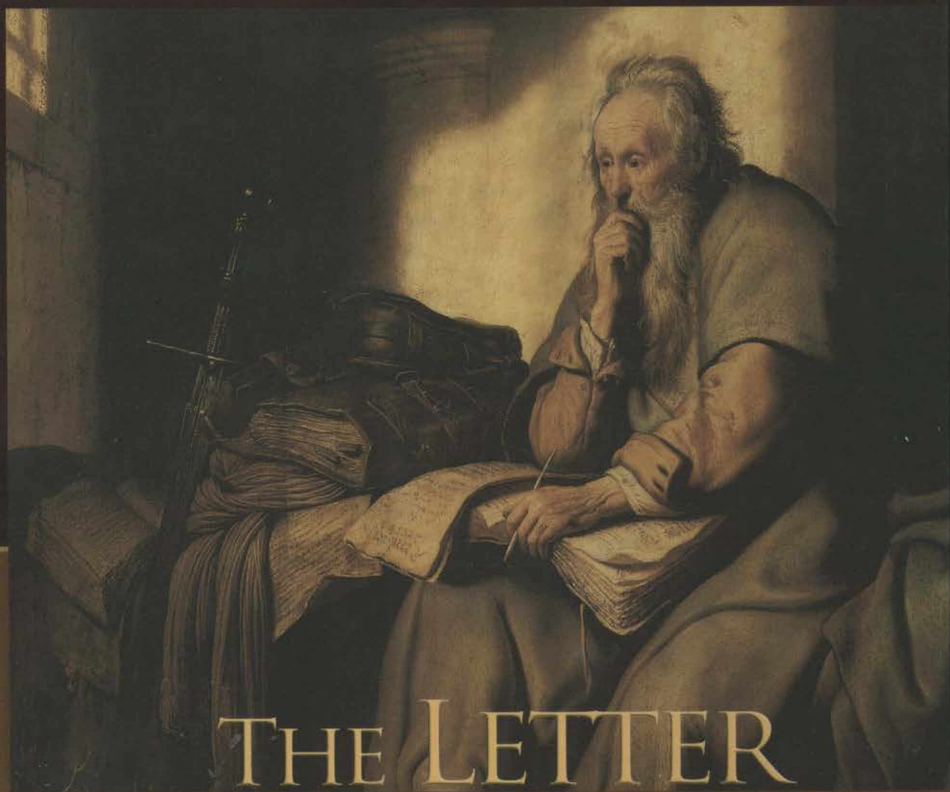


卡森 (D. A. CARSON) 博士評語：「以弗所書最好的英語註釋書。」
馬歇爾 (I. HOWARD MARSHALL)、穆爾 (DOUGLAS MOO)、
亨格爾 (MARTIN HENGEL) 推薦

以弗所書 | 註釋



THE LETTER TO THE EPHESIANS

Peter T. O'Brien

作者◎歐白恩

譯者◎陳志文、潘秋松

最重要的是，處理聖經經文的手法既新鮮又深具洞察力，既有豐富的資訊又能造就人，極度以福音為中心，同時卻又極令人感動地努力解決其細節。

- 「這是一本紮實的學術作品，充分熟諳最新的研究動態，仔細的論述，放膽無懼地為諸如保羅是本書信作者這樣棘手的議題辯護，清晰翔實的註釋廣泛處理解經的問題，體貼的安排使不熟悉希臘文的讀者也很容易理解（同時為有需要的人將專業性的內容放在註腳），溫馨的行文風格鼓勵讀者分享作者對於經文的鑑賞：聖經帶著信息臨到當代人。」

——馬歇爾 (I. Howard Marshall) · 著有《馬歇爾新約神學》

- 「這本刻意以保守立場撰寫的註釋書非常周全地解釋以弗所書，也對經文獨特的信息表現出深切的神學關注。這卷書信往往帶著艱深難解的詞語，歐白恩卻為讀者提供新穎且更好的理解。牧師和基督徒教師在預備講章和課程時，都能從本書獲得有價值的幫助。經文中的許多問題都獲得透徹而深入的討論，其解決方式也令人信服。」

——亨格爾 (Martin Hengel) · 杜賓根大學 (University of Tübingen)

- 卡森 (D. A. Carson) 的評論是：本書是以弗所書「最好的英語註釋書。歐白恩深思熟慮地吸收並過濾之前的註釋書中最佳的材料，但做出自己的貢獻，堅守經文，仔細且嚴謹地追溯神學論據。他能使用新約解經學的各種工具，卻不會過度倚重任何一個工具。他能反思歷史與社會處境，卻不輕易接受社會科學裏隱含的神學。深感榮幸能推薦這本註釋書。」



THE LETTER TO THE EPHESIANS

ISBN 1-932184-41-4



01000



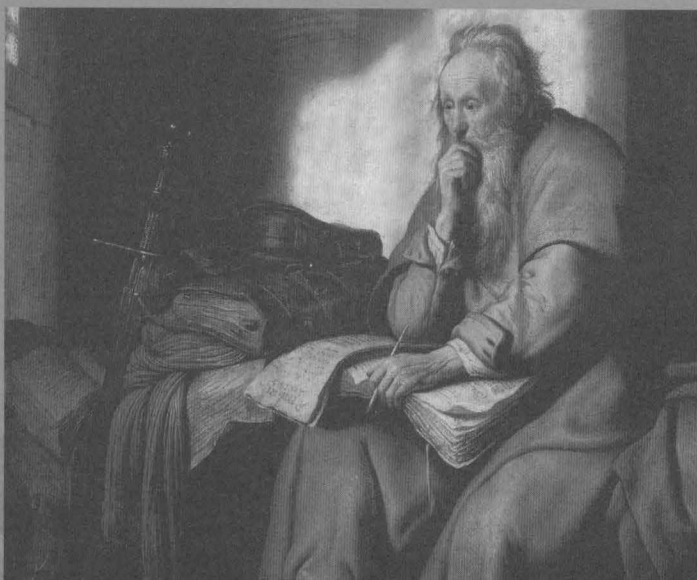
9 781932 184419

美國麥種傳道會

總校訂

—潘秋松—

以弗所書 | 註釋



THE LETTER TO THE EPHESIANS

Peter T. O'Brien

作者◎歐白恩

譯者◎陳志文、潘秋松

以弗所書註釋

作者 歐白恩 (Peter T. O'Brien)

譯者 陳志文、潘秋松

出版者 美國麥種傳道會

地址：1423 Maple St.

South Pasadena, CA 91030

U.S.A.

電話：(626) 441-5543

傳真：(626) 995-2770

電郵：info@akow.org

網站：www.akow.org

版次 二〇〇九年四月初版

版權所有・請勿翻印

Originally published under the title

The Letter to the Ephesians (Pillar Series)

© 1999 by InterVarsity Press (UK) and Wm. B. Eerdmans (USA)

This translation is published by arrangement with InterVarsity Press,
Nottingham, United Kingdom.

Chinese Translation Copyright © 2009 by

A KERNEL OF WHEAT CHRISTIAN MINISTRIES

1423 Maple St.,

South Pasadena, CA 91030, U.S.A.

1st Edition: April 2009

ISBN: 1-932184-41-4

All Rights Reserved.

Printed in Taiwan

09 10 11 12 13 14 15 年次 ❖ 刷次 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

封面用圖：St. Paul in Prison, by Rembrandt van Rijn (1627)

美國麥種傳道會持有本書全球繁體字與簡體字中文版權

本書的翻譯、編輯、與第一刷的印刷費

承蒙 H&H 基金會奉獻

謹此致謝



「豐富尊榮在我，
恆久的財並公義也在我。
我的果實勝過黃金，強如精金；
我的出產超乎高銀。
我在公義的道上走，
在公平的路中行，
使愛我的承受貨財，
並充滿他們的府庫。」

目錄



編者序.....	11
作者序.....	13
主要縮寫表.....	15
參考書目精選.....	19
導論	53
一、作者.....	59
1. 以弗所書不具個人性的特質.....	60
2. 遣詞用字與行文風格.....	61
3. 以弗所書與歌羅西書的寫作關係.....	65
A. 以弗所書大量使用歌羅西書.....	68
B. 挑戰共識.....	73
4. 以弗所書的神學重點.....	83
A. 強調基督的得高舉，過於祂的受死.....	83
B. 強調得救，過於稱義.....	86
C. 以弗所書的教會論.....	88

D.已實現的末世論	94
5.保羅的畫像	100
6.作者與託名寫作	105
7.結論	117
二、本書信的送達地	119
三、生活情境、目的、與起源	122
1.以弗所書生活情境	122
2.本書信的目的	124
A.從前的一些提議	124
B.前面的路？	131
3.以弗所書的起源	132
四、中心信息	134
五、內容與文體	144
1.內容	144
2.文體	147
A.以弗所書是一封書信	147
B.以弗所書與修辭學	154
分析	167
經文與註釋	171
壹、信首致意（一1~2）	173
貳、新人：神的創造（一3~三21）	183
一、開頭的頌讚：	
為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一3~14）	185

1. 為各樣屬靈的福氣而讚美神（一3）	193
2. 為揀選和兒子的名分而讚美（一4~6）	201
3. 為救贖和赦罪而讚美（一7~8）	212
4. 為奧秘——神使萬有在基督裏同歸於一的計劃 ——而讚美（一9~10）	217
5. 為信徒得基業的確據而讚美（一11~14）	227
二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂 （一15~23）	241
1. 為讀者們的信心和愛心而感謝（一15~16上）	246
2. 為他們在知識上的長進而代求（一16下~19）	249
3. 神的大能彰顯在使基督復活並得高舉上 （一20~23）	263
三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉 （二1~10）	285
1. 死在過犯罪惡之中（二1~3）	289
2. 因祂的憐憫和慈愛，神使我們與基督一同活過來 （二4~7）	303
3. 神的新創造（二8~10）	316
四、外邦人被納入同一個身體（二11~22）	329
1. 外邦人先前的慘況和如今的光景（二11~13）	334
2. 藉著基督，我們已經靠同一位聖靈來到父面前 （二14~18）	344
3. 外邦人是神家裏的一員（二19~22）	372
五、神的奧秘和保羅的管家職分（三1~13）	389
1. 保羅開始代求的禱告（三1）	393
2. 保羅為奧秘的管家（三2~7）	395
3. 傳揚神旨意中的奧秘（三8~13）	415



六、保羅的代求：	
為了能力、愛、和靈命成熟（三14~21）	435
1. 為了能力、愛、和靈命成熟而禱告	
（三14~19）	438
2. 頌讚這位能成就一切超過我們所求所想的神	
（三20~21）	456
叁、新人：在地上的生活（四1~六20）	461
一、基督身體裏的合一、多樣性、與成熟（四1~16）	463
1. 教會的合一為當務之急（四1~6）	467
2. 合一中的多樣性引致成熟（四7~16）	485
二、生活：照著新人，而不是舊人（四17~24）	533
三、關於舊生活與新生活的特殊勸勉（四25~五2）	557
四、從黑暗到光明（五3~14）	591
1. 禁戒淫亂與貪婪（五3~7）	594
2. 從前黑暗，但如今光明（五8~14）	605
五、謹慎自己如何生活：	
一般性的與基督徒家庭裏的（五15~六9）	623
1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五15~21）	625
2. 基督徒家庭裏的關係（五22~六9）	663
a. 妻子與丈夫：基督與教會（五22~33）	670
b. 兒女與父母（六1~4）	712
c. 奴隸與主人（六5~9）	724
六、屬靈爭戰（六10~20）	737
1. 要在主裏剛強（六10~13）	742
2. 站立得穩並穿戴神的軍裝（六14~17）	761
3. 警醒禱告（六18~20）	776
肆、書信的結尾（六21~24）	789

編者序

註釋書有特定的目標，這個系列也不例外。「柱石新約註釋系列」（Pillar New Testament Commentary）首先要清楚說明聖經現有的經文。撰寫這些註釋書的學者與最重要的當代爭議互動，卻避免深陷於不當的專業細節中。他們的理想是結合嚴謹的解經與闡述，同時留意聖經神學與聖經在當代的適切性，卻不將註釋書與講章混為一談。

這個進路的基本理由是：「客觀學術」（一個空洞的幻想）的憧憬其實可能是褻瀆神的。神站在我們之上；我們不是居於審判祂的地位。當神藉著祂的話向我們說話時，那些自稱認識祂的人必須以合宜的方式回應，而那肯定不同於學者所反映出的獨立自主和冷眼旁觀的姿態。然而，這並非鬼鬼祟祟地訴諸於不受控制的主觀感受。這個系列的作者們期望對於經文抱持公平的開放態度，那才是最佳的「客觀性」。

如果聖經的經文是神的話，我們就應當以敬畏的態度來回應，就是畏懼、神聖的喜樂、探求的順服。這些價值觀應當反映在基督徒的寫作方式上。抱持著這些價值觀，「柱石新約註釋系列」不單會受到牧者、教師、與學生的熱烈歡迎，一般讀者也會同樣歡迎它們。

* * * * *

我特別為這本《以弗所書註釋》感恩。歐白恩已經為腓立比書與歌羅西書撰寫了重要且堪為典範的註釋書，有極佳的裝備來撰寫目前這本書。歐白恩博士以謹慎小心且尋根究柢的解經而廣受敬重，出於多年擔任宣教士、講道者、大學講師、副院長、與

編者序

學者的經歷來寫作。他博覽群籍，且與他不贊同的那些人進行深思熟慮的互動，使得這本書對於學者和牧者都很有幫助。但最重要的是，他處理聖經經文的手法既新鮮又深具洞察力，既有豐富的資訊又能造就人，極度以福音為中心，同時卻又極令人感動地努力解決其細節。深感榮幸能推薦這本註釋書。

卡森 (D. A. Carson)

作者序

筆者於青少年時期成為基督徒，參加我們教會的一個讀經小組。以弗所書是新約聖經中我研讀的第一卷書。那時我不明白這卷書中的許多細節，但我還記得當時深受後面幾章的一些勸勉感動。從那以後，以弗所書就一直強烈地吸引我，雖然我一直努力解決它裏面長而複雜的句子、以及環環相扣的神學主題。因此，受邀為「柱石新約註釋系列」撰寫這卷書的註釋，實為筆者的榮幸。在過往的五年中，除了承擔其他的責任之外，它使我能以與神話語中這個崇高且富挑戰性的部分搏鬥。以弗所書全面性地論述了神的旨意，蘊含重大的主題，強調合一、真理、與愛，而且深深關注神的子民應當活出神在基督裏的新人當過的生活；這卷書已經證明是既鼓舞人心，又是深切的挑戰。

完成了這卷書，也實現了想要為保羅每一卷監獄書信撰寫註釋書的願望——《歌羅西書、腓利門書註釋》（Word Biblical Commentary）、《腓立比書註釋》（New International Greek Testament Commentary），現在則是《以弗所書註釋》。我知道自己受惠於之前為這卷書撰寫註釋書的人何等的多。我尤其受惠於布魯斯（F. F. Bruce，我的老師）、馬可·巴特（Markus Barth）、史納肯伯（Rudolf Schnackenburg）、林康（Andrew Lincoln）等人早些年代的註釋，以及晚近由貝斯特（Ernest Best）撰寫的註釋；這些只是少部分而已。林康的註釋書包含許多解經學與神學的洞見，我從中學習很多。甚至在我與林康不同之處（尤其是以保羅為本書作者這個重要問題上），我都深深感謝他為這些議題鋪下的道路。他幫助我釐清思想，我希望在本註釋書

中能公允地呈現他的觀點。也非常感謝霍納（Harold Hoehner），容許我使用他即將出版之《以弗所書註釋》的手稿。

慕爾學院（Moore College）慷慨提供教員離校從事研究工作。這樣的慷慨使我能以先後到三一福音神學院（Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois）與丁道爾之家（Tyndale House, Cambridge），在舒適的環境度過愉悅且富有成效的日子，終於完成了這本註釋書。

我受惠於許多人，希望能將我的感謝記錄在冊。我尤其珍惜神子民當中兩位崇高人士的個人友誼、鼓勵、與睿智的學術建議，那就是「柱石新約註釋系列」的主編唐納·卡森，與穆爾學院的院長彼得·曾森（Peter Jensen）。他們兩人在數不清的方面都是巍巍巨塔，我在神的恩典下深受他們之恩。也感謝麥克琳（Anne Macklin）與梅德門（Rob Maidment）編輯本書的索引。

最後，我由衷感謝內人瑪麗（Mary），謹將此書獻給她。她欣然且滿有愛心的支持、與不住的禱告，在神的掌管下促成了本書的完成。最重要的是，她在我們婚姻生活中滿有恩慈的榜樣，幫助我更多理解基督愛那回應祂的教會的奧秘。

歐白恩（Peter O'Brien）

主要縮寫表

壹、現代作品

<i>AnBib</i>	<i>Analecta Biblica</i>
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
<i>BAGD</i>	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker, <i>Greek-English Lexicon of the New Testament</i> (2nd ed.)
<i>BBR</i>	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
<i>BDB</i>	F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i>
<i>BDF</i>	F. Blass, A. Debrunner, and R. W. Funk, <i>A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature</i>
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BibInt</i>	<i>Biblical Interpretation</i>
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CTJ</i>	<i>Calvin Theological Journal</i>
<i>DPL</i>	G. F. Hawthorne, R. P. Martin, and D. G. Reid (eds.),

主要縮寫表

	<i>Dictionary of Paul and His Letters</i>
EDNT	H. Balz and G. Schneider (eds.), <i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i>
EvQ	<i>Evangelical Quarterly</i>
ExpTim	<i>Expository Times</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
IB	<i>Interpreter's Bible</i>
Int	<i>Interpretation</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
LSJ	Liddell-Scott-Jones, <i>Greek English Lexicon</i>
MHT	J. H. Moulton, W. F. Howard, and N. Turner, <i>Grammar of New Testament Greek</i>
MM	J. H. Moulton and G. Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek New Testament</i>
Neot	<i>Neotestamentica</i>
NIDNTT	C. Brown (ed.), <i>The New International Dictionary of New Testament Theology</i>
NovT	<i>Novum Testamentum</i>
NTS	<i>New Testament Studies</i>
PGM	<i>Papyri Graecae Magicae</i>

• •

<i>ResQ</i>	<i>Restoration Quarterly</i>
<i>RevExp</i>	<i>Review and Expositor</i>
<i>RGG</i>	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i>
<i>RTR</i>	<i>Reformed Theological Review</i>
<i>SBL</i>	Society of Biblical Literature
<i>SE</i>	<i>Studia Evangelica</i>
<i>StrB</i>	H. L. Strack and P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i>
<i>TDNT</i>	G. Kittel and G. Friedrich (eds.), <i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
<i>TLNT</i>	C. Spicq, <i>Theological Lexicon of the New Testament</i>
<i>TrinJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
<i>TU</i>	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>USQR</i>	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

貳、聖經文本與譯本

<i>ASV</i>	American Standard Version 《美國標準版》
<i>GNB</i>	Good News Bible (= Today's English Version) 《佳音聖經》
<i>JB</i>	Jerusalem Bible 《耶路撒冷聖經》

主要縮寫表

KJV	King James Version (= AV) 《欽定本》
LXX	Septuagint 《七十士譯本》
MT	Massoretic Text 《馬所拉文本》
NAB	New American Bible 《新美國聖經》
NEB	New English Bible 《新英語聖經》
NIV	New International Version 《新國際版》
NJB	New Jerusalem Bible 《新耶路撒冷聖經》
NRSV	New Revised Standard Version 《新修訂標準版》
REB	Revised English Bible 《修訂英語聖經》
RSV	Revised Standard Version 《修訂標準版》
TEV	Today's English Version 《佳音聖經》
UBS	United Bible Societies Greek New Testament (4th ed.)
《和合本》	《聖經——新舊約全書》（香港：聖經公會，1919）
《呂振中 譯本》	《聖經》（香港：聖經公會，1970）
《思高聖經》	《聖經》（香港：思高聖經學會，1968）
《新譯本》	《聖經新譯本》（香港：環球聖經公會，2001）
《現代中 文譯本》	《現代中文譯本修訂版》（香港：聖經公會，1995）
《恢復本》	《聖經——恢復本》，經文版（台北：福音書房，2003）
《標準譯本》	《新約全書——中文標準譯本》（Nashville: Holman Bible Outreach International, 2008）

參考書目精選

在本書中提及以弗所書的註釋書時，僅列出作者的姓氏與頁數。

壹、以弗所書註釋

- Abbott**, T. K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians* (Edinburgh: T & T Clark, 1897).
- Barth**, M., *Ephesians*, 2 vols. (Garden City: Doubleday, 1974).
- Beare**, F. W., 'The Epistle to the Ephesians', in *IB*, ed. G. A. Buttrick and others, vol. 10 (New York/Nashville: Abingdon, 1953), 597-749.
- Best**, E., *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians* (Edinburgh: T & T Clark, 1998).
- Bratcher**, R. G., and E. A. Nida, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Ephesians* (London/New York: United Bible Societies, 1982).
- Bruce**, F. F., *The Epistle to the Ephesians* (London: Pickering & Inglis, 1961).
- Bruce**, F. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984).
- Caird**, G. B., *Paul's Letters from Prison: Ephesians, Philippians, Colossians, Philemon, in the Revised Standard Version* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

- Calvin, J.**, *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians* (Edinburgh/Grand Rapids: Oliver & Boyd/Eerdmans, 1965).
- Dahl, N. A.**, 'Bibelstudie über den Epheserbrief', in *Kurze Auslegung des Epheserbriefes*, ed. N. A. Dahl and others (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 7-83.
- Dibelius, M.**, and **H. Greeven**, *An die Kolosser, Epheser, An Philemon* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1953).
- Ernst, J.**, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (Regensburg: Pustet, 1974).
- Foulkes, F.**, *The Letter of Paul to the Ephesians* (Leicester/ Grand Rapids: Inter-Varsity/Eerdmans, 1989).
- Gnilka, J.**, *Der Epheserbrief* (Freiburg/Basel/Vienna: Herder, 1971).
- Hendriksen, W.**, *Ephesians* (Grand Rapids: Baker, 1967).
- Hoehner, H. W.**, *Ephesians* (Grand Rapids: Baker, 2002).
- Houlden, J. L.**, *Paul's Letters from Prison: Philippians, Colossians, Philemon, and Ephesians* (Philadelphia: Westminster Press, 1977).
- Kitchen, M.**, *Ephesians* (London/New York: Routledge, 1994).
- Lincoln, A. T.**, *Ephesians* (Dallas: Word, 1990).
- Lindemann, A.**, *Der Epheserbrief* (Zürich: Theologischer Verlag, 1985).
- Martin, R. P.**, *Ephesians, Colossians, and Philemon* (Atlanta: John Knox, 1991).
- Masson, C.**, *L'Épître de Paul aux Éphésiens* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1953).

- Meyer, H. A. W.**, *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Ephesians and the Epistle to Philemon* (Edinburgh: T & T Clark, 1880).
- Mitton, C. L.**, *Ephesians* (London: Oliphants, 1976).
- Morris, L.**, *Expository Reflections on the Letter to the Ephesians* (Grand Rapids: Baker, 1994).
- Mussner, F.**, *Der Brief an die Epheser* (Gütersloh/Würzburg: Mohn/Echter, 1982).
- Patzia, A. G.**, *Ephesians, Colossians, Philemon* (Peabody: Hendrickson, 1990).
- Pokorný, P.**, *Der Brief des Paulus an die Epheser* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1992).
- Robinson, J. A.**, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (London: Macmillan, 1904).
- Sampley, J. P.**, 'Ephesians', in *The Deutero-Pauline Letters: Ephesians, Colossians, 2 Thessalonians, 1-2 Timothy, Titus* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).
- Schlier, H.**, *Der Brief an die Epheser: Ein Kommentar* (Düsseldorf: Patmos, 1957).
- Schnackenburg, R.**, *Ephesians: A Commentary* (Edinburgh: T & T Clark, 1991).
- Simpson, E. K.**, and **F. F. Bruce**, *The Epistles of Paul to the Ephesians and the Colossians* (London/Grand Rapids: Marshall, Morgan & Scott/Eerdmans, 1957).
- Snodgrass, K.**, *Ephesians: The NIV Application Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1996) = 斯諾德格拉斯著，尹妙珍譯，《以弗所書》，國際釋經應用系列（香港：國際華人聖經協會，2003）。

- Stott, J. R. W.**, *The Message of Ephesians: God's New Society* (Leicester: Inter-Varsity, 1979) = 斯托得著，陳恩明譯，〈以弗所書〉，聖經信息系列（台北：校園，1997）。
- Turner, M.**, 'Ephesians', in *New Bible Commentary: 21st Century Edition*, ed. D. A. Carson, R. T. France, J. A. Motyer, and G. J. Wenham (Downers Grove/Leicester: Inter-Varsity, 1994), 1222-44 = 滕納著，〈以弗所書〉，於《證主21世紀聖經新釋》（香港：證主，1999），1279-1303頁。
- Westcott, B. F.**, *Saint Paul's Epistle to the Ephesians* (London: Macmillan, 1906).

貳、其他作品

- Adai, J.**, *Der Heilige Geist als Gegenwart Gottes in den einzelnen Christen, in der Kirche und in der Welt: Studien zur Pneumatologie des Epheserbriefes* (Frankfurt: Lang, 1985).
- Agrell, G.**, *Work, Toil and Sustenance* (Verbum: Hakan Ohlssons, 1976).
- Allan, J. A.**, 'The "In Christ" Formula in Ephesians', *NTS* 5 (1958-59), 54-62.
- Allen, T. G.**, 'Exaltation and Solidarity with Christ: Ephesians 1:20 and 2:6', *JSNT* 28 (1986), 103-20.
- Allen, T. G.**, 'God the Namer: A Note on Ephesians 1:21b', *NTS* 32 (1986), 470-75.
- Andersen, F. I.**, 'Yahweh, the Kind and Sensitive God', in *God Who Is Rich in Mercy: Essays Presented to Dr. D. B. Knox*, ed. P. T. O'Brien and D. G. Peterson (Homebush West, NSW: Lancer, 1986), 41-88.

- Anderson, R. D.**, *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (Kampen: Kok, 1996).
- Arnold, C. E.**, *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae* (Tübingen/Grand Rapids: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]/Baker, 1995/1996).
- Arnold, C. E.**, *Ephesians: Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- Arnold, C. E.**, 'Jesus Christ: "Head" of the Church (Colossians and Ephesians)', in *Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. J. B. Green and M. Turner (Grand Rapids/ Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1994), 346-66.
- Arnold, C. E.**, *Powers of Darkness* (Leicester: Inter-Varsity, 1992).
- Arnold, C. E.**, *Three Crucial Questions about Spiritual Warfare* (Grand Rapids: Baker, 1997) = 亞諾德著，吳蔓玲譯，《向魔鬼宣戰？——有關屬靈爭戰的三大難題》（台北：校園，2003）。
- Aune, D. E.**, *The New Testament in Its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster, 1987).
- Aune, D. E.**, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).
- Balch, D. L.**, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (Chico, CA: Scholars Press, 1981).
- Balz, H. R.**, 'Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum', *ZTK* 66 (1969), 403-36.
- Banks, R. J.**, *Paul's Idea of Community* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

- Barclay, J. M. G.**, 'The Family as the Bearer of Religion in Judaism and Early Christianity', in *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, ed. H. Moxnes (London/New York: Routledge, 1997), 66-80.
- Barnett, P.**, *The Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1997).
- Barrett, C. K.**, 'Pauline Controversies in the Post-Pauline Period', *NTS* 20 (1973-74), 229-45.
- Barrett, C. K.**, *The Signs of an Apostle* (Philadelphia: Fortress, 1972).
- Barth, M.**, *The Broken Wall: A Study of the Epistle to the Ephesians* (Chicago: Judson Press, 1959).
- Barth, M.**, *The People of God* (Sheffield: JSOT, 1983).
- Barton, S. C.**, 'Living as Families in the Light of the New Testament', *Int* 52 (1998), 130-44.
- Bash, A.**, *Ambassadors for Christ: An Exploration of Ambassadorial Language in the New Testament* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1997).
- Batey, R. A.**, *New Testament Nuptial Imagery* (Leiden: Brill, 1971).
- Bedale, S.**, 'The Meaning of κεφαλή in the Pauline Epistles', *JTS* 5 (1954), 211-15.
- Benoit, P.**, 'Body, Head, and Pleroma in the Epistles of the Captivity', in *Jesus and the Gospels* (London: Darton, Longman & Todd, 1974), 59-78.
- Best, E.**, 'Dead in Trespasses and Sins (Eph. 2:1)', in *Essays on Ephesians* (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 69-85.
- Best, E.**, *Ephesians* (Sheffield: Academic Press, 1993).

- Best, E., 'Ephesians 1.1 Again', in *Essays on Ephesians* (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 17-24.
- Best, E., 'Ephesians 4:28: Thieves in the Church', in *Essays on Ephesians* (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 179-88.
- Best, E., 'Ephesians i.1', in *Essays on Ephesians* (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 1-16.
- Best, E., *Essays on Ephesians* (Edinburgh: T & T Clark, 1997).
- Best, E., 'Fashions in Exegesis: Ephesians 1:3', in *Scripture: Meaning and Method, Essays Presented to Anthony Tyrrell Hanson*, ed. B. P. Thompson (Hull: Hull University Press, 1987), 79-91.
- Best, E., 'The Haustafel in Ephesians (Eph. 5.22-6.9)', in *Essays on Ephesians* (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 189-203.
- Best, E., 'Ministry in Ephesians', in *Essays on Ephesians* (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 157-77.
- Best, E., *One Body in Christ* (London: SPCK, 1955).
- Best, E., 'Paul's Apostolic Authority — ?', in *Essays on Ephesians* (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 25-49.
- Best, E., 'Recipients and Title of the Letter to the Ephesians: Why and When the Designation "Ephesians"?', in *ANRW*, ed. W. Haase and H. Temporini, pt. 2, vol. 25.4 (Berlin/New York: de Gruyter, 1987), 3247-79.
- Best, E., 'Two Types of Existence', in *Essays on Ephesians* (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 139-55.
- Best, E., 'Who Used Whom?: The Relationship of Ephesians and Colossians', *NTS* 43 (1997), 72-96.
- Betz, H. D., *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Galatians* (Philadelphia: Fortress, 1979).

- Bilezikian, G.**, *Beyond Sex Roles* (Grand Rapids: Baker, 1985).
- Bilezikian, G.**, 'Hermeneutical Bungee-Jumping: Subordination in the Godhead', *JETS* 40 (1997), 57-68.
- Bjerkelund, C. J.**, *Parakalô: Form, Funktion und Sinn der parakalô-Sätze in den paulinischen Briefe* (Oslo: Universitetsforlaget, 1967).
- Blocher, H.**, *Original Sin: Illuminating the Riddle* (Leicester/ Grand Rapids: Apollos/Eerdmans, 1997).
- Bockmuehl, M. N. A.**, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1990).
- Boer, M. C. de.**, 'Images of Paul in the Post-Apostolic Period', *CBQ* 42 (1980), 359-80.
- Bradley, K. R.**, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control* (Oxford: Oxford University Press, 1987).
- Breeze, M.**, 'Hortatory Discourse in Ephesians', *Journal of Translation and Textlinguistics* 5 (1992), 313-47.
- Brown, R. E.**, *An Introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1997).
- Brown, R. E.**, *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1968).
- Bruce, F. F.**, *An Expanded Paraphrase of the Epistles of Paul* (Exeter: Paternoster, 1965).
- Bruce, F. F.**, *Paul: Apostle of the Free Spirit* (Exeter/Grand Rapids: Paternoster/Eerdmans, 1977).
- Bruce, F. F.**, 'St. Paul in Rome. 4. The Epistle to the Ephesians', *BJRL* 49 (1967), 303-22.

- Caird, G. B.**, 'The Descent of the Spirit in Ephesians 4:7-11', *SE* 2 (1964), 535-45.
- Campbell, R. A.**, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity* (Edinburgh: T & T Clark, 1994).
- Caragounis, C. C.**, *The Ephesian Mysterion: Meaning and Content* (Lund: Gleerup, 1977).
- Carr, W.**, *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase hai archai kai hai exousiai* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- Carson, D. A.**, *A Call to Spiritual Reformation: Priorities from Paul and His Prayers* (Grand Rapids: Baker, 1992) = 卡森著，潘秋松譯，〈保羅的禱告〉（S. Pasadena：美國麥種傳道會，2005）。
- Carson, D. A.**, D. J. Moo, and L. Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).
- Carson, D. A.**, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14* (Grand Rapids: Baker, 1987) = 卡森著，何劉玲譯，〈聖靈的大能〉（S. Pasadena：美國麥種傳道會，2005）。
- Chadwick, H.**, 'Die Absicht des Epheserbriefes', *ZNW* 51 (1960), 145-53.
- Chae, D. J.-S.**, *Paul as Apostle to the Gentiles: His Apostolic Self-Awareness and its Influence on the Soteriological Argument of Romans* (Carlisle: Paternoster, 1997).
- Clark, K. W.**, 'The Meaning of 'Ενεργέω and Καταργέω in the New Testament', *JBL* 54 (1935), 93-101.
- Clark, S. B.**, *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences* (Ann Arbor: Servant, 1980).

- Clarke, A. D.**, ' "Be Imitators of Me": Paul's Model of Leadership', *TynBul* 49 (1998), 329-60.
- Cotterell, P.**, and **M. Turner**, *Linguistics and Biblical Interpretation* (London: SPCK, 1989).
- Coutts, J.**, 'The Relationship of Ephesians and Colossians', *NTS* 4 (1958), 201-7.
- Craigie, P. C.**, *Psalms 1-50* (Waco, TX: Word, 1983).
- Crouch, J. E.**, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972).
- Dahl, N. A.**, 'Cosmic Dimensions and Religious Knowledge', in *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, ed. E. E. Ellis and E. Grässer (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 57-75.
- Dahl, N. A.**, 'Form-Critical Observations on Early Christian Preaching', in *Jesus in the Memory of the Early Church* (Minneapolis: Augsburg, 1976), 30-36.
- Dahl, N. A.**, 'Gentiles, Christians, and Israelites in the Epistle to the Ephesians', *HTR* 79 (1986), 31-39.
- Daube, D.**, 'Participle and Imperative in 1 Peter', in *The First Epistle of St Peter*, ed. E. G. Selwyn (London: Macmillan, 1947), 467-88.
- Dawes, G. W.**, *The Body in Question: Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21-33* (Leiden: Brill, 1998).
- de la Potterie, I.**, 'Jésus et la vérité d'après Eph 4,21', *AnBib* 18 (1963), 45-57.
- Deichgräber, R.**, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit: Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der*

frühchristlichen Hymnen (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967).

Donelson, L. R., *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1986).

Doty, W. G., *Letters in Primitive Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1973).

Duff, J., 'A Reconsideration of Pseudepigraphy in Early Christianity' (unpublished D.Phil. thesis, Oxford, 1998).

Dumbrell, W. J., *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus* (Grand Rapids: Baker, 1994).

Dunn, J. D. G., '“The Body of Christ” in Paul', in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin*, ed. M. H. Wilkins and T. Paige (Sheffield: Academic Press, 1992), 146-62.

Dunn, J. D. G., *The Epistle to the Galatians* (London: Black, 1993).

Dunn, J. D. G., 'How New Was Paul's Gospel? The Problem of Continuity and Discontinuity', in *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, ed. L. A. Jervis and P. Richardson (Sheffield: Academic Press, 1994), 367-88.

Dunn, J. D. G., *Jesus and the Spirit* (London: SCM, 1975).

Dunn, J. D. G., *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* (London/Philadelphia: SCM/TPI, 1991).

Dunn, J. D. G., 'The Problem of Pseudonymity', in *The Living Word* (London: SCM, 1987), 65-85.

- Dunn, J. D. G.**, 'Pseudepigraphy', in *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, ed. R. P. Martin and P. H. Davids (Downers Grove/Leicester: Inter-Varsity, 1997), 977-84.
- Dunn, J. D. G.**, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998).
- Ellis, E. E.**, 'Paul and His Co-Workers', in *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1978), 3-22.
- Ellis, E. E.**, *Paul's Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981).
- Ellis, E. E.**, 'Pseudonymity and Canonicity of New Testament Documents', in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin*, ed. M. J. Wilkins and T. Paige (Sheffield: Academic Press, 1992), 212-24.
- Engberg-Pedersen, T.**, 'Ephesians 5,12-13: ἐλέγχειν and Conversion in the New Testament', *ZNW* 80 (1989), 89-110.
- Engelmann, H.**, D. Knibbe, and R. Merkelbach, *Die Inschriften von Ephesos* (Bonn: Rudolph Habelt, 1984).
- Ernst, J.**, *Pleroma und Pleroma Christi: Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen antilegomena* (Regensburg: Pustet, 1970).
- Faust, E.**, *Pax Christi et Pax Caesaris: Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief* (Fribourg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1993).
- Fee, G. D.**, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).
- Fee, G. D.**, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994).

- Fischer, K. M.**, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973).
- Fitzmyer, J. A.**, 'Kephālē in 1 Corinthians 11:3', *Int* 47 (1993), 52-59.
- Fitzmyer, J. A.**, ' "To Know Him and the Power of His Resurrection" (Phil 3.10)', in *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, ed. A. Descamps and A. de Halleux (Gembloux: Duculot, 1970), 411-25.
- Fitzmyer, J. A.**, 'The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament', *NTS* 7 (1960-61), 297-333.
- Fleckenstein, K.-H.**, *Ordnet euch einander unter in der Furcht Christi: Die Eheperikope in Eph 5,21-33: Geschichte der Interpretation, Analyse und Aktualisierung des Textes* (Würzburg: Echter, 1994).
- Fong, B. W.**, 'Addressing the Issue of Racial Reconciliation according to the Principles of Eph 2:11-22', *JETS* 38 (1995), 565-80.
- Forbes, C.**, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1995).
- Fredrickson, D. E.**, 'Παρησία in the Pauline Epistles', in *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*, ed. J. T. Fitzgerald (Leiden: Brill, 1996), 163-83.
- Fung, R. Y. K.**, 'Ministry in the New Testament', in *The Church in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster, 1987), 154-212, 318-42 = 馮蔭坤，〈新約的事奉〉，《中國神學研究院期刊》5（1988），45-76。

- Fung, R. Y. K.**, 'The Nature of the Ministry according to Paul', *EvQ* 54 (1982), 129-46.
- Gese, M.**, *Das Vermächtnis des Apostels: Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1997).
- Gnilka, J.**, 'Das Paulusbild im Kolosser- und Epheserbrief', in *Kontinuität und Einheit*, ed. P. G. Müller and W. Stenger (Freiburg/Basel/Vienna: Herder, 1981), 179-93.
- Goodspeed, E. J.**, *The Meaning of Ephesians* (Chicago: University of Chicago Press, 1933).
- Gordon, T. D.**, '“Equipping” Ministry in Ephesians 4?', *JETS* 37 (1994), 69-78.
- Gosnell, P. W.**, 'Ephesians 5:18-20 and Mealtime Propriety', *TynBul* 44 (1993), 363-71.
- Green, M.**, *I Believe in Satan's Downfall* (London/Grand Rapids: Hodder & Stoughton/Eerdmans, 1981).
- Grudem, W.**, 'Does *kephalē* ('head') Mean “Source” or “Authority Over” in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples', *TrinJ* 6 (1985), 38-59.
- Grudem, W.**, 'The Meaning of *Κεφαλή* ('Head'): A Response to Recent Studies', *TrinJ* 11 (1990), 3-72.
- Grudem, W. A.**, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Washington, DC: University Press of America, 1982).
- Grudem, W. A.**, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Westchester, IL: Crossway, 1988).
- Gudorf, M. E.**, 'The Use of *πάλη* in Ephesians 6:12', *JBL* 117 (1998), 331-35.

- Gundry, R. H.**, *Sōma in Biblical Theology, with Emphasis on Pauline Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).
- Guthrie, D.**, *New Testament Introduction* (Leicester: Apollos, 1990).
- Haas, O.**, *Paulus der Missionar: Ziel, Grundsätze und Methoden der Missionstätigkeit des Apostels Paulus nach seinen eigenen Aussagen* (Münsterschwarzach: Vier Türme-Verlag, 1971).
- Hanson, S.**, *The Unity of the Church in the New Testament: Colossians and Ephesians* (Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1946).
- Harder, G.**, *Paulus und das Gebet* (Gütersloh: Bertelsmann, 1936).
- Harris, M. J.**, *Colossians and Philemon* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).
- Harris, M. J.**, *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1992).
- Harris, M. J.**, *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1983).
- Harris, M. J.**, *Slave of Christ* (Leicester: Apollos, 1999).
- Harris, W. H.**, 'The Ascent and Descent of Christ in Ephesians 4:9-10', *BSac* 151 (1994), 198-214.
- Harris, W. H.**, *The Descent of Christ: Ephesians 4:7-11 and Traditional Hebrew Imagery* (Leiden: Brill, 1996).
- Harris, W. H.**, '“The Heavlies” Reconsidered: Οὐρανός and Ἐπουράνιος in Ephesians', *BSac* 148 (1991), 72-89.
- Harrisville, R. A.**, 'The Concept of Newness in the New Testament', *JBL* 74 (1955), 69-79.
- Hay, D. M.**, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (Nashville: Abingdon, 1973).

- Hays, R. B.**, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989).
- Hemphill, K. S.**, *Spiritual Gifts: Empowering the New Testament Church* (Nashville: Broadman, 1988).
- Hendrix, H.**, 'On the Form and Ethos of Ephesians', *USQR* 42 (1988), 3-15.
- Hengel, M.**, 'Hymns and Christology', in *Between Jesus and Paul* (London: SCM, 1983), 78-96.
- Hengel, M.**, *The Pre-Christian Paul* (London/Philadelphia: SCM/TPI, 1991).
- Hester, J. D.**, *Paul's Concept of Inheritance: A Contribution to the Understanding of Heilsgeschichte* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1961).
- Hill, D.**, *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967).
- Hill, D.**, *New Testament Prophecy* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1979).
- Hoch, C. B.**, *All Things New: The Significance of Newness for Biblical Theology* (Grand Rapids: Baker, 1995).
- Hock, R. F.**, *The Social Context of Paul's Ministry* (Philadelphia: Fortress, 1980).
- Holtzmann, H. J.**, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe: Auf Grund einer Analyse ihres Verwandtschaftsverhältnisses* (Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1872).
- Horsley, G. H. R.**, ed., *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. 4: *A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1979* (Sydney: Macquarie University, 1987).

- Howard, G.**, 'The Head/Body Metaphors of Ephesians', *NTS* 20 (1974), 350-56.
- Hui, A. W. D.**, 'The Concept of the Holy Spirit in Ephesians and Its Relation to the Pneumatologies of Luke and Paul' (unpublished Ph.D. thesis, Aberdeen, 1992).
- Hurley, J. B.**, *Man and Woman in Biblical Perspective: A Study in Role Relationships and Authority* (Leicester: Inter-Varsity, 1981).
- Jensen, J.**, 'Does *Porneia* Mean Fornication? A Critique of Bruce Malina', *NovT* 20 (1978), 161-84.
- Judge, E. A.**, 'Contemporary Political Models for the Inter-Relations of the New Testament Churches', *RTR* 22 (1963), 65-76.
- Kamlah, E.**, 'Υποτάσσεσθαι in den neutestamentlichen Haus-tafeln', in *Verborum Veritas: Festschrift für G. Stählin zum 70. Geburtstag*, ed. O. Bocher and K. Haacker (Wuppertal: Brockhaus, 1970), 237-43.
- Käsemann, E.**, 'Epheserbrief', in *RGG*, ed. H. F. von Campenhausen, vol. 2 (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1958), 517-20.
- Käsemann, E.**, 'Ephesians and Acts', in *Studies in Luke-Acts: Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, ed. L. E. Keck and J. L. Martyn (Nashville: Abingdon, 1966), 288-97.
- Keener, C. S.**, *Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1992).
- Kennedy, G. A.**, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984).

- Kern, P. H.**, *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Kim, S.**, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).
- Kirby, J. C.**, *Ephesians: Baptism and Pentecost* (London: SPCK, 1968).
- Kitchen, M.**, 'The ἀνακεφαλαίωσις of All Things in Christ: Theology and Purpose in the Epistle to the Ephesians' (unpublished Ph.D. thesis, Manchester, 1988).
- Kitchen, M.**, 'The Status of Law in the Letter to the Ephesians', in *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, ed. B. Lindars (Cambridge: James Clarke, 1988), 141-47, 187.
- Kittredge, C. B.**, *Community and Authority: The Rhetoric of Obedience in the Pauline Tradition* (Harrisburg, PA: TPI, 1998).
- Klein, W. W.**, *The New Chosen People: A Corporate View of Election* (Grand Rapids: Zondervan, 1990).
- Knight, G. W.**, 'Husbands and Wives as Analogues of Christ and the Church: Ephesians 5:21-33 and Colossians 3:18-19', in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, ed. J. Piper and W. Grudem (Wheaton, IL: Crossway, 1991), 165-78.
- Köstenberger, A. J.**, 'The Mystery of Christ and the Church: Head, Body, "One Flesh" ', *TrinJ* 12 (1991), 79-94.
- Köstenberger, A. J.**, 'What Does It Mean to Be Filled with the Spirit? A Biblical Investigation', *JETS* 40 (1997), 229-40.
- Kroeger, C. C.**, 'The Classical Concept of *Head* as "Source" ', in *Equal to Serve*, ed. G. G. Hull (London: Scripture Union, 1987), 267-83.

- Kuhn, K. G.**, 'The Epistle to the Ephesians in the Light of the Qumran Texts', in *Paul and Qumran*, ed. J. Murphy-O'Connor (London: Chapman, 1968), 115-31.
- Kümmel, W. G.**, *Introduction to the New Testament* (London/ Nashville: SCM/Abingdon, 1975).
- Larsson, E.**, *Christus als Vorbild: Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten* (Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1962).
- Lemmer, H. R.**, 'A Multifarious Understanding of Eschatology in Ephesians: A Possible Solution to a Vexing Issue', *Hervormde Theologische Studies* 46 (1990), 102-19.
- Lemmer, H. R.**, 'Reciprocity between Eschatology and *Pneuma* in Ephesians 1:3-14', *Neot* 21 (1987), 159-82.
- Lightfoot, J. B.**, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (London: Macmillan, 1890).
- Lincoln, A. T.**, 'The Church and Israel in Ephesians 2', *CBQ* 49 (1987), 605-24.
- Lincoln, A. T.**, 'Ephesians 2:8-10: A Summary of Paul's Gospel?', *CBQ* 45 (1983), 617-30.
- Lincoln, A. T.**, *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to Eschatology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- Lincoln, A. T.**, 'A Re-Examination of "The Heavens" in Ephesians', *NTS* 19 (1972-73), 468-83.
- Lincoln, A. T.**, ' "Stand, Therefore . . ." : Ephesians 6:10-20 as *Peroratio*', *BibInt* 3 (1995), 99-114.
- Lincoln, A. T.**, 'The Use of the OT in Ephesians', *JSNT* 14 (1982), 16-57.

- Lincoln, A. T.**, and **A. J. M. Wedderburn**, *The Theology of the Later Pauline Letters* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Lindars, B.**, *New Testament Apologetic* (London: SCM, 1961).
- Lindemann, A.**, *Die Aufhebung der Zeit: Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief* (Gütersloh: Mohn, 1975).
- Llewelyn, S. R.**, and **R. A. Kearsley**, eds., *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. 6: *A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1980-81* (Sydney: Macquarie University, 1992).
- Lohse, E.**, *Colossians and Philemon* (Philadelphia: Fortress, 1971).
- Lona, H. E.**, *Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief* (Würzburg: Echter, 1984).
- Longenecker, R. N.**, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975; 2nd ed. 1999).
- Longenecker, R. N.**, *Galatians* (Dallas: Word, 1990).
- Longenecker, R. N.**, ed., *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1997).
- Louw, J. P.**, and **E. A. Nida**, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 vols. (New York: United Bible Societies, 1988, 1989).
- Lövestam, E.**, *Spiritual Wakefulness in the New Testament* (Lund: Gleerup, 1963).
- Luz, U.**, 'Rechtfertigung bei den Paulusschülern', in *Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, ed. J. Friedrich, W. Pöhlmann, and P. Stuhlmacher (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1976), 365-83.

- Luz, U., 'Überlegungen zum Epheserbrief und seiner Paraenese', in *Neues Testament und Ethik: Für R. Schnackenburg*, ed. H. Merklein (Freiburg/Basel/Vienna: Herder, 1989), 376-96.
- Lyll, F., *Slaves, Citizens, Sons: Legal Metaphors in the Epistles* (Grand Rapids: Zondervan, 1984).
- MacDonald, M. Y., *The Pauline Churches* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- Mack, B. L., *Rhetoric and the New Testament* (Minneapolis: Fortress, 1990).
- Mackay, J. A., *God's Order: The Ephesians Letter and This Present Time* (London: Nisbet, 1953).
- Maclean, J. B., 'Eph 1:10 in Patristic Exegesis: Controlling the Meaning of a Volatile Tradition'. Paper presented at the Society of Biblical Literature, The Pauline Epistles Section, Chicago, 1994.
- Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists* (Atlanta: Scholars, 1988).
- Malina, B., 'Does *Porneia* Mean Fornication?', *NovT* 14 (1972), 10-17.
- Marrow, S. B., '*Parrhēsia* in the New Testament', *CBQ* 44 (1982), 431-46.
- Marshall, I. H., 'An Assessment of Recent Developments', in *It Is Written: Scripture Citing Scripture*, ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 1-21.
- Marshall, I. H., 'Church and Temple in the New Testament', *TynBul* 40 (1989), 203-22.
- Marshall, I. H., 'The Development of the Concept of Redemption in the New Testament', in *Reconciliation and Hope: New Testa-*

- ment Essays on Atonement and Eschatology, Presented to L. L. Morris on His 60th Birthday*, ed. R. J. Banks (Exeter: Paternoster, 1974), 153-69.
- Marshall, I. H.**, 'Salvation, Grace and Works in the Later Writings of the Pauline Corpus', *NTS* 42 (1996), 339-58.
- McKay, K. L.**, 'Aspect in Imperatival Constructions in New Testament Greek', *NovT* 27 (1985), 201-26.
- McKay, K. L.**, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach* (New York: Lang, 1994).
- McKelvey, R. J.**, *The New Temple: The Church in the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1969).
- Meade, D. G.**, *Pseudonymity and Canon: An Investigation in the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1986).
- Merklein, H.**, *Christus und die Kirche: Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach 2,11-18* (Stuttgart: KBW Verlag, 1973).
- Merklein, H.**, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief* (München: Kösel, 1973).
- Merklein, H.**, 'Eph 4,1-5,20 als Rezeption von Kol 3,1-17', in *Kontinuität und Einheit: Für Franz Mussner*, ed. P. G. Müller and W. Stenger (Freiburg/Basel/Vienna: Herder, 1981), 194-210.
- Merklein, H.**, 'Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes', in *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, ed. K. Kertelge (Freiburg/Basel/Vienna: Herder, 1981), 25-69.
- Metzger, B. M.**, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994).

- Miletic, S. F.**, *“One Flesh”: Eph. 5.22-24, 5.31: Marriage and the New Creation* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1988).
- Mitton, C. L.**, *The Epistle to the Ephesians* (Oxford: Clarendon, 1951).
- Moo, D. J.**, ‘The Law of Christ as the Fulfillment of the Law of Moses: A Modified Lutheran View’, in *The Law, the Gospel, and the Modern Christian: Five Views*, ed. W. Strickland and others (Grand Rapids: Zondervan, 1993), 319-76.
- Moritz, T.**, *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians* (Leiden: Brill, 1996).
- Moritz, T.**, ‘Reasons for Ephesians’, *EvQ* 14 (1996), 8-14.
- Moritz, T.**, ‘“Summing Up All Things”: Religious Pluralism and Universalism in Ephesians’, in *One God, One Lord*, ed. A. D. Clarke and B. W. Winter (Cambridge/Grand Rapids: Tyndale House/Baker, 1991/1992), 88-111.
- Morris, L.**, *The Apostolic Preaching of the Cross* (London: Tyndale, 1965).
- Motyer, J. A.**, *The Prophecy of Isaiah* (Leicester: Inter-Varsity, 1993).
- Moule, C. F. D.**, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953).
- Moule, C. F. D.**, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959).
- Moule, C. F. D.**, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- Mouton, E.**, ‘The Communicative Power of the Epistle to the Ephesians’, in *Rhetoric, Scripture and Theology: Essays from the 1994 Pretoria Conference*, ed. S. E. Porter and T. H. Olbricht (Sheffield: Academic Press, 1996), 280-307.

- Mouton, E., 'Reading Ephesians Ethically: Criteria towards a Renewed Identity Awareness?', *Neot* 28 (1994), 359-77.
- Mussner, F., *Christus, das All und die Kirche: Studien zur Theologie des Epheserbriefes* (Trier: Paulinus, 1955).
- Neufeld, T. Y., *Put On the Armour of God: The Divine Warrior from Isaiah to Ephesians* (Sheffield: Academic Press, 1997).
- Newman, C. C., 'Election and Predestination in Ephesians 1:4-6a: An Exegetical-Theological Study of the Historical, Christological Realization of God's Purpose', *RevExp* 93 (1996), 237-47.
- Norden, E., *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig/Berlin: Teubner, 1913).
- O'Brien, P. T., 'The Church as a Heavenly and Eschatological Entity', in *The Church in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster, 1987), 88-119, 307-11.
- O'Brien, P. T., *Colossians, Philemon* (Waco, TX: Word, 1982).
- O'Brien, P. T., 'Divine Analysis and Comprehensive Solution: Some Priorities from Ephesians', *RTR* 53 (1994), 130-42.
- O'Brien, P. T., 'Ephesians I: An Unusual Introduction to a New Testament Letter', *NTS* 25 (1979), 504-16.
- O'Brien, P. T., *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids/Exeter: Eerdmans/ Paternoster, 1991).
- O'Brien, P. T., *Gospel and Mission in the Writings of Paul: An Exegetical and Theological Analysis* (Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1995).
- O'Brien, P. T., *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul* (Leiden: Brill, 1977).

- O'Brien, P. T.**, 'Principalities and Powers: Opponents of the Church', in *Biblical Interpretation and the Church: An International Study*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster, 1984), 110-50.
- O'Brien, P. T.**, 'Romans 8:26, 27. A Revolutionary Approach to Prayer?', *RTR* 46 (1987), 65-73.
- O'Brien, P. T.**, 'Thanksgiving and the Gospel in Paul', *NTS* 21 (1974-75), 144-55.
- O'Brien, P. T.**, 'Thanksgiving within the Structure of Pauline Theology', in *Pauline Studies: Essays Presented to F. F. Bruce on His 70th Birthday*, ed. D. A. Hagner and M. J. Harris (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 50-66.
- Ortlund, R. C.**, *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology* (Leicester/Grand Rapids: Apollos/Eerdmans, 1996).
- Page, S. H. T.**, *Powers of Evil: A Biblical Study of Satan and Demons* (Grand Rapids/Leicester: Baker/Apollos, 1995).
- Patzia, A. G.**, 'The Deutero-Pauline Hypothesis: An Attempt at Clarification', *EvQ* 52 (1980), 27-42.
- Perriman, A.**, '“His body, which is the church . . .”': Coming to Terms with Metaphor', *EvQ* 62 (1990), 123-42.
- Perriman, A.**, *Speaking of Women: Interpreting Paul* (Leicester: Apollos, 1998).
- Peterson, D. G.**, *Engaging with God: A Biblical Theology of Worship* (Leicester/Grand Rapids: Apollos/Eerdmans, 1992).
- Peterson, D. G.**, *Possessed by God: A New Testament Theology of Sanctification and Holiness* (Leicester: Apollos, 1995).
- Piper, J.**, and **W. Grudem**, eds. *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (Wheaton: Crossway, 1991).

- Polhill, J. B.**, 'The Relationship between Ephesians and Colossians', *RevExp* 70 (1973), 439-50.
- Pope, R. M.**, 'Studies in Pauline Vocabulary: Redeeming the Time', *ExpTim* 22 (1910-11), 552-54.
- Porter, S. E.**, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: Academic Press, 1994).
- Porter, S. E.**, 'ἵστε γινώσκοντες in Ephesians 5,5: Does Chiasm Solve the Problem?', *ZNW* 81 (1990), 270-76.
- Porter, S. E.**, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature, with Reference to the Pauline Writings* (Cordoba: Ediciones el Almendro, 1994).
- Porter, S. E.**, 'Paul of Tarsus and His Letters', in *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.—A.D. 400*, ed. S. E. Porter (Leiden: Brill, 1997), 533-85.
- Porter, S. E.**, 'Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: Implications for Canon', *BBR* 5 (1995), 105-23.
- Porter, S. E.**, 'The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature', in *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, ed. S. E. Porter and T. H. Olbricht (Sheffield: Academic Press, 1993), 100-122.
- Porter, S. E.**, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* (New York: Lang, 1989).
- Porter, S. E.**, and **K. D. Clarke**, 'Canonical-Critical Perspective and the Relationship of Colossians and Ephesians', *Bib* 78 (1997), 57-86.
- Qualls, P.**, and **J. D. W. Watts**, 'Isaiah in Ephesians', *RevExp* 93 (1996), 249-59.

- Rader, W. H.**, *The Church and Racial Hostility: A History of Interpretation of Ephesians 2,11-22* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1978).
- Rapske, B.**, *Paul in Roman Custody* (Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1994).
- Reed, J. T.**, 'The Epistle', in *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.—A.D. 400*, ed. S. E. Porter (Leiden: Brill, 1997), 171-93.
- Reumann, J.**, 'OIKONOMIA — Terms in Paul in Comparison with Lucan *Heilsgeschichte*', *NTS* 13 (1966-67), 147-67.
- Reynier, C.**, *Évangile et Mystère: les enjeux théologiques de l'Épître aux Éphésiens* (Paris: Cerf, 1992).
- Ridderbos, H.**, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).
- Roberts, J. H.**, 'The Enigma of Ephesians: Rethinking Some Positions on the Basis of Schnackenburg and Arnold', *Neot* 27 (1993), 93-106.
- Robertson, A. T.**, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (New York: Hodder & Stoughton, 1919).
- Roels, E. D.**, *God's Mission: The Epistle to the Ephesians in Mission Perspective* (Franeker: Wever, 1962).
- Rogers, C.**, 'The Dionysian Background of Ephesians 5:18', *BSac* 136 (1979), 249-57.
- Sampley, J. P.**, 'And the Two Shall Become One Flesh': *A Study of Traditions in Eph 5:21-33* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).
- Sanders, J. T.**, 'Hymnic Elements in Ephesians 1-3', *ZNW* 56 (1965), 214-32.

- Sanders, J. T.**, 'The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus', *JBL* 81 (1962), 348-62.
- Sandnes, K. O.**, *Paul — One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1991).
- Schenk, W.**, *Der Segen im Neuen Testament: Eine Begriff-sanalytische Studie* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1967).
- Schlier, H.**, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1930).
- Schmid, J.**, *Der Epheserbrief des Apostels Paulus: Seine Adresse, Sprache und literarischen Beziehungen* (Freiburg: Herder, 1928).
- Schrage, W.**, 'Zur Ethik der neutestamentlichen Haus-tafeln', *NTS* 21 (1974-75), 1-22.
- Schreiner, T. R.**, *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law* (Grand Rapids: Baker, 1993).
- Schubert, P.**, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* (Berlin: Töpelmann, 1939).
- Schütz, J. H.**, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
- Schweizer, E.**, 'Dying and Rising with Christ', *NTS* 14 (1967), 1-14.
- Scott, J. M.**, *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of $\Upsilon\text{Ι}\text{Ο}\text{Θ}\text{Ε}\text{Σ}\text{Ι}\text{Α}$ in the Pauline Corpus* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1992).
- Silva, M.**, 'The Pauline Style as Lexical Choice: $\Gamma\text{Ι}\text{Ν}\text{Θ}\text{Σ}\text{Κ}\text{Ε}\text{Ι}\text{Ν}$ and Related Verbs', in *Pauline Studies: Essays Presented to F. F. Bruce*

on His 70th Birthday, ed. D. A. Hagner and M. J. Harris (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 184-207.

Smillie, G. R., 'Ephesians 6:19-20: A Mystery for the Sake of Which the Apostle Is an Ambassador in Chains', *TrinJ* 18 (1997), 199-222.

Smith, D. C., 'The Ephesian Heresy and the Origin of the Epistle to the Ephesians', *Ohio Journal of Religious Studies* 5 (1977), 78-103.

Smith, G. V., 'Paul's Use of Psalm 68:18 in Ephesians 4:8', *JETS* 18 (1975), 181-89.

Spencer, F. S., *The Portrait of Philip in Acts: A Study of Roles and Relations* (Sheffield: Academic Press, 1992).

Speyer, W., *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum: Ein Versuch ihrer Deutung* (München: Beck, 1971).

Stamps, D. L., 'Rhetorical Criticism of the New Testament: Ancient and Modern Evaluations of Argumentation', in *Approaches to New Testament Study*, ed. S. E. Porter and D. Tombs (Sheffield: Academic Press, 1995), 129-69.

Steinmetz, F.-J., *Protologische Heils-Zuversicht: Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief* (Frankfurt: Knecht, 1969).

Stowers, S. K., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Philadelphia: Westminster, 1986).

Strelan, R., *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus* (Berlin: de Gruyter, 1996).

Strickland, W., and others, eds., *The Law, The Gospel, and the Modern Christian* (Grand Rapids: Zondervan, 1993).

- Stuhlmacher, P.**, ‘“He Is Our Peace” (Eph. 2:14): On the Exegesis and Significance of Eph. 2:14-18’, in *Reconciliation, Law, & Righteousness: Essays in Biblical Theology* (Philadelphia: Fortress, 1986), 182-200.
- Stuhlmacher, P.**, ‘The Pauline Gospel’, in *The Gospel and the Gospels*, ed. P. Stuhlmacher (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 149-72.
- Stuhlmacher, P.**, ‘The Theme: The Gospel and the Gospels’, in *The Gospel and the Gospels*, ed. P. Stuhlmacher (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1-25.
- Tachau, P.**, *‘Einst’ und ‘Jetzt’ im Neuen Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972).
- Tannehill, R. C.**, *Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology* (Berlin: Töpelmann, 1967).
- Taylor, R. A.**, ‘The Use of Psalm 68:18 in Ephesians 4:8 in Light of Ancient Versions’, *BSac* 148 (1991), 319-36.
- Thomson, I. H.**, *Chiasmus in the Pauline Letters* (Sheffield: Academic Press, 1995).
- Thrall, M. E.**, *Greek Particles in the New Testament: Linguistic and Exegetical Studies* (Leiden: Brill, 1962).
- Towner, P. H.**, *1-2 Timothy and Titus* (Downers Grove/Leicester: Inter-Varsity, 1994).
- Turner, M.**, ‘Mission and Meaning in Terms of “Unity” in Ephesians’, in *Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell*, ed. A. Billington, T. Lane, and M. Turner (Carlisle: Paternoster, 1995), 138-66.
- Turner, M.**, *Power from on High: The Spirit in Israel’s Restoration and Witness in Luke-Acts* (Sheffield: Academic Press, 1996).

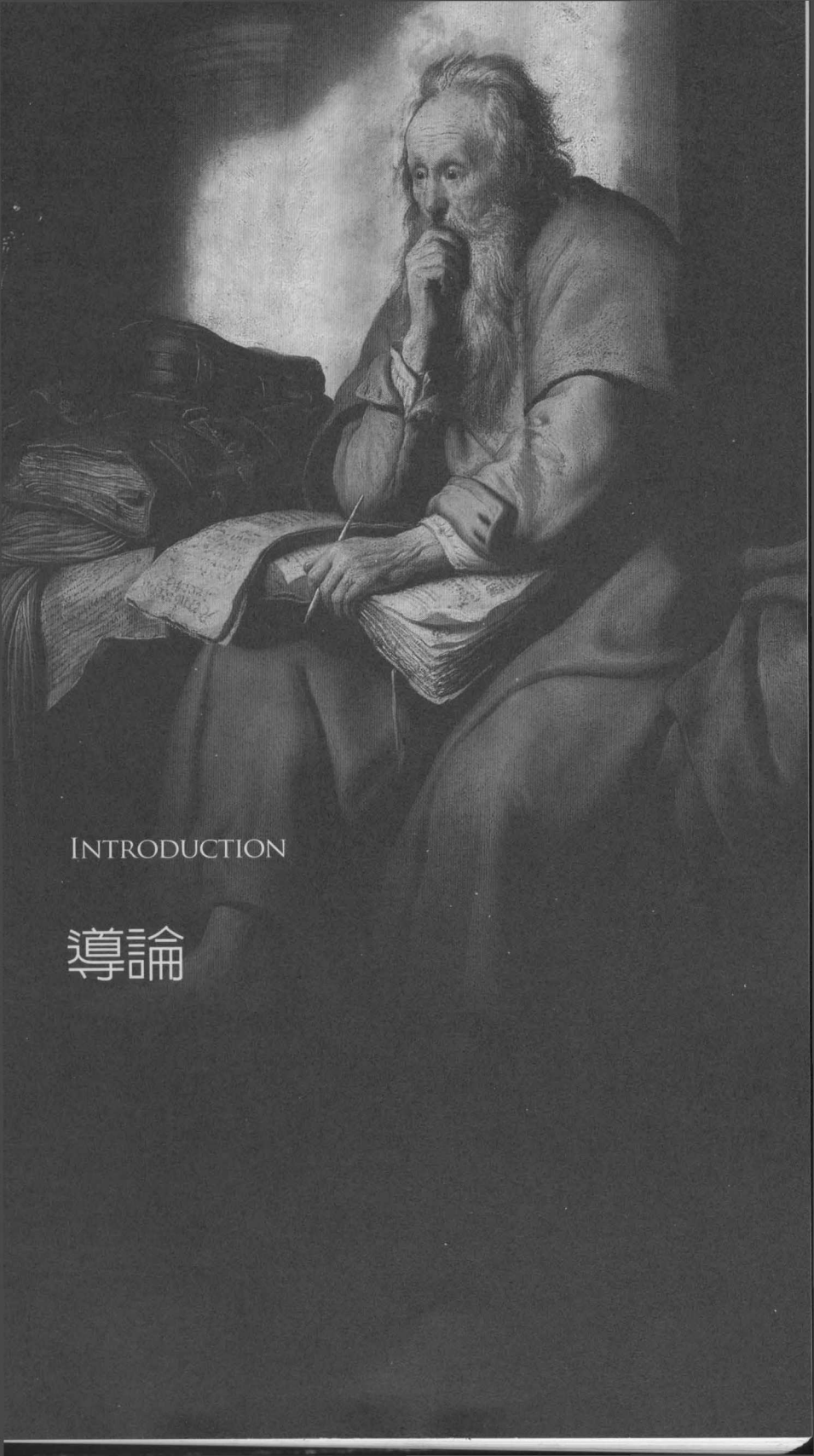
- Turner, M.**, 'Spiritual Gifts Then and Now', *Vox Evangelica* 15 (1985), 7-64.
- van der Horst, P. W.**, 'Is Wittiness UnChristian? A Note on εὐτραπέλία in Eph. v.4', in *Miscellanea Neotestamentica*, ed. T. Baard, A. F. J. Klijn, and W. C. van Unnik, vol. 2 (Leiden: Brill, 1978), 163-77.
- van der Horst, P. W.**, 'Observations on a Pauline Expression', *NTS* 19 (1972-73), 181-87.
- van Roon, A.**, *The Authenticity of Ephesians* (Leiden: Brill, 1974).
- van Unnik, W. C.**, 'The Christian's Freedom of Speech in the New Testament', in *Sparsa Collecta*, vol. 2 (Leiden: Brill, 1980), 269-89.
- van Unnik, W. C.**, 'The Semitic Background of ΠΑΡΡΗΣΙΑ in the New Testament', in *Sparsa Collecta*, vol. 2 (Leiden: Brill, 1980), 290-306.
- Verner, D. C.**, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles* (Chico, CA: Scholars Press, 1983).
- Vielhauer, P.**, *Oikodom : Aufsätze zum Neuen Testament* (München: Kaiser, 1979).
- Volf, M.**, *After our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998).
- Wallace, D. B.**, *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996).
- Wallace, D. B.**, 'Ὁργίζεσθε in Ephesians 4:26: Command or Condition?', *Criswell Theological Review* 3 (1989), 353-72.
- Wallace, D. B.**, 'The Semantic Range of the Article-Noun-kai-Noun Plural Construction in the New Testament', *Grace Theological Journal* 4 (1983), 59-84.

- Wallis, I. G., *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- Warfield, B. B., *The Inspiration and Authority of the Bible* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948).
- Watts, R. E., *Isaiah's New Exodus and Mark* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1997).
- Webb, B. G., *The Message of Isaiah: On Eagles' Wings* (Leicester: Inter-Varsity, 1996).
- Weber, B., ' "Setzen" — "Wandeln" — "Stehen" im Epheserbrief', *NTS* 41 (1995), 478-80.
- Weima, J. A. D., *Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings* (Sheffield: Academic Press, 1994).
- Weima, J. A. D., 'The Pauline Letter Closings: Analysis and Hermeneutical Significance', *BBR* 5 (1995), 177-98.
- Weima, J. A. D., 'What Does Aristotle Have to Do with Paul? An Evaluation of Rhetorical Criticism', *CTJ* 32 (1997), 458-68.
- Wessels, G. F., 'The Eschatology of Colossians and Ephesians', *Neot* 21 (1987), 183-202.
- Westermann, C., *The Praise of God in the Psalms* (London: Epworth, 1966).
- White, J. L., 'The Greek Documentary Letter Tradition Third Century B.C.E. to Third Century C.E.', *Semeia* 22 (1982), 92-100.
- White, J. L., 'New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography', in *ANRW*, ed. W. Haase and H. Temporini, pt. 2, vol. 25.2 (Berlin/New York: de Gruyter, 1984), 1730-56.

- White, L. M.**, 'Social Authority in the House Church Setting and Ephesians 4:1-16', *ResQ* 29 (1987), 209-28.
- Wiedemann, T.**, *Greek and Roman Slavery* (London: Croom Helm, 1981).
- Wiederkehr, D.**, *Die Theologie der Berufung in den Paulus-briefen* (Freiburg: Universitätsverlag, 1963).
- Wilcox, M.**, *The Semitisms of Acts* (Oxford: Clarendon, 1965).
- Wilcox, M.**, 'Text Form', in *It Is Written: Scripture Citing Scripture*, ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 193-204.
- Wild, R. A.**, '“Be Imitators of God”: Discipleship in the Letter to the Ephesians', in *Discipleship in the New Testament*, ed. F. F. Segovia (Philadelphia: Fortress, 1985), 127-43.
- Wild, R. A.**, 'The Warrior and the Prisoner: Some Reflections on Ephesians 6:10-20', *CBQ* 46 (1984), 284-98.
- Wiles, G. P.**, *Paul's Intercessory Prayers: The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St. Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).
- Wilson, R. A.**, '“We” and “You” in the Epistle to the Ephesians', in *SE*, ed. F. L. Cross, vol. 2 (Berlin: Akademie-Verlag, 1964), 676-80.
- Wink, W.**, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Minneapolis: Fortress, 1992).
- Wink, W.**, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1984).
- Wink, W.**, *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence* (Philadelphia: Fortress, 1986).

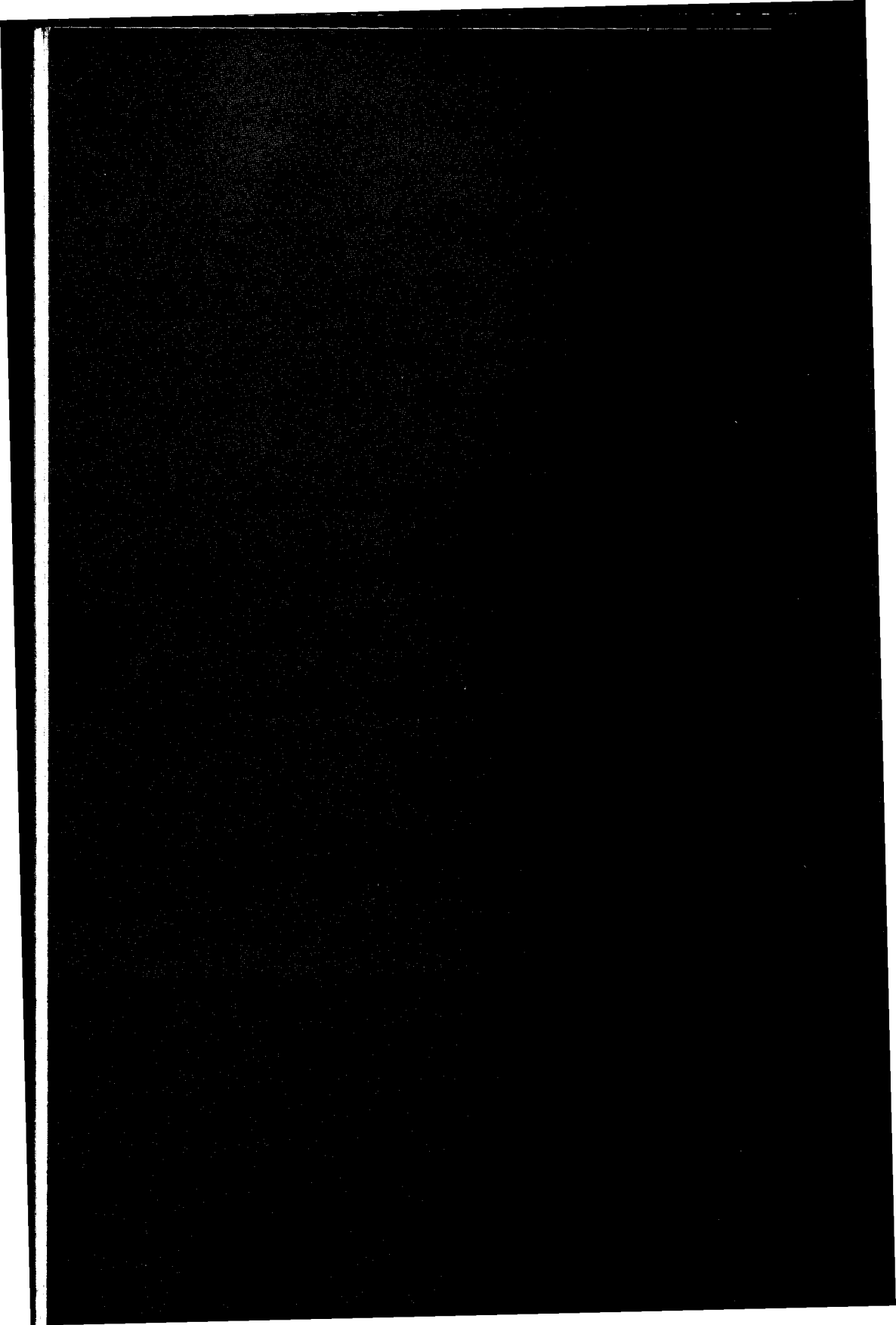
參考書目精選

- Winter, B., 'Is Paul among the Sophists?', *RTR* 53 (1994), 28-38.
- Witherington, B., *Women in the Earliest Churches* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- Wolter, M., *Rechtfertigung und zukünftiges Heil: Untersuchungen zu Röm 5,1-11* (Berlin: de Gruyter, 1978).
- Wright, J., 'Spirit and Wilderness: The Interplay of Two Motifs within the Hebrew Bible as a Background to Mark 1:2-13', in *Perspectives on Language and Text: Festschrift for F. I. Andersen*, ed. E. W. Conrad and E. G. Newing (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1987), 269-98.
- Yates, R., 'A Re-Examination of Ephesians 1:23', *ExpTim* 83 (1971-72), 146-51.
- Zuntz, G., *The Text of the Epistles* (London: British Academy, 1954).



INTRODUCTION

導論



以弗所書是人類曾經寫過的最重要文件之一。柯立芝 (Samuel Taylor Coleridge) 稱之為「人類最神聖的作品」。這封書信是加爾文 (John Calvin) 最喜愛的，而羅炳森 (J. Armitage Robinson) 後來將之形容為「聖保羅著作的冠冕」。¹ 布魯斯認為它是「保羅主義的精華」，因為它「在極大程度上總結了保羅書信最重要的主題，並且說明了保羅做為外邦人使徒之事奉的普世含意」。² 布朗 (Raymond Brown) 聲稱：「作為對基督徒思想與靈命最有影響力的可能書卷」，在保羅的著作中，只有羅馬書能夠與以弗所書相匹配。³

雖然早期教會針對這卷書撰寫的註釋傳到我們手中的比較少，這分文件被早期教會視為保羅的作品，從寫成的時候開始就對基督徒生活有很重要的影響，從早期基督徒作品的無數引句即可見一斑。⁴ 在往後的許多世紀中，它對基督徒的禮拜儀式與敬虔發揮了可觀的影響力；禮拜中的禱告與簡短的讀經常常取自以弗所書（參：二 4~6、19~22，四 11~13、23~26）。

¹ Robinson, vii。

² F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Free Spirit* (Exeter: Paternoster, 1977), 424。布魯斯使用的「保羅主義的精華」一詞，原來是由皮克 (A. S. Peake) 所造的，首次用於他的講座 'St. Paul in Rome. 4. The Epistle to the Ephesians', *BJRL* 49 (1967), 303。

³ R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament* (New York/London: Doubleday, 1997), 620。

⁴ 如：史納肯伯 (Schnackenburg, 311) 根據兩卷的《教父的聖經》 (*Biblia Patristica*) 所主張的。斯諾德格拉斯 (12 頁 = Snodgrass, 17) 認為：在塑造基督徒的生命與思想上，只有詩篇、約翰福音、與羅馬書像以弗所書一樣具有深遠的意義，而這些都是比較長的書卷。

無論是否因為以弗所書全面論述神的拯救旨意（從祂在創立世界以前的揀選，到祂使萬有在基督裏同歸於一）、得高舉的基督在這些旨意中的地位 and 信徒與祂的關係、神在基督裏勝過各種權勢、對教會宏偉壯闊的描述、充滿了敬拜與禱告的用語、或其倫理教訓的範圍與深度，以弗所書都對許多人的生活造成深遠的影響。⁵

但是，本書信不單對於過往人類的生活造成重大的影響。它也帶著極大的能力向我們當代的處境說話。這個世界似乎失去了方向感；這個社會最偉大的成就也不過就是一團糟；對於這樣的世界與社會，神對人類尷尬處境所做的分析，連同神那滿有恩慈且包羅萬有的救恩（就如在以弗所書二章 1~7 節所見的），最終為了落在神審判底下的世界提供唯一的盼望。斯諾德格拉斯（Klyne Snodgrass）恰當地評論說：「以弗所書對於福音的理解，挑戰並重新界定我們這個時代盛行的對於福音的膚淺理解。」⁶

以弗所書一再叫人注意信徒從前的生活方式與現今在基督裏的新生命之間鮮明的對比，這些對比是以從前一如今的格式強調的（尤其注意第二章）。五章 8 節言簡意賅地描繪了非信徒與那些在基督裏之人的根本差異：「從前你們是暗昧的，但如今在主裏面是光明的，行事為人就當像光明的子女。」對於讀者的基督徒生活做諸如此類的描繪，顯然是要提醒他們回想自己目前已經獲得特權進入的地位，並要勸勉他們照著神與基督的屬性而生活

⁵ 注意 Schnackenburg, 311-42, 'The Influence of the Epistle throughout History' 這一章。

⁶ 斯諾德格拉斯，13 頁 = Snodgrass, 18。

（見：四 32～五 2 的註釋）。這也將意味著：他們的生活型態不應該受到周遭社會的塑造。

在一個越來越後現代的世界中，以弗所書令人耳目一新，因為它極力斷言真理是重要的，也就是神的真理和祂的福音，這真理與一切的贗品和缺乏實際相對立。然而，本書信雖聚焦於真理，卻不是犧牲了愛。恰恰相反。這卷書從頭至尾都將神與基督的愛視為不可或缺的，並且勸勉信徒要效法神，其途徑則是要活出愛的生活（五 1～2），這些字眼大致概括了第二部分的勸勉材料（四～六章）。事實上，有人聲稱：除了哥林多前書十三章以外，以弗所書比保羅書信其他任何地方都更多提到愛，尤其是信徒在愛中的生活。再者，這樣關注真理與愛的關係，是與合一緊密結合在一起的。鑑於神宏偉的拯救旨意（在一～三章詳盡闡述）、以及祂要在基督裏使萬有同歸於一的計劃，保羅勸勉那些領受了神「在基督裏」所賜「天上各樣屬靈的福氣」的人（一 3），行事為人應當與蒙召的恩相稱（四 1）。這個勸勉的核心，是一個急迫且滿有能力的命令：「用和平彼此聯絡，竭力保守聖靈所賜合而為一的心」（四 3）。這個勸勉的強烈動機，是以一連七個的歡呼表達的（4～6 節），讀者在其中受到提醒：基督徒的信仰與生命是基於根本的合一。

在第一～三章重要的神學斷言之後，本書信第二部分的勸勉性材料（四～六章）是既重要又意味深遠的（注意五 21～33 對於婚姻的教導）。但以弗所書並沒有為我們提供一些規則清單讓我們去遵守；它也沒有為我們在神和其他人面前的根本需要提供華而不實且簡易的解決辦法。本書信反而是基於我們與基督的聯合，因此也是基於我們與神的關係，勸勉我們「要徹底改變我們的內心與性格」。⁷ 我們生活的每一層面，現在都要照著我們的主

而活。我們要常常奉我們主耶穌基督的名，為了凡事感謝父神（五 20）。鑑於神在福音裏的啟示，基督徒必須在認識上成長，以便更加認識祂（一 17~19）。我們需要神賜給我們能力，以便明白基督那超越知識的愛，因為神渴望我們能被充滿而達到神豐滿的度量（三 19）。

以弗所書做了一些與神的子民有關的重要神學斷言。它引入一連串意味非常深遠的意象來描寫教會，包括諸如身體、殿、在基督裏、新婦、新人、家庭、與婚姻之類的詞語。因此，聽見許多人聲稱新約聖經中的這卷書包含「最崇高的教會論」，也就不足為奇了。藉著這範圍極廣的意象所指的對象和呈現的具體教訓都是很重要的，也必然向我們當代教會裏面膚淺、屬世、以自我為中心、個人主義的現象發出挑戰。

然而，儘管如此，以弗所書所呈現的仍然像是一個謎。我們不知道這封信是寫給誰的，是從哪裏寄出的，或者寫信的確實原因為何。此外，大多數當代學者並不接受保羅為以弗所書的作者。

⁷ 斯諾德格拉斯，14 頁 = Snodgrass, 19。

一、作者

作者依照那個時代的慣例，一開始就先宣告自己的身分，說他是使徒保羅（弗一 1；參：三 1）。此外，本書信包含許多個人性的口吻：作者聽見讀者的信心與愛心（一 15）；他為他們感謝、禱告（一 16）；他自稱是「為基督耶穌被囚的」（三 1，四 1），並且請求讀者為他代禱（六 19~20）。「自稱為保羅的這個人是讀者所認識的，並且深信自己的聲稱不會被推翻。」⁸除非有非常強而有力的相反證據，任何人若聲稱是任何從古代傳到我們手中之書信的作者，我們都應該接受。⁹

這樣斷言保羅是以弗所書的作者，為早期教會所接受，一直到十八世紀末和十九世紀初之前都沒有受到質疑。從很早就常常有人提及本書信，顯然從羅馬的革利免（Clement of Rome；主後 95 年）開始就如此了。¹⁰伊格那丟引用此信，顯示出他很熟悉神的軍裝（六 11~17）；坡旅甲也引用以弗所書四章 26 節，將之與詩篇四篇 4 節並列為聖經的經文，愛任紐（Irenaeus）引用以弗所書五章 30 節，並且介紹說：「正如聖保羅在他寫給以弗所人的書信中所宣告的。」事實上，愛任紐多次將以弗所書歸諸於保羅（《駁異端》〔*Adversus Haereses*〕 1.8.5; 5.2.3; 8.1; 14.3; 24.4）。馬吉安（Marcion）認為以弗所書是真正由使徒所寫的一封信，雖

⁸ D. A. Carson, D. J. Moo, and L. Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 306。

⁹ 舉證的責任落在那些否認作者身分的人身上。

¹⁰ 貝斯特（Best, 15）對於革利免知道以弗所書存在的結論提出質疑。然而，他的確承認有「相當的可能性，伊格那丟（Ignatius）或坡旅甲（Polycarp），甚至兩人，知道以弗所書的存在」（17）。注意他對於使徒教父的概述（pp. 15-17）。

然是寫給老底嘉人的（特土良《反駁馬吉安》〔Tertullian, *Adversus Marcionem*〕5.17），而它在〈穆拉多利經目〉（Muratorian Canon；約主後 180 年）中列為保羅書信之一。在第三世紀，正統教會與異端對手通常都將之歸於保羅之手。

到了十八世紀末與十九世紀初，首先有人挑戰以保羅為作者的傳統觀點。包珥（F. C. Baur）和追隨他的人極力反對，對於後來的學術路線造成了相當可觀的影響，導致今天學者們的分歧意見。大多數學者認為本書信不是保羅寫的。雖然反對保羅作者身分的證據並不明顯，那些支持這種論調的人卻仍然聲稱：作者深切思考過保羅的書信（尤其是歌羅西書），因而融入了他的思想中。但是，如果以弗所書具有這麼多保羅的特色，是否應該如此認真地質疑保羅的作者身分呢？

反對保羅作者身分的主要論據如下：

1. 以弗所書不具個人性的特質

以弗所書「隱含的作者」是保羅（一 1，三 1），他聲稱自己擁有使徒的權柄，並且形容自己是為基督、福音、和外邦人受苦的囚犯（三 1、13，四 1，六 19、20）。但他並未在本書信中提及他受苦或被囚的細節。他似乎只對讀者有空泛的認識（一 13、15、16），並且問他們是否曾聽聞神的恩典賜給他在服事外邦人上的管家職分（三 2）；他也問他們是否接受了過去所接受的教訓（四 21）。信中沒有給以弗所教會成員的個人問候，頗令人吃驚，因為他對羅馬的基督徒表達了長篇的問候，那時他還沒有造訪過那座城市（羅十五～十六章）。這一切全都強化了一幅畫面，即作者與他的讀者沒有任何親密的關係。

根據使徒行傳，保羅首次抵達以弗所是在他第二次宣教旅程的末了（主後 52 年秋天），並且在動身前往耶路撒冷之前，在猶

太會堂裏有短暫的服事（徒十八 18~21）。一年以後，在他第三次宣教旅程中，他重返以弗所，並在當地停留兩年半，於主後 56 年春離開（十九 1~二十 1）。一年以後，他在從哥林多前往耶路撒冷途中，於米利都會見以弗所教會的長老們（二十 16~38）。如果保羅曾經在以弗所停留相當長的時間，怎麼可能會說他「聽見」他們的信心與愛心呢（一 15）？為何他這封信的結尾如此簡短，道別時又如此淡然而沒有人情味呢？

這個討論的一個關鍵因素在於我們如何解釋以弗所書一章 1 節（見下文的討論）。我們如果暫時先預設稍後所要達成的結論，即「在以弗所」等字不屬原來的讀法，那麼本書信仍然可能是由使徒保羅所寫的，作為一般性的書信，送達小亞細亞西南部，對象主要是外邦人（見：一 1 的註釋）。

2. 遣詞用字與行文風格

有人認為，在遣詞用字與行文風格上，以弗所書顯露出與普遍被接受為保羅所寫的書信重大的差異。有四十一個字是只有出現在以弗所書的，另外有八十四個字未見於保羅其他著作、卻出現在新約聖經其他地方。然而，若與新約聖經其他書卷相比較，這些統計數字並不具有重大意義。例如，加拉太書有類似的篇幅，有三十五個字是僅見於該卷書的，但該書卻普遍被認為是保羅的作品。比較重要的或許是：那些獨特的詞當中有許多都出現在使徒教父著作中，所以這卷書更接近使徒後的作品。¹¹ 然而，我們會懷疑，會不會是早期教會的教父們知道並使用以弗所書，所以反而受到這卷書的影響。

¹¹ 例如：ἄθεος（「沒有神」；二 12），ἄσοφος（「愚昧人」），ἐνότης（「一，合一」）等字。

有特別重要意義的是一些字詞與片語的組合，是以弗所書獨有的，反映出作者獨特的表達方法。它們包括「屬靈的福氣」（一 3）、「創立世界」（一 4）、「過犯得以赦免」（一 7）、「祂旨意的奧秘」（一 9）、「真理的道」（一 13）、「榮耀的父」（一 17）、「肉體所喜好的」（二 3）與「學了基督」（四 20）。行文風格上的其他特色包括：以弗所書使用的「在天上」（一 3、20，二 6，三 10，六 12），是與屬天的領域有關（而不是「在諸天上」）；用「魔鬼」一詞（四 27，六 11），而不是撒旦（羅十六 20；林前五 5，七 5；林後二 11，十一 14，十二 7；帖前二 18；帖後二 9）；¹² 此外還使用「所以經上說」這個引介的格式語來介紹引句。¹³ 但是「真理的道」也出現在保羅書信其他地方（西一 5；參：林後六 7；提後二 15），類似的用語也出現在新約聖經其他書卷中：「肉體所喜好的」（二 3）與約翰福音一章 13 節（「情慾」）類似，而「榮耀的父」（一 17）類似於「榮耀的神」（徒七 2；參：太十六 27；羅六 4；腓二 11，四 20）。這些詞語當中有許多都是保羅書信全集中獨有的，雖然其中一些在新約聖經其他部分有類似用詞。然而，需要牢記在心的是：保羅在他每一封書信中都使用獨特的語彙，而不單是在以弗所書中。¹⁴ 這可能歸因於許多因素，涉及到使徒的心

¹² 無論如何，δίαβολος（「魔鬼」）都是一個常見用詞，在新約聖經中出現 37 次。

¹³ 進一步的細節見 Lincoln, lxv。

¹⁴ 甚至連米頓（C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians* [Oxford: Clarendon, 1951], 29）都承認：「毫無疑問真正屬於保羅的書信中，有幾封甚至有更高的用詞比例，是未見於保羅其他著作的；」引用於 H. W. Hoehner, *Ephesians* (Grand Rapids: Baker, 2002), 25。

情，他與讀者的關係，以及論述的議題——簡單地說，與書信的整個情境有關。

以弗所書的行文風格，曾經被人稱為「冗贅重複」，其特色是長句子，以關係子句或原因子句與分詞結構延伸（如：一 3~14、15~23，二 1~7，三 1~13，四 11~16，六 14~20）。昆恩（K. G. Kuhn）指出：這些鬆散地串接在一起的子句也經常出現在昆蘭（Qumran）文獻中，尤其是在感恩詩歌，他認為：它們出現在以弗所書中，可能是因為延續該傳統所致。¹⁵ 在以弗所書中，重複出現一些以所有格結構連接起來的同義詞（尤其注意在一 19，三 7，六 10 表能力的詞語），另一些時候，則將同義詞並列（如：「智慧聰明」，一 8；「過犯罪惡」，二 1）以達到修辭效果。簡單重複一些關鍵字或同源字，則是以弗所書在修辭風格上的另一特色，例如，堆砌一些詞語來指神的揀選或旨意（一 3~11）、知識（一 17~18）、或恩典與憐憫（二 4~8）。最後，在二章 14~18 節有一種「思想的韻律」，是與「平安」、「合一」、以及毀滅「敵意」有關的。¹⁶

¹⁵ K. G. Kuhn, 'The Epistle to the Ephesians in the Light of the Qumran Texts', in *Paul and Qumran*, ed. J. Murphy-O'Connor (London: Chapman, 1968), 116-20; 注意 P. T. O'Brien, 'Ephesians I: An Unusual Introduction to a New Testament Letter', *NTS* 25 (1979), 504-16, 尤其 507-9 對此說法的討論與互動。

¹⁶ A. van Roon, *The Authenticity of Ephesians* (Leiden: Brill, 1974), 135-58。

這些特色¹⁷ 主導本書信的第一部分，作者在其中刻意使用崇高的語彙來表達頌讚、讚美、禱告、與頌榮。在其他地方，他顯示出他能夠寫出更直接、簡潔扼要、並生動活潑的論述。¹⁸ 再者，若與保羅的其他作品相比較，長句子也不全然是不尋常的，縱使以弗所書的確有較多的數量。范榮（A. van Roon）已經指出：在頌讚與禱告中（弗一 3~14、15~23，三 14~19；參：羅八 38~39，十一 33~39；林前一 4~8；腓一 3~8；帖前一 2~5；帖後一 3~10），在含有相當可觀教義內容的陳述中¹⁹（弗二 1~7，三 2~13；參：羅三 21~26；林前一 26~29，二 6~9），以及在勸勉的題材中（弗四 1~6、11~16，六 14~20；參：林前十二 8~11；腓一 27~二 11），保羅都選擇使用長句子。²⁰ 若說他不能以這種特色來寫作，其實是質疑保羅的足智多謀。這些句子也並非不符合他其他書信的特性。或許當時沒有重大的牧養壓力，讓他有心情更多思考，所以使徒刻意使用崇高的禮拜儀式用語（其中有些可能借用自早期基督徒的敬拜），來為神榮耀的救恩計劃讚美祂（尤其是在一~三章），並且造就這批以外邦人為主的讀者。

¹⁷ 也要注意為了修辭效果所用的諧音字與重複的聲音（一 23），以及在（例如）一章 5、6 節與四章 12 節把一連串介詞連在一起使用（如 Lincoln, xlv-xlvi 所指出的）。

¹⁸ 注意提及「豐富」之處（一 7、18，二 7，三 8、16），以及經常重複出現的「所有」。林康（Lincoln, xlvi）雖然反對保羅的作者身分，卻承認這一點。

¹⁹ 詳見 P. T. O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul* (Leiden: Brill, 1977)。

²⁰ A. van Roon, *Authenticity*, 105-11；參 Hoehner, 28。

雖然以弗所書中有些遣詞用字與行文風格上的差異，但根據我們的判斷，它們並不足以讓人懷疑它的真實可靠性。如果本書信是由使徒的一位門生寫的，那麼這位傑出作者的程度直逼保羅自己，卻在第一世紀教會中默默無聞，可就令人驚訝了。

3. 以弗所書與歌羅西書的寫作關係

以弗所書與歌羅西書之間有寫作上的關係，是非常顯而易見的。艾伯特（T. K. Abbott）的對照表顯示出這兩卷書一節一節之間驚人的相似之處。²¹ 兩者之間的這個關係，是用來反對以保羅為以弗所書作者的最關鍵因素。認為以弗所書是託名著作的學者，大多數都聲稱這卷書大大倚重歌羅西書作為主要的寫作資料來源。²² 例如，林康（Andrew Lincoln）相信這是否認保羅為本書信作者的主要理由：「反對以保羅為以弗所書的作者，最具決定性的因素在於這卷書是根據歌羅西書而寫的，而且使用保羅的其他書信，尤其是羅馬書。」²³

²¹ Abbott, xxiii-xxiv。

²² 例如 C. L. Mitton, *Epistle*; Lindemann, 9-12; Schnackenburg, 30-33; 與 Lincoln, xlvii-lviii 即如此主張。最近的一個例外是貝斯特（Best, 20-25, and 'Who Used Whom? The Relationship of Ephesians and Colossians', *NTS* 43 [1997], 72-96），他聲稱：寫作上的關係最能令人滿意的解釋，是要從這兩封信之間「雙向交通」的角度。意味深遠的是，貝斯特堅決主張他的研究「除掉了一個論據，是那些相信以弗所書使用歌羅西書而堅決主張保羅不是以弗所書作者的人所用的」（25）！

²³ A. T. Lincoln and A. J. M. Wedderburn, *The Theology of the Later Pauline Letters* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 84; 參 Lincoln, xlvii-xlviii。

米頓的統計數字顯示：歌羅西書所用的 1,570 個字，有百分之 34 出現在以弗所書的類似經文中，而以弗所書所用的 2,411 個字，有百分之 26.5 出現在歌羅西書的類似經文中。這些數字並未顯露出這兩封書信相似的程度，主張以弗所書是根據歌羅西書寫成的人聲稱：我們必須考慮到，歌羅西書非常接近以弗所書獨特的行文風格，而且這兩封書信的整體結構與先後次序都相似。令人驚訝的是，最大的接觸點是對於推基古的推薦（西四 7~8；弗六 21~22）。其中接連 29 個字竟然都逐字相符（雖然以弗所書省略了「和我一同作主的僕人」）。除此之外，只有三個地方的相似之處達七個字，另外兩個地方則有五個字的平行使用。²⁴ 亞諾德評論說：「根據這一點來假設寫作上的從屬關係似乎是非常微弱的證據。」他接著一針見血地補充說：「以弗所書中複製的最長經文，並不是歌羅西書的神學論述或道德訓勉，而是有關推基古的奉差遣，這似乎是特別古怪的。」²⁵ 我們一定會想：如果一個模仿者抄寫了歌羅西書，既然兩封信的內容有許多相似之處，就應該有更多相符的字句才對。

上文提及的統計數字上的相似之處，並不能為反對保羅的作者身分提供決定性的證據，所以，主張以弗所書乃依據歌羅西書撰寫的人，大多數都比較看重這兩封書信類似的整體結構與先後順序，以及相同的主題資料。在保羅其他的所有書信中，歌羅西書最接近以弗所書獨特的行文風格。正如我們已經看見的，兩封

²⁴ 比較：弗一 1~2 與西一 1~2（並非特別重要）；弗一 7 與西一 14；弗二 5 與西二 13；弗三 2 與西一 25；弗三 9 與西一 26；弗四 16 與西二 19；弗四 32 與西三 13；弗五 5~6 與西三 5~6；弗五 19~20 與西三 16~17；弗六 1~4 與西三 20~21；弗六 5~9 與西三 22~四 1。參 Lincoln, xlix；與斯諾德格拉斯，20-21 頁 = Snodgrass, 25。

²⁵ C. E. Arnold, 'Ephesians, Letter to the', *DPL*, 242。

信都包含長句子，常用關係子句、所有格結構、以及含有「在……裏面」的介詞片語。

下表是基於席密德（J. Schmid）和跟隨他之人的作品，²⁶ 顯示出以弗所書與歌羅西書有許多共同的主題資料，而且兩封信的主要段落都照著相同的順序。

以弗所書與歌羅西書的比較

西	歌羅西書獨有	平行資料	以弗所書獨有	弗
一 1~2		導言		一 1~2
			稱頌	一 3~14
一 3~14			感恩與代禱	一 15~23
一 15~20	基督在創造與復和中居首位			
			提醒讀者的得救	二 1~10
一 21~23		從那時的遠離到現在的和好	（猶太人與外邦人也和好成為一體）	二 11~22
一 24~二 3		保羅是受苦的使徒並為奧秘服事		
二 4~三 4	警告提防錯謬教訓並提醒真教訓			
			為在愛中得力禱告並頌讚	三 14~21
		（基督的頭—	勸勉合一	四 1~16

²⁶ J. Schmid, *Der Epheserbrief des Apostels Paulus: Seine Adresse, Sprache und literarischen Beziehungen* (Freiburg: Herder, 1928), 412。亦參 J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (Regensburg: Pustet, 1974), 254-55; Lincoln, xlix ; 與 Hoehner, 34。

	身體：西二 19 =弗四 15、16)	
三 5~17	關於舊人與新人的勸勉——性道德、生氣、真理、愛、感謝、歌唱	四17~五20 (光/暗對比：五 8~14)
三 18~四 1	家庭規範	(基督與教會：五 22~六 9 五 22~32)
	屬靈的爭戰	六 10~17
四 2~4	勸勉禱告並傳揚奧秘	六 18~20
四 5~6	對外人的行為	
四 7~9	推薦推基古	六 21~22
四 10~17	問候	
四 18	(親筆簽名) 祝福	(平安與愛) 六 23~24

A. 以弗所書大量使用歌羅西書

所有學者都承認以弗所書與歌羅西書有密切的關係，而且其中一封信的作者可能使用另一封信。有些人認為是以弗所書先寫成的，²⁷ 但大多數人都認為歌羅西書寫作較早。²⁸ 林康是晚近提倡後一種觀點的人之一，主張以弗所書的作者大量使用歌羅西書。他的論點如下：²⁹

²⁷ 例如 J. Coutts, 'The Relationship of Ephesians and Colossians', *NTS* 4 (1958), 201-7。范榮 (A. van Roon, *Authenticity*, 413-37) 認為：歌羅西書可能借用以弗所書，雖然他相信兩封信都是依據一分較早的文本寫成的。

²⁸ 關於貝斯特較為微妙的處理方式，見下文。

²⁹ 林康 (Lincoln, xlvi-1vi) 受惠於米頓 (C. L. Mitton, *Epistle*) 之處頗多，但他在重要的地方修改了後者的作品 (如 liii-liv)。

a. 以弗所書是「基於歌羅西書的整體結構和主題順序建構的」。³⁰ 林康說：在這兩封信的前半，導言、感恩的部分連同代禱的報導、提醒讀者先前遠離的經歷和他們現今在基督裏的和好、以及討論保羅以使徒的身分受苦和他為奧秘服事，全都是平行的。³¹ 他承認：每封信以略微不同的方式處理這些形式與主題，但甚至在那些看似獨特之處，都可以在另一封信中找到相應之處（如：注意西一 13~14 的相應之處在弗二 1~10 有比較詳盡的闡述）。縱使有一個段落的重要主題是獨特的，其中仍有相似的措辭（參：以弗所書的作者在三 1~13 使用西一 23~28，然後在三 14~21 採用西一 29~三 10 的資料）。林康聲稱：在這兩封書信的後半，「大部分的道德訓勉都有順序大致相同的類似資料。」³² 這包括有關脫去舊人並穿上新人的勸勉，兩者都涉及類似的具體命令。接著是論及基督徒家庭關係的吩咐，這些家庭規範在以弗所書與歌羅西書裏面的順序相似。兩封信的結尾都是與禱告有關的類似勸勉，推薦推基古，和一段祝福。林康再次叫我們注意到每一封書信處理類似資料的獨特方式。他聲稱「主張這兩封信只是複製了共同的傳統」乃是不恰當的，因為縱使「有一些〔這樣的〕使用……，看起來更有可能的主要解釋必然是以一封信作為另一封信的範本。」³³

³⁰ Lincoln, li。

³¹ Lincoln, xlviii-1。

³² Lincoln, l。

³³ Lincoln, l; 參 H. Merklein, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief* (München: Kösel, 1973), 39。關於到 1973 年以前的各種解決辦法的概覽，見 J. B. Polhill, 'The Relationship between Ephesians and Colossians', *RevExp* 70 (1973), 439-50。關於學者們所採取的各種立場的廣泛清單，見 Hoehner, 33, nn. 1-2。

b. 這兩封書信相似段落中用詞的相近，全都指向以弗所書依據歌羅西書而寫的方向。³⁴ 問候語類似，保羅書信全集中只有這兩封信形容收信人為「聖徒」和「在基督（耶穌）裏有忠心的人」。有一些相似的關鍵詞（如：救贖、和好、身體、肉體），尤其是在以弗所書三章 1~13 節，那是基於歌羅西書一章 24~29 節而寫的（如：患難、事奉、奧秘、豐富、與大能）。在每一封信的第二部分，都有關於脫去舊人與穿上新人方面的措辭，以及惡行與美德的清單（西三 5~17；弗四 17~五 20），³⁵ 而這些都顯示出：以弗所書是根據稍早的這封書信寫成的。歌羅西書的家庭規範中所用的所有的字（西三 18~四 1），在以弗所書的相關部分幾乎都照著相同的順序採納（弗五 21~六 9）；然後，又加上作者自己比較成熟的基督徒闡釋。最後，禱告勸勉（西四 2~4；弗六 18~20）與書信附筆（西四 7~8；弗六 21~22）部分也都出現明顯的用詞關連。

c. 這兩封書信之間用詞的關連，不單出現在主要的平行段落中，也出現在相當不同的上下文。³⁶ 以弗所書一章 3~14 節的頌讚，在歌羅西書中沒有完全相應的部分，卻包含許多與稍早這封書信相似之處（比較：「在祂面前成為聖潔、無有瑕疵」，弗一 4 與西一 22；「我們在祂裏面得蒙救贖」，弗一 6、7 與西一 13、14、20；「在一切的智慧悟性上」，弗一 8 與西一 9；「天上、地上，一切所有的」，弗一 10 與西一 20；「聽見真理的

³⁴ Lincoln, li；參 C. L. Mitton, *Epistle*, 279-315 用合參方式所做的排列。

³⁵ 亦參 H. Merklein, 'Eph 4, 1-5, 20 als Rezeption von Kol 3, 1-17', in *Kontinuität und Einheit: Für Franz Mussner*, ed. P. G. Müller and W. Stenger (Herder: Freiburg/Basel/Vienna, 1981), 194-210。

³⁶ Lincoln, lii-liii。

道，就是福音」，弗一 13 與西一 5）。以弗所書的感恩與代禱的報導，與歌羅西書類似的材料（和其他部分）有相似之處（比較：弗一 18 與西一 27；弗一 19、20 與西二 12；等）。林康注意到：以弗所書三章 14~21 節的第二個代禱報導與頌讚，跟歌羅西書一章 27 節~二章 10 節在用詞上的關連，並且認為以弗所書四章 1~16 節與歌羅西書的道德訓勉（「勸勉」）題材有明顯相似之處（如：西三 12~15，二 19）。

d. 以弗所書的作者採納並使用歌羅西書中已經表達的關鍵詞語與觀念，或使用相同的用詞、但跟歌羅西書中不同的含意，³⁷ 以符合他自己的神學目的。據說：在這兩方面，他顯然都是根據前一封書信。以「身體」一詞為例，³⁸ 歌羅西書已經將這個字廣闊的含意重新解釋為意指「教會」（西一 18，二 19），而以弗所書就將這個重新解釋視為理所當然地採用了（參：四 15~16）。在此，以弗所書作者沒有改變意義，但似乎凸顯了歌羅西書是先寫成的。³⁹ 相同的情形也出現在 *oikonomia* 一詞，⁴⁰ 它可以指神的管理的行動（弗一 10，三 9），或管理的職分，即使徒的管家職分（西一 25；弗三 2）。林康聲稱：在不同的上下文中，這個詞語可以用於不同的意義，但如果上下文相同（就如在西一 25 與弗三 2），「以弗所書的作者就依據歌羅西書先前的用法。」⁴¹ 改變

³⁷ Lincoln, liii-lv。

³⁸ 希臘文 σώμα。

³⁹ H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, 30-31；與 Lincoln, liii。

⁴⁰ 希臘文 οἰκονομία。

⁴¹ Lincoln, liv。但林康豈不是已經預設了他的結論，即歌羅西書是先寫成的？當以弗所書出現詞語的不同用法時，他豈不是比較多採取防衛姿態？難道保羅就不可能是這兩封書信這種不同用法的作者嗎？

含意的一個例子是「奧秘」一詞：在歌羅西書一章 27 節，它是指基督在信徒裏面；但在以弗所書三章 6 節，卻用這個字來指相信主的猶太人與外邦人在基督裏合而為一。「豐滿／豐盛」一詞的用法也類似，根據林康的說法，它「決定了此詞在以弗所書中的用法」。同時，「這兩封信之間有了進展，符合它們在視野上著重點的改變。」⁴² 在歌羅西書，焦點主要在於基督論，而在以弗所書，焦點主要是教會論。這些和類似的例子將會在論及以弗所書神學的段落中（和下文的註釋部分）重述，但是，這些差異最好的解釋是否出自於一位非常熟識保羅的模仿者、或出自使徒保羅自己的手筆，這個問題仍在。

e. 林康在為他的觀點下結論時聲稱：以弗所書「在整體結構和順序、主題、及遣詞用字上」是依據「先前的歌羅西書」。然而，以弗所書的作者顯示出「自由且富有創意的依據，而不是盲從的模仿或複製」。他「浸淫在自己的資料來源到這樣一個地步，它已經成為他思想方式的一部分了」，⁴³ 他常常藉著改變字序、省略、增補、與合併，而修改歌羅西書的資料（和保羅書信全集的其他資料）。⁴⁴ 正如我們已經說過的，林康認為作者不可能是保羅。

⁴² Lincoln, liv 即如此主張。關於以弗所書作者將歌羅西書詞語用於不同含意上，他的處理方式（在 liii-lv）要比米頓（C. L. Mitton, *Epistle*, 84, 90, 97）的穩健，但卻容易受到相同的質疑：難道這些改變就不能出自保羅自己的手筆，而不是出自一位模仿者？。

⁴³ Lincoln, lv。

⁴⁴ 林康（Lincoln, lviii）認為：以弗所書使用了保羅書信全集中的其他書信，尤其是羅馬書，「雖然歌羅西書才是他主要的楷模與資料來源。」。

B. 挑戰共識

然而，就著以弗所書與歌羅西書在寫作上的關係而言，米頓與林康的進路有相當的困難。根據我們的判斷，他們的結論引發的問題還多過於解決的。我們就以質疑與批判的方式探討下面的論題。雖然這些論題有許多都是早先的作者們提出的，為了便利起見，我們將會特別注意貝斯特晚近的重要作品，因為他已經意味深遠地重啟了這兩封書信之間寫作關係的問題。⁴⁵

a. 賀茲曼 (H. J. Holtzmann) 於 1872 年提出具有影響力的研究，下結論說：兩封信之間一些相似之處的證據，比較多指向

⁴⁵ E. Best, 'Who Used Whom?', 72-96; 亦參他的註釋書, 20-25。貝斯特在他最近的論文中提出了一個有力的論點：「詳細地討論這兩封信之間的關係，現在已經大致被學者們放棄了，學術界已經接受了一個信條，即歌羅西書是在以弗所書之前寫成的，後者即根據前者而撰寫。」他補充說：「歌羅西書的居先性現在是被人公認的立場，而且被許多拒絕以保羅為以弗所書作者的註釋書所採納；它們的作者……根本不花任何時間提出理由來支持歌羅西書的居先性，只是解釋以弗所書的作者如何和為何在使用歌羅西書時修正它；然後，他們往往利用所謂的改變，來發掘以弗所書的特殊觀點。他們甚至根本不考慮歌羅西書使用以弗所書的可能性。」甚至在列舉兩封信的相似之處時，都假定「歌羅西書的居先性是普遍被人接受的，彷彿是已獲證明的事實似的」（'Who Used Whom?', 73-74）。相對之下，「接受保羅為這兩封信作者的保守派學者在列舉其間相似之處的作法上比較公平，因為他們沒有壓力，要像那些拒絕以保羅為以弗所書作者的學者們一樣，以一卷書為依據另一卷書寫成的，並且將它是依據歌羅西書寫成的視為他們兵器庫裏面的一個重要證據」（'Who Used Whom?', 73-74）。

歌羅西書乃是依據以弗所書寫成的方向。⁴⁶ 米頓與林康主張：兩封信之間的相似之處全部都表明以弗所書單向地依據歌羅西書。范榮質疑他這個假設，聲稱沒有找到確切的證據可以證明任何一封信是先寫成的，若有證據也是指向以弗所書的居先性。雖然范榮認為歌羅西書與以弗所書都是依據第三分文件的說法非常值得懷疑，他卻已經指出基於可取得之證據證明寫作依存性的困難度。⁴⁷ 林康拒絕范榮的發現。但證明以弗所書始終是依據歌羅西書寫成的問題依然存在。在廣泛的分析之後，貝斯特下結論說：「證據不足以使我們確切地支持任何一封信的居先性，雖然略微可能的是歌羅西書的作者使用了以弗所書。」⁴⁸ 事實上，他堅決主張：他的研究「除掉了那些相信保羅不是以弗所書作者的人的一個重要論據，是基於以弗所書使用歌羅西書而堅決主張的！」⁴⁹

b. 這兩封信在整體結構與主題順序上的相似並不令人意外，如果兩封信都是在相近的時間內寫給處境有點類似的基督徒（如：在小亞細亞），就更是如此。這包括引言、書信的主體與其相關主題，包括讀者先前與神隔絕並疏離的經歷，他們現今在基督裏的和好，以及保羅論及他為福音所受的苦難與服事。在這兩封信的第二部分，確實「大部分的道德訓勉都有順序大致相同

⁴⁶ H. J. Holtzmann, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe: Auf Grund einer Analyse ihres Verwandtschaftsverhältnisses* (Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1872)。

⁴⁷ A. van Roon, *Authenticity*, 413-37, 尤其 426；參 C. E. Arnold, 'Ephesians, Letter to the', *DPL*, 243。

⁴⁸ E. Best, 'Who Used Whom?', 79；亦參他的註釋書，22-25。

⁴⁹ Best, 25；參考他進一步的說明：「以弗所書與歌羅西書有某種關係，但不能證明以弗所書的作者使用了歌羅西書；因此，一般的論調說他使用該卷書就證明他不是保羅，是站不住腳的。」。

的類似資料」。⁵⁰ 同時，其間也有重大的差異。以弗所書一章含有一個開頭的 *berakah* 或頌讚，篇幅相當長（3~14 節），一篇開頭的感恩報導，以及與後者並列的一篇代禱報導（15~19 節）。作者在開頭的 *berakah* 之後插入開頭的感恩，藉此不單使這封信不同於歌羅西書，也不同於保羅書信全集中的其他任何一封信。⁵¹ 一個模仿者會冒這個風險嗎？⁵² 根據我們的判斷，最有可能這麼做的人就是保羅。再者，以弗所書為何沒有提及歌羅西書中的「詩歌」（一 15~20），或者，就此而言，為何沒有提及歌羅西書第二章對於那些「異端分子」的反駁呢？

c. 這兩封信平行段落的用詞非常相近，未必指向以弗所書是單向地依據歌羅西書而寫。這個問題比米頓和林康簡單的聲稱更微妙。

⁵⁰ Lincoln, 1。

⁵¹ P. T. O'Brien, 'An Unusual Introduction', 505, 512-13。

⁵² 一些人的結論是：感恩是多餘的，作者試圖模仿保羅常用的形式，卻不希望省略保羅真正書信不可或缺的部分；參 P. Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* (Berlin: Töpelmann, 1939), 44；與 J. C. Kirby, *Ephesians: Baptism and Pentecost* (London: SPCK, 1968), 131。然而，這樣的論據是一把兩刃的劍。所謂真正的保羅書信 (*Hauptbriefe*) 中，有兩封沒有以開頭的感恩起首，即加拉太書一章與哥林多後書一章，後者的開頭是為了神的安慰而稱頌神（3~4 節）。如果真是如畢洱 (F. W. Beare, 'The Epistle to the Ephesians', *IB*, ed. G. A. Buttrick and others, vol. 10 [New York/Nashville: Abingdon, 1953], 613) 所聲稱的，以弗所書的作者是依循後者的 *berakah*，為何他沒有省略開頭的感恩呢？事實上，他並未保留保羅的一個作法，即小心區分用 *εὐχαριστέω*（「我感謝」）表達為了神在收信人生活中的恩典而感恩、以及用 *εὐλογητός*（「可稱頌的」）表達為了神所賜的福分（那是他自己也有分的）而讚美祂 (P. T. O'Brien, 'An Unusual Introduction', 512-13)。

(1) 以弗所書一章 1~2 節類似歌羅西書一章 1~2 節，可能是因為兩者都使用保羅一般的書信格式，而不是因為其中一封依據另一封而寫。⁵³ 如果這兩封信都是同一位作者在大約相同的時間寫給類似處境的基督徒，那麼，將這兩群收信人描寫為「聖徒」和「在基督（耶穌）裏有忠心的人」，也是可以解釋的。

(2) 如果這兩封書信函蓋一些相同的主題，那麼類似的關鍵詞，諸如救贖、和好、身體、與肉體，也是可以解釋的，事實上也確是如此（關於弗三 1~13 與西一 24~29 的特殊關係，見下文）。

(3) 再者，論及脫去舊人與穿上新人這個主題的兩段勸勉經文（弗四 22~24 與西三 8~12），相近的用詞未必表示以弗所書是依據「較早的」歌羅西書寫成的。米頓提出理由支持「一種非常接近的相互依存，卻對所借用的觀念作了最自由的發展與重新安排」。⁵⁴ 脫去舊人與穿上新人這個主題見於保羅稍早的書信（羅十三 14；加三 27；帖前五 8），而以弗所書與歌羅西書在這個主題上有重要的差異。用不同的字指「新」（雖然這可能是無關緊要的）。歌羅西書使用不定過去式分詞論及過去發生的事，卻用不定過去式命令語氣論及尚未成就的事（三 8~10、12），而以弗所書只用不定過去式不定詞（四 22~4）表達相當不同的含意。其間提及更新的過程（弗四 23），是未見於歌羅西書的。以弗所書四章 25 節提及不要說謊，比歌羅西書三章 9 節所見的更詳盡，而且不是作為脫去舊人與穿上新人的部分論據，這處經文乃是位於一個新段落的開頭，該段落針對基督徒行為作了詳盡的勸

⁵³ E. Best, 'Who Used Whom?', 76.

⁵⁴ C. L. Mitton, *Epistle*, 61; 參 E. Best, 'Who Used Whom?', 84-85 的討論。

勉。以弗所書的告誡是引用撒迦利亞書八章 16 節，與其相應的舊約經文在主題、結構、與神學上有重要的關連（見：四 25 的註釋），而不只是改寫歌羅西書的素材，像提倡以弗所書寫作依存關係的人所聲稱的。

(4) 若說以弗所書的作者引用歌羅西書三章 5 節的惡行清單（在弗五 3、5），卻在資料來源的五項惡行中省略了兩項，這個說法並不可行，除非我們確定他是使用歌羅西書，並確知他不曉得其他資料來源的惡行清單、或者他所知道的清單與這卷書的清單無關。兩位「作者」都可能依據保羅稍早的資料（在林前五 10～11，六 9～10），⁵⁵ 或者兩卷書都是保羅所寫的。

(5) 這兩封信中使用家庭法規的平行段落，無法讓我們確知一封信與另一封信的依存關係，因為兩封信都直接使用 *Haustafel*（直譯：「家庭法規」）。而且，這法規在以弗所書中的位置（五 21～六 9）未必表示作者即依據歌羅西書（三 18～四 1）。⁵⁶ 雖然在每一卷書中的法規後面都跟著類似的經文（弗六 18～20；西四 2～4），兩者卻有重大的差異。歌羅西書直接轉往禱告，而以弗所書卻以描述與諸權勢的爭戰隔開禱告與法規（六 10～17）。以弗所書的作者納入這法規、並將之擴充，顯然是為了提出他的教會主題，他已經在四章 7～16 節談過該主題了。在五章 18～20 節，再次凸顯教會的主題，藉著一節轉接經文，即 21 節，將之與家庭法規緊密連在一起。由於有重大的差異，以弗所

⁵⁵ E. Best, 'Who Used Whom?', 75-76。

⁵⁶ 如 H. Merklein, 'Eph 4, 1-5, 20 als Rezeption von Kol 3, 1-17', 194-210 所聲稱的。

書的法規可能依據另一傳統，像它可能依據歌羅西書一樣。⁵⁷ 論及奴隸與主人的經文，不能為以弗所書作者使用歌羅西書提供一個可以令人信服的論據：有時以弗所書可以看出具有更多的基督徒內容（注意加上的「好像聽從基督一般」，弗六 5）；其他地方的著重點則支持相反的方向（奴隸的懼怕是與主有關，而不是與主人有關，西三 22）。其間的差異表明兩封信可能都是分別使用傳統的材料。

(6) 以弗所書六章 21~22 節與歌羅西書四章 7~8 節用詞一致的程度非常高，這由任一位「作者」使用另一封書信都可以說得通。⁵⁸ 然而，貝斯特承認：兩封信可能都是由同一個人寫的（此人在問候時都可能提及較早寫成的信），這個說法最近獲得史邁利（G. R. Smillie）極力支持，後者證明用詞的差異反映出保羅這兩封信不同的歷史情境。⁵⁹

(7) 若說以弗所書的作者會以含糊其詞的「說」（弗五 19）取代歌羅西書三章 16 節明確的慣用語「教導……勸戒」，是無法理解的，尤其是因為他非常偏好完整與同義的表達方式。⁶⁰ 在這裏，如果有寫作上的依存關係，似乎應該是朝相反方向：歌羅西書的作者使用以弗所書，或兩封信都是由同一位作者寫的。

⁵⁷ Best, 'Who Used Whom?', 80 即如此主張；相反於 H. Merklein, 'Eph 4, 1-5, 20 als Rezeption von Kol 3, 1-17', 194-210 的觀點。

⁵⁸ E. Best, 'Who Used Whom?', 79。

⁵⁹ G. R. Smillie, 'Ephesians 6:19-20: A Mystery for the Sake of Which the Apostle Is an Ambassador in Chains', *TrinJ* 18 (1997), 199-222。有人認為以弗所書的託名作者改寫了歌羅西書四章 3、4 節的資料，關於這個看法的困難，見：弗六 19 的註釋。

⁶⁰ E. Best, 'Who Used Whom?', 82。

(8) 梅克聯 (H. Merklein) 主張：以弗所書四章 1 節～五章 20 節是歌羅西書三章 1～17 節的改變與擴充；歌羅西書的倫理學利用屬地與屬天的對比，但這一點在以弗所書中變為先前還是異教徒的生活與基督徒生活之間的對比。但是，以弗所書四章 7～16 節對於教會的討論，重拾了本書信前半的神學論點，並為第二部分提供背景，由四章 25 節為下文定下基調。「因此，以弗所書的教會論與倫理學是彼此相符的，不需要藉助於歌羅西書來解釋以弗所書的倫理學。」⁶¹

d. 我們接著來討論這兩封書信之間在相當不同文脈中的用詞關連。

(1) 如果這些相似之處是取自傳統的材料，例如，可能用於基督徒敬拜中的片語（如：「我們主耶穌基督的父神」，弗一 17；西一 3），或見於舊約聖經與猶太教中的詞語（諸如以「天地」來指整個萬有），那麼在決定「這兩封信的居先性與依存關係」時，就應該忽略這些例子。⁶²

(2) 有人認為：以弗所書的作者在寫作以弗所書一章 17 節時，合併了歌羅西書一章 14、20 節，以弗所書一章 15～16 節則是取自歌羅西書一章 9、4 節。但是，貝斯特正確地問說這會不會就是當時的人使用文獻的方式。他們通常不會去搜尋別人的作品，在不同之處尋找合適的字眼來表達自己的觀念。「以弗所書作者信手拈來，卻被人認為是取自歌羅西書；這一點表明：如果他確實依據後者，那麼他寫作時沒有一本歌羅西書在手邊，只是

⁶¹ E. Best, 'Who Used Whom?', 83.

⁶² E. Best, 'Who Used Whom?', 76.

在腦海中記得它的用詞。歌羅西書的作者若使用以弗所書也是如此。」⁶³顯然地，另一個可能是：保羅是這兩封信的作者。

(3) 另一個可疑的是以弗所書的作者是否使用歌羅西書二章 19 節（在弗四 15b~16），而這兩封信之間的關連（弗一 4 與西一 22；參：上文提及的弗一 7 與西一 14、20；弗一 8、9 與西三 16 和一 27），可能是證明兩者分別使用了眾所週知的觀念和片語，而不是以弗所書的作者改寫歌羅西書。⁶⁴

(4) 根據貝斯特的觀點，以弗所書的作者在一章 18 節不可能依據歌羅西書一章 27 節，因為這兩處經文在文法與關係上有差異。此外，以弗所書的作者並未從歌羅西書一章 27 節採用外邦人與教會的關係，雖然那是他的一個重要的主題；這個事實表明他並未使用那卷較早的書信。⁶⁵

e. 根據林康的觀點，⁶⁶ 以弗所書的作者使用幾個關鍵的神學用語，諸如「身體」、「職分」、「奧祕」、與「豐滿」，都是已經以不同或略有微妙差別的意義出現在早先那封歌羅西書中的，這就證明了後者的居先性。這兩封信之間有了發展，即視野上的改變，例如，從基督論到教會論，而以弗所書使用這些詞語，有時具有不同的含意，來切合他的神學目的。然而，舉個例子來說，「奧祕」一詞以若干不同的含意出現在以弗所書中（比較：一 9 與三 3、4、9 的用法），往往反映出某一方面的著重點，或更多反映出這個詞的廣泛用法。換言之，問題在於延續性與著重

⁶³ E. Best, 'Who Used Whom?', 76。

⁶⁴ E. Best, 'Who Used Whom?', 89。

⁶⁵ E. Best, 'Who Used Whom?', 89。

⁶⁶ Lincoln, liii-lv。

點，而不是中斷性與不同的神學。⁶⁷ 若說視野從基督（歌羅西書）變為教會（以弗所書），可能是恰當的，可以在某種程度上說明這兩封信共同用詞在意義上的細微差異。⁶⁸ 但未必要將之視為本書信乃是從歌羅西書發展而來，證明出自不同作者手筆。⁶⁹

f. 波特爾與柯拉克（K. D. Clarke）近來從正典鑑別學的角度，就著它們與保羅所用的和好用語的關連，檢視了歌羅西書與以弗所書的寫作關係。在兩封沒有爭議的書信中（羅五 10；林後五 18~20），使徒使用動詞「使……和好」，後一處經文將之用於不同的方式，說到神是和好工作明顯的主要執行者，這就為保羅後來的用法定了基調。⁷⁰ 在現存所有的古希臘作品中，歌羅西書一章 20、22 節與以弗所書二章 16 節是這個動詞的一個新字形最早有記載的例子。⁷¹ 如果歌羅西書是這兩封信當中先寫成的，那麼保羅「顯然就是率先為這個動詞字形加上前綴的創新者」

⁶⁷ M. N. A. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity* (Tübingen: Mohr, 1990), 202; 參 C. C. Caragounis, *The Ephesian Mysterion: Meaning and Content* (Lund: Gleerup, 1977), 143: 「它們不是不同的奧祕 (*mysteria*)，而是同一個奧祕 (*mysterion*) 較廣或較窄的面向——神在基督裏的 *mysterion*。」。

⁶⁸ Bruce, 231。

⁶⁹ 見下文在〈以弗所書的神學重點〉標題下。

⁷⁰ 「古代希臘文學中，作者使用動詞 *καταλλάσσω* [「使……和好」] 的主動語態字形，來談論受冒犯的一方主動採取和好的行動」，哥林多後書五章 18~20 節「顯然是首例」；S. E. Porter and K. D. Clarke, 'Canonical-Critical Perspective and the Relationship of Colossians and Ephesians', *Bib* 78 (1997), 78。

⁷¹ 即 *ἀποκαταλλάσσω* (「使……和好」)。

(西一 20)。⁷² 這個可能性大過於使徒的一位忠心門生造出新字來表達這樣一個具有重要神學意義的詞語。在以弗所書二章 16 節，這個新動詞再次出現，這一次，和好的受詞與前一次的用法有重大的差異：基督使猶太人與外邦人雙方在一個身體裏與神和好。鑑於和好先前的受詞是信徒、世人、或萬有，現在根據種族／救恩歷史的路線來劃分人類的領域：「兩下」= 猶太人與外邦人。波特爾與柯拉克的結論是：「就著作者身分而言，保羅使用和好詞語的方式似乎指向保羅確實是歌羅西書和以弗所書的作者。」⁷³

g. 總而言之，以弗所書與歌羅西書之間的寫作關係，這個論題遠比米頓、林康、與其他人所聲稱的微妙。林康在概述了這兩封信的這個關係後下結論，聲稱：以弗所書「在整體結構和順序、主題、及遣詞用字上」是依據「先前的歌羅西書」。⁷⁴ 對大多數學者而言，這一點現在已經變成了新的共識，是新約聖經鑑別學的一個確定的結果。但貝斯特正確地聲稱：「證據不足以使我們能堅定地支持任何一封信的居先性。」⁷⁵

所以，如果因為以弗所書的作者使用歌羅西書，就下結論說這卷書不是保羅的作品，是不恰當的。歌羅西書可能先於以弗所書寫成，但如果是這樣，可能這兩封信是在相隔很短的時間內寫

⁷² E. Best, 'Who Used Whom?', 87。

⁷³ S. E. Porter and K. D. Clarke, 'Canonical-Critical Perspective', 81。他們補充說：「歌羅西書與以弗所書的和好用語，雖然有若干重大的差異，卻在基本要旨上與保羅的用法一致，是十足的保羅用語。在其他某些方面，它是既激進又新穎的，但對我們的思想方式而言卻又太過激進，不可能是保羅之外的人所杜撰的。」

⁷⁴ Lincoln, lv。

⁷⁵ E. Best, 'Who Used Whom?', 79。

成的，或許不超過一兩年。認為保羅寫了這兩封信的觀點，比較公平對待證據，正如我們將會設法指出的。

4. 以弗所書的神學重點

許多學者主張以弗所書與一般公認的保羅書信之間有重大的神學差異，這些差異為使徒就是這封信作者的觀點提供了有力的批判。這不單表示保羅的思想有了進展，或說使徒需要針對一個不同於真正保羅書信送達地的歷史處境來寫信。更是說，有太多分歧之處，而這些分歧表明完全改變的視野，顯露出後期階段的神學反思。⁷⁶ 例如，裘梅爾（W. G. Kümmel）就如此說：「以弗所書的神學使得這封信根本不可能是保羅的作品。」⁷⁷

毫無疑問地，以弗所書有其獨特的神學重點，但特別是在基督論、救恩論、教會論、與末世論方面，呈現出令人懷疑保羅作者身分之處。我們將依序探討這幾方面：

A. 強調基督的得高舉，過於祂的受死

以弗所書具有崇高的基督論，被人恰當地形容為「廣大無邊的基督論」（cosmic Christology）。這卷書在許多方面將基督描繪為超越「萬有」。尤其著重強調祂的復活、高舉、與全宇宙的主權。有些人認為這是與保羅相反的，保羅所強調的耶穌的死和他的十字架神學，在這卷書中都退居背景。只有在二章 16 節提到十字架，而且不論從何種角度來說都還是依據歌羅西書一章 20 節，而基督的死只有在一些傳統的慣用語中觸及，諸如一章 7

⁷⁶ Schnackenburg, 26–28；與 Lincoln, lxiii。

⁷⁷ W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (London/ Nashville: SCM/Abingdon, 1975), 360。

節，五章 2、25 節。同樣地，信徒與基督的關係是從他們與基督一同復活、一同坐在天上的角度來談論的（二 5、6），卻沒有提及他們與祂同死。

關於這些聲稱，我們必須做兩點說明。第一，以弗所書強調基督的復活、得高舉、與坐寶座，乃是整本新約聖經都強調的，出現在使徒行傳的講章（彼得的：徒二 24~36，三 15~16、21、26；保羅的：二十三 6，二十四 14~15，二十六 23）、一般公認的保羅作品（羅八 34；林前十五 3~28；腓二 9~11）、以及其他作者作品（來一 3、13，八 1，十 12，十二 2；彼前三 22；啟三 21）。再者，給予基督的得著高舉顯著的地位，是作者用意的核心，要使讀者明白基督掌管靈界權勢的重要意義。⁷⁸ 基督與這些執政掌權者的關係，似乎是本書信的讀者當時正在面對的問題（見下文）。在他們生活的社會文化背景中，這類的權勢是眾所公認並畏懼的。作者採取了與詩篇一一〇篇 1 節和詩篇八篇 6 節相關的傳統，是為了強調基督在這些權勢之上的主權。藉著基督的復活與得高舉，已經決定性地征服了祂的所有仇敵（一 20、21）；神現在已經將他們服在祂的腳下（22 節），而這對於本書信的收信人具有深邃且錯綜複雜的意義。他們已經在祂的復活與得高舉上與祂聯合，結果，祂的命運已經成了他們的命運（二 5、6）。祂超越這些權勢，的確是好消息，因為他們不再需要懼怕這些權勢了；相反地，他們可以在每天的屬靈爭戰中支取神的大能（六 10~20）。所以，強調他們與祂的聯合，乃是基於在祂的復活與得高舉上與祂聯合，過於在他們受洗歸入祂的死亡上與祂聯合。後面這個主題並未退居背景，但就著作者直接的目的而言沒必要提及。

⁷⁸ 尤其要注意 C. E. Arnold, 124-29, 145-58 等的作品。

第二，本書信並未忽略基督的死。事實上，「一如在新約聖經其他地方，耶穌的死是理解救恩的核心，」⁷⁹ 縱使本書信中並沒有詳細闡述的贖罪神學。用來指基督的死的傳統用語全都出現了，諸如「血」（一 7，二 13）、「十字架」（二 16）、「肉體」（在二 15 = 「死」）、「祭物」（五 2）和「捨己」（五 25）。救贖與赦罪已經藉著祂的犧牲受死而贏得了（一 7）。在被描寫為以弗所書的神學中心之處，就是二章 14~18 節，也言之鑿鑿地說猶太人與外邦人都已經藉著十字架與彼此、並與神和好了。外邦人從前是沒有神、沒有指望的，現在已經藉著基督的血被帶來親近神了（二 13）。存在於組成人類的這個成分之間的敵意，已經藉著祂的死被消滅了。耶穌已經廢除了律法，包括律法上的誡命與規條，並且同時在縱向與橫向上達成了和好，在神至高無上主權的行動中將雙方結合在一起，成為一個新的創造（二 14~16）。這個榮耀的和好，被用作本書信後來勸勉合一的理由（如：四 1~3），是神要叫萬有在基督裏面同歸於一的恩典計劃的核心，是已經藉著祂在十字架上大能的死而贏得的。再者，基督的拯救工作，尤其是祂在十字架上獻上自己為祭，乃是信徒必須「效法」的生活型態，這與新約聖經其他地方——包括「真正的」保羅著作（見：五 2，四 32 的註釋）——見到的「效法」模式一致。信徒必須「憑愛心行事，正如基督愛我們，為我們捨了自己，當做馨香的供物和祭物獻與神」（五 1~2）。然後，作為這一點的一個具體的例子，丈夫愛妻子的楷模與理由，就是基督對教會的愛，這愛是進一步從祂主動為教會捨己受死的角度來描寫的（五 25）。基督在十字架上的死再次為信徒敬虔的態度和言行舉止提供了楷模。

⁷⁹ Best, 51。

B. 強調得救，過於稱義

有兩個議題與上面這個討論息息相關。第一，在以弗所書中完全沒有再論及相對於行律法的、藉著恩典、透過信心而稱義，那是在加拉太書與羅馬書中非常重要的。以弗所書反而比較廣泛地論及得救的問題，並且（尤其）在二章 8~10 節談到得救乃是本乎恩，也因著信，那是相對於一般的行為，就是人的努力。⁸⁰ 保羅區分現今的稱義與將來的得救，這也從以弗所書中消失了，反而強調信徒的完全得救。第二，學者們也聲稱：在「律法」方面，以弗所書牴觸了保羅在羅馬書的教導。「歷史上的」保羅常常費心地指出他所傳的福音並未廢掉律法（羅三 31），但以弗所書卻說這顯然就是基督藉著祂的死所成就的（二 15），而且這兩處經文中用的是同一個動詞「使……無效或廢掉」。⁸¹

下列的評論就是與這些領域的關注有關的。首先，以弗所書較廣泛地論及現今的救恩經歷，雖然會留待下文論及末世論的段落來說明（見下文），但我們務必要認識到，作者似乎沒有奮力對付主張猶太化的反對者，就是那些因為主張順服律法而興風作浪的人。⁸² 與其用稱義這個法律術語，不如用比較一般性的救恩觀念，尤其是已經實現的救恩，顯然更適合他的目的。這使他能夠強調信徒所經歷之國度的轉移，向他們保證基督的命運已經成了他們的命運，他們不再需要懼怕那些靈界的權勢了。以弗所書說沒有人是憑著行為得救的（二 9），但它並沒有說是「行律

⁸⁰ 見 Lincoln, lxiii-lxiv；和他的專文 'Ephesians 2:8-10: A Summary of Paul's Gospel?' CBQ 45 (1983), 617-30。

⁸¹ 希臘文 καταργέω。參 BAGD, 417; Louw and Nida, §76.26。

⁸² 如 Arnold, 149 所主張的；筆者在下文的討論受惠於他；參：斯諾德格拉斯（20 頁 = Snodgrass, 24），他說：「如果本書信是在主後 60 年左右寫的，主張猶太化之人的問題就不是那麼顯著。」。

法」，大概是因為收信人主要是外邦人，雖然並非沒有例外（參：二 11，三 1）。⁸³「律法」一詞在本書信中只出現一次，那處經文是要提醒外邦人，神藉著基督的死所成就的讓他們得以親近以色列的神（二 15）。「你們已經稱義了」，無法像「你們已經得救了」那樣精確地概括那三個複合動詞（「神叫我們與……一同活過來」，「祂叫我們與……一同復活」，「祂叫我們與……一同坐」，5、6 節）。讀者們關注的一個主要的議題似乎是懼怕邪惡的超自然權勢，而不是猶太律法主義者的威脅。⁸⁴

第二，「歷史上的」保羅針對律法的地位與功用所做的教導是相當微妙的，甚至在羅馬書與加拉太書中也是如此，結果，要了解他的意思，考慮上下文顯然是很要緊的。⁸⁵律法不是被廢除了，而是為不信的人而得著維護，要向他們指出：他們是罪人，需要藉著信來到神面前（羅三 31）。然而，律法對信徒而言已經失去了功效，⁸⁶不單在以弗所書中如此（二 15），在羅馬書中亦然（七 2、6）。再者，使徒斷言：基督是律法的總結，「使凡信祂的都得著義」（羅十 4）。祂就是律法一直指向的那一位，現在，既然已經達到了目標，律法的制度就告終了。⁸⁷信徒不再是

⁸³ 見 320-1 頁。

⁸⁴ 陸茲（U. Luz）認為：以弗所書二章代表保羅論及稱義、神的義、與行律法之教訓的重大改變，其論據受到馬歇爾（I. H. Marshall）的批判，見：二章 8 節的註釋。

⁸⁵ 注意 D. J. Moo, 'The Law of Christ as the Fulfillment of the Law of Moses: A Modified Lutheran View', in *The Law, the Gospel, and the Modern Christian*, ed. W. Strickland and others (Grand Rapids: Zondervan, 1993), 319-76 對此一重要主題的論述。

⁸⁶ 希臘文 ἐκκλησία。

⁸⁷ 注意 D. J. Moo, 'The Law of Christ', 358 的充分討論。

在律法之下（加三 25）。以弗所書二章 15 節（見該處的解經）並未抵觸保羅在羅馬書與加拉太書中論及律法的教導。

C. 以弗所書的教會論

教會這個主題是以弗所書的一個重要論題，而且，根據一些人的觀點，它還是本書信首要的主題。⁸⁸ 本書信教會論的許多面向被認為與保羅的教導不連貫，所以反映出後來的情境，朝向「早期大公主義」邁進，雖然距離目標尚遠。⁸⁹ 「教會」一詞⁹⁰ 原來的意思是「聚會或聚集」，使徒保羅最常用來指信徒們地方性的聚會，現在，以弗所書卻完全用來指宇宙性的教會。在本書信中的九個出處全都指向整個基督徒群體。⁹¹ 現在專注在一個宇宙性的教會，那是一個（四 4）、聖潔的（五 26、27）、大公性的（一 22、23）、和使徒性的（二 20），所以是代表保羅事奉之後的一個階段。現在，基督被視為教會的「頭」，而在稍早的保羅書信中（歌羅西書除外），頭卻是許多肢體中的一個肢體。不像哥林多前書以基督為根基（三 11），使徒與先知越來越受到尊敬（用「聖」字形容他們就足以證明，弗三 5），在神學上被形容為宇宙性教會的根基（二 20）。這甚至不同於歌羅西書，後者說信徒是「在祂〔即基督〕裏面生根建造」的（二 7）。最後，

⁸⁸ 根據 H. Chadwick, 'Die Absicht des Epheserbriefes', ZNW 51 (1960), 146。

⁸⁹ E. Käsemann, 'Ephesians and Acts', in *Studies in Luke-Acts: Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, ed. L. E. Keck and J. L. Martyn (Nashville: Abingdon, 1966), 288-97, 尤其 288。

⁹⁰ 希臘文 ἐκκλησία。

⁹¹ 弗一 22, 三 10、21, 五 23、24、25、27、29、32。Lincoln, lxiv; 以及 *Theology*, 92, 93。

有人說，在給予以色列民族延續性的地位上，以弗所書與早期的保羅書信有顯著的不同。對於以弗所書的作者而言，以色列的深遠意義已經成為過去。

毫無疑問，以弗所書呈現出「崇高的」教會論，使用許多重要的意象來指神的百姓，往往與早期的書信所用的不同。然而，這些分歧可能是歸因於許多因素，可以合理地解釋為在使徒保羅生平中發生的。我們必須提出下列幾點：

第一，雖然「教會」一詞在保羅早期書信中確實是指在特定家庭中聚會的個別教會，在歌羅西書與以弗所書的某些地方，這個字有比地方教會或家庭教會更廣的指稱。⁹² 大多數解經學者將這些地方解釋為指著宇宙性的教會，是所有信徒所屬的，而且是遍佈在世界上的（即：西一 18、24；弗一 22，三 10、21，五 23～24、27、29、32）。然而，我們已經說過，這個觀點有其困難，⁹³ 較好的作法是將之解釋為在天上以基督為中心的聚集。保羅已經在論及信徒時提及過：神已經「叫我們與基督一同活過來……祂又叫我們與基督耶穌一同復活，一同坐在天上」（二 5～6）。這封傳閱書信的同一批讀者，神「已經在基督裏賜給」他們「天上各樣屬靈的福氣」（一 3）。作者又說基督是「教會」的頭，教會則是祂的身體（一 22～23）。如果這個詞在此理解為發生在天上的「教會」或聚集，那麼這就意味著基督徒在每日的

⁹² 基於這個觀點，歌羅西書將 *ἐκκλησία*（「教會，會眾」）用於三方面：(a) 指地方性的聚會（西四 16），(b) 指家庭教會（西四 15；參：門 2），和 (c) 指天上以基督為中心的聚集（西一 18、24）；P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon* (Waco, TX: Word, 1982), 60-61。

⁹³ P. T. O'Brien, 'Entity', 88-119, 307-11，和 'Church', *DPL*, 125-26。

尋常工作中已經參與了那個聚集。他們已經聚集在基督的周圍，這是以另一個方式說他們現在就享受了與祂的交通。

新約聖經並沒有討論地方性的教會與這個天上的聚集之間的關係。沒有一個地方明確說明兩者的關聯。地方性的聚會肯定不是神的教會的一部分，也不是神的一個教會，正如哥林多前書一章 2 節清楚說明的，使徒在那裏寫信給「在哥林多神的〔這〕教會」。地方性的聚會，以及在特定家庭中聚會的家庭小組，似乎是信徒與主耶穌那個新關係的具體可見的彰顯。地方性的聚集，無論是在教會中或在家庭教會中，都是在天上環繞著復活基督的聚集在地上的彰顯。

我們可以提出兩個說明：首先，以弗所書（與歌羅西書）中所用的「教會」，可以很輕易從保羅早期的用法中自然而合乎邏輯地發展而來。其次，「教會」一詞在本書信內的出處，縱使不是全部，有許多都具有雙重的含意。這一點需要進一步地檢視，但以弗所書的一個例子可能就已經足夠了，那就是三章 10 節。在這裏，神諸般的智慧是藉著教會顯明給屬靈的權勢，這個不尋常的表達方式意味著：這個傳達並非藉著傳福音，也不是藉著社會活動。倒不如說，它乃是表示，教會⁹⁴是個多種族的群體，猶太人與外邦人在其中已經被結合在一個身體裏，她的存在本身就是神豐富而多樣之智慧的彰顯。但是，如果將這個群體視為只是天上的聚集，或者就此而言，是宇宙性的教會，乃是不恰當的。以弗所書三章 10 節的上下文強烈地表示：猶太人信徒和外邦人信徒與他們的主之間的這個新關係有一個具體可見的彰顯。如果「教會」一詞偶爾指在天上與基督一起聚集，這就是一個隱喻方式，

⁹⁴ 近代的多數解經學者都同意，這是指教會的存在，由猶太人與外邦人組成，他們已經與神和好，也與彼此和好了。

說到信徒與祂持續不斷的交通，那麼，與升天的主之間的這個新關係就應當在他們平常的聚集中有特殊、具體的彰顯，那就是「在教會中」（參：來十 25）。⁹⁵ 那麼，根據這些說明，三章 10 節這裏的「教會」可以理解為是在談論這個屬天的聚集，是環繞著基督而聚集的，⁹⁶ 同時也指基督徒的聚會，猶太人與外邦人在其中都是基督身體的肢體，具體彰顯出這個屬天的實體（見：該處的解經）。

其次，基督是教會的「頭」，其含意顯然是基於保羅先前將教會描繪為基督身體的隱喻發展而來的，⁹⁷ 但可能使徒的思想就是朝著這個方向發展的，這或許是因為歌羅西教會的需要。⁹⁸ 他

⁹⁵ 在 1963 年，賈菊 (E. A. Judge) 使用當代的政治模式主張：*polis*（「城邦」）是指「人們的一個可見的聚集，可能帶有重大的理論意義。*Polis* 的所有理想同樣都完全應驗在它被建立起來的每一個特殊事例中」。賈菊聲稱，如果這個類比行得通，我們就應該可以發現：「論及 *ekklesia* 所能說的每一件事，同樣可以充分地用來論及每一個 *ekklesia*。」他補充說：新約聖經語彙學家在將 *ἐκκλησία* 一詞歸於「地方性教會」與「全體教會」這兩個範疇時遇見的困難表明，「這兩個範疇本身就是不正確的」；'Contemporary Political Models for the Inter-Relations of the New Testament Churches', *RTR* 22 (1963), 65-76, 尤其 74-75。

⁹⁶ 參 Gnilka, 174, 他聲稱：教會的領域是「在天上的」，就像那些執政掌權者的領域一樣。

⁹⁷ 在那裏，頭沒有特殊的地位或尊榮（林前十二 21 亦然；參：羅十二 4、5）。

⁹⁸ F. F. Bruce, *Paul*, 421；參 C. E. Arnold, 'Jesus Christ: "Head" of the Church (Colossians and Ephesians)', in *Jesus of Nazareth; Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. J. B. Green and M. Turner (Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1994), 346-66, 他認為以弗所書結合了舊約聖經

似乎為了以弗所書讀者的益處而對此做了進一步的反思。保羅自己可能在歌羅西書與以弗所書中「從明喻用語……」轉往「真實且涉及人際關係的方向」，⁹⁹ 排除這個可能性會引發人對他的能力和多才多藝提出嚴重的質疑，也會假設像保羅這樣的作者只能使用精密的數學詞語。

第三，保羅在哥林多前書三章 9~17 節已經使用在根基上建造的建築物、和聖靈內住的聖殿等用語。在那裏，使徒是工頭，立定了根基，就是基督自己，保羅、亞波羅、磯法、和其他人繼續在上面建造。然而，在以弗所書二章 20 節這裏，保留了建造的意象，但改變了個別的部分。保羅改變隱喻，以表達略微不同的論點：現在，根基是由使徒和先知組成的，而基督耶穌則是房角石。¹⁰⁰ 雖然意象有了改變，卻沒有衝突：使徒與先知作為根基，並不是取代基督。祂自己是房角的頭塊石頭，這個詞語特別叫人注意到祂獨特的重要性與功用（參：西二 7）。

最後，林康認為：教會作為一個新創造（弗二 11~22），已經取代了以色列在神的計劃中的地位，對於以弗所書的作者而言，以色列的重要性已成過去。然而，正如林康自己清楚指出的，¹⁰¹ 以弗所書二章 11~22 節是特別針對信主的外邦人而寫

中以「頭」為「超越」或「管理」「身體」的觀點（沿著集體人格的路線理解），與當代的希臘醫學觀念。

⁹⁹ F. F. Bruce, *Paul*, 421。

¹⁰⁰ 在以弗所書二章所著眼的，是在根基上面被建造的人，而在哥林多前書第三章，則特別著眼於建造者與他們所用的材料種類。若以為所有的隱喻都必須精確吻合，或其間的差異就證明作者的不同，這乃是太死板地看待隱喻了。見：二章 20 節的解經，也注意斯諾德格拉斯（21 頁 = Snodgrass, 25-26）的討論。

¹⁰¹ 尤其是 Lincoln, 124-34。

的，對比他們成為基督徒之前與以色列特權的關係，和他們現今在基督裏的地位。作者想要幫助他的外邦讀者¹⁰² 珍惜他們所經歷的偉大救恩，把這救恩放在從前以色列人的特權和外邦人自己在屬靈方面的瑕疵的背景中（11~12 節）。他們「不再作外人和客旅，是與聖徒同國，是神家裏的人了」（19 節）。他們已經進入以色列的傳承中，在神的拯救歷史中有一席之地了。基督藉著祂的死已經創造了一個新人，而他們已經成為這個新群體的成員了，這個群體超越了猶太人與外邦人的分野。然而，教會與以色列之間的區別是保羅書信其他地方的一個重要議題，尤其在羅馬書更是特別凸顯，但在以弗所書卻未提及。這封信強調信主的猶太人與外邦人納入神的計劃，但並未詳述祂為以色列與教會的關係所定的計劃。所以，在談及與以色列的關係時使用「取代」、或說這個國家的重要性已成過去，都是不恰當的。¹⁰³

一般說來，以弗所書中崇高的教會論，最終不能與它崇高的基督論分開，是與神的百姓在祂拯救計劃中的地位緊密結合在一

¹⁰² 這不是說這（些）教會完全是由外邦人組成的。二章 11 節與三章 1 節特別挑出外邦人，此一事實表明：教會裏面也有猶太基督徒。以弗所書如此頻繁且明文地使用舊約聖經（與歌羅西書相反），這事實也可能表明讀者當中有相當大的一批猶太人；參 T. Moritz, *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians* (Leiden: Brill, 1996), 1-8, 29-31, 213-18；和他的專文 'Reasons for Ephesians', *Evangel 14* (1996), 8-14。

¹⁰³ 然而，林康正確地說：以弗所書二章 11~22 節的教會乃是相信的猶太人與相信的外邦人合而為一，有別於以色列，而不是像馬可·巴特所主張的，是基督徒與猶太人之間的合一，或教會與會堂的合一；參 Lincoln, 'The Church and Israel in Ephesians 2', *CBQ* 49 (1987), 605-24；和他的 *Theology*, 159；相對於 M. Barth, *The People of God* (Sheffield: JSOT, 1983)。亦見 Best, 267-69 近來對此議題的檢視。

起的。由於這封信呈現出那拯救計劃的廣袤範圍，也就難怪祂的百姓會佔有重要的地位，被描繪為一個試驗性的方案，和一個和好宇宙的模式。同時，以弗所書繼續不斷將教會論聯繫到父神主動開始的工作、子神的和好工作、與聖靈的應用工作。最終，若離了三一真神的作為，本書信的教會論就沒有意義（見，如：弗四 4~6）。

D. 已實現的末世論

反對以保羅為以弗所書的作者，第四個主要的論據關係到本書信的末世論。許多人聲稱，歌羅西書清楚顯示出一個已實現的末世論，超越了保羅的主要書信；然而，以弗所書卻代表一個甚至更後期的神學反思階段。有幾個顯著的特性：第一，基督的再臨（*parousia*）是保羅早期的事奉中持續的期盼，在本書信中卻沒有提及，因為它已經退居背景。本書信比保羅書信更加強烈地強調救恩是現今的一個事實，¹⁰⁴ 將信徒視為已經從死裏復活，並且坐在天上（二 5、6；參：一 3、20~21）。以弗所書比保羅更有力地強調信徒新生命的現在特性；這特別浮現在五章 21 節~六章 9 節的家庭規範中，那裏反映出一個已實現的末世論，或者至少是非常遙遠的基督再臨。未來的期盼並未完全從本書信中消失，但卻較少受到注意（參：一 18，四 4）。以弗所書並未響應保羅對於這世界的短暫感（林前七 31）；無需禁戒婚姻。反而將婚姻高舉到一個地步，將之比擬為基督與教會的關係（五 21~33）。

¹⁰⁴ 貝斯特（Best, 53, 54）比較喜歡說到一個「已實現的救恩論」，因為作者其實較不關心末世論，也較少使用傳統末世論的詞語。

毫無疑問，有一個清晰的、已實現的末世視野貫穿整卷以弗所書。¹⁰⁵ 本書信也的確缺少保羅書信其他地方所見的某種明確的未來末世論詞彙（例如，「主的日子」、「再臨」），也沒有明確提及未來的復活。然而，雖然強調救恩的現在性，卻沒有將未來的末世論緊壓成為一個已實現的末世論。¹⁰⁶ 作者在本書信開宗明義即明白地提及未來的完滿實現；他瞻望萬有的「同歸於一」，即萬有在基督至高無上主權的統治之下合而為一（*anakephalaiōsis*），將會「在日期滿足的時候」發生（一 10）。信徒等候著救贖的日子，他們已經為了那日而受了聖靈為印記（四 30，一 13）。他們盼望得著產業，他們為此已經領受了一筆訂金（《和合本》作「憑據」），暗示著還有更多要來到的（一 14、18，五 5）。在最後那天，基督將會把已經得著榮耀的教會獻給祂自己，作為祂聖潔且得著潔淨的產業（五 27）。然而，在那一天，神的憤怒也要傾倒在悖逆的人身上（五 6）。

然而，我們應該給予本書信這個已實現的末世論的視野充足的分量，如果可能的話，還要做出可以令人滿意的解釋。要辨識

¹⁰⁵ 關於以弗所書中已實現的末世論，見 F.-J. Steinmetz, *Protologische Heils-Zuversicht: Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief* (Frankfurt: Knecht, 1969), 37-49，隨處可見；A. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit: Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief* (Gütersloh: Mohn, 1975)；H. E. Lona, *Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief* (Würzburg: Echter, 1984)；G. F. Wessels, 'The Eschatology of Colossians and Ephesians', *Neot* 21 (1987), 183-202；Arnold, 145-58；H. R. Lemmer, 'A Multifarious Understanding of Eschatology in Ephesians: A Possible Solution to a Vexing Issue', *Hervormde Teologiese Studies* 46 (1990), 102-19。

¹⁰⁶ 參 H. E. Lona, *Eschatologie*, 427-28。

作者對於末世論與救恩的理解，關鍵的經文是二章 4~10 節。¹⁰⁷ 在這裏，用三個過去時態的複合動詞（都帶著前綴「與……一同」）描寫神為信徒成就的大能作為：「〔神〕叫我們與〔基督〕一同活過來」（5 節），「祂又叫我們與〔基督耶穌〕一同復活」（6 節），「一同坐在天上」（6 節）。然後，以「你們得救」一語概括信徒因而獲致的地位（5、8 節）。¹⁰⁸ 顯然地，「作者已經強調了救恩現今的面向，其程度是保羅書信中無一可以比較的」。¹⁰⁹ 這一點要如何解釋最好呢？亞諾德依循並發展羅納（H. E. Lona）的論點，¹¹⁰ 聲稱：因為以弗所書較廣的上下文中呈現執政掌權者的敵對角色（二 1~2，一 20~22），二章 4~7 節可能特別聚焦於信徒蒙拯救脫離這些靈界的「權勢」。作者重拾一章 20~22 節描述基督復活與得高舉的用語，將之直接應用在信徒身上（二 4~6、8）。祂的命運已經成了他們的命運，在論述中最重要的是，他們已經與基督一同復活，一同被高舉到一個擁有權柄與能力的地位，是遠超過這些邪惡的執政者的。因為救恩的現在性，信徒不再生活在「空中掌權者的首領」和其黨羽的暴政之下。¹¹¹ 因此，以弗所書強調救恩在歷史中的現在性，是為了強化基督徒正面對他們環境中與日俱增的威脅。

然而，這個現今的救恩並未令未來的期盼消失。以弗所書的作者使用舊約聖經與猶太人的兩個階段觀念，談到與基督的掌權

¹⁰⁷ Arnold, 147-50。

¹⁰⁸ 這三個不定過去式是 *συνεζωοποίησεν*、*συνήγειρεν*、與 *συνεκάθισεν*，因而造成的地位則以 *ἔστε σεσφωμένοι* 概括。

¹⁰⁹ Arnold, 147。

¹¹⁰ Arnold, 147-50; H. E. Lona, *Eschatologie*, 428-48。

¹¹¹ Arnold, 149。

相關的「將來的世代」（一 21），以及一般性的「將來的世代」，後者指神要將祂的恩典厚厚地、完全地澆灌在信徒身上的「世世代代，永永遠遠」，那是在他們已經在今世取得他們的救恩之後（二 5、8）。再者，雖然以弗所書強調空間的層面（天上與地上），這個特性卻不是取代時間的層面。作者使用它強調信徒所經歷的領域轉移，以證明當讀者轉向基督時就與過去有了決定性的決裂。¹¹² 基督決定性地介入歷史，不單造成了兩個世代的重疊，以致信徒同時受到兩個領域的影響；縱向的層面也有分於兩個世代的結構。就像保羅一樣，以弗所書「可以同時使用空間與時間的詞語，因為兩者結合起來，正如天地都涉及在這兩個世代的結構中」。¹¹³

既然信徒已經在基督裏蒙受了天上的賜福（一 3），並且「已經」經歷了救恩（二 4~7），為何以弗所書的作者還要用半封信的篇幅在勸勉的材料與道德教訓上？為何要警告讀者不要退回到他們過去的異教徒生活中（比較：二 11~22 與四 17~32，五 8~14），¹¹⁴ 並敦促他們要小心如何生活，要善用每一個機

¹¹² 注意亞諾德（Arnold, 150-51）與康哲曼（H. Conzelmann）、梅克聯、塔超（P. Tachau）、及林德曼（A. Lindemann）等人觀點的互動，這些人認為空間的觀念已經取代了時間的觀念，救恩歷史的層面已經從以弗所書二章消失了。

¹¹³ Arnold, 153，依循 A. T. Lincoln, 'A Re-Examination of "The Heavenslies" in Ephesians', *NTS* 19 (1972-73), 468-83，尤其 479-81。

¹¹⁴ 貝斯特（Best, 52-55）認為：在以弗所書中，救恩「已經」的層面不易與未來的層面調和。本書信「包含兩個難以互相調和的傾向」。他補充說：「不可能將支持這兩種觀點的證據從他這封信中消除掉」（54）！但這豈不是類似一般公認之保羅書信中出現的「已經實現—尚未完全實現」的張力嗎？

會，並要被聖靈充滿（五 15~18）？他們此時此地的生活方式顯然是重要的：他們已經被納入了新人，行事為人的方式就必須與這新人一致，因為這新人已經被創造，在真正的公義與聖潔上像神一樣（四 24）。所以，他們必須將眼目專注在最終的目標上，他們終究要「被充滿，成為神一切的豐滿」（三 19，《恢復本》）；他們都要「在真道上同歸於一，認識神的兒子」，因為神渴望他們成為「長成的人，達到了基督豐滿之身材的度量」（四 13，《恢復本》）。在以弗所書中，這些基督徒讀者未來的層面顯然是重要的，像在保羅書信其他地方一樣。

在家庭法規的若干地方，未來末世論顯然扮演重要的角色（參：六 8），尤其是在針對丈夫而寫的段落中（五 25~28）。基督對教會的愛，是他們在愛妻子上的應該要效法的榜樣（25節）。祂主動地捨己至死，為要聖別並潔淨教會，目的是要將她「獻給自己，作個榮耀的教會，毫無玷污、皺紋等類的病，乃是聖潔沒有瑕疵的」，這個表達方式聚焦於末日時神臨在的末世性光輝與明亮（見：五 27 的註釋）。作者為丈夫與妻子立下一個崇高的標準，是以基督與教會的關係為楷模的，並且前瞻末世的來臨。然而，這個崇高的婚姻觀並不牴觸保羅對這世界的短暫感，後者被認為反映在他對於避免結婚的勸戒中（如同在林前七 29~31）。¹¹⁵ 在哥林多前書七章中，保羅並未禁止人結婚；確切地

¹¹⁵ 貝斯特（Best, 34-35）相信：以弗所書與保羅早期書信最重要的差異，是在於倫理道德的領域，尤其「以弗所書的家庭法規侷限於完全由信徒組成的家庭」（35）。他認為「非常難以認為保羅會撰寫這樣的法規，或（如果他是從傳統接受而來）將他所寫的東西納入其中」。對於貝斯特而言，還有一個額外的問題，即保羅「忽略信徒與他們生活在其中之世界的關係」，或撰寫一封「缺乏宣教動力」的書信。參 'The Haustafel in Ephesians (Eph. 5.22-6.9)', in *Essays*,

說，他乃是敦促基督徒，由於現今的艱難（不管其確切意義為何），不要結婚。¹¹⁶ 在以弗所書中，作者不是在討論身分的改變，而是針對已婚的人。兩處經文的目的並不相同。

最後，在與以弗所書的末世論相關的爭議中，大多忽略了最極端的道德訓勉經文，那裏勸勉信徒：在持續與那些執政掌權者進行屬靈爭戰時，要穿戴神的軍裝（六 10~20）。如果這些權勢已經降服於基督（一 20~22），而且言外之意是他們也已經降服於在祂裏面的信徒，那麼作者為何還要勸勉讀者要繼續與他們爭戰？對於那些主張以弗所書中充分已實現末世論的人而言，這段經文呈現出一個主要的難題。¹¹⁷ 但這段經文是整封書信其餘部分所指向的（見：六 10~20 的註釋），恰當地整合了保羅末世論中「已經實現—尚未完全實現」的兩極。基督勝過這些權勢，是「已經」發生的（一 21）。因為信徒在祂的復活與得高舉上和祂聯合（二 5、6）。他們不再需要懼怕這些權勢。基督得勝的果子「尚未」充分實現。然而，那些在祂裏面的人擁有所需的一切資源，來抗拒魔鬼和其黨羽的影響與攻擊（參：六 10~20）。信徒必須留意這場衝突，並且支取神的能力來抵擋他們。在最後那一天，基督的勝過那些權勢將要完滿實現。

總結來說，以弗所書的末世論著重強調救恩現今的層面。本書沒有出現保羅書信其他地方所見之明確的未來末世論用詞。但其他聚焦於未來的經文卻出現在書信中重要的地方，特別顯著的是第一章 10 節所說的萬有「同歸於一」（*anakephalaiōsis*）（亦

189-203。見（下文）五章 22 節~六章 20 節的解經對此觀點的評論。

¹¹⁶ 關於「現今的艱難」的性質，見 G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 334-42。

¹¹⁷ 正如 Arnold, 155-57 正確說明的。

參：一 13、14、18、21，二 7，三 19，四 12、13、30，五 5、6、27，六 8）。我們認為：這樣強調救恩「已經實現」的層面，是由於讀者的需要造成的，作者在描寫神的宏偉計劃時，想要剛強他們。因為本書信與「真正」保羅書信有許多相似之處，我們相信這個強調反映後期階段的神學反思，但出於保羅教牧與使徒的事奉。

5. 保羅的畫像

保羅肯定是以弗所書「隱含的」作者。但這位「隱含的」作者描繪的使徒畫像如何，¹¹⁸跟我們從「真正」保羅書信得到的畫像相同嗎？許多學者相信：以弗所書的「隱含」作者呈現的觀點，是比使徒保羅更晚的。引致這個負面結論的主要因素如下：

以弗所書三章 1~13 節被認為比較像是後人回頭對保羅的使徒職分所做的評價，而不是保羅在論及自己和他的事奉。他在三

¹¹⁸ 進一步見 H. Merkley, *Das kirchliche Amt*, 335-45; C. K. Barrett, 'Pauline Controversies in the Post-Pauline Period', *NTS* 20 (1973-74), 229-45; M. C. de Boer, 'Images of Paul in the Post-Apostolic Period', *CBQ* 42 (1980), 359-80; H. Merkley, 'Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes', in *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, ed. K. Kertelge (Freiburg/Basel/Vienna: Herder, 1981), 25-69; J. Gnllka, 'Das Paulusbild im Kolosser- und Epheserbrief', in *Kontinuität und Einheit*, ed. P. G. Müller and W. Stenger (Freiburg/Basel/Vienna: Herder, 1981), 179-93; M. Y. MacDonald, *The Pauline Churches* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 123-36; U. Luz, 'Überlegungen zum Epheserbrief und seiner Pöranese', *Neues Testament und Ethik: Für Rudolf Schnackenburg*, ed. H. Merkley (Freiburg/Basel/Vienna: Herder, 1989), 376-96; Lincoln, lxii-lxiii; Snodgrass, 25-27; 與 Best, 40-44。



章 4 節推崇自己的深刻見解，被認為是一個人想要「為後來的時代宣傳使徒教訓之權柄」的技巧。同樣地，賦予其他使徒的地位，即領受了外邦人在神計劃中的特殊啟示（連同用「聖」字形容這些使徒，三 5），表示其背景是使徒後的。三章 8 節表現出的謙卑，「我本來比眾聖徒中最小的還小」，被說成是誇大其詞，本書信中假設在說話的保羅則被視為受尊敬的人物，是一個顯要。以弗所書中所失去的是保羅的「個人臨在……和其熱情、急切、喜樂、與憤怒」，以及他事奉中的張力與衝突。¹¹⁹

意味深遠的是，貝斯特整體而言認為使徒並未寫以弗所書，卻認為本書信呈現的保羅畫像基本上是與使徒在自己的書信中所描繪的相符。某些特色，諸如他在神計劃中的獨特地位，可能稍微被誇大了一點。但貝斯特下結論說：「若說保羅自己這樣闡述他的思想，是很容易理解的。」¹²⁰ 再者，斯諾德格拉斯正確地指出：三章 1~13 節的材料被許多人認為是反對本書信真實可靠性的最有力論據，卻也已經被用作證據，為保羅的作者身分做了具有說服力的辯護。¹²¹

我們現在來看那些偶爾有點困難的表達方式。首先，保羅論及自己的使徒角色的陳述似乎有點以自我為中心（三 3~7）。這

¹¹⁹ Lincoln, lxiii。

¹²⁰ 見 Best, 40-44，尤其 44，做了詳細的連接。他斷言說：出現明確不同的唯一領域是在家庭法規中。他最後明智而審慎的評論值得詳細引述：以弗所書與其他書信所描繪的保羅畫像有些不同，是理所當然的，理由很簡單：這是一封短信，不能像比較長的信那樣全面地呈現出一幅畫像，而且任何一封書信所呈現的當然也總是少於整幅的圖畫」（44）。

¹²¹ 斯諾德格拉斯（21 頁 = Snodgrass, 26）。注意他在 21-22 頁（= 26-27）的論述，我受惠於他。

使得一些人推論說：一位託名的作者想要為自己取得保羅的權柄與神學。同時，他自稱為「比眾聖徒中最小的還小」（8節）則被視為矯揉做作……不自然的誇大其詞……牽強而不自然的。¹²²然而，被認為（在同一個段落中！）存在於保羅高舉自己的使徒事奉（3~7節）與他的謙卑（8節）之間的張力，卻也出現在他早期的書信中。

一方面，保羅意識到自己身為外邦人的使徒獲賜了不可思議的特權。他的角色是被公認為基督的代表，這是基於主耶穌在往大馬色的路上所賜給他的啟示（加一 15~17），¹²³而且，根據哥林多後書三章 7 節~四章 6 節，這個榮耀的職事，連同它在福音中的啟示，都超越了摩西的職事。保羅「奉召為使徒，特派傳神的福音」（羅一 1）。身為一個領受「恩惠並使徒的職分」的人，他的任務是要在外邦人當中使人信服真道（羅一 5，十五 18，十六 26），這個角色在神的拯救計劃中佔有重要的地位，也在舊約聖經中有其根據（尤其是以賽亞書）。¹²⁴這樣一來，以弗所書既如此莊嚴宏偉地呈現了神的拯救旨意，尤其是與祂的「奧祕」有關（弗一 9~10），保羅向外邦人的事奉既是本書信中如

¹²² C. L. Mitton, *Epistle*, 15, 36, 152。

¹²³ P. T. O'Brien, *Gospel and Mission in the Writings of Paul: An Exegetical and Theological Analysis* (Grand Rapids/Carlisle: Baker/Paternoster, 1995), 2-12; 亦見 R. N. Longenecker, ed., *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1997)。

¹²⁴ 關於此一主題的這個面向，見 D. J.-S. Chae, *Paul as Apostle to the Gentiles: His Apostolic Self-Awareness and Its Influence on the Soteriological Argument of Romans* (Carlisle: Paternoster, 1997)，尤其 39-44；與 P. T. O'Brien, *Gospel and Mission*, 58-60, 69-70。

此重要的主題，應該強調它與同一個「奧祕」的關係（此詞在三 2~9 出現四次），也就不足為奇了。

另一方面，他形容自己是「比聖徒中最小的還小」（三 8），所證明的既不是使徒這一面以虛偽的態度、或卑恭屈節地反對自己，也不是太過自誇和矯揉做作以致貶損自己，不敢自稱為真正的保羅。如果像一些人所聲稱的，是保羅的一個門生寫了這些話，就更不可能會以這種方式來談及自己的英雄了！¹²⁵「歷史的」保羅知道自己不配承擔此一擁有特權的職事（林前十五 8~10）；他曾經以暴力逼迫神的教會（所加上的字令人注意到這罪的窮兇極惡）。以弗所書三章 8 節遣詞用字的語調與態度，接近哥林多前書十五章的這些話，以及他在哥林多後書十至十二章為自己的使徒職分所做的辯護。

第二，「聖使徒與先知」一詞（三 5）在保羅書信其他地方沒有類似之處，被人當做後來一位尊崇像使徒這樣的人之作者的特色。它也可以解釋二章 20 節，「被建造在使徒和先知的根基上」（雖然要注意上文的討論）。形容詞「聖」是個晦澀不明的詞語，因為它被人認為在推崇過去的使徒與先知，為之添加了這樣的氣氛。然而，「聖徒」一詞是描寫基督徒的常用方式，指神所分別出來的那些人。如果這是它在三章 5 節的意義，那麼它就是在將使徒和先知描寫為分別出來歸給神的，因為他們「作為核心啟示領受者的獨特角色」。¹²⁶

¹²⁵ F. F. Bruce, *Ephesians*, 63 將三章 8 節解釋為「使徒真實可靠性的標記」。很難想像會有保羅的一個門生給予他如此低微的地位。進一步見三章 8 節的註釋。

¹²⁶ 滕納，1292 頁 = Turner, 1234。

第三點與前一點有關，保羅推崇自己的深刻見解（三 4），並且給予其他使徒的地位，即領受與外邦人在神計劃中之地位有關的特殊啟示，都造成了某種困難。但提及不同的領受者並非根本的問題。奧祕是藉著普世傳講福音而使「萬國的民」得知的（羅十六 26）。它是顯明給神的聖民的，尤其是外邦人（西一 26），因為他們是神藉著祂的兒子所成就之救恩的受惠者，因而也是與之有關的啟示的領受者。神的奧祕是啟示給「使徒與先知」的，因為他們「是傳道人，神的真理藉著他們傳給與他們一同相信的人」。使徒們「代表福音事實之主要見證人的權柄，而先知們代表聖靈活潑的引導，藉以讓人在更充分的意義與範圍上明白這些事實」。¹²⁷ 這是在往大馬色的路上藉著啟示顯明給保羅的，因為他作為外邦人的使徒，在那些傳道人當中居首位（加一 11~12、15~16；參：徒二十六 12~18）。

總之，我們會納悶，一個託名作者可以從使用三章 1~13 節這樣的語言得著甚麼益處？為何提到保羅的被囚，卻又沒有多加發揮？另一方面，我們可以理解：使徒勸勉他的讀者不要因他的苦難而喪膽（參：腓一 12~14；西一 24）。他已經談及了神的永遠計劃，他的外邦人讀者在這神聖計劃中的地位，以及他自己相關的地位。有鑑於如此重要的工作在他蒙召時被賜給他，他勸他的基督徒讀者不要因他的苦難而喪膽，他是為了他們的緣故而受這些苦的。

¹²⁷ Bruce, 315。注意他對三章 5 節的討論，並見我們在下文的解釋。

6. 作者與託名寫作¹²⁸

在上文的討論中，我們檢視了當代學術界為了反對保羅是以弗所書的作者而提出的許多論據。儘管傳統的觀點有認知上的困難，我們卻認為反對這種觀點的論據絕非已經獲得證明的。事實上，否認保羅寫了此信，所引發的問題多過所解決的。¹²⁹ 在以弗

¹²⁸ 關於託名寫作的問題，已經有了許多專著探討，我們無法在此詳細論述。有限的參考書目包括 H. R. Balz, 'Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum', *ZTK* 66 (1969), 403–36; W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum: Ein Versuch ihrer Deutung* (München: Beck, 1971); A. G. Patzia, 'The Deutero-Pauline Hypothesis: An Attempt at Clarification', *EvQ* 52 (1980), 27–42; L. R. Donelson, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1986); J. D. G. Dunn, 'The Problem of Pseudonymity', in *The Living Word* (London: SCM, 1987), 65–85; D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon: An Investigation in the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1987); E. E. Ellis, 'Pseudonymity and Canonicity of New Testament Documents', in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin*, ed. M. J. Wilkins and T. Paige (Sheffield: Academic Press, 1992), 212–24; S. E. Porter, 'Pauline Authorship and the Pastorals', *BBR* 5 (1995), 105–23; J. D. G. Dunn, 'Pseudepigraphy', in *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, ed. R. P. Martin and P. H. Davids (Downers Grove/Leicester: Inter-Varsity, 1997), 977–84; J. Duff, 'A Reconsideration of Pseudepigraphy in Early Christianity' (unpublished D. Phil. thesis, Oxford, 1998)。

¹²⁹ A. G. Patzia, 'The Deutero-Pauline Hypothesis', 42，在他表示贊同的概覽中作結論時承認，我們需要問：「試著要釐清環繞著使徒的生

所書的作者這個標題下，還有一個問題是我們現在需要解決的（雖然這個問題影響了新約全書中的其他書信，包括歌羅西書，帖撒羅尼迦後書，教牧書信，與彼得後書），那就是託名寫作的問題。

聲稱保羅不是以弗所書作者的當代學者，主張本書信的作者使用託名寫作的技巧。¹³⁰ 這是一種在猶太與希臘—羅馬世界中廣泛使用且被接受的傳統寫作手法，作者選擇假借前一代的著名前輩的名義來寫作，那人已經是讀者所認識並尊敬的。就著以弗所書而言，作者可能曾經是保羅的一個同工或伙伴，或許甚至是保羅「學派」的一個成員，熟悉使徒的思想，並且刻意模仿他的思想傳統來寫作，為了以經過改寫的形式來為自己的時代保存並傳遞它。以弗所書是作者的一個嘗試，及時對後來的一群會眾重申保羅教訓的精華。根據米頓的說法，本書信，「連同它反覆重申的斷言、呼籲、與勸勉，都完全適合於第二代的特殊需要，而且甚至可以說是已經成了『經過啟發的』。」¹³¹

託名寫作理論被人指控為構成了偽造、欺騙、或杜撰——這些全都具有情緒上負面的弦外之音；但一些主張這種理論的人拒

平和他的寫作活動的一些困難時，這種第二保羅假設的倡議者提議的重構類型，是否比現有的理論更沒有問題？」

¹³⁰ 託名寫作必須與匿名寫作、使用筆名、和抄襲區別開來（參 Best, 10-11）。就著新約聖經而言，四卷福音書、使徒行傳、希伯來書、與約翰書信在形式上全都是匿名寫作。託名寫作的問題只有與明確聲稱作者身分的書卷有關，諸如保羅書信與彼得書信，連同雅各書與猶大書。

¹³¹ C. L. Mitton, *The Epistle*, 242。晚近，鄧恩（Dunn）聲稱：託名寫作是「一種方法，用來證實神的旨意在名義作者的處境與真正作者的處境之間的延續性」；J. D. G. Dunn, 'The Problem', 68。

絕這種指控。他們反而聲稱：託名寫作的現象是個技巧，可能像文學本身一樣古老，不可以用現代的標準和其「知識禮節、剽竊、與著作權法」來判斷。¹³² 然而，託名作者是否有意欺騙讀者，學者們對此問題的意見卻有重大的分歧。古代世界的一些託名著作顯然是有意要欺騙。¹³³ 若干近代作家相信：新約聖經中的託名著作顯然是作為杜撰作品來撰寫和推廣的，因此「幾乎可以肯定最終的讀者其實並沒有受騙」。¹³⁴ 但是，一目了然之杜撰作品的含意普遍被拒絕，其他人則相信情形遠比這個不明確得多。例如，唐內森（L. R. Donelson）論及教牧書信時率直地說：

〔教牧書信的作者〕為了欺騙而捏造的所有個人性的口氣、這三封信中所有的……共通之處……〔他使用〕任何……似乎可以達到其欺騙目的所必須的技巧。¹³⁵

但是，密德（D. G. Meade）認為：「如果一分文件源自一個『學派』，那麼這文件在該學派內最有可能是眾所週知並承認為託名著作的（雖然無損其權威性）。」¹³⁶

林康主張：以弗所書特別「刻意為了在使徒死後那一代，保羅在小亞細亞宣教所建立的教會〔而寫的〕」，「其寫作者其實是保羅『學派』的一員」。¹³⁷ 如果本信是在保羅死後發出的，那

¹³² A. G. Patzia, 'The Deutero-Pauline Hypothesis', 31。

¹³³ L. R. Donelson, *Pseudepigraphy*, 11；參 Lincoln, lxxi。

¹³⁴ J. D. G. Dunn, 'Problem', 84。

¹³⁵ L. R. Donelson, *Pseudepigraphy*, 24, 55；為 E. E. Ellis, 'Pseudonymity and Canonicity', 221 所引用。

¹³⁶ D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon*, 198。

¹³⁷ Lincoln, lxxii。

麼這些教會必然已經知道他的殉道，而且認出以弗所書是他們信任的一位教師的作品，該教師寫作此信是符合保羅傳統的。林康補充說：

所以，寫作者與原來的讀者都心照不宣地參與這種特殊的交流模式，寫作者希望在其中呈現他的教導，不單將之呈現為他自己的教導，更要將之呈現為符合使徒傳統，是以保羅為其來源的。¹³⁸

關於本書信權威與靈感的問題，近來託名寫作的倡護者主張：以弗所書的託名寫作絕對無損於它的正典地位，或其信息的效力與權威。無論它是保羅或他的一位門生所寫的，以弗所書都在正典之內。因此，它就像福音書或保羅所寫的羅馬書一樣具有權威，是神子民之教導與生命的基礎。¹³⁹ 密德評論說：「託名寫作的來歷或匿名編寫的發現，絕對無損於作品的靈感或正典性。在正典的文脈內，作者的名稱必然主要是被視為具有權威之傳統的陳述（或斷言）。」¹⁴⁰

託名著作存在並盛行於古代世界——希臘—羅馬，猶太，與基督徒。這個事實的證據，是古代作家對於已知作者是假名之作品和其他資料——尤其是一種文學類型，是被證明為託名的作品——的評論。¹⁴¹

¹³⁸ Lincoln, lxxii。

¹³⁹ Lincoln, lxxiii。

¹⁴⁰ D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon*, 215-16。

¹⁴¹ L. R. Donelson, *Pseudepigraphy*, 9-23, 23-42，為 S. E. Porter, 'Pauline Authorship', 113-14 所依循。關於希臘—羅馬世界的異教、猶太、與基督徒圈子中作者為了欺騙而廣泛使用假名，見 W. Speyer,

關於這個廣為流傳的託名寫作現象，需要說明重要的兩點。第一，我們正在討論的問題不在於託名著作是否存在於古代世界。它們的確存在，包括書信在內（縱使比較少見）。¹⁴² 問題乃是在於託名著作是否存在於新約聖經中。¹⁴³ 林康引用正典外的許多猶太與基督徒文獻，作為託名寫作的例子，¹⁴⁴ 彷彿這就能證明託名著作在新約聖經中的存在，他並且指出：以弗所書就是持續不斷的託名傳統之一。但這是先入為主之見。比較可信的作法是主張：這些非正典文獻證實了一個事實，即它們被發現為託名著作，所以不被納入正典中。¹⁴⁵ 我們會在下文回頭討論這個問題。

第二，處理這些託名著作的方式很重要。一般的模式是：如果一分作品被人知道是託名著作，就會被排除在有權威的聖典之外。唐內森提及基督徒與非基督徒的文獻時說：「一分文件如果是偽作，似乎沒有一個人會接受它作為宗教與哲學上的法規。我

Die literarische Fälschung, 5-10 等；並注意 E. E. Ellis, 'Pseudonymity and Canonicity', 217。

¹⁴² 在猶太人與基督徒當中罕見託名寫作的信函。從猶太來源只有兩封託名信函傳到我們手中，即《耶利米書信》（*Epistle of Jeremy*）與《阿立斯蒂亞書信》（*Letter of Aristeas*），兩者皆不是真正的信函。前者使用耶利米的名義來譴責拜偶像，寫於主前四世紀初與二世紀末之間，是短篇講章或勸勉演說，而不是信函。《阿立斯蒂亞書信》是敘述舊約聖經如何翻譯為希臘文，在主前三世紀與主後一世紀之間寫成。這兩分作品都不被人認為是真實的，所以第一世紀的拉比或基督教會都不納入正典中。

¹⁴³ 見：例如 S. E. Porter, 'Pauline Authorship', 113-14。

¹⁴⁴ Lincoln, lxx-lxxi。

¹⁴⁵ S. E. Porter, 'Pauline Authorship', 115-16 即如此主張。

不知道有這樣的一個例子。」¹⁴⁶ 在猶太教中照樣有許多託名著作的例子。諸如《以諾書》（*The Book of Enoch*）與《十二列祖遺訓》（*The Testaments of the Twelve Patriarchs*），但它們都是在作品中提及之人死後數世紀寫成的，也不被猶太人視為正典。

早期基督徒領袖採取這種傾向託名著作的進路，尤其是以使徒名義撰寫的那些作品。例如，《致老底嘉人書》（*Epistle to the Laodiceans*）顯然是一封偽造的信函，自稱是保羅所寫的，大概是要填補歌羅西書四章 16 節提及的信函遺失所造成的真空。它是流傳在基督徒當中的少數託名信函之一。它拙劣地匯集了保羅的經文與用語，主要是取自腓立比書。作者非常推崇保羅，但毫無疑問地，雖然這封信的內容合乎正統，卻被基督教會拒絕。〈穆拉多利經目〉（約主後 170-200 年）提到它和一封寫給亞歷山太人的信函，說「兩者皆是以保羅的名義偽造的」。¹⁴⁷

在另一個地方，一些亞洲的長老作證說一位同事是一本保羅行傳的作者，該書包括一本託名著作《哥林多三書》（*3 Corinthians*），雖然這位作者的動機是出於「對保羅的愛」，他們卻譴責他擅自以使徒的名義寫作。安提阿的主教塞拉皮昂（Serapion）原先認為《彼得福音》（*Gospel of Peter*）可能是真實的。但進一

¹⁴⁶ L. R. Donelson, *Pseudepigraphy*, 11。他補充說：對比之下，有「無數相反的例子。希臘與羅馬人都非常在意要維持他們從過去蒐集而來之作品的真實性，但託名著作的數量之多令此工作難以執行。」也要注意杜弗（J. Duff）的評論：「我們就是不能主張，在早期基督徒周圍的異教文化中沒有文學產權威，或不關注真實性」（‘*Pseudepigraphy*’, 276）。也要注意他與第一世紀猶太教和早期基督教有關的結論（277-79）。

¹⁴⁷ 〈穆拉多利經目〉 64-65。

步研究它以後，他卻下結論說那是偽作。塞拉皮昂清楚地對基利家的羅素斯（Rhossus in Cilicia）教會說出下列的原則：

因為弟兄們，我們接受彼得和其他使徒，如同接受基督。但我們既是經驗老到的人，就拒絕假託他們的名義而寫的作品，知道我們並未〔從傳統〕接受這樣的作品。¹⁴⁸

其他假託使徒名義的作品雖然沒有引發教義上的異議，卻也被排除在教會的教規之外。¹⁴⁹ 艾禮斯（Earle Ellis）依循鮑爾斯（Horst Balz）的觀點，評論說：「排除這類文件的前提是……『耶穌基督的使徒們』擁有規範性的權柄，以他們的名義寫作被視為欺騙與不誠實。」¹⁵⁰

這時我們需要檢視密德對託名寫作問題的重要貢獻。他設法指出：新約聖經時代所用的這種寫作技巧，是基於舊約聖經與猶太著作，以較早作者的名義來增補、解釋、並擴充一些傳統。這出現在舊約聖經的三個主要的傳統中：先知傳統、智慧傳統、與

¹⁴⁸ 優西比烏《教會歷史》（Eusebius, *Ecclesiastical History* 6.12.3）；參 3.25.4-7；為 E. E. Ellis, 'Pseudonymity and Canonicity', 218 引用；參 S. E. Porter, 'Pauline Authorship', 115，他引用撒隆紐斯（Salonius）主教的例子，後者拒絕撒爾維亞人（Salvian）以提摩太名義寫給教會的小冊子。

¹⁴⁹ 例如，《彼得啟示錄》（*Apocalypse of Peter*）、《使徒書信》（*Epistle of the Apostles*）、《保羅與塞尼加信件》（*Correspondence of Paul and Seneca*）；參《多馬福音》（*Gospel of Thomas*）；關於細節與進一步的參考資料，見 E. E. Ellis, 'Pseudonymity and Canonicity', 218；與 Hoehner, 43-44。

¹⁵⁰ E. E. Ellis, 'Pseudonymity and Canonicity', 218；參 H. R. Balz, 'Anonymität und Pseudepigraphie', 420。

天啟文學傳統。在頭一類之下，他提出第二以賽亞書（四十～五十五章）與第三以賽亞書（五十五～六十六章），前者是根據主前六世紀的被擄到巴比倫而寫的，後者則出現在耶路撒冷被擄以後的時期，在主前四至二世紀之間，兩者被加在第一以賽亞書（一～三十九章）之後，目的是要將他的信息當代化。¹⁵¹ 密德進一步將啟示與傳統之間的這個延續性的原則應用在智慧文學、但以理書、與《以諾一書》。¹⁵² 但密德的提議已經受到犀利的批判。在這三種舊約聖經傳統中，先知傳統是唯一適合於討論新約聖經的，但甚至連這類的文學都有不同。¹⁵³ 嚴格說來，以賽亞書是匿名著作，所以與福音書類似。文學寫作的過程不同，因為在以賽亞書中的傳統被認為是經過擴充與編寫，所以文件的篇幅增加了。但學者卻不認為保羅書信是這種情形，就著以弗所書而言肯定不是如此。後者的託名寫作問題不是關於增加新材料而使文件篇幅變大。他認為第二以賽亞書與第三以賽亞書是數世紀之後將第一以賽亞書當代化，他這個舊約聖經的模式也不適合保羅著作，因為所謂的保羅模仿者從未在一個世紀之後將使徒的教導當代化。再者，密德的假說是基於過去兩個世紀批判學派對於舊約聖經提出的假定，是猶太或基督徒群體中都沒有歷史證據的。¹⁵⁴ 最後，密德承認：我們不能使用這個工具來發現一個既定作品（諸如以弗所書）的託名來歷。他的提議只能「在文件的材料被

¹⁵¹ D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon*, 17-43。

¹⁵² D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon*, 44-102。

¹⁵³ D. Guthrie, *New Testament Introduction* (Leicester: Apollos, 1990), 1027; 與 S. E. Porter, 'Pauline Authorship', 117。

¹⁵⁴ Hoehner, 42。

證明為託名作品時解釋傳統的可能發展」。¹⁵⁵ 換言之，它並未解決正在討論的這個與以弗所書（或其他保羅書信與彼得書信）有關的問題。

我們現在來看新約聖經中是否有託名作品的問題。第一，早期基督徒知道如何傳遞一位權威人物的教導而不用託名寫作的技巧。馬可介紹自己的作品為「耶穌基督福音的起頭」（可一1），而路加在使徒行傳中則以第三人稱敘述使徒的教導。他們沒有欺騙任何人，而相對之下，「〔上文所述〕託保羅之名和託彼得之名的作者不僅寫了一本書的書名，而是涉及煞費苦心且錯綜複雜的欺騙，要假借使徒的名義來傳播自己的觀念。」¹⁵⁶

第二，帖撒羅尼迦後書的作者寫信時知道有偽造的信函，所以警告他的讀者：「弟兄們，論到我們主耶穌基督降臨和我們到祂那裏聚集，我勸你們：無論有靈、有言語、有冒我名的書信，說主的日子現在到了，不要輕易動心，也不要驚慌」（二1~2）。如果那位作者不是保羅，而是後來的一位寫作者在進行託名寫作（像新約聖經的許多批評家所認為的），那麼他一面在譴責偽作，同時自己也在寫本偽作！另一方面，如果帖撒羅尼迦後書是使徒寫的，那麼他就是在警告讀者託名書信的存在，清楚表明他不贊同這種作法（至少不贊同別人以他的名義寫信！），並且給他們「一個記號，使他們藉以知道哪些作品出自於他，哪些又是假冒的」（帖後三17）。¹⁵⁷

¹⁵⁵ 注意 S. E. Porter, 'Pauline Authorship', 117-18 尖銳的批判。

¹⁵⁶ E. E. Ellis, 'Pseudonymity and Canonicity', 220。

¹⁵⁷ D. A. Carson, D. J. Moo, and L. Morris, *Introduction*, 367。亦見 J. Duff, 'Pseudepigraphy', 215-22。

第三，根據以弗所書不是使徒所寫的這種觀點，託名的作者不單小心模仿使徒書信的引言，也在某種程度上模仿它們的結語；¹⁵⁸ 他也捏造了保羅生平處境，包括提及他以使者的身分（弗六 20）被囚（三 1，四 1），他送了一封短信使讀者能以掌握保羅對基督奧祕的理解（三 3~4），並且聲稱他已經打發推基古到讀者那裏去，「好叫你們知道我們的光景」（六 21~22）！但是，在與所假設的保羅生平處境有關的問題上，託名寫作理論最無法令人信服的論據與最嚴重的弱點，或許在於請求讀者特別為保羅的需要禱告（六 19~20），因為根據這種論調，本書信是後來寫成的，作者（或許還有讀者也）知道那時使徒已經離世了！若不是保羅請求讀者為他禱告，就是某個人想要誤導讀者，讓他們以為是他這麼做的（見：六 19~20 的註釋）。如果是後者，這如何符合向一位公義而聖潔的神獻上禱告應該誠實與正直的觀念？最後，既然以弗所書非常強調需要真實（四 15、24、25，五 9，六 14；參：一 13，四 21），¹⁵⁹ 作者在四章 25 節卻譴責欺騙：「你們要棄絕謊言，各人與鄰舍說實話，」這豈不是假冒為善嗎？

¹⁵⁸ 比較以弗所書一章 1 節與哥林多後書一章 1 節；以弗所書六章 23~24 節與哥林多前書十六章 23~24 節；哥林多後書十三章 11、14 節；加拉太書六章 18 節；E. E. Ellis, 'Pseudonymity and Canonicity', 220。

¹⁵⁹ 貝斯特 (Best, 12) 叫人注意到以弗所書裏面提及「真理／誠實」的一些經文後，補充說：「需要誠實是絕對的，但每一代和每一個文化對於誠實的意義都有不同的觀念；這樣一來，用我們的誠實標準來判斷第一世紀是錯誤的。」一般說來這可能是正確的，但貝斯特是否面臨一個危險，即對於第一世紀與我們今日的誠實概念做了過於鮮明的劃分？

我們的結論是：雖然託名寫作是古代世界在希臘人、羅馬人、猶太人、與基督徒當中非常廣泛運用的寫作慣例，卻沒有確鑿的證據可以證明任何已知為偽作的文件被接受為宗教與哲學上的法規。再者，託名寫作廣泛運用的現象並不證明它們存在於新約聖經中，也不表示（例如）以弗所書是持續不斷之託名寫作傳統的一部分。¹⁶⁰事實上，顛倒過來反而是真的。早期基督徒知道如何傳遞一位權威人物的教導而不用託名寫作的技巧，而且他們「似乎不再非常需要將使徒的名字附加在他們非常看重的作品上」。¹⁶¹新約聖經中的書卷有超過半數沒有寫上作者的名字。如果託名寫作的理論是正確的，作者為何放棄這麼強烈的匿名寫作傳統，而寧可用別人的名義（而不是自己的名字）？沒有證據顯明「新約聖經教會的任何成員接受這樣的觀念，即虔誠的信徒可以用使徒名義寫點東西並且期盼其作品被人接受。」相反地，我們擁有的證據「是：只要能確定是屬於這樣的作品，它就被拒絕」。¹⁶²

密德試圖指出：託名寫作是新約聖經時代使用的文學技巧，是基於舊約聖經與猶太人的作品；這個說法必須被判斷為已經站不住腳了。他主張說：猶太教與早期基督教所見的一個持續不斷的傳統發展，是與它所屬的那種文學作品不相干的。但密德沒有提供證據來證明，基督徒寫作的書信，有哪一本聲稱是來自真正

¹⁶⁰ 杜弗（J. Duff, 'Pseudepigraphy', 272）的結論是：「在第一與第二世紀的基督徒文獻中，根本沒有正面的證據顯示基督徒把託名寫作只是視為一種文學技巧來接受，雖然他們認為假託作者身分是合理的，嚴格說來卻是不誠實的。」

¹⁶¹ D. A. Carson, D. J. Moo, and L. Morris, *Introduction*, 368。

¹⁶² D. A. Carson, D. J. Moo, and L. Morris, *Introduction*, 371。

作者之外的一個人、然後成功地設法使人接受那些書信的真實情形。

最後，一些人聲稱：以弗所書的託名寫作絲毫無損於它的正典性，或其信息的效力與權威。無論它是保羅或其門生所寫的，以弗所書都列在正典之中。所以，它是具有權威的，應該被是為神子民的生活與教導的根基，正如福音書或保羅所寫的羅馬書一樣。¹⁶³ 神的子民需要將以弗所書視為權威性與根基性的，基督徒在公開場合與私底下都應當認真看待它，這些觀點是我們所同意的。然而，這裏的論據似乎有某種的混淆。他聲稱：因為以弗所書是在正典中，所以具有權威。但對於早期教會而言，論據卻支持另一個方向：以弗所書被承認為使徒的作品，具有權威，結果才被納入正典中。它被納入正典中並未賦予這封書信權威；相反地，早在它被承認並納入正典之前，它就被視為具有權威的使徒作品。早期教會一致的回應，是拒絕將已知或後來被發現為託名著作的作品納入正典內，¹⁶⁴ 既然如此，我們是否能將一分文件視為既是託名作品、又屬於正典，就有問題了。¹⁶⁵ 必須從兩者當中選擇一個，卻不能魚與熊掌兼得。而且，雖說本書信屬於保羅傳統，反映了使徒的教導，學術界與一般人在處理以弗所書的一些主題時，往往把它們貶低到次要的地位，而一些保羅神學始終強調「歷史的」保羅與以弗所書的保羅之間的差異，尤其在基督論、教會論、與末世論的領域。從事這種工作的人往往沒有探究保羅神學、與神叫萬有在基督裏同歸於一的旨意之間的關係（弗

¹⁶³ Lincoln, lxxiii；參 D. G. Meade, *Pseudonymity and Canon*, 215-16。

¹⁶⁴ 在這一點上，希伯來書也不例外，因為它從未聲稱是保羅所寫的，縱使早期教會剛開始的時候是如此認為的。

¹⁶⁵ 參 E. E. Ellis, 'Pseudonymity and Canonicity', 224。

一 9~10)，也沒有掌握（例如）使徒在羅馬書九~十一章論以色列的教導、與以弗所書二章 14~18 節說神造成一個新人的旨意之間的關係。後者通常被貶低到次要的地位，而以弗所書五章 21~33 節論婚姻的教導，則被視為與「真正的」保羅論婚姻的教導有重大的差異。

7. 結論

在冠上保羅名義的書信中，以弗所書是獨特的。早期教會一致證實它是使徒的作品，這一點非常重要，不單因為開頭幾個世紀的基督徒比我們更接近它寫作時的處境，也因為他們小心地衡量並評估他們所根據的文件。這樣一致地見證它是使徒的作品，不應該輕易摒除。

但是，正如我們已經看見的，以弗所書與一般公認之保羅書信之間差異的範圍，促使許多學者下結論說：這封信不是使徒保羅所寫的。在上文的評估中，我們已經處理了一連串的問題，諸如「以弗所書不具個人性的特質」，它的遣詞用字與行文風格，這封書信與歌羅西書的寫作關係，它的神學重點，其中所呈現的保羅畫像，以及使徒的作者身分與託名寫作這個爭論不休的問題。整體而言，我的論點比我所希望的更為負面，但這是因為我已經試著公允地評估了在以弗所書的託名寫作上發展出一個批判性的共識，後者幾乎是「新約聖經鑑別學的一個確定的結果」。如果已經提出一些詳細的論據來「支持控方」，那麼也必須提供「支持辯方」的大量論據。當然，已經有人略微公平地聲稱：如果必須一而再、再而三地提出這麼多的答辯，「就必須質疑所辯護的立場是否站得住腳了」。¹⁶⁶ 但是，針對使徒是以弗所

¹⁶⁶ Lincoln, lxix。

書的作者提出的這些假設性的困難，並沒有全部都具有相同的分量或價值。

再者，主張託名寫作有許多棘手的問題，是無法輕易避免的——包括早期一致見證使徒是作者，以弗所書中似乎已經為歌羅西書作者使用過的措辭，反駁新約聖經書信託名寫作的證據，使得保羅作為作家與神學家的能力受到限制，以弗所書中所設想之書信情境的改變等等。那麼，若說託名寫作理論所造成的問題比它所解決的更大，難道是不公平的嗎？¹⁶⁷

根據我們的判斷，傳統觀點有最多的證據支持。「認為保羅為了面對不同處境的不同讀者而重新表述、闡釋、並修正他自己的思想，並不是不合情理的。」¹⁶⁸ 舉證的責任是在那些必須確立保羅無力表現這種多才多藝的人身上。我們同意「最好的解釋……似乎是：寫了歌羅西書的同一個人在不久以後寫了以弗所書，腦海中流動著許多相同的思想，以及他最近表達之觀念比較一般性的應用」。¹⁶⁹

¹⁶⁷ 羅勃斯 (J. H. Roberts, 'The Enigma of Ephesians: Rethinking Some Positions on the Basis of Schnackenburg and Arnold', *Neot* 27 [1993], 93-106, 尤其是 94) 抱怨說：反對以保羅為作者的廣泛共識意味著「學者似乎不再從所有角度來探究這個問題」；他們反而只是列舉了支持共識觀點的論據，這現在已經「達到了教條的地位。現在只需要斷言它。不同的意見被視為脫離正軌，是不需要認真看待的」！

¹⁶⁸ C. E. Arnold, 'Ephesians, Letter to the', *DPL*, 243。

¹⁶⁹ D. A. Carson, D. J. Moo, and L. Morris, *Introduction*, 308。

二、本書信的送達地¹⁷⁰

傳統認為保羅這封信是寫給在以弗所的信徒的：這座城市在題詞「致以弗所人書」、和引言「給在以弗所的聖徒」（一 1）中提及。然而，「在以弗所的」這幾個字，在一些最好的抄本中付諸闕如（注意一 1 對於文本問題的討論）。本書信不具個人性的口氣、和它比較一般性的內容，也進一步令人懷疑「在以弗所的」這幾個字的真實性。所以，這些特色令許多人認為以弗所書乃是某種形式的傳閱書信。

顧斯庇（E. J. Goodspeed）主張：以弗所書是一封一般書信，在第一世紀末寫成，作為保羅書信集的引言。這是由使徒的某個門生造成的，他首先蒐集保羅書信，照著他老師的行文風格寫了這封信，藉此向他的讀者介紹保羅的一些思想。¹⁷¹ 雖然這個理論有段時間廣泛被人接受，今天卻因為它固有的一些困難而幾乎受到普遍的拒絕。¹⁷²

¹⁷⁰ 連同參考書目的細節，進一步見 Lincoln, lxxiii-lxxxiii; D. A. Carson, D. J. Moo, and L. Morris, *Introduction*, 305-16，尤其 309-11; C. E. Arnold, 'Ephesians, Letter to the', *DPL*, 238-49，尤其 243-46; R. E. Brown, *Introduction*, 620-37，尤其 626-27；和 Best, 1-6；亦見他的 *Essays*, 1-24 的討論。

¹⁷¹ E. J. Goodspeed, *The Meaning of Ephesians* (Chicago: University of Chicago Press, 1933)。

¹⁷² 注意 Best, 65-66 的評估；參 D. A. Carson, D. J. Moo, and L. Morris, *Introduction*, 311。

亞諾德晚近主張以弗所書一章 1 節原來的經文包括了「在以弗所的」這幾個字，¹⁷³ 採取傳閱書信的理論。他聲稱我們不需要假設本書信是寫給該城市的一間教會的。收信人的用詞，「給在以弗所的聖徒，就是在基督耶穌裏有忠心的人」，沒有提及「教會」一詞（它可能表示一群會眾）。¹⁷⁴ 在其他上文中，這個省略可能不具有特別重要的意義（因為「教會」一詞並未出現在保羅的所有問候語中），但在這裏確實有可能（就如在給羅馬基督徒的問候語中：羅一 7）作者是寫給一群基督徒，他們是分散在城市和其周圍之家庭教會的成員，甚至在更遠的田野（如：在呂吉斯〔Lycus〕河谷）。我們必須記得：在這個階段，以弗所的人口可能至少有二十五萬人；我們不需要假設（因為經文並未要求這樣假設）城裏的所有基督徒全都「擠」進一間巨型教會裏！對於作者而言，說他「聽見」他們的信心與愛心（一 15）未必暗示他不認識他們。它可能只是指他在與他們同在一起以後五年左右，聽見他們的進展，以及許多在他離開該城以後悔改歸正的人的信心。本書信可能是由在小亞細亞西部的許多基督徒閱讀的，以弗所就居於該地區的中心；由於這個可能性，他們聽見神賜恩給他去服事外邦人也就說得通了（三 2；參：四 21）。根據亞諾德的觀點，沒有個人性的問候並不特別重要，因為保羅在其他寫給自

¹⁷³ C. E. Arnold, 'Ephesians, Letter to the', *DPL*, 244-45。注意他對一章 1 節所做的文本鑑別評估。

¹⁷⁴ 尤其注意哥林多前書一章 2 節的稱呼，τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὐσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις（「給在哥林多神的教會，就是在基督耶穌裏成聖、蒙召做聖徒的」）。後來在這封信中，保羅提及 ἡ ἐκκλησία ὅλη（「全教會」）聚在一起（十四 23），同時又承認個別的家庭教會也會聚在一起（十六 19）。關於這個關係的重要意義，見 P. T. O'Brien, 'Entity', 88-119, 307-11。

已認識的教會的書信中也沒有長篇的問候（那些書信的作者從未受人質疑，如：哥林多前後書，加拉太書，與腓立比書）。最後，他為讀者禱告（一 16），並請他們為他代禱，好叫他可以大膽而清楚地傳講福音的奧秘（六 19~20），此一事實表明本信並非全然不具有個人性的。¹⁷⁵

相對於亞諾德，我們主張省略「在以弗所的」等字的文本傳統是原來的（見：一 1 的註釋）。同時，大多數抄本的證據並沒有出現其他的地名，而且其他的所有觀點都不可能，表明此信是以某種形式送達以弗所的。但是，本書信不具個人性的特質與其他的一般特色，卻不應該被低估。保羅傳福音給以弗所人，並且有三年的時間在他們當中，非常熟識他們（徒十九 8、10，二十 31）。他現在不大可能是寫給他曾經如此長時間服事的一群以弗所會眾（徒二十 31）。縱使該教會現在包括新近悔改歸正的人，而保羅只「聽見」他已經認識的那些人在基督徒生命上有了重大的進展（參：弗一 15），如果本書信是只寫給他們的，我們仍然會預期他提及他與他們之間溫馨的關係。提及推基古，說他會進一步向讀者提供保羅的消息和景況（弗六 21~22；參：西四 7~9），明確表示本書信的對象是屬於小亞細亞的地理環境的。它似乎是為了這個省分的眾教會而寫的，或許是在以弗所和其周圍，或許是在往歌羅西的路上。除此之外，我們無法明確知道本書信是打算寫給誰的。壓倒性的抄本證據都支持以弗所，表明現存的大多數抄本（除了沒有地名的那些以外）都可能是從送達以弗所的那一封抄寫而來的。然而，基於這個觀點，關於古代以弗所的

¹⁷⁵ 霍納與其他人即如此主張。

具體知識，儘管有越來越多的資訊可供我們取用，尤其是藉著碑銘，卻對我們詮釋本書信沒有很大的幫助。¹⁷⁶

三、生活情境、目的、與起源

1. 以弗所書的生活情境

在保羅書信全集當中，以弗所書似乎是最一般性、與當地情勢最沒關連的。本書信中似乎沒有處理特殊的難題，也沒有像保羅其他書信那樣的急迫感或回應危機。

關於讀者，我們可以從本書信獲取下列資訊。¹⁷⁷ 第一，他們是蒙神在基督裏用天上各樣屬靈的福氣賜福的（弗一 3）。尤其是，神已經在創立世界以前、在祂兒子裏揀選了他們，並且在創立世界以前在基督裏預定他們得兒子的名分（一 4、5）。在他們這一面，他們已經聽見真理的道，就是使人得救的福音，並且接受它為己有（一 13）。

作者以舊約聖經和新約聖經中用來描寫神子民的許多名稱，來描寫讀者和其他基督徒。他們是「聖徒」（一 1、15、18，三 18，五 3，六 18），相信（一 1、13、15，二 18，三 12）並愛我們的主耶穌基督（六 24）。讀者是「光明的兒女」（五 8），是神新創造的工作（二 10）。他們已經經歷了神的恩典（一 6、8，二 5、8）、和神與基督的愛（二 4，五 2、25）。他們親自明白了救贖的福分（一 7）、赦罪（一 7，四 32）、生命（二 5）、救恩（一 13，二 5、8）、與和好（二 14~18）。他們已經受了

¹⁷⁶ 參：斯諾德格拉斯，16頁 = Snodgrass, 21。

¹⁷⁷ 關於細節，見 Lincoln, lxxv-lxxvii，然而，他卻在以弗所書的背景與目的上引致不同的結論。參 Best, 83-93。

聖靈為印記，直到得贖的日子（一 13，四 30），他們知道藉著基督、憑著同一位聖靈來到父面前是甚麼意思（二 18）。連同其他已經被納入基督裏的人，他們已經在基督的復活與得高舉上與祂聯合，以致祂的命運現在已經成了他們的命運（二 5~6）。

用來描寫這些基督徒讀者的許多意象與隱喻，結合起來形容他們是屬於在基督裏的一個更廣的群體。身為聖徒，他們也是「與聖徒同國」（二 19；參：三 18，六 18），他們是已經被接納進入神的家庭裏為兒女的「弟兄姊妹」，是神家裏的人（參：六 23，一 5，五 1，二 19）。他們屬於教會，那是與得高舉的基督有關的（一 22，三 10、21，五 23、25、27、29、32），他們也是祂身體上的肢體（一 23，二 16，三 6，四 4、16，五 23）。這些基督徒男女是神的殿的一員，這殿被建造在使徒與先知的根基上，有基督耶穌為房角石（二 19~22）。在以弗所書中特別重要的事實是：讀者屬於一個新人，是在基督裏、從猶太人與外邦人而造的（二 14~16，三 6），已經與神和好，也與彼此和好了。神的這個新造的特徵是在多樣性中的合一與長大成熟（四 1~16）。

這些指稱適用於所有的基督徒，所以，並不代表讀者與其他信徒有所不同。以這個範圍而言，以弗所書裏的這些描述是一般性的。然而，比較明確的是，本書信特別聚焦於外邦基督徒，縱使猶太基督徒與外邦基督徒都在其視野中（參：一 11~14）。所以，二章 11 節與三章 1 節顯然是向著外邦基督徒說的，從他們與神的子民以色列隔開來描寫的（以及其結果，就是沒有神、沒有盼望，二 12），這個特徵只能應用在先前是外邦人的人身上。再者，他們受到勸勉不要回到從前外邦的生活方式（四 17；參：二 1~3）。當使徒說到他的被囚與事奉時，他明確地將之與「你們外邦人」連在一起（三 1），並且勸他們不要因他的苦難而喪膽，那些苦難是「為你們」受的（三 13）。

就著更為具體的歷史處境而言，使徒假設他的讀者認識他（一 1，三 1，六 21、22），尤其是他特別向外邦人傳講福音奧祕的事奉（三 2、3、7、8）、以及他的苦難與被囚（三 13，四 1）、或許甚至還有他的被拘禁在羅馬，他在那裏等候要在最高法庭出庭，可能有機會在凱撒本人面前做見證（見：六 20 的註釋）。最後，讀者將要接待推基古的來訪，他將會把使徒個人的處境告訴他們，好讓他們得知他的現況，並且受到推基古帶來的消息鼓舞（六 21~22）。

2. 本書信的目的¹⁷⁸

A. 從前的一些提議

關於「隱含的讀者」，從以弗所書經文獲取的資訊並不特別明確。由於學者們對於本書信的作者、送達地點、收信人、與寫作日期有相當分歧的意見，也就難怪對於它的寫作目的沒有一致的看法了！大多數的保羅書信都是應時性的，為了應付牧養與神學上的具體需要而寫的。但要找出促使本書信寫作的任何特殊緣由，卻不容易。伴隨著寫成的歌羅西書（可能）是為了抗衡一個異端，那異端已經開始滲透進入教會中，但以弗所書卻沒有針對錯謬的教訓（見下文）。

因為以弗所書的一般性質，一些學者質疑究竟是否應該將之視為一封書信。他們反而主張這是一分神學小冊，一篇智慧講論，早期基督徒的一首詩歌，一篇洗禮或聖餐的禮拜儀式，或由

¹⁷⁸ 晚近針對以弗所書寫作目的的概述，連同進一步的參考書目細節，見 D. A. Carson, D. J. Moo, and L. Morris, *Introduction*, 309-12; C. E. Arnold, 'Ephesians, Letter to the', *DPL*, 245-46, 248-49; R. E. Brown, *Introduction*, 620-37; Best, 63-75，和 Hoehner, 97-106。

保羅門生撰寫的一篇講章（見上文，我們已經下結論說：以弗所書是一封真正的書信，為了廣泛的讀者而寫的）。但我們必須小心，如果沒有證據，就不要明確指出一封書信是針對甚麼具體處境或特殊問題而寫的。原則上，一封信在性質上是一般性的，並且是為了教導和造就廣泛地區的許多教會的基督徒而寫的，我們沒有理由說這是不可能的。就著以弗所書而言，其莊嚴與書信前半所陳明的神宏偉拯救計劃的廣袤範圍，連同第四～六章廣泛的勸勉材料，都表明保羅可能著眼於這樣的目的。

然而，在比較明確地轉向這個議題之前，我們應該簡單敘述學者們針對以弗所書寫作目的所提出的一些建議。

a. 一些詮釋者強調本書信的洗禮背景：以弗所書若不是一篇講章，就是給年輕的外邦基督徒的一個提醒，論及他們的信仰與洗禮的含意，勸勉他們的生活要符合他們的呼召，¹⁷⁹ 再不然它就是與五旬節有關之洗禮誓約的更新。¹⁸⁰ 但是，令人驚訝的是，在一封被認為專門談論洗禮的書信中，竟然只有一次提及該詞，而且其上下文是在談論合一，而不是洗禮（四 5）。¹⁸¹

b. 以弗所書被人詮釋為一封辯論性的書信，針對的是各種錯謬的教導。例如，往往有人聲稱：本書信是為了駁斥一種正在蔓

¹⁷⁹ N. A. Dahl, 'Gentiles, Christians, and Israelites in the Epistle to the Ephesians', *HTR* 79 (1986), 31-39, 尤其 38; 亦參 U. Luz, 'Überlegungen zum Epheserbrief', 376-96。

¹⁸⁰ J. C. Kirby, *Ephesians*, 145-61; 注意貝斯特的互動 (Best, 71-72)。

¹⁸¹ 注意卡拉古尼斯 (C. C. Caragounis, *Mysterion*, 46) 與亞諾德 (-Arnold, 135-36) 的批判。

延之猶太式的諾斯底主義。¹⁸² 但目前新約聖經學者越來越拒絕將以弗所書理解為針對諾斯底主義的背景。貝斯特甚至聲稱：以弗所書的作者「既不是受到諾斯底的激發，也不是要對抗它在讀者當中的影響力」。¹⁸³ 費雪（K. M. Fischer）¹⁸⁴ 在本書信中察覺到雙重的辯證要旨：有一個危機威脅到猶太基督徒與外邦基督徒的合一。作者針對這一點寫信，提醒那些在教會內誇耀自己地位的外邦基督徒：猶太基督徒在教會內也有一席之地。但是，本書信裏面卻沒有辯證性的證據（包括二 11~22）顯示外邦基督徒藐視猶太信徒。¹⁸⁵ 同時，費雪認為教會發展也出現一個危機，在小亞細亞的外邦基督徒會眾當中正在提倡一種新的主教統轄制度。但這個重構極具揣測性，因為作者完全沒有提及主教、長老、與執

¹⁸² 諸如布特曼（R. Bultmann）、席列爾（H. Schlier）、蓋士曼（E. Käsemann）、史密韶（W. Schmithals）、與諾登（E. Norden）等學者認為以弗所書是針對諾斯底主義背景；而波康尼（P. Pokorný, *Der Brief des Paulus an die Epheser* [Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1992], 443-46）則相信作者想要駁斥許多諾斯底主義傾向。

¹⁸³ Best, 88-89。他補充說：「檢視以弗所書，並未透露出任何正面的證據顯示以弗所書的作者是刻意反對諾斯底主義；」注意他的仔細分析（87-89）；亦參 Arnold, 7-13。

¹⁸⁴ K. M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973), 21-39, 79-94。馬饒富（R. P. Martin, *Ephesians, Colossians, and Philemon* [Atlanta: John Knox, 1991], 5）採取類似的路線提議說：外邦基督徒認為自己與以色列無關，所以不寬容猶太信徒。他們也誤解保羅的教導，採取一種隨便的道德規範。

¹⁸⁵ Best, 68。林康（Lincoln, lxxx）正確地說：這是「誤解本書信對於合一、教會與以色列的關係等主題的論述，並且誤會了其修辭的力量。」

事。查德煜 (H. Chadwick)¹⁸⁶ 基於羅炳森的深刻見解，以比較正面的口氣說：以弗所書強調神為人類所定的旨意是在基督裏的合一；他認為：本書信的寫作，是要在面對教會顯然遲遲才出現在歷史舞台時，指出基督徒信息的權威與古老性。再者，因為教會的合一，跟保羅無關的會眾需要與保羅所服事的教會和猶太基督徒合一。然而，採取這樣廣泛的辯論角度解讀以弗所書是非常值得懷疑的。本書信的關注點不是在於過去，而是在於神如何對待以色列，好叫讀者珍惜他們現今的權益，那是跟過去的疏離和與神的應許隔絕相對的。¹⁸⁷ 這些解釋真正的困難都是在於：它們儘管有差異，卻都是從辯論性的角度來理解以弗所書。但這封書信本身似乎沒有跡象顯示它的目的是要對抗反對者，或駁斥各種不同的教訓。

c. 近來的許多解經學者都認為：以弗所書的讀者正面臨靈命的危機，本書信就是為了應付這個問題而寫的。但他們所說的靈命危機的性質卻各不相同。例如，林德曼就主張讀者所面對的是在多米田 (Domitian；主後 96 年) 任羅馬皇帝時遭受逼迫的處境，他們需要剛強與鼓勵。¹⁸⁸ 以弗所書六章 10~20 節所用的戰爭意象表明了這一點。但是，要拿起神的全副軍裝的勸勉，未必要有受逼迫的特殊處境為前提。「日子邪惡」的意象與「那惡者的火箭」未必要有外來的逼迫才能說得通；倒不如說，這個段落是論及每一個信徒都面臨與魔鬼控制底下之邪惡的靈界權勢進行的屬靈爭戰 (見：六 10~20 的註釋)。¹⁸⁹

¹⁸⁶ H. Chadwick, 'Die Absicht', 145-53。

¹⁸⁷ 參 Lincoln, lxxx；與 Best, 69-70。

¹⁸⁸ A. Lindemann, *Die Aufhebung*, 14-15。

¹⁸⁹ 注意 Schnackenburg, 33-34；與 Lincoln, lxxx-lxxxi。

d. 關於讀者面臨的靈命危機的性質、和以弗所書寫作所要應付的問題，晚近的一個有影響力的主張是由亞諾德提出的，¹⁹⁰ 他想要解釋本書信極力強調巨大之靈界權勢的理由。他聲稱以弗所書是一封教牧性的書信，寫給小亞細亞西部的一些教會。這些教會的許多外邦成員都是從希臘化的宗教環境悔改歸正而來，那些環境包括神祕宗教、祕術、與占星術；他們當中有些人從前還曾沉緬在亞底米女神的崇拜中，其祭祀儀式的中心就是在以弗所。其中的一些信徒非常害怕邪靈和巨大的權勢，可能會受到誘惑，想要融合他們過去的祕術信仰和作法與新近得著的信仰。關於基督教的角色與這些邪惡權勢之間的關係，或許也有某種錯謬的教導。這些新信徒沒有親自認識保羅，但需要正面地植基於使徒的福音。因為他們過去的異教生活，必須勸誡他們培養一種生活方式，是與新近在基督裏得著的救恩相符的。¹⁹¹ 根據亞諾德的說法，保羅強調神的大能，祂藉此大能使基督從死裏復活，並叫萬有——包括每一個權勢和權柄——都服在基督的掌管之下（弗一 19~22）。因為信徒在基督的復活和得高舉上與祂聯合，他們已經與祂一同坐在天上（二 6）。祂的命運已經成了他們的命運，現在，他們靠著神的大能而活；在對抗這些曾經奴役他們、而且試圖重新控制他們的執政掌權者，神的大能可以保護他們而綽綽有餘。要支取神的這個力量，未必要訴諸於異教的儀式或作法。

¹⁹⁰ Arnold, 123-24, 167-72, 以及 'Ephesians, Letter to the', *DPL*, 246。亞諾德所根據的作品是 H. E. Lona, *Die Eschatologie*, 428-48。

¹⁹¹ C. E. Arnold, 'Ephesians, Letter to the', *DPL*, 246。也要注意他最近針對第一世紀小亞細亞西部的融合主義撰寫的作品，尤其是與歌羅西有關的：C. E. Arnold, *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae* (Tübingen/Grand Rapids: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]/ Baker, 1995/1996)。

相反地，藉著相信與禱告，他們要穿戴神的全副軍裝，以便在每天的屬靈爭戰中抵擋那惡者和他的爪牙（六 10~20）。

亞諾德的提議（不同於早先的許多詮釋者的提議）相當注意以弗所書中的「能力」，這卷書比保羅其他任何書信都更常提及這詞。¹⁹² 而且，他幫助我們理解六章 10~20 節在本書信思路內的功用與意義，¹⁹³ 並且針對這卷書信為何比保羅書信其他地方更頻繁地提及神的能力，提出合理的說明。¹⁹⁴ 然而，他為以弗所和其周圍地區提議的生活情境，不需要限制在這座城市，因為宇宙性的超自然因素在小亞細亞讀者的一般環境中是重要的因素，而不單是經濟、政治、科學、或藝術的環境。但是亞諾德自己承認：縱使他為以弗所提議的生活情境解釋了能力主題如此顯眼的原因，卻「不足以充分說明以弗所書寫作的理由，或……解釋本書信所有的神學特色」。¹⁹⁵ 他這個在其他方面頗富創意且新穎的進路，並沒有充分說明重大主題在本書信前後兩部分的地位、以及普世在基督裏和好的關鍵主題（連同關鍵經文〔一 9~10〕的功用）。再者，他使用的資料來源主要來自埃及，而且大多是主

¹⁹² 參：羅八 38；林前二 6~8，十 19~21，十五 24~26；加四 3、9；腓二 10，以及伴隨此書的歌羅西書中的出處：西一 6，二 15；參：二 8、20。關於細節，見：弗一 21 等處的解經。

¹⁹³ Arnold, 103-22。

¹⁹⁴ 林康 (Lincoln, lxxxix) 或貝斯特 (Best, 73) 似乎沒有充分欣賞從亞諾德的作品獲得的這些正面收穫。

¹⁹⁵ Arnold, 168。

後第三和四世紀，這一點已經受到質疑，¹⁹⁶ 同時，有人認為沒有證據顯明以弗所書認為亞底米是邪惡而屬鬼魔的。¹⁹⁷

e. 林康¹⁹⁸ 認為以弗所書處理了廣泛的基督徒原則，他針對一種危險提出警告，就是試圖為本書信找出明確的背景，或推論說本書信的寫作有其特定的目的。他對於修辭情境的分析表明：本書信有一廣泛的、普世性的訴求。以弗所書有許多一般性的目的，可以幫助並鼓勵「在許多情境中的」基督徒。這些目的包括為了有需要的信徒提供內在的力量，進一步認識他們的救恩，更珍惜他們作為信徒和教會肢體的身分，更多關注教會的合一，以及在言語、性、與家庭關係等領域裏活出更一致的生活。¹⁹⁹

林康將以弗所書視為屬於保羅之後的情境，但是，告誡人不要把它固定在一個特定的背景之後，他接著開始重建本書信所針對的歷史情境。²⁰⁰ 雖然證據並不確定，以弗所書似乎是與小亞細亞西部有關的。作者是保羅的一個門生，寫給受保羅影響的第二代基督徒，他們對於耶穌再來的盼望逐漸消失，需要明白自己在

¹⁹⁶ 然而，要注意亞諾德晚近的作品（Arnold, *The Colossian Syncretism*），引用了新的證據。

¹⁹⁷ 如 R. Strelan, *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus* (Berlin: de Gruyter, 1996), 83–86 所主張的。但是，難道我們不該預期會在經外文獻中發現這一點嗎？基督徒是否將亞底米崇拜視為屬鬼魔的呢？如果是，又是何種意義呢？

¹⁹⁸ Lincoln, lxxxii–lxxxiii。

¹⁹⁹ Lincoln, lxxxii。

²⁰⁰ 他提出這個問題：「但這麼一來，論及本書信真實的背景與收信人，又能說甚麼呢？」（強調字體為筆者標示的）。Lincoln, lxxxii。注意 Hoehner, 102 的回應。

基督裏的身分。他們受到勸勉，要藉著基督加添的能力和祂的靈，在世界上追求具有明顯基督徒特色的生活。²⁰¹

林康警告人：無論我們是否認為保羅就是以弗所書的作者，²⁰²都不要將明確的背景或特殊的目的歸諸於本書信，這似乎是正確的。²⁰³以弗所書的解經學者與研究人員之間有相當可觀的差異，表明他們對於本書信的寫作目的並沒有一致的看法，縱使他們對於其重要主題的觀點相當一致。²⁰⁴

B. 前面的路？

關於以弗所書的寫作目的，這樣與前述的學術著作互動，為了理解保羅為何寫作此書信的一個可能方式提供了背景。從負面來說，以弗所書的寫作顯然不是為了對付特定教會裏面的某個特殊的錯謬教訓。一般的要旨、以及比較缺少個人性的細節，使我們不能做出這樣的結論。

確切地說，作為一般性的書信，它可能是寫給以外邦人為主

的許多教會（或許是在推基古將要經過的地區）。我們同意滕納

²⁰¹ Lincoln, lxxxiii–lxxxvii。

²⁰² 斯諾德格拉斯（18 頁 = Snodgrass, 22）勉強承認這一點。

²⁰³ 縱使他尋找本書信真實背景與收信人的作法並不一致。大致上，根據林康的標準，如果保羅是本書信的作者，應該獲致類似亞諾德提出的那些結論；但林康拒絕這些結論，因為它「太密切地將背景與以弗所本身連在一起了」（Lincoln, lxxx）！

²⁰⁴ 霍納（Hoehner, 102–106）承認這一點，並且聚焦於合一與愛等重要主題。關於後者，他主張它在本書信居於主導地位。所以，「可以合理地推論說：以弗所書的目的是為了提倡彼此相愛，那是以神和基督的愛為基礎的。」這就提供了合一的基礎。

(Max Turner)²⁰⁵ 的觀點：「以弗所書說明一個在歌羅西書已經很重要的主題，就是普世在基督裏和好」（比較：弗一 9~10、20~23，二 10~22，及三 6；與西一 19~20）。保羅在歌羅西書已經論述了一個特定的問題，就為一群比較一般性的基督徒讀者重寫他的信件。他寫以弗所書給他的許多外邦基督徒讀者，他對他們肩負著使徒的職責，寫信的目的是要保證他們在神恩典的拯救旨意中的地位，並勸勉他們活出與神這個叫萬有在基督裏同歸於一的計劃一致的生活（一 10），藉此鼓舞、剛強、並激勵他們。保羅想要在信仰上為讀者「提供基礎訓練、塑造、並挑戰」他們。換言之，他這封信的主要目的是「塑造身分」。²⁰⁶ 我們在下文針對本書信的中心信息、內容、與文體類型所做的說明，將有助於比較詳細地說明這個斷言。

3. 以弗所書的起源

根據我們在上文的討論，我們推斷以弗所書是使徒保羅在他被囚於羅馬期間寫的，時為主後 61-62 年前後。這封信與歌羅西書之間的關聯，尤其是關於保羅同工推基古個人的細節（見上文

²⁰⁵ 滕納，1280 頁 = Turner, 1223。他的長篇論著 (M. Turner, 'Mission and Meaning in Terms of "Unity" in Ephesians', in *Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell*, ed. A. Billington, T. Lane, and M. Turner [Carlisle: Paternoster, 1995], 138-66) 支持並加強他的簡明註釋；在閱讀這篇論著之前，我在以弗所書的寫作目的上獲致了與之類似的結論。

²⁰⁶ 斯諾德格拉斯 (18 頁 = Snodgrass, 23 [強調字體為原著標示的])，依循 J. P. Sampley, 'Ephesians', in *The Deutero-Pauline Letters: Ephesians, Colossians, 2 Thessalonians, 1-2 Timothy, Titus* (Minneapolis: Fortress, 1993), 23。

的討論），表明以弗所書跟歌羅西書是從同一個地點寫的。兩封信確實可能都是被囚在以弗所時寫的，這樣本信的寫作日期就是在主後 55 年，或者這兩封信可能寫於凱撒利亞，時約主後 58 年。但主後 61-62 年前後被囚於羅馬是比較可能的寫作日期。我已經就著歌羅西書為這個觀點提出了辯護，²⁰⁷ 而且，雖然無法獲得肯定，從可以取得的證據看來，似乎不必改變這個觀點。使徒寫腓利門書，是在把阿尼西母送回他的基督徒主人時。阿尼西母是交給保羅的同工推基古照顧的（西四 7~9），後者就帶著保羅寫給腓利門個人的信和寫給整個歌羅西教會的信，後者警告教會要提防正在出現的錯謬教導。

滕納合理地主張：推基古與阿尼西母在他們的旅途中，可能航行到以弗所，然後沿著通往幼發拉底河的羅馬幹道一路往東，要到位於呂吉斯河谷的歌羅西去。推基古很可能帶著以弗所書，或者是作為給羅馬的整個亞細亞省眾教會（包括啟示錄一~三章提及的七個教會）的傳閱書信，或者，（如果滕納是正確的）「它是為了推基古從以弗所到歌羅西沿路所經之地或附近的眾教會而寫的，包括每西亞、特拉勒（Tralles）、希拉波立、與老底嘉」。²⁰⁸

²⁰⁷ P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, xlix-liv。

²⁰⁸ 滕納，1280 頁 = Turner, 1222。

四、中心信息

普世在基督裏和好並合一，是保羅這封以弗所書的中心信息。這一開始就出現在以弗所書一章 9~10 節，那裏說神已經使我們得知祂旨意的奧祕，其內容就是「一切所有的都在基督裏面同歸於一」。這處經文提供了解開本書信之榮耀豐富的鑰匙，把它的許多重要主題「結合為一體」，使我們能對這整封信獲得一幅完整的圖畫。我們提出下列幾點：

1. 以弗所書一章 9 與 10 節出現在保羅於 3~14 節所寫的長句中，那裏為了神在基督裏以天上各樣屬靈的福氣賜福我們而稱頌神。開頭這個段落頌讚神滿有恩慈的旨意在基督裏的成就，提供了從永恆到永恆的鳥瞰，其極峰則是提及這奧祕與其內容（9~10 節）。在句法與結構上，從「同歸於一」的角度說明此奧祕，乃是頌讚的「高點」，或如墨瑞慈（T. Moritz）所說的，是這段經文「位居樞紐的陳述」（見：一 9~10 的解經）。²⁰⁹ 頌讚中緊接著的措辭（11~14 節）強調：已經描述的這些宏偉的福分是為了猶太信徒與外邦信徒雙方預備的。一旦達到這個 *berakah*（「頌讚」）的高點，作者就轉而解釋誰被包括在這些救恩福分的範圍裏。「使萬有同歸於一」，指向永恆，是保羅陳述的高潮。

2. 正如我們在解釋一章 9 和 10 節時所要指出了，近代學者越來越多的共識是：這裏所用的動詞是從一個意思是「重點」、「總和」、「摘要」的名詞衍生而來的（參：徒二十二 28；來八

²⁰⁹ C. C. Caragounis, *Mysterion*, 143; T. Moritz, '“Summing Up All Things”; Religious Pluralism and Universalism in Ephesians', in *One God, One Lord*, ed. B. W. Winter and A. D. Clarke (Cambridge/Grand Rapids: Tyndale House/Baker, 1991/1992), 96.

1)，而不是來自「頭」字，其基本意思是「說明某件事的重點」，或「總結」。²¹⁰ 在基督與許多實體（包括個人）的末世性關係方面，這處經文表明神在基督裏使這些實體「同歸於一」，是祂採取行動將萬有結合在基督裏（並在基督之下），也就是說，祂在基督裏以某種方式將他們合而為一。

3. 正如這段頌讚其餘部分一直說明的，神的旨意是「在基督裏」，第 10 節結束時重複使用的「在祂裏面」（《和合本》未譯）強調這一點。雖然這個措辭可以理解為憑藉用法，表示彌賽亞是神藉以將宇宙總結起來的方法（或媒介），更好還是把這片語當做是指領域，符合這片語稍早在這個段落裏面的用法（3～7、9 節）。基督就是神選擇要在祂裏面叫宇宙同歸於一的那一位，神在祂裏面恢復宇宙和諧的那一位。祂是焦點——不單是方法、媒介、或執行者，這一切都是藉著祂而發生的。頌讚中前面提及「在基督裏」和對等詞是聚焦於神的兒子是神所揀選的，信徒已經在祂裏面蒙神賜福。現在，在 9 和 10 節這裏，著重點在於：神為整個受造秩序所定的這個包羅萬有的旨意都包括在祂裏面。現在的重點在於一個以基督為中心、重新在基督裏合而為一的宇宙。²¹¹ 神滿有恩慈地顯明的奧祕，是指宇宙支離破碎、疏離的因素在基督裏總結並整合在一起，基督是其焦點。萬有都要在神的受膏者裏面總結，並在祂裏面被呈現為一個完全一致的整體。

4. 關於使萬有在基督裏同歸於一的時間，經文說這奧祕的內容已經啟示出來了：神已經用諸般智慧聰明將祂的恩典厚賜給我

²¹⁰ 見下文的細節。

²¹¹ Lincoln, 34。

們，使我們知道²¹² 祂旨意的奧祕。然而，這不是說神的拯救計劃確實的成就是已經發生或臻於極致了。²¹³「在日期滿足的時候」這個具有天啟文學色彩的詞語，前瞻神的旨意完滿實現的時刻。不定過去式不定詞「使萬有同歸於一」並非指向過去，而是指目的：使萬有同歸於一是必須達成的目標。然而，神的旨意已經在執行中。本書信相當清楚地說明：重要的步驟已經開始，以達到這個目標：具體地說，這奧祕的內容的啟示，是藉著耶穌的拯救工作成就的（一 7~9），而神將萬有放在祂腳下，並為了教會而任命祂為萬有之首（一 22），是朝向這目標實現邁進的重要步驟。但這總結等候完滿的實現，將會在末時發生。

5. 我們要決定以弗所書一章 9~10 節如何為解開本書信的寶藏提供鑰匙，對於這個工作特別重要的是動詞「使……同歸於一」在文法上的受詞。神的目的是要在基督裏使整個「萬有」同歸於一。這由接著的平行陳述做進一步的闡明，「天上地上」。乍看之下，加上的這幾個字似乎只是裝飾用的修辭。畢竟，提及「天上」與「地上」不正是聖經上用來說到整體或全體的典型方式嗎？尤其是聖經的卷首語，「起初神創造天地」（創一 1），意思是神創造了一切。

但比較深入地檢視卻顯明：「天上」與「地上」這兩個詞語代表了貫穿本書信的兩個重要成分，意指兩個分開的領域或領

²¹² 關於不定過去式分詞 γινώσας（「叫……知道」）與主要動詞 ἐπέρισσευσεν（「祂充充足足賞給」）之間的確切關係，見：一章 9 節的討論。我們認為跟在主要動詞之後的分詞是描寫同時發生的動作：「祂用諸般智慧聰明將祂的恩典充充足足地賞給我們，是在祂使我們得知祂旨意的奧祕時。」

²¹³ 建築師的建築計畫是在真正動工建造之前提交的，這可能是個有幫助的類比。

土。大家都知道：以弗所書特別說到「天上」（一 3、10、20，二 6，三 10，六 12；參：三 15，四 10，六 9）和「地上」（一 10，三 15，四 9，六 3）。恰當地理解神要叫萬有在基督裏同歸於一的目的，關係到這兩個領域和它們代表的意義、以及兩者的關聯。在基督裏 *anakephalaiōsis* 與這兩個領域有關。同時，兩者之間有不可分割的關聯，所以我們可以說天地是一個整體，在祂裏面同歸於一。²¹⁴

卡拉古尼斯（C. C. Caragounis）²¹⁵ 有一本振奮人心的專著，處理以弗所書中的奧祕，他在其中聲稱：當保羅開始詳述並解釋 *anakephalaiōsis* 在整封書信中的意義時，專注在這些領域中的兩個主要的代表，即以那些權勢代表「天上」的，而教會（特別關係到在基督身體裏的猶太人與外邦人）則代表「地上」的。卡拉古尼斯進一步建議說：神要使萬有都在基督裏重歸於一的旨意要實現之前，必須先克服兩個障礙：(a) 這些權勢的悖逆，和 (b) 猶太人與外邦人的疏離（二 11～22，以及兩者與神的疏遠，二 16）。以弗所書的其餘部分，有許多都是用來論及這兩個領域，清楚說明神在這過程中採取的步驟，以「叫萬有在基督裏同歸於一」。

在分別探討這兩個障礙之前，我們承認以弗所書和伴隨而寫的歌羅西書都預設了宇宙的合一與和諧遭到相當的錯位，甚至破裂，需要和好或恢復和諧。在歌羅西書一章 20～22 節，使徒說到「萬有」與神和好，是已經藉著基督的死成就的，特別把焦點放在人類與祂的和好上。後來在歌羅西書中提及征服這些執政掌權者（二 15），必須根據神大能的好和與和平來理解（一 20）。以

²¹⁴ A. T. Lincoln, in *Theology*, 96-97。

²¹⁵ C. C. Caragounis, *Mysterion*, 144-46，參 96。

弗所書二章 1~3 節特別叫人注意到人在基督以外絕望無助的悲慘命運，從死亡、定罪、受邪惡且巨大的影響力轄制的角度來描寫他們的處境。若不是神以大能、滿有恩慈地介入來施行拯救，悖逆的罪人在他們深切的需要中就毫無盼望（二 4~7）。

a. 在以弗所書中，神與那些代表「天上」的權勢爭戰。本書信描寫他們乃是悖逆祂的，但也正在影響人類走往相同的方向（二 2~3）。然而，神藉著叫基督從死裏復活，並高舉祂到無與倫比的尊榮和掌管宇宙權柄的地位，已經在與這些權勢的爭戰上贏得了決定性的勝利（一 19~22）。不單使他們臣服於得高舉的基督，也將他們放在祂的腳下，貶低為只是一個腳凳（一 22）。在四章 8 節，保羅取用詩篇六十八篇的意象，將之應用於基督的升天。8~10 節將天與地連接起來，²¹⁶ 為一章 19~22 節提供了補充的證據，確立基督超越了邪惡的權勢。他們是保羅將詩篇六十八篇 18 節應用於基督的升天時所想到的「俘虜」。這處經文「強調基督以肉身的方式居於宇宙的首位」，²¹⁷ 這必然會給正在與黑暗大軍從事屬靈爭戰的讀者帶來力量與鼓勵。「已經實現」與「尚未完全實現」之間的張力，持續存在於基督徒與這些權勢之間的關係中，因為信徒已經參與了一場持續進行的屬靈爭戰（六 10~20）。基督已經在十字架上贏得了決定性的勝利；撒旦和他的大軍繼續存在，要與聖徒爭戰，雖然他們的時間短暫，而且被神命定最終要被推翻（啟二十 3）。這些權勢堅持攻擊基督徒，後者被勸勉要站立得穩，並要成功地抵擋他們（11、13、14

²¹⁶ A. T. Lincoln, in *Theology*, 97 即如此主張。

²¹⁷ Arnold, 56-58, 尤其 58; 參 D. G. Reid, 'Prison, Prisoner', *DPL*, 754。

節)。信徒在抵擋這些看不見的仇敵時，要穿戴起神自己的軍裝，抗拒試探，並且藉著坦然無懼地傳揚福音來防禦。

b. 叫萬有在基督裏同歸於一，如果是指這些權勢臣服於得高舉的基督，好將他們貶低為只是一個腳凳，但將之應用在神的子民，就是代表「地上」的教會時，意思卻大不相同。根據頌讚開頭的措辭（一 3~14），讀者藉著被納入基督裏，已經與屬天的領域連在一起，已經享受了那領域裏的福氣，縱使他們仍然住在地上（一 3）。

但並非總是如此，正如使徒在第二和第三章清楚說明的，他在那兩章中專注於引致最終之同歸於一的過程。猶太與外邦信徒在被納入基督以前，原是與其餘的人一樣陷在同一個可怕的困境中——後者現在還是如此（二 1~3）。²¹⁸ 但神在祂驚人的恩典中已經拯救了他們。祂的方法就是使他們活過來，釋放他們脫離定罪，拯救他們脫離一度生活在其中的可怕轄制（二 4~7）。在一連串極度重要的陳述中，保羅指出：基督的命運已經成了他們的命運（比較：一 20~21 與二 5~6）。神不單叫基督復活。神也叫那些與祂聯合的人復活。信徒也已經與祂一同坐在天上（二 6），以致他們現今與祂一同超越了這些權勢，也有分於祂恢復宇宙和諧的工作。與末世有關的張力依然存在。但是，神要叫萬有在基督裏同歸於一的旨意，在原則上已經成就了，黑暗的權勢已經遭到了挫敗。因為神已經藉著基督贏得了決定性的勝利，讀者受到鼓勵，要站立得穩，穿戴神自己的軍裝，來抵擋這些執政掌權者（六 10~20）。

在二章 11~18 節，直接採用了和好與合一的用語。保羅的外邦讀者曾經是沒有神，也沒有盼望的，但現在已經與猶太人一同

²¹⁸ 注意 M. Turner, 'Mission', 143-45 的討論，引致了類似的結論。

被納入這一個新人，就是基督的身體。基督在自己裏將猶太人和外邦人結合為「一個新人」，是朝向神永恆旨意實現的一個極度重要的步驟，這旨意就是奧祕的完滿實現（一 9~10）。基督在自己裏創造了一個新人，祂將猶太人和外邦人結合為一，是「地上」的兩個敵對因素和好的結果。基督已經藉著死在十字架上達成了這一點。因此，我們可以說這是「已實現的末世論」。藉著祂的死，基督已經廢除了律法，不單是為了將猶太人與外邦人造成「一個新人」（15b 節），也要叫他們雙方在一個身體裏與神和好。

我們最後來到聚焦於神救恩歷史計劃的宏偉設計的關鍵經文，就是以弗所書三章 9~10 節。意味深遠的是，這處經文跨越了兩個領域，就是天與地，也跨越了兩個實體，就是已經和好的神之民和這些權勢。這兩節經文與奧祕的完滿實現——萬有在基督裏同歸於一（一 9~10）——息息相關。三章 9 節用來指揭露這奧祕的詞語，即「使……知道」、「職分」、與「奧祕」，全都出現在稍早的那段作為範例的經文中。在那裏，神叫萬有同歸於一，包括將萬有結合在基督裏（並在基督之下），好叫神的這些旨意得以實現。現在，猶太人與外邦人已經在基督的身體裏和好了，這兩個實體也已經被創造成一個新人（二 13~16，三 3~6），連同這奧祕的揭曉，都是神諸般智慧的確鑿證據，萬有要在基督裏同歸於一的一個重大難處已經克服了。神普世計劃的完滿實現一天比一天近了，神的子民先前原是兩個完全不同的類別，雙方的和好就表徵神在基督裏的終極旨意即將達到完滿的結局了。

再者，教會（由先前不和好的兩群人組成，就是猶太人與外邦人）的存在就是一個提醒：這些權勢的權柄已經遭受了決定性的毀壞，他們最終的挫敗也已經迫在眉睫。所以，除掉第二個障礙，也就是「天上」執政掌權者最終遭到推翻，已經堅定不移地

朝向高峰移動。或許如布魯斯所說的：教會似乎是「神為未來和好的宇宙擬定的試驗性方案」。「猶太人與外邦人在基督裏」的合一，「是神和好工作的傑作，應許將有一個時代來到，那時不單猶太人與外邦人，而是受造之物當中所有相互敵對的因素，都要在同一位基督裏合而為一」。²¹⁹ 教會不單是這個計劃的一個範本，也是神所用的工具，要顯明祂的旨意正在得勝地向著它們的高潮移動。

6. 以弗所書一～三章這樣強調神拯救計劃的廣袤無邊，以及祂要在基督裏叫萬有同歸於一的旨意，都為四～六章長篇的道德訓勉提供神學的基礎，後者基本上是合一的勸勉。²²⁰ 本書信的第二部分一開始先呼召讀者，生活要符合他們的呼召（四 1）；接著的特殊焦點就是合一，因為保羅立刻向他們發出一個強制性的呼籲，要他們迫切而熱心地保守聖靈的合一（3 節）。這個勸勉是照著他們的呼召而生活的一個不可或缺的因素（1 節），它乃是基於一種生活，其特徵是基督的諸般恩典（2 節），而且它的動機是基督徒信仰根本的合一（4～6 節）。

描寫信徒的合一所用的方式，是相當驚人的。這是聖靈的合一，也就是神的靈所創造的合一（《和合本》作「聖靈所賜合而為一的心」），不是讀者自己的成就。這合一已經存在了，所以

²¹⁹ F. F. Bruce, *Ephesians*, 321–22, 262. 他補充說：可能還有進一步的含意，即教會乃是神要成就這終極的和好工作的執行者。（參 A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to Eschatology* [Cambridge: Cambridge University Press, 1981], 155.）如果真是這樣，那麼保羅自己就是神間接使用的「媒介，要達成未來的普世和好」。

²²⁰ 注意 M. Turner, 'Mission', 148–57 深具洞見的討論。

才勸勉他們要「保守」它。信徒肯定不是要去創造它，而是負責保守它。神已經在基督裏開啟了這個合一，就是藉著以弗所書二章 11~22 節所描寫的那些事件，尤其是藉著祂兒子的死；結果，由於這個和好的工作，信徒——猶太人與外邦人一起——已經「在一位聖靈裏」來到神面前（二 18）。

這就給我們一條線索，明白保守聖靈的合一為何會那麼重要。神已經成就了不可能的事。祂已經把絕對不能和好的——就是猶太人與外邦人——結合在一起，並且在一個身體，就是在主耶穌基督裏，將他們合為一體。正如我們已經看見的，這就證明祂的主要計劃（三 10）。那麼，如果信徒不熱切保守聖靈的合一，是何等可悲呢！這樣做就彷彿他們還沒有與神和好或與彼此和好似的。這就等於是說：耶穌的和好工作在他們生活中沒有真實的功效。這樣的行為是與神的和好傑作不相稱的，最終也與祂要叫整個萬有在基督裏同歸於一的旨意不相符。

7. 接著的幾個段落說明這合一、以及根據在耶穌裏所啟示的這個新造的人而活的其他面向。例如，四章 7~16 節，基督將恩典的賞賜給了祂子民的不同成員，其多樣性是為了促進整個身體的合一與長大成熟。由於本書信的前半詳細說明了猶太人與外邦人已經在基督身體裏達到和好，四章 17 節~五章 2 節也首先描寫照著這新人而活的意義，是相對於舊人的（17~24 節），接著又針對舊生活與新生活提出明確的勸勉，以效法神的勸勉為極致（五 1）。意味深遠的是，保羅的勸勉是針對造成身體內部不和與疏離的那些罪，諸如生氣與說謊（四 25~26），也就是說，那些破壞身體合一的罪。在五章 3~14 節，現在的對比是在於相信的群體與群體以外的人，這是從信徒脫離黑暗進入光明的角度來描寫的。15~20 節的這個道德訓勉，是從相對於愚昧生活的智慧生活著眼的。智慧的生活包括被聖靈充滿（五 18），這又從一般基督徒生活（五 18~21）和信徒家庭內部關係（五 22~六 9）來

詳述。以弗所書內的家庭規範，尤其是處理夫妻關係的段落（五 22～33），已經被人描寫為「理想主義」，因為頗不可思議地，關於「信與不信通婚」、或夫妻生活在疏離世界中每日所面對的問題，它竟然隻字未提。但是，保羅無疑意識到信與不信通婚的問題（參：林前七章），卻選擇把注意力的焦點放在理想的基督徒婚姻、以及它跟基督與教會的合一的關係上。基督徒之間的婚姻，基督徒之間的婚配用作使徒所想的那種合一的實例，就是在「頭」（丈夫與基督）和「身體」之間的合一（五 25～27）。這樣的婚姻為了「二人成為一體」的意義作了活潑的見證，重新產生了新郎與新婦共享之美麗的縮影。在這整封信較廣的上下文中，基督徒夫婦之間的聯合，是基督與教會之合一的一部分，因此也就是神要叫宇宙合一之旨意的保證。

8. 以弗所書四～六章的勸勉，進一步釐清了保羅的觀點，乃是將這種合一²²¹ 視為神拯救計劃的核心，這計劃就是要叫萬有在基督裏同歸於一。這個合一的導向不單是個實用主義的問題。

正如本書信中居於主導地位的「從前一如今」的對比所表明的，它觸及福音本身的核心；這樣在愛中合一是新群體獨特的標記，與疏離的世界恰恰相反，後者是註定要過去的。為了這個緣故，「明白」基督那測不透的愛，確實已經被神的豐滿所充滿了，最終要在末時叫萬有重歸於一（三 18～19）。²²²

²²¹ 關於以弗所書中合一的議題，見 A. G. Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon* (Peabody, MA: Hendrickson, 1990), 133-39 的詳細論述。

²²² M. Turner, 'Mission', 157。

五、內容與文體

1. 內容

以弗所書分為兩個清楚有別、但又相關的段落：第一～三章與四～六章。²²³ 頭一部分已經被人鬆散地稱為「神學性」或「教義性」的，而第二部分則被稱為「倫理性的」，雖然這些描述都不能充分反映出每個段落的內容，或其間的相互關係。

第一～三章是由一個長篇的頌讚與禱告構成的（一 3～三 21），為了歡呼稱頌神在基督裏成就祂永恆的旨意提供了架構。²²⁴ 這頭一個段落一開始是一個開頭的 *berakah* 或頌讚，為了神「在基督裏」將救恩的所有權益賜給祂的子民而讚美祂——這些權益首先是在祂裏面的揀選、兒子的名分（5 節）、救贖、和赦罪（7 節），並且指向萬有在基督裏的完滿實現（一 3～14 節）。接著的段落是感恩（一 15～23 節），保羅報導他為讀者感謝神（15～16a 節），以及他為他們代禱。他的禱告是要他們在認識神和祂的大能上成長，而且最終明白祂已經在基督裏為他們成就的事（參：3～14 節）。提到神的無窮大能（19 節），引致一個宣告，即這大能至高的彰顯，神以這大能叫基督從死裏復活，並高舉祂到天上執掌權柄的地位，超越一切敵對的靈界權勢（20～23 節）。保羅一開始的代禱令人回想起神所為他們贏得之救恩的偉大。第三章以進一步的祈求重拾這個代禱，盼望讀者能明白並經歷神的大能、愛、與豐富（1、14～19 節），然後是一個頌讚，本書信的前半就這樣完滿結束（三 20～21）。用來提醒讀者回想

²²³ 不包括信首致意（弗一 1～2），與結尾的個人性說明和問安（弗六 21～24），這兩者使這分文件具有書信的格式。

²²⁴ Bruce, 241；參 Lincoln, xxxvi-xxxvii。

神浩大救恩的方法，是將他們的過去與現今在基督裏的處境進行一個雙重的對比：第一，從靈命的死亡改變為在基督裏的新生命（二 1~10）；第二，從前是外邦人，是與神的子民以色列和其特權隔絕，如今變成在基督裏屬於神的新人，得以進到父面前，在祂的家與聖殿中有一席之地（二 11~22）。藉著基督締造和睦的工作，外邦人和猶太人已經在這一個新人裏與神和好，並彼此和好。以弗所書三章 1~13 節，雖然在句法上是在保羅代禱內的一個離題（三 1、14~19；參：一 17~19），卻提醒讀者回想他為他們外邦人承擔的特殊事奉（所以他為他們的緣故而被囚，並且樂意受苦，1、13 節），以及這事奉在神奧秘內的地位。藉著福音，外邦信徒有分於神在基督耶穌裏的應許。接著描述這奧秘在神永恆計劃內的地位，以及教會在神為宇宙所定的計劃中佔有的地位。從他為他們承擔的事奉，保羅湧流出為讀者的代禱，這是從前面的禱告發展而來，為了能力、愛、與長大成熟而祈求（三 14~19）。這個段落與本書信頭一部分的結束，是只有一句話的頌讚，讚美神是「能充充足足地成就一切超過我們所求所想的」（20~21 節）。

以弗所書第二部分（四~六章）的特徵是一個長篇的勸勉（*paraclesis*），從四章 1 節開始，至少到六章 9 節（而且可能到六 20），換言之，幾乎到這封信的結尾。在頭三章，使徒為他的讀者揭露了神的永恆計劃，其目標是要在基督裏叫萬有同歸於一。現在，他在第四章的直接呼籲，是基於他們在基督裏的和好和成為神的新人的一部分。事實上，他的許多呼籲的內容，通常都是由本書信稍早的部分賦予活力。²²⁵ 第 1 節以子句「我勸你

²²⁵ 凱爾德（Caird, 71）認為以弗所書「在保羅書信中是獨特的，因為接下來三章中豐富的一般倫理教訓，是附屬於頭三章的主要題旨的。」

們……」表明這是第一個道德勸勉（參：帖前四 1；羅十二 1），接下來是一個相當固定的模式，標示了轉接到一個新的段落，都是以道德題材為主。使徒從頭至尾都使用他喜愛的一個詞語，「行事〔為人〕」，來描寫基督徒的行為，這個鑰詞出現在四～六章的五個主要段落內（四 1、17，五 2、8、15）。教會正在通往長大成熟的途中，保守教會的合一是這個勸勉段落開頭的主要勸勉，這合一是藉著升天的基督所澆灌在祂子民身上的各樣職事而達成的（四 1～16）。這幾節經文為了接下來的四章 17 節～六章 20 節先行鋪路。在四章 17～24 節，使徒刻意採用行走的用語（「行事」），並且將讀者在基督裏的生活方式與在基督以外之人的生活方式相對比（17 節）。清楚區分了「舊人」的生活方式的特色，與「新人」的生活方式的標記（17～24 節），保羅現在提出明確的、具體的勸勉（四 25～五 2），是直接從這幾節的勸勉衍生而來的。思路的發展是從學習基督與新造這些高超之處，到「基督徒行為的實踐」。保羅關注神的子民以實際的方式顯出愛中的合一。所以他勸勉他們要恩慈、彼此憐憫、彼此饒恕，最後將神在基督裏的愛和基督甘願獻上自己擺在他們面前，作為激勵他們的榜樣（四 32～五 2）。在第五章 3～14 節，再次對比信徒與有罪的外人（如同在四 17～21），而且是以光明和黑暗的意象來描述的（8～14 節）。然而，信徒被勸勉「行事為人……當像光明的子女」，並且受到鼓勵來思想：光，就是基督，對於周遭的黑暗會有正面的影響（14 節）。在本書信接下來的段落中（五 15～六 9），使徒勸勉他的讀者要謹慎行事（最後一次出現這個鑰詞）。有智慧的行事為人，明白主的旨意（17 節），以及被聖靈充滿（18 節），全都結合在一起。使徒詳細闡述其意義，說明給基督徒的生活帶來的結果，就是歌唱（19 節）、感謝（20 節）、並且在所命定的基督徒家庭關係內欣然順服（21 節）：妻子與丈夫（五 22～33）、兒女與父母（六 1～4）、奴隸和主人

(六 5~9)。保羅的勸勉題材來到結論，本書信也達到高潮，就是呼召信徒要在主裏剛強，並且穿戴神的大能軍裝，來與邪惡的權勢進行屬靈爭戰（六 10~20）。

2. 文體²²⁶

A. 以弗所書是一封書信

看完了以弗所書的內容，我們現在來思考這個作品的文學體裁。近些年來，學者相當注意新約聖經書卷的文體，但在以弗所書方面卻很少達到明確的結論。新約聖經的其他書卷都已經被歸入已知的文學類型，並從古代修辭的角度來討論，這包括新約聖經中大部分的書信，但以弗所書卻不然。²²⁷ 在 1990 年，林康聲稱：「根據古代的書信與修辭範疇，以弗所書不容被歸於清楚的

²²⁶ 晚近論及此一主題的作品數量龐大。在下文的討論中會提及有限數量的作品。關於進一步的參考書目細節，見 E. Mouton, 'The Communicative Power of the Epistle to the Ephesians', in *Rhetoric, Scripture and Theology: Essays from the 1994 Pretoria Conference*, ed. S. E. Porter and T. H. Olbricht (Sheffield: Academic Press, 1996), 280-307; J. T. Reed, 'The Epistle', in *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.-A.D. 400*, ed. S. E. Porter (Leiden: Brill, 1997), 171-93。

²²⁷ 注意 Best, 59-63 的討論，尤其是 59。他提及一些重要的作品為例：G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984), 156，主張作者必定是「有相當可觀之修辭技巧的人」；S. K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Philadelphia: Westminster, 1986); and D. E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster, 1987)。

類別中」，²²⁸ 而且，除了其他少數人之外，從那以後就很少有人探討這整封信的思想在修辭上的進展，儘管文學的探究，尤其是修辭學，仍方興未艾。²²⁹

就像保羅的其他書信一樣，以弗所書依循書信一般的模式，以收信人開始，以結尾的問候結束，但也跟其他的每一封書信一樣，略有一些不同。以弗所書以尋常的題詞開始，提及作者、收信人、與基督徒的問候語（一 1~2）。這是以在基督裏與神建立的關係來詳述的，所以保羅自稱為「奉神旨意，作基督耶穌使徒的保羅」，而描寫收信人的稱號則是「聖徒，就是在基督耶穌裏有忠心的人」（1 節）。常見的希臘化問候語被「願恩惠平安從神我們的父、和主耶穌基督歸與你們」取代，這是保羅在其他地方典型的問候語。²³⁰ 正如我們已經看見的，收信人是一般性的，而非特定的一群人（見上文）。在問候語之後，保羅通常會以開頭的感恩段落開始他的書信，表達他為基督徒讀者向神獻上的感謝（林前一 4~9；腓一 3~11；西一 3~14；帖前一 2~三 13；帖後一 2~12，二 13~14；門 4~7），然後為他們代禱。²³¹ 然而，在以弗所書中，是以一個長篇的 *berakah* 或頌讚²³² 緊跟在問候語之後，接著才是開頭的感恩，包括祈求性禱告的報導。

²²⁸ Lincoln, xxxvii。

²²⁹ 這一點的例外有 E. Mouton, 'The Communicative Power', 280-307，與 C. B. Kittredge, *Community and Authority: The Rhetoric of Obedience in the Pauline Tradition* (Harrisburg, PA: TPI, 1998), 111-49。注意下文的討論。

²³⁰ 以 χάρις（「恩典」）取代 χαίρειν（「問安」）。見：一 2 的註釋。

²³¹ P. T. O'Brien, *Introductory Thanksgivings*。

²³² P. T. O'Brien, 'Ephesians I', 504-1。這些頌讚類似舊約聖經中一些稱頌的例子（詩四十一 13，七十二 18~19，一〇六 48）。

以弗所書的結尾類似保羅其他的書信，結束的特徵也類似希臘化時期的文學作品，差別在於使徒省略了慣有的健康祝願²³³和告別的話。但包括了提及使徒的代表推基古（遣詞用字與西四 7～8 相同），以及一個平安的祝願和恩典的祝禱（六 21～24）。但在以弗所書中，保羅沒有在問安時提及與他在一起的同工或基督徒同伴，結尾的問候語也沒有提及任何收信人的名字。

雖然本書信的開頭與結尾顯示出希臘化的影響，以弗所書的主體部分卻比較難以歸類，像它那時代的許多類似的作品一樣。²³⁴事實上，有人曾經提出一個問題：以弗所書到底有沒有一封書信的主體？²³⁵一般說來，要決定保羅書信的主體從何開始、到哪裏結束，有其困難，²³⁶以弗所書也是如此。然而，它確實包含保羅書信主體部分的許多特色。它有自己正式的開始，就是以開頭的頌讚來讚美神（一 3～14），和一個感恩的段落帶著代求的禱告（15～19 節）。以弗所書也包含轉接式的慣用格式語（參：四 1），以及推薦保羅打發到讀者那裏去的推基古（六 21～22）。正如保羅的其他書信，以弗所書包含相當數量的教導，一個長段帶著勸勉題材的道德訓勉，以及各種類型的禱告資料。這封書信對於舊約聖經做了意味深遠的使用。雖然只有四處明確的引句，

²³³ 見 J. A. D. Weima, *Neglected Endings: The Significance of the Pauline Letter Closings* (Sheffield: Academic Press, 1994), 34-39。

²³⁴ 參 J. L. White, 'The Greek Documentary Letter Tradition Third Century B.C.E. to Third Century C.E.', *Semeia* 22 (1982), 92-100；與 J. T. Reed, 'The Epistle', 186-92。

²³⁵ 「書信的題詞與附筆幾乎可以用做任何種類之作品的前後框架」（D. E. Aune, *Literary Environment*, 170）。

²³⁶ W. Doty, *Letters in Primitive Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1973), 34；與 D. E. Aune, *Literary Environment*, 183。

卻出現許多的引喻，從保羅倚重舊約聖經的措辭和詞語、觀念即可見一斑（包括提及聖殿、救贖、神的揀選、盼望、憐憫、應許、智慧、〔天〕父、和救恩的頭盔，這裏只列舉少數）。這些「顯示出作者何等深地浸淫在舊約聖經中，舊約聖經的用語影響他自己的作品又是何等大」。²³⁷ 以弗所書也使用早期基督徒傳統的資料（參：可能的四 4~6，五 14 等），包括家庭規範（五 21~六 9），他藉以論及基督徒家庭內的關係：妻子—丈夫、兒女—父母、奴隸—主人。

雖然大多數學者都承認，整個以弗所書分成兩個主要的部分，對於書信主體從何處開始，卻有不同的意見。開頭的頌讚、感恩、與代求的禱告（一 3~19〔或 23〕），是否應該歸為引言的一部分，以二章 1 節開始主體部分，或者主體部分就以頌讚（一 3~14）、感恩、和代求的禱告（一 15~19）開始？持平而論，我們比較喜歡後者的觀點。首先，以弗所書中在頌讚與感恩部分（一 3~19〔或 23〕）之後的材料，並不包含任何慣用格式語，就像請求的格式語之類的，可以表示感恩部分的結束，和轉接到書信的主體部分。第 22~23 節或第二章的開頭也都不是個新的單元，因為兩者都是接續前一個代求禱告報導的段落，論及神為信徒彰顯的大能（19 節）。神曾經運行祂的大能，叫基督從死裏復活並得著高舉，他們現在也經歷了同樣的大能。因此，將二章 1~10 節和 11~21 節跟前面的段落分開是不恰當的。同樣地，三章 1 節恢復代求的禱告，卻「離題」論及保羅在奧秘上的使徒職分（三 2~13）、代求禱告的結尾（三 14~19）、連同它高潮的頌讚（三 20~21），都不應該跟第一和二章分開來（見解經部分）。結果，一章 3 節~三章 21 節就結合為一個單元，正如許多

²³⁷ C. E. Arnold, 'Ephesians, Letter to the', *DPL*, 239。

學者所認為的。第二，帖撒羅尼迦前書的結構為以弗所書提供了一個很好的類比，正如晚近的幾位作家所承認的。²³⁸ 這封書信也沒有主體部分，因為一章 2 節～三章 13 節這個感恩段落本身就構成了主體部分。²³⁹ 再者，帖撒羅尼迦前書四章 1 節的請求格式語（「我們勸你們……」），提供了轉往書信勸勉題材的轉接語，而這顯然正是以弗所書四章 1 節同一個格式語的功用（見解經部分）。在這兩封書信中，它都引入主體部分的第二個主要段落。所以，我們同意林康的觀點：一章 3 節～三章 21 節「的作用等同於主體的第一部分」。四章 1 節開頭的子句（「我勸你們……」）用來轉接到勸勉的題材，相當於主體的第二個主要部分。²⁴⁰ 儘管與帖撒羅尼迦前書在形式上類似，比較好還是不要把一章 3 節～三章 21 節形容為「一個長篇的感恩」。²⁴¹ 「感恩」一詞已經用於禱告的報導（一 15～16）和感謝的禱告本身。所以，我們寧可根據內容來形容本書信的頭一部分。²⁴²

²³⁸ C. J. Bjerkelund, *Parakalô: Form, Funktion und Sinn der parakalô-Sätze in den paulinischen Briefe* (Oslo: Universitetsforlaget, 1967), 184–85; 與 W. G. Kümmel, *Introduction*, 351–52。

²³⁹ P. Schubert, *Form*, 16–27; 與 P. T. O'Brien, *Introductory Thanksgivings*, 141–46。

²⁴⁰ Lincoln, xxxix; 參 Hoehner, 74。

²⁴¹ 如 Lincoln, xliii 的作法。

²⁴² 貝斯特 (Best, 63) 沿著類似的路線，認為只因為裏面包含了禱告或禱告出現在書信的開頭，就將一章 3 節～三章 21 節描寫為禱告的段落，乃是錯誤的。他補充說：「二章 1 節～三章 13 節不是一個禱告，不該強迫將它納入那個類別，來符合一個雙重的文體分類。」比較好是像布魯斯 (Bruce, 247) 一樣，根據其內容來形容它為「神創造的新人」。

本書信主體的第二部分是道德訓勉（四 1~六 20），以「我勸你們」一語開始。²⁴³ 保羅已經為基督徒讀者能被基督的愛剛強獻上禱告（三 14~19），勸勉的題材進一步強調他們需要在彼此的關係上顯出愛。四章 1~16 節為接下來在四章 17 節~六章 20 節的勸勉題材先行鋪路，用作道德訓勉其餘部分的引介框架。接下來是一連串的小段落，詳細說明地方教會與基督徒家庭應當如何留意四章 1~3 節的勸勉。關鍵的動詞「行事〔為人〕」是四章 1 節開始每一個道德訓勉段落的標語（參：四 17，五 2、8、15），保羅描寫讀者在基督裏的生活方式與外人的生活方式之間的對比。道德訓勉的最後一個小段，勸勉讀者要在主裏剛強，並且在與邪惡的權勢進行屬靈爭戰時穿戴神的軍裝（六 10~20），此一小段在本書信中佔了極度重要的地位。它不單結束了四章 1 節開始的道德訓勉題材，也作為整封信的高潮，把此信帶到結語。

所以，以弗所書顯出希臘化書信的許多特色，不單在它的開頭與結束的部分，也在主體部分。我們不必推論說以弗所書是穿上了書信外衣的另一類型著作，²⁴⁴ 無論是一篇神學小冊，²⁴⁵ 或一本將基督當做擬人化的智慧之「智慧講論」。²⁴⁶ 四章 1 節~六章 20 節這個長篇的道德訓勉不利於將它當做神學小冊或智慧講論。²⁴⁷

²⁴³ C. J. Bjerkelund, *Parakalô*, 15-19, 179-87。

²⁴⁴ 史納肯伯 (Schnackenburg, 23) 評論說：「書信的格式不是一件讓人用來假冒的斗篷，而是作者選用的一種文學形式，因為它可能符合他寫作的目標或方針。」

²⁴⁵ E. Käsemann, 'Epheserbrief', in *RGK* 2:518。注意 Lincoln, xxxviii 的評論。

²⁴⁶ Schlier, 21-22。

²⁴⁷ Schnackenburg, 23；與 Hoehner, 74。

我們也不應該將以弗所書視為「書信式的命令，作者詳細列舉神和基督帶給普世的恩惠，著手要求獻上合宜的尊榮，將後者視為受惠者的道德義務」。²⁴⁸

林康聲稱：因為以弗所書並未針對特定的議題，也缺少保羅其他書信典型的個人問候，最好將之理解為「相當於一篇寫成的講章或訓誡」。²⁴⁹ 這個看法看似合理，但不應該基於以弗所書沒有針對特定議題或缺乏個人問候語。再者，如果將以弗所書視為一篇寫成的講章或訓誡，那麼我們該如何看待羅馬書、加拉太書、和保羅另外幾封書信，因為它們大聲誦讀起來也明顯像是給基督徒聽眾的訓誡？

採用相當於寫成之講章的觀念，以弗所書的禮拜儀式形式，尤其是開頭採取頌讚、感恩、代禱、與讚美的順序，會使本書信在誦讀時切合禮拜儀式的背景。所以，以弗所書被形容為「禮拜儀式中的訓誡」。²⁵⁰ 但是，「這個時期沒有清楚的證據，可以證明早期基督徒或猶太會堂的訓誡有任何固定的形式。」²⁵¹

²⁴⁸ H. Hendrix, 'On the Form and Ethos of Ephesians', *USQR* 42 (1988), 3-15, 尤其是 9。他認為這可以解釋以弗所書獨有的一些特色，尤其是它的長句和四~六章的勸勉。貝斯特 (Best, 62) 認為：雖然鑲刻在希臘—羅馬紀念碑上要求尊榮的命令可以解釋一章 3~14 節，卻「難以接受它作為本書信其餘部分的模式」。關於以弗所書中的道德命令，這種題材形成早期猶太人與基督徒部分的正常教導。關於把以弗所書視為一封書信的其他評論，見 Hoehner, 74-77。亦見上文〈本書信的目的〉，124-32。

²⁴⁹ Lincoln, xxxix。

²⁵⁰ 參 Gnllka, 33。

²⁵¹ Lincoln, xxxix-xl。

B. 以弗所書與修辭學

a. 修辭學與保羅書信。認為以弗所書大部分相當於一篇講章，自然會引致一個問題，即對本書信進行修辭分析是否恰當，或者甚至是詮釋本文件的最佳方式。然而，在檢視這個特定議題之前，必須將之放在修辭學與保羅書信這個更廣的背景內，最近已有相當多學者投入相當可觀的注意力在這個主題上。²⁵²

修辭鑑別學 (Rhetorical criticism) 是「將古希臘—羅馬的演講規則應用在新約聖經的書寫文本，尤其是保羅書信」。²⁵³ 它已經成了保羅書信研究的主要方式之一，²⁵⁴ 學者們將注意力集中在構成一篇演講的五個特色當中的兩個：(1) 修辭的文體或類型，

²⁵² 注意下面兩篇重要的論文：S. E. Porter, 'Paul of Tarsus and His Letters', in *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.-A.D. 400*, ed. S. E. Porter (Leiden: Brill, 1997), 533-85；與 J. T. Reed, 'The Epistle', in *Handbook of Classical Rhetoric*, 171-93。波特爾的論文把他早前論新約書信修辭鑑別學的作品匯聚在一起，詳細說明「目前的研究狀況」，以批判性的態度分析採取這種方式研究的原則與結果。

²⁵³ J. A. D. Weima, 'Rhetorical Criticism', 458-59。

²⁵⁴ 波特爾說：採取古修辭學範疇的學者依循兩個密切相關的模式之一：一個由甘乃迪 (G. A. Kennedy) 代表，「把書信當做基本上乃是演說，加上了書信的開頭與結尾，這兩者幾乎只是附帶因素」；另一個則是由貝茨 (H. D. Betz) 代表，它依循修辭手冊傳統，「希望維護書信的信函完整性，但也充分考慮到修辭學的特色」；S. E. Porter, 'Paul of Tarsus', 540；甘乃迪的主要作品是 *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*；而貝茨的則是 *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Galatians* (Philadelphia: Fortress, 1979)。

和 (2) 演說部分的安排或結構。²⁵⁵ 結果，許多近來的註釋書應用希臘—羅馬的這些演說規則，以下列方式來解釋保羅書信：(1) 他們照著三種類別的演說來歸類一封特定的書信：法庭的（或辯論的）修辭學，屬於法庭背景，讓聽眾扮演法官的角色，針對過去的某個事件進行裁決；審議的（或勸說的）修辭學，是屬於公開的集會，聽眾必須針對未來要採取的行動做出抉擇；或表現詞藻技巧的（或表現的）修辭學，屬於公眾場所（往往是正式場合），演說者設法說服聽眾採取或重申現有的某個觀點，因而稱讚或責備某人或某種素質。(2) 這些註釋書也把保羅書信分成古代講論的四個修辭部分：²⁵⁶ 緒論 (*exordium*)，或引言，建立起講員與聽眾之間的融洽關係，並且預示演說的重大主題；敘述 (*narratio*)，提出主題，並且陳述支持的事實；驗證 (*probatio*)，提出各種論據來支持主題；以及結語 (*peroratio*)，或結論，總結論據的重點，並且希望博取聽眾支持主題或講員。²⁵⁷

儘管希臘—羅馬的演說規則迅速獲得越來越多的接納，並且直接應用在保羅書信的解釋上，這種作法是否合理卻也引發了嚴

²⁵⁵ 令人驚訝的是，相當少人注意到行文風格的問題，也就是選擇適當的詞語和修辭譬喻，來加強論據或使意思更加清晰。另外兩個「標準」，記憶與演說技巧，與保羅書信這類成文的文件不相干。

²⁵⁶ 我們所指的是「古代修辭學」，照著取自古代修辭手冊的類別來分析聖經經文，幾乎主導了新約聖經研究中使用的大多數修辭學研究。這與基於現代修辭鑑別學的研究法（「新修辭學」）不同，後者比較是基於哲學的進路，照著當代修辭學的類別來分析聖經的經文，並且專注在論述的結構、前提、與技巧（參 J. A. D. Weima, 'Rhetorical Criticism', 459）。

²⁵⁷ J. A. D. Weima, 'Rhetorical Criticism', 460；參 G. A. Kennedy, *Rhetorical Criticism*, 19。

重的質疑。在仔細評估新約聖經學者於 1977 與 1995 年之間，針對保羅的七封書信出版的大約十九分修辭分析（包括六分針對加拉太書），波特爾²⁵⁸作了下列說明：釋經學者因為分析的不同而導致研究結果的歧異，包括修辭學的文體與修辭部分的安排。第二，所用的「類別有很大的分歧」，包括亞里斯多德學派（Aristotelian）與希臘—羅馬類別的混合物，是古代修辭學指南本身沒有證明的。第三，把保羅的資料納入每一個修辭學類別的數量與種類有很重大的差異。第四，也是最嚴重的，這些研究始終出現一個困難，即「修辭學結構與書信結構之間的關係」。波特爾在早先評估此一議題時指出：「保羅的作品首要是書信，不管它們是否還存在其他任何分析類別，是它們可能適合的。」²⁵⁹

這些發現又引發更廣泛的原則問題，即「將修辭學類別應用在保羅書信文學，在理論上是否有正當的理由」。²⁶⁰ 下列幾點與此一問題有關：

第一，提倡用修辭分析研究保羅書信的人一般都認為：使徒受過正規的修辭學訓練，或者修辭學的使用在古代世界非常普遍，以致他不知不覺採用了這些演說規則，而且在寫信時使用它們。朗格聶克在論及加拉太書時即如此說：「古典修辭學的形式『瀰漫在空氣中』，保羅幾乎是不經意地使用它們來達到他的目

²⁵⁸ S. E. Porter, 'Paul of Tarsus', 541-61。

²⁵⁹ S. E. Porter, 'Paul of Tarsus', 561。

²⁶⁰ S. E. Porter, 'Paul of Tarsus', 562-67。首先引發這個問題的就是一篇以此為題的論文，'The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature', in *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, ed. S. E. Porter and T. H. Olbricht (Sheffield: Academic Press, 1993), 100-122。

的。」²⁶¹ 但這個假設絕非肯定的，也沒有具體的證據證實保羅知道或受過古代修辭學的訓練。保羅的出生地大數，是有名的學習中心，尤其是在哲學與修辭學領域。然而，他有可能是在耶路撒冷長大的，而不是在大數（參：徒二十二 3），²⁶² 這樣一來，他就不會在出生地接受正規的修辭學訓練。他在耶路撒冷是否能接受某種形式的修辭學訓練，學者們有不同的見解，但這似乎不大可能。²⁶³ 雖然有些人認為保羅的語彙表明他曾經正式學習過修辭學，他使用許多與修辭學有關的字眼只是憑經驗應用當日的希臘化的希臘文，而不表示他正式接受過修辭學的訓練。²⁶⁴

新約聖經可以直接證明保羅是個演說家的證據很微弱。哥林多後書十章 10 節，「及至見面，卻是氣貌不揚、言語粗俗的」，表明哥林多人不喜歡保羅那種非專業的演說方式和蹩腳的公開表現，縱使他們承認他的信帶有力量（它們「又沉重、又厲害」）。哥林多人批評他在公開演說上「粗俗」或「沒有技巧」²⁶⁵——他願

²⁶¹ R. N. Longenecker, *Galatians* (Dallas: Word, 1990), cxiii。

²⁶² 保羅說他「在這城裏」被撫養長大，但究竟是指大數或耶路撒冷，卻略微不確定。大多數學者現在支持後者；參 M. Hengel, *The Pre-Christian Paul* (London/Philadelphia: SCM/TPI, 1991), 18-39。

²⁶³ M. Hengel, *The Pre-Christian Paul*, 58 認為：保羅接受他的基本演說訓練，以便幫助在會堂裏的公開演說，但這「並不符合那個時代亞提喀（Attic）風格學校的修辭學」，而且「不是基於古典文學模式來定位的」；參 J. A. D. Weima, 'Rhetorical Criticism', 465；與 R. D. Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (Kampen: Kok Pharos, 1996)。

²⁶⁴ S. E. Porter, 'Paul of Tarsus', 536。波特爾列舉了 ἀλληγορεῖν（加四 24）、βεβαίωαις（加五 8）、與 παράκλησις（林前十四 5）。

²⁶⁵ 希臘文 ιδιώτης。

意接受這樣的指責（林後十一 6）；他並沒有表現出一個修辭學家該有的翩翩風采（林後十 1）。保羅說自己來到哥林多時「並沒有用高言大智……，因為我曾定了主意，在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督並祂釘十字架」（林前二 1~2），被人認為意指他刻意選擇不用哥林多人希望的那種專業修辭學家的方式來呈現福音。²⁶⁶使徒行傳的證據，尤其是他在十四章 15~17 節與十七章 22~31 節所記載的演說，並未提供他修辭能力的任何直接證據。保羅自己的見證表明：他作為演說家的才能並不大。更為意味深遠的是，他在傳講福音的時候選擇不使用古代修辭學。

第二，有一個根本的問題，是把演說文體（口頭講論）與書信文體（成文講論）混在一起。雖然書信與修辭學演說是古代世界最重要的兩種交流方式，卻是用於相當不同的目的，演說主要是為了法庭與公共場所，而書信則是要縮短分隔人的空間距離。²⁶⁷如果我們認真看待保羅寫信的事實，那麼就應該可以預期：了解這些作品最重要的資源乃是當代的書信指南，而不是口頭講論的規則，即修辭學指南。諸如甘乃迪、貝茨和其他修辭分析學者主張（縱使只是暗示性地）：將古典修辭學類別（尤其是那些與文體和演說的安排或結構有關的）應用在古代書信上，是古代人本

²⁶⁶ 溫特（B. Winter, 'Is Paul among the Sophists?', *RTR* 53 [1994], 28-38, 尤其 35）下結論說：「原則上，保羅並不『用修辭技巧或照著詭辯家既定的形式來表現他的演說』（*On Rhetoric* 2.139, II）。他宣告說在講道中使用演說技巧是不恰當的，因為那是設計來吸引人把注意力放在報信者與其修辭能力上，而不是注意他信息的內容；」為 J. A. D. Weima, 'Rhetorical Criticism', 466 引用。其他人認為保羅在哥林多前書二章 1~2 節的陳述只是拒絕承認他接受過任何的修辭學訓練。

²⁶⁷ J. T. Reed, 'The Epistle', 171。

身所熟悉的，也是保羅自己刻意使用的。²⁶⁸ 然而，有幾個因素並不支持這個基本的假設。書信指南是與發展書信寫作理論有關的，並沒有為將修辭學原則應用在書信上提供合理的理由。論及兩分相關的指南，《書信的類型》（*Epistolary Types*；約主前一世紀）與《書信的行文風格》（*Epistolary Styles*；約主後 400–600 年），史坦普斯（D. L. Stamps）評論說：「都沒有明確地涉及書信寫作與修辭學手法的五個傳統面向（創作、安排、行文風格、記憶與發表），或與修辭學的三個傳統種類（法庭的、審議的、表現修辭技巧的）之間的關係。」²⁶⁹ 再者，甚至在古代修辭學指南中也呈現了相同的畫面。它們很少提及書信，縱使提及，通常都是在評論行文風格這個主題時。它們其實絲毫沒有論及創作、演說中所用的論據或證據、或安排、如何組織論據的各種因素來達到最有說服力的效果。然而，新約聖經學者投注最多的精力，要將古代修辭學規則應用在保羅書信上，恰恰正是在這些領域中！²⁷⁰ 波特爾同意：「要為書信形式與修辭學形式既定的關係提出辯護，查考這些指南本身乃是順理成章的。」但他補充說：「然而，一旦尋求這樣的支持，這樣的支持就非常顯著地消失無

²⁶⁸ S. E. Porter, 'Paul of Tarsus', 565–66。

²⁶⁹ D. L. Stamps, 'Rhetorical Criticism of the New Testament: Ancient and Modern Evaluations of Argumentation', in *Approaches to New Testament Study*, ed. S. E. Porter and D. Tombs (Sheffield: Academic Press, 1995), 129–69, 尤其 144–45；參 J. A. D. Weima, 'Rhetorical Criticism', 463。芮德（J. T. Reed, 'The Epistle', 179）認為：「書信理論家沒有規定將修辭學的安排應用在書信結構上」，理由之一是「因為書信有自己早已確立的傳統結構」。

²⁷⁰ 注意 S. E. Porter, 'Paul of Tarsus', 5；與 J. A. D. Weima, 'Rhetorical Criticism', 463 的強力批判。

蹤了。」²⁷¹ 一直到主後第四世紀（猶流·維克多〔Julius Victor〕）之前，修辭學指南都不曾討論過書信寫作，甚至到了這個時候，所有的評論也僅限於行文風格。這一切的結果是：許多註釋書中針對保羅書信的修辭學進行的這種修辭學分析，即種類與安排，很少有理論上的支持。²⁷²

然而，第三，這並不表示書信的組成部分與演說的組成部分不可能有任何功能相符之處。例如，一封信的開頭有許多形式上的特色，諸如問候與感恩，其功用是要建立並維持發信人與收信人的接觸點，並且開啟書信的一些重要主題。感恩的部分也往往為書信的主體部分定好基調。類似地，演說的緒論，作用是要向聽眾介紹講員，並為交流提供合適的環境。它也可以說明將要論述的主題。同樣地，書信的主體部分闡述書信的主要觀念或內容，從功用的角度來說，這可能相當於演說的一些部分，諸如提出即將論述之重大議題的主題（*propositio*）、或具有提供證據之重要功用的驗證（*probatio*）。²⁷³ 也有人認為：一些書信的類型在功用上可能與若干修辭學類別相似（如：修辭學中審議與表現詞藻技巧等類別）。但這並不表示作者是基於修辭學指南的模式來寫信的。相反地，如芮德所聲稱的：這些相似之處可能指向一個

²⁷¹ S. E. Porter, 'Paul of Tarsus', 566（強調字體為筆者標註）。亦見 A. J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists* (Atlanta: Scholars, 1988), 2, 3, 波特爾引用後者來支持。

²⁷² 或許作為保羅確實所行之事的一個指標，或者從幫助我們詮釋他的書信這個角度而言。

²⁷³ S. E. Porter, 'Paul of Tarsus', 569-70；參 J. T. Reed, 'The Epistle', 180-81。

社會裏面不同族群想要「說服別人」的方式，或者只是要見證一個事實，即「這論據既是特殊的，又是普世性的」。²⁷⁴

第四，古代書信作家與信函理論家確實顯出修辭學影響的領域乃是在行文風格方面。²⁷⁵ 在這個標題之下，包括了文法、句法、與遣詞用字。但是清晰度、修辭譬喻、隱喻、引句之類的問題，也在書信指南中討論到了。書信行文風格有兩個特性特別與修辭學的討論類似，那就是清晰度與對於處境的適切性。然而，甚至在這兩個特性的討論中都承認：書信與修辭學在行文風格上有著根本的差異，導致了「空間的分隔」。²⁷⁶ 在被形容為行文風格的「裝飾」層面上，保羅展現出許多標準的特色。包括長篇的隱喻（加四 21~31）、舉隅法（*synecdoche*；林後三 15）、誇大（加一 8）、反敘法（*litotes*；羅一 16）、首語重複法（*anaphora*；羅三 22~25），以及其他許多範疇。波特爾下結論說：「就是在這一點上，可以認為保羅最接近於古代修辭學技巧的使用，詮釋者若從古代修辭學的觀點來分析保羅書信，乃是恰當的。」²⁷⁷ 這不是說使徒使用了一本指南，裏面列舉了這些項目，或說他必然意識到每一個術語。倒不如說，它們是用來描寫古代文件、包括保羅作品中所見之行文風格特色的便利名稱。

最後，早期教會，尤其是教父們，許多人都接受過修辭學訓練，證據顯示出：他們並未從修辭學理論的角度來詮釋保羅書信。在仔細檢視過早期基督徒作家——包括希臘教父（俄利根

²⁷⁴ J. T. Reed, 'The Epistle', 174, 191。

²⁷⁵ 注意 J. T. Reed, 'The Epistle', 182-86；與 S. E. Porter, 'Paul of Tarsus', 576-84。

²⁷⁶ J. T. Reed, 'The Epistle', 185。

²⁷⁷ S. E. Porter, 'Paul of Tarsus', 578。

〔Origen〕、巴西流〔Basil〕、和屈梭多模〔Chrysostom〕）與拉丁教父（特土良〔Tertullian〕、居普良〔Cyprian〕、拿先斯的貴格利〔Gregory of Nazianus〕、和奧古斯丁〔Augustine〕）——之後，肯恩（P. H. Kern）下結論說：

最早的基督徒不認為保羅是個修辭學家或出身高貴的演說家，而是言語沉重的謙卑書信作家……。對於早期教會而言，〔補充：書信的〕文本有足夠的力量，不需要「言詞辯論巧妙而複雜的外在表現」……。保羅雄辯滔滔的口才與修辭學無關，這使得教父可以自由發展不同種類的講論模式。²⁷⁸

總結：過去二十多年左右，新約聖經學者對於保羅書信所做的修辭分析，彼此顯出相當可觀的分歧，而且對於古代修辭學的傳統手法的看法往往莫衷一是。然而，更嚴重的是，一些學者專注研究修辭學的文體和演說各部分的安排，並沒有真正的理論基礎。早期基督徒作家肯定不認為這些書信確實是演說。保羅涉及的「說服的藝術」，既是個傳福音者，也是個書信作家。他在書信中使用各種文學技巧，或所謂的修辭學行文風格技巧（見上文）。但他的書信不是依據希臘—羅馬修辭學寫成的，從前的世代也沒有普遍使用古典修辭學來理解它們或新約聖經的其餘部分。²⁷⁹ 這樣，不應該「藉著古代修辭學規則的框框」來詮釋保羅

²⁷⁸ P. H. Kern, *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 167–203, 尤其 203, 他在那裏引用了 Florescu。

²⁷⁹ P. H. Kern, *Rhetoric and Galatians*, 203. 他補充說：「直到宗教改革時期以前，我們不曾見到有人以重要的方式藉助於修辭學來處理保羅的經文，甚至在那時期以後，如果採取這種方式，也都意識到正在將經文以外的範疇強塞在經文上」（強調字體為筆者標註）。

書信。有種觀念主張，「這種方法比其他任何方法更好地掌握了詮釋學之鑰，可以解開使徒著作的真實意義；」這種觀念是有嚴重缺陷的。²⁸⁰

相反地，由於保羅確實設法要在書信中說服讀者，更適合的方式是把注意力放在使徒自己於書信內部使用的論述方法，有些功能可能與古代演說理論相符，反映出普世性的論述法，而不是把外來的範疇強加在他的書信上。

b. 修辭學與以弗所書。我們已經指出：過去二十多年來，新約聖經學者極力使用修辭分析來研究七封普遍被接受的保羅書信，卻很少有人針對以弗所書作這樣的研究。主要的例外是林康的作品。

林康將修辭學範疇應用在以弗所書，認為本書信的兩個主要段落使用了修辭學的兩個因素。²⁸¹ 第一部分是表現詞藻技巧，作者設法要與讀者建立起一個有價值的群體。以弗所書一～三章開頭的感恩與禱告，是「一個有效的修辭策略」。藉著為讀者感恩與禱告，他們「獲得肯定，……博取了他們的同感，……鞏固了與神和基督的共同關係，以及植根於這個關係的共同價值」。²⁸² 這種的修辭學避免針鋒相對。保羅為他們禱告，強調他們與神的

²⁸⁰ J. A. D. Weima, 'Rhetorical Criticism', 468。

²⁸¹ Lincoln, xli。他的學生紀而 (R. R. Jeal, 'The Relationship between Theology and Ethics in the Letter to the Ephesians' [unpublished Ph.D. thesis, University of Sheffield, 1990]) 相信：以弗所書一～三章與四～六章彼此難以調和。「書信分析無法解釋這兩個部分怎麼能夠整合在一起。」他認為以弗所書這分文件可以形容為一篇「講章」，「結合了表現詞藻技巧的修辭文體與審議的修辭文體，沒有論述特定的議題或爭論」(作者的摘要)。

²⁸² Lincoln, xlii。

關係和與基督徒同伴的關係，後者就是猶太信徒與外邦信徒，已經屬於在基督裏的這一個新人。以弗所書的第二部分主要是審議的修辭學，作者試圖說服讀者採取某些行動。它可能包括一個呼召，要保存已經擁有的，作為他們共同價值觀的一部分，或者它可能促使他們必須調整自己的行為。所以，在第四～六章，保羅勸勉他們，要根據他們與基督和與信徒同伴的新關係，來改變他們的行為。林康最後為以弗所書提供一個簡短的修辭學綱要，包括緒論或引言（一 1～23）、敘述感恩的理由（二 1～三 21）、勸勉（*Exhortatio*；四 1～六 9）、與結語（六 10～20），演說的最後一個段落設法總結重要的主題，並激發聽眾採取行動，在此是要在屬靈爭戰中站立得穩。

我們依序提出幾個評論：第一，林康跟其他修辭分析學者面對一個類似的張力（見波特爾在上文的評估）。他的修辭結構似乎是他的書信分析的另一版本，無疑因為林康認為以弗所書是一封書信；同時他又將這卷書、或至少是其主體部分，視為一篇講章。第二，林康用來劃分以弗所書的類別或文體，即表現詞藻技巧的修辭學與審議的修辭學，在某些限度內有用，²⁸³但並不適合以弗所書。²⁸⁴例如，審議的修辭學侷限於講員試圖在一些主題上說服一般集會的一個成員，亞里斯多德稱之為「道路與方法，戰爭與和平，保衛國家，進口與出口，以及制定法律」。附加的宗

²⁸³ P. H. Kern, *Rhetoric and Galatians*, 125–29。

²⁸⁴ P. H. Kern, *Rhetoric and Galatians*, 126。針對紀垂祺（C. B. Kittridge, *Community and Authority*, 145–49）也可提出相同的問題，後者不同於林康，她的結論是：整卷以弗所書最好都視為審議的修辭學。她聲稱：以弗所書的作者「設法要感動收信人朝向合一的念頭移動，這合一被建構為一個階級體制，地位較低的人應該以順服對待地位較高的人」（148）。

教禮儀屬於政治文脈。同樣地，西塞羅（Cicero）從關注國家的角度來思考它。再者，表現詞藻技巧的講論在指南中很少受到注意。²⁸⁵ 最後，林康在他註釋書每一段落結尾的評論中設法要決定：(1) 每一小段在書信論述過程中的功用，所以還有 (2) 作者如何在說服讀者時提出相當合理的說詞。但未必要訴諸於古典修辭學範疇來支持他的進路。²⁸⁶

根據保羅書信所做的一般性修辭分析的這些結論，以弗所書的任何研究都應該聚焦於使徒自己在書信本身內所用的論述方法。如果我們要決定使徒如何設法說服他的讀者，就不應該從演說世界將文體和安排強加在他的書信上。²⁸⁷

²⁸⁵ 注意 P. H. Kern, *Rhetoric and Galatians*, 126–29 的討論。

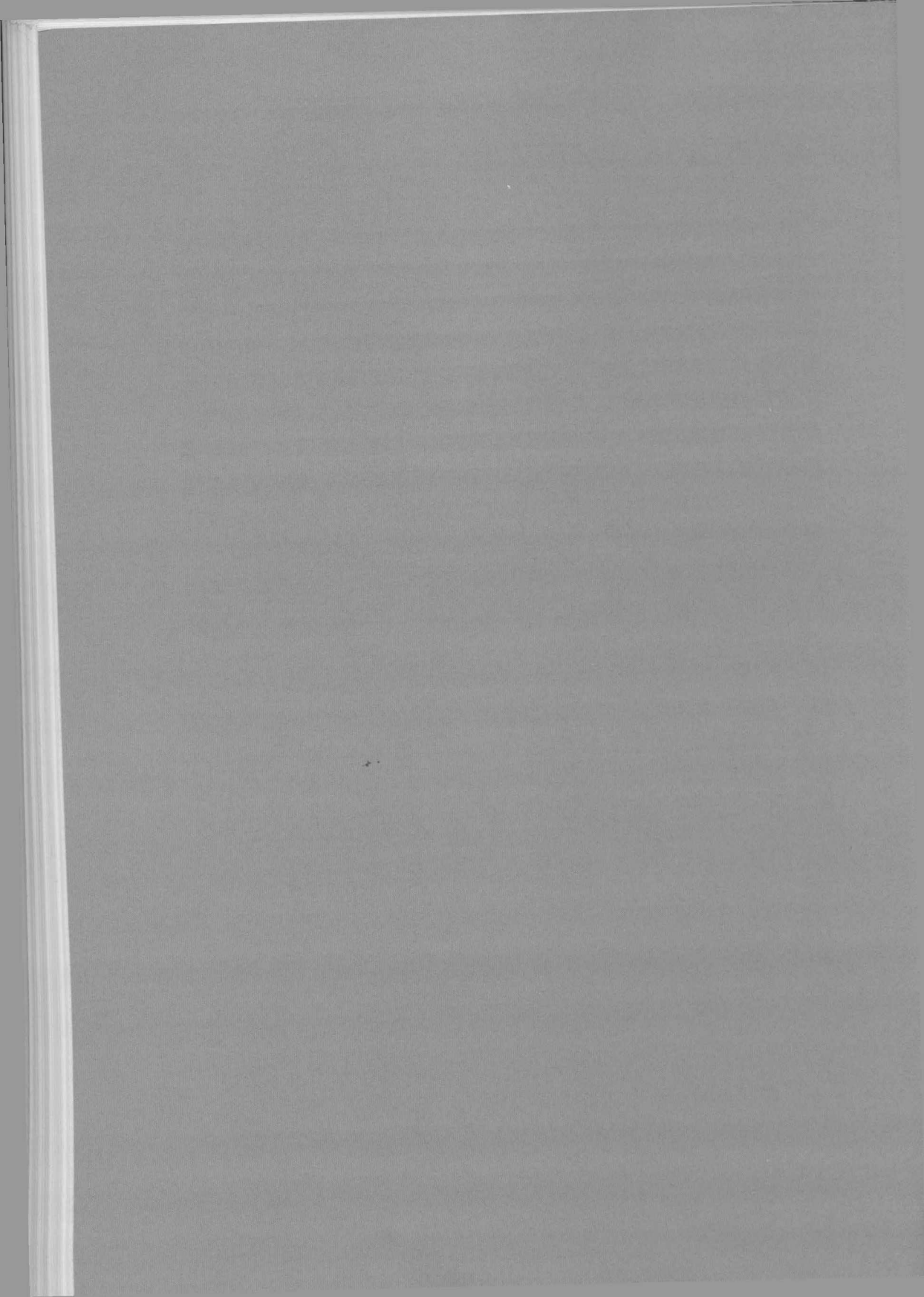
²⁸⁶ 牟頓近來的論文（E. Mouton, 'Reading Ephesians Ethically: Criteria towards a Renewed Identity Awareness?' *Neot* 28 (1994), 359–77；與 'The Communicative Power', 280–307）顯示出刻意「將正式的古代理修辭學類別沒有區別地應用在新約聖經上」（280）。他在處理以弗所書的時候，意識到「在人類所有語言的日常用法中應用普世性的交流與說服的手法」（283）。牟頓在應用時是否全然避免了波特爾與芮德叫我們注意到的危險，仍有待討論，但他正確地下結論說：「以弗所書的作者鼓勵讀者要根據他們應該採取的新地位來思想自己——是與神的子民同國，是神家裏的一員，是一個在基督裏的人，是一個新人」（303）。

²⁸⁷ 在這本註釋書內，我們也照樣會在每個段落的結尾，設法決定每一小段是如何在整個論述中發揮功用的。



ANALYSIS

分析



壹、信首致意（一1~2）

貳、新人：神的創造（一3~三21）

一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一3~14）

1. 為各樣屬靈的福氣而讚美神（一3）
2. 為揀選和兒子的名分而讚美（一4~6）
3. 為救贖和赦罪而讚美（一7~8）
4. 為奧秘——神使萬有在基督裏同歸於一的計劃——而讚美（一9~10）
5. 為信徒得基業的確據而讚美（一11~14）

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一15~23）

1. 為讀者們的信心和愛心而感謝（一15~16上）
2. 為他們在知識上的長進而代求（一16下~19）
3. 神的大能彰顯在使基督復活並得高舉上（一20~23）

三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉（二1~10）

1. 死在過犯罪惡之中（二1~3）
2. 因祂的憐憫和慈愛，神使我們與基督一同活過來（二4~7）
3. 神的新創造（二8~10）

四、外邦人被納入同一個身體（二11~22）

1. 外邦人先前的慘況和如今的光景（二11~13）
2. 藉著基督，我們已經靠同一位聖靈來到父面前（二14~18）
3. 外邦人是神家裏的一員（二19~22）

五、神的奧秘和保羅的管家職分（三1~13）

1. 保羅開始代求的禱告（三1）
2. 保羅為奧秘的管家（三2~7）

3. 傳揚神旨意中的奧秘（三8~13）

六、保羅的代求：為了能力、愛、和靈命成熟（三14~21）

1. 為了能力、愛、和靈命成熟而禱告（三14~19）
2. 頌讚這位能成就一切超過我們所求所想的神（三20~21）

叁、新人：在地上的生活（四1~六20）

一、基督身體裏的合一、多樣性、與成熟（四1~16）

1. 教會的合一為當務之急（四1~6）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四7~16）

二、生活：照著新人，而不是舊人（四17~24）

三、關於舊生活與新生活的特殊勸勉（四25~五2）

四、從黑暗到光明（五3~14）

1. 禁戒淫亂與貪婪（五3~7）
2. 從前黑暗，但如今光明（五8~14）

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五15~六9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五15~21）
2. 基督徒家庭裏的關係（五22~六9）
 - a. 妻子與丈夫：基督與教會（五22~33）
 - b. 兒女與父母（六1~4）
 - c. 奴隸與主人（六5~9）

六、屬靈爭戰（六10~20）

1. 要在主裏剛強（六10~13）
2. 站立得穩並穿戴神的軍裝（六14~17）
3. 警醒禱告（六18~20）

肆、書信的結尾（六21~24）



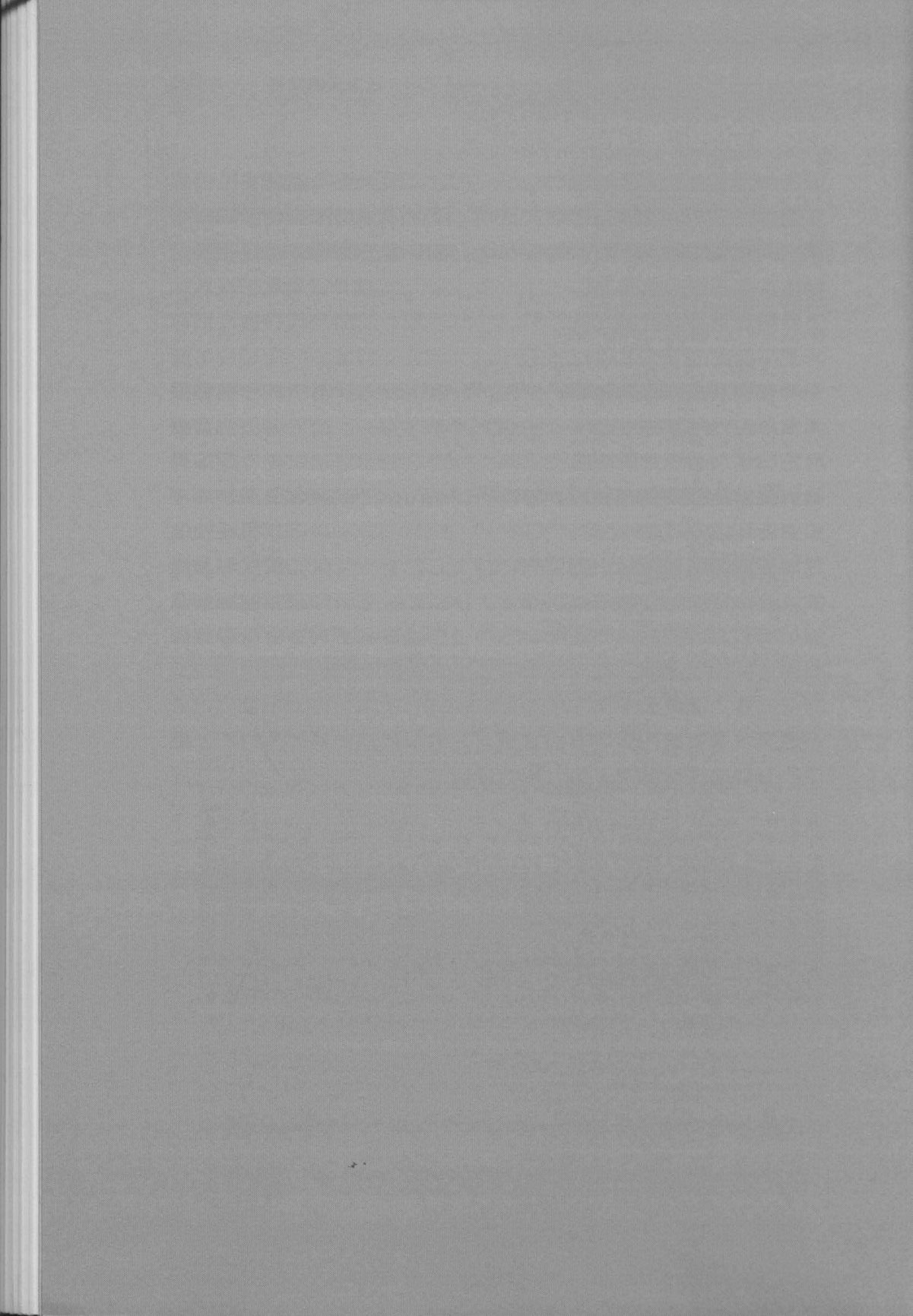
TEXT, EXPOSITION, AND NOTES

經文與註釋



PRESCRIPT (1:1-2)

壹. 信首致意
(—1~2)



¹奉神旨意，作基督耶穌使徒的保羅，寫信給在以弗所的聖徒，就是在基督耶穌裏有忠心的人。²願恩惠、平安從神我們的父和主耶穌基督歸與你們！

以弗所書的序言照一般保羅書信的格式，包含三部分：發信人的名字，受信人，和致意。雖然保羅致意的結構與當時一般書信所用的相似，他卻根據每封信的背景，修改了對自己和自己撰寫每封信的資格的描述，用不同詞語來形容他的基督徒讀者群，並在致意中加入神學內涵——這些都是對開場慣用語作了具有創意的變化。在以弗所書中此處提到「基督」這名稱，與致意中的三個部分都有關聯。就像在羅馬書（和教牧書信）裏，保羅的名字是單獨出現的；而在他的其他書信中，則會同時提到一位或多位同工。

一 1. 「保羅」馬上指出他自己是本書信的作者，所用的是他在希臘—羅馬世界中的名字，而非他的猶太名字「掃羅」。他接著又加上「奉神旨意，作基督耶穌使徒」的自我稱謂，¹這與歌羅西書一章 1 節及哥林多後書一章 1 節相同（參：林前一 1）。他一開始就確定自己的資歷，如此就令人注意到他的書信的正式性質。在新約聖經中，「使徒」一詞被用來指：(1) 蒙耶穌呼召並稱為使徒的那十二位（太十 2~4；可三 16~19；路六 13~16；徒一 13），當主耶穌在地上事奉時，他們與祂同在，並見證祂的復活（徒一 22~23，四 33）；(2) 保羅在那十二位以外所認可的

¹ 關於「使徒」這個題目，見 P. W. Barnett, 'Apostle', in *DPL*, 45-51; C. K. Barrett, *The Signs of an Apostle* (Philadelphia: Fortress, 1972); E. Best, 'Paul's Apostolic Authority - ?', in *Essays on Ephesians* (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 25-49。

一些人，包括巴拿巴（林前九 5~7；參：徒十四 4、14）、主的兄弟雅各（林前十五 7；加一 19）、和亞波羅（林前四 6、9）、並其他人；(3) 保羅有時也將這詞用於非術語的意思，指眾教會的「信使」（林後八 22~23；腓二 25）。然而，在他的書信裏，絕大多數情況都是指術語意思的「使徒」，就是那些被基督呼召和差遣的人。保羅常自稱為使徒（林前一 1；林後一 1；西一 1；提前一 1；提後一 1；多一 1）。他「藉著耶穌基督」領受他的使徒職分（羅一 5〔參《呂振中譯本》、《思高聖經》〕；參：加一 1），因為耶穌已「呼召」他為使徒，並為神的福音將他「分別」出來（羅一 1；林前一 1）。這個職事的目標是要在外邦人中叫人信服真道（羅一 5，十一 13；參：弗三 1~13，並見該處更深入的討論）。

以基督耶穌的使徒自稱，不但表示他是屬於基督，也說明他是位獲得基督充分授權²及差遣的信使。身為使徒，他有權柄以口頭和文字方式傳揚福音，並且設立和堅固教會（參：二 20 和四 11 的註釋）。他是「奉神旨意」³被呼召從事這事工，這種表達方式在短短幾節之內出現四次（第 1、5、9、11 節，見下文），並與神的救贖計劃或它的某個層面有特殊的關係。保羅蒙召作外

² 關於使徒觀念來源的各種說法，見 P. W. Barnett, 'Apostle', *DPL*, 45-46 的概述及 50-51（更多的文獻），貝斯特（Best, 97）正確地評論道：「不論使徒的基督徒用法是否源自希伯來文的 *shaliach*，保羅都自視為基督的代表或使者。」

³ 介詞 *διὰ*（「經由」）表示能產生果效的原因或動力，保羅藉此領受他的使徒職分；見 BADG, 180; C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), 57; 和 D. B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 434。

邦人的使徒，是在那恩典之神的計劃中（參：三 1~13）。不是他將自己任命到這職位上，而是神揀選了他。因此，「奉神旨意」一語有不配而蒙受神恩典的含義，強調不是因為保羅的個人成就而使他成為、或繼續為使徒。

信首致意裏的第二部分提到本信的收信人，他們的身分牽涉到著名的文本問題。⁴ 雖然《和合本》、《新國際版》等譯作「寫信給在以弗所的聖徒，就是在基督耶穌裏有忠心的人」，但經文證據的重點卻顯示，「在以弗所的」一詞很可能並非書信原稿的一部分。⁵ 這與本書信的內部證據相符（見〈導論〉），因為從信的內容看不出這是寫給一個被保羅牧養了將近三年的教會，它沒有提到「受信人中的個人或團體，沒有指出當地情況的特徵或問

⁴ 關於完整的討論，見 E. Best, 'Recipients and Title of the Letter to the Ephesians: Why and When the Designation "Ephesians"?' in ANRW, 3247-79; 'Ephesians 1.1', in *Essays on Ephesians* (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 1-16; 'Ephesians 1.1 Again', in *Essays*, 17-24; 亦參：貝斯特的註釋書 (Best, pp. 98-101); 參 Lincoln, 1-4。

⁵ 抄本的憑證如下：ἐν Ἐφέσῳ（「在以弗所的」）在 Φ^{46} κ B 424^c 1739、和巴西流、俄利根，顯然也有馬吉安（他稱本信為「給老底嘉人的書信」）、及特土良等人的作品中都被省略：τοῖς ἀγίοις τοῖς οὐαῖν καὶ πιστοῖς（「給眾聖徒，也就是在基督耶穌裏的信徒」）。 Φ^{46} 稍有異於其他抄本，因為它省略了在 οὐαῖν（「是」）之前的 τοῖς（「那些」）。絕大多數的抄本都讀作 τοῖς ἀγίοις τοῖς οὐαῖν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς（「給在以弗所的聖徒，就是在基督耶穌裏有忠心的人」）。然而 Φ^{46} （年代被定為第三世紀初期，是我們所擁有的本信最早的抄本）、κ 和 B 結合起來，成為原典中並無地名之有力的外來證據。

題」。⁶除了保羅之外，唯一提到的個人就是推基古，使徒差他去讀者那裏，把他個人的情況告訴他們（六 21~22）。

但難處是，省略了「在以弗所的」一詞的諸抄本並沒有放入甚麼來取代。⁷這項省略產生一個困難的文法結構：「給眾聖徒，就是在基督耶穌裏的信徒」不是一種自然的稱謂。布魯斯認為原著中沒有「在以弗所的」等字，並且此種結構必須有某些關於地點的線索，而本信又有巡迴書信的樣式，因此他推測在動詞「是」的後面留了一個空位，讓推基古能填入一個適當地名，就是他要將本書信抄本送達的每一個地方。⁸布魯斯承認很難證明在第一世紀時有這種作法，但仍然覺得此說法頗具說服力。⁹然而，這種作法在一個使用影印機的時代固然可以理解，但在每一分副本都得靠手抄寫的時代就不那麼確定了。如果整卷都用手寫，就似乎沒甚麼理由要省略地址的兩個字了。再者，令人訝異的是，除了寫給以弗所的之外，這封巡迴書信沒有任何的副本存留下來，即使那些不含「在以弗所的」這字樣的抄本也沒有其他地方

⁶ Bruce, 250。

⁷ 雖然本信在馬吉安的正典中被稱為「給老底嘉人的書信」，但在所有抄本中都找不到這樣的目的地，在抄本當中唯一找得到的地方是以弗所。

⁸ Bruce, 250。

⁹ 布魯斯引用 G. Zuntz, *The Text of the Epistles* (London: British Academy, 1954), 228，後者指出：在希臘化時代，同樣內容的王室書信的諸抄本會被送到不同地方，這些都是根據一分正本抄寫的，該正本在送達地點部分留下空白。但裘梅爾 (W. G. Kümmel, *Introduction*, p. 355) 認為：「一封信在信首致意中留下空白、或之後再填上地址，這個假設在古代沒有類似的作法；」這話也引述於 D. A. Carson, D. J. Moo, and L. Morris, *Introduction* p.310。

的名稱。另有一個假設是，在信首致意裏原有兩個地名，希拉波立和老底嘉，¹⁰ 但仍然沒有抄本的證據支持這論點。

有幾個修正案被提出來，¹¹ 卻沒有一個有充分的說服力，這個文本難題沒有令人滿意的解決之道。亞諾德和霍納宣稱，多數含有「在以弗所的」字樣的抄本代表原著，保羅確實是要讓他的信被送到以弗所（儘管是作為巡迴書信），¹² 但是缺乏個人性的

¹⁰ 范倫 (A. van Roon, *Authenticity*, 80–95) 及林康 (Lincoln, 3–4) 即如此主張。其論點是，它的優點是能解釋文中顯得怪異的 *καί*（「和」，《和合本》作「就是」）一字。如眾所周知的是，馬吉安認為本信其實是要寫給老底嘉人的，但現存抄本中，沒有任何提到老底嘉的地方；而且，若說這就是歌羅西書四章 16 節所指的那封書信，那麼既然歌羅西書和以弗所書如此相似，人不禁會問為甚麼還需要交換書信；再者，若以弗所書寫於歌羅西書之後，歌羅西書四章 16 節所指的就是另一作品了。

¹¹ 范倫 (A. van Roon, *Authenticity*, 80–85) 主張：在 *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν ... καὶ ἐν ... πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* 裏原有兩個地名，而這兩個地名被遺漏，但 *καί* 仍然存留，因此產生 B 抄本的經文。范倫認為這兩個地名是希拉波立和老底嘉（亦參 Lincoln, 3–4）。可是這麼一來就必須有兩個抄寫錯誤，這是相當可疑的。

¹² 亞諾德認為：若原文省略了 *ἐν Ἐφέσῳ*（「在以弗所的」）一詞，以弗所書一章 1 節就沒有令人滿意的解釋，因此他拒絕接受 Φ^{46} A B 424^c 1739、巴西流、俄利根，顯然還有馬吉安（他稱本信為「給老底嘉人的書信」）、及特士良等代表的文本傳統，而主張另一傳統，他的理由是：(1) 仍有強而有力的抄本支持包括 *ἐν Ἐφέσῳ*「在以弗所的」一詞；(2) 以弗所為目的地是初代教會一致的傳統，也是所有現存古譯本中唯一明確提到地名的讀法；(3) 在早期，因為「本信的應用是一般性的，而非局部性的」（B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* [Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft,

細節，卻又與此說牴觸。如果這信真是寫給以弗所的，我們會期待有更多如腓立比書所顯示的那種溫馨的口氣，而非現有這樣一般性的口氣。我們的結論是，以弗所書是封寫給在小亞細亞西南部（主要是外邦人信徒）的一般性書信，它在早期就被連結到以弗所，可能是因為那是具有策略性地位的教會，也可能因為那是此信被送達的幾個城市之一。

稱讀者們為「聖徒」（直譯為「聖者」），是保羅對基督徒的一貫描述（參：林前一 1、2；林後一 1；羅一 7；腓一 1），在舊約聖經中有這詞的先例：以色列人是神聖潔的國民（出十九 6），為祂所揀選，受命事奉祂。因為帶領他們進入聖約關係的那位是聖潔的，以色列自己也當為聖潔的國度（利十一 44，十九 2，等等）。基督徒為「聖徒」，意思並非指他們是非常虔誠的人，而是因為神帶領他們進入一個新的關係裏，這不是因為他們自己的作為或善行，而是由於基督所作的。他們為了祂和服事祂的緣故而被分別出來，身為祂的百姓，是在末世被揀選的群體，他們的生命是要以敬虔的行為為標記。在一章 4 節，保羅會詳述這詞的意思，那裏說聖潔是神的揀選所當有的結果，五章 26、27 節將它視為基督為祂的教會而死的功效。對受信人的第二個描述

1994], 505 即如此認為)，眾教會為了各自教導的目的，省略抄本中信首致意裏的地名，將受信人一般化；(4) 使徒說他「聽見」以弗所人的「信心和愛心」（一 15），這可以指基督徒們在他離開之後的長進，和新近悔改歸正之人的信心；(5) 缺乏個人性的問候並不特別重要，因為在他寫給熟悉教會的書信中（學者並未質疑這些書信的作者），也沒有長篇的問候（如哥林多前後書，加拉太書，和腓立比書）；見 Arnold, 5-6，及他在 'Ephesians, Letter to the', *DPL*, 244-45 這篇專文，及霍納對於一 1 的註釋。

是在基督耶穌裏有忠心的人，¹³ 與其說這是指他們的忠心或可靠，¹⁴ 不如說是指他們身為「信徒」（參：林後六 15，那裏這詞與「不信主的」相對；提前四 10、12，五 16，六 2；多一 6）。在基督耶穌裏，說到他們在祂裏面被招聚一起，進入活潑的團契（關於「在基督裏」的重要意義，見：一 3，二 5、6 的註釋），而不僅是指他們相信了祂。後者固然正確，卻非保羅此處特別要表達的。所以，一開始保羅就先描述他的讀者們，說他們被神標示為祂聖潔的百姓，也提到他們以相信來回應福音，這回應至終也歸因於神恩典的作為（參：二 8）。¹⁵

一 2. 保羅信首致意的第三部分是「願恩惠、平安從神我們的父和主耶穌基督歸與你們」。基本上，這是在使徒的所有書信中固定不變的（羅一 7；林前一 3；林後一 2；腓一 2；帖後一 2；門 3）。他不用希臘化時期標準的致意 *chairein*（「問安」），而採用發音類似、卻更具深邃神學內涵的 *charis*（「恩惠」），加上將猶太人「平安」的致意翻譯為希臘文。與此很類似的，是在某些猶太人的問候中結合了「憐憫和平安」（參：《敘利亞文巴錄啟示錄》〔2 *Apoc. Bar.*〕七十八 2）。在以弗所書這裏，這兩個具廣泛意思的祝福被說是出自雙重的源頭，即神我們的父和主耶穌基督。從本信一開始，保羅的思想就是以神為中心，強調神在基督裏的作為。這種表述將基督與神作密切的連結，證明基督在保羅思想裏的崇高地位。復活且得著高舉的基督已經在天上

¹³ Πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ（「在基督耶穌裏有忠心的人」）與「聖徒」為同位語，指的是同一群人。

¹⁴ 這是 πιστός 一字可有的意思，也被保羅用來說到他的同工們的忠心（西一 7，四 7、9）。

¹⁵ Lincoln, 6 即正確地如此認為。

壹、信首致意（一 1~2）

坐在神的右邊，遠超過一切執政的、掌權的、有能的、主治的（一 20~21）。在救恩的完成和賜下上，神與基督完全為一。

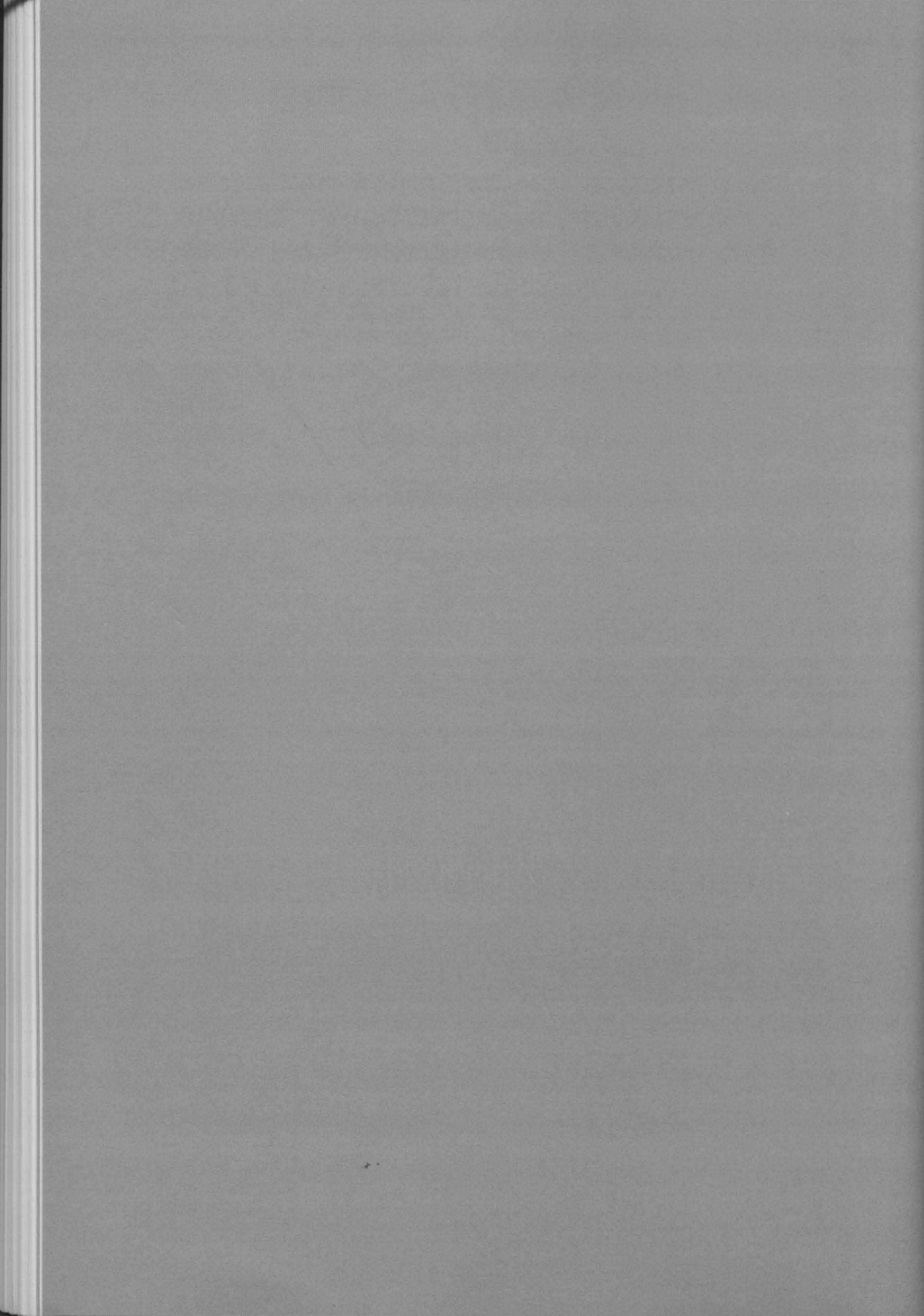
在某種程度上，保羅的讀者們已在主耶穌基督裏經歷了神的恩典和平安。使徒了解這點，在他的致意裏，他表達了他的渴望，就是要他們（特別是透過這封書信本身）更深入地認識和經歷這兩重祝福，因為整本以弗所書一再地談到這兩個主題。¹⁶

¹⁶ χάρις（「恩惠」）出現於一 6、7，二 5、7、8，三 2、7、8，四 7、29，六 24；而 εἰρήνη（「平安」）則出現於二 14、15、17，四 3，六 15。



THE NEW HUMANITY
A DIVINE CREATION (1:3-3:21)

貳. 新人：神的創造
(一3~三21)



一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一3~14）

³願頌讚歸與我們主耶穌基督的父神！祂在基督裏曾賜給我們天上各樣屬靈的福氣：⁴就如神從創立世界以前，在基督裏揀選了我們，使我們在祂面前成為聖潔，無有瑕疵；⁵又因愛我們，就按著自己意旨所喜悅的，預定我們藉著耶穌基督得兒子的名分，⁶使祂榮耀的恩典得著稱讚；這恩典是祂在愛子裏所賜給我們的。⁷我們藉這愛子的血得蒙救贖，過犯得以赦免，乃是照祂豐富的恩典。⁸這恩典是神用諸般智慧聰明，充充足足賞給我們的；⁹都是照祂自己所預定的美意，叫我們知道祂旨意的奧秘，¹⁰要照所安排的，在日期滿足的時候，使天上、地上一切所有的都在基督裏面同歸於一。¹¹我們也在祂裏面得〔或作「成」〕了基業；這原是哪位隨己意行做萬事的，照著祂旨意所預定的，¹²叫祂的榮耀從我們這首先在基督裏有盼望的人可以得著稱讚。¹³你們既聽見真理的道，就是那叫你們得救的福音，也信了基督，既然信祂，就受了所應許的聖靈為印記。¹⁴這聖靈是我們得基業的憑據〔原文作「質」〕，直等到神之民〔原文作「產業」〕被贖，使祂的榮耀得著稱讚。

在致意之後，保羅通常以起首的感謝開始他的書信，聚焦於神在他的讀者們生命中的作為（羅一8；林前一4；腓一3；西一3，等等）。然而，在以弗所書中此處，這開頭段落卻是向我們主耶穌基督的父神迸發出頌讚（參：林後一3~4；彼前一3~5），其風格是依照舊約聖經和猶太人典型的長篇頌讚或 *berakah*（「神

是當稱頌的，祂已……」）。¹分詞子句「祂在基督裏曾賜給我們天上各樣屬靈的福氣」（第 3 節），表達了這頌讚的理由。接下來則以第 4 節的「就如」子句和隨後的字句，詳述這些被稱為「在基督裏」的廣泛福氣。隨著保羅談到的揀選（第 4 節）、兒子的名分（第 5 節）、神的旨意（第 5 節）、祂的恩典（第 6 節）、救贖（第 7 節）、智慧（第 8 節）、奧秘（第 9 節）、萬物同歸於一（第 10 節），接著說猶太和外邦信徒（「我們」和「你們」）都被納入基督裏面（第 11～14 節），各種意念也紛至沓來。這頌讚從第 3 節延伸到第 14 節，而且就像在哥林多後書第一章一樣，它也把作者包括在福氣的範疇裏（「祂……曾賜給我們」，第 3 節）。但起首的感謝並沒有被這頌讚（一 3～14）所取代，而是被放在 *berakah* 之後的第 15～16 節裏。

Berakah 或頌讚最早、最簡單的形式就是「宣告性的讚美」（借用魏斯特曼〔Westermann〕的詞彙）的例子，就是人以一個句子喜樂地回應神的拯救或供應（創十四 20，二十四 27）。²之後，它與祭祀儀式及以色列的崇拜有關（王上八 15、56）。最後，一個發展成熟且在敬拜儀式上更具完備形態的 *berakah*，為詩篇的各卷提供了頌讚性的結尾（詩四十一 13，七十二 19～20，等

¹ 在新約聖經以外，似乎沒有以頌讚來開始一封書信的先例。（歷代志下二章 11、12 節，希蘭給所羅門的信中有一段頌讚，但如列王紀上五章 21 節〔《和合本》五 7〕所示，那是獨立於該信之前。）哥林多後書一章 3～4 節 *berakah* 的格式接近較早、較簡單的形式，而以弗所書一章 3～14 節和彼得前書一章 3～5 節中較長的 *berakah*，則更為接近較晚期的頌讚。

² 參：「神是應當稱頌的！祂並沒有推卻我的禱告」（詩六十六 20）。注意 C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms* (London: Epworth, 1966), 87-89。

等）。它在猶太教的拉比圈內（參：猶太會堂敬拜的「十八項祝福」〔the Eighteen Benedictions〕）和昆蘭文獻（《感恩詩集》〔1QH〕5:20; 11:15）中仍佔重要地位。除了在舊約聖經（和猶太教）中的根源外，這頌讚的基督教層面，首先出現於用來描寫以色列的神的方式：稱頌祂為「我們主耶穌基督的父」（第 3 節）。³ 在新約聖經裏有另外兩處重要的頌讚也以這種方式開始，就是哥林多後書一章 3 節和彼得前書一章 3 節。其次，不斷地重複「在基督裏」（或「在祂裏面」）這片語，顯示這種頌讚的純基督教層面。神為祂百姓所作的一切，和稱頌祂的緣由，都是在基督裏並透過基督完成的。

以弗所書一章 3~14 節是個長句（有 202 個字），它的特色是堆砌了關係子句和片語，彼此間的關係常常難以確定。⁴ 這造成學者間不同的、而且其實是相牴觸的見解，從常被引用的諾登的諷刺評語，到梅森（C. Masson）的讚賞，前者說：「這是最恐怖的文句堆積，是我在希臘文裏前所未見的；」後者則說：「人會被它字詞的豐富、儀式的威嚴、和從始至終可感受的節奏所震撼！」⁵ 實際上，以弗所書含有八個長句（一 3~14、15~23，二

³ 關於「頌讚」主題與 εὐλογ- 詞組的關係（和更多的參考文獻），參 P. T. O'Brien, 'Benediction, Blessing, Doxology, Thanksgiving', *DPL*, 68-71。

⁴ 關於這頌讚的範圍，見 Best, 106-7。這經文包含一連串的關係子句（第 6、7、8、9、11、13、14 節）、分詞（第 3、5、9、13 節）、與不定詞（第 4、10、12 節）結構，大量的介詞片語（包括十五次的 ἐν，其中大多數是 ἐν Χριστῷ〔在基督裏〕或同義語），和以所有格串聯一起的同義字，以及其他的所有格結構。

⁵ E. Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig/Berlin: Teubner, 1913), 253；與 C. Masson,

1~7，三 2~13、14~19，四 1~6、11~16，六 14~20），其中三個是讚美和禱告（一 3~14、15~23，三 14~19）。在禱告和敬拜的記載裏出現長句的稱頌文字不足為奇。許多行文風格上的特色是受閃族文化的影響，有些則可在昆蘭文獻裏找到非常類似的例子。⁶

儘管有許多人嘗試要確定本段的形式和結構，⁷ 卻未能達成共識。桑德斯（J. T. Sanders）聲稱：「每一個想要找出以弗所書一章 3~14 節詩歌結構的嘗試都已失敗，」⁸ 即使在他下此斷語之後仍有人作更進一步的嘗試，這斷語至今仍然正確。但這並非表示我們對這段經文束手無策。這頌讚的組成相當慎重，可從第 3 節中看出端倪，其中「福」出現三次。⁹ 有些重複的片語，諸如「按

L'Épître de Paul aux Éphésiens (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1953), 149.

⁶ R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit: Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 72-75; 與 K. G. Kuhn, 'The Epistle to the Ephesians', 116 特別指出這一點; 後者評論說: 「閃語句法在以弗所書裏出現的頻率, 較所有保羅書信全集的其他書信高出四倍。」這話是特別指條件句而言。然而, 在以弗所書一章 3~14 節中卻沒有意合連接 (parataxis) 或連接詞省略 (asyndeton) 的例子。

⁷ 霍納在他最近的探究中至少與十八種作法互動; 亦參 Best, 107-8。也有許多人嘗試要在一章 3~14 節找出原本的詩歌, 卻未成功。

⁸ J. T. Sanders, 'Hymnic Elements in Ephesians 1-3', *ZNW* 56 (1965), 214-32, 特別是 p. 227。

⁹ Εὐλογητός (「可稱頌的, 有福的」, 《和合本》作「頌讚」), δ εὐλογήσας (「祂曾賜〔福〕」), 和 εὐλογία (「福氣」)。

著自己意旨所喜悅的」（第 5、9、11 節），和「使祂的榮耀得著稱讚」（第 6、12、14 節），後者出現在父、子、聖靈（按此次序）的工作之後。常常使用介詞「在……裏」（特別是「在基督裏」及與其同義的片語）和「照著」。三個重要的分詞——「曾賜給」（第 3 節），「預定」（第 5 節），及「叫……知道」（第 9 節）——代表本段文意動向裏的重要步驟。在此段中還有更深入的進展，就是從讚美神的宣告（第 3 節）到描寫祂偉大的旨意及其運作（第 4~10 節）（這是欣喜稱頌的基礎），再繼續到它在讀者們生活中的應用，這些人就是猶太和外邦的眾信徒（第 11~14 節）。

在許多近代學者中漸漸形成的共識是，這頌讚是作者使用崇高的儀式文字特別創作而成的，包含了舊約聖經及傳統基督教的材料。¹⁰ 在頌讚的範疇裏，以一個長句中的許多字詞描述神的旨意，是完全可以接受的。

以弗所書一章 3~14 節歌頌神從永遠到永遠的拯救旨意，清楚地說明這是三一神的作為。¹¹ 第一，信徒享有「各樣屬靈的福氣」，其源頭是「我們主耶穌基督的父神」（第 3 節），祂也是「我們的父」（第 2 節）。祂的主動處處可見：是祂「賜給我們福氣」（第 3 節），「揀選了我們」（第 4 節），「預定我們得兒子的名分」（第 5 節），「將祂的恩典充充足足地賞給我們」

¹⁰ 林康 (Lincoln, 14) 評論說：「傳統材料的性質及數量並不足以支持一種假設，即……這段經文是根據一篇當時已有的頌讚改寫而成的。」

¹¹ 這是許多學者公認的，包括斯托得，35-37 頁 = Stott, 33-36；Lincoln, 43；和 G. D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1994), 665。

（第 6、8 節），使我們得知祂對這世界的計劃和旨意（第 9、10 節），並且照著祂的旨意成就萬事（第 11 節）。其中也明顯地提到神的愛、恩典、旨意、目的、和計劃。父神已將祂的愛和恩典澆灌在我們身上，現在正進行祂的永恆計劃。第二，子神，主耶穌基督，是神的福氣被賜下和領受的範圍。在本信最開頭的十四節裏，「基督」（或其同義詞或人稱代名詞）這名字或稱號出現不下十五次。「在基督裏」，或「在祂裏面」這片語出現了十一次。神賜福給我們，是在基督裏，也就是因為我們被歸入祂裏面。在祂裏面，猶太信徒（已成為神的百姓，第 11~12 節）和外邦信徒（已受印記為屬神的人，第 13~14 節）現在同屬被救贖的人。神的旨意是使萬物在基督的權柄下同歸於一（一 9、10）。第三，本段的開頭和結尾都顯示聖靈的同在。祂在每一項福氣上印上自己的特質（它們是「屬靈的」，第 3 節），祂標示神的所有權，也是祂的旨意必要成就的保證（第 14 節）。

然而，在這位三一神作為的框架裏，這頌讚有三重的重點。以神為主旨瀰漫整段經文。神是救恩的出處和來源，也是它的目標。正如我們已經看到的，在這整個頌讚裏都顯出祂的主動性。祂恩典性的揀選計劃塑造了過去、現在、和未來。其終極目標乃是使神自己得榮耀——因此有「使祂的榮耀得著稱讚」這疊句（第 6、12、14 節）。本段也有關於基督論的重要層面，基督是神的福氣的中間人和「範圍」，祂的目標是父的榮耀。最後，其中也強調信徒雖不配，仍然是神恩典性拯救作為的受益人。保羅再三談到「我們」乃是神的百姓，是神「在基督裏以各樣屬靈的福氣賜福」的對象（第 3 節直譯；參：第 4、5、6、7、8、9、11、12、14 節）。第 4~14 節談的是同一批人。保羅以第一人稱複數包括了自己和他的讀者們。同時，使徒想到的是神的所有百姓，包括整體及個人（見下文）。「神是救恩的源頭和目

標，基督為其媒介，眾信徒是它的領受者——這些主題賦予此段經文三重的焦點：以神為中心、基督論、及教會論。」¹²

神在歷史中的恩典計劃涵蓋一切，祂因這啟示而受稱頌。本段讚美祂在基督裏成就了恩典性的旨意，涵蓋的範圍是從永遠到永遠，在提到奧秘及其內容時達到最高潮（第 9、10 節）。就句法和結構而言，以 *anakephalaioō*（「同歸於一」）來說明這奧秘，是這頌讚的「高峰」；或者照墨瑞慈的話，是本段經文的「樞紐句」。¹³ *Anakephalaioō*（「同歸於一」）一字往前指向永恆，是保羅這些陳述的頂峰。因此，這頌讚後面的字句（第 11~14 節）所強調的，就是適才所描述那些榮美的福氣，是為猶太和外邦的眾信徒而預備的。一旦達到這頌讚的頂峰，作者就轉而說明，是哪些人被包括在這救恩福氣的範疇裏。

這頌讚有幾個重要的運作方式。第一，當保羅開始寫這封一般性書信給小亞細亞的基督徒時，他思想神在基督裏恩慈的旨意，心裏就湧出對神的讚美。他切望這樣的崇敬也能感染他的讀者，使他們受到激勵，如他一樣回應，為所賜給他們諸般恩典的福氣歸榮耀給神。他盼望「以新的方式提醒他們回想在基督裏所蒙的救贖和所經歷的救恩，藉此喚起讀者在認知上和情感上的回應」。¹⁴ 第二，這頌讚的運作就像是一個起頭的感謝段落：¹⁵ 它觸及本書的要旨，引入、預示其中許多重要的觀念。其中有些會在書信本身的主體裏解釋及詳述（例如：第 3 節的「天上」；第

¹² Lincoln, 43。

¹³ C. C. Caragounis, *Mysterion*, 143; T. Moritz, 'Summing Up All Things', 96。

¹⁴ Arnold, 70，照著 Schnackenburg, 47-49, 67-69 所說。

¹⁵ 參 P. T. O'Brien, *Introductory Thanksgivings*。

9、10 節的「奧秘」；和第 13 節〔參：第 3 節〕的「聖靈」）；有些以對比的方式闡述（一 3 與二 3；一 13 與二 3）；而某些主題則為作者在四章 1 節到六章 20 節規勸他的讀者時，提供了他道德勸導的神學基礎（參：一 13 和四 30，五 18）。¹⁶ 因此，本段在作者教導和勸戒的目的上有引介的功能，箇中細節在讀這信時就會清楚了。

¹⁶ 有關更多的細節，參 P. T. O'Brien, 'An Unusual Introduction', 510-12。

一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一3~14）

1. 為各樣屬靈的福氣而讚美神（一3）

1. 為各樣屬靈的福氣而讚美神（一3）¹

一3. 開頭的字句，採用舊約聖經和猶太行文風格中典型的長段稱頌，或 *berakah* 的形式（「神是應當稱頌的，祂已……」），向我們主耶穌基督的父神迸發出頌讚（參：林後一3~4；彼前一3~5）。使徒以稱頌神開始，因為祂賜給我們各樣屬靈的福氣。這讚美的文字成了這整個段落的「主題」句和標題。²

在新約聖經裏，「應當稱頌的」一直是指神。³ 祂被稱頌為創造的主（羅一25）、「我們主耶穌基督的父」（林後一3，十一31；及弗一3）、及在萬有之上的彌賽亞（羅九5）。有人說，這詞表示神是「配得讚美的」（而非祂確實被讚美），因此「這頌讚表達的是巧妙地促使人思想神的作為，並將祂當得的榮耀歸給

¹ 關於本節之解釋的歷史，見 E. Best, 'Fashions in Exegesis: Ephesians 1:3', in *Scripture: Meaning and Method, Essays Presented to Anthony Tyrrell Hanson*, ed. B. P. Thompson (Hull: Hull University Press, 1987), 79-91。

² 戈登·費依 (G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 666) 認為開頭這幾個字是這整封信的「次標題」。湯姆森 (I. H. Thomson, *Chiasmus in the Pauline Letters* [Sheffield: Academic Press, 1995], 52, 53 等) 認為第3節是第3~10節的引言，他認為後者採取了交錯配置法。

³ 這是當 εὐλογητός（「可稱頌的」）被用來翻譯希伯來文的 *bārūk*（「可稱頌的，當讚美的」）時。除了在保羅書信中用了五次之外，εὐλογητός（「可稱頌的」）也出現於馬可福音十四章61節；路加福音一章68節；和彼得前書一章3節。在使徒書信裏有三次（羅一25，九5；林後十一31）使用簡短的讚美感嘆語（與 εὐλογητός〔「可稱頌的」〕），但在新約聖經他處卻未出現。若要稱人們為「有福的」（如在福音書裏），就用 εὐλογημένος。

祂」；⁴但是，保羅在這裏確實是為了神大能的救恩而歸榮耀給祂⁵（參：林後一 3）。⁶當使徒回想神在耶穌基督裏奇妙的救恩計劃時，感謝再次湧流在他心裏。同時，這整段的歡樂頌讚歌是要指教讀者，使他們也能作出回應，來尊崇、榮耀這位配得他們讚美的神。當保羅宣告神是福氣的源頭時，他的頌讚不是表達一個願望，而是描述一個事實（「神是當受稱頌的」）。⁷

這頌讚獨特的基督教特徵出現在我們主耶穌基督的父神這幾個字裏。在舊約聖經中，這讚美的對象被稱頌為以色列的神（王上一 48；代下二 12；詩七十二 18）、閃的神（創九 26）、至高的神（創十四 20）、和耶和華（詩三十一 21），現在按著保羅的認識，祂就是我們主耶穌基督的父神。雖然就基督教的頌讚來說，這格式似乎已成定型（參：林後一 3；彼前一 3），但在以弗所書一章 17 節卻賦予「天父是耶穌基督的神」這一點特別的意義。信徒已經獲得權利，滿有自由與確據地（三 12）來到天父的

⁴ C. C. Caragounis, *Mysterion*, 80。

⁵ 如同舊約聖經裏多數的 *berakoth* 或頌讚，以弗所書一章 3 節裏的述語（「父神」）是第三人稱（參：「耶和華以色列的神是應當稱頌的」，詩四十一 13）。在後來猶太作品的許多頌讚裏，稱謂都是用第二人稱：「哦！主我們的神，宇宙的王，你是應當稱頌的！你使地發出糧食」（《米示拿》〈論祝福〉〔*Berakot*〕 6:1）。

⁶ 但是，在神是配得讚美和實際被讚美之間的分界線是很微妙的：讚美乃是對配得者而發的；而祂就是因配得尊榮而被讚美。

⁷ *Eὐλογητός*（「當稱頌的」）之後省略的連繫詞應當理解為直說語氣（*ἔστιν*，「是」）；參：羅一 25；林後十一 31；彼前四 11；這也與《七十士譯本》譯者的偏好一致。參 BDF §128(5)；Schnackenburg, 50，及其他大多數解經家。

一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
1. 為各樣屬靈的福氣而讚美神（一 3）

面前（二 18），這完全是藉著神的愛子。對於過去曾相信許多其他神明的外邦基督徒來說，這誠然是個好消息。

在舊約聖經典型的 *berakoth* 裏，神的名之後是個關係代名詞及一個分詞子句，說明讚美神的原因：「獨行奇事的耶和華以色列的神是應當稱頌的」（詩七十二 18）。新約聖經裏的頌讚遵循同樣的結構（林後一 3；彼前一 3），此處同樣以一個分詞子句表達讚美神的理由：「祂已賜福⁸給我們」（《和合本》做「祂已賜給我們」）。前面提過，這裏是有意地作文字遊戲，因為在這短短的一節經文裏，三個出自同一字根的詞彙被緊湊地串聯起來：「神是應當稱頌的！祂……曾以……各樣屬靈的福氣賜福了我們」（直譯）。同一動詞可以用於不同的意思，來描述人稱頌神，和祂賜福給他們。前者是以稱頌表示歸讚美給神，後者則以這動詞描述神賜下祂的福分。同源名詞「福氣」修飾這動詞的第二種用法，完成了這三元組。

〔以〕各樣屬靈的福氣，這是三個以介詞「在……裏」或「以」開始的片語中的第一個，修飾動詞賜福。這三個片語以不同方式描述神所賜之福氣的內容。這頌讚的其餘部分闡釋了它的

⁸ 不定過去式分詞 *εὐλογήσας*（「賜福」）曾被認為是指過去發生的一個明確的事件，或是差遣神的兒子（Abbott），或指當信徒被歸入基督裏而領受福氣之時（據席列爾與亞戴〔J. Adai〕的觀點，就是在他們受洗時）。但是，說讀者們在與基督聯合時蒙神賜福，在神學上固然是正確的，這樣主張此處的不定過去式分詞特別指向過去的時間，卻又另當別論了。神的其他拯救作為，包括祂的揀選及預定（第 4~5 節），祂在耶穌基督拯救作為裏的恩典工作（第 6 節），和祂所啟示的奧秘（第 9 節），都是以不定過去式表達，很難說是指時間。舉例來說，這詞語也可以翻譯為「祂〔如今〕賜福我們」，指的是將祂所有的福氣視為一個榮耀的整體。

意思。基督徒透過神在基督裏的拯救作為所領受的一切，都含括在各樣屬靈的福氣這幾個字裏面了。這裏的形容詞屬靈的，意思是「關乎或屬於聖靈的」，因此，「屬靈的福氣」表示「確實與聖靈生命有關的」。⁹ 這形容詞主要不是要指出它與物質的（如：申二十八 1～14）、世俗的、或今世的之間的對比；保羅的用詞也不是僅僅指哥林多前書十二章 3～11 節所列的那些屬靈的恩賜。在這頌讚裏接下來的字句（第 4～14 節）說明了這些恩賜的性質，包括被揀選成為聖潔、被收納為神的兒女、救贖及赦罪、認識神要使萬有在基督裏同歸於一的恩典計劃、聖靈的恩賜、及榮耀的盼望等。雖然神的每項恩賜都是透過聖靈傳遞給我們，本段所描寫的一切也一直認定是祂的作為，使徒的用詞卻沒有清楚地說聖靈本身就是這福分。¹⁰ 接下來的經節解釋各樣屬靈的福氣

⁹ 如 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 666-67; 及 H. R. Lemmer, 'Reciprocity between Eschatology and *Pneuma* in Ephesians 1:3-14', *Neot* 21 (1987), 159-82, 特別是 168-69 所主張的。參 Louw and Nida §12.21, 「屬於從聖靈而來、或與聖靈有關的——『屬靈的，從聖靈而來的』」；和 BAGD, 678-69。貝斯特 (Best, 114) 評論說：「整個福氣都被說是屬靈的，因為它屬於聖靈的範圍。」

¹⁰ 這是近代有些德國學者們極力主張的觀點，特別是 W. Schenk, *Der Segen im Neuen Testament: Eine Begriffsanalytische Studie* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1967), 50; 以及更為詳盡的 J. Adai, *Der Heilige Geist als Gegenwart Gottes in den einzelnen Christen, in der Kirche und in der Welt: Studien zur Pneumatologie des Epheserbriefes* (Frankfurt/ Bern/New York: Peter Lang, 1985), 53-60。他們認為各樣屬靈的福氣這片語指的是「屬靈福氣的整體」。Πᾶς 的意思是「全部」或「整個」，而非「每個，每種」。「屬靈的」則著重於福氣的本質。他們的主張是，只有聖靈自己才有資格算是神賜給信徒之福氣的整體。

一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
1. 為各樣屬靈的福氣而讚美神（一 3）

的內容，卻沒有作如此的認定。況且，若使徒真想如此作，在希臘文裏有更容易的表達方式，就像是加拉太書三章 14 節所顯示的。¹¹ 第一次毫不含糊地提到聖靈是在第 13~14 節裏，祂在那裏被領受作為「我們得基業的憑據」。第 3 至第 14 節之間所有的恩賜都被視為這福氣的一部分，所以也是讚美的理由。¹²

「我們」是神的這些恩賜的領受者。本段中，使徒幾乎在每節經文裏¹³ 都說到「我們」是神的百姓，已領受祂的大能的救恩。本段有個著重點，就是神恩典拯救作為的那些受惠人。因為第 4~14 節裏說明每一項屬靈福氣的內容，其中的「我們」定然是指第 3 節裏所提的那些人。顯然保羅將他自己¹⁴ 和他的讀者們都包括在這福氣的範疇內。但這段落的思路及所描述之神恩賜的性質顯示，使徒想到的是神的所有百姓，包括全體和個人。¹⁵

這些福氣是在屬天的領域裏（《和合本》作「天上」）被享用的。這個片語僅見於以弗所書中（一 3、20，二 6，三 10，六

¹¹ 「所應許的聖靈」（*ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος*）意思是「這應許就是聖靈」，這似乎被等同於「亞伯拉罕的福（*εὐλογία*）」。

¹² Schnackenburg, 50。

¹³ 第 3 節；參：第 4、5、6、7、8、9、11、12、14 節。

¹⁴ 保羅書信開頭的感恩聚焦於神在其他人的生活上的作為，但他的頌讚卻是為了他自己也有分的福氣而讚美神。當保羅自身也在福氣的範圍裏時，這來自猶太背景的慣用格式語顯然就更為合適了；見 P. T. O'Brien, 'Benediction, Blessing, Doxology, Thanksgiving', *DPL*, 68。

¹⁵ 有人認為這段文字（特別是有關揀選部分）只是從集體的角度談到神的百姓，見：第 4 節的註釋。

12），¹⁶ 始終用於地域性的意思。然而，令人訝異的是，這片語同時用來指神或基督的領域（一 3、20，二 6），以及那邪惡之「執政的、掌權的」所在之處（三 10，六 12）。這個詞語符合舊約聖經和猶太的傳統，而非諾斯底傳統，它後面是有數層「天」的觀念（參：四 10）。基督已遠升諸天之上（四 10），並在天上坐在神的右邊，「遠超過一切執政的、掌權的」；執政的、掌權的則位於低層的天，在空氣的範圍裏（參：二 2），這世界的幽暗之中（六 12）。但是，在屬天的領域裏並不是描述某種天空的地形，因為這地域性的意象所傳遞的意思是隱喻性，而非字面的意思。在屬天的領域裏與神的拯救事件密不可分，我們當透過保羅的末世觀來了解它。按猶太人兩個世代的結構，天堂是從那將要來之世代的角度來看的，那世代現在已藉著主耶穌基督的死和復活而被引進了。但它同時又是現今邪惡世代的一部分，直到最終完滿實現的時候，因為敵對的權勢現今仍活躍於屬天的範圍裏（參：三 10，六 12）。信徒從神所領受救恩的福氣，將他們與屬天的領域連結起來。對我們而言，這些恩賜不是單屬未來的好

¹⁶ Ἐπουράνιος（「天上的」），與 οὐράνιος 同義，在新約聖經不同文脈裏出現十四次，其中五次是在以弗所書中的固定片語 ἐν τοῖς ἐπουρανίοις（「在屬天的領域裏」），此外還有：太十八 35；約三 12；林前十五 40（兩次）、48、49；腓二 10；提後四 18；來三 1，六 4，八 5，九 23，十一 16，十二 22。在 ἐν τοῖς ἐπουρανίοις 這片語裏可能是中性複數，表示「在天上的地方」或「在天上的領域裏」，而非「在屬天的存有當中」。有關全盤的討論，見 C. C. Caragounis, *Mysterion*, 146-52; A. T. Lincoln, 'A Re-Examination', 468-83; W. H. Harris, '“The Heavens” Reconsidered: Οὐρανός and Ἐπουράνιος in Ephesians', *BSac* 148 (1991), 72-89, 特別是 73-74；和 Best, 115-19。

一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
1. 為各樣屬靈的福氣而讚美神（一 3）

處，更是現今的實際，因為神在基督裏的拯救作為已經為我們贏得這一切。正如接下來的經文清楚地說明的，這些福氣與整個救恩歷史是密不可分的，它們已被聖靈加諸於信徒身上。

信徒們領受的屬天福氣乃是在基督裏。這修飾動詞賜福的第三個片語，表示神的恩賜臨到，不僅是透過基督的代理，也是因為領受者們已被納入祂裏面，而祂自己又是在屬天的領域裏。¹⁷ 在基督裏這個片語及它的同義詞「在祂裏面」，於本段中出現十

¹⁷ 以弗所書以不同的方式使用 ἐν Χριστῷ（「在基督裏」）及其同等語，所以其確定的意義必須視上下文而定。它常常用於憑藉用法，表示「藉著基督的媒介」。但亞嵐（J. A. Allan, 'The "In Christ" Formula in Ephesians', *NTS* 5 [1958-59], 54-62, 特別是 59）聲稱：此片語「若非完全地，就是極顯著地」作憑藉用法——因此進一步證明以弗所書不是保羅所作的——這說法忽略了 ἐν Χριστῷ 在一些地方有地方性的意思，含有被納入基督裏的觀念；參：二 6，那裏說「神使我們在基督耶穌裏（ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ）與祂一同復活，一同坐在天上」（《新譯本》），是刻意呼應一章 20 節。過去用來描寫基督的，現在被用來描寫信徒，因為他們被包括在祂裏面。貝斯特（E. Best, *One Body in Christ* [London: SPCK, 1955], 8）：「基督是信徒們所在的『地方』，救恩也在祂裏面。」參 C. C. Caragounis, *Mysterion*, 152-57，後者認為基督是神的決策被制定及執行的「領域」，祂不僅是信徒被神的揀選計劃安置的「處所」，信徒將來的存活也是在祂裏面。（用介詞 ἐν）將許多人納入一個代表性人物的概念，出現於《七十士譯本》裏關於亞伯拉罕（創十二 3；譯按：原著誤植為創十二 30）及以撒（創二十一 12）的記載，也出現在保羅所作關於亞當的論述中（林前十五 22）；參 C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 54-62；與 Lincoln, 21。關於參考文獻細節，見 M. A. Seifrid, "In Christ", in *DPL*, 433-36。

一次。就是因為「在基督裏」，神在永恆裏揀選了我們（第 3～4 節）。天父已經「在愛子裏」將恩典澆灌在我們身上，使我們如今「在祂裏面」得享救贖及赦罪（第 7 節）。在基督裏，首批猶太人信徒被揀選成為神的百姓（第 11～12 節），而外邦信徒也藉著聖靈被包括「在祂裏面」，並受印記證明他們是屬於祂的（第 13～14 節）。意味深遠的是，神「在基督裏」定下祂的計劃，要使萬物「在祂裏面」，或在祂的元首權柄之下同歸於一（第 9～10 節）。這段頌讚鳥瞰神的整個救贖計劃；這個不斷重複的慣用語在其中有一基本的功能：從亙古到永遠，神都是單單「在基督裏」賜福給人。

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
2. 為揀選和兒子的名分而讚美（一 4~6）

2. 為揀選和兒子的名分而讚美（一4~6）

一 4. 第 4 節的就如子句及其後的經文，闡述了第 3 節所說的那些「在基督裏」的全面性的福氣。在這 *berakah* 其餘的部分裏，保羅詳細闡述他們在基督裏所領受的各樣屬靈的福氣：從創立世界以前就被揀選、被預定得兒子的名分、藉基督犧牲的死得蒙救贖、赦罪等等——也就是關乎過去、現在、及未來的福氣。同時，這子句又有表示原因的意思（因此《思高聖經》與《新國際版》譯作「因為」）：¹ 神已經如此豐富地賜福我們，因為祂已在基督裏揀選我們，預定我們得兒子的名分等等。

當保羅回想創世之前，在時間開始以前，進入那只有神自己存在的永恆中時，他首先談到的是神的揀選這個偉大的主題。這個壯闊的段落描述神恩典、拯救旨意的各個面向，揀選是其中數個重點之一：注意預定（第 5、11 節）、美意（第 5、9 節）、旨意（第 5、9、11 節）、奧秘（第 9 節）、預定（第 9 節〔編按：不同於 5、11 節的預定〕；參：第 11 節）、成了基業（第 11 節《和合本》小字，見該處註釋）、及計劃（第 11 節；《和合本》作「旨意」）等字眼。

在舊約聖經裏，神揀選亞伯拉罕，賜福給他，並使地上萬國都因他蒙福（創十二 1~3）。其後，神又從萬民中揀選以色列人作自己寶貴的產業。她之所以蒙揀選，全然出於神恩典的決定，與以色列人的選擇或義行完全無關（申七 6~8，十四 2）。因為神愛她，持守向她列祖所起的誓，因此揀選她歸於自己。在以弗所書這裏，神揀選的對象是我們，也就是眾信徒，如今是屬神的百姓，並且將頌讚歸與我們主耶穌基督的父神。神的揀選顯然有

¹ 注意 *καθώς*（「就如」）在保羅書信開頭感恩部分的這種用法（林前一 6；腓一 7）。

集體的層面。神的旨意是要為自己創造一群百姓，是完全效法祂愛子模樣的（羅八 29～30）。然而，若說在基督裏的揀選主要是集體性，而非私人或個人性，卻是不當的。²我們已經看到，這整個段落不斷提到「各樣屬靈福氣」的領受者（第 3、4、5、6、7、8、9、11、12、14 節）——這種方法被稱為「教會論的焦點」。顯然是指同一批人。神的一些恩賜，例如在基督裏的救贖和赦罪（第 7 節），以及在相信救恩的福音後領受聖靈的印記（第 13、14 節），都必須理解為是以私人及個人的方式臨到眾信徒（並沒有因而否定其整體性）。複數（「我們」）是指共通性，而非整體性。神已經在基督裏揀選一群子民（包括其中的成員）歸祂自己。再者，若主張在基督裏的揀選「主要關係到的不是個人的救恩，而是神的旨意」，³就會造成「只能二選一」的情況，那是不必要的。神的預定是要藉著神子與父神建立關係，在第 5 節以領養的意象描述（《和合本》作「得兒子的名分」）。這與第 4 節表達神揀選的目的相符，因為祂的旨意是要他們在那最後的日子「在祂面前成為聖潔，無有瑕疵」（見下文），這一定是指最終的救恩。

² 注意斯諾德格拉斯，50 頁 = Snodgrass, 49，與 Best, 119-20 所強調的；以及 W. W. Klein, *The New Chosen People: A Corporate View of Election* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 179-80；和 C. C. Newman, 'Election and Predestination in Ephesians 1:4-6a: An Exegetical-Theological Study of the Historical, Christological Realization of God's Purpose', *RevExp* 93 (1996), 237-47，特別是 239 的論述。

³ 如 Best, 119 所說的。

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
2. 為揀選和兒子的名分而讚美（一 4~6）

神「在基督裏」揀選祂的百姓，是揀選的新要素。基督就是那位無與倫比的蒙揀選者（路九 35，二十三 35）。⁴但這並不表示：因為基督徒意識到自己是「在基督裏」，他們就知道自己是蒙揀選的（即使基於其他理由看來這或許是正確的）。倒不如說，這是客觀性的意思，表示神的百姓是在祂裏面蒙揀選的。既然萬物都是「在祂裏面」被造的（西一 16），那麼同樣可以正確地說，我們之蒙揀選，是於更早的時候發生在祂裏面。「祂是〔那〕根基、源頭、和執行者：關乎揀選的一切及其果子全都有賴於祂」，⁵揀選永遠、且唯獨是在基督裏。

在基督裏的揀選發生於永恆中，在時間和創造開始之前，這是片語從創立世界以前⁶清楚表示的。⁷在創立世界以前就揀選，這樣的字句在保羅書信中出現多次，尤其是在感恩的上下文（帖前一 4，二 13；參：羅八 29；提後一 9），作為對神奇妙恩

⁴ 然而，以弗所書一章 4 節與馬可·巴特（Barth, 107-9 [參：K. Barth]）的觀點不同：他認為神所揀選的是基督；但在這裏，神揀選的對象是 ἡμᾶς（「我們」），就是在基督裏的人，而非 Χριστόν。加拉太書第三章的重點稍有不同：基督是亞伯拉罕的子孫（第 16 節）。在祂裏面，亞伯拉罕的福已經臨到外邦人（第 14 節）。因此，因為他們是屬基督的，也就是亞伯拉罕的後裔了。

⁵ Bruce, 254-55。

⁶ 相同的片語出現在約翰福音十七章 24 節及彼得前書一章 20 節（亦參：太十三 35，二十五 34；路十一 50；來四 3，九 26；啟十三 8，十七 8）。Καταβολή 是奠定或安放根基的行動（參：來六 1）；參：Louw and Nida §42.37。

⁷ 神於創造以前在基督裏揀選信徒，是以基督的先存為先決條件（參：西一 15~16）。這並非暗示神百姓的先存，因為在創立世界以前的不是教會，而是他們之被揀選，見 Lincoln, 23-24 的討論。

典表示感謝的一部分。說揀選發生於創造之前，表示神的揀選是出於祂自己的自由抉擇和愛，這並不取決於時間中的情況或人的優點。祂揀選的原因乃根源於祂深邃的恩典、至高無上主權的本質。肯定這點使基督徒有了確據，知道神對他們的旨意乃是至善，對那些從萬古以先就在基督裏蒙揀選的人而言，適當的回應就是讚美如此豐厚賜福給我們的那位。

神在基督裏揀選祂百姓的目的，是要我們在祂面前，在愛中成為聖潔，無有瑕疵（參《呂振中譯本》、《新譯本》）。揀選確實包含特權，但也有附帶的責任。在我們的蒙揀選中，神的目的不是只要修復罪所帶來的損害，也要實現神最初對人類的心意，就是為自己創造一群全然效法祂兒子模樣的人（羅八 29～30）。我們又一次看到，神的揀選完全出於祂的恩典，因為若祂的心意是要我們在祂面前成為聖潔，無有瑕疵，那麼當祂揀選我們的時候，我們必定是不聖潔且當受責備的，因此就當受審判，而非得著神兒子的名分。⁸

在祂面前成為聖潔，無有瑕疵，這呼應了歌羅西書一章 22 節的措辭。在那裏，基督使人與神和好的作為，目的是要使祂的百姓成為「聖潔，沒有瑕疵，無可責備」，把他們「引到自己面前」。聖潔和無有瑕疵⁹這兩個形容詞，在舊約聖經中用來描述獻祭的動物，是被分別為聖獻給神的，是無瑕疵的（出二十九 37～38；參：來九 14；彼前一 19）。但是，在舊約聖經裏，這個措辭已被用來描述道德上的潔淨（如：詩十五〔《七十士譯本》十四〕2，十八 23〔十七 24〕）。在歌羅西書一章 22 節和以弗所書

⁸ 斯托得，40-41 頁 = Stott, 36。

⁹ 希臘文 ἁγίους καὶ ἀμώμους；二詞都以類似的觀念出現於以弗所書五章 27 節。

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
 2. 為揀選和兒子的名分而讚美（一 4~6）

一章 4 節裏，這兩個詞都失去了任何祭祀儀式上的含義（參：弗五 27；腓二 15；猶 24），而是指倫理上的聖潔及道德上的無瑕疵。在腓立比書一章 9~10 節和帖撒羅尼迦前書三章 12~13 節，保羅在他的代禱裏同樣為了基督徒的這些恩典而祈求，就是在現今的愛，以及在主再臨時的聖潔、沒有瑕疵。哥林多前書一章 8 節展望哥林多人「在我們主耶穌基督的日子無可責備」。此處則說聖潔和無有瑕疵是「在祂面前」。因為這整個語句講的是揀選的目的，也就是要他們在基督裏得以完全，這可能是指主耶穌的那個日子。神在基督裏揀選祂的百姓，最終的目的是：要他們將來出現在祂面前時，是聖潔和無有瑕疵的。但這並不表示因此就不必在意現今生活中的聖潔和無有瑕疵。「『非聖潔沒有人能見主』（來十二 14），這聖潔被聖靈逐漸刻劃於信徒在地上的生活中，將於主再來時在榮耀裏得完全，那也就是以弗所書一章 14 節及四章 30 節所盼望的『得贖』的時候。」¹⁰ 對信徒而言，清楚的含義就是：即使是現在，他們也當照著神的旨意而活。

有一點不確定的，就是「在愛中」究竟應當與上文連用（如聯合聖經公會〔UBS〕的希臘文經文、《呂振中譯本》、《新譯本》），或與下文連用（如《新國際版》及《和合本》〔「因愛」〕所示；參：《修訂標準版》）。若是前者，它就為聖潔和無有瑕疵加入一特定的屬性：神的旨意，是要祂的百姓有聖潔、無瑕疵的特徵，並加上愛；若屬後者，那麼「在愛中」所表達的，就是當神預定要接納祂的百姓得著兒子名分、進入祂家中時，神對他們的態度。整體看來，較好的讀法是將「在愛中」與

¹⁰ Bruce, 255。

前面的文字連結，視之為揀選所要達到的部分目標，也就是「在神面前的生活，是聖潔、無有瑕疵、並活在愛中的」。¹¹

一 5. 如果神從創立世界以前就已揀選祂的百姓，那祂就已預定他們藉著耶穌基督得兒子的名分，被接納為兒女，進入祂的家中。這裏，是從神接納那些已蒙揀選之人為兒子的目的，來闡述第 4 節的思想。¹² 信徒稱頌父神，因為祂揀選他們的目的，是要他們以兒女的身分與祂自己建立個人的關係。

¹¹ Lincoln, 17. 將 ἐν ἀγάπῃ（「在愛中」）連結到上文的原因是：(1) 本書中其他地方用到「愛」字時，絕大多數都是指人與人之間的愛：一 15，四 2、15、16，五 2、25、28、33，六 23、24。但要與二 4，三 17、19 作比較。或許也可以合理地說，因為以弗所書後半部是道德訓勉性的材料，我們可以預期這些例子都是指基督徒的愛。(2) 當 ἐν ἀγάπῃ（「在愛中」）這字句出現在以弗所書裏時（四 2、15、16，五 2；比較三 17），它多半是指信徒的愛。(3) 當 ἀγάπη（「愛」）出現在保羅書信開頭的感恩（不論是代求或感謝）裏時，它都是指人的愛（腓一 9～10；西一 4、8；帖前三 12～13）；反過來說，從來沒有將神的愛與預定或揀選連在一起的，雖然那是神學上可接受的觀念。(4) 雖然我們應當小心使用結構方面的論點，有人說若 ἐν ἀγάπῃ 是結束這一行，它就與這頌讚其餘部分的模式一致，因為每一部分都是以 ἐν 的介詞片語結束的。在這整個段落中，每個子句的動詞都位於修飾它的片語前面（Caird, 35）。卡拉古尼斯（C. C. Caragounis, *Mysterion*, 84）提出一個反對此種解釋的意見，說 ἐν ἀγάπῃ（「在愛中」）乃出現於 κατενώπιον αὐτοῦ（「在祂面前」）之後。他從語意學的角度，對於將 ἐν ἀγάπῃ（「在愛中」）與上文連用提出進一步的批判（85-86），但並無說服力；參 Hoehner, 180-85。

¹² 解經家對於限定動詞揀選（ἐξελέξατο）與分詞預定（προορίσας）間的關係有分歧的見解：(1) 分詞的表達是以不同字眼重複第 4 節的同樣真理（斯托得，39 頁 = Stott, 36；Best, 122-23）；(2) 這講的是揀

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
2. 為揀選和兒子的名分而讚美（一 4~6）

動詞「命定、預定」¹³ 在新約聖經裏共出現六次，而且全都用於神（羅八 29、30；林前二 7；弗一 5 與聖子有關；參：一 11；徒四 28）。它強調神在使我們得救上全然的主動和權柄。預定是為了神所定的旨意，在這裏就是「得兒子的名分」。¹⁴ 在希臘—羅馬法律裏對得兒子名分的認識，是指將那些非親生的人領養為兒子。它表示進入一個享受特權的地位。保羅從希臘—羅馬世界裏擷取這詞，將它應用到信徒與神的特殊關係上。如此談到的得兒子的名分，也當透過以色列與神的關係為背景來理解，在這背景中，以色列是神的「長子」（出四 22；賽一 2）。那是在出埃及時所建立的關係：「以色列年幼的時候，我愛他，就從埃及召出我的兒子來」（何十一 1）。保羅堅稱，兒子的名分是以色列擁有的特權之一（羅九 4），它現今屬於基督徒（參：羅九 26；林後六 18）。神旨意的成就，就是那（在最終）「得著兒子的名分」，這是那些「有聖靈初結果子」的人堅定盼望的（羅八

選的方式：「祂揀選我們……藉著預定我們……」（Bratcher and Nida, 13；參 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 629）；(3) 藉著談到一個新的層面而作了一個新的開始，在這裏就是指預定的目的（Gnilka, 72 及他人）；(4) 分詞子句是表原因，說明揀選的理由：「祂因已預定了我們而揀選我們」（Hoehner, 193-94）。

¹³ Προορίζω，根據 BAGD, 709（參 Louw and Nida §30.84），意思是「事先決定」，講到神時就是「預定」。

¹⁴ 希臘文 υιοθεσία，關於詳細的研究，見 J. M. Scott, *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1992), 3-117；及 'Adoption, Sonship', *DPL*, 15-18；亦參 F. Lyall, *Slaves, Citizens, Sons: Legal Metaphors in the Epistles* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 67-99。

23）。但我們因為有「聖靈初結果子」，已經可以享受與天上的父神之間的這個新關係了（羅八 15~16）。以弗所書一章 5 節指出，神在時間開始之先，就已定意要領養人們與祂自己建立個人、親密的關係。¹⁵ 被領養進入祂的家為兒子（和女兒），是了不起的特權，因為那些現在能呼叫祂為天父的人，過去曾是「悖逆之子」和「可怒之子」（二 2、3）。這種個人關係只有藉著耶穌基督才有可能，這是非常重要的字眼，指向祂居間執行的身分。¹⁶ 只有藉著神的兒子，就是那位蒙愛者的工作，信徒才能被領養為兒子（參：弗四 13；羅八 29；加三 26，四 4、5）。

神預定我們成為祂的兒女，這行動的基礎或標準，是以複合片語按著自己意旨所喜悅的陳述出來。在以弗所書中，多次為了強調而使用同義字詞，這是其中之一，在昆蘭文獻裏也有類似的例子（參：《大馬色文獻》〔CD〕3:15）。即便如此，「喜悅」和「意旨」之間的區別仍然存在。喜悅¹⁷ 曾用來指保羅裏面那種帶強烈感情的關切（羅十 1「願」），和促使在羅馬的一些基督徒傳揚基督的崇高動機（腓一 15「善意」），在此所指的不僅是神的旨意，也是祂對祂計劃的喜悅。它有溫馨、個人性的含義，

¹⁵ Εἰς αὐτόν（「為祂」；《呂振中譯本》與《思高聖經》作「歸於祂」）延續第 4 節以神為中心的焦點，可以意譯為「〔神預定我們〕為祂自己的兒子」。基督論的重點出現於前面的字眼，「藉著耶穌基督」，參 Schnackenburg, 55。

¹⁶ 以弗所書二章 18 節說：「藉著祂〔基督〕」，猶太人和外邦人得以藉著同一位聖靈來到天父面前。本書信其他地方以 διὰ（「藉著」）來指神的旨意（一 1），基督的血（一 7），信（二 8，三 12、17），十字架（二 16），福音（三 6），教會（三 10），及聖靈（三 16）。

¹⁷ 希臘文 εὐδοκία。

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
2. 為揀選和兒子的名分而讚美（一 4~6）

令人注意到神樂意並喜悅施恩。意旨則表示那被定意、打算的，¹⁸ 強調的是祂積極的決心和救贖的意願（參：一章 9 節接連使用這兩個詞語）。介詞「按著」（*kata*）指規範或標準，意即：祂揀選多人，使他們與自己有特殊的關係，是符合祂所喜悅去行的和祂的拯救計劃。「祂樂於將祂的豐富賜與許多兒女。」¹⁹ 因此，當人們湧出讚美（第 3、6、12、14 節），以神為樂，乃是回應祂樂意施恩給他們。

一 6. 關於祂自發、喜悅地揀選人們成為祂的兒女，神的心意是要使祂榮耀的恩典得著稱讚。雖然這裏的上下文強調的是以神的恩典為稱讚的受詞，而非祂的榮耀，這複合片語卻與第 12 及 14 節裏的類似。（多出的關係子句聚焦於神在愛子裏恩慈地傾倒祂的愛，這加強了對神恩典的強調。）恩典是以弗所書的一個重要主題：我們得救是本乎恩（二 5、8），我們過犯的赦免是基於神豐富的恩典（一 7），而保羅之領受福音、他蒙召服事外邦人、及使他能有始有終地完成宣教事工的能力，全都是因為神的恩典（見：三 2、7~8 的註釋）。

這整個片語的焦點是神的旨意，要信徒為祂的恩典而稱頌祂。其中的名詞「榮耀」（所有格）是形容詞用法，宣稱這恩典真是榮耀的。聖經裏常用「榮耀」描述神與祂百姓同在的彰顯，指祂拯救性的同在。常常從璀璨的光輝這個角度來描述榮耀（出十六 10；王上八 10~11；結十 3~4）。因此，說神的恩典真是榮耀的，就表示它反映出祂的榮耀和祂所啟示的屬性，所以配得我們的讚美。若神揀選人為祂的兒女是出於祂的恩典，那麼神的這個預定的最終目標，就是它會反映對那榮耀恩典的讚美。

¹⁸ 希臘文 *θέλημα*。Louw and Nida §30.59。

¹⁹ Barth, 81。

疊句「使祂榮耀的恩典得著稱讚」重複出現在第 12 及 14 節，表示這裏是一個段落的結束。但一個關係子句促使我們繼續深入，它對神榮耀的恩典作出另一個重要的陳述，預備我們來面對它在歷史中的彰顯（第 7～9 節）。²⁰ 這子句²¹ 強調，神是在愛子耶穌基督裏將祂的恩典傾倒在我們身上。譯作白白地賜（《現代中文譯本》；《和合本》作賜）的動詞，是名詞恩典的同源詞，²² 強調神所賜之救恩的豐富，也暗示祂身為賞賜者的慷慨態度。在本段裏，恩典與救恩幾乎是相同的意思。

「在愛子裏」一語承續一個觀念，就是神的所有福分都是「在基督裏」臨到我們（第 3、4 節，參：第 5 節）。「愛子」將基督標示為父神之愛最主要的對象，在歌羅西書一章 13 節，祂被稱為「祂愛的兒子」（《呂振中譯本》）。儘管缺乏在基督教之前就有這種用法的確切證據，在主後第一世紀的猶太人中，這稱謂可能是彌賽亞的一個稱號。在舊約聖經裏，用它指以色列人是神所愛的百姓（申三十三 12；賽五 1、7；耶十一 15，十二 7）。²³ 之後在早期的基督徒中，它則成了彌賽亞的稱號（伊格那丟《致士每拿人書》〔*Letter to the Smyrnaeans*〕；《巴拿巴書信》〔*Barnabas*〕三 6，四 3、8）。耶穌在受洗和改變形像時，

²⁰ Best, 127。

²¹ 關係代名詞 ἧς（「這」）是所有格，是受先行詞 χάριτος（「恩典」）牽引所致；參 BDF §294(2)。

²² Χαριτώ 的意思是「賜恩惠，高度偏愛」。在新約聖經（參：路一 28）和早期基督教作品裏，它只被用來指神的 χάρις（「恩典」；BAGD, 879；參 Louw and Nida §88.66）。

²³ Ἀγαπημένος（「蒙愛的」）出現在《七十士譯本》的申三十二 15，三十三 5、26；及賽四十四 2，翻譯耶書崙這個「暱稱」。

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
2. 為揀選和兒子的名分而讚美（一 4~6）

被父神稱為祂的「愛子」（可一 11，九 7 及平行經文；參：十二 6；路二十 13）。在保羅書信的其他地方，在揀選的場景裏，這樣稱以色列為「蒙愛者」的描述被應用在信徒身上（帖前一 4；帖後二 13；羅九 25；西三 12）：他們已經在基督這位蒙愛者裏被揀選，並為神所摯愛。在第 6 節這裏，「愛子」一詞表示：神揀選信徒為祂的兒女，乃是與他們在這位被揀選的基督裏密切相關的（參：第 5 節）；而且祂厚賜給他們的，「基本上就是被吸引進入那存在於父神與子神之間的愛」²⁴（參：約三 35，五 20，十七 23、26）。

²⁴ Caird, 36。

3. 為救贖和赦罪而讚美（一 7～8）

一 7～8. 在為了神「在基督裏」揀選及使人得著兒子的名分而稱頌神之後，保羅接著為祂「在愛子裏」的救贖，並赦免我們的過犯而讚美祂。神拯救旨意中的這個階段，發生於歷史的平面上。神在基督裏慷慨地賜下祂榮耀的恩典，那些為此而稱頌祂的人，可以因他們從過犯中被釋放而歡欣，那是透過基督在十字架上犧牲的死而完成的。

救贖一詞有從監禁和捆鎖中被釋放的意思，它不僅僅是我們盼望的目標（雖然在這頌讚的結尾，第 14 節，它確實有此種意義；參：弗四 30；羅八 23）。在這裏，它是現存的實際，是現在就已經擁有的（注意動詞我們得蒙），¹ 就像在保羅書信其他地方一樣（羅三 24；林前一 30；西一 14），它「與耶穌這人密不可分」。² 「在愛子裏」，我們才有這拯救，因為神使祂成為我們的救贖（林前一 30）。保羅關於救贖的觀念在舊約聖經裏已有先例，就是描述奴隸被釋放（出二十一 8；參：利二十五 48），更特別指神以大能拯救祂的百姓脫離埃及的奴役（申七 8，九 26，十三 5；代上十七 21，等等）。有些時候，會特別提到為達成這樣的救贖而付出的贖金。³ 保羅聲稱，信徒們已被所付的代價買回

¹ 現在式，ἐχομεν（「我們有」），與周圍的不定過去式形成對比。

² F. Büchsel, TDNT 4:354。

³ 莫理斯（L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* [London: Tyndale, 1965]）主張，救贖詞彙必然傳遞一個觀念，就是付出價錢或贖金而得釋放。他說：「當新約聖經談到救贖時，……它的意思是：基督已經為我們的救贖付出代價」（58）。就語言學方面，此說法受到紀大衛（D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms* [Cambridge: Cambridge Univer-

一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）

3. 為救贖和赦罪而讚美（一 7~8）

（林前六 20，七 23），基督為我們成了咒詛，因此救贖我們脫離了律法的咒詛（加三 13；參：四 5）。在以弗所書一章 7 節，我們在愛子裏得蒙救贖，是藉著祂的血而得到的。這簡略的表達方式含有豐富的意思，它表示基督作為犧牲，在十字架上遭受殘酷的死亡，就是為我們贏得拯救的途徑（參：羅三 25）。⁴ 這是付出昂貴代價才得到的。

這裏所著眼的救贖等於過犯得以赦免，或至少是同位語，⁵ 因為它牽涉的是從神對我們過犯的公義審判下被拯救出來。因此，我們現在得以自由來到我們的天父面前，知道我們已被救贖和赦免。在新約聖經裏，救贖、赦免、和基督的犧牲偶而會被連結起來，形成早期基督教的三元組，可能被用於敬拜儀式或教義教導的目的（參：羅三 24~25；多二 14；啟一 5）。在保羅的著作中，「過犯得以赦免」⁶ 並不常出現。通常，他提到「罪」時用的是單數形，指那藉著亞當的行動而進入世界的權勢（羅五 12）；

sity Press, 1967], 73-74) 的質疑（參 Lincoln, 27-28）；馬歇爾也略微修正他的觀點（I. H. Marshall, 'The Development of the Concept of Redemption in the New Testament', in *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology, Presented to L. L. Morris on His 60th Birthday*, ed. R. J. Banks [Exeter: Paternoster, 1974], 153-54）。馬歇爾承認，基督的死是為我們的救贖所付的「代價」；但是，並非每一次提到救贖用詞時都含有這種意思。

⁴ J. Behm, *TDNT* 1:174：「新約聖經的興趣，不在於基督物質性的血，而是在於：祂所流的血是指祂的生命被殘酷地奪去。就像十字架，『基督的血』只是從救恩論的意義上，描寫基督之死的另一個更為生動的表達片語。」參 L. Morris, *Preaching*, 112-28。

⁵ 參 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 199。

⁶ 有關「過犯」與「罪惡」的關係，見：二 1 的註釋。

從那時起，這權勢就轄制人類，直到基督在十字架上的死亡將它擊碎為止（羅八 3，等等）。然而，「罪／過犯得以赦免」是隱含在保羅著作中稱義（參：羅四 5~8）及和好的重要主題內，所以我們不當就這「遺漏」大作文章。在講約翰的洗禮時曾提到「罪／過犯得以赦免」（可一 4），使徒行傳也不斷指出它是救恩的內容（徒二 38，五 31，十 43，十三 38，二十六 18）。因為與基督分離的人們是「死在過犯罪惡之中」（弗二 1），要恢復與天父的關係，就非有神的赦免不可。

意味深遠的是，論及我們的過犯、神的救贖和赦免，是被框在關於神厚賜給我們恩典的重要陳述中（第 6b、7c~8a 節）。⁷ 蒙拯救脫離神對我們過犯的審判，這個決定性的行動完全符合神豐富的恩典，這恩典是神……充充足足賞給我們的。再說，神豐富的恩典就是我們得救贖的終極原因，因為其中所用的介詞，一方面講到支配事物的標準（=「照著」），同時又提供了拯救的原因（=「因為」）。⁸ 這個關於神恩典之豐富的陳述，藉著名詞「豐富」⁹——在歌羅西書和以弗所書裏，「神的豐富」是個重要的觀念，指祂在基督裏慷慨地賞賜祂的福分（西一 27，二 2~3；弗一 18，三 8、16）——和動詞「充充足足地賞給」¹⁰ 來加強，這兩個字都有財富及沒有限制的含意，它極其清楚地表示，讀者們得蒙救贖全然出於恩典。文字實在很難表達神的賞賜那種無窮的特質（參：弗二 7；羅五 15、20）。

⁷ 史納肯伯（Schnackenburg, 56）說：「『照祂豐富的恩典』一語，其實就是重述、並強化第 6 節的思想。」

⁸ 希臘文 κατά。BAGD, 407。

⁹ 希臘文 πλοῦτος。

¹⁰ 希臘文 περισσεύω。

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
3. 為救贖和赦罪而讚美（一 7~8）

關於「用諸般智慧聰明」一語，雖然有些釋經學者認為它是修飾隨後的字句，就是「叫我們知道」（第 9 節），是指神自己的智慧和聰明（參：《新修訂標準版》、《和合本》、《思高聖經》、《新譯本》）；¹¹ 但持平而論，最好是將它連結到原文裏前面的關係子句這恩典是神……充充足足賞給我們的（參：《呂振中譯本》「使我們有全備的智慧和明達」、《新英語聖經》、《新國際版》、《耶路撒冷聖經》），將這智慧聰明理解為指著神恩典的賞賜說的。在一章 17 節的禱告裏，保羅為讀者們祈求類似的屬靈恩賜；而在歌羅西書一章 9 節的平行經文中，保羅禱告的是：求神用「一切屬靈的智慧、悟性」充滿信徒。接著，這片語帶有韻律性的節奏，使本段經文裏這部分（第 8 節）像前一個部分（第 6 節）一樣，用一個關係子句和一個介詞片語結束，預示了下一個部分的主題。¹² 伴隨¹³ 神恩典的豐富賞賜而來的，是其他的屬靈恩賜，就是所有的智慧、悟性；提到它們是因為與下文有關。

智慧、聰明（注意它與歌羅西書一章 9 節的平行）、和洞察力這些主題，常常以不同組合出現在《七十士譯本》裏。¹⁴ 在昆蘭群體的作品中，「知識」、「悟性」、和「智慧」被視為神的

¹¹ 貝斯特（Best, 132-133）為此解釋作了極佳的論證。

¹² Schnackenburg, 48；參 Lincoln, 17, 29；C. C. Caragounis, *Mysterion*, 93；及霍納的近作。

¹³ 注意布魯斯（Bruce, 260）所說，ἐν 是伴隨用法（comitative），表示「隨著〔所有的智慧、悟性〕」。

¹⁴ 分別使用 σοφία（「智慧」）和 φρόνησις（「聰明，悟性，洞察力」）這兩個字。見：出三十一 3，三十五 31、35；申三十四 9；代上二十二 12；箴一 2，三 19，八 1；耶十 12；但二 21，等等。

恩賜，就是祂藉著聖靈賜給這群體裏忠心的成員的（《社群守則》〔1QS〕4:3-4；《祝福守則》〔1QSb〕5:25）。這裏所用的第二個詞彙「聰明」，符合作者堆積同義詞彙的風格，很可能是要強化比較一般性的「智慧」一詞，與之形成一個單一觀念。¹⁵ 神豐厚的恩典所已經澆灌在我們身上的，不僅是救贖，也伴隨著所需的一切智慧和悟性，藉此，我們得以有智慧地生活（參：五 15），特別是根據祂在基督裏的救恩計劃（下文即闡述這一點）。

¹⁵ 在歌羅西，保羅所說的「一切智慧」（西一 9、28，三 16），應當從小亞細亞那種宗教融合的背景來理解。那侵入該群體的錯謬教導僅有「智慧之名」（西二 23），但所積蓄的一切智慧知識，都在基督裏面藏著（西二 3）。

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
4. 為奧秘——神使萬有在基督裏同歸於一的計劃——而讚美（一 9~10）

4. 為奧秘——神使萬有在基督裏同歸於一的計劃——而讚美（一 9~10）

一 9. 神的心意是要我們明白祂救恩的目的。因此，藉著叫我們知道¹祂旨意²的奧秘，祂「用諸般智慧聰明」，將祂的恩典充充足足地賞給我們，而祂旨意的內涵就是使萬有都在基督裏面同歸於一（見：第 10b 節）。雖然在句法上，第 9 節乃從屬於神澆灌在我們身上的恩典（第 8 節），並解釋它的意思，但用這幾個關乎神奧秘的字眼，在這頌讚裏有了重大的發展，達到它的巔峰。神的救恩計劃在永恆中就已定下，它們最終的目的，就是要將所有在天上和地上的事物，都在基督裏聯合為一，而它的細節則在下文中說明。

「叫……知道……奧秘」指顯明從前隱藏的秘密。在保羅的世界裏，「奧秘」被用在古代異教的祭祀儀式、哲學、世俗用法、和諾斯底主義裏。但是在最近的聖經學術界裏，則將注意力聚焦於舊約聖經及猶太教，特別是智慧文學和天啟文學，以它們作為了解保羅和其他新約聖經作者使用「奧秘」一詞的背景。在

¹ 不定過去式分詞 γνῶρισας（「使……知道」）與主要動詞 ἐπερίσσευσεν（「祂充充足足賞給」）之間的正確關係沒有定論（參：第 4、5 節）。卡拉古尼斯（C. C. Caragounis, *Mysterion*, 93）把分詞視為獨立的，將論述帶入下一階段。但其他人，包括許多早期解經者，和最近的波特爾（S. E. Porter, *Verbal Aspect*, 384）及華勒斯（D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 625），都正確地認為主要動詞後面的分詞乃是描述同時的行動：「祂用諸般智慧聰明，將祂的恩典厚賜給我們，因為祂叫我們知道祂旨意的奧秘。」

² 根據卡拉古尼斯（C. C. Caragounis, *Mysterion*, 93-94）的觀點，所有格「祂旨意的」（τοῦ θελήματος αὐτοῦ）是一個同位語，因此當讀作「祂使我們明白奧秘，也就是祂所定意的」。

天啟文學的著作裏，它通常指一個將在歷史結束時被顯露的事件（《以斯拉四書》十四 5），但神的先見可能會先知道，因為祂已將那些「末後必有的事」啟示給他們（《七十士譯本》但二 28~29）。「奧秘」是亞蘭文裏同義字的翻譯，常出現在但以理書中（二 18、19、27、等等），這為它在以弗所書裏的用法提供了幾個類似的用法：它意指神的旨意，就是帶有末世和宇宙層面的統一計劃。³

「奧秘」在保羅書信中共出現二十一次（在整本新約聖經中有二十七次）。它有不同的用法，但使徒通常用它來指啟示，就是那從前被隱藏、而現今已經被神揭露的事（羅十六 25~26；林前二 10；西一 26~27；弗三 3、5）。「神的奧秘」（林前二 1；參：第 7 節）的焦點，是透過耶穌基督的十字架而成就的救恩。人無法透過自己的智慧了解它，而需由神藉著祂的聖靈啟示給那些愛祂的人（第 10 節）。複數形的「奧秘」可能使人注意到這奧秘的一些基本要素（林前四 1），或任何超越人類理解能力之事（十三 2；參：十四 2）。在羅馬書十六章 25 節，這奧秘的揭露和保羅的傳講耶穌基督之間，存在著相互的關係。這奧秘和外邦人的救恩之間的關聯，是歌羅西書和以弗所書闡述的特色；而羅馬書十一章 25 節可能著眼於一個新的教導要素，就是這「奧秘」乃指向猶太人的救恩。

³ 亞蘭文 *rāz*（「奧秘、秘密」）。C. C. Caragounis, *Mysterion*, 134-35。關於「奧秘」在保羅著作裏的用法，見 G. Bornkamm, *TDNT* 4:802-28; R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1968); 及 M. N. A. Bockmuehl, *Revelation*。

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
4. 為奧秘——神使萬有在基督裏同歸於一的計劃——而讚美（一 9~10）

在歌羅西書裏，「奧秘」指保羅信息的核心，它與神在基督裏的救恩計劃於此時此處的成就有關（一 26~27）。這項「公開的秘密」的特徵是「豐盛」（因為在其中，神的豐富已經以奇妙的方式被慷慨地賜下）和「榮耀」，後者表示它也具有神自己的特質。它的內容是「基督在你們〔歌羅西人〕心裏成了有榮耀的盼望」（參：二 2，四 3）。

在歌羅西書裏的觀念，這奧秘就是神在基督裏的救恩計劃在末世的成就。這與以弗所書裏的用法類似：一 9，三 3、4、9，五 32，和六 19。以弗所書裏揭示了這奧秘的不同層面。這關鍵的主題是指神總括一切的旨意，它的最終目標是要在基督裏叫天上、地上的萬有同歸於一。同時，這奧秘有一較窄的層面，它的焦點是：外邦人與猶太人一同被納入基督的身體，因此也有分於神的救恩。保羅把這救恩傳給外邦人，這在達成使他們歸入基督的目的上扮演了關鍵的角色，最終也實現了這奧秘本身的目的。因此，聲稱以弗所書裏這奧秘的全部內容是單單侷限於外邦人為神接納，和他們在基督裏以相同的立足點與猶太人聯合（弗三 3~4），這樣的說法是不恰當的。就像在保羅書信的其他地方一樣，在本信裏，要真正了解這奧秘，起點應是基督。並沒有數個「奧秘」，各有其有限度的應用；而是只有一個至高的「奧秘」，具有多種的應用。⁴

「〔祂叫〕我們〔知道〕」，這話表示，關於這奧秘，不僅有它救恩歷史的層面，也有個人的層面。領受這揭示的是基督徒群體，⁵ 因此，他們能夠為著神厚賜給他們的慈愛而讚美祂。⁶ 他

⁴ C. C. Caragounis, *Mysterion*, 143。

⁵ 在昆蘭，「奧秘」可以指一個事件，是已經在這群體中實現的；參：《社群守則》11:5-8。

們並非進入某個秘密團體的人，而是那些已經領受神的話語的人，因為這奧秘的啟示，乃是發生在有效地傳揚和教導福音之時（參：林前二 1、7，四 1；弗三 8、9，六 19）。後來在頌讚裏（第 11~14 節；參：三 2~13），保羅將會解釋，猶太人和外邦人如何一同被包括在關乎這奧秘之福氣的範疇裏。就像神之揀選信徒，將他們收納為自己的兒女，乃是按著自己意旨所喜悅的（第 5 節）；同樣的，祂使人知道祂救恩計劃的奧秘，也是完全符合祂的主權和永恆旨意，就是更早時祂就已在基督裏定意的。「神細心規劃使人得知這奧秘的策略，就像這奧秘本身一樣，焦點都一直在基督身上。」⁷

— 10. 現在，在此頌讚的高峰，⁸ 詳細說明這奧秘的內容，乃是藉著第 10b 節的解釋用的不定詞子句將它深刻地表達出來：就是「使天上、地上一切所有的都在基督裏面同歸於一」。現代學者們漸有的共識是，此處所用的這個不尋常的動詞，源自一個

⁶ 尚未說明的是，神究竟如何使人知道祂旨意的奧秘。這會在本書信的進展中逐漸顯明：神已藉著聖靈，將它啟示給祂的聖使徒和先知（弗三 5），又給保羅特別的看見（弗三 3）。使徒把基督那測不透的豐富傳給外邦人，又使眾人明白這奧秘的安排（三 8~9）。動詞 $\gamma\upsilon\omega\pi\acute{\iota}\zeta\omega$ （「使知道」）在啟示的詞彙裏有確定的意思，也被保羅用在下列經文中：三 3、5、10，六 19（參：第 21 節；羅九 23，十六 26；林前十二 3，十五 1；林後八 1；加一 11；西一 27）。

⁷ Lincoln, 31。

⁸ 從句法和結構上說，用 *anakephalaioō*（「使……同歸於一」）來說明這奧秘，是這頌讚的「高潮」；或如墨瑞慈所說，是本段的「樞紐句」（T. Moritz, 'Summing Up All Things', 96）。《修訂標準版》、《新英語聖經》、和《新國際版》都以開始一個新的句子表達這一點。

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（— 3~14）
4. 為奧秘——神使萬有在基督裏同歸於一的計劃——而讚美（— 9~10）

意思為「要點」、「總數」、或「摘要」的字（參：徒二十二 28；來八 1），而非「頭」，它的基本意思是「將某事帶入要點」，或「總結」。⁹ 關於在末時，基督與萬有（包括各人）的關係，本處經文說，神之使萬有在基督裏「同歸於一」，乃是祂「使萬有歸入基督裏（和之下）」，就是說祂以某種方式，使它們在基督裏聯合」。¹⁰

⁹ Ἀνακεφαλιώ 被認為是出自 κεφάλαιον（「要點，摘要」），而非 κεφαλή（「頭」）。這說法似乎與它在新約聖經其他地方唯一的出處的用法吻合，就是羅馬書第十三章 9 節，在那裏，十誡的第二部分的所有誡命都被總結在愛鄰舍這命令之內，但鑑於它在一直到羅馬時代的整個古希臘修辭學的法，指演說或書信的結論，這基本意思仍然適用（參：詩七十一 20《狄奧多田譯本》〔Theodotion〕）。至於選用動詞 ἀνακεφαλαιώσασθαι（「使……同歸於一」）是否因為它帶有 κεφαλή（「頭」）一詞的意味，就不得而知了。參 G. W. Dawes, *The Body in Question: Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21-33* (Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998), 142-44，特別是 143。

¹⁰ M. Turner, 'Mission', 139，依循 Lincoln, 33。最近根據 *Thesaurus Linguae Graecae* 所作的研究，也支持「使……同歸於一」的意思；J. B. Maclean, 'Eph 1:10 in Patristic Exegesis: Controlling the Meaning of a Volatile Tradition', SBL Paper in the 'Pauline Epistles Section' read on November 20, 1994 in Chicago 也是同樣看法。亦見 M. Kitchen, 'The ἀνακεφαλαιώσις of All Things in Christ: Theology and Purpose in the Epistle to the Ephesians' (unpublished Ph.D. thesis, Manchester, 1988)，及他的 *Ephesians* (London/New York: Routledge, 1994), 35-42。編按：另參本書作者的專文，'The Summing Up of All Things (Ephesians 1:10)', in *The New Testament in Its First Century Setting: Essays on Context and Background in Honour*

在這頌讚的餘下部分裏，神的偉大旨意被稱為「在基督裏」；結尾部分（總結）也是一樣，最後在第 10 節藉著重述「在祂裏面」（《和合本》未譯）來強調。雖然可以將這個詞語理解為憑藉用法，表示神總結宇宙的媒介（或憑藉）乃是彌賽亞；¹¹但更好的解釋，是照著在本段中的先例（第 3~7、9 節），認定這片語乃是以祂為範疇。基督是神所揀選，要在祂裏面總結宇宙的那位，也是神要在祂裏面恢復宇宙和諧的那位。祂不僅是這一切事情發生的途徑、憑藉、或執行者，更是焦點所在。「在基督裏」及其同等用語在這 *berakah* 前面出現時，都集中注意於聖子是神所揀選的那一位，信徒在祂裏面領受福分。在第 9 和第 10 節這裏的重點，是在於神為整個受造世界所定的那個包羅萬有的旨意都包括在祂裏面。現在所強調的，是以基督為中心、並在祂裏面重新聚合的宇宙。¹² 神恩慈顯明的奧秘所指的焦點，是將宇宙（「一切所有的」）那些破碎、疏離的部分，總結於基督裏，使之完全。

接下來的平行用語「天上、地上……的」，詳述了神要使「一切所有的」全在基督裏同歸於一的心意。乍看之下，這些多出的字眼似乎只是修辭上的添加。畢竟，用「在天上的」和「在地上的」來指整體或全體，豈不是聖經詞語的典型用法麼？特別是聖經的卷首語說「起初，神創造天地」（創一 1），表示神創造每樣事物。但經仔細查驗後，「在天上的」和「在地上的」這

of B. W. Winter on His 65th Birthday, ed. P. J. Williams, Andrew D. Clarke, Peter M. Head, and David Instone-Brewer (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), pp. 206-19.

¹¹ 希臘文 ἐν τῷ Χριστῷ 可能有此意味。

¹² Lincoln, 34.

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
4. 為奧秘——神使萬有在基督裏同歸於一的計劃——而讚美（一 9~10）

兩個片語，顯然並非只是為了描述某種宇宙現象而作修辭上的添加。它們所代表的，是貫穿本書信進展的兩個重要線索，表示兩個不同的範疇或領域。在以弗所書裏，對於「天上」（一 3、10、20，二 6，三 10，六 12；參：三 15，四 10，六 9）和「地上」（一 10，三 15，四 9，六 3）都有清楚的講論。要正確了解神使萬有在基督裏同歸於一的心意，就離不開這兩個範疇裏的任何一個，以及它們所代表的意義，還有這兩者之間的關聯。在基督裏的 *anakephalaiōsis* 與每一範疇都有關。同時，在它們之間又有不可分的關聯，因此我們可說，天和地都在祂裏面被總結為一個整體。¹³

卡拉古尼斯¹⁴ 在他論以弗所書中奧秘的專文裏主張，當保羅在本書信中繼續詳述和解釋使萬有同歸於一的意思時，他所專注的，是這些範疇的兩個主要代表，一個是那些權勢，代表「在天上的」，另一個是教會（特別是猶太人和外邦人在基督身體裏的合一），代表「地上的」。他接著又說，神要使萬有在基督裏重新合而為一，在這心意得著滿足之前，必須克服兩個障礙：(1) 那些權勢的悖逆，和 (2) 猶太人與外邦人的疏離（二 11~22，以及兩者與神之間的隔閡，二 16）。以弗所書的其餘部分，大多都是就這兩個範疇，解釋神在此過程中為達成這至高旨意所採取的步驟。

關於 *anakephalaiōsis*（也就是使萬有在基督裏同歸於一）的時間，經文顯示，雖然這奧秘的內容已經啟示出來（第 9 節），

¹³ A. T. Lincoln, in *Theology*, 96-97.

¹⁴ C. C. Caragounis, *Mysterion*, 144-46, 參：96。

但神救恩旨意的外顯作為卻尚未完成。¹⁵ 在日期滿足的時候這一具有天啟文學色彩的措辭，就是展望這事發生的時候。在希臘世界裏，這裏所用的重要字眼安排，¹⁶ 通常是用來指神對宇宙的安排和管理，它有主動的意思，就是關於祂對這奧秘（祂的秘密心意）的「命令、安排、或執行」。¹⁷ 這詞所指的，是「神的心意在人類歷史中行出的方式」，¹⁸ 而非該心意或救恩計劃的內容（後者是此詞在第二世紀時的術語意義）。在天啟文學裏，「日期滿足」指「在神引導之下的一連串時段」（參：《七十士譯本》但二 21，四 37；及《社群守則》4:18；《戰卷》〔1QM〕14:14）；而「滿足」一詞所表示的，是這一連串的時段將會達到它預定的巔峰或滿足的程度。¹⁹ 因此，這詞語可以翻譯作「為了日期滿足時的施行」。²⁰ 根據加拉太書四章 4 節「及至時候滿

¹⁵ 一個可能有幫助的類比是，在一個建築物實際開工興建之前，建築設計圖就早已被送進去。神已啟示祂的完美計劃，並在基督裏採取決定性的步驟來完成它，但我們還是要等待它的最後完成。

¹⁶ 希臘文 οἰκονομία。

¹⁷ H. Kuhli, *EDNT* 2:500；與 BAGD 559-60 不同。見：三章 2 節對 οἰκονομία 的討論。

¹⁸ Robinson, 145。Οἰκονομία 可指 (1) 命定、安排、管理的動作（弗一 10，三 9）；(2) 被管理之事，就是救恩計劃本身；和 (3) 管理者的職分或工作（如保羅：林前四 1，九 17；弗三 2；西一 25）。保羅所用的 οἰκονομία 詞彙，許多都出現在「奧秘」一詞附近，表示後者對了解 οἰκονομία 的意思來說是很重要的。

¹⁹ Lincoln, 32。Πλήρωμα（「滿足」）一詞在這裏不是按神學術語的意思使用。見：一 23 處更多的討論。

²⁰ 所有格 τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν（「時候滿足的」）是作定義用（參 Robinson, 145）。

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
4. 為奧秘——神使萬有在基督裏同歸於一的計劃——而讚美（一 9~10）

足」，就是當祂來臨的時機成熟時，神就差遣祂的兒子來到世上。當「祂的旨意完滿實現」的時機成熟時，「祂及時的改變世界的走向，這完滿實現就會成就了」。²¹

不定過去式不定詞「使一切所有的同歸於一」不是指過去的時間，而是表示目的：使萬有同歸於一是要達成的目標。²² 這不表示神計劃的實行尚未開始。實際上，本信明白地表示，為達成這個目標的重要步驟已在進行之中：特別是，這奧秘的內容乃是透過耶穌的拯救工作而被顯明的（一 7~9）；而神將萬有放在祂的腳下，為教會立祂作萬有之首（一 22），這是實現這個目標的一個重要步驟。但同歸於一則有待完滿的實現，那是在末時才要發生的。

以弗所書和伴隨著它的歌羅西書都有一個前提，就是宇宙的一體與和諧都受到相當的擾亂，甚至破裂，需要和好或回復和

²¹ Bruce, 262。根據 M. Turner, 'Mission', 142, 「日期滿足的時候」也有「在『這邪惡世代』結束之後的時段」之意，即使這不是它的主要含義（一 21；參：二 2，五 16，六 13）。那滿足可能始自基督事件（馬可·巴特、史納肯伯、和林康即如此認為），但「若說作者會相信這宇宙……〔的總結〕已經完成，是很難不令人懷疑的」。林德曼（A. Lindemann, *Die Aufhebung*, 95-96）不同意任何以為在這片語裏有談到歷史高峰的說法。他認為：任何有關時間的項目都在基督裏被止住了，所以我們無法區分歷史與末世論。但正如林康（Lincoln, 32）正確指出的：「如此就會完全忽略本節經文措辭的天啟文學背景、它在早期基督教末世論裏的文脈、和以弗所書與保羅的福音之間的延續性。」也要注意亞諾德（Arnold, 145-58）的看法。

²² 這與林德曼（A. Lindemann, *Die Aufhebung*, 96-99）的主張不同，他排除所有關乎這詞的未來性含義，主張「同歸於一」已經發生。他聲稱這不定過去式不定詞乃指向過去！

諧。在歌羅西書一章 20～22 節，使徒談到使「萬有」都與神和好，那是已經藉著基督之死成就了的，特別的焦點乃在於人類與祂的和好。在歌羅西書後面提到將那些執政的擄來（二 15），這應當透過神藉著大能成就的和好與和平來了解（一 20）。以弗所書二章 1～3 節特別使人注意到人類在基督以外那種絕望的慘狀，用來描述他們情況的，是死亡、定罪、受邪惡權勢的轄制等詞語。若非神大能、恩典的介入來拯救，悖逆的罪人在這樣極度的需要中是沒有任何指望的（二 4～7）。在歌羅西書中，這和好已藉著基督的死成就了；但以弗所書則不同，乃是以使宇宙在基督裏同歸於一作為神計劃的終極目標，這目標目前尚未實現。這奧秘的內容已被揭示出來（一 9），由於祂的愛子已經得著高舉，神已將萬有放在基督腳下，立祂為萬有之首（第 20～22 節）。

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
5. 為信徒得基業的確據而讚美（一 11~14）

5. 為信徒得基業的確據而讚美（一 11~14）

第 11~14 節繼續從第 3 節開始的長句子，它藉著一個關係代名詞「在祂裏面」與前段（第 10 節）連接，這又將焦點放在基督身上，就是眾信徒都被包含在祂裏面的那位。但是，為了表達的清晰，許多譯本和註釋書都從第 11 節開始一個新的段落，強調神的福分同樣是屬於猶太和外邦信徒的（見以下討論）。第 11~14 節的結構顯示，這兩群人都分於神的恩典。其中的動向是從我們（第 11~12 節；這包括保羅和他的猶太同胞信徒），到你們也（第 13 節；指外邦人讀者們），再到我們的基業（第 14 節；是這兩群人平等分享的）。這預示了以弗所書第二章 14~18 節裏所說猶太人與外邦人和好的主題，這與神及與彼此間的和好，已經藉著基督在十字架上的死成就了。

一 11~12. 神要使天上、地上一切所有的都合而為一，這計劃的中心就是基督，我們也是在祂裏面被神得為產業。這裏出現的不尋常動詞，意思是「藉著抽籤來指定或選擇」；其被動語態（如此處所用）可以表示「藉著抽籤而被指定」。有人曾對它採取比較一般性的解釋，意思是「我們被命定或揀選」（蒲紙文獻中的含意；參：《修訂標準版》），因此與第 4、5 節裏的揀選用語為同義詞。但這樣的翻譯引起質疑，因此《新英語聖經》將這被動語態解釋作「我們已經被賜予我們在這產業裏的分」，也就是說，神「已經指定了我們的那一分」，因此指我們從祂所受的產業（參：《和合本》、《欽定本》）。但是，譯作「我們被神宣告為祂的分」，比較正確地表達這被動語態的意思，¹ 同時也比較合乎舊約聖經裏的先例。在摩西之歌（申三十二 8~9）裏，世

¹ 注意羅炳森所作詳盡推理的結論：「意思必定是『我們已被揀選為神的分』」（Robinson, 146）。

上的列國被分給「神的眾子」（參《呂振中譯本》），也就是給眾天使，但耶和華卻保留以色列為祂自己的產業：

耶和華的分本是祂的百姓；

祂的產業本是雅各。

（參：詩三十三 12；申四 20，九 29；王上八 51；詩一〇六 40；等等）。

現在，在基督裏，不論男女都是神的選民，被祂宣告為自己的產業。² 但是，我們成為神的分，這裏的我們是誰呢？乍看之下，這子句似乎在描述所有的基督徒，就是第 3~10 節的頌讚裏所提到的，那些領受在基督裏各樣福氣的人。但是，第 11 節裏的我們是被限定的，因為下一節說同一批人³ 是那些「首先在基督裏有盼望的」（第 12 節）。所說的是保羅和他的猶太同胞信徒。⁴ 這封書信的外邦讀者們不被包括在這稱號之內，但卻以某種對比方式被明顯地提到，那就是第 13 節的你們。

² Bruce, 263。根據歌羅西書一章 12 節，歌羅西的眾信徒已被神預備，有分於神的聖民的永久產業。較之任何地上的迦南產業，這產業屬於更高的層次，也延續更久。它不會被戰爭、饑荒、或其他類似的事所毀壞，因為它乃屬於那要來世代的光明範疇。

³ 第 11 節和 12 節之間並沒有間斷：ἐκληρώθημεν（「我們成了基業」，第 11 節《和合本》小字）裏的「我們」，就是 ἡμᾶς ... τοὺς προηλπικότες（「我們這首先有盼望的」，第 12 節）裏的「我們」。

⁴ Ernst, 278; Caird, 40-41; Bruce, 264; G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 669；及 I. H. Thomson, *Chiasmus*, 77-79。墨瑞慈（T. Moritz, 'Summing Up All Things', 97）聲稱這種解釋符合猶太人在救恩歷史中的優先地位。

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
5. 為信徒得基業的確據而讚美（一 11~14）

反對此種區分的人則聲稱，第 11~12 節中所主張的一切，都適用於一般信徒：⁵ 他們的被神預定、他們被指定為神的產業而使祂的榮耀得著稱讚、以及他們已經在基督裏有了盼望的事實，這些都被認為是同樣適用於猶太和外邦信徒。但是，由於以下原因，這看法不能令人信服：(a) 猶太人和外邦人都已為了使祂的榮耀得著稱讚而被預定、被指定為神的產業（參：第 4、5 節），如此說法固然正確，但第 11 和 12 節卻未特別表達這一點。反之，這裏正在斷言的是，在神救恩計劃的廣泛旨意中，為了使祂的榮耀得著稱讚這目的而被揀選的，是那些猶太裔的人，他們是那「應許之約」比較直接的承受者，也是最早接受主耶穌基督的（這可能包括耶穌起先的門徒們，和其他如保羅一般的人們）。他們代表神的百姓，是以色列有信心的餘民，被神宣告為祂的分。這樣解釋完全符合剛才所引用的摩西之歌（申三十二 8~9），及其他的舊約聖經經文，那些經文都說主的產業／分就是祂的百姓雅各或以色列。應驗這些舊約聖經應許的，就是這些首先接受主耶穌基督的猶太人。(b) 另外那種說法未能充分解釋的，是第 13 節裏轉換到第二人稱複數（「你們」）的重要意義。(c) 將這動詞翻譯為「〔我們〕已經〔在基督裏〕盼望了」，據我看並不理想（見下文）。(d) 我們可提出質疑的是，這樣的解釋是否充分考慮到本信中猶太人—外邦人問題的神學意義，及它與這奧秘

⁵ Lincoln, 9, 36-38。這說法的另一形式是 R. A. Wilson, '“We” and “You” in the Epistle to the Ephesians', SE 2, ed. F. L. Cross (Berlin: Akademie-Verlag, 1964), 676-80, 他認為以弗所書裏的「我們」全是指所有的信徒。「因此，所說關乎『我們』的，都適用於所有的基督徒；而所說關乎『你們』的，則適用於新信徒或剛受洗者」（677）。

之間的關係。在第 3~14 節裏展望到這一點並不希奇，⁶ 因這書信裏的許多重要神學主題都出現在開頭的頌讚中。⁷ (e) 最後，正如林康所主張的，第 14 節回到第一人稱複數的「我們」來指所有的基督徒，這並未「壓倒性地否定這提議」。但保羅既已先提到猶太基督徒被神宣告為祂的產業，相信的外邦人也受了所應許的聖靈為印記（這正是使徒行傳第十和第十一章哥尼流事件所表達的），那麼宣稱所應許的聖靈就是我們得基業的憑據，不論猶太人或外邦人都一樣（見下文），應是全然合適的。同樣的論點也可以用來了解加拉太書三章 13、14 節裏保羅的言語。

雖然神救恩歷史的計劃乃是出於祂天命的安排，在這較廣泛的旨意裏，猶太基督徒被神宣告為祂的分，是以強調的方式表明這是祂擁有至高無上主權之旨意的重要部分。保羅使用他先前所用預定⁸ 和神旨意的言語（第 5 節），在這裏將之應用到那些「首先在基督裏有盼望」的人，說他們被揀選為主自己的產業。此外，在使徒為此讚美神的同時，他也強化了這些人在神的計劃中有特殊地位的觀念；他是用另外兩個以「照著」開始的片語，和意思是「計劃」和「果斷的決心」的兩個同義名詞。向「應許之

⁶ 恩斯特 (Ernst, 278) 恰當地評論：「若我們認為以弗所書的一般主題是『猶太人及外邦人所組成的這一個教會』，那麼出現強調性的『我們』（第 11 節）和『你們』（第 13 節）就不足為奇了。在耶穌基督裏救恩的福音，不僅屬於猶太人中首先被稱為基督徒的，也屬於來自異教背景的那些人。」

⁷ 見 P. T. O'Brien, 'Ephesians I', 504-16, 那裏對這點有更詳盡的解釋。

⁸ 不定過去式分詞 προορισθέντες（「已被預定」，第 11 節）與主要動詞 ἐκληρώθημεν（「我們被宣告為神的產業」，第 11 節）是同時的事件；參 S. E. Porter, *Verbal Aspect*, 384。

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
5. 為信徒得基業的確據而讚美（一 11~14）

約」的信心後嗣施行恩惠的那位，就是照祂的旨意、以大能成就萬事——祂計劃的一切——的那一位。所強調的，是祂那無任何條件限制的自由；因此，不論祂計劃、決定要作任何事，都肯定會照樣成就。

第 5 節說，信徒們得著神兒子的名分，這是他們被預定的目的，最終是要使祂榮耀的恩典得著稱讚。這裏也一樣，使祂的榮耀得著稱讚，是那些「首先在基督裏有盼望的人」⁹ 被揀選為神產業的目的。神對猶太人（和外邦人；參：第 14 節）恩惠旨意的彰顯，是為了祂自己的榮耀。「當那些得蒙救贖脫離罪惡的人照著祂的旨意而活、展現出印證他們為祂兒女的那種家庭屬性時，祂就在世人和天使掌權者面前」被尊崇，祂得榮耀的目的就實現了（至少是部分地實現了）。¹⁰

一 13. 但主的產業或屬祂自己所有的，並非只有猶太信徒，因為這裏也明確地說到外邦基督徒——你們也——聽到並接受真理的信息，就受了所應許的聖靈為印記，成為祂所有的。神在基督裏的永恆旨意，外邦信徒也在其中被納入神的這群百姓中。他們在神產業裏的分，與那些猶太裔、首先在基督裏有盼望的人們所擁有的一樣完全。所以，在這蒙贖之民的新群體中，沒有頭等、次等公民之分！

⁹ Προελπίσω 在新約聖經裏僅見於此處，前綴 προ- 可以是強調「之前」或「事先」的觀念。因此，這複合動詞可指那些在基督來臨之前就已在盼望的人們，或者，按我們的看法，指猶太信徒，也就是在基督的死和復活所開啟的世代裏，神百姓中初熟的果子。林康（Lincoln, 37）根據前述的看法，將這前綴理解為強化動詞裏的現有意思，他把這動詞解釋作「我們已經盼望」。見 BAGD, 705；和 Louw and Nida §25.60。

¹⁰ Bruce, 264。

第 13 節開頭的字句，「在祂裏面你們也……」（參《呂振中譯本》），並不完全。可以加入動詞「是」，來補足這被省略部分的意思，可參考《新國際版》的翻譯：你們〔外邦人〕也被包括在基督裏面（直譯）。本節的第二部分又重複片語「在祂裏面」，¹¹ 指的是主要句子，「你們〔在基督裏〕受了印記」，表示當外邦人相信之時，他們就在祂裏面領受了應許給以色列之同一聖靈的印記。

就像在他們之前的猶太信徒一樣，外邦人聽到福音，體會到其中所說的救恩也是為他們預備的。他們所聽到使徒的宣告被稱為真理的道，就是那叫你們得救的福音。這文字與歌羅西書一章 5 節非常類似，它是保羅和其他佈道者們所用早期基督教宣教詞彙的重要部分；參考：「聽道」（參：羅十 14～17；徒二 37，十三 7、44，十九 10），以使徒的福音為真理（參：加二 5、14，五 7；林後四 2），為「主的道」（帖前一 8；帖後三 1），「神的道」（帖前二 13），「基督的道理」（西三 16），和「生命的道」（腓二 16）。這真理的道應從舊約聖經的背景來了解：神的話乃是向人類所說、所啟示的，它含有祂的特質，並且絕對可靠。因此詩篇作者禱告說，「求你叫真理的話總不離開我口」（詩一一九 43）。在歌羅西書裏，福音被稱為「真理的道」（一 5），似乎是要與傳講異端者的錯謬教導作對比。在以弗所書這裏，真理的道啟示神的真理，特別是因為它關乎神救恩的目的和人類在其中的地位。同位語，叫你們得救的福音¹²（參：羅一

¹¹ A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (New York: Hodder & Stoughton, 1919), 540.

¹² 關於「福音」這重要主題的討論，見 P. Stuhlmacher, 'The Theme: The Gospel and the Gospels', in *The Gospel and the Gospels*, ed. P.

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
5. 為信徒得基業的確據而讚美（一 11~14）

16），使用了強調的人稱代名詞你們，提醒讀者們回想他們自己的悔改歸正，將注意力集中在這大能的信息為他們成就的：它帶來「一個拯救行動，蒙拯救脫離靈命的死亡、神的烈怒、邪惡權勢及罪與肉體的轄制」¹³（參：弗二 1~3；根據二 5、8，讀者們已藉著基督而被拯救；五 23）。

外邦人在相信福音的時候，就受了所應許的聖靈為印記。¹⁴ 在這文脈中，不定過去式分詞「相信」最好的解釋，是將它當作與主要動詞「你們受了印記」同時發生的。分詞在這裏並不表示先前的行動，¹⁵ 彷彿說外邦人先相信，然後才受了聖靈的印記。事實上，相信和受印記乃一體之兩面。使徒行傳十九章第 2 節裏有同樣動詞形成的類似組合，在那裏，保羅問一群在以弗所的「門徒」，當他們相信的時候是否領受了聖靈。¹⁶ 在以弗所書這

Stuhlmacher (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1-25, 特別是 19-23; 和他的 'The Pauline Gospel', in *The Gospel and the Gospels*, 149-72; 和 P. T. O'Brien, *Gospel and Mission*, 77-81。

¹³ Lincoln, 39。

¹⁴ J. Adai, *Geist*, 68, 與他過去所提出的一致，宣稱聖靈的印記是這整段頌讚、而非僅僅第 13 節的高潮。他又說，領受聖靈不只是成為基督徒的一個層面，更是它的目標。

¹⁵ 波特爾 (S. E. Porter, *Verbal Aspect*, 383-85) 解釋說：當不定過去式分詞出現在主要動詞之前時（就像在這裏），它傾向於表示先前的當作。但他也指出有例外的情況，本處似乎就是其中之一。參 Hoehner, 237-38。

¹⁶ 同樣的，πιστεύσαντες（「相信了」）應被視為與主要動詞同時發生的不定過去式分詞；參 J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM, 1970), 158-59; Bruce, 265; 和 Lincoln, 39。戈登·費依 (G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 670) 認為這不定過去

裏，稱之為「所應許的聖靈」，這或許是閃族語，指舊約聖經裏所應許的聖靈，¹⁷在五旬節被得著高舉的耶穌澆灌下來（注意使徒行傳二章 33 節，那裏說到「所應許的〔=那就是〕聖靈」）。當外邦人領受聖靈時，舊約聖經的應許就成就了；如同加拉太書三章 14 節，這裏的聖靈當被理解為應許的內容。另一方面，這種表達也被認為是表示聖靈帶來了將要來之榮耀的應許（參：弗四 30）。

說到以聖靈為印記，是指著所有權和保護的觀念說的。牛群，甚至奴隸，會被他們的主人打上烙印，表示他們是屬於誰的。主人就因此保住他們的財產免於遭竊；從這方面看，印記是保護的記號或保證。在舊約聖經中，神在祂的選民身上設立記號，將他們標示為祂自己的產業，保守他們免於被毀滅（結九 4～6）。保羅在哥林多後書一章 22 節使用打印記的意象說到聖靈：「神已經使他們成為不可侵犯的產業；其保證就是神的靈在心裏。」¹⁸藉著賜聖靈給外邦信徒，神現在為他們打上「印記」，證明他們為祂所有，祂將保護他們行過今生的考驗和試探（參：六 10～18），直到祂在「得贖的日子」（四 30）最後得著他們（參：第 14 節）為止。¹⁹

式分詞乃先於主要動詞，但他的了解是，這只是邏輯上的在先。他又補充說：「這兩個動詞絕不是指單獨、個別的信仰經歷」。不論文法或上下文，都沒有理由「讓人認為保羅在這裏指的是兩種不同的經歷」。

¹⁷ 參：加三 14，那裏的聖靈是為外邦人應驗了所賜給亞伯拉罕的應許。

¹⁸ G. Fitzer, TDNT 7:949。

¹⁹ 參 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 669。

- 一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
5. 為信徒得基業的確據而讚美（一 11~14）

雖然有許多人聲稱，用聖靈打上印記的意象與洗禮的經歷相符，但在以弗所書一章 13 節和四章 30 節（或林後一 22）裏卻沒有直接談到洗禮。²⁰ 實際上，以弗所書裏唯一明確提到洗禮的地方是在四章 5 節，其上下文是講到合一，而不是洗禮！印記指的是讀者們實際領受聖靈。保羅將聽到福音、相信、和領受聖靈連在一起，這些都是悔改歸正—加入教會的重要因素。

一 14. 當外邦人相信福音時就受了聖靈為印記，這聖靈在這裏被稱為我們得基業的憑據。²¹ 在這翻譯的後面，是個表示「訂金」或「抵押品」的字，²² 它在新約聖經裏只被用於保羅的作品中，並且都是指神的靈。這字源於閃族語言，到了希臘化時期的希臘文中，成了一常用的商業用語，意思是訂金或頭期款。²³ 根

²⁰ G. Fitzler, *TDNT* 7:949。參 J. D. G. Dunn, *Baptism*, 160。亞諾德（Arnold, 135）說，「任何關於洗禮的暗示都非出自〔弗一 13 的〕上下文，」他主張應當對於把以弗所書當作「洗禮的講道」這觀念存疑。只有一處清楚地提到這詞（四 5），「不是為了洗禮本身的緣故，而是以之為構成基督教信仰的許多要點之一」（見：〈導論〉）。

²¹ 關於文本問題，究竟保羅寫（或口述）的是 δ （中性關係代名詞，「那……的」），與先行詞 $\piνευμα$ （「聖靈」）一致，或是陽性字 $\deltaς$ （「那人」），受到它的述詞名詞 $\alphaρραβών$ （「憑據」）牽引，見 B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), 601-2。不論如何，都是同樣的意思，聖靈的位格不是問題所在。

²² 希臘文 $\alphaρραβών$ 。

²³ 希伯來文的 $\text{׀}erāḇōn$ 在創世記三十八章 17~20 節裏出現三次，講到猶大將私人的財產交給他瑪作「當頭」。參 BAGD, 109：作為分期付款的頭款，它是「預先付了部分價錢，因此取得了相關物件的法律所有

據哥林多後書一章 22 節，哥林多人領受聖靈這「訂金」，保證了他們未來救恩的實現。他們對天上住所的渴慕（林後五 1~5），是來自聖靈這預付款所帶給他們的確據（參：羅八 23）。在第 14 節這裏，所領受的聖靈是我們得基業的憑據：神將祂賜給我們，不僅是應許給我們最終的產業，實際上更是讓我們預嚐它的滋味，即使它「不過是未來產業的一小部分而已」。²⁴

「基業」²⁵ 一詞，很合宜地繼續第 11 節的觀念（參：第 18 節），就是「我們被神宣告為祂的分」（直譯）。在那裏，使徒所說的是猶太基督徒，他們首先在基督裏有盼望，被神宣告為祂的個人財產，祂的基業。在這裏的表達中，「我們得基業」指猶太人和外邦人²⁶ 都有確切的盼望，要承受福音所應許的那將來世代之生命的榮耀（參：第 18 節）。因為聖靈在他們心裏和生命中的工作，他們現在就得以享受這永存的產業。所領受的聖靈，就

權，或是使契約生效」；和 A. Sand, *EDNT* 1:157-58。這字在現代希臘文裏的意思是「訂婚戒指」。

²⁴ Lightfoot, 324。

²⁵ Κληρονομία（「基業」）與動詞 ἐκληρώθημεν（第 11 節）同源。有關保羅書信中廣泛論及的基業這個題目，見 J. D. Hester, *Paul's Concept of Inheritance: A Contribution to the Understanding of Heilsgeschichte* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1961)；和 J. H. Friedrich, *EDNT* 2:298-99（及其所引用的文獻）。

²⁶ 戈登·費依（G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 669）正確地說：「藉著微妙的代名詞轉換，保羅從『我們』（= 猶太人）得到基業，轉到『你們』（= 外邦人）受了『所應許的聖靈』為印記，再轉到聖靈是神為『我們』（= 猶太人和外邦人一起）最終的基業所付的訂金。」

一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）
5. 為信徒得基業的確據而讚美（一 11~14）

是神兒女們在那要來的世代裏將擁有產業的頭期款和保證（第 5 節）。

接下來的詞語「為了產業的贖回」（直譯；《和合本》小字作「直等到神之產業被贖」），有兩種主要的解釋方式。第一，有人認為這片語所說的，是眾信徒領受聖靈為基業的訂金或樣品的方式（第 14a 節），在將來得贖的那日（弗四 30），這基業將全然為他們所有。翻譯作「產業」的這詞，被當作代理性的名詞，指眾信徒「擁有」他們的基業。有人說，在帖撒羅尼迦前書五章 9 節和帖撒羅尼迦後書二章 14 節裏，這字是指基督徒得到最後的救恩或榮耀，在此處也當以類似的方式來了解它。所以這片語被認為是時間性的，被解釋為「直到被贖，得到〔我們的產業〕」。²⁷

較有可能的是第二種解釋方式，將這表達當作是指眾信徒為神的產業，而非他們擁有所應許的基業。²⁸ 在新約聖經其他地方，贖回都是指神的作為。在這裏亦然，祂是救贖的行動者，也是擁有祂子民的那位。祂使他們歸入祂的名下，他們是祂的寶貴產業。在舊約聖經裏，耶和華稱神的百姓以色列為「萬民中屬我的子民」（出十九 5；參：申十四 2，二十六 18；特別是瑪三 17，「萬軍之耶和華說：『在我所定的日子，他們必屬我，特歸我』」）。這詞也以同樣的意思出現於彼得前書二章 9 節，那裏稱信徒為「被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬神的子民」。「為了產業的贖回」這整個片語並無純時間性

²⁷ 史納肯伯（Schnackenburg, 45, 67）最近就持這樣的意見，他是持這樣看法的人之一。

²⁸ 見：如 I. H. Marshall, *Reconciliation*, 161-62; Bruce, 266-67; 和 Lincoln, 41-42。

的意思，它所指的，是主要動詞「你們受了印記」所描述之行動的目標。²⁹ 當神將祂的聖靈賜給外邦人信徒為印記和憑據時，祂所展望的，是他們完全、最終的得贖，作為祂寶貴的產業。在一章 7 節裏，救贖是現今的「屬靈福氣」，在這裏則表示最後的拯救（參：四 30），就是當神全然擁有那些已經屬祂之人的時候。

舊約聖經裏用來稱以色列為神寶貴產業的言語，如今也被用在在外邦人信徒身上，這誠然是好消息。那些人過去曾經是「與基督無關，在以色列國民以外，在所應許的諸約上是局外人，並且活在世上沒有指望，沒有神」（二 12），如今在屬神子民的群體裏，有了確定的地位。他們完全與「他們那些猶太血統的信仰同伴共享當前的福氣和未來的盼望」。³⁰

那些「首先在基督裏有盼望的人」被揀選的目的，是使神的榮耀得著稱讚（第 12 節）。神以聖靈作為外邦信徒印記的最終目的，在此歡樂地描繪為使祂的榮耀得著稱讚，這與之前所述形成一個平行的高潮。預示給猶太信徒的最終目標（第 12 節），如今也被分派給外邦基督徒（「你們也」），因為救恩全然開展的最終目的，就是神的榮耀。如布魯斯所認為的：這裏可能是呼應舊約聖經的言語，特別是以賽亞書四十三章 20～21 節，在那裏，神說：「我的選民……這百姓是我為自己所造的，好述說我的美

²⁹ 「為了產業的贖回」在文法上曾被連結到前面片語裏的憑據，而非主要動詞「你們受了印記」（參：《新美國聖經》，「為完全贖回神所立為祂自己百姓而付出的頭款」〔直譯〕）。但意思上的差異並不大。

³⁰ Bruce, 267。

一、開頭的頌讚：為神在基督裏所賜的福氣而讚美（一 3~14）

5. 為信徒得基業的確據而讚美（一 11~14）

德。」³¹ 祂應當受讚美，不僅是因為祂所已經作成的，也是因為展望到祂完成救贖、全然擁有祂的百姓的景象。

第 3~14 節的頌讚是以一連串的讚美開始，那是保羅為著神在主耶穌基督裏澆灌在祂百姓身上的各樣屬靈福氣而讚美祂。藉著重複出現的「使祂的榮耀得著稱讚」（第 6、12、14 節），讚美的意味貫穿全段。這樣詳述神在祂愛子裏的大能作為，激勵這些廣泛救恩福氣的領受者們和保羅，表達他們的感謝和讚美。

本段經文以神為中心的特質，以基督為焦點，特別是神要使萬有在基督裏同歸於一的心意，它對神恩典的強調，以及神呼召一群百姓歸祂自己，這些都是這整封書信的主要題材。第 3~14 節的頌讚提供了本書信的主旨，展現許多在書信主體重複出現的重要觀念，確定它的風格和語氣，也為保羅的教導和勸勉的目的提供了引言。

³¹ Bruce, 267。

貳、新人：神的創造（一 3～三 21）

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一15~23）

¹⁵因此，我既聽見你們信從主耶穌、親愛眾聖徒，¹⁶就為你們不住地感謝神。禱告的時候，常提到你們，¹⁷求我們主耶穌基督的神，榮耀的父，將那賜人智慧和啟示的靈賞給你們，使你們真知道祂，¹⁸並且照明你們心中的眼睛，使你們知道祂的恩召有何等指望，祂在聖徒中得的基業有何等豐盛的榮耀，¹⁹並知道祂向我們這信的人所顯的能力是何等浩大，²⁰就是照祂在基督身上所運行的大能大力，使祂從死裏復活，叫祂在天上坐在自己的右邊，²¹遠超過一切執政的、掌權的、有能的、主治的，和一切有名的；不但是今世的，連來世的也都超過了。²²又將萬有服在祂的腳下，使祂為教會作萬有之首。²³教會是祂的身體，是那充滿萬有者所充滿的。

在他這壯闊的頌讚之後，保羅加入一個開頭的感謝段落，他在其中為他的讀者們感謝神（第 15~16a 節），接著又為他們代求（第 16b~19 節）。接下來的經文（第 20~23 節）是同一句子的繼續，向神獻上讚美，因為祂行使大能，使基督從死裏復活，並為教會而高舉祂作萬有之首。以弗所書第一章開頭的頌讚，或 *berakah*，並未取代感謝的結構，而是將感謝放在後面。¹

¹ 這種開頭的感謝形式也出現在希臘化猶太教中（參：《馬加比二書》一 10~13）。保羅使用這種希臘化書信的格式，常在他書信的開頭用來表達他對耶穌基督之父神的感謝，這是為了祂在讀者的生活中所成就的事而感謝，其中絕大多數是外邦人。但是，雖然保羅感謝的結構屬於希臘化時代，我們卻有充分理由相信它的內容（除了其中明顯屬

以弗所書的感謝部分很短，緊接在頌讚（第 13～14 節）之後。因為它雖然包含大部分的結構要素，² 但保羅感謝的原因卻很簡短。在感謝部分裏本當有的許多要素都已經出現在頌讚中（見上文）。但這並不表示對神所發的感謝是多餘的。保羅為了他自己也有分的救恩福氣而使用頌讚的格式（第 3～14 節，特別是第 11、12 節），並使用感恩詞彙表達他對神在他的受信人生活中的作為而感謝祂；保羅仍然在兩者之間保有他慣有的區別。現在他在這感謝段落中轉向後者。

本段（特別是第 15～19 節）與第 3～14 節的頌讚相連。開頭的字眼因此（第 15 節）指前面整段，特別是第 13～14 節，那裏將頌讚應用在受信人身上，就是如今在基督裏與猶太人有同等地位的外邦人。是表原因的字句，我既聽見，就像它在歌羅西書裏的對應詞（西一 4）一樣，表示作者已經收到關於受信人信心的消息。它也可能與第 13 節裏的信有關，這或許是這感謝報導如此

基督教的因素，像是福音等等）顯示了舊約聖經和猶太人思想的影響。

² 在保羅書信全集裏，可以看出開頭感謝部分的兩種基本格式，是在感謝的動詞 *εὐχαριστέω*（「我感謝」）之後：(1) 較詳細的格式，含有可達七項的基本要素，以 *ἵνα* 子句（或其對等用詞）結束，列出使徒為讀者代求的內容：腓一 3～11；西一 3～14；門 4～6。(2) 第二種格式較為簡單，也是以向神感謝開始，但卻以 *ὅτι* 子句結束，指出這樣表達感謝的原因：林前一 4～9；參：羅一 8～10。以弗所書一章 15～19 節屬於第一個類別，感謝的動詞雖然沒有受詞（「神」），但第 17 節裏的整個稱謂（「我們主耶穌基督的神，榮耀的父」）已清楚地表示了感謝的對象。（關於這兩種主要格式的詳細討論，及混合的結構，見 P. Schubert, *Form and Function*, 10-39；及 P. T. O'Brien, *Introductory Thanksgivings*, 6-15。）

簡短的另一個原因。如果以弗所書真的是一封巡迴傳閱的書信，我們就能理解為甚麼這報導會如此簡短。保羅在頌讚中已經提到福音和宣教詞彙，以及外邦人讀者受了聖靈為印記，就沒有必要在感謝報導中予以重複。

保羅在第 17~19 節裏的代求與他的感謝禱告連結。這段落裏的幾個觀念重拾頌讚中的主題和思想。³ 這代求是為了叫頌讚裏的福氣實現在讀者們的生命中而禱告。第 17~19 節幾乎是禮拜儀式的風格，如果保羅希望受信人能了解第 3~14 節中偉大的主題，那麼特別強調智慧和知識就可以理解了，因為它與真正明白這奧秘有密切的關聯。如同 *berakah* 裏所闡明的屬靈福氣，這樣的智慧只能由神賜下（第 17~18 節）。若第 17~19 節裏的代求禱告回顧了這頌讚中的部分主題，那它也同時預示了第三章 14~19 節的禱告。它基本上是個祈求，要那些如此蒙神厚厚賜福的人們得以認識盼望、榮耀、和能力。

這代求的言語，幾乎是不知不覺地轉換為讚美神的崇高言語，因神為了教會的緣故而高舉基督作萬有之首（第 20~23 節）。⁴ 如果這幾節經文為這感謝段落（雖然從某個角度來說，整

³ 注意，「我們主耶穌基督的神，榮耀的父」（第 17 節），這稱謂與第 3 節的字眼並無不同，而「榮耀」則出現在第 18 節的祈求中。「那賜人智慧和啟示的靈……真知道祂」（第 17 節），呼應了「叫我們知道祂旨意的奧秘」（第 9 節），而「豐富」、「智慧」、「基業」、「盼望」和它們的同義詞也都再次出現。也留意「信心」和神的「榮耀」這些主題的重複。

⁴ 有時這幾節經文被認為是早期基督教的一首詩歌，或至少是基於這樣的詩歌而改寫的。其中有幾個片語似乎與教導或禮拜儀式的材料類似，但這並不表示它們就是一首詩歌或正式的信仰告白，或是從兩者之一修飾而來的。要嘗試從第 20~23 節重組一首詩歌，是有問題的

個一 3～三 21 都可被視為開頭的感謝）帶來了末世論的高潮，⁵ 那麼著重點就落在基督目前的統治，因此就是在已實現的末世論上。這的確符合第一～三章裏對「已經實現」層面的明顯強調。

這整個段落是由一個長句子構成的，包含了感謝（第 15～16a 節）、代求（第 16b～19 節）、和信仰告白的材料，以讚美那曾使基督復活並高舉祂的神（第 20～23 節），它從寬廣的視野將神對祂百姓的心意呈現出來。⁶ 像前面的頌讚（第 3～14 節）一樣，當保羅描述三一神為祂的百姓所作的工作時，他的思想模式含括了過去、現在、和未來。關於過去，所提到的是神使基督復活，並將祂高舉到最高的榮耀地位，也提到祂呼召信徒歸祂自己。關於現在，焦點是神的百姓所擁有的特權，特別是祂的能力（那是他們可以支取的），還有基督目前統治宇宙，和教會與祂的關係。關於未來，所提到的是基督徒蒙召而有的盼望，和那要來的世代。這代求是向天父發出的（第 17 節），因祂為祂的百姓作工。基督是天父行動的焦點——祂使基督復活、高舉祂、使萬有服在祂的腳下、使祂為教會作萬有之首。聖靈是啟示的執行者，「祂解釋神的行動，使信徒們得以支取那已經為他們成就的」。⁷ 再一次，像在頌讚中一樣，它有神論、基督論、和教會論

作法。注意以下的討論：R. Deichgröber, *Gotteshymnus und Christushymnus*, 161–65; T. G. Allen, 'Exaltation and Solidarity with Christ: Ephesians 1:20 and 2:6', *JSNT* 28 (1986), 103–20; 和 Best, 157。

⁵ J. T. Sanders, 'The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus', *JBL* 81 (1962), 348–62; 和 Lincoln, 50。

⁶ 注意 Lincoln, 81–82 裏的深刻講解。

⁷ Lincoln, 81。

的焦點。保羅所禱告的，是他的讀者們能更多認識神呼召他們的盼望，祂在他們中間所得豐富的基業，及祂在他們身上運行的浩大能力。這些都是在基督裏為他們贏得之大能救恩的各個層面（第 18~19 節）。在這段經文裏，特別強調了教會在神旨意中的地位：它以感謝和為信徒禱告開始，這又轉而說明神在基督裏為他們所定的旨意。本段落是以教會在宇宙場景中的角色結束的：基督之統管萬有，乃是為了祂百姓的益處。

顯然，使徒希望他的讀者們能更充分地支取「各樣屬靈的福氣」，就是神已經在基督裏滿有恩典地賜給他們的。保羅希望他們明白的是，身為神的百姓，他們在神的旨意裏所佔的地位。在基督裏所已經成就的，是為了他們的益處：那些相信的人可以得到神在祂裏面的能力（第 19 節），基督之統管宇宙是為了他們的益處（第 22 節）。這一切都含有深刻的意義。但他們暫時必須先領會神在祂愛子裏宏偉旨意的奇妙。

1. 為讀者們的信心和愛心而感謝（一 15～16 上）

— 15～16a. 緊接在開頭的 *berakah* 或頌讚之後，保羅述說他為他的讀者們所獻上的感謝（第 15～16a 節）和代求（第 16b～19 節）。他提到他為了所得到關乎他們的好消息而不住地感謝神，並向他們保證說他不斷為他們代求。¹ 在頌讚裏，保羅為了他和他的基督徒同伴所領受的福氣讚美神；現在，在他的感謝中，他則為了神在他的讀者們生活中的作為表達他的感恩。

這感恩在句法上與頌讚連結：因此可能指整段的頌讚，但特別是指第 13 和 14 節，在那裏提到外邦讀者們（「你們」），引入神救恩心意的範疇中。「至於」保羅（「我也」〔中文譯本在 15 節都沒有譯出「也」字〕），他已勾畫出神宏偉計劃的廣泛範圍；現在進而為著所聽到關於讀者們的消息而感謝神。

雖然這感謝的篇幅很短，但它與歌羅西書一章 3、4 節的類之處卻頗引人注意：保羅已經「聽見²〔讀者們〕信從主耶穌，親愛眾聖徒」。在這兩封信裏，基督徒的愛心和信心都清楚地證

¹ 見 P. T. O'Brien, 'Thanksgiving within the Structure of Pauline Theology', in *Pauline Studies: Essays Presented to F. F. Bruce on His 70th Birthday*, ed. D. A. Hagner and M. J. Harris (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 50-66。

² 這是藉著一個表原因的分詞子句表達的：ἀκούσας（「聽見」，弗一 15；參：ἀκούσαντες，西一 4）。消息傳到使徒耳中；這句話本身並不否定保羅是以弗所書這一封巡迴傳閱的、或送達以弗所的書信的作者（與 Lincoln, 54 所說不同）。保羅也可能不時收到關於那些他本已認識之人的報導，而且，如果以弗所書確實是封巡迴傳閱的書信，那麼他也可能對小亞細亞西部各教會裏的其他人並不熟悉。（見：〈導論〉中關於本信作者和目的地的討論。）

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一 15~23）

1. 為讀者們的信心和愛心而感謝（一 15~16 上）

明，神已經在他們中間施行大能的作為。³ 但是，在以弗所書裏，有力的抄本證據顯示，「親愛」乃是在抄寫的過程裏，因受歌羅西書一章 4 節影響而被加入原文中，因此應當刪除。如果這種較短的讀法是正確的話，收信人的「信從」就應該包括他們的忠心的觀念，因為它實行出來，不僅是「在主耶穌裏」（《新譯本》），也是向著他們所有的信仰同道。但整體來看，還是以較長的讀法為佳。⁴

因此，使徒表達感謝的理由，乃是人們所熟悉的基督徒三元組（信心—愛心—盼望；帖前一 3；帖後一 3；參：羅五 1~5；加五 5~6；弗四 2~5）中的前面兩項。他們信心／信從是「在主耶穌裏」，這不是指他們信心的對象，而是它生活行動的範疇（參：一 1，那裏稱讀者們為在基督耶穌裏有忠心的人）。讀者們的愛心／親愛已向眾聖徒表現出來。若聖徒一詞是指耶路撒冷教會或猶太基督徒（它有時是這個意思），那麼，這些外邦讀者們的愛，就證明那自古分隔猶太人和外邦人的障礙已經除掉了（這是以弗所書的中心論點）。⁵ 然而，這裏不否認這些古時的障礙正被除去，但此處提及讀者們表達關懷與關切的實際對象，乃是神的所有⁶ 聖民，這是泛指以弗所內外的所有基督徒，不分猶太人或外邦人。這與以弗所書後面提到的「眾聖徒」（三 18，六

³ 在開頭的感謝中，他所帶領信主之人的生活中顯出的恩典，與之前神藉著福音而行的作為，兩者之間的關係，見 P. T. O'Brien, 'Thanksgiving and the Gospel in Paul', *NTS* 21 (1974-75), 144-55。

⁴ 有一個可能是，這字在早期由於漏寫而消失。詳細的討論，見 Lincoln, 46-47；參 B. M. Metzger, *Textual Commentary*, 602。

⁵ 參 Caird, 43。

⁶ Πάντας 一字強調愛的廣度（中文譯本都譯為「眾」）。

18；參：六 24），和保羅在其他書信開頭的感謝裏（參：西一 4；門 5）的用法一致。基督徒藉著愛而彼此服事，根據傳到保羅的消息，這些大多數為外邦人的信徒也都知道這樣彼此服事。三元組中的第三項，盼望，沒有出現在感謝中；它已在 *berakah*（第 12 節）裏提到，也將成為保羅為他的讀者們代禱的重要部分（第 18 節）。

如同保羅大多數的感謝報導（林前一 4；腓一 3；西一 3；帖前一 2；帖後一 3，二 13；門 4），保羅在這裏也向他的讀者們保證，他不斷地為他們感謝神。說就為你們不住地感謝神，並非指無間斷的禱告或不停的感謝。以諸如此類的詞語來形容禱告（如「不住地」、「一直」、「晝夜」），是古代猶太和異教書信行文風格的重要部分（見：六 18 的註釋）。保羅的意思是，在他禱告的時候，他經常為他們感謝：早晨、中午、晚上（每天習慣性的三個小時），以及他任何時候的禱告。這裏，禱告的時候這片語，進一步解釋了為你們不住地〔感謝〕裏表示時間的意思。甚至就在他寫這封信時，對神的感謝也再次湧流在他裏面。

2. 為他們在知識上的長進而代求（一 16下~19）

一 16b. 我們已經看到，開頭的感謝相當短。沒有必要進一步提到福音、宣教詞語，或是讀者們的受聖靈為印記，因為這些都已經在頌讚中提到了。取而代之的是，保羅直接轉到他的代求禱告的報告。既已為他的讀者們感謝神，他又加上為他們經常獻上的祈求禱告。提到一詞等於是「祈求」，它是保羅在他的開頭段落裏用來表示祈求（特別是代求的）禱告的數個詞語之一。¹ 就像他的感謝，他為那些處身在他的使徒責任範圍裏的人獻上代求。

使徒認為，在他自己和他帶領信主的人之間的互相代求極為重要。他知道：他的讀者們在基督徒生命上的成長，和他自己在福音事工上的進展，都完全依靠永活的神，當祂的兒女們在禱告中求告祂時，祂就豐富地賞賜他們。因此，保羅常常為他帶領信主的人、和他所牧養及肩負使徒責任的人們獻上代求。在他這位使徒的軍械庫裏，祈求性的禱告是不可少的武器。保羅知道他所從事的是一場致命的屬靈爭戰，必須使用神的全副軍裝；他遵循自己給人的勸告：要「靠著聖靈，隨時多方禱告祈求」（弗六

¹ Μνεΐαν ποιῶμαι（「提到」）：羅一 9；帖前一 2；門 4；參：提後一 3；δέησιν ποιῶμαι（「祈求」）：腓一 4；προσεύχομαι（「禱告」）：腓一 9；西一 3、9；帖後一 11；δέομαι（「要求，祈求」）：羅一 10；帖前三 10。關於進一步的參考資料，見 G. P. Wiles, *Paul's Intercessory Prayers: The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St. Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974)。不幸的是，他沒有詳細分析以弗所書或歌羅西書裏的禱告，因為他認為這兩封書信並非保羅所作。亦見：六 18 的註釋。

18）。同時，他也敦促他的讀者們在他們的禱告中支持他（六 19、20）。

一 17. 第 17~19 節列出（注意開頭的「求」）保羅經常為他的讀者們代禱的內容。² 他的禱告呼應了頌讚裏的幾個主題，要他們能明瞭神在基督裏已經為他們成就的事，和第 3~14 節所列的事項。祂已經在基督裏賜給他們各樣屬靈的福氣；保羅現在禱告的，是求祂開啟他們的眼睛，使他們能全然明白所有這些特權的意義。與當代的許多基督徒不同的是，使徒不是為新的屬靈福氣禱告，好像他不知道神已經在基督裏恩慈地賜給他們每樣屬靈特權一樣。另一方面，保羅也不希望他的讀者們自滿。一切都在基督裏成為他們的，但他不會因為這樣就假設他們不需要在認識或經歷基督徒的這些福氣上長進。因此，他才為他們代求。斯托得說得很恰當：「保羅在以弗所書第一章所作、所以也鼓勵我們效法的，就是既為著我們在基督裏得著所有屬靈的福氣而不斷讚美神，也為了我們得以認識祂所賜給我們的豐足而不斷禱告。」³

使徒這個豐富代禱的對象，是我們主耶穌基督的神，也被稱為「榮耀的父」。這整個頭銜⁴ 有禮拜儀式上的意味，是由頌讚開

² 關於這裏和其他地方的 *iva* 子句（跟在禱告、代求、感謝等動詞之後），究竟是表示相關禱告的內容，或是它的目的，在較早期的作者們當中有許多的討論。我們略微傾向於前者（參 Best, 161），理由是，當請求、講說、要求等動詞後面接著 *iva* 子句時，所列出的是內容。但是這兩者之間其實不易區別，因為所要求的內容也可能顯示要求的目的。

³ 斯托得，56 頁 = Stott, 51-52。

⁴ 意味深遠的是，以弗所書兩個代禱裏用來稱呼神的頭銜，較之保羅其他書信開頭的感謝段落裏的同類詞更為完備，而且兩次都特別強調神為父：在一章 17 節這裏，「我們主耶穌基督的神」被稱為「榮耀的

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一 15~23）
2. 為他們在知識上的長進而代求（一 16 下~19）

頭的稱謂（第 3 節）變化而來，詳述並強調神為父的觀念。第一個述語，我們主耶穌基督的神，似乎特意要使人想到 *berakah* 裏的類似稱謂。保羅祈求的對象是神，祂已經在主耶穌基督裏賜福給我們了（第 3 節）；因此，為了這些福氣在讀者生活中實現而獻上的任何禱告，都可用充足的信心獻在祂面前。因為使徒常採用的稱謂是「我們主耶穌基督的父神」（第 3 節），第二項頭銜「榮耀的父」就打斷了這次序，而且特意加以強調。這看法的依據，乃是以弗所書三章 14~19 節與此密切相關的禱告，在那裏，謙卑地稱神為「父」，接著又說「天上地上的各家，都是從祂得名」（三 14~15）。這樣強調神的屬性是「榮耀的父」，有何意義呢？

近來對新約聖經的信仰告白和禱告中用來稱呼神（或基督）之頭銜的探究，顯示之所以選用這些頭銜是因為它們特別適合禱告、讚美言語、或信仰告白的內容。例如：在哥林多後書第一章開頭的頌讚中，保羅就如此為了他所得的安慰而讚美神，稱祂為「發慈悲的父，賜各樣安慰的神」（林後一 3；比較：羅十五 5 和第 4 節）。也不乏其他的例子。在祈求性禱告裏，用來稱呼神的頭銜常強調祂的屬性或救恩行動的某種層面，是特別適合該祈求的內容的。這禱告的稱謂好像在說：神的恩典、能力、和榮耀都是沒有限量的；祂絕對能滿足我們的需要。在以弗所書第一章這裏，「榮耀的父」這頭銜特別適合第 17~19 節裏的祈求（見下文）。因此，以弗所書一章 17 節裏整個稱謂的措辭都指向兩個方向：第一，我們主耶穌基督的神，是帶著信心的確據回顧頌讚，

父」，而三章 14~15 節則接續前面的祈求，保羅聲稱他向「父」屈膝，而且「天上地上的各家都是從祂得名」。

第二，述語「榮耀的父」則聚焦在祈求性的禱告上，求的是知識、智慧、盼望、榮耀、和能力。

「榮耀的父」顯示了閃語的影響，就是舊約聖經不容置疑的影響。雖然這特定的表達是別處所沒有的，在舊約聖經和猶太教裏，神被稱為「榮耀的神」（詩二十九 3；參：徒七 2），「榮耀的王」（詩二十四 7、10；參：《戰卷》12:8; 19:1），和後來的「榮耀的主」（《以諾一書》二十二 14，二十五 3、7 等）。⁵「榮耀的主」這頭銜也被用在基督身上（林前二 8；雅二 1）。在以弗所書一章 17 節這裏，「榮耀的」是形容詞用法的所有格，表示神是榮耀的父。同時，與類似述語（如「發慈悲的父」，林後一 3）一致的是，這所有格是表來源的，表示父是所有真正榮耀的源頭。這裏兩種意思都有，但中英文翻譯為榮耀的父卻無法充分表達兩者的意思。榮耀也指神臨在的光輝和明亮。

此外，對保羅而言，「榮耀」和「能力」常被當作同義詞使用；例如，基督的復活乃是歸因於神的能力（林前六 14），也被認為是祂榮耀的彰顯（羅六 4）。神身為榮耀的父，是一切榮耀和能力的源頭。祂是全能的，因此完全有資格以祂無窮的資源，來回應使徒那廣泛範圍的祈求。所以，保羅滿有確信地向「榮耀的父」祈求，求祂照亮他的讀者們屬靈的眼睛（注意林後四 4、6，將神的榮耀和知識的光連在一起），使他們得以更完全地知道祂恩召的指望，祂榮耀基業的豐富，及祂能力的超然浩大。

神已經用諸般智慧聰明，將祂的恩典澆灌在我們身上，使我們知道祂旨意的奧秘，並且因此而受到讚美（第 8～9 節）。現在，使徒再次使用這言語，求神將智慧和啟示的靈賜給他的讀者

⁵ 關於主的榮耀充滿全地的觀念，見：民十四 21；詩七十二 19；賽六 3，六十六 18～19。

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一 15~23）

2. 為他們在知識上的長進而代求（一 16 下~19）

們，使你們真知道祂〔就是神〕。他也為歌羅西人獻上類似的祈求：就是「願你們在一切屬靈的智慧悟性上，滿心知道神的旨意」（一 9）。「智慧和啟示的靈」這片語可能是指信徒自己的靈（《思高聖經》、《修訂標準版》、《新美國聖經》），領受了神的靈所傳遞的能力，可以理解神的實際。但是，因為「啟示」這詞組一貫描述出於神、基督、或聖靈所賜的揭示，或是所成就之事件造成的結果，⁶ 這個片語更可能是指聖靈；因此《新國際版》譯作「智慧和啟示的〔聖〕靈」（參《和合本》「賜人智慧和啟示的靈」）。「智慧的靈」在舊約聖經裏出現多次（但「啟示的靈」卻沒有），其中最值得注意的是以賽亞書十一章 2 節，那裏說神的靈住在彌賽亞身上。「智慧」與認識神的旨意有關（西一 9），就是祂的救恩心意，這必然牽涉到行事為人對得起主（一 10）。智慧通常與明白神在基督裏的作為相關，這在以弗所書裏是特別與奧秘結合的（弗一 8~9）。聖靈將神的智慧啟示給信徒；保羅在哥林多前書二章 6~16 節對此行動作了最清楚的闡釋。

在以弗所書裏，⁷「啟示」的主題特別與顯示奧秘或其不同層面有關。所以在三章 5 節，聖靈將神那公開的秘密啟示給祂的聖使徒和先知，而在三章 3 節，這啟示則是賜給保羅自己。在第 17~19 節這裏，使徒在代求時向神禱告的，是要那已在讀者們悔改

⁶ 太十一 25、27，十六 17；羅二 5，八 19；林前一 7，二 10；加一 12、16；弗三 5。

⁷ 名詞 ἀποκάλυψις（「啟示」；參：三 3），同源動詞 ἀποκαλύπτω（「啟示」；三 5），和同義字 γνωρίζω（「使知道」；一 9，三 3、5、10，六 19）等字的出現，都與這奧秘的各個層面有關。

相信時賜給他們的聖靈（參：第 13 節），⁸ 將智慧和啟示賜給他們，使他們得以更全然了解神的救恩計劃，並活在它的光中。這奧秘已在基督裏被顯明（第 9～10 節），但讀者們必須領會它的全部意義，特別是他們自己在其中的地位。聖靈怎樣在他們當中運行，賜給他們悟性，又啟示神在基督裏的旨意，他們也照樣要在認識神的知識上長進。⁹

保羅對知識的看法主要來自舊約聖經。認識神的意思就是與祂有親密的個人關係，因為祂已經將自己顯明。這裏是指順服並滿懷感激地承認神為祂的百姓所行的作為。對神的認識始於敬畏祂，這與祂的要求有關，常被形容為知道祂的旨意。在舊約聖經和保羅著作裏，知識不是一個定量，而是當人們順服時，在他們生命中成長的事物。

「知道／認識」¹⁰ 一詞出現在保羅四封監獄書信的代表禱告中（除了弗一 17 之外，還有腓一 9；西一 9～10；門 6），但卻沒有出現在這些書信之外的禱告事項裏。知識與「認識基督並模

⁸ 戈登·費依（G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 676 n. 55）評論道：「這禱告不是求更多領受聖靈，而是要他們已領受、並住在他們裏面的聖靈，賜給他們更深的智慧和啟示。」他後來又補充說：「啟示」一詞（而非歌羅西書一章 9 節所用的「悟性」）格外適用於這個禱告，因為是「透過聖靈的啟示，他的讀者們才能也明白他們在神百姓裏的地位」（692；黑體字的強調為作者標示）。

⁹ Ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ 的意思是「在對祂的認識上」，其中的「祂」指神，而非基督。知識上的長進乃是經由聖靈啟示和賞賜悟性的行動而來。有人認為片語「在對祂的認識上」是指賜下智慧和啟示的目的（參 Bruce, 269）。

¹⁰ 希臘文 ἐπίγνωσις。

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一 15~23）
2. 為他們在知識上的長進而代求（一 16 下~19）

成祂的樣式」息息相關，後者「是神的自我啟示的實質」。¹¹ 保羅在此處使用這詞（參：西二 2，三 10）和它的同源名詞¹²（弗三 19；參：西二 3），可能是警覺到流行於小亞細亞地方，關於智慧和知識的錯謬觀念。所以他的禱告是求神的真知識。第 18~19 節記載這禱告的其餘部分，解釋了它的意思。

一 18. 保羅繼續為讀者們的屬靈智慧求告，因為他要他們知道 (1) 神呼召他們的盼望，(2) 祂在他們中間所擁有的豐富基業，和 (3) 祂使他們得力的大能。這些都是在基督裏為他們所贏得之大能救恩的不同層面。

他用舊約聖經的一個詞語（「你們心中的眼睛」，詩十三 3〔《七十士譯本》十二 4〕，十九 8〔十八 9〕）為他們禱告，要他們有屬靈的悟性，¹³ 得以明瞭神旨意中的真理。哥林多後書四章 6 節使用類似的文字，指出神已經光照祂百姓的心，叫他們知道「神榮耀的光¹⁴ 顯在耶穌基督的面上」。認識神自己，必然的

¹¹ C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 161 (黑體字是他所標示的)。

¹² 希臘文 γνῶσις (「知識」)。

¹³ 分詞片語「照明你們心中的眼睛」的一般意思雖然清楚，但在句法上卻很驚扭。有人將 πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας [ὁμῶν] 視為 δῶη (「賜給」，第 17 節) 的第二個直接受詞。這樣一來，所祈求的是要神賜下 (1) 智慧和啟示的靈，和 (2) 已被照亮的心中的眼睛。但最好還是將這子句與 ὑμῶν (「你們」) 連結，並將直接受格 (而非間接受格) 解釋為受到緊接著的直接受格和不定詞結構的影響，參 Meyer, 72; Robinson, 149; 和 Lincoln, 47。

¹⁴ Φωτισμός (「照明」) 一字出自這裏所用的動詞 φωτίζω (「啟發，照亮」)。

結果就是明白祂的道路和祂的目的。¹⁵ 保羅的讀者們曾一度「心地昏昧」（弗四 18），連他們自己都可以被描述為「暗昧」（五 8）。但是，隨著他們的悔改歸正，發生了一個決定性的轉變：他們已經被神的靈光照。保羅現在禱告的，是要他們心裏的眼睛能看見。這裏的心，是舊約聖經的習慣用法，講的是一個人肉體、靈性、和心智生命的所在。它指肉體生命（詩一〇一 5，一〇三 15；徒十四 17）、和整個內在生命的中心和源頭，這內在生命包含感覺或情緒（羅一 24，九 2；林後二 4；等等）、意志（林後九 7）、和思想，如此處所說的（弗一 18；林後四 6）。照明一詞是神秘宗教的一個術語，用來指入教的儀式，而在後來的基督教傳統裏，它則將光或光照的景象描述為洗禮的奧秘（游斯丁〔Justin〕）。但在以弗所書裏，不論這裏或其他地方，都沒有將光照等同於洗禮。

這個屬靈看見的目的，是要保羅的讀者們知道三件事：¹⁶

(1) 祂的恩召有何等指望。這不是說「你們蒙召的盼望」，後者可以作個人性或狹義性的解釋，這裏乃是指「祂〔指神〕的呼

¹⁵ Bruce, 270。

¹⁶ 照亮心的目的（藉著 εις τό 與不定詞 εἰδέναι ὑμᾶς [「使你們知道」] 表達）是用三個子句表達的，分別以 τίς、τίς、和 τί（每個都可以翻譯為「何等」）開始，這也詮釋了頌讚（第 3～14 節）裏所提到的救恩的更深層面；參 Best, 166。至於保羅為何用動詞 οἶδα（「知道」），而非 γινώσκω（「知道」），似乎沒甚麼特別重要的意義；見 M. Silva, 'The Pauline Style as Lexical Choice: ΓΙΝΩΣΚΕΙΝ and Related Verbs', in *Pauline Studies: Essays Presented to F. F. Bruce on His 70th Birthday*, ed. D. A. Hagner and M. J. Harris (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 184–207，特別是 202, 207。

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一 15~23）
2. 為他們在知識上的長進而代求（一 16 下~19）

召的盼望」，¹⁷ 我們必須從它與神在祂救恩旨意中的呼召（見：四 4 的註釋）之間的關聯，對它作整體性的了解。神呼召的根源，在於祂從創立世界以前在基督裏揀選了祂的百姓（一 4），並且藉著傳講福音（羅八 30），在他們的生命中產生功效，如同讀者們的情況一般。¹⁸ 保羅為他的讀者們禱告，要他們能更全面地明瞭這盼望，就是神藉著祂的呼召帶領他們進入的（參：弗四 4），就是那存在於福音裏的盼望（西一 15）。

保羅用名詞「指望」和它的同源動詞「盼望」來表示盼望的動作，和指望的客觀內容，就是所盼望的。對保羅而言，指望乃是朝向未來的未見之事，有不同的方式描述它的內容：救恩（帖前五 8）、義（加五 5）、復活為不朽壞的身體（林前十五 52~55）、永生（多一 2，三 7）、及神的榮耀（羅五 2）。有時名詞和同源動詞都可以表示盼望的行動或意向，就像在開頭的頌讚中一樣（弗一 12；參：羅四 18，五 5，十二 12；林前十三 7），但羅馬書八章 24~25 節也顯示，在同一文脈裏，使徒可以將這組字用在這兩種含意上。就像在以弗所書一章 18 節這裏一樣，在歌羅西書（參：一 5、23、27，和三 1~4 的相關觀念）裏，凸顯了它具體的意思：名詞表示「盼望的內容」，「所盼望的」。¹⁹ 神呼召他們來得的這個盼望乃是連結於「使一切所有的都在基督裏面

¹⁷ 希臘文 ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ。

¹⁸ 就此意思看來，這子句是回顧過去，當讀者們受神呼召與祂自己建立關係的時候。而盼望本身則指向未來。參 D. Wiederkehr, *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen* (Freiburg: Universitätsverlag, 1963), 199–210，特別是 205。

¹⁹ 被描述為「神藉著祂的呼召，帶領他們進入的指望」（A. T. Lincoln, *in Theology*, 118）。

同歸於一」，那是神在祂愛子裏救恩行動的最終旨意（一 10）。盼望是這些外邦讀者們在信主之前所沒有的（二 12）。在其他地方，保羅將神呼召信徒來得的盼望描述為分享神的榮耀（羅五 2），就是盼望在基督顯現時與祂一同顯現在榮耀裏（西三 4）。

（2）祂在聖徒中所得的基業那榮耀的豐盛。基於第 14 節所說的「我們的基業」，和歌羅西書一章 12 節的平行經文（說到父神「叫我們能與眾聖徒在光明中同得基業」），部分學者認為這裏所指的是神將要賜給我們的基業。²⁰但這經文說的是「祂的〔就是神的〕基業」，所以最好將它理解為屬祂的分，也就是祂自己的百姓，²¹而非祂所賜的基業。根據第 11 節，首先在基督裏有盼望的人們乃是祂的選民，他們已被祂宣告為祂的分或基業。外邦信徒也受了神的聖靈為印記和保證，所展望的是他們最終的完全得贖，作為祂寶貴的產業（第 14 節）。神已經使他們歸祂自己；他們是祂所寶貴的產業，祂將要在末日完全地救贖他們。

在所有格的複合片語「祂的基業之榮耀的豐富」（直譯）裏，抽象的「榮耀」可以視為形容詞用法，意思是「榮耀的基業」，而「榮耀的豐富」可能是表示程度的所有格結構。因此，這整個片語可以翻譯作「非常榮耀的基業」：²² 神的百姓，包括

²⁰ 例如，Meyer, 74，他把基業解釋作彌賽亞的救恩；Schnackenburg, 75；和斯托得，60-61 頁 = Stott, 56-57。

²¹ 如 C. C. Caragounis, *Mysterion*, 66; Bruce, 270-71; Arnold, 88；和 Lincoln, 59-60 所主張的。在舊約聖經裏，神的基業常是祂的百姓以色列的同義詞；見：如申四 20，九 26、29；撒下二十一 3；王上八 51、53；詩二十八 9，三十三 12，七十八 62、71，一〇六 5、40；賽十九 25，四十七 6，六十三 17；耶十 16，五十一 19，等等。

²² 參 C. C. Caragounis, *Mysterion*, 67; Bruce, 270。其他的可能性有「祂的榮耀基業的豐富」和「祂那豐富而榮耀的基業」。布拉轍與奈

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一 15~23）

2. 為他們在知識上的長進而代求（一 16 下~19）

猶太人和外邦人，²³ 都是祂的基業，祂親自擁有的，在他們當中，祂要向宇宙彰顯祂的榮耀那未曾被述說過的豐富。

「這個罪人的群體雖然從永刑中被拯救出來，卻仍然帶著他們從前生命的許多痕跡，但神竟然如此看重他們；若非清楚說明祂是在基督裏看他們，亦即祂從起初就在基督裏揀選了他們，這就令人很難以置信了。」²⁴ 因此保羅禱告，要他的讀者們珍惜神格外看重他們的價值。祂看他們為在祂的愛子裏面，並且據此來估算他們。所有「在基督裏」的人都是如此。因此，我們身為基督徒，就當體會神的旨意「是要藉著〔我們〕——未來和好的宇宙初熟的果子——……成就祂恩典的計劃」。²⁵ 但願我們的生活能與這崇高的呼召相稱（參：弗四 1），以感謝和真正的謙卑，領受祂厚厚澆灌在我們身上的恩典和榮耀。

達（Bratcher and Nida, 33）承認，無人能確定這片語當如何翻譯。他們相當正確地主張：「重要的是整個片語的修辭效果」，而非每個字的個別意義。畢洱（Beare）說這片語是「全然多餘的表達，對於清晰毫無助益」。

²³ ἅγιοι 一詞（「眾聖者，眾聖徒」）固然可以指天使（申三十三 2~3；詩八十九 5、7；但八 13；參：《社群守則》11:7-8），而且有人認為它在以弗所書一章 18 節指的是天使（參 Schlier, 84; Gnilka, 91；和 Schnackenburg, 75），但片語「在聖徒中」（ἐν τοῖς ἁγίοις）其實是指信徒群體，猶太人和外邦人都一樣。這符合基業乃是屬神的觀念，也符合頌讚中對神的百姓為祂產業的強調，還有以弗所書中其他提到「聖徒」的地方（一 1、15，二 19，三 8），而且本書信是聚焦於神的百姓在祂旨意裏的地位（參：三 21，五 27）；所以林康（Lincoln, 60）所說的是正確的。

²⁴ Bruce, 270。

²⁵ Bruce, 271。

一 19. 保羅已經禱告，要他的讀者們知道神呼召他們來得的盼望，和他們身為祂所珍惜的產業是何等的寶貴。他第三個、也是形成高潮的祈求，因為與第 20～23 節的關聯而特別受重視，他這個禱告的焦點是在神為信徒所行作為的奇妙能力上。保羅的祈求，是要讀者們能明白和經歷 (3) 祂〔神〕向我們這信的人所顯的能力是何等浩大。活在兩個重疊時代中的信徒，能支取在基督裏的大量資源。其中格外重要的就是神的大能，使他們有能力來進行持續的屬靈爭戰（參：六 10～12），最後且有分於神的榮耀。神要他們得到全備的救恩，祂也已經提供他們所需的憑藉。

神的大能這個觀念是歌羅西書和以弗所書的重要特點，²⁶ 在此以一種不尋常的強調方式引介出來。首先提到的，就是它的「格外浩大」。²⁷ 接著，在採用一般性用詞「能力」之後，保羅又額外使用一個片語，含有三個同義詞，強調這特殊力量的基礎或標準：「照祂所運行的大能大力」。介詞「照〔著〕」在其他地方也出現在保羅的祈求和感謝（參：弗三 16；腓四 19）及其他

²⁶ 弗三 7、16、20，六 10；西一 11、29，二 12。注意對以弗所書相關經文的解釋。

²⁷ 使用動詞 *ὑπερβάλλω*（「越過，超越，勝過」；參：弗二 7，三 19）的分詞作形容詞用，加上形容詞 *μέγεθος*（「偉大，大小」）。這種組合以最強烈的方式，表達出向那些相信的人所顯能力的浩大。這兩個字都出現在以弗所的秘術蒲草紙和數個銘文中。參 PGM XII.284。（G. H. R. Horsley, *New Documents* 4 [1987], 107。）其他表達能力的詞語有時會為了效果的緣故而被串聯在一起，這些都普遍存在於希臘文的猶太作品和秘術蒲草紙中。有關本段的細節和討論，特別是關乎表示能力的詞語，見 Arnold, 72-75。參 K. W. Clark, 'The Meaning of *Ἐνεργέω* and *Καταργέω* in the New Testament', *JBL* 54 (1935), 93-101；和 Best, 168-70。

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一 15~23）
2. 為他們在知識上的長進而代求（一 16 下~19）

文脈中，²⁸ 將神的能力、恩典、或榮耀視為賜給領受者們福氣的源頭。在禱告的文脈裏，供應是照著神本性的豐富，足以滿足需要而綽綽有餘。雖然有人認為對這裏所用關於能力的同義詞具有稍微不同的語意，²⁹ 但所要強調的是它們之間的類似之處。保羅之所以堆積這些同義詞，是為了要說服他的讀者們相信，神的能力正為信徒們的益處而運行，這能力是無與倫比的，能將他們帶到最終的救恩。

這祈求包含一個重要的轉變，就是從第二人稱變為第一人稱：神的大能是「為我們這信的人」運行的，而非只是「為你們」，即讀者們。³⁰ 藉著用第一人稱，保羅將自己和其他基督徒也包括在內。³¹ 神的能力對所有相信的人都有功效。使徒和其他基督徒們已進入第 3~14 節頌讚中福氣的範疇裏。由於他在第 17~19 節的代求是個禱告，要這些福氣有效地實現在所有收信人的生活中，因此，在這裏把圈子擴大是完全適當的。此外，前面的兩個祈求，將讀者們包括在神的旨意的廣泛範圍內：他們要體驗「祂的〔神的〕恩召的指望」，和「祂的基業之榮耀的豐盛」。

²⁸ 特別注意腓立比書三章 21 節，在那裏，信徒們軟弱、必死的身體被改變為基督榮耀身體的樣式，是「根據」或「符合」（κατά）祂使宇宙歸服的大能。

²⁹ 包括 δύναμις，表示成就某事的「力量」或「能力」，ἐνέργεια 表示 δύναμις 的運行或實現，κράτος 指克服障礙的力量，ἰσχυς 指行使力量。

³⁰ 用 ὑμᾶς（「你們」）的文本證據幾乎全屬西方抄本。在代求中用第一人稱顯得很突兀，可能因此導致這差異；Best, 168 也如此認為。

³¹ 這不只是行文風格上的變化（不同於 Lincoln, 61 的觀點）。

因此，在第三個祈求裏，將神的浩大能力當作是為所有信徒們運行的，包括保羅自己，這也是與上文一致的。

同時，若如亞諾德所說，有些人是從秘術、亞底米異教崇拜、或占星術信仰等背景中悔改歸正的，那麼這個帶有清楚信心的禱告，就會給這封巡迴傳閱書信的受信人帶來特別的安慰。他認為以弗所書是「為了一群在小亞細亞西部的教會而寫，他們亟需幫助，以發展出關於『能力』的基督教觀點，在他們與這些邪惡屬靈勢力的持續爭戰中也需要鼓勵。」他舉出這祈求中數個極罕見、但也出現在秘術蒲紙文獻和以弗所銘文中的詞語。³² 他說，這些在稚嫩的基督徒教會裏的信徒們「生活環境的特點，是活躍的秘術、著名的亞底米異教崇拜、和弗呂家其他許多密教和占星術信仰」。³³ 這種宗教多元化的共同特徵，就是人們極度畏懼敵對的屬靈勢力。保羅的禱告預設並強調神能力的超越性，特別顯明在基督的復活、並被高舉到掌權管轄萬有的位置上。鑑於這位按祂自己旨意行作萬事之神的超越能力，讀者們不當再有任何理由懼怕這些凶暴的邪惡勢力。

雖然這些詞語實際上結束了保羅的代求，以弗所書三章 1 節又開始另一個密切相關的禱告，在一長段的插入句之後，那禱告在三章 14～19 節完成。另外，第 19 節裏所堆積的能力詞語，預示了後面的禱告和三章 20～21 節的榮耀頌。

³² Arnold, 167。

³³ Arnold, 167，和其他各處。

- 二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（— 15~23）
3. 神的大能彰顯在使基督復活並得高舉上（— 20~23）

3. 神的大能彰顯在使基督復活並得高舉上（—20~23）

第三項祈求是更多認識神超越一切的大能（第 19 節），這引向一個宣告，就是這能力至高的彰顯，乃是發生在神使基督從死裏復活、並將祂高舉到在天上掌權的地位，超越一切敵對的靈界勢力。這幾節經文繼續前面的句子，使第 15~19 節的開頭感謝更為完整；在這幾節經文中，神受到讚美，因為祂施展大能，使基督從死裏復活，並為教會的緣故（第 22~23 節）高舉祂作萬有之首（第 20~21 節）。

— 20. 本節藉著一個形容詞用法的子句與前段連結，¹ 就是照祂在基督身上所運行的，修飾「祂……所運行的大能是多麼強大」（第 19 節《現代中文譯本》）。它所斷言的是，信徒所能支取之神的能力，乃是清楚地彰顯於祂使基督復活並得高舉、將一切有能力的都臣服於祂、以及使祂為教會作萬有之首。因此，這整個段落（第 20~23 節），² 乃是為了二章 4~7 節鋪路，那裏對眾信徒與主一同復活和一同坐在寶座上作了重要的斷言。

動詞「運行」已用在第 11 節（「行作」），它的同源名詞出現在第 19 節；在此描述神的大能在基督裏的運行。祂的浩大能力首先運行在耶穌的復活上。³ 在保羅書信的其他地方，特別是同一

¹ 這連結在句法上是透過關係代名詞 ἣν（「就是……」）造成的，這是依附於 ἐνέργειαν（《現代中文譯本》「運行」）；在語言學上，則是藉著同源動詞 ἐνήργησεν（「運行」）和繼續能力這主題而達成的。

² 關於這幾節經文是不是早期基督教的詩歌，見 Lincoln, 50-52；和 Best, 157 的討論，以及其中所引的文獻。

³ 限定動詞 ἐνήργησεν（「運行」）支配第 20 節的兩個分詞 ἐγείρας（「使復活」）和 καθίσας（「使坐下」），和第 22 節的兩個限定動詞 ὑπέταξεν（「使臣服」）和 ἔδωκεν（「給」）。這些字描述神的能力

個名詞出現的歌羅西書二章 12 節，都說是神的能力導致基督的復活（參：林前六 14；羅一 4；腓三 10）。祂的能力帶來生命。祂藉此使耶穌從死裏復活，現在它成為復活耶穌之生命的源頭。基督從死裏復活，決定了信徒的生命。稍後使徒將會討論，這賜生命的能力與那些與基督一同復活並同坐之人是相關的（比較：一 20 與二 5、6）。費茲梅（J. A. Fitzmyer）作了妥當的評論說：這復活的能力

來自父神，在耶穌復活時使祂從死裏活過來，賜給祂新的生命力，最後，也從祂流露出來，成為那賜給「新造」和新生命的活力，就是與基督聯合的基督徒們所經歷、活出的。⁴

此外，這能力也保證眾信徒未來的復活（林前六 14，十五 43；腓三 21）。

當描述神在基督裏所成就的事時，這裏沒有提到耶穌在十字架上的死。有些學者認為這是嚴重的省略，因此下結論說，這必定是將早期基督教的一首詩歌作了大幅修改之後才納入本段。但姑且不論這裏是否真用了一首詩歌，注意力的焦點乃是在神能力的最高顯現——因此所提到的是耶穌的復活和得高舉，而非祂的

在基督裏運行的方式：(1) 與基督復活的關係，(2) 關於祂的作王掌權，(3) 關於那些權勢臣服於祂，和 (4) 關於基督被立為教會之首。參 W. H. Harris, ‘“The Heavens”’, 76；和 Best, 170。

⁴ J. A. Fitzmyer, ‘“To Know Him and the Power of His Resurrection” (Phil 3.10)’, in *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, ed. A. Descamps and A. de Halleux (Gembloux: Duculot, 1970), 420。

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一 15~23）
3. 神的大能彰顯在使基督復活並得高舉上（一 20~23）

死。若要強調的是神的愛，那麼保羅自然會寫到關於基督的十字架，以之為這愛的至高彰顯（弗五 1~2；參：羅五 8）。

神的浩大能力也運行於基督的被高舉（第 20b~23 節）。⁵ 這幾節經文引喻兩段不同的詩篇經文（一一〇 1，八 6），二者都曾被用在早期基督教的講道中。⁶ 基督的高升是神大能的作為，將祂提升「到一個無與倫比之榮耀和普世權柄的地位」。⁷ 祂升到神的右邊，是早期使徒講道中重要並常見的部分，在新約聖經中各處都可以見到它的迴響。⁸ 要了解這幾節經文的意思，我們必須回到詩篇一一〇篇 1 節對於彌賽亞的解釋：「耶和華對我主說：『你坐在我的右邊，等我使你仇敵作你的腳凳。』」當耶穌被帶到耶路撒冷的公會前時，祂將這些話用在自己身上（太二十六 64；可

⁵ 所用的動詞是 καθίσας，出自 καθίζω，意思是「使坐下，就座」（在來一 3，八 1，十 12，十二 2，它的意思是「坐」）。參 Louw and Nida §87.36。

⁶ 關於在這文脈裏一併使用詩篇第八篇和第一一〇篇的討論，見 A. T. Lincoln, 'The Use of the OT in Ephesians', *JSNT* 14 (1982), 16-57，特別是 40-42；M. Gese, *Das Vermächtnis des Apostels: Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1997), 190-93；和 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 9-22，他質疑詩篇第八篇是否真如人們宣稱的，那麼廣泛地用在新約聖經中。他認為以弗所書的作者以深具創意的手法將兩篇詩篇經文連在一起，意識到每一處舊約經文的上下文，並知道「詩篇第八篇與聖經的創造敘述經文之間的文本互涉關係」（22）。

⁷ M. J. Harris, *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1983), 85。

⁸ 徒二 33~35，五 31，七 55~56；羅八 34；西三 1；來一 3、13，八 1，十 12，十二 2；彼前三 22；啟三 21。

十二 36；路二十 41～44）。在祂復活和升天後，使徒的宣告是祂已坐在寶座上。⁹ 基督的復活是祂的彌賽亞和聖子身分的證明，雖然祂的高升與復活密切相關，但在新約聖經若干處的經文裏卻將二者作了區別，因為祂的高升乃是與祂主宰身分的成立有關。¹⁰ 「復活所宣告的是『祂活著——直到永遠』；而高升所宣告的則是『祂統治——直到永遠』」。¹¹

聖子被安排坐在父的旁邊，這是指祂完成了父所交付的任務；祂已經完成地上的使命。祂所坐之處是在神的右邊，這與祂已經坐下的事實同樣重要。在某人的右邊就是處在一個有特殊榮耀和特權的位置（王上二 19）。在舊約聖經裏，主神的右邊是個蒙恩惠（詩八十 17；* 耶二十二 24）、得勝（詩二十 6，四十四 3；賽四十一 10）、和能力（出十五 6；詩八十九 13；賽四十八 13）的位置。因此，基督被安排坐在神右邊的意思，就是分享父的寶座（啟三 21）。雖然以弗所書後面說到神使眾信徒與基督一

⁹ D. M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (Nashville: Abingdon, 1973), 15 聲稱：在新約聖經各處，約有三十處引用或引喻詩篇一一〇篇（第 1 和第 4 節），出現的各處上下文都指向耶穌或基督徒們坐在神的右邊（羅八 34；弗一 20，二 6；西三 1；可十四 62，等等），這些地方斷言各樣權勢都歸服於基督（林前十五 25；弗一 20；來十 12～13；啟三 21），也作了關乎耶穌的代求和祭司職分的陳述（羅八 34；參：來七 25）。

¹⁰ 羅八 34；弗一 20，二 6；西三 1；參：徒二 32～33；彼前三 21～22。

¹¹ M. J. Harris, *Raised Immortal*, 85。他又說，基督的「復活必然的結果就是祂的高升，因為每當新約聖經描述基督的現況時，都將祂描繪為不僅是在天上，而且還是在位的君王」。

* 譯註：原作誤植為八十 18。

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一 15~23）
3. 神的大能彰顯在使基督復活並得高舉上（一 20~23）

同坐在天上（二 6），但意味深遠的是，那裏沒有說他們是被安置在「祂的右邊」。無人能分享基督高升的地位。「在神的面前，天使站立或俯伏敬拜（王上二十二 19；啟四 10）；唯有高升的聖子坐著。」¹²

所以，神在信徒生活裏運行的能力，就是祂用來使基督復活、分享祂寶座的同樣能力。¹³ 神的寶座是在天上，那是基督的百姓「在祂裏面」獲賜以「各樣屬靈的福氣」（第 3 節）的範疇。隨著基督被升到天上，所指涉的中心也從地上轉到天上，就是祂現今所在之處（參：六 9）。祂在那裏，關係著信徒們生命的延續（參：弗二 5~6；西三 1~4）。

一 21. 因為基督已在神的右邊被立為王，祂現在擁有父的所有權柄。祂的地位超過了所有可以想像的敵對勢力。雖然那些「執政的和掌權的」是住在天上（弗三 10，六 12），基督被高升到神的寶座，那卻「遠超過」¹⁴ 這一切之上。所有階層的權柄，包括死亡，都臣服於復活並高升的主之下。

為了強調基督的超越性，這些權勢的各種稱謂都被列舉出來：一切執政的、掌權的、有能的、主治的。不論在宇宙中有多少級別的能力，全都臣服於祂。與新約聖經其他地方對詩篇一一〇篇的用法一致，保羅將這詩篇中的「仇敵」等同已臣服於基督

¹² M. J. Harris, *Raised Immortal*, 79。

¹³ Bruce, 273。參 M. Gese, *Das Vermächtis*, 226-28。

¹⁴ ὕπερανω（「遠超過」；參：弗四 10）在這裏可能是有意將基督與這些權勢的地位相對比，在秘術蒲紙文獻裏，認為這些權勢是位於「上面」（參 PGM IV.569; XII.256）。這副詞出現在《利未遺訓》（*T. Levi*）三 4，指神的居所。參 Arnold, 78, 196，但要留意霍納的警告（Hoehner, 276）。

的那些看不見的「權勢」。他首先將他們描繪為「執政的」和「掌權的」，又加上含括性的「一切」來指整個群體。提到這一對的屬靈勢力（也出現在西一 16，二 10、15），是為以弗所書三章 10 節和六章 12 節的重要討論作預備。¹⁵ 第三項表述，「有能的」，被用來指掌權的天使（參：林前十五 24；羅八 38；參：彼前三 22），是源自舊約聖經，常出現在「萬軍之耶和華」一詞中（《七十士譯本》）。將耶和華描寫為君王和主，被天軍圍繞。同一個字「有能的」指「天上的萬象」（《七十士譯本》王下十七 16，二十一 3、5，二十三 4～5），是以色列人不可敬拜的（申四 19）。這種「有能的」擬人化的意思，在後來的猶太教和混合主義的秘術蒲紙文獻裏非常普遍。在這已經臣服的「仇敵」清單裏，保羅的第四個詞是「主治的」。和前面三項一樣，它指的是「天使的權勢中的一個特殊階層」。¹⁶

最後，為了強調基督至高地位的浩瀚範疇，保羅宣稱祂已被立為王，遠超過……一切有名的；不但是今世的，連來世的也都超過了。所有可想像得到的掌權者都被涵蓋在主耶穌基督大能的統治之下。在腓立比書二章 6～11 節所謂的「詩歌」裏，神將這位降卑的耶穌升為至高，賜給祂「那超乎萬名之上的名」——祂自己的名字「主」——以及因這名而來的所有榮耀和權柄。父神

¹⁵ 保羅在羅馬書八章 38 節用 ἀρχαί 來指「掌權的」，在哥林多前書十五章 24 節則用 ἐξουσίαι（「掌權的」）（參：彼前三 22 及其所列已臣服的權勢）。以弗所書反映了猶太人對靈界的看法，這裏所列的四個詞都出現在《以諾二書》二十～二十二章。到第一世紀時，猶太教對於靈界極感興趣，因此產生了複雜的魔鬼論，其中包括長串的名字和類別。他們相信神已把管轄列國的權柄賜給眾天使，所以他們在天上所經歷的也會影響地上的列國（參：但十 13、20）。

¹⁶ BAGD, 461；和 Arnold, 54。

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一 15~23）
3. 神的大能彰顯在使基督復活並得高舉上（一 20~23）

的旨意，是要叫全宇宙的歡呼和稱頌，都歸給地位超越其他一切的那位。在以弗所書一章 21 節這裏，前面的四項稱謂並非要包含一切，¹⁷ 所以使徒直接講明，說基督是遠超過一切有名的。上下文顯示，這些掌權者是從神得名，因而表示他們不及祂。若神賜給他們名字，又差遣基督，那麼基督之超越他們就更為確定了。這個具全面意思的句子明確說明，不論稱謂或頭銜，在天上和地上每一個治理的掌權者都低於那位在神右邊的基督。¹⁸

基督的統治超越一切顯要的名字，不論今世的或來世的，現在的或未來的。這「今世」與「來世」的分別，出自猶太的天啟文學。因著主耶穌第一次降臨，新的世代已進入現今的世代，兩個世代有了重疊。將要來的世代已經開始，卻尚未完滿實現，保羅在這裏所指的，就是這種未來的意思。以弗所書強調「已實現的」末世論，就是神已在基督裏成就的。聚焦於基督已經被升到天上，和祂已為信徒贏得的救恩益處，與這個特點一致。但這封書信已實現的末世論並未終結未來的末世論（參：一 14，二 7，四 30，五 5、27，六 8、13）。我們也不需要說時間的範疇已經不重要了。基督高升，超越今世一切之名的勝利也延續到將來的世代。基督的超越性乃是在今世、在人類受捆鎖的光景裏成就的，在祂的掌控下，即使是掌權者也都會在新秩序中找到他們的

¹⁷ S. H. T. Page, *Powers of Evil: A Biblical Study of Satan and Demons* (Grand Rapids/Leicester: Baker/Apollos, 1995), 241-54, 特別是 245。他又說，「和一切有名的」一詞暗示：前面的各個稱謂是「相當不嚴謹的用法，可能沒有明確的指涉對象」。這些字在新約聖經其他地方的不同組合證實了這種說法。因此，「要根據指稱這些勢力的詞彙，來重建他們等級的作法是不智的」。

¹⁸ 參 C. T. G. Allen, 'God the Namer: A Note on Ephesians 1:21b', *NTS* 32 (1986), 470-75。

適當位置。縱然那些管轄這幽暗世界的已被擊敗（弗六 12），他們在今世仍然對個人和列國有相當大的掌控。但在將來的世代裏，他們的轄制將成為過眼煙雲。所以保羅特別告訴他的讀者們，他們不必對未來心存畏懼。

在歌羅西混合主義的教導中，「執政的、掌權的」佔有重要的地位。在那裏，那些鼓吹這虛假「理學」的人隨時準備論斷人（西二 16、18），而且以為必須安撫這些超自然的屬靈勢力，認為他們藉著嚴守律例，特別是在飲食和聖日方面（二 16、21），掌控神與人之間溝通的途徑。他們的說法是，這種教導超越了以巴弗教導的基本的十字架福音，使參與這些苦修行為的「成熟人」能在靈界進入天堂，參與「天使對神的敬拜」，這就成為他們目前生活經驗的一部分（二 18）。保羅對此的回應是，即使是宇宙間那些有能的和掌權的，也都是在基督裏造成的（一 16）。祂是創造者，一切都臣服於祂。此外，敵對的掌權者也被同一位主征服。沒有誰需要被安撫。他們的存活都在於祂，他們已被祂征服，本當順服於祂（二 10、15）。

歌羅西的這個背景也反映在以弗所書裏，它比新約聖經任何其他書信包含了更多關於掌權者的事，也提供了對這些屬靈權勢最詳細的回應。¹⁹ 與當時猶太人和希臘化世界盛行的信仰一致的是，以弗所書也承認邪靈確實存在。使徒所用的許多詞語，也被猶太人和希臘化群體用來指掌權的。這與卡爾（W. Carr）的看法不同，他說以弗所書裏提到的是圍繞神寶座的聖潔天使，而一大群鬼魔掌權者的觀念是在第二世紀時才形成的；但保羅說執政的

¹⁹ 以弗所書裏用不同的詞語提到「掌權的」，包括一 10、21，二 2，三 10、15，四 8、27，六 11、12、和 16。

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一 15~23）
3. 神的大能彰顯在使基督復活並得高舉上（一 20~23）

和掌權的是邪惡的勢力（六 12；參：二 2）；²⁰ 詩篇一一〇篇第 1 節和八篇第 6 節這兩處引喻的結合，表示他們是被放在基督腳下的「仇敵」。

此外，溫克（Walter Wink）認為，應當將這些掌權者去神秘化，或縮減為人間的統治者或壓迫百姓的政治結構；但這是不對的。保羅相信這些掌權者是在天上的靈界代表，置身於地上和人類組織之後（參：六 12）。一切事物都臣服於基督現時的統治之下（一 22、23），這也特別包括執政的、掌權的，基督被高舉到天上，超越他們。這些靈界的勢力能夠透過地上的結構運作，而且也確實這麼做，這是毋庸置疑的；但若將他們等同於這些結構，就太過簡化了。²¹

一 22. 保羅現在引用詩篇第八篇第 6 節：神已經將萬有服在祂的腳下，這是以一個嶄新的方式，進一步強調²² 基督那無所不

²⁰ 對於卡爾的觀點（W. Carr, *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase hai archai kai hai exousiai* [Cambridge: Cambridge University Press, 1981], 93-111）的評論，見 P. T. O'Brien, 'Principalities and Powers: Opponents of the Church', in D. A. Carson, ed., *Biblical Interpretation and the Church* (Exeter: Paternoster, 1984), 110-50，特別是 125-28, 133-36；和 Arnold, 47-51。

²¹ 參：斯托得，267-74 頁 = Stott, 267-75；和 P. T. O'Brien, 'Principalities and Powers', 141-43。對於 W. Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1984) 的評論，見：Arnold, 47-51，和 Lincoln, 64。

²² 第 20~23 節的最後兩個主要句子都是透過限定動詞表達（第 22 節），而不是像第 20 節裏的分詞（見上文）。主要思想仍然在於神在基督身上的作為。

包的統治。基督不僅已獲賜一個權柄的位分，坐在父的右邊；如今當萬物都服在祂的腳下時，祂也得以運用那權柄。眾掌權者不僅是低於基督，他們也臣服²³於祂。

這子句是繼續從第 20 節開始的描述，說到神的大能如何在基督裏彰顯出來。當詩人滿懷敬拜之情，為著創造者賜給人類的尊榮——也就是賜給他們權柄管理祂所造之物——而讚嘆時，他想到了創世記第一章 26～28 節的言語。在新約聖經裏，這篇詩篇的字句被用在基督身上，以祂為末後的亞當（林前十五 27；來二 6～9）。詩篇裏的「萬物」是指在創造的階層裏低於人類的部分，現在則是指整個宇宙，就是天和地（參：一 10、23），特別是臣服於基督的靈界勢力。雖然必須等到死亡被摧毀、神是一切且在一切之內時，這些話語才會完滿實現（林前十五 27；來二 8），基督現今卻已在神的右邊作王，這一點就「足以保證這應當稱頌的完滿實現必將來臨」²⁴。在保羅書信其他地方，基督對宇宙的統治被視為已經發生（腓三 21；西二 15）。

既已詳盡地談論了基督超越宇宙的觀念（第 20～22a 節），保羅就將之與一個斷言緊密結合在一起，就是神在關乎教會的事上對基督的心意。在第 19 節裏已提到，神使基督復活的浩大能力是「向我們這信的人所顯的」。與這一致的是，基督對宇宙的統治乃是為了信徒們的益處：神「使祂為教會作萬有之首」。²⁵ 第一章最後的這三個子句，就是第 22b～23 節，是這書信中最難解的一部分。

²³ 關於動詞 ὑποτάσσω（「置於……之下，降服」），見：五 21 的註釋。

²⁴ F. F. Bruce, *Ephesians*, 43。

²⁵ 重點是在這子句最後面的 τῇ ἐκκλησίᾳ（「為教會」），這在後續部分中進一步強調（參 Lincoln, 67）。

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一 15~23）
3. 神的大能彰顯在使基督復活並得高舉上（一 20~23）

雖然動詞「使」被理解為舊約聖經裏「任命」或使就職的意思（《新國際版》），以弗所書裏其他地方的用法²⁶卻顯示，這動詞在此處應當是它一般性的意思「賜」。²⁷這強調神對教會的恩典，也是以弗所書其他地方的重點。「萬有之首」表示基督超越一切受造之物，²⁸包括那些執政的和掌權的。這些都在平行經文裏明確提到，「基督……是各樣執政掌權者的元首」（西二 10），這也是保羅在以弗所書裏特別關注的。本節的後半又提到了詩篇引句裏的「萬有」：既然神已將萬有放在祂的腳下，祂就是「萬有之首」。「首」和「腳」、「超越」和「之下」等詞語顯然都是互補的。「首」²⁹常出現在《七十士譯本》裏，用來翻

²⁶ 就是當 δίδωμι（「賜給」）與一個間接受格的間接受詞一同出現時：一 17，三 2、7、8、16，四 7、8、11、27、29，六 19；參：西一 25。

²⁷ 但是《修訂標準版》、《新英語聖經》、《新國際版》、和《新修訂標準版》都將這字譯作「任命」。

²⁸ 不是「至高的元首」，如 F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche: Studien zur Theologie des Epheserbriefes* (Trier: Paulinus, 1955), 30–31; BAGD, 839; 和 Bruce, 272, 274 所認為的（《呂振中譯本》與《思高聖經》的「至上」）。根據這觀點，ὕπερ πάντα 是 κεφαλῆν 的情態特質（「超越萬有之首」）。留意貝斯特（Best, 182）對此觀點的評論。

²⁹ 根據魯弗與奈達（Louw and Nida §87.51）的說法，κεφαλή 是喻義用法，指「在命令或吩咐的權柄上有超越或顯著地位的人」，衍生為表示「為首的、優越的、超越的人」。關於五章第 21~33 節裏 κεφαλῆ 的討論，特別是指「首」或「源頭」之意，見下文的解釋（有關參考書目的細節，見 Best, 189；和 Hoehner, 285–86）。留意最近 G. W.

譯希伯來文的「統治者」或「首領」（申二十八 13；士十 18，十一 11；撒下二十二 44；賽七 8、9）；權柄的觀念是與希伯來文用詞裏領導地位的觀念有關。基督為首的觀念並非來自教會是祂身體的意象。³⁰ 保羅以另成一格的方式得出這一點（參：林前一 3）；頭與身子的主題可以是相當分離的（林前十二 12～27；參：第 21 節）。此處基督的元首位分關乎祂與宇宙間的關係；接著才講到身體（第 23 節），用它來描述教會，基督就是神所賜給教會的。「首」一詞表示祂統治的權柄。鑑於「萬有之……」一詞，翻譯為「源頭」是不恰當的，實際上也無法解釋。³¹

「教會」一詞，在保羅作品中常是指在某一特定地方的當地基督徒會眾（帖前一 1；帖後一 1、4，二 14；加一 2；等等），或是在一個家庭裏的聚會，也就是一個「家庭教會」（羅十六 5；西四 15；門 2；等等），它有時可以指更廣的範圍。³² 雖然大多數解經家都將這些詞語解釋為普世教會，就是眾信徒所歸屬、並且分散在世界各地的，這看法卻有嚴重的問題。³³ 較好的解釋

Dawes, *The Body*, 122-49, 特別是 139-42, 討論近代學術界對於以弗所書一章 22 節的處理，並與它們互動。

³⁰ 「基督為首，不是因為教會是祂的身體，而是因為萬有都已臣服於祂的腳下；」 G. Howard, 'The Head/Body Metaphors of Ephesians', *NTS* 20 (1974), 353。

³¹ C. E. Arnold, 'Jesus Christ', 365；參 Best, 196；和 G. W. Dawes, *The Body*, 139, 後者評論說，「從前後文顯示出的第一件事就是…… κεφαλή 一字一定有『權柄』的意思。」他認為引喻詩篇第八篇就清楚顯明這一點。

³² 西一 18、24；弗一 22，三 10、21，五 23～24、27、29、32。

³³ 第一，ἐκκλησία 一詞不能再是它一般性的意思「聚集」或「集會」，因為很難想像這普世的教會如何能聚集在一起，因此必須以另一種方

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一 15~23）
3. 神的大能彰顯在使基督復活並得高舉上（一 20~23）

是從隱喻的角度來了解這詞，指在天上圍繞著基督的聚集，這是眾聖徒已參與在其中的（參：來十二 22~24）。本書的讀者們已經「在基督裏」獲賜以「天上各樣屬靈的福氣」（一 3），神已經使他們與祂一同活過來，與祂一同復活，並使他們與基督一同坐在天上（二 5~6）。說「教會」是個發生在天上的集會，信徒們已經在那裏，聚集在基督周圍，這是以隱喻的方式，說他們現在享受與祂的團契。這是一種喻義用法，表示基督徒們與基督有個人性的關係，就如他們彼此間有關係一樣。在緊鄰的上下文中，保羅的要點是，基督為宇宙元首的身分乃是為了祂百姓的益處，就是那些在團契中圍繞祂的人們。

然而，這中間也有當地會眾的層面。新約聖經沒有討論地方教會與天上集會間的關係。雖然沒有明確講到這個連結，但地方教會和在特定家庭中聚集的家庭小組，就是信徒和主耶穌間這種新關係具體而可見的彰顯。不論是在教會中或家庭教會裏，地方性的集會都是那圍繞復活基督的天上集會在地上的彰顯（參：來十 25）。所以，這裏就像以弗所書其他地方（如：三 10）一樣，使徒也想到了基督徒的地方教會，猶太人和外邦人在其中同為基督身體上的肢體，也是這天上實體的具體表現。³⁴

一 23. 頭／首被用來指基督，祂統管萬有，神又將祂賜給教會。因此頭與身子不同。但是藉著「教會是祂的身體」這個同位

式解釋這字，來表示一個機構或社會。第二，如歌羅西書一章 15~20 節這類經文的場景是在天上的層面運作，這表示此處所說的不是地上的現象，而是超自然和屬天的。見 R. Banks, *Paul's Idea of Community* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 44-47; P. T. O'Brien, 'Entity', 88-119, 307-11, 和 'Church', *DPL*, 123-31 的深入討論。

³⁴ 參 M. Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998)。

語句，將頭與身子被並列一起。兩者也在歌羅西書一章 18 節裏（參：二 19）作了類似的聯繫——有人以此為以弗所書裏這構想的源頭——並在以弗所書後面緊密結合在一起（參：四 15，五 23）。

保羅將頭與身子並列；學術界對此作法的來源有相當分歧的意見。它被追溯到幾個不同來源，包括宇宙為一身體的觀念，諾斯底派關於「原始人—救贖者」形成一巨大身體的思想，拉比文學對亞當身體的揣測，當時的政治理念，基督教的聖餐，頭掌控腦部、腦部指揮身體其他神經系統的生理模式，以及舊約聖經裏關於群體人格的觀念。³⁵

最理想的，或許是把這個頭與身子的並列理解為從保羅先前的書信自然發展而來，在那些書信中，用身子的術語及它的組成部分指教會成員的彼此關係和義務（羅十二 4~5；林前十二 12~27）。這思路在歌羅西書和以弗所書裏有更深的進展，談論到教會與基督的關係，前者是基督的身體，後者則是身體的頭。³⁶ 保

³⁵ 詳盡的討論，見 Lincoln, 67-72。關於保羅作品中「身體」的主題，見 R. H. Gundry, *Sōma in Biblical Theology, with Emphasis on Pauline Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976)；和 G. W. Dawes, *The Body*。

³⁶ 布魯斯 (F. F. Bruce, *Paul*, 421) 指出，「從哥林多前書和羅馬書裏明喻的言語，進展到歌羅西書和以弗所書裏所表達那實際、彼此的關連，可能是因保羅想到歌羅西異端的問題而被激發出來的。」關於對這進展的各種看法，見 P. Benoit, 'Body, Head, and Pleroma in the Epistles of the Captivity', in *Jesus and the Gospels*, vol. 2 (London: Darton, Longman & Todd, 1974), 59-78; A. Perriman, '“His body, which is the church ...”: Coming to Terms with Metaphor', *EvQ* 62 (1990), 123-42；與 J. D. G. Dunn, '“The Body of Christ” in Paul',

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一 15~23）
3. 神的大能彰顯在使基督復活並得高舉上（一 20~23）

羅「基督的身體」的觀念，可能來自他在往大馬色路上遇見得高舉的基督，在那裏，復活的基督與祂的跟隨者們認同：「掃羅！掃羅！你為甚麼逼迫我？」（徒九 4，二十二 7，二十六 14）。此外，基督身體的思想也可用舊約聖經中群體人格的觀念作部分的解釋，在那種觀念中，個人與眾人間的活動可以用這一詞語表達，但又有合一的含義。對保羅而言，基督是末後的亞當和第二個人，代表新的人類（羅五 12~21；林前十五 22、45~49），所以一個人不是「在亞當裏」，就是「在基督裏」。

但這仍然未處理一個難題，就是如何解釋「頭」與身子之間的關係。若將舊約聖經中「頭」的觀念，與希臘醫學裏關於頭相對於身體及其各部分的功能合併來看，那麼頭或許就當被理解為「驅使、治理、引導、組合、維持能力、活動的主因、整體的中心、和它生命之所在」。³⁷這不是將基督和祂的身子分離，而是將頭顯示為「對身子而言是有聚合力及賦予活力的因素」。因此，「以弗所書（和歌羅西書）強調一個大能者的親自同在，藉著基督是『頭』的觀念而使人得力。」³⁸這是對以弗所書四章 16 節和歌羅西書二章 19 節（「靠祂〔頭〕……身體漸漸增長」）最好的解釋，也與頭「保養」身子的思想一致（弗五 29）。³⁹

in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin*, ed. M. H. Wilkins and T. Paige (Sheffield: Academic Press, 1992), 146-62.

³⁷ Lightfoot, 227。馬可·巴特（Barth, 190）接受這看法並予以延伸，他檢視了相關的醫學證據；亞諾德（Arnold, 80-82，和他的 'Jesus Christ', 346-66）也接受這看法。

³⁸ Arnold, 82。

³⁹ 見：弗四 16，五 29 的解經部分。

《和合本》將第 23 節最後的子句譯為那充滿萬有者所充滿的（《新國際版》作「那位以各種方式充滿萬有者的豐滿」），是以弗所書裏最複雜的部分之一。⁴⁰ 它造成多種解釋和大量不同的翻譯。下列重要問題是必須處理的：

(1) 在此文脈中，關鍵詞「豐滿」當如何解釋？「豐滿」在以弗所書裏共出現四次（一 10、23，三 19，四 13），在歌羅西書中有兩次（一 19，二 9），在保羅著作其他地方則共出現六次（羅十一 12、25，十三 10，十五 29；林前十 26；加四 4）。保羅早期使用這詞時並無術語的意思，⁴¹ 但是在以弗所書和歌羅西書裏（除了弗一 10 之外），它卻與神或基督有關。

這詞語可能不是反映華倫提努派（Valentinian）的諾斯底主義或斯多亞主義，而是受舊約聖經的影響，表示神同在的彰顯。它的名詞在舊約聖經裏出現於固定的表達詞句中，像是海和其中所充滿的，⁴² 但是《七十士譯本》並沒有特別用它來表示神的能力和榮耀。然而，它的同源動詞和形容詞（「充滿的」）卻常常帶著這些觀念出現（結四十四 4，「耶和華的榮光充滿耶和華的殿」；參：四十三 5；賽六 1；耶二十三 24；該二 7），保羅似乎是用這名詞來表達舊約聖經中神的同在和彰顯的觀念，就是後來

⁴⁰ 希臘文 τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου。除了解經書裏的詳細討論外，見 R. Yates, 'A Re-Examination of Ephesians 1:23', *ExpTim* 83 (1971-72), 146-51；和 G. W. Dawes, *The Body*, 237-48，他的結論是，這子句有模糊之處，「反映了基督與教會間關係的模糊」（237）！

⁴¹ 羅十一 12、25，十三 10，十五 29；林前十 26；加四 4。

⁴² 代上十六 32；詩九十六 11，九十八 7；參：地和其中所充滿的（詩二十四 1；耶八 16，四十七 2；結十二 19，十九 7，三十 12），以及世界和其中所充滿的（詩五十 12，八十九 11）。

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（— 15~23）
3. 神的大能彰顯在使基督復活並得高舉上（— 20~23）

猶太教的「舍建拿（Shekinah；神的臨在）」。⁴³ 如果「豐滿」是表示如神的能力、本質、和榮耀之類，這就適當地解釋了所提到的「神的豐滿」（弗三 19 另譯）和「基督的豐滿」（弗四 13 另譯；參：西一 19，二 9）。根據歌羅西書一章 19 節，神喜悅以祂全然的豐富居住在基督裏面。神所有的屬性和作為——祂的靈、話語、智慧、和榮耀——都完美地在基督裏彰顯出來。神的一切豐富都有形有體地居住在祂裏面（西二 9）。

(2) 那麼，這裏的「豐滿」是指甚麼？神同在和彰顯的觀念可能表示：以弗所書一章 23 節裏的這關鍵字，乃是描寫基督（就是第 22b 節的「祂」）是那位在萬有中充滿萬有之神的「豐滿」（參：西一 19，二 9），有不少的解經家以這種方式解釋這詞語。但是從句法和文脈的立場看，更恰當的讀法是把「身體」當作「豐滿」的同位語，指的是教會。⁴⁴

⁴³ 留意 Arnold, 83–85; Lincoln, 72–76; 和 Best, 183–89 對於 πλήρωμα（「豐滿」）的討論。

⁴⁴ 在句法上，較自然的讀法是將 πλήρωμα（「豐滿」）的同位語視為緊接在前的 σώμα（「身體」），而不是十二個字之前的 αὐτόν（「祂」）。照著後者的看法，子句「是祂的身體」就與文脈脫節，成為離題的話。此外，第 22b 節和第 23a 節的重點在於神旨意中的教會。鑑於保羅論述的進展，這最後的子句自然應該是與教會有關的。最後，以 πλήρωμα（「豐滿」）指「身體」，是與以弗所書三章 19 節一致，保羅在那裏的禱告是要讀者們被神一切的豐滿所充滿。參：西二 10，保羅在那裏提到基督是神的豐滿之後（第 9 節），說歌羅西人也已經在與祂聯合時被充滿了。馬可·巴特（Barth, 158）恰當地評論說：「以弗所書一章 23 節以同位語的形式，包含了教會的兩個定義：她是基督的身體，她也是祂的豐滿。」

(3)「豐滿」是主動或被動的含義？換言之，它的意思是「那充滿的」，還是「那被充滿的」？這問題的答案部分取決於如何了解其同源動詞的現在式分詞（見：下文）。但是，鑑於前面認為「豐滿」是指「身體」的結論，這裏比較可能是被動的：說的是教會被基督充滿或成全，而非教會充滿或成全祂。後者的觀念完全在以弗所書和歌羅西書的思想之外——其實也在新約聖經其餘部分之外。在其他地方，描寫基督主動充滿信徒。就像歌羅西書二章 10 節一樣，以弗所書四章 13 節講到信徒達到基督的豐滿，而使徒在以弗所書裏的禱告，則是要讀者們被神一切的豐滿所充滿（三 19）。⁴⁵

(4)《和合本》將最後的字句譯為「那充滿萬有者」（《思高聖經》譯作「在一切內充滿一切者」，參：《恢復本》、《標準譯本》），⁴⁶這是甚麼意思？明確地說，當如何了解這現在式分詞：它是被動語態，關身語態，或是帶有主動意思的關身語態？這分詞可以當作被動語態，所以表示教會是基督的豐滿，基督則是「被（神，或教會）充滿的」。支持這解釋的因素是，這動詞在新約聖經裏僅見於此處，而在其他地方，它甚少有主動的意味。但是，根據歌羅西書，基督已經是神的豐滿。神的一切豐盛現在都有形有體地居住在祂裏面（西一 19，二 9），因此說以神

⁴⁵ 留意林康（Lincoln, 73-76）的詳細討論及對其他觀點的回應。恩斯特（J. Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi: Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen antilegomena* [Regensburg: Pustet, 1970], 120）的結論是，πλήρωμα（「豐滿」）的使用是特意模稜兩可的（亦參 G. W. Dawes, *The Body*, 248），因此它的意思同時包括教會被基督充滿，以及教會成全了祂。根據神學脈絡，這結論不可能是正確的。

⁴⁶ Τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου。

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（一 15~23）
3. 神的大能彰顯在使基督復活並得高舉上（一 20~23）

的同在充滿祂是不恰當的。另一方面，說教會已經是「豐滿」，而基督卻仍然在被充滿，這是很奇怪的。此外，在以弗所書其他地方，只有基督（弗四 10）和聖靈（五 18）被視為主動充滿的能力，表示基督在這裏也是扮演同樣的角色。歌羅西書二章 10 節證實這個觀點，在那裏，教會是神充滿的領受者。因為在通用期希臘文（Koine Greek）裏，關身語態可以有主動的意思，所以較佳的處理是，如許多作者一樣，將分詞當作有此處的這個意思（=「充滿……的那位」）。⁴⁷

(5) 這樣，我們怎麼解釋這樣將「身體」和「豐滿」劃上等號呢？在緊鄰的上下文裏，論點的進展是要向讀者們保證：他們在神的能力和榮耀中有分。祂的百姓是祂的產業，祂要在他們當中，向宇宙彰顯祂的榮耀那種說不盡的豐富（第 18 節）。祂那無可比擬的大能是「為我們」（第 19 節），而身體則是從我們的頭——就是基督——得著能力與引導。在第 23 節這裏，保羅說我們是基督的身體，已經有分於神的「豐滿」。我們或許會同意賴福特（J. B. Lightfoot）所說的：「神在祂裏面的所有恩典都已賜給她〔教會〕；祂的『豐滿』也給了她，因此她可以被稱為祂的 pleroma [『豐滿』]」。⁴⁸ 在這書信後面，使徒禱告，要他的讀者們「得以被神一切的豐滿所充滿」（三 19，直譯）。因此，保羅末世論的兩邊——「已經實現」和「尚未完全實現」——就完全

⁴⁷ BDF §316(1); BAGD, 671 和一些解經家們即如此認為。分詞 πληρουμένου 一向被理解為真的關身語態，其中「採取的行動，是為了與主詞有相當關係的益處」（G. E. Howard, 'The Head/Body Metaphors', 351），因此強調基督是為祂自己而充滿萬有。但是這樣的強調似乎沒有充分的理由，因為神是第 22b 節的主要子句的主詞。

⁴⁸ J. B. Lightfoot, 為 Arnold, 84 所引用。

平衡了。但是，在緊鄰的上下文中，使徒所關切的是要向讀者們保證：他們在基督裏的資源是何等豐盛，強調的是「已經」。

(6) 基督是那位完全充滿「萬有」的，⁴⁹ 後者是指一切的受造之物，不論地上或天上的，包括所有人類和整個天使界，特別是那些悖逆的權勢。這充滿的性質不應當用物質或空間的意思來解釋：基督以祂至高無上主權的統治充滿萬有，引導萬有到他們被命定的結局（參：來一 3），這包括祂以大能統治者的身分管轄那些執政的（一 21），並且將恩典和力量賜給祂的百姓，就是教會（四 13、15～16）。

總而言之，我們對第 23 節的解釋雖然不能確定，但可作如下的結論：「〔教會，也就是基督的身體〕，是那以各種方式充滿萬有者（就是基督）的豐滿。」神為教會的緣故，已經立基督為萬有之首。祂之超越宇宙，被認為是為了祂百姓的益處。就如在歌羅西書裏（一 18、24），在以弗所書一章 22～23 節這裏，教會也照樣被稱為基督的身體。這說法沒有被用在宇宙上，因為即使祂以主的身分統治「萬有」，卻唯有教會有「與祂之間的特別關係，那是以身體的隱喻顯示的」。⁵⁰ 第 23 節最後的子句又說明一點，就是教會是基督的豐滿。在歌羅西書裏，「豐滿」一詞被用於基督；在以弗所書這裏，它卻是指教會。身為萬有之首，基督藉著「充滿」宇宙行使祂至高無上主權的統治。但只有教會是

⁴⁹ *Tà πάντα ἐν πᾶσιν* 一貫被當作副詞用法，表示教會是基督的豐滿，基督則完全被神充滿（參《現代中文譯本》小字的「被上帝完全充滿的那位基督」），但較理想的是按 *tà πάντα*（「萬有」）的自然意思解釋，作為子句的受格，意思是整個受造界，而 *ἐν πᾶσιν* 則指「在所有方面」（BAGD, 633）。

⁵⁰ G. W. Dawes, *The Body*, 157。

二、感謝、代求、為神高舉基督而稱謝祂（— 15~23）
3. 神的大能彰顯在使基督復活並得高舉上（— 20~23）

祂的身體，祂以一種特殊的方式，用祂的靈、恩典、和恩賜來治理（就是充滿）她：她是祂的豐滿。⁵¹ 透過指出教會是基督的「身體」和「豐滿」，保羅特別強調她在神旨意裏的重要性。然而，她在神計劃中的榮耀地位卻不構成誇耀、傲慢、或展現「優越感」的理由，因為教會全然依靠基督。她自己是一無所有。她的優越地位乃出於與祂的關係，祂是她的頭，並以祂恩典的同在充滿她。

保羅這個長的段落是跟在壯闊的頌讚（第 3~14 節）之後，報導他為讀者們向神獻上的感謝（第 15~16a 節），並為了頌讚中提到的福氣能實現在他們的生活中而代求（第 16b~19 節），它採用信仰告白的材料，讚美神行使大能，使基督從死裏復活，並為教會的緣故高升祂作萬有之首（第 20~23 節）。再一次，在這段落裏有神論、基督論、和教會論的焦點。保羅要他的讀者們明白、並且珍惜神的救恩，特別是他們因為身為神的百姓而在神的旨意中所佔的地位。在基督裏所成就的乃是為了他們的益處：相信的人能夠支取神在祂裏面的能力（第 19 節），基督對宇宙的統治是為了他們的益處（第 22 節）。這些在小亞細亞，絕大多數是外邦人的基督徒們，可能生活在周圍混合宗教的壓力之下，那些宗教也有其真理宣告和異教的生活形態；這些基督徒要因著神為了他們的益處、在祂的愛子裏以恩典和大能成就的而得到激勵。

⁵¹ Lincoln, 80。

貳、新人：神的創造（一 3～三 21）

三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉（二1~10）

¹你們死在過犯罪惡之中，祂叫你們活過來。²那時，你們在其中行事為人，隨從今世的風俗，順服空中掌權者的首領，就是現今在悖逆之子心中運行的邪靈。³我們從前也都在他們中間，放縱肉體的私慾，隨著肉體和心中所喜好的去行，本為可怒之子，和別人一樣。⁴然而，神既有豐富的憐憫，因祂愛我們的大愛，⁵當我們死在過犯中的時候，便叫我們與基督一同活過來。（你們得救是本乎恩。）⁶祂又叫我們與基督耶穌一同復活，一同坐在天上，⁷要將祂極豐富的恩典，就是祂在基督耶穌裏向我們所施的恩慈，顯明給後來的世代看。⁸你們得救是本乎恩，也因著信；這並不是出於自己，乃是神所賜的；⁹也不是出於行為，免得有人自誇。¹⁰我們原是祂的工作，在基督耶穌裏造成的，為要叫我們行善，就是神所預備叫我們行的。

保羅已經禱告，要他的基督徒讀者們得知神向他們所顯能力的浩大（一17~19），接著又讚美神，因為祂用同樣的大能使基督從死裏復活，並為教會的緣故高舉祂作萬有之首（第20~23節）。他現在提醒他們那已經實現在他們生活中的重大改變：他們過去在靈命上是死的（二1~3），但神卻因著祂浩大的恩慈和憐憫，使他們與基督一同復活並且同被高舉（第4~7節）。

關於以弗所書第二章在本書信結構裏的位置，學者們有不同的見解。一些人認為本書信的開頭段落是第一章1~23節，主張以弗所書的主體是從第二章1節開始，保羅從這裏開始提綱挈領地描繪本書信的主題，就是他將在整本書信裏進一步說明的。雖然這個論點有微妙的平衡，我們的傾向是以第一章3~14節的開頭頌讚

為書信主體的開始（見〈導論〉），並將二章1～22節（包含兩個平行段落：二1～10與二11～22）理解為延續這個主要主題，並將之應用在讀者身上；保羅現在就要開始這主題，就是神在基督裏作為的能力。保羅這個提醒的前半部分（第1～10節）是以死亡、罪惡、受邪惡勢力及肉體的束縛等，來說明讀者們過去的光景，而第二部分（第11～22節）則描述他們過去是與以色列的應許之約無分，並與神隔絕的，相對的，是以屬神的新的百姓（由這新人類裏的猶太人和外邦人組成）並與神和好，來描述現今的景況。

在此論述的這個新階段裏，使徒不尋常地強調了基督（一20～21）與信徒們（二5～7）之間的親密關係。其間的連結及相互關係不只是寫作的技巧而已。¹ 保羅的讀者們也經歷了神的能力，就是那成就基督的復活和高舉的。神已使他們與基督一同活過來（二5）。信徒們已經與祂一同從死裏復活（二5、6；參：一19），已經在天上與祂同坐（二6；參：一20），並且兩段經文都特別提及「後來的〔諸〕世代」（一21，二7）。基督的命運也已經成了他們的命運。²

本段在原文裏是由兩個句子組成：第1～7節和第8～10節。句子的主詞（「神」）和主要動詞（「使……活過來」）一直到第4和第5節才出現。因此，第一個句子（第1～7節）就分成兩部分：第1～3節的破格文體（anacoluthon）和第4～7節的相對陳述。本段落如此的句法劃分反映了與其內容有關的三重分段：(1) 第1～3

¹ T. G. Allen, 'Exaltation and Solidarity', 103-4。他又說：「這相互關係顯示作者的堅固信念：在這兩段經文中神都扮演主要角色，祂在基督裏所成就的，也已經為信徒們成就了。」

² Schnackenburg, 87。

節，描述讀者們過去的、及其餘人類的邪惡光景，(2) 第4~7節，講到神的大愛和憐憫，祂使讀者們與基督一同活過來，和 (3) 第8~10節，總結神所成就的這個救恩的性質。這三個小段是藉著重複的用詞連結起來的：「死在過犯中」（第1、5節），將第1~3節與第4~7節連結；而「你們得救是本乎恩」（第5、8節），則將中間段落（第4~7節）與總結的結論（第8~10節）連起來。動詞「活／行」，在第2節說到成為基督徒以前的生活方式，在第10節則說到基督徒的生活，因此它的功用是一個首尾呼應，或是像信封一樣，將全段結合為一個整體。

以弗所書第二章的顯著特徵之一，是信徒們過去與基督無關時的光景、與他們現在蒙福的救恩經歷之間的許多生動對比。那些「死在過犯罪惡之中」的人（第1節），現在已經「活過來」（第5節）。隨從「今世的風俗」，順服「空中掌權者的首領」（第2節），和與基督有關係、並與祂一同坐在天上（第5、6節），形成了鮮明的對比。神的烈怒（第3節）因祂的憐憫、慈愛、恩典、和恩慈（第4、5、7節）而得到平衡，而讀者們過去為可怒之子的光景（第3節），則與靠恩典得救（第5、8節）平行。³（也要留意第11~13節裏的對比。）

有人從修辭學的觀點，主張本段與下一段（二 11~22）的功能是事實的敘述，講到過去已經成就的事，要勸讀者以此為他們思想和行動的基礎。但對於將修辭批判原則應用到保羅書信的文體和結構一事，我們已提出嚴重的質疑（見〈導論〉，154-66頁）。林康就二章1~10節裏的勸說策略所說的幾點似乎不錯，但其實沒有必要用修辭分析來支持我們的解釋。「本段裏，在讀者們的過去和他們的現在之間，有一戲劇性的對比，這是直接針對

³ 關於「從前一如今」的對比，見下文：291-92，334，341，372頁。

讀者們所做的對比，訴諸他們的心思和情感，〔就是當〕作者使他們深刻地記得，神在基督裏所成就的對他們的幫助是何其大。」⁴但這是從對經文本身的釋經清楚顯示的，而非靠將外來的範疇加諸這材料之上。

⁴ Lincoln, 91 即如此主張。

三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉（二 1~10）

1. 死在過犯罪惡之中（二 1~3）

1. 死在過犯罪惡之中（二 1~3）¹

在開頭的頌讚和禱告之後，保羅現在以一種特殊的方式，將注意力集中在他的讀者們身上。他說他們是死在過犯罪惡之中，以此描述他們在成為基督徒之前的經歷（第 1~2 節）。在神使他們與基督一同活過來之前，他們深深地被邪惡、強大的影響力所左右。這包括他們的環境（今世的風俗，第 2 節）、趨向邪惡的內心傾向（肉體的私慾，第 3 節）、和一個強大的超自然反對者（空中掌權者的首領，就是現今在悖逆之子心中運行的邪靈，第 2 節）。就像其他在基督以外的人一樣，他們與神沒有交通，因為他們本為可怒之子（第 3 節）。

二 1.，有些較早的解經書認為開頭的「而」（《和合本》未譯）與「你們」密切相關，顯示論述的一個新階段。²同時，它也表示二章 1~10 節與前一個段落之間主題的延續。保羅以強調性的你們直接稱呼的那些人，首先是他在小亞細亞的外邦讀者們。³

¹ 見 P. T. O'Brien, 'Divine Analysis and Comprehensive Solution: Some Priorities from Ephesians', *RTR* 53 (1994), 130-42。

² 關於類似的用法，見：徒一 15，二 1，六 7，十五 1；羅十三 11；林前二 1，三 1。

³ 林康 (Lincoln, 91-92) 承認這些讀者「主要是外邦人基督徒（參：二 11）」，但又說這無法從 καί（「而」）的語勢，或是使用第二人稱複數（而非第一人稱複數）推論出來。然而，在解釋上有一悠久的歷史，認為這些和前面的第二人稱複數（見：一 13~14 等的註釋）是指外邦人基督徒。（有幾位近代釋經家否定這看法，有趣的是，他們也否認保羅是本書信的作者，如：除了林康之外，還有葛尼喀 [Gnilka] 和史納肯伯。）在一章 13~14 節以「你們」來指外邦人，可以視為保羅的一個典型作法，預想到這書信後面要更完全成形的主題（二 11~22；特別注意三 6；參 G. D. Fee, *God's Empowering*

他之所以如此提到他們，是為了在第 11 節明確稱他們為外邦人而先行鋪路。

但他又很快地說（第 3a 節），我們從前也都照樣而行（因此加入他自己和他的同胞猶太人），接著以提到「別人」（第 3b 節）作結束。⁴ 當讀者們在基督以外的時候，他們和其餘人類的屬靈光景就是死。使徒的描述並非指「某些格外敗壞的蠻荒部落或社會的低下階層，甚至也不是他那個時代中極端腐化的異教主義」。反之，那是「聖經對各處墮落社會裏每一個墮落的人的診斷」。⁵

保羅說他們死在過犯罪惡之中。羅馬書十四章 9 節說到肉身的死亡，歌羅西書二章 20 節則講到在基督的死上與祂聯合，都是按字面的意思使用「死」這個字。但他在這裏是以隱喻用法，用形容詞「死的」來描述失喪、或處於死亡權勢下的景況（《和合本》沒有譯出現在式分詞「是」〔being〕）。這有時被稱為靈命

Presence, 669)，而二章 1～10 節與二章 11～22 節之間的類似處（林康顯然也承認這一點）只是強化了傳統的解釋。第 1 節的你們，在第 11 節特別詳述為你們……外邦人。

⁴ 第 1 節開始的分詞子句 *καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκρούς*（「而你們是死了的」）需要一個限定動詞，像是「祂使你們活過來」。但這句子卻一直不完全，因為保羅不僅詳細講論他的讀者們靈命死亡的光景（第 1～2 節），也談到所有人類的景況（第 3 節）。他從第 4 節開始一個新句子，在第 5 節重新採用這分詞子句（*καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκρούς*），然後才引進主要動詞 *συνεζωοποίησεν*（「祂使我們一同活過來」）。

⁵ 斯托得，75 頁 = Stott, 71。

三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉（二 1~10）

1. 死在過犯罪惡之中（二 1~3）

的死亡，表示與神疏遠或隔離的景況。⁶ 這個可憐而又當受責備的光景，是他們的過犯和罪惡⁷所造成的（間接受格可能表示原因；參：羅十一 20）。同時，這些字眼將他們從前在基督以外的生活描寫為在靈命上是死亡的，因此說「死在過犯罪惡之中」。複數的過犯⁸使人注意到個別的罪行，而加上同義詞罪惡（複數），則有助於形成一個觀念（重言法），對人類的惡作一全面的敘述。它所傳遞的觀念，是讀者們過去罪惡的滿溢及多樣性。因此，他們當時沒有指望，遠離神（參：二 12），且與祂的生命隔絕（四 18）。

二 2. 讀者們過去就是在這樣的過犯和罪惡中，⁹ 過他們的生活。¹⁰ 在這三節經文裏，時間性副詞「那時」出現兩次（第 2、3

⁶ 梅爾（Meyer, 92）認為這是預期描述法，「當得永遠死亡的」；然而，我們認為這是指那些與基督分離之人現今的光景，是沒有屬靈生命的。

⁷ 見 E. Best, 'Dead in Trespasses and Sins (Eph. 2:1)', in *Essays*, 69-85 對於罪和它與死之間關係的討論。

⁸ Παράπτωμα，「過犯，罪」，通常指「一個人由於錯誤行動或失敗所作出違反神旨意或律法的事」（Louw and Nida §88.297；參 BAGD, 621）。這字被用來指亞當的過犯（羅五 16~20）、和以色列的過犯（羅十一 11~12），那裏它有悖逆神的意思。注意羅馬書四章 25 節；馬太福音六章 15 節。這子句最後的 ὑμῶν（「你們的〔過犯和罪惡〕」；《和合本》未譯）與開頭的 ὑμᾶς（「你們〔是死了的〕」）形成平衡。

⁹ 關係代名詞 ἐν αἷς（「在其中」）在文法性上與較近的先行詞 ἁμαρτίαις（「罪惡」）一致。

¹⁰ Περιπατέω（直譯作「行走」）是一希伯來語法，常見於舊約聖經中（翻譯 *hālak*），指倫理行為或一種生活方式。此處它是關乎讀者們

節，《和合本》分別譯作「那時」、「從前」）；保羅以早期基督教宣講中常用的簡短修辭格式，將讀者們成為基督徒之前的過去，與他們目前在基督裏的地位作一鮮明的對比（參：西一 21～22）：「那時你們……但如今你們……」。這種技巧幾乎完全出現在新約聖經的書信文體中（但見：徒十七 30），可在教義、勸誡、或個人的文脈中（加一 23；參：提前一 13；門 11）中見到。它常為保羅所用，¹¹ 但新約聖經的其他作者們也用到它。¹² 那已經被經歷到的救恩的奇妙，與神已經釋放他們脫離的失喪光景相對比。提到過去的光景時，說的是關於罪（羅五 8～11，七 5；弗二 1）、倫理作法、與神和祂的百姓隔絕（西一 21；弗二 3），或是受邪惡、超自然力量的捆綁（弗二 2）。

成為基督徒之前的行為。保羅常用動詞「行走／行事〔為人〕」來描述基督徒的生活或舉止（加五 16；參：第 25 節；羅六 4，八 4，十四 15；林後四 2；弗二 10，四 1，五 2、15；腓三 17，等等）。希伯來文的對等字常見於昆蘭作品中，描述那些行在「黑暗道路上」之人的行為（《社群守則》3:21），或是那些顯示自己是真正光明之子，以正直態度行在神面前之人的行為（《社群守則》1:8）。後者照著神的旨意而行（《社群守則》5:10；9:24），不肯取悅自己（與《大馬色文獻》3:12 相反）。參 R. Bergmeier, *EDNT* 3:75-76。

¹¹ 羅五 8～11，七 5～6，十一 30～32；林前六 9～11；加一 23，四 3～7、8～10；西二 13，三 7。注意 P. Tachau, 'Einst' und 'Jetzt' im Neuen Testament (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), 12, 52-85 對這形式的討論。雖然這種「從前—如今」的對比是希臘修辭學裏一種行文風格的筆法，它在新約聖經裏的用法卻遠超過修辭，而是牽涉到成為基督徒之前的過去、與基督徒的現今之間對比的實質因素 (P. Tachau, 'Einst' und 'Jetzt', 94)。

¹² 彼前二 10、25；參：來十二 26。

三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉（二 1~10）

1. 死在過犯罪惡之中（二 1~3）

然而，他們先前光景的嚴重性卻彰顯了神的憐憫的奇妙。回憶過去並非因為那是重點所在，而是要引人注意神在基督裏的大能作為。在以弗所書二章 4 節雖然沒有明確使用「現今」，卻大力強調這組對比的正面一方：「然而，神既有豐富的憐憫」，就已經為那些本為可怒之子的人行了決定性的作為；祂已經使他們與基督一同活過來，使他們復活，並叫他們在天上與祂同坐（第 5~6 節）。過去與現在之間已經斷開了。第 8~10 節強調這對比，其方法是重複「你們得救是本乎恩」（第 8 節）這子句，和指出「行」善的目的（第 10 節），那正與本段開頭的「在其〔過犯罪惡〕中行事為人」（第 2 節）相反。

讀者們過去的生活形態也是所有在基督以外之人的特徵，那不是真正的自由，只是證明他們受制於自己無法掌控之力量的可怕捆綁。有三股強大的影響力主導他們的生活：世界（第 2 節）、魔鬼（第 2 節）、和肉體（第 3 節）。這些邪惡影響力中的前二者是藉著對等片語描述的，而且都用相同的介詞「隨從／順服」引入：(1)「隨從今世的風俗」，和 (2)「順服空中掌權者的首領」。

在 (1) 裏的鑰字¹³ *aiōn* 通常的意思是「世代」或「時段」。然而，這詞在希臘文化裏很普遍，指一個有位格的神祇，它多次以這種意思出現在秘術蒲草紙裏。在拿·戈瑪第 (Nag Hammadi) 和其他諾斯底文獻中，它也是個指有位格的權勢的常用字。若是如許多解經家所認為的，在這裏它指的是神祇「愛安」(Aion)，那麼對外邦讀者們來說應該是很容易辨識的。¹⁴

¹³ 希臘文 αἰών。

¹⁴ 如：馬可·巴特、布魯斯、葛尼略、諾克 (Nock)、薩西 (Sasse)、史納肯伯和席列爾等都持此看法。

但是根據上下文，這詞應當按猶太人的用法來瞭解，指一個時段。保羅在一章 21 節已經用了這字，提到典型的猶太人兩個世代的架構，在幾節之後（第 7 節），他又將它用於時間性的意思。¹⁵ 整個片語「隨從今世的風俗」表示處在那特別時段裏的世界。這三次所提到的，在舊世代的標記和新世代的標記之間產生一個對比，新的世代是在基督耶穌裏開始顯明的。「隨從今世的風俗」是談到墮落人類生存的空間及時間層面的一種方式。讀者們過去的生活形態受制於現今的邪惡世代（參：加一 4）以及這個世界，而不是專心於天堂和將來世代的生命。¹⁶ 他們的行為舉止決定於社會的態度、習慣、和喜好的強力影響，那些是與神和祂的標準背道而馳的。¹⁷ 因此《新國際版》翻譯作：「當你們隨從這世界的道路而行時」。

¹⁵ 保羅在一章 21 節將 αἰῶν 用於時間性的意思，如果在二章 2 節轉到這個具有位格的指稱，在第 7 節又轉回時間性的意思，卻不表明是有意改變意思，就會使他的讀者們感到困惑了。此外，這麼一來，在整個保羅文集裏，這是唯一明顯地以具有位格的意思使用 αἰῶν。但若將之理解為「這個世界的世代」，這片語就成了以所有格結構堆積同義詞的另一個例子，那也是以弗所書的特徵。參 Arnold, 59-61；和 S. H. T. Page, *Powers*, 185。

¹⁶ Lincoln, 95。

¹⁷ 斯托得（77 頁 = Stott, 73）提供下列現代的解釋：「『世代』和『世界』這兩個詞都是表達一個與神格格不入的整個社會價值體系。它瀰漫、實際上是轄制非基督徒社會，使人無法脫離。不論何處，當人們不被當作人對待時——藉著政治迫害或體制的專權，藉著世俗的看法（否認神），無道德（摒棄絕對性）或物質主義（推崇消費市場），藉著貧窮、饑餓或失業或種族歧視，或藉著任何形式的不公義——我

三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉（二 1~10）

1. 死在過犯罪惡之中（二 1~3）

(2) 那些在基督以外的人們，不僅屈服於當今邪惡世代無所不在的捆鎖之下；他們也被具有位格的邪惡權勢鼓動和驅使。保羅將這第二個敵對勢力描述為一個有力、超自然的實體，統治著一群邪靈：空中掌權者的首領。我們已經看到，以弗所書裏論及執政掌權者的材料，較新約聖經其他任何書信都多，並對這些屬靈權勢提供了最詳細的回應（見：一 21 的註釋）。此外，它還特別令人注意到藏身於他們後面的那有最大權柄的惡者，就是魔鬼（四 27，六 11）或是惡者（六 16），在這裏稱他為「首領，或君王」，在舊約聖經裏，這詞被用來指一位全國性、地方性、或部落的領袖，¹⁸ 這裏說他在這些黑暗權勢之中為首領或領袖。在福音書中，他被稱為「鬼王」（太九 34，十二 24；可三 22；路十一 15）和「這世界的王」（約十二 31，十四 30，十六 11）。他是這世代的神（參：林後四 4），邪惡勢力的一個具有位格的中心。

這邪惡的統治者掌控「空中的國度」（《新國際版》；《和合本》做「空中掌權者」）。如同在歌羅西書一章 13 節一樣，¹⁹ 在此處譯作「國度」的字，是指魔鬼影響力的「領域」或「範疇」，而不是他的個人權柄。那領域又進一步界定為「空中」。²⁰ 根據古代的世界觀，空中是位於地與天堂之間的範疇。它是邪靈

們就能從其中察覺到『這世代』和『這世界』那種貶低人類的價值觀。」

¹⁸ 希臘文 ἀρχων。創十二 15；民二 3、5、7；士八 3；結七 27。

¹⁹ 那裏將 ἐξουσία 翻譯為「〔黑暗的〕權勢」。

²⁰ 希臘文 ἄήρ。

所居之處（正如秘術蒲草紙文獻²¹和猶太教著作²²所證實的），而不是帶有觀念、態度等類的輿論氛圍，後者是晚近西方的理解。因此，「空中的國度」是以另一種方式來指「天上」，根據以弗所書六章 12 節，它是那些執政的、掌權的、「管轄這幽暗世界的」，和「屬靈氣的惡魔」居住之處，基督的百姓就是與他們爭戰。敵對的權勢居住在天上的領域（參：弗三 10，六 12），這個觀念在舊約聖經和猶太思想中都有先例。²³若空中的國度和「天上的領域」有任何區別，那就是前者表示「該領域較低的部分，因此所強調的是邪惡權勢之鄰近，和它對世界的影響」。²⁴

接著又進一步將魔鬼描述為對人類生活施展有效、強大力量的靈：²⁵現今在悖逆之子心中運行的邪靈。對於他運作方式的描

²¹ PGM I.97-194; IV.2699。見 Arnold, 60，他主張 PGM CI.39 可能是與以弗所書二章 2 節最相似的：「我再次靠著掌管空中的那位（κατὰ τοῦ ἔχοντος τὸν ἀέρα）召喚你」。關於 ἀήρ，見 BAGD, 20 和 H. Merklein, EDNT 1:34，及所引用的文獻。

²² 注意《便雅憫遺訓》（*T. Benjamin*）三 4：「因為一個敬畏神並愛他的鄰舍的人，不能被那屬彼列的空中之靈（ἀερίου πνεύματος）攪擾，因為他受到對神的敬畏護庇。」參 Arnold, 60, 191。

²³ 伯一 6；但十 13、21；《馬加比二書》五 2；參：斐羅《論夢》（*De Somniis*）1.134-35, 141；留意《論偉人》（*De Gigantibus*）6，那裏說神的天使是「飛翔在空中的靈魂」。

²⁴ Lincoln, 96；參 Schnackenburg, 91。

²⁵ 所有格 τοῦ πνεύματος（「靈的」）有以下的解釋：(1) 與緊鄰的先行詞 τοῦ ἀέρος（「空中的」）為同位語，因此將空中解釋為掌控悖逆之子的屬靈氣氛（Caird, 51；Schlier, 104；參 S. H. T. Page, *Powers*, 185），或 (2) 與 τῆς ἐξουσίας（「掌權者」）平行，附屬於 τὸν ἄρχοντα（「首領」），表示這空中掌權者的首領就是現今在悖逆之子裏面運

三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉（二 1~10）

1. 死在過犯罪惡之中（二 1~3）

述，是透過一個表達活潑能力的詞彙，在新約聖經裏，這詞與它的同源名詞²⁶全是指超自然的能力。在以弗所書裏，這詞已被用來說到神照著祂的旨意以大能成就萬事（一 11），在基督的復活和高升上祂也運用祂的大能大力（一 20）。在此處，這字所指的是這靈的邪惡、超自然的活動，他藉此向人類生活施行強力、不可抗拒的影響。實際上，他現今那種邪惡的作為是如此的有效期力，以致保羅說他的受害者們是「悖逆之子」，也就是以悖逆為生活特徵的人們。他們抗拒神的旨意，喜愛回應仇敵之首的刺激。²⁷ 這些人沒有以感恩或讚美來回應神的永能和神性的證據，就是祂在受造之物當中所顯明的（羅一 19~21；參：二 8）。他們拒絕福音（參：帖後二 8），忽視祂的旨意。這並非如部分當代基督徒所認為的，表示那些活在悖逆神之中的人們一定是被邪靈「附身」的。所有在基督以外的人都活在一個稱為「黑暗的權

行之靈的首領（Lincoln, 96）。但說「現今在運行的那靈的首領」縱使不是很驚扭，也是相當不尋常的，較好的解釋是（3）將所有格 τοῦ πνεύματος（「靈的」）當作 τὸν ἄρχοντα（「首領」）的同位語之一（參 BDF §167），或認為它受到緊接在前的所有格片語牽引（參 Gnilka, 115; Arnold, 61；和 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 679；但注意 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 104）。因此，這片語並非附屬於之前的片語，而是與之平行的。這靈顯然就是魔鬼，所有靈界勢力的統治者。

²⁶ 希臘文 ἐνεργέω（「運行，工作」）和 ἐνέργεια（「工作，作法」），可能的焦點是在相關的活力或力量上（Louw and Nida §42.3）。

²⁷ 亞諾德（C. E. Arnold, *Powers of Darkness* [Leicester: Inter-Varsity, 1992], 125）指出：「保羅在這裏所強調的，是邪靈在人裏面、而非在制度中的作為。」關於「魔鬼的」結構的問題，見 P. T. O'Brien, 'Principalities and Powers', 141-43。

勢」（參：西一 13）的國度裏，惡者在其中掌權。但不是所有的「悖逆之子」都是被魔鬼附身的。

儘管基督在十字架上已經擊敗了今世的掌權者（西二 14～15；參：來二 14～15；弗一 20～22），後者卻仍在作困獸之鬥，並繼續顯示他那強大的影響力。他在那些沒有領受神在基督裏的拯救益處的人當中行有效的作為，並繼續對眾信徒構成威脅（羅八 38～39；弗四 27），他們必須依靠神的能力，堅定地抵擋他（弗六 10～20；參：彼前五 8～9）。

二 3. 繼提醒他的外邦基督徒讀者們回想他們過去的異教生活之後，保羅現在說，在他和其他的猶太信徒悔改歸正之前，他們也落在類似的絕望光景中，因為我們從前也都包括在悖逆之子當中。²⁸ 他說，我們猶太人的生活形態也是隨從「肉體的私慾」。保羅的重點與羅馬書一章 18 節～三章 20 節的論述類似，那裏清楚顯示猶太人並不比外邦人強。雙方都是「在罪惡之下」（三 9）。

談到「肉體」的角色，保羅現在從一個不同的角度，描述成為基督徒之前生活的性質。根據第 1 和第 2 節，在基督之外的人深受邪惡、強大力量的影響——環境（「今世的風俗」）和一個超自然的強力對手（「空中掌權者的首領，就是現今在悖逆之子心中運行的邪靈」）。這裏是以我們墮落、自我中心的人性來描述過去的生活。在這上下文裏，「肉體」不是指一個人肉身的生

²⁸ 'Ev oĩc（「在他們中間」）指緊臨的先行詞「悖逆之子」，而非第 1 節的過犯和罪惡（大多數解經家即如此主張，與 Robinson, 155 的主張不同）。

三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉（二 1~10）

1. 死在過犯罪惡之中（二 1~3）

命，²⁹ 而是處在罪惡和悖逆神之中的人類。在那個範疇裏，一個人是無法討神喜悅的（羅八 8）。那些在基督以外的人曾經在「肉體的情慾」中而行（參：加五 16、24），但我們不當認為那只是指性慾或感官上的慾望。它們包括生氣、嫉妒、狂怒、不和、以及自私的野心（加五 20）。隨著……心中所喜好的去行（《思高聖經》作「照肉身和心意所喜好的」）；保羅又說，過去我們的舉止曾是隨著這個未經重生之觀點的慾望；它左右我們的生活，我們作它所吩咐的。³⁰ 連我們的心思意念³¹ 都敗壞了，而後者卻控制我們的行為。³²

²⁹ 注意「肉體」在以弗所書其他地方的用法：二 11、14（《和合本》在 15 節），五 29、31，六 5、12。

³⁰ 參 Bruce, 284。梅爾（Meyer, 101）主張：分詞子句「行肉體的意思」表示「這種生活的方式和態度」。

³¹ Διάνοια（「思想，心意，性格」）通常以單數出現。不好的含義不是出自複數形（參：《七十士譯本》民十五 39），而是從上下文而來。注意 BAGD, 187，和 M. Lattke, *EDNT* 1:309–10。

³² Τῆς σαρκός（「肉體的」）和 τῶν διανοιῶν（「心意的」）之間的確切關係有些難以確定。有些人認為這整個用語 τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν 的意思是「我們的身體和心思所渴想的」，以 σὰρξ 表示「身體」，διάνοιαι 表示「心思」（例如 Bratcher and Nida, 42–43 等所主張的）。這說法的難處是，σὰρξ 在一節經文裏有兩種不同的意思：「肉體」表示「未經重生之人的本性」和「身體」。林康（Lincoln, 83, 98）把 τῶν διανοιῶν（「心意」）當作與 τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς（「肉體所喜好的」）不同的類別，但在某種意思上又有類似之處。他承認這樣可能是偏離了保羅的用法。最好的解釋可能是如布魯斯（Bruce, 284）所說，以 τῶν διανοιῶν（「心意的」）為 τῆς σαρκὸς（「肉體的」）的同位語或解釋，並且承認：在這裏，肉體的慾望與心中所喜好的並無不同。參 Meyer, 101。

保羅和他的同胞猶太人不單是已死的，是被奴役的；他們也是被定罪的：〔我們〕生來就是義怒之子（《思高聖經》；《和合本》作「本為可怒之子」）。「生來」直譯為「按本性」（如《新國際版》），在加拉太書二章 15 節只能是「生來」的意思，那也是它在此處的意義。「可怒之子」是希伯來風格的表達，就像「悖逆之子」一樣（第 2 節），表示當受神的審判。³³ 保羅和他的同胞猶太人配受、也當受震怒，就如外邦人一樣。據保羅說，這樣的窘境乃是承繼於一人，透過那人，「罪……入了世界，……於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪」（羅五 12）。如果因為全人類都被包在一個人裏面，而他的過犯的結果造成所有人類被定罪（第 18 節），那麼這就是說，所有的人本來（按本性）就當被定罪。³⁴ 這裏所說的是同樣的意思：和別人一樣，表示所有在基督以外的人都處在這種罪惡的光景中，並要承受它的後果（參：羅一 18～三 20）。

所說的「忿怒」是指神對罪的聖潔憤怒，以及它所帶來的審判（參：弗五 6；西三 5、6）。這不是一個不具位格的因果關係的過程，不是神報復性的憤怒，不是無約束、不義的報復，也不是強烈情緒的爆發。忿怒所描述的，不是與神並列的某個獨立自主的個體，也不是與祂的個性無甚關聯的某種報應原則。此外，神的忿怒與祂的慈愛和憐憫沒有牴觸。正如下一節經文清楚顯示的，忿怒與慈愛並非互相排斥的：然而，神既有豐富的憐憫，因

³³ 注意「死亡之子」（撒下十二 5《恢復版》附註）一詞，意思是「他該死」（如《和合本》）。

³⁴ Bruce, 284-85。關於對亞當的罪具洞見的神學講論，見 H. Blocher, *Original Sin: Illuminating the Riddle* (Leicester: Apollos, 1997)，特別是 63-81。

三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉（二 1~10）

1. 死在過犯罪惡之中（二 1~3）

祂愛我們的大愛（第 4 節）。祂是聖潔的神，因此當人們行為不義、違背祂的律法、鄙視祂這位創造者、或輕蔑祂的恩慈和憐憫時，祂不會袖手旁觀。祂會按公義行動，在現時，特別是在那最後之日，懲罰罪惡。但神也會免除罪人的罪，只有那對祂忿怒的嚴重性稍有認識的人，才能被祂浩大的憐憫降服。反之亦然，只有那經歷過神浩大憐憫的人，才能稍稍明白祂的忿怒的嚴重性。³⁵

在他對人類光景所作的深刻分析裏，使徒從三個不同的角度，描述成為基督徒之前的生活特質——世界（第 2 節）、魔鬼（第 2 節）、和肉體（第 3 節）。這分析與雅各（參：雅三 15）和約翰（約壹二 15~17，三 7~10）的教導一致。「邪惡傾向的源頭在人的裏面，也在人的外面，它也是超自然的。每個人的內心都有趨向邪惡的傾向，他們的環境……也有力地影響他們。」³⁶ 結果是，人們無法獨立面對生活中的決定。他們深受邪惡、強大勢力的影響。這些影響力可以說是環境（「今世的風俗」）、一個超自然的強大對手（「空中掌權者的首領，就是現今在悖逆之子心中運行的邪靈」）、和一個內心趨向邪惡的傾向（「肉體」）。這裏值得把亞諾德對這種光景的評論全部引述出來：

保羅的教導認為，對我們行為的解釋不全在於人性，或世界的影響。同樣的，把偏差的行為完全解釋為魔鬼的作為又是過度短視。實際上，我們應當基於人性、環境、和魔鬼來解釋行為——同時從三者的角度。可能其中之一是主要的，但三個部分都當予以考慮。³⁷

³⁵ G. Stählin, *TDNT* 5:425。

³⁶ C. E. Arnold, *Powers*, 125。

³⁷ C. E. Arnold, *Powers*, 125–26。

以弗所書相當重視靈界的「權勢」。這顯然是因為書信的背景，其中許多讀者清楚意識到魔鬼「權勢」的運作，針對這些「權勢」在與基督和信徒的關係上所佔的地位，需要（進一步的）教導。但保羅對於「肉體」的觀念，在以弗所書裏並未被對罪的另一個解釋取代。世界和肉體的影響是與邪惡「權勢」的影響並列的。保羅認為這三種影響力是互補的，引人進入罪惡、過犯、和悖逆之中。³⁸

³⁸ Arnold, 62.

2. 因祂的憐憫和慈愛，神使我們與基督一同活過來（二 4~7）

二 4. 神所造成的偉大改變現在被歡樂地宣告出來。祂出於恩典的主動作為和至高無上主權的行動，與第 1~3 節所描述墮落人類那種絕望的光景形成奇妙的對比。在基督以外的人們是神震怒的對象，然而神向他們發憐憫。我們過去是死的，然而祂叫我們與基督一同活過來。我們過去受邪惡權勢的轄制，然而神使我們在天上與基督同坐。一個嶄新的情況出現了，因為祂採取每一個必要的步驟來扭轉我們在罪中的景況。

甚麼因素促使神為我們的緣故，如此慷慨、憐憫地行事？使徒使用四組文字，說明神主動的救恩作為的源頭，乃是在於祂的憐憫（第 4 節）、祂的大愛（第 4 節）、祂豐富的恩典（第 5、7、8 節）、和祂在基督耶穌裏向我們所施的恩慈（第 7 節）。這整段強調，祂為我們所作的，純粹是因為祂自己的恩典、憐憫的屬性。我們原來完全不配有救恩的經歷，因為我們過去是死在我們的過犯之中，被世界、魔鬼、和肉體所纏繞，所以命定當受神的審判。

本段到此為止尚未提到主詞或主要動詞。¹ 主詞神在這裏被引入，而主要動詞「使……活過來」則出現於第 5 節。然而，在描述神介入拯救之前，又插入兩個分詞子句。第一個是「〔神〕既有豐富的憐憫」，這令人注意到祂使我們與基督一同活過來的環境或原因；而第二個是「我們死在過犯中」，重述了第 1 節所說靈命死亡的要點，但這裏是將猶太人和外邦人都包括在內。

¹ 藉由這種筆法（破格文體），第 2、3 節解釋第 1 節；同時更有力地呈現出第 4 節的對比。「信徒的新地位全是神的本性和作為的結果」（Best, 213，強調字體是筆者標示的）。

神既有豐富的憐憫。舊約聖經常常如此描繪神：祂「有憐憫」（出三十四 6；詩一〇三 8；拿四 2），實際上，祂喜悅如此（彌七 18）。「憐憫」通常表示希伯來文 *hesed* 一詞，它被認為是指耶和華堅定不移的、與聖約有關的信實和愛，特別是當以色列人不忠時。然而，安德生（F. I. Andersen）已經指出：這是「一個出乎意料之外的愛和慷慨的表達」。² 雖然耶和華應許要施憐憫，³ 因而導致祂對祂的百姓堅定不移，這卻不是在責任和義務的範疇裏。在舊約聖經裏，祂的憐憫常是自發性的。它是向一個落在絕望、無助景況中的領受者施行出來，這常與祂的愛、恩典、和憐恤有關（特別注意：出二十 5~6，三十四 6~7；民十四 18~19；申七 9~10），這些特徵都清楚地出現在以弗所書第二章的文脈中。⁴

保羅在其他地方談到以色列人大規模地拒絕福音時，講到神慷慨的憐憫（羅九 15、16、18），也講到神最終要拯救以色列人

² F. I. Andersen, 'Yahweh, the Kind and Sensitive God', in *God, Who Is Rich in Mercy: Essays Presented to Dr. D. B. Knox*, ed. P. T. O'Brien and D. G. Peterson (Homebush West, NSW: Lancer, 1986), 41-88, 特別是 44。

³ 直譯為「行 *hesed*」。

⁴ 名詞 *ἔλεος*，「憐憫，憐恤，同情」（BAGD, 250；參 Louw and Nida §88.76），和它的同源詞在新約聖經中出現不下七十次。在對觀福音書裏，神的憐憫特別彰顯在耶穌的事奉中，就是當祂醫治病人（可十 47、48 和平行經文；路十七 13）、趕鬼（太十五 22，十七 15；可五 19）、和宣告神賜給那不配得之人的赦罪（太十八 33）時。那些自己已領受神的憐憫的人，應當向其他人顯出憐憫（太五 7，十八 33）。亦見 F. Staudinger, *EDNT* 1:429-31。

三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉（二 1~10）
2. 因祂的憐憫和慈愛，神使我們與基督一同活過來（二 4~7）

和外邦人的計劃（羅十一 30~32）。⁵ 根據以弗所書第二章，有豐富的憐憫的這位，已將它豐厚地澆灌在外邦人和猶太人身上（這裏的我們為含括性的）。

神的愛與祂的憐憫結合，成為神主動拯救祂百姓的另一個動力。⁶ 形容詞大和所用的同源字「因祂愛我們的大愛」格外強調這愛。⁷ 因為保羅已強調了神的憐憫的豐富，他現在就宣稱祂的愛的浩大。神對祂在基督裏的百姓的愛，是羅馬書的一個特別的動力（參：五 5、8，八 39）。就像在羅馬書五章 8 節一樣，在此處神的愛乃聚焦於基督的愛，那使祂捨棄自己，為祂的百姓成為犧牲（弗五 2、25）。

二 5. 保羅繼續本段開頭的字句，回到從第 1 節開始的思路。然而，他作了兩個改變。第一，他省略了片語你們……過犯罪惡之中裏的名詞罪惡，那裏將這字與同義詞過犯併用，形成單一的觀念。這裏的省略實際上對意思並無影響。第二個改變更為重要，是從你們變成我們。對照第 2 節，它表示猶太人和外邦人現在一起被包括在那些靈命死亡的人中：當我們死在過犯中的時候。開頭的「而」（《和合本》未譯）也是繼續第 1 節，把這兩

⁵ 保羅自己已經從主領受憐憫（林前七 25），使他能成為使徒（林後四 1；參：提前一 13、16）。在這些經文裏，神的憐憫是與救恩或保羅蒙召為使徒息息相關的。在腓立比書二章 27 節裏，如同在對觀福音書裏的例子一樣，神施行憐憫的對象是一個在身體上有極大需要的人：是神自己至高無上主權的憐憫行動，使以巴弗提恢復健康。

⁶ 介詞 *διὰ* 與表示情感的字的直接受格連用，表示動機，在這裏應當譯作「出於〔祂的大愛〕」（BAGD, 181; Lincoln, 100 即如此主張；參：太二十七 18；路一 78；約七 13；腓一 15）。

⁷ 注意同源名詞和動詞在以弗所書一章 6、19、20 節，四章 1 節的類似用法。

個分詞子句連接起來，這些一起對神所成就的作全面性的描述：因為祂的大愛，並且當我們死在我們的過犯中的時候，祂使我們與基督一同活過來。⁸

直到現在，支配本段的主要動詞才被引入，〔神〕使我們活過來，這是三個由介詞「與……一同」形成的複合動詞中的第一個，這三個動詞都指基督和祂的跟隨者們之間的聯合（參：一 20）。講到那已經成就的大能救恩，保羅說信徒們已經與基督一同活過來，與祂一同復活，並在天上與祂同坐。⁹ 神在基督裏已經成就的，祂也已經為眾信徒成就了。在一章 20～21 節和二章 1～7 節，特別是一章 20 節和二章 6 節（亦見下文）之間，不論思想或文字都有關聯。其間的相似之處絕非巧合。其中所著眼的是與基督的關係，這關係影響信徒的命運，因為他們在這關係中有分於祂的命運。

正當我們靈命死亡的時候，神就叫我們與基督一同活過來。¹⁰ 當講到末世從死裏復活的時候，動詞「使活過來，賜生命給」是

⁸ 也有可能是，開頭的 καί（「而，並且」）強化這個分詞子句，因此表示：甚至當我們還處在死亡的悲慘景況中時，神就如此恩慈地對待我們。ὄντας 強調罪人的光景「就是」死亡；參 Schnackenburg, 94。

⁹ 希臘文 συνεζωοποίησεν（「祂使……與……一同活過來」），συνήγειρεν（「祂使……與……一同復活」），與 συνεκάθισεν（「祂使……與……一同坐」）。關於我們「與基督」同死、同活這個主題，見 R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology* (Berlin: Töpelmann, 1967); E. Schweizer, 'Dying and Rising with Christ', *NTS* 14 (1967), 1-14; 和 M. A. Seifrid, 'In Christ', *DPL*, 433-36。

¹⁰ 不同於林德曼的觀點（A. Lindemann, *Die Aufhebung*, 119），他主張「使……與……一同活過來」是指基督徒彼此間的聯合——不論是外

三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉（二 1~10）
2. 因祂的憐憫和慈愛，神使我們與基督一同活過來（二 4~7）

用作動詞「使起來」¹¹的同義詞（比較：林前十五 22 和羅八 11）。複合動詞「使……與……一同活過來」僅見於歌羅西書二章 13 節和以弗所書二章 5 節。保羅的讀者們已經與那曾經死了而又復活的基督一同活過來；因此，他們的新生命乃是分享祂從死裏復活時所領受的新生命。只有當與祂聯合時，死亡才會被克服，也才能領受神的新創造中那不可或缺的新生命。因為之前已經說過，信徒先前的光景是死亡（第 1、5 節），這裏就沒有直接提到基督的死，或信徒有分於祂的死。反而是呈現出我們從前在基督之外的光景、和與祂一同活過來之間的鮮明對比。

由於第 5、6 節這裏清楚地引喻了基督復活的歷史事件（一 20），以及信徒與該事件的明確關聯，最好的理解是認為：保羅的焦點乃在於基督自己的復活，而非信徒在受洗時支取祂的復活。¹² 以弗所書二章 1~10 節的文脈與歌羅西書二章 12~13 節不同，沒有關乎洗禮的暗示。

信徒與基督一同活過來的觀念，在第 6 節裏闡述，更確切地將神的作為描述為叫他們與基督一同復活，並與基督同坐。因為二章 1~3 節描繪的靈命死亡包括（受到世界、魔鬼、和肉體）可怕的轄制和神的審判，使我們活過來的拯救行動，就暗示了罪得赦免，以及得著釋放脫離這些凶暴的勢力。在歌羅西書二章 13 節，與基督一同活過來，是和赦罪及得釋放脫離那些執政、掌權者緊密相關的（第 13~15 節）。

邦基督徒與猶太基督徒之間，或泛指一般基督徒；這乃是指與基督一同活過來。這預設了正確的讀法是 τῷ Χριστῷ（「與基督」），而非 ἐν τῷ Χριστῷ（「在基督裏」）。參 Schnackenburg, 94-95。

¹¹ ζωοποιέω 是作 ἐγείρω 的同義詞使用。

¹² 或是受聖靈的印記，如馬可·巴特（Barth, 232-38）所主張的。

接著是一段插入語（保羅將會在第 8 節對它作更詳盡的討論），他藉此對他的（主要是外邦人）讀者們講說，用救恩的言語，宣告那已經為他們成就的。他使人注意到一個大能的拯救，那是出於神恩典的主動作為，已經在基督裏實現，並對他們有持久的果效：你們得救是本乎恩。¹³ 實際上，這喜樂的歡呼，¹⁴ 概括了神在使他們與基督一同活過來、使他們與祂一同復活、和使他們在天上與祂同坐之事上已經作成的。

恩典¹⁵ 是最能清楚表達保羅對基督拯救工作之了解的神學觀念（參：羅三 23～24）。使徒的信息是「神恩惠的福音」（徒二十 24）；它與任何工作或功德的觀念相對——實際上，這字的中心意思就是禮物的觀念（白白的，而非賺得的）（參：弗二 8～10）。恩典，就是「施予人們恩惠，與他們所當得的正好相反」，在神和罪人間的關係裏被歸於神（羅三 21～26，四 4，五 15，等等）和基督（羅五 15；林前十六 23），因為神對罪人那恩慈的態度也是基督的態度（林後八 9；參：羅五 8）；而且是耶穌的工作，特別是祂的死，彰顯出神的恩典（羅三 24，五 2；弗一 6～7）。那是整個救恩工作的根基。

¹³ 間接受格 *χαριτι* 是一個表原因的間接受格，最好翻譯為「藉著恩典」，而非「因為恩典」，因為後者可能被認為是「僅指出神的動機，而不是我們救恩的基礎」（D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 167-68 即如此主張）。

¹⁴ 那些死在罪惡中的人居然能有分於基督的復活生命，這是神恩典浩大的彰顯，「這要求人以立即稱頌那恩典來回應」（Bruce, 286）。

¹⁵ 關於保羅思想中的「恩典」，更多的細節，見 K. Berger, *EDNT* 3:457-60 和 A. B. Luter, 'Grace', *DPL*, 372-74。

三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉（二 1~10）
2. 因祂的憐憫和慈愛，神使我們與基督一同活過來（二 4~7）

恩典是以弗所書中的一個重要主題。根據開頭的頌讚（弗一 3~14），神在愛子裏將祂的恩典豐厚地澆灌在我們身上（第 6~8 節），特別是救我們脫離我們的過犯所受的審判。神恩典的豐富是我們得贖的最終因素（第 7 節），並且提供了那樣拯救的理由。保羅之領受福音、他蒙召服事外邦人、以及他從始至終得以完成他的宣教任務的能力，完全是因為神的恩典（三 2、7~8）。在緊接著的二章 7~9 節的文脈裏，對這恩典的意義作了補述和進一步解釋，尤其是用一些對比。特別要注意的是，雖然保羅的讀者們在今世已經歷了神的恩典的實際，但根據第 7 節，祂的心意乃是要將祂豐盛恩典的全部，澆灌在那要來世代的信徒身上。

在保羅書信中，「救恩」這詞組¹⁶僅被用於人類與神之間的關係。這些詞語常帶有末世的意味，所以從負面來看，它們指在最後審判時蒙拯救脫離神的震怒（羅五 9~10；林前三 15，五 5；帖前一 10，五 9），從正面來看，則是指重新有分於神的榮耀，就是人因為罪而失去的（羅八 18~30；帖後二 13~14）。¹⁷但是，在以弗所書二章 5 節（參：第 8 節）這裏，救恩是已經成就和經歷了的。動詞「得救」¹⁸包括神使我們活過來、復活、並

¹⁶ 例如 σωζω（「拯救」）和 σωτηρία（「救恩」）。

¹⁷ 亦參：羅十三 11；腓一 28，二 12；帖前五 8。

¹⁸ 有人質疑，如果保羅真是以弗所書的作者，為何他要用救恩言語，而非更常見的「稱義」詞彙。我們的回答是：第一，如果改用「你們已被稱義」這詞語，是否能正確地概括前後的三個動詞，是值得懷疑的，其中每一個動詞都是以 αυν-（「同……」）開始的。第二，對讀者們的威脅似乎並非來自那些以遵行律法大作文章的猶太律法主義者。「律法」一詞僅出現一次（弗二 15），而在二章 9 節，保羅說沒有人是靠行為得救，他沒有提到「行律法」，若他是在對付主張猶太

與基督同坐的作為。它描述蒙解救脫離死亡、震怒、和束縛，並且被遷移到一個新的國度，享受這國度裏多重的福氣。迂說法（periphrastic）的現在完成式結構使人注意到救恩的結果。¹⁹

但是，以弗所書這樣強調救恩的過去和現在層面，我們卻不當為此感到驚訝。²⁰ 在一章 3～14 節的頌讚裏，為了神所已經賜給信徒的救恩福氣而讚美祂。在保羅著作的其他地方，救恩有它現在²¹ 和過去的層面。使徒在羅馬書八章 24 節說：「我們得救」。²² 但這馬上用「在盼望中」（《和合本》作「在乎盼望」）來修飾，那是指向未來的片語，那時信徒將全然經歷救恩的所有意義。最後，以弗所書二章 7 節（參：一 21）的未來層面，平衡了第 5、6 節的不定過去式和已實現的末世論，²³ 因此印證的是，這樣強調救恩的現時性，並沒有完全取代未來的末世論。²⁴

二 6. 第 6 節闡述信徒們與基督一同活過來的思想，以他們與基督一同復活並一同坐在天上的角度，更精確地描述神的作

化的反對者，這詞語就應該會出現。第三，救恩的言語，加上與基督同死同復活的詞語，顯示國度的遷移，對於活在懼怕魔鬼權勢中的讀者來說，這是格外恰當的。注意 Arnold, 149 的討論。

¹⁹ 因此，波特爾（S. E. Porter, *Verbal Aspect*, 468）將 ἐστὲ σεσωσμένοι 譯為「你們是在得救的狀態裏」；參 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 575。被動語態和著重地提到恩典，都強調它是來自神的禮物。

²⁰ 不同於 A. Lindemann, *Aufhebung*, 137，他認為這想法「完全不像保羅」。

²¹ 林前一 18，十五 2；林後二 15，六 2；腓二 12。

²² 用的是不定過去式的 ἐσώθημεν。

²³ Lincoln, 105。

²⁴ 注意 H. E. Lona, *Die Eschatologie*, 427-28 的結論，和 Arnold, 145-49 的討論。

三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉（二 1~10）
2. 因祂的憐憫和慈愛，神使我們與基督一同活過來（二 4~7）

為。²⁵ 保羅有意利用一章 20 節與基督有關的陳述，使用兩個字首為「一同」的複合動詞，「一同復活」（*synēgeiren*）和「一同坐」（*synekathisen*），這兩個字又用介詞片語在基督裏（意思是「在我們與基督的聯合裏」）修飾，²⁶ 表示神為基督所成就的，祂也同時為信徒成就了。因此就強調了基督之復活和被高舉的含括性，那不只是信徒們伴隨基督走過同一個區域的旅程而已。²⁷

這裏就像在歌羅西書二章 12 節和三章 1 節一樣，信徒們與基督一同復活是已經發生的了。有些人主張這個觀念與「真正的」保羅書信牴觸，在那些書信中信徒的復活仍屬於未來的盼望（參：羅六 5~8；林後四 14；腓三 11）。但是，雖然就信徒有分於基督復活生命的觀念來說，歌羅西書和以弗所書比其他書信表達得更清楚，這並不表示在較早的書信中無此觀念，或是這用字遣詞乃他人所為，因此能以保羅自己都作不到的方式，將使徒

²⁵ 接下來的兩個動詞進一步地解釋「神……叫我們與基督一同活過來（*συνεζωοποίησεν*）」：「也就是說（*καί*），祂叫我們與祂一同復活（*συνήγειρεν*），與祂一同坐（*συνεκάθισεν*）在天上」（Schnackenburg, 88, 95 即如此主張；參 A. Lindemann, *Die Aufhebung*, 121。這不同於斯托得〔84 頁 = Stott, 80-81〕的看法，後者主張：「這三個動詞〔『使活過來』，『使復活』，和『使坐下』〕指的是在耶穌的拯救事工裏三個連續的歷史事件，通常被稱為復活、升天，和坐寶座」）。

²⁶ 而非「透過基督耶穌的代理」，那是 J. A. Allan, 'The "in Christ" Formula', 58, 和 Gniska, 120 的看法。注意 T. G. Allen, 'Exaltation and Solidarity', 116。

²⁷ T. G. Allen, 'Exaltation and Solidarity', 105；參 B. Weber, "'Setzen" — "Wandeln" — "Stehen" im Epheserbrief', *NTS* 41 (1995), 478-80。

的中心思想作更清楚的表達！較早的書信認定在基督裏的復活生命是現時的經歷。不論我們認為羅馬書六章 5 和 8 節的未來時態是邏輯上或是實際的未來，在第 11 和 13 節，當保羅要他的讀者們將自己獻給神，並向神而活時，他相信的顯然是，他們身為基督徒，在此地、此時正享受一個新的生命。如果信徒們仍然是死的，被埋葬的，在最後號角吹響之前沒有復活指望的，那麼怎能期待他們「一舉一動有新生的樣式」（羅六 4），或是行為舉止像「從死裏復活的人」一樣（第 13 節；參：第 9 節）？用詞差異對於以弗所書（和歌羅西書）作者問題的重要性，還不如它們為回應各自不同情況而作的不同強調。²⁸

在保羅書信其他地方，與基督同死、同復活的言語（如：羅六 3～4；西二 11～12、20，三 1、3）特別聚焦於在救恩歷史事件中與基督聯合。與祂同死、同復活的意思，是從舊的國度被轉移到新的國度。以弗所書二章 6 節的焦點是神已經在基督裏使信徒復活，表達了同樣的意思。以弗所書裏的另一個要素，是保羅的任何其他書信未曾提過的，就是神已經使他們與基督一同坐在天上。²⁹ 但是，這一新的論點只不過是清楚表達了歌羅西書三章 1～3 節隱含的意思，那裏說信徒們有分於在天上的基督復活的生命，在那基礎上，他們受勸告要思念上面的事。³⁰ 讀者們不僅有分於基督復活的生命，他們也分享祂的高升和隨後的勝過諸權勢。以弗所書二章 6 節的格式與一章 20 節的表達相似，只有一個

²⁸ 參 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 26, 119-21, 168-72。

²⁹ 注意 W. H. Harris, "The Heavens", 77-78。

³⁰ 在保羅書信其他地方也有現時就經歷天堂的觀念（參：加四 26；林前十五 47～49；林後十二 2～3；腓三 20）；參 A. T. Lincoln, 'Summary', 621-22。

三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉（二 1~10）
2. 因祂的憐憫和慈愛，神使我們與基督一同活過來（二 4~7）

意味深遠的差異，就是保羅沒有加上「在祂的右邊」。基督在天上被高升的位置是無人能夠分享的，因為祂與父神的關係是獨特的。

鑑於「掌權者們」在以弗所書較廣的上下文中扮演敵對者的角色（參：一 21，二 1~2，三 10，六 10~20），這樣強調已實現的末世論，以及明確提到信徒們在天上與基督同坐，是相當合適的。根據一章 19~22 節，保羅稱頌神那無比的大能，祂藉此大能使基督復活，並高舉祂到一個地位，是「遠超過」所有層級的權勢的。現在，這崇高的基督論被直接用在本信的讀者們身上。因為他們已經在基督的復活和高舉中與祂聯合了，他們也有超越的地位，和勝過邪惡權勢的權柄。他們不再活在「空中掌權者的首領」（二 2）的權柄和脅迫之下。這意思很清楚：因為他們已從舊領域被遷移到基督的新統治之下，他們不需要屈服於那惡者的計謀。³¹ 當他們活在這世界中時，就能支取神那使耶穌從死裏復活的能力（參：二 10，四 1、17，五 2、8、15），站立得穩，抵擋魔鬼的計謀，並與在天空屬靈氣的惡魔爭戰（六 11~12）。最後，信徒們在今世的生活自處，尚未經歷救恩的全然豐富，但盼望神在那要來的世代裏，將祂恩典的全部豐富澆灌在他們身上（二 7），這表示以弗所書的末世論是尚未完全實現的，還包含一個未來的層面。

二 7. 神將祂的憐憫厚賜給罪人，使他們在基督耶穌裏復活並被高舉，這還有更深的目的，就是他們要永遠地顯明祂那非比

³¹ 亞諾德（Arnold, 148）提到與基督「同坐」時說：「沒有其他的神學結構，能如此有效、活潑地向讀者傳達：他們能支取復活主的權柄和能力」（參：148-50）。也注意他在 *Powers*, 114-15 的討論。

尋常的恩典。³² 第 4、5 節聚焦在神使我們與基督一同活過來的憐憫上，已經開始了這個思路，在此以最後這個子句作為結論和高潮。³³ 在一章 3~14 節的開頭頌讚中已經指出，救恩的最終目的是為了神的榮耀（第 6、12、14 節）。祂慷慨、喜悅地揀選人成為祂的兒女，是要「使祂榮耀的恩典得著稱讚」（第 6 節）。這裏又表達一個類似的思想：神拯救罪人，為要使他們展現祂恩典的那種超然豐富。

既已談過了神的憐憫和慈愛（第 4 節），使徒就特意強調神恩典的豐富（參：第 5、8 節）。形容詞「格外的、非比尋常的」（《和合本》作「極」）³⁴ 與名詞「豐富」結合，表示神的恩典是如何無比的豐富。接下來，保羅說到神的恩慈：³⁵ 神「極豐富的恩典」顯明在「祂在基督耶穌裏向我們所施的恩慈」上。這是個很令人驚嘆的陳述，因為領受這慷慨的人們曾經與神為敵，並且當受祂的震怒（第 3 節）。但他們現在是在基督耶穌裏，神看他們就如看祂的愛子一樣。在使基督復活並高舉祂時，神展現祂

³² Bruce, 288。

³³ 表目的的 ἵνα（「要」）子句不是單單與前面論及我們與基督耶穌一同坐在天上的子句（καὶ συνεκάθισεν κτλ.）連結，而是作為第 4~7 節的結論，說明神整個救恩作為的目標。參 Schnackenburg, 96。

³⁴ 希臘文使用動詞 ὑπερβάλλω 的分詞作形容詞用，意思是「成為格外的、非凡的」，在英文翻譯裏被譯為形容詞。根據魯弗與奈達（Louw and Nida §78.33）的說法，「ὑπερβάλλον 和 πλοῦτος 都是表示程度；ὑπερβάλλον 暗示比較，而 πλοῦτος 則不僅表示程度很高，還表示價值。」一個合適的翻譯是「祂那非常、非常大的恩典」。亦見 G. Delling, TDNT 8:520-22。

³⁵ Χρηστότης 表示「良善、恩慈、慷慨」（參：羅二 4，十一 22；多三 4；見 BAGD, 886）。

三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉（二 1~10）
2. 因祂的憐憫和慈愛，神使我們與基督一同活過來（二 4~7）

的「能力是何等浩大」（一 19~20）；在使我們復活並高舉時，祂也顯示了「祂極豐富的恩典」。^{*}

這樣顯明神的恩典的環境，是透過表時間³⁶的片語「後來的世代」說明的。許多人認為這個表達與以弗所書一章 21 節的「來世」相同，那裏反映了將時間劃分為兩個世代的傳統。但這是不可能的。這裏使用複數的「諸世代」，不僅在風格上與單數形有異，也是一個更一般性的觀念，暗示「一個世代接著另一世代，就像連續的海浪一般，直到可想像到的未來」。照著這意思，可作如此宣告：「在時間過程和在永恆中，教會這個由已蒙赦免之悖逆者所組成的群體，被神設計為祂的良善的偉大創作。」³⁷

在第 4~7 節裏，使徒的思想繞了一個大圈：他在開始時講到神的憐憫和慈愛，說那是祂主動拯救祂百姓的動機（第 4 節）；接著保羅把讀者們的注意力引到那出於神恩典作為的大能拯救（第 5 節），然後他在作結論時宣稱說：神將祂的憐憫厚賜給那些悖逆的人，是要向未來的所有世代顯明祂的恩典。神為那些在基督裏的人所作的是個實際，但只有在要來的世代中才能完全看到它。鑑於神恩典性的拯救工作，信徒們將人們的注意力從他們自己身上轉向為他們帶來救恩的那位。

* 編按：一章 19 節的「浩大」與二章 7 節的「極」，希臘文為同一個字 ὑπερβάλλον。

³⁶ 雖然有人認為 αἰῶνες（「世代」）是指具有位格的權勢（參：三 10），此種解釋卻有很大的困難（如 H. E. Lona, *Die Eschatologie*, 365-66 所說明的）。較自然的意思是時間性的，「〔在要來的〕那世代〔裏〕」。

³⁷ Bruce, 288，他又說：「當祂作成未來那被和好的宇宙時，教會將為這宇宙提供一個應該仿效的模式。」

3. 神的新創造（二8～10）

保羅剛剛已經說明，發生在信徒身上的，是出於神奇妙、豐富的恩典，這也會在要來的諸世代中繼續展現出來，讓所有看見的人都要驚奇，並且讚美神。在前一個句子裏，保羅打斷自己的思路，宣稱神賜給讀者們的救恩乃是基於祂的恩典。這救恩滿足了落在艱難景況中的人類的極度需要，它包括得解救脫離第1～3節所描述的死亡、震怒、和奴役。¹現在，在本段最後這幾節經文裏，他使用幾個重要的神學詞彙，解釋這救恩的性質：在信徒與基督的聯合裏，恩典和信心是重要的因素，使徒拒絕一種觀念，就是說他們的「地位的改變，從靈命死亡到生命和與基督同被高舉，是出於任何人的努力。他下結論說：救恩是呼召人來過行善的生活」。²

我們來到一個小段落，常被稱為保羅福音的核心，「因為〔它〕捕捉並概述了他在羅馬書和加拉太書中闡述的一些重要思想的精華」。³

二 8. 保羅已經正確地聚焦在神奇妙、豐富的恩典上，因為藉著它，⁴已經為外邦人預備了救恩。⁵在第5節裏打斷思路的你

¹ P. T. O'Brien, 'Divine Analysis', 139-40。

² Patzia, 183。

³ Patzia, 183, 參 Lincoln, 'Summary', 617-30。

⁴ 在 τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι (直譯「因為你們已經是靠著這恩典被拯救了」) 一語裏的定冠詞 τῇ (「這」)，是重新提起的冠詞，回頭指向已經在第5、7節提到的「恩典」，也就是那在基督耶穌裏運作、且將在要來的那些世代中顯明的恩典 (Best, 225)。Γάρ (「因為」，《思高聖經》；《和合本》未譯) 表示保羅說到神那「極豐富的恩典」是全然適當的。參 Meyer, 113; Abbott, 51。

們得救是本乎恩這偉大的呼聲，現在又用一個新的形式提起和加強，特別是關乎信心和行為。加上的片語「因著信」⁶與「本乎恩」密不可分，這兩個詞語一起，清楚地駁斥了任何關乎人的功德的主張。

這裏的「信」通常被認為是指人的回應，藉此領受神的救恩。如果神的恩典是救恩的基礎，那麼信心就是支取它的途徑。而信心本身不是一個具有功德的行為；它是領受那已經在基督裏為我們成就之事的回應。因此，在此論及救恩時所加上的這一點，在其他地方是用於關乎稱義的宣告，⁷就是說，它是因神的恩

⁵ 關於迂說法現在完成式結構的意義，見：第 5 節的註釋。

⁶ Διὰ πίστεως（「藉著信」）。在保羅著作裏更常見的是同義語 ἐκ πίστεως（「靠著信」），但他是交替使用這兩個片語（加二 16；羅三 25~26、30）。

⁷ 陸茲（U. Luz, 'Rechtfertigung bei den Paulusschülern', in *Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, ed. J. Friedrich, W. Pöhlmann, and P. Stuhlmacher (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1976), 365-83) 極力主張，因為沒有使用「稱義」和「神的義」等可以確定為保羅所用的鑰字，而以救恩的觀念取代它，還有以弗所書第二章這裏使用不帶保羅色彩的鑰詞「拯救」和「善行」等，這些都顯示作者修改了保羅的教導（雖然是無意的）。但是，馬歇爾（I. H. Marshall, 'Salvation, Grace and Works in the Later Writings of the Pauline Corpus', *NTS* 42 [1996], 339-58，特別是 342-48）指出，當保羅寫到福音時，用救恩的詞彙是相當正常的（特別是羅一 16，十 9~10；帖前二 16；林前十五 2）。馬歇爾認為，與其將稱義和救恩相對比，還不如把兩者都視為同時具有現今和未來的因素。「就救恩的基本結構來說，在所謂真正的保羅書信和以弗所書之間似乎沒有任何重大差異」（345）。

典而白白賜下的（羅三 24），而且不是在行律法的基礎上來領受，而是透過信心（加二 16；參：腓三 9）。

與這觀點一致的是，有些人堅持，這裏的「因著信」暗示耶穌基督是信的對象，因為加拉太書二章 16 節明確地說祂是信的對象（「信耶穌基督」；參：羅三 22、26；腓三 9）。然而，若將後面這個用語中的所有格「耶穌基督的」當作是主詞所有格，⁸那麼這片語的意思就是「耶穌基督的信心〔或忠心〕」。以弗所書二章 8 節這裏較短的用語可能是同樣意思。根據這個解釋，保羅是在宣稱：神滿有恩典之救恩的臨到，乃是透過基督的忠心而來，也就是祂對父神旨意那種毫不退縮的順服。⁹因此接下來的字句（第 8b、9 節）就顯得更為突出。

為了強調救恩唯獨藉著神的恩典，是透過信心而得，保羅加上兩個負面句子作為平衡：第一，這並不是出於自己，乃是神所賜的（第 8b 節）；第二，也不是出於行為，免得有人自誇（第 9 節）。第一個子句強調神的主動和作為，有人認為其中的這是特別指緊接在前面的「信心」。¹⁰因此，意思就是說，信心的回應不是從任何人的方面而來，而是神的恩典。如果這詞是表示「信

⁸ 注意 P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 398-400 對腓立比書三章 9 節的討論。有關近代主張要如此解釋以弗所書中的「信心」的，見 I. G. Wallis, *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 128-34。

⁹ 馬可·巴特將之描述為「基督對神和人的順服與愛」（注意他的討論，Barth, 224-25 和 347）。參：羅三 22、26；加二 15、16、20，三 22、26；弗三 12；腓三 9。

¹⁰ 參 Caird, 53。早期持這看法的解經家包括奧古斯丁，賀智（C. Hodge），和辛普森（E. K. Simpson）。

心」，而非基督的「忠心」，這解釋在文法上就說得通，¹¹ 也與保羅其他地方的教導一致（參：腓一 29）。但是根據上下文，應當將這理解為指整個的靠恩得救，包括藉以領受這救恩的信心（或忠心）。¹²

神救人脫離死亡、震怒、和束縛，這偉大的拯救完全出於恩典。它既非源自¹³ 讀者們，也不是由他們作成的。反之，它是神自己的恩賜，保羅改變正常的字序，把「神的」和「你們的」作對比，¹⁴ 就是特意要強調這一點。用來表示恩賜的特定字詞¹⁵ 雖然很普遍，卻未出現在保羅文集的其他地方。保羅用其他具有類似意思的字，來談論在基督裏的義和生命，說那是神的恩賜（羅五 15~17，六 23）。

二 9. 第二個平衡的子句強調救恩全靠恩典，並經由信心或忠心而來，那就是也不是出於行為，免得有人自誇。若救恩不是出於人的主動（第 8 節），那它也不會是對善行的獎賞。因為沒有考慮人的優點的餘地，也就沒有讓人誇口的基礎了。

¹¹ 代名詞 τοῦτο（「這個」）是副詞用法的直接受格（「而且，特別是」；BDF §290[5]），它是中性，但 πίστις（「信心，忠心」）卻是陰性。羅炳森（Robinson, 157）同意說：「文法性的差異不致全然否定這看法，」但他基於文脈的理由所作的結論是，應當是更廣泛地指「靠恩典得救」。

¹² 大多數的近代解經家們也如此認為（亦參：加爾文）。若 πίστις 指基督的忠心，那就提供了進一步的理由，把指示代名詞「這」當作是指整個救恩。

¹³ 介詞 ἐκ 表示「源頭、來源、導因」；BAGD, 234-35。

¹⁴ 把 θεοῦ（「神的」）放在前面，以與 ὑμῶν（「你們」）作對比。這子句的直譯是「這禮物是神的」。

¹⁵ 希臘文 δῶρον。

在與那些認為律法和福音是明顯對立的攪擾者們相爭時，保羅常用的片語是「行律法」。這頗具爭議性的詞語所指的，不是「律法主義」，而是摩西律法所要求的行為，也就是因順服律法而採取的行動，可能包括猶太教規定的作法，像是割禮、食物條例、或守安息日等。¹⁶ 因此，使徒宣稱，沒有人「因行律法」而被稱義（羅三 20；加二 16〔三次〕）。稱義不是由此途徑而來，因為一個人被稱為義，「不在乎遵行律法」（羅三 28）。事實上，「行律法」不能傳遞聖靈或行神蹟（加三 2、5），所有依靠這些行為的人都是在咒詛之下（加三 10）。

在羅馬書第三和第四章裏，表示所作行動的簡單用語「行為」與完整的片語「行律法」為同義詞。羅馬書三章 20 和 28 節用完整的片語，和四章 1～5 節的「行為」之間有直接的關聯，後者說亞伯拉罕既非靠他的「行為」（第 2 節），也非靠他的「作工」（第 4～5 節）而稱義。使徒所說的「行律法」，是與「行為」有關的：因此，稱義不是「靠行為」（羅四 2；參：九 32）。它是在「行為以外」（四 6），揀選也一樣，不是「靠行為」（羅九 12，十一 6）。

以弗所書這封信的讀者主要是外邦人，主要的著眼點不在於「行律法」；¹⁷「行為」代表人類一般性的努力，這個含意見於保羅著作中其他地方。「這個對人類活動的含括性指稱沒有排除猶

¹⁶ 有關這有爭議性片語的簡短討論，和參考文獻細節（至 1993 年為止），見 T. R. Schreiner, 'Works of the Law', *DPL*, 975-79；注意霍納所提的更多細節（Hoehner, 344）。

¹⁷ 唯一提到 νόμος（「律法」）的地方，上下文是在提醒外邦讀者們，神在過去已經讓他們能親近祂這位以色列的神（弗二 15；但是，要注意在弗六 2 提到的第五條誡命；參 Lincoln, 112；Arnold, 149）。

太教所要求的習慣，而是將它們包括在內」。¹⁸ 在羅馬書九章 11~12 節，將「行為」定義為「善惡……作出來」，並且將它排除在獲得救恩的途徑之外。救恩不是基於人的表現，或任何要贏得神讚許的努力。如果它是「出於恩典，就不在乎行為；不然，恩典就不是恩典了」（羅十一 6）。事實上，鑑於已經談到在基督以外之人的絕望光景，死在過犯罪惡之中，在震怒之下，活在可怕的束縛裏（弗二 1~3），讀者們不可能回頭以他們從前的行為模式作為達到救恩的基礎。造成他們的慘況，而必須獲得解救脫離的，正是他們從前的生活和行為。

神所提供的救恩是在任何人的努力和成就之外，祂這麼做的心意¹⁹ 是要排除所有人的誇口。「誇口」是個帶有保羅特色的主題，²⁰ 常常出現在辯論的文脈裏。²¹ 我們應當透過當時的詭辯者

¹⁸ I. H. Marshall, 'Salvation', 345-46, 依循 F. Mussner, *Der Brief an die Epheser* (Gütersloh/Würzburg: Mohn/Echter, 1982), 67 的觀點。

¹⁹ 藉 ἵνα μή（「免得」）子句表達。

²⁰ Καυχάομαι（「我誇口」）和它的同源詞。這動詞在新約聖經裏出現三十七次，其中三十五次是在保羅的作品中。有關細節見 R. Bultmann, *TDNT* 3:645-54；和 J. Zmijewski, *EDNT* 2:276-79。

²¹ 在舊約聖經裏有許多格言，警誡人不要榮耀自我或誇口（王上二十一 11；箴二十五 14，二十七 1）。那不只是一個不經意的錯誤，而是愚昧、不敬虔人的基本心態（詩五十二 1〔《七十士譯本》五十一 3〕，九十四 4〔九十三 3〕），因為在其中，人看到的是一個倚靠自己、不倚靠神的人。在另一方面，與倚靠自己的誇口相反的，是真正的誇口，那是出於在神面前謙卑自己（耶九 23~24），因為祂是以色列所讚美的（申十 21）。這樣的誇口關乎「確信、喜樂和感恩，而弔詭的是，如此誇口的人是將眼目轉離自己，因此，他的誇口乃是與神有關的信仰告白」；R. Bultmann, *TDNT* 3:647。

們（和其他人）的專業作法、以及猶太人的背景，來理解使徒為何提到這點；後者的基本態度是在神面前倚靠自己，深信他們在聖約之民裏的會籍和守律法可以為自己帶來尊榮。保羅怎樣抨擊靠行為稱義的教條，也照樣反對所有基於信靠自我的誇口。根據羅馬書三章 21~26 節，稱義是基於在基督耶穌裏的救贖，是從神來的恩賜。根據羅馬書三章 27 節，想藉著自己的成就誇口，要在神面前肯定自己的一切嘗試，都被排除了。誇口等於將一個人的信心放在肉體上，使徒直截了當地否定這一點（參：腓三 3；加六 13）。人們沒有任何憑據，可說自己在蒙神接納一事上有任何一點功勞（注意保羅在羅四 1~8 節的論述）。但是在這和好的福音裏，稱義來自基督的死，人們如今就可以「在主裏誇口」（羅五 9~11〔《和合本》作「以……為樂」〕；林前一 31；腓三 3）。在以弗所書這裏，使徒明白地說，靠恩典得救摧毀了所有人的自誇。人們任何屬於自己的事物，沒有一個可以帶到永活神的面前。

二 10. 前面已經用從死裏復活、從奴役中得解放、和從定罪裏被拯救，描述神的救恩。現在又說這救恩是一個新的創造，並且提供了進一步的理由（《呂振中譯本》「因為」；參：第 8 節），說明為何救恩不是出於人，因此不能成為人誇口的基礎。它從始至終都是神的工作，眾信徒已經在基督耶穌裏被造成，²² 為要行善。這些「善行」不能是我們救恩的基礎或誇口的題材，因為它們是這新創造的目的。它們是救恩的果子，而非後者的基礎或導因。所以，在這壯麗的段落中，使徒再次清楚解釋，我們完全依靠神那恩典且至高無上主權的作為，那是為了我們的救恩而行的。

²² 注意被動語態的 κτισθέντες（「被創造」），這暗示神的作為。

譯為工作（《恢復本》作「傑作」）的字常見於《七十士譯本》，表示創造是神的工作，²³ 它在新約聖經其他地方唯一出現的場合（羅一 20），也帶有同樣的語意，就是實際的創造。但是在以弗所書二章 10 節這裏所強調的，是信徒們因神的緣故而成為何等樣的人，²⁴ 這裏堆積了創造的詞彙，包括這字和造成，以及善行（《和合本》作「行善」），直接應用到這「新的」創造上。這個新的群體超越了自然的分隔：神的目的，是要從猶太人和外邦人中創造一個新人（弗二 15）。在這新範疇裏，不論受割禮或不受割禮都無關緊要（加六 15）。

接下來的分詞為「神的傑作」下定義：我們是為了善行的目的而在基督耶穌裏被造成的。²⁵ 介詞片語在基督耶穌裏可以當作憑藉用法，表示「藉著神在基督裏的作為」；²⁶ 但它也可以指「在我們與基督耶穌的聯合裏」，而根據上下文（特別是第 6、7 節），後者的語意可能是正確的。基督耶穌是神的新創造的「範疇」，正如神的揀選（一 4）是在祂裏面一樣。但同時，神透過祂啟動這新的創造，這樣說在神學上也是正確的。因此，在這兩

²³ 希臘文 ποίημα（「所作的，工作，創造」）：《七十士譯本》詩九十一 5（《和合本》九十二 5），一四二 5（《和合本》一四三 5）。

²⁴ 注意為了強調而把 αὐτοῦ（「祂的」）放在這主要子句的開頭：「祂的工作是我們」（直譯）。保羅在一章 19 節的祈求裏，提到神那無比的大能在信徒裏面工作。在二章 10 節這裏，則說他們自己是祂大能工作的產物。

²⁵ 同一動詞 κτίζω（「作，創造」某種前所未有之物；Louw and Nida §42.35）在二章 15 節用來指神創造「一個新人」，也在四章 24 節裏指照祂的形象而造的「新人」。參：三 9，那裏說祂創造了「萬物」，包括舊的及新的創造。

²⁶ 照 Lincoln, 114 所說。

個不同解釋中作選擇或許是不必要的。神在基督裏，又是藉著基督，重新造了我們。

在歷史中，這新的創造已經在人們的生命裏開始了。信徒現在就是神的工作。我們已經為了行善而在基督耶穌裏被造。以賽亞書六十五章 17 節和六十六章 22 節所說的新天新地，已經出現在這新次序中了，這新次序是在神的愛子裏被造的（參：林後五 17）。²⁷ 但就如我們已經在以弗所書裏看到的，「已經實現」和「尚未完全實現」互相影響，而不是像許多解經者所宣稱的，只是一面倒地強調前者。著重點或許是那已經在基督耶穌裏成就的事。但並沒有忽略未來的層面；神對這新的創造的心意將在最後那日完滿實現，那時萬有都要在基督裏同歸於一（一 9～10），在這裏，這心意就是要我們行神所預備要我們行的善事。

「為要叫……行善」這個簡短、卻又非常重要的片語，是表示目的，²⁸ 指向下文，那是本句的高潮，說出神對這新的創造的心意。接下來的兩個子句，「就是神所預備的」和「為要叫我們行在其中」（直譯；《和合本》作「就是神所預備叫我們行的」），在文法和邏輯上都是依附於這個目的片語，提到信徒們行在這些行動裏，與本段開頭的行字（第 2 節）形成首尾呼應，尤其是藉著對比，那裏說尚未悔改歸正時的外邦人和猶太世界的特色是行在過犯罪惡中（第 1 節）、和肉體的私慾裏（第 3

²⁷ Bruce, 290。

²⁸ 介詞 *ἐνί* 帶間接受格可表示目的、目標、或結果：BAGD, 287; BDF §235(4)；參 S. E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: Academic Press, 1994), 161。

節）。²⁹ 這首尾呼應或封套把注意力引到從負面往正面的移動，就是從在基督以外的猶太人和外邦人的生活形態，轉到行在神所預備要我們行的道上，因為祂恩典的救恩已經來到了。

在前面貶抑行為（第 9 節）之後，正面性地提到善行，令不少作者感到訝異，他們認為這反映一個「幾乎不像保羅」的看法，出自於保羅的一個弟子，那人墮落回到猶太基督教的思想世界中，或是照著道德主義者的方向抽取保羅關乎稱義的教導！³⁰ 但如此的評論，顯示出不理解保羅在他的論述進展裏所作的說明、和善行在基督徒生活中的地位。由於是善行，它們就與第 9 節的行為成了尖銳的對比，因為那些行為絕非善行！善行是神為祂的新創造而預備的，是出於祂的恩典性救恩的結果或果子。³¹

新約聖經，特別是這位使徒，不斷規勸那些已經經歷神恩典性救贖的人，要過聖潔和敬虔的生活。一個「真正而且活潑的」信心是要在愛中活出來（加五 6）。神的百姓受規勸，要在各樣的環境中行善（帖前五 15；加六 10；林後五 10；羅十三 3）。³² 在伴隨此信寫給歌羅西人的書信裏，保羅禱告，既然他的讀者們滿心知道祂為他們生命所定的旨意和目的，就要「在一切善事上結果子」（西一 10；參：林後九 8；帖後二 17）。片語「善行」

²⁹ Περιπατέω（「行走，行事為人」）出現在第 2、10 節，而同義字 ἀναστρέφω（「按……行，生活」）則見於第 3 節。

³⁰ 注意林德曼（A. Lindemann, *Aufhebung*, 138）對此一討論的概述。

³¹ 它們「既非功德，亦非救贖的先決條件」；J. Baumgarten, *EDNT* 1:6 即如此主張。

³² 注意耶穌對那些為鹽為光的天國門徒所說的話：「你們的光也當這樣照在人前，叫他們看見你們的好行為，便將榮耀歸給你們在天上的父」（太五 16）。

多次出現在教牧書信中。³³ 提多書三章 8 節的文脈與以弗所書的相似：神拯救人，是因為祂的大憐憫，而非他們所行的義（第 5 節）。既已信靠神，他們現在就應該「留心行各樣的善事」。以弗所書二章 10 節裏的善行是敬虔行為的一般性及全面性的表達語。它沒有被進一步下定義，但本信的勸勉段落（四 17~六 20）將會提到它的含義，並且予以補充。簡而言之，神的心意是要那些屬於新的創造的人，在生活形態上能根本反映出祂自己的屬性和作為的特質。³⁴

這個關乎神恩典性救恩的震撼性段落的結語，強調這些善行的重要性，以及它們源自於神：「就是神所預備叫我們行的」。有人認為：這種行動在實際行出之前，不能說它們是存在的——即使神也不能事先預備行為，因為它們在實際行出之前都不存在，而實行是人的行動，不是神的——為了解決這難題，有人主張「神所預備的」這子句應當譯為「這些善行就是神設計我們的目的」（《新英語聖經》）。但是這動詞的意思是「事先預備」，³⁵ 不應該削弱它的意思為只是「打算或設計」，而且那已

³³ 提前二 10，五 10、25，六 18；多二 7、14，三 8；參：徒九 36；來十 24。注意在提後二 21，三 17；多一 16，三 1 裏的類似用語「各樣的善事」。

³⁴ 這很容易令人想到腓立比書一章 6 節所說的神的「善工」（連同舊約聖經裏提到祂的工作之處），和這裏所說的，祂為信徒們預備的「善行」之間的關聯。

³⁵ 希臘文 προετοιμάζω；BAGD, 705。在羅馬書九章 23 節和以弗所書二章 10 節，事先預備都是展望最終的目標，或是榮耀，或是善行；參 W. Radl, *EDNT* 2:67。

三、靠恩典得救：與基督同復活、同被高舉（二 1~10）
3. 神的新創造（二 8~10）

經被預備好的，就是善行本身。³⁶ 另外唯一用到這動詞的羅馬書九章 23 節，呈現出強烈的預定的主題，可能這前綴「事先」表示神的預備是在創立世界以前。在頌讚（*berakah*）裏，祂已經受到讚美，因為祂在創造世界以前就揀選信徒，在祂面前成為聖潔，無有瑕疵（一 4；參：第 5、11、12 節）。信徒是神的工作，祂所預備要我們行的善行只能藉著祂所加的力量完成，這善行可被視為是在永恆之前就已經在祂的心中預備周詳了。³⁷ 祂從古時所定的計劃，是不僅藉著祂的愛子，讓祂的兒女們進入與祂自己的關係裏，也要把我們全然帶進榮耀中（參：來二 10），這也包括使我們達到這最終目標的中間步驟（參：帖後二 13~14）。這些包含了祂事先為我們所定的善行。所以使徒再次強調神的恩典的絕對重要性。

同時，那些屬於神的新創造的人應該要行在敬虔的道路中。³⁸ 我們身為神的新創造，在基督耶穌裏造成的，這有道德上的重要結果。藉著目的子句強力表達的神的心意，是我們當活在善行中。我們有活在世界裏的責任，是要討祂的喜悅。過去我們曾經活在悖逆和罪惡之中，隨從今世的風俗，深受魔鬼的捆綁，命定當受震怒。但現在由於神大能的救恩，已經發生了榮耀的改變，藉著聖靈的幫助，我們應當顯出一個改變了的生活形態。我們的

³⁶ οἷς（「那」）這個關係代名詞可能是受到間接受格的 ἔργοις（「行為」）牽引（原來應該是 ἄ），而不是關係間接受格（不同於《新英語聖經》；參 Abbott, 54-55）。

³⁷ Lincoln, 115。

³⁸ 使用「行」（περιπατέω）這個醒目的字眼，刻意與二章 2 節，四章 1、17 節（兩次），五章 2、8、15 節連結。其中六次是在第四、五章的道德訓勉中。

貳、新人：神的創造（一 3～三 21）

態度和行為應該顯出這新的創造的所有標記。當我們照著符合祂旨意的方式生活時，祂自己就在我們的生活中運行祂的大能（腓二 12、13）。

四、外邦人被納入同一個身體（二11~22）

¹¹所以你們應當記念：你們從前按肉體是外邦人，是稱為沒受割禮的；這名原是那些憑人手在肉身上稱為受割禮之人所起的。¹²那時，你們與基督無關，在以色列國民以外，在所應許的諸約上是局外人，並且活在世上沒有指望，沒有神。¹³你們從前遠離神的人，如今卻在基督耶穌裏，靠著祂的血，已經得親近了。¹⁴因祂使我們和睦（原文作「因祂是我們的和睦」），將兩下合而為一，拆毀了中間隔斷的牆；¹⁵而且以自己的身體廢掉冤仇，就是那記在律法上的規條，為要將兩下藉著自己造成一個新人，如此便成就了和睦。¹⁶既在十字架上滅了冤仇，便藉這十字架使兩下歸為一體，與神和好了，¹⁷並且來傳和平的福音給你們遠處的人，也給那近處的人。¹⁸因為我們兩下藉著祂被一個聖靈所感，得以進到父面前。¹⁹這樣，你們不再作外人和客旅，是與聖徒同國，是神家裏的人了；²⁰並且被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶穌自己為房角石，²¹各（或作「全」）房靠祂聯絡得合式，漸漸成為主的聖殿。²²你們也靠祂同被建造，成為神藉著聖靈居住的所在。

本段是所有保羅書信裏對於和平及和好所作最好的描述之一。¹這裏在神救恩計劃的架構中，討論這中心救恩福氣的橫切面與縱切面。此外，這廣泛和好的中心，以及這整封書信的基本神

¹ 關於二章 11~22 節的大量（且不斷增加的）文獻的近代詳細書目，見 Best, 233-34。

學基礎，² 都包含在第 14～18 節裏，那裏說信徒們藉著主耶穌基督的拯救性死亡，得以「親近」神與彼此（外邦人和猶太人）。

一章 3～14 節的頌讚，是稱頌神在基督裏所成就的恩典旨意，它涵蓋的範圍從永遠到永遠。前面我們主張這頌讚的高潮是這奧秘和它的內容，也就是神要使萬有在基督裏同歸於一的心意（一 9～10）。在神的旨意成就之前，有兩個障礙有待克服——眾掌權者（代表「在天上的」）的臣服，以及教會，特別是猶太人與外邦人之間的關係（代表「在地上的」）。在二章 11～22 節這裏特別談到後者，並在結尾經節（第 19～22 節）達到高潮，那裏將基督那大能和好工作的結果，用一連串的意象刻畫出來，這些意象描繪神的百姓的特權，這群百姓已超越古老的猶太—外邦分隔：那從前沒有神、沒有盼望的外邦人，現在與聖徒同國，是神家裏的人了，因此他們一起成為主的聖殿，和神藉著聖靈居住的所在。因為這些理由，本段被視為「或許是新約聖經裏論及教會的最重要的經文」。³

在以弗所書的整個文脈裏，二章 11～22 節與前面一段平行。在二章 1～10 節中，保羅提醒他的外邦基督徒讀者們，關於神使他們從死裏復活、進入在基督裏的新生命所帶來的奇妙改變。在

² 參 Barth, 275；和斯諾德格拉斯，129-30 頁 = Snodgrass, 123。滕納（Turner, 1230 = 《證主 21 世紀聖經新釋》，1288 頁）認為：以形式而言，第 11～22 節是題外話。但從另一方面來說，它們又是「這書信的神學中心，因為其中所包含的真理支持並解釋了保羅的頌讚和禱告，並強化它們的信息」。他又說：「如果以弗所書是保羅神學著作的王冠，二章 11～22 節可能就是其中央的珠寶；但就像一個經過精美雕琢的寶石，它也有不容易用三言兩語概括的深度和精細之處。」

³ 斯諾德格拉斯，129 頁 = Snodgrass, 123。

後面這段經文中，這「從前一如今」的架構再次出現（第 11~13、19 節），但這次卻是更明確地提供一個對比：對讀者們過去的描述，是根據他們與以色列從前在神的救恩計劃裏優越地位的關係，而描述現在的，則是他們「藉著基督的血」被帶來親近神，並且得以在祂裏面彼此親近（外邦人和猶太信徒們）。第 1~10 節和第 11~22 節都是延續一章 15~23 節，保羅在那裏禱告的是，要他的讀者們能更認識神為他們運行的能力。這奇妙的改變在這兩段中都是以「從前一如今」的架構強調的，這形式不只是個修辭筆法而已，這改變是神在他們的生命中施行大能作為的見證。

近來有些人藉著對第 11~22 節進行「鏡射閱讀」（mirror reading）的嘗試，要從書信或修辭中，找出猶太和外邦基督徒之間有現存問題的背景，卻無法令人信服。⁴ 近代作者們無法提出可信的見解，這只是強調了已經提過的論點，就是以弗所書可能是封巡迴傳閱的書信，寫給保羅向外邦宣教中的幾個教會，幫助他那些大多數為外邦人的讀者們認識他們救恩的偉大。這救恩有它的歷史，而他們已經進入了以色列的傳統中。在這關鍵段落中使用舊約聖經經文，不論是明顯的（參：第 13、17 節），或是引喻的或呼應的（參：第 19~22 節），都強調了外邦基督徒和神給以色列的應許之間的延續性（參：創十二 1~3；賽四十九 5、6）。但是，本段中更強調的是一個中斷的要素：外邦人所屬的這個新群體不僅是從以色列中發生出來的，它也是個新的創造（第 15 節），而不是由以色列人和外邦人中最好的部分組成的某種混合物。即使不信的以色列人和悖逆的外邦人仍繼續存在，所產生的

⁴ 特別注意 Lincoln, 132-33 的評論。

新人類仍跨越這兩個舊團體。⁵ 外邦人所享受的特權是基於應許要賜給以色列人的福氣，卻又超越後者（第 19～22 節）。

雖然如柯爾庇（Kirby）、貝栗（Bailey）、喬維尼（Giavini）、和湯森（Thomson）等作者察覺到的，本段有一個循環或交叉配置的結構，但最好還是把本段裏重複的字或觀念當作平行特徵的證據，而非有意作交叉配置的，部分原因是在第 11～13 節和第 19～22 節之間的明顯平行。⁶

這個段落（第 11～22 節）分為三個很容易界定的部分：第一，第 11～13 節描述保羅的外邦人讀者，在成為基督徒之前與以色列人的關係（第 11、12 節），以及他們如今在基督裏的優越地位（第 13 節）。第二，第 14～18 節提供了中心部分，說明如何藉著基督和好性的死亡，使這親近成為可能。第三，透過「從前一如今」的對比，第 19～22 節把第 14～18 節的真理，應用到讀者們在基督裏新有的優越地位上。保羅使用建築物和家庭的意思，說他們是神的新群體的成員，這新群體超越了猶太人與外邦人之間的分隔。

⁵ 在本段裏同時有持續和中斷的要素，重點是在後者。我們沒有理由，一方面使用「替代範疇」（參 N. T. Wright），或另一方面，忽略基督已經創造了一個新團體（參 J. D. G. Dunn；見：第 15 節的註釋）。

⁶ 正如貝斯特（Best, 236）所說的，人們得到的印象是，「過多的解釋被強加入一個事先已經計劃好的方案中」。但這並不是要否定像湯森（I. H. Thomson, *Chiasmus*, 84-115）那一整章中那些有用的解經洞見，他是奠基於貝栗（K. E. Bailey）的作品之上。

保羅開始了本信的一個新段落，提醒他的讀者們，當他們還是未悔改歸正的外邦人時，⁷乃是在應許以色列人的約以外。同時，藉著一直很明顯的「從前一如今」的架構（第 11~13、19 節），使本段與前段（二 1~10）連結，並且平行。說到過去與現在的對比，在前段裏是以活在悖逆、罪惡、和束縛中，相對於救恩、新生命、和與基督同坐（二 1~10），現在則是以救恩歷史範疇詳細說明，特別是讀者們成為基督徒之前的過去，與以色列人在神的救恩目的中的特殊地位之間的關係。再次以他們先前景況的嚴重性凸顯出神恩典的奇妙。如同第 1~10 節，回憶過去不是因為那是重點所在，而是要把注意引到基督為他們所作的大能工作上（第 14~18 節），要激發一個對神深深感恩的態度，並要力勸讀者們承擔成為神在基督裏的新創造所牽涉的一切。

⁷ 前面提到你們（一 13~14，二 1，等等）是為在二章 11~22 節這裏（參：三 6）明確提到的「你們外邦人」作伏筆。見：227-31，289 頁的解釋。

1. 外邦人先前的慘況和如今的光景（二 11~13）

二 11. 所以，鑑於神已經成就的改變（二 1~10），和祂已經將他們不配得的福氣賜給他們（參：一 3~14），使徒的外邦讀者們應當從另一觀點來記念¹還沒有成為基督徒時的光景。要記念的勸勉好像是加在第 11、12 節之上的標題（《新國際版》在第 12 節又重複這動詞），它不表示他們實際上已經忘了過去的身分，而是保羅要他們注意這些事情，以致更深入了解和體會過去，以及基督以大能為他們所成就的扭轉。如果他們仔細思想自己是從怎樣的靈命光景中被救出來，就會更加珍惜現今所享受的權益了。²

在伴隨此書信寫給歌羅西人的信中，用了一些詞語（二 11、13）來描述歌羅西基督徒從前疏離的景況，保羅在此使用這些詞

¹ 這個要他們記念的命令，與申命記中要以色列人記念在埃及為奴的呼籲（申五 15，十五 15，十六 12，二十四 18、22）相似。這不只是回想到某些事實或情況，也不只是一項智力活動。它牽涉到要評估所發生的事件，並據此採取行動。林德曼（A. Lindemann, *Die Aufhebung*, 146-47）有一合理的論點，就是不當將二章 11~12 節的陳述視為對一個「客觀」、能被觀察出的既往所作的描述，那是讀者們自己如今在他們的意識中要被「主觀」提醒的。他們無法「記得」過去在肉體上曾是外邦人，那時他們在猶太人眼中是異教徒。史納肯伯（Schnackenburg, 102-3）稱在闡述中的這種神學用法及稱謂（「你們」）為 *anamnēsis*（從動詞「記念」而來）。它「不是要給一個新指示，只是要提醒讀者們承認」他們已經領受了的，為的是使他們更意識到它，並且激勵他們作適當的回應。他說這種「神學的記憶彌漫在這整本書信中，但在二章 11 節~三章 21 節裏尤其明顯」。

² Bruce, 292。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）
1. 外邦人先前的慘況和如今的光景（二 11~13）

語（但加上一點變化），³ 說他的讀者們從前按肉體是外邦人（《新國際版》譯作「生來是外邦人」）。這樣的描述是出於猶太人的觀點，因為沒有羅馬人或希臘人會稱自己為「外邦人」。⁴ 「按肉體」指實際身體上的差別，但是鑑於基督的工作，這差別已經不再那麼重要了。

稱為「沒受割禮的」；這名原是那些憑人手在肉身上稱為「受割禮之人」所起的，這些字句繼續從猶太人的立場來描述。即使他們在當時並非唯一有割禮習俗的人，⁵ 這猶太人的習俗在第一世紀時卻是相當特別，使他們被稱為「受割禮之人」，而他們則輕蔑地稱其餘的世人為「沒受割禮的」。猶太人的割禮是神賜給亞伯拉罕的（創十七章），是他們與主、全地的神，所立之約在身體上的記號。它指向以色列與這聖約的神之間特殊、獨有的關係。外邦人未受割禮，是他們與神疏離的證據，在猶太人眼中，唯一的解決方式就是外邦人歸信猶太信仰。

保羅曾經以他「第八天受割禮」為傲（腓三 5）。在他悔改歸正之前，很可能是個熱心勸人皈依猶太教的人（參：加五 11）。但是自從成為基督徒以後，他就知道割禮與敬虔無關（加

³ 「割禮、沒受割禮的、肉體、〔非〕人手所行的」。但是在歌羅西書裏是以隱喻的方式使用割禮的言語。

⁴ Τὰ ἔθνη ἐν σαρκί 裏的定冠詞的效果，是把這些外邦人歸入他們自己、或別人眼中的一個階層（參：加六 1）。猶太人稱非猶太人為「外邦人」。這障礙是猶太人造成的（Caird, 55；參 Meyer, 119）。（關於省略 ἐν σαρκί 之前的定冠詞，見 BDF §272）。

⁵ Ἀκροβυστία（「沒受割禮」）和 περιτομή（「受割禮」）都是作為集合名詞用的抽象名詞。布魯斯（Bruce, 292）說：在更早的舊約聖經時代，其他閃族人和埃及人都有割禮的習俗，而非利士人則是以不受割禮出名的人（撒下三十一 4；撒下 20）。

五 6；林前七 19）。他在以弗所書這裏描述外邦人先前的景況，是用猶太人的言語來指他們「外在的」情況，這描述加上意味深遠的修飾，表示他顯然不喜歡這樣的描述：他們所有的，是「所謂的」割禮，是「在肉身上」——是外在的，不過如此。但或許最具批判性的評論就是說這割禮是「憑人手〔所行的〕」，⁶ 這詞語清楚說明那不過是屬人的，與神的工作相對。它屬於猶太教的舊次序，帶有外在、物質的特徵，與因為基督降臨而開始的新的、屬靈的次序相對。在舊約聖經裏，摩西和眾先知都講到真的割禮，或說是神期待在祂的百姓身上看見的，就是內心的潔淨（申十 16，三十 6；耶四 4）。憑人手在肉身上所行的割禮不是真正的割禮。真割禮是「非人手所行的」；它是「基督的割禮」（西二 11），如今在主耶穌福音的新次序裏，外邦人和猶太人都能領受（參：羅二 28、29；腓三 2、3）。

⁶ 形容詞 χειροποίητος（「憑人手所行的」）在《七十士譯本》裏用來指偶像（利二十六 1；賽二 18），一個偶像的居所（賽十六 12），假神（賽二十一 9），或形象（利二十六 30）。因此，它描述這些神祇是人手所作、且與永生神相反的。在新約聖經裏，χειροποίητος（「憑人手所行的」）的所有出處，它的功用都是在人手所作和神的工作之間作對比（E. Lohse, TDNT 9:436；參：可十四 58；徒七 48，十七 24；來九 11、24）。所以，說某物「非人手所造」（ἀχειροποίητος），就是說神親自造了它：就如耶穌在三日內要造成的殿（可十四 58）、信徒們死時所要獲賜的那在天上的房屋（林後五 1）、以及那與猶太人的割禮相對的割禮，那真是神的工作，也就是基督的死（西二 11）。注意 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 115-18。

二 12. 在對他的外邦讀者們作了相當長的描述之後，保羅回到他的重點，力勸他們要記念⁷ 他們成為基督徒之前的不完全，使他們能更充分珍惜現今在基督裏的身分所帶來的諸多屬靈福氣（一 3）。帶時間意味的那時繼續第 11 節的從前，回頭指向讀者們悔改歸正前的時候。這個詞語不是表示「基督降生之前的整個時段」的救恩歷史。⁸ 因為他們如今是在基督耶穌裏，他們在回顧時，就能明白在他們成為基督徒之前的景況是如何的窘迫。

這裏列出這些外邦基督徒讀者們的五項缺陷，這全都是因為他們在神的百姓以色列、以及祂的救恩旨意之外。使徒使用這些詞語描述他們靈命上的窘況，清楚顯示那賜給以色列人的特權確實是可觀的。在羅馬書第九章裏，基於某些不同的目的，使徒對於神賜給以色列人的福氣也作了類似的說明。猶太人不僅有「神的聖言交託他們」（羅三 2），還有「兒子的名分、榮耀、諸約、律法、禮儀、應許都是他們的。列祖就是他們的祖宗，按肉體說，基督也是從他們出來的」（羅九 4、5）。保羅的外邦讀者們過去都被排除在這些特權之外。

從前這些不利條件裏的第一個就是「〔那時〕你們與基督無關」，它有時被認為是指所有非信徒，不論猶太人或外邦人，⁹ 而

⁷ 第 12 節的 *ὅτι* 子句繼續第 11 節的思路，就像在那裏的類似子句，它也是 *μνημονεύετε*（「記念」）的直接受詞。參 Best, 240。

⁸ 這是斯托得（99 頁 = Stott, 95）所說的，他是幾位持此看法的人之一。反之，*τῷ καιρῷ ἐκείνῳ*（「那時」）是繼續第 11 節的 *ποτέ*（「從前」），與第 13 節的 *νυνὶ δέ*（「〔但〕如今」）形成對照。

⁹ 把 *χωρὶς Χριστοῦ*（「與基督無關」）當作副詞用法，與表時間的片語連結，譯為「〔你們應當記念〕在與基督無關時，你們是在……之外的」。根據這看法，「與基督無關」被理解為「界定所有人類的生

特別針對外邦人的窘況則出現在下文中：「你們〔外邦人〕在以色列國民以外，在所應許的諸約上是局外人……。」與基督無關是個包羅萬有的詞語，具有提綱挈領的作用，指在救恩範疇以外的所有人類的生活景況，然後再以接著的四個詞語來補述，並解釋它與貧乏的外邦人的特定關係。¹⁰

但是，希臘文經文比較自然的解讀，應該是把「與基督無關」當作表示外邦人從前的不利條件中的第一個：「〔你們應當記念〕那時，你們與基督無關，在以色列國民以外……。」¹¹ 這些構成外邦人窘境的五項不利條件只是逐一一列舉出來。此外，前面的第一種解釋是因為誤解了「基督」一詞而得到的結論。保羅設想中的基督是屬於以色列的彌賽亞。彌賽亞第一、也是最重要的，就是以色列的王，神的拯救目的乃是透過祂完成的。這是在羅馬書九章 4、5 節特別指出的。然而，在以弗所書二章緊鄰的文脈裏，從第 12 到第 13 節，保羅的措辭卻有了微妙的轉變，支持這樣的解釋：外邦人與「基督」無關，但如今他們卻是「在基督耶穌裏」——他們所認識的這位以色列的彌賽亞，就是基督耶穌（第 13 節）。不信的猶太人與耶穌分隔，但不是與彌賽亞的盼望

活，包括外邦人和猶太人」；A. Lindemann, *Aufhebung*, 148 即如此主張。

¹⁰ H. Merkley, *Christus und die Kirche: Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach 2, 11-18* (Stuttgart: KBW Verlag, 1973), 17, 18。

¹¹ 因此這是按敘述用法解釋。不論在文法或句法上，都沒有線索顯示這四個詞語——「在以色列國民以外」、「在所應許的諸約上是局外人」、「沒有指望」、「在世上沒有神」——是解釋性、補充說明、或連貫性的。凱爾德 (Caird, 55)、林康 (Lincoln, 136) 即如此主張；亦注意《新修訂標準版》和《新國際版》。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）
1. 外邦人先前的慘況和如今的光景（二 11~13）

分離，因為神的聖言已經交託給他們了（羅三 2），這些聖言說到的，就是這位彌賽亞。

在過去，這些外邦人也是「在以色列國民以外」。譯作「在……以外」¹²的這個字，在新約聖經其他地方只出現兩次，是表示與神隔絕或疏遠的意思（西一 21；弗四 18），就是說，與他們從前曾經有關係的那位隔絕。此外，這兩個指稱令一些人注意到受信人本身也難辭其咎。但是，以弗所書第二章這裏的上下文，並沒有暗示這些外邦人先前曾與以色列有團契，隨後才從其中退出，或者說他們現在的景況是因為原來的聯合破裂而造成的（如《修訂標準版》的「疏遠」可能暗示的）。¹³保羅只是說這分隔的事實；他沒有說誰當負起這個責任。《新國際版》譯作「公民權」（參《呂振中譯本》「公民團契」）的字更可能是指全體國民。¹⁴與選民以色列分隔是嚴重的不利情況，因為這表示在神的揀選範圍之外，並與任何跟祂之間的聖約關係分離。所以保羅的讀者們對所應許的諸約來說是局外人。與列祖所立的約一直保有賜大福給「地上萬國」的應許，但直到基督降臨，福音被公開傳揚時，相信的外邦人才得以「和有信心的亞伯拉罕一同得福」（加三 9）。這裏複數的諸約所表示的，是與亞伯拉罕（創十五 7~21，十七 1~21）、以撒（創二十六 2~5）、雅各（創二十八 13~15）、以色列（出二十四 1~8）、及大衛（撒下七

¹² 希臘文 ἀπὸ τριωμένων。

¹³ 參 Best, 242：「沒有暗示他們曾一度歸屬。」

¹⁴ 希臘文 πολιτεία。BAGD, 686; Lincoln, 137; 和 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 108 即如此主張。

章）所立的一連串的約，¹⁵ 而所有格「應許的」可能是指神對亞伯拉罕所作的根本應許。¹⁶ 外邦人被摒除在神百姓的群體之外，表示他們在這些應許彌賽亞救恩的約中無分（特別注意羅九 4）。

保羅對他們嚴重不利的情況所作的長段敘述，現在繼續進展到一個悲劇的高峰。在悔改歸正前，他們是沒有指望的。雖然面對死亡時沒有任何盼望是常見於當時的文獻和銘文中，這卻不表示外邦人對未來沒有盼望或抱負是因為他們的黃金年代已經過去。反之，保羅評估性的說明所指的是，他的讀者們過去是在神的百姓和祂應許之約的範圍以外。所以，他們無分於以色列的盼望，就是所應許的彌賽亞救恩（或是復活：帖前四 5、13）。唯有基督在外邦人中的同在能帶來那盼望（參：西一 27）。

¹⁵ 霍納（Hoehner, 359）認為這裏的上下文所著眼的，是與亞伯拉罕所立的約（創十二 1～4，十三 14～18，十五 1～21，十七 1～21），和其他予以堅固的應許之約，就是與大衛所立的約（撒下七 12～17，二十三 5；詩八十九 3、27～37、49，一三二 11～12）和新約（耶三十一 31～34，三十二 38～40；結三十六 23～36），這些全是具體且無條件的。但是在以弗所書第二章的進展中，將與以色列所立之約（外邦人是與以色列分隔的）包含在內是合適、甚至是必要的，因為保羅在此處所著眼的，並不是要區分亞伯拉罕之約與西乃之約，以前者為應許之約，後者為律法之約（參：加三 16～22）。

¹⁶ 布魯斯（Bruce, 292）認為所有格 τῆς ἐπαγγελίας（「應許的」）是 διαθηκῶν（「諸約」）的增添說明，把這片語譯為「〔體現〕此應許的諸約」；注意 τῆς ἐπαγγελίας（「應許的」）在 τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας（「所應許的聖靈」；弗一 13）裏的類似作用。史納肯伯（Schnackenburg, 110）說它是「情態所有格」，單數形是指一個特定的應許。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）
1. 外邦人先前的慘況和如今的光景（二 11~13）

最後，他們活在世上沒有神，¹⁷ 表示他們與真神，就是以色列的神，沒有關係。如同許多其他外邦人一樣，他們可能誠心膜拜一群神祇（參：林前八 5、6；加四 8；帖前四 5），但保羅的評論並非要描述那些不相信一個神或眾神、或是不虔誠的人，而是像前面的陳述一樣，是個評估，這次是相對於以色列的那些人，以色列是與真神有關係的，這些人卻是被神棄絕的。

二 13. 如今卻在基督耶穌裏發生了一個巨大的改變。他們從前的位分是無權益的外邦人，是與以色列及她的神分隔的，與此對比的是，保羅的讀者們如今藉著基督犧牲的死已經得親近祂了。「從前一如今」對比的第一部分已在第 11、12 節提到，在第 13 節這裏，特別就他們曾是「遠離的」作一總結。但是，現在已經發生了一個大扭轉。這巨大的改變與神在第 1~10 節所作的扭轉類似（也是藉著「從前一如今」的架構描述的：然而，神，第 4 節），那裏，神因著祂的大愛和憐憫，使那些死在自己過犯罪惡中的人在基督耶穌裏活過來。

在基督耶穌裏這幾個字不該解釋為敘述用法，表示「〔但如今〕你們是在基督耶穌裏了」。其實，它們是與「你們……已經得親近了」連用。¹⁸ 不是說讀者們在他們親近之前就在基督裏

¹⁷ ἄθεος 一字沒有再出現於新約聖經或《七十士譯本》的其他地方。在希臘文學裏，它指一個從未聽過諸神祇的人，他憎惡、否認真神或諸神祇，或此人被諸神所棄絕（參：BAGD, 20; Lincoln, 138）。編按：《和合本》將「活在世上」置於「沒有指望」之前。

¹⁸ Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς（「在基督耶穌裏，你們」）這幾個字並非要補充 εἰσίν（「是」）或 ὄντες（「是」），而是與 ἐγγενηθήτε ἐγγύς（「你們來或被帶來附近」）連用。梅爾（Meyer, 125）即如此主張，他正確地指出，讀者們「在基督耶穌裏」，不是在他們來親近之前，而是後者的立時結果。

了，反之，他們在基督裏，是這個親近的立即結果。他們在祂裏面被帶來親近神，結尾的片語說出這親近發生的途徑——那是藉著基督的犧牲受死。如上所述，外邦人過去無分於「基督」，就是神的拯救旨意藉祂行出的那位彌賽亞，但如今他們已經認識基督耶穌。他們被納入的這位基督，正是耶穌這位歷史性的人物。

保羅使用聖經中常見的意象，來表達在他們景況中的對比。近與遠的隱喻出自於以賽亞書五十七章 19 節，¹⁹ 在第 17~18 節的描述中佔主要地位，而那裏正是照著以賽亞書的遣詞用字。然而，有人主張，使徒在第 13 節遣詞用字的方式更接近猶太教的特殊用法，後者把「帶來近處」用在非以色列人身上，意思是使之改變信仰，與他們一樣成為以色列人（參：《論法規》〔*Mekilta*〕對出十八 5 的解釋）。當靠近以色列會眾時，這人也就「親近」神了，因為神「靠近」祂的百姓。鑑於保羅在第 11、12 節對外邦人和以色列之間關係的描述，他在陳述這個改變時，可能是用改變信仰的傳統言語。第 13 節所稱「你們從前遠離」，²⁰ 概述了第 11、12 節所提他們從前的缺陷。

但是，正如許多人²¹ 注意到的，這言語經歷了一些轉變。首先，它不僅用於皈依猶太教的人，也用在外邦人身上。第二，他

¹⁹ 雖然 ἐγγύς γίνομαι（「親近」）一語在新約聖經裏僅見於此處，在舊約聖經中，外邦國家被說是在「遠方」（申二十八 49，二十九 22；王上八 41；賽五 26；耶五 15），而以色列則被認為是「相近的」（參：詩一四八 14）。

²⁰ 外邦人是「遠離的」，這觀念在使徒行傳二章 39 節的使徒信息中暗示了（「這應許是給你們和你們的兒女，並一切在遠方的人」），也在主給保羅的使命中表達出來：「我要差你遠遠地往外邦人那裏去」（徒二十二 21）。參 Bruce, 295。

²¹ 注意：如 Lincoln, 138-39。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）
1. 外邦人先前的慘況和如今的光景（二 11~13）

們並非變為以色列國的成員，而是成為一個新造群體的一員，這群體超越以色列和她的特權，外邦人和猶太人在這群體裏面立於平等地位。他們都是「在基督耶穌裏」，同為祂這一個身體的肢體（參：二 19~22，三 6）。此外，他們的親近意味著來到神自己面前，這樣的和好是藉著基督的犧牲受死而成就的（見：一 7 的註釋）。要進入這種特殊關係不需要先決的條件，例如滿足律法等。

2. 藉著基督，我們已經靠同一位聖靈來到父面前（二 14~18）

這幾節經文形成二章 11~22 節的中心部分，它解釋了基督的死如何使讀者們可以親近神。這是一個重要的部分，因為它顯示出：在基督降臨之前，猶太人與外邦人之間的分隔是何等的深，以及祂為了把這兩個團體合為一個新人類所作的事。¹ 相對於第 11~13 節及第 19~22 節裏的行文風格「你們」，保羅在這裏使用「我們」的行文風格（第 14、18 節），藉著濃縮的神學論述，帶領我們進入他對和好的了解的核心。因為第 14~18 節顯然自成一個單元，大多數學者都認為它們是一首詩歌的殘篇。²

根據開頭的「祂自己」（第 14 節，《呂振中譯本》）看來，中心人物顯然是基督，而非在前面各段落（一 3~14、15~23，二 1~10）裏居於主要角色的神。現在重點放在基督的和好工作上，在第 14~18 節這一整段中一直強調這點。這裏用一些限定動詞及分詞，都聚焦於和好及挪去分隔，祂就是它們的主詞。這個雖短、卻又極為重要的段落，與第 11~13 節的論題密切相關（注意開頭的因），並且用一個首尾呼應或封套作進一步說明，其中

¹ Hoehner, 363。

² 這經文在形式上的特徵，包括獨特的詞語、分詞的運用、強烈的基督論內涵、句子間的平行、以及「我們」風格打斷了「你們」風格（第 13、19~22 節），使大多數學者們下結論說它是詩歌體（如 Lincoln, Martin, 和 Barth）。但是，司徒眉齊（Stuhlmacher；參 Schnackenburg）和貝斯特都不同意如此將第 14~18 節認定為詩歌殘篇，司徒眉齊認為這是基督徒採取猶太教的釋經法（midrash）來解釋以賽亞書五十七章 19 節（和以賽亞書另外兩處經文）。有關詳細的討論（及參考文獻），見 Lincoln, 126-29; I. H. Thomson, *Chiasmus*, 84-115，特別是 84-86; T. Moritz, *A Profound Mystery*, 25-29; 和 Best, 247-50。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）
2. 藉著基督，我們已經靠同一位聖靈來到父面前（二 14~18）

「我們」和「我們的」所指的，涵蓋了猶太及外邦信徒：基督是「我們的和睦」（第 14 節《和合本》小字），藉著祂「我們兩下……得以進到父面前」（第 18 節）。

本段的結構相當精密。開頭的句子「祂是我們的和睦」（《和合本》小字）成為這部分的標題，將基督與和睦等同。緊接著的是三個以基督為主詞的分詞（「使」，第 14 節；「拆毀」，第 14 節；及「廢掉」，第 15 節），它們形成「一連串正面與負面的陳述，論及使合而為一、或拆毀各樣的仇恨」。³ 這些分詞又引到兩個目的子句（「為要……造成」，第 15 節，及「使……和好」，第 16 節）。第 17、18 節是個新句子，指基督傳揚和睦給外邦人和猶太人（第 17 節），並加上這個宣告的基礎（「因為」，第 18 節）。這可以用以下的格式表達出來（直譯）：

祂自己是我們的和睦

祂使兩下成為一

且拆毀了這障礙，就是分隔他們的藩籬，

既然已經以自己的身體廢掉冤仇，

就是那記在律法上的規條，

為要藉著自己將兩下造成一個新人，

³ S. E. Porter, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature, with Reference to the Pauline Writings* (Cordoba: Ediciones el Almendro, 1994), 171. 他也令人注意到憑藉性句子的使用，表示這些行動得以成就的方式：「以自己的身體」，「藉著自己」（第 15 節），「在一個身體裏」（《呂振中譯本》），「在十字架上」，和「在自己身上」（第 16 節，《思高聖經》與《呂振中譯本》附註；《和合本》作「藉這十字架」）。注意下文的討論。

如此便成就了和睦，
使兩下與神和好，
已經滅了冤仇。
並且來傳和平的福音給你們遠處的人，
也給那近處的人；
因為我們兩下藉著祂被一個聖靈所感，得以進到父面前。

二 14~15. 保羅以一個關於基督的重要陳述開始，確認並解釋讀者們是如何藉著祂的死而得以親近（第 13 節）：因為祂自己⁴就是我們的和平（《呂振中譯本》）。開頭這幾個字就像是整段經文的標題，引入「和平」這個重要主題（第 14~18 節）。⁵當保羅在這既短又濃縮的部分裏解釋基督那奇妙的和好工作時，四次使用「和平／和睦」一詞（第 14、15、17〔兩次；《和合本》僅譯出一次〕節），並加上與和好有關的主題（第 16 節）、將兩下合而為一（第 14 節）、造成一個新人（第 15 節）、在同一位聖靈裏得以進到父面前（第 18 節）。此外，又使用了和平的反義詞「冤仇」，來說明這敵對的性質，這敵對已經在基督的和好工作中被祂摧毀和「殺死」了。以弗所書第二章 14~18 節被認為是保羅書信中論及和平的最著名的經文，這有任何值得困惑之處嗎（參：羅五 1~11）？

在舊約聖經和新約聖經裏，「和平」一詞指最廣泛的福祉，包括救恩，唯獨神是它的源頭和賞賜者。「和平」被用來指人際

⁴ 在以弗所書裏，所有加強語氣的人稱代名詞 αὐτός（「祂」）的指稱，都是著重地聚焦於基督身上：二 14，四 10、11，五 23、27。

⁵ S. E. Porter, 'Peace, Reconciliation', *DPL*, 698-99；和他的 *Καταλάσσω*, 169-71, 185-89。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）
2. 藉著基督，我們已經靠同一位聖靈來到父面前（二 14~18）

間的和諧（徒七 26；加五 22；弗四 3；雅三 18），特別是指彌賽亞的救恩（路一 79，二 14，十九 42）。這詞可以描述所有基督教講道的內容及目標，因它的信息本身被稱為「平安的福音」（弗六 15；參：徒十 36；弗二 17）。聖經中關於和平的觀念是與健全有關的，特別指人際關係。和平所描述的，是這位和平之神所立定的次序（林前十四 33；參：羅十五 33，十六 20；腓四 9）。基督自己就是那和平的中保（羅五 1；西一 20）。祂賜下平安給信徒（帖後三 16）；實際上，祂自己就是那平安。⁶

將基督等同於和睦，乍看之下會令人訝異。我們通常想像祂是成就和睦（第 15 節）、或是宣告和平，而非它本身。⁷ 雖然在希臘—羅馬世界裏，當談到 *Pax Romana*（「羅馬和平」）時會將它擬人化，但保羅將和平描述為具有位格的，其源頭卻是舊約聖經中著名的彌賽亞頭銜，「和平的君」（賽九 6；參：彌五 5，「這位必作我們的平安」）。在他這個提綱挈領性的陳述裏，保羅使用含括性的我們的，這表示對於猶太和外邦基督徒，包括他自己，基督就是和平的體現。⁸ 所以，注意力的焦點首先倒不在於與神之間和睦，雖然第 16~18 節表示，這種縱切面的和平乃是恢復猶太人與外邦人之間關係的基礎。

⁶ 基督不僅帶來平安及和好；祂就是這平安，換言之，平安是一個人，耶穌基督（在西三 15，「基督的平安」同時指祂所體現並帶來的平安；參：約十四 27）。

⁷ Best, 251。

⁸ 在保羅著作中其他地方，將基督等同於救恩的福氣：祂是神賜給我們的「智慧」（接下來以我們的公義、聖潔、救贖來詳述：林前一 30），我們的「盼望」（西一 27；參：提前一 1），和我們的「生命」（西三 4）。

「祂是我們的和睦」這提綱挈領性陳述的意思，以三個關係子句闡述出來，⁹ 它們的主詞是基督，所說的是使兩下合而為一，或是摧毀冤仇。祂就是那位成就和睦、除去各樣敵意的中心人物。第一個關係子句「將兩下合而為一」，指造成猶太和外邦信徒之間的合一。¹⁰ 有點奇怪的是，名詞「兩下」及「一」都是中性，表示團體。鑑於第 11~13 節，我們可能會以為應該用陽性複數來指先前提到的兩群人，就是外邦人和猶太人。但是中性可以用來指多人或多群人（參：林前一 27、28；加三 22；約六 37、39，十七 2；約壹五 4），¹¹ 毫無疑問地，保羅在這文脈裏想到的是這兩群人。¹² 他們已經被帶入一個相互關係之中，以及一個他們前所未有的合一裏（參：第 15、16、18 節）。「成就了這點，基督就已經超越了第一世紀世界裏的一個根本分歧。」¹³ 如果猶太人說人類分為猶太人和外邦人，那麼保羅就是作了三分法：猶太人、希臘人（就是外邦人）、和神的教會（林前十 32）。後來

⁹ 藉著三個分詞表達出來：ὁ ποιήσας ... λύσας ... καταργήσας（「祂將……拆毀……廢掉」）。

¹⁰ 「嚴格說來，這兩個團體並非猶太人和外邦人；而是來自這兩個團體的基督徒被組成一個新團體。而原來的猶太人和外邦人仍然是獨立的團體」（Best, 253）。

¹¹ BDF §138(1) 評論道：「談到人時，若所要強調的不是個人，而是一般性的特質，有時可以用中性詞。」參 P. Stuhlmacher, “‘He Is Our Peace’ (Eph. 2:14). On the Exegesis and Significance of Eph 2:14-18’, in *Reconciliation, Law, and Righteousness: Essays in Biblical Theology* (Philadelphia: Fortress, 1986), 185。

¹² G. W. Dawes, *The Body*, 171。

¹³ Lincoln, 141。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）
2. 藉著基督，我們已經靠同一位聖靈來到父面前（二 14~18）

的基督徒們稱自己為「第三族類」或「新族類」——既非猶太人，亦非外邦人。¹⁴

接下來，是以兩個平行子句（第 14 節下~15 節上），描述基督將兩下合而為一的方式：祂「拆毀了中間隔斷的牆，而且以自己的身體廢掉冤仇，就是那記在律法上的規條」。保羅使用一個不尋常的隱喻，解釋基督如何將猶太人和外邦人造成一個超越舊有區分的新群體。第一個片語應該翻譯為「隔斷的牆，就是藩籬」，¹⁵ 接下來的子句則解釋它的意思。

隔斷的牆這隱喻從何而來呢？(a) 席列爾¹⁶ 主張這類比來自諾斯底主義的觀念，就是存在於下面的世界和上面的「豐滿」¹⁷ 世界之間的一個障礙。但是除了相關的諾斯底主義材料年代較晚之外，猶太人和外邦人之間的阻隔是縱向的，而非橫向的。因此這整個宇宙的牆的觀念就被排除了。

(b) 有些人對這阻隔的了解是，它是指耶路撒冷聖殿中，分隔外邦人院和內院及聖所的圍欄。在這圍欄上，每隔一定距離就貼上希臘文和拉丁文的告示，警告外邦人止步，否則將被處死（約瑟夫《猶太戰記》5.194）。這種說法強而有力地象徵了外邦人與

¹⁴ 參：革利免《雜篇》（Clement, *Stromateis*）6.5.41.6；《致丟格那妥書》（*Epistle to Diognetus*）1。

¹⁵ Μεσότοιχον 的意思是「將一個區域與其他地方分隔的牆或藩籬」，所以是一個「隔斷的牆」（Louw and Nida §7.62）。大多數解經家都正確地認為 τοῦ φραγμοῦ（「藩籬的」）是個同位語所有格，「分隔的牆，就是藩籬」，或「中間的隔斷的牆」（Louw and Nida §34.39）。

¹⁶ H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrieff* (Tübingen: Mohr, 1930), 27-37。

¹⁷ 希臘文 πλήρωμα。

以色列人的分隔，也使得保羅在本章後面所說，外邦人和猶太人成了在主裏的聖殿（第 20～22 節），顯得更為突出。但本信的外邦人讀者們居住在小亞細亞，他們是否知道這典故，就不得而知了。此外，這聖殿的牆，是「把以色列人世界觀以小宇宙模式呈現的一部分（參：《米示拿》〈論器皿〉〔*Kelim*] 1:6-9）……，是律法書所啟發，以空間來呈現以色列及列國之間的區別」。¹⁸ 以色列人在聖殿裏的內院敬拜；禁止外邦人進入該地區的實際圍欄，只是摩西誠命的外在表現。

(c) 實際上，真正的阻隔乃是摩西的律法本身和它詳盡的聖潔法典。而且，因為我們最好將「拆毀了隔斷的牆，就是藩籬」與「廢掉冤仇，就是……律法……」當作平行，那麼這藩籬最自然的意思就是指律法了。¹⁹ 當然，「口傳」律法在猶太教裏被視為環繞律法的「圍欄」（《米示拿》〈先賢集〉〔*ʿAbot*] 1:1），但甚至連律法本身也是環繞以色列的圍欄。²⁰ 它在宗教和社會層面

¹⁸ D. G. Reid, 'Triumph', *DPL*, 951-54, 特別是 951。

¹⁹ 各子句之間的關係並不全然清楚。文法上是有可能以 τὴν ἐχθραν（「冤仇」）作為 λύσας（「拆毀」）的第二個受詞，與 τὸ μεσότοιχον（「隔斷的牆」）為同位語，但 λύσας（「拆毀」）的這兩個受詞被分詞隔開，卻顯得很驚扭。所以最好把 τὴν ἐχθραν（「冤仇」）當作 καταργήσας（「廢掉」）的第一個受詞，並以 τὸν νόμον κτλ. 作為第二個受詞，解釋「冤仇」的內容。幸虧結構沒有大幅影響到意思，但這種解釋保持了各子句間的平衡。Robinson, 161; Bruce, 298; Schnackenburg, 113 及其他人即如此主張。

²⁰ 注意常被引用的主前第二世紀的《阿里斯蒂亞書信》（*Epistle of Aristaeas*）139：「那位賜給我們律法的……用無法穿越的柵欄和鐵壁把我們全然圍繞起來，使我們不致與其他國民有任何混雜……。」

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）
2. 藉著基督，我們已經靠同一位聖靈來到父面前（二 14~18）

上都把猶太人與外邦人分隔，造成根深柢固的敵意。猶太人因分隔而產生的敵意，往往伴隨著他們的優越感。²¹

但是，基督已經以自己的身體廢掉冤仇，也就是「藉著祂的死」（注意西一 22 裏更完整的表達，「藉著基督的肉身受死」）。藉著祂在十字架上一舉而竟全功地把自己當作完全的祭獻上（參：弗二 13、16），基督已經廢去那分隔猶太人與外邦人的東西——「規例中誠命的律法」（《呂振中譯本》）。

在這含義豐富又具重要神學意義的段落（第 14~18 節）裏，第 15a 節的這幾個字可算是最難解釋的了。雖然以弗所書風格的特色是堆積同義字句如「律法」、「誠命」、「規條」等，但是在新約聖經其他地方卻沒有與它類似的。以下是我們試圖決定這子句的意思時所談到的一些問題：

(1) 在中英文譯本中常常譯作「廢掉／廢除」（abolished）的動詞的深遠意義。這字可以表示「使無效用、或無力，使失效」，²² 它的喻義用法，指廢掉神的信實（羅三 3）、使神的應許無效（加三 17）、或廢掉那些現存的（林前一 28）。在以弗所書二章 15 節這裏，這動詞表示，基督藉著祂的死，已經使律法失去功效。祂廢掉了它，使它不再有約束力。祂藉著廢掉律法「廢掉」冤仇。

²¹ Bruce, 298。

²² 動詞是 *καταργέω*。參 BAGD, 417。它在哥林多後書三章 6~15 節出現四次（第 7、11、13、14 節），指舊約或它的榮光在基督裏被「廢去」。見 H. Hübner, *EDNT* 2:267-68 對於 *καταργέω* 的討論，他說：除了哥林多前書十三章 11 節之外，「保羅神學用法的一個醒目層面是，*καταργέω* 在文法上或邏輯上的主詞都是神或基督。」他指出，以弗所書二章 15 節（以及帖後二 8；提後一 10；和來二 14）與這點一致。

(2)「規例中誠命的律法」這詞語。那已經被「廢掉」的「律法」就是摩西的律法。所有格「誠命的」是指律法的內容，而片語「規例中、法令中」²³則表示誠命頒布的基本形式。²⁴這三個名詞傳遞了「律法的所有誠命那種壓迫性的感覺」。²⁵

²³ 布魯斯 (Bruce, 299) 把 *ἐν δόγμασιν* 翻譯作「規條及一切」（照著歌羅西書二章 14 節的類比，雖然希臘文稍有不同）。這片語可以翻譯為「由規條組成」或「包括在規條中」。新約聖經裏以不同的方式使用「規條」（*δόγμα*）一字，指該撒亞古士督有關報名上冊的「旨意」（路二 1；參：徒十七 7）和耶路撒冷大會的「條規」（複數形 *δόγματα*）（徒十六 4）。在保羅文集中，這字在其他地方出現的唯一地方是在歌羅西書二章 14 節，那裏用複數形的「律例」（*δόγματα*）指禁慾的規條，而非律法（參：第 20 節裏的同源字 *δογματίζεσθαι*〔服從規條〕）。在希臘化猶太教中，將神的誠命稱為 *δόγματα*（《馬加比三書》一 3；《馬加比四書》十 2；關於它在約瑟夫和斐羅著作裏的使用，參 G. Kittel, *TDNT* 2:230-32）。羅傑爾 (C. J. Roetzel, 'Jewish Christian-Gentile Christian Relations: A Discussion of Eph. 2,15a', *ZNW* 74 (1993), 81-89, 特別是 84) 遵循 η^{46} 和 vg^{ms} 的異讀，認為這片語是後來被加入正文中，是為了對抗一個思想而被加入，那就是說，對「屬靈的」基督徒而言，基督的降臨使得誠命成為過時。但這是不可能的，注意以下的評論：M. Kitchen, 'The Status of Law in the Letter to the Ephesians', in *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, ed. B. Lindars (Cambridge: James Clarke & Co., 1988), 141-47, 187, 特別是 145-47; Best, 260; 和 Hoehner, 375-76。

²⁴ 梅爾 (Meyer, 130-31) 即如此主張。布魯斯 (Bruce, 299; 遵照 Robinson, 161) 說在此處講到的律法，「是個含有多重規範的法規，以確切的規條表明出來，他宣告這些已經被廢掉了。」波特爾 (S. E. Porter, *Idioms*, 157) 以為它表示的是範疇：「在規條〔的範疇〕裏的誠命律法，」雖然他也承認這有可能是憑藉用法（「藉著」）。有數

(3) 許多人難以接受一個觀念，就是基督解決律法的負面效果（諸如它將猶太人與外邦人分隔）的方式，是廢掉律法本身，因此在解釋「律法」一詞的修飾語時，僅僅聚焦在它的一個因素上（儀式上，而非道德上），錯誤的使用律法，或僅是它的一個層面。例如，席列爾²⁶認為這「律法」是指律法主義。所以，被基督之死廢掉的，是錯誤的（律法主義的、或詭辯的）使用律法，而非律法本身。馬可·巴特²⁷主張，所廢棄的，是律法的分隔性，而非它本身。可是，雖然上下文顯示，在律法和它的分隔性之間有密切的連結，若說被廢掉的只是律法的一個層面，那就是忽略這子句的明顯意思了。在史瑞納（Thomas Schreiner）這一面則主張，保羅在這裏「總結了律法發號施令的焦點」。他「具體地以律法的規定來定義它」。²⁸以弗所書二章 15 節和哥林多前書七章 19 節（後者把割禮排除於誠命之外），表示保羅所想到的是一個經縮減後的律法。如此聚焦於律法的道德層面並不全然令人驚訝，因為早期猶太教也是一樣。道德律法受到重視，而祭祀禮儀律法則退居幕後。「就猶太文獻強調道德律法這一點來說，

種英文譯本顯然認為 ἐν 是與 σύν（「一起」）或 καί（「和」）等同，因此《修訂標準版》譯作「誠命和規條的律法」，《新修訂標準版》譯作「律法連同它的誠命和規條」，《新英語聖經》譯作「律法連同它的規則和條例」，《新國際版》譯作「律法連同它的誠命和條例」。

²⁵ Lincoln, 142。梅爾（Meyer, 130）以為「所展現的，是這律法原則〔整體，而非僅僅部分……〕的霸道特質」。

²⁶ Schlier, 125-26。

²⁷ Barth, 287-91。

²⁸ T. R. Schreiner, *The Law*, 39。他又說：「為了強調這一點，他說這『誠命的律法』是由規條所組成的，」ἐν δόγμασιν 可能是同位語。

它是保羅教導的先驅，就是說道德律法必須被實踐。」²⁹ 布魯斯也持類似的看法。那在基督裏被廢棄的，不是那「啟示神的屬性和旨意」的律法，而是「以死亡作威脅，而不賦予生命的字據」。所以，當「這樣的律法被廢棄時，猶太人與外邦人之間的阻隔就被挪開了；猶太人的特殊身分，和外邦人之被排除在外，都成為過去了」。³⁰

(4) 這些作者們聲稱，第 14 和 15 節不是談整個摩西律法，而是律法中已經停用的禮儀規定。神的道德律是它的基礎，仍然有效。³¹ 但是，雖然我們不願否認神的道德律仍然有效（保羅在其他地方聲稱他「不是沒有律法」，實際上是「在基督面前，正在律法之下」，林前九 21），或說律法已不存在，或與基督徒沒有

²⁹ T. R. Schreiner, *The Law*, 155-56。

³⁰ Bruce, 298-99。參 E. Faust, *Pax Christi et Pax Caesaris: Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief* (Fribourg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 117-21，他認為儀式律法是個分隔的牆和敵意的根源。

³¹ 華德·凱瑟 (W. Kaiser) 在數人合寫的一本書 (*The Law, the Gospel, and the Modern Christian: Five Views*, ed. W. Strickland and others [Grand Rapids: Zondervan, 1993], 397；編按：此書現改名為 *Five Views on Law and Gospel*) 裏即如此主張。他又說，「律法並非一龐大的整體。」以弗所書二章 15 節所談的，不是整個摩西律法，而是律法中的儀式規定。也要注意班森在同一本書中所說的，他主張以弗所書二章 14、15 節的描述「不適用於舊約聖經的道德律上」(G. L. Bahnsen, 104)。有關對此看法的反駁，和基督廢止律法所牽涉到更廣的釋經及神學上的問題，特別見：穆爾 (D. J. Moo) 在上述合著中的文章，'The Law of Christ as the Fulfillment of the Law of Moses: A Modified Lutheran View', 319-76。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）
2. 藉著基督，我們已經靠同一位聖靈來到父面前（二 14~18）

關聯，但在這文脈裏最有可能是泛指摩西律法。使徒也可能是間接地指猶太人關乎整本律法書的教導。這經文顯示，基督所廢棄的是律法本身。³² 它已經「被變為無效力」，因此「對神的百姓而言，不再代表直接的權柄」。³³ 無可否認，以弗所書第二章不是保羅所談律法的全部，在第 15 節作此宣告之後，他又採用那些誠命中的一條（六 2）來支持他的道德訓勉，這不是沒有重要意義的。保羅像雅各一樣，「重新應用」律法內的幾條摩西的誠命（加五 14；弗六 2；參：雅二 8~12）。意味深遠的是，十條誠命中有九條被包括在基督的律法裏。³⁴ 但是摩西的律法與西乃山之約堅固地連結，「對於新約的信徒而言，它不是一個直接、立即的引導。」³⁵

(5) 或許有助於我們了解的，是說那被廢去的乃是「律法之約」，也就是把整個律法視為一個約。而它現在被一個賜給猶太人和外邦人的新約取代了。在舊約和新約的規條之間的關係還有待釐清。但是因為舊的律法，就是律法之約，已成過去，它就不再能成為猶太人與外邦人之間的重大障礙了。³⁶

使徒現在從負面轉到正面，從廢掉猶太人和外邦人之間的冤仇，轉到一個新的、無分隔的人類的創造。基督藉著廢掉律法而除去冤仇有雙重目的：(1) 將兩下藉著自己造成一個新人（第 15b

³² 注意：νόμον（「律法」）是動詞的直接受詞，也是基督使之無效的。

³³ D. J. Moo, 'The Law of Christ', 367。

³⁴ 唯一的例外是安息日的誠命，希伯來書第三~四章說它在這新的世代中已經完全實現了。

³⁵ D. J. Moo, 'The Law of Christ', 375（強調部分為他所加）。

³⁶ 謝謝卡森博士提供的這點意見，他在我們的私人通信中提到這一點。

節），和（2）使兩下歸為一體，與神和好（第 16a 節）。³⁷ 這個使猶太人和外邦人彼此仇視的分隔性律法一旦被廢除，就沒有甚麼能使人類的這兩部分繼續分隔了。基督以至高無上主權的作為將他們合而為一，這不啻是個新的創造。保羅已經從新造的角度談過神的救恩（二 10）。信徒們是祂的工作，已經在基督耶穌裏造成的，為了要行善，這些是神對這新的創造的部分心意。在第 15 節這裏，使用同樣的創造言語³⁸ 來談到這個新創造，但是注意力的焦點（像第 14～18 節這一整段一樣）如今是在基督的大能作為上：祂藉著祂的死，成為一個新人類的創造者。

這個新人類，或說「一個新人」（參：弗四 24），³⁹ 是個群體；所用的這詞語代表基督的百姓（包括猶太人和外邦人），是祂在自己裏面創造的。⁴⁰ 他們是祂身子的肢體（注意以弗所書四章 13 節裏的「長大成人」），已經在祂裏面合而為一，祂是這新秩序的含括性的表現。⁴¹ 根據歌羅西書三章 11 節，將人們彼此分隔的阻礙——種族、宗教、文化、和社會——都在基督裏被廢掉了，基督是一切，又在一切之內（參：加三 28，六 15）。在以弗

³⁷ 馬可·巴特的看法是，教會已經被納入歷史的以色列之中了。有關對此的評論，見：第 16 節的註釋。

³⁸ 希臘文 κτίζω。

³⁹ 希臘文 εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον。

⁴⁰ 史納肯伯（Schnackenburg, 115）評論道：「基督並非扮演一個建築商的角色，那樣的人用不同的材料，建成一個新的、整個的建築物，展現在人面前；基督卻是在自己個人裏面造成這個新群體，那是祂自己在一個新層面裏的展現。」

⁴¹ 神的心意是要從猶太人和外邦人中造出一個新人類。有關這點在保羅神學中所佔的中心位置，見：林前十二 13；加三 28；西三 11。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）
2. 藉著基督，我們已經靠同一位聖靈來到父面前（二 14~18）

所書第二章這裏，猶太人和外邦人曾被深深地分隔，並且彼此仇視，現在卻被造成一個新人了。要超越雙方之間的鴻溝，需要的是一個新的創造，一個全新的群體。它是藉著基督之死造成的，這結果並不是這二者裏最好成分的混合物，而是一個超越此二者的「新人」。這新人類不是靠著把外邦人轉化為猶太人，⁴²或是反過來。藉著這新的創造，基督確實「成就了和睦」。⁴³這些字句部分解釋了本段的標題：祂是我們的和睦（第 14 節）。第 15 節所著眼的和睦是那介乎猶太人和外邦人之間的，正與冤仇相對。就神學上說，它的基礎就是與神之間的和睦，這就是使徒接下來要談的。

基督在自己裏面使猶太人和外邦人成為一體，成為「一個新人」，這對達成神的永恆計劃——那奧秘的完滿實現（一 9~10）——來說，是極為重要的一步。神最終旨意的中心，就是使萬有在基督裏同歸於一。這歸一的受詞就是「一切所有的」（一 10），平行片語「天上的」和「地上的」補充並解釋了這詞語的意思。基督在自己裏面創造一個新人，是特別指向後者的範疇，就是「地上的」。祂使猶太人與外邦人合一，就是使這裏在「地

⁴² 不同於 J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* (London/Philadelphia: SCM/TPI, 1991), 149, 他未能指出的是，在以弗所書第二章的上下文裏，基督已經創造了一個新群體。

⁴³ 馬可·巴特 (M. Barth, *Israel and the Church*, 95) 主張，因為在這裏的上下文中沒有提到信心，表示所有的猶太人和外邦人都被基督聯合起來了，這個新的群體不限於「僅僅猶太基督徒和外邦基督徒而已」。他說每一個猶太人都被包括在內，「不論他是個忠心遵守律法的人或是悖逆的違犯律法者，一個法利賽人或撒都該人，正統或是世俗化的」(Barth, 255)。見下文，361-62。

上的」兩股敵對勢力達成和睦。原則上，這工作已經完成了。基督藉著祂在十字架上的死，已經成就這事了。因此，這可以說是「已實現的末世論」。然而，其中還是有未來的層面，因為猶太人和外邦人之間的新關係仍有待完成。稍後保羅將宣稱，此地、此時在教會之中有猶太人和外邦人，就是向「天上執政的、掌權的」顯示神百般智慧的偉大證據（三 10）。

二 16. 在前面幾節經文中，保羅的焦點是橫向的層面，就是基督除去猶太人與外邦人之間的仇恨。現在要談到與神和好這題目時，就清楚地加入縱向的層面。基督已經藉著祂的死廢掉律法，為的不僅是使猶太人和外邦人兩下成為「一個新人」（第 15b 節），也是要使他們在同一個身體裏與神和好。

雖然保羅的主要書信中有和好的觀念（羅五 10、11，十一 15；林後五 18～20），這裏卻用了一個不尋常的複合動詞，來表達「和好」的意思（參：西一 20、22）。⁴⁴ 通常，和好的基礎在於神恩典的主動作為（在羅馬書五章 8 節，這基礎是神的愛，而

⁴⁴ Ἀποκατάλλασσω（「和好」）是動詞 καταλλάσσω（「和好」）加上加強性前綴的字形，最早出現的地方是在歌羅西書一章 20～22 節和以弗所書二章 16 節。雖然使徒可以用 καταλλάσσω（「和好」；參：林前七 11；羅五 10；林後五 18、19、20），但或許是因為他「在討論基督的工作時，覺得必須特別強調這行動」。對於這兩封書信中的和好的討論，和進一步的文獻細節，見 S. E. Porter, *Idioms*, 140, 141，亦見他的文章 'Peace, Reconciliation', *DPL*, 697-99，和他的書 *Καταλλάσσω*, 169-71, 185-89（亦參 Lincoln, 145; Best, 264）。最近波特爾與柯拉克（S. E. Porter and K. D. Clarke, 'Canonical-Critical Perspective', 77-81）主張：使用加上加強性前綴的字形（ἀποκατάλλασσω，「和好」），表明保羅乃是歌羅西書和以弗所書的作者（見：〈導論〉，82 頁）。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）
2. 藉著基督，我們已經靠同一位聖靈來到父面前（二 14~18）

歌羅西書一章 20 節則指向神所喜悅的；參：林後五 18）。以弗所書二章 16 節凸顯出幾個特點：第一，成就和好的是基督，而非神。如上所述，這樣強調基督的作為，與第 14~18 節中強調祂為中心人物相符。那些本來與神為敵的人，現在被和好了。如今得有適當關係的這兩群人是猶太人和外邦人（兩下），這是發生在一個身體裏面，指的是教會，⁴⁵ 而非基督實際被釘在十字架上的血肉之體（或說兩者都是）。⁴⁶ 修飾性的形容詞「一」清楚表明了這一點（參：第 14、15 節）。另外，在整本以弗所書裏，基督的「身體」都是指教會（一 23，四 4、12、16，五 23、30）。⁴⁷ 這裏的一體，與第 15 節的「一個新人」所指的一樣，第 18 節的「一個聖靈」也與此相符。

有人主張，因為猶太人與外邦人之間的和好，是在他們雙方與神和好之前就被提到的，這表示在以弗所書裏有一重要觀點的改變，與保羅的看法相抵觸。他們宣稱，藉著耶穌在十字架上的死亡，「教會首先被創造，作為救恩的範疇，而和好乃是透過她而被賜下的。」這「教會論超越救恩論」是以弗所書作者的風格。⁴⁸ 但這種主張的產生，乃是由於未能了解作者在本段中論述的進展。從第 11 節起，他所關切的，就是要提醒他的外邦讀者們

⁴⁵ 「如果我們不以教會為一個教會組織，而是第 15 節所說的那個新人」（Caird, 59 即正確地如此認為）。

⁴⁶ 司徒眉齊（P. Stuhlmacher, “He Is Our Peace”, 190）就是如此理解這片語。

⁴⁷ 近代作者中持此看法的有 Schnackenburg, 117；和 R. Y. K. Fung, ‘Body of Christ’, DPL, 80。

⁴⁸ 梅克爾（H. Merkel, EDNT 2:263）即如此主張，他遵循的是 H. Merklein, *Christus*, 62-68。

（「你們」），談到與以色列人的關係時，他們在成為基督徒以前的景況（第 11、12 節），以及他們目前在基督裏這樣的特殊地位（第 13 節）。他的目的，是要他們對於過去、以及基督已經為他們贏得的偉大扭轉，有更深的認識和珍惜，使他們能領受身為神的新創造所牽涉的一切。讀者們與神的百姓以色列及聖約的所有特權分隔，這是第 11~13 節所「呈現的問題」，作者要先談這問題是很自然的。但是橫向的層面並沒有從第 16 節中消失，因為這兩群人是在一個身體裏和好了。因此我們不當強解這用字，說它的意思是猶太人和外邦人的教會首先被造，然後才在十字架上與神和好。事實上，若非與神和好，猶太人與外邦人怎麼可能和好？⁴⁹

猶太人與外邦人這樣在一體裏和好，是與基督「藉著自己造成一個新人」（第 15b 節）平行。雙方（「兩下」）與神和好，引入一個新要素，它的前提是，因為罪的緣故與神疏離的，不僅是外邦人，連以色列人也一樣。根據第 11~13 節的文脈可以清楚看見，外邦讀者們與以色列的彌賽亞分隔，且被排除於神百姓的群體之外，這表示他們與那應許彌賽亞救恩的約無分，也與神自己疏離。但即使是被揀選的以色列國，神恩典之約中諸應許的領受者和看管者，整體來說也沒有為自己取得這些應許。第 1~3 節首先談到保羅的外邦人讀者們，說他們在歸信之前是死在過犯罪

⁴⁹ 史納肯伯（Schnackenburg, 116）說到「在基督那一個帶來和平的作為裏面，兩個相互關連的層面。藉著祂在十字架上的死，祂使這兩個從前疏離的團體與神和好，又使他們彼此和好」（強調字體為筆者標示的）。亞諾德在他重要研究的總結裏（Arnold, 163, 164）主張：「以弗所書仍然保有保羅書信中基督論的首要地位。清楚地說，在以弗所書裏，教會論是基督論的一項功能」（強調字體為他所標示）。參 Lincoln, 144；滕納，1289 頁 = Turner, 1231。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）
2. 藉著基督，我們已經靠同一位聖靈來到父面前（二 14~18）

惡之中（第 1、2 節）；然後說到猶太基督徒們（包括使徒自己），在他們悔改歸正之前，也落在類似的絕望情景中（第 3 節），所以他們也本為可怒之子，因此也像其餘人類一樣。從基本意義上看來，以色列也是與神疏離的。「猶太人和外邦人〔《和合本》作『希利尼人』〕都在罪惡之下」（羅 3 9），⁵⁰ 雙方都需要與神和好。我們可以補充說，那使外邦人與以色列人分離、因此也與以色列的神分離的律法，也可被視為使以色列自己與神分離。⁵¹ 猶太人和外邦人一樣，因著他們之間的差異彼此為敵，並且與神疏離；因此迫切需要這雙重的和好，這就是保羅歡欣地肯定的：它已經藉著基督的死成就了。

猶太人和外邦人一樣，都在罪惡之下，雙方都需要與神和好，因為他們都是祂震怒的對象；鑑於這事實，馬可·巴特說教會已被納入歷史上的以色列中的這觀點就不正確了。馬可·巴特認為，因為以弗所書第二章目前的上下文中沒有提到信心，表示所有猶太人（不論是不是基督徒）和外邦人都在基督裏合一了，這不限於「僅僅猶太基督徒和外邦基督徒而已」。⁵² 因此就沒有必要對猶太人傳講救恩的信息，⁵³ 包括「忠心遵守律法的人或是悖逆的違犯律法者，一個法利賽人或撒都該人，正統或是世俗化

⁵⁰ 雖然林康（Lincoln, 145, 146）最後也達成這個神學結論，若他一開始就以外邦人和猶太人解釋第 1~3 節，開頭的困難就會大幅減少了（見：一 11~14 和二 1~3 的註釋）。

⁵¹ 注意在保羅主要書信中的同樣意思：加三 10~22；林後三 7~11；羅三 19、20，可能還有七 7~25，九 30~十 4。

⁵² M. Barth, *Israel and the Church*, 95；亦見 74-75。亦參：他的 *The People of God* (Sheffield: JSOT Press, 1983), 45-72。

⁵³ M. Barth, *Israel and the Church*, 108-15（為 Hoehner, 380 引用）。

的」。⁵⁴ 但是整本書信的進展，以及緊鄰的上下文，都假定組成這個新群體的，是相信的猶太人和相信的外邦人。保羅為讀者們的信心感謝神（一 15）。猶太人和外邦人雙方都需要神的拯救恩典，他們是神的工作，在基督耶穌裏造成的（注意二章 10 節的「我們」，包括猶太和外邦的基督徒）。只有那些在基督裏的人，不論遠近，才被祂的犧牲受死帶來親近，祂已來臨，傳和平的福音給這兩群人。第 14~17 節所說的合一，不是猶太人和外邦人的合一，而是在基督裏蒙救贖的猶太人和外邦人的合一。⁵⁵

所以，在這個重要的神學段落裏，再次以基督的犧牲受死為和好的基礎：第 13 節說，那些遠離的人，已經「靠著祂的血」得親近了；第 15 節講到基督「以自己的身體」，就是祂的死，廢掉冤仇，在這裏，再次肯定基督十字架的中心地位，這次是作為和好的基礎，藉著它，在一個身體裏的猶太人和外邦人被帶來親近神（注意基督之死在一 7，五 2、25 的深遠意義）。

十字架的意象顯然令使徒想到死亡的言語，所以他說基督滅了冤仇。「死亡的基督是被殺的，但這位被殺者也是個殺滅者。」⁵⁶ 最後這個子句與分詞子句「以自己的身體廢掉冤仇」（第 15 節）類似，也與第 15 節最後的如此便成就了和睦平行。中文聖經譯本與《新國際版》都將代名詞的先行詞理解為緊接在

⁵⁴ Barth, 255；亦參：他的 *The Broken Wall: A Study of the Epistle to the Ephesians* (Chicago: Judson, 1959), 122, 128。

⁵⁵ A. T. Lincoln, 'The Church', 605-24; B. W. Fong, 'Addressing the Issue of Racial Reconciliation according to the Principles of Eph 2:11-22', *JETS* 38 (1995), 565-80；和 Hoehner, 380-81。參 Best, 268-69。

⁵⁶ Robinson, 65。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）
2. 藉著基督，我們已經靠同一位聖靈來到父面前（二 14~18）

前的十字架，故譯作藉這十字架，指基督藉著祂的死殺滅了冤仇。然而，鑑於第 14~16 節裏指基督的「祂」和「祂的」出現的次數，⁵⁷ 或許我們應當把這片語理解為指基督自己（=「藉著祂」），雖然這裏特別著眼於祂的死（參：第 15 節，「以自己的身體」）。二者的基本要點都是一樣的。⁵⁸

但那被滅掉的冤仇又是甚麼呢？許多人認為它是第 15 節所說的「冤仇」，就是那存在於猶太人和外邦人之間的仇恨，是因為摩西的律法而產生的，基督已經在祂的身體裏廢掉這律法了（第 14、15 節）。如此看法的理由是，兩處都用相同的詞語「冤仇」，而不定過去式分詞「滅了」，則「回頭指向在一個身體裏與神和好之前，基督所行的作為」。⁵⁹ 但是有幾個因素強烈否定這看法：第一，保羅論述的進展顯示，所著眼的是一個雙重的冤仇。在第 16 節這裏，縱向層面與橫向層面一同被引入，在此之前，後者一直是注意力的焦點。這論述已經進到一個新階段。此外，林康認為分詞「滅了」是描述一個行動，這行動發生於基督在一個身體裏使二者與神和好之前。但近來關於保羅著作裏分詞觀點（aspect）的研究顯示，當不定過去式分詞出現在主要動詞後面時，具有「一個明確的傾向，表示〔與主要動詞〕同時的動作」。⁶⁰ 如果這是正確的話，加上它與此處思路的進展一致，那

⁵⁷ 以「祂〔αὐτός〕是我們的和睦」開始（第 14 節），也注意「以自己的〔αὐτοῦ〕身體」（第 15 節），及同樣的片語「藉著自己」（ἐν αὐτῷ）（第 15 節）。

⁵⁸ 參 S. E. Porter, *Καταλλάσσω*, 187。

⁵⁹ 林康（Lincoln, 146，遵循 Meyer, 136）即如此主張。不定過去式分詞是 ἀποκτείνας（「滅了」）。

⁶⁰ 注意 S. E. Porter, *Verbal Aspect*, 383-84。（見：一 13 的討論。）

麼基督就是在祂使猶太人和外邦人在一個身體裏與神和好的時候，滅了冤仇。這是從兩個角度來描述同一事件：首先從正面角度（和睦），然後從負面的角度（除去冤仇）。保羅談到的，是那已經被除去的雙重隔離，就是介乎猶太人和外邦人之間的不和，以及他們雙方與神之間的敵視。⁶¹

基督已經廢掉了律法，就是那使人與神隔離、使猶太人與外邦人分隔之物。祂創造了一個新人，超越從前深深的分隔，在他們之間帶來和睦。祂在這一個身體裏，已經滅掉了冤仇，使猶太人和外邦人雙方與神和睦。但這並不表示整個人類已經被聯合並且和解。在基督的工作裏還有進一步的階段，這是使徒現在要談到的。

二 17. 在深入談過基督和好的工作之後，保羅現在轉而談論祂向外邦人和猶太人雙方傳揚和平的信息。那位「是我們的和睦」、並且藉祂的十字架成就和睦的，現在向那些在遠處和那些在近處的人宣告這和睦。使徒在第 13 節裏用了遠離和靠近的詞彙，他的方式與猶太教裏提到歸信之人的特殊用法非常相似，最終還是出自以賽亞書五十七章 19 節。這經文現在經過修飾後被引用，與五十二章 7 節一併從基督論的角度來解釋，背景則是基督為外邦人和猶太人雙方所作的和睦工作。

開頭的字句，「並且祂已經來了，傳和平的福音」（直譯），是個出名的棘手難題：基督甚麼時候來了，並且傳揚和平的福音？這是指祂的成為肉身、祂的事奉、祂的十字架與復活、

⁶¹ 斯托得（105 頁 = Stott, 102）正確地指出，在人與神之間的冤仇裏有「某種相互性」。「不僅我們對祂的態度是悖逆的，祂的『震怒』也因著我們的罪而臨到我們身上（第 3 節）。只有『藉著十字架』才終結了這個雙向的冤仇。」

祂復活後的顯現？還是聖靈藉著眾使徒，宣告祂為被高舉的基督？

(1) 有幾位近代學者宣稱，祂來傳和平的福音特別指基督的死。他們主張，第 17 節這裏從基督論來解釋以賽亞書五十二章 7 節和五十七章 19 節，第 14~16 節是為此鋪路，開頭的這幾個字最好理解為重述並總結前面幾節經文。傳和平的福音一語呼應以賽亞書五十二章 7 節，而本節其餘部分則大致遵照五十七章 19 節。祂來的意思不是指基督死後的降臨。反之，它「提供一個過渡階段，來總結這預備的材料」。⁶² 所以，祂在十字架上的工作，就是祂向外邦讀者們和猶太人雙方傳揚與神和睦的福音。他們主張，動詞「傳……的福音」⁶³ 在此並不是指基督徒傳福音的術語（像以弗所書三章 8 節一樣），而是當按以賽亞書五十二章 7 節的意思來了解，它在那裏所描述的，是報信者宣告耶和華勝過世界。在目前這處經文裏，這動詞是指宣告一個新的實際，就是第 14~16 節提到的，是已經藉著基督的死而成就了。因此，這「傳揚和平是發生在耶穌基督在十字架上救贖性的死亡裏」。⁶⁴

⁶² Lincoln, 148。根據 H. Merkley, *Christus*, 58, 「來」一字所指的，「就是說基督是那位從神來的，且被描繪為末世的信使」。

⁶³ 希臘文 εὐαγγελίζομαι。

⁶⁴ 史密斯 (D. C. Smith, 'The Ephesian Heresy and the Origin of the Epistle to the Ephesians', *Ohio Journal of Religious Studies* 5 [1977], 85)，他又說，「使徒的信息是傳講這救贖性的死亡，因此就是基督藉著十字架傳講和平的邏輯性延伸」。根據史密斯的說法，「用 εὐαγγελίζομαι 來描述這事件的原因，是因為提到了以賽亞書五十二章 7 節。」參 H. Merkley, *Christus*, 58，並注意 E. Faust, *Pax Christi*, 165-66 的討論。

根據這種解釋，就無需再去找任何其他的降臨來解釋這詞語的意思，不論那是在十字架之前或之後。

但是這方式也有它的難題。譯作「祂來」的分詞固然可以按重述或過渡的意思來使用，但在對動詞「傳……的福音」的解釋上，卻有嚴重的瑕疵。這不僅是因為在保羅的著作裏，這動詞和它的同源名詞「福音」經常指福音的信息和對它的宣揚，⁶⁵也是因為誤解了訴諸以賽亞書五十二章 7 節的目的，那其實是為了表示這宣告的內容是關乎耶和華至高無上的主權，因此有異於任何「福音」的觀念。在舊約聖經的文脈裏，傳喜訊的人向錫安宣告救恩的信息，「你的神作王了」。這不是關於耶和華在世界之上擁有至高無上主權的某種一般性宣告，而是特別關乎祂歸回錫安（第 8 節）、安慰並救贖祂的百姓（第 8、9 節）、且差遣祂的僕人為他們受苦（五十二 13～五十三 12）。換言之，這報信者所宣告的就是福音。基督「成就和睦」，是在十字架上完成的，這與祂的「傳揚和睦」不同；就如神在祂愛子裏使世人與祂自己和睦的作為，有別於祂把這和好的信息託付給祂的眾使者一樣（林後五 18～20）。二者密切相關卻又不同；前者是後者的基礎。因此我們認為，從第 14～16 節到第 17 節，保羅思路的進展與這「重述」觀點所主張的不同。

(2) 第二種主要的解釋，認為基督的降臨和傳講和平的福音是指在祂死後的一次降臨，持此解釋者彼此間稍有差異。⁶⁶這可能

⁶⁵ 有關對 εὐαγγελίζομαι（「傳講福音」）和 εὐαγγέλιον（「福音」）的詳細檢視，見 P. T. O'Brien, *Gospel and Mission*, 62-65, 77-81。

⁶⁶ 但是，米頓和費雪（K. M. Fischer）認為這詞語是指傳揚在地上的耶穌，而司徒眉齊和其他人（參 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 50, 53）則認為它是泛指基督的整個事奉。

想到在祂復活後的顯現裏，對眾使徒所說的第一句話就是「願你們平安」（約二十 19）。* 其他人認為這是指傳揚這位被高舉的基督，就是祂的聖靈在祂的使者眾使徒裏面所說的，我們認為這是最可能的意思。⁶⁷ 史納肯伯持調和性的看法，認為提到「來」只是要引入基督的傳講，後者才是重點所在。本書信的作者最多是想到使徒的傳講（參：三 8，四 11），其中的傳道者還是耶穌。⁶⁸ 這中間清楚呈現的是，基督自己就是這傳道者，以賽亞書中傳喜訊的信使，祂的宣講乃基於祂在十字架上的死，是個王者的宣告，說冤仇已經了結。

保羅在這頗富創意的基督論的解釋裏，綜合了以賽亞書五十二章 7 節和五十七章 19 節，⁶⁹ 帶出幾個重要的強調點。第一，以賽亞書五十七章 19 節本來是應用在神賜給在聖地的猶太人（「歸與近處的人」）、以及散居各地的猶太人（「歸與遠處的人」）的福氣上。雖然後來猶太人對這經文的解釋，提到以色列之內的其他區分，例如，在悔改的罪人與義人之間，甚至在歸信猶太教的人和生來為猶太人的之間（參：《主要米大示》《論民數記》〔*Numbers Rabbah*〕8），在這裏，保羅就像他在本段前面（第 13 節）一樣，認為舊約聖經的這處經文已經達到一個新層次的應

* 譯註：原作誤植為十四 27。

⁶⁷ K. O. Sandnes, *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1991), 229。

⁶⁸ Schnackenburg, 118。

⁶⁹ 關於在以弗所書二章 17 節裏使用以賽亞書五十七章 19 節，見 A. T. Lincoln, 'The Use', 25-30；他的註釋書，146-48；和 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 42-55。

驗：基督將祂的彌賽亞「和平」帶給外邦讀者們和猶太人。第二，在舊約聖經經文裏提到的雙重和平（「願和平加上和平〔《和合本》作『平安康泰』〕歸與遠處的人，也歸與近處的人」，《七十士譯本》的賽五十七 19），在以弗所書二章 17 節被分開，因此，在這裏，是特意向每個團體宣告和平：「和平歸給你們遠處的人」及「和平給那近處的人」（《和合本》省略第二次的「和平」）。這改變的結果，強調了基督所傳和平的縱向層面。這不表示以賽亞書五十七章 19 節的文脈並非如此：第 16 和 17 節明白表示，這裏所著眼的，顯然是因為人的罪惡導致與神之間破裂的關係和神的震怒。⁷⁰ 那位說「和平加上和平……我要醫治他們」的已經恢復這關係了。保羅藉著這改變，選擇聚焦在這個層面上，這是很自然地從第 16 節延續下來，那裏顯然著眼於與神和好。此外，這又在第 18 節強化，那裏說，藉著基督，這兩個團體如今可以一同「來到父面前」。最後，以賽亞書的原文沒有提到「你們」。這對稱已被使徒「打破」了，他藉著加入「你們」，明顯著眼在他的外邦基督徒讀者身上。在萬民中，基督向他們傳福音，祂得勝地宣告和平以及與神和好，就是他們曾經與之隔絕的那位。

二 18. 前面說到，基督已經向那些遠處的人和那些近處的人宣告和好並結束隔離，現在則說明這宣告的理由：⁷¹ 因為我們兩

⁷⁰ 參 M. Wolter, *Rechtfertigung und zukünftiges Heil: Untersuchungen zu Röm 5, 1-11* (Berlin: de Gruyter, 1978), 72。

⁷¹ 林康 (Lincoln, 149)；和戈登·費依 (G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 682) 及其他人即如此主張。另一方面，貝斯特 (Best, 273) 認為第 18 節總結、並解釋了前面所說的，有些人則認為它表示結果：「基督傳講和平給猶太人和外邦人，結果是我們雙方都得以來到父面前」（Hoehner, 388 即如此主張）。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）
2. 藉著基督，我們已經靠同一位聖靈來到父面前（二 14~18）

下藉著祂被一個聖靈所感，得以進到父面前。因為外邦人——特別是保羅的讀者們（你們，第 17 節）——和猶太人雙方現在都能來到父面前，很自然的，基督把同樣的和平信息傳給這雙方面。

這句話與第 16 節平行，保羅在那裏強調，基督已經藉著十字架使雙方在一個身體裏與神和好。⁷² 但是，第 18 節並非僅僅重複前面句子所說的。那裏的注意力所在，是基督使猶太人和外邦人雙方在一個身體裏與神和好的工作，而這裏的焦點則是他們與父之間持續的關係，那是基督和好作為的結果。

保羅的言語和羅馬書五章 1 和 2 節的類似，那裏把與神相和及進入恩典中連結起來。鑰詞「進到」⁷³ 都出現在這兩處經文，和以弗所書三章 12 節。雖然在古典希臘文裏，這詞給人的印象是一個東方宮廷裏的景象，就是臣民蒙准晉見王或皇帝，並被引到他面前，⁷⁴ 更可能的是，保羅的意象來自舊約聖經中的祭祀背景，即為了來到神面前而獻祭（參：利一 3，三 3，四 14）。這字加上它在祭祀儀式上的含義，指向自由進入聖所中，就是神所在之處。舊約聖經確實展望到外邦人來到神面前，為要在聖殿裏

⁷² 這平行可以用如下的方式表現出來：

第 16 節	第 18 節
「〔使〕祂叫……與神和好」	「我們……得以進到父面前」
「兩下」	「兩下」
「一體」	「一個聖靈」
「藉這十字架」	「藉著祂」。

⁷³ 古典文學作者們固然是按及物動詞的意思使用 προσαγωγή，意指「引入或使接近」，但在新約聖經的這三處文脈中（羅五 2；弗二 18，三 12），不及物動詞的意思「進到」較為合適。「進到」是外邦和猶太信徒們現在所擁有的（ἔχομεν）。

⁷⁴ 參：色諾芬《古列的教育》（Xenophon, *Cyropaedia*）1.3.8; 7.5.45。

禱告和敬拜（王上八 41～43；參：賽五十六 6～8；亞八 20～23）。但在這裏，保羅不是僅僅聲稱外邦人現在享受猶太人的權益而已。舊的範疇已經被超越了。他們得以進前來，乃是透過基督，並且「不限於某一特定地點，例如聖殿」。⁷⁵ 此外，戈登·費依以為「我們兩下」不是只表示「我們兩下都一樣能進入」，而是「我們兩下一起進入」，如果他是正確的話，那就有另一層語意了。這不只是說個別的外邦人和猶太人都能無攔阻地進到神面前，雖然那已經非常好了。更有甚者，他們雙方現在已經成爲一個新人，並且以此身分進到祂面前。「猶太人和外邦人一起作爲一群百姓站在神的面前，舊有的區別已無關緊要了。」⁷⁶ 這對天上那些執政、掌權者的含義，將會在三章 10 節談到。

猶太和外邦眾信徒能如此自由、無攔阻地來到祂面前的這位，被稱爲「父」。在基督裏，這雙方都成爲祂家庭的成員；他們能稱祂爲「阿爸！父！」（耶穌就是如此稱呼祂的；參：加四 6；羅八 15、16），因為在這個家裏，祂「不區分那些生來就是猶太人和那些身爲外邦人的兒女」。⁷⁷ 他們成爲祂的兒女，是個奇妙的改變，因為雙方在靈命上本來都是死的，落在可怕的捆綁

⁷⁵ Lincoln, 149。在希伯來書裏也有關乎這舊約與新約之間對比的類似觀念，前者是只有大祭司有權在贖罪日進入至聖所，而後者則是所有信徒都可以就近施恩座（四 16，七 25，十 22，十二 22）。

⁷⁶ 戈登·費依（G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 683）正確地主張，這是在第 14 和 16 節兩次出現「兩下」所要強調的。但不大能確定的，是他認爲這裏的片語「在一個聖靈裏」是表示位置（與以弗所書中其他地方的用法不同：二 22，三 5，五 18，六 18），然而他也承認，這表位置的用法也混有憑藉的意思，像《和合本》的「被一個聖靈」（684, 685）。

⁷⁷ Bruce, 301。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）
2. 藉著基督，我們已經靠同一位聖靈來到父面前（二 14~18）

中，在神的震怒之下（二 1~3）。「在一個聖靈裏」與「歸為一體」（第 16 節——四章 4 節把二者並列）相呼應，再次強調猶太人與外邦人在教會中為一體。同一個聖靈住在這一個身體裏並作工。⁷⁸ 最後，保羅也在這段經文裏從三一真神的角度來談救恩：基督使人和睦的工作，叫猶太人和外邦人雙方得以藉著一個聖靈來到父面前。

⁷⁸ 戈登·費依（G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 684）延伸這點，令人略微懷疑：「他們雙方之所以在一個身體裏，是因為他們雙方也是在一個聖靈裏。……一個身體之有可能，是因為基督的死；一個身體之能成為實際，是因為他們共同、豐富地經歷了神的靈。」

3. 外邦人是神家裏的一員（二 19~22）

二 19. 基督成就和好的大能工作（第 14~18 節），給這些外邦讀者（你們）帶來的結果，¹ 現在被描述為超越舊有猶太人—外邦人的分隔，並說他們的新地位是與聖徒同國，是神家裏的人。保羅使用國民和家庭的意象來描寫教會，又重述了第 11~13 節裏的對比架構。² 過去，他的外邦讀者們在與神的百姓以色列的關係上是外人和客旅。現在他們的身分已大幅改變了。如今他們在神的新群體中有特殊的地位。

要在「外人」和「客旅」之間作清晰的區分是很困難的。³ 前者用在第 12 節裏，說他們在所應許的諸約上是局外人。當它在新約聖經其他地方當作名詞使用時，意思是「外人或陌生人」。⁴ 第

¹ Ἐὰρ οὖν（「結果，因此」；《和合本》作「這樣」）是根據第 14~18 節所作的推論，也成為進入下一段落的轉接語。它是一個「強調性的推理連結」；M. E. Thrall, *Greek Particles in the New Testament: Linguistic and Exegetical Studies* (Leiden: Brill, 1962), 10-11 即如此主張。參 BDF §451(2b)；和 BAGD, 104。在新約聖經裏，只有保羅的著作才有這種組合（羅五 18，七 3、25，八 12，九 16、18，十四 12、19；加六 10；弗二 19；帖前五 6；帖後二 15）。

² 注意 οὐκέτι ἐστέ ... ἀλλὰ ἐστέ 的對比（包括在 ἀλλὰ 之後為了強調而重複動詞）：「你們就不再是……乃是」（《呂振中譯本》）。

³ 希臘文 ξένοι καὶ πάροικοι。

⁴ 作為形容詞時，ξένος（「未知的，不熟悉的」）在使徒行傳十七章 18 節和希伯來書十三章 9 節按字面意思使用，在以弗所書二章 12 節則是喻義用法。作為名詞（「陌生人，外人」），它被用於馬太福音二十五章 35、38、43~44 節，二十七章 7 節；使徒行傳十七章 21 節；以弗所書二章 19 節；希伯來書十一章 13 節。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）

3. 外邦人是神家裏的一員（二 19~22）

二個稱謂譯作「客旅」，描述一個住在自己家以外地方的人。⁵ 這兩個詞在《七十士譯本》裏常做同義詞用。若真有任何區別，就在於前者描述一個來自另一個部落或國家的人，後者則是指一個以外來居民身分居住此地的陌生人。在以弗所書這裏，這兩個名詞一起，焦點是在於保羅的外邦讀者們從前的「局外人」身分。

但是，基督的工作已經改變了這一切。如今他們以一種前所未有的方式有了歸屬。他們既不是無家可歸者，甚至不是在他入國家裏的次等公民。⁶ 反之，⁷ 他們已經是「與聖徒同國」⁸ 了。雖然保羅沒有闡述這隱喻，他似乎是間接提到在神國裏的公民身分。根據腓立比書三章 20 節，信徒們乃屬於一個天上的國度（參：一 27*），也就是天國。他們屬於一座天上的城，那在上的耶路撒冷（加四 26）。在以弗所書裏已經提到他們有分於天上的範疇（弗二 6）。這裏，保羅的外邦讀者們與「聖徒」同為國民，「聖徒」這稱謂不是指猶太人，但有可能是指猶太基督徒。如果這是正確的話，那麼這些外邦基督徒在完全成為這信仰群體的成員時，就與那些「首先在基督裏有盼望的人」（弗一 12）成

⁵ Πάροικος 一詞出現在使徒行傳七章 6、29 節；彼得前書二章 11 節；和以弗所書二章 19 節。

⁶ Lincoln, 150。

⁷ ἄλλά（「但是，相反的」）在這裏的功能是強烈的反義字，但中文譯本都未譯出。

⁸ Συμπολίτης 是「一個社會—政治團體裏同為會員者——『同胞』」：「你們與神的百姓為同胞」，或「你們加入神的百姓，和他們一起為同胞」（Louw and Nida §11.72）。

* 編按：該處的「行事為人」不同於保羅書信其他地方所用的，而是 πολιτεύομαι（可直譯為「像公民一樣地生活」）。

為同胞了。⁹但這詞可能是著眼於所有信徒，因為這是「聖徒」一詞在整本書信其他地方所指的（見：一 18 的註釋）。¹⁰這些外邦基督徒如今有了一個祖國或國家。他們身為其他信徒們的同胞，「歸屬於」那個被神統治的天上國度。

現在，意象從政治範疇轉到親密家庭的範圍：¹¹你們是神家裏的人了。在基督裏，外邦人不僅在神的統治之下與猶太信徒同為國民；他們也在神的家中同為兒女。使徒剛剛才寫了來到父面前的那新而榮耀的途徑，那是外邦人和猶太人藉著基督得以一同享受的（第 18 節）。他已經使人注意到雙方都被接納進入神的家，成為兒女的福氣（一 5）。後面他會說到神那作為典範的父性（三 14、15），以及「一神，就是眾人的父」（四 6）。但是這裏的重點卻是外邦人在神的家中。

出現在保羅著作裏的家庭詞語，有助於了解神的百姓與彼此、並與他們的天父之間的關係。在教牧書信中，家庭的觀念被

⁹ Bruce, 302, 303。參 Caird, 60。"Ἅγιοι（「聖徒」）在保羅著作其他地方是指猶太基督徒（羅十五 25、26、31；林前十六 1；林後八 4、九 1、12）。

¹⁰ 基於下列各點，歐洲大陸的許多學者們認為這裏是指「天使」：(1) 舊約聖經將天使描述為「聖者」（伯十五 15；詩八十九 5、7）；(2) 在昆蘭文獻裏有力的類似用法（《社群守則》11:7, 8 等等）；和 (3) 在新約聖經其他地方（特別是來十二 22），在天上的範疇裏把信徒和天使相提並論。對於這些憑據的評估，見 Lincoln, 150-51；參 Hoehner, 932-93 的長篇討論。

¹¹ 實際上，這是第 19~22 節裏，從 οἶκος 這字根衍生出來的六個家庭詞語之一：πάροικοι（「客旅，外人」），οἰκέτιοι（「家庭成員」），ἐποικοδομηθέντες（「建造在……之上」），οἰκοδομή（「建築物」），συνοικοδομήσατε（「同被建造」），和 κατοικητήριον（「居所」）。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）

3. 外邦人是神家裏的一員（二 19~22）

用在教會上，目的是要鼓勵合宜、負責的舉止（提前三 15；提後二 20、21）。在以弗所書第二章這裏所表達的稍有不同。在當時的羅馬世界裏，身為「一個家庭的成員，至少就主人能力所及而言，表示藏身處和保護。它也表示身分，並因著歸屬感而帶來安全感」。¹² 在第 19 節這裏，當使徒告訴他的外邦讀者們他們是神家裏的人時，就是想要在他們中間產生這種確據（參：加六 10）。

二 20. 使徒所用的意象再次改變。讀者們不僅是神家中的親密成員，他們在祂的建築物和殿，就是祂的居所裏，也有特殊的地位。這裏從一個隱喻到另一個隱喻的轉折是很自然的，因為「房子」一詞的意思可以是「家」或「殿」。¹³ 所以，家的圖案很容易就與關於這個在基督裏新群體的其他意象結合起來。

在第 20~22 節裏，保羅解釋他關乎這新聖殿的觀點，較其他任何地方都更為詳盡。當他在闡述這意象時，談到「房子的根基和房角石，整體結構和它個別的石頭，它的凝聚和成長，它目前的功能和（至少暗示）它未來的命運」。¹⁴ 麥克維（R. J. McKelvey）宣稱，保羅在第 11~19 節的言語和觀念有鋪路的功用，要把神的百姓這個新群體呈現為聖殿。「遠」和「近」的字眼被用來描述外邦人的地位（第 13、17 節），它們原是舊約聖經用來描寫猶太人與耶路撒冷聖殿關係的稱謂（賽五十七 19；但九 7），但猶太人與外邦人之間的和睦（弗二 14、17）「使人想到末世的

¹² 注意 P. H. Towner, 'Households and Household Codes', *DPL*, 417-19, 特別是 418 的討論。

¹³ 凱爾德 (Caird, 60, 61) 即如此主張，他正確地指出，撒母耳記下七章 5~11 節使用「房子」(οἶκος) 這個雙關語，用它來指一個建築物和一個朝代。

¹⁴ 斯托得，109 頁 = Stott, 106。

和平，人們相信，當以色列和列國在錫安聯合崇拜時，這和平將得勝」（賽二 4；彌四 3）。此外，猶太人和外邦人得以一同親近神的觀念（弗二 18）似乎屬於同類的思想。保羅身為外邦人的使徒（三 1～6），認為「非猶太人被包括在教會中是偉大應許的實現，這些應許就是：在末後世代，耶和華會恩慈地接納列國進入祂的家中」。¹⁵

這些外邦信徒們是這新建築不可或缺的一部分：神¹⁶已經把他們當做活石，安置在使徒和先知的根基上。這大概是發生於他們被納入基督之時。保羅在哥林多前書三章 9～17 節已經用了在根基上建造、和被聖靈所居之聖殿的言語。在那裏，使徒是工頭，奠定了根基——基督自己，而他、亞波羅、磯法、和其他人在其上繼續建造。但是在這裏，雖然保留了建造的意象，個別部分卻有了改變。保羅修改這些隱喻以表達稍微不同的意思：¹⁷這根基現在是由使徒和先知組成，基督耶穌則是房角石，這詞使人注意到祂特殊的功能和重要性。

¹⁵ R. J. McKelvey, *The New Temple: The Church in the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 111–12 (有關他對第 20～22 節的討論，見：108–20)。也注意 O. Michel, 'ναός', *TDNT* 4:880–90; 'οἶκος', *TDNT* 5:119–59；與 I. H. Marshall, 'Church and Temple in the New Testament', *TynBul* 40 (1989), 203–22。

¹⁶ 分詞 ἐποικοδομηθέντες（「被建造」）可能是個「以神為動作者的被動語態」，表示神是建造者（參 Best, 279）。

¹⁷ 以弗所書二章 20 節所注重的，是那些在根基上被建造的人們，但哥林多前書三章特別著眼的，卻是建造者和他們所用的材料。若說所有這些隱喻都必須精密地吻合，或說其間的差異是不同作者的證據，就偏於死板了。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）

3. 外邦人是神家裏的一員（二 19~22）

使徒和先知的根基是個不尋常的詞語。早期的解經學者們顯然為了將這片語與哥林多前書三章 11 節調和，將它理解為「使徒和先知所立的根基」。¹⁸ 但如此就混淆了這意象，並且與修飾片語「有基督耶穌自己為房角石」不符。更自然的讀法，是大多數解經家所贊同的，就是把這根基理解為「由使徒和先知所組成的」。¹⁹

正如我們已經看到的，²⁰ 使徒是那些被主耶穌基督特別託付和差遣的人。這包括十二使徒和保羅自己，加上其他一兩位（林前十五 7；加一 19，二 7~9；參：羅十六 7；林前九 6）。他們為別人提供了與他們主人之間的必要連結，他們的角色是根基性的。雖然保羅有時會以非術語性的意思使用「使徒」一詞，來指眾教會的「信使」（參：林後八 22~23；腓二 25），但在他的書信中，絕大多數時候都是按術語意思提到「使徒」，就是那些被基督呼召和差遣的人。他們透過聖靈領受神的啟示，得以明白基督的奧秘，他們的使命是傳揚祂的福音給猶太人和外邦人（就保羅的情況而言是特別傳給後者）（弗三 1~9；參：林前二 6~16）。他們以口頭和寫作的方式執行這任務（羅十六 25~26；林前二 13；弗三 3~4）。「神在教會所設立的，第一是使徒」（林

¹⁸ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν（「使徒和先知的」）過去被認為是表來源的所有格（參 Meyer, 142，注意《新英語聖經》；後來在《修訂英語聖經》和《佳音聖經》裏被修改）。現代支持此說的是 K. O. Sandnes, *Paul*, 229。

¹⁹ 這所有格是同位語性質（如 A. T. Robertson, *Grammar*, 498; Schnackenburg, 122-23; Bruce, 304; Lincoln, 153；和 Best, 280 等人的看法；參 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 100）。

²⁰ 見：一 1 的註釋（以及相關文獻）。

前十二 28）。以弗所書二章 20 節這裏所著眼的，是十二使徒加上保羅這個圈子，以之為這些外邦人已經在其上被建造的根基。

先知說的是新約聖經的先知，而不是舊約聖經的。²¹ 有人聲稱，因為以一個定冠詞涵蓋「使徒」和「先知」這兩個詞，²² 我們就當將這兩個詞語結合在一起，當作是指同一群人，就是「說預言的使徒」。例如，格魯登（Wayne Grudem）根據句法和解經理由主張這點，堅持以弗所書二章 20 節（參：三 5）說的只是身為這新建築物根基的一群人，也就是說預言的使徒。²³ 他的釋經是對新約聖經預言更廣研究的一部分，²⁴ 他在其中聲稱，在保羅著作裏，預言的權威地位遠不及在舊約聖經裏的。舊約聖經先知的合法繼承人和接班人不是新約聖經的先知，而是眾使徒。保羅把基督教先知的權柄置於他的權柄之下（林前十四 37~38）。

²¹ 第一，文字次序（「使徒和先知」）不容將它們認定為舊約聖經的先知，事實上，本信中其他提到 προφηταί 的地方也是一樣（三 5，四 11）。在三章 5 節中平行且類似的詞語，「祂的聖使徒和先知」，所指的似乎是二章 20 節所說的同一群人，這不可能指舊約聖經的先知，因為這奧秘是如今被啟示給他們，也就是在這新的世代（參 K. O. Sandnes, *Paul*, 233：「救恩歷史的 νῦν [『如今』] 絕不容許我們把他們解釋為舊約聖經裏的先知」）。同樣，四章 11 節說，升天的基督在升天之後，賜下使徒、先知、傳福音的，及其他。

²² 希臘文是 ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν。

²³ W. A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Washington, DC: University Press of America, 1982), 82-105。也注意他的 *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Westchester, IL: Crossway, 1988)。亦參 D. Hill, *New Testament Prophecy* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1979), 139。

²⁴ 雖然這是重要的神學課題，但卻超過了本書的範圍。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）

3. 外邦人是神家裏的一員（二 19~22）

事實上，整體來說，預言在他的著作裏的角色，遠低於舊約聖經中先知著作所享有的。例如，對帖撒羅尼迦人的要求是，不要藐視先知的講論（帖前五 20），而在哥林多前書十四章裏，保羅必須把預言提升到方言之上。這恩賜被加上嚴格的限制（林前十四 29、30、36），這使得它看來「相當馴服」。²⁵ 保羅的外邦讀者在「說預言的使徒」這根基上被建立，這種看法與預言被賦予的低姿態一致。作先知的先知不是這根基的一部分。

但是，即使格魯登就一般性預言所說的一些要點是對的，他的解釋還是有解經上的困難。第一，從句法上說，「說預言的使徒」究竟是不是希臘文適當的翻譯還有待商榷。一個有力的主張認為：這詞語雖然包括一個定冠詞和兩個名詞，卻是指使徒和先知。²⁶ 特別重要的是，在以弗所書四章 11 節，保羅區分使徒和先知，把他們視為兩個個別的團體。²⁷ 且不說第一世紀的世界，就

²⁵ 參 D. A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14* (Grand Rapids: Baker, 1987), 98 = 卡森著，何劉玲譯，《聖靈的大能》(So. Pasadena: 美國麥種傳道會，2005)，176 頁。注意他在 91-100 (=《聖靈的大能》，163-78 頁) 的討論，然而在那裏，他對格魯登的立場持保留態度。

²⁶ 注意華勒斯的討論 (D. B. Wallace, 'The Semantic Range of the Article-Noun-kai-Noun Plural Construction in the New Testament', *Grace Theological Journal* 4 (1983), 59-84 (亦參：他的 *Greek Grammar*, 284-86, 及他所列的文獻)。

²⁷ 「祂所賜的，有使徒，有先知」(τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας; 見：四章 11 節的解經)。有關預言的一般性的討論，見 D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); 關於保羅著作裏所談的預

是在新約聖經中，預言這詞組所涵蓋的現象範圍已相當可觀。²⁸ 例如，根據使徒行傳第二章，說其他的語言（第 4、6 節）被歸類在「預言」的項目之下（第 17、18 節）。這詞語廣泛的語意範圍可以包括幾種說話的行動，因此至少在理論上，在保羅的書信中有不同預言種類的可能。格魯登將舊約聖經的預言與新約聖經的先知作對比，這作法主導他對這段經文的解釋，但這是過度簡化的。舊約聖經記載了先知「學校」的存在，但這不表示在某一特定「學校」裏的每一個人人都享有如以賽亞或以西結般的地位。「不存在一個單一的、模式化的舊約聖經預言，也沒有另一個模式化的新約聖經預言。」²⁹

因此，持平而論，我們認為這裏所著眼的是使徒和先知雙方（參：三 5）。如果哥林多前書第十二到十四章裏的預言詞組可以指必須仔細查驗的預言（參：林前十四 29），這就假定它們可能「在品質上有摻雜，必須把麥子從稗子中分別出來」，³⁰ 那麼，在以弗所書二章 20 節（和三 5），先知與使徒連結，與他們同享一個在保羅書信其他地方所未有的角色。就這詞組的語意範圍來說是有此可能。先知與使徒一起，都是首批領受並傳揚神在基督裏啟示的人，是有權威的。如果「使徒」和「先知」這兩個

言，注意 C. M. Robeck, 'Prophecy, Prophesying', *DPL*, 755-62, 及所引用的進一步文獻。

²⁸ 參 D. E. Aune, *Prophecy*; 和 C. Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1995), 188-250。

²⁹ 卡森著，《聖靈的大能》，176 頁（= D. A. Carson, *Showing the Spirit*, 98）即如此主張。

³⁰ M. Turner, 'Spiritual Gifts Then and Now', *Vox Evangelica* 15 (1985), 7-64, 特別是 16。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）

3. 外邦人是神家裏的一員（二 19~22）

名詞前面的單一冠詞不是指身分上的等同，那麼它就可能聚焦在某種合一上。「使徒和基督徒先知二者，都被視為神向他們顯示福音啟示的人，」³¹ 他們也是首批傳揚它的人。因此，說這些外邦信徒是建立在使徒和先知上面，就是說他們之所以成為神百姓的成員，乃是基於出乎神啟示的規範性教導。³² 他們有合法的根基，無人能質疑他們在神的新群體裏的成員資格。

意義甚至更為深遠的事實是，這些讀者們已經被建造在基督上，因為只有祂（注意這強調用法的自己）是房角石。因為祂是根基，使徒和先知沒有取代祂。實際上，本節最後面的獨立所有格結構，是用來區分基督與使徒和先知、以及那些被建造在這根基上的人；這子句使人注意到祂的地位和特別的功能。³³ 至於此處所用不尋常的字眼，³⁴ 究竟是指這建築物奠基的石頭（就是房角石），或是這宏偉建築最高處的石頭，在目前新約聖經學術界裏有不同看法。主張後者的說法是，撇開新約聖經之外的證據不談，在以弗所書裏其他地方賦於基督的崇高地位（參：一 20~23，二 6，四 8~10），以及祂那相對於這建築其他部分的特殊位置，都指向祂是這建築物最高處的石頭。³⁵ 但是，許多被用來支

³¹ K. O. Sandnes, *Paul*, 235-36。

³² 如麥克維（R. J. McKelvey, *The New Temple*, 113）形容的，「歷史性基督教的基石。」

³³ ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ（「有基督耶穌自己為房角石」）。

³⁴ 希臘文 ἀκρογωνιαίος。

³⁵ 注意林康對這些論據所作的概述（Lincoln, 154-55）。《辛馬庫譯本》（Symmachus）的詩篇一一八篇 22 節，《七十士譯本》的列王紀下二十五章 17 節，希坡律陀（Hippolytus），特土良，和《所羅門

持這解釋的聖經以外的材料，它們的年代都相當晚，而就緊鄰的上下文來看，房角石的意象更合情理，特別是鑑於基督與眾使徒的關係，以及一個繼續擴大且尚未完成的建築物的圖案。就尊貴和時間來看，把這意象理解為房角石，會增強、而非減弱本信裏賦於基督的超越地位（見下文）。³⁶

以賽亞書二十八章 16 節對於這解經的結論來說很重要。耶利米亞（Joachim Jeremias）說此處所著眼的不是這舊約聖經經文；林康³⁷認為《七十士譯本》的以賽亞書二十八章 16 節的使用，和哥林多前書三章 11 節基督論的意象，不同於以弗所書作者在其他地方的觀點。但我們不贊同他們的觀點。我們應當透過舊約聖經這處經文來理解以弗所書二章 20 節。前者是這詞彙在《七十士譯本》裏的唯一出處，³⁸ 和以弗所書這裏的經文一樣，那裏將它與「根基」一詞並列。毫無疑問，希伯來原文和大幅強化這點的《七十士譯本》，都著眼於建築物底部的房角石。³⁹「我在錫安放……作為根基……是穩固根基……房角石」，這個表達方式反

遺訓》（*Testament of Solomon*；第二或第三世紀）裏的證據，都被提出來支持「這宏偉建築的頂端石頭」的意思。

³⁶ Best, 286，他認為無法確定此處所指究竟是房角石或頂石，但仍然根據前後文下結語，說作者「希望將這建築物裏的一個位置歸給基督，那是有別於使徒和先知所有的，而且較他們的位置更為重要」。

³⁷ Lincoln, 155。

³⁸ 在古典希臘文文獻裏沒有這字。

³⁹ R. J. McKelvey, *The New Temple*, 201 評論道：「將 ἀκρογωνιαῖος 與 θεμέλιον 並列，加上重複 εἰς τὰ θεμέλια，毫無疑問地表示，所想到的是建築物的底部」。在昆蘭的猶太人以及眾拉比也如此相信（201-2）。也要注意 H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, 144-52 的詳細論述。

映當前的建築方式，以安放房角石為開始奠立根基的標記（參：耶五十一 26；伯三十八 6），然後建造者才能用它來決定建築物的「位置」和線條。

所以，保羅似乎要表達下列各點：基督就是這重要的房角石，建築物是在祂上面建造的。根基和上部結構裏所有石頭的位置都決定於祂。祂是「根基的其餘部分由此沿著規劃的牆線向外被建造」的那位。因此，聖殿是從在基督裏所賜的啟示，向外和向上建造的，有使徒和先知詳細說明並解釋這奧秘，就是聖靈已經使他們知道的（三 4~11，特別是第 5 節）。「但一切都建於基督之上，由基督支持，建築物繼續施工的位置和形狀也是由基督這房角石決定的。」⁴⁰

二 21~22. 第 11~22 節這個長段落以兩個平行的關係子句結束（第 21、22 節），⁴¹ 二者都以「在祂裏面」（《和合本》作「靠祂」）開始——顯然是指基督耶穌為房角石。這些平行句子詳述了祂對這建築物的合一、以及它成為在主裏的聖殿的重要意義（第 21 節），並且使人注意到保羅的外邦讀者們在神的這個居所中所佔的位置（第 22 節）。一直要到第 22 節，思路才到了它

⁴⁰ 滕納，1290-91 頁 = Turner, 1232-33。參 Schnackenburg, 124。

⁴¹ 第 21、22 節都以 ἐν ᾧ（「在祂裏面」）開始，這回頭指向第 20 節的「基督耶穌」。Συναρμολογουμένη（「聯絡得合式」，第 21 節）和 συνοικοδομεῖσθε（「你們同被建造」，第 22 節）這兩個動詞是平行的，後者特別令人注意到讀者們在神居所中的位置，而這建造過程的目的 εἰς ναὸν ἅγιον（「成為聖殿」，第 21 節）與 εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ（「成為神……居住的所在」，第 22 節）為同義。最後，修飾的片語 ἐν κυρίῳ（「在主裏」，第 21 節《呂振中譯本》；《和合本》作「主的」）與 ἐν πνεύματι（「在聖靈裏／藉著聖靈」，第 22 節）相配。

的結尾，並且完成了這個以談到讀者們與基督和祂聖約之民分隔開始的段落（第 11、12 節）。基督在這建築物——也就是這新群體——目前的建造中所扮演的中心角色，與祂帶來和睦（「在祂自己身上」，第 16 節《呂振中譯本》附註）、並使眾人得以來到神面前（「藉著祂」，第 18 節）的角色相呼應。這裏所強調的，是祂在關乎教會的合一及成長上不可或缺的地位：在這節經文的開始談到祂，「在祂裏面」，而結尾的片語「在主裏」（《呂振中譯本》）再次提到基督（而非神）。這建築物只有在與祂相連時才得運作。

二 21. 儘管有希臘文文本上的難題，⁴² 最好的讀法是像大多數中英文聖經譯本一樣，把這子句的主詞翻譯為「這建築物的全部」或「這整棟建築物」（《和合本》小字「全房」）。使徒不是在談「每一個建築物」（《和合本》「各房」），⁴³ 指每一個地方性的教會，說他們像被連結的各部分，構成一個普世或大公教會。這在緊鄰的上下文裏說不通。他用「建築物／房」，也不

⁴² 無定冠詞的 *πάσα οἰκοδομή* 是比較難解的讀法，雖然支持的抄本證據（ \aleph^b B D F G 及大多數的抄本）強過異讀 *πάσα ἡ οἰκοδομή*（ \aleph^1 A C P 及少數的小草體抄本）。前者可能被認為是表示「每一個建築物」，因此在後來的眾抄本裏可能就加入這個冠詞，表示「這整棟建築物」。但 *πάσα οἰκοδομή* 應當被視為希伯來語法（意思是「每一個建築物」），它影響了通用期希臘文的用法（參：太二 3，三 15；徒二 36；羅十一 26；參 BDF §275[4] 及其他）。

⁴³ 主張如此翻譯 *πάσα οἰκοδομή* 這詞語的人，認為這個「在主裏的聖殿」就像猶太人的聖殿一樣，裏面有許多建築、房間、和各部分，構成這「整個聖殿」。米頓（Mitton, 115）在文法上偏向用「每一個結構」，使它具有隱喻性，而非字面的意思，把各「部分」當作構成這一個普世或大公教會的地方性教會。參 Meyer, 146, 147。

是指「造就」或「建立」⁴⁴的過程（後面的四 12、16、29 才是這個語意）。實際上，「這建築物的全部」是指整個建築物——房角石、根基、和上層結構——一起構成整體。

在這句子裏，混合著建造以及生機體的意象，就是這整個結構「聯絡得合式」和「長」成為在主裏的聖殿。房角石聯合整個建築物，「因為就生機體和結構上說，它們都是相連的。」所以說這建築物聯絡得合式，就不只是說一塊石頭與另一塊聯合，也是指整個結構與房角石聯合（並且在它裏面）。⁴⁵ 這兩個動詞也一同出現在四章 15、16 節，它們聚焦在持續過程的觀念上。那裏也有類似的混合隱喻，說到身體「聯絡得合式」，並且從元首基督被「建立」。

將組成神的這個新群體整個結構的各部分聯絡起來，是個持續性的活動。這建築物仍然在建造之中（參：林前三 6、7；林後九 10），這是以另一種方式，說神的這個新群體正在成長中，步向它最終的目標，就是聖潔，這目標不僅是個人性或個別性，在目前文脈裏也必定是群體性的。⁴⁶ 另一方面，說這建築物在建造中，要長成在主裏的聖殿，並非暗示唯有在最後那日，當這建築物完工時，神之內住於聖殿才會實現。即使祂的殿仍在增長，神卻已經居住在其中了。這新建築的特質來自居於其中的神，就是說，它是聖潔的。

⁴⁴ Robinson, 70, 165 強調建築的過程，認為這片語的意思是「所有被建造的」，也就是正在被建造的，不是完工的產物，而是正進行中的建造。關於 οἰκοδομή 的不同語意，見 BAGD, 558, 559。

⁴⁵ R. J. McKelvey, *The New Temple*, 116。

⁴⁶ 兩個以 συν- 為前綴的動詞說明了這點：συναρμολογουμένη（「聯絡得合式」）和 συνοικοδομείσθε（「同被建造」）。

在保羅較早的書信中，以隱喻性的方式，用「神的殿」⁴⁷ 這意象來指在哥林多當地的會眾（林前三 16~17），以及地方教會，和包括保羅在內的其他基督徒（「我們是永生神的殿」，林後六 16），神藉著祂的聖靈居住在他們當中。在以弗所書二章 21 節這裏，這「在主裏的聖殿」不是大多數人所說的「普世教會」。而是說，神的這個居所是個在天上的實體。信徒們因為與他們那位復活和升天的主聯合，就已經與基督一同坐在天上了（二 4~6）。因為「與聖徒同國」（二 19；參：腓三 20），這些外邦讀者們也是這天上城市的成員。⁴⁸ 藉著基督的和好工作，他們得以進到在天上的「父」面前（二 18）。根據舊約聖經的預言，耶路撒冷聖殿將是列國在末世前來敬拜永生神、向祂禱告的所在（賽六十六 18~20；參：賽二 1~5；彌四 1~5）。⁴⁹ 這裏聖殿的意象當被視為這些應許的實現。現在藉著基督，外邦人被帶來親近神，他們與猶太人一同成為新的聖殿，就是神的同在所居住之處。

談到這聖殿的屬天特質，並非否定它的成員（或「石頭」）在地上存活的事實；就像保羅雖說歌羅西人已經與基督一同復活，他們的生命與祂一同藏在神裏面（西三 1~4），卻不表示他

⁴⁷ 希臘文 ναὸς ἁγίος。

⁴⁸ 「說信徒們已經是那聖殿城市的公民，就是說他們現在（與基督聯合）就有分於那在天上的城市裏，它最後將被啟示出來，取代一切我們所知關乎這個世代的實際」（M. Turner, 'Mission', 145，強調字體為原作者標示；參 P. T. O'Brien, 'Entity', 88-105）。

⁴⁹ 猶太教主要期待的，是在要來世代中的耶路撒冷裏，那座在天上的聖殿。猶太教中已經有些部分認為，神的百姓將成為神的神聖居所。在昆蘭文獻裏，世上的選民與天上居民之間的連結，是聖殿意象中不可少的部分（《社群守則》11:7, 8）。參 Lincoln, 156, 157。

四、外邦人被納入同一個身體（二 11~22）

3. 外邦人是神家裏的一員（二 19~22）

們在這「地上」就沒有整體和共同的責任一樣！歌羅西書三章 5 節~四章 6 節全面又廣泛的勸勉，說明那屬天生活所牽涉到的某些部分。在以弗所書二章 22 節這平行句子裏，使徒將聲稱，這聖殿的成員身分表示在此地此時就被神的靈內住，而以弗所書四~六章的勸勉材料，則把讀者們引導到他們身為那屬天群體的成員所當負的責任。⁵⁰

二 22. 在第二個平行子句裏（參：第 21 節），注意力聚焦在這些外邦讀者們在神的這個居所中的位置（第 22 節），使這論述達到它的巔峰。保羅直接對他們講話（你們也），告訴他們，在他們與基督的聯合中，他們也和猶太基督徒一起，如活石般（參：彼前二 5）被建造成為這天上的殿，就是神藉著祂的聖靈居住的所在。

這些讀者們景況的改變是何等的大。他們過去與彌賽亞隔絕，在聖約群體以外，沒有神，也沒有指望（第 11、12 節）；相較之下，他們現在正被建造成為神自己的居所。保羅似乎要強調這劇烈的改變，在本段的開頭和結尾都使用首尾呼應的你們，以及「在肉體裏」（第 11 節）和「在聖靈裏」（第 19 節）這兩個相對的範疇。

在主裏的聖殿（第 21 節）和神藉著聖靈居住的所在（第 22 節）這兩個詞語，是對同一事物所作的平行描述。⁵¹ 後者，「居

⁵⁰ 因此，戈登·費依在他的近作裏（Gordon Fee, *God's Empowering Presence*, 689）所表達的關切，就是解釋這段普世教會的經文（他稱之為「雲般的實體」），而不將它聯繫到地方教會，這作法是適切的。如果我們認為這聖殿是個天上的實體，而非「普世教會」，費依的關注就再適合不過了。

⁵¹ H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, 155, 156；和 R. J. McKelvey, *The New Temple*, 116。

住的所在」⁵²（*katoikētērion*），在舊約聖經裏，被大量用來指神住在耶路撒冷聖殿裏（王上八 13）、和祂在天上的居所（王上八 39、43、49）。在以弗所書第二章這裏，這殿是神在天上的家，祂的居所。但這殿也是祂的百姓，祂藉著聖靈住在他們中間。地上的信徒，就是這封巡迴書信的受信人，在復活主的靈裏，也藉著祂，與天上的範疇有了連結。

以弗所書二章 1～10 節怎樣提醒了這些外邦基督徒讀者們，在他們景況中發生的巨大變革，這裏也照樣提醒他們，他們身為神的新群體的優越地位，應能激勵他們向神有深刻的感謝態度，並且願意領受他們成為在基督裏新造的人所牽涉的一切。他們受到提醒，基督在這個新人裏使他們與神、也與猶太信徒和好，因此他們成為神家中的親密成員，在神藉著祂的聖靈居住的建築物 and 聖殿中有優越的地位。在第 11～22 節裏，使徒說明這些外邦基督徒藉著基督成就的和睦工作而得進入的優越地位（第 14～18 節），這是為以弗所書第三章作預備。在緊接的長篇插入語中（三 1～13），保羅把他那特別的、神所賜的角色描述為領受、並且傳揚這奧秘，就是他們和其他外邦信徒被包括在神的百姓中。此外，保羅的代求禱告（第 14～19 節）是要他們裏面的人被神的靈堅固，以致能更充分地認識基督的愛，並被充滿而達到神一切的豐滿，這禱告的最終目的，是要他們得力，盡好他們在神旨意中的角色。

⁵² 希臘文 κατοικητήριον（參 Louw and Nida, §85.70）。

五、神的奧秘和保羅的管家職分（三1~13）

¹因此，我保羅為你們外邦人作了基督耶穌被囚的，替你們祈禱（此句是對照十四節所加）。²諒必你們曾聽見神賜恩給我，將關切你們的職分託付我，³用啟示使我知道福音的奧秘，正如我以前略略寫過的。⁴你們念了，就能曉得我深知基督的奧秘。⁵這奧秘在以前的世代沒有叫人知道，像如今藉著聖靈啟示祂的聖使徒和先知一樣。⁶這奧秘就是外邦人在基督耶穌裏，藉著福音，得以同為後嗣，同為一體，同蒙應許。⁷我作了這福音的執事，是照神的恩賜，這恩賜是照祂運行的大能賜給我的。⁸我本來比眾聖徒中最小的還小，然而祂還賜我這恩典，叫我把基督那測不透的豐富傳給外邦人，⁹又使眾人都明白，這歷代以來隱藏在創造萬物之神裏的奧秘是如何安排的，¹⁰為要藉著教會使天上執政的、掌權的，現在得知神百般的智慧。¹¹這是照神從萬世以前，在我們主基督耶穌裏所定的旨意。¹²我們因信耶穌，就在祂裏面放膽無懼，篤信不疑地來到神面前。¹³所以，我求你們不要因我為你們所受的患難喪膽，這原是你們的榮耀。

保羅用因此開始他的代求禱告（第1節），但卻又幾乎馬上岔開話題，為要交代他在外邦人中那個特殊的事工，和它在神所啟示給他的奧秘中的地位。一直到第14節才又繼續他的禱告，那裏重複了開頭的字眼因此，他也清楚地說出他祈求的內容（第14~19節）。所以，就著句法上說，這個段落是在一個代求禱告裏的題外話。

但第1~13節又同時與前一個段落有許多主題上的關聯，那段落論及保羅的外邦讀者們被納入基督和祂的新群體之中（二11~22，特別是第19~22節）。實際上，使徒的外邦人事工之有可

能，全是因為基督的和好工作創造了一個新人類，使猶太人和外邦人都與神和好（二15、16）。所以，在第1節裏明白地稱讀者們為你們外邦人（參：二11），而第5節則提到聖使徒和先知（參：二20）。有三個以「同」開始的詞語，描述外邦基督徒現今的身分（第6節；參：二19），和他們有分於在基督耶穌裏的應許（第6節；參：二12）。最後，本段也提到外邦基督徒如今也有來到父面前的自由（第12節；參：二18）。因此，這個新段落強化了前面所闡述的觀念，但現在是從它們與保羅的關係來論述的，後者是把這奧秘傳給外邦人的傳揚者。第13節回到開頭所說的話（第1節），關於保羅為外邦人的緣故忍受患難（成了為耶穌基督被囚的），並繼續引到第14～19節的代求禱告。因為他們如今在神的救恩計劃裏有分，也享有特別的權益，成為祂的新聖殿的一部分，保羅的禱告是，即使面對各樣的抵擋，他們仍能得著力量，像主耶穌基督一樣去愛人（其中細節在第四～六章清楚說明）。

在三章1～13節裏有幾個重要的主題，與歌羅西書一章24～28節非常相似。¹ 在以弗所書裏，這些平行經文的次序與在歌羅西書裏的相同。如保羅的介紹（西一23；弗三1）、他的受苦（西一24；弗三1，參：第13節）、所賜給他的恩典或職分（西一25；弗三2）、奧秘的啟示（西一26；弗三5）、它的內容（西一27；弗三6）、以及把這奧秘傳揚給外邦人（西一28；弗三8），這些都是構成這兩段經文中心的非常重要的主題。但它們同時又有稍微不同的重點，部分原因是各書信不同的寫作背景，和保羅寫作

¹ 有關的詳細分析，見 H. Merkley, *Das kirchliche Amt*, 160-71。但是沒有必要像梅克聯和其他人，基於這些類似之處，就下結論說以弗所書並非保羅所著（見〈導論〉中「保羅的畫像」部分的討論，100-105頁）。

的目的。他蒙召為外邦人的宣教士，在歌羅西書裏不如在以弗所書中那樣明確（三8），在後者，他說自己是為外邦人的緣故作了基督耶穌的囚徒，他傳講基督那測不透的豐富，乃是針對他們。另一方面，以弗所書中絲毫未提保羅要補滿基督患難的缺欠（西一24）。此外，使徒講道的目的也以某些不同的方式表達：保羅在歌羅西書公開傳講基督是主，這包含大量的教導和勸戒，目的是「要把各人在基督裏完完全全地引到神面前」（一28），而他在以弗所書中的使命則是「把基督那測不透的豐富傳給外邦人」（第8節），另外，第二個要素是，使眾人都明白這……奧秘是如何安排的（第9節）。最後，在歌羅西書中關乎這「奧秘」的語句（一25~27），比以弗所書三章4~8節裏對這重要題目的長篇、又富含深意的討論更為簡短。

這題外話緊接在代求之後，是在第1節裏岔出的，它包含三個句子，兩個長句（第2~7、8~12節），和最後的一個短句（第13節）。第2~7節說到神的恩典體現在福音中，它聚焦在如今被顯明的奧秘上，就是外邦人也有分於其中的。第8~12節談到保羅傳揚在神永恆計劃裏的奧秘，以及教會在神對宇宙的旨意中的角色。因此，這令人想到前面在一章9~10節裏提到的奧秘。第2~12節的內容說明並解釋了第1節裏保羅的舉動。本段最後的字句（第13節）指他受苦的觀念，這是在第1節裏的分岔點，也為本段畫上完美的句點。² 這插入語的目的是要加強作者與讀者們之間的關係。保羅說自己是那將要為他們再次禱告的人。他也提到他為了他們外邦人而成為基督耶穌被囚的（第1節）。神已派定他把這奧秘向他們顯明，因此他為他們經歷患難（第1、13節）。同時，保羅詳細說明他們身為外邦信徒的新身分，乃是與猶太人一同分

² 見 C. C. Caragounis, *Mysterion*, 72-74。

貳、新人：神的創造（一 3～三 21）

享在基督耶穌裏的應許（第6節）。因此，本段確定並解釋了「為你們外邦人作了基督耶穌被囚的」（第1節）這句話的意思，並繼續引到第14～19節的禱告，在那裏為他們代求的就是他們的使徒，為他們受患難的那位。³

³ 注意 C. C. Caragounis, *Mysterion*, 55-56 的分析。

1. 保羅開始代求的禱告（三 1）

三 1. 保羅簡短地開始他的代求禱告。本節以不尋常的表原因的連結語因此開始（參：第 14 節；多一 5），它提供了與二章 11~22 節的連結，特別是第 19~22 節，那裏將第 11~18 節作了摘要，並說出它的結果。因此，使徒將要為他的外邦讀者們禱告，他們現在成為這個新聖殿的一部分，神藉著祂的靈居住在其中。但是，這禱告幾乎馬上就被打斷了。這句子尚未完成，只有強調性的指稱我保羅和提到他為你們外邦人作了基督耶穌被囚的。這些都是作為接下來對使徒特殊事工敘述的基礎。

我保羅這個詞語在使徒書信中出現少數幾次，表示特別的強調。¹ 就像在歌羅西書一章 23 節裏一樣，它在這裏是強調他傳福音給外邦人的呼召，就在這個不平凡的角色上，他會再次為他的讀者們禱告。在這強調性的自稱上，又加上「為基督耶穌被囚的」，那是當他寫信給腓利門（第 1、9 節）和提摩太（提後一 8），講到他被囚景況時所用的言語。他之所以身陷囹圄，是因他為基督受捆鎖（參：腓一 12~17），但是他在這裏所要特別表達的，在於這全是為你們外邦人，因為他如今身陷獄中，就是他的外邦人使命的直接結果。他向外邦人宣告這脫離律法的福音，直接導致他在耶路撒冷、凱撒利亞、和羅馬等地的被捕和監禁（比較：徒二十一 17~36 及羅十五 14~32）。現在他明白地稱他的讀者們為你們外邦人（參：二 11~22），他岔題的目的，是要確

¹ 在帖撒羅尼迦前書二章 18 節的上下文是，保羅已經用了第一人稱複數來講自己和同僚，他又用「我，保羅」（ἐγὼ Παῦλος）引入一個個人性的句子。他兩次使用這種表達方式來開始「一個嚴肅的懇求或警告」（林後十 1；加五 2），有一次是用來正式承諾要「還清債務」（門 19）；參 Bruce, 309。

貳、新人：神的創造（一 3～三 21）

認和解釋他在將神的奧秘傳給外邦人一事上的地位，藉此強化他們與他之間的連結。

2. 保羅為奧秘的管家（三2~7）

在保羅向外邦人宣教的文脈裏，他談到神所賜給他的奇妙恩典，次數之多令人驚訝（參：加一 15~16）。本段中，他偏離了話題，特意以最強的語氣來強調這恩典：他不僅使用「恩典」（第 2、7、8 節）和「恩賜」（第 7 節）等詞，也三次使用「賜」這動詞（第 2、7、8 節），嚴格說來，這三次都是不必要的。除此以外，這整段聚焦在神向保羅和外邦人所顯的恩慈上，他們是「基督那測不透的豐富」的領受者（第 8 節）。

三 2. 這題外話的開始，諒必你們曾聽見，¹ 暗示部分受信人並未親身認識保羅。如果以弗所書是一封巡迴書信，寫給使徒和他的同工們都不認識的小亞細亞地區會眾的話，這就不足為奇了。若是寫給在以弗所的朋友們，他大概就會寫「你們知道」。² 讀者們應該已經聽到的，是為了外邦人而賜給保羅的「神恩典的管家職分」（《和合本》作「關切你們的職分」）。

譯作「管家職分」的字，在此處的意思仍有爭議，它可以指保羅身為管家的行動、神的恩典所賜給他的職分、神的計劃以及祂的經管、或是這些意思的某種組合。³ 這字用在保羅書信中，指的是下列兩者之一：(1) 保羅執行他的使徒職分（林前九 17；

¹ 這句話開始的結構 εἰ γὰρ 在新約聖經裏只出現五次（林後五 3；加三 4；弗三 2，四 21；西一 23），它使前面聲言中隱含的假設明朗化。在這裏，它並非表示懷疑（「假若，你們確實聽到」），而是暗示信心或確定：「你們一定聽到了。」參 M. E. Thrall, *Particles*, 87, 88, 90。

² Bruce, 311。

³ J. Reumann, 'OIKONOMIA — Terms in Paul in Comparison with Lucan Heilsgeschichte', *NTS* 13 (1966-67), 165。

參：四 1，那裏他把自己描述為神奧秘事的管家之一），或（2）神之經管世界和救恩（弗一 10，三 9；參：三 2）。⁴ 在前者所提到的地方，保羅是個管家（林前四 1），受託執行一項使命（林前九 17），他不能從這神聖的任務中退出，而是要順服地完成它。他是神奧秘事的管家（林前四 1），很自然的，對他的期許是要有忠心（四 2；參：路十六 2）。在後期的保羅作品中，重點是在神的經管上。⁵ 這詞出現在保羅作品中，大多都很靠近「奧秘」一詞（唯一的例外是林前九 17），這表示後者對於了解「經管」的意思來說很重要。

歌羅西書一章 25 節對這詞來說是個關鍵經節：在保羅文集中，它正處於使用這字的早、晚期之間。在歌羅西書的文脈裏，這字似乎有雙重的意思：神所經管的計劃，以及使徒的任務或行動，因為使徒說它「已經託付我了」。所以，歌羅西書一章 25 節可以意譯為：「我照神的計劃作執事，在關乎你們的事上，已經受託執行這職分。」⁶ 在以弗所書一章 10 節和三章 9 節，它顯然是有關神的福音計劃或奧秘，加上神的安排。以弗所書三章 2 節與歌羅西書一章 25 節相似：它特別提到所賜給保羅的角色，這顯

⁴ O. Michel, *TDNT* 5:151-53; J. Reumann, 'OIKONOMIA — Terms', 147-67。

⁵ 這不一定就暗示，在寫先前的書信時，保羅沒有神的救恩計劃的觀念；J. Reumann, 'OIKONOMIA — Terms', 155-66 亦正確地如此主張。

⁶ J. Reumann, 'OIKONOMIA — Terms', 163；參 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 81。

五、神的奧秘和保羅的管家職分（三 1~13）

2. 保羅為奧秘的管家（三 2~7）

然是指他使人得知這奧秘。根據這觀點，它的意思並非純粹指神的救恩計劃，也指這奧秘的實現或安排。⁷

在三章 2 節，當保羅說到「神恩典的管家職分」時，他所想到的，與其說是使徒職分的恩典⁸（那是在第 7 節提到，並在第 8~12 節闡述的），不如說是「神的恩典⁹在福音裏被體現和宣揚」。¹⁰ 傳揚這福音是保羅的特殊權益。顯然，這兩者密切相關，但就像在加拉太書第一章，那裏他首先講到福音的啟示（第 11~12 節），然後才是他受託付去傳揚它（第 15~17 節），在以弗所書第三章這裏也一樣，保羅首先聚焦於神給他的啟示，就

⁷ 在一章 10 節和三章 9 節，οικονομία 一詞特別聚焦於神的作為，但在三章 2 節則是聚焦於保羅的使徒職分。但這不當被看作是不正常的。林康（Lincoln, 174）即正確地如此主張。參 Schlier, 63, 147-48, 155; J. Reumann, 'OIKONOMIA — Terms', 165; 和 S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 21。C. C. Caragounis, *Mysterion*, 97 宣稱，三章 2 節所需的意思是「能帶出作者與 οικονομία 之連結的」。關於一個不同的進路，見 Mitton, 120; 和 H. Merklein, *Das Kirchliche Amt*, 174。

⁸ 這是席列爾（Schlier, 148）的解釋。參 H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, 174; 和 S. Kim, *Origin*, 21-22。

⁹ 就句法上說，所賜給保羅的，是 τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ（「神的恩典」），而非 τὴν οἰκονομίαν（「管家的職分」）。卡拉古尼斯（C. C. Caragounis, *Mysterion*, 98）宣稱：οικονομία（「管家的職分」）與 χάρις（「恩典」）緊密連結，二者都被賜給使徒。

¹⁰ Bruce, 311 和 Best, 313。注意：斯托得（118 頁 = Stott, 115-16）提到有兩個密切相關的權益被賜給保羅。（在福音裏體現的神的恩典在使徒行傳二十章 24 節稱為「神恩惠的福音」。）根據這看法，τῆς χάριτος 是個受詞所有格（大多數解經家亦如此主張），或表內容的所有格（J. Reumann, 'OIKONOMIA — Terms', 165）。

是關於外邦人有分於救恩的這個奧秘（第 2~7 節），然後才清楚說明達到這目的的方法，¹¹ 就是藉著他對他們教導這奧秘（第 8~12 節）。神的恩典不是只為了保羅的個人益處而被賜下。實際上，它是為了外邦人的緣故，如接著的為你們（《和合本》作「關切你們」）所顯示的。

三 3. 在接下來的字句中，保羅解釋並補述第 2 節的意思，說他是在這奧秘被啟示給他時，領受了神的恩典的管家職分。關於奧秘這關鍵主題，見：一 9~10 的註釋。在那裏，它指神總括一切的旨意，那旨意最終的目標就是使天上、地上、一切所有的都在基督裏面同歸於一。這裏則是關於這奧秘的比較有限的層面，聚焦於外邦人與猶太人一起被納入基督的身體之內，因此就有分於神的救恩。

賜給保羅的啟示是發生在往大馬色的路上，「〔神〕……樂意將祂兒子啟示在我心裏」（加一 12、15~16）。¹² 在這裏，《和合本》譯為「使……知道」的詞語，原來是被動語態，藉此表現了神的主導，而「用啟示」這個片語被放在子句的最前面作為強調，提供了一個衡量的標準，指保羅得以熟悉這「奧秘」的根據或基礎（參：羅十六 25）。¹³ 這事件本身、保羅身為這啟示

¹¹ C. C. Caragounis, *Mysterion*, 74。

¹² 凱爾德（Caird, 63-64）宣稱：「藉啟示」並非指基督在保羅往大馬色的路上向他顯現，而是指「後來經歷到像先知一樣的感動……特別是透過感動重新解釋舊約聖經」。雖然我們不接受凱爾德主張的「後來經歷到像先知一樣的感動」，但有可能的是，當保羅因著在往大馬色路上藉著「耶穌基督的啟示」而明白這奧秘之後，會很自然地轉向聖經，默想那些講到神的奧秘的經文。

¹³ κατά 後面帶直接受格，可以「指某事的根據或基礎，因此就是提供評估標準的事物」，S. E. Porter, *Idioms*, 163；參 BAGD, 407；和

五、神的奧秘和保羅的管家職分（三 1~13）

2. 保羅為奧秘的管家（三 2~7）

的領受者、特別是使他得以熟悉這奧秘的根據，這些都是他希望他的讀者們注意的。

關於這奧秘的啟示，保羅宣稱：正如我以前略略寫過的。這可能是指讀者們見過的某種文件。或許他所指的是歌羅西書一章 25~27 節，因為與以弗所書三章 2~13 節這個較為完整的陳述相比，使徒在那裏「略略」講到他的管家職分，以及向外邦人展示這奧秘的內容。但是，我們不知道這些讀者們是否看過歌羅西書。因此最可能的是，保羅想到的是以弗所書一章 9~10 節和二章 11~22 節，特別是第 14~16 節，其中提到在基督裏創造的「一個新人」。

三 4. 所以，他先前所寫的會成為衡量的標準，讀者們藉此能察驗他深知基督的奧秘。開頭的片語，「根據這個」（《和合本》未譯），指第一、二章所寫的（見上文），介詞表示他們能用來作為判斷的標準。¹⁴ 說到念了，可能著眼於在會眾中公開宣讀這信。因此，保羅要他們明白神的「公開秘密」的意義，那是已經在基督裏被揭示出來了的。保羅希望所有基督徒都擁有一個素質，就是對神的旨意和奧秘能有屬靈的領悟和了解。為此，他曾為歌羅西人禱告（一 9；參：二 2），也為他的以弗所讀者們獻上類似的代求（參：弗一 17）。在目前的文脈中，深知這奧秘的，乃是使徒自己，但是他渴望他們藉著思想他已經寫給他們的，也一樣能明白。

Lincoln, 175；這不同於 C. C. Caragounis, *Mysterion*, 99 的觀點。關於這片語是表示揭示之方式的看法，見 Abbott, 79；H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, 198；和 M. N. A. Bockmuehl, *Revelation*, 201。

¹⁴ 希臘文 πρὸς。Meyer, 157 即如此主張；參 BAGD, 710（加二 14；林後五 10；路十二 47）。

雖然「奧秘」一詞已經出現在一章 9 節，就是「祂〔指神〕旨意的奧秘」，三章 3 節這裏卻沒有為它下定義。現在保羅¹⁵談到的，是他深知¹⁶「基督的奧秘」，這表達方式表示這奧秘等同於基督，¹⁷或者，更可能的是指那在基督裏所包含的——它是那「在祂裏面揭示的奧秘」。¹⁸根據後者，這位不能被人看見的神在基督裏全然顯示出來。

¹⁵ 有個錯誤的主張，認為第 4 節一定是出於一個仰慕保羅的學生，而非使徒自己，因為用字遣詞與「使徒的尊嚴」不符，或者可能顯示他是在尋求好處。但是寫出這些字眼可能並沒有任何高傲的意思。保羅並非在「誇耀他的知識」（如 Lincoln, 176 所認為的）。「他是說他才寫給他的讀者們的教導，是基於神的啟示，而他現在則請他們自行判斷他所說的是否正確」（Caird, 64 即正確地如此主張）。其實，主張保羅沒有寫這些字句的論述，是一把兩刃的劍：難道是他人冒保羅的名，把如此「自我炫耀」知識的話放在使徒的口嗎？此外，林康（Lincoln, 176, 177）、史納肯伯（Schnackenburg, 132）和其他人所提出的其他可能情況，造成的問題比所解決的更多。

¹⁶ *Σύνεσις* (*συνίημι*) ἐν（「深知」）這表達方式不是古典希臘文，可能取自希臘文舊約聖經，特別是但以理書，那裏用它來指明白夢和異象，隱含的意思就是它與啟示有關（一 4、17，九 13、23，十 1、11）；參 Best, 303。並不令人意外的是，它也出現在昆蘭文獻裏類似的文脈中：《感恩詩集》12:20；《社群守則》9:18（注意 K. G. Kuhn, 'The Epistle', 118-19）。

¹⁷ 這是將 τοῦ Χριστοῦ（「基督的」）當作同位語所有格；參：西一 27。

¹⁸ 根據這看法，τοῦ Χριστοῦ（「基督的」）屬於增添說明，所有格是表示定義（參 Bruce, 313）。

五、神的奧秘和保羅的管家職分（三 1~13）

2. 保羅為奧秘的管家（三 2~7）

前面說過，以弗所書三章裏的「奧秘」，代表加拉太書一章 12、15~16 節裏的「福音」。¹⁹ 以弗所書三章 3 節說，這奧秘是藉著「啟示」使保羅知道的，而在加拉太書一章 12 節，他宣稱他領受的福音，「乃是從耶穌基督啟示來的」。就像加拉太書一章裏，福音的內容是耶穌基督，以弗所書三章 4 節裏，奧秘的內容也是基督。雖然有人辯稱，三章 6 節對於奧秘做了更多的陳述，表示重點轉到救恩歷史和教會層面，但是在加拉太書一章與基督有關的福音和以弗所書三章與教會有關的奧秘之間，其實沒有抵觸。根據前者，神將祂的兒子啟示在保羅心裏，為的是使他能在外邦人中傳講基督，以祂為福音的內涵。保羅所傳揚的是與律法無關的福音，就因為與律法無關，它才能同樣適用於外邦人和猶太人。外邦人過去因為律法的阻隔而與猶太人分離，如今卻得益於神在基督裏的拯救行動，與猶太人一同被包括在祂裏面了。以弗所書第三章強調的，是這「秘密」已經被顯示的層面。

三 5. 在說明這奧秘的內容之前，先把注意力放在它的末世特質上，這是藉著一個所謂「啟示架構」的「從前一如今」對比而達成的。²⁰ 本節的對照平行包含三個對比要素，可以排列如下：

¹⁹ 根據 H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, 193-209, 特別是 208-9。注意 S. Kim, *Origin*, 23-24 對此所作的仔細評估。

²⁰ 也注意：羅十六 25~27；林前二 6~10；提前三 16；提後一 9~11；多一 2~3；彼前一 20。N. A. Dahl, 'Form-Critical Observations on Early Christian Preaching', in *Jesus in the Memory of the Early Church* (Minneapolis: Augsburg, 1976), 30-36, 特別是 32-33。參 P. Tachau, 'Einst' und 'Jetzt'; 和 H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, 164-70, 181-87。

這奧秘 (1)「在以前 (2)「沒有 (3)「叫人」 (5a 節)
的世代」 ……知道」

(1)「像如今」 (2)「藉著聖 (3)「祂的聖 (5b 節)
靈啟示」 使徒和先知」

「基督的奧秘」沒有讓人類先前的世代知道。²¹ 在神²² 選擇將它啟示出來以前，人類都完全無法理解。基本上，羅馬書結尾的頌讚（十六 25～27）與歌羅西書一章 25～27 節也確認了這點，前者說保羅的福音是「永古隱藏不言的奧秘」，後者則說使徒所要傳得全備的「神的道理」，就是「歷世歷代所隱藏的奧秘」。

但是，這不表示保羅的福音是個新思想，²³ 其實正好相反。使徒在其他地方堅稱，它是從前就在聖經裏藉著眾先知應許了

²¹ 'Ἐτέραις γενεαῖς（「其他的世代」）是表達從前世代的方式，並將它與現在對比（Schlier, 149; C. C. Caragounis, *Mysterion*, 101；參 A. T. Robertson, *Grammar*, 523；與 BDF §200[4]），後者在此藉著 *vōv* 呈現出來。關於這裏「從前一如今」對比的討論，見 H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, 181–87（不同於 F. J. Steinmetz, *Protologische Heils-Zuversicht*, 51–67，特別是 66，他主張這裏的對比基本上不是時間性，而是神學性）。

²² 兩個被動語態動詞 οὐκ ἐγνωρίσθη（「沒有叫人知道」）和 ἀπεκαλύφθη（「啟示」），強調唯獨神自己把基督的奧秘顯示出來。關於 γνωρίζω 和 ἀποκαλύπτω 之間意思上可能有的區別，見 Schnackenburg, 133。

²³ 注意鄧恩的重要討論，J. D. G. Dunn, 'How New Was Paul's Gospel? The Problem of Continuity and Discontinuity', in *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*,

五、神的奧秘和保羅的管家職分（三 1~13）

2. 保羅為奧秘的管家（三 2~7）

（羅一 2），並有律法和先知為證（三 21）——事實上，這福音在更早時就傳給亞伯拉罕（加三 8）。此外，在律法書、先知書、和其他書卷裏，都能找到神要藉福音賜福給外邦人的證據，²⁴ 這些經文都是保羅在羅馬書十五章 8~12 節所提到的，表示基督的降臨不是只為了猶太人和他們的子孫，也是為外邦人，他們要「因祂的憐憫榮耀神」，並要清楚講明他的外邦宣教事工的舊約聖經基礎。²⁵

如果舊約聖經中的眾先知已經盼望神的救恩旨意，並且外邦人和以色列人一同被包括在其中，那麼，說這「奧秘」是個新啟示，究竟是甚麼意思呢？那是指這旨意實現的方式——藉著將猶太人和外邦人都納入基督的身體——尚未被顯明。直到它實現的時候，這一直是個奧秘，保羅身為外邦人的使徒和這奧秘的頭號管家，享有將其奧妙顯明給他的讀者的特權。

因此，如今²⁶ 事情有了戲劇性的轉變。過去被隱藏的如今被神揭露出來了。根據以弗所書一章 9 節，這個啟示就在現今發生，也就是在主耶穌的死和復活之後。再一次，羅馬書十六章和

ed. L. A. Jervis and P. Richardson (Sheffield: Academic Press, 1994), 367-88。

²⁴ 從律法書：申三十二 43；從先知書：賽十一 10；從其他書卷：詩十八 49，一一七 1（Bruce, 314）。

²⁵ Bruce, 314。

²⁶ 'Ὁς νόϋν 不當按「同樣程度」或「不如……那樣清晰」等比較的意思來解釋（如 C. C. Caragounis, *Mysterion*, 102-3 所詳細論述的；參 Caird, 64），而是像第 9 節，對照的意思很明顯，表示「外邦人藉由彌賽亞被收納為兒子，進入神的百姓中，是件新奇的事」（Barth, 334；參 Schlier, 150; Schnackenburg, 133；和 Best, 307；參 M. N. A. Bockmuehl, *Revelation*, 201：「重點不在於啟示的程度」）。

歌羅西書一章裏的平行經文以稍微不同的字句確認同樣的真理。在前者，過去被保守為秘密的「如今顯明出來，……藉眾先知的書指示萬國的民」（羅十六 26），而在後者，從前隱藏的奧秘「如今向祂的聖徒顯明了」。

在以弗所書三章 5 節這裏，以不尋常的方式描述這啟示的領受者們：這奧秘……如今藉著聖靈²⁷ 啟示「祂的聖使徒和先知」。這措辭顯然與之前論及使徒和先知在教會中的根基角色的陳述有關聯（二 20）。句法顯示，「祂的」和「聖」這二詞都只是修飾「使徒」，而非同時修飾兩個名詞。²⁸ 因此，這裏特別著眼的乃是使徒，這或許不足為奇，因為這裏的上下文是保羅正在講論他的使徒職分。雖然「祂的」可以指基督，以之為第 4 節裏明顯的先行詞，但比較恰當的理解還是指神，因為祂是被動語態動詞「啟示」隱含的主詞（參：西一 26），因此《新國際版》譯為「神的聖使徒和先知」。

形容詞聖帶來一些困難，因為它被認為是反映了後來的「早期天主教」對「聖徒」一詞所加的限制，但保羅卻將它用在所有基督徒身上。但在整本以弗所書裏，「聖徒」常常以廣泛的意思

²⁷ 一些釋經者們認為 ἐν πνεύματι 是修飾「先知」而已；但不同於他們的觀點，這片語實際上是修飾動詞，表示所給予使徒和先知二者的這個啟示，是透過、或藉著聖靈成就的；參 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 692。

²⁸ Αὐτοῦ（「祂的」）分隔「使徒」和「先知」這兩個名詞，而不是在這二者之後，也因為 ἁγίοις（「聖」）字似乎只是修飾 ἀποστόλοις（「使徒」）。注意 H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, 187-88; Schnackenburg, 133-34；和 Lincoln, 178-79 等人的討論。

五、神的奧秘和保羅的管家職分（三 1~13）

2. 保羅為奧秘的管家（三 2~7）

出現。²⁹ 此外，作為形容詞的「聖」，與作為名詞用的複數形有不同的含意，後者是泛指神的百姓，「聖徒」。保羅稱眾使徒為聖，不是要特別為他們封聖而貶抑其他信徒，因為他在第 8 節說他自己比眾聖徒中最小的還小。歌羅西書一章 26~27 節說，這奧秘已經向祂的聖徒顯明了，那裏的措辭與以弗所書的相近。很可能保羅在這裏使用先前的措辭（保留了「聖」字），卻改變了焦點，因為他正在討論他向外邦人的使徒職分。所以，「聖」是對「眾使徒」的描述，說他們是被分別出來歸神的，為了「他們作為核心啟示領受者的獨特角色」。³⁰

因此，這個特殊措辭被人說成與形容領受這奧秘之人的其他稱呼不一致；但是，這一點不一定就會導致第 2~7 節這部分（如果不是全書的話）並非出自保羅手筆的結論。³¹ 這奧秘被顯明給不同的領受者，這觀念不應造成難題。它已經藉著在普世傳揚福音，被顯明「給萬國的民」（羅十六 26）；它被揭示給神的聖民，特別是外邦人（西一 26），因為他們是神透過祂的愛子完成之拯救工作的受益人，所以也是關乎它的啟示的受益人。神的秘

²⁹ 弗一 1、4、15、18，二 19，三 8、18，四 12，五 3，六 18。見〈導論〉，103 頁。

³⁰ 滕納，1292 頁 = Turner, 1234。注意斯諾德格拉斯，22-23 頁 = Snodgrass, 26-27；和 K. O. Sandnes, 231-36 的討論。

³¹ 戈登·費依（G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 692 n. 113）承認這措辭在關乎本書是否為保羅所著的問題上帶來的問題，但又說：「同樣難以理解的是，一個託名作者怎麼可能會犯下這樣的錯誤，然後在第 8 節又說保羅比眾聖徒中最小的還小。」而且，「尤其難以理解的是，一個以保羅名義寫作、能抓住保羅思想和文字的微妙處的人，為甚麼不寫『給我們這些使徒和先知』。」

密被啟示給「使徒和先知」，³² 因為他們「是傳道人，神的真理經由他們而傳遞給其他信徒」。使徒們「代表福音事實的主要見證人的權柄，而先知們則代表聖靈的活潑引導，使人得以更充分了解這些事實的意義和範圍」。³³ 它在保羅往大馬色的路上，藉著啟示被揭示給他，因為他身為外邦人的使徒，在那些傳道人中居首位（加一 11～12、15～16；參：徒二十六 12～18）。

三 6. 現在清楚說明了神的「公開秘密」（第 4 節）的內容。³⁴ 為了加強效果，也為了更精確地描述它，保羅蒐集三個類似的複合形容詞，³⁵ 每個都以「同……」的前綴字開始，宣告外邦人「與〔那些生來為猶太人的〕在基督耶穌裏，藉著福音，得以同為後嗣，同為一體，同蒙應許」。³⁶

³² 為了克服關於這些特別領受者們的難題，凱爾德（Caird, 65）宣稱：「使徒和先知不是要在個人聖潔上、或按立聖職上與教會的其他會友區別，而是要與其他世代的人區別。」他又說：「*ἄγιος* 是個同樣適用於所有基督徒的字眼，它之所以適用於他們，完全是因為他們屬於基督。因此，在目前文脈裏，它與『基督徒』的意思非常接近。」但是，如此的調和方式不但沒有必要，也沒有說服力。

³³ Bruce, 314–15，特別是 315。注意 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 691–92 裏很好的討論。

³⁴ 大多數的學者都認為不定詞 *εἶναι*（直譯為「成為」）是增添說明，解釋奧秘的意思。

³⁵ 使徒在以弗所書二章 19～22 節用了三個以 *συν-*（「同……」）開始的複合字，要強調悔改歸正的外邦人與其餘基督徒群體的合一：*συμπολιται*（「同為國民」），第 19 節；*συναρμολογουμένη*（「聯絡」），第 21 節；和 *συνοικοδομήσθε*（「同被建造」），第 22 節。

³⁶ 這三個希臘字是 *συγκληρονόμα*，*σύσσωμα*，和 *συμμέτοχα*。關於它們的意思，見以下的註腳。

五、神的奧秘和保羅的管家職分（三 1~13）

2. 保羅為奧秘的管家（三 2~7）

第一，「同為後嗣」來承受同樣的福氣。³⁷ 神應許亞伯拉罕，要賜福給他的後裔，地上的萬族也都要因他得福（創十二 2~3）。現在，神的計劃被顯明出來了：藉著福音，地上的萬族不僅要因亞伯拉罕的後裔蒙福，也要被算在他的兒女之中。他們也有分於「亞伯拉罕的信心」，亞伯拉罕是「我們世人的父」（羅四 16，《和合本》為 17 節）。他們同為後嗣，因為他們是神的後嗣，並且是與基督同為後嗣（羅八 17）。³⁸ 在以弗所書前面，「基業」的觀念指有分於在未來榮耀中的某種盼望，藉著聖靈，也就是那未來產業的保證者，這樣的歡樂已經開始了（參：一 14，五 5）。

第二，「同為一體」。保羅藉著一個沒有在新約聖經其他地方出現的複合字，說出這奧秘的一個重要部分，就是外邦基督徒亦如猶太信徒，被納入同一個身體，因此在基督的身體裏同為肢體。³⁹ 保羅擷取二章 16、19~22 節的觀念，⁴⁰ 那是講到基督的目的是要在祂自己裏面創造一個新人，並藉著十字架使猶太人和外邦人在一個身體裏與神和好，保羅顯然造了一個新字來「表達

³⁷ Συγκληρονόμα 指一個人與他人一同領受財產，所以是「一個也是接受的人、接受者、共同繼承人」；Louw and Nida §57.134 即如此認為。他們又說其中沒有「成為一個已死之人的『繼承人』的暗示」。「焦點是在接受一個不勞而獲的禮物。」

³⁸ 見 Bruce, 315-16 的釋經。

³⁹ Σύσσωμα 「肯定是設計來表達與 σώμα τοῦ Χριστοῦ 間強調性的關係的」，E. Schweizer, TDNT 7:1080。魯弗與奈達（Louw and Nida §11.9）認為這詞表示「某人為一團體的一員，重點是他與這團體其他成員間整體的關係」，因此是「同為肢體」。

⁴⁰ E. Schweizer, TDNT 7:1080，和 H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, 205 正確注意到這一點。

〔這個〕革命性的……觀念，就是在與猶太人相同的立足點上，把外邦人包括在神的百姓中」。⁴¹

賜給外邦人的第三個特權，據馬可·巴特說或許是這系列中的最高潮，⁴² 就是他們同蒙⁴³ 應許。「應許」一詞令人回想到以弗所書前面的兩段經文，講到「應許之約」，在外邦人藉著基督之死而被帶來親近神之前，他們被排除於這約之外（二 12）；還有「所應許的聖靈」，藉著祂，他們在相信的時候受了印記。因此有人說，外邦人成為「應許的共同領受者」這個特權並非重複第一個福氣「同為後嗣」，而是指這應許的實質，就是聖靈自己（參：一 13）。「因為祂的同在彰顯了神在祂的百姓當中的同在，聖靈確實是神的應許的縮影。」⁴⁴ 這提議與我們在其他地方看到的頗為相符，⁴⁵ 就是說，在一章 3~14 節開頭的 *berakah* 裏所預示的重要主題，不斷地在書信的主體部分被解釋和應用。因此，提到外邦人（注意一章 13 節裏強調用的「你們」）受了所應

⁴¹ Bruce, 316。

⁴² Barth, 338。

⁴³ Συμμέτοχα 的意思是「一個分享一件財物、或一個關係的人」，因此是個「分享者，夥伴」（Louw and Nida §57.8）。

⁴⁴ Barth, 338。有些近代學者們把這第三項福氣解釋為應許的聖靈；見：如 Schlier, 151；和 N. A. Dahl, 'Bibelstudie über den Epheserbrief', *Kurze Auslegung des Epheserbriefes*, ed. N. A. Dahl and others (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 7-83, 特別是 42-43。布魯斯 (Bruce, 316)，按著使徒更早在加拉太書三章 6~29 節的解釋來理解保羅這句話（那裏也提到「應許的聖靈」，第 14 節；參：第 2、5 節），但是加拉太書的焦點在於外邦人成為亞伯拉罕的後裔，因此是「照著應許承受產業的」。

⁴⁵ P. T. O'Brien, 'Ephesians I', 510-12。

五、神的奧秘和保羅的管家職分（三 1~13）

2. 保羅為奧秘的管家（三 2~7）

許的聖靈為印記，不僅在四章 30 節的勸勉文脈裏重提和應用（「不要叫神的聖靈擔憂；你們原是受了祂的印記，等候得贖的日子來到」），也在這段教導性的經文中用來解釋基督的奧秘。此外，這提議也與平行的經文（二 16~18）一致，那裏說猶太人和外邦人都能藉著基督，在一個聖靈裏來到父面前（第 18 節）。

這些外邦人得以有分的每一個福氣被說是「在基督耶穌裏」，並且是「藉著福音」而得（第 6 節）。前面的片語修飾所有三個名詞（「同為後嗣」，「同為一體」，和「同蒙應許」），而不僅是最後一個。這不當理解為憑藉的意思，「藉著基督」；⁴⁶事實上，它所表示的是，外邦人被包括進來一事是發生在基督耶穌這範圍裏。在基督，也就是以色列的彌賽亞裏面，並且只有在祂裏面，外邦人承受了賜給亞伯拉罕的應許。此外，這一切之發生乃是藉著福音。它宣告一個基礎，在這基礎上，外邦人與猶太人一同成為神的兒女，都被作成基督身體上的肢體，並且領受所應許的聖靈。⁴⁷ 那基礎就是基督的死和復活，這是使徒的宣告的一部分。當這福音被宣告時，聽到它的信息，並且為自己的益處而接受它的外邦人，就在主耶穌的死和復活上與祂聯合。因此，福音不僅宣告神的恩典計劃，宣告基督的奧秘的內容；它也是個工具，⁴⁸ 神用它來成就祂的旨意，使外邦人歸信，並將他們納入祂的愛子裏。藉著積極地傳揚福音，神吸引人歸向祂自己（參：帖後二 14）。

⁴⁶ 這是以接下來的片語「藉著福音」裏的 *διὰ* 表達的。

⁴⁷ Mitton, 123。「福音就是宣告基督讓人能夠領受的一切特權，以及此地、此時就將這些特權提供給那些以真信心回應的人。」

⁴⁸ 參 R. E. Brown, *Mystery*, 58。

總之，基督的奧秘或公開秘密就是「藉著雙方都與基督聯合，猶太人與外邦人得以完全合一。與基督聯合，又與彼此聯合，這個雙重的聯合就是這『奧秘』的實質內容」。⁴⁹

由於這樣描述這奧秘的內容是不尋常的，常有人主張，這詞彙在以弗所書第三章裏的意思，完全不同於保羅以前的用法，包括歌羅西書一章 26～27 節。⁵⁰ 但是，使徒有時會用「奧秘」一詞來指他的信息裏的某個特殊要素（參：用「福音」來指一個重要部分的類似用法）。例如，「奧秘」就如此用來指在末日時信徒會被轉變為靈性的身體（林前十五 51），還有以色列在她暫時被棄後至終將會得救（羅十一 25）。⁵¹ 藉著一部分而談到整體是完全適當的，絕不致於與比較一般性的用法不符。事實上，有人說，除了一章 9～10 節以外，關於這奧秘的更廣泛的觀念已經在以弗所書第三章裏呈現出來了（就是第 8、10 節）。而且，歌羅西書一章 27 節與以弗所書三章 4、6 節的差異很小：在這兩段經文裏，奧秘都是聚焦在基督身上，在前者，這詞是關乎基督在萬國中被傳揚，以及祂內住在祂的百姓中，不論是猶太人或外邦人。包括金世潤（Seyoon Kim）在內的一些人指出，奧秘所描述的，不僅是神在基督裏的末世作為，也有將外邦人包括在受益人中的拯救行動。⁵² 在歌羅西書一章 26～27 節和以弗所書三章 3～6 節裏，奧秘都有基督論和救恩歷史或教會論的層面。這兩封書

⁴⁹ 斯托得，120 頁 = Stott, 117。

⁵⁰ 特別注意 Mitton, 89。

⁵¹ Bruce, 313 指出的。

⁵² S. Kim, *Origin*, 22-23。

五、神的奧秘和保羅的管家職分（三 1~13）
2. 保羅為奧秘的管家（三 2~7）

信的差別在於重點：歌羅西書一章強調前者，以弗所書三章則強調後者。⁵³

三 7. 在一個轉折性的經節裏，保羅回到本段（第 2~7 節）的主要思路，就是他在神恩典的背景裏領受這奧秘的管家職分，並且為著即將論及他的使命作預備，這使命就是向外邦人傳講基督那測不透的豐富（第 8 節）。第 7 節一再提到神的恩典，是接續第 2 節裏的這個重要主題（「神賜恩給我」），具有首尾呼應的作用，因此框住這段落（第 2~7 節），⁵⁴ 也為第 8 節進一步的陳述鋪路。這種修辭方式強調一點：保羅在本段中所說的每一件事，關於所賜給他奧秘的啟示、外邦人被納入基督的身體、和他的使命等，都出自神滿溢的恩典，也只能根據這個背景來理解。

既已談到賜給他這奧秘的啟示，使徒現在就將注意力轉到藉著他傳講這奧秘。神的拯救旨意所牽涉的，不只是把福音的奧秘啟示給保羅，也要催促他投入這福音的事奉中。⁵⁵ 當他在往大馬色的路上悔改歸正時（第 2、8 節），就成了這福音的「執事」（參：西一 23）。保羅蒙召成為外邦人的宣教士，不是出於自己所為，而是完全由於神恩典、至高無上主權的介入。他非常清楚自己的不配，因為他曾是抵擋主耶穌的人。他以強調的方式點明了深藏心中的這個真理：第一，藉著指出他是被神「作成」（《和合本》翻譯為「作了」）這福音的執事；⁵⁶ 第二，藉著堆

⁵³ 如 S. Kim, *Origin*, 23；依循 C. F. D. Moule, *Colossians*, 82-83; Bruce, 86；與 H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, 209。

⁵⁴ C. Reynier, *Évangile et Mystère: les enjeux théologiques de l'Épître aux Éphésiens* (Paris: Cerf, 1992), 61-68 即如此認為。

⁵⁵ S. Kim, *Origin*, 24。

⁵⁶ 若是要強調被動語態 ἐγενήθην 的話；參 Barth, 339。

砌關於恩典（如上述）和能力的措辭。他認為傳揚神信息的使命確實是無上的光榮，他接受這使命的原因是「照神所賜給我恩典的恩賜」。⁵⁷

雖然保羅在他更早的書信裏沒有用「福音的執事」一詞，⁵⁸他卻的確說過他自己和他的同工們是「執事」，特別是當他要強調他們和他雙方都在相同的立足點上，是神藉以作工的僕人（特別是林前三 5）。在這些書信裏，這些執事們顯然是話語的僕人，是在傳揚和教導福音的（比較：林後三 6，以及二 17 和四 2）。⁵⁹「執事」出現在歌羅西書一章 23 節和以弗所書三章 7 節；在這兩處經文的文脈裏，保羅要說的是，這信息就是他有幸以僕人的身分服事的大能福音，這信息聚焦在基督是主、和好、以及神救恩歷史計劃的成就，藉此將外邦人納入基督的身體。他在萬

⁵⁷ F. F. Bruce, *An Expanded Paraphrase of the Epistles of Paul* (Exeter: Paternoster, 1965), 273。Δωρεά是「禮物，神慷慨的禮物」（BAGD, 210），而 τῆς χάριτος 則是表品質或定義的所有格。

⁵⁸ 有些釋經學者們（參 H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, 222-24）主張，當「福音的執事」這頭銜在這裏用在保羅身上時，這實在是使徒時代以後的聲音，回頭將他視為使徒職分的保衛者。所以，（西一 23 與弗三 7 的）這些字句是後來的世代在聲稱保羅的福音有約束力，因為它具有使徒的特質。但是，如此解讀其情境，沒有掌握到 (a) 明顯省略的重要詞語「使徒」（ἀπόστολος），而這詞很切合假設中這位保羅之後的作者的意向，(b) 保羅使用「執事」一詞，是要強調他和他的同工們是僕人，神透過他們行事。見〈導論〉，100-105 頁。

⁵⁹ 根據 E. E. Ellis, 'Paul and his Co-Workers', *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1978), 6-10, δῆκονοι（「執事，僕人」）是個特別的同工階層，積極從事講道和教導。

民中成為福音的執事。他如此刻畫自己，乃是暗示：他和他那些身為「執事」的同工們乃是在同一水平上。⁶⁰

保羅在第 7 節最後的片語，照祂運行的大能，提出另外兩點，更清楚地說明他對這宣教事工及其執行的呼召的認識。第一，這片語與「賜給我的〔神的恩賜〕」連結。⁶¹ 保羅被呼召為僕人是靠神的恩賜，那是由於神的能力有效的運行。⁶² 若非神大能的介入，就沒有甚麼能使他從一個迫害者轉變為基督徒，而要使他成為一個「福音的執事」，也照樣需要同一個大能有效的運行。第二，因為在其他文脈裏，「運行」和「能力」都把注意力放在神持續的大能作為，⁶³ 在這裏，使徒就不是只聚焦於神在恩典中差遣祂的大能作為。這措辭也指向他不斷意識到，每一天他都在履行他的宣教呼召時經歷「祂大能的運行」。不只在神的初次呼召裏，也在其後的賦予能力中，他都知道神的能力在他裏面大力地運行。這是他在平行經文（西一 29）和他的著作中其他地方清楚表明的，特別是哥林多前書十五章 10 節：

⁶⁰ 作為一個描述保羅職責的詞彙，它「不是一個強調他的重要或個人聲望的字眼」（Best, 314）。

⁶¹ 大多數解經家的主張是：本節的這兩個 κατά（「照」）子句不是並列結構（coordinate）；據我們判斷，這觀點也是正確的。

⁶² 「保羅在他的事奉裏所經歷的恩典是出於神浩大的能力」（Lincoln, 182）。

⁶³ 常常有人說：在歌羅西書和以弗所書裏（西一 29，二 12；弗一 19，三 7、16、20，六 10），神的能力都是一個明顯的主題，這是指當祂使基督從死裏復活時所運行的能力，祂如今也藉這能力運行在祂的使徒和百姓的生命中，也透過他們的生命行事（見：一 19 的註釋）。

然而，我今日成了何等人，是蒙神的恩才成的，並且祂所賜我的恩不是徒然的，我比眾使徒格外勞苦；這原不是我，乃是神的恩與我同在。

因此，我們在以弗所書三章 2～7 節發現到，不斷強調的是：保羅在他的使徒事工裏所成為的及所成就的，「不是他自己所作，而是神的恩典的結果——神揀選他，神呼召他，神賜他能力。」⁶⁴ 在他向外邦人行使他的使徒職分時，「他把實際的果效歸於神的計劃，就是藉啟示讓他知道的。」⁶⁵

⁶⁴ Mitton, 124。

⁶⁵ Bruce, 317。

3. 傳揚神旨意中的奧秘（三8~13）

三 8. 當他思想他的使命，就是奉基督差遣向外邦人宣教，保羅為了所賜給他的這個不平常的特權而充滿驚奇。¹ 他使用一個非常引人注意的措辭，在這措辭中，他既不是陶醉於虛偽中，也不是在自我貶抑中羞愧，² 而是表明他深深意識到自己的不配以及基督所賜給他那滿溢的恩典：我本來比眾聖徒中最小的還小，然而祂還賜我這恩典。³ 好像最高級的「最小的」（使徒中，林前十五 9）或「第一和至大的」（罪人中，提前一 15「魁」）還不足以表達他的不配，保羅創作了這希臘文形容詞的一個新字形，就是一個最高級的比較級（「比最小還小的」）。⁴ 有何理由要如此自我貶抑呢？馬可·巴特正確地指出，使徒不是僅僅從一般的角度想到他肉體的軟弱，或「舊人」與「新人」之間的持續相爭。他想到的是一生的軟弱、試探、和未能成為所有信徒的表率。事

¹ 從這裏開始一個新句子，直到第 12 節結束。現在思路從神的恩典在福音裏的體現（第 2 節）前進到傳講那福音的過程（參：第 7 節）。它包括三個步驟，「按著傳講的對象而彼此有別」：外邦人（第 8 節），眾人（第 9 節），和執政、掌權的（第 9、10 節）；Best, 316 即如此認為。

² 斯托得，122 頁 = Stott, 119。

³ 席列爾（Schlier, 152）恰當地評論：「向外邦人傳道是個特權，弔詭的是，它被賜給眾聖徒中最小的一位。」

⁴ 希臘文 ἐλαχιστότερος。參 BDF §§60(2), 61(2)；參 S. E. Porter, *Idioms*, 124；與 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 302。

實上，他在這裏想到的是他曾狂熱地迫害神的⁵教會（林前十五 9）。他一再明確地提到他是迫害者的角色，顯示他的罪惡感。⁶

但是，雖然保羅確實自覺不配，本段的主旨卻不在此。他已經歷到神的奇異恩典，所以他特意離題來強調它。在這裏，「所賜的恩典」就是那使他能以盡他宣教使命的恩典，雖然我們必須意識到這個「特別的」恩典乃是整體恩典的主要部分，他是藉著後者成為基督徒的。另外，神大有果效地在保羅的生命中作工，因為雖然他深深感到自己的不配，這卻沒有妨礙他承擔向外邦人宣教的責任。⁷他滿有活力地進行這使命，深知那是神呼召他去作的。

⁵ Τοῦ θεοῦ（「神的」）強調這罪行的重大：保羅想要毀壞的，是神的教會。

⁶ 馬可·巴特（Barth, 340）又說：「因為這意識有一特別的焦點，它有別於一種病態，即專注在自己、或一般的罪上。他的自我卑微不像是表達隱藏的驕傲和隨之而來的尋求恭維。」參 O. Haas, *Paulus der Missionar. Ziel, Grundsätze und Methoden der Missionstätigkeit des Apostels Paulus nach seinen eigenen Aussagen* (Münsterschwarzach: Vier Türme-Verlag, 1971), 19；和 Caird, 66。有些人主張：「我本來比眾聖徒中最小的還小」這片語過於誇張和做作，如此的自我詆毀不是真的出於保羅。但更不可能的是，如果像他們所認為的，是保羅的門生寫了這卷書，這位門生竟然會以這樣的方式來說他的英雄！另一方面，如果馬可·巴特的主張是對的，那麼使徒的話就相當可以理解了。（注意：例如，D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 302 對 Lincoln, 183 的批判。）

⁷ 席列爾（Schlier, 152）正確地解釋說：「給外邦人」是接續第 1 節的「為你們外邦人」。

所賜給保羅的恩典就是⁸叫他「把基督那測不透的豐富傳給外邦人」。這個深刻的修辭所描述的，是一個傳揚的行動，它的內容既榮耀又廣泛。本段已經說過，「在基督耶穌裏」和藉著福音為媒介，外邦人承受了賜給亞伯拉罕的應許（第 6 節）。使徒現在以福音的詞語，就是藉著同源動詞「傳揚福音」，來談他的使命，這並不足為奇。

這動詞的受詞基督那測不透的豐富相當不尋常。通常，「宣告福音」這個動詞會特別用「福音」或它的某一要素作為直接受詞（林前十五 1；林後十一 7；加一 11、23；參：羅十 15）。在其他沒有清楚提到受詞的地方，上下文明顯表示所著眼的是傳講福音（羅一 15，十五 20；林前一 17；等等）。⁹但是，在以弗所書三章 8 節這裏，保羅使用修辭學的文字來表示：他所傳揚的乃是關乎神的恩典和榮耀的豐富，那是基督自己所擁有、並且慷慨地賜給其他人的。¹⁰修飾「豐富」的形容詞，意思是「無法測度

⁸ Abbott, 86; Gnllka, 170; 與 Barth, 340 即如此認為。這相當於席列爾 (Schlier, 152: 保羅傳講福音是藉著所賜給他的恩典) 和鮑克慕爾 (M. N. A. Bockmuehl, *Revelation*, 202-3; 他認為恩典被賜給保羅「為的是叫他將它傳講給外邦人」; 亦參 C. C. Caragounis, *Mysterion*, 106) 所說的。

⁹ 參 Best, 318。有關進一步的細節，見 J. H. Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 39, 和 P. T. O'Brien, *Gospel and Mission*, 62-65, 後者也說明動詞 εὐαγγελίζομαι (「傳揚福音」) 可以涵括廣泛範圍的活動，從初次宣告福音，到建立信徒，並使他們在信仰上堅固。

¹⁰ 雖然所有格 τοῦ Χριστοῦ (「基督的」) 可以作受詞，表示「基督自己是這福音豐富的內容」(Lincoln, 183, 184 即如此認為)，但較好的解讀法是把它當作歸屬用法，表示「基督的豐富」，就是祂所擁有的

的、不可能理解的」，¹¹ 已經在羅馬書裏被使徒用來指神的救恩計劃裏那深邃的奧秘，祂的旨意是藉著它向眾人施憐憫，包括猶太人和外邦人：「祂的判斷何其難測！祂的蹤跡何其難尋」（羅十一 33）。在約伯記裏（《七十士譯本》五 9，九 10，參：三十四 24、28），神創造和天命的奇妙是「不可測度的」。基督的豐富也類似。它們太大，以致無法全窺，太深，以致無法測度。¹²

如果基督那測不透的豐富就是祂自己所擁有、而且賞賜給那些「在祂裏面」之人的豐富，那麼保羅在以弗所書第一、二章的闡述就已經提到它們的某些內容了，特別是一章 3～14 節開頭的頌讚中，那裏清楚地闡明了神救恩計劃的重要因素——將外邦人包括在福氣的範圍裏。因為神在基督裏這些奇妙的豐富是真正的財富，所以，保羅的聽眾們在聽見他所傳講的福音時，如果有所回應，這福音就會使他們得到無可測度的豐富。這裏，神的豐富已經以奇妙的方式賜下了。保羅是如此堅信這點，以致當他想到神竟然賜給他特權，成為一個宣教士，來傳揚神在主耶穌基督裏的浩大恩慈，他幾乎不能自己。

那些。同時，這些豐富是為了其他人，因為它們是使徒宣告的主題。三章 8 節的所有格 τοῦ Χριστοῦ（「基督的」），功用不同於以弗所書中其他地方，就是當 πλοῦτος 後面接著受詞所有格表示某一特別素質時，例如 χάριτος（「恩典」）或 δόξης（「榮耀」）；參：一 7、18，二 7，三 16。

¹¹ Louw and Nida §32.23 即如此認為。除了此處和羅馬書十一章 33 節以外，ἀνεξιχνίαστος（出自 ἵχνος，「足跡、軌道」）沒有出現在新約聖經其他地方。

¹² Best, 318：「〔這字〕隱含的意思包括神作為的奇妙，以及人類心智的不足，即使在領受啟示之後，仍然無法推論或探索出神的深度。」

有點弔詭的是，使徒一方面寫道：這福音的奧秘正被啟示給他（第 3 節），另一方面，他又說這信息是聚焦於基督的豐富，而那是「無可測度的」！基督耶穌已經在往大馬色的路上讓保羅認識祂；但使徒卻尚未完全了解在祂裏面「所積蓄的一切智慧知識」（西二 2~3）。當他悔改歸正時，是以極度個人性的方式認識基督，所以能說「以認識我主基督耶穌為至寶」（腓三 8）；但是他這一生的雄心壯志和目標是要多而又多地認識基督（腓三 9~10）。基督的福音是從啟示而來的，在這福音裏，大量積蓄著祂的豐富，是還沒有被探索的，它們的深度也尚未被使徒自己或任何其他基督徒量度過。祂的豐富是「無限的」。所以當神啟示自己時，是恩慈地把自己賜給人，但是祂沒有被他們理解，也沒有使自己受人類智慧或科技的控制。「啟示會創造驚奇、敬畏、和尊重，而非毀滅它們。」¹³

三 9. 神所賜給保羅的恩典不僅在於叫他把基督那測不透的豐富傳給外邦人（第 8 節），也在於他向眾人顯明神的「隱藏的旨意」要如何「產生功效」（《新英語聖經》）。與神的「管理或安排」¹⁴ 有關的關鍵字再次被用上，而且，如同在歌羅西書一章 25 節和以弗所書三章 2 節，有個角色被賜給保羅，就是傳揚它。這個啟迪的行動雖然與他向外邦人傳講基督那測不透的豐富

¹³ Barth, 341。馬可·巴特又引用高格勒（E. Gaugler）的話說：「已經被理解的神……全是偶像。」

¹⁴ Οἰκονομία 不是指神的「計劃」，而是把這奧秘行出來，或使之發生果效；見：第 2 節的註釋。

有關，卻非相等，因為第 9 節不是只重複第 8 節已經說過的而已。¹⁵

「使……明白」這個動詞¹⁶可以有「照亮、光照」之意，意思是顯明某物的本相（參：約一 9），在這裏是喻義用法，指「揭露，讓人知道」，因此就是「啟示或照明」，在保羅書信其他地方，若指現今將從前隱藏的事物啟示出來時，也會有這語意（林前四 5；提後一 10）。¹⁷在這裏，保羅的使命同時具有救恩歷史的層面和個人的層面。關於後者，如果採用較長的文本，¹⁸那麼這個啟迪行動的直接受詞就是「所有的人」（如《和合本》「眾人」），而修飾奧秘的字詞則表達了時間上和救恩歷史上的意思，就是說，它是「歷代以來隱藏」在神裏面的奧秘。¹⁹被啟迪

¹⁵ 不定詞「又使……明白」（καὶ φωτίσαι）一語不是擴充或詳述第 8 節的不定詞「傳講〔那測不透的豐富〕」（εὐαγγελίσασθαι）。米頓（Mitton, 125）說保羅傳揚福音的方式「使得它的意思非常清楚，使所有的人都看到神那正在展開的計劃」（強調字體為原作者標註）。

¹⁶ 希臘文 φωτίζω。

¹⁷ 參 BAGD, 872-73。

¹⁸ 較短的讀法（省略 πάντας，「眾人」）說：透過使徒的事工，神的秘密被顯明，並在它本身的光中照耀。另一方面，大多數的文本（包括 πάντας，「眾人」）強調這奧秘的安排是向所有的人顯明（不只是外邦人，如馬可·巴特所主張的）。較短的讀法可能是抄寫的錯誤，而在三章 1~13 節裏論述的進展是從「被顯明的奧秘本身到神恩典的眾多受益人」；Barth, 342 即如此認為。參 Lincoln, 167，他有力地主張應該包括 πάντας（「眾人」）一詞。

¹⁹ Ἐν τῷ θεῷ，「〔隱藏〕在神裏面」，有表示位置的意思，所講的是這奧秘過去一直是安全的。「它的實現」是確鑿的，不僅因為過去無人能取得，也因為它一直被穩妥地藏神裏面（參 Lincoln, 185）。

的內容是這奧秘是如何安排的，就是神選擇如何來成就祂的旨意。

保羅怎樣完成他的使命，把基督那測不透的豐富傳講給外邦人，藉著這福音的宣告，人們也照樣透過神的愛子主耶穌與神建立關係。他們在基督的死和復活上與祂聯合，因此與猶太基督徒同為同一個身體上的肢體。如此，從前所隱藏的奧秘（第 6 節所描述的）就以一種奇妙的方式實施出來：神正在將祂萬世之久的計劃付諸實行，那是未曾被見過或想像過的，而保羅身為外邦人的使徒，擁有非常大的特權，將神這宏偉的安排顯明給地上的人，不論是猶太人或外邦人（眾人）。因此，保羅的使命包括這第二個要素，不是在福音的宣告之外或與之無關，而是它整體的一部分。

這奧秘從永恆起就被隱藏在神裏面，祂就是創造萬物的那位。經文明說，這位救贖祂的百姓，並藉著基督的死使他們與祂自己、並與彼此和好的神，就是那創造萬物的神。祂的「奧秘」雖然未被人們了解，卻是祂這位創造者從永恆起就計劃好了的。在創立世界以前，祂就在基督裏為自己揀選了一群百姓，預定他們為祂的兒女（弗一 4、5）。祂在創造之前就預備了這計劃，並在合適的時候施行出來。祂的創造作為對於救贖與和好絕無一點妨礙。相反地，它有利於它們的實現，因為所有事情的發生都是「那位隨己意行做萬事的，照著祂旨意所預定的」（弗一 11）。²⁰ 神沒有改變，祂在基督裏作成一個新的創造，並不是藉此撇棄祂原初的創造。救恩、以及猶太人與外邦人在基督裏的合一，一直都是祂的旨意（見：一 9~10 的註釋）；祂創造天地，是實現那計劃的一個重要步驟。在起初就心存這目標而創造萬有的那位，

²⁰ Bruce 320。亦參 Best, 321-22。

也會在最後那日完成祂再次創造的工作，那時祂要使萬有都在祂的愛子——主耶穌——裏同歸於一（一 10）。

三 10. 神的旨意，是要藉著教會，使天上執政的和掌權的得知祂那多采多姿的智慧。本節指出保羅「傳」（第 8 節）和「使……明白」（第 9 節）的目的，²¹ 它們一併說出了他的宣教任務的內容。²² 他已經蒙了恩典，去傳揚基督那測不透的豐富（第 8 節），並使人明白神從前所隱藏的計劃是如何付諸行動的（第 9 節）；這些行動的目標，是要使人知道神的智慧。因此，第 10 節總結了前面這個段落，如果不是指神的救恩歷史計劃的宏偉設計的話，就是指出它的一個重要目的（參：《修訂標準版》）。

神百般的智慧在神的旨意中是要在現今這個時候被認識的，²³ 它是個特殊的措辭。這複合形容詞的意思是「多重的、色彩繽紛

²¹ 它是以 ἵνα 子句開始的（「為要、以致」）。

²² 包括 C. C. Caragounis, *Mysterion*, 108，與 Gnilkka, 174 在內的人即如此認為。這個解釋比起下列二者更為可取：(1) 把這子句連結到前面第 9 節的字句（「創造萬物之神」），將之理解為表示神創造萬物的目的是要藉著教會把祂的智慧顯給天使看。這就不必要地限制了保羅所提到的，也與本句的其餘部分不相符，因為本句所強調的是他傳講基督那測不透的奧秘、並使人明白神對這奧秘的安排。此外，這個解釋也不符合這整段（第 2～13 節）的思路。(2) 把這子句與第 9 節所說的那隱藏的奧秘作密切的連結。如《現代中文譯本修訂版》所譯：「以往的世代……神把這奧秘隱藏起來，目的是要在現今的世代……。」參：《新英語聖經》和《新國際版》，它們從第 10 節起開始一個新句子：祂的用意是現在要……。

²³ Νῦν（「現在」）與 ἀπὸ τῶν αἰώνων（「歷代以來」，第 9 節）相對，有救恩歷史的深遠意義：只有在「現在」，神奧秘的計劃才被揭示給靈界那些執政掌權者。

五、神的奧秘和保羅的管家職分（三 1~13）

3. 傳揚神旨意中的奧秘（三 8~13）

的、非常多面的」，²⁴ 它源自於詩詞，指「多重色彩的外衣」錯綜複雜、彩繡般的圖案，或「花圈」的多重顏色。²⁵ 在此是喻義用法，指神的智慧之豐富、多面的性質。²⁶ 以弗所書前面幾章就清楚地顯示神那百般的智慧，可以用一章 3~14 節來概括它，從祂那預定的智慧——在創立世界以前就在基督裏揀選猶太人和外邦人（第 4 節）——開始，直到那些作為祂產業的人最後得贖（第 14 節）。但是，在我們目前的文脈裏，這個多樣性的智慧是特別指神的豐富多樣的作為方式，產生一個多種族、多文化的群體，被聯合起來在基督的身體裏同為肢體。²⁷ 換言之，它與這奧秘是密不可分的：「這奧秘是由神的智慧塑造的，是它的成品。同時，神的智慧也在這奧秘裏被反映和顯示出來。」²⁸ 這多樣的智慧不僅是屬於神的，也是祂將它揭示（因此用被動語態的「得知」）給天上那些執政掌權者。保羅可能積極地傳講基督那測不透的豐富，使所有的人都明白神那隱藏的旨意如何實行出來，因為這是他宣教使命的一部分。但最終還是神彰顯這多樣的智慧。從某方面說，這也不足為奇。但令人驚嘆的是，向天上執政、掌權者們顯明這智慧，卻是藉著教會來完成的。

²⁴ 希臘文 πολυποίκιλος。

²⁵ 歐里披蒂《伊斐格妮亞》（Euripides, *Iphig. Taur.*）1149，和友布羅《雅典納烏斯》（Eubulus, *Athen.*）15.7。

²⁶ 注意《所羅門智訓》七 22~23 裏神的智慧的多樣性。H. Seesemann, *TDNT* 6:485：「在基督裏，神的智慧顯示出它本身的多樣性是過於人所能衡量的，在某種程度上說，它超越了從前與它有關的所有知識。」

²⁷ 關於本段經文如何解釋智慧，進一步的細節，見 Best, 323。

²⁸ C. C. Caragounis, *Mysterion*, 108。

在這封書信前面提到「教會」的地方（一 22），表示這詞彙應當按隱喻的意思解釋，指在天上在基督周圍的聚集，那是信徒們已經有分的了（參：來十二 22～24）。我們看到，說「教會」是個在天上的聚會，這是喻義式的說法，表示他們現在享受與祂的團契；他們與基督有個人的關係，因此也與彼此有關係（見：一 22 的註釋）。因為這種與升天之主的新關係應當清楚地表現在信徒們經常的聚集中，就是「在教會裏」（參：來十 25），那麼這詞彙在三章 10 節可能應該解釋為在天上聚集於基督身旁的聚會²⁹和當地基督徒的一個聚會，猶太人和外邦人在其中同為基督身體的肢體。後者提到當地的聚會是與基督之間的這個關係在地上的彰顯，在緊鄰的上下文中是合理的，因為這裏說神百般的智慧是藉著教會顯明給靈界的掌權者。大多數解經學者們相信，保羅心中所想的，不是神的百姓所作的傳福音、社會行動，也不是任何其他額外的活動。³⁰實際上，藉著教會所表示的是，這個多種族新群體的存在本身就是神豐富多樣智慧的彰顯，³¹在這群體裏，猶太人和外邦人在一個身體裏合而為一。它的存在，是神藉以將祂自己豐富多樣的智慧揭示³²給眾掌權者的途徑。使徒將會在後

²⁹ 參 Gnllka, 174, 他主張教會的範疇是「在天上」，就像那些執政的和掌權的一樣。

³⁰ 不同於 W. Wink, *Naming the Powers*, 93, 95-96, 他錯誤地主張教會在這裏的任務是「向掌權者傳講」，即使他自己也覺得這種說法難以理解（注意 Arnold, 63 的評論）。

³¹ 參 C. C. Caragounis, *Mysterion*, 109; Arnold, 63; 也注意 S. E. Porter, *Idioms*, 149, 150。

³² 被動語態動詞「使得知」（*γνωρισθη*）表示神自己是這揭示的動作者。

面指出，這個藉著基督之死而贏得的寶貴合一，正是「聖靈的合一」，那是他們應當要渴望並且熱切保守的（四 3）。

「神的智慧的這個實際教訓被展示出來」，³³ 對象是那些執政的和掌權的，他們是在天上的領域裏（見：一 3 的註釋）。³⁴ 這些掌權者可能包括所有的天使，不論善惡，³⁵ 雖然使徒特別關切的顯然是敵對的權勢。³⁶ 邪惡權勢存在天上的範疇，此一事實表示天上和地上一樣，也屬於保羅的兩個世代的末世論架構。它也與目前的邪惡世代有牽連，住在天上的這些權勢已經被基督之死擊敗，現在正等候他們最後的覆亡。雖然保羅沒有清楚說明傳遞給這些掌權者的見證的性質，學者推論說：這是教會「給這些天上權勢一個明確的提醒，就是他們的權柄已被徹底擊碎，一切都要臣服於基督」。³⁷ 福音被傳給外邦人，或他們與猶太人一同被納入基督的身體，都是這些權勢不能阻擋的。

以弗所書三章 9、10 節與這奧秘——就是使「萬有」都在基督裏同歸於一（一 9、10）——的完滿實現有重要的關聯。三章 9 節用來表達揭示這奧秘的詞彙，「使明白」、「安排」、和「奧

³³ F. F. Bruce, *Ephesians*, 64。

³⁴ 亦注意 W. H. Harris, “The Heavens”, 78-79。

³⁵ 注意舊約聖經和天啟文學裏關於敵對天使存在天上的背景（參：伯一 6；但十 13、21；《以諾一書》六十一 10）。根據彼得前書一章 12 節，基督徒救恩的預言和成就，是「天使也願意詳細察看」的；關於這一點，布魯斯（Bruce, 321）說：「沒有理由認為現今的天使們不能從神救恩計劃的進行中學到關於神作為的功課。」

³⁶ 注意整本以弗所書裏多次提到邪惡的「權勢」，以及亞諾德著作裏不時出現的詳細討論。

³⁷ A. T. Lincoln, *Paradise*, 155。

秘」等，都曾在前面一章 9、10 節討論奧秘時使用過。在那裏，基督使萬有同歸於一，包括使「天上〔的〕」（主要的代表就是這些權勢）和「地上〔的〕」（特別是教會）都服在基督的主權下，使神的這些旨意得以成就。但由於猶太人和外邦人在基督的身體裏和好，二者被造成一個新人（二 13~16，三 3~6），加上這事的揭示被當作神百般智慧的確切憑證，「萬有」都要在基督裏同歸於一的一個困難就解決了。神的宇宙計劃的完滿實現就日近一日了，這個和好是個標誌，表示祂在基督裏的這個最終的旨意即將達成。³⁸

另外，如果教會的存在是個提醒，說這些權勢的權柄已被徹底破碎，而且他們最後的失敗已迫在眉睫，也就完全克服了第二個阻礙，就是那些「在天上的」。或許如布魯斯所主張，教會好像是「神為未來和好的宇宙擬定的試驗性方案」。「猶太人與外邦人在基督裏」的合一，是「神和好工作的傑作，應許將有一個時代來到，那時不單猶太人與外邦人，而是受造之物當中所有相互敵對的因素，都要在同一位基督裏合而為一」。³⁹ 教會不單是這個計劃的一個範本，也是神所用的工具，要顯明祂的旨意正在得勝地向著它們的高潮移動。

最後，在以弗所書的文脈裏，第 10 節的這些字句對讀者們來說是極大的安慰。這些基督徒們為掌權者們所苦，現在受到提

³⁸ 注意 C. C. Caragounis, *Mysterion*, 143-46；和 Arnold, 68, 69 的討論。

³⁹ F. F. Bruce, 321-22, 262。他補充說：可能還有進一步的含意，即教會乃是神要成就這終極的和好工作的執行者（參 A. T. Lincoln, *Paradise*, 155）。如果真是這樣，那麼保羅自己就是神間接使用的「媒介，要達成未來的普世和好」（Bruce, 322）。

醒：教會——基督的身體——的存在，表示這些掌權者的權柄已被擊碎，不能阻礙福音的進展，而且萬有都要臣服於基督。在他們進行屬靈爭戰、並等待最後的那日來到時，這樣的確據肯定會激勵他們。⁴⁰

三 11. 神透過教會，向天上這些掌權者顯示祂那多采多姿的智慧，祂從萬古之前就定意要這麼做，如今祂在基督耶穌裏成就了。在一章 3~14 節的頌讚，神在基督裏揀選人為祂的產業，是照著祂的永恆計劃（一 11）；在這裏，那藉著教會顯示給這些掌權者的內容，也同樣可被追溯到祂的永恆旨意。⁴¹ 形容詞「永恆的」（《現代中文譯本》、《思高聖經》、《新譯本》、《新國際版》；《和合本》作「從萬世以前」）直譯為「歷世」，⁴² 指神在時間還沒開始之前所作的決定。祂過去所計劃的，祂如今在我們主基督耶穌⁴³ 裏成就了，我們都在等候它最終的結果。這裏所用的措辭，「祂所定的永恆旨意」（直譯），被許多人理解為指神的計劃初次的成形，也就是祂在永恆中所作的決定。但是從

⁴⁰ Arnold, 64。

⁴¹ 同樣的片語 *κατὰ πρόθεσιν*（「照……旨意」），都出現在這兩處經文中。三章 11 節開頭的 *κατὰ πρόθεσιν*（「照……旨意」），在句法上是與第 10 節相連，表示神藉著教會彰顯祂的智慧乃是照著祂的永恆計劃。

⁴² [*πρόθεσιν*] *τῶν αἰώνων* 這措辭是希伯來語法，所有格「萬世的〔旨意〕」作形容詞用（參：三 21；提前一 17；也注意 BDF §165[1]）。

⁴³ 馬可·巴特（Barth, 347）主張：「『耶穌』這名字可以附在『彌賽亞』和『主』這兩個頭銜上，為的是使人注意到這位道成肉身且被釘十字架者的事工（參：二 13~18），而非這位於萬古之先就存在者的職能。」

文脈來看，將之理解為指神旨意的成就更好（《思高聖經》、《現代中文譯本》、《新譯本》、《和合本修訂版》、《中文標準譯本》、《修訂標準版》、《新英語聖經》、《新國際版》即如此認為）。在第 9、10 節的啟示計劃裏，神的智慧藉著教會顯明給那些執政的和掌權的，但在第 12 節裏就提到我們已獲得了自由、有信心地來到神面前的特權。提到基督的主權，不只表示神計劃的成形，也表示它的實現，而一章 11 節的平行經文則是論及神達成「祂的旨意」。動詞「作」在以弗所書其他地方的出處，都支持這裏是表達成就的觀念。⁴⁴ 因為神涵蓋一切的旨意已經在基督裏實現，它的最終結果也就確定了。

三 12. 繼解釋神的救恩計劃之後，就說明它對信徒現今處境的影響。讀者們已經受了保證：藉著基督，猶太和外邦信徒同樣都已經「被一個聖靈所感，得以進到父面前」（二 18）。現在又以稍微不同的含意重複這保證：在與基督的聯合裏，他們如今有勇氣，並且有信心地來到神面前，這不是敵對權勢和掌權者們所能阻撓的。

基督的中心性再次被凸顯出來：「在祂裏面」這片語指的是基督，出現在本節的開頭，表示只有當他們與祂聯合時才能如此滿有信心地來到神面前，而結尾的字眼「藉著祂的〔就是基督的〕信實」（《現代中文譯本》附註、《恢復本》附註、《和合本修訂版》附註；《和合本》作「因信耶穌」），聚焦於祂對父

⁴⁴ 有人主張，要表示神的旨意的成就，就必須有個比 ποιέω（「作」）更強的動詞。但是，二章 3 節的 ποιοῦντες τὰ θελήματα 的意思是「執行意願」，而且保羅在以弗所書其他地方也有力地使用這個動詞：二 14、15，三 20。參 Meyer, 170, 171; Schnackenburg, 141；與 Lincoln, 189。

神旨意的順服，藉此提供了來到恩典寶座前的這個奇妙特權。⁴⁵

「正如祂在神面前的地位是不容置疑的，他們的也一樣，因為他們乃是『在祂裏面』。」⁴⁶

「放膽無懼」和「來到……面前」分別出現在新約聖經的類似句子裏。⁴⁷ 但只有在這裏是這兩個詞同時出現，並且進一步以片語「篤信不疑地」強化。因為這兩個名詞都受同一個定冠詞「這」支配，最好可能是將它們視為形成單一的觀念（重言法〔hendiadys〕），而片語「篤信不疑地」則修飾第二個名詞，並

⁴⁵ 雖然大多數的解釋都把 διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ 理解為信徒對基督的信心，「藉著它，他們可獲得這新的境遇」（例如 Lincoln, 190 即如此認為），但也有充分理由（如弗二 8 一樣）把這裏所說的認定為「基督的信實」，是藉著這個客觀的途徑，才可能有來到神面前的勇氣。在此，主觀的因素則是藉著 ἐν πεποιθήσει 表達的（林康也承認這點），基本上就等於「在信心裏」（參 BAGD, 643）。再一次，在一段含有 διὰ [τῆς] πίστεως 這個爭議片語的經文裏，把 πίστις 解釋為我們的回應，實際上是重複了本經文中的另一個措辭。關於最近支持此看法的，見 I. G. Wallis, *Faith*, 128-34，特別是 131-32，他解釋說：(1) 在以弗所書裏，διὰ（「透過、藉著」）後面接著用來指稱基督的所有格，通常是描述獲取救恩的途徑（一 5、7，二 8、16、18，三 6、16、17）；(2) 三章 12 節與二章 18 節之間的相似之處，「強力否定把 διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ 解釋為受詞所有格（就是『信祂』），而傾向於指基督自己的信（例如，「……在祂〔即耶穌基督〕裏面，藉著祂的〔就是基督的〕信心〔我們也有分於其中〕，我們有勇氣和信心來到神面前……」）。注意貝斯特（Best, 330）的評論，但他認為在本書信其他地方沒有充分的證據來確定這一點。

⁴⁶ Bruce, 322。

⁴⁷ 羅五 2；弗二 18；來三 6，四 16，十 19、35；約壹二 28，三 21，四 17，五 14。

強化這個觀念，使得整個措辭表達了「篤信不疑地進前的勇氣」，或「有信心地進前的勇氣」。⁴⁸ 保羅為了他的讀者們而暫時離題，盡他所能的就此確據作了最強力的宣告。他們需要知道自己有進到父面前的這個特殊、確定的特權。

在古典希臘文裏，「放膽無懼」⁴⁹ 表示「言論自由」，在新約聖經裏，包括以弗所書，它有時用來指無畏、公開地傳揚福音（六 19；參：第 20 節；徒四 31）。這裏的文脈指的是另一種自由，就是基於基督的拯救工作，以歡樂的信心進到神面前。這關乎一種不帶懼怕和限制的方式，基督徒要以此方式來到恩典的寶座前（來四 16），以這方式，他們藉著耶穌的寶血進入天上的聖所（來十 19）。（關於「進前」在舊約聖經中的背景和意思，見：二 18。）另外一個片語「篤信不疑地」⁵⁰ 的焦點，是信徒來到神面前時的確據和篤定。當保羅在第 14～19 節的禱告中屈膝在父神面前時，幾乎立時流露出一種類似的態度。

⁴⁸ 希臘文用詞是 *προσαγωγήν ἐν πεποιθήσει*。華勒斯（D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 286）主張，在「放膽無懼」和「來到……面前」之間有著非常密切的關係，指的是「與外在實際相呼應的內心態度」。

⁴⁹ 希臘文 *παρησία*。見 Louw and Nida §25.158; W. C. van Unnik, 'The Christian's Freedom of Speech in the New Testament', 和 'The Semitic Background of ΠΑΡΗΣΙΑ in the New Testament', in *Sparsa Collecta*, pt. 2 (Leiden: Brill, 1980), 269-89, 290-306; S. B. Marrow, 'Parrhēsia in the New Testament', *CBQ* 44 (1982), 431-46; 和 D. E. Fredrickson, 'Παρησία in the Pauline Epistles', in *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*, ed. J. T. Fitzgerald (Brill: Leiden, 1996), 163-83。

⁵⁰ Πειοίθησις（「信任、信心」）在新約聖經裏是只有保羅使用的字眼（林後一 15，三 4，八 22，十 2；腓三 4）。參 BAGD, 643。

三 13. 本段最後的話語，是懇求讀者們不要因保羅所受的患難喪膽。推論性的語助詞所以⁵¹帶出他已經呈現在他們面前的偉大真理（第 2~12 節）的意義。保羅已經寫過神永恆的旨意、他的外邦讀者們在神計劃裏的地位、以及他自己的相關角色。神已經派定他使他們得知這奧秘，因此他為他們受苦。鑑於在他的呼召裏所賜給他的任務是如此重要，他懇求他們⁵²不要因他的苦難而喪膽，⁵³那是他為了他們的緣故而承擔的。

在其他地方，保羅說他的受苦乃是他使徒事工的一部分，⁵⁴因此它們與清楚傳揚福音密不可分。⁵⁵對他來說，苦難與這個福音事工結合不是一件新事；在最開始的時候，就是當他受呼召把基督傳揚在外邦人中之時，他就受到祂的警告（參：徒九 16）。在第 13 節這裏提到保羅的受苦，使人想到本章開頭的話，「基督耶穌被囚的」（第 1 節）。他的被捕和隨後的被囚，對福音、和外邦人在神的新百姓中與猶太人平等的努力，似乎是一大挫敗。對於他被剝奪了自由，不再能周遊各地傳福音和堅固教會，他的讀者們會感到氣餒，是可以理解的。

⁵¹ 希臘文 δὶό。

⁵² 保羅是在要求他的讀者們，而非向神禱告。他為他們向神代求是從第 14 節才開始。

⁵³ 翻譯作喪膽的動詞（ἐγκάέω）也出現在保羅書信其他地方，表示喪膽（林後四 1、16）或喪志（加六 9；帖後三 13；參：《新修訂標準版》）。使徒在此不是求神使他堅定。如此的解釋與本段經文滿有信心的語氣不符，特別是第 12 節。事實上，他是在懇求這群讀者們不要喪膽。

⁵⁴ 林前四 9~13；林後十一 23~33，十二 9、10，十三 4；和加六 17。

⁵⁵ 林後四 4~6 與 7~18 節，五 18~21 與六 1~11；參：帖前一 5、6，三 3、4 和徒十四 22。

回應是清晰又正面：保羅使用一個關鍵詞「患難」，⁵⁶ 是已經在歌羅西書一章 24 節裏為了稍微不同的目的使用過的，⁵⁷ 在這裏，保羅談到他的受苦是為你們，而且是你們的榮耀。⁵⁸ 雖然這難以理解的結束子句一向被認為是說「為了你們的榮耀或聲望」和「為了你們的益處」，較好的解釋是一般性的榮耀。本書信前面提到這詞時是指神的榮耀（一 6、12、14、17）；但這裏所說的是信徒們有分的榮耀，包括現在就有分（見：一 18 的註釋）和在最後那日全然得著的（二 7；參：西一 27，三 4；帖後二 14）。保羅在其他地方清楚說明了受苦和榮耀之間的基本關係（林後四 17；羅八 17、18）。在以弗所書這裏也一樣，受苦是榮耀的前奏，只是在這裏受苦的是保羅，而榮耀卻將屬於他的讀者們。在另一個地方，使徒說他的受苦引導別人領受救恩（林後一 6）和生命（林後四 12）；在這個文脈裏的意思也大致相同。所以，使徒的話語畢竟還是與歌羅西書一章 24 節類似，在那裏他看自己是在榮耀完滿實現之前，幫助成全彌賽亞的患難。⁵⁹ 有關保羅事工的這個觀念，在提摩太後書二章 10 節清楚地表達了：「所

⁵⁶ 希臘文 θλιψις。

⁵⁷ 歌羅西書的經文特別強調：保羅在他的肉身上補滿「基督患難的缺欠」是「為基督的身體，就是為教會」，而以弗所書三章 3 節則是說：使徒的受苦是為了讀者們的榮耀。

⁵⁸ 這子句是解釋性質，目的是要激勵讀者滿足保羅的懇求；參 Meyer, 173。

⁵⁹ 注意 C. C. Caragounis, *Mysterion*, 112：「將會導致你們得榮耀；」參 Schnackenburg, 142；和 Lincoln, 191, 192。關於歌羅西書一章 24 節裏彌賽亞的患難，見 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 75-81。

五、神的奧秘和保羅的管家職分（三 1～13）

3. 傳揚神旨意中的奧秘（三 8～13）

以我為選民凡事忍耐，叫他們也可以得著那在基督耶穌裏的救恩和永遠的榮耀。」

提到使徒的患難，使人想到本章開頭的字句，「基督耶穌被囚的」，也為他在第 14 節的代求作預備。這位在父面前屈膝、並且獻上以下代求的，正是那位被任命要把奧秘傳揚給他們、並且因而為他們的緣故經歷了患難的。保羅是個服事基督的囚犯，他所作的是為了他們這些外邦人的益處；事實上，那是為了他們最後的榮耀。

貳、新人：神的創造（一 3～三 21）

六、保羅的代求：為了能力、愛、和靈命成熟（三 14～21）

¹⁴因此，我在父面前屈膝，¹⁵（天上地上的各〔或作：全〕家，都是從祂得名，）¹⁶求祂按著祂豐盛的榮耀，藉著祂的靈，叫你們心裏的力量剛強起來，¹⁷使基督因你們的信，住在你們心裏，叫你們的愛心有根有基，¹⁸能以和眾聖徒一同明白基督的愛是何等長闊高深，¹⁹並知道這愛是過於人所能測度的，便叫神一切所充滿的，充滿了你們。²⁰神能照著運行在我們心裏的大力充充足足地成就一切，超過我們所求所想的。²¹但願祂在教會中，並在基督耶穌裏，得著榮耀，直到世世代代，永永遠遠。阿們！

第14節開頭的措辭因此，與第1節是相同的，在那裏，保羅要在禱告中，把他對他的外邦讀者們的關切陳明在神面前。但他幾乎立即岔開，為要向他們解釋他針對他們的事奉，以及他們在神所啟示給他的那奧秘裏的特殊地位。現在，他完成了第1節的句子，說出為他們代求的內容（第14～19節），這個代求因為三章2～13節所謂的題外話中一切所說的而更加豐富。保羅在此所作的，就是為他的讀者們代求，這是很自然地來自他的服事——事實上，這也是服事他們外邦人的一部分意義。這裏所看到的，是一位福音的僕人，他的服事需要深深的委身，為了他的讀者們最終的成熟代求。

保羅在第14～19節的禱告報導，接續並重複了一章15～19節的某些重要主題，它的希臘文原文是一個長句子。開頭的經節（第14、15節）引入這禱告，並且稱神為「父」：祂是「天上地上的各家都是從祂得名」的那位。第16～19節詳細說出使徒代求

的內容。¹ 它包含兩個主要的祈求（第16～17a節、17b～19a節），加上一個形成高潮的總結性祈求，希望讀者們能被神的一切豐富所充滿（第19b節）。第一項祈求（第16～17a節）是為了他們的內心能藉著神的靈而得到剛強。這個祈求是由兩個平行的不定詞子句組成，第二個是說明、或解釋第一個的意思：藉著聖靈使心裏的力量剛強起來（16b節），與基督因他們的信住在他們心裏（第17a節）相呼應。第二項祈求（第17b～19a節）建立在第一項之上，基本上是祈求神使讀者能以認識：(1) 四個量度（第18b節），和(2) 基督的愛（第19a節）。最後，第19b節結束了保羅的代求禱告：它被視為第三個，也是形成高潮的祈求，或是總結性的祈求，實現了前面兩個祈求的內容。使徒渴望的是「神一切所充滿的充滿了」他們。

這經文是以一個單一句子的榮耀頌結束（第20～21節），根據剛才所獻上意義深長的禱告（第14～19節），因為神「能充充足足地成就一切，超過我們所求所想的」而讚美祂。使徒盼望神能在教會裏和在基督耶穌裏得著榮耀，直到永永遠遠。這種簡短、而且是自發性地將讚美歸給神的榮耀頌，常出現在禱告、詩歌作品、和保羅書信裏作為結尾的慣用語。² 它們有三層的基本結構：第一是提到讚美的對象（例如，那位能「充充足足地成就一切，超過……」的，三20）。接下來是讚美的話，通常是「榮

¹ 注意最近亞諾德（Arnold, 85-102）對這代求（三14～19）和結尾的榮耀頌（第20～21節）的詳細分析。

² 注意 R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967), 25-40 的重要分析。參 P. T. O'Brien, 'Benediction, Blessing, Doxology, Thanksgiving', *DPL*, 69。

耀」（第21節，或類似的字詞）。最後，這榮耀頌以一個時間性用詞結束，通常是一個表示永恆的慣用語（「永永遠遠」，第21節）。在大多數情況下，榮耀頌後面會有「阿們」。一方面，這榮耀頌對第14~19節的祈求禱告來說是個適當的結尾，另一方面，對整封書信的前半部也是如此（見以下的釋經）。

這代求禱告和頌讚都與本書信前面的主題相呼應。特別是它們含有與第一章中的讚美和禱告的幾個平行對照。從某種意思上說，三章14~21節可當作是前面禱告所闡釋之觀念的進一步應用：³ 祈求是向父神獻上的（一17，三14~15）；是為了聖靈的工作而祈求（一17，三16）；所關切的是知識和充滿（一18~19，三18~19）；知識和能力之間的關連（一19，三19）；最後，將讚美和榮耀歸給神（參：一6、12、14，三21）。同時，保羅的代求和榮耀頌，提供了從第一~三章的「神學」到第四~六章的「道德訓勉」之間的過渡。⁴

³ Patzia, 220 即如此認為。

⁴ 參 Best, 335。

1. 為了能力、愛、和靈命成熟而禱告（三 14～19）

三 14. 藉著開頭的因此，保羅繼續、並且完成了他從第 1 節開始的句子，進入他的代求禱告中，表達了他對他的讀者們最誠摯的關切。這個為他們獻上的代禱，因著第 2～13 節的「題外話」而更為豐富，那段話令他們想起自己在神百姓中的地位、和教會在神的宇宙計劃裏的角色。同時，他的代禱是他服事那些人的一個極其重要的部分，保羅剛剛才如此流暢地敘述他為了他們承擔的使徒職責。因此特別回頭指向第二章結尾的話，那裏說他的讀者們已經成為新聖殿的一部分，神藉著祂的聖靈居住在其中（第 19～22 節）；但它也回頭指向二章 1～10 節，那裏詳細敘述了神為他們所行恩典的救恩作為。在祂至高無上主權的恩典裏，神將失喪的外邦人和猶太人帶入一個新人、一個新群體裏，是藉著祂的愛子在十字架上和好的工作而成就的。然而，以弗所書第二章與一章 15～23 節的禱告和感謝密切相關，所以，從某種意思上說，這個代禱「詳細說明並補充了第一個禱告」，藉此重拾了「第一個禱告的負擔」。¹ 因此，這個代禱終究是基於神所宣告的旨意，就是要在基督裏創造一個新人，那是祂使萬有在祂愛子裏同歸於一的至高計劃裏的一個基本要素（一 10）。

第 14、15 節鄭重的引言加重了這禱告的分量。兩個因素使這引言顯得特殊：第一是提到屈膝；第二是謙卑地稱他禱告的對象為父，接著卻又說祂是「天上地上的各家都是從祂得名」的那位（第 15 節）。在猶太人和早期基督徒的禱告裏，較普遍的姿勢是站著（可十一 25；路十八 11），但是屈膝卻非罕見（王上八

¹ Arnold, 86 即如此認為。布魯斯（Bruce, 309, 324）以為三章 1、14～19 節是「繼續」一章 15～19 節的禱告，後者的觀點比較值得懷疑。

六、保羅的代求：為了能力、愛、和靈命成熟（三 14~21）

1. 為了能力、愛、和靈命成熟而禱告（三 14~19）

54；拉九 5；路二十二 41；徒二十一 5）。後者表示深深的尊重和順服，特別凸顯出敬拜者謙卑的態度，這人是如此強烈地感受到他的需要，以致無法在神面前站立（參：拉九 5、15）。這裏，保羅的話語顯示，他可能是呼應以賽亞書四十五章 23 節的話（參：羅十四 11；腓二 10），在那裏，屈膝是向宇宙之王致敬的表示。帶著對需要的強烈感受，頭伏於地，他把最誠摯的請求帶到這位權能的王面前。他在敬畏中屈膝的對象被稱為父，² 這在古代世界中，不僅是個表示親密的詞彙，也有尊嚴和權柄的含義。一個父親不只尋求他的家庭的好處，他也管理宗族或家庭。³ 使徒在禱告中就近的這位神，是位權能而又慈愛的天父。保羅已經強力地宣稱，藉著基督，眾信徒「被一個聖靈所感，得以進到父面前」（二 18；參：三 12）；這裏他就勇敢、滿有信心地採取這途徑，當他的讀者們有需要時為他們代求。因為天父必然會回應祂最小的僕人——如保羅自己（第 8 節）——的代禱，他就滿有信心地向祂發出這個禱告。

三 15. 在這裏以「天上地上的各家都是從祂得名」形容天父；這稱謂強化了神那統管萬有的普世性權能。翻譯為家的字，是就前面的「父」字所作的文字遊戲，⁴ 表示出自同一先祖的任何團體。在《七十士譯本》裏，它被用來指一個家庭、宗族、部

² 注意以弗所書中其他提到「父」的地方：一 2、3、17，二 18，四 6，五 20，六 23。

³ 「當猶太人說神是父時，他們的意思是，祂統治這個本當順服於祂的世界」（滕納，1293 頁 = Turner, 1235）。

⁴ Πατριά 是基於 πατήρ 所作的文字遊戲。

落、甚至一個國家。這裏最好把它看作是指每一個家庭或家族。⁵ 有些釋經學者，像《和合本》小字與《新國際版》的翻譯「〔祂在〕天上地上的全家都是從祂得名」，認為這是指一個家庭，就是教會或神的百姓，包括已過世的聖徒（注意天上一詞）。⁶ 但是如此解釋必須在希臘文中有個定冠詞，但此處並沒有。事實上，「各家」要比「全家」為好。天上的各家指天使的家族以及各層級（見：一 21 的註釋），⁷ 不論是善的或是悖逆的，他們都出於神，而地上的各家是指人類的家族，所以是指人類關係的基本結構，那也是由祂而來的。

在古代的思想裏，「名字」不僅是辨別人的一個方法；它是特別指顯示一個人的內心，就是其本性的方法（參：創二十五 26；撒下二十五 25）。所以，神為活物起名不是只給它們一個標籤，而是表示祂創造牠們、統治牠們（參：詩一四七 4；賽四十四 26）、並且賜給每一個活物適合的角色。所以，這一節經文確定天父是所有活物的創造者（參：弗三 9；林前八 6；西一 15～18），牠們的存在和意義也決定於祂。這是強調祂的偉大，因此也是強調祂在天上和地上的至高能力和權柄。所以，懼怕敵對權

⁵ 參 BAGD, 636。在新約聖經其他地方只有出現在路加的作品裏（路二 4；徒三 25）。雖然有些人把第 15 節解釋為神是父親的原型，宇宙中所有其他的父親職分都是出自於祂的父親職分，這卻是基於把 πατρία 當作「父親職分」的錯誤理解。

⁶ 凱爾德（Caird, 69）的理解是，地上的各家指相信的猶太人和外邦人，天上的各家指已經和好的掌權者，而米頓（Mitton, 131-32）也將此描述侷限在救贖的範圍裏。

⁷ 後來當拉比們說到天使時，用的是「在天上的家」（參《巴比倫他勒目》〈論公會〉〔*b. Sanhedrin*〕98b）。

六、保羅的代求：為了能力、愛、和靈命成熟（三 14~21）

1. 為了能力、愛、和靈命成熟而禱告（三 14~19）

勢威脅的讀者們，再次受到進一步的保證，就是神確實能實現使徒為他們獻上的代禱。⁸

三 16. 保羅為他的讀者們所獻上的第一個代禱（16~17a 節），其中心是祈求能力。⁹ 他已經禱告，要他們得以知道神向他們這些信的人所顯的能力是何等浩大（一 18~19a）。現在他更直接地祈求神的能力——就是神藉著祂的聖靈，使他們的內心剛強起來。¹⁰ 如果使徒已經力勸他的基督徒讀者們不要因他所受的患難喪膽（三 13），那麼他為他們能因神的能力得著剛強而獻上的禱告，就是要滿足這個需要。

為了滿足這個信心的祈求而可以支取的資源是無限的：它們是（直譯）「按著祂的榮耀的豐盛」，這措辭與前面一章 18 節的禱告所用的類似，在那裏，讀者們身為神的產業，有分於「祂的榮耀的豐盛」（直譯）。那榮耀是神的榮光或華美，傳達出祂的屬性和作為的完美。祂的榮耀常與能力結合（羅六 4；西一 11），並與祂的恩慈平行（比較：出三十三 22 與 19 節）。這裏的介詞常被保羅用在祈求和感謝裏（弗一 19；腓四 19），¹¹ 它不

⁸ Arnold, 96。

⁹ 第 16 和 18 節的 ἵνα（「就是」，《和合本》未譯）子句表示保羅禱告的內容，而第 19 節的 ἵνα（「便叫……」）則是個總結性的祈求（見下文）。參 Arnold, 86。

¹⁰ 這禱告的直譯是：「就是祂要賜給你們……被能力所堅固」（ἵνα δὲ ὑμῖν ... δυνάμει κραταιωθῆναι）。

¹¹ Κατά（「按著」）後面帶直接受格，出現在舊約聖經和保羅的禱告裏，指神的能力、恩典、或榮耀等是受信人領受福氣的源頭（見：一 19 的註釋）。注意，根據 G. Harder, *Paulus und das Gebet* (Gütersloh: Bertelsmann, 1936), 45, 詩篇（五十一 1, 一〇九 26；參：三十六 7）似乎影響了後來猶太人的禱告，例如，《瑪拿西禱文》14；但三

僅使人注意到源頭的觀念，因此表示「出於祂的榮耀的豐富」，也表示祂的賞賜是與祂那不會枯竭的榮耀豐富一致的。它的程度與祂的榮耀相符：祂按著只有祂才能有的慷慨來賞賜。因此，使徒在他的禱告裏經常提到「充滿」、「富足」、和「豐富」（羅十五 13；林前一 4～5；帖後一 11；也注意雅一 5），也就不足為奇了。他向之求告的那位會豐富、慷慨地賞賜：「我的神必照祂榮耀的豐富，在基督耶穌裏，使你們一切所需用的都充足」（腓四 19）。使徒照著這些意思來獻上他的禱告，向他的讀者們保證，天父完全能滿足他們的需要。

這個禱告如同類似的一章 15～23 節，充滿了表示能力的詞彙（第 16、18 節）。當保羅為他們裏面的剛強求神時，他首先使用一個譯作「使……剛強」的罕見希臘字，¹² 接著加上「以能力」（閃語的表達方式，參《呂振中譯本》「因大能而剛強」，《思高聖經》「以大能堅固」；參：撒下二十二 33），¹³ 來強調神的大能作為。神這樣加添能力，乃是藉著神的靈作成的，¹⁴ 根據保羅在一章 17 節的禱告，這同一位聖靈賜下智慧和啟示，使讀者們得以更深認識神。聖靈是賦予神的能力的媒介，這符合新約聖經

42（《七十士譯本》，參《思高聖經》；未見於《馬所拉文本》）（亦參：腓四 19）。

¹² Κραταιώω 的意思是「成為強壯的，成為有力的」（Louw and Nida §76.10）。這裏的被動語態使人注意到神的作為（就像在林前十六 13 一樣；參：路一 80，二 40）。這動詞在新約聖經裏僅出現在這四處地方。注意 Arnold, 87-88。

¹³ 注意昆蘭作品裏的類似表達：《感恩詩集》7:17, 19; 12:35；《戰卷》10:5。見 Lincoln, 205，他是依循 K. G. Kuhn 的研究。

¹⁴ 這與 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 695 的解釋相當不同，他說聖靈是那個加添能力的「源頭」。

六、保羅的代求：為了能力、愛、和靈命成熟（三 14~21）
1. 為了能力、愛、和靈命成熟而禱告（三 14~19）

其他地方將聖靈與能力緊密結合在一起時的教導（徒一 8；羅一 4，十五 13；林前二 4；帖前一 5）。

這個使之剛強的事發生的範圍，¹⁵ 是「裏面的人」（《恢復本》；參《呂振中譯本》、《思高聖經》、《新譯本》、《標準譯本》；《和合本》譯作「心裏的力量」），這是新約聖經裏只有保羅使用的詞（參：羅七 22；林後四 16）。有些人認為，這措辭是指「在那些藉著信而與基督聯合的人裏面，藉著聖靈在內心所成就的新造」（參：西三 10；弗四 24）。¹⁶ 但是，較好的理解是，這裏面的人是指「我們的裏面……個人意識之所在，……〔以及〕我們道德之所在」。¹⁷ 它是一個人生命中心的焦點，是聖靈作那堅固及更新工作的所在。實際上，鑑於我們與罪的爭戰（羅七 22），和需要每日被更新（林後四 6），裏面的人需要被加添力量。當信徒的「外面的人」日漸毀壞時，「裏面的人」卻逐日被更新（林後四 16）。在哥林多後書第四章的上下文（第 6 節和五 12）及這裏的下一節（第 17 節），心與「裏面的人」是平行的。¹⁸

三 17a. 接下來的子句解釋、並且補充了前面的禱告，那是要藉著神的靈使讀者們的內心得以剛強：「使基督因你們的信住

¹⁵ 根據這看法，片語 εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον 中的介詞 εἰς 被翻譯作「在裏面的人裏面」，因此等於是 ἐν（參 BDF §205）。大多數解經家認為這片語指的是神使人剛強一事將要發生的範圍。

¹⁶ Bruce, 326。

¹⁷ G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 695-96。

¹⁸ 與以弗所書五章 19 節不同，「心」在那裏是指整個人（見下文）。

在你們心裏。」¹⁹ 若干中英文聖經譯本都把這句話當作是上文的目的（或結果）（參《新國際版》的「以致」），這給人的印象是，保羅要他的讀者們先從聖靈得能力，好使基督後來能住在他們心裏。²⁰ 這樣的解釋在句法上雖然有可能，卻不可能正確。這兩個子句的文字是平行的，經歷聖靈堅固的行動與經歷基督的內住，二者是相同的（參：林前十五 45；林後三 17；羅八 9、10；加四 6）。在你們心裏與第 16 節裏面的人等同，基督的內住是更精確地為第 16 節裏聖靈的堅固角色下定義。祂的內住不是在這堅固行動之外。裏面的人從聖靈得力，就表示基督自己住在他們心裏。

保羅禱告求基督住在信徒們的心裏，乍看之下似乎很奇怪。祂不是已經住在他們裏面了嗎？回答是，要注意：這個祈求的焦點不在於基督的初次內住，而是祂不斷的同在。這禱告中所用的動詞很強烈，表示一個永遠的內住，而非某種暫時的停留。²¹ 在歌羅西書裏已經用它來指神性的豐富永遠居住在基督裏（參：西

¹⁹ 這第二個不定詞子句以 κατοικῆσαι（「住」）開始，在句法上與第一個子句（κραταιωθῆναι κτλ.，「被堅固……」，第 16b 節）平行，附屬於動詞 δῶ（「祂會賜給」）之下。但是第二個子句並不是說明這堅固行動的目標或結果，實際上，它詳述、並且解釋第一個子句。所以，大多數的解經家們，包括最近的貝斯特（Best, 341），都認為 ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν（「在你們心裏」，第 17a 節）與 εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον（「在裏面的人裏」，第 16b 節）等同，而基督的內住則與第 16 節裏聖靈的角色平行。祂的內住不是在這堅固行動之外，而是進一步定義它。

²⁰ 霍納（Hoehner, 481）認為第 17a 節是不定詞 κραταιωθῆναι（「被堅固」）的「沉思的結果」。但見前一個註腳的不同看法。

²¹ Κατοικέω 表示「定居」，與 παροικέω（「暫住」）不同。

六、保羅的代求：為了能力、愛、和靈命成熟（三 14~21）

1. 為了能力、愛、和靈命成熟而禱告（三 14~19）

一 19，二 9），²² 而基督「在你們外邦人裏面」的觀念，是這封平行書信裏的一個重要思想（一 27）。基督繼續同在的範疇是在你們心裏，正如我們已經看到的，這就等同於你們裏面的人（第 16 節）。如同以弗所書其他的地方一樣，²³ 這裏的「心」是按著舊約聖經的習慣用法，指一個人個性、思想、意志、感情的中心，以及任何其他位於我們全人的中心的。如果基督住在我們心裏，祂就是在我們生活的中心，在我們一切所是、所為上行使祂的權柄。²⁴ 這樣的內住乃是因〔你們的〕信——也就是說，當他們信靠²⁵ 祂時，祂就以他們的心為祂的居所。因此，使徒的禱告的含義就是，聖靈愈使他們的生命得力，他們就愈會轉變為基督的樣式，這是本書信整個後半部所要闡述的要點。

三 17b~18. 接下來的分詞子句你們的愛心有根有基，在保羅的這個代禱（三 14~19）裏的功能不是很清楚。學者提出以下的解釋：(1) 是一個附屬的請求，由前面關於基督內住（和聖靈加添力量）的祈求衍生出來。在新約聖經裏，分詞可以表示願望（或規勸），²⁶ 在這個禱告（三 14~19）的文脈裏，「有根」和

²² 保羅常談到聖靈內住（οικέω）於眾信徒（羅八 9、11）或教會（林前三 16）裏。稍早在以弗所書二章 22 節，用同源詞 κατοικητήριον（「居所」）指教會是神藉著聖靈居住的所在。

²³ 一 18，四 18，五 19，六 5、22。

²⁴ L. Morris, *Expository Thoughts on the Letter to the Ephesians* (Grand Rapids: Baker, 1994), 104 即如此認為。

²⁵ 這裏，信心指人的回應，而非基督的信（實）。注意在二 5、8，三 12 處的討論。

²⁶ BDF §468(2)。

「有基」被認為是有禱告祈願的語氣。²⁷ (2) 一個略微不同的看法是：這兩個併列結構的分詞打破了限定動詞後面接著兩個不定詞的模式（第 16～17a、18～19 節），應該當作一個祈願禱告，說明內住／堅固的目標。結果，基督內住的目标之一，是要在一個堅固的愛的基礎上建立眾信徒。²⁸ (3) 我們的主張，是把你們的愛心有根有基當作表示前面兩個不定詞所期望的結果，這又轉而提供了下一個祈求的條件。藉著神的靈使裏面的人得著剛強，又因著基督內住在他們心裏，讀者們要在愛中被建立，使他們得以明白基督之愛的浩大。²⁹

為了強調這裏所展望的愛的根基性質，把兩個隱喻密切連結起來，一個是關於植物，另一個是有關建築（這在西一 23，二 7 裏是與「所信的道／信心」緊密連結）：³⁰ 在愛心中紮根並被建立。原文的字序³¹ 強調愛，而兩個現在完成式被動語態分詞所描述的觀念則是進展和結果的狀態。³² 愛是信徒在其中紮根和生長

²⁷ 如：葛尼略、史納肯伯、布拉轍和奈達、以及林康等都如此認為。

²⁸ 參 Arnold, 98，他承認分詞 *ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι*（「有根有基」）在句法上是不規則的，因為它們是主格。他認為最好把他們當作是期望語氣的祈願禱告，而非用分詞表達命令語氣。

²⁹ 注意 Meyer, 180-81；和 C. C. Caragounis, *Mysterion*, 75；參《修訂標準版》和《耶路撒冷聖經》。根據這看法，*ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι*（「愛心有根有基」）是要帶出第 18 節的 *ἵνα* 子句，而非與前面的句子連用。

³⁰ 關於 *ρίζω*（「使之紮根」）和 *θεμελιόω*（「建立」）的用法，見 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 107, 69-70。

³¹ *Ἐν ἀγάπῃ*（「在愛中」）出現在最前面。

³² S. E. Porter, *Verbal Aspect*, 394。

六、保羅的代求：為了能力、愛、和靈命成熟（三 14~21）
1. 為了能力、愛、和靈命成熟而禱告（三 14~19）

的土壤，也是他們在其上被建造的根基。³³ 這裏所著眼的 *agapē*，是神在基督裏啟示、並藉著聖靈澆灌在祂百姓心裏的愛（參：羅 5 5、8，八 35~39）。以弗所書已經指出：神的愛是我們救恩的源頭（二 4；參：五 2、25），而在這個禱告後面則特別提到基督的愛（第 19 節）。神在基督裏的愛提供了動力，使信徒能愛別人，這個禱告具有深遠的意義，預示了後面幾章的勸勉（參：四 2，五 2）。那些因為聖靈而得以剛強、並有基督內住的人，他們的生活乃是紮根並奠基於愛中。

使徒代求禱告裏的第二個祈求（第 18b~19a 節）基本上是祈求能認識：(1) 四個量度（「長闊高深」），但沒有明確寫出其受詞（第 18b 節）；和 (2) 基督的愛（第 19a 節）。³⁴ 第二個祈求是以第一個為前提，並奠基於其上：保羅的渴望是，當他的讀者們被神的靈剛強、並被基督內住，使他們的愛心有根有基時，使他們「滿有力量，能和眾聖徒一同領略何為那闊、長、高、深，並認識基督那超越知識的愛」（《恢復本》）。

顯然只有神自己能把這樣的知識賜給保羅的讀者們：不僅因為祂是使徒懇求的對象，也因為這祈求的前言（「使你們滿有力量，得……領略」；《和合本》作「能以……明白」）暗示了必須有神所賜的能力。³⁵ 所用的是只出現一次的詞語，屬於能力的

³³ 斯托得，138 頁 = Stott, 135；和 Lincoln, 207。（參《修訂英語聖經》：「有深的根和堅固的根基」。）

³⁴ Arnold, 89。

³⁵ 參 Arnold, 89-90。

詞彙，「帶有能夠達到目標的語意」，³⁶而根據亞諾德的觀點，與知道有關的字，「被用來強調：要認識這目標的巨大和重要性，是非常困難的」。³⁷

保羅首先祈求的，是要他的讀者們得以和眾聖徒一同明白何為那「闊、長、高、深」（第 18b 節）。保羅這樣求告時，完全沒有提到這四個量度的受詞。這樣的表述方式是表示宇宙的體積嗎？或是某個物件的無限浩大？另外，這個表述方式和這祈求的第二個要素——就是讀者們能「明白基督的愛」——有甚麼關係？有關這個令人困惑的措辭的背景與意義，以下是學者們提出的一些最重要的看法：³⁸

(1) 神的大能。這四個量度（闊、長、高、深）長久以來就被公認是常出現在秘術文獻中，用作關乎光和明亮的咒語。最近，亞諾德極力主張，以弗所書主要課題的背景與秘術習俗有關，他認為這四個量度是能力的屬靈本質或表現。它們會傳遞給讀者「某種關於神的能力的觀念」。在三章 14~19 節的禱告裏，它們的功能是「在修辭上活潑有力地表達神能力的浩大」。³⁹像這裏

³⁶ Best, 343。'Εξισχύω 的意思是「能夠、夠強、在某個地位上」；BAGD, 276 和 Louw and Nida §74.10 亦如此認為。這動詞在希臘文聖經其他地方只有出現在《便西拉智訓》七章 6 節異讀。

³⁷ Arnold, 90。Καταλαμβάνω（關身語態）在徒四 13，十 34，二十五 25 和弗三 18 的意思是「理解、發現、明白」。BAGD, 413 和 Louw and Nida §32.18 亦如此認為。這動詞被用來描述「與一個強大對手的爭鬥，或掠奪一個堅固城」，「要完成這兩個任務，都需要力量」（Arnold, 90；參：士九 45；撒下十二 26；注意在希臘文秘術蒲草紙裏與此處頗類似的措辭：PGM XIII.226）。

³⁸ 注意林康（Lincoln, 208-13）的仔細評估，我從其中獲益頗多。

³⁹ Arnold, 90, 95；注意他在 93-96 的詳細論述。

六、保羅的代求：為了能力、愛、和靈命成熟（三 14~21）

1. 為了能力、愛、和靈命成熟而禱告（三 14~19）

一樣，在一系列中使用這些術語的獨立用法，並不需要有個明講出來的受詞。因此，第 18~19 節的祈求是為了知識，首先是關於「神的能力令人難以置信的浩大」，其次是關於「基督的愛……是過於人所能測度的」。有人聲稱，這樣的解釋為三章 14~19 節的頭兩項祈求提供一個平行架構（在每一個裏面，能力都與愛並行），並且和一章 15~23 節的禱告一致。亞諾德整個論述的要點有不少是推介這觀點；但將這四個量度解釋為神能力的浩大，卻遇上兩個特別的困難。第一，他所提到的許多秘術文獻（PGM IV.960-85）都是主後第四世紀的作品。第二，如果讀者們熟悉這些秘術傳統，以致沒有必要提說一個作修飾語的受詞，使徒為何不明說這四個量度乃是指神的能力，而不是指這些屬靈的本質？原來的含義已經改變了。

(2) 救恩的奧秘。這四個量度的言語被理解為取自舊約聖經（有人說還取自斯多亞主義）的修辭格式，是與基督和在祂裏面的救恩有關的。有些作者，像史納肯伯，將它與以弗所書第一、三章的奧秘連結起來，把第 18 節提到的四個量度解釋為神救恩的偉大計劃。⁴⁰雖然在整本以弗所書裏，保羅確實致力要使他的讀者們體會在基督裏為他們贏得的救恩的偉大（注意一 3~14 的頌讚，以及二 1~10、11~22），三章 9 節也提到奧秘的知識，但卻難以解釋保羅在這裏所用的長、闊、高、深，還有他為何不加上「奧秘的」或「救恩的」，使它的意思更清楚。

(3) 神百般的智慧。約伯記十一章 8~9 節強調神智慧的無窮範圍，並將之等同於「神深奧的事」，那裏確實提到這四個量度：

⁴⁰ Schnackenburg, 151-52；注意 J. A. Robinson、F. Mussner、E. Percy、與 J. Ernst 等稍微不同的說法。

「〔神的奧秘〕高於天，你還能做甚麼？
深於陰間，你還能知道甚麼？
其量比地長，
比海寬。」

（參：《便西拉智訓》一 3；伯二十八 12~14、21~22）

這些經文的目的是要聚焦在神智慧的無限量，而不是這宇宙的巨大。有人說，在以弗所書裏，保羅著眼的不是這宇宙的實際量度，而是隱喻神那無限智慧的量度，在本章前面稱之為百般的（第 10 節）。歌羅西書裏的平行經文談到基督時說，「所積蓄的一切智慧知識都在祂裏面藏著」（二 2~3），這被引證來支持這四重量度是指神無窮的智慧，而羅馬書十一章 33~34 節用量度的術語「深」說到神智慧的無法測度，引向一個榮耀頌，就如在以弗所書這裏一樣。⁴¹ 如果保羅確實將神的智慧理解為「闊、長、高、深」這四個量度的未明說的受詞，那麼那無窮智慧的焦點就是在第 19 節的基督的愛。⁴² 把這四個量度連結到神的智慧，一個困難是缺乏直接的證據。

（4）基督那無比的愛。在解經家中最普遍的看法，是把這四個量度的受詞理解為基督的愛，就是緊接著的子句（第 19a 節）清

⁴¹ 注意 A. Feuillet、M. Barth、和 F. F. Bruce。

⁴² 參：滕納，1294 頁 = Turner, 1236。甚至 N. A. Dahl, 'Cosmic Dimensions and Religious Knowledge', in *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, ed. E. E. Ellis and E. Grässer (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 57-75, 特別是 74-75, 他認為這四個量度應保有它們的宇宙性含義，主張應當將這措辭理解為第 19 節在修辭上的前言：要緊的一件事就是要認識基督之愛的浩大。

六、保羅的代求：為了能力、愛、和靈命成熟（三 14~21）

1. 為了能力、愛、和靈命成熟而禱告（三 14~19）

楚提到的。這些量度，「闊、長、高、深」，被視為一個整體，因為它們都屬於同一個定冠詞。它們是「一個全體，使人想到某一特定物件的廣大」。⁴³ 根據此看法，這四個量度的受詞在接下來的平行子句中清楚表明，因此提供一個高潮性的效果。第 19a 節的连接詞在這兩個子句之間作緊密的連結，而提到那愛是「過於人所能測度的」，是作為四個量度的同等語，使人注意到它的廣大。在羅馬書八章 35~39 節，保羅已經提到這些量度中的兩個，都與基督的愛有密切的關連（「高」和「深」；《和合本》作「高處」和「低處」）。因此，在保羅的禱告裏的動向，是從愛心有根有基（第 17b 節）的觀念，到讀者們領受能力，得以明白那愛的浩大程度。

雖然我們不可能確定，但根據上下文，較好的理解是指基督的愛。⁴⁴ 如果這是正確的話，就可以理解，要明白基督那涵蓋一切的愛，是必須與其他信徒共享的，因此才有片語和眾聖徒一同，這是指基督徒（參：一 1、15，三 8，六 18），而非天使。使徒禱告祈求的知識，不是某種對新入教者個人來說難以理解的神秘知識，而是神為了所有信徒的益處而賜下的真知灼見。

三 19. 如上所述，第一個子句「明白基督的愛……是過於人所能測度的」，與前面第 18 節的話——「能以……明白……是何

⁴³ Lincoln, 212. 除了林康自己之外，其他持此看法的包括加爾文、梅爾、艾伯特、凱爾德、米頓、范榮、卡拉古尼斯、布拉轍和奈達、與貝斯特。

⁴⁴ 這個簡短的概述並沒有呈現出釋經歷史上所有主要的不同說法。其他人認為這四個量度的受詞是天上的基業（根據立方體理解的，就像啟示錄二十一章 16 節裏天上的耶路撒冷），基督的十字架在每一個量度上都涵蓋整個世界，簡單說就是全宇宙。見：Barth, 395-97；和 Lincoln, 208-13 更多的討論。

等長闊高深」——平行，並且延伸它。保羅希望讀者們得著能力，得以明白基督那超越人所能測度的愛。這個祈求相當特殊，因為雖然使徒已經在第一～三章中說了很多關於他的讀者們在基督裏的事，但他卻假設他們並未充分體會基督的愛。而且，也需要神的大能才能明白它的量度；因此他在禱告中為他們求能力，使他們能明白它是何等浩大。⁴⁵ 這禱告不是要他們更愛基督（雖然這也是重要的），而是要他們能明白基督對他們的愛。⁴⁶ 此外，他們明白這一點不單是純智力的活動。這顯然是親身的認知，雖然這無疑包含洞察神的愛在救贖計劃中的重要性，卻不能把它降格為只是思維上的沉思。保羅要他們得能力，才能明白這愛在他們自己的經歷中的程度。

弔詭的是，這個禱告是要他們能認識基督那「超越知識的」（《和合本》作過於人所能測度的）愛。前面的措辭，「何等長闊高深」，聚焦在基督之愛的浩大程度上。現在，藉著更特定的對等語，凸顯了它的浩大和無法理解。但是，這個禱告的措辭絲毫沒有貶抑知識之意。畢竟，保羅認為被啟示出來的知識是基督徒生活所不可缺的（參：一 9，三 3～5、9，四 13，五 17），而且為了這事替他的讀者們祈求，尤其是在這禱告裏兩度為此祈求（第 18、19 節；參：一 17、18）。實際上，說基督的愛「超越知識」，意即它是如此浩大，以致人無法全然認識它。我們絕對

⁴⁵ 特別注意卡森的論述（卡森著，潘秋松譯，《保羅的禱告》〔So. Pasadena：美國麥種傳道會，2005〕，276-78 頁=D. A. Carson, *A Call to Spiritual Reformation: Priorities from Paul and His Prayers* [Grand Rapids: Baker, 1992], 191)。

⁴⁶ Ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ 不可能指讀者們對基督的愛，而是指祂對他們和其他人的愛。實際上，使徒沒有明講是誰被愛，因為他的強調點在於基督是那位愛人的。

六、保羅的代求：為了能力、愛、和靈命成熟（三 14~21）

1. 為了能力、愛、和靈命成熟而禱告（三 14~19）

無法探測它的深度或了解它的大小。不論我們對基督的愛知道多少，我們多麼充分地進入祂的愛中，總會有更多有待認識和經歷的。⁴⁷ 根據接下來的字句，這含義就是，除非我們從神得著能力，得以「體會基督之愛的無限廣大」，我們的靈命就無法達到當有的成熟。⁴⁸

保羅向天父的禱告在這最後、總結的求告中達到高潮。⁴⁹ 當基督藉著他們的信住在他們心裏時，信徒們的內心就因神的靈得著堅固，他們也就更切身體會基督那無法衡量的愛，以致他們能「被充滿，達到神一切豐滿的度量」（直譯）。（以弗所書四章 13 節表達一個類似的思想，那裏說，神為祂的百姓所定的旨意是要他們達到「基督之豐滿身量的度量」〔直譯〕。）充滿他們的乃是神，正如這個以神為動作者的被動語態動詞表示的，而祂活潑的作為顯然著眼於趨向一個特定的目標，就是神一切的豐滿。「神的」是主詞所有格，因此指全然完美的神，包括祂的同在、生命、和能力。那樣的豐滿或完美，就是他們被充滿所要達到的標準或水平⁵⁰（因此《新國際版》譯作達到神一切豐滿的度量），所以這也可能暗示他們被這豐富所充滿。⁵¹

⁴⁷ Morris, 107。

⁴⁸ 卡森著，潘秋松譯，《保羅的禱告》，282-83 頁 = D. A. Carson, *Spiritual Reformation*, 195。

⁴⁹ 注意 Arnold, 86, 96-97；參 Lincoln, 197, 214。

⁵⁰ 包括斯托得（140 頁 = Stott, 138）在內的一些人亦如此認為。BAGD, 671 認為 εἰς（「到」）就是指這目標。

⁵¹ D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 375 說：「因此，πληρώω〔充滿〕明顯的內容就是神的豐滿」（強調部分為他所標註）。

根據以弗所書一章 23 節，教會是基督的身體，已經享有祂的豐富。但是，保羅現在禱告的是要讀者們被充滿而達到神一切豐滿的度量。我們當如何解釋這個明顯的矛盾呢？「已經實現」和「尚未完全實現」之間的張力，是新約聖經、特別是保羅末世觀點的一部分。因為他們與這位復活、被高舉、並擁有神性一切豐盛的基督聯合，神的百姓，就是教會，也就有了神的豐富。根據歌羅西書一章 19 節和二章 9 節，神性的一切豐富都在基督裏，由於祂，信徒們已經得著生命的豐富（參：二 10）。保羅這些以外邦人為主的讀者們，已經在基督的死、復活、和得著高舉上與祂聯合（弗二 5、6）。但他們仍然需要活在生命的新樣裏，並且必須達到這個豐滿的地步（四 13；參：五 18）。他們必須成為他們已經是的。他們活在兩個世代之間的張力裏，必須有神所賜的能力（三 19），⁵² 而被聖靈充滿則是這過程中的一個重要途徑（五 18）。使徒渴望他的讀者們藉著聖靈而得剛強，並且經歷基督內住的果效，使他們能被充滿，達到神一切豐滿的度量，他所禱告的是要他們能「完全成為神要他們成為的」，也就是屬靈的成熟。因為神自己，也就是基督自己，就是標準，所以這個意思是要完全，像祂一樣完全，要聖潔，像祂一樣聖潔。⁵³

⁵² 亞諾德（Arnold, 97）正確地解釋說，在以弗所書二章 19～22 節裏顯然也有同樣的末世張力，在那裏，外邦人信徒們雖然已經在神所居住的建築物裏享有特殊的地位，卻也同時需要在主裏長成一座聖殿（參 P. T. O'Brien, 'Entity', 88-119）。這種在「已經實現」和「尚未完全實現」之間的張力卻被林德曼（A. Lindemann, *Aufhebung*）挪去，他將以弗所書裏的末世論解釋為已全然實現。

⁵³ 卡森著，潘秋松譯，《保羅的禱告》，282-83 頁 = D. A. Carson, *Spiritual Reformation*, 195。

六、保羅的代求：為了能力、愛、和靈命成熟（三 14~21）

1. 為了能力、愛、和靈命成熟而禱告（三 14~19）

以弗所書三章裏保羅的禱告，在為接下來的勸勉材料作準備上扮演重要的角色。這個代禱接續、並且闡述前面一章 17~19 節那個祈求的幾個主題（見上文）。在那裏，使徒的禱告是要他的讀者們得以認識神為他們運行的能力是何等浩大。現在他向天父祈求，要他們能被祂的能力堅固，為要認識並經歷基督那超越知識的愛。藉此，他們可達到全然的靈命成熟。保羅強調：如果他們要「遵行主要的道德命令——照著基督自己的榜樣彰顯愛」（濃縮在五章 2 節的勸勉裏，「也要憑愛心行事，正如基督愛我們，為我們捨了自己」），就必須要有神所賜的能力；他已經藉此為接下來的勸勉奠下基礎。⁵⁴ 本信的前半部分以這個祈求達到高潮，就是要在基督的愛中被建立，並明白這愛的廣大，使他們的靈命得以成熟。

⁵⁴ Arnold, 100。第四~六章含有一系列的愛的命令（四 2、15、16，五 2、25、28、33，六 24），五章 2 節這句話為它們作了最貼切的總結。注意亞諾德針對保羅的代禱（將能力和愛這兩個主題交織在一起）與本信接下來的勸勉之間的關係所作頗具洞見的討論。

2. 頌讚這位能成就一切超過我們所求所想的神（三 20～21）

三 20. 使徒保羅慣於為他的基督徒讀者們向神求大量的福氣（腓一 9，四 19；西一 9～14；帖前三 12；帖後一 3；參：林前一 5）。這裏他才剛剛求天父賜下非凡價值的屬靈福氣，包括求神使他們被充滿，達到神一切豐滿的度量。羅炳森談到這個祈求時說：「在所有曾經表達的禱告中，沒有一個比這祈求更大膽了。」¹ 那麼，使徒是不是「太過分了」？不是的，因為天父的賞賜超過他們能祈求、或甚至能想像的程度，因此就不可能祈求過多了。

使徒恰當地以一個榮耀頌結束他的長篇代禱，那是簡短而又自發地將讚美歸於神，因為祂是行事能充充足足地成就一切、超過我們所求所想的那位。這榮耀頌不僅接著保羅的祈求禱告，也與它密不可分：在「歸與祂，就是能……的」（《呂振中譯本》）的稱謂裏將能力歸給神、提到祂在讀者們裏面運行的能力（參：第 16 節）、以及祂能成就超過他們（在禱告中）所能求的這事實，在在清楚顯示這裏將讚美歸給神乃是與前面的代禱密切相關。

在新約聖經的榮耀頌裏，第一項要素就是提到歸榮耀的對象，這要素是最具變化的，在第 20 和 21 節這裏也不例外。這榮耀頌以將能力歸給神開始。翻譯為「神能……」，模糊了第 16 和 20 節在能力上² 的關連。祂是那「大能者」（參：羅十六 25；猶 24、25），能夠為祂的百姓成就他們無法想像的偉大作為。或許

¹ Robinson, 89，他又說：這個祈求是「關於 *παρησία*、言論自由、和保羅剛才說到的『放膽無懼、篤信不疑地來』的一個不平常的例子」（參 Lincoln, 215）。

² *Δυναμένω*（「能……」）與 *δύναμις*（「力量，能力」）為同源詞。

六、保羅的代求：為了能力、愛、和靈命成熟（三 14~21）
2. 頌讚這位能成就一切超過我們所求所想的神（三 20~21）

保羅所想到的，是天父要在祂的基督徒讀者當中實現「天上各樣屬靈的福氣」（一 3）。³ 即使像前面幾節經文裏那樣大的祈求，或是人類的想像力那樣不受拘束的能力，絲毫都不能限制神作為的浩大能力。當讀者們被吸引來分享他的禱告負擔，就是「一切……我們所求所想的」，使徒的話語就被延伸到極限了：他用的是一個罕見的複合副詞的比較級，最好的翻譯是「無限量地超過」。⁴ 神所能作的沒有任何極限。

在前面第一章的代禱裏說，神向信徒們所顯的能力（一 19），就是祂在基督復活一事上所運行的「大能大力」（一 20）。現在，那使基督從死裏復活、使祂坐在天上的寶座、然後使我們復活並且與祂同坐寶座的同一個能力，也在我們心裏運行，⁵ 為要沒有限量地成就一切超過我們所能求或想的。因此，在這榮耀頌裏，保羅為了神藉著祂的聖靈賜下力量給祂的百姓而讚美祂，也肯定神對他們、和在他們當中的恩典計劃是可能全然實現的。⁶

³ 如 Arnold, 101 所主張的。

⁴ 希臘文 ὑπερεκπερισσοῦ。BAGD, 840。它所強調的是到了「不尋常的程度，包括遠遠超過原來期待的」（Louw and Nida §78.34），被形容為保羅所創的幾個「最高的最高級」之一（F. F. Bruce, *Ephesians*, 70）。

⁵ 雖然動詞 ἐνεργουμένην（「運行」）在這裏和歌羅西書一章 29 節可能是關身語態，但更可能是被動語態，暗示神是這動作的主詞。在歌羅西書的文脈裏，它指神在保羅裏面運行的大能。在以弗所書這裏，是神在一般信徒裏面大能地運行。注意 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 91，和 Arnold, 101, 201 的討論。

⁶ Bruce, 331。

三 21. 新約聖經榮耀頌的第二個要素，⁷ 是將「榮耀」（或它的對等詞語——尊榮、偉大、或能力）正確地歸給神，因為這本是屬於祂的。在舊約聖經裏，*doxa* 主要表示神同在的明亮或光輝。將榮耀歸給神，並非把某個東西加給祂；而是積極地承認或稱頌祂的所是、或祂已作成的事（詩二十九 2，九十六 8）。雖然新約聖經的許多榮耀頌裏沒有動詞，但卻都假設有直說語氣的「是」或「屬於」：榮耀頌是個確認，而非願望。⁸ 例如：在加拉太書一章 5 節就是如此，榮耀是屬於神，因為「主耶穌基督……為我們的罪捨己，要救我們脫離這罪惡的世代」，乃是照著祂的旨意。

但願祂在教會中、並在基督耶穌裏得著榮耀，這個措辭並不尋常，因為在新約聖經的榮耀頌裏，只有這裏同時出現「教會」一詞和片語「在基督耶穌裏」（但參：羅十六 25～27；猶 24～25）。但鑑於緊鄰的上下文和第一～三章更廣的上下文，二者都顯為合適。教會是得贖之人的群體，包括猶太人和外邦人，是神的恩典的傑作（參：二 7）。她是祂同在和掌權的領域（一 22、23，二 22），也是藉以使天上的眾掌權者得知祂的智慧的媒介（三 10）。我們在前面主張，*ekklēsia*（「教會」）是指一個在天上的集會，是身為基督肢體的眾信徒現在就有分的（見：三 10 的註釋；參：二 5、6）。這個集會的完滿實現將發生在最後那日，但她的特點現在卻已經透過各地的基督徒集會表現出來了。因此，在收到這封巡迴書信的地方教會裏，榮耀被歸給神。信徒們

⁷ 在第 20 節將能力歸給神之後，又藉著 αὐτῷ（「歸給祂」）重複了開頭部分。

⁸ 參 BDF §128(5)；和 P. T. O'Brien, 'Benediction, Blessing, Doxology, Thanksgiving', *DPL*, 69。

- 六、保羅的代求：為了能力、愛、和靈命成熟（三 14~21）
2. 頌讚這位能成就一切超過我們所求所想的神（三 20~21）

目前就享受與在天上的基督之間的交通，他們此時此地在地上這樣歸榮耀給神不過是部分的。在得贖之民最後的聚集裏，也就是完全創造好的新人裏（二 15），神將得著完全的榮耀（參：三 13，五 27）。⁹

神在教會中的榮耀不能與祂在基督耶穌裏的榮耀分離。這種合併的措辭，表示信徒們之所以能將榮耀歸給神，乃是因他們「在基督耶穌裏」的緣故（見：一 3 的註釋）。就如「各樣屬靈的福氣」是「在基督裏」賜給我們的（一 3），我們承認父神的榮耀也是完全因為基督耶穌；這是出自於那些已經被納入祂裏面的人。祂是將神的作為傳達給我們的中保，也是將我們讚美的回應傳遞給神的中保。¹⁰ 就如我們只能奉主耶穌的名感謝神（五 20），也只有基督耶穌的範疇裏才能將榮耀歸給神。

如此將榮耀歸給神是永無止境的。當神不斷藉著祂在基督耶穌裏向我們所施的恩慈顯明祂那無比豐富的恩典時（二 7），現今和要來的世代就成為無窮讚美的場合了。保羅榮耀頌的第三項要素是個時間性的詞語：直到世世代代，永永遠遠，雖然表達了以弗所書的行文風格特色，¹¹ 但在新約聖經裏卻無類似的用法。在要來的世代中，並直到整個永恆，榮耀都當歸給神。關於永恆，更常用的慣用語是「永永遠遠」（參：加一 5；提前一 17；

⁹ 見 W. J. Dumbrell, *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus* (Grand Rapids: Baker, 1994), 266-68。

¹⁰ Schnackenburg, 156；和 Lincoln, 217。

¹¹ Εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων（直譯「直到所有時代的所有世代」）。使用 γενεά（「世代」）一詞，並將它與 αἰών（「時代」）的單、複數形併用，是個獨特的特色。關於榮耀頌中多變化的第三項要素，見 R. Deichgräber, *Gotteshymnus*, 27, 28。

提後四 18），那是《七十士譯本》常用的另一個強調性的措辭，表示無止境之意的「整個永恆」（參：詩八十五 5）。

當這榮耀頌在每一個教會裏宣讀時，隨之而來的，是他們自動以阿們聲表示對它的贊同。在歷史和永恆裏，在教會中和在基督耶穌裏，榮耀的確屬於神。在舊約聖經中，「阿們」是人在嚴肅場合裏，為要堅立一個咒詛或祈求、接受祝福、或使自己與榮耀頌連結而發出的回應。結束詩篇中前四卷書的榮耀頌（詩四十一 13，七十二 19，八十九 52，一〇六 48），每一個都是以「阿們」結束的，新約聖經裏的禱告和榮耀頌也都以它來強化和認同（羅一 25；加一 5）。「阿們」清楚地表示，將讚美歸給神不是有口無心的，而是整個教會自發性的回應。在其他地方，保羅很顯眼地將信徒們「阿們」的回應連結到神的信實，祂對祂在基督裏的所有應許都說「是」（林後一 20）。本書信的前半部就在這響亮的「阿們」聲中結束了。

在保羅禱告最後的榮耀頌結束了本書信的前半部分，所用的語調與開頭頌讚的起頭相同（一 3~14），也就是，為了神大能的救恩而讚美祂，這救恩開始於永恆之中，在基督裏施行，為要在永恆中使神榮耀的恩典得著讚美。保羅要他的讀者們對神的大能救恩旨意有神學的觀點。他禱告，要他們因基督、藉著祂的靈而得著剛強，使他們能行在愛中，就如基督愛我們，為我們捨了自己（五 2）。第三章的禱告和榮耀頌發揮了一個重要的功用，為隨後在本書信第二部分針對愛發出的勸勉鋪路。



THE NEW HUMANITY
IN EARTHLY LIFE (4:1-6:20)

叁. 新人：在地上的生活
(四1~六20)

1911

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四1~16）

¹我為主被囚的勸你們：既然蒙召，行事為人就当與蒙召的恩相稱。²凡事謙虛、溫柔、忍耐，用愛心互相寬容，³用和平彼此聯絡，竭力保守聖靈所賜合而為一的心。⁴身體只有一個，聖靈只有一個，正如你們蒙召同有一個指望。⁵一主，一信，一洗，⁶一神，就是眾人的父，超乎眾人之上，貫乎眾人之中，也住在眾人之內。⁷我們各人蒙恩，都是照基督所量給各人的恩賜。⁸所以經上說：「祂升上高天的時候，擄掠了仇敵，將各樣的恩賜賞給人。」⁹（既說「升上」，豈不是先降在地下嗎？¹⁰那降下的，就是遠升諸天之上要充滿萬有的。）¹¹祂所賜的有使徒，有先知，有傳福音的，有牧師和教師，¹²為要成全聖徒，各盡其職，建立基督的身體，¹³直等到我們眾人在真道上同歸於一，認識神的兒子，得以長大成人，滿有基督長成的身量，¹⁴使我們不再作小孩子，中了人的詭計和欺騙的法術，被一切異教之風搖動，飄來飄去，就隨從各樣的異端；¹⁵惟用愛心說誠實話，凡事長進，連於元首基督，¹⁶全身都靠祂聯絡得合式，百節各按各職，照著各體的功用彼此相助，便叫身體漸漸增長，在愛中建立自己。

保羅的祈求禱告和榮耀頌圓滿地結束了以弗所書前三章，然後，他開始他的長篇勸勉（*paraclesis*），範圍從四章1節直到六章20節，換言之，幾乎到了本書信的結束。以我勸你們開始的子句，連同開頭的所以（《呂振中譯本》、《思高聖經》、《現代中文譯本》、《恢復本》、《標準譯本》；《和合本》未譯；參：帖前四1；羅十二1），標示出這個道德勸勉的開始；開頭的「因此」是遵循一個相當固定的模式，它在此處的功能，是作為

從第一~三章的教義材料，到第四~六章的實行指示之間的轉折。¹

在以弗所書前半部裏，使徒把神要使萬有在基督裏面同歸於一的永恆計劃展示給他的讀者們。他在第四章裏的直接呼籲，是基於他們在基督裏已經和好、成為神的新人的一部分。他的勸勉材料的內容，常受前面所寫的頌詞、感謝部分、和教導段落的影響。² 關於他們被神呼召要有的崇高命運，讀者們已經受到提醒，現在他們被告知的，是這呼召的盼望，在於他們必須活出與之相配的生活。「因此，在以弗所書裏，行為被視為不僅是對神在基督裏所成就之事的回應，也是適當地伴隨著對神的讚美，那是第一~三章裏的兩個主題。」³

¹ 它的格式，通常是一個第一人稱單數或複數的動詞（*παρακαλῶ*，「我勸或告誡」），後面帶連接詞 *οὖν*（「所以」）或一個同等語，直接受詞 *ὑμᾶς*（「你們」），偶而會有呼格的 *ἀδελφοί*（「弟兄姐妹們」）與這直接受詞連接，然後是一個以 *διὰ*（「藉著」）或 *ἐν*（「在……裏」）開始的介詞片語，而勸勉的內容，則是藉著一個不定詞、命令語氣、或 *ἵνα*（「以致」）子句表達出來（參：羅十二 1，十五 30，十六 17；林前一 10，四 16，十六 15；林後二 8，六 1，十 1；帖前四 1、10，五 14；門 8~10）。注意 C. J. Bjerkelund, *Parakalō* 的重要討論，和 Lincoln, 226, 227 的批判。亦參 M. Breeze, 'Hortatory Discourse in Ephesians', *Journal of Translation and Textlinguistics* 5 (1992), 313-47。

² 注意，例如：第一~三章提到聖父對聖子（一 6）和在基督裏眾信徒（一 4，二 4，三 17、19）的大愛，後面接著的就是愛的勸勉（四 2、15、16，五 2、25、28、33，六 24）。但有一點需要進一步說明的：在第四~六章裏，關於基督之愛的神學性的「直說語氣」，是與「命令語氣」交織並用的（五 2、25，六 23）。

³ Best, 353。

但這並不是說，「神學」和「道德」被分別放在第一~三章和第四~六章這兩個彼此分隔並且密閉的部分裏。正如我們的釋經已經顯示的，在本書信的前半部裏，神學和道德已經緊密纏結在一起了：對使徒教導的正確認識，應當在態度和行為上產生深遠的影響。此外，就像在歌羅西書裏一樣，保羅經常合併神學和道德的陳述（參：西三 1~四 6），前者常成為後者的基礎（如：弗四 4~16、32，五 2、8、23~32）。

第 1~16 節為後面四章 17 節~六章 20 節所說的作預備，也詳細說明了「第 1 節的勸勉當如何在不同的群體和家庭關係中行出來」。⁴ 就思路結構來說，本段經文可分為兩個主要部分。第一部分（第 1~6 節）以規勸讀者們生活當與所蒙的恩相稱開始，這規勸是基於本書信的前半部分，而且很快就聚焦於保守在聖靈裏合一的呼籲上（第 1~3 節）。第 1 節是本書信其餘部分的「主題句」，隨後的勸勉，都是說明行事為人與蒙召的恩相稱這話所涵括的意思，他們要在愛中如此行，並且要保守在聖靈裏的合一。這導致對此信仰之基本實際的一個七重宣告，成為前面勸勉的基礎。第一~三章的主要課題，例如讀者們的蒙召、為愛禱告、神的百姓在聖靈裏為同一身體、和一切都是基於三一神論等，都在第 1~6 節這個簡短的段落中提到了。

但是恩典賜給我們每一個人（第 7 節《呂振中譯本》）清楚標示了本段落第二部分的開始，保羅在此引入多樣性的意思。這多樣性與整體的合一並無牴觸，也不是以犧牲合一為代價。高升的基督把各樣恩賜，特別是使徒、先知、傳福音的、牧師和教師的恩賜，賜給教會，目的是要建立整個身體，使她得臻於成熟及合一（第 13 節），在這樣的合一裏，每個人都有其完整、不可或

⁴ G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 698。

叁、新人：在地上的生活（四 1～六 20）

缺的角色（第 16 節）。各樣事工的目的，是要裝備整個身體來「服事」，使她得以「長大」成為健康（成熟）的身體，以基督為元首，整個身體都從祂得著生命，而長成祂的樣式（第 12～16 節）。

1. 教會的合一為當務之急（四1~6）

本段落是關於保守合一的必要，它可分為兩個部分。第一部分的開始是個「主題句」，那是一般性的勸勉，要讀者們的生活與所蒙的恩相稱（第 1 節），所以（《呂振中譯本》等）表示這勸勉是奠基於本書信的前三章。¹ 但是，怎樣的行為才算是與所蒙的恩相稱，又如何分辨它？隨後的字句說明了這個一般性的勸勉，保羅用三個修飾語力勸他的讀者們竭力保守聖靈所賜合而為一的心（第 2~3 節），包括四個美德（謙虛、溫柔、忍耐，用愛心互相寬容）。第二部分（第 4~6 節）由對這信仰合一的實際所作的七重告白組成，它們為這合一的呼籲提供了強烈的動力。這幾節經文藉著呼召的用詞（第 1 節），特別與第一段連結，然而目前所強調的，是出自這呼召的一個指望（第 4b 節）。

四 1. 基於神在基督裏的浩大救恩，讀者們受到勸勉，要過與他們的崇高命運及呼召一致的生活。保羅以我……勸你們開始本書信的勸勉部分，這是他書信的特色，標示過渡到一個新段落的轉折。如同此處一樣，在帖撒羅尼迦前書四章 1 節和羅馬書十二章 1 節裏，書信的主要道德訓勉都是以這子句開始。² 這動詞本身涵蓋廣泛範圍的意思，但它在這裏是表示「力勸」或「勸勉」

¹ 陸茲（U. Luz, 'Überlegungen zum Epheserbrief', 379-86）認為：第四~第六章的勸勉材料，乃是以一章 15~23 節和三章 14~21 節的禱告為基礎。

² 但是，與畢爾克倫（C. J. Bjerkelund, *Parakalô*, 140）等人所說不同的是，*παρακαλῶ* 子句不僅是書信寫作的功能而已，它表達使徒的勸勉，也是「基督教特有的勸勉」的一部分（Schnackenburg, 162 亦如此認為）。

的意思。³ 雖然保羅期待他服事的眾教會承認他的權柄，但他通常是求或勸勉他的讀者們，而非命令他們，他所用的動詞也反映了這方式。⁴ 他通常將「弟兄們」一詞與這片語連結（羅十二 1，十五 30；林前十六 15；帖前四 10），但這詞沒有以稱謂的用法出現在以弗所書，這個省略是與本書信的一般性質一致的。

這勸勉出自一位自稱為「我為主被囚的」之手，這很像前面的自稱我保羅……作了基督耶穌被囚的（見：三 1 的註釋）。就如他的整個基督徒生活都是「在主裏」，他之身為囚徒也同樣是在基督主權的範疇內。這重複出現的囚徒的主題似乎有它修辭上的功能：⁵ 保羅牧者的呼籲，因著提到他自己付出重大代價的委身而受到強調。他之所以被囚，是為了這封書信受信人的緣故，也因為他委身於現在所要求於他們的合一（見：三 13）。

行事為人就當與蒙召的恩相稱，這勸勉乃出於神恩典、拯救的旨意，那是已經在前面三章中呈現出來的（參：林後五 20）。這個呼籲就像保羅在道德方面的其他「命令語氣」一樣，是基於陳述神在基督裏的拯救作為所用的「直說語氣」。⁶ 它是個全面性的勸勉（參：帖前二 12；羅十二 1；林前十 31；腓一 27；西一

³ 希臘文 παρακαλώ。BAGD, 617；不同於畢爾克倫（C. J. Bjerkelund, *Parakalô*, 185-87）所主張的，他因強調友善的因素而減弱規勸的層面。霍納（Hoehner, 503）亦正確地如此認為；參 S. R. Llewelyn, *New Documents* 6 (1992), 145-46。

⁴ 注意 L. L. Belleville, 'Authority', *DPL*, 54-59 關於保羅的權柄及其行使的討論（及更多參考文獻細節）。

⁵ D. G. Reid, 'Prison, Prisoner', *DPL*, 752-54；和滕納，1295 頁 = Turner, 1236。（亦參：腓一 7、13、14、17；門 1、9。）

⁶ 注意 S. C. Mott, 'Ethics', *DPL*, 269-75 和進一步的參考文獻細節。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）

1. 教會的合一為當務之急（四 1~6）

10, 三 17) , 涵蓋讀者們生活的每一層面，成為後續部分的「主題」句子。整個道德訓勉接下來的勸勉，都說明了行事為人與蒙召的恩相稱的含意。

在以弗所書裏，使徒已經使用「行事為人」一詞來描述讀者們從前在罪惡和死亡中的生活形態（二 1~2；參：第 3 節），然後又用它來描述神預備要他們行的善行（二 10），作為對照。現在，在第四~第六章勸勉材料的開頭地方，這個重要的主題再次出現，讀者們受訓誨，要過一個與所領受的呼召相符的生活，這就像一條鮮紅色線，貫穿接下來的兩章（四 17，五 2、8、15）。

在保羅書信其他地方，「呼召」指神藉著福音的傳講，吸引人來與祂的愛子相交（林前一 9；羅八 30），或進入祂的國度或榮耀裏（帖前二 12）。在以弗所書這裏，保羅勸勉讀者們行事為人當與蒙召的恩相稱，⁷ 藉此提醒他們回想神過去在他們當中的作為。身為信徒，他們已經蒙召進入帶有奇妙指望（一 18）的救恩福氣裏（一 3~14）。他們已經在基督的復活和被高舉裏與祂聯合，所以他們現在也同享祂對這新創造的統治（一 20~22，二 6）。猶太人和外邦人都已藉著基督之死與神和好，蒙召進入這新人裏（二 13~16）。他們已經成為神的家，就是主的新聖殿（二 15、19、21）的成員，得以藉著同一位聖靈，自由地來到父面前（二 18）。他們已經蒙召進入一個身體，就是教會（參：西三 15），在神為宇宙所定的旨意裏，有神所派定的角色（弗三

⁷ 在 ἀξίως περιπατήσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε（《呂振中譯本》附註「行事為人要對得起你們所蒙呼召的呼召」）一語中，關係代名詞 ἧς（「以此」）受前面的名詞 κλήσεως（「呼召」）牽引而為所有格。另外，「呼召」的同源名詞和動詞（κλήσις, καλέω）一併使用，這也是以弗所書中常見的寫作方式。

10)。但神恩慈的呼召不只是賜給他們非常的特權而已，也有隨之而來鄭重的責任。祂揀選、預定他們得著兒子的名分，被接納進入祂的家中（一 4、5），和祂事先就預備了要他們行在其中的善行（二 10），並沒有免去他們聽從使徒命令的責任。⁸ 他們應該回應神主動開始的作為，而神的呼召則樹立了他們行為所當遵循的尺度或準則。⁹ 接下來的勸勉更詳盡地說明了他們的責任，這是在一個呼籲的架構下提出的，那呼籲則是基於他們已經接受的救恩的福音。

四 2. 行事為人當與神呼召的恩相稱的勸勉，現在比較清楚地解釋出來，就是指讀者們在和平的連結下，竭力保守在聖靈裏的合一，以謙虛、溫柔、忍耐、愛心的寬容等美德為特質的生活。重要的是，在基督身體內的關係，特別是以和睦為特質的舉止，是保羅談到的第一個課題，作為與蒙召之恩相稱的生活的基本要素。一直到第 17 節有意地重拾「行事」一詞時，在基督裏的生活才與外在的生活相對照。

接續第 1 節勸勉的，不是命令語氣，而是兩個介詞片語（《呂振中譯本》「以完全的謙卑與柔和、用恆忍」），和兩個作命令語氣用的分詞子句（「用愛心互相寬容」和「竭力保

⁸ 參 Lincoln, 235。

⁹ 這是 ἀξίως（「相稱，以相配的方式」）一字的意義。使徒經常為了勸勉而在片語裏使用 ἀξίως，而且通常是與動詞 περιπατέω（「行事為人，生活」：帖前二 12；西一 10；弗四 1；但注意：羅十六 2；參：約叁 6）併用。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）

1. 教會的合一為當務之急（四 1~6）

守……合而為一的心」）。這些勸勉「引至一條向上的路線，朝向欲達到的目標——保守合一」（第 3 節）。¹⁰

「謙虛」、「溫柔」、「忍耐」這三個美德，連同「互相寬容」和「愛」的觀念，都出現在歌羅西書三章 12~15 節類似的正面勸勉材料裏，¹¹ 但它們在以弗所書裏的功能是不可少的美德，沒有它們，就無法達成這勸勉的目標，也就是保守身體的合一。實際上，所要求於讀者們的，是要培育可在基督的完全裏看到的美德。其中大多數都出現在加拉太書五章 22~23 節那分聖靈果子的九重清單中，具體說明了藉著基督之死而為讀者們贏得的和好（弗二 14~18）。

前兩項美德「以完全的謙卑與柔和」（《呂振中譯本》）彼此緊密相關：它們被一個介詞「以」（《和合本》未譯）連結，「完全的」（《和合本》作「凡事」）是保羅在以弗所書裏的常用字，被用在這兩個名詞上，強調他認為這些道德特質在他的讀者們生活中是何等必要。如眾所周知的，「謙虛，謙卑，卑微」僅偶而出現在希臘文學作品中，並且大多帶有如奴僕般屈從、軟弱、或可恥的卑微等貶抑性的意思。¹² 但是在舊約聖經裏，形容

¹⁰ Schnackenburg, 162；參 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 699, 700，後者主張：在文法上，μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης κτλ.（「凡事謙虛……」）修飾主要動詞，但在觀念上，它乃歸屬於所指向的最後的分詞子句。

¹¹ 「謙虛、溫柔、忍耐」這三個美德，是歌羅西書三章 12 節的清單中最後的三個名詞，在此以同樣的次序出現。有關那段經文的討論，見 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 195-206。

¹² 在《伊比德圖》（Epictetus）3.24.56 裏，有一分不當受鼓勵的特質清單，居首位的就是帶有如奴僕般屈從意思的 ταπεινοφροσύνη（為 Best, 362 所指出）。

詞「卑微或謙卑」及其同義詞出現不下 250 次，其上下文通常是談到主打倒驕傲和強橫的人，高舉信靠祂的卑微人或窮人。¹³ 在新約聖經裏，這名詞表示一個人事奉主——就像保羅在以弗所人中服事時是「凡事謙卑」（徒二十 19）¹⁴——或順服其他基督徒（腓二 3；西三 12；彼前五 5）的那種「謙卑」。耶穌是其樣式或典範，祂邀請人來到祂這位「心裏柔和謙卑」者的面前（太十一 29）。舊約聖經所點出的謙卑和高舉這兩個要旨，在腓立比書二章 6~11 節表達得再清楚不過了，它說耶穌卑微自己，以至於死在十字架上，神就藉著賜給祂那超乎萬名之上的名來高舉祂（第 9 節）。基督謙卑自己的舉動是信徒的典範，他們在謙卑中當尊重別人過於自己，並且關切他人的福祉（第 4 節）。

「溫柔」或「柔和」的形容詞字形，在舊約聖經裏¹⁵ 指窮人和被壓迫的人，他們在極度的貧乏中謙卑地尋求主的幫助。「溫柔」是耶穌掌權的標誌之一。祂實現彌賽亞君王的角色，不使用

¹³ 在先知書中是以審判的警告表達（摩二 6、7，八 6、7；參：賽二 9、11），歷史書則是提到這類事件（士四 23；撒上一 11），而詩人則是在他們的禱告中提到這要旨（詩十 17、18，二十五 18，三十一 7），在智慧文學的箴言裏，「謙卑」是經驗的果子和生活的準則（伯五 11；箴三 34，十一 2），有時和「敬畏神」平行（參：箴十五 33）。見 W. Grundmann, *TDNT* 8:1-26；和 H.-H. Esser, *NIDNTT* 2:259-64 的深入討論。

¹⁴ 使徒行傳二十章 19 節，當路加提到保羅在以弗所的事工時，用了完全相同的措辭 *μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης*，「凡事謙卑」。重要的是，當保羅以卑微、如基督般的態度在以弗所人當中從事他的事工時，受到百般謙卑服事的（注意動詞 *δουλεύω*）乃是主。

¹⁵ 關於「溫柔」在舊約聖經和昆蘭群體中的用法，見 F. Hauck and S. Schulz, *TDNT* 6:645-51；和 W. Bauder, *NIDNTT* 2:256-59。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）

1. 教會的合一為當務之急（四 1~6）

武力帶來救恩（太二十一 5；參：亞九 9），描述自己為心裏柔和謙卑（太十一 29）。保羅說：「基督的溫柔」是耶穌在世上生活時對待其他人舉止的特色，他就是基於這典範來勸勉哥林多人（林後十 1）。「溫柔」應當是基督徒面對其他犯了罪的信徒時的特色（加六 1、2，藉著擔當彼此的重擔，他們就「成全了基督的律法」；提後二 25；參：林前四 21）。它是聖靈的一個果子（加五 23），被列在一組美德中，作為基督徒之愛的具體表現（參：提前六 11；彼前三 4）。這個溫柔不當與軟弱混淆（如當代的希臘—羅馬思想所認為的），而是出於對別人的關切，願意放棄自身的權利。

第三項美德，「忍耐」，出現在舊約聖經和新約聖經裏，描述神對祂的百姓的「耐心」（特別是：出三十四 6）。¹⁶ 因為祂對他們的寬容，他們也當以同樣的態度對待他人（參：惡僕的比喻，太十八 23~35；帖前五 14）。在某些文脈裏，這字可以表示「堅定」或「堅忍」，在這裏就是這樣的意思，因為後面的子句，「用愛心互相寬容」，說明了它的意思。「忍耐」是長期受苦，它能容忍他人的缺陷，忍受不公而不發烈怒或一心報復。它是聖靈的一個果子（加五 22），也是維持基督身體內正當關係的一個必要特質（參：帖前五 14；林前十三 4；林後六 6）。

保羅的勸勉接著使用兩個分詞，「〔互相〕寬容」和「竭力」（第 3 節），每一個都是作命令語氣用。¹⁷ 第一個澄清了

¹⁶ 希臘文 *μακροθυμία*。「耶和華，耶和華，是有憐憫、有恩典的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實。」這字在世俗希臘文中不是很重要，但由於神向祂的百姓的作為，被賦予一個新的、未曾想到的深刻意義，使人們現在對「忍耐」的態度有了新的看見。

¹⁷ 參 BDF §468(2)；和 S. E. Porter, *Verbal Aspect*, 376, 377。

「忍耐」的意思。互相寬容是忍耐的實際表現。¹⁸ 當信徒們在緊張和衝突中寬容¹⁹彼此的²⁰軟弱和失敗時（參：四 32），他們就表現出與神對他們的呼召一致的生活形態了。如此舉止只有可能是出於神的愛——這是藉著添加的用愛心清楚表達的要點。²¹ 使徒才剛向神禱告，要他的讀者們的愛心有根有基（三 17）。現在他向他們表達他迫切的呼籲，要他們如此活出來。

四 3. 使徒懇求他的讀者們要顯示謙虛、溫柔、忍耐、寬容，和愛，因為它們對於達成這勸勉的目標來說是不可少的：用和平彼此聯絡，竭力保守聖靈所賜合而為一的心。若沒有這些使他們得以生活在一起的美德，他們就沒有希望可以保守聖靈所賜合而為一的心，而保羅深深關切的，就是這種在基督身體裏的合一。這第二個分詞子句（「竭力……」）在風格上與前面一個平行，也是作命令語氣用。²²

¹⁸ Abbott, 106 亦如此認為；參 Meyer, 195。

¹⁹ Ἀνέχομαι 在這裏有長度的含義，表示「忍受、承擔、忍耐」；參：西三 13；林後十一 19（BAGD, 65）。這個主格分詞 ἀνεχόμενοι，是個根據直覺的結構，因為 ἀξίως περιπατήσαι（「行事為人當與……相稱」）在邏輯上的主詞是 ὑμεῖς（「你們」）。

²⁰ Ἀλλήλων（「互相」），所有格，用在一個表情感的動詞後面；BDF §176(1)；A. T. Robertson, *Grammar*, 508 即如此認為，後者正確地補充說，這裏所著眼的，是忍耐會眾中的其他成員。

²¹ 片語 ἐν ἀγάπῃ（「用愛心」）與前面的子句連接，指出互相寬容的基礎，而非與後面的子句連用。

²² 開頭的分詞 σπουδάζοντες（「竭力」）與 ἀνεχόμενοι（「寬容」）平行，而以 ἐν 結束的介詞片語（ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης，「用和平彼此聯絡」）則與 ἐν ἀγάπῃ（「用愛心」）平行。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）

1. 教會的合一為當務之急（四 1~6）

保羅的呼籲是迫切的，很難將它翻譯成中英文。他所用的動詞含有匆忙、緊迫、甚至危機的意思，²³ 馬可·巴特將之解釋為：「主動權在於你們！現在就作！」²⁴ 此外，這是個不尋常的勸勉。保羅將教會的合一描述為聖靈〔所賜〕的合一，²⁵ 表示是神的靈所創造的合一，²⁶ 所以不是讀者們自己的成就，但他們受到懇切勸勉，要保守²⁷ 它。神已經藉著以弗所書二章 11~22 節所描述的事件，設立了這個在基督裏的合一，以致包括猶太人和外邦人的眾信徒得以「被一個聖靈所感」而進到父面前（二 18）。這合一包含了猶太人和外邦人在基督身體裏的關係，但又不限於此，²⁸ 在接下來的經文中，用一系列關於一的宣告來強調，表示

²³ Σπουδάζω 的意思是「熱切或熱心」、「煞費苦心」、「竭力」（參：加二 10；帖前二 17；提後二 15，四 9、21；多三 12；BAGD, 763; Louw and Nida §25.74）。

²⁴ 馬可·巴特（Barth, 428）即如此主張，他評論道：「所指的不僅是匆忙和熱心而已，而是全人全心的投入，涉及他的意志、情感……整個態度。這分詞作命令語氣用……，排除了被動、無所作為、和袖手旁觀的態度。」

²⁵ 在新約聖經裏，ἐνότης（「合一」）一詞只出現於此處和第 13 節，但它常出現在伊格那丟的作品中。

²⁶ 最好把所有格 τοῦ πνεύματος（「聖靈的」）當作表示來源或出處。

²⁷ 動詞 τηρεῖν（「保持或維持」）表示：在這勸勉之前，這合一就已經存在了。參 J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998), 562。

²⁸ 貝斯特（Best, 364）正確地指出，它也同樣可能指「猶太人與猶太人之間，和外邦人與外邦人之間的關係，就如指猶太人與外邦人之間的關係一樣」。

它是「無法毀壞的，如神自己那樣」。²⁹ 最終，藉著基督之死而贏得的合一及和好（二 14~18），是屬於神旨意的一部分，這旨意就是要使萬有在基督裏同歸於一（一 9、10）。因為神將教會設計為祂恩慈的傑作，也是將來要作為範本來使宇宙和好的模式（見：二 7 的註釋），信徒應該要以一個與神的這旨意一致的態度來生活。要保守這合一，定然表示要以可見的方式來維持它。如果聖靈所賜的這個合一是真實的話，它一定是清楚顯明的，信徒們在神面前就有責任確定它確實如此。生活的方式若毀壞聖靈所賜的合一，就是藐視基督所作恩慈的和好工作。那就等於說，祂的犧牲受死雖然恢復了與神和與他人之間的關係，也帶來了進到神面前的自由，但對我們卻沒有實際的影響！

這「聖靈所賜合而為一的心」是要「用和平彼此聯絡」來維持的，也就是以和平作為聯繫的力量。³⁰ 雖然這片語一向被理解為憑藉用法（參：《和合本》的翻譯「用和平彼此聯絡」），使得具有連結功效的和平成為受信人能維持並顯示聖靈所賜之合一的途徑；³¹ 但根據保羅的用詞和文脈裏的次序，比較好是把這片語解讀為表示位置，意思是維持他們的合一的地方，就是在和平

²⁹ 斯托得，154 頁 = Stott, 152。

³⁰ Σύνδεσμος（「連結」）指將事物連結起來的。最自然的作法，是以 τῆς εἰρήνης（「和平的」）為同位語所有格，把和平本身理解為這連結（如 Meyer, 197; Schlier, 185；與 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 701 等人即如此認為）。在歌羅西書三章 14、15 節的平行經文裏，愛是導致完全的連結，而基督的平安則在信徒的心中作主。

³¹ 贊同此說的人中有 Mitton, 139; Schnackenburg, 164, 165；和 Lincoln, 237。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）

1. 教會的合一為當務之急（四 1~6）

這個聯繫的力量中。³² 因此，當讀者們聽從使徒的命令，盡力保持他們在地方教會裏的合一，也與更廣的其他信徒間保持合一時，在他們的生活中，和平就將更清楚地展現出來，這和平是基督已經為他們贏得的，也是將猶太人和外邦人連結為神的一群百姓的。

四 4~6. 但是使徒並非在談一個不計代價的合一，以致犧牲福音的基本真理。為了給他的合一的呼籲一個有力的動機，他提出一個含有七項告白的系列，每一個都用到「一」字，提醒讀者們注意基督教信仰和生活之根基的基本合一。當使徒從勸勉（第 1~3 節）轉到告白時，就在沒有任何連繫的連接詞或動詞的情況下，從第 4 節開始這個神學的基礎。一個身體和一個聖靈的主題是宣告性的，但它們也有呼籲的力量。³³ 這七重的清單基本上分成三部分，因為這些合一中有三項是指三一神的三個位格，而其餘四項則指信徒們與聖靈、聖子、和聖父之間的關係。

有人主張保羅是引用早期基督教的一個信仰告白或信條。這有可能，但大概不是如此。它的次序（聖靈、主、和父）與早期信仰告白中的次序（聖父、聖子、聖靈）大不相同，而有幾個子句則表明是特別為此而創作的。例如，「正如你們蒙召同有一個指望」這句子不是一般信條的風格，而是具有保羅自己措辭的特色。因此，在合理範圍內能說的頂多就是，保羅可能採用某些信條材料³⁴ 來強調合一的必要。³⁵

³² Meyer, 197, 198; Abbott, 107; 與 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 701。

³³ 參 Schnackenburg, 160。

³⁴ 賀拓鐸 (L. W. Hurtado, 'Lord', *DPL*, 564) 主張：「信條」一詞「或許有些使人誤解」。這些片語「既非要作為早期基督教的全部信仰告

緊鄰的上下文說明了在聖父和聖子之前提到聖靈的原因（參：林前十二 4~6）。保羅才剛勸勉他的讀者們要「竭力保守聖靈所賜合而為一的心」。這項勸勉的神學基礎來自以弗所書第二章：藉著基督，猶太和外邦信徒已經「在一個身體裏」和好了（二 16），並且得以「被一個聖靈所感」來到父面前（二 18）。使徒現在將注意力放在只有一個聖靈的事實上，直到這系列後面他才提到一主和一神，就是眾人的父。

上下文也解釋了頭兩項的次序，就是身體和聖靈。首先提到的是一個身體，因為這是使徒在這些勸勉中主要關切的。這個身體就是教會，基督的身體（一 23），由猶太和外邦信徒組成。它是天上的聚集，圍繞著基督，是眾信徒如今就有分的。基督的身體當然是一個。每一個教會都是這個天上的實體在當地的彰顯，而非僅是她的一部分。所以，雖然使徒所寫的是關乎在天上的一個身體，但他所說的全都適用於每個地方的教會，因為身體的合一就是在這裏顯明出來。藉著祂的內住和賦予活力的作為，這一個聖靈為身體帶來合一及凝聚力（第 3 節）。「我們……都從一位聖靈受洗，成了一個身體」（林前十二 13；參：羅八 9）。由於聖靈的工作，信徒們成為這身體的肢體。如同只有一個身體一樣，也只有一個聖靈。

白，也不是教義審議的結果」。實際上，賀拓鐸傾向稱它們為「歡呼」，他更明確地認為那是出於「基督徒圈子裏集體敬拜的場合」。

³⁵ 凱爾德（Caird, 72）聲稱：「近代要在書信裏找出信條和禮拜儀式格式語的熱心，遠超過證據所顯示的。」他又說：「這些『格式語』中，沒有一個曾被原封不動地引用過兩次，這誠然是應當謹慎的好理由！」凱爾德自己的主張是，保羅在這些經文中每一處比較可能都是「按照基督教信仰和經歷來採用猶太人的信仰告白「示瑪」（Shema；即：申六 4~9），但這說法本身也當受質疑。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）

1. 教會的合一為當務之急（四 1~6）

第 4 節結尾的子句「正如你們蒙召同有一個指望」，格外與第 1 節的「主題句」連結，後者是對讀者們作一般性的勸勉，要他們行事為人與蒙召的恩相稱，它為本書信其餘部分的道德訓勉提供了架構。雖然第 4 節的「正如」子句打斷了這個勻稱的序列，但因為它提到呼召，就有如信封（首尾呼應法）般的功能，這是保羅為了使它更為緊迫，而直截了當地重提已經說過的。但現在所強調的是出於這呼召的一個指望。神的呼召的源頭，乃是祂從創立世界以前就在基督裏揀選祂的百姓（弗一 4），藉著福音的傳揚，這呼召在他們的生命中產生果效（羅八 30）。當神呼召眾信徒與祂自己建立關係時，祂乃是呼召他們來得一個特別、確切的指望（弗一 18），³⁶ 這指望是確切的，因為是建立在祂的信實上——外邦讀者們從前與基督分離，沒有真正的指望（弗二 12）。它有時被稱為「福音的盼望」（西一 23），因為是存在於福音的拯救信息中；或是「榮耀的盼望」（一 27；羅五 2），因為盼望能在基督顯現時與祂一同顯現在榮耀裏（西三 4）、並且同享祂的榮耀。在以弗所書裏，特別從神的恩典旨意來表達這盼望，就是要使在天上和地上的萬有都在基督裏同歸於一（一 9~10）。教會的存在只是預嚐這個偉大的指望，她是由蒙赦免的叛逆者們組成的群體，是個多族裔的群體，其中猶太人和外邦人被領來，在一個身體內合一，她也是被神使用的媒介，來向天上執政的和掌權的顯示祂豐富、多樣的智慧。因此，保羅提醒他的讀

³⁶ 在「祂（神）的恩召的指望」（ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ，弗一 18）這語句裏，κλήσις 應當全面性地理解為神在祂的拯救旨意裏的呼召，但是在第四章 4 節中，「你們蒙召同有一個指望」（μία ἐλπίς τῆς κλήσεως ὑμῶν），注意力是更專注地集中在已經蒙召的讀者們身上。但是，屬於這呼召的「指望」都是一樣。

者們回想他們呼召的指望，藉此強化了他的勸勉。所以，一個期待的意識應當能激勵、並統一他們的行動。

在以一系列與聖靈工作有關的合一開始之後，保羅不加解釋地繼續提到第二個三元組，一主，一信，一洗（第 5 節）。³⁷ 這可能是傳統上在洗禮中的誓詞，因為在第三項提到洗禮，也因為相信耶穌為主通常是洗禮告白中的焦點（如：徒二 34~39，十九 5）。³⁸ 但是我們也不當假設如此的告白僅侷限於這種場合中。

「主」是舊約聖經中耶和華的頭銜，它早在保羅悔改歸正之前，就被初代信徒們用來稱頌耶穌。³⁹ 在使徒的書信裏，偏好用「主」作為耶穌的頭銜，⁴⁰ 以弗所書也不例外。他和其他的基督

³⁷ 在此，希臘文的「一」從陽性變為陰性，再變為中性：εἷς-μία-ἓν。

³⁸ 布魯斯（Bruce, 336）評論道：「不難理解為什麼『一信』和『一洗』會與『一主』連在一起：祂是祂的百姓信心的標的……，他們乃是受洗歸入祂（羅六 3；加三 27）。」在羅馬書十章 9、10 節，以耶穌為主信仰告白乃是與相信祂的復活連在一起的。

³⁹ 在保羅之前就已經稱耶穌為 κύριος（「主」）了，最早的證據是在哥林多前書十六章 22 節，使徒未加解釋地使用亞蘭文 *maranatha*（「主必要來」），這表示（1）他從早期說亞蘭語的猶太基督徒那裏，原封不動地採用這詞，和（2）哥林多的基督徒們明白這措辭的含義，因為保羅在更早之前就對他們說過。

⁴⁰ 對保羅來說，大多數時候 κύριος（「主」）都是指耶穌基督；有時當保羅引用舊約聖經時，會用 κύριος 來指神（如：羅四 8）。偶而在談到耶穌在地上生活的時候，也會用到「主」（參：林前二 8；加一 19），但這頭銜通常是指在天上、已高升的主（弗六 9；西四 1），祂曾死了（加六 14；林前十一 26），又從死裏復活（林前六 14；林後四 14），將來會再來（帖前四 15、16；林前四 5）。祂是與祂的百姓同在的主。這字常被用來指耶穌基督的地位乃是統管一切的，信

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）

1. 教會的合一為當務之急（四 1~6）

徒們同享一個信念，就是耶穌因祂的復活和被高舉到最高榮耀的位置而為主（參：林前八 6，十二 3；羅十 9，十四 8、9；腓二 9~11）。在以弗所書中有大約二十處提到耶穌是主，使徒在前面已經說過，主耶穌基督是每個屬靈福氣的源頭（一 3；參：第 2 節），是信心運作的範疇（一 15），神的新創造——就是聖殿——也是在祂裏面增長的（二 21）。當保羅說自己是「為主被囚的」（四 1），以這身分勸勉讀者們時，神的永恆旨意已經在我們的主基督耶穌裏成就了。耶穌是那位以祂的權能統治充滿宇宙的主（一 23；參：四 10），祂已經被賜給教會作教會的頭了（一 23；參：四 15、16）。

根據戈登·費依的說法，「主」這個詞語之後引入了兩個「入門」的經歷：一信和一洗。⁴¹ 如許多解經家所認為的，前者可能是客觀的，指一個人信仰的實質內容（猶 3「真道」），就是他們共同的信仰。這似乎是本章後面的「信」（13 節；《和合本》作「真道」）的意思。如果照比較不可能的解釋，把一信當作主觀的經歷，那麼它所指的，就是相信基督的行動或態度，那是這一個身體裏所有肢體共通的。不論如何，基督徒都確實有「一」共同的信。在以弗所書的文脈裏，並不是猶太人有一信，外邦人有另一個信（如羅三 20 清楚顯示的）。只能有一信，因為只有一

徒在順服的生命中當臣服於祂，祂是基督徒的主（參：西三 18~四 1）、他的新生命的源頭、和他的祈求及讚美的對象（羅十 9、10；林前十二 3）。當保羅在腓立比書三章 8 節說到「我主」時，他表達出這種強烈的個人關係。有關更多的細節和參考文獻，見 L. W. Hurtado, 'Lord', *DPL*, 560-69，但其中卻沒有任何關於以弗所書的討論，或其他「被廣泛地認為是託名作品的保羅著作」。

⁴¹ G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 704，他又說這最能解釋為何保羅在這個文脈裏不提主餐。

主。此外，只有一洗，因為只有一位主耶穌基督（眾信徒被聯合在祂裏面），只有一個身體（所有基督徒都被納入其中）。那些受洗歸入基督的人是已經披戴基督了（加三 27）。重要的是，在加拉太書三章 27~28 節以及哥林多前書十二章 13 節裏，洗禮與合一相提並論。使徒在這裏所著眼的不是要區分水禮或聖靈的洗。二者之中缺少任何一個都是不正常的。然而，在保羅書信其他地方許多有關洗禮的教導，至少也著眼於屬靈上與基督的聯合，不然的話，就沒有意義了（羅六 3、4；林前十 2，十二 13；加三 27；西二 12；但參：林前一 13~17，十五 29）。

最後，保羅為了神涵蓋宇宙的統治和存在，而稱頌這位一神，就是眾人的父，他的三重歡呼也達到了頂點（第 6 節）。這歡呼就像哥林多前書八章 6 節（本身就是申命記六章 4 節的「示瑪」的基督教修訂版），極富特色地將一神歡呼為父，接著就斷言⁴² 祂至高、超乎眾人之上、和無所不在的臨近，貫乎眾人之中，也住在眾人之內。但是「眾人」一詞當如何解釋呢：當作陽性，因此指人，或作中性，表示「萬有」，也就是宇宙？⁴³

(1) 許多釋經學者們認為「萬有」是陽性，因此指人，而非中性，表示「所有事物」。這通常被認為是指「所有的基督徒」，

⁴² 就像哥林多前書八章 6 節，接下來的形容用法的子句，ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν（「超乎眾人之上，貫乎眾人之中，也住在眾人之內」），詳述了神為父這句話子的意思。

⁴³ 「一神，就是眾人的父」（εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων）這詞語和「眾人」有三重關係：祂是「超乎眾人之上，貫乎眾人之中，也住在眾人之內」（ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν）。如果把在「眾人的父」（πατὴρ πάντων）中的「眾人」當作陽性，那麼接下來的三個也都是陽性，但是，如果把它當作中性，接下來的就理解為中性了。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）

1. 教會的合一為當務之急（四 1~6）

在以弗所書的文脈裏表示猶太人和外邦人一起，⁴⁴ 而非毫無區別的「萬民」。⁴⁵ 這個看法有三重的理由：第一，在一連串著眼於教會合一的歡呼的文脈裏，有人主張，在此處使用一個原本可能屬於宇宙論的慣用語，用於教會的成員身上。第二，在保羅書信中，神是基督的「父」（參：弗一 3），也是那些在祂裏面之人——也就是基督徒——的父（羅八 15；加四 6；弗一 2）。以弗所書三章 15 節例外，那裏的眼界延伸到包括所有的被造物，有人主張這樣的例外不適用於此處，因為「眾人〔的父〕」又以「我們各人」（第 7 節）這詞語來重述，所以只可能是指教會的成員。最後，雖然有些抄本寫的是「在我們眾人之內」或「在你們眾人之內」，所加的代名詞一般被認為是附加的註解，⁴⁶ 但仍被認為是正確的，認識到只有基督徒才能滿有信心地稱神為父。基於這個解釋，使徒所說的是，神超越祂所有的兒女，他們是祂的器皿或代理人，祂透過他們行事，他們是祂在聖靈裏的居所。

(2) 然而，在這裏的上下文中，將之理解為「萬有」，指全宇宙，⁴⁷ 也是合理的。第一，在以弗所書中著眼於神和基督之主權的重要地方，「萬有」都是指整個宇宙（一 10、11、22、23，三

⁴⁴ Bruce, 337 即如此認為，他又說，如今神的百姓是「來自每個民族的選民」。

⁴⁵ 但是，布拉徹與奈達（Bratcher and Nida, 96, 97）認為 πάντων 是指「萬民」，也就是整個人類。

⁴⁶ 一種異讀（參 D F G K L 等）在 πάντων 後面有 ἡμῶν（「我們眾人」），這與第 7 節的 ἡμῶν（「我們」）一致，而另一種異讀（保存於〈公認經文〉〔Textus Receptus〕裏）則把 ὑμῖν（「對你們」）放在 πάντων 之後（「你們眾人」）。但是省略此二者的較短讀法有最強的抄本證據：ϕ⁴⁶ ⋈ A B C P 082 6，等等。

⁴⁷ 把 πᾶς 當作中性，表示「萬有」。

9；參：四 10）。第二，在保羅書信中類似（信仰告白？）的慣用語裏（林前八 6；羅十一 36；西一 16），若將不同的介詞（如「從」、「進入」、「在……裏」、「藉著」）巧妙地連在一起使用，以說明神或基督與「萬有」的關係時，這字通常表示「每一事物」，不僅是人、甚至基督徒而已。第三，雖然在形式上，保羅的言語和斯多亞學派所用的詞彙相近，特別是他如何使用「萬有」一詞，以及用介詞所作的文字遊戲，藉此表達一切存在的最後合一，但使徒的觀念與斯多亞學派的思想大為不同。事實上，他的觀念是基於舊約聖經中與神有關的陳述，祂充滿天地（耶二十三 24），祂的榮耀充滿殿中和地上，祂將能力賜給彌賽亞，行使於全體受造物上，而不只是信徒身上而已（參：詩二，八篇）。⁴⁸

這種解釋實際的困難在於以「萬有的父」這詞語指神為一切受造之物的父，而保羅經常說祂是耶穌基督和那些在祂裏面之人的父。但是，以弗所書三章 14~15 節已經說到，神是「父……（天上地上的各家，都是從祂得名）」。祂是一切活物的創造者，他們的存活和意義都在乎祂。根據這樣的解釋，保羅是在確認神是至高、超越「萬有之上」，祂完全無所不在：祂「經由萬有，並在萬有中」作工。如果後者的了解是正確的，那麼神宇宙性的主權和臨在就被陳明為聖靈所賜的合一最重要的基礎，這合一是眾信徒所當保持的。祂行使宇宙性的權柄，為要成就祂使萬有在基督裏同歸於一的最終心意。教會的合一，是神百般的智慧向宇宙展現的途徑。教會是末世中的前哨、神的旨意的指標性計劃，祂的百姓是這個合一的表現，向宇宙顯示祂最終的目標。

⁴⁸ Barth, 471；參 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 47-48, 52。

- 一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

2. 合一中的多樣性引致成熟（四7~16）

第 7 節的開頭，「但是……賜給我們每一個人」（《呂振中譯本》），就合一這整個主題開始了一個新段落，講到基督將恩典賜給每一個別的信徒，引入多樣性的主題。第 7~16 節是整個段落（第 1~16 節）裏的一個明顯的單元，第 7 和 16 節裏的「各〔人〕」就強調這一點，形成這個小段的一個信封（首尾呼應）。我們從對合一的強調（第 4~6 節），進展到第 7~10 節裏的多樣性，然後又在第 11~16 節回到合一。

乍看之下，這個多樣性似乎與使徒適才所談包含一切的合一有所抵觸。但這多樣性其實有助於身體的合一，因為基督之所以將不同的恩賜賞給各人，就是為了使整體更為豐富，使所有的人都預備好要在見主面時臻於完全成熟（第 13 節）。¹ 基督之賜下恩賜（第 8 節），又以引用的詩篇六十八篇 18 節來支持。第 9、10 節採用這篇詩篇中「祂升上」和「祂降下」的字句，用在基督身上。升上也含有降下的意思：已升上去的基督是恩賜的賞賜者。因此，第 11~16 節解釋了所引用詩篇的第二句話，詳述被高舉之基督的恩賜在神百姓的環境裏的性質（第 11 節）和目的（第 12~16 節）。第 11 節從參與某種服事和傳道之人的角度詳述這些恩賜的本質。這些服事之人對於其他信徒的功能（也是所有人當努力的目標），首先從正面（第 13 節），接著從負面（第 14 節）來說明（第 12a 節）。藉著一個額外的分詞子句（第 15 節），保羅談到連於元首基督而長進。最後，第 16 節以總結的方式，回顧前面所說的目的，就是增長和建立身體，它們是源自基督，以及身體每一個肢體的積極參與。

¹ 注意使徒在羅馬書十二章 3~8 節和哥林多前書十二章 4~11、12~31 節裏類似的討論。

四 7. 在對合一這全面性主題作詳細說明的這個段落裏，現在將注意力的焦點轉到²與基督分派恩典有關的多樣性。在第 4~6 節使用「一」這字來談這七重的合一；現在它是指組成整個身體之合一的個人（我們各人）。因此，稍微比較強調對個別信徒的呼籲，³而第一人稱複數的「我們」，表示保羅自己也包括在這將整個教會建造為一體的過程中。在第 7~11 節的思路裏，關鍵主題在於基督的賞賜：「恩典賜給」（《呂振中譯本》），乃是「照基督所量給各人的恩賜」（第 7 節）；「祂……將……恩賜賞給」（第 8 節）；和「祂所賜的」（第 11 節）。基督以祂至高無上的主權，把祂的恩賜分派給祂身體裏的所有肢體。領受者不限於某些特定團體，像是第 11 節的那些傳道人。⁴「我們各人」

² 開頭的 δέ（「但是」〔《呂振中譯本》〕；《和合本》未譯）表示一個新段落的開始，改變了主題。然而，δέ（「但是」）在此並非用作一個強烈的反義字。我們乃是在當前所談合一的主題之內（第 11~16 節），從合一（第 4~6 節）轉到多樣性（第 7~14 節）；參 Best, 375。

³ ἑκάστῳ（「給每個人」）本身就足夠傳達這意思了，卻又以 ἐνί（「給一個人」）來加強。

⁴ 梅克聯（H. Merkley, *Das kirchliche Amt*, 59-62；參 Schlier, 191）以相當的篇幅主張，作者自己（「我們各人」）與第 11 節所提到的那些傳道人認同。但雖然第 7~11 節有很緊密的結構（所引用的詩篇六十八篇 18 節加強了第 7 節，而它本身又以第 11 節來解釋），第 11 節提到那少數人，並非要把第 7 節的「我們各人」侷限於這些傳道人。第 7 節和第 11 節有不同的強調重點，前者說基督的恩典被賜給各人，後者則說提到的那些人是基督賜給教會的恩賜。第 11 節最好理解為前面經文的論據。注意馮蔭坤（〈新約的事奉〉，《中國神學研究院期刊》5 [1988], 45-76=R. Y. K. Fung, 'Ministry in the New Testament', in *The Church in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

當以廣泛的意思來理解，因為它包括保羅和他的所有讀者們（所以與哥林多前書十二章 7、11 節為同類）。沒有一人錯失了基督的厚賜。

在這身體的合一裏，每一肢體都必須發揮特定的功用，使整體能有效地運作。發揮這功用的能力來自那已高升的基督所賜給各人的「恩典」。這恩典以不同的方式運作在各人的生命中，因此意思很近似保羅在平行經文中用恩賜（*charisma*）表達的（林前十二 4；羅十二 6）。這裏用 *charis*（恩典），而非 *charisma*（恩賜），或許是要強調賜下這些恩賜的源頭乃是神的恩典。但是，並非所有的信徒都有同樣的能力或領受同樣的恩賜。恩典是以不同的度量分賜給各人，這至終是出於基督至高無上主權的分派。⁵使徒在其他地方也強調按度量分配恩賜：根據哥林多前書十二章 11 節，是聖靈「隨己意分給各人」，而羅馬書十二章 3 節則有神將不同程度的信心分給各人的類似觀念。在以弗所書第四章裏，這種衡量像一般性的賞賜一樣，是已高升的基督的工作。所以，恩典被賜給保羅是為了他服事外邦人的緣故（參：三 2、7、8）；如今它也被賜給每個個別基督徒，為使整個身體得益處。

四 8. 高升了的基督賞賜恩賜的觀念，現在使用一節重要的舊約聖經經文來確認——詩篇六十八篇 18 節。這個引句是以慣用

[Exeter: Paternoster, 1987], 154–212, 318–42, 特別是 321–22)、史納肯伯 (Schnackenburg, 174–75, 他修正了自己先前的看法)、林康 (Lincoln, 241)、和貝斯特 (Best, 376–77) 的詳細論述。

⁵ Κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ 這語句可以翻譯作：「按著基督已分派好的賞賜」。這裏 μέτρον 的意思是「經度量後而有的分量」；參：第 13、16 節 (BAGD, 515 即如此認為)。

語「所以說」引入的（參：弗五 14），⁶ 那可能暗示「經上說」（如《和合本》），雖然對使徒來說，「經上說」，「神說」，和「大衛說」等，只是表達同一件事的不同方式：⁷ 所引用的字句是神的，並且帶有祂的權柄。

《新國際版》將詩篇六十八篇 18 節翻譯如下（直譯）：

當你登上高天時，
你引導在你行列中的眾俘虜；
你從人受了禮物。

詩篇六十八篇原來的文脈⁸ 是呼求神來拯救祂的百姓（第 1~3 節）。為了祂過去拯救和供應祂百姓的作為，祂是應當受稱頌

⁶ Διὸ λέγει（「所以它說」）也出現在雅各書四章 6 節（引用箴言三章 34 節）。關於這慣用語在以弗所書五章 14 節的用法，見 617 頁。

⁷ 當保羅引用舊約聖經時，是用不帶主詞的 λέγει（「他或它說」；羅九 25，十 21，十五 10；加三 16），但他也會用以下的慣用語：「經上說」（羅四 3，九 17，十 11，十一 2；加四 30；提前五 18），「神說」（羅九 15；林後六 2、16），和「大衛〔或以賽亞等〕說」（羅四 7、8，和十一 9、10，那裏引入詩篇六十九篇）。有關進一步的討論，見 E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 23，和較早的 B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948), 299-348。

⁸ 關於詩篇六十八篇的歷史背景、重要主題、和神學目的等在解釋上的困難，都已在 R. A. Taylor, 'The Use of Psalm 68:18 in Ephesians 4:8 in Light of Ancient Versions', *BSac* 148 (1991), 319-36 詳加敘述了，特別是 320-23。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

的（第 4~6 節）。在出埃及後，祂在他們前面昂首而行（第 7 節），使西乃山震動（第 8 節），君王也四散逃跑（第 11~14 節）。上主要以錫安山為祂的居所（第 16 節），所以祂從西乃而來，降臨在祂的聖所（第 17 節），並領著在祂行列中的眾俘虜登上高峰。第 18 節的「你」是指神升上錫安山，這可能是以得勝君王的身分（或者可能是指在錫安設立約櫃，那表示以色列的神無形的同在）。祂在勝利的遊行行列裏領導祂的眾俘虜登上聖殿山。⁹

保羅把這幅圖畫用在基督的高升上，並非因為這兩個事件之間有模糊的相似處，而是因為他從基督的高升裏，看到了神的勝利進一步實現了。這詩篇中原有的字句，「你已經升上高天」，是緊接著主勝利地升上錫安山後對祂說的，現在它被理解為指基督的高升，¹⁰ 以弗所書一章 20~22 節清楚表示，這是個具有極重要神學意義的事件。

一般認為，既然使徒在這裏主要關切的，是基督得勝的高升和恩賜的問題，他就不會對基督引導一群俘虜這觀念作詳細敘述或闡釋。但是亞諾德宣稱：第 8~10 節為以弗所書一章 19~22 節補充了證據，確定基督超越邪惡權勢的至高地位。當保羅將詩篇六十八篇 18 節用在基督的高升上時，他心中所想到的「俘虜（仇

⁹ 關於另一綱要，見 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 66。

¹⁰ 從第二人稱單數（「你已經升上」）轉變為以弗所書裏的第三人稱，是為了符合文脈中的論述而改寫的結構。第一個限定動詞「你升上」被改成分詞（ἀναβάς），使接下來的動詞「祂擄掠」（ἠχμαλώτευσεν）和「祂賞給」（ἔδωκεν）成為主要陳述。「升上高天的這位，已經成就了一項至高、得勝的作為，接著又以一種慷慨、及時的方式分派恩賜」（Schnackenburg, 177）。保羅為第 9、10 節的第一句和第 11 節的第二句作了說明。

敵）」就是那些權勢。這經文「以一種新鮮的方式強調基督在宇宙中的至高地位」，¹¹ 在讀者們與黑暗權勢進行的屬靈爭戰中，這能帶給他們更深的安慰。（有關這些俘虜〔仇敵〕的身分的另一種看法，見下文之（5）。）

關鍵的子句，〔祂〕將各樣的恩賜賞給人，是個出名的棘手難題。它對使徒的講解很重要，因為這經文（第 8 節）加強¹² 了他在第 7~11 節中關於恩典為基督所賜的論述。但主要的難處在於希伯來文經文和《七十士譯本》都寫作「〔你〕受了禮物」，而非「賞賜禮物」，¹³ 乍看之下，似乎保羅把詩篇的原意完全顛倒了。

（1）因此有人認為，使徒在這裏錯誤引用了舊約聖經。他將不當有的神學解釋讀入詩篇，把措辭從「你受了」改成「你賞賜」，為的是鼓吹他的觀點。¹⁴

（2）另一個建議是，就像新約聖經的其他作者們一般，保羅憑著記憶引用部分舊約聖經，因此導致些微的差異。但這提議無法使人信服，因為所牽涉的改變太過有意而且明顯。

¹¹ Arnold, 56-58, 特別是 58; 參 D. G. Reid, 'Prison, Prisoner', *DPL*, 754。

¹² Διό 的意思是「所以，因為這緣故」（*BAGD*, 198）。

¹³ 這是除了把動詞從詩篇中的第二人稱單數改變為以弗所書裏的第三人稱（上文所提）之外。

¹⁴ 費茲梅 (J. A. Fitzmyer, 'The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament', *NTS* 7 [1960-61], 297-33, 特別是 325) 即如此斷言:「保羅在這裏完全忽視詩篇的原始文脈, 為的是要保留『祂升上』和『祂賞給』等用詞。」注意 R. A. Taylor, 'The Use', 324 對此說法的評論。

- 一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

(3) 一個要解決這困難的更嚴肅的嘗試，是從舊約聖經抄本傳統裏的一個不同版本開始。敘利亞文的《別西大譯本》（Syriac Peshitta）把詩篇六十八篇 18 節翻譯作「你已經賜下恩賜」，雖然學術界對於以它作為憑據的價值有不同意見，但它可能代表一個有異於《馬所拉文本》和《七十士譯本》的經文傳統。¹⁵ 此外，亞蘭文《他爾根》（Aramaic Targum）對詩篇六十八篇 18 節所作的意譯非常好，它的譯文類似《別西大譯本》：「你賜給」而非「你受了」（如《馬所拉文本》）。新約聖經對這段經文的措辭不可能影響《他爾根》，雖然詩篇的《他爾根》譯本時代較晚，它卻反映了一個更早期的傳統和經文版本。¹⁶ 韋考克斯（M. Wilcox）謹慎地下結論說，以弗所書的作者「在此是直接、或是照著意思，引用一個類似《他爾根》的舊約聖經經文傳統，而它在這點上與《七十士譯本》和《馬所拉文本》所保存的傳統不一致。」¹⁷

¹⁵ 注意 R. A. Taylor, 'The Use', 335 對這些議題所作的評析。

¹⁶ W. H. Harris, *The Descent of Christ: Ephesians 4:7-11 and Traditional Hebrew Imagery* (Leiden: Brill, 1996), 64-142 對此有詳盡的查驗。

¹⁷ R. A. Taylor, 'The Use', 24, 引用 M. Wilcox, *The Semitisms of Acts* (Oxford: Clarendon Press, 1965), 25。也注意韋考克斯最近的討論（Wilcox, 'Text Form', in *It Is Written: Scripture Citing Scripture*, ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson [Cambridge: Cambridge University Press, 1988], 193-204, 特別是 198-99）。泰勒（R. A. Taylor, 'The Use', 332-35）所贊同的看法是，保羅熟悉保存於《他爾根》譯文中的一個不同的經文版本（其中一個子音的位置被掉換，以致讀作 *hālaq* [「分享，分割」]，而非 *lāhaq* [「收受」]），而他之所以選擇這個，而不是更普遍的經文，是因為這樣就更符合他在此處的神學論述。

因此有人說，保羅取用反映於《他爾根》裏的經文傳統（「你賜給」），運用早期猶太人釋經中一個常用的技巧，名為米大示註釋（*midrash pesher*），把他根據這經文在基督裏的應驗所作的解釋，納入實際的經文引用之中。¹⁸ 這樣的過程也發生在新約聖經裏其他地方所引用的舊約聖經，這可解釋以弗所書四章 8 節裏的差異。

將詩篇六十八篇 18 節應用到基督的高升和隨後分派恩賜，與《他爾根》裏所反映的拉比傳統形成對比，後者是把詩篇六十八篇 18 節與摩西登西乃山連在一起，那樣的登高被理解為上到天上去領受律法書和其他屬天的秘密。¹⁹ 與這種對詩篇的解釋連在一起的「摩西神秘主義」相當普遍，顯然很早就出現在拉比著作和斐羅的作品中。²⁰ 如果所著眼的是這樣的背景，那麼保羅可能就是有意將基督呈現為比摩西更為偉大。祂上升遠超諸天之上，為

¹⁸ E. E. Ellis, *Paul's Use*, 144, 149。參 R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 125; Bruce, 342-43; B. Lindars, *New Testament Apologetic* (London: SCM, 1961), 53; 和 Lincoln, 242-44。根據泰勒的說法 (R. A. Taylor, 'The Use', 328-29, 333-36)，保羅是有限度地使用猶太人的這種釋經技巧，選用詩篇六十八篇 18 節的不同經文版本，因為那「格外適合他在以弗所書第四章裏的神學論述」(335)。有關近來的討論和詳細的參考文獻，見 I. H. Marshall, 'An Assessment of Recent Developments', in *It Is Written*, 1-21，特別是 10-15。

¹⁹ 參：《詩篇米大示》(*Midrash T'hillim*) 論詩篇六十八篇 11 節，和〈拉比拿單的先賢集〉(*'Abot de Rabbi Nathan*) 2.2a；注意 W. H. Harris, *The Descent*, 64-142 的詳細討論。

²⁰ 參：《詩篇米大示》論詩篇二十四篇 1 節和一〇六篇 2 節；《巴比倫他勒目》〈論安息日〉(*b. Sabbat*) 88b；見 Lincoln, 243。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

要充滿萬有（第 10 節）。祂的禮物不是律法書，而是恩典（第 7 節），但是祂在事奉上所賜的恩賜是為了建立整個身體（第 11~16 節），不是要給少數菁英的天上秘密。在猶太會堂裏禮拜儀式的習俗把詩篇六十八篇連結到五旬節，那是逐漸被當時的猶太人當作紀念在西乃山上賜律法給摩西的節期。對某些基督徒學者們來說，使徒在此使用詩篇的背景，就是五旬節。「這樣，保羅使用〔詩篇六十八篇〕……來指基督教的五旬節，形成一個非常好的類比。就如摩西領受了律法，然後給以色列人，基督也領受了聖靈，把祂賜給祂的百姓，為要將神的律法寫在他們心裏，又藉著祂所設立的牧師們（第 11 節）教導他們真理。」使徒行傳二章 33 節把「賜給」和「領受」彼此相連的觀念作了適當的說明：「高舉在神的右邊，又從父受了所應許的聖靈，就把你們所看見、所聽見的澆灌下來。」²¹

(4) 儘管在詩篇六十八篇 18 節的動詞「受了」和以弗所書四章 8 節的動詞「賞給」之間有差異，但是在基督教的解經中有一傳統，主張在舊約聖經的文脈裏也隱含有「賞給」的觀念。²² 有人說，翻譯作「受了」的希伯來文動詞有的時候有「為給予〔他人〕而接受」的意思，或可能是「取來」。在古代世界裏，每一次征服之後，都會有接受貢物和分發賞賜。征服者的擄物被分割，戰利品被分享（創十四章；士五 30；撒上三十 26~31）。根據這樣的解釋，詩篇和以弗所書四章在翻譯上的「矛盾只是形式

²¹ 斯托得，158、159 頁 = Stott, 157, 158；進一步的細節，見 Lincoln, 241, 242。

²² 屈梭多模（Chrysostom）不認為有實際的困難存在，所以他有句常被引用的人的話：「這個〔字〕和那個一樣；」「領受」就是為了給別人而接受。參 R. A. Taylor, 'The Use', 327。

上，而非實質內容上的」。²³ 但是，這雖然很俐落地回答了這問題，卻有了語言學和經文上的難題。²⁴

(5) 神接受禮物為要將它們賜給祂的百姓，這觀念由史密斯 (G. V. Smith) 從不同的角度表現出來。²⁵ 他宣稱詩篇六十八篇乃是緬懷神過去的得勝 (第 1~19 節)，包括以色列歷史中的出埃及和在曠野期間，以及祂在西乃山上顯現，使天下垂，使地震動 (第 8 節)。神擊敗迦南人，揀選錫安設立祂的聖所。在無數天使的伴隨中，祂降臨在高處，領著擄獲的俘虜，從人、甚至悖逆的人接受禮物，為要住在他們當中 (第 18 節)。史密斯不認為應當將第 24 節所說的行進理解為約櫃和以色列人在敬拜儀式裏進入聖所。實際上，它所指的是「神在過去和現今歷史中的行動和同在，如今被顯明於憐憫 (第 19、20、28 節) 的行動中」，以及「審判」 (第 21 節)、和特別是神的顯現 (第 1、8、16~18、35 節)。最後的部分是展望末世，那時，神居於祂「在耶路撒冷的聖殿裏，全然統管所有的君王和國度」。²⁶

²³ 斯托得，158 頁 = Stott, 157。

²⁴ 泰勒 (R. A. Taylor, 'The Use', 327) 指出，在舊約聖經所謂的平行經文中 (創十五 9、十八 5；出二十五 2 等等)，沒有一處的希伯來文 *lāqah* (「領受」) 被翻譯為希臘文裏某種形式的 *δίδωμι* (「給予」)，那是如果原文有「為給予而接受」的語意時所當有的翻譯。此外，當希伯來文的動詞有「取來」的意思時，它通常會跟著一個介詞片語，而那是詩篇六十八篇 18 節所沒有的。最後，如果原文中確有所說的意思，那是否足以解釋另一經文傳統的存在，就如《他爾根》(或者《別西大譯本》) 裏所顯示的？

²⁵ G. V. Smith, 'Paul's Use of Psalm 68:18 in Ephesians 4:8', *JETS* 18 (1975), 181-89。

²⁶ G. V. Smith, 'Paul's Use', 186。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）

2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

詩篇六十八篇 17 和 18 節的軍事用語是詩詞性的，不應當按字面意思理解。它的功用是把注意力集中在這篇詩篇的主要重點上，就是神進入祂在錫安的聖所。但祂首先登山，並且帶著俘虜（第 18a 節）。這些俘虜們不是外邦的仇敵，而是常常悖逆的以色列人（第 5~6、18b 節）。史密斯宣稱，詩篇六十八篇本身是談到更早的經文，「呼應」民數記第八和十八章的言語，那裏說利未人是從以色列民中被神揀選（八 6、14），²⁷ 因為他們是以一種特殊的方式歸屬於祂（「利未人便要歸我」，第 14 節；參：三 45）。但在取他們歸自己以後，祂又把他們當作禮物回賜給百姓，來服事會眾。因此，民數記十八章 6 節說，「我已將你們的弟兄利未人從以色列人中揀選出來歸耶和華，是給你們為賞賜的，為要辦理會幕的事。」如果按這樣的認識來讀詩篇六十八篇，那麼當耶和華進入祂的聖所時，祂的行列中的俘虜就不是祂的仇敵，而是服事的人們，就是祂所揀選，然後又賜給祂的百姓，為祂的緣故來服事他們的（參：賽六十六 20~21）。

既知道詩篇六十八篇本身是指更早的經文（民數記八和十八章），並且耶和華之所以從百姓受了禮物，就是被揀選的人們，目的是要把他們回賜給祂的百姓來服事，保羅就引用這詩篇，以一種解釋性的方式使用動詞「賞給」，把重點放在所賜的人（「恩賜」，第 8、11 節），以及有待他們完成的事工（第 11~16 節）。史密斯說，「保羅要他的讀者們明白，在整個歷史中，

²⁷ G. V. Smith, 'Paul's Use', 186。近來對於這種有意將更早經文的一部分放在較晚經文中的研究，稱為「文本互涉」（'intertextuality'）；見 R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989)。

神揀選特別的人物作為信徒群體的領袖。」²⁸ 為了完成這些不同的責任而賜下的恩典可能不同（參：第 7 節）。因此，使徒對詩篇六十八篇所作的釋經不是「米大示釋經」，「而是基於詩人所用的民數記八章 6~19 節和十八章 6 節經文的註釋，重塑詩篇六十八篇 18 節的思想。……關鍵要素是對這經文的文法—歷史背景的了解。」²⁹

以上所提各種建議沒有一個能完全解決這個棘手的問題。但是史密斯的提案頗吸引人，它使人注意到存在於民數記第八和十八章、詩篇六十八篇、和以弗所書第四章之間的幾個可能的連結。神接受利未人為禮物，接著又為了牧養會眾的緣故把他們回賜給祂的百姓，這樣的行動與以弗所書四章裏高升的基督引導眾俘虜，然後賜下恩賜的情況相似。但是這些連結是否清楚顯示文本互涉、重複的預表模式、或只是平行經文而已，就更難確定了。

四 9~10. 在引用詩篇六十八篇之後，使徒提到基督的高升和賜下恩賜給祂的百姓，來解釋該引句的意思。特別解釋的是從詩篇中選用的兩個動詞、以及它們的意思和含義：祂升上（第 9、10 節），和祂賜（第 11 節）。第一個，祂升上，³⁰ 原本是指

²⁸ G. V. Smith, 'Paul's Use', 188.

²⁹ G. V. Smith, 'Paul's Use', 189.

³⁰ 這直接的引句是以中性的定冠詞開始（τό，參：可九 23；太十九 17、18）。τὸ δὲ ἀνέβη回頭指向 ἀναβάς（「升上」，第 8 節）。保羅所引用的是基本意思（ἀνέβη，「祂升上」），而非一模一樣的字形，可能是要更突顯它與之後的 κατέβη（「祂降下」）之間的平行；K. L. McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach* (New York: Lang, 1994), 98-99 即如此認為。但是，華勒斯（D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 238）認為，雖然詩篇六十八篇

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）

2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

神從西乃而來，尊嚴地升上錫安（詩六十八篇），這在（後來的）猶太教中被用來指摩西，他登上神的山（錫安山），領受律法的法版，而在這裏則指基督從地上回到最高的天上，這是在一章 20~21 節中已經提到的具有重要意義的高升。在那裏神是這行動的主詞：祂使基督從死裏復活，並且「使祂坐在天上」。而在這裏，基督自己是主詞：升上的乃是祂。但在這兩者之間並沒有確定的二分法。

在中英文聖經版本中，第 9 節通常被當作是個問題（參：《和合本》：既說「升上」，豈不是……嗎？）。但這只是修辭疑問句，因為它並不是要尋求答案。實際上，它是要讓人特別注意「祂已升上」這片語，它被視為是暗示基督也「曾降下」。但這經文所指的是怎樣的降下呢——下到陰間、基督在成為肉身時的降下、還是被高舉的基督在聖靈裏降下？

(1) 下到陰間。基督降到死人之地，這種解釋在以弗所書的釋經史上雖然有長久而且強烈的影響力，今日贊同此說的已不如從前多了。³¹ 初代教父把以弗所書四章 9 節連結到彼得前書三章 19 節（「祂……曾去傳道給那些在監獄裏的靈聽」），將它解釋為基督「橫掃地獄」。但是，以弗所書此處並沒有明顯提到陰間和地獄。傳統的看法是，下到陰間是從地上下到陰間或死人之地。雖然羅馬書十章 6、7 節和腓立比書二章 8~10 節（「地底下的」）都被用來支持這看法，但是在以弗所書四章 9、10 節這

18 節裏只有一個字 ἀνέβη（「祂升上」）被重複，「這語法顯示所著眼的乃是整節經文。」華勒斯主張，作者不是在問，「『祂升上』是什麼意思？」，而是「詩篇六十八篇 18 節被用在這裏是什麼意思？」

³¹ 包括席爾溫（E. G. Selwyn；彼得前書的釋經）、畢洱、羅炳森、亞諾德、和韓松（A. T. Hanson）。

裏，乃是在對比升到天上和從那裏降下。對「地的低下之處」（《恢復本》；參：《標準譯本》）這種不尋常的措辭有更好的翻譯，就是「下面的地」，³² 而非死人所居之地。保羅所作的對比，「不是在於地的一部分和另一部分之間，而是在整個地上和天上之間，」³³ 這看法符合本書信的兩重宇宙論，其中的「萬有」包括「天與地」。

(2) 基督在成為肉身（和死亡）時的降下。已經上升，如今充滿宇宙（又將各樣恩賜賞給我們）的這位，與當初為我們的緣故降下，成為肉身、並死在十字架上的那位乃是同一人（參：弗二 14~17）。這樣的順序與詩篇六十八篇的次序平行，那裏耶和華首先降下，解救祂的百姓，勝過祂的仇敵，然後升上祂的居所。而且，這與約翰福音裏救贖主的降下和上升（三 12，六 62；參：

³² 在 τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς 裏的所有格 τῆς γῆς（「地的」）是同位語（「較低的領域，就是地上」）；近代大多數的解經家亦如此認為。也有人指出，如果保羅想到的是三層的宇宙的話，他應該不是用比較級，而是用最高級，「地的最低部分（κατώτατα）」，這種用法在詩篇中有好的例證（六十三 9，一三九 15）。此外，以弗所書是採兩重的宇宙論：常在天上和地上之間作區別。最後，根據以弗所書，基督之勝過諸權勢不是發生在祂下到陰間之時，而是在祂得勝上升的途中。有關進一步的細節和參考文獻，見 Barth, 433-34，和 W. H. Harris, "The Heavens", 80-85。有關不同的看法，見 W. J. Dumbrell, *Search*, 300。

³³ 加爾文即如此認為，他又說：「他彷彿是在說：『祂從高處的居所降臨到我們的深淵』」（John Calvin, *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*, trans. T. H. L. Parker [Edinburgh: Oliver & Boyd, 1965 = Grand Rapids: Eerdmans, 1972], 176），為 Bruce, 343 所引用。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

六 33、38、50~51，二十 17）、和腓立比書二章 6~11 節裏基督之先降卑然後升高，都屬同樣的觀點。（因此，保羅心中所想的，或許不在於空間裏的降下和上升，而是降卑和被高舉，結果，基督將祂的恩賜賞給教會，為要使她得臻成熟。）³⁴ 雖然這樣說基督在祂成為肉身和死亡時的降下，被認為是離開了使徒的主要目的，³⁵ 但這似乎是要表示詩篇的這段經文一定是指基督，因為上升就暗示之前的「降下」，而基督是唯一在上升之前曾經（從天上）降下的。³⁶

(3) 被高舉的基督在聖靈裏的降臨。一個晚近的解釋認為基督的降臨發生在祂升天之後，³⁷ 所以是指祂於五旬節時在聖靈裏的降臨。有人主張，從緊鄰的上下文來看，這看法更有道理，使第 9、10 節不必被當作插入句。基督在聖靈裏的降臨很妥當地砌入這經文的兩個主要焦點中，就是祂的升天和賜下恩賜。保羅已經談到聖靈使這身體合一的工作（第 3、4 節）；他現在將它與聖靈的降臨作重要的連結。透過猶太人釋經的傳統來看，這是頗吸引人的解釋，這傳統是把詩篇六十八篇所說的上升用在摩西身上：他為了領受律法而升上，為了把它傳給以色列人而降下。因此，

³⁴ 斯托得，160 頁 = Stott, 159。

³⁵ 許多文本和翻譯（包括《新國際版》及《和合本》）把第 9、10 節放在括號裏，表示論述是從第 8 節直接進入第 11 節。

³⁶ 參 Bratcher and Nida, 99。但是林康 (Lincoln, 225) 說，這些經文「被解經家們當作題外話，卻沒有對它們的目的達成共識」。

³⁷ 有幾個重要抄本在 κατέβη（「祂降下」）後面加上 πρώτον（「首先」）一字。若原文真是如此，那麼就會對第 (3) 種觀點造成「一個無法克服的難題」。但是較短的文本可能是原典。πρώτον（「首先」）似乎是後來的抄寫者們為了使意思清楚而添加的（參 W. H. Harris, '“The Heavens”', 82）。

根據凱爾德的說法，詩篇六十八篇不再是關於摩西的猶太人五旬節詩歌，而是「基督教的一首五旬節詩歌，慶祝基督的升天和祂隨後在五旬節時的降臨，為要賜給教會屬靈的恩賜」。³⁸ 這第三種看法雖然有可能，但它的困難在於把五旬節事件看為基督的降臨。³⁹ 此外，第 10 節所表示的，是基督升天，從天上充滿萬有（見：一 23 的註釋），而非祂再次從天降臨來賜下恩賜。

所以，整體來看，道成肉身是這降臨最明顯的解釋。但我們必須牢記的是，雖然這降臨引發了許多討論，保羅的主要焦點，乃是基督在祂賞賜恩賜的場景裏的升上。

在祂成為肉身降臨地上之後，基督又遠升諸天之上。「諸」表示所著眼的是多數的天。不論所說的是三層（參：林後十二 2）、七層、或更多層的天，基督已遠升這一切之上，到達一個至高之處。這樣的字句與祂被高舉「在天上」坐在寶座上，「遠超過一切執政的、掌權的、有能的、主治的」（一 20~21）平行。有鑑於這樣類似的措辭，和接下來與一章 23 節字句（基督「充滿萬有」）相對應的目的子句「〔為〕要充滿萬有」，最好將「諸

³⁸ G. B. Caird, 'The Descent of the Spirit in Ephesians 4:7-11', *SE* 2 (= TU 87; Berlin: Akademie, 1964), 535-45, 特別是 541。E. D. Roels, *God's Mission: The Epistle to the Ephesians in Mission Perspective* (Franeker: Wever, 1962), 161-63; Lincoln, 246-47; W. H. Harris, *The Descent*, 171-97, 和他的 'The Ascent and Descent of Christ in Ephesians 4:9-10', *BSac* 151 (1994), 198-214 也都是如此認為；參 B. Lindars, *Apologetic*, 51-59。

³⁹ 雖然林康 (Lincoln, 247) 嘗試克服這難題，他宣稱：在以弗所書的其他地方，基督和聖靈「其實是可以互換的」（比較：一 13 和四 30，三 16 和 17，一 23 和五 18），但他的論點並不令人全然信服。有關的一些批判，見 Hoehner, 531-33。

- 一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

天」理解為以隱喻的方式來指諸掌權者，就是一章 21 節所說如今已臣服於祂的。⁴⁰

基督升到至高之處的目的是「要充滿萬有」。最後這個子句與「那充滿萬有者所充滿的」（一 23）相呼應，在那裏，動詞「充滿」的意思是「藉行使至高無上的主權而控制」。基督不是以某種半物質的形式充滿萬有，⁴¹ 而是藉著祂對萬有的權能統治（見：一 22~23 的註釋），在舊約聖經裏也有類似這樣的觀念，後者將行使至高統治之意的充滿宇宙用在神身上：「耶和華說：『我豈不充滿天地嗎？』」（耶二十三 24）。這裏將這觀念轉用到基督身上：祂藉著對萬有行使祂的主權而充滿萬有。這牽涉到祂身為諸執政者之上的權能統治者的作為（一 21），並將恩典和力量賜給祂的百姓（四 13、15~16），藉著他們實現祂的旨意。

四 11. 基督現在開始⁴² 實現充滿萬有的目的，供應⁴³ 祂的百姓一切所需，為要促成身體的成長和完全（第 13 節）。既已藉著祂的得勝升天而統管一切的權勢，⁴⁴ 祂就以至高無上的權柄把恩

⁴⁰ W. H. Harris, '“The Heavens”', 84' 亦如此認為，他主張 τῶν οὐρανῶν（「天上的」）是「一個單純的替代性的隱喻」，因此，一章 21 節的那些「掌權的」就「以提到的他們的居所……來取代」。另一方面，林康（Lincoln, 248）認為基督上升的語句是弔詭性的：祂既在天上的範疇裏（一 20；參：六 9），同時又在諸天之上（四 10）。

⁴¹ 持這看法的人宣稱：ἵνα 子句「要充滿萬有」（ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα）乃是與基督的降下和升上連在一起的。但從句法上說，ἵνα 子句僅附屬於升上，祂之充滿萬有與祂對萬有的至高無上主權有關。

⁴² 第 11 節開始另一個又長又複雜的句子，直到第 16 節最後才結束。

⁴³ 根據華勒斯（D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 375）的觀點，基督是充滿萬有的那位，第 11 節則補充「祂賞賜屬靈恩賜的細節」。

⁴⁴ W. H. Harris, '“The Heavens”', 84；參 Arnold, 56, 57。

賜分派給祂身體上的肢體。⁴⁵ 身體的建造與祂的心意是密不可分的，祂的心意就是要藉著祂的統治來充滿萬有，因為教會是祂的工具，用以完成祂對宇宙的旨意。⁴⁶

在哥林多前書十二章 4~11 節，「各樣的恩賜」指聖靈所分派不同的職事和運用它們的能力，而在這裏的恩賜乃是人們自己，由升天的基督「賜給」祂的百姓，使他們能按著他們當有的樣式來運作和成長。⁴⁷ 基督將有恩賜的傳道人供應給教會。⁴⁸ 所提到的有四（或五）個項目：使徒、先知、傳福音的、牧師和教師。⁴⁹ 「祂將各樣的恩賜賞給人」這話並不限於這些人，但他們是

⁴⁵ 被高舉的基督以祂的統治充滿萬有，祂也是詩篇所說的那位，「祂將恩賜賞給人」（注意第 11 節的 αὐτός [「祂」]，乃是接續第 10 節的 αὐτός）。

⁴⁶ 第 10c 節（「要充滿萬有」）與第 11 節間的連結，要比貝斯特（Best, 388）可能主張的更為自然。

⁴⁷ Bruce, 345。在哥林多前書十二章裏，保羅提到的，不僅有先知的恩賜（第 10 節），也有在教會中被設立的「先知」（第 28 節）。同樣的，在羅馬書十二章 6~8 節裏，他也無拘束地遊走於能力和人之間。以弗所書四章這裏所說的恩賜是指有恩賜的人，這點不令人訝異，只是說明「在個人與他所擁有的恩賜之間的緊密關係」；K. S. Hemphill, *Spiritual Gifts: Empowering the New Testament Church* (Nashville: Broadman, 1988), 180 即如此認為。

⁴⁸ 貝斯特（Best, 388）評論道：「這些恩賜不是賜給人的恩賜，而是以人為恩賜，就是那些在教會中扮演特別角色的人們。」他依循加爾文的觀點，又說：「但可以假設的是，各人扮演的角色所需要的恩賜也會被賜下。」

⁴⁹ 保羅使用 τοὺς μὲν ... τοὺς δέ ... τοὺς δέ ... 列出他的清單，並加以區分。定冠詞可能直接歸屬於緊接著的名詞，而非名詞用法，再把名詞

- 一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

以具體的例子說明了基督的得勝所帶來的一切恩賜，⁵⁰ 祂藉此賞賜教會。用來開始詩篇引句的詞「所以」（第 8 節），表示第 7 節的所有恩典都是從基督的擄物而來的恩賜。第 11 節刻意強調這些恩賜，因為他們以基督的教導供應教會，為要建立基督的身體（第 12 節），並且避免錯謬的教導（第 14 節）。他們使其他人得以行使各自的服事，使身體被建造，達到成熟、健全、及合一。這裏所列出來的這些人，是服事神話語的人，福音透過他們被啟示、宣告、和教導。第 12 節又回到了「各人」，並且提到「聖徒」，就是受到使徒在此所列舉之傳道人裝備的人。

在新約聖經裏共有五個這樣的清單（羅十二 6~8；林前十二 8~10、28~30；弗四 11~12；參：彼前四 10~11），其中有超過二十項不同的恩賜，有些並不是那麼顯眼（參：羅十二 8）。每一清單都與其他的有顯著差異。沒有一分清單是完全的，每個都是選擇性、說明性的，也沒有要把諸恩賜強行歸入某種清晰方

當作述語使用。因此，《和合本》的「〔祂所賜的〕有使徒、有先知、有傳福音的，等等」，優於《新國際版》的翻譯「〔祂讓〕某些人為使徒，某些人為先知，某些人為傳福音的，等等」。H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, 73-75; Schnackenburg, 180; Lincoln, 249; R. A. Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity* (Edinburgh: T & T Clark, 1994), 109; 和 E. Best, 'Ministry in Ephesians', in *Essays*, 157-77 (特別是 162); 和 BDF §250 等亦如此認為。波特爾 (S. E. Porter, *Idioms*, 113) 有不同的意見，他認為當 μέν ... δέ 與冠詞併用時，就使它的功能更像是個代名詞，在這裏有表示部分的意思：「祂讓部分人為使徒，部分人為先知，部分人為傳福音的，部分人為牧師和教師。」

⁵⁰ 滕納，1296 頁 = Turner, 1238。

案的嘗試。即使把這五個清單合併，也沒有包括所有的恩賜項目。

首先特別提到的，是基督賜下使徒和先知，這與前面二章 20 節和三章 5 節所說的相呼應（見前面的釋經），那兩處經文說到他們作為根基的角色，就是基督奧秘之權威性的領受者和傳揚者（也注意他們被置於保羅在哥林多前書十二章 28 節那分清單的最前面）。因為提到傳福音的、牧師和教師，許多現代解經家⁵¹ 下結論說，在寫以弗所書時，使徒和先知已成過去，被第二代的傳道人取代。但這樣的結論是不必要的。傳福音的、牧師和教師在眾使徒的時候及之後行使他們的職分，他們無疑是讀者們曾遇見的教會同工。許多人不認識使徒保羅。以弗所以外的地方，福音是藉著像他一樣傳福音的人傳揚開來的，而在他事奉的末期，「牧師」或「牧者」這詞彙與「監督」和「長老」一併用來描述教會的領袖（參：徒二十 17、28，那裏「長老」是「牧養」群羊的「監督」）。⁵²（特別注意以巴弗的例子，在歌羅西、老底嘉、希拉波立等地的教會都是經由他設立的：西一 7~8，四 12~13。）

⁵¹ 注意，如：Schnackenburg, 180-81。貝斯特（E. Best, 'Ministry', 157-58）表達這個微妙的差別，他宣稱，使徒和先知的職分是「教會的根基」及「『福音是為外邦人和猶太人預備的』這樣啟示的領受者」，即便擁有這兩個職分的人仍然活著，這兩個職分卻已成為過去。

⁵² 滕納，1296 頁 = Turner, 1238 即正確地如此認為。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）

2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

傳福音的⁵³所從事的是傳講福音。保羅著作中其他地方沒有提到他們，只有提摩太後書四章 5 節例外，那裏勸勉提摩太要「作傳福音人的工」（《呂振中譯本》）。這名詞在新約聖經其他地方唯一的出處是在使徒行傳二十一章 8 節，稱腓利（使徒行傳六章 3~6 節那「七個」裏的一個）為「傳福音的」。身為福音的傳揚者，傳福音的要繼續眾使徒的工作。雖然這詞可能包括周遊各地、主要是從事傳福音的人們，卻不僅限於此。給提摩太的勸勉「作傳福音人的工」是在一個固定教會的背景中發出的，⁵⁴這大概是同時針對信徒和非信徒的事工，它的同源動詞被翻譯作「傳揚福音」，⁵⁵所涵蓋的行動範圍，從主要是傳福音和建立教

⁵³ Εὐαγγελιστής 在希臘文學裏不常見（*Inscriptiones Graecae* XII.1.675.6），可能是基督教所創的字。參 U. Becker, *NIDNTT* 2:114; G. Strecker, *EDNT* 2:70；和 F. S. Spencer, *The Portrait of Philip in Acts: A Study of Roles and Relations* (Sheffield: Academic Press, 1992), 262-69（特別是 263-65）；以及 Best, 'Ministry', 163-66 的討論。

⁵⁴ 雖然提摩太所受到的指示，確實可能沒有像「要使未信者悔改歸正」（E. Best, 'Ministry', 164 如此認為）這麼長，但是他傳講和教導神的話語的職事（參：提後四 2），即使是在教會裏面執行的，也是同時針對基督徒和非基督徒的（不同於貝斯特所說）。福音是對信徒及非信徒說的。關於保羅在教牧書信中所表達的關切，就是提摩太和其他信徒，身為教會的肢體，要全然委身於福音的傳揚，見唐書禮的近作（P. H. Towner, *1-2 Timothy & Titus* [Downers Grove/Leicester: Inter-Varsity, 1994], 29；編按：可以參看同作者更新、更詳細的論述：唐書禮著，潘秋松、陳志文、李忠晉、梁永勝譯，《提摩太與提多書信註釋》[So. Pasadena：美國麥種傳道會，2008]，77-79 頁 = P. H. Towner, *The Letters to Timothy & Titus* [Grand Rapids: Eerdmans, 2006], 55-56)。

⁵⁵ 希臘文 εὐαγγελίζομαι。

會，到繼續建造基督徒及建立固定的教會（參：羅一 11~15）。⁵⁶ 在以弗所書四章這裏，傳福音的是升天的基督所賜下的，目的是要建立祂的身體，這包括深度和廣度上的成長。

「牧師」一詞在新約聖經裏只有在這裏用來指教會中的一項服事，但相關動詞「牧養」以這種意思出現了幾次（徒二十 28；彼前五 2；參：約二十一 16），名詞「羊群」⁵⁷ 則用來指教會（徒二十 28~29；彼前五 2、3）。牧師的職責與監督（參：腓一 1）和長老（比較：徒二十 17 和 28，以及十四 23；提前四 14，五 17、19 等等）相似，是藉著餵養和關懷會眾來行使領導職分。他們治理教會（帖前五 12；羅十二 8），也當「因為他們的勞苦」而受到愛心的敬重。牧者的意象曾被用在神身上（創四十九 24；詩二十三 1，八十 1；賽四十 11），指祂照顧和保護祂的百姓的態度，它也被用在以色列的領袖們身上（不論好壞）（撒下五 2；詩七十八 71；耶二十三 2；結三十四 11），現在又用在教會領袖身上，就是那些繼續耶穌的牧養事工的人。祂是好牧人，照管神的羊群（約十 11~18；太十八 12~14；路十五 3~7；來十三 20；彼前二 25，五 4）。教會裏的領袖受到勸勉，要「牧養神的群羊」（彼前五 2；徒二十 28），照著基督的榜樣來從事他們牧者的事工。

在希臘文裏，牧師和教師在這裏用一個定冠詞連結，⁵⁸ 表示在一個教會裏服事的這兩類傳道人在功能上是緊密連結的（參：二 20）。雖然常有人主張這兩群人是相同的（也就是「教導的牧

⁵⁶ 注意 P. T. O'Brien, *Gospel and Mission*, 61-64 等處的詳細討論。

⁵⁷ 這些詞彙都屬於 ποιμήν 詞組。

⁵⁸ Τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους。注意 E. Best, 'Ministry', 166-70 對於牧者和教師的討論。

- 一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

師」），⁵⁹ 更可能的是，這詞語是描述重疊的功能（比較：林前十二 28~29 和加六 6，在那裏「教師」是個單獨的團體）。⁶⁰ 所有的牧師都作教導的工作（因為教導是牧養事工不可或缺的部分），但並非所有的教師也都是牧師。⁶¹ 後者以神的話語餵養祂的羊群，藉此盡他們的領導職分。

教導⁶² 經常是對聖經經文的解釋或應用（徒十五 35，十八 11、25；羅二 20、21；西三 16；來五 12），或是解釋和重述使徒的命令（林前四 17；羅十六 17；帖後二 15；提後二 2，三 10）。在教牧書信裏，教導似乎是個具有權威的功能，關乎忠實傳遞使徒的教義或傳統，被託付給特別蒙揀選的人（如：提後一 13~14，二 1~2；提前三 2，五 17；多一 9）。提摩太受勸勉，不僅自己要追求教導的職分，也要把他所學到的交託給那些忠心、也能教導他人的人（提前四 13、16；提後二 2）。教師們不只是傳遞資訊、或開啟新的思想方式而已。他們也勉勵聽眾要遵照他們所教的來生活（弗四 20~21）。這職分對於基督身體的建造非常重要，所以要為它在後來世代的延續作安排。

⁵⁹ 根據馬可·巴特（Barth, 438-39）的觀點，所描述的乃是一個職分，就是「作教導的牧者」。

⁶⁰ 貝斯特（E. Best, 'Ministry', 167-68）雖承認這裏所著眼的可能是兩群人，但認為有時同樣的人可能會行使牧養和教導的不同職分。他又說，我們不應想像兩者之間有嚴格的分隔。

⁶¹ 華勒斯（D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 284）基於句法而主張：ποι-μένος（「牧師」）是 διδασκάλους（「教師」）的一部分。這「符合複數名詞結構的語意學」，其中「『第一個是第二個的部分集合』這個類別有相當的證據」。加爾文（Calvin, 179）也得到類似的釋經結論。

⁶² 參 Lincoln, 251-52；和 Best, 391-92。

以弗所書第四章聚焦在基督把這些「傳道人」賜給教會的行動。我們可以假設他們是經常性地從事使徒、先知、傳福音的這類的職分，他們的事工也被眾教會接受和認可。因此，說他們是「在職者」也不為過。但是，萬一如費依所主張的，說第 11 節的清單「乃是關乎功能，而非職位」，可就引入一個錯誤的對比了。⁶³ 亞諾德的評論較為中肯：「基督把有恩賜的人賜給教會，祂供應恩賜和職位，兩者是一個不可分割的整體。」⁶⁴

四 12. 基督把這些恩賜賞給教會的目的，是以三個連續的介詞片語表達的，它們確切的意思和結構並不全然清楚（直譯）：「為要成全聖徒」，「為了服事的工作」，和「為了建立基督的身體」。⁶⁵ 對這三個片語的看法，主要的有下列兩種：

(1) 直到最近之前最普遍的看法，是把第一個片語「為要成全聖徒」直接連於主要動詞祂所賜（第 11 節），表示基督賜下這些

⁶³ G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 706-7. 鄧恩 (J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* [London: SCM, 1975], 254) 等人也主張這樣的觀點 (他極力主張：「恩賜一定是個事件，是神透過人而行的恩典作為，」它在一個特別景況，而且只在那景況中，彰顯神的恩典和能力)；但滕納 (M. Turner, 'Spiritual', 31-32, 35) 和馮蔭坤 (R. Y. K. Fung, 'Ministry', 162-79) 卻拒絕它。保羅可以講到信徒「有」（羅十二 6）不同的恩賜，可以勸勉他們要使用或行使它們來服事這群體（參：彼前四 10）。見 H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, 79-80, 348-92 進一步的討論；也注意 L. M. White, 'Social Authority in the House Church Setting and Ephesians 4:1-16', *ResQ* 29 (1987), 209-28 的討論。

⁶⁴ Arnold, 159.

⁶⁵ Πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων ; εἰς ἔργον διακονίας ; ἢ εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ .

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）

2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

傳道人的原因。然後，配合介詞的改變，⁶⁶ 片語「為了服事的工作」被認為是附屬於第一個「為要成全聖徒」之下，而下一個片語「為了建立基督的身體」，又附屬於前兩個片語之下（參：《標準譯本》〔《新國際版》類似〕：為了要裝備聖徒去做服事的工作，以建立基督的身體）。⁶⁷ 根據這看法，基督賜下這些傳道人，是要裝備眾信徒，在基督徒的服事中運用他們的恩賜（第 7 節；參：第 16 節），以致透過傳道人和眾信徒的一般性事奉，使基督的身體得被建立。有人說，這樣的解釋合理說明了希臘文中介詞的變換、第 11 節對於基督賜下傳道人的強調、以及每位信徒在基督身體的成長中所扮演的角色（第 16 節）。⁶⁸

(2) 但是這個普遍的看法已經受到挑戰，⁶⁹ 由《欽定本》和《修訂標準版》所代表的一個較早的解釋更多被人接受。第 12 節的三個片語被認為是併列結構，都附屬於基督的賞賜。賜下第 11

⁶⁶ 從 πρὸς 變為 εἰς（兩者都表示「要」或「為了」）。

⁶⁷ 注意 Robinson, 99，關於第二個 εἰς 片語，他說：「這是一個過程，前面所說的一切，都是為了它的進展。」他是近代第一位挑戰舊有看法（基督為了三個不同目的而賜下恩賜給祂的教會）的人（見 (2)）。其實羅炳森主張有兩個目的，一個是直接的——「為要裝備聖徒來作服事祂的工」，另一個是最終的——「為了建立基督的身體」。許多解經家都接受羅炳森的看法。

⁶⁸ R. Y. K. Fung, 'The Nature of the Ministry according to Paul', *EvQ* 54 (1982), 140-41 即如此認為。除了其他許多著作之外，要注意費依的近作：G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 706。

⁶⁹ Schnackenburg, 182-84; Lincoln, 253-55; T. D. Gordon, '“Equipping” Ministry in Ephesians 4?' *JETS* 37 (1994), 69-78; R. A. Campbell, *The Elders*, 110；和滕納，1297 頁 = Turner, 1238，他改變了更早時在 'Spiritual Gifts', 29 裏的看法。

節的那些不同傳道人，是「為要成全聖徒」，「為了服事的工作」，和「為了建立基督的身體」。這樣的解釋認為，介詞的改變並不如前一個看法所說的那麼重要（可能只是寫作風格上的變化），也沒有文法或語言學上的理由將第一和第二個片語連在一起。這個觀點受到一個指控，說這代表「神職人員主導」的解釋，對此的回應是：在第 7 和 16 節保存了所有信徒積極參與的角色，而第 12 節文脈的焦點乃是在於基督所賜之特殊恩賜的任務和功能上，也就是使徒、先知這一類的，並不是在於所有的聖徒。根據這看法，一般翻譯作「預備」或「裝備」的詞彙在這裏應該譯為「成全」，而且不需要加上一個片語如「為了服事的工作」來補充。這樣的措辭被認為是指第 11 節所提到那些傳道人的特別事工，而非一般性的基督徒服事。贊同這種解釋的人懷疑，在另一看法後面的動機，是要避免神職系統，並支持教會的「民主」模式！⁷⁰

這第二種看法有句法和文脈上的難處。介詞的變換不是最終的決定因素：就句法上說，這三個片語都可能依附於動詞「祂所賜」。但是，倘若如我們所主張的，在第 12a 節和 12bc 節之間，是從討論這些傳道人的事奉（第 11 節）轉移到討論神百姓的事奉，那麼介詞的變換就確認了那樣的轉移，並且第 12a 節提到「聖徒」也強調了這點。如果這三個片語所描述的活動是單單這些傳道人參與的，那麼「聖徒」一詞就應當出現在轉移點，就是

⁷⁰ Lincoln, 253 即如此認為。參 R. A. Campbell, *The Elders*, 110：「必須讓這經文脫離時代錯置的解經，根據那樣的解經，它的目的是要教導『平信徒事奉』」。

- 一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

第 12c 節，然而，它卻出現在第一個片語，就是第 12a 節的結尾，「為要成全聖徒」。⁷¹

此外，這整封書信都在強調基督的豐富是所有的聖徒領受的（一 3~19，三 20），第 7~16 節緊鄰的上下文有一個框架，起於段落開始處堅稱每一信徒都蒙「恩」（第 7 節），結尾則說當每一部分（第 16 節《呂振中譯本》）各盡其職時，全身便連於元首，漸漸增長。如果只是第 11 節裏的領袖們成全聖徒、作服事的工作、和造就基督的身體，那就有異於保羅平時所堅稱的，每一肢體都受裝備來服事。⁷² 因此，最好是把第 11 節所列的那些人當作是要幫助和引導教會的其他成員，使眾人都能為了整體的益處，進行他們多重的事奉。對「話語」職事的強調，與羅馬書十二章 6~8 節和哥林多前書十二章 28 節的排列相呼應，而在這些「特殊的」傳道人及其他人之間的連結，則增進了我們對有恩賜的肢體和有恩賜的領袖們之間關係的了解。

《新英語聖經》將第一個片語翻譯為「要裝備神的百姓」，其意義取決於一個沒有出現在新約聖經其他地方的名詞，⁷³ 但它的同源動詞卻頗為常見。後者有好幾個相關的意思，包括「修補」（太四 19；可一 19）、「裝備、預備」、「成全」、和「訓練、管教」。⁷⁴ 最符合這裏文脈的，是裝備或預備的觀念，意思

⁷¹ 注意 Best, 395-99 的論述，特別是 398。

⁷² K. S. Hemphill, *Spiritual Gifts*, 176-79；參：滕納早先的看法（M. Turner, 'Spiritual Gifts', 29）。

⁷³ 希臘文 *καταρτισμός*。

⁷⁴ E. Best, 'Ministry', 173，照著 LSJ 所說，即如此認為。採上述第 (2) 種觀點的人認為比較可取的意思是「成全」，特別是藉著修復和訓練而「成全」。根據這觀點，基督所賜的那些傳道人（第 11 節）

是使人能勝任處理某件事情。但是它需要一個受詞：人們為了某種目的而被預備。那目的是「為了服事的工作」，也就是領袖們要預備和裝備聖徒，讓他們去進行的工作。基督已經賜下「特殊的」服事人員，要他們「使神的百姓完全合格」，使他們得以藉著彼此服事來服事他們的主。⁷⁵《和合本修訂版》將原來《和合本》的「各盡其職」修改為「做事奉的工作」：「工作」所描述的，是在「事奉」中所見的持續性的活動（參：林前十五 58；腓二 30；帖前一 3；提後四 5）。「事奉」一詞在保羅書信中有時指特定的話語服事（林後三 6~8，四 1，五 18，六 3；羅十一 13；西四 17）；但在這裏它是用於更廣泛的意思，指眾信徒一般性的服事——就如在哥林多前書十二章 5 節那分類似的清單裏（參：羅十二 7；林前十六 15）。「這些在職者服事的成就，不是在於他們本身的存在，而僅在於預備他人去服事的行動。」⁷⁶第 11 節所提的服事，在主的旨意中實現了一個重要的角色：它屬於先鋒的性質，因為是在前領導、服事主的百姓（就是「聖徒」；見：一 1、15 的註釋），並且裝備他們去從事他們自己的服事。根據這種解釋，「做事奉的工作」乃是附屬於第一個片語「為要成全聖徒」，指眾信徒一般性的服事。因此，「事奉的工作」就與「所量給各人的恩賜」（第 7 節）相呼應，那是本段的主題。

使徒、先知、和其他人在預備聖徒上為他們作的，以及由聖徒透過在基督徒服事中行使恩賜所作的，都是「為了建立基督的

是達成這個成全的途徑，他們之所以能成就這點，是藉著他們的傳揚、教導、和領導的服事。如 Lincoln, 254 等即如此認為。

⁷⁵ Louw and Nida §75.5；參 BAGD, 418。

⁷⁶ E. Best, 'Ministry', 173。

- 一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

身體」。⁷⁷ 在第 11 節和第 12 節頭兩個片語所說的一切，都是針對建立基督身體的目的，所以第 11 節那些服事的人和「聖徒們」一起致力於神所定的這個目標。保羅又把成長的觀念加入建造的隱喻。在前面談建造聖殿時，他就用過生物學上成長的意象（參：二 21，四 16）；現在他使用建築的意象來談教會是個身體。這片語裏所用的關鍵詞語，「為了建立⁷⁸ 基督的身體」，在這裏表示建立的行動。同源動詞在新約聖經以外用於字面意義，指建造房屋、殿宇、和其他結構，喻義用法則指建立個人或國家。⁷⁹ 《七十士譯本》將這個動詞用於字面及喻義意思的建造（參：撒下七 11~13，那裏這兩者的意思都有）。根據舊約聖經的先知文學，所應許以色列在被擄的審判之後的恢復，是神要為自己建立一群百姓（耶二十四 6，三十一 4，三十三 7），祂把祂的話語放在祂的先知口中，藉以達成這個應許（耶一 9~10）。馬太福音十六章 18 節（「我要把我的教會建造在……，陰間的權柄不能勝過她」）所表達的觀念是，這位建造或建立神百姓更新的群體之人，乃是彌賽亞耶穌。

⁷⁷ 參 Foulkes, 120。

⁷⁸ Οἰκοδομή 可以指建造的行動（羅十五 2；林前十四 3、12、26；林後十 8，十三 10；弗四 16、29）或所造成的建築（太二十四 1；可十三 1、2 等等）。魯弗與奈達（Louw and Nida §42.34）的評論是：「某事物的建造，焦點在於建造的事件或這事件的結果；」因此它的意思是「建立、建造、建築」。在這裏是前者的意思（參 BAGD, 558-59）。

⁷⁹ P. Vielhauer, *Oikodomē: Aufsätze zum Neuen Testament* (Munich: Kaiser, 1979), 4-52；也注意 D. G. Peterson, *Engaging with God: A Biblical Theology of Worship* (Leicester: Apollos, 1992), 206-15，特別是 206 的論述。

與這種救恩歷史層面一致的是，以弗所書第四章指出，這位被高舉的彌賽亞賜下話語的職事，裝備神的百姓來服事祂，為要建立祂的身體。⁸⁰ 這種建造有廣度和深度的層面。在提到使徒和傳福音的恩賜時（第 11 節），所暗示的是量的成長，而引入身體的隱喻所暗示的觀念是，教會乃是藉由神所賜給她的生命，從內部成長的一個生機體。⁸¹ 雖然建立一詞有時被解釋為個人性的，那卻是不恰當的，因為它在使徒的教導中經常有群體的層面，而且這顯然是它在目前的文脈裏的意義。

四 13. 建立基督的身體這個過程所要達成的最終目標，是要「在真道上同歸於一，認識神的兒子，得以長大成人，滿有基督長成的身量」。基督所賜下的那些「傳道人」（第 11 節），連同「眾聖徒」（第 12 節），一同服事，使神的百姓得以達成這個目標，而且他們應當繼續服事，直等到達成這目的。⁸² 這裏所用的動詞（《和合本》沒有譯出；《思高聖經》作「達到」）是喻義用法，表示「實現或達到特定的狀況」，注意力乃是集中在終點

⁸⁰ 有關「基督身體」的討論，見：一 23，二 16，四 4 的註釋。

⁸¹ Οἰκοδομή 在哥林多後書十 8，十二 19，十三 10 的用法，表示「除了起初傳福音的任務之外，造就也牽涉到教導和勉勵的過程」。它包括「建立、維持、和擴展教會」（D. G. Peterson, *Engaging with God*, 208，依循 P. Vielhauer, *Oikodomē*, 72）；也注意 H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 429-38，所表達的重點是，造就牽涉到量的增長，以及堅固教會為神在末世的建築。

⁸² 由 μέχρι（「直等到」）開始的表時間的子句，有預期的和結語的含意；BDF §383(2)；和 Lincoln, 255 即如此認為。

- 一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

上。⁸³ 重要的是，基督徒的成長或進步不是在孤立的情況下發生，因為保羅在這裏的措辭是展望神的百姓一同（我們眾人）邁向這個重要的目的。

有三個詞語描繪這最終的目標，每一個都以相同的介詞開始。⁸⁴ 第一個是「〔直等到我們眾人〕在真道上同歸於一，認識神的兒子」。藉著二章 11~22 節所述事件在基督裏開始的，也是讀者們被力勸要保守的合一（就是第 3 節所說「聖靈所賜合而為一的心」），在這裏則說是他們要達到的合一。因此，這合一也有在「已經實現」和「尚未完全實現」之間的張力：它已經被宣告為一個既成的事實，但現在又被說成基督徒努力的目標，是只有所有人一起努力才能達成的目標，最終要在基督再來、使祂的百姓全然成熟時才會發生。這末世的張力在第一部分裏（真道上的合一）就很明顯了。這真道已經被賜下（第 5 節），但它的合一仍有待全然被支取。鑑於真道和認識之間在句法上的關連、⁸⁵ 緊鄰的上下文對教導的強調（第 11 節）、談到面對錯謬教導時要堅定（第 14 節）、以及第 5 節裏的信可能是指所相信的內容，在

⁸³ Louw and Nida §13.16 即如此認為。Καταντάω 在新約聖經裏出現十三次，其中八次是到達某地的字面意思（參：徒十六 1，十八 19、24 等等）。其他地方，包括以弗所書四章 13 節，則是喻義用法，表示「達到、實現」某事（徒二十六 7；腓三 11；參：林前十 11，十四 36）；O. Hofius, *EDNT* 2:265；參 BAGD, 415。

⁸⁴ 希臘文 εἰς。

⁸⁵ Τῆς πίστεως（「真道」）和 τῆς ἐπιγνώσεως（「知識」）二者都與同一個名詞 ἐνότης（「合一」）為所有格關係：「真道〔的合一〕及認識的合一……。」

這裏最好把它理解為它的客觀內容，而非讀者們相信的行動。⁸⁶ 因此，這裏的要點是，神的百姓正朝向一個目標邁進，就是要支取這個真道裏包含的一切。

同樣的，這語句的後半部，就是在認識神的兒子上的合一，也有存在於已經實現和尚未完全實現之間的末世張力。神已經使讀者們得知祂在基督裏救恩旨意的奧秘（一 9~10）。使徒已經禱告，要他們得以在屬靈的悟性上有長進，更多知道他們的盼望、神的基業、以及祂為他們的緣故而運行的大能（一 17~19，三 16~19）。現在所要達到的目標是在「認識神的兒子」上的合一。就像前面的真道，這裏的認識也可能是客觀性的，因此指對神的兒子的認識。⁸⁷ 雖然這是關乎裏面藏有一切智慧和知識的那位（西二 2~3），因而有令人驚嘆的各種變化，至終它裏面仍有合一（參：第 5 節）。因此，使徒所著眼的是，當眾信徒一同團契時，不斷支取「以基督為中心之救恩所包含的一切」，⁸⁸ 這樣的目標是要藉著適當地運用恩賜而達成的。

⁸⁶ K. S. Hemphill, *Spiritual Gifts*, 186 主張：這裏的真道「必須有客觀的內涵」。他又說：「個人對基督的信仰使一個人委身於他所受客觀真理的教導（西二 6~7；弗四 20~21）。」而認識「他們在基督裏被教導的真理（四 21）能使這些初代基督徒在對抗錯謬教導時得以堅定」。參 Caird, 76；和 Lincoln, 255。但布魯斯（Bruce, 350）認為這「不可能是指信仰的內容」。

⁸⁷ 「神的兒子」（τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ）這詞語只是認識的受詞，而非同時是「真道」（τῆς πίστεως）的受詞——不論這在神學上有多正確——因為定冠詞（τῆς）重複出現在「認識」的前面（τῆς ἐπιγνώσεως），因此把「認識神的兒子」與「真道」（τῆς πίστεως）分隔；這與 Meyer, 222 所說不同。

⁸⁸ 注意 Lincoln, 255-56 的討論。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）

2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

指出神的百姓在末日時所要達到之目標的第二個句子是「〔我們眾人〕得以長大成人」。⁸⁹ 所有信徒都朝向它而努力的這個目標，被認為是一個整體：對它的描述並非個人性的，⁹⁰ 而是以類似於二章 15 節的「一個新人」的措辭，指身為基督身體的全體信徒（參：第 12 節）。⁹¹ 片語「長大成人」有些不尋常，因為所用的詞彙是指一個成年男人或完全長大的男人，而非指人或人類的一般性字眼。⁹² 這形容詞並非「完全的」之意，而是意指「成熟的」（參：林前二 6，十四 20；來五 14），聚焦在成熟的成年人，相對於第 14 節的小孩子，後者不成熟且不穩定，如同被風暴翻騰的船，被錯謬教導的狂風吹得四處漂流。

第三個詞語更確切地界定了所要達到的全然成熟：那是「完全以基督全然長成的身量來衡量」（《新英語聖經》）。翻譯作「身量」的字雖然可以指「年紀」，而且鑑於小孩子和成年人之

⁸⁹ 希臘文 εἰς ἄνδρα τέλειον。

⁹⁰ 如 Mitton, 154 所認為的。但保羅所寫的不是 εἰς ἄνδρας τελείους（「成為成熟的人們」），因為他視 πάντες（「眾人」）為一人（參 Meyer, 223）。

⁹¹ 大多數解經家都如此認為。但馬可·巴特（Barth, 484-96）主張：這是指主耶穌為「完全的人」，教會是基督的新婦，將會在祂榮耀顯現時與祂相會。但這個主張被另外兩個片語否定了，它們乃是附屬於動詞 καταστήσωμεν（「〔直等到〕我們達到」）。

⁹² 也就是 ἀνὴρ 而非 ἄνθρωπος。沒有必要如席列爾（H. Schlier）和其他人一樣，要找出 ἀνὴρ τέλειος（「完全的人」）這詞語的諾斯底主義背景。關於了解以弗所書與諾斯底主義之間關係的一般性問題，見 Arnold, 7-13。

間的對比，確實有人把後者當作這字的意思，⁹³ 但是「完全」的意象比較適合空間的類別，所以「身量」在這裏更為合適。教會已經是基督的豐滿（一 23；參：四 10）。因此，她的存在有已經實現的層面。但她有未來的部分：使徒禱告，要讀者們得以「被充滿，成為神一切的豐滿」（三 19《恢復本》）；在這裏緊鄰的上下文中所要達到的目標是成熟的人，而且是由基督的豐滿來界定的。這成長的成熟度完全以基督長成的身量來衡量。「得榮耀的基督為祂的百姓提供了努力的標準：團體的基督無法以達不到個人的基督為滿足。」⁹⁴

四 14. 第 13 節裏的三重描述指向神的百姓在末日時的終極目的。現在，藉著負面的對比，保羅說明了比較直接的目標，是與這最終的目的相符、也是讀者們在現今的處境中應當在生活中表現出來的。開頭的子句，「使我們不再作小孩子……」，附屬於第 13 節，是對他們目前情況的一般性評論（參「不再」），同時又指出如果真要有進展的話，當是怎樣的情況。被高舉的基督已經把祂的恩賜賞給教會，因此藉著建立祂的身體，就能逐漸脫離不成熟和不穩定。「賜下這職事不只是一要使教會得以成長，也要使她能抵擋任何可能敗壞或摧毀她的力量。」⁹⁵ 保羅很有技巧

⁹³ Meyer, 223-24 把 ἡλικία 解釋作「年紀」，然後又更明確地以 τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ（「基督的豐滿」）來定義，是以時間性的意思來了解。

⁹⁴ Bruce, 350-51。「當目標終於達到、基督的身體充分長到能與元首相配的地步時，就能看到完全長成的人，就是基督和祂的肢體一起。這樣的奇觀要到他們與祂一同得榮耀的那日才會全然顯現出來；但是對那日的期待會成為現時靈命成長的一大激勵」（F. F. Bruce, *Ephesians*, 87-88）。

⁹⁵ Best, 403。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

地寫出這段話，因為他使用第一人稱複數的我們，把自己與他的讀者們連結起來（參：腓三 15）。和他們一樣，他也渴望能站立得穩、不被飄來飄去，而是在愛中說誠實話，長進於元首基督（第 15 節）。

在第 13 節的「長大成人」與這裏的「小孩子」之間有鮮明的對比。不僅後者的無知和不穩定對比於長大成人的知識（參：林前二 6，三 1；來五 13、14），⁹⁶ 所用的複數名詞「小孩子們」（暗示個人主義）也與一個合為一體的「長大成人」成了對比。接下來的子句和片語，生動地描繪了小孩子不成熟的性質：他們不穩定、沒有方向、搖擺不定、受人玩弄。如同無舵的小船，他們被浪搖動，並且隨著流行的風飄來飄去。⁹⁷ 導致他們不穩定的直接、但卻非最終的原因，⁹⁸ 就是「每一股新鮮的教導之風」（《新英語聖經》）。雖然有人認為這教導是「被各樣風潮危及

⁹⁶ 有時 νήπιοι（「嬰兒、小孩子」）一字可以沒有爭辯的含意（在太十一 25，二十一 16；路十 21，νήπιοι 指「小孩子般的、天真的」人，是神所喜悅的；BAGD, 537）。但是在一些經文裏，如同此處一樣，當牽涉到價值判斷時，這個字就表示那些不穩定和不成熟的人；參 Barth, 441-42。

⁹⁷ 動詞 κλυδωνιζόμενοι 出自 κλύδων（「連續的浪」），表示「隨著浪的移動而前後飄盪」（Louw and Nida §16.12），而 περιφερόμενοι 的意思是「隨〔風〕四處飄流」。這兩個隱喻對古人來說很自然，因為他們對航海及風浪的大力心存畏懼。注意詩篇一〇七篇 23~27 節，那裏對於翻騰大海給那些不慣航海之人留下的印象作了生動的描述。參 Barth, 442；和 Schnackenburg, 186。

⁹⁸ 間接受格 παντί άνέμω [της διδασκαλίας]（「被每一股〔教導〕之風」）是個表原因的間接受格。

和曲解」的基督教教義，⁹⁹ 但它其實是指錯謬的教導。「一切異教之風」這整個詞語所指的，是指各種不同的教導（注意：西二 22），與讀者們所當達到信仰及認識上的合一（第 13 節）相對。因此，正如大多數解經家的觀點，最好把保羅所指的當作是會危及、或淡化使徒福音的各樣宗教哲學。¹⁰⁰ 這裏沒有說明細節（但注意：五 6～13），表示使徒所著眼的，是在於一些持續性的、一般性的危險，它們會絆倒那些未在真道上紮穩根基的人。這些人無法確定所信的、或評估各樣的教導，很容易成為每個新的神學時尚的犧牲者。

這個危險而錯謬的教導會使不成熟的信徒飄來飄去，它的背後是一些慣於欺騙之人，想要用邪惡的詭計操縱他們。保羅的字眼即使不是直截了當的，也很生動。引發這麼多紛爭的錯謬教導乃是出於人的詭計。詭計的字面意思是丟骰子，隱喻用法指出於狡詐的詭計，而人的（如同在西二 8、22）這個修飾語則說這是屬人的——也僅止於此——因此就是與基督和祂的教導為敵。第二個片語，「欺騙的法術」強化了第一個片語。它字面的意思是「預備作任何事」。雖然用在《七十士譯本》裏時是正面或不具

⁹⁹ Schnackenburg, 186；參 H. Merklein, *Das kirchliche Amt*, 107。這種看法的依據是，帶著定冠詞的 ἡ διδασκαλία（「這教導」）在羅馬書十二章 7 節，十五章 4 節，和教牧書信裏，都是指基督教的教導，它在教牧書信中幾乎成了一個術語（參：提前一 10，四 6、13、16，五 17，六 1；提後三 16，等等），而錯謬的教導則通常以複數表示（太十五 9；可七 7；西二 22；和提前四 1）。

¹⁰⁰ 與大多數解經家們一致，Lincoln, 258 亦如此認為。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

褒貶的意思，它在新約聖經裏的五個出處卻都有負面的含意，¹⁰¹在這裏它表示假教師們的惡意欺騙，為要誤導不穩定的人走岔路。

但除此之外，使徒也可能想到：這攻擊人性弱點的「騙人的法術」還有另一個源頭，就是那惡者自己。保羅用同一個字來談到蛇「用詭詐」誘惑夏娃（林後十一 3），而出現在下一個片語裏的同義字則指一個「為了欺騙而行的奸計」，¹⁰²描述的是魔鬼的詭計（弗六 11）。撒旦的陰謀是有「方法」的；他的目的是要誤導那些不成熟的人，他們沒有紮根在使徒的教義裏。如果所著眼的是這樣的牽連，那麼在這錯謬教導的後面，就不只是那些藉著製造錯誤的計謀來達到他們可恥目標的人。¹⁰³還有一個超自然的、邪惡的權勢，要以邪惡的詭計欺騙他們；人們應當靠神的軍裝（六 11）的幫助，竭力抵擋他的「陰謀」。

¹⁰¹ 希臘文 πανουργία（路二十 23；林前三 19；林後四 2，十一 3；弗四 14）；形容詞 πανουργος（林後十二 16）有「狡猾的」之意。參 Abbott, 122；和 BAGD, 608；不同於 Caird, 77。

¹⁰² 根據 C. Spicq, *TLNT* 2:462, μεθοδεία 可以定義為「經過深思熟慮、講究方法地將人導入歧途，……『陰謀』」。也注意 W. Michaelis, *TDNT* 5:102-3。編按：《和合本》作「就隨從各樣的異端」；《呂振中譯本》作「謬妄之詭計」；《標準譯本》譯為「陷入那迷惑人的騙局」；《恢復本》作「將人引入錯謬系統」；《現代中文譯本》、《新譯本》、與《和合本修訂版》皆錯誤地省略了此一片語。

¹⁰³ Πλάνη（「錯誤、欺騙」）經常指錯誤的教導（參：猶 11；約壹四 6；彼後二 18，三 17），與使徒所行的（帖前二 3）及真理（參：帖後二 11、12）相對，如第 15 節這裏一樣。

在第 7~16 節的文脈裏所呈現的危險，只是襯托出已高升的基督把祂話語的職事賜給祂百姓的重要性。他們必須穩固地紮根在使徒的教導裏，使他們得以脫離一切的不成熟和不穩定。

四 15. 保羅現在從正面聚焦在他和他的讀者們所要達到的最終目標上，他渴望他們能一起長進，連於元首基督。這種成長的出現，是因為他們在愛中說誠實話，而不是被假教師們的邪惡計謀誤導。一個交錯配置（chiasmus）強化了在第 14 節最後的措辭和第 15 節開頭這個子句之間的鮮明對比。與「奸計」相對的，是「在愛中」（《和合本》作用愛心）這詞語（本書信的一個關鍵片語，見下文），而說誠實話則與「錯謬」（《恢復本》；《和合本作「異端」）相對。因此，用愛心說誠實話顯示了與假教師之間的雙重對比：後者以欺騙的態度講說錯謬的教義，但與此相對的，是神的百姓要藉著在愛中傳揚真理而成長。¹⁰⁴

基於語義和文脈的理由，在學術界裏有相當大部分的人主張：翻譯為「說誠實話」的動詞，在這裏其實是指「活出真理」。¹⁰⁵ 但根據我們的判斷，有更有力的理由認為這字在這裏是指口頭的見證。有時它在世俗希臘文裏有「說誠實話」的意思，¹⁰⁶

¹⁰⁴ K. S. Hemphill, *Spiritual Gifts*, 190。

¹⁰⁵ 希臘文 ἀληθεύω。包括羅炳森、布魯斯、米頓、斯托得、布拉轍與奈達、帕齊亞（A. G. Patzia）、和莫理斯。這片語通常翻譯為「在愛中行真理」，被認為是指「在愛的心態中活出真理」（H. Hübner, *EDNT* 1:58 將它翻譯作「〔在愛中〕真誠、正直」）。注意 C. Spicq, *TLNT* 1:81-82 的詳細討論。

¹⁰⁶ 有關細節見 C. Spicq, *TLNT* 1:81。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）

2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

而在《七十士譯本》裏，這更是它一貫的意思。¹⁰⁷ 這字在新約聖經其他地方只出現於加拉太書四章 16 節，保羅在那裏談到他「將〔福音的〕真理告訴」讀者們（參：加二 5、14）。¹⁰⁸ 同樣的意思更符合以弗所書第四章緊鄰的上下文，¹⁰⁹ 在這裏，升天的基督賜下從事話語職事的人，而且，與假教師們的計謀、和狂掃當時地方官治理的亞細亞地區的危險教義之風相比，說真理就成了一個尖銳的對比。因此，使徒不是在規勸他的讀者們要有一般性的誠實、或彼此說誠實話，當然那也是適當或重要的。但他是要他們成為一個「表白信仰的」教會的成員，他們見證的內容是「真理的道」，就是他們救恩的福音（一 13）。這真理有神的保證，被描述為祂自己軍裝的一部分，是信徒在抵擋惡者猛烈攻擊時用來束腰的腰帶（六 14）。

當基督徒見證福音的真理時，他們的方法不可跟假教師或那試探人者所用的相同，因為藏身在後者背後的是邪惡的作為。反之，他們當在愛中說明這真理，¹¹⁰ 這是個排除了一切詭計和欺騙的措辭。在以弗所書裏，愛佔有重要的地位：本書信的前半部（第一~三章）以一個禱告達到高潮，所求的是要讀者們被建立

¹⁰⁷ 如：創二十 16，四十二 16；箴二十一 3；賽四十四 26；《便西拉智訓》三十四 4（不同於 C. Spicq, *TLNT* 1:82 的一些翻譯）。

¹⁰⁸ J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (London: Black, 1993), 237。

¹⁰⁹ 特別注意 Barth, 444; K. S. Hemphill, *Spiritual Gifts*, 190; Schnackenburg, 187; 與 Lincoln, 259-60; 參 BAGD, 36, 和 Louw and Nida §33.251。

¹¹⁰ 雖然在句法上是可以把 *ἐν ἀγάπῃ*（「用愛心」）與 *αὐξησώμεν*（「我們將成長」）連用，使它與第 16 節裏在愛中增長的觀念平行，但大多數解經家都認為較合適的是把這片語與前面的「說誠實話」連用。

在基督的愛裏、以及他們得以更認識這神聖之愛的浩大（三 17、19）。後半部（第四~第六章）則包括一系列愛的命令，它們的實現也就是使徒禱告的結果。這些命令都以「憑愛心行事，正如基督愛我們，為我們捨了自己」（五 2）的勸勉概括了。這裏的關鍵片語「在愛中」在本書信裏出現六次，¹¹¹ 這個關於基督身體之合一、多樣性、和成熟的段落，就是以它開始，也以它結束的（四 2、15、16）。因此，它形成這段經文（四 1~16）的一個首尾呼應、或信封。所有受規勸要過與蒙召的恩相稱之生活的人（第 1 節），都要在愛中互相寬容（第 2 節），並且在愛中見證福音的真理（第 15 節；亦見：第 16 節的註釋）。在愛中描寫基督徒生活的範疇，說出了所有人的服事當有的樣式。它與真理併列並非偶然。這兩者的要求不當被視為是在一種張力關係裏。被宣揚的真理離不開愛，也不當為了傳揚真理而犧牲愛，而一個愛的生活也當體現福音的真理。

因此，藉著用愛心說誠實話，我們就都能凡事長進，連於元首基督。雖然在文法上可以把動詞「長進」當作及物動詞的意思（「我們得以使世界增長」），¹¹² 指神的百姓使世人在基督裏成長和成熟，但是用法和上下文都傾向把它當作不及物動詞，指教會的長大以至於成熟。這字在以弗所書和歌羅西書其他地方都是不及物用法。¹¹³ 可是保羅著作裏其他地方從未說宇宙會長進連於

¹¹¹ 在新約聖經中，沒有任何其他著作比以弗所書更多使用這個慣用語：一 4（《和合本》5 節），三 17，四 2、15、16，五 2。

¹¹² 林前三 6；林後九 10。

¹¹³ 參 BDF §101, §309(2); BAGD, 121-22；和 Barth, 445。注意重要的參考經文：弗二 21，「全房靠祂聯絡得合式，漸漸長大（αὔξει）成為主的聖殿」（直譯）；亦參：四 16；西一 10，二 19（參：一 6）。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）

2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

基督，但神的百姓肯定是應該成長的。信徒們應該在信心上（林後十 5；帖後一 3）和認識神上（因此，使徒才會為這目的禱告，西一 10）長進。根據與以弗所書四章 15 節類似的歌羅西書二章 19 節，基督的整個身體是完全靠頭來得滋養及成為一體，她是「因神大得長進」。這裏的長進是全面性的：神的百姓要「在凡事上」¹¹⁴ 長進，連於基督，也就是在信心、知識、合一、及（特別在這裏的文脈裏）愛心上。¹¹⁵

身體的這個長進是以基督為它的目標：祂是我們所要成長而連結的那位。前面提到的長進強調了祂那不可或缺的地位，就是作為建築物的基石，這建築將長成為在祂裏面的聖殿（二 21）。在本段接下來的經文裏，祂是這身體成長的源頭（「本於祂」〔《恢復本》、《標準譯本》〕；《和合本》作「靠祂」，四 16）。第 15 節所強調的是目標，就是讀者們朝向祂而長進和成熟。信徒們一起越來越像他們的主，使他們全然、完全地被納入祂裏面。再一次，藉著使用第一人稱複數（直譯作「為使我們得以成長」），使徒把自己包括在現今正在長進和成熟、要連結於祂的那些人之中。在本書信裏曾經說基督是為教會——就是祂的身體（一 22、23）——作萬有之首。這含義就是祂為教會之上的元首。現在這觀念被明說出來，因為身為信徒們成長目標的那位被指明是基督，祂是身體之首，這表示祂治理或管理這身體。

四 16. 本段（第 7~16 節）結尾的這節經文，以總結的形式重複前面說明中的幾個重要思想，像是身體的合一和多样性，以及身體在愛中增長等。此外，也從「支持的韌帶」（《和合本》

¹¹⁴ 「凡事」（τὰ πάντα）這詞語是表關係的直接受格（accusative of respect）；參 BDF §160；和 BAGD, 633。

¹¹⁵ 參 Schnackenburg, 188。

作「百節」)和「各體」,對身體的隱喻作進一步的闡述。基督不僅是身體增長的目標(第 15 節);既為統管身體的元首,祂就是它增長的最終源頭(「本於祂」〔《恢復本》、《標準譯本》〕;《和合本》作靠祂),¹¹⁶ 因為祂為它的福祉而供應它一切所需,包括它的合一、養分、和進展。

保羅的焦點是在整個身體的增長上,¹¹⁷ 而非個人在基督裏變為成熟的必要性,雖然那也是必不可少的。這句子的主詞,「全身」,和最後的詞語,「在愛中建立自己」,都清楚地證實這個整體性的重點。¹¹⁸ 雖然藉著子句照著各體的功用彼此相助,強調了個別肢體對整體生命及發展的特殊貢獻,重點仍然是在身體的整體成長上。接下來的兩個動詞進一步強調眾信徒之間的合一及他們整體成長的觀念。第一個是「聯絡」,它已經用來談到將教會合適地建造為「主的聖殿」(二 21);第二個是「凝聚在一起」(《和合本》作「各按各職」),也出現在歌羅西書裏,那

¹¹⁶ Ἐξ οὗ (「本於祂」)回頭指向基督(第 15 節)。這裏所提到的增長是出自「基督這個人,而非指祂是元首」(那樣的話,嚴格說來就需要用 ἐξ ἧς; Best, 410 即如此認為,他是依循 E. D. Roels, *God's Mission*, 107-9 的說法;參 G. Howard, 'The Head/Body Metaphors', 354)。即使 κεφαλή(「頭」)是先行詞,那也不表示這詞的意思就是「源頭」(那樣就是把指涉與意義相混淆了);倒不如說,基督是身體的元首,藉著引領它及供應它的需要來行使祂的統治。G. W. Dawes, *The Body*, 144-47 未能清楚區分這一點。

¹¹⁷ E. Best, *One Body*, 150; Barth, 446; 和 D. G. Peterson, *Engaging with God*, 209。

¹¹⁸ 注意 C. E. Arnold, 'Jesus Christ', 362。

- 一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

裏它是指單靠元首，使身體聯絡為一個整體（西二 19）。¹¹⁹ 這兩個動詞基本上是同義詞，表示身體有個持續、¹²⁰ 一致的增長。它「不是沒有形狀的」，而是「有秩序及合一的，……適當地形成和聯結起來」。¹²¹

雖然成長的能力是從上面賜下，這身體的肢體本身卻充分參與在這過程中。保羅繼續以生理學的文字，¹²² 以隱喻的方式，¹²³

¹¹⁹ 有關 *συμβιβάζω*（「凝聚在一起」）的討論，見 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 147。

¹²⁰ *Συναρμολογούμενον*（「聯絡在一起」）和 *συμβιβαζόμενον*（「凝聚在一起」）這兩個分詞都是現在式。因此 K. S. Hemphill, *Spiritual Gifts*, 191 說這是「目前的成長過程」。至於被動語態的解釋，則是表示在聯絡和凝聚身體的過程中施行有效作為的那位，乃是神（透過基督），或是基督自己。

¹²¹ E. Best, *One Body*, 151。

¹²² 關於晚近對古時醫學著作證據的一個評估，見 C. E. Arnold, 'Jesus Christ', 346-66。他的結論是：「保羅訴諸當代醫學作者對頭與身體的生理學關係的了解，使他所說教會是一整體的觀念更為豐富……。醫學作者對頭的描述是，它不僅是管理身體的部分，也是身體的補給中心」（366）。斐羅特別思想頭的功能這種相同的觀念，但所闡述的是這意象的隱喻用法，與領導及頭供應活力和生命有關（參：《創世記問答》〔*Quaest. in Gen.*〕1.10）。

¹²³ 有些解經家基於關節本身沒有力量的看法，否認使徒的醫學圖象，這樣是忽略了保羅隱喻文字的要點。關節就像是槓桿的支點，神所賜的能力透過它而被放大及運用（參 K. S. Hemphill, *Spiritual Gifts*, 191；和 C. E. Arnold, 'Jesus Christ', 362）。

用它來談透過每一個支持的¹²⁴ 韌帶¹²⁵ 輸送神的能力。韌帶與身體的其他部分連結，是從頭輸送養分的管道。

但是這些「韌帶」究竟何所指？是那些「特殊的傳道人」（參：第 11 節），或是這身體的所有肢體？答案有部分是取決於片語「照著各體的功用」：它是澄清前面的語句，藉著每一個支持的韌帶（《和合本》作百節各按各職），還是說出另一個要點，更廣泛地指身體的每一個肢體？「每一個韌帶」就等於「各體」嗎？還是後者廣泛地指每一個肢體，而韌帶則指較小的一群人？以下是對這問題的兩種主要的解決途徑：

(1) 一般的解釋認為：「照著各體的功用」是澄清藉著每一個支持的韌帶（「百節各按各職」），而「每一個韌帶」就是「各體」。因此，這些韌帶（百節）就被認為是代表身體的所有肢體，而非「特殊的傳道人」或承擔職位的人們。有人主張單數的「韌帶」（「節」）加上「每一個」（「百」）強調了每一部分對全體所作的貢獻，而片語「照著各體的功用」只出現在以弗所

¹²⁴ Ἐπιχορηγία 表示「支持、幫助、或供應」（參：腓一 19），最好理解為主動的意思。同源動詞 ἐπιχορηγέω（「供應、給予、支持」）在新約聖經裏出現五次（加三 5；以及林後九 10；西二 19；彼後一 5、11）。Ἐπιχορηγία 一字屬於數個範圍：在婚約裏，如蒲紙文獻所示，它表示「對配偶的供應」；在雅典的戲劇節期裏，它表示「合唱團的配置」；在醫學術語中，就像在這裏（參：西二 19），它表示「發揮支持功能的韌帶」。

¹²⁵ Ἀφή 直譯的意思是「關節，或連結」，與動詞 ἄπτομαι（「觸摸」）類似；參 BAGD, 125。馬可·巴特（Barth, 449）將這名詞解釋為「接觸」之意，但這在此處緊鄰的上下文裏、或在歌羅西書的平行經文（二 19）中是不可能的。

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）
2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

書裏，也「強調每一個別肢體積極貢獻的重要性」。¹²⁶ 這就是說，兩個詞語所著眼的都是身體的每一個肢體，這與歌羅西書二章 19 節提到筋節一致。因此，每個信徒的屬靈恩賜就成了將神的能力注入教會生命的導管。

(2) 另一種看法認為每一個支持的韌帶（「百節」）乃是指「服事神的話語的特殊人員」，而非一般的教會肢體。例如，林康就宣稱：「這裏強調的，是傳道人在這整個被基督治理和滋養的身體裏的角色，而且，就像在第 11 節裏，基督所賜的乃是體現在特定的人中，同樣……在第 16 節〔的這片語裏〕，從基督而來的增長也是透過特定的人們居間達成的。」¹²⁷ 然後，下一句「照著各體的功用」才是更廣泛地提到每一個肢體。在第 16 節這幅總結的圖畫裏，具備恩賜的傳道人們和具備恩賜的肢體雙方，在身體的增長上都有要參與之處。前者是以韌帶表示，提供了與身體其他部分的連結，而後者則在關乎整體的福祉上有他們要扮演的特殊角色。

第二種解釋與本段（第 7~16 節）裏思路的進展一致：第一，恩典是照著基督所量的分量賜給每個信徒（第 7 節）。然後，焦點就縮小到升天的基督所賜「特殊的傳道人」，以及他們的服事功能（第 8~12b 節），接著才擴展到建立基督身體的聖徒（第 12c 節），和在信仰及對神兒子的認識上達到合一的「我們眾人」（第 13 節）。在第 16 節這個總結的句子裏，再次斷言基督的決定性角色（第 16a 節），而特殊的傳道人（第 16b 節）及所有肢體（第 16c 節）也都有要扮演的角色。¹²⁸ 傳道人們被描繪

¹²⁶ 參 C. E. Arnold, 'Jesus Christ', 362。

¹²⁷ Lincoln, 263；參 Schnackenburg, 173, 189-90。

¹²⁸ 特別注意 Schnackenburg, 189-90。

為支撐或供應身體其他部分的途徑，這與本段前面強調神話語的職事、和作教導之領袖的角色一致（參：第 8~12b 節）。

每個肢體對整個身體的成長作出積極貢獻的重要性，以照著各體的功用彼此相助這詞語表達出來，它使人想到第 7 節的措辭，特別是「各人」（及「照……所量」）。¹²⁹ 身體的每一個肢體都已經領受了升天的基督所賜的恩典（第 7 節），他們也領受了執行各自功能所需的能力，使整個身體的成長是照著各自的分量，並且據以調適。¹³⁰ 以弗所書已經提到神賜下超自然的能力，描述祂使基督從死裏復活，它如今也在信徒身上運行（一 19），包括運行在保羅的生命中，作為一個典範（三 7；參：西一 29）。鑑於神透過基督活潑有力地加添力量，信徒們應當為了整體的益處，熱心地行使他們的職分。在這身體內存在有恩賜的人，這一點使我們彼此依靠，當每個基督徒都為了身體的增長而充分使用自己的恩賜時，就可經歷神的豐滿了。

現在，藉著建築的意象（參：二 21~22），在這最後的片語裏重述了基督徒成長的最終目標，「在愛中建立自己」。顯然整個身體都參與在這個建造的過程中，不僅是那些領袖或有特殊職事的人而已。「自己」加強了前面所提教會的積極參與（雖然最終基督才是增長的源頭），而作為本段開頭和結尾的詞語在愛中／用愛心（注意：第 15 節的討論；參：第 2 節），進一步加強了

¹²⁹ Ἐνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν（「給我們各人」，第 7 節）呼應 ἐνὸς ἑκάστου（「各體的」，第 16 節），而 κατὰ τὸ μέτρον（「照所量的」，第 7 節）則使人想到 ἐν μέτρῳ（「依其分量」，第 16 節《呂振中譯本》）。

¹³⁰ Lincoln, 266 即如此認為，他的結論是：「整個身體必須積極促成自己的建立和生命品質的增長，就是當這生機體的每一部分透過一個不斷互相調適的過程和諧地運作時。」

一、在基督身體裏的合一、多樣性、和成熟（四 1~16）

2. 合一中的多樣性引致成熟（四 7~16）

保羅對 *agapē* 的強調，以之為建立身體所不可少的途徑。如果身體只有在愛中才能增長，那麼，真正的基督徒事奉也只有在愛中才會有助於身體的建立。「屬靈上有恩賜的群體之所以出眾，不只是因著它擁有全備的恩賜，使神的能力藉此流出而已，而是因為它也有神屬性的標誌。」¹³¹ 因此，愛就成了評估教會真正成長的尺度。如果沒有愛，即使是恩賜的全然彰顯也沒有屬靈的價值（參：林前十三章）。

以弗所書四章 1~16 節開始了佔本書信一半篇幅的明顯勸勉部分（第四~第六章）。它由兩個主要小段組成（第 1~6 節和 7~16 節），第一個小段是提醒讀者們回想他們被呼召為基督身體的肢體（四 1）。這個長段落的其餘部分則強調保羅對教會合一的特別關切，因為他以最迫切的心，告誡他的讀者們要保守聖靈所賜的合一（第 3 節；參：二 14~18，三 6），這合一在機能上與神要使萬有在基督裏同歸於一的心意有關（一 9、10）。第二小段（第 7~16 節）引入多樣性的意思，指出它如何促成身體的合一，因為基督之所以將恩典的不同恩賜賞給各人，是為了整體的增長，使所有的人都預備好，在迎見他們的主時得以全然成熟（第 13 節）。因此，這整個段落都是關於合一、多樣性、和成熟。

這個重要段落特別聚焦在教會上。信徒被神呼召來與祂的兒子建立關係，就是進入這個範疇。關於這群體的一個主要意象就是身體（第 4、12、16 節），它又與建築（第 12、16 節）和基督的豐滿（第 13 節）等言語一併使用。基督已經賜下諸職事，特別是話語的職事，要使基督的身體得臻最終的目標，就是「在真道

¹³¹ K. S. Hemphill, *Spiritual Gifts*, 192。

上同歸於一，認識神的兒子，得以長大成人，滿有基督長成的身量」（第 13 節）。從一方面來說，基督的身體已經完全了：它是真實的身體，而非僅是身體的一部分。從另一方面說，這身體還必須成長達到完全，那是個要到最後那日才會完成的過程。這身體的隱喻反映了兩個世代間「已經實現—尚未完全實現」的張力。它已經完全，但仍需成長。它是一個天上的實體，但也是地上的實際；它既是現在的，也是未來的，要在主再來時才會臻於圓滿。

在本段經文裏，雖然教會是保羅思想中最重要的部分，基督論卻未如某些人所主張的縮減為教會論。基督為主的身分在整段中都很明顯。祂仍然是「一主」（第 5 節），祂被高舉，為了教會的緣故賜下恩典給個人（第 7 節）和服事話語的人們（第 11 節）。教會是祂的豐滿（第 13 節）和祂的身體（第 12 節）。基督身為治理她的元首，也是她增長的源頭和目標（第 15~16 節）。¹³²

¹³² 參 Lincoln, 268。

二、生活：照著新人、而不是舊人（四17~24）

¹⁷所以我說，且在主裏確實地說，你們行事，不要再像外邦人存虛妄的心行事。¹⁸他們心地昏昧，與神所賜的生命隔絕了，都因自己無知，心裏剛硬；¹⁹良心既然喪盡，就放縱私慾，貪行種種的污穢。²⁰你們學了基督，卻不是這樣。²¹如果你們聽過祂的道，領了祂的教，學了祂的真理，²²就要脫去你們從前行為上的舊人，這舊人是因私慾的迷惑漸漸變壞的；²³又要將你們的心志改換一新，²⁴並且穿上新人；這新人是照著神的形象造的，有真理的仁義和聖潔。

以弗所書四章 1~16 節為接下來四章 17 節~六章 20 節的勸勉部分鋪路，作為之後道德訓勉的引導架構。接下來的一連幾個段落，詳細說明地方教會和基督徒家庭應當如何遵行四章 1~3 節的勸勉。在他開頭的命令裏，保羅告誡他的讀者們行事為人當與他們所受的神聖呼召相稱（四 1）。重要的是，當他談到他們行事為人與這呼召相稱的必要因素時，使徒提到的第一件事就是在基督身體內的關係，特別是以和諧為特質的舉止（第 1~3 節；亦注意第 4~16 節）。現在，在四章 17~24 節裏，就是接下來幾個主要段落中的第一個，保羅刻意再次使用「行事〔為人〕」一詞，將讀者們在基督裏的生活形態與外邦人的作對比（第 17 節）。

在這第一個段落（四 17~24）和後續的兩個段落（四 25~五 2，五 3~14）裏，有一種能感受到的「進展，就是從對早期基督徒環境的負面描繪，轉到對基督徒生活及生活形態的正面描

述」。¹ 第 17~24 節由兩個部分組成：(a) 一個強烈、緊迫的勸勉，就是不可像外邦人那樣生活（第 17~19 節）。保羅以黑暗的色調描繪他們外邦式的生活形態（注意：羅一 21、24 和西三 5~11 裏的類似觀念），以拜偶像的思想、不可理喻地忽視神、和悖逆祂開始，進展到更為昏暗的悟性，並陷入罪的漩渦。他們的光景可以用「隔絕」一詞（第 18 節）來總結。(b) 與此形成鮮明對比的，是清楚列出那些「學了基督」之人當有的生活形態（第 20~24 節）。祂是那新造之人的樣式。因此，保羅將他正面的期待描述為讀者們被更新，穿上以仁義和聖潔為特質的新人（注意西三 9~10 裏舊人與新人的主題）。

神的百姓以異於周圍列國的方式「行事為人」，這樣的觀念可追溯到舊約聖經（特別是利十八 1~5、24~30，和二十 23 的聖潔規章）。「兩種生活形態」的對比也有舊約聖經（詩一篇；申十一 26~28，三十 15~20；耶二十一 8）和猶太教（《亞設遺訓》〔*T. Asher*〕一 3、5；《社群守則》3, 4）的背景，也出現在馬太福音七章 13、14 節，《十二使徒遺訓》（*Didache*）一~五章和《巴拿巴書信》十八~二十章裏。²

本段也反映了初代基督徒關於以下的教導：因悔改歸正而來的新生命（參：羅六 4；加六 15；林後五 17；西三 10；多三 5；彼前一 22，二 2；雅一 18）、必須棄絕舊的生活形態（羅十三

¹ Schnackenburg, 193。注意 E. Best, 'Two Types of Existence', *Essays*, 139-55，對以弗所書四章 17~21、22~24 節，五章 8、15~18 節的檢視，是關乎基督徒生活與非基督徒生活形態的對比。

² 參：《黑馬牧人書》〈命令篇〉（*Hermas, Mandates*）6.1；伊格那丟《致馬內夏人書》（*Letter to the Magnesians*）五章；《革利免二書》（*2 Clement*）四章（Lincoln, 272）。

12；西三 8；彼前二 1；雅一 21）、提及要脫去的惡行和罪以及要披戴的恩典（西三 5~12）。

四 17. 使徒現在把他的注意力，從基督身體內的關係（四 1~16），轉到他在第 1~3 節開始的直接勸勉上（「所以」）。他力勸他的讀者們，不要再回到他們從前外邦人生活形態下的思想和行為模式，接下來他就以黑暗的色調描繪那種生活形態（第 18~19 節）。所用的言語，顯示保羅的警戒既重要又急迫，並且帶有神的權柄：我說，且在主裏確實地說。第一個動詞，「我說，告訴」，被第二個動詞「我確實地說，宣告」所強化（參：帖前二 12），³ 那是強調它的莊重和重要性，而加上在主裏則指向它權柄的源頭。保羅不是按自己的意思規勸他的讀者們。他是「為主被囚的」（四 1）這個身分寫信，他的警戒帶有主權柄的全分量（參：帖前四 1）。

這勸勉的內容⁴ 是你們行事，不要再像外邦人存虛妄的心行事。讀者們在認識基督之前，是未悔改歸正的外邦人，即使現在，他們仍然能被稱為「你們外邦人」（三 1；參：二 11）。更有甚者，他們如今是生活在外邦人的環境中。雖然他們曾經像未悔改歸正的外邦人般行事為人（二 1~2），但他們如今卻必須棄絕這樣的生活方式。神已經叫他們從死裏復活，在天上與基督同坐（二 6），成為這「一個新人」的肢體（二 15）。他們就當顯示合乎這新人（就是耶穌基督自己）特質的生活態度。神已經在基督裏造了他們，為要叫他們行善，就是祂所預備叫他們行的；

³ 希臘文動詞分別是 λέγω 和 μαρτύρομαι。

⁴ Τοῦτο（「這個」，《和合本》未譯）指以下警戒的內容，後面所用的是不定詞 περιπατεῖν（「行事」）和直接受格，代替命令語氣。

現在他們當在那些善行中「行事為人」，表明他們真是這新創造的一部分（二 10）。

接下來的幾個子句，以最黑暗的色調描繪外邦人的生活形式。這樣的畫面符合傳統的猶太人護教法，⁵ 和保羅自己在羅馬書一章 18~32 節對當時外邦文化道德淪喪更為充分的描述。第 17~19 節裏的介詞片語和各子句不是要提供嚴謹的邏輯關聯，而是要呈現其思路進展，就是從外邦人的心思和態度，到它們對日常生活的影響。

保羅的外邦基督徒讀者們應當撇棄過去的生活，其思想（《和合本》作心）——也就是心態⁶——是極度扭曲的，以致有虛妄的特徵，甚至成為愚昧。在《七十士譯本》裏，這個字⁷ 表示偶像崇拜的虛妄，以及人類尋求長久滿足之努力的虛空。⁸ 在新約聖經裏，這詞組可以指偶像崇拜（參：徒十四 15），但是在以弗所書四章 17 節這裏，外邦人心態的「虛妄」卻不限於偶像崇拜。因為與神之間沒有真正的關係，外邦人的思想就承受了與實際失

⁵ 《所羅門智訓》十二~十五章，十八 10~19；《阿立斯蒂亞書信》140, 277。

⁶ Νοῦς 是關於「理解、推理、思考、和決定的心理機能」，因此是「心思」（Louw and Nida §26.14）。使徒所指的，不是「他的讀者們推理能力的瑕疵，而是他們『心態』的缺陷，就是從思考的層面所觀察到的全人」（Best, 417）。

⁷ 希臘文 ματαιότης，表示「空洞、徒勞、無意義、短暫」（BAGD, 495; Louw and Nida §65.37）。參 H. Balz, *EDNT* 2:396-97。

⁸ 《七十士譯本》的賽二十八 29，三十 15，三十三 11；特別注意傳道書中多次提到 ματαιότης（「虛空」）（一 2、14，二 1、11、15、17 等等），這些可能影響了保羅（參 P. W. Comfort, 'Futility', *DPL*, 321）。

聯的後果，在無意義的瑣事和無價值的議題上摸索。羅馬書第一章對人類慘狀的陳述，與以弗所書第四章類似，它說那些不敬虔的人不認識或不榮耀神，「他們的思念變為虛妄，無知的心就昏暗了。」保羅的指控從虛妄轉到愚昧，再到偶像崇拜（第 21~23 節）。

四 18. 外邦人在基督以外的絕望光景，現在被描繪為他們的心地昏暗。值得注意的是，在人與神疏遠這方面，使徒格外強調理解和心智的層面。外邦人的心態已經受到嚴重的影響（第 17b 節），他們的心地⁹變為愚鈍，以致看不見真理，而他們之所以與神隔絕，是因自己無知。他們思想中的這種愚蒙不是暫時的光景；如這個強調用的迂說法的結構¹⁰所表示的，他們理解力的亮光已經熄滅，所以他們現在的景況是不能明白神的真理和祂的福音。如前面所說，如此描述外邦人的屬靈昏暗，與使徒更早時在羅馬書一章 21 節所說的話類似：「他們……無知的心就昏暗了；」然而，在以弗所書第四章這裏，像是要配合勸勉的場景，更強調他們自己要為屈服於罪一事負起責任（見：第 19 節的註釋）。¹¹ 形成鮮明對比的是，保羅的基督徒讀者們藉著所賜給他們「智慧和啟示的靈」加添的能力，能夠更多認識神，並且明白祂旨意的真理（弗一 17~18）。

⁹ Διάνοια（「思想、心思」）通常與 καρδία（「心」）交替使用，在《七十士譯本》裏用來指人的認知的中樞（參：創八 21，十七 17，二十四 45，二十七 41；出二十八 3）。參 Lincoln, 277。

¹⁰ 現在完成式被動語態分詞 ἔσκοτωμένοι（「〔他們是〕昏暗的」），加上另外的分詞 ὄντες（「是」），非常「強烈地表達了……事物狀態的持續性」（BDF §352）。參：西一 21。

¹¹ 注意：滕納，1298 頁 = Turner, 1239。

外邦人不僅在他們的悟性上是昏聩的；他們也與神所賜的生命隔絕了，¹² 那生命是屬於神自己的，也被祂賜給祂的兒女。不屬基督的外邦人「死」在過犯罪惡之中（二 1、5），與永生神沒有任何關係（二 12）。他們與祂的生命隔絕的景況¹³ 是因自己無知。保羅對於知識和無知的看法，大致來自舊約聖經。認識神的意思是與祂有親密的個人關係。知識乃是關乎全人順服和感恩的回應，而不只是理性上的贊同。同樣的，「無知」¹⁴ 是未能感恩和順服。它描述的是人的整個態度，包括情感、意志、和行動，而不限於思想的反應。不認識主就是忽視祂，對祂的要求說「不」。這樣的無知當受責備。它不是一個犯罪的藉口，雖然在當代思想中往往是如此理解的。外邦人不能明白神真理的光，這不能成為他們與祂之間破碎關係的藉口。實際上，所加的詞語「自己裏面的〔無知〕」（《呂振中譯本》；《和合本》作「自己無知」），表示責任最終不在於外界因素。¹⁵ 責任恰恰落在他們的肩上。

¹² Schnackenburg, 196 主張，由於兩個分詞的併列（ἐσκοτωμένοι 和 ἀπηλοτριωμένοι）加上一個迂說法的語助詞（ὄντες），所以這兩個詞語是彼此相聯。至於這結構是否當被視為單一的迂說法，以第二個分詞修飾第一個分詞（就是說「他們心地昏昧，與神所賜的生命隔絕了」），或是個共用 ὄντες 的雙重迂說法（「他們心地昏昧，而且是局外人」），相關的討論見 S. E. Porter, *Verbal Aspect*, 475。

¹³ 注意這現在完成式的分詞 ἀπηλοτριωμένοι（「隔絕」，已經用在二 12；參：西一 21），它聚焦於一個持續而不斷地與一切生命源頭之神分離的情況。

¹⁴ 關於 ἀγνοια（「無知、欺騙」）和它的同源詞，見 W. Schmithals, *EDNT* 1:21。

¹⁵ 注意 Barth, 501；和 Schlier, 212。

好像要強調這點似的，保羅又說他們的蒙蔽是「因為心裏剛硬」（《和合本》未譯出「因為」）。這第二個表原因的子句是附屬於第一個之下，¹⁶ 而非與它併列或平行：外邦人當受責備的無知是出於他們頑固地排斥神的真理。雖然翻譯作剛硬的字也被解釋為「瞎眼」¹⁷（參《欽定本》；也注意加爾文的註釋），在新約聖經中它卻一貫是指「頑固」，在此處它表示「異教的道德敗壞是……蓄意且當受責備的……，是他們有意拒絕自己思想和良心裏可以有的道德之光的結果」。¹⁸ 頑固地排斥神的真理，是這可怕的邪惡墮落之路的開始。

四 19. 詳述外邦人生活形態的結尾，是簡短但清晰地刻畫他們沉淪於其中的道德敗壞。他們心裏剛硬，這思想以他們「失去所有的感覺」（參：《呂振中譯本》、《思高聖經》、《新譯本》的「麻木〔不仁〕」；《和合本》作「良心既然喪盡」）這句子延續下去，¹⁹ 這是個生動、典型的用詞，²⁰ 字面的意思可以

¹⁶ Meyer, 240。外邦人的無知當受責備，那是由於心裏剛硬的緣故。參 Lincoln, 278；與 Best, 420 所說不同，後者認為第二個片語（「因為心裏剛硬」）與第一個（「因自己無知」）平行。

¹⁷ 最特出的是 Robinson, 264-74。但是，布魯斯（Bruce, 355）正確地說外邦人的剛硬乃是「良心漸漸失去使他們認錯的能力」。Πώρωσις（「剛硬、頑固」）經常出現在舊約聖經裏（出四 21，七 3，九 12；詩九十五 8；賽六 10，六十三 17），常常指以色列人對福音的回應（可三 5；約十二 40〔引用賽六 10〕；羅十一 7、25；林後三 14）。然而，在以弗所書這裏，將剛硬的觀念更廣泛地應用於外邦人的世界。

¹⁸ Houlden, 317。Louw and Nida §27.52 亦如此認為。

¹⁹ 表特質的關係代名詞 οἵτινες（《呂振中譯本》作「這種人」，《思高聖經》譯為「這樣的人」）「可以強調某個特有的素質」，藉此「證

指皮膚硬化，不再感到疼痛。在這裏的意思是「失去感到羞愧或不安的能力」，²¹ 而現在完成式所描述的，是一個導致（或伴隨著）失去所有自制的狀態。²² 因為他們缺乏道德感和分辨力，就沒有任何約束可使他們不致陷入各樣敗壞的行為中。他們使自己放縱於淫蕩（《和合本》作「私慾」）、污穢、和貪婪中。根據羅馬書第一章，所強調的是神的懲罰：神任憑人類（第 24、26、28 節）行他們自己的慾望，特別是違背自然的惡行（第 24~32 節），因為他們拒絕接受祂的自我啟示。在以弗所書這裏的道德訓勉文脈裏，將這「任憑」歸於異教徒「自己」，以片語「要行……」（《新國際版》及《和合本》作放縱）凸顯他們活躍地追求行惡。這兩種強調並無衝突：神任憑人類去行的，是他們喜歡選擇的墮落行為。神的審判發生在人的行動中，而這同時又是一個自我審判。²³

異教徒放縱自己的三項惡行是淫蕩（《和合本》作「私慾」）、污穢、和貪婪，它們經常出現在惡行清單中。²⁴「淫

實前面的陳述」（BAGD, 587, 和 Lincoln, 278 亦如此認為），或者是替代簡單的關係代名詞，繼續前面的思想（參 Gnika, 225, 他從具體的角度談到人們剛硬之心的表現；以及 Schnackenburg, 198）。

²⁰ 希臘文 ἀπαλέω。

²¹ Louw and Nida §25.197；參 BAGD, 80。這是新約聖經裏唯一用到動詞 ἀπαλέω 的地方（參：瑟西狄斯《歷史》〔Thucydides, *History*〕2.61；波里比烏〔Polybius〕1.35.5；9.40.4），它在此是以現在完成式出現。

²² S. E. Porter, *Verbal Aspect*, 399。

²³ Schnackenburg, 198。

²⁴ 見下文就每一詞彙所談到的，並注意 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 173-84 裏更廣泛的討論。

蕩」，根據加拉太書五章 19 節（「邪蕩」），是情慾的事，這惡行「拋棄一切約束並且自我炫耀，『不因羞恥或害怕而畏懼』，不顧自尊、他人的權利和感受、或公眾觀瞻」。²⁵ 外邦人自己放縱於其中，為要沉溺於各樣的「污穢」。這詞²⁶ 有很廣泛的意思，包括不守規矩、放縱的生活，它可以指無約束的性行為。雖然這裏可能特別著眼於後者，但它所說的卻不限於此，因為經文說的是「種種的污穢」。最後，「貪〔婪〕」²⁷ 是這清單的高潮（參：它在弗五 5 和西三 5 裏的類似位置，那裏特別強調它，因為它與偶像崇拜有密切的關連）。雖然也可以把「貪婪」當作是第三項惡行，與淫蕩、污穢併列，但介詞片語「以貪婪」（《呂振中譯本》）表示：剛才所描述的下流舉止是在一種貪求無厭的心態下行的。異教徒生活形態的特質是一種無可滿足的欲望，要參與在多而又多種類的不道德之中。「至終，它變成一個惡性循環，因為必須尋求新的惡行來取代舊的。」²⁸

四 20~21. 與他們從前生活形態形成鮮明對比的是，²⁹ 保羅提醒讀者們回想他們所受到關於基督的教導，不論是福音的初次

²⁵ Bruce, 356。希臘文 ἀσέλγεια；參：可七 22；羅十三 13；林後十二 21；彼前四 3；彼後二 2、7、18；猶 4。

²⁶ 希臘文 ἀκαθαρσία。羅一 24；林後十二 21；加五 19；弗五 3、5；西三 5；帖前二 3，四 7。

²⁷ 希臘文 πλεονεξία。可七 22；羅一 29；林前五 10、11（參：弗五 5）；西三 5；彼後二 3。注意 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 182-84 的討論。

²⁸ Patzia, 249；參 Mitton, 161-62。

²⁹ 貝斯特 (Best, 425) 說，本節突兀的開始，強調了基督徒與非基督徒在生活上的對比。'Υμεῖς（「你們」）是強調性的（貝斯特又說：「不

傳揚或透過隨後的教導。³⁰ 相對於用來刻畫他們所曾歸屬的外邦世界的剛硬、無知、和敗壞，保羅現在清楚說明以基督為中心之教導的整個過程。他在第 20 和 21 節裏的措辭相當醒目，「令人想起學校的景象」。³¹

第一個明確的表述，「你們學了基督，卻不是這樣」，沒有與它相似的。在希臘文聖經其他地方，沒有「學習某人」這樣的片語，到目前為止，在任何早於聖經的希臘文獻中也找不到先例。在歌羅西書中，用同一個動詞指讀者們從以巴弗「學習」了「神的恩惠」，他曾有系統地教導他們福音（西一 7）。在以弗所書這裏，基督自己是讀者們學習時受教導的內容。就如祂是使徒傳道和教導的主題（林前一 23，十五 12；林後一 19，四 5，十一 4；腓一 15；參：徒五 42），祂也同樣是聽道者們「學習」和「領受」的。這個表述的意思是，當讀者們接受基督為主時，他們不僅歡迎祂進入他們的生命中，也領受了傳統上關於祂的教導。歌羅西書二章 6 及 7 節（與這裏的表達語最接近的平行經文）說明了類似的要點：「你們既然接受了主基督耶穌」，那裏所指的，不僅是歌羅西人親自委身於基督（當然這觀念顯然包括在內）；這句子也指出他們接受祂為他們的信仰傳統（這動詞³²

是每個人的生活基礎都被改變，而是只有基督徒的」），而 οὐχ οὕτως（「不是這樣」）則繼續第 17~19 節。

³⁰ 雖然大致的意思相當清楚，本句（第 20~24 節）的句法卻不易分析。凱爾德（Caird, 80）說它是「混亂的，任何翻譯都只是權宜之計」！起頭的字句開始了與讀者們從前外邦生活形態的對比。關於這些子句和片語的關係，見下文。

³¹ Barth, 504。

³² 希臘文 παραλαμβάνω。

有這種半術語的意思）。學習基督的意思，是把祂當作活的人來歡迎祂，並且受祂教導的薰陶。這包括服從祂公義的管治，以及回應祂的呼召，就是要有與他們過去所知完全不同的標準和價值。

接下來第 21 節裏的雙重句子，「如果你們聽過祂的道，領了祂的教」，更充分地說明「學了基督」所包含的。第一個句子，「你們聽過祂的道」，使人注意到起初對基督的回應，而第二句，「你們領了祂的教」，則重述了接續不斷教導的要點。³³ 開頭的「如果真」（《思高聖經》）並非表示懷疑，而是暗示信心和確定（《新國際版》與《現代中文譯本》作無疑），因為它肯定了前面所說，讀者們已經如此學習基督，因此他們不再處於外邦人的黑暗和無知裏。³⁴ 雖然第一個語句直譯作「你們聽過祂」（《呂振中譯本》、《思高聖經》、《新譯本》），被認為是表示基督已經透過基督徒弟師的口指教讀者們，希臘文的結構卻表示：他們所聽到的，乃是關乎祂。³⁵ 在福音的傳揚中，他們首次聽到基督（參：一 13），然後又以他們所受的系統教導來加強從前所聽的道，³⁶ 這都是透過升天的主耶穌特別裝備的人作的（四 11；參：二 20，三 5）。

³³ 注意 Meyer, 243；和 Abbott, 135。

³⁴ 注意在以弗所書三章 2 節對 εἰ γε（「諒必」）的討論。

³⁵ 雖然在新約聖經裏有些差異，在動詞 ἀκούω（「聽」）後面，某人聽到有關一個人的事，有時會以直接受格表示（如以弗所書四章 21 節這裏；參：林前一 23；林後一 19），而聽見某人的話語，則以所有格表示；如 BDF §173(1) 所認為的；參 BAGD, 31-32。

³⁶ 基督是這教導的焦點。在兩個子句裏提到的「祂」都是強調用法，因為它出現在限定動詞的前面：「關於祂你們聽到了，而且在祂裏面你

在學習基督時，讀者們聽到祂，並在祂裏面受教，都是按照在耶穌內的真理（《思高聖經》；《和合本》作學了祂的真理）。這子句乃是修飾之前的，使整個語句與第一個表述「你們學了基督」（第 20 節）類似。第 20 節的「卻不是這樣」作出一個對比，表示在耶穌裏體現的真理是讀者們在基督之福音傳統上受教的標準，因此與第 17~19 節所描述之外邦人的生活形態格格不入。³⁷

即使在某些細節上有難題，「按照在耶穌內的真理」這子句的大致意思卻相當清楚。第一，原文裏名詞真理沒有冠詞，但英文卻譯為「這真理」，因為這在這裏的文脈中是最合理的。³⁸ 不帶冠詞的抽象名詞（如：罪、死、和恩典）並非罕見，³⁹ 在保羅

們被教導」（αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε）。布魯斯（Bruce, 357）主張，「在基督裏受教就是在基督徒團契的環境中受教。」馬可·巴特（Barth, 530）認為：「在祂裏面」這片語是把基督描述為「教導及學習活動在其上發生的基礎、發生於其中的範疇、或是發生於其經營之下」。

³⁷ 注意 Meyer, 243；和 Lincoln, 283 的討論。

³⁸ 其他的解釋則充滿相當多的難題。例如：馬可·巴特（Barth, 505, 533-36）認為 καθώς 是引介一個引句「真理是在耶穌裏！」（這也包括第 22~24 節）的格式語，這看法所解決的難題，還不如它所造成的多；而狄拉波特瑞（I. de la Potterie, 'Jésus et la vérité d'après Eph 4,21', *AnBib* 18 [1963], 45-57）堅稱：因為 ἀλήθεια 無定冠詞，它就一定是居於述語位置（表示「正如他在耶穌裏是真理」），但這也是說不通的。「正如在耶穌裏有真理」的意思很清楚，但在這裏的文脈中似乎太過不明確。注意 Lincoln, 280-83 充分的討論。

³⁹ Χάρις（「恩典」）在以弗所書二章 5 節裏沒有定冠詞，但在第 8 節裏卻有定冠詞。

書信裏的真理就是一個例子，顯然是為了各種不同的原因。⁴⁰ 在以弗所書這個段落，自始至終都相當強調「真理」。使徒呼籲這些基督徒不要被假教師們邪惡的陰謀誤導，倒要在愛中說福音的真理，使他們得以長進，連於元首基督（第 14、15 節）。接著提到的是一個新人，那是「照著神的形象造的，有真理的仁義和聖潔」（第 24 節），而在基督裏的新生命造成的直接結果，就是各人應當拋棄虛假，與鄰舍說真理（第 25 節；參：五 9，六 14）。

第二個不尋常的特點是用到「耶穌」這名字（《思高聖經》按照在耶穌內的真理；《和合本》作學了祂的真理），這是它在以弗所書中單獨出現的唯一的（但是參：一 15 的「主耶穌」）。從「基督」這頭銜改用這個名字，似乎是有意的，但不是因為「耶穌」這名字是針對諾斯底主義把天上的基督與地上的耶穌分離的教導，⁴¹ 而是要強調這位歷史性的耶穌本身就是真理的體現。⁴² 使徒提醒他的讀者們，他們在福音的傳統中領受的教導實際上就是「在耶穌裏的真理」。

四 22. 他們所受基督徒教導的內容是在耶穌這個人裏面（第 21 節），如今在第 22~24 節裏又藉著三個不定詞來補述：「要脫去」（第 22 節）、「要改換一新」（第 23 節）、和「穿上」

⁴⁰ 注意，如：羅二 2，九 1；林後十二 6；弗四 25，五 9，六 14；西一 6。參 BDF §258；和 Lincoln, 281。

⁴¹ 包括席列爾和葛尼喀在內的一些人持這看法。但在以弗所書其他地方似乎沒有抨擊諾斯底主義（參 Arnold, 7-13），而且四章 21 節緊鄰的上下文不是關乎基督論，而是道德訓勉。外邦人被吸引入第 17~19 節的道德敗壞中，並沒有線索顯示是因為一個錯誤的基督論的緣故。

⁴² 參 Best, 429-30。這變化似乎不只是在行文風格上而已。

（第 24 節）。雖然這三個不定詞被一些人解釋為命令語氣，⁴³ 表示這教導的目的，⁴⁴ 或表示讀者們受教的結果，⁴⁵ 最妥善的作法似乎是把它們當作增添的說明（*exegetical*），所以，是說明所傳遞給他們的福音傳統的三個基本層面。⁴⁶ 《新國際版》是這種解釋的代表，它重複第 21 節的你們受了教導，然後繼續，關於你們從前的生活方式，要脫去……（第 22 節）；要被更新……（第 23 節）；而且要穿上……（第 24 節）。讀者們已經受到教導，要成為信徒就表示與過去徹底來個一刀兩斷。同時，在這個勸勉的文脈中，這三個不定詞也似乎有隱含的命令語氣的作用，意思不是

⁴³ 不定詞和分詞有時都能當作命令語氣使用，特別是在道德規範中（注意：羅十二 9~15）。參 Barth, 505-6。見道筆有關拉比文獻用法的論述（D. Daube, 'Participle and Imperative in 1 Peter', in E. G. Selwyn, *The First Epistle of St Peter* [London: Macmillan, 1947], 467-88）；有關歌羅西書三章 9~10 節，見 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 188-92。但是有人主張，出現 ὑμᾶς（「你們」）加上不定詞 ἀποθέσθαι（「脫去」），排除了這種命令語氣用法的解釋。

⁴⁴ 讀者們受教導（ἐδιδάχθητε），為的是叫他們得以脫去（ἀποθέσθαι ὑμᾶς κτλ.）舊人，並穿上新人。

⁴⁵ 他們受教的結果是他們已經脫去舊人、正在被更新、並且已經穿上新人。因此這解釋被認為與歌羅西書的平行經文（三 9~10）一致。但歌羅西書所表達的要點卻稍有不同（見下文）。

⁴⁶ 有幾位解經家，包括羅炳森、侯登（Houlden）、凱爾德、布魯斯、和林康即如此認為。梅爾（Meyer, 244-46）、葛尼喀（Gnilka, 229）和斯托得（182-83 頁 = Stott, 179-80）則認為這三個不定詞是解釋在耶穌裏的真理。這在意思上只有非常小的差異，但是就句法上說，更自然的是把它們連結到 ἐδιδάχθητε（「你們受了教」）。

說讀者們要重複脫去舊人和穿上新人的事情，而是說他們要不斷活出他們與過去一刀兩斷的意義。⁴⁷

脫去和穿上外衣的描繪在古代世界裏是很普遍的，也被神秘宗教用來論及入教的行動。穿上外衣使入教者分別為聖，以致能被宇宙的能力充滿，有分於神明的生命。在諾斯底派的文獻裏，穿上外衣表示救贖已經來到，這救贖將會在後來成為完備。但是，「脫去舊人」和「穿上新人」這措辭的背景既非諾斯底主義，亦非神秘宗教。⁴⁸ 在舊約聖經裏就有穿戴道德和宗教特質的例子，例如能力（賽五十一 9，五十二 1）、公義（詩一三二 9；伯二十九 14）、威嚴（詩九十三 1）、尊榮（詩一〇四 1；伯四十 10）、和救恩（代下六 41）。⁴⁹ 但是，不論舊約聖經或聖經以外的希臘文著作，都沒有說過穿上一個「人」。

所以，保羅的措辭沒有字面上完全相同的用法。羅馬書十三章 14 節講到披戴主耶穌基督，而在加拉太書三章 27 節裏，披戴基督就等於受洗歸入基督。脫去各樣罪惡的觀念也出現在保羅書

⁴⁷ 注意 R. A. Wild, '“Be Imitators of God”; Discipleship in the Letter to the Ephesians', in *Discipleship in the New Testament*, ed. F. F. Segovia (Philadelphia: Fortress, 1985), 127-43, 特別是 133; Schnackenburg, 199-200; 和 Lincoln, 285-86。

⁴⁸ 見 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 188-89 的討論。

⁴⁹ 與披戴羞辱（詩一〇九 29）及咒詛（詩一〇九 18）比較。拉比文獻談到穿戴屬靈和道德的特質，例如妥拉以謙卑和敬虔為衣（《米示拿》〈先賢集〉六 1；有關進一步的參考文獻，參 Str-B 2.301），與這裏的措辭類似（弗四 22、24；參：西三 8、12）。注意 P. W. van der Horst, 'Observations on a Pauline Expression', *NTS* 19 (1972-73), 181-87。

信的其他地方，⁵⁰ 羅馬書六章 6 節說到信徒的舊人與基督同釘十字架。在歌羅西書和以弗所書中，穿戴的意象直接連於「舊人」及「新人」（第 24 節）。這兩個詞語與其說是談到亞當和基督分別代表舊造和新造的元首，不如說是指認同於這些生活形態的個人。這裏的「舊人」就像在羅馬書六章 6 節和歌羅西書三章 9 節裏一樣，指一個被罪轄制之人的全人。⁵¹ 在羅馬書和歌羅西書的經文裏，與舊人徹底一刀兩斷是發生在過去。而在以弗所書這裏，讀者們被教導要「脫去」舊人。假使如上文所主張的，這個增添說明的不定詞有隱含的勸勉作用，那麼這裏就更加強調在脫去舊人的直說語氣和命令語氣之間、以及在「已經實現」和「尚未完全實現」之間的張力。⁵² 讀者們從前〔的〕行為已經在前面被刻畫為「肉體的私慾」（二 3），這裏則明說那是要拆毀的。若再讓它影響他們的生活，那就是愚昧了。反之，他們應當活出那已經發生在他們裏面的劇烈改變的意義。

「舊人」與「新人」成了鮮明的對比，正如各自的同位語子句清楚顯示的。⁵³ 前者正在被虛假的私慾敗壞的過程中，而後者

⁵⁰ 羅十三 12；西三 8（參：來十二 1；雅一 21；彼前二 1）。

⁵¹ 參 E. Larsson, *Christus als Vorbild: Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten* (Uppsala: Almqvist and Wiksells, 1962), 197。

⁵² 見上文，94-100 頁。

⁵³ 與 τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον（「舊人」，第 22 節）和 τὸν καινὸν ἄνθρωπον（「新人」，第 24 節）分別為同位語的兩個子句是鮮明的對比，可排列如下：

τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης
「是因私慾的迷惑漸漸變壞的」，

則是在真正的公義和聖潔中照著神的形象造的（見：第 24 節的註釋）。動詞「漸漸變壞」的主動語態是指「毀壞或摧毀某物」，在這裏則是用被動語態，指「舊人」在道德上的持續敗壞，那是個腐化和毀壞的過程，最後以死亡告終（參：羅八 21；加六 8）。⁵⁴ 這最終瓦解的導因⁵⁵ 就是那迷惑人陷入罪和錯謬的有害私慾。它們已經被稱為「肉體的私慾」，這是舊的生活方式的特質（二 3）。現在它們被稱作「迷惑的」私慾。它們是虛幻的，因為與現實脫了節，並且導致舊人的毀壞。因為是出於迷惑的私慾，它們就與福音的真理相對，這真理被保羅認為是神百姓成長所不可或缺的（四 15；參：第 21、24 節）。

四 23. 在我們所脫去的舊人（第 22 節）和穿上的新人（第 24 節）這兩幅對比的畫面之間的，是第 23 節：〔你們被教導〕……要將……改換一新。讀者們受教導，不僅要脫去舊人及他那虛假的生活方式，並且要穿上新人；他們也被教導需要作裏面的更新。這裏單獨強調這個更新的觀念，而且它的功用不同於歌羅西書三章 10 節的平行經文裏所見的。

為了描述脫去舊人（第 22 節）和穿上新人（第 23 節），保羅用了兩個不定過去式的分詞：⁵⁶ 他把每個動作都描繪為一個完

τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας

「是照著神的形象造的，有真理的仁義和聖潔」。

⁵⁴ 參 Louw and Nida §20.39：φθείρω 的意思是「毀壞或摧毀某物，含義是使某物敗壞，以致消滅」，因此就是「摧毀」（林前三 17）。亦見 BAGD, 857，那裏說毀壞某人是「藉著錯謬的教導或不道德」。意味深遠的是，純正的教導和與之相對的不道德都出現在這文脈裏。

⁵⁵ 有關介詞 κατὰ 後面帶直接受格表示某事的根據或基礎，見：三 3。

⁵⁶ Ἀποθέσθαι（「脫去」）和 ἐνδύσασθαι（「穿上」）。

整或不可區分的整體。⁵⁷ 但是，在第 23 節談到裏面的更新時，所用的卻是現在式不定詞。⁵⁸ 保羅將這更新描繪為一個過程。最好把這動詞當作被動語態（意思是「被更新」），而非關身語態，⁵⁹ 這表示是神作成持續更新祂的百姓的工作。同時，隱含的勸勉（見上文）強調了信徒面對不斷挑戰的觀念。當讀者們在基督裏受教導的時候，他們受到勸勉要被更新。他們當使自己降服在神面前，使自己裏面的人被更新。保羅給在羅馬的基督徒的勸勉裏也有類似的要點，其中的命令語氣是以被動語態表達：「只要心意更新而〔被〕變化」（羅十二 2）。

⁵⁷ 「不論該動作實際上是如何發生的」，這都是真的（S. E. Porter, *Idioms*, 21）。

⁵⁸ ἄνανεοῦσθαι（「被更新」）。

⁵⁹ 關身語態似乎沒有「更新自己」的反身意思（BAGD, 58 亦如此認為；參 Louw and Nida §58.72）。雖然有些人認為在 νέος（「新的」）和 καινός（「新的」）及它們各自的同源詞之間，有一特意作的區分，認為前者主要是表時間的形容詞，意思是「年輕的」，而後者則有素質上的含義，指取代舊有的新事物，但這兩個講到新的字卻是同義字，二者都可有質或時間上的含義（參 R. A. Harrisville, 'The Concept of Newness in the New Testament', *JBL* 74 [1955], 69-79; E. Larsson, *Christus*, 200）。所以，他們認為這裏（參 Schnackenburg, 200）在新人（καινός）和以 ἄνανεοῦσθαι（「被更新」，是 νέος 的同源詞）所表達的更新之間是有區別的，前者指素質上的差異，因為它是神的創造，後者則是一個人變得年輕的活動；但這樣的說法不能成立。見 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 190; Lincoln, 286；關於這個和有關「新」的經文，注意 C. B. Hoch, *All Things New: The Significance of Newness for Biblical Theology* (Grand Rapids: Baker, 1995)。

根據以弗所書四章 23 節，這更新發生的範疇是「你們心思的靈」（《恢復本》；《和合本》作「你們的心思」），這是個不尋常的措辭，在其他古希臘文獻裏沒有類似的。許多人認為這片語是指聖靈，把本節譯作「使你們的心思被聖靈更新」。⁶⁰ 在以弗所書其他地方，這詞從未指人的靈，但整本書信都強調聖靈在信徒生命中的作為（一 17，三 16，四 3，五 18，六 18）。第 3 節（提到保守聖靈的合一）較廣的上下文，和第 24 節比較緊鄰的上下文都支持這是指神的靈說的。有人說，保羅力勸他的讀者們，要他們的心思被聖靈更新，並且「穿上新人」，這是表示同一實際的兩種方法，而這「被更新過的心思」在基督徒倫理中所扮演的角色（羅十二 2）基本上是同樣的重點。⁶¹ 此外，根據提多書三章 5 節，執行這更新的顯然是聖靈。

但與這種多數解釋不同的是，經文說的是「你們的心思的靈」，而非「在你們的心思裏」，很難想像神的靈怎麼可能被描述為屬於「你們的心思」。如果保羅要說的是「心思被聖靈更新」，通常需要不同的文法結構。⁶² 所以更妥善的是把「靈」和「心思」二詞理解為以弗所書裏堆積同義詞的另一個例子。因此，這個更新工作的範疇就是在這人的最裏面（參：三 16 的「裏

⁶⁰ 如：席列爾、侯登、葛尼略、恩斯特、史納肯伯等即如此認為，注意 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 710-12。

⁶¹ G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 710-11。

⁶² 例如 ἐν πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν。費依（G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 711）的傾向是把這詞語理解為指向聖靈，但他基於文法和用法，勉強承認這片語是「一個極度奇特的方式，談到人內在的生命」。但是費依卻說，雖然第一個所指的是人的靈，我們卻當預備承認「聖靈就在一旁盤旋」（712）。

面的人」），意思就是「我們思想的模式、動機、和方向都必須被改變」。⁶³ 從神學上說，這種裏面的更新是聖靈的工作（多三 5），漸進地將信徒轉變為基督的形象，「榮上加榮」（林後三 18）。是聖靈的能力使裏面的人每日被更新（四 16）。而且，雖然這種持續的改變是從裏面發生，但是下一節所提到的仁義和聖潔卻表示它對信徒的行為舉止也有影響。

這與本段前面的部分（第 17~19 節）形成的對比是再鮮明不過了。那裏將在基督以外之外邦人的絕望光景描述為心地昏昧，以致看不見真理，而且他們之所以與神隔絕，是他們裏面無知的結果。結果，他們就使自己沉淪於各樣的墮落活動中。而這裏，心思的不斷改變導致公義和聖潔的生活，反映出神自己的屬性（參：羅十二 2）。保羅論述的進展所暗示的是，若沒有神的更新，人的心思根本無法引導或保守我們活在討神喜悅的生活方式中。「如果異教徒的墮落是因為他們心思的虛妄，那麼基督徒的公義就有賴於我們心思的不斷更新了。」⁶⁴

四 24. 讀者們被教導的福音傳統的第三個基本層面（參：第 22~23 節）是穿上新人，這新人的被造，是要彰顯屬於神的道德特質，如公義和聖潔等。而且，這第三個不定詞，穿上，像前兩個一樣，隱含命令語氣的作用，但意思並非他們要不斷穿上新人，而是他們應當照著神已成就的大能改變來過他們的日子。

⁶³ D. G. Peterson, *Possessed by God: A New Testament Theology of Sanctification and Holiness* (Leicester: Apollos, 1995), 132。注意他在 pp. 126-32 有關更新主題的論述。

⁶⁴ 斯托得，184 頁 = Stott, 182。

在以弗所書裏，「新人」有整體和個別的含義。⁶⁵ 這詞語已經出現在二章 15 節，指包括猶太人和外邦人在內的新人類，他們雙方在基督裏被聯合，作為這新團體包容性的代表。在第 24 節這裏，這整體的表達變為個別性的。就如舊人是在目前的邪惡世代的轄制之下，這新人也是新創造以及那要來世代的一部分。它是神的大能作為，而非我們的；但是，信徒要穿上這新身分，此一事實表示祂的新創造被信徒歡喜地接受。這就謹慎地平衡了神的作為和人的回應（參：腓二 12~13），⁶⁶ 而結尾的片語，「在出自真理的公義和聖潔中」（參《和合本修訂版》；《和合本》作「有真理的仁義和聖潔」），表示這種穿上新人有重要的道德含義。

在這結束本段落（第 17~24 節）的形容詞子句裏，有數個關於這新人的重要特徵吸引了我們的注意：「〔這新人〕是在出自真理的公義和聖潔中，照著神的形象造的」（《和合本》作「是照著神的形象造的，有真理的仁義和聖潔」）。第一，這個實體是神親自作成的新創造：動詞「造」在這裏用的是被動語態，指神創造性的作為（參：弗二 10，「我們原是祂的〔即神的〕工作，在基督耶穌裏造成的」）。⁶⁷ 就定義上說，這新的創造是神自己的工作，而公義和聖潔是解釋片語「照著神的形象」，因此，它們的道德本質也被認為主要是神的創造。如此，這新人就與那漸漸毀壞的「舊人」（第 22 節）形成鮮明的對比。

⁶⁵ 希臘文 *καινός άνθρωπος*。參 Lincoln, 287。

⁶⁶ 注意 P. T. O'Brien, *Philippians*, 273-89 就腓立比書二章 12~13 節裏，神的作為和人的回應之間關係的討論。

⁶⁷ 希臘文 *κρίζω*。Schnackenburg, 201；和 R. A. Wild, "Be Imitators", 133, 135。

第二，神不僅是這大能作為的作者；祂也是這新創造的模式或典範。它是「照著神的形象」（直譯為「根據神」）造的，⁶⁸也就是被造「像祂」。所以，這新人的特質是公義和聖潔，這兩個特質在舊約聖經和新約聖經裏都用來描寫神，也就不足為奇了。《七十士譯本》的類似經文堅稱，那真正公義和聖潔的乃是神；在申命記三十二章 4 節，就這樣因著祂的偉大而讚美祂：

祂是磐石，祂的作為完全，

祂所行的無不公平。

是誠實無偽的神，

又公義，又正直。

（參：詩一四五〔《七十士譯本》一四四〕17；啟十六 5。）⁶⁹

第三，在這個勸勉的文脈裏，「照著神的形象」可能也有目的論（teleology）的含義。⁷⁰ 這新人「照著神的形象」被創造；

⁶⁸ 介詞片語 κατά θεόν 指出這新人與神的關係，可以翻譯為「照著神」、「與神相似」、或「像神」。「照著神的旨意」雖然在神學上是正確的，但卻沒有充分掌握這文脈的含意；它指的只是「一個自願的關係」（參 R. A. Wild, ‘“Be Imitators”’, 142, 135），而且，按著結尾的介詞片語 ἐν δικαιοσύνη καὶ δσιότητι τῆς ἀληθείας（「在出自真理的公義和聖潔中」），這並不是妥當的翻譯。

⁶⁹ 申命記九章 5 節否定人的公義和聖潔與以色列之領受其產業有任何關連；倒不如說，那是因為主對祂百姓的愛，以及祂信守向他們列祖所起的誓（七 7~8）。《所羅門智訓》九章 3 節講到人間的政府「以聖潔和公義」管理世界，但其上下文強調是神建立這樣的秩序的（九 1~2）；R. A. Wild, ‘“Be Imitators”’, 134 亦如此認為。

⁷⁰ R. A. Wild, ‘“Be Imitators”’, 135。

因此就是要像祂。原則上，信徒們已經是神的新創造的一部分（二 10、15；參：林後五 17；加六 15）。所以，他們的行為舉止必須符合他們在基督裏的新地位和身分。⁷¹ 他們應當公義，就如祂是公義的，應當聖潔，就如祂是聖潔的。「聖潔」和「公義」⁷² 這兩個詞一起（參：路一 75），是指整個具有崇高德行的生活——這種意思符合緊鄰的上下文，並與一般希臘—羅馬世界的語言用法一致，雖然在意義上稍有差異。⁷³ 所以，這一對詞語解釋了「神的形象」的意義。本段中存在於舊秩序和新秩序之間的張力，與保羅著作裏其他地方所謂「直說語氣」和「命令語氣」之間的相互影響類似：信徒要成為他們在基督裏之所是。在這文脈裏的文字與歌羅西書三章 10 節的平行經文有些不同，那裏引喻創世記一章 26 節，說這新人是「在知識上漸漸更新，正如造他主

⁷¹ Arnold, 143。

⁷² 就像在以弗所書五章 9 節和六章 14 節裏，δικαιοσύνη 在這裏表示一項倫理美德。

⁷³ 衛爾德（R. A. Wild, “Be Imitators”, 134-35, 142 nn. 49, 50）叫我們注意到柏拉圖（《申辯辭》〔*Apology*〕35D；《克力同》〔*Crito*〕54B；《泰阿泰德》〔*Theaetetus*〕172B, 176B）和斐羅（《論亞伯與該隱之獻祭》〔*De Sacrificiis Abelis et Caini*〕57；《論特殊法律》〔*De Specialibus Legibus*〕1.304; 2.180；《論美德》〔*De Virtutibus*〕50）的作品，在那些例子中，這兩個詞一起出現，表示一般崇高品德的生活以及所謂的像神是甚麼意思。他的結論是：「我們也可以很穩妥地假定，一個希臘—羅馬的聽眾會將這片語理解為一個包羅甚廣的語句，包括所有美德和優點的總和」（135）。衛爾德認為保羅的操練的目的是，照著傳統柏拉圖思想，「被神同化」，但「同化」是否確實能描述保羅的觀點，則有待質疑（見：五 1 的註釋）。

的形象」。⁷⁴ 在以弗所書這裏，沒有引喻亞當受造的典故，重點在於效法神的生活。

最後，結尾的所有格片語「真理的」，最好理解為表示來源或源頭。這新人的特色是聖潔和公義，這兩個美德來自「真理」，這是以另一個方式表明來自神自己。祂就是真理。這些特質出自於祂，與祂的屬性一致，至終也是實際的。就這意思而言，它們可說是「真正的聖潔和公義」。在以弗所書更廣的文脈裏，「真理」就是福音的真理（一 13），是讀者們在基督耶穌裏受教時所學習的（見：四 21 的註釋）。這真理相對於錯謬的教導和各樣的詭計（第 14 節）；而彰顯這些出自福音真理的美德，立即的結果就是每個信徒都應脫去虛假，向各人的鄰舍說實話（第 25 節）。

這段經文繼續從四章 1~3 節開始對讀者們的談論，它是個直接的勸勉，詳細說明：對信徒所蒙的召而言，有哪些是不合適的，又有哪些是合適的。這些讀者大多數都是從外邦和異教背景中被領入與神之間的活潑關係。因此，使徒在「舊人」特有的生活方式及「新人」的標誌之間作了清楚的區別（四 17~24），力勸他的讀者們不要返回舊有的方式。他已經為接下來更詳細、特定的道德勸勉奠下基礎。

⁷⁴ 注意 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 191-92 對此片語所做的討論。布魯斯（Bruce, 359）認為這兩段經文之間的差異很小。他將「照著神」這片語解釋為「在神的形象中」。

三、關於舊生活與新生活的特殊勸勉（四25～五2）

²⁵所以你們要棄絕謊言，各人與鄰舍說實話，因為我們是互相為肢體。²⁶生氣卻不要犯罪；不可含怒到日落，²⁷也不可給魔鬼留地步。²⁸從前偷竊的，不要再偷；總要勞力，親手做正經事，就可有餘，分給那缺少的人。²⁹污穢的言語一句不可出口，只要隨事說造就人的好話，叫聽見的人得益處。³⁰不要叫神的聖靈擔憂；你們原是受了祂的印記，等候得贖的日子來到。³¹一切苦毒、惱恨、忿怒、嚷鬧、毀謗，並一切的惡毒（或作：陰毒），都當從你們中間除掉；³²並要以恩慈相待，存憐憫的心，彼此饒恕，正如神在基督裏饒恕了你們一樣。^五¹所以，你們該效法神，好像蒙慈愛的兒女一樣。²也要憑愛心行事，正如基督愛我們，為我們捨了自己，當作馨香的供物和祭物，獻與神。

保羅現在繼續清楚說出特定、具體的勸勉，這是直接從前一段的道德訓勉衍生出來的，那裏對舊的生活方式及新的生活方式作了清晰的區分（四 17～24）。思路的進展，是從學習基督和新造的崇高意境，轉到「基督徒行為的基本細節——說誠實話和控制我們的脾氣、在工作上誠實及言語帶恩慈、饒恕、愛、以及節制性行為」。¹每一項勸勉都與基督身體內的人際關係有關（第 25 節）。特別的是，目的是要培養神百姓的合一，就是讀者們曾受熱切勸勉要竭力保守的聖靈的合一（第 3 節），而「要避免的惡全都是會毀壞人類和睦的」。²在第 25～31 節裏，保羅提到負面

¹ 斯托得，185 頁 = Stott, 184。

² Houlden, 320。

的行為方式，是受信人應當避免的。在每個例子裏（除了第 26、27 節裏的生氣之外），³ 每一個負面的禁令都有一相對的正面勸勉來平衡。使徒勸他的讀者們不僅要棄絕說謊、偷竊、和生氣；也需要說誠實話、努力工作、並以恩慈對待他人。此外，在每個命令後面都有一假定或暗示的鼓勵性子句，那等於是個神學上的理由。在四章 32 節~五章 2 節裏的勸勉則純粹是正面的，讀者們受勸勉，要彼此以恩慈、憐憫、和饒恕相待。保羅接著轉到愛這個核心的要求，然後提到以基督的愛為典範來結束這部分：「正如基督愛我們，為我們捨了自己，當作馨香的供物和祭物，獻與神」（五 2）。

第 25 節以所以開始，在邏輯上是連結到前面的段落，因為保羅在此從一般性的勸勉轉入更特定的勸勉。動詞「棄絕」已經在第 22 節用來指「脫去」舊人，而關鍵字「真理」（《和合本》作「實話」）是取自第 24 節結尾的片語。雖然有人主張這部分的道德訓勉（從第 25 節起）結束在四章 32 節，但基於更有力的理由，結尾應該是在五章 2 節。⁴ 要活在愛中的勸勉總結了前面的特

³ 然而要注意：在第 31 和 32 節裏，以饒恕所需的正面特質，取代了與生氣有關的負面特徵的清單；而接下去的就是鼓勵性的子句，「正如神在基督裏饒恕了你們一樣。」

⁴ 把段落設定在五章 2 節（而非四章 32 節）結束的理由如下：(1) Γίνεσθε οὖν（「所以，你們當〔效法〕」，五 1）是重複四章 32 節的 γίνεσθε [δέ]（「要」〔恩慈〕）。四章 32 節提到神饒恕的愛，在此成了基督徒彼此相待的典範。所以五章 1 節是重述前段，而非開始一個新的主題。(2) 這段經文以一個正面的語氣結束，以「要憑愛心行事」（五 2）這個勸勉圓滿結束了前面的特定勸勉。(3) 五章 3 節轉到道德教導的一個新的範圍，就是關於性的部分，這是在四章 25~32 節裏未曾提到的。所以 πορνεία δέ（「至於淫亂」）開始了一個新段

定訓誡，而關於基督之死的鼓勵性子句則提供了這訓誡的神學基礎，以一種形成高潮的方式完成這個段落。

四章 25 節～五章 2 節書信體裁的道德訓勉包含一系列的勸勉句子，提供了日常生活中行為舉止的規範。這些道德句子也常出現在希臘化時期哲學家的著作裏，並且被希臘化猶太教採用，它們所用的是一種普遍的道德訓勉格式，就是惡行與美德的清單。⁵ 在新約聖經裏，這類的清單是用於護教和勸勉的文脈中（羅一 29～31；林前五 10～11；加五 19～23，等等），有時是勸勉本身的一部分（弗四 31～32；參：腓四 8）。關於這些美德及惡行清單最初的來源，學者有不同的意見，所提到的包括舊約聖經、猶太教的「兩條道路」的模式、昆蘭文獻、斯多亞主義、和流行的希臘—羅馬哲學等。

更重要的是以弗所書如何使用這些道德清單。雖然眾解經家都正確地注意到這清單與歌羅西書三章 8～14 節那分清單的相似之處，⁶ 但是在以弗所書四章 25 節～五章 2 節這裏，保羅明確地提到舊約聖經（第 25、26 節），⁷ 以及使用令人想到先前經文的文字和引喻等（第 30 節，五章 2 節），⁸ 來補充他的勸勉。在保

落。注意 Schnackenburg, 204 的詳細討論；參 Lincoln, 294，和 Best, 443。

⁵ 注意 Lincoln, 294-97 裏的討論和參考文獻，及 C. G. Kruse, 'Virtues and Vices', *DPL*, 962-63。

⁶ 見 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 179-81, 186-204。

⁷ 亞八 16；詩四 4。

⁸ 賽六十三 10；詩四十 5（《七十士譯本》三十九 6）；出二十九 18；結二十 41。關於以弗所書裏引用舊約聖經的重要意義，見 T. Moritz, *A Profound Mystery*。

羅福音的基督論和末世論層面裏，惡行被視為「舊人」運作的結果，而德行或美德則是在「新人」裏產生的，反映出基督的屬性。我們已經看到，前面的四章 17~24 節的上下文標示了神學和道德的基礎。所提到的惡行都是會攪亂神百姓間的合一的，這合一是在四章 1~16 節文脈裏的一個極重要的議題，而諸美德則促進了群體的生活。有時使徒會強調他在本書信前面所用的神學詞語；所以第 25 節裏表達動機的子句，「因為我們是互相為肢體」，所指的是第 12 及 16 節的「身體的語言」，而提到神的聖靈，「你們原是受了祂的印記，等候得贖的日子來到」（第 30 節），則是重述一章 13~14 節那處提到聖靈的重要經文。

若說所列出的罪行或美德與它們出現的上下文無甚關連，雖然可能失之太過，這類道德訓勉的材料有很廣的適用性，這表示我們不應當只是在每一個收信的群體中找出特定和詳細說明的问题——例如，第 25 和 28 節表示保羅知道：在這些教會裏存在有竊賊和說謊者，是他必須直接責問的。而所談到的論題，就是說實話、處理怒氣、努力工作、造就人的話、恩慈、和愛，如四章 1~16 節清楚表示的，在在顯示：保羅所關切的，是神的百姓能以實際的方式彰顯在愛中的合一。⁹

四 25. 現在，保羅提出一系列的特定勸勉，目的是要培育出符合這「新人」的行為舉止，詳細說明照著神的形象被造的結果。¹⁰ 這裏是刻意與前段作連結：動詞「棄絕」已經在第 22 節用來指脫去舊人，而關鍵性的觀念「真理／實話」則是重拾第 24 節結尾的片語（參：第 15、21 節）。讀者們已經受到教導，要脫去那因私慾的迷惑而漸漸變壞的「舊人」（第 22 節）。他們現在就

⁹ Lincoln, 299。

¹⁰ Διό 是個強烈的推論性連接詞，意思是「因此，為這緣故」。

應當「脫去」（《和合本》作「棄絕」）¹¹一切謊言，¹²那是他們過去的生活樣式及它帶傷害性和欺哄性手段的特色。

但是，單單棄絕謊言還不夠。每位¹³讀者都要向自己的鄰舍說真理／實話。保羅用了一個對應的正面命令來平衡他的負面禁令。他們已經穿上了照著神的形象而造的「新人」。因此，來自神自己（第 24 節）、也在耶穌裏（第 21 節）的真理就應當是他們言談的特殊標誌。

你們要……各人與鄰舍說實話，這勸勉是引自撒迦利亞書八章 16 節，從這舊約聖經經文裏選用了關鍵字「真理」和「鄰

¹¹ 動詞 ἀποθέμενοι（「脫去，棄絕」）呼應它在第 22 節裏的用法，又是喻義用法，這次是以 τὸ ψεῦδος（「謊言」）為直接受詞。最好把這分詞理解為命令語氣的含意（「要棄絕謊言」），而非回頭指過去神所成就的改變生命的事件（「在棄絕謊言之後」）；但注意歌羅西書三章 9 節有不同的重點。見 Schnackenburg, 206；和 Lincoln, 300 的論述。

¹² 「謊言」（τὸ ψεῦδος）令人想到在他們過去生活形態裏迷惑人（ἀπάτη, 22 節）的私慾。某些人認為：抽象名詞 τὸ ψεῦδος 所描述的，不是抽象的虛假，而是「那謊言」，而且有人主張保羅在此處所指的是「偶像崇拜的大謊言」（參：羅一 25）。保羅的讀者們已經棄絕了異教絕大的謊言，如今受到敦促，要棄絕所有較小的謊言，並且說誠實話（參：斯托得，186 頁 = Stott, 184-85）。但是，單數 τὸ ψεῦδος 是集合法，指「諸謊言」，或說謊的作法和習慣，而且平行經文也與這種解釋相左（西三 8~9）。

¹³ 形容詞 ἕκαστος，加上第二人稱複數 λαλεῖτε（「你們各人必須說」），強調了他們各人要說誠實話的個別責任。

舍」。¹⁴ 有人說：保羅引用撒迦利亞書的這節經文，是希望為他自己的道德勸戒加上舊約聖經教導的分量。有人聲稱，他的用意是要表示他自己的道德教導符合舊約聖經的倫理，以致他的外邦讀者們會知道：「各人向鄰舍說實話的勸勉，被視為主要是基督教的一般道德教導。」¹⁵ 這說法可能是正確的。

但是，在撒迦利亞書八章和以弗所書四章之間，以及它們各自書寫對象的群體之間，還有很深的救恩歷史和預表上的關聯。「各人與鄰舍說話誠實」是撒迦利亞書八章的勸勉部分（第 16~19 節）一系列勸誡（「你們所當行的是這樣」，第 16 節）中的第一項，該部分是緊接在神關乎新耶路撒冷的應許（第 1~15 節）之後。第 16 節的命令是針對神百姓中的餘民。他們將住在錫安，就是那將被稱為「誠實的城」，¹⁶ 因為有耶和華居住在其中（第 3 節）。¹⁷ 祂的百姓的特色是誠實、公義、和聖潔，因此，

¹⁴ 以弗所書四章 25 節緊緊遵照《七十士譯本》，唯一的差別是在以弗所書裏使用介詞 μετά（「與」），而非《七十士譯本》所用的 πρός（「向」）。

¹⁵ T. Moritz, *A Profound Mystery*, 88-89，特別是 89，即如此認為。

¹⁶ 撒迦利亞書的預言裏有六處提到「誠實」（*ᾠμετ*）。除了在七章 9 節裏警告神的百姓要按「至理」（直譯為「真理的公義」）而行以外，「誠實」的所有出處都在第八章裏（第 3、8、15、16、和 19 節）。在以弗所書裏，有七處使用 ἀλήθεια（「真理，誠實」）詞組，其中六次是在第四~六章的道德訓勉裏，包括本章中的四次（第 15、21、24、25 節；參：五 9，六 14）。

¹⁷ 新耶路撒冷將成為神啟示的中心，萬民都要來朝聖（第 20~23 節），這是應驗以賽亞書二章 2~4 節的期盼。當神的百姓遵循第 16~19 節的勸誡時，他們的正直就會反映出神的同在。在這新世代裏，外邦人的反應將會是重複從前非利士人亞比米勒對亞伯拉罕所作的告

也應當以誠實對待身為群體成員的鄰舍。以弗所書四章 25 節重述這第一個勸勉，對這個在基督裏的新群體講說，也就是在「真理的仁義和聖潔」裏被造、應當像神的「新人」。在這個新社會裏，一個人的鄰舍就是其他的信徒，他有權得知真理。在舊約聖經那處經文中，用新耶路撒冷來預言神的百姓在末世的前途，保羅將這預言用在這「新人」身上，就是神在基督裏的新群體，諸世代的結尾已經臨到他們了。在這兩個群體之間救恩歷史及預表上的關連，包括附帶的實際的勸勉，都相當明顯。¹⁸

在以弗所書裏，要說實話的勸勉，又訴諸一個事實來強化：我們是互為肢體的（參：羅十二 5）。本書信已經提到教會是基督的身體這觀念（一 23；參：二 16，四 4、12），四章 15、16 節又特別提到身體的肢體互相依靠（雖然直到五章 30 節才明確地將「肢體」和「身體」這兩個詞語連起來）。根據四章 15 節，這個身體被建立的方式是在愛中說福音的真理。在四章 25 節這裏，使徒的重點是，身體乃是和諧關係的典範，在這個身體裏，容不下真理以外的任何事物。我們「不再是彼此疏離、獨立的個體，

白，「〔在你所作的一切事上〕，神都與你同在」（創二十一 22《恢復本》）。來錫安朝聖的外邦人將會在主所更新的百姓中認出神的同在。

¹⁸ T. Y. Neufeld, *Put On the Armour of God: The Divine Warrior from Isaiah to Ephesians* (Sheffield: Academic Press, 1997), 133-34 注意到在撒迦利亞書八章和以弗所書四章之間數個這類重要的關連，並說：「我們很難抗拒作這樣的結論：以弗所書四章 25 節裏簡短引用的撒迦利亞書八章 16 節，就著撒迦利亞書八章在以弗所書作者思想中所扮演的角色而言，不過是冰山的一角。」

如今乃是彼此合一、彼此相屬的，我們不可奪去他們賴以作決定或行動的真理。」¹⁹

四 26~27. 在神的新社會裏，信徒們不可因縱容自己生氣而犯罪，因為這對身體內的和諧關係來說是個嚴重的障礙。跟四章 25 節~五章 2 節這個道德訓勉中的其他勸勉不同的是，這第二個主題句是以一個正面的勸誡開始（但注意下文對於它的意義的說明），接著是一個負面的勸戒（「不要犯罪」），然後才說出要立即處理怒氣的理由（第 27 節）。

再次引用舊約聖經經文，這次是詩篇第四篇 4 節。²⁰ 在這裏，舊約聖經的上下文對於明白它在以弗所書裏的用法而言同樣很重要。詩人受到相當不公的控告，說他犯了某個罪行或罪孽，雖然他知道自己無辜，卻深為這樣的羞辱所苦。但神除去了這個因他人的謊言而產生的怒氣（第 2 節），另賜給他一個滿有喜樂和平安的心（第 7~8 節）。所以當他進一步安慰和堅固自己時，也警戒他的聽眾們不要在他們的怒氣中犯罪。²¹ 所以，保羅所極力勸勉這「新人」的（弗四 24），已經在詩人自身的經驗中預示了（詩四 7~8）。

本句裏的兩個命令語氣，「生氣卻不要犯罪」，令解經家們感到困惑。有人因為詩篇第四篇 5 節裏的希伯來文慣用語有一個

¹⁹ 滕納，1298 頁 = Turner, 1240。鑑於以上的評論，這個對說實話的動機可能比貝斯特（Best, 448）所想的「更具神學或基督論的性質」。

²⁰ Ὁργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε 是一字不變地引用《七十士譯本》（詩四 5）。

²¹ 根據 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 89-90，以弗所書裏的勸誡與此類似。注意 P. C. Craigie, *Psalms 1-50* (Waco, TX: Word, 1983), 77-83 裏對詩篇第四篇所作的討論。

可能，而主張第一個命令語氣的功能是個條件或讓步子句（「如果〔或雖然〕你們生氣，要確定你們不會犯罪」）。²² 因此，這勸勉是容許和限制生氣，而非真正命令人要生氣。中文就相當於在你的怒氣中不要犯罪。但這句子可能應當理解為命令語氣的命令用法之內的正常變化，即使翻譯的結果沒有重要差異：「生氣〔如果你的確生氣〕，卻不要犯罪」。²³ 因為沒有明白地稱「生氣」為「罪」，有人就主張這裏所說的是義怒，而第 31 節所要除去的忿怒則顯然是不義之怒。義怒有其適當的地位，但也要注意有個「微妙的試探，把自己的生氣看作義怒，把別人的生氣當作純粹的壞脾氣」。²⁴ 如果我們的憤怒離不開受傷的驕傲、惡意、或報復的心，它就已經惡化為罪了。雅各書一章 19~20 節的警告說出同樣的重點：「但你們各人要……慢慢地動怒，因為人的怒氣並不成就神的義。」

為了防止怒氣惡化為罪，就必須為它設下一個嚴格的時間限制：「不可含怒到日落」。「怒」是個特殊的字，在新約聖經裏

²² 麥凱 (K. L. McKay, *A New Syntax*, 81) 說：這類的命令，包括正面和負面的，可以用來表示一個假想的狀況或是一個假設。參 S. E. Porter, *Verbal Aspect*, 352-53, 和 *Idioms*, 226. 亦見 Schnackenburg, 207; Lincoln, 301; 和 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 89-90。注意：約二 19。

²³ D. B. Wallace, 'Ὀργίζεσθε in Ephesians 4:26: Command or Condition?' *Criswell Theological Review* 3 (1989), 353-72; 和 *Greek Grammar*, 491-92。華勒斯又說：「在以弗所書四章 26 節裏，保羅把一個在必要時發怒的道德責任加諸信徒身上」（Wallace, 'Ephesians 4:26', 372）。他認為這一定與教會紀律有關，但是沒有證據顯示此處所考量的是這個問題（注意貝斯特的評論，Best, 499）。

²⁴ Bruce, 361。

僅出現在這裏。在其他地方，它通常表示一種主動、導致生氣的「激怒」，就是生氣的導因，而非結果。²⁵ 顯然這是個箴言性的諺語。普魯塔克（Plutarch）提到，如果畢達哥拉斯學派的人（Pythagoreans）因怒氣而致爭吵，他們絕對會在日落之前握手、彼此擁抱、並且和解。²⁶ 在昆蘭文獻裏也有類似的文句。²⁷ 日落被視為一些行動的時間界限，例如付工資給窮人，若不這麼做，就會被定為有罪（申二十四 15）。²⁸ 在使徒的勸誡裏，這詞語，連同所提到的日落，被用來警戒人不要沉浸於怒氣中，或使之滋生。必須立即處理，儘早達成和睦。

關於生氣的第三項勸勉，不可給魔鬼留地步（第 27 節），提供了立即處理怒氣的動機。²⁹ 這如果被拖延，撒旦就可利用在基督徒群體裏產生的緊張關係來達成他的目的。譯為地步的字直譯的意思是「地方」，但它可以指「可能性、機會、或機遇」（參：

²⁵ 希臘文 παροργισμός。D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 491 亦如此認為；例子包括王下二十三 26；以及王上十五 30；王下十九 3（《和合本》作「凌辱」）；尼九 18；《所羅門詩篇》（*Ps. Sol.*）八 8~9；唯一的例外是耶利米書二十一章 5 節。

²⁶ 普魯塔克《道德論叢》（*Moralia*）488c。

²⁷ 《大馬色文獻》7:2, 3; 9:6；《社群守則》5:26-6:1。

²⁸ 墨瑞慈（T. Moritz, *A Profound Mystery*, 90）認為，在某種程度上，這句話的靈感來自詩篇第四篇 5b 節（《和合本》4b 節：「在床上的時候，要心裏思想，並要肅靜」），以弗所書借用申命記二十四章 15 節的話，說出詩篇裏隱含的觀念。因此，兩段舊約聖經的經文在以弗所書四章 26 節裏像珍珠般串起來了。

²⁹ 否定的反義語助詞 μηδέ 繼續前面的否定，「不〔μή〕可含怒到日落」（第 26 節），可以翻譯作「也不要〔給魔鬼……〕」。參 BDF §445。

徒二十五 16)。因此，本節可以翻譯為，「不要給魔鬼機會來發揮他的影響力。」³⁰ 在羅馬書十二章 19 節，保羅以類似的方式使用這詞，他說：「親愛的弟兄，不要自己伸冤，寧可讓步〔直譯為給一個地方或機會〕，聽憑主怒。」使徒沒有解釋魔鬼在信徒的生命裏能得到怎樣的「地步」，³¹ 但值得注意的是，這裏沒有說怒氣的產生是出於撒旦。這源頭顯然是在各人自己裏面。怒氣能給魔鬼機會，在個人和群體的生命裏引發爭執。³² 應當藉著適當和迅速地處理怒氣，來避免這樣的不和。

保羅只有在以弗所書和教牧書信裏才使用「魔鬼」這稱謂。³³ 在保羅著作其他地方總是稱他為「撒旦」（在提前一 20，五 15 也一樣）。³⁴ 但我們不當因此就對以弗所書的作者問題下結論。雖然在教牧書信裏確實出現這稱謂，但提到撒旦的次數本來就不多。這字常用在《七十士譯本》裏（包括保羅剛才在第 25 節引用的撒迦利亞書），目前的文脈裏用它來指一個毀謗者是很恰當的，他抓住因生氣的痛苦而產生的機會，製造身體內的分裂。

信徒們已經與基督一同復活，並與祂一同坐在天上（二 6）。雖然如此，他們現在從事的，是一場與空中那些執政掌權者之間的屬靈爭戰。他們必須穿戴神的全副軍裝，才能抵擋魔鬼的

³⁰ BAGD, 823。

³¹ 但他也沒有如羅炳森（Robinson, 112）所主張的，說這是表示「給邪靈入侵的機會」。

³² 參 S. H. T. Page, *Powers*, 188-89。

³³ 希臘文 δίαβολος，弗四 27，六 11；提前三 6、7、11；提後二 26，三 3；多二 3。

³⁴ 羅十六 20；林前五 5，七 5；林後二 11，十一 14，十二 7；帖前二 18；帖後二 9；提前一 20，五 15。

詭計（六 10~20，特別是第 11 節）。以弗所書四章 26~27 節為如何打這場屬靈爭戰提供了一個例子。這爭戰是發生在道德的範疇裏，也就是在信徒的心裏和生活中。撒旦能藉著不加以控制的怒氣，在基督徒的生活中佔有一席之地。但怒氣卻不是魔鬼用以達到他的惡謀的唯一途徑。在第 25~31 節的勸勉文脈裏，禁止說謊（第 25 節）、偷竊（第 28 節）、和「污穢的言語」（第 29 節）。要行任何這些事的試探，或在這方面要照著「舊人」的樣式去行（第 22 節），大概都是屬靈爭戰的時機，是魔鬼能佔上風的機會。³⁵ 信徒必須抗拒每一個試探，才能抵擋惡者的影響力。對保羅而言，沒有中間地帶或名義上的基督教。³⁶

四 28. 第三個說明從舊的生活方式轉變為新的生活方式（第 22~24 節）的議題是，信徒們要努力工作，不再偷竊，使他們有餘，能與有需要的人分享。照著第 25 節的模式，先有一個負面的禁令，然後是正面的勸勉，接著是為後者提供動機。

這個現在式分詞一向被認為是指發生於主要動詞之前、持續性的動作，翻譯為「從前常偷竊的人」。³⁷ 但是這分詞並不是指時間，而當理解為相當於名詞用法，「竊賊」。³⁸ 偷竊在舊約聖

³⁵ 「屬靈的得勝和失敗，是處理日常試探之方式的結果」（S. H. T. Page, *Powers*, 189）。

³⁶ 亞諾德（C. E. Arnold, *Powers of Darkness*, 128-29）即如此正確地主張。也注意 S. H. T. Page, *Powers*, 188-89 頗具洞見的討論。

³⁷ BDF §339(3); C. F. D. Moule, *Idiom Book*, 206；與 K. L. McKay, *A New Syntax*, 80。

³⁸ A. T. Robertson, *Grammar*, 892, 1116; S. E. Porter, *Verbal Aspect*, 379；和 E. Best, 'Ephesians 4:28: Thieves in the Church', *Essays*, 182。

經裏被視為大罪（出二十 15；申五 19；賽一 23；耶七 9），違背社會行為規範（利十九 11）。「不可偷盜」這誡命重複出現在新約聖經對十誡的摘要裏（可十 19 和其平行經文；羅十三 9）。

有人主張，以弗所書這裏提到偷竊，只是因為它是道德訓勉的一個傳統題材。³⁹ 但這勸誡可能是讓我們看到：在第一世紀時成為基督徒的是怎樣的人，而這並不限於小亞細亞，這表示「他們發覺，要脫離他們悔改歸正之前的社會倫理準則是何等困難」。⁴⁰ 貝斯特主張，雖然保羅想到的可能是奴隸（參：門 18，關於阿尼西母），⁴¹ 但是按他們的地位而言，無法有普遍的偷竊行為，也不能在不偷竊之後專注於生產，以促進群體的福祉。⁴² 因此，他認為所著眼的可能是按日計酬的勞工或精明的商人，他們的工作可能是季節性的。當他們沒有工作時，也沒有福利制度幫助他們，許多人就被迫靠偷竊來養活他們自己和家人。

如果偷竊是某些基督徒在悔改歸正之前的生活方式的一部分，他們就不要再偷。偷竊是與他們已經穿上的「新人」不符的，這新人的生活形態特徵是仁義和聖潔（第 24 節）。反之，⁴³ 要以努力工作代替偷竊。偷竊時所用的小聰明和努力，如今應當

³⁹ Lincoln, 303 亦如此認為。參 Schnackenburg, 208。在其他地方，保羅把竊賊與其他作惡之人一同歸入那些不能「承受神的國」的人（林前六 10）。

⁴⁰ E. Best, 'Thieves', 181。

⁴¹ 有關這討論，見 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 299-300。

⁴² E. Best, 'Thieves', 182-83。

⁴³ Μᾶλλον δε（「反而要」；《和合本》作「總要」）標示了與之前否定句之間的鮮明對比。

用在誠實的工作上。⁴⁴ 在舊約聖經和猶太教裏（出二十 9；詩一〇四 23；箴六 6，二十八 19；《便西拉智訓》七 15），以及在一般希臘—羅馬世界中（伊比德圖《演講》〔*Dissertations*〕1.16.16-17；3.26.6-7；金口狄奧《祈禱》〔*Dio Chrysostom, Orations*〕7.112, 124-25），都賦予工作很高的價值。保羅藉著他用皮革製作帳篷的工匠工作支持他的宣教事工，並勸勉他所服事的眾教會也要用他們的手做工（帖前四 11、12；帖後三 6~12）。⁴⁵

這裏翻譯為勞力的字，是指勞力到筋疲力盡的地步。（和它的同源名詞一起，所描述的是一般性的工作，特別是勞力的工作〔林後六 5，十一 27〕，以及基督徒在群體之內或為群體而作的事工。）⁴⁶ 從前輕而易舉就可到手的，如今必須殷勤勞力才能得到。接下來以表示方式的分詞指出竊賊現在當如何勞力，就是要親手做正經事。這句話並不是說人只能作勞力的工作。倒不如說，「親手做」強調靠辛苦工作來獲得，與從前靠偷竊相反。信徒們不再用他們的手來偷竊，而是善加利用雙手來努力工作。這裏所著眼的「美善的事」（《標準譯本》附註；《和合本》譯作「正經事」），就像在加拉太書六章 10 節和其他地方一樣，表示

⁴⁴ E. Best, 'Thieves', 183。

⁴⁵ 在舊約聖經、猶太教、和新約聖經裏關於工作這題材，見 G. Agrell, *Work, Toil and Sustenance* (Verbum: Hakan Ohlssons, 1976), 126-32；有關保羅對工作的態度，注意 R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry* (Philadelphia: Fortress, 1980) 的深刻見解。

⁴⁶ 名詞 *κόπος* 和動詞 *κοπιᾶω* 都被用來指保羅的使徒事工（林前四 12，十五 10；加四 11；腓二 16，等等），以及其他基督徒的勞苦（林前三 8，十五 58，十六 16；帖前五 12）。

對他人有益。⁴⁷ 在以弗所書裏，信徒們已經被描述為神的工作，他們被造就是為要「行善」（二 10）。在目前的文脈裏，用自己的手努力工作被視為行善，而且，鑑於接著提供的動機，它指向藉此與有需要的人分享。⁴⁸

要看顧窮人和缺乏之人的勸勉（參：羅十二 13，「聖徒缺乏要幫補」），反映了在早期耶路撒冷的基督徒之間對於分享需用的強調（徒二 45，四 32~五 11，六 1~7），那導致外邦的眾教會為他們收取奉獻（羅十五 26~27；林後八~九章；加二 10）。慷慨，特別是對其他信徒所行的，⁴⁹ 應該是基督徒生活形態的一個重要部分（路六 29~36；林後八 1~15，九 6~12），但是，「如果這是由一位過去的竊賊行出來的，就與他以往的生活方式完全相反。」⁵⁰

⁴⁷ 林後九 8；西一 10；帖前五 15；帖後二 17；提前六 18。注意 E. Best, 'Thieves', 185-86, 和 Hoehner, 626 對於「善」所作的討論。

⁴⁸ 動詞 μεταδίδομι（「給一部分、給一分」；參：羅一 11，十二 8；帖前二 8）在此表示：努力工作的人會有東西來與他人分享。他的辛苦努力顯然會使自己得益，但這裏的要點是他必須與其他有需要的人分享他所得的好處。

⁴⁹ 這不是說信徒們不當幫助窮乏的非基督徒。保羅在其他地方勸勉他的讀者們「向眾人行善」。但他們向「信徒一家的人」有特殊的責任（加六 10），在以弗所書四章 25 節的文脈裏，基督徒必須向鄰舍盡特別的責任，這鄰舍就是其他的信徒。保羅的理由是「因為我們是互相為肢體」。

⁵⁰ Bruce, 362。林康（Lincoln, 304）恰當地評論道：「當舊的生活方式中的不法收穫被新生活方式裏的慷慨給予取代時，竊賊就變成慈善家了。」

四 29. 第四句又回到言語的話題（參：第 25 節），但這次所說的是「好」與壞，而非「真實」和「虛謊」。引人注意的字眼「好」與「需要」（《和合本修訂版》；《和合本》作「事」）造成第 28 節與本節之間的連結。⁵¹ 在前面的命令裏，好與壞之間的對比跟行動有關，這裏則是與言語有關，與口有關，而非與手有關。在兩種情況裏，使徒勸勉的目的都是他人的福祉。信徒們應當以他們的口和他們的手來行善，這善被定義為對他人有益處。⁵¹

基督徒不僅要保守自己的口不說謊（第 25 節），也要避免任何不健康的（《和合本》作「污穢的」）言語。保羅的勸勉是全面性的：包括他的所有讀者，就是那些已經穿上「新人」的人，⁵² 而且強調他們所說的話應該沒有一句是有害的。⁵³ 「污穢的」這個形容詞，在新約聖經其他地方按字面意思使用，指結出壞果子的壞樹（太七 17~18，十二 33），和不好的魚（太十三 48）。

* 編按：

28 節：ἐργαζόμενος τοῖς ἰδίαις χερσὶν τὸ ἀγαθόν, ...
μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι
（親手做正經事……
分給那缺少的人）

29 節：εἴ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας
（隨著需要說造就人的好話）。

⁵¹ Lincoln, 306。

⁵² 單數的口（στόμα）是閃語中表分布的單數，是關乎群體裏的每一成員。所有的人都要遵行使徒的命令。

⁵³ 放在無定冠詞的名詞 λόγος（「話語」）前面的 πᾶς（「每一個、各個」），表示保羅想要強調：「每一個字」都必須是有益的，而非僅是某些重要的字（參 BDF §275[3]; BAGD, 631）。

這字在這裏是喻義用法，指「有害的」或「不健康的」言語。⁵⁴ 所以，這裏被禁止的是任何一種有害的言語（參：西三 8；弗五 4），包括辱罵的言語、下流的話、或毀謗和輕蔑性的言談。說這類話語的口不僅污穢說的人（太十五 11），也毀壞群體的生活。我們的主已經提出了警告，在最後那日，人所說的閒話，必要句句供出來（太十二 36）。

相對的，基督徒必須謹慎說話，使它們能造就他人，對別人產生好的影響。既已說出負面的警戒，現在保羅就說出正面的部分：⁵⁵「只要隨著需要說造就人的好話」（《和合本修訂版》；《和合本》作「只要隨事說造就人的好話」）。⁵⁶ 基督徒之間的談話應當是健康、有益處的（第 28 節），以致能造就人，而非傷害、毀壞人。當有需要時，我們都要以這種建設性的方式使用我們在話語上的特別恩賜（參：第 16 節）。這個正面勸勉的鼓勵性目的是「叫聽見的人得益處」。我們既已穿上新人，就應當發展

⁵⁴ Louw and Nida §20.14 即如此認為，他們又說：σαπρός 是與 αγαθός 對比。後者的意思是「好的」，也就是「使人得著所需的造就」之意，因此就是「有益的」。反之，σαπρός 的意思是「有害的」或「不健康的」。BAGD, 742 譯作「邪惡的」。

⁵⁵ 從句法上說，第二個子句沒有勸勉的動詞，但那是隱含在前一個子句之內。Ἄλλὰ εἴ τις ἀγαθός πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας 直譯為「但若有任何能造就缺乏之人的善〔言〕」。表條件的語助詞加上不定代名詞 εἴ τις，基本上就等於不定關係代名詞 ὅστις，可以翻譯為「任何事物，每個……的」（A. T. Robertson, *Grammar*, 956；和 BAGD, 220）。

⁵⁶ 片語「需要的」（τῆς χρείας）可以是表素質的所有格，指「所需的造就」，或是受詞所有格（「為了造就所需的或所缺乏的」），二者在意思上非常接近（參 BAGD, 885）。

出新的談話準則，使我們的話語成為祝福，⁵⁷ 甚至可能成為神的恩典（《和合本》作「益處」）臨到那些聽到之人的途徑。

四 30. 在第四個勸勉之後是另一個禁令，敦促讀者們不要作出任何會讓神的聖靈擔憂的事。併列結構的连接詞「並且」（《和合本》未譯出）把這勸勉與第 29 節的否定命令語氣連在一起，所以這兩個子句可以翻譯為：「污穢的言語一句不可出口，……並且不要叫神的聖靈擔憂。」後面這個禁令是作為前面關於話語的勸告的動機，與第 27 節的動機——不可給魔鬼留地步——類似，那也是以禁令的形式表達的。在身體裏的和好及合一（二 18、22，四 3~4）這些事上，聖靈是神的執行者，當肢體們彼此說污穢的言語時，會格外令祂擔憂。

同時，這個不可令聖靈擔憂的命令對這整個段落（四 25~五 2）而言極端重要，它也為先前的那些警告提供了另一個動機，而不僅是為第 29 節的警告而已。⁵⁸ 它「成了對第一部分那些勸勉的

⁵⁷ χάριν διδόναι 這表達方式的意思是「給予好處、幫助」。這裏所著眼的觀念可能是神的「恩典」，雖然歌羅西書四章 6 節的平行經文卻不大可能指神的恩典。在那裏，ἐν χάριν（《和合本》作「帶著和氣」）的意思是「恩慈的」或「令人高興的」。霍納（Hoehner, 630）認為：以弗所書的文脈強調「使人得力」的觀念，所以所說的話必須能使「信徒滿足……他們當中的〔任何〕缺乏或需要」。

⁵⁸ 馬可·巴特（Barth, 547-49）主張：「不要叫神的聖靈擔憂（μὴ λυπεῖτε）」這簡短的否定命令語氣，在形式上與十誡相似。與第 17~24 節裏的其他禁令不同的是，這一個沒有補充性的正面命令，這表示：第 30 節論到一項冒犯神的罪，它似乎是獨立性的，為這整個段落提供一個有效的動機。在這禁令開始處那個鬆散的连接詞 καί（「並且」），表示這個禁令與前面幾節有關，特別是第 29 節（Schnackenburg, 209 亦如此認為，還有其他人）。

一個平衡的回應，該部分是以『也不可給魔鬼留地步』結束的」。在對讀者們保證基督已勝過那些掌權者一事上，聖靈扮演主導的角色，在這個重要的勸勉材料裏，祂很自然是與魔鬼相對的。⁵⁹ 因此，當神的百姓繼續犯任何的罪，而分裂和毀壞身體的合一時，就會令聖靈擔憂了。

如同以弗所書中其他地方，保羅的話語「呼應」了舊約聖經經文的用語，在這裏是以賽亞書六十三章 10 節，⁶⁰ 而且，明白該處經文的文脈對於解釋以弗所書這段經文來說也同樣很重要。在描述彌賽亞的審判和受膏者的得勝（賽六十三 1～6）之後，先知集中注意力在神過去的恩惠和祂的百姓如今的淒涼光景，就受到感動獻上滔滔不絕的代求。先知在回顧神的恩慈作為時，是從出埃及開始，回憶耶和華如何引導祂的百姓以色列進入與祂自己立

⁵⁹ G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 713 亦如此認為，他又說：第 25～32 節裏的勸勉不僅為這兩種行事方式提出具體的例子，也指出它們各自的源頭：「分裂、並因而毀壞身體合一的那些罪直接來自撒旦；繼續行它們之中的任何一件都會令聖靈擔憂，他們已經受了這位聖靈為『印記』，『等候得贖的日子來到。』」

⁶⁰ 保羅所用的希臘文是 *καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ*（「不要叫神的聖靈擔憂」），而《七十士譯本》的以賽亞書六十三章 10 節則是 *καὶ παρώξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ*（「並且他們使祂的聖靈憂慮」）。保羅用動詞 *λυπεῖτε*（這字更接近希伯來原文，也符合《七十士譯本》裏一般對那個希伯來動詞的翻譯），把以賽亞書的這個直說語氣變成一個命令語氣（理由見下文）。參 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 92。對於以弗所書四章 30 節是根據以賽亞書六十三章 10 節，貝斯特（Best, 457）持相當保留的態度，我們認為那是沒有必要了。見以下的評論，我們將會談及出埃及記三十三章和以賽亞書六十三章之間的經文關係，以及我們所認為這段新約聖經經文和它的舊約聖經先例在救恩歷史和最終的神學上的重要關連。

約的關係中（第 8 節）。第 9 節所使用的文字直接令人想到出埃及記三十三章 12~14 節，說在曠野拯救神的百姓的，是祂自己的「同在」，而不僅是一個天使或使者而已。⁶¹ 而以色列這方面卻「悖逆，使主的聖靈擔憂」（第 10 節）。雖然如此，主仍然差祂的聖靈到祂的百姓中間，解救他們，並且使他們得安息（第 14 節）。

在以賽亞書的經文裏，將神的「同在」解釋為「聖靈」（第 10、11 節）。雖然出埃及記的敘述明白地說，耶和華自己領祂的百姓行經曠野，並賜給他們安息（特別注意出埃及記三十三章 14 節，「我必親自和你同去，使你得安息」），以賽亞書六十三章 14 節卻毫不含糊地說，賜給他們安息的乃是「主的聖靈」。在下一句裏所作的結論，「照樣，你也引導你的百姓」，強調神的同在等於祂的聖靈。⁶²

這兩段聖經經文之間的連結非常重要，表示這兩個事件在神的聖約之民的歷史中有預表關係。以賽亞書六十三章回顧出埃及

⁶¹ 「這樣，祂就作了他們的救主」（賽六十三 8）這字句似乎是回頭指向出埃及記十四章 30 節，那裏用動詞「拯救」來泛指「紅海事件，〔該事件〕完成了整個計劃，並且證明那是拯救的工作」；J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah* (Leicester: Inter-Varsity, 1993), 513。

⁶² 賴特 (J. Wright, 'Spirit and Wilderness: The Interplay of Two Motifs within the Hebrew Bible as a Background to Mark 1:2-13', in *Perspectives on Language and Text: Festschrift for F. I. Andersen*, ed. E. W. Conrad and E. G. Newing [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1987], 269-98, 特別是 289) 在評論以賽亞書六十三章時說道：「本章中的靈並不是作為特殊恩賜而賜給古時領袖們那樣的靈，而是神自己在權能和作為中所彰顯的同在。」注意 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 713-14 的討論。

事件，將耶和華描繪為以色列的救主，祂救贖祂的百姓離開埃及，使他們與自己建立約的關係，以自己的同在（就是祂的聖靈）引導他們行經曠野，並賜給他們安息。而在聖約之民以色列這方面，他們卻悖逆她的主，「使祂的聖靈擔憂」（第 10 節）。在以弗所書裏，保羅稱這新約的群體為「一個新人」（二 15），由被救贖（一 7）、並且藉著基督的十字架與神和好（二 14～18）的猶太人和外邦人組成。他們在主裏成為聖殿，就是神自己藉著聖靈居住的所在（二 21～22）。保羅使用以賽亞書六十三章 10 節的文字，向這新群體發出警告，不可叫神的聖靈擔憂，就像在曠野時「以色列人所作的」（參：林前十 1～11），他們既然受了同一個聖靈為印記，等候得贖的日子來到（四 30），就更應該如此。⁶³ 從直說語氣（「他們〔以色列〕使祂的聖靈擔憂」）到命令語氣（「不要叫神的聖靈擔憂」），這轉變是刻意的，在這勸勉的文脈裏是完全合理的。保羅選用的這節經文，出自以賽亞書的一章，這一章強調神的聖靈（＝神親自的同在；賽六十三 10、11、14）的作為，而且與舊約聖經主要的救恩歷史事件——

⁶³ 在前一節，就是以賽亞書六十三章 9 節，先知回顧出埃及事件，談到耶和華「以慈愛和憐憫」救贖祂的百姓（這與「祂的使者〔也就是祂的聖靈〕拯救他們」平行），又前瞻以色列人在被擄中將要經歷的新出埃及的事件。以賽亞書使用出埃及的模式，來描述以色列在將來得蒙救贖脫離被擄情況的新出埃及，最近被證明是為馬可福音的基本架構、和理解路加福音所述耶穌的使命提供了重要的模式。分別注意 R. E. Watts, *Isaiah's New Exodus and Mark* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1997), 和 M. Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (Sheffield: Academic Press, 1996), 247-66, 等等。以弗所書第四章這裏的平行經文表示：保羅也知道這新出埃及的焦點與其外邦基督徒讀者們的關係。

就是出埃及——有關。常常有人批評保羅，說他在使用這段經文時採取的解經方法是沒有絲毫真實性的，但其實不然。反之，他讀舊約聖經經文時，充分瞭解其緊鄰的上下文，它在救恩歷史進展過程、以及（顯然的）新的出埃及預表模式中的地位。保羅解釋這段經文是根據它清楚的意思，將它應用於新約的群體，諸世代的末了已經臨到他們身上了（參：林前十 11）。

保羅在勸勉他的讀者們不可叫神的聖靈擔憂時，所用的這個崇高的頭銜呼應了以賽亞書的文字。神的聖靈在其他地方不曾出現，是個含有豐富意義的詞語（參：帖前四 8），格外強調這位可能被冒犯者的身分，因此也強調使祂擔憂的嚴重性。祂就是那「靈」，其特徵是聖潔，所以對任何不聖潔的都很敏感。祂就是神的靈，而神就是在那些於出自真理的仁義和聖潔中、照著神的形象造的人裏面作工的那位（第 24 節）。保羅對聖靈的了解是完全具有位格的，因為只有具有位格的才會憂傷或感到痛苦和難過。⁶⁴ 他的命令相當顯眼，因為所指的，不是直接攻擊聖靈，而是信徒們從事前幾節經文所提到的那些罪行（特別是有害的言語），摧毀身體內部的關係，所以就阻礙了聖靈建立基督百姓的工作（參：二 22，四 3、4）。任何有悖教會合一或純潔的事物都與聖靈的本性不符，所以就使祂憂傷。⁶⁵

⁶⁴ 動詞 *λυπέω* 的基本意思是憂傷或難過，經常出現在《七十士譯本》裏（參：創四十五 5；撒下十九 2），在新約聖經裏共出現二十六次，其中大約十五次是在保羅著作中（參：林後二 2~5，七 8~11）。在這裏，這動詞的意思是「使某人難過，憂傷、或痛苦」；參 Louw and Nida §25.75。

⁶⁵ 斯托得，190 頁 = Stott, 189。

接下來的子句，「你們原是受了⁶⁶ 祂的印記，等候⁶⁷ 得贖的日子來到〔或作『為了得贖的日子』〕」，為保羅的勸勉提供了動機。神以祂的聖靈作為聖徒的印記，不論是外邦人或猶太人，祂用祂自己的屬性印了他們，並且保證要保護他們（見：一 13 的註釋），直到祂在「得贖的日子」最終擁有他們為止。這位聖靈把他們標記為神的產業；如果他們現今的舉止使祂憂傷，那將是何等的忘恩呢！

「得贖的日子」僅出現於以弗所書中，指的是最後施行救恩和審判的那日，也就是歷史的目標。在保羅著作中其他地方，稱它為「主的日子」（帖前五 2；帖後二 2；林前一 8，五 5；林後一 14），或「基督的日子」（腓一 6、10，二 16）。信徒們已經經歷了現今的救贖，包括赦罪在內（一 7），但是這救贖尚有一部分有待實現。⁶⁸ 在最後那日，神將「救贖」祂自己的產業，而祂為此付出的保證就是祂曾以聖靈作他們的印記。提到將來的得贖，與以弗所書裏其他提到未來的地方一致（參：一 10、14，二 7，五 5、27，六 8、13），表示保羅並不認為救恩已經全然或完全實現。實現尚未來到，這是信徒們熱切期待的。但是在現階段，使徒的目光是專注於聖靈在他們當中的同在上。他們應當在

⁶⁶ 'Ev ᾧ 可以指眾信徒受印記的範疇（「在祂裏面」），但可能是指他們受印記的憑藉（「被祂」）。

⁶⁷ 介詞 εἰς 可以表示目的，也就是「為了〔得贖的日子〕」（Lincoln, 307），或者也可指時間，「直到或著眼於得贖的日子」（Hoehner, 632-33）。布魯斯（Bruce, 360, 363）認為聖靈的印記是「針對得贖的日子」。

⁶⁸ 根據羅馬書八章 23 節，信徒們有聖靈初結的果子，並且熱切地等候他們的身體得贖。

此地此時活出未來，直到得贖的那「日子」來臨，而這樣提醒他們說聖靈是神自己的印記，應該成為要有聖潔生活和言語的動機。

四 31～32. 第六個句子回到第二句的主題——生氣（第 26 節）。⁶⁹ 在本段中見到的三重模式再次出現：第一是個負面的勸誡（呼籲除去怒氣和相關惡行，第 31 節），接下來以一個對應的正面勸勉來平衡，就是彼此間要以恩慈、憐憫、和饒恕相待（第 32 節）。最後的子句說明動機（「正如神在基督裏饒恕了你們一樣」），那等於是個神學的理由，圓滿結束了此一議題。

一切形式的怒氣以及與之相關的惡行，都當從讀者們當中完全除去，⁷⁰ 這對那些已經脫去屬乎舊人習性的人而言（四 22、25）是合宜的。保羅的清單似乎是漸漸形成高潮，從內心的憎惡，經過憤怒的爆發和烈怒，到公開的叫嚷和惡毒的言語或咒詛。⁷¹ 雖然第 26 節承認：在特殊情況下，一個人可能生氣卻不犯罪，但這情緒的危險非常大，所以在所有其他情況下都必須將它完全根除。這裏的措辭是強調性的：開頭的形容詞「一切」，表示「每一種形式〔的生氣〕」，列出五種不同層面的生氣，又加

⁶⁹ 雖然其中的兩個字（κραυγή〔「嚷鬧」〕，和 βλασφημία〔「毀謗」〕）是關乎以言語表達的怒氣，但是第 31 和 32 節的議題與其說是不當的言語而已，不如說是與之有關的生氣和惡行（與 Bruce, 364 所說不同）。

⁷⁰ 動詞 αἶρω（「除滅、拿走、除去」）的被動語態不是一個以神為動作者的被動語態，那樣就表示這行動是神所作的（與 Barth 所說不同），但這似乎是個寫作的筆法，類似中文的表達法「這必須被除去」。

⁷¹ 包括馬可·巴特、斯托得、史納肯伯、和林康等人皆如此認為。

上一個一般性的「一切的惡毒」。這些特性顯示人必須完全棄絕的憤怒和相關的惡。

首先要除去的是「憎惡、或苦毒」。⁷² 接著是惱恨和忿怒，後面兩個詞語常常當作同義詞使用（參：西三 8）。如果這裏是有意作任何區別，那麼第一個就表示怒氣的發作，而第二個則指不斷地積蓄烈怒。兩者都會摧毀在基督身體裏的和睦，所以必須予以棄絕。第四個詞⁷³ 是用來指大聲尖叫或呼喊的聲音。它可以指歡呼（路一 42）、哭號（啟二十一 4）、或是人們在爭吵中彼此對嚷（徒二十三 9）。這裏所著眼的是沒有約束，因此翻譯作嚷鬧。在這五項惡行清單中的最後一個是「毀謗」，在聖經以外的希臘文裏，它的意思是無禮或辱罵的言語。在舊約聖經和新約聖經裏，這字最常用來指「冒犯神的言語」，因此翻譯作「褻瀆」。⁷⁴ 指攻擊他人時，它有毀謗的意思，涵蓋所有形式的醜化，不論是透過說謊或是閒話。在此處的文脈裏，它可譯為「辱罵的言語」或「咒詛」。

⁷² Πικρία 表示「一種尖銳、強烈憎惡或恨的狀態」；Louw and Nida §79.40 亦如此認為。亞里斯多德將它描述為「造成長久烈怒、不易和解、維持長時間怒氣的一種態度」（《尼各馬可倫理學》〔*Ethica Nicomachea*〕4.5.1126A；為 Barth, 521 所引用；參：徒八 23；羅三 14；來十二 15）。

⁷³ 希臘文 κραυγή。

⁷⁴ 希臘文 βλασφημία。在舊約聖經裏，即使被攻擊的對象是人，往往也是在某種意義上代表神的人（如：王下六 22，十九 4；賽五十二 5；結三十五 12、13）。在新約聖經裏，「褻瀆」乃是直接攻擊神（啟十三 6，十六 11、21）、攻擊祂的名（羅二 24；提前六 1；啟十六 9）、攻擊祂的話語（多二 5）、攻擊摩西和神，因此就是攻擊領受律法啟示的人（徒六 11）。

如此堆積關於生氣的詞彙，具有很強的修辭效果，再加上總結性的片語「並一切的惡毒」，表示：一切形式的生氣，連同與其相關⁷⁵的每一種形式的惡毒，⁷⁶ 都必須從他們當中完全除去。

與行這些毀壞基督徒群體合一的惡行相反的是，讀者們受規勸「要以恩慈相待，存憐憫的心，彼此饒恕」。這三項美德的清單比它在歌羅西書三章 12~13 節裏的平行經文要短，在那裏提到五項。根據舊約聖經，恩慈是神自己具體顯示的特質，不只是對祂所造的人，更是特別對祂的聖約之民。⁷⁷ 眾先知講到神面對以色列的罪時所顯的奇妙恩慈（耶三十三〔《七十士譯本》四十〕11；參：二十四 2、3、5）。（保羅在這裏的勸勉將恩慈與饒恕連在一起，是不是意味深遠呢？）在其他地方，使徒重複提到神那測不透的恩慈，彰顯在祂向罪人的恩慈態度和作為中（見：弗二 7 的註釋；參：羅十一 22；多三 4）。為了回應祂那滿有憐憫的恩慈，那些已穿上新人的人，也當以恩慈對待基督徒群體裏的其他人。這不是自然發生的，也無法靠一個人本身的力量作出

⁷⁵ 關於與生氣相關的惡行清單，見：斐羅《論醉酒》（*De Ebrietate*）223；在斯多亞學派中，注意：克萊希普《殘篇》（*Chrysippus, frag.*）395 和塞尼加《論怒氣》（*Seneca, De Ira*）1.4（Lincoln, 309 亦如此認為）。

⁷⁶ *Kakía* 是個一般性的詞彙，意思可從「麻煩」（沒有道德上的含意，太六 34）到肯定當受責備的「邪惡」態度。它可以指單一的惡行，例如行邪術的西門的貪婪慾望（徒八 22），或者更一般性地指人們對彼此所行的惡。在這裏的文脈裏，它所指的是「惡毒、惡意」（BAGD, 397），就像在其他清單中一樣（羅一 29；西三 8；多三 3；彼前二 1）。

⁷⁷ 祂的憐憫和隨時準備幫助是詩篇的重要主題（如：詩二十五〔二十四〕7，三十一〔三十〕19，六十五〔六十四〕11）。

來；這是聖靈的果子（加五 22）。雖然如此，它仍然像其他的美德一樣，是那些曾受過在耶穌裏真理之教導的人應當活出來的（弗四 21）。接著，讀者們受鼓勵要有柔軟的心，或存憐憫的心。「憐憫的心」經常在新約聖經中用來形容神或基督對罪人的無窮憐憫（太九 36，十四 14，十八 27；路一 78，七 13，十 33，十五 20）。⁷⁸ 以弗所人心地必須柔軟，意思是對他們在基督裏的弟兄姊妹的需要心存同情。

最後，他們應當彼此⁷⁹ 饒恕。⁸⁰ 這個回應的動機屬於最高的層次：「正如神在基督裏饒恕了你們一樣。」這句話是新約聖經的「效法」模式的一部分，⁸¹ 在這樣的模式中，神或基督的拯救

⁷⁸ 有人說，在《十二族長遺訓》（*Testaments of the Twelve Patriarchs*）裏常用 σπλάγχνον 詞組來說到神憐憫的愛，這為新約聖經的用法鋪路（如《利未遺訓》四 4；《拿弗他利遺訓》〔*T. Naphtali*〕四 5；《西布倫遺訓》〔*T. Zebulun*〕八 1、2）。

⁷⁹ 反身代名詞 ἑαυτοῖς（「對你們自己」）的功用與相互代名詞 εἰς ἀλλήλους（「對彼此」）類似，後者已經和 χρηστοί（「恩慈」；參：五 19）一併使用。這改變只是行文風格上的（參：西三 13；注意 BDF §287），但這兩個代名詞都表示所著眼的是這（些）教會裏的其他成員。

⁸⁰ Χαρίζομαι 可以指「為施恩而免費、恩慈地給予」，在這裏有「饒恕」的特殊語意。它不是表示寬恕或饒恕的常用字（那是 ἀφίημι），但具有豐富的含意，強調饒恕的恩慈性質（參：耶穌關於兩個欠債者的比喻，路七 42）。Χαριζόμενοι 這個現在式的觀點（注意它與接下來的不定過去式直說語氣 ἐχαρίσατο 之間的對比）可能表示：這樣的饒恕應當是不止息、甚至不倦怠的（參：太十八 22）。

⁸¹ 特別注意 N. A. Dahl, 'Form-Critical Observations', 34-35，許多解經家們都依循他這分頗具影響力的作品。

作為，特別是基督在十字架上的犧牲，被當作信徒們的生活形態所當「效法」的典範。開頭的「正如」有比較和表示原因的作用（參：五 2、25、29）：在第一~三章裏非常詳盡地說明了神「在基督裏」⁸² 為信徒們所作的，這為他們的行為舉止提供了典範和根據。在這裏，神饒恕他們，是他們彼此饒恕的典範。歌羅西書三章 13 節裏的語意稍有不同（「主〔就是基督〕怎樣饒恕了你們，你們也要怎樣饒恕人」），但基本要點卻是一樣。他們必須彼此饒恕，那樣的饒恕要在他們之間持續性的關係裏行出來。

五 1~2. 結尾的這個句子有正面的勸勉，你們該效法神和也要憑愛心行事，總結了前面的命令（四 25~32），而且，連同鼓勵性的子句，基督愛我們，為我們捨了自己，以正面的口氣圓滿結束這整個段落。⁸³ 開頭的「所以」，加上重複「該〔效法〕」，* 說出前面勸勉的結果。讀者們受到勸勉，要效法他們的天父，照著祂向他們所顯的，向他人也顯示同樣大方的饒恕。⁸⁴ 稱他們為好像蒙慈愛的兒女一樣，這稱謂不只是父親與兒女之間

⁸² 若翻譯為「藉著基督」（如《現代中文譯本》），是把片語 ἐν Χριστῷ 當作憑藉用法，沒有掌握保羅意思的整個範圍。神是在基督裏赦免祂的百姓，基督是這工作的範疇。在基督裏，祂賜給他們救贖（一 7），正如神是在祂裏面「叫世人與自己和好」（林後五 19）。此外，這片語不應該翻譯為「在你們與基督的聯合裏」，因為這與字序不符。Ἐν Χριστῷ 是與 ὁ θεός（「神」）連用，而非與 ὑμῖν（「你們」）。

⁸³ 關於以五章 1~2 節當作前面段落的結束，而非一個新部分的開始，見 558 頁，註腳 4。注意 Hoehner, 643 和 Barth, 555 都抱持不同的看法。

* 編按：γίνεσθε 出現在四章 32 節開頭與五章 1 節開頭。

⁸⁴ Bruce, 367。

的比較，而是表明要作效法者這個命令的基礎。⁸⁵ 他們已經被接納進入神的家（參：一 5），是祂所愛的兒女。祂的愛如今已被聖靈澆灌在他們心裏（參：羅五 5）。他們既然已經豐富地經歷那樣的愛，就應當效法祂以顯家風。

保羅在他的書信裏其他地方，使用效法的文字，⁸⁶ 來命令他所服事的眾教會裏的信徒要效法他，如同他效法基督一樣（林前四 16，十 31～十一 1；腓三 17；帖前一 6；帖後三 7、9）。有時使徒會要求他服事的教會效法其他教會（參：帖前二 14）。保羅效法主耶穌自己謙卑以至於死的榜樣，在與他人的關係上自己成了奴僕（參：林前九 19）。他按著主的這個榜樣過活，嘗試要顯出真實基督徒的生活形態。⁸⁷ 但是只有在以弗所書這裏，他才命令信徒要「效法神」。雖然在舊約聖經裏確有要全心跟隨主的觀念（如：民十四 24，三十二 11、12；書十四 8、9、14；撒上下 12、14），⁸⁸ 而且在聖潔典章裏也經常勸勉人要聖潔，因為主是聖潔的（參：利十九 2），但事實上，不論在舊約聖經或新約聖經裏，都沒有其他地方明白提到要效法神。耶穌教導祂的門徒，如果他們愛他們的仇敵，並且向他們行善，他們就是「至高者的兒子」。祂要求他們：「你們要慈悲，像你們的父慈悲一樣」

⁸⁵ Schnackenburg, 212；參 R. A. Wild, '“Be Imitators of God”', 143 n. 60。

⁸⁶ Μιμητής 詞組。

⁸⁷ 關於以保羅為典範、它的目的、和照他的榜樣行的勸勉是否合乎基督徒的謙卑，此議題見 P. T. O'Brien, *Gospel and Mission*, 83-107；和 A. D. Clarke, '“Be Imitators of Me”: Paul's Model of Leadership', *TynBul* 49 (1998), 329-60，以及相關的次要文獻。

⁸⁸ 注意 Barth, 556 裏更多的例子。

（路六 35～36；參：太五 44～48）。神的恩慈和憐憫應該是他們舉止的典範。

在希臘化猶太教裏也有效法神的觀念，特別是斐羅。⁸⁹ 他引用柏拉圖的話，力勸他的讀者們要從地上逃到天上。這種逃避的意思就是要像神，它牽涉到成為聖潔、公義、和智慧，⁹⁰ 這與目前的文脈類似：在這裏，新人是「照著神的形象造的，有真理的仁義和聖潔」（四 24）。斐羅以摩西為例，說明一個人應當儘可能效法神，⁹¹ 因為再沒有更大的善了。效法神的表現就是顯出恩慈和饒恕，⁹² 而這兩個主題也類似地接連出現在以弗所書四章 32 節～五章 2 節這裏的論述中。保羅可能知道在第一世紀希臘化猶太教裏面這個效法神的傳統。在以弗所書目前的文脈裏，呼籲人要效法神的基礎，是在神家裏面的新關係，這關係至終是基於神在基督裏的拯救工作，如第 2 節所顯示的。

「要在每件事上效法神是不可能的。」⁹³ 保羅勸勉讀者要「憑愛心行事」（第 2 節），比較明確地⁹⁴ 說明這樣效法神所應

⁸⁹ 根據 R. A. Wild, ‘“Be Imitators”’, 128-33, 斐羅的幾個解經論述顯示與以弗所書五章 1 節之間有重要的對照，許多近代的解經家都遵循他的研究結果。

⁹⁰ 斐羅《論逃走與尋獲》（*De Fuga et Inventione*）63，引用柏拉圖的《泰阿泰德》176A-B。

⁹¹ 斐羅《論美德》168。

⁹² 斐羅《論特殊法律》4.73, 187-88。

⁹³ Best, 466。他又說：「因為人類是祂創造的一部分，他們既不能創造祂，也不能創造彼此。」

⁹⁴ Καί（「和，就是」）是個增添說明的連接詞，為第 1 節的命令提供進一步的說明；參 BDF §442(9)。參 A. T. Lincoln, in *Theology*, 119。

該要作的。這兩句彼此平行，因為效法神就是憑愛心行事。在本書信的後半部（第四～六章），這是讀者們第三次受到指示當如何以基督徒的身分「行事」。以弗所書四章 1 節那個全面性的勸勉涵蓋了他們生活的每一個層面，成了後面部分的「主題」句子，在那裏，保羅力勸他們行事為人要與蒙召的恩相稱。在四章 17 節，他們應當在聖潔中行事，不要像外邦人般生活。現在則勸他們要憑愛心行事，這表示他們的思想、態度、和舉止都要顯出基督恩典的特質。（在後面的道德訓勉中，還會兩次提到正確的行事方式：五章 8、15 節。）以弗所書的後半部（第四～六章）包含一系列愛的命令（四 2、15、16，五 2、25、28、33，六 24；見：四 15 的註釋），這些命令的實現，乃是使徒禱告的結果（三 17、19）。這一切現在都以第 2 節的這個勸勉作了簡要的總結。因此，五章 1、2 節不僅以正面的語氣圓滿結束了四章 25～32 節的命令，也說明了效法神的意思。具關鍵性的詞語「憑愛心行事」也總括了本書信後半部裏要去愛的命令。

他們憑愛心行事之生活的範例和基礎⁹⁵乃是基督的愛和獻上自己為祭。這是再次使用「效法」的模式，但這次是與基督的拯救工作有關，而四章 32 節則是與神饒恕我們的行動有關。在以弗所書中，這裏是第一次提到基督的愛。在前面，提到我們的得救，是出於天父的愛（二 4）。但這兩者並無差別，就如四章 32 節裏重複說到的：「神在基督裏饒恕了你們。」讀者們憑愛心行事就是效法神；但那憑愛心行事乃是以基督在十字架上清楚顯示

⁹⁵ 再一次，開頭的 *καθώς και*（「正如……也」）有比較和表示原因的作用（見：四 32 的註釋）。

的愛為範本。所以效法神至終也就是效法基督。⁹⁶ 因此，眾信徒彼此之間的關係，應當以高代價、犧牲的愛為特色。

在之前的一封信裏，保羅寫到他個人是受惠於「神的兒子……，祂是愛我，為我捨己」（加二 20）。根據此處的上下文，這對每一個信徒也是真實的：「基督愛我們，為我們捨了自己。」這裏是有意地把第二人稱複數（「你們」），變為第一人稱複數（「我們」），前者講到他的讀者們，後者則是指保羅和其他基督徒。後面當他要斷言基督對教會整體的愛時，他說基督愛教會，並且為教會捨己（弗五 25）。接下來的子句詳述基督如何愛我們，就是講到祂在十字架上犧牲的死：祂為我們捨了自己，當作馨香的供物和祭物，獻與神。動詞「捨了」連同反身代名詞「自己」，表示基督是主動地把自己交付死地。祂自願犧牲，步向十字架，⁹⁷ 祂如此行是為了眾信徒（「為我們」），這文字至少表示代表，甚至是替代（參：加三 13；林後五 14、21）。

基督之死的犧牲性質以同位片語清楚表明：當作馨香的供物和祭物，獻與神。「供物和祭物」這兩個詞可能是重言法，也出現於詩篇四十篇 6 節（《七十士譯本》三十九篇 7 節），⁹⁸ 包括

⁹⁶ 參 Lincoln, 311。

⁹⁷ 這裏可能特意將基督把自己交付死地的行動（*παρέδωκεν ἑαυτόν*），和外邦人的「放縱私慾」（*ἑαυτοῦς παρέδωκαν*，四 19）相對比。

⁹⁸ *Προσφορά καὶ θυσία*。關於這兩個詞的討論，見 W. Schenk, *EDNT* 3:178，和 H. Thyen, *EDNT* 2:161-63。希伯來書的作者（十 5）引用詩篇四十篇 6 節，他不斷以祭物來描寫基督的工作。保羅有時也會如此：羅馬書三章 25 節，作為「挽回祭」；八章 3 節，作為贖罪祭；和哥林多前書五章 7 節，作為已經被殺獻祭的逾越節羔羊。

所有種類的犧牲，不論是穀類或動物。獻與神一語最好是與前面的名詞連用（「當作供物和祭物獻與神」），⁹⁹ 而最後的片語，「當作馨香」，在舊約聖經裏是用來指利未人儀式裏所有主要形式的祭物，¹⁰⁰ 指討神喜悅的。保羅在此掌握了舊約聖經中真正蒙神悅納之獻祭的意思。基督甘心將自己當作祭物獻給神，這是完全為天父所喜悅的。

使徒的重點很清楚。基督為了祂的百姓而將自己交付死地，這是祂愛他們的至高彰顯。因為祂是他們愛心的根基和典範，所以他們的生活也當以重價、犧牲的愛為辨別的標記。¹⁰¹ 以這種方式服事他人不僅取悅神；也是效法神和基督。

保羅盡可能以最強烈的言詞，描繪出在當時社會中，讀者們過去的生活方式和他們現今在基督裏的生活之間的對比。這段經文所呈現的標準與周遭世界的生活形態大相逕庭。這並不是說有些衛道之士會不同意使徒的評論而提出相反的勸告。有些人會同意他的一些觀點。在當時的希臘—羅馬和希臘化猶太教的著作中，都可見到類似保羅所寫的美德和惡行清單，以及負面和正面

⁹⁹ 比起把這片語連結到前面距離頗遠的動詞 παρέδωκεν（「祂捨了」），或是接下來的片語 εις ὁσμὴν εὐωδίας（「當作馨香」），這是更為自然的讀法，因為若是後者，τῷ θεῷ（「獻與神」）應該跟在 εις ὁσμὴν εὐωδίας 之後（在舊約聖經裏幾乎每個例子都是如此）。注意 Hoehner, 649-50 的討論。

¹⁰⁰ 它被用於燔祭（利一 9）、素祭（利二 2）、平安祭（利三 5）、和贖罪祭（利四 31）。

¹⁰¹ 意味深遠的是，保羅用基督的犧牲來描寫腓立比人對他那種犧牲的愛，那是「極美的香氣，為神所收納、所喜悅的祭物」（四 18）；參 P. T. O'Brien, *Philippians*, 540-42。

的命令。但是使他的「道德教導條理清晰，並且具有基督教特色」的，是「以他的福音所提供的動機為架構」。¹⁰² 格外重要的動機是不要使神的聖靈擔憂，他們原是受了祂的印記，直到得贖的日子來到（第 30 節）。神已經用祂自己的屬性在讀者們身上打上印記，並且保證要保護他們，直到最後那日。這位神已經用聖靈將他們標示為屬祂自己的；如果他們現在的舉止使聖靈擔憂的話，那會是多麼的忘恩負義呢！此外，他們應當饒恕他人，正如神在基督裏饒恕了他們一樣（第 32 節），而且他們也當憑愛心行事，藉此來效法神。如此愛的生活的典範和基礎，乃是基督在十字架上清楚顯示的愛。所以，至終，效法神就是效法基督，而且在與彼此的關係中，信徒們的特色應該是重價、犧牲的愛。

¹⁰² Lincoln, 315。

四、從黑暗到光明（五3~14）

³至於淫亂並一切污穢，或是貪婪，在你們中間連提都不可，方合聖徒的體統。⁴淫詞、妄語和戲笑的話都不相宜，總要說感謝的話。⁵因為你們確實地知道，無論是淫亂的，是污穢的，是有貪心的，在基督和神的國裏都是無分的。有貪心的，就與拜偶像的一樣。⁶不要被人虛浮的話欺哄，因這些事，神的忿怒必臨到那悖逆之子。⁷所以你們不要與他們同夥。⁸從前你們是暗昧的，但如今在主裏面是光明的，行事為人就當像光明的子女。⁹光明所結的果子就是一切良善、公義、誠實。¹⁰總要察驗何為主所喜悅的事。¹¹那暗昧無益的事，不要與人同行，倒要責備行這事的人。¹²因為他們暗中所行的，就是提起來也是可恥的。¹³凡事受了責備，就被光顯明出來，因為一切能顯明的就是光。¹⁴所以主說：

「你這睡著的人當醒過來，
從死裏復活，
基督就要光照你了。」

前一個段落的具體勸勉（四 25~五 2）聚焦於舊生活與新生活之間的差異，尤其是在言語和行為上。使徒以正面的口氣結束那個段落，勸勉讀者要有愛心，正如基督愛我們、為我們捨己一樣（五 2）。在目前這個段落中（3~14 節），對比信徒與外面那些罪人（正如在四 17~21），而且是用光明與黑暗的意象來呈現的（8~14 節）。關鍵動詞「行事〔為人〕，生活」是道德訓勉部分每一段落的標語（從四 1 開始），再次出現在第 8 節的勸勉中：「行事為人就當像光明的子女。」

保羅再次使用一個常見的勸勉形式，就是罪惡清單（3~5 節）和美德清單（9 節；見：四 25~五 2 的註釋），¹ 以及「從前一如今」對比架構的另一個例子，這種架構在第二章已經使用得非常顯著了（1~10 節、11~22 節）。也有一個引句，以「所以主說」一語引入（14b 節），後者在以弗所書四章 8 節與聖經引句一起出現（《和合本》作「所以經上說」）。在第五章 14b 節這裏的三行句子，呼召沉睡的人要醒過來，並從死裏復活，同時應許說「基督就要光照你了」，通常被認為是取自早期基督徒的詩歌或詩歌殘篇，是讀者所熟悉的。然而，它可能更多依據舊約聖經以賽亞書的上下文，遠超過大多數解經學者所承認的，而它的意義（無論是不是詩歌）必須在本段的思路內來決定（見下文的解經）。

這個段落分成兩部分：第一部分是 3~7 節，以負面的語氣開始，告誡信徒不要像外邦世界一樣犯下任何不道德的性行為與貪婪。結束時有兩個警告，論及耽溺於不道德性行為的嚴重後果，即從神的國度被趕逐出去，經歷神的憤怒（5、6 節）。第二部分是 8~14 節，藉第 7 節與第一部分相連，呈現光明與黑暗持久的對比。保羅使用一分美德清單（9 節）與引用一分（可能是詩歌的）殘篇（14 節），提醒他的讀者要改變他們生活中已經發生的事。從前他們屬於黑暗的國度。現在，藉著他們與主的關係，他們已經是光明領域的成員了。這樣，他們的生活就應當像光明的子女（8b~10 節）。這就意味著：他們的生活中應當結出光的果子（9 節），他們將會發現如何才能討主的喜悅（10 節），他們

¹ 雖然如貝斯特（Best, 478）所說的，第 4 節的三個惡行全都是新約聖經中僅見一次的詞語，而且在新約聖經之外通常不出現在惡行清單中。

四、從黑暗到光明（五 3～14）

也將不再有分於黑暗無益的行為（11 節）。結語（14b 節）概述了要離開黑暗與死亡領域的呼召。

1. 禁戒淫亂與貪婪（五3~7）

五 3. 保羅開始一連串嶄新的警告，是針對完全與基督徒生活方式背道而馳的行為提出的，回到了基督徒群體與外面的人之間的對比，就是稍早在四章 17~24 節所見的勸勉題材。當他從犧牲自己的愛這個主題（五 2）轉向其相反的一面，即耽溺於感官享受，從效法神的行為與行在愛中轉向完全相反的生活方式時，居於主導地位的是性犯罪。後來在這個段落中提及「暗昧無益的事」與「暗中所行的」（11、12 節），就是特別著眼於淫亂與貪婪的罪。這裏所列舉的三項惡行中，「淫亂」與「貪心」這兩項已經出現在四章 19 節的三元組中（見該處的討論）。正如在歌羅西書三章 5 節那分包含五項內容的類似清單，首先提及「淫亂」。它在肉體行為的清單中名列前茅（加五 19），那些行為是信徒必須禁戒（帖前四 3）、或必須躲開的（林前六 18），而且，正像這裏一樣，使徒通常會叫他的外邦讀者注意到淫亂是與神的國水火不容的（林前六 9；參：五 9~11；西三 5）。這詞指任何不合法的性交行為，尤其是姦淫和跟妓女發生性關係。¹ 一個人若屈服於淫亂，最終就表示自己已經與神決裂了。相對於希臘

¹ Πορνεία 詞組在《七十士譯本》中（翻譯希伯來文 *zānāh*）用來指不貞潔、賣淫、妓女、和姦淫（創三十四 31，三十八 15；利十九 29；申二十二 21）。在後來的拉比文獻中，這名詞被理解為不單包括賣淫和任何種類的婚外性交，也指拉比律法所禁止的所有親屬通婚（參 Str-B 2.729-30）。亂倫（《流便遺訓》〔*T. Reuben*〕— 6；《猶大遺訓》〔*T. Judah*〕十三 6；參：利十八 6~18）和所有種類的不自然性交（如：《便雅憫遺訓》〔*T. Benjamin*〕九 1）都被視為姦淫（*porneia*）。注意 B. Malina, 'Does *Porneia* Mean Fornication?' *NovT* 14 (1972), 10-17, 與 J. Jensen, 'Does *Porneia* Mean Fornication? A Critique of Bruce Malina', *NovT* 20 (1978), 161-84 之間的討論。

四、從黑暗到光明（五 3~14）

1. 禁戒淫亂與貪婪（五 3~7）

化世界盛行的放蕩生活，新約聖經（尤其是保羅著作）的教導要求無條件地順服於禁戒「淫行」的命令（注意保羅給哥林多人的警告：林前五 1，六 12~20，七 2，十 8；林後十二 21）。

以弗所書這裏的第二個惡行「污穢的」，雖然可以指不受約束的性行為，而且有時與「淫亂」結合在一起（帖前四 3、7；加五 19；林後十二 21），「一切」一詞不單指向不貞的性行為，也指其他更多的行為（見：四 19 的註釋）。它也是肉體的行為（加五 19），是與在聖靈裏的生命水火不容的（帖前四 7、8）。這兩個惡行的出現，指向成為基督徒之前的不道德狀態，指向那些由天然情慾決定其行動之人的行為舉止。外邦人太容易回到悔改歸正之前的生活方式——所以要這樣勸誡他們。

在歌羅西書三章 5 節，「貪婪」出現在五項惡行清單的最後，而且特別被強調為嚴重的罪。在那裏，使徒從罪惡的外在表現開始（「淫亂」），轉向內心的熱望（「惡慾」），從姦淫轉向貪婪。在以弗所書這裏，貪婪出現在三項惡行清單的最後。它以轉折的語助詞「或是」與前兩項區分開來，因為保羅要從不道德與不潔淨的行為轉向它們內在的源頭——「貪心」，就是想要獲得更多的、貪得無厭的慾望，甚至為了滿足一己的私慾而貪戀別人的身體。

這一切形式的淫亂與貪婪都非常嚴重，在神的百姓當中甚至連提及都不可。否定的反義連接詞最好譯為「甚至連……都不可」，連同第 12 節的重複使用，「因為他們暗中所行的，就是提起來，也是可恥的，」都表明信徒不單應該遠避這些罪惡，也要避免思想和談論它們。很顯然地，這裏必須在清單中提及這些惡行，但它們不能成為基督徒談話的主題。思想與談論性犯罪「會營造一個氛圍，在其中寬容它們，而且甚至可能……推廣這些行

為」。² 避免這類談話的動機是要符合³「聖徒」的體統（參：一 1）。名詞「聖徒」前面沒有定冠詞，強調性質上的含意，也就是他們作為神百姓的聖潔。他們受到提醒：祂已經呼召他們，要他們在祂面前成為聖潔、沒有瑕疵（一 4）。他們的生活方式符合這個聖潔的呼召，乃是合宜的（帖前四 3~7）。

五 4. 第 3 節警告讀者要遠避性犯罪，在此以三個一組的詞語來延續，論及有罪的言論：淫詞、妄語、和戲笑的話，都必須避免，因為完全不適合聖徒。然而，與這些和前面在第 3 節提及的惡行相對的是感謝，這是基督徒基本的感恩回應，是那些經歷了神在基督裏的恩典之人所表現的（參：一 3~14）。

在新約聖經中，這三個用來指有罪言論的詞，淫詞、妄語、和戲笑的話，每一個都只出現在這裏。在目前的上下文中，頭一個最好理解為具體方面，指可恥的言談，⁴ 而且根據前面那些性犯罪而把它譯為淫詞。第二個詞的意思是「愚蠢的或無聊的談

² Lincoln, 322。

³ 動詞 *πρέπει*（「符合的，適宜的，正確的」）出現在提摩太前書二章 10 節與提多書二章 1 節，表示動機，在第 4 節這裏則用一個類似的動詞 *ἀνήκεν*（「符合的，適宜的」）；參 Louw and Nida §66.1。呼籲行為要適合，是斯多亞派的行為標準，但保羅不是照著斯多亞派的方式來使用它，因為後者乃是指與天性相符（參 E. Best, *Ephesians* [Sheffield: Academic Press, 1993], 80）。

⁴ *Αἰσχρότης* 通常指向「猥褻的行為；醜陋，或邪惡」；如 BAGD, 25；與 Louw and Nida §88.149 所主張的。然而，歌羅西書的類似用詞（*αἰσχρολογία*，三 8）卻表明：保羅在以弗所書五章 4 節這裏是著眼於這個比較明確的含意。霍納（Hoehner, 655）認為：*αἰσχρότης* 泛指一般性的「羞恥」，與行為和言談有關，因此用作轉接語，接著兩個詞就聚焦於有罪的言談。

話」。這三個一組的詞，第三個在古典希臘文中用於好的意思，指「機智」，或風趣，被視為好的社交談話所不可或缺的。然而，甚至在很早的時候，這個詞就可以有負面的含意，或許是「粗俗的滑稽或某種無人情味或卑鄙的玩笑」。范德荷斯特（P. W. van der Horst）認為：以弗所書五章 4 節的上下文表明它的意思是粗俗的笑話，具有使人產生邪念的弦外之音和雙重的含意。⁵ 這三個詞語全都是指骯髒的念頭，表現在粗俗下流的交談中。在神所分別為聖的那些人當中，必須避免這種言語，因為是完全不恰當的。

與所有形式的淫亂和淫詞的對比非常不尋常⁶——讀者必須要說感謝的話，這是基督徒言語的獨特標記。一些作家認為高尚的談話或誠實的言談會比較適合這裏的對比。但是，感謝的話是與前面在第 3 和 4 節的六個惡行相對，而不單是與第 4 節的粗俗下流的言論相對，表明一個根本不同的態度：「性方面的不貞與貪婪都表現出以自我為中心的貪得無厭，感謝則恰恰相反，因此也是所需的解藥；它乃是承認神的寬宏大度。」⁷ 感謝幾乎是基督徒生活的同義詞。它是以感恩的態度回應神在創造與救贖上施行的

⁵ P. W. van der Horst, 'Is Wittiness Un-Christian? A Note on εὐτραπελία in Eph. v.4', in *Miscellanea Neotestamentica*, vol. 2, ed. T. Baard, A. F. J. Klijn, and W. C. van Unnik (Leiden: Brill, 1978), 163-77, 尤其 175, 林康 (Lincoln, 323) 也依循他的觀點。亞里斯多德認為 εὐτραπελία (「機智風趣」) 是個美德 (《歐台謨倫理學》[*Ethica Eudemia*] 3.7.1234a.4-23), 卻也意識到這個詞語具有負面的含意 (《歐台謨倫理學》4.8.1128a.14-15)。

⁶ 注意強烈的反義詞 ἀλλὰ μᾶλλον, 《思高聖經》譯作「反」(《和合本》作「總」)。

⁷ Houlden, 324, 他這段話常常被人引述。

拯救作為，因而承認祂是一切福分的終極源頭。作為神所造之物，所有的人都應該將感謝與榮耀歸給祂，但卻沒有這麼做（羅一 21；參：提後三 2 的「忘恩負義」，描寫末後日子的人性）。基督徒因為在基督耶穌裏所賜給他們的恩典（參：一 3~14、15~23），必須以喜樂感恩的態度活出他們的生活。它應該伴隨著每一個活動，是那些已經被神的靈充滿之人當有的回應（弗五 18~20）。⁸ 在第 4 節這裏，感謝的話反映出基督徒對於性的態度，是與異教徒那種不道德和下流的態度相反的。

五 5. 接著是兩個嚴重的警告。用來作為前面第 3 和 4 節那些勸誡的基礎，並且要鞭策基督徒嚴肅地看待它們（注意開頭的「因為」）。這兩個警告詳細說明那些不道德的人或在性方面貪得無厭的人悲慘的後果：第一個警告（5 節）肯定地說他們與基督和神的國無關，第二個（6 節）則說他們會經歷到神的忿怒。

希臘文開頭的幾個字，是不尋常的迂說結構，⁹ 雖然一般含意相當清楚。可以將之當做命令語氣，翻譯為「你們應該清楚知

⁸ P. T. O'Brien, 'Thanksgiving', in *Pauline Studies*, 62-63.

⁹ ἴστε γινώσκοντες（「〔你們〕知道」）。ἴστε 是動詞 οἶδα（「知道」）——迂說結構通常應該用動詞「是」（'to be'）——的現在式直說語氣或命令語氣，而 γινώσκοντες 則是另一個動詞 γινώσκω（意思是「我知道」）的現在式分詞。有人認為這是希伯來文的獨立不定詞結構，強化動詞的觀念，但這裏這兩個表示「知道」的字並不相同。另一些人承認這可能不是希伯來文的風格，但卻認為它就像獨立不定詞一樣，把 ἴστε 當做命令語氣（「要非常確定這一點」）。波特爾（S. E. Porter, 'ἴστε γινώσκοντες in Ephesians 5, 5: Does Chiasm Solve the Problem?' *ZNW* 81 [1990], 270-76）將之視為直說語氣，主張這個迂說片語應該理解為第 3~5 節的一個交錯配置結構的一個組成因素。但是，這個交錯配置結構裏面有些因素卻不容易各就各

四、從黑暗到光明（五 3~14）

1. 禁戒淫亂與貪婪（五 3~7）

道」（《思高聖經》，直譯為「既知道，就要知道」），或者當做直說語氣，翻譯為肯定句，因為你們確實地知道（直譯為「既知道，你們就知道」）。無論如何，保羅都是在叫人注意一個確鑿的事實：¹⁰ 持續犯罪的人是被排除在神的國之外的。在第 3 節，他已經譴責了淫亂、污穢、和貪婪等罪。現在，他又回頭論及這些罪，責備那些習慣犯這些罪的人。¹¹ 正如在歌羅西書三章 5 節，這裏也著重地強調貪婪的危險：在此，那在性行為方面沒有節制、貪得無厭的人，就是拜偶像的人。¹² 在猶太人的勸勉中，

位。亦見他的 *Verbal Aspect*, 286, 362, 465；也要注意 BAGD, 556；與 BDF §353(6); §422。

¹⁰ 指示代名詞 τοῦτο（「這」）指接著的內容，ὅτι πᾶς πόρνος κτλ.（「無論是淫亂的……」）。

¹¹ 用三個名詞相當明確地指稱犯了第 3 節所描述的那些行為的人：πόρνος（「淫亂的」）、ἀκάθαρτος（「污穢的」）、與 πλεονέκτης（「有貪心的」），與第 3 節那三個字同源，而且照著相同的順序。再次使用閃語風格的 πᾶς ... οὐκ（「每一個……不」；《和合本》作「無論……無」）結構來否定動詞（參 A. T. Robertson, *Grammar*, 753），而 πᾶς 位於不帶冠詞的名詞之前，意思是「每一個」（BDF §275[3]）。所以，保羅是說：這三類人當中，「沒有一個」能夠承受神的國。

¹² Πλεονέκτης ὃ ἐστὶν εἰδωλολάτρης（「有貪心的就與拜偶像的一樣」）。中性關係代名詞 ὃ 可能是原來的讀法（而不是陽性的 ὃς，「那……的人」），因為有較強的抄本支持，而且是較難的讀法，可能會被早期的抄寫者改為陽性。中性關係代名詞重拾整個觀念或一般的貪婪含意（A. T. Robertson, *Grammar*, 713; BDF §132[2]），但仍然應該譯為「那……的人」。單數關係代名詞只是指「有貪心的」，而不是指三個一組的所有成員（「淫亂的」、「污穢的」、與「有貪心的」）。

貪婪與拜偶像這兩個罪並列在一起，並被定罪為異教主義令人恐怖之事的部份；¹³ 尤其是，姦淫與性慾都跟拜偶像連在一起。¹⁴ 連同對財富與權勢的貪戀，性慾也是著迷於偶像崇拜；它把自我滿足或另一個人放在生命的中心，這是敬拜受造之物，卻不敬拜造物主（羅一 25）。

持續犯罪的人，像是淫亂的、污穢的、與有貪心的，都肯定是與神的天國無分無關的。信徒已經獲得保證：他們擁有穩妥的盼望，可以承受將來世代的榮耀生命（見上文對一 14、18 的註釋）。但他們在此受到警告，不要像非信徒一樣地生活，因為那些人將來不能承受基督與神的國。那些耽溺於淫亂、污穢、和貪婪的人，縱使自稱為基督徒，也顯明自己是與永生無分的。使徒不是在斷言說，凡是曾經在這些罪上失足的人都自動被排除在神的國之外。倒不如說，這裏所著眼的是毫無羞恥地屈服於這種生活方式而不悔改的人。¹⁵

保羅覺得有必要一再向他所帶領悔改歸正的人提出這個警告。他提醒哥林多人說：不義的人不能承受神的國，然後就開始在一分由十項惡行構成的清單中描寫這種不義的行為（林前六 9~10；參：加五 21）。一些哥林多人過去的生活就是這樣。但他

¹³ 根據《猶大遺訓》十九章 1 節，貪婪掌控一個人，帶領他偏離神，並且擄掠他去拜偶像。在猶太思想的其他地方，「貪婪」受到嚴厲的定罪（斐羅《論特殊法律》1.23-27；參 G. Delling, *TDNT* 6:270；關於拉比著作的例子，見 Str-B 3.606, 607，也注意昆蘭文獻中對於與貪婪有關的財物所做的負面評價：《哈巴谷書註釋》〔1QpHab〕6:1；8:11, 12；《社群守則》10:19；11:2 等）。

¹⁴ 《所羅門智訓》十四 12；《流便遺訓》四 6；《猶大遺訓》二十三 1。

¹⁵ 斯托得，200 頁 = Stott, 197。

四、從黑暗到光明（五 3~14）

1. 禁戒淫亂與貪婪（五 3~7）

們已經被洗淨、成聖、稱義了（11 節）。然而，事實上，甚至在悔改歸正以後，他們仍然需要在這樣的惡行上受到警告，就證明在異教的環境中，想要回到舊生活的試探何等強烈。¹⁶

使徒在此論及無分於屬天產業的用語相當驚人：首先，不同於他從前的道德訓勉，那裏的動詞「承受」是用未來式（「必不能承受」，林前六 9、10；加五 21），以弗所書卻是用現在式：淫亂的人「都是無分的」。可能像波特爾所主張的，這是「指未來的現在式」，¹⁷ 因而表示作惡的人將來在神的國中絲毫無分。但比較好的作法是將現在式的「無〔分〕」¹⁸ 理解為意指一個過程，不管是過去、現在、或未來：淫亂的人沒有一個在神的國裏有任何的分。

這樣根據動詞的觀點所做的解釋，由雙重的用語基督和神的國獲得證實，後者是在新約聖經中僅見的（參：啟十一 15）。在保羅書信中有一個傾向，要區分天國的兩個階段，把「神的國」一詞保留給未來永恆的階段（林前六 9、10，十五 50；加五 21），¹⁹ 而「基督的國」則是指神的掌權現今的階段（林前十五 24；西一 13；亦參：弗二 6；提後四 1、18），是被命定與未來合併在一起的。所以，在哥林多前書十五章 24 節，基督掌權，直到萬有都服在祂腳下之後，要將神的國交給父神。因此，基督與神的國這個雙重的表達方式同時指神的國現今與未來的兩個面向，那些耽溺於淫亂、污穢、與貪婪的人是被排除在外的。這同

¹⁶ Bruce, 371。

¹⁷ S. E. Porter, *Verbal Aspect*, 230-32。

¹⁸ Οὐκ ἔχει，使不完成式的觀點符合語法要求。

¹⁹ 「神的國」的其他例子（如：羅十四 17；林前四 20；西四 11；帖前二 12；帖後一 5）的指涉是比較一般性的。

一個國度同時屬於基督和神，也同時由基督和神掌管。²⁰ 所以，讀者要注意保羅的勸勉。那些受自己性慾奴役的人肯定是被排除在基督與神的掌權之外的。

五 6. 信徒太容易受到周遭世界的影響，而屈從於它的思想與行為方式。結果，今日文化所能接受的也就成為在教會中可以接受的。在當代西方社會中，在性道德的領域上尤其如此。

保羅現在要以第二個警告來加強他的第一個警告（5 節），勸勉讀者留意要遠避淫亂與淫詞的勸誡（3、4 節）。若有任何人鼓勵性放縱，以為這樣的行為無關緊要，他們不應該受到誤導。這種論調是「虛浮的」，沒有真理的（參：西二 4、8），因為它們沒有考慮到神對於罪惡的聖潔審判。那些可能試圖將他們引入歧途的人的身分，並未明確指出。²¹ 他們可能是基督徒群體的成員（或許帶有解放的或諾斯底式的傾向），卻不嚴肅看待罪惡。但是，上下文提及「那悖逆之子」、「與他們同夥」（7 節）、以及「從前你們是暗昧的」（8 節），可能指向不信的外邦人，他們試圖將自己的惡行辯解為無關緊要的。²² 這個主張有其優

²⁰ 注意 M. J. Harris, *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1992), 261-63 對於與此片語有關之文法問題所做的討論。

²¹ 動詞 ἀπατάω 意指「欺騙，誤導」（參：提前二 14；雅一 26），類似同源名詞 ἀπάτη（「欺騙，詐欺」），後者已經出現在以弗所書四章 22 節。

²² 尤其注意 Meyer, 269，他認為不信的外邦人可能試圖將基督徒拉回他們從前的外邦生活方式。亦參 Schnackenburg, 220；與 Lincoln, 325。另一方面，Barth, 567；與 Best, 484 則認為這是指教會裏犯錯的肢體。

四、從黑暗到光明（五 3~14）

1. 禁戒淫亂與貪婪（五 3~7）

點，即維持這段經文始終出現的「內部的人／外面的人」之間的對比。然而，無論這個試探來自何處，讀者都不可被導入歧途。

不要被這種虛浮的論調欺騙，理由是：因這些事（就是 3~5 節所譴責的那些惡行），神對於罪惡的聖潔而公義的忿怒必臨到那悖逆之子。²³ 正如在二章 2 節，「悖逆之子」這個強烈的表達方式，不是指那些偶然表現悖逆行爲的人，而是指以悖逆為其生活特徵的人。他們不順服神的權柄，反而喜歡掌管自己的生活，偏行己路。現在式（臨到）被一些人認為：甚至就在現在，這樣的罪人都經歷到神的忿怒。另一些人則認為：這動詞的現在式往往帶有未來的含意，因而表示神的忿怒將會在末日彰顯出來，或同時出現在目前與未來。然而，這個現在式可能將這個行動的發生描寫為一個過程：那些悖逆之子經歷神的忿怒（參：羅一 18~32），無論是在今世，或是在它末後的完全彰顯時。

五 7. 既然淫亂生活的結果是如此嚴重，讀者受到強烈的勸勉，不要與悖逆的外邦人在他們有罪的行為上同夥。雖然與他們等字可以理解為是指前面描寫的那些惡行（3~5 節），比較可取的是將其先行詞理解為指著這些人本身，也就是「那悖逆之子」。²⁴ 但是，保羅不是禁止信徒與這樣的人有任何的接觸或交往，如《現代中文譯本》所理解的（「不要跟這些人來往」；參：《修訂標準版》）。²⁵ 如果這是使徒的意思，那麼他們就必須完全脫離世界方可（注意他在林前五 10 的論述）！倒不如說，

²³ 關於神的「忿怒」和「悖逆之子」的討論，見：二章 2、3 節的註釋。

²⁴ 如 Meyer, 270; Bruce, 372; 與 Schnackenburg, 221 等人所主張的。

²⁵ 昆蘭文獻勸勉其群體的成員要實行徹底的分離，尤其與其他猶太群體分離（《社群守則》1:4, 5; 5:10, 11; 《大馬色文獻》6:14, 15）。

同夥一詞在新約聖經中僅見於此處與三章 6 節，是用來指「一個同享一分財產或一個關係的人」。²⁶ 所以，讀者務必要確定，他們不有分於悖逆的外邦人的淫行，因而得以逃脫那確實要臨到的審判（參：林後六 14~七 1）。那些藉著福音而與猶太信徒一同有分於基督耶穌應許的人（三 6），不能有分於異教徒的罪惡。這兩種的有分是互相排斥的。

²⁶ Louw and Nida §57.8。

2. 從前黑暗，但如今光明（五8~14）

五 8. 在這裏，信徒不要涉及悖逆之人的淫行，正面的理由，不是神未來的審判（如同在第 6 節），而是他們悔改歸正時發生在他們生活中的巨大改變。從第 8 節開始的這整個段落，使用了光明與黑暗的豐富象徵，而且保羅再次引入「從前—如今」對比的架構（見：二 1~10、11~22 的註釋），將注意力集中在信徒所經歷的主權轉移上。他們從前屬於黑暗的轄制（參：西一 13），但如今，因為他們與主的新關係，他們屬於光明的領域。那麼，他們如果涉及過去的淫行，將會是多麼的矛盾呀！如果他們是光明的，那麼他們行事為人就應當像光明的子女，這就意味著他們生活的價值觀是與他們周遭社會那些人的價值觀完全相反的。

信徒與非基督徒之間的差異，已經從「舊人」和「新人」的角度描述過了（弗四 22、24）。現在，藉著黑暗與光明的意象來描述其差異：不信的人是黑暗，基督徒是光明。¹ 光與暗的這個象徵在古代一般宗教世界很普遍，而且經常出現在舊約聖經、² 昆蘭文獻、³ 與新約聖經其他地方，尤其是約翰著作。⁴ 在以弗所書

¹ 在其他地方，也將黑暗與光明的意象用於與悔改歸正有關上：徒二十六 18；西一 12、13；彼前二 9；也要注意：來六 4，十 32。參：斐羅《論美德》179。

² 光代表生命與救恩，其源頭是神（詩二十七 1；賽九 2，十 17，四十二 6、16，四十九 6，六十一）。

³ 在昆蘭文獻中，往往用光與暗的象徵意指與神有關的兩種生活方式。這在《戰卷》（1:1-16; 3:6, 9; 13:16; 14:17）與《社群守則》（1:9, 10; 3:13, 19-21, 24, 25）中尤其明顯；如 K. G. Kuhn, 'The Epistle to the Ephesians', 122-24 所指出的，近代許多解經學者都依循他的觀點。

中，黑暗代表無知、錯謬、與邪惡（參：四 18），尤其是指那些與神隔絕之人淫亂的生活方式。另一方面，光代表真理、知識（參：一 18），這裏則代表聖潔，這些都是來自於神。

令人驚訝的是，不單將讀者描繪為曾經在黑暗的領域、而如今在光明的領域中，雖然這也是非常確實的（參：約八 12；彼前二 9；約壹一 5~7，二 9）。這裏所設想的不是他們的環境或他們和其餘人類生活的範圍。這裏乃是指他們自己從前是暗昧的，但如今在主裏面是光明的。那些受到黑暗國度或光明國度管轄的人，就在他們自己的人格上代表了那個國度。所以，當他們悔改歸正了，從黑暗變為光明的乃是他們的生活，而不是他們周遭的環境。這個激烈的改變乃是發生在主裏面。⁵ 祂是那造成決定性差異的，而且，藉著與祂聯合，他們已經進入了新的國度，並且變成了光。

現在要從正面來說明這個改變的含意。他們的行為必須符合他們的新身分。保羅從表達他們在主裏的身分的「直說語氣」，

⁴ 約一 4、5、7~9，三 19~21，八 12，九 5 等；約壹一 5，二 8。在保羅書信中，它出現在羅十三 12、13；林後四 4、6，六 14；西一 12、13；帖前五 5；提前六 16；提後一 10。進一步的細節見 G. L. Borchert, 'Light and Darkness', *DPL*, 555-57。

⁵ 頭兩行的對偶平行體顯示出：第二行的 ἐν κυρίῳ（「在主裏面」）等字在第一行沒有平行字眼，造成了明確的差異。黑暗一詞沒有修飾語，光卻加上了 ἐν κυρίῳ 這個片語：

ἦτε γὰρ ποτε σκότος,

νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ.

「從前你們是黑暗，

但如今在主裏面〔是〕光」（直譯）。

四、從黑暗到光明（五 3~14）
2. 從前黑暗，但如今光明（五 8~14）

轉向他們應該如何生活的「命令語氣」。因為讀者現在是光，⁶ 行事為人就像光明的子女，也就是說，他們的生活必須以光為特徵。接著幾節就說明這一點所涉及的含意。關鍵動詞「行事為人」已經出現在道德訓勉的重要地方（見：四 1、17，五 2、15；參：二 2、10），這裏再次使用。

五 9. 在一個簡短的離題中，⁷ 保羅首先提及基督徒的三個美德，以解釋行事為人像光明的兒女是甚麼意思：良善、公義、誠實。這三者被形容為「光明所結的果子」，與「暗昧無益的事」（11 節）形成強烈對比。⁸ 除了「果子」或「產品」的字面意義之外，這個詞語也用於喻義用法，指一個行動的結果、後果、或利益。⁹ 所以，使徒可以將這詞語用於隱喻用法，指他盼望從他的事奉看見的結果（羅一 13）。在此，它意指光明在道德上的結

⁶ 再次出現本書信中已實現末世論的口氣：甚至在現在，信徒在主裏面就是光。但是，正如在保羅書信全集的其他地方，信徒在祂裏面，因此現在也必須承擔相當可觀的責任。

⁷ 《呂振中譯本》、《恢復本》、《和合本修訂版》正確地將第 9 節翻譯為插入語。第 10 節以 δοκιμάζοντες（「察驗」）引入一個分詞子句，進一步定義何謂行事為人像光明的子女（8 節）。

⁸ 直譯為「光明的果子在於一切良善、公義、與誠實」。這個句子沒有動詞，所以需要補充動詞；連同接著的介詞片語 ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνη κτλ.（「在於一切的良善……等」），它表示「在於」或「以〔一切的良善〕為特徵」。光明的果子表現在良善、公義、與誠實的領域。參 Hoehner, 673。

⁹ 魯弗與奈達（Louw and Nida §42.13）將之視為從 καρπός（「果子」）的字面意義延伸的喻義用法，所行之事的自然結果——「行動，活動，行為的結果」。關於 καρπός 在保羅書信中的用法，見 P. T. O'Brien, *Philippians*, 80-81。

果，並且將之視為神的大能。光對於那些接受它的人有顯著的影響。它表現在良善、公義、與誠實等美德上，這些美德都反映出神自己的屬性（見：四 24 的註釋）。因此，從這個角度看來，光明的果子在意義上非常接近「聖靈的果子」¹⁰（加五 22；參：「仁義的果子」，腓一 11）。

簡短描述新生活該有樣式的這三個特性，令讀者想起已經涵蓋的一些重點，尤其是在四章 20 節~五章 2 節。頭一個譯作「良善」，與它的同源形容詞「好的」一樣有非常廣的意義，雖然它可以有「慷慨」之意，像在舊約聖經中一樣，後者有時是指上主的良善。¹¹ 根據以弗所書，神已經在基督耶穌裏創造了祂的百姓，為了叫他們行善（二 10）。同樣地，保羅禱告希望歌羅西人能夠「在一切善事上結果子」（西一 10）。以弗所書中的「新人」被創造出來，是為了彰顯那些屬於神自己的倫理素質，諸如公義與聖潔，這兩者都是源自祂的真理（四 24）。結果，這個新

¹⁰ 若干抄本（包括 Φ^{46} D² Ψ 88 104）讀作「聖靈（πνεύματος）的果子」，而不是「光明（φωτός）的果子」。然而，後者是有較佳證據的讀法，因為在亞歷山太與西方文本傳統中分布較廣，日期較早（包括 Φ^{49} κ A B D* 許多小草體抄本，以及重要的古譯本和教父著作）。再者，「光明（φωτός）的果子」較適合上下文，而讀作 πνεύματος（「聖靈的」）可能是從加拉太書五章 22 節進入這個傳統中。

¹¹ Ἀγαθωσύνη，不曾出現在古典希臘文中，在《七十士譯本》中大約出現十四次，涵蓋很廣的語意範疇，包括某人所顯出的善行（士八 35；代下二十四 16）、慷慨仁慈（形容上主，尼九 25、35）、道德上的良善（詩五十二 3）、以及幸福和快樂（傳四 8，五 10 等）。魯弗與奈達（Louw and Nida §57.109）將之譯作「慷慨大度」，指「慷慨施捨」的行動，「具有與良善相關的含意。」注意 C. Spicq, *TLNT* 1:3-4，與 Hoehner, 673-74 的討論。

人就在愛心中說誠實話（四 15、25，原文與「真理」同字），因為他已經在耶穌裏找到了真理（四 21）。

作為光明的果子，良善、公義、與誠實，都是神創造活動的結果。然而，在保羅道德訓勉的文脈內，尤其是行事為人就像光明的子女這個命令（8 節），讀者自己應當彰顯出基督徒的這些美德。在本書信中，神的活動與人的回應再次獲得小心平衡（參：腓二 12~13，並見：四 24 的註釋）。這三個一組令人想起彌迦書六章 8 節，那裏說神要求人必須行公義、好憐憫、存謙卑的心與祂同行。¹²

五 10. 在第 9 節這個簡短的插入語之後，保羅詳細說明他要讀者如何行事為人像光明的子女，就是要他們「察驗何為主所喜悅的事」。¹³ 譯作「察驗」的動詞，可以是「進行試驗，檢查」之意，或者可以指檢查的結果，所以意指「接受為經過驗證的，經過檢驗而認可的」。¹⁴ 在這裏的上下文中，它是前者之意，指

¹² 這三個一組的清單在歷代志下三十一章 20 節（原著誤作「二十一章 30 節」）與昆蘭文獻（《社群守則》1:5; 8:2）也有相似之處，雖然都未將這三個美德形容為「果子」。

¹³ 現在以分詞 δοκιμάζοντες（「察驗，分辨」）附屬於命令語氣 περιπατεῖτε（「行事為人，生活，行走」），來繼續主要的論題。

¹⁴ 希臘文 δοκιμάζω。BAGD, 202；參 Louw and Nida §27.45。前一個含意的其他例子，見：林前十一 28；林後十三 5；加六 4；帖前二 4，五 21；提前三 10；而 δοκιμάζω 指向檢驗的結果，因而是「接受為經過驗證的，經過檢驗而認可的」之意，例子有：林前十六 3；林後八 22；腓一 10。霍納（Hoehner, 675-76）認為此動詞在這裏的意思是「贊同」。

檢驗和評估問題，¹⁵ 以決定正確的行動方針，在此被形容為「主所喜悅的事」（參：西一 10）。¹⁶

這個詞組在使徒的倫理教導中扮演了重要的角色。與這處經文特別接近的是羅馬書十二章 2 節，那裏勸勉在羅馬的基督徒，要藉著更新他們的心意而被變化，以便能夠察驗並贊同神那善良、純全、可喜悅的旨意。保羅在腓立比書一章 10 節的禱告報導中所禱告的，是要信徒的愛心能夠在知識上增多，好叫他們可以選擇他們生活中真正重要的事（參《和合本》小字「喜愛那美好的事」）；而在帖撒羅尼迦前書五章 21 節，教導讀者要察驗每一樣事物，並持守那美善的。

明白神旨意的猶太人必須「贊同」律法的基礎所不可或缺的（羅二 18）。¹⁷ 然而，基督徒已經「學了基督」。他們已經回應福音，從那些受到升天之主耶穌特殊裝備的人（四 11；參：二 20，三 5）接受了與祂有關的進一步的教導（四 20、21）。因此，他們的生活必須按照在耶穌內的真理（四 21《思高聖經》）。這個以基督為中心的教導聚焦於福音的真理，是信徒的衡量標準，在特殊處境中用來分辨何為主所喜悅的事。那些屬於光明的人，行事為人必須像是光明的子女：身為基督的肢體，他們必須在集體與個人雙方面都成長，而他們支配一切的目標是要

¹⁵ 史皮克（C. Spicq, *TLNT* 1:356）認為：δοκιμάζω 在以弗所書五章 10 節這裏意指「『分辨』甚麼是重要而該做的事，可以採取的最佳方針，所做的決定，尤其是分辨何為主所喜悅的事，」像在保羅書信其他地方一樣。

¹⁶ 在這兩處經文中，主都是指主耶穌，而不是指神。

¹⁷ 與昆蘭群體的門徒守則一致，在那裏，回到摩西律法的每一條誠命是人藉以尋求神旨意的途徑（《社群守則》5:9）。

四、從黑暗到光明（五 3~14）
2. 從前黑暗，但如今光明（五 8~14）

在所有環境中討祂喜悅（參：羅十二 2，十四 18；林後五 9；腓四 18；西三 20）。

五 11. 行事為人像光明的子女（8 節），不單必須在生活中結出光明的果子（9 節），也不可有分於暗昧無益的行為。生活在光明中（結果是良善、公義、與誠實），然後又採取那些仍然在黑暗中之人的生活方式，是全然不恰當的，因為光明與黑暗是水火不容的。讀者已經受到勸勉，行事為人要像光明的子女（8 節）；現在他們受到勸誡，不要有分於暗昧無益的事。¹⁸ 稍早他們已經受到警告，不要與不順服的外邦人同夥（7 節），這並不是禁止他們與外邦人有任何接觸或交往，而是吩咐信徒不要有分於他們的淫亂。現在，第 11 節清楚表明這一點，提及不要在他們的惡行上與他們同行。¹⁹

從第 8 節開始光明與黑暗的這個鮮明的二分法，因而得以延續：光明結出良善、公義、與誠實的果子，但黑暗只能產生無益、沒有價值、不結果子的（太十三 22；可四 19；多三 14；彼後一 8；猶 12）²⁰ 「行為」（就像「肉體的行為」一樣，加五 19）。這些行為不能討主喜悅（相反於第 10 節）。它們的源頭是

¹⁸ Ὅς τέκνα φωτός περιπατεῖτε（「行事為人就像光明的子女」）這個正面的勸勉，後面跟著負面的 καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε κτλ.（「不要與人同行〔那暗昧無益的事〕……」）。

¹⁹ 同義動詞 συγκοινωνέω（「參與，合夥，有關連」；Louw and Nida §34.4），在腓立比書四章 14 節用來指腓立比人在保羅的患難上與他感同身受，而在啟示錄十八章 4 節，聖徒們受到警告，要從那墮落的巴比倫城出來，免得與她一同有罪。

²⁰ 見 C. Spicq, *TLNT* 1:56-57。

暗昧，也具有這個領域的標記，²¹ 那就是死亡的領域。再者，表現出這些行動的人本身可以被形容為黑暗（注意：信徒先前的情景被稱為「黑暗」，但如今卻是「光」，8 節）：他們的行為暴露出他們真實的光景，顯示出他們在自己的人格上體現了這個領域。

不要有分於暗昧無益的行為，這個負面的勸誡現在用正面的對比來平衡：信徒反而要把這種事揭發出來（《現代中文譯本》）。由於這個責備行動的受詞（在這裏和第 13 節²²）是「無益的事」，而不是這些人本身，較可取的作法是將這個動詞理解為「暴露或揭發」這些行為之意，²³ 而不是說服或證明那些²⁴ 從

²¹ 所有格 σκοτους（「暗昧的」）既是來源所有格，也是表特徵的所有格。

²² Ἐλέγω 再次出現在那裏。第 11 節的受詞是從第一個子句暗示而得，在第 13 節則明確指出：「當一切的事被公開出來的時候（τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα）」就被光顯明出來。

²³ 如 BAGD, 249 所說的。不同於 T. Engberg-Pedersen, 'Ephesians 5, 12-13: ἐλέγειν and Conversion in the New Testament', ZNW 80 (1989), 89-110, 他主張：動詞 ἐλέγειν 的字根意義是勇敢地面對某人或某事，目的是要指出他或它是難辭其咎的。他聲稱：在以弗所書中，信徒不單受吩咐不要與暗昧的行為有任何瓜葛，也要藉著言詞的責備來面對它們，為要指出它們的虛謊。但是，在這裏的上下文中，要面對的是這些行為本身，而且方法是以敬虔的生活方式將它們暴露出來。柏時齊（F. Porsch, EDNT 1:428）得體地評論說：「這個勸勉鼓勵信徒將『暗昧無益的事』揭發出來，好叫它們真正的特性（黑暗）可以被暴露在光中。」

²⁴ 無論是理解為在落入罪中時受到糾正或責備的信徒同伴（如 Gnllka, 255-56；與 E. Best, *Ephesians* [1993], 52, 82），或受勸勉要悔改歸

事於這類活動的人。論述的思路和與黑暗有關的文脈都表明：被揭發出來的無益的行為是非信徒的罪。光明子女的行為會像燈塔般照亮別人，將他們的惡行揭發出來。這樣將這個動詞詮釋為暴露罪惡，並非暗示基督徒在面對罪惡時要保持緘默或默然不語。這裏特別要表明的意思是過敬虔的生活，以及顯出惡確實是惡。

五 12. 現在，為了第 11 節積極與消極層面的勸勉——讀者不應該與暗昧無益的行為有任何瓜葛，反而要揭發它們——提出另一個理由：「因為他們暗中所行的，就是提起來也是可恥的。」²⁵

前面所用的表達方式「那暗昧無益的事」（11 節），是一般性的，可以包括公開行的與暗中犯的。這樣的描述聚焦於它們邪惡的性質——它們是屬於黑暗的領域——以及它們全然沒有益處的事實。這些「事」是第 3 節提及的那些性方面的惡行（或許甚至是變態），而不是像一些所認為的，指異教徒不道德的宗教禮儀。現在將它們形容為「他們暗中所行的」：那些行這些事的人（即 6、7 節那些「悖逆之子」）不希望他們的罪行被公開（參：約三 20）。但保羅斷言：他們暗昧的行為是如此可憎，「就是提起來也是可恥的，」若是去行就更不用說了。²⁶ 他徹底地駁斥這些性罪行，但希望在表達其嚴重性的同時不提及其邪惡的細節。保羅和他的讀者知道那是甚麼，他不要因為提到它們而反倒抬高

正的非信徒（如 K. G. Kuhn, 'The Epistle to the Ephesians', 124-31）。

²⁵ 參 Lincoln, 330。

²⁶ λέγειν 之前的 καί 應該理解為上升用法：「甚至連提起來都是可恥的，」更不用說在暗中做這些事了。這是與 ποιεῖν（「做」）形成不言而喻的對比。參 Meyer, 273。

它們的身價了。相反地，他要福音的光照透讀者的生活，暴露這些行為的真面目。

五 13. 這兩節經文的意義並不完全清楚，引起了形形色色的解釋。論述的思路是從暴露黑暗的行為（11 節），經由它們被光照明（13a 節），到聚焦於光本身（13b 節）。這樣一來，似乎是在描寫黑暗被轉化為光明的過程。

信徒過去習慣於黑暗，但如今在主裏已經成為光了（8 節）。藉著他們公義的生活方式，他們必須暴露出「暗昧的事」的真面目（11 節）。現在解釋這樣暴露的時候所發生的事：「一切事受了評發，²⁷ 都是被光所顯露」（《呂振中譯本》）。²⁸ 「一切事」不是泛指所有的事，而是指在暗中所做的一切，也就是他正在談及的在暗中的性犯罪（12 節）。黑暗隱藏了醜惡的犯

²⁷ 介詞片語 ὑπὸ τοῦ φωτός（「被光」）可以與 ἐλεγχόμενα（「受了評發」）或 φανεροῦται（「被顯露」）連用。意義上的差別極微，但此片語可能是與後者連用比較好：第 11 節談到暴露時沒有明確提及光，基於這個解釋，第 13 節就與它一致了。現在，恰當地將光與照明連在一起。而且，以弗所書裏的介詞片語傾向於放在所修飾的限定動詞或分詞之前，而不是跟在後面（參：一 4）。因此，將 ὑπὸ τοῦ φωτός 與 φανεροῦται 連用（「被光照明，顯露」）是較可取的。參 Meyer, 275-76; Schnackenburg, 226; Lincoln, 330-31；與 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 113；不同於 Hoehner, 683-84；斯諾德格拉斯, 296 頁 = Snodgrass, 273；和許多中英文譯本，包括《新譯本》、《標準譯本》、《新國際版》、與《新修訂標準版》。

²⁸ 限定動詞 φανεροῦται（以及 14a 節〔《和合本》在 13b 節〕的分詞 φανερούμενον）最好理解為被動語態（「被顯明，被光照」），而不是主動意思的關身語態；如 BAGD, 852-53 與大多數解經學者所主張的。

四、從黑暗到光明（五 3~14）
2. 從前黑暗，但如今光明（五 8~14）

罪事實，但光卻將它們顯明出來。這樣，罪惡的真面目便被暴露出來，沒有任何隱藏的可能。

但是，除了消極的作用之外，光也有積極的作用。在這論述的過程中，14a 節（《和合本》13b 節）進一步的解釋，「因為一切能顯明的就是光」，表明了這一點。大家都承認，保羅的用語很簡潔，但邏輯似乎是：光不單暴露真相，它也改變（參：林後四 6）。藉著信徒的生活而將人的罪暴露出來，使他們可以看見自己行為的本質。一些人放棄了罪惡的黑暗，並且回應這光，因而自己成為光。這樣的理解由第 8 節證實，那裏說到已經在讀者經歷中發生的轉化；第 14 節的信仰告白也證實這一點。此外，它也符合約翰福音三章 19~21 節，那裏，一方面是指黑暗中的人不肯來到光這裏，免得自己的行為被暴露出來，另一方面，也談及行真理的人便來到光這裏，好叫自己的行為的真相可以顯明出來。腓立普斯（J. B. Phillips）的翻譯常常被人引用，非常恰當地傳達了 14a 節的力度：「光甚至可能（它畢竟已經發生在你身上了！）將它所照耀的東西也轉化為光。」因此，光對於普遍的黑暗具有雙重的效果：顯明與轉化。

然而，其他的幾種解釋認為這光是照在信徒身上，而不是轉化那些在基督以外的人：²⁹

(1) 例如，史納肯伯認為：13b 節的道德訓勉只是「一般性的陳述，說明光的功用」，並且重述第 8 節的要點，即信徒已經在主裏成為光了。³⁰

²⁹ 注意 Schnackenburg, 227; Lincoln, 330-31; T. Moritz, *A Profound Mystery*, 113-15; 與 Hoehner, 684-85 晚近的討論。

³⁰ Schnackenburg, 227。

(2) 霍納則聲稱：上下文是談及信徒的恢復。他們已經在非信徒的行為上同夥了。當他們的行為被暴露出來，並且被顯明為暗昧無益的事，「靠著聖徒的幫助，信徒將會改變為光的果子，就是良善、公義、與誠實（9節）。」³¹

(3) 墨瑞慈拒絕可恥事物本身會在被光照的過程中轉化為光的觀點。³² 當一樣東西被暴露在光中，並不會變成光。它若一直在光的影響範圍內，也只是反射那光。³³ 所以，他認為基督的光照活動是指基督徒說的。當可恥的事被信徒揭發出來，乃是被基督自己（祂就是光）所光照，因而將祂自己顯明出來了。「這樣受真光照明的人，」就是信徒，將會繼續被基督光照，因而「受到裝備去揭發更多可恥的事」。³⁴ 這處經文的用意是「要提醒讀者：最好將過去拋諸腦後，自己必須繼續受到基督的光照明」，接著出現的早期基督徒詩歌（14節）解釋了這一點。³⁵

這些論點有若干相當有力，尤其是墨瑞慈的。但是，由於前面提出的理由，我們相信這處經文是在描寫黑暗被轉化為光的過

³¹ Hoehner, 684-85。貝斯特 (E. Best, *Ephesians* [1993], 52) 也做了類似的聲稱：這是指「群體裏一位犯罪的成員受到別人的責備」，這樣就將隱藏的罪暴露出來了。然後，貝斯特主張：接下來的詩歌（14節）支持這個解釋（見下文）。

³² 他主張：開頭的 γὰρ（「因為」）並不是解釋前面的陳述，「一切被暴露的東西都成了被光顯明的，」而是必須理解為連續用法，因為它提出另一點 (T. Moritz, *A Profound Mystery*, 114-15)。但這說法值得懷疑。

³³ T. Moritz, *A Profound Mystery*, 113-14。

³⁴ T. Moritz, *A Profound Mystery*, 114。

³⁵ T. Moritz, *A Profound Mystery*, 115。

程。光有雙重的功用：它暴露非信徒的罪，並且轉化他們，好叫他們進入光的領域（參：西一 13）。

五 14. 第 8~14 節的勸勉題材現在以一個引句達到高潮，引介的慣用格式語和以弗所書四章 8 節用來引介詩篇六十八篇 18 節的相同：「所以主說」（《和合本》在那裏譯作「所以經上說」）。雖然這個引介的格式語表明此引句直接來自舊約聖經，³⁶ 而且引句的實質內容是根據聖經，但遣詞用字卻沒有相同的聖經經文。結果，學者對於引句的來源和其潛在觀念有相當多的爭論，提議的來源包括舊約聖經的經文，諸如以賽亞書二十六章 19 節（「睡在塵埃的啊，要醒起歌唱！」），六十章 1 節（「興起，發光！因為你的光已經來到！耶和華的榮耀發現照耀你」），和約拿書一章 6 節（「你這沉睡的人哪，為何這樣呢？起來，求告你的神！」），以及其他的資料，例如神祕宗教與諾斯底派思想。晚近的學者大多數拒絕以 14 節為改寫自舊約聖經的引句，³⁷ 比較喜歡將之理解為一首早期基督徒詩歌的殘篇，該詩歌原來與洗禮有關。讀者會被提醒而想起他們在受洗時所受的要醒起的呼召和應許。結果，他們現在受到勸勉要根據那改變生命的經歷來生活。

然而，在為這個詩歌部分於 8~14 節思路中的意義與功用提出令人滿意的解釋之前，我們必須針對目前學界盛行的觀點提出若干警告。正如墨瑞慈所聲稱的，這些問題似乎比學者的共識更

³⁶ 林前一 31，二 9，三 19b，九 9，十五 21；林後四 13；提前五 18b；提後二 19b 等處引句的來源並不全然清楚，雖然都出現引介的格式語；參 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 97。

³⁷ 神祕宗教或諾斯底派提供的背景，都無法恰當地解釋這引句的意象或主要因素。

為微妙。³⁸ 首先，依附於舊約聖經以賽亞書文脈的關連性，比大多數近代作家所承認的要強得多。正如我們已經指出的，以弗所書與以賽亞書還有其他的關聯，³⁹ 因此，我們必須在舊約聖經預言更廣的神學與救恩歷史脈絡中，來檢視以賽亞書二十六章 19 節與六十章 1、2 節。其次，無論這三行詩歌原來的背景為何（是否與洗禮有關），以弗所書五章 8~14 節都關係到信徒的行為和它對生活在黑暗中之人可能的影響。詩歌的部分必須在這幾節經文的脈絡內來詮釋，而不是根據某種假設的「早期生活」。

(1) 雖然以弗所書五章 14 節並未完全符合任何舊約聖經的經文，或明顯符合這類經文的組合，卻與以賽亞書二十六章 19 節和六十章 1~2 節有結構、語言、及觀念上的關聯。⁴⁰ 根據墨瑞慈的說法，這三行的早期基督徒詩歌是受到舊約聖經這幾處經文的影響。下列幾點應該注意：

(a) 以賽亞書二十六章 19 節的韻律模式與以弗所書五章 14 節的相近，而且兩處經文有重要的用詞關連。⁴¹ 兩節經文都用「醒過來」與「復活」，以及「死」。⁴² 以弗所書使用「睡著的人」作為死亡的婉詞（見下文），與「睡在塵埃的」（賽二十六 19）

³⁸ T. Moritz, *A Profound Mystery*, 97-116。

³⁹ 注意下列各組關連：弗二 13、17 與賽五十七 19；弗四 30 與賽六十三 10；弗六 14、15、17 與賽五十九 17；參：賽十一 5，五十二 7。參 P. Qualls and J. D. W. Watts, 'Isaiah in Ephesians', *RevExp* 93 (1996), 249-59。

⁴⁰ 如 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 100-105 所主張的，我受惠於他的討論。

⁴¹ T. Moritz, *A Profound Mystery*, 101-2。

⁴² Ἔγειρε、ἀνάστα、與 οἱ νεκροί。

相符。以賽亞書的經文出現在敘事中，所以這幾個動詞都用直說語氣。另一方面，以弗所書使用命令語氣，而不是直說語氣。這不表示兩處經文缺乏關連；它只顯示出保羅將敘事的題材改寫，以符合新的勸勉背景。⁴³

(b) 以弗所書的文脈與以賽亞書六十章 1~2 節有實質的關聯。⁴⁴ 光一暗的主題主導了舊約聖經這段經文開頭幾節，提供了與以弗所書五章 8~14 節很自然的連接點。在這首詩的第三行，原來的「主」（耶和華）被改為「基督」是可以理解的，而出現比較有力而強烈的動詞「光照」，⁴⁵ 以取代意思為「顯現、照耀」這個比較一般性的詞組。⁴⁶ 「光照」這個在新約聖經中只出現一次的動詞，在《七十士譯本》中用來描寫太陽（伯三十一 26）與月亮（伯二十五 5）的照耀，傳達的觀念是支配的、轉化的光出現在黑暗當中。這樣，這首詩的最後一行使用這個強烈動詞「光照」，總結了以賽亞書六十章開頭那提綱挈領的幾節經文，後者提及上主的榮耀像太陽一樣升起，照耀錫安，造成了上主百姓的轉化。這個更廣的舊約聖經文脈很重要，有助於決定這首詩歌在以弗所書五章 8~14 節內的功用。

(c) 一方面，以弗所書五章 14 節與以賽亞書二十六章 19 節，六十章 1、2 節之間的差異，另一方面，舊約聖經的題材與以弗所書經文之間在語言、觀念上的關聯，最能獲得令人滿意的解釋，是在我們假定已經存在一首早期基督徒的詩歌（或保羅自己的創

⁴³ 注意在以弗所書四章 8、30 節也分別改變了相關的舊約聖經經文。

⁴⁴ T. Moritz, *A Profound Mystery*, 102-4。

⁴⁵ 希臘文 ἐπιφάσκει。

⁴⁶ 希臘文 φαίνω。

作），是基於舊約聖經這兩處經文而寫的。⁴⁷ 以弗所書五章 14 節呼召人要睡醒，也與以賽亞預言中類似的呼召（五十二 1，「錫安啊！興起，興起」；參：五十一 9、17，六十 1、2）一致，並且是受到後者啟迪的。

(2) 支配學術界的觀點聲稱：以弗所書這首詩歌原來的背景與洗禮有關。這樣一來，這個所謂的背景決定了這處經文在以弗所書中的功用：它叫讀者回想起自己受洗時所接受的呼召與應許。但是，這是否確實是原來的背景，卻遭到嚴重的質疑。縱使可以獲得證明，這處經文仍然必須在緊鄰的上下文中來詮釋，而且比較好是從悔改歸正的角度來談論，而不是從洗禮的角度。⁴⁸

連接詞「所以」是與 14a 節（《和合本》的 13b 節）連接，⁴⁹ 還有第 8 節，光與暗的意象是從那裏開始的。讀者應該知道：光所顯明的或照亮的，就屬於光的領域，因為他們自己悔改歸正時已經這樣經歷這光（參：8 節）。第 14 節的功用似乎與第 8 節形成首尾呼應：「從前你們是暗昧的，但如今在主裏面是光明的，」因此強調了本段從黑暗往光明移動的方向。

這幾個命令語氣稱呼非基督徒為睡著的人，要他們醒過來，並從死裏復活。這樣解釋好過於把這個詞語理解為指著不順服或背道的基督徒，其行為或生活被其他基督徒暴露出來。睡覺有時會用作身體死亡的一個意象（參：伯十四 12），⁵⁰ 雖然在這裏的上下文中，睡覺、死亡、與黑暗都是顯著的象徵用語，描寫個人

⁴⁷ T. Moritz, *A Profound Mystery*, 104-5。

⁴⁸ 如 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 108-9 正確地主張的。

⁴⁹ 引介的 *διό* 最好理解為表因果關係，「所以」（Lincoln），而不是指結果，「這樣一來」（T. Moritz）。

⁵⁰ Louw and Nida §23.104。也要注意《所羅門詩篇》十六 1~4。

四、從黑暗到光明（五 3~14）
2. 從前黑暗，但如今光明（五 8~14）

在基督以外的光景，是在屬靈死亡的狀態中，那是罪惡所造成的（參：弗二 1、5）。⁵¹ 睡覺也是忘卻與酩酊的狀態，是有罪的黑暗世界的一部分（帖前五 5~8；羅十三 11~14）。當醒過來！從死裏復活，這個呼召是指悔改歸正時的徹底轉向，包括被帶領脫離黑暗，進入基督的光明。基督與光的照耀之間的關聯，已經在以賽亞書的措辭中表達了。基督是那支配一切的轉化之光，根據舊約聖經的意象，祂已經照耀祂的百姓，並拯救他們：「求你……使你的臉發光，我們便要得救」（詩八十 3、7、19；參：申三十三 2；詩五十 2）。⁵²

無論這幾句話是一首早期基督徒詩歌，或保羅自己的創作，都是基於舊約聖經；保羅引用它們，叫讀者回想起他們的悔改歸正：他們已經蒙神呼召，要從他們靈命死亡的沉睡中醒過來，離開老舊的生活。他們已經回應了這個呼召，基督大有能力的光也照耀在他們身上，拯救了他們（參：二 5、8）。現在，他們要活出這個奇妙改變在倫理道德上的含意（15 節），保羅將會在接下來幾節經文詳細說明其含意。同時，讀者被提醒：基督那轉化他們黑暗的光也能改變別人的生活。

保羅再次將神聖潔百姓與周遭社會的生活和行為做了鮮明的對比（3 節）。這整段經文主要的意象是光與暗；沒有中間地帶或灰色的陰影部分。使徒希望他的基督徒讀者體認到：他們藉以

⁵¹ 詩歌的第二行證實了這一點，那是直接指著死亡說的（「要從死裏復活」），解釋了第一行之睡覺的意義（「你這睡著的人，當醒過來」）。進一步的參考書目，見 Best, 498。

⁵² 在新約聖經其他地方，將基督描寫為照耀的光：路二 32；約一 4、5、9，三 19~21，八 12，九 5，十二 46；啟一 16；參 Lincoln, 332。

生活的價值觀與他們當代世界的標準是完全背道而馳的，這些價值觀包括性貞潔與有益的談話。信徒非但不可受到周遭黑暗的敗壞影響，還必須對它發揮他們的影響力。保羅對於周遭的社會並非採取失敗主義者的態度。基督是光，祂呼召讀者要醒過來，並從死裏復活。祂已經光照了他們，使他們在主裏成為光。身為光明的子女，他們的生活必須像燈塔般照耀，暴露出周圍黑暗的真面目。一些坐在黑暗中的人可能會被吸引來到光這裏，甚至選擇進入光中。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五15～六9）

在前面的三個段落中（四 17～24，四 25～五 2，五 3～14），保羅使用「行事〔為人〕」一詞（四 17，五 2、8），來描寫讀者在基督裏的生活方式與外面之人的生活方式之間的對比。現在，在本書信接下來的段落中（五 15～六 9），使徒勸勉他的讀者要小心如何行事為人，最後一次出現同一個動詞。這是從一般基督徒生活（五 18～21）、和信徒家庭裏面三個基本關係——妻子與丈夫（五 22～33），兒女與父母（六 1～4），以及僕人與主人（六 5～9）——的角度來詳細闡述的。

為了方便起見，我們將會分別來看每一個小段。然而，在主題與結構上，五章 15 節～六章 9 節形成一個接合得非常好的單元。五章 22 節～六章 9 節這段家庭法規的教導，是直接地接著五章 21 節的勸告（「又當存敬畏基督的心，彼此順服」），後者本身又是要被聖靈充滿之勸勉的重要表現（18 節）。這整個單元有明顯的移動，不應該在每一個小段之間作強烈的劃分。

這個小段一開始（五 15）就用關鍵動詞「行事〔為人〕」，那是最後一次的出現，在第四～六章已經使用四次，詳細說明神永恆計劃的倫理含意（和其他的內容），包括讀者在基督裏的和好，成為神的新人的一部分（一～三章）。這個關鍵動詞出現的「主題句子」，我……勸你們：既然蒙召，行事為人就當與蒙召的恩相稱（四 1），引入了道德訓勉的題材，並且以本書信頭三章為其理由（「所以」，《呂振中譯本》；《和合本》未譯）。在四章 17 節，讀者受到勸勉要在聖潔中行事為人，不要回到從前外邦生活方式的思想與行為模式。在五章 2 節，要在愛中行事的勸勉，解釋了效法神所表明的意義，而在第 8 節，那些從前是黑暗、但如今在主裏成為光的人，行事為人必須像光明的子女，也

叁、新人：在地上的生活（四 1～六 20）

就是說，他們賴以生活的價值觀必須與周遭的社會相反。這個道德訓勉的關鍵動詞「行事〔為人〕」最後一次出現，是勸勉讀者要非常謹慎自己如何行事（15 節）。這樣，他們必須有智慧（15 節），明白主的旨意如何（17 節），並且被聖靈充滿（18 節）——最後一點導致信徒用詩篇彼此對說，向主歌頌，感謝神，並彼此順服（19～21 節）。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15～21）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15～21）

¹⁵你們要謹慎行事，不要像愚昧人，當像智慧人。¹⁶要愛惜光陰，因為現今的世代邪惡。¹⁷不要作糊塗人，要明白主的旨意如何。¹⁸不要醉酒，酒能使人放蕩，乃要被聖靈充滿。¹⁹當用詩章、頌詞、靈歌彼此對說，口唱心和地讚美主。²⁰凡事要奉我們主耶穌基督的名，常常感謝父神。²¹又當存敬畏基督的心，彼此順服。

以弗所書五章 15～21 節被人恰當地稱為四～六章這段道德訓勉的「摘要的高潮」。¹保羅用來界定基督徒倫理道德的關鍵動詞「行事〔為人〕」，再次出現在這個段落的開頭。這段經文再次解釋「既然蒙召，行事為人就當與蒙召的恩相稱」（四 1）的意義，後者是從四章 1 節延伸至六章 9 節的長篇勸勉題材開頭的命令與「主題句子」。

雖然 15 節開始本書信結構的下一個主要單元（五 15～六 9），它所引介的這個小段（五 15～21）同時與上文和下文連接。行事要像智慧人（15 節），類似在愛心中行事（2 節），或行事為人要像光明的子女（8 節）。神既然將祂的恩典與智慧豐富地賞賜給他們（一 8；參：17 節），現在他們受到勸勉，行事為人要與這一點相符，也就是作智慧人（五 15）。這樣的生活方式與愚昧人的相反，後者是異教的外邦人，他們的心虛妄，心地昏昧（四 17、18）。前一個段落強調感謝的重要性（五 4；亦參：一 16）。在那裏，感謝是讀者言談的特色。現在，在 20 節這裏，為了神所成就的一切而感謝乃是基督徒的基本回應，是必須常常奉主耶穌基督的名獻上的，也是那些被聖靈充滿之人的合宜回應。最後，「要被聖靈充滿」這個顯著的勸勉（18 節）與本

¹ 斯諾德格拉斯，310 頁 = Snodgrass, 286。

書信前面提及聖靈在信徒生活中的工作有關，而且是基於後者（一 3、13、14、17，二 18、22，三 16，四 30；參：六 17、18）。有關聖靈的這個勸勉為本小段其餘的部分定下了方向（19~21 節），因為被聖靈充滿所涉及的是以四個子句來解釋的，分別以「說」（19 節）、「唱」（19 節）、「感謝」（20 節）、與「順服」（21 節）這四個分詞引介。²

15~21 節這段勸勉性的題材延續了神的百姓與非信徒在行為上的對比。在前一個段落中（3~14 節），保羅已經從光與暗的角度呈現了這個對比，聚焦於淫亂的性行為的問題上。現在，在 15~21 節，道德訓勉的要旨是比較一般性的（雖然一些人認為這些勸勉是比較特殊的，與群體的團體敬拜有關），而且是從智慧與愚昧的角度來呈現行為上的對比。第一個勸勉，你們要謹慎行事（15 節），彷彿標題一般，在接下來的子句中由三組「不要……要」的對比來解釋：(1) 不要像愚昧人，乃要作智慧人（15b 節）；(2) 不要作糊塗人，乃要明白主的旨意（17 節）；(3) 不要醉酒，乃要被聖靈充滿（18 節）。³

² 關於 18 節的兩個命令語氣（「不要醉酒」與「乃要被聖靈充滿」）與接下來的五個分詞之間的關係，見：18~21 節的註釋。

³ 15、17、與 18 節的三組對比，詳細說明了 15a 節那個一般性勸勉——βλέπετε οὖν ἀκριβῶς πῶς περιπατεῖτε（「你們要謹慎行事」）——的意義，它們採取 μή ... ἀλλά（「不要……要」）的形式，顯示出三者是平行的：

μή ὡς ἄσοφοι	ἀλλ' ὡς σοφοί ...
「不要像愚昧人，	當像智慧人……」（15b 節）
μή γίνεσθε ἄφρονες	ἀλλὰ συνίετε τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου
「不要作糊塗人	要明白主的旨意如何」（17 節）。
μή μεθύσκεσθε οἴνῳ ...	ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι
「不要醉酒……，	乃要被聖靈充滿」（18 節）。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15~21）

五 15. 正如我們已經看見的，保羅再次使用關鍵動詞「行事〔為人〕」，勸勉讀者要非常謹慎他們基督徒生活的行為，以便說明行事為人就當與蒙召的恩相稱是何意義（四 1）。經文直譯為「所以要仔細留意、你們怎樣地行」（《呂振中譯本》）。譯為「仔細」的詞意指正確無誤地、一絲不苟地、或小心留意之後才去行。與命令語氣「留意」一起使用，⁴表示這個關係到敬虔行為的勸勉既重要又迫切。

這樣一來，一個人要如何行事為人，就由三組對比的第一組——不要像愚昧人，當像智慧人——來解釋。雖然這兩個形容詞都不曾出現在以弗所書前面，智慧用語卻已經在本書信的三個重要地方出現過。智慧用語往往需要從上下文來定義，稍早的這三個例子，為我們如何理解「智慧人」和「愚昧人」提供了一些線索。根據一章 8、9 節，神的旨意是要信徒明白祂的拯救計劃。所以，祂「用諸般智慧聰明」將祂的恩典充充足足地賜給我們，使我們得知神的奧秘，其內容就是祂完滿的旨意，就是要叫萬有在基督裏同歸於一。在接下來的代禱性的禱告中（一 17~19），使徒祈求這位在讀者悔改歸正時將祂的靈賜給他們的神，將同一位智慧和啟示的靈賜給他們，使他們能更充分地明白祂的奧秘，並且照此而活。這奧秘已經在基督裏顯明出來了（一 9~10），但讀者還需要掌握它充分的意義。第三次提及的是神的智慧（三 10），那與祂豐富而多樣的行事方式有關，這智慧導致一個多種

⁴ 雖然一些文本讀作 πῶς ἀκριβῶς，因而將「小心，謹慎」與「行事」連用，而不是與「留意」連用，外在的證據卻支持 ἀκριβῶς πῶς，副詞是修飾「留意」（注意 B. M. Metzger, *Textual Commentary*, 608; Schnackenburg, 234; Lincoln, 337；與 Best, 503 的討論；不同於 Hoehner, 691 的觀點）。

族的、多文化的群體，結合為基督身體的肢體（三 10）。整體而言，神的智慧與奧秘有關。後者是由神的智慧塑造的；同時，它就反映並顯明在那奧秘中。

因此，智慧與奧秘是並行的。真正要明白這奧秘，就必須作智慧人，而且要求信徒的生活方式要效法神在基督裏拯救人的奇妙計劃。要作智慧人，就必須掌握主旨意的深遠意義，正如 17 節的平行對比清楚顯明的（「不要作糊塗人，要明白主的旨意如何」），那是以另一個方式提及祂的拯救計劃。這一切必然包括智慧人要在行事為人上與主相稱（參：西一 9~10）。但愚昧人的生活卻像那些藐視或沒有真正明白神恩典旨意的人。⁵

智慧與愚昧、智慧人與糊塗人之間的對比，乃是源自舊約聖經的智慧傳統，尤其與箴言的「兩條道路」的教導有關（四 10~14，九章，十 8、14；參：詩一篇等），後者反映在後來的昆蘭文獻中。⁶ 根據箴言，聖約群體成員必須行走的智慧之路，要對神的旨意有深刻的了解與認識。這不單涉及頭腦上的知識（雖然包括在內），也涉及生活上的技巧，倫理道德上的行為。這個意義的智慧，是在實際的行為上彰顯出的認知與見識（參：箴一 1~7）。然而，歸根結柢，舊約聖經的這個智慧是為了聖約群體，所以是在神為祂百姓所定之救贖計劃的背景內。那些認識祂拯救旨意的人，既是神的百姓，行為舉止就應該聖潔。

⁵ 他們對於「事物的真實性質」沒有深刻的見解（Hoehner, 691-92）。

⁶ 昆恩（K. G. Kuhn, 'The Epistle to the Ephesians', 125-26）叫人注意到《社群守則》4:24，作為「智慧」與「愚拙」的這個用法的非常類似之處：光明之子行在智慧中，黑暗之子則行在愚昧中。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15～21）

有些人聲稱：以弗所書在此處與其他地方的關注要比歌羅西書窄（參：四 5），後者明確論及信徒在與外人的關係上表現的行為。例如，貝斯特堅決主張：「以弗所書沒有針對信徒在與教會外的世人的關係上如何生活提出任何勸告。」⁷但是，保羅在這段經文中的目的有略微不同的焦點；它顯然要比貝斯特所暗示的微妙得多。使徒使用智慧用語，來描述神救贖計劃——那奧秘——的廣闊宏偉，因為他要開闊讀者的視野，鼓勵他們根據神所宣告為宇宙所定的旨意而生活。這將延伸至他們所有的人際關係上，包括與信徒同伴和神百姓以外之人的關係。這處經文與其他經文（見：例如，六 15、17、19～20 的註釋）令人嚴重質疑貝斯特的主張，即本書信作者的關注是「對內的」，而不是「對外的」。

五 16. 智慧人會對時間抱持正確的態度。出現在但以理書二章 8 節的措辭，「你們是企圖爭取時間」（《呂振中譯本》），論及那些無法為尼布甲尼撒解夢、因而企圖在死前爭取時間的迦勒底人，與此處所用的類似（「要充分利用機會」〔《呂振中譯本》附註〕；《和合本》作「要愛惜光陰」）。⁸ 如果以弗所書這裏的意思相同，那麼其力度就在於：信徒正生活在末後的日子，所以他們應該努力爭取時間，好叫他們的行事為人能討主的喜悅。《和合本》的「愛惜」，直譯為「贖回」，這個動詞取自市場的商業用語，其前綴表明加強的活動，竭盡一切所能來買。因此，將這個詞語理解為隱喻用法似乎較好，意思是「充分利用時間」。⁹ 信徒要把握每一個可能的機會，智慧地行事。¹⁰

⁷ E. Best, *Ephesians* (1993), 82.

⁸ Καίρὸν ὑμεῖς ἐξαγοράζετε（《七十士譯本》）。

⁹ 見 R. M. Pope, 'Studies in Pauline Vocabulary: Redeeming the Time', *ExpTim* 22 (1910-11), 552-54；與 F. Büchsel, *TDNT* 1:124-

要充分利用每一個時機的理由是：現今的世代邪惡。雖然有人認為這個時間用語只是一般性的描述，指邪惡存在於這個世界，而且如今已經變成「廣泛流行且傲慢強大的」；¹¹ 但考慮到保羅的末世視野，他的用語提示了一個額外的含意。使徒延續了舊約聖經與猶太天啟文學的思想，區分兩個世代，「現今的世代」與「將來的世代」，¹² 後者是救恩的時代。前者被稱為「現今這個邪惡的世代」（加一 4《恢復本》；參：羅八 18）。在天啟文學中，邪惡被理解為末後日子的一般特徵；¹³ 這個世代受到掌權者或鬼魔權勢的掌管，這些權勢是註定要過去的（林前二 6、7）。「現在的日子很險惡」（《呂振中譯本》），其含意似乎與加拉太書一章 4 節的「現今這個邪惡的世代」的觀念類似

28。參 Louw and Nida §65.42（慣用語，直譯為「買出時間」，充分利用任何機會——「善用每一個機會，利用每一個機會的優勢」）。關身語態意指主詞本身的利益；如 A. T. Robertson, *Grammar*, 810 主張的；參 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 421。

¹⁰ 分詞子句 *ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν*，明確地指讀者藉以達成要作智慧人這個命令的途徑或方法，即藉著充分利用每一個機會。

¹¹ Mitton, 188；參：斯諾德格拉斯，313 頁 = Snodgrass, 288，與 E. Best, *Ephesians* (1993), 52。林德曼 (A. Lindemann, *Die Aufhebung*, 232-34) 主張：因為現今的世代邪惡，智慧人不應該看重它，但可以充分利用它。然而，林德曼想要消除以弗所書的時間範疇，他這個特殊的解經法並未獲得學者們青睞。在此，經文斷言一個人應該善用機會，而不是忽視它，因為日子邪惡。

¹² 猶太天啟文學中區分兩個愛安 (aeons) 的關鍵陳述，是《以斯拉四書》七章 50 節，「至高者所造的不是一個世代，而是兩個。」

¹³ 《但遺訓》(T. Dan) 五 4；《西布倫遺訓》九 5、6；提後三 1；彼後三 3。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15~21）

（參：「險惡的日子」，弗六 13《呂振中譯本》）。¹⁴ 這「險惡」的日子是在空中掌權者的首領控制之下（弗二 2），他是敵對神和祂的旨意的。他對於基督以外的男女運用有效且強制性的權柄，讓他們一直受到可怕的轄制（二 1~3）。但是，以弗所的基督徒已經有分於將來的世界，新世代的大能已經臨到他們身上，他們已經「在主裏」成為「光」（五 8）。雖然他們生活在這些險惡的日子中，等候最終的得贖，卻無需避免或害怕這些日子。他們反而要過智慧的生活，在這墮落的世界中善用每一個機會，行事為人討神喜悅。接下來幾節經文就詳細說明要如何做到這一點。

五 17. 第 15 節敦促基督徒讀者要非常謹慎自己如何行事為人，那個一般性的勸勉以這個第二組對比作進一步的解釋：¹⁵ 他們受到告誡，不要作糊塗人，乃要明白主的旨意如何。雖然這個勸勉與 15b 節（不要像愚昧人，當像智慧人）平行，卻不只是重述後者：第 17 節有思想上的發展，而且焦點也略微不同，集中在主的旨意上。

形容詞糊塗，就像 15 節提及的智慧和愚昧一樣，根源於舊約聖經的智慧傳統。它描寫的「愚妄人」（箴十 18、23）是漫不經心的（箴十四 24，二十一 20），缺少見識（箴十七 18），且藐視智慧（箴一 22）。他拒絕倚靠神，行事愚昧且自以為是，這人

¹⁴ 如 Arnold, 113 所主張的。亞諾德依循哈德（G. Harder, *TDNT* 6:554；參 BAGD, 271，與 R. Dabelstein, *EDNT* 2:1）的觀點，認為：「現在的日子很險惡」一語與末世的關聯，表明保羅「著眼於必然迅速來到的結局（即，基督再臨）」而強調「迫切」的含意。然而，這個含意是否能從緊鄰的上下文獲得支持，卻值得懷疑（注意 Lincoln, 342，與 Hoehner, 694-95 的警告）。

¹⁵ 關於 15、17、與 18 節的三組對比，見上文。

在實際的生活中缺乏辨識力。¹⁶ 信徒必須非常謹慎自己如何行事，故此（《呂振中譯本》），¹⁷ 他們不應該回到過去那種無知的生活方式（弗四 18）。他們受到勸勉，要明白主的旨意，與作個糊塗人形成鮮明的對比，也是一個矯正的方式。¹⁸

「神的旨意」顯然是保羅的一個用語，¹⁹ 出現在以弗所書的重要文脈中。在本書信的第一部分（一~三章），它廣泛用來指神的拯救計劃，在不同上下文中描寫其不同的面向。在一章 9~10 節，將神的旨意等同於奧秘，²⁰ 那是一個包羅廣泛的觀念，其內容是祂有意要將萬有在基督裏同歸於一。神照著祂旨意的目的行作一切（一 11），預定人得著兒子的名分（一 5）。同樣地，

¹⁶ 魯弗與奈達 (Louw and Nida §32.52) 評論說：ἀφρων 意味著「不使用自己的悟性，尤其是在實際的事務上」，他們將之翻譯為「愚昧的，無知的，不智的」。參 D. Zeller, *EDNT* 1:184-85。

¹⁷ 霍納 (Hoehner, 695) 認為：διὰ τοῦτο（「因此，故此」）將前面第 15 與 16 節的討論帶入結論。然而，更好是將第 17 節這個引介的 διὰ τοῦτο（「因此，故此」）視為基於 15 節而提供進一步的勸勉：因為必須 ἀκριβῶς（「謹慎」）行事，「所以……」。參 Abbott, 160。

¹⁸ 正如我們已經說明的，ἀλλά（「但」，《思高聖經》）是作為強烈的反義詞。它所引介的子句聚焦於要明白主的旨意的內容（τί），它也可能提供作糊塗人的相對面或矯正辦法。注意腓立比書四章 6 節的 ἀλλά 的類似功用。

¹⁹ 羅一 10，二 18，十二 2，十五 32；林前一 1；加一 4；帖前四 3，五 18；提後一 1。

²⁰ 我們已經說過（見：一 9 的註釋）：所有格「祂旨意的（τοῦ θελήματος αὐτοῦ）奧秘」是同位語所有格，應該譯為「這奧秘，也就是祂〔神〕所願意的」。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15～21）

保羅蒙召成為基督耶穌的使徒，乃是藉著神的旨意，就是照著祂恩典的救贖計劃（一 1；參：11 節）。

意味深遠的是，在以弗所書的後半（四～六章），兩次提及神的旨意（五 17，六 6），都是出現在勸勉的文脈中，著重點放在信徒有責任每日行出那旨意。在以弗所書的頭三章，使徒以廣泛的筆觸在一幅大畫布上面描繪神的旨意；現在，在本書信的後半，他轉而勾勒神宏偉傑作的精緻的細節。根據六章 6 節，奴隸在順服主人時，應該發自內心遵行神的旨意，像是基督的僕人，全心服事主。（參：西四 12，在那裏提及神的旨意，上下文是為信徒代求的禱告，希望他們能在末日的光中站立得穩，得以完全。）

轉向五章 17 節的片語「主的旨意」，有若干重要特色必須說明：

(a) 信徒受到勸勉，要明白神的旨意，雖然神已經將它顯明出來了（一 9）。使徒不是說讀者對此旨意一無所知。而是在道德訓勉的文脈中，勸戒他們要更充分地將它應用在自己身上。神已經在主耶穌基督裏將祂旨意的奧秘啟示給他們知道。他們要持守它，明白它對他們每日生活的意義。以一個直說語氣說明神所已經作成的事，再跟著一個命令語氣，是保羅的典型作風。這又是神的行動與人的行動相互作用的另一個例子（參：腓二 12～13，那裏勸勉腓立比的基督徒：「當恐懼戰兢作成你們得救的功夫」，因為「你們立志行事都是神在你們心裏運行，為要成就祂的美意」）。

(b) 這裏所用的動詞意指「明白，理解，深入了解某樣事物」，²¹ 而所要掌握的內容²² 是神的旨意。第 17 節緊鄰的上下文

²¹ 希臘文 *συνίημι*。BAGD, 790；參 Louw and Nida §32.26。

與較廣的上下文都清楚顯明：使徒心中想到的不僅是理智上明白主的旨意。認知層面顯然包括在內，但在真正的希伯來風格中，信徒明白神恩典的拯救計劃必須導致正確的行為。²³ 事實上，過著敬虔而沒有瑕疵的生活方式，是神旨意的一個不可或缺的因素，因為這是讀者在基督裏蒙揀選的目的（一 4、5）。因為神的計劃是要叫萬有在祂裏面同歸於一（一 9、10），也關係到一個人被塑造成創造者的形象，擁有家庭的樣式（參：四 24），明智且小心的行為是神旨意的一部分。

(c) 有點不尋常的是，保羅說的是主的旨意，而不是神的，²⁴ 後者才是他的習慣用語（注意類似的羅十二 2）。雖然有些人認為主是指神，²⁵ 它在以弗所書其他地方都是指基督，在這裏也應該如此理解。其間的差異可能不是特別重要。然而，在前一個段落中的焦點是在基督論方面（8~14 節），其思路從提及信徒如今在主裏成為光開始（8 節），移至他們找出甚麼是能討主喜悅的（10 節），並以基督要光照他們的陳述達到高潮（14 節）。提及「主」和「基督」，形成前後的框架，是一個修辭技巧，把這個小段框在裏面，然後引入本書信最後一個勸勉的段落（五 15~六 9）。再者，基督論的焦點符合使徒稍早的陳述：這些信徒已

²² 動詞 συνίετε（「明白」）後面跟著 τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου，是表內容的直接受格，意指「主的旨意是甚麼」。

²³ 布魯斯（Bruce, 379）恰當地說：「遵行祂的旨意不是感情的衝動，而是理性上的反映與行動」（強調字體為筆者標示）。

²⁴ 許多抄本，包括 A 81 365（和若干古譯本），讀作 τοῦ θεοῦ（「神的〔旨意〕」），藉以讓本處經文與保羅常見的用語一致。然而，比較困難的讀法 τοῦ κυρίου（「主的」）顯然是原來的。

²⁵ 晚近的霍納（Hoehner, 698）就是如此主張的。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15～21）

經「學了基督」，他們的生活是照著在耶穌裏的真理塑造的（四 20、21）。以基督為中心的教導，焦點在於福音的真理，使他們能以在特殊處境中辨識何為主所喜悅的事（10 節）。現在，他們要思想主耶穌基督的旨意必然的結果，並據此而生活。

在我們當代的處境中，基督徒常常將「主的旨意」理解為指著個人引導的事，因而指神為他們的未來所定的直接計劃。但是，在保羅書信中，尤其是在以弗所書中，神的旨意雖然不忽略個人的層面，卻有不同的焦點。「神的旨意」與神恩典的拯救計劃息息相關，甚至等同，而且，其中的一個重要因素是，一個人被塑造成基督的樣式，在末日將會是純潔沒有瑕疵的。使徒在 17 節的勸勉預設了這些重點。如果不先從神為祂的世界所定這個恩典拯救計劃的架構，來理解神的旨意，當代以個人引導為前提的作法是方向錯誤的。事實上，在「引導」上個人化的關注可能是糊塗人的證據，與真正明白主的旨意恰恰相反，需要被後者矯正。

五 18～21. 第三組對比進一步詳述謹慎而明智的生活對於基督徒讀者的意義（15 節），是以 18 節的雙重勸勉表達的，先是禁戒醉酒，然後是積極的命令，「要被聖靈充滿」。特別著重的是後者，為本段經文其餘的部分定下了方向。保羅主要的關注是要勸勉讀者，必須繼續靠聖靈而生活。這個勸勉在以弗所書四～六章的道德訓勉題材中扮演了重要的角色。它為四章 17 節開始的一連串長篇的勸勉做了結論，並引入一些分詞，論及基督徒一般的關係（19～21 節），以及基督徒家庭內比較明確的關係（五 22～六 9）。

中英文譯本常常忽略的一點是，18～21 節形成一個長句，以五個分詞修飾命令語氣「要被聖靈充滿」：「〔彼此對〕說」（19a 節），「唱」（19b 節），「發出音樂」（19b 節；參《恢

復本》「頌詠」），「感謝」（20 節），與「〔彼此〕順服」（21 節）。²⁶ 這個句子的基本結構如下：

不要醉 酒……
乃要……充滿 被聖靈，
 彼此對說
 用詩章、頌詞、靈歌，
 用你們的心向主歌唱並發出音樂，
 感謝神
 為所有的事
 奉我們主耶穌基督的名，
 彼此順服
 存敬畏基督的心，
 妻子對丈夫……。²⁷

雖然有人將這些分詞理解為命令語氣（尤其是最後一個，「要〔彼此〕順服」，21 節），比較好還是將它們視為附屬的分詞，²⁸ 表示結果，²⁹ 描寫信徒被聖靈充滿後的湧流或表現。被聖靈充滿的基督徒的生活特徵，是歌唱、感恩、與彼此順服。

²⁶ 例如：《新國際版》掩蓋了希臘文的結構。它用了五個句子，有六個命令和一個分詞，來翻譯原來的一個句子（18~21 節）：命令是「不要醉酒」，「要被充滿」（18 節），「說」，「唱」，「頌詠」（19 節），與「順服」（21 節），分詞則是「感謝」（20 節）。

²⁷ 參 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 719。

²⁸ 理由如下：(1) 在新約聖經中，作命令語氣用的分詞要比一些人所主張的少。注意 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 650-52 晚近的討論（進一步的參考書目細節，參 613）；相反於 BDF §468(2) 的觀點。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15～21）

第 21 節是一個樞紐，引入五章 22 節～六章 9 節的家庭法規。許多解經學者將之與下文連用，以致這個段落從五章 21 節到六章 9 節。但這個結構遮掩了一個事實：五個分詞（包括 21 節的「順服」）全部都是修飾命令語氣「要被〔聖靈〕充滿」，而且

(2) 以弗所書五章 18～21 節在語意學與行文風格上的處境，不同於其他例子中作命令語氣用的分詞。在這個段落中，五個分詞都不帶冠詞，而且跟在主要動詞 πληροσθε（「要被充滿」）之後。在行文風格上，以弗所書有其他附屬分詞的例子，最明顯的例子是一章 3～14 節，那裏有幾個這樣的分詞串在一起。(3) 在 22 節省略連接詞，以及缺少命令語氣 υποτάσσεσθε（「要順服」），促使一些文本（如 NA²⁷）、譯本（如《和合本》、《修訂標準版》、《新修訂標準版》、《新國際版》）、以及註釋書從 21 節借用 υποτασσόμενοι（「順服」），當作命令語氣。但是，儘管離 18 節有點距離，υποτασσόμενοι（「順服」）最好還是與前面四個分詞一起——希臘文沒有跡象顯示應該將它與它們分開來。在 22 節的家庭法規的開頭沒有連接詞，對於以弗所書而言並不尋常：這段論家庭的經文，是本書信主體部分唯一不用連接詞開始的一個主要段落。這表示五章 22 節～六章 9 節不是一個單獨的單元，而是與前一個段落有密切的關聯，超過許多人所認為的。如 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 651 所主張的（參 639, 644-45, 659），他補充說：當讀者轉到論及家庭的長篇段落時，18～21 節的教導仍「在讀者的耳中響起」。參 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 719；與斯諾德格拉斯，310-11 頁 = Snodgrass, 286-87。

²⁹ 這一個結論比另一種觀點更適合上下文，後者認為這些是表方法、態度、或伴隨環境的分詞。注意 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 639, 644-45 的討論。晚近的 Lincoln, 345; G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 721；與斯諾德格拉斯，311 頁 = Snodgrass, 287（參 Schnackenburg, 233）把這些分詞理解為描述被聖靈充滿的有福結果。

跟著在五章 22 節~第六章 9 節的「家庭法規」，是「在基督身體內順服的明確的例子」。³⁰ 另一方面，在 22 節開始一個獨立的段落破壞了與 21 節的順服主題之間的關係，³¹ 而在 21 節開始一個新段落的中英文譯本（參：《現代中文譯本》、《和合本修訂版》、《新國際版》），失去了「焦點在於順服乃是被神的靈充滿的一個不可或缺的標記」。³² 在主題與結構上，五章 15 節~第六章 9 節都形成一個接合得很好的單元。

五 18. 開頭的禁令，「不要醉酒」，有點出人意料之外，我們也會納悶讀者究竟有多少準備會讀到這句話。這個命令比較明確的性質、與《七十士譯本》箴言二十三章 31 節的措辭相符（見下文），都引入了與前面的一般性勸勉不同的改變。這個禁令有特殊的理由嗎？或者它是屬於比較一般性之勸勉題材的一部分，也作為要被聖靈充滿這個積極勸勉的陪襯呢？下列提議值得考慮：

(1) 一些人聲稱：保羅知道小亞細亞基督徒當中錯誤的行為，類似於所謂（雖然不大可能）哥林多人在主桌子前的醉酒（林前十一 21）。然而，這種說法沒有證據支持。而且，如果醉酒是他們聚會時的特殊問題，使徒的批判應該會更加明確。³³

³⁰ 斯諾德格拉斯，310 頁 = Snodgrass, 286（強調字體是他標示的）。

³¹ 注意「敬畏／敬重」重複出現在 21 與 33 節；這個詞的作用是一個修辭技巧，將這整個段落（21~33 節）框在裏面，作為一個單元，使徒轉向 he 開始時的主題。

³² 斯諾德格拉斯，311 頁 = Snodgrass, 287。

³³ 郭斯聶（P. W. Gosnell, 'Ephesians 5:18-20 and Mealtime Propriety', *TynBul* 44 [1993], 363-71）主張希臘—羅馬的用餐背景，在隆重的餐宴後跟著舉行嚴肅的討論，甚至是宗教性的討論。如果參與

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15～21）

(2) 另一些人認為保羅的禁令是針對異教的秘術祭祀慶典，尤其是酒神丟尼修（Dionysius）的祭祀儀式，外邦基督徒讀者從前可能曾經參與這個儀式。這個崇拜儀式的一個主要特色，是縱酒狂歡，爛醉如泥。目的是要叫丟尼修進入並充滿崇拜者的身體，以致那人可以遵從神明的意旨。根據這個背景來解釋 18 節，顯然頗有吸引力：要以被聖靈充滿來取代醉酒，用詩章說話並在心中向主唱歌，與「醉酒的崇拜者胡言亂語地歌頌讚美丟尼修」形成鮮明的對比，³⁴ 而 21～33 節詳細闡述的基督徒在婚姻中的行為，必須取代假丟尼修之名縱情酒色的行為。然而，這種解釋真正的困難在於缺乏清楚的證據。雖然這類的祭祀儀式很盛行，卻沒有跡象顯示它們仍繼續影響小亞細亞的眾教會。

(3) 從四章 17 節開始，保羅將不信世界和神百姓的行為特色做了鮮明的對比。在四章 17～24 節，以陰暗的色彩描繪異教徒的生活方式，勸勉讀者不要回到往日的這些生活。相反地，身為已經「學了基督」的人（20 節），他們必須照著「新人」而活。這兩條「道路」之間的對比，首先繼續出現在接下來之道德訓勉的具體勸勉中（四 25～五 2），然後在五章 8～14 節繼續以光暗的對比來描繪，特別提及他們已經「在主裏」成為「光」了（8 節），最後則提及智慧與愚昧，就是剛剛在前一段中出現的（15～17 節）。在 18 節這裏拒絕醉酒（以及相對的勸勉：要被聖靈充滿）是延續相同的這個對比，因為醉酒在保羅的道德訓勉中被

者醉酒，就會阻礙討論。郭斯聶認為以弗所書五章 18～20 節的陳述可能反映作者的假定，即讀者常常在用餐的場合下聚集。

³⁴ C. Rogers, 'The Dionysian Background of Ephesians 5:18', *BSac* 136 (1979), 249-57, 尤其 257, 為 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 94-95 等人依循。

描寫為黑暗道路的縮影（帖前五 6~8；羅十三 12、13）。它³⁵引致³⁶放蕩，也就是無節制的性行為與縱情酒色，³⁷因為那些醉酒的人耽溺於放蕩無度的行為。醉酒是讀者過去那種毀滅性且不蒙悅納之生活方式的核心，也與神的新百姓的成員身分不一致。因此，使徒的這個禁令是比較一般性之勸勉題材的一部分，不是像乍看之下那樣打岔了前面的勸勉，也沒有顯著的差異。³⁸而且，保羅使用舊約聖經的一處智慧經文（箴二十三 31），出現在一個小段內（29~35 節），其上下文是拒絕醉酒、以之為不適合主聖

³⁵ 注意新約聖經其他提及這個惡行之處：太二十四 49；路十二 45；林前五 11，六 10；提前三 8；多二 3；彼前四 3。

³⁶ Ἐν ᾧ ἔστιν ἀσωτία 意思是「在其中是無節制」。表示關係的介詞片語 ἐν ᾧ（「在其中」），重拾前一個子句 μὴ μεθύσκεσθε οἴνω（「不要醉酒」），而不只是名詞 οἴνω（「酒」）：無節制或魯莽是在酒所造成的沉醉中。

³⁷ Ἀσωτία（根據 Louw and Nida §88.96，此字意指對於行動的後果欠缺考慮或思想的行為——「愚蠢的行為，魯莽的行為，魯莽」）在提多書一章 6 節（長老的兒女不可被人指控為「放蕩」的）、與彼得前書四章 4 節（與醉酒有關，是那些從異教悔改歸正之人先前的行為特色）受到譴責。在路加福音十五章 13 節，相關的副詞（ἀσώτως）描寫浪子的「放蕩生活」，因而浪費了他的產業。

³⁸ 參 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 720，依循 Schnackenburg, 236；與 Lincoln, 345-46。A. W. D. Hui, 'The Concept of the Holy Spirit in Ephesians and Its Relation to the Pneumatologies of Luke and Paul' (Ph.D. thesis, University of Aberdeen, 1992), 311 正確地認為：五章 15~21 節「對比兩個完全不同的生活方式。信徒被聖靈充滿的生活對比於醉酒之人放縱的生活」。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15~21）

約之民的，³⁹ 這在保羅勸勉讀者要智慧行事的道德訓勉直接的思路中是合理的（弗五 15~18）。⁴⁰

(4) 「不要醉酒」的禁令，是要襯托出與之相對的積極面，「要被聖靈充滿」，後者是使徒特別關注的。雖然永遠不要⁴¹ 醉酒的警告是切合時宜的，著重點卻是放在後面這個命令，而充滿的結果則以接著的分詞子句詳述（見上文）。讀者已經受到吩咐說：他們已經受了聖靈為「印記」，不可叫祂「擔憂」（一 13，

³⁹ 不可醉酒的這個禁令，措辭與亞歷山太抄本的《七十士譯本》箴言二十三章 31 節完全相同（μη μεθύσκεσθε οίνω）。一些人主張：以弗所書使用這句話，是間接透過猶太倫理傳統而來的。常常被提及的是《十二族長遺訓》（尤其是《猶大遺訓》十四 1；參《以薩迦遺訓》〔*T. Issachar*〕七 2~3；《猶大遺訓》十一 2，十二 3，十三 6，十六 1），因為那裏針對醉酒提出的警告，就像在以弗所書這裏一樣，是與針對縱情聲色提出的警告相連的（參 Gnika, 269; Lincoln, 340，並注意 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 94 的討論）。雖然這處經文可能是經由猶太倫理傳統而來，根據以弗所書其他地方處理舊約聖經經文的方式看來，問題可能要複雜得多。

⁴⁰ A. J. Köstenberger, 'What Does It Mean to Be Filled with the Spirit? A Biblical Investigation', *JETS* 40 (1997), 232 正確地說：醉酒是與愚昧（15 節）平行的。

⁴¹ 用現在式表達的勸勉 μη μεθύσκεσθε（「不要醉酒」），並非表示以弗所人曾經醉酒、而保羅勸勉他們停止。倒不如說，它的意思是禁止一個行動進程，將之視為持續的過程。注意 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 714-17 的討論，依循 K. L. McKay, 'Aspect in Imperative Constructions in New Testament Greek', *NovT* 27 (1985), 201-26 這篇開創性的作品；參 A. T. Robertson, *Grammar*, 854, 890; C. F. D. Moule, *Idiom Book*, 21; S. E. Porter, *Verbal Aspect*, 357；與 *Idioms*, 54。

四 30）。現在，他們則受到吩咐要被聖靈充滿，這是與他們作為光明的兒女（8 節）、且要智慧行事（15 節）一致的。

保羅這個命令語氣的措辭並不尋常，因為它在聖經其他地方沒有類似之處。使徒並非勸勉基督徒讀者要「滿有聖靈」（那是與滿有酒比較接近的），而是勸他們「要繼續被聖靈充滿」。⁴² 這個勸勉常被翻譯為「被以聖靈充滿」，但這個譯法比較含糊不清，因為「以」可能被理解為憑藉用法（所以等於「憑」），⁴³ 或者，根據主流的觀點，可以把聖靈理解為信徒被充滿的內容。一些解經學者跟隨羅炳森的領導，認為原文可以同時意指（1）信徒必須藉著聖靈被充滿，以及（2）被以聖靈充滿，聖靈是充滿的內容。⁴⁴ 但後者引起重要的句法難題。在希臘文聖經中，「充

⁴² 現在式命令語氣 πληροῦσθε（「被充滿」）表示聖靈的充滿是持續性的。

⁴³ 霍納（Hoehner, 703-4）主張將 ἐν πνεύματι 理解為憑藉用法，但將這個勸勉翻譯為「要被以聖靈充滿」（強調字體為筆者標註）。

⁴⁴ 羅炳森（Robinson, 203-4）主張：介詞 ἐν 意指憑藉（或媒介；參：林前十二 3、13；羅十五 16），因而將這個子句翻譯為「讓你們的豐滿是藉著聖靈而來的」。但他的結論是：雖然「被以聖靈充滿」嚴格說來並不準確，卻足以表達這處經文的一般含意」。也要注意 Bruce, 379-80；斯諾德格拉斯, 314 頁 = Snodgrass, 290; Lincoln, 344, 他說：「信徒要被聖靈充滿，因而也被以聖靈充滿；」和 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 721, 他認為：ἐν πνεύματι 表示信徒被充滿的「方法」。然而，他接著聲稱：這距離將聖靈視為一個人被充滿的「實質內容」「只有一小步」。參 A. J. Köstenberger, 'Filled', 231。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15~21）

滿」這個動詞沒有跟著這個介詞片語來表示內容的例子。⁴⁵ 論述的思路並不要求作這樣的解釋（事實上，恰恰相反），而將 *en pneumatī* 理解為憑藉用法的間接受格，⁴⁶ 表示信徒被充滿的方法（即，被聖靈充滿），⁴⁷ 在句法上比較可取，意思也較合理。

基於這種解釋，並未明確提及充滿的內容。然而，「豐滿」一詞稍早在以弗所書中的用法，對於理解五章 18 節這裏的充滿是何意思具有決定性。根據一章 23 節，教會是基督的身體，已經有分於祂的豐滿。（在西一 19，二 9，神的豐滿完全出現在基督裏，信徒已經從祂得到生命的豐盛，二 10。）在三章 19 節那個引入以弗所書後半段的「樞紐式」禱告中，使徒祈求的高潮是要

⁴⁵ 也就是，介詞 *ἐν*（「在……裏，以，被」）帶間接受格（如此處的 *ἐν πνεύματι*）。艾伯特（Abbott, 161）評論說：「使用 *ἐν* 帶 *πληρῶ* 表達一樣東西被充滿的內容，是沒有先例可循的。」表充滿的動詞通常跟著一個所有格，來表示一個人被充滿的內容（參：腓一 11）。*Πληρῶ*（「充滿」）帶間接受格表內容，有三個可能的例子（羅一 29；林後七 4；路二 40），但介詞 *ἐν* 帶間接受格卻沒有清楚的例子。

⁴⁶ 憑藉用法的 *ἐν πνεύματι*（「藉著靈／聖靈」），與保羅書信其他地方的用法一致（林前十二 3、13；羅十五 16），雖然在以弗所書的上下文中，出現了以聖靈為手段來使信徒受印記的含意；在四章 30 節說到神的聖靈：他們是「藉著祂」（*ἐν ᾧ*）受了印記的；見 C. F. D. Moule, *Idiom Book*, 76, 77; D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 93, 94, 170-71, 375；與 Hoehner, 703-4。雖然一些解經學者承認 *ἐν πνεύματι* 可以指聖靈的範圍（＝「在聖靈裏」），大多數仍偏好憑藉含意；注意 Hoehner, 703-4 的討論。

⁴⁷ 早年的解經學者將這個表達方式理解為「在自己的靈裏被充滿」之意（注意：如 Abbott, 161-62）。但這個觀點無法令後來的學者信服，因為與保羅的一般用法、這整封信（除了二 2，*πνεῦμα* 的其他所有出處都是指聖靈）、或緊鄰的上下文都不一致。

基督徒讀者能「被充滿而達到神一切的豐滿」，⁴⁸ 那不單是指父神，而是指三一神，祂是這豐滿的內容。根據四章 10 節，得著高舉的基督是充滿萬有的執行者，祂藉著賜下傳道人給祂的百姓來達到這個目的（四 11）。基督的身體正在移動的最後目標是長大成人，這被界定為基督的豐滿（四 13）。

這樣，根據「豐滿」一詞稍早的這些例子，我們可以推論：信徒已經（或正在）被充滿的內容是（三一）神或基督的豐滿。以弗所書（或保羅書信其他地方）沒有別的經文特別聚焦於以聖靈作為這豐滿的內容。因此，更好是將五章 18 節理解為聖靈居間將神和基督的豐滿傳給信徒。⁴⁹ 換言之，保羅的讀者必須被聖靈改變為神與基督的樣式，這些觀念是與稍早在四章 32 節~五章 2 節的勸勉完全一致的。意味深遠的是，正如我們已經看見的，只有以弗所書的這處經文勸勉信徒要效法神（五 1）。這樣，受到吩咐「要被聖靈充滿」，意味著保羅的讀者受到勸勉，要讓聖靈越來越多地改變他們，成為神與基督的形象，這個含意與保羅在其他地方的神學一致。這個解釋非常切合歌羅西書的平行經文，「當把基督的道理豐豐富富地存在心裏，以各樣的智慧，用詩章、頌詞、靈歌，彼此教導，互相勸戒，心被恩感，歌頌神」（西三 16，《和合本》小字）。它也與前面在以弗所書五章 15~17 節的上下文相符，那裏勸勉信徒要智慧地行事（15 節），並要明白主（就是基督）的旨意為何。

⁴⁸ 希臘文 πληρωθήτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ。

⁴⁹ Lincoln, 344。D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 375 基於基督乃是四章 10 節之充滿的執行者，而主張：在五章 18 節，「信徒要被基督透過聖靈以神的豐滿為內容而充滿。」

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15~21）

從以弗所書中提及豐滿用詞的這些經文可以明顯看見：要被聖靈充滿的勸勉，是「已經實現」與「尚未完全實現」的末世張力的一部分。⁵⁰ 身為基督的身體，教會已經有分於祂的豐滿（一 23）。然而，保羅為讀者獻上的祈求（三 14~19），乃是基於神在主耶穌裏成就的大能拯救，也在以弗所書的頭三章描述，就是要叫他們可以被充滿而達到神一切的豐滿（19 節）。保羅的代求乃是預設讀者尚未被充滿：神此時此地就開始回答這個祈求，在最後那一日也要完全實現祂的工作，那時讀者將要被祂一切的豐滿充滿。同樣地，基督的身體尚未達到長大成人的身量；她還在朝向基督的豐滿移動（四 13）。在這個過程中，聖靈滿有能力地運行，改變信徒個人與群體，變成基督的樣式。

再者，雖然非常強調神正在帶領祂百姓達到豐滿的作為，這個轉化的工作卻不是與他們親自的參與無關的。這裏再次出現了神與人的交互作用。三章 19 節的祈求預示了這個勸勉，是向著「父」發出的，這一點，連同被動語態的「使你們被充滿」（《新譯本》、《恢復本》），清楚表明神是那完成這整個充滿工作的。⁵¹ 根據四章 10 節，基督充滿萬有，將特殊的傳道人賜給祂的百姓，最終引致祂的身體達到豐滿。在五章 18 節，神的百姓是「藉著聖靈」被充滿的。同時，信徒個人和群體也必須完全而徹底地參與在這個充滿的過程中。所有的人都積極地參與建造基督的身體，好叫她可以達到長大成人的身量，那就是祂的豐滿（四 12~13）。所有人都受到勸勉，要效法神，包括跟隨基督愛的榜樣，在愛心中行事為人（五 1、2）。信徒是五章 18 節這個勸勉

⁵⁰ 令人驚訝的是，雖然以弗所書這樣強調已實現的末世論，大多數「豐滿／充滿」的經文卻都是屬於末世論中「尚未完全實現」的部分。

⁵¹ 參 A. J. Köstenberger, 'Filled', 232。

的領受者，因為雖然不是我們充滿自己，我們卻必須接受聖靈轉化的工作，使我們變成神與基督的樣式（就是豐滿）。我們必須降服於聖靈的管治（參：一 17，三 16），那就等於讓基督的話掌管我們的生活（西三 16），好叫我們可以智慧地行事（弗五 15），⁵² 並且更充分地明白主的旨意（17 節）。目標是要達到我們原則上已經在基督裏擁有的——豐滿與靈命的成熟。

五 19. 如果醉酒會引致放蕩的行為，那麼被聖靈充滿的基督徒則呈現一幅非常不同的畫面，其生活特色是歌唱、感謝、與順服。這些受神感動的、喜樂且感恩的表現，令人想起開頭的頌讚（一 3~14），那裏鼓勵基督徒要讚美我們主耶穌基督的父神，因為祂在基督裏已經以各樣屬靈的福氣賜福了我們（3 節）。現在，那些被神的靈充滿的人能夠加入使徒的行列，一起為了三一神在基督裏所成就的一切向祂獻上合宜的讚美。

要被聖靈充滿的勸勉，後面跟著五個分詞（19~21 節），描寫被充滿的結果，⁵³ 頭三個都與唱歌有關：「〔用詩章、頌詞、靈歌〕說」、「唱歌」、「發出音樂」（19 節，另譯）。本節經文的結構如下（另譯）：

要以聖靈感動的詩篇、詩歌、與歌曲彼此對說，用你們的心向主唱歌並發出音樂。⁵⁴

⁵² A. W. D. Hui, 'The Concept', 306-7 說：在以弗所書中，聖靈積極做工在信徒的倫理生活中（三 16），將「智慧和啟示」分賜給神的百姓（見：一 17 的註釋）。

⁵³ 注意上文的討論。

⁵⁴ λαλουντες εαυτοις [εν] ψαλμοις και υμνοις και ψδαεις πνευματικαις
αδοντες και ψαλλοντες τη καρδια υμων τω κυριω。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15～21）

由於以弗所書常常重複鑰詞、同源詞、和同義詞，這節的平行體表示這兩部分應該緊密連在一起。「以詩篇與歌曲說話」和「唱歌並發出音樂」是相同的，第一個子句的兩個名詞「詩篇」和「歌曲」、與第二個子句同樣兩個字的動詞形式交錯配置的關係，強調了這一點。所以，使徒不是指用歌曲說話（19a 節）和唱歌（19b 節）兩個分開的回應，而是從不同的角度描寫同一個活動。這樣一來，每一個子句都有自己特殊的焦點與重點：

(1) 第一個子句有橫向與集體的層面，因為它提及信徒用聖靈感動的詩章、頌詞和歌曲彼此說話（19a 節），大概是在正式的崇拜中，但也在其他場合。⁵⁵ 這類似歌羅西書三章 16 節，那可能是基於以弗所書五章 19 節，歌羅西教會的成員要用詩章和頌詞彼此教導、勸戒。在以弗所書，以比較一般性的動詞「說」取代明確的「教導與勸戒」（西三 16），但含意似乎相同：⁵⁶ 使徒著眼於相互教導、造就、與勸勉，那是藉著許多被聖靈激發的歌曲。⁵⁷ 這樣的歌曲可以被形容為「靈」歌，與它們的自發性無關，焦點反而是在它們靈感的源頭，也就是聖靈。而信徒以這些詩章與歌

⁵⁵ 許多晚近的學者假定以聖靈感動的歌曲說話是發生在公開的「崇拜」中。雖然這無疑包括在內，經文卻沒有做這樣的限制。被聖靈充滿的信徒大概也可以在非正式的場合中，藉著歌唱彼此造就。

⁵⁶ 晚近的若干學者即如此主張，包括 Lincoln, 345; M. Hengel, 'Hymns and Christology', in *Between Jesus and Paul* (London: SCM, 1983), 79; 與 Hoehner, 707; 參 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 722。

⁵⁷ 雖然形容詞 πνευματικαῖς（「被聖靈激發的」）符合希臘文的用法，在文法上與最後一個詞語 ψδαῖς（「歌」）一致，卻是指所有的三個名詞。大多數解經學者都如此認為；但 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 653-54 卻持不同的觀點。

曲彼此對說，⁵⁸ 此一事實顯示出保羅著眼的是可以理解的交流，不是默想、沒人了解的言談、或方言。

「詩章」、「頌詞」與「歌」這三個詞語是不可能做明確的區分的。它們是《七十士譯本》中最常用來指宗教歌曲的字，⁵⁹ 交替出現在詩篇的標題中。第一個，「詩章」⁶⁰ 被路加福音用來指舊約聖經的詩篇，⁶¹ 雖然它後來也用來指比較一般性的讚美歌（林前十四 26；西三 16），可能將舊約聖經的詩篇視為其屬靈的楷模。第二個詞語，「頌詞」，⁶² 指任何「節期的讚美詩」（賽四十二 10；參：徒十六 25；來二 12）。它在新約聖經出現兩次，是指向神或基督表達讚美（西三 16 與此處）。第三個字，「歌」⁶³ 在新約聖經中指用來讚美或榮耀神作為的歌曲（參：啟五 9，十四 3，十五 3）。雖然這三個詞語不可能做死板的區分，也不能基於不同的字詞對新約聖經中的詩歌做精確的歸類，⁶⁴

⁵⁸ 正如在四章 32 節，反身代名詞 *ἑαυτοῖς*（「對你們自己」）當做相互代名詞 *ἀλλήλων*（「對彼此」）使用；參 A. T. Robertson, *Grammar*, 690；與 Best, 511。

⁵⁹ M. Hengel, 'Hymns and Christology', 80。

⁶⁰ 希臘文 *ψαλμός*。BAGD, 891；Louw and Nida §33.112；與 H. Balz, *EDNT* 3:495-96。

⁶¹ 路二十 42，二十四 44；徒一 20，十三 33。

⁶² 希臘文 *ᾠμος*。BAGD, 836；Louw and Nida §33.114；與 M. Rutenfranz, *EDNT* 3:392-93。

⁶³ 希臘文 *ὕδῃ*。BAGD, 895；Louw and Nida §33.110；與 W. Radl, *EDNT* 3:505-6。

⁶⁴ 新約聖經學術界聲稱：腓立比書二章 6~11 節；歌羅西書一章 15~20 節；提摩太前書三章 16 節等可能提供早期基督徒讚美詩的例子。亨格爾（M. Hengel, 'Hymns and Christology', 81）依循戴葛柏（R.

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15～21）

「詩章」、「頌詞」、與「歌」結合在一起，卻是描寫「被聖靈激發的整個歌唱的範圍」。⁶⁵ 藉著這些歌曲，繼續被聖靈充滿的群體成員將會彼此教導、造就、勸勉。

(2) 第二個子句的焦點是以整個生命向主耶穌歌唱。「唱歌」與「發出音樂」這兩個分詞應該當做一個單元來考慮，因為兩個詞以「並」連接起來，而且，這兩個詞是結合在一起，被後面的修飾語用你們的心……向主修飾的，而不是分開來。「唱歌」與「發出音樂」這兩個動詞，⁶⁶ 都是從前一個子句重拾了它們的同源名詞。加上「用你們的心」等字，並非明確地指內在的性格（《新國際版》：在你們心中），彷彿使徒是指安靜的敬拜，相對於「用你們的聲音」。倒不如說，這裏的心是指全人。整個人都應該充滿讚美的歌曲，藉以表達在聖靈裏之生命的實際。

在歌羅西書的平行經文中，是向神唱歌（西三 16）。在以弗所書這裏，是向主獻上讚美，根據這一章（8、10、17、20 節）與本書信其餘的部分，這是指「基督」。⁶⁷ 啟示錄中的詩歌是同時向神與基督唱的（五 9、13，七 10，十二 10），而新約聖經其

Deichgräber) 的觀點，主張：在早期基督徒的崇拜中，向基督唱讚美詩的證據要比向神唱的讚美詩多。進一步的討論與參考書目的細節，見 R. P. Martin, 'Hymns, Hymn Fragments, Songs, Spiritual Songs', *DPL*, 419-23。

⁶⁵ E. Lohse, *Colossians and Philemon* (Philadelphia: Fortress, 1971), 151; 參 M. Hengel, 'Hymns and Christology', 80。

⁶⁶ 有一個觀點認為：ψάλλω 的意思是藉著唱歌發出音樂，沒有樂器伴奏的任何暗示；見 BAGD, 891; 與 Hoehner, 712。

⁶⁷ M. Hengel, 'Hymns and Christology', 81 評論說：「向主……肯定必須從基督的角度來解釋。」參 Gnllka, 271; Schnackenburg, 237-38; 與 J. Adai, *Der Heilige Geist*, 229, 449。

他所謂的詩歌，一般的特性（如：腓二 6~11；西一 15~20；提前三 16）是聚焦於耶穌是主，就是神藉以成就祂末世救恩的這位兒子。皮里紐（Pliny）寫給他雅努（Trajan）的著名信函描寫：基督徒一早就聚在一起，輪流向基督唱讚美詩，以祂為神；這封信函往往被引用為向基督唱歌的證據（*Epistles* 10.96.7）。

(3) 這樣，根據這種解經法，19 節從不同的、雖然息息相關的角度，描寫那些被聖靈充滿的人唱詩章、頌詞、與歌曲。19 節的兩個子句不是指兩個分開的回應或活動，而是指同一個活動，只是各自帶有略微不同的焦點。首先，「對象」不同。根據 19a 節，信徒是用詩章、頌詞、與歌曲彼此對說，彼此提醒要紀念神在主耶穌基督裏成就的事。另一個區別是這樣唱歌的目的，就是要教導並造就身體裏的肢體。從某個角度來說，這樣唱歌的焦點是在橫向與集體的層面上。在 19b 節，唱歌與作樂是向著主耶穌。因此，這個活動的焦點是縱向的，有個人的層面，因為信徒是「以他們的全人」讚美主耶穌。藉著唱歌與作樂，教導並造就身體裏的其他肢體，並藉此向主耶穌獻上讚美。同樣的唱歌具有雙重的功用與目的。⁶⁸

五 20. 被聖靈充滿的基督徒不單會向基督唱詩歌，也會常常奉聖子的名，為了父神厚賜給他們的豐富而向祂獻上感謝。開頭的分詞「感謝」，是一連五個分詞當中的第四個（參：19、21 節），這五個分詞都是描寫信徒被聖靈充滿的結果。這個分詞有

⁶⁸ 費依（G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 722）正確地評論說：「所有種類的唱歌……的功用是既教導相信的群體，又讚美並敬拜神」（強調字體為筆者標註）。參：斯諾德格拉斯，315 頁 = Snodgrass, 291：「唱歌的目的是既讚美神，又教導信徒。」

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15～21）

四個修飾詞，叫人注意到感謝的重要特性。結果，就特別強調感謝在基督徒生活中包羅甚廣的性質（見：五 4 的註釋）。⁶⁹

這節經文的結構可以排列如下：

「要感謝 常常
 為每一件事
 奉我們主耶穌基督的名
 向父神」。

首先，把注意力放在他們感恩的頻率上：必須「有規律地」或「時常」（而不是「始終」或「持續地」），因為這是該副詞⁷⁰的意義（見：一 16 的註釋）。神的百姓，無論是集體或個人，都必須有發自心思與內心的感恩態度，常常表現出感謝與讚美。他們若經常表達對神的讚美，就顯明他們全人都充滿了向神的感恩。⁷¹

⁶⁹ 關於感謝的主題，見：一 16，五 4 的註釋；參考書目的細節，見 P. T. O'Brien, 'Benediction, Blessing, Doxology, Thanksgiving', *DPL*, 68-71。

⁷⁰ 雖然 18～20 節的上下文表示：信徒必須一再向主唱歌作樂，副詞 πάντοτε 特別修飾 εὐχαριστέω（參 Meyer, 288），表明感恩就像禱告一樣，不單是基督徒生活中常見的活動，也幾乎就是基督徒的同義詞。

⁷¹ 英文的「感謝」（thank）的意思，是因為個人所受的好處而表達感激之情，所以可能是比較以自我為中心的；然而，對使徒而言，感謝近似我們所謂的「讚美」。

第二，這樣受聖靈激發的感謝有很好的理由。我們必須為了凡事⁷²而感謝神，這個詞語必須理解為包羅萬有的。「我們從神領受的無數恩惠，為了喜樂與感恩產生新的肇因。」⁷³信徒在耐心忍受試煉與苦難期間，也必須感恩，不是因為我們已經失去了所有的道德意識，也不是因為我們不再能區分善惡。我們乃是謙卑且感恩地降服於祂至高無上的主權，知道祂在凡事上做工，要叫那些愛祂的人得益處，就是按祂旨意被召的人（羅八 28）。這不是說神是邪惡的始作俑者，也不是為了祂所憎恨的事而讚美祂。⁷⁴但我們承認：祂甚至使用臨到我們身上的苦難，來產生品格、堅忍、與盼望（羅五 3~5）。一個充滿感恩的生活，自然會以詩章、頌詞、和歌曲來表達。

第三，基督徒的感謝是向著所有事物終極的源頭與目標，就是父神，⁷⁵而且是奉我們主耶穌基督的名。在歌羅西書的平行經文中，整個一生都是活在主耶穌的權柄下，並且向祂感恩、效忠。每一件事都必須奉祂的名而行，同時要藉著祂向父神獻上感謝（西三 17）。雖然以弗所書五章 20 節是新約聖經唯一提及感謝要奉耶穌的名獻上之處，其他地方則說要「藉著祂」（除了西

⁷² Ὑπὲρ πάντων 可以譯作「為所有人」（把 πάντων 當做陽性）；然而，緊鄰的上下文與歌羅西書三章 17 節的平行經文都表明：這個片語是中性的，意思是「為了所有的事」。

⁷³ Calvin, 204。

⁷⁴ 注意斯托得（208-9 頁 = Stott, 207）對此議題的討論。

⁷⁵ 這是符合夏普規則（Granville Sharp rule）的一個例子：一個帶冠詞的有位格的名詞 τῷ θεῷ（「神」），跟著 καί（「和」），連同一個不帶冠詞、跟第一個名詞相同格的名詞 πατρί（「父」）。詳細的討論，見 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 270-90；並要注意 Hoehner, 715。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15～21）

三 17，要注意羅一 8；參：林前十五 57），亦即，現在可以透過祂這位中保向神獻上感謝，因為祂已經打開了通到神面前的道路。在這些經文中，「名」是指一個人所代表和成就的一切。⁷⁶ 因此，被聖靈充滿的基督徒向父神獻上感謝，乃是基於耶穌的所是、以及祂藉著祂的死與復活為祂百姓成就的一切。這段經文中「無意識的」三一神論焦點確實是非常有力的。

五 21. 最後，信徒的生活若已經被神的靈充滿，就會在神所安排的井然有序的人際關係中顯露出順服的標誌。正如我們已經看見的，第 21 節是個樞紐：動詞「順服」是附屬於命令語氣「要被充滿」的第五個、也是最後一個分詞（18 節），而且結束了那些在基督裏被聖靈充滿之人生活特色的清單（18～21 節）。同時，21 節引介了「順服」這個新的主題，然後在整個家庭法規中來闡述（五 22～六 9），尤其是在五章 22～33 節，那是新約聖經中針對夫妻關係所做的最長的陳述。

這裏使用的關鍵動詞，字面的意思是「安排在……之下」。⁷⁷ 它通常是用來描寫某人在一個井然有序的安排下順服另一個人，

⁷⁶ 斯諾德格拉斯，316 頁 = Snodgrass, 291。關於「名」在新約聖經不同文脈中的意義，見 H. Bietenhard, *TDNT* 5:270-81；與 *NIDNTT* 2:652-55。

⁷⁷ ὑποτάσσω，相當後期才出現在希臘文學作品中，主動語態的意思是「放在底下」、「使服從」，關身語態則是「安排自己在〔一位領導者〕之下」（參：約瑟夫《猶太戰記》2:566, 578; 309），因為懼怕而「自己順服」、或「自己甘願順服」（參：西三 18）。在《七十士譯本》中，這個字並不是非常普遍，但用於主動語態時意思是「放在底下」、「服從」，尤其是用來指神使其他受造之物順服人（詩八 6），百姓順服大衛（一四三〔《和合本》：一四四〕2），列國順服大衛（十七 48〔《和合本》：十八 47〕），以及列國順服以色列

後者是在某方面高於前者的，例如，軍隊中的士兵順服階級較高的長官。這個詞語在保羅書信中約出現二十三次，⁷⁸ 都與次序有關。馬可·巴特⁷⁹ 辨識出兩組的陳述：(a) 如果用主動語態的「順服」（或以神為動作者的被動語態），應該順服的權柄唯獨只有神（林前十五 24~28；羅八 20；弗一 21、22；腓三 21）；⁸⁰ (b) 使徒使用這個動詞的關身語態直說語氣、分詞、或命令語氣，描寫基督順服神，教會的肢體彼此順服，也用來描寫有先知恩賜的信徒、或妻子、兒女、與奴隸（林前十五 28，十四 32；西三 18；以及弗五 21、22 等）。⁸¹ 在新約聖經大約四十次的出處中，這個動詞帶有權柄以及順服或服從權柄的弦外之音。⁸²

（四十六 4〔《和合本》：四十七 3〕）。此動詞的關身語態意指「自己順服」、「默默順從」、以及「承認某人的管轄權或能力」，諸如耶和華的和祂百姓的（代上二十二 18）。它變成「順服神」（詩三十六 7〔《和合本》：三十七 7「默然倚靠」〕，六十一 2、6〔《和合本》：六十二 1、5「默默無聲，專等候」〕）和「自己在祂面前卑微」（《馬加比二書》九 12）之意。細節見 G. Delling, *TDNT* 8:40。參 Louw and Nida §36.18，與 C. Spicq, *TLNT* 3:424, 425。

⁷⁸ 同源字 τάγμα（「次序」、「分配」）與 διαταγή（「法令」、「指揮」）各出現一次，τάξις（「次序」）兩次，與 ὑποταγή（「順服」、「服從」）四次。

⁷⁹ Barth, 709-15；參 G. Delling, *TDNT* 8:41-45。

⁸⁰ 參：羅十三 1；來二 8；彼前三 22；路十 17、20。

⁸¹ 然而，道依（G. W. Dawes, *The Body*, 207-12）將這幾個地方的 ὑποτάσσομαι 理解為被動語態，而不是關身語態的例子，描寫信徒受勸勉要「順服」的各種關係。

⁸² 如晚近的 G. W. Dawes, *The Body*, 207-12；與 A. Perriman, *Speaking of Women: Interpreting Paul* (Leicester: Apollos, 1998), 52-53 即如此

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15~21）

然而，由於若干理由，這節經文的意義仍有爭議：第一，這順服是否應該理解為「相互的」？第二，21 節與家庭法規（五 22~六 9）緊密連接（見上文），但其內容有何關連？下列是回應這些問題的主要詮釋路線（雖然有幾個中間立場）：

(1) 一個廣泛接受的觀點是：21 節說明所有被聖靈充滿的基督徒在基督身體內彼此順服的一般原則。在接下來的家庭法規中說明了丈夫與妻子、父母與兒女、主人與僕人所扮演的角色，焦點在於根據這個一般原則應用的各種具體的相互順服。學者提出下列論據來支持這種詮釋：

(a) 雖然動詞是個強烈的動詞，意思是「順服」或「服從」（主動語態），保羅在 21 節這裏使用的是關身語態，意指自願的順服或服從，這就意味著以一種愛心的、體貼的、捨己的方式對待彼此。這樣自願地讓步給別人的需要，是基督徒群體特色的捨己之愛的一個例子。⁸³ 在新約聖經其他地方（參：腓二 3），⁸⁴ 尤

主張。凱撒琳·克羅格（C. C. Kroeger, 'The Classical Concept of Head as "Source"', in *Equal to Serve*, ed. G. G. Hull [London: Scripture Union, 1987], 267-83, 尤其 281）聲稱：ὑποτάσσειν 可以有「使一樣事物附屬於另一樣，或將一個人或一樣事物等同於另一個」之意；道依（Dawes, 210）正確地拒絕這種觀點，認為它「在新約聖經中根本沒有類似的用法」。這樣的翻譯落到這個字的語意範疇之外。

⁸³ 林康（Lincoln, 365）承認：「在保羅書信全集中，只有這裏使用『順服』這個動詞來指信徒當中的相互關係。」在其他地方，這個含意只用來指特定群體的態度，例如，婦女、孩子、或奴隸，或信徒對國家的態度。正文提及的觀點(2) 避開了林康承認的問題。

⁸⁴ 根據戴凌（G. Delling, *TDNT* 8:45）的說法，「彼此順服」這個一般原則「要求人願意為別人的緣故放棄自己的意志，那就是 ἀγάπη，並且要優先考慮別人。」戴凌與康拉（E. Kamlah, 'ὑποτάσσεσθαι in den

其是在以弗所書本身，都做出這樣的勸勉，後者說：為了「竭力保守聖靈所賜合而為一的心」，就必須「用愛心互相寬容」（四 2、3）。再者，這是基督愛教會的模式，五章 25~31 節就以此為丈夫應該效法的榜樣。

(b) 有人聲稱：這個觀點公允地對待相互代名詞（「彼此〔順服〕」）。例如：白利希黔（Gilbert Bilezikian）承認：動詞「順服」無論出現在新約聖經甚麼地方，自然的意義是「使自己服從更高權勢的權柄……，順服領導者」。然而，在五章 21 節這裏加上相互代名詞彼此，「完全改變了它的意思。……當然，彼此順服就排除了階級的差異。」他拒絕在 21~24 節有任何順服權柄的想法，反而聲稱說「彼此順服」是恰當的，而且這「表示平輩之間橫向的互動」。⁸⁵ 這樣，對於白利希黔而言，相互代名詞「彼此」的出現就具有決定性。結果，21 節支配了我們對於五章 22 節~六章 9 節的理解。彼此順服的要求是：所有的基督徒，不管地位、功用、性別、或階級，都必須在愛中互相服事（加 5 13）。所有的人都彼此順服，「他們當中就沒有任何正當理由可以區分統治者與部屬。」白利希黔的結論是：「基於以弗所書五章 18~21 節所定義的彼此順服，是指在基督的主權之下相互作僕

neutestamentlichen Haustafeln', in *Verborum Veritas: Festschrift für G. Stählin zum 70. Geburtstag*, ed. O. Bocher and K. Haacker [Wuppertal: Brockhaus, 1970], 237-43) 都主張：順服（ὕποτασσομαι）與基督徒的謙卑（ταπεινοφροσύνη）有密切的語意關係，後者出現在腓立比書二章 3 節。

⁸⁵ G. Bilezikian, *Beyond Sex Roles* (Grand Rapids: Baker, ²1985), 154 ; 參 C. S. Keener, *Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1992), 168-72。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）
1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15～21）

人的關係。」「這種關係的這個相互性，使得階級劃分在教會與家庭的基督徒群體裏面變為不恰當的。」⁸⁶ 所以，妻子必須順服丈夫，丈夫必須順服妻子，兩者完全相同。

(2) 一種不同的解釋認為：21 節是個一般性的標題，勸勉被聖靈充滿的信徒要順服或服從。⁸⁷ 然後，以妻子、兒女、和僕人在家庭法規內的行為，詳細說明基督徒彼此順服的特殊方式。所著眼的並不是彼此順服，像第一種解釋法所聲稱的那樣，而是順服合宜的權柄。他們提出下列理由來支持這種解釋：

(a) 主要的論據關係到譯為「順服」之動詞的意義。正如已經說明的，這個詞語通常用來描寫某個人在井然有序的行列中順服另一個高過他的人，也就是有權管理他的人。⁸⁸ 再者，出現這個

⁸⁶ G. Bilezikian, *Beyond Sex Roles*, 156。也要注意 C. S. Keener, 'Man and Woman', *DPL*, 583-92, 尤其 588。參考書目 (592) 中引述的觀點，大多數都支持「相互順服」的含意（觀點 [1]），但彼此有些差異。

⁸⁷ 大多數支持這種觀點的人都把 ὑποτάσσομαι 視為關身語態，而不是被動語態。然而，見：註腳 77、81。

⁸⁸ 在新約聖經其他地方，這個動詞用來指耶穌順服祂的父母（路二 51）；指鬼順服門徒（路十 17、20——意思肯定不可能是「深思熟慮或經過思考之後的行動」）；指公民順服政府當權者（羅十三 1；多三 1；彼前二 13）；指宇宙順服基督（林前十五 27；弗一 22）；指看不見的權勢順服基督（彼前三 22）；指基督順服父神（林前十五 28）；指教會成員順服他們的領袖（林前十六 15～16；彼前五 5）；指教會順服基督（弗五 24）；指僕人順服主人（多二 9；彼前二 18）；指基督徒順服神（來十二 9；雅四 7）；指妻子順服丈夫（西三 18；多二 5；彼前三 5；參：弗五 22、24）。關於詳盡的細節，見 W. Grudem, in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A*

動詞時的關係是從來不曾顛倒過來的：從來沒有吩咐丈夫要順服妻子，也沒有吩咐父母要順服兒女，也沒有說政府要順服公民，也不曾吩咐門徒順服魔鬼。這個詞不是描寫一個「對稱」的關係，因為它始終論及一個有次序的關係，其中的一個人「在上」，另一個人「在下」。從這個角度而言，這個詞語的力度並不是相互性的。21 節「並非特別聚焦於夫妻的關係」。在論述的思路內，一直到 22~24 節之前，並沒有特別涉及此一議題。但甚至在 21 節這裏，也不是要求「所有基督徒對於彼此的相互順服」。⁸⁹ 這是誤解了這個詞的語意範疇。相反地，信徒受到勸勉，要順服那些掌權管理他們的人。如果使徒的論述採取一個不同的方向，⁹⁰ 這大概可能包括教會的成員順服他們的領袖（林前十六 15~16；彼前五 5），公民順服政府當權者（羅十三 1；多三 1；彼前二 13），或教會順服基督（弗五 24）。再者，這個動

Response to Evangelical Feminism, ed. J. Piper and W. Grudem (Wheaton: Crossway, 1991), 493。

⁸⁹ 不同於韋瑟林頓（B. Witherington, *Women in the Earliest Churches* [Cambridge: Cambridge University Press, 1988], 56）的觀點，他認為：因為 21 節並非談論夫妻關係——那要到 22~24 節才會論及——保羅在這裏的勸勉是一般性的，針對所有的基督徒，勸他們要彼此順服。道依（G. W. Dawes, *The Body*, 216）的觀點也類似，他聲稱：「在 21 節，所有的信徒都必須彼此『順服』，」但「在 22 節，卻只有要求妻子要這樣順服」。韋瑟林頓或道依都沒有掌握到一點，即 ὑποτάσσομαι 是論及在有次序的關係內的順服。因此，道依對派博（Piper）與格魯登（Grudem）所做的批評太離譜了，也是他自己的結論出現分歧（如果不是一個不能容忍的張力）的一個理由（參 232-35）。

⁹⁰ 然而，它事實上直接地引入 22 節，正如我們會在下文證明的。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15~21）

詞在新約聖經的其他地方，其語意範疇並不包括經過深思熟慮或思考而採取的行動，或顯出相互的禮貌、服從、或尊敬。這樣，不應該將其語意範疇之外的意義加在這個詞上，尤其是它常見的意義在這上下文中很合理時。我們不是表示以愛心、體諒、捨己的方式行事沒有出現在家庭法規中；它只是用「服從、遵從、或順服」以外的字，來描寫這種愛心的服事（參：25、28、29 節）。⁹¹

(b) 代名詞「彼此」未必始終完全是相互性的。雖然支持彼此順服解釋的人認為這個希臘文代名詞表達的關係總是對稱的（因此意思是「每一個人對每一個人」），這卻完全取決於上下文。有時候，這個代名詞確實有充分的相互性的意義（弗四 25；參：約十三 34、35，十五 12、17；羅一 12）。但在其他的上下文中，卻不可能是指對稱的意義。例如，啟示錄六章 4 節，「使人彼此相殺」，不可能是指每一個人都在被殺的同時也殺死別人。⁹² 同樣地，加拉太書六章 2 節，「你們各人的重擔要互相擔當」，並不是指「每一個人人都應該與其他每一個人交換重擔」，而是指「一些比較有能力的人應該幫助擔負其他較沒能力之人的重擔」（亦參：林前十一 33；路二 15，十二 1，二十四 32）。⁹³ 這樣，在目前的上下文中，如果「順服」是單向的，指順服權柄，而且

⁹¹ 所以，有人聲稱（見：註腳 84）：顯出「謙卑」（ταπεινοφροσύνη；腓二 3；弗四 2）與「用愛心互相寬容」（ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ；弗四 2），在語意學上相當於「順服」（ὑποτάσσομαι），這是不正確的。

⁹² 自然的意義是「好叫一些人殺死別人」。若說 ἀλλήλους 是充分的相互用法，是不合理的。

⁹³ 注意格魯登的討論（W. Grudem, in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, 493-94）。

這個代名詞並非總是指對稱的關係，那麼比較可取的解釋是：「彼此順服」這個子句是指順服合宜的權柄，而不是相互順服。⁹⁴

(c) 第 21 節的論述，「當存敬畏基督的心，彼此順服，」是個提綱挈領式的陳述，引介了「順服」的主題，這又以五章 22 節~六章 9 節的家庭法規來闡述。這一節經文與緊接在下面的經文密切連接在一起：第 22 節沒有動詞，所以必須根據 21 節的「順服」來理解其意義。22 節沒有重複「順服」這個動詞，卻解釋其觀念。使徒彷彿是在說：「要彼此順服，我的意思是：妻子要順服你們的丈夫，兒女要順服你們的父母，僕人要順服你們的主人。」將 21 節從上下文抽離出來解釋，不單誤解第一世紀的讀者如何掌握動詞「順服」的意義，也沒有看出使徒論述的自然思路。⁹⁵ 彼此順服的意義，就在家庭法規中詳細說明，其中涉及了

⁹⁴ 這是 J. B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective: A Study in Role Relationships and Authority* (Leicester: Inter-Varsity, 1981), 140-44; S. B. Clark, *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences* (Ann Arbor: Servant, 1980), 74-76; 與 W. Grudem, in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, 493-94 等人採取的路線。不同於 G. Bilezikian, *Beyond Sex Roles*, 154 的觀點，加上相互代名詞 *ἀλλήλοις*（「彼此」）根本沒有改變動詞 *ὑποτάσσομαι* 的意義。道依 (G. W. Dawes, *The Body*, 214) 批評派博與格魯登（也以暗示的方式批評其他人），說他們沒有從上下文證明 *ἀλλήλοις* 是用於被限定的含意上，所以不是充分的相互用法。但是道依沒有認識到：在目前的上下文中所用的 *ὑποτάσσομαι*（「順服」）的語意範疇，與關係中的階級次序有關，因此，必須將 *ἀλλήλοις* 理解為非對稱的意義。

⁹⁵ 因為桑普雷 (J. P. Sampley, 'And the Two Shall Become One Flesh': *A Study of Traditions in Eph 5:21-33* [Cambridge: Cambridge University Press, 1971], 116, 117) 將這個順服視為相互性的，就遭遇到整合 21

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）

1. 這樣，要謹慎自己如何生活（五 15~21）

社會中井然有序的排列。而彼此順服是被聖靈充滿的一個重要的結果。

結論：基於語意學、句法、與保羅論述的思路，我們認為後一種解釋較為可取。使徒所說的彼此順服，不是指相互從屬，而是順服在自己之上的權柄。

如果這樣的順服是信徒被聖靈充滿的結果，那麼它的動機就是「存敬畏基督的心」。⁹⁶ 雖然現代的許多譯本將這個詞語的意思降低為「敬愛」或「尊敬」（參：《修訂標準版》、《新英語聖經》、《耶路撒冷聖經》、《新國際版》、《新修訂標準版》），這兩個譯法卻太過和緩，沒有捕捉到所要表達的含意。「敬畏」仍然是最好的翻譯。雖然它並未為那些在基督裏的人傳達「恐怖」或「恫嚇」的觀念，卻意指在這位既是主又是要來的審判者面前的敬畏感。⁹⁷ 以敬畏神為動機，在舊約聖經中非常顯

節（「一個一般性的命令，要求彼此順服」）與接下來的家庭法規的困難。那是作者完全不同意的觀點。為了解決這個困難，桑普雷將 21 節當作「作者批評家庭法規形式的基本立場，在這種法規中，一群人受吩咐要順服另一群人，卻又被賦予管理後者的權柄！」林康（Lincoln, 366）正確地問道：「如果作者同意這種說法，為何在這封書信中又如此長篇大論地使用它？」遺憾的是，林康自己的解決辦法無法令人滿意，他沒有從順服合宜權柄的角度來理解 ὑποτάσσομαι。

⁹⁶ 希臘文 φόβος Χριστοῦ。除了這裏以外，「敬畏」的動機也出現在家庭法規中：弗五 33（《和合本》作「敬重」），六 5（「懼怕」）；西三 22；彼前二 17、18，三 2、6。在以弗所書五章 33 節重複出現「敬畏／敬重」一詞，作為 21~33 節這整個單元的框架：保羅回到他開頭的主題。

⁹⁷ 注意 Barth, 662-668，與 J. P. Sampley, 'And the Two', 117-21 對此片語的討論。

著，尤其是對祂大能作為的回應。它在舊約律法中（利十九 14、32；申十三 11，十七 13）、以及舊約聖經一般的詩歌體中（詩一〇三 11、13、17；箴一 7，二十三 17）意味深遠，並且引至順服祂的旨意。⁹⁸ 在新約聖經的其他出處，「敬畏」一詞有四次跟著一個指稱神格中一位的名詞（受詞所有格）。這是提及敬畏基督的唯一地方。在其他地方都說「敬畏主」（徒九 31；林後五 11）和「敬畏神」（羅三 18；林後七 1）。保羅書信的三處經文上下文都論及審判，因而指向信徒因為著眼於末後的日子而對神抱持的敬畏之心。正如蓋士曼（Ernst Käsemann）恰當地說：「敬畏主在此不是空洞的措辭。」⁹⁹ 由於基督的大能與聖潔，信徒必須順服那些在他們之上的權柄。

⁹⁸ H. R. Balz, *TDNT* 9:189–219；與 Lincoln, 366。

⁹⁹ 為 Hoehner, 719 引用。

2. 基督徒家庭裏的關係（五22～六9）¹

以弗所書這一個長段（連同它的平行經文，西三 18～四 1）² 包含一連串的命令，依序向妻子與丈夫、兒女與父母、奴僕與主人發出。這個段落的開頭沒有使用任何連接的語助詞引介，³ 因此可能原來就是一個獨立的單元，但如果是這樣，它已經意味深遠地被納入了本書信的道德訓勉中。再者，論及丈夫與妻子的小段（五 22～33）頗有創意地連接到更大的視野，即教會乃是基督的新婦／身體；保羅將神學與倫理學的關注結合在一起，連接到神要叫萬有在基督裏同歸於一的旨意（一 9、10）。馬丁·路德（Martin Luther）稱這個組合為 *Haustafel*，意思是「家庭規則的清單」，但通常翻譯為「家庭法規」（house-table）。為了支配基督徒家庭內的行為模式而制訂的規則，也被稱為「崗位法規」（station codes），因為是按照每一個成員在家庭中的角色與地位來向他們說話的（妻子／丈夫，兒女／父母，奴僕／主人）。每一個都先指定對象（如：「你們作妻子的」），發出命令（用

¹ 越來越多針對這個主題撰寫的次要文獻，見 Lincoln, 355-65; E. Best, 'Haustafel', 146-60; 他的註釋書，尤其是 519-20; 以及 Hoehner 在他註釋書中五章 22 節～第六章 9 節部分的引言。

² 類似的經文見於：提前二 8～15，六 1～10；多二 1～10；彼前二 18～三 7；亦見於使徒教父著作（《十二使徒遺訓》四 9～11；《巴拿巴書信》十九 5～7；《革利免一書》〔1 Clement〕一 3，二十一 6～9；伊格那丟《致坡旅甲書》〔Polycarp〕四 1～六 2；坡旅甲《致腓立比人書》〔Polycarp, *Philippians*] 四 2～六 1），雖然這些經文中並未出現相互的責任（而那卻是「家庭法規」的一個獨特標記），而且它們也不是出自家庭的處境。

³ 雖然從 21 節補充了動詞「順服」，但不是作分詞，而是作命令語氣（見下文的解經）。

命令語氣，例如：「當順服自己的丈夫」），然後提供該行為的動機說明（「因為丈夫是妻子的頭」，23 節）。

學術界對於新約聖經中家庭法規的來歷與起源有相當多的討論：他們是源自斯多亞派的道德哲學，是基督徒獨特的創作，或是由希臘化猶太教傳入早期基督教。⁴ 然而，最近以來，則是根據希臘—羅馬世界的家庭管理背景，來理解這些家庭法規，這就成了一個重要的爭論領域。⁵ 其討論涉及丈夫—妻子、父母—兒女，主人—奴僕，在權柄和順服的問題上的關連，而且將家庭理解為與更廣的國家問題有密切的關聯。⁶ 在希臘—羅馬世界中，將家庭視為國家的根基。這樣一來，合宜地管理家庭就是社會與政治上的一個重要的關注。家庭管理的主要路線是由亞里斯多德定下的，⁷ 延續到主後第一世紀，遊方學派（Peripatetics）、金口狄奧、塞尼加和其他許多人都將它與政治上管理國家的各種方式相比較。⁸ 在丈夫—妻子、父母—兒女、主人—僕人的合宜行為上，

⁴ 簡短的概覽，見 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 214-18。早先的共識認為新約聖經的家庭法規是經由希臘化猶太教傳給早期基督教的，這種觀點是基於 J. E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972)。

⁵ 注意 Hoehner, 720-28 詳盡的參考資料。

⁶ 參 Lincoln, 357-58。

⁷ 參：亞里斯多德《政治學》（*Politica*）1.1253b, 1259a。

⁸ 斯多亞派哲學家亞略·低土馬（Arius Didymus）（例如：君主政體，貴族政體、或民主政治）。參 D. L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (Chico, CA: Scholars Press, 1981), 33-49。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

諸如斐羅與約瑟夫等猶太作家，也採取亞里斯多德為家庭管理觀念勾勒的藍圖，尤其是順服。⁹

雖然希臘—羅馬的家庭管理觀念與新約聖經的家庭法規有重要的接觸點，卻也有重要的差異。新約聖經沒有將家庭與城市或國家等政治實體相比較，如亞里斯多德和其他人那樣。新約聖經在處理家庭規章時（如：弗五 22～六 9；西三 18～四 1；彼前二 18～三 7；提前二 8～15，六 1～10；多二 1～10），沒有提及國家（然而，參：彼前二 13～17），而保羅在討論國家時（羅十三章）也沒有提及家庭。也有其他的差異被提及，尤其是法規的基礎或雛型：在希臘化世界中的基礎是政治上的，但在（例如）以弗所書與歌羅西書中，基礎與動力卻是基督自己。在這兩分家庭法規中，妻子、兒女、與奴僕，是跟丈夫、父母、與主人相提並論的。雖然這不是全新的作法，現存的例子卻沒有一個像歌羅西書三章 18 節～四章 1 節與以弗所書五章 22 節～六章 9 節那樣徹底，那樣強調相互的義務。要善待奴隸，不單因為這樣可以讓他們更有生產力（如亞里斯多德所建議的），而是因為奴隸與主人同有一位主，每一個人都要向祂交賬（六 9）。

因此，對於新約聖經家庭法規的來源，學者們的觀點沒有多少一致之處。¹⁰ 甚至連林康都承認：雖然當代希臘—羅馬世界對於家庭管理的討論可能影響基督徒採納這個主題，基督徒的法規卻沒有直接依據哪個單一的模式。¹¹ 貝斯特認為：「形式來源的

⁹ 斐羅《為猶太人辯護》（*Hypothetica*）7.3；約瑟夫《斥阿皮昂》（*Against Apion*）2.24§199。

¹⁰ P. H. Towner, 'Households and Household Codes', *DPL*, 418-19。注意 Hoehner, 720-29 的討論。

¹¹ Lincoln, 360。

問題可能根本不是那麼重要！」¹² 然而，有其他的傳統材料，尤其是創世記二章 24 節（還有利十九 18；出二十 12；結十六 1~14），支持並提供了五章 22~33 節的神學基礎（參：六 1~2）。

在任何社會中，對於生活的次序自然會有明確的規則，無論是政治的、家庭的、社會的、或宗教的。信徒既是社會的一部分，可能會被認為他們也需要一個行為規範。以弗所書的家庭法規，以基督徒倫理學的角度論及這一點。¹³ 這引至與目的有關的問題：新約聖經的書信為何要包括這些家庭法規，尤其是在以弗所書中？一般而言，有人聲稱：儘管他們皈依了一個新的信仰，基督徒妻子與奴隸仍然應該順服，因而平息了教會外面之人的批評（參：彼得前書）。¹⁴ 由於希臘—羅馬世界非常強調家庭，基督徒家庭裏的關係必然會影響周圍的社會。尤其是在以弗所書中，雖然家庭法規本身沒有提及與教會以外之人的關係，保羅卻將信徒的合宜行為與在世界上的智慧行為結合在一起，後者包括必須善用每一個機會，明白主在現今的旨意（見：五 15~17 的解經）。

¹² Best, 521。

¹³ J. M. G. Barclay, 'The Family as the Bearer of Religion in Judaism and Early Christianity', in *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, ed. H. Moxnes (London/New York: Routledge, 1997), 66-80, 尤其 76-78；與 S. C. Barton, 'Living as Families in the Light of the New Testament', *Int* 52 (1998), 130-44, 尤其 141。

¹⁴ D. L. Balch, *Let Wives Be Submissive*, 81-116 即如此認為。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

若真要說，早期基督徒的家庭法規就著社會而言乃是保守的，顯示出信徒不應該推翻社會次序。這些法規是家長制，或者至少是等級制的，¹⁵ 當時世界的主要規範就是妻子順服丈夫，兒女順服父母，奴僕順服主人。¹⁶ 但若說這些法規只是遵奉習俗，卻是不正確的，因為「在它們所支持的等級制社會次序中，它們是激進的，而且是解放色彩非常濃的」。¹⁷ 正如我們已經看見的，妻子、兒女、與奴僕，跟丈夫、父母、和主人相提並論（五 22；參：六 1、5、9）。他們在主面前有自己的呼召，像丈夫、父母、主人一樣是必須負責任的、可尊敬的、且重要的。¹⁸ 凡事都要向著主而作，祂是不偏袒徇私的，（例如）奴隸與主人同樣是要負責任的。那些擁有權柄的人擔任不同的角色，要負更大的責任，但並不是更好的角色。基督徒家庭成員中居於從屬地位的人，其重要性、尊嚴、與價值並不低於那些擁有權柄的人。這些法規非但沒有與加拉太書三章 28 節及歌羅西書三章 11 節不同，反而證實它們。而且，意味最為深遠的是，以弗所書為婚姻提供了基督徒的一個激進的見解，以之為「一體」的關係，反映出基督與祂的新婦——就是教會——之間的婚姻（二 14～18，四 1～16），而且最終指向帶領萬有同歸於一（一 9～10；見下文）。

然而，最後，家庭法規等級制的模式所反映的不單是家長制的模式，而且是創造的模式（注意保羅所用的創二 24），而且，

¹⁵ 見本段結尾對於以弗所書的家庭法規反映家長制或等級制模式之觀念的討論。

¹⁶ D. C. Verner, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles* (Chico, CA: Scholars Press, 1983), 27-81。

¹⁷ 滕納，1300 頁 = Turner, 1241。

¹⁸ 滕納，1300 頁 = Turner, 1241。

根據他在 25~33 節的陳述，是與基督救贖祂百姓的角色完全一致的。（事實上，從保羅書信其他地方與新約聖經其餘的部分，我們可以相當公允地主張：這「奧秘」的核心是一個「三一神論」的模式。）真正的基督徒婚姻將會反射出基督與祂的教會之間的關係。這兩者是密切交織在一起的。再者，這個「反射」同時涉及丈夫愛妻子，如同基督愛教會，以及妻子欣然順服丈夫，如同教會必須順服基督一樣。愛與順服這兩個因素在這個關係中是不容討價還價的。在神學上，我們沒有自由一方面保留一個崇高的基督徒婚姻觀（強調愛的服事、委身、信任、與成長），另一方面卻拋棄家長制的順服或服從的模式（因為這些模式表達了第一世紀過時的世界觀，在我們當代的處境中是無法接受的）。

在這個家庭法規中，保羅處理古代「家庭」或「家族」中具體的人際關係，而不是抽象的條例。在形式上，它與歌羅西書三章 18 節~四章 1 節那個家庭法規相同，也類似於彼得前書二章 18 節~三章 7 節的那一個。這法規中的三組成員，第一組是針對妻子與丈夫。這是新約聖經論及夫妻關係中最長的陳述；這個長段包含十二節經文（22~33 節）。第二組論及兒女與父母，只有四節（六 1~4），而第三組論及奴僕與主人，則以五節來處理（六 5~9）。在論及妻子與丈夫的長段中，有 40 個字是對妻子說的，對丈夫說的則有 115 個字。

第 21 節介紹了「順服」的主題；接著的家庭法規則根據前面那個提綱挈領式的陳述，以三個小段舉出基督徒順服的例子。首先提及的是附屬的成員，勸勉他們要「服從」或「順服」。妻子、兒女、與奴僕，和他們的丈夫、父母、及主人相提並論。就像丈夫、父親、與自由人那樣，他們是在倫理道德上應該負責任的伙伴，應該行「理所當然」的事（六 1），「如同對主一樣」（五 22；參：六 5）。但是，給附屬成員的勸勉並非單獨出現的；立刻就對每一組的相對成員說話，提醒他應盡的責任。這成

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

對出現的命令是結合在一起的，不應該脫離第二個命令來解釋第一個命令。家庭或家族的每一個成員是在受造的次序中站在自己的位置上（在林前十一 9，保羅清楚地提及創造的條例），有某些責任當盡。

a. 妻子與丈夫：基督與教會（五 22~33）

²²你們作妻子的，當順服自己的丈夫，如同順服主。²³因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，祂又是教會全體的救主。²⁴教會怎樣順服基督，妻子也要怎樣凡事順服丈夫。²⁵你們作丈夫的，要愛你們的妻子，正如基督愛教會，為教會捨己。²⁶要用水藉著道把教會洗淨，成為聖潔，²⁷可以獻給自己，作個榮耀的教會，毫無玷污、皺紋等類的病，乃是聖潔沒有瑕疵的。²⁸丈夫也當照樣愛妻子，如同愛自己的身子，愛妻子便是愛自己了。²⁹從來沒有人恨惡自己的身子，總是保養顧惜，正像基督待教會一樣，³⁰因我們是祂身上的肢體（註：有古卷在此有「就是祂的骨、祂的肉」）。³¹為這個緣故，人要離開父母，與妻子連合，二人成為一體。³²這是極大的奧秘，但我是指著基督和教會說的。³³然而你們各人都當愛妻子，如同愛自己一樣；妻子也當敬重她的丈夫。

21 節那個樞紐式的陳述，吩咐信徒要存著敬畏基督的心彼此順服，接著在第五章 22 節~第六章 9 節的家庭法規詳述（見上文）；除了 21 節以外，第五章 22~33 節這個勸勉的題材可以分成三個主要的部分。第一，22~24 節勸勉妻子要順服丈夫，如同順服主一樣。22 節提出開頭的勸勉，理由是：丈夫是妻子的頭，就像基督是教會的頭一樣（23 節）。24 節重複這個命令，並且添加「凡事」兩字來加強。這一次，句子的順序顛倒過來，把教會順服基督的類比，放在妻子應該要順服的勸勉之前。

第二個小段是家庭法規中最長的，在第五章 25~32 節勸勉丈夫。這又包含兩個部分，第一部分（25~27 節）吩咐丈夫要愛妻子，如同基督愛教會一樣，而第二部分（28~32 節）又重複勸勉要愛妻子，但這次的理由是一個人愛自己，基督也愛教會。組成第一小段與第二小段的因素（22~24 節與 25~28a 節）有類似的

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

結構。首先，發出一個命令（分別對妻子〔22 節〕與丈夫〔25 節〕）。然後，描寫基督與教會的關係，作為應該效法的楷模（「怎樣……基督」〔24 節〕；「正如基督」〔25 節〕）。最後，重述這個命令（「妻子也要怎樣……」〔24 節〕；「照樣……」〔28 節〕）。重要的差異是，保羅在第二小段填補基督與教會之關係的細節（即，論及丈夫的部分），比第一段多了很多。最後，在 33 節以兩個總結的勸勉圓滿結束了這個討論，簡短地重述了夫妻的責任與義務。¹

有人提出一個問題：在以弗所書這裏的家庭法規中，保羅為何如此極力強調婚姻關係？² 正如本書信其餘的部分，我們在此也照樣對於讀者明確的生活情境所知有限。或許教會裏面一些已婚的肢體在婚姻生活中沒有活出信仰的特色，行為舉止像他們鄰居的非基督徒一樣。有人更明確地主張：淫亂是個真實的威脅（參：四 19，五 3～6、12、18），因此保羅要強調基督徒的婚姻在神旨意中的特殊地位，以便對抗這個危險。另一方面，歌羅西書二章 16～23 節必須對抗禁欲的傾向，這可能是小亞細亞西部的一個危險，保羅這封傳閱的書信正是寫給那裏的。但最後，這個地區可能沒有特定的困難，導致他在此詳述基督徒的婚姻。由於神的旨意是要叫萬有在基督裏同歸於一（一 9～10），包括祂的百姓在那末世視野中的合一，基督徒家庭的和諧是這個合一不可或缺的因素，保羅就是詳細闡述夫妻在神的旨意中這個極其重要的合一。「婚姻關係是讓人更大規模且一目了然地看見神的旨

¹ 關於基督與教會跟婚姻之間的相互關係，見解經部分與結尾的說明。

² 注意林康（Lincoln, 364-65）的概述與提議。

意……，家庭裏沒有別的關係如此充分地反映出神在宇宙中的旨意。」³

五 22. 在婚姻關係內，首先針對妻子⁴說話，勸勉她們要順服她們的⁵的丈夫，如同順服主一樣。雖然本節不包含任何動詞，卻繼續使用 21 節的「順服」，但理解為命令語氣，而不是分詞。⁶現在雖然沒有重複使用動詞，卻詳細解釋前一節的順服的含意。⁷正如我們已經看見的，譯為「順服」的關鍵字，是關係到一個在井然有序的排列中的人順服另一個在上之人，也就是有權柄管理前者的人。在這順服的核心是「等次」的含意。神已經在家庭裏建立了某些承擔領袖職分與權柄的角色，順服乃是謙卑地承認神所安排的那個等次。使徒不是勸勉每一個女人要順服每一個男

³ J. P. Sampley, *'And the Two'*, 149, 為林康引用 (Lincoln, 365)。

⁴ 在此用主格帶冠詞 (αἱ γυναῖκες) 表稱呼，而不是用呼格 (參 BDF §147[3])。這裏所指的是「妻子」，而不是泛指婦女。

⁵ 雖然形容詞 ἴδιος 原來意指「屬於自己的」，在新約聖經時代卻跟反身或所有代名詞沒有多大差別。在此處的上下文中，譯作「她們的丈夫」(如 BAGD, 369; Bruce, 384; Schnackenburg, 246; 與 Best, 532)。

⁶ 動詞「順服」並沒有出現在最好的希臘文文本中，所以本節在意義上是附屬於 21 節的分詞。這是 η^{46} B、革利免、俄利根、和 (根據耶柔米 [Jerome]) 幾分希臘文抄本的讀法。其他的文本傳統在 τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν (她們的丈夫) 之前或之後補充 ὑποτάσσειν (「順服」) 的某個字形，諸如 ὑποτάσσεσθε (「你們要順服」) 或 ὑποτάσσεσθωσαν (「讓她們順服」)。大多數的編者主張省略這個動詞，因為這是較短的讀法，可能是後來的抄寫者為了使意義清晰而納入這個動詞。詳細的討論見 B. M. Metzger, *Textual Commentary*, 608-9。

⁷ D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 659。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22~六 9）

人。使用這個動詞的關身語態（參：西三 18），強調這順服的自願特性。保羅給妻子的命令，是呼籲自由與負責任的人，只有這樣的人才能自願地留意，而不是藉著除掉或違背人的意志，更不是藉著奴役擺佈。⁸

一般、以及在家庭中，順服權柄的觀念，是這個重視放任與自由的世界所不喜歡的。基督徒往往受到這些態度影響。順服給深受憎恨的剝削與壓迫甩了一巴掌。但權柄並不是專制的同義詞，而使徒所說的順服不是暗示劣等。妻子與丈夫（以及兒女與父母，僕人與主人）各有神所指定的不同角色，卻有相等的尊嚴，因為他們都是照著神的形象造的，也都在基督裏穿上新人，這新人是受造要像神的（四 24）。⁹ 既已描寫神在祂兒子裏創造的一個新人，而且焦點在於萬有——尤其是猶太人與外邦人——在基督裏的合一（參：西三 11；加三 28），使徒「現在並不是〔在家庭法規內〕豎立起性別、年齡、與階級上的新障礙，它們在神的新社會裏面都已經廢除了」。¹⁰ 動詞「順服，服從」可以用來

⁸ 參 Barth, 609。賀里斯（M. J. Harris, *Colossians and Philemon* [Grand Rapids: Eerdmans, 1991], 178）評論說：「這是種自願的順服，乃是承認丈夫由神任命的領導職分，以及神在創造中所命定的等級次序（參：林前十一 3~9）。」

⁹ 「價值上的平等，並非角色上的相同。」尤達（J. H. Yoder），為斯托得（219 頁 = Stott, 218）引用。

¹⁰ 斯托得，218 頁 = Stott, 217。注意他根據當代態度對於 22 節進行切合時宜的討論（215-21 頁 = Stott, 215-20）。

指基督順服父神的權柄（林前十五 28），顯示出它可以指職能上的順服，而不暗示次等，或較少的尊敬與榮耀。¹¹

妻子順服丈夫的動機，以最後一個子句解釋：如同順服主。¹² 21 節的一般性命令，要存著「敬畏基督的心」彼此順服，於妻子在婚姻中的處境找到具體的表現：她怎樣順服她的丈夫，也就照樣以那個行動來順服主。她必須願意如此回應，不是因為她在社會中的角色，也不是將這回應理解為跟她的順服基督分開的。相反地，它乃是她服事主耶穌的方式之一（參：西三 23，指僕人全心投入在為主人服務的工作中，並且以那個行動服事他們在天上的主）。

五 23. 現在，藉著表原因的子句表達妻子要順服丈夫的理由：「因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭。」在以弗所書前面，曾經兩次使用「頭」這個關鍵字，都是指基督（一 22「首」，四 15「元首」）。現在，首次陳述丈夫為首的事實，並且作為他的妻子順服的基礎。這裏並未詳細說明這個為首職分的來源，雖然在哥林多前書十一章 3~12 節與提摩太前書二章 11~13 節較充分的論述中，是以受造的次序為基礎的，尤其是創世記第二章的敘述（參：林前十一 8、9）。

¹¹ 不同於白利希黔的觀點（G. Bilezikian, 'Hermeneutical Bungee-Jumping: Subordination in the Godhead', *JETS* 40 [1997], 57-68）。

¹² 「主」（κύριος）不是指她的丈夫，像一些人所聲稱的那樣。不然，就應該用複數的「她們的主人們」（τοῖς κυρίοις），以符合「她們的丈夫們」（τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν）。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22~六 9）

這個詞語在以弗所書前面出現時，每一次都表示「頭」乃是「統治者」或「權柄」之意，¹³ 而不是「源頭」，¹⁴ 或「突出，卓越」的人。¹⁵ 在一章 22 節，「首」表達的觀念是基督居首位，且是在宇宙、尤其是邪惡權勢之上的權柄，祂為教會的緣故而運用這個權柄（參：西一 18，二 10）。四章 15 節描寫祂掌管祂的

¹³ 如 W. Grudem, 'Does *kephalē* ('head') Mean "Source" or "Authority Over" in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples', *TrinJ* 6 (1985), 38-59; 與 'The Meaning of *Κεφαλή* ('Head'): A Response to Recent Studies', *TrinJ* 11 (1990), 3-72。注意費茲梅對此一爭議所做的概述 (J. A. Fitzmyer, 'Kephale in 1 Corinthians 11:3', *Int* 47 [1993], 52-59)；亦見道依的詳細討論 (G. W. Dawes, *The Body*, 122-49)，後者的結論是：*κεφαλή* 是用作隱喻，指「在上的權柄」。然而，在以弗所書中，這個詞語只有這一節才有「兩個不同的指涉」，即基督與丈夫。

¹⁴ 支持「源頭」之意的包括 S. Bedale, 'The Meaning of *κεφαλή* in the Pauline Epistles', *JTS* 5 (1954), 211-15; G. D. Fee, *1 Corinthians*, 502-5; C. C. Kroeger, 'Head', 267-83; 與 'Head', *DPL*, 375-77。

¹⁵ A. Perriman, *Speaking of Women*, 13-33，他拒絕以「源頭，來源」和「領導，在上的權柄」為 *κεφαλή* 的意義，主張這詞乃是意指「突出」或「卓越」。他承認：這可能「也具有權柄或領導」之意，但「若將它納入這個詞語的一般含意卻是錯誤的」（31；參 Hoehner, 739）。然而，這個解釋卻難以處理「基督是教會的頭」一語（保羅不單是說基督在與教會的關係上是卓越的，雖然這也是真的），而他對於 23~24 節的解釋（55-57）無法令人信服。24 節的 *ἀλλά*（「但」，《呂振中譯本》）並非表示著重點從頭（23 節，只與突出或卓越有關）轉向順服，含有在別人之上的權柄之意。倒不如說，反義詞 *ἀλλά*（「但」）乃是與前一個子句「祂又是教會全體的救主」（23c 節）形成對比，後者不適用於丈夫和妻子的關係（見：24 節的解釋）。

百姓，以祂的保養顧惜來表達這個元首的地位，而且祂領導他們乃是成就了神的旨意。¹⁶ 在這裏，根據一章 22 節的用法、希臘—羅馬家庭權柄結構的一般背景、¹⁷ 以及 22~24 節所說妻子在婚姻中順服丈夫，¹⁸ 丈夫為首的地位乃是指他在妻子之上擁有權柄；因此，他是她的領導者或統治者。¹⁹

光是因為在這上下文中出現「頭」與「順服」這兩個詞語，這一點本身並未「為男性與女性的行為確立死板的模式」。²⁰ 不同的文化可能賦予男人和女人、丈夫和妻子不同的角色。在這裏，要緊的是：丈夫在神的新社會中為首的性質，是從基督為元首的角度來解釋的。丈夫是妻子的頭，如同²¹ 基督是教會的頭。「雖然〔保羅〕……將丈夫為首的事實植基於創造，卻從救贖主基督為首來界定此一事實的意義。」²² 基督是教會的頭，表現在

¹⁶ C. E. Arnold, 'Jesus Christ', 365。

¹⁷ 晚近針對希臘—羅馬家庭中的權柄結構所做的討論，見 Lincoln, 357-59；與 Hoehner, 740-1。

¹⁸ 參 Lincoln, 369。

¹⁹ 注意 P. Cotterell and M. Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation* (London: SPCK, 1989), 141-452 對此的詞彙語意學的討論，以及針對以「頭」為「來源」之意的觀點所做的若干批判。他們的結論是：「頭」具有「戶主」或「主人」之意。

²⁰ 斯托得，225 頁 = Stott, 225。

²¹ Ὡς καί 具有比較之意，「正如……也」。參 BAGD, 897、與 Hoehner, 738。

²² 斯托得，226 頁 = Stott, 225。相對於 Schnackenburg, 246，後者承認保羅在哥林多前書十一章是從創造來論述，卻認為這個論據「對我們不再具有說服力」。根據以弗所書五章 23b 節所表達的，基督是頭，這個論據已經失去了它的地位。但是，如果我們假定：以弗所書的

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

祂愛教會，為教會捨了自己的性命，就像 25～27 節如此清楚指出的。這對於丈夫以頭的身分對待妻子的行為具有深遠的意涵（28 節）。

加上「祂……是教會全體的救主」一語，乍看之下似乎有點意外，使得解經學者質疑這是否指丈夫作為妻子保護者的角色，或者是基督—教會／丈夫—妻子之類比的一部分，就此表明：正如基督是身體的救主，丈夫從某方面來說也是妻子的救主。雖然「救主」一詞可以用於一般性的含意，指妻子幸福的保護者或供應者，以致基督與教會之關係的類比可能類似於丈夫「拯救」他的妻子，句法與用法卻都反對這種可能。

倒不如說，這個子句特別聚焦於基督，而不是丈夫：人稱代名詞「祂自己」（《恢復本》）的出現與位置都是強調用法，而且顯然是指基督。在上下文中，從來沒有將妻子視為丈夫的身體，像教會是基督的身體那樣。²³ 再者，「救主」一詞在新約聖經中出現二十四次，總是指耶穌或神，但從未指人類。²⁴ 因此，

「作者」反映的觀點跟哥林多前書十一章所表達的類似，「如同基督是教會的頭」一語為何會推翻了丈夫為首的地位？比較好的作法是根據基督為首的地位來界定或解釋。符列肯斯坦（K. H. Fleckenstein, *Ordnet euch einander unter in der Furcht Christi: Die Eheperikope in Eph 5, 21-33: Geschichte der Interpretation, Analyse und Aktualisierung des Textes* [Würzburg: Echter, 1994], 216）認為：丈夫是「妻子的頭」，這個角色是從「古代家庭的父權結構」衍生而來的，但並未將之與創造連在一起。

²³ 夫妻乃是「一體」（五 31），而且丈夫要愛妻子，如同愛「自己的身子」，但這是指丈夫的身體，而不是妻子的。

²⁴ 指耶穌：路二 11；約四 42；徒五 31，十三 23；腓三 20；提後一 10 等。指神：路一 47；提前一 1，二 3，四 10 等。

將這話詮釋為指著基督說的，²⁵ 切合使徒論述的思路。保羅已經勸勉妻子們要順服她們的丈夫。這個勸勉的理由在於丈夫是頭，就如基督是教會的頭或治理教會一樣。然後，保羅補充說：教會的這個頭不是別人，乃是身體的救主。祂拯救的作為，尤其是祂的犧牲代死（二 14~18；參：五 2），是為了拯救處於悲慘的靈命危險當中的男女（二 1~10）。

在本段後面，使徒將會勸勉丈夫們：身為妻子的頭，他們應該在愛中服事她們。他們的榜樣是主耶穌，祂為元首的地位表現在祂愛教會、並且為教會捨己，為了要將她無瑕無疵地獻給自己（25~27 節）。

五 24. 教會之順服基督，現在被描繪為妻子順服丈夫的榜樣。這裏重複 22 節給妻子的勸勉，並且加上「凡事」來加強。然而，這裏將 22 節的順序顛倒過來。先提及教會順服基督的類比，然後吩咐妻子要凡事順服丈夫。

本節以反義連接詞「但」（《呂振中譯本》）開始，可是《和合本》並未譯出，該詞表明了與前一個子句「祂又是教會全體的救主」（23c 節）的對比。²⁶ 但丈夫與妻子的關係卻不是如

²⁵ 有人認為：哥林多前書七章 16 節（提及信主的配偶乃是不信之配偶得救的媒介）與《多比傳》六章 18 節（多比娶他的親戚撒拉為妻，以拯救她）為丈夫是妻子的救主提供了重要的類似經文；但林康（Lincoln, 370）與霍納（Hoehner, 742-3）都已經證明這種說法無法令人信服。注意 G. W. Dawes, *The Body*, 150 的討論。

²⁶ 大多數解經學者都如此主張，包括加爾文、艾福德（Alford）、梅爾、艾伯特、馬可·巴特、桑普雷、史納肯伯、林康、與霍納。這勝過將 *ἀλλά* 視為概括用法（「因此」；如 Robinson, 124, 205；與 Bruce, 385 所主張的）或連續用法（S. F. Miletic, "One Flesh": Eph. 5.22-24, 5.31: *Marriage and the New Creation* [Rome: Pontifical

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22~六 9）

此。雖然他要為她的幸福負責，卻不是她的救主（見：23 節的註釋）。所以，藉著反義連接詞「但」（=「儘管有這個差異」），²⁷保羅先區別基督與丈夫，再比較教會對基督的順服與妻子對丈夫的順服。²⁸保羅使用同一個動詞「順服」（原來是關身語態），藉此強調教會順服基督的特性是甘心樂意的，因而強調 22 節已經斷言過的，就是妻子順服丈夫的性質是自由且甘心樂意的。

但是，教會順服基督涉及甚麼？這對於妻子順服丈夫又有何啟發？教會與基督的關係是以弗所書裏面幾處經文注意力的焦點，這些經文詳細說明她順服主的重要面向。神已經滿有恩慈地將萬有放在基督的腳下，使祂為教會作萬有之首。教會欣然順服祂仁慈的治理（一 22）。基督是極其重要的房角石，神的建築物就是在其上建造的。當這個新群體仰望基督時，她就成長，並且朝向最終的聖潔目標前進（二 20、21）。基督住在祂百姓的心中，建造他們，使他們能以明白祂浩大的愛（三 17、19）。教會

Biblical Institute, 1988], 102-3)。中英文譯本的各種譯法（「所以」：《欽定本》；「但」：《呂振中譯本》、《修訂版》、《美國修訂版》、《新美國標準版》、《英語聖經》；「而且」：《標準譯本》、《今日英文版》、《耶路撒冷聖經》、《新耶路撒冷聖經》；「那麼」：《新國際版》；或未譯出這個連接詞：《和合本》、《修訂標準版》、《新修訂標準版》）表明譯者們在理解這個連接詞上有點困難（如 Hoehner, 744 所說的）。

²⁷ 參 Abbott, 166。

²⁸ 比較語助詞 ὡς（「怎樣」）開始這個比較，並且以作副詞用的語助詞 οὕτως（「怎樣」）和連接詞 καί（「而且」，「也」）平衡；後面這兩個字引入了第二個子句。妻子（αἱ γυναῖκες）是這個命令的主詞，必須補充現在式關身語態命令語氣 ὑποτασθήσονται（「讓她們順服」）（A. T. Robertson, *Greek Grammar*, 394）。

接受了基督恩典的賞賜（四 7）和祂為了豐富祂的整個身體而賜下的傳道人（四 11、12）。因此，教會朝向她的頭成長，其最終的目標是基督豐滿的完全度量（13 節），而教會也從祂領受了這個成長所需的一切（15、16 節）。神的百姓順服他們的主，就已經「學了基督」：他們把祂當作一個活著的人來接待，並且受祂的教訓塑造（20 節）。這包括順服祂的公義角色，並且照著與他們所知完全不同的標準和價值而活。教會必須效法基督捨己的愛（五 2）。藉著良善、聖潔、與誠實的生活，也藉著明白祂的旨意（五 17），尋求討主的喜悅（五 10）。祂的百姓歌頌讚美祂（五 19），在敬虔中存著敬畏與尊崇祂的心而活（五 21）。所以，教會的順服基督意味著「仰望元首施行仁慈的統治，憑著祂的標準而活，經歷祂的同在與愛，從祂接受那能使他們長大成熟的恩賜，並且以感恩和敬畏來回應祂」。²⁹ 妻子受到勸勉要順服她的丈夫，就是要發展這些態度。

強化這個勸勉的附加因素（參：22 節）是結尾的片語，「凡事」。在歌羅西書的家庭法規中，用類似的詞語「凡事」指兒女聽從父母（西三 20），奴僕聽從主人（西三 22；參：多三 9）。雖然這個片語引起了現代人對於妻子順服丈夫的限度提出質疑（因為當代人渴望抑制某人權柄的範圍，尤其是當權之人所能作的決定），³⁰「凡事」表明妻子必須在生活的每一個領域中順服她的丈夫。從這個角度來說，這是含括一切的，而不是像一些人所

²⁹ Lincoln, 372。參 S. F. Miletic, "One Flesh", 43，後者恰當地評論說：「基督／教會的關係為了妻子順服的舉動提供方向（「向著主」）、觀念（丈夫是「頭」，如同基督是「頭」一樣）、與榜樣（以教會為典範）。」

³⁰ S. B. Clark, *Man and Woman*, 83 正確地說明了。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

說的，只侷限在性關係，或他們關係的另一個特定的領域上。

「她的生活沒有一個部分應該在與丈夫的關係之外，在順服他之外。」³¹ 正如教會凡事順服基督，妻子也應該在每一個領域上照樣順服她們的丈夫。這麼做的動機是真正且敬虔地敬畏基督（五 21；參：33 節）。

再者，要在「凡事」上順服的勸勉，應該在本章論述的思路內來解讀。藉著神的設計，夫妻本為「一體」（31 節；創二 24），神的目的是要叫他們「在一個頭底下一起發揮功用，而不是兩個獨立存在的個人生活在一起」。³² 妻子這樣順服丈夫，「有實際的一面，就是當他們成為一體而一起工作時，締造了更大的效果。」³³ 而它預示了神終極的目的，就是要叫萬有都在基督裏同歸於一（一 10；見下文）。

這樣，這裏並未論及一個問題，即不管丈夫命令甚麼，妻子都得順服。但是「凡事」二字不管如何解釋，都不是要把以弗所書四～六章的道德訓勉中已經給所有信徒的吩咐與勸勉顛倒過來。在家庭法規中給妻子的這個勸告不可被理解為一個框架，藉

³¹ S. B. Clark, *Man and Woman*, 83。如果「凡事」是指夫妻關係的每一個領域，那麼，若說「完全聽從」或「充分且全然順服」（如 Lincoln, 373），就混淆了問題。

³² G. W. Knight, 'Husbands and Wives as Analogues of Christ and the Church: Ephesians 5:21-33 and Colossians 3:18-19', in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, ed. J. Piper and W. Grudem (Wheaton, IL: Crossway, 1991), 170。他補充說：妻子的「順服是與他們關係的所有面向有共同的空間的」。

³³ S. B. Clark, *Man and Woman*, 81。

以根據丈夫權柄的利益來過濾前面的所有勸勉。³⁴ 而且，它也沒有說在有罪或違反神命令的事上妻子不要順服（參：徒五 29）。

這並不表示要順服的勸勉是要扼殺妻子的思想或行動。她不應該片面採取行動，反而要甘心樂意地順服丈夫的領導。「正如教會應該甘心樂意在凡事上順服基督，而且，如果真是這樣，她不會覺得那是令人窒息的、有損人格的、或使得成長和自由變為單調乏味的，妻子也照樣應該甘心樂意地在凡事上順服丈夫，而且，如果這麼做，她們不會覺得那是令人窒息的、有損人格的、或單調乏味的。」³⁵ 正如家庭法規內的其他勸勉一樣，神發出這些命令都是為了我們的益處。

所以，妻子順服丈夫不是以他效法基督的愛的榜樣來愛她、或對她顯出無微不至的體貼關懷為條件的。在後面，使徒將會清楚說明：丈夫不應該麻木不仁地管轄他們的妻子（25~27 節）。那些有權柄的人不應該「轄管」那些受帶領的人（林後一 24）。但是，妻子順服的回應，並非不加思索地順服他的領導，而是欣然地順服，不管丈夫是否留意到明確對他發出的命令。當代許多西方思想是：只有當丈夫愛妻子的時候，妻子才必須順服丈夫；那是與此大相逕庭的。我們已經看見：教會順服基督就引致福分、成長、與神百姓的合一。類似地，妻子順服丈夫，想要以此尊崇主耶穌基督時，最終會為自己和別人帶來神的賜福。

³⁴ 馬可·巴特（Barth, 620-21）指出：「凡事」不可能只是指盲目的順服，尤其是在它可能會違背神的命令的時候。另一方面，「匯集一分或短或長的免責清單，以證明『凡事』的意思其實『不是凡事』」，是不恰當的（621）！

³⁵ G. W. Knight, 'Husbands and Wives', 170。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22~六 9）

五 25. 妻子順服丈夫有相對的一面，就是丈夫有責任愛他的妻子。³⁶ 丈夫的這個勸勉開始了家庭法規的第二個主要的段落（25~32 節）。³⁷ 這是到目前為止最長的段落，由兩個部分組成：第一部分（25~27 節），勸勉丈夫要愛妻子，如同基督愛教會，而第二部分（28~32 節）則重複這個勸勉，並且再次以基督對教會的愛和丈夫對自己的愛為論述的根據。

丈夫是妻子的頭（23 節），雖然是在給妻子的勸勉部分提及的（22~24 節），保羅在這裏，或在論及此事的其他地方，並不是勸丈夫要轄管他們的妻子。他從來沒有告訴他們：「運用你們作頭的地位」！他反而一再勸勉他們要愛妻子（25、28、與 33 節）。這就包括每一個丈夫都必須為了妻子的整個幸福，而顯出不止息的關懷與愛心的服事。在舊約聖經與新約聖經其他地方，愛的命令要求那些說話的對象要全心回應（參：利十九 18；太五 43，十九 19）。在這裏，讀者也要全心回應使徒的吩咐。結果，他們的愛就包括意志的行動，而不單是情感上或物質上的回應。在以弗所書前面，將愛視為恩典，是所有的信徒都應該在彼此的關係上顯出的（一 4，三 17，四 2、15、16，五 2）。現在，是在夫妻關係上對丈夫的要求。

³⁶ 意思不是像斯諾德格拉斯（321 頁 = Snodgrass, 296）所聲稱的：「歸根結柢，順服和犧牲捨己的愛（*agape*）是同義詞。」見：上文對五 21、22 的註釋。

³⁷ 勸勉丈夫要愛妻子，在新約聖經之外只有偶爾出現（見：託福西萊德名 [Pseudo-Phocylides] 195-97；和拉比傳統的《巴比倫他勒目》〈論叔娶寡嫂的婚姻〉 [b. *Yebamot*] 62b；參 Lincoln, 374），而在聖經之外，*ἀγάπη* 詞組根本沒有出現在希臘人的家庭規則中；如 W. Schrage, 'Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln', NTS 21 (1974-75), 1-22, 尤其 12, 13 指出的。

丈夫愛妻子的榜樣或理據，³⁸ 是基督對教會的愛。接下來的子句就詳細描述這愛的特性：為教會捨己。³⁹ 動詞「捨」再次與反身代名詞「己」連用，強調一個事實：基督採取主動將自己交於死地（五 1、2）。祂前往十字架，甘心犧牲自己，為了祂的百姓採取的這個行動，是祂對他們的愛至高的彰顯。這樣捨己的愛為稍早的呼召提供了理由：所有的信徒都要效法神，在愛中彼此服事（1、2 節）。⁴⁰ 現在，它提供了基礎，⁴¹ 來勸勉丈夫要為了

³⁸ 正如在四章 32 節與五章 2 節，καθώς καί（「正如」）同時具有比較與原因的用法。它是新約聖經中的「效法」模式的一部分，將神或基督的拯救作為，尤其是基督在十字架上的犧牲，描繪為生活方式的榜樣，是信徒必須「效法」的（見：四 32 的註釋）。

³⁹ 斯托得（227 頁 = Stott, 227）說：保羅使用五個動詞，說明了「基督委身給祂的新婦——教會——逐漸展開的五個階段」，也就是「愛」、「捨己」、「洗淨」、「〔使〕成為聖潔」、與「獻」。他說：這五個階段「描繪了基督從過去到未來的永恆對祂教會的眷顧」。基督愛教會一語，「出現在祂為教會捨己之前，似乎回顧了祂永恆的先存，祂那時就定意要愛祂的百姓。」雖然最後這一點在神學上是十分可接受的，但根據使徒在其他地方的用法，比較好還是把 καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς（「並且為她捨己」）理解為 ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν（「〔基督〕愛教會」）的解釋。兩個詞語都是指十字架。

⁴⁰ 注意以弗所書前面提及基督的死及其深遠意義之處：一 7，二 15、16，五 1、2。

⁴¹ 在五章 2 節，基督的愛與捨己的受詞是「我們」；在 25 節這裏重複這句話，除了將受詞改為「教會」之外。參 Bruce, 386, 387；與 K. H. Fleckenstein, *Die Eheperikope*, 187。然而，其間的差異未必表示「我們」個人與「教會」全體有明顯的區別。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

妻子的幸福而犧牲自己的利益。他們的愛是以基督對教會的愛為榜樣，意味著他們最終甚至願意犧牲自己的性命。

在舊約聖經中，婚姻的意象往往用來描寫耶和華與祂百姓以色列之間聖約的關係。⁴² 耶穌採納這個教導，大膽地指祂自己為新郎（可二 18～20；參：約三 29）。祂將自己描繪為「耶和華的角色，與聖約之民締結了神聖的婚姻」。⁴³ 保羅在哥林多後書十一章 1～3 節與以弗所書五章這裏擴大這個意象，特別聚焦於「屬天新郎對祂的新婦那犧牲、堅定的聖約之愛」。⁴⁴ 丈夫要效法的，正是這犧牲的愛。

如果他們留意使徒的這個吩咐，丈夫們的行為就不會表現出不可一世的態度。婚姻生活的所有領域都會以這種捨己的愛和饒恕為特色。創造者原來命定的次序，受到罪惡的轄管和以自我為中心而混亂，而且以肉欲之愛（eros）的暴虐和性的奴役告終，現在卻可以生活在愛與饒恕中。

五 26. 如果基督對教會的愛要在捨己上作為丈夫的榜樣，那麼也要在它的目標上做他們的榜樣（26～27 節）。所以，保羅接著就藉著三個目的子句，詳細說明基督為教會捨己之愛的目的：祂要使教會「成為聖潔」（26 節），「可以獻給自己」（27a

⁴² 賽五十四 5～8；耶二 1～3，三十一 31～32；結二十三章；何一～三章。進一步的細節見 R. C. Ortlund, *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology* (Leicester: Apollos, 1996), 其焦點是「神的婚姻之愛，以及……祂的百姓現在所行的邪淫，但最終他們將以忠心來回應」（176）。

⁴³ R. C. Ortlund, *Whoredom*, 139。他補充說：「舊約聖經期盼耶和華與祂百姓的婚姻將要恢復，並且永遠享有；這盼望藉著耶穌自己的教導進入到新約聖經神學的架構中。」

⁴⁴ 斯托得，227 頁 = Stott, 227；參 Bruce, 386。

節），並且使她成為「聖潔沒有瑕疵」（27c 節）。正如上文所說：舊約聖經中論及神與以色列的關係，是這裏用於婚姻類比背後根據的意象。尤其是，以弗所書五章 26~27 節的背景可能是以西結書十六章 1~14 節，那裏描寫神關愛、洗淨、迎娶、並以光輝裝飾祂的百姓。⁴⁵

三個目的子句的第一個，說明基督為教會捨己的目的是要叫她「成為聖潔」。「使分別為聖或使成為聖潔」這個動詞的基本觀念，是把某個人分別出來歸給神，為了要服事祂。基督徒被描寫為「在基督耶穌裏成聖」的人（林前一 2），神已經奉主耶穌基督的名為自己將他們分別出來（林前六 11）。26 節使用一個詞語，是在保羅書信中不曾出現過類似的措辭的，斷言教會是藉著基督的死被分別為聖的（注意強調位置的「她」〔《和合本》作「教會」〕）。一些人將這裏的動詞（和一般的成聖用語）理解為描寫道德更新與改變的過程，⁴⁶ 之前先是洗淨脫離罪惡。⁴⁷ 但是這個動詞是指教會正被帶入「與神的一個全然獻身的關係中，是新約的聖潔之民」（參：林前一 2，六 11），⁴⁸ 而不是指一個持續成聖的過程，而分詞子句「用……洗……來潔淨」（《呂振

⁴⁵ 注意：斯諾德格拉斯（321-22 頁 = Snodgrass, 297-98）近來所說的；參 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 150-51。

⁴⁶ 注意：例如，斯托得，228 頁 = Stott, 228; Hoehner, 751。

⁴⁷ 將不定過去式分詞 καθαρίσας（「洗淨」）理解為在「使成為聖潔」的動作之先。

⁴⁸ D. G. Peterson, *Possessed by God*, 136。反對「一般的假設，即新約聖經主要是將成聖視為一個過程」，他認為其「著重點在於成聖是個決定性的事件」。史納肯伯（Schnackenburg, 249）與斯諾德格拉斯（322 頁 = Snodgrass, 298）都將以弗所書五章 26 節的「成為聖潔」理解為基督拯救工作的一個綜合描述。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）

2. 基督徒家庭裏的關係（五 22~六 9）

中譯本》），最好可能是採取其他的解釋（見下文）。藉著祂犧牲的死，基督宣告教會是屬於祂自己的，要成為祂聖潔的子民（參：27 節）。「基督死了，為要將教會獻給自己，那是跟婚姻中獨佔且永遠的關係類似的。」⁴⁹ 其中包含兩個因素：從一切不潔與罪惡的事物分別出來，分別為聖歸給神和祂的旨意。

與基督使教會分別為聖的工作息息相關的，是祂「用水的洗，用話語」（《呂振中譯本》）來「洗淨」教會。這個洗淨用不定過去式分詞表達，往往被認為是在主要動詞之前的一個動作，譯作「既已洗淨」（having cleansed）。⁵⁰ 根據這個觀點，教會的洗淨被認為是在她的成聖或分別為聖之前（我們已經看見，這是將成聖視為一個過程）。另一些譯本與解經學者認為這個分詞的動作是與動詞「成為聖潔」同時的，譯作「洗淨」（cleansing）。⁵¹ 艾伯特主張：洗淨是與分別為聖同時發生的，

⁴⁹ D. G. Peterson, *Possessed by God*, 53。分別出來歸屬於自己，這個含意顯然正是婚姻中所做的，因此適合以西結書十六章的意象。保羅是否也想到 *qādāsh* 在拉比文獻中的特殊意義，意指在婚姻中「為自己分別出來」（如 J. P. Sampley, 'And the Two', 42-43 所認為的），是值得懷疑的。注意 Bruce, 387; Lincoln, 375; 與 Hoehner, 754 提出的批判。

⁵⁰ 如《修訂版》、《美國標準版》、《修訂標準版》、《新修訂標準版》；參 Meyer, 294；與斯托得，227 頁 = Stott, 227。

⁵¹ 《欽定本》、《新英語聖經》、《耶路撒冷聖經》、《新國際版》、《新耶路撒冷聖經》；參：晚近的許多解經學者，包括 Barth, 626; Schnackenburg, 249; Lincoln, 375；並注意斯諾德格拉斯，322 頁 = Snodgrass, 298。

但在邏輯上卻先於後者。⁵² 然而，根據晚近對於動詞觀點的研究，主要動詞「使成為聖潔」（不定過去式假設語氣）與不定過去式分詞「洗淨」都不是基於時間。因為分詞在此是在主要動詞之後，這個洗淨可能是與使成為聖潔同時發生的。⁵³ 這兩個不定過去式將每一個動作都視為完整的全體（不是已經完成的），任何時間的指涉都必須從上下文來決定。這樣，最好是將這分詞理解為指藉以完成主要動詞之動作的方法。基督為教會而死，「要藉著洗淨她來使她成為聖潔」（《新修訂標準版》）。洗淨是指除掉罪惡，而成為聖潔則聚焦於分別出來歸給神。使用系統神學的範疇來說，這裏所著眼的是地位的或決定性的成聖，而不是漸進的成聖。

這個洗淨是「用水的洗，用話語」（《呂振中譯本》）成就的（參：多三 5）。許多解經學者假定「這洗」是指洗禮。⁵⁴ 但提及洗或水，未必就是指洗禮，而且這整封信中唯一提及這個主題的就只有四章 5 節，那裏將它列在七項信仰告白裏面，但並沒有特別強調。倒不如說，當保羅談到「洗」的時候，就像在哥林多

⁵² Abbott, 168。近來，霍納（Hoehner, 752）依循這個觀點，主張：這個分詞是指分別為聖的方法、態度、或原因（！），這個措辭最好翻譯為「目的是既已洗淨她，就可以將她分別為聖」。

⁵³ 波特爾的研究已經說明：在保羅書信全集中，跟在主要動詞之後的不定過去式分詞（總數 120 中佔 42 次）顯示出「一個朝向同時發生之動作的確定傾向」（S. E. Porter, *Verbal Aspect*, 384）（引用以弗所書五章 26 節為例）。

⁵⁴ 定冠詞「這洗」（τῷ λουτρῷ）被一些人認為是指特定的事件，而且聲稱讀者可能會想到他們受洗的經歷。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

前書六章 11 節，他的焦點是在於基督所成就的屬靈潔淨，而不是洗禮。在新約聖經其他地方，從來沒有說過教會受洗！⁵⁵

再者，26 節比較像是受到以西結書十六章 8～14 節的婚姻意象與猶太婚禮習俗在婚前的洗滌的影響，過於受到洗禮考量的影響。所以，「用水的洗」一語很可能有次要的指涉，指新娘的沐浴。⁵⁶ 當耶和華與耶路撒冷進入婚約時，祂就用水洗她，洗淨她身上的血（9 節），用油抹她，為她穿上華麗的衣裳，使她異常美麗，配得王后的尊榮。基督為教會而死，是要用水的洗將她洗淨，藉此使她成為聖潔，這跟新娘的沐浴類似。

大多數解經學者都把最後的片語「藉著道」與緊接在前的詞語「水的洗」緊密連在一起，將之理解為伴隨著洗禮的。因此，將它翻譯為「帶著道」，解釋為洗禮的信仰告白，或對準備接受洗禮的人宣告的洗禮慣用語。這些解經學者聲稱：後者包括提及基督的名（參：徒二 38），因而指祂已經為信徒成就的事。但是，我們已經對於 26 節是否提及洗禮發出了嚴重的質疑，而「道」字在新約聖經其他地方從未與洗禮連用。較好的解釋是將「藉著道」這個片語與「洗淨」連在一起，將之理解為意指「藉著福音的道」。這顯然正是「道」這個特殊詞語在以弗所書其他地方的用法，即所傳講的福音的道，是被聖靈用作祂的寶劍的（六 17；參：羅十 8、17；來六 5；彼前一 25）。而且，這與此一詞語在保羅書信中每一次的用法一致（除了林後十三 1 之外），後者是指從神或基督而來的話。在目前的上下文中，使徒斷言教會是藉著屬靈的潔淨而成為聖潔的（「用水的洗」），而

⁵⁵ 如斯諾德格拉斯（322-23 頁 = Snodgrass, 298）所說的。

⁵⁶ 晚近的一些解經學者，包括布魯斯、林康、與霍納（參 T. Moritz），贊成這是暗指新娘的沐浴。

且這是藉著福音那潔淨的道成就的——這含意類似於我們的主所說的，祂的門徒被祂所說的道洗淨且成為聖潔了（約十五 3，十七 17）。⁵⁷ 這個字不是在「用水的洗」完成的屬靈潔淨之外附加的東西，而是福音恩典的道，是藉以成就這潔淨的方法。在目前的上下文中，這是愛的道，藉此，「新郎與自己的『新婦』契合，在愛中帶領教會歸祂自己。」⁵⁸

基督為教會捨己，要藉著洗淨她而使她成為聖潔。這個洗淨是藉著屬靈的洗完成的，後者則是透過基督在福音中的恩典之道。祂對教會的愛，其目的與目標，以及捨己的本身，都要作為丈夫的榜樣（25 節）。基督完全捨了自己，是要使教會成為聖潔，並且潔淨她；據此看來，丈夫應該完全致力於妻子的整個幸福，尤其是屬靈的福祉。

五 27. 基督這個聖別且洗淨的工作，其目標——因此也是祂為教會捨己之愛（26 節）的終極目的——是「可以獻給自己，做個榮耀的教會，毫無玷污、皺紋等類的病，乃是聖潔沒有瑕疵的。」正如在 26 節，基督是那使教會成為聖潔的，祂在這裏也照樣是要將榮耀的教會獻上的主詞。在歌羅西書中，也出現將信徒獻上為聖潔、沒有瑕疵的一般觀念，但完全沒有明確提及婚姻（一 22），而根據哥林多後書十一章 2 節，保羅作為新郎的朋友，其角色乃是將哥林多人獻給基督，彷彿貞潔的童女。然而，在以弗所書這裏，加上了人稱代名詞「自己」（中文譯本都未譯

⁵⁷ 許多人認為片語 *ἐν ῥήματι*（「藉著道」）是指潔淨的附加物。這洗淨是藉著水的洗為媒介成就的，而且伴隨著所傳講的基督的話；Hoehner, 754-7；參 Lincoln, 376。加爾文（Calvin, 206-7）把「水的洗」當做是指洗禮，而「道」是解釋聖禮記號之意義的應許。

⁵⁸ D. G. Peterson, *Possessed by God*, 53，依循 Barth, 691。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

出），連同反身代名詞「給自己」，保羅越過了他的一般說法，強調是基督——不是新郎的朋友，也不是新婦自己——將教會獻給祂自己的（參《恢復本》「祂好獻給自己」）。祂做成了達到這個目標所需的一切。

這樣將教會當做祂的新婦獻上，是「榮耀的」，⁵⁹ 這個詞語可能反映了以西結書十六章 10～14 節的意象，那裏說耶和華為祂的新婦穿戴華麗的衣裳與珠寶，使她「十分美貌，是因我加在你身上的威榮；這是主耶和華說的」（14 節）。⁶⁰ 保羅沒有說這會在何時發生，但他似乎可能是想到基督的再臨，因為得榮耀的教會將會在那時永遠與基督同在，而且將會被視為「榮耀的」。⁶¹ 這樣解釋的理由如下：

(a) 將「榮耀的」理解為神在末日臨在時的末世性光輝與明亮，好過於指教會現今有分的榮耀。這榮耀是神的光輝，是祂的臨在所照射並彰顯出來的。接著在 27 節的陳述，將教會描繪為「毫無玷污、皺紋等類的病」，詳細解釋了「榮耀」的意義，而且，根據接著的目的子句（叫教會可以「聖潔、沒有瑕疵」），最

⁵⁹ Ἐνδοξος（「出色的；榮耀的，燦爛的」）用來指君王宮廷中可以見到的精緻衣裳（路七 25），耶穌所行的「榮耀的」事（十三 17），以及哥林多人認為他們自己是「有榮耀的」，與使徒們相反（林前四 10）；參 BAGD, 263；與 Louw and Nida, §79.19。

⁶⁰ 參 Lincoln, 377。晚近對於以西結書十六章的一個解釋，見 R. C. Ortlund, *Whoredom*, 101-17。

⁶¹ 一些學者認為基督要將教會獻給自己是發生在現今這個世代，包括史納肯伯、林康、貝斯特、與斯諾德格拉斯；而另一些人主張是指基督再臨時，包括加爾文、梅爾、桑普雷、斯托得、布魯斯、莫理斯、與霍納。

好是理解為指著在末日時屬靈與道德上的完美。榮耀是「主所賦予她的完美特性」。⁶²

(b) 動詞「獻」出現在保羅書信的文脈中，只能是指末日（林後四 14；參：羅十四 10；林前八 8）。⁶³ 特別是當這個動詞用在一些地方（如：西一 22、28），以相同的（「聖潔」、「沒有瑕疵」）或類似的詞語（「無可責備」、「完完全全地」）聚焦於大審判的場合，就更是如此。信徒將會在基督再臨時完美無瑕地被獻給基督。

(c) 在觀念上最接近目前這處經文的類似句子出現在哥林多後書十一章 2 節，保羅在那裏說他將哥林多教會的人如同「貞潔的童女」獻給基督。最好是將它理解為發生在世界末日時（林後十一 2），⁶⁴ 因此，這就類似啟示錄二十一章 9~11 節，那裏顯然是在基督再臨時，基督的「新婦」將要被獻給祂，「有神的榮耀」。

(d) 最後，如果因為以弗所書在末世論方面乃是著重「現在〔已經實現〕」的部分、過於「尚未〔完全實現〕」的部分，就主張必須照樣解讀 27 節，藉此進一步地證明這封書信不是出自保羅手筆，乃是不當的。就像一般所接受的保羅書信一樣，以弗所書除了已經實現的末世論陳述之外，也包含未來末世論的陳述（見 94-100 頁）。

⁶² Bruce, 389。

⁶³ 動詞 παραστήσαι（「獻」）往往用於法律用語，意思是「把另一個人帶到法庭前」。一些人就是這樣理解哥林多前書八章 8 節與哥林多後書四章 14 節（參：羅十四 10；提後二 15）。

⁶⁴ 參 P. Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1997), 499。參 Bruce, 389。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22~六 9）

現在從肉身的角度來描寫「榮耀的」教會是何意義。保羅使用一個可愛的年輕婦女的意象，說她毫無玷污、皺紋等類的病。當基督將祂的新婦獻給自己的時候，甚至連有損於她皮膚光澤的最小斑點或皺紋都沒有，她那無與倫比的美麗沒有一點兒缺點。她的光輝將會是高雅、無可超越、無可匹敵的。因為現今在地上的教會「往往衣衫襤褸且破爛，齷齪而醜陋，受藐視且被拒絕」。⁶⁵ 基督的百姓可能公正地被指責為有許多的缺點與失敗。但神恩典的旨意是要叫教會成為聖潔、沒有瑕疵的，這樣的措辭是說到道德與屬靈上的美麗。這兩個詞都已經出現在以弗所書中：神從創立世界以前就揀選了信徒，目的是要叫他們在祂面前成為聖潔、無有瑕疵（一 4）。在歌羅西書中，也用這兩個詞指在末世、在基督再臨時將信徒呈獻在神面前（西一 22）。聖潔與沒有瑕疵將會是基督新婦——教會——在那榮耀之日的特徵。

五 28. 丈夫已經受到勸勉要愛他們的妻子（25a 節）。這個命令的理由和實例是基督對教會那捨己的愛（25b~27 節）。現在，再次勸勉丈夫要愛妻子時，引用基督的愛作為結論的應用（照樣）。⁶⁶ 保羅以一個強調責任的動詞來加強他的斷言，說明了 25~27 節的重點：「丈夫當愛妻子。」

⁶⁵ 斯托得，228 頁 = Stott, 228。

⁶⁶ οὕτως（「如此，照樣」）可能是指向接下來的 ὡς（「如同」），結果就翻譯為「丈夫也當照樣愛自己的妻子，如同愛自己的身子」（如《和合本》；參：33 節）；注意 Bruce, 391；與 Schnackenburg, 252。但是，持平而論，比較好是將 οὕτως καί（「也照樣」）理解為以 25 節的 καθὼς καί（「正如」）開始之陳述的結論。那麼，合適的翻譯是：「正如基督也愛教會……丈夫也當照樣愛他們的妻子。」這種行文結構類似 24 節（「教會怎樣〔ὡς〕順服基督，妻子也要怎樣〔οὕτως καί〕……」），而且在保羅書信其他地方也不是不常見到的

他們要愛自己的妻子，如同愛自己的身子。這個陳述相當令人驚訝，被認為是：(1) 從基督的愛那樣崇高之處降到愛自己這個相當低的標準上；(2) 太過貶低人格且有失體面，因為只把妻子視為有如丈夫的身體；⁶⁷ 或 (3) 充其量只是一個老生常談，在其關心自己的進路上相當務實。⁶⁸ 但是，問題要比這些看法更為微妙。這個陳述暗示了第二大的誡命，「要愛人如己」（利十九 18），直接引至丈夫應該要愛他最親最近的人，就是他的妻子。⁶⁹ 布魯斯就這樣主張，他指出：利未記十九章 18 節的「鄰舍」（《和合本》譯為「人」），「雅歌中的良人在對他的佳偶說話、或對別人談到她時」一再使用（歌一 9、15，二 2、10、13，四 1、7，五 2，六 4；用的是其希伯來文的陰性字形）。⁷⁰

（羅五 12 與 18，五 19、21，六 4）。參 J. P. Sampley, *'And the Two'*, 141; Barth, 630; Lincoln, 378; 與 B. Witherington, *Women*, 59。見 Hoehner, 762-5 的詳盡討論，包括他對文本鑑別問題的論述。

⁶⁷ 如：梅爾、艾伯特、與馬可·巴特。為了消除困難，把希臘文 ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα 的意思理解為「如同是他們自己的身體」。但下一個句子「愛妻子便是愛自己了」（28b 節），卻支持它顯而易見的意義，而 33 節表明：ὡς ἑαυτόν（「如同自己一樣」）就等於 ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα（「如同自己的身子」）。見 Lincoln, 378 等。

⁶⁸ 注意 E. Best, *Ephesians* (1993), 79。

⁶⁹ 如 J. P. Sampley, *'And the Two'*, 32-23, 139-42; Bruce, 391; G. W. Knight, 'Husbands and Wives', 172, 173; Morris, 186; 與斯諾德格拉斯, 321 頁 = Snodgrass, 297。林康 (Lincoln, 378, 379) 認為：33 節反映了利未記十九章 18 節的用語，但 28 節論述的思路卻未必如此（參 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 149, 與 Hoehner, 765）。

⁷⁰ Bruce, 391。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22~六 9）

利未記與以弗所書都假定一個人會關注自己的利益和福祉。同樣地，耶穌在祂的「金科玉律」中勸勉聽眾：他們希望別人如何對待他們，也要照樣對待別人（太七 12）。

使用「如同自己的身子」，而非「如同自己」（利未記經文的相同用語），大概是因為創世記二章 24 節的影響，後者是 31 節引用的。舊約聖經這處經文宣告說：在婚姻中，夫妻本為「一體」。在以弗所書五章的上下文中，「身體」與「肉身」是意義相同的（注意：《和合本》在 28 節與 29a 節兩次使用「身子」，但原文不同；參《呂振中譯本》與《思高聖經》，都將不同的原文區分為「身體」與「肉身」）。這樣一來，夫妻就被視為一個人，是單一的實體。所以，丈夫要愛妻子如同自己的身子，這個責任不單是愛別人像愛自己一樣。事實上，那就是愛自己。⁷¹ 最後，丈夫愛妻子如同自己的身體，這觀念反映出了基督的榜樣，祂對教會的愛可以視為愛祂自己的身體（參：23、30 節）。

五 29. 當使徒繼續勸勉丈夫要愛妻子時，支持並闡述他的陳述，即愛妻子便是愛自己了：「畢竟⁷² 從來沒有人恨惡⁷³ 自己的身子，總是保養顧惜」（《新國際版》）。人看自己的身體為重

⁷¹ 然而，注意 G. W. Dawes, *The Body*, 153-54 的討論。

⁷² Γάρ 用作強調的語助詞（「確實，誠然」）；注意：羅二 25；J. P. Sampley, 'And the Two', 143 即如此主張；參 BAGD, 152。又進一步以語助詞 ποτε（「從來」）來強化這一點。

⁷³ 這裏的不定過去式（ἐμίσησεν）被視為「格言的」或無時間性的，因為它表達一般性的事實，在此是一個格言諺語，沒有特殊的時間指稱。K. L. McKay, *A New Syntax*, 47 即如此主張；參 S. E. Porter, *Idioms*, 38，他評論說：「使用語言的人用來指稱事件的方式之一，不是單單將它們視為侷限於時間的領域（過去、現在、或未來），而是視為超越時間，或許是代表慣常發生的那種事，尤其是在自然界中。」

要，是理所當然的。雖然有些古怪的人會進行自殘，苦修主義者有時認為讓身體不舒服是值得稱讚的，人們通常不會這麼做。

相反地，每個人，保羅特別想到作丈夫的，都盡一切可能來照顧自己的身體（直譯「肉身」）。⁷⁴ 他「保養」、「顧惜」身體，這兩個詞語充滿情感，是取自護理用語，與恨惡自己的身子恰恰相反。「保養」後來也出現在家庭法規中，指父親「養育」兒女（六 4），而「顧惜」出現在帖撒羅尼迦前書二章 7 節，指保羅關心帖撒羅尼迦人，如同一個護士關心照顧自己的孩子一樣。然而，兩個詞也以倒過來的順序出現在蒲紙文獻中，描寫丈夫根據婚約應盡的責任：他必須「顧惜、保養她，並為她提供衣服」。⁷⁵ 在以弗所書五章的思路中，丈夫溫柔地保養並珍惜他的妻子，是非常合適的，因為兩人其實已經成為「一體」了（31 節）。

但是，保羅再次訴諸於基督那偉大的榜樣。⁷⁶ 基督的身體，就是教會，儘管有許多不完美之處，基督卻保養、並溫柔地照顧她。祂既是頭，又是救主（一 22~23，四 15，五 23）。祂為教會捨己，為要使她成為聖潔（五 25、26），祂不斷地提供她所需

⁷⁴ 28a 節稱為「身子」（σώματα）的，在 28c 節變為「自己」（εαυτόν），在 29a 節變為「肉身」（σάρξ；《和合本》仍譯為「身子」）。「肉身」（σάρξ）在此與「身子」（σώμα）交替使用，所以沒有任何負面的含意。大多數解經學者同意：在此改用「肉身」，是為了 31 節引用創世記二章 24 節先行鋪路：「二人成為一體（εις σάρκα μίαν；直譯『一個肉身』）。

⁷⁵ 細節見 Gnllka, 285; Schnackenburg, 253；與 Lincoln, 379-80。

⁷⁶ 在以弗所書中，再次以 καθὼς καὶ（「正像……一樣」）引入與基督的比較。見：四 32 的註釋。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

的滋養與成長（四 11～16）。⁷⁷ 所以，每一個丈夫都要效法基督的榜樣，全心地珍愛、並溫柔地照顧自己的妻子。

五 30. 保羅以一個莊嚴宏偉的陳述來支持⁷⁸ 他的勸勉，強調一個事實：他與他的讀者都必須與基督如此親密地聯合，成為祂的一部分。在前面的論述中說到基督對教會的關愛，全都適用在他們身上。他們（和我們）已經被接納進入基督裏面，現在是祂身體上的肢體，就是祂保養顧惜的對象。「對於保羅而言，『身〔體〕』不是一個含糊籠統的教會觀念；相反地，這個詞語表達了信徒與基督的聯合為一。」⁷⁹ 確實，這個真理是這麼與個人息息相關，以致保羅中斷他的行文，改用第一人稱複數的「我們」，藉此將自己包括在這有福的範圍內。就像他們一樣，他也是基督身體上的肢體，而且知道自己必蒙祂保養、顧惜。在以弗所書前面，說基督徒是互相為肢體，這為說誠實話提供了神學的動機（四 25）；現在則斷言我們是祂身上的肢體。⁸⁰

再者，在本段的思路中，基督與祂的教會之間的關係，不單被描繪為丈夫與妻子在婚姻中的關係理想的典範，也是將他們與其他基督徒都包括在內的實際。⁸¹ 丈夫與妻子，就像其他信徒一

⁷⁷ 亞諾德（Arnold, 127）認為：這個「保養」裏的一個因素是為信徒提供神的能力，使他們能從事屬靈的爭戰。

⁷⁸ 墨瑞慈（T. Moritz, *A Profound Mystery*, 134）以相當篇幅討論 29 節與 30 節的關連，認為可能不應該過度強調 $\delta\tau\iota$ 表原因的用法。他偏好翻譯為「畢竟」，而不是「因為」。

⁷⁹ 斯諾德格拉斯，323 頁 = Snodgrass, 299。

⁸⁰ 參 Robinson, 208，他說：「在此強調部分與整體的關係，正如 25 節強調整體中的一些部分與其他部分的關係一樣。」

⁸¹ Schnackenburg, 253。

樣，深深受惠於基督，因為他們知道祂每一日都愛他們，珍惜他們。這處經文提醒「丈夫與妻子回想他們共同擁有的，因為他們都是基督身體上的『肢體』」。⁸² 因此，丈夫既然瞭解基督溫柔的情感與保養，就當效法這個榜樣來愛他的妻子。⁸³

五 31~32. 保羅使用了主耶穌基督保養顧惜祂的教會為榜樣，再次勸勉丈夫要愛妻子（28~29 節；參：25~27 節）。他提醒他的讀者們：他們已經是基督溫柔照顧的接受者。畢竟，他們與他們的主有親密的聯合，成為祂的一部分（30 節）。現在，使徒要來到本段的高峰，他引用為他這一整個思想提供基礎結構的經文，就是創世記二章 24 節，這是舊約聖經中論及神對婚姻的計劃最根本的陳述。⁸⁴ 在它原來的上下文中，創世記第二章的敘事者描寫神如何從男人的肋旁創造女人，成為他的伴侶。然後補充說：「因此，人要離開父母，與妻子連合，二人成為一體。」

舊約聖經這處關鍵經文，是引自《七十士譯本》，⁸⁵ 在 28 節開始就已經隱隱浮現：「體」一詞（出現在創二 24）已經在 29 節使用，與 28 節的「身子」交替使用。這個引句出現時並沒有開頭的引介語，而它開頭的片語為這個緣故，被不同的人詮釋為將

⁸² G. W. Dawes, *The Body*, 156。

⁸³ 後來的一些古抄本加上了，「就是祂的骨、祂的肉」（如《和合本》小字所反映的），來詳述「祂身上的」這個片語。這顯然是從創世記二章 23 節而來的。見 Lincoln, 351 的文本說明。

⁸⁴ Foulkes, 161。

⁸⁵ 措辭只與《七十士譯本》稍微不同：ἀντὶ τούτου（「為這個緣故」）取代了 ἕνεκεν τούτου（「因為這個緣故，因為這個理由」），在 πατέρα（「父」）與 μητέρα（「母」）之後省略了所有代名詞 αὐτοῦ（「他的」）。這些對於整體的意思毫無影響（然而，見下一個註腳）。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22~六 9）

22~30、25~30、或 29~30 節連到創世記的經文。根據我們的判斷，創世記二章 24 節這處經文在此是回頭指向 30 節，「因我們是祂身上的肢體。」沒有開頭的引介語，是因為開頭的片語，為這個緣故，與保羅的論述非常吻合，也合乎邏輯。⁸⁶ 保羅非常清楚地知道舊約聖經這處經文字面的意義，但現在他說：這是指基督與祂的教會的聯合，因而為了他所斷言的信徒是基督身體上的肢體提供理據。因為特別聚焦於基督與教會之間屬靈的婚姻，只有引句的後半，「二人成為一體」，適合於保羅的目的。⁸⁷

使徒接著評論說「這是極大的奧秘」（32 節），⁸⁸ 也就是意義深遠且深邃的。然而，在我們能以理解這個出了名的難題之

⁸⁶ 亦見：弗四 25~26 與六 2，那裏將舊約聖經的引句與它們新的文脈天衣無縫地融成一體，沒有出現在以弗所書四章 8 節與五章 14 節的那種開頭的引介語。參 R. C. Ortlund, *Whoredom*, 153。另一方面，墨瑞慈（T. Moritz, *A Profound Mystery*, 135）認為：從《七十士譯本》的文本改變為 ἀντὶ τοῦτου（為這個緣故）是刻意如此的，使得從 30 節轉接到 31 節時更加流暢。然而，他認為 30~32 節是作為「一個解釋性的題外話」，不是整個段落「在句法上的高峰」（135-36），這一點卻是不正確的。對於保羅的論述而言，這幾節經文遠比墨瑞慈的說法更為重要，凸顯出基督—教會之關係的重要性（墨瑞慈始終低估了這一點的重要意義）。見下文。

⁸⁷ 大多數解經學者都如此認為。這並不表示引句的每一部分都適用於基督與教會，因而採取寓言的方式來解釋，指基督離開天上的父母，為了要與教會聯合，這種說法根本是錯誤的（參 Lincoln, 380）。

⁸⁸ 比較好是將 μέγα 視為敘述用法的形容詞，「這奧秘是大的」（《呂振中譯本》、《思高聖經》、《修訂版》、《美國標準版》、《新美國標準版》），以 τοῦτο（「這」）修飾 μυστήριον（「奧秘」），而不是將它視為形容用法的形容詞，「這是極大的奧秘」（《和合本》、《現代中文譯本》、《新譯本》、《欽定本》、《新英語聖經》、

前，必須先處理幾個不同的問題，雖然它們也是相關的：首先，「這奧秘」一語是甚麼意思，以及它與這個詞語在以弗所書中的其他出處是否一致？第二，「這奧秘」是指甚麼？還有第三，在這裏的上下文對它有何說明？

在回答這些問題時，有許多不同的解釋。下列幾個是比較重要的：

(1) 「奧秘」是指婚姻關係。

認為「這奧秘」是指婚姻關係的觀點，採取兩個主要的形式。第一，羅馬天主教的神學家，根據他們的「聖禮」神學，認為這是說到人間的婚姻。《武加大譯本》（Vulgate）把這個希臘字譯為「聖禮」（sacramentum），天主教教義主張婚姻制度傳達恩典。

第二是比較普遍的，一些解經學者聲稱：這個段落是論及基督徒夫妻的生活，是出自於保羅對婚姻的觀點（22~30 節），因為創世記二章 24 節顯示出這樣的關係確實符合婚姻是「一體」的意義。根據這種觀點，保羅在 22~30 節論述的思路是關於人間的婚姻。基督與教會的關係是這要旨中附帶一提的，與夫妻關係若有任何類似之處，都只是說明性的。稍早論及基督，只是補充用的，因為它對保羅的教牧勸勉而言只是附帶一提的。⁸⁹

《新國際版》、《新修訂標準版》）。前一個表達了「這奧秘的宏偉、重要、或淵博」（Hoehner, 775），而後者向現代讀者傳達一個觀念：這 μυστήριον 是神秘的或難以瞭解的，這個含意並不適合此處。

⁸⁹ 一般說來，墨瑞慈晚近的解經作品（T. Moritz, *A Profound Mystery*, 117-52）就屬於這個類別。基督與教會之間的關係，對於本段的主旨而言是附帶一提的，本段基本上是關於人的婚姻的。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22~六 9）

但這個觀點有些困難，因為它將「奧秘」限制在夫妻關係上：第一，這個詞語在以弗所書中通常是指從前隱藏、但現在已經啟示出來的真理。縱使把婚姻當作聖禮，它本身幾乎可以確定不是如此的。⁹⁰ 再者，基於這種解釋，引用創世記二章 24 節並未充分解釋 30 節的意思，「因我們是祂身上的肢體。」在結構上，保羅從 22 節（或 25 節）到 31 節的論述並非侷限於夫妻關係。事實上，我們可能會納悶：保羅的論述到底有沒有必要引入基督／教會與婚姻的類比。⁹¹ 雖然 32 節是個出了名難解的問題，它提及奧秘的偉大，表明使徒引用創世記的經文還有一個更深邃的層面。最後，這個方法並未正確地說明「奧秘」的內容與所指的對象，而婚姻制度本身完全沒有「奧秘地」分賜神的恩典。⁹²

(2) 這「奧秘」是基督與教會的聯合。

第二個主要的解釋將以弗所書五章 32 節的「奧秘」，當作是直接指基督與祂的教會的聯合。不同於第一種觀點，有人聲稱：

⁹⁰ 注意 A. J. Köstenberger, 'The Mystery of Christ and the Church: Head and Body, "One Flesh"', *TrinJ* 12 (1991), 79-94, 尤其 86-87 的批判。

⁹¹ 如 R. C. Ortlund, *Whoredom*, 154 所指出的。遺憾的是，這是墨瑞慈對這段經文的詳細論述（*A Profound Mystery*, 117-52）所面對的主要困難。雖然他為讀者提供許多深具洞見的評論，並且勉強承認：「作者對於創世記二章 24 節的見解是預表性的，因為將基督事件以前的婚姻視為預示了以基督為中心的婚姻；」但他（1）其實卻是將基督與教會之間的關係視為這個段落之主要論點的附帶事件，（2）認為 30~32 節是段題外話，而不是高峰，（3）排除了耶和華（或基督）與祂的百姓進入婚姻關係的可能性。

⁹² A. J. Köstenberger, 'The Mystery', 87。也要注意 Barth, 747-49 的批判。

在以弗所書中，保羅強調教會是基督的身體這個主題。這樣一來，與本書信的論述比較一致的，是將「奧秘」理解為指著這個較大的主題。有人聲稱：這個進路也符合這個詞語在以弗所書其他地方的用法。在五章 22~33 節的結構中，著重點（尤其是在 28a~32 節）轉移到教會，就是基督的身體，而創世記二章 24 節的引句直接指向子句「因我們是祂身上的肢體」（30 節）。再者，「這奧秘」裏的指示代名詞可能指向「婚姻聯合的某一面向」，就是「二人成為一體」，那是與基督—教會關係密切結合在一起的。⁹³最後，保羅在 32 節結束時斷言，「但我是指著基督和教會說的」，是以對比的方式表達，⁹⁴而且表示他不再是在論述夫妻肉身的聯合，而是在清楚說明這奧秘就是基督與教會的聯合。

雖然這個詮釋包含許多深刻的見解（我們將會以它們為基礎），它真正的缺點是沒有考慮到這整個段落中婚姻與基督—教會關係之間的關聯，下一個詮釋方法試圖克服這個缺點。

⁹³ 如 J. P. Sampley, *'And the Two'*, 86 所說的，他承認：τοῦτο（「這」）可以指 21 節開始的這個段落的任何部分；參 A. J. Köstenberger, *'The Mystery'*, 87。

⁹⁴ Ἐγὼ δὲ λέγω（「但我說」）被認為是表示：(1) 主題從人間的婚姻轉向基督與教會之間的關係（如 A. J. Köstenberger, *'The Mystery'*, 87），(2) 將創世記二章 24 節理解為指基督與教會的聯合，這是他自己特殊的解釋（Lincoln, 382；然而，要注意 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 143 的批判），或 (3) 使徒是在說到他自己的某件事，有待他去完成的工作。在其他地方，ἐγὼ δὲ λέγω（「但我說」）在馬太福音第五章出現六次（22、28、32、34、39、44 節），耶穌對摩西律法做出祂的解釋，相對於一般所接受的觀點。參 Lincoln, 382，與 Hoehner, 779-80。見下文，706 頁，註腳 106。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

(3) 這奧秘是指基督與教會的關係，作為婚姻的預表。支持這種觀點的學者認為：

(a) 從 28 節開始，創世記二章 24 節就構成本段的基礎，並且應用在人間的婚姻上。正如上文所述，29 節的「身子」一詞是從舊約聖經這處經文而來的，跟「身體」一詞同義（28 節）。基本上，妻子是丈夫的身體，因為創世記二章 24 節宣告說：婚姻使得夫妻二人成為一「體」。保羅十分清楚知道這處經文字面的意義，而且照著使用它。⁹⁵

(b) 從創世記二章 24 節引用的經文，是直接指基督與祂的教會的聯合。正如我們所主張的，這個引句是回頭指向 30 節。誠如歐德倫（Raymond Ortlund）所說的：保羅的這個斷言（「我們是祂身上的肢體」）與摩西五經的陳述（「二人成為一體」），「驚人地並列在一起，湧現出生命來。」⁹⁶

⁹⁵ 斯諾德格拉斯（323 頁 = Snodgrass, 299）說：「作者假定了創世記二章 24 節的適切性是在夫妻關係上。」在哥林多前書六章 16 節，保羅使用這處經文，指隨意與妓女交合造成的「聯合成為一體」；參 B. Witherington, *Women*, 60。

⁹⁶ R. C. Ortlund, *Whoredom*, 156。道依（G. W. Dawes, *The Body*, 178-85）在討論「這奧秘」時，正確地承認：「一體」一詞（31 節）有雙重的指涉，即「以描寫夫妻在身體上聯合的用語，來描寫教會與基督的聯合」。他稱之為「一個隱含的隱喻性關連」，但僅此而已，並沒有說後者是婚姻的一個預表，但根據救恩歷史的路線卻必須如此理解。

(c) 這樣，創世記的經文證實了：婚姻使夫妻成為一體；它也闡釋了基督與教會之間的聯合。⁹⁷ 這兩者平行並列，是作者論述的核心，⁹⁸ 最好是從預表的角度來理解兩者的關係。「首先的亞當愛他那與自己為一體的妻子，末後的亞當愛祂自己的新婦，就是祂的身體；這兩者是……一個預表，為了達到保羅在牧養上的目的，就是為基督徒的婚姻提供一個典範，這婚姻是植根於原初的人類、並反映出終極的神聖實際的。」⁹⁹ 在神學上，保羅的論述並不是從人的婚姻移向基督和祂的教會；¹⁰⁰ 相反地，基督和教會在愛中的關係，是基督徒夫妻的典範。

(d) 根據這種觀點，32 節是個總結性的斷言：「這奧秘」不是單單指緊接在前的 30 節的話，¹⁰¹ 而是指貫穿這段經文的思路，

⁹⁷ 林康 (A. T. Lincoln, in *Theology*, 123)：「作者在五章 31、32 節引用並解釋創世記二章 24 節，藉此同時強調了基督和教會的聯合，以及婚姻的合一。」

⁹⁸ 林康 (Lincoln, 382) 頗有助益地說：「在以弗所書一章 22 節已經從亞當的角度來理解基督……因此，現在可以用論及亞當身體聯合的經文來指稱基督與教會的聯合。」參：滕納，1301 頁 = Turner, 1242。

⁹⁹ R. C. Ortlund, *Whoredom*, 156。

¹⁰⁰ 如 R. A. Batey, *New Testament Nuptial Imagery* (Leiden: Brill, 1971), 30 所認為的：「作者從『一體』這個觀念——夫妻成為一個身體——看出理解基督與祂的身體（教會）維持合一的一把鑰匙。」注意 R. C. Ortlund, *Whoredom*, 157-58 的批判。

¹⁰¹ 「這奧秘」不可能是回頭指向創世記二章 24 節的引句。我們也不應該把這個詞語理解為指向這處經文更深的意義（參 G. Bornkamm, R. E. Brown, M. Barth, F. F. Bruce 等），鮑克慕爾 (M. N. A. Bockmuehl, *Revelation*, 204) 稱後者為「一個解經學上的奧秘：一處聖經經文更深的（在此為寓意的或先知的）意義，是藉著某種受靈感之解

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22~六 9）

就是「基督與教會，以充滿活力的方式反映出基督徒真正的婚姻」。¹⁰² 因此，「奧秘」的用法是與以弗所書其他地方一致的。在其他地方，它是指神從前隱藏的計劃如今在耶穌基督裏已經啟示出來了。任何一處上下文可能強調這奧秘的不同面向；但並沒有許多的奧秘，而是一個奧秘的幾個面向。¹⁰³ 例如，在以弗所書三章，特別著重猶太人與外邦人在基督裏結合為一個身體。在五章 32 節這裏，¹⁰⁴ 同樣有著救恩歷史的視野，從創造移向新造，聚焦於福音中基督與教會的奧秘。「舊約經文與它所論及的婚姻關係，與這奧秘結合在一起，但它們的結合在於指向現在已經啟示出來的秘密，就是基督與教會之間的關係。」¹⁰⁵ 這奧秘並不是指任何特定的婚姻或婚姻本身；它是指基督與教會的聯合，反映在基督徒真正的婚姻上。這樣的奧秘確實是「深邃的」。

經得出的。」這種「奧秘」感在以弗所書其他地方、或（就這一點而言）新約聖經其他地方都沒有類似的用法，雖然在昆蘭文獻中見到（注意 Lincoln, 381 的批判）。對於鮑克慕爾而言，「這奧秘」是「創世記二章 24 節更深的意義，以預表的方式指向基督與教會」（204）。我們認為，這奧秘關係到人間婚姻和基督與祂教會的神聖婚姻之間的互動。我們同意道依（G. W. Dawes, *The Body*, 179-80）的說法：這裏的 *μυστήριον*（「奧秘」）不是指「一處經文的隱藏的意義」；但他的結論卻是沒有必要的，他認為「沒有表明作者希望叫人注意它在聖經上的來歷」（見下文）。

¹⁰² R. C. Ortlund, *Whoredom*, 157。

¹⁰³ C. C. Caragounis, *Mysterion*, 136-46，尤其 143。

¹⁰⁴ 雖然卡拉古尼斯（C. C. Caragounis, *Mysterion*, 59）對此採取不同的看法，認為它是「這個詞語的一個特殊用法，比較趨向於基督與教會之聯合的不可理解性」。

¹⁰⁵ Lincoln, 381。

(e) 使徒最後說：「但我是指著基督和教會說的」（32b 節），其實是在說：「人類的婚姻之所以值得他這個人留意，主要是因為它說到基督與教會。」¹⁰⁶ 他是在告訴我們有關他自己的某件事，就是有待他去完成的工作。正如他在神面前的責任是傳揚福音的奧秘，就是外邦人與猶太人一起被納入基督的身體裏（三 2~9），也照樣知道宣揚基督與教會這奧秘的負擔。

(f) 正如這個段落所設想的，基督徒的婚姻是「要啟示出這個奧秘：基督愛祂那有所回應的教會。這樣的婚姻為『二人成為一體』的意義作了活潑的見證。」它小規模地複製了這位偉大新郎與新婦共享的榮美。而且，藉著這一切，將福音的奧秘顯明出來。¹⁰⁷ 再者，在整卷以弗所書較廣的上下文中，基督徒丈夫與妻子之間的聯合（這是基督與教會之間的合一的一部分），因而是神為宇宙合一所定之旨意的一個保證。¹⁰⁸

在上文所檢視的這三種觀點中，最後一個使得 22~33 節的意義最為合理，尤其是 31 節所引用的創世記二章 24 節。這個進路並沒有將基督—教會的關係視為家庭講論的附帶事件（如第 [1] 個觀點那樣）。它也避免了一個易犯的錯誤，即從基督—教會關

¹⁰⁶ R. C. Ortlund, *Whoredom*, 158。亦見：702 頁，註腳 94，針對 ἐγὼ δὲ λέγω（「但我說」）一語所做的說明。

¹⁰⁷ R. C. Ortlund, *Whoredom*, 157, 158。奈特（G. W. Knight, 'Husbands and Wives', 176）恰當地評論說：「保羅看見：當神設計原始的婚姻時，祂已經想到了基督與教會。這是神在婚姻中的偉大計劃之一：要描繪基督與祂所救贖的百姓之間永遠的關係！」（強調字體為原書標註）。

¹⁰⁸ A. T. Lincoln, in *Theology*, 123。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

係的角度來理解這整段經文，只把人間的婚姻當作次要的主題（參：解釋 [2]）。

婚姻的這種特殊觀點在舊約聖經中有先例可循，那裏將婚姻當作預表，用來指神與祂聖約之民的關係。在舊約聖經中，往往用婚姻的意象來描寫耶和華與祂的百姓以色列的關係（賽五十四 5～8；耶二 1～3，三十一 31～32；結二十三章；何一～三章）。耶穌採用這個教導，並且大膽地把祂自己當作新郎（可二 18～20；參：約三 29）。祂將自己描繪為「神與聖約之民的婚姻中耶和華的角色」。¹⁰⁹ 保羅在哥林多後書十一章 1～3 節與以弗所書五章這裏詳細闡述這個意象，並且特別聚焦於「屬天的新郎對祂新婦那犧牲、堅定不移的聖約之愛」。¹¹⁰ 這樣，在某個層面上，保羅論婚姻的教導是基於舊約聖經，而在另一個層面上，教會與基督的婚姻已經在亞當與夏娃身上預示了。

五 33. 保羅現在以兩個總結的勸勉完滿結束他的討論，他在這兩個勸勉中簡潔扼要地重述了丈夫與妻子的責任和義務。開頭的連接詞在其他地方是作反義用法的「然而」或「但是」，也可以結束一個討論並強調重點。這就是它在這裏的意義，所以將這個字譯作「無論如何」或「於是」。¹¹¹

¹⁰⁹ R. C. Ortlund, *Whoredom*, 139。他補充說：「舊約聖經期盼耶和華與祂百姓的婚姻將要恢復，並且永遠享有；這盼望藉著耶穌自己的教導進入到新約聖經神學的架構中。」

¹¹⁰ 斯托得，227 頁 = Stott, 227；參 Bruce, 386。

¹¹¹ Πλὴν 以類似的用法出現在腓三 16，四 14；與林前十一 11。它在太十一 22、24；路二十二 22 等處則作反義詞。注意 BAGD, 669；BDF §449(2)；A. T. Robertson, *Grammar*, 1187；與晚近的大多數註釋書。亦參 M. E. Thrall, *Particles*, 21。

在前面幾節經文中，使徒已經說明了他對婚姻的崇高觀點。基督與教會之間的關係，對於基督徒夫妻的關係具有極大的重要性。基督—教會的相似之處不單是婚姻的一個例證，而是「產生〔保羅〕這整個描繪……的神學中心」。¹¹² 同時，這個深邃的神學是要用來達到實行上的目的。丈夫與妻子需要清楚掌握基督—教會關係對於他們婚姻的含意。所以，這裏同時對雙方說話，雖然是按照相反的順序。既然已經在 25~32 節聚焦於丈夫的責任，保羅就先勸勉他們。¹¹³ 這個勸誡是經過個人化的：「你們各人都當¹¹⁴ 愛妻子，如同愛自己一樣。」這是直接且個人性地對收到這封傳閱書信之教會中的每一個為人丈夫的說話，而不是只對領袖們。毫無例外地，每一個人人都必須以愛心服事妻子，為她捨己，好叫她可以成為神心目中的妻子。

這個命令重拾了稍早的吩咐：丈夫要愛他們的妻子，如同愛自己的身體一樣（28 節），這裏也納入了 25 節的勸勉：他們應該愛妻子，如同基督愛教會。再者，由於 31 與 32 節指出：基督對教會的愛包括與她成為一體，以致祂愛教會如同愛自己，保羅可以在結論的時候要求丈夫愛他的妻子，如同愛自己一樣。¹¹⁵ 正如在 28 節（見上文），這裏的用語呼應了第二大的誡命，「要愛

¹¹² R. C. Ortlund, *Whoredom*, 156。

¹¹³ Καὶ ὑμεῖς（「你們也」，〈呂振中譯本〉、〈恢復本〉、〈標準譯本〉），是略微強調的，意指「除了屬天的新郎之外，你們這些為人丈夫的基督徒」（Morris, 188）。

¹¹⁴ 分配用法的片語 οἱ καθ' ἕνα ἕκαστος（「各人」）將 ὑμεῖς（「你們」）個人化，而命令語氣 ἀγαπᾶτω（「當愛」）也是單數的。參 Hoehner, 781-2。

¹¹⁵ Lincoln, 384。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

人如己」（利十九 18），並且直接應用在丈夫身上，要他愛他最親最近的鄰舍，就是他的妻子。這個勸勉並未包括愛自己的另一個命令；它乃是假定我們每一個人都愛自己（見：29 節的註釋）。這樣，使徒總結了他在 25～29 節已經說過的。然而，這裏的命令是特別給每一個人的。

對妻子說話的用詞，也像對她的丈夫一樣，也與稍早的命令不同（22 節）。也是以單數向她說話，¹¹⁶ 這強調了她個人有責任要留意使徒的勸勉。這裏使用一個不同的結構，而不是慣用的命令語氣，但仍然有命令語氣的作用，可以譯作「讓妻子敬畏她的丈夫」。¹¹⁷ 代之以稍早要順服丈夫的勸勉（22 節），這裏乃是要求她「敬畏」（《恢復本》；《和合本》作「敬重」）他。動詞「敬畏」與家庭法規開頭出現的名詞（21 節）同源。保羅以頭尾呼應或封套結束這一長段有關婚姻的道德訓勉：在 21 節開頭的呼籲中，敬畏基督為順服提供了動機。因此，21 與 33 節是這重要段落的框架。在此，譯作「敬畏」也可能比「敬愛」或「尊重」好。但這不是著眼於奴性的畏懼。相反地，妻子對丈夫的敬畏，反映了信徒對那些在他們之上的權柄所存敬畏的心（21

¹¹⁶ 在新約聖經的家庭法規中，只有這一節經文是以單數來向家庭成員說話的。

¹¹⁷ 這個結構是 ἵνα 加上假設語氣（ἵνα φοβῆται）。最好不要將它理解為表示目的或結果，而是以 ἵνα 表示命令的用法在新約聖經中少見的例子之一（可五 23；林後八 7；加二 10）。與本節前半的命令語氣 ἀγαπάτω 平行，表明 ἵνα 子句的附屬意義，而假設語氣 φοβῆται 卻是主要動詞。晚近的文法學者當中，C. F. D. Moule, *Idiom Book*, 144-45; K. L. McKay, *A New Syntax*, 82; S. E. Porter, *Idioms*, 223-24；與 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 476-77 等都如此認為。

節），乃是承認神所賜給丈夫的地位，就是頭。¹¹⁸ 她是作為一個自由且負責任的人而做出這個回應（注意動詞「敬畏」的關身語態），既非有條件的，也不是因為她丈夫的優點或成就。她的回應所反映的不單是她所做的事，還有她這麼做的態度。

保羅在 21 節那個提綱挈領的陳述中呼召人要在神所命定的關係中順服，然後他針對婚姻做出勸勉，先轉向妻子們：身為在道德上負責任的行事者，她們要甘心樂意、自願地在凡事上順服她們的丈夫。要求這樣的順服，不是因為這是希臘—羅馬社會中妻子的傳統，而是因為這是她們用來服事主的部分方式（22 節）。丈夫擁有在妻子之上的權柄，正如基督是教會的頭一樣，而後者順服基督，是妻子順服丈夫的典範（23~24 節）。保羅論婚姻之道德訓勉的下一個、也是主要的部分，分成兩個階段，專門論及丈夫的角色（25~27、28~32 節）。這兩個部分都勸丈夫要愛妻子，如同基督愛教會一樣。祂的權柄是以愛教會、為她捨己犧牲來運用的；他們也要照樣愛妻子。基督甘心樂意地為祂的百姓捨己至死，提供了一個基礎，要丈夫為了別人的福祉而犧牲自己的利益（25 節），也為這麼做的目標提供一個榜樣，是為了妻子的幸福（26~27 節）。在第二個部分，保羅強調丈夫有責任要愛妻子，如同愛自己的身體；畢竟，丈夫與妻子是一個人，因此，丈夫愛妻子，其實就是愛自己。這反映了基督的榜樣，祂對教會的愛可以視為愛祂自己的身體（23、30 節）。他們是基督身體上的肢體，這身體也得著基督的保養與顧惜，因為祂充滿愛心地供應她的成長，將她分別為聖並潔淨。保羅在把這勸勉的所有頭緒整

¹¹⁸ B. Witherington, *Women*, 61 (依循 E. Käehler)；與 G. W. Knight, 'Husbands and Wives', 175。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

合在一起時，來到這個段落的高峰，並且引用一處經文，是已經為這一整段的思想提供基本結構的，那就是創世記二章 24 節；他斷言：舊約聖經這處經文是指基督與祂的教會的聯合，因而提供了一個理由，來主張信徒是基督身體上的肢體。創世記這處經文證實了：婚姻使得夫妻成為一個身體；它也解釋了基督與教會之間的聯合。保羅在總結性的斷言中說：基督徒真正的婚姻反映出基督與教會的聯合，這聯合是個「深邃的奧秘」。這樣的婚姻為「二人成為一人」的意義作了活潑的見證，因此，在整卷以弗所書較廣的上下文中，基督徒夫妻的聯合是基督與教會合一的一部分，保證了神為宇宙所定的合一旨意。在 33 節結束這個勸勉題材段落時，保羅以兩個總結性的勸勉，簡潔扼要地重述丈夫和妻子的責任與義務，完滿地結束了他的討論。

在這針對基督徒婚姻所做的獨特教導中，保羅描繪了基督與教會、以及丈夫與妻子在預表上的關係，不單結合了這整封信在神學與倫理學上的關注，¹¹⁹ 也闡述了稍早在本書信中針對基督與教會的關係所寫的，就是，祂是頭，愛信徒，並為他們捨己，藉著祂拯救性的死產生教會，保養、顧惜教會，將她分別為聖，關心祂的新婦的榮耀與純潔（27 節）。現在，祂與教會的關係可以描寫為屬靈的婚姻結合。事實上，這是神原初的旨意，那時祂設立婚姻制度，就是要描繪基督與祂所救贖之百姓的關係。

¹¹⁹ Lincoln, 388。

b. 兒女與父母（六 1~4）

¹⁻²你們作兒女的，要在主裏聽從父母，這是理所當然的。³要孝敬父母，使你得福，在世長壽。這是第一條帶應許的誠命。⁴你們作父親的，不要惹兒女的氣，只要照著主的教訓和警戒養育他們。

在給妻子與丈夫的勸勉之後，保羅現在說明兒女與父母的相互責任。第 1~4 節這一組的教導，就像接著給奴隸和主人的那一組一樣（5~9 節），在形式上比針對婚姻的勸勉材料（五 22~33）短了很多。在結構上，開頭勸勉「作兒女的」（六 1）和「作奴僕的」（六 5）要順服，就像勸勉妻子要甘心「順服」丈夫一樣（五 22），都是在神所命定的關係中順服的明確例子，那是五章 21 節那個提綱挈領式的陳述所要求的：「當存敬畏基督的心，彼此順服。」而這個順服（那是以第五個表結果的分詞表達的，附屬於命令語氣「要被充滿」，18 節）結束了那些在基督裏之人被聖靈充滿的生活應有的回應清單（18~21 節）。基督徒兒女與奴隸要留意使徒這個順服的勸勉，妻子要甘心順服自己的丈夫（22 節），顯示出他們領受了聖靈改變人的工作，使他們成為神與基督的樣式。他們彰顯出自己明白主的旨意（17 節），為智慧且敬虔的生活方式提供具體的例子（15 節）。

在 1~9 節，正如斯諾德格拉斯敏銳地說明的，「保羅把他在四章 25 節~五章 21 節描寫的倫理道德應用在家庭關係上。」¹ 所以，1 節的「理所當然的」重拾了「方合聖徒的體統」（五 3）、「相宜」（五 4），或以「公義」所描寫的（五 9），而在六章 4 節，保羅勸勉作父親的不要「惹兒女的氣」，呼應了他稍早在四

¹ 斯諾德格拉斯，346 頁 = Snodgrass, 320。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22~六 9）

章 26~27、31 節對於「生氣」的關注。² 要照著主的教訓和警戒養育他們，這個正面的勸勉令人想起稍早對於學習基督徒教導傳統的強調（四 20~21）。在給奴隸和主人的教導中，出現鑰詞「善事」（六 8），正如在稍早的段落中一樣（四 28、29），而未來審判的觀念已經在五章 5~6 節非常嚴肅地提起過，現在成了奴隸和主人行為合宜的動機（六 8、9）。

這兩個小段的結構簡單明瞭（六 1~4、5~9），與歌羅西書三章 20 節~四章 1 節非常接近。正如稍早部分的家庭規範，給兒女和父母的教導（1~4 節）呈現類似的表達方式。首先，是針對從屬的族群，在此是「作兒女的」，³ 然後跟著一個命令語氣「要在主裏聽從父母」（1 節）。接著則是其動機或理由，「這是理所當然的」（1b 節）。然後，保羅引用舊約聖經（出二十 4~6）：這為他的吩咐提供另一個理由（2~3 節），也包含給兒女的另一個勸勉。接著又加上另外兩個表達動機的字句，「使你得福，在世長壽」。在給父母的呼籲中，明確地向「作父親的」發出一個簡短的勸勉，同時包含負面（「不要惹兒女的氣」）與正面（「只要照著主的教訓和警戒養育他們」）的因素（4 節）。

六 1. 保羅從妻子與丈夫的相互責任，轉向兒女與父母的相互責任（1~4 節），然後是奴隸與主人的相互責任（5~9 節）。從這些勸勉可以明顯看見：使徒認為地方教會包含整個家庭，他們聚集在一起，不單是為了讚美神，也是要聽祂對他們所說的話。

² Παροργίζω（「惹……的氣」）與 ὀργή（「忿怒」，四 31）、παροργισμός（「生氣」，26 節）、和 ὀργίζομαι（「含怒」，26 節）同源。

³ 再一次以主格帶冠詞（τὰ τέκνα）作呼格用，參：五 22、25，六 4、5、9。

當家庭法規被誦讀時，兒女們也要學習他們的基督徒職責，像其他的家庭成員一樣。

「作兒女的」一詞⁴主要是指關係，而非年齡，偶爾也可包含成年的兒子和女兒在內，他們應該要孝敬父母，尤其是父親，後者一直到死亡以前，都可以維持在家庭裏的權威。在這裏，經文設想的兒女是在學習與成長的過程中（參：4 節）。他們大概年紀夠大，可以理解他們與主的關係，以及隨之而來的委身。兒女有責任順服他們的父母，這雖然在古代世界被視為理所當然，但根據使徒的說法，悖逆父母卻是外邦人敗德惡行的表徵（羅一 30），或末日邪惡的徵兆（提後三 2）。

在此向兒女們說話，把他們當做教會中應當負責任的成員。他們必須「聽從」父母雙方（雖然在第 4 節只向父親發出相對的勸勉），這是在神所命定的關係中順服的另一個例子，那是神的新社會該有的表現（五 21）。給兒女的這個吩咐，就像給奴隸的一樣，要比給妻子的強烈（注意五 22、24 對於「順服」的討論）：動詞是「聽從」的主動語態命令語氣，指絕對的順服。在保羅書信中，此詞（與它的同源名詞「聽從」）通常是指順服基督、福音、與使徒的教導。⁵ 基督徒兒女順服他們的父母，是與他們順服基督完全不可分開的：加上表動機的片語「在主裏」，⁶ 其

⁴ 希臘文 τέκνα。

⁵ Ὑπακούω（「聽從」）。羅六 17，十 16；腓二 12；帖後一 8，三 14；參：太八 27；可一 27，四 41；來五 9，十一 8。Ὑπακοή（「聽從」）：羅一 5，五 19，六 16，十五 18，十六 19、26；林後十 5、6。

⁶ 雖然有人認為片語 ἐν κυρίῳ（「在主裏」）是後來的抄寫者所加，為了符合以弗所書五章 22 節與六章 5 節，或受到歌羅西書三章 20 節的用詞同化，但這兩個解釋都無法令人信服。較長讀法的文本證據日期

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

實是跟「如同〔順服〕主」或「好像〔聽從〕基督」同義（參：五 22，六 5），⁷ 表示他們的順服是他們基督徒門徒職分的一部分。之所以順服，不單因為他們父母更大的權柄或地位。

正如妻子的順服，保羅在此照樣將他的教導建立在一個小心鋪陳的根基上。除了他對基督徒委身的呼籲（「在主裏」），使徒為基督徒兒女應當順服父母另外提供若干理由。第一個動機⁸ 是這樣的順服乃是「理所當然的」。一般認為此一詞語⁹ 的意思是：保羅是在訴諸於一般所認為的合宜與正確（參：腓四 8；西四 1），然後他連上了舊約聖經的引句。根據希臘—羅馬一般的倫理道德，順服自己的父母是正確的，是該作的事。¹⁰ 事實上，大多數的文明都將承認父母的權威視為一個穩定的社會所必要的。然而，最近有人認為：以弗所書可能是結合「正確的事與律法所要

早、分布廣、也有力（包括 φ⁴⁶ κ A D¹ 33 1739 1881 vg sy co 與「主流經文」〔majority text〕）。所以，帶有 ἐν κυρίῳ（「在主裏」）的讀法較可取，是原典所有。注意晚近在 B. M. Metzger, *Textual Commentary*, 609; T. Moritz, *A Profound Mystery*, 153；與 Hoehner, 785-6 的討論。

⁷ 這個吩咐並不表示兒女只需順服那些「在主裏」的父母，即基督徒父母。這個介詞片語最好是與動詞連用。兒女必須在主裏順服（參：西三 20）。

⁸ 藉著 γάρ（「因為」，《和合本》未譯）表達。

⁹ Τοῦτο γάρ ἐστιν δίκαιον（「因為這是理所當然的」）。

¹⁰ 注意林康（Lincoln, 398-402）對於相關之希臘—羅馬文獻的概覽。例如：斯多亞派相信，兒子順服父母乃是不證自明之理。它是理性所要求的，屬於「事物的本性」。

求的事」，而不將兩者區分開來。¹¹ 所以，比較好是將子句「這是理所當然的」理解為引介舊約聖經的誡命（就是接著在 2、3 節所引用的），而不是為聽從父母的勸勉提供單獨的一個理由。

六 2~3. 保羅引用十誡的第五條誡命，「要孝敬父母」，來支持他對於兒女應當聽從父母的勸勉。他引用《七十士譯本》的出埃及記二十章 12 節，¹² 但是，在開頭引用這幾個字之後，他補充說這是律法中頭一條帶應許的誡命。

要孝敬父母這條誡命在十誡中的顯著地位，以及舊約聖經其他地方賦予它的重要性，¹³ 顯示出真正順服這條誡命乃是源自並

¹¹ T. Moritz, *A Profound Mystery*, 171-74, 尤其 171。他主張：(1) 只有四節之前（弗五 31），就以 γάρ 結構將一處摩西五經的經文引入本書信中；(2) 舊約聖經本身通常把 δίκαιος（「正確」）的事與遵守律法連在一起（參：詩三十七 28~31、34；箴二十八 1~12 等）；和 (3) 以弗所書的作者在其他地方設法將神在舊約中的子民與在新約中的子民之間在倫理上的延續性連接起來（參：弗四 25~32）。稍早的作者也指出「正確」的事與誡命之間類似的關連性；參 Calvin, 212; Meyer, 313-14; Robinson, 127; 與 G. Schrenk, *TDNT* 2:188。

¹² 至於引用何種版本的第五條誡命，是出埃及記二十章 12 節或申命記五章 16 節，學者有不同的看法。以弗所書六章 2、3 節比較接近《七十士譯本》的出埃及記二十章 12 節（雖然這一節的《馬所拉文本》省略了子句「使你得福」），過於申命記五章 16 節。除了省略最後幾個字「耶和華你所賜你的地」，而將這應許「普及化」，保羅僅對該處經文作些微的改變。見 Lincoln, 396-97; T. Moritz, *A Profound Mystery*, 154-55; 與 Hoehner, 790-1 的討論。

¹³ 在十誡之內，甚至在整本摩西五經中，要孝敬父母的誡命都是置於「水平」層面誡命的第一位。它為「與神的聖潔有關頭四條誡命和其餘誡命之間提供一個樞紐，因為父母居於神的地位，應當受到尊榮，並且將神的旨意傳達給全家人」（T. Moritz, *A Profound Mystery*,

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

反映出一個人與耶和華的關係。要孝敬父母的勸勉很廣泛，與「敬畏」父母一語類似（利十九 3，《恢復本》附註），後面這個動詞往往保留於對神的合宜回應（利十九 14、34；申四 10 等）。根據舊約聖經，孝敬父母就意味著順服他們，而不孝敬就是不順服。根據這條誡命，必須孝敬父母雙方，而不是只有父親。對於生活在家中的兒女（「養育」，弗六 4），這表示順服父母，而對於已經離家的成年兒女，它不單涉及尊敬的態度，還有在父母年邁時照顧他們。¹⁴ 意味深遠的是，在以弗所書的上下文中，兒女順服父母是屬於他們「在主裏」的基督徒委身的一部分。這是出於敬虔地敬畏基督而順服的一個例子（五 21），而這順服是那些被神的靈充滿之人的一個獨特標記（五 18）。

但是，出埃及記二十章 12 節是第一條帶應許的誡命，這是甚麼意思呢？有人認為：第二條誡命，談到不可製作和敬拜偶像（出二十 4～6），包括了一個應許，即神要向那些愛祂、守祂誡命的人施憐憫。所以，要孝敬父母的勸勉就被當成是與其他人的關係上頭一條帶著應許的（如果不是絕對意義的頭一條：葛尼略即如此主張），或說它是從重要性或難度來說「第一」的（席列爾）。但是，嚴格說來，第 6 節說神要向千萬個愛祂的人施憐憫，並不是附加在第二條誡命的應許，而是描寫耶和華的屬性：

158）。在舊約聖經其他地方，也都吩咐人要這樣孝敬父母，而不順服或悖逆父母則等於不尊敬耶和華。與叛國和拜偶像相提並論。見：例如，出二十一 15、17；利十九 3，二十 9；申二十一 18～21，二十七 16。父母一兒女的關係是那麼重要，這個意象甚至被應用在耶和華與祂子民之間的關係上（申一 31，八 2～5；箴三 11～12）。

¹⁴ 這是舊約聖經（尤其在箴言中）與猶太教都表達的關注：T. Moritz, *A Profound Mystery*, 159–63，叫人注意到斐羅、約瑟夫、《馬加比四書》、和一些拉比著作中對這一點的關注。

一方面，祂是一位忌邪的神，要懲罰悖逆（5 節），另一方面，祂要向千萬代施慈愛（6 節）。因此，把出埃及記二十章 12 節視為第一條帶應許的誡命乃是合宜的。如果有人表示異議說：十條誡命裏面就只有這一條帶著應許，那是因為保羅把出埃及記二十章 1~17 節這十條誡命視為妥拉裏面許多誡命的開端。¹⁵

要孝敬父母的誡命，在新約聖經其他地方又出現五次，¹⁶ 但只有在以弗所書六章這裏也引用了附加的應許。在出埃及記二十章原來的上下文中，給予順服的兒女的應許，是在神將要賜給祂子民的（以色列）地上過著長久而美好的日子。意味深遠的是，當保羅把這條誡命「重新應用」在基督徒讀者身上時，他把以色列地完全略而不提，將這應許「普及化」：「使你得福，在世長壽」。¹⁷ 斐羅的著作為新約聖經的家庭法規提供了最接近的類比，也完全略而不提這地，但他把獎賞屬靈化，從「不朽」的角度理解長壽。¹⁸ 然而，這卻不是以弗所書的意思，¹⁹ 比較好是將

¹⁵ Lincoln, 404; T. Moritz, *A Profound Mystery*, 156; 與 Hoehner, 790-1 (有充分的討論) 都如此主張，依循早期的釋經學者。

¹⁶ 太十五 4，十九 19；可七 10，十 19；路十八 20。

¹⁷ 保羅省略了子句「耶和華你神所賜你的地」（《七十士譯本》的出埃及記二十章 12 節），並將這應許普及化，用意是：它應該繼續對他這封信的讀者有效力。這不單是強調這條帶應許之誡命的重要性（如林康 [Lincoln, 405] 正確主張的，不同於史納肯伯的觀點 [Schnackenburg, 261]）。

¹⁸ 斐羅《論特殊法律》2.262。斐羅也將「使你得福」一語屬靈化，認為它是指「美德」。

¹⁹ 雖然一些解經學者認為保羅這話是指一章 14 節，三章 6 節的屬天產業（如 Schlier, 282）。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

這幾個字理解為說到在世上的這一生。²⁰ 正如在舊約聖經中，孝敬或順服父母的兒女蒙受的福分，是應許有壽數充足的一生，在新約時代，這個一般性的原則也適用於順服的基督徒兒女。舊約與新約中都有例外，²¹ 但無損於神的這個應許，就像我們的主應許我們禱告必蒙垂聽的確據：「你們祈求，就給你們；尋找，就尋見；叩門，就給你們開門」（太七 7），並沒有因為缺乏信心、不願饒恕、或把禱告當做經驗看待而減損一樣。對於基督徒兒女而言，這條誠命附帶的應許在被納入「基督的律法」時經過了改變，²² 不再侷限於地理方面。順服的兒女受到保證：他們必得要得福，並且要在地上得享長壽，無論他們生活在何處。

正如林康所說的，單純從群體的角度來理解這個應許，意思是：兒女照顧年邁者的社會是個穩定的社會，這是「現代的重釋」。另一方面，與林康一樣主張這幾個字只可能是一個跟從保羅的猶太基督徒所寫的，卻是沒有必要且不正確的，因為「教會在地球上長久存在」的觀念是與使徒格格不入的，他所期盼的是基督很快就要再臨。²³

²⁰ 在 μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς（「在世長壽」）一語裏的形容詞 μακροχρόνιος 是指「長時間」（BAGD, 488; Louw and Nida, §67.89），但不是不朽的漫長時間。再者，使徒如果希望聚焦於永生的話，可以輕易地省略了介詞片語 ἐπὶ τῆς γῆς（「在這地上」），正如他省略了接著的字一樣。

²¹ 在戰爭、災難、或疾病期間所造成的例外，而不順服的兒女偶爾也會得福、長壽。

²² 關於妥拉與基督的律法之間的關係，這個重要但複雜的問題，見：二 15 的討論。

²³ Lincoln, 405, 406。保羅同其他的使徒都盼望基督的再臨會在自己有生之年發生。但他假設在主來的日子以前會發生不同的事件（參：帖

六 4. 基督徒兒女受到勸勉要順服父母，後者——尤其是作父親的——則受到吩咐不要惹兒女的氣。相反地，他們要照著主的教訓和警戒養育他們。家庭裏的每一群人都有責任，而不單是從屬的族群。²⁴ 雖然兒女要順服雙親（1 節），父親卻對兒女負有特殊的責任，這裏就是特別針對為人父親的說的。²⁵ 在那時代的社會中，羅馬人的父權（*patria potestas*，也就是一家之主的權威）賦予父親對兒女有無限的權力，這條法律對於一般希臘化文化發揮了相當可觀的影響力。²⁶ 在希臘化猶太教中，可以對不順服的兒女施行嚴厲的懲罰。²⁷ 然而，這並不表示：羅馬時期的證據沒有家庭中較為溫柔之愛的例子。但是，儘管如此，「在主裏」的

後二 5)。再者，新約聖經對於基督再臨的急迫性的觀念，與其說是時間很近了，不如說是任何時候都可能發生，所以人人都應該做好準備。注意 H. Ridderbos, *Paul*, 487-92 的討論，受到鄧恩 (J. D. G. Dunn, *Theology*, 313) 以贊許的口氣引用。

²⁴ 兩個勸勉之間的關聯是以第 4 節開頭的 *καί*（「而」，《和合本》未譯）和 *καὶ οἱ πατέρες*（「而你們作父親的」）表達的。

²⁵ *οἱ πατέρες* 可以泛指父母（來十一 23；參 BAGD, 635）；但第 4 節的措辭有了改變（從第 1 節所用的 *γονεῖς*，「父母」），表明 *οἱ πατέρες* 的意思是「父親」，而第 2 節的誠命明確提及父母之後沒有提及母親。再者，在古代世界中，包括希臘—羅馬人與猶太人的著作，父親都是負責教育兒女的。

²⁶ G. Schrenk, *TDNT* 5:950, 951。

²⁷ 斐羅要求父母這一面要嚴厲，是歸因於這個影響：斐羅《為猶太人辯護》（*Hypothetica*）7.2；《論特殊法律》2.32；參：約瑟夫《斥阿皮昂》2.206, 217；《猶太古史》4.264；注意 J. E. Crouch, *Origin*, 114-16。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

關係卻是新的，而且在這家庭法規裏（參：西三 21），完全沒有談到父親施加在兒女身上的權力。反而是詳述他們的責任。

在消極方面，保羅勸勉父親「不要惹兒女的氣」。²⁸ 在稍早的道德訓勉中，使徒表達了他對於神子民當中的怒氣的關注（四 26～27、31），勸勉他的讀者要迅速處理怒氣。如果怒氣延長，撒旦可能會利用它來達到他的目的，利用基督徒群體內部發展的張力來遂行其意。現在，特別是在家庭內，勸勉父親要避免那些會激怒孩子的態度、話語、和行動（插入「你們的」〔《和合本》未譯〕，是否要提醒父親說兒女是屬於他們的呢？）。實際上，使徒是排除「過度嚴厲的管教，不合理的嚴苛要求，濫用權柄，武斷，不公平，持續嘮叨與責備，貶抑孩子，以及所有形式的粗心，無視於孩子的需要與感受」。²⁹ 在這樣抑制父親的權威背後，是清楚地承認：兒女雖然應該要在主裏順服父母，卻也是有自己權利的人，不應該被操縱、剝削、或壓榨。³⁰

然而，使徒並沒有停在給父親的消極方面的教導上。相反地，³¹ 他用積極方面來補充，勸勉他們要「照著主的教訓和警

²⁸ 動詞 παροργίζω（「使被激怒，使生氣」；Louw and Nida §88.177）只出現在這裏與羅馬書十章 19 節（指神觸動以色列人的怒氣），雖然同源名詞 παροργισμός（「怒氣」）稍早出現在以弗所書四章 26 節的道德訓勉中。目前這個禁令（μὴ παροργίζετε，「不要惹……生氣」）具有一般戒律的作用。這種禁令並沒有說明該動作是不是持續不斷的（參 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 724–25）。

²⁹ Lincoln, 406。

³⁰ 斯托得，246 頁 = Stott, 246。

³¹ 注意強烈的反義詞 ἀλλά（「但是」）。保羅在此並非提供動機，像在歌羅西書三章 21 節一樣（「恐怕他們失了志氣」），而是提出他積極方面的勸勉。

戒」養育兒女。動詞「養育」已經出現在五章 29 節，論及基督「保養」教會，在這裏則是比較一般性的用法，指撫養或養育兒女長大成人。³²「教訓」與「警戒」這兩個名詞有時被認為是表達一個觀念。³³這兩個字雖然常常一起使用，在此可能有略微不同的含意。第一個詞組可以指綜合性的教育或訓練（徒七 22，二十二 3；提後三 16；多二 12），或比較明確的紀律或管教的含意（林前十一 2；林後六 9；來十二 5、7、8、11）。在以弗所書六章 4 節這裏，似乎是著眼於一般的含意，第二個詞（林前十 11；多三 10）則指向「這訓練比較明確的面向，藉著口頭的勸誡或糾正來達成的」。³⁴

父親必須給予的這個教訓與警戒，進一步被描寫為「主的」。這個片語可以理解為主詞所有格，表示在那些教導與管教兒女的人背後乃是主自己。歸根結柢，父母親所關心的不單是他們的兒女應當順服他們的權柄，而是要藉著這樣敬虔地訓練與警戒，叫他們的兒女得以認識並順服主自己。在神學上，這個解釋很合理，也符合舊約聖經的經文，「耶和華的管教」（箴三 11）。但是，如果將「教訓」理解為比較廣泛的意義，那麼「主的」可能是表示素質的所有格，表明這教訓與警戒是在主的領域內，或者以祂為參考點。換言之，這是真基督徒的教訓。這個解釋符合稍早所提及的，學了基督和在祂裏面受教（四 20~21）。

³² Louw and Nida §35.51。這往往是藉著「提供身體與心理方面的需要」來達成的。

³³ 斯諾德格拉斯（449 頁 = Snodgrass, 322）近來即如此主張。這兩個希臘文分別是 παιδεία 與 νοθεαία。

³⁴ Lincoln, 407，依循 Gnllka, 298；與 Schnackenburg, 263；參 Hoehner, 798。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

所以，學習基督與在耶穌的真理上受教，不單是在整個基督徒群體裏面發生的，也是特別發生在家庭裏，來自父親，他們的生活受到這個以基督為中心的使徒傳統塑造。

與當日的標準相反的是，保羅要基督徒父親成為他們的兒女溫柔、有耐心的教育者，其主要「兵器」是聚焦於效忠主基督的基督徒教訓。基督徒父親必須有別於周遭的社會。當家庭法規裏的這些話向他們誦讀時，他們大概已經聽見過並且記得保羅稍早在本書信所寫的，即他們的父親職分是來自「一神，就是眾人的父」（三 14～15，四 6），而且神已經在祂兒子裏施行大能的和好作為，為了形成「神的一個多國的、多文化的家庭。因此，他們既是為人父親的，就當「照顧他們的家庭，好像父神照顧祂的家庭一樣」。³⁵

³⁵ 斯托得，245 頁 = Stott, 245。

c. 奴隸與主人（六5~9）

⁵你們作僕人的，要懼怕戰兢，用誠實的心聽從你們肉身的主人，好像聽從基督一般。⁶不要只在眼前事奉，像是討人喜歡的，要像基督的僕人，從心裏遵行神的旨意，⁷甘心事奉，好像服事主，不像服事人。⁸因為曉得各人所行的善事，不論是為奴的、是自主的，都必按所行的，得主的賞賜。⁹你們作主人的待僕人也是一理，不要威嚇他們，因為知道他們和你們同有一位主在天上，祂並不偏待人。

家庭規範的第三組是奴隸與主人。保羅描寫每一組的相互責任。這一組的教導，就像給兒女與父母的教導一樣（1~4 節），要比論婚姻的勸勉材料短。開頭的命令，是勸「作僕人的」要「聽從」（5 節），是在神所命定的關係內順服的另一個例子，是那個提綱挈領式的陳述所要求的：「要存敬畏基督的心彼此順服」（五 21）。這個順服是有關智慧生活之教導的一部分（參：五 15~20），也是被聖靈充滿的結果（五 18）。

六章 5~9 節的結構與這個法規先前的段落類似，也與歌羅西書三章 22 節~四章 1 節非常接近。最大的差異出現在詳述命令語氣的段落中。附屬的族群，即奴隸，又是首先說話的對象（5a 節）。然後，接著是對他們應該提供的服事所做的四個描述，每一個都帶著「像／好像」片語：「要懼怕戰兢，用誠實的心……好像聽從基督一般」（5b 節），「不要只在眼前事奉，像是討人喜歡的」（6a 節），「要像基督的僕人，從心裏遵行神的旨意」（6b 節），「甘心事奉，好像服事主……」（7 節）。引介動機的是「因為曉得」主必按照各人所行的事來審判（8 節）。給主人的吩咐要比給奴隸的短很多：在習慣性的稱呼之後，就吩咐他們「待僕人也是一理」。這又以子句「不要威嚇他們」來詳述

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

（9b 節），引介動機的又是「因為知道」他們同有一位主在天上，祂並不偏待人（9b 節）。

在這裏與歌羅西書（三 22～25）的家庭規範清單中，給奴隸的命令要比給主人的廣泛得多，也對他們提出特殊的鼓勵。這可能反映出這些教會的社會結構（在彼得前書二章 18 節～三章 7 節的家庭規範中，給奴隸的命令沒有給主人的相關教導）。在以弗所書與歌羅西書中，使徒沒有針對當時的習俗做出社會性的評論。他是在對基督徒讀者說話。問題不在於接受法律所認可的一個制度，那也是希臘—羅馬社會結構的一部分；這也不是如何回應廢除奴隸制度之呼聲的問題。倒不如說，它乃是關係到在基督裏所賜的自由（參：西三 11）、與基督徒奴隸要繼續服事地上主人的「奴隸制度」（參：林前七 21～24）之間的張力。

甚至連那些最極力主張保羅採取希臘主義或希臘化猶太教之家庭規範材料、並將之基督教化的學者都承認：這些命令新近經過了系統的闡述，成為具有基督徒特色的教導。¹

六 5. 正如家庭規範的前兩個段落一樣，這裏也是先對附屬的族群說話。在此值得注意的是：保羅直接勸勉奴隸的方式是沒有前例的，因為在討論家庭管理的傳統材料中，注意力的焦點都是在於主人如何管理他的奴隸。在保羅的家庭規範中，是把奴隸當做應該負起倫理道德責任的人物看待的，就像妻子和兒女一樣（參：西三 22～25）。他們要像基督教會裏面的其他成員一樣，這封巡迴書信是送給他們的，就像送給他們的主人一樣。再者，這個寫給奴隸的段落明確提及使徒已經對所有基督徒提出的勸

¹ 如狄比流與葛瑞芬（Dibelius-Greeven, 47）即如此說：「這整個段落〔西三 22～25〕——相反於前一個段落——已經根據原來的基督教觀念塑造過」（為 J. E. Crouch, *Origin*, 116–17 引用）。

勉，即他們要討主的喜悅，行祂的旨意，並且要順服（五 10、17、21）。²

奴隸受到勸勉，要聽從他們肉身的主人。這是刻意使用希臘字 *kyrios*（「主人，主」），這字通常譯作「主」，指基督（4 節）或神。形容詞肉身的，不應該理解為負面的或貶抑的意思；確切地說，它表示這些主人是在肉身領域裏的主，³ 在人類關係的範圍內，相反於那位在天上的主（9 節）。歸根結柢，基督徒僕人是屬於一位主，就是耶穌基督（6 節），而他們順服肉身的主人是與他們服事祂完全相符的（7、8 節）。

然而，儘管如此，他們服事這些主人必須全心全意，且真誠。在積極方面，必須「懼怕戰兢，用誠實的心聽從你們肉身的主人，好像聽從基督一般」。「懼怕／敬畏」的主題已經出現在家庭規範，在五章 21、33 節用作婚姻的道德訓勉前後的框架。⁴ 在此使用的雙重用語「懼怕戰兢」，⁵ 偶爾也出現在《七十士譯本》，幾乎總是作為一個固定的用語，通常是指人在面對神的同在與大能作為時的敬畏。⁶ 在新約聖經中，只有保羅使用這個詞語

² 斯諾德格拉斯，349 頁 = Snodgrass, 323。

³ *κατὰ σάρκα* 字面的意思是「照著肉身的〔主人〕」，相對於描寫另一位主人，就是主耶穌的 *ἐν οὐρανοῖς*（「在天上」，9 節），所以譯作「肉身的」、「屬地的」（根據 Bruce, 293，*κατὰ σάρκα* 特別指現今的世界制度）。

⁴ 也要注意提及僕人的「懼怕」之處，彼得前書二章 18 節；妻子的，三章 2 節；與公民對國家的，羅馬書十三章 7 節。

⁵ *Μετὰ φόβου καὶ τρόμου*（「懼怕戰兢」）表明僕人應該順服主人的態度。

⁶ 在摩西之歌中即是如此（出十五 16），當迦南人得悉主為祂子民以色列施行大能的作為，拯救他們脫離埃及，並將他們安置在他們承受為

（林前二 3；林後七 15；腓二 12），在這些地方，每一次都與《七十士譯本》的用法一致，此片語都是與態度有關，指在神同在中應該有的尊敬與敬畏，信徒在面對末日時敬虔的敬畏（亦見：五 21、33 的註釋）。這不是不信之人卑屈的畏懼，也不是單單面對著人的態度。⁷ 以弗所書六章 5 節勸勉奴僕要聽從他們的主人；這聽從應該帶著在神與基督面前的尊敬和敬畏（注意片語「好像聽從基督一樣」，與西三 22），⁸ 是想到末日時敬虔的懼怕（正如稍早的兩個出處所表明的）。

在那個時代的世界中，主人藉著懼怕支配他們的奴隸，因為一般人相信懼怕產生更大的效忠。⁹ 然而，基督徒奴隸的視野已經改變了。他們已經蒙拯救脫離了人的恐嚇的轄制，現在是主耶穌

業之地時，「驚駭恐懼」將會臨到這些迦南人。在以賽亞書十九章 16 節，「戰兢懼怕」描寫主未來舉手審判埃及人時，埃及人的反應，而在詩篇二篇 11 節，主採取決定性的行動，任命祂的兒子，警告悖逆的列國與地上的臣宰，說他們的毀滅已迫在眉睫，他們合宜的反應是「存畏懼」事奉耶和華，又當「存戰兢而快樂」。創世記九章 2 節似乎是個例外，因為這個詞語是描寫受造的動物對於挪亞和他兒子的懼怕態度。然而，縱使是在那裏，這懼怕都是神的命令所造成的，是祂大能干預的結果。進一步的細節，見 P. T. O'Brien, *Philippians*, 282-84。

⁷ P. T. O'Brien, *Philippians*, 283-84。

⁸ 尤其要注意 Caird, 90；相反於 Lincoln, 420。

⁹ K. R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 113-37。進一步的參考書目細節，見 A. A. Rupprecht, 'Slave, Slavery', *DPL*, 883; Best, 571; Hoehner, 800-1；與 M. J. Harris, *Slave of Christ* (Leicester: Apollos, 1999)。

基督的「僕人」了。這樣一來，他們對主人的服事，就必須出於對祂的尊敬與敬畏。其特色也應該是誠實和專一的目的——在此稱為誠實的心。心是決定態度與行動的內在中心，其標記是誠實與純正的動機。¹⁰ 基督徒僕人不是受到錯誤的、別有用心的動機驅策，而是要負責盡職地、誠實地服事主人。只有當僕人承認：在服事他們的主人時，他們是在順服天上的主基督，才可能有這種內在的委身。他們在地上工作的行為表現，與祂在他們生活中的掌權有關。這樣，歸根結柢，聖與俗之間的區別打破了。無論多麼卑微，任何工作都屬於祂主權的領域，也是為了討祂喜悅而行的。他們的工作「好像聽從基督一樣」；他們的順服是「像基督的僕人」（6 節），他們的全心服事是「好像服事主」（7 節），因為他們知道他們的每一個善行都將要得「主」的賞賜（8 節）。這些教導為使徒在歌羅西書三章 17 節那個綜合性的勸勉，「無論做甚麼，或說話、或行事，都要奉主耶穌的名，藉著祂感謝父神，」提供一個具體的應用。

六 6. 奴隸要以誠實的心聽從主人，這個呼召進一步詳加解釋，首先是負面的，「不要只在眼前事奉，像是討人喜歡的，」然後是正面的，「要像基督的僕人，從心裏遵行神的旨意。」譯作「在眼前事奉」的詞，在保羅著作之前未獲證實（參：西三 22），可能是使徒創作的，意指所行的服事只是為了吸引人的注

¹⁰ Καρδία 是「一個人心理生活在各個面向的肇因，但特別強調思想」（如 Louw and Nida §26.3 所說的），可以翻譯為「心，內在的自我，心思」。¹⁰ Ἐν ἀπλότητι τῆς καρδίας，「以心中的單一」（BAGD, 86），指一個人內在的部分是單純且誠摯的（參：代上二十九 17；《所羅門智訓》一 1；《流便遺訓》（T. Reuben）四 1；《西緬遺訓》（T. Simeon）四 5；《利未遺訓》（T. Levi）十三 1；林後十一 3；西三 22）。參 Louw and Nida §88.44。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15～六 9）

2. 基督徒家庭裏的關係（五 22～六 9）

意，而不是為了服事本身、或為討神喜悅、或為自己良心的緣故。¹¹ 這樣行事的人是「討人喜歡的」，設法討好他們的主人，而不是討神的喜悅。¹² 然而，基督徒僕人受到吩咐，聽從他們的主人不是以這種態度。

相反地，他們在事奉時必須想到最終乃是效忠於基督，承認他們是祂的奴僕，欣然且全心地遵行神的旨意。在兩節經文中第二次強調他們行為的動機是與基督有關的。在使徒的勸勉中，將會再有兩次以顯著的地位提及他們與耶穌為主的關係（7、8 節）。那些服事肉身主人的僕人們，在此被形容為「基督的僕人」，這是一個具有特權的指稱。他們在家中服事的態度，被描寫為「從心裏遵行神的旨意」。神的旨意已經從神恩典的拯救計劃來理解，祂的旨意是要叫萬有在基督裏同歸於一（一 5、9、11）。在以弗所書的後半，神的旨意（五 17，六 6）出現在勸勉的文脈中，著重點在於信徒逐日遵行那旨意的責任（見：五 17 的註釋）。在這裏，「基督的僕人」要在每一天的家庭生活中遵行神的旨意。他們必須「從心裏」（直譯「從魂裏」）服事主人，這個詞語其實是跟第 5 節的「誠實的心」同義。它強調內在的動

¹¹ Ὀφθαλμοδουλία 的意思是「眼前的事奉，為要叫人注意自己而服事」（如 Louw and Nida §35.29 所說的；參 BAGD, 599）。注意狄奧多勒（Theodoret）對於以弗所書六章 6、7 節的評論，為 E. Lohse, *Colossians and Philemon*, 160 引用：「他稱眼前的事奉為不是發自誠摯之心的那種事奉，而是滿足於純屬外表的事物。」

¹² 這個字（ἀνθρωπάρεσκοι）在新約聖經之前僅見的出處是詩篇五十三篇 5 節（《七十士譯本》的五十二 6）；《所羅門詩篇》四 7、8、19。魯弗與奈達（Louw and Nida §215.98）認為：這個詞語屬於「使人高興，含意是與使神喜悅相反的，或犧牲某個原則的」。這個詞有時可以譯作「那些只是企圖使人喜歡他們的人」。

機是毫無保留的，是與那些「討人喜歡」的人「只在眼前事奉」恰恰相反的。

六 7. 保羅在勸勉基督徒僕人要聽從主人時，重述他稍早的幾點（在 5、6 節）：¹³ 他們必須發自內心且熱心地這麼做，顯示出他們最終並不是在服事人間的主，而是服事在天上的主。用來描寫他們的服事態度的詞語，在新約聖經中僅見於此，意指「熱心，熱切，全心」。¹⁴ 他們的熱心服事顯然會叫主人獲益。但保羅提醒這些僕人，他們的行為有一個意味深遠的理由或動機：¹⁵ 他們是在服事主，而不單是服事人。¹⁶ 當他們在全心服事主人時，也照樣在那樣的行動中尊崇並榮耀他們在天上的主。

六 8. 最後，使徒要僕人聽從主人的勸誡連同相關的呼籲，其理由乃是在於知道僕人將會在最後審判時因其善行而得著天上的主獎賞。¹⁷ 在以弗所書的勸勉題材內，再一次出現未來的視野，這次是末日，為現今的合宜生活提供一個動機（參：五 5、6）。

¹³ 藉著分詞子句 μετ' εὐνοίας δουλεύοντες（「甘心事奉」）。

¹⁴ Louw and Nida §25.72。

¹⁵ ὥς（「好像」）往往帶一個分詞，表發生之事的理由或動機，但新約聖經，就像古典希臘文，如果從上下文可以清楚意思時就以縮寫的方式表達：例如，帖後二 2；見 A. T. Robertson, *Grammar*, 1140；BDF §425(4)。

¹⁶ 注意 τῷ κυρίῳ（「主」）與 οὐκ ἀνθρώποις（「不是人」）之間的對比。

¹⁷ 如 Lincoln, 422, 425；與 Hoehner, 811 所主張的，後者聲稱分詞 εἰδότες（「曉得」）是表原因的，附屬於主要動詞 ὑπακούετε（「聽從」）。第 9 節的平行用詞 εἰδότες（「知道」）也類似。參：斯諾德格拉斯，350 頁 = Snodgrass, 324，他說：「這個倫理道德的主要動機……〔是〕最後的審判」（強調字體為筆者標註）。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22~六 9）

使用動詞「曉得」表明：使徒是在回想基督徒熟悉的一個教導模式，是他現在可以使用的。

他們受教導的內容是：他們在天上的主將為每一個人所行的善而獎賞他們。毫無疑問地，許多僕人行善是不受主人注意的，所以沒有受到他們該得的獎賞。¹⁸ 結果，基督徒僕人可能像別人一樣，會特地想要確保自己所行的任何服事都要受到主人的注意。但他們無需如此回應。沒有一件事是天上的主看不見的。無論他們地上的「主人」如何對待他們，他們仍然有一位主，¹⁹ 他們可以信靠祂，因祂將會在末日獎賞²⁰ 他們。祂注意到各人所行的善事——注意強調的「各人」——必沒有任何一個人的任何善行

¹⁸ 在那個時代對於家庭管理的討論中，都建議說要以不同的獎賞作為激發奴隸的動機，諸如食物、衣著、和其他利益（色諾芬《經濟學》〔Xenophon, *Oeconomicus*〕13.9-12；見 Lincoln, 422）。一些主人甚至承諾奴隸可以獲取自由、但卻沒有實現他們的承諾（塔西圖《編年史》〔Tacitus, *Annals*〕14.42）。

¹⁹ Παρὰ κυρίου（直譯「從一位主」）。論及歌羅西書三章 22 節的平行經文時，賴福特（J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* [London: Macmillan, 1890], 226）聲稱：片語 ἀπὸ κυρίου（「從一位主」）裏面沒有定冠詞是值得注意的，他試著以下面的方式捕捉這個省略的深遠意義：「無論你們地上的主人如何對待你們，你們還有一位主人……。」

²⁰ 動詞 κομίζομαι 可以指「得回，重新獲得」（太二十五 27；來十一 19），但意思往往是「接受，獲得」（林後五 10；西三 25；來十 36，十一 13、39；彼前一 9，五 4；彼後二 13）。後面這個意思最適合此處的上下文，所以譯作「得著回報」（BAGD, 442-43; Louw and Nida §57.126, 136）。

會被忽略的。²¹ 這裏並沒有應許要立刻獎賞或解放奴隸；相反地，這乃是保證：當他們同其他信徒一起站在基督的審判台前，他們將會為所行的善獲得賞賜（林後五 10）。

與新約聖經其餘部分（事實上，是整本聖經）一致，保羅認定審判乃是照著行為（參：羅二 6）。行為與獎賞之間顯然有關連，雖然獎賞的內容在此並未詳述。在歌羅西書三章 24 節的平行經文，將獎賞等同於為信徒預備的永遠產業（參：西一 5、12、27，三 1~4）。²² 再者，歌羅西書三章 24~25 節的焦點是負面的，該處經文的作用是警告：「那行不義的，必受不義的報應。」在以弗所書，承受產業的主題比較顯著（一 14、18，五 5），卻沒有將產業與獎賞等同起來，像在歌羅西書一樣。另一方面，以弗所書的要旨是正面的，使徒要鼓勵基督徒家庭中的奴隸。

要站在基督的審判台前，並為自己的行為受到報應的不是只有奴隸，還有自由人和奴隸的主人。附加的字眼，「不論是為奴的、是自主的」，顯示出：所有的人都要以類似的原則受到獎賞。在這一點上，社會地位毫無作用，沒有人會受到特殊待遇或偏袒，因為所有的人都要照著相同的標準受審判——行為的標準（參：羅二 6）。維持奴隸與主人、或基督徒家庭裏的其他任何族群之間的區別無論多麼正確且合宜，根據將來的審判，所有的

²¹ τὶ ἀγαθόν（「任何善事」；《和合本》未譯「任何」）一詞是包羅廣泛的。Τοῦτο（「這」）回頭指向 τὶ ἀγαθόν（「任何善事」），而且是位於強調位置：將要受到注意與獎賞的是「這個」善事。

²² 在歌羅西書三章 24 節使用明顯具有利益意味的詞語，諸如「賞賜」與「報應」，使徒是說到我們與神的關係：在此根據那與在神面前之生活有關的產業來描寫獎賞，而刑罰則是被剝奪與祂的交通，從祂面前被趕逐。

差別最終都是無關緊要的（參：加三 28；西三 11；與林前十二 13）。

六 9. 與這個家庭規範的模式一致，保羅現在對那些居於權柄地位的人說話，在這裏是奴隸的主人，針對他們對於奴隸的責任來勸勉他們。家庭裏面的每一群人都再次有自己的責任，而不是只有附屬的成員。在此，明確指出了給奴隸的勸勉與給主人的勸勉之間的關聯，²³ 因為保羅想要強調這兩群人之間的相互關係，雖然那並不是對稱的關係。²⁴

使徒給主人的命令，是對於第一世紀希臘—羅馬世界中奴隸擁有人的一個震驚的勸勉：待僕人也是一理。根據塞尼加的一個有名的格言：「所有的奴隸都是敵人，」而許多主人則是暴君，虐待人的。²⁵ 為了對付奴隸，主人們向來都是威脅要毒打、性騷擾、或把男性奴隸賣掉以致他們與自己所愛的人分離。²⁶ 保羅這個奧祕的勸勉是令人吃驚的。然而，它並不表示主人要服事僕

²³ 首先，第 8 節結束的字說到主獎賞每一個行善的人，εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος（「不論是為奴的、是自主的」），為了第 9 節給主人的勸勉提供一個轉接。然後，就像在第 4 節一樣，對主人說的話以 καί（「而」，9 節，《和合本》未譯）與對奴隸說的話連接起來。最後，呼籲主人們要對奴隸採取類似的態度，表現出合宜的行動：τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς（「待僕人也是一理」）。

²⁴ 雖然主人受到勸勉要以「一理」對待僕人，他們的態度和行動要與僕人受要求的那些態度和行動相符，但他們並沒有受到吩咐要「聽從」（5 節）或「服事」（7 節）他們的僕人。

²⁵ 塞尼加《道德書信》（Seneca, *Epistulae Morales*）47.5。

²⁶ T. Wiedemann, *Greek and Roman Slavery* (London: Croom Helm, 1981), 27。

人，如屈梭多模所認為的。²⁷ 它也不單是指他們的善行，像在第 8 節一樣。比較可能是指他們的態度與行動，就像奴隸一樣，必須由他們與天上之主的關係支配。²⁸ 結果，主人將會放棄對奴隸使用威嚇。²⁹ 這不是說不可以警告奴隸：如果他們犯錯就會受到懲罰。倒不如說，這個子句拒絕所有形式的操縱、貶低人格、或以威脅的方式恐嚇奴隸。³⁰ 在緊鄰的上下文中，已經教導奴隸要顯出尊敬、誠實的心、與善意；現在，勸勉主人要以類似的態度對待他們。

保羅在給主人的呼籲中，再次令讀者想起他們熟悉的教導模式，也是他可以使用的。他的呼籲有雙重的理由。³¹ 主人要以一理對待僕人，因為（1）僕人和他們的主人同有一位主在天上，他們雙方都要向祂交賬。基督徒僕人已經受到勸勉要服事肉身的主

²⁷ 屈梭多模認為這勸勉是指 δουλεύοντες（「像僕人一樣服事」）；《講道集》（*Homily*）22；6:9（Migne, *Patrologia Graeca* 62:157），為 Hoehner, 813 引用。

²⁸ Lincoln, 423, 425。

²⁹ 分詞子句 ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν（「不要威嚇他們」）詳述前面的 τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς（「待僕人也是一理」）。在此，動詞 ἀφήμι與 ἀπειλή（「威脅」；Louw and Nida §33.291）連用，意思是「放棄，終止，停止」（BAGD, 69；Louw and Nida §68.43）。

³⁰ 參 Lincoln, 425。

³¹ 分詞 εἰδότες（「知道」）是表原因的，附屬於主要動詞 ποιεῖτε（「待」）；注意第 8 節的類似結構。他們受教導的內容與現在應該促使基督徒主人留意使徒勸勉的理由，是以 εἰδότες ὅτι（「知道」）之後的兩個子句表達的：（1）καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριος κτλ.（「他們和你們同有一位主……」），和（2）καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστιν κτλ.（「祂並不偏待人」）。

五、謹慎自己如何生活：一般性的與基督徒家庭裏的（五 15~六 9）
2. 基督徒家庭裏的關係（五 22~六 9）

人，如同服事主耶穌。現在則提醒基督徒主人：他們也是僕人，事實上，是與他們自己的僕人同作僕人的，有同一位主。在末日，主人也要為他們所行的一切向這位天上的主交賬，尤其是為他們如何對待僕人（參：西四 1）。

(2) 僕人與主人要向主交賬，而這位主並不偏待人。在神的審判台³²前，沒有「偏袒」或³³「偏愛」。主人擁有較高的社會地位，神卻沒有給他們任何特權。神不容許自己受到外貌的影響。沒有人能與祂進行「特殊交易」。所以，主人要根據一個事實來對待僕人，即他們是同作這位天上之主的僕人的。

正如家庭規範的前兩個段落（五 22~六 4），要求信徒必須在神所命定的關係內順服（五 21），並證明他們是被聖靈充滿（18 節）、行在智慧中的（15 節），在最後這個小段也是如此（六 5~9），首先向附屬的群體說話。以一個毫無先例可循的方式，把奴隸當做在倫理道德上應該負起責任的人看待（參：西三 22~25），就像他們的主人一樣，他們也是基督身體的成員。他們受到勸勉要順服主人，承認他們在服事肉身的主人時其實是在

³² 雖然史瑞吉（W. Schrage, 'Zur Ethik', 9-10）認為：這不是指未來主再來時的審判，但第 8 節說到未來得到回報，卻強烈地表明第 9 節的審判是在同一個時間架構內。在舊約聖經中，描寫神在審判時是不偏袒徇私的；在這裏與歌羅西書三章 25 節，這是在描寫主基督。

³³ Προσωποληψία（「偏待人」）雖是在新約聖經中首次出現（參：羅二 1；弗六 9；西三 25；雅二 1），卻可能已經在希臘化猶太教中使用。它是從希伯來文形成的，意思是「舉起臉」，該詞語常常見於舊約聖經中，指尊敬人：利十九 15；申一 27，十六 19；參 E. Lohse, *TDNT* 6:779-80。這詞組意指「不公平地區分人，對待一個人比另一個人好」，所以是「顯出偏愛，偏袒徇私，偏心」；Louw and Nida §88.238 即如此主張。

服事天上的主。然而，他們最終乃是向祂負責的。所以，他們要自視為基督的僕人，目標是要藉著全心、毫無保留地遵行神的旨意來討祂喜悅。他們的服事要熱心、真誠，不是只有表面的工作，後者是那個時代的世界中非常盛行的，為了要吸引主人的注意，並博得他們的歡心。他們所行的善必要得著報償，但不是從肉身的主人獲得人間的稱讚、物質的利益、甚至解放，³⁴ 而是由主在最後審判時獎賞他們。保羅給奴隸主人的勸勉頗令人意外，他吩咐他們要以同樣的方式對待僕人——換言之，他們的態度與行動，就像他們的僕人一樣，必須由他們與同一位在天上的主的關係來決定。

保羅的吩咐仍然是一般性的。態度與動機顯然是重要的。然而，在這個家庭規範的段落中所凸顯而意味深遠的（除了把奴僕當做應該負責任的信徒來對待之外），是稱基督為主（注意歌羅西書的平行經文）。³⁵ 這些奴隸是「基督的僕人」，應該順服祂為主（5、7 節）。他們最終乃是服事祂，祂知道他們所行的事，和他們行事的動機。他們要發自內心遵行神的旨意（6 節），尋求討他們的主喜悅，因為知道祂必在末日為他們所行的善而獎賞他們（8 節）。同樣地，主人也應該向祂負責任，祂不單是他們在天上的主，也是他們奴隸的主和主人。所有的人最終都要向祂交賬。祂住在神所在的天上，不偏袒人，但祂必在末日為了這些敬虔而順服的主人向奴隸所行的善而獎賞他們（8、9 節）。基督是奴隸和主人雙方的主，其實已經改變了他們雙方關係的動力，將他們彼此的態度和行為提升到一個新的層面上。

³⁴ 參 Lincoln, 425。

³⁵ 參 P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, 219。

六、屬靈爭戰（六10~20）

¹⁰我還有末了的話：你們要靠著主，倚賴祂的大能大力，作剛強的人。¹¹要穿戴神所賜的全副軍裝，就能抵擋魔鬼的詭計。¹²因我們並不是與屬血氣的爭戰，乃是與那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的，以及天空屬靈氣的惡魔爭戰（註：兩「爭戰」原文都作「摔跤」）。¹³所以，要拿起神所賜的全副軍裝，好在磨難的日子抵擋仇敵，並且成就了一切，還能站立得住。¹⁴所以要站穩了，用真理當作帶子束腰，用公義當作護心鏡遮胸，¹⁵又用平安的福音當作預備走路的鞋穿在腳上。¹⁶此外，又拿著信德當作藤牌，可以滅盡那惡者一切的火箭。¹⁷並戴上救恩的頭盔，拿著聖靈的寶劍，就是神的道。¹⁸靠著聖靈，隨時多方禱告祈求，並要在此警醒不倦，為眾聖徒祈求，¹⁹也為我祈求，使我得著口才，能以放膽開口講明福音的奧秘，²⁰（我為這福音的奧秘作了帶鎖鏈的使者）並使我照著當盡的本分放膽講論。

以弗所書勸勉題材的這個最後的段落，勸勉讀者要在主裏剛強，並且在與邪惡權勢進行屬靈爭戰時穿戴神的大能軍裝；這個段落在本書信中佔了非常重要的地位。這個段落不單結束了四章 1 節開始的道德訓勉題材，也作為整封信的高潮，¹將整封信做個總結。這個小段既不是以弗所書「不當的附錄」，也不是書中「插入的旁白」，而是本書信其餘部分所指向的關鍵因素。²

¹ 最近，斯諾德格拉斯，361-62 頁 = Snodgrass, 334-35; T. Moritz, *A Profound Mystery*, 181-83; and T. Y. Neufeld, *Put On the Armour of God*, 110-11 即如此主張。

² Arnold, 103, 105 即如此主張。戈登·費依 (G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 723) 甚至主張：在「本書信最後這個段落，我們

在這裏，使徒從一個較廣的、即宇宙性的視野，檢視基督徒生活在世界上的責任。他所處理的道德議題不單是個人的偏好，好像我們當代與後現代世界的許多人所主張的。相反地，它們乃是善惡雙方的勢力廣大的衝突裏面的根本因素。³ 在這論及屬靈爭戰的整個小段中，保羅持續使用的意象是取自以賽亞的預言，描寫耶和華和祂彌賽亞的軍裝（賽十一 4~5，五十九 17；參：四十九 2，五十二 7）。以賽亞書的經文描寫萬軍之主乃是一個戰士，穿戴軍裝出戰，要為祂的子民伸冤。讀者受到勸勉要穿戴「神所賜的全副軍裝」，去參與一場極度重要的屬靈爭戰（11 節），那是耶和華自己的軍裝，祂和祂的彌賽亞所穿戴的，現在則是賜給祂的子民，讓他們去從事爭戰（見下文的解經）。

從四章 1 節開始，讀者受勸勉：「行事為人」要與他們從神領受的崇高呼召相稱。在四~六章的道德訓勉材料中，五次出現關鍵動詞 *peripateō*（「行走，生活，行事為人」），指向讀者現在必須採行的全新而截然不同的生活方式（四 1、17，五 2、8、15）。這五次當中的最後一次聚焦於聖靈充滿的基督徒，在家庭關係內行事為人要有智慧（五 21~六 9）。現在，道德訓勉即將告一段落，保羅提出一個有效的總結，強化了稍早的勸勉，⁴ 並挑

也極有可能是來到了保羅對收信人的主要關注。」他把這段資料放在「最後的強調位置，表明他刻意建構這一封信，一路指向這個高潮」。

³ S. H. T. Page, *Powers*, 248。

⁴ R. A. Wild, 'The Warrior and the Prisoner: Some Reflections on Ephesians 6:10-20', *CBQ* 46 (1984), 284-98, 尤其 298, 說：結尾這個段落的五個命令語氣其實是重申了四章 1 節~六章 9 節的三十一個命令語氣。也要注意 S. H. T. Page, *Powers*, 247。

戰他的讀者採取行動。保羅使用戰爭的意象，呼籲他們在那已經在進行的屬靈爭戰中站立得穩。

同時，整封信中許多的關注又再次以強調的方式吸引了讀者的注意。正如近來的幾位作者已經指出的，重述本書信前面各段落不同議題、主題、與措辭的重點，令人印象非常深刻。⁵ 例如，要在主裏剛強的命令語氣（六 10），令人想起神的大能，這大能曾經彰顯在基督的復活與得高舉中，現在是信徒可以得著的（一 19~20）。靠神得著能力的命令，也將信徒藉著聖靈得著能力（三 16）、與為了神在他們身上運行的大能而讚美祂（三 20）連結起來。以弗所書一~三章與六章 10~20 節在主題上的關聯，凸顯了在基督裏已經成就的事、以致信徒現在經歷了「新時代」的生命，與現今有這些權勢在其中運行、信徒也仍生活在其中的這邪惡的世代之間的張力。基督「已經」勝過了這些權勢（一 21，三 10）。但他們仍然存在，而且仍然不順服地活躍著（二 2）。藉著他們的君王，他們企圖獲得一個抵擋信徒的基地（四 27）。六章 12 節所列舉的這些超自然的邪惡權勢，是一章 21 節與三章 10 節提起過的執政掌權者；他們運作的領域是在天上（六 12，三 10），他們支配的現今世代，則被描寫為黑暗（六 12）或邪惡的日子（五 16）。基督勝過這些權勢是「已經」發生了的（一 21），所以信徒無需生活在對他們的恐懼中。但是，那個得勝的

⁵ 見 Arnold, 103-22; Lincoln, 432-41; and T. Moritz, *A Profound Mystery*, 181-83 的討論；參：斯諾德格拉斯，362-64 頁 = Snodgrass, 334-36。墨瑞慈叫人注意到本書信全部六章與六章 10~20 節之間廣泛的關聯，指出了將一章 13 節與六章 14~17 節（出現了舊約聖經的兵器意象）連接起來的一連串重要的神學詞語（真理、公義、信心、道、與聖靈）。他下結論說：六章 10~20 節「應該用整封書信來詮釋」（Moritz, 182）。

果實「尚未」完全實現，所以基督徒必須留意那衝突，並且受到神大能的裝備，來抵擋他們。⁶

與六章 14~17 節的各樣軍裝息息相關的實際，已經在本書信前面各章發揮了重要的作用。如真理（一 13，四 15、21、24、25，五 9）、公義（四 24，五 9）、平安（一 2；尤其二 14~18，四 3；參：六 23）、福音（一 13，三 6；參：二 17，三 8）或神的道（一 13，五 26）、救恩（一 13，二 5、8，五 23）、與信心（一 1、13、15、19，二 8，三 12、17，四 5、13）都是重要的神學主題，在論及信徒面對屬靈爭戰應該穿戴的全副軍裝時扼要重述。此外，六章 16~18 節對於禱告的命令重拾了本書信稍早已經使用過的詞語：一章 16 節；「眾聖徒」（三 18）、「奧祕」（一 9，三 3、4、9，五 32）、「放膽無懼」（三 12），以及保羅的被囚（三 1，四 1）。⁷

晚近的幾位作者注意到論屬靈爭戰段落與第一章開頭頌讚與感恩段落（連同其感恩與代禱）之間有許多相關的措辭與觀念。本書信的頭尾有觀念與主題上的關聯，⁸ 在神所受的讚美和獻上的代求（一 3~14、16~23）、與為了基督徒抵擋那惡者所領導之邪惡靈界權勢而預備的資源之間也互有關連。

⁶ 尤其注意 Lincoln, 438-39 的論述；參 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 724。

⁷ Lincoln, 439。亦見 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 182，與下文的解經。

⁸ 保羅的若干書信都有這個特色。例如，比較腓立比書一章 3~11 節開頭的感恩與四章 10~20 節之間明顯的關連，兩個段落形成整封書信的首尾呼應（P. T. O'Brien, *Philippians*, 513-14）。

這樣，以弗所書六章 10~20 節連同稍早的道德訓勉（四 1~六 9）、與整個一~六章之間有何關連？晚近新約聖經研究的修辭鑑別學將這極度重要的小段等同於結語，就是演說的最後一個段落，設法總結重要主題，並激發聽眾起來行動。⁹ 但採取這種修辭鑑別學進路來為保羅書信歸類，面對了無法克服的困難，¹⁰ 縱使演說與書信的一些部分之間有功能上的關聯。這個重要段落的目的是「詳述並加強、重申並激發起來行動」，¹¹ 然而，將它歸入修辭學範疇的結語部分卻是不當的。任何出色的作品，都會在結束時提出具有臨門一腳作用的論據，設法激勵讀者，以弗所書就很有力地做到了這一點。

這個段落分成三個小段：(a) 10~13 節命令讀者要在主裏剛強，並在抵擋邪惡的超自然權勢時穿戴神的軍裝。(b) 在 14~17 節，命令語氣要站穩了，後面跟著一分必須穿戴之軍裝的清單。(c) 最後，18~20 節聚焦於需要持續為眾聖徒禱告並警醒，為身陷囹圄的使徒自己更要如此，好叫他可以放膽無懼地宣講奧祕。

⁹ A. T. Lincoln, '“Stand, Therefore ...”: Ephesians 6:10-20 as *Peroratio*', *BibInt* 3 (1995), 99-114 即如此主張；參 T. Y. Neufeld, *Put On the Armour of God*, 110-11; C. B. Kittredge, *Community and Authority*, 144-45。注意：下文在論及第 19 節時對此所做的批判。

¹⁰ 見〈導論〉之「以弗所書與修辭學」，154-65 頁。

¹¹ 斯諾德格拉斯，362 頁 = Snodgrass, 335。

1. 要在主裏剛強（六 10~13）

六 10. 結束了他給基督徒家庭內不同族群的指示（五 21~六 9）之後，保羅現在對他的所有讀者說話，勸勉他們要在主裏、靠著祂的大能大力剛強。理由是他們在與黑暗權勢進行一場持久的屬靈爭戰，正如接著幾節經文所表明的。「我還有未了的話」引入第 10 節，從家庭規範轉接到結尾這個勸勉題材的段落（六 10~20）。¹ 開頭這個勸勉為本段經文其餘部分引介了主題，並定下基調。

第一個命令語氣，「要作剛強的人」，最好理解為被動語態，² 意思是「要被剛強，被加添力量」。³ 這符合三章 16 節之禱

¹ Τοῦ λοιποῦ 往往具有時間的含意（「從現在起，未來；參：加六 17」），一些解經學者在此偏好此意義，理由是這裏著眼於未來的衝突所需的力量。但上下文清楚說明：這爭戰是現在就在進行的，現在就需要神的能力（不同於 T. Y. Neufeld, *Put On the Armour of God*, 109-10 的觀點，他主張表示時間的含意，「從今以後」，是無法令人信服的）。Τοῦ λοιποῦ 與較常用的直接受格 τὸ λοιπόν（「最後」）同義，表示六章 10~20 節是一連串勸勉的最後一個。參 BAGD, 480。

² 希臘文 ἐνδυναμοῦσθε。並不是如布魯斯（Bruce, 403）、波特爾（S. E. Porter, *Verbal Aspect*, 359）、與鈕斐德（T. Y. Neufeld, *Put On the Armour of God*, 112）所解釋的關身語態。支持被動語態的觀點，見 BAGD, 263; Lincoln, 441；與 Hoehner, 820 等人。參：提後二 1 的相同結構，「你要在基督耶穌的恩典上剛強起來（ἐνδυναμοῦ）」。

³ 複數命令語氣 ἐνδυναμοῦσθε（「要被剛強」）已經為 T. Y. Neufeld, *Put On the Armour of God*, 111 所採用的，認為是對整個群體說話。他評論說：「整個群體都被呼召要被加添能力」，又補充說：這個勸勉「不應該從個人的角度來理解，像常見的解釋那樣」。但鈕斐德呈現了一種錯誤的二分法。這裏的複數（正如以弗所書其他地方常見的）

告中相關的被動語態，「藉著祂的靈叫你們心裏的力量剛強起來」，表示不是信徒加給自己力量，縱使他們必須留意使徒的命令，並且支取神為他們預備的資源。這反而是表示：他們的剛強是來自外在的源頭，接著的片語就表明那源頭是主耶穌。信徒已經與祂聯合（參：二 21，四 1、17，五 8，六 1、21），因此，他們現在是在祂裏面過基督徒的生活，並且從祂得著他們的力量。他們不再落在空中掌權者首領的暴政之下（二 2），而是在基督慈愛的管理與主權之下。因此，他們可以被勸勉要「在祂裏面剛強起來」：祂供應他們在屬靈爭戰中所需的一切。

要在爭戰中「剛強」的呼召，有許多舊約聖經的先例，最值得注意的是約書亞，他受到勸勉要「剛強壯膽」（書一 6、7、9；參：申三十一 6、7、23）。大衛在一次生死攸關的處境中，也「倚靠耶和華他的神，心裏堅固」（撒下三十 6），而後來神說到要召聚祂的子民從被擄之地回家時說：「我必使他們倚靠我，得以堅固」（亞十 12）。⁴ 後面這幾個例子明確提及這樣剛強的外在來源是「耶和華」，在以弗所書中則是指主耶穌。

這樣剛強的來源，比較明確地描寫為倚賴祂的大能大力。⁵ 這個強而有力的片語⁶ 已經用來指神那滿有權能的力量，曾叫基督從

意指共同的行動：信徒個人與集體都必須留意使徒的命令。當他們與邪惡的權勢進行這場重要的屬靈爭戰時，他們不單要自己被加添力量，因而能站立得穩，也要鼓勵信徒同伴這樣做，以致他們能結合為一來抵擋魔鬼。

⁴ Bruce, 403。

⁵ *Kai én tῷ krátēi tῆs íschyos aútou*（「倚賴祂的大能大力」）一語裏面的 *kai*（「並且」，《和合本》未譯）是解釋用法，說明「靠著主作剛強的人」是甚麼意思。

死裏復活，並高舉祂到尊榮之地，遠超過一切執政掌權者（一 19~20）。使徒禱告，希望他的讀者可以明白並經歷神那為他們而運行的無比尋常的大能（一 19）。現在他呼召他們來支取這個能力，這能力已經在耶穌身上證明是足以勝過魔鬼那強大的反對。

六 11. 保羅現在解釋為何基督徒需要在主裏剛強，以及如何支取祂的大能大力：他們正在進行一場生死攸關的屬靈爭戰，站在神這一邊來對抗魔鬼，他們如果要得勝，就必須穿戴神的全副軍裝。

在句法上，⁷ 命令語氣要穿戴神所賜的全副軍裝⁸ 解釋如何實行第 10 節的命令：要靠著主作剛強的人。⁹ 只有穿戴神的全副軍

⁶ 這是一章 19 節的所有格結構（完整的片語是 *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*，「照著祂大能之大力之運行」），在六章 10 節加上一個以 *ἐν* 帶間接受格的介詞片語。亞諾德（Arnold, 108, 依循 R. A. Wild, 'The Warrior', 287）主張：作者在寫以弗所書六章 10 節時可能想到了以賽亞書四十章 26 節，因為該處舊約經文將 *κράτους* 與 *ἰσχύος* 二詞並用，而且他的許多措辭和隱喻都受到以賽亞書的重大影響，尤其是提及神的軍裝（見下文）。

⁷ 雖然沒有用連接詞將第 11 節與第 10 節連接起來，將 *ἐνδυναμοῦσθε* 與 *ἐνδύσασθε* 這兩個同樣是「穿上」之意的動詞並列卻顯示出：第二個動詞是解釋第一個（參：13 節）。再者，主的大能（10 節）與神的軍裝（11 節）平行。大多數作者都如此主張，包括 Arnold, 109；與 T. Y. Neufeld, *Put On the Armour of God*, 118。

⁸ S. E. Porter, *Verbal Aspect*, 359 有幫助地說：本段落的第一個勸勉 *ἐνδυναμοῦσθε*（10 節）是現在式命令語氣（要〔靠著主〕作剛強的人）。然後，保羅以一連串不定過去式命令語氣具體說明所涉及的事：*ἐνδύσασθε*（「要穿戴」）神的軍裝（11 節）與 *ἀναλάβετε*（「拿起」）神的軍裝（13 節）這兩個命令語氣後面跟著四個不定過去式分詞：用真理的帶子 *περιζωσάμενοι*（「束腰」，14 節），*ἐνδυσάμενοι*（「穿

六、屬靈爭戰（六 10~20）
1. 要在主裏剛強（六 10~13）

裝，信徒才能有充分的裝備來抵擋魔鬼的攻擊。要穿戴神的軍裝，這個勸勉令人想起稍早有關「穿上新人」的命令，這新人是照著神的形像造的，有真理的仁義和聖潔（四 24）。這個關連符合本書信論述的思路：從四章 25 節開始，保羅已經在道德訓勉材料中詳述了脫去舊人所涉及的事。現在，藉著詳細列舉應該穿戴的軍裝，他闡述穿上新人的觀念。¹⁰ 因此，基本上，「穿上新人」就跟穿戴神的軍裝是一樣的。

「全副軍裝」一詞是指「在防禦或進攻的戰爭中使用的全副器具」，¹¹ 是重裝步兵穿戴的。雖然接下來幾節並沒有提及全部的兵器，這裏的著重點是在於穿戴「全副軍裝」，以便在屬靈爭戰中受到充分的保護。保羅喜歡使用較簡單的詞語「兵器」（羅六 13「器具」，十三 12；林後六 7，十 4）。但他在此使用較完整的詞語，譯作「全副軍裝」，可以「解釋為一個集合用法，代表上下文所列舉的大量武裝」，凸顯「讀者所面對之威脅的危險與嚴重性，所以更強烈地強調全然倚靠神大能的重要性」。¹²

上」，14 節）公義的護心鏡，你們的腳 ὑποδησάμενοι（「裝備」）妥當（15 節），並 ἀναλαμβάνετε（「拿起」）信心的盾牌，最後還有一個不定過去式命令語氣，δέξασθε（「戴上」）救恩的頭盔（17 節）。

⁹ 不定過去式命令語氣本身並不表示急迫，如 Hoehner，822 所認為的。見前一個註腳。

¹⁰ 如 Lincoln，442 所主張的；參：斯諾德格拉斯，366 頁 = Snodgrass，338。

¹¹ 希臘文 πανοπλία。魯弗與奈達（Louw and Nida §6.30）說：通常「著重點在於防禦性的軍備，包括盔甲、盾牌、護心鏡」。

¹² Arnold，118。

「神〔所賜〕的軍裝」可以理解為神所供應的軍裝（如《和合本》的譯法所表明的）、¹³ 神自己穿戴的軍裝、甚至這軍裝就是神自己。上下文清楚暗示了第一個選擇，即神為信徒提供的兵器。同時，以賽亞書十一章 5 節，五十二章 7 節，五十九章 17 節描述耶和華和祂彌賽亞的軍裝，是保羅在這整段經文（尤其 14~17 節）持續使用之意象的核心；根據那裏的描述，我們務必要認識到：所賜給信徒的軍裝是神自己的軍裝。¹⁴ 以賽亞書的這些經文將萬軍之主描繪為一個戰士，穿戴著自己的軍裝出戰，要為祂的子民伸冤。（見：14~17 節根據舊約聖經背景對於軍裝的詳細討論。）再者，信徒必須穿戴的一些兵器，即真理、公義、與救恩，都表明我們穿上神自己，或者至少是穿上祂的屬性，而這個觀念在意義上接近以弗所書五章 1 節那個特殊的勸勉：「你們該效法神。」所以，我們可以推論說：「最終說來，整個軍裝用語是一種談論方式，論及與神和祂的旨意認同。」¹⁵

讀者要穿戴神的軍裝，目的是為了叫（*pros*）他們「能站穩、來抵擋魔鬼的詭計」（《呂振中譯本》）。使徒四次（11、13〔兩次〕、與 14 節）使用站立、站穩、或站立得住的用語（同一個動詞的不同字形，¹⁶ 描寫信徒在屬靈爭戰中的整體目標）。¹⁷

¹³ 例如：Hoehner, 823（依循 Gnika, 305）與其他人把 τοῦ θεοῦ（「神的」）當做來源的所有格。

¹⁴ 晚近的許多作者都如此主張，包括 T. Y. Neufeld, *Put On the Armour of God*, 118。

¹⁵ 斯諾德格拉斯，366 頁 = Snodgrass, 339。

¹⁶ 動詞 ἵστημι 的各種形式。《和合本》的翻譯如下：σῆναι（「抵擋」，11 節），ἀντισῆναι（「抵擋」），σῆναι（「站立得住」，13 節），與 σῆτε（「站穩」，14 節）。

第一次提及「站住」涉及了抵擋魔鬼「陰險的詭計」（見：14 節的註釋）或站穩立場，免得他們屈服於他邪惡的反對，反而能勝過它。「詭計」一詞必然帶有不好的意思，在此使用複數字，表明這些攻擊是不斷重複或變化多端的。第 16 節再次說到魔鬼攻擊的變化多端的特性，雖然用語略有不同：那「惡者」對聖徒發射「火箭」。這些不同的措辭不單表明要引誘作惡的內在試探，也指「那『惡者』的每一種攻擊和襲擊」。¹⁸

根據四章 27 節，撒旦企圖獲取一個立足點，藉著無法控制的怒氣（26 節）和¹⁹虛謊（四 25）、偷竊（28 節）、不健康的談論（29 節）對基督徒生活發揮他的影響力，其實就是藉著「從前行為上的舊人」特有的任何行為（22 節）。²⁰再者，那惡者致力於攔阻福音的擴展和神要叫萬有在基督裏同歸於一之旨意的實現（一 10）。他會藉著他「陰險的詭計」，來使信徒不再追求基督的目標，不再向這目標前進。

斯諾德格拉斯的評論值得詳細引述：

提及魔鬼的「詭計」，令我們想起邪惡與試探在我們生活中表現出的欺騙與詭計。在達到其目的之前，邪惡很少讓人看

¹⁷ T. Y. Neufeld, *Put On the Armour of God*, 120: 「一開始就將這爭戰的特性描繪為抵擋……敵人的策略與權謀。」

¹⁸ Schlier, 297, 為 Arnold, 118 引用。

¹⁹ 在 25~31 節上下文的勸勉中，針對這許多罪提出的禁令表明魔鬼能夠使用這些當中的任何一個（不單是怒氣）來遂行其目的。見：四 27 的註釋。

²⁰ R. A. Wild, 'The Warrior', 248 說：由於六章 10~18 節是以弗所書道德訓勉的高潮，自然可以將之理解為強化稍早的道德勸勉（參 S. H. T. Page, *Powers*, 247）。

出其邪惡的真面目；它似乎很吸引人、很值得羨慕、而且完全是合情合理的，從而找到它的機會。這是一個誘餌和偽裝的陷阱。²¹

然而，使徒勸勉讀者要穿戴神的軍裝，用意是要叫他們可以勝過這個敵人的計謀與權術。保羅要看見基督徒剛強、穩定、與健壯（參：四 14~16），好叫他們可以抵擋魔鬼的詭計。與撒旦和黑暗權勢爭戰，這觀念「似乎是個嚇人的前景」，事實上，對抗這樣可怕的敵人，單單憑著「一個人自己的資源必會釀成災禍」。信徒沒有保護，暴露在敵人致命的攻擊下。但是這個段落「並不是要培養一個恐懼的態度。整段經文都充滿信心與盼望之靈，留給讀者的不是沮喪感，而是可以擊敗撒旦的意識」。²²

這種確信（然而不是僥倖）的根本理由在於：神已經在基督裏對於這些權勢贏得了決定性的勝利（一 19~22；參：四 8）。不單這些權勢的權柄已經被打破，而且他們最終的挫敗也已經迫在眉睫了，教會是由猶太人與外邦人組成的，他們藉著基督的死已經與神和好，也在同一個身體裏彼此和好，其存在就證明神的旨意正歡欣雀躍地朝向其高潮前進（三 10）。這些權勢最終不能阻擋福音的擴展，萬有最終都必臣服於基督。信徒置身於這場戰役中，乃是因為神在祂兒子裏的得勝。²³ 我們不是受到勸勉要去贏得勝利；而是要抵擋魔鬼的陰謀詭計，並且站立得穩，這個姿態同時包括了防禦與攻擊的態勢（見下文）。信徒生活在兩個世代重疊的領域中，在「已經實現」與「尚未完全實現」之間。基

²¹ 斯諾德格拉斯，366-67 頁 = Snodgrass, 339。

²² S. H. T. Page, *Powers*, 187；參：斯托得，266 頁 = Stott, 266。

²³ Lincoln, 442-43。

督已經坐在天上，遠超過一切執政掌權者；神已經將萬有都服在祂腳下（一 21、22），我們也已經與祂一同復活，一同坐在天上（二 5、6）。但基督徒需要支取那已經為他們贏得的一切，在目前的上下文中，這就意味著穿上神的軍裝，並在戰爭中站立得穩。

六 12. 保羅進一步解釋：信徒如果想要站立得穩，為何需要神大能的軍裝。那是因為努力從事的爭戰並不是面對人間的敵人，而是面對具有大權能的邪靈權勢（12 節）。²⁴ 這個敵人超自然的、大有能力的、狡猾的性質，使得信徒絕對必須使用神的軍裝。

用來描寫這場爭戰的字，是在希臘文聖經其他地方不曾出現的詞語，但卻是第一世紀常用來指摔跤運動的詞語。²⁵ 我們可能

²⁴ 第 12 節並非作為 12~20 節的核心因素（如 R. A. Wild, 'The Warrior', 286-88 所聲稱的），而是讓我們得知敵人的性質（Arnold, 105, 202; Lincoln, 431；與斯諾德格拉斯，367 頁 = Snodgrass, 337），因而解釋穿戴神的軍裝以便站立得住的勸勉。

²⁵ 希臘文 πάλη。摔跤是小亞細亞競技遊戲中普遍的事件，尤其是在以弗所、士每拿、與別迦摩，但也在奧林匹亞（Olympia）、希臘。亞諾德（Arnold, 116, 117）即如此主張，他引用一分碑銘，是向一位亞歷山大（Alexandros）致敬的，此人「在地峽（Isthmian）競技賽中贏得了摔跤（πάλη），那是亞細亞常常在以弗所舉行的競賽……和其他的許多競賽」；H. Engelmann, D. Knibbe, and R. Merkelbach, *Die Inschriften von Ephesos* (Bonn: Rudolph Habelt, 1984), no. 1123（亞諾德的翻譯）。關於進一步的參考資料，見 Arnold, 117。

預期 he 會用比較常見的字來指稱爭戰或衝突。²⁶ 但摔跤在小亞細亞西部的盛行，可以說明此字在此的使用，如果它是要「凸顯這場衝突與邪惡權勢的密切關係」，就更是如此。²⁷ 他的讀者們都熟悉血肉之軀的摔跤；但與此相反的，使徒斷言「信徒真正的衝突是一場屬靈能力的會戰，需要有屬靈的兵器」。²⁸ 這個運動用語可以轉移到與軍事有關的上下文中，代表任何的戰役或競賽，²⁹ 這似乎就是它在這裏的含意。³⁰ 在這種近身的衝突中，所設想的是肉搏戰，而不是從遠方發射由電腦操控的導彈！再者，保羅說這場戰役是我們的爭戰，藉此在這場屬靈的衝突中與他的讀者（也暗示了與所有基督徒）認同。

在一個對比性的陳述中，使徒宣告說：這場屬靈爭戰並不是面對人的反對（「屬血氣的」；直譯為「血和肉」；參：來二 14），也就是軟弱與脆弱的人（太十六 17；林前十五 50；加一

²⁶ 例如：μαχή（「衝突，爭戰」；林後七 5；提後二 23；多三 9；參：雅四 1）；στρατεία（「戰爭，戰役」；林後十 4；提前一 18）；甚至 ἀγών（「衝突，戰鬥」；腓一 30；西二 1 等）。

²⁷ C. E. Arnold, *Powers of Darkness*, 153。顧鐸夫（M. E. Gudorf, 'The Use of πάλη in Ephesians 6:12', *JBL* 117 [1998] 334）聲稱：作者使用這個詞語，因而利用一個全副武裝的人物，也是一個技藝嫺熟的摔跤手，藉此給讀者留下深刻的印象，即「在此描繪的爭戰是涉及近身衝突的」。

²⁸ Arnold, 117。

²⁹ 參：斐羅《論亞伯拉罕》（*De Abrahamo*）243；《馬加比二書》十 28，十四 18，十五 9。

³⁰ 正如霍納的評論：「一個摔跤手肯定不需要 14~17 節所描寫的任何一個軍裝」！有一個不同、但不大可能的說法，認為可能是指在第一世紀的角鬥場上搏鬥，見 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 207-12。

16），而是面對更為殘忍的敵人，只能藉著神的能力來抵擋。然而，使徒的對比並不是絕對性的，因為他並沒有否定信徒可能會受到其他人、甚至還有其他基督徒的試探或欺騙。讀者已經受到警告：有些騙子企圖藉著邪惡的詭計操縱他們，不要被那些人誤導（四 14）。再者，信徒需要小心，免得落入四章 25~31 節提及的那些罪，他們自己可能是苦毒、暴怒、生氣、吵嚷之類的對象。這樣一來，從某個角度來說，他們的屬靈爭戰是面對人的敵對，面對「血與肉」。但保羅在這裏強而有力的論點是：基督徒的整個一生都是一場巨大而全面性的屬靈爭戰，在其中，福音擴展和道德整全所遭遇的最終的反對，乃是來自邪惡的、超自然的權勢，那是在這世界的神掌控之下的（見下文）。

在第 11 節，「魔鬼」（「那惡者」，16 節）是信徒的反對者。在第 12 節這裏，基督徒在這場屬靈爭戰中必須對抗的敵人是多數的權勢（在保羅書信全集中僅見於此）：我們……乃是與那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的，以及天空屬靈氣的惡魔爭戰。³¹ 頭兩個詞語，「執政的、掌權的」，已經提及過了（見：一 21，三 10 的註釋），是基督在今世與來世所掌管的。第三個指稱，「管轄這幽暗世界的」，並未出現在《七十士譯本》或新約聖經其他地方。「管轄世界的」一詞出現在主後第二世紀的占星術與

³¹ 一連四個介詞片語，沒有連接詞，是個有力的修辭技巧，相當凸顯出信徒爭戰的對象。這幾個片語可以排列如下：

πρὸς τὰς ἀρχάς,	「與那些執政的、
πρὸς τὰς ἐξουσίας,	掌權的、
πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας	管轄這幽暗世界的、
τοῦ σκοτεινοῦ τούτου,	
πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας	天空屬靈氣的惡魔」。
ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.	

秘術的傳統中，論及星球和它們對人類事務的影響，以及諸神，諸如撒拉皮斯（Sarapis）與希耳米（Hermes）。³² 亞諾德根據以弗所秘術的背景來解釋這個詞語，認為它可能是指諸如亞底米之類的神祇，聲稱說：稱邪靈的權勢為「管轄世界的」，接近於保羅所說的，異教的神祇與鬼魔的權勢息息相關（林前十20）。³³ 修飾用的片語這幽暗世界，表明這些掌權者是屬於現今這個黑暗的邪惡世代，³⁴ 信徒已經藉著基督得著釋放脫離了那黑暗（五8、11；參：西一13）。最後一個描述，「屬靈氣的惡魔」，並非指向另一類別的巨大權勢，而是一個包羅廣泛的詞語，涵蓋敵對之靈的所有類別，³⁵ 而加上的片語天空則表達他們的所在。這些掌

³² 在後來曼底安（Mandaean）分支的諾斯底主義中，κοσμοκράτορες（「管轄世界的」）描寫太陽與其他星球（參 *Ginza* 99.15–32; 104.5, 6 等）。注意 Lincoln, 444。這詞在秘術蒲草紙中用來指自稱擁有宇宙性權勢的神祇，見 Arnold, 65–68。「管轄世界的」在主後第二世紀指邪靈的權勢；《所羅門遺訓》（*Testament of Solomon*）十八章2節即是如此（參：八2），鬼魔向所羅門自稱為「管轄這世代之幽暗世界的」（作者的用語可能受到以弗所書影響）。

³³ Arnold, 67, 69；也要注意 Lincoln, 444。

³⁴ 這個陳述用來說明「他們影響力的驚人力量與他們計畫的廣泛範圍，從而強調處境的嚴峻」；W. Michaelis, *TDNT* 3:914 即如此認為。

³⁵ 雖然一些譯本認為：形容詞 πνευματικά 應該被視為 τὸ πνεῦμα（「靈」）的另一個寫法，翻譯為「屬於靈的事物」，即屬靈的權勢或因素（如《和合本》、《新美國標準本》、《新國際版》、《新修訂標準版》），比較好的作法可能還是將之視為 τὰ πνεύματα（「諸靈」）的另一個寫法，因而描寫屬靈的軍隊（《修訂版》、《修訂標準版》、《耶路撒冷聖經》）。這符合目前的上下文和另外三個名詞的意義，

權者並不是地上的人物，而是超自然的存有，其根本的特性乃是邪惡。雖然他們大有能力，而且被形容為在天空的，信徒卻不應該因此而受到驚嚇：我們在基督裏已經獲賜以天上每一樣屬靈的恩賜（一 3），與基督一同活過來並坐在這個領域中（二 6），所以我們乃是與已經被征服的權勢爭戰。他們可以統治黑暗而邪惡的領域，但基督徒已經從這個領域被遷移出來了（五 8、16；參：西一 13）。

這四個描述不是要表示存在著四個類別的邪靈（或者甚至七個類別——如果把一 21 提及的那些包括在內）。不同的用詞指向同一個實體，任何想要排列其階級的作法都純屬臆測。³⁶ 這些權勢與魔鬼的關係並未具體詳述，但上下文卻描寫他們與他有密切的關聯：他們是屬於「這幽暗」的，被稱為「屬靈氣的惡魔」。他們是在那惡者的權勢之下，形成一個聯合陣線。事實上，12 節

ἀρχαί（「執政的」），ἐξουσίαι（「掌權的」）、和 κοσμοκράτορες（「管轄世界的」），它們指特定的靈界存有（參 Hoehner, 828）。

³⁶ S. H. T. Page, *Powers*, 250。這些詞語在不同的權勢清單中的不同組合（參：西一 16；弗一 21，六 12）顯示出：就像新約聖經的其他作者，保羅毫不在意天使的各種等次或階級，也不對此進行揣測。歌羅西書一章 16 節的意思是：這個世界中看不見的權勢，不論屬於何種地位或階級，都無法與基督相匹敵。亞諾德（C. E. Arnold, *3 Crucial Questions about Spiritual Warfare* [Grand Rapids: Baker, 1997], 39 = 吳蔓玲譯，《向魔鬼宣戰？——有關屬靈爭戰的三大難題》〔台北：校園，2003〕）說：縱使第 12 節所用的四個詞語暗示了鬼魔領域裏的階級制度，我們也無法辨識出各種的階級。再者，雖然這些「詞語似乎來自第一世紀的一個廣大的語彙庫，人們用來論及鬼魔的靈」，它們卻無法讓我們對鬼魔的領域有任何的認識。

可能是第 11 節提及之「魔鬼的詭計」的擴充。³⁷ 這裏並非描寫這些靈界的權勢是與魔鬼的活動無關的，而是作為後者的執行者，與他有共同的對象，使用共同的策略。保羅描寫抵擋這些權勢的策略，肯定不是與抵擋魔鬼時所用的不同。³⁸ 這裏乃是假定：他們有「共同的性質、目標、與攻擊的方法，使得信徒必須倚靠神的大能來抵擋他們」。³⁹

魔鬼和他的黨羽能夠管轄那些屬於他「黑暗權勢」的男女（西一 13）——以弗所書二章 2 節稱他們為「悖逆之子」——而這些權勢利用文化與社會體系，試圖破壞神創造與拯救的工作。本書信第一世紀的讀者和我們自己都需要了解這場爭戰的屬靈層面，對手的超自然、邪惡的性質，以及必須為了這場爭戰穿戴神的軍裝。如果我們以為基督徒生活只是人的奮鬥或努力，那麼我們就誤解了這場爭戰的性質，不能抵擋那惡者的火箭。

我們的解經所引致的結論是：這些邪惡的權勢是有位格的，有魔鬼的智力的。然而，相當多的學者致力要決定保羅書信與一般新約聖經教導中這些權勢的身分，卻獲致了不同的結論。第二次世界大戰以來特別值得注意的解釋，是將這些權勢等同於決定人類存在的思想結構（傳統、習俗、法律、權威、與宗教）和沒

³⁷ S. H. T. Page, *Powers*, 247；與斯諾德格拉斯，368 頁 = Snodgrass, 341。

³⁸ 「以弗所書六章 12 節的上下文絲毫都沒有表示：這些權勢用來攻擊信徒的方法，與魔鬼自己所用的有任何差異」（S. H. T. Page, *Powers*, 247）。

³⁹ Arnold, 119。

有位格的社會勢力。⁴⁰ 雖然有些人極力且熱心地為晚近的這種解釋（或它的某種不同的版本）辯護，溫克即是一個值得注意的例子，⁴¹ 但這種解釋並未公允地對待新約聖經的歷史背景（在那個背景中，普遍相信靈界的存在），也沒有恰當地解釋保羅書信與新約聖經其他書卷對於這些權勢的明確陳述，而且在神學與詮釋學上都有嚴重的瑕疵。⁴²

然而，拒絕將這些權勢與人類傳統和社會政治結構等同，並不是否認這些擁有超自然智力的存有可以藉著這類的執行者來運作；畢竟，新約聖經說整個世界都臥在那惡者的權勢之下。撒旦與其黨羽存在的目的，就是要將他們邪惡且破壞性的影響力帶到世界與人類的每一個層面上。⁴³ 那惡者藉著歷史事件而運作，包括了他一再攔阻保羅回到帖撒羅尼迦（帖前二 18），環繞約伯生平的環境（伯一~二章），將信徒下在監牢裏（啟二 10），與生

⁴⁰ 關於所涉及之釋經學議題在晚近的討論與互動，見 P. T. O'Brien, 'Principalities and Powers', 110-50；斯托得，267-74 頁 = Stott, 267-75；Arnold, 42-51；*Powers of Darkness*, 167-93；'Power', *DPL*, 723-25；D. G. Reid, 'Principalities and Powers', *DPL*, 746-52 的概述與相關的參考書目；還有最近的 T. Y. Neufeld, *Put On the Armour of God*, 121-24；與 G. R. Smillie, 'A Mystery', 204-7。

⁴¹ 在他的三部曲作品中：Walter Wink, *Naming the Powers, Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence* (Philadelphia: Fortress, 1986)，與 *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Minneapolis: Fortress, 1992)。

⁴² 見：筆者在 'Principalities and Powers', 110-50 的論據，以及上文提及的其他互動。

⁴³ 更詳盡的細節，見 H. T. Page, *Powers*。

俱來的痛苦（參：羅八 38），疾病偶爾也是因為他們這些鬼魔的活動而造成的（太九 32，十二 22；路九 42），而基督徒教師和他們的教導則是執政掌權者攻擊與曲解的對象（參：林後十一 13~15）。異端就是歸因於他們的活動（提前四 1；參：約壹四 1），而根據歌羅西書二章 20~21 節，宇宙的原始之靈（《和合本》作「世上的小學」）利用假教師在律法上的要求，為了要使基督徒受到轄制。社會的、政治的、司法的、與經濟的結構都可以被撒旦和其邪惡權勢利用，來為他們惡毒的目的效勞。撒旦和其黨羽叫人類面對的最後且最大的敵人就是死亡。男男女女，「一生因怕死而為奴僕」，受到「那掌死權的，就是魔鬼」的轄制（來二 14~15）。「所以，死亡是這些仇敵權勢最高的焦點。他們聞起來就有死亡的味道。他們沉迷於其中。他們散播它。」⁴⁴

因此，使徒在以弗所書六章發出響亮清晰的呼召，要信徒認識我們所從事之屬靈爭戰的性質與範圍，並且支取神的軍裝，以便活潑有力地抵擋那惡者的猛烈攻擊（參：雅四 7）。當代的許多基督徒似乎沒有意識到有一場戰爭正在進行，縱使意識到，他們也以為是在純屬於人的層面來爭戰的，所以憑藉著地上的資源就完全足以進行這場戰爭。第 12 節警告我們：我們正在與這世界的神和其黨羽進行一場殊死戰，我們不是與屬血氣的——就是別人——爭戰，而是與撒旦自己領軍的邪靈權勢爭戰。神已經為我們而打造了祂自己的軍裝，供我們裝備使用，以致我們可以順服祂的命令而站立得穩。在這場攸關生死的衝突中，只有屬靈的兵器才有價值。所以使徒將會重複他的迫切呼召，要讀者穿戴神的這個軍裝。

⁴⁴ M. Green, *I Believe in Satan's Downfall* (London/Grand Rapids: Hodder & Stoughton/Eerdmans, 1981), 90.

六 13. 第 11 節（「就能抵擋魔鬼的詭計」）和 12 節（因為我們乃是與大有權柄的邪靈權勢爭戰）已經說明要穿戴神的全副軍裝的理由。這個理由現在用作一個基礎（「所以」），來重複 11 節的命令語氣，但所用的形式不同，要拿起神所賜的全副軍裝（13 節）。⁴⁵ 再一次表明目的是要叫讀者能夠站立得住。在 13 節這裏，為了強調而重複這個動詞的兩個形式：「好……抵擋仇敵，⁴⁶ 並且……還能站立得住。」要獲得神的能力，這個命令本身並不是目的：需要神的大能大力，是為了一個特定的目的，就是叫信徒（包括個人和結合為一體）可以抵擋黑暗的權勢，並且成功地抵擋他們。第 10、11、與 13 節的三個勸勉，意思類似，強調需要神的能力，同時提醒讀者：可以抵擋魔鬼，因為神已經預備了這場爭戰所需的一切資源。

信徒要抵擋魔鬼和他的大軍的時間，是「在磨難的日子」。這個片語不曾出現在保羅書信其他地方，雖然加拉太書一章 4 節提及了類似的片語「這罪惡的世代」，* 而且複數的「因為現今的

⁴⁵ 第 11 節使用 ἐνδύσασθε（「穿戴」），而第 13 節出現 ἀναλάβετε（「拿起」）。「神的軍裝」（τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ）一詞在這兩節完全相同。

⁴⁶ Ἄντιπαῖναι（來自 ἀντίστημι），基本的觀念是「抵擋，反對，抗拒」（BAGD, 67; Louw and Nida §39.18），在古典希臘文與《七十士譯本》皆用於軍事文脈中（見 BDB, 426, 764 的參考資料）。它出現在新約聖經中的意思是反對一個觀念或信息（路二十一 15；徒六 10；提後四 15），或敵對的人（徒十三 8；加二 11；提後三 8）。這個動詞也用來指抵擋惡人（太五 39）、魔鬼（雅四 7；彼前五 9）、或神和祂的旨意（羅九 19，十三 2）。

* 編按：加拉太書一章 4 節的「罪惡」與以弗所書六章 13 節的「磨難」，是同一個希臘文 πονηρός 的不同字形。

世代邪惡」也已經出現在以弗所書中，作為信徒要善用現今每一個機會的理由（五 16）。完全相同的片語，「磨難的日子」，出現在舊約聖經的三處先知書經文（耶十七 17、18；俄 13；參：但十二 1），⁴⁷ 具有天啟文學的口氣，以及末時的含意。延續舊約聖經與猶太天啟文學思想，使徒區分兩個世代：「現今的世代」與「將來的世代」，前者的特色是邪惡，由掌權者或鬼魔的權勢掌管，是命定要過去的（林前二 6、7），後者則是救恩的時代（注意：弗五 16 的討論）。

解經學者將「磨難的日子」理解為：(1) 與以弗所書五章 16 節的「邪惡的世代」同義，因此是指耶穌兩次來臨之間的整個現今的世代（梅森、林德曼）；(2) 在基督再臨之前的特殊災難的一個日子，是撒旦的反對達到頂峰的時候（梅爾、狄比流、席列爾）；(3) 指向信徒生活中的關鍵時間，是魔鬼的敵對最為猛烈的時候（韓滴生〔Hendriksen〕、米頓）；(4) 結合第一種與第二種觀點，將現今的世代理解為邪惡的日子，會於邪惡在未來最後爆發時達到頂峰（葛尼喀、馬可·巴特、史納肯伯、林康）；⁴⁸ 或

⁴⁷ 但以理書十二章 1 節說到在拯救之前的 ἡ ἡμέρα θλίψεως（「患難之日」；《和合本》作「大艱難」），這成了天啟文學猶太教的一個重要主題（參《亞伯拉罕啟示錄》〔*Apocalypse of Abraham*〕二十九 2、8 起、13，三十 4；《巴錄第二啟示錄》〔2 *Apocalypse of Baruch*〕四十八 31；《禧年書》〔*Jubilees*〕二十三 16~21；《但遺訓》〔*T. Dan*〕五 4 起；也要注意《戰卷》15:1-2；16:3；18:10, 12）。進一步的細節見 Arnold, 204。

⁴⁸ 林康（Lincoln, 445-46）主張：現今與未來的兩個視野重疊在一起。讀者已經在磨難的日子了，然而這些日子必定會在最後的一個邪惡日子達到頂峰，那時特別需要使用神的軍裝來抵擋。參 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 196-97。

(5) 結合第一種與第三種觀點，現今的世代是指現今「邪惡的世代」（五 16），而單數的磨難的日子是指撒旦攻擊格外猛烈的特定時間，那時想要屈服的試探會特別強烈（布魯斯、亞諾德、霍納）。⁴⁹ 我們認為最後一種觀點比較可取；根據這種觀點，使徒不是單單說到耶穌兩次來臨之間的這個現今的時間，也是警告信徒要在現今這個邪惡世代中的一些關鍵時機提防魔鬼的詭計。基督徒可能會遇見暫時紓緩的時間，但他們不可放鬆警惕，而有錯誤的安全感，以為戰爭已經過去，或者不會特別困難。他們必須常作準備，穿戴神的全副軍裝，因為魔鬼將會在最為料想不到的時候發動攻擊。

最後，很要緊的是：當信徒成就了一切之後，還站立得穩。根據波里比烏（Polybius）的說法，羅馬百夫長必須是那種可以信賴的人，在壓力之下堅定站立，而不放棄。⁵⁰ 在軍事戰爭中也必須有同樣的決心。當他們成就了一切，⁵¹ 也就是說，為了戰爭做好所有必要的準備，並且全副武裝之後，基督徒必須站立得穩，抵擋邪惡權勢的猛烈攻擊。一些人認為這個子句的意思是「既已制服或征服一切，他們必須站立得穩」：得勝已經完成了，信徒現在必須能夠站立得住。⁵² 但是，這個動詞在新約聖經

⁴⁹ 以定冠詞明確限定該日子（ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ），從某個角度凸顯出那是一個關鍵的日子，特別試煉或危險的日子（如 Hoehner, 833-4 所主張的；參 G. Harder, *TDNT* 6:554）。注意 Arnold, 113-15 對於爭戰時候的討論。

⁵⁰ 波里比烏《歷史》（*History*）6.24；引用於 Bruce, 406。

⁵¹ 希臘文 κατεργάζομαι。

⁵² Meyer, 331-32; Mitton, 223；和晚近的 T. Y. Neufeld, *Put On the Armour of God*, 128-31。

中共出現二十一次，意思都是「成就，完成，作」，這個意思在這裏也說得通。⁵³ 魔鬼和他的使者都大有能力，但並不是無所不能的。基督徒穿戴神的全副軍裝、靠著主得著剛強之後，就能夠站立得穩，抵擋邪惡的權勢。

⁵³ BAGD, 421; Louw and Nida §42.17。再者，本段論述的思路表明是在敵人面前站住，而不是象徵勝利的站住。第二，第 14~17 節是以推論性的連接詞「所以」（οὖν）引介的，該詞解釋了：信徒已經穿上各種軍裝之後就站住了。最後，如果已經贏得了戰爭，第 14 節的命令語氣「要站穩了」就不尋常了（注意 Hoehner, 835-6）。

2. 站立得穩並穿戴神的軍裝（六14~17）

六 14. 當信徒存著正確的目標、為了爭戰而作一切必要的準備，然後¹他們必須「站立得穩」。這個勸勉在此之前已經重複三次（11、13〔兩次〕節），但這一次是用命令語氣表達。²這是本段經文的主要命令，而根據整段中使用的戰爭意象，都指向一個決心反對仇敵、在格鬥中的戰士的姿勢。對保羅而言，信徒在基督徒生活中站立得穩的觀念顯然是非常重要的。這是保羅書信其他地方很顯眼的一個著重點。³

在這個簡短的勸勉之後，詳細地描寫第 11 節所宣告的神的全副軍裝（參：13 節），將每一個軍裝等同於神的某個美德或恩賜。在討論這些個別的兵器中，保羅詳細說明裝備神的全副軍裝的重點。他也指出為了爭戰而做好所有必要的準備是甚麼意思。命令語氣「要站穩了」之後的四個分詞，即「用真理當作帶子束腰」，「用公義當作護心鏡遮胸」（14 節），「又用平安的福音當作預備走路的鞋穿在腳上」（15 節），並「又拿著信德當作籐

¹ 這是必須做出的推論（οὖν）。

² 這個關鍵動詞先前三次出現都是在目的子句裏：11 節，πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στήναι（「你們……就能抵擋魔鬼的詭計」）；13 節，ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστήναι ... καὶ ... στήναι（「好在磨難的日子抵擋仇敵，並且成就了一切，還能站立得住」）。

³ 它常常以命令語氣出現在保羅書信的道德訓勉段落中，他用它來勸勉基督徒讀者要站立得穩（帖後二 15）：「在真道上」（林前十六 13），「要靠主」（腓四 1），在基督已經贏得的自由上（加五 1），或「同有一個心志」（腓一 27）。也要注意：羅五 2，十一 20；林前十 12，十五 1，十六 13；林後一 24；西四 12；帖前三 8。

牌」（16 節），詳細說明信徒要站立得穩必須採取的行動。⁴ 根據上下文，這些分詞也可以理解為隱含著命令語氣的作用。

關於他們的第一個軍裝，讀者受到勸勉要「用真理當作帶子束腰」。對於一個羅馬士兵而言，這個帶子可能是指懸在軍裝下面、保護大腿的皮製圍裙，而不是配戴刀劍的帶子，或穿在軍裝上保護用的腰帶。⁵ 在腰部穩妥地束緊衣裳。這觀念意指預備採取幹勁十足的行動（路十二 35、37，十七 8），在這裏是指準備爭戰。⁶ 使徒的用語清楚地引喻《七十士譯本》的以賽亞書十一章，後者論及彌賽亞：「公義必當祂的腰帶，信實必當祂脅下的帶子」（4~5 節）。在舊約聖經的上下文中，神的受膏者在神國度中的掌權，將會以公義和真理為特色。彌賽亞在戰爭中所穿戴的軍裝，現在供應給祂的子民，讓他們去參與屬靈的爭戰。「真理」在以弗所書中佔了重要的地位，指神在福音中啟示（一 13，四 15、21、24）的真理（四 24，五 9），表現在如今已經成為新人

⁴ 參 Lincoln, 431, 447。D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 629，將分詞 περιζωσόμενοι（「束腰」）歸類為表示方法的分詞，也暗示接著的三個分詞是這種用法。這個分詞常常與「模糊的、一般性的、抽象的、或隱喻性的限定動詞」連用，表明主要動詞的動作是如何完成的。參：太二十七 4。這個動詞先出現，而且在其語意範疇上是一般性的。

⁵ A. Oepke, *TDNT* 5:303, 307。

⁶ 如 Louw and Nida §77.5 所主張的。「腰」可能是力量的隱喻，而「束腰」在舊約聖經中是用作顯出力量與勇氣的象徵：耶和華以大能束腰（詩六十五 6），也以力量為詩人束腰，使他能爭戰（詩十八 32、39）。

成員的信徒生活中（四 25，五 9）。⁷ 在以弗所書六章這裏，真理的這兩個面向結合在一起。⁸ 當信徒束緊了彌賽亞軍裝的這個部分時，他們將會從神在福音中啟示的真理獲得力量，結果，他們將會在態度、言語、和行為上彰顯出這位受膏者的屬性。他們這樣抵擋魔鬼，不給他在他們身上有可趁之機（四 27）。

其次，基督徒如果要抵擋黑暗的權勢，就需要穿上「公義的護心鏡」。對於羅馬士兵而言，這護心鏡是「遮蓋胸部的一片軍裝，保護它免受毆打或箭的傷害」。⁹ 保羅在這裏的用語是取自以賽亞書五十九章 17 節（參《所羅門智訓》五 18；在賽十一章，公義是彌賽亞的腰帶），在那裏，耶和華穿上「公義的護心鏡」，出發去拯救祂的子民，刑罰以色列國的敵人。根據以弗所書六章，信徒若要受到保護，免受靈界敵人的毆打或箭的傷害，就需要穿戴神自己的公義為武裝。一些解經學者認為這公義是指神那稱人為義的、具有法庭背景的義，使人在祂面前有合宜的立場（參：羅三 21~26）；¹⁰ 根據這種觀點，神在祂至高無上的主權中，藉著基督的死宣告人無罪開釋的判決，為信徒在屬靈爭戰中站立得穩提供了基礎。然而，晚近的許多解經學者根據「公

⁷ 鈕斐德（T. Y. Neufeld, *Put On the Armour of God*, 134）認為：在六章 14 節出現「真理」這個重要的主題，作用是「重述以弗所書中重複彈奏之音調的要點」。

⁸ 然而，墨瑞慈（T. Moritz, *A Profound Mystery*, 202）認為：這裏所著眼的是客觀的福音的「真理」。

⁹ 希臘文 θωράξ。Louw and Nida §6.39。

¹⁰ 如 Barth, 796-97; A. Oepke, *TDNT* 5:310 所主張的；晚近的墨瑞慈也是如此（T. Moritz, *A Profound Mystery*, 203），後者強調「公義」作為恩賜的重要性，雖然他確實承認也有倫理道德的層面。

義」在以弗所書前面的例子（四 24，五 9），認為它是指倫理道德上的義。¹¹ 在這個詞語所引喻的舊約聖經的上下文中，公義是與救恩平行的；¹² 如果根據這一點來理解這個詞語，那麼說穿戴神自己的義或支取祂的救恩，其實就是再次勸勉讀者要穿上四章 24 節的「新人」，這新人的受造，是為了在公義和聖潔上像神。¹³ 藉著穿上神的義，信徒致力於效法祂（五 1），並且在他們所有的行為舉止上表現出公義的舉動。

六 15. 基督徒也需要穿上適合的鞋子，來預備作戰。羅馬士兵常常穿著 *caliga*，一種半統靴，嚴格說來不是一個兵器，而是他的部分配備，尤其是用於長途行軍時。¹⁴ 保羅在此並沒有直接地提及信徒穿在腳上的東西；反而使用一個不尋常的詞與，說「用平安的福音當作預備走路的鞋穿在腳上」。¹⁵

¹¹ 不單早期的加爾文和梅爾，還有晚近的史納肯伯、布魯斯、林康、和斯諾德格拉斯。參：帖前五 8，那裏以「信和愛」當作基督徒的護心鏡。

¹² 注意從以賽亞書的文脈對第 17 節所做的討論：B. G. Webb, *The Message of Isaiah: On Eagles' Wings* (Leicester: Inter-Varsity, 1996), 229。他認為公義是指神信守祂聖約的應許，如祂在拯救的作為中所顯出的。

¹³ 這其實就是穿上基督（羅十三 14）；見：弗四 24 的註釋。

¹⁴ 當軍隊向前線推進時，一個典型的士兵可能得走許多哩路（薛西斯 [Xerxes] 從波斯帶領他的軍隊一路前行，企圖征服希臘！色諾芬《長征記》[*Anabasis*] 4.5.14）。

¹⁵ ὕποδημαι 與在腳上穿東西有關，諸如鞋子、靴子、或帶子鞋，意思是「穿上、綁上、或穿著（腳上的東西）」；如 Louw and Nida §49.17 所主張的。這動詞與 ὑποδήματα（「帶子鞋，鞋子」）有關，後者可以用來指軍隊用的帶子鞋。

這個措辭顯然是從以賽亞書五十二章 7 節借用而來的：「那報佳音、傳平安……的……這人的腳登山何等佳美！」——使徒也曾以一個較短的形式使用這段話，指那些奉差遣去傳揚基督徒福音的人（羅十 15）。在以賽亞書五十二章原來的上下文中，所描繪的畫面是一個孤單的報信者，他佳美的腳走在山頂上，彷彿母鹿的蹄一般快捷（歌二 17，八 14），傳好消息給耶路撒冷。當他來到城內居民聽力可及的範圍內，就大聲喊出「平安」、「好消息」、「救恩」、「你的神做王了」（基本上是跟賽四十 9~11 相同的安慰信息）。

在以弗所書六章 15 節這裏，改寫了以賽亞書的措辭，以符合這個句子的句法模式：¹⁶ 讀者已經受到勸勉要「站立得穩」（14 節），如果他們要恰當地以神的軍裝來裝備自己，需要採取的一個行動（注意 14、16 節的另外三個）是要把鞋子穿在腳上，以「預備走路」。然而，這個隱喻用語的意思和它在 10~20 節的思路中的深遠意義卻有爭議。我們需要探討下列議題：

(1) 譯作「預備〔走路〕」（《和合本》、《新國際版》）一詞的意義。這個詞不曾出現在新約聖經其他地方（雖然同源動詞常常出現），¹⁷ 以賽亞書五十二章 7 節也沒有使用它。然而，它

¹⁶ 在 14~16 節，命令語氣 *στήτε*（「站立」）後面跟著四個不定過去式分詞＋兵器／身體的一個部位＋一樣美德／恩賜。在 15 節維持這個結構，使用 *ὑποδησάμενοι*（「穿上」）＋*τοὺς πόδας*（「腳」）＋*ἐτοιμασία*（「預備，準備好」），雖然在擴充這個模式時提及 *τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης*（「平安的福音」），後者與 *ἐτοιμασία*（「預備」）是所有格關係，而且最終是來自以賽亞書（參 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 193）。

¹⁷ 它在新約聖經中出現四十次，但只有三次是在保羅書信全集中：林前二 9；提後二 21；門 22。

在《七十士譯本》中的確出現了十餘次，往往具有預備好了或堅穩的根基之意。¹⁸ 所以，一些人認為它在這裏意指「穩定的步伐」或「堅定不移」，並且將之與「站立」的整個勸勉連在一起。¹⁹ 但是，這個詞語在別的地方並沒有「穩定的步伐」之意，而預備、預備好、或準備妥當是比較常見的意思，也適合這裏的上下文。²⁰ 這個措辭是隱喻用法，意指恰當地配備神的軍裝，腳上穿好東西，準備好、預備妥當要投入屬靈的爭戰中。

(2) 所有格用語「福音」的功用。使徒說到的預備，是指由福音帶來的（來源所有格，或者或許是主詞所有格），或是願意分享並宣揚平安的信息（受詞所有格）呢？學者對此有不同的看法。

(a) 支持前者的學者聲稱：保羅是指從神大能的平安信息而來的預備或準備妥當，²¹ 這樣的預備使基督徒能留意重複的命令，「要站立得穩」。這通常被理解為意指採取防衛的姿態，嚴守已經贏得的立場，面對黑暗權勢而堅定不移並抵擋試探。²² 然而，我們仍然必須問一個問題：保羅的用語暗示信徒只需採取防禦的

¹⁸ 用來指立場或基地：拉二 68，三 3；亞五 11；參 Robinson, 215。

¹⁹ 參 T. Moritz, *A Profound Mystery*, 203，他認為它的意思是「堅定」。

²⁰ 詩九 17（《七十士譯本》九 38）；《所羅門智訓》十三 12；《阿立斯蒂亞書信》182；約瑟夫《猶太古史》10.1.2 等；Lincoln, 449。

²¹ 將 τοῦ εὐαγγελίου 理解為來源所有格。

²² 有人聲稱：穿鞋的意象適合這個意義。這個段落中提及的攻擊性武器只有「聖靈的寶劍」（17 節）。但亞諾德（C. E. Arnold, *Powers of Darkness*, 157）主張：配備好的鞋子使士兵可以在戰爭中採取防禦的姿態。他可以在軍隊向前線推進時旅行許多哩路，然後追擊敵人。

姿態嗎？他們肯定必須接受並保守平安的福音，在道德領域中抗拒每一個試探，並且抵擋那惡者的各種影響。但是，站穩了也可能包括攻擊敵人的領土，或藉著宣告神要拯救在黑暗領域中被擄之人的應許而搶奪撒旦的國度。²³ 與他在其他地方使用的軍事意象一致，保羅說到他在爭戰中所用的兵器具有神的大能，可以拆毀堅固的營壘，推翻所有為了阻擋人認識神而設立的論據和每一個託詞（林後十 4）。這無疑包括了攻擊敵人的領土，那顯然就是採取攻擊的姿態。

(b) 另一個作法是將「福音的〔預備〕」詮釋為受詞所有格，指願意分享或宣講平安的福音。採取這條路線的理由如下：第一，這個名詞「意指預備行動的狀態——『預備要，準備要』，這個片語翻譯作「準備〔要宣講〕平安的好消息」。²⁴ 根據這種觀點，福音原來是表示媒介的名詞，意指「宣講或分享〔平安的〕福音」，它在保羅書信中另外出現六十次，超過半數是這個意思。第二，以賽亞書五十二章 7 節的上下文支持這種解釋：在山頂上留下佳美腳蹤的報信者預備²⁵ 要向錫安宣告好消息。²⁶ 第三，以弗所書中呼應舊約聖經這處經文的地方，即二章 17 節，叫

²³ 注意亞諾德極力主張的觀點，認為基督徒必須採取防禦的姿態和攻擊的姿態（C. E. Arnold, *Powers of Darkness*, 156-58）。

²⁴ Louw and Nida §77.1；參 Robinson, 215；Bruce, 408；饒德（W. Radl, *EDNT* 2:68）認為：這片語意指「預備為福音〔爭戰〕」；莫理斯（Morris, 206）：「這整個詞語指向充分預備要傳講福音；」參 Arnold, 111；亦見他的 *Powers of Darkness*, 157。

²⁵ 雖然 ἐτοιμασία（「預備」）一詞沒有出現在以賽亞書五十二章 7 節的經文中，但顯然具有報信者預備向錫安宣告好消息的含意。

²⁶ 參 Robinson, 215；布魯斯（Bruce, 408）依循他的觀點；也要注意斯托得，279 頁 = Stott, 280。

人注意基督，祂是報好消息的使者，基於祂在十字架上成就和睦的工作，前來向猶太人和外邦人宣告和睦。焦點在於傳揚平安的福音，對象則是祂已經為了他們贏得和好工作的那些人。最後，平行經文（西四 6）強調信徒對外人說話的口氣要有恩典。

(c) 如果把「福音的」這幾個字當作表示來源的所有格，即觀點 (a)，那麼保羅的措辭指向一種預備妥當的狀態，是從平安的福音而來的，這福音是信徒已經支取了的。因為這樣滿有能力地宣告和好的消息已經在他們生活中發揮了力量，²⁷ 他們不單會抵擋這些權勢的邪惡影響並抗拒試探，也會藉著與別人分享並宣講這好消息而進攻敵人的領土。如果採用另一種解釋 (b)，那麼「福音的預備」就是聚焦於那些已經支取平安福音的人分享福音。所有格「福音的」雖然可以有這兩種解釋，差異並不大，尤其是當我們認識到福音的大能層面時。

因為所有參與屬靈爭戰的人都被勸勉要穿上鞋子，以便這樣為福音作準備，以賽亞書五十二章 7 節用來描寫那位君尊的報信者，和以弗所書二章 17 節描寫彌賽亞自己的，現在也用來描寫所有的信徒。

(3) 「平安的福音」的深遠意義。根據舊約聖經中以賽亞書五十二章的上下文、和以弗所書稍早在二章 11~22 節那段基礎性的經文中提及的「平安／和睦」，使徒描寫基督徒必須把「平安的福音」當做預備走路的鞋子穿上，具有非常豐富的意義。當以賽亞書中的報信者來到耶路撒冷居民聽力所及的範圍，將安慰的信

²⁷ 保羅往往會離開正題，說到福音是大有能力的，甚至是爆炸性的（參：羅一 16；腓二 16），所以，純粹從防禦性的角度來談及它，可能是與事實相違的。關於腓立比書二章 16 節在這一點上的意義，見 P. T. O'Brien, *Gospel and Mission*, 118-19。

息帶給這座城時（參：賽四十 9~11），他所呼喊的第一個字就是「平安！」（五十二 7）。²⁸ 後面跟著同義詞「好消息」與「救恩」，然後以「你的神作王了」來詳述其內容。耶和華榮耀地回到錫安（9 節），那是祂的子民迸發出喜樂歌聲的原因，從祂為祂百姓採取大能作為的角度來解釋（祂已經「安慰了祂的百姓」並「救贖了耶路撒冷」，9 節），而根據以賽亞書四十九章 6 節，* 這引致了世人的蒙福（祂「在萬國眼前」露出聖臂，「地極的人都看見我們神的救恩了」，五十二 10）。²⁹ 耶和華的使者所帶來的平安同時涉及縱向與橫向的關係。這顯然就是以弗所書二章 14~18 節的焦點，那裏說神的彌賽亞藉著祂的死成就了平安：祂摧毀了猶太人與外邦人之間的疏離，在祂自己裏面將兩下創造成一個新人，並且在祂的身體裏使雙方都與神和好（15~16 節）。

我們已經說過：信徒所穿戴的軍裝是耶和華或祂的彌賽亞的軍裝。以弗所書六章所列舉的兵器，大部分都與以賽亞書五十九章 17 節耶和華的軍裝、和十一章 4~5 節祂彌賽亞的軍裝有對應之處。這一點的例外是以弗所書六章 15 節提及的鞋子。但是，將「平安的福音當作預備走路的鞋穿在腳上」，與彌賽亞的關連要比往往所以為的更為密切，如果清楚辨識出以賽亞書五十二章 7 節、以弗所書二章 14~18 節、與以弗所書六章 15 節之間的關

²⁸ 《七十士譯本》讀作 πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης（「那傳平安信息之人的腳」）。

* 編按：原著誤植為「四十九章 3 節」。

²⁹ 魏斯特曼認為：耶和華大能的作為是在萬國眼前（10 節）為以色列施行的（9 節）；這雖然有可能，較好的作法似乎是將萬國必要「看見」詮釋為意指有分於耶和華的救恩。如莫德（J. A. Motyer, *Isaiah*, 420）所主張的。

連，就更是如此。耶和華的使者向祂的百姓耶路撒冷宣揚平安的好消息。以弗所書二章 17 節採用舊約聖經的這處經文；根據前者，基督就是平安的具體化（14 節），祂已經藉著祂的死成就了平安，並且既遠且廣地向猶太人與外邦人宣揚這個好消息。那些已經為自己支取這平安的人，已經這樣「預備」了自己的腳，就是預備要宣揚平安的福音。弔詭的是，他們是在進行屬靈爭戰的時候預備要宣揚平安的福音！³⁰

六 16. 除了³¹ 信徒需要穿戴的軍裝，³² 他們還必須拿著「信德當作籐牌」，因為他們藉著它³³ 將會受到充分的保護，免受那惡者向他們發動的各種攻擊。籐牌不是指圓形的小盾牌，那無法保護身體的大部分部位；它乃是指羅馬士兵攜帶的大盾牌，³⁴ 把

³⁰ 斯諾德格拉斯（370 頁 = Snodgrass, 342）認為：所設想的「預備」是指整個生命，而不僅是願意分享福音。

³¹ 第四個使用不定過去式分詞的子句（ἀναλαμβάντες，「拿著」）是由 ἐν πᾶσιν 引入的，後者可以是「在所有環境中」之意，但最好是理解為「此外」（《和合本》；參：《新國際版》）。它並不是意指「最重要的」（《欽定本》），彷彿是所有兵器中最重要。

³² 三個分詞 περιζωσάμενοι（「束腰」，14 節）、ἐνδυσάμενοι（「遮」，14 節）、與 ὑποδησάμενοι（「穿」，15 節）都是指綁在信徒身體或腳上的軍裝。現在，他們必須「拿著」（ἀναλαμβάντες）信心的籐牌（參 Hoehner, 845）。第四次使用的不定過去式分詞是由「此外」引介的。

³³ 附加的一個關係子句 ἐν ᾧ δυνήσεσθε κτλ.（「你們可以藉此……」），解釋這個籐牌使信徒能以滅盡那惡者射來燃燒的箭。

³⁴ 即希臘文 θυρεός，是 *scutum*；尺寸為四呎長、兩呎半寬，形狀就像一扇門（參 θύρα）。通常是用木頭做的，覆蓋著帆布和牛皮；頂部與底部又用金屬來加固（注意波里比烏的描述 [Polybius, 6.23.2-6]）。

整個人都遮蓋起來。在舊約聖經中，這個盾牌用作神保護祂百姓的意象（創十五 1；詩五 12，十八 2、30、35，二十八 7 等）。³⁵

「投靠祂的，祂便作他們的盾牌」（箴三十 5）。在這裏，信徒必須拿著의 盾牌是「信德的籐牌」；這個所有格最好理解為同位語所有格，³⁶ 意即信心本身就是這籐牌。「信心」已經出現在整本以弗所書的關鍵之處（一 13、15、19，二 8，三 12、17，四 5、13，六 23），尤其是作為獲取神的能力的方法（一 19，三 16~17）。雖然可以將這裏的信心詮釋為神或基督的信實，比較可取的作法是將之理解為信徒在惡者的攻擊中抓住神的資源，尤其是祂的大能。³⁷ 這樣，拿著信心的籐牌就是支取神給我們的應許，深信祂必在爭戰中保護我們。根據彼得前書五章 8~9 節，堅固的信心可以描寫為「堅定的決心」，是抵擋魔鬼所必須的。³⁸

信徒以這個方式來回應，就「可以³⁹ 滅盡那惡者一切的火箭」。羅馬士兵所用的大盾牌是特別設計來撲滅危險的投射武器的，尤其是浸過瀝青並點燃之後才發射的箭。這些燃燒的投射武

³⁵ 在詩篇三十五篇 2 節（《七十士譯本》三十四 2），把神當做神聖的戰士，呼求祂拿起兵器和盾牌（*θυρεός*），為祂的受苦者進行干預；參 T. Y. Neufeld, *Put On the Armour of God*, 140。

³⁶ Best, 601；與 Hoehner, 846。

³⁷ 晚近的解經學者大多如此主張。然而，墨瑞慈（T. Moritz, *A Profound Mystery*, 204）認為：這是同時指基督的信實與人回應的信心。

³⁸ Bruce, 408，引用 Selwyn。參《感恩詩集》2:25-26, 29。

³⁹ 未來式的 *δυνήσεσθε*（「你們將能夠」）是邏輯的未來式，表明拿著盾牌的結果，並不表示爭戰本身是在未來的（不同於 T. Y. Neufeld, *Put On the Armour of God*, 110 的觀點）。

器往往在士兵當中造成致命的傷害或混亂，除非先將盾牌吸過水，能以熄滅它們。⁴⁰ 在這裏，燃燒的箭⁴¹ 是以極具隱喻性的用語，描寫魔鬼和其黨羽對神的百姓發動的每一種攻擊。它們就跟那些推波助瀾的「詭計」一樣的廣泛（11 節），不單包括每一種不敬虔行為的試探（參：四 26~27）、懷疑、與沮喪，也包括外來的攻擊，諸如逼迫或錯謬的教訓。⁴² 保羅的措辭表達了極端危險的感覺。「那惡者」⁴³ 的力量是不可思議的強大，我們若單憑自己的裝備肯定會失敗。但這些燃燒的箭卻不能傷害那些靠著「主、倚賴祂的大能大力」的人（10 節）。他們能夠抵擋並勝過撒旦的這些攻擊。

六 17. 必須接受⁴⁴ 的最後兩樣軍裝是救恩的頭盔和聖靈的寶劍，後者就是神的道。羅馬士兵所用的頭盔是銅製的，涵蓋臉頰

⁴⁰ 注意李維生動地描述這些箭如何造成驚慌，使得士兵想要拋下著火的盾牌，因而使得他們容易受到敵人的長矛傷害（Livy, *History* 21.8）。

⁴¹ Βέλος 在新約聖經中僅見於此，意指「投射武器，包括箭（用弓射出）或標槍（用手拋擲）」，如 Louw and Nida §6.36 所主張的。

⁴² 參 S. H. T. Page, *Powers*, 188。梅爾（Meyer, 337-38）正確地說：「火箭」這個措辭「以強烈的色彩呈現出撒旦攻擊的敵意與毀滅性」。

⁴³ 所有格 τοῦ πονηροῦ（「那惡者」）可能是表示歸屬的（「那惡者的火箭」）或來源所有格（從那惡者而來的火箭）。用這個頭銜稱呼魔鬼（參：11 節），不曾出現在保羅書信全集的其他地方（然而，參：帖後三 3），但卻曾出現在太十三 19；約十七 15；約壹二 13、14，五 18、19。

⁴⁴ 這是藉著一個新的命令語氣表達的，δέξασθε（「接受」；《和合本》作「戴上」），與前面的幾個分詞平行（14~16 節），並且以 καί（「並」）連接起來；但霍納（Hoehner, 849）持不同的觀點，他認

的部分，所以可以保護頭部。保羅在這裏的用語又是取自以賽亞書五十九章，在那裏，耶和華這位得勝的戰士「以拯救為頭盔」（17 節），來拯救祂的百姓，審判他們的敵人。⁴⁵ 現在，根據以弗所書，祂將祂的頭盔賜給信徒，來保護他們。這個頭盔就是救恩本身（同位語所有格：「救恩就是這頭盔」），⁴⁶ 而信徒受到勸勉，要在進行屬靈爭戰時抓緊它。

在本書信稍早，已經使用救恩用語來概括神所已經為信徒成就的：⁴⁷ 祂使他們與基督一同活過來，使他們復活，並與基督一同坐在天上（二 5、6），全部都被描寫為祂已經藉著恩典拯救了他們（5、8 節）。這裏著重地強調救恩現今的面向：⁴⁸ 神已經拯救他們脫離死亡、忿怒、與轄制，並且將他們遷移到基督掌管的新國度中。他們已經與基督一同復活，得著能力與權柄，這個地位大過於「他們那些大有能力的超自然敵人所擁有的」。⁴⁹ 當他

為 δέξασθε（「接受」）平行於 14 節的命令語氣 στήτε（「要站穩了」）（亦見：11 節的註釋）。

⁴⁵ 這處經文（根據《七十士譯本》）說：「祂〔耶和華〕穿上公義為護心鏡，在頭上戴著救恩的頭盔（περικεφαλαίαν σωτηρίου），以報仇為衣服和外袍。」。

⁴⁶ 也要注意「公義的護心鏡」（14 節）和「信心的盾牌」（16 節），每一個都是以後面的因素代表前面的（按照中文的字序）。

⁴⁷ 在帖撒羅尼迦前書五章 8 節，以「得救的盼望」為頭盔，因為在那封信中，救恩是信徒「被命定……要藉著主耶穌基督……得著的」——在祂再來時。

⁴⁸ 然而，這不是說救恩已經是完全實現了的。保羅也說到將來的一個世代，未來的完滿實現（一 10），以及要來的「得贖的日子」（四 30）。參 Arnold, 149。

⁴⁹ Arnold, 111。

們更充分地支取這救恩，並且根據他們在基督裏的地位而活時，就有一切的理由對那爭戰的結局深信不疑。

保羅勸勉信徒抓住的軍裝中的最後一項是「聖靈的寶劍」。他們不單必須抵擋魔鬼發射出的燃燒的武器，也必須防備黑暗的權勢。這裏的用詞⁵⁰是指短柄的劍，是近身格鬥時重要的防身兵器。在「聖靈的寶劍」一詞裏，並不是將聖靈等同於寶劍（即同位語所有格），⁵¹「聖靈的」可能是來源所有格，表示聖靈使這寶劍有力且有效，⁵²給予它鋒利的劍刃（參：來四 12）。這個聖靈的寶劍就是「神的道」，⁵³這個詞語在保羅書信中往往是指福音。然而，他通常使用 *logos*（「道」），而不是這裏所用的 *rhēma*。這兩個詞語往往可以互換，但後者傾向於強調所說或宣講的道（如在五 26）。⁵⁴如果這裏維持這樣的區分，那麼保羅是指福音

⁵⁰ 參：羅八 35，十三 4。Μάχαιρα 是「一把比較短的劍（甚至是匕首），用於切割或戳刺」，有別於 ρομφαία，後者是「一把大的、寬的劍，用於切割與刺穿」（Louw and Nida § 6.33）。見 Hoehner, 851 的詳細討論。

⁵¹ 正如稍早提及的兵器：公義的護心鏡，信心的盾牌，或救恩的頭盔。

⁵² 參 Schnackenburg, 279; Lincoln, 451；與 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 728。這不是來源所有格，意指這寶劍是從聖靈而來的。

⁵³ 在下一個子句中，中性關係代名詞 ὃ（「這」）是回頭指向「聖靈的寶劍」整個片語（而不單是「聖靈」）。

⁵⁴ 然而，相反於 Louw and Nida §33.98，他們認為 ῥῆμα 與「已經陳述或說過的有關，主要聚焦於交流的內容」，所以意思是「話，言論，信息，陳述，問題」。

（參：羅十 17），但強調真正說出的信息，由聖靈賦於它穿透力與能力。⁵⁵

在 14 節已經提及的以賽亞書十一章 5 節與真理的腰帶有關。保羅再次使用以賽亞書十一章的意象，那裏說上主的靈在彌賽亞身上，祂將用口中的話擊殺全地，用祂口中的氣⁵⁶滅絕惡人（4 節）。以賽亞書的經文是指彌賽亞將來要擊殺列國，如啟示錄十九章 15 節描寫的。在以弗所書這裏所著眼的，是持續不斷與天空中的邪惡權勢爭戰，⁵⁷ 基督徒可以再次使用彌賽亞赴戰時所配戴的相同兵器。在他們與黑暗權勢的爭戰中，他們必須抓住神的話，就是福音（參：一 13，六 15），靠著聖靈的大能來宣講它。這個寶劍要同時用於自我防禦——「靠著聖靈加添能力的福音是武裝妥當的基督徒蒙保護的方法」⁵⁸——和信徒「為神而出發去攻擊並進行新的征服」時。⁵⁹ 這裏所設想的並不是特別對撒旦說的話，彷彿我們對他說的話擊敗了他。倒不如說，這是在黑暗的領域中忠心地傳講福音，好叫那些被撒旦轄制的男女可以聽聞這個釋放人、賜人生命的話語，獲得釋放脫離他的轄制。⁶⁰

⁵⁵ 如 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 728-29; Barth, 771; 與 Lincoln, 451 所主張的。關於其他選項的討論，見 Best, 603-4。

⁵⁶ 這又是 $\rho\eta\mu\alpha$ 。

⁵⁷ 在帖撒羅尼迦後書二章 8 節，保羅採用以賽亞書十一章 4 節，說主耶穌將要以祂口中的氣擊殺那不法之子。

⁵⁸ 斯諾德格拉斯，371 頁 = Snodgrass, 344。

⁵⁹ Mitton, 227。

⁶⁰ 注意費依對此的敏銳評論，針對的背景是現代一些基督徒迷戀於對魔鬼說話就可以挫敗他（G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 729）。

3. 警醒禱告（六 18~20）

這是論屬靈爭戰段落的第三小段，聚焦於所有的信徒都需要持續地禱告與警醒，尤其是為了身繫囹圄的使徒自己，叫他可以放膽無懼地宣講奧秘（18~20 節）。

六 18. 在與黑暗權勢爭戰的上下文中，禱告比 14~17 節所列舉的各樣兵器都佔了更顯著的地位。這顯然是因為，第一，18 節藉著兩個分詞與上文密切連結，¹ 這兩個分詞強調需要持續在聖靈裏「禱告」，並且堅持不懈地「警醒」祈求。這兩個分詞最好是與主要的勸勉「要站穩了」連用（14 節），² 而不是與命令語氣「戴上」連用（17 節），³ 並且強調一點，即站穩與禱告是結合

¹ 《新國際版》以第 18 節開始一個新的命令語氣，並且在第 19 節開始一個新的段落，而《新修訂標準版》則以 18 節開始新的命令語氣和段落。結果，就失掉了思想的連貫性，同時，προσευχόμενοι（「禱告」）與 ἀγρυπνοῦντες（「警醒」）這兩個分詞是否應該解釋為命令語氣，仍是值得懷疑的。參：斯諾德格拉斯，371-72 頁 = Snodgrass, 344；不同於 J. Adai, *Geist*, 234，後者認為 18~20 節形成「一個獨立的段落」。我們將 18~20 節與前文分開來，是為了便利的緣故，不是因為我們認為基於結構或解經的理由而一定要把兩個段落分開。

² 如 Bruce, 411; Arnold, 106, 112; Lincoln, 451；與 Best, 604 所主張的。

³ 在文法上，這兩個分詞可以與較近的命令語氣 δέξασθε（「戴上，接受」，17 節；如：斯諾德格拉斯，372 頁 = Snodgrass, 344 等人所主張的）連用。然而，這就表示保羅是在勸勉他的讀者：只有在戴上頭盔、拿起寶劍時才需要持續地禱告並警醒。在這整個段落的思路內，並根據 14 節的主要命令語氣 στήτε（「要站穩了」）所佔的顯著地位看來，比較好是將這兩個分詞與後者連用。

在一起的。第二，禱告本身並未等同於任何兵器。⁴ 軍事隱喻侷限於 14~17 節，而呼求神加添力量是信徒站立得穩並穿戴神軍裝的方法。第三，保羅使用同源字與同義詞，⁵ 描寫這個活動，藉此詳述禱告的主題，並且在 18 節四次使用「所有」一詞（《和合本》各有不同的譯法）來強調其重要性：信徒受到勸勉要在所有的時候（「隨時」）、用所有的禱告與祈求、帶著所有的堅忍來禱告，而且要為所有的聖徒祈求。最後，這樣強調禱告在 19 節又進一步擴充，使徒請求為他自己代求，使他可以有果效地使用聖靈的寶劍這個屬靈的兵器，就是福音。保羅要他的讀者了解：禱告是「使用其他所有兵器的根基」，⁶ 所以是他們要在屬靈爭戰中站立得穩非常重要的。他已經顯出對他們的關切，這是藉著禱告求神使他們可以認識神能力的浩大（一 15~23），並且得著力量，可以明白基督對他們的愛的長闊高深，並被神一切的豐滿所充滿（三 14~21）。使徒要他們明白：如果他們要在與黑暗權勢進行的屬靈爭戰中成功，在禱告中倚靠神的生命是不可或缺的。

⁴ 不同於 W. Wink, *Naming*, 88；與 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 730 的觀點；然而，後者確實承認：禱告並未與「這類的軍裝」連在一起。貝斯特（Best, 604）說：如果禱告或警醒是個兵器，「就應該附帶著屬靈的活動，像軍裝的其他部分一樣……或者本身就應該修飾物質軍裝的某個部位。」

⁵ Διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ... ἐν πάσῃ [προσκαρτερήσει καὶ] δεήσει（「藉著每一個禱告和祈求，在所有的〔警醒與〕祈求中……禱告」）。

⁶ Arnold, 112。

在第一個子句中，讀者受到鼓勵要站穩了，「以⁷每一種禱告和祈求來禱告」。第一個名詞譯做「禱告」，雖然偶爾用來泛指禱告，在舊約聖經與新約聖經中通常用來指祈求。⁸ 在保羅書信中，它往往具有為別人「祈求」之意，也就是代禱。⁹ 第二個字，「祈求或懇求」，原來是指一個「缺欠」或「需要」，然後指一個「懇求」，在新約聖經中全部用來指向神「禱告」，尤其是「祈求」或「懇求」。¹⁰ 在這裏，這個字與第一個字做同義詞使用。然後分開重拾這兩個因素：首先「隨時在聖靈裏禱告」，然後，「在此警醒不倦，為眾聖徒祈求」。這樣為祈求性的禱告堆砌詞語（一個動詞與兩個同義名詞；參：腓四 6），¹¹ 作用是著重地強調相信與滿懷盼望的禱告在基督徒爭戰中的重要性。

信徒必須持續地¹² 禱告，因為他們與黑暗權勢的爭戰永無窮盡。而且他們的禱告必須是「在聖靈裏或藉著聖靈」，即受聖靈

⁷ 介詞 *διά*（「帶著」）用來指伴隨的環境；如 C. F. D. Moule, *Idiom Book*, 57; BDF §223(3); 與 Best, 605 所主張的。

⁸ 希臘文 *προσευχή*。撒下七 27；參：29 節；王下十九 4，二十 5；詩四 1，六 9 等；可九 29；徒十 31，十二 5。注意 BAGD, 713; H. Greeven, *TDNT* 2:807-8; G. P. Wiles, *Prayers*, 19。

⁹ 羅一 10，十五 30；弗一 16；西四 2、12；帖前一 2；門 4、22。

¹⁰ 希臘文 *δέησις*。羅十 1；林後一 11，九 14；腓一 4，四 6；提前二 1，五 5；提後一 3。還有路一 13，二 37，五 33；來五 7；雅五 16；彼前三 12；見 BAGD, 171-72。

¹¹ 見 P. T. O'Brien, *Philippians*, 491-93。

¹² *Ἐν παντί καιρῷ* 直譯為「在每一個機會」。他們需要「隨時」禱告，是保羅書信中常常提及的，雖然使用不同的措辭，如 *προσκαρτερέω*，「繼續，恆切」，羅十二 12；西四 2；參：徒二 42、46，六 4；*οὐ παύομεθα*，「不住地」，弗一 16；西一 9；*νυκτὸς καὶ ἡμέρας*，（直

感動並引導，他們已經藉著同一位聖靈，滿有信心地來到父面前（二 18）。他們是被建造成為神在聖靈裏居住的所在（二 22），並且正被聖靈充滿（五 18），必須受到聖靈的驅策與引導，來向父禱告。這不是指用方言禱告，因為並不是所有的基督徒都必須如此禱告，但每一位參與屬靈爭戰的信徒都必須藉著聖靈獻上具體的祈求。¹³ 甚至在我們不知道該禱告甚麼時，聖靈都來幫助我們，用說不出來的嘆息為我們代求，那是完全符合神旨意的（直譯「照著神的旨意」，羅八 26~27）。

要致力於這種禱告，¹⁴ 信徒就必須保持警醒。這樣的警醒要伴隨著堅忍與為所有聖徒祈求。¹⁵ 要「警醒禱告」的勸勉，是早期基督徒傳統的一部分，源自耶穌的教導，祂鼓勵信徒要警醒提防試探（可十四 38），並且著眼於祂將在人意想不到的時候回來（路二十一 34~36；可十三 32~37）。在這裏，保羅不單描寫信徒隨時都要警醒禱告的一般態度。他所說的注意與禱告也不是相對於遲鈍且沉睡的禱告。確切地說，這裏所用的詞語「警醒，

譯）「晝夜」，帖前三 10；提後一 4；ἀδιαλείπτως，「不住地」，羅一 9；帖前一 2，二 13，五 17；參 ἀδιαλείπτον，「不住的」，提後一 3。

¹³ 不同於 G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, 730-31 的觀點，他引用羅馬書八章 26~27 節作為部分的支持。針對這是指用方言禱告的觀點提出的批判，見 P. T. O'Brien, 'Romans 8:26, 27: A Revolutionary Approach to Prayer?' *RTR* 46 (1987), 65-73, 尤其 70-71。

¹⁴ Εἰς αὐτό（「向著這個結局，為了這個目的」）表示警醒的目的是要持續不斷地禱告。

¹⁵ 片語 ἐν πάσῃ προσακατηρήσει καὶ δεήσει περὶ πάντων τῶν ἀγίων（「帶著所有的堅忍與為所有聖徒的祈求」）表達伴隨的環境。

警戒」，¹⁶ 連同其同義詞「保持清醒，注意」，通常用於光明的兒女教義問答的文脈中，指保持清醒並棄絕現今這黑暗世代的靈命沉睡，心思中想到基督的來臨與盼望的完滿實現。¹⁷ 清醒的概念具有末世性的特質，似乎可以合理地假設：使徒在這裏是鼓勵讀者要警醒地期盼主的來臨（參：林前十六 22；啟二十二 20）。堅持不懈與禱告在新約聖經其他地方相提並論（羅十二 12；西四 2；參：徒一 14，二 42，六 4）。在這裏，信徒必須堅持不懈，以勝過疲勞與沮喪，不落入靈命的沉睡或自滿。

他們必須「為眾聖徒」代求，也就是為那些已經加入神百姓的新群體的人（參：一 15，二 14~18，三 18）。使徒一直在談論的屬靈爭戰，是所有的信徒——包括個人與團體——都在參與的爭戰；他們如果要在激烈的爭戰中站立得穩，就需要基督徒同伴的代禱。本節四次出現的「所有的」，在所有的時候禱告、用所有的禱告與祈求、帶著所有的堅忍來禱告，為所有的聖徒祈求，以最強烈的方式強調使徒賦予這種相互代禱的重要意義。

六 19. 除了鼓勵讀者要為神的所有百姓獻上祈求，保羅也特別請求他們為他自己代禱。¹⁸ 他希望，在他身繫囹圄的時候，可以有機會放膽且清晰地宣講福音的奧秘。他知道：在屬靈爭戰中，這樣拯救男女脫離魔鬼轄制的事奉，需要有神的資源。

¹⁶ 參 Louw and Nida §27.57。

¹⁷ E. Lövestam, *Spiritual Wakefulness in the New Testament* (Lund: Gleerup, 1963), 64-77, 尤其 75-77。

¹⁸ 連接詞 καί（「也」）將 ὑπὲρ ἐμοῦ（「為我」）與緊接在前的介詞片語 περὶ πάντων τῶν ἁγίων（「為眾聖徒」）並列，而且可能有附屬的含意，「並且要特別為我禱告」；如 G. R. Smillie, 'Mystery', 199-222 所主張的，尤其 208。

在他書信的結尾，保羅往往談到為他自己和他的同工禱告，尤其是為他們福音的事奉（羅十五 30~32；林後一 11；西四 3、4；帖前五 25；帖後三 1、2；參：腓一 19）。這裏的措辭與歌羅西書四章 3~4 節類似，雖然兩者的差異可能反映這兩封信不同的歷史環境（見下文）¹⁹ 現在請求為保羅的事奉獻上祈求性的禱告，使他可以「講明」福音的奧秘。神已經滿有恩慈地使所有的信徒「得知」祂旨意的奧秘，尤其是祂要使萬有在基督裏同歸於一（一 9~10）。這個奧秘也藉著啟示「顯明」給使徒，他現在的工作就是要將這一切教導出來（三 3~6、9）。這個奧秘的核心就是猶太人與外邦人在基督的同一個身體裏和好（弗一~三章），此一特性對於第 20 節顯然間接提及的特殊環境深具意義（見下文）。

使徒自己是因為神的恩典而明白這奧秘（三 2、7、8），他在傳講這奧秘時同樣需要神的幫助。所以他請求基督徒讀者禱告，「使我得著口才，能以放膽開口講明福音的奧秘。」²⁰ 被動

¹⁹ 有人認為：以弗所書託名的作者改寫歌羅西書四章 3~4 節的資料，因為這個請求是特別為了保羅的需要；但這個觀點無法令人信服，而且是託名寫作理論的一個非常嚴重的弱點。林康（Lincoln, 'Stand, therefore', 108）基於第一世紀修辭學家昆提連（Quintilian）的意見，嘗試解釋作者消除了保羅的個人特性，以便賦予結語活潑的氣息；但這個作法並不恰當。「昆提連不是指託名寫作，而是指使用對話，使讀者或聽者知道是在呈現另一個人的話，正如他所舉的例子表明的」（斯諾德格拉斯，373 頁 = Snodgrass, 345；見 Quintilian, *Institutes* 9.2.29-37）。若不是保羅請求為他自己禱告，就是某個人試圖誤導讀者以為是保羅在提出這個請求。

²⁰ 歌羅西書的平行經文 ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξη ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου（「求神給我們開傳道的門」）並不完全等於以弗所書六章 19 節。首先，歌羅

語態的「被賜給」（《和合本》作「使得著」）表示這個「口才」（直譯「話語」）是由神滿有恩慈地提供的（所以是向祂祈求），而這裏的用詞意思是「言論」，即在他開口宣講福音的奧秘時說出正確的話。保羅不是說這奧秘的實質內容對他來說仍是個謎，更不是說他在尋求某個新鮮的啟示。在以弗所書前面，他詳細說明了這個已經啟示給他的奧秘的內容（一 9、17~23，三 3~10）。²¹ 倒不如說，就像每一個活潑的傳道人一樣，他渴望「聖靈的釋放，可以自由地、清楚地、大膽地表達它」。²²「開口」一詞出現在莊嚴的文脈中，即將發表一個從神而來的嚴肅或重要的言論（尤其注意：詩七十八 2；太五 2；徒八 35，十八 14）。²³ 如果保羅正被羈押在羅馬，等候要在最高法院出庭，而且可能有機會在凱撒本人面前作見證，這個請求就格外有意義（見下文）。

西書的經文是指保羅和他的同工，以弗所書六章 19 節卻僅僅著眼於使徒（「使我……開口」）。其次，在歌羅西書四章 3 節，所祈求的是為傳揚福音信息開門，這裏則是特別聚焦於神的道活潑的特質（林前十六 9；林後二 12）。然而，在以弗所書中，「開口」關係到不受約束、清晰、大膽地講話。

²¹ 再者，使徒不是在暗示「一個特別超然的發言被置於他的口中」（耶一 9；結二，三章）；參 G. R. Smillie, 'Mystery', 215。

²² G. R. Smillie, 'Mystery', 215。

²³ 雖然可以將這個表達方式理解為指神開保羅的口，比較好的方式還是像大多數解經學者那樣，將之理解為保羅開口，那時神將賜給他當說的話。

神將當說的「話」賜給使徒的結果，²⁴ 是他將「放膽」²⁵ 傳揚福音的奧秘。這個詞語（見：三 12 的註釋）表示無拘無束講話的自由，也就是清晰地或大膽地。關於保羅在這裏與第 20 節（那裏出現同源動詞）是指「大膽」或「清晰」，學者有不同的意見。基於語意學和上下文的理由，可以主張兩種意義同時並存。結果，一些人把這個表達方式翻譯為「大膽而清晰地」，²⁶ 雖然英文的 'with freedom' 或 'freely' 捕捉了希臘文的這兩種含意。或許這是預示了保羅即將要在面對法庭審訊時勇敢而清晰地陳明福音的奧秘。所有格「福音的」可以是主詞用法，意思是福音宣告了這奧秘，也就是說，福音的道宣講奧秘，這奧秘就是基督的身體，由猶太人和外邦人在祂裏面合而為一組成的（弗二，三章）。然而，「福音的」比較可能是解釋用的所有格，²⁷ 表示這奧秘就是福音（參：西四 3）。當然，正如布朗（Raymond Brown）指出的，這兩者「只是同一基本事實的兩個不同的面

²⁴ 如 A. T. Robertson, *Grammar*, 1090；與 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 594 所主張的。

²⁵ 副詞片語「放膽」描寫保羅傳揚這奧秘的態度。

²⁶ 林康（Lincoln, 429）在第 19 與 20 節使用「大膽且公開地」。范溫尼克（W. C. van Unnik, 'The Christian's Freedom of Speech', 466-88）指出：在保羅向猶太人傳揚福音而引發尖銳對立且危及性命的背景中，παρρησία 一詞應該翻譯為「勇氣」（徒九 27、28~29，十三 46，十九 8 等）。同時，παρρησία 往往與反義詞「晦澀地」或「讓人捉摸不透地」成對出現，所以應該翻譯為「清楚地」或「清晰地」。參：帖撒羅尼迦前書二章 2 節，那裏似乎同時著眼於這兩個面向。見 G. R. Smillie, 'Mystery', 214-16 的討論，他最後寧可翻譯為「清楚地」。

²⁷ M. Bockmuehl, *Revelation and Mystery*, 205 等。

向」。他補充說：「這奧秘本身意指神的計劃的隱密性；福音則是那計劃向著受它影響之人的外在顯明。」²⁸ 歌羅西書和以弗所書清楚地指出：這個福音是給每一個人的。它已經公開啟示出來了，也必須公開地傳揚。

六 20. 保羅為這福音的奧秘成了使者。²⁹ 在他早期的書信中已經論及他自己³⁰ 是基督的使者，神藉著他宣講祂那使人和好的信息（林後五 20；參：門 9）。³¹ 現在，在請求禱告的上下文中，再次使用這個崇高的詞語來指一個合乎標準的代表。他是代表神的使者，神託付他一個使命，就是要向外邦人傳揚這奧秘（三 2、7、8）。他的任務是向他們傳揚基督那測不透的豐富，並使每一個人明白這奧秘是如何安排的（8、9 節）。

然而，保羅描寫自己是帶鎖鍊的使者，這縱使不是自相矛盾，也是諷刺性的。在這個時期，一個囚犯卻扮演這樣的角色，顯然是「史無前例且有違其身分，因為使者的特性乃是尊榮與名

²⁸ R. E. Brown, *Semitic Background*, 64, 為 G. R. Smillie, 'Mystery', 213 引用。

²⁹ 在句法上，οὗ（「這……的」）的先行詞可以是 τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου（「福音的奧秘」，《和合本》）、τὸ μυστήριον（「奧秘」）、或 τὸ εὐαγγέλιον（「福音」）。然而，意義上的差別不大，如果 τοῦ εὐαγγελίου（「福音的」）是解釋 τὸ μυστήριον（「奧秘」）（見：19 節的註釋），就更是如此。

³⁰ 晚近有一種觀點認為：保羅使用複數的「我們作基督的使者」（林後五 20）時，意指他自己是個使徒，見 P. Barnett, *2 Corinthians*, 319-21。

³¹ 注意 A. Bash, *Ambassadors for Christ: An Exploration of Ambassadorial Language in the New Testament* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1997), 87-119 針對解經與神學議題所做的詳盡討論。

望」。事實上，「使者的被囚會被視為嚴重地侮辱差遣他和這位使者。」³² 但保羅的鎖鍊不單是指他的身繫囹圄，也象徵性地見證他的呼召。他的鎖鍊表明他是身負重任的，所以也表明他做為使者的資格。³³ 如果歷史背景是他的上訴於凱撒，那麼他在羅馬的被囚就為他敞開了一扇門，可以向皇帝或他的高級文武官員說話。縱使沒有多少希望可以有其他的收穫，保羅也可以用被指控的囚犯身分發言，也就是「帶鎖鍊的使者」。

這可能有助於解釋保羅對於其處境的驚人反應。他並未表現出自憐或憤恨的感受，或請求為他獲釋離開監牢而禱告，反而因其使命而狂喜。保羅並沒有隱藏他被囚的事實，也沒有為之辯解或抗辯。對於以外邦人為主的讀者而言，他的苦難不是失望的源頭；相反地，這些患難是他們的榮耀，並且引致他為他們的代求禱告（三 13、14）。³⁴

³² 如 A. Bash, *Ambassadors*, 132 所說的。

³³ G. R. Smillie, 'Mystery', 211, 212, 依循 M. N. A. Bockmuehl, *Revelation and Mystery*, 192, 205。也要注意：腓一 7、8、12；門 9、13；弗三 1，四 1；提後二 9；與徒二十八 20。

³⁴ A. Bash, *Ambassadors*, 132。巴席（Bash）正確地說：在以弗所書四章 1 節，保羅強調他的被囚，「彷彿那是他的道德訓勉具有效力的基礎。」關於第一世紀與被囚有關的榮辱問題，見 B. Rapske, *Paul in Roman Custody, Vol. 3: The Book of Acts in Its First Century Setting*, ed. B. W. Winter (Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1994), 288-98。

保羅服事他們，是神恩典的賞賜（三 7），而他再次提及自己渴望大膽而清晰地說話³⁵（參：19 節），這渴望適合於一位使者。³⁶ 他的一生完全在神的掌控與引導之下，甚至到一個地步，他是以基督合格的代表身分被囚的。他必須傳揚福音，那是神所加給他的責任（林前九 16~17）。他要無拘無束且大膽地宣告這福音的奧秘，因為他就是應該如此傳揚它的。³⁷

結果如何？如果提摩太後書四章 17 節是在敘述他的上訴所獲的聽證，那麼，雖然沒有人前來支持使徒，這裏所請求之禱告的回答是：「主站在我旁邊，加給我力量，使福音被我盡都傳明，叫外邦人都聽見。」

六章 10~20 節的結尾呼籲，捕捉了本書信的許多神學與倫理道德方面的關注；保羅在這裏從廣泛的角度描寫信徒生活在世界上的責任。他繼續使用屬靈爭戰的意象，將基督徒的生活描寫為對抗邪惡的超自然權勢的爭戰。信徒受到勸勉，要認識這爭戰的性質與層面，並且穩定站立，抵擋那列陣攻擊他們的魔鬼和其黨羽（11、13、14 節）。雖然基督已經擊敗了這些敵人（一 20~23），他們卻仍繼續存在，而且仍然活躍著，企圖叫跟隨基督的

³⁵ 這是第二個 ἵνα 子句，ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάζωμαι κτλ.（「使我……放膽講論」），可能是與 19 節的第一個並列，進一步提及請求禱告的內容。見 Best, 609；與 Hoehner, 865。

³⁶ A. Bash, *Ambassadors*, 131。

³⁷ Δεῖ（「當」，「必須」）所暗示的強制作用，是指神所指定的，而 ὡς 可能是表達態度（「照著當盡的本分」），而不是原因（「因為我必須說它」）。參 M. J. Harris, *Colossians and Philemon*, 195 與其他許多人。

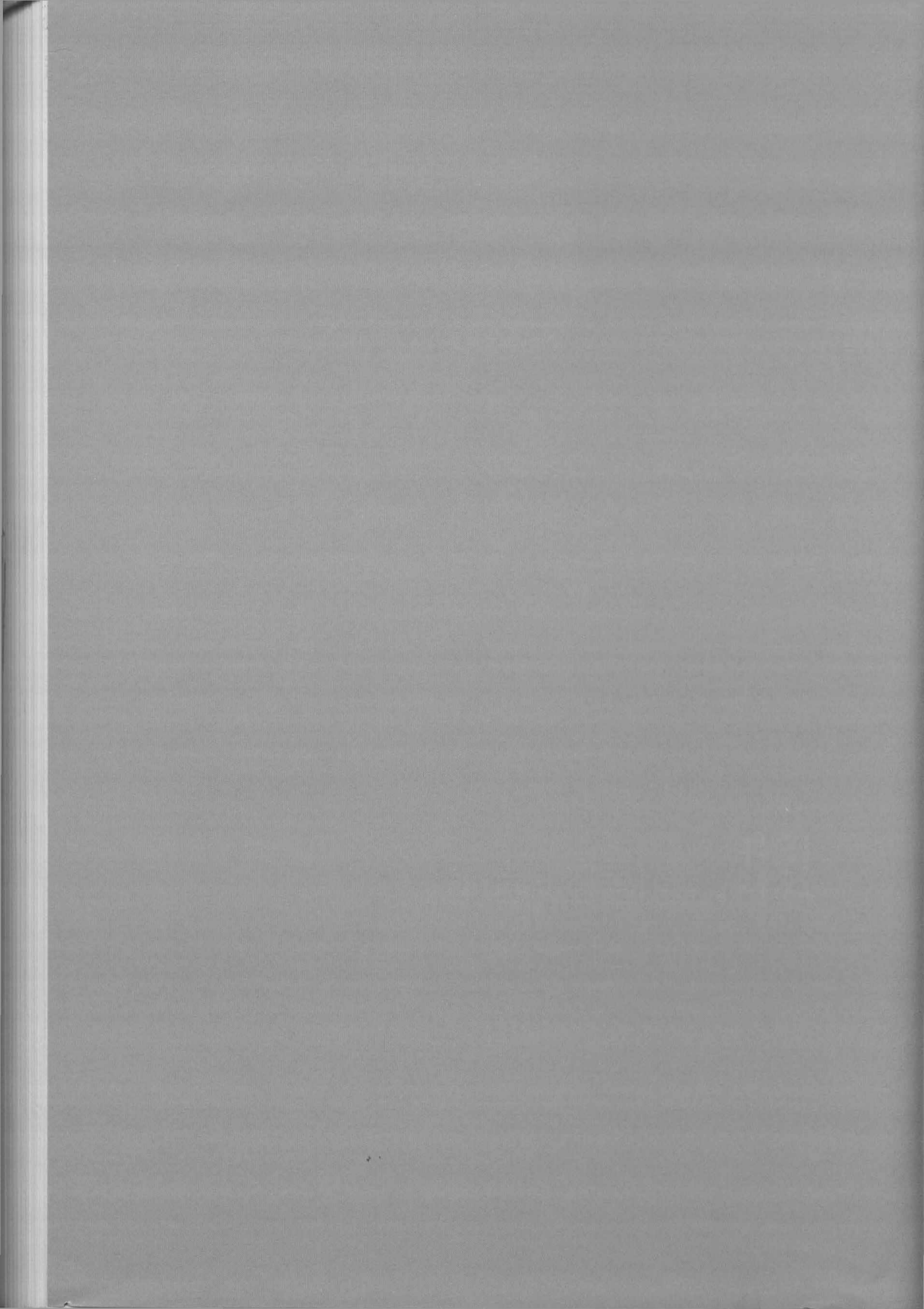
人與祂分離。為了剛強抵擋這超自然的、狡猾的、且大有能力的反對者，信徒需要神的保護與裝備。保羅列舉一些具體的軍裝，是他們要在對抗這些權勢時站立得穩必須穿戴的（14~17 節）。這些兵器包括真理的腰帶、公義的護心鏡、腳上穿著平安的福音當作預備走路的鞋、信心的盾牌藉以充分保護免受惡者所發動的每一種攻擊。此外，信徒必須戴上救恩的頭盔，藉以受到保護，免受惡者的攻擊，拿起聖靈的寶劍，就是神的道，換言之，就是聖靈所宣講並加添能力的福音。本書信最後勸勉的第三個段落（18~20 節）清楚說明：穿戴神的軍裝，以便在爭戰中站立得穩，是必須在禱告中倚靠神的生活。只有這樣，他們才能保持警醒，並且免於靈命的沉睡與自滿。他們的禱告也包括為所有的信徒祈求，尤其是要為使徒自己祈求，使他可以在身繫囹圄中獲得話語，大膽而清晰地傳講福音的奧秘。這段經文呼籲讀者要站立得穩，形成的結語不單適合保羅道德訓勉中的倫理道德勸誡，也適合整封信。

叁、新人：在地上的生活（四 1～六 20）



LETTER CLOSING (6:21-24)

肆. 書信的結尾
(六21~24)



²¹今有所親愛、忠心事奉主的兄弟推基古，他要把我的事情並我的景況如何全告訴你們，叫你們知道。²²我特意打發他到你們那裏去，好叫你們知道我們的光景，又叫他安慰你們的心。²³願平安、仁愛、信心，從父神和主耶穌基督，歸與弟兄們。²⁴並願所有誠心愛我們主耶穌基督的人，都蒙恩惠。

保羅已經請求基督徒讀者為他大膽傳講福音禱告，然後提醒他們想到他身繫囹圄的處境。他如今在結語中提到，他正打發推基古去告知他們有關他的景況與處境。這封信的結尾由兩個段落組成：第一，推薦推基古，並解釋說他的任務是作使徒的特使（21~22 節）；第二，平安的祝願與最後的祝禱（23~24 節）。

第 21 與 22 節為以弗所書與歌羅西書完全相符的字句提供最長的例子：原文有三十二個字是逐字逐句相符的，除了以弗所書第六章 21 節加上我的景況如何，以及歌羅西書四章 7 節加上和我一同作主的僕人以外。看起來似乎是第二分文件的作者從第一分文件複製而來的。許多人聲稱以弗所書的作者使用了歌羅西書；但正如貝斯特指出的，如果他先前使用歌羅西書的方式表明他不是複製後者，為何會在這裏改為這麼做呢？加上與省略之處相互抵消，所以，歌羅西書使用以弗所書的可能性，也像倒過來一樣高。雖然不是他偏好的選擇，貝斯特仍然承認：「也有可能這兩封信有一共同的作者，他只是在第二封信或多或少地重複了第一封信的內容。」¹ 這當然就暗示了：這兩封信是在大約相同的時間寫的，而且作者的記憶力很好，或者他在寫第二封信時手頭仍有

¹ Best, 613。見他在 'Who Used Whom?' 72-96 的詳細論述，和我們在〈導論〉中的討論。

第一封。如果像我們所主張的，保羅是這兩封書信的作者，可能是推基古帶著這兩封信前往小亞細亞的。

六 21~22. 推基古將擔任保羅的信使，使教會知道² 他個人的處境。³「你們也」（《呂振中譯本》）這個表達方式，很可能是指送達其他收信人那裏的書信，諸如歌羅西書，那也是由推基古傳送的。⁴ 這個時候，他很可能一直是使徒派到亞細亞省各教會的特使，這些教會都是保羅在以弗所事奉期間建立的。在使徒行傳二十章 4 節提到他是亞細亞省的人，當時與保羅一起在希臘，並且在保羅第三次宣教旅程結束時陪他旅行到特羅亞。當使徒把從外邦眾教會為了在耶路撒冷貧窮的猶太弟兄募集的款項送到耶路撒冷時，他也陪著保羅。根據提摩太後書四章 12 節，保羅打發他到以弗所執行一個沒有指明的任務，後來又打算派他或亞提馬到革哩底接替提多（多三 12）。連同其他幾個人，他似乎在保羅

² Γνωρίζω（「告訴」），已經用來指神使人得知奧秘（弗一 9，三 3、5、10；參：六 19），在此用於世俗的含意（林前十二 3，十五 1），像它在《七十士譯本》中偶爾見到的用法一樣：王上一 27；尼八 12；箴九 9。

³ Τὰ κατ' ἐμέ（「我的事情」）是一個常見的表達方式，描寫一個人的處境，如：希羅多特（Herodotus）7.148；《以斯拉一書》九 17；《多比傳》十 9；《馬加比二書》三 40；徒二十四 22，二十五 14；以及尤其是：腓一 12。

⁴ 確切的意義並不完全清楚。Καὶ ὑμεῖς 的意思可能是：以致「你們在你們那一面」可以知道我的景況，好像我在我這一面已經聽見你們的景況一樣（參：弗一 15）；Robinson, 217 即如此主張。艾伯特（Abbott, 190；參 Barth, 809）認為這是一般性的，描寫那些尚未親身認識保羅的信徒。用意是要叫他們「也」可以得知他的景況，就像其他人確實知道他的處境一樣。

事奉的後期階段與他有非常密切的關係，而且可能是本書信的收信人認識的。

保羅推薦推基古，說他是所親愛、忠心事奉主的兄弟（參：西四 7）。在這裏的文脈中，兄弟一詞與其說是指「基督徒同伴」（雖然推基古顯然如此，而且這詞語在 21 節有這意思），不如說是「同工」或「助手」之意。⁵ 整個詞語強調他與保羅密切的同工關係，以及他在事奉基督的紀錄上是經過試驗的。對於所交託給他的任務而言，這樣的條件很重要，因為他的任務是要把保羅的消息告知讀者，並且鼓勵他們，這樣的事奉符合保羅在本書信中表達的關注。

保羅差遣推基古攜帶此信：原文的動詞應該理解為書信的不定過去式，也就是從收信人讀此信時的立場來看這個動作，所以應該翻譯為我正打發；⁶ 《修訂標準版》譯為「我已經打發」，可以詮釋為推基古在保羅寫此信之前即已動身。希臘文的用詞就像一封信的信封附註一樣，上面提及帶信的人。

六 23. 在古代世界，作者通常為讀者的幸福祝願，以此結束他們的信件。保羅把這個祝願轉變為一種祝福式的禱告。⁷ 原文分別用「平安」與「恩惠」來開始 23 節與 24 節。兩者皆見於本書信的問候語（一 2），但在本書信的最後兩節以相反的順序提

⁵ E. E. Ellis, in *Prophecy*, 3–22。

⁶ 如大多數解經學者所主張的；亦參 D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 563。

⁷ 見 J. A. D. Weima, *Neglected Endings*，與 'The Pauline Letter Closings: Analysis and Hermeneutical Significance', *BBR* 5 (1995), 177–98。

及。在其他七個地方，保羅使用與一章 2 節完全相同的字序；⁸ 但在此卻不同。⁹

「平安」在這裏居於顯著的地位，無論這是因為它是本書信首要的主題之一（參：二 14~18，六 15），或因為它是祝禱的一個重要用詞（羅十五 33；帖後三 16），或者因為它頻頻出現在各書信的結尾附近（加六 16；彼前五 14；約叁 15）。它在此居於強調位置，肯定與以弗所書的神學相符，二章 14~18 節說平安與和好有密切的關係，而且其實就相當於救恩（參：二 5~8）。保羅渴望「弟兄（和姊妹）們」有平安，使用第三人稱，而不是「你們」，後者才是他稱呼讀者的正常風格。在一封巡迴傳閱的書信中，用第三人稱表達這個熟悉的詞語來指不同教會的成員，無論是猶太人或外邦人。在以弗所書前面，稱保羅與他的讀者是「互相為肢體」（四 25），並且說他們屬於同一個家庭（二 19）。但這卻是第一次出現「弟兄〔和姊妹〕們」。這樣，使徒提醒他的讀者想起神的平安，那是他們的，而且他渴望它可以藉著他們流向別人。

保羅也渴望「仁愛、信心」可以賜給讀者們。在保羅書信最後的祝福中提及愛，而且可以指神的愛（如在林後十三 14），或保羅自己的愛（如在林前十六 24）。它在這裏是指前者，因為與「平安」和「信心」平行（24 節）。「同著信」（《恢復本》）這個表達方式，不是指信心居於優先地位，而是表示愛心是伴隨著信心的。¹⁰ 它在此與愛心連在一起，是重拾了保羅在一章 15 節

⁸ 羅一 7；林前一 3；林後一 2；加一 3；腓一 2；帖後一 2；門 3。

⁹ 託名作者不大能會在這裏偏離保羅一般的行文風格。

¹⁰ 介詞 μετά（「同著」）意指關連，表示這兩個名詞有密切的關連，或許是強調愛心。參 BAGD, 509；不同於 Barth, 811 的見解。

的感恩（參：三 17），他在那裏表達自己聽見讀者的信心和他們向眾聖徒所顯的愛心時的喜樂。然後，在這裏，在本信的結尾，他「禱告求同樣的這兩個素質可以繼續成為他們的特質」。正如引言祝禱中的恩惠與平安（一 2）是來自兩個神聖的源頭，「平安、仁愛、信心」在此也照樣源自並流自父神和主耶穌基督。

六 24. 「願恩惠與你們同在」是保羅在一封書信結尾的基本祝禱，然而，它在這裏特別適合，必然深深打動讀者，因為稍早已經強調了：讀者（連同其他所有基督徒）已經領受的一切，都是藉著神與基督的恩寵，而且那不是人所當得的（參：一 6、7，二 5、7、8，四 7）。而保羅常用的祝禱一般都以不同的方式擴充，在這裏的措辭不同，因為不是以第二人稱複數表達，而是用第三人稱：所有誠心愛我們主耶穌基督的人（參：「歸與弟兄們」，23 節）。羅炳森認為：這「符合本書信的巡迴傳閱性質」；但如果是這樣，它的巡迴傳閱性質並沒有阻止作者在 21~22 節使用第二人稱。¹¹ 保羅在 23 節的祝願禱告，說到了從神和基督而來的愛，而這裏的祝禱則是希望恩典臨到所有以愛基督來回應的人。林康說：「在本書信其他地方已經提到神對信徒的愛（參：二 4）和基督對他們的愛（參：三 19，五 2、25），信徒的彼此相愛（參：一 15，四 2），信主的丈夫對妻子的愛（參：五 25、28、33），信徒一般的愛心（參：一 4《和合本修訂版》，三 17，四 15、16，五 2，六 23），但這是唯一明確提及他們對基督的愛的地方。」然後，他敏銳地補充說：「這樣，本書信結尾強調信徒與基督個人的關係和委身。」¹² 讀者（也以暗示的方式加上所有信徒）需要知道的，不單是神在基督裏為我們

¹¹ 見 Bruce, 415。

¹² Lincoln, 466，我受惠於他的解釋。

贏得之浩大救恩的客觀福氣，還要知道以合宜的方式回應。再者，雖然可以從回應保羅福音或使徒教訓的角度，這裏卻是從回應這位愛我們、為我們捨己之主耶穌基督的角度，來描寫我們承認：我們歡欣地屈膝順服。

保羅最後的片語，譯做以不死的愛（《新國際版》；《和合本》作「恆心」），以華麗的詞藻結束本書信，但其意義卻不全然清楚。名詞是指「不死，不朽」，在保羅書信其他地方描寫復活生命的特徵（林前十五 42、50、52~54；羅二 7；提後一 10）。¹³ 但是這個片語與甚麼連用呢？一些翻譯者認為應該與緊接在前的字「我們主耶穌基督」連用，因而將祂描寫為「在不朽中的」（參：提前一 17；雅二 1）。但這是值得懷疑的，因為「不朽」一詞在其他地方不曾用於地方意義。其他人將這片語與「所有愛……的人」連用，所以保羅的祝願禱告是：恩典可以賜給所有用不死的愛來愛我們主耶穌基督的人（《新國際版》）。¹⁴ 不朽屬於將來世代的生命，信徒已經有分於其中，所以他們的愛也照樣屬於那個世代。雖然這個解釋有可能，較可取的作法是認為不朽比較直接與神或祂的一個福分相連，勝過與信徒愛心的素質相連。所以，「以不朽」最好是與前面的名詞「恩惠」連用，雖然在句法上有點距離。介詞「以」在以弗所書中往往這樣用來

¹³ 參《所羅門智訓》二 23，六 18、19；《馬加比四書》九 22，十七 12。

¹⁴ 因此，*ἐν ἀφθαρσίᾳ*（「用不朽」）是個副詞用法的片語，修飾分詞 *ἀγαπώντων*（「那些愛……的人」）。《和合本》（「誠心」）、《現代中文譯本修訂版》（「恆心」）、《思高聖經》（「以永恆不變的愛」）、《新譯本》（「以不朽的愛」）都採取類似的見解。也注意 Abbott, 191; Robinson, 138, 220; 與 Hoehner, 877。

連接兩個名詞（二 7，三 12，六 2）。¹⁵ 所以，恩惠與不朽這兩個屬於新世代的福分，就是保羅希望能更豐富地賜給他的讀者的。這兩個福分並非互不相干的：恩惠常常出現在以弗所書中，是不朽壞的，是不受制於敗壞的，而從神的恩典湧流而出的不朽顯在現今的世代，也顯於將來的世代（參：二 7）。

保羅以兩個重要的因素結束他這封信：推薦推基古，就是他所差往讀者那裏去告知他景況詳情的（21、22 節），以及平安的祝願與恩惠的祝禱。與這整封信（一~三章，四~六章）相符的是，23 與 24 節首先聚焦於神滿有恩慈的賞賜，那是已經在主耶穌基督裏賜給信徒的，其次則聚焦於他們必須以愛欣然回應基督。

¹⁵ 一些人把介詞 ἐν（「在裏面，以」）當做這種伴隨（comitative）含意，包括 Bruce, 416; Schnackenburg, 291；與 Lincoln, 466-68。注意《新英語聖經》與《耶路撒冷聖經》。

肆、書信的結尾（六 21～24）