Version: Introduction and Commentary (Oxford University Press, 1976).*

J. Calvin, *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians, tr. T.H.L. Parker, ed. D.W. and T.F. Torrance (Eerdmans, 1965).*

J. Calvin, *The Second Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians, and the Epistles to Timothy, Titus and Philemon, tr. T.A. Smail, ed. D.W. and T.F. Torrance (Eerdmans, 1964).*

M. Aibelius, *An die Kolosser, Epheser. an Philemon*, revised by H. Greeven (Mohr, 1953).

J. Gnilka, *Der Kolosserbrief* (Herder, 1980).

J.L. Houlden, *Paul's Letters From Prison: Philippians, Colossians, Philemon and Ephesians* (Penguin, 1970).

G. Johnston, *Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon (Century Bible, new series, Nelson, 1967).*

J.B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 2nd edn (Macmillan, 1876).

参考书目

主要资料

Novum Testamentum Graece, 26th edn, ed. K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren (Deutsche Bibelstiftung, 1979).

The Greek New Testament, 3rd edn, ed. K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren (United Bible Societies, 1975).

The Qumran Scrolls are cited according to the abbreviations listed in G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective* (Collins,

1977), pp. 45-86, and may be found in English in G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 2nd edn (Penguin, 1975) (cited as 'Vermes').

The Pseudepigraph are cited from the translations in J.H.

Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments* (Doubleday, 1983).

The Septuagint is cited according to the edition of A. Rahlfs (Württembergische Bibelanstalt, 1935).

The Apostolic Fathers, Philo and Josephus are all cited according to the *Loeb Classical Library editions* (respectively, 1912-13, 1929-53

E. Lohse, *A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*, Eng. Tr. (Fortress, 1971).

R.C. Lucas, *The Message of Colossians and Philemon: Fullness and Freedom (The Bible Speaks Today)*, Inter-Varsity Press, 1980).

R.P. Martin, *Colossians and Philemon (New Century Bible)*, Oliphants, 1974).

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

C.F.D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon (Cambridge Greek Testament)*, Cambridge University Press, 1968).

S.C. Neill, *Paul to the Colossians (World Christian Books)*, Lutterworth, 1963).

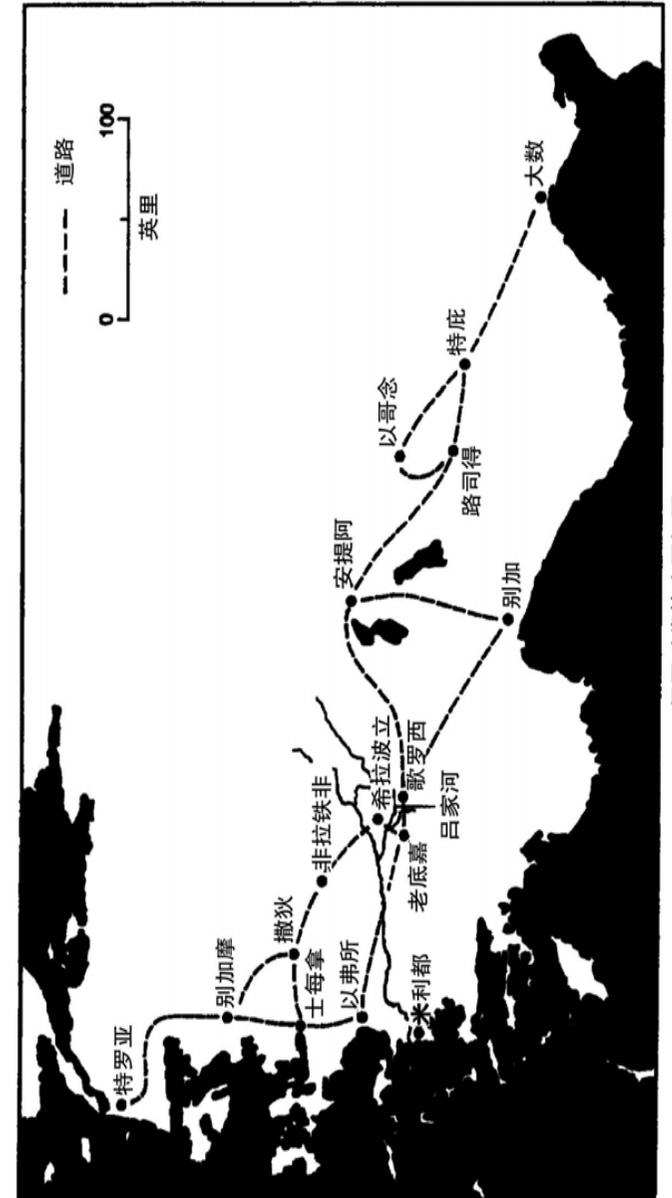
P.T. O'Brien, *Colossians and Philemon* (Word, 1982).

E. Schweizer, *The Letter to the Colossians: A Commentary*, Eng. Tr. (SPCK, 1982).

P. Stuhlmacher, *Der Brief an Philmon* (Benziger/Neukirchener, 1975).

M.R. Wcent, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon (International Critical Commentaries)*, T. & T. Clark, 1897).

A.L. Williams, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon (Cambridge Greek Testament)*, Cambridge University Press, 1907).



智慧与祢同在，她知道祢的工作，
 当祢造作这世界时，她在那里；
 她知道祢眼目所喜悦的，
 也知道何者与祢诚命相符……
 她将殷勤地引导我的工作
 并以她的荣耀保护我。
 于是我所做的必蒙悦纳，
 我将公义地治理祢的百姓。
 并配得我父亲的宝座。

《智慧书》九 9、11-12（耶路撒冷版本圣经）

哦，我们神怜爱的智慧！
 当全部只是罪和羞耻时，
 第二个亚当来迎战
 并来解救。

纽曼，《葛兰特斯的梦想》

（John Henry Newman, *The Dream of Gerontius*）

若任何人在基督里——新造的人！
 旧的已过，新的来临……
 神在基督里使世人与自己和好。

林后五 17、19（作者自译）

歌罗西书 导 论

歌罗西书虽是保罗最短的书信之一，却也是最精采的。在写给这年轻、正在体验相信耶稣基督并跟随祂是怎么一回事的教会时，保罗分享了他们的惊喜，鼓励他们继续探讨福音的宝藏，并使其生活与所信的福音相配。这本书事实上有许多引人注意的文字——好比论及福音、耶稣基督、圣洁、教会等——使我们容易失去全面性的线索而仅挑出少许细节来。但假若这些细节值得我们享有，那全书就更宝贵了。这本书不是零零碎碎“有益思想”的大集，而是在历史某一时期（非常早）写给——特殊教会的特殊的信。事实上，相信歌罗西书是神所启示的，就等于是相信神要对这教会说这些事情——换句话说，祂是要对教会全体说话。

这些事情是什么呢？为何它们需要被说出来？它们与不同时、地的教会有什么关系？当然，我们只有在详读此书后才可回答这些问题，但在此阶段我们可以说明某些初步的重点。

歌罗西书的架构

歌罗西书像许多书、交响乐、戏剧或诗一样，是无法像测量尺上画分的尺寸一样，细分成连续的单元，因此简单的分析其内容不足以彰显此书的实情。它比较像一朵花，从一小花蕾长大成大花蕾，然后

一片一片绽开早已隐藏其内的花瓣。我们可以简短的以下面的方式观察其绽开的过程。

在起初的问安之后（一 1-2）保罗接着为歌罗西教会作伟大的谢恩祷告（一 3-8），这祷告继之变成为他们而发的代求（一 9-23）。基本上他祈求这年轻的教会能够学会如何感谢神在基督里为他们所作的。由此保罗首次提出了他写这封信的目的（一 24-二 5）：他在祷告中为歌罗西人所祈求的灵性成熟，他现在要藉写信给他们来达成。在说明这点后，那花蕾就完全展开了，显露出此信最伟大的中心部分，而这部分也是以同样的方式开启。保罗首先用两节重要的经文（二 6、7）开始，主要在要求歌罗西人“行在基督里”；然后他攻击某些致使歌罗西人不如此行的教导（二 8-19）。他请求的重心是基督徒“已经与基督同埋葬，同复活”（二 12）的事实，而这一观念接连着出现（二 20-三 4）以展示更详细的教导。保罗正反两面的请求（“你们若是与基督同死……，你们若真与基督一同复活……”二 20，三 1），最后在三 5-11 及三 12-17 两段经文中扩充，并以“无论作什么，或说话或行事，都要奉主耶稣的名，藉着祂感谢父神”这命令作结束（三 17），而这命令或多或少是他全部请求的总归和主旨。但保罗不是以大致性的方式来描绘新世代的生活，他将它细用在生活的两大区域：家庭（三 18-四 1）和世界（四 2-6）。因此，此信的主体的结束也是它的开头（参一 3-8），是神藉福音在世上动工。最后一部分（四 7-18），保罗代与他同在同工们向歌罗西一带地区的众教会问安。这未了的部分提醒我们，我们不是仅针对抽象的真理讨论，而是面对一有血有肉的信函，这信函必须以其真面貌来处理，我们才能获取其中的奥妙。

这封信的大纲有两点应该注意。第一，保罗并不是写一封我们所谓的标准神学论文，以“教义”开头，再以“伦理学”或“实用教导”为结束¹。对他而言，一切是教义，一切是实用，一切是敬拜，因为一切是基督。第二，因此我们必须明了，几乎此信主体中的每一部分及其次要部分都可以正确地以基督自己为重心而总归起来。这就说明歌罗西书一重要的真理：它的原动力来自一 15-20 的陈述。歌罗西人应将感谢归给神的主要原因是耶稣基督；如果他们完全认知并明白耶

稣是谁，又为祂所成就的而感谢神，那么其他一切就自然井然有序了。

II 写作背景

将歌罗西书当作一封真实的信来看，意味着必须问何时（when）何地（where）为何（why）写它，以及确实是谁（who）写的等问题。虽然一般公认是保罗写的（一 1，四 18 及常有的暗示），但并非所有学者都信服使徒保罗自己写了它。我可以用强制性的手笔证实保罗是作者，但在此这么做只不过是重蹈近期其他作者的覆辙²。我情愿从不同的途径来接触这问题，先问为何这封信被写下，然后根据以上的答案再撷取作者、日期及地点等结论。

A. 歌罗西

歌罗西是位于小亚细亚东南方（现今土耳其）吕家（Lycus）河岸的一市镇，这封信的收信人是那市镇一相当年轻的教会的成员（看 8 页的地图）。歌罗西镇既不大也不重要，虽然它曾经风光过；附近十哩外的老底嘉及再六哩外的希拉波立促进歌罗西的繁荣³。这封信表明将工作重心放在人口集中的城市的保罗，并没有亲自拜访过歌罗西，那儿教会的肇始应归功于其同工以巴弗。以巴弗从保罗那儿将福音带到歌罗西，然后又将歌罗西所成立的新教会的消息带给保罗（一 7-8）。

我们对像歌罗西这种城镇信仰生活的了解，一般是来自当时小亚细亚那一地区物证的推断，再来就是保罗的著作（既然歌罗西本身尚未被挖掘出土，因此我们没有考古的证据用以说明那地曾兴旺一时的信仰，或多少犹太人曾住在那儿）。保罗好几次述及那些信徒过去的异教背景（一 12-13、21、27，二 13，三 5-7）⁴，因此非常有可能歌罗西亦流传当时近东一带多采多姿的宗教。在那社会中，古典希腊文化中的众神仍有不少信众，同样应许有慧根之人得以进入神秘、更高层世界的“神秘宗教”亦有许多附从。随着时间的过往及百姓从一个地方搬到另一个地方，不同宗教之间的界线愈来愈模糊，“混合主义”

——将不同宗、源的各种信仰混合在一起——变得十分普通⁵。

在此一同时，就像使徒行传十五 21 所指的，摩西在各个城镇也有他的代表，每一个城市都有一个或更多的会堂。曾有人估计在这一时期内，老底嘉附近一带犹太人的成年男性人口约在一万一千人（罗马在此时期奴隶不算，有一百万人口，其中四万到五万是犹太人）⁶。我们从不同的来源知道，犹太教对那些为自己既混淆又不道德的异教信仰忧心的异教徒来说，具有很大的吸引力，同样的，基督教对他们来说也造成同样的印象。因此对年轻的信徒来说，他们很容易弄得糊里糊涂（如加拉太书中所见），想象成为基督徒之后还必须变作犹太人，才算完成整个过程。这个趋势是保罗在加拉太书及腓立比书第三章所竭力反对的。我的论点是，此一类似的危险是保罗写歌罗西书的原因，但这一论点太引人争议，必须再从各种阶段来探讨。

B. 歌罗西人的问题

学者们长久以来均认为保罗写歌罗西书是为了对付那年轻教会内一特殊的危险。假教师们三番两次教诲假教义及其实践方式，将基督从其独特卓越的地位降级下来，并且鼓励各种暧昧不明的神秘、禁欲等宗教行为。但对于这些假教师的身分及他们教导的本质为何，学者们无法达成协议。某些人以为这些假教师来自某种异教，其他则表示他们可能是属于某一派系的犹太教，另有人认为他们是诺斯底主义的早期先锋，还有的则认为他们是以上几种，或全部的综合。近来则有人尝试追溯歌罗西异端与毕达哥拉斯哲学间的类似之处⁷。

我们无法在此细论以上几种解法，更别谈环绕它们周围的争论了。问题的根本可以用下列几点来说明：(a) 保罗所反对的确实具有清楚的犹太教因素，但还有许多事情其异教成分远超过犹太成分，好比敬拜天使（二 18），及一些修道禁欲式的操守，否定了神创造次序的重要性（二 20 以下）。(b) 另一方面，虽然我们可以将保罗所反对的纳入非犹太教的范围，但毕竟某些特性（好比二 11 提及的割礼）显出犹太教的独特特征。直到现在，人类尚未发现这种将异教与犹太教溶合为一体的混合宗教；它也不是我们有限的历史知识下的意外产

物，因为事实上此种混合的孕成根本太困难了。(c) 因此，我们的问题是找出一个同时在大纲及细节上能说明歌罗西人的争论的假设。并且，如果此假设能够解释一 15 至 20 节那段诗的重要性，及第三章中道德劝诫的特殊形式及内容，那么这假设就更具力量了。

C. 基本的解答：对抗犹太教

我所想要提出的解答基本上很简单，但其中某些支持的论点需要更多专门性复杂的研讨，超乎了这本书的范围，既然我已在别处完整地针对那复杂性发表过专论⁸，因此现在仅提出重点摘要，其中某些会在以后注释中再扩大说明。

这封信的争论主体，有两个突出的特点：(a) 基督自始至终是中心点，及(b) 第二章中对二 11-12 及二 13-15 的特别重视。后者经文说明歌罗西的基督徒已“受过割礼”，且神已经将“有碍于我们的字据……把它撒去”。我相信这些特点用假定保罗警告读者不要受犹太教的欺骗来解释最恰当，因犹太教会试着（如徒十五 5 所行）说服刚皈依基督教的异教徒，说他们眼前的地位不完全。相反地，保罗却说：在基督里你们已经“受过割礼”了，且任何犹太教的宣称对你们都不具约束力，没有任何人可以将你们从神百姓的家中排除（二 16、18、20）。保罗争论当中的致命一击是他将犹太教描绘成异教一般，以警告刚从异教中出来的基督徒不要上了犹太教的当。他说犹太教是“理学”（二 8），是用人的流传所设立的（二 8、22），跟随它就等于回到自己原来的异教信仰里。第二章的大部分可特别看成是标准的保罗反语法（看注释以明细节）。

我的假设有三个特殊的优点：

i 这封信里对基督的基本看法（特别在一 15-20）是祂已取代犹太教中犹太律法的地位。因此，有了基督，新的皈依者就已有了一切所需的，犹太教无法再多给他们什么。

ii 与犹太教的对比使这封信中的某几段经文更具重要性。保罗的论点给犹太教一神论、拣选等首要教义重新下了定义，他将基督放在

中心，再提出对神及其子民新的看法。因此（如）在一 12 以下，保罗宣称教会已有自己的“出埃及记”，并且成为真正应许地的继承人。在第二及第三章中，他强调教会已经活在犹太人尚期待的“未来的世代”中，因此并无义务屈服在为那世代而预备的规条之下。

iii 这个观点使我们能够明了歌罗西书及某些其他著名的保罗经文，如：加拉太书三、四章，罗马书七 1-6，腓立比书三 2 以下，特别是哥林多后书三至五章等经文间的许多对比之处⁹。在这几段经文中，保罗每每用不同的方式将犹太教与耶稣基督的福音来对照，与歌罗西书的情形吻合。

然此观点亦有某些明显的问题，它们可以下列方式解答。

i 保罗在此从未使用“律法”（nomos）或诫命（entol）等字眼，但它们在保罗讨论基督教与犹太教的差别处却十分显著的用到（即罗马书、加拉太书）¹⁰。我在注释中会证明以下的看法：(a) 将二 13 下视为间接引述犹太律法会最恰当；(b) 将一 15 下看作将犹太人奉给其律法的地位，现在保罗同样奉给基督最恰当¹¹；(c) 二 3 用来形容基督的文字几乎可以确定是借自“犹太教对律法的形容”，使保罗“在此以基督替代了律法”¹²；(d) 一 16 提及的规条与犹太律法最相配，别的宗教配搭不来。此外，(e) 哥林多后书三至五章表明出保罗有能力作一次新、旧约的长篇大论，而不用到“律法”及“诫命”等字眼。最后，也是最重要的，(f) 很有可能保罗为了某种原因有意避开这些主要字眼：即，对保罗而言，这些字眼仍然带有正面及反面的含义（看罗三 31，七 12、16，八 4、7）。在警告歌罗西人目前犹太人对律法的使用时，保罗不愿落入否认律法神圣来源的陷阱。

ii 保罗所攻击的事情（敬拜天使、修道行为及“理学”），看来并不特别是犹太人的行为。这一点确实是另一通常理论的根据，即假定某类混合式宗教的存在。但（a）好些个学者近来已指出，二 18 所攻击的天使敬拜与犹太教许多不同层面有密切关联¹³；(b) 保罗提及苦修行为时含有侮慢及讽刺的意味，它与马可福音七 5 下的密切平行，增强了所争论的对象是犹太律法的可能性；(c) 第一世纪的犹太作家

斐罗（Philo）及约瑟夫（Josephus）均用“理学”（哲学）这字，向异教徒形容犹太教或犹太教内某特定派系¹⁴，没有理由为何保罗不能如法泡制，特别假若他在这里的目的正是欲将犹太教形容为“只不过是另一种宗教”。

因此我的假设是，保罗在歌罗西书内所论证的各项因素，均可以看成是反对犹太教的警告。神的子民走向成熟之路的秘诀并不在于变成犹太人，而在于在个人及团体生活中将耶稣基督死亡及复活的意义撷取、应用出来。这表示那些与诺斯底主义、神秘宗教或如斯多亚主义、毕达哥拉斯主义等哲学相平行的理论都是不必要的¹⁵，它们甚至根本不够充足，因它们无法解释二 11 下有关割礼的经文，也无法说明二 16 下突出的犹太教特色。

因此，如果我们将歌罗西书与加拉太书及其他保罗针对犹太教争论的经文放在一起来看，我们会看出许多清楚的对比之处，但同时我们也将看出一些重要的相异之处。在加拉太书中，保罗面对的是紧迫盯人的敌对党派，他最关心信徒的信心会遭破坏；在歌罗西书中他的争论及语气则建议另一回事。这一点导致近来至少一位学者质问歌罗西是否真存在有保罗试图破除的“假教师”的工作及教义¹⁶。保罗为此教会及其信心谢恩（一 3-8），以及他特别在二 5 中对教会内循规蹈矩，信基督的心也坚固所下的评语，均被用来作支持这项建议的额外佐证。

事实上，歌罗西书内没有任何明据可以使我们假定，保罗对抗的是已经渗透在教会内的假教师。它主要的重点在说明基督徒的成熟。保罗很清楚知道他在小亚细亚一带的足迹，已被那些教导另一种“成熟”的人所追踪，这些人力图说服从异教出来归向基督的信徒，遵守犹太人的律法。所以很自然的，他会在一封如此具有正面信息的信中提出这种警告，不单是因为这种危险在即刻的将来会迫近，更是因为他要藉此机会用对照的方式，说明一基本的真理，即基督徒是基督内的肢体，是属于神的子民。因此建议说歌罗西教会内，确实存在有对手（不论这种建议多么流行），是超出原文的本意。当然这不是说保罗的读者很难明白他所说的，这时期大量犹太人住在小亚细亚的各城

镇，表示有思想的异教徒（已经成为基督徒）很能够认知保罗争论的对象，即使他们并不马上可以看出其中的蹊跷。

那么，保罗是不是假想，非基督徒犹太人欲说服信徒一步一步从教会回到会堂去，而作此警告？还是他担忧那些欲将基督与犹太律法并放一起遵守的基督徒——即那些前进好战的“犹太基督徒”（徒十一2-3，十五5；加二2；多一10）？这里很难下定论。多数注释家假设保罗所反对的教导，是一正式将基督纳入其系统的宗教，但这一点不像他们所想象的那么明显，二19可以说明之。保罗的攻击据说是针对那些声称已属于基督，却不“持定”祂为元首，而容让妥拉（Torah）占取高超地位的信徒。但通常译成“持定”（krat n）的那字不但具有“持守”、已经抓住的某事物的意义，还具有“抓住”他尚未掌握之物的意思。因此这字可以指那些根本从未属于基督之人（NIV译成“他与元首失去联络”，超乎希腊原文的意义）。此外，保罗在歌罗西书内的声称是，那些抓住割礼的记号及犹太律法的道德安全网，一心想引诱前为异教徒的基督徒进入会堂的人，是犯了大错，他们企图说服那些已经进入新世代的人踏回旧世代里去。这个批评用在犹太教身上，比用在“犹太基督徒”身上更恰当（如在加拉太书）。

当然，以此解释保罗的争论，就会引起保罗是否反犹太或反犹太教的问题¹⁷。这里的篇幅不容许我作这问题详尽的讨论，只能简单的摘要一些议论要点¹⁸。确实，讽刺保罗的文章长久以来控制了学术界，这项讽刺将他写成反对任何犹太事物的人，只因它们是犹太的，并且他反对犹太教的教规。这样的影像现在在学术圈内被一新的影像所取代，其中指出保罗根本（或略次）不批评犹太教¹⁹。然事实都在这两极端之间，歌罗西书成为决定此事实的重要证据。

那么，事实何在呢？保罗相信耶稣就是弥赛亚；神藉耶稣的死、复活及差遣圣灵已设立了新约（林后三）；属于耶稣基督的人是神真正的子民，是唯一继承亚伯拉罕应许的人（加三；罗四）；福音的真理成为所有人性的评鉴标准，犹太人不例外，因此他警告犹太人和外邦人都应在基督里寻找救恩。如果说保罗反犹太人，那只能说他“反对”全部堕落的人类；但这“反对”不是仇视，而是出于关爱（罗九

1-5，十1-2；林后五14-15；等）。保罗的反犹太不像近期反犹太主义，欲使会堂、犹太风俗及体制，或犹太人本身自地球上绝迹。他继续参加会堂²⁰，并且争说犹太人仍旧具有权利、机会去听福音，相信耶稣基督，蒙拯救（罗十一11-32，这段经文本身反对那些反犹太“基督徒”所称，犹太人不可能再蒙拯救的论调）²¹。假若这是反犹太教，那倒不值得基督徒感到羞耻，真正令基督徒感到羞耻的是否认基督是弥赛亚，否认神使祂从死里复活，藉此对付了罪（林前十五14、17），及耶稣的灵就是神的圣灵，将属神的人领进“新的世代”等事实。对那些否认以上属灵事实的人，保罗疾言厉色地攻击他们。如果罗马书第九至十一章可以作我们判断的尺度，那么保罗一定也会同样地攻击那假犹太弥赛亚之名却迫害犹太人，否定他们遵行先祖的信仰的权利的人。保罗神学的争论中，并不隐藏有政治的目的，如果下一代的人将它看成政治的争论，那是他们自己的错觉，保罗明白教会和国家间的区分（罗十三1-7），也明白犹太教在神学上已属作废，不再是救恩的门径及她是“基督教”国家之敌人（因此必须被消灭）的区别。

保罗对犹太教的批评，并不如那些讽刺文章所言是针对“律法主义”，即藉好行为赢得公义。他所针对的是犹太教所称，神的拣选使犹太民族具有超越地位的狂大。犹太民族遵守律法的特性不应该是换取进入与神立约的会员证的手段，而应该是既然已立约，就必须守约的具体表现。对保罗来说，被钉十字架又复活的弥赛亚，显示出神自初具有不同的目的，以色列国及其律法只是此计划中初步的阶段，神至终的目的是普世大家庭。

III 作者

保罗自己真的写了歌罗西书吗？截至目前为止，我们均假定他亲自写了歌罗西书；但学者们的意见在这一点上并非全体一致。甚至连争执的重点何在，以使这问题能解决，他们都不能达成协议。某些怀疑歌罗西书的可靠性的学者将他们的学理建立在神学上，说此信的风格并无法提供够清楚的指示²²。另外一些学者虽乐意表示此信的神学

基本上是保罗的,但此信的风格却迫使我们认为另有其人写了这信²³。这个论调事实上建议此信的风格或神学,都不是证实此信作者的决定性因素。比较近期的作品显出,证实保罗是作者还是大有可为²⁴。我只希望在这里简单的集中在某几点,以更进一步推广最后的一项看法。

首先,将歌罗西书的作者归给保罗以外的人,有其一般性的困难。若像某些学者圈内的风尚,将此信放在保罗之后的时期,那么就很难解释信中个人的引述,特别是第四章 25。但若像史怀哲一样,将这封信放在与保罗同时,却将作者归于另一人(他建议提摩太是作者),则解决了一个问题,却制造了另一个问题。我们对提摩太的文学才华一无所知,但从人类艺术领域的例子中(好比苏斯梅尔完成莫札特的安魂曲)我们得知,即使长期与音乐大师及其作品相处,也无法使人捕捉住创作的天份。特别是我们怀疑除了保罗之外,谁会这么大胆的讽刺,文体如此简洁,神学论点如此蕴含,且善用旧约来引述?如果有人故意模仿保罗,那歌罗西书会是木讷,且自我意识高涨的作品,而不会那么流畅生动。

这导致我们考虑风格的问题。事实上,此信中某些动词的使用证实它确是以保罗为作者的书信²⁶,但罗司承认说²⁷,这些用法经过详细检验后,并不具什么重要性。保罗的每一封信都有其特异的用字,在歌罗西书中找着几个并不稀奇。且这些被认为特异的字,事实上在其他书信中尚可找着对照之处呢²⁸!保罗在此信中争论的风格,确实与罗马书及加拉太书中的不一样,那儿他用一问一答的对答方式,及详细处理旧约经文的手法作为争论的格式。但其他的书信则指明那绝不是保罗采用的唯一风格。事实上,歌罗西书从其他风格的角度来看是标准的保罗式呢!这些风格的特色是主题以简短或诗体的方式先陈明,然后再进一步发展。举例来说,一 15-20 及二 6 下的典型(诗体的陈述,再由详细的应用承接)与腓立比书二 6-11 及三 2 下,还有其他类似经文的风格一模一样。

我相信,反对保罗是作者的真正原因,来自神学²⁹。再一次,这问题不如它看来严重。我首先要说明一般性的问题。一般将监狱书信

(即歌罗西书、腓利门书、以弗所书和腓立比书)看成较晚期写作,因此神学立场比早期作品要来得成熟的看法是错误的。我们可以研究加尔文《基督教要义》(Institutes)后来许多修正版,彼此之间的差异,来绘出加尔文思想上的变更,所以好像我们也可以简单的对保罗如法泡制。但这种手法所研究出来的成果是不可靠的。我们与保罗的历史距离较大,可比较的相关资料又少,及他书信“偶尔写作”的特色——这些都提醒我们该谨慎,不要仓促下结论。艺术家、作家及作曲家在他们的作品中绝不是永远显示出逐步的进展的。事实上,当我们追问歌罗西书(除以弗所书之外)与什么最接近时,我们发现其答案多样的令人诧异。歌罗西书的神学并不都证明它属“后期的”作品的看法,却显示出它与保罗其他书信的主要主题有关联。好比歌罗西书中的基督论与腓立比书二 6-11、哥林多前书八 6、哥林多后书四 4 和八 9 一致;另外对犹太教嘲讽的批评,及将基督徒看成真正与神立约的人,则与罗马书二 17-29、腓立比书三 2-11 和哥林多后书第三章及加拉太全书相像。还有,将教会看成基督的身体(一 18、24,二 19),也与哥林多前书第十二章及罗马书第十二章(基督是身体全部,不单是头而已)相去不远,只不过将同样的比喻作不同的运用罢了。最后,甚难了解、有关受苦的一 24,只有在将它与哥林多后书一 3-11,四 7-18 及罗马书八 17-25 并列才可明了它的意思。因此最简单的假设就是将这些书信看成出自同一手笔,且都是在六到八年这段期间内写成的。它们不但均反应出那时各个教会的需要和难处,也反应出大体一致的神学立场,尽管其表达方式或有不同。

歌罗西书没有提到称义这个教义是真的(但它被间接的提到,如三 10-13)。但在这不同之外(只与罗马书、加拉太书和腓立比书三 2 下不同),它与其他书信的类似处十分令人讶异。保罗的思想及生命的真正中心,不是称义,而是赋予称义重要性的钉十字架及复活的耶稣。这耶稣是创造万物的神、亚伯拉罕的神,出现在历史的舞台上来实现祂的目的及应许,并为自己再创造出普及世界的新人类。尽管称义是十分重要的思想,它还只不过是说明中心真理的一种方式:它不可能用来作衡量保罗整体思想的标竿。这标竿的地位应该属于基督

论：而那正是歌罗西书所讨论的。这绝不是说我将称义教义的重要性相对的减低，或将它归属于其他教义之下，使之无法发挥争论的本色，这点可从我对二 6-23 的处理中看出来。

因此我们不需要否认保罗是歌罗西书作者的事实，我们也无需想象，必须藉假设保罗是在晚年较沉稳时写它，与写罗马书或加拉太书时不同，来维护它的真实性。事实上那种看法与二 6-23，及腓立比书三 2 下配合不来。我们可以将歌罗西书简单的看成只有保罗才写得出的鲜活、灿烂的神学作品的另一例。

IV 写作日期及地点

最后，我们必须考虑此信写作的时间及地点。信中提及坐监一事（四 3，指作者在“捆锁中”——这形容该以字义，而非寓意来解释）将此信不但与腓利门书（看后文 196 页）及以弗所书（参，六 20）相连起来，也将它与对坐监引起诸多明显争议的腓立比书（一 12-30）连在一起。这四卷书信经常被集在一起，合称“监狱书信”，且它们均可能约在同一时期，写自同一监狱。尽管腓立比书并不明显的带上同一品集的作品号码，但歌罗西书与以弗所书及腓利门书之间的密切相关支持以上的看法。假若我们想用以上的资料将歌罗西书及腓利门书拉至一块（我们随即会讨论，此信与以弗所书特殊的关系所引起的问题），我们则发现保罗至少有三个可能的坐监时期：以弗所（推断自林后一 8；林前十五 32）、该撒利亚（徒二十四 27）和罗马（徒二十八 16 及以下）。（我们从林后六 5 及十一 23 所提及的，知道保罗在使徒行传所记载的之外尚有其他坐监的时期。）

不同的学者用他们的技巧及机智，推展以上三个地点的某一处是监狱书信的部分，甚或全部的写作地点的论调，这个问题讨论至今还算保持得十分平衡（如此，腓一 13 及四 22 提及的御营全军及该撒家里的人，可能指明罗马是写作地点，但它们也可能是指以弗所或该撒利亚的罗马军营）。歌罗西书愈来愈给予我这印象：这是一封信，写给在信仰上非常年轻的教会，他们需要被鼓励，也应该知道成为基督

徒后，在他们身上确实发生的事，以及如何追求基督徒生命的成熟，另外，也必须有人警告他们，新近归主的异教徒所面临的最大危险是什么。如果我的看法正确——当然这假设并非铁证——这看法将认为以弗所是写作地点。在保罗坐监期间，他的同工们代他辛劳（一 7，假若“为我们”的读法属正确）。其中之一是以巴弗，他在歌罗西（内陆一百多哩）及其四周传布福音，并回来告诉保罗，那里成立教会的消息。这一点与腓利门书配合得恰好，尽管有相反的建议存在³⁰，我仍然相信阿尼西母在以弗所比在罗马遇见保罗更可能，且这种看法比较容易使保罗差他回去，并或许（若门 14 是这个意思）要求他再被送回来。阿尼西母毕竟是一逃亡的奴隶，被悬赏追缉的，尽管罗马大道方便易行，在罗马和歌罗西间来回跑两趟，甚或跑三趟，都有些过分要求，保罗自己到罗马去都不那么容易。此外，保罗将罗马视作去西班牙的驿站（罗十五 22-29），他看起来十分不可能在即将获释后就去看望腓利门³¹。

歌罗西书四 7-17 中有关个人的细节也与这假设配合得来。目前与保罗在一起的马可，或许即将前往歌罗西访问（四 10）——如果他身在罗马或该撒利亚就十分不可能。推基古和阿尼西母要把“这里发生的一切事”（四 9），告诉歌罗西教会的人；这项暗示或许指的是无法安全写下的一些事情。本身是歌罗西人的以巴弗目前跟保罗在一起（四 12）。路加的出现（四 14），并不如某些人所建议的，是个问题³²。使徒行传第十九章，没有显出任何他与保罗同在以弗所的迹象（即，这段经文没有提到“我们”来指出保罗与他的同伴）。但(a)如果保罗停留在以弗所三年，那么绝对可能路加在这段期间或走访过保罗；(b)即使路加在以弗所，且即使他确实写了使徒行传³³，他也没有必要记录保罗所受的每一次监禁，并且事实上他极可能省略了某些比较不重要的监禁。他主要是在记下那些可供学习的事情（参，徒十六 16-40）。

另一个通常不受注意，却是十分有力维护歌罗西书写自以弗所的论点，是我们已提及歌罗西书与哥林多后书间的密切相似之处。哥林多后书（至少大部分）是保罗从以弗所往哥林多途中写下的，述及他

在亚洲所受的各种苦（林后—8）。如果我们将加拉太书的写作归在这同一时期³⁴，那么它与歌罗西书间的相似处又是另一引人兴趣的讨论。

因此，我较同意将歌罗西书（及它的同伴，腓利门书）的写作日期放在主后五十二和五十五年（或可能在五十三和五十六年之间），当保罗在以弗所工作之间写的（徒十九 8-10）³⁵。然而我必须强调，这与所有关于监狱书信写作地点的理论一样，只不过是假设。我的看法只不过是说明这项特殊的假设，使各个资料看起来很合理；在一简单的范畴内，它能生效，且它有效的解释证据中的某些特性，它的特色是帮助我们了解，歌罗西书乃是写给一个十分年轻的教会。

如果我的看法正确，那么我们就有立场去明白它对歌罗西书及保罗其他书信间关系的作用。我们已经建议过，歌罗西书与哥林多后书间令人惊讶的相似处，促使我们推断它写作的日期，而它与罗马书、加拉太书在神学上的相异处，并不如想象中严重。但歌罗西书与以弗所书间的关系显然是一特例，虽然以弗所书缺少基督论的诗，也没有歌罗西书攻击假教导的特性，然将此两书信并排而读时，仍不禁屡次被它俩间论证及用字的密切相似所感动。

这项事实引发出一个问题，幸亏它对研究以弗所书的人所造成的困惑，超过研究歌罗西书的人。据大致公认，此两书信就某方面而言，可被视作根据相似资料而作的草稿及复制（就某方面而言，并非全体：歌罗西书本身是一封完整的书信，表达不同的意念；但在与以弗所书重叠的地方，以弗所书看起来比较经过雕琢）。对这现象，学者们有四种解释：

- i 保罗先写歌罗西书，然后不久写下以弗所书；
- ii 保罗先写以弗所书，然后用了某些相同的材料，以不同的内文，写下歌罗西书；
- iii 保罗先写歌罗西书，然后一位解经者或朋友将它用作“以弗所书”的脚本，写下好似出自保罗的以弗所书；
- iv 保罗既没写以弗所书，也没写歌罗西书，后者为一模仿保罗

之人所写，而前者被一模仿歌罗西书之人所写。

我已经讨论过第四个解法是不可能的，而如果我们正确的了解保罗整体性的神学，歌罗西书会很安然的归入保罗著作之内的。此外，将壮观、高贵的艺术之作以弗所书，想成仿照的仿照更是荒诞不经的理论。第三个解法，逻辑说来十分可能，且就其文学格式及内容来看也不是不可能的。我们可以想象一位仰慕保罗的人，会试图以保罗的思想为自己的思想，将它们组合起来，构成一整体；但，如我们先前所见，与伟大的作家朝夕相处并不就能制造出另一文学天才。且以弗所书内高超的语调及材料，与第三章，以及六 19-22，个人细节逼真的叙述，若同时出自假冒之笔是不容易做到的。至于神学方面，我所建议，将保罗神学的水平线放宽，显示歌罗西书如何与罗马书及加拉太书连贯，也可照样用在以弗所书上。

至于前两个解法到底该选择哪个，就在于我们如何推测保罗在两种不同的情况中，他的心灵如何运作。如果我们只思考“首稿”和“末稿”，帮助并不大；保罗写的是书信，而非博士论文。我们可以想象，当一人写作时，若写的是高雅的散文，或诗，那么不久之后，当他写一封信，不可避免地会包含早先作品的大部分材料，只是特殊的题目会以较不正式的风格来处理。虽然很多人认为，保罗在口授，令人笔录时，才从零片段逐渐形成他的论点。但我认为这种看法是错误的，我认为他的主题，早已经过细嚼慢咽，只不过重新发表而已。

有一个论点有助于歌罗西书较早写作的看法。某些非常早期的手抄本，似乎原本没有我们所称“以弗所书”的地名³⁶，在这情况下，那卷书原本用意为一封“流通的”书信。即使注明“以弗所”这地点的信是真稿，不同的手抄本表明至少这信很早就以这种方式流传，或许是因为有人相信保罗故意在此将他的其他作品串连起来，包括歌罗西书。如果以弗所坐监的假设配合得上歌罗西书，那么就不难想象以弗所书可能是一封流通的信，约写在同一时间，写给等待保罗获释的以弗所教会及其附近像歌罗西、老底嘉等各不同的教会³⁷。

不论哪一封信先写，其中都没有观念修正或神学改变的证据。相

反的，这两书信内相似的经文正好可互相照明。保罗没有一封信——即使是罗马书——写尽了“他所相信的每一件事”，他只有在情况需要时才从储藏丰富的解经、理论细目中取出资料使用。如果我们不要将他的作品互相抵触，而让它们互补互织，这样就会更容易了解他。我相信将保罗写歌罗西书的时间放在主后五十年早期的以弗所，才有可能达成以上的目的。

V 歌罗西书的信息——昔日与今时

我前面已说过，保罗在歌罗西书中撷取他对神学整体的了解，来帮助读者找着神要祂百姓达到的真正的人性及属灵的成熟。神已经做了律法和“智慧”所无法做的：差遣祂的儿子道成肉身，为达成与人和好，在十字架上解决罪，使律法无法赏赐的生命（即属神之人真正的生命）藉那些凭信心和浸礼，属于耶稣基督的人表达出来。教会不需往别处——也不可往别处——去寻找对过去的赦免、目前的成熟，及将来的希望。保罗面对小亚细亚北方小镇里的年轻教会，写了一封自己对神学里某些最伟大主题的看法。

这些主题对二十世纪末期的教会具有什么意义？今天在吕家山谷里几乎没有基督徒。但在世上各处仍有许多年轻的教会需要在基督里长大成熟，他们当中少有需要保罗对犹太教的警告，且现代的基督徒并非全部都从异教皈依基督教（虽然有少许是；我们也无妨将现代西方物质主义视为一种异教，即使它很枯燥无味）。这几点明显的指出，我们现代的情况与歌罗西人的情况，有些间隔和距离，是不容我们轻易否认的。我们也不可随便的将保罗的话语提升到“超越时间之真理”的地位上，以解决此问题。这种作法的危险之一，是将经文分成两种材料——一种是超越时间的，一种是“受制于文化的”。事实上，圣经从创世记到启示录全部都“受制于文化”。只有从受地方性、历史性和文化性左右的保罗达歌罗西人的信息中，后代的人，包括我们，才可听见圣灵向教会所说的话。

圣灵和教会，两者就是帮助我们明白，如何将远古的经文用到现

代状况中的线索。保罗有意将这封信在教会当众宣读（四 16），这提醒我们一个事实，我们无法纯以个人的背景来明了它的内涵。每一个成熟的基督徒当然都有“察验万物”的责任，但基督教真理却是集体的产物。在教会内我们应该期待错误的想法能被温和的改正，而正确的想法能被谨慎的推荐，如此我们今天的教会才在遵行先人的作法下能保持纯正。这表示基督徒应积极的参与一地方教会的活动，并参加多种基督教团体；且仔细聆听来自其他背景及时期的基督徒的谈话。

然而，只有当我们深信圣灵能使教会成为教会时，才能说根据教会的背景来解释圣经是合理的。如果当保罗好像在对我们说话一般，我们就先必须明白，我们是被圣灵充满的教会的一份子，也是使保罗写下圣经经卷的圣灵所内住的个体。当然，这并不就一笔解决了我们在对圣经的理解及解释上全部的难题，但它至少将这些问题放在我们可用信心、希望和爱心（特别是彼此不合的派别）去努力解决的层面。神对祂儿女的计划的一部分，是要他们在读圣经时，与谜题和困难角力，藉此成长，进入成熟的境界，而这种成长是超越时间的真理所无法制造出来的。

因此，我们不能将歌罗西书，仅看成是系统神学手册。不错，系统神学是重要的学术原则，但读新约时却不是用这种相同的学术原则。我们不可将保罗的作品解体，将各小节纳入我们自己其他的作品当中，我们必须以他自己的用语，听他说话。这是当我们不单只愿听他本来的用意，也愿意听见一些适合我们情况的弦外之音和回响。所以我们要定两种旅程，一种是历史家的旅程，回到作品的原意；一种是神学家，或传道人的旅程，回到我们自己的时空，受神使命之托，对现代教会和世代发言。圣经注释（特别是此系列）的目标，主要是导向第一种旅程，即便如此，在它对本经文的研讨中，也难免会触及现今的应用。因此，在努力倾听保罗对歌罗西教会所说的话时，我们也可听到圣灵对今天的教会要说的话。

这是两项不相同的任务。并非每个教会都需预防高举天使或鼓励假属灵的修道主义式的宗教（其实，这两种在今天教会圈内已不流行了，但它们或许还盛行在其他圈子内）。将歌罗西书看成一个对抗超

级属灵宗教的警告，说信徒已经住在天上，因此不需为世务尽责，这在任何情况下，都是错误的看法³⁸。相反地，保罗写此信，向歌罗西人确保他们真正是——现在就是——天上的国民。毫无疑问的，相信此点的人会陷入骄傲、过分自信的危险。保罗写哥林多前书，部分是为了防止此种威胁。但不能明了并享受属于基督的福气，活出此种福气满溢的生活，也同样是一种危险。这或许是抗议宗信徒，怕给教会太高超的地位导致的危险吧！这就是或许为什么歌罗西书和以弗所书，在某些地区被视为与“保罗的”思想不相配，换言之，与“抗议宗”的思想不相配。对保罗而言，教会是基督的身体，已与她的主坐在天上，但她也同时蒙召在世上受苦、工作，并作见证。明白信徒在基督里已得完全，就是敌抗不成熟的基督教的危险——不停的追寻属灵的新奇；为地位或资格，不必要的焦虑和恐惧；为了小小的“成就”而心高气傲——的最佳保证，这些不成熟的表现，同样威胁过去和今天的基督徒。

歌罗西书第二章，争论的应用呈现出一特殊的问题。有些基督徒，毫无疑问，需要明白踏入犹太教，或试图将犹太教及基督教综合，是从新世代踏回旧世代里去。其他的人不可假设这项对犹太教的警告，主要是针对“律法主义”或“仪式主义”而发。保罗攻击的重点是，反对将对全世人的主的信心染上“国籍的”或种族的色彩，要不然这种观念若用到今天的社会，则基督徒应鼓励每一国家或种族去敬拜跟随他们自己独特的神。最极端的用法是让每一种族或个人，（在政府的）允准下跟随它的（他的或她的）神（或众神）。当然，我们若错误的将信仰与国家的法律视为一体，则以上的作法情有可原，这种作法当宣称同一位神可以显示在所有不同的信仰里；但这不是保罗的立场。基督不是众神中的一位（当然不是人有时说成的“西方的”神明），祂超乎众神之上。保罗对哥林多的多神论者宣称“然而我们只有一位神……并有一位主”（林前八6）时，早已知一神论对他们而言是件丑闻。然而这是他在歌罗西书中伟大的宣称，它面对古今各种偶像，各种神学相对论，而能屹立不摇。

因此，歌罗西书在教会生活的范围内，将会一直扮演重要的角色。

我们身为基督徒，身为人类，必须愈来愈成熟。我们也必须在对神的认识，对祂在耶稣基督里为我们所成就的，并我们如何在敬拜及生活中，表达感恩等知识中成长。我们也需要明白真正的成熟，不管是基督徒或凡人，都无法藉他途达成。我们虽不是歌罗西人，但我们是基督徒。释经，及其解决之道的问题就全在于此。

歌罗西书 大纲

开头的问安 (一 1-2)

介绍保罗及他的主题 (一 3-二 5)

A 感恩 (一 3-8)

B 祷告与默想 (一 9-23)

i 保罗的祷告：对神的认识 (一 9-12 上)

ii 感恩的原由 (一 12 下-23)

a 新出埃及记 (一 12 下-14)

b 创造及在基督里的新创造 (一 15-20)

c 歌罗西的新创造 (一 21-23)

C 保罗的事奉及写信的原由 (一 24-二 5)

i 保罗在基督里的事奉 (一 24-29)

ii 保罗对歌罗西人的事奉 (二 1-5)

对基督徒成熟的请求 (二 6-四 6)

A 导言：在基督里持续 (二 6-7)

B 莫让任何人排除你们 (二 8-23)

i 在基督里已得完全 (二 8-15)

a 基督与祂的对手 (二 8-10)

b 在基督里已受割礼 (二 11-12)

c 已从律法的吩咐中得自由 (二 13-15)

ii 因此，不要顺从犹太规条 (二 16-23)

a 这些事物只不过为基督的新世代预备 (二 16-19)

b 你们与基督同向这世界及其规条死了 (二 20-23)

c 相反的，要与新世代配合生活 (三 1-四 6)

i 活在基督，复活的主里 (1-4)

ii 依神的形象，更新知识及生命 (三 5-11)

iii 凡事都奉主耶稣的名而行 (三 12-17)

iv 新生命——在家里 (三 18-四 1)

v 新生命——在世界上 (四 2-6)

未了的问安 (四 7-18)

A 介绍捎信人 (四 7-9)

B 保罗同伴的问安 (四 10-14)

C 问候歌罗西一带的基督徒 (四 15-17)

D 使徒的签名 (四 18)

歌罗西书 注释

开头的问安 (一 1-2)

今天的信函写信人的名字是放在最后,保罗的时代写信人的名字放在最前头,然后紧接着对收信人的问候,它的格式是“保罗;致歌罗西的教会;问安”。但使徒保罗照寻常一样,把传统格式扩张,立刻安排出他想说的话的序幕和语气。

1. 保罗不是以个人的身分,而是以基督耶稣的使徒的身分写给歌罗西人。他和多数其他使徒不同,并没有在耶稣在世时跟随祂;但因着见着复活主的异象,他被派定作使徒,这职分给予他不但在他亲自设立的教会有特殊的权柄,也给他并非他所设立的教会(像歌罗西)一样有权柄。这个神所赐的权柄,是他的作品在教会内被视为权威性经文的支柱。支持他的使徒身分是奉神旨意(字义为“藉”神旨意)而来的宣称,并不仅是他的权柄最终来源的说明,更是将他的使命牵连到超越一切,神圣的救恩计划上,这救恩计划在旧约中早已预备,又在耶稣基督死而复活的一生中达致高潮,现在则藉着关键人物保罗普世宣教的使命来达成(看下面一 23 的注释)。

兄弟提摩太在这里的问安,哥林多后书、腓立比书、帖撒罗尼迦前后书及腓利门书等开头的几节均提到。在保罗著名的同工、旅行同伴及助手当中,提摩太与保罗共享亲密的情谊及相互的了解,这层关

系当然也反应在亲自写给他的两封信,及哥林多前书十六 10-11;腓立比书二 19-23 当中。

2. 这封信写给歌罗西的圣徒,在基督里有忠心的弟兄;并非保罗将他们与那些不“圣洁和忠心”的基督徒区别开来(“弟兄”是新约中经常用来指“基督徒同辈”的名称,反应出教会从起初就看自己是一个家庭),而是他从神的观点,观看不完全的教会(拿林前一 4-9 与林前全部来比较)。“圣洁”可以是形容词,好比在 NIV 中;它也可以是一个名词(“圣徒”),好比在 RSV 中(“圣徒,忠心的弟兄”);但即使两者都可能,将这里看成有两个不同的团体,是绝对错的。“和”(and)这字经常是用来进一步解释(“圣徒,即忠心的弟兄”)。保罗经常指基督徒为“圣徒”,并非表明他们的圣洁较他人更上一层,而是指他们藉信心和浸礼(看下面二 12 的注释),为神而与世界分别的事实。这项称呼属于教会整体,指的是神真正的百姓,那“真以色列”³⁹。“忠心的”这字可能不是“具有基督徒信心”的意思——保罗已称他们为“弟兄”了——而是“坚固的奉献”,“稳固”的意思。“在基督里”和“在歌罗西”这两片语(NIV 将希腊文 en, 'in' 译成 'at'),在希腊原文中平衡得很好,分站在中心片语“圣洁、忠心的弟兄”的两边。这鼓励我们以位置的意义来看“在基督里”,即,它不是“基督徒”的同义字,也不是“神秘的并吞”的意思,乃是指弥赛亚、受膏的王,在祂里面神真正的百姓找着他们的身分。被形容为“在基督里”及“在歌罗西”,就是被准确地放在神的目的里,不但是神真正百姓中的一份子,也是蒙召来事奉、见证的地上教会的一份子。

保罗写信给歌罗西人,有一个很大的愿望——盼望他们能成长进入基督徒完全的成熟。我们就是从这个角度才能明白他的问候:恩惠、平安,从神我们的父归与你们⁴⁰(这问候是传统问安格式改写来的)。“恩惠”这字将基督徒的生命和成长看作是神白白赏赐的礼物;“平安”连带上希伯来文 *shālôm* 的含义,不仅包含了个人心灵“平安”的意义,也包含了属于与神立约之家所拥有的更宽广的福分。这句问安的话,安排了保罗藉写信以流通恩典的布景,即将带来那丰富又成熟的平安(参,三 15)。

II 介绍保罗及他的主题 (一 3-二 5)

这篇长的介绍,经常被分成彼此几乎毫不相关的部分(特别是一 15-20 与其他分立)。但它事实上是一复杂的整体,在结束它后保罗才进入此信的中心。在这篇介绍之中,保罗实则在介绍自己,以使这年轻的教会,明白他在此时写信给他们,全是神所赐给他的事奉的自然流露。他所说的事实是,“这就是我如何为你们感谢神”(一 3-8),“这就是我如何为你们祈求”(一 1-23),及“这就是我为你们所做的”(一 24-二 5)。他以此方式介绍自己,立下了此信主题的基础,即他所盼望歌罗西人所能进入的成熟。就神学而言,这些基础是这样:他告诉教会,他感谢神建立了她(一 3-8),他要他们感谢神伟大的救恩计划(一 9-20),并感谢他们自己在此计划中的角色(一 21-23),以及他自己在此计划中事奉的角色(一 24-二 5)。第二章 6 节的“因此”(therefore),表示他已可以在这小心立下的基础上建造,将神的福音、歌罗西人的状况,及他自己的事奉联合起来。

因此第二章 6 节的劝勉(“你们既然接受了主基督耶稣,就当遵祂而行”)不是分立的劝诫,我们若正确的明了一 3-二 5,就知它们给予二 6 其完全的价值。因此当保罗提到“基督”时,那称呼不是空洞的人物:它是一 15-20 中的基督,在祂里面有真正的成熟(一 28),祂自己是“神的奥秘”(二 2),是神创造、救赎世人的永恒神秘计划。我们必须从头到尾记得基督这广大的身分。

A 感恩(一 3-8)

保罗能够称歌罗西人为“基督里的弟兄”,且以信心期盼神的恩惠和平安赏赐给他们,乃因他知道神已经在他们当中动工。他提及这些的典型方式,并不只表明他听说了他们信主的经过,而更说明他为此救恩感谢神。保罗长篇介绍式的感恩及代求——换言之,感恩及代求介绍式的形容——是他许多书信重要的特性(特别是歌罗西书,感恩形成一重要的主题:看一 12 下,二 7,三 15、16、17,四 2)。它们不是与主题无关的“旁枝”或灵性消遣,它们十分有意的被用来形

成后面文章的逻辑基础。此外,它们也说明一项原则,工作必须先有祷告。所有平安的源头均是神的恩惠。

第 3 至 8 节中感恩的详细结构,是以比较明确的方式,强化说明同一要点。在首先说明他不住为歌罗西信徒祷告后(3 节),保罗在第 9 节告诉他们他代求的内容时,又重复了这一点。他以大纲式说出,他记念他们时感谢神什么(4-5 节),并且说出这些事是怎么发生的(6-8 节)。这一段话使我们对保罗,对神的恩惠如何运作的看法,有宝贵的提醒。几乎被看成拟人化力量的福音,藉着那些付与使命宣扬它的人,在世界各地动工;当人承认它的真理,并顺从它的吩咐时,它就结出果子来。在许多不同“宗教经验”争相拉客的世界里,保罗给予歌罗西人,对神学大体的了解,这了解使他们能明白神在他们生命中所成就的事情。没有这层神学骨架,宗教经验会停留在模糊不清的地步,甚至领人误入歧途。

3. 虽然 NIV 及 RSV 都将常常与我们感谢神并列,它在希腊文里与为你们祷告并列更自然些:保罗不住的为歌罗西教会祷告,每当祷告时,他就感谢神。“常常”这字说明其惯常性,并非此类祷告占据保罗所有醒着的时间;也非他随兴之所至就祷告起来,而是他保持祷告的正常时间(或许早、午、晚),歌罗西教会常常被他提名代求。在感恩及代求的操练中,保罗只不过是维持他自孩童时期起就深染的习惯,当然此习惯必定加入了新的方向及内容。

保罗向亚伯拉罕、以撒、雅各的神祷告,称祂为我们主耶稣基督的父时,他表明出他对神微妙、逐渐扩大式的认识。当他往大马色的路上,得知他一生所敬拜的神,已经将他曾卑视为骗子的耶稣,验证为基督(即弥赛亚)时,他对神的认识开始扭转。虽然犹太教知道神是父亲,但祂父爱的本性直到弥赛亚钉上十字架才被孕成。同样的,十字架也无法被明了,直到它显明是以色列的神的救赎计划的高潮。藉此,这位神高举被钉十字架的那一位,给祂“主”(kyrios)的头衔。耶稣令人熟悉的头衔(“我们的主……基督”)不是荣誉名号的堆积,而是从神的、教会的观点,确实地陈明祂的身分。对保罗而言,这等于是神自己的新称谓,很自然地反应在他祷告的本质和内容里⁴¹。

4. 保罗像在许多不同经文中一样(林前十三 13; 帖前一 3, 五 8), 将信、望、爱三种美德联在一起。这些就是歌罗西教会内令保罗感谢神的事情, 他们美好又可亲, 又印证新生命确实在歌罗西散发出来: 有平安, 就证明恩惠在那里。但与哥林多前书十三 13 不同(却与帖前两处相同), 这里的顺序是“信—爱—望”。这句片语不是方程式, 为加强效果才写下, 而是每字每句都算数的真实情形。这三项特质在此信思想的发展过程中各自扮演了重要的部分(信, 看一 23, 二 7; 爱, 看一 8、13, 二 2, 三 14; 望, 看一 23、27)。

保罗更进一步描述信、爱、望。信不是指任何宗教信仰(这是今天的看法), 它的定义是相信基督耶稣。这句片语(其动词的含义远胜过名词), 是保罗经常用来形容基督徒信心特征的简写方式之一⁴²。

信心, 对保罗而言, 不仅包括个人的信靠及献身, 也包括相信某些事情是真理(参, 罗十 9)。这两点在罗马书四 24 综合起来(相信神使耶稣复活)。目前的经文强调福音的真理必须用心灵去听、去承认(5-6 节), 所以重点落在“相信真理”(名词)这一面, 当然它绝不排除个人“献身”的必须性。“相信”(名词)如果是真的, 那它绝不仅止于头脑中对真理的认可。

对保罗而言, 神的恩惠在动工的确切表记, 是由无变为有, 且有爱的教会: 这爱不只限于与自己有密切关系的人, 它延及众圣徒。这个爱——或许为了与哥林多前书第十三章配合——是保罗在第 8 节以巴弗所带回来的消息中, 特别记得的一点。

5. 盼望在这里显然指的不是盼望的状况或动作, 而是指所盼望的事。是为那给你们存在天上的盼望(参, 彼前一 4, 特别是提后四 8)。但这“盼望”如何与前节经文相关? RSV 保存原文的暧昧不明(“因为盼望”), 但 NIV 则试图意译它予以澄清: “从盼望生发出来的信心和爱心……”假若此译法正确——文法而言是有可能——它将是有意思又不寻常的观念。保罗通常将信、爱, 和望视作从福音生发而来, 但一 23、27 进一步提到盼望, 可能确实建议, 基督徒的盼望是以巴弗在歌罗西初次讲道的重点。这一想法在基督教里十分新奇,

对第一世纪的异教徒甚具吸引力。所以 NIV 很可能捕捉到保罗潜伏的意义。基督徒对将来的盼望, 是维持目前持续的信心, 和昂贵的爱心的巨大推动力。保罗在这里并没有说得很明确, 基督徒的盼望为何: 我们不完全清楚他已看见一属天的境界存在, 等待信徒去享受, 还是他只单纯的指出, 神要赏赐祂百姓福祉的用意和应许。加拉太书四 26 鼓励我们趋向前者看法。

保罗用盼望来作为从第 4 到 5 节上半, 对基督徒存在的描述, 并作为跨越到这新生命如何发生的描述的桥梁。这些描述当然都还在感恩的大前提下。这盼望是你们从前在福音真理的道上所听见的⁴³。“福音”, 对保罗而言, 是一宣告、告示, 它的重要性在于其内容的真实。它不是一项用以改变人们生命的邀请, 或技巧。它是一个必须顺从⁴⁴的吩咐, 一个必须被释放给世界的力量(参, 罗一 16-17), 它不可降低为说服力的产品, 甚或传道人判人罪下的结果。它自己有推翻错误的作用, 当然, 它与保罗在第二章所反对的教导形成对比。

6. 保罗观看这年轻的教会, 他所看见的是神的工作: 因为, 在将“福音”拟人化时, 他事实上在使用一意译来指出神藉福音来工作(当然, 也藉着宣扬它的人, 如 7 节)。这福音传到你们那里: 神已经寻到他们, 用祂拯救的大能造访他们, 事实上这福音也传到普天之下, 并且结果增长。当然, 保罗不是说世界上每一平方哩有人居住的地方都已听到福音了(看下面一 23 的注释)。从他法利赛人皈依为基督徒的观点来看, 其重点是旧约中已应许的救恩, 现在已去除地理和种族的障碍, 传到世上各处了。他自己宣教的活动就是此真理的具体表现, 如以弗所书二 11-三 13 所指出的。从这眼光看来, 各个教会就成了外邦世界的“代表”。它们对保罗来说, 是神拯救普世目的的表记和应许, 因此还有更伟大的事情要发生。

福音, 在第 6 节一开头喻意式的以人的姿态来处理, 现在则变成一株植物, 好像比喻中的好种, 结果增长⁴⁵。这是一处以第一章全章为衬托(参以下注解一 10 和一 15 下), 而能听到一旧约重要经文的弦外之音或回响的地方。在创世记第一章, 以色列的神创造世界, 祂吩咐动物王国要“滋生繁多”(一 22)。这项吩咐又对刚由神的形象

和样式所造的男女说了一次（一 28）。创造故事中的这个主题在亚伯拉罕之家，以色列国创始的故事里，占据了几个关键性的位置，加强说明犹太人对神呼召以色列，以实现祂对全人类的计划，藉着为神自己创造一圣洁的国民以解除亚当的罪⁴⁶的信念。犹太人对创造的想法与保罗将福音看作神再创造世人的途径的想法是一致的。他让我们先睹即将完全陈明的神学立场（一 15-20）。神藉福音做祂一直想做的，在世上撒种，并预备收割那经过再创造，反应出祂荣耀的人群。

保罗现在确认，这一点不是抽象的理论。福音已在普天下动工，如同在你们中间，在歌罗西。我虽不希望夸张复数的“你们”（*en hymin*），但从第 4 节及别处很清楚的可以看出，保罗指的不是“在他们当中”有个别信主的证明；他指的是福音在他们教会当中动工，创造出集体的爱的生活。在这个人主义猖獗的世代，我们需谨记保罗的“你”经常是复数“你们”，它指的不单是个体的集合，也是集体的合一，基督的身体。

自从你们听见福音，真知道神恩惠⁴⁷的日子，那福音就在歌罗西动工。神不借用自动化，或魔术般的过程，不经接收人的意识作用，就将祂拯救的大能付于实现。保罗描述以巴弗在歌罗西的讲道，不是情绪化的反应，甚至也不是人们“接受基督到心中”，而是听了真理，且明白它。使徒先锋的任务就是宣布真理：这儿译成“知道”的那字，指明先经过高度见识的反复思考，并承认那真理，才带出来的反应。保罗从不怀疑歌罗西人的心态，但他明白基督徒的情感必须有头脑清楚明白真理作支柱。

同时我们也须注意对福音的反应不但牵涉到知识，也牵涉到情感；但知识和情感，头脑和心，不是两件分立的事。清楚认知，明白真正的基督教福音——神如此爱世人，甚至赐下祂独生子为他们死——是基督徒以爱回报神最巨大的动力。这种情感的反应，加强了要更深明了神的本性和目的的愿望（看一 9）。

7-8. 恩惠如何工作的奥秘之一是，它包括传扬本身。你们从以巴弗所学的（RSV）。神的恩惠一向藉神派定的方法来运行（看罗十

14-15），这当然不是将神的恩惠设定界限。我们要注意，就自然“法则”而言，神已允诺自己要藉福音的传扬来工作，所以神的工作经常介于传道者的工作和听众的理解之间，当神工作时，人藉着顺服十字架，顺服它向传道者和听众所发出的真理，他就蒙推进，蒙拔举，蒙救赎，而不是被涂抹，被略过。

以巴弗全心全意地做神呼召他的工作，身为保罗亲爱、一同作仆人的，他与保罗并肩事奉神，不是互相竞争，而是互相友爱，因此他为我们作了基督忠心的执事，在歌罗西做了保罗或许会做的。他确实就某方面而言实践了保罗的事奉，分担了保罗向外邦人传福音的独特使命。这句片语轻微的表达出保罗自己有向他们写信的权利：他们是以巴弗工作的果子，而以巴弗的工作是代保罗而行（某些手抄本读成“为你们”；即便这种读法为对⁴⁸，保罗仍可藉形容词“忠心”，即“值得信赖”这字，将以巴弗的工作与自己的连在一起）。当以巴弗工作时，神也工作；当他讲道时，神打开听众能懂的耳朵；当他将耶稣的事实在他们面前展开时，他们承认这些事实是真的。就像一个人忽然明白自己继承了一笔大财产，歌罗西人拥有了不得不改革他们生命的新知识。

这个神迹在歌罗西发生，它证明确实是神在动工，是保罗现在从以巴弗的归来而得知的：他也把你们因圣灵所存的爱心告诉了我们。这不单是属人的情感，这是从圣灵来的爱（圣灵在此第一次明晰地被提到，虽然这全段话没有祂就无法明白），是神自己的爱，藉着恩惠的奇迹，而成为他们的，使他们能够将它与别人分享，这爱与神自己在加略山上爱的行动是一样的（看罗五 5-10 等）。

当我们退一步看开头的这一段话时，我们看见虽然就一方面而言，它讲的是歌罗西教会，但就另一方面而言它讲的是神。保罗在他开头的感恩中，就已经透露出他最希望歌罗西人能捕捉到的真理：在基督里，神是世界与人类的创造者和再创造者，因此，一旦十字架的意义被完全明了，世界和人类就应当快乐的将自己认定是属神的。在基督里是一个新的开始，一个新的创世记。

B 祷告与默想(一 9-23)

这段经文形成一单独的单元,内容主要是告知式的祷告,它经常被忽略的原因是,其大部分的材料(即 13-23 节)建立在祷告中的最后一项要素,即感恩上。保罗为这年轻的教会祷告,希望她在知识(9 节)、圣洁(10 节),及属灵的能力(11 节)上成长,并为这三样事加上一些句子来充实这祷告;他最后祷告他们能继续将感谢归给神(12 节),并外加许多句子,不是少许句子,来补足其意义。他们要感谢神,祂……:他们对神的认识及对祂的感恩将环绕在基督身上。

i 保罗的祷告:对神的认识(一 9-12 上)

一开头因此这个转接词不该被忽略。正是因为神已经成就的,使保罗能充满信心的祈求神将会成就的。神既已开始恩惠的工作,祂就会继续完成它(看腓一 6)。保罗的祷告是毫不疲乏的;我们自从听见的日子,也就为你们不住的祷告祈求(看上面一 3 的注释)。他在这里回应第 6 节,强调他对以巴弗所传来消息的反应,和他们对以巴弗讲道的反应一样快。“我们”可能包括提摩太,但也可能只是修饰语法。

保罗为受信人所作的祷告藉信函全表达出来的习惯(看罗一 9 下;腓一 9 等)值得一提。他不愿在没有祷告的前题下,而施予教导、劝告和鼓励。使徒的工作不是他自己的主意。它是神的计划的一部分。因此,祷告带来他的事奉,被使用在神全盘计划里面的确据(一 24-29),这使得保罗典型的自信,若不以祷告的背景来明了,看来有些自大。

9. 这全篇祷告的基要处是它开头的句子:满心知道神的旨意(译注:NIV 的英译为‘God to fill you with the knowledge of his will’,“神把知道祂旨意的知识充满你们”。希腊文里动词“充满”是被动式,“你们被充满”;NIV 将这被动式用来清楚指明是神在采取行动)。这个“知识”形成圣洁(10 节)和感恩(12 节下,从二 2 的观点来看)的基础,并是在基督里新造的人的中心特征(三 10)。“知道神的旨意”不只是看见神要祂的百姓如何自守:它是明白神在基督里整个的

救恩目的,进而(如在 10 节下)明白神自己。有些人在“知识”(epignosis)这字里看见保罗使用“诺斯底”派对手用语的暗示。诺斯底派是一撮取多种传统,藉属灵“知识”(gnosis)而得救恩途径的宗教团体,这知识可使一个人脱离物质世界,去明白自己真正的(“属灵的”)命运。然而,在这一时期没有任何这种教导已清楚规画成形的证据,而当它确实出现时,它可能自身有赖于基督教为多。

保罗在此讲的不是靠个人宗教经验,或加入神秘宗教团体来获得的秘传知识。这知识是“祂的(神的)旨意”,所有神的儿女都可取得。这知识藉一切属灵的智慧悟性来赐下。RSV 的‘in’(在……之中)比 NIV 的‘through’(藉)更符合字义翻译:对神旨意的知识会在所有这些特质“中”自我显明。“一切”和“属灵”这两个形容词,管理了两个名词(“智慧”和“悟性”)。因而它们通常的世俗意义(“智慧”指一般性的智力卓越,“悟性”是清楚、连贯思考一件事的能力)被提升到超乎属人、世俗理性技巧的层次。

“知识”、“智慧”和[悟性]这三个名词在保罗其他作品中相当重要,因此从旧约及犹太背景来明白它们的意思最好。它们是神在祂百姓身上谆谆教诲,要他们获得的特质⁴⁹。“智慧”是一真正有人性的人的特征,他取了创造次序中亚当的谦卑,但又自信的位置,在神之下,却在世界之上。基督徒要在每一方面“成长”,这包括知识能力的觉醒,能连贯、实用的思考神及祂对其百姓的目的。保罗从未拿属灵的生活与知识的悟解作对比,这里所推荐的智慧和悟性被冠上“属灵的”形容词,但保罗又即刻在第 10 节中用实用的、道德的方式解释它们。

10. 将第 9 和 10 节放在一起来看,就好比是基督徒生活和成长的小缩影。其论点不是圆形的(初看似乎如此),而是盘旋形的。保罗祈求他们能更多明白神的旨意,因而活出合神心意的生活,如此便能更认识神。悟性能浇灌圣洁;圣洁能加深悟性(另一种我不太赞成的译法,是将第 10 节末尾译为“藉着知道神”‘by means of the knowledge of God’)。当保罗说好叫你们行事为人……时,他用了“行走”这个动词,与其犹太背景一致(参旧约,箴二 20,四 25-27 等。

译注：犹太人将“生活”用“走路”来形容。这个“行走”必须对得起主。主耶稣基督在死而复活的生命中，为祂的百姓树立了生活的标准和榜样。那些“在主里”的人，必须谨慎效法祂的榜样而活。接下来的子句（‘that you’）凡事蒙祂喜悦，并不是表达一不可能的理想。保罗知道只有复活的身体（腓三 12），才可获致绝对的完美。然而，那些属于基督的人能够，并且实在讨神喜悦（参，罗十二 1-2；林后五 8；帖前四 1）。神看祂的新（尽管还不完全）创造，宣告它非常好。

这个解释可以从另一个对创世记第一章间接的引述来佐证。正如福音结果子和增长，神的百姓也一样在一切喜事上结果子和渐渐的多知道神（这里的希腊文动词与第 6 节中的一样）。这里是保罗恩惠典型的吊诡的隽语。神在动工，因此祂的百姓也动工（看下面一 29 的注释）。这项对创世记的参用（仅管非直接），更增加保罗讲的是神的新创造的看法。他求歌罗西人能更多更多明白自己是神的新创造，真实的人类，并且活出配合这新地位的生活。“善事”的观念全是保罗式的（参，罗十三 3；林后九 8；加六 10；多一 16，及弗二 10 与此节的平行处）。他将“一切善事”加在“结果子”上，将“多知道神”加在“增长”上，扩充了第 6 节的格式，整齐地将基督徒动态及静态的生活交织在一起。认识神本身是一种活动；顺从祂是灵修的一种形式。

11-12 上：这祷告的其余部分指出能使这年轻教会如此增长的能力，及他们如此增长后的特征——感恩的态度（RSV 在此开始一新的句子，减弱了它与第 9-10 节的关联）。神帮助祂的百姓在个性上成长，使他们照祂荣耀的权能，得以在各地的力上加力。神在旧约中通常被视作大能的神，祂是拯救以色列人出埃及，独一无二的创造者。祂的大能藉福音发挥出来（参，罗一 16-17；林前一 24 等），继续在神百姓身上工作，赐给他们忍耐和宽容⁵⁰。保罗挑出这些特质，说明它们是基督徒活在世上，不受其危机和惊恐挫折的武器。信心、盼望和爱心的自然结果——忍耐、宽容的灵，也是深信耶稣基督的父神是全世界唯一的主的结果，相信祂能够在自己的时间，用自己的方式，

成就祂的美旨。“忍耐”（endurance）和“宽容”（patience）这两字之间有少许差别。前者是信心、盼望和爱心在显然不可能的情况下带出来的结果，后者是对一无可理喻的人所表现的态度。第 11 节有两个特别的看见：(a)在对神的认识及圣洁中成长，是一个往上爬的争战，(b)对付这个争战的力量来自神自己的能力。

既然新约早期的手抄本几乎没有标点符号，我们绝无可能分辨欢欢喜喜，应放在 12 节感谢的前面（如 NIV），还是放在第 11 节“忍耐宽容”的前面（如 RSV）。但第 12 节继续同一个句子，所以其差别并不很重要。神的力量装备祂的百姓，使他们能够以耐心活在世上，并赞美祂的恩惠。这些感谢是给予父。基督徒的成熟源自与神适当、感恩的关系；祂不是遥远、不关心你我的神，而是祂百姓智慧、慈爱的父亲。

ii 感恩的原由（一 12 下-23）

a. 新出埃及记（一 12 下-14）。保罗不满足于只告诉他的读者要感恩。他给他们要感恩的三个原因，这三个原因（12-14、15-20、21-23 节）不是只一个一个紧接着陈述，它们实则相互密切地彼此依赖。真实的基督教神学不是用猜测与好奇的精神，而是以感恩及爱的态度去挖掘神的性格及行动，并有心、盼望顺服祂。保罗为这教会的祷告在感恩中达到高潮，这个感恩是建立在知识上。

12 下：感恩的第一个原因是歌罗西人分享了新出埃及记的经历，即神使百姓蒙拯救的真正经验——神，叫我们⁵¹能与众圣徒在光明中同得基业。这个句子乍看之下好像是神使歌罗西人听而接受福音的另一种复杂的说法。这确实是保罗潜在的意义。但用这种方法来表达，使保罗可以采用与以色列人出埃及，进入应许地有关的事实或情况。“基业”引述的是应许地迦南；“圣徒”是神百姓的通常称呼，指明他们从世界出来事奉神⁵²。以弗所书二 11-13 的平行经文建议，神赐给祂百姓的基业不再是某一种族的特权，从各种不同背景来信祂的人都有权利支取它。对于地的应许也扩大到对整个新创造的应许（罗四 13，八 17-25）。“在光明中”这新加上的片语，将新的和旧的

基业分别开来（天上的荣耀，不是迦南地），同时也对比出与基督徒曾一度生活的黑暗国度（13节）间道德的尖锐差异。

歌罗西人不是自动化的承受了这基业，神“使他们配得”这基业。保罗在别处形容靠他原本不“配”，但神使他“配得”那地位或职分时，使用了这字（希腊文是 *hikan santi*）及其同源字（参，林前十五9；林后二16，三5-6）。他现在进一步解释神的这项行动，使歌罗西人的感恩更安全稳固。

13. 保罗再一次引用出埃及记，特别提出神戏剧性地将祂的百姓从埃及黑暗权势中拯救出来（参，出六6，十二27，十四30），将他们牵移到新土地的行动：祂救了我们脱离黑暗的权势，把我们迁到祂爱子的国里。黑暗之子严厉的统治，被换成神子智慧的掌管（参，罗五21，六16下）。保罗与耶稣及其他新约作者都相信黑暗权势的存在，人类和世界因为罪的缘故，臣服在它之下，他们也相信在耶稣基督里，神已打败那权势，并在它的处所建立起神自己的国度。

我们可以根据哥林多前书十五23-28推断——虽然此点引人议论——保罗认为这个国度的建立是两个阶段的过程。第一个阶段是“基督的国度”，始于基督的复活及升天，终于所有的敌人均降服。然后是神最后的国度，复兴万事。这个分别当然不直接与从耶稣口里所教导有关神国的道理相符合；它是属于较晚的观点。“国度”的观念并不经常出现在保罗的作品中（看罗十四17；林前六9），但它却从头到尾清楚的被假定。事实上，一13的用语，在犹太人的盼望及弥赛亚耶稣来临所带来的希望中，有很稳固的基础。

保罗为何用“祂爱子”来形容耶稣？有两个彼此密切相关的原因（字义为 the Son of his love，“祂的爱儿子”；参 RSV, his beloved son “祂的爱子”）。首先，是引述耶稣的受浸⁵³，当神用圣灵膏祂，说“这是我的爱子；是我所喜悦的”（可一11），藉之宣告耶稣为以色列受膏的王，以色列的命运在祂里面有了总结。其次，神在“祂里面”实现了自古以来的目的。爱子耶稣就是真以色列。祂将以色列尚未献给神的顺从献给神：“以色列年幼的时候我爱他，就从埃及召出

我的儿子来”（何十一1，太二15引用这节经文在耶稣身上）。这出埃及记的参用与目前这段经文配得很好，在基督里神已表达祂的爱，并且藉死亡以救赎罪人活出这爱的定义。

14. 因此，我们在爱子里得蒙救赎⁵⁴，罪过得以赦免。“救赎”，这字在古老世界的用法中，通常源自一意为“从奴隶市场买来”的字。然而对犹太人而言，这字根总会唤醒更深的回响，记起神将祂的百姓从法老王国里救赎出来的时候⁵⁵。因此这里“罪过得以赦免”不仅只是对愁烦心灵的一桩好消息而已。它是耶利米书三十一31下及以西结书三十六16-36所讲新约的特别祝福之一⁵⁶。这个观念是犹太信仰之一，即相信神对以色列的目的，是祂驱除罪恶世界计划中的一部分，而祂现在所实践的，就是这项计划。

因此，保罗现在用简写的方式认定，在神所爱的基督、真以色列、真正的王里面，神的百姓从奴役他们的黑暗权势中被拯救出来，被带至新约会员所享有的一切福气中，这些福气的首要之一就是罪已被对付的事实。神的百姓要成为祂的百姓，配得基业（12节），从罪的霸权中被释放（13节），藉爱子得蒙救赎（14节）等事实感谢祂。这项陈述（及其在第21-23节中进一步的应用）一定为在歌罗西的年轻基督徒们，正确澄清了他们信主时确实发生在他们身上的事，保罗写下这些是有他的道理的。

b. 创造及在基督里的新创造（一15-20）下面的这六节是新约中你认为最重要的基督论经文。所以，无可避免的，是大量讨论的题目。这本注释不是参与这些辩论最恰切的地方；以下是将别处发表过的详细著作综合列出⁵⁷：

1. 诗及其上下文

多数学者同意这段经文用字技巧化，音韵均衡，可以称得上是一首诗。有些人则更进一步，建议它是（或包含）一首已经为人所知的诗歌。至于此诗歌的来源及原本的形状有许多的假设，但没有一种假设得到大量的支持⁵⁸。这项说法有几个值得怀疑的地方：

(a)第15节以“祂是……”开始，暗示这首诗歌不是从此开始。

(b)第 12 至 14 节也有提高的风格。

(c)没有必要删除字或句以制造出可信的诗体结构(看下面)。

(d)目前的诗与其上下文配合得很好,把歌罗西人为何该感谢神的原因继续发展下去,带出其高潮。

(e)它也与全信的思想配合得很好。

(f)假如保罗将原来的诗歌加上一些,那他也很可能将原来的诗歌减去一些,如此一来,恢复“原来的诗歌”将绝不可能。

简而言之,如果这段经文有另外的意思,我们是无法找出的。它们现在所具有的意义,即它们对其上下文所作的贡献,是十分清楚的,我们研究歌罗西书就只需要这些。

2. 诗体结构

这首诗的结构,从挑出每一行或一组开头的字,就可很清楚的分析出来。它有四个部分。前后两部分以“祂是……”(who is)开头,中间两部分以“祂”(and he)开头。这首诗详细内容的均衡性(在希腊原文中更显得如此;英译已尽量字义化了)表示这是一个有效分析其结构的方式。

(第一部分)

15 上 祂是那不能看见之神的像

15 下 是首生的,在一切被造的以先

16 上 因为万有都是靠祂造的

16 中上 无论是天上的,地上的

16 中下 能看见的,不能看见的

或是有位的,主治的

执政的,掌权的

16 下 一概都是藉着祂造的

又是为祂造的。

(第二部分)

17 上 祂在万有之先

17 下 万有也靠祂而立

(第三部分)

18 上 祂也是教会全体之首⁵⁹

(第四部分)

18 中上 祂是元始

18 中下 是从死里首先复生的

18 下 使祂可以在凡事上居首位

19 因为父喜欢叫一切的丰盛在祂里面居住

20 上 既然藉着祂叫万有都与自己和好了⁶⁰

20 中 (藉着祂⁶¹) 在十字架上所流的血成就了和平

20 下 无论是地上的,天上的。

(译注:20 上,20 中是按英译的顺序,与和合本稍有别)

从以上的解析法可以清楚看出,此诗各部分之间有各类各式的平行之处。第一部分和第四部分的第一行类似;第二部分和第三部分开头的那一行也类似。这首诗的中枢在第 17 和 18 节的分界点。放宽来看,第一和第四部分都以对基督的陈述开始,并以“首生的”称呼扩大其意义,然后以基督的地位与创造次序的关系来解释。“在祂里面……藉着祂……为祂……”这顺序出现在第 16、19 到 20 节上。当然,这些对称在细节上不是完全一致,我们也没有理由期待它们完全一致。

3. 诗体的重要性

一个用诗体来写作的人是希望他(她)的读者能停下来思考。这首诗所表现最明显的一点是创造与新创造间的平行;因此其重点被放在此两创造均藉同一媒介而完成上。你们藉之而蒙救赎的主(保罗告

诉歌罗西人)与你们(和世人)藉之而被创造的主没有两样。

这项陈述与犹太教的基本信条是一致的,以色列的神是创造万物的神(看诗九十六5,一四六5-6;赛四十12-31),它是犹太一神论典型的陈述,正巧回答了将创造视为与生俱来就不好的二元论⁶²。然而犹太人典型的陈述现在有了新的内容。他们以前对以色列的神雅巍所说的,他们现在对耶稣基督说。祂并非剔除了亚伯拉罕的神,出埃及记的神;祂乃将祂表明出来。如果这首诗站在犹太教主流这边,攻击异教,那么它本身亦攻击犹太教。我们可以拿它与哥林多前书八1-6比较,那里保罗用基督教的内涵装进犹太教的信仰外壳(“我们的神是一”。

这一点可以从这诗中用在耶稣身上的特别语言来支撑。早在一九二五年,布尼(C. F. Burney)就聪明的建议这首诗歌有意将创世记一1(“起初神创造”,希伯来文为 *ber shith*.....)及箴言八22联合起来,将用在“智慧”身上的描述用在耶稣身上。

箴言八22[智慧]说:“在耶和華造化的起头(*shith*),.....就有了我。”⁶³这一个重要性可由两个三段论法来捕捉:

1/(a)“智慧”是神创造、保存世界的媒介⁶⁴。

(b)人类是神创造在地上的代理人(创一26-28;诗八6-8)。

(c)因此,人类需要“智慧”的装备以胜任这项使命。

2/(a)以色列蒙神呼召为神的真正人类⁶⁵。

(b)犹太律法受拉是以色列人生命的典章。

(c)因此受拉就是智慧⁶⁶。

根据以上思想的背景,布尼的理论造成对一15-20以下的看法:

(a)神圣的智慧终于在一人,耶稣弥赛亚,以色列的代表人身上有了具体的表现。

(b)神创造世界及救赎世界的目的在耶稣里面实现。

(c)年轻的基督徒所效忠的主,不是多神中之一神,而是全宇宙藉之而被造的那一位。

(d)救赎不是二元论式的想法,好似被创造的世界全是邪恶,救恩则将人类从此邪恶中救出。创造是神的工作——基督的工作:虽然受罪恶所污染,它仍然是神的,神仍旧对它有计划。救赎不是来自敌意、不同境地的侵略,而是这世界的主回来收取祂合法的产业。

假若离弃异教“众神”来归向基督的歌罗西人,能够捕捉到这画面的外貌(其细节很复杂,但形状很简单),他们就不会想回到老路上去,也不会寄望(第二章的重点)犹太教来保护他们,敌挡异教“执政的和掌权的”。有了基督,神真正的智慧,世人的主,他们就拥有一切所需要的(参,林前三22-23)。如果基督是神的智慧,神的受拉,那么犹太教对自己的认可和期许,对受拉的信赖,及她因一神论及神的拣选所存的盼望,都已在耶稣基督里达成了。祂(不是律法)是父在世上的代表,祂(不是抽象的“智慧”)超乎万国及“万神”之上。为了祂,不是为以色列,万物才被造⁶⁷。这就是这首诗在这封信中所基本强调的。

4. 耶稣和神

因此,保罗在这首诗中并没有放弃犹太教一神论及拣选的教义。他乃是重新给予定义。那么,他确认耶稣是谁呢?特别当他称祂是“神的像”(15节)?从第一世纪到如今,基督徒为此辩论不已,以下所提供的答案,试图将辩论中各派的重点集合起来⁶⁸。

(a)第15节清楚指的是已经升天的人,耶稣。保罗用现在式(‘is’),以指出祂取得创世以来(参,弗一20-23)为人类所设计的主宰世界的地位(“神的像”)。

(b)这首诗的逻辑(创造—新创造)也指明高升的耶稣是神创造的媒介。世界藉之以造成的那位,现在成为一个人,成为藉着祂,神拯救的爱可以治理世界的人。这首诗指的是高升的人,但将祂与先存的主视为一人。

(c)因此没有人暗示耶稣以人类的身分,先存于世界上:它只不过说明先存的耶稣成为人,是绝对适合祂的。保罗对耶稣受孕,降生之前生命的形容,经常借自他后来属人的生命,正如我们说“皇后生

于一九二六年”，不代表一九二六年时她就是皇后，而是说我们现在认识的皇后，生于那一年。因此哥林多后书八 9，“你们知道我们主耶稣基督的恩典；祂本来富足，却为你们成了贫穷”：这不是说先存的那一位已是耶稣，弥赛亚，而是说我们现在知道的耶稣，弥赛亚，祂与神先存的媒介是同一人。

(d) 保罗的犹太背景供给他这令人窒息的观念的词汇，但他(就如通常一般)将它们重新处理过。某些犹太人将“智慧”或摩西律法视为半神性、先存的实体，并非因之妥协了一神论，而是用比喻的手法，表达神性格的某些层面。保罗，这敬虔的一神论者，同样将这些主题应用到耶稣身上，能实际的说(19节，二 9)所有神的丰盛都住在祂里面。然“耶稣”和“神”并不具有相同的意义：保罗通常区别神是“父”，耶稣是“子”或“主”。但耶稣不是第二位神。祂的死(20节)是神自己的成就。保罗的耶稣是曾是，且一直是神的那位，祂在思想上可与父有区别。世界先存的主成为教会的主(一 18-20)，为要成为祂所造，但已背叛祂的世界的真正的主。

(e) 因此歌罗西人效忠的不是众神中的一位，而是世界藉之以造成的神圣的主。在基督里成就的救赎确实是新创世记：教会真正是新人类(三 10-11)。犹太人自从神将他们拯救出埃及后，对他们的神有更多的认识(参，出三 1-17，六 1-8)；世界从福音中，现在可以更多明白那造他们的神的真理。所以一 12-14“出埃及记”的概念在这首诗中得到回响。耶稣的道成肉身及钉十字架是创造的神乐于采取的自我启示、自我实现的行动(参，林后五 19 及西一 19-20)。这首诗给教会、世界不单单是高升的基督的画面，而是恩惠、慈爱、发光的创造——救赎神的异象。

15. 这首诗的细节逐渐加多，以表明此丰富的神学实际上是怎么表达出来的。我们在祂里面得救赎的神子，是那不能看见之神的像。从来没有人见过神，只有祂的独生子⁶⁹将祂表明出来(约一 18)。人类是神第一次创造大工的高举(创一 26-27)；而真人耶稣是创造历史的顶点，同时是新创造的起点。从亘古以来，耶稣的本性就是“神的像”，完美的反应出父的性格及生命。因此作为人，祂是“神的像”

也就十分恰当：祂从亘古以来，就与父维持自人创造以来，原本应与神维持的关系，人的受造本是神在此世上表达自己的完美器皿，使神自己可以活在祂的百姓中，好像祂是他们的一份子，并且用爱来掌管人类，好像祂掌管宇宙一样。奥古斯丁说神为自己创造了人类，其意义虽稍有不同，但主体却十分相似。从这里流露出道成肉身的教义，不足以扭曲耶稣的“神性”或“人性”扭曲。只有在耶稣基督里，我们才能明白“神性”和“人性”的真正意义：没有祂，我们会落入次等基督教，甚或异教的思想体系，然后奇怪为何道成肉身的教义是这么难解。保罗表达此教义的方式是说(诗意的)：人子耶稣实现神为祂及为全人类的目的⁷⁰。

所以，耶稣基督身上，承担了神为人类，及以色列设计的角色：基督在一切被造的以先。在旧约里，“首生的”这名称是给予以色列的(出四 22；耶三十一 9；参所罗门的诗篇十八 4；以斯拉次经四卷六 58)，并且一次给予将来的大卫家的弥赛亚(诗八十九 27)。布尼很强烈的争论，它指的是箴言八 22 中的智慧。因此这名称传达出耶稣在时间及阶级均为首要的概念，我们不应该取消其(NIV 意译此句，只取阶段优先的意义)：若只取时间为优先的意义，也并不表示先存的神子只不过是首先被造的。这字持续在时间上优先的意思从第 18 节清楚可见(参，罗八 29)，与 NEB 约翰福音一 1 的译文有相同的概念：“当万物开始时，道已存在”。就是这永恒的先存，使神的儿子占有超越一切之上的阶级。

16. 以上这些正确读第 15 节的方法立刻得到证明：因为万有都是靠祂造的。祂绝对不是受造万物之一。神所造的一切，祂是靠耶稣而造。保罗事实上是说“在祂里面”造的，虽然 *en* 可以有“in”和“by”两种⁷¹，我们最好是保持它的字义(in)，而不要像 NIV 把它意译(by)。用“in”有意地与第 19 节平行，要不然(用 by)就失去这平行的意义：“被造”这说法以典型犹太风格看来，就指明父神的活动，是在子面内(in)做成的。若在此及在第 16 节末尾说“by”，则暗示基督不是父的代理人，而是创造的全权负责人。

万物在希腊文里有个定冠词，指明保罗视这受造的世界是一单一

的整体（即，“全体”），这整体在更细分化：天上的，地上的；能看见的，不能看见的；或是有位的，主治的，执政的，掌权的（NIV将此节的 *archai* 译成“执政的”，却在二 15 中将同一字译成“掌权的”，混淆了此两经文的平行）。不管你看见什么，或想什么，你将发现它们的存在根自基督。它们是祂手中的工作。保罗在此特别提出我们今日所称的宇宙权力结构。

这些“权力”的身分是辩论的好题材。保罗在此所用的某些名称，属于当今非基督教思想中复杂的形而上体系。我们也不容易分辨这些名称间的不同。“有位的”（*thrones*）可能高过“主治的”；“执政的”可能高过“掌权的”，在希腊文里“有位的”和“执政的”含有职位的意义，而“主治的”和“掌权的”则指有权运用权力的人。保罗并不很在意这几个名称是否按其顺序排列出来，或很小心地分别它们；他谨慎且确切指出基督超乎它们倒是真的。至于它们指的是什么，保罗对超自然权力结构的用语已理所当然的被现代人解谜，将之用指国际权力政治或经济“结构”了。这也十分合理，因为对保罗而言，属灵和属世的治理人，其间并无很大的差别⁷²。他认为属世治理人的权柄（约十九 11；罗十三 1-7）只是创造者给他的信托⁷³。同时，我们也不该忽视这些“权柄”里超自然或“鬼魔的”成份。当人把应给神的效忠拿去奉给别物时，他就有能力借用那邪恶的权力⁷⁴。对保罗而言，“权柄”是藉异教、占星术、魔术，或奴役恐吓人的迫害系统（看下面二 13-15 的注释），运用在世上那看不见的力量。

但没有任何权力结构可脱离基督：因为一概都是藉着祂造的，又是为祂造的。“一概”还是有那定冠词，所以我们可以将它译成“全体”。“藉着祂”这一次译得正确，“为祂”正确的译法是“向祂”（*to him*）。“受造”，这次是现在完成式（‘*have been created*’），与这节开头的简单过去式（‘*were created*’）相对照。其间的差别是，保罗开头指的是创造的首次行为，这里指的则是那首次行为的结果：万有藉着祂，为着祂，已经被造出来。因此，这句话的重点落在最后的片语“为祂”上面。万有为了基督而存在，现在为了祂的荣耀继续存在，因此第 16 节将这首诗的思想从过去（基督是创造的代理人）转移到现在

（基督是世界效忠的对象），并转移到将来（基督的权柄将普世化）。虽然各权柄现在处于反叛状态，基督仍然是他们的主。这一点藉下一阶段，即这首诗的第二部分确认出来。

17. 保罗在拿基督的新创造来比对之前，先总结陈明基督在创造中的中介身分。祂（NIV 省略这一行开头的 ‘*and*’，因之丧失了与第 18 节上的确切平行）在万有之先，万有也靠祂而立。“之先”和前面的“首生的”一样，意义模糊不清，可能指时间和阶级的高超。第二个句子，陈明万有现在靠基督维持、托住，又将“智慧”思想的一部分转移到祂身上（看智慧书一 7；传道经四十三 26；新约，参，来一 3）。这里动词用的是现在完成式，表明“万有”已在祂里面托住，且继续被托住。世界藉着祂而维持，不致落入混乱中。没有一个受造物是自主的。他们都是神的仆人（诗一一九 91），并依赖神（诗一四）。

18. 歌罗西人属于教会，真正是属于耶稣基督。根据此诗细心结构，现在是从创造转移到新创造的时刻。保罗说歌罗西人是神普世百姓中的一份子。如果神的百姓是新人类，那么人体是最恰当表达相互依赖（如：罗十二 5；林前十二 12 下），及依赖基督自己的比方。祂是教会全体之首。保罗将比方混合使用的手法是出名的（看弗四 14 及 Caird 的注解 75）：他也擅长将它们推陈出新⁷⁶。

保罗已挖掘希伯来字 *r shith* 的各种意义（“首生的”，“总结”，“元首”），他现在抵达最后阶段：祂是元始，是从死里首先复生的。这项明述控制了这首诗的其余部分。“元始”（*beginning*）这译法不能完全表达原文 *arch*（“第一原则”、“来源”、“创意的肇始”）的意义，再一次指出基督在时间及阶级上的优先（这字是单数名词，第 16 节及二 15 的 *archai*，“执政的”，就从其而出）。这一诗行指出基督将统治人类最后的大敌——罪和死亡。耶稣的复活是新世纪的黎明。祂从旧人类当中出来，分担他们的生活，承担他们的罪和痛苦。对保罗而言，圣经从头到尾也这么说，罪和死亡密不可分，基督得胜死亡，也是得胜罪恶（看罗五 12-21；林前十五 12-28）。这里的“首生”（首先复生）与“元始”并放来看，暗示基督的复活虽是独一无二的事件，

却是将来众所仿效的先趋。那些期盼从死里复活的犹太人(法利赛人,还有许多其他的人)已看见复活是末世一次大规模的事件。保罗却相信神已将“将来的世代”,即复活的世代,带入“现今的世代”,使新世代的能力可以浇灌在世人仍有时机得救的世界上。

耶稣的复活使祂可以在凡事上居首位。祂与生俱来的身分藉复活再一次被认定。神的计划不是仅结束旧创造,而是藉着祂,在祂里面开始一新创造。基督是“元始”(17节),又在复活中“变成”超越一切的矛盾之处,可以根据腓立比书二5-11来解释。耶稣结束十字架上的工作,被神高举超乎一切之上,公开的给予祂与生俱来一直享有的地位⁷⁷。这谜题是罪造成的:虽然祂本来就是主,但祂必须击败罪和死亡,才真正成为主。与罗马书一3-4比较:虽然“按肉体说是从大卫后裔生的”,耶稣仍是“神的儿子”(祂是以神的儿子死在十字架上,罗八3等);在祂的复活中,神儿子的身分大能的、公开的表明出来。这节中的“使祂”表示在基督复活的背后,有一神圣的目的,是神与人和好的爱的目的。

19-20. 正如第16节解释第15节所说的基督,第19、20节解释第18节下对基督的说法(“祂是元始……”)。他在哥林多后书五19直言的(“神在基督里与世人和好”),他在此有声有色的表达:因为父喜欢叫一切的丰盛,在祂里面居住。既然藉着祂在十字架上所流的血,成就了和平,便藉着祂叫万有,无论是地上的,天上的,都与自己和好了。这段困难的经文有五点值得提出来讨论。

i 原文第19节中没有“父(God)”这个字,但语法上的主词(丰盛)必是“神一切的丰盛”绕圈子的说法(看西二9)⁷⁸。基督有超越一切的地位是恰当的,因神喜欢叫祂一切的丰盛永远住在(这是译希腊动词最好的方式)祂里面。人子耶稣完满的神性藉此表明出来,却没有任何暗示有两个神的意味。独一的神以其一切的丰盛,住在祂里面。

ii “在祂里面……藉着祂……为祂(to him)……”这顺序回应第16节中同一顺序。这项有意的平衡却制造混淆不清的疑难,因

不清楚重复的“祂”指的是神还是基督。这疑难的解答可能是最后的“祂”(him)是“祂自己”(himself)的省略字(*auton* 取代 *heauton*),这种省略并非没有前例⁷⁹。神丰盛的住在基督里面,为要藉着祂(即基督)使万有与自己(即神)和好。

iii NIV在重组这诗的句子中(看前面诗的排列),省略了额外的“藉着祂”这片语,而这片语在多数的手抄本里都保存,出现在“十字架”之后,及“无论是天上的,地上的”之前。这片语在抄写时容易省略,却甚难被抄写者自动加上去。所以NIV应该保存它,它再一次强调和好是单藉基督才达成的事实。

iv “万有”如何藉着十字架与神和好?这问题可细分为三:(a)耶稣的死如何促成神与祂所造物之间的和好?(b)“万有”是否包括人以外的受造物?(c)它是否暗示全部人类可以自动得到救恩?

(a)从保罗其他作品中(即林后五21),我们不难回答这个问题。在十字架上,神担负了祂与人之间的障碍——罪。罪所能做最恶的事就是杀死:耶稣的死枯竭了罪的权势。“血”这个字也表达出人与神之间和好所必要的牺牲,它是神与人所立新约的凭据,是新创造的途径(看一22,二11-15的注释,那儿将这里十字架的成就扩大说明)。

(b)这个新创造的范围有多大?由于人类在神所创造之世界的秩序中,扮演关键性的角色,因此人与神的和好将导致受造物的复兴,正如人的罪导致受造物的堕落一样(与罗八19下比较)。保罗即使身陷狱中,也知道目前世界全体尚不知十字架所成就的和好,也不知神将重造世界及其权力结构,以反应出祂的荣耀,消灭人的自傲。这就是保罗为什么同时提到与“权势”的和好及神在基督里得胜这些敌对的势力(二15)。神计划一个至终要完全和谐的新天新地。所有的邪恶,都要藉十字架宇宙性的工作来摧毁:所有受造物将被宇宙性的复活来改变。

(c)然而,神与人之间和好的过程,并不是一自动化的过程。保罗清楚相信人类有能力拒绝神提供的救恩,因此在最后审判时,那些拒绝救恩的人将遭神拒绝(看罗一18-二16,十四10;林后五10;

帖后一 5-10)⁸⁰。既然保罗从未告诉我们他如何使“万有”的和好与人神的和好成为一致,我们也就不用冒险猜测。但目前的经文,与相关的哥林多后书第五章,提出以下两点看法。首先,保罗强调的是神宇宙性的和好目的,一个全新的创造。其次,“和好”,即彼此关系重新的建立,无法在人际关系的世界中“自动”发生。以神学字眼来说,和好只有当“人在基督里”时才发生(林后五 17),在别的地方(即罗三 21-31,六 1-11;加三 26-29)它指出与信心和受浸有关。这节经文在二 9-12 中扩大说明,证明以上是解释这节经文的正确途径。另外也请看三 6 的注释。

v 道成肉身及十字架等超乎寻常的事件,不是神心不甘情不愿,或别无他法下的选择。神不但采取主动:祂更“喜欢”如此做。祂取了肉身,把创造带到最高举(一 15-17),实现了人类成为世界之主的永恒目的。就像祂曾“喜欢住在”锡安山上⁸¹,祂现在“喜欢”以人的样式“住在”祂百姓当中(比较约一 14)。因此在罪的奥秘之后,是神慈爱的智慧。祂用自己的形象造男造女,使祂可以自然的走进祂所造的世界里。人类的创造包含了他们会背叛神的可能性,但他们的背叛没有令祂困惑或困窘,也没有阻碍祂的目的:它只激发祂从不缺乏的特质——那表露在十字架上厚重的爱。因此,祂来到世上击败罪,收回原本就属于祂的疆界。藉爱子的死才促成的和好,最清楚的显出父的爱(罗五 6-10)。这个爱的启示使天赞美,保罗请歌罗西人加入其歌声。

我们现在可以就诗的整体性来研讨它,并估量它对全封信思想发展的贡献。歌罗西的基督徒要感谢神,因为祂在耶稣基督里启示自己是全世人独一无二的神、万有的创造者及救赎者。祂不是异教众神的另一个对手而已。祂超乎一切之上掌管万有。祂牺牲自己,把自己的生命赐给世人,为的是从罪恶的人类中创造出属于祂自己的百姓,并进而把全宇宙带进新的次序及和谐中。祂所做的这一切是在儿子耶稣里面,藉着祂做的,祂是神完美人性的自我表现。

从以上的论点,保罗又提出两点更进一步的看法:首先(二 6-23),耶稣取代了犹太教给予“智慧”和律法的角色。基督徒不再需要犹太

律法的“额外”保护来逃避属灵霸权。犹太教的三大支柱,一神论、拣选、妥拉,已在耶稣基督里,藉着祂,被重新定义。拥有耶稣——更好的说法是被祂拥有——基督徒已经“完全了”(二 10, AV)。其次(三 5-四 6),在基督里的新生命就是新创造的开始。如果是新创造,就代表新人类的出现。基督徒已经进入自复活日开始的新世代,靠圣洁的生活,一天一天更新新人类。

假如我们希望将保罗在此教导的真理,应用到二十世纪的末期,我们就必须认知这些应用不单是解经的问题,而是对解经的应用问题。举例来说,众人引以为然的一神论,就再度成为活生生的话题。在今天,若要承认独一的创造神只在基督里完全地、最后地启示了自己,就等于被人抨击为自大或排外。教会的使命,不是不承认其他宗教内没有真理。歌罗西书一 16 暗示所有的理学和宗教,若和受造世界有某些“谋合”,多多少少会反应出神的真理。但这并不表示它们就是进入新创造的门路。根据一 18,那个位置是属于基督一人的。

另一个应用,是关于教会在世上的任务。耶稣的权柄触及宇宙每一角落,祂在创造(一 16-17)与和好(一 18-20)中的角色证明这点。没有任何地方是祂掌管不了的。“在宇宙中没有中立地带:每一立方寸,每一分秒,神都宣称是属祂的,撒但也敌对宣称是它的”⁸²。所以布道的任务是宣扬耶稣已经是主,在祂里面神的新创造已经进入历史中,所有的人都蒙召顺从祂、爱祂、敬拜祂。这个信息必须被传扬到人类生存的每一角落,直到基督成为真正的主。基督徒必须配搭这个使命,好使全人类及万有能活在神原本的心意中。神也把道德规范注入世界里,好比对人及财物的尊重,家庭生活的维系,受造物的生态秩序,个人与团体间的公正等。基督徒必须站在最前线,维持、促进这些规范,他们如此行时,就有许多机会为耶稣作见证,因为福音的内涵是托住、促进真正合乎人生命的力量和标准。

保罗争论的对象,福音攻击的主要目标,是偶像。凡取代神的地位的,就是偶像,不管它多有效,多美丽,多神圣。甚至神所赐的妥拉都可以变成偶像:在保罗或我们的时代,人造的政治、经济体系不更会变成偶像吗?将福音应用到现代社会的偶像,需要更多祷告、分

辨、谦卑和智慧，若不这么应用它，就根本否认偶像存在的事实。

歌罗西书一 15-20 不单给教会崇高的耶稣形象，及祂为人的身分，更启示了神和祂的世界。神、人，和世界均得从他们与耶稣基督的关系来明了。基督使那看不见的神被人看见；祂在十字架上实现神与人和好的目的；祂是在创造及救赎中父的代理人。祂是真人⁸³，是神真的像。祂是旧、新创造的主，是新创造的起头，是第一个达到完美境界的，将来“无论是天上的，地上的”都要达到那种完美。歌罗西人来敬拜的是这位主，将来有一天他们要共享祂的“形象”（三 10）。保罗现在转向这个事实，把这首诗应用到这年轻的教会。

C. 歌罗西的新创造（一 21-23）。刚才提到的和好对歌罗西人而言不是奇怪的新真理。他们已经经历过它。保罗在此提出他们过去的患难、得救的方法，及目前的盼望。这项陈述将第 13-23 节与第 3-8 节的感恩连在一起，并朝前指向第二章的请求，并且使保罗能够拐个弯，立刻在一 24-二 5 详细的介绍自己。

21. 歌罗西人从前与神隔绝。NIV 加上“与神”，带出与以弗所书二 12（那儿指外邦人与犹太人隔绝）不同，但与以弗所书四 18 相近的意义。人类被造原本是要保持与神相交的关系，但自堕落以来，罪就破坏了神的设计。其结果是（你们）因着恶行，心里（与祂）为敌。希腊文的意义不如 NIV 的“因着”明显。人并不单因习惯性的恶行心里远离神。译成“心里”（mind）的那字（*dianoia*）也并不单指心灵，而是指心运行的方式，明白和理解的过程。人的思想和行为都受沾染，又各陷对方于腐败中，正如一 9-10 的过程（看上面）。一 21 最好的注解是罗马书一 21-32 的思考步骤。错误的思想导致罪恶，罪恶导致知识的腐败，以致于心灵，虽非对神的标准全然无知，却开始赞赏邪恶。

22. 保罗现在将第 20 节应用于第 21 节的问题中，结论说神藉着基督的肉身受死，叫你们与自己和好，都成了圣洁……引到自己面前。他并没有说神在基督里的行动，及歌罗西人接受福音，就使他们自动的、立刻的完全了。歌罗西人被赐给新的生命，就必须在行为上

与之配合。也只有藉十字架上所成就的和好〔在他们（如外邦罪人）和造物主（以色列的神）之间〕他们才行得出来。

但如何行呢？NIV 将“祂肉身的身体”（the body of his flesh），简化成“基督的肉身”（Christ's physical body），混乱了专有名词的排列。因对保罗而言，“肉身”（*Sarx*）这个字不仅经常形容人性肉身的部分，也经常形容人敌对神的那部分。另一方面，“身体”这字不但形容人是肉身的个体，也形容人在道德上是中立的整体。那么“祂肉身的身体”意义何在呢？它又怎么是和好的途径？

罗马书的两段平行经文可以在此帮助我们。在罗马书七 4 中，保罗写道“你们藉着基督的身体，在律法上也是死了”，在八 3 中，他说神“差遣自己的儿子，成为罪身的形状，作了赎罪祭⁸⁴，在肉体中定了罪案”。这两段经文与罗马书五至八章上下文整体，及歌罗西书一 18 指基督是“全体之首”，建议以下的思考路线：

(a) 耶稣、弥赛亚，代表祂的百姓，且实则与他们完全认同。祂分享人类“肉体”的存在，使祂虽然无罪，仍可承担罪的恶果，替人类死。

(b) 耶稣也完全与神认同（一 19；此一认同在二 9 中进一步形容为身体的，*s matik s*）。

(c) 因此，在耶稣里，神与人的罪恶认同。十字架就是圣洁的神与人的罪爆炸性会合的地方。

(d) 那些是耶稣“身体”的肢体的人，就发现他们的罪已经在祂里面被定案，也因此与神和好了。耶稣从死里复活，是神家庭中的第一个，罪已远离祂复活的身体（一 19；看罗六 7-11 八 29）。我建议这就是保罗在第 22 节上密集式表达的思想路线。

藉十字架成就的和好尚有一预期的美好目标，神的目的是“在祂面前成为圣洁，没有瑕疵”。译成“引到”（present），“在祂面前”（in his sight）和“没有瑕疵”（without blemish）的几个字都与犹太献祭仪式有关（祭牲必须“没有瑕疵”，同样地，献祭的祭司在身体上也必须没有瑕疵）。所以保罗可能以此背景暗打比方，但我们无法确知。

保罗在这节又加上无可责备。似乎以他惯常的方式将各种比方混合共用。这个片语指出法律方面的含义，好似被告人，如约翰福音八10-11的妇人，发现无人可告她。新约对这字的其他用法⁸⁵，建议出一般性团体生活的上下文，表示甚至人们随便的闲话都无法找到一字来反对被告人。NIV用“没有瑕疵”和“无可责备”来解释“圣洁”的意义。RSV则将这三个片语并行，是比较好的译法，(a)因为圣洁的意义超过这两个以反面来形容的字句，且(b)因为在“没有瑕疵”之前有连接词“and”(而且)，表示当神看基督徒时(保罗说)，祂希望他们是圣洁而且没有瑕疵，而且无可责备。

因此，神的目的是在基督里创造一圣洁的族类。这个目的，祂藉十字架上对付罪，与人和好，已经大体上完成了。但祂仍然藉基督完美的生活榜样(参，三10)，在实践上不断重新塑造基督徒的生命。而祂在将来仍要继续如此做，直到大工完毕，教会得着所盼望的时候。目前的过程，即以耐心活出基督样式生命为始，以复活为终的过程，终将带出一个结果：基督徒将坦然无惧、毫无羞愧地站在神面前，正如百姓欢欢喜喜地站在他们的王面前。

23. 这项应许和多数应许一样，有一个条件。这个盼望是真切的，如果基督徒紧握住它：只要你们在所信的道上恒心，根基稳固，坚定不移，不至被引动失去福音的盼望。保罗深知基督徒的信心是新生命的开始，是神赐的，祂会将这信心的生命带至完全(腓一6)。他也知道真实的信心可从每天耐心、稳固的基督徒生活看出，不像假信心，一开始很难与真信心区别，但后来却枯萎，死亡。从神的观点看来，真实的信心一定会持续到底；从人的观点看来，基督徒只有藉耐心的等候，被盼望激励，才知自己的信心是真是假(参，罗五1-5)。这里几乎故意回应一4-5。

“继续”这动词(*epimenein*，中文译成“恒心”)，在这句子的结构中，有持守在某一地点或地区的意思。所以在这句中，“信心”是基督徒所必须“停留”的“地点”(也许，如我们说的“基督徒的信心”)，“信心”包括相信的动作，但更进一步表明所信的内容，及基督徒整个的生活方式。

“稳固”、“不移”这两个字指的是根基、架构的安全。建造时每一阶段艰辛的努力，换来的是一不可动摇的结构，这一比方不但牵涉了世上的建筑行业，也有关神百姓的建造⁸⁶。而这个建造的“地点”就是福音本身，宣扬耶稣基督是主(看前面一3的注释)。

保罗从整个世界缩小到歌罗西来谈，他现在又扩大层面，谈歌罗西如何配合神的整体计划。他写着，这福音就是你们所听过的，也是传与普天下万人听的。他再一次提及一3-8所讲的，说歌罗西教会听见了福音，加入全世界各处的庞大听众群(回应一6及一16)。这是一个不比寻常的陈述。不管我们将这封信的写作日期归在何时，保罗绝对知道他写这信时，世上大部分的人尚未听过耶稣的名字。因此，他是什么意思呢？

这个问题有三个可能的回答：(a)保罗指的是“自然”本身宣扬了福音的信息；(b)福音在传与人类之前，已先传给宇宙中的其他生灵；(c)保罗以预期的意义说这句话；即基督自己，及祂向外邦人宣教的使命，已原则上将福音在普世传开。

前两个解法是不可能的。即使保罗相信父神在自然中启示自己(据罗一19下，及徒十四17，十七24下有此说法，但某些人否认此说)，他却从来没有提过是福音本身，耶稣基督的好消息，在大自然中启示过；他的著作中也没有福音曾向非人类的生灵传过的概念。罗马书十18指的是保罗向外邦人宣教的使命，从神的观点来看是普世的，指的绝对不是保罗向非人类的生灵传过福音。

第三个解法才是正确的解法。希腊文的动词是简单过去式，应将这片语译成‘that was preached’而非‘that has been preached’(译注：前者为过去式，指一次单一的行为；后者为完成式，指从过去到现在持续的行为)。保罗常形容他自己的活动的动词*k ryssein*(正如在下一子句中)，支持福音传给人类，而非传给非人类的说法。神在原则上将福音宣布给天底下一切受造之物，虽然祂直接宣告的对象是人类，但根据一16、18、20；及歌罗西书多处提及的“万有”，我们不该将福音的果效限于人类之内⁸⁷。从鲸鱼到瀑布，所有整个受造的次

序都与神和好了。就像一个国王差遣先锋到他王国的各个角落报导消息，神差遣耶稣基督一次、永远的宣告祂所造的万有已与祂和好。祂的先锋将消息带到天涯海角，只不过是这绝无仅有的大好消息的代理人、报信人。

保罗就是其中之一。他已成为这福音，这信息的仆人。他用形容以巴弗（一 7）的同一个字 *diakonos*（仆人）来形容自己，这字不是教会特殊职分的专有名词。它只不过形容保罗和以巴弗是“管家”，或“治理人”，被神分别出来“分派福音”，很像使徒行传第六章七个“执事”被分别出来“分派”食物一样。

至此，保罗结束他的感恩及祷告的漫长描述。他已尽量包括一切他想发展的主题，并将这些主题放在实用的境域里，它们不是抽象的概念或理论，而是他与歌罗西人现在所共同分享的活生生信心的一部分。

C 保罗的事奉及写信的原由（一 24-5）

保罗在迈进二 6-四 6 的请求之前，先完成对他自己的介绍。他十分完整的描述自己的事奉，显然为的是确保直到现在只间接听说过他的歌罗西人，能明白他写信的原因。保罗已将他们放在神的救恩计划的地图上（一 21-23），他现在把自己也放在那张地图上。他写这封信不是奇异或自大的探险，他整个的事奉——受苦、讲道、教导、努力工作、祷告——早将他们包含在内，这封信不过是神赐给他整个工作中的一小部分，其中包括对他们的责任。

若有人建议保罗写这封信是种冒犯行为（侵入他人的工作范围），那么从这封信处处以基督为中心这点看来，就该打消那看法。保罗的受苦从某些角度来看，是为基督，而非为自己受的，神藉着他的讲道和教导，完成祂在基督里所做的，他（保罗）辛苦的工作能完成，全是因基督先在他里面工作。若基督是他的原动力，那基督也是他的目标，基督的身体则成了他受苦的受益人（一 24）。基督内住在祂百姓里面，是他们荣耀的盼望（一 27）。保罗对每一位基督徒的心愿就是要他们在基督里成熟（一 28）。他喜见这年轻的教会在基督里循规蹈

矩（二 5）。基督自己是神奥秘的计划（一 27，二 2），显明在保罗工作的每一层面。

保罗以此方式介绍自己，表明出他的资格何在。他在第一段句子中解释自己在基督里事奉的本质（一 24-29）；在第二段句子中解释那事奉如何与歌罗西人有关（二 1-5）。于是他沿用一 15-20、21-23 的模式：基督里的新创造，歌罗西的新创造。

i 保罗在基督里的事奉（一 24-29）

24. 保罗在别的地方，同样宣称自己在受苦中欢乐（即罗五 3），他受苦是为了别人而受的观念，并不是前所未有的（林后一 6；弗三 13；参，提后二 10）。但此节更进一层，似乎把保罗的受苦与基督自己的受苦连在一起，这么一做带出一些问题来。保罗怎么可以将单属于基督，即代替人受苦的职分，用到自己身上？NIV 在它的译文中，软化了此重点；现在我欢喜那替你们所受的苦。在原文中修饰“苦”的那字“我的”（*mou*），在许多手抄本中真的没有，但 RSV 用它（“现在我为你们受苦，倒觉欢乐”），带出“受苦”之前那定冠词的力量，从此节全文及以弗所书三 13 看来是很重要的一点。那么，保罗如何能宣称在他的受苦中，他得以为基督的身体，就是为教会要在我肉身上补满基督患难的缺欠？基督的受苦如何会有缺欠呢？支持敌对赎罪理论的人总对这节经文，或至少对他们对手对这节经文的处理，充满深厚的猜疑。但若我们明了保罗思想的世界，这些疑虑纯是多余的。

保罗对神的目的犹太式理解的两个概念，可以帮助我们明了他的意思。首先，是所谓的集体基督论，在这节的下半段由教会是基督的身体之概念表达出来，基督之所是也将成为祂百姓之所是。其次，是弥赛亚灾难的观念，保罗在罗马书八 18-25 引述及此⁸⁸。由两约之间作者及拉比作家，根据旧约之暗示而发展出来的后项观念，是世界历史被分成两个世代之看法（耶稣和保罗均有分于此看法）的一部分——目前（罪恶的）世代（参，加一 4）及将来的世代。当历史从一世代转到另一世代那伟大时刻来到时，神的百姓会受苦（他们是如此相信），遭大灾难，这些苦是新世代的生产之苦（罗八 22），是

弥赛亚将出现的现象及先兆。

保罗对这观念的采用,和他对其他犹太资料的使用一样,被耶稣死而复活这事重新整形。他不将旧和新的世代看成背对背的,而将它们看成重叠的。耶稣的复活已肇始了新世代,但旧世代仍将继续,直到耶稣再来。在主的复活及祂再来之间的这段时间,是两纪之交替的时期,因此这整段时期的特征:就是“弥赛亚的灾难”。这些苦难确实被视为受苦者是神的新百姓的证据。这就是为何保罗可以论说在祂的受苦中欢乐,而不在受苦的环境中欢乐。正如弥赛亚被认知是靠祂自己选择的受苦路径——靠钉痕认知祂复活的身体(路二十四39;约二十20、25、27)——祂的百姓也要靠他们所忍受的苦难被认出来。

在深秘的花园中,
在高耸的十架上,
祂教导弟兄们,激励他们
受苦、死亡。

神的百姓不只是模仿祂,而是进入祂的生命,进入祂似非而是的新的生活方式。

保罗就是以此意义谈论补满弥赛亚的患难,他不是加添加略山上的成就。事实上,“患难”(希腊文为 *thlipsis*) 这字从不用以指十字架。保罗不过是将加略山上神工作的原则付诸实践罢了!他明了教会的使命是受苦;但他不视这为自己的特权,好似他不再需要基督,而是因这受苦是属基督的,他才将其视为自己的。当他写“与基督”(罗八17)一同受苦,或共享基督受苦的团契时(腓三10),就是这个意思。

另外,两个考虑,证实以这个方式处理这节经文是正确的。第一,基督和保罗不断交替出现在全段经文,不仅是此节;特别看一29。其次,哥林多后书一3-7和四7-12的平行经文比较完整,因此不隐晦的表达,具有相同组合的因素。

因此,保罗将十字架上代他人受苦的模式,用到自己身上。他当

然不是指自己用受苦,将歌罗西人从罪及死亡中拯救出来。那份工作已经藉基督完成了。但他或许可以将他们从目前某些苦难中拯救出来。藉着将敌人的箭头导向自己,也许可以挽救那个年轻的教会暂时免于可能有的猛烈攻击。此处也许也暗示着(这只是假设)弥赛亚时代必然会有的大灾难。保罗若能自己受苦使他人免难,是令他高兴的事。有人建议保罗这么做为的是催促主的再来,但似乎不太可能。如果这些受苦的意念对现代人来说,听起来十分新奇,并非保罗和我们的时代与文化有了差距,而是教会忘了实践这事实:教会是被钉十字架之弥赛亚的身体。

以下将三项细节——两项解经,一项应用——说明之。

此节开头的“现在”不只是承接词而已。但我们不清楚它是(a)表示时间关系的字,指保罗“现在”虽陷身狱中,仍有喜乐,与以前的喜乐有别;还是(b)逻辑的意思,指他[现在]可以欢乐,是因他在一15-20所指出的真理。后者的解释比较可能。保罗就算从狱中被释放,他喜乐的原因也不会改变。

第二,译成“补满”的那字,字中有一介系词连着(即 *antanapl ro* 这字的前三个字母),其意义很难在翻译中带出来。假若我对这节经文的解法正确,那么 *ant(i)* 这个介系词不但具有强调保罗为这年轻教会受苦,甚而替代他们受苦的意义。

最后,我们不该只把受苦想作基督徒因信心之故,所遭遇的外在逼迫。教会诚然要随时准备此种迫害,并以祷告和实际帮助,来支撑那些面临迫害的信徒,但所有信徒都会因信心的缘故而受不同的苦:不是外在的,就是内在的,好比长期对抗试探或疾病,身负家庭或教会之责的焦虑(保罗亦熟知这些:看林后一、二章;帖前二17-三1),凭信心而顺服常引起的疑虑、不安,及因跟随基督而“肉体承继千百种的自然冲击”。这些若正确的去看它们,是我们该欢喜的事——并非表面的、随便的、轻率的欢喜,而是因它们正是这个世代即将逝去的标记,证明弥赛亚耶稣的子民,是新世代的儿女,这新世代的生产之苦,就在这些苦难当中运生出来。我们将看见对这两世代的知识,

形成保罗后面在二 20-三 4 中请求的基础。

25. 保罗在第 23 节中形容自己是福音的仆人,这里他用令人可羡慕的平衡,将自己看作是教会的仆人(执事)。他对歌罗西人有特殊的责任,正好比一个大家族的管家受主人之命负责照管客人的需要一样,保罗照神所赐给我的职分,作了教会的执事。他的任务很简单的道出:要把神的道理传得全备,或更字义的说:“实现神的道理”。我们不该将这个片语,像 NIV 所做的,限于传讲“神全部的道理”(徒二十 27,RSV)。它也不单纯是像 RSV 所译“使神的道理完全明悉”。对保罗而言,“神的道理(话语)”是释放给世界的一个力量,具体表现在真实的福音信息里面(看一 6)。它必须表现其完满的功效,换句话说,它必须“实现”出来。

26-27. 这个想法藉保罗更进一步对“神的道理”的定义证明出来。“神的道理”是历世历代所隐藏的奥秘,但如今向祂的圣徒显明了……(即)基督在你们心里成了有荣耀的盼望。在此,我们得以依据福音再来思想犹太人的观念。在期待神扭转犹太人命运的观念中,某些犹太耆老用“奥秘的计划”,来表达神为末世的日子预备的盼望⁸⁹。所以“奥秘”这字要由此背景来了解才妥当。这字若包含异教神秘派系所言的神秘知识是十分不可能的⁹⁰,我们也确知它非指(如英文“奥秘”所言)令人猜疑不解或似非而是之事。它是神神秘的计划,古时的圣人由异象或符号来说明、期待它,现今终于在神所有的圣徒眼前显明(“圣徒”指的是神全部的子民)。我们可拿此与哥林多前书二 7 相比:“我们讲的,乃是从前所隐藏神奥秘的智慧,就是神在万世以前,预定使我们得荣耀的”。

对保罗而言,神的奥秘计划不是按时间而来的一连串事件,而是一个人。在此我们看见一 15-20 的基督论发展出来,神自始以来所计划做的,已经且正在基督里,为祂的百姓做出来:神愿意叫他们知道,这奥秘在外邦人中有何等丰盛的荣耀。这几句话或许该换一种说法,以带出希腊文的重点:字义的译法该是“神希望叫他们知道,祂的奥秘在外邦人中有何等丰盛的荣耀”。在这奥秘的中心,存在着在基督里的启示——神的目的不限于犹太人,它拥抱整个世界。对保罗来说,

这个事实才启示出神计划的“丰盛的荣耀”。神在耶稣基督里启示自己是全世界的主,是全世界超然、慈爱的创造者、救赎者。探入祂令人惊异的计划——根据保罗所用的比方——好比是挖掘满藏珠宝的皇宫,每一个珠宝比前一个更显露出藏宝人的尊贵。

这些珠宝所启示的一个事实,就是神的荣耀要与祂的百姓分享(参,罗五 2)⁹¹。这荣耀的盼望是个确据,因奥秘本身基督在你们心里是个事实。“在你们心里”也可当作“在你们当中”,强调前一句话“在外邦人当中”的说法。犹太人的弥赛亚住在世人当中的事实,表明神立意使他们至终得荣耀。但是,即使这种意思全是保罗式的,我们或许从罗马书八 10 的意义来明了它较妥,那儿基督内住信徒之内,是他们复活的保证。我们也需注意,“基督在你们心里”虽然是描述所有“在基督里”的人,或反过来也成,但这两片语不是同一回事。基督藉圣灵,住在所有“在祂里面”的人里面。罗马书八 1-11 有这两概念很好的例子,这里第 27-28 节也是很好的例子。

28-29. 基督的目的(22 节)是把属祂的人圣洁、无瑕疵的“呈现”给神。保罗依此而来的目的,则是将每一个人,在基督里,完完全全的带到神的面前。这个平行再次显示,保罗如何密切地将神的目的及他的事奉关联起来。正是因为神在动工,保罗才动工。第 29 节把神的主权及人的责任在事奉工作中的正确平衡捕捉得十分恰当:我也为此劳苦,照着祂在我里面运用的大能,尽心竭力。前半句话照人的逻辑看来,只不过是人的努力而已(确实是努力:保罗所用的字,指的是不屈不挠的艰苦工作),但后半句话则显出更深一层的真理,神的灵在保罗里面动工,使祂有能力(这个思想与林前五 10 十分相近)。“尽心竭力”,这字的字根可有“在竞赛中竞争”的意思,在保罗的作品中经常带有运动竞赛的观念:保罗不是三心两意地做他的事,暗中期待神的恩典来补足他的偷懒;他也不假想一切“均有赖于自己”,所以除非他不休止的燃烧自己,要不然就一事无成。他知道神的愿望是将基督徒带到成熟的地步,而且神呼召他与此工作有分。因此他可以辛苦工作,却没有骄傲或惧怕等令人沮丧的顾虑。他也因此成为人和基督徒成熟的榜样,帮助别人一同成长。

这份工作包含传扬祂，即基督。这个传扬具有两个层面，用诸般的智慧，劝戒各人，教导各人，及其确切的目标，要把各人在基督里完完全全的引到神面前。事实上“各人”重复了三次，它强调每一个基督徒都能够成为保罗所说的成熟。“我们传扬祂”：这几个字提醒传道及教师蒙召的首要责任，不是讨论时务或替人解决难题（尽管这些是好的，且有需要的），而是传扬耶稣是主。

这份传扬，在细节上的应用，包括“劝戒”及“教导”。“劝戒”（*nouthetountes*）虽有时被了解为“放进心智里”之意，但它多半含有把某人的心智重组成恰当的次序的概念，暗示它曾脱了节，需要重组归正。正面的教导可能还不够：我们无法预知基督徒的心智何时会碰到一团糟的局面，传扬基督者的责任之一，就是解开混乱，正确的将不完整的观念集合起来，使人在接受正面的教导时不致曲解，而能恰当的明白、体会、活出来，那么成熟的目标就在望了（成熟不是“完美”无罪的意思，腓三 13-14 说得很清楚）。这个目标“在基督里”是可及的：神自己的形象藉着圣灵住在祂百姓当中（一 8），暗暗的工作，直到他们的和祂的生命在基本性格，真实的人性上分不出来（一 27，三 10）。

ii 保罗对歌罗西人的事奉（二 1-5）

二 1-2a . 保罗将这一切告诉他们的原因（二 1 应以“因为”开头，RSV 是这么写，NIV 却将它省略），是因为我愿意你们晓得我为你们和老底嘉人⁹²，并一切没有与我亲自见面的人，是何等的尽心竭力。歌罗西及附近老底嘉（他们有封自己的书信：看四 16 的注解）的基督徒应该晓得，虽然他们与保罗从未谋面，保罗已为他们在工作。“尽心竭力”这字延续一 29 运动的比方，再次强调这不是份轻易的工作。

接下来保罗更进一步说明成熟的意义。要叫他们的心得安慰，因爱心互相联络，以致丰丰足足有完全的悟性。NIV 的译法稍微使以下两子句间的关系模糊了：“互相联络”，不但掌握“以爱心”这句话，也掌握下一句，这下一句按字义而言，意为“丰丰足足悟性的彻悟”。

换句话说，教会织成一个合一的身体，在这过程中不但爱心增长，也包括对福音的恰当认识，这认识将导致丰富的福气。活在充满爱心及饶恕的团契中，有助于悟性的增长，反过来亦真，当真理在实践中被认可，实践可助真理更被深入明了（参，一 9-11）。这些均使心受鼓励、安慰，得坚固，而心乃是所有感情及行动的主要泉源。

2b-3 . 但“完全的悟性”意谓什么？保罗解释道：他工作为的是使他们真知神的奥秘，就是基督⁹³，所积蓄的一切智慧知识，都在祂祂里面藏着。这对基督徒来说是安慰，也是挑战，他们不需在基督之外寻找智慧或知识，同时，他们若要挖掘、继承基督里的宝藏，则仍有漫长的路要走。“神的奥秘”看一 26 的注解。这里保罗用一 15-20 的基督论来解说此概念，基督以祂自己为所有犹太人对“智慧”之形容的总归（参，箴二 1-8，其七十士译本的译法在目前的经文中回响多次）。基督自己是“神的奥秘”：祂不只是通往神的奥秘的线索或钥匙，不是一个抽象的事物。所有有关神及其目的的问题，都必须、也能够藉被钉十字架，且复活的耶稣、弥赛亚来回答，这就是此节经文的力量。保罗重复将此悟性描写成“财富”或“财宝”，吸引了读者要热切挖掘它。

4-5 . 我说这话——即，我作这些重要、涵括一切的宣称——免得有人用花言巧语迷惑你们。保罗并没有说歌罗西人已经被欺瞒，但他从自己深厚的经验已知，神恩惠的工作，必继之受恶者的攻击，此攻击的特色之一是近乎真理，值得人信赖的教导，然实则远离真理，造成对个人及整体会众严重的伤害。这是保罗第一次在这封信中暗示此信不仅包括正面的教导，也包括反面的警告。我们再一次看见歌罗西书中不断出现的重点——即清楚、正确思考的重要性。这些教师用花言巧语赢得他们的阵线，

依据耶稣基督为中心，合理的论证，才是敌挡他们最佳的武器。

身为神学大师的保罗，确保他写这封信给歌罗西人，为的就是替他们承担这分任务：我身子虽与你们相离，心却与你们同在（参，林前五 3；帖前二 17）。目前他很高兴自己所看见的：见你们循规蹈矩，

信基督的心也坚固，我就欢喜了。“循规”、“蹈矩”、“坚固”等字最可能是军事用语的比方：教会上战场，筑起防御的围墙，即在基督里的信心；保罗就好像将军在上战场之前视察军队一样，用他的心视察歌罗西人的信心。保罗不

单因教会准备好上战场而欢喜，他也因神在他们当中成就的许多事而欢喜。他很高兴自己在主里能与他们同在，并小心防守，看他们是否已预备好进入灵性的，及知识的战争。

III 对基督徒成熟的请求（二 6—四 6）

我们现在进入到此信的中心部分，它有几个清楚的段落，但每一段落并非分别讨论不同的题目。这一大部分靠几个不同、重要的主题连在一起——当然，最值得注意的，是基督为中心——因此它与以上的长篇介绍亦融合不分。

这一大部分的思路是以不断的成长、发展来推进。一开头的陈述（二 6-7）就归纳了以后要说的话⁹⁴（这部分的主要分段自第三章开始，将二 8-23 看作反面的警告，三 1-四 6 看作正面的教导，虽然有些道理，但太简化了一些）。二 8-12 提出对错误教导初步的警告，及反对它的基本原因：基督徒受洗归入基督，已经在祂里面得完全。保罗在二 13-15 中，将此应用在歌罗西人的状况上，说明基督在十字架上的得胜，表示外邦基督徒已脱离外来力量的统治。接着二 16-19 应用后面这一点：没有人能否认歌罗西人在基督身体内的地位。然后二 20-23 警告敌人所倡导的成圣方式，三 1-4 平衡这一点，说明真正的成圣途径。基督徒已与基督同死、同复活（二 20-三 4，撷取出二 12 的应用），不再受旧世代的规条所治理，相反地，他们要活在新世代的新生活里面。这表示（三 5-11）他们要用在基督里的新生命、新性情，来取代、治死旧生命的行为（三 12-17），在世人面前见证出属神的家庭生活、个人见证（三 18-四 6）。

我相信这大致的摘要都是合适的，无论对保罗的教导看法如何。至于那辩论很多的问题，我已在导论中讨论过了（看 23-32 页）。那

儿我建议引起争端的问题不是犹太教与异教混合一起的信仰，而是犹太教本身，被保罗描写成“只不过是另一个宗教”。那些离开异教来加入教会的人，受犹太教的诱惑，将之视为基督教的终极实现，而不知基督教才是犹太教的实现⁹⁵。我相信详细的解开目前的经文，将支持我的看法，同时我相信若有人不受我的论点说服，还是喜欢采纳其他看法，这一部分的注释对他们还是会有帮助的。

A 导言：在基督里持续（二 6-7）

6-7. 这两节经文巧妙的将全信的信息总结起来。保罗藉它们将导论中令人生畏的基督论，及根据它而发展出的实用教训结合起来：你们既然接受了主基督耶稣，就当遵祂而行。照这封信冗长的导论来看，这句话的重点必是：你们“接受”了这位基督（神的像、神的智慧、神的奥秘），才成为基督徒。而这位基督与那被钉十字架、复活、现在高升为主的耶稣没有两样。“基督耶稣……主”这片语中的三部分，各有各的份量。

但保罗所谓“接受”基督是什么意思呢？在此我们必须谨防时代错误。今天“接受基督”照通用语言而言，指的是将耶稣基督邀请进入心中、生命中，而成为信徒。这个概念既有力又贴切，且与保罗的基督内住在信徒心中的教义密切相关（罗八 9-10；弗三 17）。但困难是保罗“接受基督”这片语我们几乎可以确定带有另外一种语意。“接受”（*paralamban*）这动词取自犹太教，带有特殊用意，指的是将教训一代传一代：将此与下一节“正如你们所领的教训”相比⁹⁶。另外，这节经文中有几个暗示，建议保罗此刻想的可能是浸礼。“主基督耶稣”与早期信徒在受浸时的宣告“耶稣基督是主”（腓二 11；参，罗十 9）十分符合，保罗在第 12 节中明白提及受洗，且另外相关的概念也出现在此段经文中（看下文）。这些都指出“接受基督耶稣为主”在此指的是歌罗西基督徒接纳耶稣是主的信息，之后发出信心的宣告，且成为基督身体内的新肢体等事实（看二 19）。当他们采取信心的立场，加入基督教，这一切都成为他们的了。

那些已“接受了基督耶稣”的人，必须继续活在祂里面：NIV 将现在命令句持续的力量带了出来。英文“活”这字的意思很不清楚：它可以指生命本身，或合乎道德的行为。然在此，保罗的意思很清楚。字义上，“活”的意思是“行走”，在犹太思想中（看上面一 10 的注解）是道德行为的标准名称。所以保罗的重点在说明一个称耶稣为主的人，必须有与之相配的行为。这个，是保罗争论的终极目标，在他针对引入死亡之路的警告后，会再详尽的说明（三 1-四 6）。

那些接受基督耶稣为主，在祂里面生根建造，信心坚固，正如你们所领的教训，感谢的心也更增长了的人，是有可能有那些好行为的。我们很难断言这些暗喻中有哪几个对保罗而言还是“活”的。甚至他都可能很难想象基督徒像树一样生根，又像房子被建造，又像法律文件一样被认定，且像满了酒的瓶子外溢一样，如何可能“行走”在基督里呢？但这每一个比喻都有它的要点，特别值得注意的是，“生根”是简单过去式，指出基督徒一次永远被植在基督“里面”，“建造”却是现在式，表明继续不断的成长——这就是这封写给年轻教会的信中很重要的一点。我们从文法上不太容易能清楚看出“信心坚固”指的是他们的信心本身应该变得更强壮，还是他们应该藉着信心，变得更坚强；亦或他们在捕捉“这信仰”的追求上，应该更强壮。保罗的意思以上三种都有可能：但下面立即提到的“所领的教训”指明最后的意思才可能是正确的。教会流溢出来的感谢，在这封信中被放在基督徒生活的中心（看一 12 下，三 15、17，四 2）。如我们在上所见，对神的感恩是属神的人的特征，是“他们确实活在新世代的表记”⁹⁷。真正学会敬拜神的教会，是一长大成熟的教会。保罗已经给歌罗西教会够多感谢神的原因，他还要再给他们更多原因去感谢神。

B 莫让任何人排除你们（二 8-23）

我们已看见，在二 6 至四 6 间找分段多少有些武断。目前这部分对错误教导的警告持续到二 23；但二 20-三 4 在这些警告及第三章道德指示之间，形成一平衡的桥梁。这一部分以典型的摘要叙述开始（8 节），然后逐渐解释其含义。它的主要重点可如下摘述之：歌罗西人

归于被钉十架又复活的耶稣基督，已经拥有一切所需的。显然能提供更多给异教徒的犹太教，本身不过是“目前的世代”中另一种宗教方式，既然弥赛亚现今已从死里复活，创始了“新世代”，犹太教就被取代了。

i 在基督里已得完全（二 8-15）

a. **基督与祂的对手**（二 8-10）。8. 保罗现在将他对歌罗西人的劝告总结起来：你们要谨慎，恐怕有人……就把你们掳去。这里译成“掳去”（*sylag gein*）的那动词是十分罕见的字。我建议保罗使用它是因为它是 *synagogue*（会堂）这字的双关语，用以嘲讽之：你们要谨慎，莫让任何人把你们从基督的羊群中掳了去，关进犹太教的圈内。这些年轻人被掳去的手段，是藉“理学和虚空的妄言”。NIV 说得很好，保罗并非反对一般性的“理学（哲学）”⁹⁸：那字的字义只不过是[喜爱智慧”。但此类的“喜爱智慧”，就好像光有骨架，但里面一切全被摧毁的大屋子一样，好看却不实用。希腊化的犹太教在某些场合称自己是“理学”，特别是在与异教徒接触，与其他理学派别竞争时为然⁹⁹。保罗据此，侮慢性的同意它应被视为另一种属人的制度而已。

拿歌罗西人在基督里已拥有的智慧、知识等财宝来相比（二 3），这个“理学”只提供人间的遗传和世上的小学（基本原则，NIV）。“人间的遗传”这片语在二 22 再浮现，令人想起以赛亚（二十九 13）和耶稣（可七 5 下）所反对，将真实、活生生的信仰转变成一套用人的方法遗传下来的观念和规条。这并不是否认在基督教里面“传统”没有用处，保罗所想及的毫无疑问指的是他自己从小所生长的拉比学校的传统。

这里译成“世上的小学”的第二个片语比较难明了它指的究竟为何，然它对整个论点来说十分重要。问题在于译成“小学”（*stoicheia*）的那字。NIV 译为“基础”，即一物的基本原则的意思；但这字同样可意指早期科学认为组成物质世界的基本“元素”（土地、空气、水、火），或——如多数学者的看法——指宇宙的主要生灵，即掌管各国各民的“神明”。这些意义均来自此字的字根，其意为“系列”或“行”，

继之发展成“系列中的一个”、“成份”，或“元素”等意义。歌罗西书第二章全部上下文显示这里及第 20 节，正确的意义应是地方性掌管的神明，那些治理世界各、各种族的“神祇”。这一点卡德有很好的摘要讨论¹⁰⁰，我们对这整章的解经将强化此一看法。

但保罗是不是认为这些主宰的神明真的“存在”？哥林多前书 8:4-6 有他很清楚的答案：

“我们知道偶像在世上算不得什么，也知道神只有一位，再没有别的神。虽有称为神的，或在天，或在地（就如那许多的神，许多的主），然而我们只有一位神……并有一位主”。

众神明或许有他们奇特方式的存在，但他们不是神。当然，异教徒相信他们，敬拜他们，他们就似乎“存在”……以弗所最伟大的女神亚底米（黛安娜），是凡在以弗所城传福音的人所不可忽视的（参，徒十九 28-40）。保罗在讨论这“权势”的论点中，有三个基本要点：(a) 基督是万国，以及万国幕后存在于迷信及神话中各权势、执政掌权者的统治者。(b) 因成为神的儿女而被释放的歌罗西人，也自他们地方性“神祇”手中被释放。(c) 犹太教所可能提供给从异教背景中出来的基督徒的，事实上不过只是另一地方性、种族性的信仰，它的组成也与其他信仰的教规、条例一样，以世俗的水准运作¹⁰¹。

在这特别吸引人的“理学”之外的另一选择，就是建立于基督之上的生命及真理的系统：这一点是战场会合的地方。这段经文将自 15-20 即开始发展的基督论带到高潮，不断从各种角度挖掘基督徒“祂里面”的意义（注意二 9 及其以下经文“在基督里”及类似句子的连续出现）。

9-10. 这两节经文提出为何歌罗西人不该被此“理学”网罗的原因：因为神本性一切的丰盛，都有形有体的居住在基督里面。这句话可看作是一 19 的延伸；那儿的形态是过去式，这里是现在式，但两处所指的人都是同一位，即被荣耀的人，基督耶稣。译成“有形有体”的那字也可意指“事实上”，或“实质上”¹⁰²。保罗的重点之一是道成肉身，即神取了“肉身”的样式，过去是，现在也是所有早先之预

兆，以及神要住在祂百姓当中古老的应许之实现的“实质”。译成‘the Deity’（神）的字 *theotēs*，与译成‘divinity’（神性）的字 *theiōtēs* 两者有区别，后者是小于神之神明所可能有的属性。当然此一经文本不是一无关紧要的教义说明，它使保罗能做两件事。第一，他说明基督徒无需对在神之下超自然之神明表示敬意，或，用更强烈的字眼，所有其他的神明在与基督对照之下都成了偶像。现在被高举的人耶稣基督，不是中等阶级、天使级，或“是有神性”级的灵界人物，只有祂是“神的来到及神自己”。第二，保罗急切想说明一神教的各种优点都汇集到基督教（对受多神教信仰困扰的教徒而言，深具吸引力），基督不是第二个、不同的神，祂是亚伯拉罕、以撒、雅各所信的一神具体、完全的表现。

因此那些属于祂的人，在祂里面也得了丰盛（同一字根是这句话以及第 9 节中“一切的丰盛”的基础）。以弗所书相关的经文（一 23，三 19）中提出一项意思，即神有意用祂自己的爱、能力及丰富，充满在属祂的男、女生命中，甚至最终充满在所有受造物里，而祂已经藉基督及圣灵，使这计划生效。这就是歌罗西人在基督裹的产业，他们不再需要从其他来源寻找什么，他们也不需顺从任何其他的主人，因为（祂）是各样执政掌权者的元首。NIV 将‘head of’译成‘head over’，很正确的指明这里“元首”的意义不是一 18 及二 19 所指“头和身体”的“头”的意思。“头”（元首）这字在希伯来文及希腊文中，就和英文中一样，十分具弹性，我们不该将保罗对这字的使用完全压挤到同一模式中。很可能这里及第 15 节中的“各样执政掌权的”，指的主要是第 8 节中 *stoicheia* 相同团体（或许也包括一 16 所列出之“各种权势”）。它们至少与保罗目前所讨论之执政掌权有关¹⁰³。所有权力结构，不论古今，政治性、经济性，或种族性，都有可能成为基督的敌手，诱导属神的人归从它们，去寻找更完全的保障。这种邀请不但亵渎神，也不必要。基督不容忍任何敌手。属祂的人也只单需要祂。

b. 在基督里已受割礼（二 11-12）。11-12. 你们在祂里面也受了不是人手所行的割礼；或更好的译法是，“你们在祂里面受了割礼”。保罗强调歌罗西人已经受了“割礼”（会再进一步解释），因此不需再在

肉身上经历另一次割礼，就像那些归依犹太教的人所必须经历的。保罗这一论点中的此项重点，是支持犹太教是他在这一章中所攻击的对象最有力的证据¹⁰⁴。将“割礼”寓意式的使用（不是人手所行的割礼），在旧约及后来犹太作品中由来已久¹⁰⁵。保罗采用此一概念（不仅是身体，还有心，需要受割礼），将它用来分别基督教及未受救赎的犹太教，藉之指出前者才是继承神对族长们应许的人。用以进入基督百姓社区大门的“基督式割礼”（就如肉身的割礼是进入犹太社区的起点），就是属神之人的入会手续。

那么，这项“基督式割礼”包括些什么？按字义翻译，这句话可读成“你们在祂里面受了不是人手所行的割礼，将肉身的情欲除去，受了基督的割礼，并在受洗中与祂一同埋葬……。”NIV将次序更换，译出另一种可能的解法：你们也受割礼，将罪性（边缘小注明亦可译成“情欲”）除去，不是用人手所行的割礼，乃是用基督所行的割礼，已与祂在受洗中一同埋葬……这最后一句话将基督视为亲自行属灵割礼的人，有点勉强，比较好的说法是将它大体化，“与基督有关的割礼”，或“基督赋予意义的割礼”，因此简单的说，就是“基督式的割礼”。

上面的句子对此属灵手术的解释（“除去罪性”）还有待追究。NIV省去“肉身”这字（看上面字义的译法），但即使它不省去，它的意义仍是问题。一个人“除去肉身的情欲”，成为基督徒，到底是什么意思？NIV（及NEB）将“肉身的情欲”解成“罪性”来化解这问题：罗马书六2-6中的老亚当，在受洗时被治死。但对“肉体”这字用法良多的保罗而言，以上的解释还是显得古怪，因此某些学者建议这里指的是基督在死亡时，除去祂自己的肉体（这么一来，最后一句话，“基督的割礼”指的不是“基督徒的割礼”，而是基督的死亡，寓意式的以“割礼”来表示）。保罗当然不只明了基督的死亡，他也明了信徒在对付罪时，如何将此死亡的意义应用到自己身上（看，即下面二13-15），但此处的重点不在于此¹⁰⁶：这里的上下文谈的是保罗向歌罗西人说明他们成为基督徒时发生的事，因此我们需更进一步斟酌。

这几个字的可能意义之一，是以字义来看，即除去肉身，留下（假设）赤裸的灵魂；但这解释很明显与那些尚未面对死亡的人毫不相关，神学上也不合基督教教义。另一个较好的解决方法，是将此句话看成多多少少与三9相似的意义；但此读法读进原本没有的道德含义。另外一个用寓意来解释的方法，在此最合道理——歌罗西人受洗进入基督，现在是神家中的一份子，因此，不属于原本所属的世界（及他们地方上“执政掌权的”）。“身体”事实上可以很简单的带有“一群人”的含义，只需更进一步说明是哪群人就好（好比“基督的身体”）。由此意义看来，“肉体”（情欲）这字就提供了人群范围，因它不仅具有“人的罪性”的意义，也同时具有家庭团结的意义¹⁰⁷。所以，当归主的人脱下衣服受洗时，他将旧生命的一切抛在后头，包括家庭、社会，就好比回教徒或印度教徒一样，不再效忠于原来的主人。这层意思与这一部分其他剩余的地方十分配合。

从旧的阵营转移到新的阵营，就在浸礼中完成。这一声明令许多今日的基督徒吃惊：他们看出将洗礼看作魔术般，可以把人自动转移国度的危险，于是许多人自保罗这一段经文，以及（举例而言）罗马书六2-11及加拉太书三27的写实主义中撤退。将这里的“洗礼”说成比喻而已，指它是成为基督徒的一件“属灵”事件，或说其主要意义指公开承认自己的信仰。

但保罗的想法不该被我们迫入新教徒反时间主义的模式里，“不是这个……就是那个”，也不该变成与天主教教义的论战。保罗在此所谈的，并非新教徒一向所反对，将洗礼看成自动使受洗者成圣、得永生的神秘仪式。他的想法有另外一种意义。身为犹太人，他相信以色列族是神所拣选的族类。但成为基督徒后，保罗将神的百姓确实是一族类的观念传给教会，但这百姓并非从一个种族出来，乃集合了天底下每一种种族¹⁰⁸。这百姓并非只有神知道，人无法看见，相反地，她是时空下有形有体的人的大结合，这些人称呼基督为主；而进入此大家庭外在可见的入门方式就是洗礼。

这就解释了为何保罗经常呼吁教会应该将理论付诸实际，将洗礼时的委身、承诺，付诸实现于每日的生活细节中。哥林多前书第十章

表明在保罗的思想里，一个经过洗礼的人，还是有可能失去一切的。这并不表示洗礼只是一个空洞的仪式。一个受过洗的人，藉洗礼进入了爱基督、事奉基督的家庭，他处于成长为成熟基督徒的最佳地位。我们如果认为保罗对洗礼果效的说明难以明了，可能是因为我们失去了他将教会视为神的蒙爱家庭的异象。在神的家庭里每人彼此扶持，以身教、言教帮助每一成员在生活中将福音深植心内，活出二 12 丰富的实际。

既受洗与祂一同埋葬，基督的死被算成他们的死，歌罗西人也就在洗礼中¹⁰⁹——与祂一同复活。正如一幢建筑物的入门经常显出这幢建筑物的性质，进入基督徒生活大门的洗礼，表明出（与罗六 2-11 比较）成为基督徒的意义——与基督一同向旧的生活、习惯死了，向新的神的家庭，以及新的生活方式而活。信心是这种灵性生活的第一个表记：神并不把属灵的生命当作奖赏，赐给那些相信祂的人；反而，真信心运作的结果，是神的灵赐生命的奇妙工作，使人活出“称基督为主”的生活（看林前十二 3）。

就好比在罗四 16-25 中，这种信心的特性不只是“相信耶稣基督”，更是相信那叫祂从死里复活的神的大能。相信神使基督从死里复活¹¹⁰，就是相信那可使人复活的神。这种信心不仅相信有关耶稣的事实，也相信并承认有关神的真理。保罗在提醒歌罗西人他们已承认这信仰时，要他们留意神的特性，这特性是保守他们在基督里有新地位的支柱。他们现已属于新的世界，旧的“统治者”无权辖管他们，歌罗西人藉着那使耶稣从死里复活的大能，已被转移到（看一 13）新世代的大家庭里。这并非意味基督徒完全活在新世代里（好比某些人所说）——林前四 8 及提后二 18 攻击此说法，而是指基督徒现在所享受的“属天的”生活，并不逃避属世生活的试探及活动，它是积极的在实际生活中活出基督的死和复活的意義（看三 1-4，三 5-四 6）¹¹¹。

c. 已从律法的吩咐中得自由（二 13-15）。当保罗在描写人（特别是外邦人）如何进入属神家庭时，他提出十字架是这件事的根源。这种作风原是保罗神学特性之一，完全不足为奇。另外他的特性之一是，视基督的死废除了律法的权势，且紧接着提出割礼（看罗四 9-12、

13-16。我们在上面已讨论过，虽然这里并未提出“律法”这字眼，但实则他讲的是犹太律法，我会用详细的解经来说明）¹¹²，二 13-15 的重点，明显的说的是犹太律法，虽然这段话里用了许多动词，使人弄不清楚它的主词为何，且所使用的比喻似乎一个比一个更模糊，但其上下文却指明整体的思想路线。保罗要引出新基督徒，在洗礼中已与基督的死及复活合一之事实的重要性，这项合一将他们原本的地位（外邦人，是神的百姓之外的人），转换成蒙赦免的罪人；他们进入神的家庭，是律法无法再控诉，原先国度无法要求效忠的人。

13. 每一个犹太人都会赞同保罗，告诉歌罗西人在他们为异教徒的年月里，在过犯，和未受割礼的肉体中死了¹¹³。这句话最好的注释是以弗所书二 12 的相关经文：“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。”保罗从不站在法利赛人的立场，指责异教徒完全失落的情况，相反地，他提出适当的解救失丧之道。正像路加福音十五 24、32 中的浪子是“死了，又复活了”，所以神便叫你们¹¹⁴与基督一同活过来。这句话里的动词是将“与”加在“活过来”一起形成的，是保罗在想到基督徒“与基督”一同死而复活时所用典型的表达方式¹¹⁵。这层结构的逻辑，是说当神看着那些“在基督里”的信徒时，祂将基督的所是（特别是祂的死与复活），算成他们的所是，他们与基督同死，也与祂同复活。犹太人期待于末日才发生的复活，事实上在历史中已肇始了，以致形成那些属于基督的人，发现自己同时生存在旧的及新的世代中的情形，然而他们效忠的对象是新的国度，而非旧的国度。这两个“世代”的重叠，带出保罗对基督徒生活观所具有张力和冲突的特征。一方面他必须强调，好比此处，基督徒已参与基督复活的生命及大能的事实。另一方面（如：三 5-11；罗八 12-15）他又必须强调得着新生命后，紧接着“治死”老旧罪生命的义务。

由于圣经中罪与死是密切相关的，因之逻辑上复活生命的先决条件就是罪必须被对付，所以神¹¹⁶“已使你们复活过来”这句宣称需要进一步的解释。保罗初步的解释是神赦免你们（或作“我们”）全部的罪（“全部的”这字与“罪”相连，不与“我们”相连）。他在这

里换用了代名词，把“你们”变成“我们”。虽然犹太人并未在他们“未受割礼的肉体中死了”，他们和异教徒一样，还是需要罪蒙赦免。歌罗西人加入保罗，与他一同成为神的国民；保罗加入歌罗西人，与他们一同成为蒙赦免的罪人。至于罪如何被赦免这问题，我们现在来讨论。

14. 十字架如何解决罪的问题呢？保罗在此并不试图将加略山的成就用神学角度全然陈明，他的目标集中在说明，那些或可能使歌罗西人无法成为神子民的事物，如何藉十字架被对付。目前这句经文是第二章全章及这一大段文学结构及神学的中心点。

在第 14-15 节中，保罗写下使人与神的家庭隔绝的两道藩篱：在律例上所写，攻击我们有碍于我们的字据，其二为执政的、掌权的。神显然已彻销前者，令后者缴械。但此二者究竟为何？它们如何“攻击我们”？这种敌对情势又如何被解除？保罗很明显的想回答这几个问题，但他回答的方式却使人难以明白他想说的。在第 14 节中，我们必须问：(a) “律例”是什么？(b) “字据”如何与这节其他部分有关？(c) “有碍于我们”写于“攻击我们”之后，是否另有意义？最重要的问题是，(d) 神如何“涂抹”及“挪去”这藩篱？(第 15 节中另外的问题我们在此一并讨论。) NIV，与其他译本一样，必须先选择它的某一特殊观点，因此简化了这句话的原意。

我们首先将 (a) 与 (b) 一同来看。基本上，明了 *cheirographon* 这字（此字在此时期极少出现于文学作品中）可以有三种选择。(i) 第一个选择是 NIV 所采取的，即将这字译成“写下来的法规”（the written code），并将它与“及其规则”（with its regulations）相连（*tois dogmasin*，参，二 20），将它看成指的是摩西律法。这种看法可以宣称以弗所书二 15 是它的相关经文，在那里保罗唯一另外用到 *dogma* 这字根。(ii) 比较传统的解法，是将 *cheirographon* 看作所欠的债，一个由欠者签名的借据¹¹⁷，因之喻意的指所欠的罪债。另外，加上将“及其规则”（with its regulations）改译成“由于它的规则”（*because of its regulations*），把此句子译成“由于罪债的规则，它攻击我们”的译法〔希腊文里没有 with（及）这字，所以这句子中的 dative case

（主格），可以译成“由于”〕。这种译法有文法上的困难，因它似乎可以将此片语说成任何事情，只差没将它完全省略掉，好比屈梭多模（Chrysostom）及十四世纪的一个手抄本就将它省略¹¹⁸。(iii) 一项近代的解法，是根据第一世纪——犹太启示文学作品中 *cheirographon* 是指一本由天使保存、记录每人恶行之书的用法，建议保罗在此视基督本身就是所有罪债，祂代表罪恶的人类，将自己（罪债）钉死在十字架上¹¹⁹。

最后的这项解法对我来说牵强且不太可能。如果保罗真的认为基督变成罪债 *cheirographon*，他应该早些时就使此意义明显，而非等到句子末尾才提出。而“我欠你”（IOU）借据的看法虽然毫无疑问符合此字的用法，但它必须在此上下文中，加入全部人类都在良心的债条上签了名的外来意义——这种说法虽与全人类都有犯罪意识的真理相符合，却替原本就拥挤的句子增添了许多外来的材料。然而(ii) 及 (iii) 的解法均有某些真理，因它们事实上可与 (i) 联合起来。将摩西律法说成不过是“我欠你”的一张借据，或只不过是一本记录个人恶行之小册的说法，很能与保罗在这章多处所使用的反讽语气配合（看罗四 15，五 20；及加三 19-22，那儿天使所赐的律法的目的及效用，是将人关在他们的罪恶里）。那么，*Tois dogmasin*（及其规则）几乎同样只是一个反讽的片语，用来指那包含“人手写的字据”的律法详尽的诫命。我们若适当的明了第一种看法，就知它至少包含其他两者的含义，而其他两者各自的解释，却无法满意的涵盖全部的意义。如果我的看法是对的，那么这节经文中其他的问题就可由新的亮光来看。

(c) “攻击我们”与“有碍于我们”之间的差别很小，但并非全然不重要。前者表明积极的反对、敌对；后者表明堵塞我们道路的障碍。在希腊文里，这句话写的次序排列是“既已涂抹反对我们、手写的律例，及其字据，是有碍于我们的”（*having blotted out the against-us handwriting, with its regulations, which was opposed to us*）。这可以指出保罗加上最后那片语以强调详尽诫命的功效，由于这些诫命，“手写的”——即律法——将犹太人及外邦人深锁在罪恶里。我们必须注意，

摩西五经并不用相同的方法攻击外邦人及犹太人。保罗的看法是它将犹太人关在罪里，也将外邦人排拒在神的百姓的希望及应许之外。

(d)神不但“涂抹”¹²⁰这“律例”；祂且把它彻去，(藉)将它钉在十字架上。这里用的比喻彼此重叠，使我们很难看出它们彼此之间的关系。但若我们依随到目前为止发展的思想路线，并采取几个作家的¹²¹建议，这里参引 *titulus* (“犹太人的王”) 即彼拉多藉之为由，将耶稣处决的罪名(参，约十九 19) 的看法，那么下面的解法就自然而然。犹太公会宣告耶稣按律法有罪得处死刑后，把祂送到罗马巡府处，彼拉多响应犹太公会的判决，却歪曲地给了祂一个新的罪名，将“犹太人的王”的称号钉在十字架上。保罗望着十字架，他看到的不是控诉耶稣及其百姓的 *titulus*，而是挡在他们前面，反对他们，使他们无法接受新世代新生命的律法。是神，不是彼拉多，将那牌子钉在那里。这些不同看法所各自强调的要点，陈述出这节与加三 13 或林后五 21 相同的真理。耶稣代表祂的百姓，替他们死在十字架上，他们与祂同死，就永不需要再死。这就是神对付罪的方法，使祂的百姓能享有新生命。

这里的上下文确保证实以上的说法，也就是路德所称“奇妙的互换”的真理(基督成为我们的罪，我们成为祂的公义，如：林后五 21)。神自己是救赎行动的发起者，祂不是心不甘愿，愤怒的暴君，在祂儿子的哀求，或更糟的，看见血之后，才被安抚。基督在攻击我们的“律法”下死了(第二个“我们”更加强调与替代我们的基督之间的对比)，并非出于祂个人私意随便的交换身分，而是由于祂是弥赛亚，可以真实的代表祂的百姓，恰当的站在他们的位置。

由此方式明了这节经文，为其上下文带出两个意义。第一，它解释神如何赦免罪，将新生命赐给人类。第二，它再次强调，指望从犹太教中获取更丰富，或更完整的神百姓的资格是毫无用处的。妥拉不是帮助，而是障碍；神已涂抹其控诉的吩咐，将它们从舞台上完全撤除，犹太人不需再活在它的咒诅之下；它也不再能将外邦人排除在神的家庭之外。它不再能挡住通往新世代新生命的道路。这项重点由这段经文中最后一节(15节)来强化，并在这章的最后部分(二 16-19、

20-23) 再次提及。

15. 第 15 节整体的大意同样十分明显，但它的细节却再一次困扰我们，难以解开。保罗言明由于耶稣在十字架上所成就的，执政的、掌权的已被打倒、击败，因此(引申之)歌罗西人或任何属于耶稣的人，均不必再被他们吓倒。据来(*triumphing over them*) 这片语喻意的引自罗马将军们在征服、得胜后的游行活动。在还没有现代新闻传播之前，向家乡的人传播远征得胜消息最壮观的方式，就是在城市中游街，展现各种掳获的财物，并将掳来的囚犯游街示众。

到目前为止，此节经文的解释还简单；但问题开始了：(a)到底对“执政的”做了些什么？(b)是藉着谁(神或基督)做的？及(c)在何处做的？(在基督里？还是在十字架上？)这三个问题要一起来看。就逻辑及文法看来，这个句子的主词仍然是“神”，且最后一句片语“在祂里面”或“在它里面”(即十字架)读成指神“在基督里面”(in Christ)的行动(与前两节的“与祂一同”(with Christ)相比)比较自然。因此 RSV 的译法是“祂令执政的、掌权的缴械 disarmed，将他们显明给众人看，在祂里面得胜他们”。但 RSV 及 NIV 均译成“缴械”(disarmed)的这字，在别的地方，举例来说三 9，指的是将某物从自己身上脱下¹²²。这使某些作者提出一项由以下三种因素组合而成的看法：

(i) 保罗下意识的由神转成将基督视为主词，(ii)基督将“执政的、掌权的脱下”(stripping off the powers and authorities)是说这些罪恶的权势常将基督的肉身视作他们攻击的入口，因此基督将自己的“肉身”脱下，使他们再也没有攻击的入口¹²³；(iii)最后的片语应读成“在十字架里”而非“在基督里”。

这三种因素中，(i)十分有可能。但是(ii)还有待讨论，我们必须指出，第一，这段经文并没有明说“执政的”就是我们所想的“罪恶的权势”，即撒但和它的天使；第二，这节经文里喻象的混合使人有基督“庆祝一个将衣物脱去的得胜”(celebrating a triumph over a cast off suit of clothes)(Caird)的笑话及批评；第三，这些“执政的”将

基督的肉身作为进攻的入口，因此基督必须将肉身脱下的看法，比较像是诺斯底主义，而非保罗式的看法。因此比较好的选择（不管三 9 中的平行）是将此动词看成主动式，就希腊文看来亦有此意¹²⁴，说神，或可能是基督，不是将自己“脱下”，而是将执政的、掌权的脱下。

然而我们还不是很清楚为何保罗在此明言，神在基督里，已“脱下”执政的、掌权的，并使他们成为公开笑柄。或许当我们从整句话中来看这一节时，这点会明白起来。

我在上面已提过二 8、20 中的基本原则 (*stoicheia*)，及二 10、5 中的“执政的、掌权的”，在此上下文中主要指的是假设中各国的“众神”。保罗将以色列包括在此众国之内，神藉其天使将国法，即律法，赐给他们。他想指出的重点是歌罗西人从前在这些权势的统治下，(a) 因为他们是异教社会及其信仰的一部分，且(b) 因为将律法赐给以色列，并具守卫责任的众天使，将外邦人排除在神的家庭之外（看 16-19 节）。现在藉着基督胜过那些将他们关起来的守门人（看罗十一 32；加三 22），歌罗西人自由的被接纳入神的家庭（11-12 节）。

在此我要提出一沉重、令人吃惊的反喻。如卡德所指出，罗马和以色列的“执政掌权者”——即当时全世界所知最优良的政府及最高等的宗教——一同谋算将耶稣钉在十字架上。这些权势被耶稣向他们权威的挑战所激怒，将祂脱光，把祂高举受公众斥笑，且庆祝胜过祂。在保罗一项最具戏剧性描述十字架真理的言词中，他几乎以亲眼看见耶稣惨死在十字架上的口吻宣称说，神相反地在十字架上将他们脱光，把他们高举受公众斥笑，并在祂得胜的游行队伍中——即在钉死的弥赛亚，基督里面——领先他们。当这些“权势”依亵渎及造反的罪名，将荣耀的主钉死时，他们越过自己的身分¹²⁵。祂既非亵渎者，亦非反动者，相反的，祂是他们堂堂正正的君王，因此这些“权势”暴露他们实在的身分——乃篡夺权利的人。十字架于是成为被这些权势所掳，被惧怕及相互猜忌所奴役之人希望的源头。基督代替他们死，切断“权势”掌握他们的最后一道线。祂现在迎接他们进入新家庭，在这家庭中旧世界的法则——它的行为，按种族、性别分类，盲从于

政治、经济、偏见、迷信等“势力”——均已失去效用，成为分散、腐坏、被击败的碎片。第 15 节就这样引出第 14 节的效果¹²⁶。

这段经文尖锐地提出一个问题：保罗在前面说[万有]藉十字架与神和好（一 19-20；请参那儿的注释），为何在此他说在十字架上众权势被击败？这里少了的线索虽没明说，我们却明白是堕落的教义。当神看着在基督里，为基督而造的万有（一 15-17），祂知道他们十分美好，按其原状并不需要“和好”。但罪的介入，制造出一个在神和人类、人类和世界（包括个人与种族间），及神和世界（罗八 19 下）之间的三角纷杂状况。神用祂至高的爱来对付这个问题，祂决定将腐蚀问题中心的罪恶消除净尽，以求祂所造之世界的至好。因此十字架同时成为神恨恶罪恶及其罪果（特别是人失去了神的形象这点），以及祂为拯救人类和世界的不摇动决心的肯定表现。二 15 的“击败”与一 19 的“和好”之间的差别，事实上分别譬喻出神面对罪恶人类的态度的双重真理。身为罪人，他们需要向罪死；身为按神形象而造的人，他们需要重新肯定原本的人性，在复活中重新被造。这一点，保罗在二 20-三 4 中会陈明。

虽然“执政的、掌权的”形成世上反对神的代表，他们本身并非罪恶。神创造世界时的手法之一，就是让在不同层次的人类集体结合衍生出他们自己的结构及次序，来管理他们的事物。然而自然界的不同次序（好比太阳或月亮）却经常被偶像化，人类将只有神配得的敬拜归给它们，因之也错误地将世上的权势交给它们（罗一 25）。同样的情形也发生在不同国家的“权力结构”（好比古时女神 Roma，或近代女神 Britannia），或管辖社会、经济生活（好比获利动机）的众“法律”上。这些事物就像月亮和太阳，它们本身是美好受造物之一。即使属世或信异教的邦国也可被视为将神的次序带入人类事物的器皿（罗十三 1 下）。但若他们受敬拜，他们就获致与偶像同级，具有权势的个体。

那么，他们如何“被和好”呢（一 18）？和好当然不是在耶稣被钉十字架剎时自动生效的，它仍旧是在进行中，有待完全实现的计划：“使祂可以在凡事上居（成为 *become*）首位”（一 18，看林前十

五 20-28)。这项和好要藉着教会的工作及传扬基督来成就(弗三 10)。因此教会在世上的和好使命,包括向目前的“权力结构”宣扬神是神,耶稣是主,召唤他们从祂的宝座走下来,负起神托付给他们照应世界的恰当责任。他们是被十字架击败的叛徒,藉和好可以成为神的子民。他们既不拥有世界,也没有打开死亡和地狱的钥匙。他们基本上属于“此世代”,所以没有权柄掌管那些已经属于“将来世代”的人。

ii 因此,不要顺从犹太规条(二 16-23)

a. 这些事物只不过为基督的新世代预备(二 16-19)。在保罗的写作中,经常最重要的字是连接词,就像这里第 16 节一开头的所以。保罗在这里要将基督得胜执政的、掌权的之含义表明出来。这些执政的、掌权的曾试图将外邦人排除在神的国民之外,举起“律法及其字据”攻击他们。现在保罗提醒歌罗西人,不要让任何平凡的世人再度尝试那些“权势”曾行而失败的。

16-17. 这一部分首先两项反面吩咐之一是:都不可让人论断你们,或许更好的译法是 RSV: 将论断加与你们(pass judgment on you)。这并不是说某人在批评他们(J. B. Phillips), 带他们去做工(NEB), 或替他们作主(JB)。这里说的乃是指根据律法的规定,将他们排除,或告知他们被排除,在神的国民之外。而依第 14 节所言,这律法已不再能挡住他们的通路。大致说来,这个现象亦是加拉太的基督徒所面临的情形(看加四 17)。在饮食上这片语指的是旧约食物律法,在保罗的时代,这律法已延伸到除了食物之外,亦包括酒类¹²⁷。或节期、月朔、安息日列出典型的犹太假日(结四十五 17;何二 11),依其重要次序先列出每年一度的节期,到每月的庆祝,及每周的安息日。这些饮食条例及仪式将犹太人与其外邦邻人分别出来。若不守这些节日,就表明这人不属于神的子民。

一项有趣的观察是保罗不说对立的话。他在这里或加拉太书中从没说基督教与犹太教毫不相关。他事实上可以用这种对立的说法,同样有效的策励歌罗西人(或加拉太人),不要沾上犹太人的规条;但这么一来,他会切断他的论点立足的枝干,即相信基督教是犹太教的

终极实现。基督徒是以色列人所切切等候的“将来世代”的成员,但“等那完全的来到,这有限的必归于无有了”(林前十三 10),或像保罗在此所说这些原是后事的影儿;那形体(reality, 实际)都是基督(is found in Christ, 在基督里找着)。

“影子和实质”这语言用在希腊文中可以有柏拉图式的含义,即将物质事物组成的“影子”世界与“形体”或“灵界实际”组成的“实在”(real)世界相对比。虽然保罗在此似乎比划出外在物质规律及内在灵性真理的对照¹²⁸,但就如他从没说基督教与犹太教毫不相关一样,他也从没说灵性真理与物质事物,甚或敬拜和礼仪的外在形式毫不相干。事实上,我们有四个理由相信为何第 17 节不是在攻击“物质”事物。

首先,基督教也是一个肯定世界的宗教,它有自己的外在的象征(看二 12),并决意在实实在在的现实生活中活出那象征的意义(三 5 下)。将第 16 节的“神话破解”,曲解成定所有外在规条的罪,无异于陷入某种现代的诺斯底主义或无道德主义(antinomianism)。

第二,第 18 节同样强烈的表达出保罗反对反物质主义的教导,他只不过是攻击外在的规条而已。

第三,最重要的是,“后事”这片语与“影儿”相列,显出新、旧世代之间的对照。基督已创立了“将来的世代”。犹太教的规条是为当神的子民由一族、一文化、一地理区域组成时期设计的,现在当此国民变成普世性家庭,它们已过时了。它们是新世代的“影子”,既然实体已至,就没必要紧抓住影子。此实体属于基督¹²⁹。

第四,为何使用这种文字来陈明他的重点,保罗有个很好的理由。在这段经文中,他的论证风格十分具讽刺性,将犹太教描绘成不过是“另一个宗教”,以表明基督徒不需它以臻完全。他在此事实上是说:即使用外邦人的宗教语言来看,犹太教只是影子(虚幻)世界的产物,与实体世界无关。“实体”这字是 *s ma*,它通常在别处的意义是“身体”(body),因此这片语亦可译成“基督的身体”。但依上下文来看,这种译法与其文意不大一致,因此 *s ma* 通常被解释为 *skia* (影子,

shadow) 的相反词,毫无疑问这就是它主要的意思。然而下一节属同一论点中的第 19 节,保罗非正式的引入“元首”和“身体”这两字,好似他知道,且有意发掘双重意义(*double entendre*)。他同时提出神的新子民是一实体,以与旧世代影子的性质相对,且指出此新子民就是“基督的身体”。

18. 假如第 16 节攻击的是自我授命的法官,那么第 18 节攻击的是自我授命的裁判。这裁判宣称歌罗西人不守游戏规则:不可让人……夺去你们的奖赏。这个比喻再次陈明保罗最基本的请求:你们已是基督身体的肢体,没有任何人可把你们赶出竞赛场外。这一次歌罗西人被排斥并非因不依循犹太人的饮食及节期,而是因他们没有参与特殊的“属灵”生活方式或神秘的经验。排斥他们的裁决或许来自那¹³⁰故意谦虚和敬拜天使的人。译成“故意谦虚”的那字在这句话里面是有反面的含义(这里及 23 节),但在三 12 中这同一字被用来形容基督徒的品格。这字可能更应密切连接到下一片语(与 JB 相比):“那些喜爱求告天使,敬拜天使的人”。在某些犹太作品中,这字是禁食的同义字,有些学派相信这类禁食可导致看见天上的异象。

然而以上的说法令我们问道:保罗所攻击的人真的敬拜天使吗?假若他们真的敬拜天使,那么他们所信的是什么信仰,什么哲理?这则问题有三个主流回答。第一个寻遍那时所知以敬拜天使为特征的宗教混合运动,结果获致多种可能的答案,但无一可满意的对衬这章的背景。第二个把“敬拜天使”讲成不是人敬拜天使,而是天使自己敬拜神的说法,在引用写于圣经完成之后犹太教里的各种经卷(当然不包括昆兰古卷),解释说这里讲的是人企图加入天使敬拜神的行列,且这些经卷为此行为辩护。第三个在意义上采取第一个的看法,但也把它看成保罗深重讽刺的另一范例:他所反对的人花那么多时间猜测有关天使的事,及庆祝天使将律法赐给他们这事实,结果他们变成敬拜天使,而非敬拜神——保罗的这项控诉当然令当时的犹太人深恶痛绝,但他们却难以反驳¹³¹。

第三个看法很能配合歌罗西书第二章的语气及上下文。说人企图加入天使敬拜神的行列的看法也有它的道理,但我们只能将它看作保

罗用它来引证他藐视这种敬拜的理由之一,这种敬拜表面上看来超级的属天、属灵,实则它站在敬拜偶像的边缘¹³²。

保罗对那坚持这种“属灵”操练的人要说三件事。我们先看第三件——这等人于元首脱节。第二件,他不属灵的心思使他自高自大,想出荒唐的意念,保罗将从事假敬拜的人拉回现实,这些教师所夸口的“超属灵”,被保罗用“不属灵”(字义为“肉体的心思”)替代了。“无故的”(with idle notions) 这片语译自希腊文的一个字,这字也可意为“没有目的”,即这种自我鼓吹成就不了什么。虽然就文法来说,这字可以属于另一临接的片语:“这等人……所见的”(看下面),但还是将它放在 NIV 所放的位置比较好。保罗对将超自然的现象与真实的“属灵”现象混淆的警告,就整个宗教历史而言,一直是有用的警句;特别对活在理性主义时代的基督徒而言更是有效,因他们易将各式各类异常,或超自然的现象视作“属灵”的¹³³。

这三件事中的第一件几乎无法翻译,更别说去明白它。NIV 将它译成这等人详尽说明他所见过的,保存了原本动词所具有“进入”(entering)的基本意思,但缺点在它使用英文惯语“详尽说明”(goes into detail),这惯语可以譬喻出完全不同的意思。RSV 放弃尝试,译成“他站在异象的立场”(taking his stand on visions):虽然可明了,但希腊文一点也没有这个意思。NEB 这次率先众版本,采字义译法,读成“那些人……试图进入自己的异象里”;但问题是这说法是什么意思呢?许多手抄本,AV 反映出来,用比较简单的意思来译它:“介入那些他们未曾见过的事”,而违背了这句话次要的来源。假若如近来某些人所主张的¹³⁴，“进入”这字的意思表示进入属天的奥秘里,那么很明显我们仍在超属灵的境界里。所以最好的解决之道是再一次看出保罗在其中的讽刺:这些人“进入属天的敬拜里”,其实是“进入自己的异象里!”他们夸耀的神秘经验其实是一套奇幻的想象。

19. 最后,这样的教师不持定元首。NIV 将动词由反面转为正面,强调那些宣扬保罗所反对之教导的基督徒,是被误导的人,或指他们一开始就未真正明了他们所信的。然而这动词或可能读成“他们不持定元首”,表示这些人是犹太人,根据保罗而言他们从未“抓紧”基

督(这动词就是有这个意思),所以他们现在就好像没有头的躯壳一般。事实上这说法是很有可能的(看导论 19 页)。将基督描写成元首很明显是沿自保罗早先“基督的身体”的比喻(林前十二章等),他在 1-18 已用到。虽然这比喻或可与第 17 节最后一句话有关,但它不能与二 10 的“元首”观念视为一体。将教会描写成基督的身体,潜在的要义是指出,异端欲将歌罗西人排除在神的百姓之外,而事实上,他们(而非歌罗西人)才是身处被排除的危险之中。一人是否属于神的试金石,不在于他是否遵守饮食戒律和犹太节期,也不在于培养超属灵的经验,而在于他是否属于基督,有祂的生命而活。

因此,教会从基督自己身上汲取生命,全身既然靠着祂,筋节得以相助联络,就因神大得长进,或者,就像神要它所长进的(看 NEB)。私异的异象将个人隔离;饮食的戒律将犹太人与世上其他人隔离;但在神的计划中,全世人互相依赖且互属的。当基督徒发现,他(她)因缺少其他信徒的支持及帮补而无法在灵性上成长时,他(她)用不着感到羞愧;如果有人认为基督徒可以靠自己成长,那倒是令人吃惊,更别说令人羡慕的想法。按字义言,这节的读法该是“与神的成长成长”(grow with growth of God), NIV 正确的将它译为“从神而来”的成长。这句话也可能指出基督徒的新生命是神自己的生命,回应出我们在一 6、11 看出的主题。

b. 你们与基督同向这世界及其规条死了(二 20-23)。 保罗使用这最后一次对假教导的批评,作为进入第三章正面教导的入门。这两小部分的开场白(二 20“你们既与基督同死”;三 1“你们既与基督一同复活”)表示出他们之间的平行,保罗并在其请求中详细发展。在这里将保罗的思想切分成“教义”(一、二章)及“伦理学”(三、四章)并不真正有助益,因他在这之前所讲的很多与行为有关,而他在这之后要讲的很多与教义有关,且第三章一连串的命令句¹³⁵很难证明这里出现转接,因二 6-23 基本的语气也是命令句¹³⁶。在这两部分中,保罗的吩咐均由教义教导所支托,将保罗的思想作出教义/伦理学的分野,是近代事实与价值二分法的产物,并非保罗的原意。因此我们看出二 20-23 是二 8-23 整体中分立的一部分,我们不应忽略它

与三 1 之后的亲密关联。

20. 保罗在这里最后的请求与这章前面中的一样,是立足在歌罗西人已属基督,拥有各种属灵实际的事实(二 11 下)。基督藉祂的死,脱出“权势”对祂的辖制,那些属于祂的人也就从旧约暴政中被解救出来。这个事实由既然(since)这字表达出来(字义是“若”),但这“若”不是出于怀疑,乃是出于逻辑),你们与基督同向世上基本的原则死了(you died with Christ to the basic principles of this world)。死亡将人从原先的地位中释放。这里的观念与保罗在别处“向律法死了”¹³⁷的表达方式很相似。歌罗西人已经历的“死亡”是从第 15 节已提过的“执政的、掌权的”的管理“下”“出来”。

这些“执政的”及他们典型的规条是“世俗的”,那么为什么仍像在世俗中(即世界)活着,服从它的规条呢?由全段话看来,最好是将动词译成被动式而非关身,把这句话视为警告,而非责难(“你们为什么容让自己服从它的规条呢?”参 AV)。“规条”这字可由上下文看出它的定义。这项警告不是针对所有规条而言,而是针对那些“世俗的”而定——那些带有反叛神的用意的规条,好似与“将至的世代”敌对的“现今罪恶的世代”(参,加一 4)。同时,保罗藉此带出另外一点(在 21-22 节提出),即这些规条只讲究与真正圣洁无关的肉身的的事情,而非讲究全人的操练。

21. 我们不用明说,就知这节经文是引用了通行当时、对保罗所反对之规条的一句傲慢的话,而非保罗自己陈明他的看法。事实上,NIV 将这点带出来,把引号挂在此三戒律上,且在句子末尾加上问号。这里译成“拿”的那动词¹³⁸,比译成“摸”的那动词劲势强,因此制造出语气声势下跌的趋势(不可拿!不可尝!不可摸!),与其荒谬不经往上走的趋势正好对照。这些规条在与保罗同期的犹太教中不难找到,我们没有理由去异教中寻找,或等找到与保罗在此所说之规条完全相符的宗教后,才说找到了正确的背景。这段话中沉重的讽刺语气一直延续到此章末了。

22. 这节提出反对规条的两个论点,与耶稣在太十五 1-20 及可

七 1-23¹³⁹ 所说的很相近，使许多学者建议保罗在此有意识的回应耶稣的话。不论歌罗西人是否知道耶稣说过这些话，这种说法是有可能的。第一个论点：正用的时候就都败坏了，说明针对物质（即食物）而守的规条之无用。这些物质的作用就是消耗（毁灭，参，林前六 13）。“正用的时候就都败坏了”并不只意为“长时用就坏了”，而是指出“经用过后的事物，将来就不合用”¹⁴⁰。第二个论点：这都是照人所吩咐，所教导的，好比太十五 9，引指赛二十九 13。那儿先知以赛亚责备他同期的人有表无里的虚诚。NIV 在希腊原文之外加上“因为”这字，似乎暗示这个子句是为何食物正用时就败坏的原因，很明显这是错误荒谬的译法。这两子句是平行的句子，均各自对第 21 节所讥讽的规条提出它的批判。

23. 第二章最后一节的希腊文奇怪的令某些头脑清醒的注释家建议，即使各手抄本之间没有差异，文士腐化已在早期手抄本之间出现。我们可针对这个说法，提出反对的意见，即任何采取简单方法解决第 23 节难题的抄本，均会以同样理由立刻遭到质疑；文士应比较会平服经文之间的奇异，而非制造奇异才对。这一节的前半段虽然在表达上有些奇特，但并不太难明了，NIV 可能译得正确：这些规条确实具有智慧之貌（也可是“名声”），用私意崇拜（这是这字最可能的意思，只在此处出现，但也可能指的是一私人的、强制执行的纪律），自表谦卑（正如 18 节一样，“自表”这观念必须从其上下文中寻其意义），苦待己身。我们不难想见保罗在此所反对的宗教是什么模样。它夸大的仪文及看似活泼有力、自贬的禁欲主义使它具有虔敬之名，其实全是假而空洞的。

保罗在这节后半段说明为何它是假的。但他确实的理由何在，长久以来令许多注释家苦恼¹⁴¹。一个建议是（看 RSV 边字）保罗强烈斥责这些规条，因它们“没有价值，只放纵肉体”。那看起来充满活力的纪律，事实上是自我放纵的另一巧妙方式。这说法必须将这一节经文大部分放在括弧中来读：（它们以私意崇拜，自表谦卑，及苦待己身来拥有智慧之名，但全无功效，只是满足肉体的一种方式）这种读法或可平抚这节第一部分文法上的难题，即主要动词“是”（are，

estin）立刻由直接受格分词“有”（*having, echonta*）尾随，使句子的后半段很为难的伸展。另一个建议是将希腊字 *tim*（译成“价值”），读成它比较普通的意思“尊荣”（*honour*），指或许这些操练并不加给人的身体适当的尊荣；第二种解法引入太多外来的观念。最安全的译法是依据 NIV（和 RSV）：它们（即这些规条）在约束肉体的放纵上毫无价值。这种译法把此子句当作单一的整体，把 *pros pl smon n t s sarkos*（字意为“对满足肉体”，*towards the gratifying of the flesh*），看作 *tim*（价值）的形容词¹⁴²。这些规条所没有的价值，正是那些信奉它们的人所追求的：使他们可以约束肉体的放纵（这约束包括情欲，也包括嫉妒、愤怒及其他，看加五 19-21）。纯正的圣洁，是复活的基督已进入之新世代的生命期盼（一 18，三 1-4），它不能凭藉世俗的方式和法则，特别是只注重可败坏的事物的法则来享有。

C 相反的，要与新世代配合生活（三 1-四 6）

那么，一人如何获取纯正的圣洁呢？保罗藉探讨复活的实际意义来回答第二章这引申的问题。他这么做表示他在二 8-23 所攻击的宗教，事实上是嘲弄真理的一种模仿。这宗教挣扎着去获得属天的敬拜，而事实上这种敬拜是所有属基督的人都可自由享有的。它又将世界及肉体看作圣洁运行的层面，结果是他们既世俗又属肉体。旧式的禁戒将情欲及仇恨这些野兽关在笼子里（看三 5、8），它们的生存，对猎捕他们的人是一种安全的威胁。保罗的解决之道比较激烈：这些野兽必须被杀死（三 5）。旧式成圣的方法是攻击症状：真正的解法是去除祸根。

于是，这封信的第二部分就将基督徒安稳的放在新世代中，并要求他（她）依其标准而活。在三 1-4 中保罗建立起基本：基督徒已与基督一同复活。保罗在三 5-11 描写旧世代的生活，策励歌罗西人与它一刀两断；在三 12-17 中他鼓励信徒拥抱新世代的生活；在三 18-四 1 中他将这原则详尽的应用在家庭、工作的每日生活中。最后在四 2-6 中，他劝勉歌罗西人要经常祷告，并在世人面前作见证。

这一部分最突出的特征是旧生命与新生命之间截然明晰的对比，

在三 5-11 及三 12-17 形容出来。我们花一点时间思想一种生命的特征，感受它的整个情绪及生活格式，然后刹时转而思想另一种生命的生活方式，它们真是两个不同的世界！在一个生命中，我们发现它的态度和行为无可避免的造成社会及个人的分化：在另一个生命中，我们发现它将个人及群体结合起来。换句话说，前者持续的抹除人类存在的价值：而后者却增进人类存在的价值。

保罗对摒弃前者，拥抱后者的请求，具有恰当的神学根基。

他提醒歌罗西人由于神的恩典他们才成为今日何等样的人。他们是“神的选民，圣洁蒙爱的人”，并且亲身经历了神的赦免（12-13 节）：他们现在属于新的人类，这新人“在知识上渐渐更新，正如造他主的形象”。旧生命的主要特征，正是不明真理，或不领受真理之处的人的特征。他们因不安而滋生的情欲和愤怒，藉控制他人来发泄，却因而陷入更深的惧怕和骄傲里，生发出更多的焦虑。福音深入这问题的根本。让神的爱攻击骄傲；让祂的信实攻击惧怕。保罗举荐的生命只有藉相信神饶恕的爱才可触摸到。

这种生命也无法在隔离中获得。“基督徒的行为不是努力行善，而是成为基督肢体才有的结果¹⁴³。”许多基督徒用他们所珍惜的个人主义作保障，来逃避教会一种危险的观念：教会的肢体生活会让人相信个人的信仰与行为沦为次要的，但这种防御很容易被扭曲，而产生加入教会并不重要的观念。神的用意是要每一个基督徒的行为受其他基督徒的友谊、陪伴、教诲、辅助，及出于爱心的批评来修正及支持。不领受或感激这种群体生活就会跃入危险自大的个人主义里，那正是旧生命，而非新生命的写照。

经常有人评论说，这段经文中的某些细节不但与以弗所书中的相关经文，且与新约其他许多地方重叠。举例来说，我们可拿西 3、8 与可七 21-22；罗一 29-32；林前五 10-11，六 9-10；加五 19-21；弗五 3-6；帖前四 3-8；提后三 2-5；雅一 21；彼前二 1，四 3 来比较；拿西三 12 下与罗五 2-5；加五 22-23；多二 1-2；雅三 17；彼后一 5-7 来比较；拿西三 18-四 1 与弗五 21-六 9；多二 2-10 及彼前二 18-三 7

比较。最简单的方法，是将这些经文全部看作反应出早期基督教的标准教训，是所有新归入基督名下的信徒都要领受的，而不将它们其中之一看作其他经文的来源。这些“邪恶”及“美德”的名单与同期非基督教的伦理教训有相似之处¹⁴⁴，但突出的基督徒动力却将它们明显的画分出来。犹太人藉遵行妥拉以表明他属于亚伯拉罕家族；斯多亚派藉超越情欲以臻安宁境界；保罗则策励他的读者欢喜、活泼的仿效神自己，以在基督里发掘何谓真正的新人。

i 活在基督，复活的主里（三 1-4）

1-2. 保罗才描绘出与基督同死的含义（二 20-23）；歌罗西人已离弃旧世代。现在他撷取出与基督同复活的含义。歌罗西人凭重生的权利已进入新世代，他们不需要挣扎就获取神家中一份子的地位：这已是事实。现在他们只需容让这生命在他们里面运行：你们既与基督一同复活，就当求（即“寻求”的意思¹⁴⁵）在上面的事……你们要思念上面的事，不要思念地上的事。

这项请求的三个要点是(a)属基督的人已与祂一同复活的事实；(b)对心思、意志之活动的请求；(c)这活动的目标。第一要点在第 3、4 节中会扩大发展，我们即刻来看。第二要点与保罗在二 8-23 所攻击的成圣途径形成对照。顺从“诸权势”及其外在的规条是自贬人性的；人的心思及心灵不一定需要附从肉体的操纵。我们在第一章已看到，神在基督里的目的是创造新的人类，这新人在事奉神的过程中，发现他们的思想和行为结合在一起。在基督徒行为中，具首要地位的思想的态度，当然不能作为纯知识主义的藉口；然而许多基督徒用此作藉口，不按神的心意赋予思想当有的地位。那真正明了自己在基督里所是的人，比那些焦虑的想象新生命是每日与试探争战的结果，而非起点的人，在圣洁道上更上一层楼。我们可拿这段经文与一 9-11 比较，请参看一 9-11 的注解。

第三要点，“寻求”的目标，我们思念的休憩站，是“上面的事”，与第 2 节“地上的事”对比。这里再一次与二 16-23 的宗教明显的对比。但这些“天上的事”是什么呢？它们在腓四 8 及本章 12 节下说

得很清楚。舍己的爱是属天生命的首要特征，因天堂那里有基督坐在神的右边（where Christ is, seated at the right hand of God, NIV 将此句子中的逗点去掉，把 is seated 视作一个单位是错的）。这句片语，特别是它间接引用诗一一，把注意力集中在天上，基督操纵的领域。保罗要他们思念上面的事的吩咐，是要他们默想基督式的生活，并思想祂现在已被冠为全世人的主的事实。圣经并不多提天堂，但天堂主要的特性却十分清楚：那是被钉十字架的基督掌权的地方，也是属祂的人已具公民权的地方（腓三 19 下）。把心思集中在耶稣基督的品格，及福音启示出来爱与力量结合的信息上，是在地上将天上生活反应出来的开始。

3-4. 把心思集中在“天上的”事情的吩咐，在下两节经文中更加有力的强化出来。因为你们已经死了（如二 11-12、20），你们的生命与基督一同藏在神里面。这项陈述留下一些没有答案的问题，所以保罗继续说道：“当基督，你们的¹⁴⁶生命显现的时候，你们也要与祂一同显现在荣耀里。”这里我们有一个完整却简短的基督徒真正地位的描述，他与基督同死，同复活，且要一同显现在荣耀里。在这里[已经]（already）成就的和“尚未”（not yet）成就的之间完美的平衡，是保罗教导基督徒生活时的一项特征¹⁴⁷。新世代的黎明已来到，基督徒已属于它。然而旧世代尚未结束，所以除非等信徒死亡（或直到主第二次“显现”），他们的新生命将一直是一项奥秘的真理，是被“隐藏”不见的（对他人而言多数是隐藏的，对自己而言有时是隐藏的）。

因此基督徒的生命成为“奥秘”的一部分，是神奥秘的计划，要等到时代来了才向世人启示：这生命不单是“与基督一同藏在神里面”（3 节），它实则是基督自己（4 节），是信徒荣耀的盼望（一 27）。正如罗八 18 下，或约壹三 1 下。基督徒不单盼望主的再来，也盼望他们个人的本相完全被启示出来。那时许多外表看似“不成功”而被人遗忘的事奉主基督的工人，主要显明他们是多么的信实、殷勤、忍耐。对罗马人来说，保罗是道地的犹太人，对犹太人来说，他是比外邦人还不及的叛徒，囚犯保罗将被神显明是使徒，是王的仆人。微不足道，来自第三流社会，前为异教徒的歌罗西人，将在荣耀中显现。

如果事情发生在今天，或许还有人禁不住要拜他们呢！这就是信徒该如何看他们的生命的方法，在这根基上建立起纯正的圣洁及属基督的成熟。

ii 依神的形象，更新知识及生命（三 5-11）

这里保罗对道德请求的第一部分主要是反面的，它的重点集中在“治死……”及“弃绝……”（5、8 节）的吩咐。这两动词引进两组邪恶的名单，一组与性的罪有关，一组与愤怒有关。这两组名单是基督徒不忠于自己，也不忠于神，极易陷入的典型罪恶。保罗肆无忌惮的将这些容易被忽略，或被掩饰的罪一一提出来，为古老及现代的教会订出清楚的标准。许多基督徒倾向将注意力集中在某一组罪恶上：有些基督徒社区不准许任何一些性道德腐败，但却是恶毒、背后说人、流言、暴怒的温床；另外一些基督徒社区想要活在不受打扰的和谐里，而纵容令人惊吓的不道德。然而福音不容让任何此种行为生存。

5. 假若基督徒已与基督同死同复活，你们在地上的肢体都必须治死。所以这个字，就像保罗经常的用法，说明他的吩咐是依随前面的陈述而来。在末日将完全启示的新生命（4 节），要在目前基督徒的行为中，预先表露出来¹⁴⁸。“你们在地上的肢体”（Your earthly nature）是句有误导倾向的片语。保罗不是倡导佛教徒式远离普通人的生活，而是要信徒离弃与“天上的”相对的“地上的”生活模式，就是在第 1-4 节所列举、那属于旧世代而非新世代的生活模式。按字义看，这片语可译成“地上的肢体”；保罗或许用意拿此作鲜活的比喻，好比太五 29-30，十八 8-9 一样。这些污秽的事情在手术大夫眼中好似腐朽的肢体：必须立刻切除以免感染全身。

这个罪单从特殊性转到一般性。此处译为淫乱的字指的是任何婚姻之外的性交。在现代及古时与妓女性交，及在异教文化中层出不穷的淫乱，就是很好的例子。污秽表示因不道德的行为而使品格受到污染。译成邪情的那字可指任何降服人的情欲，这里特别指的是控制不了的性欲。恶欲（“恶”是外加的，因“欲”这字本身在希腊文中是中性的）是一种逻辑上发生在邪情之前的欲念。我们在此要指出，正如

来四 15 所明显表示的，经历性试探本身并非邪恶，罪是当非法的满足欲在心思里打转形成试探，没有立即将它消灭，反而欢喜的享受时才开始的¹⁴⁹。在这幕后是贪婪：另一个普通化名称，在这里指的是不受检查，为得肉身享乐的饥渴，这饥渴成为更多邪念的滋生床。保罗大胆的揭开这种贪婪：说它就是拜偶像。当然拜偶像是形成这里所批评之各种行为的舞台。这些贪婪取代神，将神之外的事物，奉成人的精力及效忠的中心。那些转离生命之道去跟随别神的人，事实上是追寻死亡（参，罗一 21 下、32；六 21），这点下一节会指明。

假如这些邪恶不治死那些行它们的人，那么这些邪恶本身必须“被治死”。AV 在此使用“抑制”（mortify）这字，是一种错误的译法，因为那正是保罗所攻击、丝毫无用的禁欲主义的操练方法（二 20-23）。“抑制”本身并不直接对付罪。保罗推荐的治法较简单而彻底：要将一件事治死，你必须先将其资源切断。当一人不在试探早期加以留意，而在试探晚期哀叹自己无能拒绝试探时，是自欺且无用的。这不是说我们要重新建立起一律法的围墙，好比把所有戏剧的演出（或任何其他）看作与生俱来是“邪恶的”。而是说，每一个基督徒必须自己在神面前，察验自己，看罪在何处击败他，立刻毫不留情的斩断它们。而不要等到罪恶来摧毁他。

6. 确实，不留心此警告之人的下场将是毁灭：因这些事，神的忿怒必临到¹⁵⁰。这不是说神就是不喜欢这一类的行为，所以祂就任意武断的惩罚它；相反的，“神的愤怒”不是恶毒、反复无常的怒气¹⁵¹，而是祂的圣洁、公义、慈善在面临邪恶、剥削及各种罪恶时必须有的反应。在污秽不洁及堕落的罪中，这种忿怒会自然反应（罗一 18-32）。但那过程还不是神“忿怒”的全部：它会引入到最后的审判（看罗一 32，二 1-16）。西三 6 动词的现在式，或许有意指出，神的忿怒的这两种状态及意义，虽然这里“必临到”（NIV, RSV）强调的是将来的忿怒。地狱可怕的一点是那些有意识的、持续的选择罪而不选择神的人，将愈来愈不像人，直到他们自己的选择，将他们按神形象而造的样式完全消除，无法再有盼望，无法再蒙怜悯。

在此我们可沿着以上所说的，来陈明有关地狱的教义，以对抗目

前有人说地狱不存在，或如果地狱存在它终将无人居住，甚或即使有人人会下地狱，一提起地狱就令人倒胃口的说法。除非我们彻底挪去个人要对行为负责的教训，以及降低神的圣洁要求，要不然地狱至少是可能存在的。现世存在的许多侮蔑人性的罪恶，足够清楚指出地狱是可明白的一件事情。那些以行恶为生的人，开始失去他们的人性，换句话说，他们还活着时，生命即一步步趋向腐蚀：看看那些守财奴、折磨人的及妓女们死沉的眼神，就知道这是真的。保罗不断强调完整、纯正的基督徒人生，使非基督徒式的生存蒙上一层阴影。那些选择不要神的人，有一天会发现他们完全丧失了神的形象。

7. 保罗深知从异教出来的大部分歌罗西人，会发现第 5 节是他们从前生活的写照（与林前六 10-11 相比）。他说也曾这样行过（“行”指的是一般行为，看前面一 10），当你们在这些事中活着的时候。对保罗来说，“活”比“行”更基要（与加五 25 相比）：因表露实际行为的“行”，启示出静态的“活”的状态。希腊文中这节的最后两字（*en toutois*）或许带有侮慢的意味：“当你们的生活包括这些可悲的事物的时候¹⁵²”。

8. 但现在（保罗用从旧生命转接到新生命的典型方法：参，一 22）你们要弃绝这一切的事。“这一切的事”可能指的是第 5、8 节所列举的事。它们必须“被抛在后头”（腓立斯）。当一阵情欲的波浪或愤怒的冲动袭击上身时，它们必须立刻像外来侵略者一样被对付掉，被扫出门，不让它们发号施令。这种作法听起来简单，做起来难，但我们必须经常这样练习，并依靠那随时可更新基督徒生命的恩典（10 节；参，林后四 16）。

基督徒落入他所不知为罪的罪，比落入他所知为罪的罪要容易的多。第 8 节是另一条丑陋的名单：恼恨，是将仇恨持续的压抑的状态，忿怒是此压抑的状态藉愤怒的言语或行为暴发出来；恶毒，这字在希腊文里可简单意为“罪恶”，但它在此可能有“欲使他人受伤之罪恶”的含义；毁谤是用恶毒发出的言语（希腊文是 *blasphemia*，即毁谤神的言语，在此指的是恶言怒骂按神形象造的人）；污秽的言语，即肮脏恶意的言语，使说者及听者均受污染。这一切的事都应该从你们口

中去除：我们不能永远防备愤怒或仇恨的思想跃上心头，但它们必须在变成恶言恶语之前先对付掉。使这些思想得到表达机会是不“健康”的，能够辨认及面对个人的愤怒、挫折，寻找正确、创新的方法去对付它们才是健康的。言语不只传达消息或散发怒气，它们经常无可挽回的改变状况及关系，它们可以伤害，也可以治疗。仇恨的言语就好像任风吹摆的草木，风将其种子吹得又广又远，在它们所到之处滋生更多的愤怒。

9-10. 最危险的种子之一是谎言：不要彼此说谎。真理时常不方便、不顺口，或令人难堪，我们常受将真理稍微弯曲一点的试探，但这种作法不适合基督徒，因为你们已经脱去旧人，和旧人的行为，穿上了新人。这不仅是说基督要求祂救赎的人有新的生活标准，而是说这新人……渐渐更新，正如造他主的形象。第5节及8节所列举的行为是扭曲的人性的特征，人性既已扭曲，凡其所接触之事物均有被它扭曲的可能，好比藉捏造、愤怒，及谎言，来使人、事配合已扭曲的状态。那已被基督（一15-20，二6）完美的模范矫正的新人，再没有行这些事的藉口。他们现在的标准是天上的生命（三1-4），而天上不行这类事情。

然而这道德的请求实际吗？保罗的回答是强烈肯定的，并用神学来支撑。那些已加入基督家庭的人，虽然有时感觉不出来，但他们已经变成不同的人了。他们已好像脱去破旧衣服一样，“脱去了”旧人。NIV的“自我”（Self）具有误导的个人主义思想，因这里和罗六6一样，它不仅指个人，也可以暗示“自我”和“基督”永远是互相对立的错误观念，而事实上它的真义是指一个人的真自我，在扔掉老我的残躯后浮现出来。[脱去”衣服这比喻并不只简单的意为下定改过向善的决心或誓言。而是神恩典的行动，靠圣灵运行在人身上一放弃家中一切，到另一处在不同的生活规范下生活。

保罗在此可能暗指人人熟知的洗礼画面，受洗的人脱下旧衣穿上新衣，象征他转移阵营的事实（希腊文“脱下旧人”及“穿上新人”用的是简单过去分词，表示这种行动是独一旦无法重复的）。旧人属亚当的阵营：请与罗五12-21及六1-76相比。新人属那些加入弥赛

亚，且仿效弥赛亚的人的阵营，弥赛亚就是真“人”（true Man，在此可再用罗马书的经文）。因此这新人（如果我们按字义译这句话）“按那造他主的形象而更新”。终于，在基督里，人可以成为神所要他成为的。这段话清楚的回头看一15-20；创造的用意是救赎中实现，反言之，救赎就是新创造。就如保罗一9下的祷告，这项更新不仅在外在行为中产生效果，也必须先在知识中产生效果。这片语的字义是“进入知识”，表示这里所说的“更新”必须结出真认识神的果子——且，或许，能分辨善恶。实用基督教是建立在全然认知神和自己的真理上。既然这是信仰的基础，真理就在它的全部结构中彰显出来；保罗举荐的伦理可以产生个人及群体的稳定及结合，就某种程度而言它是自我鉴定的。

11. 在歌罗西人加入的新阵营中（“在此”：这字指出一个地点，可假设它是基督子民的家庭，它强调的是“在此我们的举止不是那样”），并不分希利尼人、犹太人、受割礼的、未受割礼的、化外人、西古提人、为奴的、自主的。这许多不同的种族、信仰、阶级掺杂在一起，是让相互猜忌、怀疑生出第8节所列举各种恶行的最肥沃土壤。这些分野在古代是十分重要的。希腊的亚历山大大帝征服各地后，希腊文化也散布各处，这表示不论来自希腊、埃及、小亚细亚，或任何地方的希腊人，可视他们自己为特权阶级，就有点像今日会说一些欧洲主要语言的人一样。希腊人可以轻视那些坚持保存、紧抓自己古老文化，受过割礼的犹太人，就正像那狂热重视自己是神选民，而睥视希腊多神信仰带来道德肤浅及黑暗的犹太人一样。这些分歧又因犹太男性身体的记号：割礼，而更加显明，以色列人所珍视的割礼是她敌人所讥笑的。“化外人”是希腊人用来嘲笑任何不会说他们语言的人的惯用语；西古提人（来自那时鲜为人知亚洲的北部）是化外人中的化外人，只比野蛮人进步一点。当然，为奴的和自主的差别在古代和近代都很明显（不管有否官方认可），对人际关系和自我价值的认可造成很大的伤害。古代社会和现代一样，是一复杂错综的偏见、猜忌、傲慢组成的交织网，它深植于人的生活行为中，以致让人认为这些傲慢与偏见是自然且普通的。

保罗用令人摒息挑战宣告说，这些分野在基督里已无关紧要。“世上的权势”确实将人握在他们的掌心中，因男男女女容让他们思想及行为的习惯，受他们的控制。保罗提出相对的宣称，呈现给教会去思考，说这些藩篱和习惯按神所造的新人来说，既不自然又不普通，因它们至终将否认人是按神的形象造的。这并不是说人的差别就此消失（好像加三 28 所言，男女之间的差别一样），而是说由背景、国籍、肤色、语言、社会地位等造成的差别，必须在彼此用爱及尊敬对待时，不顾虑这些差别。

相反的，基督是包括一切，又住在各人之内。保罗在此回应—15-20，将基督宇宙重要性的挑战用双重陈述来根植。一方面，基督是“万有”（或“全部”，the totality¹⁵³）：换句话说，祂，神先在（pre-existent）的形象，是所有人类（不论哪一种人）本性的基础（犹太人或希腊人，有文化或没文化的，高等或低等）。只有保罗所强调、坚持耶稣基督同具神性及人性的基督论，才可支撑在祂里面人类没有落篱的这种宣称。另一方面，基督“住在各人之内”（in all）——或许，祂“住在各人种之内”（in all people，把 *en pasin* 作阳性看：在上下文中比较指的是人种）。人不论往哪里看，他看到的都是基督。当老年人被忽视时，基督就被忽视；当活泼的年轻人受冷落时，基督就被冷落；当贫穷人或有色人种（甚或富人、白人）受侮蔑时，这侮蔑就落到祂身上。因此在神的百姓中必须有相互的接纳及尊重。没有人可容许他未信基督前的偏见，来扭曲神在基督里，藉基督而造的新人类。

腓利门书再一次提供此神学付诸实现的一个美例。

iii 凡事都奉主耶稣的名而行（三 12-17）

12. 这里的情绪由消极转为积极：好似从雾中走向阳光。使基督徒放弃旧式生活的同一动机，现在鼓励他（她）拥抱新生活：因此保罗以典型的所以……开始。作为神的新人（三 10），教会成为神的真以色列人，以前属于肉身以色列的头衔，现在转移给教会。基督徒是神的选民，圣洁蒙爱的人。神在基督里向他们保证，教会属于祂，

被“分别”出来事奉祂（这是“圣洁”的基本意义），并不是出于他们的良善，而是出于神的恩典，不在于他们的可爱，而在于神的爱。这些属于以色列的头衔不但在旧约用在以色列人身上，也在新约中用在耶稣基督身上。耶稣是“蒙神拣选”的那位（彼前二 4、6），圣洁的那位（约六 69；徒四 27、30 等），是父所最爱的（太三 17；弗一 6 等）。就是在基督里基督徒成为神的子民。第 12-17 节回应此书信前面的基督论，在这里将属于基督的头衔应用在基督徒身上。

歌罗西人既已将旧世代破旧的“衣服”脱下，就要穿上合身的新袍，以配合他们的新地位。虽然他们不习惯这种华丽的衣服，但神慈爱恩惠的选择，使他们应该将它穿上。保罗早先祷告（一 11）说希望这些品格能在歌罗西人身上出现；他现在力劝他们（穿上……和合本作存），使他的祷告成真。歌罗西人要“穿上”对他人之需要、哀伤的深重敏锐力（NIV 译成怜悯，RSV 将两个字压缩成一个字，用之指内心深处明白、同情他人）。这个由内心感受的怜悯要有恩慈相伴，就如哈善爵士（Lord Hailsham）一度将拉丁文 *caritas* 意译成“成为亲爱的艺术”（the art of being a dear）的意思。保罗对这基本美德的强调，使我们奇怪为什么在实践时它们被认为不重要。如果“恩慈”是基督式的对待他人的态度，谦虚就是基督式的对待自己的态度，这种态度最高超的典范是神子甘愿舍弃自己的权利，道成肉身，走向十字架（腓二 5-11）。最后的两个特质（全都加起来是 5 个，与 5、8 节各 5 个邪恶相抗衡）是恩慈运作出来的正、反两种结果：温柔是一人接触另一人时，用柔和谦虚来带出的结果；而忍耐是一人用谦虚的恩慈来反应他人对待的结果。前者戒绝粗鲁、傲慢，后者戒绝憎恨及愤怒。

13. 这些美德立刻被付与实际应用的机会：总要彼此包容——即约束你对怪异及困难的人自然的反应，容让他们成为自己——彼此饶恕，不管是旧仇或新恨（保罗是实在论者）。这里的基本原则很清楚：主怎样饶恕了你们，你们也要怎样饶恕人。保罗在此提出两点，回应（或许有意的）太十八 23-35 那不饶恕人的仆人的比喻。首先，一个深知被饶恕之喜乐及释放的人，拒绝与他人分享此祝福是不对

的。其次，拒绝饶恕那基督自己已饶恕的人，近乎胆大妄为。

14. 最后要穿上的衣服是爱，爱将其他美德联系在一起：在这一切之外，要存着爱心；爱心就是联络全德的。以上这种译法，至少是希腊文中一种可能的意义，事实上这句话比 NIV 的译法有更多意思。这句话的最后一个子句，按字义可译为“完美的结合”，而“结合”这字是个比喻用法，指一件外衣（或具同样功能的胸针、钮扣）将其他衣服系在一起的意思。这句话也同样可以指爱是使全教会联系在一起的特征（希腊文里没有英文“美德” virtue 同等字）。在世俗文学里，经常可找到，将某一超然美德视作联系其他美德的平行之处，表示 NIV 的解法是很优秀的，并指出基督教的道德观远超其他道德体系。“爱”在其他道德体系里没有这么崇高的地位，甚至（举例而言）在昆兰社团守则¹⁵⁴（*Qumran Community Rule*）所列令人景仰的美德中都没有这种地位。一切美德若没有用爱去追寻，将变成扭曲且不平衡。

15. 当爱全然运行在团体中，就产生平安：又要叫基督的平安在你们心里作主，你们也为此蒙召，归为一体。这句话的第二个子句（RSV 译成“你们确实为此蒙召，归为一体” to which indeed you were called in the one body 较接近字义）指出这里的“平安”不是指与谦虚、信靠神的爱伴随而来的个人内在心灵的平安，而是指全部“身体”整体的平安。“一体”，是单纯的比喻，指教会是单一、活生生的有机体，它的“成员”（members “肢体”，NIV 插入这字来补足其意）必须行在和谐中；但我们很难想象，保罗在此不是隐指教会是基督的身体的观念，好比在一 18 及二 19。

成为教会特征的平安，不仅是外在敌意的消失，而是要成为“基督的平安”，让它“在你们心里作主”（希腊文“治理” rule，和合本“作主”，这字具有某人扮演裁判或仲裁角色的含义）。不论教会里产生什么纷争或猜忌，这些问题必须在最深处被对付，让各人在心里用基督内的合一来解决。基督教的平安（*The pax Christiana*）必须散布在教会内，好比罗马的平安（*pax Romana*）在保罗的时代一样，容让它境内的居民不受战争的威胁，得以追求各人的呼召。这教会生

活的异象激发保罗再次加上且要存感谢的心（看上面一 3、12 的注释）这句话。爱、平安、谢恩彼此巩固，使保罗可以提出以下的劝勉，也使歌罗西人有能力顺服这些劝勉。

16. 保罗在一 28 所形容为他自己的工作，其实不是他一人的工作，乃是全教会的，彼此教导，互相劝戒，这种工作要在第 12-15 节所载的彼此饶恕及信任中行。保罗更进一步用两种方式描述这活动。首先，这项活动可藉让基督的道理丰丰富富的存在心里来达成。“基督的道理”这片语可以指有关耶稣基督的教导，或福音中的故事。当然，威廉士（Williams）的评语：“熟知福音故事，让它在你里面畅通，使它随时可用”¹⁵⁵是令人向往的。然这片语可能指的是宣告神在基督里，藉基督而做的福音信息，这信息在一 15-20 说明了，且在二 6 下应用在歌罗西人的景况中；这片语或也可能指的是基督藉祂的灵向目前所说的话。当然，我们不应该拿这些可能性来彼此攻击抵制：福音信息及目前神所赐下的话语，均可因他们与耶稣自己说过的话相符合，而得到鉴定。这道理要“丰丰富富”的住在他们里面：教会要装满纯正的教导，就好像皇宫装满财宝一样。这个教导需用各样的智慧。这“道理”是关乎基督的，祂就是智慧本身（二 3 等），且可从教师所具有的智慧表彰出来。

教导和劝戒的事奉将成为由感恩流溢成诗歌的生活的一部分：用诗章、颂词、灵歌，彼此教导，互相劝戒，心被恩感，歌颂神。将这节经文的这两部分用这方法连接起来，表示虽然基督教诗歌及歌曲经常是栽种、说明基督真理十分有效的工具，但它们不是唯一，或主要的教导方式。事实上，教导的事奉应永远被视为以感恩敬拜为生活模式的一部分。“向神”应与“歌唱”并放，而不是与“感恩”并放。“在你们心里”是感恩的所在，而非“歌唱”的所在（虽然它当然应由心感受出来）。

我们不容易分辨这节经文里歌曲的三种类型。较老的作家建议“诗章”（psalm）或许有伴奏，而“歌”（songs）比“颂词”（hymns）是更通俗化的字，加上了形容词“属灵的”，以与世俗的歌曲区别。“诗章”或可指基督徒使用旧约可歌的诗篇，但不能只局限于此，因

早期教会非常丰富的将旧约主题应用到他们生活的各层面（看启五 9-10，十五 3-4 等），及新写成的作品中（看腓二 6-11；西一 15-20；提前三 16）。这三种不同的类型指出基督徒歌唱的丰富及变化，它们不只出于一个模子，也不被限用于一周一次的公众敬拜中。

17. 保罗现在结束自二 6 开始的话题。无论作什么，或说话或行事，都要奉主耶稣的名。“奉某人之名”而做，表示代表此人及被赋与权力去做事。因此保罗的这项劝勉，一方面是用以察验我们的行为（“如果我代表主耶稣，我真能这么做吗？”），另一方面用以鼓励我们在替耶稣做困难的工作时忍耐到底，知道神会供应所需的力量。保罗再一次加上他强调又再强调的话：藉着祂感谢父神。基督徒生活的中心是感恩的敬拜，这种生活会影响“无论作什么”；因“万有”已藉基督而造，且在原则上已藉祂得救赎，基督徒不论作什么，或劳工，或政治活动，或养育家庭，或写书，或打网球，无论任何事，都可奉祂的名，存感谢而作。耶稣，神真实神性、人性的完美形象，藉十字架替我们取得和好，是我们感恩的理由，我们现在“藉着祂”可以向父神献上感谢。

IV 新生命——在家里（三 18-四 1）

将新世代的生命付诸实践始自家庭。如果在此你感受到从三 15-17 崇高的教会敬拜画面，转移到三 18-四 1，几乎尘世的指导的反高潮效果，那么你或许还没完全将信仰和实践结合起来。从这部分与早期基督教作品¹⁵⁶许多地方平行，我们可很清楚看出早期教会很看重基督徒在自己家中，自我最真实的表现。这些简洁的句子就集中在“如何在主里作真自己”这要点，作新人，也如何容让他人自由的作真自己。“假若家庭要成为恩典的导管，它必须是个有规矩的地方……没有规矩不是自由，而是最自私的成员，不合宪法（经常不自觉的）的暴政。”¹⁵⁷就如在即兴音乐里，随兴之所至及自由弹出来并不表示就可以荒腔走调。

但保罗的曲调该是我们的曲调吗？在此我们不是第一次反问保

罗的教导对二十世纪的实用性。这个问题有时用另一种面目出现，即他的教导到底多基督化？

这时期的异教徒及犹太人立下的家规，在某些方面与我们在此所读的平行¹⁵⁸。但这不表示保罗告诉他的信徒去符合充斥当时社会的标准。当然，既然全人类均按神的形象而造，有与生俱来、神的标准意识（看罗一 32，二 1-16），基督教伦理与世俗的标准并不完全不同。能够将神的形象恢复成原来的荣耀（三 10）的生活规条，不一定得剔除所有非基督教的价值，而全部重新来过；它可以建立在教会以外、世上最好的法则，将其带至全然的美善。此外，从罗十二 9 及十三 1-7 很清楚可看出，保罗期望基督徒认知普通“善”与“恶”的标准，以避免无谓的冒犯非基督教圈子。但保罗和他同期的异教徒间的“差别”也很像他们之间的“相似”一样分明。除了“奉主的名”这口头禅之外，保罗已将规条完完全全的基督化，他还谨慎的平衡各家庭组员之间的职责：使那强壮的，除了有权利之外也有职责；使在服从地位的，除了有职责外也有权利。因此他在三 5-14 中阐明实际生活的准则。

保罗非常不可能，在警告年轻的基督徒不要遵循现世的规则后，又出尔反尔要他们遵从。他不会这么做的。斯多亚派（他们的家规与这里提出的最相近）将他们的教导建立在自然律上：世界是什么情形，你们就怎么与它和谐相处。保罗将他的教导建立在新自然律上：基督释放你去作新人，你就必须学习依据神的模式，表达你的真自我，不是自我确认（self-assertion），而是自我奉献（self-giving）。

当然，保罗的话常遭误解，特别是确立丈夫可以管辖妻子这件事。第 18 节造成许多作者声称保罗在此写的是相对，而非绝对的真理，且说这段经文恰当的应用法，是在现代社会里找出不同的表达基督徒爱的方式。但面对今日社会，一个辩称现代非基督教圈子，可以比古代提出更好的家庭、婚姻指南的人，倒是胆大无比。我们的解决之道，是去明了保罗所确实说的，而非他未说的。

18-19. 保罗提出谨慎的平衡。夫妻双方都不该高傲或压制对方：

你们作妻子的，当顺服自己的丈夫，这在主里面是相宜的。你们作丈夫的，要爱你的妻子，不可苦待她们。这里“顺服”不是作奴隶，或受气包的顺服。保罗并没收回他在加三 28 所写男女在主面前的平等；但这不是说男女是有相同的角色或功用。作妻子的必须放下那使用各种家内勒索方式，以掌管丈夫的试探；而作丈夫的必须保证他对妻子的爱，就像基督对属祂之人的爱，永远将妻子的利益放在前头（看弗五 21-33 更完整的叙述）。作丈夫的要特别谨慎避免讨厌他的妻子之所是，当她转变成一个真正的人，像他一样，而不是变成他自己的希望或幻想的投影时，不可苦毒及气愤。当夫妻明了这些准则而按其引导生活时，他们才真正获得自由：在互爱互敬中成熟、发展。

20-21 . 保罗在针对儿女道道地地是教会的肢体，赋与他们责任及权利时，再一次容让福音破新土。你们作儿女的，要凡事听从父母，因为这是主所喜悦的。你们作父亲的，不要惹儿女的气，恐怕他们失了志气。在这几个简短的句子中保罗说明了，成千书籍想要说有关教养儿女的精义。第 21 节有时被过分强调，怕年轻的心灵受压伤或扭曲，以致容许孩子个人的自由权踩在家人、亲友、邻居，及任何挡在中间的人上。保罗说父母、儿女都重要。儿女需要纪律；父母也需要纪律。“作父亲的”这种译法虽然或许较看重父亲在神创造次序中教养儿女的角色，但这字可以指“双亲”。

“惹儿女的气”(embitter) 这字的字义是“惹起”(arouse)，它通常指的是激发(provoke)的反面意思。保罗指的是不断的唠叨或小看孩子（这是不安全感的记号，看三 8，现在发生在父母身上），不让他们成为自己，而要他们成为父母亲的翻版或幻想。用这种方式对待孩子会使他们“丧气”或“矢志”：他们经常听到口头或非口头责骂他们无用的话，因此他们听了就信，不是陷入消沉听话，痛恨自我中，就是变成过度反应，自我夸张。父母的职责是将福音活在孩子面前：向孩子保证他们被爱，被接纳，有自我价值，不是因为他们过去如何，应该如何，或将来会如何，而是因为他就是他。“听从”不应是蒙父母“爱”的条件；一个有条件的“爱”就不配称为爱。当父母采取真正爱的行动时，孩子就自然而然的听从，好似基督徒顺从神

是欢乐的，是爱的回应。这种听从是“主所喜悦的”（如希腊文所表达的），并不是因神喜悦秩序，而是祂要所有属祂的人跟随看起来常是似非而是的、否认自己、属基督的道路，迈向真正成熟的自我。

22 . 保罗说的很清楚，家中成员各人的职责都是“在主里”：在下面延伸的部分，他谈及奴隶（有人建议 22-25 节与阿尼西母要把信送来有关，但很难说为什么），用五种不同的方法说明。

第一，奴仆要凡事听从你们肉身的主人，他们要完完全全的听从；不要只在眼前事奉，像是讨人喜欢的，总要存心诚实敬畏主（许多 MSS 这里用“神”，以免与“主”（耶稣），或“主人”混淆，*kyrios*，这字可以指任何的主）。这里，在任何人类劳力阶层皆可行的要点是，基督徒在从业时必须全神贯注在工作上，不可只做最低要求马虎勉强而过，或在受观察时才过分勤奋。这种态度对那呼召祂的百姓存单一的心、过丰盛生活的主来说是不敬畏的。即使奴隶受到像动物或更糟的对待，他们仍要看自己是完整的人。

23-24 . 第二，无论作什么，都要从心里作；像是给主作的，不是给人作的。奴仆所作的事看似微不足道，但他们的人绝非微不足道，他或她可以将这些小工作转成敬拜神的行为。而这种态度是世上所奖赏策动不来的，更何况他们根本没希望得着奖赏：因为你们知道从主那里必得着基业为赏赐。我们或许该将 an inheritance 读成 the inheritance（换成定冠词）；指出这基业即是未来世代的生命。既然按世上条件来说，奴仆继承不到财产，保罗提出他们将来要得着基业就显出了反讽的味道。所以，第三要点是：天上的“主”会赏赐你。第四点或许不可用叙述句来看（“你们事奉的乃是主基督”，NIV），而要用命令句来看（你们所事奉的乃是主基督），这一句不平常的片语（保罗从来没有将“主”和“基督”并排而不加上“耶稣”这称呼的）带出来的力量可以藉以下意译表达出来：“所以要替真正的主人——基督作！”

25 . 保罗请求奴仆顺服主人的最后一个原因，就弗六 5-9 的相关经文看来，是对主人的一项警告。那里的重点，就这里的上下文而

言也是相关的。假若一人事奉的是基督，他不需要惧怕；那些只在老板出现时才表现殷勤的人，终有一天会被识破；那些受老板偏宠而屡得奖赏的人，有一天会得到公平的制裁。因那行不义的，必受不义的报应，主并不偏待人。这项观念，保罗在别处也重复（罗二 11），是犹太人及基督徒对神的公义的普遍认识。因此奴仆们得到鼓励也得到警告：他不能认为作基督徒就可以马马虎虎，差强人意的做事。

四 1. 这两方都劝勉的平衡再一次令人吃惊，它强调所有人类的尊严。你们作主人的，要公公平的待仆人，因为知道你们也有一位主在天上。保罗并不抗议奴隶制度的存在。如果他抗议，那就好像一位现代传道人猛烈抨击一个内部燃烧的引擎。保罗的步骤比较缓和。他已找到一立足点，并站在此立足点上去推动世界：奴仆也是具有权利的人类。谈及与奴隶有关的“公义”和“公平”（这字的恰当意义是“平等”），对古时拥有奴隶的人来说是很奇怪的话题，然而这些主人事实上也是天上主人的奴仆。

基督徒不论角色为何，都可在家庭或工作岗位上“为主而活”，并与同仁和谐相处。保罗所提出的规则可以产生这些效果，创造出真自由¹⁵⁹。因此这部分的劝勉为三 1-17 广泛的指导，提供了必须的基础。

V 新生命——在世界上（四 2-6）

就此书信整体来说，这一部分具有两个主要的作用。首先，新人“在主里”的生活不单是供自己享受。歌罗西教会有了新的权利，也有新的职责。其次，紧接下来，保罗现在将此信带至结尾；他一开头先感谢神在普世藉福音所作的工作（一 3-8），现在他再把思绪转到他有份的这份工作。但他不就此转离歌罗西人。他称他们为同工，用普通的话语，把他们在基督里、在歌罗西（一 2）的使命说出来。因此这部分回应一 24-二 5，指出保罗利用此段经文作为介于后面自我介绍及此书信中间主要部分的桥梁。

2. 根据一 3 下，我们就可以看出这里的教导集中在基本要义：

你们要恒切祷告，在此儆醒感恩。有可能“儆醒”间接的指教会“守望”主的归来；但它更可能如太二十六 41 所说，指“儆醒”、“小心”。这里与感恩的关联（看一 3-8、12b 等）建议出三层面的节奏：代求、“守望”或“等候”祈祷蒙应允、祈求蒙应允时感恩。基督徒是白昼之子（看帖前五 4-11），要儆醒，看守睡着了的世界，这世界是神所爱的，也是祂的儿女“恒切”（即持续不断）代祷的对象。

3. 这些祷告将包括特别的代求，好比替保罗祈求：也要为我们祷告，求神给我们开传道的门。“门”或可指容许外邦人成为神的百姓，或可指让保罗从其中出来，得以传福音给世人听的监狱的门；然而，它更可能指的是容让神的话（这片语的字义为“神的道的门”）进入各人心、灵及生命的门（参，徒十四 27；林前十六 9；林后二 12）。“道”在此拟人化，就好像福音（更完整的说，“福音真理的话”）在一 5-6 中拟人化。这里，和那里一样，神藉使徒的传讲来作工，神的这份工作必须有恰当的兵器，即祂子民的代求，来支撑及坚固。这个“道”与此信前面提及的一样（一 26-27，二 2），当保罗说能以讲基督的奥秘时，就进一步被定义出来。从前面几段经文，我们可以明了“基督的奥秘”这片语的意义；它是神救赎全世界的神秘计划，

在耶稣基督里，并藉着祂显明出来。这奥秘在基督里不单指在祂个人里，也指祂之所是及所为的广泛应用。传讲向现世权力结构挑战的信息，是件危险的工作：因此我为此被捆锁。如他在一 24 所指出，他的受苦及被囚皆是使徒职分的一部分，而这职分与基督的奥秘，及新世代的到临密不可分。

4. NIV 并没有将下一句话的全部力量带出来：叫我按着所该说的话，清楚的将它传扬（*pray that I may proclaim it clearly, as I should*）。被译成“清楚的将它传扬”的希腊文动词的字义是“启示”或“显明”，与“奥秘”十分贴近。保罗不可能将每一件事都说的一清二楚。所以他必须宣告，“显明”基督的奥秘。他有义务，清楚的将真知识及见解带给他的听众。

5. 歌罗西人必须确保他们的言行表彰出神的奥秘，即神隐藏的

智慧。举动要有智慧 (*Be wise in the way you act*) (合和本“用智慧……”) 的字义是“在智慧中行”，即，跟随神的表范基督过完整、真实的人生。他们要在与外人交往¹⁶⁰的生活中，反应出此智慧。保罗深知 (林前十 32) 不给外邦人留下话柄、批评余地的重要性。当基督徒要善用每一时机 (*make the most of every opportunity*) 时，无可指摘的生活就是美善见证的基础。“善用每一时机”(合和本“爱惜光阴”) 的希腊文动词字义是 [买光] (*buying up*) 或 [买空] (*buying out*)：它不一定有“时间是恶，必须被赎”(如：弗五 16) 的意思，而是说每逢一个机会就要抓紧 (看 O'Brien)，好像它是千载难逢的廉价品一样。“时机”这字简单的说可能有“光阴”的意义：所以这句片语的目的可能是教导基督徒珍惜光阴为作见证的机会，要尽量急切的使用它。

6. 见证的急切不可用作傲慢或自满的藉口 (想想一个自以为什么都懂的人的模样)。相反的，保罗说你们的言语要常常满有恩惠 (*full of grace*，和合本作“和气”。这“恩惠”在希腊文及英文中，均有神的恩典及人的恩惠的双重意义)，用盐调和。“用盐调和”的言语是古代一个十分普通的比方。保罗知道枯燥的独白在布道中比无用还糟。基督徒的见证要风趣、生动且多彩；而且，同时，他必须精通信仰的要义，就可知道该怎样回答各人。“回答”表示外头的人会问基督徒有关他新生命的事，若基督徒顺从第 5 节所说的，就一定有人问他。我们可预见许多这样的问题出现，而每一个发问的人都是单独的个体，必须受到基督徒的尊重及爱心。如果这“回答”令人感觉是在说预言，或指责，或无知，即使他说的对，却赢不了人。

保罗的思想绕了一大圈，从开头为歌罗西人的感恩祈祷 (一 3 下)，到他为福音所作的工 (一 24-二 5)，到现在他请人替他代求，与他一起同工作结束。歌罗西人的祷告及生活要和保罗的一样，表达出神爱的智慧，在基督里关怀世人，拯救世人。

VI 未了的问安 (四 7-18)

保罗未了的问安不仅仅是自己向教会全体问安，也包括他的同伴向教会中一般人问安。这种结束的问安经常试探学者们重新组织此信写作的人、事及历史背景。他们的重组幻想丰富 (多半的拼图方块均已丧失)，但有些可能性至少值得玩味。由于这一部分，使人辩称保罗从以弗所监狱 (看前面 35 页下) 写这封信。但更重要的是这些问安提醒我们，我们不是讨论一篇抽象的神学论文，而是面对写给实实在在的的人的实实在在的一封信。

这一部分可以分成四个小部分。保罗以介绍捎信人推基古及阿尼西母开始；前者是保罗多年的同工，后者或许有些尴尬的以基督徒的身份回到以异教徒身份逃离的城市 (四 7-9；参，门 10 节)。保罗然后替与他同在的同伴传达问安 (四 10-14)。第三，他向住歌罗西一带的基督徒问安 (四 15-17)。最后 (四 18) 他从秘书手中拿过笔来，将名字签在他典型的最后问安上面。

A 介绍捎信人 (四 7-9)

7-8. 推基古是保罗的捎信人，但他的使命不单是将信捎到歌罗西而已；他要将我一切的事都告诉你们。发生在保罗身上的事 (看一 24-二 5)，对年轻的歌罗西教会来说，不但是他们亲身关心的事，也具有神学的重要性。他们需要知道那手持神拯救火把者的遭遇，这样一方面可以替他祈祷 (看四 3、8)，一方面因为他们在基督里的生命已神秘的与保罗及保罗的事奉连结在一起。推基古 (徒二十 4 提到他是亚洲人，陪伴保罗去耶路撒冷，提后四 12；多三 12 也提到他) 是送信人的上乘选择，因他是亲爱的兄弟，忠心的执事，和我一同作主的仆人。这三个名词把推基古事奉的不同层面描写出来，却没提及他或具有的任何“职分”(office)。“兄弟”意为“基督徒同仁”

(*fellow-Christian*，如一 2)；“执事”(与今日半专有名词“执事”有别)简单的指基督藉像推基古一样的仆人在教会作工；“同工”则指出推基古和保罗一样，不属于自己的，乃属基督。保罗如此举荐推基古，

他的“推荐信”(看林后三1)符合古代一般标准的作法,且当推基古由歌罗西教会所怀疑的一位伴随而来,这个举荐就特别必要(四9)。推基古“忠心”(看一7),即他可靠可信。保罗强烈的盼望藉着推基古,可以铸成他个人和年轻教会间的关系:我特意打发他到你们那里去,好叫你们知道我们的光景¹⁶¹,又叫他安慰你们的心。这两个目的是不可分的。当教会听见保罗的事奉及对他们的关心,他们会重获清新的力量及信心。我们可拿腓一12下与此相比。“我现在打发”(I am sending),字义是“我已经打发”(I have sent):保罗向前瞻望,写信的时候,就好像他已经向歌罗西人说话似的。

9. 阿尼西母,也有使徒的举荐。我们可从保罗写给他主人腓利门一信中重组他的故事,那封信(从这节经文可以推论)几乎可以确定是同一时候送去的。推基古要与阿尼西母同去,或许部分是因为他可以给阿尼西母打气,并且在必要时,向歌罗西教会说明,阿尼西母也是亲爱忠心的兄弟。歌罗西教会已知阿尼西母是你们那里的人,但他们更需要确知他也是基督徒。阿尼西母及推基古共同要把这里一切的事都告诉你们,他们不但要转达有关保罗的消息,也要转达以弗所(或任何地方)教会全部的情况,或任何与歌罗西教会相关的当地消息,这些消息可能还包括逼迫。

B 保罗同伴的问安(四10-14)

10-11. 保罗现在代六位同工传达问安。他们当中只有亚里达古被形容为与我一同坐监的。这位亚里达古是来自帖撒罗尼迦的马其顿人,徒十九29记载他与保罗一同在以弗所,徒二十四,二十七2记载他是保罗旅行同伴之一。保罗说他“与我一同坐监”这称呼可能是比喻式用法,好比他与保罗一样同是为基督“被囚的”,但其字义的意思“同为战俘”(fellow-prisoner-of-war),却暗示出他实实在在因为基督兵丁而被囚。亚里达古问你们安。巴拿巴的表弟马可也问你们安。不论马可是否为马可福音的作者,新约本身没有直接的证据,但我们确知他是耶路撒冷教会的早期会友,并且是他们当中重要领袖的亲戚(徒十二12)。在他早期浮沉的宣教生涯后(徒十二25,十三

13,十五35-39;参,提后四11,门24;彼前五13),马可显然重新被塑造,再次成为福音的使者及保罗的同伴。或许接下来括弧内的吩咐:(说到这马可,你们已经受了吩咐;他若到了你们那里,你们就接待他),指出马可曾在低气压里。巴拿巴在早期教会当然比马可出名(看林前九6;加二1、9、13及徒四36,九27,十一22、30;十三至十四*Passim*),但从以上经文可看出他和保罗之间的分歧(徒十五36-41,与加二13所形容的可能,也不可能相关)至少已在愈合过程中。这里提到马可或许会去访问,将它与门22一起看,指出这封信一定写自离歌罗西不远的地方。

第三个问安来自耶数又称为犹太都,他是这里所有人中唯一名字没有再在腓利门书出现的人¹⁶²。亚里达古、马可和耶数(耶稣)这三个人(耶数的别名犹太都,和早期许多和主耶稣具同样名字的犹太人一样,用之以区分他和主)是为神的国与我一同作工的唯一的犹太人(和合本未译后句)。NIV在此与许多注释家的读法相同,提供了到第14节才出现的、路加是外邦人的主要证据。但在希腊文中这一句话倒不是那么清楚。按字义说这几个字的意思是:“奉割礼的人中,只有这几个人是为神的国与我一同作工的”。所以有人称这句话把以上提出的三个人放在徒十45,十一2,加二12所指的“割礼派”中。这种说法可以:(a)使路加成为希腊化的犹太人,(b)指出保罗的“合一运动”使他与他在别处所攻击的人合作¹⁶³。但从加拉太书及西二8-23的光中看来,我们很难接受“奉割礼的人”是教会中一个派别,而保罗竟没反驳他们的事实。或许这里出现一种妥协:保罗指的不是派系,而是来自特殊背景的人,这些人归依了基督教,但他们比保罗重视遵行犹太律法,他们非常高兴能与保罗并肩宣扬神的国,虽然保罗有他不同的注重点,因此他们叫我心里得安慰,表示出加二11下那些反对保罗的人并非全都执意反对他。我们不该过分强调以上这种说法;NIV的译法或许真是对的。很巧合的,只有在这段经文中我们才知亚里达古是犹太人。

12-13. 以巴弗原本是在歌罗西传道的人,是他把歌罗西成立教会的消息带给保罗的(一7-8)。他和阿尼西母一样,是你们那里的

人，即他来自歌罗西，后来因保罗所传的道，在以弗所成为基督耶稣的仆人。他现在也问你们安。除此，他还像保罗一样（一 29-二 3），在祷告之间常为你们竭力的祈求，愿你们在神一切的旨意上，得以完全，信心充足，能站立得稳。NIV 将字的顺序调换，把“得以完全，信心充足”放在句子的末尾；然而在希腊文里，它在“神一切的旨意”之前，且与它紧连接。神的“旨意”不限于“神要歌罗西的基督徒做什么？”这问句，我们从一 24-二 5 及特别是弗一 5-12 中可知神的“旨意”内容广泛，它泛指神为拯救世人全部的策略。以巴弗所求的（与保罗一样），是盼望年轻的教会能明了神所做的，并顺着神的旨意生活，根基稳固，长大成熟。从一 3-12 及二 1-3 可很清楚看出，保罗不把祷告视为讲道、教导中一个虔敬、点缀的活动：祷告事实上是事奉的一环。他为你们和老底嘉并希拉波立的弟兄多多的劳苦，这是我可以给他作见证的。希拉波立只离老底嘉北边几哩路远。以巴弗虽身不在那里，但他对神在吕家山谷的工作有异象，且自己努力事奉使那异象成真。

14. 最后的两个问安来自所亲爱的医生路加和底马。我们是从这节经文中得知路加的职业，且从推论及后来的传统，才知他是路加福音及使徒行传的作者¹⁶⁴。值得一提的是，保罗的同伴中，有两位被传统及学术界提名为福音书的作者。腓利门书 24 节的问安中也提起路加。在提后四 11 他是保罗唯一的同伴，底马因“贪爱世界”已经离去了（提后四 10），底马悲哀、神秘的离弃他们，新约中再没提出任何其他资料。

C 问候歌罗西一带的基督徒（四 15-17）

15. 保罗不经常向他去信的教会内的人提名问安。例外之一是罗马书（十六 3-16），而保罗并未亲身临访罗马教会。他似乎有意小小的想与那些他未曾谋面的人建立关系。所以他写道：请问老底嘉的弟兄（即教会）及宁法，并他家中的教会安。许多人在讨论宁法到底是女（Nympha）是男（Nymphas）费了许多笔墨。而他（她）家中的教会可能是老底嘉教会的一部分。宁法这名字的阴阳性在传统手抄

本中都有，我们几乎没法定案（所幸这不是很重要的问题）。我们所确知的只是当时教会没有自己“特别的”建筑，所以都在个人家里聚会。家庭聚会人数可多可少，他们不像会堂一样，没有义务一定要有法定人数（太十八 20）才可聚会。

16. 下两节经文给历史家带来谜题。你们念了这书信，便交给老底嘉的教会，叫他们也念，你们也要念从老底嘉来的书信。从以上这几句话，我们很清楚看出保罗要他的信在众人聚集时来读，显出其权威的作用。在一 24-二 5 中这点已很明显，另外在帖前五 27 及门 2 更进一步描述此点。毫无疑问的，我们从此找到在使徒后期，保罗的书信被保存，及它们最后被接纳为“新约”正典书卷的最主要原因：乃是使徒有意在写这些信时，让文字携带神赋给他们的权柄。他工作的大纲，就是为神普世的教会建立根基（林前三 10-11；弗二 20），而他写的信就具有使那大使命实现的功用。歌罗西人本身就是一个很好的例子，保罗用这封信来确保他们是根植在基督里面。如果这是保罗的书信被保留的原因（暂时抛开它内在自有的价值），这节经文就至少说明收存他的信是怎么开始的。这封送给歌罗西的信，要（复制？）传到老底嘉教会；而老底嘉人收到的信，要传到歌罗西，或许是让推基古带来（他去歌罗西的路上必经过老底嘉）。

这“从老底嘉来的”，第二封信是什么呢？多数学者同意以上这句片语并不是一封老底嘉教会写的信（写给保罗或写给歌罗西人），而是一封写给他们，要他们从老底嘉传到歌罗西的信。最压倒性的可能是保罗自己写了那封信¹⁶⁵。但它的内容为何？赖富特（Lightfoot）就这事讨论¹⁶⁶是学术界的标准。他辩称“从老底嘉来的信”就是（我们通称的）以弗所书。以弗所书没有特别的问安，没有针对某种特殊情况而发的劝告，没有受信人的地址（在许多 MSS 中），其一般性、普遍的语气贯通全书中，显示以弗所书是一封流通的书信。这项建议并不被学者普遍接受（Caird 是一例外）。但也没有人特别提出主要的论点来反驳它。或许它值得我们更进一步将其中事件列出大纲来，以重组这项假设。根据这看法的可能性，保罗，在以弗所监狱里，写下“以弗所书”，要将这封一般书信流通到附近各地区，包括以弗

所的各教会。推基古（弗六 21）被差派，带着这封信到吕家山谷区的各教会去，用意在于拜访老底嘉后去歌罗西，这是很自然的（看 10 页的地图）。保罗并不希望歌罗西教会只领受一封流通的信，但他也不想把歌罗西书二章较特殊的警告放在雄伟、诗意的“流通书信”中。所以推基古带了“以弗所书”、歌罗西书，和阿尼西母同去；阿尼西母则另携带交给他主人腓利门较短的信。

当然，我们无法证明这项假设，但（至少在我判断中）它可将各项资料，特别是“以弗所书”与歌罗西书之间密切的关系串连起来。我们可将“以弗所书”看成作者从歌罗西书的写作中倒退一步，在敬拜中沉思他所强调的伟大真理（当然，相反的，我们亦可将歌罗西书看作将注意力敏锐的集中在“以弗所书”某几个主题上的另一创作）。即使这份详细的重组不被接纳，即使有人认为“老底嘉书”是流失了的一封信，这节经文的基本重点仍然很清楚。保罗所被赐与建立教会的权柄，要藉着这两封写给吕家山谷的信，在老底嘉及歌罗西，当众宣读来运作。

17. 保罗将含义最深长的评语写在最后：“要对亚基布说（他在门 2 被形容是与保罗“一同当兵的”，他好似腓利门家中，或他家中教会的一份子）：务要谨慎，尽你从主所受的职分。”有可能这里的“职分”（字义是“事奉”）指的是允诺保罗为阿尼西母所作的请求。但这看法有些难题，我们会在腓利门书导论中讨论。比较更可能的看法是，亚基布被教会托付一份特殊的事奉，或许是教导在主里年幼的信徒在信心和爱心上长进。如果他（用保罗自己的比方）已经在保罗事奉团中活跃的事奉过，那么这份工作就很适合他。这与保罗在一 25 用来说到自己的文字十分相配。那儿的动词“传得全备”与这里的“尽……职分”是同一字。保罗贯穿此信的心愿是希望歌罗西教会长大成熟，这最后的一项劝勉将此心愿再度表露。亚基布“在主里”受了“职分”（不是“职位”，而是一特殊的使命）：他要在作主的代表，帮助教会实现她之所是的同时，找到他的自我实现。

D 使徒的签名（四 18）

就如在今天，一个向秘书口述信函的人，通常会在信尾自己签名，在此及某些其他书信中（林前十六 21；加六 11；帖后三 17；参，门 19），我们发现保罗喜欢从秘书手中拿过笔来（看罗十六 22）亲笔问你们安，这么做，一来鉴定此信，一来表达对他们的爱。保罗在祷告及关爱中，已与此年轻的教会联结在一起了。现在他向他们及主作最后的请求：你们要记念我的捆锁，愿恩惠常与你们同在。这个请求的前一句是他自相矛盾的权柄的提醒（参，门 9），当然也同时请求他们在祷告上支持他（看弗三 20，那里回应此一经文及门 9）。第二句是具有丰富意义的传统问安格式。从一方面看，恩惠是此信的主题。保罗写这信就是要强调在基督里我们不配得的神的爱，及由此爱产生的各种恩典。从另一方面看，恩惠是这封信的目标：保罗写这信为了要它成为恩惠的途径，而不单描述恩惠而已。这封信的结尾和开头一样，均是感恩的祈祷。

我们回头看保罗写给歌罗西基督徒的信，就瞥见他们每日生活的状况：敬拜神，彼此勉励，学习更多神拯救世人的计划，及他们该扮演的角色，发掘他们如何以个人，及团体的力量实现在主里被托付的职分，在这一切之上，还要去发掘怎样真实的感谢神，使他们进到完全成熟的地步。

因此我呼求，再呼求；

使你不得安息

直到我用感谢的心

得着你：

并非只有我喜悦时才感谢你；

好似你的祝福有缺欠的日子；

而是我心的跳动，都为了

赞美你¹⁶⁷。

我们也看见一幅吸引人的保罗的画面，他为从未谋面的基督徒在

祷告中争战，并有技巧的将自己，及自己的事奉介绍给他们。他那令人摒息、对神在世上作工异象的看见，与他写作背景的对照，形成令人讶异的对比。当我们用此方式回看教会及使徒时，我们看到更多：神恩爱的智慧，救恩聪明的计划，现在成为血肉之躯；新亚当领进新世代，使男女老少，所有种族人类都能够敬拜独一真神。保罗的事奉是“在基督里”，所以他在每一层面都反应出基督。这年轻的教会在祂里面有了完整生命，保罗向歌罗西人所说的总结是“请你来敬拜、感谢、热爱神”。神在基督里与世人和好，祂邀请祂的子民来享受这和好，在新世代的新生活里过完满、丰盛的新人生活，享受神自己。望着基督——神的形象，他们要变成祂的样式。

腓利门书 导论

写作背景

虽然腓利门书是所存留的保罗书信中最短的一卷，它还是较当时多数世俗书信为长。腓利门书不是漫不经心写下来的便条，而是运用了技巧、反喻，仔细雕琢，细腻用字的文件。毫无疑问是保罗亲手所写。

但他为何写这封信？特别是他真正在对谁发言？他请求的又是什么？腓利门似乎是收信人（1节）。但另一看法也有它的道理：居住在老底嘉而非歌罗西的腓利门，是所有吕家山谷地区教会的总监督，而他只不过是把这封信转交给阿尼西母的真正主人亚基布罢了（2节）。亚基布的家是歌罗西教会，或教会的一部分，聚会的地方（2节）。歌罗西教会要念的“从老底嘉来的书信”（西四16），根据此说指的就是“腓利门书”；而亚基布所要尽的“职分”（西四17）就是应允保罗向他对奴隶阿尼西母的请求。创始这项看法的学者诺克斯（John Knox）¹并将顾思壁（E. J. Goodspeed）的建议并入其学说内，说腓利门书的本质尽管十分个人性且又不具神学内涵，但它还是被保存下来，乃因它对第一位收集保罗书信的阿尼西母意义重大。据伊格那丢（Ignatius）自己写给以弗所教会的书信—3（日期约在主后110-115年间）所言，阿尼西母是以弗所教会的会督。

顾思壁的理论既无法被证实,也无法被推翻,它是有可能的,但果真是真相吗?阿尼西母年轻时就受保罗培育,是很可能说明主后五十五年时的年轻奴隶(或60-62年,若此信写自罗马)会在主后一五年变成了受人敬重的年长教会人士;但“阿尼西母”这名字并非不普遍,且伊格那丢的以弗所书信,对腓利门书的讨论十分贫乏,我们也没有任何证据证实阿尼西母——奴隶也好,会督也好——是收集保罗书信的人。即使将以弗所书与腓利门书两卷合成一套,以弗所书是头卷,占有优势,那也无法证实什么。顾思壁或许对,但他也可能错,这个论证不具任何历史或神学的重要性。

倒是诺克斯较急进的假说(亚基布是真正的收信人)制造了不少问题²。(a)我在歌罗西书四16-17的注释中已经说明过,可用更自然的方法解释这几节经文。(b)虽然“腓利门书”同时正式写给教会和个人,而收信人是教会的一个肢体,且信函本身读起来是一对一的请求,很不可能是要读给老底嘉和歌罗西所有的会众听的。(c)第2节中亚基布的名字虽紧接在“你家的教会”之前,并不证实亚基布就是教会的领导人或真正的收信人。拿这封信与古时用不止一项问安来开头的信相比³,显示出这封信头一个提到的名字就是信件的主要收信人。所以我们可以很放心的断定,这封信是保罗在狱中(可能在以弗所,那么时间约在第一世纪50年的早期到中期)写给住在歌罗西、负有监督家庭教会之责的腓利门的。推基古和阿尼西母不但携带了主要的歌罗西书(西四7-9),也携带了这封个人信函给一位教会领袖。

II 请求的原由

保罗请腓利门做什么?这个问题变得出人意外地复杂。从信本身看来,阿尼西母从腓利门家中逃跑,而且走的时候或许还偷拿了一些钱(看18节的注解)。这种情形在古时并非少见。许多奴隶冒着主人发怒的危险(并有严苛的法律为支持)企图逃亡。

这时阿尼西母可能加入另一批逃亡的奴隶行列中,躲在大都市的黑社会里,又或许他奔向外邦的庙宇以求护庇⁴。但不知是计划好还

是有神的助佑,他遇着保罗且成为基督徒。

保罗现在处身于微妙的地位。我们没有当时亚洲地区足够的奴隶法规来探知保罗的法律地位为何(看司图马克,23页下),但收藏一逃跑的奴隶绝无法替保罗招来好名声,更无法帮保罗自己取回自由之身(22节)。然而这里还不是单纯的法律问题。保罗面对的是两位疏远了基督徒,他们俩人在神恩典下欠保罗救恩的债(19节)。如果这两位接受的福音是和好的信息(西一18-20,三12-17;参,林后五17-21),那么它一定能够使为奴的和自主的和好,就像它使犹太人、希腊人,或男的、女的和好一样(西三11;加三28)。保罗面临光能讲高言大智而无法在需要时付诸实践的考验,因此他把阿尼西母送回歌罗西给腓利门,尽他所能的在信中要求、确保一完全的和好。

但他们的和好是保罗主要的目的吗?有人建议这封信真正的目的是请腓利门将阿尼西母送还给保罗,因此第13至14节说虽然保罗愿意留下阿尼西母,但他必须先征得腓利门的同意才愿如此行⁵。这种看法有四个难处:

第一,它没有留余地给第21节(“知道你所要行的,必过于我所说的”)。这一节指出保罗(a)提出了第一个请求,且(b)暗示进一步未指明的要求。但如果这第一个请求是将阿尼西母永远的还给保罗,那还有什么“更多”可要求的呢?

第二,第15节强烈的建议阿尼西母和腓利门至少得预备再度生活在一起,如果这是保罗第一个基本的要求,那么“更多”的则是微妙暗示腓利门在与阿尼西母完全和好之后,还阿尼西母自由之身,或可能(这几乎是同一回事)将他永远的“借给”保罗作助手及旅行同伴。

第三,此封信从头到尾讨论的重心不在于阿尼西母将来可能对保罗的事奉,而在于保罗所寄望的和好的产生。保罗直接的命令:收纳他(17节),将任何亏欠都记在我账上(18节),如此行使我心得畅快(20节),并给我预备住处(22节)等等;都指向这一目的。

第四,支持这项请求的论点同样指出和好是主要的目的。表面上与腓利门书十分相似的皮里纽(Pliny)写给他朋友沙比尼纳

Sabinianus)的信,提供了十分重要的平行对照。沙比尼纳的佣人(比奴隶高一级)来求皮里纽帮忙(EP 9:21),皮里纽根据自己的利益(“当有正当原因发怒时,施怜悯可赢得最多赞美……发怒只折磨你温和的自我”),站在沙比尼纳一边责怪那倒霉无助的佣人(“我已经严正的责备他,并重重警告他我不会再作如此的请求”)。皮里纽向沙比尼纳所作的请求不是要他全心全意与佣人和好,而是要他“因其年轻无知流泪悔过,又因你自己慈善的心,作一些让步”⁶。保罗的动机和请求则全然两样(这点为那些认为腓利门书既不含神学,又不配出于使徒之手的早期教父提供了答案)⁷。保罗并非请求腓利门以为父之心让过去成为过去,他也不是向他献出自己善全的忠告,教导他如何不为情感、怒气所动,保持庄严的姿态。保罗所寻求的乃是特殊的以爱心饶恕他人的基督徒美德,这美德要求双方都虚己——阿尼西母需求饶恕,而腓利门需应允这饶恕;阿尼西母必须抛下惧怕,而腓利门必须放下骄傲⁸。驱使双方如此行的是一神学实际,即属于基督的人之间的团契(*koinonia*)。

那么,如果基督徒的和好是保罗的目标,则全封信的推动力就是第6节的祷告。这个祷告虽然表达的含义深长,但就书信整体来看,还是可以明了它(看注解以明细节)。腓利门要从实践中去学习团契(*koinonia*)的意义,它就是基督徒之间彼此的“交换”⁹。保罗在这封信中首先印证自己和腓利门的关系(1-7节),然后他以最亲密的方法,说明自己和阿尼西母间的联结(10-14节),这样“交换”的结果是,阿尼西母和腓利门因保罗再被拉在一起(17-20节)。路德看出保罗在此扮演了基督的角色,将他自己与罪人和受害人认同,因之成就了和平¹⁰(参,林后五16-21,那里含有许多这样实践出来的神学观念),结果是教会一同成长“进入基督里”(6节),而非分门别类。世界上总有各种力量欲将教会分裂,但福音总是能替教会指出道路——谦卑、饶恕、和好——藉此,合一就可以稳固地建立起来。

为何保罗不简单地请求腓利门解放阿尼西母的奴隶身分呢?为何(仅就事论事)他不吩咐所有拥有奴隶的基督徒释放他们全部的奴隶,而不要从不公正的社会结构中取利?奴隶制度是古时一大恶,在这制度

下大量奴隶人口隶属于他(她)们的主人,或好或坏命运未卜,他们没有权利,没有将来,并可能遭受性虐待,因小事而被毒打至死。某些奴隶运气好,有慈善大方的主人,然此制度在第一世纪末期已饱受不齿的世俗作家攻击。对大多数人来说,生活最好不过是服贱役,最坏则免不了“无情的剥削”¹¹。那么为何保罗不抗议整个非人道的制度呢?

保罗有其他的选择吗?他献身于新世代的生命和标准远胜于旧的规条(西三章)。但在那时刻的社会历史中,大声抗议也不过是根据旧世代的层次运作而已:他的抗议只会被认为是社会的一部分,批评另一部分的说辞而已(保罗本身不拥有奴隶,没什么好损失的)。所以毫无疑问,若保罗大声抗议必弊多于利,使身为奴隶的基督徒们生活更艰苦,并使执政掌权的对幼嫩的教会采取不利、错误的看法。如果保罗被下监是因传讲“另一位王”(徒十七7),那必然很明显,他所传的国度有别于凯撒的王国。此外,猛烈评击奴隶制度将会完全无效;在西方现代社会里,一个人也照样可以抗议抵押制度而不起作用。即使保罗时代的基督徒全部释放他们的奴隶,我们也无法确知奴隶本身,或社会整体而言,会得到益处:在古时这么多人突然同时失业,他们能真正享受自由的快乐吗?

保罗的方法比较敏锐。他当然知道(林前七21-23),原则上自主总比为奴好,和耶稣一样,他改变世界的方法是栽种一粒芥菜种,这芥菜种一开始不引人注目,却长大成为展开的树。同时(看西三22-四1的注释)他教导奴隶和主人彼此以“人”互相对待。保罗就像艺术家或诗人,不用直接陈述的明显方式来完成他最好的作品,而用隐约的引述及幽默式的暗示去完成它。

III 腓利门书在新约中的地位

此信为何被保存?我们无法得知。腓利门自己可能珍藏了它,阿尼西母可能保留了一份抄本,如果伊格那丢后来提及的以弗所会督果真是阿尼西母,那么很可能“他的”信,与其他的信,一同被保存在以弗所城里。我们或可确知一件事。就是若这封信没有照作者的意思

被接纳，它绝不可能被保存下来。所以假定这故事有美满的结局是错不了的。腓利门和阿尼西母的和好演出了福音的比喻，将耶稣基督所启示的神救恩的目的、人的完全，及爱和饶恕的团契的好消息散播到充满罪恶、猜疑、愤怒、自大，和惧怕的世界。

腓利门书似乎触及了释经学中一个敏感的问题——今天的我们如何应用其中的教训？这封私人信函是针对他家庭中一份子的特殊情况来讨论，虽然题材离我们很遥远，但新约中没有任何其他一卷书比它更清楚的刻画出基督教思想和生活的结合。它是保罗的特征——爱、智慧、幽默、温和、机智——的综合，是基督徒人性成熟的最佳表现。这书信的价值不在于它是一则有关奴隶的单张，事实上其用意根本不在此。它是一封讲到“团契”的信，基督徒的团契，互相参与，才是那原则在实践中表现出来的更深层次。它所传讲的，它也做出榜样。这封信是基督化生活一个活生生的范例，它发生在与我们相去甚远，却和我们十分类似的人身上。或许我们在此需要的唯一释经原则，是那声清脆的吩咐，即耶稣在习俗和信心抵触时，发出的吩咐：“你也去照样行罢！”（路十 37）

IV 大纲

将腓利门书分析成几大部分并不困难，只有一件事比较难为，是我们已从歌罗西书看出来的：保罗的思想并不朝着整齐、安排好的部分前进，反而，它从蕴含的叙述里（在此指 4-7 节）成长，并发展至较完满的解释（8-22 节）。我们将此书的大纲归纳如下：

开头的问安（1-3 节）

谢恩及祷告（4-7 节）

请求（8-22 节）

A 阿尼西母和保罗（8-16 节）

B 阿尼西母和腓利门（17-22 节）

未了的问安（23-25 节）

腓利门书 注释

I 开头的问安（1-3 节）

1. 保罗没有在其他书信中指自己为基督耶稣被囚的作信的开头。他把自己的等级（“使徒”，加一 1；看 8-9 节）或使命（“仆人”，罗一 1）抛开，以自己目前坐监的情况来面对腓利门，这个情况成为此信的次要主题（9-10、13、22-23 节）。除此特点之外，信的开头依据了通常的格式（看西一 1-2）。兄弟提摩太与保罗在一起，保罗却从没说提摩太也是被囚的，所以即使此封信正式提到提摩太，就整体来说，它非常清楚是保罗一人写的信，而不是与提摩太联合写的。

这封信主要写给我们所亲爱的同工腓利门¹²。这种称呼指出腓利门与歌罗西教会大多数的人有别（西二 1），他是亲自认识保罗，并与他在福音事工上同工过——除非“同工”这字只是所有从事基督事工之人不论远近的共称，腓利门因保罗传福音给他而得救（19 节）：这可能是发生在他拜访以弗所时，虽然有人推测他们俩人的相遇是当保罗从加拉太、弗吕家一带到以弗所从事“内陆地区”宣教时发生。

2. 如果阿尼西母被接纳，他必须被腓利门全家人所接纳。所以保罗也写给妹子亚腓亚。亚腓亚被公认是腓利门的妻子¹³，本身也是基督徒（“妹子”）。同时还有同当兵的亚基布，歌罗西书四 17 含义深长地提到他（看导论），他和腓利门一样同是保罗的同工。亚基布并

与以巴弗提（腓二 25）共享这特殊的称呼，NEB 将它译成“战友”（Comrade-in-arms）。至于说他才是此信的真正收信人的理论，请参考导论内文。

虽说这是封个人的信，但没有一人是个孤单的岛屿：它同时写给你家的教会。腓利门的生活与其他基督徒肢体密不可分。早期教会没有自己“单独的”建筑物，都是在个人家中聚会¹⁴，腓利门的家庭教会可能就是所有歌罗西教会所组成的，虽然可能还有其他家庭教会，好比宁法的家庭教会就可能是其中之一（看四 15）。同样的，罗马的教会可能包括好几个这样的团体（看罗十六 5、10、11、14、15），保罗对合一的请求的部分原因可能就发自教会分裂所导致的危险。这封信里他最关心的是腓利门家庭教会的内部合一，一个曾为奴隶的主内弟兄考虑要回来，他们至少会有掺杂的情绪。

3. 面临这项（及每一项）信心与爱心的挑战，腓利门及其家人必须具备超乎人性的特质。他们需要恩惠、平安，从神我们的父和主耶稣基督……。这项传统问安方式（看西一 2），从来不只是一虔诚的句子或任人随便使用的惯语。保罗要他的书信成为恩惠的管道——这就是为什么他要写这封信——而且他的用意是要他的信带来和平，带来人与神及人与人彼此之间丰富的和谐。这只有在神自己将由基督来的赏赐赐给祂的儿女时才可能发生。

II 谢恩及祷告（4-7 节）

保罗在此与歌罗西书一 3 下一样，依照当时的习惯告诉读者，他正为他们祷告：而他的祷告通常集中在谢恩。神已经为他们成就的，是祂将来要为他们成就的根据，这包括祂要藉这封信的阅读来行事。因此我们可以在这信的后面看见许多像第 4 至 7 节的回响，好比：5、9 节中的“爱心”；6、17 节中的“团契”（即 *koinonia* 字根）；6、14 节中的“善行”；7、12 及 20 节中的“心”（*splanchna*，字义为“内脏”、“肠”）；7 及 20 节中的“畅快”及“兄弟”。所有这些使我们自然期望保罗在第 4 至 7 节的祷告，成为第 8 至 20 节请求的基础，而

事实上证明也是如此。

4-5. 腓利门可以放心保罗不是寻求自己的目的，而是寻求神最美好的旨意，因我祷告的时候提到你，常为你感谢我的神。保罗在此称神为“我的神”唤起诗篇的回响（参，诗三 7、五 2，七 1、3，十八 2、6，二十二 1，四十二 6、11，四十三 4、5 等）。“常”（*always*——“总是”）可以与“感谢”并列，好比在 NIV、RSV、NEB 中所见（即不论何时保罗为腓利门祷告，他总是感谢神）；或与“提到”并列，好比在 JB、AV 中所见（“我总是在祷告中提到你，并为你感谢神”）。这点差异无关紧要：即使一开头，保罗就没有暗示他的祷告是随随便便的，比较重要的是他感恩的内容：因听说你的爱心，并你向主耶稣和众圣徒的信心。这子句的希腊原文呈现一个问题，因按字义读来，它是“听说你向主耶稣和众圣徒的爱心及信心”（看 RSV）。有可能腓利门对主耶稣及众圣徒都具爱心及信心，但这读法使“信心”有两种不同的解释：第一个是“信靠”，第二个是“忠于”。比较好是将它当作第一和第四个因素，及第二和第三个因素配搭起来的文学格式来读（AB:BA）¹⁵；即：拿 A 对 A（爱心……对众圣徒），B 对 B（信心对耶稣基督）。（注意在原文中 *pros* “向着”和 *eis* “对”（*to*）的差别）。这领我们回到 NIV 对此节的译法。我们很难断言保罗是否故意地设计了这文学架构，或他的思想跑得比话快，如此在说明腓利门爱心的根源时（因相信主耶稣），略过了爱心的对象，直到后来才提起。他的爱心和信心并不是偶然发生的，它们是神恩惠工作的成果。毫无疑问地，保罗先提到爱是因他将请求于爱，但我们也将看出，在这爱之下的每一点一滴都是凭信心才看得见的基督。

6. 下一节表达出保罗为腓利门祷告的内容（这内容与 7 节中另一感恩的原因相对）。NIV 在这节加上我祈求……使它更清楚是祷告的内容。然而这几乎是学者们对这一节能同意的唯一一件事。这祷告内容中的每一因素似乎都会令现代读者提出一系列的问题。保罗到底为什么祷告？我在别处已详尽讨论这节¹⁶，现在仅摘要结论。

我想了解这节的线索在于它同时与全封信息息息相关，是导致结论的前题——即，这句祷告支撑了保罗的请求——并且，更特殊的是，

这请求的神学本质。我在导论中已提过，保罗的论证是建立在“互换”的基础上，基督徒生活从参与教会肢体生活衍生出来的相互性，超越了互相关心的层次，进入实际的互换：“我们受患难呢，是为叫你们得安慰得拯救……因为知道你们既是同受苦楚，也必同得安慰”（林后一 6-7，拿这与四 10-15 及西一 24 比较）。腓利门要接纳阿尼西母，就好像他是保罗一样，且偿还保罗的恩就好像他是阿尼西母一样（17-19 节）。希腊字 *koin nia*¹⁷ 表达出这一切，它就是解开第 6 节的方法。

koin nia 这字很难翻译。“团契”对许多人而言，只不过意味着享受其他基督徒的作伴：“分享”通常含有互相赠与及接受物质事物的意义；而“互换”这道出 *koin nia* 如何运作的字，又似乎有些机械化。我们所捕捉到的意念——即掌握这封信的主题——是在基督里，基督徒不但彼此互属，且实际的相互认同了，真真实实的与快乐的同乐，与悲哀的同泣（罗十二 15；参，林前十二 26；林后十一 28-29）。*koin nia* 是基督身体之真理的一部分，所有的基督徒都被绑在相互联结中，令珍贵的个人主义看起来肤浅又微小。另 *koin nia* 的基本意义可从它别的用法，特别是“大方”或“施舍”这两字来看（即罗十五 26；林后八 4）：基督徒彼此赠与乃因他们彼此互属。NIV 在此读成使你们能活跃的分字你们的（that you may be active in sharing your faith），引入了一个相当无关的概念，因“分享你们的信心”这片语在今天指的是口头布道。虽然口头布道是重要，但保罗在此谈的不是这个。*koin nia* 也不是指将某物均分或将它包裹好送出的“分享”。它更不是主要用在商场的语言¹⁸。它最主要的意思是“相互参与”。因此这句话的意思应该是“与你们信心相宜的相互参与”。这信心指的是腓利门的信心，并非它与别人的信心有别（这信心就是相信耶稣基督，别无其他），乃单纯的因他是保罗请求的对象。

这个句子其他部分的意义就开始明朗了。保罗祈求这相互的参与能“大能的”在腓利门里面动工¹⁹，以带出“知识”。而这“知识”不仅止于神学的了解，更是溶入生活让“各样善事”都运行出来的领悟——神在基督里面做的，也要在腓利门里面做出来。这知识与第

14 节的“善行”又有关：它是一件完成或实践的事……而不是拥有知识或以知识为目标²⁰。假若腓利门让相互参与的原则（它本身就是信仰基督的一部分），有力的影响他的思想及生活，那么正确的结果就必会产生。

以上面的了解来看这节经文的上半段，就可以圆满的解开这节经文的最后四个字（字义为：in us unto Christ，“在我们里面对基督而做”）。多数译本没有保留保罗原来的字眼，NIV 写成 *we have in Christ* 就是一例。我们在此或许该重复“能力”这字根，用它的动词形式（work powerfully，“大能的做工”）来表明神是祂子民里面成就这些事的那位²¹。“在我们里面”于目前的上下文内带出一个想法：神在祂子民里面动工，以产生祂所喜悦的行为。

现在我们只剩下“对基督做的”（unto Christ）这个奇特的片语需要解释。有人建议这片语指的是基督的再来，或指它的意思是“为了基督的荣耀”，但这两种解释并不恰到好处²²，我情愿相信，由以弗所书四 12-13 的意思来看这片语才是最好的办法，……建立基督的身体，直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量²³。

换句话说，我认为保罗在此处（与他在某些其他经文中一样）²⁴以速记的手法用“基督”，代表那些“在基督里的人”完全且成熟的生命，以致“对基督而做”就指教会向着那个目标成长。保罗的愿望是腓利门和他的弟兄姊妹间相互的参与，能带来“在基督里”完全的福气，即：基督的身体完全的合一，在此则特别指的是奴仆和主人的和好（参，加三 28）。

因此，我们可以将这节经文意译成：“我祈求，那与你们所拥有之基督徒信仰相宜的相互参与，能够在神要在我们里面所成就的各样善事中完全生效，以引导我们进入基督徒团契的完全——那就是基督。”以此方式读这节经文，公平的表达了保罗显然有些特异的文笔，这一读法并不外添原意，并正确的、全然的为即将来临的请求铺路。

7. 从这优势地位我们可以看出，第 7 节解释了第 6 和第 5 节

(NIV, 根据多数学者的译法, 明显的只将 7 节连到 5 节, 省略了连结 6 节和 7 节的 for “因为”)。保罗能如此充满信心的这么为腓利门祷告, 乃因他知道腓利门的灵力: 因兄弟啊, 我为你的爱心, 大有快乐, 大得安慰; 因众圣徒的心从你得了畅快。正如在歌罗西书一 8, 是爱给了保罗最大的安慰, 因为它是基督已在信徒里面成形最确切的标记。腓利门的爱意味着, 歌罗西教会不但在与神相交时直接经历了基督的爱, 他们也在这位领导人身上看见爱: 他们的“心”(字义为“内脏”; 这字常被用来指所有最深情感的所在) 因他而“得畅快”。“得畅快”这动词原本是军事用语, 表示军队行军时得以稍事休息。歌罗西的基督徒, 每日操劳为主争战, 却在腓利门里面找着所需的休息及纾解, 重获下一次争战所需的力量。“我的兄弟啊”这片语(“我的”这称呼不在希腊原文中, 但加上它, 表达出原句中具有的亲密语气) 暗示保罗看重腓利门那吸引人、有力的事奉, 而因着一同事奉基督的缘故, 他俩之间有特殊的情谊。因着腓利门已达致的成熟地步, 保罗现在可以请求他: “在基督里畅快我心”(20 节, 请看注解)。

III 请求 (8-22 节)

这封信的微妙处现在开始明显起来。保罗写这封信的用意不在于建议, 甚或强行一件律法或行为准则。相反地, 他从一系列几乎令人困惑的认同起步。(a) 一开头就称腓利门和亚腓亚为兄弟、姊妹(1 节), 并给腓利门“亲爱的”、“同工”等特殊的称呼, 又在第 4-7 节完全地与他认同: 腓利门的爱使他快乐、感恩。他以后还会回到这一点(20 节)。同时, 他特别写到腓利门对“众圣徒”的爱(4、7 节), 并祈求这爱能完全生效(6 节)。(b) 保罗然后转过来与阿尼西母认同。阿尼西母是“我的儿子”(10 节), “是我心上的人”(12 节), “是亲爱的兄弟”(16 节); 且保罗愿负责他的债(18-19 节)。甚至当保罗在做这第二个认同时, 他已在暗示这三段论法的结论了。(c) 保罗假定腓利门必定愿意在他坐监的情况下帮助他, 然而阿尼西母已经代表他(13 节, 参, 腓二 30), 替他事奉保罗了。虽然阿尼西母和腓利门

尚未得知这点, 但因他们彼此是“亲爱的兄弟”(16 节), 这替代事奉是绝对可能的。(d) 保罗然后写下适切的结论: 你愿意给我的接纳, 必须给予他, 而你向他索的债, 却落在我身上(17-19 节)。事实上, 腓利门和阿尼西母有共同之处: 他们都欠保罗的债(19 节)。所以保罗的请求终于说了出来: 假若腓利门有畅快圣徒的心, 让他现在也畅快保罗的心(20 节)。腓利门和阿尼西母要在保罗里面合而为一。所以使徒保罗向他们扮演了基督的角色, 他这使人和好的事奉, 在各方面都反应出基督自己使人和好的事奉(林后五 17-21)。

A 阿尼西母和保罗 (8-16 节)

保罗请求的第一部分主要集中在阿尼西母身上(“我为我的儿子阿尼西母求你”, 10 节)。这一部分包括五个短的段落: 保罗作此请求权利的依据(8-9 节, 请求的本身(10 节), 阿尼西母的新身分(11-12 节); 保罗不保留他, 送他回去的原因(13-14 节) 及神允许这件事发生的目的(15-16 节)。有两件事情从头到尾都强调着: 一是保罗和阿尼西母之间紧密的联结, 二是保罗寄望唤起腓利门对逃走之奴隶的爱。从这里保罗将能够撷取他的结论(“因此……”, 17 节)。

8. 保罗已为腓利门的爱感谢神, 所以他现在诉诸于爱, 而非责任。我虽然靠着基督能放胆吩咐你合宜的事, 保罗这么说, 表示他不否认身为使徒, 他有某些权利的事实。然而他知道, 在此一情况中使用那些权利是不恰当的。仅仅顺从一项吩咐, 并不一定能够引出腓利门的知识和爱心, 而那正是保罗所祈求的(6 节)。同时, 保罗实则暗示, 腓利门“应该做”某件事(“你的责任”, JB, NEB), 虽然事实上他说道: “但我不愿提它”(拿这与 19 节修饰的语法比较)。

9. 保罗知道有更妙的方法。“宁可凭着爱心求你”, 在这正确的请求之后, 是一非常重要的真理: 以基督化的方式生活, 使人更具人性, 而非更乏人性。没有一个基督徒可在额外的爱的要求下埋怨。它们是撷取神圣的爱的黄金机会, 这样做会使他在基督里更成全自我, 更完全的有神的形象, 且更像人。保罗在这里所关心的不仅只阿尼西母一人。

当腓利门想到使徒保罗现在的身分时,他对他的爱会再度燃烧起来。然而像我这有年纪的保罗,现在又是被囚的……。“有年纪的”(old man,“老人”)比较可能应读成“使者”(ambassador)。因这两字的希腊文(*presbut s*和*presbeut s*)不但拼法和标点几乎完全相同,它们也经常互换使用(看赖富特,338页下),且哥林多后书五20及以弗所书六10-20中,观念的相似排列,强烈的建议“使者”的读法(此外,我们不很清楚保罗现在是否很年长,即使他是,以目前上下文看来,“使者”的读法还是较胜一筹,特别是当他所请求的对象或许和他一般年纪)。

保罗先称自己为“使者”,然后再称自己为“囚犯”(如:1节),这两个称呼的并用,自然而然引起人的敬意,似乎他毕竟有意要发号施令给腓利门,而非单凭爱心来求他。解决这左右为难的一种方法,是将此子句视为一种让步:这些是保罗特有的权利,但他现在不打算使用它们(卡德如此认为)。但另一更令人满意的看法,是将此句子的重点落在基督耶稣身上。祂是那选保罗为“使者”、为“囚犯”的那位。保罗踏上祂曾走的路径,要在第17-19节显出其目的来。所以如果保罗是以基督的使者及囚犯的身分来写,那么最适合他使用的方法,就是基督自己的榜样,即为了将救恩带给别人而放弃权利(看腓二1-11,三2-11)²⁵。这一节可以意译为:“为了爱的缘故,我请求你,既然我真实的身分是使徒保罗(现在²⁶,更确切的,是囚犯),我不模仿某些骄傲君主的自大,我乃模仿权柄来自十字架的基督。”

10. 保罗现在建造在这基础上,我为儿子阿尼西母求你(*I appeal to you for my son Onesimus*)。某些人认为,保罗延缓提及阿尼西母,为的是先替他说尽好话。这有可能,但腓利门或许早已料到他的奴隶要回来。重要的是他不是以奴隶身分,而是以儿子身分回来²⁷。拉比们喜欢用儿子的比方,描写教师和学生的关系:保罗很喜欢用它来说明,自己和因他而归主的人之间的关系(林前四14-15;林后六13;加四19;腓二22;参,提前一12等等)。奴隶阿尼西母已重生了:我在捆锁中所生的儿子,或,更接近希腊原文:“在我受捆锁中,我成为他的父亲”这案子转呈给你”:当然就律法来说,腓利门具有最

后决定的主权,但以这种语气来读,就有些反讽味道。保罗绝非暗示他无法作主解决问题³⁰:阿尼西母是我心上的人。被译成“心”的那字,很奇妙的将此信的三个步骤连接起来:腓利门已经畅快众圣徒的心(7节),阿尼西母是保罗的[心”,而保罗将请求腓利门也畅快他的心(20节)。这一节经文(事实上是这全封书信)令人想起将保罗看成顽固、丑陋、武断的思想家的画面是多么扭曲了他的形象。保罗绝对是可以与别人建立深厚,且满意的友谊的。我本来有意将他留下,即使我被指为收藏逃亡的奴隶,在我为福音所受的捆锁中替你伺候我。一份好作品的力量常不在于陈铺直述,而在于其暗示力。保罗认为有两件事是理所当然的:第一,他(腓利门)在非不得已的情况下,绝对会帮助保罗的。第二,阿尼西母可以代替腓利门好好的伺候他。他们之间的认同(*koin nia*)再一次将阿尼西母的事奉转归在他主人的账上(参,林前十六17;腓二30,四18)。假若腓利门同意这两点,那问题就解决了。保罗即使在狱中,还作了和解的中间人。

14. 保罗已放弃了他的权利(8-9节),他现在放弃自己的偏好:但不知道你的意思,我就不愿意这样行。“我不愿意”这简单过去式指出一个出于意志的单一行动,与前面的过去未完成式“我正思考”形成对比。这句话并不意谓保罗请求腓利门将阿尼西母归还他。希腊原文单纯的指,保罗不愿没有腓利门参与意(RSV)。“阿尼西母”这名字的字义是“有益处的”,与第20节“得益处”这片语来自同一字根。它是极普通的奴隶名字,起初就像小名似地流行起来。这一节可以读成“他是我生成‘阿尼西母’”,以强调这点,即他藉着重“生”,终于变成真的“有益处”了。另外一个看法说,“阿尼西母”是他受浸时被赐予的基督化名字,这种看法不太可能,因它将大量减低下一节双关语的果效。对这节经文,最好的看法是,保罗为奴隶阿尼西母来请求,他和许多人一样,藉着保罗的事奉,成为他的“孩子”,神的孩子。

11. 保罗现在尽情发挥阿尼西母这名字的意义:他从前与你没有益处,但如今与你我都有益处。“没有益处”和“有益处”这两字的希腊文比英文还要接近(*achr stos*和*euchr stes*,后者实际上是强

调字，“真有益处”，表示名实相符）。这类双关俏皮话在古代文学中很普遍²⁸。另外，*chr stos* 这字与 *christos*（基督）这字的发音几乎分辨不出差别来²⁹。所以保罗或许更有意使用双份双关语的技巧。阿尼西母现在在基督里，如果他是 *euchr stos*，基督徒，且“有益处”，这意谓他与腓利门的关系，要从一新的角度来看——他将是“阿尼西母”，对你对我都“有益处”。

12-13. 我现在打发他亲自回你那里去（[打发”（sent）在希腊文中是过去式，而非‘am sending’现在进行式。保罗写这封信，好似腓利门当场就在读一样，正如在西四 8 的情形）。“打发”这动词也可看成是暗含法律意义的比方：“我把见而单独采取行动。这样做叫你的善行不是出于勉强，乃是出于甘心³¹。这善行与第 6 节 [各样善事”可以放在一起看。腓利门不论如何在这情况中必须行 [善”的事，但保罗要他自己作决定。当神动工时，所有戏中的演员都是重要的。这里译成“甘心”（或“自发的”spontaneous）的字，不表示未经过周全的考虑就贸然采取行动。而是指出采取行动的人经过周详考虑，而乐意的执行它。所以它的相反词不是“未经考虑”，而是“不甘心”。

保罗的婉转请求并没有激发外在、藐视的冲动。相反的，它使腓利门能够从神的观点来领会这件事（再看一次 6 节），并且激起了自己行善的愿望。帮助某人作决定不在于操纵他，而在于释放他。这就是保罗“在基督里”的权利的本色：为了带来医治，又为了担负起责任，保罗创造性的从神学、实用，及牧者的角度，将案情事实向参与人分析清楚，然后求他们凭信心作最恰当的结论并实行之。或许保罗在此再一次微微暗示他真正想说的。他似乎想说：被像“人”一样的对待与被像“一份不会思想的财产”来对待的感觉是多么不同啊！

15. 在试图从神的观点来了解某种情况，并以基督徒的样式来解决问题的过程中，我总会猜测，在这些奇异事件的幕后神的目的为何。如果“万事都互相效力，叫爱神的人得益处”（罗八 28）是对的，那么基督徒有时在某种限度之内，有幸一览神的目的成就也是真的。这节一开头的或者就是形容所有对神旨意的猜测，必要的字眼：它们仍是凭藉信心，而非眼见揣摩得来的。所以保罗可能建议，神使阿尼

西母逃跑³²，或许是为要他能亲自找着基督——要不然他“或许”会在腓利门家里，沿袭得自他人的信仰，或只看见基督徒的外在模式。因此，他暂时离开你，或者是叫你永远得着他。自从第四世纪屈梭多模（Chrysostom）以来，读这信的人，都讶异于它与约瑟在埃及，以慈爱对待他的兄弟间的相似处：“你们的意思是要害我，但神的意思原是好的”（创五十 20）。约瑟，和保罗一样，对神超越掌管人的罪恶和愚昧有稳固的信念。耐心和饶恕在那种信心的土壤里会生长得最好。

但腓利门“永远得着他”的意思为何？译成“永远”的那字，可能主要的含义是“属灵的”永远：腓利门和阿尼西母将永远是主内的弟兄。但如果保罗的用意仅止于此，那么他根本无需打发阿尼西母回去，推基古可以捎另一封不同的信函给腓利门，阿尼西母可以继续留在保罗那里，一个理论上的“和好”也可以产生。这种解释根本不够完善。下一节经文句子最后的片语（字义为“在肉体里及在主里”），指明 *ai nion* 这字具有“永远的”和“不变的”两种意义³³。虽然第 21 节很可能暗示一最后完全不同的结果，但腓利门至少得“预备”迎接阿尼西母永久的回来。同时，非常重要是阿尼西母必须依那些条件回去（就像那浪子）。仅互相寒暄，并出现几天，便再度离去，并不是真正的和好。

16. 所以神会愿意腓利门接纳阿尼西母回来。不再是奴仆，乃是高过奴仆，是亲爱的兄弟。保罗不是请求腓利门解放阿尼西母，他只不过单纯的要他们将他所教导的，基督徒主人与仆人的关系应用出来即哥林多前书七 22，或歌罗西书三 22—四 1。即使阿尼西母回到原来的岗位，他也不再仅是家中任人差使的奴仆了。他对我十分亲爱，但对你更是亲爱（He is very dear to me but even dearer to you），实际上保罗没有重复“亲爱的”这字。他看来好似有意先写下“亲爱的兄弟”后就停下来：这表示腓利门应该以这样的方式，对待阿尼西母。然后保罗扩大这点，再加上“在我实在是如此”；腓利门必须将阿尼西母看待成保罗亲爱的兄弟；之后，保罗再一次改变方向，进一步朝着第 17、18 节的命令逼近；“何况在你呢”。这句话乍看有些奇怪：

保罗和阿尼西母已经建立了良好的关系,但腓利门呢?他尚有理由生这奴仆的气啊!然而保罗是说正经的,家中一员归向基督(即使从前是无用的人),总比陌生人的信主更使人喜乐。其次,阿尼西母真正是腓利门的“兄弟”,因他俩“在主里”的父亲均是保罗。因此,阿尼西母,无论是身为一个“人”或主内的兄弟,对腓利门都是亲爱的(both as a man and as a brother in the Lord),或如 RSV 更字义化的译法,“在肉体里及在主里”。

B 阿尼西母和腓利门(17-22 节)

保罗将腓利门可能有的猜疑排除之后,他现在用四个直截了当的命令,写下他的请求:收纳阿尼西母,将他的债都归在我账上,在主里畅快我的心——及(顺便一提)为我预备住处。此处,我们在这封信的最高峰,亲眼见证因信称义的信条有力的被应用在日常生活中。没有一个基督徒有权拒绝接纳神所接纳的。因信称义的基础——信靠基督,也是 *koinōnia* 的基础。而因信称义,也必带来信徒的团契³⁴。这封信表示不论基督徒多么的不同,他们的背景又多么的复杂,他们必须下定决心,彼此完全的相交³⁵。

在基督徒称义及相交的基础下,有路德所号称的“奇妙的互换”。根据哥林多后书五 17-21,保罗“和好的事奉”,集中在下面这个令人敬畏的宣告:“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……神使那无罪的替我们成为罪,好叫我们在祂里面成为神的义”(五 19、21)。我们在腓利门书里面看到的是,保罗自己扮演了基督角色那超乎意料、令人震惊的事实。神为了阿尼西母的缘故,使保罗成为腓利门的债主(即使腓利门不欠保罗什么),这样阿尼西母在保罗里面,可以找着他现在所属的教会及家庭的欢迎。所以神在保罗里使腓利门和阿尼西母和好。这就是保罗在歌罗西书一 24-29 所写,藉基督来成形的事奉。

17-18. 保罗现在可以下结论了,你若以我为同伴,就收纳他,如同收纳我一样。这里用的“同伴”这字是 *koinōnos*:不只是生意上的“同伴”,而是与他同享第 6 节 *koinōnia* 的人。保罗现在站在稳固

的基础上:腓利门不会不承认保罗是 *koinōnos*,如果他接纳保罗(由于 8-16 节),他必定一道接纳了阿尼西母。如果阿尼西母代腓利门在狱中伺候了保罗(13 节),那么他现在也照样可以代保罗拜望他的朋友,接受原本凭自己不可能,但藉使徒之名却可能的欢迎。所以,保罗十分有把握,在腓利门眼中,阿尼西母就像保罗一样“公义”,保罗愿意承担阿尼西母罪过的责任:他若亏负你,或欠你什么,都归在我的账上。我们在这里无法断定保罗所指的债,是否就是阿尼西母所偷拿的钱。但若腓利门没有理由抱怨,或保罗自己不确知这件事情的真相,他提这回事就相当古怪。*Qui S'excuse s'accuse*。因此非常可能,阿尼西母从主人偷了一些钱,作为自己的路费³⁶。从腓利门的角度来看,这可能是全部事件中最令他伤痛的事;保罗面面俱到的安抚,使他的伤痛减至最低点,而带来最快的医治。阿尼西母的债要归在保罗的账上,这债最后终必抵销。它们就像基督藉十字架将罪账完全抵销一样的消失了。

19. 保罗用幽默的“我欠你”(IOU)这句话来强化这点:我必偿还。这是我保罗亲笔写的。不论保罗在这里,第一次从秘书手中拿过笔来(看西四 18 的注解),或这一节指出这封信全是他亲手写的,我们无法辨知,但我个人倾向后者的看法。重要的是,那真正难于启口的请求——要腓利门饶恕向他犯的错,是以美妙、精细的论证及正确的口吻发出的。保罗从未对他施加压力。腓利门不论对第 18 节的反应情绪多么复杂,他的嘴唇在读了第 19 节必会抽动,看到保罗如何温柔又有效的笑话他:我不用对你说,连你自己也是亏欠于我。保罗在这里,跟他在第 8 节中一样,用了修辞学家言明不提,而实则在提的透明技巧(与林后九 4 比较)。就是这一节告诉我们,腓利门和阿尼西母一样,藉保罗而成为基督徒,因此他欠保罗他的自己:那在基督里找着的真自我³⁷。这个债将远超过阿尼西母所可能欠的任何物质的债。

20. 这温和的幽默继续下来。假如这是债务问题,那么保罗有权收取他在腓利门身上投资而得的利息:弟兄啊!望你使我在主里因你得益处。这种译法几乎没有把希腊原文的气氛表现出来,它应可译

成：“是的，亲爱的弟兄，现在我想，我要你还一些给我！”“益处”那字是 *onaim n*，与 *Onēsimos*（阿尼西母）同源，这节经文的语气，加上第 11 节双关语的支持，强烈暗示保罗再一次故意使用双关语。现在轮到腓利门对保罗“有益处——做他所能做的（7 节）”³⁸：在基督里畅快我心。“我的”在希腊文中是强调字：现在轮到“我”被畅快，如何呢？藉腓利门迎接（不是保罗，而是）阿尼西母：*koin nia* 的原则仍在动工。

21. 这一节可能还是用了温和的修辞，但保罗认识腓利门甚深，他就照实而说：我写信给你，深信你必顺服（“写”在英译中是现在式，但按原文字义是过去式，看 12 节）。“顺服”，这字的希腊文比英文更具弹性，保罗用这字并不表示他终究对腓利门下了命令，他经常用这字来指出，全人对神藉福音而发的呼召的回应（罗一 5，六 16，十五 18，十六 19、26；林后七 15，十 5-6）³⁹。保罗并非要腓利门盲从的顺服。他已经用清楚可认知的方式，将福音的含义再一次提醒腓利门。而他所寻求的“顺服”乃是腓利门从内心回应那爱的呼召。如果他可以对此有信心，那么他必可确知那爱既被唤醒，一定会走上第二里路：知道你所要行的，必逼于我所说的。“过于”，这个表示引起许多问题，似乎保罗在取笑腓利门之后，又来揶揄现代的读者。我已在前面（导论中）讨论过这问题最恰当的答案。虽然此信的主要目标是主人与奴隶间永远的和好，然“过于”可能暗示第二个目的：或许腓利门愿意解放阿尼西母，虽然不是立刻，但或许保罗来往的时候（22 节），他会。又或许，如果腓立比书（看二 24）来自同一监狱，那么保罗马上就要踏上去腓立比的路；他可能盼望阿尼西母能获允准陪他一同去。

22. 此外——几乎可译为“哦，顺便……”。为了与全书信的语气配合，保罗以不经意的方式提起他的跟进拜访：给我预备住处（这字一般可意为“好客”、“接待”，但众人皆同意此处只指住，不包括吃）。我们在哥林多前书四 18-21 及哥林多后书十二 14，十三 1-3 看见相似的主题，但它们与此的差别是哥林多教会需要的是铁腕，而腓利门只需要小孩的手套——向聪明人说一句话就够了。保罗计划中的

拜访不是威胁（“你最好照我的指示去办，要不然……”），而是应该：因为我盼望藉着你们的祷告，必蒙恩到你们那里去。保罗为腓利门祷告（4-7 节）；现在我们发现腓利门和他的家人也为保罗祷告。“回到”（restored，英译，中译为“蒙恩”）这字不甚对：因保罗从未去过歌罗西（西二 1）。希腊文的原意只是单纯的“蒙允准”、“恩赐”，它的字根是 *charis*，“恩惠”，因此按我的解释，腓利门的教会为保罗的开释祷告，保罗的来到，对他们来说是经验神的恩典。而且假若他们真的是这么祷告，那么他们不会对保罗的信采取敌对的想法。他们活在基督徒的团契中，用祷告彼此托住。

保罗计划中的歌罗西之行，是决定他的监狱书信，特别是腓利门书写自以弗所的有力证据（看歌罗西书导论）。保罗在对地中海西部“没有进一步发展”的情况下去到罗马，从那里他全心全意要去西班牙（罗十五 23、24、28）。即使保罗的信写自罗马，他完全改变了自己的行程，决定还是回到小亚细亚去，那么他在以弗所城之外一定还有许多地方要去拜访⁴⁰。按最保守的估计，他绝不可能在开释后一两个月内到达歌罗西。腓利门可等到保罗开释后到了临近的大城，好比以弗所，写信给他后才准备客房啊！我们也可用类似的论证来反对撒迦利亚监狱是保罗写信地点的理论；到那时，保罗已经看见罗马，在预备下一步去到西班牙的行程中，他不可能有时间顺路拜访所有小亚细亚小城里的教会。

IV 末了的问安（23-25 节）

23-24. 问安的名单上头一个写的是以巴弗（看西四 10-14 的注释）是很自然的；他本身是歌罗西人（西四 12），是他先向自己城里的人传福音（西一 7-8），现在他与保罗在以弗所为基督耶稣同坐监。我们无法断言这“坐监”该以字义来看，还是寓意来看。一个可能暗示以寓意来看的线索，是此处用的字与在第 1、9 节译成“囚犯”及第 10、13 节译成“捆锁”的字根不同源。但它却与歌罗西书四 10 那儿“一同坐监”的字同源（原意“同为战俘”）。接下来的片语，字

义是“在基督耶稣里”，而非“为基督耶稣”（如 1 节）。我与歌罗西书里，亚里达古的例子一样，认为以巴弗和保罗一样，是被囚在监狱里，为基督与当世的权柄争战。

以巴弗，问你安，与我同工的马可、亚里达古、底马、路加，也都问你安。这份名单与歌罗西书里的名单几乎完全相同。唯一的例外是称为耶数的犹太都不在这名单中。有人异想天开的提说犹太都是在的，他只不过被掩饰在基督“耶稣”那片语里面；按希腊原文的顺序是“以巴弗问你安，与我在基督耶稣里同坐监的，马可，亚里达古……”。只要将标点换一下，我们就可以将抄本中一个片语变成两个字：“在基督里，耶稣、马可……”但这说法还是不太可能，因保罗不可能那么含糊。同样不可能的是，有人提出耶数犹太都不被提到，是因为歌罗西人不认识他：这种说法可以照样用在名单上其他人的身上，但保罗却没有在歌罗西书四 11 避他不提。或许这位耶数在保罗口授歌罗西书时在场，在写腓利门书时不在场吧！至于名单上其他的人皆被称为“同工”，则请看西四 10-14 的注释。

25. 再一次，未了问安传统的语气，不应该使我们不见它要向我们传达的真理，及祷告的能力对腓利门所具的意义。保罗要求他的是件艰难的事：由内心发出来的和好，及饶恕的“超人”使命。如果腓利门可以不骄傲、不生气的去作，他绝不能没有神的恩典而作成。这恩典是可及的：主耶稣基督的恩。祂虽然富足，却为我们的缘故成为贫穷，叫我们因祂的贫穷可以成为富足（林后八 10）；这同一位基督，自己取了奴仆的形象和死亡（腓二 7-8）。这种藉基督成形的恩典使保罗完全明了 *koinonia* 的意义，转而将它支配全信。就是这同一恩典，现在要在你的心里（灵里）：藉着保罗的祷告和话语，要让它 在腓利门的生命里释放出来，使他的家，及他家中的教会，成为和好的地点，证明耶稣基督的福音不是言论，而是大能。

歌罗西书 注

1. 与 Lohse, 3 页下; Schweizer, 15 页相对。
2. 看 O'Brien 的近作, 61-69 页。
3. 细节请看 F. F. Bruce: *Apostle of the Free Spirit* 在美国是 *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Paternoster/Eerdmans, 1977), 407 页下; O'Brien, 26 页下。
4. 看 O'Brien, 28 页下, 他引用 Moule, 29 页。
5. 这里所讨论的细节, 请看 H. Koester, *Introduction to the New Testament*, 英译本。(Fortress, 1982), 第一卷, 164-203 页完整的讨论。
6. 老底嘉的人口, 请看 O'Brien, 27 页; 罗马的人口, 请看 G. La Piana, 'Foreign Groups in Rome During the First Centuries of the Empire', *Harvard Theological Review* 20, 1927, 183-403 页。
7. 看 F. O. Francis 及 W. Meeks 两人所编注的 *Conflicts at Colosse* 里面的调查 (SBL/Scholars' Press, 1975); O'Brien, 30-61 页; Schweizer (他采取“毕达哥拉斯的”看法), 125-134 页。很巧的, 当 Schweizer 说 Caird “提倡一种犹太——斯多亚派运动”时, 他是错的 (126 页, 注脚 1); Caird (163 页下) 讨论这可能性, 但并不推荐它。
8. 看我在 JTS 刊登的文章, 'The Problem of Colossians'。
9. 请看我在上一注脚提到的文章。
10. 看 E. Schweizer, 'Zur neueren Forschung am Kolosserbrief (seit 1970)' 在 *Theologische Berichte* 5, 由 J. Pfammatter 及 F. Furger 所编著 (Zürich, 1976), 163-191 页, 这里所讨论的在 174 页; O'Brien, 31 页; Gnilka, 163 页下。
11. 看 M. D. Hooker, 'Were there False Teachers in Colossae?' in *Christ and Spirit*

- in the New Testament: In Honour of Charles Francis Digby Moule, 由 B. Lindars 及 S. S. Smalley 所编著 (CUP, 1973), 315-331 页。
12. O'Brien, 96 页, 他引用赛三十三 5-6; 巴录一书三 15-四 1; 传道经二十四 23 (这或许应该是二十四 1-23); 巴录二书四十四 14, 五十四 13; 及次要的作品。
13. 请看在 *Studia Theologica* 16, 1962, 所刊登 F. O. Francis 的文章, 'Humility and Angelic Worship in Col. 2: 18', 109-134 页; 及 C. C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (SPCK/Crossroad, 1982), 特别是第四章, Rowland (409 页) 引用西二 16 下作为“犹太教对小亚细亚基督徒的信仰及实践有深厚影响的证据”。
14. Philo de Somn. 2: 127; Leg. ad Gai. 156, 245; De Mut. Nom, 223; Omn. Prob. Lib. 88; Jos. Bell 2: 119; Ant. 18: 11. 同时看 4 Macc 1: 1, 5: 10, 22, 7: 7-9; 并与 Schweizer 136 页, 第 8 注解比较。
15. 看前面注解 7. 这份批评特别可用在 Martin 和 Schweizer 夸大的理论。G. Bornkamm 的这种观点, 请看 Gnika, 165 页下中的讨论。
16. 看 Hooker, 'Were there False Teachers in Colosse?'
17. 看 R. R. Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (Seabury, 1974), 95-107 页。我们不该让这书内尖锐的语气遮盖了它提出许多的重点。
18. 请看 J. G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism* (OUP, 1984)。
19. 请看 K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Fortress, 1976)。
20. 看 E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (Fortress, 1983), 192 页。
21. 我已在自己未出版的哲学博士论文 *The Messiah and the People of God: A Study in Pauline Theology with Particular Reference to the Argument of the Epistle to the Romans*, 第四章详细辩证这立场 (牛津大学, 1980)。我不认为罗马书第十一章指的是“全部犹太人”大规模的、最后关头的得救, 或指犹太人的得救方式与基督徒凭信心相信耶稣基督的方式有别。同时请看 S. C. Neill, *Christian Faith and Other Faiths*, 第二版 (Hodder/IVP, 1984), 42 页。
22. Lohse, 89-91 页。
23. Schweizer, 18 页下。
24. O'Brien, 61-69 页。
25. 将冒名的问题全然摆在一旁, 即冒某人之名写书在早期教会是否如人所想的普遍, 将某件作品说成是冒名之作的鉴别标准何在。这项问题请看 J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (SCM Press, 1976), 186 页下的讨论 (与彼得后书相关, 但这论证可更广泛地应用)。

26. Lohse, 84-88 页有细节: 另外 W. Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von sprach-vergleichen* (Vandenhoeck and Ruprecht, 1973) 有更完整的讨论。
27. Lohse, 91 页。
28. Lohse 认为 ho estin (一 24, 三 14, 且或许一 27, 这几节在手抄本中都有变化) 是一例外。但在加三 16 中, 这种解释的片语是有相似处 (hos estin; 有些手抄本是 *ho estin*); 另帖后三 17; 弗一 14, 五 5, 六 17 情况相同。帖撒罗尼迦后书及以弗所书中的相似之处, 对那些认为它们不是真品的人来说当然不算什么, 但加拉太书中的这节经文说明, 保罗全然有可能使用这种片语。
29. Schweizer 在这点上模棱两可, 一方面他倡言 (18 页下) 作者在“字汇及神学观念上全然的”跟随保罗; 但在他的注释中, 他经常在保罗及歌罗西书的神学间画定界限。
30. 即指 C. H. Dodd, *New Testament Studies*, 第二版 (Manchester University Press, 1967), 94 页下。
31. 看门 22 及那节的注释。对以弗所是写作地点的完整论证, 请看 G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry* (Hodder, 1929), 及他在 *Expt* 67, 1955-6, 163-166 页: *NTS* 3, 1956-7, 211-218 页; 和 *NTS* 5, 1958-9, 43-45 页发表的文章。也请看 Stuhlmacher, 21 页下; Houlden, 139 页; Lohse, 165-167 页, 188 页; H. Koester, *Introduction to the New Testament*, 第二册, 130 页下。
32. 看 Schweizer, 26 页。
33. 请看 I. H. Marshall, *The Acts of the Apostles: An Introduction and Commentary* (IVP/Eerdmans 1980), 44-46 页中对路加是使徒行传作者的再次说明; 并与 M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, 英文译版 (SCM Press, 1978), 66 页下及同前, *Between Jesus and Paul* (SCM Press, 1983), 97-128 页比较。
34. 加拉太书的写作日期被订在 40 年后期或 50 年中期: 请看 J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, 55-57 页中的讨论; Schweizer (127 页下) 看出歌罗西书及加拉太书间的许多平行, 而争说加拉太书及歌罗西书不是针对犹太教或犹太基督徒, 而是针对某种宗教混合主义而写。对我来说这是错的想法。
35. 看 Robinson 同前书 46 页下, 并与 G. B. Caird, *The Apostolic Age* (Duckworth, 1955), 209 页相比。
36. 看 Metzger, *Textual Commentary*, 601 页。
37. 这是说我们不一定必须接受 Robinson 在 *Redating the New Testament*, 64 页中的见解。那儿 Robinson 说以弗所书如果真出自保罗之手, 那么以弗所监

- 狱就不是以弗所书写作的地点，歌罗西书也非写自以弗所监狱。以弗所书可能就是西四 16 所提之“老底嘉来的信”的可能性，请看西四 16 的注解。
38. 我对歌罗西书之解析及它对今日的信息，与 R. C. Lucas 在他的注释中所提倡的十分不同。我相信他对某些“超属灵”主义在当代基督教中的趋势的分析是正确的，我也接受他说这种主义与时代之风相习，而非出自正宗基督教的想法。但我不认为这就是保罗在歌罗西书所谈论的。
39. Moule, 45 页。
40. 某些手抄本加上“与主耶稣基督”，但我们可确定这是后来加上的。
41. Moule (47 页下) 对新约祷告的结构有很好的看见。
42. 另外的可能选择，看罗三 22、26；另参，加二 16 等。
43. 或“以前”，如 RSV 的译法。那些认为假教师近来才抵达歌罗西的人，有时认为这指的是他们到来之前的时候。
44. 参罗一 5, 六 16, 十 16, 十五 18, 十六 19；林后 5；帖后 1-8, 及看 Lohse, 21 页，特别是注解 71 及 74。
45. 可四 8 及平行处。保罗在这里用的表像不是谷物而是树。
46. 参(创一 26 下) 创十七 2、6、16、20, 二十二 17, 二十六 4、24, 二十八 3, 三十五 11 等，及创八 17, 九 1、7；耶三 16, 二十三 3。
47. 将“恩典”用作福音事件及其重要性的总归，请参林后八 9。
48. 看 Metzger, 619 页下；Lohse, 23 页，注脚 90。
49. 即参，出三十一 3, 三十五 31、35；申三十四 9；赛二十九 14 等，及昆兰古卷 1QS 4:4, 1QS b5:25, 1QH 12:11 下 (Vermes, 76,209, 189 页)；及 Lohse, 25 页下的参考，也请参，罗二 18。
50. 参，赛四十 28-31。
51. 两个好的手抄本读成“你们”，虽然大多数手抄本读成“我们”，这或许是被下一节的“我们”同化之故。
52. 面对“圣徒”的明显、自然的了解挑战，某些近代作者根据昆兰经卷中令人印象深刻的平行处，而向“圣徒”的基本、自然、明显的意义挑战，说它指的是天使(看 Lohse 36 页)。对我来说，这种见解与保罗通常的神学冲突：神的百姓没有继承天使的特权——即，根据许多学者的说法，歌罗西书写作的目的之一是抗衡敬拜天使——而继承属人的特权。从道成肉身来看，人所继承的，远超过天使所拥有的。
53. 耶稣的受浸在保罗的写作中或许还留下其他痕迹，即罗一 3-4。西一 13-14 是否诗意地指基督徒的受浸，我们很难断言，但它的语文可以配合那里的上下文(参，林前十 1 下)，保罗根据这段经文，发展出二 11 下有关受浸的观念。
54. 有些手抄本加上“藉着祂的血”，可能是因与弗一 7 平行。

55. 看 Caird, 171-174 页，及 D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (CUP, 1967), 53 页下。
56. 也请看 1QS 3:6-12；11:2-5 (Vermes, 75、92 页)。
57. 看我即将在 NTS 刊登的‘Poetry and Theology in Col. 1:15-20’一文。
58. 看 O'Brien 31 页下的摘要；Schweizer, 55-63 页；Martin, 61-64 页。
59. 第三及第四部分在希腊文中比在英文中平衡多了。
60. 请看注释中的讨论。
61. 这几个字从许多手抄本中删去，看 Metzger, 621 页。
62. 这表示说这首诗歌，或任何它在想象中可能的早期格式，没有一点与诺斯底主义(如 Ka}semann 所建议的：看 Lohse, 45 页及 60 页，注 205)或“诺斯底主义趋势”(Martin, 65 页)有关。
63. C. F. Burney, ‘Christ as the Arch of Creation’, JTS 27, 1925-6, 160-177 页。Burney 令人讶异的，从未将他的解析与第 15 节所提耶稣是神的像连在一起，这 15 节令人联想到创世记第一章，如我们已讨论过，它可能来自早先歌罗西书已间接提到的经文。“生我”(begat me)的翻译，及表明箴八 22 与保罗所用“首生的”这名词直接有关的完整讨论，请看 Burney, 160-173 页。
64. 看伯二十八 25-27；诗一四 24, 一三九 14；箴三 19-20；赛二十八 23-29；耶十 12-13。
65. 看我的文章：‘Adam in Pauline Christology’在 SBL 1983 Seminar Papers, 由 K. H. Richards 所编注 (Scholars Press, 1983), 359-389 页，这里是 361-365 页。
66. 看所罗门智训六至十章；传道经十五 1, 二十四 1-12 等。
67. 世界是为以色列而造的想法，请看我的文章：‘Adam in Pauline Christology’, 362-364 页。
68. 我在注解 57, 我写的那篇文章中，完整的讨论此论点。
69. NIV 将不同读法间的差异迅速解决其困难：看 Metzger, 198 页，及 Leon Morris, *The Gospel According to John* (Marshall, Morgan and Scott, 1972), 113 页下。
70. 请同时看林后四 4, 三 18, 四 6, 五 17-21；罗八 29 以明了全部的观念。这里也将基督是最后的亚当的观念明显的联系起来：看罗五 12-21；林前十五 20-49, 及我的文章：‘Adam in Pauline Christology’
71. Moule, 65 页。
72. 看 Caird, 178 页，及他写的 *The Language and Imagery of the Bible* (Duckworth, 1980), 191 页下，及 *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology* (OUP, 1956), 1-30 页。也请看 Moule, 65 页，及 Rowland, *The Open Heaven*,

- 4、5章。这里所提的信念是假狄尼修 (Dionysius) 晚期作品表达的思想, 在鲁益师 (C. S. Lewis) 的 *The Discarded Image* (CUP, 1964), 70 页下有详尽的讨论。
73. 为了这个缘故, 保罗必须在林前二 8 解释“这世代统治者”如何将他们的主钉死。他说他们不认得祂, 要不然他们就不会这么做。
74. 看 B. J. Walsh 及 J. R. Middleton, *The Transforming Vision: Shai a Christian Worldview* (IVP/USA, 1984), 64 页下。
75. Caird, 77 页。
76. 许多学者认为“这教会”几个字是作者加在原本的假设诗上的, 但这项说法没有证据, 请看注解 57 所提到的文章。
77. 请看我即将在 *JTS* 刊登的 ‘ μ and the meaning of Phil 2: 5-11, 一文。
78. 看 Caird, 180 页下; “丰盛”这里绝对不是 (虽有人这么建议过) 指在神以外一诺斯底事物的专有名称。
79. 看 Moule, 169 页下。
80. 将罗五 12-21 或十一 25 下说成相反的意义绝对会失败: 请看我在 Churchman 89, 1975, 197-212 页, 及 *Themelios* 4, 1979, 54-58 页刊登的文章。
81. 看诗六十七 17, 七十士译本 (EVV 68: 16); 并参 Lohse, 58 页。
82. 看 C. S. Lewis, ‘Christianity and Culture’ in *Christian Reflections*, 由 W. Hooper 所编著 (Bles, 1967), 33 页 (第二版, Fount Paper-backs, 1981, 52 页)。
83. 请看 S. C. Neill, *A Genuinely Human Existence* (Doubleday, 1959) 中, 对这题目与现代人类问题的关系精辟的解析。
84. 看我的文章: ‘The Meaning of *peri hamzartias* in Rom. 8.3’ in *Studia Biblica* 1978, vol. 3, 由 E. A. Livingstone 所编著 (JSOT Press, 1980) 453-459 页。
85. 提前三 10; 多一 6-7; 同时看与此上下文相似的林前一 8。
86. 诗四十八 8; 赛十四 32, 四十四 28; 该二 18; 亚四 9, 八 9。
87. 看由 M. D. Hooker 及 S. G. Wilson 所编著的 *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett* 中 M. Barth 所写 ‘Christ and All Things’ 一文 (SPCK, 1982) 160-172 页, 相反的意见是 Lohse, 66 页下。
88. 看 Rowland, *The Open Heaven*, 156-160 页。
89. 看 Rowland, 与前同一书, 160-176 页。
90. ‘for ages and generations’ 不应该像 RSV 注解译成 ‘from angels and men’
91. 看 Caird, 186 页对“荣耀”有益的注解。
92. 有些手抄本加上 ‘and Hierapolis’

93. 不出人意料之外的, 这里有许多手抄本间的差异。NIV 正确的采用它的读法, 用简短及强调基督的基督论, 简单的解释其他 (看 Metzger, 622 页)。
94. 拿罗七 5-6 与七 7-八 11 相比。
95. 看 Houlden, 189、193、195 页下。
96. 看布鲁斯 (Bruce), 226 页下; Lohse, 93 页, 注解 1; 拿林前十一 2, 十五 1-5; 腓四 9; 帖前四 1; 帖后三 6 相比。后两处经文与“行”在基督的道路上的观念密切相关。
97. Bruce, 227 页。请看 K. Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4 (英文译本: T. and T. Clark, 1956), Part 1, 41 页下, 对恩典及感谢的美好言论。
98. 这里将 ‘through philosophy and empty deceit’ 中的 and 看作解释词, 使 philosophy 不是单独分立的字, 而用 empty deceit 来形容它。
99. 看导论及注解 4。
100. Caird, 190 页; 也请看他的 *Principalities and Powers*
101. 这思想路线与加四 1-11 很相近。
102. Caird, 191 页下, 引用二 17 作为“实在的实体”与“影子”之间对照的平行。这很公平, 但他对“有形有体”的反对同样可用一 15 的论证来摆平。
103. ‘principalities and powers’, [执政掌权的] 观念的广泛重要性, 超过了这里论证的范围, 请看注解 72。
104. 与 Schweizer, 140 页下相对 Schweizer 说这不过是表面的来解释这里的问题, 当然, 我们提出的观点提供了歌罗西书与加拉太书间另一紧密的关联。
105. 利二十六 41; 耶六一 10; 及昆兰经卷 1QS 5:5, 1QpHab 11: 13 (Vermes, 78, 242 页)。保罗在罗二 29 及腓三 3 也使用此观念。
106. 其他反对这种解释的原因, 请看 Caird, 193 页下。
107. 看罗十一 14, 那里“我骨肉之亲”的希腊文字义是“我的骨肉”(my flesh)。
108. 这个立场最清楚的表达, 在加三 26-29。
109. NIV 省略掉重复的 ‘in which’。
110. 根据罗十 9-10, 这是基督徒基本宣信的第二半段 (在“耶稣是主”之后)。
111. 看 Caird, 194 页; A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to his Eschatology* (CUP, 1981), 第 5 章。
112. 请看导论 16 页下。
113. 保罗这里使用“肉体”(Sarx) 这字, 指出外邦人是未受肉体割礼的人, 而非喻意的指他们“罪恶的本性”未受割礼。
114. 不是“我们”: 看下面。
115. 参, 罗八 17; 林后七 3; 弗二 6; 西三 1; 提后二 11。
116. 在希腊文中没表达出来, NIV 正确的将它提供出来。

117. 有时这里指的是门 19, 请看门 19 的注释。
118. 另一个不值得一人称道的说法, 是说这段经文由保罗之前的片段所组成, 保罗笨拙的将这几个字插进去而修改了它, 看 Lohse, 109 页下; 及 Martin, 'Reconciliation and Forgiveness in Colossians' in *Reconciliation and Hope New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L L Morris on his 60th Birthday*, 由 R. Banks 编著 (Eerdmans, 1974), 104-124 页, 这里讨论的在 120 页下。
119. 看 Martin, 83-86 页, 有证据及参照的讨论。
120. 字义是 'has wiped out' (已涂抹), 或 'has blotted out' (同义), 用古代的墨水, 蒲草纸可以真的被洗乾淨 (看 Williams, 96 页下)。
121. 即 Dibelius-Greeven; 我的解析和 Caird, 195 页的十分接近。
122. 看 NEB: 'he discarded the cosmic powers and authorities like a garment' (他将宇宙的权势和执政的像衣服一样丢弃)。这个观点显然有林前二 6-8 的支持, 但请看下面。
123. NEB margin 有第一个其他选择: 'he stripped himself of his physical body, and thereby boldly made a spectacle of the cosmic powers and authorities, and led them.....' (祂将自己肉身的身体脱下, 大胆地使宇宙执政的及掌权的当众出丑, 且引导他们.....): 这种观点可与上面第 11 节的解析合并来看, 指出这里指的是基督自己的“脱下”——用的是同一字根——将祂的肉身(脱下)。
124. 看 Lohse, 111 页下。
125. 看林前二 7-8; 它全部的上下文(一 18-二 16) 包括与歌罗西书多处平行的地方。
126. JB 用 'and so.....' (且因此) 将这点带出来。
127. 或许是藉拿撒勒人规矩的延伸, 即民六 3; 或祭司在会幕中事奉规矩的广泛应用, 利十 9。也请看禁止将乳牛与母亲的奶同煮的规定(出二十三 19, 三十四 26; 申十四 21), 后来拉比将其解释为不可在吃肉时喝奶 (Mishnah, Hullin, 8: 1 ff.: 看 H. Danby, *The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes* (OUP, 1933), 524 页下)。
128. 请拿 J. B. Phillips 在这里的标题相比: 'It is the spiritual, not the material, attitude which matters' (是属灵的, 而非物质的态度才是重要的)。
129. 看 RSV, 'belongs to Christ' (属于基督); NEB 'the solid reality is Christ's' (实体是基督)。NIV 'found in Christ' (在基督里找着) 是企图捕捉 'the reality of Christ' (基督的实际) 这怪异片语的重要性的一种方法, 这片语没有动词。或许它的所有格事实上是一个下定义的字 (看 Moule, *Idiom Book*, 37 页下): 'the reality consists in Christ' (实体在基督里面); 这节经文各部分中的主格及所有格的平行或许向保罗暗示这种意思 ('a shadow

- of the coming things: the substance of Christ' “未来事物的影儿: 基督的实体”。
130. 这里的希腊文, 是一十分奇怪用闪语发音的片语 (thelōn en) ——在新约中绝无仅有。
131. Caird (199 页) 提出另一种想法: 顺从妥拉其实是敬拜赐妥拉的天使。这问题请看导论 23 页下。
132. 看 Caird, 199 页; Houlden, 197 页。
133. 这是 R. C. Lucas 的注释中非常强调的重点。
134. 看 F. O. Francis 的 *Conflict*, 197-207 页; 及 Schweizer, 160-162 页中的讨论。
135. 即三 1、2、5、8、9、12、15 (两次)、16、17、18、19、20、21、22、23, (或许 24, 看那节的注释); 四 1、2、5。这其中许多有更进一步依赖性分词, 用意是命令。
136. 参, 二 6、8、16、18。
137. 罗七 2、4、6; 参, 罗六 7; 加二 19。这整个小段落确实与罗六 8-11 很接近 (Williams 这么说, 113 页)。
138. 有些人认为(没有证据), 说这项“吩咐”可能指的是不可婚嫁(看 Schweizer, 166 页下的讨论): 但若将这里的动词限制于此意义, 则 22 节的论证就无法生效。
139. 也请看多一 14。
140. Lightfoot 如此说, 204 页; 与 JB 'perish by their very use' (它们用了就坏): 及 AV 'perish with the using' (用了就坏) 相比。
141. 看 Moule, 108 页下完整的讨论。
142. 这个的问题是, 希腊文里没有 'restrain' (约束, NIV) 或 'check' (察验, RSV) 的同等字, 但若我们明了 pros 的意思为 'in relation to' (与.....相关), 即它们在控制肉体的情欲这事上没有价值, 问题就容易解决了。
143. Moule, 114 页, 全部句子是用斜体字写的。
144. 看 Schweizer, 182-191 页完整的讨论 (即五种美德及五种邪恶的讨论)。
145. 好比在太六 33 平行的训诲。
146. 许多手抄本读成“我们的”(RSV, NEB 亦同)。这可能是文士较容易将它改成“你们的”, 以与下一句话“你们”配合的缘故。但“你们的”也有手抄本给它有力的支持, 它们可能因为避免将保罗说基督是他们的生命, 在应用时变成不是他(保罗)的生命, 而改成“我们的”。
147. 看 Lincoln, *Paradise* (注 111), 122-134 页对那些发现 'already' (已经) 这字, 不是保罗式用法的人的批评。
148. Williams 如此说, 125 页。

149. AV 的译法 ‘inordinate affection’ (奔放的情感) 现在变成误导的意思, 因 ‘affection’ (情感, 情爱) 这字现在的通意是友谊及爱心, 且指的是外在的表现, 而非 (如十七世纪) 内在的欲望。NEB 译成 ‘foul cravings’ (污秽的渴望) 或许太强烈一些, 因此限制了其范围。
150. 好比在弗五 6, 大多数手抄本加上 ‘upon the sons of disobedience’ 在背逆之子身上)。保留这句片语可以容许 7 节 ‘in them’ (在他们里面) 及 ‘in these ones’ (在这些人里面, *en hois* 及 *en toutois*) 指在前的不同的事, 所以将它省略或许较好, 使这两个指的都是 6 节 ‘because of which’ (di’ha’ 由于, 看 Metzger, 624 页下, 与 O’Brien, 173 页相对)。所以 6-7 节的意思该是 ‘because of the things God’s wrath is coming upon the sons of disobedience, among whom (*en hois*) you also once walked, when you lived in these things (*en toutois*)’。
151. JB: ‘all this is the sort of behaviour that makes God angry’ (这些都是使神愤怒的行为) 的译法可暗示出此意义。
152. 许多手抄本有 *autois* (“他们”), 而不是 *toutois* (“这些”), 而后者是比较好的选择。6 节不同译法产生之不同意义, 请看前面注 150。
153. 保留希腊文定冠词 to’ 一方面是依据好的手抄本的证据, 一方面是因为文士很容易将它省略。
154. 1QS 4: 3-6 (Vermes, 76 页)。
155. Williams, 142 页。
156. 看弗五 21-六 9; 多二 2-10; 彼前二 18-三 7; 革利免一书二十一 6-8; 伊格那丢书 Pol. 四 1-六 2; Polycarp To the Philippians 四 2-六 1。
157. C. S. Lewis, ‘The Sermon and the Lunch’, in *Undeceptions: Essays on Theology and Ethics*, 由 W. Hooper (Bles, 1971) 所编注, 237 页。这一篇短文是家庭生活实用教导的珍品。
158. 完整的细节及书目可在 Lohse, Schweizer 或 O’Brien 找到。
159. S. C. Neill, *A Genuinely Human Existence*, 第九章 (214-233 页) 是针对与前段十分相关的人类自由这题目杰出的讨论。
160. 请看可四 11; 林前五 12-13; 帖前四 12 中 “外面的人” (outsiders), 即不属于基督徒圈子的人。
161. 有些手抄本读成 ‘that he may know about your circumstances’ (使他可以知道你们的状况), 这可以文士抄写错误来解释。虽然它省掉 7 节和 9 节的重复, 但是它引出一个十分不可能的观念, 即推基古要垂询有关歌罗西人的状况。看 Metzger, 626 页。
162. 请看门 23-24 的注释。
163. 看 E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament*

- Essays* (Mohr, 1978), 116-128 页。
164. 看 I. H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (Paternoster, 1978), 33-35 页。至于路加是否与保罗同在以弗所, 请看导论 37 页。
165. C. P. Anderson, ‘Who Wrote “The Epistle from Laodicea”?’, *JBL* 85, 1966, 436-440 页中争说以巴弗是那写老底嘉信的人。下面的讨论将指明为何我认为他的理论是不必要的。
166. Lightfoot, 274-300 页完整的讨论伪造的 “老底嘉人书信” (Letter to the Laodiceans), 乃一在彼得时期及以后众人皆知的伪造文件。也请看 Lightfoot 的文章: ‘The Destination of the Epistle to the Ephesians’ 收集在他的 *Biblical Essays* 中 (Macmillan, 1893), 375-396 页。
167. George Herbert, ‘Gratefulness’。

腓利门书 注

1. John Knox, *Philemon Among the Letters of Paul: A New View of Its Place and Importance*, rev. edn. (Abingdon, 1959: 1st edn. 1935); 同时看 Goodspeed, *An Introduction to the New Testament* (Chicago U. P., 1937), 109-124 页。
2. Moule, Caird, O'Brien, Stuhlmacher 和 Bruce 在 Paul 一书 401 页下, 详尽的批评此看法, 在此书即将校印时, S. B. C. Winter 建议更进一步“重新看待”腓利门书。看 Methodological Observations on a New Interpretation of Paul's letter to Philemon' in *Union Seminary Quarterly Review* 39, 1984, 203-212 页。
3. 看 Lohse, 190 页下。
4. 看 Stuhlmacher, 22 页下逃跑的奴隶可能的去处。
5. Houlden (225 页下) 认为阿尼西母根本没逃跑, 只不过被借给保罗而已, 使 18 节变成指出腓利门用不着为这小事生气(也请看 Winter, 小注 2)。但是全信暗示较严重的裂痕。
6. 这项译文采自 Betty Radice, *The Letters of the Young Pliny* (Penguin, 1963), 246 页。另一封接续的信(9:24: in *ibid.*, p.248) 表示他的请求蒙允准。
7. 看 Lightfoot, 316 页下。
8. 看西三 5 下的注释。我已在拙作 *Small Faith-Great God*, 十一章中较完整的挖掘此书信的这一层面 (Kingsway, 1978)。
9. 看 M. D. Hooker, 'Interchange in Christ', *JTS*. n. s. 22, 1971, 349-361 页, 特别是 360-361 页。按该理论, 团契 (Koinonia) 至少部分是建立于罗马人对 *societas* (合伙) 的观念, 请看 J. P. Sampley, *Pauline Partnership in Christ: Christian Community and Commitment in light of Roman Law* (Fortress, 1980), 后面注 18 中有简短的讨论。
10. 看 Lohse, 188 页所引用路德的腓利门书序言。
11. R. H. Barrow, 在 OCD, S.V. 专谈古时奴隶的一般状况; 除这篇文章之外, 另看 Lightfoot 319-323 页, 及 H. Koester, *Introduction to the New Testament*, Vol. 1, 59-62 页 (有书目), 330-332 页。
12. 腓利门不是一个不寻常的名字: 看 Lightfoot 303-306 页。
13. 她当然也可能是腓利门的母亲、姊妹或其他女性亲属, 这一名字的形式及背景的细节请看 Lightfoot, 306-308 页。
14. 这些家庭教会是近几年许多研究的重心: 看 Stuhlmacher, 卷末附记 70-75 页; 至于一般性社会含义, 看 E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century* (Tynedale Press, 1960), 及 W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (Yale University Press, 1983), 74-110 页。
15. 请看 BDF, 477 页中对这文学设计简短的讨论。
16. 请看即将出版的 *JSNT* 中, 我写腓利门 5 的论文。
17. 看林后一 7; 腓二 1-5, 三 10。
18. 请看 O'Brien, 280 页。虽然保罗对“团契”的观念与当时罗马社会 *societas* (会, 社) 的观念有重要平行之处 (看 Sampley, *Pauline Partnership*), 但我们在讨论的远超过这点 Sampley 注明 (79-81 页) 腓利门 17 有 *societas* 的主题, 但他却没看出, 那是根据第 6 节所已表达出的基督徒团契 *koinōnia*。看下面注脚。
19. 请看弗一 17; 腓一 9 及西一 9-10 间的平行。
20. Moule, 143 页: 斜体原文。
21. 看林前十二 6; 林后四 12; 加三 5; 弗三 20; 腓二 13; 西一 29; 帖前二 13。
22. 这两种及其他的看法, 请看 O'Brien, 281 页。
23. 也看弗一 23。
24. 即加三 16 (看 E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Oliver and Boyd, 1957, pp.70 以下), 四 19; 林前一 13, 十二 12)。
25. 这一点根据保罗并非诉诸于他的职分或阶级, 而克服了 Lohse 对译成“使者”的抗议 (Lohse, 199 页)。
26. 看 Martin, 163 页以参照保罗受监的原因及情况。
27. 看加四 1-7; 参, 路十五 19-24。
28. 其他的例子请看 O'Brien, 291 页下: Lohse, 200 页。
29. 看 Bruce, Paul 381 页下, 所讨论的 Suetonius 中最著名的一段经文 *Life of Claudius* 25: 4。
30. 有些人曾考虑 (看 Bruce, *Paul*, 399 页下) 保罗在此企图设立旧约有关奴隶的律法 (申二十三 15-16 等), 但就我来看不可能。这里确实有旧约条文 (看 15 节) 相似观念的回响, 但它对旧约的用法不是保罗的风格特征。旧

- 约的吩咐，至少就这方面而言，针对摩西之约那时期，神的百姓以色列人而发，而神的百姓现在不再只是以色列人（加三 19-22）。
31. 请看我们已讨论过的皮里纽书信（the letter of pliny）的一部分（9：21）：*vereor ne videar non rogare sed cogere*，“我怕你会认为我施用压力，而非说服”（tr. Radice）。
32. 这项看法是以被动式看阿尼西母的离去，“他被分开”（he was separated），指出神的参与：“或者”（perhaps）及“叫你”（so that）强烈的支持这个解释。另一个看法是以主动语态看阿尼西母的离去，即〔他离开〕（he went away）。
33. 这是旧约有关奴隶的律法，最明显表达出来的地方（看注 30）：在出埃及记二十一 6，一个放弃自由的机会，愿意继续留在主人身边的奴隶，将“永远”为奴隶（*eis ton ai na*, LXX）。
34. 看 6 节的希腊文（*Koinōnia tes pisteōs sou*），字义为“你们信心的相交”。读保罗书信中另外“接待”的经文以比较之（罗十四 1-十五 13）。
35. 加尔文的注释（399 页）值得引述：“如果他耻于把神所数算为儿子的，看成他的弟兄，那将是表明他的高傲自大”。
36. Houlden（226 页）奇怪的攻击这点，他暗示阿尼西母所犯的错是小事，而腓利门“火暴的个性”会使小事生大。一般的看法比较赞同我所说的。
37. 看 Williams，188 页。
38. 这个平行，使 NEB 的译法“释放我的焦虑”，变的很不可能。
39. 这个，加上目前腓利门这节经文，是全部保罗对“顺服”这字使用的地方，只有罗五 19 提到“基督的”顺服是个例外。另外，同源动词“顺服”，在罗十 16 也用类似的用法。
40. 根据徒二十 25、38，保罗郑重的向教会领袖们宣告，他们将不再见他的面。即使这段经文被断为不合历史，但行传作者仍很不可能写这段，若保罗知道自己会回小亚细亚。当然也有人论称保罗有意回到小亚细亚，只是他被拦阻无法成行，但这看法只是根据猜测而来的另一猜测。

新约圣经注释 歌罗西书-腓利门书

作者：丁道尔

青新出内部准印证（03）第 82 号

二 00 三年第一次印刷

开本：889×1194 1/32

印数：1-2000 册

印刷：民族印刷厂承印

（基督教内部资料）