

丁道尔 新约圣经注释 帖撒罗尼迦前后书

目录

编者序	1
第一版作者序	2
第二版作者序	3
简写一览	4
导论	7
I 背景	7
II 帖撒罗尼迦前书写成的年代	10
III 帖撒罗尼迦前书的真实性	11
IV 帖撒罗尼迦前书的目的	12
V 帖撒罗尼迦后书的真实性	14
1 末世论	15
2 既相似又相异的组合	16
3 语气的差异	17
VI 两封书信间的关连性	18
1 分裂的教会	18
2 合着	20
3 顺序相反	20
VII 帖撒罗尼迦后书的肇因与目的	22
帖撒罗尼迦前书大纲	23
帖撒罗尼迦前书注释	25
I 问候 (一 1)	25
II 感恩祷告 (一 2~3)	27
III 怀念 (一 4~二 16)	28
A 帖撒罗尼迦信徒的回应 (一 4~10)	28
B 在帖撒罗尼迦传讲福音 (二 1~16)	33
IV 保罗与帖撒罗尼迦信徒的联系 (二 17~三 13)	46
A 保罗渴望回帖撒罗尼迦 (二 17~18)	46
B 保罗的喜乐 (二 19~20)	47
C 提摩太的任务 (三 1~5)	48

D 提摩太的报告 (三 6~8)	52
E 保罗感到安慰 (三 9~10)	53
F 保罗的祷告 (三 11~13)	55
V 对基督徒生活的劝勉 (四 1~12)	57
A 一般原则 (四 1~2)	57
B 身体的圣洁 (四 3~8)	59
C 弟兄相爱 (四 9~10)	62
D 赚得个人的生计 (四 11~12)	64
VI 有关主再来 (四 13~五 11)	65
A 在主再来之前过世的信徒 (四 13~18)	65
B 主再来的日期 (五 1~3)	70
C 白昼之子 (五 4~11)	72
VII 一般性的劝勉 (五 12~22)	77
VIII 结尾 (五 23~28)	83
帖撒罗尼迦后书大纲	88
帖撒罗尼迦后书注释	90
I 问候 (一 1~2)	90
II 祷告 (一 3~12)	90
A 感恩 (一 3~5)	90
B 神的审判 (一 6~10)	93
C 保罗的祷告 (一 11~12)	96
III 主再来 (二 1~12)	97
A 主的日子尚未来到 (二 1~2)	98
B 离道反教 (二 3~12)	99
IV 感恩与激励 (二 13~17)	106
A 感恩 (二 13~15)	106
B 为帖撒罗尼迦信徒祷告 (二 16~17)	108
V 神的信实 (三 1~5)	109
A 请求代祷 (三 1~2)	109
B 神的信实 (三 3~5)	111
VI 教会纪律 (三 6~15)	113
A 不守规矩的人 (三 6~13)	113
B 不听从者 (三 14~15)	117
VII 结尾 (三 16~18)	118
注:	121

编者序

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

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

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

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

主编 莫理斯 (LEON MORRIS)

第一版作者序

今天帖撒罗尼迦前书与后书太少人去研究。它们或许缺乏像罗马书那样的神学深度和加拉太书那种令人激动的辨论，但是在圣经中仍旧占有重要的地位。与保罗其他书信比较这两封信更能道出他传道的的方法和旨趣。在其中我们可以看到传道的保罗和牧会的保罗，忠心地宣讲神的福音，关怀信徒的福祉，责备他们，称赞他们，引领他们，劝勉他们，教导他们；因他们的进步而雀跃，为他们的迟缓的失望。虽然解说重要的教义并非这两封信的特质，但令人惊讶的是保罗绝大多数主要的信念都间接或直接地呈现在里面。这是基督教思想史上一个很重要的事实，因为这两封信是保罗最早的作品。

这两封信有关末世论的教导更是特别重要；鉴于近来许多人重新对这方面的教义产生兴趣，因此有必要去了解 and 肯定这两封信徒此一难题的贡献。我衷心期盼这本简短的注释书能帮助基督徒正视这两封书信的重要性，并指出它们对现代人的意义。

我想每一位注释家的作品都是以前辈的成果为基础，我当然也例外。我从许多研究这两封书信的作品中学到很多，所受恩惠实无法一一列举。其中对我特别有帮助的(参简写一览)有米利庚(G. Milligan)、弗瑞姆(J. E. Frame)的I.C.C.、丹尼(J. Denney)、范莱(G. G. Findlay)的CBSC、CGT和奈尔(W. Neil)的MNTC；而赖富特(J. B. Lightfoot)的圣保罗书信注(NESP)则是一间不折不扣的宝库。

最后我要感谢许多朋友，他们关心这本书的写作并提供许多宝贵的建议，特别是巴比吉副主教(Very Rev. Dr. S.B. Babbage)、李文斯顿牧师(Rev. D. Livingstone)和替我校阅打字稿并提供许多改进之意见的希金斯(I. Siggins)先生。

里昂·莫理斯 (Leon Morris)

第二版作者序

这本注释书自初版迄今已有数年时间,其间有一些有关这两封信的杰出作品又陆续问世,特别是里果 (B. Rigaux) 和贝斯特 (E. Eest) 两人分别以法文和英文印行的注释巨著。我除了要感激他们两位,同时也要向华德 (R. A. Ward)、摩尔 (A. L. Moore)、怀特里 (D. E. H. Whiteley) 和布鲁斯 (F. F. Bruce) 等几位注释家致谢。他们在我重新整理资料时给我很大的帮助。在本书的附注中我已分别提到他们对我的助益之处。

这次修订使我有机会整本重写,其中在用字方面有许多细微的更改。那些在今天看起来已不像一九五六年时那样重要的东西就删掉,而空出来的篇幅则刚好加入新的资料。本质上它仍是我在一九五〇年代所写的那本注释书,但加上从上述那些学者所得到的,我相信它已更加充实。英文圣经是用新国际本 (New International Version)。我想这本小书以新的面貌出现必能对新一代的读者有所助益。

我要感谢我的前任秘书威灵顿太太 (Dorothy Wellington), 因她以专业的技巧为我打字稿。

里昂·莫理斯 (Leon Morris)

简写一览

Amp.	The Amplified Bible, 1965.
AV	The Authorized (or King James') Version.
BAGD	William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich (eds.), <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> (trans. of W. Bauer, <i>Griechisch-Deutsches Wörterbuch</i>), second edn. rev. and augmented by F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker (University of Chicago Press, 1979).
Bailey	John W. Bailey, <i>The First and Second Epistles to the Thessalonians</i> (Abingdon, 1955); <i>The Interpreter's Bible</i> , vol. 11).
Barclay	William Barclay, <i>The Letters to the Philippians, Colossians and Thessalonians</i> (Saint Andrew Press, ² 1960; <i>Daily Study Bible</i>).
BDF	F. Blass and A. Debrunner, <i>A Greek Grammar of the New Testament</i> , trans. and rev. by R. W. Funk (Cambridge, 1961).
Best	Ernest Best, <i>A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians</i> (Black, 1977; <i>Black's New Testament Commentaries</i>).
Bicknell	E. J. Bicknell, <i>The First and Second Epistles to the Thessalonians</i> (Methuen, 1932; Westminster Commentary).
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i> .
Bruce	F. F. Bruce, <i>1 & 2 Thessalonians</i> (Word, 1982; <i>Word Biblical Commentary</i>).
Calvin	John Calvin, <i>Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians</i> , trans. John Pringle (Eerdmans reprint, 1948).
<i>CBSC</i>	G. G. Findlay, <i>The Epistles to the Thessalonians</i> (Cambridge, 1891; <i>The Cambridge Bible for Schools and Colleges</i>).
CGT	G. G. Findlay, <i>The Epistles of Paul the Apostle to the Thessalonians</i> (Cambridge, 1904; <i>The Cambridge Greek Testa-</i>

	ment).
Denney	James Denney, <i>The Epistles to the Thessalonians</i> (Hodder and Stoughton, n.d.; <i>The Expositor's Bible</i>).
EB	<i>Encyclopaedia Biblica</i> (Black, 1914).
EGT	W. Robertson Nicoll (ed.), <i>The Expositor's Greek Testament</i> , vol. 4 (Eerdmans reprint, 1979).
<i>EQ</i>	<i>The Evangelical Quarterly</i> .
Frame	James Everett Frame, <i>A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians</i> (T. & T. Clark, 1912; <i>International Critical Commentary</i>).
GNB	Good News Bible (Today's English Version), 1976.
GT	<i>A Greek-English Lexicon of the New Testament</i> , being Grimm's Wilke's <i>Clavis Novi Testamenti</i> , trans. and rev. by J. H. Thayer (T. & T. Clark, 1888).
HDB	James Hastings (ed.), <i>A Dictionary of the Bible</i> , 5 vols. (T. & T. Clark, 1898-1904).
Hendriksen	William Hendriksen, <i>New Testament Commentary Exposition of I and II Thessalonians</i> (Baker, 1955)
<i>IB</i>	<i>The Interpreter's Bible</i> , vol. 11 (Abingdon, 1955).
<i>IBNTG</i>	C. F. D. Moule, <i>Idiom Book of New Testament Greek</i> (Cambridge University Press, 1959)
<i>IDB</i>	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> , 4 vols. (Abingdon, 1962); supplementary volume (1976)
<i>ISBE</i>	<i>The International Standard Bible Encyclopaedia</i> , 5 vols. (Howard Severance, 1929; rev. edn., 4 vols., Eerdmans, 1979-).
<i>JB</i>	The Jerusalem Bible, 1966.
Jowett	Benjamin Jowett, <i>The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans</i> , vol. 1 (Murray, 1894).
<i>LAE</i>	Adolf Deissmann, <i>Light from the Ancient East</i> (Hodder and Stoughton, 1927).
LB	<i>The Living Bible</i> , 1971.
Lightfoot	J. B. Lightfoot, <i>Notes on Epistles of St Paul</i> (Macmillan, 1904).
LSJ	H. G. Liddell and R. Scott, <i>A Greek-English Lexicon</i> , rev. ed. H. S. Jones and R. McKenzie, 2 vols. (Oxford, 1940).
Lxx	The Septuagint.
Masson	Charles Masson, <i>Les Deux Épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens</i> (Delachaux et Niestlé, 1957)
mg.	margin
Milligan	George Milligan, <i>St Paul's Epistles to the Thessalonians</i> (Macmillan, 1908).
MM	James Hope Moulton and George Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek Testament</i> (Hodder and Stoughton, 1914-29).
Moffatt	James Moffatt, <i>The New Testament. A New Translation</i> (Hodder and Stoughton, 1935).
Moore	A. L. Moore, <i>1 and 2 Thessalonians</i> (Nelson, 1969).

Ms(s)	Manuscript(s).
NASB	<i>The New American Standard Bible</i> , 1963.
<i>NBC</i>	<i>New Bible Commentary</i> , ed. D. Guthrie et al. (Inter-Varsity Press, 1970).
<i>NBD</i>	<i>New Bible Dictionary</i> , ed. J. D. Douglas et al. (Inter-Varsity Press, 1982).
NEB	The New English Bible, Old Testament 1970; New Testament, 1970.
Neil	William Neil, <i>The Epistles of Paul to the Thessalonians</i> (Hodder and Stoughton, 1950; <i>Moffatt New Testament Commentaries</i>).
NIV	The Holy Bible, New International Version, 1978.
<i>NTS</i>	New Testament Studies.
Phillips	J. B. Phillips, <i>Letters to Young Churches</i> (Bles, 1947).
Plummer I	Alfred Plummer, <i>A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians</i> (Scott, 1918).
Plummer II	Alfred Plummer, <i>A Commentary on St. Paul's Second Epistle to the Thessalonians</i> (Scott, 1918).
Poole	Matthew Poole, <i>A Commentary on the Holy Bible</i> , vol. 3 (Banner of Truth, 1963; reprint of 1685 edn.).
Rigaux	B. Rigaux, <i>Les Épîtres aux Thessaloniens</i> (Gabalda, 1956; <i>Études Bibliques</i>).
Rolston	H. Rolston, <i>Thessalonians Timothy Titus Philemon</i> (SCM, 1963).
RSV	The Holy Bible, Revised Standard Version, Old Testament, 1952.; New Testament, 1971.
Rutherford	W. G. Rutherford, <i>St. Paul's Epistles to the Thessalonians and to the Corinthians, A New Translation</i> (Macmillan, 1908).
Samuel	Leith Samuel, <i>Awaiting Christ's Return</i> (Marshall, Morgan & Scott, 1961).
Schlier	Heinrich Schlier, <i>Der Apostel und seine Gemeinde</i> (Herder, 1972).
Simeon	Charles Simeon, <i>Horae Homileticae</i> , vol. 18 (Bohn, 1847).
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , trans. by Geoffrey W. Bromiley of <i>Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament</i> , 10 vols. (Eerdmans, 1964-76).
Thomas	Robert L. Thomas, in <i>The Expositor's Bible Commentary</i> , ed. Frank E. Gaebelin, vol. 11 (Zondervan, 1978).
Ward	Ronald A. Ward, <i>Commentary on 1 & 2 Thessalonians</i> (Word, 1973).
Way	Arthur S. Way, <i>The Letters of St. Paul</i> (Macmillan, 1921).
Whiteley	D. E. H. Whiteley, <i>Thessalonians in the Revised Standard Version</i> (Oxford, 1969).
Wilson	Geoffrey B. Wilson, <i>1 & 2 Thessalonians</i> (Banner of Truth, 1975).

导论

I 背景

帖撒罗尼迦在第一世纪是马其顿首府和最大城市。其所处地理位置之重要性可从帖撒罗尼基 (Thessaloniki, 公元一九三七年前称 Salonika)¹ 迄今仍不失为一个重要城市看出来。据说, 该城早期名为勒玛 (Therma, 温泉之意), 约在主前三一五年被卡山德 (Cassander) 改名为帖撒罗尼迦。帖撒罗尼迦——是她妻子的名字, 也是亚历山大大帝 (Alexander the Great) 同父异母的姊妹。但 (博物志) 作者普利尼 (Pliny) 有关勒玛和帖撒罗尼迦的记载则是两城同时存在,² 因而似乎是卡山德建立了一座名为帖撒罗尼迦的新城, 然后逐渐扩张而并吞邻近较古老的勒玛。马其顿在罗马人统治下被分成四个辖区, 帖撒罗尼迦是其中第二区的首府。主前一四六年马其顿再合并成单一行省时, 她成为首府, 同时也是全省最大的都市。帖撒罗尼迦是一个自由市, 碑文证实路加称该城长官为“地方官” (Politarchs) 是正确的。在战略上她则位于罗马帝国通往东方的伊格那提亚大道 (Via Egnatia) 上。

保罗到帖撒罗尼迦时, 西拉和提摩太与他同行。西拉是使徒保罗和巴拿巴分手后的第二次传道旅行时所挑选的同工。圣经中首次提及西拉是在耶路撒冷会议后。当时他和称为巴撒巴的犹太两人以“在弟

兄中是作首领的”和“先知”(徒十五 22、32) 的名义被差派到安提阿去, 以书信和口述把会议的决定带给那地方的众信徒。他跟随保罗从事传道旅行, 保罗也证明他有教导方面的服事 (林后一 19) 稍后他帮彼得撰写彼得前书 (彼前五 12)。有趣的是, 保罗和彼得都以较正式的西瓦努 (Silvanus) 称呼他, 而路加则叫他西拉 (Silas, 或许是拉丁和希腊式的闪族名 BDF, 125 (2))。

提摩太第一次受注意是当保罗和他在路司得碰面时。保罗在那里为他行割礼, 作为他伴随保罗完成第二次传道旅行所剩路程的预备 (徒十六 1~3)。从哥林多后书、腓立比书、歌罗西书、帖撒罗尼迦前后书及腓利门书中的联名问候, 可以看出他和保罗有密切的配搭。就一些有关于提摩太的记载而言, 我们知道他的个性有点胆怯 (参林前十六 10)。但他深得保罗的信任, 保罗不仅差派他去传道 (徒十九 22; 林前四 17; 腓二 19), 并把他传讲的信息和自己的并提 (林后一 19)。保罗亲切地谈到他对所牧养的信徒和对保罗自己所表现的热心 (腓二 20~22)。

他们一行三人到腓立比传福音, 在保罗和西拉遭受监禁后 (徒十六章), 被迫只好离去。他们转往帖撒罗尼迦, 保罗按例来到当地犹太会堂。他一连三个安息日在那里传讲基督 (徒十七 2), 颇有成效。一些犹太人和许多虔敬的希利尼人, 并有不少尊贵的妇女都听了劝 (徒十七 4)。³ 这次布道最大的收获, 无疑是那些早先和犹太会堂已有所接触的希利尼人。他们对于异教低下的道德标准和自小所崇拜的偶像感到无法满足, 因而受犹太教的一神论和崇高的道德标准所吸引, 却又受拒于犹太教狭窄的民族主义和繁琐的仪式, 而基督教信仰正满足他们的需要。这批改信基督的人有来自高阶家庭, 但大部分可能出身于低下阶层——因为保罗强调无论如何不愿成为他们的负担 (帖前二 9), 且在给他们的信中没有对财富的危险提出警告的字眼。

犹太人显然不愿失去这群为数可观的支持者。他们反应激烈, 煽动众人攻击保罗一行所落脚的耶孙的家 (徒十七 5)。暴民把耶孙带到地方官面前, 喊叫着说他收留一些“搅乱天下” (徒十七 6) 的人,

因他们违反该撒的法律，宣扬耶稣是另一个王（徒十七7）。自从耶稣被带到彼拉多面前以来，这样的控告还是第一次。它可能是对保罗传讲耶稣再来的一种反应，正如我们在书信中所读到的。但地方官却因惊惧而取了耶孙和其余人的保状，释放了他们。

耶孙等人受何种约束我们并不清楚。孟逊（T. W. Manson）等人认为是“不得窝藏妖言惑众者”，⁴但这与使徒行传所记载不合，雷克氏二人（K. and S. Lake）想象保罗离开帖撒罗尼迦其实是一种“交保逃亡”，⁵但这纯粹是出于臆测。按弗瑞姆（J. E. Frame）的意见，保罗的离开与安全无关，因当地信徒对于他无法回来也感到讶异。⁶虽然保罗说非常想回去见他们（帖前二17~18），但不足以证明他们是为此讶异。最有可能的是耶孙和其它的基督徒被课以保持该地安宁的刑罚，因而在这种恶劣的情势下，大家一致同意保罗和西拉还是马上离去较好，至少得过一阵子再回来。

他们从帖撒罗尼迦来到底哩亚，在这里他们的传道工作相当成功，直到尾随而来的犹太人耸动众人敌挡他们，保罗才又被迫离开那里（参徒十七13~14）。当他到哥林多时，西拉和提摩太从马其顿来跟他会合（徒十八5）。在这以前，提摩太已到雅典找过保罗一次，并被差派回到帖撒罗尼迦去（帖前三2）。这是提摩太第二次到哥林多和保罗见面。

如上所述，此时保罗已经沮丧万分。一连四个传道中心都遭受挫折：出发时充满希望，接着却在腓立比、帖撒罗尼迦和底哩亚遇到严重的打击，在雅典也几乎一无成就。因此他开始在哥林多传道时真是感到“又软弱，又惧怕，又甚战兢”（林前二3）。但当信差从帖撒罗尼迦回来，报告那里的信徒依然信心坚定时，保罗看到神毕竟是祝福他在那里所作的工。因此，精神为之一振，并且活力充沛地在传道事工上更加迈进。“保罗为道迫切，向犹太人证明耶稣是基督”（徒十八5）所指的就是这个。也因为感到安慰和放心，这位使徒写出他给帖撒罗尼迦人的第一封信。

随后他们和帖撒罗尼迦教会仍有几次接触。保罗打发提摩太和以

拉都去马其顿（徒十九22），而他自己则两次造访这个地区（徒二十一1~3）。有几个帖撒罗尼迦人甚至成为他的同工，像亚里达古（徒十九29；二十四4；廿七2）、西公都（徒二十四4），还有底马（提后四10；门24）或许也是。

II 帖撒罗尼迦前书写成的年代

这封信显然写于提摩太从帖撒罗尼迦回到保罗身边（帖前三6；参二17）之后不久。此次会面可能是在雅典城（帖前三1~2），但更可能是在哥林多（徒十八5）的那一次，因为从保罗信中所劝勉的内容来看，帖撒罗尼迦教会的景况显然已经发展了一段时间。而这段时间似乎和帖撒罗尼迦人的信心，在保罗写这封信时“已经传扬出来”（帖前一8）这件事相符合。⁷

保罗在哥林多被捕并解到亚该亚方伯迦流的面前（徒十八12）。在希腊古城特耳菲（Delphi）有块碑文记载迦流把一件纠纷交付给罗马皇帝克劳底亚（the Emperor Claudius）的经过，日期是这位皇帝掌有护民官权力的第十二年，亦即在他第二十六次被推选为皇帝之后。这第十二年是从主后五十二年一月二十五日到五十三年一月二十四日，至于第二十六次推选的确切日期并不清楚，但第二十七次是在主后五十二年八月一日。克劳底亚的判决必然是在主后五十二年的上半年间送达迦流的。方伯通常是在初夏就任，任期一年。因此迦流似乎是在主后五十一年初夏上任，因为如果他不是在主后五十二年之前被任命的話，显然没有时间把纠纷送达罗马并且得到判决。⁸

不过难题是我们虽然知道保罗在哥林多停留了十八个月（徒十八11），但不晓得他被犹太人在方伯面前控告时是在这十八个月中的哪一天，也不知是在迦流任内的哪一阶段发生，而迦流是否有可能破例连任更是不得而知。从使徒行传十八章12~18节给人的印象看来，这事发生在迦流任内初期，即保罗即将结束哥林多之行时（即使不是在最末一刻）。虽然问题无法确定，我们只能约略言之，但此一推论若正确，则保罗是在主后五十年初来到哥林多，帖撒罗尼迦前书则在

稍后完成。⁹帖撒罗尼迦前后书显然是最早期的新约文件之一。加拉太书可能完成得更早，其它保罗书信则不然。¹⁰帖撒罗尼迦前后书在耶稣受难后大约二十年间必然已经完成。

III 帖撒罗尼迦前书的真实性

帖撒罗尼迦前书的真实性，虽曾受德国杜平根学派（Tübingen School）的严厉质疑，但其提出的反对意见已经不起时间考验。这封书信被收入马吉安正典（Marcion's canon，约在主后一四〇年）之内，在穆拉多利残卷（Muratorian Fragment，为记载公认之圣经书卷的目录，可能出自第二世纪中叶的罗马）中也有列入，而自从其书名为爱任纽（Irenaeus，约主后一八〇年）引用后，这封书信即被普遍承认，其内容亦证明并非伪造。这封书信显然是较早期的，因该教会的组织看来只是初具雏形，且必须回答他们那些在基督复临之前死亡的人将如何的问题；有些经文显示保罗相信在其有生之年将看见基督复临，因此若说是由一个冒名顶替的人在保罗死后所写，实令人难以想象。它的语言和观念完全是保罗的风格。

如果这封信不是出自保罗，那么要为它的出现找个合理的解释就很困难，因为似乎没有任何伪造的动机。的确，支持这封信之真实性的最佳证据来自书信本身。“这封信若非使徒对他亲自建立的教会和一群他所爱的人所发出的信息，那么它的重点是什么？”¹¹不管帖撒罗尼迦后书年代为何，它的存在似乎就意味着帖撒罗尼迦前书的存在并且被接纳。¹²

因为事实上有这些理由，所有人都接受这封信就是使徒本人所写的。不过，有时它被认为和使徒行传有严重的矛盾，我们必须加以比对。¹³

1. 保罗说他在帖撒罗尼迦时辛苦劳累（帖前二 6~9），暗示了他在该城停留的时间超过他在犹太会堂与众人辩论的三个安息日（徒十七 2）。这点可从腓立比书四章 16 节获得左证。该节被认为是保罗在帖撒罗尼迦时，腓立比人曾两次差人送给他所需的。

其实这里没有矛盾。保罗到帖撒罗尼迦明显带有为福音争战的性质；他没有时间建立他认为满意的教会，可见这段期间必然不长。¹⁴但即使他只停留一个月，想必也得工作谋生（并非每个人都能在没收入情况下支持一个月）；同时腓立比人在这段期间内帮他两次诚然有点不可思议，但并非全无可能。而且腓立比书上的意思也不一定就是指帮助两次。*hapax kai dis* 原意为“不只一次”，且 *hapax* 前面还有一个 *kai* 意味着“不只是（当我）在帖撒罗尼迦时（就是当我在别处时），你们也（*kai*）不只一次（*hapax kai dis*）送……”。¹⁵即使使徒行传记下的是整个逗留的时间也没有矛盾。

但是否如此并不确定。使徒行传可能只是提及花在犹太人身上的传道时间；文中并不排除花在外邦人身上的时间可能更长。按兰塞（W. M. Ramsay）的说法，保罗停留在帖撒罗尼迦的时间最有可能是六个月左右。¹⁶看来似乎太长，但重要的是在证据上并没有矛盾之处。

2. 按使徒行传十七章 4 节，改信基督的有犹太人，也有外邦人，但在书信中则有多处针对外邦人（帖前一 9；二 14），况且弃绝偶像所指的应是异教徒，不是那些和犹太会堂已有接触的敬虔者。然而，这只不过显示了信徒中有不同的阶层，而保罗对他们的教导也就不同了。

3. 使徒行传十八章 5 节说西拉、提摩太和保罗于哥林多再度会合，而帖撒罗尼迦前书说提摩太和保罗一同在雅典（帖前三 1~2）。这表示这两处记载的都不是完整的报告。显然提摩太到雅典，然后保罗差他回帖撒罗尼迦，不久他又同西拉到哥林多跟保罗会合。诚如克罗格（F. B. Clogg）所言，“这种本质上的差异，证明使徒行传作者和帖撒罗尼迦前后书作者，两人在写作时是彼此独立的。”¹⁷

IV 帖撒罗尼迦前书的目的

有人认为这是保罗回复一封由帖撒罗尼迦信徒寄来的信。主要理由如下：

1. 保罗用“论到”（四 9、13，五 1），和他回复一封哥林多人写

给他的信的开场白一样（林前七 1、25，八 1 等）。

2. 某些转折语被认为显示保罗是在回答帖撒罗尼迦人的来信，例如：“我们也” (*kai hemeis*, 二 13), 还有一再出现的“你们知道” (一 5, 二 1、5、11, 三 3-4) 被认为意指“正如你们所说的”。

3. 从保罗论说某些主题的方式显示，这些原本不是他想要提的（如四 9, 五 1）；由此可知他正在回答一封信上所询问的问题。

4. 话题转换很快显示保罗在——化解信中所提出的疑难。

哈里斯 (Rendel Harris) 即如此主张，¹⁸ 其它如弗瑞姆及雷克等人也接受这种观点。不过尽管上述说法不是不可能，却不是定论。要是保罗收到一封来自帖撒罗尼迦的信，为什么他不在文中提起（林前七 1）？因而最好把它当成保罗对提摩太和西拉之口头报告回应。¹⁹ 下述几个主要的重点值得我们注意：

1. 犹太反对者对抗基督教信仰的主要手段就是中伤保罗。若他们成功地证明保罗的行为是不名誉的，就很容易使信徒的信心动摇。他们暗讽保罗的目的无非是想从中得些好处，跟一些当时盛行的玄学派别或宗教中的江湖术士是一丘之貉。同时，他们显然在保罗不克返回帖撒罗尼迦这件事上大作文章，声称他对他所带领悔改的人没有爱心，也可能告诉人说保罗所传的信息完全只是这位使徒自己丰富的想象力，没什么神圣之处。保罗用前面整整三章来驳斥这类的诋毁。从他认为有必要花这么大的篇幅来处理这个主题这一事实看来，犹太人的耳语破坏已产生不可忽视的影响。

2. 信徒们受当地异教徒的迫害（二 14）。

3. 在异教环境中，那些刚刚悔改者所面对的强大压力总是迫使他们退缩回到放纵淫乱的异教标准（四 4~8）。

4. 某些基督徒显然误解了保罗有关基督将要再来，且接他们与祂自己同在的教导。当他们中间一些人死了，他们认为这表示那些人会丧失共享基督再来之荣耀的福分（四 13~18）。

5. 可能有某些人太过关心基督何时再来（五 1~11）。

6. 一些弟兄似乎不事生产，而满足于依赖同伴过活（四 11~12）。

7. 在会众和一些为首者之间也许出现了紧张的关系（五 12~13）。

8. 对于圣灵的工作和圣灵恩赐的重要性可能有点争议（五 19~20）。

有些学者认为争议是由于某个敌对者组成的团体所引起，像史密塔 (W. Schmithal) 就认为是指诺斯底主义 (Gnostics), 或如吉威特 (R. Jewett) 所提到的“狂热激进分子” (enthusiastic radicals, 见 Best, pp.16~22)。但本书信中的证据显示敌对者和难题其实指很多方面。

一个年轻、狂热但所受教导仍不尽完全的教会，当其渴望活出信仰时所必然面临的诸多困难是可以理解的。我们看到软弱的人、胆小鬼、怠惰者、勤奋的工人、梦想家和困惑者。

因此身为属灵导师的保罗是针对他所牧养的信徒需要而写。就整体而言，显然他大大地因帖撒罗尼迦人灵性上进步而感到满足；事实上传回他耳中的消息早已使他雀跃万分。但不管是对自己或对信徒，保罗绝非是个满足于已有之成就的人。因此他马上又投入工作，以响应那些越来越明显的需求。其结果是一封动人的书信；虽然其中缺乏保罗所教导的不少重要教义，但也让我们看到了他牧会的热忱和对于信徒灵性的关心。这里我们也见识到保罗对较艰深之神学问题，以一种不直言陈述的方式来进行。

V 帖撒罗尼迦后书的真实性

下述几项论点支持这封书信的真实性：

1. 后书比前书更经得起挑战。圣坡旅甲 (polycarp)、伊格那丢 (Ignatius) 和殉道者游斯丁 (Justin) 似乎都熟悉这封信；它也被收在马吉安正典和穆拉多利残卷中。爱任纽也曾提到这封信。此后它即被广泛接受。

2. 用字、风格和主要神学思想和前书一样，都是保罗式的。

3. 全文发展结构和内容，与一般人对保罗作品的期待符合。
4. 似乎没有其它更合适的人选。

如果保罗没写这封信，我们就得假定有人伪造，且并非善意，因该信自称有保罗亲笔签名（帖后三 17）。但伪造者的动机到底是什么？这封信除非是为了满足帖撒罗尼迦信徒之真正需要，否则似乎没有什么意义。我们也无法了解伪造者为什么非得将它写得跟前书那么相似不可。而且他是怎么做到的？他必得非常深入这位使徒的心灵世界才有办法。

5. 最后，有人指出（Von Dobschütz 等人），怀疑后书真实性的唯一理由是因为我们已有了前书。奇怪的是，这一封书信里找不到任何非保罗风格的字句，相反的，它具有一切保罗写作的特点，可是他们反对它的真实性，只因为它和另一份保罗的作品有明显的相似。

上述这些论点虽然很具说服力，但并非所有人都愿接受，像马松（C. Masson）、马克森（W. Marxsen）及其它人，²⁰就拒绝将这封信归属于保罗。他们提出下述的论点：

1 末世论

这封信的末世论被认为与前书中的不一致。前书极力说明基督再来是紧迫且令人措手不及的；而后书则说必先有许多征兆，特别是必有不法者显露。但此一论点其实并不足以叫人大惊小怪；持此论点者要求的，无非是一种和启示之本质无关的逻辑一致性。大部分启示都包含了突发性和预示性两种观念。保罗劝他的读者不要在基督再来时才发现自己毫无准备（帖前五 1~11），这里他已指出一些基督再来之前的征兆，可以说和后书相一致。

有人主张，因为后书中对敌基督的看法是新约中最独特的一部分，所以不能把它归属于保罗。但这点很显然是一种不合理的推论。尽管它独特，但没有理由否认作者是保罗。其实他正是配拥有此一初期教会中无人能提出之观念的思想家。认为本书信对末了之事之教导（参帖后二 1~11）和保罗在其它书信中教导的有异的想法并不具有

说服力。重要的是这里所要处理的问题（有人主张主再来已经成就而不是迫在眉睫），和他在其它地方所面对的问题不一样，因此答案当然也就不一样。

还有另一个反对意见认为：这些信徒似乎连最基本的问题都需教导（像帖前四 13~18 所提及的）；而后书却似乎显示读者已明白敌基督的事，这二者，似有矛盾。但我们可以适当地反驳说保罗在帖撒罗尼迦时没有足够的时间，完成他全部有关这个主题所要进行的教导。某些信徒很可能热切地接受他对于基督再来（以及敌基督）的一般性教导，没有去了解那些在基督再来前死亡者的问题。而这个问题也的确只有在某些帖撒罗尼迦信徒死亡时才会凸显出来。

近代已很少有人主张关于敌基督的段落是指尼罗（Nero）复活的神话，其大意是说尼罗将再重回人生，带领恶势力对抗一切善的。这个神话是主后六十八年尼罗死后才出现的，因此如果同意上述主张，本书信作者就不可能是保罗。现在我们知道敌基督的观念显然比尼罗复活的传说远为古老，甚至是在保罗之前。在这方面可说没什么问题。²¹

两封信中末世论的差异只是强调的重点不同，并非原则性的分歧。正如克罗格指出的，合理的假设是：使徒保罗为纠正第一封信中，末世论所引起的有意或无意的误解，不是在修正末世论本身。²²

2 既相似又相异的组合

对后书真实性之主要异议在于：它和前书相似和相异这两种特性上所产生的问题。一方面这两封书信的大部分段落很相似，不只是观念上，在修辞上也是如此。²³像保罗这样练达的作者，于短时间内再次向同一群人写信时，会以这种方式来重复表达自己的意思吗？因而解释为：另一人精心所仿造，比两封信皆出于同一人更合理。但另一方面，两者也有相异之处，例如前面所引用过的段落。由于很难解释这种既相似又相异的结合，于是有人觉得，将帖撒罗尼迦后书视为由另一位企图使此信被接受，而不惜宣称它是这位伟大使徒所写较合适。

关于这点,我们可以说那些相似之处使我们很难考虑保罗之外的其它作者。正如我们所看到的,这封信的风格、用字和观念都是保罗式的,一个伪造者必须深受保罗精神之影响才有可能创作这样一件作品。精心仿造并非解释语言一致性的唯一理由。一位作家在某段时期会常常运用许多相似的辞句。查安(T. Zahn)认为保罗有可能重新读过前书的副本,然后继续厘清其概念。虽然米利庚对这种看法嗤之以鼻,但奈尔和麦克基弗(A. D. McGiffert)接受这种可能性。²⁴

另外一种解释是由于假师傅的出现(帖后二2)。当保罗知道这件事后,马上写一封与前信内容相仿的信去驳倒那些人,还会有什么反应比这更自然?

同样的,相似的范围不应被夸大。若不看这两封信的架构(开场白与结尾等),那么类似的地方不会超过三分之一。何况具有相似措辞的信息在两封信中的应用也不一样。例如,提及保罗靠双手作工的地方,第一封信是出现在前面部份,且表现出他对那些他带领悔改者的爱(帖前二9);而第二封信中则放在后面,主要是以此劝告信徒能效法使徒(帖后三7~9)。²⁵

我们可以用雷克的判定来总结这一部分:“对这封信的主要异议在于,很难解释它与第一封信之间,那种既相似又相异的奇怪组合——然而这一种异议其实是为反对而反对,因此不具有什么重要性。”²⁶

3 语气的差异

有人认为后书的语气比前书冷淡,且较为正式。关于这一点,首先我们要问,为什么第二封信就得精确地重复第一封的语气,²⁷尤其前封显然是在精神振奋时写就的;当时保罗正从极度沮丧中恢复过来。不错,由于前书中的某些责备清楚地重现在后书中,所以如果有严苛的语气无意中渗入也不用大惊小怪。尤其是考虑到保罗写后书时难以令他快乐的处境(帖后三2)。

但语气上的差异是否真如所宣称的那样,实仍待商榷。它所依据

的只是很少的几句,像“弟兄们,我们该为你们常常感谢上帝,这本是合宜的。”(帖后一3;并且参看二13)和“我吩咐你们”(帖后三6、12)。其实保罗处理不按规矩而行者的方式很少是正式和冷漠的。尤其前书的特色主要在于对抗中伤者的段落(帖前二1~13),其它地方的语气和后书并无太大差别。正如弗瑞姆所言,“删去前书中自我辩白的部分,则两封信在语气上的差异将难以辨认。”²⁸

这么看来,反对这封书信之真实性的各种主张中,没有一种是具有强大说服力的。因此我们应该接受积极性的证据,承认这是一封真正由保罗所写的信。²⁹

VI 两封书信间的关联性

确定帖撒罗尼迦后书的真实性并非等于也解决了前书与后书间的关联性问题。关于此点,曾有许多意见。

1 分裂的教会

哈拿克(Harnack)认为帖撒罗尼迦教会中的犹太人和外邦人彼此步伐无法一致,因而分开来聚会。³⁰前书是写给教会中的外邦人,后书则是写给犹太人的。他指出,相对于前书中似乎只顾念到外邦人(参帖前一9;离弃偶像归向神),第二封信中却有鲜明的犹太色彩,显系针对另外一群熟悉旧约圣经内容者所写的。但这也不尽然,因为保罗引用最多旧约经节的是罗马书。而一般相信罗马教会中外邦人占绝大多数。

况且后书中的犹太语气并不很明显,信中没有一次是直接出自旧约的。正如曾为了探索七十士译本(LXX)语法而对这两封信加以研究的普鲁默(Alfred Plummer)所发现的,这种特征在后书中甚至比在前书中“更不明显”。³¹

另一种论点认为希腊原文中“他从起初(*ap' erchēs*)拣选了你们”(帖后二13)亦可拼成“初结的果子(*aparchēn*)”。这种拼法在抄本上可得到强有力的支持,因此雷克说:“对于两种拼法的支

持，几可说势均力敌”。³²若上述主张被接受，则哈拿克的观点似乎可得到支持：因为尽管帖撒罗尼迦教会并非初结的果子（既非保罗所带领悔改者中最早的，亦非马其顿地方的第一个），但犹太基督徒却是该教会中初结的果子。

再来就是关于“众”（帖前五 26~27）的用法。当保罗坚持向“众”弟兄问安且吩咐他们要把信念给“众”弟兄听时，给人的感觉是其中可能隐含某种意义。

然而持此论点有以下几项难以克服的困难。

1. 一个写下哥林多前书一 11~17 的人，能够容忍和默认一所教会处于绝望的分裂状态中，是令人难以置信的。这种观点和保罗一再强调合一的立场矛盾。

2. 若有这样的分裂存在，很难解释为什么保罗对帖撒罗尼迦信徒感到相当满意。

3. 像这样分隔为两个族群的教会，和我们所知使徒时代的基督教有很大的矛盾，除非有很充分的根据，不然很难令人接受。

4. 即使在别的地方或许有分裂的教会，但支持帖撒罗尼迦教会也同样分裂的证据，仍是很薄弱。

5. 这两封信的收信人和地址写得非常清楚，丝毫没有要寄给不同团体的指示。哈拿克必须假定，“给那受过割礼的”在后书中给写漏了才行。

6. 按该种假设，有一节经文（帖前二 13~16）应该是所谓专为教会中之外邦人而写的，却提及对犹太教会之行为的称许，并吩咐帖撒罗尼迦信徒要效法他们。我们也要注意前书的语法中有七十士译本语言的痕迹。³³

7. 每一个有利于该种假设的引证都能被适当地反驳掉。后书中有较多犹太色彩的假设，版本差异的主张也不具说服力；“众”（参帖前五 26~27）字并没特别强调，它只是证明保罗渴望问候每个人（见注释）。

2 合著

有人觉得最好的解决之道是将西拉³⁴或提摩太³⁵当作两封信或其中一封的真实作者，而保罗只是署名为证而已。但这实在解决不了什么问题。若我们同意博基特（Burkitt）的看法，认为西拉是这两封信的作者，我们所遇到的难题其实和我们视保罗为作者时没什么差别。若认为保罗写了前书，而提摩太或西拉写了后书，还是会碰到两封信风格和语法是否类似的问题。此种理论在解释两封信之间的异同时也绝对高明不到哪里去，因为保罗清楚地是在后书上署名（帖后三 17），我们无法想象他会在他不同意的文件上签名。

3 顺序相反

通常我们认为帖撒罗尼迦前书先完成，而后书则过一阵子才写，但一些学者觉得如果把顺序换一下，许多难题就可迎刃而解。他们说我们之所以怀疑后书的真实性，是因为读它时总脱离不了前书的阴影；此外后书在某些方面看来像一份苍白无力的翻版。但若把它当第一封信，则充满生命力和趣味，虽然它留下一些未解决的问题，却也因而需要另一封更为完全的信。³⁶

认为后书先完成的主要论证如下：

1. 试炼与患难在后书中达到高峰，但在前书中似已平息。（参帖前二 14）。

2. 后书提到的教会内部问题，只是保罗刚获知的一个新发展，但在前书中对这些困难的所有细节却是非常熟悉。

3. 除非是第一封信，不然以强调亲笔签名（帖后三 17）来辨别真伪便没有意义。

4. 如果帖撒罗尼迦信徒早已晓得帖后第二章的内容，那么说他们明明晓得时候日期（帖前五 1）而无需再教导是合理的。葛利格森（Gregson）发现前书中的末世论比后书的末世论“更成熟”。³⁷

5. 就如前面提到过的（导论：“IV 帖撒罗尼迦前书的目的”，），前书中有些字句的表达方式可被视为是在回复一封由帖撒罗尼迦寄

来的信。孟逊认为前书很可能是在回答一些后书所引发的问题。³⁸

6. 前书在圣经中之所以排在后书之前只是因为它比较长。³⁹

7. 当提摩太被差派回帖撒罗尼迦（帖前三2）时必然会携带一封信。如果它不是后书，那么究竟哪里去了？

8. 保罗曾计划再次造访（帖前三2），后书中却完全没有提及。可见这种企图是在后书寄出后才有的。

9. 即使两封信有许多共同的题材，但前书显然较为充实，而且还有其它新的内容。

上述所列没有一项具有绝对说服力。在帖撒罗尼迦前书中并不能清楚看出试炼已经过去（参帖前三3），事实上大多数学者觉得，至少就前书中的这一部分而言，其目的在激励信徒面对横挡于前的困难。认为后书中提到的内部困难是一种新发展的说法，大概是基于“我们听说……”（帖后三11）这几个字；但这种措辞若就保罗收到的报告而言，不论是在前书寄出之前或之后都没什么不妥。其它地方第二封信的劝诫和第一封的则是很类似。署名应在第一封信的说法被一个事实所否定，即这封信在保罗的书信中是一特例；⁴⁰它是由于特殊环境（帖后二2）所致。就末世论提出的质疑也不能令人信服，因为那也可用来支持前书的优先性。用“论到……”并不能证明是在讨论另一封信上的问题；它很可能是指提摩太给保罗的口头报告中所提到的事情。书信长短则证明不了什么。提摩太是帖撒罗尼迦后书的共同作者，因此不可能是这封信的信差。后书中没谈到保罗再访帖撒罗尼迦教会的计划并无法证明任何事情。而扼要提及上次谈到的事就如简介新题材一样，没什么不妥的；更何况第二封书信中对于偶像问题的处理就比第一封来得充实。古特立（D. Guthrie）适当地说：“个别而言，所有这些异议无一具有说服力，即令全加起来，其影响力仍然薄弱”。⁴¹

在反驳这种顺序相反的主张方面，我们可以加注几项要点：

1. 从前书到后书，迫害、基督再来和拜偶像等每个使保罗忧心的问题，似乎更加的严重。

2. 后书中提到另一封信（帖后二2、15，三17），除非我们承认那是指帖撒罗尼迦前书，否则就必须断定有某封书信失落了。

3. 个人的怀念在第一封信中占显著的地位，第二封则没有；如果后书确实在前书之后才写，那么这种现象是再自然不过了，反之则不然。米利庚的结论似乎也是如此，他说帖撒罗尼迦后书先完成的看法，已被帖前二17~三6的内容所排除。因为若保罗先前即已寄一封信到帖撒罗尼迦，就不可能再写下这一段。⁴²

4. 我们所感受到第一封信中所表现的兴奋之情，当然是由于提摩太所带回来的消息，因而第二封信中的口吻自然较为平淡。想要翻转这种情境很难。

5. 帖前二17~19提及的造访迄未定案，只是个盼望。它任何时候都可实现。

我们就证据加以衡量，似已显示这两封信目前的顺序是正确的。贝斯特（Ernest Best）有趣地指出，任何一个写帖撒罗尼迦后书注释的作者，都不会认为它比前书先完成。⁴³

VII 帖撒罗尼迦后书的肇因与目的

帖撒罗尼迦前书并未达成保罗所有的目标。进一步传回的报告显示，他为自己所作的辩白是合宜的（对此他无须再作说明），但信中其它部分显然就不是那么有果效。某些人仍继续拜偶像；对于基督再来的误解则在另外一些人心中引起困扰。有鉴于此，保罗立刻（大家一致认为两封信间隔的时间不会超过数个星期）进行纠正的工作，而帖撒罗尼迦即是此一行动的结果。后书必然是紧跟在前书之后，因为它必须在保罗第二次造访帖撒罗尼迦之前寄出（见徒二十1~2），而这期间我们仅知哥林多是保罗、西拉和提摩太会合的地方。

后书中保罗继续他在第一封信中所展开的工作，激励软弱胆小的人，责备游手好闲者，并且再次处理主再来的问题，“它是对同一疾病，在经过第一次治疗而未痊愈的顽疾，所下的第二帖处方。”⁴⁴

帖撒罗尼迦前书大纲

问候（一 1）

感恩祷告（一 2~3）

怀念（一 4~二 16）

A 帖撒罗尼迦信徒的回应（一 4~10）

B 在帖撒罗尼迦传讲福音（二 1~16）

1 传道人的动机（二 1~6）

2 传道人的生计（二 7~9）

3 传道人的品行（二 10~12）

4 传道人的信息（二 13）

5 迫害（二 14~16）

保罗与帖撒罗尼迦信徒的联系（二 17~三 13）

A 保罗渴望回帖撒罗尼迦（二 17~18）

B 保罗的喜乐（二 19~20）

C 提摩太的任务（三 1~5）

D 提摩太的报告（三 6~8）

E 保罗感到安慰（三 9~10）

F 保罗的祷告（三 11~13）

对基督徒生活的劝勉（四 1~12）

A 一般原则（四 1~2）

B 身体的圣洁（四 3~8）

C 弟兄相爱（四 9~10）

D 赚得个人的生计（四 11~12）

有关主再来（四 13~五 11）

A 在主再来之前过世的信徒（四 13~18）

B 主再来的日期（五 1~3）

C 白昼之子（五 4~11）

一般性的劝勉（五 12~22）

结尾（五 23~28）

帖撒罗尼迦前书注释

I 问候 (一 1)

古代信函开头总离不开“甲问候乙”的格式，且常继之以诸如祷文之类的祝福。就如我们在信开头常用“敬启者”，信尾则用“谨上”一样（虽然一封给敌人这样的信既不敬也不谨）。以下是书信开头的实例：

安东尼·朗格 (Antonis Longus) 向母亲妮鲁 (Nilus) 问安。常愿您身体无恙。我为您天天向色拉皮 (Serapis) 神祷告。⁴⁵

在这前言之后发信者才转入正题。保罗在信的开头常不拘形式，依情况而定，但他却建立了基督徒信函的典范。

1. 保罗在这里是和西拉及提摩太（见导论：“I 背景”）联名，但信的主体无疑是出自保罗。它明显具有保罗的风格，看不出一点合著的样子。除了给帖撒罗尼迦信徒、腓立比信徒和腓利门的信徒之外，保罗所有其它书信都申明自己使徒的身分；这里没有申明的原因可能是他和帖撒罗尼迦教会很亲近。

虽然这封信的姓名地址是保罗所有标明姓名地址的书信中最短的，但仍具有完整形式所有要素：教会地址、教会与父神和主耶稣基督的连结及求赐恩惠与平安的祝祷。帖撒罗尼迦人……的教会（译注：和合本译为“帖撒罗尼迦……的教会”）虽和加拉太书这卷较早

期的书信形式没什么不同，但这种形式只见诸帖撒罗尼迦前书与后书。这里保罗可能是要强调教会是当地信徒的聚集，而非像后期书信中认为教会是普世性教会在该地的延伸 (Milligan 亦同意此种看法)。

在父神和主耶稣基督里这种说法也是很特别（保罗通常是用“在基督里”）。令人讶异的是：(a) 他一口气提到父和主（没有人可用这种方式与“父”这字连结），(b) 他把两者同置于一个介系词“在”之下，以及 (c) 他把“父”和“基督”两个字眼并用来表示：帖撒罗尼迦人和他们的神之间的连结有多紧密。“很难找到比这更紧密的结合” (Ward)。接着是用主和基督来说明对耶稣的推崇。在七十士译本中主是用来翻译神的名字，在其它宗教中也常用来称呼他们的神祇（同时也有其它较次要的用法）。它指一种很崇高的地位。基督意即“受膏者”，相当于“弥赛亚”。所有这些称谓全出现在这封信里，而当时离耶稣被钉十字架才不过二十年左右。可见耶稣在很早即被视为至高者。

愿恩惠平安归与你们的话像是普通希腊式和希伯来式的结合。希腊文中从 *chairein*（“问候”）到 *charis*（“恩惠”）的变化看似轻微，含意却很深远。恩惠是基督教重要用语中的一个，与 *chara*（“喜乐”）同字源，原意是“那引致喜乐的”。基督徒生活中，没有任何事情，能像神在基督身上的作为更令人喜乐了——罪因而得赦免，救恩也白白赐与。这个字后来引伸指任何神所白白赐给的礼物，而在问候中所指的也是这个意思，虽它只是简要提及神对人伟大的恩典。

对我们而言平安是一种消极的概念，意即没有战争。但希伯来文中和它相当的字 *shalôm* 则有“完整”、“稳固”之意，广义上指繁荣兴盛，特别是属灵事物上的兴盛。当旧约译成希腊文时，*shalôm* 被译为 *eirene*（本书信中即用此字），因而对那些深研旧约者而言，平安是一个含意深广的概念，指全人之兴盛，尤其是灵性上的。但若译为“心安” (peace of heart, LB; heart peace, Amp.) 无法表达全人之兴盛的原意。

在问候中总是先恩惠后平安，这种不变的次序也许另有深意。因为除非神的恩惠已把罪对付清楚，不然不会有真正的平安。

“从父神和主耶稣基督来的”（AV, LB）几个字在最古老的抄本（MSS）中找不到根据（译注：和合本中无此段译文）。

II 感恩祷告（一 2~3）

我们不应将保罗的感恩只视为客套话而已；因为在不适合的地方他是不会提的（例如加拉太书；参 Schlier）。

2. 保罗为信徒们常常感谢神，而且是为他们众人；可见他并没有厌恶任何人。像腓立比信徒一样，帖撒罗尼迦信徒似乎一直都令保罗感到喜乐。

3. 保罗为他们所表现的信心、盼望和爱心而感谢神。初代基督徒常常将这三种美德并提（罗五 2~5；林前十三 13；加五 5~6；西一 4~5；来六 10~12；十 22~24；彼前一 21~22）。

首先，就是你们因信心所作的工夫。当保罗强调救赎来自信心而非行为时，他将信心与行为作了尖锐的对比；因为我们是“因信基督称义，不因行律法称义。因为凡有血气的，没有一人因行律法称义”（加二 16）。但保罗虽主张救赎是完全属于神的，但也坚持一种孜孜不倦的信心。另外他也说过，“唯独使人生发仁爱的信心才有功效”（加五 6；RSV）。这里信心导致行为。当他说他们因爱心所受的劳苦，保罗不是指那些不指望得到回报的小善行。*kopos* 这个字表示勤勉辛劳及为爱而忍受无尽的困苦。

爱是我们对 *agapē* 的翻译，这个字在被基督徒采用并成为他们表达爱的特别用语之前，并不常见。它不只是一个新字，更是一种新的观念，一种我们从基督为了罪人死（约三 16；罗五 8；约壹四 10 等）所表现出的爱中所领受到的观念。“也许了解基督徒所拥有的这种爱的新观念的最佳办法是，将它和 *erōs* 所传达的观念作一比较……*erōs* 有两项主要的特征：它是一种应得的爱和一种企图占有

的爱。*agapē* 在这两点上与 *erōs* 相反：它不是一种配得的爱，也不是一种企图占有的爱。它完全不是一种论功行赏的爱，而是一种主动寻求给予的爱。”⁴⁶ 神爱我们，不是人值得祂爱，只因祂就是这样的神，爱是祂的本质，祂就是爱（约壹四 8、16）。

当这爱临到我们，我们就面临一个不容轻忽的挑战。一旦我们明白神是这样一位神，明白爱就是祂的本质的一部分，且是以各各他的爱来爱我们时，我们不得不作个抉择：到底要顺服神的爱（*agapē*）而更新变化，按神的形象成为新造的人，以神的尺度来看待众人，还是要嗤之以鼻？若选择后者，我们就是罪无可逭。是我们把自己闭锁在无可爱之中。那些顺服的人则被神爱的力量改变，因而乐于献上自己，服事别人。保罗之所以感谢神，即因帖撒罗尼迦信徒已做到这一点。

感恩的第三个原因是他们因盼望我们主耶稣基督所存的忍耐。这一点仍须深入理解。*hypomonē* 译为忍耐，其意并非消极被动的默认，而是一种主动且有魄力的坚忍，“并非无抵抗之受苦者的认命，而是像刚强的士兵一样不屈不挠”（CBSC；亦见帖后三 5）。就一个基督徒而言，希望总是带着确信的味。它是一种沉着的期待，不是一般所谓的毫无根据的乐观主义。更特别的是，基督徒的希望直指基督复临（Findlay, Milligan, Masson 等人的看法）。另外，在文法上将我们主耶稣基督指涉这节经文前段所提到的信心和爱心亦可，如此一来，整个基督徒的生命可说是活在基督里（Neil 的看法，JB）。

加上在神我们的父面前（这段经文在希腊原文中是在经节末尾）是提醒他们父的身分，这是基督徒神观中的要素。也是表达父与子最亲密的联结关系。

III 怀念（一 4~二 16）

A 帖撒罗尼迦信徒的回应（一 4~10）

4. 在帖撒罗尼迦前书与后书中，保罗用弟兄们的称呼共有二十

一次之多（另外也用了七次“弟兄”），可见把这个高傲的法利赛人和受轻视的外邦人绑在一起的，是条系得紧紧的带子。人与人之间无法打破的藩篱，在基督里被除去了。希腊文所爱的是完成式分词，兼具过去已有的爱和一直持续到现在的爱两种意义。新约中只有这里出现这种文法结构（尽管帖后二 13 和犹 1 也颇类似），其内涵比平常的表达（如罗一 7）更丰富。鉴于现代许多有关“弟兄关系”的观念并不严谨，因此有必要指出新约中弟兄关系的概念是指信徒们的弟兄关系。这里它与被神所爱及拣选有关。两者都意义深远。

保罗说他知道神选上他们（正确地说是“你们是蒙拣选的”）。旧约中神的拣选通常指民族，新约中则是个人。神拣选我们的观念再次提醒我们，救赎乃是完全出于神的作为，绝非任何自己的功劳所能获致。面对那些认为拣选是冷酷且霸道的人，保罗适时地提出，那是本自神的爱。从第 5 节经文可以看出，保罗何以知道帖撒罗尼迦信徒蒙拣选。普理（M. Poole）评论说，“在神不可知的旨意中我们无法窥知拣选的奥秘，却可从它的果子和彰显的效能来认识它。”

5. 保罗确信帖撒罗尼迦信徒蒙拣选，是因为那被称之为我们的福音在他们身上产生的影响。此一用语透露出保罗原先所传讲的内容，即神为罪人成就了救赎之功的好消息。所有格我们的表示，使徒们也跟所有其它人一样需要福音，甚至更需要，所以他们将所传的福音也当成自己的福音。福音对他们而言，绝非只是一种巧妙的理论，而是某种带着能力而活出来并宣告出来的东西。福音传到暗示它具有有一股活泼的力量；但其效力非来自雄辩术，因为传到你们那里，不独在乎言语，也在乎权能（参罗一 16，该处虞格仁（Anders Nygren）注释说，“福音不是在表达某种观念，而是一种能力的运作”⁴⁷）。这种能力接连于圣灵（永远是基督徒能力的来源，参林前二 4），并充足的信心；这两者紧密结合在一起（希腊文中 *en* 没重复）是表示深深相信“圣灵那充满能力的运作”（G. Shrenk, *TDNT*, iv, p.179）已临到使徒们和他们所带领悔改的人。圣灵在使徒和信徒中都是积极主动的。有些人认为这里是戴宁（G. Dellling）所谓的“大大‘充满神的作为’”（*TDNT*, vi, p.311；Rigaux 持此观点）；但充足的信心意

义似乎是上面那种深深的相信（BAGD, Best 等）。（GNB）加上“于其真理”（of its truth），但没原文根据，也不必。

6. 信徒以使徒为榜样，他们效法了传道人和主，因为传道人自己也是效法基督（参林前十一 1）。请注意大难和蒙了圣灵所赐的喜乐的关键。患难一直是真基督门徒的命运，就像主自己所预言的（约十六 33）。路德（Martin Luther）合理地问道，“若基督所戴的是荆棘冠冕，他的追随者为什么要企盼一顶玫瑰王冠？”（Neil 所引证）。然而正如基督徒在世上遭患难逼迫是真的一样，他们得到这个世界无法给予也不能夺去的喜乐也是真的（约十六 22），这种喜乐是圣灵所结的果子（加五 22）。

7~8. 保罗诉诸使徒们所立下的榜样（第 5 节），进而指出帖撒罗尼迦信徒也已经可以作为别人的榜样。*typos* 这个字译为榜样，原指击打后留下的痕迹（约二十 25 的“钉痕”），捶打后形成的外状，图章或戳的印记和一般所说的图像（徒七 43），最后演变成指样式（来八 5），亦即这里的意思。这是一种很高的称许，因为一来保罗不曾以此赞美过其它的教会，二来他认为帖撒罗尼迦信徒不光是对异教徒，就是对全希腊的基督徒而言都堪为表率。他们也是声名远播。保罗说从你们是加强语气（他们是特别的），说传扬出来（*exēcheō*）也很逼真；它可用来形容大鼓的响亮或雷声响过天际。这凸显出帖撒罗尼迦教会的见证所得到的回响。动词在希腊原文中是完成式，意即此一美名在过去就不断地传扬着，并非偶而才有。

主的道（RSV, the word of the Lord）在旧约先知书中是一普遍的用法，使徒行传中也很常见，但保罗却总共只用过两次（另一次在帖后三 1；虽它和保罗较常用的“道”、“神的道”、“神的福音”及其它类似用法没什么不同）。这是强调初代基督徒坚信他们所宣扬的道并非人自己的智慧所造，而是不折不扣来自于神。信中说这道已在马其顿和亚该亚这两个环抱整个希腊的省份传扬开来（Rigaux 认为保罗通常是指省份，而非城市）。保罗更说帖撒罗尼迦人的信心就是在各处也都传开了。这或许有点夸张，但也可能因为亚居拉与百基拉刚好在保罗写这封信之前（徒十八 2），从罗马来到哥林多且谈论

到这件事，而当时传扬到罗马可能被认为就是传扬到各处了。

本句看来似乎可停于此，但保罗随兴所至的风格，又将笔锋另转，因而加上“所以不用我们说什么话”。

9. 他们自己有时被认为是指从马其顿和亚该亚来的人，但有可能是指一般的人。总之任何人都有可能谈论发生在帖撒罗尼迦的事情（参莫法特，“别人自动地告诉我们有关我们进到你们那里的事”）。在这种前后文关系中使用“进入”⁴⁸ (*eisodos*; NIV 用 *reception*) 一字颇不寻常，但并不难理解。间接质问语气的是怎样指出保罗一班人的帖撒罗尼迦之行是成功的，在随后的经文中他描述了这种成功。

保罗开始说到帖撒罗尼迦人的归信。因为缺少大部分保罗式用语的特征（例如因信称义），可见他似乎是应用一般已被接受的传道用语。早期的基督教传道人，对他们所传之道的本质及其影响，很显然有一种共识。保罗使用大家认可的词汇，抓住三个要点。

首先是他们已经离弃偶像，归向神（显示这个教会主要是外邦人）；在第一世纪，这是真正悔改时一个极重要的明证。事实上，在每一世代，一个真基督徒的印记是他离弃当时的偶像。

其次，他们已开始服事那又真又活的神。消极是不行的。译为服事的字原指“像奴仆一样地服事”，这使我们想到保罗欣然称自己是“耶稣基督的奴仆”。它强调出基督徒全心服事的本质。注意这里提到的神是活的，与死的偶像相对（“只有活的神才是神”，Masson），而且是真的，意即“非虚假的”，用“又真又活的神”来对比其它假的诸神”（BAGD）。这两个字用在一起强烈地表达了保罗那实实在在的一神论。

10. 第三，他们等候耶稣再来。等候 (*anamenein*, 新约中只此一处) 这个字指“盼望地等待”（NEB; 参 Hendriksen, “以忍耐和确信等待”）。而在帖撒罗尼迦前书与后书中，基督则只在这里被称为儿子。保罗在其它地方也用过这个头衔，但这里与基督再来连结却是“独特的”（Best）。对保罗而言，基督再来非常重要；今天它

在许多方面被忽视，这无疑是一大损失，我们极需重新认识，因为就如费森 (J. E. Fison) 所说的，“它正是今日教会和世界所需要的改变，而这只有活泼有力的末世盼望才能满足”⁴⁹

葛拉森 (T. F. Glasson) 坚持这里是新约中最先提到基督再来的。他认为在耶稣自己的教导中找不到这种说法，而是在帖撒罗尼迦前书与后书中才出现。他想那是源自早期教会对旧约的研究；而当时罗马帝国加力古拉皇帝 (the Emperor Caligula) 企图在耶路撒冷圣殿中供奉自己的肖像，这件事被解释为“敌基督的灵显露了”和“世界末日近了”⁵⁰。但葛拉森这种解释与福音书的记载及使徒行传（徒一 11；三 20~21；十 42）等早期文献不合；跟亚兰文 *maranatha* 的含意（参林前十六 22；它的意思可能是“我们的主，来吧！”）或贯穿整个福音的末世论也不合。旧的已经过去，新时代在弥赛亚来临时已开启，以及神的力量在工作，这些都含有最终之完成的意思。“神的工作必在审判中，在公正的辩护中和在主那至极至高并至为明显的胜利中达到高潮”（Neil）。

另外奈尔认为我们在这里应可看出一永恒的真理：“主一直就在我们身旁，也临到每个世代。我们是在每一时刻的言行中，通过末日审判。”对此我们必须质疑。虽然这观念中有些可贵的真理，但不合新约中有关基督再来的教训，尤其不是保罗这节经文的意思。整本新约很清楚地指出，基督再来是一件把我们所知的这个世界带到决定性结局的事件。那就是世界的末日。若无世界末日的观念，我们将不知道该如何来应付。耶稣要从天而降，这个字在希腊文中是复数，有人已从中看到希伯来文中天的多数观念（参林后十二 2）。但新约中单复数互换的例子很多，因此强调复数的应用并不高明。

保罗接着提到耶稣基督的复活。它是这个事件的标志，甚至当保罗想到主再来时，他所指的基督都是从死里复活的那一位。当然，新约的作者习惯将耶稣复活的工作归之于父神。复活是祂证明圣子救赎工作的标志。

保罗用人的名字耶稣来暗示救主的人性，并说祂救（“一个没有

时间性的分词”，Frame) 我们。这个动词强调受难的伟大和救主的能力。救赎之完整性可从使用介系词 *ek* 这点清楚地看出来；我们是被救“脱离”了忿怒。

将来的忿怒是末世的忿怒，这种忿怒在末世将加诸罪恶。托德 (C. H. Dodd) 等曾企图排除圣经中“神的忿怒”的观念，他们认为那只不过是称呼某个不具人格的过程——人类犯罪，灾难就随之而来 (参 JB, “罚”)。但我们很难支持这一观点。虽然确实有一些经节像这节一样，忿怒并不明确地与神连在一起，但我们敢严肃地问，保罗这里所指真的不是神的忿怒？不管怎样，在许多经节中忿怒显然与神有关 (例如，约三 36；罗一 18，九 22；弗五 6；西三 6；启十一 18，十四 10、19，十九 15)，而且即使不用忿怒这两个字，这种观念也常常出现 (像帖后一 7~9)。此外，新约的作者也都把宇宙视为神的宇宙。若犯罪后必有惩罚，那么要认为它与神无关是不可能的。如果我们坚持该项主张，我们所描绘出的就是一个对罪漠不关心的神。神忿怒的概念，可稳健的纠正这种不道德的神观。使人儆醒到神全然反对任一形式的罪。⁵¹

B 在帖撒罗尼迦传讲福音 (二 1~16)

保罗为自己在帖撒罗尼迦的行为，向脑海中那些犹太毁谤者辩驳。罗斯顿 (H. Rolston) 认为这是“新约中有关基督教传道事工最精彩的描述之一”。

1 传道人的动机 (二 1~6)

1. (NIV) 省略了“原” (For) 字，但这个连接词显示了新旧国际本英文圣经前因后果的关系 (参赖富特)。⁵² 你们是强调语气；在威尔逊 (G. B. Wilson) 所谓的“漂亮的一击中”，保罗以要求帖撒罗尼迦信徒自己作见证展开他的反驳。他们清楚到底发生了什么事。另外，这里也和一 9 有关连，不太常用的字 *eisodos* 再次出现 (有译为“接待”的；这里是进到，席利尔 (Schlier) 认为它和一 9 同样有积极的意义，是一种充满力量的进入)，而你们自己和“他们自己”相当。那些报告有关帖撒罗尼迦情形的人，他们自己也晓得所报告的

是真的。以这样开头显示保罗对他所带领悔改者的信心，也提醒这些人，他们所知的事实已足以驳倒保罗之敌对者的控告。如果他在帖撒罗尼迦传道的成绩这么无可置疑，那么他显然就不是别人所污蔑的趋炎附势者了。

以巧妙的轻描淡写，保罗继续说他进到他们那里并不是徒然的。动词用完成式含有持续效果的观念：不但传道已有立即又令人印象深刻的成果，信徒的生命更起了永久的改变。*kenos* (徒然的) 意思是“空着的”；有人认为保罗把时间浪费在盲目的追求，保罗对这样的看法很不以为然。他有明确的目标，而且固守这个目标。

2. “但是” (NIV 中省略) 是 *alla*，为强有力的反转词；接下来的经文显然与前面的对立，跟“徒然的”造访截然不同，保罗一班人在传讲福音时放开胆量的精神。在他们进入这个城市前已忍受了身体上的痛苦和精神上的烦恼。他们在腓立比遭到许多刑罚，脚被铐在镣里。奈尔认为，整个来说 (尤其是在林后十一 23 以下)，保罗的这些书信显示他对于身体的疼痛可能特别敏感，所以回忆时总带着些许的恐惧。如果真是这样，那么他在面对不断的迫害时那种不屈不挠的精神，的确有点不可思议，也表现了极大的勇气。同时他回忆的不只是身体上的痛苦，还有在腓立比时横加于他这个罗马公民的种种侮辱。受辱 (*hybristhentes*) 指出了部分迫害者 (NEB, “暴虐”) 那种傲慢无礼的态度。

尽管有这些麻烦，这班使徒仍是勇敢地传讲福音。译为放开胆量的动词原意为“一切话语”；它强调完全自由自在地感受和尽情地讲论，意味着毫无恐惧和具有完全的信心。在英文中很难找到一个能同时表达这两种概念的字，因此翻译时只能保留其中一种意义而放弃另一种 (虽然莫法特译成“靠我们的神我们有勇气和信心”)。新约中，这个动词总是和基督徒的传讲福音连在一块。它是靠我们的神才行得出来的 (较正确的译法是“在我们神里面”；“我们的神”是这两封信的特征)。保罗所说的勇气不单单是血气之勇，而是神用来装备那些信靠祂的人、那种不可思议能力。

在这种信心和勇气中他们宣扬“神的福音”(而不是“他的福音”)。而一章5节用“我们的福音”是因为,传道者在传讲的是一种他们知道已蒙赐与的东西,同时他们也已确实拥有。这里特别指出福音并非来自于人,而是神为人类的救赎所定的计划。基督教的信仰不是虔诚人所累积的智慧,也不是宗教天才独到的创见,而是神为了处理我们的罪所定的计划。

但在帖撒罗尼迦就如在腓立比一样,曾有过大争战,里果(B. Rigaux)认为 *agōn* 这个字在这里暗示一种内在的紧张,而弗瑞姆也认为是指心灵的苦恼(虽然他并不坚持)。但这个字(在奥林匹克运动会中指竞赛)似乎更倾向于表示行动上的对立,因为保罗所谈的好像是一些曾令他感到惧怕的东西。那就在保罗的经验中和帖撒罗尼迦信徒所共同遭遇到的困难(一6)。

3. 保罗坚持传道人在动机上的纯洁,显示他正受到假借传道牟利的指控(就像当时许多五花八门的宗教和哲学派别的传道人)。我们的劝勉是传讲的方法,就如前一节经文中“神的福音”是指福音的本质一样。

保罗这里提出三项要点。第一,他们的传讲不是出于错误;传道人是正确的(“神的”福音怎可是错的?)。第二,也不是出于污秽,指那些他们所被控告的败行。那些行为也许是指一般的恶行(Best),或者更可能是指性方面的;宗教上的淫乱是当时许多宗教的特征,而保罗似乎正面临淫荡好色的控告。第三,传道人不是用诡诈来玩弄信徒。用诡诈就是使用狡滑的手段;它的原意是用诱饵来抓鱼,后来延伸为以欺瞒或诱惑而作的巧妙设计。前段两次用“出于”(ek,表示外延的起点),后段则是“用”(en),这种介系词用法的转变的确相当有趣。保罗的意思是他的讲道不是源于欺骗或不洁,也不是在狡诈的烟幕中进行。

4. 保罗有力地反驳这些中伤,强调他所负责任之严肃性。他绝非要为自己求得什么,传福音也只因神既然验中了我们,把福音托付我们。他谦卑的态度在此表露无遗,那正是他所传信息卓绝的本质。

它从神而来,因此控告保罗说话出于错误是不对的。动词验中,意即“测验”后加以承认,以为测验的成果;时态用完成式表示这种承认是永远的。保罗认为他自己曾被神试验过,因而被托付以服事的责任。他和他的同伴正是以这种职分在传福音,我们就照样讲用现在式表示这是他们经常性的工作。

保罗强调信息来自神;它不是为要讨人喜欢所发明出来的。原文讨……喜欢可能比英文的含义更广。这个希腊字可传达一种利他性服务的观念(MM 从铭文中举出许多例子)。重要的是保罗虽服事人,但并非为服事人而活。他的服事一开始就是服事神,且极乐意视自己为“基督的”或“神的”奴仆。这点在每个世代都能历久弥新,因为许多基督教传道人总是企图使其信息迎合听众的口味。说人是罪人,必须谦卑地靠神的怜悯才得救赎,这种信息少人喜欢。他们对福音中的“社会意涵”(Social implication)较感兴趣。当然,这些不该被忽视,但传道人却必须常常强调那些圣经本身视为首要的教义。

神察验我们心,暗示传道人必须完全地虔敬。动词察验较早译为“检验”,有“进行测试”及“因而认可”的意思。圣经中“心”的意思是指我们的整个内在气质,包括感情、知识和意志;并不局限于我们所常表现出来的感情一项。保罗说传道人的整个心思意念是永远向神开放的,而他自己传福音的工作更是在充满此种自觉中进行。这和下一节经文中,他要求神见证他的真诚是同样的意思。

5. 保罗从一般的转向特殊的,从正面的转向反面的。他说他在帖撒罗尼迦传福音时不曾犯过三样事情。第一是谄媚(更正确地说是“我们从来没有用过谄媚的话”)。这个动词传达的是,一种进入且持续在某种特定状况中的观念(像罗十六7提到的安多尼古和犹尼亚安就是进入且一直在基督里)。“话”是他们传讲之内容的总称,但译为“谄媚”的 *kolakeias* 的意思,仍很难用英文表达出来。它并非指花言巧语及口是心非的奉承。大体上它是指“诱骗”(“以巧妙的诡辩迷惑人”, Moore),即用怂恿的言语使人解除心理武装,以达其目的。保罗强烈地否认有这种想法。

另外他否认带有藏着贪心的面具。这些传道人不会隐藏他们真正的动机，以保全个人的利益。有些译本从金钱的角度来翻译(JB, “企图获取金钱”；LB, “因此你们会给我们金钱”), 但 *pleonexia* 这个字是指一般贪求无厌的心态。这种心态虽常表现为对钱财的渴望, 但就最寻常的意义而言是指那种渴望的心情, 即自我膨胀。保罗否认有任何这一类的动机, 并郑重地求神作见证(参第10节; 罗一9; 林后一23; 腓一8)。这节经文前段保罗诉诸外在的帖撒罗尼迦信徒的了解(你们知道), 后段这里则诉诸内在的神的鉴察。

6. 第三, 保罗否认向帖撒罗尼迦信徒或别人求荣耀。这是重复第4节所提过的, 不同之处在于, 前面他否认传道是为了达到别人所指控的那些目的, 现在则反省自己的内在心态; 他并非追求那种来自别人之称赞的满足。保罗在当时确实得到信徒的尊敬, 就是今天也同样获得全世界亿万人的推崇。但他告诉我们他并不追求这些, 也正因为这种动机上的纯洁使他成为配得所有基督徒的真心颂扬。

2 传道人的生计(二7~9)

7. 使徒就是“被差派的人”或“使者”, 这个字在犹太人和异教徒中也被普遍使用。犹太人用它来表示某人的个人代表, 犹太法典不只一次提到“一个人的使者就和他自己一样”(希伯来文 *shaliach* 和希腊文 *apostolos* 为同义字——使徒)。⁵³ 对于基督徒而言, 我们在耶稣给十二门徒的使命中, 可看出使徒身分的本质: “祂就设立十二个人, 要他们常和自己同在, 也要差他们去传道, 并给他们权柄赶鬼。”(可三14~15) 使徒的基本任务是去作见证(徒一22)和宣讲福音中神的救赎工作。使徒还有其它任务, 像建立、牧养及监督教会等。但这些都是次要的。保罗可能视宣讲此一真实之福音为使徒最重要的工作, 所以他敢说“但无论是我们, 是天上来的使者, 若传福音给你们, 与我们所传给你们的不同, 他就应当被咒诅。”(加一8) 使徒的身分与其说是因服事神有杰出表现而授予的一种荣耀, 倒不如说是一种责任的赋予。

这里使徒被称为是基督的。使徒的身分永远是经由神呼召而授

予, 不是来自人的任命(参加一1)。使徒行传一章24节, 众人在抽签选择看是约瑟或是马提亚继任使徒之前的祷告说“求你从这两个人中, 指明你所拣选的是谁”。其实神早已挑选好使徒, 剩下的唯一工作就是让众人知晓。因此当马提亚被选为所要的人时, 我们读不到有任何任命或委任之类的字句, 只是简单的“他就和十一个使徒同列”(徒一26)。⁵⁴

同样的, 当保罗回顾在他之前的传道人都是使徒时, 他想到的是责任而不是好处, 他们已被神分散到各地去传福音。虽然这身分的确给了他们荣耀和权威, 但他坚称他们并非企求这样的地位, 进而指出他们重视职责更甚于本身的利益。

正因为这些传道人是使徒, 所以他们对信徒而言是可以叫人尊重的。尊重(希腊文是 *baros*) 英译为“重担”, 它的意思可以是“重担”, 也可以是“重要性 / 尊重”(像 LB, “我们当然有权利得荣耀”, NEB 译为“我们已展示了我们的分量”是企图结合两种意思)。保罗可能是说使徒有被尊重的权利(虽然他们没去求取), 或者是说他们有权要求经济支持(却没有提出)。

显然保罗否认任何说使徒居高位握权柄, 且从信徒身上获取金钱的指控。但其论证的精确性并非那么清楚。新国际本英文圣经译为我们是温柔的(译注: 和合本译为“存心温柔”), 大多数的注释家都支持这种译法。但有不少抄本(MSS)写成“在你们中间我们是(或成为)婴孩”。两者在希腊文中只差一个字母(温柔是 *ēpioi*, 婴孩是 *nēpioi*), 而这个字母是前一个字的最后一个字母。它有可能是因意外而溜掉的, 或者是抄写者写了前字的 *n* 后把后字的 *n* 给漏掉了。这个难题较尖锐是因为“温柔”在意义上虽较合适, 但“婴孩”在抄本证据上却较站得住脚。支持“温柔”者认为难以想象保罗会在同一句子内同时把自己比喻为婴孩和母亲; *nēpios*, 意味着未发展和不成熟, 且当保罗用它时通常带有责备的意思; *ēpios* 在新约其它地方则只出现过一次(提后二24), 而较不常用的形式总是比较容易被写成较常用的形式。有利于“婴孩”的是抄本上的证据,⁵⁵ 事实上保罗不会太反对文中加入隐喻, 而就在这一章中他的确把自己比喻为父

亲(11节)和孤儿(17节,“离别”原文是“成为孤儿”);另外在使徒后面接名词比形容词更恰当;在希腊文字序中,在你们中间接在婴孩之后比接在“温柔”之后更自然;而卫斯葛(Westcott)和侯特(F. J. A. Hort)所谓的“从大胆的意象到单调平淡的形容词”,他们认为“那正是圣保罗和叙利亚校正者之间的差异处”。⁵⁶

在这种证据势均力敌的情况下,要作一肯定的选择实在很难,但笔者较看重抄本的分量,接受“婴孩”为正确原文。虽然两个方向都很容易变更原文,但从“婴孩”被误写为“温柔”的可能性似乎较大。如果正是这种读法,它的意义似乎就是(俄利根和奥古斯丁的看法):“像保姆用儿语和婴孩交谈”。这显出传道人使自己适应听众所采用的体贴方式。他们没有任何优越感。

新国际本英文圣经为母亲(GNB, JB, LB等亦相同)的字原意是“保姆”;这样译是因为有提到孩子是她自己的。保罗要说的是,人心目中的保姆是要去乳养任何一个小孩,但这里却特别是要为她自己的孩子。乳养本来是“使温暖”之意,像母鸟照顾小鸟(申三十二6),因此延伸出第二种意义如“乳养”、“亲切地照顾”等。

8. 使徒们以无保留的爱来对待帖撒罗尼迦信徒;保罗用不同的措辞重复这样的思想:我们既是这样爱你们。他用了一个少见的动词(*homeiromenoi*),据瓦伦博格(Wohlenberg)推测,它可能是一个育婴室中用来爱抚孩子的语汇(被引用在 Milligan 作品中);这种说法虽无法证实,但很吸引人,也可能是正确的。总之,这个动词的确表达了保罗对于帖撒罗尼迦信徒的挂念以及在愿意(*eudokoumen*)中一再流露的真诚。

这些传道人愿意将神的福音分享给帖撒罗尼迦人;不但如此,他们连自己的性命也愿意给他们。*psychas* 在英王钦定本圣经(AV)是译为“灵魂”,但多数译本都和新国际本英文圣经一样译成性命(GNB, JB, LB)。不过 *psychas* 也并不全是“灵魂”或“性命”之意,从前后文看来,它表示整个人的存在,即“我们自己的本身”(RSV)。这里保罗所谈的是献身(而不单单是一种从某处听来的道

理),是真正基督教教导和传道的本质之一。正如贝斯特所言:“真正的传道者并非一个擅长传递信息的专家,而是一个专志于呼召且能以整个生命和听者交流的人。”这里措辞强烈,责备那有所保留和没有果效的不冷不热的服事。有生命的服事,其代价是高昂的。

从这节经文的最后一段,我们看出保罗献身的部分理由,该段原意是“因为你们是我们所疼爱的”,“疼爱”正是包含有献身精神的 *agapē*。

9. 保罗提醒信徒们要记念传道人所受的辛苦劳碌。若说辛苦和劳碌有区别,那么辛苦(*kopos*)是指劳动中的疲劳,*mochthos* 就如译文,意即劳碌。赖富特和奈尔指出,这两个字发音类似(像英文的 *toil* 和 *moil*),使人更清楚感受到传道人工作的艰难和劳累。他们不是在演戏或作象征性的姿态。传福音和赚取生计的双重职务,对他们而言意味着繁重的工作,这点帖撒罗尼迦信徒很清楚。保罗没说他们从事何种工作,但这位使徒自己是制作帐篷的(徒十八3),因此可能是指一名皮革工人。不断工作(日夜做工)的理由,保罗说是为了传神的福音给你们,免得叫你们一人受累。动词传(*ekēryxamen*)表示一个使者所作的当然是说出一切神要他说的。他的工作就是传达信息,而非刻意发表一些装饰着悦耳辞句的夸张演说,甚至也不是只供应某种他自己认为已可满足他们需要的简单信息。这是新约中论及传道人活动时常用的说法,它强调了信息的神圣本质。传福音的人不可因一时方便而随意以自己的观点取代神所成就的十字架的信息。这里提到神的福音时用强调语气,我们在第2节和第8节经文中已碰到过这种用法(本质上第4节也是;在新约中除此之外还有可一14;罗一1,十五16;林后十一7;彼前四17等处)。这种对于受托之信息源自于神的确信,正可说明保罗所言所行之迫切性与说服力。不管是使徒时代或任何时代,坚信福音是神的,永远是讲道火热且有果效的一个重要因素。

3 传道人的品行(二10~12)

10. 保罗严肃地坚称帖撒罗尼迦信徒可为他作见证(你们是强

调语法；“众人中的你们”）；而且由于他对前面所提传道人之品行充满信心，所以他说也有神作见证（参第5节）。这里他用了三个副词（NIV用形容词；译注：中文和合本亦用形容词）来描述他们的品行，即圣洁、公义、无可指摘；早期注释家有时为它们进行严格的区分。他们认为圣洁是对神而言，公义和无可指摘则分别是指对帖撒罗尼迦信徒和使徒自己。但这种区分似乎有点造作，因为就如特兰区（R. C. Trench）所言，圣经“视一切的义为一体，同根同源，且遵守单一的律法”。⁵⁷新国际本英文圣经用形容词翻译也可以，因为古希腊文的副词有时也当形容词用（BDF 434 (2)）。首先圣洁（*hosiōs*）指出分别为圣的特质；其次公义（*dikaiōs*）表示顺从一种规范，而对圣经作者而言，此种规范就是神的律法；第三，无可指摘（*amemptōs*）意即没有任何可招致非难的。这三种品行见证了保罗所确信的，没有任何毁谤可以加在这一小群传道人的言行上。他信心十足地要求帖撒罗尼迦信徒作见证显然是正确的，因为当时他们都在场，对所发生的事握有第一手资料。保罗正是诉诸那些知道事实的人。

保罗称基督徒为你们信主的人。信心是基督徒生命的中心，因而他们也常简单地被称为“信徒”。但除此之外，这里保罗可能有意将它与那些非信徒的犹太敌对者作一对比。虽然那些人激烈地反对福音及传道人，但保罗表达了对信徒的信任。

11~12. 保罗在说明传道人的生活言行后转而论及传福音的方法和内容。他提醒信徒（你们也晓得）他传福音给他们时的温柔，同时也要他们注意他对他们所提出的要求本质。对他们来说像是父亲，绝非别人所污蔑的骗子和野心家。他的关爱完全表露在他所坚持的对你们各人的嘱咐中，这里“各人”在希腊文中语气比单纯用“每”更强（“强烈化的”，BDF₃₀₅）。换句话说，他不满足于只用平常的话语，笼统地将福音教给帖撒罗尼迦人，而是充分地注重个人，以一对一的方式使其信服，同时也注重私人的对话（参腓立斯，“我们怎样个别地劝勉你们”）。

保罗用三个动词来说明讲道的方法，给人一种迫切的印象。使徒们在帖撒罗尼迦时显然非常热心。第一个动词带有劝戒和勉励之意。

在第一世纪的帖撒罗尼迦，当一个基督徒可能不是那么容易，因而传道人才给予必要的激励。第二个动词强调温柔的一面，安慰在新约其它地方只用来抚慰软弱的人（帖前五14）或丧失亲人的人（约十一19、31）。使徒们非常留意初信者所遭遇到的困难。

但是，虽然有此等温柔与体谅的语调，所要传达的信息却是不能妥协。传道人嘱咐（“劝告”，RSV）信徒要行事对得起……神，祂把“生命中最崇高的理想”（CBSC）摆在我们面前。不管怎样，基督显然不会放松福音的要求，这也使我们注意到，当我们成为基督徒时，这种要求也同样是针对我们。这里比较正确的意思是“正当地行神的道”。用“行”（旧约中常用）来比喻，给人一种虽不惊人，却是稳健地前进的观念。对一个基督徒而言，没有什么静态的。

神召你们用现在式表示神的呼召从未停止。通常保罗提到神的呼召时都用过去式，有时他用不定过去式（aorist）来提醒我们呼召的断然性（例如加一6、15），或用完成式表示那些被召的一直处于被召的地位（例如林前七15、17）。这里我们看到神的恩召一直临到我们，且要求我们对得起神。基督徒的标准是最为可行的。

神呼召人进祂国，得祂荣耀，这是两个关系密切的概念（在希腊文中只用一个介系词和冠词）。神国是耶稣教导的主题，它根源于旧约，因为一开始就有神统管万物的观念。但在耶稣的教导中有新的强调，而且也幸亏祂揭示了“神国”。学者们越来越认为此一概念是一原动力；耶稣并非将之视为地域性的王国，而是已发生的，是神实际的统治。就某种意义而言，神国是表现于此时此地的，因为神正在完成祂的目标，有许多顺服的人在成就祂的旨意。另一方面，它是未来的，因为我们尚未看到祂一切的仇敌被置于祂的脚下（林前十五24~25）。神国与耶稣密不可分，虽然神国和十字架并没有明文直接的关连，但我们不得不认为基督的死对神国的建立是不可少的。它是神所赐的（路十二32），非人力所建造的；它很难解释，它是真正的神迹（可四26~29）。四福音的思想就是神以祂独子耶稣的身分进入这时空世界之中，而神国正是以这方法被带进来。

神国概念在保罗书信中不像在福音书中那么重要，但路加记载保罗曾用以下的话来描述自己在以弗所的工作，他说：“我素常在你们中间来往，传讲神国的道”（徒二十 25）；在罗马他“放胆传讲神国的道”（徒廿八 31）。而保罗书信中确实有一些关于神国的重要说明，他心目中的神国有一显著的特点，即它是属于基督的，就如它是神的一样（弗五 5；西一 13）。在这早期的书信中，保罗已具有这种伟大的概念了。

4 传道人的信息（二 13）

保罗一直为帖撒罗尼迦人接受他们所带来之信息的方式感谢神。译为因你们听见我们所传神的道（“由我们传讲出去的神的道”，BAGD）就领受了这段经文并不容易表达保罗原意是指“听的道（*logon akoēs*）”。*akoē* 这个前缀先是指听的能力（林前十二 17），然后指听的器官——耳朵（可七 35），最后是指所听到的——信息。保罗的意思似乎是“我们传递了神的信息”（NEB）。贝斯特指出，“听”这个名词由字根 *akouō*（倾听）而来，对犹太人而言，真正的听和顺从是分不开的；这里保罗取“顺从的听”之意。保罗将名词的听和信心连在一起（参罗十 17；加三 2、5），而希伯来书的作者也祈望它有信心伴随（来四 2）。所有这些显示保罗似乎认为，那随帖撒罗尼迦人接受信息而来的信心，是一种顺从的反应。动词领受了

（*paralambanō*）通常是说接受一种流传下来的传统；保罗也用它来表示他自己对基督信息的领受（林前十五 3）。奈尔则视之为一个术语，是指“接受”传道者传讲信息（*kērygma*）。接待（*dechomai*）传达的是一种欢迎的意思，常用来指接待客人（Ward 称之为“款待用语”）。帖撒罗尼迦人不仅听见和接受这信息，同时也欢迎它。

帖撒罗尼迦信徒欢迎这信息的原因，也正是保罗感恩的理由他们接受这信息，以之为真正的神的道，保罗两次坚称帖撒罗尼迦信徒所听到的道是神的。第二次更是特别强调，正如范莱（G. G. Findlay）所译的，“你们所接受的没有丝毫人的道，而实在是神的道”

（CGT）。保罗的教导充满确信和能力，是因他深信自己所讲的不是人的遗传；它是神的道，是教会信息中的核心信仰。“一个认为‘很

少东西可为之生且没有任何东西可为之死’的人，不会加入一伙火热的门徒之中”（Rolston）。教导一些短小有趣的道德文章，永远不可能成为神的道的代替品。

这节末尾保罗特别指出这神的道是实在的；它运行在信徒心中（参罗一 16；该处福音被称为“神的大能”）。大多数人接受像新国际本英文圣经的译法，Which is at work in you，但罗秉逊（Armitage Robinson）在注释 *energein*（这里的动词“运行”）及其同语根字时，认为它应具有被动的意义，亦即“被运行”。⁵⁸他的意思是说，虽然其它新约作者用过主动的，但保罗却偏爱被动的，意即运行的是神。不管我们是否接受这种语言学上的解释，保罗的想法的确是如此，能力是属神的，道是祂的工具（参 NEB mg.，“作工的神”）。新约中这个动词几乎总是会用在有关超自然的事件上（虽然有些是关于撒但的工作，但大部分是关于神迹）。

5 迫害（二 14~16）

14. 因为（译注：中文和合本非在句首）引出神在信徒身上工作的证据。他们的言行显明他们已视福音为神的道。他们效法犹太中在基督耶稣里神的各教会。这并不是说他们刻意模仿那些教会，而是他们跟那些教会同样受了迫害。保罗已把他们的受苦和效法（效法传道人和他们的主，一 6）相提并论。令人好奇的是他特别注意教会在犹太地所受的逼迫，因为当时邻近地区的教会也有同样的遭遇。我们无法确知在犹太所发生的迫害情形（虽然在使徒行传中可发现确实有这种事），但它们显然普遍地流传在众基督教会之间，这或许就是他特别提起的原因。早期的基督徒视迫害为无可避免的事（提后三 12）。

15. 保罗指出犹太人的行为一向如此，他们总是与神的旨意敌对。当他说他们杀了主耶稣，他以一种不常用的语法来强调主和耶稣。他们杀的那个人是主，祂具有一切属天的荣耀；同时祂是耶稣，一个不折不扣的人，且是自己的同胞。当然，就某种重要的意义而言，动手杀耶稣的是罗马人，但保罗指出那是出于犹太人的教唆（参约十八 30~31、35，十九 10~15）。犹太人这种行为并非开始于耶稣这件

事，因为他们也杀害了许多先知；新约的作者常常描述犹太人对待先知的方式（参太二十三 29~31、35、37；路十一 47~51，十三 34；徒七 52；罗十一 3；参太五 15；雅五 10）。他们的行为并没有就此结束，因为他们又把我们赶出去（这里的动词也表示“严厉迫害”；参 AV, GNB）。他们持续反对神的道和神的子民，因而不得神的喜悦（他们违反祂的旨意），并且与众人为敌（他们反对那为众人带来福气的福音）。

16. 保罗继续控诉犹太人，说他们阻挡使徒们传讲神拯救外邦人的信息给外邦人。拯救是一含意深广的字，含有救赎、合一诸如此类的意思。有时它被认为是指脱离神的忿怒（罗五 9），或脱离沉沦灭亡（腓一 28）；有时它是指一种以像天国那样的祝福为目的的拯救（提后四 18）。他这里的用法跟平常一样，含有正反两面的意思。

犹太人苦待他们的后果是常常充满自己的罪。文法上这句话是表达犹太人的企图，但其意义是神旨意的完成。他们一直和祂的计划敌对，结果是祂的忿怒不可避免地临到他们。他们罪上加罪（Phillips，“恐怕他们就要恶贯满盈”，参太廿三 32）；神的忿怒是他们躲不掉的后果，（其它译本像 JB, NEB 等译为“报复”，并非保罗原意）。动词已经到了的希腊文是不定过去式，常用来指过去的动作，但这里的忿怒当然是末世论的，也因此是未来的事情。不定过去式强调神忿怒来临的彻底和确定。尽头可译为“极处”（AV），这似乎才是保罗的意思（译注：中文和合本译为“极处”）。

上述经节中保罗对自己民族的公开指责，可说在他所有著作中最激烈的，也显示他对帖撒罗尼迦信徒受受害这件事的感受。正如奈尔所言，保罗说话像旧约中的先知，他那充满活力的话语，道出了犹太人背离神的道路有多远。惩罚是彻底的，这里指出末世的忿怒没有通融余地。可见一个民族（或一个人）与神敌对，有可能落到无法回头的地步。

IV 保罗与帖撒罗尼迦信徒的联系（二 17~三 13）

A 保罗渴望回帖撒罗尼迦（二 17~18）

17. 对立连接词但（译注：中文和合本没译）指出了保罗自己和犹太人截然不同，他用强有力的我们（*hēmeis*）也是这个意思。保罗极想回帖撒罗尼迦，这种渴望发自我对信徒深切的关怀。他称呼他们弟兄们，而表示离别（*aporphanisthentes*）的字原文意思是“成为孤儿”。这个动词用得有点不受拘束，且可延伸到字义以外的其它意思，但却是一强烈的字眼，使人注意到保罗寂寞的光景。在本章中他曾将自己比喻为母亲（7 节）和父亲（11 节）；这里我们可再次发现，只要能达到所要表达的意思，他随时准备穿插各种比喻。此一动词在新约中只此一处，但有其它用来比喻和叙述的同语根字（约十四 18；雅一 27）；它用不定过去式可能是为了表达一种突然的分离（徒十七 10）。成为孤儿的比喻强调出他对收信人的感情，接下来的是面目离别，心里却不离别也是一样。这段菲立斯（J. B. Phillips）意译为“在心中一刻也不曾分离”（LB，“我们的心永不离开你们”）。

译为想法子的字进一步表达出这种渴望。动词 *spoudazō* 含有快速与勤快两层意义，给人一种充满活力和及时努力的印象。同时保罗用了比较级的副词 *perissoterōs*，“更大量地”（译注：中文和合本译为“极力地”），但因新约中比较级事实上已取代了最高级的功能，因此它的意义可能是“非常大量地”或“最大量地”（Milligan 则认为这里的比较是正确的；他把它改写成“我们非常想再见你们的面，且这愿望因受阻而更加迫切”）。很愿意再次强调了保罗迫切地想再见到他的朋友们。*epithymia* 这个字表示一种强烈的情绪，因而常被译为“欲望”或“贪”。新约中这个字通常取其负面的意思，这里则是正面的用法。

18. 所以带出了上述那种渴望的证明，即保罗极有意到你们那里。动词有意（*thelō*）即“愿意”；显然保罗又用了另一个能表达他

探访帖撒罗尼迦信徒之强烈渴望的字眼。接着他不禁陷入感叹中，好像个人的情绪突然宣泄出来；帖撒罗尼迦前书与后书中极少用单数第一人称，这是其中之一（参见三 1 注释），而且也是唯一用加强语气 *egō* 的地方（三 5 用 *kagō*）。译为一再地（*kai hapax kai dis*，译注：中文和合本译为“一两次”）的词组并不常见，它似乎意指“不只一次”（JB，参见导论：帖撒罗尼迦前书的真实性）；新国际本英文圣经的译文或许稍微强烈了一点。但保罗谈的绝非只是当时一时兴起的念头。

不过保罗和他的同伴们的愿望受阻。撒但到底如何阻挡了他们，保罗没说；帖撒罗尼迦信徒显然明白他所指的。近代有一些推测，但都不具说服力。有人认为是生病，但显然不适用于他们全部三个人。另有人认为撒但使地方官要求信徒们担保他们三个人远离该地。但帖撒罗尼迦人比保罗更清楚这点，且似乎不值一提（也很难解释“不只一次”）。这里我们必须承认我们所知有限，只能以最广的含义来理解这个用语。

保罗深知他称之为撒但的邪灵的活动。撒但是“那诱惑人的”（三 5），且可能是“那恶者”（帖后三 3；参注释，*ad loc.*）。撒但是希伯来文，意即“控告者”，“敌对者”；牠阻拦我们善的意愿。保罗在他处也提到“这世界的神”（林后四 4）和“空中掌权者的首领”（弗二 2）。保罗显然确定撒但是真正存在的，因此他所说的并非象征性用语。

B 保罗的喜乐（二 19~20）

19. 这里保罗几乎是以感性的笔调来表达他对信徒们的尊重。我们的盼望表示他对他们的信任。他也称他们为（我们的）喜乐和所夸的冠冕。下一节经文他再次提到荣耀和喜乐；他无法找到更强烈的字来表达他所要说的。

他说的冠冕（*stephanos*）是指比赛中给胜利者戴的月桂花冠或节庆的花环，而不光指 *diadēma*，即王冠（不过不必太强调两者的区别，因为 *stephanos* 有时也指王冠）。*kauchēseōs* 译为自傲，有时译为

“夸”（译注：中文和合本采此译法），意即这喜乐不仅感受于内，也溢于外。

我们或许应把疑问句岂不是……你们视为括号内的插入句，即“我们的盼望……（岂不是你们）在祂面前站立得住吗？”。我们也要注意这里有一点不清楚。原文在你们之前有 *kai*（相当于“连……也”或“也”），保罗或许是问，难道他的盼望、喜乐和所夸的，并非你们这些人污蔑说他要舍弃的人（“连你们也”，“众人中的你们”）？或者他的意思是“你们和别人——你们都不是特例”。请再注意这里保罗将主（那至高者）和人名耶稣（在古老的 MSS 中没有基督两字，应略去；译注：中文和合本没译“基督”）并列。“主耶稣”和“主耶稣基督”在帖撒罗尼迦前书与后书中总共出现二十四次，比新约中任何一卷书都多。例如使徒行传中只有十七次，而罗马书中也只有十六次。这么常用“主”也许是因为这两封信中主再来的信息非常强烈。当然，这里就是个例子，因为保罗接着就提到了（我们主耶稣来的时候）。这是基督文献中首次出现基督复临，*parousia*。这个字原意是“见面”（例如林后十 10；NIV 又多了“本人”），后来被用来技巧地表达一种郑重的拜访。⁵⁹ 新约中它被公认是指主再来的专用语，这里就是个典型的例子。

20. 你们和就是都有强调语气。帖撒罗尼迦信徒（不是其它人）就是（不是“会是”）保罗荣耀和喜乐的来源。荣耀是指他们给了他在别人面前夸赞他们的理由，而喜乐表示他自己那种快乐的感受。不管是内在或外在，帖撒罗尼迦信徒都是保罗传道生涯中的冠冕。

C 提摩太的任务（三 1~5）

这一段经文显然非常关怀帖撒罗尼迦信徒属灵的光景，足可一窥保罗牧会的重心（“牧者的最基本精神”，巴克莱）。

1. 这里分章不太合适。既连结了前文和下文。因为第二章最后一整段中，事实上已开始策划提摩太的帖撒罗尼迦之行了。

我们到底指谁？第一人称复数的问题不只这里有，整封书信都可

发现。一方面，书信开头是西拉和提摩太与保罗一同问候；另一方面，其风格却和任何一封公认是出自这位伟大使徒之手的信相同，而且里面所提到的某些事似乎只与保罗个人有关。这种困难在这里似乎又特别大。帖撒罗尼迦前书与后书很少用单数的（帖前二 18，三 5，五 27；帖后二 5，三 17），由此可推论，保罗许多地方是用书信体复式（意指单数的“我”），而有时说溜嘴才用单数；或者他的确具有复数之意，即指他们全部三人，而“我”只是在少数地方加入一点个人的看法时才用。第 5 节的单数用强调语气，有人认为它与这节的复数同样意思，虽有人持相反的看法，它还是表示一种真正的复数。但若指它是真正的复数，却马上会碰到难题，因为我们很难说是提摩太自己差派自己（第 2 节）。因而有人建议，这里是指保罗和西拉两人（Ward, Hendriksen）。但笔者不认为这是个良好的解决办法。用复数代表三个作者和用书信体复数只代表保罗个人，同样是可理解的。但要说是用复数来代表三个人中的两个则颇不容易。更何况虽然它和所用的动词似乎都专指保罗一个人，但这节经文末尾的“独自”也是用复数（*monoi*；NIV，“我们自己”）。因此虽然我们不相信保罗在做决定时，没有征询同伴的意见，但最好是把我们视为书信体的复数。

保罗说他的期待变得难以忍受。动词 *stegō* 原意是“覆盖”，然后是“隐藏”、“掩蔽”，有人就接受这种意思。但它也有“禁闭”及因而“忍耐”、“忍受”之意，这是对这节经文较好的解释（林前九 12，十三 7 亦然；这是新约中仅见的另外两处）。

保罗以强烈的字眼如 *kataleipō* 来描述他留在雅典（译注：中文和合本译为“等”）。这个字可用来指离开（例如弗五 31；一个人结婚后离开其父母），也常用来指死亡（例如可十二 19）。它表达出一种寂寞，这里更加上“独自”来强调这种感受。他实在是以一种依依不舍的心情来和提摩太道别。虽然他知道提摩太的离去是必要的，但仍觉得自己失落了。他必须面对，且是单独地面对雅典那些拜偶像的异教徒和满腹经纶的哲学家。

2. 从保罗详细叙述有关提摩太的一些事情，可看出他对他的关心（提摩太常被称为“我们的弟兄”）。我们也看到他对帖撒罗尼迦

信徒的深切关怀，因为他为了他们而准备与所爱的朋友和得力的同工分离。这里原文错综复杂，使人难以确定保罗真正的用语。我们的弟兄……提摩太没问题，但古抄本中有些加上“作神执事的”（译注：中文和合本采此译法），有些加上“与神同工”，有些则只加上“同工”。我们的选择似乎是介于“作神执事的”（具有较多的 MSS 证据）和令人震惊的“与神同工的”（先不管它曾出现在林前三 9）之间。抄写员似乎倾向于把它写成“执事”。整个来说，“执事”

（*diakonos*）较有可能是保罗的原意，不过我们仍无法确定。这个字通常指餐厅内的侍候，然后是指一般的服务，最后在这里的意义特别是指基督徒对神和对人的服事（它也可指“会吏/执事”，但不可能是这里的意思）。提摩太是“在基督福音上”事奉（原文不是说将福音“传开”（NIV 英译），只是说他为福音而事奉，没有提及工作方式）。请注意它是基督的福音，也被称为神的（二 2、8-9）、主耶稣的（帖后一 8）和“我们的”（一 5；帖后二 14）福音。

差派提摩太的目的是为了坚固你们，并在你们所信的道上劝慰你们。动词坚固在早期教会中似乎是个专门用语（Best；Swete 在注释启三 2 时也持此看法）。新约中一再提到且令人印象深刻的是，光有悔改仍然不够。我们必须持守下去，在信心中被建立和坚固。译为“劝慰”的动词与用来指圣灵的“保惠师”（约十四 16、26 等）同语源；它强调的是激励和帮助的观念。介系词 *hyper*（在）或许多少含有“为其益处或利益”（Milligan 的看法）的原意。

3. 译为摇动的 *sainesthai*，语意有点晦涩。许多人同意新国际本英文圣经的译法，但希腊诗人荷马（Homer）及其它作家则用这动词来描述狗摇尾巴，即意味着“谄媚”、“奉承”。若我们接受这种意思（这个字在此出现似乎让我们别无选择），那么保罗就是在说明提摩太的任务是为了使信徒在遭逼迫时不被谎言所诱骗。情形有可能是，当他们受外邦人迫害时，犹太人便乘虚而入，怂恿他们离弃基督来接受犹太教，因为这样一来他们便马上可免于受逼迫。保罗用 *en*，“在”诸般患难中，即是最好的证明；这个字可表示被患难所动（NIV；译注：中文和合本亦此译法），但保罗似乎是指“在”诸般

患难中的犹太人的谎言，而非患难本身。

本节最后他清楚地提醒读者，信徒不应视患难为奇怪或异常的事：我们受患难原是命定的。保罗用我们将他自己和帖撒罗尼迦信徒连结起来，同时也用了一个令人印象深刻的动词命定 (*keimai*，事实上是 *tithēmi* 的完成式)；“城造在山上”（太五 14）和保罗为辩明福音而“设立”（腓一 16），也都是用这个动词。它有不会动摇及神的旨意不会改变之意。患难，并非指一时的灾难事件，而是基督徒生命中不可分割的一部分（参约十六 33；徒十四 22）。

4. 保罗确信必有患难，这点早在他第一次对帖撒罗尼迦人传道时即已提到。他用未完成式 (*proelegomen*) 或许有其用意，而译为“我们一再预告”（NIV，我们一直告诉你们；译注：中文和合本译成“我们……预先告诉你们”）与保罗多次提到信徒们原就记载符合。从译为必的字 (*mellomen*，非单纯未来式；罗八 13、18 关于神的应许也有相似的语气)，我们也可发现一些这种确信以及患难是神之旨意的暗示。保罗不仅预言，他也已看到帖撒罗尼迦信徒验证该预言。

5. 这里虽然保罗比较强调他个人的感受与活动，但主要仍是重复第 1 节经文的思想；他使用在这封信里并不常用的第一人称单数（用 *kagō* 只此一处；二 18 是用 *egō*）。那些主张第 1 节中我们包括保罗及其同伴的人，自然地也就认为这是保罗个人的行动。但如果我们将“我们”视为一种书信体复数，那么这里就是在重复强调保罗第 1 节所提到过的。

孟逊认为这里的 *pistin* 是“忠贞”而非信心，⁶⁰ 但其理由似乎并不充足。字本身是有那种意思，而且也不是说不能用在里，但新约中它通常指“信心”，第 2 节中的这个字似乎也指信心，所以这里采取相同的意思较好。保罗打发人去探寻他们的信心，也就是说看他们是否经得起考验或具有坚忍的美德。恐怕并不符合希腊文原意，原文 *mē* 应译为像“以免”之类的用语。

有趣的是文法结构上的转变。当保罗说那诱惑人的到底诱惑了你

们是用直述法，给人的印象是这件事或许已经发生。但当他叫我们的劳苦归于徒然时变成用假设语气，表示那不是断然的判决。保罗认为，虽然撒但或许已对信徒们施加压力，但他们并未屈服。当然，那诱惑人的是指撒但（参二 18 的注释）。译为劳苦 (*kopos*) 的字意即令人疲倦的苦工。保罗在帖撒罗尼迦的事工从未敷衍了事。

D 提摩太的报告 (三 6~8)

6. 但……刚才在希腊原文中是一个转折，引出新的段落。显然保罗在听取提摩太的报告后马上着手写这封信，莫法特译为“片刻前”可能有点夸张，但提摩太返抵的时间显然是最近的事。

提摩太把好消息报告出来，这里的动词 (*euangelizomai*) 和一般用来说“传讲福音”的动词一样；可见保罗很受提摩太带回的消息所感动。新约中这个字似乎只有在这里不是用来指传扬神救赎工作的好消息（启十 7 可能是个例外；而来四 2、6 则指包括旧约时代的工作）。马松提醒我们，保罗在论到信心时总是对基督而言；因此这里所谈帖撒罗尼迦信徒之信心和爱心的好消息，与传基督的好消息（第 2 节）就没什么两样。此一消息对保罗而言是一真实的福音，让他体认到神的信实和大能，像给了他一针强心剂，使他传道时充满活力和确信。帖撒罗尼迦信徒已表现出信心和爱心；他们不论是对神或对人都有正确的态度。

当然，还有其它的好消息，他们不只在真理和言行上坚固，也让保罗感到温馨。他们常常纪念这些传道者，盼望能再见到他们，动词 *epipothēō* 显示这种渴望之殷切（几乎总是如此；参林后五 2；腓一 8，二 26）。这种期待再相聚是双方面的，再次显示保罗对帖撒罗尼迦信徒的关怀。

7. 称呼弟兄们表达一种亲爱之情，保罗又说他之所以感到安慰（参第 2 节）是因着 (*epi*) 他们的信心。同样的介系词也用于我们在一切困苦患难之中，但其意思较接近这个字的原意“在……之上”，意味着“超越”困难。这里说的是相当严重的麻烦，困苦 (*anankē*) 基本上是指“压迫得令人透不过气来的管束”，患难

(*thlipsis*) 是指“压倒性的麻烦”(赖富特)。这两个字并用, 强调当保罗说自己从他们得到安慰时, 他本身的处境却是非常的艰难(见导论: “I 背景”第七、八段)。

8. 这节经文让人觉得, 信徒站立得稳对保罗而言就像生命一样重要。现在(译注: NIV 中“就活了”之前还有 *now* 字, 中文和合本则无)或许是时间副词, 指“此时”, 虽然说它还有逻辑上的含义“目前就是如此”(this being so)并非不可能(不过, 在这里或者也没什么太大的差别)。动词活了保罗是用现在式, 表示那并非是他得到从帖撒罗尼迦来的消息后的一种短暂的激情, 而是在当时和现在都一直如此。它不是肉体的生命; 它是基督徒生命的充分展现。若译为“现在我们就再活过来”(JB; 参 NEB)似乎无法表达这层意思。

保罗用强调语气的代名词你们, 可能表示他特别看重帖撒罗尼迦信徒的坚忍。就某种意义而言, 他们是个试炼的实例; 要成功地在别的地方宣扬福音, 完全要看他们在身为神大能之活见证上, 是否经得起考验。当然, 保罗的意思是说许多方面他得力于他们。他用来表达站立(*stēkō*)的动词并不是常用字, 而是后期才演化出来的, 有坚毅不拔之意(站立得稳)。条件子句的句子结构也颇不寻常; *ean* 一般都用假设语句, 但这里却是具有直叙法的语气, 多了些许的明确。范莱说它“更肯定地陈述此一假设”, 而子句“事实上是一个请求, 意思是说‘你们一定要证明我们的挂虑是多余的, 更继续证实我们对你们的信心是对的’”(CGT), 注意保罗相信他们会“继续”下去。重要的是靠主站立。他们和基督之间有正确的关系, 不是靠自己的能力站立。

E 保罗感到安慰(三 9~10)

这里描绘出保罗对发生在帖撒罗尼迦的事情颇感到安慰; 首先他问了一个修辞疑问句(*a rhetorical question*), 然后祈求能够再和他的朋友们见面。

9. 他问: 可用何等的感谢为你们报答神呢? 按人的标准, 已发

生的事对保罗的工作而言是一大成就, 也算是他个人的胜利(Neil)。教会已稳固地建立起来, 虽然信徒的灵命幼嫩, 且面临严酷的考验, 但他们仍得胜有余, 足以让教会建立者感到骄傲。可是保罗知道一切都出于神的能力, 因此他为这一切感谢神。英王钦定本圣经(AV)译为“我们能献上什么样的感谢呢?”较接近原意(NASB亦然), 动词“献上”(antapodidōmi)含有“当得的”之意(参帖后一 6; 路十四 14等)。我们或者也可从保罗在神面前的喜乐了解这话的意义, 他由于“将其归之于真正的创造主”(Milligan)而加深喜乐。

10. 保罗渴望再见到帖撒罗尼迦信徒的心情, 可从他恒常且迫切的祷告看出来。昼夜祈求的语气是够强了, 但他又加上一个令人印象深刻且不常用的副词“切切”(hyperekperissou; 此外新约中只出现在帖前五 13; 弗三 20)。它是个双重复合字, 在原来的字“大量地”上又加了两个字。从这个字我们发现, 保罗努力地将一种文字难以传达的感受文字化。他这里的动词“祈求”是用 *deomai* (跟强调向神祈求的 *proseuchomai* 不同), 有表示需要或缺乏之意。这个字和副词“切切”并用, 使我们注意到保罗与帖撒罗尼迦信徒分离后的失落感, 以及他对他们的关怀。

他所切切祈求的有二: 第一是期望与他们再相见, 其次是能够补满他们信心的不足。动词 *katartizō* 意即“使完成”, 虽然在新约中它通常是隐喻性的, 但也用来指补网之类的活动(太四 21)。另外在被译为“挽回”(加六 1)的地方, 是指纠正而非惩罚。它的意思可以是装备(来十 5“预备”, 来十一 3“造成”), 或这里所指的, 补足一个人或物未能完全发挥潜能的缺憾。

名词 *hysterēma* 译为不足、“短缺”、“缺乏”。尽管保罗因信徒们属灵的成就而感到兴奋, 但也深知他们的弱点。甚至这里当他急于见他们的面, 且为他们的光景喜乐时, 他仍花相当的篇幅在培灵上, 以坚固那信心不足者。保罗辅导方法的特征是先诚挚地赞美, 然后再点出需要改进的地方。加尔文发现这节经文指出了基督教教导的重要性: “由此可见, 我们是多么需要去关心注意教义, 因为教师不仅要具有向导的观点, 能在一天或一个月内领人相信基督, 还必须使

其信心的幼苗成长茁壮。”

F 保罗的祷告(三 11~13)

现在保罗从一修辞疑问句转向一段实际的祷告(Hendriksen认为它不是一段祷告,而是一种“希望的抒发”,但大多数人不同意这种看法)。他的祷告有两个层面,首先是希望能被神带领回到帖撒罗尼迦,其次是盼望帖撒罗尼迦信徒的爱心能够增长。

11. 有人认为一开头的愿神我们的父是要跟人的作为(即第10节的祈求)或撒但(参二18)形成一强烈的对比。但似乎没有必要这样钻牛角尖,它只是新一段的引言,也是要表达出赖富特所说的:“那是使徒一种最虔诚确信的流露,因为首先浮现在他脑海中的是,若无神的帮助,人的一切努力尽都徒然。”

请注意神我们的父在这段祷告中是以最接近的方式和我们的主耶稣连结在一起(帖后二16则顺序相反),而且动词(*kateuthynai*)用单数。这种指出基督是主的身分及其与父神之一体性的方式,不仅少见且令人印象深刻(参EGT,单数“意指神和耶稣为一体”)。可见从最早(这封信的日期约在主后五十年),基督徒就毫无疑问的接受我们主的神性。(祷告不是适合争论之处)祷告是向神一人而发;耶稣既被他与圣父并提,足见祂也是神。祷告的内容让神和基督引领我们,亦即祂会排除一切撒但所设下的阻挡。

12. 祷告的第二部分是以加强语气“又”(*hymas de*)起头。不管主为保罗和他的同伴所预备的道路多么艰难,他祈求那属灵的福气能丰富地临到他的读者。这里主虽可确定是指耶稣,但从前面的祷告我们也发现,他对父和子并未多加区别。对保罗而言,两者都是神,是一体的。他为信徒们灵命的增长祷告,尤其盼望他们已有的爱心(一3,四9~10)能更加充足。增长和充足两个动词的意义多少有点类似,同样表达了保罗最多的祝福。有人认为增长是指数目上的增长,但这里不是那种意思。最好是把这两个动词一起用,然后紧接着“爱众人的心”(RSV“使你在爱心上增长和充足”;译注:中文和合本“爱众人的心”在两个动词之前,较无疑义)。

为彼此相爱的心,并爱众人的心祷告,是基督徒观念上的特质。奈尔论道,即使外邦人也有彼此相爱的心,但要有爱众人的心则困难得多,“除非这爱心是神所赐的”。由 *agapē* 所标示出来的基督徒特有的素养并非人类的本性;只有那些曾被神的大能改变过的人才会有。*agapē* 是神的恩赐,不管它是作在信徒或非信徒身上。正因如此,使保罗慎重其事地把它放在祷告里。他先说弟兄之间的爱,然后提到对外人的爱(参 Best,“爱那爱我们的人较容易,而在基督徒团体中相爱,可以让我们学习如何去爱外人”;参见加六10;有关和睦的类似教训可看罗十二17~18)。当然,保罗知道如果他想以此教导人,首先自己就得以身作则。就像他在书信其它地方提到过的,他以自己和同伴所立的榜样来要求信徒;他们对帖撒罗尼迦人的爱是坦然磊落的。

13. 这丰富的爱现在有了目的。动词坚固曾出现在本章2节(参见该节注释)。七十士译本中它也和“心”组合(诗一〇四15;一一二8)。跟二4一样,心不单指人性中感情的一面(像我们常用的),它的含义极广,包括人性中整个内在的状态、思想、感情和意志等。它代表了全人格。保罗意思是说,只有以丰富的爱为基础,我们整个人才能建立在稳固的根基上。自我中心的人大多会具有脆弱与不安的个性。但任何人只要学会以整个心去爱主他的神,并爱邻舍如己,那么他的生命便有了稳固的根基。

保罗求神“坚固你们的心,在圣洁中无可责备”(RSV,这里“圣洁”是指状态,而非成为圣洁的过程;译注:中文和合本是“心里坚固,成为圣洁,无可责备”较重过程)。七十士译本这个字只用来描述神。保罗所要求信徒的是最高阶的圣洁。这圣洁是在我们父神面前的圣洁;一个人可能有很高的道德水准,以人来说甚至到了无懈可击的境界,但仍不是圣洁的。保罗自己在未成为基督徒之前就是这样的人(腓三6,该处的“无可指摘”和这里的“无可责备”在原文是同一字)。圣洁基本上是对神而言;它表示分别为圣的特质,基督徒应尽力把它彰显出来。

保罗以提醒他们主同他众圣徒的复临来强调这一点。这些圣徒是

谁? “圣洁”在圣经中是指分别出来归给神,而且因为那是所有信徒的一项特质,所以新约中常常只用“圣徒”来称呼基督徒。“圣徒”并非那些因杰出之善行而获教会特别表扬的人,而是指一般的信徒。但这里“圣徒”似乎不是指教会的一般信徒,因这些话正是说给他们听的,而是指那些将在基督复临时回来的圣徒。

关于这点有两种说法。“圣徒”也许是指众天使(如 Masson; 参可八 38)或已逝世的圣徒(参 JB, RSV 等)。对前者较有利的是旧约中似乎有时称天使为“圣者”(诗八十九 5; 但四 13, 八 13; 亚十四 5)。尤其是天使不只一次和主再来的事同被提起(参太十三 41, 二十五 31; 可八 38; 路九 26; 帖后一 7)。但另一方面,新约中天使好像从未被简单地称为“圣徒”。这个字几乎都用来指人(纵然是在地上的人,“圣徒”)。

但主再来时(四 14; 参林前六 2; 他们参与审判)显然将有许多信徒参加。大部分人认为这里“众圣徒”即是指信徒(虽然为何帖撒罗尼迦信徒未包括在内,并没有一种令人信服的解释)。但这个用词意义广泛,因此把它视为包括所有将和主一同再来的人较好;众显然不会只限于某一群体(参 Neil, Milligan 等)。

V 对基督徒生活的劝勉(四 1~12)

跟保罗其它书信一样,在一些坚实的教义之后会有一段结论性的文字(以 *oun*, “因此”开头),谈论如何应用有关基督徒生活的教训。因为教义是正确的,所以对我们的生活方式产生影响力。

A 一般原则(四 1~2)

1. 对于译为最后(*loipon oun*; 译注:这里中文和合本译为“还有”)的希腊原文有多种不同的看法。尽管毛勒(C. F. D. Moule)接受这种译法,⁶¹怀特里(D. E. H. Whiteley)却毫不客气地说那是“误译”,而贝里(J. W. Bailey)则认为它只是单纯地作为一种转折语。保罗能把它用在一封信的开头(林前一 16, 译注:中文和合本译为

“此外”),不过用在这里似乎意味着虽还有其它重要的问题要处理,但主要的讨论已告一段落。

保罗用弟兄们这样充满感情的字,提醒帖撒罗尼迦信徒,他已告诉过他们如何活出基督徒的信仰(活其实就是“行”;译注:中文和合本译为“行”;基督徒的生活方式意即虽不惊人却是稳健的前进)。该怎么行就是“你必须怎么行”;求告神并非随自己高兴而为,却是基督徒不容逃避的要务。我们教导你们,更精确地说是“你们从我们领受了教训”(paralambanō, 见二 13 的注释;译注:中文和合本是“受了我们的教训”),即他们接受了真正由使徒传下来的基督教教义。保罗说我们……求你们,劝你们,其中两个动词并没太大差别(Best 认为是同义字,Thomas 则加以区别);也许前者是指“请求”,后者是“催促”。靠着主耶稣是整个劝勉的基础。保罗并非因他个人的道德标准或知识,而想把一套行为规范强加于他们,而是凡在基督里的人都应表现出这种行为,就像保罗自己和帖撒罗尼迦信徒一样。

重要的是他们应该照所行的更加勉励,这里动词和三 12 的(“充足”)一样,意思指“充满”;只是后者是表示充满爱,而这里则完全在表达基督徒生命是一种更丰盛之生命的思想(参约十 10)。只有这种生命真正使人自由。

2. 在基督教作品中,命令(*parangelias*)这个字并不常用,新约中另外只出现两次(提前一 5、18; 同语根的动词较常出现),都是关于信心的命令。正确地说,它是指像一列士兵一样,一个接一个地传递命令;军事命令常用这个字。因此它很适于权威性的命令,例如那些凭主耶稣的权柄所下的命令。凭的希腊原文是 *dia* 显明这些命令不是出于保罗自己,而是神(“透过”耶稣)。这里和“靠着主耶稣”(1 节)并没太大差别,只是“靠着”也许显得较动态。保罗反复提到这个观念,证明他不是单单关心人的动向。一开始他就向他们指明神的道,这也是他从未间断的工作。

B 身体的圣洁(四 3~8)

第一世纪的罗马帝国，尤其是希腊地方的生活特色就是性的放纵。帖撒罗尼迦的基督徒生活在一个人们对通奸习以为常，并不以为罪恶的环境里。它的特点在于多种崇拜，且人们通常对于所崇拜的对象，并没有深刻的感受。不过这些基督徒对于这一点，就像对其它许多事情一样，拒绝与当时的社会标准妥协。他们坚认淫乱会招致神的忿怒，每一个跟随基督的人都必须极力避免。保罗这些话，其实也很适用于我们这个道德标准低落的时代。奈尔在论到这点时不客气地指出：“在我们自己这半异教社会中，保罗这番训诫有必要再断然地提出来。‘不正常的男女关系’，更正确地说是淫乱，并非是提供收音机或各类喜剧演员一些轻松笑料的来源，而是七大死罪中的一种。”

3. 保罗一开头就将主题定于最高阶，神的旨意就是(NIV 删去接续上文的“所以”；译注：中文和合本亦无)。希腊原文的旨意没有冠词，意即下面提到的并非神的全部旨意。神的旨意涵盖极广，而其中之一当然就是下述的命令。基督徒不能只关心那些投合自己心意的事。他们必须知道神看重他们一切所行的，而神的旨意是他们应该圣洁。“要你们成为圣洁”(NASB)指出完全成为“圣洁”状态的过程。当人信主的那一刻，就被分别出来，归给神，成为“圣洁”，在新约的语言中他就是“圣徒”了。从三 13 的注释我们知道，这并不表示他已在道德上完美，而是他把自己交托给神，遵行祂的旨意。因此这个过程，是始于不断离弃旧道路和老习惯，代之以合神心意的新方式。这是一漫长且必要的过程，因而新约许多地方都是有关进深的教导。在此保罗肯定地指出，神的旨意就是要神的子民依神的道行。

这里所论及的圣洁特别是指性的圣洁。消极地说是远避淫行。保罗所用的 *porneia*，原意是“通奸”，但新约中通常指任何在性方面的犯罪。基督徒绝不可沾染(参腓立斯，“首要的是断绝淫乱”)。

4. 积极来说，每个人都应持守圣洁和尊贵。有趣的是保罗用“晓得”作动词(NIV，“学得”)，好像对于每个了解基督教信仰意义的人而言，这种罪是令人难以想象的。其它方面亦然，因基督信

仰乃是涵盖整个生命，能提升一切它所触及的。这里保罗重复前一节的“圣洁”两个字，因为守着自己是那些行圣洁之道的人所追求的。它与“尊贵”并用是因为淫乱总会带来不名誉和耻辱。

译为身体(*skeuos*)的字在意义上有点问题。这个字原意是“器皿”，许多早期的解经家都认为它指“身体”，仅管 *skeuos* 在他处似乎都没这个意思。不过希腊作家通常都将身体视为一种工具或灵魂的容器；虽然这不是新约中的思想，却也有些经节把身体与真“我”对照(例如林后四 7，五 1~4、6~8)，此外有些地方“器皿”是指人(徒九 15；罗九 22~23；提后二 21)。但摩普绥提亚的狄奥多若(Theodore of Mopsuestia)、奥古斯丁等人则认为这个字在这里指“妻子”，⁶² 至今仍有许多人接受这种看法。之所以如此，是因为译为“守着”的动词原意较接近“获得”，若用“身体”当受词不是很合适；另外在七十士译本其它地方，也可发现这个字用来指娶妻。也有人找出论及妻子的“软弱的器皿”(彼前三 7；AV)来支持这种看法，不过较不具说服力，因为：(a) 在该节经文中，丈夫和妻子都是“器皿”，只不过妻子是“较软弱的”，(b) 且两者都是圣灵的器皿。妻子并非丈夫的器皿。

译为“身体”的一大困难在于动词“获得”。但有证据显示它可意指获得之后的结果，即“拥有”(MM 引用一份主后二十三年的文献，上面记载一个人在法庭上宣誓说，他“有”三十天的时间，去找出一个他从监狱保释的人；他们认为这里是指“逐渐达到对于身体之完全的支配”)；因此困难并非不易克服。在反对译为“妻子”方面，有两种强有力的论证。第一，它贬低婚姻(即妻子的首要功能在于满足丈夫的性需求)，和保罗的观点相反。其次是，没有理由认为这些话只适用于教会中的男人。这封信无疑是写给整个教会的(希腊文中常以阳性代表两性)。可见它的意思是所有的人，即不管是单身或已婚的男女，都应守着他们的身体，因为单身或已婚的妇女都不可能娶妻子。最好的解释是保罗要求帖撒罗尼迦信徒持守身体的纯洁(也许是以林前六 18~20 的方式)。

5. 他们在这些事上“不放纵私欲的邪情”(RSV)。其中的

pathos 正确地说是“一种困扰心灵的感情” (GT), 也就是邪情。它“不像英文中的 *passion*, 意味着某种激烈的情绪, 而是一种难以克服的感情, 人在其中一生受制于魔鬼, 有如牠的工具” (Findlay, CGT)。这是恶的被动面。反之 *epithymia* “放纵”, 则是主动面。两者并用表示向邪情投降。

当时放纵邪情的事很普遍, 保罗指出那是异教徒 (*ta ethnē*, 通常译为“外邦人”) 的特征。它一般用来指非犹太民族, 但有时也像这里一样, 指不属基督教会的人。他们的特征就是不认识神。这不是说神没向他们显明祂自己, 而是他们拒绝那给他们的启示 (参罗一 18-32)。保罗不是指单纯的无知, 而是故意轻视他们所受的道; 这种可憎的事导致神任凭他们逞行欲念邪情 (罗一 19~20、24~27)。不信通常是由于拒绝神的启示。

6. 译为在这事上的希腊原文, 正确地说是“在成分上”, 因而有人认为是指生意交易而言。不过新国际本英文圣经视这事情为前面刚提到过的事显然是对的。虽说这里所用的动词亦较具生意用语的味道, 但就指性方面的事而言也是意义深远。除了违反圣洁与尊贵, 淫乱是一种欺负弟兄的行为, 因为那是夺去原属他所有的。就这层意义而言, 弟兄当然是指“你为人的弟兄”而非“在基督里的弟兄”。保罗所说的显然指通奸; 它使通奸者两人之外的其它许多人也犯了罪。同时这也包括婚前性行为; 不洁的人不能行使那贞洁被视为理所当然之相对义务的婚礼。

这种行为无法逃避惩罚。主必报应 (或主“是伸冤的”, 参见诗九十四 1), 亦即祂必要施行公义 (罗十三 4)。神要报应这一类的事, 就是那些不洁的罪。它或许是在最后审判的日子, 虽然就某种意义而言, 神的审判是随时随地在进行的 (罗一 24、26、28)。这也是保罗在帖撒罗尼迦传道时讲过的; 他在这事上已切切嘱咐过他们 (这个动词意指“严肃地证明”)。

7. 因为 (for, 译文: 中文和合本未译) 把这一节和前面所说的连起来 (也许可前推到第三节以下, 而不只是 6 节末尾)。基督徒的

生命是以神的呼召为基础, 而非出于人的主动。帖撒罗尼迦前后书中呼召的观念虽不常出现 (另见二 12, 五 24; 帖后二 14), 但对保罗而言可说意义重大。从他自己在信仰上那惊人的改变开始, 保罗即肯定得救的首要因素是神呼召人, 而非人自己决定要成为属神的人。保罗此一重要的概念在这么早期就已出现实在深具意义。

这里的介系词有改变; 神召我们不是“要” 我们沾染污秽, *epi* 具有意图的意思 (同样的, 有的蒙召是“要得自由”, 加五 13; 或被造是“为要叫我们行善”, 弗二 10)。乃是要我们成为圣洁译为“在” 圣洁中较好; 信徒们就是在这种氛围中找到他们自己。⁶³ 圣洁是指其过程 (和第 3 节一样) 而非状态 (像三 13)。

8. 所以为我们指出一个结论。因为神已召我们成为圣洁, 所以那些轻慢这事的人是直接藐视神。*atheteō*, 弃绝, 这个字并没有什么大问题; 它有几种不同的译法, 例如“废掉” (加二 21)、“废弃” (林前一 19)。其意大约是“取消”、“不当一回事”, 这里正是这意思。在淫乱罪上轻忽, 认为无关紧要的人, 事实上就不把神当一回事, 因为禁令是祂立的 (参路十 16 的类似思想)。

这里所凸显的神的作为之特殊面, 就是祂赐下圣灵, 也是神直至今日仍持续不缀的工作。犯罪者所藐视的不是一个在很久之前曾赐下圣灵的神, 而是一个至今仍然赐下圣灵的神, 他们犯的是拒绝圣灵常住的罪 (参林前六 19)。

其实这里保罗是以“祂这圣者的灵” 这种不平常的字序来称呼圣灵, 在一般的表达方式更为庄严, 强调出圣灵的高贵和这段经文的特色——圣洁。他也说圣灵是给你们们的。这些话可以是普遍性的, 但这里他特别针对帖撒罗尼迦信徒而发。

C 弟兄相爱 (四 9~10)

9. 有两项特征可以将新约时代的基督徒, 从当时的社会中区别出来, 即生活上的纯洁和充分实践的爱。在这里保罗从前者转而讨论后者。弟兄们相爱 (*philadelphia*) 和 *agapē* 不同。每一个 *agapē* 所临

到的人，必会具有经历神之 *agapē* 的特征（见一 3）。⁶⁴ 基督徒以这种爱对待所有人，不拘好坏，一视同仁。但他对那些在属天大家庭中与他合一的人，也应有另一种弟兄之爱。在新约之外，*philadelphia* 总是指一种连系在一群同父所生的孩子之间的爱；在新约中则无例外地用来指把基督徒合而为一的爱。丹尼（James Denney）认为这一点的重要性“并没被大多数基督教界人士注意到；任何有心人都可发现到，他们那些最强烈的感动，大多不是由于共同的信仰。岂不是只有爱这样一个强而有力且奇妙的字，才能表达出你珍惜对教会中，那在耶稣基督里称为弟兄之人的那份感受吗？弟兄之爱正是我们有分于基督教会的证据。”今天，这些话仍未过时。

保罗确信，帖撒罗尼迦信徒在这些事上（参林后八 1 以下），不用他来教训他们，理由是他们已蒙了神的教训（*theodidaktoi*，新约中只此一处，另参约六 45），叫他们彼此相爱，而这显然是继续前一节所说的圣灵的工作。我们回想耶稣的话，祂说：“人若立志遵着祂的旨意行，就必晓得这教训或是出于神，或是我凭着自己说的。”（约七 17；参约六 45）对于敬虔寻求的人，神永远是充满作为的，尤其是教导信徒如何去爱。

10. 固然 (*kai gar*) 意味着再进一步；晓得该作什么是一回事，实际去作又是另一回事。帖撒罗尼迦信徒一直在实践弟兄之爱，你们向……行 (*poieite*) 中的现在式满有持续进行的力量：“你们经常去行”。在马其顿全地我们只知道有腓立比、庇哩亚和帖撒罗尼迦三个教会，但并不表示只有这三处教会存在。信徒们必然以它们为中心，往外广传福音，而像西拉、提摩太和路加这些传道人也可能在别的城市传讲过。赖富特猜测，至少像暗妃波里 (Amphipolis) 和珀拉 (Pella, 马其顿古都) 这样较大的城镇可能也有教会建立。但保罗不愿他们志得意满。他督促他们要更加勉励（和三 12；四 1 一样，这里再一次用 *perisseuein*）。保罗再次强调有关丰富的生命的观念。这里最初的意义是关于丰富的爱，但解释为增长和从捆绑中得释放，是基督徒生命中不可分割的一部分也可以。

D 赚得个人的生计(四 11 ~ 12)

在有关对人要充满爱心的教训后，保罗紧接着劝勉信徒们要谦卑自处。这是实践爱的方法。

11. “我们劝你们……要立志淡泊”（腓立斯）的确切意义虽不完全清楚，但已厘清了保罗一些含混的言论。他所用的动词是 (*philotimeomai*)，在古典希腊文中是“野心勃勃”之意，后来指“拼命努力”或“不停地寻觅”，亦即全心全力追求目标（参罗十五 20；林后五 9）。这里确实具有这种意思。不管保罗是指“要立志淡泊”或“要立志作安静人”（译注：中文和合本采此译法），它都是一项有力的嘱咐。

另外接着是两个不定词：办自己的事和亲手作工。为什么在个人职业上强调安静生活和稳定地工作的美德呢？显然是因为某些帖撒罗尼迦信徒好逸恶劳，依赖同伴的施舍过活。他们可能借口基督很快就要再来，因而一个人花全部时间，准备迎接主再来并无不妥。先不管这理由是否成立，有些人的确不愿工作维生，保罗似乎即针对他们发出强烈的劝勉，要他们辛勤工作，避开浮华不实。

对希腊城邦的居民而言，保罗说亲手作工的确值得我们特别注意，因为希腊人鄙视体力劳动，视之为奴隶的工作。但基督徒（像犹太人一样）却坚持劳力的高贵（参弗四 28）。有些人结论说，大部分帖撒罗尼迦信徒大多是工匠阶级，而事实可能也是如此。这两封信中，很少有迹象显示他们之中有富有的；每件事都指出他们是来自较低阶层的社会。其实这并不是什么新的命令，保罗早已告诉过他们。动词吩咐（等于“命令”）是军队中的常用语，带有相当的权威。

12. 这里列出两个赚取生计的理由。首先是叫你们可以向外人行事端正。在某种意义上，基督徒活着必须无视于世界的批评，因为他的标准是主的道，不是所处环境的风俗习惯；但另一方面他必须了解这个世界的反应，因他不可由于言行疏忽而使信仰蒙羞。帖撒罗尼迦信徒以充满弟兄之爱著称，因而使得其中某些人不工作，专门依赖他人的慷慨过活。这固然可以证明那些供应者的怜悯之心，但游手好

闲之徒对别人的影响必然是恶劣的。基督徒诚然得随时准备帮助别人（加六2），却也有自己的担子要负（加六5）。

其次是他可以自立生活。保罗的意思“自己也就没有什么缺乏了”或“你们也就可以不需任何人了”；这两种意义都很好。那些靠他人施舍过日子的人必须被晓以大义，不可老是依赖别人。但保罗的意思是说，任何辛勤工作的人，将会发现神丰富富地供给他所需的，不再有任何欠缺。不管怎样，他坚持独立自主的重要性。

VI 有关主再来（四13~五11）

保罗已清楚说到主再来（见二19注释），帖撒罗尼迦信徒亦深信它就要发生。但他并未解决所有与此有关的问题，其中有些是在他离开帖撒罗尼迦之后才发生的。前面信中他已处理了其中一个问题，即主再来之前这段期间应赚取自己生计的重要性。现在保罗转向其它难题并加以解决，且在某种层面上深深影响了后代教会的生命。罗斯顿（H. Rolston）指出，几乎每一基督教葬礼都会引用这里的经文。

A 在主再来之前过世的信徒（四13~18）

某些帖撒罗尼迦信徒显然认为，保罗所说的，是指每个信徒都会看到主再来。但其中有些人已经过世了。这是否意味着当主再来时那些人比较吃亏？是否表示已经无分于末世所要成就的奇妙之事？甚至某些人可能已觉得死亡使整个基督复临的说法不足采信。值得附带一提的是，这个问题会被问到正显示我们所研读的是一卷早期的作品，因为这个问题必然是在教会历史的一开头就会出现。

13. 我们不愿意弟兄们不知道是一种保罗式的叮咛（总是用亲切的弟兄们），用来引起信徒注意一些重要的，且对他们来说也可能是新鲜的事情（参罗一13，十一25；林前十1，十二1；林后一8）。保罗论到过世的人说他们是睡了的人，所用的现在分词（另一处在林前十一30）表示一种活着的状态，比用完成式或许更能表达未来复活的确定性。犹太人，有时甚至异教徒也用“睡”来指死亡，但对基

督徒来说更适用，因为他们对死亡的看法已整个改变了。⁶⁵ 耶路撒冷英译本圣经（JB）用“那些已逝世的人”，显然没有抓住这个要点。

基督徒不应像其它人一样忧伤，有时被认为是指他们即使伤心也不致于像异教徒那样。当时希腊人似乎颇为为此所苦。永别时表现一定程度的伤痛，无疑是天性且不可避免的；但保罗“勇敢地陈述他的教训，无视于他们一时伤痛乃人之常情”（赖富特）。当然他不是在进行比较伤心的程度，而是就基督徒的盼望和非基督徒的绝望做一对照。那些没有指望的人通常指整个非基督教世界。这样形容他们并无不合，因为异教文献反映出面对死时的绝望，从他们的墓志铭即可看出。弗瑞姆用两段早期文字来比对。第一段是一封第二世纪的信，内容如下：

艾瑞涅（Irene）致陶诺弗瑞斯（Taonnophris）和腓罗（Philo），愿你们安好。我为过世的迪底马斯（Didymas）哀伤哭泣。和我所有的家人，就是伊帕弗底士斯（Epaphroditus）、勒慕雄（Thermuthion）、费良（Philion）、阿波罗纽斯（Apollonius）和波兰塔斯（Plantas）已尽了力。但对于死亡，谁也无能为力。所以你们要彼此安慰。

提供弗瑞姆这封信的戴斯曼（Adolf Deissmann），形容艾瑞涅跟许多人一样，正处于“想要安慰丧家却又力不从心的困境中”（LAE, p.177）。第二段是一位大约同一时期，名叫阿里斯提底士（Aristides）的基督徒的话：

如果他们之中任何一位正直之士过世，他们倒要喜乐感谢神，并且护送其尸体，好像他只是要出发到一个邻近的地方似的。

有些异教徒对于死亦提出崇高的看法；但它们都不具独特性，同时也可能没有深入平凡的人群心中，所以上述两段文字的对照应具有代表性。

14. 基督徒确信的根据，就是神在基督的死与复活上所成就的事。许多人认为保罗这里是采用传统的用语（通常他用“基督”而不用“耶稣”，且用不同的动词来表示复活）。可见他尽力在吸引人注意这信仰的中心教义。神的作为无可置疑。这里保罗不说耶稣“睡

了”，而是说他死了，更是意味深远。罪的工价就是死，基督忍受了死亡那全然的恐怖，使得死亡在基督徒身上被转化成只是睡了。新约中基督徒过世都是说睡了，从不说死了。但基督并不是睡了（参林前十五 20）；祂乃是为我们死。⁶⁶

这一节经文后面说“那已经在耶稣里睡了的人，神也必将他与耶稣一同带来”。其中对于“在耶稣里”的解释以及它到底是要修饰“睡了”或“带来”都产生一些争论（译注：中文和合本用来修饰“睡了”）。莫法特和修正标准英译本圣经（RSV）用它修饰带来的观点颇受支持。但讲求句子对仗的人士却反对这种看法，因为它无法表达原希腊文含有并非包括所有死者的意义；在下文中我们马上就会读到“在基督里的死者”（第 16 节；译注：中文和合本是“那在基督里死了的人”）。此外若说“神将他们与耶稣在耶稣里一同带来……”，也确实显得单调多余。因此应将它与“睡了的人”连用，虽然“在耶稣里睡了”并不是一个容易理解的观念（这就是为什么有人采另一种说法的原因）。或许我们最好把它理解为死亡已被转化成睡在耶稣里。这也比译为“死为基督徒”（NEB）来得好。就自然人而言，任谁也无法抗拒死亡，但对基督徒，死亡一点也不可怕（参林前十五 54~57）。死只不过是暂时睡了，而这种转化乃是“在耶稣里”才得成就。

有人认为那些神要将他们与耶稣一同带来的人，是被耶稣带领进入荣耀中（例如赖富特，Frame）。但即使是这样，似乎也不是这里的意思；保罗是说基督在祂再来时，将要把他们一同带来。帖撒罗尼迦信徒没有怀疑复活真实性（保罗说带来而不说“复活”）；但他们所要的，是确知主再来时，那些已过世的信徒会如何；这里保罗给了一个确切的结论性答案。在“我们若信”（NIV 中略去“若”）之后我们以为应该会出现“我们就当相信神也……”的句子，但保罗却单纯地像在陈述一个事实：“我们若信……，神也必将他……带来”（原文没有“我们就当相信”）。

15. 对于主的话的最自然解释，就是保罗所引用的耶稣的话，但在四福音中找不到耶稣说过这句话的记载（太廿四 31 或许是最接

近的)。一般以为保罗可能是引用一段未被记录下来的话语，因为耶稣的言行有许多并未收入正典的福音书（约二十 31，二十一 25）。有人认为如果耶稣真的说过这段话，必然已被收在福音书里了；我们要反驳此种看法，而持“我们不知道为什么这些圣经作者收录某些话，却略去另外一些话”的看法；例如要找个理由把使徒行传二十章 25 节删去并不容易。另有人认为这是直接的启示临到保罗或某位先知；或者也许是保罗根据他那配称之为“基督的心”（林前二 16；参林前二 13；林后三 17；马松认为是“保罗从圣灵所领受的启示”）思考问题所得的结果。里果说它是概括地从耶稣所教训的要义中归结出来的；参考现代英文译本圣经（GNB）的译法：“现在我们所教训你们的，就是主的教训”。

许多人把我们这活着视为保罗期待自己在主再来时仍还活着。虽然有这种念头，但保罗心中必然一直不愿意多谈那日子；这里的上下文的确显示他并不知道那日子何时会来（五 1~2）；再者，他认为生死对他和其它信徒并无不同（五 10）。因此这句话虽然可能刚好含有他认为自己在主再来时仍会活着的意思，却不能认定就是这样（参 Moore，“此一观念之确实性，主要是由于其频仍主张，而非可靠之证据”）。从赖富特的改译，我们也许能找到它的意义：“当我说‘我们’，意思是指那些活着的人，那些主再来时仍然存留的人”。⁶⁷ 保罗有个少被人注意到的习惯，即将他自己融入所描述的那群人的阶层中，甚至在一些没有人认为他会参加的活动中，例如在供奉偶像的庙中进食（林前十 22；参罗三 5；加五 26 等）。“保罗虽没告诉他们主再来的日子近了；但他也像每个真正的基督徒一样，切切地盼望主快再来。”⁶⁸ 若这些话被认为可以证明保罗期待主再来时仍活着，那么另外有些话同样地也可以“证明”他渴望死（林前六 14；林后四 14；从林后五 9；腓一 21~22 等可看出他认为自己无法逃避死亡）。主再来时仍活着的人断不能（除引用七十士译本者外，保罗使用加强否定语 *ou mē* 之处，只有这里和帖前五 3；林前八 13 及加五 16）在那已经睡了的人之先。

16. 菲立斯译为“一声命令，天使长呼喊，神的号吹响，主自

已从天而降”，多多少少抓住了保罗文字的气势。这是新约中对主再来所作最详尽的描述，当我们将这里所说的稍加思考，我们可发现保罗在警告我们，对于未来将要发生的事，不要陷入过度的教条主义。保罗的重点就是那要来的正是主本人。世界的结束并非由于偶然，而是掌握在神自己手中（参弥一3）。那是全然可畏的。

呼叫 (*keleusma*) 常用来指车夫对马或猎人对猎犬的吆喝；也可用来表示船长对水手或指挥官对士兵的命令。总之是带着权柄和具有催促之意。经文中并未说出呼叫的是谁，但很可能就是主（参约五25、28）；若不是，那么呼叫和声音及号吹响很可能就都在指涉同样一件事情（启一10，“大声如吹号”）。韩滴生 (William Hendriksen) 等人认为是主发出呼叫，而声音和号吹响也是相同。我们应拒绝任何能让人产生主在遵从某种命令的印象（例如 JB “神的号一响，天使长的声音要发出命令，主将要亲自降临”）。祂掌管一切。

有人想确定谁是天使长，第一个被考虑的，通常是新约中唯一被称为天使长的米迦勒（犹9；路一19的加百列只是一个“天使”；旧约旁经“多比雅书”十二章15节及“以诺前书”二十章1至8节中有七个通常被视为天使长的“圣天使”）。但希腊原文中 *archangelou* 没有冠词，所以保罗似乎并未特指某位天使长。同样的，天使长的声音也没用冠词，意思是“一声天使长的声音”或者是“像一个天使长所发出的声音”。旧约中“号角”常和神的作为连在一起（出十九16；赛廿七13；珥二1；亚九14），其它在新约中则是和基督复临联结（太廿四31；林前十五52）。

那在基督里死了的人（甚至死亡也无法破坏这种合一，我们仍然在他里面）将要先复活，亦即在下节经文所提到的那些事之先。保罗未必是指“头一次的复活”（启二十5），或者也不是“所有人的复活”。他单单指出，每一个已逝的忠心信徒，绝不会无份于主再来，他们将占有一显著的地位。

17. 以后这些仍活在地上的信徒必和他们一同被提到云里。动词 *harpagēsometha* 含有力量与意外的概念，正如我们在神那不可抗

拒的力量中所见的。不可忽视的是信徒要和他们一同被提，既与耶稣合一，也必与那早先逝去的人再相聚。云常和神的显现及作为连在一起（参但七13；太二十四30；可十四62；启一7）。他们在空中与主相遇。译为相遇的字，本是一种用在“新上任高官之正式欢迎式”中的术语 (MM)，很适合用在这节经文中（参太二十五6；徒二十八15）。主耶稣要选在这个区域与圣徒相遇，正显示了祂那完全的，至高无上的主权，因为空中被认为是各样邪灵的居所（参弗二2）。同时这只是相遇的地方；主似乎要和祂的子民一同审判这世界（参林前六2）。

本节至我们就要和主永远同在达到高潮。在许多方面我们应该会想多知道一些。但保罗对于这件无比重要之事件的谈论却戛然而止，没有需要（也不再）画蛇添足。

18. 保罗要求信徒不单要鼓起勇气，且要实际就他书信中所教导的彼此劝慰（见三2的注释）。怀特里认为这件事很重要。保罗的这些话，是信徒持续得力的泉源，不是要成为叫人沉醉于未来的刺激品。这些话传达出对神之大能永不失败的确信。神是至高无上的，一旦祂认为日子已到，就要结束这世代，并因着主再来而进入新时代。我们或生或死，都在祂的权能之内。即使我们面对无人能敌的死亡，仍能处之泰然，因为深知那睡了的是睡在基督里，他们必有分于主再来。所以保罗恳求他们用这些话彼此劝勉。

B 主再来的日期（五1~3）

有些帖撒罗尼迦信徒似乎从关心已逝信徒在主再来时会如何，进而对自己的境遇将如何感到好奇。若只有存活着有分于那伟大的日子所要成就的事，而万一他们在这之前过世，则将无法参与。他们如何才能知道世界末了的情景呢？由于保罗已指出那些过世的忠心信徒，在主再来时要得尊荣的地位，所以这一难题已解决了；但他继续提醒他们日期的事情。

1. 首先保罗指出他们真的无需再接受有关日期的教导，因他在帖撒罗尼迦时已经说过。他显然认为他们已经知晓，所以信上无需再

提。保罗用两个字来表示时间，即时候和日期（参徒一7）。前者（*chronoi*）是指按年代学上持续不断的观点来严格地表示时间，而后者（*kairoi*）则是用来指一件事的确切时间。虽然韩滴生认为前者是“持续的一段时间”，后者是“特有的一段期间”（NASB，“时候与时期”，但没有一个最后的认定），不过现代多数学者认为两者差别不大。保罗的意思是说，他没有必要再写任何关于什么时候主要再来的事情。

2. 强而有力的开头“你们自己”（NIV 省略），提醒帖撒罗尼迦信徒，只要他们想想从前受教的，就会晓得这难题的解答。范莱发现译为明明（*akribōs*）的字颇令人困惑；它不太具有保罗的风格（另见弗五15；译注：中文和合本译为“谨慎”），一般来说保罗不会用它来修饰动词“晓得”。最后他结论认为，保罗是借用且重复帖撒罗尼迦信徒写给他的信中的一个字；有些人接受这种看法。*akribōs* 是指精确，但这里正确的解释似乎是说，他们对主再来这件事已有完整的认识，没有什么遗漏的。或许也是暗示说他们所获得的信息绝对是根据主的话（像太二十四43；路十二39；参彼后三10）。

主的日子是一种旧约的表达方式，可回溯到阿摩司书五18。而阿摩司用这个措辞时显示它已广为所知；他不附和一般人，认为那只是一个异教徒受审判的日子，却强调以色列人同样要被审判。但老观念似乎根深蒂固，许多人仍盼望以色列的敌人被毁灭的那一天到来

（认为神要审判的不是自己而是别人，总是令人舒服一点）。新约中日子除和基督外也和父连用（腓一6等），且以种种方式被提及。审判的观念保留下来（彼后二9的“审判的日子”就是其中一例），但强调的是个人而非整个民族的审判。“我们各人必要将自己的事在神面前说明”（参罗十四12）有助于澄清这种观念。

保罗用现在式“来到”（NIV 用“将要来到”）更生动地描述复临的情形。像贼一样来到的比喻，指出这件事是完全无法预期的，特别是在夜间（新约中夜间的贼只此一处）。撒母耳（Leith Samuel）论到：“关于主再来的日期，只有一件事可以确定，那就是我们无法确知是什么时候”（参 LB，“你们明明知道没有人知道”）。它

必要发生，但无法预测。

3. 对于大多数人而言，主再来是意想不到的。当灾祸临到，他们仍说着“平安稳妥”（请注意，现在式正说表示主来时他们正在说这话）。别处我们也可以发现这种假想的平安的观念（耶六14，八11；结十三10，弥三5）。当人们沉迷于虚幻的平安里，纵使口中喊着平安，灾祸仍要临到他们。这里再一次用较为生动的现在式动词（“临到”），语言上则和路加福音二十一34有些偶合（例如“忽然”，*aiphnidios*，这个不常用的字在新约中只出现在这两处）。由于四福音的作者不同，因此这种偶合或许表示在保罗和他的朋友路加间有某种连系。

我们应该用“离开神”这个特有的观念来理解灾祸这个字（参帖后一9；该处也用同样一个字），而不只是灭亡。米利庚认为它传达的是“彻底且绝望的毁灭，是一切生命存在之价值意义的丧失”。产难的比喻可在旧约（赛十三6~8；耶四31等）和耶稣的教训（可十三8）中找到同样的例子。这个比喻有时是强调那种疼痛，但这里则含有突然及不可避免两种意义。他们绝不能逃脱进一步表达出无法逃避的意思，这里保罗是用强调语气的双重否定用语 *ou mē*（见四15注释），“他们绝对无法逃避”（Amp.）。

C 白昼之子（五4~11）

与非信徒的命运成强烈对比的，是那些在基督里的人的境遇（第4节的你们是强调语气）。保罗用双关语来说明主的日子不会在基督徒所居的白昼（或光明）中来到。他详述活得像白昼之子的思想。

4. 保罗表现出对帖撒罗尼迦信徒的信心，说他们不会遭遇上述的灾祸。弟兄们（跟第1节的同样是感性的措词），你们却在黑暗里，它的意思不单单是说“你们不是无知的”。现今的世界是一片黑暗（林后六14；弗六12），基督把信徒从中拯救出来（西一13）。神使光照在我们心中，让我们知道祂的荣耀“显在耶稣基督的面上”

（林后四6）。因为帖撒罗尼迦信徒已进入基督的光中，所以也就脱离了毁灭的可能性。虽然我们应该注意到，有些古抄本写的是“像白

昼突然临到贼一样”（即用 *kleptas* 而非 *kleptēs*），而且赖富特、米利庚、弗瑞姆及其它一些学者也接受这种读法，但这里保罗似乎是在继续发挥贼在夜间突然到来的隐喻，理由是抄写员不会去更改一般公认在读法，反而会尽量以它为准。不管怎样，大多数注释家都接受新国际本英文圣经的读法（译注：NIV, this day should surprise you like a thief, 中文和合本是“叫那日子临到你们像贼一样”）；支持 *kleptas* 的证据很有限，而且这种似乎是无意识的讹误，是为了使 *kleptēs* 的语尾能呼应前面的 *hymas*。

5. 为什么那日子不会使他们震惊，有正反两面的理由。正面的都是光明之子（参路十六 8）。在闪语的惯用语中，称为某种东西之“子”，即被赋予此物之特征的意思（例如“力量之子”就是“一个强壮的人”）；“光明”是信徒显著的特征。它的意义不只是“在光明中”，更是基督使他们获得的改变。白昼之子（新约中只此一处）和光明之子相似，因为白昼是光明的国度；但这不是一种单纯的重复，因为它在呼应“主的日子”（2 节）。他们将有分于那伟大的日子的胜利；他们属于那伟大的日子；当那伟大的日子来到，他们的生命将得以完全。

在保罗鼓励信徒要正直地生活和提到享有主再来之福的人时，主词从你们改成我们是一种意味深长的转变。他说我们（即“我们信的人”）是不属于黑夜或幽暗的。黑夜与白昼对立，而且或许是指当时而言（他们不属于当代，而是属于“主的日子”）；幽暗（与光明对立）则是指一种跟神敌对的状态。

6. 所以 (*ara oun*; 在新约中只有保罗使用) 对于必要的逻辑推论是一强有力的表达方式，它引导出一不可避免的结论。保罗用一个跟四 13~15 (*koimaō*) 中不同的字来表示睡觉 (*katheudō*)，虽然两者差异不大，但并非毫无意义，因为这里这个字有时用来指对道德漠不关心（可十三 36；弗五 14）。对基督的敌人来说，这是自然不过的，因为他们属于黑夜。他们被称之为别人 (*hoi loipoi*, “其余的人”)，亦即所有的非基督徒。

相反的，基督徒被劝勉总要做醒谨守。前一个动词是关于心智上的警戒，随时留心主再来（参太二十四 42~43；二十五 13；可十三 34~37 等），第二个动词则强调道德，责备一切放纵的行为。它可用来指避开酗酒的网罗，但这里似乎是隐喻的用法（像睡觉一样），因为没有证据显示帖撒罗尼迦信徒沉溺于酒精之中，需要戒酒的忠告。保罗的意思是基督徒必须节制自处，避免一切的过量；他们必须过平衡的生活。

7. 保罗所反对的行为是属于黑夜，而非白昼，而且他业已指出帖撒罗尼迦信徒是“白昼之子”。这里所用的表达方式不是比喻性的；保罗只是说夜间是人们睡和醉的时候（参徒二 15）。他用两个不同的动词来说明醉，第一个的字面意义是“变醉”（这里用被动式；主动式意指“使醉”），第二个则是“酩酊”。不过无须强调两者的差别；事实上保罗把它们当同义字用，可说纯粹只是文体上的变化。

8. 但（相对于上述那些人）我们既然属乎白昼，就应当谨守。其中我们是用强调语气的 *hēmeis*；保罗所指的不是一般的人，而是“我们基督徒”，是我们这些属乎白昼的人。保罗重复有关节制的劝告，进而转入基督军兵之盔甲的观念。这两种思想的关连性不明显，但在罗马书十三 12~13 有一类似的例子。或许是“提到警戒，所以使人产生哨兵全副军装在执行任务的观念”（赖富特）。保罗用不定过去分词（戴上）表示采取一种决定性且一劳永逸的步骤。保罗喜爱基督徒之兵器的隐喻，因此多次应用它（罗十三 12~13；林后六 7，十 4；弗六 13~17）。不过细节上并非每次都相同，所以最好不要把它们太过相提并论；像以弗所书中的护心镜是公义，信心是盾牌，却没提到盼望和爱。这种观念也许可以追溯到以赛亚书五十九 17；那里耶和华被形容成一位全副军装的战士。

这里我们又遇到信心、盼望和爱三大美德（见一 3 注释），而盼望也再次以最后出现的方式来强调，这对于一封如此看重盼望的信而言是很自然的。每一项都有同位语，信和爱属乎护心镜，而得救的盼望是头盔。怀特里注意到盼望“不单是现代口语中常说的希望，更是一种确信不疑的期待”。

得救是基督为我们成就之一切伟大工作的概括性总称，有救赎及诸如此类的意思。它与盼望在一起显示，这里特别是指万物末世的结局。盼望是以基督所成就的事为基础，直到最后救赎的全部奥秘揭露；这对基督徒而言的确是一顶头盔，抵挡这个世界的攻击。

9. 我们之所以“盼望得救”，是因为神早已预定 (*etheto*) 的。这个动词虽“有点含混” (Milligan) 不像“预先定下” (罗八 29~30) 那样精确，但仍清楚地将我们的得救，建立在神的主动作为上。信徒得救全在于神。

神并不预定我们受忿怒 (有些译本更是译得辞不达意，像 JB 是“报应”；NEB 是“审判的可怕”；但保罗认为神在对付罪恶时是亲身且主动积极；见一 10 注释；译注：中文和合本译为“刑”)。得救是被救“出来”，也是“进到”救恩之中。佛格 (Heinrich Vogel) 说，“要是谁自认对神的忿怒能处之泰然，那么他对神的恩典也绝不会发出赞美”。⁶⁹ 得救对新约时代的基督徒之所以意义重大的原因之一，就是他们确信神的忿怒，且深深感激基督把他们从那里拯救出来。今天有些人可以轻松地接受基督教信仰，因为他们把教义中神忿怒的部分除去了。忘记神忿怒的重要性，将使生命失去很多严肃的意义。

得救 (*eis peripoiēsin sotērias*) 意指“得着救赎” (JB, “赢得救赎”) 或是强调被动的“被救赎” (赖富特)。这两种解释都有其经节左证 (主动意义的有帖后二 14；来十 39；被动意义的有弗二 14；彼前二 9)。主动的意义似乎较为自然，但反对者认为那多少会使得救变成人自己的功劳，而保罗一向认为是神拯救了我们。不过布鲁斯发现被动的意义太“牵强”，令人难以接受。保罗这里是以末世观论得救，重点在于救赎仍有待“得着” (参罗十三 11)。这不是说它是靠人的努力得到的，因为保罗马上接着说是借着我们主耶稣基督得救。不论信徒如何居功，得救永远是神透过基督所赐的恩典 (参见弗一 8~10；腓二 12~13)。

10. 祂替我们死几个字道出了成就救赎大功的方法。帖撒罗尼

迦前后书中，仅此一处清楚地说，基督的死是替我们死。我们不能就此推论说，保罗这时才正在酝酿此一神学观点，因为当他写这封信时，他正在传讲以耶稣被钉十字架为中心信息的福音 (林前一 23~24，二 1~2，十五 3~7)。的确，除非这件事对帖撒罗尼迦信徒已非常熟悉且毫无争议 (参二 15，四 14)，不然很难解释保罗会用这么扼要的方式提到基督的死。保罗这两封书信主要是关心其它的事，因而没花太多篇幅来讨论大家都已接受的教义。赖富特认为重要的是保罗的重心虽放在其它方面，却依然提及这件事。显然他即使忙碌也没有忘记这一基要的教义。当时离耶稣受难还不到二十年。

基督替我们死的目的是我们与祂合一，此一保罗的中心思想，在他早期的宣教事工即已出现，可说意味深长。与基督合一表示进入一种永远有效的新关系，即使死亡也无法阻断。叫我们无论醒着、睡着意即“不管我们是活是死” (参罗十四 8)。这里纯粹指肉体生命的死活，不像第 6 节的道德隐喻 (不过 *Thomas* 认为这里也是指道德上的)。这些话对于有四 13~18 的遭遇的人，是更进一步的保证。当主再来，不论我们的光景如何都要与祂同活。

11. 保罗以勉励他们彼此劝慰 (参四 18) 来结束有关主再来的信息。所以 (*dio*) 表示“基于前面经文所述的”；可能四 13 以下都包括在内。建立 (*building up*) 是保罗常用的概念。动词 *oikodomeō* 在新约中多次以建立 (例如太七 24、26；译注：中文和合本这里译为“盖”) 这一通用意义出现。耶稣说要建造祂的教会 (太十六 18) 即用这个字，它同时也可指教会的增长 (徒九 31)。但不管是早期或晚期的书信中，保罗用这动词及其同语根名词，常常是取其“建立”之意，特别是在表达信徒被建造成圣灵的殿 (参林前三 9~17；弗二 21~22) 的思想时。

保罗巧妙地以正如你们素常所行的来结束这段经文。他随时留意去肯定一切值得肯定的人或事。他的目的是劝勉和鼓励众弟兄走正路，而非斥责他们。

VII 一般性的劝勉（五 12~22）

在结束这封信前，保罗扼要地提到一些其它的事。首先是会众对教会领袖的态度。情形很可能是，教会的领袖们谆谆训诫一些不工作的人，但是在劝勉时也许不够技巧，以致无法令人心悦诚服地接受。因而保罗概括地论及教会，敦促信徒要敬重他们之中带头的（12~13），接着仍是提到教会，特别是教会中的领袖，他建议他们要谨慎和忍耐（14~15）。

12. 我们劝你们是一种谦恭请求的语调；弟兄们则表示此一请求是对整个教会而发的。译成敬重的动词 *eidennai* 意即“了解”，其它地方很少这么用。大多数人认为它大致上有“感激”或“敬重”的意思，但摩尔（A. L. Moore）主张“答谢”（NEB）较正确。

劳苦、治理和劝戒三个分词前面只有一个共同的冠词，这表示所指的是同一群人而非三群，即独司这三种工作的长老们。弗瑞姆则反对这种解释，因为“当时是一个非正式且自愿领导的时代”；有许多人支持他的看法。但长老制度成立的年代相当早（徒十一 30；十四 23），而且是采取犹太会堂的模式，即使幼小的教会也被认为应该有长老（基督徒聚会的地方一度被称为会堂，雅二 2）。一个没有任何一种职员的组织或许能够存在，但总非常态；已有的证据指出，早期的教会不曾这样尝试过。我们不知道早期长老的确切职掌，当时这些可能也都还没严格界定。但这节经文显示有公认的领袖存在，不管其职掌为何，或是否称为“长老”（JB 译为“你们的老师”太过狭窄）。里果认为是正式的长老。

三个分词中的劳苦相当普遍；它正确地说是尽心尽力的辛劳（参一 3 该字名词的用法）。治理你们可清楚地看出领袖的某些功能。动词 *proistēmi* 用于各种非正式的领导，但正如古抄本所显示的（见 MM），它也用在官方文件中。雷奇（Bo Reicke）认为这里是指那些以牧养为主要工作的人（TDNT, vi, p.702）。侯特认为它“按理不可能”是一种官职的头衔，不过他又说，“虽然没有指出头衔，但无疑是指长老”。⁷⁰ 在主里面几个字紧连在治理之前，表示这里所指的是

属灵的权柄。第三个分词劝戒 *admonish*，在新约中只见诸保罗的书信和他在使徒行传二十 31 的一段演讲中。“这表示劝戒是为了导正行为，非为找麻烦或挖苦”（J. Behm, TDNT, p.1021）。他的意思是责备恶行（参 14 节，“警戒不守规矩的人”），改正错误。贝斯特认为它是诉诸意志而非理智。

13. 动词 *hegeomai* 在其它地方并没有所谓“尊重”之意（而是“斟酌”、“认为”或如帖后三 15 的“以”），但从上下文看来，新国际本英文圣经这种译法似乎是正确的。不过这里的用爱心又再次碰到难题，不如该偏重于修饰动词（尊重）或副词（格外），也就是说无法确定它整个意思是“格外用爱心尊重他们”（爱是重点）或“用爱心格外尊重他们”（“用爱心”只是附加的）。但不管我们选择哪一种解释，都表现出爱和高度的尊重（参 GNB，“以最高的敬意和爱待他们”）。有些译本把爱心译为“情义”（例如 NEB, JB），但 *agāsē* 绝不只这种意思。副词 *hyperekperissou* 是个非常有力的字眼（见三 10 注释），范莱称之为“三倍于保罗式的强烈语气”，即“丰富富远超一切”之意（CGT）。保罗极力为教会领袖应受格外尊重辩护，非为他个人的身分和地位，而是因他们所做的工。他们“劳苦”作工（第 12 节），因为尽其所能推展教会事工是上下每个人应负的责任。教会领袖若动辄得咎，必然无法把事情做好。杰出的领袖必须有优秀的同工。

赖富特认为保罗在这里“从特别的训戒，跳到具有广泛含义的原则性劝勉”。但下面的句子最好仍把它视为特别的训戒。显然教会的领袖未受充分的尊敬，他们的权威遭到抗拒。很有可能他们无法有效行使应有的权威，在这种情况下你们也要彼此和睦的教训可说很合适。此一劝勉的对像是所有信徒（彼此），包括领袖在内，而不只是对一般信徒的有关顺从的规劝。寻求和睦是旧约的教训（诗三十四 14），在新约中同样被看重（可九 50；罗十二 18；林后十三 11）。

14. 这里的忠告特别适用于教会领袖。但对象是整个教会，而不是他们。意思是说，虽然长执对前面提到的那些事负有重责，却不是只有他们有义务去做；所有信徒都必须分担应有的责任。每个人都

应随时准备去帮助不守规矩的人，跟那些灰心的人和软弱的人。

译为警戒的动词和 12 节的“劝戒”同一个字。不守规矩的人 (*ataktous*) 是一军事用语，指脱队的士兵。新约中只有这里用这个字，但在帖撒罗尼迦后书 (三 6、7、11) 也可找到该字的动词形式和副词形式。这个问题针对帖撒罗尼迦信徒而发，显然颇不寻常。戴宁说，这一组字汇“勾勒出一个自外于必要之规范的人” (*TDNT*, viii, P.48)。米利庚对此有一详细的注释，他指出在古代文献中这些字就是指“不守规矩的”。弗瑞姆引用米利庚一封较晚期且具更多有力之证据的信，但他自己认为这里不是指单纯的不守规矩，而是该受责备的怠惰 (“游手好闲”)。一个基督徒团体不容有这类行为存在。

勉勵的注释见二 11~12。灰心的人 (*oligopsychous*，新约中只此一处) 可能是那些天生怯弱的人或因特殊遭遇 (像因亲友在主再来之前去世而意志消沉，见四 13) 而丧志的人。布鲁斯认为是“不成熟和孤僻”的人，贝斯特则说是“忧悒”的人。这些人需要他们那些基督徒弟兄的激励。软弱的人是指灵性软弱，而非身体软弱 (参罗十四章；林前八章)。动词 *antechesthe* (扶助) 是依靠某物或守着一个人的意思 (参路十六 13；译注：中文和合本在路加福音译为“重”)。软弱的人害怕孤单，坚强的基督徒应“守着他们”，给他们所需的支持。

除了针对特别状况者外，接着保罗也将对象扩及众人。动词忍耐 (*makrothymēō*) 是“易怒” (*oxothymēō*) 的反义字，表示一种坚忍的观念。人容易失去耐心 (不管其理由为何)，但对基督徒而言，恒久忍耐是其信条，而且是对所有人，不只是对其他基督徒。这也是爱的要素之一 (林前十三 4)。

15. 这里保罗从第二人称变为第三人称，“无论是谁都可……”。不光是每个人要对自己的行为负责，整个教会对每一成员亦有责任。一般信徒如此，教会领袖亦不例外。每个基督徒都得留心整个团体的表现。

在别处也用同样的希腊文动词和同样的以恶报恶 (罗十二 17；

彼前三 9；NIV 两者都用“以邪恶对邪恶”) 来表示禁止报仇。它可追溯到耶稣说过的一些话 (太五 43~44) 或旧约 (箴二十五 21)。帖撒罗尼迦信徒遭受犹太人和外邦人的逼迫时，以牙还牙的想法必然深深吸引他们。但基督教所教导的绝非经不起考验。对基督的信仰是一种强韧的信心，得力于神，即使在最恶劣的光景中亦能活出美好的见证。

除了上述消极的劝勉，保罗又给他们积极的鼓励，常要追求良善 (或“善”，RSV, *agathon*)。这个决定性的教训显然强过消极地拒绝“恶”，它不光是道德理想的追求，更指出了那实际有益于别人的，其精神在于以祝福对待咒诅，以友善对待敌意。它不是偶而做点好事，而是一种以基督的爱为样式的生活 (常要追求)。动词追求 (*diōkete*) 有“极力追赶”之意，常用来指“逼迫”。有趣的是曾经是“逼迫人的” (提前一 13) 保罗竟然用这强烈的字来表明基督徒行善的义务 (参林前十四 1；“追求爱”，提前六 11；“追求公义”，林十二 14；“追求与众人和睦”)。它不仅要行在弟兄姊妹之中 (彼此相待)，也要行在外邦人之中 (待众人)。基督徒的爱不受限制，爱所有的人是我们的基本态度。

16. 当我们听到一个像保罗这样屡次遭受逼迫患难的人，却劝别人要常常喜乐，不免会有点讶异；但他早已学会忧患和喜乐可以并存 (林后六 10，十二 10)，他在患难中总是欢欢喜喜 (罗五 3；西一 24；参徒五 41；十六 25)。所以他以恒常的喜乐来鼓励遭受苦难的教会 (参一 6)。在保罗给另一个马其顿教会的腓立比书中，也常出现喜乐的语气 (参腓四 4)。的确，在有关新约教会的描述中，不断地强调喜乐是最显著的特征之一。表面上看，实在没什么可令信徒们喜乐的；但他们是“在基督里”，知道祂的话语“这喜乐也没有人能夺去” (约十六 22) 是真的。更何況喜乐是圣灵所结的果子之一 (加五 22；参罗十四 17)，并非来自基督徒自身。整本新约中，喜乐的各种衍生字出现之频繁实令人惊讶，例如“恩惠”、“饶恕”和“感谢”等都是同一字根的衍生字。新约的基督信仰充满着喜乐的精神。

17. “祷告的本质在于向神献上诚实的心，而非动动嘴皮子”

(赖富特), 这才使我们能够实践不住地祷告(参路十八 1; 罗十二 12; 弗六 18) 的教训。我们不可能把所有时间都花在口头上的祷告, 却可以每天以祷告的精神生活, 完完全全倚靠神, 感知祂时时的同在, 顺服遵行祂的旨意。这样一种心灵状况, 当然也会以常常作口头祷告的方式表现出来(注意所有保罗书信中常会插进祷告; 对他来说, 祷告非常自然, 因此免不了会呈现在他的书信中)。

18. 保罗早已经知道“万事都互相效力, 叫爱神的人得益处”(罗八 28)。即使在患难和试炼中, 神仍教导我们宝贵的功课(罗五 3~5), 因此信徒不但不以为苦, 且以为有益。这种对神的权柄和旨意的绝对相信, 使保罗能以命令的口吻说凡事谢恩。要看出试炼的光明面或许不容易, 但若神掌管一切, 那么试炼必在神的旨意之中; 祂的子民不得不承认祂的良善且献上感激。或许我们应该注意, 凡事和“常常”并不是完全一样(在林后九 8 中两者被区分开来)。

因为这是神……向你们所定的旨意, 指示代名词这虽是单数, 但所指的显然是上述三种教训, 它们成为一体且互为归属。旨意没有冠词; 它和四 3 的一样, 不是泛指神所有的旨意。神让我们做其它事情, 但这三种要求, 无疑是神为我们所定的旨意的一部分。加进去在基督耶稣里是保罗思想的特征。神的旨意在基督里显明出来, 且唯有在基督里, 我们领受那使我们能够实现神旨意的动力。

19. 动词消灭(AV“熄”)是灭火的本字(参可九 48 等); 它用在圣灵相当贴切, 因为圣灵出现时“有舌头如火焰显现出来”(徒二 3; 参太三 11), 且给基督徒的生命带来热与光。否定的 *mē* 用在命令式, 可表示命令中止某一进行中的事情(虽然布鲁斯对此不表赞同; 他认为是习惯性地节制)。

许多解经家认为这一教训, 是对圣灵的奇特恩赐(例如说方言)而言, 且觉得是与哥林多的情形成一对比。在哥林多保罗有必要劝那里的信徒不要太过依赖恩赐; 据说在帖撒罗尼迦刚好相反, 一些较保守的信徒, 不赞成狂热地追求更多惊人的恩赐。不过这种解释虽有可能, 但证据不充分, 况且这几个字很平常。“不要叫神的圣灵担忧”

(弗四 30) 是一类似的经文, 但大多数人都会同意它和奇特的恩赐无关。这封书信前面所提到的意志消沉、游手好闲、不道德和诸如此类的事情倒真有可能“消灭”圣灵(或使祂“担忧”), 因此我们最好以这种最平常的意义来解释。马松敏锐地指出这节经文是指圣灵本身, 不是圣灵的感动。

20. 保罗举出一种显示圣灵工作的恩赐来讨论, 不要藐视先知的讲论(参林前十四 1)。跟一些哥林多信徒一样, 某些帖撒罗尼迦信徒, 可能也有追求比先知的讲论(见林前十四章)更特出之恩赐的想法, 例如说方言, 而保罗或许就是要匡正这种不平衡的心态; 但没有证据支持这种说法。有一种更可能的推测是, 曾经大量出现过与主再来有关的预言。历史上许多预言, 几乎都是有关主再来的事, 而每次的结果是使那些期待落空的人看轻预言。有的帖撒罗尼迦信徒对主再来的看法似乎过于狂热, 而其它人则卤莽地排斥(见 12 节以下的注释)。因此说他们在这过程中藐视先知的讲论并无不妥。

新约显然很看重先知。他们和使徒相提并论(弗二 20, 三 5), 在形式上也只低于使徒(林前十二 28; 弗四 11)。说预言是神(林前十二 28; 弗四 11)或圣灵(林前十二 10~11)所赐的。解经家严格地指出, 先知是先见而非预言家, 他们特有的职责似乎是劝勉(徒十五 32; 另参考林前十四章中著名的讨论, 尤其是林前十四 29~40 节)。基本上先知是一个能够说“主如此说”的人; 但也不应忽略这有时也的确包括了预言未来(徒十一 27~28, 二十一 10~11)。

21. 保罗并不鼓励毫无批判地接受一切被称为先知者所说的话(这节经文以 *de*, “但”开头, NIV 省略)。他说但要凡事察验(参腓一 9~10)。这是个概括性的教导, 虽然用在察验属灵恩赐上, 但并非局限于这方面(例如 NEB 译为“把他们通通察验”)。动词 *dekimazō* 常用来表示提炼金属, 其意义可能即源出于此。首先它是指大概地察验, 然后第二层含义是认可察验的结果。这里的意思显然是“避免轻易受骗”, “对所有自称出于神的, 进行属灵的察验”。

大多数早期的希腊文注释家, 把这几个字和据说是耶稣说过的一

句话“你要当合格的银钱兑换者”⁷¹联想在一起。如果这真的是耶稣说过的话（显然很有可能），那么保罗写到这里时，它可能曾经闪过他的脑海中。总之他是采取同样的态度；詹姆斯（M. R. James）认为这段经文“的确是对耶稣那句话的一个批注，表现了它的意义”。⁷²但光察验不够：重要的是守住察验后所认定的结论。保罗写道，善美的要持守，他用的善美（*kalos*）这个字，有时是指测听真假的银元；它是相对于贗币的真币。帖撒罗尼迦信徒不应只看表面而胡乱接受；他们须察验，然后只要（且始终）紧紧守住那善美的。

22. 他们还应该各样的恶事要禁戒不做。原文最前面有介系词 *apo*（从），是强调信徒“从”恶中完全分离出来（LB 译为“从每一种恶事中离开”；四 3 论及淫行也用同一个介系词）。这里 *eidous*（样）的意思有些疑义，同时恶事到底是名词或形容词也不确定。不过后者只是小问题，因为正如加尔文所言，在意义上没什么差别。*eidous* 则可以指外在的表相（路三 22 “形状”）或这里所指的“类、种、样”。有些人认为应该是“外表”（AV “仪表”），但这种说法经不起考验，而且不管怎样，保罗似乎不太可能只关心外在的表相。我们最好是把它的意义定位在“每一种显然可见的恶事”（没有抽象的意思）和“各样的罪恶”之间。这个字在新约其它地方虽然偏向前种用法，但在古代文献（见 MM）中有很多例子是用后一种，而从上下文来看，后一种似乎才是正确的意义。保罗是在督促他的朋友们远避各式各样的恶（参罗十二 9）。

从“善美”跳到各样的恶事实具有深长的意义。善美是单一的，而恶事却是多样的；不管任何形式的恶都要远避。

VIII 结尾（五 23~28）

三 11~13，保罗以一段有关主再来的祷告结束这封信的第一个主要部分，这里亦然。

23. *De*（NIV 省略）是具有反义意思的“但”（译注：中文和合本亦省略）。保罗所劝勉的这些美德，以人的力量是无法达到的，

但他的祷告为他们指出那唯一能使他们如此行的力量来源，这里他提到神时称之为赐平安的神，在他其它书信的末尾也常有这类的语句（参罗十五 33，十六 20；林后十三 11；腓四 9；帖后三 16）。平安（见一 1 注释）就最广义的来说，是灵命上的富有；神给予此一恩赐实在奇妙，以致祂被称为赐平安的神。

祷告中是希望神使你们全然成圣。在成为圣洁的过程中有属人的一面，即我们被呼召并献上自己去遵行神的旨意。但彰显于成圣之生命中的能力并非人自己的，而是神的，保罗的祷告反应了此一真理。就最深层意义而言，我们的成圣就是神在我们身上所作的工，它可能被归因于耶稣（弗五 26）或圣灵（罗十五 16），但不管怎样都是神成就的。全然（*holoteleis*，新约中只此一处）具有整体与完全两层意义，赖富特认为这句话的意思是，“愿祂使你们成圣，如此你们便是完全的”。

祷告的第二部分，又愿你们整个的灵与魂与身子得蒙保守……无可指摘（译注：NIV 译法）。有时它被当成支持“人的三分法”

（Thomas）和“反二分法”的依据，其实可能不很适当（参可十二 30 的四分法和林前七 34 的二分法）。保罗不是在分析人的本质，而是迫切祈求他们全人能蒙保守。米利庚认为这三重诉求“是指人的整个生命，包括它的不朽性、位格和身体各方面”。

虽然三者同时是主词，但从动词和形容词整个的都是单数看来，这里强调的显然是人的一体性。原希腊文中整个的（*holoklēron*）是在叙述语而非修饰语的位置，因此正确的意思是“愿你们的灵与魂与身子得蒙保守完整”（参 RSV “得蒙保守稳固”；译注：中文和合本是“得蒙保守……完全”，“完全”是叙述语）。这个字是指“各部分都得完全”。七十士译本中它用来形容筑祭坛的石头（申廿七 6），腓罗（Philo，译注：一犹太作家，主前 20~主后 50）和约瑟夫（Josephus，译注：一犹太史家，约主后 33~95）则用来指献祭的牲品。因此有可能是保罗想到献上全人作活祭的观念（像罗十二 1 中的一样）。祷告希望整个人无可指摘，这个用语在新约中只见于这封书信。在一些帖撒罗尼迦的古墓碑文中也可发现它的存在（Milligan）。

保罗在帖撒罗尼迦前书与后书中，对主再来着墨颇多，因此祷告中也适当地提到这个主题。他不是祷告说他们能蒙保守，直到主再来；而是说在(en)我主耶稣基督降临的时候他们得蒙保守，亦即他们在届时将要发生的事当中(包括审判)都会被保守。

24. 这一个祷告是以确信会得到回答的信心而提出的，那是一种因为神是信实的(参林前一9，十13~林后一18；帖后三3；提后二13；来十23，十一11)而产生的确信。屈梭多模(Chrysostom，译注：主后344~407，曾为君士坦丁堡主教)：“保罗是说，并非由于我的祷告才成就这事，而是因为这本来就是祂呼召你们的目的”(录于Frame作品中)。神是那召你们的，用的是不限特定时间的现在分词(不是过去式)，使人注意到神作为“呼召者”的包容能力。动词必成就的语气颇具决定性(希腊原文中没有这事)。它强调的是行动，是“做”，而“亦”(译注：NIV与中文和合本皆未译)又进一步加强其语气。信实的呼召者亦必成就。

25. 当保罗请求帖撒罗尼迦信徒(他称他们为弟兄们)为他祷告时(亦见罗十五30；弗六19；西四3~4；帖后三1~2；另参腓一19；来十三18)，我们看到他非常人性的一面。虽然他有很大的恩赐，在教会中有不容置疑的重要地位，但他仍需要他的朋友们的代祷。

26. “在古代一个人向尊长问安，是用嘴亲手、胸、膝或脚，向朋友则亲他的脸颊。希腊史家希罗多德(Herodotus，约主前484~425)说，亲嘴是波斯人的习俗，犹太人可能是从他们那里学来的。”⁷³新约时代的亲嘴，可能是主人向客人问安的方式(路七45)，它是一个表达善意的动作，而这正是犹太之吻之所以可憎的原因(路二十二48)。我们对于早期教会中的亲吻习俗所知有限，但可以肯定通常是男人对男人，女人对女人，且只限于亲脸颊。不过特土良

(Tertullian，主后第二世纪末)提到一个为人妻子的和“弟兄中的任何一位”交换亲嘴(致妻书，ii.4)。亲嘴在新约中和敬拜的活动没有关连，但当时基督徒聚在一起崇拜时，一定很自然的会互相亲嘴，因此它后来成为圣餐仪式(虽不局限于此)的一部分也就不足为奇。亚历山太的革利免(Clement of Alexandria，译注：约主后150~215)

不满那些“使亲嘴声响彻各教会”的人，而且说“滥用亲嘴……引起卑鄙的疑心和坏名声”(教导者iii.12)。这种过分的情形导致得加以限制，例如使徒宪典(Apostolic Constitutions，主后第四世纪文献，其中也包含一些较古老的资料)规定只能与同性亲嘴。

保罗意思是“我给众弟兄亲嘴”(林前十六24，“我在基督耶稣里的爱与你们众人同在”)；那是他给帖撒罗尼迦信徒一个温暖的问候。新约另外还有地方提到这种圣洁的亲嘴(罗十六16；林前十六20；林后十三12)和爱心的亲嘴(彼前五14)。

保罗说与众弟兄……问安而不是单纯地说“彼此问安”(见导论：“1 分裂的教会”第四、五段)，有时很容易被人借题发挥。但或许不应太强调众，因为这个字原不是在强调语的位置。若保罗并非在教导他们如何彼此问安，而是自己对教会致问候之意，那么他说众弟兄是再自然不过了。

27. 这里语言的力量令人惊讶。我指着主嘱咐你们意思是“我因你们誓为基督徒而嘱咐你们”，动词*enorkizō*显然是*horkizō*的加强式(我们以为他会说“别忘了这封信是要读给众人听的”)。虽然用“我”(而不用“我们”)无非是表示保罗在这里亲笔加上几个字，但也可以说另含深意。

要解释这种强烈的嘱咐并不容易。有人以为它是针对一个不合一的教会而发，即有些人不希望别人听到这封信，或者他们自己不想听。不过这个教会虽一直有些紧张存在(正如我们所提到过的)，却没有证据显示有严重的分裂。我们也很难想象保罗会称赞这样一个教会。同样的，也有人认为它是最早的书信之一，而当时尚未有向众人读信的习惯。但若只是这么单纯，似乎并不需要“我嘱咐”！赖富特认为保罗也许已预感“他的名字和权威可能会被误用。后来发生的事情(帖后二2)证实此一怀疑。”不过这种说法虽然可能是正确的，但诉诸不确定的预感来解释艰深的经文实在冒险。

最佳的解释似乎是，保罗和帖撒罗尼迦信徒在极恶劣的情况下，仍极渴望再相见。保罗用强烈的字眼，是为了使他的信息确实传达给

每个人，而且单纯是为了这个目的。他一直未能回到帖撒罗尼迦显然并非他的错。也可能是他特别关心那些失去亲友的人，希望他们都能听到信中的信息。他要确定他们不致于错过他对他们的安慰。

念 (*anagnōsthēnai*) 是“读”或“朗诵”的意思。有人认为古代读书总是要出声，但是雷克和贾博瑞 (Cadbury) 坚持，“那些受过教育的希腊人和罗马人没有学会默读实在令人难以置信” (见徒八 30)。米利庚曾举出这个字在读和朗诵两种意义上的例子。这里它的意思显然是“朗诵”。虽然公众崇拜中的朗诵后来成为一种惯例，保罗的信在当时的教会中也已被视为神圣的圣经，但这里并未含有在崇拜中朗诵之意。

28. 跟世俗惯用的尾语“再谈” (*errōso, errōsthe*) 不同的是保罗总会作一个祝祷。这节经文是典型的例子，而在其它书信有的是增加一些 (例如林后十三 14 的三位一体式)，有的是缩短一点 (西四 18；另外如提前、提后等教牧书信)。保罗有个习惯是，在抄写员记完信的主要部分后，亲笔写下结尾语 (帖后三 17)。保罗亲手落笔之处，每封信不同 (参加六 11)，前面 27 节因使用第一人称单数，所以最有可能。

帖撒罗尼迦后书大纲

问候 (一 1~2)

祷告 (一 3~12)

A 感恩 (一 3~5)

B 神的审判 (一 6~10)

C 保罗的祷告 (一 11~12)

主再来 (二 1~12)

A 主的日子尚未来到 (二 1~2)

B 离道反教 (二 3~12)

1 不法的人 (二 3~10a)

2 不法的人的信从者 (二 10b~12)

感恩与激励 (二 13~17)

A 感恩 (二 13~15)

B 为帖撒罗尼迦信徒祷告 (二 16~17)

神的信实 (三 1~5)

A 请求代祷 (三 1~2)

B 神的信实 (三 3~5)

教会纪律 (三 6 ~ 15)

A 不守规矩的人 (三 6 ~ 13)

B 不听从者 (三 14 ~ 15)

结尾 (三 16 ~ 18)

帖撒罗尼迦后书注释

问候 (一 1~2)

1~2. 后书收信地址和前书完全一样, 只不过父神写成神我们的父: 为了强调神不只是主耶稣基督的父, 也是众信徒的父。第 2 节 的问候内容除了平安后面加了从父神和主耶稣基督 (NIV 在最后面) 外, 也跟前书相同。这几个字或许不在前书中, 但在这里则是如假包换。这种较长的问候后来成为保罗常用的方式, 其实除了帖撒罗尼迦前书 (另外在歌罗西书中也省去“和主耶稣基督”等语), 其它每一封都是这样。基督徒恩惠平安的源头正是神自己。保罗通常将恩惠连接于基督, 而平安则与父神并提, 但在问候语并不区分。请注意父神和主耶稣基督紧连在一起 (只用一个 *apo* “从”)。

II 祷告 (一 3~12)

A 感恩 (一 3 ~ 5)

3. 跟前书一样, 保罗一开始即因基督的恩惠能显明在他们身上而献上感谢。保罗在前书对帖撒罗尼迦信徒有一些称赞, 但很有可能他们后来自己觉得不配接受这样的赞美。保罗则坚持他的赞美是合宜的: 我们该为你们常常感谢神。有人认为这是一种颇为生硬和正式的

语法，跟前书的完全不同；不过这观点被紧接而来的温馨驳倒了。希腊文 *opheilomen*，我们该，传达一种个人义务的观念（另一常用在类似经文的 *dei*，则表示一种外在环境所产生的强制力）。这本是合宜的不单单重复上述的意思，更是指“没有比你们更配受赞美的”。保罗认为帖撒罗尼迦信徒的优点并非虚假，他有义务来肯定此一事实。

保罗感谢的有两点，即信徒信心的增长和爱的充足，在前书（三 10、12）他曾为此祷告。那时他们为他们的信心（帖前三 5~7）担忧，现在则为其信心满有增长而感恩。动词 *hyperauxanei*（新约中只此一处）表示“格外增长”。充足（*pleonazei*）是另一强有力的动词；两者不同之处在于，前者专指有机体的长大（例如一棵健康的植物），后者则含有扩散之意，除了团体所表现的爱，还有每个个人的（你们众人彼此相爱的心）。在治理教会方面，保罗固然对他们有些善意的责备，却很乐意在信开头无保留地赞美那充溢信徒之间的基督徒之爱。

前书他已为他们的信心、爱心和“因盼望我们主耶稣基督所存的忍耐”（帖前一 3）而献上感谢；这里“忍耐”没有出现并不是它不重要，因为下一节经文中他用了相同的字（译为“不屈”；译注：中文和合本同样译为“忍耐”）。

4. 信心和爱心增长的结果（*hōste*，因此，表示归结；译注：中文和合本译为“甚至”），是保罗向其它基督徒夸耀帖撒罗尼迦信徒。那些认为这封信较前书冷淡的人，实难以解释这里所用的强调语气。舍去简单的我们（译注：中文和合本采此译法），保罗用强有力的“我们自己”（*autous hēmas*）；另外译为夸口的动词（*snkauchasthai* 是个复合字，新约中只此一处）也不是他一般用的单一动词。这似乎意味着，为信徒夸口并非这些传道人的习惯（帖前一 9 是别人向保罗夸口，不是他向别人）；但在这里，帖撒罗尼迦信徒因为确实极为优秀，以致连建立该教会的保罗，都不得不为他们歌颂赞美神。

他们夸口信徒的不屈（见帖前一 3 注释，该处译为“忍耐”，译注：中文和合本这里亦译为“忍耐”）和信心。在此信心因与“忍耐”

并用，而被一些人认为是“坚贞”和“忠实”的意思，但这是不妥当的。*Pistis* 可以表示“忠实”，可是新约中它几乎都是指“信心”（见三 2 注释）。况且前一节已经这么用，这里似乎没有理由不一样。在逼迫患难中，他们仍然信靠神（参帖前三 5 注释）：

逼迫是指针对基督信仰而加诸基督徒身上的种种攻击；患难（*thlipsesin*）所指的更广，不管是不是逼迫，任何遭受到的困苦和麻烦都包含在内。现在式你们在所受的显示这些困难并非过去的历史，而是写信当时正在发生的。

5. 有个难题是“逼迫患难”看来似乎抵触而非证明这正是神公义判断。但我们不应把这明证与这些苦楚画等号（像 *Rutherford*，“这些痛苦证明神的公正”）。最重要的不是逼迫本身，而是帖撒罗尼迦信徒在艰困中的态度。这种坚定与信心，只能说是因为神在他们中间作工，且神若向他们如此启示，那么这显明是神要叫他们配得神的国（参帖前二 12 注释及腓一 28）。或许我们也应注意希米昂（*Charles Simeon*）的观点，即我们不可认为，不公正似乎正胜过道德之神；比如：逼迫之类的“恶行之确确实存在”，正是“将有‘神公义判断’的‘明证’”⁷⁴。

赖富特把判断（更正确地说是“公义审判”，*tēs dikaiaskriseōs*，在保罗作品中只此一处，不过罗马书二 5 有相似的用法，而且贝里指出“这是保罗思想中的基本观念之一”）称之为“将来让受害者得安息和逼迫者得报应的赔偿法”。不过这里固然有这种意思（6 节），它的意义却更广泛。以苦难使子民达到完美，是神公义审判的一部分。原希腊文的文法结构（介系词 *eis* 与不定词并列）已表达出这种意思；审判是为了叫他们可算配得神的国。动词 *kataxiōō* 不是“使配得”，而是“宣告配得”或“算是配得”之意（像保罗另一重要语汇“称义”，*dikaioō*，意思是“宣告为义”）。可见保罗即使看重受苦，却完全排除人类功绩的可能性；他强调配得神的国，不是人努力的结果，而是由于神的恩典。

你们就是为这国受苦并不表示“为了得到它”，而是“为了

它”。这正是他们受苦的非功利本质，受苦是证明神与他们同在。

B 神的审判(一 6~10)

保罗举出审判的一般原则，并陈明一些有关最后审判的真理。有人觉得这里有太多的“以牙还牙”，因此认为是犹太人所篡改。但这是无稽之谈，毫无根据，事实上此一观念是纯属基督教的。在一道德宇宙中，罪是不能免于刑罚的。罪人总希望能逃避刑罚，但因神鉴察一切，所以根本不可能。“刑罚是罪的另外一半”(Denney)。

6. 保罗用“既是”(eiper)的句法不是一种疑问命题，而是修辞学上的轻描淡写，用以表示像圣灵住在信徒里面(罗八9)或到处有偶像(林前八5)等极为显然的事情。这里新国际本英文圣经只译为神是公义的，可说抓住了这句的真义。保罗把对最后审判的确信，建立在神公义的本性上。因为神是公义的，我们必能见到一切的恶至终必要归正；神要报应“似乎是任何有关神审判之教导中的基本要素”(Best)。耶稣教导说有些人“有祸”，而有些人则“有福”(路六20~26)。动词报应(antapodidōmi)含有“应得的”之意(见帖前三9“报答”注释，而患难见帖前一6注释，该处译为“大难”)。

7. 保罗在说明报应的消极面之后，继之以积极的一面，他肯定受患难的人要得平安(anesin，即解除紧张，这个字常指松弛紧绷的弓弦)。他带给帖撒罗尼迦信徒在苦难中平安的盼望。有人认为这种动机没价值，但讲这些话的人通常是那些享受着安乐的人。历史证明没有一个为主受苦的人不看重末后的福分。这虽非福音的全部，却是它真实的一部分，而我们有限的智力是无法测透的。与我们同得提醒我们，保罗等人也一样受逼迫。那是“一种为自己而发的叹息”(Findlay, CGT)。

从这里到第10节完，文字架构极富韵律，因此有学者认为保罗引用犹太诗歌。韦义(Arthur S. Way)称之为“主再来之歌”。保罗也许确实有引用，但他用自己的话语，没有理由认为这段文字不属于他。

最重要的是主耶稣再来。保罗真正的意思是说“在主耶稣的显现中”；并非基督显现时才施行报应：报应本身就是显现的一部分(“显现包含了公义的彰显”，Ward。)最后的完成乃是一次Parousia(主再来，参帖前三13等)，我们发现它是指apokalypsis(显现，像林前一7；彼前一7、13等)，亦即打开、揭露；那是现在仍隐藏的位格的显现。祂要在火焰中降临是新约中不常出现的概念。不过旧约(例如出三2；赛六十六15~16)和启示录(启一13~14等)中，火则常随神而出现。这里火是再来之主的外袍。祂有能力的天使(his powerful angels)比译为“祂能力的天使”(the angels of his power, JB)“差一点，这里强调的并非天使的能力，而是主的。摩尔认为，事实上根据马可福音十四章62节，能力“可能是保罗用来指耶稣神性的一种方式……耶稣要和天使显现，合乎且强调了祂神性的本质”。

8. 要报应表明这是神独自的作为(申三十二35)，把它归诸基督，显示保罗完完全全视耶稣为神(5~6节中他视神为审判者)。这个字不单单狭窄地指惩罚，而多少具有“祂要施行审判”之意(NEB)。

那不认识神和(那)不听从我主耶稣福音的人各有一个定冠词。最合理的解释是指两群人。有人确信前者为外邦人，后者是犹太人(参Way，“那轻忽神的异教徒和那拒绝顺服的犹太人”)。不过，此种解释似乎太钻牛角尖了。那不认识神的可以指任何人，不管其为异教徒与否，只要犯有恶意轻忽不认神的罪，都有可能含括在内，这是拒绝为他们所预备的光(像帖前四5)。那些不听从我主耶稣福音的人成为不认识神的特例，他们悍然拒绝神救赎工作的终极启示。另外我们注意到整节经文有明显的希伯来风格；就旧约经文而言，后者只是用来使前者的意思更加完全而已(参耶十25)。

9. 把性质关系代名词(hoitines)译为他们，意即“属于这一类的人”；他们合当接受刑罚。要受罚更确切地说是“要服刑”，最后一个字(dikē)和“公义的”(dikaios)同语根；它不是一种莽撞的报复性惩罚，而是功过分明的赏罚。保罗进一步说明这种刑罚。沉沦

不是指“毁灭”，而是完全堕落，即丧失一切使生命值得活下去的东西。永远（译为“永恒”较好，例如 RSV）沉沦和永恒的生命对立。在伪经马加比书十章十五节（新约中则找不到别的例子）有详细的描述，说那是邪恶暴君的命运，并且以之和蒙祝福的殉道者的死相比较。沉沦就是离开主的面。罪最可怕的是使人与神隔绝（参赛五十九 2）。祂权能的荣光则指向同一件事的另一面，因为荣光（*doxa*，NIV 译为“庄严”较不理想）有“神的伟大之彰显”之意。请注意这里可以说是无意，却很显著地提到神的力量。当时帖撒罗尼迦信徒正惯于压迫者的淫威，但保罗提醒他们有一个全能的大主宰胜过这些人（参赛二 10、19、21）。

这些教训说明恶者命运之无可逃避的结局。正如丹尼所言，“如果圣经中有任何真理，那么其中之一，是那些顽固地拒绝福音且不愿去爱和顺服耶稣基督的人，在末日主再来时要遭到永远无法挽回的丧失。他们落入永无黎明的黑夜中。”

10. 导出这节经文的“当”（见 RSV，译注：NIV 和中文和合本都译为“那日子”）是没有明确期限的 *hotan*，主再来是必然的，但何时来则不知道。不管这事何时发生，其显著特征就是荣耀；保罗说那是要在祂圣徒身上所得的荣耀。此一表达方式并不容易懂（见 Bailey 所举出的各种可能性）。动词是一个复合字，只出现在这里和本章 12 节；它的意思是“在……得荣耀”（be glorified-in），且后面还有一个“在”（in）。主必荣耀，祂的荣耀也必在圣徒身上（参约壹三 2；“主若显现，我们必要像祂”）。马松、汤姆斯（Robert L. Thomas）和其它一些人认为，这里意思是祂要在祂圣徒的会中得荣耀（参诗八十九 7），不过这种说法似乎不太可能。那日子的荣耀要远胜过我们所知的（显为希奇）；它会使我们讶异非常。

一切信的人中的不定过去分词曾引发一些奇特的解释（赖富特举其中一个例子，“这里用过去式表示过去信心坚定，而今却已不再”）。不过把它解释为信心的起步较好；而一旦相信就等于是个基督徒。保罗的意思是指那些已经信靠神的基督子民。

这节经文末尾的文法结构需注意，大致上意思是“在一切信的人身上显为希奇的那日子，我们对你们所作的见证，你们也信了。”侯特发觉很难做推测性的修正，那是最不得已的手段（他很少这么做）。他认为 *epistōthe* 是“确定了”，而 *episteuthē* 是“信了”，这种看法为莫法特和尼科（W. Robertson Nicoll, EGT）所接受。另外赖富特的建议可能较适当，他认为这段经文是省略用法，因而原意是“在一切信的人，所以也包括在你们，因为我们的见证在你们之中被相信了”（“……我们对你们所作的见证被相信了”较好）。保罗他们向帖撒罗尼迦人所作的见证，达到预期的效果。

C 保罗的祷告（一 11 ~ 12）

这不是保罗像往常一样，惯例地在他的论说中所插入的一段实际的祷告，而是他保证要常常为他们祷告。

11. 因此或许是指前面的整个段落。保罗为帖撒罗尼迦信徒祷告，是为他们感谢神和盼望那将要到来的美事。祷告中他以各种方式祈求他们有属灵的增长。首先是看你们配得。这不是一段祈求神保守他们的祷告。保罗的注意力倾注在世界末了的荣耀，他们那时能配得过所蒙的召祷告，亦即在现今他们就要过这种生活，以确保能被神看重。虽然贝斯特认为 *axioō* 在这里表示“使……值得”而不是“看……配得”，但我们还是应该以这个字的正常用法为主（参 5 节）。召（*klēsis*）常指神藉以召人归己的最初的行动（例如弗四 1；腓三 14）；这里可能就是这个意思。但保罗似乎也指那呼召之终于成。他说我们的神是把他自己和信徒们结合在同一位主之内。

用大能是用在两方面：保罗祈祷别人能在他们的良善和信心的功夫上，看出神的能力；因为单靠人的力量，没有一样能做到。希腊原文没有你们（的），因此有人认为那是神的（参 AV “祂的”）。但新国际本英文圣经的译法是正确的。按字面来说是“善良的意愿”

（*eudokia agathōsynēs*），而新约中对神从来不用“善良”这个字。它是指人的善良，是圣灵的果子之一（加五 22；译注：中文和合本都译为“良善”）。保罗祈求神激发他们善的意愿（*eudokia*），便能产

生善的行为。就如安立甘教会的复活节祷告词中说的，“我们谦卑恳求你，在你奇妙恩典的带领下，赐给我们善的意愿，这样我们靠你不断的帮助，便得以行出善来”。有些解经家也持这种看法。跟这相配合的是一切因信心所做的工夫。除了缺少定冠词，这里和译为“因信心所做的工夫”（见帖前一3注释）一样。信心不是被动的，它是永远主动，拥有神的祝福，运用神所赐的能力来服事神。

12. 名在圣经时代代表整个人，所以说“荣耀这名”就是荣耀这个人。保罗盼望帖撒罗尼迦信徒具有基督徒的特质，使得在他们中间成就此等大能工作的救主，能被称颂赞美。有人认为荣耀基督的名和基督再来有关 (Best)，然而这里尽管不无主再来的意思，但最主要还是在强调，帖撒罗尼迦信徒因有主内住而彰显出来的生活品质 (Rigaux，支持这种看法)。因为祂在你们身上得荣耀，你们也在祂身上得荣耀（参耶稣自己的话语，约十七1、10、21~23）；信徒不是“与”祂同得荣耀，而是“在”祂身上得荣耀，祂也在他们身上得荣耀。这是最紧密的合一。

这一切都是照着我们的神并主耶稣基督的恩。每件事的第一因都归之于神。帖撒罗尼迦信徒自己无法为神增加丝毫荣耀，但靠神的恩典就能（见帖前一1注释）。恩强调神对我们这些不配的人的爱，一种因基督所成就之事而确实可得之爱，更是一种白白的恩典。这些恩典的目的是要人能活出应有的生命，正如前面所说的。

文法上我们的神有可能被认为与主耶稣基督是同义的，因为共有一个冠词；而托纳 (Nigel Turner) 也确实武断地指出，“我们的主和神耶稣基督”才是正确的译法⁷⁵（参 GNB mg.，“我们的神和主耶稣基督”）。但 *kyrios*（主）像一般的固有名词一样，通常都不用冠词，因此大多数解经家认为这里是指父和子。当然，也不能排除单指耶稣的可能性；但不管怎样，我们应注意基督和神不可分的关系。

III 主再来（二1~12）

跟前书一样，后书的主体在一段引介性的祷告后，才从第二章开

始。有些信徒显然狂热地接受一些有关主再来的错误观念；保罗写信补充他先前亲口告诉他们的（5节）。很遗憾我们无法知道他告诉他们些什么，信中引述了许多他亲口对帖撒罗尼迦人讲过的话。这段经文或许是所有保罗书信中最难的，而我们经验认知中许多无法逾越的鸿沟，则助长了漫无边际的幻想。这里所提的事，我们并不能够全部解答。因此读者对于我们的解说最好稍有保留。⁷⁶

A 主的日子尚未来到（二1~2）

1. 一开头保罗就用恳求的口吻（参见帖前四1，五12）。*hyper* 具有论到 (NIV) 和“为了”；两种含意，大意是“为了所论到的真理……”。其严肃性因使用正式的全衔我们主耶稣基督而提高。降临 (*parousia*，见帖前二19注释) 跟聚集 (*episynagōgē*；新约中另一处在来十25，指基督徒的崇拜聚会) 合并在一个冠词之下；两者紧紧相扣，都是整个伟大的主再来的一部分（参帖前四16~17）。

2. 保罗盼望帖撒罗尼迦信徒能够沉得住气（参弗四14）。动词 *saleuthēnai*（动）可用来描述因风和浪而产生的摇动；它是指不停地摇幌，像船没系妥甚或漂离停泊之处。保罗不愿信徒的“心” (NIV 省略 *from the mind*，这段经文被引用在 BDF 第211页，用来说明 *apo* “作为表示分离和疏离”的例子) 被摇动。心 (*nous*) 代表人的精神面，但这里心被视为理性和整体精神的平衡，而非思考机制。不定过去式不定词 (*aorist infinitive*) 表示一种使他们失去平衡的打击。惊慌 (*throeisthai*) 转而为现在不定词，表示一直处于不安之中（参可十三7），亦即一种持续性的焦虑。保罗要他们留心，抵挡那突如其来的惊吓和持续不断的不安。

他举出三种可能的因素。灵（或“先知”，*pneuma*）是指一种超自然的启示；言语（或“传达”，*logos*）是指某种口头上的交通，例如训诲；书信可能是指帖撒罗尼迦前书（其中有关主再来的教导曾被误解）或保罗其它已写成的信，或某封冒名的假信。有些注释家认为有冒我名的（译注：NIV 译“有冒我们名的”）是单指书信（例如 EGT），但更可能也包含了灵和言语，亦即“也许有人会以为是我

们在预言、教导或书信中说过这件事” (GNB)。有冒我名的 (*hōs di' hēmōn*) 的确相当含混; 也许保罗还不是很确定发生在帖撒罗尼迦的是哪一种情况, 或觉得没有必要界定得太清楚。但无疑的是, 他强烈否认他曾传讲过任何有问题的信息。

那信息是说主的日子已经来了 (译注: 中文和合本是“主的日子现在到了”)。这里动词 *enestēken*, 常用来指目前的活动, 像“这个月”, “今日” (见 MM); 保罗刻意把它和未来式 (罗八 35; 林前三 22) 区别。可见当时主明明还未再来 (像帖前四 16~17 所描述的那样)。但主的日子是一件复杂的事, 包含许多事件。那有问题的信息很可能是告诉人家说, 这一连串的事件已开始展开了 (或许帖撒罗尼迦的患难被说成是其中之一)。如果真是这样, 那么现在就是那“日子”; 令人兴奋的召聚已经很近了。⁷⁷ 耶稣曾叫人提防类似的风声 (可十三 7)。

B 离道反教 (二 3~12)

1 不法的人 (二 3~10a)

这里保罗说明, 对神及其子民的大抵挡, 会在主再来之前。

3. 人不拘用什么法子, 不管是第 2 节所列举的或其它任何方法, 帖撒罗尼迦都不可受骗。接下来的子句在文法结构上是不完整的, 但新国际本英文圣经很正确地加上那日子以前。虽然“主的日子”不可预期 (帖前五 2~3), 有某些事情却会在这之前显露, 其中之一就是离道反教。用定冠词表示有关离道反教的事, 是信徒所熟知的; 它显然是保罗先前教导的一部分。问题在于我们不知道保罗告诉他们些什么。古希腊文中 *apostasia* 是指政治或军事叛变, 七十士译本则是悖逆神 (例如书二十二 22), 此后即成为圣经中的用法。保罗的意思是说, 末世抵挡神的邪恶力量会高涨 (参太二十四 10 等; 提前四 1~3; 提后三 1~9; 四 3~4)。就好像撒但最后倾全力进行绝望的一击。

离道反教的一个特色是不法的人 (译注: 中文和合本是“大罪

人”)。有些古抄本是“罪人” (GNB 译为“邪恶者”); 虽然不法似乎才是正确的, 但在意义上并无太大差别, 因为“违背律法就是罪” (约壹三 4)。圣经中罪的本质, 不在其伦理学的判断, 而是因为那是对神的反叛; 那是高举人的意志来对抗神的旨意。不法的人将要显露出来, 暗示这不法的人在显现之前即已存在 (参一 7, 基督的显现)。但这并非如一些注释家所主张的, 意味着它在保罗写这信时即已存在, 而是说它的产生和显露不在同一时间罢了。那邪恶的力量已经发动 (第 7 节), 但不必然就是不法的人。

很难确定不法的人到底指谁。有种种不同的猜测, 但通常都指向时代中特别邪恶的人。历史上已有许多人做了撒但的工 (参约壹二 18, “好些敌基督的”), 这提醒我们不要太快认定, 历史上的某人就是本章所说的不法的人。保罗关心的不是经常出现的坏人, 而是那末世将要出现的大恶者。保罗从未提到敌基督这三个字, 但对于使徒约翰所指的显然心里有数。不法的人不是撒但, 因为两者有区别 (9 节), 但却是撒但的工具, 被撒但的灵操纵。

他又叫沉沦之子 (JB, “堕落者”); 这称呼也曾用在加略人犹大身上 (约十七 12), 就是那个已“往自己的地方去了”的人 (徒一 25)。

4. 这里的语言, 跟但以理书中的许多经节很类似 (见但七 25, 八 9~12, 十一 36~37), 不过保罗并非单单重复但以理书的思想。他曾深深浸淫于旧约中, 所以一有这样的机会很自然就用上了。但他描述的是末世邪恶势力的王, 和但以理的不同。译为抵挡的分词, 若译为有时也用来形容撒但的“抵挡者”或“魔鬼”也很恰当 (例如提前五 14; NIV “敌人”; 译注: 中文和合本亦是“敌人”); 事实上在希伯来文中, 撒但就是魔鬼的意思 (参亚三 1)。这个用语, 强调“不法的人”与其头头的血缘关系。紧接着是另一个分词 (原文共享一个冠词) “高抬自己”。除这里外, 这个动词 (*hyperairomai*) 在新约中, 只见于哥林多后书十二 7 (AV 两处都译为“高估自己”; 译注: 中文和合本另一处是“过于自高”)。一切称为神的似乎涵盖广阔, 包括了真神和所谓的神; 此外, 还有一切受人敬拜的 (*Sebasma*

指一切受崇拜的事物，诸如神龛、肖像和祭坛等）。

这“不法的人”甚至坐在神的殿里，要求属神的尊荣。有人认为这是把肖像放在神龛中，像罗马加力古拉皇帝就曾企图将自己的肖像，置于耶路撒冷圣殿内（后因身亡而中止）。不过这里应指人本身坐在圣殿里；参考耶稣有关“那行毁坏可憎的”的话语（可十三 14，阳性分词显示所说的是一个人）。末世离道反教的一大特色，是企图废掉神权威的地位；恶者要宣称自己就是神（结二十八 2；徒十二 21~23）。有人认为神的殿是指“教会”（参林前三 16），但更可能是一个类似耶路撒冷圣殿的地方。

5. 这些事对帖撒罗尼迦信徒来说并不陌生，因为那本是他们起初所受教导的一部分；未完成式 (*elegon*) 可以表示曾把这些事告诉你们，或如路瑟福 (W. G. Rutherford) 所说的，“我常提到这些事”。保罗最初在帖撒罗尼迦传道，显然谈论很多主再来的信息，因此他盼望帖撒罗尼迦信徒能明白他所说的。他用第一人称单数，显示他是直觉地回想起上述那些教导。

6. 现在单单作为一种转折（像徒三 17 等；译注：中文和合本译出，应该是“现在，弟兄们，我晓得……”）时，并不违反逻辑 (BDF442 (15))，另一方面，它也可以是严格“指涉现在”的时间副词，与到了的时候成一对比。第二种主张或许较具说服力，只是如此一来又出现一个问题，即现在应该修饰知道或拦阻他？在希腊文两者皆可，但以前者较好（布鲁斯则认为 RSV 译成“你们知道那现在拦阻他的”是文法错误）。因为他们早已知道，所以保罗认为只要稍加暗示就够了，但也正因如此，他的意思就只能用猜的了。译为那拦阻的原文，是动词 *katechō* 的中性分词（阳性分词则出现在下一节经文中，“有一个拦阻的”）。这个动词可以表示 (a) “持守”（像帖前五 21）；(b) “拦阻”（像门 13；译注：中文和合本是“留下”）和 (c) “支配”（当反身动词时）。

鲁宾森 (D. W. B. Robinson) 主张第三种，⁷⁸ 但这个动词在新约中未曾这样用过，因此信服的人不多。大部分注释家接受“拦阻”；

保罗的意思是，现在那“不法的人”还不会显露，因为有一拦阻的力量（第 7 节中是一拦阻的人）。

一般人很容易认定罗马帝国是那拦阻，或说帝国本身，或是说某个皇帝（阳性分词可用来指一个阶级或一个人，例如弗四 28）。但帝国早已过去，不法的人却仍未显露。目前有许多人认为，是某个在当时末世玄学中，时常提到的天使般的人；果真如此，我们也无从知晓，因为我们已不再有那些末世玄学。有种满有意思的看法认为，前者用中性指传讲福音（末世要等到众人都听过福音后才到来），而阳性是指传讲福音的保罗。瓦菲尔德 (B. B. Warfield) 认为是犹太国，⁷⁹ 虽然这种说法和保罗对犹太人的立场（帖前二 14~16）很难相容。有些人说是父神或圣灵，但实在无法想象其中任何一个会被“除去”（7 节）。另一种建议是撒但，不过第 7 节排除了这种观点，该处明明写着，那拦阻的力量在“不法的人”出现前要被除去。狄比流 (Martin Dibelius) 认为这是发生于某处，连保罗自己也不太确定的某件事，因此从中性的转换成阳性的。⁸⁰

不管怎样，我们最好坦承一无所知，不要勉强把这段经文，套入一些以我们有限的知识所设想出来的理论。如果一定要做个选择，那么最好将其视为，一安定的国度中遏止罪恶的法律。它可以是法律本身，也可以是人身化的统治者。罗马帝国及后来许多国家都是例子；在帝国所赖以延续的一切正式建制中，罗马法的影响的确最为深远。犹太律法是此原则的另一例子，它限制了罪的运作（加三 19、24）。或许我们应该留意使徒约翰同时谈到“敌基督者的灵”和“敌基督的”（因此他也用了中性的和阳性的）；他的确提到灵所呈现出来的“好些敌基督的”（约壹四 3，二 18）。但他说的和保罗说的显然是两回事，而且正如前面说过的，我们对保罗的整个意思，真的毫无头绪。

论到他到了的时候才可以显露的经文表示神是掌管全局的。只要神的时候到了，“不法的人”马上就会显露；保罗清楚知道时间掌握在神手中。

7. “不法的人”特有的工作，就是和属神的敌对，保罗认定此

一邪恶已经在这世上发动（参约壹二 18）；但这事要直到那拦阻的力量被除去，才会达到顶点。*mysterion* (RSV, “奥秘”) 译为隐意；它不是指某种难以理解的奥秘，而是一种我们永远也无法揭露的秘密。在新约中，奥秘常指现在已显明的（可四 11；罗十六 25；西一 26）；像“信心的奥秘”（提前三 9；RSV, 译注：中文和合本是“真道的奥秘”）和“敬虔的奥秘”（参提前三 16）等，都是颇有意思的用法。这个字在这里是强调语，意思是“显露，而非出现，因为虽然隐而未现，事实上那恶者已在工作了”（赖富特）。

8. 那时 (*tote*) 指出，在拦阻的力量被除去后，这些事将会马上发生。当然，这里不法的人就是前面提到的，这已是第三次说他要显露，且有点强调其超自然的一面。

保罗的主要目的，并非在满足人们对这活物的好奇，所以就从其显露直接跳到毁灭，并没有详述其活动。这整段经文，标示出神无可置疑的主权；因此那不法的人在显露后，自然是紧跟着毁灭（参赛十一 34）。较好的古抄本用“杀掉” (*anelei*, 参 RSV) 而不用“消灭” (*analōsei*, 参 AV)，但两者的差别不大。口中的气（新约中只此一处；参诗三十三 6）显示不法的人再可怕，也无法在主面前站立片刻，甚至不必战斗，只要神的一口气（“话”，加尔文）就够了（参启十九 21）。

用降临的荣光废掉他是一对等的思想；就主而言，甚至只要显现祂自己，就是对敌人致命的一击。译为废掉的 *katargēsei*（新约中这个动词出现二十七次，其中保罗占了二十五次），本意是“使无用”，进而“使无效”。这不是说不法的人要被变成乌有，而是要完全没有力量。译为荣光的 *epiphaneia* 意思和降临 (*parousia*) 很相似；它在新约中，另有五次也确实都指主的降临，其中一次是第一次显现（提后一 10），另外四次是第二次显现（提前六 14；提后四 1、8；多二 13）。之所以这么译，是因为它显然含有荣光的意义（参 Rutherford, “祂显现的荣光”；腓立斯, “降临的光辉”）。

9. 正如主要再来，不法的人也要来。许多早期的注释家已指

出，“不法的人”处处仿冒基督；他靠撒但的能力行动，正如基督之于父神；他也像主一样，行各样的异能神迹。运动 (*energeia*) 不光指能力；它更是行动中的能力；那时不法的人将使撒但的能力具体化。

这节经文后半段有点难解。新国际本英文圣经中，虚假 (*pseudos*, “欺瞒的”) 是形容异能、神迹及奇事三者；修正标准英文译本圣经的“一切异能和假装的神迹奇事”，只修饰后两者；而新美国标准英文圣经 (NASB) 则翻译成“一切异能、神迹，和虚假的奇事”，单单形容奇事（译注：中文和合本亦同）。其中似乎以第一种较为正确，即三者都是一切和虚假所形容的对象。这三种事都是不可思议的奇迹：第一种，是指那在他们之中运作的力量；第二种是，指他们那看似意味深长的特征（他们行那超乎自己所能的事）；第三种，大意是说他们所行的是令人难以解释的奇异事物。保罗说，这三者尽都虚假。修正标准英文译本圣经译为“假冒的”，并不正确；保罗认定这些奇迹都是真的，它们之所以成为虚谎，是其源头和目的使然。

10a. 这里持续前一节的思想。“不法的人”将以诡诈（正确地说是“各样出于不义的诡诈”，*adikia*）的手段进行活动，不义是其特征 (*adika* 是最广义的不义，涵盖所有形式的罪恶)；但这种诡诈只对那沉沦的人（参林前一 18）有效。这里用现在式更加显得生动，可以说保罗是眼睁睁看着这整个过程在进行。

2 不法的人的信从者（二 10b~12）

保罗转而论及那些被误导而信从“不法的人”的人。

10b. 这些人沉沦，理由是他们拒绝去爱真理，更确切地说，是“他们不领受真理之爱”（译注：中文和合本为“他们不领受爱真理的心”）。动词“领受”有欢迎之意（见帖前二 13 注释），而此等人不欢迎福音。“真理之爱”颇不寻常（希腊文圣经中只此一处），它被放在强调语的位置。我们不应认为真理是指一抽象的道德属性，而是指“福音的真理”（加二 14）、“福音真理的道”（西一 5）以及紧紧接连于耶稣的真理（约十四 6；弗四 21），这真理由神揭示且来

自于神（参罗一 25；译注：中文和合本是“真实”）。接受此真理便得救赎（正如这节经文最后所说的）；这些人对神的道有些认识，却不去拥有它，他们不欢迎，也不爱神的道，尽管这真理是他们得救的唯一方法。加尔文指出，那些沉沦的人“罪有应得，甚至应得到他们自己所选择的死亡”。

11. 将发生错误的原因归于神而非撒但，的确会令许多现代西方人大吃一惊。但在圣经中，神的主权是无庸置疑的，而这可呈现为种种意想不到的形式。因而神被认为，是把说谎的灵放在假先知口中（王上二十二 23；参结十四 9）；另外，一个人或同一件事，也有被同时归因于撒但（代上二十一 1）和神（撒下二十四 1）。希伯来思想中，罪恶的力量并非独立存在，而完全要看神的旨意如何。神使人的忿怒成全祂的荣美（诗七十六 10，见 RSV），甚至在人（或撒但）的罪恶中，成就自己的旨意。特别是神以罪的恶果来惩罚罪人；这些恶果，并非单单来自一种与个人无关之过程的运作；保罗因此能大胆说，神任凭他们活在他们自己罪的结果之中（罗一 24、26、28；参十一 8）。在罪人应受相称之报应的整个过程中，有神在管理；但我们不要忘了，神即使管教不顺服者，仍是出于怜恤（罗十一 32）。

保罗明白，在拒绝福音而去信从虚谎的整个过程中，有神在掌管。故此引我们再回顾上一节说到的，某些罪人拒绝领受真理之爱。这些人注定要越陷越深。保罗这里稍微强调了神这个字，表示接下去所说的事，不是出于偶然或自然律的运作，而是神的作为。关系到未来之事的现在式（给），是先知式的现在式，表现出一种更为确信的语气。*energeian planēs*（一个强有力的错觉）不容易翻译（译注：中文和合本是“一个生发错误的心”）。从第 9 节我们知道 *energeia* 是运作的力量，因此这里不只是意味着姑息坏事，更是积极为恶。当人们以拒绝善开头，将以助长恶结束。

这事的结局是他们信从虚谎。虚谎与前一节的真理对立；它表示撒但想让人相信的东西，特别是指“不法的人”；那是特定的虚谎（*the lie*；参罗一 25）。拒绝神福音的人，终必以罪恶为真实的。为此，神利用撒但作为惩罚他们的工具。这不是神和撒但之间的竞技，

好像神只比撒但强了一点点；而是神的主权遍及一切，甚至利用（撒但和人的）恶来达成祂的旨意。

12. 上述观点，在这第二个表达目的的子句中，得到进一步的解释：使（*hina*）……都被定罪（NASB 用“被审判”，使我们注意到其中含有公义）；神在他们接受这虚谎时，定他们的罪。他们认为所接受的就是一切（罪人所见，无法超越他们所陷溺其中的罪），但绝非如此，在神的旨意中，它必导致被定罪。

那些被定罪者不信真理。保罗常用“信”这个动词，但这里的文法结构（用人称与格），在保罗的书信中除了引语外，只见于另外两处（提后一 12；多三 8）。保罗比较喜欢能表达“使其信靠”之意的文法结构，而这里只表示相信。这些人不仅不欢迎福音，甚至不接受（“信”）神的真理为真。

更甚的是：他们喜爱不义；这是人拒绝神所赐的光和背离真理后，所落入的一种光景。它必然会有影响；他们变成热衷于追求污秽低下，以至于到了乐此不疲的地步。他们远远偏离他们受造的真正目的（简短要道问答 [*The Shorter Catechism*] 界定为“荣耀神，永远喜爱祂”），不喜爱神，只喜爱罪。对他们而言，恶变成善。

IV 感恩与激励（二 13~17）

A 感恩（二 13~15）

13. 相对于“不法的人”及其信从者，保罗转而指出，那摆在帖撒罗尼迦信徒前面的光明未来。他重述一 3 说过的，强调他和同伴，因神在帖撒罗尼迦信徒身上所成就的事，而不断感谢神是应当的。这种着重其义务性的字序，也许是有意使读者回想这封信开头所说的话，再次强调帖撒罗尼迦信徒不必谦虚地认为，自己不配得前书那样的称许。保罗本该因神的工作如此清楚地彰显在这些卑微的信徒身上，而献上感恩。

他们是主所爱的弟兄们（参帖前一 4），其中主指耶稣。保罗常

用此一措辞，而用在这里特别合适，因为他才刚刚论及敌基督的能力。凡主所爱的，对此一无所惧。保罗并非在陈述三位一体的信条，但他却很自然地提到三个位格（正如在太二十八 19；林前十二 4~6；林后十三 14；弗四 4~6；来九 14；彼前一 2；犹 20~21 一样）。

保罗因帖撒罗尼迦信徒蒙拣选而感谢，这里拣选 (*heilato*) 不是个常用字；它在新约其它地方都未曾表示这种意义（虽然七十士译本的申廿六 18 用来指拣选以色列人，在申七 6~7 和十 15 也用到其复合字）。有好几个字被用来表示拣选，可见拣选是多方面的。帖撒罗尼迦信徒从起初就被拣选，范莱及其它学者认为，是福音开始在帖撒罗尼迦传讲之时。保罗在别处未曾有过这种精确的描述，而其它新约作者则用它来表示万物的起初（例如太十九 4；约壹二 13）；况且拣选是在创世之前的观念，在保罗书信中也不陌生（参弗一 4）。因此这里我们应如此解释较恰当（参 NEB，“从时间的开头”）。有些古抄本写成“初结的果子”（即 *aparchēn* 而非 *a'parchēs*），莫法特、怀特里和现代英文译本圣经等都接受这种读法；但证据有利于从起初。

拣选是为了“能以得救”；另一方面，它更进一步被界定为因信真道，又被圣灵感动，成为圣洁。后者告诉我们，整个人分别为圣来服事神，而这只有倚靠圣灵的能力（参帖前一 5；彼前一 2）才能达成；前者则较关心，信心对福音的回应（真道意义和 10、12 节的真理相同）。这种组合，显示了圣灵的主要功能，也指出了响应的必要性。

14. 保罗从神旨意中永恒的目的（“从起初”），讲到这目的的彰显（召你们）和其未来的完成（得着……荣光，参罗八 28~30；帖前二 12，五 24）。神的呼召非常重要。保罗用“召”这个字含有呼召且得到响应之意。福音书里这个字的用法不一样；被召的人多，但“选上的人”少（例如太二十二 14）。不过用法虽异，其观念在本质上则一样，即神都居首位。我们所传的福音见帖撒罗尼迦前书一章 5 节注释。

得着荣光，并非只是得救（13 节）的附加物，而是其不可或缺

的一部分。得着的意义见 *peripoiēsis*（帖前五 9）注释。我们主耶稣基督的荣光贯穿整个福音；当人们接受福音，他们也得着基督的荣光（参约十七 22；罗八 17）。这荣光现已彰显了一部分（约一 14，十三 31），以后必要完全显现（见一 10 及注释）。

丹尼说，上述的两节经文是“一神学体系的雏型”，被公认为是含意丰富的经文。像十字架和复活等重要的基督教信息，虽没有提到，却都已隐含其中。对于那些和帖撒罗尼迦人有同样遭遇和困惑的人，这两节经文对他们必定有很大的帮助。

15. 因为神清楚地把你们纳入祂伟大的旨意中，且使撒但和“不法的人”也不能阻挡这计划，所以 (*ara oun*, 见帖前五 6 注释)，弟兄们（注意在这严肃劝戒中所流露的感性），你们要站立得稳，不要害怕敌多势众，也不要因无法确知末世的光景而动摇。保罗以福音中那众所周知的真理，来护卫帖撒罗尼迦信徒，免得他们被打败。

paradoseis 译为教训，但更好的译法是“薪传”（NASB, NEB, JB 等），可以使人注意福音渊源的本质（参林前十一 23，十五 3）。它代表所有基督教教训，包括口传和文字。基本上它是经过许多人传递下来的，而且最初是来自于神；“*paradosis* 的卓越意义……是来自一种，外在于教师本身的权威”（赖富特）。米利庚指出这个字曾被用在一碑文中，上刻有“珠宝清单和财产目录……所有列出的东西都已‘让渡’”。这是说明福音并非源自于人（帖前二 13 等经文所坚决主张的）的另一种方式；传道人绝不随意以自己的想法，去替代那所领受的。薪传是靠口传的和我们的 (*hemon*) 信上写的（或许是帖撒罗尼迦前书）。神的话语不管用什么方式传达都是权威的。

B 为帖撒罗尼迦信徒祷告（二 16~17）

16. 正如前书，保罗将信的主体以代祷作为结束（参帖前三 11~13），其中有些字非常类似。他把我们主耶稣基督摆在我们的父神之前，或许是因为，前面的经文主要是谈到主耶稣。通常保罗是先提到父，但有时顺序也会更换，特别是说到大家所熟知的“恩惠”时（林后十三 14；参加一 1）。主耶稣紧紧跟父神连在一起，且偶而被置于

首位，是保罗提到耶稣时的主要方式。他显然没将主耶稣和父神严格区分，这可从下一节经文中的“安慰”和“坚固”两个动词都用单数看出来。保罗视父和子是一体的（见帖前三 11 注释）。在我们的父神后的两个分词（爱和赐；译注：中文和合本在“我们的父神”之前），只用同一个冠词；它们可能单单指父神，虽然语法上也有可能是指主耶稣。两个分词都是不定过去式，前者似乎着重于在髑髅地所彰显出来的爱，而后者是指神最初的恩赐。永远的安慰强调，神的上好恩赐是持续不断的，不为任何现今或未来的事物所动摇。美好的盼望延续前面末世论的特色。盼望在当时的各种宗教中，很少能占一席之地，但却回荡在整部新约中；它远非今天常被视为盼望的肤浅的乐观主义。新约论到盼望，是带着确信的语气，因它是根基于神的本质之中，且建立在神的应许之上。盼望在这里，是祂恩惠（见帖前一 1 注释；译注：中文和合本是“开恩”）的赐予，以神的恩惠为基础的盼望绝不会落空（参罗五 5）。它是美好的盼望，不只是此时此地如此，而是直到永远。

17. 安慰和坚固之所以用单数见 16 节注释，其意义则见帖撒罗尼迦前书三 2。保罗为信徒的坚固祷告，一切善行善言包括一切大小事情。基督徒必须孜孜不倦，正如巴克莱所言，“基督徒不是被呼召来睡觉做梦，而是来争战……。他不但被呼召进入最伟大的恩典中，也要去从事世上最伟大的任务。”心指内在的深处；保罗祈祷，信徒们能从内心深处被坚固。

V 神的信实（三 1~5）

保罗确信神的信实，且本着这一确信，他希望帖撒罗尼迦信徒为他祷告。然后，他表示他相信神将要行伟大的事。

A 请求代祷（三 1~2）

1. 最后（*to loipon*；见帖前四 1 注释；译注：中文和合本都译为“我还有话说”）让我们知道，已接近信的尾声。这不是说，没什

么其它好说的了，因为事实上，保罗还讨论了一些重要的问题；不过，它的确表示主要的部分已经结束。这里首先是请求代祷（正如帖前五 25）。动词祷告放在强调的位置（主词很重要），且用现在式，表示“不断祷告”。有人认为，保罗听说帖撒罗尼迦信徒正为他祷告，所以他特别以“继续祷告（就如你们正在做的）”来回应。或者他的意思是，“不只要坚守我们所教训的（二 15），也要为我们祷告”。不过不应太拘泥于从时态的角度来解释；保罗常要求别人为他祷告，而这可能只因他深感有此需要；他依靠神，因而需要恒常的祷告。

好叫主的道理快快行开，更确切地说，是“好叫主的话快跑前进”。保罗看这“话”是活泼有力的，能快快成就神的旨意。这种意象的应用，可追溯到诗篇一四七 15（亦参诗十九 4~5），此外和古希腊的运动竞赛可能也有关系，因为保罗常以运动为比喻。“快跑前进”表示“话”不假他力，独自运作；而得着荣耀（或“尊荣”）则指“话”对人的影响。当人看见神的话语所成就的事，他们就归荣耀给神的道，正如外邦人在彼西底的安提阿的反应（徒十三 48）。有些译者将“正如在你们中间一样”译为“正如它在你们中间一样”，其实希腊原文中并没有它。有的是用 *it was*（像 NIV）表示福音传入的时间；或用 *it is*（像 AV）表示写这封信的时间；这里很可能两种意思都有。保罗在哥林多遇到困难，因此感伤地回想，在帖撒罗尼迦传道时的情形（参一 5~10，二 1、13）和提摩太的报告（帖前三 6~7）。在帖撒罗尼迦，神的道不被捆绑（参提后二 9），保罗盼望看到，这道在哥林多也快快行开。

2. 脱离见帖撒罗尼迦前书一 10 注释（NIV 是“救出”）。无理之恶人有一定冠词，表示特定的一群人（非泛指抵挡福音者），而动词用不定过去式也有这种意思。这群人无疑是指，在哥林多给保罗带来麻烦的犹太人（徒十八 12 以下；参罗十五 31）。*atopōn* 译为无理，就是指“不守本分”，所以才“无礼”且“无理”。这个字在新约中，只有这里用来修饰人（像路二十三 41；徒二十五 5，二十八 6 所说的人）。恶（*ponēron*）不只是被动地默认，而且是积极为恶。因此保罗希望他的朋友们为他祷告，好叫他脱离那些抵挡福音和逼害使

徒的恶人之手。

人不都是有信心的意思有些疑义，因希腊文 *pistis*，就相信与信任的意义而言，可以表示“信心”，或“坚贞”、“忠实”；或加上定冠词（像这里一样；译注：原文中有定冠词，NIV 则没有用定冠词），表示“信仰”，即基督教的教训。这个字用在神时，总是指“信心”，但新约中当它用于人时，是否有此意义则很可疑。这节经文中，“人不都是有信心（信任）”跟“人不都是接受基督教信仰（教训）”，没什么差别。不管怎样，保罗显然在强调，他的敌对者都是那些视伟大的基督教真理为无物的人。但是在一封这么早期的书信中，信心不光只是“信仰”而已，它很自然地导致接踵而来的逼迫；所以对这个字的解释应采新国际本英文圣经的观点，即不加定冠词以表示信心。

B 神的信实(三 3~5)

3. 这节经文的头一个字 (*pistos*)，跟前节的最后一字 (*pistis*) 同字根，也同样具多种意义。就运用信心的意义而言，它可指“有信仰的”；在“可靠”的意义上，则是“信实”。这里显然是第二种意义，保罗提醒帖撒罗尼迦信徒神的信实（参提后二 13；类似的措词见罗三 3）。

接着，我们以为会是“要坚固我们”，但保罗说“要坚固你们”。他深切关怀他的羊群，只顾及他们的需要而没想到自己。注意保罗要求坚固（见帖前三 2 有关这个动词的注释）所表现出来的确信，他把它视为神的本性之一。保护就是“守卫” (*phyllassō*)，而且增加一层重要的意义，神不会在设立祂的子民后离弃他们，祂要一直护卫着他们。新国际本英文圣经译为那恶者或许正确，不过这个字有点暧昧，也可能泛指“凶恶”（如主祷文中的一样）。有两点显示它在这里是阳性的。首先，这是新约中最常见的用法；其次，从上下文来看，较有可能是指一个人而非一种原则。前面一章论及撒但及其信从者，上一节保罗也提到恶人。所有证据都指出，这里是指一个人，保罗的意思似乎是“神要护卫你们，免受撒但一切的攻击”。

4. 这里我们又碰到一个可有多种解释的句子。深信可从属于靠主（我们靠主深信，如 NIV, NASB 等），也可从属于我们（JB, “靠主，我们深信”）或你们（GNB, “主使我们深信你们”）。但答案并非依我们个人好恶而定，因为保罗是将信心建立在主上面，他说这使他也能深信帖撒罗尼迦信徒。神是信实的，要成全祂在信祂之人心中所动的善工（见腓一 6），所以保罗知道帖撒罗尼迦信徒是可信赖的。他相信他们遵行他所吩咐的（见帖前四 11 注释），且会一直遵行。他没吩咐的内容是什么，有人认为是为传道人祷告的事（1 节），但更有可能是，作为 6 节以后内容的引言（注意 6 节再次提到吩咐）。

5. 保罗对神的信心，使他的祷告短而有力。这里主跟前面一样是指耶稣。引导 (*kateuthynō*) 意思是“使直”，可用来表示移去路中的障碍（帖前三 11）。祷告的内容是，基督要为帖撒罗尼迦信徒的整个内在生命开启通道（心的意义见帖前二 4 和三 13 的注释），叫他们尽心于基督所传讲的爱和忍耐。

这里的争议是，我们到底要把“神的爱”解释为，我们对神的爱或神对我们的爱（NIV；译注：中文和合本是“爱神”）；“基督的忍耐”也有类似的问题。若按保罗正常用法，我们会认为是“神对我们的爱”（当他说人爱神时通常用动词）；在另一方面，我们又觉得，他是在祷告中请求帖撒罗尼迦信徒应该爱神。但句子的文法结构并不精确；也许最初的看见是神对我们的爱，进一步则想到我们也应以爱来回应。同样的，我们应认为基督的忍耐是勉励信徒们要忍耐。“忍耐”曾译为“忍受”（帖前一 3，见注释；译注：中文和合本两处皆译为“忍耐”），意指“一个人的人格特质，即使在最大的试炼与苦难中，也不丧失其志向、对信仰之忠诚和悲天悯人之胸怀”（GT）。保罗提醒信徒们，注意基督所表现出来的坚忍，并且希望他们能尽本分，学习基督的榜样。

VI 教会纪律 (三 6~15)

A 不守规矩的人 (三 6~13)

此一主题在信中所占篇幅，仅次于基督再来，可见其重要性。如果拿它和前书中的同一主题（帖前五 14）比较，当可发现这个问题不但未见缓和，甚且更为严重。

6. 保罗以充满权威性的军队用语开头；吩咐原文，是将军下达命令给军队的常用语，而“不按规矩而行”（NIV，游手好闲），则是指士兵不守纪律（见帖前五 14 注释）。此一吩咐是奉主耶稣基督的名（参林前五 4），因此具有最高的权威。但是尽管用权威性的语气，保罗对那些不守规矩的人，就跟教会中其他人一样，仍充满感情地称之为弟兄们；他们虽被责备，但仍是弟兄，这是友谊的温馨，不是独裁者的冷酷条规。

保罗吩咐弟兄们远离这些人。这个动词 (*stellesthai*)，原指像卷收船帆之类的活动，它意味着退避远离 (BAGD)。但这不是出于优越感；保罗诉诸弟兄情谊，而作为弟兄就不应姑息某些人的行为，他们要求作弟兄，却又以行动拒绝履行弟兄关系。相互的责任很重要。

当保罗在帖撒罗尼迦时，已告诉他们要提防怠惰逸乐；现在他提醒他们，这种行为是“不遵守……教训”（NIV mg.；见二 15 注释）。

“生活”（NIV）更正确的译法是行 (*peripateō*)，乃保罗常用的隐喻，表示一种基督徒特有的稳健性格。这节经文末尾有一点问题，有些古抄本是从我们所受的（NIV 等），有些则是“我们给他们的”

（GNB）。但不管哪一种，保罗的意思是教会为一整体，不守规矩的人应知道，自己的行为该受责备，因为他们已接受了使徒们所传的“教训”，他们晓得保罗早已宣告过这件事。

7. 这已不是新鲜事，保罗说是你们自己 (*autoi*；参 NASB, GNB) 原知道的。帖撒罗尼迦前书中，他提到他和他的同伴所立下的榜样（帖前一 5~6；二 3 以下）；现在他进一步强调，信徒须遵从这榜样。这里动词 (*dei*) 的意义，不只是应当 (NIV)；它表示一种

强迫性的需要，即“必须”。遵从我们的榜样 (NIV) 译成“效法我们”较好 (JB；动词原文是 *mimesthai*；译注：中文和合本采后者)。帖撒罗尼迦信徒在效法上，曾有良好的表现（帖前一 6，二 14）；现在他们必须再接再厉。译为未尝不按规矩而行的动词 (*ētaktēsamen*；意即“无纪律”，LSJ)，在新约中只此一处，不过 6 节和 11 节（亦见帖前五 14），则有相同字根的字。它在这些经节中，都不是指一般性的缺乏纪律，而是特指游手好闲，不事生产。

8. “吃面包” (*arton*；NIV 译为食物；译注：中文和合本是“饭”) 是希伯来语法，通常指吃东西 (王下四 8) 及因而得以维生 (撒下九 7)。保罗并非说他没接受款待，而是说他拒绝为了生计而欺哄任何人 (参帖前二 9)。这里和前书中的有些许不同，前书是宣告自己动机的纯正，这里则诉诸他自己所立榜样的影响力。弗瑞姆指出，其实保罗意思可能是说，他已为他们立了榜样，现在他更以两件事情来增加它的果效：首先，他在信徒中间的工作是艰辛的、不懈的且完全为他们着想；其次，他虽有权利从教会获得供养，但并没有这么做。

9. 译为权利 (译注：中文和合本是“权柄”) 的 *exousia*，原来表示有随己意而为之自由，后来变成指权柄或权利。米利庚从古纸草纸上的遗嘱和契约中举出几个例子，证明这个字有法律上之“权利”的意思。作为一个传道者，保罗坚称他有十足的权利接受供养，即使在别地方他也持这一立场。他在哥林多前书九 3~14 (参提前五 17~18) 中，对此有充分的讨论，即这种权利是基于主的命令 (参太十 10；路十 7)。保罗不只一次放弃行使该权利，但从未忘记自己拥有它。

在帖撒罗尼迦，保罗放弃他的权利，是为了给信徒立一个好榜样。这是一种全心的投入，因为保罗原文是说“我们本该亲自给”。这里请注意两方面，即动词“给”，跟强调语气的亲自 (译注：中文和合本没有译出)。他的意思 (正如 Rutherford 所译的) 可能是，“你们可以在我们中得一榜样” (参 GNB，“我们这么做，是为立一榜样”)。榜样的注释见帖撒罗尼迦前书一 7。

10. 句子开头的因为甚至，译为“因为也”较好（译注：中文和合本未译）：我们在你们那里时，不但为你们立一榜样，也给你们一条简明的规则。我们给你们这条规则（有的是“曾吩咐你们说”；译注：中文和合本采此译法）和第4、6节都用同一个权威性动词；这里它是未完成式，表示“我们以前常吩咐你们”。此一主题显然常出现在保罗的教导中，并非只是个特例。范莱说，它是“一句犹太格言，语出创世记三19”（参 Strack-Billerbeck 所引证的经节）。戴斯曼视之为“一条悠久且有益的工厂道德规范，无疑也是勤劳的工匠，禁止偷懒的学徒吃饭屡试不爽的理由”（LAE, p.314）有人在希腊谚语中见到这句话，有人则在犹太人箴言中发现它（参箴十4）；此外也有人试图在耶稣说过的话中找其根据（参可六3；祂自己的榜样）。不过虽然这类的格言极为普遍，但事实上我们无法找出比这节更早的例子（后来的都是从“若有人不肯做工，就不可吃饭”衍生出来的）。保罗很可能就是创始者。使其成为宗教性诫命，而进入基督教的规范体系中，也要归功于他。当然，他指的是自愿的选择，不肯 (*ou thelei*) 做工的人，并非由于经济萧条才失业的。

11. 我们听说显示保罗的吩咐并非一般性的，而是针对特殊情形。用现在式可以表示“我们一直听说”，或者多少相当于完成式的“我们已听说”。这种措辞当然是指，从别人口中听说的，但也可以表示从信件中得知，因此这里无法知道保罗消息的来源。他说在你们中间有人，而不用“你们之中”，且其字序是“在你们中间有人不按规矩而行”。这种表现方式可能是要凸显，那些游手好闲者和教会的关系不合正规（7节保罗也用“在你们中间”，来标示出不属所在地教会的传道人）。摩尔认为是“使问题以丑闻的形态出现，因此不光游手好闲者本身，即使是其周遭的人也都有责任”。

保罗听说的，是有人不按规矩而行（见6节注释）。保罗在这里稍微卖弄了一下文字技巧，新国际本英文圣经的译文和莫法特译的“好管闲事而不做事”（动词 *periergazomai* 在新约中只此一处，不过提前五13有一同字根的形容词，也表示同样的意思），都能够生动传达原文精义（译注：中文和合本是“什么工都不做，反倒专管闲

事”）。很多人都接受，主在可预见的未来就会再临的观念，也使得游手好闲者认为，工作维生没有用。这两封书信所显示的，帖撒罗尼迦信徒对于末世论的热衷，正足以证明这一点。但也有可能是，因为希腊人本身就不喜欢劳力的工作（基督徒在基督已被释放，为何仍得像奴隶一样工作？），或者是一些具有“属灵气质”的人，不肖于从事日常的俗务，认为当他们专注于增长“属灵”生命时，教会其它人不应以其它事来干扰他们。专管闲事表示他们也让人不得安宁；他们可能曾想尽办法，要其他人相信他们的立场是正确的。当然，那也可能只是游手好闲的结果。这里保罗纠正他们的行为。

12. 保罗对这些游手好闲的人本身，也有几句话要说。他很技巧地像对弟兄一样劝勉他们，并不单刀直入地数落他们（像“你们这些游手好闲的人”之类的话），而是用这样的人这种非人称的方式。吩咐后紧接着劝戒 (*parakaleō* 在帖前三2译为“劝慰”，见该节注释)，使语气缓和不少；这是保罗用这种组合的一个例子。尤有进者，他的告戒是在（不是“靠”）主耶稣基督里（译注：中文和合本是“靠主耶稣基督”），也就是同时提醒他们，那连系在他们和教会其它人之间的弟兄关系，而这种关系是不能打折扣的。

保罗的告诫有三个要点。要专心去做译为“要安静做工”较好（AV；译注：中文和合本亦同），这里“安静”指一种内在的宁静，与他们表现出来的毛躁不安成对比；“做工”则表示他们在属其本分的工作上，必须像使徒一样亲自去做（8节）；而吃自己的饭表示赚得他们生活所需。这里可能有点强调是“自己的” (*heautoñ*) 饭，因为他们有专吃别人饭的习惯。

13. 关于你们 (*hymeis de*；译注：中文和合本只译“你们”) 是一强烈对照；劝勉的重心从游手好闲的人转向整个教会。不管游手好闲者的行为怎么样，弟兄们的本分，却是责无旁贷。有可能这些游手好闲者的行为，已干扰到教会其他的人，以致他们日益烦躁而无法以爱心行事。但我们无法肯定这点，因为即使没有这样的特殊因素，这句话仍具有普遍性。特别要注意到，整个教会对成员中的异议分子，永远有耐心劝勉的责任。

动词 *enkakeō* (丧志) 原意是“举止恶劣”，后来变成表示“厌倦”、“萎靡不振”。行善是复合动词 *kalopoieō* 的分词，新约中只此一处，不过组成这个字的两个部分，倒一起出现过好几次(例如罗七 21；林后十三 7；尤其是加六 9 的意思和这里很相似)。它意味着“行崇高公正的事”，而非“给予好处”(Milligan)。同时 Milligan 亦认为 *kalos* “的意义不仅是其本身是对的……同时也公认是对”。信徒要致力于这些崇高的目标，不要灰心丧志。

B 不听从者(三 14~15)

保罗显然认为有一些较顽固的人，可能不会遵从他的纠正，因此多了一些指示来处理这种状况。同时他使这些指示的有效范围，包括了所有他在这封信上所提到的，不只是针对游手好闲这件事而已。

14. 听从 (*hypakouei*) 这个字，或许是表示守门人应门的动作(参这个字在徒十二 13 的用法，该处 NIV 译为“应门”；译注：中文和合本是“探听”)；它具有听到并按所听到的去行的意思。这信是正确的译法；虽然我们或许应注意到保罗说的是“信”，且有人将它与下文一起解释，即“若有人不听我们的话，就把他记在信上”，也就是向保罗打小报告。这里并非这么吩咐；字序上也没这个意思，就像一封信末尾用定冠词，通常是指刚写完的这封信(例如罗十六 22；帖前五 27)。不管怎样，保罗关注的，是团体应采取行动，而不是由他来处理。

保罗说要记下他。动词 *sēmeioō* 原是中性的，但有时有非难被记下之人或事的意味，这里就是这个意思。就语法家的看法，它的意义和英文简写 N. B.，亦即“谨慎地记下来”(见 MM) 相同，可见不是一种匆忙草率的批评。保罗没有订出标准，只说应该这么做。不和他交往用了一个双重复合字 (*Synanamig-nysthai*)，“首先介系词 *syn* 意指‘随同’，第二个介系词 *ana* 指‘交换’”(赖富特)。其字面意义是“不要把你们自己和他们混杂在一块”。此一双重复合字表示一种亲密的交通，而这里禁止和犯错的弟兄有这种关系。这是团体所应留意的，因为教会整体与其个别成员的行为息息相关(参 James W.

Clarke，“基督教信仰就其立足且影响世界而言，终究得依靠其信徒的品格”，IB)。新约中还有另一处经文亦用到这个动词(见林前五 9~11)，该处还加上不可与犯错的人一起吃饭。这里的要求倒没那么严厉，只是终止亲密的交通而已。保罗坚持犯错的人仍是弟兄，这样对待他无非要促其自新。整个行动只是要叫他自觉羞惭(使其产生思想行为上的改变)，绝不是逐出教会(如加尔文主张的)。

15. 态度保持温柔；对犯错的人仍然要待他如弟兄。多数译本在开头都有但(将 *kai* 等同于 *kaitoi*)；其实保罗是说“并且”，他没有进行对照的意思，而是延续和扩充他前面所说的；整个字序可说饶富意味。“警告”(译注：中文和合本是“劝”)是其思维的接续，但主要是劝戒，而非对敌喊话。保罗也许有点担心，教会中对此事较狂热的人，会对那些游手好闲者，采取激烈的行动。他清楚指出，犯错的人仍属他们自己中的一分子。这人的确犯错，他的罪也无可推诿，但惩治必须完全出于爱心，且为受惩戒者的益处着想(参林后二 7)。其真正用意在于矫正，而非整肃特定的一群信徒。警告在其它地方译为“劝戒”(帖前五 12，见该节注释)，有责备罪行之意，基本上是友善的动作(这是箴二十七 6 的精神；参林前四 14)。在希腊文和我们的译文中，以弟兄这两个字，来结束对游手好闲者的劝戒，可说颇富象征意义。

VII 结尾(三 16~18)

16. 跟前书一样，保罗提醒读者他所说的这一切。光靠人的力量(见帖前五 23)是无法达成的。这节经文以加强语气的 *auto de* (亲自) 开头，把读者认为可凭自己努力的概念，扭转向主……亲自。保罗常用“赐平安的神”(见帖前五 23 注释)，但当他说到“主”时，通常都指基督。虽然我们可以在其它地方发现，保罗在神与基督之间通常不作严格的区别，不过就整个来说，他用赐平安的主(参弗二 14)时，多半表示基督。

平安(见帖前一 1 注释)是一含义深广的语汇，指全人的丰盛，

保罗为帖撒罗尼迦信徒所寻求的无非如此。从它与主连用，可看出其超自然的根源。就最深层意义而言，真平安是神白白的恩赐；人靠自己的努力绝无法达到。*dia pantos* 译为随时 (RSV, NEB 等) 并不比“始终” (AV) 恰当 (“随时”比较适合翻译 *pantote* 这个字)。这里所要表达的，就是一种永恒的，不会因任何试炼而失去的平安；它的意思就是“继续不断地” (莫法特, NASB)。跟它并用的随事 (*en panti tropō*)，是指变动不居的环境 (LB, “无论发生何事”)。保罗所为他们祈求的平安将永存，不管外界环境和情势如何更替都不会改变。

愿主常与你们众人同在并非另一个完全不相干的祷告。基督徒所拥有的平安不会自己存在，它只有在主同在时才有可能。也因为我们知道主与我们同在，且祂永不会舍弃信靠祂的人 (参来十三 5)，所以我们的平安是永远的 (约十四 27)。基督徒的平安就是主的同在。

众人可能有其特别的意义。保罗是为他们每个人祷告，不分是忠心顺服的或有问题的弟兄。

17. 保罗在信的末尾，亲笔加上自己个人的问候。他写信的习惯，似乎是口授给书记写下来 (参罗十六 22)，然后在信尾某处，亲自以他独特的字体写几句话，至于他会选择何处下笔则因信而异。在加拉太书中他写了几节 (加六 11)，而像腓利门书这样短的信，则完全由他自己写 (门 19)。但通常他似乎都写在书信非常末尾之处，而有时他也会提醒读者留意他的真笔迹 (林前六 21；西四 18)。他在有些书信中没提到，并非表示他没写，只是没有强调罢了。戴斯曼有一封主后五十年一个叫米斯塔里昂 (Mystarion) 所写的信的复本，该信的主体是出自一人之手，最后的问候语及日期则是另一人所写，而且显然就是米斯塔里昂自己 (LAE, pp170ff.)，但信中并未就此特别提醒收信人注意，所以除非有复本留下，否则我们根本无从知晓。保罗意思是说，这是他亲自所写的。

以此为记就是使人确认书信并非伪造的记号。这个字和签名同字根，因此不管保罗这里是否指签名，都是在强调这封信的真实性。保

罗还说，我的笔迹就是这样 (他的笔迹有助于信徒处理二 2 的情形)。凡我的信显示保罗还写了其它未被保存下来的信。

保罗要求他们留意这封信的真实性，也许有其特别的意义。它并非像一些人所说的，这是给帖撒罗尼迦信徒的第一封信。如果有人对如何认定书信确实出自保罗已起了怀疑，那么在第二封信中这样强调无疑是很自然的。从二 2 看来，显然需要某种可资辨认的记。

18. 后书的结束语除了加上众人外，跟前书的并无两样。我们已指出，保罗对不按规矩而行的人的关怀，这分关怀一直到信的末了都没停止。保罗祝福的对象，依然是包括全部的信徒。

注:

- ¹ 见 *The Statesman's Year Book* 1938, p.1002, n.1.
- ² Pliny, *Natural History* iv. 17.
- ³ 这与马其顿妇女比其它地方的妇女有更多自由这一事实吻合。见 J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians* (Macmillan, ⁴1885), pp.55~57; W.M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and Roman Citizen* (Hodder and Stoughton, ⁴1930), p.227.
- ⁴ *BJRL* 35; 1952~53; p.432.
- ⁵ K. and S. Lake, *An Introduction to the New Testament* (Christophers, ²1938), p.135.
- ⁶ Frame, p.4.
- ⁷ W. G. Kümmel 认为在保罗离开帖撒罗尼迦和他写这封信之间「有几个月的时间, 但不会更久」(*Introduction to the New Testament* [SCM, 1966] p.184)。
- ⁸ Kirsopp Lake 在 *The Beginnings of Christianity* 中引用此碑文和其它相关文件, V (Baker reprint, 1966), pp.460~464。另外还有 George Ogg, *The Chronology of the Life of Paul* (Epworth, 1968), pp.104~111。以及 J. Murphy-O'Conner, *St. Paul's Corinth* (Glazier, 1983), pp.141~152。
- ⁹ 其它接受此一年代的有 R. H. Fuller, *A Critical Introduction to the New Testament* (Duckworth, 1966), p.20; G. Bornkamm, *The New Testament, A Guide to its Writings* (SPCK, 1974), p.92; Everett F. Harrison, *Introduction to the Testament* (Eerdmans, 1964), p.249 其他人则认为要晚一年或两年。
- ¹⁰ 有些美国学者把这封信的年代又提早一些, 认为在主后四十五年或四十六年。但 Best 的研究似乎显示这种观点的理由不充足 (Best, pp.11~13)。
- ¹¹ Neil, p.xviii.
- ¹² W. Lock 认为这是帖撒罗尼迦前书真实性的「最强有力的证明」(HDB, iv. p.745)。亦见 Plummer I, p.xi。
- ¹³ 莫法特就某些批判者的态度说,「若这封信和使徒行传一致就说它是苍白的仿制品, 若不一致就说它没有真实性, 这是一种不负责任的态度」(*An Introduction to the Literature of the New Testament* [T. & T. Clark, ³1918], p.71)。
- ¹⁴ 参考 Lake, 「认为保罗在帖撒罗尼迦传道的时间较长的说法, 从心理学的观点看似乎无此需要, 就历史观点来看当然也无法证明」(*The Earlier Epistles of St. Paul* (Rivingtons, 1911), p.65)。Ward 认为这段时间不长 (p.8)。
- ¹⁵ 弗瑞姆 (讨论帖前二 18) 的看法和腓立比书第四章 16 节这种观点不同, 他认为 hapax kai dis 意指稍微强烈一点的「重复地」。亦见笔者 *Novum Testamentum I* 中的附注, 1956; pp.205~208。
- ¹⁶ 兰塞, *St. Paul the Traveller*, p.228. Findlay 认为这是「假定, 是一种极端的看法」(GGT p.xx, n.1), 但他也推断这时间应为几个月, 不几个星期。Kii

- ümmel 主张为一长时期 (*Introduction*, p.182), 而 W. Marxsen 认为比四个星期更长 (*Introduction to the New Testament* (Fortress, 1974), p.33)。
- ¹⁷ F. B. Clogg, *An Introduction to the New Testament* (Hodder and Stoughton, ²1940), p.21.)
- ¹⁸ *The Expositor*, Fifth series, VIII, pp.168ff.
- ¹⁹ 详见 Hendriksen, pp.12~13。
- ²⁰ 见 G. Bornkamm, *The New Testament*, p.93; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, ii (SCM, 1955), p.142; H. J. Schoeps 有不同的意见, 但亦把它排在保罗“七封真正的书信”之外 (*Paul* (Lutterworth, 1961), pp.51~52)。
- ²¹ 参考 F. C. Beare, “由于 Gunkel、Bousset 和 Charles 等人对启示文学的研究……”这种两封信末世论不一致的理论“已被推翻”(IDB, 4, p.625)。
- ²² F. B. Clogg, *Introduction*, p.25. Findlay 认为, 因为帖撒罗尼迦后书写作的目的是要确认前书的真实性和改正一些可能由它所引起的错误推论……所以乍看之下两封信在这一点上不一致是理所当然的”(CGT, p.1ii)。Kirsopp Lake 在一九一一年写道: “过去十五年研究的结果足可祛除这种对末世论的质疑, 还给帖撒罗尼迦后书真实的身分”(*Earlier Epistles*, p.80)。撇开最近一些学者的作品不谈, 此一判定仍然是正确的。
- ²³ 见 Rigaux 作品中所列, pp.133~134。
- ²⁴ T. Zahn, *Introduction to the New Testament*, i (T. & T. Clark, 1909), n.6; pp.249~250; Neil, p.xxiii; McGiffert, *EB*, col.5045; Milligan, pp.lxxxiv-lxxxv.
- ²⁵ 参见弗瑞姆, “除了书信格式之外, 相似之处实在很少。更何况后书中辞句的安排通常和前书中的不同”(p.49)。
- ²⁶ K. Lake, *The Earlier Epistles*. p.86.
- ²⁷ 我们没有理由假设保罗一直生活在同样一种意兴飞昂的情绪中……期待他一直以同样的心情来写信是不合理的”(R. H. Walker, *ISBE*, v. p.2969)。同样的, Findlay 在评议 Bornemann 的观点时认为, 当在写帖撒罗尼迦后书时, “圣保罗正陷于哥林多人的问题之中……他的心已不再像写第一封信时那样全放在帖撒罗尼迦之上”(CGT, p.xlix)。
- ²⁸ 弗瑞姆, p.35.
- ²⁹ A. F. J. Klijn 看不出有什么理由可怀疑这封信的真实性: “鉴于前一封信在某些问题上未能提供清楚明白的解答, 所以第二封信的写作是基于提供更详细的信息”(An Introduction to the New Testament (Brill, 1967), p.123)。
- ³⁰ Lake 深受此种看法所吸引 (*The Earlier Epistles*, p.84; *Introduction*, p.134)。
- ³¹ Plummer II, pp.xvii~xix。然而 Milligan 发现帖撒罗尼迦后书第一章 6 至 10 节是他主张说“有整段经文是不折不扣由旧约语言和表达方式所拼凑而成”的最佳例证 (pplviii~lix), 而 Findlay 认为帖撒罗尼迦后书作者的思想“充满以赛亚书和但以理书的启示观, 至少也有以西结书和诗篇的影子”, 并且

- “他那种先知式和劝告式的信息深植于旧约之中，超过圣保罗平常的用法，而此一事实同样被用来主张这封信并非真实的证据” (p.1x)。
- ³² K. Lake, *The Earlier Epistles*, p.84. 它被 Nestle-Aland 出版的第二十六版 Greek New Testament 所采用。Alfred Wikenhauser 反对，他说“如果那是正确的读法，它后面就应该有个所有格” (*New Testament Introduction* [Herder, 1958], p.371)。R. V. G. Tasker 支持 ap' arches, 认为“符合保罗的思想” (*The Greek New Testament* (Oxford and Cambridge, 1964), p.440)。
- ³³ Plummer 发现在这封信中有六或七节经文背后隐含了七十士译本的语法 (Plummer I, pp.xx-xxii)。
- ³⁴ Burkitt 认为这两封书信“都由西拉起草，然后读给保罗听，经他认可并亲笔加上前书二 18 和后书三 17” (被引证在 *NBC* 中, p.1161)。E. G. Selwyn 也视西拉为彼得的秘书 (*The First Epistle of St. Peter* (Macmillan, 1974), pp.9~17)。
- ³⁵ W. Lock 举 K. Spitta 的例证来支持此一观点。他认为西拉比提摩太更有可能性，“但这种理论所引发的问题比它所解决的更多” (HDB, iv, p.748)。Milligan 在检验过此一观点后加以反对，他说“缺乏……任何充分的直接证据” (p.xc)。
- ³⁶ 这种观点可追溯到 H. Grotius: “Grotius 认为帖撒罗尼迦后书早在主后三十八年，即在保罗造访帖撒罗尼迦之前就已写成，主要是写给该地的某些犹太基督徒” (Zahn, *Introduction*, i, p.241)。亦见 T. W. Manson, *BJRL* 35, 1952~53; pp.438~447; R. Gregson, *EQ*, 38, 1966, pp.76~80; J. C. Hurd, *IDB*, v, p.901, etc.
- ³⁷ R. Gregson, *art cit*, p.77.
- ³⁸ T. W. Manson, *art cit* pp.443~444。但“要建构一套在帖撒罗尼迦前书中可找到答案的问题并不难。一封相似的询问信也可以用在腓立比书上，但要证实有这样一封信将是徒然” (Plummer I, pp. xviii~xix)。
- ³⁹ 但这是第二世纪异端 Marcion 之正典的顺序，该正典显然不以书信长短为排列规则，而以年代为基础。
- ⁴⁰ 哥林多前书十六 21 有保罗的签名(虽然哥林多前书五 9 显示这是第二封信); 歌罗西书四 18 也有; 但这两处都不像帖撒罗尼迦后书三 17 那样受注意。
- ⁴¹ D. Guthrie, *New Testament Introduction* (Inter-Varsity Press, 1970), p.577.
- ⁴² Milligan, p.xxxix. 参见 B. Jowett: “在保罗造访和第一封信的第二、三章(比较使徒行传十七章、十八章)之间要插入一封信似乎是不可能的(请注意帖后二 15)”。
- ⁴³ Best, p.45.
- ⁴⁴ R. H. Walker, *ISBE*, v, p. 2968.
- ⁴⁵ A. Deissmann, *LAE* p.188。

- ⁴⁶ Leon Morris, *Testaments of Love* (Eerdmans, 1918), p.128. 亦见 A. Nygren, *Agape and Eros* (SPCK, 1953); C. Spicq, *Agape in the New Testament* (St. Louis and London, 1966); 《四种爱》(*The Four Loves*, 路益师著, 雅歌)。
- ⁴⁷ A. Nygren, *Commentary on Romans* (SCM, 1952), p.67.
- ⁴⁸ Deissmann 另外从一封主后二世纪的拉丁文信中找到一个同样的例子 (*LAE*, pp.197~199)。
- ⁴⁹ J. E. Fison, *The Christian Hope* (Longmans, 1954), p.80.
- ⁵⁰ T. F. Glasson, *The Second Advent* (Epworth, 1947), pp.182, 184. 亦见 J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming* (SCM, 1957)。
- ⁵¹ 亦见笔者所著 *The Apostolic Preaching of the Cross* (Tyndale, 1965), chs. V, VI。
- ⁵² 现代的译本有一明显的趋势，就是把“原” (*gar*) 省略不译。这个连接词在帖撒罗尼迦前书中总共出现二十三次，而 NIV 有十次未译出，GNB 有十六次，JB 有十七次，NEB 有十一次。相对的，RSV 只有一次，而 NASB 则全部照译。的确，在翻译中 *gar* 有时省略不译是适当的 (参 BDF₄₅₂)，但现代的译本却已太过浮滥。保罗有用因果连接词来表达其思想之前后关系的习惯，而现代这种略译的情形使读者无法跟上他的思绪，使保罗特有的风格隐而不显。保罗总共用四百五十四次 *gar*，约占整本新约的百分之四十四 [其次是马太，他用了一百二十四次，远少于保罗]。亦见 Ward's 的批注。
- ⁵³ 有人认为这种犹太使者是后来教会事工的基础，他们认为使徒们也有基督全部的权柄，而且将这种权柄传给后代的监督/主教们。不过，目前一般都认为犹太人的使者并没有那么大的权柄，而且“使者”并不能告诉我们使徒的真正意义。
- ⁵⁴ 另见笔者所著 *Ministers of God* (Inter-Varsity Fellowship, 1964), ch. III。
- ⁵⁵ 在 Bruce M. Metzger 的 *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (United Bible Societies, 1971), pp.629~630 中为大多数人所接受。
- ⁵⁶ Notes on Select Readings, p.128 (Appendix to Westcott and Hort, *The New Testament in the Original Greek*, Introduction (Macmillan, 1882))。
- ⁵⁷ R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament* (Macmillan, 1876), p.329.
- ⁵⁸ Armitage Robinson, *St Paul's Epistle to the Ephesians* (Macmillan, 1904), pp.241~247.
- ⁵⁹ 见 Deissmann, *LAE*, pp.358~373。
- ⁶⁰ *BJRL*, 35, 1952~53, p.440, n.2
- ⁶¹ Moule, *IBNTG*, p.161。
- ⁶² Ch. Maurer 发现在论及妇女的后期希伯来文作品中，希腊文 *skeuos* 的希伯来文同义字 *k'li* “只有象征性的意义”。但是“当成器皿”等用法时“是性交

的委婉说法” (TDNT, vii, p.362)。J. Whitton 在“抑制情欲”的意义上主张其意义为“身体” (NTS, 28, 1982, pp.142~143。)

⁶³ Nigel Turner 认为无法区别 *epi* 和 *en* 的差异是“感受太过迟钝”。他翻译成：“神不曾要我们沾染污秽，祂的呼召乃是要我们在圣洁之中” (*Grammatical Insights into the New Testament* [T. & T. Clark, 1965], p.121.) .

⁶⁴ 见笔者所著 *Testaments of Love* (Eerdmans, 1981) , pp.203~211, 266~268。

⁶⁵ 英文用来指墓地的 cemetery (希腊文墓地为 *koimētērion*) 源于这里所用的这个字 (*Koimaō*)，意即“睡觉的地方”。

⁶⁶ 关于死亡可参看笔者论文，*The Wages of Sin* (Tyndale Press, 1955)。

⁶⁷ 有人断言保罗早年认为主很快就要再来，直到晚年这种观念才渐渐褪去。但这些人错了。其实保罗在晚年仍一直相信在不久的将来主就要再来 (腓四 5；参林前十六 22)。

⁶⁸ A. Robert and A. Feuillet, *Introduction to the New Testament* (Desclée, 1965), p.398.

⁶⁹ H. Vogel, *The Iron Ration of a Christian* (SCM, 1941) , p.102。

⁷⁰ F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia* (Macmillan, 1897) , p.126.

⁷¹ 见 J. Jeremias 著作中的探讨，*Unknown Sayings of Jesus* (SPCK, 1957) , pp.89~93。

⁷² M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1926) , p.35.

⁷³ Crawford H. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs* (T. & T. Chark, 1899) , p.453, n.

⁷⁴ Simeon, p.377.

⁷⁵ N. Turner, *Grammatical Insights into the New Testament*(T. & T. Clark, 1965), p.16.

⁷⁶ 在 Geerhardus Vos 的著作 *The Pauline Eschatology* (Eerdmans, 1953) 中对这整段的意义有令人激赏的看法，值得参考。

⁷⁷ 最近有一些研究，认为这是一种诺斯底主义的形式 (如 Schmithals)。W. Marxsen 认为是“一种诺斯底观念对启示的表达”，让人想到那些声称复活已经过去的异端 (提后二 18) (*Introduction to the New Testament*(Fortress, 1974), p.39)。但没有确实的证据，显示诺斯底主义这么早期即已出现；此外这也不是对保罗的话的最适当解释。

⁷⁸ *StudiaEvangolica*, vol.ii, ed. F. L. Cross (Akademie-Verlag, 1964) , pp.635~638.

⁷⁹ B. B. Warfield, *Biblical and The Theological Studies* (Presbyterian and Reformed, 1952) , p.473.

⁸⁰ Charles, H. Giblin 的论文 *The Threat to Faith* (Pontifical Biblical Institute, 1957) 专门探讨这一章中的一些难题。Giblin 收集了大量资料，且详细加以研究。不过他的解决之道并不吸引人。这里他把它译为“捆绑的力量”，而显露的是一种邪恶的势力。在 Best 的著作中对这些问题有很好的讨论，pp.295~302。

新约圣经注释 帖撒罗尼迦前后书

作者：丁道尔

青新出内部准印证 (03) 第 82 号

二 00 三年第一次印刷

开本：889×1194 1/32

印数：1-2000 册

印刷：民族印刷厂承印

(基督教内部资料)