

丁道尔 新约圣经注释

以弗所书

目录

编者序	1
作者序(初版)	2
作者序(再版)	4
简写一览	6
参考书目	9
导论	13
受书人	15
以弗所书与歌罗西书	17
IV 以弗所书与其他新约书卷	21
A 其他保罗书信	21
B 彼得前书	25
C 路加福音与使徒行传	25
D 约翰著作	26
E 希伯来书	27
著作日期的争论	28
VI 其他的著作证据	30
VII 模仿之作还是使徒真迹?	33
大纲	37
注释	39
I 序言(一 1-23)	39
A 问安(一 1-2)	39
B 赞美神在基督里的旨意和福气(一 3-14)	41
C 求神光照的祈祷(一 15-23)	53
II 基督里的生命(二 1-三 21)	60
A 从死而得新生(二 1-10)	60
B 犹太人与外邦人相和(二 11-22)	69
C 宣讲的特权(三 1-13)	78
D 再度祈祷(三 14-21)	87
III 基督身体里的合一(四 1-16)	93

A 保持合一(四 1-6)	93
B 合一中的多元(四 7-16)	98
IV 个人的标准(四 17-五 21)	108
A 新生命取代旧生命(四 17-24)	108
B 真理和爱取代虚谎和苦毒(四 25-五 2)	113
C 光明取代黑暗(五 3-14)	119
D 智慧取代愚昧(五 15-21)	125
V 人际关系(五 22-六 9)	130
A 丈夫和妻子(五 22-33)	130
B 父母和儿女(六 1-4)	137
C 仆人和主人(六 5-9)	139
VI 结语(六 10-24)	142
A 基督徒的争战(六 10-20)	142
B 结语信息和问安的话(六 21-24)	150

注: 153

编者序

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

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

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

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

主编 莫理斯 (LEON MORRIS)

作者序(初版)

好些新约书卷在过往一百年来，都缺乏杰出的英文注释讨论其中的内容。以弗所书却没有这个问题。下列各位都丰富了我们对这书卷的研究：罗宾逊 (Armitage Robinson) 深刻的著作，魏斯科 (B. F. Westcott) 和艾博特 (T. K. Abbott) 对希腊经文的心得，芬德莱 (G. C. Findlay) 和戴尔 (R. W. Dale) 无价而实际的阐释；最有帮助的则是莫尔主教 (Bishop Handley Moule)，他的作品集学者的细心和灵修的应用于一身，最是难能可贵。除上述几位以外，尚有多位教师、牧师、作者，使我获益良多；但笔者亦深知自己往往无法肯定施恩者的身分，以致无从致谢。

在导论中，笔者试图对以弗所书的特殊本质，与新约其他书卷的关系，作者和原受书人之身分等等的议题，稍作研究。

这些问题虽然耐人寻味，却不像对大多新约书信一般，能够左右对全书的理解。因此，笔者觉得导论不是全书最重要的部分。

本书不像加拉太书等书卷，直接针对教会的独特处境来教导教义；也不像哥林多前后书，以教会的特殊问题为例，来谈论伦理规范。因此，研读本书的语言和思想，才是最佳途径，使我们能够深切体会作者所了解的神在基督里的荣耀，以及他所了解的住在基督里面的崇高圣召。霍斯金斯爵士 (Sir Edwin Hoskyns) 曾问道：“研究语言能使我们恍然认识真理吗？把自己埋首在字典里面，能使我们升高至神

的面前吗？”不少人发现，如果埋首其中的是以弗所书，确能如此。难怪科尔雷基 (Coleridge) 称以弗所书为“最具属天特质的人类作品之一”

富克斯 (Francis Foulkes)

作者序 (再版)

差不多二十五年前，本书初版时，笔者曾经提过针对以弗所书的超卓作品数量十分丰富。时至今日，重要的英语著作又增添了不少。首先是《盎克圣经系列》(*Anchor Bible*) 巴斯 (Markus Barth) 的两册巨著，此外还有其他标准系列，分别由布鲁斯 (F. F. Bruce, *New International Commentary on the New Testament*)、凯尔德 (G. B. Caird, *New Clarendon Bible*)、贺尔登 (J. L. Houlden, *Pelican New Testament Commentary*)、米登 (C. L. Mitton, *New Century Bible*) 撰写的作品。《圣经信息系列》中，斯托得 (John R. W. Stott) 的《以弗所书》注释调和得最好，一方面注重解经的细节，另一方面亦注重以弗所书在今日处境的应用。

关于这封信的背景，也有重要的研究问世。柯尔比 (J. C. Kirby) 的《以弗所书、洗礼与五旬节》(*Ephesians, Baptism and Pentecost*) 所注重的是礼仪。其他著作则密切比较昆兰 (Qumran, 指死海古卷) 的语言，或诺斯底派 (Gnosticism) 的语言和思想。至于本书作者身分的问题，学者意见依然分歧；近期作品大致上只是将旧有的论证重加安排而已。鲁恩 (A. van Roon) 写了一本重要的著作《以弗所书的真实性》(*The Authenticity of Ephesians*)，来维护作者是保罗的看法。持相反立场的重要著作，则提出这信若不是保罗真迹，其写作处境又会如何的揣测。

笔者试图重新斟酌有关作者、原本写作背景,以及受书人等问题。但我本人的信念,依然认为这些问题对于了解本书,并不像对其他新约文献之影响这么重大。一如初版序中所言,最要紧的,依然是研读本书的语言和思想。

这本再版注释所引用的经文,主要根据标准修订版 (RSV),但亦经常引用其他译本。

富克斯 (Francis Foulkes)

简写一览

AV	Authorized Version, 1611 (钦定本)。
Barth (<i>AB</i>)	M. Barth, <i>Ephesians (Anchor Bible, 2 vols.; New York, 1974)</i> .
Barth (<i>BW</i>)	M. Barth, <i>The Broken Wall</i> (London, 1960).
BDB	F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> (Oxford, 1976 reprint).
Bruce (<i>EE</i>)	F. F. Bruce, <i>The Epistle to the Ephesians</i> (London, 1961).
Bruce (<i>NICNT</i>)	F. F. Bruce, <i>The Epistle to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, 1984)</i> .
CGT	<i>Cambridge Greek Testament</i> .
ET	English translation.
ExpT	<i>Expository Times</i> .
Goodspeed (<i>KE</i>)	E. J. Goodspeed, <i>The Key to Ephesians</i> (Chicago, 1956).
Goodspeed (<i>ME</i>)	E. J. Goodspeed, <i>The Meaning of Ephe-</i>

	<i>sians</i> (Chicago, 1933).
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i> .
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i> .
LS	H. G. Liddell and R. S. Scott, <i>A Greek-English Lexicon</i> , new edition revised by H. S. Jones and R. Mackenzie, 2 vols. (Oxford, 1940).
LXX	The Septuagint (前基督教之旧约希腊文译本)。
Mitton (EE)	C. L. Mitton, <i>The Epistle to the Ephesians: Its Authorship, Origin and Purpose</i> (Oxford, 1951).
Mitton (NCB)	C. L. Mitton, <i>Ephesians</i> (New Century Bible; London, 1976).
Moffatt	J. Moffatt, <i>A New Translation of the Bible</i> , 1913.
Moule (CB)	H. C. G. Moule, <i>Commentary on Ephesians</i> (Cambridge Bible; Cambridge, 1884).
Moule (ES)	H. C. G. Moule, <i>Ephesian Studies</i> (London, 1900).
MS(S)	Manuscript(s) (古卷)
NEB	New English Bible (新英文圣经) NT 1961, ² 1970; OT 1970.
NIV	New International Version (新国际本) 1973, 1978, 1984.
NTS	<i>New Testament Studies</i> .
Phillips	J. B. Phillips, <i>The New Testament in Modern English</i> , 1958.
RSV	Revised Standard Version (标准修订版) NT

	1946, ² 1971; OT 1952.
RV	Revised Version (修订本), 1881.
Sampley (PC)	J. P. Sampley, 'The Letter to the Ephesians' in <i>Ephesians, Colossians, 2 Thessalonians, the Pastoral Epistles</i> (<i>Proclamation Commentaries</i> ; Philadelphia, 1978).
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament, edited by G. Kittel and G. Friedrich (ET, Grand Rapids, 1964-1974).
TEV	Today's English Version (现代英文译本) 1966.
UBS	United Bible Societies (联合圣经公会)
Weymouth	R. F. Weymouth, <i>The New Testament in Modern Speech</i> , 1903.

参考书目

Abbott, T. K., *The Epistle to the Ephesians and to the Colossians* (*International Critical Commentary*; Edinburgh, 1897).

Allan, J. A., *The Epistle to the Ephesians* (*Torch Bible Commentaries*; London, 1959).

Barclay, W., *Commentary on Galatians and Ephesians* (*Daily Study Bible*; Edinburgh, 1954).

Barth, M., *The Broken Wall* (London, 1960).

Barth, M., *Ephesians* (*Anchor Bible*, 2 vols.; New York, 1974).

Barry, A., 'The Epistles to the Ephesians, Philippians and Colossians' in *A New Testament Commentary for English Readers*, ed. C. J. Ellicott (1896).

Beare, F. W., 'Ephesians' in *The Interpreter's Bible*, vol. 10 (New York, 1953).

Bengel, J. A., *Gnomon Novi Testamenti* (reprint; Grand Rapids, 1978).

Bruce, F. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians* (*New International Commentary on the New Testament*; Grand Rapids, 1984).

Bruce, F. F., *The Epistle to the Ephesians* (London, 1961).

Caird, G. B., *Paul's Letters from Prison* (*New Clarendon Bible*; Oxford, 1976).

Calvin, J., *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians* (ET; Edinburgh, 1965).

Chadwick, H., 'Ephesians' in *Peake's Commentary on the Bible* (London, 1962).

Conzelmann, H., 'Der Brief an die Epheser' in *Die Kleineren Briefe des Apostels Paulus* (*Das Neue Testament Deutsch*; Göttingen, 1962).

Cross, F. C., *Studies in Ephesians* (London, 1956).

Dale, R. W., *The Epistle to the Ephesians* (London, 1883).

Dibelius, M. and Geeven, H., *An die Kolosser, Epheser an I'hilerlum* (*Handbuch zum Neuen Testament*; Tübingen, 1953).

Dodd, C. H., 'Ephesians' in *The Abingdon Bible Commentary*, ed. By F. C. Eiselen, E. Lewis and D. G. Downey (New York, 1929).

Findlay, G. C., *Commentary on Ephesians* (*Expositor's Bible*; London, 1902).

Gnilka, J., *Der Epheserbrief* (*Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*; Freiburg, 1977).

Goodspeed, E. J., *The Key to Ephesians* (Chicago, 1950).

Goodspeed, E. J., *The Meaning of Ephesians* (Chicago, 1933).

Hendriksen, W., *Exposition of Ephesians* (*New Testament Commentary*; Grand Rapids, 1967).

Hodge, C. E., *A Commentary on the Epistle to the Ephesians* (reprint; Grand Rapids, 1950).

Hort, F. J. A., *A Prolegomena to St. Paul's Epistles to the Romans*

and *Ephesians* (London, 1895).

Houlden, J. L. *Paul's Letters from Prison (Pelican New Testament Commentary)*; Harmondsworth, 1970).

Johnston, G., *Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon (New Century Bible)*; London, 1967).

Käsemann, E., 'Ephesians and Acts' in *Studies in Luke-Acts*, ed. by L. E. Keck and J. L. Martyn (London, 1968).

Kirby, J. C., *Ephesians, Baptism and Pentecost* (London, 1968).

Lightfoot, J. B., *Biblical Essays* (London, 1893).

Lincoln, A. T., *Paradise now and not yet* (Cambridge, 1981).

Lock, W., *Commentary on Ephesians (Westminster Commentaries)*; London, 1929).

Martin, R. P., *Ephesians (Broadman Bible Commentary)*; Nashville, 1972).

Masson, C., *L'Épître aux Ephésiens (Commentaire du Nouveau Testament)*; Paris, 1953).

Mitton, C. L., *Ephesians (New Century Bible)*; London, 1976).

Mitton, C. L., *The Epistle to the Ephesians: Its Authorship, Origin and Purpose* (Oxford, 1951).

Moule, H. C. G., *Commentary on Ephesians (Cambridge Bible)*; Cambridge, 1884).

Moule, H. C. G., *Ephesian Studies* (London, 1900).

Moulton, H. K., *Colossians, Philemon and Ephesians (Epworth's Preachers' Commentaries)*; London, 1962).

Murray, J. O. F., *Commentary on Ephesians (Cambridge Greek Testament)*; Cambridge, 1914).

Percy, E., *Die Probleme der Kolosser - und Epheserbriefe* (Lund,

1946).

Robinson, J. A., *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (London, 1964).

Roon, A. van, *The Authenticity of Ephesians* (Leiden, 1974).

Salmond, S. D. F., 'The Epistle of Paul to the Ephesians' in *The Expositor's Greek Testament*, vol. 3 (London, 1903).

Sampley, J. P., *And the two shall become one flesh': A Study of Traditions in Ephesians 5:21-33* (Cambridge, 1971).

Sampley, J. P., 'The Letter to the Ephesians' in *Ephesians, Colossians, 2 Thessalonians, the Pastoral Epistles* (Proclamation Commentaries; Philadelphia, 1978).

Schlier, H., *Der Brief an die Epheser: Ein Kommentar* (Düsseldorf, 1957).

Schnackenburg, R., *Der Brief an die Epheser (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament)*; Neukirchen-Vluyn, 1982).

Scott, E. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians* (Moffat New Testament Commentary; London, 1930).

Simpson, E. K., 'The Epistle to the Ephesians' in E. K. Simpson and F. F. Bruce, *The Epistles of Paul to the Ephesians and to the Colossians (New International Commentary)*; Grand Rapids, 1957).

Stott, J. R. W., *The Message of Ephesians (The Bible Speaks Today)*; Leicester, 1979).

Swain, L., *Ephesians (New Testament Message)*; Dublin, 1980).

Synge, F. C., *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (London, 1941).

Thompson, G. H. P., *The Letters of Paul to the Ephesians, to the Colossians and to Philemon (New Cambridge Bible)*; Cambridge, 1967).

Westcott, B. F., *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (New York, 1906).

导论

I 以弗所书的本质和教训

以弗所书一开始，和新约其他保罗书信十分相似：“奉神旨意，作基督耶稣使徒的保罗，写信给……圣徒。”但继续读下去，就会发现很多不同于其他书信的特征。首先，除了指出保罗是蒙神赏赐成为基督恩典福音的执事（三 2-13），因此被囚（三 1，四 1，六 20），以及信差是推基古以外（六 21-22），本书完全没有提及其他人、没有问安和缅怀的话，也没有发信或收信人之间的私人信息。在我们肯定是出自保罗手笔的书信之中，这些私人信息都占了很重的比例。再者，似乎没有什么教义或实际遇到的特殊问题，需要撰写本书来加以处理。反之，所有其他保罗书信，¹从书信本身的内容，都可看出是针对独特问题或明确处境，加以回应写成。

在许多方面，以弗所书读起来好像是一篇讲章——在某些地方，甚至像祷文或庄严壮丽的荣耀颂——不像是为了应付某种特殊问题而写给一所或几所教会的信件。它好像是一篇讨论最伟大、最广泛之主题的基督教讲章——阐述神藉祂儿子耶稣基督所成全，在教会中、并且藉着教会实行出来的永恒旨意。它好像一篇讲章，以书写的文字传讲神的话语，并以读者为劝勉的对象（三 4）。这事实否定了柯尔比（J. C. Kirby）的理论；²

柯氏认为以弗所书基本上是礼拜仪式，与洗礼、圣餐，和基督徒守五旬节有关。不可否认，本书的确有礼拜仪式的语言——关乎基督教信仰和崇拜等伟大主题的赞美和祈祷——但形式上仍是书信。³其中的荣耀颂（一 3-14，三 20-21）、祷文（一 15-23，三 14-19）、旧约引文，以及至少有一处引用的初期基督教圣诗片段（五 14），仍属书信的一部分，有其特定虽然不一定是同一地点——的读者。

全书由首至尾，很少提及读者处境，反而容许思绪逐步发展。第一至三章，主要是在教义上详述整卷书的伟大主题，第四至六章，则教导个人生活和人际关系方面，应当如何实践上述教义。然而，教义和伦理之间，并没有明显界分，反而从头到尾，紧密相连。

开始的称呼和问安（一 1-2）之后，是对神的赞美。首先，赞美神对祂子民的永恒旨意，接着论及儿子的名分、救赎、启示、和好；然后在父和子以外，又提到圣灵现今的工作，以及圣灵之作为将来基业的确据（一 3-14）。特别为读者献上的感恩，延伸成为祷告；保罗在此求神赐读者智慧，使他们能够认识自己盼望的真确、基业的丰富，和所能支取之能力的无限。由于这能力是藉着基督的复活和升天显明，祷告以指出基督“为教会作万有之首”作结（一 15-23）。下一个段落（二 1-10）继续讨论救赎、死在罪中之人得生命、靠恩典得救，以及为神的荣耀、为彰显神的大爱而重生的意义。生命与复和既是人人可得，进一步的结果，就是昔日那堵将犹太人和外邦人分隔开来、牢不可破的墙，已被拆毁。两者成为同一身体的一分子，建造为一座活的灵宫，有神的灵住在其中（二 11-22）。思及此，赞美和祈祷是自然的结果。首先要颂扬的是：保罗作为福音执事的尊荣。而神包罗万有的旨意，更用新鲜的词汇描述，以致能够强调面对苦难时不必灰心丧志（三 1-13）。紧接着，祷告变成祈求，求神赐下内在的力量、爱心，和祂“一切所充满的”（三 14-19），并且因着能够向“充足的成就一切，超过我们所求所想的”那位作出这种祈求，而献上赞美（三 20-21）。

高旨意的披露所带出来的，是“行事为人……与蒙召的恩相称”的挑战，所针对的不只是个人。谦虚、忍耐、爱心是不可或缺的，因

为他们必须保持合一（四 1-6）。然而，在合一之中仍有其多元性：每一分子都有自己的恩赐，能够建立身体，使之能够达到“满有基督长成的身量”的地步（四 7-16）。他们有责任摆脱一切属乎往昔“与神所赐的生命隔绝”的生活方式，并且“穿上新人”（四 17-24）。需要摆脱的事物包括了虚谎、愤怒、偷窃、恶言、苦毒；取而代之的，应当是诚实、慷慨、宽容，和最为重要的爱心，“正如基督爱我们”一样（四 25-五 2）。一切污秽和自私行径——“暗昧无益的事”，都要摒弃。“行事为人”若要“像光明的子女”，就要顺从“一切良善、公义、诚实”（五 3-14）。基督徒生命包括了行“主的旨意”、“被圣灵充满”，藉赞美诗歌和感恩的心表达出来（五 15-20）。人际关系——“存敬畏基督的心，彼此顺服”（五 21）——是基督徒生活极重要的一环；夫妻（五 22-33）、父母儿女（六 1-4）、主仆（六 5-9）关系，都包括在内。最后，更要了解这是属灵的争战，神的子民面对的是邪恶的执政掌权者，因此必须站稳脚步，靠着神所供应的军装坚强起来，不断在祈祷之中倚靠神（六 11-20）。在提及送信人推基古，以及作最后祝福之后，整封信就此作结（六 21-24）。

受书人

第二世纪以后，几乎所有的人都已接纳“致以弗所人”为本卷书信的书名。但是，却有证据显示这不是原有的名字，并且在一定程度上是个误称。在以弗所书现存最早的古抄本，主后二百年左右的却斯特·比提蒲草纸文献（Chester Beatty papyrus）、第四世纪极重要的西乃抄本（Codex Sinaiticus）和梵谛冈抄本（Codex Vaticanus），以及其他权威文献之间，一章 1 节都没有“在以弗所”这几个字。二世纪中期的马吉安（Marcion）称本书为致老底嘉书。马吉安的圣经或许在一章 1 节加插了“在老底嘉”几个字，但更有可能的是，这名称是从歌罗西书四章 16 节“从老底嘉来”一语推演而来。毕竟，他没有明显的教义理由，必须宣称本书的对象是以弗所（倘若这是原名的话）之外的人。这方面的证据十分复杂，因为二世纪的穆拉多利经目残卷

（Muratorian Fragment on the Canon）提到两封书信，一封致以弗所，一封致老底嘉人；但到了第三世纪，伟大的圣经学者俄利根（Origen）却指出他参考过的古卷之中，并没有“在以弗所”字样。大约同一时期，特土良（Tertullian）指控马吉安派（Marcionites）篡改书名，但却没有提及经文的内容。第四世纪的巴西流（Basil）和耶柔米（Jerome）说得很清楚，他们最好的古卷全部都没有这几个字。

想象一下这封信没有书名，一章 1 节也没有这几个字，就不得不承认书信本身的内容，并没有明显证据证明这信是写给以弗所的信。反之，更多迹象显示这不太可能是写给以弗所教会的信。保罗曾住在以弗所三年，在当地事奉（徒十九，二十 31）。看看使徒行传二十 18-35，保罗对以弗所教会长老的赠言何等感人，这封信却没有提到他住在当地的时间，没有提到教会处境，也没有提到任何私人消息，就显得奇怪了。相反的，这封信写得好像大部分读者，对作者来说都是陌生人（一 15，三 2，四 20-21）。整体而言，从本卷书信的性质和一章 1 节的经文鉴定证据，两者一致显示，本卷书不太可能是使徒保罗写给他以在以弗所教会中，无数朋友和属灵子女的信件。

因此，有两个必须回答的问题：这封信是写给谁的呢？它后来为何被称为保罗致以弗所人书呢？虽无肯定答案，却有好几种可能。

A. 本书的对象不是一所特定教会，而是所有读到这封信的基督徒。部分学者辩称一章 1 节没有了“在以弗所”或类似地名，读作“写信给圣徒，就是在基督耶稣里有忠心的人”依然没有问题。但这读法在文法上是有困难的；⁴“有忠心的”一词，在希腊文中为定冠词、分词、连接词的“和”（*tous ousinkai*）合在一起的强调用法，加在“圣徒”之上，实在没有如此强调的必要。罗马书、哥林多前后书、腓立比书的平行经文，几乎不可避免地证明本节必然包含一个地名。再者本书也有一些段落，显示作者心中的确针对特别对象而写——尽管他们不一定是同一所教会的人（一 15 及下，六 21-22）。

B. 本书以一所特定教会为对象，只是其中的地名和私人问安后来被删除，使之可以普遍使用：只是凑巧与以弗所连结在一起。这理论

最大的困难是，在保罗大部分的书信里面，几乎都会提及当地的处境和人物。我们不能因为只是删掉上款和问安的话，就认为没有特定的受书人；这个事实否定了马吉安认为这信是寄往老底嘉的看法。此外值得一提的是，歌罗西书四 16 提及“从老底嘉来”的信，而非“致老底嘉”的信。其实，保罗如果是同时写信给老底嘉教会另一封信的话，在歌罗西书四 15 向某些老底嘉的信徒问安，就不合常理了。

C. 本书是写给同一个地区里面的几所教会；这地区大概是罗马的亚西亚省。这个观点具有不少内证外证支持，以两种不同形式出现。有人相信送往不同教会的信只有一封，上面留有空白之处，送信人在途中填上当地的名字。反对者指出这种作法在古代信札中没有类似的例户，但我们可以回答说“如此简单和合乎常识的作法，没有必要援用先例证明”⁵。另一个看法，则认为这封信有好几个抄本，地名各有不同。由于以弗所教会的地位最为崇高，所以这封信以以弗所教会为名。如果这理论属实，现存古卷中完全没有出现其他地方的名字，显然悖于常理。然而，反对本卷书信的对象是罗马亚西亚省一组教会的论证中，最具说服力的一点，是新约还有其他例证——哥林多后书、加拉太书、彼得前书、启示录——在每一卷书的序言，已清楚表明需要同时传开的教会。为什么这些亚西亚教会没有如此被提及呢？这问题我们没有答案；只能指出信差在到达每个不同教会时，才写上不同地名的想法，未尝不是称呼各教会的方法之一。

D. 最后，近年来不少人辩称受书人身份无法确定，和某些其他特点，都是支持另一个假说的证据。这假说就是本书并非保罗所作，而是使徒死后出自他人的手笔。因此我们现在必须留意的，是本书的作者问题。首先要讨论的，是以弗所书和某些新约书卷的关系。

以弗所书与歌罗西书

我们可以大胆地说，以弗所书和歌罗西书之间相似之处数量之多、篇幅之长，在新约书卷中无与伦比。有人指出以弗所书一百五十五节经文之中，有七十五节以不同的相似程度，出现在歌罗西书里面。

这两封信之间的平行之处可分几类，值得一研究。

这两封信的组织和论证很相似。两者的开始都是关乎教义的段落，所赞颂的亦同样是基督的荣耀和祂旨意的威荣。两者接下来都把其中的教训应用在私人生活中，又都同时进一步作出关乎人际关系的劝勉。在这架构之中，相似的部分有时甚至是整个段落。作者在两封信的开头（一 15 及下；西一 3 及下）用相似但绝非雷同的措词为读者感谢神，并且为他们祈祷；当然这是不少保罗书信共有的特色。更重要的是，两者论及基督徒生活，都说要脱去旧人，穿上新人（四 17 及下；西三 5 及下）。两封信都讨论到基督徒当怎样“行事”，又谈及谢恩不但是本分，更要在赞美和唱诗中表达出来（五 15-20；西三 16-17，四 5-6）。有关夫妻、父母儿女，和主仆关系的教训十分相像，但以弗所书的经文（五 22-六 9）比歌罗西书的详细（三 18-四 1）。至于作者请求代祷方面，两本书都提到他所受的捆绑，以及他宣讲福音的奥秘（六 18-20；西四 3-4）。此外前面谈及使徒被差遣传讲福音奥秘，也颇为近似（三 1-13；西一 23-29）。这些平行之处虽然绝非偶然，却也不像是作者写的只是借用另一本著作的内容。只能假定以弗所书作者的脑海之中，充满了歌罗西书的概念和用语，才能解释这些平行之处。

再者，上述的段落，以及贯穿两封书信的字里行间，有很多用语方面的平行，数量之多，是其他任何保罗书信无法比拟的，这现象使我们必须对以弗所书和歌罗西书之间有何特别关联，作出解释。虽然在此无法详细讨论平行之处，却可列举一些例子。⁶ 下面列举的，是其他保罗书信未曾出现，却同时是以弗所书和歌罗西书共有的用词或表达：神或基督的充满或丰盛（一 23，三 19，四 13；西一 19，二 9）；与神或祂子民隔绝（二 12，四 18；西一 21）；爱惜光阴（五 16；西四 5）；在基督或祂爱中“生根”（三 17；西二 7）；特别用“过犯得以赦免”来诠释“救赎”（一 7；西一 14）；福音真理的道（一 13；西一 5）；互相宽容（四 2；西三 13）；贪心被形容为拜偶像（五 5；西一 5）；彼此饶恕正如蒙主饶恕一样（四 32；西三 13）；筋节联络合宜使身体得以增长（四 16；西二 19）；以“在眼前事奉”为“讨人

喜欢的”(六 6; 西三 22)。至于教训方面,以弗所书似乎已经接纳了歌罗西书有关教义的伟大宣言,并且在其上建立本身所特别强调的教义。歌罗西书详细阐明了基督在万有之中的地位,以弗所书接纳了这一点,并进一步指出教会在成就基督伟大事工方面,具有无比的重要性。歌罗西书强调人类藉着基督的十字架与神相和。上面已经提到以弗所书接纳了这一点,它又进一步描述人在基督身体——即相和的团契——里面,藉着十字架彼此相和的真理。

最后,我们必须注意提及信差推基古的讲论。上述两封书信的平行段落之中,甚少会有超过几个字连续相同的情况。信末提到推基古的一段话是个例外,以弗所书和歌罗西书在此有二十九个字完全相同。这是惟一有力的证据,支持有文学借用的存在(六 21-22; 西四 7-8)。我们似乎被逼作出结论说:若不是同一位作者同时写下这两段话,就是一位作者因为某种特殊的理由抄写了另一位作者的文章。

这个特别的平行需要进一步的研究,但除此以外,我们必须指出歌罗西书和以弗所书之间的类似之处,是不能用其中一本书抄袭另一本书来解释的。但另一方面,平行经文的数量和细节的详细,也不容推说是源自初期教会共同的用语,甚或同一位作者的思想。无论我们在作者身分方面的结论是什么,两封信之间明显有特别的关联。长久以来,上述这些特征,都被解释为是因为保罗差不多在同一时期写下这两卷书信。他首先针对歌罗西教会特殊的处境和危机,写下歌罗西书;然而,在他脑海盘旋不去的主题,仍是基督荣耀之伟大。于是,他进一步思考教会在神旨意中的地位,然后在不针对任何争议性处境的情况下,写下了以弗所书。至于以弗所书六 21-22 和歌罗西书四 7-8,为什么有如此高的相似程度,则可假设是使徒在写好信准备寄出之时,才一起撰写的结语。然而在最近一百年来,保罗是以弗所书作者的信念受到严重挑战。有人辩称歌罗西书和以弗所书之间的雷同(和相异)之处,最佳的理论是以弗所书作者并非保罗,而是另有其人。本书是这个脑海中充满了保罗书信,特别是歌罗西书思想和用语的人,在稍后的时期模仿保罗、伪托他名字撰写的作品。以弗所书六 21-22 和歌罗西书四 7-8 几乎完全相同,也用这方法解释。贺尔登

这样说:“教会的权威危机严重到若不铤而走险……就会面临崩溃的地步;惟有保罗的声音,才足以力挽狂澜。盼望这些膺品能与真迹无异吧!”⁷

对于这个观点,我们必须比以往更加审慎考虑两封信之间类似的本质。反对本书作者是保罗的人特别指出所用的字词或片语虽然相像,同一个用语或表达,有时含义却十分不同。例如“奥秘”虽是两封信共有的钥字,歌罗西书(一 27)的“奥秘”是“基督在你们心里,成了有荣耀的盼望”,在以弗所书却是指外邦人和犹太人同为后嗣(弗三 3、6)。歌罗西书(一 20)所说的“和好”在于人与神之间,但在以弗所书中,它却是指犹太人和外邦人在基督身体里面的和睦(二 16)。歌罗西书(二 10)将基督描绘为“各样执政掌权者的元首(*kephalē*)以弗所书(四 15)却说祂是教会的元首。(必须一提的,是歌罗西书一 18 亦形容基督为教会之首。)此外还有除了以弗所书和歌罗西书,在其他新约书卷中只出现过一次的 *oikonomia*。在歌罗西书一 25 中,这字的含义是管家的职分,即神所分派给管家的任务;但在以弗所书一 10 和三 2 里面,这字却是指神的计划和安排。(但亦需承认,弗三 2 和歌罗西书中的用法十分相像。)最后我们还可以比较歌罗西书三 14 “爱心就是联络全德的”,和以弗所书四 3 “用和平彼此联络”这两句话。

部分学者认为,这两封信不可能是同一个人写的,因为这种分别不可能出现在同一位作者身上。然而这种“大同小异”的现象对于许多人来说,却是保罗是本书作者的有力证据。例如巴礼(A. Barry)就评论说,“这些相同之处和明显特色的歧异,几乎完全混而为一,构成独立的一致性”,以及“同样的措词一再在完全不同的场合中出现,突出程度亦各有不同”,“这正是两封构思独特而相辅相成的信件,同时写给性质不尽相同,但亦不尽相异的教会之时的应有现象。模仿或故意抄袭的理论,绝不符合这些证据”。必须更仔细地研究这些字词或片语,才能作出公平的判断。在经文中出现这些用词时,会从这角度,加以注释(参阅三 4 注释对奥秘的讨论)。我们只能在此指出两封信在用语方面的分别,往往与它们在教义方面的歧异互相呼应。

米登在小心比较两书以后,进一步辩称歌罗西书经常是两段经文与以弗所书某一段经文相对(如:弗一7与西一14、20;弗一15-16与西一4、9)。⁸他声称这现象是由于后来的作者自然而然地在脑海之中,把两段十分熟悉的歌罗西书经文连接起来。我们固然需要作出同等仔细的研究,才能充分地回应米登的论证。但另一方面,不难举出一些两段以弗所书经文与一段歌罗西书经文相对的例子(如:弗三7、17与西一23;弗一4,二16与西一21-22;弗一10,二13-14与西一20)。最低限度,这说法不能成为质疑作者身分的决定性证据。但较公平地说,米登相信必须与这问题同时考虑的,是以弗所书若与其他保罗书信比较,亦可看出类似的现象。我们现在应当讨论的,正是这个对比。

以弗所书与其他新约书卷

A 其他保罗书信

以弗所书部分与其他保罗书信不同的特征,被引用为保罗不是本书作者的证据。例如米登就找到了三个。首先,他认为以弗所书中有些成分,是由其他书信的字句综合而成的,一如上文他对本书与歌罗西书关系的论证。当然必须提出同等详细的论证,才能回应米登的理论。但是,我们仍然能够在其他书信中,找出一些可说是由两段以弗所书经文综合而成的例子来。

事实上,米登的第二个论证,也是关乎这种其他保罗书信中有一段经文,却与以弗所书起码两处经文相平行的例子。米登认为材料若是来自同一位作者的脑海中,重复先前的想法和措词是无可避免的,但他觉得与其他保罗书信相较,以弗所书并没有这种相似之处(换言之,在以弗所书中,并不能找到其他保罗书信之间存在的类似);反之,保罗书信中某些伟大的篇章,却是以弗所书作者心中最主要的信念。米登说,以弗所书与保罗著作中的“优美篇章”,有不少相同的平行;可以参阅:罗马书一21-24和以弗所书四17-19;罗马书三20-

四2和以弗所书一7、19,二5、8;罗马书五1-2和以弗所书二17、18,三11-12;罗马书八9-39和以弗所书一4-7、11、一3-14、21,三6、16、18-19;他又列举了其他例子。我们不否认以弗所书的经文,和罗马书、哥林多前后书、加拉太书、腓立比书、帖撒罗尼迦前书的“优美篇章”之间,确实有一些可圈可点的平行之处。我们只是说以弗所书的独特之处,是它没有特殊问题需要处理,故此上述书卷伟大的教义部分与本书经文有最多平行之处,是理所当然的结果。按理与以弗所书最相似的,应当是教义部分较多篇幅的书卷(如:罗马书和歌罗西书),事实的确如此。按理以弗所书的内容若纯粹是保罗的教义和伦理的教训,不提及地方性事物的话,它与其他保罗书信相同的经节和措词之数量,应当比经常提及地方性事物的书信为多。这也是无可否认的事实。

米登提出第三个否定保罗是本书作者的论证,事实上,以弗所书与其他书卷的平行比率高达百分之八十八,远超过任何一卷书信与其他书信之间,算得上是可靠之平行段落的比数。可是,我们不能单凭数字作结论。书信的主题和篇幅的长短,也当在考虑之列。保罗撰写其他书信时,心目中所针对的是各地独有的问题和处境,这自动减低了用语重复的可能性。然而,在以弗所书中,他的大主题是神在基督耶稣里救赎的旨意,如何适用于教义和实践。由于他在其他书信里所提出的个别命令,也是根据这个主题,其字词和片语在其他书信中重复,是很合理的事。

另一个必须讨论的观点是,以弗所书中所强调的教导,虽然也是其他保罗书信中可以找到的主题,以弗所书却有一些独特之处,使得部分学者认为这是作者另有其人的有力论证。

一个前面约略提到的例子,是藉着基督十架成就和平的教训。十架的工作证实是为了使我们得救赎、罪得赦免(一7,二13、16;参:罗五6-10;林前十五3;西一14),以致能够成为神的儿女、神国的后裔(一5、18;参:罗八14-17;加三26,四5-7)。这是明显而典型的保罗式宣言,宣告因信称义的教义:“你们得救是本乎恩,也因着信;这并不是出于自己,乃是神所赐的,也不是出于行为,免得有

人自夸”(二 8-9; 参: 罗三 21-26; 加二 16, 三 11、24-25); 并且, 强调其进一步的宗旨: “我们原是祂的工作, 在基督耶稣里造成的, 为要叫我们行善, 就是神所预备叫我们行的”(二 10)。然后, 最重要的, 是在指出祂藉着十字架的血成就了和平, 以致死在罪中的人能够得到新生命(二 1 及下; 参: 罗五 12-21, 六 21-23),⁹ 可以进到神的面前(参: 罗五 1-2)。之后, 又提到十字架同时是人与人之间、群体与群体之间和好的途径, 是拆毁犹太人和外邦人之间隔断的墙、废除两者宿怨的工具。所以, 因着基督带来和平的缘故, “我们两下”可说是“藉着祂被一个圣灵所感, 得以进到父面前”(二 18)了。对于以十字架作为教会在团契中合一的途径之强调, 同样见于这卷书中论及使徒参与福音事工的殊荣。我们惯常读到的是保罗说自己蒙恩得以传扬福音, 尤其是蒙召将救恩传给外邦人(如: 罗一 13-16, 十一 13, 十五 15-20; 加一 15-16, 二 9; 西一 24-29)。然而, 本书进一步强调使徒所得的恩惠和圣召, 是向他人传达“奥秘”; 即神所启示的伟大信仰秘密——“外邦人得以同为后嗣、同为一体”(三 6)。

有关基督复活和升高的教导, 以弗所书表达这真理的方式, 和其他保罗书信相似(一 20-22; 参: 腓二 9-11; 西一 15-18)。但在以弗所书中, 基督升高宣言的高潮却是: 神“使祂为教会作万有之首。教会是祂的身体, 是那充满万有者所充满的”(一 22-23)。死在过犯罪恶之中的人与基督一同复活,(参: 罗六 3-11; 西二 12, 三 1-3), 并且与基督一同坐在天上(二 5-6), 是神的旨意; 然而, 本卷书信对复活和升高, 有更深入的探讨。基督“远升诸天之上, 要充满万有”, 好叫祂能把恩赐给予自己的教会, 使之成长以便“满有基督长成的身量”(四 9-16)。

在这卷书信中, 对于圣灵, 亦有保罗书信的典型教训。神以圣灵住在信靠基督的人里面(二 22, 三 16-17, 五 18; 参: 罗八 9-11; 林前三 16, 六 19), 圣灵是神所赐给他们的“印记”和“凭据”(一 13-14, 四 30; 参: 罗八 23; 林后一 22, 五 5)。祂帮助他们祈祷(六 18; 参: 罗八 26-27), 人靠着祂不但能够进到神的面前(二 18), 使能得着属神事物的智慧, 以及实际人生的光照(一 9、17, 三 5; 参:

林前二 10-13)。不过, 关于圣灵工作的教导, 则有教会及其合一的议题上, 得到最全备的发展。教会需要恩赐才能成长(四 7 及下; 参: 林前十二 4-11); 而各样恩赐运作的目标, 则是“在真道上同归于一”, 并使教会各肢体“长大成人”。

前面对于其他教义的讨论, 已足以证明有关教会之教义在本书卷中具极为重要的地位。但是, 以弗所书和其他保罗书信的差异, 似乎只有强调重心和程度上的分别, 在重要教义上并没有分歧。其中的新教训少之又少, 但是, 比起其他保罗书信来说, 则更加强调教会的普世性和合一性, 并对教会的宗旨有更多不同描述方式。作者心中显然被神为自己教会所定的旨意所充满。如前所述, 他提及基督的升高, 以及基督升高的巅峰, 乃是作为教会之首; 教会就是基督的身体(一 22-23; 参: 林前十二 27, 西一 18、24, 二 19)。他论到人类不但与神和好, 更彼此和睦, 又强调这教会就是“神的家”(二 19; 参: 加六 10), 是建造在使徒和先知根基上的圣殿(二 20-21; 参: 林前三 16; 林后六 16), 是神在圣灵里面的居所。以弗所书第四章, 讨论了教会和基督徒的合一。他接着谈到基督徒婚姻这个不容易处理的题目, 以神子民是祂新妇这个旧约的意象为例证, 认为它表达了一个伟大的真理,(参: 林后十一 2), 就是主和祂教会之间的关系。最后我们必须注意, 作者认为教会在宇宙中有无比的地位。神要她存在于世的旨意, 是宣扬基督, 带领人与祂合而为一。但教会同时具有永恒的旨意, 肩负一个在今世不会完全达到的任务, 亦即“使天上执政的、掌权的”, “得知神百般的智慧”(三 10-11)。

因此本卷书信的教义, 在要义上可说是属于保罗的; 只是在发展方向上, 必须依循解释全书伟大主题之思路进行, 并省略了与其他书信极为相关的护教要求而已。因此, 若有人根据比较以弗所书和其他保罗书信的教训而作出的论证, 而认为保罗不是本书作者, 却不能成为定论。

现在我们当作的, 是将本书和其他新约书卷互相比, 逐一斟酌文学借用的证据是否存在, 以及探索是否有些迹象, 让我们看到以弗所书可能是何时成书。

B 彼得前书

彼得前书和以弗所书之间，有好几个重要的平行之处。两卷书信一开始的荣耀颂极为相似（虽然林前一3及下也有相似的地方），并且二者对于夫妻和主仆关系的处理也颇相像（五22-23，六5-9；彼前二18-三7），但其平行之处，却及不上彼得前书和歌罗西书之间那么接近。此外，还有其他平行的经文：基督升高以及使一切有能者服在祂脚下（一20-21；彼前三22）；基督徒的属灵争战（六10-18；彼前五8-9）；从前隐藏，如今显明，并传给天使的福音（三5-6、10；彼前一10-12）；神创世以前所定的旨意（一4；彼前一19-20）；肉体的私欲与顺命和不顺命的儿女（二2-3；彼前一14，二11）；弃绝虚谎和恶言（四25、31；彼前二1）；属神的子民（一14；彼前二9）。在全本新约圣经之中，译作“怜悯的心”的 *eusplanchnoi*，只在以弗所书四32和彼得前书三8出现过。初期教会不少作者都用过类似的语言，来讨论基督教的教训和品行，单就这一点，便已足够解释上述很多的相像之处。不过，凯灵顿（P. Carrington）主教的平行理论在经过塞温（E. G. Selwyn）扩充后，更加令人满意。这理论认为即使在起步的阶段，教会的基本教训已经形成一种标准模式。¹⁰ 彼得前书和以弗所书的相似之处，若是一直比彼得前书和歌罗西书之间的平行更为相似的话，很可能是因为歌罗西书的基本教训有切合当地特殊处境的需要，以弗所书则否。认为以弗所书借用彼得前书，或彼得前书借用以弗所书的学者，提出了各式各样的理论，但这种文学借用的辩证很难有定论。因为这些理论的支持者，对于是谁借用谁，也无法达成一致的一致共识。

C 路加福音与使徒行传

亦有人指出，路加福音和使徒行传，也和以弗所书有相似之处。以弗所书强调基督的升天和升高（一20，四8-10），与路加福音和使徒行传相仿（参：路二十四51；徒一9，二32-36，七55）；然而这一点不但在其他保罗书信也有出现，本身亦是基本教义。信中提到神的“旨意”（一5；路二14），以仁义圣洁为基督工作的目标（四24；

路一75），光明和暗昧的对比（五8-13；路十一33-36；徒二十六18），束腰（六14；路十二35），都被视为文学借用的例证。但它在初期教会的应用必然广泛得多，这些薄弱的证据，并不足以支持文学上借用的论证。基于同样理由，保罗书信中只有以弗所书有路加作品中甚为常见的“被圣灵充满”（五18）一语，这也不能作为任何论证的根据。以弗所书与保罗在使徒行传二十章对以弗所教会长老的劝戒，其中有许多相似之处，如：提到神的“旨意”（*boulē*）、谦卑、神恩惠的福音等等，亦有人用来大作文章。但是，如果以弗所书真的是使徒的作品，而路加对保罗劝戒以弗所教会长老的报导，是忠实的话，两者相似是意料中事。这个解释，远比有某位后世作者采用路加所写的使徒行传二十章的说法，来得更为准确。与其说是文学上的借用，还不如说是平行经文的看法更为可信。

一位名叫马挺（R. P. Martin）的学者，进一步比较路加/使徒行传和以弗所书。¹¹ 他发现了语言上的平行、类似主题的发展、类似的背景因素（小亚细亚外邦教会中普遍存有“诺斯底化和非律主义的倾向”，以及外邦信徒自夸独立，宣称与以色列无关的想法），因此辩称路加/使徒行传和以弗所书作者实为一人。虽然的确有某些相似存在，但他的论证仍不具说服力。

D 约翰著作

有人认为在以弗所书中，保罗的教训和措词亦受到了约翰的神学和用语所影响，因此我们必须讨论一下约翰的著作。摩法特（J. Moffatt）说，以弗所书的作者所呼吸的，正是约翰著作所蕴育出的氛围。本卷书信的确比其他保罗书信，更加注重“已临的末世论”（*realized eschatology*）。好些约翰常用的钥字，亦在本书出现，如：“光”和“黑暗”、“生”和“死”、“认识”等。以弗所书教会强调合一，比任何保罗书信更加接近约翰福音十七章。信中又经常提到基督徒要“在基督里”得着生命（参：约十五1-7），基督住在祂的教会里面（三17；约十四20，十五4-7），洗净教会、使之圣洁（五26；约十五3，十七17、19；约壹一7），基督降世、升天（四9；约三13、31，七39），

耶稣为父神的爱子（一 6；约三 35，十 17，十五 9，十七 23-26）。但是，这并不是文学上倡用的论据。写作日期或待商榷（见下文），但上述平行经文所牵涉的用语，几乎全部都可以从写作日期公认早于约翰著作的基督教文献中，找到例证。

除了上述的列举之外，以弗所书和启示录之间还有一些独特的平行例证。两本书都提到使徒和先知是教会的根基（二 20，三 5；启十 7，十八 20，二十一 14），拒绝与邪恶相交（五 11；启十八 4），教会为基督的新妇（五 25-33；启十九 7，二十一 2、9 二十二 17），与基督一同坐在天上（二 6；启三 21），以印为记号（一 13，四 30；启七 2-3）。但上述例子中，没有任何一个语言和思想，是单单在以弗所书和启示录中出现的。至于作为以弗所书写作日期的论证，并没有什么帮助。

E 希伯来书

比较以弗所书和希伯来书，显出某些相似的教义，是二者同时强调的：透过基督的死，罪得救赎、洁净教会、基督升高，以及我们能够藉着祂来到父神面前。但我们绝不能依据这几点，建立任何关乎作者身分和写作日期的论证。

以弗所书和上述各卷非保罗书信之间，明显有平行之处，不容否认。但是，有两点必须加以说明。其他保罗书信，和这些书卷之间，也有很多平行之处。此外，以弗所书之所以比其他新约书信有更多平行经文，除了因为它不是一卷辩护性的书信之外，也可以说，因为在讲道或训诫时所共用的基督教字汇，比针对特殊处境的经文有更多的重复，是理所当然的。再者，保罗若是本书的作者，本书就是他后期最为成熟的作品之一。我们不难辩证保罗后期的书信，比他早期的书信更近似上述的非保罗书卷。我们可能可以问的是，存在于以弗所书和这些不同书卷之间的相似性，是否不单只是早期基督教宣讲和训诫渐趋一致的最佳例证，不论地点是亚西亚、罗马、以弗所，还是安提阿，或宣讲者是彼得、保罗、约翰，还是其他人。然而，这些相似之处，还是无法使我们作出结论说，认为直接的借用必然存在（如：彼

得后书和犹大书是明显的例子），或是说特殊关系似乎无可避免（如：以弗所书和歌罗西书）。

著作日期的争论

除了以弗所书与其他新约书卷相似的问题以外，亦有人辩称本书的内容，有迹象显示其写作日期是在保罗去世之后。

他们特别辩称，保罗毕生致力于要使犹太人、外邦人在教会中地位平等。保罗怎么会写出一封似乎将这件事视为已经解决，再无辩论必要的以弗所书？然而正如保罗在罗马书的论证（没有加拉太书的护教成分）所显示，对他来说，这的确是没有必要再辩论的一点。罗马书九至十一章对犹太人和外邦人在神旨意中地位的讨论，确实有别于以弗所书；圣经其他地方，也没有特别提到基督十架的目标，是要使犹太人和外邦人合而为一；但是，这论点很可能是保罗继续思想基督工作与教会合一后，所得出来的自然结论。教会有成就神旨意的任务，是以弗所书的基本要义，而这也是本卷书为何如此处理犹太人、外邦人之问题的原因。与罗马书、加拉太书不同的是，因信称义并不是以弗所书的首要议题；正因为如此，本卷书才能将基督受死的意义，显著地连结于成就神与人，以及人与人之间的和平上。加拉太书写作时，犹太人和外邦人为何互相隔绝是极为重要的问题，但以弗所书写作时，这已不是最重要的议题，因此才能将二者合而为一的事实，视为基督带来合一的例证（实际上，对保罗来说，这是最重要的例证）。芬德莱有力地辩称说，除了使徒保罗以外，很难再找得到其他人，能够写得出本卷书第二章对犹太人和外邦人那样的描述了。¹² 这些文字，是他从曾经身为严谨犹太教徒，在“中间隔断的墙”（二 14）的彼方观看外邦人，后来却皈依基督，成为外邦人使徒的角度写作的。

有关教会合一的教训，必须进一步详细讨论。有人辩称在这方面，以弗所书的概念比较接近依纳爵（Ignatius），不像我们在保罗书信中所熟悉的立场，通常只注重地方教会的合一。故此本书的写作日期，必然是极端派系开始普遍出现的时代。以弗所书的作者对于教会的本

质和功能的概念（如：二 20-22，三 10、21，五 23-32），确实比其他任何一卷保罗书信都要先进；但是，其他书信也不单论及地方教会而已，不但提及普世教会，亦论及教会的功用超乎今世之外（例如可以参阅林前四 9，十二 28，十五 9；加一 13；腓三 6）。心智敏锐旺盛如保罗，其理解与发展当然会越来越深刻。如果，他稍早才在歌罗西书讨论过基督在宇宙之中的重要性，毫不意外他在另一封信中，进一步讨论教会在宇宙之中的重要地位。再者，以弗所书和依纳爵的书信在教会合一方面的思想，也有很大的分别。前者纯粹强调属灵上的合一，不提教会组织；后者的重点，则是在一位监督的领导——主教——之下保持团结。

另一个值得探讨的问题是：身为使徒的人，会不会好像本书作者一样用三章 5 节“圣使徒和先知”（参：二 20“使徒和先知”）这句话，来形容蒙神启示信息，以及作为教会根基的人？米登认为强调他们的权柄，“令人联想到直至保罗之后的一代，才出现鼓吹正式认可领袖应当得到适当尊重的运动”。¹³

然而，保罗在哥林多前书三 10 和九 2 已经谈到，首先在耶稣基督之根基上建造的是使徒，而这种建造的工作，正是真使徒的证据和印记。保罗了解使徒所具有的特殊地位（林前十二 28），并且以毫不矜夸的态度，接受自己身为其中一份子的尊严和责任（林前九 1；加一 11-17，二 6-9）；以弗所书当然没有过度强调使徒权柄。毋须多提的还有一点，就是在新约之中，“圣”字并不表示生命特别的神圣，而是强调献上生命的圣召（参看一 1 的注释）。

事实上有一些更具说服力的论证，证明这本书的写作日期若真的是在保罗死后，是在他死后不久。在极早之时，已经有人应用这卷书信了。罗马主教革利免（Clement of Rome）大概在公元九十五年已经知道这卷书信。希坡律陀（Hippolytus）说最早的诺斯底教派巴西理得（Basilides）、俄斐特派（Ophites）、华伦提努派（Valentinians）都曾引用过这卷书信。在早期已有引用这卷书信的证据，无疑是怀疑保罗是否为其作者的人难以驳斥的。如果以弗所书与启示录写作时期相同，或更早一点写给罗马亚西亚省之教会的信的话，信中竟然完全没

有提及基督教受到逼迫，这是很奇怪的地方。再者，保罗死后不久，在亚西亚省异端盛行，以弗所书对此也绝口不提。上述证据都有力地指向一个结论：以弗所书若不是出自保罗的手笔，必然是在他死后不久写成的。

接下来要讨论的，是一些更直接的论据，以帮助我们判断以弗所书究竟是出自使徒之手，或另有他人冒名写成。

VI 其他的著作证据

导论一开始已经提过，以弗所书和其他我们视为保罗书信的作品不同。有人指出以弗所书算不上是封信，反而像讲道性的文字或讲章，这一点颇为真确。更有人提出即使是给多个教会传阅的信件如加拉太书，也不像以弗所书这么非个人化。

更有人进一步辩称书中私人性的谈话，听来并不真实。保罗会不会对作为受书人的基督徒说出这样的话：“谅必你们曾听见神赐恩给我，将关切你们的职分托付我？”（三 2）的确，保罗不大可能对以弗所教会说出这样的话。然而，保罗这样说并非不可能，因为之后他又说：“你们念了，就能晓得我深知基督的奥秘”（参：三 4）。特别是他晓得收信的基督徒分布广泛，其中有人对他很熟悉，有人对他名字和使徒身分只是略有耳闻，如此，保罗这样的表达方式也不足为奇了。

此外，保罗在三章 8 节说自己“比众圣徒中最小的还小”，对某些人也构成了理解上的困难。他们认为这话其实是模仿哥林多前书十五 8-9，而且显然太过夸张了；艾伦（J. A. Allan）如此形容：“轻描淡写、又缺乏热情地，夸大了哥林多前书深觉不配蒙受神洪恩的经文”。但也有人认为，这话是证实以弗所书是保罗真迹最清楚的证据之一。艾博特认为，这话不是出于“刻意的模仿，反倒是自觉不配的激情自然之流露”。布鲁斯（Bruce；EE）则说：“保罗的门生作梦也不敢如此低贬使徒。”最低限度，如果有一模仿者一方面要显出保罗对于福音了解之深、讲说之伟大——这是不少人对以弗所书三 2-4 的

看法——另一方面又把他置于如此低微的地位，是难以想象的事。

以弗所书和其他保罗书信风格迥异，是公认的事实。以弗所书的风格较为累赘，无结构紧密的论证，教义性的段落优美却非滔滔雄辩，句子冗长，并且运用极多的分词、同义词句、补语性的所有格（如：一 3-14、15-23，二 1-9，三 1-7）。但是，如果将以弗所书的风格和歌罗西书相比，我们并不会觉得歌罗西书的风格比它伟大或更有价值，也不会认为两卷书信之间的差别，排除了作者是同一个人的可能性。两封书信宗旨各异，此外，写信满足某个需要，以及经过深思熟虑之后将福音中心主题付诸笔墨之间，必然有所不同，而这些肯定都可以作为解释差异的根据。以弗所书没有需要提出论证驳斥反对的立场和疑难，反如陶德（C. H. Dodd）所言，“好像先知一般把无可抗辩的、明明可知的事实，以一崭新、高妙的永恒原则宣告出来”。¹⁴作者在此“没有辩证，只是表明教义”，¹⁵因此拥有较大抒发情感的空间。我们更可以说：当歌罗西书（如：一 12-22）和罗马书（如：一 1-6，八 32-39）也如此表达时，其风格亦十分近似以弗所书。

以弗所书的词汇在详加分析后，显示有四十二个字，是新约圣经别处地方没有用过的。和其他保罗书信相比，这数目并不算多。¹⁶比较重要的一点似乎是，另有三十八个字是新约其他地方曾经用过，但在其他保罗书信中没有出现的。然而这种以词汇作为根据的论证，是很靠不住的。我们还得研究字眼出现之段落的题材。例如在以弗所书中，好几个圣经只出现一次的字眼，都是描述基督徒军装之类的特殊用语。某些只出现在新约，但不在其他保罗书信出现的字，其实并不是本卷书信独有的，因为字根相同的词汇，也出现在其他书信之中。另有一些则是很普通的字眼，保罗和任何初世纪的作者都会用到。

特殊的钥字的确值得特别留意，但本书没有足够篇幅可详加讨论，只能列举数例。有人提出本卷书信和教牧书信所用有关撒但的字眼是 *diabolos*（“魔鬼”），而其他保罗书信则用 *Satanas*（“撒但”）。但使徒行传和约翰福音两者混用，保罗没理由不能用 *diabolos*。“在天上”、“荣耀的父”、“从创立世界以前”等，都被视为非保罗的用语。此外被认为是非保罗的字眼，还有六章 12 节的 *kosmokratōr*（“管

辖……世界的”），*sotērion*（“救恩”），以及 *methodeia*（魔鬼的“诡计”）。其实本卷书信若是保罗真迹，在这封书信中找到别的书信里面没有见过，但在其他初期基督教思想中耳熟能详的字眼，不应该觉得意外。这位想象力丰富，持开放态度采用反对者措词的使徒，当然会乐于接纳其他基督徒的用语。更重要的，反而是我们已经讨论过的论证：某些钥字如 *mystērion*（“奥秘”）、*oikonomia*（“职分”）在以弗所书中，与在其他保罗书信中的用法有所不同。然而在词汇用法上，无论是这个个案还是一般情形而言，若有模仿者，他当然会尽可能地效法保罗的习惯用语。然而，现有用词的差异，不但无法解释，甚至更难解释以弗所书是有人冒保罗之名伪作的理论。

上面已经讨论过以弗所书特别阐述的教义，也比较过它与歌罗西书的教训之异同。有某些论证，试图证明本卷书信部分的教义和题材，不太可能是出自使徒之手。他们指出好几个其他书信视为属乎父神的作为，以弗所书把它归功于基督；这些例子包括了和好的工作（二 16；参：西一 20，二 13-14），以及使徒先知等的任命（四 11；参：林前十二 28）。然而，正好相反的例子，也不是没有；以弗所书四 32 说，“神在基督里饶恕了你们”（参：西三 13）。两种形容神工作的说法，在许多保罗书信中并不罕见。对使徒来说，父的工作也是子的工作。他可以说，“我们只有一位神，就是父，万物都本于祂，我们也归于祂；并有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着祂有的，我们也是藉着祂有的”（林前八 6），因此这种论证是说不通的。神一切所作的，都是藉着基督作出来的（林后五 18-19）；基督一切的作为，也是按神旨意作成的。

对某部分人来说，更重要的论证是以弗所书的末世论是已临、已实现的，与保罗较早期的书信，甚至腓立比书像是关乎将来的事，大不相同。有时，有人提出，以弗所书二 7 和三 21，其实预期还有很久末日才会临到。我们必须在注释之中，讨论经文真正的含义是否如此。歌罗西书和以弗所书有关末世的教训，肯定绝非完全不同。以弗所书和保罗较早期的书信相比，重点无疑有所转移，但仍没有失却基督再来的盼望。圣灵是将来得基业的保证，因为基督徒在今生今世，

所经历的救赎还不完全（弗一 13-14，四 30）。有一天，教会要无瑕无疵地献给基督（弗五 27）。审判之日必定来临，所有人都要站在作为审判官的神面前（弗五 6，六 8）。倘若有足够的论据，证明歌罗西书和以弗所书的末世论有真正的不同，或许真会对作者是谁产生质疑，但这论据显然难以成立。

以弗所书如何处理犹太人和外邦人之间关系的问题，上面已经讨论过了。但是，除此之外还有一个问题：有人认为保罗绝不会像在以弗所书中那样，以那种态度对待犹太人的。以弗所书二 3 说，犹太人和外邦人犯了同样的不道德行为，又有人相信二章 11-12 节对割礼有贬斥之意。然而我们可以反问，保罗在罗马书二 21-24，是否较少抨击犹太人的罪，甚至肉体之罪；在那里，他的抨击是否真的比以弗所书少，或更轻描淡写？再者，以弗所书对割礼的驳斥，不见得比罗马书二 25-29、腓立比书三 2-3、歌罗西书二 11 更为严厉。实际上，这四段经文的精义十分相近。（请进一步参看二章 11-12 节的注释。）

模仿之作还是使徒真迹？

米登说得好：无论是支持、还是否定保罗是以弗所书作者的论证，没有一个是具决定性的。必须权衡的，是全体论证的说服力。然而，最初质疑本书真实性的学者，皆以反面论证为足。比较近期才有人试图在保罗死后的时代，构想一个合乎本书写作的环境；顾思璧（E. J. Goodspeed, *ME*）和米登（*EE*）是较重要的两位。

按照顾思璧的理论，保罗的书信主要是写给个别教会的，写作多年之后已被忽略遗忘，只有少数人把它珍藏。其中一小部分人更因为写给歌罗西教会的信，对保罗尊崇备至；这些人可能来自歌罗西教会，最初只知道有那封信的存在。其中可能有一人，特别熟悉并珍爱这封信。在使徒行传问世后——顾思璧把日期定为公元八十五年——为了纪念使徒保罗的辛劳，这人决定尽可能地搜集保罗的书信。他搜集了这些书信，反复阅读，使其内容盈溢心怀；然而，对他最为重要的一卷书信，仍是他最先读到、最为心爱的歌罗西书。这人接着决意将

所收集的书信重新刊行，同时撰写一篇序言，把保罗的信息置于昔时针对教会难题所发的教训之上，并简单重申自己对神在基督里之永恒真理的理解。他不愿意突出自我，因此托保罗之名写作，渴望保罗的信息透过自己能以再被听闻。顾思璧认为这事能为以弗所书为何仿佛是“保罗材料的拼图”，“甚至可称保罗的文选”提供解释。而且，也能解释它为什么和歌罗西书如此相像，又可以解决保罗是否本书作者的难题。顾思璧甚至臆测阿尼西母就是本书作者。¹⁷不少学者支持他这看法，在美国尤然。

英国学者米登承接了顾思璧的理论精要，相信以弗所书与其他保罗书信，尤其是与歌罗西书之间的关系，大致可以如此解释。因此本卷书信并没有文学借用的问题，反之，是由一个心中充满了保罗书信的人所撰写成的。只有信末提及推基古时，才提到自己的抄写。

柯尔比（J. C. Kirby）有另一套的理论。¹⁸保罗的书信开始流通时，“有人向以弗所教会索取保罗写给他们信件的副本”当地教会的某位领袖，给予了一个“使徒思想精华”作为回应；主要取材于教会的“崇拜传统”，因为使徒保罗曾在这地居住了三年之久。柯尔比进一步提出一个想法：作者特别以五旬节的礼仪，作为“他书信的基础”

顾思璧、米登，以及柯尔比的理论，依然有无数问题。首先，有力的外证是以证明保罗是本书作者；此外，上面已经提过，这封信很早已被引用。初期教会从来没有对以弗所书的真实性表示怀疑。而且在经文鉴别学上，支持以弗所书以序言姿态安排在保罗书信之首的证据，根本不存在。

并且，我们可以笃定地说：以弗所书有些典型的保罗特色，不太可能出自模仿者的手笔。本卷书信用保罗独有的方式，把教义真理和道德责任连接起来；又按照保罗的习惯，从一个字衍生出新的题目来（三 1-14；参：罗五 13 及下；腓三 1 及下）。我们到底不能够根据遣词用字的异同作出辩证——前面已经说过，这方面的论证正反皆可成立。况且，在这封信中，毫无拘束地赞美基督的荣耀、尽情尽意地宣告祂为自己教会所定旨意的奇妙，一点也不像但求忠于伟大先贤本

意的人下笔时所应有的审慎，反倒更像是在圣灵自由默示下的真情之作。

古今对于匿名写作的态度不论有多大差别，我们依然认为以弗所书是一本具有权柄又相当谦卑的书信，而且同时表达出恩典的特权以及应尽的责任（二者都是保罗书信的特征）；事实上，这都是极难模仿的。任何模仿者都会自暴其短；正如斯科特（E. F. Scott）所言：这封信“没有一字一句会有不是出于保罗之手的可能，反而到处显出保罗思想的壮丽和原创力，断非模仿者能力所及”¹⁹。模仿者究竟能否写出一部不但能够和使徒的手笔如此相似，同时又保有自由和独创性的作品？盖士曼（Ernst Käsemann）描绘本书为“把无数出处的片段连合为一之巧工”²⁰，这似乎不足以描述这篇文献。顾思璧和米登的解释，同样不能令人满意。保罗死后的一代，固然有可能产生一位属灵上能够达到这种写作程度——而我们对他又完全一无所知——的人，但可能性很低。无法改变的事实是，这位作者的伟大很难与他多处借用歌罗西书（和其他保罗作品）这件事相协调。陶德说得好：“这样忠于原作的借用，和如此洋溢的创造力，真能够在同一个人身上找出来吗？”²¹

有关以弗所书真实性的种种困难，其论证不容否认。与其他保罗书信比较时，本卷书信的特点必须有合理解释。但我们仍需诘问的是：模仿者伪作的假说是否真能减轻这些疑虑？至今可能性最高的解释，似乎仍是传统的解释。因此，我们揣想保罗被困于罗马时，为了解决当时歌罗西教会独有的困难和危机，他写下了歌罗西书。然后，他进一步思索有关基督的真理，默想神在基督里要藉教会成就的旨意。他所关注的不单是歌罗西教会，而是全体教会，特别是罗马亚西亚省的教会。他看出他们需要异象，明白所蒙圣召的伟大，以及教会作为基督的身体，其生命与合一是何等重要。因此，在歌罗西书写作之后不久，保罗写了以弗所书。歌罗西书四 15-16 所指的不是写给老底嘉的信，而是将会“从老底嘉”来到歌罗西的信。换言之，这封与歌罗西书同时完成的书信，似乎是供各教会传阅的公开信。因此，我们认为以弗所书很有可能就是歌罗西书四 15-16 所指的那封信。如果歌罗西

教会连腓利门书这封短函，都觉得有保存的需要，写给全区教会的公开信，必然更加用心珍藏了。

因此，我们推想使徒先写了歌罗西书，再写以弗所书。接着，才加上歌罗西书的结语，然后立刻把作结私人信息的对象范围，扩为较大的一组教会：“推基古要将我一切的事都告诉你们”。可见推基古就是传递这两封书信，以及私人信件腓利门书的信差。想必推基古得到了明确的指示，清楚知道信件要送到亚西亚省的哪几间教会。本信的上款原是空白的，信差可以在每处地方加上合适的名称。后来好几所教会大概都保存了这卷书信的副本，而可能只有在以弗所的副本才加上了名字。再加上以弗所教会是最有名望的教会，因此其所保有的副本最常被人抄录。因此，这成了“保罗达以弗所人书”一名的由来。

B 父母和儿女 (六 1-4)

C 仆人和主人 (六 5-9)

结语 (六 10-24)

A 基督徒的争战 (六 10-20)

B 结语信息和问安的话 (六 21-24)

大纲

序言 (一 1-23)

A 问安 (一 1-2)

B 赞美神在基督里的旨意和福气 (一 3-14)

C 求神光照的祈祷 (一 15-23)

基督里的生命 (二 1-三 21)

A 从死而得新生 (二 1-10)

B 犹太人与外邦人相和 (二 11-22)

C 宣讲的特权 (三 1-13)

D 再度祈祷 (三 14-21)

基督身体里的合一 (四 1-16)

A 保持合一 (四 1-6)

B 合一中的多元 (四 7-16)

个人的标准 (四 17-五 21)

A 新生命取代旧生命 (四 17-24)

B 真理和爱取代虚谎和苦毒 (四 25-五 2)

C 光明取代黑暗 (五 3-14)

D 智慧取代愚昧 (五 15-21)

人际关系 (五 22-六 9)

A 丈夫和妻子 (五 22-33)

注释

I 序言 (一 1-23)

A 问安 (一 1-2)

1. 所有保罗书信的开头都很相似。按照当时信件的格式，先写作者的名字，然后是读者，跟着才是问安。但是，传统的格式在此被提升到更高的层次。作者和读者，是从双方在基督里与神的关系被提及；传统的问安亦变成基督教的祝福。

保罗最常自称为使徒。这个称谓，基本意义是“受遣者”，意指尊贵的特权，神的催逼，以及加诸在他身上的使命。他只能从自己蒙差遣把福音带给万人的角度，来理解自己和他人的关系（参：林后五16）。这身分是奉神旨意而得的；这话不单是指得神的允许而已，同一个字在第5、9、11节的使用法，清楚证明这是神特定的旨意，要保罗成为在祂权下的人，保罗写作的权柄亦来自于此。他一再强调：蒙召不是由于他个人有什么美德（参：林前十五9；加一13-15；提前一12-16），权柄也不是自取的。两者完全都是从神而来（特别参：加一1）。保罗之所以能够持守圣召，原因就是在此：特别是他的使命遭遇阻挠之时，更是靠此坚立。

第一章有好几个字眼，必须顾及旧约的背景，才能完全理解其中

的真义。新约对基督徒的常用称谓圣徒，就是其中的第一个用字。希腊原文 *hagioi* 一字，是“圣者”的意思。在旧约时期，会幕、圣殿、安息日、百姓都是圣的，因为这些都是已经分别出来，用以事奉神的事物。按这字的意思，百姓称为“圣徒”并非由于一己的功德，而是因为神把他们分别出来，他们亦因此蒙召要过圣洁的生活。因此，这字表达的是每个基督徒所蒙圣召的尊贵和责任，而非只是一小撮人能够达到的成就。我们在导论中讨论受书人之时，已经提到过几个最好的抄本里面，都没有“在以弗所”这几个字。然而按照原文的文法，此处几乎无可置疑的必须有一个地名。²² 因此我们的结论是，以弗所很可能只是本卷书信几个目的地其中之一。

有忠心 (*pistoi*) 是新约形容基督徒的经常用语，可以指有信心的人，也可以指有忠心表现的人（“忠”和“信”在原文是同一个字）。本节可能同时包含了这两个意思；他们是信徒，并且蒙召要忠心。他们是信主的人，但在基督耶稣里一语的含义，却远比单单指出他们信心的对象来得更为丰富。这句保罗的惯用语，差不多概括了他对福音的理解，在本卷书信中用得尤其频密。单在第1-14节，与此等同的用词就出现了十一次之多。基督徒不但要信祂，他们的生命也是在祂里头。根怎样在泥土里，枝子怎样在葡萄树上（参：约十五1及下），鱼怎样在海中，鸟怎样在空中，基督徒的生命也怎样在基督里面。从物质的层面看，信徒是在世上生活，但在属灵上，他的生命却从世上被提升到基督里面（参：西三1-3）。保罗在歌罗西书一2向读者的问安中，“在基督”和“在歌罗西”这两个片语刻意并列。这暗示了基督徒无论身在何处，环境怎样艰难，所受攻击是来自物质主义还是异教，遭遇危险是被政府的权势吞灭还是被非信徒的生活压力胜过，他们已经在基督里。这并不是不可思议的空话，而是十分实际的真理：基督徒只要忠于所蒙的圣召，就不会试图倚靠自己，或走出基督旨意、主权或慈爱所定的范围以外，也不会向世界寻求引导、支持或力量。他们一切的满足和所有的需要，都能在祂里面得着，不必在任何其他地方或向其他来源寻求。“受洗归入基督耶稣”（罗六3），暗指了基督徒应有的生命，因为洗礼正是进入这种生命的外在表征。这同时包

括了另一个真理：基督徒的群体是以教会——亦即基督身体——的形式存在。

2. 希腊文中普通的问安用语是 *chairein* (参：徒十五 23，二十三 26；雅一 1)；保罗在此使用它的同源字恩惠 (*charis*)。平安 (*shalōm*) 则是希伯来文中的普通问安话，例如主差遣七十人时就曾经提过 (路十 5)。一如保罗所有的问安一样，本节将恩惠和平安放在一起；可以这么说，保罗把基督一切的赏赐藉这两个词汇概括起来。因此，问安就成了祝福或祈祷，向神祈求读者能够充分认识到神的恩宠是白白赐下、人不配得的——神藉这恩宠使他们与自己恢复正常关系，并将一切所需加在他们身上 (参看三 2 注释有关 *charis* 的讨论)——又祈求他们能以与神和好，心中得着平安，彼此间有和睦。这两个字眼，其实是以弗所书，甚至是基督福音的两大主题。恩惠、平安是从万有之源神我们的父，以及藉自己作为把它们带给人类的主耶稣基督那里来的。

B 赞美神在基督里的旨意和福气 (一 3-14)

3. 简短问安之后，在还没有为写信对象的安康表示感恩 (15-16 节) 之前，使徒就开始一赞美的凯歌——全首诗歌是一句无从分析的长句，一个接一个的概念，环环相扣。数算神的祝福并没有特定的次序：先数算一个祝福之后，自然而然就联想起第二个来——首先是拣选，然后是儿子的名分，意味赦免的救赎，认识神对万有的旨意，(犹太人和外邦人所同有) 成为祂子民的高贵权利，最后是作为得基业凭据的圣灵印记。

贯彻这首伟大荣耀颂的，有三个音符。第一，神从亘古到永远使万事按祂完美的旨意成就。一切历史、每一个人、天地万物，都包括在祂的旨意之中。过去、现在、将来，都包含在这首荣耀颂，以及父、子、圣灵的工作里面。第二，这旨意已在基督身上成就，故此人类所能得到一切的福气，都在祂的里面。第三，这首荣耀颂有一个实际的目标：神子民的生活要“使祂荣耀的恩典得着称赞” (弗一 6)。

本段以犹太人祝福的形式开始。希腊文 *eulogētos*，和合本译作

愿颂赞归与 (blessed) 在新约中只用于神。惟有祂才配得颂赞。人得到祂的赐福，就算为蒙福；人因着神对人类和全世界白白的赏赐而赞美祂时，祂就得着称颂 (译按：旧约希伯来语动词 *bārak*，以人为对象时，和合本译作“祝福”，以神为对象时则作“称颂”；英译本一贯译作“bless”；但“bless”在新约只用于神)。但最重要的一点，则是神以我们主耶稣基督的父神 (God and Father of our Lord Jesus Christ) 之身分得着颂赞 (参：罗十五 6；彼前一 3；启一 6)。因为祂是藉由基督，向我们彰显祂至高的启示。作为儿子，耶稣基督是父神完美的形像 (参：约一 18；来一 1-3)。

蒙赐给 (who has blessed)，在希腊原文是个不定过去分词，它可能是指从前初次接受这些福气的时候，也可能是指神把这福气赐给人类之时。但是，其实没有拘泥于这词的时态之必要。各样属灵的福气 (every spiritual blessing)，表示福气川流不息地从祂而来。我们理解这些福气，不应单单从最容易想到的物质角度，而是当从包括物质，但超乎物质的属灵角度。因为要能够真正珍惜眼见的一切物质，必然立足于对属灵事物的真正享受。

天上 (in the heavenly places) 一语，将这点解释得更加清楚。它所指的，是个“看不见的属灵环境，与能见、能摸，我们称为地的环境相对。这是眼不能见之善恶势力，互相争斗要支配人类个别与群体生活的层面” (凯尔德)。“天上”这个词，在以弗所书中出现了五次。基督被提升到“天上” (一 20)；神的智慧要被“天上”一切执政、掌权的得知 (三 10)；在描述与邪恶势力进行属灵争战的所在时，也用了同样的词汇 (六 12)；而与本节主题最为相近的，则是二章 6 节说基督徒“与基督耶稣一同复活，一同坐在天上”。他们的人生被提升至平庸之上。在世，但亦在天，不受必会过去的物质所限制 (参：腓三 20)。现在，只要是在基督里，生命已经是天上的生命了。

4. 神的旨意从创立世界以前已经存在的事实，证明它属天而不属地。加尔文 (John Calvin) 说得好：拣选是一切福气的“基础和第一因”。并且，拣选的教义贯彻全本圣经。以色列蒙拣选，并不是由于什么美好的德性，而是作为成就神永恒旨意的器皿 (参：申七 6-8；

赛四十二 1, 四十三 20-21)。新约肯定拣选的原则, 但拣选不再有国别的限制——这是以弗所书将会发展和详述的真理。拣选或预定的教义, 并不是争论或臆测的焦点; 也不是与人类自由意志这个不证自明的事实相对立。这教义带出一个新约不曾试图解决、人类有限的理智也无法完全明白的悖论 (paradox)。保罗同时强调神主权的定旨与我们的自由意志; 并向全人类提供恩典的福音。然后, 基于下列两个理由, 他向已经接受的人宣告拣选的教义; 事实上, 在约翰福音十五 16, 罗马书八 29, 帖撒罗尼迦后书二 13, 提摩太后书一 9, 彼得前书一 2 等经文中, 保罗亦有同样的宣称。首先, 基督徒必须了解, 他们信心的根基完全建立在神的工作之上, 任何在乎他们自己的事物都不可靠。一切都是主的工作, 并且也依照祂的计划——祂在创立世界以前所定的计划。因此, 人毫无夸口的余地。第二, 神拣选我们, 是要我们在祂面前成为圣洁, 无有瑕疵 (参: 五 27; 西一 22)。拣选的目的不单是救恩这么简单, 更包括了圣洁生活。用二章 10 节的话说: 我们是“在基督耶稣里造成的, 为要叫我们行善, 就是神所预备叫我们行的”。我们是“预先定下效法祂儿子模样”的 (罗八 29)。

因此, 基督徒人生的理想和鹄的, 是完全的圣洁 (参: 太五 48)。从正面看是献上生命 (参看一章 1 节的注释), 从负面看则是全无过失。本节译作无有瑕疵的 *amōmous*, 与腓立比书二 15 的用法相似。这字的用法, 与旧约祭礼相关。只有完美的祭牲, 才能献上给神 (如: 利一 3、10)。所以, 希伯来书九 14 说: 基督在道德和属灵上, “将自己无瑕无疵献给神” (参: 彼前一 19)。基督徒的生命也当“无有瑕疵”, 不仅按人的标准如此, 更要在祂面前无瑕无疵。祂是能够察看每一个人行为、思想、言语的那位。(有关使徒强调人生每时每刻都在神的眼前这一点, 请参看罗一 9; 林后四 2; 加一 20; 帖前二 5)

5. 因爱 (原文作“在爱中”) 这两个字可以解作是下句的一部分, 也可解作是上句的一部分。古今译者和解经家见解各异, 证明我们对于作者原意是不能武断定论。RSV 的翻译作“祂在爱中注定我们成为祂的众子” (和合本作因爱我们……预定我们……得儿子的名分; 参 NIV)。这译法可能没错, 最低限度它是整个段落所强调的真

理。然而这片语在句子中的位置, 以及它在本书其他地方 (三 17, 四 2、16, 五 2), 都是指人的爱而非神的爱, 这支持了 AV、RV 和 NEB 的译法: “使我们在祂面前, 在爱中圣洁而无瑕疵” (AV)。如此, 这话的重点就是圣洁的人生惟有在爱中, 并且藉着爱, 才能达到完美的地步 (参: 帖前三 12-13)。

RSV 的“注定”, RV 以及和合本都作预定: 希腊文 *proorisas* 一字, 直译是“预先挑选”的意思。它只不过是另一个字眼, 表明神为祂子民安排之计划, 是在亘古以前定下的这个事实。这计划就是藉着耶稣基督得儿子的名分。人是为了与神过团契生活, 作父神之子女而被造的 (创一 26; 徒十七 28)。这权利因犯罪被剥夺, 但靠着恩典, 儿子的名分却在基督里, 藉着基督得以恢复 (约一 12)。形容这概念的最佳词汇是“收养” (adoption, 中文一般译作“儿子的名分”; 参: 罗八 15、23; 加四 5); 因为作为养子养女并不是与生俱来的, 而是靠恩典得到的权利, 在家庭之中, 享有与亲生子女同等的地位。

这些事是神“照祂意志的定旨” (RSV: 和合本: 按着自己意旨所喜悦的) 作成的。两个词都是指祂的旨意和主权的爱。“定旨” (*eadokia*; 所喜悦的) 在圣经有两个意思。它有时是指对某人所存的善意 (参: 路二 14); 但在没有提及有人感受这善意时, 它就解作“定旨”。后者与本节和第 9 节的上下文理相符 (参: 太十一 26)——但本节也可能含有第一个意思。巴斯 (Markus Barth; AB) 说得好: “本节暗示了随同明亮善意而来的快乐。高歌赞美神的人……对神喜悦施恩作出了回应。”

6. 本节使他荣耀的恩典得着称赞一语, 在这个段落的第 12、14 节一再以“使他荣耀得着称赞”的方式出现——就像诗歌每节之后的副歌一样。把希腊文名词作形容词用, 译为“荣耀的”, 可能使它丧失了原有的力量。神的荣耀含有祂自我启示的意思, 而“祂恩典的荣耀” (AV) 则是“祂自显为满有恩典的神” (斯托得: 参: 出三十三 18-19, 三十四 5-7)。正如以色列被拣选, 为要赞美祂而活 (赛四十三 21), 在基督里被接纳为祂子民的人, 也必须表明父神恩慈的本性, 使祂得着荣耀 (参: 弗五 1; 太五 45; 路六 35)。恩典一词的

含义太丰富了，保罗不能轻轻带过（参：一 7，二 7），必须加以阐述。他在爱子里所赐给我们的，所用的希腊文动词 *Charitoō*，源于名词 *Charis* “恩典”。（参较一 19、20，二 4，四 1 的结构。）它有时被解释为“祂藉以使我们能够恩慈待人的恩典”；屈梭多模（John Chrysostom，引自艾博特）这么说：“就如将一个大麻疯的患者，变为可爱的年轻人”。然而更符合上文下理的，是把它解作“祂恩宠我们的恩宠”，或如 RSV 的翻译“祂白白赐予我们的恩典”。这里所指的是神客观性的恩典，是我们不配得的恩宠，而非因为我们作了任何德行所得的恩典。

本节再次强调，这恩典是祂在爱子基督里的。这个描述曾经用作以色列的称号，并成为以色列最伟大代表的尊称，即“弥赛亚”。但是它并没有失去字面上的意义（参：太三 17，十七 5），歌罗西书一 13 平行经文的“爱子”就是证据（和合本两处经文都作爱子，其实以弗所书原文是“所亲爱的”，歌罗西书则作“祂所爱之子”）。如戴尔（Dale）所言：“基督永远住在神无限的爱中，我们在基督里时，神对基督的爱就奇妙地属于我们。”

7. 接下来的是救赎之福，因为我们更需要的恩典，是救赎性、恢复性的恩典。（本节第一句原文直译作“我们在祂里面藉祂的血得蒙救赎”。）这救赎是“在”基督里的——不仅是藉着祂，更要住“在祂里面”（参：罗三 24；西一 14）。在此，旧约再一次为我们提供了理解的背景。如果土地或人成为他人的财产，旧约规定了容许原主赎回产业的条款（参：利二十五 25-27、47-49；民十八 15）。再者，以色列人基本上也是得赎之民。他们在埃及曾经是奴隶，后来因着他们自己的罪愆，又在巴比伦为奴。神却救赎了他们，他们亦因此成为祂的子民（出十五 13；申七 8；赛四十八 20，五十二 9）。救赎的基本概念，是把自由给予一个已经归属别人的人或物。在新旧两约中，有时都没有特别提到救赎的代价，在某些地方，这个字有时只有释放的基本意思（如：路二十一 28；罗八 23；来九 15）。然而，保罗往往心系救赎所付的昂贵代价，这一点在新约好几处地方都很明显（参：徒二十 28；林前六 20；彼前一 18-19；启五 9）。

在此，我们不能肯定地说保罗明言救赎的代价，但他立刻指出这是藉这爱子的血所成就的。他亦会毫不犹豫地指出解放的途径，其实就是赎价；例如逾越节的祭就与百姓得赎有关。然而，大部分旧约中的祭，其主要目的都是消除罪愆。深入百姓心底的信息，罪愆无法轻易消除。罪，需要祭牲：“若不流血，罪就不得赦免”（来九 22；参：利十七 11）。基督满足了旧约祭礼系统一贯坚持的需要。祂的死，意味着血已经流出作为赎罪的祭；这一点又可以从罪被击败，人从它捆绑中得释的角度来说。如此，献祭就是救赎——亦即过犯得以赦免——的途径。罪使得思想、意志、肢体被捆绑，赦免就是得自由。本节所用的字眼 *aphcsis*，直译就是解开一个人所受到的捆绑。保罗说，这赦免是照祂丰富的恩典，这恩典的丰富是人所不能尽明，更远超地上一切的财富（参：太六 19-20；提前六 17-19；来十一 26）。使徒在以弗所书六次提到神的丰盛，祂把丰富的恩典、怜悯、荣耀启示给人，提供给人（一 18，二 4、7，三 8、16），这是保罗独有的表达方式（参：罗二 4，九 23，十一 33；林后八 9；西一 27，二 2）。神的赐予不仅是从祂的丰富中分派一部分出来而已，更是照祂的丰富之量度赐予人，换言之，祂的赐予与祂的丰盛相称（参：腓四 19）。

8. 保罗仍未道尽他对恩典的描写。神充足地，把这恩典赏给我们。所用的希腊文动词，表达了神的赐予格外地充足，就如喷泉从丰沛的水源流出一样。并且，靠着祂的恩典，基督徒可以期待丰盛的人生（帖前三 12，四 1、10）。

9. 诸般智慧聪明，是使徒数算的第四个福气。神不单只是接纳和赦免我们。祂使他们与自己和好，成为儿女，又光照他们，让他们明白祂的旨意。这个片语在 RSV 中与下面的句子相连，其他译本则连于上句，但对其基本意义影响不大。不少古希腊作者对智慧（*sophia*）和聪明（*phronēsis*；NASB 作 *insight*；吕振中作“明达”）都有不同的解释。这两个字虽然不是经常都有差别，就本段而言，分辨两者似乎是合理的。罗宾逊给智慧的定义是“能够看清事情核心，知道其中真相的知识”而聪明他则解作“能够导致正确行动的理解”。这解释如果正确，神的智慧，就不单只是初期教会时，诺斯底派自夸

拥有的那种纯粹理智或纯学术的高级哲学,更是日常生活细节得以明白理解的源头(参:腓一9-10)。巴克莱(W. Barclay)说得好:“基督给人能力,可以看见终极永恒真理,又能解决每时每刻的问题。”

这种智慧聪明所以可能,是因为神启示了祂对于人生的目标和宗旨,以及其中细节的旨意(参:西一9)。祂使人知道的事物,使徒称之为奥秘。*mystērion*一字,在古希腊文中有两个不同的意思。它可以指一种只有加入某种组织的人才能晓得的秘密仪式或知识,又可以指任何的秘密。七十士译本用它来形容神所启示的事物(如:但二19),以及搬弄是非的人所讲说的秘密(如:传道经二十二22)。启示文学的作者描述“奥秘……在天上预备,要到历史结束时才会启示出来……。在昆兰……奥秘又可以是指在其社群中已成的事实。”林肯恩(A. T. Lincoln)说,保罗可能是取材于“这用语丰富的闪族文化背景”²³。

因此,把基督徒对这字的用法,视为受了新约时期教外十分普遍之奥秘教派的影响,是不应当的。不过,保罗当然不会忽略这个用法。毋庸置疑的,保罗显然刻意拿神在基督里向一切愿意的人启示、又交给教会向世界宣讲的真理,来与怪诞而无根据的异教对比。对保罗来说,最基本的奥秘是神怎样藉着基督,使人类与祂的团契相交得以恢复;并且,祂怎样使因人的悖逆和罪恶搞得乱七八糟的宇宙,重新得以合而为一。如此在新约之中,奥秘不是某种神秘的东西,而是已经启示的事物。一般来说,新约常以表示揭露而非保持秘密的字眼,与*mystērion*共用(参:西一26,二2,四3)。话又说回来,这字的确含有从前无人知道,如今启示出来的意思(罗十六25)。更重要的一点,是人能够明白什么,全得倚靠神启示的心意,以及是否有愿意的心接受只有神才能赐予的聪明。

使徒在第7、8节怎样多方述说颂扬神慷慨的恩典,他也在此刻意表达神旨意的奇妙。保罗用三个同义词(其中两个在5节已经用过),把奥秘描述为“祂自己所预定的、美意、在基督里面”。

10. 在祂主权的大计中,神昔日和现今在里面的作为,是在日

期满足的时候成就——或“在时机成熟时实行的”(NEB)——的计划。辛普森(E. K. Simpson)恰当地把它描写为神“历史的方案”。但我们必须好好研究译作“计划”(和合本:照所安排的)的字眼,才能更清楚地明白使徒的意思。*oikonomia*一字可以用来形容管理家务(*oikos*),或管理家务者的责任。新约好几次用这字来描写管家的职分。教会是神的家,耶稣基督是大管家,在祂手下服事的人都蒙召为管家(参:林前四1-2,九17;多一7;彼前四10)。本节所述的,是神的子民而至整个宇宙的管治和安排。耶稣基督安排每一件事物在日期满足之时实现,并且以无限的智慧为万事安排时间。值得一提的,还有本节用来形容时间的字眼,并不是指以年、月、日衡量其进度的*chronos*,而是指一特定时间,按神旨意成就的决定性时机的*kairos*。布鲁斯意译得好:“神按自己权柄所定的日子和节期都按时成就之后,祂从亘古而有,在基督里所计划的旨意就会圆满达成。”²⁴

RSV将希腊原文的*anakephalaiōsasthai*译作“合一”(和合本:同归于—)。有人用这字形容把事物收集起来,以一整体的形式展示。希腊人习惯把一系列数字加起来的总和,写在该栏的顶端;这作法亦以“合一”这个字来命名。在雄辩学上,这字是指演说最后的摘要,显示每个部分与整个论点的关系。罗马书十三9,用它来形容把一切诫命包括在爱的要求之内。这字在本节中包含了三个概念:恢复、合一、基督为首。²⁵韦莫思(R. F. Weymouth)的翻译把三样都揉合在内:“将万有恢复到得着基督为惟一之首……的旨意。”万物都是在基督里面被造的(西一16)。无数的混乱和溃败透过罪进侵世界;但最后万物将会因为归回顺服基督,恢复原有的功用,并且合而为一(参:西一20)。

本节用天上、地上……所有的,来界定一切,这个按希腊文含有绝对普世性意义的措词(参:西一17;来一3)。保罗所指的是整个被造的万有,属灵和属物质的都包括在内。在写作之时,保罗很关注小亚细亚的一个异端。这异端的教导提到有很多属灵势力敌挡基督,又有其他势力在神人之间作为中保。保罗在歌罗西书直接驳斥这种教训,但在以弗所书中只是间接驳斥而已;他指出有能力、也必然会使

万物和好、同归于一的只有一位。将人生分为圣、俗，其实也是今日的异端邪说。基督涉及万事，在祂里面万事都有真正的地位，都能合而为一。再者，以弗所书所论及的目标，并不是遥不可及的；而是呈现教会持续不断的任务，是在这个被种族、肤色、文化、政治系统割裂了的世界中，将万物和万人夺回，使他们顺服基督（参：林后 1-5），并在祂里面，找到自己真正的岗位，合而为一。

本节对于相信所有人至终都会得救的“普救主义”，是举足轻重的经文。这节经文的确暗示到了最后，一切的事物和所有存在的生物，都会服在祂的权下。然而把教义建立在一节经文上，不顾圣经整体的证据，是很危险的。例如，普救主义一点也不重视圣经从头至尾的郑重警告：生死的关键，乃在于人接受或是拒绝神的救恩。

11-12. 第 10 节希腊原文最后一个片语，重申和其他经文所说的福气一样，都是在基督里得到的。下一句也相同，保罗继续说，我们也在祂里面……照预定……得了基业。动词 *klēroō* 的原本意思是“拈阄选出来”。但在很多例子中，“阄”的含义已经佚失，这字的基本意思，变成了“以色列是神的分”这个旧约一再出现的概念（参：申四 20，九 29；亚二 12）。“基业” (*klēronomia*；弗一 14) 是其同源字，引伸出来就是说作为神之分的人，也在祂的里面得了基业（然而本节并不完全是这意思）。在此，当保罗说我们——犹太人——成为祂的子民时，保罗所说的，是说旧约是神为人类所定的旨意实行的开端。如巴斯 (AB) 所言：“我们已被〔神〕据为己有。”

在以弗所书中，有好几次第一人称和第二人称代名词（“我们”和“你们”）交替使用，显示犹太人和外邦人之间的分别。本节就是一个例证。神救赎世人的计划，是从首先在基督里有盼望的犹太人身上开始。他们是预定——“预先挑选”（5 节用过这字）在祂旨意中有分的。在一定程度上，“预定”不能称为历史的蓝图，因为它不会随着时间的进展自动成就。它是有位格的，并且主动介入这世界的神，按着智慧和恩典使自己心意成为事实的旨意（参：罗八 28）。本节所用的字眼就是这意思：其一是祂行作 (*energountos*) 或“促成”万事；其次是祂的谋定或“既定的计划” (*boulē*；参：徒二 23，四 28，十

三 36，二十 27)，最后是祂的心愿或“旨意” (*thelēma*；参看 5、9 节注释)。NIV 译作：祂“使万事按照祂意志所定的成就”。NEB 作“按照祂心意所命定的，祂的旨意到处运作”。和合本将这话译作祂随意行作万事。

使徒说，祂在犹太人身上计划的目标，是好使他们“为赞美祂的荣耀而活” (RSV；和合本：叫祂的荣耀从我们……可以得着称赞)。神拣选亚伯拉罕，并在以色列的历史之中使自己的心意成就，只有一个用意；这用意就是要他们在世界上彰显祂的荣耀（赛四十三 21）、祂自我启示的性格和本质（参看 6 节注释）。动词“首先……有盼望” (*proelpizō*) 的字首 *pro-* 有两个解释；它可以指犹太人在其他人之先（但在道成肉身之后）在基督里有盼望，也可以指在基督降临以前，他们已经把盼望寄托在祂身上了。罗马书一 16 和二 9-10 提及犹太人在外邦人之先，已对福音有所认识的事实。然而，本节指的应是犹太人在祂降临之前，对“那位基督”（希腊原文有定冠词）的盼望（参：徒二十八 20）。斯科特 (Scott) 的注释指出：“在基督出现的好几个世代之前，他们已经知道祂将要降临，并且切切期待。他们的宗教在绝望之时，已将盼望移转到基督身上……。”

13. 在希腊原文中，本节一开始的关系子句并没有动词。AV 重复了前面（12 节）最接近的动词（“……首先‘信靠’了基督的人。祂，你们也‘信靠’了……”），可能是正确的译法。此外，我们可以借用第 11 节的动词 (AV；“我们……得了基业”)，又或者和 RSV 一样，用本节后面所用的动词（“受印记”)。和合本重复本句中既然信祂的分词，把它译作也“信靠”基督。以上几个大概都不合作者的原意，加插动词“是”（英语的 to be）在意思上可能最为接近。“你们也是如此” (TEV)。NIV 则作：“你们也包括在基督里面”。从前没有指望的外邦人（参：二 12），如今准于同样的理由，和犹太人一起归在同一个旨意之下。保罗接着指出对他们而言，这是什么意思。

外邦人之所以能够进到神的旨意之中，是因为认识了耶稣是基督；本节经文从两个角度，描写这个能够改变人生的认知。第一，他们已听见真理的道，也就是使他们认识终极事实——神在祂儿子

启示——的话语（参：四 21；西一 5）。第二，这真理就是福音，也就是好消息：因为它不单只是启示，更是慈爱、怜悯、得救的信息，这信息是神为陷于罪中的人类所设的（参：罗一 16）。

听道，极为重要。因为惟有听道，才能带来对福音真理的认识（罗十 14）。但是听道若不导致信心，也是毫无用处的，因为只有凭藉信心才是获取神福气的惟一途径。因此，外邦人和犹太人，都同样在听见、相信之后，受……印记。古时的印记，是物主或重要信件发送者的私人记号，以便分别信件的真伪。此外，它又有封缄的功用，保证经过传送的物件原封未动。新约时期的某些异教教派，有把徽章纹在教徒身上的作法，入教者刺青后就称为“受了印记”。保罗写本节和加拉太书六 17 时，他可能也想到这背景，虽然未必一定如此。犹太人视割礼为印记（参：罗四 11）；圣灵则是基督徒的印记。在生命中经历圣灵，对他们来说是最后的验证，并对别人显示所信之道是真实的；圣灵又能给予内在的保证，确认他们是属乎神的儿女（罗八 15-16；加四 6）。到了后来，大概因为与割礼类同，或因为神秘教派入教仪式所用的语言，洗礼亦被称为圣灵的印记。水礼确实是基督徒得到的“外在而可见之记号”，是神在基督徒身上所行之内在工作的外在彰显。然而，本节的印记，显然指圣灵的同在。圣灵在信徒的生命中，成了神在信徒里面、为圣徒成就工作之不容否定的记号。圣灵同时是信徒到了主的日子，仍然能够保持“无疵无瑕”的方法。（值得一提的是，在本节，四 30，以及林后一 21-22 三段同为描述“印记”的经文中，其上文下理都是指向在末日完全得着神的福气。）既然信他，就受了……圣灵为印记，按照希腊原文的语法可以解为两个阶段之经历——即先相信，后来才接受圣灵为印记。不过，这里的分词，可以解为“同时不定过去分词”表示所描写的事情，与主动词所代表之事同时发生。这些经历无论有几种解释，新约一贯的教训是，当一个人悔改相信归向神的同时，也就是他受圣灵的时候（徒二及徒十九 2 记载的问题，都是这真理的例证）。

所应许的圣灵，是 RSV、和合本，以及其他译本，对希腊原文直译为“应许的圣灵”一语的解释。这个词的意思，可能指旧约所应

许的圣灵（如：结三十六 26-27，三十七 1-14；珥二 28-29），以及主再次应许的圣灵（如：路二十四 49；约十四-十六；徒一 4-5）。但是，如果这个解释成立，保罗在此使用名词“应许”，而不简单地用分词“所应许的”，就有点奇怪了。比较有可能的是，保罗说的是将来美好事物的应许，随圣灵的同在而来。接下来，在第 14 节以暗喻方式讨论的，正是这个概念。

14. 两方面进行交易时先付“金额一部分”（*arrabōn*，这字是由腓尼基商人引进希腊文的词汇），作为全部款项必然清偿的凭据或保证。希腊的七十士译本在创世记三十八 17-20 中，三次用这字来描述保证物（和合本：“当头”）。特别重要的，是这字在现代希腊文中，解作订婚戒指的意思（布鲁斯，*EE*）。现今基督徒藉圣灵而得的经历，使他们能够预尝将来必能完全得着神所赐予的基业，并且也是他们能得基业的保证（参较亦与“凭据”有关的林后一 21-22，以及林后五 5。罗八 23 的意思也很相似：圣灵被称为“初果子”）。

RSV 将下面难解的一句话译作“直等到我们得以拥有它”（直译：直至产业的得赎；和合本：直等到神之民被赎）。这里所用的希腊文字眼通常译作“赎”，它可能和上面的思路相连：我们现在有凭据，将来必完全拥有。但此外可能还有另一个解释。“赎”（*apolytrōsis*）和“产业”（*peripoiēsis*），以及本段不少字眼一样都是特殊用语，最自然的是参较照旧约的用法，按基督徒的应用来解释，“赎”是解放罪的奴隶，使之成为神的子民。这字曾在第 7 节出现，它在新约往往也是这个意思。这救赎的工作已经完成了一部分，到了末日就会完全成就（参：四 30；罗八 23；路二十一 28）。神要从外人的手，取回属祂的一切。如此得赎之物可以称为“那些被神拥有的”（NIV，参较和合本小字“民原文作产业”）。彼得前书二 9 也是如此使用，此外，令人联想到出埃及记十九 5，以赛亚书四十三 21，以及玛拉基书三 17²⁶ 亦有类似用法。因此，RV 译作“直到神自己产业的被赎”，NEB 则作“当神赎回属祂之物时”。如果接受这看法，我们便必须假定“贸易的比喻至此为止”（罗宾逊，使徒重新使用最常想到的旧约意象。无论如何，这首伟人的荣耀颂，就在完全得着神为人类所计划的一切

(犹太人、外邦人皆然)之思维中结束。与神的旨意逐步展示的每个阶段一样,这一点也是为了使祂的荣耀得着称赞。

C 求神光照的祈祷(一 15-23)

15. 在第 3-14 节的荣耀颂之后,使徒的思路回到他写信的对象身上,为他们感恩、代祷。但是,本段不单只是按照当时书信的格式写作(参看 1 节的注释),而是深具真正基督徒祷告的精神。例如一开始的因此,显示出他的祈祷,是从上面所写丰富之属灵福气的角度出发的。神在基督里的旨意、拣选、儿子名分、救赎、启示,以及圣灵的赏赐,自然而然地驱使使徒发出赞美,并且为教会的会众祈求(参:三 14)。

保罗很可能循着知道歌罗西教会消息的途径(西一 6-8),听见在他的读者之中所结的福音果子。前面已经说过,以弗所书缺乏比较具体、详细的感谢,甚至保罗写给从未到过的教会时,细节也比本书为多(罗一 8;西一 3-9)。²⁷ 这事实是主张本卷书信原本的目的地并非以弗所,或不独是以弗所的有力证据。但作者心目之中,同时亦有具体的读者作为对象,以致他能够为他们信从主耶稣而感谢神;这信是能使人经历这位主耶稣所要成就、以及所要赐予的基本要素。信心不仅是个人与主的关系而已,它还会影响这人对众圣徒的言行。RV 依从某些古老圣经抄本,略掉 RSV、NIV、NEB、和合本中的亲爱一语。虽然联合圣经公会(UBS)和尼斯勒(Nestlé)版的希腊文新约都有这个爱字,但这个爱字后来被加插入原来经文(以求与西一 4, 门 5 的一致)的可能性,比抄写讹误缺漏的可能性高了一点。只是略去这字的用法,在新约其他地方却找不到平行经文。此外,如果信从一词,对紧接着的两个宾语主耶稣、众圣徒有不同的含义,将构成理解上的困难。使徒可能是在描述他们对所有圣徒都存友善、不带歧视的爱,只是部分抄本缺漏了这爱字。倘若不然,保罗所说的必定是指他们明显的信心,不单存于内在的属灵生活之中,也从他们与所有基督徒的关系中流露出来。

16. 在本节中,使徒祈祷生活的两大特点显而易见。第一,是

他不懈的态度。保罗勉励人“不住的祷告”(帖前五 17;参:弗六 18;罗十二 12;西四 2)。保罗书信,给我们清晰一贯的印象,是他诚恳、坚决地为“众教会”祈祷(参:林后十一 28,及所有保罗书信的序言)。第二,感恩在保罗的祷告中,占有极重要之地位。他教导说,一切代求都当有赞美伴随(弗五 19-20;腓四 6;西三 15-17;帖前五 18);其他书信也都能看见这是他祈祷的特色。RSV 的“纪念你们”译得中规中矩,但常提到你们(和合本、AV、RV)则更加具体而准确。

17. 聆听而应允祷告的那一位,是我们主耶稣基督的神。更常见的称呼是“我们主耶稣基督的父神”(参看 3 节注释)这里(无疑受到下一句的影响)则只称祂的神,即祂所承认、并向我们启示的神。这句话并没有任何与耶稣享有神性的事实有任何冲突,因祂能够称圣父为“我的神”(太二十七 46;约二十 17)。其次,祂是荣耀的父(参:徒七 2“荣耀的神”及林前二 8“荣耀的主”两个称号)。祂是一切荣耀所属的圣父;藉创世彰显一切权柄威严的是祂,佑护人、救赎人的也是祂(参看 6 节注释),祂是一切的源头。在祷文中思想神是谁,能够令人凛然生敬,又能坚固祷告者的信心(参:三 14 及下)。

保罗向神所求的赏赐,最重要的一样是赐人智慧和启示的灵(参:西一 9)。在他书信之中,灵字所指的有时是人的灵(如:四 23;罗一 9;林后七 13),有时是人心意或灵魂某种可以得着或表现的特质,尤其是属灵的心态或才能。因此,哥林多前书四 21 和加拉太书六 1 提到“温柔的灵”(和合本:“温柔的心”),哥林多后书四 13 提到“信心的灵”(和合本作“信心”)。当然,这字也经常指神的圣灵。罗宾逊说:“概括地说,有定冠词时,这字是表示有位格的圣灵;没有定冠词时,所代表的则是圣灵某种的彰显或赐予。”因此,我们大可接受 NEB“智慧和异象的属灵能力”的翻译,并同时了解人所能得的,都是使人有智慧(参看 8 节注释)、惟一能启示真理(约十四 26,十六 13;林前二 12)之圣灵的赏赐。再者,这种智慧和启示,不单是从神而来的高才大智而已,更是真知道祂,即亲身认识神;按照圣经一贯的理解,这是指与神合一交通的生命历程(参看四 13 注释)。保

罗首先祈求智慧,因为对他来说福音是如此的奇妙,若没有神的教导,人就不可能明白其中的荣耀;并且他深深知道,认识神就是生命(参:约十七3;腓三10)。

18. 本节进一步把这种对神的认识,按照新旧约一贯的解释,形容为对人的光照。旧约用光临到黑暗世界,和瞎子眼睛得以看见的话,给予人们对将来的盼望(赛九2,三十五5,四十二6,四十九6,六十1-2、19)。基督降世时,圣经用新一日的破晓,和神的光进入世界来描述祂的临在(太四16;路一79;约一9,八12;林后四6)。没有了祂,或拒绝了祂,人的心眼就不能打开,因而陷在罪恶、无知、绝望的黑暗中(五8;参:太十三15;罗一21)。人若接受祂进入自己的生命,就会发觉眼睛被照明,能够看见(参:太十三16-7;徒二十六18;来六4,十32)。本节具体地提到心中的眼睛。我们必须记得按照圣经的用语,“心”不独是感情,甚至理智或“悟性”(AV)的所在,而是如马松(C. Masson)所说,是“人格的核心”,神对它说话,就是对“整个内在的人”(巴礼)说话。单研究这字在圣经的用法,这一点已经很清楚。仔细思考使徒所描述这种内心的光照,带给光照的对象什么结果,这一点就更清楚了。

使徒所求的,是他们心眼被光照之后,能够知道三件事。第一,是祂的恩召有何等指望。使徒可以说“你们的呼召”(希腊文圣经,四4),但为了再次强调他们一切所有的,全是出于神主动的作为,使徒把这呼召形容为祂的恩召。神的呼召可以说是已经成就的事,神呼召世人归向祂(提后一9);也可以说是现在仍继续进行的事(帖前二12,五24),因此,事奉和成圣是一生的使命(四1;腓三14;来三1)。由于这是出于永生神的呼召,这呼召就能够为没有指望的人(二12),带来永恒的盼望。再者,这个盼望不仅是“含糊而热切地渴想善良终必得胜”²⁸而已,它必然成就;因为信徒现今拥有圣灵作为“凭据”(14节),并且应许将来基业的神也是信实的。换言之,神的呼召不单于今生有效(参:林前十五19),并应许信徒以祂子民的身分与祂同活,直到永远。此外,这盼望对基督徒在此时此地的人生,亦应当具有决定性的影响力(约壹三2-3)。

使徒所求的第二件事,是要他们知道祂在圣徒中得的基业,有何等丰盛的荣耀。有人认为这话是指神在圣徒里面所拥有的产业。正如第11-12节所显示的,信徒是“主的分”(参看该节注释)。但这解释既不符合本节的上文下理,与基业一词在新约中的普遍用法,也不一致(参:一14,五5;西一12)。使徒行传二十32和二十六18中,与本句十分近似的平行经文,清楚证明这里的介系词(en)应当解作“在……之间”(among)。基督徒的团契,是神基业所在的范围;正如神旨意的真理,亦是在祂的教会中、并藉由祂的教会向人启示、宣扬一样(三9-11、18)。人一旦蒙神的圣灵光照——圣灵同时也是这基业的“凭据”(一14)——便能日渐体会这基业的丰盛(参看7节注释)和荣耀。换言之,这基业的本质,就是在神里面的永生。还有值得一提的一点是:正如使徒在上一句话中说这恩召是祂的,不是“你们的”,他在此也说祂……的基业,即父神所赐的,是基督徒可与祂儿子耶稣基督共享的基业(罗八17)。

19. 除了异象和期望之外,使徒祈求他们能蒙光照的第三件事,是他们能够知道神所显的能力是何等浩大。再一次,保罗用最强大有力的语言来表达他的祈求:一方面在程度上强调其超然性,另一方面则尽量使用同样强度的同义词。RV较清楚地将这四个字分别译为能力、运行、“权能”、“力量”;RSV将第三个字译作形容词“浩大”。保罗特别强调神的能力(dynamis)并非某种抽象的质素,而是能够按照它可见、可测的运行而认知的。英语“能量”(energy)一词的字源,就是这里译作运行的希腊字眼energeia;以弗所书三7和四16,腓立比书三21,以及歌罗西书一29,都出现了同样的措词。此外,新约中的荣耀颂所赞美的,正是祂伟大之“权能”(kratos;和合本:大能)这个神独有的属性(提前六16;彼前四11,五11;犹25;启一6,五13)。祂所拥有,并且赐予我们的,则是祂的“力量”(ischys;和合本:大力;参:六10;彼前四11)。保罗祈祷的重点,其实就是神伟大的能力,能够因为它在我们这信的人身上运作,从经历中为人所认识(参:三20)。保罗深信只需透过“相信”这个简单的条件——接受、得着这个神想要他们得到的礼物——人就能拥有上述一

切。

20. 人之所以能够拥有这个能力，乃是因为这是神自己运行、彰显，并使人真知道祂的能力。并且，这能力藉两个决定性的作为，在基督身上显明。第一，神使祂从死里复活，藉以彰显这能力。新约经常将复活形容为父神的作为（参：徒二 24、32 等）。叫圣子从死里复活，是神认可的标记，承认祂是自己的儿子，并且宣告祂是万有的主宰（徒三 15，四 10，十 40，十七 31；罗一 4）。这作为也是圣父能力的显现。第二，藉着叫祂在天上坐在自己的右边，这能力得以彰显。新约形容基督升天的次数虽然不多（可十六 19；路二十四 51；徒一 9），却经常预设其存在，并且强调其重要性（如：罗八 34；西三 1；来一 3；彼前三 22）。从保罗以至新约其他作者，一般而言，都视十字架、复活、升天为神同一伟大作为的三部分。升天和复活一样，都强调是圣父的工作。父神在此以最高的尊荣来尊荣自己的儿子（腓二 9-11），同时，这也是祂能力的彰显。

本节暗指诗篇一〇一 1；这节经文，经常被认为是旧约指向新约的经文。以色列的王被高举为神的受膏者，最终指向基督。这不但应用于基督降世之前，更重要的是指向基督的受死、复活、升天（徒二 34-35；来一 13；又参：太二十六 64；徒七 55；罗八 34；西三 1；来一 3，八 1，十 12，十二 2；彼前三 22）。基督的升天和高升，无可避免地会令人联想到空间上的高低。但是，正如加尔文所言，圣经说基督被提升到圣父的右边时，“不是指某个地方，而是指圣父赐给基督奉祂的名管治天上地下一切的能力。”

因此，复活和升天除了表示基督在地上的工作已经结束以外，也表达了神向人类提供的能力是何等的大。使徒祈求自己能够“认识基督，晓得祂复活的大能”（腓三 10）。他不独将神这些大能的作为，视作基督徒能够得着多少能力的准则，更视之为神使他们兴起与基督同活（林前六 14；林后四 14；西二 12）、与祂一同住在天上（参看第 3 节注释）之能力的证明。下一个段落，会更详细地讨论“在天上”这个观念（二 6）。

21. 基督复活和升高的思想，引伸至祂是万有之主的宣言，其地位远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的。这一直都是基督在宇宙中固有的身分，因为从亘古到永远，祂是神的儿子（约三 31）。祂自我降卑，取了我们的人性之后，再次被高举到这个位置（四 10）。在这一节所提到的称谓，大概就是使徒在歌罗西书中驳斥的假教师所敬奉的属灵势力。在这四个称谓中，有三个以复数形态出现于歌罗西书一 16；该节经文认定基督是一切属灵势力的创造者。保罗强调基督是在这一切之上的主宰，远超过一切有名的，即每个被人尊崇的对象（参：腓二 9）。这些属灵力量不但是今世的，连来世的也都包括在内：使徒至此尚未与诺斯底派的教训有所对立。但他接着又声称这一切没有了基督，就不能存在；一切邪恶势力都已被祂胜过（西二 15），万有都尊祂为主，服在祂手下（参：罗八 38；彼前三 22）。基督的仆人必须倚靠他们的主之权能，才能和邪恶的属灵势力作战（六 12），而且，保罗将指出向“天上执政的、掌权的”宣告“神百般的智慧”，是教会独有的任务（三 10）。

今世和来世的对比在拉比教训中十分普遍，并且往往出现于新约之中（如：路十六 8，二十 34；罗十二 2；林前二 6；来六 5）。两者合起来，就代表了包含万有的整体，本节和马太福音十二 32 都是例证。

22. 上面的话，可以用圣父将万有服在祂的脚下来概括；这里无疑是故意引用诗篇八 6。哥林多前书十五 27，再次用了这节经文。必须留意的是，诗篇所描写的是人类在神本意中的地位：以“荣耀尊贵为冠冕”，“管理”神“手所造的……万物”（诗八 5-6）。大体而言，这地位已丧失殆尽，而人则被罪所捆绑。因此，我们看到只有一位、百分之百的人——耶稣基督，能够满足神的本意；但是，藉着耶稣基督、在祂里面，我们能够恢复原有的尊贵。希伯来书二 5-10，可说是神对诗篇第八篇所默示的注释，解释神的本意如何成就在基督身上，以及所有藉着祂成为“荣耀之子”的人身上²⁹。

耶稣基督是万有之主，更是教会的主：圣父使祂为教会作万有之首。近期对头 (*kaphalē*) 一字的研究³⁰，强调这字经常有“源头”

的意思，因此将本节解作“基督是神所指派的教会生命之源”（布鲁斯，*NICNT*）。然而，这解释显然与本节的上文下理不相吻合，因为第 21 节和本节的上半，都清清楚楚地强调基督作为主的身分。

然而，必须注意的是，使徒不只是说基督是神赐给教会的头——万有之主，特别是教会之主——而已，祂更是“对”或“为”教会，作“至高无上的头”（*NEB*），直译为“万有之首”。赐给教会、为使教会得益的头，同样也是万有的头。教会有权柄能力胜过一切反对的势力，是因为她的领袖、她的头是万有之首。耶稣本身就具有权柄，因为祂在圣父权柄之下；祂遵行父神的旨意，因此有神的权柄（参：太八 9-10，十一 27；约十七 2）。祂又将这权柄交给门徒，使他们能够奉祂的名出去，顺从祂、作祂的工（太二十八 18-20；可三 14-15；约二十 21-23）。

23. 为使教会得益，基督是教会的头；而祂对教会的伟大旨意，以及教会与祂的关系，圣经用祂的身体来描述。有关教会的用语中，以保罗这个独有的用语最富启示性（二 16，四 4、12、16，五 30；罗十二 5；林前十 17，十二 27；西一 24，二 19）。虽然其背后的基本真理，也可见于其他新约作者笔下。这话比起将教会形容为基督门徒或神子民的群体，有更深的意义。它表达基督和祂子民之间那种根本上的合一（如约翰福音十五章葡萄树和枝子的比喻）——与神相同的生命流通在一切之中；又将教会描述为顺从祂而运作的整体，在世上执行祂的工作。

圣经进一步详述这个关乎教会功能的设计。教会不单只是祂的身体，神更定意要教会成为充满万有者的丰盛”（*RSV*，和合本：那充满万有者所充满的）。我们可以意译说，神的旨意是要教会完全表现充满万有之耶稣基督。歌罗西书一 19 和二 9，提到神一切的丰盛都居住在基督里面，换言之，祂被神充满，完全表现神³¹。歌罗西书二 10 接着说：“你们在他里面也得了丰盛。”从这个角度看，神的用意是要“神一切所充满的”，都“充满”了基督徒（三 19；又参：约一 14、16），即神一切要赐给人的属性和赏赐，人是有能力领受的。同样的，以弗所书四 13，用“长大成人，满有基督长成的身量”，来描

写基督徒成长达致灵性成熟的光景。

不少古代译本对希腊原文的翻译，显示这句话有另一个诠释，很多解经家也接受了这看法。这诠释认为教会在某种层面上使基督充满，以致祂因教会得以完全。罗宾逊意译道：“好使基督毫无缺欠，能以全然完整丰足。”加尔文又说：“未与我们合一之前，神的儿子在某个层面上自觉不完全。”支持这看法的有几个理由。他们认为这看法将“丰盛”（*plērōma*；和合本：所充满的）解作“充满之物”，而非“被充满之物”，比较忠于字义。并且，*RSV* 译作充满……者的分词形式，是希腊语的关身语态（middle）或被动语态，有别于四章 10 节动词的主动语态。但是，另一方面 *plērōma*（在结构上是被动名词）的意思，似乎最好是取自上述的经文。而四章 13 节的片语（*RSV*，“基督长成身量的丰盛”），更有力地支持我们上面所采用的意思。如果分词的语态是被动语态，我们就不能采用 *RSV* 或其他译本的翻译；若是关身语态，含义大致上就与主动语态相似³²。如慕勒（*H.C.G. Moule, CB*）所言，关身语态“代表热烈、浓厚的行动；实际上是活泼的、能赐生命的力量”。新约完全没有提过基督要藉教会得到丰盛或满足。（只有歌罗西书一 24 在概念上勉强接近这种观点。）反之，基督充满万有，使万有达到完全的地步，是比较自然的观念，并且与上文下理更加吻合，也是本卷书信的重要主题之一（一 10，四 10、13、16）。如巴斯（*AB*）所说：“头以活动能力和知觉充满身体，从而激动全身，使之得着生命和方向。”本段思路发展的次序似乎是：基督藉着复活和升天，得以高升成为万有之主，为教会成为万有之首；教会是基督的身体，要向世界表现基督。更重要的，教会要被这位充满万有的基督所充满，好成为基督在世上完美的表彰。³³

II 基督里的生命（二 1-三 21）

A 从死而得新生（二 1-10）

1. 使徒的代求带来有关神能力的讨论，这能力至高的表现，就

是祂使儿子耶稣基督死而复活。保罗所求的，是读者能够知道神的属灵能力在他们的生活中，也能够达到这个深度（一 19-20）。他又提到他们蒙召进入教会——祂的身体，并且刻意表明犹太人、外邦人一同归入这身体的伟大真理。但在未讨论这一点之前，他首先指出犹太人和外邦人，都同样在复活了的基督里面，与祂一同得着新生命。原文本段为一长句子，主动词在第 5 节才出现。本节的祂叫你们活过来加插在此，是为使译文流畅而已。原文以宾语“而你们”（“and you”直译）开始。和罗马书一至八章关乎基督救恩的伟大诠释一样，使徒也是等到他把全人类都犯了罪、陷于绝望困境，清清楚楚地解释成无可逃避的事实之后，才表明神的恩典（参：西一 21-22）。

人类的困局，不仅是因为与环境或别人不能和平共处，更是在于他们“与神所赐的生命隔绝了”（四 18）。换言之，他们真正的属灵景况是死在过犯罪恶之中。上述两个名词大概没有重要的分别：前者字根的意思是“不中鹄的”，后者是“失足”或“痛弃正途”。两个字都表示人未能按能力所及作当作之事而活。他们按神的形象被造，为要作神家的儿女，晓得祂的同在，欢喜快乐地接受祂的领导。神赐人自由，但亦警告说，悖逆可能随之而来，不顺服会导致死亡（创二 17）。这死亡主要不是肉身上的死亡，而是失去所赐的属灵生命。这生命，能够与神交通，因而有能力作出属灵行动，在灵里成长。因此，本节的描写并非只是比喻，也不独是描述罪人将来的情景而已，它所描述的是这些人现今的状况。圣经其实亦因此一再指出，人类因为罪处于灵性死亡的状态中（如：结三十七 1-14；罗六 23，七 10、24；西二 13）。惟有从神而来的新生命，才能满足其需要（参：弗五 14，约三 3，五 24）。

2. 在向神方面的活动而言，人类在罪中的状况，是没有生命、毫无动静的。从另一个角度看，这生命却可以用“行走”来描述：人一步一地，走在邪恶之中（参：四 17）。犹太人称约束他们行为的律法为“哈拉卡”（Halachah），意思就是“行走”（参：可七 5；徒二十一 21；来十三 9，AV 旁注；例：来十三 9，直译“如此行的人”，和合本：“那在饮食上专心的”）。以弗所书后面（二 10，四 1，五 2、8、

15）和新约其他地方（如：林后五 7；西四 5；约壹一 6；约贰 4），都使用这个意象来描写基督徒生命的成长。但在本节经文中，它却用来形容活在悖逆神的权势下的人生。

圣经从三方面形容这种悖逆的权势：它在世上的势力、它属灵的本质、它在人生命中的活动。首先，它随从今世的风俗。其中风俗（*aion*；通常译作“世代”）和世界（*kosmos*）两个字眼，新约经常用来形容与神隔离、受限于属地动机的人生，并拿它来与接受神的王权，认识祂同在而活的人生相对比（参看一 21 注释）。本节同时使用这两个字，无疑是为了强调。如斯托得所言，两个字都是“表达整个与神隔绝的社会价值系统。这系统渗透、甚至支配了非基督教社会，使人成为其俘虏。何处有人的人性被剥夺——剥夺者无论是政治逼害或官僚暴政，是世俗（鄙弃神）、非道德（鄙弃绝对的标准），或物质主义（崇拜消费市场）的人生观，是贫困、饥馑或失业，是种族歧视或任何形式的不公——我们就能在何处察觉到‘今世’或‘今代’低于人类的价值观之存在”³⁴。

其次，它顺服空中掌权者的首领。这句原文文法艰涩，但基本意思却很清楚，所描写的是魔鬼。保罗虽说魔鬼的权势是“在空中”，他未必赞同天空是邪灵居处和领域的现代说法。他的意思基本上是：这个控制世界（参看六 12 注释）的邪恶势力之存在，是属灵而非属物质的。

其三，保罗描述这个权势是现今在悖道之子心中运行的邪灵。这句话虽然也有文法上的疑难，但作为所有格名词的灵不论是从属于首领还是掌权者，其基本意思仍很清楚。没有神在旧生命中运行（参：一 11、20），邪恶的势力就会运行于其中（希腊原文，*energountos*），恶者就是控制这势力之灵的源头。人的内在生命若不降服在神的工作底下，就要降服在邪恶势力之下（参：路二十二 3；约十三 2、27；徒五 4；特别参看路十一 22-24）。人若向邪恶势力屈服，其生活习惯就会与永生神相违背，称他们为悖逆之子是应当的（参：五 8）。

3. 使徒说话对象首先是外邦人，但如今他改用第一人称（参看

一 11 注释),说自己 and 所有读者也都包括在悖逆之子的范围内(参:罗二 1-9, 三 9、23)。凯尔德说:“法利赛人保罗曾激烈否认犹太人在这方面与外邦人同等……,但基督徒保罗已经发现拥有摩西律法,并不能保护人不受肉体 and 心中所喜好,即天性催逼 and 虚假想法的影响。”另一个解释,是将本节开始的关系代词片语(“in which”,直译“在其中”;和合本:在他们中间),视为指过犯罪恶;保罗的意思可能是我们从前也都是活在过犯罪恶中。但两个读法在意义上没有基本的分别。旧的生活方式是放纵肉体的私欲,过着罪恶 and 悖逆的生活。“肉体”一词在新约的用法,首先可以解作身体的实质,本身并不包含任何邪恶的含义——神的道也可以成为肉身(约一 14)。它又可以指人类本性在没有神重生 and 成圣之灵的情况下,粗鄙卑下的一面。圣经里通常译作“肉体的情欲”一语,不宜太狭义地解释,而当解作以自我为中心之生命的渴想 and 冲动(参:罗八 4-9;加五 16-21)。不和神恢复正常关系,没有圣灵内住的人,不仅会被自我中心的欲望支配,更会随着肉体 and 心中所喜爱的去行。译作心中(*dianoia*)的字眼是个复数,这字通常以单数的形式出现,意思是“思想”、“宗旨”、“理智”。这字清楚表示邪恶自私的人生,并不限于影响情感而已,连理智 and 推理过程也深受其害(参:西一 21)。

保罗最后说犹太人和别人一样(*hoi loipoi*,他不少同胞都用这鄙称描述外邦人),按本性都是可怒之子。很多人以为这句话的意思,是我们生来的本性,使得我们在实际犯罪之前,已经在神忿怒之下。如此一来,本节不但有了“原罪”的教义,更包括了“原咎”或“传递的咎”[译按:“罪”(sin) and “咎”(guilt)的分别,在于前者主要是指犯罪的行为,后者是指在法律上“罪名成立”的状态]。然而,可怒之子 and “按本性”(和合本:本为)两句话,似乎都很清楚地与人出生时的状况没有必然关系。这里的子字是用来描绘某个类别的人,不一定是特指其父母的身分,或从父母继承了什么。单在以弗所书已经有“悖逆之子”(二 2) and “光明之子”(五 8 直译),新约还有其他例子。“按本性”很多时候是指一个人天生,因遗传造成的情况(罗二 27,十一 24;加二 15),但也有不是如此的时候。例如罗

马书二 14,证明了它也可以指因人积习而成的情况,这是他们自己发展出来的结果,不一定是天生的本性。因此 NEB 如此翻译:“我们在天然状况下和其他人一样,都卧在神可怕的审判之下。”此外又有人诘问:在逻辑上先设之“传递的咎”(倘若保罗真有此意的话),会否好像本节一般,写于句末。反之在此出现的,是圣经一贯的次序:人在思想和行为上的罪,结果导致神的忿怒。实际上,本段只用寥寥几句话,就总括了保罗在罗马书一至三章有关罪及其结果的精采论述。犹太人和外邦人都同样犯了罪,违背了他们所得到、所知道之律法亮光,因此“普世的人都伏在神审判之下”(罗三 19)。

4. 人类就是处于这种困境。然而,神却介入其中。在此,斯托得称之为“强大的对照”。与“堕落人类绝望状况”相对比的,是“神主动施恩与自主的作为”。动词的主语从本章开首,直到现在才亮相。保罗按照自己的常例(参:一 17,三 9、15-16),在提到神的圣名,并对祂美善 and 大恩作出生动描绘后,到了下一节主动词才出现。祂不仅怜悯人,怜悯那些完全不值祂怜悯、不配祂怜悯的人;祂有丰富的怜悯(参看一 7 注释)。这怜悯的源头是祂的爱:祂爱我们的大爱。神内心的渴想,是要人类——我们,如今同时包括了犹太人、外邦人——在祂所安排最高、最美好的计划里面,恢复原有的地位(参:约三 16;约壹四 9-10)。因此,祂自显为满有怜悯、向人施恩的神。

5. 未描述神的爱作出什么行动之前,使徒又回复了动词的宾语,再次强调我们人类的状况 and 绝望的困境。纵使我们在过犯中(参:罗五 6、8),祂的慈爱纡尊降贵地临到我们身上,叫我们与基督一同活过来。上面已经说过,我们绝不可缺的是新生命。基督藉着死亡 and 复活,确实已“将不能坏的生命彰显出来”了(提后一 10)。祂死是为罪受苦,从而除去罪所造成的、使人不能与神交通的障碍;祂复活是显明属物质 and 属灵的死亡,都已被祂胜过。赦罪的意思,是与神建立正常的关系,亦即新生命(参:西二 13)。基督既已死而复活,死在罪中的人也就能够再次兴起,与基督一同得着在基督里的新生命(参:罗六 4-8,八 11;林后四 14)。在这里,和在下一节再度出现两次的一同,在希腊原文中,是在动词前面加上介系词的字首 syn-

保罗经常用它来表达与基督的合一（参：罗六 6、8；西二 12；提后二 11-12）；在本节，他似乎进一步创造了一个新字，来表达这个新的启示。这个介系词可能还暗示不论来自什么种族或国籍，这些人都一同在基督的团契中，被带进这个新生命³⁵。下一个段落将会详细讨论这个主题。

从圣经对它的解释，可知这新生命亦可形容为从罪中得拯救。保罗在此情不自禁地，加插了他最喜欢用来总括福音的话语（稍后他才会阐述其中含义）：你们得救是本乎恩。人类的处境不单可以从属灵死亡的角度形容，也可以从被罪恶奴役、缠绕无法挣脱的角度描绘。基督解放人脱离的，就是这种捆绑（参：罗六 12-23）。本节严格挑选所用字眼的形式，以突出两个要点。保罗一再强调得救完全在乎神的恩典，是人原不配得的恩宠，是祂白白的赐予。此外，救恩被呈现为一既成之事实。新约用不同方法，把救恩描绘为现在（林前一 18，十五 2；林后二 15）或将来（罗五 9-10）的经历。它现在拯救人脱离罪的权势，末日又要救人脱离罪的所在。如果所形容的是拯救人脱离罪的惩罚，白白的赦免，救恩就要用完成时态描述，表示作为已经成就，有“持续而永久”的果效（罗宾逊）。

6. 保罗继续用优美的文字，述说神的恩典在基督里的工作。有人怀疑这些经文有不少原本是崇拜礼仪的文字，至少以弗所书赞美和祈祷所用的措词，往往合乎仪式的应用。我们在一章 20 节读过圣父能力的宣言，不但使基督死而复活，更成就“叫祂在天上坐在自己的右边”的事实。因此，在本章谈到祂使我们和基督一同得生时，又继续指出祂又叫我们与基督耶稣一同复活，一同坐在天上。使徒在一章 3 节说过，神“在基督里曾赐给我们天上各样属灵的福气”。如今他更具体地说明我们得着了生命，与基督一同作王。即使其他保罗书信没有直接提及这一点，其意义仍包含在歌罗西书三 1-3 等经文中。人类因着基督征服了罪和死，高升在天，便得以“从地狱最深之处”，被提升到“天堂本身”（加尔文）。在天上，我们拥有天国子民的身分（腓三 20）；在那里，我们不受世界条件所限制，也无需顺应世界的标准（罗十二 2），可以拥有真正的生命。

7. 按照保罗的了解，神为教会所定的旨意，超乎教会本身，亦超乎个人的救恩、光照、重生，超乎合一和团契交通，甚至超乎教会为世界之见证。教会是向万有显示神在基督里之智慧、慈爱、恩典的见证。[本节所用的动词 *endeiknymi* 不止是“告知”这么简单，而是“展示”（NEB）或“显明”（RSV、和合本）的意思；这字在罗二 15、多三 2 中，都显示相同的用法。] 一章 6、12、14 节，已经约略提及神在基督里向人提供属灵福气，是要“使他荣耀的恩典得着称赞”。三章 9-10 节，将会更具体讨论。本节指出我们在基督里得着新生命，和与祂一同升高、得到天国子民身分的宗旨，是要将祂极丰富的恩典，就是祂在基督耶稣里向我们所施的恩慈，显明给后来的世代看。

有人认为后来的世代，是指世界在现今制度（指教会时代）之下的各个阶段或时期。虽然这个词汇在新约并没有完全平行的例证，本节的用语并不支持这观点。（参看一 21 注释；又参：太十二 32；可十 30）保罗从不认为现今制度之下的世界，有这么多的阶段，或这么长的愿景。基督再来的逼切性，在保罗后期的书信的确较不明显，很可能是因为他看见了未完成任务之艰巨；但是，他从来没有容许自己和主再来之间，以世代绵延的概念取代原有的逼切感，也没有改变他对必须随时作好准备迎见主面的强调（参：腓一 10，二 16，三 20，四 5；西三 4）。我们必须参较三章 10 节，帮助我们诠释本节。在使徒的心目中，教会在神旨意中的责任已经被提升到超越现今制度的层面：“在无限的未来，世代接连世代的千秋，神恩典至高的展现，永远是祂对所赎之民所施的恩慈……”（布鲁斯，*EE*）。

我们应当留意恩典一词，在此必须进一步厘清，以显明施予之神的奇妙（参看 4 节）。本节再次显出这丰富的恩典（原文直译“恩典的财宝”），是永恒的真财富（参看一 7 注释），是神在基督里向人类所展示，无可限量、极度（这分词与一 19 形容神能力“浩大”的相同）、浩荡、满溢的财宝。这恩典更表现在恩慈（*chrēstotēs*）中。恩慈，指的是藉行动彰显的爱（参：罗二 4，十一 22；多三 4），即亲自向需要最大之人，作出同情和帮助。

8. 本节重复第5节附带提到的话，并且加以增述和说明。今世的人怎能得着天上的生命呢？神透过其创造的万有所彰显的爱，我们如何能学习、赞叹呢？因为你们得救是本乎恩。这救恩完全是神的工作，是祂赐下的无限的爱。人之接受恩典，只能用也因着信几个字来形容（参：罗三22、25；加二16；彼前一5）。存着缺乏、软弱、虚空，愿意接受祂所提供——主自己——的态度而转向神，就是这信的最佳定义（约一12）。

保罗切望清清楚楚地，强调这信心的本质和恩典的本质。藉着本节和下一节的修饰句，他排除了任何人能靠功德或一己努力获取这救恩的可能性。首先，他在得救是本乎恩也因着信的声明上，加插了这样一句话：这并不是出于自己，乃是神所赐的。有人将这句话解作是指信心本身，惟有靠神的恩赐才能得着。若接受这解释，我们便要将第8节的下半视为插句，因为第9节必然是指救恩而非信心。特别是有鉴于第8节和第9节的对偶（并不是出于自己……“也不是出于行为”），较佳作法，似乎是将这些修饰句全部当作是强调靠恩典得救。使徒的意思，乃是主动把这救恩以及其中每个细节向人提供的，完全是神自己的作为。“属神的是这赏赐”，是最能表达希腊原文的字序重点的翻译。“人被神所丢弃，就完全绝望。使人兴起、使人苏醒，使人思想查问的，是神的声音；给人力量作出行动的，是神的能力；同时也是这能力提供了新生命所需要的帮助。”³⁶

9. 其次，我们再次回到罗马书和加拉太书的用语——不是出于行为——保罗时代的犹太人高举律法，因此对他们来说，这是事关重大的题旨。这是人之常情：每个世代、每个种族都有自欺欺人的人，以为能够活出令神满意的善良生命。至今，本节所说的“也不是出于行为，免得有人自夸”仍是一针见血的提醒。救恩若是靠神的恩典，只要信心就能得着，就不是出于行为（罗三20、28，四1-5；加二16；提后一9；多三5）。

“世人都犯了罪”（罗三23），要承受罪的结果，被摒诸与神有交通的生命之外。而进一步的意义，就是没有人能够在神面前自夸，因为每个人的蒙接纳都是以恩典为根据。加尔文说：“只要功德在恩

典之外有任何作用，人就总有夸口的余地。”但功德是全无地位的。神不容许任何人自夸（参：罗三27）。本节的措词可能暗示，为了排除人的骄傲（参：士七2），这其实是神旨意的一部分，以及祂用这方法赐给人救恩的理由。即或不然，我们仍然可以视之为结果：“没有可供任何人夸口之处”（NEB）。无论怎样解释，圣经总是很清楚地，表明犯罪之人在其创造者兼审判官面前惟一正当、惟一可取的态度，就是忏悔和谦卑倚靠。惟一值得骄傲之处，是他们赖以得救的十字架（加六14），和在其上受苦的救主（林前一29-31；腓三3及下）。

10. 新生命的赏赐与救恩的赏赐，被形容为是神在基督里的工作。圣经在此进一步表示，因为这是神的新创造，人无法靠自己使之实现。在我们得到的新生命、新本性之内，我们是祂的工作。希腊原文再次用词序来显示其重点：将本节所强调之祂的置于句首。所用的名词“工作”（*poiēma*），与上一节的“行为”（*ergon*）来自不同的字根，新约只在本节与罗马书一20出现；这字在罗马书中，是描述神最初创世的工作。人类从一开始就是祂的创造，如今由于这工作已经被罪所毁坏，神就作出了新的创世行动。因为“若有人在基督里，他就是新造的人”（林后五17；又参：弗四24；加六15；西三10）。在基督耶稣里——五节之内，这片语第三次出现——在信中与祂合一，那些被失败和罪恶损伤毁坏的生命，得以重新创造。

圣经摒除了“行为”，不容许它成为累积功德、赚取神恩宠的方法。惟有神的作为，才能跨越神和有罪的人之间的鸿沟。与神契通的新生命，必须由神创造，而不是出于我们的作为。但话说回来，行善依然是新生命的基本素质。这里所用的前置词〔希腊文 *epi*；AV：“去”（unto）；RV和RSV：“为了”（for）；和合本：为要〕，显出本节的含义不仅是“行善是新生命目标”，或“人得赎好成为热心为善的子民”（多二14；参：西一10）；它更将善行以“不可分割之条件”的形式，“牵涉”在新生命之内（艾博特）。祂的新创造必须能够称得上是“有真理的仁义和圣洁”（弗四24）。它所具有的，是必须如此表现出来的特质。

保罗又说，这些善行是神所预备叫我们行的，进一步表明这是神

的旨意。这话的意思，未必是神定旨要我们作某些具体的善行。这观念并不须加以反对，因为认定全能全知之神的预知，并不违反神所赐的自由意志。但本节所讨论的，大抵还是人生历程的整体。神预定了基督徒行为的本质和特性，和他日常生活“行走”（参看二 2 注释）的路向。这样一来，本节就完全符合了一章 4 节，将拣选的结局和目标形容为“使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵”的话了。戴尔这样说：“枝子如何在葡萄树上被造，我们也同样是在基督里造成的；枝子如何按照它从葡萄树所领受的生命之律结果子，我们与基督联合而产生的善行，也同样是基督生命之律所预定的，祂是我们的生命……。”

B 犹太人与外邦人相和（二 11-22）

11. 基督为人类得救所成就的工作，并不限于上一段所说的，把新生命个别地给予本来死在罪中的人这么简单。第一章已经暗示过祂有更超越的旨意，本段如今表明这工作是把上述每一个人，不论种族背景，联结成为神合一的子民。就此而言，它促使外邦人的处境产生重大的改变。本段和第 1-10 节一样，都是以表明外邦人昔日的光景作为开始。斯托得说，“人类与神隔绝的写照”之后，是“成就和平之基督的写照”，最后是“神新社会的写照”。保罗呼吁读者记念几件事，好激起爱心和感谢的心。首先，他们要思想自己和那些称为神子民的犹太人之间的关系，究竟发生了多大的转变。希腊人怎样蔑视住在他们城邦以外的人，称他们为（“异教徒”）*ethnē*；所以，注重外表、不属灵（按肉体）的犹太人从他们自己的角度，亦同样鄙称列国为外邦人（*ethnē*），不把他们视为分享对神认识的对象（参：创十二 3；赛四十二 1、6，四十九 6）³⁷。他们称外邦人为没受割礼的，意思是他们身上没有神与祂子民立约的记号。这是那些自称为受割礼之人的骄傲偏见；然而，从在基督里之人的立场，受割礼之人所拥有的不过是凭人手加在肉身上的记号而已。

保罗在其他书信中，亦将属灵的割礼和仅是人手所作、属肉体的割礼，作一对比。我们也可以参较新约用同样的措词形容圣殿、会幕

（可十四 58；徒七 48；来九 11、24），与保罗在第 21 节提到的属灵的殿作一对比。保罗并没有看轻割礼这个制度的意思，对他来说这是神所赐予的立约记号。然而这个外在的记号，如果没有相称的内在信心和对盟约生命的顺服，就会变成属肉体的工作，毫无益处（林前七 19；加五 6，六 15）有价值的割礼是戒除犯罪、顺服基督的属灵割礼，外在记号是否存在都无关紧要（罗二 25-29；腓三 2-3；西二 11）。

12. 但对外邦人来说，最基本改变却不是犹太人如何看待他们这么简单，而是在于他们实际状况的改变。本节用概括性的字眼，描述他们地位卑微、没有机会的处境。那时他们未曾认识、也没有经历过神的恩典，并且与基督无关。这句话可以解释作最初对外邦人地位的描述（RSV），也有可能是根本的描述，其余的描述都是以此为基础衍生出来的（AV）。按照第二个诠释，我们可以将整个段落，视为外邦人没有弥赛亚指望之前的一切结果，与他们“在基督耶稣里”（13 节）之后的情形之对照。

他们在以色列国民以外。不但没有那些可以确实自称为神子民之人的团契和地位（参看罗三 1-2 及九 4-5 的描写）更与之隔绝。四章 18 节和歌罗西书一 21，与本节译作在……以外的字眼，都是描述人类因犯罪与神隔绝的情景。译作国民的字除本节以外，只在使徒行传二十二 28 出现过，用来形容备受渴慕的罗马公民籍。无论旧约曾经如何提及神在外邦人身上的旨意，事实上，他们几乎完全无分于以色列的属灵地位。犹太人确实容许外邦人皈依犹太教，但入教的手续十分困难，而且入教之后隔离的情况也没有完全消除。至少，外邦人一出生，在所应许的诸约上，已经是局外人了。神应许犹太人的是弥赛亚的应许（应许，希腊原文有定冠词，表示这是某个特定的应许），与神和亚伯拉罕、列祖（创十七 1-14，二十六 24，二十八 13-15）、摩西领导的以色列国（出二十四 1-11）所立的约，息息相关。这些约，使以色列与神建立起一蒙恩典的特殊关系，以致他们能够有得拯救和将来荣耀的盼望。这些盟约素来没有包括外邦人；他们是没有指望之民。

外邦人不但没有以色列所有的盼望，事实上他们一点真盼望也没

有。这是耶稣降临时，外邦世界一个十分明显的特征。人对将来没有憧憬，来生也没有任何保证。例如希腊人只会回顾从前的黄金时代，不会展望将来的荣耀；比较哲学性的人，则视历史只是一周期性的循环。因此，他们没有万事向着同一目标行进的概念；他们对死亡的看法，是毫无盼望最清楚的例证。

最后，保罗说他们没有神。本节所用的希腊文 *atheoi* 的意思，并不是说他们拒绝相信神，或被神弃绝，或在行为上邪恶放荡；而是说他们没有真正认识神。他们通常都有很多崇拜的对象——许多的“神”，许多的“主”——但这些都只是名义上的神而已（林前八 4-5；加四 8）。有人试图透过哲学寻找“独一”的真理，又有人试图皈依犹太教。但总括来说，外邦人活在世上，就被世上的事物所限制。他们面对世上一切的熬炼、忧患，以及令人费解的事物，却没有神的知识可以从整体解答问题。

13. 但如今对外邦人来说，一切都与以前不同了；他们由“与基督无关”（12 节），变成在基督耶稣里。他们在祂里面找着了生命。这些从前远离——不但远离神，和与祂立约之民更有鸿沟相隔——的人，已经得亲近了。犹太教的拉比有一个说法，外邦人本是远离盟约地位的，进犹太教就是得以亲近³⁸。但保罗所说的亲近方法，是更为基本、更为奇妙地靠着祂的血（参看一 7 注释）。人疏离的根本因素是罪，基督却为全世界的罪，牺牲自己为祭（约三 16，十二 32；林后五 19；约壹二 2）。因着祂的死，犹太人和外邦人的罪都可以得到赦免，两者都能够以前所未有的程度亲近神，亦因而能够彼此亲近。双方的分裂能够得以克服，不是因为任何一方主动接近或接纳对方，而是因为基督来到，为双方成就了和平。

14. 基督不单带来和睦，“它是我们的和平”（原文直译，和合本：祂使我们和睦）。人来到祂里面，并持续居住在祂里面，就能与神相和，来到可以和谐相聚的场所；不论种族、肤色、阶级、信念，都不再像以前一样把他们分隔开来。这是祂降世的目的（路二 14），祂是和平之君；事实上，先知预言祂来临，也是用同样的措词（赛九 6-7，五十三 5；弥五 5；该二 9；亚九 10）。因着祂的降世，和至终

的十架，将我们两下合而为一。希腊原文直译是“祂使两件事物成为一件事物”（稍后，在 15 节则使用拟人化的位格）。犹太教组织和外邦世界，不再像往昔一样彼此对立。对于在神面前的地位来说，分歧和区别已经不复存在。神能使原有分别的，如今合而为一（参：约十 16，十七 11；林前十 17，十二 13）。

不过，保罗最为关注的，是将犹太人和外邦人分隔开来的最大分歧。两者之间，向来都有一堵隔断的墙；这是一个实质上和属灵上都存在的障碍。耶路撒冷圣殿范围和外邦人院之间，建筑了一堵石墙，墙上有希腊文和拉丁文的双语告示：“外国人不得进入围墙及圣殿四面之内院。被捉拿处死者，责任自负。”³⁹相当奇怪却意味深长的，保罗最后在耶路撒冷被犹太人逮捕、定罪，竟是因为被人诬告他带以弗所人特罗非摩越过这堵隔断的石墙（徒二十一 29-30）。但是这座象征犹太人和外邦人之间阻隔开来的圣殿围墙，现在已经被基督折毁了。

15. 但要拆毁这座犹太人和外邦人之间隔断的墙，首先还得处理严守律法之犹太人心中两个重要的症结。旧冤仇必须除掉。怨恨和仇视心态必须代之以团契的心。第二，记在律法上的规条必须废除（参：西二 14、20）。关乎礼仪，以及洁与不洁法例之详细规条的律法，形成了障碍，在犹太人和外邦人之间制造仇恨。实际上，所有人都违犯的道德律，也使得全人类被定罪，并与神隔绝。“耶稣同时废掉了礼仪律法的规例和道德律的定罪”（斯托得）。

基督既已来到，又成就了藉着自己的身体所作的作为——特别是祂的死（参：西一 22）——救恩和神对其子民的悦纳，便得以降临到全人类；得着的条件是悔改和相信。神差遣彼得与哥尼流会面，吩咐他不必再顾虑洁与不洁的分别（徒十）。犹太人有割礼和其他律法上的规条，外邦人则无；教会在耶路撒冷大会一致同意，据此产生的障碍已经不复存在（徒十五）。主来不是要废掉律法，而是要成全（太五 17）。律法有很大的部分（如：献祭的律法）是为预备和预表基督而设的，已经在祂降世时的作为中成全。律法中的道德要求和原则，基督不但没有削减，反而使之更加丰满完备（太五 21-48）。律法众

多的详细规例，要求人学习顺服的纪律，启示人以是非黑白，其作用是引我们到基督那里（加三 24）。在绝对的层面上，说律法在基督里毫无功用是不对的（罗三 31）。但是作为“具体、严格、外在”，并且有隔离犹太人和外邦人作用的法典，“其外表规条已经成就”（魏斯科），已经废掉了（参：西二 20-22）。

主降临是要除去隔离犹太人和外邦人的因由，在两者之间成就……和睦。律法不再是犹太人试图就近神的方法，也不再是他们的专利。如今就近神的方法是恩典，是神新造之工，犹太人、外邦人都没有分别。基督的宗旨，是要“用两者在自己里面创造一个新的人类”（NEB）。这个“在基督里”（和合本：藉着自己）的新人类，是单一的实体。神与犹太人、外邦人的一切交往，都是以这个单一实体为根据。再者，神不仅是将外邦人擢升到与犹太人同等的地位而已，而是两者都成为新而更大的事物。这里所用的新（*kainos*）字也很重要，这字所表示的不是时间上的新近，而是如巴克莱所言，“其新是在于它为世界带来前所未见的事物，属于新的种类，具有新的本质”（参看四 23-24 注释）。

16. 人与神相和，以及人与人彼此相和的双重主题，在这段落从头至尾，密不可分地缠结为一。基督的目标，是要藉这十字架使人与神和好（参：罗五 10；林后五 18-20；西一 20）。祂在十架上受死，结束了人和神之间因罪而有的冤仇。祂担负了我们的罪，使我们能得赦免。除了如此使犹太人、外邦人两下，与神和好以外，祂更使他们（以及世上所有彼此分歧的人类团体）互相和好，令他们归为一体。如此，两者之间的冤仇就被消灭。祂一次藉“肉身受死”（西一 22）所作的，如今在教会这一体中成就。但我们应当留意，本节的重点，和形容教会是基督身体的一章 23 节稍有不同。本节强调的事实，是这个有生命的机体，将一切各式各样的不同肢体联结在一起（参：四 4；林前十 17，十二 13；西三 15）。

17-18. 人与神之新关系，和人与人彼此之新关系这两个概念，在接下来的两节中继续连结在一起。基督降临表示和平可以作为福音，传给住在远处，本来“活在世上没有指望、没有神”（12 节）的

外邦人，又传给那近处，拥有“所应许的诸约”（12 节）、属神子民的犹太人（参：申四 7；诗一四八 14）。对两者而言，这都是神的平安，同样是两者所亟需的；所带出的结果，亦包括了两者间的平安与和谐。本节（13 节可能也是如此）除了暗指以赛亚书五十七 19 以外，可能也暗指讨论传扬平安的以赛亚书五十二 7。两段旧约经文（徒二 39 和罗十 15 都有引用）原来的意思，都不是谈外邦人得平安的方式。只是这些深印在保罗心中的经节，可以合宜地应用在这个奇妙的新处境之中。由于本节的表达形式受到旧约经文的限制，诠释不宜过度渲染。我们不应将焦点置于传讲和平福音的时间，到底是在复活之前还是复活之后，是五旬节之前还是五旬节之后一类的问题。重要的是，基督“与和平的福音”同来（摩法特）。祂藉十架成就了平安，又藉着自己的教会，将和好与平安的信息，带给全世界（参：徒十 36；林后五 18-20）。

使徒又进一步说：我们两下藉着祂——耶稣基督——得以进到父前。RSV “通道、途径”（*access*），大概是 *prosaōgē* 最理想的翻译（和合本：得以进到）；但是这字也可译作“引见”。在古代近东的宫廷中，专司引导人觐见君王的官员叫作 *prosaōgeus*，本节可能有将基督形容为这位官员的意思。但全句的表达形式，却支持藉祂才有接近的通道（参：三 12）之解释。祂是门，是接近圣父的道路（约十 7、9，十四 6）。藉着祂，纵使身为罪人，我们也能因为祂已使我们和好之故，“坦然无惧的，来到施恩的宝座前”（来四 16）。圣经又补充道，犹太人、外邦人两下都“在一灵里”（直译；和合本：被一个圣灵所感），得以进到父面前（参：林前十二 13）。为全人类而设的，有一条道路、一个圣灵；靠着这灵在他们心中的工作，他们就有确据，能够好像儿女亲近父亲一样，来到神的面前（罗八 15-16；加四 6）。本节所指的，很明显是有位格之神的灵。片语的形式也当留意：保罗除了在本书中一再使用“在基督里”以外，也好几次使用“在圣灵里”，强调对基督徒的新生命来说，“圣灵一直是环绕支持的力量”（魏斯科）。

19. 基督徒在“一个圣灵”中的合一，是第四章将要详述的重

点,使徒如今则再次转向外邦人,进一步论述他们身分和地位的改变。他们从前是“在以色列国民以外”(12节)。与立约之民相比,他们是外人(*xenoi*)和客旅(*paroikoi*);换言之,是住在同一国中,但却没有土地,只有最表面的公民权利之人。这虽然是他们昔日的处境,现时却不再如此。使徒说,如今他们是与圣徒同国了。他的意思也许是旧约圣徒,也许是基督教会,这词包括了教会全体成员(参看一1注释);但最有可能的,是任何可称神子民的人。他对外邦人说,他们如今是以同等的地位,归为其中的一份子。

成为神子民的公民,生动地描绘了犹太人和外邦人,如今在神国度中享有同等地位的真理。但是在其中,还有一个表达进一步真理的描述。这描述突出了基督徒与神,以及彼此之间所拥有的、更亲密的关系。犹太人、外邦人,不论什么种族、肤色、阶级的人种,都在同一个大家庭里面,是神家里的人了。加拉太书六10,用同一个希腊字眼(*oikeioi*),来描述“信徒一家的人”。这字虽然没有完全表达出所有人都是藉着信靠基督耶稣,才能成为神儿女的真理(加三26;又参看一5注释)但这思想的重点依然是家中的人,而不是强调其建筑物(参:来三2、5-6;彼前四17)。

20. 然而接下来经文所载的真理,最适合以“家”(*oikos*)是座建筑物来描述。相信基督耶稣的人,就像一座建造(*epoikodomēntes*)在使徒和先知的根基上的华夏。有人诘问,这句话是否与哥林多前书三11对房屋的描绘发生冲突?保罗在该处经文说:“在已经立好的根基之上,再无其他根基;……那就是耶稣基督自己”(NEB)。要克服这个假定的难题,有人提出应该将本节解作他们在别人生命中、或在自己工作上所奠定的根基。其实这种解释是不必要的。我们只需理解本节是用稍为不同的手腕,处理哥林多前书三章的意象而已(参:启二十一14,可见到怎样用不同、却不相冲突的方法,处理同样的意象)。在哥林多前书,保罗视自己和其他人为建造房屋的工人;在此,则说自己是建造房屋所用的石头。一如艾伦所说:“教会是奠基于一个完全而独特的事件之上:这事件的中心是基督。但使徒和先知有圣灵的充满和带领,在特别亲近基督的情况下工作。他们亦

有不可抹煞、不可旁贷的贡献。”神在基督里的话语,以独特的方法启示给使徒和先知(参:三5)。他们接受、相信、见证这话语,就成为这房屋开始建造的根基,其他人都得建筑于其上(参:太十六16-18)。

使徒和先知一语的词序,以及两者在希腊原文中都受同一个定冠词所限制,清楚表示本节的意思,指的是基督教会而非旧约的先知⁴⁰。(留意同一片语在三5的用法,至于有关基督教先知事工的讨论,请参看四11注释。)

这个房屋的意象,将基督耶稣自己形容为房角石。这概念来自诗篇一一八22,主自己(可十二10)和初期教会(彼前二7;又参:徒四11),都引用过这段经文:“匠人所弃的石头,已成了房角的头块石头”。这话主要表示祂在建筑物中地位尊荣,同时又描述其他石头如何与祂配合,惟有藉着与祂的关系,才能找着自己真正的地位和用处(参:西二7;彼前二4-5)。

学者对于房角石在房屋中的确实位置,意见各有不同。但它最有可能是安放在地基一角的石头,作用是联系其他石头,为墙壁定界⁴¹。彼得前书二章在引用诗篇一一八22时,又同时引用以赛亚书二十八16,该节经文将安放在锡安的石头形容为“稳固根基,宝贵的房角石”。本节将基督描绘得如此重要,排除了一切使徒可能取代主自己作为根基的说法。

21-22. 房角石的确实位置在哪里并不是最重要的,因为圣经直接说出了比喻的重点:建筑华夏的材料全部都在基督里互相联络。他们被建造在祂里面,就从与祂的关系中找着自己真正的地位和功用。从翻译的角度而言,“整个房屋”的译法似乎不尽正确,因为原文并无定冠词。比较严格的译法应该是“每座房屋”、“不同的房屋”(RV;和合本:各房):这个翻译虽然准确,但是将教会形容为许多座不同的建筑,应该不是太忠于使徒的思路。所用字眼(*oikodomē*)含义广泛,有时指个别的房屋(如:可十三1-2);但在新约中,很多时候指的是整个建筑的工程,有“建立”、“造就”的属灵意义(如:四

12、16、29)。现在式的分词联络，和接下来的动词，都显示本节所描写的是整个建造的过程（大概类似林前三9）。因此，我们可以将这话译作“所有被建造之物”，或按照腓力斯（J. B. Phillips），作“建筑物的每个部分”。

工程仍在进行之中，在主最后的日子到来之前，教会还不能说是已经建成了的华夏（参：启二十一）。她要按照神的定旨成长。建筑物的意象在此超越了极限，因为它无法比喻有机的生长；这些都是“活石”（彼前二5）。要表达这一点，最好是将教会形容为身体（正如：四15-16）。然而建筑物的意象仍适合继续使用，因为接下来的经文，大概才是保罗选择它的主要理由。他从旧约选了一个类比，来传达深奥的真理；这房屋将会“长成为圣殿”（RSV，和合本：渐渐成为主的圣殿）。其中真理，从原文的字汇清楚展现。本节的圣殿，不是一般用来形容整个圣殿范围的 *hieron*，而是形容内部圣所的 *naos*。在旧约时期，圣殿——尤其称为 *naos* 时——最重要的功用是作为神与祂子民相会之处。这是神荣光降下的所在，是祂临在的地点。基督来了，废除了人手所造的圣殿和会幕。祂自己就是神在人间居住的所在；这是约翰福音一14和二19-21特别强调的真理。这个圣殿现在已经不存在世上了，神今天居住的所在，是愿意让祂藉圣灵进入内心的生命。

关于使徒的思想架构，还有两个值得提出的要点。第一第21节按照原文以在主里作结，第22节的结尾则是在圣灵里（和合本分别作主的和藉着圣灵）。再次强调只有在基督里、在圣灵里（参看二18注释），才能建造成为神居所的工作。住在基督里和基督在祂子民里面，是不可分离的真理（参：约十五4-7）。没有在基督里得着生命的人，就不能在神永恒的圣殿里有真正的地位。第二，本节提醒我们，新约的思想和我们个人主义的概念，是有很大的分别的。保罗在哥林多前书六19，确实说过每个基督徒的身体都是“圣灵的殿（*naos*）”，基督徒社群作为圣殿（林后六16），或作为永生基督所内住的机体，才是他思想的主体。合一，的确与组织无关，而是分享身体的共同生命和任务。但每个基督徒都当正视的危险，是以个人为中心的事奉，

并认真对待那些阻挠共同生活和合作同工的事物。保罗在腓立比书二1-3和四2，谴责私人竞争所导致的分裂，在哥林多前书第一章和第三章又警告说，高举某些领袖而非基督，以致分党结派，是很危险的事。保罗在本节的顾虑，是犹太人和外邦人之间的怨恨，在初期教会中有将教会一分为二的危机。如今他对外邦基督徒，则说出了很多犹太基督徒昔日同样不乐意接受的话：你们也靠他同被建造，成为神藉着圣灵居住的所在。

C 宣讲的特权（三1-13）

1. 本书开头的三章是循序渐进的。在第一章中，使徒对神在基督里赐福的默想，自然带出祷告。在第二章，他进一步阐述神在基督里的旨意之伟大主题，描述神奇妙的恩典把基督里的新生命带给死在罪中的人，犹太人和外邦人彼此和好为一，以及作为神子民的深远意义。这些对生命整体有实际意义的伟大真理，自然而然地使他再次作出祷告。他以因此开始（参：一15），他本来想接着说“我在父面前屈膝”（14节；和合本的替你们祈祷是照第14节加插的，参小字）。但因着他自己的职分，以及和写信、代祷的对象之关系，使他的感受极为深刻，于是写下了：我保罗为你们外邦人作了基督耶稣被囚的；这句话使他暂时离开了祈祷的主题。

在本书一开始（参看一1注释），清晰可见保罗的使徒身分对于他的一生、所作的工、与人的关系，都有决定性的影响力。当保罗写作，或祈祷时，他从来不会忽略这个事实。我，这个代名词，一再在保罗作品中出现，证实了这一点（林后十1；加五2；西一23；帖前二18；门19）。特别是现在，他“身上的锁链叮当作响，不时提醒他身处何地，并为何在此”（罗宾逊）。他被囚监牢，因为他是外邦人的使徒，更因为他倡导犹太人与外邦人在神子民中的地位平等（参：徒二十一17-34，二十二21-24，二十六12-23）。他为外邦人之故身陷囹圄；就是现在，他的被囚也是于外邦人有益（13节）。他说这些话不是出乎丧志，也不是由于失望。他不要人可怜，也不容许人因他被捆绑而气馁。他用毫不自怜的目光，观看眼前的处境。从外面看，他

是罗马的囚犯，按人的意思被囚。然而，他怎样视“在基督里”的属灵生命远比外在情境重要，亦照样自视为按他的主之旨意被囚的犯人。因此，他能乐于以为基督耶稣被囚的人自称（参：四 1；提后 1：8；门 1、9），正如在生命的每个环节中，他都能自称为基督的仆人一样（如：腓 1：1）。

2. 因此保罗在继续祈祷之前，首先细述他蒙召成为外邦人的使徒，和这呼召对他的意义。神将特别针对外邦人之“神恩典的职分”（RSV）交托给他（和合本：神赐恩给我，将关切你们的职分托付我）。我们在讨论一章 10 节时，曾经讨论过译作职分的字眼（*oikonomia*，和合本在一 10 将这字译作“照所安排的”）；这字可以用来形容管理家务，或管理家务者的职分。

保罗在此所想的，主要是托付他的职分（参：林前四 1，九 17），但神的安排和旨意也在他心底徘徊。歌罗西书一 25 是十分近似的平行经文；同样的概念也在加拉太书二 7 出现，保罗在该节经文描述神托付他“传福音给那未受割礼的人”，正如彼得受托传福音“给那受割礼的人”一样。

保罗描写所得的托付，用的是恩字。恩典最深最广的意思，是神把绝不配得的恩宠给予人，赐他们过基督徒生命一切的所需（徒十三 43，十四 26；林后九 8）。但保罗也好几次用这字来描述得以为基督工作的特权，和事奉中分配给他的特殊任务（参：罗十二 3、6；弗四 7）。就他个人而言，这是指蒙召为使徒的奇异恩宠（罗十五 15-16；林前三 10；加二 9），特别是作为外邦人的使徒。这字在使徒行传十一 23 的另一个用法，贯穿了这一整个段落。神将福音的特权延伸到外邦人身上，以彰显祂特殊的怜悯。有福音的使徒差派给他们，是外邦人所得的恩典；能以成为他们的使徒，是保罗所得的恩典。这两个概念交织在本段所用的恩字之中。

然而，保罗觉得有必要向读者强调神将这恩典和责任托付给他的事实。前面已经讨论过，这是一个有力的论证，支持本卷书信原不独是写给以弗所，而且包括了更广泛的圈子之看法⁴²。本节一开始的

ei ge，为一希腊语质词（*particle*），并没有犹疑不定的意思（AV 和 RV 则有这个意味），而是呼吁读者鉴明所说的话（参看这词在四 21；林后五 3；加三 4；西一 23 的用法）。因此，RSV 译作“假设你们曾听见……”，NEB 与和合本作“你们曾听见……”。有关受书人的论证依然有效，不过，以弗所教会这么熟悉保罗，他必定不太可能会对它们这样说话。这话所针对的对象，至少有一部分只是“风闻其名”而已（司各脱）。

3. 他们若能领会他怎样得着特别的知识，知道神对外邦人的旨意，并且领会神的托付，是给他使这旨意成就的特殊职分，他们必定会同意神是用启示使他知道奥秘。我们在一章 9 节，已经讨论过“启示”、“叫人知道”等字眼，和与福音联用的奥秘，有十分自然的关联。这是神不再隐藏的真理，任何愿意接受的人都能明白。这启示对保罗来说具有特殊意义。他从前是虔诚的犹太人，隶属严谨的法利赛党，是神清楚的启示才使他改变初衷。再者，在那时候，初代的使徒对外邦人在神子民中是否地位平等一事，也未能有清楚和一致的立场。是以就此而言，启示有其必要，这也是保罗在加拉太书一至二章的论点。但他在此所注重的，不是如何得到启示，而是启示的内容。外邦人被收纳，与犹太人同为一体、同为一家的真理，他已经讨论过了。所以正如我以前略略写过的，指的是他在以弗所书中所写的，而不是在另一封较早的信中所写的；语法学家称之为书信不定过去式（epistolary aorist）。NEB 把这动词形式（参：彼前五 12）翻译得较为理想：“我已经写了一个简短的记述”。

4. 有人提出你们念了的意思，可能是指查考旧约圣经（RSV“你们念了这”的“这”，希腊原文是没有的），来支持保罗对神在外邦人身上旨意的理解。他们举出马太福音二十四 15 为例，证明这种措词可以指旧约。但新约其他地方每次提到旧约，或多或少，总是直言不讳的。较为自然的作法，是将本节解释为他们念了保罗已经“略略写过”的话（3 节），就能晓得他深知基督的奥秘。尽管本节是这意思，我们也不必以为保罗有骄傲或矜夸的态度，亦毋需怀疑本卷书信是否他的真迹。我们在导论讨论作者问题时，已经谈过这一点。重要的是

保罗在本节的上文下理和好几处地方中，一再苦心强调他的理解全都是神的赏赐。神不启示真理，他就不可能知道。这奥秘不是他自己发现的知识，以致他可以因此自夸；这奥秘是神藉圣灵给予的赏赐（参：一 8-9、17-18）。他可以因有这知识而自豪，哥林多后书十一 5-6 就是例证。但他了解自己所以得着这真理，全得归功于神的光照。再者他的宗旨不是自取荣耀，而是帮助人认识他教训中神的话语，从而接受其中的权柄。

在此，将进一步讨论本段在部分人心目中的另一个难处。基督的奥秘是什么意思呢？尤其重要的是，它在此的定义与它在歌罗西书中的定义有没有不同？有人声称两者分别极大，以致这两本书不可能是同一位作者的著作⁴³。歌罗西书一 27，具体地说明奥秘是“基督在你们心里成了有荣耀的盼望”。换言之，这真正的奥秘、所启示的奇妙真理，就是基督如今住在人的心里，使他们得到将来能够直接进到神面前的盼望。然而，本章第 6 节却似乎同样具体地，将奥秘描述为“外邦人在基督耶稣里，藉着福音，得以同为后嗣……同蒙应许”。这两个定义不能出自同一位作者的笔下吗？两者不能是同一启示的不同层面吗？歌罗西书二 2 简洁地说这奥秘“就是基督”，事实上本节的所有格名词（基督的）也可以如此解释。值得一提的，在同一卷书信中（弗一 9-10），还有保罗不从外邦人的角度讨论奥秘的例子；在该处经文中，奥秘是神使“一切所有的都在基督里面同归于一”的旨意。因此认为以弗所书和歌罗西书的奥秘互相抵触，似乎是没有必要的。比较合理的作法，还是说保罗视这奥秘为神在基督里的大计。他在不同的经文中，思想它不同层面的意义；甚至在同一卷书中，这字也有大同小异的用法。布鲁斯（NICHT）说，保罗可以说奥秘是“他信息的某一部分”，也可以指整个信息。这种差异不能构成质疑作者身分的理由。

5. 在罗马书十六 25-26，保罗形容奥秘（在该处经文，是指整个基督的福音）是“永古隐藏不言……如今显明出来”的。歌罗西书一 26，是与本段十分相近的平行经文，该节经文说这是“历世历代所隐藏……如今向他的圣徒显明了”的奥秘。保罗在本段经文又用了

同样的话，描述外邦人得接纳。这话的意思，不是旧约从来没有瞥见过神在这方面的旨意（使徒在罗十五 9-12 引用的经文就是反证），而是说犹太人和外邦人要成为一民的事实，是旧约未完全明白，并且绝对未曾实践的真理。这奥秘在以前的世代没有叫人知道，像如今……一样。像如今一样，其实可以解作“到如今的程度”，或“像如今这么清楚”。其真实性“以新启示的一切惊奇和震撼，向保罗迸发出来”（凯尔德）。

圣灵竭尽心力向圣使徒和先知（二 20 的注释已经提到过，这是指新制度之下的先知）⁴⁴ 启示这个真理。（在二 18、22 讨论过，直译为“在圣灵里”的片语，本节再次使用。）使徒行传（十 9-20，十一 4-12，十五 7-9）记载圣灵如何将这真理启示给彼得，我们也不会忘记加拉太书（一 15-16，二 1-9）述说保罗怎样得着启示。前面已经提到过⁴⁵，圣使徒一语并无怪异之处。这话不是使徒骄傲的表示，也不能当作是以弗所书并非使徒著作的任何证据。新约圣字（*hagios*，参看一 1 注释）的含义和现代语文的用法不一样。保罗可以用“圣”和“使徒”这两个词汇来形容自己，而不带一丝自负或自豪。

6. 保罗讨论过犹太人怎样对待外邦人（二 11），和外邦人与神子民之间的实际关系（二 12 及下）。他自己曾是目空一切的法利赛人，与其他犹太人一同鄙视外邦人。皈信基督完全改变了他的想法。他以前曾经逼迫耶稣，现在转而视他为基督、神的儿子、惟一的救主。他对外邦人的整个态度，也因着经历这危机，发生了翻天覆地的改变。因着启示，他看见犹太人和外邦人，如今能够以神子民的身分并肩而立。他们同为后嗣，一起得着天上各样属神的福气为基业（一 11-14；加三 29，四 7）。他们同为一体；这句话在希腊原文只有一个字

（*synsōma*）。这字在保罗以前的希腊文献中并没有出现过，可能是他自创的新字，用来表达外邦人和犹太人共同构成基督身体的真理（参：二 16）。他们又同蒙应许。外邦人虽然以前“在所应许的诸约上是局外人”（二 12），但现在却能够与犹太人以平等地位，同受生命和救恩的应许（参：提后一 1）。外邦人能够与犹太人同享这一切特权的原因，是他们如今也和犹太人一样，在基督耶稣里，藉着福音得到了

生命。从人的角度看，这福音的宣讲和相信，就是人能够到达在基督耶稣里的有效途径（参看同一个片语在林前四 15 的用法）。因此，福音是人与人能够超越种族、文化、政治上之分歧，在灵里深切合一的途径，也是惟一的途径。

7. 这事实令得保罗情不自禁地，欢然述说自己被指派为福音执事，所得到的是何等高贵、责任重大、关键性的身分（参：加一 13-16；西一 23-29；提前一 12-16）。在此的执事一语（*diakonos*；或译“仆人”），新约有时是指担任特殊职位的人（腓一 1, 提前三 8-12），但很多时候都是泛指为服事基督之事务（*diakonia*；如：四 12）而生活工作的人（参：六 21 以及林后三 6，十一 23；西一 23；提前四 6）。保罗乐于接受仆人的称呼，但同时了解自己虽已蒙托将神的话语和好消息传达给人，这责任却是绝对超乎他能力以外的（参：林后三 5，四 19 十二 9-10）。若非神双重的赐与，他就不能称职。他作执事，是照神的恩赐，并照祂运行的大能。第 2 节曾用同样措词谈及神的恩赐，我们已讨论过“恩典”一语在新约里面，特别是保罗著作中的各种用法。他不配宣讲神的话语，因为他曾经逼迫教会；但神的恩典却改变一切，使他在基督里成为新人（林前十五 10）。这恩又使他成为宣传神话语的仆人，给予他专门服事外邦人的工作。然而单单怜悯，并不足以成事。他作执事，更是照祂运行的大能。他蒙召所肩负的任务，不仅需要人为的能力、耐心、持久力，更需要神的大能。正如一章 19 节一样，保罗表明了神所赐的大能并不是抽象的，也不是在远方施加的力量，而是藉圣灵内住在他生命中运行、并为他加添能量的动力（*energeia*）。在歌罗西书一 29，保罗更清楚形容自己的讲道是“为此劳苦，照着祂在我里面运用的大能尽心竭力”。他被呼召、蒙接纳作为福音的仆人，是靠神的恩典；他事奉的一切成果，是靠着神的能力。

8. 保罗进一步述说神超乎想象之外的恩典，与自己的不配。他比众圣徒中最小的还小；这翻译（AV，和合本同）比 RSV 的直接，因为使徒用自创之“最高级的比较级”新字，更有力地表达自己的意思⁴⁶。他的谦卑没有造作的成分。反之，这是以惊叹心情，俯伏于

神在基督里的恩典面前的人，必然会有有的态度。在此，他并没有刻意与他人比较；如果这样，他大概就会说出他在哥林多后书十二 11 所说的话了。这也不是因为他特别想到了自己曾经逼迫教会的事实（如：林前十五 9；加一 13-15；提前一 12-14）。而是他越默想神在基督里所赐予的福气，以及祂赏赐的无限恩典，就越了解自己本身并没有任何配得这种怜悯之处。他自知自己的身分、成就、权利，或先天的地位和恩赐，并不足以使自己成为配得蒙受神恩典和宣讲神恩典的人。他是“最微不足道之人”（RSV）。福音是一切，也是基督那测不透的丰富。

上面已经讨论过，使徒喜欢使用描述财富的措词，来形容基督的福气远胜世上一切的财宝（参看一 7 注释）。在此，他又加插了一个形容词（*anexichniaston*），来描述人类无法测度之事。七十士译本在约伯记五 9 和九 10，用这字眼来形容神的作为。保罗若是妄图量度、界定这恩典，就等于一个人“测量湖泊的范围”，却发现这不是湖泊，而是“一个海湾，面对不可斗量的海洋”⁴⁷。这字亦可表达“深不可测之水池”的意思（米登，NCB）。测不透的不独是福音，也不是教义，而是基督自己（参：太十三 44）。保罗所蒙圣召无比高贵之处，就是把基督介绍给从未听闻过祂，从未包括在祂国度之外的外邦人（参：徒九 15，二十二 21，二十六 17-18；罗十一 13，十五 16-21；加二 7-9）。

9. 使徒的任务，首先是将基督测不透的丰富，告诉从未听闻过祂的人。但随着人相信祂，传道者的工作进一步包括了分享关乎神奇妙旨意的知识。保罗将自己的任务形容为“表明”（NEB）这伟大真理。至于本节有否译作众人的 *pantas* 一字，各抄本证据不一。因而带出动词 *phōtīzai* 是否有一人称受格，而带出诠释不同的问题。可能性稍微高一点的看法，是本节应该略掉众人两字，而动词则（如：林前四 5；提后一 10）解作“显出”或“表明”（NEB）神的“旨意”。这字其实是“描述公开揭示了原本隐藏的奥秘之自然用语”（罗宾逊）。

本节另外有两个经文鉴别学上的难题。AV 的“团契”译自 *koinōnia* 一字，我们现在知道这读法只出现于极少数、且较不重要的抄

本中，大部分证据都支持原始的文本应为 *oikonomia*。换言之，本节又重复了三章 2 节（以及一 10）的用语，RSV 译作“计划”似乎十分正确（NEB：“旨意”；和合本：是如何安排的）。如此，保罗再次表示他的工作，事实上是要显明、教导神在基督里的伟大旨意。这旨意是以前从未完全传达的奥秘（一如他在第 4、5 节的描述），却绝非是后来才在神脑海中浮现的构思。本节将祂描写为创造万物之神，藉以暗示在创造万物之初，这已经是祂的旨意。只是神按其智慧的抉择，将这奥秘逐步向人启示。本节结尾的经文，有另一个歧异之处。“藉着耶稣基督”（by Jesus Christ）这几个字，在最好的抄本中是不存在的。这句话大概是后来加插的备注，这个备注本身并没有错，却容易使读者的思想岔开主题。本节的重点并非基督是创世的媒介，而是神所定的旨意和祂创造的工作同样古远。

10. 二章 7 节所暗示的，现在清楚说了出来。神为教会所定的伟大旨意，超越了目前的世代。它虽然要在今世向全人类宣告，但知道神创世荣耀的天军，也要藉着教会蒙受光照，认识神拯救人类的工作。一如在一章 21 节的注释已经讨论过的，灵界生物，即天上执政的、掌权的，在当时正在萌芽的早期诺斯底思想中，地位十分崇高。保罗接受灵界存在的同时，亦强调他们都是基督的创造，受祂所管辖；同时又表明在神的教会中，用血买赎回来的人，至少在某一方面，地位高过天上执政的、掌权的灵体。他们不但知道，并且要向这些属灵的权势宣扬（参：彼前一 12）全能者救赎的旨意和工作，以及人若不宣扬这些属灵权势就无法知道的神百般的智慧。本节和第 8 节一样，所用的也是一叙述形容词（descriptive adjective），意思相同。本节所用的 *polypoikilos*（简式的 *poikilos* 在彼前四 10 出现），是“斑斓多彩”的意思，希腊古典文学用这字来描绘布匹和花朵。用在本节，这字给人“刺绣图案的细致美丽”（罗宾逊）或花朵颜色千变万化的感受。使徒说，教会宣扬之神百般的智慧，就是这个模样。

11. 这句话和上面经文的关联，大概不是向天使宣扬神永恒的旨意，而是神的智慧是祂从万世以前，在我们主基督耶稣里所定的。本节再次回到全书伟大的中心主题。神“永恒的旨意”（RSV），在全

世界的历史事件背后逐步成就。神的计划不是心血来潮作出的，而是在万世以前定立，具有永久性的效力。基督是成就这旨意的媒介。这里所用的动词，直译应该是神所“造”或“作”的旨意。RSV 把它译作“实现”，NEB 作“达成”，NIV 作“完成”。虽然希腊原文所用的不是惯常的形式，似乎还是 AV 译作“祂定旨”的旨意可能性较高（参较和合本所定的旨意）。不同的翻译在含义上的分别并不大，本书也说明了这旨意从开始到成就，都在乎祂。再者用全名称呼，也证明了本节是强调祂的工作；我们可以将之译作“基督，即耶稣我们的主”。这些名字分别代表预备祂的降临，意指祂道成肉身，和显示祂在宇宙中的地位；每一个名称都能够增添我们对祂工作的理解。

12. 使徒现在从至高、宇宙性的角度，转到与基督徒日常生活关系密切的角度。我们在基督里，可以放胆无惧，笃信不疑的来到这位为天上地下、时间永恒定旨的大能之神面前。放胆无惧 (*parrēsia*) 一语，基本上是“自由发言”的意思。这字往往用来描述在其他人的面前可以放胆、毫无恐惧或羞涩地说话；如以弗所书六 20，使徒行传四 31，和腓立比书一 20。同时，也可以用来描述来到神的面前，毫无惧怕和羞耻。希伯来书四 16 和十 9，是最清楚的例证和诠释；在本节的意思也是一样。与此相连的另一字，二 18 已经出现过，本节译作来到……面前。接下来的片语证明了，采用这字的不及物用法（译作“进前”，而非“引见”），是一正确理解。“有把握地进前”（RSV，和合本：笃信不疑的来到……面前）所表达的意思，和放胆无惧十分相似，只是更为个人化。在耶稣里的信心是来到神面前的方法（参：罗五 1-2）。人得着赦罪，使得进到神面前成为可能；这是神恩典的赐予，也是靠着信心得着的恩典（二 8-9）。信心在保罗书信之中，通常都不独是指理智上的相信，而是包括了对基督个人的认识和委身。

13. 每个基督徒既然都有自由朝见永生神，祂的旨意既是如此的伟大——若非这旨意及其荣耀，他们就无法前来——保罗劝勉道，面对他的患难，胆怯是不应当的。各译本之间略有歧异，显出希腊原文有点含糊，可以作三个不同的诠释。由于第二个动词没有说明主词，

本节可以解作“我央求我不致丧胆……”（见 RV 栏注）；然而按照上文下理，这解释可能性最低。它也可能是个祈祷，RV 可以如此理解：“我祈求的是你不气馁”；但除非经文提到神的名字，明言祂请求的对象，动词 *aitoumai* 通常不作“祈求”理解。最有可能的，是和合本（RSV，及其他译本）的译法，将本节视为针对读者的恳求，所以我求你们，不要因我为你们所受的患难丧胆。保罗知道自己被囚，必然会使他们丧胆失望，因为他是外邦人的使徒和斗士（参：六 21-22。）这是绝对不应该有的态度，反之，他们必须了解他的苦难是他们的益处和荣耀。他的确是为他们被囚：他一生所投注的是将福音传给外邦人，又坚持外邦人和犹太人享有平等的地位，在神里面同为子民（参看三 1 注释）。但他们可以为着他甘心被囚，以及被囚时基督所赐的恩典，引以为荣。他们的使徒不断活出基督，不断显明基督的患难（西一 24）。这些事情所以发生，全都是按照神慈爱的智慧和旨意。

因此他们可以确信保罗的软弱和囚禁，甚至比他事工继续兴旺更能使基督得尊为大（参：林后四 7-12，十二 9-12；腓一 12-14）。

D 再度祈祷(三 14-21)

14. 保罗又回到三章 1 节一开始说的因此；只是这一次保罗作出了他的祈祷。前面所说的话，使得他现在的祈祷更加有力。深感基督恩典之浩大，不但使死在罪中的人活过来、使犹太人外邦人得以合一进入同一家庭，更使自己蒙神带领得以更深切、更亲密地表达神整个奇妙旨意，驱使保罗作出衷心的祷告。此外，不得不提的是——读者丧胆的倾向——都使他如此祈祷。这祷告和一章 15-23 节相仿，只是感情更加浓烈，从我在父面前屈膝可见一般。犹太人通常站着祈祷（参：太六 5；路十八 11、13）。跪着祈祷虽然后来成为基督徒的通例，在以前却是深情、至诚的表示。我们必须从这个角度理解保罗的话。所罗门奉献圣殿（王上八 54），司提反殉道（徒七 60），彼得在死了的多加床前（徒九 40），保罗在最后一次前往耶路撒冷时的辞行（徒二十 36，二十一 5），主自己在客西马尼园中面对极度痛苦时（路二十二 41），都是跪着祷告。

15. 第 14 节的“父”，AV 作“我们主耶稣基督的父”，在最古的抄本并没有“我们主耶稣基督的”这几个字，因此现代的译本把它略掉。但保罗惯常的作法，是藉着修饰祷告对象的名称，来带出祷告的深意和重要性（参：一 17）。祂不但是圣父，一切称为父的，也都是从祂得着意义和模范。本节有不同的翻译。希腊原文的 *pasa patria* 不可以译作“全家”（AV，参和合本小字），因为没有定冠词。因此这话的意思，不单纯是天地万物都以祂为父。各家（RSV，以及 NEB 与和合本）比较接近原意。这字 (*patria*) 不完全是“父亲身分”（father-hood；见 RV 栏注）的意思。严格来说，它的意思是“家世”或（父亲的）“谱系”，更常见的意思是“部族”，甚至“国家”；然而按照上文下理和字源（希腊语的“父”是 *pater*）“父亲身分”的概念是存在的。保罗其实是说，天上地上无论哪个“父系的组织”（艾伦），每个都是以祂为名，都是藉圣父得以存在，为父的概念和经历也是在乎祂。瑟弗里安（Severian，引自罗宾逊）说得好：“‘父’这名称不是从我们衍生上去的，而是从上临到我们这里的。”人祈祷，是来到这样的父面前祈求；祂是万有的父，也是惟一能以完美之父亲身分出现的那位。

和一章 17 节一样，如此修饰祷告的对象，能使祈祷更加有力。主在马太福音七 11，以“把好东西给求他的人”为题，对比作父亲的人和父神的分别；这段经文可与本节参较。我们也当留意使徒怎样以人际关系为例，教导属神的真理。妇解神学家提出一个挑战性的问题：在思想或语言中以神为父，而不同样视祂为我们的母亲是否合理？⁴⁸ 造男造女的神并无性别之分，是很明显的事。同样明显的是，圣经曾经用女性的意象来描述神（赛四十二 14，六十六 13），也如此描述我们的主耶稣基督（如：太二十三 37）。不过，同样真实的是，即使在角色的定位上不过分拘泥刻板，一般来说，父亲和母亲在家庭关系中所扮演的角色依然有其分别。在不否定以女性或母亲的意象比喻神的适切性之大前提下，称神为父在意义上仍具有不可抹煞的价值。我们可以根据人间最好的父亲关系，来想象神是怎样完美的父。从圣父和祂儿女的家庭关系中，我们更能理解为人之父的理想。全能、

全爱、全智的父神，供给、维护、管教我们。我们对于父神的认识，可以透过想象人间最理想的好父亲之典范成为真实，而得到更深的体会；并且，父神与我们的关系，远胜于地上父亲与我们的关系。同时，这个对比，也使得我们地上的父亲，更显尊贵。使徒在五章 22-23 节对夫妻关系的处理，亦是基于同样的论证。

16. 保罗加插对“父”一名的修饰，目的是增强对祈祷的信心。他接下来说的话，目标相同。本书再次谈到神的丰盛（参看一 7 注释），原文中的介系词十分重要：保罗不仅是求神“从祂荣耀的宝藏”（NEB）颁下赏赐，而是按照这宝藏施予（参：腓四 19）。祂的赐予充足无缺，因为祂自己是无可限量，远超乎人的想象；祂所赐下的丰盛，同样具有无可限量的本质（参看一 6 注释有关“荣耀”的讨论）。

祈祷所求的第一样赏赐是力量，一章 19 节也是以此为题。和该节经文一样，这里用来形容神能力的，也不只使用一个字眼（又参：六 10；西一 11）。使徒祈求他们心里的力量能以刚强起来。动词 *krataiōthēnai* 的意思是使强壮或有能力（和合本：刚强起来）。爱心、知识，或某些其他的品格都是可以强化的。保罗在此祈求的，是读者能够有力量上（*dynamis*）的装备，使他们能够在基督里站稳，为祂而活，事奉祂（参：林前十六 13；腓四 13）。但这祷文也进一步提到得力的途径和作用范围。新约教训一贯的观念或特别强调的重点，是基督徒生活的力量来自于个人生命中圣灵的内住。圣灵进到“内在的存有”（NEB）里面。保罗在哥林多后书四 16 用同样的话语，来与一切外在的事物相对照；他说我们的“外体虽然毁坏，内心却一天新似一天”。新约提到心、意、志、灵时所指的一切事物，都包括在这祈求的里面，或至少受这祈求的影响。这话所指的是人性最深的所在，圣灵所要居住、改变人整个生命之处。

17-18. 基督……住在你们心里，这是另一个表达方法，描述神定旨要在人生命中成就——因此也是可以为他人代求——的事工。基督在人心中居住，和圣灵所增添的力量进到人的里面，并非两个不同的经历。保罗从来没有十分精确地，把基督和圣灵两者在人生命中的工作分辨开来，罗马书八 9-10 就是例证（参：约十四 16-18）。如果他

使用的是严格的神学词汇，在这种情况下他大概只会谈到圣灵。然而，传给他们的基督和内住的圣灵是如此的合一，保罗有时喜欢以本节的方式作表达。他选用的动词也很重要，因为这字（*katoikein*）在含义上，是与在某地暂时居住的意思对立（*paroikein*，其相应名词二 19 译作“客旅”）。保罗在此的思想，与圣诗“莫来暂住，求主与我同居”的意思完全吻合⁴⁹。本节再次将信心描绘为对人的要求，是接受基督的态度。基督所等待的，是人愿意的心；祂渴望进入人心，带着因祂的临在所拥有的一切丰盛祝福（参：启三 20）。

祂的同在不但带来力量，更带来智慧、激励，和最重要的爱。祈祷接着讨论的就是这爱，爱也是接下来祷告的主题。第 17 节下半在文法上与第 18 节相连。若将“在爱中”（NEB）归入上半节也是可行的（作“使基督因你们的信，在爱中住在你们心里”）。因为它在两个分词之前，本书也好几次用它来为句子作出有力的结尾（一 4，四 2、16）。但在本节中，上半的子句若加了这个片语就会变得累赘，若加在后面的分词，似乎更为恰当。因此，这样理解这祈祷似乎更好：先求基督因信内住，接着生命“在爱中”坚立，以致他们能够进一步更深切地认识神。因此，将整个分词片语（直译“在爱中有根有基”）视为第 18 节的一部分，最为可取（RSV 如此，AV 和 RV 亦然）。后半句的两个分词所指的隐喻混合使用（和合本的有根有基）并不难理解（参：西二 17 和林前三 9 亦有类似的组合）。使徒经常运用树根与建筑地基的隐喻。基督徒品格的根必须深植，其基础也必须稳固，达成两者的途径都是爱心。

保罗知道身处于希腊世界的教会，单单倚靠理智的信心，是很危险的（参：林前一 22；西二 18、23；提前一 4，六 4）；这是诺斯底主义最大的弱点。但是，与其说保罗认为纯粹依靠理智的信仰徒劳无益，还不如说他一再证明自己是从截然不同的角度出发。他了解到“真知识”就是认识神，“没有爱，就无法认识神”（斯托得）。没有爱，就证明没有圣灵的内住；没有圣灵，就无法明白。约翰福音七 17 和十五 9-17 所说的，也是一样的事实：理解是从顺服而来，顺服是爱的果子。没有爱就不能持守对基督的信，是约翰壹书伟大的主题。以

弗所书这两节经文，实际上举出了两个理由，说明为什么理解必须从爱而来。

首先，真理不是人能够独自得着，而是要和众圣徒一同明白的；其次，神知识和智慧的内涵是爱。四章 7-16 节将会谈到，在基督身体中的每个个别的肢体，必须为了全体的好处，而运用所得的圣灵恩赐，才能够在理解和力量上长进。这些恩赐使他们能够作成使徒、先知、传道者、牧师、教师的事工，“建立基督的身体”（四 12）。其实，若非眼见神的旨意成就，而自己也是使这旨意成就的“圣徒团契”之一份子，人就难以明白神旨意。译作能以的字眼 (*exischys ēte*) 和动词明白 (*kata-labesthai*，意思是“诚心领会”)，间接显出此非易成之事，因为它不是单靠理智就能作到的。它是实践的经历，是在爱中同住，付出代价是无可避免的。长阔高深是什么意思，在此不应在字面过度推敲。反之，我们必须用心、用意、用直觉，来感受爱的“各度空间”，致力把爱交织在整个人生之中。桑普利(J. P. Sampley, PC) 将本节与新圣殿(参：二 20-22)的概念连结起来，形容祷告所求的，是信徒能以明白“他们新居所的量度”。豪普特(E. Haupt)或许也是对的，他说各度空间是指“神救赎计划的全部丰盛和深度”⁵⁰，人在这计划中明白了在此表达的爱。

19. 上一节的“各度空间”不论作何解释，“明白基督的爱”总是基督徒生命的必然目标。使徒为读者所求的，也是他们要认识祂从前和现今怎样爱人，并藉着爱祂和为了爱祂而爱人，来经历祂的爱。但即使如此，保罗也无法逃避其中矛盾之处。希腊原文在动词和宾语之间，有一个似乎是与动词相悖的修饰语：他们要“明白”的爱是“超乎知识的”（直译，和合本：过于人所能测度的；参：腓四 7）。基督的爱无限辽阔，谁都无法完全了解和想象，任何学识，都不能与之相较；它胜过一切的知识（林前八 1），甚至属灵的知识（林前十三 2）。这爱惟有透过经历，藉着悲与喜，磨炼与苦难，才能彰显出来；因它极其深奥，人不能识透，亦无法用语言表达。

使徒为其他基督徒代祷的高潮，是他们“被神一切的丰盛所充满”（直译，和合本：叫神一切所充满的，充满了你们）。换言之，他祈

祷至终所求的，不是他们得到神某一样的属性或某一种的恩赐，不是爱、不是知识、不是力量，也不是这几样的组合，而是他所能作出最大的要求：神完全的内住。虽然“我们甚至无法得着初步的了解”（斯托得），但使徒设法表达的重点，我们绝对不会轻易忽视。有罪的被造物，不论在个别还是全体的层面上都是有限的，但他们的限制却不能成为永恒之神的桎梏；同时，保罗亦深切祈求神子民可以为神自己的丰富所充满，这丰富是神要带进其子民生命中的（参看一 23 注释）。保罗为自己、为他所服事之人所祈求的，都是圣灵完全的内住（五 18）。保罗所祈求得着的是神自己完全的丰盛，而不只是神性情的小一部分而已（约一 16）；而且，不论是个人还是整个基督身体，其目标都不能低于“满有基督长成的身量”（四 13）。

20. 罗宾逊说得好：“从来没有人祈祷，比这要求更为斗胆冒昧。”然而，“他不因所求之事极大而退缩，反而以得胜的姿态，求助于足以成就他所求一切的能力；不但如此，这能力所能成就的，更远远超过他原已极为丰富的想象力”。保罗的代祷往往是由赞美引出的，在此祈祷又引致赞美，大概是因为他想到了主的伟大，又知道自己能够凭信向祂祈求的赏赐，是极为丰富的。神能充充足足的成就一切，超过我们所求所想的。新约其他的荣耀颂，亦同样提到祂无限的能力（如：罗十六 25；犹 24）。神的大力是有限的，有限的是人的语言和思维难以尽述神的大力。再者，保罗又指出，这是神照着（NIV、和合本；参看三 16 注释）它行事的大力。它不是外在的力量，而是运行在我们心里的。人有基督内住（17 节）、有圣灵在内心工作（16 节）加添能量 (*energoumai*；参看一 19 注释)，他的生命就彰显出这种大力。

21. 保罗按照大部分荣耀颂的模式，指出神的荣耀，是永远配得的——直到世世代代，永永远远。若加以分析，这句话暗示世世代代都继续赞美神，直到永世之时，时间圆满结束为止。这个荣耀颂的独特之处，在于它从两个方面描写荣耀彰显，并宣告赞美的话。首先，这荣耀是在教会中彰显的。教会是神在地上成就旨意的所在，即使到了天上，她的任务依然是宣告神百般的智慧（三 10）。她永远不会将

荣耀归给自己（参：诗一一五 1），她的目标是把赞美和荣耀归给神（一 6、12、14）。其次，荣耀是在基督耶稣本身里彰显的，因为这是神“在基督里”的旨意——基督是开始、基督是救主、基督是合一的源头；这是保罗在以弗所书这几章中的主题。这是保罗异象的目标，推动他一切事工的灵感。“神是一切的一切。在这个思想领域最远的一端，基督和属祂的人一同把永不止息的荣耀归给神”（芬德莱）。他们在神无限奇妙的旨意中二合为一；第五章和启示录第二十一章的影儿——新妇和新郎、被赎之人和救赎主——或许已经在此出现。神施恩将有罪的受造之物，与祂永恒、无罪的儿子合而为一，是祂的荣耀最辉煌的彰显。

III 基督身体里的合一（四 1-16）

A 保持合一（四 1-6）

1. 保罗书信，往往用荣耀颂作为段落结束的记号。第三章最后的荣耀颂，是以弗所书主要论及教义的部分之结尾。第四至第六章则讨论实践的细节，解释教会如今怎样将荣耀归给神（三 21）。使徒在此也和第三章一样，以被囚的（参看三 1 注释）自称作为开始，但“在主里被囚的”（RV），才是原文最准确的翻译。所受的捆锁限制他身体上的行动，但真正掌管他生命的，却是“在主里”这一个事实。保罗并没有以在基督里为基督而活，却身陷囹圄的事实来博取读者的同情；但是，在思索读者应有的整全生活态度时，这事实使得他的呼吁更加有力。他已经把神在基督里为教会所定的伟大旨意，陈明在他们面前。又已经向神祈求他们能够认识祂的计划、慈爱、能力，和所提供的一切属灵福气，是何等奇妙。如今他在接下来几章中写的，是作为个人和作为基督教会的一份子，生活应该有怎样的方式和品质。

使徒想要指导他们的，不只是一些关于基督教伦理的教训。保罗一生中最大的关注，是“把各人在基督里完完全全的引到神面前”（西一 28；参：徒二十 27、31），所以恳切地作出请求。动词 *parakalō*

可以译作劝，但按照本节的上文下理，它的意思很明显是更为强烈的“央求”（RSV；参：林后五 20）。在希腊原文中，本节和罗马书十二 1 一样，也是用所以（*oun*）与上文相连，表示基督徒的品行与教义彼此相关；亦即基督徒的本分，是因着在基督里所得的一切，进而涌现难以言喻的感恩之情而直接生发的。用最广义的措词表达，这本分就是行事为人……与蒙召的恩相称。我们又回到了保罗三个伟大的惯用语中（参：帖前二 12）。一步一步地，他们循着符合他们所蒙之召（一 18）的方向行走（参看二 2 注释）。认识神在基督里的恩典、成为神的儿女，并以“委身者”和祂福音使者的身分事奉祂的呼召，必然会彻底改变他们生命中的每个细节。其中包括活出与他们所宣称之名、并所事奉之主相称的生活样式（腓一 29），以及凡事讨祂喜悦的生命（西一 10）。因此布鲁斯（EE）认为：“蒙神拣选与基督一同坐在天上的人，必须记得基督的荣誉与我们每天的生活息息相关。”他又补充说，首先提出的这一个教导影响深远，是“面对每个不同处境时的指导原则”。

2. 本节列出了这种生活的四个特质，它们不只是个人品德而已。与神呼召相称的生命，是一与神的子民团契相交的生命；若要拥有这样的生命，则这四样美德不可或缺。谦虚是第一个特质；本书常见的“一切”（和合本：凡事；参：一 8，四 19、31，五 3、9，六 18），有强调的作用。特别重要的是，*tapeinophrosynē* 这个希腊名词，在新约时代之前从来没有使用过，而相应的形容词 *tapeinos* 几乎都有负面含义，通常与卑贱、粗鄙、不名誉这类字眼相关。旧约教训人谦卑，故此 *tapeinos* 一字在七十士译本以赛亚书六十六 2 等经文中的用法，与其他前基督教文献有显著的分别；谦卑在希腊人的眼中并非美德。对他们来说，“丰富人生……不给谦卑留有任何余地”（罗宾逊）。其实在非基督教世界的任何世代，这都是常见的态度。在基督里，谦虚却是美德。祂的生和死，都是不以名声为念的服事和牺牲（腓二 6-7）。基督徒蒙召既是跟随祂的脚踪，谦卑就变成了基督徒品格中不可或缺的一环（参：徒二十 19）。再者他既看见神自己的伟大、荣耀、圣洁，就无法不能承认自己的软弱和罪恶。

第二个字眼温柔 (*ēs*), 在希腊古典文献中, 是从好的方面, 形容温顺与和善的品格。相应的形容词 (*praos*), 有个特别重要的用法, 它可以指受过良好训练、完全受到控制的牲口。新约用温柔来描述人对神话语 (雅一 21) 的顺从, 更为常见的则是指待人接物 (林前四 21; 提后二 25; 多三 2) 的态度。它和顺服之灵有密切的关联, 后者在使徒于五章 21 节开始讨论人际关系时, 更成了本书的主旨。民数记十二 3 恰当地以“极其谦和”形容摩西。因为如米登 (NCB) 所言, 温柔“之人的心态, 是致力于为全体利益寻求有价值的目标, 拒绝让针对一己的轻慢、伤害、侮辱, 或任何私人理由, 而偏离这目标”。

第三样是忍耐 (*makrothymia*), 这字有时是指面临不幸时的坚忍 (如: 雅五 10), 但更常见的意思, 如本节的用法, 则指受到他人伤害时, 不轻易采取报冤或复仇行动的心。圣经用这字来描写神对人类的耐性 (罗二 4, 九 22; 提前一 16; 彼前三 20; 彼后三 15), 以及基督徒需要仿效的待人品德 (林前十三 4; 加五 22; 西三 12; 提后四 2)。

第四项要求宽容, 也是属神的品德 (罗二 4)。它是不轻易发怒的实际表现。“它是彼此容忍对方的软弱, 不因为邻舍或朋友的短处得罪我们或惹人讨厌, 而拒绝以爱相待” (艾博特)。它是“那种彼此包容的态度, 没有了它, 人类就没有一个群体能够和平共处” (斯托得)。只有在爱中 (直译, 和合本: 用爱心), 才可能有这种宽容, 也才可能有上述的四样品德。因为爱心是求他人益处的基本态度, 所以能够导致并且包括这一切的品德 (参看第 15-16 节, 并参看一 4 注释)。保罗祈求读者能以“爱心有根有基” (三 17), 如今又劝勉他们尽上一己的责任, 使自己能够在爱中具有这些美德。

3. 以弗所书接下来的经文, 可说是上两节呼吁的延伸。但它的第一个应用, 却关乎基督徒的合一。有人将“灵的合一” (RSV; 和合本: 圣灵所赐合而为一的心) 解作教会属灵的合一, 意思是不论在何处, 当“在基督里”分享所有, 人的灵就彼此连结在一起。上面已经提到过 (参看一 17 注释), “灵”字应该怎样翻译诠释, 有时很难确定。但是, 本节几乎可以肯定的是, 使徒将合一视为神的赏赐。基

督的十架使之能以成真 (二 14 及下), 神圣灵的工作使之产生果效。人不能创造合一, 只能接受合一为赏赐; 并在面对来自教会内外的众多攻击下, 竭力保守神所赐的合一, 使合一不被夺取, 这是人的责任。基督徒应当竭力保守这合而为一的心。希腊文分词 *spoudazontes* 的意思, 是热诚地努力和关注 (参: 帖前二 17; 提后二 15; 彼后一 10、15, 三 14)。

使徒实事求是的倾向, 使他在上一节的“忍耐”后面加上“宽容”; 到了本节, 他又在抽象的“合一” (这是一个他甚少使用的字眼) 后面, 加上了合一的途径: 用和平彼此联络 (按原文本句位于节末)。如果能够在基督所带来的和平底下以爱心共处, 合一就真能维持了 (西三 14 的平行经文, AV 作“完美的连结”)。

4. 保罗不会不晓得读者之间, 在脾性上有极大的分别, 并且在加入基督教会以前, 也有不同的种族、社会背景。然而他要他们更加晓得, 如今使他们合而为一的属灵现实, 应当完全凌驾于背景的分歧之上。他在一章 13-14 节, 已经讨论过犹太人和外邦人如今分享的属灵福气, 又在二章 11-22 节, 提到两者间的障碍已经在基督里清除, 如今可以拥有平等地位, 分受恩典的特权了 (三 6)。在此, 保罗以信经摘要的形式, 或早期基督教圣诗的片段 (参看五 19 注释), 指出他们共通之处: 圣灵在教会中所赐的合一、因认识耶稣基督并认祂为主合一、在父神万有之源里最终的合一。如凯尔德所言: “教会整体合一不是一种愿望, 而是其中成员必须在行为上一致顺应的事实。”

他们被引进“一体”里面 (和合本: 身体只有一个)。“在基督里”就等于是祂身体里面 (参看一 1 注释), 肢体间的关系有如人体器官那么真实而密切。这种合一诚然是属灵的合一, 因此超越凌驾在一切基于今世事物的群体和社团之上。但是, 我们也必须小心, 不要只把它当作是属灵层面或眼不能见的事物。“一体”与“一灵”相比, 所涵盖的层面更广。单单就属灵上的关系而论, 并不能够使保罗的心得到满足。使徒所关切的, 是犹太人和外邦人在教会中实际的合一, 以及基督徒全体能够通力合作; 所以, 保罗对我们竟然能够容忍教会中的许多分裂, 必然深恶痛绝。不论是基要教义上的分歧, 或是伦理

教训上的冲突，保罗必定会设法认识导致分歧的每个细节，并在其中高举基督的道。分歧若是由肤浅的事物，或自私的成员所引发，他会尽力拆除彼此间的藩篱阻碍，致力寻求真诚相交的团契。为了抗衡参与外在组织就等于基督肢体一份子的说法，宗教改革家高举“不可见之教会”的教义，是正确、而且必须的。但新约同时亦揭示，在神眼中基督的身体只有一个，尽忠的心驱使信徒设法“使基督徒的生命实际和工作关系，尽可能与这事实相符”（慕勒，CB）。

此外还有“一灵”，将“灵”字解作圣灵无疑是正确的（RSV，和合本：圣灵只有一个）。因为下面的经文提到圣父和圣子⁵¹，二章18节为一近似的平行经文：我们“被一个圣灵所感，得以进到父面前”（参：林前十二13）。一体之内的全体成员，都因这身分，有神的“一灵”住在其中（罗八9）。这事实排除了一切教会不过是一个组织的看法；圣灵的同在构成教会，同时也是教会合一的基础。因此，拥有圣灵的人都有同一的指望。虽然来自极之不同的背景，如今却有相同的目标。圣灵是他们末日要一同站在神的面前，完全恢复祂的样式、得着祂基业的保证和“凭据”（一14）。对于同享这指望的荣耀（一18；罗五2；西一27），并关心向全世界作见证的人来说，现今不在和平与爱心中极力保持合一，是愚昧的行径。

5. 除此以外，更有一主耶稣基督。哥林多前书十二3指出，这是基督徒最基本、最初始的信条（参：林前八6；腓二11）。这句话不只是分享信念而已，它也表达了对共同而超乎万有之一主的效忠；只要这不是一种口中说说而已的空谈（参：太七21），就是最能够将人团结起来的力量。只要“同有一位主”，犹太人或希腊人、黑人或白人、有钱人或穷人、大人物或小市民，都能同负一轭。只要是事奉基督，或尊祂为主，就不能让个人野心、结党心态，以及与基要真理无关的纷扰，破坏这种合一。

一信所指的，可能是我们全体赖以与基督联合的信靠态度，进到基督面前、并在祂里面得着生命的共同途径。但本节可能和第13节（和合本：“真道”）一样，是指关乎基督，以及祂的事工和旨意之重要真理。用“信”字来形容“信仰”，的确到了后期才更为普遍（提

前三9，四1、6；多一4；犹3），然而加拉太书一23、腓立比书一25，以及歌罗西书二7，似乎都是作此用法。

这信（不论解作“信心”还是“信仰”）的外在表记，以及彰显基督工作的“可见话语”是洗礼。洗礼是主自己所设立的，也是基督徒共有的经历。所有基督徒都是藉此加入教会。每个人都是“受洗归入基督”（加三27），不是归入保罗、彼得、亚波罗（林前一13）这些不同的领袖，或不同的教会⁵²。保罗在哥林多前书十二13说：“我们……都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。”因此，洗礼这个圣礼是合一的圣礼。经常有人提出质疑，为什么在此没有提及福音两大圣礼的另一个，因为圣餐对基督徒应有的合一和分享，表达得更加明确。理由很可能是只用一个字很难清楚解释某个论点，至少要像哥林多前书十16-17那样的篇幅才能够较清楚阐明其中含义。魏斯科提出的解释亦有几分道理：“使徒在此指的是基督徒生命开始时的情形；圣餐则与这生命的维持和发展有关。”

6. 最后，合一在一神，就是众人的父里面（参：林前八6，十二5-6）。每个人都是祂的创造，从开始就是按祂形象造成的儿女，后来又藉基督回到祂的家里（参看一5注释）。因此，所有基督徒都以兄弟姊妹的身分彼此相属，并且同有一个信念：神是他们的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内（参：罗十一36）。无论是在各个城镇、各个国家，或个人生活层面都充斥各样神祇的世界，或是为了现实的目的而否认神存在的世界，这个对神的信念，都比任何人为的关系拥有更大的力量，足以将人连结在一起。基督徒相信他们是“住在一个神所创造、神所控制、神所维持，以及神所充满的世界上”（巴克莱），并且确信神住在他们里面、透过他们成就祂的旨意。除了在共有这信心和经历的团契里面，哪里还能找得着如此深广的合一呢？本节再次证明没有必要的分裂是愚昧的，只会削弱教会在世上为这荣耀信仰所作的见证。

B 合一中的多元(四7-16)

7. 这个伟大的信心遗产，是全体基督徒共有的；既有这共同之

处，他们就有责任维护圣灵的合一。然而，他们不能期待彼此的性格、恩赐、任务完全相同。为了使他们互相倚赖，不千篇一律，神反而凭自己的智慧，为身体中的各个肢体命定无数不同的恩赐。加尔文说道：“基督身体中没有任何一个成员，可以不必他人帮助就达到完美，或没有他人帮助就能供给自己一切所需。”我们各人蒙恩得到不同的恩赐，为使全体得益。恩字在此的用法，近似前面三章 2、7-8 节：蒙特殊呼召事奉神之高贵地位。这字暗示没有夸口的余地，除了白白得来的以外，谁都一无所有（参：林前四 7）。没有人拥有全部的恩赐；同样的，全身也没有一个肢体是完全没有属灵任务，或没有任何属灵恩赐的。这恩是照基督所量给各人的恩赐——不单只是赐给传道人或教会领袖的。这话指出主凭着智慧，把不同的恩赐分配给不同的肢体。在罗马书十二 3-8，恩、量（罗十二 3 作“大小”）两字的用法都与本节一样；而哥林多前书十二 4 “恩赐原有分别，圣灵却是一位”，概念亦与本节相同。

8. 保罗在此引进了新的概念。“基督所量给各人的恩赐”是升天的主还在肉身时，应许在回到父面前以后，丰丰富富赐下的（约十四 12-14）。使徒引证圣经表达这一点。很可能早在这个时期，保罗所引用的诗篇六十八 18，在犹太礼仪中已经与五旬节有关；而且，这段经文可以用来形容主得胜升天，然后将属灵恩赐赐下给教会⁵³。在诗篇原来的背景中，这句话是描绘耶和华战胜以色列的仇敌后，凯旋归来（可能是回到耶路撒冷的圣所，也可能是回到天上）。敌人被祂俘虏，并跟在得胜的游行队伍之后。祂以征服者的身分所得到的礼物，可以赏赐给人。本段经文和许多诗篇一样，很容易就可以应用在基督身上。祂征服了仇敌，凯旋回到圣父座前，如今将福气赐给属自己的人。祂赐给教会的礼物，实际上就是祂昔日的敌人，如保罗自己，亦即祂“帅领在基督里夸胜”（林后二 14）的人。

但是，我们也必须指出，在这里保罗所采用的字眼作出了重要的修改。希伯来原文的诗篇作“在人间受了供献”，保罗则说祂将各样的恩赐赏给人。这分别有好几个不同的解释，有人认为这个误引是故意的，有人认为无意的。诗篇的他尔根（Targum，犹太教的亚兰文

意译本）也是说赏赐而非收纳礼物：“先知摩西啊！你升上穹苍，你俘虏战俘，你教导律法的话语，你以它为礼物送给人的儿女。”这一点十分重要，因为他尔根的诠释大概源自基督教之前。本节也有可能是初期基督教某首圣诗所用的字句。无论作何解释，这篇诗都可以解作表达使徒行传二 33 的真理：“他既被神的右手高举，又从父受了所应许的圣灵，就把你们所看见所听见的，浇灌下来”。基督升天，使圣灵的浇灌（约七 39），以及保罗将要详述的多样恩赐，得以成为事实。

9-10. 在这两节经文中，我们需要处理进一步的难题。升上的意思很清楚；基督复活后在荣耀中被高举，是一章 20-21 节和二章 6 节已经强调过的事实。诸天之上的用语，合乎犹太人相信天是复数之概念；虽然保罗的含义未必局限于空间的层面上（参看一 20 注释）。他的意思是，基督已经被提升到尊贵和荣耀的极点（腓二 9-11），祂从圣父那里来到世界，又已经返回原处。但祂降下是什么意思呢？第 9 节的先字（AV、和合本），大部分的古抄本中都没有出现。因此，依从较近期的英译本略掉这字，视之为后世加插在经文中的诠释，似乎比较合理。另外，RSV 将降下译作过去完成式，按希腊原文来说，并没有这个必要。在第 9 节和第 10 节中，升上和降下的时态与动词形式，一模一样。因此这里所指的，可能是五旬节后基督的灵的降下。但这看法也有反证：在圣经中（8 节）与恩赐相连的，是升上而非降下。

降下若是指圣灵降临，“地的低处”（直译，和合本：地下）就必定是指“在下的地”。如果所指的是道成肉身，则可能有不同的解释。本节的用语，驱使部分学者将彼得前书三 19 和四 6 与此相连，将这里解释为指的是基督被钉后降下，将福音传给在祂降世之前就已经死亡的人。其实彼得前书的经文是否真有此意，也不能确定。但无论该处经文怎样解释，似乎也没有理由认为本节含有祂向死人传道的意思。祂升到至高的天上，也曾经到过地至深之处。这句经文很可能是指与天家相比，地球是如此低微（参：赛四十四 23）；又可能是指祂忍受死亡本身时，所承受的巨大屈辱（参：腓二 8），因此降下到圣

经有时称为“地之深处”（参：诗六十九 15；罗十 7）的地方。

使徒在此强调的，似乎有两点。第一，基督的定意和宗旨，是要万有浸淫在祂的同在（参：一 10）。祂降下升上，为要充满万有。祂至高超乎天上地下一切的能力（参：西一 16-18），没有任何事物不在祂的权下，也没有任何地方或存有不认识或不感受到祂的临在。祂降下升上都与这宗旨相合。巴克莱尤其指出：由于圣灵的赐下（参：约十六 7），“耶稣升天并非表示世界被基督离弃，而是代表世界被基督充满”。第二，我们应当了解教会如今崇拜的，就是曾经降下来与我们同住，分担我们的忧患、考验、试探，因而今日能够体会我们感受的升天之主。

11. 保罗继续讨论神所赐下的具体恩赐。这些恩赐都是人。每个人在他自己特定的事工中，都是神赐给教会的礼物。加尔文说：“我们所以有福音的工人，得归功于基督。”教会的确可以委派专人负责各样的事工和职分，但是除非这些人具有圣灵的恩赐——也就是说，这些福音工人是基督赐予教会的礼物——否则教会的委派本身便没有价值。因此，本节亦“提醒传道人，圣灵的恩赐不是为使——己得益，而是为使教会得益”（艾伦）。

如果以弗所书的写作日期，好像部分人以为的那么晚的话，就几乎不可能不提及监督、长老、执事等人在地方教会的事工；因为这些人是在教会事工中，后来变得极之重要。使徒在此想到的是，事奉基督的人，并不是从职分的角度去看，而是按照他们所有的恩赐和事工，他特别是想到那些在功能上不受地区限制的人。本段和哥林多前书十二 28 类似清单之分别，可能就是在在此。布鲁斯的说法，颇能成立：在此“所列出的人，他们所采取的事奉途径，都是为了帮助教会其他成员，得以实行各自的事工”。

首先列出的是使徒。马松说，他们在时间先后上和重要性上都居首位。原文 *apostolos* 在新约有三个不同的用法。它可能是指一般的使者，如腓立比书二 25（和合本：“所差遣的”）——我们不必考虑这用法。最重要的用法是指十二使徒，新约不少经文都给予他们特殊

而尊荣的地位（参：林前十五 5；启二十一 14）。但我们亦读到还有其他人被称为使徒，不单保罗和巴拿巴有这称号（徒十四 14），主的弟弟雅各（加一 19）、西拉（帖前二 6），还有只在罗马书十六 7 出现的犹尼亚和安多尼古，都是如此称呼。实际上，显然还有一些真正有资格称为使徒的人（林前十五 7），是我们连名字也不知道的。保罗在哥林多前书九 1-2 的话，似乎表示作使徒的必要条件，是见过复活的主、被祂所差遣，以致作为教会根基的一份子（弗二 20）和建立教会工人⁵⁴。如果作使徒的条件是见过复活的主、被祂所差遣，使徒身分的凭据就是在事工中彰显出基督的能力，甚至行“神迹、奇事、异能”（林后十二 12）。此外必须提及的一点是，按照使徒行传一 21-22（参：徒二 42），众使徒清楚见证了耶稣的事工和复活的事实。

从一开始，先知就与使徒一起在建立教会的事工上紧密相连；所以，先知是基督赐给教会的另一个基本赏赐（参看二 20，三 5 注释）。他们的事工很难具体描述，但在新约中，他们显然是默示的发言人，其话语的事工对正在长成的年轻教会十分重要。他们偶尔会预言将来的事，使徒行传十一 28 和二十一 9、11 都是例子。但新约先知的主要工作和旧约先知一样，是宣讲神的话语；这包括了以大能揭露罪恶，使人知罪（林前十四 24-25），和藉劝勉的话为教会加添新力。使徒行传十五 32 是先知劝勉最显著的例证：安提阿的“犹大和西拉也是先知，就用许多话劝勉弟兄，坚固他们”。

按照我们对上述字句的理解，使徒的事工已经随着初代教会的基督徒结束。先知的奠基事工也成为过去。先知藉着圣灵的默示，直接领受宣讲神的话语，在新约正典形成之前这是不可或缺的工作。后来虽然也有先知，但他们的事工和初代教会先知的事工相较，已经完全不同了。使徒著作的宣读日广，其权柄亦得到接受。文字形式的话语取代了使徒和先知权威性的口头话语，使福音的基本性质浅白易明。同时，地方性的事工逐渐变得比巡回传道人的事工来得重要。此外，还有无数假师傅和自命“先知”的人，在各城游荡、招摇撞骗。

下一个提到的是传福音的。新约只有另外两处经文，指引我们了解他们的职事和工作。使徒行传二十一 8，把四个女儿都是先知的腓

利，称为传福音的；提摩太后书四 5，要提摩太“作传福音者的工夫”（直译，和合本：“作传道的工夫”）。我们可以假设他们的工作是在使徒的领导下巡回讲道，称他们为“教会基层的宣教士”（巴克莱）应当没错。

然后（在希腊原文中用同一个冠词）连在一起的，是牧师和教师。牧师和教师指的或许是地方教会的传道人，而使徒、先知、传福音的职分则与普世性教会的事工相关。不过，本节的主要思想，仍是属灵的职事和恩赐。使徒和传福音者的任务，是在各处植立教会，先知的任务则是在特定处境中，带出从神而来的话语。牧师和教师所得到的恩赐，则负责在每日的生活中建立教会。两者间的分别并没有明确的界线。牧师（直译“牧羊人”）的职责是以灵粮喂养羊群，保护他们免受属灵上的危险。主耶稣以约翰福音十 11、14 的话，来形容自己的工作，祂仍是牧长（来十三 20；彼前二 25，五 4），其他人在祂手下蒙召“牧养神的群羊”（彼前五 2；参：约二十一 15-17；徒二十 28）。每位牧师都必须“善于教导”（提前三 2；参：多一 9），但显然其中部分的人有出类拔萃的教导恩赐，可以成立教会中独特的事工部门；这些人是基督给予教会的特殊赏赐（徒十三 1；罗十二 7；林前十二 28）。

12. 在这节经文中，用了三个片语来形容上述属灵恩赐的宗旨。正如不同译本所显出的，这三个片语可以有不同的连结可能。AV 将三者并列，但希腊原文中所用的介系词之歧异不支持这个诠释；并且就原文来看，至少暗示了后两个片语，依附于第一个片语。本节大概可以如此诠释：第二个片语从属于第一个片语，并关系密切；第三个片语则从属于前面两个片语。也就是说，“为（to；希腊原文，*pros*）装备圣徒，以（for；希腊原文，*eis*）作事奉的工作，以（for；希腊原文，*eis*）建立基督的身体”（和合本：为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体）。

如此，赐给教会的事工，首要的是“装备圣徒”（1946 年 RSV 初版；RSV：“为了圣徒的装备”）。名词“装备”（*katartismos*）新约只在本节出现，相应的动词则用来形容修补东西（太四 21），或神起

初怎样按照心目中的形状和秩序使宇宙形成（来十一 3），或使跌倒的人在灵里康复（加六 1）。它亦可以用来描述使信心有欠缺的基督徒“臻于完全”（AV；参：帖前三 10；来十三 21；彼前五 10）。罗宾逊说得对：这字表示“使圣徒达到合格地步，能够在基督的身体中履行职责，它并没有从反常状态中复原的意思”。但达到这地步并不是已臻完善；神另有旨意。祂的旨意是使他们能以合格，可以“作事奉的工作”（RSV）。本节和第 7 节同样清楚地，间接表明每位信徒都有“事奉的工作”（参和合本：各尽其职），在基督身体中有属灵的任务和职责。这句话的名词（*diakonia*）和相应的动词，可以描述低微的工作（路十 40，十七 8，二十二 26-27；徒六 2），亦引伸到后来称为“执事”（*diakonos*）之人所作的事。但在本节，它也是比较广义的“服侍”之意（参看三 7 注释）。

圣徒为圣徒而作的事，是以建立基督的身体为目的。*oikodomē* 一字在二章 21 节亦曾出现，但在本节中其含义较为广泛。当教会中的每一肢体，运用主所赐的特殊恩赐，在属灵上服事其他肢体以及身体的头时，教会就因此得以增长建立，其中成员亦得着造就。*oikodomē* 由于可以如此应用，它和身体同用，并没有犯上“混杂隐喻”的毛病。反之，使徒认为身体的比喻，最适合用来表达他所要描绘的教会成长和合一。

13. 第 12 节的三句片语所形容的，全都是教会生活中所经历的过程。但使徒永远不会只顾念过程，而忽视了目标。本节开头的动词（*katantaō*），在使徒行传出现九次，用来形容旅人到达目的地。NEB 译作“如此我们终于得着……”（参照徒二十六 7 和腓三 11 类似本节的用法，和合本分别译作“得着”和“得以”）。圣经从三方面形容教会旅途的终站。第一，它是在真道上同归于一。真道（RSV：“信仰”，参看 5 节注释）若得到正确的传达，人虽然来自不同谬误无知的背景，仍然能够逐渐认识“一个指望”（4 节），日益倚靠“一主”（5 节），从而增加对“一体”（4 节）的感激。在真道上合一，是必然的目标。

第二，虽然前面已经有足够经文清楚表明这一点，本节再次强调

信心不是一套教条，也不是接受了就能达到合一的地步。反之，信心是深入而个人的，是在认识神的儿子上的合一（参看一 17 注释）。保罗自己致力寻求的认知（腓三 10），也是他为别人所定的目标。要认识一个人，单靠理性是永远行不通的。本节所描绘的认识，必然包括了最深切的沟通，因为认识的对象是神的儿子。“神的儿子”这称呼，在大部分的保罗书信中极少使用（参：罗一 4；加二 20；帖前一 10）。保罗讨论主与祂教会、或与父神旨意的关系时，经常使用的称号是“基督”，但“当形容祂是信心和认知对象，我们的合一至终会在其中成就的时候”（罗宾逊），保罗就会提到祂作为“神的儿子”之独特地位。

这种认知既是与神的儿子交通，就等于是全面经历“在基督里”的生命，达到得以长大成人，满有基督长成的身量的结果。在这里所用的不同措词，其所表达的同样都是成熟、长大成人。这里所用的希腊词汇长大（*teleios*），在哥林多前书二 6，十四 20，和希伯来书五 14，有发育成熟的含义。成人在哥林多前书十三 11 中，与下一节译作“小孩子”的 *nēpios* 比对。在原文中成人一字是单数，再次表达成熟带来合一的概念：我们众人成为“一个新人”（二 15）。译作长成的字眼可以表示年纪（约九 21、23），也可以表示身材（路十九 3），在此是比喻成熟；而其“量度”（和合本：身量）正是“基督的丰满”（和合本：满有基督）。与一章 23 节一样，部分学者将这话解作“完美基督的身量”，因祂在教会中所成就的得以完全。又有人把“基督的丰满”，解作被基督所充满的。但似乎最好还是依循一章 23 节的理解，将这话诠释为完全得着基督想要给予人类的赏赐和恩典。祂自己拥有神一切的丰盛（西一 19，二 9），也要基督徒被一切可传赠之赐予所充满。至于这目标能否在今生达到，并不是最重要的。重要的是，基督徒必须抱着这雄心壮志，勇往直前。一个合乎神原来心意的人生，就是依照我们对基督自己在今生生命的一切理解，作为惟一衡量的尺度。

14. 小孩子（*nēpioi*）不成熟的心态必须不再存在。这心态的特点，是在面临不同教义和人生标准的压力时，无法保持稳定。“随着成熟而来的，是能够向各种形式之教训挑战，并拥有取真舍伪的能

力”（布鲁斯，*NICNT*）。译作被摇动的动词源于名词 *klydōn*，路加福音八 24 用它来描述加利利海的狂风大浪，雅各书一 6 则形容“海中的波浪”。在雅各书的例子中，被风吹动翻腾的是波浪，本节则大概是在描绘小舟被暴风摇动，飘来飘去的样子。NEB 生动地将第二个动词译作“转来转去”，希腊动词 *peripherō* 经常有剧烈摇摆，使人眩晕的意思。从与以弗所书同时期写的歌罗西书，证明当时的基督徒已经体会到，他们必须在一切异教之风的冲击下破浪前进。若是不稳或无舵，很容易就会偏离航向。固然有人受欺迷途而不自知，但暗中埋伏、存心欺骗的也大有人在（参：提后三 13）。形容他们行径的第一个字诡计（*kybia*），直译是玩骰子，引伸为圈套和欺诈。第二个字法术（*panourgia*），路加福音二十 23 用来描述质问主的人，在哥林多后书十一 3 则用来形容蛇的狡猾。从真道上流失之人（希腊文 *planē* 直译是“游荡”之意，RV：“谬误”），会毫不犹豫地使用欺骗的手段和狡猾的方法，吸引人随从他们。

15. 这种行径是宣扬真理的人不可作，也不应该作的（林后四 2）。他们的作风必须全然简单率直，但同时亦对仇敌的手段有所防备。他们是真理的使者，必须以说话诚实，“待人真诚”（见 RV 栏注；希腊文之 *aletheuō* 两个意思都包括在内）见称。再者这两件事，一定都要用爱心来作。所维护的事物和支持的方法，都要与第 14 节所描述的行径形成鲜明的对比。那些人欺诈别人，使自己得益；但基督徒却要运用只有爱心才能产生的吸引力，高举真理，为人带来属灵上的好处。上一节把不成熟的人比作在暴风雨中被抛来抛去的小船，本节接下来的描绘则与之有云泥之别：信徒会在稳定上和属灵成熟上长进（直译“生长、发育”）。这是“进入基督”（直译，和合本：连于……基督）的长进；生命发展得越来越“在祂里面”，凡事以及生命中每个细节，都以和祂的关系为中心、为目标，并且与祂连合。其中的介系词又可译作“向着”（*towards*）或“至于”（*unto*），因此正如第 13 节所说的，含有向着以祂完全的人性为标准长进的意思。

我们不应该以为使徒的意思是头（直译，和合本：元首）也需要生长。较明智的作法，是先理解长进的比喻，然后处理基督作为头的

概念。基督可以说是整个身体，但从另一角度看也可以说是头。一章 22 节已经讨论过这一点，五章 23 节将会再次提及。不单是长进，事实上，每个肢体所作的一切，都是以祂为源头，也以祂为引导的方向。惟有倚靠祂，肢体才能健康强壮。下一节将会详细讨论这一点。

16. 身体需要完全靠着作为头的基督，才能得到成长、活动的的能力，以及作为协调、有方向之个体的指引。歌罗西书二 19 是十分近似的平行经文，应当一同研读。和合本译作联络得合式 (joined ... together) 这个希腊原文分词在歌罗西书并没有出现；新约另一处使用此分词的地方，是以弗所书二 21。这个分词，衍生自名词 *harmos*；指的是建筑工程的接缝或笋口，或人体的肩关节。第二个分词 *synbibazomenon*，广义而言，是将人或物放在一起，使有嫌隙的双方复和，或搜集事实、作辩论或教导之用的意思。因此，这两个分词共有的含义是功用上合一，而合一是在肢体的引导之下达成的。然而，跟在这两个分词之后的希腊原文，十分艰涩难解。译作节 (*haphē*) 的字，有好几个不同意思。它的本意是“触摸”，引伸为“接触”、“接触点”、“抓握”之意，这些意思驱使解经家提出各种诠释。上文下理和医学上的用法，都支持 RSV 将之解为身体的“关节” (“joint” of the body) 之翻译，大部分英文译本都依从这解释 (和合本同)。直译作“藉着供应的每个关节”的希腊原文，大概是说身体藉着所备有的每个关节，才能生长和有真正的功用。换言之，身体生长和运作所需的，是倚靠主的指引、祂对整体的供应 (参看 11-12 节)，以及祂为每个肢体相互关系所作的安排。

我们又回到本卷书信一再出现的 *energeta* (参：一 19，三 7 之“运行”)。使徒讨论完肢体和肢体间的关联以后，进而谈到整体“正确的运行” (和合本：功用)。各在本位，各按所需的各体，必须有神在整体中“运行”，才可以正常运作。圣经接着又提到增长的宗旨，清楚说明每个肢体的目标不是个人，而是全身的长进，所求的不是一己的建立，而是整体的建立。再者本节上文下理所要证明的重点，不是教会人数的增多，而是属灵上的增益。最重要的是，这增长是在爱中的增长。这一小句片语在此重现 (参：一 4，三 17，四 2，五 2)，因为

使人同心寻求整体得建立的，就是爱。毋庸置疑的是，如果一个彼此关怀的群体活在爱中，又在爱中彰显真理，人数自然就会增长。

IV 个人的标准 (四 17-五 21)

A 新生命取代旧生命 (四 17-24)

17-18. 本章开始时呼吁基督徒，要在行为上对得起所蒙的圣召，接着要求作为基督身体的团契，必须在属灵上长进。现在，保罗以更实际的词汇，描写如何活出这圣召。旧的生活方式一定要完全弃绝，新的生活方式要在个人的生命和人际关系中实践出来。虽然身为少数团体的基督徒，已经弃绝了旧生命，但他们身边所环绕的人，依然在无神的黑暗中行事 (*live*，此动词直译为“行走”；参：弗二 2)。因此，圣经有提出警告的必要，这警告的措词十分强烈：所以我说，且在主里确实的说。确实的说 (*martyromai*) 虽然直译是“作证”，可能“已经失去和法庭的关系” (凯尔德)，在此只是表示严肃的宣告而已 (如：徒二十 26；加五 3)。NEB 译作“我向你们力言”。再者，本节也是一个活在主里的人，对其他也当如此生活之人所说的话。他写信的对象按种族是外邦人，但由于被基督的恩典所改变，已经与“其他外邦人” (AV) 不一样了。其实在古抄本中，具有最多证据支持的读法是没有“其他”一语的；这表明他们从前固然是外邦人，现在实际上已经成为神的以色列民了 (加六 16)。用属灵而非种族的用语来说，本节间接表示他们从前“作外邦人的时候” (林前十二 2)，陷于“在以色列国民以外”所带来的一切困境 (参：二 12)，但是已经不再如此了。

圣经在此用一连串贬斥性的措词，形容旧生活方式的真正本质；这些语句和罗马书一 18-31 颇为相似。保罗时代的古希腊和罗马，的确有些品格高尚的人物，但古典文学所显示的群众生活，证明了使徒的描绘与事实相差不远。当时社会无论在思想上、属灵上、道德上，都是一片颓废。一般人的生活普遍虚妄 (参：彼前一 18)，因为正如

使徒所说，虚妄是其心态的特征。“失落了永生神对生命的概念”，外邦社会“亦失去了人生真谛和完美的观念；因而漫无目的、毫无指望、横冲直撞地在世上飘流”（巴里）。这不是说本段的每一句话，用在每个非基督徒的身上同样贴切。但是，如果说“这是每个与神失去联系之生命所走的方向，是没有基督教积极影响之社会所造成的人生”⁵⁵，却不为过。不认识神的至终结果，是人生没有目标，一切都成为虚空。无论如何渊博的学识（参：太十一 25；林前一 18-25），思想中没有智慧的光照，心地就变得昏昧。正如认识神不只是理性上的认识（参看 13 节注释），而是与祂有所交通；同样，无知也影响了整个人生“感情、意志、行为”的“立场”（巴斯，AB）；这意味了与神所赐的生命隔绝（参：二 1）。隔绝一字可以指失去原先所有的，但也可以没有这意思。从某个角度来看，如果神在基督里的拯救和赐人生命的知识没有临到他们，并不是他们的错。但从另一角度来看，他们却和全人类一样，已经得罪了所得的亮光（罗一 18-23，二 12-15）。心里刚硬的态度，令他们无法推卸全部的责任。译作刚硬的字眼所根据的动词，是“石化”或“使（皮肤）结茧”的意思，引伸的喻意是“变硬”或“麻木”。本节所用的名词和相应的动词，新约中出现了八次。它在马可福音三 5 和八 17 所描写的，很明显是应当受罚的态度。但将刚硬解作“顽固”，或者稍嫌过火。罗宾逊说：“它似乎并非表示顽固的拒绝……但也不是一种完全不受责备的无知。”⁵⁶NEB 作“他们的心意变得硬如石头”，就有这样的含义：对于美善的事物麻木不仁，是没有神、没有道德价值之人生的特征。

19. 本节进一步补充这概念，形容他们良心丧尽，不再重视神的真理，对于恶事亦不再存羞耻之心。这字原本的意思是不再有痛苦或悲伤，应用于此是指“他们使良心麻木，不再责备他们”〔洛克（W. Lock）；参：提前四 2〕。生命不道德是无可避免的后果。他们放纵自己，过出卖自我的生活。形容过这种生活的词汇 *aselgeia*，意思是“放荡”或“纵情暴虐”（LS）、各种肆无忌惮的行为，和对个人标准和社会约束漠然不顾的生活。他们不知羞耻地贪行种种的污秽。译作“行”的名词 *ergasia*，可以指生意或作生意得来的利润（如：徒十

六 16、19，十九 24），因此可能有不洁交易的含义（见 RV 栏注）。这样形容整个外邦世界是不公平的。但借用慕勒的话说，这字最低限度是表示这种污秽，已经成为人所“热切追求”或“专注”的事物了（CB）。

按照原文接下来修饰污秽（uncleaness）一语的 *pleonexia*，基本上是贪心（greedy），即非分的渴求，和不辨是非、不顾别人之占有欲的意思；但不一定有“觊觎”（covetousness；见 RV 旁注）的含义。这字在新约中与肉体的罪有密切的关系。它在以弗所书中出现三次（本节和五 3、5），亦出现在歌罗西书三 5 和帖撒罗尼迦前书四 6（相应动词），都是作此用法。它最理想的诠释，似乎是“贪求”非分的事物；在新约中有时是指贪财（路十二 15；林后九 5）。有时，例如本节，按照上文下理有放纵损害他人之色欲的意思。关于这一点可参看希伯来书十三 4-5，该处经文似乎描写贪图一样事物，自然会使人产生贪图另一样事物的想法。

20-21. “但你们”——使徒对读者说这话时，所强调的是这代名词——“不再能够如此行了。你们学了基督，却不是这样。神的真理和旨意已经掌管了你的思想，这真理亦有伦理上的影响力。你们的人生不再灰暗，思想亦不再虚妄。你们不再与神隔绝，而是每一步都走在主的光明之中，与祂团契相交。因此你必须弃绝一切的淫乱、对污秽的爱恋，以及一切能够伤害他人身体和心灵的事物”。

再者知道自己属乎基督的人，都是已经听过祂的道，“在祂里面受了教”（直译，和合本：领了祂的教）。在祂里面重复了以弗所书的钥语。基督不单是学习的科目，也是“教授的范畴”（罗宾逊）。使徒在此以温和的反语，加强了论证的力量。译作如果的，是三章 2 节出现过的两个小字 *ei ge*（和合本：“谅必”），前面已经讨论过，它挑战“读者去鉴别所说的话”（慕勒，CB），好使他们在行为上，无法推说未曾听闻永生基督的话。这两句话的表达方式，显示这可能是教导初信者的信仰问答。“正如真理是在耶稣里面”（直译，和合本：学了祂的真理）无疑如凯尔德所说，表示“一切关乎他们素未谋面、但要在祂里面过新生活之基督的真理，都具体表现在耶稣一人历史性的生

命、死亡和复活里面”。“在历史中名称为耶稣的那人”，为基督徒“提供了道德的内涵”。“登山宝训和十字架，永远排除了信仰和不道德行为共存的可能”（马松）。

22. 第 22、23、24 节的命令，在希腊原文中都是不定词。它在文法结构上，将第 22-24 节与第 21 节相连。我们可以如此翻译：“在耶稣里面的真理，是脱去……改换一新……穿上。”这个形容人“在基督里”后生命之改变的比喻，在保罗书信和初期教会中十分常见。事实上，这比喻在新约中多次出现（如：罗十三 12；西三 9；来十二 1；雅一 21；彼前二 1），以致一些学者以此为由，提出在使徒时代，基本的信仰问答已经在基督教中存在，把基督里新生命的意义，教训预备受洗的人⁵⁷。信徒必须脱去旧，“穿上”新（24 节）。如果说衣着的比喻给人有肤浅改变的印象，应当留意其重点在于旧的“衣物”要完全丢弃、永不取用，并且代之以新的“衣物”。必须脱去的东西，圣经用旧人（old nature；旧的本质）来形容。往昔的罪既然已经被赦免之恩消除，悔改又是舍弃犯罪的决定，就当断然脱离一切属于旧生活方式的事物，亦即第 17-19 节所描述的异教行为。（希腊原文的不定过去式，表示一次的行动。）那种“生活方式”（和合本：行为上）不但已经变坏，更有使人变坏的作用。这分词可以解作“渐渐败坏”（参：罗八 21；林后四 16；加六 8），也可以解作“已经腐坏”和“受污染”（参：林后十一 3）。在此，两个意思可能都包括在内（同一字根以否定形式在六 24 出现，请参该节注释）。私欲——即属于旧生活方式中，自我中心的欲望——是迷惑人的，因为它虽然承诺给人喜乐和益处，却无法实现。全本圣经，从人类第一次受试探的记叙开始，都是将诱人犯罪形容为欺诈（参：太十三 22；罗七 11；来三 13）。它能够污染腐化神原本的创造和计划，至终使犯罪的人在其中灭亡（约三 16；帖后二 10）。

23. 基督徒的“旧人”（22 节）必须脱去，又要改换一新。希腊语有两个可以译作“新”的形容词：*kainos* 是新鲜而独特的意思；*neos* 则是年岁上的新，有年轻的意味⁵⁸。两者都有相应的动词，在新约中形容在基督里的生命。哥林多后书四 16 和歌罗西书三 10 的动词

是由 *kainos* 所构成，故此有神的新创造，以一种前所不知的新生命，取代旧有生命的意思（参看二 15 注释）。但本节的动词是源于 *neos*，因此是指“脱去旧人的衰老……重得不死之青春”（巴里）。现在式的时态进一步强调，若非在基督里，这种不断的更新之要求就不可能成就。需要不断更新或再次年轻化的，是“他们心里的灵”（直译，和合本：心志）。本节的结构驱使我们“灵”字解作人心中的灵，而非神的灵，尽管这种用法在全本新约都找不着平行的例子。“腐败既是虚妄的心与神隔绝的结果，要把它转逆，也必须从心意着手。”（凯尔德）圣灵的内住，使这心意（罗十二 2）或“心里的灵”能够更新。而新的生活方式，亦因为它所导致的新思想方式而成为事实。

24. 本节在此用上了第二个可以译作“新”字的 *kainos*。以自私犯罪为特征，受邪恶及其后果所捆绑的旧人，已经被神创造的新人所取代（参看二 10、15 注释；及林后五 17；加六 15；西三 10；多三 5）。再者前面怎样表示要断然脱去旧人，本节也是用不定过去式的动词，表示穿上神所创造、神所赐予的生命，是一个决定性的行动。本节和上一节有两个真理，是基督徒应当谨记的。魏斯科说：“正面塑造基督徒品格所必须的两件事物是：最高机能不断而渐进的更新，以及毅然决然地接纳‘新人’——这新人是照着神的形象造的——这是 RSV 与和合本的翻译，但形象一词其实是原文所无的。有人认为解作“照着神的意志和定旨”更佳，但歌罗西书三 10 的平行经文却支持如此诠释本节。该节经文说“新人在知识上渐渐更新，正如他主的形象”。人起初按神的形象被造（创一 27），这形象被罪损毁、人失去与神交通的生命之后，在基督里新造的人，恢复了神形象和它所带来的一切深意。其中最重要的，是神形象在品格上有真理的仁义和圣洁（*holy*；直译作“神圣”）。如果或多或少都见不到上述特质的流露，就无法证明神新造之工的存在。在斐罗（Philo）和柏拉图（Plato）的著作，以及新约之中，仁义都是指履行对他人的本分，圣洁则是履行对神的本分。（路一 75；帖前二 10；多一 8 和本节一样，都是将这两个字或其同源字相提并论。）RSV “真的”一词，比较严格的翻译是真理的（和合本）。保罗在此大概是故意对比前面有关虚谎果子的

话（特别是 22 节），人若接纳遵从在耶稣里面的真理，这种仁义和圣洁就成为品格的一部分。（参看 14-15 节类似的对比。）NEB 译作：“神所创造的新人，在真理所呼吁的正直虔诚生命中彰显出来。”

B 真理和爱取代虚谎和苦毒（四 25-5 2）

25. 上一个段落从广义的角度，描写脱去因无知、虚妄、欺诈而导致污秽和私欲的旧生命。取而代之的是穿上新人，即以仁义和圣洁为特征的新生活方式。使徒在这个段落具体讨论必须脱去的罪，和基督徒生命中应有的正面德性和各种行为。本段特有的模式是：消极的禁令、积极的训诫和动机。首先，与原文第 24 节最后一个字“真理”相对应的“虚假”（直译），必须弃绝。AV 作谎言，虽未必尽然，却也含盖他主要的用意（与之相反的德行，可参看 15 节）。代替“虚谎”地位的，是各人与邻舍说实话的本分。这句话引自七十士译本的撒迦利亚书八 16，但作出了一个重要但微小的修改。“向（to）邻舍”的介系词变成了与（with）邻舍，以突出接下来句子所强调的人际关系。

我们是互相为肢体。保罗不单以读者熟悉的道德律作为反对虚谎的论证⁵⁹，更坚持基督徒互相欺骗，就破坏了使他们彼此结连的爱心和团契。作为同一身上的肢体，他们彼此相属（参：罗十二 5），因此一定要对彼此完全诚实。屈梭多模说得好：“眼若看到有蛇，会不会欺骗脚？舌头尝到苦味，会不会欺骗胃？说谎对于身体的正常运作，是极大的阻挠。肢体间若是坦白和完全真诚，身体就能合作无间，因而大有果效。不能坦白真诚的人类社会，就不能团结，只会有骚动和扰乱。”

26. 旧人的另一个特点，是毫不遮掩的臭脾气和无理发怒。保罗再次引证旧约，七十士译本的诗篇四 4 说：生气却不要犯罪。和合本将诗篇译作“你们应当畏惧，不可犯罪”，是完全不同的诠释。希伯来文动词 *ragaz* 的基本意义是“发抖”但发抖可以是因为恐惧，也可以是因为震怒（BDB）。诗人所想的不论是哪个意思，七十士译本的翻译都是适切而有意义的。生气可以是义怒，正如我们在主耶稣身

上看见的（如：可三 5；约二 13-17），但祂的怒气永远不会导致犯罪，因为祂能够完美地控制自己的情绪。基督徒亦必须肯定自己的怒气也是出于义愤，不是被人挑衅或自尊受损的表现。不可有犯罪的动机，也不可任何方面让自己步上犯罪之途。

再者，熟知人性的使徒也知道一开始时“针对罪恶”的义怒，很容易就会变化腐败，“转而攻击我们的弟兄”（加尔文）。因此，保罗又加上一句明智而实际的指示：不可含怒到日落。所用的字眼在此有显著的改变。含怒，严格来说当译作“激怒”（*parorgismos*，相应的动词在六 4 出现），义怒长期积压心头，就会变为个人的怨恨。针对他人或他人行为的热烈情绪如果维持得太久，就会损毁能够化恶为善的爱心。保罗说这句话可能是故意引用毕达哥拉斯派（Pythagoreans）的忠告。蒲鲁他克（Plutarch）说：“他们规定，陷于愤怒、恶言相向时，要在日落之前握手言和。”但是，诗篇四 4 可能亦同时徘徊在他的心头上，因为圣经继续说：“在床上的时候，要心里思想，并要肃静”。保罗知道如果上床之前未能消除怒气，就不可能安静默想。

27. 本节大概和上一节有紧密的关联。生气的危险是给魔鬼留地步。它给予魔鬼“半开的门”（慕勒，CB），使他有可能会煽动骄傲和憎恨的心。受到不公平或无礼的待遇时立刻满腔义愤，本身是件好事；但是，如果将这委屈铭记于心、日思夜想（NEB），就会受魔鬼的引导，导致不仁的思想、言语、行为，严重破坏人际间的关系。不论是个人灵性生活，还是群体的利益面临危机，都务要竭力抵挡魔鬼（雅四 7）、不留任何地步（参：彼前五 8-9）。上面已经提过⁶⁰，保罗形容恶者的名称往往是撒但（Satan），而非魔鬼（devil）。有人因此觉得应该将 *diabolos* 一语，直译为“诽谤者”；伊拉斯姆（Erasmus）、马丁路德（Martin Luther）时代的学者，持这种看法的人大有人在。但是，这个字在六章 11 节和保罗书信以外的用法，都不支持这种看法。

28. 保罗转而讨论旧生命的另一个特点，至少针对某些读者而言：从前偷窃的，不要再偷。哥林多前书六 10-11 可以证明，习惯以小偷行径来维持生计的人，确然是保罗写信对象的一份子（28 节的

希腊语分词显示这种人是小偷，而非别种盗贼)。这种行径不应继续，反而要老实劳力。原文 *kopiaō* 一字是指费力，能使人疲乏的工作。提摩太前书四 10 和五 17，用这字来形容基督徒孜孜不倦的事奉；在哥林多前书四 12，则形容保罗自己的亲手劳力。基督徒绝不可以辛劳工作为耻，这是人共有的本分（帖前四 11；帖后三 10-12）。

再者，这人要弃绝从前一切与不诚实有关的行为，亲手作正经事。保罗再一次从消极的禁止，转移到积极的诫命。基督徒不可以盗取他人劳碌的果子，反而要亲自劳力赚取生计。不但如此，他们工作更是为了要有余，可以分给那缺少的人。基督徒赚钱的动机除了要使自己和家人不至缺乏，甚至可以享受一些安逸或奢侈以外，更是为了供给有需要的人。因此基督徒的工作哲学，超越了经济上认为什么是对或公平的观点，再无自私，也完全不再以谋取个人利益为动机；施予成为赚取利润的动机。值得注意的，周济穷人在主和门徒的言行中，有极高的地位，尽管他们所有的资财，必然十分短缺（太十九 21；路十四 13；约十三 29）。从刚开始建立初代教会时候起，在这方面就有极大的负担（徒二 44-45，四 32-37，六 1-3）。保罗自己也十分强调要供应穷人（罗十五 26-27；林后八-九；加二 10），并且以身作则，除了在话语的职事上殷勤以外，更用双手自给自足（帖前二 9；帖后三 8-9），又供给有需要的人（徒二十 34-35）。

29. 在此，使徒又回到基督徒的讲论和交谈的议题。他们不但要规避一切虚谎，污秽的言语也要避免。希腊原文中的形容词 *sapros*，其基本意思是“腐坏”，引伸为“没有价值”之意。这种污秽的言语好像坏水果一般，自己“腐坏”又能“扩散腐坏”（巴里），不但本身没有价值，更引导人思想没有价值的事物。用来取代这种没有价值的言语的，就是好话（参：腓四 8）。随事说造就人的，直译可作“为了有需要的造就”。所用的希腊文 *chreia*，在使徒行传六 3 指的是“当前的事务”（和合本：这事），因此这话可译作“为造就当前的事务”，腓力斯得当地译成“与场合相配的话”。意思与箴言十五 23 “话合其时，何等美好”相同（参：《德训篇》二十 6-7、19）。与工作 and 薪酬的问题一样，基督徒的标准是超过个人利害，甚至道德对错问题。

正如“我拿什么给有需要的人？”是用钱是否得宜的试金石；同样，考验言语的标准也不独是“我的话是否保持真诚纯净？”而是“我的话是否叫听见的人得‘恩’（直译，和合本：‘益处’）？”路加福音四 22 中，用“恩言”来形容耶稣充满爱和祝福的话语；基督徒的言语，也要以恩典为其特色（参：西三 16，四 6）。

30. 在有关怒气的劝诫之后的，是不可给魔鬼留地步的警告（26-27 节）。在上述有关基督徒言语的劝诫之后的，则是不要叫神的圣灵担忧。需要提醒的是，一切的罪，不单是舌头所犯的罪，都会使神产生个人性的忧伤，因为我们蒙召与祂交通。本节把焦点放在圣灵而非基督或圣父之上——这话大概引自以赛亚书六十三 10——特别適切，因为圣灵是团契生活的维系者，以不实的言行得罪弟兄姊妹尤其令祂担忧。此外，罗宾逊提出圣灵可能“特别透过基督徒的言语，得以充分表达”（参：五 18-19），“因此语言器官的滥用，对于宣称控制它的圣灵而言，是圣灵深深感受的错误”。习惯了用圣灵来称呼三位一体之神的第三位（如：徒一 2、8），很容易就会忘记其中之形容词的重要性。希腊原文将“圣”字安放在强调的地位，保持它形容词的身分；部分译本（如：AV）将它译作称号的一部分是不对的。本节的意思是：住在我们里面的神的灵，是圣的。再者，基督徒也是受了祂的印记，等候得赎的日子来到。圣灵如今的同在，是基督徒在末日完全得着生命和基业的印记和保证。单单思念这一点，已足以驱使他们洁净自己的生命了（约壹三 2-3）。这话可能也有圣灵为得赎之日，以印记使基督徒保持纯净的概念（斯科特）。

31. 使徒再度讨论很容易就藉言语表达的罪，来与在基督里所学习到的一切作为相对照。他在此列出了六样一定要断然除掉的事物。首先是苦毒 (*pikria*)，亚里斯多德 (Aristotle) 称之为“拒绝和解的怨恨心”。使徒用他典型的语气，指出这一切，任何暴烈脾气的痕迹，都必须摒除（参：四 2）。接下来的是恼恨 (*thymos*) 和忿怒 (*orgē*)。罗马书二 8 和歌罗西书三 8 都同时提到这两个字（参：启十六 19，十九 15），其分别在于一个是指突如其来的怒火（参：路四 28；徒十九 28），一个是指深沉的怒气。*orgē* 可以描述神的忿怒（参：

五 6), 第 26 节用其动词形容人的义怒。本节则用它来描写出于私仇的忿怒, 以及因为被人挑衅而产生的激情和脾气。对于这种怒气, 基督徒惟一的规条是完全禁戒。跟着列出的是译作嚷闹的 *kaugē* “愤怒之人大声疾呼的专横, 强逼所有人听他的牢骚” (芬德莱)。毁谤译自希腊语的 *blasphēmia*, 圣经经常用以描写反对神的话语, 但也常用来形容对他人之诽谤或侮辱性言语 (参: 林前十 30; 西三 8; 多三 2)。使徒最后加上一切恶毒, 意图“藉一个包罗性的字眼, 概括所有已经讨论过, 和全部类似但没有直接提及的一切” (米登, *NCB*)。

32. 要根除邪恶的言行, 至终在于洁净思想生命。使徒因此从正面提出要以恩慈相待, 存怜悯的心……。歌罗西书三 12 的平行经文说: “所以, 你们既是神的选民, 圣洁蒙爱的人, 就要存怜悯、恩慈、谦虚、温柔、忍耐的心。” 保罗在本章第 2 节已经谈过其中的三样, 在此讨论其他两点。二章 7 节用来形容神的恩慈, 本节力言恩慈是基督徒的基本美德。它是实践出来的爱心, 如巴克莱所言, 是“关心他人事务如同关心自己的内心倾向”。使徒在此加上新约只在本节和彼得前书三 8 出现的怜悯 (*eusplanchnoi*), 免得被人误解, 以为他所要求的是没有同情和爱心所推动的恩慈行为 (参: 林前十三 1-2)。

但是, 使徒也知道, 对恩慈怜悯构成障碍的, 往往是自觉受人伤害或备受委屈的心态。因此, 他跟着说要彼此饶恕。这字可以较广义地解作彼此“以恩典相待”, 饶恕当然包括在内; 并且, 应该是本节的主要思想。歌罗西书三 13 “倘若这人与那人有嫌隙” 一语, 使意思更加清楚。基督徒饶恕人至终的榜样和动机, 是神的饶恕。神在基督里——RSV 与和合本的翻译是正确的 (参: 林后五 19) ——饶恕了你们。祂只需一次, 便彻底成就了这一切。因此, 人必须向祂献上爱和感恩的心, 并饶恕他人。福音书更强调不饶恕人的心, 是不能接受神之赦免的 (参: 太六 12、14-15, 十八 21-35)。正如 *kathōs* (*as*) 一词的含义不仅只是“因为” (*because*), 它表示神的饶恕和人的饶恕, 完全彼此相像。基督徒饶恕别人, 必须好像神那般无条件而彻底。东离西有多远, 祂使人的罪离开他们也有多远, 亦不再以此为谴责他们的理由。

五 1. 在饶恕的事上, 基督徒所蒙的召是要效法神。所用的字眼 (*mimētai*) 在新约好几处地方, 都是形容效法别人, 用作效法神的只有本节。再者, 这个动词更严格地说是“成为” (*become*) 的意思。靠恩典成为神儿女的人必须恒忍, 效法神的榜样 (参: 彼二 21), 以求更像天父 (参: 太五 44-45、48; 路六 36)。信徒既得着作祂儿女这个难以置信的尊贵地位, 就当以“忘我的恩慈”作为回应 (慕勒, *CB*)。

2. 实际上, 使徒更把“效法神”的范围, 从饶恕的心进一步拓展到在其他各方面爱人。他再次使用“行走”一语 (和合本: 行事), 可见爱心必须不断彰显 (参看二 2 注释)。爱心, 必须是基督徒在生命道上每日历程的特色。本节可说是全段的总结, 以一个正面的诫命, 摒除一切反面的行为。即使从人类肉体的角度来说, 也可以找到完美的例子, 可以作为仿效的对象。约翰书信的伟大主题之一, 是爱心以爱心作为回应, 爱心以爱心作为动机, 因着基督最初的爱心, 人才能够彼此相爱 (参: 约十三 34; 约壹四 10-11)。对保罗而言, 爱也是同样伟大的主题——将哥林多前书第十三章写给我们的, 正是他。

与四章 32 节一样, 连接词正如 (*kathōs*) 在此也是显示以什么作为比较的标准。基督在世时, 祂的爱如何具体地实践出来, 基督徒就要怎样在生命中照样遵行。祂藉付出表达爱, 甚至舍了自己 (参: 加二 20)。本节表示基督徒的爱, 也同样要透过付出和牺牲表达出来。使徒在本章第 25 节以此描述丈夫对妻子的爱。约翰壹书三 16, 则把它应用在全体信徒身上, 该节经文道出了本节蕴含的意思: 祂为我们舍命, 因此“我们也当为弟兄舍命” (参: 约十五 12-13)。然而, 不论是保罗作品, 或是整本新约圣经, 没有一处地方, 是单单提及以基督的死作为模范, 而不进一步表达其中之救赎意义的。本节指出祂为我们死, 并且将自己当作馨香的供物和祭物献与神。部分解经家辩称这里提到祂献上自己, 与人类需要赦免无关。这种论调是毫无意义的。本节虽然和四章 32 节的劝诫没有直接关系, 但却用了旧约祭礼的用语, 同时形容祂是为我们而死的。

七十士译本的诗篇四十 6 (来十 5 引用此译文) 中, 同时使用供

物 (*prospora*) 和祭物 (*thysia*) 两个字。前者大抵可解作祂顺服的一生, 后者则特指祂牺牲的死亡。然而新约的用法, 并不容许我们过分拘泥两者间的分别。这话的主要思想是爱子讨神喜悦, 所以在祂里面成为“蒙慈爱的儿女”(1节)之人, 也是讨神喜悦的。旧约以“馨香”一语, 来比喻所献祭的牺牲在神面前可蒙悦纳(创八21; 出二十九18、25、41; 利一9、13、17)。基督的祭讨神喜悦的程度, 自然比这些祭物更为深刻优越。迈尔(F. B. Meyer)指出十字架对我们来说, 只能代表“可怖的景象”, 然而“无法量度的爱, 无视于代价, 为天生不配得着之人”所作的行动, 却“使天堂充满了香气”⁶²。由是观之, 在基督里过着为神为人自我牺牲之生活的人, 不论在神面前还是在世界里面, 都满溢馨香之气; 这措词在保罗作品中另外两处的用法, 可作例证。对使徒而言, 腓立比基督徒的馈送就有这种香气(腓四18); 因此, 保罗不但视自己终身所蒙的呼召“在神面前”是“基督馨香之气”(林后二14-16)更要“在各处显扬那因认识基督而有的香气”(参: 约十二3)。

C 光明取代黑暗(五3-14)

3. 保罗在四章17-24节, 粗略地谈及脱去旧人、穿上新人。在上一个段落(四25-五2), 他比较具体地讨论要摒除虚谎和彼此间的冤仇, 并且在言语、思想、行动中, 以真理和爱心取而代之。在这里, 原本探讨的主题突然从思想基督自我牺牲的爱, 转移到奸淫和猥亵这些变态的爱上。使徒知道读者所生活的社会经常面对了什么样的危险, 因此对他们坦言不讳⁶³。淫乱, 和几乎所有的性变态行为一样, 都可以包在 *porneia* 一语之内。米登(NCB)说, 它包括了“所有婚姻之永久关系以外, 放纵性欲的行为; 纯粹以性欲作为取乐的途径, 不负责任, 亦毫不关心其性爱的对象”。这种淫乱可以视作污秽, 也可以视作贪婪(NEB作“无情之贪心”), 四章19节已经以同样意思使用这字(*pleonexia*)。或是(or)一词, 支持我们在该处经文的注释, 即“贪婪”在这两段经文, 是特指“肉体的罪”(参看AV之西二11)。淫乱所以是污秽或不洁, 因为洁净是按照神的律法和旨意,

将性的能力和冲动加以制约和引导。它是“无情之贪心”的原因, 是因它自私放纵、损害他人。如此滥用神所赐予的能力, 抵触属神生活模式可爱之处, 他们必须连提都不可。这话令人联想到旧约不许提及外邦神祇之名, 或不准讨论他们崇拜方式的禁令(出二十三13; 申十二30; 诗十六4)。以谈论这些事为乐, 在言语中赞同或姑息这种行径, 或闲言闲语、不视别人的罪为严重, 或乘人不备引他作淫狎之想, 都是与蒙召为圣徒之人(参看一1注释)身分不相称的行为(另参看12节)。

4. 重新开始正面讨论之前, 使徒用三个字词来形容基督徒生命中, 不得有任何地位的言行。首先列出的淫词(*aischrotēs*), 比歌罗西书三8之污秽的言语(*aischrologia*)含义更广。一切无耻, 也就是说, 只要使道德上敏感之人觉得羞耻的事物(参: 罗六21), 都必须弃绝。保罗接着禁止妄语。蒲鲁塔克说, 这是出自醉汉之口的言语, 没有意义, 亦于人无益。戏笑的话也在禁止之列。按照芬德莱, 这词和上一个的分别, 在于它不是愚笨人的言语, 而是聪明人口中的无聊话。*eutrapelia* 一字在古典希腊语中并没有不良的含义。它可以是指“多才多艺”, 也可解作“机警的应对”, 但在本节中, 它对基督徒却是不相宜的。保罗不是说基督徒要时常不苟言笑, 他大概是意指“轻浮机伶的俏皮话”, “往往流于进退失据的不得体”(罗宾逊)。

他用双关语劝勉读者以感谢的话(*eucharistia*)取代戏笑的话(*eutrapelia*)。罗宾逊如此翻译: “美妙(*eu-*)的机巧, 要以更真实的美妙感恩超越其上。”加尔文等学者将 *eucharistia* 解作“恩典的言语”, 因为四章29节说“污秽的言语”要被“叫听见的人得恩(*charis*)”的话语所取代。但这个希腊名词并没有这种含义较广的用法, 其相应形容词倒是如此使用。最低限度, 把它广义地解作感谢是可行的。到了本章第20节, 保罗会进一步讨论感激的恩。在此, 他坚持感谢是语言最理想的用处。他并没有道学地禁止讨论性, 也不是要刻板地压抑幽默, 只是严禁有损属灵生命的“轻率话”(NEB)而已。反之, 谈话的主题如果是性、财富, 或人物的话, 他会要求讲者让感谢和赞美的心引导他的说话(参: 来十三15; 彼前四11), 以求看见并体认

神赏赐的可爱和美丽。如此，言语便会纯洁光明。

5-6. 使徒郑重地指出，刚刚他所列出的人们生活中的罪行会导致什么结果。这些罪和所有未经悔过的罪一样，都能将人摒诸神国的门外。他说：“你们要肯定这一点”。RSV 将这话作祈使语句翻译，但它亦有可能是陈述句：你们确实的知道。这句话在原文一共用了两个不同的“知”字，以加强语气。虽然由初闻基督福音开始，已经知道这教训，他们仍然不可被人欺哄。轻看罪，藐视其结果的人时常都有，当时也不例外。但保罗写这话时，可能是特别知道读者之中，有人受了早期诺斯底主义的影响，以为肉身上的罪与属灵生活是互不相干的。又有人以为从律法底下得了自由，就可以继续犯各样的罪（参：罗六 1）。他坚称这些人所说的是虚浮的话。神的话是郑重而真确的。“爱好淫乱或污秽，或以得利为偶像的贪心人，没有一个在基督和神的国里是有分的。”（NEB）惟有真心悔改，离弃犯罪，信心才为人开路，使他在神的国中有分。不然，这人就会因这些事，继续作悖逆之子，不为神的儿女（参看二 2 注释）；继续作“可怒之子”（二 3），无法靠恩典承受神国为产业。没有了赦罪的赏赐，人就因罪站在神的忿怒之下，受祂审判。审判的部分结果，是他们如今与神生命隔绝的现实（参：罗一 18-32）。但更大的部分，要等到全人类站在他们的主兼审判官面前的那日，才会发生。

本节列举的罪，基本上是第 3 节所用的字眼。“贪婪”和“贪心”，同样与淫乱有关。这里，更进一步将贪心的罪等同于拜偶像（参：西三 5）。因为，所专注的无论是金钱还是放纵性欲，其果效都是将偶像或心中渴望的目标，放在比神更为优先的地位上。对犹太人来说，拜偶像是最严重的罪。布鲁斯说的大概没错：“不可贪心之诫命在保罗属灵经历中所扮演的角色（罗七 7 及下），无疑使他深切体会到这个不易捉摸的罪，是何等致命的罪。”关乎审判的郑重警告，在此与“肉体的罪”相连，令不少人联想起某些问题。这些罪是否比其他所有的罪严重？本节是否暗示与性有关的罪，是不能赦免的，能将人摒诸神国之外，万劫不复？保罗在与本段经文十分相似的哥林多前书六 9-11，以及歌罗西书三 5-7 中，为第二个问题提供了答案。他能够对

读者说，他们之中有人曾经犯过这些罪，但已受造为新人，得着赦免和洁净。事实上，我们也不可以说新约将这种罪，看得比骄傲和某些较难捉摸的自我中心行径恶劣。但无论是旧约的律法、先知，还是新约的福音、书信，都不容许人轻看能够割裂婚约、破坏家庭的圣洁、产生没有父母养育之婴孩的罪孽。最后需要一提的，是基督和神的国一语的形式。神的国就是基督的国。这里没有明言基督是神，然而本节的结构是将“基督”和“神”包罗在同一个定冠词（如英语之 the）底下，以致如魏斯科所言，两者间的“联系，与认为主不过是人的看法，互不相容”（参：多二 13；彼后一 1）。

7. 所以基于神的审判，和这种罪与神国子民身分互不相容的事实，保罗呼吁读者不要与他们同伙。这字“不单是指合伙，更有参与的意思”（斯托得）。“作他们的伙伴”（NIV），是对宣称自己为基督徒的完全否认。

8. 保罗在此提出新约最普遍而鲜明的比喻，来描绘旧日在异教中和现今“在基督里”的生活，是如何地截然不同。“神就是光”（约壹一 5）。光表达了神的威严、荣耀（提前六 6），和完全的神圣；又表达了祂定旨要向人启示的真理（诗四十三 3）。与神荣耀、圣洁、智慧相反的是黑暗，而与神隔绝的世界就住在这黑暗之中（参看一 18 注释）。“在基督里”得着生命的，基本上就是从黑暗国度转移到光明国度中的人（徒二十六 18；罗十三 12；林后四 6；西一 13；彼前二 9）。无论在使徒行传还是新约书信，都可以看见这个象征在初期教会，特别是保罗的讲道和教训中，扮演了很重要的角色。本节需要特别留意的一点是，保罗不直说“从前你们是在黑暗里”。他们周遭的世界，其实并非完全没有亮光，因为神并非没有在世上留下见证。反之，他说的是“黑暗……在他们里面”（艾博特）：从前你们是暗昧的。黑暗的是他们的生命，不仅是他们的环境。他又接着说：但如今在主里面是光明的。他的意思是：“你们若在主里面，就是在光明中，光明也在你们里面。”他们得着了光，自己也就成了发光体（参：太五 14）。使徒再一次的命令也是：“活出你们的所是。你们成了光，是光明的子女，光就是你们的本性。”他们必须每日按照在基督里所

得着的新本性生活。使徒再次使用“行走”一语（和合本行事；参看二 2 注释），有效地表明这一点。他们必须有光明存于内心，彰显于生活，在有神旨意光照途径的光明中，行走人生旅程。

9. 这真理的另一个表达方式，是结光明……的果子。所有现代译本都如此翻译，其抄本证据比 AV 的“圣灵的果子”更为适切。惟现存以弗所书最早期的证据〔赤斯特·比提蒲纸抄本（Chester Beatty papyrus）〕，支持 AV 的译法，显出在很早的时期，这字已经被改作“灵”。保罗可能不是有意想象光明是种在生命中的种籽，最后结出果子来。他的意思大概是“基督徒的美德是……自然而自发地生长出来”，而不是来自“遵守书上的规例”（凯尔德）。一切良善、公义、诚实在原文都是抽象名词（和合本），RSV 把它译成形容词：“一切良善、公义、诚实之事”。很多经文都提到“公义”是在基督里之生命所结的果子（如：罗六 20-22；腓一 11；来十二 11）。人际关系的一切腐败、不公（参看四 24 注释），都没有立足之地。此外一切良善要取代“一切苦毒”（四 31），生命的每个层面，都要积极追求良善。罗马书五 7 中，显示出“良善”（和合本：仁）和“公义”有教导上的分别；“良善”所指的是在道德正直之上，加上吸引人的美丽品格。最后，在无知和瞎眼的黑暗、谬误、虚谎都成为过去以后，基督所带来的光明果子就是“真理”（AV、NIV；和合本：诚实）。

10. 再者作为“光明的子女”，亦包括了察验何为主所喜悦的事。第 9 节是个插句，本节和第 8 节是紧密相连的。在日常的生活和抉择之中，他们要认知和遵行神的旨意，在实践之中“学习”（RSV）。第 17 节进一步讨论这一点。本节所用的分词（*dokimazontes*）所源自的动词，有时可以译作“认可”（如：罗十四 22 “自己以为可行”及林前十六 3 “举荐”），但最普遍的用法是为自己“求证”（AV）。它的要求是慎思明辨（是以和合本作察验）。神虽然赐下光明，却没有免除我们思想和选择的责任。罗马书十二 2，要我们“察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意”，是与本节最为相近的经文。该处经文译作“纯全”的希腊文 *euarestos*，本节则译为较为个人化的“主所喜悦的”。支配行在光明中之人所渴想和抉择的，是他们已经下定的决心：求主

的喜悦（林后五 9；腓四 18；西一 10），不求自己的喜悦（加一 10）。

11-13. 暗昧的旧生命基本上是无益的（参：罗六 21）。使徒并不是在比较哪种果子比别的果子好。重要的是，在神的眼中，究竟有结果子、还是没有结果子；所栽种的是小麦、还是稗子；收成的是善行、还是行为。行为，只是人没有止境、耗费心力、到头来却是徒劳无功的挣扎，而不是神里面的生命之自然发展、足以使所有人得益的外在流露（加五 16-23）。光明的来临既然已经将黑暗驱逐，基督徒就应该不再与人同行这些旧事。保罗在此再次强调第 7 节的命令。

基督徒对不敬虔行为所有的责任，是“反要加以揭发”（RSV，和合本：倒要责备）。动词 *elenchō* 的意义十分广泛，必须倚靠上文下理的引导，才能确定其诠释。它本来是指“使人丢脸”或“使受耻辱”，后来引伸为调查以便指摘或定罪，所以又有了“求证”或“驳斥”的意思（LS）。新约用这字形容人被律法（雅二 9）、良心（约八 9），以及圣灵的工作（约十六 8）定罪。但这意思和本节的解释略有出入。虽然路加福音三 19 很清楚是“责备”的意思，提摩太前书五 20 和提多书二 15，亦说明基督徒领袖有责备罪行的本分，在本节不可能是单指责备（AV、和合本）。原因是下一节（可算和 3 节相仿）继续说：因为他们暗中所行的，就是提起来，也是可耻的。这话的意思是，基督徒不是用言语责备，而是藉着与周遭之人迥异的生命，揭发其罪行（参：所罗门智训二 14-15）。“保罗所想中的是一个无声的过程，与光的作为相仿”（斯科特）。这字的用法和全段的思路，都类似约翰福音三 20。光怎样显露污秽，在主里面成为光（8 节）之人的生命（不单是言语），也会显露“暗昧无益之事……的本相”（NEB）。

在使徒的心目中，恩典在不信的人生命之中的工作，可分三个阶段——被揭发、容许自己被彰显，最后成为光。他们可耻的行为，开始时是在黑暗中行——“他们看不见自己的卑贱，以为神也看不见”（加尔文）。然而基督的光，却闯进了认识了祂之人的生命。光的来临，成了判断的契机（约三 19-21）。恨恶光的人会试图规避，厌恶他们的作为被揭发。他们若容许生命的本相被光照揭露，就会被光显明出来（参：林前十四 24-25）。如此，他们的一生会被带到基督面前；

愿意降服让祂审视处理的人，就会因祂的怜悯成为光。黑暗被驱除，“一切如此显明的，都全是光”（NEB）。这就是本节的目标，第8节已经明言了这一点——人不但接受光，更成为发光体。这就是基督徒福音事工的真义：一个灵魂的光，造成另一个光。AV将分词 *phaneroumenon* 解作关身语态，译作“因为彰显一切的就是光”。但这种用法在新约中是独一无二的，并且可能性也不高，因为同一形式刚刚还以被动语态出现，并且被动语态使全段的意思更加有力。

14. 接下来的引文十分切题，但内容的确出于圣经（赛九2，二十六19，五十二1，六十一1），字句却不完全与旧约相符。其形式（它提到基督的工作）排除了这话是圣经中没有记载、却出自于主自己的口之可能。最合理的解释是，本节是另一首早期基督教圣诗的片段（参看19节注释）。它甚至可能是洗礼的诗歌，因为圣经也是用蒙了光照，来形容受洗皈信基督（参：来六4，十32）。布鲁斯（EE）指出，“很重要的一点”，是这句话的“节奏完全……与特别为（其他宗教）入教仪式而设的歌曲相符”。所以“基督徒沿用了这节奏，在基督教入教仪式中使用”的看法，是真有可能的。三个关乎转向神的比喻，在此互相连结——睡醒、从死里复活、出黑暗入光明。罗马书十三11也作出同样的挑战，要人从不负责任和犯罪的睡眠中“醒过来！”奥古斯丁（Augustine）就是因这经文皈信基督（参：帖前五6-7）。第二章开始时，曾经将罪形容为属灵上的死亡，又表明了基督的赏赐就是使人有新的生命。这几节的主要象征是光明和黑暗。本节所用的动词 *epiphauō*，等同于七十士译本约伯记二十五5和三十一26中，形容日月发光的 *epiphauōskō*；又等同于马太福音二十八1和路加福音二十三54中，描述新一日晨曦破晓的 *epiphōskō*。所以，最好是将这话解作基督就要光照你了（和合本NIV）。

D 智慧取代愚昧（五15-21）

15. 使徒说必须与异教生活的罪断绝关系时，又谈论到脱离旧生命的黑暗，在主里成为光。然而光除了象征纯洁以外，也是智识的象征。读者在基督里已蒙光照。因此必须每日不要像愚昧人，当像智

慧人生活——保罗再次使用“行走”一语（和合本：行事，参看二2注释）。他们已得智慧的赏赐（一8），也能在凡事上祈求智慧的灵（一17），因此必须在生命中彰显神的智慧（三10）。按照上文下理，和保罗在歌罗西书四5所写的平行经文，可见“用智慧与外人交往”，是他对在非基督教世界中生活的看法。AV译作谨慎行事（和合本同），大概是不对的。副词 *akribōs* 在各抄本中有不同的位置。在AV所用的抄本中，它是位于动词“行走”之旁，连接词 *pōs*（RSV：“如何”）之后。可能性较高的版本把它放在连接词的前面，这样用法的有RSV的“所以要谨慎看你们是如何行事”，摩法特的“因此对于你们所过的生活，要绝对谨慎”。“他吩咐他们要留意察看自己是依从什么原则，管理自己的生活。”（麦锐（J.O. F. Murray）]这命令来自保罗笔下的可能性，远比要他们“准确地”或“严格地”行事为高。保罗自然大可使用这种措词，来形容他身为法利赛人的过去（徒二十六5），但如此形容基督徒生活，却有使律法主义死灰复燃之嫌。

16. 保罗在此也十分实际。行在智慧中尤其与光阴的正确运用有关。他所指的，不单是每日可以有多少时间为神工作（如果保罗心意如此，他所用的希腊文便会是 *chronos*），而是指合宜的时间，即神所赐予的“时机”（故此本节用 *kairos*——参看一10注释）。加拉太书六10的平行经文是：“有了机会就当向众人行善。”NIV则译作：“要尽可能使用每个时机。”所用的动词 *exagorazō*，直译是“买自”（buying from）的意思。在加拉太书三13和四5，它的意思是“买赎”。然而其前缀 *ex-*可能只有加强语气的作用，这字亦有可能已经不再是贸易用语，只剩下“用尽”（NEB）的意思。保罗提醒他们的话现今的世代邪恶，显出他深知使人荒废光阴和时机的压力十分巨大。基督徒不可松懈，反要在生命中胜过这压力，善用每个时机，使他人从黑暗转向光明。现今的世代邪恶，可能亦包括了他们因此是在神审判之下的意思，这也是“时日无多”（林前七29；AV）的原因。所以每个时机都不可放过，不然就太晚了。凯尔德说：“旧秩序在本身腐败的重压下，已经蹒跚地走向灭亡。”

17. 使徒重复说，不要作糊涂人。这次所用的字眼 *aphrones*，

表示所缺乏的不是智慧（如果是这含义，则会用 15 节的 *asophoi*），而是在道德上作出愚昧的行为。如果真要“买下”每个时机，他们日日殷切追求的，就当是有明白的心。这种认知不仅是理智上的，最要紧明白的是主的旨意如何。认识主的旨意，是神为全人类所定的计划（参：徒二十二 14）；因此，寻求这种知识，远比其他知识更为重要。第 10 节已经说过要“察验何为主所喜悦的事”。上面已经提过，罗马书十二 2 将两句话合而为一，说：“叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。”因此，保罗一再将寻求认知、明白，进而遵行神的旨意，形容为基督徒每日当行的首要任务。

18. 旧生活何等愚昧，醉酒是其中一个独特而明显的表征。有史以来，历代的文献都见证人类经常借酒消愁，寻求兴奋和乐趣。除了许下特别的誓言之人以外，圣经从来没有戒绝酒精的要求；反而让每个人凭良心作出饮酒与否的抉择。然而，圣经经常谴责醉酒。这是新约时期教会面对的危险之一，即使是有可能被挑选为领袖的人，也不免受其影响，提摩太前书三 3、8，提多书一 7 和二 3 都是例证。这里反对醉酒的理由，是它会导致放荡。*asōtia* 一字不独意指醉汉失控的行为（参看这字在 多一 6 与彼前四 4 的用法），更有浪费的意思。因此，NEB 译本中所用的辞汇（*dissipation*），兼有“放荡”和“挥霍”的含义。其相应副词在浪子的比喻中，用来形容浪子的放纵生活（路十五 13；AV）。浪费和缺乏自制都包含在这字义里头。这些都是已经得着基督，以祂为智慧之源头和道路的人生命中，不应存在的事物。

但是，使徒在此不只是消极批评而已：他不会只是单单攫取人生的欢欣和乐趣，而不代之以更高更大的愉悦。使徒行传第二章同时提出被新酒灌满和被圣灵充满，并非偶然之事。该处经文所提出的，在此又再重复的暗示，是基督徒知道除酒以外还有更佳办法，能够使人超越低潮和枯燥乏味的人生；不必酒精，就可以挪除过度自我意识，并使人拥有敏捷的思想和言行。这办法就是被圣灵充满。本节希腊原文的结构，无可讳言是有一些奇怪之处，不然 RV 就不会在旁注提出另一个翻译“在灵里被充满”了。通常在新约希腊文中，“灵”字是

以所有格出现在形容“充满”的动词或形容词之后（徒二 4，四 31，九 17，十一 24，以及十三 52）。介系词 *en*（in；“在……里”）虽不常作此用，但并非绝不可能，使徒行传一 5 “在圣灵里受洗”（直译）就是例证。罗马书八 9，用“在圣灵里”来形容基督徒的经历，与仍“在肉体里”的非基督徒生命对照（和合本分别译作属圣灵、属肉体）。再者，在以弗所书中，“在圣灵里”和“在基督里”一样，都具有特殊的重要意义（另参希腊原文中的二 18、22，三 5，六 18）。被圣灵充满和“在圣灵里”生活（参看二 18 注释）这两个概念，似乎同时在这里表达出来。介系词 *en* 在新约中往往有“以……、用……、藉着……”（with）的意思，而且在上一个句子中，*en* 亦与关系代名词同用（能使人放荡直译是“有放荡在其中”），都是对于上述概念合用的举证。仅将这话解作被圣灵充满，其实是剥夺了它在上文下理中清楚存在的含义。况且若不靠神的圣灵，基督徒怎能被圣灵充满呢？最后值得注意的是，在希腊原文中，动词为现在祈使式（present imperative），这时态表示接受圣灵，使人生每个细节都被祂所渗透控制，并非“一次过”（once for all）的经历。使徒行传开始的前几章，记载相同的几位使徒一再“被圣灵充满”（如：徒二 4，四 31）。这真理的实际应用，是基督徒必须容许生命不断地被神的灵一再充满。因此，NEB 译作“让圣灵充满你们”。

19. 信徒非但不可藉放荡（*asōtia*）表达醉酒，反而要藉着唱诗和赞美，表达在灵里的欢欣。鉴于本节出现的次序，有人提出基督徒聚会时，可能也有上述的醉酒现象（参：林前十一 20-21）。但是，这样限制醉酒和唱歌是没有必要的。本节说基督徒要如此彼此对说，意思是基督徒不论何时聚集在一起，圣灵充满将会彰显在团契生活中，并且以诗歌和赞美表达喜乐。诗章（*psalms*）本来是指竖琴伴奏的歌曲，在此除了旧约的诗篇以外，大概还包括了与旧约诗篇精神相仿的新歌（如：路一 46-55、68-79，二 29-32）。在古典希腊文中，*hymnos* 是赞美神祇或英雄的欢乐抒情诗。在以弗所书前面部分，已经有一些可能是早期基督教赞美诗（和合本：颂词）的例证（四 4-6 和五 14）。其他可能是圣诗片段的经文，其中包括了提摩太前书一 17，二 5-6，

六 15-16; 提摩太后书二 11-13; 启示录四 11, 五 13, 以及七 12。颂词和灵歌是否可以严格区分, 值得商榷。基督徒每个喜乐的表现都是受欢迎的, 但都应该是发自内心——事实上“旋律”〔和合本: (心)和〕有时是可以只在内心, 不须以言语表达的——并且要以主为颂赞的对象。新约有几处类似的经文(如: 徒十六 25; 林前十四 26; 西三 16; 雅五 13), 显出诗歌在初期教会中的地位。第二世纪的蒲林尼(Pliny)和特士良(Tertullian)亦有同样的记载。唱歌素来在教会生活和崇拜中, 有崇高地位。圣灵发起的每个运动, 都带来了一连串的新歌。

20. 使徒教训说, 基督徒无论是藉着诗歌还是依循其他途径, 都要不住地感谢神。从上文(参看一 16 注释)可以看见, 这是保罗一再复述的教训, 从他的著作而至他的一生, 都是此教训的典范。凡事谢恩、常常谢恩的命令, “反映出深切的信心, 即使是最不利的环境, 神也能把它化为美好。甚至灾祸和苦难, 神亦会奇妙地把它变为日后赐福的途径。这个有把握的盼望, 是信徒能有感谢之心的凭据”(米登, NCB)。从哥林多后书十一 18 及下, 以及十二 5-10 等经文, 可以参较保罗在软弱、患难、逼迫之时所存的感谢态度。父神是一切福气的源头, 因此配得颂赞(参看一 3 注释)。但是, 这必须奉我们主耶稣基督的名, 因为祂是我们得着一切福气的媒介。所以, 我们赞美感谢父神, 是藉着祂、奉祂的名而作的。

21. 使徒的劝诫至此话锋一转, 虽然出人意表, 却非不合常理, 反而有引入接下来整个段落(五 22-六 9)之教训的功用。他在第 19 节暗示, 圣灵所激发的热心并非是独自一人、而是透过团契表达出来的。他曾目睹个人主义对基督徒社群所构成的危险, 并且在哥林多前书十四 26-33 加以指正(又参: 腓二 1 及下, 四 2)。他根据过去的经历, 知道各人甘愿彼此顺服所带来的秩序和纪律(参: 弗四 2-3), 就是在社群中维持团契喜乐的秘诀。矜夸自己的地位和独裁的态度, 都有损于团契。顺服一语在保罗书信出现了二十多次, 可见这概念对于保罗是何等重要。我们必须留意, 保罗未在下一段落具体讨论不同场合的实践之前, 首先提出了一较完全、含义更广的应用。基督徒的

团契必须不计年龄、性别、阶级, 或任何的分歧, 存愿意的心事奉所有人、向所有人学习, 并接受任何人的指正。

存敬畏基督的心在全本新约虽然再无其他例证, 无疑是正确的读法, 而非 AV 的“存敬畏神的心”。“敬畏耶和华”, 是旧约一再宣告的人生原则。对基督徒而言, 这原则保持不变(林后七 1; 彼前二 17), 但他们是藉着基督认识神、蒙召作基督的门徒, 而且整个生命都“在基督里”。因此, 保罗如今即将表明的, 是一切人际关系, 都要在基督的权柄底下得着模式、意义、常规(参: 林后四 5)。马松更加强调, 要谨记基督自甘成为众人的仆人(可十 45)。家庭关系, 是所有人际关系中最重要的一环; 因为无论在什么时代, 家总是基督的平安、和睦、爱心, 以及纪律彰显得最清楚的地方。

V 人际关系 (五 22-六 9)

A 丈夫和妻子 (五 22-33)

22. 自亚里斯多德以后, 希腊人已经熟知“家庭规范”。这些规范成为基督徒训诲中众所周知的部分; 参较歌罗西书三 18-四 1, 和彼得前书二 18-三 7, 可见一般。讨论人际关系时, 保罗首先处理家庭中最基本的关系, 那就是夫妻关系。全段自始至终所关注的焦点是丈夫和妻子的本分, 而非权利, 这一点很重要。此外阅读本段时, 必须了解它紧接在第 21 节彼此顺服的教训之后, 同时顾及加拉太书三 28 所提到的, 在基督里男女平等的前提。然而在保罗的眼中, 基督教家庭是有秩序的, 他呼吁妻子要顺服自己的丈夫(参: 林前十一 3; 西三 18; 多二 5; 彼前三 1-2)。这句话在希腊原文是没有动词的, 全节在结构上是从属于第 21 节的分词。新约一贯强调女性的尊严, 一个接一个国家或社会的妇女, 因着基督的榜样和教训, 被提升到前所未有的地位, 是不争的事实。在无数伟大的宗教中——犹太教和回教亦然——女人的地位远比男人为低, 新约却强调他们在属灵上是平等的(加三 28)。此外, 特别是在哥林多前书七 3-5, 保罗更“鼓吹

真正彼此满足的性关系”（艾伦）。身分平等和彼此顺服，是基督教关乎夫妻关系的基本原则。尤达（J. H. Yoder）说得好，两人“在价值上没有分别”，但家庭要有秩序和合一，就必须有领袖；领导的责任落在为夫、为父者身上⁶⁴。使徒接着加上短短的一句话如同顺服主，他不是说她与丈夫的关系与她和天上之主的关系完全同等，而是说“在主里面”履行本分，（借用西三 18 平行经文的措词）“在主里面是相宜的”（又参：六 1、5）。

23-24. 男人在家庭之中，处于领袖地位。接下来的经节以爱的至高要求，对这地位加以节制。使徒并不以用“如同顺服主”来描述妻子的本分（22 节）。夫妻二人对彼此间的关系，当以基督和教会的关系为模式。丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头。在本段接下来的经文中，使徒反复以这两个关系互为例证。他用婚姻关系，来描绘基督和教会之间，爱和倚靠、权柄和顺服的深切属灵关系。如艾伦所说：“与圣殿之于基石，甚至身体之于头相比，婚姻为教会之于基督的关系，提供了更加充分的描绘。比喻从无生命的物体和生物学的范畴，移转到最亲密的人际关系。”这比喻固然有旧约的背景，即众先知将耶和华形容为祂百姓的丈夫，与他们立婚姻的约。即使在他们拜偶像、有如不贞的妻子犯奸淫时，祂依然以坚定不移的爱爱他们（如：赛五十四 1-8，六十二 4-5；耶三 6-14，三十一 32；结十六，二十三；何一-三）。主所讲的比喻也用了同样的类比，并且在应用上加以延伸（如：太九 15，二十二 2-13；二十五 1-10）。另一方面，婚姻亦因为可与基督和教会的关系相提并论，变得无限高贵。有关圣经中头（*kephalē*）字的意思学者间有不少的辩论。部分研究强调头是“源头”⁶⁵，不是“领袖”。四章 15-16 节，形容基督是叫“全身都靠他……渐渐增长”的头；基督“使教会能以成长；把她结合为一；照顾每个肢体，使她得着喂养；给她力量，使她能够在爱中建立自己”（巴斯, AB）。我们可以明白这些学者的想法，创世记二 18-24 也包含了“源头”的概念，然而按照本节的上文下理，和这字在圣经其他地方（如：弗一 22；西一 18，二 10）的用法，很难惕除领袖的概念。

不过，使徒并不以用头和身体来形容基督和教会的关系为满足，

更进一步指出基督又是教会全体的救主。或许，这话暗示上述类比的有限。然而鉴于下面的经文，使徒是否已经开始讨论类比的另一个部分，颇值得商榷。主为教会之救赎所作的牺牲，若从一较低的层次思考，其实与丈夫为妻子的好处付出的爱和牺牲平行。丈夫是“妻子的庇护者”（布鲁斯，EE）。

但进一步讨论这点之前，保罗再次强调妻子的本分。教会必须顺服基督是毋庸置疑的，因此保罗说，妻子也要照样顺服丈夫。现代人重视妇女解放，女性又在家庭以外任何有男性涉足的事务中，都找到了立足之处；原文句末的凡事，在今天的情境下似乎不易被人接受。女人与男人相比，是否有同等的自主权利？已婚妇人是否可以投身于事业，达到与丈夫同等的程度？新约所提供的答案，是在不牺牲神为家庭所建立的生活和关系，以及整个基督徒社群所定模式之前提下，她可以这样作。女人能够在社会中担负任何职务或责任；但是如果她已经在神面前，接纳了婚姻和家庭所带来的责任的话，后者就是她的首要任务。用本节的词汇来说，这就是她与作为一家之主的丈夫之间的关系。“教会怎样全心献身于基督，妻子也当怎样全心接受她在家庭中的地位，毫无保留地投身执行为人妻、为人母的职责”（艾伦）。然而凡事顺服丈夫，并不表示她处于一个可以恣意发号施令的人手中。圣经对丈夫责任的形容，是自我牺牲之爱这个至高的要求。妻子的顺服是在此前提下，以及鉴于第 28-31 节所表达的合一理想而顺服的，以致她“永不会觉得委屈或受辱”（艾伦）。丈夫对妻子的完全忠诚和对家庭的责任，与圣经对妻子的要求相比，诚然同样的高——两者虽然不同，却彼此互补。

25. 现在，使徒转过来对作丈夫的说话。屈梭多模说：“你看见衡量服从的标准没有？再听听衡量爱的标准。你想妻子服从你好像教会服从基督吗？关顾她，好像基督关顾教会吧。”圣经要求丈夫对妻子所付出之爱的品质，从所用的爱字已经可见端倪。希腊文中还有三个字，可以用来形容丈夫对妻子的爱；对古典希腊文的作者来说，这三个字都是比较自然的选择。表达男对女之强烈情欲的字是 *erāō*，*phileō* 和 *storgeō* 则用作形容家人间的感情。这些字本节一个也没有

用到。保罗反而选择了典型的基督教字眼 *agapaō* (亚迦贝), 即完全无私的爱。这爱不求自己的满足, 甚至不求对方以感情回报感情, 反而为所爱的对象争取最大的益处。基督对教会的爱, 是这爱的标准和模范。“它不但是指对别人实际的关心, 更是不断地愿意将对方的利益, 放于一己的乐趣和有利地位之上。它包含了忍耐和恩慈、谦卑和善意、信任和支持 (林前十三 4-7)。这爱代表切望明白对方需要和爱好的心, 愿意竭尽所能来满足其需要, 助长其爱好” (米登, *NCB*)。

26-27. 通常来说, 保罗提到基督因爱教会所作之事时, 要他不同时进一步阐述是不可能的。基督舍了自己, 死在十字架上, 把教会洗净, 成为圣洁; 这就是祂牺牲的宗旨。我们经常将称义视作一次的作为, 成圣则视作一个过程; 新约有时容许我们这样作。在 RSV 中, 这里译作洗净之分词的时态, 似乎显示成圣是现在发生的事——先洗净, 后使之成圣——其实成为圣洁在希腊原文是不定过去式, 表示它是一次的作为, 而非进行中的经历。新约好几次描述成圣是已经成就的作为, 和称义与赦免一样 (参: 林前一 2, 六 11; 提后二 21; 来十 29)。本节所用的两个字眼, 是从两个不同的角度描绘同一个经历。基督的工作是“洁净旧的, 将新的分别为圣”, “在时间上两者是同时发生的” (罗宾逊)。

用作洁净的媒介有二: 用水和藉着道。究竟用水……洗, 即基督教圣礼之一的洗礼, 如何有助于成圣的果效, 使内心从罪得洁净呢? 提多书三 5 再次将两者相提并论。加尔文无疑道出了其中真义: “谈论过内在、隐藏的成圣之后, 他如今又加上了外在的表征, 藉可见之事物加以证实。他仿佛是说, 洗礼是提供了我们成圣的证物。”在此加上的藉着道一语, 排除了任何外在礼仪能够自动传达属灵恩典的想法。道 (直译“话语”) 大概是指福音 (参: 罗十 8; 彼前一 25), 而非人的誓言 (布鲁斯)、信仰的“告白” (摩法特), 或“洗礼公式” [施利 (H. Schlier)] 了。这两样是使成圣在人生命中产生作用的媒介, 若不相信, 就没有果效。如约翰福音十五 3 和十七 17 所言, 道若被接纳, 就能洁净、使人成圣。使徒所用的字句十分简略, 他所说的每句话可能都和婚姻的类比有关。本节可能暗指婚礼前新娘进行的

沐浴仪式。犹太人的这个习俗可能在当时经已存在, 新郎给她婚戒时, 说: “看哪, 你已分别为圣归给我” (麦锐)。

婚姻和基督要求教会所作之事, 两者间还有更明显的类比。保罗呼吁读者思想新娘在婚前所作的准备工夫, 目的是使自己能以最美丽的姿态迎见丈夫, 被视为荣耀……毫无玷污、皱纹等类的病。教会也要如此迎见天上的新郎 (参: 启二十一 2)。但教会与一般新娘不同之处, 是她自己完全无法使自己能够在她的主眼中看为美丽。这一切都必须是祂的作为。祂要这样把教会献给自己。译作荣耀 (*endoxon*) 的字眼, 是尊贵、荣耀、华美的意思, 但本节却暗示教会“一切荣耀都得归功于祂的工作” (慕勒, *CB*)。惟有倚靠祂成圣和更新的果效, 她的玷污、皱纹、罪污和岁月风霜, 才能一一除去。保罗进一步使用一章 4 节出现过的圣洁没有瑕疵; 主洁净的工作就是为此。事实上, 第一章把它形容为基督工作的整个宗旨和目标。保罗为自己事工所定的目标, 也是如此。在哥林多后书十一 2, 他提及自己对教会有“神那样的愤恨”, 要将她“如同贞洁的童女, 献给基督”。在歌罗西书一 28, 他又同样说自己的工作不单是要领人认识救恩, 更是要“把各人在基督里完完全全的引到神面前”⁶⁶。

28-29. 本段的构思和论证, 就是这样反复进行: 丈夫对妻子之爱, 当以基督对教会之爱为模式; 基督对教会的挚爱和渴望, 则以新娘准备迎见丈夫来描绘。如今他接着说丈夫也当照样爱妻子。第 26-27 节虽然是特指基督为教会所作的工作, 经文却似乎无可避免地暗示说, 即使在有天壤之别的较低层面上, 丈夫也不单只是因为妻子美好才爱她, 而是要使她更加美丽。基督看见教会一切的软弱和失败, 但仍然爱她, 以她为自己的身体, 要使她真正成圣。丈夫也当照样爱妻子, 如同爱自己的身子。本章虽然到第 31 节才引用创世记二 24, 保罗在此可能已经想到这句经文。爱妻子便是爱自己的意思, 不是丈夫延伸自私的爱来爱妻子, 也不是这样作对自己有利。动词 *agapaō* 再次出现, 证明了保罗并无此意。每个人都应当为自己追求最大的属灵福祉, 这福祉也是与他藉婚姻结合为一的妻子, 从任何一方面来说, 同样拥有的最大好处。妻子不是社会地位比他低的人, 更不是他拥有

的财产，而是他自己的一部分。

保罗进一步讨论这点。从来没有人恨恶自己的身子这句话，与创世记二 24 的思想更为接近。慕勒说，一个人的妻子“在奥妙而圣洁的层面上，是他赖以存活之躯体不可或缺的一部分”（CB）。保罗说，人会保养顾惜自己身体，所用的正是六章 4 节和帖撒罗尼迦前书二 7 描述养儿育女的词汇。这话间接显出，他对于为了苦修而苦修的禁欲主义，是绝不赞同的（参：西二 23）。这种对自己的爱并没有错；这是生命的定律。这种生命律的延伸，其实与照顾终身伴侣的婚姻的律是一样的。但当他想到丈夫所欠妻子的“债”，应当给她的是如此亲密的关爱时，保罗又情不自禁地，把这句话再次用来形容基督怎样待教会的完美、奇妙。

30. 保罗如今从纯粹属灵类比的角度，说：因我们是祂身上的肢体。四章 25 节的主要思想是基督徒“互为肢体”。一章 23 节和四章 12、16 节，则以教会为身体、基督为头。虽然 AV 作“就是祂的骨、祂的肉”（和合本小字），应不是原文所有的字句，而是受创世记二 23 影响而加上去的；本节的文理依然显示使徒在此的思维，是更深刻地思索基督徒和基督的亲密关系。肢体是祂的一部分，正如在约翰福音十五章，枝子是葡萄树的一部分一样。按照神的旨意，妻子成为丈夫整个生命的一部分，而且丈夫要保养顾惜妻子，正如主以我们为祂身上的肢体一样，使我们成为祂生命的一部分。

31. 我们终于来到影响使徒全盘思想，引自创世记二 24 的经文。这句出自创造记载的话，是全本圣经关乎神对婚姻之计划，最奥妙、最基本的语句。教会来到容许一夫多妻的社会时，这段经文是反对这制度继续存在的论证，是教会终极的堡垒。它是驳斥性滥交终极的反证；也是婚约因离婚被迫解除时，教会绝不可能感到满足的原因了。被诘问律法为何准许离婚时，主的答复也是现今必须一再重提的答案。在不完美的、需要这种法律的社会中，“因为你们的心硬”（太十九 8；可十 5），离婚是可以的；然而，离婚总是对神旨意的否定，这是永远不可能更改的事实。主在这件事上没有赐下新的教训，只是就这句经文加以回应（太十九 3-9；可十 2-12）。在结婚之前，人与父

母的关系最为密切，对他们也有最大的责任。婚姻所带来的新结合、新责任，凌驾旧的关系之上。孝顺的本分并没有终止，但如今最亲密的关系、最大的忠诚，则属于夫妻彼此。父母若是试图介入，只会危害这个关系。夫妻二人必须离开父母，父母亦当相应地放弃某些原本天经地义的权利。接着二人要结合而为“一体”；这是神所祝福的关系，也是夫妻双方彼此的安慰和祝福。

32. 然而，保罗在其使徒事工中全心注重的，却是使教会好像婚前的新娘一般预备自己，并且好像妻子一般，在爱、合一、忠贞中与丈夫同住。他看见神为婚姻所定的模式和理想的美好之处，因此竭力劝勉作丈夫和妻子的人，要在日常生活之中，活出这个模式来。但这也是他在个人生命和工作中所遇见过，最能表达基督和教会之奇妙关系的类比。因此，他总是情不自禁地，多次回到这个主题。一方面指出，这是每个家庭都当活出的实际真理；另一方面也是奥秘

（*mystērion*）。这个字在上面的经文，曾经用作描述神在亘古之时，为人类所定旨的伟大秘密；这秘密从前是隐藏的，如今却在基督里启示出来（参看一 9 注释；又参：三 3-4、9，六 19）。用作复数时，它则比较广义地形容神的真理（如：林前四 1，十三 2，十四 2）。但有时亦能以单数形式出现，描述神的计划中，某一个已经启示出来的深奥真理（参：罗十一 25；林前五 51）；本节是例子之一。这是极大的奥秘的意思，是“这个从前隐藏，但在基督里启示出来的真理，是奇妙的”⁶⁷NEB 译得好：“这里所藏的是个伟大的真理。”（在这方面，提前三 16 是极之近似的平行经文。）本节下半的说话，并非暗示保罗漠视创世记二 24 按照字面指的是什么。魏斯科说，在说出 *mystērion* 一字之后，“圣保罗似乎踌躇了一会，思考这个原始礼仪无数的应用……然后点出其中最伟大的一个”。但我是指着基督和教会说的。两者已合为一体。丈夫为首的地位，他牺牲之爱和投身看顾妻子的本分，都不过是对基督为首、祂的爱、祂的自我牺牲，以及祂的看顾教会之描绘而已；虽不完美，今世却已无法找到更適切的一幅理想图画。妻子对丈夫的倚靠和接受他领导的本分，描绘出教会在她神圣之主面前，应当如何生活行事。

33. 然而结束全段的，应该是和使徒本来之主旨有关的应用。他放下离了题的类比，总结道：你们各人都当爱妻子。丈夫的本分，是以纯洁、简单，却超然的爱，亦即是包含每一种爱心的最纯洁之部分，以真正属于基督徒的爱 (*agapē*)，来爱妻子。妻子也当敬重他的丈夫。妻子的本分是敬重丈夫。这句话的动词直译是“惧怕”

(RV)，和第 21 节“敬畏的心”相同。这字令人联想到惧怕，与本节的意思大异其趣。爱和惧怕是不能共存的（参：约壹四 18），然而妻子对丈夫深切的爱，只能是基于同时包括“恭敬” (AV) 或“尊重”的“惧怕”。圣经屡屡呼吁人的，就是要对神心存这种“敬畏”的态度（参看 21 节注释。译按：和合本的“敬畏”和“惧怕”，在原文是同一个字）；应用在人的层面上，也是儿女对父母（利十九 3）、百姓对统治者（书四 14；箴二十四 21）、仆人对主人（彼前二 18）的本分。按照本节，这也是妻子对丈夫的本分。

B 父母和儿女（六 1-4）

1. 使徒讨论的题目，现在从夫妻关系转移到儿女和父母间的关系。他首先呼吁作儿女的要听从父母。本节和歌罗西书三 20 谈到第五诫的“孝敬”时，都具体地作出“服从”的指示。使徒接着按照以弗所书特有的惯例，冠之以在主里三个字。这句话不是表示使徒思考的是“父母之命违背基督律法的处境”（布鲁斯，*EE*），他描绘的是个基督教家庭。歌罗西书的平行经文可以有诠释的功用：如此孝顺是“主所喜悦的”的。即使是单纯的儿童，也有能力知道何谓在主里爱人，以及为祂缘故而听从。顺从的理由出奇的率直：这是理所当然的。他的意思大概是这是普世社会公认的标准，是合乎旧约律法的行为，亦符合基督本人的榜样（路二 51）。这句话用这种语气说出来，也有可能是提醒儿童说，在他们未能明白全部理由之前，有些事是他们必须接受、必须遵行的。

2-3. 本节引用第五诫，基本上与七十士译本的出埃及记二十 12 和申命记五 16 相同。麦锐说：“对儿童来说，引用他们必然从小学习的诫命使他们谨记教训，是很自然的作法。”但与第 1 节的率直

口气不同，使徒不是说出了必须服从的律法就算了。它是附带应许的。但这是第一条带应许的诫命是什么意思，却难以肯定。有人提出问题：第二诫不也是带有应许吗？如果不把神发慈爱直到千代视作应许，而当它是事实的话，第五诫岂非十诫之中惟一带应许的诫命？不少人提出了不同的解释。有人将第一条解作是十诫第二块法版的第一诫。然而犹太人惯常的作法，是将这十条诫命分为每块法版五条；将十诫解作全部律法的总纲其实没有必要。慕勒说：“十诫可说是整个启示法典的第一页” (CB)。又有人认为第一条是指这是儿童最先学习的律法，带应许只是附带的提醒，作为勉励。然而我们似乎应该将这句话的意思，解作第五诫是“首要的诫命”，特别是因为按照希腊原文来说，名词的前面是没有冠词的。马太福音二十三 23 和马可福音十二 28，都提到有些诫命比别的诫命来得重要。值得留意的还有利未记十九 1 及下，圣经在呼吁百姓圣洁 (*holiness*) 后，列出了一连串的诫命，其中以这一条居首。因此我们的解释应该如下：圣经坚持这诫命对儿童来说是最重要的，但同时亦作出了极大的应许。

本节所引述的应许，十分明显是根据出埃及记二十 12 和申命记五 16 的经文。“在耶和华你神所赐你的地上”的修饰句只在旧约有效，在此略去。余下的部分可以自然地译作“在地上”（直译，和合本：在世）。本节是不必然非要从个人角度解释，它其实也不一定是长寿的应许。在旧约时期，这话的意思是否对孝顺之人作出私人应许，已经很值得怀疑。当时和每个世代一样，保持家庭生活的健康以及训练儿童养成守法和服从的习惯，都是社会和国家安定的途径和要素。家庭生活若是解体，作父母的若不得敬重，社会就会衰微，不能长寿。

4. 与夫妻关系一样，亲子之间的责任和义务，也不是全部要某一方面独自承担的。父母不但有本分，也当受警戒。写的虽是作父亲的，在此大概意指父母，与希伯来书十一 23 一样；不要惹儿女的气，是对为人父母者的劝戒。动词 *parorgizō* 的相应名词曾在四章 26 节出现，动词本身亦在罗马书十 19，用来引述申命记三十二 21。父母要求儿女服从是对的，只是不得“反复无常地行使权柄”（罗宾逊）。家庭需要纪律，但无谓的法则、规条，和无止境的挑剔，只会使儿女“失

了志气”（西三 21）。如 NEB 说的：“你……必不可驱使儿女怀怨。”五章 29 节已经用过的动词“保养”，指出父母教养儿女所肩负的正面的本分。这字原本是指身体的喂养，后来引伸为身心灵的养育。动词的字首是个强调用的介系词 (*ek-*)，含有“藉关怀和苦心培育”（慕勒，*CB*）的意思。加尔文说：“要深情地抚育他们。”然而父母心中的首要事务，却不能单是家庭关系的融洽或儿女的快乐，而是他们对神的态度。父母至高的本分，是照着主的教训和警戒养育儿女。这两个名词需要细心研究。名词 *paideia* 及其相应动词，可能有“改正”和“惩戒”的含义，如哥林多前书十一 32、哥林多后书六 9，以及提摩太后书二 25 的例证；但亦可能含有教训（和合本）的正面意义（如：多二 12）。最理想的译法大概是“管教”（RSV）。第二个名词 *nouthesia* 是更具体的“教训”和“纠正”，哥林多前书十 11 用它形容旧约的宗旨（和合本两处经文都作警戒）。十分值得注意的是，描述圣经的宗旨也同样使用了这两个字。在保罗著作中，*paideia* 除本节以外，只在提摩太后书三 16 出现（和合本译教导人学义）。NEB 译得好：“给他们属于教养基督徒的教训和纠正。”父母若能尽上将主话语教导训练儿女的责任，主就能将祂的教训和警戒带进他们的生命中。这是基督徒父母的至高本分。如戴尔所说：“父母关心儿女对基督效忠，应该过于关心任何事物，过于关心他们的健康、他们的智能和才能、他们的财富、他们的社会地位，以及他们能否免除忧伤和不幸。”

C 仆人和主人（六 5-9）

5-7. 使徒最后转而讨论主仆间的关系。必须提及的一点是，按照原著的意思和时代背景，使徒写下本段时，仍在处理家庭内部的关系。他笔下的仆人是家奴。布鲁斯（*EE*）指出：在以弗所书、歌罗西书和彼得前书中，“对仆人的训诫比对主人的指示来得详细，并且特别附有勉励的话”，大概是反映“教会所教导之对象的社会结构”。使徒写作时心中所想的，虽然是成千上万皈依了基督的奴隶，本段的原则对于每个世代中，不同工作场所——家庭、商界、政府——的雇员和雇主，依然适用。“工作态度，以及主人和受雇的人应有之精神，

无论是在自由社会，还是在奴隶制度底下，都同样中肯”（艾伦）。

首先，圣经再次在此应用本段的主旨：顺服的原则。保罗对作仆人的说：要……听从。所用的字眼和第 1 节对儿女的命令相同。他说，要听从你们肉身的主人；选用的措词，令人立即联想到凌驾于这关系之上的“主人”，就是主自己。在每个例子中，保罗要求人顺服的程度，都是大得出人意表。例如在本段，他就加上了惧怕战兢几个字。实际上支配整个人际关系讨论的概念，是“存敬畏基督的心”而顺服（参：五 21）。这是恭敬尊重的顺服，与恐惧战栗无关。歌罗西书三 22 的平行段落，劝勉仆人要存着“敬畏主”的心服从（参：彼前二 18）。麦锐说得也许没错：“一旦体会到蕴含其中的圣洁本质，任何关系都有惧怕的成分。”好像听从基督一般这句话，就在本节中表达了这种圣洁本质（可说是与五 22 和六 1 互相平行）。基督徒无论作什么，都应当是为主而作的（罗十四 7-9）。若存顺服的态度待人，就真的流露出“为主而作”了。

再者，基督徒工作和事奉的标准，更是因这要求而彻底改观，变得与世界的标准完全不同。他们为世上主人而作的工作和事奉，要好像为天上之主作的一样。保罗时代被逼为奴的人，不见得就比今日受物质主义驱动的雇员容易办到这点。但保罗在此，也不是单单提出崇高的理想就算。他是彻底而实际的。他要求他们用诚实的心服事。身为基督徒的雇员，必须有在目标上忠诚，在出力上尽心的特征。新约用同一个字眼 *haplotēs*（和合本：诚实），来描述世上之“俗”务和基督徒的“属灵”事奉。这字最常见的用法，是形容基督徒慷慨捐献（罗十二 8；林后八 2，九 11、13）。圣经不容许有圣俗之分，亦不容许在眼前事奉——这个只在本节和歌罗西书三 22 出现的字眼，似乎是保罗自创，来表达这概念的。NIV 的翻译很能帮助我们理解：“不单要在他们看得见时，为邀功而服从……。”基督徒应当追求的理想是，不论每日的工作是否为人所见，都当接受它是神的旨意。既是祂的旨意，作事就不勉强、不随便，反而以之为乐。身为基督徒的雇员不单是世上主人的仆人，甚至奴隶，更是基督的仆人。因此使徒一再指出，当存好像服事主，不像服事人的态度事奉。“基督徒工人的每

件制品，都必定要好得可以献给神。”（巴克莱）在每一件事上，最重要的是工作精神，不仅是旁人所能看见的出产——作事，必须从心里，甘心作出来。如此他们就会忠心服事，不论所得的回报是什么样的态度，都能为在上之人尽心竭力了。可见人权不是保罗所关注的重点，而是基督徒无论际遇如何，都要能全心事奉主。

8. 对仆人的指示到了最后，重点转移到未来之交帐日。新约经常给人双重鼓励。必须将有价值的事奉，献给现时已经察看万事的神。但也不要忘记，各人都会因为所行的善事恶事，从主那里得着回报。歌罗西书三 24-25、哥林多后书五 10，以及马太福音第二十五章中，主所述说关乎审判比喻的平行经文，都同时提到了善事和恶事。然而本节只提到善事，因为使徒在此的宗旨是勉励而非警告。他知道对于身为奴隶的读者，实践他的教训是什么意思。故此他提醒他们，天上的主无所不见，好事是不会白作的。地上也许没人赞赏，甚至可能还要被人批评、误会，但忠心的事奉必会得着奖赏（参：路六 35；彼前一 17；启二十二 12）。别以为奖赏和惟独因信称义的教训，有互相抵触之处。从绝对的角度看，尽了一切本分的人，也只能自称“无用的仆人”而已（路十七 10），因为他们所得的奖赏全都是神恩所赐。同时，自我中心、不肯悔改、没有信心及信心所结出的果子之生命，也无法真正从心中发出为主作的事奉，神亦无法给予奖赏。

最后，不论是为奴的，是自主的一语，有连接第 8 节和第 9 节的作用。这原则与所有其他关乎人在神面前之本分，或神审判人的教训一样，都是没有贫富、没有为奴自主之分的，于主于仆都同样有效。使徒以下的话，就是针对主人而说的。

9. 他对作主人的说，他们待仆人也是一理，清楚表明他们是处于相同的大原则底下。当作的事在表面上也许有很大的分别，但他们也和仆人一般，要以“好像服事主”（7 节）、“遵行神的旨意”（6 节）的态度，“甘心”（7 节）行事。换言之，他们当作的，正是保罗呼吁仆人要对他们作出的事。慕勒意译道：“你要他们怎样为你的好处着想，你也要怎样为他们的坏处着想。”接下来的话十分实际。对古时作主人的来说，对仆人口出威吓是轻而易举的事，仆人也不会回嘴。

他们“用刑罚作为威胁，榨取奴隶最后一分的力量”（米登，NCB）。今日雇主的言行，可能也无别于昔日手执鞭杖的人。然而保罗却提醒身为基督徒的主人，不论对仆人说什么、作什么，都必须谨记有一位在天上的主。他们必须向这位主交帐，尤其是他们怎样对待称他们为“主”的人。RSV 正确地译出了保罗所说，主仆至终是处于同等地位的重点：“同时是他们和你们之主的那位，是在天上……祂绝不偏袒”。双方都要向祂交帐，祂鉴察彼此的关系（参：雅五 1 及下）。仆人一切的所为，都要好像是服事天上的主一般。主人对待仆人，亦当不忘自己也是奴仆，并且必须向天上之主交帐的事实。况且这位主，也是“在肉体的时候”（来五 7）为一切当权之人立下榜样的那位（约十三 13 及下）。新约在本段和其他地方，都没有谴责奴隶这个社会制度，是不争的事实。与其说注重“人权”，本段所强调的毋宁是基督徒的生活品质，和对他人的服事。然而，在绝不偏袒的神面前，人人平等，以及他们在基督里有弟兄姊妹关系（门 16）之基督教教训，却是后来导致世界各国一一废除奴隶制度的巨大动力⁶⁸。

VI 结语（六 10-24）

A 基督徒的争战（六 10-20）

10. 准备为全书作结的使徒说：我还有未了的话。他谈过神在基督里旨意的伟大，祂崇高呼召的荣耀，也讨论过因而产生的生命。个人生活、基督徒社群中团契生活，以及较亲密的家庭生活，各样的标准都已订立了。但他仍要提醒读者，这样的生活方式，必然面对了属灵争战。他本身的经历，使他对属灵战争激烈程度的认识日益深切。这种生活最不可或缺的，是神的能力。你们要……作刚强的人，直译是“你们要被强化”（参：徒九 22；罗四 20；提后二 1）。人无法使自己刚强起来；必须藉由外来力量之助而被强化。而此字希腊文的动词语态，更显示力量不是一次，而是不断加添的。再者他不是说要靠着主（和合本），靠着主的确可以刚强，更加重要的却是在主里。与

祂合一的生命，是在祂旨意之中，也在祂恩典里头；这种生命不会因缺乏力量而失败（约壹二 14）。基督徒离开了祂，什么都不能作（约十五 1-5）。但祂一切大能大力都是可以支取的——这话带我们回到一章 19 节已经出现过的两个字眼（第三个字你 *dynamis* 则以动词形式用于本节）。这些字眼在此重复，是强调该节经文已经讨论过的，那种神所提供、使人得胜凯旋的能力。

11. 没有这能力，就无法长期进行激烈的属灵争战。保罗从另一角度，描绘基督徒所需的装备——神……的全副军装 (*panoplia*；参：帖前五 8)，即第 14-17 节所描述之武装的总和 (*pan-*是“全”的意思；*hopla*，罗十三 12 译“兵器”)。它可以是指神自己所穿戴，或祂所赐的军装（和合本所赐二字原文是没有的），两个意思可能都包括在本节之内。使徒当时身陷囹圄（参看 20 节注释），每日大概都要和一名罗马兵丁锁在一起。他的思路必然经常从罗马的士兵，跳到基督军兵之上。前者以锁链和他相连，但和他有更真实但看不见之联系的，却是那位天上的战士。下面将会更详细地讨论到，在保罗心中，必然浮现以赛亚书五十九 17 中天上战士之军装（参：所罗门智训五 17-20）。保罗联想到这位战士自己的武装配备，以及赐给在祂手下作战之士兵的武器。他亦思考在他身旁之士兵的军装，与基督徒在属灵争战中之军备，在细节上有什么互相呼应之处。下面所形容的武器，是给人“面对魔鬼的诡计站立”的（直译，和合本：抵挡魔鬼的诡计）。“站立”正是本段经文的钥字，如慕勒所说：“这里所描绘的不是行军，也不是袭击，而是为天上的君王保卫灵魂和教会的堡垒”（CB）。译作魔鬼之诡计的字眼，四章 14 节也出现过（但和合本不是译作“诡计”），意思是“狡狴的谋略”。这是战事艰辛的第一个迹象。

作战的对象不仅是人的力量，更是属灵仇敌的策略。每位有经验的基督徒战士，都熟知灵魂的仇敌之诡计多端（参：林后二 11）。

12. 虽然新约几乎在每一个部分，都提到了一个有位格的魔鬼（如：太四 1-11；雅四 7；彼前五 8-9；约壹五 18），但是在今天的社会组成中，许多人都不接受这概念。对于邪恶的执政掌权者和管辖这幽暗世界之属灵力量的存在，许多人更加难以接受。但是我们不应

该过于急躁，急着要摒除圣经中所描述属灵生命和属灵争战的词汇。应当了解人类对物质世界的认知大增，不但不表示对属灵事物的认知会相应增长，反之比往日更为迟钝也是极有可能之事。对于眼不能见的世界，我们不要自以为比使徒、甚至道成肉身的主更加有智慧。米登(NCB)说得对：有些人“将‘魔鬼’一词‘去神话化’(*demythologize*)，视之为描绘‘邪恶’的修辞手法”，亦有人“虽然知道承认能够抵挡阻拦神之至恶者的存在，有其神学上的困难，但也深切体会到这个神秘的邪恶力量，是有技巧、有聪明谋略地，从事欺压清白正直人的工作”。现代的人即使有能力看透物质界的秘密，甚至奴役物质世界，却仍感到所面对的，虽然是或许可从物质角度形容的力量，其实是超乎自己可以控制的能力以外的。部分现代解经家将“人类社会的社会政治体系”，随同甚至取代“眼不能见之属灵力量”，作为执政的 (*archai*)、掌权的 (*exousiai*) 之解释。这一点必须在此详加讨论⁶⁹。保罗的确曾经使用 *exousiai* 一字来形容人类的势力（罗十三 1-3），然而本段的重点似乎是属灵争战的真实性。仇敌并非人类（直译“血和肉”，和合本属血气的）。但是，这些属灵力量当然可以利用人类作为工具。

最重要的一点，是使徒不容许读者低估敌方的力量。译作“与血和肉摔跤的不是我们”，或者更能够带出原文的重点。保罗暂时改用摔角手，来取代士兵备战的比喻，因为摔角手能够更有效表达个人挣扎的重点，又能提醒人诡计和蛮力都是有可能遇到的。接下来的是一连串与一章 21 节相仿的近义词，用来形容与基督徒敌对之属灵力量。每个近义词前面都重复同一介系词（即“对执政的、对掌权的、对……”），似乎表示“每一个属灵力量都要个别处理”（魏斯科）。*kosmokratōras*，意思是管辖……世界的。此字可以形容全世界的统治者，也可以形容在世界中拥有统治权力者；约翰福音十二 31、十四 30，以及哥林多后书四 4 对魔鬼的形容，正是在世界中拥有统治权力者的意思。新约也是经常如此，描述世界是在恶者的权势底下（约壹五 19），因此变得幽暗（参：路二十二 53；罗十三 12；西一 13）。基督徒要与之作战的，是那些在世界中持有这种权力，因而使人陷于幽

暗的魔鬼手下。他们是属灵气的恶魔，基督徒与之进行属灵而非属物质的争战。住“在基督里”之信徒的生命，也提升了在超乎物质世界的“天上”（二 6），他们在那里进行属灵的争战；因为邪恶势力试图夺取的，正是他们存放在那里的属灵基业（一 3）。

13. 保罗说，你们既知道属灵仇敌的兵力和计谋是何等可怕，所以就要拿起神所赐的全副军装。将这警告置之不理，是很危险的事。说到基督徒战士最大的目标是站立得住时，第 11 节的“站”字（原文，和合本：抵挡）已经是第三次重复了。本节初次使用这字，是和合本译作抵挡的复合动词 *antistēnai* [anti-加上简单动词“站立”

(*stēnai*)]，含有与极强敌手对立的意思（参：雅四 7 及彼前五 9，这两节经文用相同的动词，形容同样的属灵争战）。这里特别提到之磨难的日子，是争战最为激烈的时候；到时会有外在的逼迫，也有基督徒团契内部的试炼。福音书（如：可十三 4-23）和保罗书信（如：帖后二 3）里的启示经文，同样提到“主的日子”来临之前，争战会越来越逼切，战斗亦会越来越激烈，形成极大的高潮（参：约壹二 18-19）。基督徒必须作好准备，来面对这个和其他规模较小的“磨难日子”。基督徒一生有很多当作之事，也有无数事奉的机会。然而即使有伟大的作为，甚至使徒般的成就，保罗仍然看见自己到了最后，也有被弃绝的可能（林前九 24-27）。所以他在此极力强调，尽管成就了一切，有了伟大的功迹（这是动词的暗示），他们还须能够站立得住 *stēnai*）。

14. 他说：所以，要穿着所得的军装站稳了。惟有这套军装，才能使你所向无敌。RSV 作“用真理当作带子束好了腰”，正确翻译出原文分词片语的时态，和个人行动的审慎性。军装各部分的描述，是以士兵穿戴的次序列出。严格一点说，腰带并非军装的一部分，但未穿戴军装之前，底下的衣物首先需要束起。束腰是圣经常用的比喻，因为当时的人穿着长袍，束腰是工作、赛跑、打仗之前必经的准备步骤（例子可参看：路十二 35；彼前一 13）。以赛亚书五十九 17，以及帖撒罗尼迦前书五 8 对基督徒军装的形容，都没有提到腰带。以赛亚书十一 5，对“耶西的本”所发的枝条（赛十一 1）却有如下的形容：“公义必当他的腰带，信实必当他肋下的带子”。按此推论，本节

的真理不是指福音真理，而是指支持维系真理的“诚信”，即诗篇五十一 6 所说的“内里诚实”。正如“腰带使人在行动上舒适自由”，“真理也使我们可以自由面对自己、面对邻舍、面对神；缺乏真诚，则使我们处处绊跌、受制”⁷⁰。

其次要穿戴的，是公义当作护心镜；这是以赛亚书五十九 17 对天上战士的描述。该处经文和和哥林多后书六 7 “仁义的兵器在左右”一语，似乎显示使徒的意思，不是指神所归与我们、使我们得称为义、罪得赦免的公义（罗三 21-22）。反之，正如加尔文、魏斯科、慕勒等多位学者的解释，保罗是指品格上的正直，“在原则和行为上，忠于神的圣律”（慕勒，CB）。自知何为义行却懈怠不行，就等于是盔甲穿了一个大洞。公义在本节、五章 9 节，以及罗马书六 13 的用法，值得互相参较。

15. 第三，保罗说又用平安的福音，当作预备走路的鞋穿在脚上。译作预备（RSV 作“装备”）的字眼，有两个不相同的意思。它可以是指“作好准备”。接受这解释的学者（包括和合本的译者），认为保罗在此描述基督徒的争战时，虽然主要以防守为念，却也不能想象基督徒只守不攻。信徒必须带着福音前进。因此他们必须具有的“装备”，是随时随地能够将平安的好消息带给他人。他们辩称使徒的思绪，这时已经从以赛亚书五十九章，转移到二章 7 节中隐含的以赛亚书五十二 7 了。然而，希腊语名词准备 (*hetoimasia*) 的另一个意思，却是“准备好的根基”；希腊文译本用这字翻译诗篇八十九 14（“公义和公平是你宝座的根基”，在七十士译本是八十八 15），似乎就是取这意思。如此，本节的意思就可解为：信徒要在争战时站稳所必须具有的“装备”（仿佛罗马兵丁穿着的有钉凉鞋），就是知道倚靠使人在心灵和生命中有平安的福音。因此，NEB 译作：“让平安的福音成为你脚上的鞋，使你步履坚稳。”上述的第二个解释比较合乎文理，因为本段的主要思想，是在敌人面前屹然稳立。即使如此，保罗选用的字眼，依然暗示战事不能完全描绘基督徒的本分——他们仍有责任作为福音使者。本节还有一个哈纳克 (A. von Hamack) 所谓的“高妙的矛盾”⁷¹，强调基督徒所面对战事之可怕的同时，竟然提到平安

的福音。

16. 接着是“遮盖其他一切”(斯托得)的藤牌。这是一种门状长形盾牌,罗马人称为长形盾(scutum),可以遮盖大部分的身体(希腊原文的 *thyreos*, 其实是源于“门”字(*thyra*))。这藤牌就是信心,正如帖撒罗尼迦前书五 8,将信和爱形容为“护心镜”一样;保罗指出信心就是对神的倚靠。慕勒说:“磨难日子中的真正保障,永远不在乎内省,而是完全向外、朝着神作出的仰望;这就是信心的真义(参:诗二十五 15)。”(CB) 保罗觉得有需要在此略略提及对立的仇敌。新约时代的箭通常绑着浸透沥青的亚麻屑,然后用火点燃。因此木制盾牌必须盖以皮革,才可以迅速将火扑灭。保罗知道“魔鬼的诡计”(11节),包括了仇敌精心设计的如利箭般的舌头、污秽、自私、疑惑、恐惧、失望等等的火箭。使徒知道惟有倚靠神的信心,才能灭尽挡开这些射向基督徒的兵器。还有值得一提的一点是:罗马军队有一将这些大型盾牌连锁在一起的系统,使他们在面对敌军攻击时,产生整体性的防御作用。

17. 保罗接着说:戴上救恩的头盔。所用的动词对于形容救恩是神的赐与,特别合适。它又暗示救恩是对人的供应,与基督徒军装其他部分一样,可以有把握地得着。灵魂能否得救,不是要到末日才揭晓的消息。以赛亚书五十九 17,将“以拯救为头盔”的天上战士,形容为成就并且带来救恩的那位。对基督徒来说,救恩是防御性军装重要的一环,在战争中具保护功用。它可以解作是神拯救人免受犯罪刑罚的赐予,但更重要的,是祂的拯救能够在罪的权势之下保护人。帖撒罗尼迦前书五 8 的平行经文,更显示我们或者可以在此加上终极的得救,拥有完全脱离罪的“盼望”。基督徒如果没有使心志坚定的盼望,现今的拯救,和已经从昔日捆绑中得着解救的信念,很容易在争战之时受到致命的伤害。诗篇一四〇 7 和本节,在概念上有很重要的平行:“主耶和华,我救恩的力量啊!在争战的日子,你遮蔽了我的头”。

最后一样是圣灵的宝剑。旧约经常用刀剑来形容言语。恶人的说话像利刃一样伤人(如:诗五十七 4,六十四 3)。但圣经形容神的道

(直译是“话语”)⁷²亦如手中的宝剑一样,能够剖开事物,辨明真伪(来四 12)。它能带来审判(赛十一 4;何六 5),也能带来拯救。传神信息的人能够如此在别人生命中,挥动这把宝剑(如:赛四十九 2)。可是神的道在本节所表达的意思,却是持剑者所拥有的防御性武器。由于上面几节中的所有格名词,都是作同位语所有格(appositional genitive)使用,有些人便将圣灵等同于这宝剑。但本节清楚解释了这剑所代表的是什么,用的不是所有格名词,而是一个子句。这道就是圣灵的宝剑⁷³,因为它是圣灵所赐的(参:三 5;提后三 16;来三 7,九 8,十 15;彼前一 11;彼后一 21)。“当祂以真理(约十四 17)和信心(林后四 13)之灵的身分,在信徒内心工作时,祂就把剑放在信徒手中,同时使他有有用剑的能力。”(慕勒, CB) 主在面对试探时使用圣经话语(太四 1-10),就是基督徒的榜样和勉励。基督徒必须充实对这道的认识 and 了解,好使自己能够在敌军发动攻势之时,运用同样的信念和能力保卫自己。

18. 祈祷不容易形容为军装的一部分,但在基督徒对付争战的装备而言,祈祷却不能不提。RSV 在本节另开新句,但希腊原文的祈求只是分词(没有动词,所以不成独立句子),因此可与上面的命令并列。军装的各部分都描述过了,使徒可以说:“藉祈祷一一穿上”⁷⁴,然后才继续随时多方祷告祈求。在希腊原文中,“全部”(all)一字以不同形式,出现了四次之多(“随”时、“多”方、“不”倦、“众”圣徒)。诚如巴斯(AB)说的:“这里强烈地指出圣徒的生命和努力,本身就是对神的伟大祈祷。这祈祷不论环境好坏,都要以历久常新的方式献给神;这祈祷也不是以自我为中心,而是表达了全体圣徒的需要和盼望。”新约常常劝勉基督徒不可停止祷告(如:路十八 1;罗十二 12;腓四 6;西四 2;帖前五 17),本节特别提出的重点,是生命中的每件事务[本节用“时机”(kairos)一字;参看一 10 和五 16 注释],都需要用祈祷来处理。使徒自知这种要求,很难达成。人之常情是将困难带到人的面前,不向神求助。魏斯科明智地指出:“系统性的纪律,是祈祷得力之途。”基督徒惟有以祈祷为生活习惯,学习警醒不倦,祈祷才得以恒切,并且自然而然成为求救之途。警醒也是耶稣自

已经对门徒作出的劝勉，他们在客西马尼园接受考验，需要藉祈祷得力之时尤然。

但保罗在此提出了一平衡的奇妙教导。连警醒和纪律，也不能单纯倚靠人的努力，因为基督徒真正的祈祷，是“在圣灵里”（直译，和合本：靠着圣灵）的祈祷。神赐圣灵是要给我们帮助，在祈祷的事上尤然（罗八 26-27）。但和以弗所书中其他同样使用这个词的经文（二 18、22，三 5，五 18）一样，“在圣灵里”所指的不仅仅是指圣灵的帮助。圣灵是基督徒生活的环境，只要住“在圣灵里”，他们就会得着警醒的恩典，和祈祷的能力。

最后保罗说，祈祷并不受限于其时机和方式，所能够接触的代求对象亦无可限量。基督徒不应该只想到自己所面对的属灵挣扎，反要关心基督的整个教会，以及全体共同作战的同胞是否得胜（参：提前二 1）。彼得前书五 9 的关注也是如此，该节经文同样提醒蒙召抵挡魔鬼的人：“因为知道你们在世上的众弟兄，也是经历这样的苦难”。

19. 保罗要求他们为他人代祷，这时亦情不自禁地，要读者为他恳切代求。他怎样为众教会代祷，也照样不断请求他们为他代祷（如：西四 3；帖前五 25；帖后三 1）。即使身陷监狱，他仍自知处于战争的前线，也自道自己的脆弱。他所深切渴望的，不是他们为他的得以出狱而祷告，而是为他伟大的话语事工代求。为这任务，他所渴求的有二：智慧和勇气，能够清楚而没有惧怕地宣讲神的信息。他求他们代祷的，是他开口时可以得着口才。艾博特说：“只有在描述事关重大的说话时，才会用到‘开口’这个词汇。”保罗时刻都感受到神所托付给他的有关永恒救恩的福音，是何等沉重的责任。所以他至为深切的渴望，是每逢有机会讲明福音时，神会赐他当说的话（参：诗五十一 15）。再者，他既知道自己既是蒙神恩赐，才能够明白福音的奥秘（参看三 3-4、9 注释），就更知道自己必须恒常得着能力，放胆把它讲明。不致因为想要得人赞赏，或规避嘲弄或攻讦，而偏离“神的全部计划”（徒二十 27，新译本），或避重就轻地讲说福音。他和初期的使徒一样（徒四 29），所求的不是成功，或得以脱离危险苦难，而是得着勇气，能够宣讲神所交托给他的福音。

20. 使徒写到这里，一直很少提到自己；只有两次提醒读者自己作出这些劝勉、恳求、祈祷时，是身在牢狱（三 1，四 1）。此时，为了使他们的代祷较有重点，他具体地提醒他们自己的处境。他是带锁链的使节（和合本：使者）。他知道罗马城中，住有远近各国派遣而来的使节；他身处牢狱，虽然是权高位重的罗马皇帝之意思，却感受到自己作为万王之王的代表，是极具尊严和重要性的。他是他君主的传话官，劝告与神为仇的人与祂和好（林后五 20）。他就是因为这样作他的主之代表，才导致被锁链所捆绑。虽然不能完全肯定，带锁链（*en halusei*）一语大概道出了他是如何被囚。使徒行传二十八 16 说，保罗最初来到罗马时，“蒙准和一个看守他的兵另住在一处”，然后在同一章的第 20 节，他又对一个犹太人说自己“原为以色列人所指望的，被这链子捆锁（*tēn halysin tautēn perikeimai*）”。他这样形容被囚禁的景况，并不是要博取读者的同情。“保罗最关心的……不是手腕能够脱离锁链，而是口能以张开作出见证；不是自己可以得着自由，而是福音可以自由无阻地传播”（斯托得）。被囚所带来的独有试探，常常是当权者的喜怒无常，使得人向恐惧屈服。保罗自知有至死才能脱离的责任（和高贵地位），他也知道何谓照着当尽的本分为福音作见证。所以，保罗一再请求信徒，为他能以放胆讲论福音而代祷。

B 结语信息和问安的话（六 21-24）

21-22. 使徒还有一些私人的结语。这些话很像歌罗西书四 7-9，导论⁷⁵已经讨论过其中的重要性。我们对本书背景和宗旨所作的判断如果是正确的话，使徒特意不提自己或读者的私事，目的就是好使本书在亚西亚省的教会，可以有更广泛的影响。然而本省大部分的教会，依然有人和他有很亲密的关系。他既然透过各种途径得知他们的消息，如今就将关乎自己事务和状况的近讯，告诉他们知道。他这样作可能还有特别的理由：他们可能担忧他的安危（腓一 12），亦有可能因他被囚而有丧胆的倾向（参看三 13 注释）。你们所指的，就是他既听闻他们的事，便藉由机会向他们告知他的近况。如果歌罗西书的结语是刚刚完成的话，他如此写作是很自然的事，他也不会顾虑以弗

所书的读者是否知道他还有一封写给歌罗西教会的信。

推基古是保罗的信差，保罗能够称他为“亲爱的兄弟、在基督里忠心的执事”（参看三 7 注释）。形容管理基督徒一切生活、事奉、关系的在基督里，在此是最后一次在本卷书信出现（直译，和合本：所亲爱、忠心事奉主的兄弟）。推基古是歌罗西书的送信人，腓利门书自然也是由他负责。我们对他最初的认识，是在保罗第三次传道旅程结束之时。当时他是亚西亚教会的代表之一，与特罗非摩从希腊出发，大概和保罗一起抵达耶路撒冷（徒二十 4；又参：二十一 29）。在提多书三 12，保罗说有意打发他或亚提马到提多那里。提摩太后书四 12 则记载保罗差派他从罗马前往以弗所，暗示保罗经历最后的考验时，他是忠心与他一同事奉的人之一。初期教会的传统，提及过他后来成为监督，但没有一致的说法。保罗特意打发和自己如此接近的推基古，好使他能够传达准确的消息。这些消息，无疑亦包括了能够安慰他们的心属灵劝勉。

23. 接下来的问安，和书信一开始的问安一样（参看一 2 注释），其实是个真正的祈祷。保罗提到以弗所书中多次论及基督徒生命中的三大特质和福气，希望读者可以得着。平安——与神相和、自我心灵平静、与人彼此和睦——归与弟兄们。此外还有“仁爱偕同信心”（直译）。爱心可说是出乎信心的，没有用信心与基督联合，爱心就无法生长。但以“忠心”姿态出现的“信心”（两者在原文中是同一个字；参看一 1 注释），却是爱的果子。这一切都来自父神万有之源，和主耶稣基督；我们所能得着的每样属灵福气，都是以祂为中保。

24. 保罗最后祈求的是恩惠，全书以这字开始，它又是整封信的主题（又译“恩典”）。值得注意的是，在希腊原文中，这字用于书信开头的问安时，通常不含定冠词（如英语之 the），但在结束的祷文中却加上定冠词（参：林后十三 14；西四 18；提前六 21；提后四 22；多三 15；来十三 25）。或许我们应该视之为受到礼拜仪式结束祷文的影响；这显示早在此时，基督教崇拜中已经开始有礼仪的应用。但使用定冠词，亦可能不过是指“我多次谈及的那个恩典”而已。用爱我们主耶稣基督的来修饰何谓所有蒙恩之人，并不是存心表示神的恩典

具有排他性。保罗在此提醒读者，惟有以爱回应，才能继续奇妙又丰盛地领受神所赐下的慈爱和恩惠。

以弗所书在希腊原文中所用的最后一个片语 *en aptharasia*，各版本译法不一，证明其意思难以确定。罗马书二 7，提摩太后书一 10 等经文，用 *aptharasia*（“不能朽坏”）来描述永生不死。因此，RSV 译作“……用‘不死之爱’爱我们主耶稣基督的人……”。但这字亦有可能表示道德上之不能朽坏，如是者 AV 与和合本译作“诚心”爱我们主耶稣基督的人。此外，另一个全然不同的解释，则把它与神的恩典同等（“恩典偕同不朽”），不当作是人回应神恩之爱的本质。是以 NEB 译作：“愿神的恩典——恩典与不朽——与一切爱我们主耶稣基督的人同在”。米登（NCB）指出对于一卷对神恩典描述得如此多的书信，这是再合宜不过的结语；“这恩典永远不会令他们失望……它是不会改变或腐朽的”。另一方面，神的爱既是永恒的爱，我们回应神的爱（林前十三 8）应该也是恒久不变的，而且一天比一天更加光辉灿烂，直到神完满的日子来临。

注:

1. 在本导论, 一切以保罗为名的书卷都称为保罗书信。
2. 参: *Ephesians, Baptism and Pentecost*.
3. 参: van Roon, pp.45-55: 参: Käsemann, pp. 288-97.
4. 参看本书一章 1 节的注释。
5. E. Graham on 'Ephesians' in *A New Commentary on Holy Scripture*, edited by C. Gore, H. L. Goudeg and A. Guillaume (London, 1928), pp.538-39.
6. 这些平行之处的分类, 请参看 Mitton Mitton (*EE*)与 Goodspeed (*KE*).
7. Houlden, p. 240.
8. Mitton (*EE*), pp. 65-67.
9. 还有一些对比, 是值得提的: 死在罪中和藉基督而得的新生命, 以及罗六 1 及下有关认同基督的死和复活的教训。
10. 参: P. Carrington, *The Primitive Christian Catechism* (Cambridge, 1940); E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (London, 1949), pp.363 及下。
11. 'An Epistle in search of a Life-setting' in *ExpT* 79 (1968), pp. 296 及下。
12. Findlay, pp. 5-6.
13. Mitton (*EE*), p. 19.
14. Dodd, p. 1222.
15. Lock, p. 11.
16. 比较的详情, 可参: Abbott, p. 15.
17. 汤普生 (G. H. P. Thompson, *New Cambridge Bible*) 把这看法稍加改变, 认为正如本卷书所言, 保罗把收集他教训的责任交给推基古。
18. Kirby, pp. 165-72.
19. Scott, p. 136.
20. Käsemann, p. 288.
21. Dodd, p. 1225.
22. 凯尔德的作法, 是将 *hagioi* 解为原本包括旧约中神的子民, 加上“归入基督耶稣里面的信徒”。但这解释虽有可能, 却与其他保罗书信的问安中 *hagioi* 的用法, 互不相容。
23. Lincoln, p. 143.
24. Brucc (*EE*), p. 33.
25. 巴尔 (J. Barr) 在 *The Semantics of Biblical Language* (Oxford, 1961), 237-38 页中, 批评参较 *kephalē* “头”, 而不完全根据 *kephalaion* “置于标题 (头) 下, 总结”来解释这个字, 是不合理的。然而在一封形容基督是“头”的信中, 作者使用 *anakephalaiosasthai* 时, 脑海中是否完全没有这想法, 其实很值得怀疑。
26. 参: Robinson, p. 148.
27. 参看导论。
28. W. M. F. Scott, *The Hidden Mystery* (London, 1942), pp. 23-24.
29. 十分重要的一点, 是哥林多前书十五章与希伯来书一-二章, 都和本段一样, 同时讨论诗篇八篇与一一〇篇。
30. 参: S. Bedale, 'The meaning of *kaphalē* in the Pauline Epistles' in *JTS* (new series) 5 (1954), pp. 211-215. 另参: H. Schlier in *TDNT*, 3, pp.679-81; G. Howard, 'The Head/Body Metaphors of Ephesians' in *NTS* 20 (1973-74), pp. 350-56.
31. 凯尔德将本段的“丰盛”解作是指基督而非教会, 但这看法有文法上的困难。有关 *plērōma* 的特别注解, 请进一步参阅: C. F. D. Moule, *CGT*, on Colossians and Philemon, pp. 164 及下。
32. 必须提到的一点, 是分词若当作是被动式, 片语“一切里的一切” (英 all in all; 和合本: “万有”) 便会比较难解。因为在这情况下, 其语格必然是副词受格 (adverbial accusative)。但由于这片语位于分词及其冠词之间, 并与分词关系密切, 是副词受格的可能性偏低。
33. 详细讨论可参: Barth (*AB*), vol. 1, pp. 158-59, 183 及下。
34. Stott, p. 73.
35. 倘若接受某些古卷的读法, 将“基督”改作“在基督里”, 第 5 节的复合动词更是必定有此含义。在下一节中, 紧随在两个加 *syn-* 之复合动词后面的, 肯定是“在基督里”。然而, 本节的原本的读法大概是没有“在……里” (= 英语之 in) 这一个字。
36. C. Brown, *St. Paul's Epistle to the Ephesians: A Devotional Commentary* (London, 1911), p. 48.
37. Barclay, p. 125, 对犹太人鄙视外邦人的极端的行径, 作出很好的描述。

38. 参: Abbott, p. 60, 拉比著作的引文。
39. 此事记于约瑟夫 (Josephus) 之《犹太古史》(*Antiquities*) xv.11.5 及《犹太战记》(*The Wars of the Jews*) v.5.2; vi.2.4. 法国考古学家冈诺 (M. Clermont Ganneau), 在公元 1871 年, 挖掘到一块这样的碑文, 另一块碑文则在公元 1934 年发现, 现存于耶路撒冷洛克斐勒博物馆 (Rockefeller Museum)。
40. W. Grudem 在 *The Gift of Prophecy in I Corinthians* (University Press of America, Lanham, MA, 1982) 页 90-105 中, 辩称本节和第三章 5 节的片语, 应译作“同时是先知的使徒”; 这可能性虽然存在, 第四章 11 节却很明显将“使徒”和“先知”分为两个类别。
41. 另一个看法认为这石是拱门顶部, 为整个架构定形的拱心石。这看法的可能性较低, 因为房屋“尚未告竣”(米登, *NCB*)。
42. 参看导论 II;
43. 参看导论 III 最后几段。
44. 参: Grudem, *Gift of Prophecy*, pp. 90-105.
45. 参看导论 V
46. 另一种双重比较级的形容词 (*meizoteran*), 则可见于约参 4 “没有比这个大的”。古希腊诗人和后期散文作者的著作, 亦运用类似的双重形式。
47. *The Best of John Henry Jowett*, edited by G. Kennedy (London, 1948), p. 1.
48. 部分妇解神学家则更为激进, 在诠释或修正基督教之理解时, 提倡以女性为主体的神祇或女神宗教的价值, 甚至主张巫术。例子可参看: R. R. Ruether, *Sexism and God-talk* (London, 1983); *Women/Church* (San Francisco, 1985); D. L. Carmody, *Feminism and Christianity* (Nashville, 1982); 至于批判上述观点的重要著作, 可参: D. G. Bloesch, *The Battle for the Trinity* (Ann Arbor, 1985)。
49. 出自: *Abide With Me* by Henry Francis Lyte. (译按:《普天颂赞》第 383 首“夕阳西沉歌”)。所引诗句出自原著第 3 节, 但中译只有原诗八节中的 1、2、6、7、8 节。)
50. E. Haupt, *Der Brief an die Epheser* (*Kritisch-exegetische Kommentar über das Neue Testament*; Göttingen, 1902)
51. 本章的 4-6 节和林前十二 4-6 一样, 都是蕴涵了三位一体教义的经文。圣经虽然没有“三位一体”这个用语, 这些分别列出父、子、圣灵之名及其神圣职权的经文, 无可避免地归纳出“三位一体”的教义。参: 太二十八 19; 林后十三 14。
52. 经常有人辩称以弗所书在此讨论的, 以及新约好几处经文提及过的“洗”, 是指在圣灵中或圣灵所施的洗礼。但除非经文直接提及圣灵, 否则还是指教会从一开始就施行、源于施洗约翰的水礼, 比较有可能。
53. 进一步讨论, 参: A. T. Lincoln, 'The Use of the O. T. in Ephesians', *JSNT* 14

- (1982), pp. 18 及下; 另参: Kirby, pp. 97-99.
54. “众教会的使徒”(林后八 23: 原文直译, RSV 及 RV 边注) 一语, 可能是非专门的用法, 译作“使者”。这是 AV、RV、RSV、和合本(“众教会的使者”)的诠释。
55. W. M. F. Scott, *The Hidden Mystery* (London, 1942), p. 63.
56. 有关字义の詳細讨论和它在新约的用法, 请参: Robinson, pp. 264 及下。
57. 参看导论 IV. b.; E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (London, 1949), pp. 393 及下。
58. 有关这两个形容词的讨论, 参: *TDNT*, 3, pp. 447 及下。
59. Findlay, pp. 305 及下, 对保罗的伦理和论证(特别是在本书), 有珍贵的讨论。另参: C. A. Anderson Scott, *Christianity According to St. Paul* (Cambridge, 1966), pp. 197 及下。
60. 参看导论 VI。
61. 在本节和下一节, 众抄本的“我们”和“你们”有很多变化, 无法确定每处地方的原著如何。“*hēmeis* (我们) 和 *hymeis* (你们) 这两个词, 在希腊文抄本中很难加以清楚界分, 原因之一是自主后一世纪以降, 两字的读法几乎完全相同。抄写者如果是笔录口授经文的话, 往往会以此代彼。两个代名词都合用的地方, 如本处经文, 尤其容易产生混淆”(布鲁斯, *EE*)。
62. F. B. Meyer, *Ephesians: A devotional Commentary* (London, 1953 reprint), p. 48.
63. Barclay, 页 191-2、199 及下, 对于当时希腊罗马和犹太世界中生活的描绘, 为保罗在本段与第 22-33 节有关婚姻的指示, 提供了中肯的背景资料。
64. J. H. Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids, 1972), p. 185.
65. 参: W. Grudem (格鲁登), 'Does *kephalē* mean "source" or "authority over" in Greek Literature? A survey of 2,336 examples', Appendix 1, in G. W. Knight III, *The Role Relationship of Men and Women--New Testament Teaching* (Moody Press, Chicago, 21985), pp. 49-80. 格鲁登找不到明显证据, 支持“源头”是 *kephalē* 正当含义之一的看法。
66. Barth, *AB*, vol. 2, pp. 668-99, 有宝贵而详尽的注解, 讨论这几节经文对新郎新娘之描述的圣经和经外背景。
67. 拉丁语译本将 *mystērion* 译作 *sacramentum*, 以致婚姻被天主教列为“圣礼”(sacrament) 之一然而按照 *sacramentum* 的一般意义, 这形容婚姻是没有理由的; 它也不能与“福音的两大圣礼”(洗礼和主餐) 相提并论。
68. 有关初期教会对奴隶制度的态度, 参 J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to Colossians and to Philemon* (London, 1975). 斯韦恩 (L. Swain, p. 99) 对主人的劝诫作出了这样的注脚: “保罗即使没有正面攻击奴隶制度, 也在它底下安放了定时炸弹。”

69. 参: E. Gordon Rupp, *Principalities and Powers: Studies in the Christian Conflict History* (London, 1952); G. B. Caird, *Principalities and Powers* (Oxford, 1956); H. Berkhof, *Christ and the Powers* (Scottsdale, 1962); J. H. Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids, 1972), ch. 8. 至于对这看法的批判, 可参: P. T. O'Brien in *Biblical Interpretation and the Church*, ed. D. A. Carson (Exeter, 1984), ch. 5; Stott, pp. 267 及下。
70. H. L. Goudge, *Three Lectures on the Epistle to the Ephesians* (1920), p. 76.
71. A. von Harnack, *Militia Christi*(Tübingen, 1905), p. 13.
72. 本节译作“道”的是 *rhema*, 不是较常见的 *logos*。然而参经文汇编, 却显示两字在新约中经常有相同的用法。
73. 所指的并不限于圣经, 而是包括神一切藉圣灵“说出的话语”(NEB)。但我们却自然而然地, 将神在圣经中的话语视为圣灵的宝剑。
74. 引自圣诗: *Stand Up, Stand Up for Jesus* by George Duffield.
75. 参看导论 III。

新约圣经注释 以弗所书

作者: 丁道尔

青新出内部准印证 (03) 第 82 号

二 00 三年第一次印刷

开本: 889×1194 1/32

印数: 1-2000 册

印刷: 民族印刷厂承印

(基督教内部资料)