



解經講道注釋叢書 36

INTERPRETATION

以弗所書、歌羅西書、 腓利門書

EPHESIANS, COLOSSIANS
and PHILEMON

A Bible Commentary
for Teaching and Preaching

Ralph P. Martin 著

陳嘉式／譯

台灣教會公報社



這套叢書的作者都是當代研究聖經的名家，又有深厚的學術根底，又有愛人靈魂的牧者心腸。解經深入淺出，幫助讀者迅速掌握段落要義，卻不拘泥於個別字詞，且能顧及聖經文學的脈絡、神學意義、當代應用、合乎事奉的需求。但願您將這套書常置案頭，作為解經良伴，學道良師。……

中華福音神學院院長 **賴建國**

傳道人對於「講道」這事工為何會覺得那麼吃重？起因於華文世界缺乏良好的解經參考書。講道者能夠提出的聖經信息，就常限於經文的字面了解，個人信仰的體驗或經歷。這套注釋叢書，是由美、英各地，現今從事聖經或神學研究的學者，共同寫成一部適合牧者的禮拜講道，教師們的解經或帶領查經的良好參考書。……

聖光神學院新約教授 **陳嘉式**

本系列叢書融會貫通新舊約，為講道者、教師和用心研究聖經的學生闡述信息的註解。著者常會提出一針見血的見解，甚至破解某些難題，例如創世記十二：10-20 記載「亞伯蘭因飢荒下埃及時教唆其妻說謊」。著者花了9頁的篇幅點出，選民有信仰，使世人「因你得福」，喪失信仰就使他們「因你得禍」（創十二3）。……

東南亞神學研究院舊約教授 **郭榮敏**

這套叢書出版時的目標設定在教育與講道，幫助讀者從事聖經教學及講道的預備。不只適合神學生與牧者的研讀，肯定也能對所有有興趣更深入認識聖經的讀者，帶來讀聖經的樂趣。

台灣神學院舊約教授 **曾宗威**

Interpretation 這套注釋叢書簡單易懂，很適合作為一般教會講道與教導之用。期待大家來使用這套注釋叢書，因為它們會幫助你對聖經信息的了解，深厚你的信仰反省，提昇你的教導品質，與加強你的宣教裝備。

台南神學院神學系系主任 **羅光喜**

聖經為神賜給古今基督徒的寶庫，在寶庫中蘊藏著稀世珍寶，如何獲得聖經中的珍寶，唯一方法就是藉著讀經與禱告，在此的讀經並非是膚淺的讀經，而是開礦的讀經。這種開礦的讀經須下工夫要用思想更要藉著禱告。這套聖經注釋，是你認識聖經重要的工具書，成書不易，視為寶庫。……

中華基督教衛理公會牧師 **郝文章**

這套43本的注釋叢書，由41位學有專精的釋經學者與神學家所著，相信能為我們提供「第三種參考資料」。對於希望按真理分解真道的眾同工，能多一種參考資料是有益的，……

台北靈糧堂牧師 **周神助**

身為基督徒，我們擁有：寶貴的「聖經」——帶領我們，認識神。

身為一位讀聖經的基督徒，我們擁有：保惠師「聖靈」——啟示我們，讀得懂「聖經」。

身為一位21世紀的基督徒，我們擁有注釋書——幫助我們：按著正意分解真理的道。

身為一位21世紀渴慕讀聖經的基督徒，我深深期待這套叢書，引領我們進入神話語的豐富與奇妙。

台北基督之家牧師 **寇紹恩**

這系列書的作者都是注釋家及神學家，內容充滿了他們研究的成果與洞見。每位作者在詮釋中掌握聖經原文的意義，也反應了作者自己本身對教會及世界的意向與認知，讓我可以學習者的角度，參與在作者思考脈絡裡，然後對照今日社會所處的情境和自己的看法，找出經文的新發現。……

台灣基督長老教會看西街教會牧師 **劉柏超**

《聖經》是上帝啟示人類的話語。宣講上帝的話語，正是每一位基督徒重要責任與使命。台灣教會公報社在成立125週年(1884-2009)之際，特別翻譯並出版《解經講道注釋叢書》，藉以讓宣講者能有更寬闊的參考資料，也同時讓世人更進一步瞭解上帝話語的奧妙。……

台灣基督長老教會德生教會主任牧師 **胡忠銘**

ISBN 978-986-6331-18-3



9 789866 133118 3 00350

作者簡介：

Ralph P. Martin

美國福樂神學院退休教授

英國雪菲爾大學聖經學教授

國際知名新約學者

英國浸信會按立牧師

譯者簡介：

陳嘉式

前台灣神學院院長

聖光神學院新約學退休教授

台灣基督長老教會按立牧師

以弗所書、歌羅西書、腓利門書
簡介：

本書作者Ralph P. Martin認為「監獄書信蘊藏了豐富的基督教的真理，正等待人去挖掘，以便能幫助教會服事的工作。」

在本書中，作者提出兩種理論，均高過於時下待處理的神學理論和實踐的要求及計畫。這兩種理論為普世層面基督論的教導，以及把教會的角色視為是上帝從事和解的基座和代理人。在這樣的陳述裏，作者讓保羅的聲音再次在這些重要的議題被聽見。



原書封面

這套「解經講道注釋叢書」，是為詮釋聖經的教會人士所提供特有的資源。其編纂規劃與寫作方式，都明確符合講道與教導之所需。這樣卓越、嶄新的聖經注釋，對於全面向現今世界傳揚上帝話語的事工有著一大貢獻。

這套新注釋融和了歷史學術及神學題旨，能針對經文提供完整的詮釋。使讀者瞭解經文述說的內容，進而與當今在信仰生活上所面臨的難處和關鍵性問題交流對談。教會在崇拜及傳道事工上積極使用著聖經，可是解說這些神聖經典的評註卻被忽略，這套注釋則讓詮釋經文的寫作藝術恢復了生機。牧者、老師、以及所有認真研讀聖經的學子們，都將看出這套注釋嚴謹地擔負起詮釋學的重責大任，適切表達經文的當代意義及重要性。

講道與教導時，從整部經文或一個段落來注解之，要比單就個別一節、一字斷章取義來得好。我們將注解經文的研討以及詮釋學的回響，都完整地合併成一篇易讀的評註。這套注釋的每一冊都從聖經語言的文學—歷史背景來闡明其意，依據教會在禮拜儀式上及神學上的運用來反映出經文的意義；每一冊都提出經文內容針對現今世人的信仰與生活所要表達的意涵。

聖經中的每一書卷，之所以能因著牧者或老師的使用而發揮最大功效，端賴牧者或老師用心斟酌的中心題旨，考量崇拜儀式上和傳統信仰告白及讀經表上的運用，並推敲在基督教倫理及神學上的特定意義。

INTERPRETATION

ii

以弗所書、歌羅西書、腓利門書/Ralph P. Martin 著；

陳嘉式譯；—初版。

—台南市：台灣教會公報社，2011.04

240面：17x24公分。—(解經講道注釋叢書；36)

參考書目：3面

譯自：EPHESIANS, COLOSSIANS, AND PHILEMON

ISBN 978-986-6331-18-3 (精裝)

1. 以弗所書 2. 歌羅西書 3. 腓利門書 4. 注釋

241.74

100004870

INTERPRETATION

解經講道注釋叢書 36

以弗所書、歌羅西書、腓利門書

EPHESIANS, COLOSSIANS and PHILEMON

Ralph P. Martin / 著

陳嘉式 / 譯

出版者 / 財團法人台灣基督長老教會台灣教會公報社

社長 / 陳祐陞

<http://www.pctpress.org> E-mail: publish@pctpress.org

發行代理 / 財團法人台灣基督長老教會台灣教會公報社

地址：台南市701青年路334號

電話：06-235-6277#122 傳真：06-235-6287

文字編輯 / 林雯茜，美術編輯 / 林麗珍·蔡惠玲

初版 / 2013年2月

ISBN 978-986-6331-18-3

產品編號 / 02220034

© Copyright John Knox Press

Printed in the United States of America

John Knox Press

Atlanta, Georgia 30365

Chinese edition published by permission

©2012 by Taiwan Church Press

First printing: 2/2013

ISBN 978-986-6331-18-3



感謝



李麗月姐妹

為紀念愛子（國英）

贊助本書出版費用

INTERPRETATION

iv

目錄

推薦序	xi
中文版序	xvii
叢書總序	xix
作者序	xxi

以弗所書

導論		1
一封給當今人的信		3
這封信的目的、場所和背景		5
這封信的中心理念		10
以弗所書的大綱		14
注釋		17
教會 在救恩的光照下的讚美和感恩		19
1:1-23		
1:1-2	宣告和問安	19
1:3-14	上帝在永恆和時間中安置的目標	22
1:15-23	為教會代求	31
教會 的故事—過去，現在，和未來		37
2:1-10		

INTERPRETATION

vi

2:1-3	在基督外的人性	38
2:4-6	在基督裡的人性	40
2:7-10	作基督徒的意義為何	42
教會的合一		45
2:11-22		
2:11-13	基督來以前和基督來以後的外邦人	47
2:14-18	猶太人和外邦人在基督裡成爲一體	49
2:19-22	在同一個根基上成爲合一的教會	53
保羅的使徒職和他為教會的禱告		57
3:1-21		
3:1-6	保羅的受召和他對此的了解	58
3:7-13	保羅的受召和他如何完成它	60
3:14-21	保羅為教會禱告	63
在地上的新人類關係		65
4:1~6:20		
4:1-6	教會在合一的亮光下被召	68
4:7-12	基督的所賜和他的恩賜	69
4:13-16	教會的成熟之路	75
4:17-32	基督徒的社會行爲聲明	78
5:1-20	基督徒行爲的例證	86
5:21~6:4	基督，教會，和家庭	93

6:5-9	主人和奴隸的關係	100
6:10-20	基督徒的爭戰和使徒的要求	102
	個人報告和最後問安	107
6:21-24		

歌羅西書

導論		109
----	--	-----

介紹歌羅西書		111
對信仰的威脅和歌羅西的危機		112
歌羅西書的「哲學」		123
錯誤教導之背景的重點		128
結語		131
保羅受監禁的地點		131
著作者的問題		133
歌羅西書的大綱		136

注釋		137
----	--	-----

1:1-2	開頭的问候	139
1:3-8	感恩的原因	140
1:9-11	保羅的禱告	142
1:12-20	基督徒的經驗和基督徒的主	143
1:21-23	向讀者們的要求	152
1:24~2:5	保羅對教會的服事	153

2:6-15	保羅在歌羅西所面對的狀況和回應	155
2:16-23	保衛基督徒的自由	162
3:1-4	用心上面的事	167
3:5-11	真正的自我犧牲	168
3:12-17	基督徒的特質	171
3:18~4:1	家庭與社會的義務	173
4:2-6	勸勉和訴求	177
4:7-18	計劃和問候	178

腓利門書

導論		183
介紹腓利門書		185
這封信的特殊場合和目的		186
腓利門書中事件發生的順序和詩意的回應		187
寫作的地點和日期		191
這封信的歷史性與牧範意義		192
摘要		196
腓利門書的大綱		196

注釋		197
1-3	問候	199
4-7	感謝和致意	199

8-20	要求	200
21-25	最後的提示和問安	202
書目		205
以弗所書		207
進深閱讀		207
參考書目		208
歌羅西書		210
進深閱讀		210
參考書目		210
腓利門書		214
進深閱讀		214
參考書目		214

INTERPRETATION

x

推薦序

對忙碌的現代人來講，一本好的注釋書，勝過十本不合用的書籍。在我個人蒙召事奉及教學三十年經驗中，《Interpretation》這套注釋書，往往是我預備講章及教學研究的最好伴侶。這一系列的作者都是當代研究聖經的名家，他們都有深厚的學術根底，又有愛人靈魂的牧者心腸。解釋聖經時深入淺出，幫助讀者迅速掌握段落要義，卻不拘泥於個別字詞，且能顧及聖經文學的脈絡，神學意義，當代應用，合乎事奉的需求。但願您將這套注釋常置案頭，作為解經良伴，學道良師。

中華福音神學院院長 **賴建國**

傳道人對於「講道」這事工為何會覺得那麼吃重？首先起因於華文世界缺乏良好的解經參考書。講道者能夠提出的聖經信息，就常限於經文的字面了解、個人信仰的體驗或經歷。因此其內容大都限於信德的勸勉、神恩的見證，用感性的話煽熱聽眾的信心。至於那較具深度的信仰內涵、上帝的永能和神性，如何在基督耶穌裡建立新造的生命，便不容易從經文中取出來造就信徒。

這一套名之為「解經講道」的注釋叢書，是由美、英各地，現今從事聖經或神學研究的學者共同寫成。為適合牧者禮拜講道、教師們解經或帶領查經的良好參考書。善加應用，一定會結出許多美好的屬靈果子。

聖光神學院新約教授 **陳嘉式**

《Interpretation》這套注釋書融會貫通新舊約，為講道者、教師和用心研究聖經的學生闡述信息的注解。

本叢書的著者常會提出一針見血的見解，甚至破解某些難題，例如創世記十二：10-20記載，傷風敗德的亞伯蘭，遇見迦南地飢荒，馬上逃亡埃及，途中因為怕死，俗語說，「美(súi)妻(bó)歹照顧」，他就教其妻說謊，就是俗語說的，「賣妻做大舅」，從埃及的法老獲得相當可觀的聘禮。可幸的是上主出手警告法老，他就把妻子還給他，可是他未還他那些聘禮，而發了橫財。信仰之父這種表現，有何見證呢？著者花了9頁的篇幅點出，選民有信仰，使世人「因你得福」，喪失信仰就使他們「因你得禍」(創12:3)作反見證，傷害世人。可見選民的信仰是世人禍福的關鍵。

東南亞神學研究院舊約教授 **郭榮敏**

新舊約全本聖經為神賜給古今基督徒的寶庫，在寶庫中蘊藏著稀世珍寶，如何獲得聖經中的珍寶，唯一方法就是藉著讀經與禱告，在此的讀經並非是膚淺的讀經：「淺土石頭地上」(太13:5)，而是開礦的讀經，這種讀經又稱之為深度的讀經，誠如聖經所說：「銀子有礦、煉金有方，鐵從地裡挖出，地中的石頭有藍寶石，各種寶物……」(伯28:1-11)

這種開礦的讀經須下工夫，要用思想更要藉著禱告：「你求告我，我就應許你，將你所不知道又大又難的事指示你。」(耶33:3)因此神在聖經中所啓示的亮光靈意，立現眼前豁然明瞭：「你的言語一解開，就發出亮光、使愚人通達。」(詩119:130)因此向讀者推薦這套聖經注釋，乃是你認識聖經重要的工具書，成書不易，視為寶庫。

中華基督教衛理公會牧師 **郝文章**

這套43本的注釋叢書，是由41位學有專精的釋經學者與神學家所著，相信能為我們提供「第三種參考資料」。對於希望按真理分解真道的眾同工，能多一種參考資料是有益的，不過在多多參考解經資料時，我們一定要更多回到聖經，也更多依靠整本聖經背後的作者——聖靈，如此我們的解經、講道必能更充實、更活潑、更有恩膏。

台北靈糧堂牧師 **周神助**

身為基督徒，

我們擁有：寶貴的「聖經」——帶領我們，認識神。

身為一位讀聖經的基督徒，

我們擁有：保惠師「聖靈」——啓示我們，讀得懂「聖經」。

身為21世紀的基督徒，

我們擁有注釋書——幫助我們：按著正意分解真理的道。

身為21世紀，渴慕讀聖經的基督徒，

我深深期待這一系列的叢書，引領我們進入神話語得豐富與奇妙。

台北基督之家牧師 **寇紹恩**

剛從神學院畢業時，覺得自己的講道經驗不足，對聖經經文的理解和詮釋，需要廣泛的學習及更努力去鑽研。在郭榮敏牧師的推薦下，就買了這一系列的套書。

這系列書的作者都是注釋家及神學家，內容充滿了他們研究的成果與洞見。每位作者在詮釋中掌握聖經原文的意義，也反應了作者自己本身對教會及世界的意向與認知，讓我可以學習者的角度，參與在作者的思考脈絡裡，然後對照今日社會所處的情境和自己的看法，找出經文的新發現。而且在英文解說的用字遣詞並不難理解，說明淺顯易懂，協助

我對經文有更廣度與深度的認識，讓我在帶領查經或者講道的撰寫上更加得心應手。欣聞這套書將要翻譯成中文版，相信必能造就更多的牧者與信徒。

台灣基督長老教會看西街教會牧師 **劉柏超**

《聖經》是上帝啓示人類的話語。宣講上帝的話語，正是每一位基督徒重要責任與使命。當然，宣講者必須具備良好的聖經神學基礎，還要有靈修生活，更要有美好的靈命，才能達到果效。台灣教會公報社在成立125週年(1884-2009)之際，特別翻譯並出版《解經講道注釋叢書》，藉以讓宣講者能有更寬闊的參考資料，也同時讓世人更進一步瞭解上帝話語的奧妙。

台灣基督長老教會德生教會主任牧師 **胡忠銘**

這套《解經講道注釋叢書》(Interpretation)出版時的目標設定在教育與講道，幫助讀者從事聖經教學及講道的預備。不只適合神學生與牧者的研讀，肯定也能對所有有興趣更深入認識聖經的讀者，帶來讀聖經的樂趣。在未來，對台灣教會與全球華人讀者來說，《解經講道注釋叢書》這一系列的譯本將會繼續帶給我們許多的靈感與啓發。

台灣神學院舊約教授 **曾宗盛**

Interpretation這套注釋叢書簡單易懂，很適合作為一般教會講道與教導之用。由於各經本注釋的作者都是一時之選，所以其信息的掌握也相當好。中文版的出版，教會公報出版同工也都很盡力，除安排翻譯外，還加上另一組人員進行校對。因此，品質是可掛保證的。期待大家來使

用這套注釋叢書，因為它們會幫助你對聖經信息的了解，深厚你的信仰反省，提昇你的教導品質，與加強你的宣教裝備。

台南神學院神學系所主任 **羅光喜**

INTERPRETATION

xvi

中文版序

感謝神的恩典，差遣祂的忠僕馬雅各醫師在1865年從英國遠道來台，將福音的種子撒在這塊美麗的島嶼上。1885年巴克禮牧師以羅馬字發行台灣第一份報紙《台灣府城教會報》，通過文字媒體成為宣教事工重要的一環，這也是台灣教會公報社成立的宗旨，以文字傳播，穿越時間與空間的限制，將福音廣傳並釘根在台灣，讓更多沒有機會來到教會接觸到福音的人，經由文字來認識這位真神。也因此，台灣教會公報社在過去一直秉持出版有關教會歷史、信仰名人見證、母語、靈命增長及聖經釋義相關書籍。

在聖經注釋方面除了出版許多單卷研經釋義專書之外，本社也有系統規劃，針對慕道友及初信者出版《聖經導讀》25本(2003年)、《恩惠查經手冊》10本(2003年)，幫助初信者有系統由淺到深的挖掘聖經。另外還有《平信徒聖經注釋叢書》25本(2002年)、《新舊約聖經一日一章》(2005年)，讓信徒在個人讀經時更能深入瞭解神話語及靈命成長。此次欣逢台灣教會公報社創設125週年之際，能夠獲得美國John Knox出版社授權《Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching》的中文版權，讓本社在聖經注釋方面的書籍更廣泛充實，讓研讀者有更多的選擇性。

《Interpretation》這套解經講道注釋叢書是集合英美當代41位神學教授、聖經解經專家，歷經24年之久所共同創作完成的鉅著，在每位神學家不同研究領域中，參照各卷聖經時空背景所研

得的注釋叢書，內容對基督徒信仰靈修有所助益，也對從事神學研究者及牧會牧師提供更豐富的解經講道資料。然而，由於本叢書原為英美作品，原書經文採用《RSV》及《NRSV》譯本，為方便讀者使用，中文版部份我們則採用《和合本》譯本。對於原書中注釋部份無法配合《和合本》的經文來說明時，中文版則加上譯者按語或依原書直譯。期盼能清楚表達原著意思，但是，翻譯作品難免受限文字限制，且從翻譯到付梓過程中，可能出現舛誤，尚祈讀者不吝指正賜教。

聖經是神的話語，神也在不同時代透過使徒、教父、神學家、牧師與傳道者來向當代人詮釋神的心意。我們預定用六年的時間翻譯出版這套《解經講道注釋叢書》，我們真摯的盼望這套書不只是台灣基督長老教會的資產，更是整個華人基督教會的共同資產。

台灣教會公報社社長 **陳祐陞**
2009年5月

本叢書中所使用的縮寫

- AV 欽定本 (Authorized Version)
- GNB 好消息聖經 (Good News Bible)
- JB 耶路撒冷聖經 (The Jerusalem Bible)
- KJV 英王欽定本聖經 (King James Version)
- NEB 新英文聖經 (The New English Bible)
- NIV 新國際版聖經 (New International Version)
- NRSV 新修正標準譯本聖經 (New Revised Standard Version of the Holy Bible)
- RSV 修正標準譯本聖經 (Revised Standard Version of the Holy Bible)

叢書總序

這套注釋叢書在提供對聖經各卷的解釋。其規劃的注釋內容，以當代觀點來解說經文，以便滿足學生、老師、傳道人和牧者（神職人員）的需要。編纂這套注釋書的用意，並不是要取代用歷史鑑別法詮釋經文的著作，或取代輔助宣講信息之用的講道學著作；而是為了提供第三種參考資料，將經文內容在歷史、神學上的研討成果完整地一併呈現。

以完整的字義而言，「注釋」一詞乃涵蓋了經文內容、詮釋者以及詮釋者所要傳達的對象。這套叢書從聖經中引用的經文，正是「先知與使徒」時代就已寫下的文學資料，閱讀這些作品得以知悉、啟發和指引信仰生活。擔當詮釋工作的是學者們，他們致力尋求忠實於經文內容且能在教會運用的注解方式。這套叢書的寫作對象則是那些在信仰團體裡教導、傳講和研讀聖經的人。

這套注釋普遍採用解說性質的文體；依據人們運用聖經時所產生的問題和需求，來規劃並寫作。為了闡明經文含意，也運用了當代學術研究的理解及成果。作者們是以釋經學者及神學家的身分，來寫作這些釋義；所擔負的責任既要處理經文敘述的內容，也要分辨經文關乎信仰與生活的意義。這樣的經文解說乃是解經者的統合性作品。

這套注釋所根據的經文是修正標準譯本聖經（RSV）以及新修正標準譯本聖經（NRSV）。因為這些經文版本的譯文大體而言足以充分利用，讓我們不必刊印經節的譯文，可以省下不少篇幅供

注釋之用。注釋者們也會參考其他當代譯本，若他們認為那對他們的解釋與讀經有幫助時。每一卷聖經會被劃分成恰當的段落，再將整個段落加以詮釋，而不是逐字或逐節處理。

作者們按照指派給他們闡述的經卷所需，來規劃該本注釋書的內容。聖經中各書卷有著不同特色、內容和編排；在教會禮拜儀式上的運用自不相同，教會所虔信的內容、所抱持的想法也呈現各不相同的風貌。本套叢書會斟酌各卷經文的特性和運用方式，來決定如何處理、如何強調以及安排多少篇幅。目標是要讓作者開展文章的架構，以展現最佳釋經內容。

作者與出版者希望，所完成的注釋乃是一本有解釋與可應用的注釋，不但詮釋了經文的意義，也表明其重要性。叢書中的每一冊，當然都反映著作者個人對教會、對世界所抱的理念，以及解決問題所採取的門徑。看來這是無可否認的事實，以此觀點而言，不論是哪一類，每一種解釋都是個人性的；都是對經文的一種讀法。然而，教界所有從事聖經解釋的人，都需要從其他同工對經文的學識與瞭解得到協助與激勵。如果這套叢書能服務與鼓舞人做那樣的解釋，這套叢書的籌畫與出版就實現了它們的目的了。

叢書編輯

James L. Mays
Patrick D. Miller
Paul J. Achtemeier

作者序

這本書所涵蓋的書卷被歸類為「監獄書信」。在過去的幾年裡，這一直都成為我研究的重心，也是一個值得的經驗。當我去傾聽，去感受這些經文時，心中產生了一個特殊的目標。

但之所以能熟悉這些書信，我必須要回溯到以前有機會在南加州指導的幾個成人查經班，同時也在神學院連續幾年教導學生的釋譯課程。我提起這些歷史的點滴，不是要引人注意那些不足輕重的成就，只單純地想和每一位傳道人或教導聖經的教師們共同分享，以便從這本書得到幫助。從教會的學校和查經班當中學到的，我確信，大大地豐富了我對保羅經文的理解。我是否能由此完成這些作品是一回事，但能傳遞這份信息，能否成為提升生命的課程才是目標。讀者將可以自己判斷。

監獄書信蘊藏了豐富的基督教的真理，正等待人去挖掘，以便能幫助教會的事工。書中呈現了廣泛的，各種不同的主題，無論是由保羅或者用他的名字而寫的，這兩種理論都有人提出來。但書中普世層面基督論的教導，以及把教會的角色當作是上帝從事和解的基座和代理人：這兩議題高過於時下待處理的神學理論和實踐的要求及計畫。再度地聽到保羅的聲音，無論是從直接的或間接的，均是一重要的課題，無論牧師或教會的領導者都不可忽略的。往下的這些寫作，優先規劃的是要幫助這艱鉅的事工，為這用意而出發。

很幸運的是，我不只得到好幾屆愛追根究底，而又有研究興趣的學生的幫助，另有一件要特別提起的，就是得到一些同時具

有學術和實踐水準者的合作。他們是 Phaedon Cambouropoulos，在雅典的傳道人，他的神學碩士論文是有關歌羅西書的哲學；George E. Cannon 與我合作寫成的書，*The Use of Traditional Materials in Colossians*，已在 1983 年出版；Daniel G. Reid，現在是 Inter-Varsity Press 的助理編輯，他所提出的博士論文題目是 “The Christus Victor Theme in Paul”；還有 Erwin Penner，加拿大 Mennonite 神學院教授，他的博士論文是 “The Enthronement Motif in Ephesians”。

另外還有幾位我要特別向他們說感謝話的：McVay，Pacific Union College 宗教部副教授；Angwin，在加州，他起先跟我在 Fuller Theological Seminary 學習，後來又跟我到英國的 University of Sheffield，他的興趣是研究教會在以弗所的角色。他很辛勞地用打字機打出易讀的文章和清楚可查詢的參考資料是值得稱讚的，他的勤勞與技巧是值得稱許的，我向他致上敬意。

Ralph P. Martin

INTERPRETATION

以弗所書
導 論



INTERPRETATION

以弗所書

2

導論

一封給當今人的信

新約中沒有任何一部著作像以弗所書那樣地與當代有那樣密切的關係。它廣被肯定的重要性是它以各種方法將上帝的信息傳遞給教會。

基督在創造和救贖的普世角色之教導，對這個議題的關心在書中被高度的重視。以弗所書所發出一個值得慶賀的聲音，就是教會所敬拜的主掌理整個宇宙，上帝以他來從事掌控和計畫列國和所有存在的次序。

面對人類個人和團體的生活仍然在邪惡的壓制之下這事實，在這同時，按作者在這封信所提出來的異象，就是人要堅決地確信基督的宇宙性及包含全面性的勝利。可是他也很實際的了解，教會和這世界必須要努力抵抗，勝過這正在折磨他們的邪惡勢力。

崇拜禮儀的意義，作者較著重謝恩的事，他強調詩歌、信條、禱告和聖禮的項目，他的牧會著作是由這一些建立的。由於有這一些而使得他的著作具有特殊的風格。最近的研究都注重於他在修辭學上的特色，就是如何以文章的架構和文詞的流暢而運作他的辯論，以此來贏得讀者的心。這或許是真的，因為無可否認的，這封書信被這種訴求的印象所支配。他盼望他的讀者們在

他的信被複述時（因為這封信是被當作要在禮拜中讀的），能夠被信中的頌讚之詞所激發，而火熱起來，正如他以前所熟知的那樣，他們曾因為上帝與他們復和再造的奇異恩典之信息而被激動。

信中對慶祝與頌讚的注釋對現代人的崇拜是很需要的，以弗所書是一本能幫助我們在現代的禮拜中達成這目的的書。

以弗所書最令我們激賞的地方，在於它提醒我們，保羅死後他的傳道工作在他忠實的門徒手中不但一直繼續下去，他們還使它朝向一個新的向度去發展。因為基督教的真理不是靜止的，它一直適用於新的情境。

為何那些想要成為傳道人的，當想要把以弗所書轉成講道的信息時，卻發現當中有些議題似乎使不上手。這是因為書中的思想世界（兩個階層的存在）和它字面上所宣稱的勝利有差距，這就是為何兩者之間的差異，如果沒有細心的調整，便很難把它們互相關連在一起。因此下一些調整的功夫是有必要的，要使新約聖經對基督和他的教會的見證，能忠實地達到它全部限度的發揮。要達到此目的，我們得先試著去掌握，那在乍看之下似乎並沒有實際和實用價值的理念。

唯有當我們準備好來了解這封信在第一世紀時與它最相近的背景，才能使我們踏上那得以踏上現代價值觀的跳板和據點。在下一個段落裡，將要說明的是關於作者對「基督在他的教會」的構思，它的被寫成是為了要回應在當時出現的兩種極相似的威脅，就是歷史的環境和新神學的興起。就歷史的議題來說，以色列這個國家和她的聖殿崇拜都消失了，主後70年，新的問題是教會的興起，她的成員絕大多數是非猶太人。就神學的新變革而

言，流行的諾斯底主義的世界觀涉入了上帝與被造物之間的各個範圍，並且以占星學作為獲得生命安全的捷徑。

以宇宙的基督作為解決問題而論，作者發現有兩個面向：基督以猶太人、外邦人和上帝彼此之間的和解工作，解決種族的對立和緊張；並以和解作為解決宇宙之神秘與敵對的關鍵。

有了這兩項前提，就不難看出這本書對今日基督徒之講壇有些直接的關連：區域性的鄰邦之緊張和南非大型衝突的緊張一直都存在而未獲解決。人類一直受未知的害怕以及不確定之將來的威脅，當他們面對生活的困難和死亡的威脅時，仍然從神秘和迷信中求取安慰。

這封書信以一種簡明的指示來回應我們迫切的需要，即基督是宇宙的主及歷史運行的最終目標，上帝對這世界和住在其中百姓的關心，都在基督的事件上說明了。內容的簡明是這封信的特質。如果我們所宣講的內容是以它所提出的重點為根據，我們將會找到那得以進入這封信的門路，去探索它無限豐富而又令人著迷的內容。

這封信的目的、場所和背景

根據《KJV》，它在這卷保羅書信的文件上，以華麗的字體為標題，在上面題示說：「使徒保羅給以弗所人的書信」。這是在表示這一封信是以保羅的見解而寫的？或在表示保羅是這封信的作者？這是一封向以弗所教會會眾演講的文件嗎？這問題無論對質疑者或支持者都僵持不下。Markus Barth承認以弗所書有一大

串謎樣的問題，因為它像一個陌生人對他講話。Barth 在他的書中的第1章，下了一個很恰當的標題：「門前的一位陌生者：保羅令人難解的信」。

傳統上這本書被分成三個部分，其中的二部分只要略為提一下就可以，因為實際上有問題的是（1）以弗所書並非如一般所認為的，是一封使徒寫給特定地區的基督徒會眾的信；（2）這封信的目的地遠超過羅馬參議院所管轄的亞細亞省內的以弗所那地區的基督徒團體。另一方面，這封信的寫作架構是有意地，用來取代一般人所以為的，這封信沒有特殊的對象之論說。這種評論是很值得採信的，只要注意一下書中作者所關心的事，便知道它是按聽者的需要而寫的。

書中沒有個人的問安，這點是很值得注意的，作者和讀者的關係為何那麼陌生？沒有個人的關係，也不是直接的關係，這點是很令人質疑的。在這一點上，書中的作者不像那位寫加拉太書與腓立比書的保羅。從以弗所書 1:15 和 3:2 的內容可以徹底的看到這事實。

這種觀察導致我們要來質疑 1:1 的經文。我們懷疑這是一封寄給以弗所基督徒的「書信」，或者只能說有封信到處循環後寄到他們那裡了。根據的理由是，書中作者知道他的收信者只是間接的受信人，因為要表明地點「以弗所」時，所用的希臘文是所有格而不是受格（*en Ephesō*；一般都會用與格）。大多數學者的結論是，原始的抄本中沒有地名。如果這是一封為教會循環閱讀而寫的信，目的是要在許多教會中輪讀的，那也沒有任何理由需把各處的地名漏掉。彼得前書（1:1）就出現了許多受信者的地名。或許在這傳閱信的原始版本就留下一些空白，讓人可以添入

地名。Günter Zuntz (p. 228 n.1) 舉出一些證據顯示古代法庭的書信就會如此做過。其實以弗所書的寫作比較像是講道，不像是寫給教會會眾的教牧書信。在 1:1 的經文範本上有「在以弗所」的字樣，這已表示此文獻已記錄這書信曾存在於亞細亞西邊的首都，一個大城市的教會。我們將會回頭再論這件事。

就算這封書信中的兩個議題已在學者的爭論中處理過了，我們手上仍然有個難題，就是這封書信的作者是誰，還是個棘手的事。Martin, Ralph P. 在其著作中提到，以弗所書的作者是一位保羅知名的門徒和夥伴，藉著保羅聲望的蔭庇，在保羅被囚的最後時段，也許更有可能的，是在保羅死後發表這封書信 (*An Epistle in Search of a Life Setting*, pp. 296-302; and *New Testament Foundations*, vol. 2, chap. 18)。他把保羅教導的摘要，以「基督在他的教會」為題而收集成冊，另外他又加進了一些禮儀方面的教導，就是他從使徒團體的崇拜生活當中，將那些他所熟悉的事（禱告、詩歌、信仰告白）補充上。這封書信的目的是為了要將教會和基督徒生活的本質，呈現給那些來自異教的傳統和環境而歸信基督的人，提醒這些外邦的基督徒（現在已佔大多數），保羅神學中的救恩史從來沒有離開過猶太背景。

當我們仔細地研讀這封書信的要點時，就可以想像出是甚麼事激發出這些宣言。其中有兩項必要的要求，就是基督徒被呼召去過一個高道德標準的個人和社會生活（4:17，5:3、5、12），當外邦的信徒享有成為「基督的身體」之成員的特權時，不可否認的，這福音的信息有猶太的傳承，不可不理會福音的歷史根源。但這封書信堅持（2:11-12）彌賽亞的盼望符合所有外邦讀者的需要（3:6）。雖然在時間上他們比猶太的同伴較晚信基督（1:2-

13)，但其地位絕不低於猶太人。他們現在所享有的特權，使他們與猶太同伴在信仰的家庭裡成爲不可分的一份子；兩個團體共享有在彌賽亞應許裡的聖靈（1:13，4:30）。

這裡似乎是說，外邦基督徒像溪流般的湧入教會，但他們誤解了保羅的教導，並把福音當作是一種輕易可就的道德標準（參閱羅6:1-12）。同時，他們也以自己獨立於猶太人之外爲自誇，無法接納猶太弟兄，忘記了救恩史中從前的猶太淵源（參閱羅11章）。

這封書信有效的檢驗出兩項判斷錯誤的觀念，並藉此信展示基督，以及他和教會關係的真正意義。他是頭也是主，所以我們被要求對他忠誠的順服和服事；他是新郎，在尋找一位純潔的新娘；他是以色列的彌賽亞同時也是外邦人的盼望，他使他們（猶太人和外邦人）在他自己裡面聯合成爲新的百姓。的確，這封書信的這些重要特色，並不是只有以弗所書所特有。保羅的門徒忠實的傳達他老師教導的要義。不過作者有側重於一個方向，就是把衝刺的方向放在使那些錯誤的教導和實踐得以改正。如果我們能夠用心來了解這封信，正如它所標示的主題「基督在他的教會」，就能明瞭它所宣示的重大意義。以這樣的方式來展示和實踐這本書，會使那些由錯誤的想法和錯誤的倫理所得的結論被辯駁。

在這一點上我們要回到問題本身，以弗所書是否是寫給以弗所教會的？很明顯的，令人難以相信的就是保羅怎會以非個人，而且以拐彎抹角的方式寫信給那個他曾經在他們當中居住，而且又在他們當中工作了一段相當時間的基督徒團契（徒19:10，20:17-38）。就表面來看，這封「書信」並不像一般的寫給某個特

定的會眾和教會團體的牧會講章。

這個事實可從 1:1 經文中有些不確定因素的呈現而得到肯定。《KJV》冠有「在以弗所」這樣的字，可是在較具權威的抄本（西奈抄本和梵諦岡抄本）以及主後 200 年希臘蒲草抄本 P46 中並無此字的存在。這封書信好像是爲了要在廣大地區的教會間流傳而寫的信——以它和歌羅西書相類似而言——它可能是由送信者從一個地方送到另一個地方，或可能由於當初作者在地名的位置上留下一個空白位置，好讓送信者在那個位置添上他要送達的教會名稱（有晚期的抄本被冠上以弗所的地名），要重建它的原始狀況確有點困難，但權衡一切來說，前面那樣的意見是最爲可靠的。

如果這是一封爲了要向亞洲地區的教會講道而寫的傳閱信（3:1），這樣的判斷沒有錯的話，這樣的評估將有助於說明爲甚麼這封信的寫作風格受禮拜儀式，修辭學和要理問答之語詞的影響。書中沒有意思要提說任何個人的事。就以文件資料而言，這封信是以基督在他的教會爲主題，用散文詩的文體敘述的。它不是爲了附和某個地區會眾的需要而寫的牧會書信，作者腦子裡嚮往的是思考那些高深而重大的主題——上帝在基督裡的目的，上帝在基督裡的豐富，基督在那個與他的身體結爲一體之教會裡的豐富。這些觀念將作者帶進一個既興奮而又期待的平台，這事實可從他所使用的語詞看出來。其中有一小部分的用詞出自（亞洲）教會的崇拜。有些基本措詞（例如大量的使用關係代名詞，以分詞爲結構的句子，表情誇大的語詞）很清楚的，來自典型的初代教會的禮儀。

這封信的中心理念

以一個對危險情況說話的文件而言，這封信中充滿了許多重要的有關基督徒的教導，作者爲了這個重點，以幾乎單一主題的方法像針線般地貫穿他的論說。令人驚訝的是，這位偉大使徒（真正門徒和跟隨者），他使用保羅的名字寫作，藉上帝的恩典而使教會合而爲一，使猶太人和外邦人在基督徒的社群裡找到真正的地位（2:11-22）。因爲要成爲基督的身體而使他們成爲合而爲一的普世社會（1:23，3:6，4:4，5:30），這目標是作者最關心的（4:3-5）。

作者以「一個新人」爲前提而展開他的論說（2:15），透過基督在十字架上所做的和好工作，上帝創造了新的人性（2:16）。藉著這樣的成就而使有罪的人類和祂建立新的關係，猶太人和外邦人藉著基督的帶領而得以進入上帝的家庭（1:5，2:19，4:6，5:1），而共同成爲天父的子女。這一個合而爲一的家庭之所以能夠存在是因爲一切有關種族、文化和社會地位的障礙都被刪除，這才實現了那美麗的異象。保羅早期在加拉太書3:28-29以及哥林多前書12:12-13這兩段經文所教導的，現在都更廣大地被補充、被擴充，教導的內容被引申，也被應用出來。

使徒的教訓在此顯露出新的傾向，就是關於教會的教義顯然有了新奇的發展。其中一個事實就是基督已和教會被當作一個單位看待。從保羅早期的書信中，我們所熟悉的頭和身體的比喻，現在已被新的向度所取代，就是頭和身體是分不開的。在哥林多前書12章，保羅曾強調身體的獨立性，也就是說身體是由許多肢

體組成的（參閱羅 12:4-5），但在以弗所書（特別在弗 1:22-23，4:15-16，5:29-30），頭和身體是相互依存，不能分開的結合在一起。

關於教會的本質，在這信中另外一個重要的宣示，就是那由於她的屬性而具有的超越身份。這是因為教會即使仍然存在於現今的世代，在她的生命中仍分享到那位高升的主某種程度屬天的超越性（1:22，2:6，5:27）。這封信對教會的特質最突出的地方，就是它提出了最接近使徒性的宣示：「我信獨一，聖而普世，而又具有使徒性的教會」。教會是個具有超越時間而又具有理想本質生命的存在，也就是說教會裡的人應該具有比現世的實際生活更高超的地方。

這封信了解教會是在世上過現世生活，它的讀者面對來自世界壓力的危機。他們被勸導不許以未信基督以前的道德標準而決定或施行現在的行為（4:17-24），他們必須要小心提防異教的教導，因它會破壞他們剛從基督而得的新生命（5:36）。洗禮很戲劇性地被取用來喚醒那被麻木了的道德，並呼召他們走在光明聖潔的生活當中（5:14）。

那些領導者以虛浮的空談引誘讀者走向迷途（5:6），以致他們被巧妙的詭計拋來甩去（4:14），這一切暗示著他們當中已有某種諾斯底形態的教訓存在。諾斯底的世界觀是二元論的，它將上帝與被造物的關係切割，視上帝與被造物之間是不相容的（參考本書歌羅西書導論的部分）。它暗示男人和女人可以安全地，無論是無節制地放縱肉體的情慾、物質或自己身體的本能，都不必理會道德的主張。按他們所主張的縱慾與禁慾的邏輯所產生的結果，那原則是說，上帝是遠離物質的，祂並不關心男人和女人的

肉體生活（在第二世紀證實了諾斯底主義所主張的兩種要素是極端矛盾的）。

有了這樣的教導，作者就轉移目標，對那些邪惡的行為給予警告（5:3、5、12），也是爲了要抵抗那些有吸引力的墮落行為而辯論（2:3）。他同時也用心，爲了保護婚姻的尊嚴而反對那些禁慾運動的主張（參閱林前7:1；提前4:3），因爲它會貶低婚姻的地位。作者認爲要解決這些錯誤的觀念和行為的答案是要徹底地否定以二元論爲基礎的教導。這樣的否定能夠成功，是在於持續地主張教會屬天的根源和地上生存的倫理。基督的道成肉身和被贖者的高超地位是作者作爲結論的兩種有力的事實，即天和地都因基督而和諧在一起了（弗1:10）。

由於有宇宙合而爲一這樣的象徵存在，因此「諾斯底」的信條，人類受制於殘酷和無情之命運的論說便受到有力的挑戰甚至被推翻。希利尼宗教（Hellenistic religion）尋求的要點可以在上帝永恆的目的中找到答案，祂的旨意涵蓋了宇宙的各樣力量，甚至第一世紀的人最敬畏的一永恆（3:11）。上帝的計畫是以基督，而使希臘星象宗教思想中控制人類生活的神靈，失去了奴隸男人和女人的力量（3:9-10）。上帝使祂的兒子從死亡的權柄下復活，將整個宇宙放在祂的腳下，包括那些宇宙間的神秘力量（1:19-23）。祂也高舉教會，使她高過於那些掌權的，祂也抬高基督徒，使他們高於宇宙間的惡勢力和壞的宗教（1:22，2:1-10，5:8、14、27）。

基督的勝利是因爲上帝的作爲，祂使基督從死裡復活，這是這封書信的神學與宇宙論的最中心。但接下來迫切的問題是，信徒如何參與分享基督對惡勢力的得勝？新約的回答是，以受洗而

「脫去」舊人的本質（4:22-24），以死而脫離邪惡勢力的挾制（西2:20）；在這同時他們要「穿上」那具有像基督那種品質的人性。這種特徵的關鍵之處，作者取兩樣事來作說明：首先是以洗禮的詩歌為代表（弗5:14）——這是作者在實踐與勸導方面所建議的指向（5:3-8），再來是在他的演講裡勸告他的讀者，要在這一個新的亞當裡更新自己的形象（4:17-24）。

這封信召喚它的讀者們以受洗的經驗（5:26）作為已開始聖潔生活的標記。這封信警告他們，要避開諾斯底那似是而非，輕視肉體的，自由主義的教義，信中也召喚他們（6:10-18）要勇敢地站立得穩以面對那不斷攻擊他們的惡勢力。他們有擊敗那敵對教會者的潛力，可是只有當基督徒用心使用上帝所賜的武裝，在歸信和受洗的事件上證明自己在主裡站立得穩，才能得勝。在別的地方，終末論好像當基督升天坐上了寶座後，就完全實現了。但在這裡卻有留下少許「尚未完全」的空間。

總括來說，這封信所教導的有關上帝的最重要教義，就是這位全能全智的神，祂以愛而規劃這個世界。那分享了復活基督生命的基督徒，現在已被提升高過了那個把人類當作是命運與幸運之玩物的無情的宇宙控制力。這同時，他們被提升到高的水平，就是與淫逸和低俗相反的高尚生活。雖然他們因此而遭受衝擊，但此事正反映他們已得了新生命的實據。這樣的經驗從他們的歸信受洗時就存在了。

教會的存在見證了上帝從事更新歷史的計畫。最早的目標是以色列，那個為人類而被揀選的國家，現在這樣的計畫已包括外邦人了。這兩種族群都可以在新造的社會中發現和諧並互相了解，其焦點乃在於「一個新造的人」（2:15），這不是指猶太人或

希臘人，而是基督徒（見 Lincoln[†], pp. 605-624）。這是保羅在哥林多前書 10:32 思想裡清楚的呼聲和延伸。後期的基督徒也以此為根據，而宣稱教會的成立形成了人類的「第三族群」。因為他們藉著基督而與上帝和好，由此而匯成一種新的方法來實現男人和女人的新社會，成為上帝藉以除滅族群罪惡之終極計畫的小團體。

以弗所書的大綱

教會在救恩的光照下的讚美和感恩	1:1-23
宣告和問安	1:1-2
上帝在永恆和時間中安置的目標	1:3-14
為教會代求	1:15-23
教會的故事—過去，現在，和未來	2:1-10
在基督外的人性	2:1-3
在基督裡的人性	2:4-6
作基督徒的意義為何	2:7-10
教會的合一	2:11-22
基督來以前和基督來以後的外邦人	2:11-13
猶太人和外邦人在基督裡成為一體	2:14-18
在同一根基上成為合一的教會	2:19-22
保羅的使徒職和他為教會的禱告	3:1-21
保羅的受召和他對此的了解	3:1-6
保羅的受召和他如何完成它	3:7-13
保羅為教會禱告	3:14-21

在地上的新人類關係	4:1~6:20
教會在合一的亮光下被召	4:1-6
基督的所賜和他的恩賜	4:7-12
教會的成熟之路	4:13-16
基督徒的社會行爲聲明	4:17-32
基督徒行爲的例證	5:1-20
基督，教會，和家庭	5:21~6:4
主人和奴隸的關係	6:5-9
基督徒的爭戰和使徒的要求	6:10-20
個人報告和最後問安	6:21-24

INTERPRETATION

以弗所書

16

INTERPRETATION

注 釋



INTERPRETATION
以弗所書
Ephesians

18

教會在救恩的光照下的讚美和感恩

以弗所書一章1-23節

這封信的主體是以壯麗歡慶的音符而引來陣陣的讚美為開始。需要這樣頌讚的理由是爲了要詳述以及集中注意於上帝治權的計畫，以此而把上帝的百姓呼召出來。這個計畫，據我們所知，是在創世之前就有意使它在歷史中藉著神兒子的犧牲而實現。基督成就的中心是教會的高升。這段經文爲此而慶賀，但作者關心的是當中的個人和教牧，它再次地重述上帝在歷史中所作的那些使信徒能享有的事。就是由聖靈，那位使救贖的效用成就在人身上者，由他的牧育而得實現。

作者自己的參與可以在那篇禱告詞的當中看到，他爲讀者而獻上感謝，並用間接的方法告訴他們去認識這完全而豐富的屬靈寶藏，現在已由基督的登上宇宙至高的寶座而實現。



宣告和問安 1:1-2

古時代人們寫信的風格可以在這封信的開頭看到。寄信者的

名字寫在前頭。身為基督使徒的特色，以一句響亮的詞句點出他的權威：「奉上帝旨意，作基督耶穌使徒的保羅」。作者有意地藉著保羅的名字，使徒的權威，要求那些準備要在教會裡擔任特殊職務的人，知道如何去執行那些要遵循的，和那些有待完成的事工。

見過復活的基督是保羅蒙召的基礎（林前9:1），由此基督提示他去執行外邦宣教的使命。這件事就成為本書3:1-8之內容的基礎，也就是，身為使徒的保羅，最出色的地方是對非猶太人宣教，他所做的這一切在他死後就成為保羅跟隨者宣教的基礎。

作者以保羅的名字問候讀者，那些他並不個別認識的人（參弗1:15，3:2），但按他們基督徒的身份而問候。稱他們為「聖徒」和「忠心的」，這兩個名詞是單純地從歌羅西書1:2中借用過來的。以弗所書的作者以這兩個對稱的名詞來指明基督徒的角色，他們和以色列民同列為上帝聖潔的百姓（出19:5、6；利19:1、2；申7:6，14:2），都是彌賽亞救恩忠實的信奉者。「在耶穌基督裡」是指將由一個新的領域中呈現出他們的存在，這在3:6中有更詳盡的定論。

《RSV》和大部分的譯本都沒有「在以弗所」的字樣，理由可從本書導論中「這封信的目的、場所、和背景」的段落中看到。在較具權威的古抄本，和出於主後200年，名之為P46重要的蒲草紙抄本，都沒有「在以弗所」這樣的希臘字。還有，一些早期的基督徒作家都同意或暗示同樣的看法，「在以弗所」這樣的字並不出現在最早的抄本中。Ernst Best 按各種最清楚的修訂版或翻譯版當中的資料提出注釋，他承認只按經文中有這個名字的證據並不容易得到滿意的解釋（*Text and Interpretation*, pp. 29-41，以

弗所書 1:1)。主要的意見有三種：(1) 認為「給聖徒就是對耶穌基督有忠心的人」是原始的經文，後來被抄寫的人修改，加上了「在以弗所」為代替；(2) Richard Batey (p.101) 嘗試加以修改，他的意見是，原始的讀法應為「給那些在亞洲的人」，但後期的抄寫者錯把它改為「聖徒」；(3) 最好的選擇（依我們的看法），就是把「聖徒」和「忠心的人」的稱呼看成兩種平行的詞句，它們可能代表初代基督徒的兩種派系：按羅馬書 15:25-31 稱猶太籍的信徒為「聖徒」，外邦基督徒則被稱為「忠心的人」（Caird也這樣認為）。然而卻沒有任何一本譯本可以完全令人滿意地，或中肯地說明，為何在原始的經文當中希臘文的「在以弗所」的字樣會被遺落。目前存在的共同意見是，最早的抄本當中都沒有受信者的地名；但這不解之題是，當用甚麼來代替這以希臘文所寫的「在以弗所」比較正確，雖然把這有爭議性的字取消掉，但問題仍然存在。

以「恩惠」和「平安」問安是保羅禱告的傳統（帖前 1:1；林前 1:3；加 1:3；腓 1:2）。「恩惠」是上帝拯救的行動，用來救贖和恢復那偏離了上帝原本目的的被造物；「平安」是看得見的果效，它的成就是圓滿而和諧地（意義和 *shalom* 相接近）反應在和造物者的計畫合一的新次序中。



上帝在永恆和時間中安置的目標 1:3-14

這封信的開頭，和它之前一些保羅式的或非保羅式的寫作風格比起來有點像，但有時也不像。這可用哥林多後書1:3-11和彼得前書1:3-9的經文來比較而看出。這兩段經文的共同點是它們都是對上帝的頌讚，是根據會堂的禮儀，以及一種稱為「祝福」（*berakah*）的話詞來頌讚上帝的創造和救贖，並以冗長的話描述這一位賜福給祂的百姓的源頭。可是這兩段經文不相同的地方卻也很明顯。較早的哥林多後書和彼得前書（可能是同時期的著作），讚美上帝的當中摻進了一些對個人的關懷和對讀者情境的關心。以弗所書1:3-14則停留在高超而且有點超然的水平，當中很少提到讀者的情境，一直要到書信主體的第二部分才出現（很顯然的要到第4和第5章）。

這裡有兩種或許有三種可能的途徑來探討這莊嚴的經文。第一，我們可以從年代的次序上著手。上帝的計畫是以「歷史」的樣式而展現出來的：首先出現的是天父永恆的計畫（1:4），接著由基督的救贖工作而在歷史中鋪開了路（1:7），往後這計畫在人類的經歷中，讀者被帶上了舞台後而實現（1:13-14），由此而顯示出他們成了甚麼樣的以色列彌賽亞的信徒。作者視上帝在無限的以往就決定好的整個救贖計畫已流入了現今的時間裡（1:4），直到將來的實現（1:14）。根據這樣的理解，作者用了很沉重的神學語言而表達上帝的用心，其重點是那早已存在於上帝永恆計畫裡的救恩，要在基督於人間所成就的作為中實現出來（1:7），那

些因聽了保羅所傳的福音而有回應的信徒，由於有這樣的信仰，他們的赦罪將得確保（1:13）。上帝在歷史中的救贖，轉換成個人經驗的可能性，是由於聖靈在信徒身上動工（1:13），使他們能先預嚐那在期待中的將來才能實現的救恩（1:14）。這裡面有些事和猶太教崇拜中的「救恩傳說」有點相類似，其風格不但被基督教取用，而且又被基督教化，被改造成為外邦的聽眾能接受的樣子。

第二，像在此所使用的經句，我們可以從猶太會堂裡追溯到相同的格式。就是借自於基督徒崇拜儀式中那些充滿了詩歌和詩意特色的語句（例如頌讚上帝的方式；用了許多關係子句和分詞；用迴旋的句型而組成的完成句，拉得很長的句子）。它是按三一神的次序而佈置的，它源自於亞洲教會禮拜中所施行的方式。對上帝的讚美以三重的啓示而反應出來，所以三一神的格式是最基本的，也是最重要的。但可以確定的是，它同時也顯示出上帝的作為是三合一的，就是父以愛而揀選祂的百姓（1:3-5），另一面是在祂裡面的聖子，以他的死為代價而救贖了受揀選的教會（1:7），聖靈則將基督所付出的作為，動工在人的身上，使三一神的永恆目標在人的生活經驗裡成全（1:13-14）。後來出現的信條和崇拜禮儀的基礎都按這段經文的觀點而建立。往後基督徒信仰告白中「一神三個位格」的形成，其原始資料很可能是根據這些經文。然而現有的這些經文的內容，離後來制定出來的信條所宣示的內涵還是有段距離的。這些經文的內容大部分來自那種爆發性的讚美，這種形態的特色，可從保羅神學裡的熱情與靈恩的自由當中找到源頭。

我們並沒有被迫要在兩者當中選哪一種途徑。經文裡詩歌體

的文學型式是個很好的明證，原來當中有某種思想是從過去流傳到他們當中和未來的。其中最關鍵的事可能是救恩史，後來成為基督教禮儀的範本。其實每種因素的關係都是很密切的。這一整套，無論是來自基督教之前的，或者是早期的禮拜儀式，都被作者放在這序言文章的開頭裡，將往後要詳述的事，在此先作個簡短的總結，以此先向讀者們提出他們的問題。

現在，在開頭的這一段落，還有第三個可討論的途徑，作者之所以收集這些有關崇拜的資料是爲了辯論，其目的是針對敵對者所主張的：猶太籍的信徒在某方面優於他們的外邦同伴。問題是外邦的信徒已被保證（1:13-14）他們也被包容在基督的裡面，雖然他們不是那些首先在基督裡有盼望的人（1:12）。從更前瞻的向度來看，作者可能是以基督徒的信仰是神的揀選（1:3、11）爲辯論的目標，而回答那些主張生命是來自看不見的勢力，那個管理禍福與命運者的宇宙掌權者之憐憫。相反的，作者主張，上帝對歷史的終極目標是使萬物歸屬於基督（1:10），他是一切被造物真正的主，人類和宇宙的去從皆由基督來完成（3:9-11，此與上帝爲這「世代」所計畫的有相同的主張）。有了這些背景，也許可以緩和一些圍繞他們的那些有關揀選和預定的傳統教言。作者將這些議題放在 1:5、11，以此向讀者作講解是有需要的。

揀選這個主題被放在這段經文的上下結構裡。作者的思想重點在於，上帝的永恆目的是所有的基督徒讚美的起點。把教會奠基在上帝的計畫，這樣的願望掌控了整個教會論的思想，因爲所謂真正地活在上帝裡的，是指屬天的生活（1:3，NEB），這是本書信的教會論中隱含的應辦事項。這件事我們可以往前看 6:2，同樣的主題，但以不同的觀點來了解。

教會能「在基督裡」活著（1:3），乃因上帝在創世以前的揀選，使人以信心對這宣告而回應時就能產生效果（參帖後2:13）。這是一件奧秘的事，但對某些人來說是絆腳石。可是它確實是新約所教導的，有些早期的注釋可以給我們一些指引，帶我們走出黑暗地帶。有關揀選的負面（有時被說成「遭天譴的命運」），它後期的發展並未在新約中出現，也沒有出現在這段經文裡。除非我們確信上帝會在我們努力牧養的後面和當中支持我們，若單靠我們以自以為最好的方法努力去做，我們牧養的結果將無可避免地落為不健康和挫敗。這種想法在現今福音主義的宣教和教會增長運動中瘋狂的流行著。若把責任的重心都放在「我們能夠做甚麼」，成功或失敗都以是否符合環境的需求為根據。有了這樣的想法，聽眾就被分成兩類，「那些願意的」和「那些不願意的」。但這樣的劃分，忽略了上帝的要素，就是揀選的問題。在這問題上，早期教會的教導可以給我們一些幫助。

第一，新約作者們宣稱我們由被憐憫而受揀選，並不是以謎語般的話來討好我們的心思，而是要喚起我們產生讚美的神蹟。這段經文放在禮儀的文脈裡，寫在這裡的用意是要喚起人對上帝的崇敬。第二，他們提出有關揀選的教導，並不是為了要壓低上帝的某些特性或者為了護教，乃是因為確信我們的生命在上帝的掌握中，而不是在那無法控制的命運或那必定會發生的宿命（好像希臘人對悲劇的想法）。第一世紀時的希利尼宗教因受星相宗教的毒害而有這樣的恐懼，好像 Gilbert Murray 在其「失敗的勇氣」（failure of nerve）當中所表現出來的，以及一些現代詩人所用的那些令人傷心的語句：

我，一個感到陌生而又害怕的人，
處在一個自己無法掌握的世界。

A. E. Housman

強壯的神啊，那位創造最遙遠的星球者，
那位令星球環繞，按軌跡運行的，
請記得我，這個被知性隔絕，
因命運的強力操控而懼怕的人。

Hilaire Belloc

第三，強調揀選絕不是說它是靈性疏忽的藉口，揀選和道德責任是連在一起的，它提醒基督徒，要在「所蒙的恩召和揀選堅定不移」（彼後 1:10）上接受高的道德標準。我們是在上帝的眼前被揀選成為「聖潔無瑕疵」的（弗 1:4）。

我們一旦在這背景的亮光下熟悉這教訓，這訊息就是要使宇宙各種異樣的元素和上帝終極的事工相關連，並和祂的目標相協和（1:10），這樣其他的部分就會歸回正確的位置。

以下分成三個段落是按邏輯和年代。

1. 天父的揀選（1:3-6）

揀選和認養的意義很接近（1:5），兩種用詞都表達祂的愛。祂的意願是要有許多兒女在祂的家庭，而且每位成員都要有他們長兄的模樣（羅 8:29；參來 2:10）。基督很自然的是「被愛者」，就是上帝所愛的對象。這是猶太教中彌賽亞的頭銜（參可 1:1），

和這形象最相似的記載是創世記22:1-8，有人宣稱保羅在羅馬書8:32心中所存的是指這件事。

2. 基督的成就 (1:7-10)

因基督所做成的事工才有人成為基督徒而又得那身份，這種人在1:3稱之為得「天上各樣屬靈的福氣」。這段經文現在已被解開。救贖可以回顧到以色列人在埃及作奴隸和上帝的拯救（申15:15），以及第二以賽亞記載的以色列人從巴比倫被釋放（賽43:3，52:3）。新的出埃及之所以能夠實現，乃因基督在十字架上獻了他的寶血（例：他樂意順服天父的旨意而捨去自己的生命，正如，希伯來書10:5-10所記載的）。立即的好處就是罪得赦免，按所應許的，當過去的重擔被挪去時，新的生命就開始。當信徒了解而回應上帝所賜「各樣的智慧和聰明時」，就有屬靈的異象賜給他們。

救贖和赦免只不過是基督全部工作中的一部分。所謂「祂旨意的奧秘」（弗1:9）是連宇宙也包括在那範圍裡；這奧秘是指時機（*kairoi*）成熟時這計畫會發揮作用，按所定的程序運行。這個計畫的本質現在已經公諸於世了。它那最根本的目標，就是使萬有都歸屬於基督（1:10）。歸屬這個字的希臘文動詞（*anakephallaiosashai*）相當難翻譯。這個字，它字根的意義是「總歸」，把所有的收集起來歸於一個標題之下，或是把一系列的數目總合成一個名目，或者將所辯論的事下結論（*kephalaion*），成為一個總綱（羅13:9）。這經文可能是指在基督裡，總有一天整個宇宙會找到它為何會和諧存在（*Caird*）的原因和根據。果真如此，這麼太膽的宣告更顯出新約思想的完

全，這是因為基督是受造物的根源（西 1:16；約 1:3-4；來 1:2-3）和維護者（西 1:17）。他現在被歡呼擁戴為所有生命的命運之主，是所有被造物運行的目標，直到宇宙達到它的終點（omega point）。

我們懷疑在亞洲教會存在的一些教訓（例：隱藏在歌羅西書背後的）促使這樣的反應。假教師們反對保羅式的傳統，他們宣稱握有一種祕密的教導，但這教導只對少數有特權的人開放。此教導的中心就是他們擁有某種線索可以解開那隱藏在宇宙中的奧秘，就是所謂第一世紀的科學觀。他們慶幸自己擁有那自以為是的智慧、洞察力、知識（*gnosis* 諾斯底，知識之意），並那得以開啓隱藏在宇宙中奧秘的能力。他們用心地捍衛這些祕密的訊息，將它保留在他們親近的人當中。

保羅的追隨者斥責這自以為是的知識。為了有效地反駁當時流行的觀念，作者提出一些語詞反擊那些敵對他們的教師。上帝計畫的祕密都在基督裡，是所有的信徒皆可領會得到的「公開祕密」。上帝所要做的事，那計畫一向都保持祕密的狀態，不是人類的智慧所能揣測得到的；但現在已經啓示給保羅和跟隨他的團體（見弗 3:3-6）。就是外邦人和猶太人在一個共同的盼望和祝福裡合而為一，所有種族間的障礙都要瓦解（2:11-22），所有自我宣稱的特權都將被取消或排除。保羅在他的宣教工作上有捉住福音是普世性的這個重點；現在他的門徒所慶賀的，卻只限於他們成功地反對那些主張說只有他們那個小團體的被揀選。揀選這件事一直是在使用的，「也是必要」的，但它包括普世所有的人在基督裡的被揀選。基督是普世的拯救者和合一的協調者，揀選對信徒來說不是簡單地給予一把「花束」（P. T. Forsyth）。1:10的

經文很符合這樣的回應。

在這裡所提的諾斯底的愛好者，他們的同伴和在下一個世紀出現的一樣，在天與地之間插進了一個分割階級的階梯（wedge），並教導人說上帝厭惡不相同的事物。諾斯底宗教的本質是二元論的。保羅以希伯來人的立場說，耶和華創造世界，人反映了祂的形象，那位從神而來成為人的，現在已被高升到神的地位。祂之所以要如此行，是要使天和地合而為一。世上沒有任何一類的人類社會，或有感官的生命，或敵對的勢力可以處在這和解的範圍之外，當然也無法挫敗上帝永恆的目標，正如6:11-18所提及的。事實上，對於那些宇宙的勢力（3:1）教會也宣稱說，它們都被包含在上帝所設的方案之中，以此中和那些傷害信者的力量。

3. 上帝在人類生活中的作為（1:11-14）

在這些超然而又博學的題材裡，作者認為要轉換另一個方向來建立他的觀點，就是把上帝拯救的計畫放在基督和人類接觸的經驗當中。他也把自己放進了那長期盼望彌賽亞來臨的猶太民族的處境裡（1:12）。討論的轉捩點放在1:12，由於有「你們也是」的字句（1:13），作者擴展了他的訴求，對象包括外邦的讀者。他的用意是很謹慎的。他將所要陳述的至高點放在3:6的「現在」，也就是彌賽亞顯現的新世紀—這時的種族與宗教原有的意涵已經不復存在。猶太人和外邦人都是「一個身體裡的肢體」（NIV）共同形成一個世界性的教會，雖然他們都來自不同的文化而加入這肢體的。猶太人「得到這基業」（1:11，NRSV；NIV代之以動詞「繼承」），意思是說他們被指定來擔當歷史中的一個角色，

就是成爲上帝的產業 (*klēros*)。外邦人原來沒有如此的特權和地位，但這二個古代社團的前途就將在基督裡合而爲一成爲上帝的「基業」 (*klēronomia*)。猶太人原有的特權被擴充，連列國也被包括在內。

進入教會的方法，對這兩個團體來說都是相同的。其進程的綱要在 1:13-14 當中所記載的，有分幾個步驟列出來。保羅書信中的福音 (參西 1:5)，聽真理的道，就是往前行的第一步。福音的定義就是「叫你們得救的好消息」。這裡所強調的「你們」，是因為那好消息也給了外邦人，他們現在已經被溶入了那原來只有猶太人才能擁有的彌賽亞的救恩。他們以信心回應這福音，這是第二步。第三個步驟的「以聖靈爲印記」裡較多有待討論的問題，因為這個片語是個象徵性的語言。事實上，這幾行經文裡有不少象徵性的用語：你們在 (彌賽亞的) 應許裡受聖靈的印記，聖靈把我們要得的基業儲存起來，直到我們能全然地擁有它爲止 (NIV 將 *arrabōn* 譯爲商業買賣上的分期付款，或分期付款中所付的頭期款)，1:14 中的領受 (*klēronomia*) 是用來回應 1:11 我們的被呼召，這樣在這簡短的經文裡便前後互相呼應了。擺在我們前面的是最後的救贖，這點保羅在羅馬書 8:11、18-25 當中也有記載，羅馬書所記的可能和以弗所書的這一段相平行，當中是由幾個相同的觀念和用詞串聯起來的。這段經文從外觀看起來是將來式的，可是將來必須要用信心去面對，因為在新約當中時常存有的是「藉著恩典而有美好的盼望」 (帖後 2:16)，這盼望與上帝的能力和安排緊結在一起而使祂所開始的事工得以完全地實現。

所盼望的最後救贖，已在所賜與的新生命和赦罪中展開了 (弗 1:7)，這件事已被放在熱切的盼望中，但也被穩健的抑制

著。「現在已是……和尚未完全實現」在新約著作中它的關連性一直是教牧工作和神學思想討論的大問題—有個罕見的見解，說這兩者其實是一致性的，這種想法普遍地存在於各種不同的講法和用語中。上帝在基督裡拯救的目的已經活現在教會的生活當中，但目標尚未達到。結局如何並沒有在以弗所書中出現。上帝故事的最後一章，可能是件令人驚訝的事，但它的內容也許可以從那些已發生過和正在進行的事中猜測到。基督已被高升，教會因為在他裡面活著而和他一起被提升（1:20-23，2:6）；但在這過程中還有一些衝突必須面對（6:10-18），因為現今的世代邪惡（5:16）。但那目標的存在是不容質疑的，教會是「最終產業的繼承者」，這有聖靈的駐在教會作為保證者。產業這一用詞來自申命記32:9，在那當中，以色列被認為是耶和華的百姓。

這段簡短的摘要，提出的主要目的是要為這封信作個特殊的貢獻。它不只打算要激發讀者相信上帝的計畫不會在終點來到前中途流產，這封信對外邦信徒證明，他們和以色列人一起有份於舊約的根，無法分開。



為教會代求 1:15-23

在這一段，感恩（1:16）合併在代求裡（1:18），結合成為一個「以保羅神學為根基的教會」。教會有個新的頭銜，成為基督的身體（1:23），這是她的特色。教會的名稱回歸到以哥林多前

書 12:12-26 和羅馬書 12:4-5 所用的稱呼。大部分的現代學者都以新的向度看以弗所書。以保羅神學為主的教導所採用的語詞都是根據其功能性而表達的：教會有如一個身體為實現基督所賦予的任務而存在，每一個成員都扮演肢體的一部分或成員，作為服事的工具。這個理念也呈現在以弗所書裡（參閱 4:7、16），但這同時也出現一個新的觀念：基督是頭，教會因為是他的部分（肢體）而得到新的地位，有些解經家稱這樣的理解為本體論（1:23）。對以弗所而言，基督和教會是不可分開的，但這同時我們也要認清楚這兩者是有分別的，是不可混淆的，頭是一直擁有其絕對權利的。1:23，是這個釋義的關鍵；雖然有些解釋看起來好像更合理，但我們還未能為它找出全然最原始的意義。

1:15-23 的前面部分內容較清楚。這封信要陳述的對象不只限以弗所這個大城市的信徒而已，1:15 暗示作者並不個別的認識這封信的讀者。在這點上，這封信很像歌羅西書（西 1:3-4，2:1）。在基督裡有關他們信心的消息以及他們對信仰同伴所表現的愛心行為，已遠傳到作者那裡去了。在此有個令人幾乎無法否認的證據，就是這封信寫好了以後就被送出去當作是要在各地輪讀的文件；1:15 的經文問題，其要點是在「以及你們的愛心」這句到底要刪除（手抄本 P46）或保留（大部分的 MSS.），但對全局沒影響。

保羅是位眾所周知的，虔誠的持續為他的會眾禱告的宣教師，不只為那些他所認識的個人禱告（帖前 1:2-3；腓 1:3），也為那些群體，就是雖然認識他，但住在遠方的人禱告（羅 1:9；西 1:3）。他的禱告令人覺得新奇的地方就是內容說明的很詳細。在這個典型的使徒性的禱告裡，最特別而不尋常的地方，就是禱告

詞裡插入舉例說明（弗 1:17-18），以華麗的神學敘述呈現（1:20-23）。後半部之所以要頌讚上帝所奠立的目標，是因為祂使基督復活而又高升他，讓他成為教會的主和頭。事實上，這段的寫作內容相當複雜，使用長而又複雜的希臘文句，這暗示這種句子來自崇拜儀式的背景。後期禱告文的型式，例如希坡律（Hippolytus）所著的《使徒傳統》（*Apostolic Tradition*，約主後215年）為這種華麗的散文提供一些例子，在那當中，禱告和神學告白融合在一起。

在 1:15-18 代求中的基本內容所用的詞句無疑的是引自亞洲教會的字彙，當中所用的言詞也有可能是保羅學派和他們對手辯論的用語。例如「知識」（*gnōsis*）、「智慧」（*sophia*）、「啓示」（*apokalypsis*）—這些語詞在第二世紀發展起來的諾斯底主義中都成為顯著的字義。作者在這裡大膽地取用這些語詞，經消毒後把它壓低下來作為服事保羅福音的用途。稍早（例如林後 4:4-6），保羅曾用這些啓示性的片語來強調並宣佈這位有神性在其中的基督，是看不見的上帝的形象。現在他的讀者可以從這份禱告中領悟保羅所闡釋的真理，保羅所闡釋的這些理念已在教會保存了一段時間，現在很穩健地被用來抵擋敵對者的攻擊（弗 4:14，5:6）。這個禱告如 1:14 以「基業」這個字來激起它的高潮，也如「祂的恩召有何等指望」，這句在以後的 4:4 將會再次地討論到。有關權能這樣的話（1:19），說起來一大堆，排列起來令人眼花撩亂。事實上，把那麼多意義相近而串連在一起的同義詞用我們熟悉的語言表達出來，幾乎是不可能的。F. F. Bruce 曾問，為甚麼會想要浪費那麼多語言的資源來傳達上帝偉大的權能？他自己的回答是，因為經文是在思考一個超越的情況，它是為了講述這權能

的運作而產生的。

那個超自然的事件無疑的是指耶穌的從死裡復活，1:20就寫出何謂上帝權能展現的記號。我們所了解的和所宣揚的耶穌復活，應該可以在此找到線索。新約的作者強調上帝的作為時，從來不變的，就是因彌賽亞的勝利所帶來的新紀元，而不是耶穌自己新生命的出現。「給他復活」而不是「他活起來」，這當中所要表達的奧秘是說他不是一具屍體的重新復生，而是耶穌的人性被上帝帶進永恆的目標而成爲「靈性的身體」（林前15:44-49；腓3:21）。即使這個「事件」已成爲時代的轉捩點，仍然未能充份地說明那終末性的大逆轉的整個故事（腓2:6-11）。被釘的耶穌復活了，接著就是他的被提「到天上坐在上帝的右邊」（弗1:20）。這個圖像語言是取自詩篇110:1，這段經文給初代的基督徒有信心，相信基督的王職是有份於上帝的寶座。

這段經文的發展超出了早期保羅的範圍（羅8:34），進入了後期的神學分析，也就是希伯來書和啓示錄所提出的神學思想，就是基督統治了宇宙所有的權勢，他的治權擴展到來世（弗1:21）。這裡對基督的再臨而進入世界毫無興趣，以弗所書對這件事幾乎沒有談到。反過來說，是基督現在和未來的勝利，卻被認爲是既成的事實而慶祝。保羅神學裡所熟知的「已經」和「尚未」這兩者之間的緊張關係在這裡並無顯示。我們的書信在這裡看到的是被高舉的基督和未來的國度已被結合成爲一個實體，在哥林多前書（林前15:24-25）這兩者之間卻有區別。這裡出現了一個很突顯的主張（弗1:22），就是宣告終末已經實現，但卻輕看未來的指望。這點我們還需要再進一步的解釋。

頭一個提議，要注意的是，1:20-23是以詩歌的形式寫作，

用來描述他們對基督升天的狂喜，在這首詩歌裡的崇拜團體，透過禮儀的施行而把未來帶到現在，並以那種已經完全勝利之事實的心情而歡呼。第二個提議是發現他們那有信心的主張，上帝爲了教會而使基督成爲萬有的頭（1:22），這個主張是爲了要解決一個爭議的議題而作的解釋。關鍵的字是在「萬有」，就是指當中包括一些不利於耶穌主權的鬼魔勢力。他們的地位都被固定在基督的主權之下，並在基督的掌控下順服（參來2:6-8）。若把這一段經文當作是用來對付那些對上帝的統治計畫有爭議者的眼光來看，就可以看出這段經文正提出了一個確信，就是受造的秩序中沒有任何一個可以有效而終極性地阻擾上帝的目的，因爲基督已經作了宇宙的頭，可以使萬物就緒。這裡有一個使人迷惑的主張，那些愛護傳道人和基督徒的人要用心而且謹慎。有一些神學家提醒我們，那些教會主義者和福音派的人，他們太相信勝利已經幾乎完全實現。我們不可忽視的就是邪惡的奧秘和罪惡的勢力仍然在這個世代運作，現在唯一的需要就是保有那個未來的指望，就是基督復臨的實現。也許終末的實現和未來的完成這兩個元素，如果不是均衡的話，我們要使其平衡。一位老作家 John Baillie，他的話值得我們細聽：

基督教必須時常保持已實現和尚未完成的平衡……忽略後者等於閉了自己的眼睛，使我們看不到那由於爭戰而不斷延續發生的悲劇，或者，另一種可能，躲入了那在地面無法見到的烏托邦幻影裡。但忽略了前者，將無法了解這些年代裡所獲得的特殊恩典和諸般的機會。（p.207）

教會是基督的身體（1:23），當然是指以身體這一部分來補足頭，而共同成爲一個體，強調頭是統治者所具有的思想能力。

「那充滿萬有者所充滿的」這一句話需要以學術性的注釋再進一步的解釋。但要如何了解「那所充滿的」這個議題。是指基督充滿教會嗎？或者指教會充滿基督，成爲他的延伸或補充？或是基督被天父所充滿？我不認爲這經文是在說基督若沒有教會的充滿便不完全。決定性的證據是支持第一種意見，就是教會是被基督所充滿的，這是 Stig Hanson 所提出的（見書目）。但 J. A. T. Robinson 卻支持第三種較有可能性（見書目），也是值得思考的。

教會的故事—過去，現在，和未來

以弗所書二章1-10節

經文2:1-10是以一個廣角的態度觀察。首先它涵蓋基督以外和未受福音影響時的人類生活惡劣狀況（2:1-3），這段是以複述的方法讓讀者清楚地重新看到他們進入基督徒社會以前的生活。從這個觀點（2:4），由敘述上帝在祂的恩典中所啟動的作為，使人類的生活情況起了大的轉變，而使他們開始慶賀基督的來臨。到2:10這一段，實際上是有兩個相對照的主題並列在一起。第一個主題2:1-3：讀者以前的情況；第二個主題2:4-10：他們已獲得了在基督裡的新生命。其中2:4a是關鍵：「上帝有豐盛的憐憫」。第二個主題不只涵蓋讀者的現在狀況，也包括未來。未來的指望是根據2:7。從這「後來的世代」的思想中，顯示了上帝為教會命定的目標。這個主題將會在第3章中再擴展，尤其是3:9-11。

2:1的思想與上一章的關係並不容易看出。在這一節的經文裡希臘文沒有主要動詞，它用直接受格片語作整句的起始，「你們死在過犯罪惡之中」（2:1a），這個片語被孤立在那裡，直到2:5這一部分才被用來與別的部分組合成一個整句，用來重述這件事：「當我們死在過犯中的時候」。說了2:1的前半（2:1a）以後，在作者的思慮中便中斷了，他離開了主題，插進了這一段

(2:1b-4)，宣告上帝爲了面對人類狀況的需要，只要是罪人不管他是外邦人(2:1-2)或猶太人(2:3)，都安排了勝利的步驟。爲了完成這個預備，在2:1的主要動詞就應該和它所修飾的目標一起出現，可是卻延到2:5；但在翻譯時我們不得不爲它加上主要動詞，大多數的現代譯者也都如此。

換另一個角度，我們也可以偵查出這兩章在這封書信中的統一連續性。前部分作者讚美上帝以大能使祂的兒子從死亡的權勢中復活，登上掌權的地位。現在祂繼續以相同的大能動工，使靈性死亡的人復活起來，提升他們的生命到在基督裡與基督同在的新高度。這種思維與羅馬書6:1-11平行。



在基督外的人性 2:1-3

用這樣的標題就已表示這一段可分成兩部分，從2:1-3裡我們可以看到外邦人(和猶太人)先前的困境。在保羅所傳的福音裡，疏離是造成問題的根本原因，經文中以死亡這樣的標題來宣示(西2:13；參羅5:21，6:23，7:11、13)。在保羅神學，罪和死亡是緊緊連接在一起的(羅8:10；林前15:56)。這內容在敘述從前受魔鬼統治之下的主題裡有更詳細的說明。保羅在加拉太書1:4；哥林多後書4:4裡也有談到這個主題。現在令人難過的是，正如作者所看到的，那些生活在希利尼社會之迷信和不好的宗教之情況下的人成爲犧牲者，作者按希伯來傳統的用語，用一系列的

述詞來描述他們在成為基督徒之前的宗教經驗。「今日的风俗」（字義：現今的世代）表示人類的生活深受那被認為是宇宙的統治者，和空中的勢力的不良影響，這些存在物接近歌羅西書 2:8、20 所說的「星宿之靈」。

「天空掌權者的首領」是魔鬼的頭銜（弗 6:11、12），這是用來描述統治上層天空的鬼魔勢力（古代人的想法）。在希利尼時代的宇宙論他們所知的星際之間，尤其介於月球和地球之間，被視為是鬼魔持續在其中活動的地帶，這對地球的居民造成毀滅性的影響。英文「精神錯亂」（lunacy）是從拉丁文的月亮（*luna*）引用過來的，這提醒我們不可再以古代科學未發達之前的想法來說明心智和身體的不正常，但是對於邪惡存在人類社會和經驗中的實際情況，我們更需要加以說明。

「現在仍在運行的邪靈」可能是用來敘述邪惡勢力如何影響人類與真神疏離的好例證，這可由人類的敵對福音中看出，正如保羅所宣講的。那抵擋的事來自邪惡者的策動，這與猶太思想中，人類的不順服上帝，是來自撒但的背叛和墮落是相同的。撒但背叛的靈仍然在百姓中運行：它使人與神，以及與祂的計畫陷入敵對當中（見林後 11:13-15）。

人對上帝恩典的不順服所產生的壞結果，可以從其社會的道德敗壞中看到。像羅馬書 1:18-32；加拉太書 5:19-21 所列出的那幾項邪惡的道德行為，在希利尼哲學家的道德倫理生活中是司空見慣的；保羅偶而也會提醒他的讀者有關那些人的生活行為（應該指遺留在他們當中的行為態度），就如哥林多前書 6:5-11 所記的。只有在以弗所書的經文，才能夠看到以較正確的字眼來描述基督徒以外的男人和女人的實況（弗 4:17-19），他們「本為可

怒之子，和別人一樣」（弗2:3，NRSV）。這是按字義翻譯的，《NIV》稍有加以改善為「本為可怒之對象」。這句片語是從舊約中引用過來的，意思是「應受上帝公平的審判」。這句片語在釋義史上和它在基督教教義中都扮演相當重要的角色—如果錯誤的接受的話。它被用來支持原始的罪愆（但與原罪有別，原罪主張所有的人都有做錯的傾向，不是指罪人需要以洗禮除去那生來就有的遺傳上的罪）。我們一再地把一個錯誤的特質掛在上帝的身上，說祂是「憤怒的」（參Jonathan Edward著名的講道，其標題為：在憤怒的上帝手中的罪人），那是一種以低劣的基督徒下意識的人性情緒，以人的報復和憤怒的情緒加在上帝身上。這句片語真正要說的是，所有的人由於按他那被扭曲的本性驅使，而做出的道德的選擇和行爲，這些都要受上帝的審判。在基督徒的心中原本就具有理解人類情況和道德判斷的責任，絕不可說他不知而妥協。



在基督裡的人性 2:4-6

毫無指望（2:12所給與的理念）和絕望，變成了一個使上帝的愛和恩典發出更多光彩的背景。上帝的特質最重要的是愛（1:4已作了同樣的宣告）。上帝有「豐盛的憐憫」，這是在舊約裡，每當說起上帝的憤怒時，便用它來減緩其氣氛的片語（詩145:8；哈3:2）。上帝關懷的愛可從祂未曾讓人滅亡的事實中得證實，這可

從祂所行的兩種作為當中看出來。上帝同時（both）使靈性死亡的人活過來（這個難題見 2:1），祂也（and）使凡被壓迫的苦役站起來，挽回他們對上帝的疏離。事實上，上帝對基督徒所做的事就是早先祂對基督所做的（1:20；見 4:21-24 的注釋）。這是本書信中數個例子當中的一個，用來描述基督和教會親密的連結關係。這裡所用的動詞有不少是屬於那種平時都和前置詞「和、一起」（*syn*）合在一起使用的動詞，在「叫我們與基督一起活過來」的這句話裡，作者甚至使用那種在以前的希臘文學從未發現，在以後的基督徒作品裡也未曾出現過的動詞（Bultmann, *TDNT*, 2:875）。

這一段非常不尋常的使用完成式的動詞（*have been saved*）（2:5），這種寫法在 2:8 有再重複出現。但反觀保羅平時的寫法，都用簡單過去式或現在式；若用過去式，表示信徒信了以後就經驗到得救（*were saved*），從罪的管轄中得自由（羅 8:24）。若用現在式，就在表示一個實體的救恩持續在引導我們直到最後（見羅 5:10）。從各方面顯示，完成式的句子「已經得救」（*have been saved*）是一個例外；它可能是一種非保羅神學的標記，因為它把救恩看成為已完成的事件，現在教會被視為已被提升而與基督同坐在天上了。典型的保羅神學（羅 8:23-25）是把救恩視為一種持續向前進行的事工；但在這節經文裡那種特色已經失去了，其中包括把基督的升天當作是教會受保障的確信。保羅神學中所具有的終末論的緊張，在這封書信裡不只被疏忽，同時也不見了，這件事在學術界引起很多的爭論。在這封信裡有兩件事必須加以注意的：第一，「在天上」那地方是個有衝突的場所（弗 6:12），同時也是平靜和安息的地點；第二，Heinrich Schlier 起來辯解說，

用完成式的寫法只是這封書信整個規劃中的一部分，是以救恩的全面性看教會，因為已經有一部分確實是完成了。



作基督徒的意義為何 2:7-10

雖然作者很專注在上帝完成的救恩，但未來的要素並沒有全部被忽略。上帝要把教會從邪惡的當中提升到天上與基督同坐，要施行這個行動的目的，是因為「將來的世代」正要展開了。這種想法是受惠於猶太背景裡有兩個時代的思想（II Esdras 7:50：「至高者不只造了一個世代乃是兩個」），這種想法 1:21 有取來應用，但再加上一個轉折，就是現今基督寶座的權柄將延伸到未來，並要將上帝更多的恩典顯示給祂的百姓。作者的立場是再次地探索，展示出上帝在祂恩典中全程的作為，從已經完成的，到將來計畫要做的。

這整個進程都起自上帝的作為—正如哥林多後書 5:18 所堅持的—不是出自人為，是白白賜給的恩典（羅 6:23）。這幾節經文在信義宗和改革宗的釋義裡都扮演了重要的角色，就是這些教會常講的唯獨恩典、唯獨信仰（*sola gratia, sola fide*）。即使當中有一個字「唯獨，alone」也出現於雅各書 2:24，但仍然保有正確的保羅思想。保羅忠誠的跟隨者所明確宣講的，那背後所保有的保羅所堅持的基本原則，就是救恩不是由於任何個人的他或她所促成的，否則就有可「誇口」的餘地。Bultmann (TDNT, 3:645-

654) 幫助我們看出「誇口」更高於驕傲的堅持。「誇口」的同義詞就是相信自己天賦的勇氣和屬靈的能力（參詩97:7；賽42:17；以偶像為誇口等同於信任偶像）。委身於上帝和唯獨信靠上帝的憐憫（腓3:3-11），這種態度與缺乏自信是相反的。

當這樣強烈的敘述人類的無法自救後，接著在2:10有個顯著的話出現，就是讚美那「善工」。當然這不是2:9所說的「工」（works；和合本：行為）；那「善工」是指讀者在基督裡得新生活的必然結局和成果。後保羅時期所發生的情況在羅馬書6:1-12已經先有徵兆了，但在教牧書信裡有較清楚地說明（多2:14；提前5:10），問題好像出在保羅那樣絕對地強調救恩，只靠恩典不需靠行為的說法已經因曲解而被扭曲。保羅所堅持的按公義而高格調的道德生活，也已被一些錯誤的假設所忽略：他們宣稱如果基督徒的生活隨便，放縱慾望和嗜好，這些道德上的錯失，反而可以讓上帝的恩典有更多舒展的空間。因此我們這封書信的保羅神學家，他必須對著兩面戰線保護他的主人。即反對那些想要回歸猶太教靠行為而得功績的人，對這些人他大膽地重新聲明「唯靠恩典」。同樣一個使道德逐漸敗壞的，就是後期的諾斯底主義，他們教導人說，靈魂一旦得救潔淨，肉體就與宗教無關，可以將之忽略或放縱。因此所謂的「我們原是他所造的」（*poiēma*, what is created, 它的用意接近哥林多後書5:17），在基督裡造成的，為要（*epi*, 目的是）完成祂的善工；這是上帝從起初就計畫的（弗1:4），是祂永恆計畫的一部分，為了達到這目標，祂賜給了聖靈作為聖化的動力（1:11-14, 4:30）。

這段有名的經文所處的上下文，正像我們前面所提的，將為其用意添加深度和量度。為這問題所呈現的敏感，傳道人應保持

冷靜。例如人類本能地會想要用各種方法幫助自己的得救，包括宗教上的敬虔操練，這在每一世代都很普遍。

從相反的極端的例子—想要把救恩當作護身符和他們對倫理的冷淡，以及對社會不關心的護照—這個議題在 John Updike 的小說裡會很有力的被呈現出來。除了基督以外，其他的都不能為我們做甚麼。他小說當中的一個角色，很輕率地為那不守法者這麼說：「不要弄錯，除了基督以外，其他的不能為我們做甚麼，所有的正當行為和努力都沒有用。都是魔鬼的作為」。（The Rev. Fritz Kruppenbach, in *Rabbit, Run* [New York: Alfred A. Knopf, 1973], p. 171）。

2:1-10 的經文內容自成一個單元，專注在單一主題上的多面性。我們可以在括弧中 (*inclusio*) 中看到，讀者以前的生活，固有的型態 (2:2 「你們的行事為人」，指如何生活)，以及用來與之對照的新生活型態 (2:10 「我們行事為人應該」產生善的行為)。以弗所書時常列出其中的對比「從前……之後」，以及上帝的觀點是一切轉變的樞紐。其中倫理的格言（以前的你們是那樣，現在的你們是這樣）將在 4:17-23 中申論。

教會的合一

以弗所書二章11-22節

從2:11開始，這新的一段有新的主題。這個主題是由一段很長的解釋而組成的，用來說明為何教會當中因有化外人和他們文化的加入，而使得教會裡面有猶太人和外邦人之爭，但仍然組合被稱之為一個體的教會。他們的仇恨來自各自強烈的國家認同。猶太人因被視為古怪的百姓而被歧視，他們熱愛那些古怪的習俗，例如割禮、守安息日、飲食條例，譬如不吃豬肉。他們敬拜獨一的神，尊崇摩西的律法為獨一無上的，但這並沒有使他們在宗教多元化的希羅社會得到人的喜愛或被人接受。另一方面，尊崇律法成為猶太人自我意識的標誌，但這也成為他們國民的驕傲（見Baruch 4:4），而藐視其他國家為愚昧和不文明。因此雙邊的戰線就劃分出來了，2:14所提的，有「中間隔絕的牆」並不誇張。

對於一個這麼不好的情況，基督徒帶來的訊息是和平和合一，並嘗試建立一個正如哲學家 Epictetus 已經開始教導的風氣，因為人類社會已經無法承受得起分裂。身體的形成——一個整體但由許多不同卻相關的部分組成——這想法出現在新約的作品裡。保羅對宗教發展的主要貢獻是以這樣的原則為教導而組合他的宣教團體和教會的牧養。保羅為這而辯論的核心可以在下列的經文中看到：哥林多前書12:13；加拉太書3:28；歌羅西書3:11。以弗所

書這段卓越而又令人印象深刻的經文，其實在這之前就已經被討論過了，現在只不過使它更充實罷了。保羅把摩西的律法視為已在基督裡實現了（羅 10:4），或者已被放在一旁了（林後 3:15），這說法是律法已被取消了或已完全地被廢掉了。這裡另外一個對群體觀念不尋常的主張是以教會取代國家，2:15 的「為要將兩下，藉著自己造成一個新人」，是用來解決那已存在但持續分裂的種族問題（正如哥林多前書 10:32 所記的）。那一個被用來解釋這問題的新要素，就是以敘述和舉例的方法來說明教會的一體性是出自於上帝的創造，就是以主後七十年耶路撒冷的被毀和猶太教的受重創為例而發展出來的。另一個用來解釋的理由，作者可能引自崇拜的用語，以施洗的讚美詩的背景為根據。崇拜的用語都傾向於描述基督徒的得勝實況；因此這個被造的新社會是值得慶賀的，但是指那要達到的理想和目標，不是現今生活經驗中的事實。

在註解這個段落的個別部分之前，我們應該有注意到這論點的中心是甚麼。就是在 2:14，「因他使我們和睦，將兩下合而為一」。這句是個有計畫的陳述，它論述的重點是從經文的前後取材而組成的。我們可以將之分成幾點來看：（1）猶太人和外邦人互相敵對的狀態，現在已經被克服，而且合好了。（2）在第一世紀那因不同的種族而分崩離析的世界，現在已被召在基督徒的教會裡成為和睦相處的團契。（3）自從猶太人和外邦人放棄了他們人種和種族的主張後，便得到了更好的回報，就是有資格能夠成為基督身體的一部分，以基督的身體，而成為一個新的人類族群。後來的作者稱教會為「第三族群」——不是猶太人也不是外邦人乃是基督徒。接下這段經文有應許，基督徒所贏得那無比的，

可以接近上帝的特權，這樣的深度是他們在未和好以前所無法獲得的。

在二十世紀將結束的這幾十年，新約聖經中沒有任何一部分，像這一段這樣壯麗而又貼切地，帶給這一世代的人這樣富有希望的宣告。我們所認識和住在其中的是一個充滿墮落、分裂、多疑和自我毀滅之可能的世界。使徒的教訓卻給我們一個和好、合一、以及友好之盼望和遠景的社會。從教會這個小天地我們可以眺望一個世界性、超國界、和解的家庭實現。

在2:11-22當中有立了三種主要的斷言，現在正符合我們的需要。2:14-18這一段注釋的困難是因為當中有不少的份量和重點可能是保羅書信的作者從洗禮的宣言中引用過來再加以充實的，對2:15會產生懷疑的理由是因為它內容的性質是那樣的不協調。就因為是這樣，所以《RSV》的翻譯就使它清楚一點。有興趣的讀者可以參考本書的作者在和解這部分的介紹（見書目：歌羅西書）。這一本書想要將傳統和編輯這兩個層面解開，努力地使書信所教導的中心和解，這個名詞在新約的使用中雖然具有許多不同的意義，但又互相關連，也就是在個人、種族、世界觀，和宣教上的關係。



基督來以前和基督來以後的外邦人 2:11-13

這一段經文叫人注意的是第一批讀者，他們是小亞細亞的外

邦信徒；他們被提出來，反應在猶太人的眼光中的，是這些人還未成為基督徒之前在他們的宗教裡的情況。他們被猶太人歸類為「未受割禮的」，是屬於上帝和猶太人所定的約之外的人。「按肉體」這個用詞並不是屬於典型的保羅式的著作，用這樣的詞句形容是取自人類經驗中的邪惡力量的習慣用語。這種用語在這裡是用來諷刺割禮的行為。保羅較感興趣的是猶太禮儀所宣示的宗教意義（羅2:25-29），他輕視割禮這儀式（腓3:3），但著重割禮在屬靈和內在的意義（加6:15；林前7:19），他與以色列的先知，像耶利米那樣，都主張要心中受割禮（耶4:4）。

非猶太人的情況如何？在此可看到三樣的回答：（1）他們無法從彌賽亞得到希望。在兩約之間，約主前50年的著作，《所羅門的詩篇》裡彌賽亞的意思是要毀滅外邦人。（2）在被揀選的國度裡，他們被取消公民權，這是指他們「在以色列的國家聯盟之外」的意思而說的，它的用意在2:19有再度地確定。（3）最糟的是在2:12的後半部所描寫的，「在這世上沒有指望，沒有上帝」。所描述的兩樣故事雖然放在一起，但在解釋時要小心。在此「沒有上帝」並不是說否認上帝的存在，在那時，古代的人，他們很少有所謂的無神論者（按現代人所以為的）。這種想法是說他們的男人與女人沒有像猶太籍基督徒所得的啓示（或者教會，以弗所書的作者也這樣堅持），他們缺乏對上帝的真知識。這不確定感來自多神論的男神神明，加上當時社會流行絕望的時尚（正如 Gilbert Murry 說到希利尼社會時所挑出的一句話「沒有生存的勇氣」；見書目）而導向無望的狀態。基督徒從真神的真知識中找到那能解決問題的希望，就是祂的兒子已經為每個時代的外邦人開啓了一個新紀元。

按2:13所說，這新世代的特色就是人能夠接近上帝，這是弗所書與他同時代有關的中心主題，這當中提出了一個長期待討論的問題。2:13、18因為所用的字詞相關而有互相關連，以包容為主題而成為一個獨特內容的經文。這段裡面所用的對比字「遠離……親近」是從七十士譯本（LXX）的以賽亞書57:19引用過來的，拉比們也用這樣的字來指那些居住在列國或以色列的人他們與上帝的關係（見詩147:20，148:14的說法）。基督徒有接受這一個架構，但加上了新鮮的解釋。現在所有的人已經可以自由地親近上帝，即使他們先前有種族和宗教的阻礙。「在基督裡」的意思是說那些原先沒有特權的外邦人，也因為以色列的彌賽亞在十字架的犧牲，而得以在那約裡分享與上帝的團契。剩下有待再詳細解釋的，就是這個轉變將會影響他們未成為基督徒之前後的教會生活。



猶太人和外邦人在基督裡成為一體 2:14-18

舊約所有關於「彌賽亞」的頭銜中最關鍵的稱號就是「和平的君」（賽9:6）。*Shālōm* 的意思不是說只在於不敵對，或武裝軍隊的停戰或冷戰；而是每個層面都很好又安全。對保羅神學而言，「和平」主要包括兩種意思：因為與上帝合好而使我們與祂有新的關係（羅5:1）；在這個段落裡還可以加上另一個層面，就是能橫跨文化和宗教的隔離而使男人和女人合一。這兩個團體，

以前因為強烈的國家主義、文化驕傲和宗教主張而分離的外邦人和猶太人，現在卻合而為「一」。也因為合一而使他們找到了一個立足的所在，就是因為在上帝的家裡而成為新的人類（2:14的注釋）。那使他們隔絕的阻礙現在已瓦解了，以前因為外邦人和猶太人的親近上帝而起的爭論焦點，現在對所有的種族都已開放了。更進一步的，親近的工作已到了一個新的水準，因為基督使它成為可能，所以大家都可以在同一個水平上溝通。那由於成見和傳統所造成的文化和階級之隔絕的牆，現在已互相開放了，能接觸和對話的線也被建立起來了。這是雙重和解的結果所產生的雙層意象一對上帝和對我們人類同伴—這是以弗所書最獨特的貢獻，因而使它突顯為新約文獻中最合乎時代需要的書之一。

解釋這段經文當然會有點困難，講道者要理解這問題得用心想一想。值得感謝的就是在這個麻煩的社會而又令人挫折的世界，並沒有奪取我們對確信上帝和睦之道的信息。就以2:14所說的「牆」（NIV：阻隔）這個字，很顯然的是用作分隔和疏離的比喻。邱吉爾在二次大戰後的早期演講中曾提到「鐵幕」拉下：將東歐的國家從波羅的海（Baltic Sea）的史特汀（Stettin）到亞得里海（Adriatic Sea）的特里斯特（Trieste）和他們為鄰的西方國家分隔開來，或者像那我們熟知的可恥的柏林之牆。在我們的理解中有甚麼比這更恰當的提示嗎？

意象中最常見的實例，就是在聖殿裡用以分隔外邦人院和婦女院的柵欄，那上面寫有警告的標語「其他種族的人不許進入柵欄或聖殿四周的圍牆內」，這些都是用來提醒非猶太人要遠離以色列的聖殿（例證可見徒21:27-31）。2:14所說的那個阻隔的牆已被拆下，這意思是說能接近上帝的，已不再限於猶太人和守他們

教規的人。

狄比流（Martin Dibelius）對這樣的解釋提出質疑：在亞洲的外邦讀者是否有可能了解以上的提示？因為懷疑那樣的說法，他認為這背景來自諾斯底主義概念的牆，他們相信有個牆在分隔宇宙的年代，而且又將天空 *plērōma*（豐富）的部分和地面的區域隔開來。按這樣的見解，是說諾斯底的救贖主要從地面（從天界下到地上來完成他的任務）重回天界時，必須要清除在飛回天界路途中（以現代的高速公路而喻），從下到上途中全部的障礙物。這一小段所記的宇宙動態，是從第二世紀諾斯底主義的思想而來的，那準備要回到天界的人類必須靠他們的拯救者為先鋒，一路為他們打通往天界的路。但 F. F. Bruce 反對這樣的說法，他提出的評論是，聖經經文中所說的阻礙是一個將人世間的族群從中分開的垂直阻擋物，而不是地面和天上以水平式隔開的阻礙物。在此我們也許可以加上一點，就是那動詞「拆毀」所指的必然是垂直站立的牆。

現在我們能考慮的有三個可能性，就是這位作者在別處建議的（見書目：歌羅西書第九章「和解」）。這座被豎起敵對的牆暗指摩西的律法以及律法學者的解釋。在一封署名為給亞里斯特的信（Letter to Aristaeus）（主前第二世紀猶太人的文件），上帝賜律法給以色列是為要在列邦中保護這個國家，並間接的阻擋外邦人的接近上帝，因為以色列是上帝特別寵愛的。外邦人被告知要「遠離」以色列和上帝的約（弗2:13），將外邦人拒絕在相當距離的是律法，那被視為包括在「誠命和規條」裡的律法，不但確定了以色列在約裡的地位，也使非猶太人無法進入約的當中。「拆毀」這個動詞所要說的是指那種含有取消與廢止的需要

（它比羅馬書10:4所說的終止更進一步）。律法在外邦，後期的保羅傳統的時代，它的角色必須要徹底的再思考，因為普世教會的概念和被接受度已得到了信賴和歡迎。這封信帶頭提起取消這件事是爲了需要，但同時也下了一步險棋。當它爲需要而做時，因爲只有基督教這一個團體才有可能留存下來成爲世界性的宗教而不是那改良式的猶太教。可是那也相當冒險的，因爲這樣做就推翻了律法的權威，表示一腳踏上了滑溜的無律法主義路上，而引人意想要拒絕道德約束的意念。馬太福音就爲此而呼籲，要爲信仰和倫理重建律法的基礎（縱使它是彌賽亞的律法，見太5:17-20）。這顯示這封信有反應出當時那些無律法之人的具體危機。教會必須承認這事實，因爲她一直都在這個張力的掙扎當中，她的傳道人一直需要堅毅解決的是，在宣講不需要律例和規章的當中，同時要提供道德的指引，以保護倫理的責任。提出這些難題比設法解決它更容易。

就以這點而言（弗2:17）作者以過去式的語氣說這件事，他說上帝是以除去那障礙而得普世的和解。基督的死將男人和女人引到上帝面前；同時也是，去除了那使猶太人和外邦人處於對立和敵對的障礙。很高興雙方敵對的狀態已經結束，現在已處於和好的當中（2:15），在羅馬的社會裡，那一向最令人渴望實現的，就是皇帝奧古斯督時代曾以誇大式的許諾，要給人有普世性的和平和安全。詩人 Ovid 和 Virgil 都曾爲那許諾的來臨而歡呼，可是那實現的時間只是曇花一現而已，如果大家還記得，隔不久就有尼祿的事件出現。

現在（2:18）將那在導論中所爭論的問題作個定論。無論在2:14-17背後的神學申論能否被接受，但按那在2:18所說的經驗，

以及其往後所說的一定會受歡迎的。猶太人和外邦人發現自己能夠結聯在一個團契中合而為一自由地接近上帝，這是由於聖靈，那位使人在教會中聯合在一起的創作者，正如保羅所教導的（林前 12:13）。



在同一個根基上成為合一的教會 2:19-22

「這樣」（*ara oun*；質詞，英文中如 *in*、*if*、*an*、*ah*；NIV：因此，NRSV：所以），這個質詞說出了前面確定之事實的結果或結論（見羅 5:8）。作者心目中也許有一個活潑而具體的表達法，以此用來說明基督徒的團契，例如已信的猶太人和外邦人在舉行主的晚餐時共同分享一同坐席的團契。這種情況已不同於早期保羅宣教時所發生的那段事（加 2:14-21），外邦人已不再被視為弱勢者，他們的被允許進入教會，已不再被視為異常或者必須走後門。他們已經成為一個受歡迎的正式會員，「是與聖徒同國，是上帝家裡的人」。兩組種族不同的人組成上帝國的成員，在同一單位同一社團裡共享同等的權利和利益（弗 4:25）。這最後的宣示是以弗所書在強調保羅宣教當中被視為最突出的地方（3:6）。

教會被視為上帝家的一個房子，也相同於一個身體（1:23，4:16）一位新婦（5:25），這是這封書信的教會論中最突出的地方。保羅在哥林多前書 3:10、16 所教導的，在此被取用並且加以擴張，一些巧妙的，以雙關語而解釋的話便隨之而出。如果基督

是一座建築物的根基（林前3:11[†]），那麼2:20所說的（建造在使徒和先知的根基上）如何與保羅所主張的相調和？不可否認的，希臘文的所有格在此所指謂的不很清楚，而且可作好幾種解釋；即使我們同意大多數人的意見，把「使徒和先知」理解為基督徒的領袖，這樣他們與教會的根基又如何能拉上關係？這個所有格所指的是擁有的意思嗎（教會是建立在使徒和先知所建造的根基上面：Anselm 和 Aquinas 所認為的）？教會的根基是使徒和先知所放置的（以所有格表示它的源頭：NEB 和 GNB 所翻譯的）？或者這所有格的解釋只表示一種並列的同位詞？就是說這根基包括先知和使徒，正如許多當代的釋經家所相信的，正如《JB》也這樣翻譯，這樣將本節（弗2:20）放在哥林多前書3:11的背景會容得下嗎？

前面所列出來的第二和第三種觀點從最終極的意義來說並無多大的差別。以基督為真正的根基來說這和宣揚他的那些人並無法區分得開，貝斯特（Ernest Best）這樣的提示：「如果使徒是放置根基的人（林前3:10；羅15:20），我們也可能會把他們聯想為根基本身」（*One Body in Christ*, p.164）。換句話說，被宣講的基督就是新聖殿的根基；使徒和先知所扮演的獨特角色，就是在宣講的活動中由他們的服事而立下了根基。並非說他們本身是根基，而是因為他們所負的角色而實現了基督啓示的功能。引用斯利爾（Heinrich Schlier，見書目）在這節的注釋中他這樣說：

這位「被宣講」的基督不能從他的使徒和他的差派他們當中分開，若不是透過使徒和先知沒有人能接近基督，這些人宣揚他，他們本身也成為並繼續存在於他們所宣講的根基裡。

我們如果能了解「使徒和先知」是包括他們的口頭見證以及他們的著作留在新約中成為經文，以上的引證和路德宗及改革宗在唯獨聖經的見證相吻合，因為這見證「驅使」我們接近基督。

這段經文中最值得注意的是，在教會這個團體裡包含了另一個根基：使徒和先知的根基（在「根基」這個名詞的前面，原文是單數的冠詞，表示使徒和先知是合起來成為一個單位）。這一事實表示當我們說到「使徒」時要把那範圍擴大一點。正當的說法是，當我們提到「使徒」時不應只指使徒行傳1章所說的那一些原先跟從耶穌的人，也包括參與福音事工的人，或被差派去執行任務的，像以巴弗提（腓2:25-30），他的工作類似猶太會堂的差使那樣。以弗所書提出來的第三類型人物，是以保羅為最具體的形象，他一個人包括兩種角色：為「基督的奧秘」而作見證的（弗3:5、6），以及與十二位「原始的使徒」一同為使徒。同時也像那些被賦予先知教導之職份的人，向列國宣揚上帝的道（羅1:1、5，11:13）。

所謂教會是建造在一個根基上面，意思是說這按古時的建築方法而言的「房角石」，有如現代的建築師將重要的石頭安放其重要位置而蓋起建築物，因此教會就是上帝按照耶穌基督的形象而建造起來的建築物。它的成長進度是按原定的計畫。然而2:11-22「漸漸成為主的聖殿」所指的意義並不和目前「教會成長」的口號相同。它不是可以由統計數目或預算而衡量的。「漸漸成為主的聖殿」較像一個活生生的有機體那樣，在歷史環境裡受聖靈的帶領而形成，像所羅門建造的聖殿那樣被蓋造起來（王上6~8章）。教會被賦予神聖的氛圍而成為上帝願意進駐的場所。但

教會不是人手所造的殿，她不是由物質建構的：她是一個屬靈的體，由上帝的靈居住在男人和女人當中所組成的（林前3:16）。昆蘭團體渴望有個新的聖殿來取代耶路撒冷那以儀式和各種典禮為崇拜的殿。這個願望在基督的新百姓中充分的實現了，上帝在猶太人和外邦人的身上找到了居所，這些人以他們的生活，就是以敬虔的服事和每日的生活為禮拜而向世界表達他們對上帝極致的崇敬。

保羅的使徒職和他為教會的禱告

以弗所書三章1-21節

保羅的被呼召是「奉上帝旨意，作基督耶穌使徒」（林後 1:1），他的基本角色是教會的培育者和領導者（羅 11:13，15:15-21）。這種自我認識是他直接從那復活的主而來的，他自己對這樣的確信從未動搖過（林前 15:9-10）。在他的教牧書信裡也還繼續的為這個議題而辯護，向那些對他的使徒立場和權威散播毀謗的人加以辯駁（在哥林多後書這是個重大的主題，這情形也出現在腓立比書和帖撒羅尼迦書）。

保羅過世後，他的門徒，基於新的理由，也以同樣的精神而加以捍衛。第3章裡的這一段（弗 3:1-13），我們必須省察一下，這些所謂代表保羅使徒職的聲明，讀起來其語氣比較像保羅以基督代表的身份而向外邦人說話？或者我們聽到的是保羅死後他的愛慕者基於保羅的權益而寫的「出於對保羅之愛」的話（*amor pauli*，這是特土良 Tertullian 後期所用的話）？換句話說，學界對這一章是以尖銳的角度對這封書信的作者和寫作的目的提出質疑。至於在這段經文裡，作者把它當做是保羅傳記的條件是否恰當，我們已逐漸地被要求要做個判定。那些資料是否來自公認的保羅本身？或者是後期的愛慕者他們對使徒職份之重要所做的反映？釋義將因這樣的決定而受影響，前面討論過的那些要

點，是哪一個人（譯按：歷史中的保羅或者以弗所書作者中的保羅？），這問題對宣講的主題也具有重大的影響。

這自傳其實已併在3:9裡，那內容是聲明保羅在一個特殊任命的亮光之下去宣教（3:3-6）。在3:5-11的重要聲明—無論把以弗所書的作者解釋為可能是誰—給了一個預期的印象，顯示保羅向外邦人所做的使徒服事是根據上帝的妥善計畫，其目標是透過保羅所建立的教會而拯救世界。

個人的因素不知不覺地在事件中以插曲的方式出現（3:7、8），或者以插句的方式出現在辯論當中。在3:14又有新的開始，作者以保羅之名提出一個值得紀念的使徒性的，範圍包括天上和地面的禱告（3:14-19）。結束時以一個相當高雅的，榮耀歸上帝的讚美為頌讚（3:20、21）。

裡面的說詞提醒我們，從一個人所做甚麼樣的禱告，就可以清楚地知道那個人的信仰（*lex Orandi, lex credendi*），這是以完美而豐富的例證作這段落的結論。



保羅的受召和他對此的了解 3:1-6

保羅個人名字的出現目的是爲了要加強那接下來的禱告的氣勢（3:14-21）；很明顯的證據是這當中插進了一些強調他那被公認的任務的聲明。這事實在3:1，在他名字的後面沒有任何與名字配合的動詞出現，一直延到後面的3:13要爲他的禱告作前導時才

有動詞出現。同樣的，當提到他是「作了耶穌基督的囚犯」時，不是爲了自我廣告而說的，而是向人提醒他的經歷是爲了外邦人而作使徒的（有個地方可以稍微加添保羅使命之完整性的，可參考提摩太後書2:9-10）。

他的讀者並不認識保羅（見弗1:15）—如果這封信原來是直接寄給以弗所的教會，按使徒行傳19:10，20:31所記，他曾在那邊花了幾年時間的大城市，這樣這一封信讀起來就令人覺得奇怪。但無論如何，現在最重要的，是這封信記載了關於他的外邦宣教，這是眾所週知而且被肯定爲有權威性的。這封書信宣稱，他（保羅）的宣教源自上帝的啓示（3:3，這宣稱可回溯到加拉太書1:11-12），他所建立的教會是一個多數人種的教會，但已超越了種族隔閡的障礙（弗2:14、17-18）。這個實體被稱爲「基督的奧秘」（1:9）。後保羅時期的一些團體，他們有一個信念，就是限定只有保羅思想的教會，那些具有使徒傳承的傳道人，才握有能力洞見那最早給予那位偉大使徒的啓示，這些人，按他們的說法是「聖使徒和先知」（3:5）。接著他們也把自己視爲已經站在繼承這種傳承的傳道人，就是被封有「聖」的頭銜者的位置上。

「聖」這個字其實並不關係到個人的品德或優點，這只單純地表示作者對保羅四周親近的人所表示的尊敬的方式而已。那些人當中我們可以舉出提摩太和提多，他們的光環已傳到了作者這一代（作者較正確的環境可從提摩太後書2:2的反映中得確定）。對於保羅福音的精華，3:6提供了高貴的貢獻，它的果實在以外邦人爲導向的教會中出現。彌賽亞的應許以前被視爲猶太人的特權（1:13），外邦人和非猶太人被排除（2:12、19），現在卻擴大地包括所有的民族。在3:18當他們稱讚那繼承得到的豐富時，

是用三合音的字說出來，以 *syn* 為字首的協音拼出（3:18）：外邦的信徒成為在彌賽亞耶穌裡的共同繼承人，同為身體中的肢體（4:4），同享那原先給亞伯拉罕的彌賽亞之應許（創12:1-3；保羅以普世得救的觀點解釋這件事，加3:6-9、14、29）。



保羅的受召和他如何完成它 3:7-13

談到保羅的「福音」就會提到加拉太書3:8「聖經既然預先看明，上帝要叫外邦人因信稱義，就早已傳福音給亞伯拉罕」，這使作者有個根據可以讚美保羅的經歷，並間接地為他的經歷而引起的爭論作辯護（弗3:13）。由於保羅的受苦和至終為主殉道，而使他的使徒職份成為受攻擊的弱點，作者要重新翻閱他的經歷，重述他的生平，為的是要重振他的聲威。但真正使他得讚美的是他的信息得保存，就是那在上帝大能的運作和所給予肯定之下的信息（3:7），特別是那源自於從起初上帝就擬定的拯救計畫（3:11），即種族和世界性的和解。然而使徒和信息是合一的，第三個糾纏在一起的因素是教會，她的角色就是一個代行者，她所宣講的不只要使人認識上帝，還要使那信息具體化，讓所有的人能看得見（3:10）。

這段簡略的說明，是想要把3:7-13內的主要問題提出來討論，現在我們先簡略地列出一些注釋上的問題。保羅在3:8的自我貶抑的話，幾乎破壞了文脈的傳遞。他承認自己的不完全和軟弱，是

用來襯托他對上帝之偉大的讚美（參閱 1:19）；他自謙自己是個僕人（*diakonos*），照原字翻譯是說他「比上帝的百姓中最小的還小」。這麼大膽的評論與傳統的事實相符（徒 8:1，9:1；加 1:13、23；腓 3:6，有系統的列出，可參見提前 1:13），爲了要讓人知道那從前迫害教會的首腦保羅，現在已奇妙地被贏取，被擄獲去服事他原先所攻擊的那一位。他被稱讚爲一個爲那「無法測透其豐盛之基督」的說明者；就是指他的被任命爲外邦人的使徒。他的任務就是把上帝救贖進程的計畫揭開來，以此而啓發給所有的人，這計畫在從前的世代是隱藏的（弗 3:5），現在卻完全明朗了（1:9、17）。那些屬於保羅系列的教會，忠於他的精神的，都被召來爲此作見證，同時也成爲向列國傳揚這信息的器皿。

這個好消息最主要是傳給男人和女人。但在 3:9、10 裡又說到了另外一個範圍，在這當中所質疑的是一些雙關性的難題。這範圍所指的是非人類的，存在於宇宙間的天使，有智能的魔鬼，牠們被稱爲在天上「執政的，掌權的」（3:10，6:12，NRSV）。這些靈界的存在者，在希利尼的文化裡普遍地被認爲是一種真實存在的勢力，當聽到所謂基督勝利的信息時，是指牠們的降服（腓 2:9-11；西 2:15）。上帝的企劃就是以復活而擁立了基督的主權，也就是 1:20 所稱頌的，終結了靈界邪惡勢力的統治，以及牠們對人類生活以宿命和使人害怕的占星而行使的專制統治（見弗 1:21-22）。大家必須承認，地上的教會仍然需要與那在天空一直操作其影響力的惡勢力作戰。在這種情況裡，那惡勢力被認爲應該已經降服在「上帝永恆的目的」之下，因爲上帝在基督的十架上對牠們所展示的多重（按字義是多彩）智慧，已經在牠們淺薄單純而又顯然可見的軟弱中閃爍了。這段經文明顯地源自於保

羅在哥林多前書2:6-10，15:20-28的詮釋。在這段經文中存在著關於因復活而完成的事和將來要完成的，以及與那未克服的惡勢力之間的緊張，這些都在保羅系統的終末論中成為核心的問題。這些議題在以弗所書中特別受重視的是前一項（但沒有完全排斥第二項），教會的角色因為成為上帝使力的所在，所以宇宙的勢力對她特別注意。保羅在哥林多後書10~13章以在軟弱中得剛強而給予一個神學觀點的轉折，使那些在基督裡得到安全的人得慶賀（林後13:4），那因為說明上帝對抗惡勢力而產生的二元論說法也得解決。即使天上和地上因和解而合為一了，但那終極的復興還在未來，6:2所提的爭戰如今仍具威脅。

這幾節裡充滿了語言、觀念和意象的問題，很難用實際方式把它呈現出來，若想用這內容來講道也相當困難。這些內容是以第一世紀世界觀的語氣而說的，無法以我們現今科技和實驗主義的世界觀來體會。然而他們說出了人類基本的情境，為我們捉住了主要的主题，就是從那世界偏遠的地方所宣佈的復活主張，對那些一向與命運和宿命糾纏在一起的希羅世界，沒有理由讓他們覺得害怕。同樣的情形雖然一直掌控我們現今的社會（對天上掌權者的懼怕），但也沒有理由害怕。在3:12，這場景已轉移到教會所處的真實世界。讀者被提醒要樂於「勇敢和自信」，這兩項是生活所必須，以此而挑戰任何二元的世界觀，或者我們錯誤的觀念，誤以為我們要接受非人格的宇宙力量的憐憫。這裡所寫的這一段有顯著的實際意圖；從慶賀基督在天上的勝利而推論到個人與基督結為團契的可能性是可以保證的。正如2:18主要的主题，它以戲劇性的方式呈現出來，就是沒有任何仇敵的力量可以將教會—或世界—和天父分開，因為人類和宇宙的命定都在基督

的掌控中（1:10）。最近有一位作者叫 Clinton E. Arnold，對於這封書信他如此評論說「這封信反應小亞細亞西方的一般百姓所感受的需要，他們認為自己被魔鬼的勢力所壓制」（p.171）。這段落的經文沒有任何理由叫讀者「喪膽」。反而是在鼓勵他們勇敢地從基本的認識來回應保羅的信息，不要懷疑。



保羅為教會禱告 3:14-21

在3:12所提到的「親近」是個有趣的用詞，這是用來提示要將人引介到有威嚴者的面前，例如希利尼的王或統治者那樣的人。這一節也一樣，是爲了推介保羅的禱告而作的預演。這禱告最恰當的目標是向著父說的（1:2、3、17）；因爲聖子而使人認識聖父，祂的「父職」成爲所有家庭生活的榜樣，這包括天上的聖徒和地上的教會。這種關連更進一步的是爲了象徵天上和地上的結合。上帝如同父母是這個實體的原形。這名稱還一直令人產生親密和可親近的共鳴。這可在亞蘭文的主禱文中稱上帝爲「阿爸」（*abba*，親愛的父）（羅8:15；加4:6）當中找到。

代求的內容是雙重的。使徒爲外邦的讀者禱告，其立場和內容可回頭到本章的3:1去看，藉著禱告我們的內在生命可因而被聖靈強化，聖靈將所有的信徒聯合在一起，包括猶太人和外邦人（弗3:3-4）。這段祈求中的再補充，就是求那位居住在人心的基督以教會爲他的居所（3:17，再回頭看2:22，那邊希臘文的用字相

同)。這雙重的代求合起來所產生的結果，就是即使祈禱的當中使用了混合的隱喻和一些誇張的語言，至終都能夠在實際的觀點上應用，就是上帝的能力可由祂在教會的作為中看出，上帝的全然臨在是藉著基督和聖靈的臨在而實現（1:23，2:22，3:17）。這一些不同的隱喻—「生根」源自於園藝，表示植物在其上牢固地著床；「立基」借自於建築的語言（如2:20所言），保證一個超大的建築物能以它為基座並往上蓋造—很容易理解的隱喻，在歌羅西書2:7有更清楚的表達。比較不容易了解的是從知識和道德的層面引用過來的詞句（3:18）。「知道」（和合本：體會）這個字最正確的用意是指了解上帝在各種範圍裡所從事的救贖計畫（範圍這一個字在一些論及不可思議之議題的經文中也有相類似的用詞，在那裡他們所指的是上帝能力的範圍，就像羅馬書8:38所寫的，後期變成很普遍的，諾斯底派在默想中用來描述神性的各種層面）。「愛」是上帝本性的核心，也是本書信寫作的目標（見1:4-6，2:4，5:2、25，6:23），在教會中人性的愛為這個字義作了解答（1:15，5:2，6:24）。

3:20-21是專屬於高尚的頌讚，上帝能力的顯現應該同時出現在基督（參閱西2:23）也在教會裡，因為教會與基督親密的聯合在一起（弗1:23，4:15-16，5:30）。對於以弗所書裡的保羅而言，基督和他的會眾並非兩個分開的實體，而是親密的合在一起，基督和他的教會，甚至被允許以互為生命的共同體來形容。確實是這樣，這就是這封書信最正確的教會論。

地上的新人類關係

以弗所書四章1節～六章20節

作者在4:1的寫作有明顯的轉折。在這個段落的觀點裡宣講的方向改變了。在這之前，這封寫給外邦會眾的信，所談到的主題是上帝的目的如何被接受和執行，其中普遍存在的氣氛是讚美和感謝。其中的一段，讚美的理由是信徒已從死亡被帶到生命，現在猶太和外邦的基督徒都合而為一，成為一個教會。此外，上帝的「計畫」（1:10的說法），或「奧秘」（3:4-6的用詞），就是使百姓在一個頭，基督之下結合成一個身體，已透過保羅的宣教和牧養而實現。這是件令人喜悅的回憶—縱使這樣的安排可追溯到出自上帝永恆的主張（1:4、11，3:9）。作者以回憶保羅牧養的歷史和他在救恩中的地位來回顧他所完成的工作（3:1、7-9）。在3:1提到保羅的名字其特殊的原因就在此，這就是這個段落結束時能以頌揚的話「歸榮耀給上帝」的原因（3:20-21）。

然而這封信中第一部分的理念是教會需要徹底地站在以保羅的神學為根基的上面。1~3章用了許多華麗的語言和令人讚嘆的成語；但很難說讀者能了解的和欣賞的到底有多少？我們常見到一句重複用來表示自我意識的話「我……為主被囚的」（4:1，配合3:1），作者現在轉向一個比每日生活更實際的理想。這個專有用語「*paraenesis*」（勸告）指道德的規勸和訓誡，或正如亨特

(A. M. Hunter) 所說的：「道德的教導加上一些規勸」(Hunter, p.52)。

簡單地說，從相當高的「天上」(按字義說是諸天，1:20，2:6)，保羅系統的教會每日接觸到的生活事務和經驗都在希臘羅馬的社會風氣中。作者為他的讀者和聽眾提出一套教會在俗世生活中基督徒應有的行為與風度的生活指南，這指南的基礎都是根據「基督在他的教會」這偉大的主題下而詮釋的；現在要建立起這個結構必須要加上一些補充的主題，就是「教會在基督裡」；或者更恰當地說，就是基督的教會在與他相關連的社群中。

這書信可分成兩個片斷，形成一種像古時羅馬人常用的一種對折的記事本，兩面的平板合在一起，為了幫助人了解這文件。我們按著思想的次序而了解這文件是很重要的。首先，在神學裡的教會觀(1:3~3:21)，按作者的看法，就是對教會，上帝有祂永恆的方向和遠大的目標。接下來就是教會在世上要按一些生活原則而運作(4:1~6:20)；教會論實踐的根本—嚴厲的根據事實，敏銳的牧會關顧，倫理問題的處理。作者的自信心沒有消弱，那些分享他信念的人都要認真地看準自己所接受的職份，在每日生活中把那些議題實踐出來。

在作者進入他特別關注的事項之前，他首先給了一個整體的圖像，讓人知道神的諭令是甚麼。作者對4:1-16這一段特別感興趣的是它的功能，它像這兩片記事本中的連接線(用來連接1~3章和4~6章之間的)。換另一個角度說，4:1-16好像是以弗所書後半部的卷首插圖，用來平衡整本書信。要了解接下來的段落所要發展的，這一段是非常重要的關鍵。根據前一個段落所提論的，在4:1-16當中作者為了教會將面對的環境，大膽地為他們提示了

五個重點。當我們往下幾章探索時，讓我們記下這幾點並用心其上。下面列出的是作者所總結的幾點：

1. 當他對被選召的人宣告說，這是他們的被「蒙召」時，所使用的是保羅最喜歡表達的話（腓3:14；羅1:7「奉召作聖徒」；帖前2:12「要叫你們行事對得起那召你們進他國，得他榮耀的上帝」），祂安置了這舞台。讀者的被呼召，以他們的被放在教會的亮光而言，他們的天職就是合而為一。

2. 合一並不表示要一律單色、毫無表情的，好像把教會當作一個東西，一件無生命靜止的物體。

3. 教會應該說她是一個有機體，有脈動的生命，由活生生的人組成的，一個能夠按照基督所量給他的恩賜（弗4:7），而負起他的人格成長和發展的責任來回應。

4. 基督的目標是要使教會的成員達到成熟的程度（4:13）。就這目標而言，他已有預備，而且也將各樣的恩賜給他的百姓使用（4:8-12）。

5. 教會成長的目標是從嬰孩長大到成人，滿有元首基督的特質（4:14-16）。身體成長早已架構在保羅思維中愛的「建造」裡（這是保羅喜歡用的另一個字，林前12~14章）。



教會在合一的亮光下被召 4:1-6

作者以使徒的語氣向歌羅西的聖徒呼召（西1:10）要他們過一個得上帝喜悅「對主有價值」的生活。他列出來許多有關品格的話都歸功於保羅早期的書信（西3:12-13）。當然，從加拉太書5:22-23我們也看到士來馬赫（Schleiermacher）所下有力的斷言：「聖靈的果子就是耶穌的美德」。其中很特別的就是人性本質之道（這是個很難定義的字），以那由勇氣而完成的溫柔而「竭力保守聖靈所賜合而為一的心」，這種想法同時可由以弗所書1:4看到。所以合而為一是上帝所賜的禮物，必須好好地培養與珍惜，以此而使基督徒生活在和諧的關係中。這樣的合一是「以和平而堅固地結合」（NEB），由基督的和解工作鍛造出來的（弗2:15-18）。

在這一系列信條式的條款裡，在聖靈裡合一的意義被解開了。書中慎重的重複（七次）強調「一」這個字；共有三對的組合，或者說有三組以對句而組成的。我們可以直接地列出如下：

- 一個身體（一個教會） 一主（教會的頭）
- 一個聖靈（藉著它基督被告白） 一信（林前12:3）
- 一個指望（在洗禮中被接納） 一洗（林前12:13）

在這三組合一的話之後，這信條似的聲明以「一位上帝」作為結束—基督徒與以色列共享獨一神的信仰（林前8:6）—在自我

啓示中祂被認識爲聖父，「超越萬有」的創造者，聖子「萬有藉著祂而存在」（在2:18所使用的介系詞爲媒介之意），聖靈在上帝家中「臨在萬有」。

所提到的洗禮宣言顯然是最早期基督徒莊嚴宣示中的信條，主要的用途是初入教者用來宣示的信仰告白。如果是這樣，那訴求的重點是信仰者在祈求能夠分享在信仰裡共有的繼承權，就是：一神（申6:4），一主（原自新約的信條，羅10:9；林前12:3），由聖靈而共同有的一洗，由這三樣大家被建造成一個共同體（林前12:13）。這一些我們也許可以稱之爲最基礎的三位一體的信仰，雖然這樣的信仰還在發展中，還沒有成爲精緻的定型信條。但它的單純就是它的優點，這信念可能是早期普世的教會合一的焦聚點，就是現代的基督徒也在尋找。當基督徒交集在一起時，雖然發現他們自己忠誠投靠的教會與別人的有差別，但他們發現其中共同點比所懷疑的還多，所以他們需要的不是製造合一，而是告白合一。



基督的所賜和他的恩賜 4:7-12

不同的註解者對這一段錯綜複雜的經文有不同的解釋，我們選用這樣的標題，表示有意以 G. B. Caird 的見解而討論，可惜遇到難解之處時卻被積壓住（見書囿）。於是議題轉向「照基督所量給各人的恩賜」（4:7）的意義，這一句在同節中排在「蒙恩」

的後面。所有的學者都同意在這裡所用的字「恩」 (*charis*) 與 2:6、8 所指的意義不同。但他與保羅在羅馬書 12:3-13 以及哥林多前書 12:4-11 所說的「恩賜」 (*charisma*) 是相同的。我們的作者忠實地再重新製造保羅所論及的屬靈的恩賜，這是用來確保每一個男人或女人在這個生命的共同體裡，教會，所扮演的角色。他重回到 4:16 那具有概括性的信念：「全身都靠他聯絡得合式，百節各按其職」。重點在 4:7-16 當中是用一個連接詞連結起來，這個字被譯為「量」 (*metron*)。作者很細心地使它能涵蓋兩方面：從字義來說它具有涵蓋性的策略，從神學來說他要每一個人都能被包含在基督登上寶座時所給的恩賜。

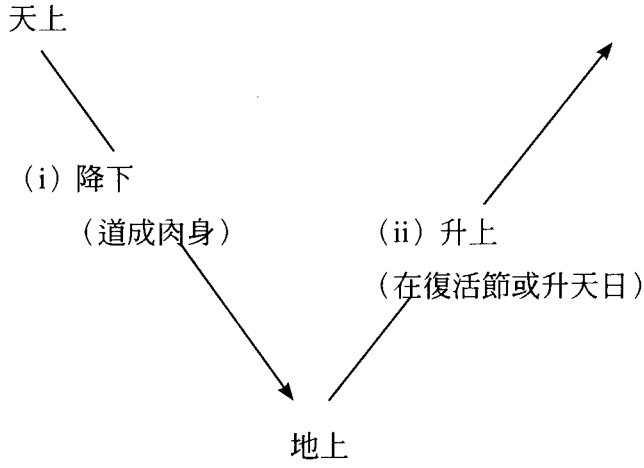
但「基督的恩賜」指的是甚麼？「被賜與」這個動詞是個很拘謹的過去時態，用在回顧過去某些特殊的場合而給的禮物。後者最恰當的說法是指五旬節，那時高升的主將他的恩賜（單數）賜給教會。這最卓越的恩賜，即聖靈，正如第四福音書所評論的（約 7:39，20:22；參閱徒 2:33）。現在我們正進入一個難題當中。因為上升和下降的見解是包容性的混合在一起，從這經文裡的舉例並無法解決問題，因為以弗所書雖然引用詩篇 68:18，但與該經文的用意並不相符，事實上可以說幾乎是相反的。希伯來詩人描寫的是，一個王得勝他的仇敵後，接收一些禮物為貢物，七十士譯本也有如此的用意。事實上，猶太人的詮釋（根據敘利亞的 *Peshitta* 和亞蘭文的 *Targums*）有「給與」這個動詞，但作者可能是引用當時亞蘭文的意譯法然後作些修改，因為 *Targums* 將這段經文和賜給人律法的摩西關連在一起。在這經文中有「升上」的看法，但在地上時「他曾先降下，到了地的最深處」是甚麼意思？是否指基督那位首先道成肉身來到世界的（NEB 有此觀

點)？或者是指在他死後降到陰間(正如羅 10:7；彼前 3:18-21；啓 1:18)？後者寫在《NEB》書頁邊的空白處。

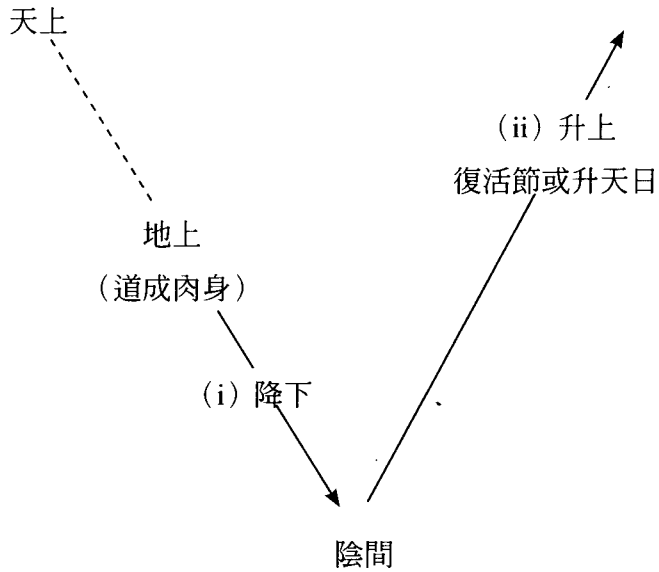
Caird 的貢獻就是在此提出了第三種詮釋的可能。那「降下」其實是種暗喻，指基督在五旬節時以聖靈的身份來到。保羅早已把高升的主和聖靈聯在一起了(林後 3:17)；現在保羅的門徒以戲劇化的方法認同說，聖靈來的時候就是基督的再來；就是以這種方法使詩篇 68 篇得應驗，現在「在聖靈裡的基督」，就是那位同時賜下聖靈和屬靈恩賜的基督，以此而在各種牧養的需要上裝備教會。

我們將列出圖案，使各樣的選擇看得清楚。在這圖案裡，I. 代表 4:9-10 的「降下」，II. 以「升上」的立場而言，圖形中以虛線表示這些動作沒有寫在經文中。重要的圖案是 III 的模式，這是我們所同意的，就是升上的時間是在降下之前；這符合我們最先發現的順序，就是在動詞「降下」旁並沒有一個副詞「先」(4:9, KJV)，這個副詞在最好的抄本上都沒有出現，是後代的抄寫者加上去的。所以原先經文就不是這樣說的。作者使用詩篇 68 篇(是猶太人五旬節時禮拜儀式中的詩，見 Kirby)所要強調的是，基督已勝利地回到聖父那裡，接著他以聖靈的位格回到地上來，這當中他賜與各樣的恩賜。

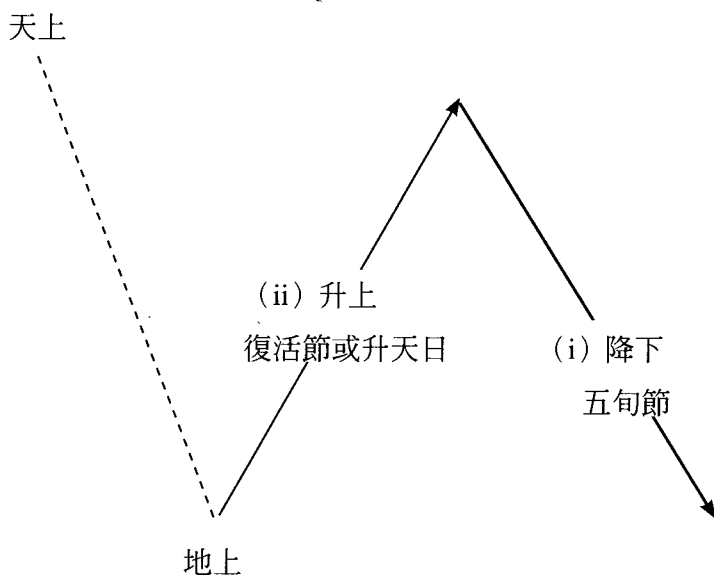
模式 I



模式 II



模式 III



4:11-12列出了這些恩賜，使徒和先知被列在首位（林前 12:28；十二使徒遺訓 11:3）。他們之所以這麼被重視是因為他們延續了保羅的教導，正如 2:20 所記的。這些人是初代教會的領袖，他們主要的功能是見證復活的主；他們是向會眾表達基督心思的傳播媒介，雖然他們的權威可能受挑戰，就像在哥林多一樣（林前 14:29、37；參閱十二使徒遺訓 11:4-12）。傳福音的人就像腓利（徒 21:8）和提摩太（提後 4:5），他們的任務就是傳揚好消息。

「牧師和教師」被放在一起，而且共用一個定冠詞。表示這

兩種功能是由同一個人負擔的，他們的任務在使徒行傳20:28有記載。很顯然的他們是地方教會的領袖，其他也有被稱為「長老」的（徒20:17；見提前4:14，5:17，對於某些會眾來說他們的角色就是宣講以保羅思想為基礎的信息）。

4:12-13可能會令人困惑。這段的目的，很清楚地，就是基督之所以將各樣的恩賜賜給牧養者，都是為了使整個基督的身體得益處而設計的。「聖徒」意指所有的基督徒，「我們眾人」都長大成人，就是說大家都滿有基督長成的身量（4:13）。接著就有為一般服事者職務的穿插安排之佈局，這些人由教會的領袖任命和指派。其他就是一般的平信徒，這些都是為了要達成所要求於教會的目標。這些觀點的目標就是要建造這身體，4:16會將前面論述的結果再重述。

對於希臘文4:12和4:16當中糾結的看法至少有兩種選擇。根據第一種，也就是4:11的說法，那些有能力的人他們的工作就是裝備上帝的百姓，由此，後輩的人才能夠接班實現服事的工作，建立基督的身體。今天普遍的觀點是，應努力推行使教會的性質民主化，使所有的信徒都成為傳福音的人，雖然有些人「被任命」，但所有的信徒都參與服事的事工。

和這個觀點相反的是，「裝備（成全）聖徒」是那些得到基督恩賜的傳道人最主要的任務，服事的工作是屬於特殊的領導人物，他們是基督身體的建造者，提出這種見解的人他們也一直是這樣做的人（例如 Hanson 和 Manson），這是根據經文釋義所作的結論，要維持這樣的見解雖然可能會被推到另一個極端，就是把使徒職當作教會向前進展的必要部分。有些學者指出，就是那些把這一類服事的人員當作是教會和宣教發展的結構及組織架構

的絕對必要人物，持這種見解的作者有革利免一世（I Clement，主後96年）和以格那丟（Ignatius，約主後110年）。

也許是因為我們還沒有進入這麼深遠的結論。更恰當的是，我們應當由這封信寫作的對象，從哥林多向小亞細亞發展的路線，那種自由、沒有結構性的權威之教會所發展的路線。4:14所描述的教會環境，他們威脅了正統教會的會眾。作者所要求的是要抵擋這種壓力，作者堅持，那些具有使徒性的傳道人，他們能扮演防禦和保護的角色，因此他請求會眾團結並支持保羅的教訓。我們將回頭來討論4:16，因為當我們一直在探求4:12的意義時，其他的常常被我們忽略。



教會的成熟之路 4:13-16

「建立基督的身體」（4:12）是一個偉大的計畫，上帝在基督裡賜與聖靈（可解釋為恩賜，4:7）和聖靈的恩賜，就是在4:11當中所列出的人員。把服事的人員當作恩賜，這個見解的目的，就是為了教會的成長，盼望這一小段落的主要主題，最後能達到目標。作者發現在這議題上以似是而非的方法來解釋和應用是很有趣的。「合一」我們一方面已擁有，因為有聖靈的工作（4:3-4：我們必須持守我們所擁有的！），同時我們也必須下苦工以求達到目標。同樣的似是而非的觀點也可以在4:13、15看到，這是以弗所書轉型的終末論的一部分。對於一個盼望終末接近的教會，

Manson 的建議是「教會是長向基督的；不是等待他的來到的」。到底這裡的增長所指的是物質的（就像今日「教會增長」的口號），或者是指質的增長，這就沒有交代清楚。但後者好像比較正確，使他們「認識上帝的兒子」和「在愛中建造」，教會增長所指的是，要多著墨一些能使基督徒的了解和人格發展的事，而不是人數統計上的增加。

在4:14背後的危險景象，經文裡並沒有進一步的明載，不像歌羅西書2:13-19那樣，裡面有特殊超乎異常的基督論：因信徒的道德放縱及追隨令人迷惑的異象，以致於不得不要求他們緊緊地握住教會的元首。以弗所書的作者稍後會詳細地描述他們教會遭受的磨練：在此他平和地以辯論性的警告，事先責備那已在發生的錯誤趨向。在教牧的關懷上他強調他們需要從嬰孩的狀態長大成熟，是品質的成長，「成長進入」（into）基督，並植根於「真理」，這是根據保羅的福音，當他宣道的教區遭受攻擊時所提出來的。因為有一系列瀕臨危險的議題發生——我們可以說是，那屬於保羅傳統的教會在亞細亞發生崩裂的狀態；這種事態是這封書信的背景（見提後1:15，證據的提示）——作者想借助於使徒性的服事，而略為敘述保羅的宣教（2:20，3:1-13），以此當作捍衛教會的堅固堡壘。從歌羅西書2:19，他借用了醫學的用詞套在4:16，尤其把希臘文的 *haphē* 這個字當作「關節」，並且應用在整句「全身靠其『關節』而聯絡得合式」，強調健康成長的需要。值得肯定的是，身體的每一部分都被要求在頭的指揮下扮演其角色，頭就是基督。可是這當中我們必須要加上一個中間的用詞「關節」而使全身能連接：基督是頭，教會是身體，藉著每個「關節」（韌帶或上下關係）而使全身緊密的結合在一起，每一

個部位都由相關的關節支撐。

要與4:11-12的內容聯接一起來想是很明顯的。被高升的主來處理爭論，掌握控制，促使聯合，透過他所給的恩賜—傳道人，而使用他身體的各部分。這些傳道人（明顯地）從事基督使者的職份，指導這個體，裝備上帝的百姓以便加入基督的事工。爲了完成身體的建造—「建造」和「身體」是兩個詞但卻同屬於隱喻的範圍—「頭」和「每一肢體」必須要合作。爲了要使「每一肢體」能按自己應有的任務工作，在這以類推而論說的當中，「關節」扮演了重要的角色。第一眼我們就能看到的，這是一種機械式的安排：基督→傳道人員→教會成員。按此，教會的成長似乎是依賴這樣的職份。但這個結論（比保羅的教會論明顯的有點進步，無疑的，這修整的需要是用來面對十年後亞洲教會所受的壓力）因受幾個因素的影響，是有緩和了，但內容未改變。這些因素有（1）提醒傳道人，他們是基督賜給教會的禮物，他們的職權並不是權威的象徵（4:11）；（2）警告傳道人，他們也在「他的掌權之下」（4:16），並且他們也是這身體的一部分，不可與身體分開或超越身體；（3）4:16後半的話「全身在愛中成長並建立自己」（GNB）。愛—在哥林多前書13章被頌揚，本卷書即將在5:25-33出現，但其應用的方法卻以人倫（夫妻）的關係而描述基督與教會的關係。這種態度和行爲是保羅思想中爲人所熟悉的：放棄自我的提升，但求別人得益處（林前8:1）。



基督徒的社會行為聲明 4:17-32

最近的一段日子，學者們在新約的倫理這議題投下了很大的心力。這一部分的探索，是想以解釋和例證來說明新約的作者所理解和陳述的基督徒生活的本質。今日的傳道也面臨了與當時相同的艱辛困苦，如何在新約所涵蓋的亮光之下，使它成爲今天的信息，使它和人們的需求連在一起，並提醒他們警覺其中所隱藏的雙重危險。其一，就是會很詳細的列出一些規章和條例來涵蓋臨時發生的道德行爲。凡想要避開這危險的人，都需要問自己是否有把以弗所書4:17-32的「新生活規則」（NRSV所作的摘要加進經文的）裝備進去？畢竟，在新約的道德教訓中沒有一處是仿效舊約利未記的！可肯定的是，呼召人過聖潔的生活，無論舊約和新約都激起共同的響應，但這呼召的基礎兩者是否相同？第二，把新約所提出的道德當作是道德主義的教諭，這是應該避免的陷阱。當我們把新約對教會的啓示當作是一種溫馴的老生常談的道理，像「要敦親睦鄰」，「要盡力而爲」，「要愛國家」，這樣的話我們就不是真正地委身於新約所啓示的教會。我們必須記得，基督徒的倫理源自於基督的復活，是命令人服從的（做這個，不可做那個），這樣的指示是根據上帝在基督裡爲世界而做的，並且透過祂所派遣的靈進入人類的舞台而執行。然而我們必須再摸索而得更多的幫助，雖然有這樣的警告說，新約所給的不是樣樣的教導而是方向。但要如何理解和應用所給的方向，才能使基督徒的生活達到圓滿？有兩項討論（Bultmann, *Theology*,

1:105-106；Dahl, chap. 2) 將會很有效地幫助我們，提供一個幫助我們進入這段經文的入場卷。這裡面蒐集了五個原則，可說把這封書信有關倫理的段落貫穿起來：

1. 「自古以來隱藏的奧秘，如今顯明出來」（羅 16:25-26；林前 2:7-8；西 1:26-27；弗 3:4-5、9-10）是一句述說認識上帝所計畫的救恩之道的詞句，以前被掩蓋無明，或只知道其中的部分（如舊約），現在一彌賽亞的新紀元已實現—已讓人知道了。由於認識所提供的恩賜，和回應那由基督所帶來的人類歷史新時代的要求，信徒應邀在此亮光中生活（見弗 5:8-17）。德文在這方面的表達很簡潔，由於說到 *Gabe*（給與）而帶出 *Aufgabe*（需求），這幫助我們看見彼此間的緊密關連，提供我們記得保持正確的順序。

2. 當以前面所提那個啓示的方案來應用到人類的行為時，它的形成是這樣「你從前是那樣，但現在是這樣」。對比的副詞（從前……現在）是關鍵，新約的作者開始時好像以描述皈依者的舊生活作為襯托，而清楚地顯示他們存在於基督裡的新實質和榮耀。對比的例子有加拉太書 4:8-9；羅馬書 6:17-22，7:5-6，11:30-31；和哥林多前書 6:9-11，但最好的例證說明是我們現在的經文，往後將會看到。

3. 「效法基督」時常被當作是基督徒生活的目標，有一些不同的見解可見羅馬書 15:3-4、7-8；哥林多後書 8:9；以弗所書 5:2、25、29；參閱以弗所書 4:32；歌羅西書 3:13。

4. 目的論這一名詞是在指明，有某些聲明當中有公開宣佈，基督為他的教會所要完成的目的，然後藉著這宣佈而加入含蓄的說明，以此呼召信徒來接受他為他們保存的好處。他的作為都很有目標性的，他們被邀來接受，並生活在他呼召他們的目標上。

5. 最後，有個勉勵的提案，經文裡面所用的動詞像「我誠心地求」，「我懇求」，「我勸誡」這些訓諭，其實都屬請求性質的，因為都沒有專斷式的語氣。這些請求都要加上一些附隨性的詞句，「在主裡」或「奉主的名」來加強語氣，作為權威的基礎。

這樣對倫理訴求型態的瀏覽並沒有白費工夫，但卻給我們足夠的警覺，在以弗所書4:17的內容呈現當中在尋找的是些甚麼。有兩個原則或說定理應當要在意的：「從前……但現在」，我們可以把這個標定為已做完成的新關係；「脫去……穿上」的想法是根據兩種本性的對比，指從舊的本性中決定性的轉變過來，而高興地擁抱新的本性。這種忠順的轉移是根植於洗禮的經驗（參閱加3:27，當中顯示，在洗禮的禮儀進行中如何脫去舊的，穿上新的行動）。

舊生命與新生命之型態的對比

在4:17-32這一段是亞洲會眾的狀態，現將前面討論過的原則拿來應用。先前，讀者採納的只有那一種他們所熟知的生活方式，在4:17-19所記，就是按外邦人的處境外觀，以黑暗的色彩描繪他們的生活和行爲。但皈依後他們就改變了一像許多哥林多人那樣（林前6:9-11），很戲劇性的放棄原先的壞行爲，採用那影響他們人格和風度至深的新作風。4:28-32以一個堅定的呼召而回憶過去，為的是不使他們再回到先前的舊路。雖然他們的思想上被誤導而認為一旦受聖靈的感召，道德的議題就不重要，像是諾斯底的宗教所教導的，是否如此我們不太確定。但在書信中卻有一些痕跡（弗5:6，不要被人虛浮的話欺哄），這似乎就是那實情。

另外一個訴求，「脫去……穿上」出現在4:22-24，這是一句概括性的聲明，我們與人性中那兩面的關係：一個代表舊生命的（NIV：自我；與保羅在加拉太書5:13-26所教導的 *sarx* 「肉體」相似），另一個是新的生活方式（NIV：新人；和加拉太書5章所說的 *pneuma* 「靈」是平行使用的）。這個召喚很接近保羅的訓諭「順著聖靈而行，不要滿足於肉體的情慾」。當他將這兩種嗜好對比，善與惡，就顯出我們有自私的本性，敬虔的猶太人對這本性是有管制的，這與使徒在他的猶太環境的教養所學相似。在這裡所教導的，原來是處在很戲劇化的洗禮的情況下。

「生活在老亞當」是一種表現某種行為該唾棄的表達法，但對保羅學派的人（保羅自己，這封書信的傳統，彼得前書）而言，最令人喜愛的表達法是以簡潔的話把它摘要成兩種存在的秩序：在亞當裡／在基督裡（羅5:12-21；林前15:22、44-49）。其中關鍵之處在前置詞「在」（in），但這可有好幾種看法，開始從史懷哲，他提出的看法認為這個詞是一種物理狀態的表達法，就是說信徒與高升的基督「身體上互相依賴成爲一個共同體」。但幾乎可以確定的，就是這一種見解是錯誤的，因爲這種想法模糊了保羅所認爲的中心要點，就是在信仰裡信徒與基督合一的人格因素。在這結論之前，C. F. D. Moule（pp.60-63）有另外一個很好的討論題目，就是何謂「Being in Christ」的意義（依我的看法，這是對的），這前置詞的解釋可指地點，但它是隱喻性的，然而又是具體的。畢竟，這個詞是指一個共同體。復活的主是他百姓「共同體的代表」，他們與他聯合的當中分享他十字架的好處和勝利，以及盡那以基督爲元首之上帝百姓的義務。

如果我們加上了其他三樣的考量，就表示我們已經準備好往

前去處理「內在」的問題了。雖然在4:17-32思想的路線有點不明朗，它是由解釋洗禮的語言之亮光而來的，它的實踐放在5:14。首先，如果「在基督裡」是一個社會名詞；我們一定會期待「在亞當裡」是它的自然副本。作基督徒表示已從舊的秩序轉化到順從。那個舊的秩序就是在「亞當」裡（亞當＝在聖經中當作人類的代表，在拉比的人類學中代表已過去的理想化的人類，他的現況是墮落的，他的未來在應許中）。這個新的秩序就是在「基督」裡，他代表再創造的新社會，是被更新的人類的小宇宙。其次，轉化的轉換點是洗禮，用以描述的術語可從下列的幾種對比中看出：（1）脫去／穿上；（2）黑暗／光明；（3）死亡／生命，和這一些想法相同的，有聖靈的印記（4:30）。這些全部的名詞都與洗禮有關連。大部分的解經者視5:14為洗禮的詩歌，當中有三行祈禱句，由傳喚的語氣介紹的。此詩這麼說：

醒來吧，沉睡的人呀！

從死亡當中起來吧！

基督的光就要照亮你了。

要和4:17-32這段經文的思想路線溝通的最好方法，就是要看如何從過去的亞當走向現在（也是將成為）的我們。談這個轉移要先回到前面提過的原則「從前……現在」。我們可以稱這個轉移是個已完成的新關係，4:22-24裡面的功能是以那當中的倫理勸戒為重點。這點可以以大部分的讀者都渴望要成為更好的百姓的感覺而作說明的例證。

有一個人在我裡面興起了，
爲了那人我就不再有自己了。

Tennyson, Maud

「在亞當裡的生命」被描寫成受到某些重大的打擊（4:17-19）。接下來的一小段，讀者被認定爲是他們熟悉的基督徒信息（4:20-21a），當中用暗示的語言呼召他們離開那腐敗和死亡的舊生活，而走上那條被應許的，革新的，由於和第二亞當的聯合，而使我們重新恢復亞當原先擁有的榮耀。洗禮的信仰告白即是這勸勉和訴求的前景，以此讓讀者回憶他們在要理問答訓練時所學的。重點是：在洗禮時所告白的是甚麼，現在應當使它實現。但問題是這基督論組成的背景與羅馬書6:1-14相接近。受洗歸入基督，就是指重回經歷基督本身所受過的遭遇。他向罪死；信徒也與他同死。他被埋葬；信徒也在洗禮上與他同埋葬。他復活得新生命；他們也照樣地被呼召「一舉一動有新生的樣式」。如果這樣的平行對稱是有意的安排，這樣在注釋4:21-22時是種有力的強調，由 C. A. Anderson Scott (p.36) 提出的，照亮這句令人困惑的話，就是因爲在耶穌裡有真理。他將這句的希臘文當作副詞來解釋，意即「按真理本是如此」。我的解釋是：你們聽見基督徒的信息並了解這教導—因爲那件事真正地發生在耶穌的身上，他在受洗中「先」脫去舊的自己（死在十字架上），在復活時成爲新的亞當—所以你們也應當放棄舊方式，由新的亞當來取代。

陳述了所有的原則以後，我們可以確定「從前……但現在」的定理將如何應用在實際的情況下。有些改編過的使徒要略和教導，將有助於使這段的議題在這時代的會眾當中活躍起來，儘管

當中有些部分他們立場的切題度令人驚訝。回應這段經文所提的領域，我們有三個方向要提出：

1. 他們曾經是無知的外邦人，現在卻被上帝的真知識所光照（4:17-19）。在這控訴中的主要詞句，應該與羅馬書1:28-32作比較，「心地昏暗」（*mataiotēs* 有好幾次出現在新約中，是指散佈在宇宙間的虛空或錯覺「羅馬書8:20」，常與偶像有關連「使徒行傳14:15」，或是有關與現實生活脫節的生活方式「彼得前書1:18」）。與此類似的語詞是「無感覺」，這句話可以指一種靈性的狀態，它和漠不關心相接近，由此而導引出一種生活方式，使得所有的好與壞，圓滿和毀滅之間無法區分，完全消失在對道德價值觀的刻意忽視。有關這種可悲的狀況，這裡有個表示無法知足的特質，如果我們根據NIV所翻譯的，是「不斷地貪求更多」，但卻比較像貪心（*pleonexia*），是加上的第三個詞，在這裡也許指貪財（用在這裡有點不恰當），也可能是指無法控制的嗜好（如西3:5）。

福音的回應是提供上帝的真知識，帶出智能的振作和道德的覺醒（如約17:3；加4:8-9；帖前1:9；徒17:22-31所記）一兩方面都有提供心智更新的應許，以及在4:23裡的期待。

2. 昔時死在罪中（弗2:1），身為外邦人不幸的與上帝隔絕（4:18），現在他們被赦免（4:32），復活得新生命（2:4-10），即刻對上帝活著，以上帝的性情和價值觀對祂而活（4:24）。

生活在新社會網絡裡的關係，有如在基督裡，整個最俗世的行為模式都在4:25-31詳述。那些真實之愛的模式，包括懷著誠實的目標過每日的生活，以利他的態度關懷別人的需要。說誠實的話，不與虛假、憤怒、閒談、或說人的壞話有關連。別人看到的

不是我們自己，而是聖靈在我們身上的「印記」——就是在聖經裡的宗教用詞，用作擁有和保護的記號，現代的商業界也如此行，為自己的商品加上印記。綜合了這一些特徵是為了要應用。這一切所代表的，George Johnston 稱之為「新亞當的特色」，他並證實這些訓諭是在當時的環境下產生的。

有些著名的經節應當額外的註解。「生氣卻不要犯罪；不可含怒到日落」（4:26），現在已成為名言，但當中有被誤解。首先，就技術面而言，當時希臘文的平常用語（the koine），無論是說的或是寫的，其命令語氣所表達的不只是命令而已，也包括要求，或者客氣的容讓。所以這一句的意思應當是：你可能會憤怒——如果你不得不，但不要因此犯罪。它的目的在告訴我們：憤怒不可成為令人憂心的事，或結果養成了定型的病態。因為在一天裡，太陽在人不注意時就下山了（譯註：憤怒也可能在人不注意時隨時發生）。

演講是很風光的，但所說的話卻是個人人格的指標（太 12:34）。好話值得努力去尋求，因它能夠鼓勵人成長（弗 4:29），「當有需要」（NRSV）或「按照他們的需要」（NIV），這句甚至可以解釋為「如果你有好故事可講（*chreia* 這個字在批判性的文學裡可解釋為敘述故事）」。言語「帶來祝福」（NEB），這應該是我們的目標——不論是在對話、在社交、或在基督徒團契都當如此（5:19-20）。

3. 他們以前在舊我的統治之下（4:22），現在樂意棄絕這個統治而接受新的掌管，有新的本質（4:24）。接下來的經文，是存在於新秩序中的兩部分：公義（在亞當中失去，現在基督裡重得，是恢復正常關係過程中的一部分；或者是指那使罪人與造物主上

帝恢復友誼的稱義，因為祂的本性是義的，所以帶來了救恩；在此倫理的意涵佔顯著的地位），另外還有聖潔（這名詞是從5:3取來的，但其真正的用字應當是指他們成為「聖者」），這些都根源於真理。這兩個名詞都要在上帝主權的標題之下被了解—在我們的講道中宣講—這兩樣（公義和聖潔）確立了標準，使人無論在日常或團契生活中都有個標準，提供使人達到目標的動力。

「靈魂的仇敵」，爲了教導和傳道的目的，可以作爲標題處理這一段的目標。他們原來被認定爲無知的、死亡的、被捆綁的。福音的來臨是以好消息—但要注意的是（正如 E. P. Sanders 所教導我們的）使徒時代的思想是從解決困境而出發的一對抗他們的背景；因爲在那背景之下有不可避免的黑暗和幽暗，使得好消息的照耀更顯得明亮，並以福音應許的亮光驅散那些老舊的仇敵，就是今日的我們和我們的社會也是要如此的面對。知識、生命、自由這類的價值被強調爲可可靠的，源自保羅的話。這兩種境況的差別在5:8以一個並行的對照把它總括爲：

從前你們是暗昧的，但如今在主裡是光明的，
行事爲人就當像光明的子女。



基督徒行為的例證 5:1-20

基督徒生活中特有的風格和氣質在5:1-20裡呈現出。他們有意

要以這一些來向當代的社會發動挑戰和譴責。雖然說他們像修道者或狂熱的信徒那樣，但我們可看到，他們並沒有授權要從這世界退出。道德的指引綜合了情境和慣例的要素—用方便的現代語詞—是建構在隱含中的假設，就是他們有可能在這「世界」的情況下全然地活出基督徒的生活。不過有些必要的保護措施已正式的提出以抵抗那些（5:6）可能欺騙讀者的引誘。「不要與他們同夥」（5:7）是個很正確的呼籲，堅定地提醒基督徒，他們的倫理理念是常常會受到攻擊的，常被威脅去接受鬆懈的道德觀。這可能來自那些跟從諾斯底理念相同的基督徒，他們的出現和影響，在這封信的背景中隱約可見，那是清楚而可見的危險。

面對這問題的方法是，叫讀者回憶他們基督徒的身份和職責。作者經由數種方法而施行。

首先，當他稱呼他的百姓時，便給他們一個頭銜和稱號，由此而賦予道德責任。他們是上帝的「兒女」（5:1），這種稱呼是要呼召他們效法天父慈愛的本性。上帝為何在過去和現在一直在基督裡給他們恩賜，無非是為了要激發他們在道德上的努力。因為是要提醒教會，他們是被贖的團體，有如舊以色列，他們的被選是為了反映救贖神的神聖本質（5:2）。新舊約對那些被召選為聖的百姓，給他們一個共同特殊的稱號，就是稱他們為「聖徒」，在5:3裡的稱號（聖徒）是從以色列的經歷中取來的，以此表示這兩個約的國度都是從其他的民族當中揀選出來（詩147:20），以便在世界中分別為聖作為耶和華的「資產」（出19:5-6；申7:6，14:2）。這種特權的獲得不是沒有代價的，其情況有如但以理書所描述的「至高者的聖徒」的遭遇。受苦只是其命運中的部分和小段，在這個敵對的世界裡，上帝為祂的百姓設立了被公認為高的

道德標準。

接著，另外一個頭銜是「光明的子女」（5:14）。有趣的是這個頭銜不只是死海古卷的團體用以突顯他們與其四周的團體「黑暗的子民」有所區別，同時5:14也是他們受洗時用來提醒記憶的樣板。當他們開始新生活時，男女信徒被帶到基督完全的光明之中。我們也許曾聽過同樣的語詞，當他們初入教時，5:14的那三行話是他們的洗禮頌。

你這睡著的人當醒過來，
從死裡復活，
基督就要光照你了。

這一小片斷是早期基督徒生活情況的詩歌，很顯然是出自洗禮，在教會裡大家都熟悉的，有關個人的得「光照」，以此而描述新的皈依者從罪的死亡中復活而與活潑的主聯合（來6:4；羅6:4-12）。作者重新提起這段經驗是想要提醒他的讀者，現在要在基督的亮光中做好他們受洗的宣言，並激發自己見證的活力。羅馬書13:11-14也提示這一點。

5:15-18所訴說的智慧，顯示這一段來自於（也許是間接的）舊約的智慧文集。箴言和傳道經（Sirach）裡的以色列英雄們，他們尋找智慧的生活模式來導引他們那時代的人，就是順服上帝的律法，在每日的生活環境忠於祂的旨意。一些詞句像「智慧」、「愚昧」甚至「聖靈充滿」，都表現智慧的教導在初代教會已經深入基督徒的道德神學中。重點是信徒必須謹慎，不要因為生活混亂而毫無目標的漂蕩，成為道德麻木不仁的犧牲者。（因此

「不要醉酒，酒能使人放蕩」導致迷亂）。智慧呼召人遠離「愚昧」（箴5~7章）。循端莊和嚴肅的途徑而行，要有自覺，努力探求上帝的心意，善用自己的機會去獲得最大的益處（弗5:16）。在倫理的訓誡上的要素是謹慎，不可忽略或輕視道德的要求。今天需要有人為倫理，把它轉化成可處理或易了解的語詞，向大眾清楚地說出一些忠告。

5:19-20有趣的是以很凸顯的華麗句子而使我們能夠窺見初代教會的禮拜是怎樣施行的。詩歌的讚美是在表達對上帝的感恩，人類的聲音是以做這件事（向上帝感恩）為最高貴（5:4）。當奧古斯丁（Augustine）把詩歌定義為「讚美上帝的歌」時，他這樣的觀點主要是在確定舊約的詩篇和基督徒所譜的曲的主要目的是用來頌讚上帝的創造和救贖。較後期的作品，*Te Deum*，這一種讚美詩傳統上認為出自奧古斯丁的時期，其實可以追溯到新約時代，在啟示錄4、5章著作之前，也與那令人難忘的詩，例如腓立比書2:6-11；歌羅西書1:15-20；約翰福音1:1-18同期，這三個為基督而作的重要讚美詩，是在宣告基督宇宙性的角色，以及他為天地帶來合一的拯救任務。這三首詩歌的主題是為和解而作的。

「頌詞」則指較廣泛的用語，「靈歌」的範圍是指由靈感的感動所引發的歌唱。一般信徒在人生旅途上互相勸勉激勵，因此在5:19用動詞表現出來的歌唱法是「彼此對說」。今天我們看奧古斯丁他的定義似乎狹窄了一點。然而現在我們崇拜時所用的，是以「詩詞配音樂」而唱，應該給公眾，這第三類的人有更多表達的空間，使那些與我們一起崇拜的同伴有機會表達他們深層的感情，就是比傳統的詩歌更多的空間可以表達一些與我們的生活較相關的盼望、恐懼、和掙扎。這領域當然還有一些空間值得再討

論或被爭議的地方，尤其對我們這些自封為崇拜禮儀和和唱內行的人。「最好的讚美詩就是我最喜歡的歌」，明顯地表達出一付不能被反駁的意見，聰明的牧者應當會留下一些空間允許人嚐試較廣泛而不同的宗教經驗。

回顧5:1-20，這段經文分成三段境界分明的領域。基督教會就是將所有的禮拜規章都包攬在一起而作她的自我認同。所以作者說，不可聽信那些想要以稀釋或妥協而採取較低標準者的誘惑（5:5-7）。由於主張要清楚地劃出界線，所以就有經文反映出教會的道受一些人的反對，以及世界對這道的威脅。這三樣相異的對比是（1）以愛排除情慾（5:1-7）；（2）以光明驅除黑暗（5:8-14）；（3）以智慧矯正愚昧（5:15-20）。

爲了避免人對所呈現的基督徒弟德的印象有負面的態度，經文上有說明作者用保羅的資料來防衛他的立場，免得他被當作是一個新的律法主義者。生命被愛包含，也能表達愛，在5:2所表現的是來自高貴的靈感；在此我們也注意一下爲甚麼，那些陰森邪惡的語詞會集中在5:4，感謝的話卻從中消失掉。能感謝的地方不會被限制在一處而已。這要歸功於我們是人類（5:4），我們就是會凡事獻上讚美敬拜至高的上帝（5:20）。一旦我們將5:20的話和與它平行的歌羅西書3:17、23拿出來比較，我們就可以看到「感謝」如何地洋溢了整個生命的動線，並將崇拜轉入每日的生活經驗中。George Herbert的幾行詩是這樣的指出：

教導我，我的上帝我的王，
萬事都在祢的眼下，
我無論做甚麼事，

都為祢而行。

舉凡祢著手的，
就不會有惡意，
不看在你份上的，
得不到亮光和乾淨。

僕人有這樣的條款，
使討厭的工作變為神聖，
誰為律法留一個空間，
不但會成功也將發達。

有兩個出色的句子留在這上下文之間，可以說是現代的詮釋者和講道的牧師所喜愛的。第一句是在5:15-16，第二句是在5:17。在第一句裡（5:15-16）作者發出了一個智慧的呼聲，是針對那些處在四周被外邦人（例：非基督徒）環繞的愚昧人。智慧人所選擇的道路（5:15），要回到舊約的背景裡來了解。在舊約裡智慧並不表示智能上的成就，乃是對生活的態度。是從認識上帝開始，避開一切上帝不喜歡的事（伯2:1；詩1；箴4:5-9，8:1-36）。智慧通常以宗教的立場而描述，以色列的敬虔人他們在有問題的情況下所作的反應和所採取的態度，例如邪惡猖獗時，不敬虔的人昌盛，義人則面對無法解釋的試探。智慧就是在那種情況下的人生觀，是相信耶和華的敬虔者如何面對人生，他們使謎團產生意義，並克服困境。最後所提的項目，是最近在討論的有關以色列人的信仰和生活，其中最特別受重視的就是智慧。這是

取材於 W. Zimmerli (見書目) 研討會中的評論，他的論點是智慧不但容許義人知道生命的祕密、喜悅，和痛苦，還得到把握那些的掌控權。這種理念在我們的經文中相當顯著。

智慧的實行是每天在敵視的社會中以特殊的道德行動和選擇而實施的行爲。在 5:16 有特別提到：就是好好地把握機會使生活的品味轉向最大的益處。「愛惜光陰」(NRSV) 這句話是直接從市場 (*agora*) 的商業用語引用過來的，它的動詞 *exagorazomenoi* 是指在交易時儘量捉住可講價的機會。在此有幾分可指時間管理的意思，因它是上帝所賜無價的資產。在此呼召我們要在職務上盡力，因為這樣做是很值得的。

在 5:16 的呼召是起因於認識「現今世代的邪惡」。這是典型的有猶太情感的智慧作品，這呼召所要達到的目的是提醒讀者，教會所有屬天的特質都是爲了要榮耀升天的主而有的 (1:20-23, 2:6)，雖然她仍然生活在一個邪惡充斥的世界，這在 6:11-12 會進一步地說明。

我們的作者給他讀者的另一個道德的宣告 (第一個已在 5:15、16 提過) 是召喚人要有自我認識 (5:17)。這是屬於早期猶太教的智慧傳統，雖然它與流行的希利尼道德哲學有共通。這名稱所代表的是上帝的旨意，因爲男人和女人都活在上帝旨意的目的之下並和祂結爲團契 (提後 2:7)，他們由此而找到聰明的生活之徑。有件事可確定的是反抗與上帝結團契，拒絕接受祂旨意的會模糊異象，接下就導致了放棄自我控制的結果。

5:18 指出縱飲的危險，因爲它卸除了人對道德的警戒，向不道德的事敞開大門。基督徒避開放蕩的生活 (NRSV:「淫亂的」意思是指因任何的過度而導致喪失自我控制)，因而使他鄰

近的外邦人一方面驚訝，另一方面仇視，因為對他們而言，宴飲只是他們放蕩生活中一小部分或片段的歡樂而已（彼前4:4；彼後2:13）。「不可醉酒」的警語是引自箴言23:13（LXX）。這是基督徒生活在外邦文化中所面對的危險事實，是每一時代每時刻都要警戒的。

5:18的後半對過度飲酒的想法提出了強烈的對比。要被聖靈充滿，不要被酒灌醉。因為「被充滿」是現在式，表示一種連續的經驗，這種想法就像：你的四周圍時常有人沉緬於酒，所以要讓聖靈佔據你們。要擁有這種經驗，其考驗出現在5:19-20裡面，在教會崇拜的聚會中可以看到。這當中關鍵字在歡呼讚美（弗5:20）。這是教會全體一同對上帝的善意所作的回應，並以此作為橋樑，使這封書信的倫理教訓與它的跟隨者連接起來。



基督，教會，和家庭 5:21~6:4

提到參加教會的崇拜（5:19-20），有某種程度是邀請婦女來參加的，首要的當然是教會中的服事，接著那自然的順序當然是家庭，她們與丈夫和家人的關係。在我們進入細節之前，有兩個議題需要先檢討。

首先，我們還不太確定這一個段落將從那裡開始，5:21是屬於前段的經文或者屬於後面要討論的那一段。《NRSV》的區分法是5:21屬於前段，但這裡有一些原因可以宣稱它是前段和後段

之間的橋樑。理由是5:22的希臘文裡沒有動詞，作者顯然不會以一個不具動詞的語句作那一段落的開始。很明顯的，這當中動詞的作用是從5:21開始的，正如《NRSV》也將動詞「當順服」排在「你們作妻子的」之後。5:21裡的動詞「當順服」向前是描述禮拜中的態度（5:19-20），接著向後則描述妻子對丈夫的態度。如果情形正是這樣，作者是想要藉此使他在5:22中的評論容易進行，就是在公眾禮拜時女人應當順服她的丈夫，作者是從傳統的資料哥林多前書14:34引來的，而且用了相同的動詞，這也與提摩太前書2:11的名詞所用的字根相同。要使基督教的崇拜能正確的施行，在此以類推的方法從基督和教會之間開始。當我們以5:21-33為固定的單位而觀察時，會發現5:21的功能好像門簾一樣，由此拉開來就隨即進入討論。由5:21的「敬畏基督」（*phobos*），到5:33的「妻子也當敬重她的丈夫」（敬重，*phobētai*），這段以修辭學的規劃而使整段前後連接，這樣的結構為的是要使討論的開始和結束互相搭配而達到段落的目的，古典的希臘散文常這樣寫。

其次，即使在5:21的經節裡，因呼召要彼此順服而引起思考女人在崇拜中的角色，我們仍然要問由基督和教會之間而來的類推到底是原先的或者是次發的。作者最先的興趣是否先以丈夫和妻子的模式為例而描述基督和教會？或者是先以基督論和教會論為模式而用來加強婚姻關係中的教導？這議題是最基礎的問題，因它的關係如何，將影響5:23有關兩種領導角色的描述，基督（教會的頭），作丈夫的男人（他是妻子的頭）。在這議題的背後是釋義的問題。我們可以臆測的是作者最先切入這問題的是甚麼時候，這段經文對他那時代的教會生活情境所處的地點能作甚

麼樣的選擇？

這兩種考量—第一種模式以及主張那反應在以弗所書的教會生活純屬偶發事件—我們必須記得以這樣有限的的能力而作恰當的經文注釋是滿有困難的。

如果我們能事先定下所要注釋的這四組，基督—教會，以及男人—女人之間的相互關係，這對我們將很有幫助：

1. 基督是教會的頭，教會是他的身體；在創造的秩序上，按保羅在哥林多前書 11:3 所教導的，男人佔據了領導的地位。這理論在提摩太前書 2:13 又加以推展，是根據創世記的故事和創造的先後順序，同時也根據拉比的，那未經證實的，女人比男人弱勢的人類學理論。

2. 基督要求他百姓的順服，他們是隸屬於他的（5:24）。按這推論就是女人也要在凡事上依賴男人。他的後半句（受爭議的）保羅式的有關婦女角色的教導推廣到公共聚會（林前 14:33-34），可能也屬於之前在 5:19-20 討論過的，也擴展到每個部分的關係上，不只單純地在公眾禮拜的程序而已。

3. 基督將他的愛投注在教會（弗 5:25-27），重點已在 5:1-2 設好了，5:28 是加以應用，為人丈夫的都要如此愛妻子。

4. 基督看他的教會好像他自身的一部分，是自己的身體，要珍惜她（5:29-30），在婚姻中丈夫對他的配偶有責任。

在 5:22-33 所組成的這段經文的詞句，其中心點是在 5:31，引自創世記 2:24。要從創世記中去找理論的據點，這與馬可福音 10:7-8 的立場相似。上帝所創造的人有男人和女人；他們因為渴望結合而離開地面的父母。這正如 Wolfgang Schrage（見書目，在 Gerstenberger 的書內）所觀察的，婚姻奠定了男人和女人的基本

關係，但他們因為這樣的關係而結束了各自與原始的家庭，以及一般單位之間的關係，而成爲以色列人家庭單位的生活。不是所有的猶太文獻都有如此深刻的思想。以斯得拉一書 4:20-22 引用創世記 2:24，認爲男人因爲情慾和情感而被他的妻子統治。

但無論由哪一種性別統治，都不是我們作者見解中的正確關係。他的主要訴求，正如我們所看到的，就是由天上的主和他的配偶—教會，之間的關係所立的標準。這個事實掌控他對那語意模糊的名詞「服從」，或者也可稱爲「順從」（5:21、23、24）當中更深的了解。新約的其他部分也有一些段落提到關於家庭的教導（西 3:18；彼前 3:1-6；提前 2:11-15）當中召喚人去實行的，有時是採取盲目的順服，溫馴地卑躬屈節，不加思考的屈從。我們比較能接受的有 Plutarch 的，他的說法和使徒的教導是相平行的，他的婚姻規章是：「女人是應該受讚美的，如果她們自願附屬於自己丈夫的話」（*Praecepta Coniugalium* 33），或者斐羅（Philo）他的語氣也與這立場相同（Philo, *Hypothetica* 7:3）。但我們必須要質問的是，這些權威性的模式是否就是新約的典章所要說的（可能有個例外是提摩太前書 2:13-15，當中有一些女性的卑位好像是從拉比的辯論中引來的）。

在當時的世界，其他還有好幾串的關於婚姻的忠告。Plutarch 在他很嚴格的婚姻昭示裡這麼形容說：丈夫統治他的妻子不可像專制者掌控一個物體那樣，要像靈魂統治肉體，是用心而又充滿情愛的（*Praecepta Coniugalium* 33）。在基督教裡，最重要的，呼召人順從這一句是受「在主裡」所修飾的（西 3:18），所有的呼召不可少的部分就是要以容讓的精神而互相順從（弗 5:21），至少彼得前書 3:7 有這樣並行的語氣。如果允許我們在字源學上加重

其份量的話，很明顯的，叫人順服不能帶有任何令人覺得降級的奴隸性的感受。因為哥林多前書 15:18 顯示基督與天父關係的特色正是順從，這種含有志願上的允許和同意的順服在別的地方（林前 14:32，16:16），就如以弗所書 5:24 也同樣有採用。

目前這段經文很獨特，是關於男人和女人如何在社會和婚姻上建立關係。換句話說，婚姻的關係是由基督論的模式而掌控的。作者從二個基本的前提開始：（1）基督和他的教會是由神聖婚姻的關係而結合的，（2）那個神聖婚姻關係的特質就是由愛開始而又以愛維持的，就是被呼召以接納和同意而回應對方。能產生效用和關連是在於「結合」（5:31），這個字在 LXX 的用法是指以色列人跟耶和華立約（申 10:20；王下 18:6）。

要了解保羅有關婚姻的教導，首先應該研讀哥林多前書 7:1-7。獨身是他的選擇，這也是一種恩寵（在恩典中的賜與），但並不適合每一個人。如果容許人自己選擇的話，他應該選擇停留在未婚（林前 7:26-28）——這個結論是保羅從終末的期限已剩下不多的論說中得到的，就是結局已近了，不要因為照顧妻子和小孩而增加額外的麻煩。然而從現實來說，保羅知道人類性的驅使力很強烈，唯有在婚姻中的伴侶才能使性找到適當且合法的滿足（林前 7:3-5）。他同時也尊重已婚和未婚的兩性他們的尊嚴和人格的整全（林前 7:8、25-38），他認為丈夫和妻子的結合是基督和教會關係的模式（林後 11:2-3）。他沒有提到生育後代和家庭生活的維持。當他偶而引用創世記 2:24 時（在林前 6:16），目的是在強調婚姻結合的神聖和排他性，用以對抗雜交和賣淫。

以弗所書的作者以這一切而描繪出牧範的全部意涵。我們將列出的這幾點，就是作者選出來要將這位大師的教導加以擴充和

加強的。

1. 神聖婚姻的目的其根基可以回溯到舊約。耶和華揀選了以色列又和她結婚，這是先知常說的主題（何2:16；賽54:4-5；結16:7-8）。拉比們取這些經文用作稱頌上帝和祂百姓在西乃山上的約為婚姻的行爲（參 Philo, de Cherubim 13）。當中摩西扮演媒人的角色，因此保羅也把自己的工作當作是帶新娘到新郎身旁的人（林後11:2；參約3:29）。在以弗所書5章保羅的權威並沒有清楚地顯露，不過作者以5:32為基礎而支持的神聖婚姻，為人類的伴侶而提出的行爲典範，可能不是從創世記的範圍之內而來的。

「極大的奧秘」是這封書信用來指明的上帝拯救計畫的成語，指那曾經被隱藏的，現在透過保羅的外邦宣教和牧養而使人明白。

「我是指基督和教會說的」，暗示在保羅的心中，曾以這樣的論點作為引人注意的根據，用來與那些被諾斯底化而輕視婚姻的人辯論（有如提前4:3；來13:4）。保羅的擁護者袒護他們的大師，強調上帝創造的善（上帝造人，造男造女），以及有約束力的品格，忠誠在婚約中的重要（林前6:12-20）。但作者也越過了保羅的範圍，引用創世記2:24作他的基督論與教會論關係的解釋，他宣稱這是出自保羅的心意。

2. 很明顯的，最重要的是愛（*agapē*），可由這行「你們作丈夫的，要愛你們的妻子」（弗5:25）看出來。愛把人塑造成為最高尚的形象，就是當那人能夠把那言詞上的自我降服、犧牲和聖潔，有序地成為具體行動時。作者以哥林多前書13章建立他的理論，但還加上一些拯救論的層面。接著他轉向保羅式的陳述加拉太書2:20，正如之前他在以弗所書1:14所評論的，轉回到愛的據點上，愛就是要使所愛的得福。他對受洗後在教會的聖徒生活也

有同樣地看法（5:26；多3:5），這是引自哥林多前書6:11。這樣的愛同時說明，並界定何謂基督和丈夫是頭的意義。

這勸告的訴求寫在5:28以高分貝的聲音說：「丈夫也當愛妻子，如同愛他自己的身子」，用這樣的話來檢測是否有做到所要求的。在5:29、31也有相同情感的話，是帶有實用主義的倫理加上單純的利他主義。在愛自己身體的理由，其背後是有歷史背景的。依我們的看法，它的答案是在亞洲有些基督徒他們在婚姻的事上貶低了肉體因素的所有意義，他們認為肉體是有罪的，被要求過禁慾的生活。但具有保羅思想的教牧就不會這麼想，他們用保羅教導中的術語，教會就像一個身子，而頌讚婚姻（林前12:12ff；羅12:4-5），並使之推廣成爲一種風尚。對以弗所書的作者來說，教會就是基督的身體（見弗1:22-23，3:6，4:4），基督徒就是身子的肢體（4:16、25），哥林多前書6:19，12:27不只具有這種意思而已，更深入的道理是看丈夫和妻子爲「一個體」，就是不再是兩人，乃是一個個體（2:14），兩人結合在一起成爲一個身體的存在，由於這樣的關係而互相供應，互相扶持，以便在各自需要時相互補足。

5:33是總結。它回過頭來與5:25以愛爲音符而發聲，甚至追溯到5:21把要求敬畏／順服這兩件合成一項要求。從基督和教會的關係來論，以辯論的觀點而言，丈夫是效法基督這位愛者，妻子是扮演教會的角色，她的特殊權益（在這上下文）是以順服而回報對方。由這論證的線索可以解釋，爲何沒有說作妻子的要愛丈夫。這並不是說以一個人的立場用愛而回應對方是不對的；無論是人或是神，都是恰當的。但問題是這夫婦倫理之理論的原始模式，是以教會連結於基督而來的，教會是以服從和尊重而奉

獻給她的主（譯註：只有基督對教會才稱之為愛）。基督徒對上帝的愛，在保羅的書信只出現兩次（羅8:28；林前2:9「引自舊約」）。

3. 婚姻被高舉為有價值而又光榮的一最高的先例就是基督和他的新娘結合—因此家庭生活也成為被稱讚的對象（弗6:1-4）。同樣的道理，也可以從聖經的權威中找到根據（出20:12；申5:16，22:7）。作父親的也被提出來作特別的勸導，鼓勵他們的訓練和教導子女（雙方都要受教，早存於古時的教育學），歌羅西書3:21有加上積極的提示（譯註：作父親的不可惹子女的生氣）。



主人和奴隸的關係 6:5-9

這是有關身份的規章（名稱是用來教導那時的希臘社會，在那些富有的家庭當中，為不同的成員間的關係，給與適當勸勉和忠告），處理基督教徒的現實難題。教會生存於那個時代的社會，奴隸是個廣被接受的制度，是律法所認可的，甚至當時高知識的道德家也未加質疑。信徒所面對的不是接受奴隸本身的議題，或是如何回應奴隸制度的廢存與否（這裡所說的不是哥林多前書7:20-24或是腓利門書中保羅所提示的）。作者是希望奴隸應該接受自己的身份，基督徒的奴隸擁有者要有節制地對待他們的奴隸。

今日的讀者讀這段經文時（包括讀西3:22-25，其他段落如提前2:18-21；提前6:1-2；多2:9-10）需要回憶一下第一世紀的世界當時的歷史環境，要小心，免得所提出的新約問題與作者所提出的要項不同。奴隸制度是一個適切的個案。有點會令我們驚訝的（甚至是憤慨的），就是以弗所書在這裡以及其他的書在別的地方所提出的呼召，竟是順服而不是反抗。因為當時希臘羅馬社會的結構，他們給與主人權力，反抗無疑是自殺。

6:5 召喚我們默認而不是抗議，這是新約有關奴隸制度教導的特色。有種說法聽起來很不錯，就是說在當時，從事奴隸命運的改善，以及把那個制度人性化，依現代的判斷是很野蠻的。「當順服，像順服主那樣」（NIV）反應出這對基督徒是一個很出色的提醒，就是按照對主忠順的模式而對人，會使生活好過而且有助於積極地向世人作見證。成為「基督的僕人」，回想起哥林多前書7:22-23，這裡傳授我們一種從未聽過的說法，就是即使在不公平的制度下仍然努力工作；凡按著良心和正直完成工作，甘心樂意的服事，時常會帶來獎賞。

現今的奴隸責任，雖然其範圍是設定在主人與奴隸間的關係，但6:8已將它提升到一個新的層面。這封信實現的終末論給未來的獎賞留個空間。在審判的寶座前（林前4:5；林後5:10；羅14:12）人的付出會被細查和考驗；這是已告白信仰者的期待（譯註：當時的基督徒都盼望終末快到），與他的社會身份和地位無關。

這個討論已移向對奴隸主人的考量。他們身為教會的成員也被要求在行事為人上符合他們的被召。有個註明清楚的提醒，警告他們那作威作福的脾氣，雖然他們是奴隸的「主人」

(*kurios*)，可是在天上他們也有一位主人 (*kurios*)。那位天上的主人不會被賄賂，或腐敗到偏袒，或對那些有影響力的人特別地看待。

在歌羅西書3:25也提出一個看起來與這裡所討論的相同，是有關不公平的見解，但重點與此有點差別。在那裡(西3:25)說奴隸的被召不是爲了要剝削他們基督徒主人的利益—可能是因爲看到阿尼西母的關係，他(猜測)從主人腓利門家偷錢逃走。歌羅西本地的事沒有在以弗所書中反應出來，後者(弗6:5)將那情形改寫成一般的倫理規章。



基督徒的爭戰和使徒的要求 6:10-20

這份文件的最後一段很明顯的是教會在這個敵對的世界的召命。邪惡世界的實況是作者關心的背景，因而勸勉他的讀者，也許要緩和他們過度的樂觀。這是指教會以爲他們已經與基督同復活，並升到天上(1:22-23, 2:6, 3:10)。所以呼召他們要在試練中堅定，所用的語氣，會眾好像被召喚去預備面對衝突—這在新約書信的勸勉部分是常見的主題。例證見羅馬書16:20；哥林多前書16:13；彼得前書5:8-9；雅各書5:8；彼得後書3:17等。從比較中出現兩個有趣的點。其一是從6:20開始，在歌羅西書中並沒有與這相對等的經文出現；其二是以弗所書很獨特之處，在於把那與教會衝突的對象，其版圖擴展到我們星球之上的對敵。早期的

著作認為撒但是教會的仇敵（林前 5:5；林後 11:14；羅 16:20），或說是保羅宣教的對敵（帖前 2:18；林後 12:7），那關連性現在已被擴展到天空；在猶太傳統的啓示文學，撒但有它的住所。最接近這種想法的經文是啓示錄 12:7：「在天上有了爭戰」（NIV）。

人性背後的敵對和誘惑，是從各方面而來的（已在 2:2，4:14，5:6 提及，不過這些只是一般的暗示而已），作者已偵查出有超越人類力量的勢力正列陣來對付教會。要擊打魔鬼的勢力需得天上的幫助才能驅除，這是這封書信所確信的。真正保羅的作風，就是相信上帝已供給基督徒所有的需要以抵擋這樣的攻擊。在這段落裡特別把各種軍裝列出來。

最近對這段經文有深入研究的 Clinton E. Arnold 對下列幾節 6:10、11、13、16 有正確地，特別使力的強調；就是這幾節的用詞不常出現在新約，但卻在回應 1:10。6:12 的作法很特別，將魔鬼的成員分成執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的。有一種很值得注意的建議，就是說作者之所以從事這樣的勸勉，是因為他看到讀者因受魔鬼的攻擊而害怕，在壓力下有顯露出想要變節的傾向。所以就呼召他們：「要抵抗」，同時也要「注意」，「要禱告祈求」，「要警醒」。

對於經文的分類，大部分當代的學者認為這些戰爭的題材取自以賽亞書 11:4-5，52:7，59:17，較不可能取自所羅門的智慧書 5:17-20 和 IQM（戰爭卷軸）屬昆蘭學派的。這段敘述文滿有舊約的回響，像「束起」你自己的腰，就是穿上外衣後褶起腰身的部分在當中繫上帶子—表示預備好的意思（6:14，參閱伯 38:3，40:7；尼 2:1；路 12:37，17:8；徒 12:8）。作者寫作時手邊所能取用的最近資料，就是羅馬軍人預備作戰的服裝，奇怪的是，

這種資料竟在這些討論中被忽略；也許作者是根據傳統的提示（西4:18），因為歷史上的保羅在監裡是帶著鎖鏈被看守的（弗6:20）。身為基督徒的使徒，他預期在亞洲教會的朋友們，就是那些在他的患難中曾受他支持的人（西2:1）；現在他的目標是要交棒給那些能與他分擔事工的門徒，要他們隨時隨地忠心，勇敢地忍受一切的衝突像他被捉關在羅馬的監獄那樣。他與軍人值勤時的精神比較，這是值得注意的要點。

這段經文有詳細的說明軍人應有的責任。他必須為那磨難的日子預備好自己。因為這裡說的是上帝的軍裝（弗6:11），意思是指上帝自己用來抵擋反對者的裝備（賽59:17；所羅門智慧書5:17-20），全備的軍裝。身體的每一部分都要被保護。有如阿奇里斯（Achilles，希臘神話中的英雄）他的戰袍是眾神為他縫製的（荷馬史詩18.478-616），信徒要保護得完全和安全來對付仇敵。因此經文中這麼提醒說：「穿戴全副的軍裝」（6:11、13），用以在末世的日子中與邪惡爭戰（5:16）。

這裡所列出的軍裝，其用意是以正在值勤和預備作戰的軍人為範本。腰帶是預備的象徵，正如羅馬人所說的 *miles accinctus*，意思是行軍中的軍人，他們把腰帶（*cingulum*）繫在正確的位置（塔西圖 Tacitus，年鑑，11.18）。

護心鏡（參閱賽59:17；所羅門智慧書5:18）的圖像是取自先知文學，意思是掃蕩一切社會的邪惡並加以改正。腳上的鞋是為行軍和宣教的需要（賽52:17），正如保羅所教導的（羅10:15）。「信德的盾牌」為的是要遮蓋全身（希臘文以 *thyreos* 代替拉丁文的 *scutum*，可以有效地抵擋敵人的火箭）。羅馬人的盾牌是大而且四方，設計來吸收投擲過來數不清的燃燒中的火箭。

還要補充兩項軍事裝備才能平衡。「救恩的頭盔」（賽 59:17；比照所羅門智慧書 5:18，在那當中上帝被說成是戴著審判的頭盔的），表示耶和華的使命是為祂的百姓辯護，並使祂的目標在地上達成。寶劍以砍殺的威力而揮舞，就是當上帝的道被說出來的時候（以賽亞書 11:4 以軍事攻擊的習慣語在這段落中出現）。

雖然接下來所說的並不與軍人的裝備相同，但明顯的「禱告和代求」這些項目是有意的把它列於軍事的範圍裡。這樣的項目（警醒禱告）會與軍械相關，這想法是因為引起人的禱告是聖靈的靈感所促成的（弗 6:18），正如保羅所教導的（羅 8:28ff；腓 4:6；帖前 5:17-19）。「代求」就是為他人禱告，是關於「眾聖徒」的，那些由於新的約（弗 1:1、18，3:6-16）而成為上帝百姓的，包括猶太人和外邦人。常常禱告被視為隨時的需要，尤其在危機的時刻更加如此（5:16），但警醒和持續不斷卻是禱告必要的質。

作了一般性的勸勉後，接著便鼓勵為保羅的工作以及他遺留在亞洲那邊的事工禱告。這種想法到了 6:19 便移轉成為為個人的事務而禱告。初讀之下會以為和哥林多後書 1:11 的祈求相似。其實，當中卻有不同。前面的是以個人的架構談使徒生活的需要（他的安全，以及他和教會的關係），再前面的訴求則直接地與使徒的牧養有關，就是那些委身於有使徒身份的保羅而跟從他的人，所從事的外邦宣教工作。6:19、20 看起來很像保羅個人的發言，但檢視這特例的訴求之背後的生活情境，卻發現那訴求是為比較集體化的需要。保羅的跟隨者用他的名字來發表他們所關心的亞洲宣教的需要。他們以歌羅西書 4:2-4 的傳統為基礎而為教

會的需要禱告，就是為那由保羅開始，現在卻由他的門徒承續的事工，不要因為膽小而工作受阻礙，或者因為人的漠不關心或疏忽，而從代表保羅一生所從事的獨特真理中退縮。就攸關得失的關鍵而言，重點在「福音的奧秘」—這名詞的解釋已被用來描述猶太人和外邦人的合而為一（3:4-6，5:32）；這事工必須要提起勇氣來保護，像保羅最後被囚時，在獄中所表現的一樣。他給自己一個名銜，稱自己為基督的「大使」（林後5:20，這名銜可能是從保羅的傳統中取用過來修飾5:20b的）。這裡所談的人事制度，大使，並不像法定的機構那樣；他無法享受到所謂的外交豁免權，相反的，他失去了自由的日子，代之而來的是監禁「鎖鏈」的日子（無論是按歌羅西書4:18在以弗所；或根據使徒行傳26:29在羅馬）。

個人報告和最後問安

以弗所書六章21-24節

結束的這一段與歌羅西書4:7-8的內容很類似，我們的猜測是，以弗所書的作者從歌羅西書中借用過來的。有一點小的證據有利於證明這段是借用過來的，決定性的因素是由一個偶然點，就是以弗所書結論的特性是種集體的作品。在歌羅西書4:8這樣寫：「好叫你們知道我們的光景」（*ta peri hēmōn*），這句所指的是保羅和他的同工提摩太（西1:1），但在以弗所書1:1並沒有發現有兩位發信人，倒是保羅的名字和權威重複的出現（弗1:15，3:1、14，4:1，5:20、21）。雖然很明顯的保羅是單獨的作者和發信者，但在6:22卻留有複數「我們的光景」。所以顯然的一至少一以弗所書在這點上是借自歌羅西書的，是一群屬保羅傳統的人他們在以弗所工作，他們作了這附筆。

把保羅被囚的情形告訴亞洲教會的是推基古。6:21-22在《RSV》裡是放在一個個別的標題，從歌羅西書4:7-8引來這一段資料，是爲了要加強它的真實感，讓人看起來有保羅的權威。這一段也可以用來表達使徒對處在外邦世界的信徒所表示的某種程度的關懷。在書中所要訴說的事，以歌羅西書的傳統來增援，無非是因爲保羅的不在場，亞洲教會的權威性遇到被質疑的危機時，用重述保羅所傳的福音來保衛。對這地區的教會，有甚麼能

比引用保羅對當地教會的憂慮的話更能支持作者的訴求？推基古是被選來作背書的第一順位，因為他很像他的主人，是個「忠心事奉主的」（6:21；參3:7用相同的字 *diakonos*），也同時是「親愛的弟兄」。

這裡結束的問安比保羅所有的書信都長，不像腓立比書4:23，而且所用的稱呼都非指特定的人，是「兄弟姊妹」而不直接說「你」。收信人「獨特地」被祝稱為「愛我們的主耶穌基督的人」（借自林前16:22），以一句「不朽的」來形容愛（NRSV和NIV都相同）。在這一語裡（弗6:24）希臘文只簡單的用 *enaphtharsia*（不朽的），當中沒有愛的字樣，因為 *aphtharsia* 只指不朽的意思。這個字保羅不常用，可能是祝福當中的一部分。

「恩惠和不朽」（NEB如此譯），Debelius-Greeven 提出一個令人驚訝的，給與較寬廣意義的翻譯，以名詞而譯「恩惠……從我們的主耶穌基督那位（活在）不朽（的榮耀裡）的」（6:24）。參閱提摩太前書1:7；雅各書2:1。要支持這個不尋常的字，我們可能要從這封信的莊嚴結束往前看，因為信的開頭是以「在天上之處」的基督（1:3）為開始的，接著基督持續的幫助他的教會高升在天（2:6），最後這封信很適切地指著坐在天上寶座的主為結束。



INTERPRETATION

歌羅西書
導論



INTERPRETATION

歌羅西書

導論

介紹歌羅西書

使徒保羅所寫的書信當中有一封是給歌羅西教會的，但因其背景資料有限，使我們對其認識產生困難。我們盼望能更進一步地知道，保羅是用甚麼樣的議題寫這封信回應他讀者的需要。要處理這樣的事況，我們所能提供的建議，就是從神學和實踐面，按著信中發生的事加以探索。

要了解保羅的想法和他對牧會的服事，歌羅西書提供了不少的資料。就是因為這原因，使得這封信那麼令人著迷的部分，時至今日仍然令人注目。對於人在這大宇宙間那麼沒有意義的問題，這封信給予我們的答案是，因為耶穌基督的人格使得我們成為獨特，有份於祂。由於宇宙這麼浩大驚人，令人遠不可及，在其中的我們可能變成沒有意義。可是我們的生命確實是有意義的，這是因為我們人類的存在，被那位來到世上的上帝的兒子所擁有，所賦予的尊榮。自此以後，上帝的特質就以人類的生命情況的詞句來描述。人類存在的模樣由祂來建立和塑造，而成為「新造的人」，按祂形象的特質而誕生而成長。保羅在信中所給與關懷的中心議題，對我們基督徒的領導者和讀者是非常切題的。

保羅寫信給歌羅西的基督徒，那個地方是在今日土耳其境

內的一個城鎮。那邊的人口，主要是由土著弗里幾亞人（Phrygian）和從希臘搬來的移民組成。但約瑟夫（Josephus）的古事記（*Antiquities* 12.149）有記載，約在主前第二世紀的上半，安提亞三世（Antiochus III）從米所波大米亞和巴比倫帶來了好幾千名猶太人來，把他們安置在呂底亞和弗里幾亞境內。在保羅的時代歌羅西是個國際性的城鎮，不同文化和宗教背景的人混在一起。這可能是所有激起歌羅西內部危機當中最重要因素。接著，有種很宗教性的通神論的教導幾乎吞吃了那邊的教會。往下我們將看到這種教導的特質，它是綜合性的，部分來自猶太人的因素，有部分是屬於那時代希臘世界中的宗教哲學思想和神秘主義。歌羅西是個各種宗教都能雜集的理想地點，所以毫不意外地歌羅西教會的會眾，有一部分是東方的猶太人，大部分是希臘化的弗里幾亞人，因此他們的混合各種宗教成爲被人攻擊的目標。按1:21、27，2:13的內容而判斷，歌羅西教會的成員以外邦基督徒佔多數，這事實使得注釋者必須做的結論是，以這封信的背景來看，當初在里科斯（Lycus）河谷的猶太教也是處在希利尼的文化背景之下。那邊的文化主要有三種因素組成，弗里幾亞人的自然崇拜，伊朗人的星相學思維，和從神秘宗教引來的智慧教導（Lähnemann, p.104）。

對信仰的威脅和歌羅西的危機

歌羅西的教會也許沒有察覺自己暴露在錯誤的教導中，就是連保羅也被視爲對他們的信仰具有顛覆和敵意的。從他信中的

部分情況，可追查出他們受到威脅的危險和跡象，以及有些教導嚴重地脫離正軌，有需加以反證的必要。這封寄給歌羅西人的信，主要的內容是「關心一些關於福音的見解，他們被歌羅西的異端所威脅的，最主要的共有幾個面向—基督人格的獨特性，在他裡面所充滿的完備的神性；由他被釘十架的死所完成的救贖和和解的工作，由信而與他聯合所得的屬靈自由的喜樂」（Bruce, *Commentary*, pp. 26-27）。但 Henry Chadwick (1:270-275) 表示，保羅對使徒信仰的防衛，以及他對當時世界的知識份子，所給與的使徒性信仰的宣言是同時進行的。從這意義而言，歌羅西書可以說是最早期的護教書，或者是以防衛信仰的宣言而向那些敵對的、競爭的對手宣佈我們所擁有的。

那些被保羅公開指責和對抗的錯誤，其真正的性質到底是甚麼？在這封信裡找不到一個地方，是保羅給它們正式定義的。它的主要特徵只能從各處併合起來，才能查出並解釋，保羅確實在反論甚麼。因此，有一些極重要又具爭論性的地方，當中實際的情形可能只有從引用當時教師們的口頭禪或口令才能見到，但這一些對我們在文學上的追查是很有助益的。盼望這些引述能幫助我們從那些拼圖的片段中組合出當時保羅所反對的那些教導到底是甚麼。那些備受爭議的經節（按 NRSV）如下：

- 1:19 因為上帝全然的豐富喜歡住在他身上
- 2:18 堅持自貶，敬拜天使
- 2:21 不可拿，不可嘗，不可摸（最乾淨的規條）
- 2:23 用自我加給自己的敬虔，謙虛和苦待肉身來抬高自己

還有一件，這封信中所引述的一句「宇宙中的星宿之靈」（2:8、20；和合本：世上的小學），很可能揀自當時暢行的宗教中重要的詞句。

即使是從所列出來的這麼短的句子裡，我們仍然可以看到，那威脅使徒性信仰的，包括了理論的和實踐的。那外來的教導當中有些部分與神學的事有關，同時也造成生活問題的中心。當中說如何找到神真實的臨在，有多少凡人得以接近神的臨在？這答案極明顯的（我們必須從第二世紀末的諾斯底主義的資料中得幫助），是從歌羅西的假教師而來的，他們說：神豐富的給與，是從神性中一連串的發射出來，從天上直到地面。這些「分神體」（神人之間的媒介）神靈的後代或支脈，都要被尊敬和臣服。要把他們當作是「自然界的神靈」，或天使，或住在星球上的神。他們掌管人的命運，控制人類的的生活。神靈的領域，是由他們守護，由他們掌控的，要進入得先由他們的幫助。基督是他們當中的一個，只是眾神明當中的一個。

另外一個更加實際的問題，爲了屬天的異象實現，一個人要做多少的儀式才能獲得進入神性的臨在？他們所給的答案是一些嚴厲紀律的話，修道和自我犧牲。嚴禁食慾，特別指食物和飲酒；以禁食和束縛身心而守聖節期（2:16）；也許過獨身生活和苦待肉身（2:21、23）—如果在歌羅西的基督徒想要得到「生命的豐盛」（2:10），這一切的操練和禁忌的部分都是必須的，要照所列出來的在生活上加以修練，以求被接受。

在簡短的範圍裡，這像一種素描和「漫畫」，由這些經節大膽地把它畫在畫布上。現在我們能否加上一些顏色，使這些教義和生活方式的圖畫有特色？但在我們靜下心來爲這些文化和智能

的背景添上任何東西時，我們需要停下來問，保羅為甚麼那麼激烈地反對這些思想和實踐的體系。在這裡他提出三個原因。

保羅很快地就發現這種判斷錯誤的宇宙論，是種有意的損毀人對基督的態度。如果保羅對耶穌基督的人格和地位的教導具有甚麼重要意義的話，應該是指基督是獨特的，而且是無與匹敵的。無論是與上帝的關係或者是他擔任啓示者和救贖者的角色，都被標定為最終的，也是最完整的，無法被妥協的。對保羅來說，若有任何建議說，基督的作為中介者的角色，只是天地間一連串的眾多中介者當中的一員，這種說法影響的結果是剝奪了基督的尊嚴，以及在基督徒生命的神經中樞裡癱瘓了救恩。保羅無法容忍任何思想說，基督只不過部分地啓示了上帝，或者說他對教會被贖的保護是不完整的。這樣的說法是想要在神與世人和解的事工上另開一門，納入各種的人為的補充和貢獻，並同時將各種不確定的因素帶進基督徒與上帝的團契當中。照這樣說，如果基督和解的工作是不完整的話，基督所成就的若還不足夠的話，那麼想要從天使的靈而得正確的和解，或者主張從充份地控制人的器官（譯按：禁慾）而得完整的救恩，這一些又能保證甚麼？

爲了堅持保羅所認爲的，這位教會的主，他的角色是宇宙和解的主，書信中對這背景給了許多解釋。特別在這篇令人有印象的古聖錄（1:15-20），在這裡基督所擁有的雙重的職份全都記上了。他不只是宇宙創造的動因（1:15-17），也是教會的和解者，藉著他，上帝恢復了神與被造物的和諧（1:18-20）。在上帝與基督之間沒有留下任何的缺口，可讓那些分神體進入。換句話說，連在基督與世界之間，或教會與基督之間也都沒有。唯獨在他（不是任何神靈、天使或其他智能者）才是上帝的喜悅，祂叫一

切的豐盛在他裡面居住（1:19）。爲了教會的安全，上帝所給的確切保證，就是豐富了基督的生命（1:9-10）。

基督對他所從事的和解工作的了解，其對象應該包括所有的反對的勢力，就是希利尼世界所想的，那些敵對人類的勢力。復活的主是他們的創造主，也是他們的統治者，在起初他策劃他們的存在（1:16）；由於勝過死亡他取得了一個地位，就是成爲他們的「頭」，管理宇宙所有的勢力，甚至天使和魔鬼（2:10）。在新的開始，就是以復活爲記號的，他得了一個「元始」的位階（1:18），得勝所有的邪惡勢力，就是那些第一世紀的社會所最害怕的（2:15）。

那些混合主義的教師們，他們有一個很奇怪的做法，就是把那最頂端的，有神形象的和兒子身份的基督降級下來，成爲低階級的神：他們同時也可能懷疑他人性的真實性。無論如何，這是他們對神和對世界大致的了解。在他們的眼中，神是遠離人群的，無人能接近他，除非經過一大串的媒介者層層的連接。耶穌基督就是那串媒介者之一員。但他夠資格，因他有份於至高神的神性，就是那些討厭與物質世界直接接觸的神的神性。在諾斯底主義的想法裡，神是純然的靈，神與這世界的關係是對立的，這世界是被輕視的。按這種假設，就沒有道成肉身這回事—真實的神不會成爲有肉體的人—這是意料中的事，由此而得的結果，就是幻影說的基督論出現。幻影這個字（希臘文的動詞是「好像」「看起來」），是說耶穌基督從真實的神那邊來的，但只穿上人類的外表而成爲他的形象。像一齣戲裡，神戴上了人的面具，上了人類歷史舞台去表演一番。雖然以人的面貌出現，但實際上是神在當中扮演的。

有無證據顯示，在歌羅西有人教導有關神的字謎？我們不能很確定的回答，但當中有幾節經文，保羅似乎很直接的反對持有這種見解的教導。在歌羅西書的前幾節，他就把基督的道成肉身固定在我們所接受的「肉身」上，就是有人性的軟弱，不堅實，暴露在試探的當中（1:22，2:11）。他在十字架上的死，其活生生的畫面，就是有他的流血（1:20），也有他的痛苦（1:24）。

我讀到的，基督爲了和解的工作付上了極大的代價。並不是上帝揮一揮手，我們的罪過（1:14）和過犯（2:13）就都赦免了。那是需要神到我們人類經驗的最深處—基督取了人的肉身（2:9）處在魔鬼的權勢下；但他努力克服它，並制服它（2:15）。它們的勝利範圍就是把他釘在十字架上（2:14），使他真正的死（1:22）。此外，他的受苦也是真實的，那些想要接續他所要完成的事工的人—保羅就是這種人的代表（1:24）—可意料得到的，就是必須走上這條苦難的路。使徒因而被監禁（4:18），既是「奉上帝的旨意而成爲耶穌基督的使徒」（1:1），就不在乎這些事。

持有那被認爲是「知識和智慧寶藏」的基督（2:3），便是一份充足的解毒劑，可以對付那些對教會的主和上帝的本質（2:2）投以輕視眼光的教導。此外，那沒有持定以他爲首的（以上帝？林前11:3；教會？西1:18），是失卻了自己唯一的希望（弗2:19）。但在這無可妥協的最底線到底是甚麼？是單純地以他自己的名而反對歌羅西的那些謬誤者，而且以高傲的語氣，咒罵那些不選擇與他相同意見的人？很清楚的，這觀點不在於他所提出來作爲比照的「人間的遺傳」（2:8、22）。而是在那久已儲存在使徒教訓裡的，有關基督的教導，就是他細心交代以巴弗傳給歌羅西教會的。這一點就是，那在人的「哲學」之外的，使徒被委任

的上帝的「啓示」。

在這裡最重要的經節是2:6-7。保羅是在反映從前讀者們經驗過的基督徒的立場。從以巴弗他們學到了上帝的恩典（1:7），他依序被派到他們的城鎮作保羅的代理人和傳言者，他所教導的是「福音」，這福音已被肯定為「真理的道」（1:5），這就是他的教導被認為是上帝所給的信息，而戴上了真理的光環。歌羅西的人已接受了福音而且已經被帶進了「耶穌基督的信仰」裡（1:4）。

保羅為此而感激上帝的恩典，因為他們的熱切歡迎和真誠的領受這救恩的道。現在（2:6）他回想起這一些，為的是要聲明，他們所領受為主的這一位，就是使徒所傳的基督。他們不必要認同人的遺傳；因為他們已經「受教」於真理的道，而且已開始奠基在基督裡的生活，在神性的土壤裡生根，在基督徒的生活上結果子（1:6）。他們已逐漸地能按上帝恩典原本的真實而了解它（1:6），不必再依賴人任何的遺傳。

這裡用的是精巧的文字遊戲。從英文的經節裡很難看出來，以保羅的觀點來看不同的措辭，當中表達出的不同概念：接受「人間的遺傳」（*paradosis*，2:8）和教導（*didaskalia*，2:22），以及順服使徒的傳統，代表這句的話是在2:6「你們既然接受」（*parelabete*：以動詞作補語的是「當日傳給你們的」，*paredidonai*，正如哥林多前書11:23，15:3；加拉太書1:9-14）以及以弗所書2:7「正如你們所領受的教訓」（*edidachthēte*）。這是一個強烈的對比，一個人為的宗教，是聰明的設計而且被當作是智慧（愛智）而被宣稱的，但它是從別的地方仿製而來的，其效果是無用的（2:23）。和這相比的是真道，就是被使徒性的教師所信

賴的，那個能進入基督裡面的，上帝的奧秘和啓示。

保羅之所以要那麼激烈的反對歌羅西的教師們的第二個原因，是因為他認為神學永遠都與基督徒在這世上生活的需要有關。神學對他來說不是一個智能的遊戲，只拿來滿足好奇心的渴望，或者打發時間的消遣。神學事關生和死，事關上帝是甚麼樣的神，祂在基督的身上做了甚麼，聖靈在教會和這世上做些甚麼，這一些都有關生命的事，因為這一切都直接對準我們對生命的理解和命運而來的。保羅也能夠編結有影響力的深奧神學，也能夠以令人驚奇的方法要求甚麼樣的倫理主張。正如他在腓立比書2:1-11對基督的回憶。在歌羅西他們的思想方式危險的地方，就是他們以驚怕的態度而猜想上帝，天使，以及如何接近神性，但這一些都會強奪基督徒在教會中的自由。

2:16用「所以」來和上面的事連接，這是一個很好的說明。嚴格地說，因為基督已經在天界勝過教會的仇敵，剝奪了這些壓制人類生命的神靈的權柄，歌羅西人已被吩咐，可以從不好的宗教的束縛中離開，去接受他們的自由。

歌羅西的教師們給了許多飲食的禁忌和修道式的常例。保羅認為實行這一些威脅了在基督裡得自由的特色，因為由他的死和復活，基督徒已經獲得保護了。在他的聲明中，他要求每個基督徒的個人生活要有新的品質，不受假的禁忌和人為的宗教所束縛（2:22，參閱加5:1）。那些規條和法則都是屬於影子的（西2:23），為何要停留在陰暗的害怕和沒安全感的當中過憂鬱的生活，現在太陽不是已經高掛在天，照普天下了嗎？要接近基督過他那種有復活力量的生活（3:1-3），與那些在光明裡的，上帝所有的百姓，分享基業一樣（1:12）。因為你們在他十字架上的與他

同死，已經解除了鬼魔權勢的媒介物，不要與它們的權勢有任何的交往關係，它的權勢已全然地被摧毀了。不要與他們妥協，否則喪失了你們身為基督徒的自由（2:8），不要屈服於某種特殊的哲學，那是具有欺騙性的，那一種宗教只能稱之為人為的，所以是偽造的（2:23，查這一節的註解）。

保羅很清楚地不用矯飾的語言，也不克制他坦率的判斷，在這事關成敗的關頭，選擇的理由只在甚麼事才有關生命的，或值得珍愛的。對這位使徒來說，基督徒的生活中心沒有一件能比屬於基督以及在他裡面得自由更可貴。在自由裡所要顧及的不是要行使人的遺傳（2:8、22）或人想出來的規條（2:20），或者過著全然不顧慮基督所做的是甚麼而與之差別甚大的生活（2:18）。對保羅來說，「宗教」的精意就是基督，道德的主要原因是來自死而又復活的經驗（在洗禮中反應信仰的意義）。在洗禮中舊的人性對自己和罪是死的，新的人性如同禮物從上帝而來（2:11-13，3:9-12）。新的人類是基督活在他的身體裡，教會，這地方預備了一個可以顯明基督徒道德的場所；也是一個能賦予動力，使基督徒在上帝裡成爲一家人而生活在一起。這種情況曾被稱爲團契（*koinōnia*），由於這樣的用意，所以保羅的倫理範疇曾被稱之爲是「像在基督的身體而運作的」。他在這封書信第3章裡的勸告，包括真正自我約束的教導，以及很完整的說明，他們在教會的團契裡基督徒男女相互間的關係，以及他們和同時代人的社會關係。他們被召成爲「一個體」（3:15），以愛而對所有的人都以一致性的倫理品質相待而塑造新的生活型態（3:11-12）。

這對比可從兩節相鄰近的經文中清楚看出，在2:20保羅以一個驚訝的語氣問歌羅西的信徒，爲何會那麼親切地對待假教師們

而又願意為他們放棄自己的自由？「你們為甚麼服從那規條」？這些規條強加了錯誤的要求，所以會令人覺得錯誤，是因為和十字架相對照起來（2:14）。在這個帶有限制性的法令之光環的盡頭，與之相對的那邊，就是基督徒個人整個生命的被呼召，以言語和行為，成為一個能奉獻給主耶穌，那位在他們當中帶來豐盛的生命的主耶穌（2:10）。有點令人驚奇的是，信仰者因而感激上帝的是，因為提供了這樣開闊的生命態度，踏實穩健，而又充滿了生之樂（3:17，參閱3:23）。

第三個理由是，那使保羅寫得這麼尖銳的反對假教義，公開譴責它的價值的（2:4），又指稱它只不過是一種「虛空的妄言」（2:8）的，是因為他看到那些他所說的，自封為教師的人的神情。這種宗教風氣的帶頭者，是那種「隨著人的幻想，自高自大」的人（2:18，NRSV）。按字義而翻譯，前面那一句將說成「按肉體的想法」。這樣的人就是那種被指明為在他的本性上與上帝為敵的人（羅8:7），接著保羅很快的為這些假先知認明身份，他們是與教會無關的教師。按 J. B. Lightfoot 的想法，保羅是使用一種聲明，而舉出那些堅稱自己是直接由他的悟性而引導的人，就是那些按自己發明的新奇思想而教導人的人，他們從自己幻想的經歷中推論出有關神性的真理。保羅這樣嚴苛的評論，是因為如果他們一直為這幻想的事而動腦筋，其實人的腦筋是一直受肉體的迷惑（*sarx*，肉體），就是他自己的自誇和驕傲的迷惑。「肉體」在這裡帶有「在他自私裡的本能意識」（Percy, p.78）。這些神秘宗教的主張，都根植於高傲（參閱林後10:5）。保羅之所以要反對當時流行之教導的理由，是因為它助長人的自誇、傲慢和排他性的精神。

我們將在2:23看到相類似的判斷（見註解的部分），其中修道式的紀律對生活的限制是一種誤導，並且只有增加獻身者錯誤的安全感而已。它所提供的無法使人謙虛地依靠上帝的恩典；相反的，它使人在自我成就中膨脹了驕傲，在自我得意中給人錯誤的意識，以為自己是在幸運者的行列裡，比他的基督徒同輩更好。

保羅自制的道理向外延伸到所有的男女，不是只有限制在自己喜愛的少數。這封信的主題持續地回歸到，保羅式的教會所宣揚的，福音的普世化。信中對排他性的異端毫不鬆手地，以高分貝的聲音猛烈的反擊（見1:6、23、28，3:11）。

再者，我們也可以指向另一個方向，無論持哪一種類型的「謙虛」（2:18、23），只不過是一種假的敬虔，因為那動機是錯誤的。在歌羅西他們所倡導的那些動機，只是爲了要達成一個他們自己引以爲傲的要求，就是使自己被選上屬於知名的團體。教會的成員被警告要看清楚這假宗教所熱衷的危險，要從中轉回，去尋求那真正的「謙虛」（3:12，希臘文同一個字）正如上帝所揀選的，他們不是那些在自己圈子裡覺得自滿的神秘團體，而是與普世所有基督徒共存的百姓（1:23）。

因此，每一件新奇的事發生，保羅並不會瞧得起那些，就是那些潛行在歌羅西會眾門檻前的危機。他看到那些事出現在他們當中，對他們的信仰是種威脅和危險的欺騙。他沒有辦法考慮和那般古怪的宗教，以及呈現出混雜的通神論者討論嚴肅的問題。

看起來越是偏離中心和不上軌道的宗教文化，他越感覺出他們的危險性。因爲第一世紀的科學主義就曾被人用誘人的語詞所擁戴（2:4），以那種大家所熱誠稱呼，名之爲「高知識」而看待

(2:8)。但使徒稱那種事為虛妄的謬見。我們當如何了解2:4，Werner Bieder的建議中有這樣的提示(pp.62-66)：他認為在歌羅西書的這部分作這麼精心規劃的人，他是有意要人以這些話而解釋。就是他們企圖設計基督徒，使他們在教會中成為那種，以巧妙修飾的語言和「說服的藝術」而技巧的操控教會(Bieder就這樣的註解2:4)。總而言之，他們做了假的應許，給一個名稱叫智慧(2:23)，這件事的結局是，以保羅的估計，只不過是似是而非的欺騙而已。

然而光責難它是不夠的。保羅要思考的是它的本質和要求，他要顯露他們的膚淺和危險。他也要堅固在歌羅西他的朋友，站穩他們的腳步，對抗這個虛假的宗教。

現在是到了要更緊密的來檢驗它本質的時候了。

歌羅西書的「哲學」

在歌羅西有兩個術語是被用來加強這錯誤教導之稱謂的認定。這就是「哲學」和「強加上去的敬虔」(NEB)。後面的這一句很不容易翻譯(*ethelothrēskia*)。可譯成好幾種意思，我們卻選擇把它譯為「偽宗教」。

這樣的教導到底是由那些要素構成的？

大部分是由星相學而來的，這學說緊要的重點放在「宇宙中的星宿之靈」(2:8、20；和合本：世上的小學)。這是一個引起爭論的片語。希臘原文的片語是這樣的：「宇宙中的元素」，它的關鍵字在元素。

元素的基本意思是「排在一起的目標，或形成一系列的物件」。這些目標最自然的樣本就像寫成字母的那些字，它們排在一起，形成一個可連續寫下去的行列。從這樣的想法可以較容易地往上推到一個「學習的基礎」的概念，或者有如當我們說某件事是一種 ABC 時，這意思就指那件事是初步的，或基本原理的。這就是希伯來書 5:12 的意思，「上帝的基本道理」。

「元素」的翻譯過程中同時也被應用在物理的要素，正如我們現代人說話的當中說到「元素」時，就會指自然界的事務構成中的分子，甚至也指構成氣候的條件。新約中有一些地方把它說成宇宙物質成份的，是彼得後書 3:10、12；古時代的人他們所謂四大元素是指一地、火、水、空氣（見史懷哲所著，他認為這是所謂的元素最好的解釋）。

後期的希臘宗教和哲學思想，他們認為構成宇宙的份子都在神靈權勢的控制之下，而且有被神格化的傾向，若不是地當中的份子，就是天體裡的。Diogenes Laertius 所說的「十二元素」是指天象中的十二宮圖，他又將星座中的星體放在他所描述的「不朽的元素」之下。

這發展的最後一個階段，是那些星宿它們自己也被加上了尊號，它們不只能住在眾神的位置，而且其本身也成了神，因此而要求被崇拜。這令人驚訝轉變的發生，主要是因為東方的占星學和超自然法則的引進，這一些和星靈宗教結合在一起，又加上有支配力量的宿命論，這一些不時的像惡夢一般地縈繞在第一世紀人們的心靈中。因為他們的心靈空虛（因為荷馬史詩中住在奧林匹克山上高貴男女神明的腐敗，原來信奉這宗教的人如惡夢初醒），任何有「機會」在他們身邊出現的，能捕捉得到的，便馬

上被拿來填充。人們在星宿崇拜的魔咒之下，逐漸地變成會感覺到所有的東西都受命運的統治。如果和星宿或天體有特別關係而降生在世的人，他們會成為決定性的重要人物，他們註定不會被噩運摧毀。因為天空的眾星體已普遍的成為希利尼宗教的中心，那些占星者就利用人對宗教的熱心，以此來填補人心靈的空虛。

人在這決定論和必然性的宗教背景裡還會有甚麼希望？那拯救的方法之一就是獻祭，安撫那些神祇。另一個方法就是過修道式的生活，這也許可以幫他從必然性和一切被無常所包圍之失望的篩孔中逃脫。但在這同時，也有一些神祇被擁戴為在世上的男人和女人的保護者。人若和這些男女神明有團契的關係，會使獻身者超越命運的圈圈，以及嚴苛的決定論。按那樣做就能克服那些元素，使它的受害者得自由。

在這個上下文裡，整個歌羅西書的教導所提供的背景，保羅所反對的那些元素到底像甚麼？最有可能的大概有兩種形式。

從一方面來說，保羅把這錯誤的系統稱為「元素的教導」，無論是猶太人或異教徒的禮儀者，他們在思想和感情上都確實是唯物論者，他們專斷式地結合於這世界，所以是幼兒型的。與保羅比較起來，他所傳的福音是邀請男人和女人接受基督的自由，而不是停留在禁忌和限制，那些幼稚園型的宗教（Moule 也這樣認為）。換另一個角度，保羅把這樣的宗教標明為錯誤的，因為它把男人和女人放在神靈勢力的控制之下，把他們當作擄物，要他們的供奉。有很多理由支持第二種解釋。

1. 按這封書信在其他部分辯論的趨勢顯示，保羅相信基督勝過魔鬼的力量（2:15；特別是2:20）。

2. 保羅只有在這個觀點上一再地重複，堅持是上帝「豐盛地」住在基督裡面，不是宇宙的勢力（1:19, 2:9）。相反的，那些宇宙的勢力是因基督而存有的（1:15、20, 2:10）。

3. 在2:16、17引述了一個守節期的事，他們又將這個與猶太人天使的觀念結合起來，那天使就是促成律法的賜予的（徒7:38、53；加3:19, 4:9-10）。還有一件，加拉太的基督徒再回歸從前那「懦弱無用的元素」（希臘文：元素；現代中文譯本：星宿之靈），可能是指他們皈依以後再回到異教的神明那裡（加4:8-10）。保羅很難認為這只是指他們回歸到一個單純形式的宗教而已，以為他們只因為眼目受迷信迷惑的影響（加3:1），而估算他們由於熱心於一個不複雜的信仰來回答這問題。

4. Percy (p.167) 在他強有力的辯論裡說，保羅是舉元素來直接和基督作對照的（西2:8）。這對照是在提示「對他來說，所對照的不是基於基督和物質……而是在這世代介於基督和靈的勢力之間的統治」。這對照是希臘人和早期教會之間所存在的理解。

5. 那些教師們鼓勵他們過禁慾的生活（2:20-23）作為他們紀律的一部分，這看起來是一種預先的操練以備得勝對敵的勢力，其實也是用來誘發使人恍惚入神的幻想經驗（2:18）。

6. 「敬拜天使」（2:18）一定是與某種文化有關，對天上的神職給予崇敬，表示那是基於某種「哲學」或來自通神論的系統，因為他們敬奉星宿之神。

我們的結論是，由保羅的證據顯示，歌羅西書當中的教導是有意地要給天使有個顯著的神職的地位，以他們作為人類命運的監督者。在當時流行的希利尼思想與星宿學和他們的守護神有密切的關係。但保羅在他所強調的事當中並沒有這種想法，所有的

宇宙勢力都依存於那位先存的基督，他全然地充滿了宇宙，並沒有留下任何空間給他的競爭者。現在這一切的空中勢力已全然的被擊敗，並且都已降服於他。只有基督，他給宇宙賦與意義，就是那些依他而存在的（1:16-17）；只有基督能賦與生命意義和目標給那些屬於他的（2:10）。

然而在歌羅西的革新者他們擁立了另一個信條，顯然是容納了二元論，將神從被造物中分開來，把他遠放在高天。又教導人說若想要到神那邊去，必須要從邪惡物質的影響中釋放出來。這種「釋放」在後期的諾斯底宗教中被改造成兩條很不相同的路線，一條以物質為前提而出發，特別視人的肉體為邪惡；另一條的處理態度是對物質毫不關心。

一條到達諾斯底主義的拯救之路（如前面所提示的）是過禁慾的生活。這當中是要求獻身者禁誡嗜慾和自我懲罰。保羅保留了這種口號的實際用途，就是那些曾在歌羅西被倡導的（2:21、23）。但他反擊他們那樣的否定——「不可拿」（這句可能是指不要有性關係，即使是結婚的人）；「不可嗜」酒；「不可接觸」食物（參閱提前4:1-4）——這些對於「克制肉體的情慾」是沒有價值的。原因是這些禁慾式的修行，原本是單純地為了開始進入恍惚入神的狀態而預備的，他們想藉著入神而得知天上異象的事務（西2:18），但這一些事所幫助的就是一些無用的知識，無故的高傲自大，抬高自己的「肉體」，也就是沒有從自我當中更新，只有誇耀他們所經驗的恍惚入神。

禁慾實施中的一些法則很可能受猶太宗教中某一種類型的影響，像安息日，節期，月朔的慶祝（2:16）；也可能來自割禮（2:11）；以及猶太人對食物的規矩（2:21）。有許多不同的建

議都集中在這一個問題，就是文化環境的實施。Lightfoot舉了愛色尼人在這一些禁令和禁忌之間的實施比較；還有最近從昆蘭學派的死海卷軸中，發現愛色尼派的修道士對這些節期的細節很重視。但無法令人相信的是愛色尼主義的思想會穿越土耳其里科斯的河谷而到達歌羅西，因為在歌羅西書裡都沒有提到摩西的律法和宗教法律的爭論。

F. O. Francis（見書目）對保羅的敵對者的論說是，他們以出埃及記19章為訴求，那內容已在希伯來書12章被應用來作更進一步地襯托出他們將在天上與天使一起敬拜的想法（來12:22、28）。歌羅西書2:17呈現了一個影子與實體之間的對比，這一個也成為希伯來書決定性的角色。但Francis的見解是歌羅西的謬誤者強調，會有份於天上的崇拜是由天使帶領的。這說法與2:23有抵觸，在這經文裡天使的崇拜是儀式的一部分，由那些敬虔者他們自己帶領的。

錯誤教導之背景的重點

在這幾章裡對猶太主義之型態的反應是一個需要繼續討論的項目。很清楚的，在那邊的一定不是正統的巴勒斯坦的拉比的猶太教。無可置疑的，他們也不是愛色尼或昆蘭的支派。歐洲大陸有一個團體的學者，他們喜歡說那些人是猶太的諾斯底主義綜合了基督徒的要素，而形成這種歌羅西異端的要義。

在這封書信裡要成功的找出猶太靈智思想在歌羅西異端當中

如何深入的程度，可由三件事來判斷。

1. 保羅所給的，在宗教上「知識」（*gnōsis*，一般譯為靈智）的重要性，似乎是指在對付一種情況，就是要拒絕那些神秘知識的要求。正如他以使徒的立場而時常教導人的（1:9-10，2:3，3:10、16），要依靠上帝恩賜的知識和智慧。但這些名詞現在充滿了新的涵意，根據舊約意思的「認識上帝」，現在的意思是指服從上帝的旨意，按上帝的道而行。

2. 將基督描寫成宇宙間的角色是第1、2章最顯著的特徵。在學術性的注釋書裡，那些不同的派系的解釋，可能視1:15-20是被用來作辯論的（我們想這樣是對的）。因為保羅將宇宙的基督寫成「上帝的形像」、「上帝所充滿的」和「首生的」這些名稱之下，並不是採用了靈智派的名詞。這些名詞應當是在希利尼的猶太主義裡，以智慧學者的傳統而說的。

3. 在第一世紀備受歡迎的討論題目「諾斯底主義」（我們選擇要定義這一詞）它雖然存在於歌羅西，但在這封信裡它是被拒絕的。這事實由於這封信的反對天使崇拜和二元論的爭議中才被發現，這個議題帶領我們再進入探索靈智派世界的中心（最近在Nag Hammadi靈智派基督徒的圖書館被發現而得證實）。然而當我們想歸回到保羅話語的背後，探索在歌羅西教會中之所以引起這些事的原因，這樣的努力還是遇到困難。很清楚的在那裡有天使的崇拜（2:18），保羅越過他平時的作風而強調宇宙和解的教導，就是基督所作的和解是與宇宙中不純真的那面（2:15-20）以及那些未克服的敵意（2:15）之間作和解。超自然存在的天使（他們因攻擊）而被降到失去能力，以及到達要降服的地步。有些關於基督和敵對者之間的超自然的交會必須被正視，在爭戰被宣布

要結束後，和平才正式生效（1:20）。

在這裡所暗示的他們到底是屬於甚麼樣類型的？有些註解者說那是一種來自道德的緊張，不是本體論間的問題，他們將基督與他的敵對者對立的隔閡起來。邪靈並沒有被描述為邪，只是他們的存在被暗示為如此。這情形的產生可能是由於保羅將這些天使的勢力放在反基督的立場，使他們的角色成為基督的敵對者，因為他不能容忍在善惡之間一直存在著的二元論。這些惡勢力只不過是用來襯托基督的和解和勝利是無與倫比的優越和包容的廣大。他們不像第二世紀的「反對者」，那些有固定的特質也被授與類似形而上的功能。

這一部分的錯誤，我們的結論所關心的走向，有如下列。很顯然的保羅要去面對在歌羅西所發生的趨向和教導，就是他們將神與世界放置在一種對立的狀態。神是在很遙遠的地方對人的影響力很小；世界是被摒棄的，人的身體被壓在輕視之下，肉體的慾望緊受不自然的控制。可能有些教師以二元論的神與物質之間的對立為前提而辯論：禁慾主義不應當被他的敵對者（縱慾者）所取代。整個輕視物質的潮流傾向放縱。如果物質與神沒有關係（辯論上有這樣的走向），這樣物質的身體就與宗教沒有關係，這樣男女都可以放縱他們的身體不必受禁止，也問心無愧（錯誤教導的交戰，參閱彼後2:4-22，3:3；猶4、7、8、16；約壹3:4-8；啓2:4、20）。可以確定的是，在這封書信裡沒有明顯的資料可查證說，有任何反律法主義的，強自帶領人，容許他們放縱的。在它的背景裡如果事實是這樣，就可以解釋，這是歸因於保羅強烈的反對而又苛責的道德警告3:5-8所帶來的反效果。

結語

弗里幾亞（歌羅西）這個地方是能使奇異的宗教茂密發芽和生長而得以實行的沃土，正如保羅和他的同工所看到的。猶太會堂的奢華是有名的，而且它有公開地傾向於希利尼世界的想法。在歌羅西的教會裡我們似乎可以感觸到，那地方是個散居在外邦，自由思想的猶太教和理想思維的希臘宗教緊密結合在一起的會合地和大熔爐。由於這交替和融合而帶來各種不同的學說之融合，包括神學和動聽的說詞（將基督教帶進教階組織和系統化）以及條件式的倫理（倡導由於守嚴格的紀律而得恍惚入神為報酬）。這兩項在保羅的眼中，對於一個初開始的教會，便暴露在這兩項事上，是一項致命的危險。

保羅受監禁的地點

歌羅西書是屬於一群保羅式的書信，在傳統上稱之為監獄書信。會有這樣的名稱，最簡單的理由是因為四封信裡都有一個可作證據的事實「被捆鎖」，它記在以弗所書3:1，4:1，6:20；歌羅西書4:3、10、18；腓立比書1:7、13、14；腓利門書1、9。

這一組的四封信，當中有三封它們所處的地點是相同的。歌羅西書4:7-8和以弗所書6:21-22都說到推基古是持這兩封信的人，有一些跡象顯示，這兩封信之間有「很廣泛的語言接觸」（見

Dibelius-Green，於弗6:21-22的註解）。此外，推基古到里科斯河谷的旅途中有位同伴阿尼西母，在腓利門書有提到他的名字，他回去的時間，按推測也是這兩封信所寄的那時（門12節）。所以這封「附寄的說明書」是被帶回到與歌羅西一以弗所同範圍的地區。這特徵可加上亞基布的同時被提及而證實。他在歌羅西書4:17被當作受信人而被提起（門2節）。換另一個角度來看，在腓立比書則沒有提及任何有關這封信的日期，如果我們只按照這些獨特的名字和旅行計畫而判斷的話。

再進一步的觀察是相當重要的，保羅的將來，由腓立比書反應出來的，是充滿了不確定感和憂慮的預兆。他的生命正處於緊要的關頭（腓1:20-23、30，2:17），沒有任何門路可以預測他的將來會變成怎樣。雖然在法律上他是一個監獄中的囚犯，但在牧養教會上（腓1:24-26）以及神學的基礎上（腓2:24）他希望得到釋放，多於想依賴好運氣的來到。的確，到後來他對自己的命運所預期的是為基督而殉道（腓1:21，2:17）。

其他三封書信都沒有顯示有這樣的恐懼和為了未來的事而警告。歌羅西書的語調是安靜而平穩的；在腓立比書裡沒有甚麼事顯示出，教會中有任何關於靈的混亂的比照。如果這兩封書信來自同一個囚禁的地方，就不禁會引起我們的想像，在這兩封書信之間有一封顯示出保羅的情形正處於越來越壞的狀態。如果他被囚禁的地方確認是使徒行傳28:30所記的，這樣歌羅西書（不是腓立比書）可能是屬於那兩年在羅馬被囚禁的早期，這是傳統的看法。

在保羅傳道生涯裡歌羅西書的背景迄今仍在討論和辯論中，這個議題可以在標準的新約聖經手冊裡讀到。我們的傾向是將這

兩封信—歌羅西書和腓利門書—的寫作放在所謂的使徒在以弗所傳道的時期。接下來有人提出這樣辯論說，這些使徒的書信是屬於保羅生命中受困擾時期的信，具代表性的是使徒行傳19~20章，在以弗所傳道的那時間，有插入一段短時間的，保羅被迫成為拘留者。因以巴弗從歌羅西來，並將那一範圍麻煩的消息帶到保羅那裡；我們的這封信正為這問題而回答，將基督的心思帶給他們，以便鼓起他們的勇氣面對那急迫的神學和宗教議題。

保羅的回答，隱藏在書信的形式裡，是要面對那種在往後的歲月裡將加增教會痛苦的錯誤教導。保羅式的福音和希臘式的思想（穿上了希利尼猶太式的外衣）參與了這場爭戰；這封給歌羅西人的信「於是代表第一個以基督教信仰對抗那種被強迫在未來的幾世紀裡必須繼續保護自己立場的信」（Klijn, p. 117）。

著作者的問題

到目前為止我們假定這封信純粹是保羅所組成的，由他的口授而寫，以他的名字寄出。這種見解當然沒有排除另一個可能性，就是保羅取用別的資料來組成他的信，這裡有重要的證據顯示1:15-20，也許連2:10-15，都是依據在保羅之前早已存在的聖詩而寫的，保羅將它們拿來插在這封書信的重要位置。我們將在註解的部分討論這可能性（在正典的部分有充足的討論，由Kiley所提出的不同的向度；見書目）。

傳統上把歌羅西書當作是可靠的出自保羅的，是有充分的根據（最近最先進的支持者是O'Brien和Wright；見書目）。後期

的教父也支持它，在過去的幾十年間沒有人為它的著作來源而爭論。馬奇安（Marcion）將它列在他的正典裡，這封信也在穆拉多利經目（Muratorian Cannon）取得一席之地。這封信本身它自我確定的是，在信的開頭（1:1）和結束（4:1）都有保羅的名字出現在其中。

在最近的年間，無論如何，學者們提出了強烈而又嚴肅的懷疑，這封信是否直接從保羅的手中傳來，在標準的導論裡會將這些問題的理由展示出來，理由的一部分是內容，一部分是寫作的型態以及用字。但這也不能說有了這一些證據就能導向確定的結論。現代學者的說服力與保羅為這封信的著作責任是站在一起的，雖然有點疑慮。對於以弗所書的著作者就有點疑慮。

我們對於保羅的信是怎麼寫的所知很有限，這封信有間接的證據提到他使用代筆者（4:18），但我們也無法確定保羅是否由他的口授後，就交給他的祕書自由寫（史懷哲認為提摩太是被任命的人），從它的初稿到信的完成。在這個假設上，無論如何，這封信之所以出現一些不尋常的文學形態是可以解釋的。這封信上有一些用詞在保羅其他的著作裡是沒有見過的（Marxsen 所算的有二十五個字，按 Lohse [p.134] 所列出的有二十八個）。此外，這些很少用到的字，大部分是有關技術性的，或類似技術性的用詞。這些字可能是保羅從他的敵對者那邊借用過來的，特別是當他發現有適合引用對方實際的語言或用詞來作辯論時。此外，他將讚美詩的一段（1:15-20）編入這封信裡，從中可以看到不少特殊的單字。

有些具有保羅特色的那些特徵沒有在這封信出現，特別沒有見到質詞（particles）的使用，這有可能是這封信的本質。為

此，W. Bujard從正好相反的角度來反對 Percy 所作的結論。後者（p.38）訴諸於禮拜的讚美詩，就是與稱頌的話同類型的，他認為那些用以表達禱告和感謝的話，可以在沒有爭議的保羅書信的文章中見到。和這相反的，Bujard（pp.231-235）發現歌羅西書所造的句子與保羅的形態不相稱。因為那屬於保羅的，像加拉太書（4:20，5:12）是一種辯論性的文件，不是以鬥志旺盛的形態而寫的。保羅對加拉太教會的感情，那種牧養者的責任感是很敏銳的（1:6，4:12-20）。但歌羅西書，向一個在遠方的會眾演講，一個他沒有直接接觸過的教會，相較起來就不太熱情，較理智而生疏。因為這特殊的原因，就需要用特別的單字，為保羅抄寫的人，以較簡單的事去編成較審慎的，系統的，沉思形態的信；不像在其他場合，需要用那麼活潑而熱情的原則去寫（好像保羅寫哥林多後書10~13章那樣）。

歌羅西書的大綱

開頭的问候	1:1-2
感恩的原因	1:3-8
保羅的禱告	1:9-11
基督徒的經驗和基督徒的主	1:12-20
向讀者們的要求	1:21-23
保羅對教會的服事	1:24~2:5
保羅在歌羅西所面對的狀況和回應	2:6-9; 2:10-15
保衛基督徒的自由	2:16-23
用心上面的事	3:1-4
真正的自我犧牲	3:5-11
基督徒的特質	3:12-17
家庭與社會的義務	3:18~4:1
勸勉和訴求	4:2-6
計畫和問候	4:7-18

INTERPRETATION

注 釋



INTERPRETATION
歌羅西書

(Obsession)



開頭的问候 1:1-2

在書信的開頭，保羅有意地認定自己是復活的主特別使者的地位和權威。他的問候有些借自傳統文學的格式，但發出的口氣卻具有基督徒的韻味，當中並顯示他自己是具有深刻意識地緊連於家庭的團契，就是他和「兄弟姊妹們」在主裡連結在一起。

這一封信的第一行與哥林多後書的導論之間有很緊密的相似。因這兩封信背後情況的相似，所以都提出聲明，他的使徒職是耶穌基督的特別使者。這種聲明的根據，都是因「奉上帝的旨意」而行的（見弗1:1）。但作者在此更進一步的將提摩太拉進來，成為他自己的「弟兄」，雖然他沒有將「使徒」這個名銜給他的同事，這點的不相同應當要注意。這裡並沒有顯示保羅在歌羅西的使徒地位受到挑戰，像以前他在哥林多那樣（見往後第24節的注釋）。然而在這兩封信裡，使徒都一直覺得，很需要從敵對者的說法中來保護他自己所教導的；他辯論的立場有默默地受肯定，由於使徒的職稱被視為確實是天上的主的代表（在歌羅西書1:23、27-29有再次的確認）。

提摩太名字的被列入，很可能是因為保羅要以一個在亞細亞的眾教會都認識的同工為見證，來回答一些隱含於別語言中的批評，因為他們說保羅只想講他個人的想法而已。也許提摩太的工作，是為保羅寫信的秘書，按4:18的所記，留給保羅的工作可能只是簽名而已。

信中沒有提到他們在歌羅西的「教會」（我們盼望有），但用

以替代的是，作者用各種不同的有力的語詞來描述，而提出相同的事情，就是「在基督裡的聖徒和忠實的兄弟姊妹」（NRSV）。作這樣的翻譯是因為選擇了那種能夠表達兩種基督徒成員之特質的字，簡言之，就是「忠實又聖潔的弟兄」。歌羅西的信徒，他們被稱為「聖者」，這使人想起以色列上帝選民的天命，因被選而稱為聖民（見弗1:1，但在以弗所書裡並沒有提到與歌羅西書1:12相同的，稱天使為聖者）。這個稱號現在已被擴用，稱基督徒為新的以色列民，包括猶太人和外邦人。無論如何，在這裡沒有像以弗所書（弗2:11-22）那樣，有清楚的基本神學的理論。所謂忠心的本質之特別意義，其觀點是以受召後能堅定的面對那些侵占性的教導（西1:23，2:6-7）。

以「恩典」和「平安」而問候是傳統中常用的字，原本應當是不必加主詞的動詞 *chairein*（如雅1:1；參閱徒15:23、29，23:26），但把這字改造成「恩典」（*charis*），這是一個能夠承載更豐富的基督徒內涵的關鍵字，它的範圍遠包括舊約時代對男女超大祝福的字「平安」（*shālōm*），以此而宣布上帝恩典的新時代已經來臨，人將在這祝福的廣度和實用中經驗拯救。



感恩的原因 1:3-8

保羅的禱告給人一種印象，就是為他讀者的信心和忠誠而做的。他為他們高興，因為他們的基督徒身份和信心，已在生活的

表現和工作中實際地證明出來。在這記錄他的禱告，是保羅的文學形態：即在書信的序言裡表達對上帝的感謝。這種習慣是他從同時代的人他們寫信的傳統，再加上他自己特殊的基督徒信仰而來的。

他公開禱告的另一個特徵，就是 he 會去找那足以為他的讀者慶賀的地方而與他們建立友誼的關係。按 Pseudo-Demetrius 的著作 *On Style* 的記載，當中有提及這樣寫是一種較高階層信件的习惯，是為那值得稱頌的事而作的安排。除了這個以外，也許可以加上一些近代學者對新約書信的研究成果，當中的要義是說使徒在公開的感謝上帝的題目裡，都有為該書信往後的背景列出大綱和輪廓。所以作者在此為他讀者信心的堅定和成長而感謝的同時，也默默地召喚他們忠誠於使徒的信息，這信息（在這實例裡）他所代表的，就是以巴弗帶給他們的（1:7）。

保羅不是自己直接認識那邊的會眾的，他對他們的所知，是由以巴弗到保羅那裡報告給他聽的（1:8）。這整個消息使保羅得到很大的鼓勵，隨即為他們的信心、愛心和盼望而致敬。以三項信德而連在一起的結構，令人想起哥林多前書 13:13 的話。這樣的結構會被議論為引自保羅之前的基督徒道德特質的概要，能夠查照的有好些地方（帖前 1:3，5:8；羅 5:1-5；加 5:5-6；弗 1:15、18，4:2-5；來 6:10-12，10:22-24；彼前 1:3-8、21、22；巴拿巴書 1:4，11:8；聖坡旅甲；腓 2:2-3）。這個由三樣事而構成的詞句，會使人想起它是基督徒經驗的基本要素，作者很技巧的用它來總結以巴弗從歌羅西回到保羅被關的地方所傳達給他的是甚麼。往下這句歷史的引述「自從你們聽見福音，真知道上帝恩惠的日子」，這句是指以巴弗在歌羅西時的傳道（西 4:12、13）。當保

羅差派旅行傳道人到亞洲時（徒19:10），保羅對他的同工都有高的評價，他稱他們為「我們親愛的僕伴」（NEB）。以巴弗他自己也是當地的人（西4:12）。



保羅的禱告 1:9-11

使徒禱告的意義是很豐富的，不是口頭上的感情（上帝祝福你），表面的願望而已，他的禱告深入讀者的處境，並且提高他們的意識，以上帝為教會所設的目標之亮光而了解他們的處境。

接著他又以一個歷史的標記（1:9）做台階。因為那位在他們那邊開始傳道的以巴弗將他們回應得很好的消息帶回給他，保羅不但非常高興，也在他的禱告中表現他的快樂（1:3）。

1:9-11 這一段呈現了他禱告的內容，這是根據1:6-8的報告而作的，在前面段落中的許多思想（例：結果子成長）在後段的禱告說詞中有再被取用。

組成保羅禱告主要成份的成語，可列出的有「知識」、「智慧」和「了解」，按照這些用詞的性質，可以猜測它們是出自那些侵入歌羅西教會的教師們所用的話。保羅很小心他們的「花言巧語」（2:4）。但他用於警告他們的策略是關心。他很顯然的是照著他們的用詞把它取過來，經消毒了以後，再賦予新的質料，這方法是從舊約以色列人的傳統當中取來的。所謂的「知識」不是某些祕密或奧秘，而是懂得上帝的旨意而實際的去做些事（參

耶22:16)。其他兩個詞則以形容詞「屬靈的」而賦予新的質，這不是禮貌上這樣附註而已，而是直接的訴諸於聖靈的幫助，求祂的賜福使禱告有效。「智慧」在舊約猶太傳統的觀點是，當從事於某些事時，順從上帝的道而行（伯28:12-28）便叫智慧，正如「了解」是指遇到要標明道德的抉擇時自己有所省察。此外，這一些屬靈的特質，不只是宗教和聖禮的問題，是信徒在他整個生命的作為中想要取得上帝喜悅的一部分。即使在困難中需得保護或遇到反對時需要「忍耐」和「寬容」，這是禱告者必須要有的態度，其實這也是那位寫加拉太書5:22-23的作者所寫的特質（屬靈的果子），加上了「喜樂」這個字而慶賀，就又再回到感謝這個主題上了（西1:12）。上帝在救贖與使人自由這上面的全能作為，促成了這個新的紀元，上帝在基督裡的國度裡得成果（林前15:25-28）。



基督徒的經驗和基督徒的主 1:12-20

讀1:12時，乍看之下，會以為這個禱告是前段的後續，為了讀者而對上帝表示感謝，或者為了要喚起他們有個感謝的氣氛圍繞他們的周邊（NEB 記於書頁之空白處）。但這兩樣的印象都不是正確的。如果這個禱告感謝後就結束，它獨特的特徵就像保羅曾寫過的禱告（哥林多後書1:11沒有指往下盼望的是甚麼）。反之，在1:12最要注意的緊要之處，是以一個強有力的命令句要求

讀者「要感謝父」作為一個新段落的開始。

觀察它的文法會發現其中有某些重要性，以及它在解釋往下的段落時所扮演的重要角色。Ernst Käsemann 所提出的新奇的建議當中的主軸（見書目）是說，1:12 是基督徒受洗典禮中開頭的話，我們被邀請來旁聽他們典禮中的一些主要的感受，就是基督徒慶祝他們實質的經驗。那特別的地方是（1）信徒分享了天界的快樂（「與眾聖徒在光明中得基業」由此證明在歌羅西有許多人討論天使擔當了中保的角色，2:18）；（2）從撒但的領域中得保護，在那邪惡勢力掌權（路 22:53）得權勢的情況之下（徒 26:18）帶領信徒進入另外的領域，上帝兒子的國度（這標題與馬可福音 1:11 耶穌的受洗一樣，作隱藏性的敘述）；（3）現今這個被救贖的經驗沒有提及肉體的改變，或自動改變的程序，像諾斯底的教師們所宣稱的。但道德的轉變是根據罪的赦免，一旦被赦免，在這封信裡，基督徒所受的託付，就是以恩慈的態度去赦免人，正如上帝對待他們那樣（3:13）。

換句話說，按 1:12-14 幾乎每一個所吟誦的基督徒經驗的詞句裡，都帶有辯論和企圖反抗當時在歌羅西與他們敵對的教師們的思想。保羅所採取的方法是從他在別地方所寫的那些大家熟悉的事拿來作舉證。就是取用那些已被教會所接受的教導，一般都指讚美詩／或信條的形式。這正是 1:15-20 所涵蓋的：以一個信仰告白式的讚美詩，指向那位從事宇宙和解工作的救贖者，而給他的讀者去經驗那救贖事工的實質。

1:15-20 是一段對基督的讚美詩，裡面帶有詩體成份的全部特徵，就是雖然經過翻譯了以後仍然可以感覺得到。那文體的特色，例如在 1:16 和 1:20 會有用字和用詞的重複；相同意思的字出

現在1:15和1:18之間（例：首生的）；在論及相關的事上其詩節是分開的，例如1:16以「因為」（for）而構成的子句開始，句中的事並沒有說完，到了1:19再以「因為」（for）而繼續說明；當中也有以不同的介系詞而結合的句子，其形式是「從（from）……藉著（through）……到（to）」（正如羅11:33-35），這種結構的形式與斯多亞派的讚美神明的詩相平行—這一切的資料讓我們看出所讀的是一份經細心組成的著作，在詩體氣氛的背景裡以完整的著作期待人讀或唱，而不是一系列的話但無法連貫的敘述。同時要注意的是文體當中的讀者，這些人物在1:12-14中很顯然的，到了1:21-23中再出現。在這兩段中間的插入段裡，那些人物很奇特的消失。這樣清楚的現象指出1:15-20是一段演唱中的讚美詩（絲），但織入了牧會關顧討論的布匹裡，這些特徵是很容易被分別出來的。

現代研究基督教讚美詩的不但人數眾多而且技術性也高（見註解書，特別是 Lohse, Schweizer, 和 O'Brien 的，Martin 將這些學者研究的成果轉成易讀的英文，Reconciliation, chap. 7）。我們必須要參考其他注釋者更充份的解釋，以便得到更好的收穫。從現代的研究中出現了一個結論，不論怎樣，它已擠進了我們觀察的範圍，而且意見逐漸的一致，就是1:15-20同時是先於保羅的（最主要是因為有不少的措辭是非保羅的，以及讚美詩的許多思想，無法從使徒的其他著作中得印證），它也是經保羅的翻新而完成的。他從那些原本是爲了要獻給宇宙之主的基督而寫的詩，把它重新編輯（可能是歌羅西教會那些被保羅視爲有危險性的人所喜愛的，他們幾乎把起初他傳給他們的福音出賣掉），給這個讚美詩有個新的穿插。以這個讚美詩原有兩種稿件之說而下結論

的，完全是屬理論的（但當中有不少有利的理由；見註解書），也是不必要的（因為那也只是一種推測而已，最主要是由註解者和講道者加上去的，往後將會看到）。

爲了要使它明瞭，我們要將這讚美詩排列成行，也要將詩節分開，以 [] 把那些被認爲是保羅式的加添物隔開，即那些被認爲是爲了要改正而加進去的詞句。

歌羅西書 1:15-20

詩節 I

1:15 （他）是那看不見的上帝的形像

那位首生的超越所有的被造

1:16 萬物因他而造，包括在天上和地上的

[能見的和不能見的，

無論在位的或執政的，

或者主治的、掌權的]

萬有都是藉著他以及爲他而造的。

詩節 II

1:17 他在萬有之先，

萬物靠他而立；

1:18a 他是身體[教會]的頭；

詩節 III

- 1:18b (他)是元始的，
 從死裡首生的
 [爲的是要使他在萬有中居首]
- 1:19 因爲上帝一切的豐富喜歡在他裡面，
- 1:20 上帝藉著他使萬物與自己和好，
 無論在地上的或在天上的
 [由他十字架上的血產生和好的效果]。

這當中有四樣是放在括弧裡的，它們無法和這三個詩節裡的押韻和詩體相配合，看起來是爲了要使讚美詩的方向，對準歌羅西的假教師們而加上去的。那事實就是宇宙的「掌權者」被賦予過度崇高的地位（2:8、18、20），各個被授權位者都在自己的權位上受崇敬。保羅所要的是在各節的詩行裡再加以充實，以顯示各個權勢者如何地降服在基督創造之工的範圍裡。所以他們各自的存在和擁有的權勢都被攤開。

在1:18a加上「教會」這一詞使這讚美詩轉入新的方向。由於使用這個象徵，保羅使那原本是爲了讚美基督爲世界之主的詩，轉變成爲述說他是這身體，已被認同爲教會之頭的讚美。所以基督的身體與這個物質的世界之間不再混淆。基督以一個復活者，用他的權能充滿宇宙，而將天和地在一個自然的法則裡聯合起來（與弗1:10、21-23，4:10有點平行），這點在早期讚美詩的譯本裡有暗示。保羅對希利尼的智慧、邏輯，或宙斯的充滿萬物之思想的批評，可從在1:18，他放進去調節改正的話語中看出來。他這樣做一將原始的宇宙論提出來，使它爲地上的教會論而

效力，就是清楚地說明教會的地位是在那位有宇宙權柄的基督之下一以此宣示基督以復活而在他的百姓之上的優越性（見2:10，3:11），他也超越被造的各階層。

1:20可能是個重要的經節，因為經所謂編輯批判的理論研究後，從其中可得到許多對注釋和文告內容的貢獻。被造物全宇宙性的和解（在第一次的手稿當中缺少這一句「由他十字架的血成就了和平」的引述）應當被了解為為了宇宙性和諧而聲明，1:16將這信息發布出來為這斷言而背書，就是被造物 and 創造者成爲一。但關於這一點還要更精細的求其差異，像把它了解為「復交」，這一點 N. Kehl (p.41, n.32) 很敏銳的要求要注意。他的問題是，一個已經與基督聯合的宇宙還需要加以和解嗎？那答案應該是在這個動詞「復交」所包含的不同意義，在讚美詩的原始經文，保羅所採用的，和那由1:20c所追加的意義而加以改變的，目的是要使「和解」對他讀者的情況（1:21-23）有更廣泛的應用而鋪路。

保羅以很接近地，面對歌羅西的情況。他為這元素（*stoicheia*，2:18、20），就是宇宙勢力的元素（現代中文譯本：星宿之靈），變更了一個身份。像他的歌羅西書的讀者一樣，他相信這一些宇宙間勢力者，它們之所以能存在，應歸功於創造者基督。但當它們被納入了宇宙論的系統裡，而且被當作是基督的敵對者時，它們便處於二元論而與基督和保羅的一神論基本立場成緊張的狀態。它們取用了魔鬼的角色，而要求人把它們當作已從「被造階級」的地位提昇，可以要求人類對它們的順從和敬奉（如2:18所暗示的）。這樣的宇宙勢力，在被造物中已不能再停留於中立的地位了；它們已處在背叛的情境了，它們需要從縮小

自己，甚至從取消它們的敵意當中再被創造。

基督和那些權勢者的交戰發生在十字架上，正如2:15所要使它戲劇化的，但勝利的那方是屬於基督，因為那權勢者已被打敗，基督的和解包括它們的屈服和歸順（腓2:9-11）。按這樣宣布的氣勢，無論如何，我們很難掌控，它對保羅的實際做事和牧會有很大的影響。的確，他可以輕鬆地從宣佈基督在十字架上的作為這一段滑過（譯按：意即可省略1:15-20對基督的宣示這一段），直接地衝擊到與他讀者有關的事上（西1:21-23）。的確，他訴求的方法：就是按照他的回顧從基督的施恩惠與人類之經驗的道理說起（指讚美詩之前的那一段1:12-14）到在讚美詩本身（1:15-20）這段較純理論的教導，和對基督徒的影響（經過精心編作的1:21-23）。要注意的是，他在讚美詩中那些由他自己的編輯所加上的話，為的是要使這讚美詩與他的神學能配合在一起，而且能澄清和解的最主要意義，就是在道德的實際議題上，恢復基督與被造物的關係，不是在純理論上。他明確地改變了一篇宇宙論的頌詞而成爲一首稱頌主釘十字架的歌，以表達他的十字架神學（*theologia crucis*），爲此基督的勝利就不會被淹沒或消失，十字架將成爲上帝施展權能和基督徒敬拜之靈感的場所。由於這十字架才提供了罪的赦免（較典型的說明可見哥林多後書5:18-21；羅馬書5:1-10），使人享受真正的和解之樂。

如果我們想從旁邊的經文進到1:15-20的門路已經到了界線，那能夠幫助我們了解的途徑，可在保羅在辯論的第一個順序引用它的原因上（因爲它在歌羅西人的禮拜上是「最熟用的」，原來可能是當地的教師們首創的，但經保羅把它改寫然後公諸於世）。最大的改變就是，保羅反而有那種驅使力，以這首改寫過

的讚美詩為證，在反駁對方時成功地讓人了解他的信息。他經常將這種訴求的方法用在基督徒的經驗上，為要解決困難而辯論，其應用的範圍是從懂得實質到理論的思考。我們一旦掌握了這些釋經學的理念，我們對這莊嚴的讚美詩的了解與意見的交換將會更豐富。當我們想要解釋這首讚美詩時，它會幫助我們從中提出重要的議題來談。

1. 誰是教會的主？他擁有神性的質，是看得見的神的代表，而且能顯示他是怎樣的神（所以在 Lightfoot 的解釋裡他是「看不見的神的形象」）。他不是神的翻版或神的相似物，而是神在我們人類這塊畫布上的「投影」，而且是神賦予了形體住在我們這男人與女人的世界（Manson 在 1:15 作這樣的解釋）。

「基督在創造裡」（1:15-17）在這段提出基督與宇宙之關係的問題。無論猶太或希臘的思想家都有這樣的想法，這世界是由智慧和邏輯為工具而形成（例：箴言 8:30 和斯多亞派），也由這兩樣而維持的。但還沒有哲學家曾經想過智慧和邏輯也是被造的目標，正如 1:16 所宣佈的。至於保羅，這宇宙沒有任何一個地方能無基督的（1:16）。

純理論的希臘人很顯然的，他們想像中的宙斯是被造物的頭和管理者（參 1:18a）。但這顯然可以看出，保羅把這尊榮歸到宇宙的基督身上，他很快地就把教會拉上舞台來調節那氣氛，由此而引出讚美詩的第二部分（1:18b-20），並以 1:17-18a 的功能為樞紐而將兩片面版結合在一起（詩節 I：1:15-16；詩節 II：1:18b-20）。

2. 教會是甚麼？是這一段（1:18b-20）所提出的問題。這一個成雙的詞「元始」和「首先從死裡復活的」，清楚地慶賀宇宙之

主的勝利，他是上帝的「豐盛」具體的形象，上帝的計畫由他而實現，他的復活和升天成爲世界歷史新開端的記號。他是以上帝的目標而使宇宙和諧的執行者，由他的復活而表現出來（1:20）。

然而有一些教導者他們給基督論添加了額外的層次，他們所記起的，就是正如頭也需要一個身體，所以基督也不能沒有他的百姓。在1:18b與它有關連的詞可以追回到創世記49:3，在希臘文的聖經它這樣寫：「流便你是我首生的，我的力氣和我子女的開頭」，我們現在的這一節經文所用希臘文也是一樣。在保羅的讚美詩裡，所混合的字是首生的和復活的，這一個就是指那位新百姓的建立者（如羅8:29）。雖然這是注釋上不起眼的一件，但這也會幫助我們想起基督和亞當這個形象的關連性，亞當是聖經故事的開始。他的被造是爲了反映上帝的形象（創1:26-27），他是樂園裡上帝的兒子和王。他是舊體制的開始，他的命運是罪，死和腐敗。基督是第二亞當，他的來到其記號是世界歷史的新起點，是人類的新被造。此外，那個新而超越人類隔線的，叫做教會，他在教會當中是居首的（西1:18c），爲了這理由而另加了一件就是：「上帝一切的豐富喜歡居住在他裡面」，這就是，上帝的全部精華，按這讚美詩所說，只有在基督身上表現出來，沒有被分散洩漏到宇宙中，這正是當時在歌羅西公開討論的概念（見2:8-10，在這段中也可清楚地看出教會的讀者也在討論）。由十字架所促成的和解，這議題教會也被包括在內，因爲提到基督的死，用他犧牲的血活生生的畫出來，只能說是上帝爲罪人而預備的，爲了保證他們將被赦免，將會因爲和解而恢復與神友誼的關係。這個標題是爲了要解決在1:21-23經文中所提出的誤解。

結論來說，保羅是極力的以這讚美詩的貢獻來告白信仰，此

詩原始的目的可能是爲了宇宙論，後來經保羅的修改編輯成符合他的目的，也就是歌羅西的會眾所熟悉而且經常使用的詩。它原本可能是他們洗禮儀式中的一部分，在當中宣告基督徒將經由服從宇宙的主而進入屬天的新生活。意義重大的是保羅與這首詩的關係，他以接納它而宣佈十字架的神學，又運用它施洗的教導而喚起他的讀者回到使徒的信仰，連於獨一超越的基督和他現在的得勝所有靈界勢力（2:10、15、20）。



向讀者們的要求 1:21-23

這個代名詞「你們」（1:21）在保羅的希臘文句子裡是具強調的地位，有如《RSV》翻譯中的「and you」。這當中與之前所述說的有密切的關連，保羅似乎有意要澄清基督的宇宙性，宇宙的和解，同時—也許主要的是一對歌羅西讀者人格的要求。誠如 Schweizer 所提的，重點是保羅對這讚美詩的訴求，就是堅持和解不能只當作是物質或形而上的事件而言，以非人稱的方法而作救恩的保證，其實對保羅而言，和解之所以有意義是因爲與道德有關係。

多花一點時間來思考評估現代的基督徒對救恩的說法是值得的，他們有的從宗教科學而處理一些奇特的想法（新世紀宗教），或者以經驗那不可剝奪的保證，以及確定（譯按：基督贖罪）一次永遠有效的執行而完全不顧信仰者隨後的行爲那部分。

這短短的一段是適時地幫助人記起人類的需要（「心中的疏離與敵意」，「做壞事的行爲」）和人類的命運，成爲在上帝眼中「聖潔無瑕疵，無可指責的」。後面這一句是引自舊約，無論是指慶典上的（出29:37-38）或者是終末論的，都指向在審判的日子不會對上帝的百姓判定有罪。也有可能，它指的是一種品質轉換的保證，幫助被揀選的百姓保持忠誠和道德上的敏感（西1:23）。

在這個上下文裡，對保羅的信息來說，忠貞被認爲是最重要的。所以若要以此對保羅的宣教作一個評語，可以說是實至名歸。他著名的地方就是以「僕人」的態度（*diakonos*，服事），這一句他與以巴弗（1:7）和推基古（4:7）共同使用，這兩人在歌羅西需要被增援也要被稱讚，他們是保羅宣教同工的一部分，是值得信賴的人。



保羅對教會的服事 1:24~2:5

這一個最長的一段都被一個項目所佔有，很像是保羅一或像前面所說的包括他的同工一要對付那些間接地諷刺他的人。因爲有人對他的不在歌羅西，但卻具有領導的地位提出質疑，他以此辯解而作宣教的保護。無論如何，這位被關在獄中的使徒（4:18），他需要對那些極想要知道他爲甚麼沒有到歌羅西去執行他的教導的人作一些解釋。很清楚的，接踵而來的是衝刺性的

辯論，它的極高點是在2:4明白的警告。當時這整個段落是一個支撐著「護教」而作的聲明，其中保羅想要表明的是他工作的整體性，因為是上帝的委託，完整地完成上帝在外邦教會的拯救計畫。他辯解的策略是（1）交代一個他受苦的理由；（2）評論起自己的宣教時，他心中所計畫的是作個先鋒，將非猶太人也包括在上帝拯救的目標裡，好像他在羅馬書11:13所寫的；（3）對他的讀者發出召喚，要他們警醒，他是以一個熱愛他們的人而對他們招呼。雖然他們不是直接由他的宣教而建立的，但他卻是那個掛念他們，擁抱他們的人。

最重要的，保羅寫了一句鼓勵的話（2:1），縱使他不是因為要自衛或覺得需要為某些情景而作說明，值得注意的是，他是一個囚犯，而且是眾所週知的常與「患難」在一起的（林後11:23-28），另加一件，就是在歌羅西以及里科斯河谷一帶的城市沒有人親自的認識他。像以前那樣，保羅對自己宣教的辯解是放在神學的框架裡。他所掌控的機會，雖然受制於牧會的壓力，就是他以信息的主要題目來提醒他的讀者（西1:26-27），他宣教的程序是以三重的責任和任務（宣講……警告……教導，1:28），在他最困難的時候（1:29~2:1）完成他的目標。那目標是「每一個人」（有三次重複，雖然他是以一個包含性的語氣而說的）都達到「成熟」的地步（*teleios*，完全，可能是一個在歌羅西傳說的口號，這可能起始於2:18所述及的宗教儀式中所說的話）。對保羅來說「成熟」是在基督裡建立的，就是與他聯合，服從他的旨意（2:6-7）。在這裡所暗示的，就是確定一個不可被怪異的意念、誘人的言詞所帶走，而成為跌落的犧牲品（2:4）的信念。保羅式的訓令呼召他的讀者，要眼光銳利地了解這福音的真理（1:23，

2:2)，決定做甚麼事不可破壞使徒自己所認定的位階（在2:5），他像一個軍隊的指揮官站在他部隊的前面檢閱他們的行軍（見 Lohmeyer）。「規規矩矩」和「堅定」是從軍事學校引來的名詞。

到目前為止這個段落是清楚的。一個讓注釋的查證覺得有困難的是在1:24。保羅所忍受的苦難是眾所週知的，但他必須向人解釋這不是因為他的有勇無謀，喜歡生活在危險的狀況下，以冒險而表示他的男子氣概。重要的關鍵是在「為你們的緣故」，這就是，保羅是以一個受苦的使徒而受召成爲外邦人的使徒（弗3:1、13）。他使事情變爲複雜，是因為往下他寫「在我的身體（他肉身的存在，如哥林多後書7:5；腓立比書1:22）補滿基督患難的不足，就是爲他身體的緣故，他的教會」。一個與這段相同的想法是在哥林多後書1:5-7，這兩個例子的想法最有可能的是引自猶太人的天啓文學的教導，在當中被選的以色列在彌賽亞要來之前要忍受某個定額度的苦難。保羅取用這個爲人受苦的概念，將它轉換成爲他受苦的目的。在他服事外邦教會的生涯中，他被呼召代表他的百姓成爲一個殉道者的角色，爲了實踐爲人受苦而成爲他們的宣教師。在這方面他補滿了那仍然未滿額的基督的苦難，就是上帝的新以色列在世界末日未到之前應忍受的。



保羅在歌羅西所面對的狀況和回應 2:6-9, 2:10-15

雖然在2:5可以反映出保羅相信歌羅西教會的穩健和對他

的支持，可是仍然無法因此而使得他不對他們提出建議的言詞（2:6-7）和警告。他沒有把他們的繼續對他的忠誠視之為理所當然，基於這有益而又具牧會關懷的心推動他這樣做。

要訴諸於傳統，在此他開始他的評論部分。以一個有智慧的態度，他舊事重提早期基督徒的宣教師到歌羅西的情形（「像你們之前被教導」回想這情形）。他之所以能恢復他們的信心，就是提起以前他們對以巴弗提宣教的回應所付出的忠心和誠信（1:6-7）。有一些隱喻性的話，反映出保羅用甚麼來聲明他為他們的成就而感激：「生根」（像樹將它的根深植於土壤中）；建造（像房子逐漸的建構成形）；確立（是法律名詞，是說契約已被確認，約束力成效）。所以讀者們被邀請去回應他們起始的信仰誓言，因為他們已經在信仰者的團契裡開始過生活了。

然而如果真有一個純粹的保羅式的傳統，那是由以巴弗這個可靠的主的僕人傳遞而來的（4:12）。但現在有個敵對的傳統對此提出質疑而威脅，所以歌羅西的教會必須警戒，免得有人「綁架」了他們（2:8），把他們擄走成為他們的戰利品。他明確的指責「按照人的遺傳」這種性質的教導。這樣的情形可舉兩種使事情變壞的論說來確認：這就是一種哲學，就是那種保羅認為虛空的妄言，它給「宇宙元素的靈」有無限的空間（見導論）。經他嚴苛的評判結果，認為應該反對這種通神論的系統，因為他們會抵擋人對基督的忠順。他們若不是把基督降級到較低的地位 *plērōma*（豐富），不然就堅持說基督不是唯一在神與世界之間的中保（2:8）。很顯然的，保羅是基於牧會的，也是基於神學的需要而反駁這樣的主張，了解他如何處理是很重要的。

以下一些分段（2:10-15）將提供使徒回應的大綱，但當我

們要追蹤他反擊的主要言論時，發現他也留下了一些無法解決，而且揶揄我們，令我們困惑的事，著名的是：何謂基督的割禮（2:11）？取消我們被控的罪，其憑證是甚麼（2:14）？釘十字架的主如何以他的超越而和宇宙的、主政的、掌權的交戰並處理人類悲慘的境況（2:15）？學術性的注釋書應考慮列出一些可能解答這些問題的建議。我們之所以能知道這一些，是保羅從那些威脅的情況中模仿過來而列出的，是從他的寫作告知我們的。這一些應當足夠讓我們觀察得到，或者從那些，他向對方的反駁中推論而得到。或許，如果我們注意他用心處理的那些問題，就能夠更接近那問題的要點。

第一，有一個直率的斷言被用來作為基督徒首要真理的，那就是，在基督裡（不是在宇宙的權勢裡）這整個的豐盛（不是只一部分）是神性有形體的居住（在耶穌個人的身上，不是在一個密碼或虛假的偽裝為神的人類，Schweizer 這樣認為）。這一切在2:9有安排一個台階給往後的去說明，就是那基要的。基督享有上帝的生命，那生命不能把它視為等同於他和人類分享的生命那樣，所以那典型的道成肉身，既不是一種嗣子論，就是一個好人被認領為屬神的兒子；也不是一種字謎，就是世上人身的耶穌但神在其中導演的人。這是一個由於神豐盛的神性來住在一個真實的人的生命裡，他在我們的世界生活過，是一個完全的「神的形像」住在一個個體的人身上（1:15）。

第二，他從基督論轉移到拯救論（在1:10）是顯而易見的。那是保羅的基本立場，因為對基督的人格和成就的教導是直接地關係到對世界和教會的影響：換句話說，基督論是功能性的不是純理論的。確定了這一點，就是神性的本質全然的在基督裡面居

住，保羅很快的轉移去顯示，依這道理的結果他的讀者會逐漸的受惠。他們逐漸地在他裡面得「生命的豐富」。Malanchthon 的格言說得好：認識基督就是得到他的各種恩惠。

第三個在保羅的思想裡展開的運動是他所想的「豐富的生命」如何到達讀者當中。以一句簡單的話，他是直接地喚起歌羅西人記起他們在受洗經驗中的生命（2:11-12），從死亡中甦醒而在靈裡得生命（2:13），罪被赦免而活潑地站在上帝的面前（2:14），因為基督已經勝過一切的仇敵和控告者（2:15）。這一切都很清楚了。我們越向細節下工夫，我們注釋的麻煩就開始了。

我的建議是一個關鍵的片語，是在2:11「脫去肉體的情慾」（NRSV）。乍看之下這是保羅的成語，是爲了要喚起基督徒在基督裡開創新生命。這動詞譯爲「脫去」（*apekdysis*）是指乾淨地除掉過去的生活，雖然這隱喻正確的來源是指脫落或剝掉一套衣服準備要穿上新的服裝（見3:9-10）。目前所看到的是來自洗禮當中的所爲，一個新的皈依者在接受洗禮時，脫掉了他平時所穿的衣服，典禮完成後穿上新的（見加3:27，以及早期的受洗禮儀，見羅馬的希坡律陀 Hippolytus of Rome 所著的《使徒傳統》，約主後215年）。

和割禮有關連的，很明顯的，對使徒來說，從前他們要踏進舊的團契之約成爲當中成員時（需要有肉體上的刀割）；現在要轉型進入基督的約所需要的是，成爲忠順的百姓時，是由洗禮來保證，這和舊約時的割禮相似。上帝在施洗的當中動工（不用動刀的割禮）使人從此順服在天上的主開始新的生活（見 Lohse）。這件事常被比喻爲復活和個人與神新關係的開始（2:13），在這當

中最明顯的活潑證據就是被赦免的保證，和得以離開邪惡勢力的自由。

這一系列的推理過程是突出的，率直而又吸引人，但可能太簡單。如果「基督的割禮」(2:11)意思是「基督把自己割禮了」(見 Moule)，這樣這段經文就是另一個面貌了。但這句暗示基督在十字架上自己剝除了邪惡的勢力，由於他能做到這一點，所以成功地策劃自己的死和失敗。察看2:15，我們發現這的確是保羅對十字架理論的基礎。在十字架上他「脫去」(*apekolysamenos*，接近2:11)執政的、掌權的，那些黏著他，想要把他俘擄去的(林前2:6-8)。他所做的就是脫去他的肉體，因為被惡勢力攻擊的是他的肉體(例如人性的脆弱)。因為他這樣做，所以能將自己從它們的控制中解脫出來，接著—在這裡突然變了一個不連貫的隱喻—使它們在公眾的面前受辱，因為他帶著它們當作被打敗的敵人作勝利的展示遊行。在此保羅是混合了歷史的實例和神話學上的概念。當他們和外國的戰爭結束後，戰勝的羅馬將領將擄來的俘虜鍊起來在城市的街道上展示遊行。在保羅戲劇性的說明書中的「敵人」，就是指魔鬼的勢力，就是那些背叛上帝，無法平息對教會敵意的。它們在這表面看起來似乎是失敗的十字架面前，暴露它們的可笑。因為在它們看起來似乎是勝利的日子，但基督轉變了形勢而居首位，把它們當作戰利品而帶走(可能回到歌羅西書2:8所論的)。

最後一點，前面提到的這些，經前後對照後，即使這只是個臆測，還是幫助我們指向保羅建立戲劇化舞台的目的，地點是放在受難夜的背景。他的興趣主要是在牧會的，方法是辯論性的，所以2:14暗示說有個「攻擊」我們的字據，這要從2:20-21所提

供的亮光來了解。在那當中有提到教師們喜歡將儀式的規定強加在歌羅西人身上。保羅更進一步地接觸那些他們所堅持的禁忌，他這樣做為的是要藉此而指出基督在十字架上（在這戲劇說明書2:11-15）所成就的，就是自己為人犧牲，付上贖價將人從邪靈那邊贖回。他這樣做是因為他認同有罪的人（羅8:3；林後5:21；加3:13），為人類悲慘的境況而死。基督徒之所以得享這成就和自由，是因為他們接受了「基督的割禮」，那不只是赦免他們的罪過而已，還將他們從邪惡的奴役中解除，也將他們從虛假消極的宗教中救出來。對於這一些的運用，保羅會在2:20-23當中論及。

保羅採用了這一個活潑的想像力，目的是要向他歌羅西的朋友保證，無論邪惡的勢力多強，也許還會列隊攻擊他們；無論那些假教師怎樣堅持，也許會使他們成為無助的犧牲品（那些需要安撫的，見2:18）。但基督是超越的，宇宙的所有和其中的勢力都要服從他的主導。在這意義下他們才算得是「和解的」（1:20）：就是有敵意的平和了，傷害的力量被沖消了。更戲劇化的是宇宙間兇惡的勢力變成了不受人喜愛而且成為被嘲笑的對象。在這一段保羅以一個詩文式的註解，用極堅決的語調，有力的一擊，不留情面的反駁，作為結束。

論去除邪惡勢力的神秘性

這是一件不足為奇的事，就是我們現代人不能了解，也無法分享，保羅那時代的人他們怎會那麼害怕於空中執政的、掌權的，或因星星的操控而對人有不良的影響，或者人格化的鬼魔勢力對食物和飲水的污染（預期會在2:20-23當中說出）。問題是保羅所看到的鬼魔勢力的存在，是否也像他所知道的基督使男人和

女人得自由那樣地令人難以置信。他的想法好像是在這兩者：認為鬼魔的「不存在」（林前8:4，這一句很可能是哥林多人自己引用過來的），以及承認它們的影響是致命的，所以必須要加以抵擋（林前10:19-21）之間搖擺。的確，歌羅西書所寫的是屬於後者的範疇，但有特別強調基督的勝利和統治（西2:15）。

有一個門路我們可以傳達的，就是保羅相信基督的確勝過邪靈的勢力，就是由 F. F. Bruce 的提供（*Paul: Apostle of the Heart Set Free*, pp. 422-423，同時見 Stewart, pp. 420-436）。他感興趣的是當時的人受星相術的引誘，以及現代的社會的面對於玄奧的事，儘管對科技主義有信心，而自稱對事故的老練，但這一些人都時常受迷信和往昔禁忌的符咒所折磨。現代的社會有強大的社會經濟和政治勢力，這一切都已提升到鬼魔（精緻）結構的水準（見 Berkhof, *Christ and the Powers*，還有 Wink, *Naming the Powers*，但 Lincoln, *Ephesians*，卻批評 Wink 注釋的基本方向），因此個人想要和那些與科學相反的勢力而在社會中爭取權益，其結果註定是落空。原子物理和電子器材的設計產生了複雜的武器系統，以及資料記錄的控制，這些成果都威脅到人類，使生存在這星球上的性命毀滅，或者使個人被淹沒在無限連串的數字以及代數的密碼中，深層的恐懼和精神病般的不安威脅到我們心智的穩定性，以及我們所站的這條將通往「豐富生命」的道路。

解經學的要點也可能會因為要「去神話化」或者去鬼魔化的因素而嚴重地脫節。保羅所用的語言，對我們來說是古文或有關「老舊的世界」，那些話可能要改換成適合於我們這符號世界新處境的用語而講出一個現代人能了解的實況。那些所謂星球範圍裡的掌控者，被保羅揭穿為其實是那種「代表一切在宇宙中起來

對抗基督和他百姓的勢力」(Bruce)。

把這些正統的事轉寫了以後，我們從保羅承續了一個基本的信念，就是在世上沒有任何力量——「魔鬼的」或人類的，人格的或非人格的，結構性的或個人的一能將我們從上帝的愛中隔絕(羅8:39)。對於宇宙神秘之解答，諸如病痛、悲劇、互相矛盾、和我們人類全體的剛愎行爲，對保羅來說他都把它看爲是提供了組合成「福音」的主要部分，也就是，基督的與人類合而爲一是包括了人類的失落、疏離和他的勝利——就是那個我們被邀請去分享的一包括宇宙所有，即所有超人類的勢力，也就是那些原本對人類不友善的，都要成爲上帝的被造物 and 子女。



保衛基督徒的自由 2:16-23

這一段主要的用意是在實踐的，儘管外觀看起來好像是爲了一些奇怪的教導(2:18、23)：其實是爲了要確立一個實際的結果，就是在基督主權下的「生命得了豐盛」(見2:10)。這就是爲甚麼我們選 Manson 所用的標題「保衛基督徒的自由」來做摘要。那表現基督的人格和工作的專門用詞和概念，按2:8-15所說明的，他們在實踐上所反應的正表現他們了解的水準。保羅接著要顯露的，就是因爲他們根據錯誤的神學爲前提，所以在任何作爲的過程中才會有的荒唐表現。他開始爲這件事討論時(2:8)，便公開地指責「理學」和「虛空的妄言」，這些都以正相反的方向

反抗基督。現在他要對那有傷害性的假教師們提高他的批評，因為那些人是「以世俗的想法而無法自制地作無用的自誇」（2:18，NEB）。他們問題的根源是在於沒有持定基督為元首（2:19）。由這樣的差錯所做的結論是，他們的倫理原則是沒有價值的，因為那些原則只不過是「照人所吩咐的教導」（2:22）是從「人為的宗教」散發出來的（2:23）。作者以詳盡的報導而反駁他們矯飾的主張（Lohse）。

2:16所寫的方向，初看起來它的制高點好像是指猶太風俗那方面的禁慾生活。在保羅的教導裡所反對和警告歌羅西人的，看起來好像單純地指部分飲食的禁忌、宗教節日的慶典以及在猶太教裡的節慶，無論是主流的或宗派的。往後回到1875年，Lightfoot以愛色尼人為例而推論，他們是在猶太曠野的修道團體，他們也實行禁慾和隔離之形態的生活。我們現在所知有關這個叛逆性團體的事，因為死海卷軸的發現而更加豐富，這團體在昆蘭實行許多這類的規條。但就以2:18所記，我們若以為保羅的反對者是猶太的教師，那就把問題看得太簡單了。因為在整本書中，「律法」這個字的希臘文 *nomos* 沒有出現過一次，這事實顯出保羅現在所遇到的問題不像他在加拉太那地方所遭遇到的猶太教對手那樣。

影子和實體是來自柏拉圖，這說法是「真實」的世界反映在我們看得見的事，但我們必須穿越看得見的外表才能接觸到那真實。也許是因為他的讀者們堅持那「全然的真實」（也就是他們所稱的豐富 *plērōma*）無法達到，除非用敬拜天使的方法，因為他們可能是神的「分身」或鏡中的影像，由於服從他們的苦行制度也許可以踏上達到目標之路，按照這樣，保羅在這樣的對照中

穿插了一個基督論而改變了整個情勢。真實的本質它的實體（字譯：身體）就是基督。這裡就是他辯論的要點所在，由此，使徒的教導便成爲一個試金石，以此而試驗和評估所有的敵對者，那些想要在宗教上達到真實的主張。沒能和基督有接觸的，就無法上路（2:19）；保持與基督有團契關係的，就得到了那得以活在全然（2:10，*plērōma*，也稱豐富）之鑰。

我們也許可以跟著近代研究的潮流，這一波的辯論大家著眼在所提出來的報告當中針對敵對者他們所主張的（特別要看 Francis 的，以及近代的注釋書；參看書目）。首先，接近神的方法要如何提高（2:18）；接著，禁慾的生活要如何持續（2:21-23）。但保羅不會滿意於那些報告和描述，他所發出的嚴肅批評中包括公開的指責和矯正。問題是那些批評的內容都交織在一起，不太容易看得懂，但我們必須努力去分辨。

歌羅西書的「哲學」目的是要豐富保羅式的教導，由「堅持」（加強語氣）幾項（1）由於要自棄自己的身體而在食物上嚴苛，在性的問題上保守獨身（2:21的「不可拿」可能是一句爲了要抑制人的性慾），這些被認爲是接近神必要的措施。（2）「敬拜天使」可能是指尊敬的态度，或者（比較不像）對天使有崇拜的行爲或禮儀，但意思是要接近神的唯一可能就是要經由天使的媒介。（3）爲了要到神的面前，正式被列入爲敬拜者或敬虔者（2:18；較好的翻譯是「在恍惚的狀態中詳述個人所看到的」），必須要採取某些步驟：禁食的要求（2:18的「謙虛」是指這件事）和禁慾的準備。

輕換過另一邊，就是教師們的程序以及和這有關的「規則」（2:20）。像這樣的指示一再的重複早先所說過的，有關食物

和飲料的節制，而且又加強地提示。關鍵字在「嚴酷的敬虔」（2:23），這一句給翻譯者一個謎題，它很明顯的是保羅從歌羅西那邊的教師借用過來的。如果它的字頭是 *ethelo*（這一個字接近 2:18 所用的分詞 *thelōn*「堅持」）則表示他們有興趣於對宗教的提倡，以苦行和自我犧牲來表現其外觀和實踐。他們的希望是，當這些制度確立了以後，他們的魅力就能掌控歌羅西那邊的人，這樣的結果就是人會因為自制而產生異象的經驗。這一些異象所產生的令人滿意的程度，將會遠超過保羅所提供的福音。這顯然是出自他們的主張，從外觀的價值來說，它看起來很有吸引力，它帶來了新奇和令人興奮的氣氛；它保證那些敬虔者一定可以由恍惚的狀態中被提升進入高超水準的經驗；它還誘發人去建立起人類固有的那份孤高的慾望，看輕別人，自己成為「超級優越的基督徒」（見 pp. 112-123，「對信仰的威脅和歌羅西的危機」）。

保羅將否定這些主張和支持的論調，他特別要用以下的一些罪狀對那些哲學人和崇拜者加以告發。

1. 他們的錯誤在於想付上如夢般的異象為代價而得以接近神，但他們背離了基督，那真實上帝的形像（1:15）。他們從此而與他斷絕關係（2:19）。

2. 他們崇拜天使的權柄，但忽略了天使也是受造物（1:16），他們也要卑服於上帝。上帝是那位為了教會而以祂的兒子為最卓越的中保而啓示了祂自己（1:18）。

3. 因為基督是領頭的勝利者，靈界都在他的管轄之下，任何想要以天使為中保的而付上生活為代價的，是等於把時鐘往後撥了一或者以保羅的口氣而言，就是太陽已經高掛在天了他們還留在陰影裡（2:17）。

4. 無論他們怎樣的主張那消極的宗教一定無法達到他們的要求（2:21）。在那樣的情況裡我們的慾望無法被控制，我們的問題沒有解決，因為那不是按我們的本能，而是被我們的目的所驅使。我們的目的時常被我們的慾望所獵殺。保羅所教導的「肉體」（2:23），可以為一個高貴的目的而再為它定方向，只要由內在徹底的改變，不是由外在的禮儀或禁忌（2:20）。

5. 最後，按保羅所提供的見解那是一種展現人類的自尊。所謂的「謙虛」（2:18、23）是讓人失去了他的主要目標，簡單的原因就是如果按照它的約定而做成功的話，其結果就是令那些男人與女人以他們的成就為榮。他們的「慾心」（2:18，按字義「肉體的想法」）只會產生一種慾望，想要在宗教上得到比別人高的地位，而成為一個表現高人一等的，這就是，我比別人好，我已經由我的努力而達到一個高峰。下一個步驟就是看輕沒有像他那麼好的人，對保羅來說，這結果是違反人性的。若按3:12的所說而啟動人生，那真實生命的品質，就是要在基督裡，也就是要與他同為兄弟姊妹的人同在基督裡面。

所以由於3:1-4這一段為橋樑而摘要地說明，那些已經與基督同復活的命運與特權，保羅將要開始進行說明，那真實的自我犧牲。



用心上面的事 3:1-4

基督徒的被召進入自由，可分為兩方面來說。在2:20所強調的是屬於消極性的：「你們若與基督同死」。但保羅在2:21-22他反對所有以禁忌和限制而對生命加以否定。他移往本能的補足那方面：「你們若已經與基督一起復活」。在這兩則例子裡，他設定他的讀者已經確定有參與（推測是在他們的受洗）在這裡面，而得生命被提高的經驗。

現在到了應用的時候。「尋找」表示一個人的意志開始在看到底是要向一個無利可圖的目標（羅 10:3；林前 1:22），或者找一個有價值的結果（羅 2:7）。在這裡他指示他的讀者要為「在上面的事」，這可能是因為要反對「地上的事」（腓 3:19）。但對這主張所指最直接的事，則是屬天祕密知識的實體，那可能要由準確的研究而獲得（西 2:18，希臘文的動詞在2:18與3:1之間可能持相同的看法：見 Greeven 在 *TDNT*, 2:893）。

這整個分段可能要由它的功能而決定，看是以基督的高升的這面，或者根據教會的新生命。信仰者不再被邪靈所俘擄；他們應邀去分享他們的主的勝利，以及寶座上的坐席，他將要來統治的實現是可預期的（2:4）。這樣的強調是處於某些張力之下，由這一句有定見的話的當中表現出來「現在……尚未」，這就是那些屬於保羅會眾當中的基督徒，他們雖然被教導說，救恩已經實現了，但在這同時，它的完全和實現仍然有待未來，到「當基督我們的主顯現的時候」（林前 15:20-28）才完成。



真正的自我犧牲 3:5-11

我們又再次地接觸了保羅積極的那面—道德神學。前面他曾對那令人窒息的，敵對的消極主義的教導加以批評（2:20-23）；現在是開始強調積極面的時候了（從3:12開始），在這剛開頭的時候，他必須堅持他的道德教訓的，就是反對放任（3:5-9），因為在新的秩序裡，道德是生活的基礎（3:10-11）。

保羅強烈的召喚，要「治死」（3:5），主要是對性的罪而言。這一系列所觸及的範圍，從婚姻外的性關係到整個的淫蕩行爲，以及性的過量和變態行爲（羅1:26；林前6:9；參閱弗5:5）。「貪婪」顯著地被列在這一系列的最後。他不按順序的從性的罪跳到貪婪物質這一範圍。「貪婪」正常的意思（希臘文 *pleonexia*，按字義是「要求更多」，拉丁語 *amor sceleratus habendi*，就是「貪婪無厭」，羅馬的道德家這樣描述）就是無法滿足所擁有的。能生財就是神，偶像崇拜的產生與這樣的心態有關。但對性的貪慾在帖撒羅尼迦前書4:6有隱約的指出。

從另一面，貪婪這名詞無論是關係到無法抑制的性慾，就像西塞羅（Cicero）所記述的，或者對物質上的貪愛，那在人類的特性中，無論那個年齡或文化，很明顯的都是很痛苦的狀況。莎士比亞有很生動的描述：

過多的願望，

雖飽足但仍然覺得添不飽的慾望，那個大盆

裝滿了卻又留失。

Cymbeline 1.6

對這奢侈的現代化的西方社會中的即時行樂和無盡擴張的消費市場響起了實況的警聲。從各方面來說「上帝的憤怒」是針對這樣的文化而發出的。

說到皈依者之前與後的對照時所用的字是「也會……現在」，其中所說的話是保羅式的勸告，其倫理中心可由3:7-8中看出來。這一些是用來提醒他們以前在舊秩序中生活的樣子（3:9）。這位提醒者呼召他們接受新社會的特性，使他們有份於其中（3:10）成為上帝的新創造，在基督為元首的教會裡更新、變換（基督是新生命的關鍵，2:10）。他「住在各人」裡面（這可從所有屬他的成員當中，他們平常在基督裡的生活：從異教徒的身份、宗教聯盟的關係、文化差異和社會地位（3:11）中的轉變當中而被看到）。這是一個令人興奮的段落，以一個中肯的，以及作為宣教和講道容易找到的標題中說出來。

在恰當的時刻又出現了另一項。發表了一系列的罪狀（3:8-9），這些都與人的說話有關。一個古老的問題，人是甚麼？可能有多種的回答，有些輕浮的（像 Samuel Johnson 他從一個古代的哲學家那邊引來一個定義，人就是「有兩隻腳但沒有羽毛的動物」，那個人的敵對者很快的以一隻拔光了毛的公雞回應他），有些愛開玩笑的（至於 Johnson 他自己提出來的定義：人是一個能自己煮東西吃的動物），其他還有較嚴肅的說法。在這些說法當中最具有思想的是把人描述為會講話的動物（*homo loquens*）。在所有的物種當中，唯獨人類能夠掌握使用語言的能力，去溝通思想、去表達人格、去和人對話。說話的能力是人類

傑出的特色，它包含有各種的效果，無論是好的或壞的，正如雅各書在3:6-12舉了很好的例證。

新的創造，在基督裡開始，就不容許有言語的犯罪，因為那是具有破壞性和傷害性的。所提出的範圍令人印象深刻，從怒氣到難控制的脾氣，到說粗話以及「非全部真實的話」，坦白地說就是謊言（3:9）。歌羅西的基督徒已被認為不可再過這樣的生活的。因為當他們回想起自己的受洗，就讓它立即產生效用，釋放他們去實行當初受洗時所作的宣誓。那些要成為實際的事實—由於放棄舊的，接受新的生活；他們會放棄那些，是由於與基督同活—就是他們在受洗時所做的宣誓。

這件事，簡而言之，是保羅倫理的基礎。這一些不單純的只是一種勸勉而已，但它常在現今基督徒講壇上的講道被忽略過。跟從基督，就是要盡力而為。無論怎樣的善意，我們應當反對這樣簡略化（時常是無用的）的勸勉；要強化保羅式的堅持。他們要在這方向上繼續行進。

保羅循原路回到歌羅西人的決定，他們有份於基督以後就脫去了舊時與魔鬼勢力（2:11、15）的聯盟，而改變生命進入上帝的國（1:13）。這件事所談論的是，在他們的受洗時（2:12、13、20），他們基督徒的地位就是與基督他們的主的聯盟（3:1、3）。此外，那一個被拋棄舊的本性和這個新的本性，現在已成為在兩種國度裡兩種成員的主要的基本名詞（1:13），接近舊約猶太人的兩極化的「這個世代／要來的世代」。對保羅來說，按我們的經文是以創世記1:26-27為背景，這世界的象徵可用「在基督／在亞當」來說明。成為基督徒，對保羅來說，就不能不提到舊約的秩序（在亞當）和現在開始的新紀元，這是由最後的亞當基督的

來到而實現。這是新的創造（林後5:17），它的成員屬於新的世界。但這舊的秩序（加1:4）還一直在堅持它的主張。這一些必須要被拋棄一直到末日來到，直到基督現今的王權交給上帝永恆的統治時（林前15:20-28）。在這中間時期，教會的生活像一個路標，指向他最後的歸宿。但現在教會是一個上帝要人類過社會生活的團體（西3:1；參閱加3:28；林前12:13）。



基督徒的特質 3:12-17

保羅所確立的倫理原則，以對照的方法而說明「脫去……穿上」（3:8-10），看起來可能太抽象，或者對他的讀者來說太理想化。因此他再進一步的訴求，使它較明確而實際。接著便提出一些需要修養的美德（3:12）。基督徒若想要對人類的情況作甚麼樣的回應時，自己先不可失去心理的平衡。愛是典型的保羅式的基督徒信仰告白的證章（3:14）。我們要注意他的轉移，從前段的強調點，極度的否定和理論，就是那叫著「治死」、「除去」、「脫下」一信仰要義的每一部分，那些以希臘文的被動式 *Deponents* 而寫的（被動式字型但作主動的意思），就是放下那些不重要的，重視那些應該做的，這些都與舊的生活有關。現在這段經文的立場，其重點較放在生活的斷言，較偏重讀者的天命（蒙召），因為上帝揀選的人，使他的生命成為一面反映上帝特性的鏡子（在3:12引述舊約的話，大部分的注釋書都有提及；那

一些是對猶太基督徒生活勸勉的一部分，也就是，效法上帝；內容，參閱太5:48）。

這種生活的態度自然隨之而來的是使人和平。「忍耐」和「赦免」是齊步而行的（西3:13）。愛在哥林多前書13章被譽為最高的道德；在這裡它扮演一個生動的功能，就是一個能將別種的品格聯絡在一起的繩結，以此而讓基督徒的生活有個連貫性，並提供驅動力 and 目標。它的目標是「完全」，看起來像是「完全的和諧」（NRSV）或者全然的完整，沒有一個地方有缺陷或缺乏。

那些可以按之而達到目標的「步驟」可列出如下，這句「歸為一體」的片語提醒我們一個去思想的平台，就是基督徒在社會上的生活。若要為基督徒取一個在社交上能被認同的名稱，首先應當是指他們藉著基督而「與神合好」（羅5:1），然後在社會成爲一個和平的製造者。由他們而展現出基督的主權和職權（「統治」的意思是仲裁，在律法的案件和運動的比賽上給予判定；見所羅門智慧書10:12：「在他艱辛的競爭中『智慧』給他勝利」，這就是判定他贏的意思）。

基督的「道」—在這個上下文裡，保羅的信息在虛假的、錯誤的智慧的面前（西2:23）被珍視和注意—在禮拜的儀式背景下，一開頭就要求人要讚美（3:15c）。這封信可能在某個房子聚會時對會眾公開宣讀的（*Nympha* 的書，在老底嘉，4:15-16，以及他的書，在歌羅西的腓利門，門2），這些勸導都具有特別的意義，催促人以（真）智慧的道而互相鼓勵。這以口發聲而讚美的就是保羅式的教導，早期所提倡的唱讚美詩的活動裡，明顯的包括了廣闊的資料範圍，有引自舊約詩篇的，其他像歌羅西書1:15-

20的基督之頌；以弗所書 5:14 的洗禮的歌頌，還有出神的／靈恩式的讚美詩（林前 14:15、26）。宣教上的講道和指導，現在都放在禮拜儀式的結構裡；由詩意的話語而造就人，聖靈的感動，信徒的信仰不但被堅固而且還給他們武裝以自衛。「讚美詩」的概念在初期的基督教是一種教導的工具，對他們來說是一件新鮮的事（見 Hengel, pp. 173-197；還有 Martin 的 “New Testament Hymns”，pp. 123-135），但卻是中肯的議題；今天在一些教會中有人質疑，用這樣軟弱的，情緒化的，內斂的詩歌或聖歌來唱時似乎太「自由」了。

最後這封信所要提醒的是照顧到生活的全部，不是只有主日的崇拜而已，是把整個生活都放在基督主權的庇護之下（西 3:17）。敬拜所擔當的真正特色是「活祭」（羅 12:1），這觀點在於基督徒在世上，其精神上是否有把無論做甚麼事都設定是爲了服事上帝而做的。無論是較神秘性而緊張的 George Herbert（他的詩「教導我，我的神我的王／萬物都受你的看顧」），或者具有濃厚福音熱情的 Charles Wesley（他的詩「因爲你的名，主啊，我去／我每日努力追求」）都與這觀點有關。



家庭與社會的義務 3:18~4:1

思想的潮流傾向要建立一個概略的原則，在 3:17 所提出的，要在特殊的情況下實施。在這裡要求說「無論做甚麼都要奉主耶

穌的名而行」，這是一種包羅廣泛的，有意向生活的各階層挑戰。對於公眾關心的禮拜規章保羅詳細的說出了切題的話。他的讀者們生活在一個特殊社會關係的網絡裡，他們也要了解如何將使徒的教導應用在他們的身上。有趣的是保羅引用一些他們能接受的訓誡來加強他的觀點，明顯的，他很用心地要使他的團體對這個觀點清楚明白，這是他們群體生活的品質。那不是單純的只在他這樣的道理在生活的外觀上看起來是如何，或者如何教導人。

這一段（3:18~4:1）和新約裡的幾個段落，它們的作用是平行的，就是以弗所書5:22~6:9；提摩太前書2:8-15，6:1-2；提多書2:1-10；彼得前書2:13~3:7。在不同的方式裡，都要實際的面對丈夫、妻子、子女、主人或奴隸加以勸告。我們所引用的名言，都可以在當時流行的希利尼哲學中見到，特別是出自於斯多亞派的。這些「規則」的名稱有些可用在（路德之後）「家務規章」（*Haustafeln*），身份的規則，也就是，基督徒按他們與生活以及社會的關係而被稱呼，特別是在基督徒自己的團體裡。這一個團體一有了名稱，在某方面就隨時會被要求，或被禁止，或被要求提出他們行為的目標（見 Lillie, pp. 179-183）。雖然在會員之間有互惠的關係（弗5:21），在這段例子裡最主要的想法是要謙順。這種作為在新約聖經以外同時代的著作裡都沒有見過。這訓誡背後的目的所要表示的態度是順服於基督的主權。這樣的態度（自然的）是屬於基督徒的本份。

至於背景，已有許多建議（在我的 *Haustafeln* 裡有詳列和討論，見 NIDNTT, 3:928-932），從斯多亞圈子裡討論這教導的開始，到受希利尼影響的猶太教宣教師而傳道到外邦，那些被要求

遵守的人，他們因為皈依猶太教而接受基本的道德和社會價值作為生活的約束。James E. Crouch（見書目）所論證的可能是最好的解答，就是無論他們的起源是怎樣（他發現無論從希臘人的訴求到「非書寫的律法」以及拉比所堅持的道德要素之間，都沒有提到永恆和偶像崇拜），那些被取過來而加以基督教化的，就成為保羅式的規章教導的基礎。那些規章被規劃而成為各種項目，在初期那較鬆散的道德面，像保羅所特許的自由（加3:27-29），曾被誤解，以為所有的法律禁令都要被遺棄，那樣的事會引起社會的不安。反對那樣做，部分是因為神學的根據，例如上帝原有的創造的順序（男人優先的婚姻和家庭）。部分在於應用的水準，就是基督徒不可有那種自由，要求以革命的方式，倒轉當時的社會、政治和經濟組合的社會結構，或要求女性的獨立。如果以一個國家的法規而論，保留舊社會秩序被認為是合理的。這樣就能解釋為甚麼在這一段歌羅西書3:18~4:1所記的（在論寫作性質的第一個例子有紀錄），所呈現出來的態度，在解決問題上（譯按：和加拉太書的堅決要求改革比較起來），就有被軟化、被阻止的現象。這一切都是因為被限於第一世紀的社會結構所存在的條件，在那時代教會很難不按那個社會的價值觀而生活。

按這格式以下需要說的。妻子們被要求成為「附屬的」（例如在社會秩序中保持她們的地位，以基督徒信仰者的立場尊重他們所理解的婚姻）。從來沒有一項神學的發展和理論基礎，像後期的以弗所書5:22-33所給與的，把對妻子和對丈夫的要求放在同一平台上。在希羅社會裡的子女，其地位向來也被看得很低（見斯多亞 Hierocles 所提的大要，約第二世紀，4.25.53，in Malherbe：子女要娛樂他們的父母，以似乎奴隸的態度服事，例如為父

母洗腳，舖床，侍立等候差派）。我們會發現保羅式的教導是多麼驚人的先進，他喚醒人讓他們知道自己也有「權利」（3:21）。Moule 說得對，這是為社會歷史展開新的一頁。

奴隸制度在古代是一種病態，奴隸以他們全部的力量支撐了社會秩序，但卻被看得很低（至少理論是這樣），只不過被當作「活的資產」（亞里斯多德，論政治，1.2.4-5，1253b）或者「活動的工具」。他們沒有法律上的權利，沒有基本的自由，值得注意的是他們若想選擇做甚麼事，在那裡工作，一定會被拒絕。但並不是所有的奴隸都低賤或痛苦的，因為有些是管理家務的，為他們的主人經營事業的，作秘書的，也有在礦場勞動的和在船上當廚師的。但奴隸確實被強制地失去了自由，在新約裡沒有提到奴隸有甚麼道德上的錯，有幾行字為證，他們為了社會所協定的秩序和經濟的支持，而被設定要繼續留在奴隸的身份。當有人慫恿他們起來革命時（保羅的勸告是「仍守住這身份」林前7:17-24），他的勸告是要忠誠的努力工作（參閱門18，沒有叫阿尼西母這樣做，在一般的注釋書裡：見後面腓利門書的註解），鼓勵他們以獲得在天上的主的讚許為目標，他們在世上的勞苦都要被記入為賬的。所以做每日的雜事，是為盡自己基督徒的職份。奴隸的主人也沒有在這場面上消失，他們被告知要在待人的事上謹慎，從這位提醒者的觀點來看，他們（信徒們）都生活在上帝的眼光中（西4:1），所以都要服從於上帝。

如果我們以為這勸告的語調太平凡而只在施小惠，就是奴隸和主人都要留在現有的社會秩序上。其實在當時鼓勵奴隸起來革命等於自殺，像他們之前的奴隸反動，在主前73-71年由Spartacus所領導的例子可以看到。保羅在後面所說的，奴隸將如何適應於基督教化的社會圈子裡，可以從他在腓利門書的信裡聽得到。



勸勉和訴求 4:2-6

一個寬闊的異象現在展開來了，就是當保羅轉回頭邀請他的讀者禱告和做出仁慈的行為時，那是個特別而具有吸引力的言詞。在邀請大眾的禱告中（4:2），同時也包括警告和要求警醒（是因為基督再臨？見 TDNT, 2:338）當中還提醒他們要有感謝的義務（在他的信中時常注意這點；1:2, 2:7, 3:15、17），接下來作者就要求要為他而禱告（4:3）。

至於「基督的奧秘」（4:3），這是使徒宣教的主題（1:26, 2:2）。從這段經文看起來，（基督的奧秘）這是保羅被囚禁的原因，在這同時他也邀請他的讀者，與他一同尋找那個「開放的門戶」，使他能從被拘留的當中被釋放。這一個隱喻是保羅時常使用的（林前16:9；林後2:12），他舉此例說明使徒的願望是看到他所傳的道擴展到全世界（如歌羅西書1:23所報告的過去的事件）。他的用意有點辯論性的，但與那狹隘的排斥性的敵對的哲學對照起來，保羅式的訓令所觸及的包羅眾多。

「智慧」的概念在歌羅西較明顯的有較多的爭辯。保羅取用了較多變化的字，但給與新鮮的內容作為人類對上帝旨意的回應（1:9、28），以及以生活的方式來向世界宣示他們如何地跟從基督，了解上帝道成肉身的智慧（2:3）和教導（3:16）。有智慧的生活方式中的一部分，就是指有本事能以恰當的方法來保護信仰，但智慧永遠是一個令人喜歡的態度表現，這個觀點和彼得前書3:15所強調的相接近。



計畫和問候 4:7-18

現在已經到了這封信的結束階段。這封信的傳送是委託保羅所信任的推基古，除了信以外，他還會以口頭的報告將他所知的有關使徒的消息，將他的所住和生活情形加以詳述。更重要的，無疑的，推基古（是保羅旅行的同伴，按使徒行傳20:4他也是訪問過亞洲的人，按提摩太後書4:12他到過以弗所）在送這封信的事上與他同伴而行的是阿尼西母，會告訴他們有關保羅的事。阿尼西母與他的主人腓利門和保羅三個人是腓利門書的主要人物。他會到保羅那裡，不知是因為他是和保羅同關在一起的囚犯（Winter 這樣解說，見書目：腓利門書），或者，較有可能的，他也是一個與保羅同信仰的人，跑到保羅那裡去求保護。

「一同坐監」可能是一種隱喻的話，表示他在基督裡與保羅一同連結於基督，好像那句「在基督裡」，和在腓利門書23節的以巴弗，以及保羅在以弗所書3:1，4:1所暗示的那樣。在4:10所記的亞里達古，他這個人出現在使徒行傳27:2，在保羅晚年時有與他同伴。他是個馬其頓人（徒20:4，27:2），他也同保羅訪問過亞洲（徒19:29，20:4），由此而給他一個與里科斯河谷的教會有關連的機會。如果他的名字是隱藏在哥林多後書8:18-22之段落的記載裡面，他也有可能與那些為耶路撒冷的信徒募款的人有關。

那稱呼馬可的約翰，他在使徒歷史的舞台上不是默默無聞的人物。他因為逐漸地挽回他的聲望而值得被推薦（按徒13:5、13，15:36-41？在那件美中不足的事件後）。他被認同為巴拿巴的

親族，馬可的母親很明顯的是耶路撒冷著名的人物（徒12:12、25），在傳統裡將馬可列為和彼得有關係而寫第二福音書，因此那本書被命名為馬可福音。較後期的新約將他和保羅連在一起（提後4:11）。在猶太人的基督徒團體中，除了有馬可這個名字，還包括了「耶數又稱為猶士都的」都在內。

保羅的信有提到這一些猶太籍的基督徒實在令人興奮，特別之處是按哥林多後書11:4、13-15所記，他也提到另一個基督徒的團體，是敵意很深的對敵。這一個基督徒的團體很明顯的，他們是一群對律法或者對割禮的態度，抱持一種不願意放棄的猶太基督徒。他們正如雅各書所反映的，律法對他們來說是國籍的標記，不是為救恩而遵行之禮儀的記號（如腓立比書3:2-3以及加拉太書）。

按我們的猜測，歌羅西人知道這些名字是指誰。他們一定認識以巴弗，因他原是「你們那裡的人」，他曾代表他們去訪問保羅（西1:7），他帶來了你們教會的消息（1:8-9，2:5）。現在他在遠方被任命為領導者（因為他有份於保羅的被囚禁，門23），他還一直記得你們的教會，並負責用心為教會禱告，他對工作是認真而辛勞的人。很顯然的在里科斯河谷那邊曾經有別的教會是在他的牧養之下（西3:13）。這裡有提到「充足」，顯然是在反映教會不平衡的那一面（1:9、19，2:9-10），這代表他們當中有某些缺乏的感覺，也許是因為外來的教導打擾他們，使他們紛擾不安（1:23）。解毒的處方不一定要讓他們「成熟」，變成完全（*teleios*），也不在於知識，而是在嚴守使徒教導的，在基督裡的真智慧（1:28，2:3）。

最後一連串的名字在問候的這一個項目中結束。這當中所有

的人他們在初期的基督教中都有他們的重要性：路加，保羅的福音同工（門24），有時卻是照顧保羅的醫生。這位有醫術的人，按傳統他是與安提阿的教會有關；底馬，有關他的墓誌銘是記載在提摩太後書4:10，但在這同時（若按門24），他也是一個受尊敬的角色；寧法，按4:15的經文，大多數現代的編輯者都認為這是女人的名字，她開放自己的家給教會聚會，這在當時也有人這樣做（門2；徒16:15、40；羅16:5、23）。

到老底嘉的信，為何要從那裡傳閱而成爲「從老底嘉來的信」，其理由現在只能猜測。這封信的失落有幾種說法，按 P. N. Harrison（見書目）的想法，是否在主後約60年時的大地震消失的？或者因爲老底嘉教會的失去基督徒的特色（啓3:14-22）而使它被毀壞或被沒收？或者它仍然存留著？就是現在正典裡的以弗所書，像在馬其安的書目當中的。或者是有人以這名字而偽造的？這是不是一封失蹤的信，因爲它是由以巴弗寫的，因爲它的源頭不是從著名的作者而來的，所以被丟棄？但其實沒有人知道，我們也不知道。

亞基布這位傳道（西4:17）一直都是無法詳知的人。雖然他是屬於腓利門家的人（門2），在歌羅西負有傳道的職責，但能夠知道的實在不多。也許 John Knox（見書目）認爲他也是受保羅的鼓勵，要樂見阿尼西母從犯人的苦役中被釋放回來的人。但阿尼西母的主人被確認是腓利門。雖然有個理論說亞基布是阿尼西母的主人，但卻不能令人信服，在腓利門書我們將再討論。按這封信（4:17）的經文，亞基布的職務像是教會中執事會中的成員，負責聚合會眾，但因爲有他的問題被提出了，所以他被警告要謹慎自己的職務。

現在保羅從他的文書手中接過筆來，像在羅馬書16:22所記的，他與德丟所做的那樣，在他讀完了德丟所寫的信後，附加地簽上了自己的名字。這是個著作權的記號，也是他最後的要求人要留意他的教言。回顧他所主張的，不是一篇情緒的或戲劇性的文章。保羅展示出他手腕上的手銬，讓他的讀者有個印象，他的權威是受苦的使徒。這不是哀憐，卻是權威，是一個以他的鎖鏈而寫出的簽名。他想要以此而引人說出的話，是認同和服從而不是同情。然而這末後的話是以溫和，以及慈愛的口吻而說出來的，這種話其實也是他的信開頭的話（1:2），也是歌羅西的教會——不論在何處，或者在那一世代——都要依以為行的。

INTERPRETATION

歌羅西書

Colossians



INTERPRETATION

腓利門書
導 論



INTERPRETATION
of the
腓利門書

導論

介紹腓利門書

新約中的這封書信，是以保羅的名義而寫給腓利門的，它是一封很特別的信。它的不尋常之處，引起了所有從事保羅著作研究的學生和傳道人的關注。寫這封信的保羅，他懷著滿腔的熱愛與關懷之情，以個人的立場，寫信給他的朋友（腓利門）以及腓利門周邊的人。內容是幫一個奴隸向他的主人求情：不只要求饒恕，不要懲罰他，還要求讓他進入基督的家族，成為他們當中珍貴的一員。

令人驚喜的是，教會竟然保存這麼一封信，其內容僅僅是為了向人請求饒恕犯罪的奴隸而寫的信，並且還使它有份於新約的正典，成為聖經中的一部分。這封信雖是保羅為一個奴隸辯護的著作，但這件事是一個非常具有革命性的個案，它開啓了一社會改革的新里程碑。這封信告訴我們，身為教會的成員其相互之間的關係是甚麼，應當要如何彼此對待。雖然信中有些細節曾引起學者的爭論，但它的重要性，遠超越了其中的問題和時間的價值。這一封信為第一世紀的一些風俗給予知識上的指正。

這封信的特殊場合和目的

這封信是保羅所有作品當中最短的，在原始的希臘文裡只有335個字。雖然現存的保羅書信中，它仍然是一封唯一典型的，保羅寫給個人的信，但最近學者們卻廣泛地注意到這封信受信者的問題：信的開頭，先是保羅和提摩太，接著是受信者腓利門，以及在他的家所組成的教會。這些特色正表示，這封信是一種信函式的文件，是要在公眾的場合讀給眾人聽的公告信。這事實可由第9節中的希臘文得到肯定，因為 *Paul presbytēs* 雖然一般來說都把它譯為「上了年紀的保羅」，但也可以譯為「身為特使的保羅」。簡單來說，這封短信不全然是個人的書信，可說是為了個人的事而寫的使徒信函，這情形也許像 John Knox 的書上 (*Philemon*, 59) 所說的：是寫給教會的信，其中包括了個人的事。雖然是這樣，它仍然是一封關乎私人問題的信，腓利門是基督教會成員的一份子，大家都在看他如何在這件事上作決定。

按彼得生 (Norman R. Petersen) 的研究 (*Rediscovering*, 69)，他把注意力集中在信的文學問題。他提到信中有兩種順序，一種是事情發生的先後，另一種是詩意的（保羅自己對那件事的回應）。這兩種有時會重疊、平行地糾結在一起，正如下表所列。

腓利門書中事件發生的順序和詩意的回應

發生的順序	事件內容	詩意的回應
1 (19b節)	腓利門虧負於保羅	5 (4-7節)
2 (9節；參1、10、13、23節)	保羅的被關	2 (9節)
3 (15節；參11-13、18-19a節)	阿尼西母的逃走和他對腓利門的虧負	
4 (10節；參13節)	阿尼西母經由被關的保羅而悔改	4 (10節)
5 (4-7節)	保羅聽到有關腓利門的愛心和信心	
6 (12節)	保羅送阿尼西母回腓利門處	6 (12節)
		3 (15節)
7 (17-19a節)	保羅寄一封懇求的信給腓利門，並願意代償阿尼西母的債	7 (17-19a節)
		1 (19b節)
8 (暗示)	阿尼西母和信件抵達	8 (暗示)
9 (20-21節)	腓利門回應保羅的懇求	9 (20-21節)
10 (22節)	保羅期盼訪問腓利門	10 (22節)

因為信中有些事交代不清楚，於是有些細節只能靠推測。信中述及有個住在歌羅西的奴隸名叫阿尼西母，他得罪主人腓利門。這位從主人那裡逃走的奴隸是基督徒（1-2節；在歌羅西書4:9、17有提到他和亞基布的名字）。不知經由甚麼管道，他卻和保羅連絡上了：可能是和保羅關在一起，或者到保羅那裡來求庇護。由於後來也有類似的事件發生，從記載中的情況推測，阿尼西母也可能是當時雅典律法的受益者。因為該律法說，犯罪逃走的奴隸可以跑到主人朋友的家中求庇護（見 Goodenough, *Paul*, pp.181-183），或猶太律法也有同樣的規定（申23:15-16；以及 Derret, *Philemon*, pp.63-91）。雅典律法的第一條款在整個帝國內普遍通行，從中可以看出為何阿尼西母想要到保羅那裡得保護。可是該條款另有說明，如果犯罪逃走的奴隸拒絕回主人處，可以把他賣掉。若以此條款應用在阿尼西母的身上有點困難，因為腓利門書第13節顯示出他們面對的情況與該條款並不相同。

這個奴隸所觸犯的過錯，其性質我們不清楚。通常我們認為他偷了主人的錢，然後潛逃（18節）。根據當時的羅馬律法，任何收容逃走的奴隸，就要賠償奴隸的主人，包括奴隸不在工作場所那些時日主人的損失；為此保羅應許要承擔（19節），就是給腓利門一個保證，他要賠償阿尼西母不在時所造成工作效益的損失。爲了了解這背景，我們可以看一份成稿於主後298年的蒲草紙殘片（eds. Grenfell & Hunt, *Papyri*, pp.70-72）。整個殘片經這兩位編輯者重建、翻譯後，從中選出最值得參考的部分：

奧利流·撒拉巴夢（Aurelius Sarapammon），稱爲菝摩斯的

(Didymus) ……信給奧利流 (Aurelius) ……，依我這份指示，派你做為我的代表，啓程前往著名亞力山大港，尋找我的奴隸名叫……，年約35歲，你認識他；當你找到他時，把他捉起來。你已有我的授權，如果他出現……就監禁他、懲罰他，到有關當局去控告庇護他的人，要求庇護者賠償。

按當時的情況，這個奴隸可能在保羅的住處住了一陣子。無論如何，這一封信的主要目的，是爲了確保這一個犯罪的奴隸歸回腓利門時得到安全。雖然有些學者（像 Winter, pp.1-15）認爲這是一封保羅要求腓利門將阿尼西母遣送回到他那裡，准許將他永久留在自己身旁的信。但這樣的論說受到其他學者的批評（Derrett, p.64），因爲在信中的第21節，雖然是低調的表示，但保羅盼望的是，腓利門能同意將奴隸釋放。在他們的社會制度裡，其實已存有一些可以讓奴隸得自由的管道。例如平時爲了某位神明而存錢在廟宇裡，到時可請祭司以那位神明要讓某個奴隸獲得自由而提出交易。但像保羅那樣，爲了一個犯罪逃跑的奴隸而求赦免的，在當時就很少見。在他們的時代，奴隸逃跑後，主人不但會設法將他們捉回來，還會加上一頓殘酷的刑罰。保羅爲那種情形的奴隸求情，其思想和作爲和當時的社會比起來可說是空前的。在1643年出現的一片所謂 Oxyrhynchus 的蒲草紙上有這樣寫著說：你要把他監禁起來，鞭打他。其實當時的情形不只如此而已，更有甚者，就是有人把這樣的奴隸釘十字架。另外還有一份存留下來的文件，約屬第二世紀的蒲草紙，它是一份給告發者的：若有人能告知逃走奴隸之藏身地點，或將他捉回來，將給予獎金的同意書。通常逃走奴隸的藏身地點都在廟宇求庇護；但若

發現藏在私人的家裡，那酬金會更高。因為這樣主人不但可以將奴隸要回來，同時也可以要求窩藏他的人賠償奴隸不在時，他沒有為主人工作的工時損失。

保羅很細心地運用文雅有禮的話（8、9節），以懇切的語氣而導引腓利門同意他的要求，並進而合作的意願（14節）。他自己主動地提出願意滿足對方所提出的任何應盡的義務（19節），而大膽地為阿尼西母提出請求。

但這封信並不那麼單純地只停留在其字面所述，以人道的立場而為奴隸的生命提出訴求的信。若純以人道的立場而要求對方寬容的請求信，當以小普立尼（Younger Pliny）寫給一個名叫 Sabinianus 的信（*Letters ix. 21, 24*）為最好的例子。他為一個已解脫奴隸身份的年輕人代求，這個人由於預期他的主人將對他發怒，而深自恐懼地逃到普立尼那邊求庇護。普立尼容許作主人的有權生氣，可是卻指示 Sabinianus 最終要以仁慈善了這件事（*Lat. mansuetudo, a Stoic virtue*），因為逃亡者已悔改，生命已改善了，並且也要為他那麼渴求被赦免的緣故。這封信有正確地喚起 Sabinianus 的慈悲待人和抑制生氣的需要，可是他信中的要旨和保羅的確有很大的差別，內容也很明顯的不同。保羅沒有說過腓利門有任何對人報復的正當權利，甚至也沒有提起阿尼西母將可能受罰的預計。

保羅所提出的訴求最主要的有兩種範圍：以當時的基督徒公認的慈悲（21節），以及提醒腓利門他自己對保羅的虧欠（19b節）。因為保羅的宣揚福音，他才有機會得上帝的拯救。信中特殊的語句有：為了愛的緣故（9節），在基督裡使我的心暢快（20節），接納這個逃走的奴隸像接納我一樣（17節）。說完了這一

切訴求之後，他的最後一擊，就是腓利門所做的要超過他所求的（21節）。接著又以他將去探望他們而為他的一切要求加上另一道設防（22節）。保羅盼望以這一切催促腓利門完成他所提出的要求。無可置疑的，腓利門一定照保羅所求的那樣做，否則這封信不會在歌羅西那地方被保存下來。

寫作的地點和日期

保羅是以囚犯的身份而寫這一封信（1、9、10、23節），詳細的比對以後，發現這封信的寫作和歌羅西書是同一地點。推基古被託付將阿尼西母和這封信一起帶回歌羅西去（西4:9）。此外，有些學者認為，阿尼西母之所以能夠在保羅被監禁的地方和保羅成為同伴，他們相信，是因為他被捕後關在和傳福音的犯人在一起，因此而成為基督徒，可是這只純粹是推測而已。

這封信到底是在保羅的哪一段時期中寫的，無法從信中或者保羅的語詞中找到線索。腓利門書與歌羅西書是非常接近的，這幾乎是所有的學者都能接受（除了一些例外，例如 Goodenough, p. 182, n. 7, 他不認為腓利門書中的那位阿尼西母是歌羅西書4:9所指的那個人；Heanchen, p. 474, n.1, 他質疑腓利門書24節所提的那位馬可就是使徒行傳15:37所指的那位約翰馬可？他和歌羅西書4:10所說的那位馬可是否同一個人）。如果能夠確定歌羅西書是保羅在以弗所宣教時所寫的信，這樣腓利門書的成書日期就

幾乎可以確定了。

這封信的歷史性與牧範意義

這封具有歷史文獻意義的信，在古時的社會中投入了一道不尋常的基督徒良知之光，不但給當時的奴隸制度一個反制，同時也促成了所謂「家務規則」的出現，也就是新約中一些書信中所記載的（參閱西3:22~4:1；弗6:5-9；林前7:21-23；提前6:1-2；多2:9-10；彼前2:18-21）以此補滿及改正一些社會的缺陷。在這些傳統的教導中，保羅加重了道德的語氣，將之整理成他的教導模式，告訴他的讀者，上帝並不偏待人，作奴隸的就是「服事基督的」，作主人的就是服事天上的主的；無論為奴的或做主人的，大家都是基督的僕人。他將這兩種身份，最低的和最高的拉近，減少他們之間的差別（林前7:20-24），除去等級造成的痛苦（加3:28；西3:11）。至少，使為奴的和作主人的，都要因為基督的信仰而成為一家人。

曾有人因為新約沒有明確地指責奴隸制度而認為那是一種嚴重的缺失，要回答這樣的問題，部分的原因只能說是，因為保羅沒有贊同那種以革命和暴力的方法而解決問題的社會哲學。在保羅時代，羅馬帝國隨時都有可能因為奴隸制度的瓦解而構成社會結構的危機；但使徒不願以恨和暴力的方法解決問題（羅12:17-21）。參閱 *Diognetus* 7:4：「高壓手段是不能投合上帝的」。

再者，保羅是以腓利門的自由意願為訴求，他讓腓利門以他的良知判斷來解決事情。以 M-A Chevallier 那具有煽動性的話，

「這封信真正的難題不在阿尼西母的奴隸身份，而在於腓利門的自由意識」，引自 R. Lehrmann (P.9)。雖然保羅可以命令對方如何做，可是他寧願讓腓利門自然而然的，而且經自主性的判斷而決定。保羅唯一考慮的就是腓利門的同意是否確實出於他的意願，不是敷衍了事的服從，而是由於懂得保羅希望他了解的任務。這封信的特色，就是它呈現了保羅對待雙方的態度，阿尼西母對他的關係是「兒子」或「弟兄」（只是沒有提到保羅以自我降卑的方法而要求人服從），對腓利門則要求能分享他在基督裡的信仰和經驗，而不是當時社會認知的斯多亞學派的人道精神。保羅當然不會叫腓利門以人道精神處理他們主僕的關係，他是寫給一個基督徒的同伴去對待另一個基督徒同伴。在第8節他雖然有引用過斯多亞學派的話「合宜的」「應該做的」，但隨後在第9節他改正過來，他用原來他想要用的方法。

腓利門書的重點，不能以其表面所訴求的，好像是主人如何的違反律法的常規對待奴隸；其更正確的要點應是，他想要以此信見證在基督裡要怎樣生活。當中所「教導」的是基督徒當以甚麼樣的生活在社會環境中表現他們的生命。這封信的目的是要以一個在基督裡的機構，就是生活在教會裡的團體，建構一個「相互關連的新環境和新的溝通關係」（Preiss），特別指以腓利門處理阿尼西母事件為範本而建構的關係。依使徒的見解而成立的奴隸制度，若要為它的成立做個較明確的定義，應當是指為了要延伸它成為教導信仰者過基督徒生活的教材。

至於保羅所發的這封簡短的信，另一項值得一提的是，按照 Knox 所建構的想法，如果這想法可以被採納的話，將重新修改我們以往對這封信的認知，以及我們對使徒和對第一世紀後期教會

的視野。他的兩種認證就是，（1）奴隸的真正主人是亞基布而不是保羅寫信給他的那位腓利門，保羅之所以要寫信給腓利門，是希望能藉著他而說服真正的主人同情阿尼西母；（2）阿尼西母後來被釋放得自由，再回到保羅的身旁。阿尼西母在第二世紀依序成爲以弗所的主教，Knox 說從以革那丟（Ignatius）寄給以弗所教會的信中可以得到證實。因爲信中顯示他有讀過腓利門書，信中並有採用腓利門書20節的話。以革那丟這樣寫說「願我時常從你得益處（*onaimēn hymōn*）」，「如果我配得」（Ephesians ii. 2）。Knox 根據這樣的事實，而接下去更進一步的說，因爲阿尼西母已成爲教會的領導者，所以負責保羅書信的收集和發行，其中包括腓利門書，這封和他個人有切身關係的信。

但較具批評性的學者對Knox的兩種推測並不看好，Moule（pp.16-17）因爲腓利門的名字在被問候者當中被排在第一位（1節），認爲這就「決定性地否定了亞基布是首要的被問候者之說」。他更進一步的，對Knox學說的批評，（1）Knox在歌羅西書4:17的注釋，就是想根據這一節來重建他的理論，亞基布這個傳道人就是保羅所指向要服從他的指示而接納阿尼西母的人。但實際上這一節並沒有那麼明顯地符合他所說的，因爲在這一節裡保羅所說的「你要盡力完成使命」所用的是一種行動的動詞，在這句中亞基布所要領受的使命，是一項在過去的傳統中已經交給他的任務。此外，如果保羅這封信所要給的對象，可以用歌羅西書4:17所用的命令語氣，這樣這封保羅給腓利門書當中所使用的那些細緻的請求語詞便是多餘的。（2）由推理而認爲，這封信是要腓利門去說服亞基布，向他施壓，可是這種理論在信中非常薄弱，他們之間那樣的關係在信中找不到任何這種因素存在。我們

必須同意 Dibelius-Greeven 的判斷「臆測亞基布在腓利門家的地位是無益的」。(3) H. Green (pp.373-37) 按照 Knox 對信中的第 10 節的解釋而這樣說，這一節是保羅要求要將阿尼西母送回他身旁 (pp.19-20) 的信。接著，他爲了要證實第 10 節是在指示對方這樣做的，又以 Knox 對歌羅西書 4:16 的解釋，將所謂的「從老底嘉來的信」，解釋爲是一封寫給腓利門的信箋。按這樣的說法，這封「從老底嘉來的信」是先寄給腓利門的，他是里科斯流域的教會監督，住在老底嘉，也就是那一地區的主要城市。保羅寄這封信給他，以此來影響住在歌羅西的亞基布。要按這樣的說法我們才能完全的了解保羅用介系詞所說的那句「來自老底嘉的信」是甚麼。可是信中實際上沒有這種意思，如果有的話，Green 應當提出充份的理由來說明，爲甚麼這封給老底嘉的信並不存在。

F. F. Bruce (pp.90-92) 很同情 Knox 的第二論點，可是他想要說明的亞基布特殊的角色很難被接受。他同意那位逃跑的阿尼西母有可能是以革那丟的致以弗所教會書信 (*Letter to the Ephesians*) 第 6 章所說的那位「你們的主教，那位令人無以言喻之愛的人」(1:3) 是毫無差誤的同一人。若說那兩人的名字相同，這毫不令人意外，可是要把這兩人認同爲同一人就有點太牽強。關於這位在以弗所取用了保羅朋友的名字的主教問題，J. B. Lightfoot (pp.308-309) 較慎重的觀點，也許是較可以參考和接受的建議，他提到較後期的，半世紀後的另一位，專精於舊約選粹的米利都人，在撒狄當主教的，這個人也名叫阿尼西母 (Eusebius, *Church History* 4, 26, 13f)。會取用「阿尼西母」這名字，是因爲這名字所表示的意義，而不是因爲那個人。

摘要

我們不可忽視，以這封信為視窗所顯示出來的保羅人格的特徵，也許以Crysostom的評論最為恰當，保羅不但是位真正的使徒，同時也具有關懷悲苦中的人和同情他們的心，即使要付上很高的代價，他也願意盡他的所能去幫助人（19節）。在他們當中，每一部分做起來都很困難：在保羅方面，他要捨去阿尼西母的陪伴和服事；對阿尼西母來說，他要回到從前他得罪的主人那裡去；對於腓利門，他必須要赦免人。這三方面的每一件，其實都是「被呼召成為基督徒應做的事」（Scott, p.59）。此外，保羅不但能認同奴隸那邊，同時也站在主人這邊，因此能全然地擔當起調解者的職分。如果這麼單薄的這份資料沒有被保存下來的話，我們對保羅的認識實在太有限。

腓利門書的大綱

問候	1-3
感謝和致意	4-7
要求	8-20
最後的提示和問安	21-25



INTERPRETATION

注 釋





問候 1-3

按《NEB》的翻譯，保羅在書信中稱自己是「基督耶穌的囚犯」，這表示他委身於基督，成為他的僕人。可是在第22節他要求教會為他代禱，好叫他得釋放，顯然他正被關在監裡（參 9-10節）。信中他列出來的那些同伴的名字（23-24節）和那位從牢中寫歌羅西書信所列出的人幾乎一樣，可見當時他正在牢中（西 4:3、18）。

受信者是腓利門和亞腓亞，後者常被視為腓利門的妻子，另一位叫亞基布（西 4:17）。像這樣把三個名字排列在一起，常被視為是同一個家庭的關係。可是這種情形有時也指較廣的對象，像「在腓利門家的教會」，在家庭中聚會的教會在當時是很普遍的（見西 4:15）。從表面來看，這是一封特定寫給腓利門的私人信，但其實是要在公眾禮拜時被讀出來的。因為這句禮拜中的問候詞「恩惠、平安」把它表示出來了。



感謝和致意 4-7

開始的這一段落可以說是整個書信「情況」的重心，保羅以感謝作為這封信的引言，在這段落出現的用語與概念在後段會再

重現：愛（5、7、9、16節），禱告（22節），分享與同伴（17節），善與善行（14節），心與心上（12、20節），暢快（20節），弟兄（20節）。

保羅對腓利門的認識，有些是由於遠處的人，他們將腓利門從保羅所傳的信息的反應告訴他（5節）。但也有從身邊近處的人的關係，這讓保羅自己想起腓利門的皈依，應當歸功於他自己使徒人格的影響（19節）。

保羅禱告的目的，是要他的朋友有信心，能將他在後段所提出的請求付諸實際的行動，也就是釋放那個奴隸，迎接他回上帝的家（15-16節）。保羅以稱讚腓利門對其他信徒的慷慨，以致連他都能感受到，腓利門這一些值得稱讚的事，都是為達成他現在的訴求而鋪路的。若說給予稱讚也許是較文辭上的說法，第20節所提出的，使他得「暢快」的那種情況，才是保羅真正要求的目標。開頭這一段的請求型式，最主要是基於「友誼的關係」（*philophronēsis*）。有位被稱之為 Pseudo-Demetrius 的，在他的著作 *On Style* 評論說，這是一封寫得很好的信。



要求 8-20

把這一段當作是整封信的重心是無可厚非的。這段是保羅寫這封信的重點，雖然以他自己的尊嚴和權柄（照字面說是大使）可以催促腓利門按基督徒信仰的眼光作恰當的事，即以仁慈的態

度而把奴隸接回，然而他寧願選擇以愛的緣故向對方求。他為阿尼西母求的將來（Knox 和 Winter 按第10節而認為保羅用這動詞的意思是要將阿尼西母留在他身邊，但這解釋有點牽強）是件很冒險的事。因為阿尼西母是個逃跑的奴隸，他應當受懲罰，甚至會被處死。保羅所擔心的就是，將奴隸送回他原來的主人那裡，對方將會如何處理這件事。

阿尼西母確曾住在保羅被監禁的地方，他的名字是雙關語（阿尼西母：有意），可是他的行為卻顯出這名字的負面，他未曾證明自己的價值，他的為人和名字原來的意思相違背（18節）。保羅因為他現在已成為有價值的人而稱讚他，他對保羅的助益自然地引起保羅想要留他在身旁。由於保羅和腓利門良好的關係而促成要把阿尼西母送回去，但問題是對方會不會歡迎他？

在第15節裡可以看出這封信的確存著一個比較隱含或較深遠的意義，按保羅的解釋，大意是：阿尼西母暫時的逃跑，很顯然的是有上帝插手，因為那可能是上帝的支配，使他再回來後能夠和他的主人建立永久的關係，並和他主人同享永恆的生命。可是要使這個目標實現，只有當阿尼西母的奴隸身份能建立在一個新的基礎上，也就是說在信仰裡成為一個基督徒團契的家庭。保羅在信中所在意的，不僅在阿尼西母回去後不可以被處罰，在第21節他有更進一步的要求，就是為奴隸的自由和得釋放而辯護。在第17節保羅所暗示的那個可能實現的情況，也許正是羅馬人所謂的合夥契約（*societas*，等於希臘文的 *koinonon* 同伴，Winter 也同意是這樣，pp.11-12）。「接納他如同接納我一樣」，意思是把他當作基督徒那樣地「全然的接納他」（羅15:7）。

無論如何，他過去的不規距行為不可被忽略，阿尼西母若有

偷竊了甚麼，保羅要承擔這個債，他自動提出要全然負責，他自己具名，保證要還（參閱西2:14）。

最後他提醒腓利門自己所欠的債，他捉住負債與還債這個關係而指示腓利門，應當要承認自己的角色是一個負債者，他對保羅應盡的義務被保羅技巧地取來作為說服他的根據（門19b-20）。「這故事的情節，保羅把它建立在欠債的主題上」（Petersen, p. 291）。



最後的提示和問安 21-25

另一個值得注意的是，在這裡以「順服」替代了之前的「懇求」。（8、9、14節）「順服」被指向上帝及他的代理人保羅。保羅非常有信心奴隸的主人將會照他的要求去行，甚至更多。沒有人可以確知阿尼西母是否有被允許回到保羅那裡（見書目：Knox and Hzrrison）或是他在歌羅西獲得自由（比較有可能是這樣）。在整個事件中，保羅已在稍早之前宣稱，阿尼西母不再是奴隸了（16節）。

接著保羅宣稱自己有計畫要造訪歌羅西，這種說話的語詞是種很高明的技巧（原來他說拒絕用命令的〔8節〕，現在代之而用的是用暗示性的），去造訪就知道他這信的效果如何。他的旅行計畫不是一種禮貌的態度，而是一種知名的，使目的達成的文學技巧（見 Doty, pp. 12, 36-37）。這與他要求他們為他的成行而禱

告是同樣意思。

最後的問安是來自一些歌羅西人所熟悉的人（西 4:10-14），他們都是保羅的同工，和腓利門一樣都是有頭銜的人（門 2）。寫上這些人，如果說是爲了要暗示甚麼事的話，是說他寫給腓利門，那些要他收到信時立即去完成的事，如果這些人處於同樣的情境下，他們也會照信上所說的去做。

信中這句禮拜式的用語「恩典」是寫給禮拜中的家庭教會的。

INTERPRETATION
腓利門書

204



INTERPRETATION

書目



INTERPRETATION

206

書目

以弗所書

進深閱讀

- Barth, Markus, *Ephesians*. 2 vols. Anchor Bible (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1974).
- Beare, Frank W. "Ephesians." In *The Interpreter's Bible*, edited by G. A. Buttrick et al., 10: 595-749 (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1953).
- Bruce, F. F. "The Quintessence of Paulinism." In *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1977).
- Caird, George B. "Ephesians." In *Paul's Letters from Prison*. New Clarendon Bible (Oxford: Oxford University Press, 1976).
- Chadwick, Henry. "Die Absicht des Epheserbriefes." *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 51 (1960): 145-153.
- Cross, Frank Leslie, ed. *Studies in Ephesians* (London: A. R. Mowbray & Co., 1956).
- Goodspeed, Edgar J. *The Meaning of Ephesians* (Chicago: University of Chicago Press, 1933).
- Houlden, J. L. "Ephesians." In *Paul's Letters from Prison*. Westminster Pelican Commentaries (Philadelphia: Westminster Press, 1970).
- Johnston, George. *Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon*. Century Bible (London: Thomas Nelson & Sons, 1967).
- Lincoln, Andrew T. *Ephesians*. Word Biblical Commentary (Waco, Tex: Word Books, 1990).
- Mitton, C. Leslie. *The Epistle to the Ephesians: Its Authorship, Origin and Purpose* (Oxford: Clarendon Press, 1951).
- . *Ephesians*. New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1973).
- Patzia, Arthur G. *Colossians, Philemon, Ephesians*. Good News Commentary (San Francisco: Harper & Row, 1984).
- Robinson, J. Armitage. *St. Paul's Epistle to the Ephesians*. (London: James Clarke & Co.; New York: Macmillan Co., 1904).
- Scott, E. F. *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*. Moffatt New

Testament Commentary (London: Hodder & Stoughton, 1930).

Thompson, G. H. P. *The Letters of Paul to the Ephesians, to the Colossians, and to Philemon*.

Cambridge Bible Commentary (Cambridge: Cambridge University Press, 1967).

參考書目

Arnold, Clinton E. *Ephesians: Power and Magic*. Society for New Testament Studies Monograph Series 63 (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Baillie, John. *The Belief in Progress* (London: Oxford University Press, 1950).

Barth, Markus. *The Borken Wall: A Study of the Epistle to the Ephesians* (Philadelphia: Judson Press, 1959).

Batey, Richard. "Critical Note: The Destination of Ephesians." *Journal of Biblical Literature* 82 (1963): 101.

Best, Ernest. *One Body in Christ* (London: SPCK, 1955).

———. "Ephesians i: 1." In *Text and Interpretation: Studies in the New Testament presented to Matthew Black*, edited by Ernest Best and R. McL. Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Bruce, F. F. *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1984).

Bultmann, Rudolf. "kauchaomai." In *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by Gerhard Kittel; translated by Geoffrey W. Bromiley, 3:645-654 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1965). Cited as TDNT.

———. *Theology of the New Testament*, vol. 1, translated by Kendrick Grobel (New York: Charles Scribner's Sons, 1951).

Caird, George B. "The Descent of Christ in Ephesians 4:7-11." *Studia Evangelica* II (1964): 535-545.

Dahl, Nils Alstrup. "Early Christian Preaching." In *Jesus in the Memory of the Early Church: Essays by Nils Alstrup Dahl* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1976).

Dibelius, Martin. *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*. Handbuch zum Neuen Testament 12. 3rd ed., rev. by Heinrich Greeven (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1953).

Gerstenberger, Erhard S., and Wolfgang Schrage. *Woman and Man*. Biblical Encounter Series (Nashville: Abingdon Press, 1982).

Hanson, Stig. *The Unity of the Church in the New Testament: Colossians and Ephesians* (Stockholm:

- Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1946).
- Hunter, A. M. *Paul and His Predecessors*. New rev. ed. (Philadelphia: Westminster Press, 1961).
- Kirby, J. C. *Ephesians, Baptism and Pentecost: An Inquiry Into the Structure and Purpose of the Epistle to the Ephesians* (London: SPCK, 1968).
- Lincoln, Andrew T. "The Church and Israel in Ephesians 2." *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987): 605-624.
- Martin, Ralph P. "An Epistle in Search of a Life Setting." *Expository Times* 79 (1968): 296-302.
- . *New Testament Foundations: A Guide for Christian Students*, vol. 2, rev. ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1978).
- Masson, Charles. *L'Épître de Saint Paul aux Ephésiens*. Commentaire du Nouveau Testament 9 (Neuchâtel and Paris: Delachaux & Niestlé, 1953).
- Moule, C. F. D. *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- Murray, Gilbert. "The Failure of Nerve." In *Five Stages of Greek Religion*. 3rd ed. Anchor Books (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1955).
- Robinson, J. A. T. *The Body: A Study in Pauline Theology*. Studies in Biblical Theology (London: SCM Press, 1952).
- Schlier, Heinrich. *Der Brief an die Epheser: Ein Kommentar* (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1957).
- Scott, C. A. Anderson. *Christianity According to St. Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1927).
- Zimmerli, Walther. "Concerning the Structure of Old Testament Wisdom." In *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, edited by J. L. Cranshaw; translated by B. W. Kovacs (New York: KTAV Publishing House, 1976).
- Zuntz, Günter. *The Text of the Epistles: A Disquisition Upon the Corpus Paulinum*. Schweich Lectures of the British Academy, 1946 (London: Oxford University Press, 1953).

歌羅西書

進深閱讀

- Abbott, T. K. *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians*. International Critical Commentary (Edinburgh: T. & T. Clark, 1897).
- Caird, George B. "Colossians." In *Paul's Letters from Prison*. New Clarendon Bible (Oxford: Oxford University Press, 1976).
- Francis, Fred O., and Wayne A. Meeks, eds. *Conflict at Colossae*. Sources for Biblical Study (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975).
- Houlden, J. L. "Colossians." In *Paul's Letters from Prison*. Westminster Pelican Commentaries (Philadelphia: Westminster Press, 1970).
- Johnston, George. *Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon*. Century Bible (London: Thomas Nelson & Sons, 1967).
- Martin, Ralph P. "An Early Christian Hymn (Col. 1:15-20)." *Evangelical Quarterly* 36 (1964): 195-205.
- . "Reconciliation and Forgiveness in the Letter to the Colossians." In *Reconciliation and Hope*, edited by R. Banks (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974).
- Patzia, Arthur G. *Colossians, Philemon, Ephesians*. Good News Commentary (San Francisco: Harper & Row, 1984).
- Scott, E. F. *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*. Moffatt New Testament Commentary (London: Hodder & Stoughton, 1930).
- Thompson, G. H. P. *The Letters of Paul to the Ephesians, to the Colossians, and to Philemon*. Cambridge Bible Commentary (Cambridge: Cambridge University Press, 1967).

參考書目

- Berkhof, Hendrik. *Christ and the Powers*. Translated by John H. Yoder (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1977).
- Best, Ernest. *One Body in Christ* (London: SPCK, 1955).
- Bieder, Werner. *Die kolossische Irrlehre und die Kirche von heute*. Theologische Studien (Zurich:

- Evangelischer Verlag, 1952).
- Bornkamm, Günther. "The Heresy of Colossians." In *Conflict at Colossae*, edited by Fred O. Francis and Wayne A. Meeks (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975).
- Bowen, C. R. "The Original Form of Paul's Letter to the Colossians." *Journal of Biblical Literature* 43 (1924): 177-206.
- Bruce, F. F. *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1977).
- . *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1984).
- Bujard, W. *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen*. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973).
- Cannon, George E. *The Use of Traditional Materials in Colossians* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1983).
- Chadwick, H. "'All Things to All Men.'" *New Testament Studies* 1 (1954-1955): 270-275.
- Coutts, J. "The Relationship Between Ephesians and Colossians." *New Testament Studies* 4 (1957-1958): 201-207.
- Crouch, James E. *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972).
- Dibelius, Martin. *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*. Hand-buch zum Neuen Testament 12. 3rd ed., rev. by Heinrich Greeven (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1953).
- Elliott, John H. "A Catholic Gospel: Reflections on 'Early Catholicism' in the New Testament." *Catholic Biblical Quarterly* 31 (1969): 213-223.
- Francis, Fred O. "Visionary Discipline and Scriptural Tradition at Colossae." *Lexington Theological Quarterly* 2 (1967): 71-81.
- Fuller, Reginald H. *A Critical Introduction to the New Testament*. Studies in Theology (London: Gerald Duckworth & Co., 1966).
- Greeven, Heinrich. "zēteō." In *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by Gerhard Kittel; translated by Geoffrey W. Bromiley, 2:892-896 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1965). Cited as *TDNT*.
- Harrison, P. N. "Onesimus and Philemon." *Anglican Theological Review* 32 (1950): 268-294.
- Hengel, Martin. "Hymn and Christology." In *Studia Biblica 1978 III: Papers on Paul and Other*

- New Testament Authors*, edited by E. A. Livingstone (Sheffield: Department of Biblical Studies, University of Sheffield, 1980).
- Käsemann, Ernst. "A Primitive Christian Baptismal Liturgy." In *Essays in New Testament Themes*, translated by W. S. Montague. Studies in Biblical Theology (Naperville: Alec R. Allenson, 1964).
- Kehl, N. *Der Christushymnus im Kolosserbrief: Eine motivge-schichtliche Untersuchung zu Kol 1, 12-20*. Stuttgarter Biblische Monographien (Stuttgart: Katholisches Bibel-werk, 1967).
- Kiley, Mark. *Colossians as Pseudepigraphy*. The Biblical Seminar (Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Press, 1986). (See review by Clinton E. Arnold in *Evangelical Quarterly* 60 [1988]: 69-71.)
- Klijn, A. F. J. *An Introduction to the New Testament*, translated by M. van der Vathorst-Smit (Leiden: E. J. Brill, 1967).
- Knox, John. *Philemon Among the Letters of Paul*. 2d ed. (New York and Nashville: Abingdon Press, 1959).
- Lähnemann, Johannes. *Der Kolosserbrief: Komposition, Situation und Argumentation*. Studien zum Neuen Testament (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1971).
- Lightfoot, J. B. *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (London: Macmillan, 1879).
- Lillie, W. "The Pauline House-tables." *Expository Times* 86 (1974-1975): 179-183.
- Lincoln, Andrew T. *Ephesians*. Word Biblical Commentary (Waco, Tex.: Word Books, 1990).
- Lohmeyer, E. *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon*. H. A. W. Meyer, Kritischexegetischer Kommentar über das Neue Testament, 13th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964).
- Lohse, Eduard. *Colossians and Philemon*, translated by W. R. Poehlmann and R. J. Karris. Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1971).
- Malherbe, Abraham J. *Moral Exhortation, A Greco-Roman Sourcebook*. Library of Early Christianity (Philadelphia: Westminster Press, 1986).
- Martin, Ralph P. "Haustafeln." In *New International Dictionary of New Testament Theology*, edited by Colin Brown, 3:928-932 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978, 1986). Cited as *NIDNTT*.
- . "New Testament Hymns." *Expository Times* 94 (1983): 132-136.
- . *Reconciliation: A Study of Paul's Theology*. Rev. ed. (Grand Rapids: Academic Books, Zondervan Publishing House, 1989).
- Marxsen, Willi. *Introduction to the New Testament: An Approach to Its Problems*, translated by G. Buswell (Philadelphia: Fortress Press, 1968).

- Masson, Charles. *L'Épître de Saint Paul aux Colossiens*. Commentaire du Nouveau Testament (Neuchâtel and Paris: Delachaux & Niestlé, 1953).
- Mayerhoff, Ernst T. *Der Brief an die Colosser, mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe kritisch geprüft* (Berlin: H. Schultze, 1838).
- Moule, C. F. D. *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*. Cambridge Greek Testament Commentary (Cambridge: Cambridge University Press, 1957).
- O'Brien, Peter T. *Colossians-Philemon*. Word Biblical Commentary (Waco, Tex.: Word Books, 1982).
- Oepke, Albrecht. "egeirō." In *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by Gerhard Kittel; translated by Geoffrey W. Bromiley, 3:333-339 (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1965).
- Percy, E. *Die Probleme der Kolosser-und Epheserbriefe* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1946).
- Robinson, B. W. "An Ephesian Imprisonment of Paul." *Journal of Biblical Literature* 29 (1910): 181-189.
- Schweizer, Eduard. *The Letter to the Colossians: A Commentary*, translated by Andrew Chester (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1982).
- Stewart, James S. "A First-Century Heresy and Its Modern Counterpart." *Scottish Journal of Theology* 23 (1970): 420-436.
- Syngé, F. C. *Philippians and Colossians*. 2nd ed. Torch Bible Commentaries (London: SCM Press, 1958).
- Wink, Walter. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1984).
- Wright, N. T. *Colossians and Philemon*. Tyndale New Testament Commentaries (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986).

腓利門書

進深閱讀

- Caird, George B. "Philemon." In *Paul's Letters from Prison*. New Clarendon Bible (Oxford: Oxford University Press, 1976).
- Houlden, J. L. "Philemon." In *Paul's Letters from Prison*. Westminster Pelican Commentaries (Philadelphia: Westminster Press, 1970).
- Johnston, George. *Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon*. Century Bible (London: Thomas Nelson & Sons, 1967).
- Lohse, E. *Colossians and Philemon*, translated by W. R. Poehlmann and R. J. Karris. Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1971).
- Müller, Jac. J. *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon*. New International Critical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1955).
- Patzia, Arthur G. *Colossians, Philemon, Ephesians*. Good News Commentary (San Francisco: Harper & Row, 1984).
- Scott, E. F. *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*. Moffatt New Testament Commentary (London: Hodder & Stoughton, 1930).
- Thompson, G. H. P. *The Letters of Paul to the Ephesians, to the Colossians, and to Philemon*. Cambridge Bible Commentary (Cambridge: Cambridge University Press, 1967).
- Wright, N. T. *Colossians and Philemon*. Tyndale New Testament Commentaries (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986).

參考書目

- Bruce, F. F. "St. Paul in Rome. 2. The Epistle to Philemon." *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 48 (1965-1966): 81-97.
- Derrett, J. Duncan M. "The Functions of the Epistle to Philemon." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 79 (1988): 63-91.
- Dibelius, Martin. *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*. Handbuch zum Neuen Testament 12. 3rd

- ed., rev. by Heinrich Greeven (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1953).
- Dodd, C. H. "The Mind of Paul: Change and Development." *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 18 (1934): 69-110. Reprinted in *New Testament Studies* (Manchester: Manchester University Press, 1953), pp. 83-128.
- Doty, William G. *Letters in Primitive Christianity*. Guides to Biblical Scholarship (Philadelphia: Fortress Press, 1973).
- Duncan, G. S. *St. Paul's Ephesian Ministry* (New York: Charles Scribner's Sons, 1929).
- Goodenough, E. R. "Paul and Onesimus." *Harvard Theological Review* 22 (1929): 181-183.
- Greeven, Heinrich. "Prüfung des Thesen von J. Knox zum Philemonbrief." *Theologische Literaturzeitung* 79 (1954): 373-378.
- Grenfell, B. P., and A. S. Hunt, eds. *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 14 (London: Egypt Exploration Society, 1920).
- Haenchen, Ernst. *The Acts of the Apostles, A Commentary*, translated by Bernard Noble, Gerald Shinn, et al. (Philadelphia: Westminster Press, 1971).
- Harrison, P. N. "Onesimus and Philemon." *Anglican Theological Review* 32 (1950): 268-294.
- Knox, John. *Philemon Among the Letters of Paul*. 2d ed. (New York and Nashville: Abingdon Press, 1959).
- Lehrmann, R. *Epître à Philémon* (Geneva: Labor et Fides, 1978).
- Lightfoot, J. B. *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (London: Macmillan, 1879).
- Moule, C. F. D. *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*. Cambridge Greek Testament Commentary (Cambridge: Cambridge University Press, 1957).
- Petersen, Norman R. *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Philadelphia: Fortress Press, 1985).
- Preiss, Théo. "Life in Christ and Social Ethics in the Epistle to Philemon." In *Life in Christ*, translated by Harold Knight. Studies in Biblical Theology (Chicago: Alec R. Allenson, 1954).
- Scott, C. A. Anderson. *Saint Paul the Man and the Teacher*. Rev. ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1936).
- Winter, Sara C. "Paul's Letter to Philemon." *New Testament Studies* 33 (1987): 1-15.

暢銷歐美 解經講道注釋叢書 INTERPRETATION 跨世紀鉅作

A Bible Commentary for Teaching and Preaching

此套書為當代聖經釋義諸書中讀者最廣泛且深受好評的一套解經講道注釋叢書，由41位英美著名神學院教授經24年時間跨世紀所完成的鉅作。這套書的編撰規畫及寫作方式明確符合講道與教導所需，其依據當時歷史背景來闡明聖經原意並進而提出針對現今世人的信仰與生活所要表達的意涵與重要性。適合教會牧者及一般深度研讀聖經者使用。



強力推薦

中華福音神學院院長 賴建國

聖光神學院新約教授 陳嘉式

東南亞神學研究院舊約教授 郭榮敏

台灣神學院道學碩士組主任 曾宗盛

台南神學院神學系所主任 羅光喜

中華基督教衛理公會牧師 郝文章

台北靈糧堂牧師 周神助

台北基督之家牧師 寇紹恩

台南看西街教會牧師 劉柏超

高雄德生教會主任牧師 胡忠銘



(17x24cm 硬皮精裝)

全
台
基
督
教
書
房
同
步
展
售
中

- ▲ 01 創世記 / Walter Brueggemann
- 02 出埃及記 / Terence E. Frethelm
- 03 利未記 / Samuel E. Balentine
- 04 民數記 / Dennis T. Olson
- 05 申命記 / Patrick D. Miller
- 06 約書亞記 / Jerome Frederick Davis Creach
- ※ 07 士師記 / J. Clinton McCann
- ※ 08 路得記 / Katharine Doob Sakenfeld
- 09 撒母耳記上、下 / Walter Brueggemann
- 10 列王紀上、下 / Richard D. Nelson
- ▲ 11 歷代志上、下 / Steven S. Tuell
- 12 以斯拉記 / 尼希米記 Mark A. Throntveit
- 13 以斯帖記 / Carol M. Bechtel
- 14 約伯記 / J. Gerald Janzen
- 15 詩篇 / James L. Mays
- ※ 16 箴言 / Leo G. Perdue
- ※ 17 傳道書 / William P. Brown
- ※ 18 雅歌 / Robert W. Jensen
- 19 以賽亞書 1-39章 / Christopher R. Seitz
- 20 以賽亞書 40-66章 / Paul D. Hanson
- 21 耶利米書 / R.E. Clements
- 22 耶利米哀歌 / F.W. Dobbs-Allsopp
- ※ 23 以西結書 / Joseph Blenkinsopp
- ※ 24 但以理書 / W. Sibley Towner
- ※ 25 何西阿書 ~ 彌迦書 / James Limburg
- 26 那鴻書 ~ 瑪拉基書 / Elizabeth Achtemeier
- ※ 27 馬太福音 / Douglas R.A. Hare
- ※ 28 馬可福音 / Lamar Williamson
- ▲ 29 路加福音 / Fred B. Craddock
- ▲ 30 約翰福音 / Gerard Sloyan
- 31 使徒行傳 / William Willimon
- ※ 32 羅馬書 / Paul J. Achtemeier
- 33 哥林多前書 / Richard B. Hays
- ※ 34 哥林多後書 / Ernest Best
- ※ 35 加拉太書 / Charles B. Cousar
- ※ 36 以弗所書、歌羅西書、腓利門書 / Ralph P. Martin
- ※ 37 腓立比書 / Fred B. Craddock
- 38 帖撒羅尼迦前後書 / Beverly Roberts Gaventa
- 39 提摩太前後書、提多書 / Thomas C. Oden
- 40 希伯來書 / Thomas G. Long
- 41 雅各書、彼得前後書、猶大書 / Pheme Perkins
- 42 約翰一二三書 / D. Moody Smith
- 43 啟示錄 / Eugene Boring

已出版 ※ 2013 計畫出版 ▲