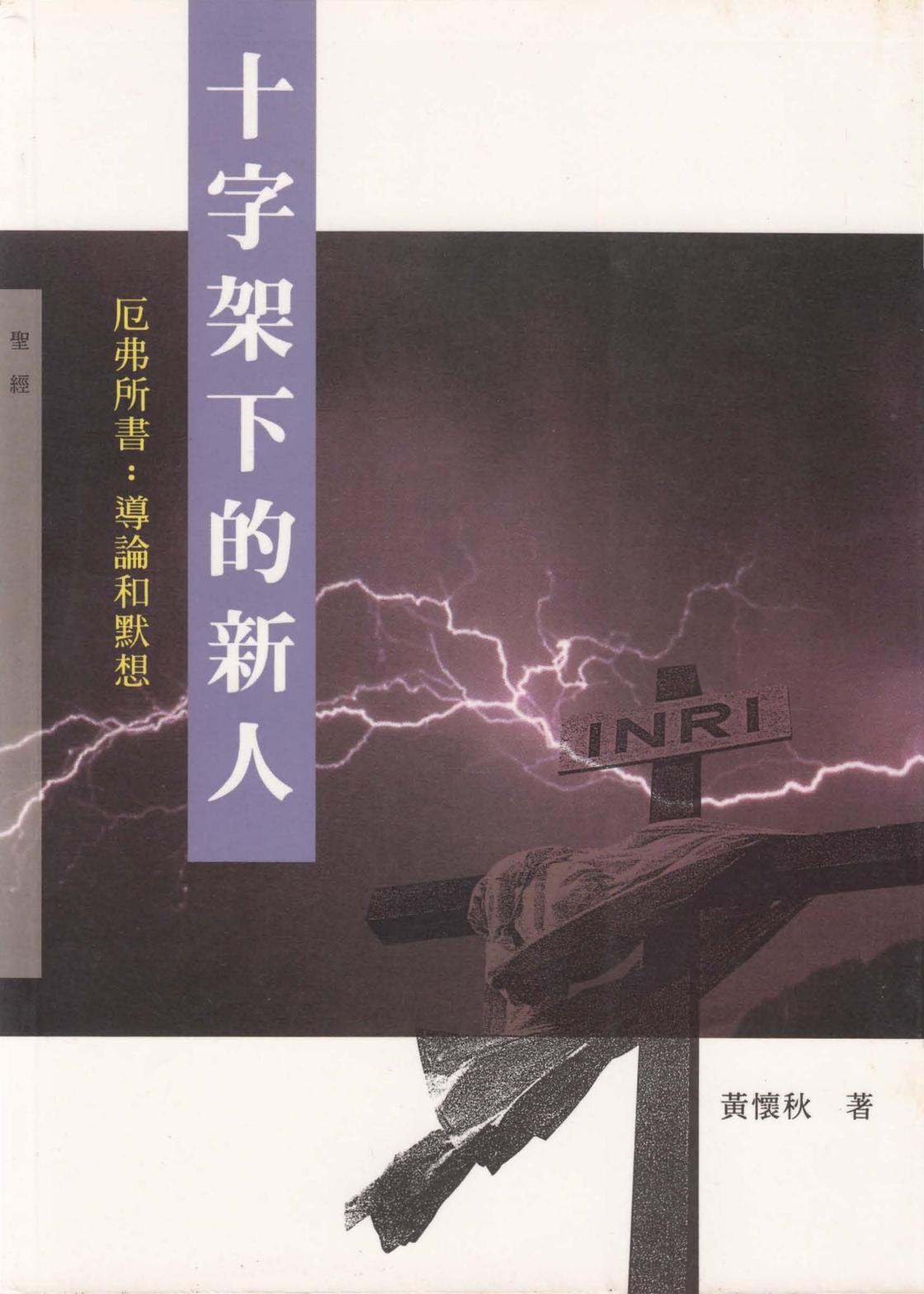


十字架下的新人

厄弗所書：導論和默想



INRI

黃懷秋 著

輔大神學叢書 44

聖經

厄弗所書：導論和默想

黃懷秋 著

十字架下的新人



目 錄

vii 房序—房志榮

ix 自序

導 論

- 5 第一章 當代聖經學上的「厄弗所問題」
- 8 一、厄弗所書的文學現象
- 1. 文字
 - 2. 風格
- 14 二、厄弗所書的神學現象
- 1. 教會論
 - 2. 末世論
 - 3. 基督論
- 23 三、厄弗所書和哥羅森書
- 1. 文學上的比較
 - 2. 神學上的比較
 - 2.1 宇宙基督
 - 2.2 基督身體
 - 一個小結
- 37 四、厄弗所書的來源、寫作場合、與寫作目的
- 40 五、厄弗所書的性質，與書信收信人

43	第二章 厄弗所書的神學思想
45	一、天主救援的主動性
	1.天主的永恆預定
	2.在歷史中的實現
57	二、基督的救贖在基督徒身上的成效
	1.基督救贖在厄弗所書的位置
	2.兩種救恩圖像
	3.傳統圖像的翻新
	4.已實現的末世論？
64	三、教會團體的特性
	1.圓滿的教會論
	2.「只有一個身體」(弗四4): 教會的至一性
	3.「以水洗、藉言語，聖化它」(弗五26): 教會的至聖性
	4.「雙方在一個聖神內進到父前」(弗二18): 教會的至公性
	5.「建築在宗徒和先知的基礎上」(弗二20): 教會的宗徒性
	結 論
89	附錄一 聖神與教會
93	附錄二 結構與內容大綱

默 想

- | | | |
|-----|-----|----------|
| 103 | 之一 | 永恆的選擇 |
| 107 | 之二 | 血的救贖 |
| 111 | 之三 | 聖神的印證 |
| 115 | 之四 | 祈禱的典範 |
| 119 | 之五 | 祈禱的典範(續) |
| 124 | 之六 | 從死亡到生命 |
| 129 | 之七 | 得救的恩寵 |
| 134 | 之八 | 在善工中度日 |
| 138 | 之九 | 和平的工作 |
| 143 | 之十 | 和好與新人 |
| 148 | 之十一 | 恩寵的職分 |
| 153 | 之十二 | 啓示·奧祕·福音 |
| 158 | 之十三 | 信·愛·知道 |
| 163 | 之十四 | 在愛中與基督相連 |
| 167 | 之十五 | 一身一神 |

172	之十六	憂鬱的聖神
176	之十七	在靈裡禱告
180	之十八	夫婦之道
185	之十九	我們的教會
190	之二十	基督徒的戰役
195		重要參考書目
201		後序：配合主日彌撒研讀《厄弗所書》—胡國楨

序

本書作者黃懷秋女士把原稿交給筆者時，請我為這本新著寫一篇序。她說這是她送到輔大神學叢書的第一部著作，如有筆者的一篇代序，會感到很光彩。仔細看完全書之後，我真覺得這光彩更加是我的，和這套神學叢書的。這不是客套，而是由衷之言。

全書分兩大部分。先有導論，把厄弗所書信在今日聖經學上的問題，該書文的文學與神學現象，與哥羅森書信的比較，尤其是厄弗所書信的神學思想交代的一清二楚。其中除了〈厄弗所書的文學和神學現象〉在《神學論集》上發表過以外，其他部分都是新著，可謂黃女士的力作，最能幫助人進一步認識保祿書信的寫作原委，及保祿本人和弟子的思想來路和去向。

第二部分蒐集了1992~1994年作者於《見證》月刊所發表過的二十篇有關厄弗所書信的默想。這些篇章把神學與靈修，信仰與生活，基督與教會，天父與萬民，今生與來世等都打成了一片，可視為導論部分的應用部分，把知識和大愛合成了一個整體，循此路線前進，的確能達到人心所想要的圓滿境界。

世界各地的華人教會正推動著各式各樣的讀經運動，繼宋之鈞神父編譯的四本《對觀福音的訊息》（上智）之後，黃懷秋女士的這本《十字架下的新人—厄弗所書：導論和默想》為各種查經聚會是一部上乘之作，值得多多利用。

房志榮 於輔大神學院
1996年6月8日

自序

厄弗所書不是我進入保祿書信的門戶，卻意外地當我在保祿思海中摸索漫遊了十多二十年後，給我提供了絕佳的整合與總結的場所。

我深入認識保祿書信是從斐理伯書開始的；至今，它仍是最愛的保祿作品，也是我在多個場合向初學者介紹保祿書信的入門書。十六年前，當我爲了我的碩士論文第一次去見後來終於成爲我論文指導教授的林柏神父時（ Fr. Jan Lambrecht, S.J. ），他遞給我一本有關斐理伯基督頌歌（ *Philippian Christ hymn* ，斐二 6~11 ）的小書。而從那一天起，我新約（保祿）研究的大門便敞開了。

五年的碩、博士生涯很快就過去了。許多人都知道，博士研究，專精有餘，但眼界卻常嫌偏狹，結論往往也不夠成熟。如今看來，這段時間其實是挺稚嫩的，不過它的收穫仍然十分豐碩，從研究方法、問題處理、到深入分析，而更重要的是：我對日後努力的方向，有了既定的目標；對聖經、基督論、保祿神學等，更有著交托終身的喜悅。

來到台灣之後，剛開始時在牧靈中心教授聖經，包括福音、宗徒書信、和若望著作，都是導論性質。後來又在輔大神學院教授書信導論和書信詮釋。當然第一封和同學研讀的，仍是斐理伯書。但我嘗試著每年都介紹一封不同的書信，於是，我開始更深入地碰觸其他保祿作品的思想、精神、和獨特性。我彷彿重新摸索著企圖再度認識這位其實已經和我神交五年的老友，常有「恨不相逢在少年」的感慨。保祿書信，常常讓我

有挖尋不盡的感動。

這樣，幾年下來，我終於看到厄弗所書。第一個感覺是：它跟其他保祿作品很不相同，冷靜、而心思細密，條理分明。愈往下看，我愈發覺，在這裡，我可以把我過去所得做一個整合與總結了。

我很喜歡有這個機會，如今厄弗所書給我提供了機緣，我想，也許很多人都會喜歡分享我的想法。畢竟，聖經學在台灣還是個新生的嬰兒！

很多人以為詮釋是很枯燥的工作。在神學院教了十年，我不得不承認，即使神學生，對於逐字逐句的聖經解釋工作，仍會感到不勝其煩，甚至在經文詮釋出來之後依舊茫然不知所措。他們更渴望知道的是如何應用這段經文。本書所提供的正是這樣的嘗試。

因而本書拋棄了傳統釋經逐字逐句的經文解釋法。不過，我這樣做，倒不完全因為上面這個原因。我想，在經文解釋方面，基督教會最近出版了（或在出版中）的幾套聖經叢書，已足以彌補了參考書不足的遺憾。其中，香港天道書樓出版，鮑會園博士主編的《天道聖經註釋》更號稱由華人聖經學者創作，而非經由翻譯的作品。除此之外，還有台灣長老教會發行的《平信徒聖經註釋》，或由校園書房出版的《丁道爾新約聖經註釋》等等，不下五六種，在提供資料方面，已經有了相當的成就，我實在無須再錦上添花，重覆同樣的工作。

不過，我也發覺，學術性的問題，在華人教會中（可能也由於華人教會的關係），並未獲得足夠的重視。本書在導論部份以「當代聖經學上的『厄弗所問題』」來介紹它們。我覺得這些問題（尤其是有關作者的問題），既然在學術上被提出，也得到廣泛的討論，華人讀經者就有知道的權利、甚至責任了。我希望讀者們可以平心靜氣地認識這個問題。厄弗所書，不管

是不是由保祿所寫，它在新約聖經和保祿書信中的地位都是毋庸置疑的。

導論部份跟著整合性地介紹厄弗所書的神學思想，這個部分包括三個段落，從天主論，到基督論，再到教會論。神學生們也許對這個部份比較有興趣，然而它卻是深入、枯燥而刻板的詮釋過程的結果。默想部份的二十篇文章都曾經在《見證》月刊中連載性地與讀者見面。記得當時在《見證》期間也曾經獲得部份讀者的喜愛，大概是由於它比較「大眾化」的原因吧！

所以本書不是專為神學生而寫，雖然他們也是我的主要對象。我常想：刻板枯燥的聖經詮釋其實是可以與優雅清新的小品文共治一爐的。讀者們假如覺得開首部份（如文學現象）較為瑣碎乏味，他可以由後面的默想部份開始看，也可以把神學思想和後面的默想摻雜一起看。期望你也和我一樣，享受到與保祿促膝長談的喜悅。

書名《十字架下的新人》取意自厄弗所書第二章 14~16 節的教會圖像。讀者們在看完這本書後，當可理解到這個意像的圓滿含意，以及我們自己，做為新人所蒙受的十字架恩澤。正如若望福音把教會歸於十字架上的基督所淌流的血和水，厄弗所書也以基督十字架的血拆毀人與人間仇恨的圍牆，來解釋這個在他身上成就的新人。

※

※

※

最後，是一些感謝的話。因為這本書得以出版，我實在得感謝許多人無私的幫忙。首先謝謝房志榮神父。他不僅接納它到《神學叢書》中，寫了序言，還詳細閱讀了原稿，並作出許多的修正。謝謝光啓出版社出版了本書，謝謝他們員工的辛勞，尤其是張介瑾女士，多方奔走、聯絡、高度配合。更謝謝胡國

植神父、楊素娥同學義務幫我排版，把尾註變成腳註，滿足我求精求美的野心。胡神父還為全書寫了後序，點鐵成金地為它畫上優雅的休止符。謝謝陳漢平同學的封面設計，劉虹伶同學也詳細校閱了全書。感謝《見證》月刊的編者和讀者，謝謝他們多方的鼓勵與支持。

最後（英文常說最後但不是最小，last but not least），最該謝謝的還是我家中一大一小兩個男人。人常說每一個男人的後面都有一個女人，但在每一個女人後面又何嘗沒有一個或更多的男人呢？我想，做一個神學工作者的先生或孩子，大概都不是一件容易的事，也需要更多的犧牲和奉獻吧！謝謝他們的包容和忍耐，使我可以放心大膽地不僅對天主作出還履行我的承諾。

一九九七年為香港人是重要的一年。但是為我來說，它也許有更重要的意義。一九九七年不僅紀念著我離開香港開始神學追尋的第二十年，也是我來到台灣繼續神學使命的第十年；一九九七也是我結婚的第二十年，和我做母親的第十年。而這些年頭都是見證著天主最最豐沛恩典的年頭。我想：人生能有幾個十年？幾個二十年呢？而我又剩下幾個十年、幾個二十年還可以再歌頌主恩呢？在這序言的最後，我願意以下面兩句話來表達我此時此刻最深的感謝：

十年主恩浩蕩

廿載與主同行

1997年5月24日

於台北新南居

導

論

厄弗所書的重要性，光看近代釋經界學者給它取的別號譯名就知道了。學者布魯士（F. F. Bruce），跟隨著皮克（A. S. Peake），稱它為「保祿主義的精華」（the quintessence of Paulinism）¹，因為幾乎所有保祿著作中的主導思想，都可以在這一封短短的信簡中找到痕跡。然而它的成就並不止於此，它並非僅僅在於重述保祿大書信中的基本主題而已；保祿的神學思想，尤其是有關教會的理論，在這裡更達到一種前所未有的，更成熟、更純淨的境界。因此，布魯士自己承認，比「保祿主義的精華」更理想的形容詞該是陶德（C. H. Dodd）的「保祿主義的冠冕」（The crown of Paulinism）²。

但厄弗所書卻不是一篇容易處理的文獻。富勒（R. H. Fuller）就曾說：「它其實是一則穿上書信外衣的論文」。巴爾特（M. Barth）稱之為保祿全集「門前的稀客」（a stranger

¹ F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 229.

² C. H. Dodd, "Ephesians," *The Abingdon Bible Commentary*, ed. F. C. Eiselen et al (New York: Abingdon, 1929), 1224~1225.

at the door)，古次比德 (E. J. Goodspeed) 更幽默：「釋經者的滑鐵盧」 (the Waterloo of commentators)³。然而許多人仍然甘心以「就義」的心情趨赴它的殿堂，共享這智慧與靈性的盛宴。因為厄弗所書信，無論在神學上還是靈修上，都已臻登極品。許多基督徒都曾因為閱讀它，獲得一生受用不盡的恩典。中國籍的沈保羅牧師形容它為「好似一扇開向天上的窗戶」，使人藉著它看得見一點「神在永世裡的心意」⁴，也就是：天主永恒救恩的偉大訊息。

我們的目的，就是要對這一篇偉大的基督徒文學作品作一點系統的整理，也為初學的讀者們提供一些文學和神學的介绍，企望沒有神學背景的基督徒也能進入保祿思想的堂奧，並且領悟它所要傳達的救恩訊息。

³ 參閱 F. F. Bruce, *Epistles*, 229, notes 3~5.

⁴ 沈保羅，《天窗——以弗所人書講解》（香港：中國神學研究院，1992），11。

第一章

當代聖經學上的 「厄弗所問題」

有關厄弗所書，當代聖經學上最尖銳、正反雙方最富對立性、也最難解決的就是它的作者問題了：它到底是如同大書信（或者那些真實性無虞的保祿作品）那樣，真地出自保祿之手呢？還是成於第二、三代受保祿思想影響的保祿學派學者的筆下呢？

這是一個牽連甚廣的問題，因為厄弗所書的其他問題，舉凡書信的真實性、宗徒權威、寫作概況（時地）、甚至收信人與書信的性質等，多少都與它有關，可以說，對這個問題的看法直接影響其他問題的解答。它是它們的基礎。

偏偏，這是個逃避正反兩面解答的問題。不管你提出什麼論據來支持正或反面的答案，別人也可以用同樣的論據來攻擊你的答案。事實上，同樣的現象（如書信的文字，風格，與哥羅森書近乎孿生式的獨特關係）經常被支持正、反面的學者所取用。奇怪的是，為某一些學者而言，這些現象清楚指明書信「後保祿」的特性，但是，為另一些學者來說，它們卻顯示出保祿創作的痕跡。

這些現象本來都是沉默的，它們並不述說，卻等待人們的

詮釋。在下面，我們將列舉這些現象（期待是客觀地）。不過，在列舉之前，我們想先看看這個問題從無至有的成長歷程。

本節的標題說：這是個「當代問題」。的確，在十六世紀以前，它根本沒有被人提出過，而在十八世紀以前，也沒有人把它當作一個「問題」來討論。事實上，在聖經批判興起以前，書信只是按照經文字面上所提供的資料來被人理解。本篇書信清楚標明它的作者就是保祿（一 1，三 1）；而書信的送信人提希苛（六 21~22）則和哥羅森書的送信人相同（哥四 7~8）。這是白紙黑字般的清楚無誤。所以，自基督宗教伊始，這封書信便被認定與哥羅森書同出一源，寫於同一個時候（保祿在羅馬被囚的時候），由同一個人把它們一起帶到小亞細亞—這個哥羅森和厄弗所兩座城市的共同省域。

教父時候很早就知道這封書信，宗徒教父多次應用它：如九〇年的格肋孟（Clement），一一〇年的坡利加（Polycarp）和依納爵（Ignatius）。光是被教父所取用這件事實便已指出，他們毫不懷疑它的宗徒性，因為為他們來說，只有保祿的名字才有這樣的權威；不過，他們也不慣於書明出處，只是不經意地隨意取用。在這方面，依肋內（Irenaeus）倒是例外的，因為他不僅暗示性地採用，還聲明這是保祿宗徒的話¹。

異端者馬西翁（Marcion, 160 A.D.）的聖經綱目雖然只有十封保祿書信（除去了牧函和希伯來書），卻毫不遲疑地收錄了它，顯然地把它放進保祿著述之林中。二世紀的姆拉多利綱目（Muratorian Canon）還沒有希伯來書，但厄弗所書卻穩居其中。至於手抄本，現存最古的蒲草紙本 P46（公元二〇〇年）把它放在迦拉達書和斐理伯書中間。最好的大楷本西乃抄本和

¹ 這段歷史請參閱 F. W. Beare, "The Epistle to the Ephesians", *Interpreter's Bible*, 9 (New York: Abingdon, 1953), 595~749.

梵蒂岡抄本（皆四世紀手抄本）中更少不了它。

對這封書信，第一個提出疑問的是十六世紀人文學者，以出版希臘文聖經而聞名於世的伊拉姆斯（Erasmus）。由於這封書信風格獨特，伊拉姆斯深感它與其他保祿書信不同。可惜伊拉姆斯的話在當時並沒有引起其他人士的回應，也許是「時辰」還未來到吧！兩個世紀之後，一七九二年英國人伊華森（Evanson）正式懷疑它的真實性。自此之後，愈來愈多人參與討論這個問題。在我們這個世紀，影響至鉅的是美國學者古次比德（E. J. Goodspeed）在一九三三年所發表的理論²。很多人被他說服而把這封書信歸給公元一世紀末的一位保祿學派門人之手。他爲了要把保祿思想綜合、應用、詮釋給另一個新的、有著自己的困難和需要的世代，乃寫成了這一封差不多包羅所有保祿思想，但卻也把它們提昇到另一個更成熟更完美的境界去的「保祿書信」。

古次比德的理論由於諾克士（J. Knox）³和米登（C. L. Mitton）⁴的發揮而大放異彩，吸引許多在這方面有興趣的近代詮釋學者如比亞（Beare），林高琳（A. T. Lincoln），斯托候臣（C. L. Stockhausen）⁵。但是主張保祿創作權的聲音也沒

² 古次比德的理論，在多種現代厄弗所注釋中都有提到。E. J. Goodspeed, *The Meaning of Ephesians*, (Chicago: University Press, 1933).

³ 諾克士發展古次比德的理論，而提出厄弗所書的作者便是逃亡的奴隸敖乃息摩的說法。J. Knox, *Philemon among the Letters of Paul* (Chicago: University Press, 1935), 85~92。

⁴ C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians: Its Authorship, Origin, and Purpose* (Oxford: Clarendon, 1951). C. L. Mitton, *Ephesians*, the New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1973).

⁵ F. W. Beare, "Epistle"; A. T. Lincoln, *Ephesians*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, 1990); F. W. Beare, *The Theology of the Later Pauline Letters*, New Testament Theology, (Cambridge: University

有絕跡，除了布魯士之外，還有富克（Foulkes），巴爾特（M. Barth）和專論厄弗所書的「權能與魔術」的雅諾得（C. E. Arnold）⁶。

有關古次比德的理論，以後還會作更詳細的介紹。但在此之前，我想我們該先討論一下這封書信的文學和神學現象。上面說過，這些現象本身不會說話，它們本是中立的。不過卻多次被人詮釋來反對或支持這封書信的保祿創作權。因此，要絕對客觀地介紹這些現象十分困難。筆者在努力嘗試之後，也不得不承認，許多結論早已潛在地隱伏在這力圖客觀的分析介紹中。

一、厄弗所書的文學現象

文學特色包括遺詞用字，風格結構等等。另外厄弗所書與哥羅森書的獨特關係也有一些是文學的；不過由於這兩封書信的關係茲事體大，最好把它獨立起來另行討論。如此一來，這裡談文學特色便只包含兩小節：文字、風格。

1. 文字

厄弗所書的用字很特別。在聖經學上，有一種統計方法稱為 hapax legomenon，原意即「一次的字」，就是統計一下在某部作品中有那些只出現過一次的字，這種統計方法可以突顯出作品的文字特色。研究厄弗所書的作者把這種方法運用到這裡來，他們發現，在厄弗所書的字彙中，有八十二個沒有出現過

Press, 1933); C. L. Stockhausen, *Letters in the Pauline Tradition, Message of Biblical Spirituality* (Wilmington: Glazier, 1989).

⁶ F. F. Bruce, *Epistles*; F. Foulkes, *Ephesians*, Tyndale New Testament Commentary (London: Intervarsity, 1966); M. Barth, *Ephesians*, The Anchor Bible (N.Y.: Doubleday, 1974); C. E. Arnold, *Ephesians: Power and Magic* (Cambridge: University Press, 1989).

在其他保祿書信中，而其中更有三十八個是連在新約的其他作品中都沒有用過的。另外，有二十七個字單單用於厄弗所書和哥羅森書⁷。這種統計顯示，厄弗所書的用字真的非常特別，與保祿、甚至與新約的其他作品的用字都有所不同。

有人以為這種情形不足為怪。巴克萊說：「保羅在以弗所書中所說的事，是以前沒有說過的。他在那裡所走的思想旅程，是以前沒有走的；當然，他需要新的字彙，表達新的思想。⁸」

假如這種解釋在大體上是正確的話，它也有例外的時候。舉例來說：保祿不是從來不談「魔鬼」，它只是不用「魔鬼」這個字（*diabolos*，弗四 27，六 11），在談到魔鬼的時候，他會直呼其名：「撒旦」（如得前二 18，羅十六 20，格前七 5，格後二 11）。可見不完全是新的思想，而是不一樣的表達方法。

另一個經常被提起的例子是「在天上」這種說法。保祿也談天，當他談到天的時候，他慣用名詞的天，（*ho ouranos*，格前八 5，格後十二 2），有時會用複數（*hoi ouranoi* 或 *en ouranoi*，如斐三 20，格後五 1），但厄弗所書卻是複數形容詞不帶名詞，嚴格翻譯過來，應該是 *in the heavenlies* — 一種很奇怪的講法。這個詞彙在厄弗所書一共出現了五次，有時是天主的所在地（一 3）、復活榮昇基督的所在地（一 20），甚至是在世的基督徒與基督結合的氛圍（二 6），但也有時是鬼神居住的地方（三 10、六 12）。可見這詞彙本身並不帶什麼神學色彩，只是「口頭禪」一類的東西，作者隨口道來，不經意地表達「屬於天」的意思，如此而已。奇怪的是這種「口頭禪」

⁷ J. Moffatt, *Introduction to the Literature of the New Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1910).

⁸ 巴克萊，《加拉太書，以弗所書注釋》（香港，基督教文藝出版社，一九八四）。

卻從來不會出現在保祿的其他作品中。

當然，除了一些保祿不常用的詞彙之外，厄弗所書擁有更多保祿常用的字眼，如恩寵、祝福、義子、光榮、智慧、啓示等等，不一而足。不過，讓批判學者更感興趣的卻是一些常見於保祿書信中，但用法卻與厄弗所書不一樣的概念。最常被人提起的例子是「宗徒」。保祿愛談宗徒，但是他親口承認的宗徒並不多，除了他自己（羅一 1，格前一 1，迦一 1）以外，就只有以伯多祿（迦二 8）和雅各伯爲首（迦一 19）的耶路撒冷宗徒了（迦一 17、19，格前十五 9），就連他的助手索斯特乃（格前一 1）和弟茂德（格後一 1）也不能入於宗徒之列，只能稱作「弟兄」而已。面對這現象，很令學者驚訝的是這一個目空一切，特立獨行的保祿竟然在厄弗所書兩次採用「（聖）宗徒和先知」（弗二 20，三 5）的這種說法。這種講法似乎指向教會中的一組人物（假如還不是一種制度化的組織的話），他們是教會中的領導階層，擁有藉聖神而給的啓示（弗三 5），還是以基督爲「角石」的教會的「基礎」（弗二 20）。此外，在書信中，宗徒有時也可與先知並列（四 11）。這時，宗徒也顯然地居先知之上，作者似乎把天主（或基督）比喻爲建築師，這位建築師以基督爲角石、宗徒爲基礎建築了教會。這樣我們馬上可以發覺厄弗所形象和格林多形象的不同，後者把宗徒比喻爲給教會奠定根基，並且是唯一根基（耶穌基督）的建築師。（格前三 10~11）。當然，這兩種形象看起來雖然矛盾，但是保祿卻沒有受任何人規定在創作時不能改換形象呀！

如果上述的例子並不算純文學的批判（「宗徒」用法的不同多少牽涉點教義成份在內），我們還可以看看 *oikonomia*（*economy*）這個字。當 *oikonomia* 出現在大書信的時候，它常是指一種職份，一種管家的職份。*Stewardship* 似乎是最相稱的譯法。保祿是「天主奧秘的管家」（格前四 1），天主把傳

福音(奧秘)的「責任(stewardship)委託給他(格前九17),叫他傳揚,因而他無可推諉。就連哥羅森書也是一樣:「我依照天主為你們所授與我的(管家)職責,作了這教會的僕役,好把天主的道理充份地宣揚出去」(哥一25)—這種講法可說是上述兩篇格前經文的綜合。可是當這同一個字 *oikonomia* 出現在厄弗所書的時候,它卻不能翻譯為「管家職份」,而該譯作「計劃」(弗一10,三9),不過這個計劃也稱為「奧秘」(弗一10的「計劃」補充一9的「奧秘」,三9更說「奧秘的計劃」)。換言之, *oikonomia* 已從格林多前書的「奧秘的管家」變成一項本身就是奧秘的計劃。

不過也有人指出 *oikonomia* 在弗三2的用法接近大書信:「想你們必聽說過天主的恩寵,為了你們賜與我的職份」。在這裡,我們姑且不論弗三2是否來自哥一25,至少我們該承認, *oikonomia* 在厄弗所書共有兩個用法,其中一個接近大書信,另一個卻與大書信迥異⁹。

類似的情況還有「奧秘」—它的內容與大書信有別,動詞的「得救」—它在大書信中從來不作完成式(perfect tense),「和解」—大書信的和解通常不是人和人的,而是人和神的和解。不過這些例子,都已超越了純文學的範圍,而進到神學的

⁹ 弗三2:「想你們必聽說過天主的恩寵,為了你們賜與我的『職份』(*oikonomia*)」,哥一25:「我依照天主為你們所授與我的職責」。在厄弗所書,只有三2的 *oikonomia* 可以翻譯為「(管家)職責」,其餘的都該翻譯為「計劃」,而非「職責」。不過弗三2卻是厄弗所書中許多與哥羅森書有著平行關係(甚或對觀關係)的例子之一。按照 Mitton 的理解,弗三2和哥一25仍是不同的,他堅持弗三2原文的意思應是: You have heard of the stewardship of God's grace, the grace which was given to me for you。換言之,在厄弗所書,所賜與保祿的是天主的恩寵,在哥羅森書,則是管家的職責。C. L. Mitton, *Ephesians*, p.126.

脈絡中了。

2. 風格

研究書信的人，喜歡區分 letter 和 epistle。letter 是真實的書信。在古代沒有電話、沒有無線電的時代，書信是人與人、人與團體、或團體與團體之間唯一的通訊方式。它的目的是交談、問候、通常都有具體的人和事作為通信的導因與目的。然而也有一些徒具書信外形、不具書信之實的文學創作，它們其實只是一則則的小論文，再配上書信的開頭和結尾。如此，這些「書信」其實並沒有真正的收信人，或者可以說它們的收信人是更廣大的群眾。這種情形，在古代不是不普遍，西塞祿（Cicero）便著有這類通訊集。論者以為：它們實質上只是 epistle，而不是真正的 letter。新約中的「公函」（catholic letters）都有這樣的特色。

但是，保祿的書信卻是真正的 letter，是保祿寫給他在傳教工作期間所建立、所關心的教會（羅馬書信除外），或所認識的個人（費肋孟書），或感謝（斐理伯書）、或安慰（得撒洛尼前書，因為有人在基督再來之前死了）、或解決紛爭、或剖析疑難（格林多前書）、或責備、或諫誨、或攻擊敵人（格林多後書、迦拉達書），而從中，他條陳理想，默思基督奧跡，反省人生問題，索尋救恩脈絡，無意中竟然成就了這許多偉大的基督徒文學兼神學作品。

由於這種寫作因素，我們現在閱讀保祿的書信，雖然事隔多年，仍然可以看到當日的教會情況，看到在這些初生的年青的教會團體內的懼怕和焦慮、困難和誘惑，也看到種種迫使這位就連白日黑夜也得勞苦操作的保祿宗徒不惜放下手頭的雜務，或犧牲難得的睡眠時間，一個人湊在昏黃的燭光下握筆書寫的危急狀況；甚至我們也幾乎看得到保祿的面目；他憂心若

焚的模樣、他急躁而直率的個性、他剛毅而不服輸的神情，常常都在字裡行間跳躍。那短促的、急激的、有時不完整的甚至近乎殘破的句法，道盡了它主人的心聲。

但是，當我們讀厄弗所書的時候，感覺卻完全不一樣。我們完全不知道這個教會的情形，除了那是個外邦人的教會（弗二 11）之外，我們根本看不到它的面孔，就好像它根本沒有在這個世界上存在過一樣，沒有留下半點痕跡。它沒有爭論，沒有異端，沒有疑難，也沒有喜樂，總之，不喜不憂，就像化外之民一樣。我們也看不到保祿的面孔，除了他是個囚犯（弗三 1）之外，我們不知道他的寫作狀況。這是所有保祿書信中最不個人化的一封，沒有激烈的爭辯、沒有生氣的責備，當然也沒有愛和關心。保祿好像連教會中的一個人都不認識，可是，他卻在這個教會裏待了兩年之久（宗十九 10）！凡此種種，都讓熟悉保祿書信的人感到驚訝。

這封書信的風格是禮儀式的，像祈禱，也像默想，安詳寧謐，肅穆沉鬱，句子漫長舒緩，比羅馬書至少長了一倍。疑問句不多，卻多了許多分詞和關係代名詞（who, whom），疊疊連連地子句加子句，形成了厄弗所書的特色。書信中的長句子舉目皆是：一 3~14，15~23，二 1~7，三 1~19 都只由一句組成，剪不斷，理還亂。又喜歡用同義詞，同義詞不以連詞（and）卻以所有格（of 或 genitive）串連起來，又是厄弗所書的另一文學特色。如一 5：「他旨意的決定」，一 11：「他旨意的計劃」都是厄弗所書愛積疊詞彙的好例子。這種滿而溢的風格也顯露在書信對「所有」、「全」、「大」、「超」、「高」等等詞彙的偏好上。一 19：「他對我們虔信的人所施展的強而有力而見效的德能是怎樣的偉大」一句中，一共用了四個表達能力的詞彙，兩個極言偉大的字眼，英文字面直譯也許更能表達出原文力量：what is the *excelling greatness* of his

power in us who believe, according to the *operation* of the *might* of his *strength*, which he has *operated*.....。在六 18 短短一節內，共用了四個表達祈禱的詞彙（三個名詞、一個動詞），四個說出「全」、「每」、「所有」的小字。英文直譯較得原文神韻：*by means of all prayer and petition, praying at all times in spirit, and to that end keep alert in all perseverance, making petition for all the saints*。現以中文試譯如下：在**所有**時候，靠著聖神，以**全部**祈求哀禱祈禱，並爲此目的，以**各種**堅毅保持醒覺，爲**所有**聖徒祈求。

這種豐富滿溢、緩慢而安詳的風格，在整本新約中是獨特的，就連哥羅森書也無法望其項背。大抵，作者寫作時的心境也是安寧的，沒有俗務纏身，也沒有惱人的情緒，如此，才能苦心積慮，刻意求工，以慢工精雕細琢出一首如此曲折多姿，卻又華麗得令人目眩神馳的散文詩。

摩法特（J. Moffatt）說：保祿平素的文字說法，傾吐出來，猶如急流瀑布，唯獨在厄弗所書裡，我們才有一條緩緩的小溪，清澈明亮，豐滿的河水，充溢了兩岸。這種描述法，基本上是正確的。

二、厄弗所書的神學現象

所謂神學現象，不是指書信的神學思想（在下面第二章會詳加介紹），而是指可以藉以推論出作者的身份，也經常被人這樣提起的一些在教義上的現象，這些現象，在不同立場的作者筆下，會有相當不同的詮釋。下面只提出三點：教會、末世、基督。

1. 教會論

在厄弗所書，當作者談到教會，或採用「教會」這個字的時候，所指的必定是普世教會。

一般人都知道，在保祿書信中，「教會」通常是指地方教會而言。即在某個地方聚會的基督徒團體。在基督宗教成立之初，這些團體通常在某個家庭內聚會，這個聚會的家庭就是一個小型的「家庭教會」，保祿多次寫信問候它們（羅十六5，費2）；就連「格林多教會」也可能是指在格林多聚會的教會團體。甚至當保祿在格林多前書中勸導他們要保持「教會的合一」，所指的首先也是這個地方教會的合一。當然，在保祿的思想中，普世教會的觀念，也不是從來沒有出現過。證據顯示，部份經文所提及的教會，已經不僅指一個地方團體了。當保祿說：「我曾迫害過（天主的）教會」（斐三6，迦一13，格前十五9）時，他所指的應該比一個地方團體要廣闊吧！就連「格林多教會」也可以有較普遍的內涵：「天主教會在格林多的呈現」。因而單就教會的觀念，從較早期的地方教會，發展到較後期的普世教會這一點上，要對這封書信的作者問題作出結論，恐怕也是不容易吧！

退一步來說，即使保祿對「教會」這個字的用法，的確有時是指地方教會，有時是指普世教會，畢竟前者是較為常見的。況且，他在大書信中所談論的教會問題，也多半是針對該地方教會所發生的具體問題，厄弗所書卻不是這樣。

在厄弗所書，不僅教會這字所指的必定是普世教會，它所談論的教會問題，也不是某一地方教會的具體問題。厄弗所書的特色，就是它經常從地方教會的脈絡中抽象出來，擺脫地方的局限，因而它得以獨立地沉思天主教會的奧跡。舉個例子來說，當保祿在羅馬書和格林多前書採用「基督身體」這個圖像

來比喻教會時，他所考慮的首先是這個地方教會的困難問題，「基督身體」這個圖像是他手上的一帖處方，他要利用這帖處方治療教會內的頑疾¹⁰—在羅馬書，是擁有不同神恩的教會成員之間合作不良的問題（十二 3~8），在格林多前書，問題也差不多，不過還加上教會分裂的問題（一 10~13，十二 12~26）、神恩誤用的問題（十二 1~11）、淫亂的問題（六 15）、吃祭肉的問題（十 17）。面對這種種問題，保祿提出「我們是基督的身體」這種肯定。這將是他手中的一帖療劑，假如信友真地能夠接受他的勸導，服下這帖靈藥，認真地看待自己和別人都是「基督的身體」這件事，再棘手的痼疾，也應該藥到病除了。

但是厄弗所書卻沒有這種地方的問題，反而，它從地方教會的藩籬中抽象出來，直接討論教會在天主永恒旨意中的作用與目的¹¹。「基督身體」也不是一帖療劑，而是作者直接反省的對象。作者採用這個圖像來反省基督教會的奧跡，它與基督的關係，以及隨著這關係而來的邏輯性後果。由於基督在厄弗所書的超高地位—他不僅是復活榮昇的基督，他還是在創世以前聖父在天上揀選、祝福、預定的場所，萬物「出發」的根源—身為「基督身體」的教會也因而有了宇宙的幅度，包涵整個宇宙，是「在一切內充滿一切者的圓滿」（弗一 23），因為基督的範圍，也是教會的範圍。在厄弗所書，教會甚至有宇宙的作用和使命（弗三 10）。它不侷限於某一定點；身為基督的身體，它也分享了它頭部基督的光榮。從某一層面看，身為基督身體的教會已經被提昇到天上，超越天上的率領者和掌權者（弗三 10），雖然，從另一層面看，它還是個地上的教會，擁有它的一切不圓滿（弗四 12~13）。

¹⁰C. L. Stockhausen, *Letters*, pp.43~44, 85.

¹¹*Ibid*, p.85~89.

可以想見，為表達這種普遍的，上連天庭，下達人間的宇宙教會的模樣，「基督身體」必定是個非常恰當而稱職的方式。這是厄弗所書教會論的特色，因而，當它從大書信中承繼了「基督身體」這個圖像，並且給予它這種詮釋法時，它也的確賦與這個圖像本身（在大書信中）從未想像過的內涵（宇宙教會、大教會的內涵）。

當然，這萬世的教會在歷史中也留下了痕跡。厄弗所書的寫成顯出它和這歷史過程中的一個定點有關。在這定點上，這個在歷史中的（普世）教會也顯出它的歷史面貌。它顯然包含了猶太人和外邦人，然而猶太人看不出是大多數，他們沒有什麼優越感，作者用不著（如同迦拉達書那樣）說服猶太人在基督內人人都是平等的（迦三 27~28），外邦人的自由已不再受到猶太人的規範。看來，迦拉達所致力爭取的那種自由到厄弗所書寫作的時候已經是理所當然的事了，因而通篇書信都沒有談論過法律的問題¹²。我們記得，當保祿寫作他的大書信的時候，他所要面對的首要問題就是法律的失效，它不能使罪人成義，因而猶太人和外邦人完全一樣，他們都是因著信在基督內成爲義人。這種法律的關懷在厄弗所書是找不到的，看來，在教會中，這個問題已經過時了。

如此說來，厄弗所書的教會現象，和保祿時候的教會現象很不一致。它是個以外邦人佔大多數的混合教會，不唯如此，外邦人也許還獲得了與猶太人平起平坐的正統地位。在厄弗所書寫作的時候，教會內一場暴風雨般的種族之爭看來是剛剛過去了，厄弗所書的作者看出，這是基督以他的肉身所完成的和平工作（弗二 14），教會內的合一已經完成。不唯如是，眼界已經提昇到宇宙的觀點之上的厄弗所書，還在這裡看出教會的

¹²C. L. Mitton, *Ephesians*, p.5.

宇宙功能：它的合一是宇宙萬物總歸於一的前奏與先聲。在宇宙源出於一又總歸於一的過程中，教會的合一是那即將來臨的更大的合一的預兆與保證。

厄弗所書的教會論全面而多姿多采，我們在第二章再詳細述說它。這一節的目的，只是要指出一些可能透視出作者身份的教會現象。無可諱言，這些教會現象，只能從厄弗所書的字裡行間讀出，因而不同的學者，會有不同的結論。況且，從保祿大書信的寫作，到他羅馬的被困，中間共有好幾個寒暑，沒有人能夠管得住保祿思想的轉變，也沒有人能夠管得住，教會對它自己看法的轉變。

2. 末世論

末日再來，在保祿書信中佔有非常重要的位置。羅馬書、格林多前後書、斐理伯書、得撒洛尼前後書都有非常出色的末日經文。保祿默想基督末日的再來，並勸導讀者殷切期待末日的救贖。哥羅森書的末世論不多，但至少在兩個地方顯出保祿一貫的特色，一 5：「這是爲了那在天上給你們所存留的希望，對這希望你們由福音真理的宣講中早已聽過了。」三 4 說得更直接更具體：「當基督，我們的生命顯現時，那時，你們也要與他一同出現在光榮之中。」

但是厄弗所書對基督末日的期待卻是一片空白。書信中除了兩個地方提及聖神的保證：「蒙受完全的救贖」（一 14），「以待得救的日子」（四 30）之外，便很少再談到末日的事宜了。顯然地，作者在這封書信中更注意的是基督現在的統治權，而不是他馬上來臨的末日，而前者亦已代替後者成爲書信中最大的課題了。整封書信瀰漫著一種已實現的末世論氣氛，信徒已與基督一起生活、一起復活、一同坐在天上了（二 5~6），用另一種說法講，他們「已經得救」（二 5、8）。完成時態

的「獲救」，直到目前為止，還未出現過在保祿的其他著述中。

當然我們也不能過份強調厄弗所書和保祿其他書信的斷層關係。有學者指出基督徒的復活和昇天在厄弗所書中並不是實在地發生，這一切都只是「在基督內」（二 6）¹³。因而，到末日去的門並沒有完全關閉，作者猶有餘地期待「得救的日子」（四 30）。也許厄弗所書只是以不同的辭彙表達羅馬書第六章信友與基督聖洗的結合（baptismal identification）而已。換言之，這一切都只是用辭與強調的不同，正如羅馬書容許信友在領洗後「在新生活中度生」（羅六 4），好使他們能夠在將來「藉著同他相似的復活與他結合」（羅六 5），同樣，厄弗所書的信友，已經與基督「一起復活了」的（弗二 6），還要再待「得救的日子」（弗四 30）。

然而，兩種說法的不同仍是顯然的。其實，堅持厄弗所書非由保祿創作的學者，也不是要把厄弗所書排除於保祿傳統之外，相反，除非在保祿大傳統的浸潤下，是無法發展厄弗所特有的風格的。

有學者指出，作者沒有完全拋棄末日的期待還顯示在作戰的圖像上¹⁴：「要穿上天主的全副武裝，為能抵抗魔鬼的陰謀。」與保祿書信比較（得前五 8；格後六 7），厄弗所書有最完備的「武裝系列」（六 11、14~17），而這亦顯示出，信徒仍然生活在衝突的世界中，天主的國尚未完全臨現，它仍在等待末日的完成。因而厄弗所書雖然比較側重教會光榮的一面，它已經在原則上與基督同在天上的事實，卻沒有完全拋棄傳統的末世觀，一種存在於已經與尚未之間的緊張。

假如這一切都是真實的，我是說：假定作者真地沒有「完

¹³C.E. Arnold, *Ephesians*, p.148.

¹⁴*Ibid.*, 155~157.

全」拋棄傳統的末世觀，畢竟，他還是往實現的途徑邁進了一大步。它比傳統的保祿神學更加強調基督的超越性，他的榮昇（一 20~22），也更強調教會，作為基督的身體，與基督同在，甚至分享到他的「圓滿」（一 23）的事實。固然，這一圓滿尚未充分完成，它還有很長的路要走，還要繼續長進，期待「潔淨、聖化」（五 26），以達到「基督圓滿年齡的程度」（四 13）。

以上是厄弗所書的末世論現象。我們分兩方面說：一方面，它固然不是完全缺乏對將來的期待；另一方面，它與傳統的保祿末世論相較，二者縱然不是完全相異，卻總有點不同。保祿書信中經常提起的一些末世詞彙，如主的日子、再來、將來的復活、身體的轉變等等，已經換成嗣業、完全的救贖、得救的日子等，換言之，它的確比保祿的末世論較為「實現」。問題是：該怎樣解釋這種轉變呢？是由於保祿思想的自然發展，或是出自另一位保祿之後的學者的突破呢？

3. 基督論

教會—末世—基督的討論順序，並不表示基督論在厄弗所書不重要，相反，它是前述各項討論的基礎。厄弗所書所以有如此獨特的教會論和末世論，正和它獨特而超越的基督論有關。因而由這裡，我們可以更清楚地看到它和大書信的不同。

基督及由他而來的救贖是保祿書信的中心；而大書信談基督，經常是死而復活的基督，可以說，復活是保祿基督論的出發點。這點，和最早的基督徒初傳，是一脈相承的（參閱宗二 14f 等各處）。在格林多前書，保祿便曾說明他從最早的基督徒團體所「領受」來的，以及他給初生的格林多團體所「傳授」的都是：「基督照經上記載的，為我們的罪死了，被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了」（格前十五 3~5）。可見死

而復活的基督，確實是保祿基督論的中心。

無可否認，當保祿在大馬士革看到基督的面容，而認出他就是天主的聖子之時（迦一 14~15）應該也同時把握到先存的概念，只是他更關心的還是十字架、血、死亡、贖價、末日、復活等等。只有在很偶然的時，他才會讓先存的基督，從字裡行間探出頭來，環視衆生（羅八 3，迦四 4，斐二 6，弟前三 16）。

但是厄弗所書卻登高望遠，它基督論的眼界起得很高，再透過這個眼界回顧救恩的歷史。它的基督從一開始即是在天上，於創世以前，與聖父同在一起的基督，是聖父在其中祝福、揀選、預定的「場所」（弗一 3~6）。換言之「先存」的概念，不僅暗示，從一開始，便已聲明了。如果說：舉揚、榮昇的基督在厄弗所書中佔據著最顯眼的位置——他已經超乎各樣權能，足踏蒼生萬有（一 21~22），這榮昇也是從創世之初已經預定了的，為能在期滿之日，顯出天主的智慧。這便是厄弗所的奧秘（三 3~6），那從創世之初已經釐定，卻一直隱含不宣的天主奧秘；而奧秘的中心正是基督。因為天主的奧秘不僅是「在愛子內」定的，它的目標也是指向滿期時的實現：使萬有總歸於基督元首。

嚴格來說，天主召選的概念來自羅馬書（羅九~十一），就連這召選是在基督內完成也隱含在羅八 28~30 中。另外，迦拉達書也曾談到亞巴郎蒙召的祝福，要在基督內普及萬民（迦三 14），並且還說這是聖經所「預見」的（迦三 8）。因而厄弗所書的貢獻，不在發明一些從沒有想像過的思想，而是把一些在保祿書信中早已隱含著的概念帶到清楚顯明的聚光燈下。位於書信之首的讚美詩（一 3~14）——在其中已經綜合了整個厄弗所神學的精華——以前所未有的力量充分發揮了「在基督內召選」的概念。——4 首先說天主「於創世以前在基督內揀選了我

們」，這個思想跟著在讚美詩的其餘部分一再重述。11 節重申我們是天主「按照自己旨意的計劃……早預定了的」。「他的旨意」（11），或「他旨意的奧秘」（9），「他的措施」（10），甚至「他旨意的決定」（5）都指著這「預定」（5、11）的時刻，一件「在創世以前」（4），「在天上」（3），「在基督內」所預許的「奧秘」（一9，三4）。

不過，厄弗所書最主要的基督論，卻不是「先前的召選」，而是「末日的揚昇」—宇宙的基督。關於這點，影響它最深的，是哥羅森書。傳統的保祿神學基本上著限於基督和所有被贖人類的關係，他是全人類的救主。唯獨哥羅森書卻突破了傳統的門限，把基督描述為宇宙的基督—他的救恩不再侷限於人間，就連天上地上的一切都在他內受造，在他內與天主和好（哥一15~20）。換言之基督的救恩不僅及於人類，他也戰勝了宇宙權能之士，是它們的救主。無可否認，厄弗所書缺少了哥羅森書對基督在創造時的活動的冥想（哥一15），然而哥羅森書的基督卻是它的預設，是它的出發點。它預設了一個宇宙的基督，萬物都源自他，如今又要在他那裡歸於一統（弗一10）。在厄弗所書，每當基督出現的時候，就是這一位基督—超越於萬有之上，一切權能在他之下俯伏低頭（一20~23）。就連人類的被贖—他的新生，也被描述成一種權能的轉換（二1~10）：從前的我們「跟隨世界的風氣，順從空中權能的首領」（2），那時的我們原是死的，如今，和復活揚昇的基督一起—「一起生活」、「一起復活」、「一起坐在天上」（5~6），我們已經從死亡進到新生。

可以說：如果厄弗所書有超越的教會論，那是因為它有超越的基督論；如果厄弗所書有更為「實現」的末世論，也是因為它的基督已經實現地完成了他的救贖工程。因而，尤其當我們把書信中教會—末世—基督三者結合起來一起評賞的時候，

我們當更能發覺厄弗所書的確已經進展到一個更為成熟、更為純淨的境地。在保祿神學的發展史上，它的確已經邁出了一大步。和早期的保祿神學相較，已經不可同日而語了。

這兩節的目的是探究厄弗所書的文學和神學現象，以便更能掌握它真實的作者。在探究的時候，雖然盡力避免，卻仍一再碰觸到它與哥羅森書的關係。事實上，要回答它的作者問題，也只有處理過這兩封書信近乎對觀式的密切關係之後才能做到。在下一節，我們會開展我們的視野，從厄弗所書邁開大步，走向哥羅森書的原野。

三、厄弗所書和哥羅森書

討論完厄弗所書的神學和文學現象之後，我們當可發現到，不管厄弗所書是不是保祿寫的，它的作者必定和保祿淵源深厚，非常熟悉保祿的思想。在許多地方，他重複保祿說過的話，但有的時候，這一種重複卻又是一次翻新。有人說，即使是同一條溪流，人也不可能兩次插足在同樣的溪水中。在保祿傳統之流中，厄弗所書的現象，大概也就是如此吧。

但在眾多保祿書信中，厄弗所書卻有一位摯親的密友。它們經常出雙入對，形同孿生。不唯如此，這一位密友還經常扮演著厄弗所書和保祿大書信的中間人的角色；假如在保祿大書信和厄弗所書之間，有著一種傳統的連繫的話，它就往往出現在這連繫的中間階段。本節的目的，就是希望了解厄弗所書和它的密友哥羅森書之間撲朔迷離的關係。企望這樣的探索能對厄弗所書的作者問題有進一步的啟發。

研究的步驟還是從文學上的特徵入手，再進到神學思想的比較。

1. 文學上的比較

這是兩封非常奇特的對觀書信：有時，是一小段經文幾乎字字相同（弗六 21~22 / 哥四 7~8），有時，是一大段經文的結構、次序、甚至最主要的關鍵詞（key words）完全一樣（弗五 22~六 9 / 哥三 18~四 1），但更多時候是形同而實異、撲朔迷離地對觀式的似是而非（如弗三 2~7 / 哥一 25~27；弗一 7 / 哥一 13~14；弗二 1、5、6 / 哥二 13；弗四 16 / 哥二 19 等等，不一而足），乍看之下似乎一樣，但實質上卻又相去甚遠。新約作品中，除了對觀福音之外，沒有比它們二者彼此關係更密切的作品了。

詞彙統計學顯示：全哥羅森書共有三分之一的詞彙出現在厄弗所書中；在厄弗所書的一百三十五經節中，共有一百一十五經節與哥羅森書九十五經節中的七十三經節相平行。如果把厄弗所書分為十一個單位，除了第四個單元（弗二 11~22）外，其他的十個單元都可以在哥羅森書信中找到它們的平行文¹⁵。以上的統計不能不令人吃驚。

下面把這兩封書信中最令人驚訝的一段表列出來，供讀者參考（經文仍然採用思高版）：

¹⁵Cf. J. Coutts, "The Relationship of Ephesians and Colossians", *NTS* 4 (1957~58), 201~207; E. P. Sanders, "Literary dependence in Colossians", *JBL* 85 (1966), 28~45.

弗六 21~22	哥四 7~8
今有我可愛的弟兄， 且忠於主的服務者 提希苛， 給你們報告一切， 好使你們知道我的事 和我現在作什麼。 我特意打發他到你們那裡去， 為叫你們知道我的情形， 並叫他安慰你們的心。	關於我的一切， 有我親愛的弟兄， 忠信的服務者 及在主內的同僕 提希苛， 告訴你們。 我打發他到你們那裡去， 就是為把我們的事報告給你們， 並為安慰你們的心。

其實，中文的翻譯，由於譯文的關係，還沒有把這兩段經文的一致性完全表現出來。Mitton 在比對過希臘原文之後說：除了兩個字之外，弗六 21~22 共有三十二個連續字是從哥四 7~8 中一字一字重複過來的¹⁶。若以哥羅森書為主，你更發覺，除了「同僕」兩個字之外，它和厄弗所書是完全一樣的。

無疑地，如此大段的相同在整封書信中只出現過一次，但請看以下這兩句範圍雖然較小，然而也同樣叫人眩惑的例子：

¹⁶C. L. Mitton, *Ephesians*, p.11。在希臘原文中，現在思高聖經安排在 21 節末的子句，即「好使你們知道我的事」原來位於全句之首。而 Mitton 所謂「除了兩個字之外」的那兩個字，思高也把它安排在 21 節末，即「我現在作什麼」。這是哥羅森書沒有平行文的地方，在中文翻譯的對觀表上亦清楚可見。其餘的中文聖經上的差異，只是兩篇譯文用字措辭上的不協調，希臘原文完全一樣。

弗五 6	哥三 6
就是爲了這些事，天主的忿怒才降在這些悖逆之子身上。	爲了這一切，天主的義怒才降在悖逆之子身上 ¹⁷ 。

弗五 19	哥三 16
以聖詠、詩詞和屬神的歌曲，互相對談，在你們心中歌頌讚美主。	以聖詠、詩詞和屬神的歌曲在你們心內，懷著感恩之情，歌頌天主。

但再下來的範圍就更小了。有時是一句中只有一兩個詞兒相同，或對調，但相同之處卻微妙得很耐人尋味。例如在弗一 13 是「真理的話」、「得救的福音」，在哥一 5 卻是「福音真理的宣講」；弗一 7 是「在他愛子內，藉著他愛子的血，獲得了救贖，罪過的赦免」，哥一 13~14 則是：「……在他愛子的國內，我們且在他內得到了救贖，獲得了罪赦」。另外，這兩封書信的倫理部分都非常注意「邪淫、不潔、和貪婪」（弗五 3、5，哥三 5），兼且都把貪婪等同爲「偶像崇拜」（弗五 5，哥三 5），都勸告人要「脫去舊人，穿上新人」（弗四 22~24，哥三 9~10），而關於新人，厄弗所書的解釋是：「就是按照天主的肖像所造，具有真實的正義和聖善的新人」（弗四 24），而哥羅森書則是：「這新人即是照創造他者的肖像而更新，爲獲得知識的」（哥三 10）。如此這般的例子，在書信中還有許多，不能盡述。

¹⁷哥三 6「悖逆之子身上」不見於 P46，B，D* 等古老手抄本，應是早期的手民從弗五 6 移過來的。可見這兩種經文的相似性很早即被發現。

現在，我想以哥三 1~10 為例，比較一下兩封書信相同的地方：

哥羅森書	厄弗所書
三1 你們既然與基督一同復活了，就該追求天上的事，在那裡有基督坐在天主的右邊。	二6 使我們同他一起復活 ¹⁸ 一20 叫他在天上坐在自己右邊
三2	
三3 因為你們已經死了。你們的生命已與基督一同在天主內了。	二1 你們從前.....是死的 二5 同他一起生活.....一同坐在天上
三4	
三5 你們致死屬於地上的肢體致死淫亂、不潔、邪情、惡慾、和無異於偶像崇拜的貪婪	五3 至於邪淫、不潔.....提也不要提 五5 貪婪的，即偶像崇拜的，
三6 爲了這一切，天主的義怒才降在悖逆之子身上	五6 爲了這些事，天主的忿怒才降在這些悖逆之子身上
三7 當你們生活在其中時，你們也曾一度在其中行動過	二2 那時你們生活在過犯罪惡中，
三8 但是 (de) 現在你們該戒絕這一切忿怒、暴力、惡意、詬罵、	二4 然而 (de) 富於慈悲的天主 四31 一切毒辣、怨恨、忿怒、爭吵、毀謗、
和出自你們口中的穢言，	五4 猥褻、放蕩、和輕薄的戲言
三9 不要彼此說謊 你們原已脫去了舊人，和他的作爲	四25 戒絕謊言 四22 該脫去.....舊人，
三10 且穿上新人，這新人即是照創造他者的肖像而更新，爲獲得知識的。	四24 穿上新人，就是按照天主的肖像所造，具有真實的正義和聖善的新人。

¹⁸ 「與基督一同復活」(過去式)在整個保祿全集中只出現在哥羅森書及厄弗所書。在其他保祿書信，通常都會說「與基督一起死亡」。參閱本書第二章(頁60~63)。

論者以為，像上面這些例子，在新約書信中的確並不多見，因此不能單純地以同一個作者為由便把它們匆匆交待過去，很簡單，除了這兩封書信外，保祿的其他作品並沒有出現過這種關係。

2. 神學上的比較

但上面的例子還是純在文學的層面講，並未碰觸到神學的範圍。假如論到神學方面的異同，則又別有一番氣象。在這裡，我只願提出兩點，但卻是最重要的兩點，也是最富代表性的兩點。首先是宇宙的基督（Cosmic Christ），其次則是教會之為宇宙基督的身體。

2.1 宇宙基督

宇宙基督是哥羅森書的棟樑，是整封書信理論的基礎，是作者對抗「以哲學、以虛偽的妄言，按照人的傳授，依據世俗的原理，而不依據基督」，來「勾引」哥羅森人（哥二 8）的宗教混合主義（religious syncretism）的主要根據。為哥羅森書而言，基督不僅是人類的救主，他也是宇宙的救主。因為，他身為創造經紀人（agent）的範圍不僅及於所有人類，還包括整個宇宙：「在天上和在地上的一切，可見的與不可見的，或是上座者，或是宰制者，或是率領者，或是掌權者，都是在他內受造的」（哥一 16）。不惟如此，宇宙的創造也是它蒙救贖的原因，因為創造它的也救贖了它：「藉著他（基督）使萬有，無論是天上的、是地上的，都與自己重歸於好，因著他十字架的血立定了和平」（哥一 20）。一句話，基督不僅是人類的基督，他也是宇宙的基督；不僅是人類的救主，也是宇宙的救主。

大體來說，這種宇宙的基督論可以算是哥羅森書的創舉。因為雖然保祿的書信偶爾也會突圍出類似的宇宙冥想，但畢竟屬於少數，並且片面而未臻純全。例如在羅八 19~23，等待天

主子女顯揚的「受造之物」自然不限於人類而已。而在格前八 6，一首早存的詩歌也提及萬物的來源：「只有一個天主，就是聖父，萬物出於他，我們也歸於他，只有一個主，就是耶穌基督，萬物藉他而來，我們也藉他而有」。至於在用詞上，格前十五 24 就更相近了：「基督將消滅一切率領者、一切掌權者、和大能者」。不過這些初步的宇宙論述，只有到哥羅森書，才算發展完成。哥一 15~20 的基督頌¹⁹，一開始即稱基督為「不可見的天主的肖像，一切受造物的首生者」。基督是萬物受造和獲救的管道、也是它們受造和救贖的所在與目標²⁰。可見保祿平素只注意基督與人類關係的這種救援論視野，到哥羅森書的確全盤地擴充了。如果追問，是什麼導致哥羅森書的這種突破。答案即是：這和它的寫作背景有關。

如果哥羅森書是厄弗所書的學生兄弟，至少有一個地方顯示出這對學生兄弟之間的差異，而這也是哥羅森書比厄弗所書接近保祿一般書信的地方。前面提過，所有的保祿書信，包括哥羅森書在內，都是真實的書信，有它們寫成的具體背景。哥羅森書便是這樣，因為書信中在在都顯示出教會內真實的困境，與作者急切的關懷。原來，這一個位於今天的土耳其境內的初生小教會，也和迦拉達教會、格林多教會一樣，受到敵人的侵擾。不同的是，進入哥羅森教會的，不是猶太籍的法律主

¹⁹哥一 15~20 是新約中著名的讚美詩之一，與斐二 6~11；若一 1~18；弟前三 16 等齊名。研究它的作品很多。參閱 F. F. Bruce, *Epistles*, p.55. n.73.

²⁰三個前置詞表明基督在創造工程上的三種角色，萬物的創造是 in him, through him, for him（哥一 16）。至於立定和平，主要則是用 through him，藉他，他是天主立定和平的管道，宇宙的和平是他的工作（一 20）。

義者，而是混和著猶太的希臘式宗教混合主義²¹。這種宗教混合主義，也和台灣的民間宗教一樣，敬拜各種在天地間的精靈。它們是宇宙中的「上座者、宰制者、率領者、掌權者」（哥一 16），控制人類的命運。不同的是：這種希臘式的敬拜與天象的淵源密切。希臘人很早就懂得觀察星空，他們相信，每顆星星都由神靈掌握，因而都有不變的航行軌道，而由這衍生出地上的月朔節期，它們對人的禍福吉凶，有著絕對的影響。因此，若要趨吉避兇，必須奉守月朔齋期（哥二 16），又要敬拜天使鬼神（哥三 18），在生活上必恭必敬，對神鬼奉承取悅，如此才能苟且圖安於這個惡神縱橫當道的悲劇世界。

這種宗教混合主義，在基督宗教興起之初，是相當普遍的。看來，哥羅森教會也受到它的影響了，書信中隨處可見它的痕跡。除了敬天使、拜鬼神、奉月朔、守節期之外，哥羅森人還要克己苦身，奉守「不可拿、不可嘗、不可摸」的戒律（哥二 21、23），生活中處處受制，苦不堪言。而最嚴重的還是：宗教上的實踐也致命地削弱了他們對基督的信仰。基督，為他們而言，只是天界裡許多鬼神中的一個而已！

要對抗這種宗教混合主義，作者請出他的宇宙基督。他沒有否認這些掌握星體運行，因而也掌管人類禍福吉凶的靈精神鬼的存在，它們在一世紀是理所當然的，而是以宇宙基督把他們的力量相對化。因為基督並不是它們中的一員，相反，它們是在祂內受造的，與住有「整個圓滿」（哥一 19）的基督有著根本上的不同。基督是它們的主宰、是它們的創造，是它們的

²¹哥羅森異端者帶有猶太的傾向，此為許多釋經學者所接受。但他們卻不是迎拉達式的猶太法律學者，而是混和了希臘神祕思想的「哲學家」。（哥二 8）。1970年 E. Schweizer 把他們與希臘新畢達哥拉斯學派作出比較。本書不詳細討論哥羅森異端者的性質，只籠統地稱呼他們為宗教混合主義。

救援。它們惡毒猙獰的面貌已經轉變，因為基督已經在它們叫囂對陣的宇宙戰場上，立定了和平。

厄弗所書完全接受這種哥羅森特有的基督論，它從這裡出發，卻對之存而不論，反而處處預設它，視之為理所當然。固然厄弗所書缺少了像哥一 15~17 般的宇宙的冥想；它沒有默想過在創造時基督作為創造經紀人的功能，「一切都在他內受造」只是哥羅森而不是厄弗所的講法。然而，厄弗所書的基督，和哥羅森的一樣，也是先存的。他是在創世以前天主揀選我們的所在、管道、和標準（弗一 3）。可以說，對於先存的基督，相對於哥羅森書（由於它的創作背景的關係）比較注意他在宇宙各權能中的超越地位，厄弗所書更關心他之於被揀選者（教會）豐富的恩寵。然而這一位以自己的血完成救贖和罪赦的基督（弗一 7），本身便是宇宙性的。而這，厄弗所書（不同於哥羅森書）不是從創造層面去講，而是從天主的永恒計劃。因為在天主的計劃中，這一位統合所有被救贖者於一身的基督，也是天上地上萬有的總歸向（弗一 10），而這一切於「時期一滿」便會出現。為厄弗所書的作者而言，這個時期已經來到了。當天主使基督從死者中復活，他也同時叫他在天上坐在自己的右邊，「超乎一切率領者、掌權者、異能者、宰制者，以及一切現世及來世可稱呼的名號以上」（弗一 20~21）。抑有進者，這一位位高諸天，以宇宙權能作踏板的宇宙性基督，在厄弗所書還被稱作「萬有的頭」，或「萬有的元首」，他「在一切內充滿一切」（弗一 23）。他就是哥羅森書「住有整個圓滿」的宇宙的創造者和救贖主基督（哥一 19，二 9）。

這一種大宇宙的基督論，在保祿書信中其實是很少見的。哥羅森書為了應付對它滿有威脅的異端思想，乃摘取保祿書信中點點滴滴的少量資料，發展成它書信的基本綱領。厄弗所書承接這個思想，卻沒有繼續往這個方向推進，只是處處預設它。

在這個前提下再度構思這位高凌宇宙的基督和他與被揀選者之間的關係。當人足登泰山，視野自然遼闊了，厄弗所書也是一樣：站在巨人的頭頂上，登高望遠。它所看見的，遠超保祿其他書信的一般境界。

2.2 基督身體

除了宇宙基督之外，把哥羅森書和厄弗所書緊緊連在一起的還有「基督身體」這個教會圖像。上面提過，基督身體是保祿特有的概念，它首先出現在格林多前書和羅馬書，在勸勉該地方教會應該團結一致的上下文裡。可是，當這個圖像再次出現在哥羅森書和厄弗所書時，它的涵義卻和它首次出現在大書信時有很大的不同。

要認識基督身體這個圖像，大抵該從大書信談起。

讀聖經的人都知道，格林多真是個多事的地方。教會內的問題層出不窮，舉其大者而言之：有兒子竟然走向父親的女人，同他的庶母同居（格前五 1）；教會內的爭訟又鬧到人間法庭去（格前六 1）；他們的聚會更是紊亂不堪（格前十四 27~33），在主餐桌上「有的饑餓，有的卻醉飽」（格前十一 21）。而這種現象，其實都導源於教會內部的痼疾——缺乏真正的愛、關懷、與彼此的尊重。過份實現的末世論讓部分自視為強壯的基督徒誤以為已經完全擁有基督，他們自以為擁有天上的智慧，有超凡的神恩，因而看不起軟弱的、無能的、平凡的弟兄。保祿寫信給這個團體，提出基督身體的說法：「你們便是基督的身體，各自都是肢體」（格前十二 27）。教會（一個集體位格）是一個有機的整體（organism），就像人一樣，不僅有一個身體，也有一個靈魂（spirit），並靠著這個靈魂的滋潤（格前十二 13），身體得以維持它的整體性、富有活力和秩序。它雖有許多部分，卻組成一個整體（格前十二 12~13），在表面看來

各部分雖有高下優劣，實質上卻無分軒輊（格前十二 22），它們彼此需要，共存共榮，共同建設基督的身體（格前十二 25~26）。

這就是基督身體的圖像。上文說過，它在大書信中提出，是作為一種處方，治療教會內的頑疾。藉著這圖像，保祿勸導格林多人保持教會內（格林多這個地方團體）的統一、尊重各成員之間的平等；作為肢體，是沒有尊卑之分的。

然而，在教會論上，基督身體還有更深的含義。講這話的保祿，是用猶太人的思考方式。猶太人沒有身靈的分別；歌頌靈魂，以為靈魂不朽的，只是希臘人而已。為猶太人而言，人不僅「有」一個身體，他就「是」自己的身體。反過來說，一個人的身體，就是他自己。這是很真實的，真實到即使人死後，暴屍荒野，被野犬噬食，所噬食的仍然是這個人自己。如此一來，我們當可領會到當保祿說「我們是基督的身體」時，他所意謂的竟是「這個身體就是基督」。我們是身體，身體是基督。換言之，我們就是基督，他不是教會內，他就是教會本身，他就是自己的身體，這個我們各自都是肢體的身體，以致於誰若傷害了這個身體（教會），就是傷害基督自己²²。

基督和教會息息相關，他甚至於就是教會。當保祿在大馬士革聽到一個聲音，清晰地對他說：「掃祿，掃祿，你為什麼迫害『我』？」（宗九 4）的時候，他一字不哼，絲毫不為自己分辯——「主啊，我什麼時候迫害過你？」因為他眼睛雖然看不見，心下卻是清朗透明極了！現在，他把自己的這個經驗寫在格林多前書，他說：「就如身體只有一個，卻有許多肢體，

²²這種“realistic” interpretation of the body of Christ, 見 L. Cerfaux, *The Church in the Theology of St. Paul* (New York, Herder, 1959) pp.266~282.

身體所有的肢體雖多，仍是一個身體，『基督』也是這樣」（格前十二 12）。這個「基督」（教會），我們藉著洗禮加入（羅六 3），我們構成他的身體，我們也就構成了他！

在格林多前書和羅馬書以外，基督身體這個圖像是沉寂的，及至它再次出現在獄中書簡的時候，卻又是別有一番光景了！

上面說過，哥羅森書的主導思想是宇宙性的基督論，作者以這個思想來回應教會的困難，一種宇宙性的恐慌。基督就是這種恐慌的回答，因為祂凌駕了所有控制人的能力。在哥羅森書看來，整個宇宙都是基督的，因為先存的基督不僅是宇宙的來源，他更是整個宇宙得享和平秩序的保證。而教會—基督的身體，若要脫離被操縱的命運，唯一的方法就是與它的頭基督保持親密的關係，換言之，要真正的做身體，讓頭部的力量來供應你，支援你，而不能「妄自尊大，而不與頭相連接」，因為「由於頭，全身才能賴關節和脈絡獲得滋養而互相連結，藉天主所賜的生長力而生長」（哥二 18~19）。

換言之，在哥羅森書，藉著「基督身體」這個圖像，作者想要達成的，是一種外在的合一（external unity）：地上教會與天上基督的結合，而不是格林多式的內在的合一：教會內各信友間的平等互動，友愛的連結²³。同一個圖像，由於教會所面對的困難有所不同，而有著不同的重量，不同的寓意。

不過，若論「基督身體」這個概念在哥羅森書的發展，最重要的一環還是頭部的出現。因為在格林多前書和羅馬書，這個圖像的應用都沒有突顯出頭部和身體的不同，並且，正因如此，保祿才能藉此圖像表達出基督就是教會的思想—基督就是他的身體，而這個身體即是教會。現在，在哥羅森書，由於頭

²³C. L. Stockhausen, *Letters in the Pauline Tradition*, pp.43~45, 86.

的出現，基督不再是身體了，教會才是身體，而基督則是身體的頭，他超越於教會。基督的超越性是哥羅森書最大的貢獻，它補充並更正了格林多前書太內在性所造成的缺失。

有關「基督身體」的教會論，厄弗所書是完全繼承哥羅森書的傳統的：基督是教會的頭，教會是他的身體（弗一 23），因著頭的滋養，全身結構緊湊，身體才能穩定的成長（弗四 16）。只是，在厄弗所書，作者的視野是普世性的。厄弗所書沒有一字一句暗示這個教會是某一個地方的團體，它包括一切基督內的信徒。事實上，厄弗所書的中心思想就是所有人，不管是猶太人，還是外邦人，都已在基督內合而為一。當然這種內在的、橫向的統一還須結合另一種外在的，與頭部基督的統一，如此才能建樹基督的身體，使它成熟，並達到圓滿。而教會的合一也將引導並帶領整個宇宙在基督內歸於一統。

在邏輯上，厄弗所書可說是隨著哥羅森書的思考路線發展。它處處認同也預設哥羅森書的主題，自己卻不停留在這個題目上，卻高瞻遠矚地把它帶到另一個境界。它接受宇宙基督的主題，並發展基督身體的思想。因為當這個圖像應用在哥羅森書的時候，作者所注目的首先還是哥羅森這個地方小團體本身的困難，只有到厄弗所書，當作者完全擺脫地方的侷限的時候，那個普遍的、不受限於有形可見的具體空間的教會本身才躍進作者的視野。於是，在基督身體這個教會圖像的基礎下，他得以重新審視這個主題。他從豐富的保祿傳統中引進其他支流，使這個基礎圖像和它週邊的領域更平坦更遼闊了，他一再追問：教會，妳有什麼特質？既是基督的身體，妳又擔負些什麼使命？妳該如何自處，才能不辱沒妳高貴的品質？

一個小結

上面我們看過厄弗所書和哥羅森書近乎學生式的關係，這關係有文學上的，也有神學上的。筆者以為：這些關係，真的是難以解釋的。姑且不論哥羅森書的作者是不是保祿，厄弗所書都可以說是哥羅森書「再過去一點點」。但這一點點去的有夠遠了。在這裏，有傳統保祿思想的再現，有兩封或三封不同書信中相關意念的合併²⁴，也有某一個關鍵主題的綜合、應用、詮釋、甚至發展，而成就新的觀念。圖像多是舊的，但所表達的意念卻有時是全新的，相反地，也有用新的詞彙表達舊概念的例子。其結果就是一封很保祿也很不保祿的書信，而這也是導致釋經學者對它的創作人議論紛紛，莫衷一是的原因。表面看來，它的作者似乎已經到達江郎才盡，走投無路的地步了，他只能一再借用別人的講法，重複固有的詞彙，但骨子裏，他卻擁有高度的宗教智慧與創作靈感，對時代的流逝，周邊的事物反應敏銳，熟知死守不如活守的道理，更明白基督徒文學作者的主要任務，不在死背教條，重複議論，而在於以洞察的心靈，為新時代把脈，好讓基督的救贖碰觸到每一個待救贖的靈魂。

無論如何，作者與保祿淵源深厚，必定深受他的薰陶，也熟知他的理論。然而這一個人又在那裏呢？

²⁴ 比對弗一 13~14 對聖神的描述及迦三 14、格後一 22 的相關經文。Mitton 以為在這經文上，厄弗所書是結合了格後及迦三的講法， Cf. Mitton, *Ephesians*, p.13.

四、厄弗所書的來源、寫作場合、與寫作目的

上面列舉了厄弗所書的各種現象，其中有文學現象、神學現象，還有與以保祿屬名的其他書信（尤其是哥羅森書）的關係等。若僅就其中的某一現象本身而言，要從這裡出發好推論出它的作者，當然並不容易，說服力也不強。但各個現象綜合起來，情形就不同了。如今，它的保祿創作權已遭受嚴重的挑戰。不同的學者分別提出不同的創作理論，然而大體上，各種後來的理論似乎都離不開它們的先驅者—古次比德在一九三三年的重整²⁵。古次比德之後，學者或是提出一些異議，或者彌補一點破綻，或是提出另外的可能人選，然而古次比德最基本的理論還是保留下來：厄弗所書是一位第二代的基督徒，為把保祿書信中豐富的神學思想詮釋給另一個世代的信徒而寫成的。

古次比德認為：厄弗所書不是保祿的作品，不過它的作者卻與保祿全集的淵源深厚，而它的寫成也與保祿全集的收集整理有關。簡單來說，有人收集了保祿生前所寫的所有書信，並把它們裝訂成冊，而成為新約中第一個文集（collection）。當他收集完保祿全集之後，他還寫下保祿全集的導言，企望這個導言可以引介讀者進入保祿神學的殿堂。換言之，雖然我們在現存的新約手抄本中，還沒有發現任何一本是把厄弗所書放在保祿其他書信的前頭的，但厄弗所書卻應該放在那裡。它是保祿神學的摘要，是進入保祿大殿的玄關。在這裡，所有保祿書信中的重要思想都包融在裡面了，而且經過消化整理，按照當代的基督徒（大部分是外邦人）所能理解的模式，也針對他們

²⁵ 古次比德的理論，在許多當代的厄弗所注釋書都會提起。 Cf. C. L. Mitton, *Ephesians*, pp.7~11; F. F. Bruce, *Epistles*, pp.241~246.

這個世代所面對的困難眩惑，以及所體會到的急切需要而條陳出來。再者，由於作者異常的秉賦，以及他對時代的深刻體驗，書信中某些思想更超越了原來的限度，而達到前所未有的成熟境界。這是一篇深思熟慮，按部就班，結構緊密的神學創作，成熟安閒有餘，熱情衝勁則稍嫌不足，和一般的保祿書信大異其趣。

古次比德創作理論最獨特的地方，就是它不但解釋了厄弗所書的來歷，並且還為這封書信的寫作提供了可能（如果不是可靠）的寫作場合。如果教會中有人要寫作一封「類保祿書信」，我們必須解釋促成這個文學行為的教會背景，它的生活實況。現在古次比德把厄弗所書歸因於保祿全集的出版，這該是一個可能的解釋吧！不過，跟著來的問題便是：這個全集的導言為什麼特別珍愛哥羅森書？而這則和這位保祿全集的編者兼出品人的身份、背景有關。

我們知道，新約書信是基督徒文學作品，在它們取得「經」的地位之前，並沒有在每次聚會中朗讀的法律地位。它們被送往某一個地方，也只為該地方教會所專有，而沒有必須交換傳誦的約束力。固然，它們在最初的階段必定曾經公開宣讀過，但也只是因為書信中所述說的內容的急迫性而已——為解決教會中一個急切的困難，如聚會的紊亂等，沒有比公開朗讀保祿的告誡勸導更有力的方法了。然而這並不賦與某封書信法律的「經」的地位。過了一段時間之後，尤其是當所處理的問題過去之後，這些基督徒的文學作品也就被人束之高閣，乏人問津了。這是整個古次比德理論的核心，他說：漸漸地，保祿被人遺忘了，假如不是在這個時候，宗徒大事錄正好出版的話，整個保祿就要被歷史的洪流所掩蓋了。宗徒大事錄的出版，喚回許多人塵封的記憶，也讓他們渴望認識保祿——這位宗徒大事錄的英雄，以及他的思想。

一位基督徒，住在小亞細亞境內，由於地緣的關係，他早已熟悉哥羅森書信（甚至早已把這封書信背得滾瓜爛熟了）。如今，他再依據宗徒大事錄所提供的線索，逐一搜尋早已湮沒了的保祿全書。他走過迦拉達、斐理伯、得撒洛尼、格林多、以及羅馬等地區城市，終於如願以償地找到它們。這是歷史中第一次有人閱讀保祿的全集，它裡面偉大的思想一定深深地吸引並且征服了這個不畏艱苦的尋寶人。而更重要的，是他還決定要把這些有永恒價值的作品集合起來，出版面世；並且爲了幫助他的讀者們，他也嘗試按照自己的體會，發揮保祿的理論，用更適合這一代信衆的詞彙，把保祿思想中艱深的或因時間關係不再被理解的部份闡述出來。好讓他的讀者們，不僅像閱讀一些從前的歷史事件，或者認識一些過去的宗教概念一般閱讀這些書信，而是把它們視作活的精神食糧，有生命能鼓動心靈，也能應付今日的宗教難題，正視當下的教會問題與時代脈動。換言之，保祿的書信應該在另一個不同的時代仍能發揮它的作用，感動每一個有著相同的人生渴求的受造心靈。

以上就是古次比德對厄弗所書的創作境況的重整。它的確解釋了厄弗所書的許多現象，雖然它也提供了另一些難題。這點下面再加討論。我們首先談談這樣的一位人物的可能人選。郭諾士補充說他可能就是費肋孟書提到的那一位敖乃息摩。哥四9提到他，因而他應該認識哥羅森書的送信人提希苛，本身又是哥羅森人，這樣更可以解釋他對哥羅森書的熟識和喜愛。另外，他也可能就是教會傳統中所說厄弗所首任主教敖乃息摩，這樣更可以解釋他對厄弗所一地特別有興趣，並因而把他自己的作品歸於厄弗所的原因。

並不是所有人都同意古次比德的理論。平心而論，它雖然解釋了不少厄弗所書的疑難，但也投下了許多不確定的因素，究其原因，就是這理論中有太多猜測的成份。但是猜測終究是

猜測，如果一個理論只是建築在猜測的上面，它的困難可想而知。舉例來說：說厄弗所書是保祿的導言，說宗徒大事錄使人記憶起已被遺忘的保祿，甚至追蹤發掘他所寫下的，但如今卻已湮沒無聞的書信，再說這一號人物就是逃亡的奴隸敖乃息摩，都只是些毫無根據的、沒有任何方法可資驗證的假定。

但這並不是說古次比德的理論便毫無可取之處，至少他嘗試解釋厄弗所書寫作的原因：把保祿書信詮釋給另一個世代的基督徒，而這便是每一代基督徒在閱讀天主的聖言時都必須具備的素質，也是厄弗所書最有價值的地方。事實上，如果我們不想新約的事跡淪為過時的歷史，如果我們希望基督和他的訊息歷久常新的話，我們就需要厄弗所書，就需要厄弗所式的寫作、應用、與詮釋了。因而我相信，這就是古次比德厄弗所理論最偉大的貢獻。認識這一點，比想像式地重建各種假定的場合重要多了。因為，我們固然由於時間的隔閡，無法再重組出它當初的寫作場合，然而，這點缺憾並不影響我們對厄弗所書的欣賞，也不會削減我們對那一位以自己的經驗啓示日後的基督徒正確的讀經態度的前輩的敬仰啊！

五、厄弗所書的性質，與書信收信人

上面的討論已經顯示：厄弗所書很可能不是一封真實的書信，有確定的收信人和具體的寫作背景，而只是一則配上書信的開頭和結尾的小論文。和希伯來書，及其他公函一樣，這種形式的寫作正是保祿以後，受保祿書信影響的基督徒文學的特色。

也有人把厄弗所書歸類為一種通諭式，或傳單式的一般信函。這種一般信函沒有固定的收信人，任何符合收信人的一般條件的人士都可以是該信函的收信人。就如雅各伯書信是寫給所有猶太籍基督徒的信函，厄弗所書則是寫給所有外邦籍基督

徒的信函。這些基督徒不一定認識作者（指個人的交情，他們應該聽過保祿的大名的），作者也多半未拜訪過收信人。

換言之，厄弗所書的性質和它的收信人有很密切的關係。它極有可能最初不是寫給厄弗所的。一 1「在厄弗所的」一語，並不出現在某些古老的手抄本中（二世紀的蒲草抄本 P46，以及四世紀的大楷本西乃抄本及梵蒂岡抄本）。二世紀的異端論者馬西翁把這一封書信稱呼為「致勞狄刻雅書」。也許，他所看到的那個抄本在一 1「在厄弗所」的那個地方寫上「在勞狄刻雅」，又也許，他是從哥四 16 中推斷出來的。無論如何，他手頭上的抄本一定不會有「厄弗所」這個字，否則他是不會把厄弗所更改為勞狄刻雅的。

但是，我們也不要太輕易就把厄弗所書等同為勞狄刻雅書，因為同是二世紀的姆拉多利綱目竟然同時記下兩個名字：厄弗所書及勞狄刻雅書。及至三四世紀，奧力振、巴西略、和熱羅尼莫的手抄本中，似乎都沒有「在厄弗所」這幾個字。

由此可見，厄弗所書原來不是寫給厄弗所的。這個結論和書信中的內在證據不謀而合。上面說過，厄弗所書是保祿書信中最不個人化的一封。在這裡，他沒有提到從前旅居厄弗所的日子，沒有問候他闊別多時的朋友，也沒有透露個人的生活訊息。和宗廿 18~35 那篇言辭激昂、感情洋溢的對厄弗所長老的告別演辭比較，更有天壤之別。

如果厄弗所書果真不是寫給厄弗所教會的話，它計劃中的收信人便有以下幾個可能性：

- (1) 它可能是一封寫給所有基督徒的公函。有人以為「在厄弗所的」幾字原來不出現在致候辭中，把它們從一 1 中扣除，這一節經文便成了「給那些信仰基督耶穌的信徒」，而沒有指定收信人的所在地了。但如此一來，這一節經文便顯得措辭古怪了。和羅馬書、格林多前後書等的平行文比較，

差不多可以肯定的是空下來的位置應該是填上一個地名的。

- (2)它原來是寫給另一個教會的，但當這一個教會的名字（也許還有一些個別的問安）被擦掉之後（可能爲了傳閱的原故），卻機緣巧合地給人填上厄弗所的名字。但這一個假定的「假定」成份太大了，況且我們在厄弗所書中也沒有看到這另一個教會的蹤影。
- (3)它可能是寫給某一個特定區域（如羅馬帝國境內的小亞細亞省）中的數個地區教會的、傳閱式的信函。如此便可能在應該填上收信人的位置上空下來，讓收到信的人（或負責送信的人）自己把名字填上去。也可能是有好幾份抄本，每份抄本都寫下不同的收信人的名字。最後，機緣巧合地，流傳下來的竟是寫上「在厄弗所」的這一份。若是如此，我們爲什麼沒有發現寫上別的教會名字的厄弗所書信呢？而在書信中致候辭上，又爲什麼不注明是寫給許多教會的書信，如同格林多後書，或迦拉達書那樣呢？
- (4)最後，更有可能的便是，這封書信其實只是一個後學模仿保祿作書的形式而寫成的。因而它僅是一篇披上書信形式的論文，最後慢慢加入保祿全集之中，而成爲保祿全集的一部分。無論如何，在一有聖經流傳開始，它就被稱爲致厄弗所人書，就被視作保祿宗徒所寫給厄弗所教會的一封信了。

第二章

厄弗所書的 神學思想

談到厄弗所書的神學思想，許多人都會把他們的注意力放在它的教會論上。無可否認，教會論是厄弗所書最偉大的成就，是它最顯眼的課題。由於它不受限於某一個地方教會的具體需要，它的教會論是普世性的，題材更廣泛，反省也更深刻更完整。這一切，使它看起來就像一篇教會論論文一樣。假如說，在厄弗所書，教會是基督的「圓滿」（弗一 23），那麼，厄弗所書的圓滿，也許就是它的教會論罷！

然而，圓滿的教會論終究是教會論，它不會成為基督論的分枝，不會取代基督論，也不會排擠基督論。因而，近代的聖經學者，大都不能同意楷斯曼（E. Käsemann）所說的，在厄弗所書基督論已經為教會論所吸收，甚或已經變成了「教會論的一種機能」（a function of ecclesiology）一只為教會論服務——這一種說法¹。為厄弗所書的作者而言，不管教會的地位如何

¹ E. Käsemann, "The Theological Problem Presented by the Motif of the Body of Christ" in *Perspectives on Paul* (London, SCM, 1971), pp.120~121. 有關這問題的爭論，可看 C. E. Arnold, *Ephesians: Power and Magic. The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical*

優越，也不管它的使命如何高超，若脫離了基督，教會仍是一無所有。假如在所有受造物當中，它是一個特殊的，甚至有宇宙功能的得救團體，也只是因為頭部基督的「充滿」而已（弗一 23）²。

由此可見，論到厄弗所書的神學思想，除非我們先瞭解了基督為他的教會所完成的一切，我們實在無法清楚交待厄弗所書的教會論。基督是教會的作者，是它的頭，是它的主和救主（弗五 23）—它的一切源出自基督，它的生命、它的能、它的活力，沒有一樣不是他的。我們可以如同梅格蘭（H. Merklein）一樣說的：教會論沒有吞噬基督論，反之，它變成了完完全全的「基督教會論」（Christological ecclesiology）³。

不過，厄弗所書還有一位最終的，既隱藏又自始至終都顯露出來，並控制大局的真正作者，他才是救贖的主角，所有萬事萬物最終極的根源。正如書信開首的讚美詩所說的：一切讚美只能歸於「我們的主耶穌基督的天主和父」（弗一 3），是他自創世以前便預定了救贖的旨意（一 4f），是他施展「強有力而見效的德能」在基督身上（一 19~20），是他以同樣「大能的功效」之恩寵（三 7），光照宗徒，並賜與「職分」（三 3），最後，也是他為一切信徒預備好當行的善工（二 10）。

Setting (Cambridge, University Press, 1989), pp. 162~165; A. T. Lincoln & A. J. M. Wedderburn, *The Theology of the Later Pauline Letters* (Cambridge, University press, 1993), pp.137~141.

² 弗一 23：「身體是一切內充滿一切者的圓滿」一句，詮釋上十分困難。光就圓滿的意思來說：它可以是充滿者，也可以是被充滿者。如是，弗一 23 可以被理解為：身體充滿基督（一切內充滿一切者）故此是他的圓滿，或身體被基督所充滿而成為他的圓滿。

³ H. Merklein, "Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefs" in *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften* ed. K. Kertelge (Freiburg, Herder, 1981), p.62.

可以說，整封厄弗所書所述說的，其實都是天主的工作，是他救援的偉大奧跡。

本章以「厄弗所書的神學思想」為題，它將分三大段落。第一段論天主救援的主動性；第二段論基督的救贖在基督徒身上的成效；最後一段才論教會這個得救的團體的特性。我們希望這個三段結構可以含蓋厄弗所書主要的神學思想。我們也考慮過，應否給聖神另立一節，如此將成為天主－基督－聖神－教會的四段結構。但是厄弗所書談論聖神的經文不算多，而且大都與教會論有關。可是，以教會的四大特性為綱領的第四節又似乎放不下聖神論。思前想後之後，只好把厄弗所書論及聖神的地方輯錄起來，題為「聖神與教會」，附於教會論之後，以饗讀者。

一、天主救援的主動性

主動性（ initiative ）一詞，最適合描述天主的工作。祂是救贖的出發點；是第一個行動者。談到得救，原來主動的不在人，即不在人決定相信，或自願加入基督徒團體。人的行動，只是回應天主的主動，這一主動，厄弗所書稱為「天主的旨意」（一 5）。而它，如同天主一樣，是永恆的。

1. 天主的永恆預定

厄弗所讚美詩

在厄弗所書一開首，取代了一般書信的感恩經的，是一首向「主耶穌基督的天主和父」（一 3）歌詠的讚美詩。這一首讚美詩不僅位於書信的最開端，它還整合了全封書信許多主要課題，以詠讚的方式，從開始即揭示了書信的基本綱領。

有人從這首詩歌的主題、思想發展、及重句等等發現到它的三段結構。第一段（一 3~6）詠聖父，第二段（一 7~12）

詠聖子，第三段（一 13~14）詠聖神；每一段結束前均重複詠唱「為頌揚祂的光榮」一節。這種分法，固然有助於我們對詩歌內容的理解，但它卻不是絕對的。從文法看，這十二經節只由一句長句組成，主動詞隱藏在這句的最開首：Blessed (be)God who.....，即「（願）天主受讚美，祂.....」。換言之，整首詩歌只有一個動作：讚美天主聖父，跟著便敘述祂的工作。其實，綜觀一二兩段，工作的都是天主，而基督則是天主工作的場所（在基督內）或管道（藉著基督）。換言之，這裡只有一個主題：「源自天主經由基督」（from God through Christ）。正如米登（C. L. Mitton）說：「這裡最富特色的地方就是它完全集中在天主的行動上」⁴。到了第三段（詠聖神），人的行動第一次躍上檯面，然而這些行動動詞所暗示的卻是被動性的接受，如「聽」、「信」等等。可見整首詩歌詠讚的其實只有一件事：天主永恒救贖的主動性。

而這個永恒救贖是一早就預定了的。「預定」（predestination）的概念在這首詩歌中至少重複了四次（4、5、9、11節），且以各式各樣的方式表達。首先，第4節以過去式的「揀選」（exelexato）配合表達時間的片語「創世以前」來表達「預選」的觀念。第5節重複第4節的思想，不過這次直接用「預定」這個動詞（pro-horisas）—預定我們得義子的名份。和「預定」差不多是同義詞的是「預先計劃」（pro-etheto, set forth），它出現在第9節，用來形容天主所預先計劃好的奧秘，即第10節所啓示的內容：「時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」。第11節還用了兩個與pro-有關的複合詞彙，即pro-horisthentes（預定，與第5節的「預定」同一字根）及pro-thesin（預先計劃，它的動詞已出現在第

⁴ C. L. Mitton, *Ephesians* (Grand Rapids, Eerdmans, 1973), p.44.

9 節) 來述說「我們是按照天主預先計劃好的旨意被預定作產業的」這一思想⁵。簡言之,天主的永恒預定就是這首詩歌的主題,作者一再重複這思想,歌頌讚美天主一早(比任何從人而來的行動都要早)就已預定好我們(在基督內的信徒)在祂神國中的位置。

除了預定的概念之外,作者也一再重複「天主的旨意」(the will of God, — 5, 9, 11)或「天主的好意」(the good pleasure of God, — 5, 9),「天主的計劃」(— 11),甚至有重疊成「天主旨意的好意」(— 5),或「天主旨意的計劃」(— 11)的。當然,天主的旨意和祂的預定有關,因為所謂預定就是按照祂永恒的旨意來釐定的。

預定

「預定」是個聖經概念。早在舊約已有天主使法郎心硬(出七 3),在論到天主的仁慈寬恕,又有天主為人再造一顆新心(則卅六 26)的說法。在新約,當若望福音以它特有的表達方式,說天主使看得見的成爲瞎子(若九 39)時,所暗示的同樣是預定的概念。不過,論到聖經的預定說,它的至上證人卻是保祿。

早在得撒洛尼前書,保祿已經對他的讀者們說過:「天主沒有『揀定』我們爲洩怒,而是藉我們的主耶穌基督獲得拯救」(得前五 9)。這裏所用的是 *etheto*,和弗一 9 的 *pro-etheto* 已經十分相近,所差的只是還未包含「預先揀定」的「預作」概

⁵ 爲表達預定的思想,新約基本上以字首 *pro-* (pre, 先)結合知、定、計劃等動詞而成。常見的詞彙共有三個, *proginōskō* (預知), *prohorizō* (預定), *protithēmi* (預定計劃)。除了第一個外,其餘兩個都出現在厄弗所書。而在羅八 28-29,短短兩節中,更是三個詞彙全數出現。

念而已。

保祿諸書信中，和厄弗所書的預定說最相近的是羅馬書。羅八 28~29 這樣說：「天主使一切協助那些愛他的人，就是那些按他照他的『預先計劃』（*pro-thesis*）而蒙召的人，獲得益處，因為『他所預知的人』（*hous pro-egno*），他也『預定』（*pro-ōrisen*）他們與自己的兒子的肖像相同。」這裏有三個表達「預作」的詞彙，其中竟然有兩個也出現在厄弗所書。此外，在羅九~十一，雖然預定的專有詞彙不是那麼普遍，但在論到以色列人的得救與天主的救援旨意時，保祿所表達的也是天主在召選上的絕對自由，以及人的責任分擔。

所以厄弗所書是位在保祿的大傳統中，而它的貢獻在於：讓這個在保祿書信中並不陌生的主題得到充分的發展。在空間上，它擴充了預選的範圍，所預選的不僅是猶太人，也不僅是外邦人，甚至還超越了所有人類，而及於天上和地上的萬有（一 10）；在時間上，預選伸展到創世以前（一 3），成就於滿期（一 10），而在聖神的印證下指向終末（一 13~14）。總言之，從一而來，終歸於一，這就是天主預選的既定目標。

厄弗所書預定論

分析厄弗所書第一章 3~14 節，它肯定：

1. 天主的預定是永恆的，它發生「於創世以前」（一 4）。信友們之蒙召，他們之認識天主，接受祂「屬神的祝福」（一 3），絕非偶然，而是祂永恆計劃的一部分，是祂的「預選」。假如在詩歌中（參照弗一 7），救贖也包含在預定之內的話，那末，我們也可以說，救贖比創造更加古老，它絕對不是創造失敗之後才想起來的補救方法。

- 2.天主的計劃是「在基督內」完成的⁶。「在基督內」（或其他類似的公式，如「在他內」、「在他愛子內」）在這首讚美詩中共用了十一次（一 3，4，6，7，9，10〔2x〕，11，12，13〔2x〕），它說明天主救贖的方法，也說明天主預選的場所或範圍。首先，基督是天主預選的範圍，祂所揀選的包含那些在基督內的，即那些與基督（他的死亡，還有他復活的生命）連結為一的。這種看法，把基督看成一個集體位格，而基督徒，由於他們與基督結合，所以「在基督內」早蒙恩選。另一方面，「在基督內」也說明天主救贖的方法是藉著基督。如此，in Christ也差不多等同為through Christ，後者在詩歌裡也用了兩次（一 5，7）。換言之，在基督內，就是藉著基督，就是藉著他的血（一 7）。天主不僅預定了救贖，從一開始祂就預定了十字架的救贖。十字架一早就出現在天主在創世以前的計劃中，它絕對不是人回應不恰當，或賠補天主公義所受的過份傷害的結果。那麼，十字架是爲了什麼？
- 3.因爲愛（一 5）。十字架訴說天主的愛，而不是天主的公義或懲罰。保祿多次把十字架和愛連起來（如羅五 6~8，格後五 14，迦二 20），本篇的特色只是把這相連提早到創世前的揀選中。如果天主在創世以前已計劃了十字架的救贖，這計劃啓示的便是祂對衆生無限豐富的大愛。
- 4.所預定的是人的救贖（一 7）。預定不是爲永罰，而是爲

⁶ 「在基督內」可以有三種用法：(1)用於規勸：保祿請求基督徒必須「在主內」生活，生活必須符合他們在基督內的特質。(2)在基督內=藉著基督。(3)在基督內即與基督結合。參閱 J. A. Fitzmyer, "Pauline Theology" in *The Jerome Biblical Commentary*, ed. R. Brown, (Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 19), pp.822~823.

- 永福。奧斯定的預定說在這裡找不到聖經的根據⁷。而所謂救贖，用另一種說法講，就是獲得義子的名分（一 5），罪過的赦免（一 7），作天主的產業（一 11），最後，蒙受完全的救贖，頌揚祂的光榮（一 14）。
5. 假如天主預定人的救贖，祂也預定人配得這份救贖，所以，他「在基督內揀選我們，為使我們在他面前成為聖潔無瑕疵的」（一 4）。所謂聖潔、無瑕，前者從積極面，後者從消極面（沒有瑕疵），提示了預選的倫理色彩。固然，預定出自天主的自由（出自愛，就是出於天主的自由，另一個更強烈地說出天主自由的觀念就是恩寵，一 6，7）也排拒人的功績，然而人卻必須「配得」（worthy of）天主的產業，雖然這一配得，也是天主的恩寵（參照弗二 10）。
 6. 所預定以分享天主的恩寵的不僅是猶太人，也不僅是外邦人，還包含天上和地上的萬有（一 10），即一切從前惡意對待人類（弗二 2）的「率領者、掌權者、異能者、宰制者」（一 21，三 10），當時期一滿，它們都要歸於元首基督。
 7. 最後，預定是「一」，總歸於一。分裂不是天主的預定，它反而相反天主的旨意。當人人（包括萬有）都歸於基督時，他們也就歸於一，歸於天主永恒既定的目標。

這就是保祿的預定論。它雖然在保祿的其他書信中已見端倪，卻是在厄弗所書才發展得最精微、最徹底。在應用上，這

⁷ 歷史中，奧斯定是第一位討論預定說的神學家。奧斯定為保衛天主的至高無上的權威，主張（在人類行動以前），天主早已預定某些人得永福（因而也預定他行善），某些人得永罰（因而也預定他作惡）。教會從沒有定斷這種預定說。厄弗所預定說比奧斯定預定說樂觀得多。

預定論解答許多人生問題。最顯然的，它述說人生的目標。人生來就有一個終向，而不是搖擺不定。他也不是被一些盲目的、非位格性的、或惡意的力量（如命運、星體等）所操縱，相反，預定的力量既來自父，也就來自愛，來自恩寵。人不是走向滅亡，而是走向救贖。存在主義說：人是走向死亡的存有；厄弗所書卻說：人的終向是救贖。

或許，分裂、仇恨是人生很真實的經驗，對這問題厄弗所書的解答不只是：這不是天主的旨意，所以不會持之永久；它還進一步肯定：這些都已過去，它們已經歸於從前。「當時期一滿……」（一 10），顯然，厄弗所書以為，時期已經滿了。總歸於一的前進過程已經開始。捷運已經開工，它第一個車站已經完成了。在教會內，一場如暴風雨般的種族戰爭已經過去，它已歸於和解，和平已經建立，新人已經達成。而這就是宇宙總歸於一的前兆和先聲。

2. 在歷史中的實現

可以想見，天主救援的主動性既是厄弗所書最主要的課題，它當然不會只被侷限於書信開首的讚美詩，也不會只以「永恆預定」來表達。天主的工作並不止於預定而已，祂所預定的計劃還須在歷史中實現；而這，厄弗所書強調，也同樣是天主的工作。

厄弗所書主要從三方面述說天主救援工作在歷史中的實現。首先，藉著祂在滿期時在基督身上所實施的工作（一 20~22），其次，藉祂給聖宗徒及先知所施與的奧秘之啓示（三 2~7），最後，藉著祂在信友身上所餽贈的恩賜（二 4~10）。而把這三個主題連繫起來的，是天主的德能和恩寵。

天主在基督身上能力的顯現

Power，能力，或德能是厄弗所書另一主要課題。為厄弗

所書的作者而言，天主是有能力的，他是大能的天主。能力，當然是從救恩歷史，而不是從天主的內在性來談論他。當天主的永恒旨意在歷史中顯現出來的時候，人所經驗到的便是他的能力。

緊隨著書信開首的讚美詩（弗一 3~14）的，是另一首感恩的禱文（弗一 15~23）。所感謝的對象仍是從創世開始便已預選我們的天主（一 16）。在開始後不多久，作者便轉向天主的大能（一 19）。作者急欲表達的是他對天主大能的信心—沒有一件事為天主而言是不可能的（谷十 27）。但他所用的方法很獨特：把四個表能力的同義詞積疊在一起。弗一 19 直譯是：他對我們信者的「能力」（*dunamis*），是按照他「大能」（*ischus*）的「能力」（*kratos*）的「實施」（*energeia*）.....如此，作者乃成功地表達出大能天主的圖像，接著在下一節（一 20），作者指出這種無以復加的能力在歷史中的至上證據—基督復活。

弗一 20~22 接連上句讚揚天主無以復加的大能，天主大能顯現出來的結果卻是一位超越無上的基督：

「他已將這德能施展在基督身上，使他從死者中復活，叫他在天上坐在自己右邊，超乎一切率領者、掌權者、異能者、宰制者，以及一切現世及來世可稱呼的名號以上，又將萬有置於他的腳下，使他『為教會而言作萬有至上的元首』」。

必須注意的是：作者把一切屬於基督的光榮都歸於天主的工作：是祂將自己的德能施展在基督身上，使他從死者中復活：叫他在天上坐在自己右邊.....又將萬有置於他的腳下，還讓他作它們的元首。和開頭的讚美詩一樣，這裡行動的主角仍是天主。

作者從三方面提及天主的能力在基督身上的發顯。首先是復活，其次是舉揚（*exaltation*，即「坐在天主右邊」），最後

則是作萬有的元首。為作者來說，它們可不是三件獨立的事，而是表達同一件事的三種講法。其實，復活已經是舉揚，因為所謂復活所意含的就是：復活的基督已經與天主同在天上，共同主宰歷史的進程。在路加把它們分開，並且聲明其間竟然相隔了四十天之久以前，最早基督徒可能一直都把它們看成同一件事的兩面（參閱，宗二 32~33，五 30~31；羅八 34；哥三 1；斐二 9）⁸。這是天主在基督身上所成就最偉大的事，「叫死者復活，叫那不存在的成為存在」（羅四 17）。基督復活，也是天主最後勝利的記號，因為復活訴說天主的大能，能夠使死人復活的天主，已經沒有什麼是不可能的了。

在耶穌被舉揚到天主右邊的時候，他也同時作了萬物的元首。讀者一定注意到，這經文的讀法（基督是萬有的頭）和厄弗所書一貫的講法（基督是教會的頭）不相符合。但這卻是希臘原文的正確含義⁹。當天主把萬有置於基督腳下的時候，他便是它們的元首（頭）了，但是這件事，在現今這個新舊交接的時代，卻只有真正從死亡進到生命的教會才知道；不僅知道，教會還以自己的存在不斷訴說它。教會的存在，源自基督的死亡與復活，所以它的存在所見證的，正是天主在基督復活這一件末世事件中最偉大的作為。

奧秘的啓示

天主的能力，除了顯示在基督的復活上以外，它也通過宗徒顯現出來，就是藉著啓示，讓他得悉千古隱藏的奧秘（弗三

⁸ D. Müller, "hupsoō", in *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. C. Brown (Grand Rapids, Regency, 1976), II, p.203.

⁹ 弗一 22 原文是：kai auton edōken kephalēn huper panta tēi ekklēsiai，直譯是：給他萬有的頭為教會（gave him head over all things to [for] the church）。

3)。宗徒就是領受天主能力（即奧秘之啓示）的人，弗三 7 說：「我依照天主大能的功效所賜與我的恩寵，作了福音的僕役。」

奧秘，按照保祿宗徒的了解，是關乎天主救贖的隱藏計劃，可見它一定和基督有關¹⁰。它在以前的世代中，一直都沒有告訴過任何人（弗三 5），直到天主自己選定揭示的日子。它和基督有密切的關係，是基督救贖世界的方法（格前二 7~8），甚至就是基督自己（哥一 27）¹¹。厄弗所書開首就提到這個在基督內的奧秘（一 10），第三章不僅重新提起，還肯定：天主自己所選定的時期已經到了（三 5），因為藉著聖神，他已經把這奧秘啓示給聖宗徒和先知。宗徒就是領受了啓示，因而也認識基督之奧秘的人。如此，他乃作了天主的僕役，要「向外邦宣佈基督那不可測量的豐富福音」（三 9）。換言之，天主的能力創造了宗徒。宗徒，既是天主的宗徒，他的生命是天主啓示的結果。

奧秘，在厄弗所書，可說是天主永恆旨意的同義詞¹²，天主不僅自創世以前已經計劃好這個奧秘，也預定在適當的時日，把這個奧秘公開於世。首先是藉著聖神啓示給宗徒（三 5）；

¹⁰ 奧秘的內容，在格前、哥羅森、厄弗所三書信中都不一樣，然而都與基督有關。格前的奧秘是基督的十字架（格前二），到哥羅森書，奧秘則是基督自己（哥一 27），厄弗所書稱外邦人藉基督與猶太人同為繼承人這件事為天主的奧秘（弗三 6）。

¹¹ 哥羅森、厄弗所書都有「基督的奧秘」的講法（哥四 3，弗三 4）。其中「基督的」若不表達所有（possessive genitive），它也可能與所隸屬的名詞同位（appositional genitive），或解釋該名詞（exegetical genitive）。如是，the mystery of Christ 即 the mystery, Christ，或直譯 the mystery, i.e., Christ。

¹² 弗一 9，原文直譯是：使我們知道 the mystery of his will。如果 of his will 是 exegetical genitive 或 appositional genitive，則奧秘就是天主的旨意（參閱注 11）：the mystery, i.e., his will。

其次，是透過宗徒的宣講，「光照一切人」（三 9），包括厄弗所書的讀者（一 17）；最後，則是藉著教會，「使天上的率領者和掌權者，也能得知天主的各樣智慧」（三 10），讓這些從前四分五裂的惡勢力也知道天主的永恒計劃，並因而偃旗息鼓，共同歸於一個元首、基督之下。

可見奧秘的啓示，是天主在歷史中實現他永恒救贖的方法；而爲了啓示他的計劃，天主也揀選了宗徒。弗三 2 稱這來自天主的行動爲恩寵，「天主的恩寵」，三 7 則用長式：「天主大能功效所施與我的恩寵」。可見奧秘就是恩寵，因爲它源自天主，並且與基督的救贖有關。

給信友的恩賜

在新約中，恩寵，主要是保祿的詞彙。在厄弗所書，它出現了十二次；主要在三個段落。首先，在第一章的讚美詩中段，談到基督救贖的時候（一 6~8），然後在第二章論人的得救（二 5~8），最後在第三章天主啓示的上下文裡。

在談到天主啓示的時候，厄弗所書的作者以保祿的名義兩次提起他所領受的恩寵（三 2、7），其中一次還與大能相連（三 7）。大能和恩寵，二者都講述天主的事。不過，大能比較從天主的立場出發，著重他的能力：他是大能的。比較起來，恩寵則從天主而人，是天主賞給不堪當的人白白的恩賜（羅三 24）。換言之，恩寵比大能多了點「白賜」色彩；它也述說天主的大能，不過，這次是天主那偌大得無以復加的給予能力。

爲保祿而言，恩寵就是天主在耶穌基督身上（尤其是他的死亡復活）所施行的救贖行動之本質。這個恩寵，是天主白白賜給我們的。讚美詩以「全憑恩寵」（一 7）來說明這白賜的特性。「全憑」是中文意譯希臘文極言豐富的字眼（according to the *riches* of his grace which he *abounded*.....）。另一個與此有

關的概念就是愛（愛，也是白白的罷！）一天主只由於愛，而沒有因著其他外在於他的原因預定了十字架的救贖（一 5）。愛，也是第二章談到天主給人的餽贈的出發點。厄弗所書一秉它慣有的風格以大量的同義詞甚至同源字積疊起天主的愛來。二 4 這樣說：「富於慈悲的天主（ God, being rich in *mercy* ），因著他愛我們的大愛（ because of his much *love* which he *loved* us ）竟在我們因過犯死了的時候使我們同基督一起復活.....一同坐在天上」。總之，慈悲或愛就是天主那無以言傳的恩寵唯一而無可解釋的，只能說內在於他自己或等同於他本身的原因。

沒有比這更清楚也更極端的方法說明天主白白賜與我們的餽贈了。二 4 以後，厄弗所書再秉承著保祿的傳統，不唯一一次，而且是兩度地強調「你們得救，是由於恩寵」（二 5、8）。不過，說是秉承，另一方面也是拋棄，因為保祿從來不說「得救」由於恩寵¹³，也從來不用完成時態的得救。不過，厄弗所書的得救，也許不是最後的得救（弗一 14，四 30），正如它說「復活」也不是末日的復活一樣。這是「在時間內」的得救與復活，因為這個時間，在基督身上，已經滿期了。

弗二 4~8 談到基督的死在我們身上所完成的效果，厄弗所書仍然歸於天主的工作。事實上，在第二章 4 節以後，天主仍是作者，他使我們同基督一起生活，一起復活，一同坐在天上（二 5~6）。許多在基督徒的觀念中基督因著他的血為基督徒所成就的大事，厄弗所書統統歸於天主的大能和仁愛之下。他是一切的源頭。不只我們的得救，就連我們得救之後所應行的善工，他也為我們準備好了（二 10）。講天主救援的主動性，可謂已經到達無以復加的地步了。

¹³ 一般來說，在保祿神學中，與恩寵相連的是成義，我們藉恩寵成義。有關成義與得救的關係，參 Mitton, *Ephesians*, pp.93~95。

讀厄弗所書，我們真的應該驚異於作者的透視能力，他竟然可以透過任何表面的作為，處處都透視出天主那驚人的化工。說它從頭到尾都是一則歌詠天主大能恩寵的作品，實在不為過。不僅是被救贖的人類，也不僅是在厄弗所書已經被提昇到圓滿的教會（一 23），就連身為救贖主的基督（五 23），也同是他手下的工程，他愛和慈悲的工程。因此，在論完天主的主動性之後，我們才可以進入這主動性所牽引出來的結果：基督和基督徒。

二、基督的救贖在基督徒身上的成效

1. 基督救贖在厄弗所書的位置

本章開首已經說過，雖然厄弗所書最偉大的成就在於它對教會所作更深刻也更豐富的反省，但是它的教會論是不能先於它的基督論的，正如它的基督論也不能先於天主論一樣。教會源自基督，也就是：源自他的十字架和血。用另一種說法講，就是源出於他的肉身（弗二 14）。為厄弗所書的作者來說，基督是有血（弗二 13）有肉（二 14）的，而教會就是由這血肉而成就的新人（二 15）。

事實上，厄弗所書第一次談到教會是在一章 22 節，而在這之前，它已經以大幅的篇章談過天主藉著基督的血所預定的救贖計劃（一 7~8），以及他所賜予基督的高位了（一 20~22），只有當這些都交待過之後，它才能提起教會的名字。

也許我們以為，在緊接著一 22~23 的提示之後。厄弗所書應該馬上走到教會的反省上去。但事實上卻不是這樣。第二章並不馬上進入教會，它首先講基督和基督徒的關係。

厄弗所書第二章明顯地劃分為兩大段落（二 1~10，11~22）。從內容及結構看，這兩段都是互相平行的，兩者可

互相比較¹⁴。但它們畢竟是不同的。二 1~10 仍然以天主為主要作者。事實上，二 4~10 基督徒現今所享有的一切仍是天主的工作：是他因著愛我們的大愛，使我們與基督一起生活，一起復活，一同坐在天上。換言之，第二章開始時仍然隨著第一章的脈動，所強調的是天主藉著基督為我們所完成的事。這重點到了第二段開始有了轉變。雖然二 14 以後所說的仍是基督的工作，但天主的主動性已經慢慢隱去，這不太容易察覺的變化暗示：在作者心中，思想的重點已經有了轉移。果然二 14~16 的用詞如「合而為一」、「成就新人」、「合成一體」，都有教會的寓義。二 15 以後，教會的幅度愈來愈清楚，一連串的教會圖像如新人、身體、家庭、建築物、聖殿、住所清楚顯示，作者的心意已全為教會所佔據。他現在所反省的，已經從基督的救贖進到這救贖的果效—教會身上了。

厄弗所書的思想發展顯然地有一定的程序：從天主、到基督、再到教會。而在談論教會之為團體之前，它首先注意教會之為基督信徒。這思想程序的發展對我們今日基督徒而言也有相當大的啟發性。

要認識教會，必先認識基督徒；要理解教會之為團體，必先理解教會之為得救的基督信徒。因為基督徒若不成為基督徒，教會也不可能成為教會，它是個由個別的基督信徒所組成的得救團體¹⁵。

但該怎樣理解基督徒呢？厄弗所書的答案就是：只有從他

¹⁴從內容看，厄弗所書第二章前後兩段都是以基督的救贖為主題，從結構看，兩段的對比結構都以 de 表現基督救贖前後的對比。

¹⁵Cf. Mitton, *Ephesians*, p.80: "It is as though he were affirming that the only way to become a member of the church is first of all to become a Christian. One becomes part of the Church by first becoming a believer; one does not become a Christian by joining the church".

們的來源，也就是他們的救恩來歷入手。為厄弗所書的作者而言，教會固然是蒙恩的團體，它甚至可以說是已經躍昇到天上的地上團體，但這一切都是恩寵，來自基督。因而在認識教會之前，必先認識基督的恩澤。厄弗所書第二章，正是從基督論出發，而以教會論結束的典型例子；這一章也可說是整封書信中最側重基督救贖的一章。本節既以基督的救贖為主題，我們的分析也從這一章開始。

2. 兩種救恩圖像

雖說整個厄弗所書第二章都以基督的救贖為中心，但前後兩段所用的圖像卻不大相同。

由弗二 1~4，死生圖像的對照，厄弗所書首先稱基督所帶來的救贖為「生命」（生活），而把基督以前的生命稱作死亡。死亡，在這裡並不是指肉身的死亡，而是過犯和罪惡的象徵。換言之，這個基督所帶來的生命就是戰勝罪過的新生。這是個傳統的救贖圖像，聖經多次把基督所帶來的救恩稱為罪過的赦免（羅三 24~26，四 25），就連厄弗所書開頭的讚美詩在談到基督的救贖時也沿用這種傳統的講法（弗一 7）。不過所謂赦免，也不僅是單純的赦罪而已，蒙罪赦的人還有力量「與基督一起生活」，不再回到從前的過犯和罪惡中，而隨從聖神的引導（迦五 16），渡一種揚棄罪過的新生活¹⁶。用保祿的說法講，就是基督徒的成義，他們「已經洗淨了，已經祝聖了，已經成了義人」（格前六 11）。所以包含在第一種圖像「生命」中的，

¹⁶ 隨從聖神的引導，是迦拉達書的講法，表示基督徒度新生活的力量並不源自自己。厄弗所書用「與基督一起」來表達這概念。作者自鑄新詞，以字首 sun- 結合「生活」、「復活」、「坐」等動詞而成就新的複合字，再藉 with Christ（二 5）及 in Christ（二 6）來表明「與基督」的意思。所通傳的是「基督徒結合基督」的思想。基督徒所有的一切，都源自基督，戰勝死亡是基督的力量。

是赦罪、成義等等傳統講法。

從二 11 起，作者改用另一種救贖圖像。和平、和解就是主導的詞彙。作者放下罪過、死亡的講法，改用隔絕、仇恨、遠離來稱呼在基督以前的舊人，基督的到來，把從前的情況改換一新。他所帶來的救恩就是：使從前仇恨的雙方（猶太人、外邦人）合而為一，也就是，中止他們敵對的情況，在他們間成就和平。

有關弗二 14 以後的教會學意義，我們將留待下一節論教會的時候再加討論。現在，我們只注意這個圖像本身。和平，和好，也是個傳統的講法，羅五 10，格後五 18，哥一 20~22，都曾應用這個圖像以描述基督所帶來的救恩。在羅五 1，它還和成義相連。可見和好和生命（成義）並不是兩件東西，它們只是厄弗所書用來描述基督所帶來的救恩的兩種圖像。兩種圖像雖然有異，所表達卻同是基督藉著他的死亡和復活所帶來的平安和福份。

3. 傳統圖像的翻新

如果基督來臨是人類歷史中的一個分水嶺，那麼在基督以前的人和基督以後的人是應該截然不同的。因而死生圖像的確很適切地表達出基督的救恩。從猶太人的立場看，外邦人自是沒有法律的罪人（迦二 15），就連猶太人自己也難逃罪過的指責（羅三 9），事實上「人人都犯了罪，都失掉了天主的光榮」（羅三 23）。由此可見，弗三 1~3 對基督來臨以前的人類在罪過中之描寫是非常符合保祿的看法的。尤其是「罪的薪俸是死亡」（羅六 23），更可見罪惡和死亡之間的相關性。羅馬書說「因一人的過犯，大家都死了」（羅五 15）。可見死、罪過的確屬於基督來臨以前的人生。

然而即便如此，厄弗所書的死生圖像仍和傳統保祿書信的

圖像不同。羅馬書在聖洗的脈絡中，描寫基督徒共結合於基督的死亡（羅 3~4）。如果基督徒和基督是有什麼結合在一起的話，答案就是：他們一起死亡。所以大書信喜歡以死亡描述基督徒的生命：死於罪惡（羅六 11）、死於法律（羅七），基督徒已與基督一起釘死在十字架上了（迦二 19），而這意即藉著基督，基督徒於世界已經無份（迦六 14），他已不再營營於世界的風氣了。這是一種死亡，因為「既然一個人替眾人死了，那麼眾人就都死了」（格後五 14），當然，這也是一種生命，「使活著的人不再為自己生活，而是為替他們死而復活的那位生活」（格後五 15）。我們可以很清楚地看見大書信的弔詭性——基督徒的生命是一種源自死亡的生命，結合死亡的生命。

反觀厄弗所書，圖像的弔詭性減少了，變成一種純然的死生對照。基督帶來的是生命，不是死亡，因為死亡在書信的圖像中已經是過犯和罪過的別稱了，它只能歸於從前，在基督來臨之前的舊世界。而基督的到來，把舊的一掃而空，在基督徒生命裡的，自然只有生活，只有復活，只有舉揚（坐在天上）了。

正如死生的圖像一樣，和平的圖像在厄弗所書也起了變化。整體來說，厄弗所書的和好圖像比傳統來得更寬廣，除了天人的和好之外，基督的血還構成成人與人的修和，最後達致整體性的和諧。

在保祿大書信中，和好是罪人成義的結果（羅五 1）。由於罪，天主和人的關係是仇敵的狀態，基督的死亡，使人與天主和好了，「天主不再追究人的過犯」（格後五 19），罪過獲得赦免，天主與人重歸於好。所以大書信的和解基本上是天人的和諧。哥羅森書在這種天人的和諧上再加上宇宙的幅度：在基督內受造的萬有，也因著他十字架的血，和天主建立了和平（哥一 20）。與天主消除敵對關係的是從前四分五裂、惡意含

恨的宇宙力量，由於十字架的血，他們被解除了武裝，從此宇宙的和平乃得以立定。

厄弗所書的和解是在分裂人類的大前提下提出的。基督藉著自己的血使雙方合而為一（二 14），這裡的雙方，不是大書信的人神雙方，而是兩個敵對的人類團體——猶太人和希臘人，聖殿（牆）和法律使這些本來無形的仇恨具體化了（弗三 14~15）¹⁷。而基督的救贖即在於拆毀雙方的仇恨，「他以十字架誅滅了仇恨，以十字架使雙方合成一個」（弗二 16），這是一種橫向的，人與人的和諧。然而人與人的和諧卻不是和解的終結，基督使雙方合而為一的目的，是通過這種人與人的和解，進一步「與天主和好」（弗二 16）。換言之，天人的和解才是人與人的和解的目標。

然而，這種天人的和諧卻是在團體的立場上達成的。它不僅是個別的基督徒由於個人的罪過的赦免而與天主建立的個人的新關係。在這個傳統的和解上，厄弗所書已加進了新的、團體的幅度。被和解的雙方，還「在一個聖神內」，一起「進到父面前」（二 18）共同組成天主的家庭。這是天主、與敵、我三方面的和諧，更整合的和諧，不僅橫向，也不僅直向，而是團體。能夠結成這個團體，天主永恆的旨意，才算初步達成。

4. 已實現的末世論？

其實，厄弗所書和保祿書信最大的差異處，是它所蘊含著的已實現的末世論。在前面討論死生圖像時已經說過，大書信把基督徒藉著洗禮所參與的基督徒生命稱作死亡，厄弗所書卻把它喚做生命——與基督一起生活，反而，基督到來以前的生命才是真正的死亡。固然，羅馬書也承認，基督徒藉著死亡已經

¹⁷到底弗二 14 基督所拆毀的牆有沒有聖殿的寓意呢？的確很難肯定。不過很多釋經學者都朝這方面去理解。

度一種新生活（羅六 4）那是一種死於罪惡，而活於天主的新生活（羅六 11），然而，保祿從來不會把這種新生活稱作復活。基督徒的復活只能在希望中期待（羅六 5），正如基督怎樣復活了，我們將來也要怎樣復活，今天，我們卻只能「參與他的苦難，相似他的死」（斐三 21）而已。

可是，在厄弗所書，基督徒不僅已經與基督一起生活，他還與基督一起復活，一同坐在天上（二 5~6）。一連串三個過去時態的動詞顯示，這種「在天上」的生活狀況，已經出現在信友身上。作者用詞的靈感顯然地來自一 20；他把屬於基督復活和舉揚的高位也應用到信友身上，這種表達方法在保祿大書信甚至哥羅森書都是前所未有的。厄弗所書所要強調的是基督救贖的真實性，所以它再強調，「你們已經得救」（二 5、8）：You have been saved—這裡的得救是被動語態，時間卻是完成式。完成式的「得救」在保祿書信中也是獨一無二的。平常保祿只會說，基督徒已經成義（羅五 1），至於得救，卻顯然是未來的事（羅八）。

以上種種跡象顯示，厄弗所書的確比較強調基督救贖在基督徒當下生命的中的經驗。固然，保祿書信也不是完全忽略這種經驗。他也說：將來的救贖「現今比我們當初信的時候更臨近了」（羅十三 11），其實，現在和將來救贖之間的張力出現在所有保祿書信中，也清楚地為基督徒所意識到，就連厄弗所書也不是完全捨棄將來的期待。否則，聖神的印證（弗一 13~14），以待得救的日子（弗四 30），甚至整個書信中的倫理部份，尤其是與魔鬼的大對抗（弗六 10~20），都變得毫無意義了。

那麼，厄弗所書的末世論是不是真地「已實現」了呢？也許不是。不過，它卻無可否認地比其他保祿書信更往這方面推進。我們已經看見，厄弗所的神學比其他保祿書信更可稱為能

力的神學，光榮的神學。天主是有能力的，基督已光榮地坐在天上。就是他的十字架，也是勝利的象徵（弗二 16），是天主榮耀的記號。這和傳統保祿十字架神學強調天主和世上的軟弱痛苦者之間的認同相去甚遠。因而厄弗所書也甚少談到基督徒的苦難。唯一受苦的人是作囚犯的保祿，然而他的苦難所帶來的卻是「你們的光榮」（弗三 13）。

有人喜歡厄弗所書的光榮神學，也有人遺憾它悲哀地喪失了保祿優良的傳統。孰是孰非，的確難予論斷。然而事情都有它的兩面性。況且基督的救恩豐衍無狀，人在不同的時候有不同的感動，應該也是理所當然的吧！

三、教會團體的特性

在討論過天主救贖計劃的永恒旨意，及耶穌基督藉著他的血和肉所完成的救恩工程後，我們終於可以一探這死亡工程的效果了。教會，這個基督以自己的生命換取回來的救恩團體，在厄弗所書到底擔負些什麼任務，它又擁有些什麼特色？

本章開始時曾經說過：教會論是厄弗所書的圓滿；現在，我想再加一句：厄弗所書的教會論又是保祿教會論的圓滿。

1. 圓滿的教會論

可以想見，在厄弗所書寫作之前，保祿宗徒對於教會的本質，它的救恩性、它與基督的關係等等，已經有過許多反省了。事實上，當教會開始存在，就開始了教會的反省。在最初的時候，這些反省點點滴滴，還未凝聚成有意識的，或有系統的整體理論。

教會一詞，源自希臘文的「召喚」（*ekklēsia* → *ek-kalēō*, to call up），最初是指希臘社會中把所有市民召集起來的聚會而

言¹⁸。七十賢士譯本用來翻譯以色列子民在上主面前，回應上主的召喚，而聚集的集會。新約沿襲這個用法，只是，從前的以色列子民變成了新約的天主子民。事實上，當天主召喚他的百姓，而信友也回應天主的召喚而聚集在一起的時候，在這個時候、這個地方，聚合的團體就是天主的教會。

因而，在較早時候的保祿作品中，所提及的教會往往是指在某一個地方聚會的教會團體，如格林多的教會、迦拉達的教會等。而當保祿寫信給一個地方教會的時候，他都會針對這個地方的困難或需要，提出對這個團體的建言，這樣無形中就有了教會的反省。但是，這些早期的反省大都是實用的，我的意思是說：它們的提出主要是為了解決某一個團體的特定困難，或回應另一個團體的具體需要。舉例來說，在迦拉達書，保祿為了勉勵信友抗拒猶太籍的基督徒重歸法律的呼籲，乃提出兩個盟約的教會論：新約教會是天上的耶路撒冷，它的子女是自由的，是由恩許而生的子女（四 21~31）。而在格林多前書，保祿為了責備格林多人的罪惡，特別指出教會必須是聖潔的，它是「天主的宮殿」（三 16），天主聖神住在它內的道理（六 19）。

由此可見，在保祿最初的書信中零零星星地提到的教會論都是具體的、迫切的、也是實用的、甚至可以說是應急的；它們都不是抽象的、專注的、有意的思考。這種情況到厄弗所書有了顯著的改變。在所有保祿書信中，厄弗所書是最一般性、和最不個人化的一封。它不像哥羅森書那樣致力於抗拒一種錯謬的歪風妄語，事實上，厄弗所書所缺乏的正是這種具體的寫

¹⁸L. Coenen, "ekklēsia" in *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. C. Brown (Grand Rapids, Regency, 1975), I, p.291~307.

作概況。雖然和今天的論著還有一段距離，它卻是保祿書信中最接近論著類的作品。

這種一般性顯著地反映在厄弗所書的教會論上。雖然教會一詞在其他保祿書信中偶然也會從具體的地方團體中抽象出來，而指向整個基督徒的信仰實體，厄弗所書卻毫無例外地向著這方向邁進。事實上，每當它提到教會的時候，所指的都不是一個地方教會，而是超越了所有地方教會，甚至它們的總和，卻又在每一個地方團體身上都顯示其面目的「教會」本身。

教會一詞，在厄弗所書共用過九次（一 22；三 10，21；五 23，24，25，27，29，32），每次都是指向這超越地方的普世教會。首先，在一 22，當作者隆重地肯定基督的超乎一切之後，他第一次提起教會的名字，並把它與超越的基督相連，稱它為「基督的身體，在一切內充滿一切者的圓滿」。顯然地，這裡所說的教會已經超過了一般的地方團體，它已彷彿隨同基督一起榮昇天上，「圓滿」是厄弗所書對它超越身份的描述語。三 10 跟著賦予它屬天的任務——它是天主將自己的「各樣智慧」通傳給天上諸位掌權者的媒介。這裡所說的也不是一個普通的地上團體所能完成的工作。然後，在厄弗所書第三章結束前的光榮頌（弗三 20~21）更是整本新約中唯一的一首提及教會的光榮頌——教會已彷彿成了天主接受光榮的地方了。而「至於萬世萬代」一語，更似乎給予教會（或至少是在教會內的頌讚）萬世萬代的生命。教會，雖在時間之中開始，卻一直綿延於萬世。

跟著六次「教會」的用法都出現在第五章，而且都群集在一塊，在「家庭法典」（household code）的脈絡中。這裡，作者所注目的是一個潔淨、聖化、光耀的教會，一位沒有瑕疵、沒有皺紋、沒有缺陷的新婦。它的「圓滿」顯現在倫理，也顯現在宗教上，因為它是事事服從、處處順命，與基督結成一體

的「奧秘」（五 32）。

這是厄弗所「更圓滿」的教會——一個典型的，甚或理想的教會，超越地方，卻又臨在各地。和其他保祿書信不同的是：教會的題目第一次正式躍進作者的視野，作者可以毫無顧忌（不為解決什麼迫切的困難）地面對它。教會作為基督身體的概念也幫助作者更上層樓地反省它與基督的親密關係；另一方面，在哥羅森超越的、宇宙的基督論的影響下，作者還可以很自然地把教會再往宇宙的基督推進。如是，教會，雖身處世界，卻幾乎成了一個屬天的團體，擁有屬天的宇宙的使命；再加上厄弗所書近乎實現的末世論，再來的基督不是它的基調，教會的生命乃得以綿延至於永遠。

本節的目的，就是要詳細審視這圓滿的教會。由於項目眾多，為求系統化，我打算以教會的特性「至一、至聖、至公、從宗徒傳下來」四點為經，以各種可以適切表達這種特性的教會圖像為緯。所談的以厄弗所的教會論為主，但是為清楚顯示這種教會論的圓滿性，在需要的地方，也會提及某一概念在其他保祿書信中的發展。

2. 「只有一個身體」（弗四 4）：教會的至一性

末世性的新團體

早期的基督徒團體，充份地體會到自己是一個末世性的救恩團體，是從未出現過的，是天主全新的創造。這種體會，奠基於他們對自己已經確實獲救的信念，因而他們已經進入一個末世性的，從前無法望其項背的新階段。

當然，這種體會最終的根據還是基督。基督徒團體與他們週遭的猶太團體最大的相異處，是他們已經有了默西亞，以及由他們的主基督所派遺的聖神。保祿宗徒多次以「新受造」來傳達基督徒這種新的、末世性的自我意識：「誰若在基督內，

他就是一個新的受造物，舊的已成過去，看！都成了新的了。」（格後五 17）；又以「新盟約」來稱呼這個由基督所建立的新制度（格後三 6，迦四 24）；以「初果」（新熟的果子）來暗示這新生命必須抵於至善（肉身的救贖）的過程（羅八 23）。

厄弗所書也毫不例外地握緊這基督徒的新，而從團體的角度稱它為「新人」（弗二 15）。教會是一個新人。不過，「新」這概念在厄弗所書最大的特色，還是它蘊含了「一」的因素。教會之所以稱為新在於它已衝破分裂而完成合一。這是一個從未出現過的新人。從前的世界所能見證的只是人類的分裂—猶太人和外邦人兩個完全沒有交接的雙方，如今在基督身上成就了「一個新人」。這就是教會的新—在從前不僅未曾出現，它委實是不可能，是基督以自己的血和肉，「拆毀了中間阻隔的牆壁，即雙方的仇恨」（弗二 15）才在自己的身上成就的。教會就是建立在基督身上的新人。

新就是一

為厄弗所書的作者而言，基督徒的「新」就是他們的「一」。這是基督的血最大的成就—創始了一個從未存在過的新人。而在「一個新人」這個概念背後的，是保祿的亞當基督論。作為新亞當的基督，也好像從前的亞當，是所有因著他而進入由他所開啓的秩序的全體人類的代表（格前十五 45~49）。正如亞當代表了所有舊人，基督也代表了所有新人；他就如同一個巨人一樣，所有屬於他的（藉著洗禮）都「進入」他內，就是，「進入」他身體之內。於是，教會這個新人就是它所進入的「基督身體」。

這種聽起來有點神秘的講法卻是保祿教會論的核心：基督徒藉著洗禮「加入一個身體」（格前十二 13：eis hen sōma, into one body），基督的身體，用另一種說法講，就是「加入基督」

(羅六 3 : eis Christon Iēsou, into Christ Jesus)。厄弗所書承襲了這種保祿的教會論，只是，它更注目於兩方敵對的人馬成爲一種新的、末世性的團體的事實，它說：「雙方在基督身上造成一個新人」(二 15)。

「一」就是「新」的最大表徵。基督徒既是屬於新盟約的新受造物，所以教會必須是一。但厄弗所書卻不是說：教會必須努力成爲一個，它說：它已經是一的，一是基督十字架已經完成的效果。基督徒所要做的只是「保持」這已經成就的合一而已(弗四 3)。

基督身體

可以想見，基督身體的圖像的確很適用於這種一的教會觀。事實上，當這個圖像第一次應用在格林多前書的時候，保祿所注目的正是這個瀕臨分裂的格林多團體的合一問題。看來格林多這個神恩性團體由於神恩的分配與有無的確起了不少的爭執，甚至產生了高下優劣的比較。於是保祿適切地提出「你們便是基督的身體，各自都是肢體」(格前十二 27)的說法。任何傷害教會的行動，就是傷害基督的身體，也就傷害基督。因爲身體只有一個(格前十二 12)，也因爲衆人共享一個身體(格前十 16~17)，所以絕對不能分裂。在這裡，基督身體一語三關：聖體(eucharistic body of Christ)，教會(ecclesial body of Christ)，基督本身(personal body of Christ)¹⁹。

厄弗所書也如同格林多前書那樣，勸勉基督信徒保持心神的合一：「凡事要謙遜、溫和、忍耐、在愛德中彼此擔待，盡力以和平的連繫，保持心神的合一」(弗四 2~3)。這是一種橫向的、內在的、肢體的合一。

¹⁹ L. Cerfaux, *The Church in the Theology of St. Paul* (New York, Herder, 1959), p.262.

但是這種橫向的合一還必須與另一種縱向的、外在的合一結合才能發揮它的威力²⁰。在這方面，厄弗所書的靈感顯然是來自哥羅森書。哥羅森基督身體的圖像最偉大的成就無疑是頭部的出現，作者提出與頭部基督結合的呼籲，好抗拒哥羅森教會內部的宇宙性恐慌。厄弗所書雖然沒有這種恐慌，但是它與哥羅森書的親密關係一方面讓它接受了哥羅森的宇宙基督論，另一方面，也幫助它把教會往基督推進。教會既是頭部基督的身體，它必須與頭部基督結合，如此，各肢體才能互相結合，而在天地人間，完成這個足跨五湖四海，手執日月星辰的「大人物」²¹。

如是，縱的結合，乃成了橫的結合的基礎。除非與基督結合，否則教會將無所成就，因為「本著他，全身關節才能結構緊湊，藉著各關節的互相補助，按照各肢體的功用，各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中建立起來」（弗四 18）。在所有保祿書信中，只有厄弗所書才達成這種一的、宇宙的大教會論。它結合了格林多橫向的肢體合一及哥羅森縱向的與頭部的合一，如此教會的一，一方面已經完成，奠基於基督的十字架，另一方面，卻依靠身體與頭部的不斷合作，逐步完成。顯然地，身體還在不斷增長，還未完全建立。這個身體，無疑是居於人間，它是一個巨人，從一開始，他就集合了敵對的雙方，沒有人排拒在它的體外，然而，由於與頭部的結合，它更彷彿躍昇天上，是一個上接天庭、下達人間的團體。

一的教會觀

這種一的教會觀是厄弗所書的成就。不僅在保祿書信，就

²⁰有關縱向的合一與橫向的合一，參閱 C.L. Stockhausen, *Letters in the Pauline Tradition* (Wilmington, Michael Glazier, 1989), pp.85~86.

²¹ C. L. Stockhausen, *Letters in the Pauline Tradition*, p.87.

是在整部新約中都是獨特的。它一方面歌頌這個一的大教會，給予它宇宙的功能(弗三 10)，另一方面，也沒收了它的器械，它只是頭部基督的身體。憑它自己，它是一無所是，一無所有。

可以說，一就是厄弗所書最主要的教會論。在第四章的倫理部分，合一的宗教勸導因而也位於其他道德勸導(如戒絕謊言等，四 25)之先。四 4~6 列舉出七個原因以維持教會的合一：「一個身體、一個聖神、一個希望、一個主、一個信德、一個洗禮、一個超越眾人、貫通眾人，且在眾人之內的天主教父」²²。最後這點，更可說是根據的根據。厄弗所書並不把教會(以致於宇宙)的合一全歸於人爲的努力。不是的，那是天主的意旨，是他永恆的計劃(弗一 10)。雖然厄弗所書沒有明言，但是我們幾乎可以把教會也放進天主永恆的旨意中。既然他在創世之前已揀選了「我們」，並計劃待時期一滿，就使萬有歸於基督一而教會就是這總歸過程的第一站，教會也可以說早就先存於天主的計劃中了²³。

值得注意的是，教會爲完成它的宇宙使命(弗三 10)，使萬有復歸於基督，在厄弗所書來說，並不是藉著宣講，也不是藉著崇拜，而是藉著它作爲一個新人，拆毀牆壁、滅絕仇恨的存在²⁴。換言之，通過信徒的合一，教會足以叫從前四分五裂的邪惡力量知道，它們的統治已經結束，而這就是「天主的各樣智慧」(三 10)，他的奧秘(三 3)，他永恆的救恩計劃(一 9~10)。

²² Bruce 把這經節稱爲 early Christian credo，可與保祿書信的其他 credo (如格前八 6，十二 4~6) 相比較，甚至與尼西亞信經、古羅馬信經都有些相似之處。cf. Bruce, p.335。

²³ 當然教會的先存與基督的先存並不可同日而語。前者是觀念上的先存，後者是本體上的先存。只有本體上的先存才屬於神的境界。

²⁴ A. T. Lincoln, *The Theology of the Later Pauline Letters*, p.95.

一和多

最後必須一提一和多的關係。這也是格林多教會的問題：格林多人只知抬舉一類型的神恩（言語之恩），而看不起其他較平凡的恩賜。可以想見，身體的圖像也很適切地解答了這個難題：身體是一，肢體卻是多，而且無分貴賤地組成一個身體。基督徒團體就如同一個結構優良的有機體一樣可以包容許多相異性。厄弗所書保留了這種格林多的圖像，只是，它的重點卻不是（如同格林多那樣）身體上各個肢體的互相倚靠（格前十二 15~26），而是由於這種互相倚靠而達致身體的增長（弗四 16）。

3. 「以水洗、藉言語，聖化它」（弗五 26）：教會的至聖性 聖徒

早期的基督徒挪用了不少猶太團體的自稱：「天主的集會」（教會）是一個，「聖徒」又是一個。從宗徒大事錄，我們差不多可以確定最早的基督徒團體稱呼自己為聖徒，最初是耶路撒冷團體（宗九 13），漸漸地各地團體都這樣²⁵。就連保祿寫信給外邦人的團體，也一樣沿用這個本來屬於猶太人的稱呼（羅一 7，格前一 2）。其實，不僅稱呼，就連這個稱呼背後的含義，也一起進入基督徒的自覺中。基督徒自稱為聖徒，不由於自己才德出眾，而是他們深深感到自己是蒙召選的，就像以色列人一樣，在眾民族中被揀選。

所以，聖徒的意義，最初與「被揀選」相連。保祿書信談到聖徒，有時也用長式：「蒙召為聖徒」。這個詞彙，基本上不帶倫理含義。但是，我們委實很難想像，聖、或神聖、聖潔

²⁵ R. Schnackenburg, *The Church in the New Testament* (London, Burns & Oates, 1974), p.57.

如何可以與倫理完全絕緣。以色列民也是一樣。一方面他們感到自己是蒙召選的天主聖民（申七 6），應該和外界切斷，另一方面，他們也致力為聖，以法律、祭獻、規條、律令聖化自己，好專屬於天主。

聖徒的名稱清楚顯示，基督徒團體從不以為自己只是基督徒自發性的團契聚會，像工會、社區聯會什麼的。他們是屬天的聖潔團體、來自天主的召喚，因而生活務須與他們所受的寵召相稱（弗四 1）。瑪竇勸導他的信友修成全之德（瑪五 48），德撒洛尼前書也多次提起成聖的勸諭（得前四 3、7、五 23），特別提出基督的再度來臨，要求信友「在聖德上無可指摘」（得前三 13，五 23）。

厄弗所書信對於教會的至聖性有很深刻的體會。由於書信高超的基督論，它因而也有高超的教會論。在厄弗所書看來，復活的基督上昇諸天，超乎一切能力，坐在天主之右（弗一 20~22），而身為基督身體的教會也和他一起坐在天上（二 6）。厄弗所書第二章 1~10 節所刻劃的教會，是一個「生活」的教會（二 5）。從上下文的類比可見，所謂生活就是脫離罪惡，這裡的教會因而是一個從過犯與罪過的死影中走出來的教會，一個聖善的教會。藉著基督復活的能力，教會戰勝了罪惡的威脅，不僅與從前的罪惡絕緣，還有力量去行「天主所預備的善工」（二 10）。

所以厄弗所的教會，是一個生活的教會、善工的教會。但它可不是自力為聖的教會。秉承著保祿的豐富傳統，厄弗所書一再強調得救不在功行（二 9），善工是天主一早領備了的（二 10），事實上，在創世以前，它已揀選我們「成為聖潔無瑕的」（一 4）。聖潔的教會，是天主創世的旨意。

把聖潔的教會歸於天主永恆的旨意，也可說是厄弗所書的創舉了。如果教會早存在天主的心意中，那末，這個早存的教

會，便早已是至聖的了。在第五章的家庭法典中(五 22~23)，作者再次闡述至聖教會的概念，而且還發展出另一個教會圖像，聖潔的新娘。

聖潔的新娘

嚴格來說，新娘這個詞（或其他同義詞）並沒有出現在厄弗所書，只是上下文清楚地讓人有這種聯想。它也不算是一個全新的圖像，在格林多後書早已用過一次（格後十一 2：許配給基督的貞潔童女），還顯然地有舊約的背景（歐瑟亞先知書）。不過，和格林多後書不同的地方，是教會這個概念在厄弗所書的抽象性和普遍性—現在，作者是默思教會本身，而不是在某一個地方聚會的團體。在默思教會和基督親密如婚姻般的關係的時候，作者說：作為基督身體的教會，它的特徵便是潔淨的、聖潔的，因為基督已經「以水洗、藉言語，來聖化它，潔淨它」（弗五 26）了，所以聖潔是它的現狀，是它的特徵，而不是（如同格後）既懷疑又期待地，希望它（這個常常會跌倒的格林多團體）有一天（也許是基督再來的時候）能夠如同一位貞潔的童女一樣婷婷玉立在基督面前²⁶。

在厄弗所書，教會在本質上就是一個聖潔的教會，而這是因為基督，而不是信友的原故—是因為基督以水洗、藉言語、潔淨它、聖化它，而不是（如同格後七 1 的勸導）²⁷藉著信友

²⁶C. K. Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (New York, Harper & Row, 1973), p.272。格後十一 2：「我已把你們記配給一個丈夫，把你們當作貞潔的童女獻給基督」。格後十一 2 是厄弗所書以外，保祿書信中以貞女象徵教會的例子。但格後十一 2 中的「時間問題」卻與厄弗所書不同：「許配」已經發生（在歸化時），「呈獻」卻於末日，在這兩段時間中間，格林多人卻必須學習如何忠於它所許配的丈夫。

²⁷格後七 1：「當潔淨自己，除去肉體和心靈上的一切玷污，以敬畏天主的心情成就聖德」。這裡的潔淨卻是信友的工作。

本身的潔淨力量。當保祿在格林多後書勸導教會潔淨自己，指的是他們在倫理上的努力，但當厄弗所書說基督潔淨我們，卻是指向洗禮，基督就如同一位施洗者一樣，把教會濯洗潔淨。故此，教會必定是潔淨的，這與它的能力無關，而是因為基督不容失效的潔淨力量。

弗五 26 的講法讓人很自然地聯想起格前六 11：「你們因著主耶穌基督的名，並因我們天主的聖神，已經洗淨了，已經祝聖了，已經成了義人。」格前關於個別基督徒在聖洗聖事中所發生的事，現今厄弗所書應用到整個教會中。當然我們可以想像，當個別的基督徒都洗淨了，教會自然是潔淨的教會，但這卻不是厄弗所書的邏輯。教會不必等到最後一個成員都潔淨了，它才是光潔的。把弗五 26 連同 25 一起看，我們當可發現，教會的潔淨是與「基督愛了教會，並為它捨棄了自己」有關。26 節說明基督捨棄自己的目標，是「好能」（in order that，希臘文是 hina）以水洗，藉言語來聖化它。當基督一次而永遠地捨棄了自己的時候，他已經把教會徹底潔淨了。若望福音把教會的建立提前到十字架，在基督肋旁湧流血和水的時候；厄弗所書更把潔淨的教會移到十字架上的犧牲。當基督由於愛在十字架上犧牲自己的時候，一個潔淨的教會就誕生了。

也許我們會以為：應該先有信徒，再由信徒聚會而為教會，但保祿，包括厄弗所書，的看法卻不是這樣。在保祿神學中，教會先於信友（至少在邏輯上，如果不在本體上）。當保祿把教會稱為基督身體的時候，他早已暗示：這個復活的基督身體已經是基督的教會了（即使連一個教友都沒有），而藉著洗禮，信友只是加入這個早已存在的基督身體²⁸。現在，厄弗

²⁸C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge, University Press, 1977), pp.70~71。

所書再加一句：這個先於信友而早存的基督身體，在它出現的那一時刻，由於基督愛的潔淨力量，已經是聖潔無瑕的了。

力求聖潔

然而，非常弔詭地，這個早已潔淨無瑕的基督教會，卻必須努力以求聖潔。這是下一節（五 27）所顯示的張力：「好使她能在自己面前呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷，而使她成為聖潔和沒有污點的」。「呈現」的時候，應該是末日時分吧——當基督再來的時候²⁹。而這正是若望在默示錄中透過神視所預見的末日景象：羔羊的淨配，天上的耶路撒冷，穿戴著「天主的光榮，極貴重的寶石，像水晶般明亮的蒼玉」（默廿一 11），在新天新地中出現。

一個本身已經潔淨的教會，卻須待新天新地才能呈現它的燦爛光華。新約到處都瀰漫著這種弔詭：保祿已經把格林多這個教會許配給基督了，好在日後把它當作貞女呈獻給他（格後十一 2）³⁰。而早已領受了聖神的迦拉達教會（迦三 2），卻必須隨從聖神的引導，才能結聖神的果子（迦五 16~23）。在厄弗所書，教會早是一的，卻務須保持合一；它也是聖的，卻仍須力求聖潔；是新人（弗二 15），但作者卻勸導它要脫去舊人，穿上新人（四 22~24），而這個新人，厄弗所書補充說，是「按照天主的肖像所造，具有真實的正義和聖善的新人」。顯然，教會仍須在聖善的路上，奮力前進。

這種弔詭，一方面固是由於新約普遍存在的「已經來到，尚未圓滿」的末世觀，另一方面卻也是厄弗所書教會論獨特的地方。在保祿全集中，只有厄弗所書對教會的成長作過專題討

²⁹F. F. Bruce, *The Epistles to the colossians, to Philemon and to the Ephesians* (Grand Rapids, Erdmans, 1984), p.389.

³⁰參注 26。

論³¹。厄弗所書的教會，固然是高超的，與基督一起坐在天上，得勝一切，卻還有建立增長的空間。在第四章論教會中不同的職分時，作者說，各種不同的職份全為「成全聖徒，使之各盡其職，為建樹基督的身體」（四 12）。當教會中各個成員都「各盡其職」，分擔各種愛的服務時，他們就得以成全，而教會也建立起來。作者用身體的圖像，因而這種建立也是一種成長，如同孩子長大成人一樣，「達到基督圓滿的身量」（四 13）³²。如果教會的成長是有標準的話，這個標準就是「基督的圓滿」。基督是教會的頭，頭怎樣，身體也該怎樣。這裡，厄弗所書雖然沒有明言，但是每個基督徒都清楚知道他們圓滿的標準——如同基督一樣絕對的順命，愛的犧牲，完全地忠誠。他們該是成全的，如同他們的頭是成全的一樣。瑪竇的倫理標準（瑪五 48）在厄弗所書迴盪。

具體而論成長，厄弗所書跟著指出兩個方向：首先在信仰方面，其次在愛德方面。在信仰方面的成長是一的成長：對天主子有一致的信仰（四 13）。由信的合一而致經由信與所信的基督合一，再進而有信仰團體內部相互的合一。如是教會乃得以建立起來，而不為流俗所掩（四 14）。然而這種信，若沒有

³¹ 第一個默想教會成長的是哥二 19：「由於頭，全身才能賴關節和脈絡獲得滋養而互相連結，藉天主所賜的生長力而生長」。弗四 16 的講法。差不多是哥羅森的翻版。至於傳統的保祿書信，由於頭部尚未出現，基督內在於教會，甚至於就是教會本身，這個基督身體可以說在基督復活的時候已經完成，自然無須增長。C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*, pp.70-71: "Christ himself was this inclusive body: not that Christ awaited the making of his body until a sufficient number of Christians had grown together to compose it, but that, antecedently, the risen Christ was the body, already complete."

³² 弗四 13 思高翻譯：「達到基督圓滿年齡的程度」。翻譯為年齡的希臘字（*elikia*）是身量的意思。

愛，那將是冷酷無情的，與成熟的基督徒圓滿的標準—基督，相去甚遠。所以成熟的基督徒該是愛德和真理並重，「在愛德中持守真理」，如此，才能真正地「在各方面長進，而歸於元首基督」（四 15）。

所以，對這個聖潔的教會，厄弗所書有各式各樣愛的勸導，諸如言語的勸導（四 25~29），身體的勸導（五 3），家庭中各成員間彼此順從的勸導（五 22~六 9）等等。目的不外期望這個早已被祝聖的教會，能夠在愛德中建立，真正歸於基督，成為在基督內的肢體，與基督同樣圓滿。

4. 「雙方在一個聖神內進到父前」（弗二 18）：教會的至公性

如果至公的意思是：天主的教會包容所有民族、所有國家、所有文化，它可以實現在任何時候、任何地方的話，新約可以說還未認識一個至公的教會，因為它尚未知道所有民族（如中華民族），除了近東的一些小國之外，它也不會認識其他國家。當聖經提到「萬民」（ethnos），所指的也僅是當時所認識的、相對於猶太而言的一些外族而已，保祿書信中，往往是指希臘人。但新約教會卻的確是普世的、至公的，而這是就當時的認識而論，也相對於猶太宗教而論，它的確有包容非猶太籍的外邦人的概念。

雖然在基督復活後，宗徒們最初的傳教活動，只是向猶太人（宗二 36，三 17~26），雖然在最早的傳教階段裏，外邦傳教曾經給耶路撒冷教會帶來莫大的困擾（宗十~十一，十五），不過，整個初期教會很快就意識到，這是天主的旨意，也是復活的主基督的命令（瑪廿八 18）。由於最初的傳道員也是神學家，他們不僅在行動上配合，更希望把這種教會的開放性建立在他們的教會理論上。瑪竇、路加、和保祿都曾經在這方面作出貢獻。

身為外邦人的宗徒的保祿，由於在外邦傳教上所遇到的困難和阻礙，很快就發展出教會大公的思想，他也特別考慮猶太人和外邦人在天主救贖計劃中的關係。縱然由於保祿的個性，也由於每封書信獨特的背景，他在這方面的理論並不是常常一致的，有時候比較偏向猶太人，有時又比較同情外邦人，不過大體來說他天主子民的觀念是包含猶太人也包含外邦人的。可以說，他處於兩個極端中間，也在兩個極端中間擺盪³³。第一個極端就是：只有猶太人，只有他們才是天主的子女，亞巴郎的後裔，天主對他們的許諾在任何情況下都不會失效，也永不失效。而第二個極端則是：猶太民族，既不相信基督，又迫害基督聖徒，將永遠失落。天主將在猶太人以外另立選民。是外邦人而不是猶太人得進天主的家鄉。

新人

為保祿來說，新約的天主子民既不是猶太人，也不是外邦人，他只能稱為「新人」。在天主的新人中，種族、國家、語言、文化、甚至社會地位，都失去了它們的重要性，因為這些都沒有救恩意義。迦拉達書第一個發展出「新人」的概念。它說：為這個新人而言，「割損或不割損都算不得什麼」（迦六 15），是猶太人（割損）也好，是外邦人（不割損）也可以，這些都不重要，「要緊的是新受造的人」。所謂「新受造的人」，格林多後書補充說，就是在基督內：「誰若在基督內，他就是個新受造物」（格後五 17）。在基督內，一切外在的差異都足以泯滅。基督徒藉著洗禮「進入基督」（迦三 27，*eis Christon*），他就在基督內，用另一句說話講，他就「穿上基督」（迦三 27）。如同學校的制服一樣，基督把他們之間的差異泯滅了，使他們

³³ R. Schnackenburg, *The Church in the New Testament*, pp.78~79.

「不再分猶太人或希臘人、奴隸或自由人、男人或女人，因為眾人在基督內已成了一個」（迦三 28）。

「新人」的概念在厄弗所書再次出現（二 15），而且是厄弗所教會論的基本課題。這個新人不僅是從前兩個分裂的、隔絕的、仇恨的「舊人」的結合體，它不僅把兩種不同的文化、兩個不同的人種集合起來，以致在這個結合體內仍然有衝突的因子。這個人是「新造」的人——他是一個全新的創造³⁴。在他內，舊的因素已經超越，已經不再帶有重要性，不再導致分裂和仇恨，他已經是「一個新人」。

天主之家

厄弗所書第二章 14~22 節，短短幾節中，連續地運用了好幾個教會圖像。隨著新人的圖像慢慢淡去，另一個圖像油然而起。這是家庭的圖像，天主的家庭。在一個家庭中可以登堂入室，進到父面前的，只有家庭中的子女，口呼「阿爸，父啊」（迦四 6，羅八 15）的孩子們。在天主的家庭中，卻是「雙方在一個聖神內，進到父面前」（弗二 18）。從前遠離的雙方，現在已成爲一個，一起進到父前，如是，外邦人「已不再是外方人或旅客」，「聖徒」也不再是猶太人的專有物，因為連外邦人也得以稱作「聖徒的同胞」。其實，雙方已經進到天主的家庭中，一起稱爲「天主的家人」了（弗二 19）。

基督的奧秘

這個教會至公的圖像，厄弗所書進一步稱爲「基督的奧秘」（三 4、6）。如同教會的至一、至聖一樣，厄弗所書也

³⁴所謂新人，希臘文的原意是「新創造」。迦拉達書和格林多後書都用 *kaine ktisis*（a new creation）。厄弗所書雖用新人 *a new man*，創造的概念卻表現在動詞：「創造一個新人」上。這是一個新創造，可媲美於舊約天主所創造的人類的新創造。

把至公歸於天主的計劃。這是至一、至聖、至公的教會的終極根據：從一開始，天主就已計劃好他的子民是聖潔無瑕疵的；也按照計劃，在時期一滿，就使天上地上萬有歸於基督，而其中的第一步，就是把所有信者集合於他的教會之內；這個教會，在天主從沒有告訴過任何人的永遠奧秘中，竟是「外邦人與猶太人同為承繼人」（弗三 6）的新天主家庭。

事實上，厄弗所書以為，只有當外邦人都加入天主的大家庭時，教會才真正成為末世性的救恩團體，因為只有這樣，教會才是末世性的救恩記號，它才能不由於什麼（不由宣講，也不藉崇拜），只因它的存在本身，通傳「天主的各種智慧」（弗三 10），把天主包容一切敵對仇恨的救恩計劃告知各種惡意含恨的率領者和掌權者，向他們宣佈他們統治的終結，因為仇恨不在天主的奧秘中，在那裡，只有和平，只有愛。

這也是教會向外傳佈和平的根據。厄弗所書把基督視為傳佈和平的典型，他向「遠離的人」也向「親近的人」傳佈和平（弗二 17）。固然基督的行腳，並未越出巴肋斯坦版圖，正如他自己所理解的，他被派遣，「是為以色列家迷失的羊」（瑪十 6，十五 24）。然而他和平的救恩宣佈，卻是沒有疆界的，他的訊息是為所有的人，也達於所有的人。這是基督的至公性。因而緊隨著基督的步履，教會也向所有人類傳佈和平，因為天主把所有子民都交託給它，也因為基督曾經說過：他們中連一個也不可以失落（若六 37~39）。所以至公的教會必定是傳福音的。至公要求教會走出自己，走向萬邦³⁵。

³⁵R. Schnackenburg, *The Church in the New Testament*, p.139: "the Church does not become universal (or Catholic) because it engages in missionary activity, but engages in missionary activity because by nature the Church is universal".

5. 「建築在宗徒和先知的基礎上」(弗二 20)：教會的宗徒性

宗 徒

宗徒的原意是「被派遣的」。在希臘文學中，被派遣的有時是船，有時是軍隊，偶爾也可以是被派遣的個人；共同的地方是：這些「被派遣的」都擁有一定的任命，也都越洋他去³⁶。

新約中，宗徒也是「被派遣的」。早期教會把那些奉派到外地傳教的傳道員稱作宗徒。當然，所謂「奉派」，所意含的不僅是奉教會所派，而是奉基督的派遣。那是一項任命，而不是一個職位。最初並不限於十二人：「十二宗徒」的講法顯然是後起的，雖然不一定始自路加，但路加對「十二宗徒」這概念的廣泛流傳顯然有決定性的影響力。

保祿自許為宗徒，也稱呼一些同道為宗徒（羅十六 7，安得洛尼科、猶尼雅），但畢竟只屬少數，他寧願把他們稱作弟兄，而不稱宗徒（如格前一 1，索斯特乃弟兄）。為他來說，宗徒是隆重的、光榮的稱呼，因而只有少數人配得上這個稱號。他們必須對復活的主基督有鮮明的經驗，見過復活基督的顯現（格前九 1），並深深感到自己是蒙派遣的（迦一 15），因而宣講從上而來的福音（格前一 17，迦一 11）。宗徒的主要任務是宣講，而不是施洗（格前一 17）。換言之，他們是傳道員，特別有份於教會的建立（格前三 10）。痛苦是他們的記號（格後十一 23），雖然他們也是光榮的（格後三 7~11）。他們的痛苦一方面來自傳教生活的困難，另一方面也是他們與主基督親密結合的結果（格後四 7~12）。

保祿到底有沒有承認十二人的宗徒地位呢？又保祿所承

³⁶E. Von Eicken & H. Lindner, "Apostle" in *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. C. Brown (Grand Rapids, Regecy, 1975), I, pp.126~127.

認的宗徒到底數量有多少呢？這些都不是容易解答的問題。不過，假若「十二宗徒」的概念並不始自路加，而是初期教會很早的傳統，保祿很有可能也知道這個講法，況且他既承認在耶路撒冷有在他以前作宗徒的人（迦一 17），並且承認他們的權威性（迦二 2），只是自己並不低於他們吧了，那末這些耶路撒冷宗徒，難道不就是十二人嗎？

也許，比上述的問題更重要的是：保祿以為，在他以後，不應該再有宗徒了（格前十五 8~9），宗徒不是一排可以無限延長的列車。他們位於基督宗教的創始階段，負責教會的創立。可以說，他們連接兩頭，一頭是基督，另一頭是教會。與基督緊密結合的結果，讓宗徒背負基督的死狀（格後四 10），與教會緊密結合的結果，則是耗盡了他們的生命。為保祿來說，他是非常優秀的一位宗徒，假如不是最優秀的話（*The apostle par excellence*）。

厄弗所書秉承著保祿的大傳統，正式討論宗徒和基督及和教會的關係。全書基本上在三個地方討論宗徒：二 20~22，三 2~13，四 7~14。所述及的，有傳承，也有創新。為我們這裡的主題而言，厄弗所書最主要的貢獻也許是：它肯定教會是建築在宗徒的基礎上的建築物。

在宗徒的基礎上的建築物

弗二 14 開始密集地討論教會。一連串的教會圖像從新人（二 15），而至基督身體（二 16），再到天主的家庭（二 19）。也許是家庭的圖像，讓作者跟著聯想到建築物（二 20），再由建築物進到聖殿（二 21），天主的居所（二 22）。

天主建築物的圖像在格林多前書已用過一次（格前三 9），當時，宗徒是建築師，為建築物奠定基督為根基（格前三 10~11）。宗徒似乎在建築物之外，有點凌空了的感覺。也許

由於這個原因，圖像到厄弗所書改變了，宗徒（先知）、基督、信友（二 22 的你們）都進到建築物之內，分別擔當基礎、角石、和磚塊的角色，共同組成天主偉大的建築物。

如是，厄弗所書成功地強調了教會和宗徒和基督的關係，也就是：教會和歷史的關係³⁷。前面的討論曾經多次提過，教會的形象在厄弗所書幾乎是屬天的，它擁有許多屬天的特權，一些在新約的其他作品中必須在希望中予以期待的末日恩賜，例如復活、得救、甚至坐在天上等等（弗二 6~8），在厄弗所書，早已為基督徒所有。然而，厄弗所書也似乎知道過份強調屬天的危險；不管這種傾向能不能稱作諾斯底（Gnostic），它已經在格林多教會構成很大的麻煩。基督徒固然屬天，因為他們的基督已經復活了；然而他們也是在地的，屬於一個地上團體。這個團體的誕生建基於一件歷史事件，它的存在也是藉著歷史的延續性與源頭相接。它不是隨風飄盪、或是浮沉半空，藉著一些從天而降的精神振奮就能與基督建立關係。日後的基督徒與基督建立關係穩妥的做法就是藉著宗徒，也就是：藉著宗徒傳承，透過教會的宗徒傳統。

不管在厄弗所書，宗徒的認定是否也包括十二人—那些跟歷史耶穌有過生活接觸的人士，單就圖像來說，宗徒與基督有著最密切的關係，因為基礎直接連繫角石，也支撐著其他成員。它們給予整座建築物一種穩定性。作者肯定，教會必須忠誠地根據宗徒的訓導生活，才能不被流風所掩，才能不「為各種教義之風所飄盪，所捲去，而中了人的陰謀，陷於引入荒謬的詭計」（弗四 14）。

在弗四 7~11，以宗徒為首的教會職務（包括宗徒、先知、傳福音者、司牧、教師）稱作「基督的恩賜」（*dorea tou Christou*，

³⁷ C. L. Mitton, *Ephesians*, p.111.

gift of Christ)，在內容上，它們與格林多前書的聖神恩賜(格前十二 28)有點相似。為我們的主題而言，更重要的是宗徒、先知還有教會的其他職務，都是基督給予教會的恩賜。他們連結基督與教會，帶領教會，歸於基督(弗四 15)。基督恩賜宗徒(及其他職務)的原因，是為「成全聖徒」，是為「建樹基督的身體」，使它成長，擺脫小孩的階段，成為成人，所謂成人是指在教義上站立得穩(弗四 14)，也在愛德上長進(弗四 15)。要達成這些，必須根據宗徒的訓導生活。教會不能忘記它的根。它的存在源自一件歷史事件，一次在歷史中的自我虛空(Kenosis，參閱斐二 7)，而提供教會與這件歷史事件相連繫的，就是宗徒。

或許我們以為：宗徒所以能夠給後代教會提供這種連繫，是因為他們與歷史的耶穌有過位際的接觸，可以記下他所說的許多話。厄弗所書沒有否定這種連繫，不過，它卻提出另一種線索：藉聖神的啓示。在保祿神學中，宗徒是有特別啓示的人(迦一 16)，這種啓示，讓他得悉「基督的奧秘」(弗三 4)，因而也對教會有特殊的了解(弗三 6)，並得到特別的任命，要把這「不可測量的豐富福音」傳達下去(弗三 8)。教會就是建築在他們的基礎上。而教會若想穩定地成長，就必須依藉宗徒傳承，因為宗徒傳承最後帶領他們歸於基督(弗四 15)。

保守中不失創新

如此說來，厄弗所教會論的基調是保守的。為一個已經離開了教會辛苦創業的階段，並由於前人(宗徒)的努力，而擁有豐富的教會(宗徒)傳承的教會團體而言，提出這一種保守。忠順的教會論是可以理解的。厄弗所書呼籲教會忠於宗徒傳承，跟牧函提出「健全道理」異曲同工(弟前一 10~11，六 3、14、20)，目的是把讀者領回到過去，免得太急太快的步伐

模糊了教會原先的信仰。

但在傳統保守的基調下，厄弗所書似乎也承認創新適應的重要性。如果宗徒代表保守、記憶、回溯，先知則是實際、適應、與向前的化身。先知的職務在許多「神恩系列」中都有提過（格前十二 28，羅十二 5，弗四 11），在厄弗所書更是三度與宗徒相連（弗二 20，三 5，四 11），很可能是為平衡宗徒一面倒的復古性。如果宗徒的重要性是為使教會與歷史相連，先知則是幫助它認識今天的需要。先知不是些懂得預言未來的人，相反，他有能力察看今朝，知道歷史向前的脈動，在不同時候、不同地方，向不同的人，重新詮釋基督的心意，讓基督的真理可以歷久彌新。厄弗所書的作者，也可以算是一位先知吧！因為他給我們所做的，正是把保祿的傳統重新詮釋給另一個時代的基督徒。

結 論

以上我嘗試以比較系統化的方式述說厄弗所書的教會論，從至一、至聖、至公、宗徒性的觀點分別呈現了作者心中教會的藍圖；其中有傳統，亦有創新。作者基本上秉承著、也相當忠實於保祿的看法，然而也有少許的異動，如此，即把保祿的思想帶到一個前所未有的視野。從某些方面看，的確開展了一些保祿大書信中還沒有探索過的地方。

從圖像看，厄弗所的圖像都是保祿的，它沒有自創品牌。身體、新人、天主的家、聖殿、甚至新娘都在保祿書信中有跡可尋。其中基督身體更可說是最重要、用得最多，也應用最廣的一個。然而格林多前書一個「小小的身體」，厄弗所書卻給它賦予五湖四海的普遍性，及上天下地的超越性，結果竟然成了一個頂天立地、無遠弗屆的新人。這種大教會論恐怕也是保祿其他書信都望塵莫及的吧！

在保祿書信中，和厄弗所書關係最密切的要算哥羅森書，它也是厄弗所大教會論的始作俑者。事實上，厄弗所的教會論竟然挪用了許多哥羅森對基督的描寫。哥羅森的基督位居高天，擁有宇宙的功能，萬物在他內受造，也在他內獲救（哥一15~20）；而厄弗所的教會，既是頭部基督的身體（頭的概念也來自哥羅森書），很自然地也擔當了宇宙的角色——宇宙的歸化端賴於它。由於宇宙的基督，因而也有宇宙的教會。

循著這方向發展，圓滿也由基督移轉到教會身上。哥羅森書提到基督的超越性，說在基督內住有整個天主的圓滿（哥一19，二9）。在厄弗所書，圓滿竟成了教會的專屬性，它是「在一切內充滿一切者的圓滿」（弗一23）。可以說，在厄弗所書，教會就是基督的延伸。

然而，從另一個角度來看，厄弗所書也改變（甚至修正）了格林多書基督幾乎完全內在於教會的危險。由於頭部的出現，身體與頭分開了，基督凌駕於教會，而且成了教會滋養的泉源。如此不但解除了基督內在於（甚至等同為）教會的警報，反而強調教會對基督的仰仗³⁸。「教會是基督的延伸」的說法，也不如初聽之下那樣教人手足無措了。

但是如此一個圓滿的教會畢竟是圓滿的。它至一、至聖、至公、從宗徒傳下來。難怪很多人（包括教會中人）始終難以理解：厄弗所書的作者到底是如何把他的教會觀與他真實生活中的教會實況取得調協的。也許我們可以說：這是理想與現實的衝突，是可見的與不可見的教會的張力，是教會的本質，與這本質在歷史中部分的，不完整的，甚至破損的呈現之間的分別吧！

又或許，我們可以把厄弗所書當作一種邀請，一次挑戰、

³⁸ C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*, pp.69-88.

或者一個目標。如果我們不知道理想在那裏，又如何調整現實的方向呢？反過來說，一個深信教會是至一、至聖、至公、從宗徒傳下來的基督信徒，自然也無可推委地要為這教會在世界的實現略盡一點綿力了！

不過，這封書信也許更適合那些對其所屬的教會團體由於在某一方面的缺損而感到失望、或瀕臨失望邊沿的人士閱讀。它也很適合那些害怕團體靈修、而寧願躲藏在個人主義式的虔誠裡，或感到自己的存在為教會無關重要、甚至對自己的身份（基督徒身份）意識模糊的人。對這種人，厄弗所書也許能夠激起一點熱情，畢竟天主的恩寵和愛大於人的軟弱與無能。為他們來說，厄弗所書教會論的意義就不在於傲慢、不可一世或自命不凡，而是謙虛地承認天主在自己身上無以復加的恩賜，並以感恩的心情歌頌天主的仁慈了！

附錄一 聖神與教會¹

聖神降臨為初期教會而言是一件十分確定的大事。在猶太的背景下，最早的基督徒體會到這就是先知口中的天主末世性恩賜（則卅六 27，岳三 1），因這恩賜，他們乃成為天主的末世性團體。

可以說，聖神創造了教會。這話的意思，當然不是否定耶穌建立教會的事實，而是要指出聖神降臨為教會的重要性。事實上，自聖神降臨，教會才自覺性地成為教會；宗徒由於自覺到所被賦與的末世德能，他們也體會到，由於聖神，他們雖在猶太團體中，卻與猶太團體截然不同。一個新的時代來臨了，一個新的團體隨之誕生。初期教會脫離猶太宗教，而成為一個獨立的宗教性團體的事實，雖是在歷史中慢慢形成的，它的發生卻早在聖神降臨的那一刻便已經是無可避免的了。

在早期教會看來，聖神一方面創造教會，帶領著它，向前邁進，另一方面，每一個因著信領受洗體，加入教會的基督徒，也領受了天主聖神（宗二 38，十 44~48）。聖神不僅使教會成為教會，他也使基督徒成為基督信徒，他使信徒和基督發生位格的關係。

聖神臨在於教會內，也臨在於基督信徒內。這是早期教會相當普遍的自覺，不過以「聖神宮殿」來表達這種自覺卻是保祿的創舉。保祿稱呼整個教會為聖神住在其中的天主宮殿（格

¹ 厄弗所書的聖神經句不算多，大概可以作如下的歸類：聖神的印證（一 13~14；四 30），聖神和教會（二 18、22；四 3），聖神與啓示（三 5；或許一 17），另外還有四則出現在倫理部份（四 30；五 18；六 17、18）其中有兩處與祈禱有關（五 18、六 18）。

前三 16)，也稱呼個別的基督徒為聖神的宮殿(格前六 19)。二者在字面上雖然稍有不同，所側重的卻同是聖神的潔淨力量，及基督徒必須致力成聖的倫理責任，不過這個圖像本身卻可以有更廣泛的應用性，它在厄弗所書的發展即是如此。

在厄弗所書，教會也稱為聖殿²—在主內的聖殿，因著聖神的天主住所(弗二 21~22)。在這裡，聖殿的圖像沒有特殊的倫理含義，卻和教會的特性有關。

聖殿，是天主臨在的地方。猶太人相信，天主只臨在於耶路撒冷聖殿中。耶路撒冷，猶太人的驕傲，因而也成了隔絕、仇恨的化身。但是，如今，那向遠方宣佈和平，也給近人傳講和平的基督，不僅拆毀了這座聖殿，還在他身上另建一座不用人手建造的聖殿(谷十四 58，弗二 14~15)。這一座聖殿，既是新的，必須和舊的不同：沒有牆，沒有阻隔，人人都能進入，面對面的親近天主，以心神以真理朝拜他(若四 23)³。

厄弗所書把這一座包容親近和遠方的「主內聖殿」稱為「因著聖神的天主住所」。我們要注意「在主內」(in the Lord)和「因著聖神」(in the Spirit)這兩個描述語的平行性⁴。如果這座建築物稱為在主內的聖殿，那是因為它是基督為角石建造出來的，作為角石的基督也使整個建築物結構緊湊，成為一座聖殿，之所以如此，卻是因著聖神的原故。換言之，因著聖

² 在厄弗所書翻譯為聖殿，而在格林多前書則兩度翻譯為宮殿的，是同一個希臘字 naos，意即寺廟，殿宇，或聖殿。

³ 在馬爾谷福音，尤其是若望福音，耶穌自己是這座聖殿(若二 21)，厄弗所書的作者卻覺得，這座聖殿實現在他的教會身上，把這個可能性引領出來的，是基督身體的教會圖像。

⁴ 弗二 21 及 22 是十分平行的，英文直譯如下：(21) in whom all building fitted together grows into a holy temple in the Lord, (22) in whom also you are built together into a dwelling-place of God in the Spirit.

神，這座建築物才得以成爲主內的聖殿，因著聖神，教會才得以成爲基督的教會。要整個建築物結構緊湊，要人人都以基督爲中心，要所有遠方的、親近的人都拋除仇恨，共結一家，只有因著聖神才得以完成。

基督的教會就是聖神的教會。意思是：基督的教會，靠著聖神來維繫。聖神是復活的主基督與信友結合的中介。格林多前書說：與基督結合的信友，是與他的神結合，是與他共結一神（格前六 17）；同樣，聖神也讓基督身體中的各個肢體互相結合。是一個聖神流貫全身，讓全身爲一個心思慮所支配，以一個位格的身份回應上主的呼召。如是，聖神也把人帶到天主面前（弗二 18），他維繫信友與天主間親如父子的關係（羅八 15，迦四 6）。

基督的教會不僅靠著聖神來維繫，它的存在也是因著聖神才得以完成。厄弗所書以它獨有的方法來表達此一概念。基督的教會的末世性特色即在於它的至公性，和耶路撒冷不同的地方是它既包容遠方的人，也接納親近的人。而把雙方敵對的人馬帶到一處，使他們共結一體的是聖神的力量。因爲「雙方在一個聖神內，才得以進到父面前」（弗二 18）。正如一個人，一個身體，一個神；基督的教會這一個新人也是在一個聖神的帶領下，才能結成一個身體⁵。

聖神是教會至公性的標準，他使人人都歸向基督，不管希臘人、猶太人，都一起共結基督的家，也使同一個基督身體，出現在所有地方，不管是耶路撒冷，還是外邦。他也是教會至

⁵ 所以有教父主張聖神是教會的靈魂的講法。「靈魂使各個不同的肢體有生命，靈魂臨在每一個肢體，使它們有生命而充滿生氣，實現每一肢體的特殊功能，而在整體上有統一性。」朱修德神父討論了這種講法的可能性和困難。參朱修德，〈天主聖神與教會〉《神學論集》，48期，頁 271~272。

一性的標準，因為「只有一個身體，一個聖神」（弗四 4）自然只有一個教會。祂領導所有信徒「對天主子有一致的信仰」（弗四 13），這樣，只有「一個信德」，大家也在同一信德下領受「一個洗體」（弗四 5），歸於「一個希望」（弗四 4），這一個希望，也是在「聖神的印證」下的希望。聖神保證信友得享天上的嗣業，完全的救恩（弗一 13~14）。

聖神是天上嗣業，即永遠救贖的保證，也是這個嗣業的一部分，是天上嗣業在今生今世的預嚐。教友們在因著一個信德，領受同一的洗禮，加入基督的教會的同時，也領受了聖神，和聖神的保證，受聖神的感動，口呼「阿爸，父啊」（羅八 15，迦四 6），親身體會到自己已經是天主的家人，和遠方及鄰近的一起，共同組成天主的聖殿。因而這一座聖殿，的確堪稱為聖神的宮殿，因為因著他，我們才一同被建築，成為天主的住所。

聖神建立基督的教會，他把信仰基督的人，接種到基督奧體裡，使他們與基督發生關係，使他們成為基督的肢體。在迦拉達書，聖神還是基督徒倫理生活的原則；基督徒必須隨從聖神的引導行事（迦五 15），如此才算屬於基督的人。厄弗所書在勸導信友棄惡從善的上下文裡，也有「不要叫天主的聖神憂鬱」（弗四 30）的說法。他是基督徒對抗天界邪靈的利劍（弗六 17），基督徒必須配帶上它，才能不再像外邦人一般生活（弗四 17；參閱弗二 2）。除此之外，基督徒還該時時充滿聖神，在靈裡禱告（弗五 18~19；六 18），時常醒寤不倦。換言之，人必須靠著聖神，才得做個真正的、名實相符的基督徒。

附錄二 結構與內容大綱

厄弗所書，和許多保祿書信一樣，除了開首的致候辭和結尾的完成式之外，可以分為兩大部分：即書信的教義部分和倫理部分。

一 1~2	致候辭
一 3~三 21	教義部份：基督徒的特權（ The Privileges of the Christian ）
四 1~六 20	倫理部份：基督徒的責任（ The Responsibilities of the Christian ）
六 21~24	完成式

教義部分首先闡明基督徒之「所是」（ is ），倫理部分跟著條陳出因著這「所是」而衍生出來的倫理責任：基督徒的「所為」（ do ）。前者是後者的基礎，後者則是前者的原則性結果。保祿經常勸導他的教友生活務須與他們的基督徒身份相稱；要把他們高貴的基督徒品質生活出來。

一 3 ~ 三 21 的教義部分又可以劃分為六大段落：

一 3~14	讚美詩：讚美賜恩和預定人得救贖的天主
一 15~23	感恩和代禱經文：感謝天主並為信友禱告
二 1~10	天主救贖計劃的實現：基督徒的復活
二 11~22	基督血的救贖：基督徒的合一
三 1~19	為信徒祈禱：奧秘的啓示
三 20~21	光榮頌

一 3~14 的讚美詩只由一句希臘文句子組成；在文法上，已經不能再細分。但在結構上，在思想發展上及在內容上，卻

有好幾種劃分方法。在這裡，我們姑且按照一種常見的分法，把它作如下的分析：

— 3~6	父的揀選：義子的名份
— 7~12	子的救贖：罪過的赦免，智慧和明達
— 13~14	神的印證：完全的救贖

— 15~23 在原文上亦由一句單句組成。但在思想發展上，它卻明顯地從祈禱開始，而以基督論的肯定結束。中間的過渡是微妙而不著痕跡的，20~23 節的基督論只是一句附屬子句，以 which 開始，垂弔於 19 節的「德能」後面。

— 15~19	感恩和代禱： 禱告的機緣（15） 感恩和代禱（紀念）（16） 代禱的內容：智慧和啓示（17~19）
— 20~23	基督的高位： 復活與舉揚（20~21） 萬有的元首（22~23）

厄弗所書第二章分爲兩個平行的段落，開始時仍然繼續著第一章的脈動，以天主的救贖爲思想的出發。二 1~7 自成一句，與 8~10 節顯然分開。以下是弗二 1~10 的結構：

二 1~7	在基督內的新生命： 從前的罪和死（1~3） 復活的新生（4~7）
二 8~10	得救由於恩寵（8~10）： 「保祿福音縮影」（8~9） ¹ 履行天主的善工（10）

¹“Paul’s gospel in a nutshell” 是 J. A. Allan 的講法。論者以爲這兩經節是保祿「因信稱義」福音的濃縮本。Mitton 有很詳細的討論，以爲這是另一位後學把保祿的思想通傳給下一代基督徒的有力證明。Cf. C. L. Mitton, *Ephesians*, pp.13~14, 92~100。

二 11~22 以和平為主題，是整封厄弗所書最側重基督血的救贖的地方。19 節以後卻明顯地由基督論轉向教會論。

二 11~12	基督以前的人類處境
二 13~18	基督的救贖：和平的締造
二 19~22	天主的家庭：以基督為角石，宗徒先知為基礎，因著聖神而成的建築物。

弗三 1~19 在形式上是一則祈禱，但三 1 祈禱一開始就被打斷了，直到第 14 節才繼續。中間，在 2~13 節，插入了一段關於宗徒職份的反省：

三 1	為信徒祈禱
三 2~13	基督的奧秘： 管家的職份，奧秘的管家（2-3） 奧秘的內容（6） 福音的僕役（7-9） 教會的使命（10-12） 苦難的宗徒：信友的光榮（13）
三 14~19	祈禱的繼續

跟著兩經節（三 20~21）是一首光榮頌，它的出現顯示這封書信的教義部分已經到達尾聲。

總觀厄弗所書的前三章，它以感恩禱告的情懷感念天主藉著基督所賜與基督徒的特恩；它也闡述長久以來天主為人類為普世所釐定的救恩計劃，以及它在教會身上所初步完成的境界。現在這些特恩闡述完了，在下一章開始，作者要勸導領受如許豐富特恩的基督信徒，要活出他們之為基督信徒的生命特質。

四～六章的倫理部分又可細分為五大段落：

四 1~16	宗教性勸導：教會的合一
四 17~24	原則性勸導：脫去舊人，穿上新人
四25~五21	倫理性勸導：新人的作為
五 22~六 9	家庭法典
六 10~20	基督徒的戰役

居各種勸諭之首的是宗教性勸導（四 1~16），保持教會的合一，如此才能使教會增長建立。

四 1~2	合一勸諭本身
四 3~6	合一勸諭的基礎：基督徒的信仰公式(Credo)
四 7~11	合一中的多元性：基督的各樣恩賜
四 12~16	恩賜的目標： 建樹基督的身體（12） 一致的信仰（13~14） 愛德和真理並重（15） 增長與建立（16）

宗教性勸導之後是原則性的勸導（四 17~24）。基督徒既是基督身上的新人，就該脫去舊人、穿上新人。這是基督徒行事為人的原則。

四 17~19	舊人的生活方式
四 20~21	勸諭的基礎：與基督的新關係
四 22~24	勸諭本身： 脫去舊人（22） 穿上新人（23~24）

再下來的倫理勸導緊隨著「穿上新人」的原則推進。這裡項目衆多，很是繁瑣，又沒有明顯的綱領，整理不易。不過保祿一般書信的倫理勸導大都有這樣的特色。我們姑且把較大規模的婚姻法典和基督徒的戰役獨立出來（它們嚴格來說也是倫理勸導一部分），其餘的，可分為以下幾個小點：

四 25~32	新人的當戒當行： 戒絕謊言，要說實話（ 25 ） 抑制忿怒（ 26~27 ） 不可偷竊，更要勞苦（ 28 ） 不說壞話，改談造就（ 29 ） 罪惡表和德行表（ 31~32 ）
五 1~2	效法天主效法基督
五 3~6	再論當戒之事： 和性有關的罪（ 3~4 ） 戒避的原因（ 5~6 ）
五 7~14	光明和黑暗： 從光明到黑暗（ 7~8 ） 光明的果實（ 9~10 ） 指摘黑暗（ 11~14 ）
五 15~21	最後的勸言： 不要像無知人，不要作糊塗人， 不要醉酒（ 15~18 ） 祈禱的重要（ 19~20 ） 互相順從（ 21 ）

五 21 的「互相順服」，有人視為下面的「家庭法典」的標題。若是，則五 22~六 9 的家庭法典，將是闡述家庭中三組主要成員之間互相順服的關係。在夫婦關係一段中，作者引用基督和教會的類比，而成就了厄弗所書有名的聖潔教會論。

五 22~33	夫妻的關係： 妻子當服從丈夫（ 22~24 ） 丈夫當愛妻子（ 25~32 ） 重視夫婦相互的責任（ 33 ）
六 1~4	父母子女的關係： 子女要聽從父母（ 1~3 ） 父母不要惹怒子女（ 4 ）
六 5~9	主僕的關係： 奴僕聽從主人（ 5~8 ） 主人要戒絕恐嚇（ 9 ）

全書最後，也是讀者最急切需要的，是基督徒作戰的裝備。在這裡，有新約最長的武裝系列：基督徒需要配備的裝置竟有六樣之多。

六 10~11	主題：靠主作戰
六 12	靠主作戰的原因：我們的敵人
六 13~17	天主的全副武裝： 束腰的帶：真理（ 14 ） 護胸的甲：正義（ 14 ） 腳上的鞋：和平的福音（ 15 ） 撲滅火箭的盾：信德（ 16 ） 護頂的盔：救恩（ 17 ） 銳利的劍：聖神（ 17 ）
六 18~20	祈禱的重要

最後的完成式（六 21~24）包括介紹送信人（ 21~22 ）與問候祝福（ 23~24 ）。

現在把全書的結構再次綜合如下：

1. 致候辭（一 1~2）
2. 教義部分：基督徒的特權（一 3~三 21）
 - 2.1 讚美詩（一 3~14）：
 - 父的揀選（一 3~6）
 - 子的救贖（一 7~12）
 - 聖神的印證（一 13~14）
 - 2.2 感恩和代禱（一 15~23）：
 - 感恩和代禱（一 15~19）
 - 基督的高位（一 20~23）
 - 2.3 基督徒的復活（二 1~10）：
 - 在基督內的新生命（二 1~7）
 - 得救由於恩寵（二 8~10）
 - 2.4 基督徒的合一（二 11~22）：
 - 基督以前的人類處境（二 11~12）
 - 基督的救贖（二 13~17）
 - 天主的家庭（二 18~22）
 - 2.5 為信徒祈禱（三 1~19）：
 - 為信徒祈禱（三 1）
 - 基督的奧秘（三 2~13）
 - 祈禱的繼續（三 14~19）
 - 2.6 光榮頌（三 20~21）
3. 倫理部份：基督徒的責任（四 1~六 20）
 - 3.1 宗教性勸導（四 1~16）：
 - 合一勸諭（四 1~2）
 - 合一勸諭的基礎（四 3~6）
 - 合一中的多元性（四 7~11）
 - 恩賜的目標（四 12~16）
 - 3.2 原則性勸導（四 17~24）：
 - 舊人的生活方式（四 17~19）
 - 勸諭的基礎（四 20~21）
 - 勸諭本身（四 22~24）

3.3 倫理性勸導（四 25~五 21）：

新人的當戒當行（四 25~32）

效法天主效法基督（五 1~2）

再論當戒之事（五 3~6）

光明和黑暗（五 7~15）

最後的勸言（五 15~21）

3.4 家庭法典（五 22~9）：

夫妻的關係（五 22~33）

父母子女的關係（六 1~4）

主僕的關係（六 5~9）

3.5 基督徒的戰役（六 10~20）：

主題（六 10~11）

靠主作戰的原因（六 12）

天主的全副武裝（六 13~17）

祈禱的重要（六 18~20）

4.完成式（六 21~24）

默

想

之一 永恆的選擇

願我們的主耶穌基督的天主和父受讚美！他在天上，在基督內，以各種屬神的祝福，祝福了我們，因為他於創世以前，在基督內已揀選了我們，為使我們在他面前，成為聖潔無瑕疵的；又由於愛，按照自己旨意的決定，預定了我們藉著耶穌基督獲得義子的名分，而歸於他，為頌揚他恩寵的光榮，這恩寵是他在自己的愛子內賜與我們的。（弗一 3~6）

人從來沒有像今天那樣意識到自己對救贖的渴求；也從沒有像今天那樣企望過意義。這裡所說的今天，不是牆壁上懸掛著的日曆所能顯示的今天，而是每一線清晨的陽光從窗簾外透進來，每一聲鳥喚鶯啼把好夢催醒，讓每一雙惺忪睡眠得以煥然驚起的今天。今天，就在這一個今天，窗外的晨曦終於喚醒了大地。因為生命的疑惑震懾著牆內的靈魂，他迫切追問：生命，你源自那裏？生命，你的意義又在那裏？

生命的意義

為每一個願意追尋生命意義的人而言，厄弗所書都像一勺清涼可口的甘露一樣，因為它主要的訊息正與天主永恆的救贖計劃有關。它告訴我們，從一開始，人的生命早已出現在天主的上智安排中。其實，天主創世的目的，就是要讓祂所創造的一切，或更好說：在創造時祂所喜悅的一切，在基督內達致最

後的統一和圓滿。因而，生命的創造原是為了統一，迎向統一，而不是分裂；而人的受造，也是為了救贖，為了愛，而不是審判和滅亡。

無疑地，這樣的答案，並非來自日常經驗，甚至還可能是相反經驗的。因而厄弗所書的作者，在撰寫這一篇書信時，主要不是從經驗界、或現象界的基礎上作神學反省。當我們閱讀厄弗所書的時候，我們也可以從它舒緩的文字，略嫌冗長的結構，及沉鬱的音節中，發現到它禮儀性的特質。整篇書信，尤其是前三章，差不多都浸淫在祈禱讚美的氛圍中。作者深切地祈求，也和讀者們分享他的祈禱；偶爾，在作者深沉的祈禱聲中，會綻發出一兩首令人心悅神怡的讚美曲聲。

屬神的祝福

緊隨著書信的致候辭，第一首讚美曲迫不及待地從一章 3 節開始，昇入高天，躍上雲霄，道出作者心中的讚頌。正如前面說過的，它並非來自日常生活的一般經驗；因為只有一位有著高度屬靈生活的人、才會對生命作出如此滿懷感恩的讚嘆。「願我們的主耶穌基督的天主和父受讚美！祂在天上，在基督內，以各種屬神的祝福，祝福了我們」（一 3）。每一回睜開眼睛，看見世界，又每一回垂首凝神，進入自己內心的時候，他都抑制不住內心的跳躍，而謳歌，而詠讚。因為，生命啊！它竟然是恩賜，竟然是祝福。作者接著以三節歌詠述說他對生命的看法（一 3~6，7~12，13~14），如果要以最簡約的文字道出，那便是：被（天主）揀選、被（基督）救贖、被（聖神）烙印。

「屬神的祝福」（一 3）的第一層意義作者以「被揀選」來形容：「祂於創世以前，在基督內已揀選了我們，為使我們在祂面前，成為聖潔無瑕疵的；又由於愛，按照自己旨意的決

定，預定了我們藉著耶穌基督獲得義子的名分，而歸於祂，為頌揚祂恩寵的光榮，這恩寵是祂在自己的愛子內賜與我們的」（一 4~6）。

甜蜜的被揀選

沒有人會拒絕被揀選的甜蜜感覺吧！記得小時候在沒有玩具的日子裏，女孩子們最愛玩跳橡皮筋的遊戲。把一圈圈小小的橡皮筋兒串成一串，兩頭一拉，就可以跳了。跳得好的，在下次遊戲時準會被選——就是這種被看重、被珍愛的感覺吧！即使日後長大了在演講比賽中被選，在運動場上被選，以致在今天的政壇上、在選舉台前、在請投我一票的競逐聲中，被揀選始終是每個人孩提舊夢重溫般的最愛。尤其是在這個充盈著冷漠，平素只能呼吸到被遺棄、被輕視、被踐踏、被數落的日常經驗中，它更能喚起我們看重自己的價值；**畢竟我還是可愛的。**

抑有進者，厄弗所書信更進一步地肯定：這個揀選不是一般人對人的揀選，而是天主對我們的揀選，而且是一次「在創世以前」便已決定好的揀選。即是說，在我們懂得表現自己，在我們知道以自己的長處、才幹和能力展示在他人面前，好贏取別人的艷羨和看重之前，在我們還遠遠不知有今日出色的我的時候，我已經被天主所揀選了。為這一次永恆的揀選而言，其根據不在我，而在揀選了我的天主：是祂「以各種屬神的祝福祝福了我們」（一 3），恩選了我們，因為我們竟是這樣地不堪當，不相稱於這種祝福。

人人都有被接納、被關心的渴求，可是，在現實生活中，卻有許多人（如果不是大部分的人）得不著別人的看重和珍視。厄弗所書回應人生的渴求，卻相反現實的經驗；它告訴人，在更深的、存有性的層面上，天主早就揀選了我們，不由於我們

的專長，只因為我就是我。因而祂是「在基督內」揀選我們的，就是在祂永恆的、不愛惜自己兒子的救恩計劃中，早就「預定了」我們的「名分」（一 5）。這一個被世界所遺棄、所忽視的，竟然一早就被天主所揀選，所預定！因為這一次永恆揀選的根據，不在被揀選者，而在揀選者天主本身，而天主所作的一切都是「由於愛」（一 5）。

揀選，是人生常有的經驗。做母親的我也經常帶著幼兒到超級市場揀選，到百貨公司揀選。我們都選好的買，挑壞的丟，但天主卻當「我們還是罪人的時候」（羅五 8）就派遣了兒子，「在基督內揀選了我們」。在這個世上，沒有選壞的、揀破爛的風氣。就連到幼兒院選個幼嬰乳養，好遺愛人間的善士，百人中有九十九個都是挑個健康的，白白胖胖的，逗人喜愛的。萬人中，或許有某個大愛者，會領養一個有缺陷的嬰兒吧！但是就連這種愛，也只能說是稍稍地、遙遠地相似天主揀選我們的永恆之愛！這種愛，到底如何長、如何闊、如何高、如何深、活在這個世上的人，也許只能像河伯一樣，望洋興嘆罷了。

天主竟這樣愛了世界，甚至「於創世以前，已經在基督內揀選了我們」。在基督內揀選，道出了永恆的救贖計劃，它比創造更加古老。人，在受造以前，早已被愛，被天主所愛，也被天主的愛所塑造。面對生命的困惑：我源自那裏，我的意義又在那裏？厄弗所書的答案就是：在天主永恆的揀選中。

之二 血的救贖

我們是全憑天主豐厚的恩寵，在他的愛子內，藉他愛子的血，獲得了救贖，罪過的赦免。的確，天主豐厚地把這恩寵傾注在我們身上，賜與我們各種智慧和明達，為使我們知道，他旨意的奧祕是全照他在愛子內所定的計劃；就是依照他的措施，當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首。我們也是在基督內得作天主的產業，因為我們是由那位按照自己旨意的計劃施行萬事者，早預定了的，為使我們這些首先在默西亞內懷著希望的人，頌揚他的光榮；（弗一 7~12）

一個衣衫襤褸的老翁跌跌撞撞地倒在滿山紅葉之間。他翻翻滾滾，欲立還倒地企圖拾起地上的每一片葉子，每一塊石頭，異常珍視地端詳一番。之後，又毫不留情地把它們盡數丟棄，似乎所有曾經讓他醉心過，流連過的原來都是一文不值的一樣。他的舉動已經引起了許多路人的好奇，大家駐足圍觀，人人都想知道他到底在做些什麼。只聽他一字一句，語音清晰地說：「我在找尋我自己。」

我是誰？

老翁其實就是我們每一個人的寫照，他神經質似的舉動正反映了宇宙人生一個最普遍的疑惑：「我到底是誰？」這是一

個從亙古開始已經困惑人，可是直到現在仍然有人未曾找到答案的疑問。而這一個橫亙在宇宙之間千古長存的問題，也同樣地震懾著每一個人短暫的一生。嬰兒在懂得說「我」之前已經在追尋自己，一生中，他千遍萬遍地尋求這個問題的答案。

在創世前已被揀選

我是誰？有人回答的很好：「我是一句出自天主口中的說話！」主啊！在這個世上有我之前，你已經述說了我的名字。

「我是誰？」這個問題的答案決定我們生活的方向，也影響我們對生命的態度。一個以為自己是個被遺棄的人會生活得頹唐畏縮；相反，知道自己被愛才會以心中灼熱的愛火去愛生命、愛世界。所以，厄弗所書的答案：「我是天主於創世以前已經揀選了的」，對殘疾的人生而言，真是一帖十分有效的療劑，它可以治癒我們天生的不安全感、神經質的焦慮、歇斯底里式的恐慌，也可以滿足我們要求被人接受、也被世界賞識的慾望，打擊我們自甘墮落、自我貶抑、我一無所是、我處處不如人的心理。不！我是可愛的，因為萬有的天主，「他於創世以前，在基督內已揀選了我們」（弗一4）。

這是厄弗所書信的作者從心底感到喜悅的原因，也是他不由自主地，幾乎是無止無盡地讚美天主的由來—因為他的愛自永恆已經祝福了我們。所以他一刻不緩，他必須歌詠，他必須頌讚，他必須唱出他深心的讚美曲聲。

我是誰？除了「被選」之外，還有什麼可以恰當地說明我的身份？

是被救贖的

舒緩的讚美曲繼續自空谷響起：「我們是全憑天主豐厚的恩寵，在他的愛子內，藉他愛子的血，獲得了救贖，罪過的赦

免」(弗一7)。這就是厄弗所讚美詩的人學：除了「被選」之外，我們還「被救贖」，被聖子的「血」所救贖。在此，作者顯然想起了一種源自舊約習俗的比喻。猶太法律規定，假若一個赤貧的人賣出房屋、土地、甚至自己，到他自己、或他的近親有能力付出一定的贖金時，便可以買回這一個備受勞役的人、地、或產業(肋廿五25~55)。所以救贖原有釋放的意思，最普通的用法就是釋放奴隸。美國南北戰爭解放黑奴，就是典型的救贖例子。舊約後期的作品習慣地把這個比喻應用到從埃及奴役中的解放，或充軍回國的解放。新約更把這個觀念引申到基督帶來的救恩上。

如果救贖的首要意義是釋放，它也暗示著被釋放的人身受壓逼的處境。所謂救贖是解除某種壓迫，導向某種自由的解放。以出埃及為例，天主把以色列人從埃及為奴的壓迫中解放出來，帶往自由的、甘美的客納罕福地。可以說，某種程度的救贖時時刻刻地在我們週遭發生，也邀請我們共同參與。無可否認，我們生活在一個充滿壓力的世界，我們四周還有許多未能享受到真正自由的人，他們正以疲憊的、扭曲的面孔向我們提出挑戰。或許我們也曾感受過給別人解除某種壓迫(姑且不論這種壓迫有多輕微，或有多表面)的輕快吧！現在，作者說，基督在一個更高的、更深邃的、也更隆重的層面上，釋放我們的桎梏，救贖了我們。

被救者的無能

救贖除了暗示壓迫之外，也暗示被救贖者的無能。被救贖者無能脫離苦海，就好像被賣進火炕的雛妓無能自救，吸食安非他命的癮君子無法自拔一樣。否則他也不會備受壓迫，只能等待救援了。所以救贖必定含有超越的意味；進化式的(救贖蘊含在本質之內)或喚醒式的(如諾士底主義的喚醒沉睡的靈

魂)都不是真正的救贖。它必須來自外界，就像一隻從天而降的大手把我們連根拔起一樣。必須如此，我們才能領會到救贖的恩寵性，以及隨之而來的白白的、意想不到的歡喜。

十字架的血祭

傳統上，救贖者都要付出代價。釋放奴隸的人必須付出一定的贖金，買回已經賣出的土地或房屋也是一樣，因為法律講究公平；要公平，必須雙方都不虧待。無疑地，到了後期，贖價的概念減輕了，變成了可有可無；從埃及奴役中的救贖和充軍回國的救贖，都不帶贖金的意味。然而厄弗所書的作者卻想到了贖金的問題，因為他還提到「血」的救贖。在這裡，作者顯然也聯想起另一個舊約比喻來：祭獻犧牲的比喻。在舊約，動物犧牲的鮮血象徵盟約的訂定與和解的促成，尤其是羔羊的鮮血，拯救的意義更是顯然。新約很快把這個意義應用到十字架上。在加爾瓦略山上，基督完成了十字架的血祭，一次而永遠地譴責了罪惡的凌虐。從此，罪惡不能再蹂躪人；而千古以來，一直壓迫著人，奴役著人的巨大的惡勢力也從此解體，人類得到根本的解放。

這就是基督的救贖，血的救贖。他以自己的血，把無能自救的人從罪惡的肆虐中釋放出來，解除了人類奴隸的窘迫。為此，保祿歡呼，我們不再是奴隸，而成了自由人(迦四7)。南北戰爭，林肯總統解除了黑奴們肉身上的奴役，而在加爾瓦略山，基督耶穌卻從更深的層面解除了全人類罪惡、死亡的奴役。從此，「被救贖」成了基督徒的另一個名詞。基督徒的生命不僅源出於天主的言語，也來自基督的寶血。十字架事件之後，沒有人能再說天主不在意人類，因為我們是他用高價購買回來的(格前六20)。

之三 聖神的印證

在基督內，你們一聽到真理的話，即你們得救的福音，便信從了，且在他內受了恩許聖神的印證；這聖神就是我們得嗣業的保證，為使天主所置為嗣業的子民，蒙受完全的救贖，為頌揚他的光榮（弗一 13~14）。

外邦人的得救

在厄弗所書一開頭，就是一首沉鬱舒緩的讚美曲（一 3~14）。它自作者的心靈深處響起，怡然地讚美天主永恆的救贖計劃。用心的讀者一定會發現到，詩歌一直迴旋在天主賜贈與「我們」的祝福中；他永恆的揀選，他藉著愛子的血所施與的救贖一樣樣都是賜贈給「我們」的禮物。一直到第 13 節，「你們」才躍進作者的思維中，他想起了外邦的基督徒，他們的得救尤其顯出天主永恆的救恩。

外邦人的得救，自始至終都是身為外邦人的宗徒的保祿所最關心的問題。因為保祿相信，天主的正義已經毫無區別地賜給了凡信仰的人（羅三 22），因而，這世上已不再分猶太人或希臘人，眾人都藉著對基督耶穌的信仰，而成為天主的子女（迦三 26~27）。保祿在書信中由於「因信稱義」的大前提而引發出來的，有關救贖的普遍性的神學思想，在厄弗所書有著更進一步的發展。現在，外邦人的得救不僅是「因信稱義」的結果，

它還是天主永恆的救贖計劃之一部分。從一開始天主就已措置好：「當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於元首基督」（弗一 10）。

歷史的主宰

如果說，這一首詩歌（弗一 3~14）是一首有關天主救贖計劃的詩歌，是一點都不為過的。當然，所謂「計劃」，只是一種擬人的說法，我們想像超越時間的天主，就好像人一樣，今天的事，昨天已經措置好。然而相信天主有計劃，相信冥冥中隱藏著他不可知的旨意，卻是基督徒的本色信念。從一開始，基督徒就相信歷史達成天主的旨意。在歷史的迴旋裡，一樁樁、一件件看似毫不相干的突發事件，原來卻件件緊扣。毫無疑問，這一種信念，並不是人人都有的。許多人，尤其是生活在今日這個世代的人，他們寧願相信歷史的自主性和獨立性，甚至突發性。然而，這卻不是基督徒的信念。基督徒相信，天主不僅是宇宙的主宰，他也是歷史的主宰。在歷史中，天主的旨意一步步地展現。為厄弗所書來說，這個旨意就是：終有一天（而這一天已經開始），萬有（包括所有人類）都要總歸於一。

外邦人的歸化是整個總歸於一的過程的一部分，而且是很重要的一部分。看到本來是仇敵的外邦人現在也配帶上「恩許聖神的印證」，沒有人能再懷疑天主的旨意已經在實現的過程中。作者稱聖神為「恩許」的聖神。基督曾經許下要把聖神賜給我們，所以配帶上聖神，就是配帶上基督的恩許，也就是屬於基督的意思。已經沒有比這更大的恩賜了：外邦人竟然和猶太人一樣蒙受相同的恩許。猶太人固然「在基督內得作天主的產業」，成為「首先在默西亞內懷著希望的人」（弗一 11~12），外邦人也同樣得到「嗣業的保證」（一 14）：聖神。在作者看來，這是無法不叫人驚訝讚歎的事。在萬有屬於天主、總歸於

一的過程中，外邦人的歸化讓我們看出天主從未收回的旨意。

被天主擁有

從此，外邦人就屬於基督，屬於天主，他已經不再屬於自己，不再屬於這個世界了。作者用「印證」來說明這種歸屬性。古人在自己的所有物上蓋上他的印證。如今，天主在我們身上以聖神蓋上自己的印證，也從此承認我們，接納我們，擁有我們，不再把我們看作外邦人，而是他自己的產業了。

這正是基督徒的特質：作天主的產業，身上蓋有聖神的印證，被天主所擁有。重要的是：**被天主擁有，而不是擁有天主；作天主的產業，而不是以天主作為自己的產業。**換言之，作基督徒不是我的選擇，這不是一件隨我擺佈又任我丟棄的東西，這個印證既由天主所蓋上，我只能歸屬，如此而已。在救贖這件事上，天主永遠是個主動者，是他首先賜下了恩寵，而人所能做的，最多只是對這恩寵開放自己罷了！

歸屬的喜樂

但聖神的印證卻不應只是客觀的禮物，它也該是主觀的感覺，是我的恩寵，是我即使以整個生命的怡悅也不足以迎接、歡度、和慶祝的恩寵。它要求我們以恩寵的名義接待它。聖神不該成了生活的負擔，印記不該只有消極的作用—禁止轉售，請勿盜竊而已。它還該表現出我們內心的振奮。假若屬於是一件光榮的事，聖神的印記也應該恰如其份地表達出這種歸屬的喜樂。

基督徒的喜樂，固然一方面由於現在所經驗到的聖神，不過另一方面，正因著現在經驗而益發對將來充滿希望，因為「聖神就是我們得嗣業的保證，為使天主所置為嗣業的子民，蒙受完全的救贖」（弗一 14）。「保證」一詞，也可翻譯為「憑據」，

其實是一種定金，是保證日後會全部付清的意思。所以聖神不僅是現在的經驗，他也是將來的希望，有一天，基督徒將會享受到天主為他所準備的全部嗣業。

深入天主的救贖計劃

厄弗所書對人生的困惑（我是誰？）所給予的三重答案：被揀選、被救贖、被烙印，我們在這三單元的默想中都一一反省過了。它一層比一層更深入天主的救贖計劃。人不僅自永恒即被天主揀選，他也不僅為基督的血所救贖，他還烙上聖神的印記，保證完全的救贖。想到這裡，你可曾瞠目結舌，無言以對？是什麼，是什麼讓人配當如此的祝福？「世人算什麼，你竟對他懷念不忘？人子算什麼，你竟對他眷顧周詳？」（詠八5）。厄弗所書沒有答案，它也像這一首聖詠的結束語一樣：「上主，我們的主，你的名號何其美妙！」（詠八10），只能以「頌揚他的光榮」（弗一14）結束。而這也許便是最佳的答案吧！

之四 祈禱的典範

因此，我一聽見你們對耶穌的信德和對眾聖徒的愛德，便不斷為你們感謝天主，在我的祈禱中記念你們，為使我們的主耶穌基督的天主，即那光榮的父，把智慧和啓示的神恩，賜與你們，好使你們認識他；並光照你們心靈的眼目，為叫你們認清他的寵召有什麼希望，在聖徒中他嗣業的光榮，是怎樣豐厚；他對我們虔信的人，所施展的強而有力而見效的德能是怎樣的偉大。正如他已將這德能施展在基督身上，使他從死者中復活，叫他在天上坐在自己右邊，超乎一切率領者、掌權者、異能者、宰制者，以及一切現世及來世可稱呼的名號以上；又將萬有置於他的腳下，使他在教會內作至上的元首，這教會就是基督的身體，就是一切內充滿一切者的圓滿。（弗一 15~23）

厄弗所書真不愧為基督徒祈禱的典範。從來沒有一封書信像它那樣滿載著祈禱的情緒，使得整封書信（至少前半部）竟然是以一篇篇刻骨銘心的絕妙禱詞鑲嵌起來的。作者彷彿在祈禱中寫信，也彷彿在寫信時仍然不能忘情於祈禱。這種「祈禱情結」在今日（甚至以往）的社會中已經不多見了。我們中，或許有不少人會忘情於工作——這已經是很值得我們敬重的一群了，忘情於享樂，但厄弗所書的作者卻竟然會忘情於祈禱！我

們也許可以說：祈禱與生活爲這一位沉醉於祈禱的詩人來說，已經很難再清楚劃分了，因而他不會像其他人那樣，有「忙得連祈禱的時間都沒有」的慨嘆。在他臉上，我們發現到不容逼視的祈禱之光。

一望無垠的祈禱

緊隨著書信開首的讚美詩（一 3~14），又是一片一望無垠的祈禱（一 15~23）。和前面不同的是，在這篇祈禱之後附加了很深刻的神學反省，可是我們卻不能確定祈禱在那裏結束，理論從那裡開始。理由是，就連理論的層面也滲透著祈禱的特質，事實上，作者的理論不僅發自祈禱，也是他無止無盡的祈禱的一部分，以致他可以在祈禱之餘，從容地、無跡無象地從祈禱生活過渡到思想的世界。或許，我們可以很勉強地把一 15~19 視爲祈禱的本文，而 19~23 則是由上面的禱告延伸出來的、高超入雲的基督論結語。

在今天可以稱作「祈禱淡忘」的季節裏，或許這封書信可以教導我們如何禱告，如何讓祈禱浸潤生活，如何掬取祈禱的芳香，讓生活在祈禱的滋養下，與主偕行。

祈禱的感覺、衝動

要祈禱，也許首先須有「祈禱的感覺」，「祈禱的衝動」。在繁忙的社會裏，人的感覺很容易給磨鈍了，不再有感動。於是整個人變得不喜不憂，無激情也就不容易受傷害。的確，這是一個很好的、保護自己的方法，然而，它所付出的代價太大了。不多久，人就會變成孤島，不再有任何交通網，與世界斷絕聯繫，當然也就不可能與天主有什麼實質上的往來。人是關係，一個毫無人際關係，只有物際關係（和電腦的關係、和機器的關係、和螺絲釘的關係、甚至和一切只有人樣的「它」的

關係)的「人」早已把自己約減為物了。

因而，要祈禱，首先須有祈禱的感覺、祈禱的衝動。大自然裏，一朵花開，一片葉落，可曾讓我感動？社會上，一聲正義的雷鳴，一個關懷的動作，可曾讓我感動？國際間，和平的選舉，軍事的鎮壓，貧民的暴亂，可曾讓我感動？學術上，各種新式的發明，各種古法的復活，可曾讓我感動？家庭中，一次快樂的出遊，一晚不眠不休、病榻旁的照顧，可曾讓我感動？教會團體中，一次嘔心的爭執、一趟摯誠的和解，甚或一次不大理想的合作，可曾讓我感動？可曾開啓我緊閉的心門，在基督面前，靜靜地傾訴我的心曲、我的興奮、或者我的委屈；也讓他進入我的內心，與我同喜，與我同悲？

而厄弗所書呢？作者說：「我一聽見你們對主耶穌的信德、和對眾聖徒的愛德，便不斷為你們感謝天主，在我的祈禱中記念你們」（一 15~16）。在這短短的兩節經文中，作者不僅吐露了他祈禱的動機：「一聽見你們對主耶穌的信德、和對眾聖徒的愛德」，還提示了兩種常見的基督徒祈禱方式：一是感恩，二是在祈禱中紀念，即代禱。

作者祈禱的動機全是因為收信人，因為他們表現出基督教會的特質：堅信基督，親愛眾人。前者是後者的基礎，後者是前者的表現。二者相輔相成，缺一不可，因為沒有愛的信仰是死的，沒有生命力的，不會散發光散發熱的；同樣，沒有信仰的愛情則是容易凋謝的，不會久長的，而且容易變質。

真誠的感謝

而這一些，收信人都具備了，因此，作者誠心地感謝天主一為別人的美善而感謝天主！「感謝你！」真是天下間最美麗的詞兒。彌撒所以可貴，因為它基本上是感恩。在人際關係上，一句真誠的感恩，不但可以鼓勵別人，讓他振奮；在你週遭，

竟然有人真正欣賞你、洞悉你為他們所付出的努力，從而，也為以後的努力埋設了動機。無論如何，這種像沐一身清涼，像飲一口甘露的感動，足以抵消一切辛勞的疲憊，因為，這些都是值得的。

抑有進者，真誠的感謝不但可以幫助別人，它也可以幫助自己。誠心地欣賞別人，是人格的最高表現，小器的人不易做到，他們只會嫉妒，只會發出不平之鳴：「為什麼居然是他！」因而讓自己也受到了傷害，無法突破自己的瓶頸，並且生活在埋怨在憤恨的世界中。

快樂於別人的快樂

然而作者卻懂得感恩，而且不是為自己的好處，而是為別人的好處。這就更需要高尚的情操了。也許痛苦於別人的痛苦，真的要比快樂於別人的快樂容易一些。我們比較容易同情別人的痛苦，看見羅馬尼亞的災民，我們同情他們，或者花一千塊台幣，集腋成裘，做點賑災善舉也無所謂。然而看到別人的成就，尤其是這成就也是我自己所渴望的，要真心地祝福他們，快樂於別人的快樂，並且為此感謝天主：「天主，感謝你，因為你創造了一個如此美好的他！」那就不太容易了。然而，作者卻做到了，因為，他「一聽見你們對主耶穌的信德和對眾信徒的愛德，便不斷為你們感謝天主……」。

如果你平日疏於感恩，今天，在日落之前，衷心地感謝天主一句吧，至少為你可以平安地看到日落而感恩。然後，明天，當你看到應該感激而從未感激過的人或事時，也請你從心底說出一句感謝吧。這樣，後天，大後天，你將會發覺：感謝愈來愈容易，而生活，也愈來愈輕盈了。

之五 祈禱的典範（續）

因此，我一聽見你們對耶穌的信德和對眾聖徒的愛德，便不斷為你們感謝天主，在我的祈禱中記念你們，為使我們的主耶穌基督的天主，即那光榮的父，把智慧和啓示的神恩，賜與你們，好使你們認識他；並光照你們心靈的眼目，為叫你們認清他的寵召有什麼希望，在聖徒中他嗣業的光榮，是怎樣豐厚；他對我們虔信的人，所施展的強而有力而見效的德能是怎樣的偉大。正如他已將這德能施展在基督身上，使他從死者中復活，叫他在天上坐在自己右邊，超乎一切率領者、掌權者、異能者、宰制者，以及一切現世及來世可稱呼的名號以上；又將萬有置於他的腳下，使他在教會內作至上的元首，這教會就是基督的身體，就是一切內充滿一切者的圓滿。（弗一 15-23）

厄弗所書為基督徒祈禱提供了非常難能可貴的教導。這為今日的世界似乎特別需要。今天，很多人都有不知該怎樣祈禱的慨嘆。社會太複雜，生活太緊張，步調太急速，工作太繁重了，人變得煩躁不寧；緊繃著的神經，無法靜下來祈禱。要不就是心猿意馬，胡思亂想，祈禱只成了唇間動作，例行公事，有口無心了。於是有人說：我太忙了，沒時間祈禱；有人說，我克盡本份，用心工作，這就是我的祈禱；也有人說：我看不

見天主，不知該向誰祈禱；更有人說：我生活充實，各方面都不欠缺，實在無須祈禱。

與天主同在

其實，現代人的不懂祈禱，正好反映了他們內心的空虛。祈禱是心的工作，假若人心中沒有天主，心中沒有自己，心中沒有世界，他又怎能作出深度的祈禱呢？

我說：祈禱是心的工作；它不是唇間的律動。祈禱時，人用心尋求天主，渴求與他同在，心心相印，如此而已。因此，祈禱不在乎滔滔不絕，更不在乎好聽的諛媚之詞，**只要同在就好，同在就是福份**。基督徹夜的山園祈禱，歸納起來不外一句話：「阿爸，父啊！」（谷十四 36）因此祈禱中之無言，有時比有聲更好；言詞太多，反而妨礙了「在」的真切。現在人生活忙碌，事事和時間競賽，樣樣講求「實在」，以為要「實」才會「在」。一小時六十分鐘要填得滿滿的，連祈禱也要填得滿滿的，不然就不實，就是浪費。這種人，連祈禱也要講求效率的，天主又怎能「在」他裡面呢？

與自己同在

所以祈禱本質上是一種 Presence，一種「在」的工夫。但為求天主臨在於我內，我首先得臨在於我自己之內。生活必須是「我」在生活。一個終日昏昏沉沉，渾渾噩噩；甚或心不在焉，行屍走肉；或如隨波的浮萍，或如斷弦的風箏，去來全無半點目標或方向；甚至，連生活與不生活都沒有什麼不同的人，天主一定不在。**連自己都放不下的，又怎能放得下天主呢？**所以要同天主做朋友，首先得同自己做朋友，善待自己；落實生活，也就是，用「心」去生活，而不是以軀體生活。多感，多

覺，也就能在了。

這也是一種專注的工夫。我讀書，我專注於讀書；我玩樂，我專注於玩樂；我走路，我專注於走路；就連刷牙，我也得以同樣專注的態度去刷。活在當下，心不旁騖。能這樣專注的人，生活一定充實，也一定實在，而且是真正的實在，而不是像上面所說的：實而不在。在自己之內，在天主之內，也讓天主在我以內一交會。

與世界同在

但人不是在孤島中生活。我說的是：所有人，連隱修士也在內，必須在世界中，才能真正地生活。我說這話，不由於某種一廂情願的想法，而是基於道成肉身的道理。自從這本來不屬於世界的進入了世界，自從這本來是聖言的成了人，人便與世界、與其他人結下不解之緣了。尤其是作基督徒的，更不能出離世界，因為基督不僅沒有出離世界，反而進入了世界。因而唯有在世界中，基督徒才能追隨基督，才能醒覺地活出自己，並且在真實的自己之內，與天主相遇。

祈禱，是心的工作。在祈禱中，人用心來懷抱世界覺察自己，用心來與天主同在。在這點上，我們尤須向厄弗所書學習。因為它正是用心，而不是用嘴唇，來向天主祈禱的：

「我一聽見你們對耶穌的信德和對眾聖徒的愛德，便不斷為你們感謝天主，在我的祈禱中紀念你們。為使我們的主耶穌基督的天主，即那光榮的父，把智慧和啓示的神恩，賜與你們，好使你們認識他；並光照你們心靈的眼目，為叫你們認清他的寵召有什麼希望，在聖徒中他嗣業的光榮，是怎樣豐厚，他對我們虔信的人，所施展的強而有力而見效的德能是怎樣的偉大。」（弗一

15~19) 。

心中有愛

由於作者心中有愛，以愛觀察萬物，才能發而為祈禱的感動，所以他「一聽見……」，就馬上「感謝天主」了。心中有愛，則事事有可禱之機；否則白雲蒼狗，也不外過眼雲煙而已，何禱之有？然而作者不但感謝，他還「在祈禱中紀念」他的朋友，為他們代禱：所求的不是自己的好處，而是別人的好處。關愛之情，溢於言表。

智慧聖神的啓迪—認識天主，認識自己

下面的代禱，基本上卻只求一件事。原文作：願天主「把智慧和啓示的『神』（而不是『神恩』），賜與你們」。作者在這裏所祈求的，也許不僅是他的朋友能有一種智慧（和啓示）的氣質（a spirit of wisdom），而是本身就是智慧（和啓示）的聖神（the Spirit of Wisdom）。作者深盼他的朋友能夠徹底得著聖神的感動，因為聖神若不啓迪，人就無從認識天主的真理（格前二 10~12）。

真正的智慧，不是世俗的、「今世的智慧」，而是「隱藏的、天主奧秘的智慧」（格前二 6~7）。因而求賜智慧之神的目的，一方面是「好使你們認識他」，而另一方面則是「光照你們心靈的眼目」，也就是：洞悉自己身為基督徒的存有的奧秘。

認識天主（to know God），而不是認識有關天主的事（to know about God），只能用心去完成。換言之，人只能在祈禱中，藉與天主同在，一步步地、慢慢地、愈來愈認識他，愈來愈

愈了悟他。而在認識天主的同時，人也認識了自己。作者分三方面來表明這點：基督徒對自身的洞察，包括認清「他的寵召有什麼希望」，和認清「他在聖徒中嗣業的光榮，是怎樣豐厚」，最後，也認清天主「對我們虔信的人，所施展的強有力而見效的德能，是怎樣地偉大」。

認識自己就是認識基督徒身份的恩寵性

作者祈求他的朋友能夠洞悉的，一言以蔽之，就是基督徒身份的恩寵性。許多時候，我們也和這封書信原來的收信人一樣，是那麼容易忘記這點：作基督徒的召叫，原來竟是一個寵召，它意外地從上而來，呼喚我的名字。從此，我加入了被選者之家，有份繼承這件本來於我無份的產業。我們很容易忘記這份豐厚的嗣業，忘記它的恩寵性，就如同我們也很容易忘記「基督徒」本來是一個光榮的稱號一樣。我們理所當然地，或者依然故我地照樣生活，絲毫不感到作基督徒本身就是一件光榮的事。然而他卻是光榮的，富含有希望的，因為召叫他的，建立他的，造就他的德能，不源自人，而是天主本身。

有人說，他因為讀不懂厄弗所書，所以讀了又讀；也有人說，他是因為讀懂了一點，所以愈讀愈愛讀。我認為，沒有一個認真讀厄弗所書的人，會不被它深深吸引，會不在它深刻的靈性光輝下，有所收益的。就像這裏短短的五節經文，竟然賜給我們如此豐富的啓示。作者用心的祈禱—用心來環抱世界，用心來渴求天主，用心來默觀自己—已經給千古的基督徒，樹立好祈禱的典範了。

之六 從死亡到生命

你們從前因著你們的過犯和罪惡是死的；那時你們生活在過犯罪惡中，跟隨這世界的風氣，順從空中權能的首領，即現今在悖逆之子身上發生作用的惡神。就連我們從前也都在這樣環境中生活過，放縱肉身的私慾，照肉身和心意所喜好的行事，且生來就是義怒之子，和別人一樣。然而富於慈悲的天主，因著他愛我們的大愛；竟在我們因過犯死了的時候，使我們同基督一起生活——可見你們得救，是由於恩寵——且使我們同他一起復活，在基督耶穌內使我們和他一同坐在天上，為將自己無限豐富的恩寵，即他在基督耶穌內，對我們所懷有的慈惠，顯示給未來的世代。（弗二 1~7）

人生只死一次，而且，只死一次就夠了。許多人都這樣說。然而，更加有福的可能是那些死過兩次或者以上的人。

隨時叩門的死神

為大部分的人，生命之花正在盛開，甚至燦爛得如日中天，他們都很難想像，死亡隨時會找上門來。一個毒瘤、一次驗血、甚至，一個寂穆滄寒，視線不良的雨後……。「我還年輕！」是他們最大的本錢。「下一個會是我嗎？」諸如此類的疑問看來不如「我大概不致如此倒霉吧！」來得肯定。

事實上，他們的信念常常都是真實的、有根據的、值得信賴的。科學發達的今天，死了不應死的人，畢竟還是少數。

然而這信念又為他們帶來什麼呢？頂多只是對看似無窮盡，其實卻不堪一擊的生命極盡揮霍、浪費之能事罷了。這樣看來，他們反而不如那些曾經死過的人來得有福。因為在經歷過出死入生的大變之後，大部分的人都會對生命更執著、更堅持。這是近代醫學、心理學的臨床發現。這兩門科學都十分注意有「瀕死經驗」的人在心理上的轉變，它們的結論是：那些在死亡邊緣徘徊過的人，在救活之後，十之八九在面對生命時，都會異口同聲地說：「我不會再糟蹋它了！」

從死亡到生命的轉變

厄弗所書第二章 1 到 10 節所述說的，正是一個人從死亡到生命的轉變。不同的是，這裡所說的不是人肉體的死亡，而是比這更可怕的，更嚴重地損害人類的一靈魂上的大死。而把我們從死亡的邊緣救拔出來的，也不是近代的醫學，而是比它更古老的，甚至與永恒共久長的「天主的大愛」（二 4）。而且這種從死亡到生命的經驗並不是少數幾個比較有福的人的奇異恩典，而是每一個在基督奧體內的新受造物都有的（或應該有的）共同經驗。

厄弗所書第二章隨著第一章的思路發展。第一章描述天主救恩工程的永恒計劃，這計劃在基督耶穌身上完成。第一章結束前提到基督和教會的關係：「又將萬有置於他的腳下，使他在教會內作至上的元首，這教會就是基督的身體，是他的圓滿」（一 22~23）。這關係在第一章只輕輕點出，還未深入說明，它乃成了第二章的中心論題。

如果教會是基督的身體，那末屬於教會的第一要素就是「和基督一起」（在第二章 5 至 6 節，這說法共出現了三次：

和他「一起生活」，「一起復活」，「一起坐在天上」)：頭部怎樣、身體也該怎樣。如果頭部已經復活，身體就不應死亡，而該出死入生，從死亡進到生命。

在罪過中的死亡

在此，作者著著實實地把作基督徒的前後作了一個比較。他訴諸每一個人在進入教會之前的回憶：「你們從前因著你們的過犯和罪惡是死」的(二1)。這是每個人的共有經驗，作者假定這點，而且毫不懷疑他的假定。在沒有基督的地方，有的只能是「過犯和罪惡」。他接著用兩節篇幅來說明這種經驗的廣闊和深刻，不僅「你們」(二2，外邦人)就連「我們」(二3，猶太人)都曾經這樣生活：「跟隨世界的風氣，順從空中權能的首領.....放縱肉身的私慾，按照身心的喜好而行」(二2~3)。作者如同醫生一樣在病人的診斷書上用偌大的、朱紅的字跡批示：「死」。有以上這些病徵的人就如同心跳停止、瞳孔放大，或呼吸停頓一樣，已經再沒有生命的徵象了。他生命已經完結。他已經死亡！

生命的喜悅

然後，真正的轉寰在二4開始，就像春雷一聲地，敲醒了大地。注意：這不是來自生命本能式的力量，而是「富於慈悲的天主，因著他愛我們的大愛，竟在我們因過犯死了的時候，使我們同基督一起生活，且使我們同他一起復活，在基督內使我們和他一同坐在天上」(二4~6)。作者再次訴諸「我們」。他假定，這也是每一個基督徒所共有的經驗。基督徒不僅經驗過死亡的肆虐，他也應該經歷過從死亡到生命的喜悅。從前，他們只會「跟隨世界的風氣」，生活像行屍走肉，現在，他們體驗到天主的「慈悲」，他愛人的「大愛」。簡直就像奇跡一

樣，停止跳動的心房再次跳躍，脈搏也恢復了正常。在醫事人員的歡呼、讚嘆、與驚異聲中，醫生把剛剛寫下的「死」字用大筆勾去，再重新寫上：「生命」。

罪惡的意識

以上所寫的，不是劇戲上演的情節，而是真實的基督徒生命。作者肯定，它應該發生在每一個基督徒身上。也許有人強烈一些，有人輕微一些，但是，基督徒多少總該有點死亡經驗。今日的基督徒可能會抗議：厄弗所書怎能如此強人所難，強逼人人都要有此經驗？但是，聖經的確很認真處理死的問題，死與罪相連。保祿說：「罪惡的代價就是死亡」（羅六 23），又說：「罪惡藉著一人進入了世界，死亡藉著罪惡也進入了世界，這樣死亡就殃及眾人，因為眾人都犯了罪」（羅五 12）。今日的讀者，也許由於文化的差異，很難體會到聖經作者這種也許是猶太人所獨有的罪惡意識，從而也減弱了隨之而來的從死亡到復活的感覺。於是作基督徒變成了可有可無，或者只是許多可行的方式中的一種。無可否認的，太強的罪惡感是不健康的，然而，罪惡感不同於罪惡意識。聖經的罪惡意識可能只是人對於自身不盡完美的一種意識，有這種意識的人也同時體會到：只有最終的完美（天主）才是人生的唯一答案。

被救贖的感覺

想像一隻終日汲汲營營，卻從沒有吃飽過的餓狼，有一次終於飽享美食的滋味。這就是基督徒的復活。從心理上，也許這隻餓狼要在吃飽之後才真正體會到飢餓的可怕；類比地，只有基督徒才真正明瞭沒有天主的人生，原來是不完美的人生。這點感覺是重要的。凡是成人的基督徒都該感覺自己是被贖的一群。換言之，**救贖必須在意識上發生**，是可以感覺的，可以

喚起回應的，值得慶祝的，滿是忻悅的。就如同野狼感覺吃飽了的舒泰一樣，基督徒也該感覺從前生命中的缺陷今日已經被填滿了的喜悅。

不要只做一個沒有感覺的基督徒，這樣做是危險的，因為沒有生命感覺的人很快就會再度死亡。我們不能又再回到從前那種沒有什麼意識的生活裡，讓罪惡再次統治我們；相反地，作一個基督徒的真正意思是：從心裡體味天主的慈悲，他的大愛，和基督一起生活，以及喜悅於這經過死亡而來的生命。

之七 得救的恩寵

因為你們得救是由於恩寵，藉著信德，所以得救並不是出於你們自己，而是天主的恩惠；不是出於功行，免得有人自誇。（弗二 8~9）

曾經聽過一個法國囚犯莎尼獄中獲救的故事。莎尼是個重罪犯，前科纍纍，警方佈下天羅地網終於把他逮捕歸案。莎尼躲在暗無天日的牢房裡，詛咒天地。最初，他還以為從前稱兄道弟的朋友必定會來營救他，日子一天天過去，這個希望落空了。莎尼變得悒鬱憔悴，毫無生趣。他把弄著石頭，心灰意冷，不知從那裡來的一股狠勁，他用力在斑駁的石牆上寫上「無人關心」四個大字。

天主關心的生命

過了幾天，他奇蹟地發現，就在這塊石板牆的夾縫中，竟然鑽出一株蔥綠的小草來。莎尼整個人震懾著，這是他從未有過的感覺：生命的展現。以後他天天小心地照顧著這株小草，漸漸地，他胸中的忿恨消失了，整個人變得平和可親，他已經不再渴望早點出獄，好一雪前仇了。

一日，當他又為牆頭的小草澆灌的時候，無意中看見他從前在牆上寫下的「無人關心」那四個大字。於是他再次撿起一塊石頭，把「無人」兩字劃去，改成「天主」—「天主關心」。

對的，天主關心。莎尼切切地感到：天主關心他。天主確實關心他，而他，也已經獲救了。

莎尼的故事，其實就是我們每個人的寫照，他的得救，也只是比我們多點戲劇性罷了。或者，我們會以為，我們不像他罪惡滔天；或者說，我們沒有他幸運，有一株天賜的牆頭小草。於是，有人抗議：「我可沒有見過奇蹟！」對的，為大部分的人，天主都沒有給他許下奇蹟，許下像聖保祿或伯多祿那樣的奇蹟，可以讓他痛哭，讓他即使窮一生的光陰都愧悔不盡。然而，這一點難道便足以把我們和「那些罪人」截然分開嗎？難道便足以讓我瞧不起他們嗎？甚至，讓我相信，我的得救，是應該的；只有他們，才是非份之想，才是恩寵，才是奇蹟？

也許，奇蹟早已躲在一旁竊竊地私笑了：「盲目的人啊！我天天在你們足前走過，而你們卻以為我單單顯現給那些有特別恩寵的人！」

不冷不熱的生命

上回說過，作基督徒，最可憐的就是那些沒有感覺，沒有得救的喜悅，覺察不出出死入生的大變，也就是說：作基督徒、與不作基督徒；在基督內、與不在基督內，為他們來說，都沒有什麼不同的人。我說他們可憐，那是因為他們雖然生活在恩寵中，卻絲毫感受不到，甚至還多方怨艾。這樣，他們不但享受不到應有的喜悅，還可能因為對於所身受的恩寵，沒有作出適當的回應，而愈來愈遠離它，甚至完全喪失它。

感受生命的恩寵

生命，是生活的，沒有生活的生命，就是死亡，基督徒的生命也是一樣。

所以，作基督徒，首先就是要感受生命。而感受生命首先

就是感受生命的恩寵性。它是突如其來的，本來不在我這兒，現在卻奇蹟性地突然臨到我身上。再者，它是白白地贈送給我的，而不是我所應得的，更不是我用勞力賺取過來的。因為即使窮我一生的精力，也無法賺取到如此珍貴的禮品。因而，那是恩寵，而所謂恩寵，就是說，那是白白的恩賜。

厄弗所書第二章 1 到 10 節所說的，就是基督徒生命的恩寵性。作者刻意地把所有基督徒（請注意，是所有）的從前和現在作了一次強烈的比較：「你們從前因著你們的過犯和罪惡是死的……然而，富於慈悲的天主，因著他愛我們的大愛，竟在我們因過犯死了的時候，使我們同基督一起生活……一起復活……一同坐在天上」（二 1~6）。

對於從前，作者說：那是「過犯」，那是「罪惡」，那是「死」；現在呢，一切都不同了！「過犯」變成「慈悲」，「罪惡」為「大愛」所掩，坐在「死亡」中的人竟然得以「生活」！抑有進者，從前，所有死亡、罪惡、和過犯都是「你們」的，但現在的生命卻非源出於你們，而是天主—富於「慈悲」（mercy，二 4）的天主，是他的「恩寵」（grace，二 6、8），是他的「慈惠」（kindness 二 7），和「恩惠」（gift 二 8）。作者一連用了幾個差不多是同義詞的形容詞，來描述天主那超越人間次序，因而也足以掩蓋人間過犯的「大愛」。寫到這裡，作者不由的失聲驚呼，也顧不得文氣的連貫性，冒然地從中間插入了一句：「可見你們得救，是由於恩寵」（二 5 這句話插於第 5 和第 6 節之間，在文法上前後不相連，中文翻譯以破折號處理）。

作者驚嘆天主的大愛，竟然把生命賜給本屬死亡的人，人人如是，一個也不例外，因而「得救不是出於自己」（二 8），人人都不是由於「功行」（二 9）而獲救。如果是「功行」，就是應得的酬勞（羅四 4），也就無所謂恩寵；不在功行，無

功而受恩惠的，得救才是白白的恩賜。因而沒有人可以「自誇」（二 9），因為沒有生命源自人，沒有一個人可以把自己的救贖從他腳下的泥沼中掙回來。

得救的恩寵

把「得救的恩寵」視作保祿救贖喜訊的精華，實在不算過份。在羅馬書，他以整整八章的篇幅，引經據典，反覆論證的，正是這一點訊息。厄弗所書卻把它濃縮在短短的兩句經節（二 8~9）裡。難怪有人把這兩節經文稱為「保祿福音縮影」（Paul's gospel in a nutshell）。它在一開始，首先重複了作者在二 5 所插入的驚呼。只是，這一次卻平心靜氣多了，它這樣說：「因為你們得救是由於恩寵，藉著信德，所以得救並不是出於你們自己，而是天主的恩惠；不是出於功行，免得有人自誇」（弗二 8~9）。

這裡包含了兩種對立的、對得救的看法。一正一誤：一種是開放的、迎向救恩；另一種卻是封閉的，直指自己。第一種以為得救是「由於恩寵」，源自「天主」、「藉著信德」。有這種看法的人，知道自己不是救贖的根源，而把希望寄托在基督十字架的大能上，十字架的恩寵才得以無限豐富地傾注在他身上。另一種看法以為得救是「出於自己」，在於「功行」，乃把希望寄托在自己的功勞上，目的是為自己贏得救贖（「自誇」），殊不知反而阻礙了救恩的運行。作者相信，在救贖這個問題上，天主永遠優先，而人的信德，就是謙遜地承認這個優先。**把屬於天主的還給天主。**這種不僭越的態度，對天主永遠優先的救恩保持開放，就是在作者眼中人人都賴以得救的信德。

十字架上的血

各位朋友，你們有沒有想過，我們是如何白白地得救贖的呢？在我們面對天主的關頭上，又能攜帶一些什麼東西呢？或者，有誰可以把我們所有的指給他看，對他說：「主呀！請看，我把我的辛苦工作呈獻給你。請你看在它的份上，悅納我的靈魂！」得救的恩寵打擊這種藉功行得救贖的看法。它告訴我們，人人都是赤裸裸地來到天主面前，帶不動一片雲彩。而他所看到的，也只是一個赤裸裸的我，以及覆蓋著我的，基督十字架的血而已！

之八 在善工中度日

原來我們是他的化工，是在基督耶穌內受造的，為行天主所預備的各種善工，叫我們在這些善工中度日。
(弗二 10)

小山的生日快到了。他好渴望媽媽能夠給他買一台玩具坦克車，再唱 Happy Birthday。於是媽媽和他約法三章，要他自己努力點把坦克車掙回來。第一，不准啃手指頭；第二，自己玩過的玩具自己收；第三，自己睡覺。能夠守好這三條「法律」的，才可以買坦克車，過快樂的生日，起初，他很努力的想把該做的都做好。慢慢的，兩星期下來，手指頭啃得好乾淨，晚上還要勞動爸爸爬在地上幫他收玩具，他自己呢？哇哇叫著媽媽陪伴才肯去睡覺。

他氣餒極了，想守法律做個好小孩，賺點自己心愛的東西原來並不容易。生日當天，他沒敢再提坦克車的事。意外的是，一台嶄新的坦克車卻擺放在床頭。小山敏感地體會到這是怎麼樣的一回事。於是，手指頭不啃了。晚上，自己收好玩具，洗臉刷牙上床睡覺。

恩寵成就了一切

我沒敢騙讀者，以上只是我自己編的小故事。我不知道世上是否真有如此乖巧的孩子，還如此配合保祿的神學—恩寵成

就了那教法律束手無策的大事（羅八3）。

讀保祿書信，我們有時委實會懷疑：守法（功行）、信仰（恩寵）、與得救（成義）之間，到底存在著什麼樣的關係？

表面看來，答案很清楚：「你們得救是由於恩寵，藉著信德，所以得救並不是出於你們自己，而是天主的恩惠；不是出於功行，免得有人自誇」（弗二8~9）。

厄弗所書所說的得救，就是羅馬書，迦拉達書稱為「成義」（justification，或譯作「稱義」）的那件天主的工作。它發生在基督徒生活的最前頭，就是從死亡過渡到生命的關口上（弗二1~5）。我說那是天主的工作，因為它完全是由於恩寵；在「過犯和罪惡」（二1）中的死人無法參與自己的救贖。他們只能仰仗天主的恩賜。人人都是赤裸裸的來到天主面前，沒帶一絲「功行」，有的只能是罪人的罪惡。

生活在中國文化中的我們、或者會驚異於保祿那驚濤駭浪般的罪惡意識。他把人看成一個破碎的人，然而他這樣做，最終的目的不外是要保護恩寵的絕對完整。假如救贖中滲雜了一點點的功行，不論它是如何地微乎其微，恩寵也就不成恩寵了。

行各種善功

然而，假如我們就這樣把保祿神學中功行、恩寵、與成義的關係中止在這裡，就未免誤解他了。厄弗所書一而再、再而三，千叮萬囑完「得救是由於恩寵」（二5、8~9）之後，竟然在這段的最後，幾乎是不可思議地，完全相反它的「恩寵邏輯」地加上一句：「原來我們是他的化工，是在基督耶穌內受造的，為行天主所預備的各種善工，叫我們在這些善工中度日」（二10）。這句意外的結尾，令我們想到：功行和救贖之間，必定另有文章。

在羅馬書，保祿早已遇到「法律虛無主義」的挑戰了。假

如得救與功行無關，法律豈不成了可有可無？抑有進者，假如「罪惡愈多，恩寵愈豐富」（羅五 20）的話，我們何不乾脆「常留在罪惡中，好叫恩寵洋溢呢」（羅六 1）？

當然，羅馬書的問題不是真問題。因為人人都知道這個問題的答案。保祿只是用以退為進的方法，來告訴讀者：這是「斷乎不可」（羅六 2）的。然而，令讀者納悶的是：保祿一方面說功勞不能帶來救贖，另一方面又肯定基督徒不可為惡，那末行爲的問題，在保祿「得救由於恩寵」的大前提下，又該置於什麼位置呢？

蒙救贖、結善果

也許關鍵在於：善工，儘管不是為得救贖的根源，卻是已蒙救贖者必結的善果。假若在得救贖之前，那些只能在過犯和罪惡中打滾、雖生猶死的罪人，真的無法為自己的得救提供一丁點業蹟，好讓天主論功行賞，而只能仰仗天主的仁慈收納的話，到有一天，當他們被天主的大愛救活過來，並且呼吸到寬仁慈愛的新空氣時，他們亦已從天主那裡得到從上而來的，富有生命力的新生。

對於這種人，保祿勸導他們，要珍惜、要保持那被天主救活時，所一併獲贈的新生命，不要再重蹈死亡罪惡的覆轍了。儘管他們以前，由於種種束縛，只能行屍走肉地做個活死人，今天，在天主的恩寵下，生命為他們來說已經成了可能。他們有能力行天主屬意的道路，因而他們應該努力地「行天主所預備的各種善工」，並且「在這些善工中度日」（弗二 10）。

從死亡到生命，從無能到「有」能，這個轉變，源自天主的恩寵。所以假若任何人能行天主所預備的善工，那是他蒙恩寵得救贖的結果，卻不是他賴以得救的原因。人只能白白地、空著雙手來到天主台前，領受恩寵的救贖；不過自此之後，他

就不該再白白地、空著雙手虛度青春了。因為恩寵讓他成就了新人，恩寵讓他體驗到生命，恩寵讓他有力量度新生。

活出天主的救恩

因而，善工，不在稱義之前，人人都只由於信仰被稱為義。然而，在天主本乎恩寵稱罪人為義之後，往日的罪人從此便要真正地成義了。舊的已經過去，新人從此慶新生。而這一切，不管稱義（最初的「被稱」為義）也好，成義（往後的「成就」義德）也好，都是天主的恩賜。也唯有如此，義人才沒有自誇的餘地，善工才能不致淪為強逼天主的利器。另一方面，縱使善工沒有救贖人的能力，基督徒卻必須「在善工中度日」（二 10），因為只有如此，他才能相稱地活出天主白白稱義的救恩。

與其對孩子說：要聽話，不然爸媽不愛你。不若對他說：孩子，即使你不聽話，爸媽還是愛你，但正因為爸媽愛你，你又怎能不聽話呢？

justification，基督教似乎偏重稱義，天主教卻愛談成義。保祿，無疑是強調天主的絕對優先，因而也特別看重罪人在面對天主時赤裸裸的狀態（稱義）；然而，他也毫不忽略蒙受恩寵的人必須活出恩寵的事實（成義）。「主快來了！」（斐 3 5）因而，他切切希望，當主耶穌帶著威能來到的時候，他的教友能夠無瑕可指（得 3 13）。

在保祿的思想中，善工的確沒有救贖人的價值，人也毋須汲汲營營地（像個法利塞人一樣）企圖藉功勞搏取天主的青睞——這些，基督在十字架上早就為我們準備好了。不過，這種恩寵意識不僅不會削弱，反而加強基督徒行善的動力。天主的愛，就是他們以愛還愛的最大泉源。

之九 和平的工作

所以你們應該記得，你們從前生來本是外邦人，被那些稱為受割損的人—割損本是人手在肉身上所行的一稱為未受割損的人；記得那時你們沒有默西亞，與以色列社團隔絕，對恩許的盟約是局外人，在這世界上沒有希望，沒有天主。但是現今在基督耶穌內，你們從前遠離天主的人，藉著基督的血，成為親近的了。因為基督是我們的和平，他使雙方合而為一；他以自己的肉身，拆毀了中間阻隔的牆壁，就是雙方的仇恨，並廢除了由規條命令所組成的法律，為把雙方在自己身上造成一個新人，而成就和平。他以十字架誅滅了仇恨，也以十字架使雙方合成一體，與天主和好。所以他來，向你們遠離的人傳佈了和平的福音，也向那親近的人傳佈了和平。（弗二 11~17）

我們全家都愛看古典式的卡通影片。最初是小孩子看，看著看著，竟連大人也入迷了，每天非此道不歡。其實，卡通片之所以吸引人，除了故事的逗趣，人物造型之可愛，畫面的賞心悅目外，也許還有一個更重要的、深藏不露的原因：它把天主創造的人心所渴望的、但真實的分裂世界卻無法滿足的和諧怡悅、相知相惜、直指真心的理想境界投射到螢幕上。且看小花鹿居然和臭屁鼠交上了朋友，到遠方尋親的大狗又能得著一

大群牛馬貓狗的患難相扶。不僅動物世界擁有共通的言語，可以隨意交談，就連非其族類的人有時候也能聽得懂牠們的聲音。人與動物尚且如此相知，那麼人與人呢？一個天南、一個地北，來自兩個不同世界的人民口吐同樣的鄉音，這還不算稀奇，就連天外來客般的格列佛也能和小人們隨意溝通，毫無隔閡。這種境界，彷彿回到巴貝耳塔以前的原始（創十一），又好像已經進入依撒意亞筆下的末日（依卅二 15），難怪看得人怦然心動。這正是我們日以繼夜、夢寐以求的境界啊！

沒有圍牆的國度

現實世界充滿著各式各樣的仇恨、疏離、和隔絕，但人心卻偏偏渴慕相知、相通、契合與和諧。似乎天主早已在人心內埋下審判世界的種子，也早已在人心內寫下理想天國的藍圖了。我曾默思那片光景——它會是一個沒有圍牆的國度嗎？沒有裡面，也沒有外面；沒有本地人，也沒有外地人；沒有我，也沒有你；沒有各種強制的認同，也就沒有由於這認同而被逼分別出來的不同了。總之，在那裡，渾然歸一；而這一，卻又翩然成多。

頂天立地的整體基督

客觀地，我還沒有親眼看過此等境界，但是主觀地，卻在默觀厄弗所書時一再見到它。一章 10 節曾扼要地述說天主的旨意：「當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首。」想像一個頂天立地的整體基督，手握日月，足履四湖，在他內和諧地住有「天上和地上的萬有」。稍後，在二章 11~17 節，書信再從歷史的角度，把一章 10 節濃縮於一節之中的、發生在「滿期」的事件，用稍微冗長的筆法分兩個時辰舖陳出來，而對於那一件決定性的事件，弗二 14~17 一股勁兒管它喚做「和

平的工作」。

強烈的今昔之比

厄弗所書第二章可以劃分為兩個平行的段落（ 1~10 ； 11~22 ）。這兩個段落都有一個共同的特色；以從前、現在的對比支架起它的主要內容，而以一件發生在歷史中央的大事來指出基督徒的恩寵生命：

第一段講罪，用的比喻是死，這是從前。

第二段講隔絕、講遠離，而這裡用的詞彙卻是圍牆，圍牆代表仇恨，這也是從前。

和從前相對的是現在。你們從前因著罪原是死的，但現在因著天主的大愛卻得以同基督一起生活。這個支配著第一段的今昔之比在第二段以另一種言語同樣清晰地出現。不同的只是：「死生」（第一段）卻幻化成「遠近」（第二段）。

作者的詞彙是多樣化的：「從前遠離」的人，現在已經成為「親近」的了（二 13 ）；從前原是「隔絕」的（二 12 ），現在竟然「合而為一」（二 14 、 16 ）；「仇恨」拆毀了（二 14 ），「和平」乃得以成就（二 15 ）。

和第一段一樣，這裡說的是一件強烈的今昔之比，而摧毀從前造就今日的是「基督的血」（二 13 ）所帶來的「和平工作」：

「基督是我們的和平，他使雙方合而為一，他以自己的肉身，拆毀了中間阻隔的牆壁，就是雙方的仇恨.....為使雙方在自己身上造成一個新人，而成就和平。他以十字架誅滅了仇恨，也以十字架使雙方合成一體，與天主和好」（二 14~16 ）。

人和人的仇恨

到底弗二 11~17 說的是那一種仇恨、遠離、和隔絕呢？從經文的上下文看，似乎是指人和人的仇恨，尤其是猶太人和外邦人之間的仇恨。

生活在二十世紀的我們，假若一時之間難以明瞭昔日猶太人的民族情結的話，便請抬頭看看今日世界的鐵幕、種族隔閡、階級鬥爭、或國界之爭吧！二千年了，基督十字架的血已經淪流二千年了，然而仇恨依舊不絕！遠者，在南非，有黑人和白人之爭；在非洲內陸，是黑人內部軍閥派系之爭；在東歐，是接壤的邦國之爭；在中東，是以色列人和巴肋斯坦人之爭，也是他們所代表的兩個宗教之爭。近者，在中國，是國民黨和共產黨之爭，甚至在台灣，也有本省籍和外省籍之爭。

這樣一來，我們當不難藉類比的方法明瞭昔日猶太人和外邦人的分歧，這種源自民族優越感的歧視，以及猶太人以上主的神詔為名、以天主的揀選為後盾的、無法逾越的民族隔離了。

和前面（弗二 1~10）一樣，弗二 11~12 首先誇張地強調這種界於「受割損的」和「未受割損的」（二 11）人之間的衝突，好突顯出那在「滿期」出現的，以血作代價、以十字架為工具的和平工作。

如果和平是按天主自永恒即已預定的旨意（弗一 9~10），那仇恨、遠離和隔絕決不是天主的意願。猶太人可悲地誤解了天主愛的揀選，他們不斷為自己建造圍牆。他們建造了一座供奉天主的聖殿，但聖殿內外都是阻隔的圍牆。第一堵圍牆，阻隔起天主和百姓；第二堵圍牆，阻隔起司祭和平民；第三堵圍牆，阻隔起男人和女人，第四堵圍牆，阻隔起選民和外邦人。這是一種可悲的、相反天主旨意的隔閡，所以說：天主不在聖殿中。也難怪連聖殿也難逃被摧毀的命運。

然而聖殿雖然被毀，猶太人卻仍然紀念這堵隔絕的圍牆。他們天天在僅餘的西牆下祈禱，重新記憶這些隔絕的仇恨。他們還在期待天主的默西亞，期望天主派來孔武有力的民族將軍，好重建早已千瘡百孔的國土，並再度建築高聳的聖殿，以及阻隔外族人的民族的圍牆。

拆毀人間的牆壁

猶太人只是放眼天下許許多多建牆工作的一個。可悲的是：它明明與人心所渴慕的理想境界相違。基督早已在二千年前以自己的肉身拆毀了人間的牆壁，從今以後，連外邦人都可以進到天主的殿堂了。馬爾谷描寫耶穌死時「聖所裡的帳幔從上而下分裂為二」（谷十五 38）所用的象徵主義，與厄弗所書可謂異曲而同工。

那麼，天主所拆毀的，人又怎可以再重建呢？尤其是那些稱作基督徒的，更該「在基督身上所造成的新人」（弗二 15）內，顯示出基督和平工作的效果。假若世界尚且有牆，假若那還未更新的舊秩序仍然為仇恨所苦，至少在一個地方，至少在一個與頭部基督密切相連的地方，可以顯示出基督和平的新秩序吧！

之十 和好與新人

因為基督是我們的和平，他使雙方合而為一；他以自己的肉身，拆毀了中間阻隔的牆壁，就是雙方的仇恨，並廢除了由規條命令所組成的法律，為把雙方在自己身上造成一個新人，而成就和平。他以十字架誅滅了仇恨，也以十字架使雙方合成一體，與天主和好。所以他來，向你們遠離的人傳佈了和平的福音，也向那親近的人傳佈了和平，因為藉著他，我們雙方在一個聖神內，纔得以進到父面前。所以你們已不再是外方人或旅客，而是聖徒的同胞，是天主的家人；已被建築在宗徒和先知的基礎上，而基督耶穌自己卻是這建築物的角石，靠著他，整個建築物結構緊湊，逐漸擴大，在主內成為一座聖殿；並且靠著他，你們也一同被建築，因著聖神，成為天主的住所。（弗二 14~22）

新約訊息的中心就是基督及由基督而來的救援工程。我們可以說，自五旬節日伯多祿第一次公開演說以來，新約基督徒的宣講從沒有偏離這一個中心訊息。從耶路撒冷，以至撒瑪黎雅，並到地極，他們要向世界見證的就是「除他以外，無論憑誰，決無救援」（宗四 12）這一點救贖喜訊。

救贖喜訊的不同圖像

然而，為說明這一個單一的救贖喜訊，新約作者卻幾乎無可避免地採用圖像，並且不只一種圖像，在聖經中，基督的救贖有時以祭獻的言辭來表達。基督十字架的血比諸約櫃上方的贖罪蓋（羅三 25），每逢贖罪日，大司祭以祭過的血灑在此蓋上，象徵天主的寬赦。

希伯來書更把基督描寫為一位獻上自己血的大司祭（希九 11~12），由於他的血，他為世界贏取了永遠的救贖。

在別的地方，基督的救贖有時又比諸奴隸的釋放。羅馬書描寫人類獲救前的情況，就好像一個處處受制於人的奴隸一樣，基督的救贖把人從法律、死亡、與罪惡的奴役中釋放出來。換言之，基督救贖的後果就是基督信徒的自由，這也是迦拉達書的訊息。

此外，聖經還用勝利的圖像來描寫基督所帶來的救贖。他毀滅了那握有死亡的權勢者—魔鬼（希二 14），還把這世界的元首趕出去（若十二 31），他戰勝一切率領者和掌權者，解除了他們的武裝，又將他們公然示眾（哥二 15）。

煙消雲散的似海冤仇

在厄弗所書二 11~22，作者描寫基督的救贖，採用了兩種完全不同的圖像說法，第一種是仇恨的和解，第二種是新人類（新盟約）的成立；前者著重消極面的去除，後者卻純粹是積極的、建設性的、全新的創造。第 16 節是全段的中心，它以一句話把這一正一反的兩面說法整合起來：「他以十字架誅滅了仇恨，也以十字架使雙方合成一體，與天主和好。」

保祿在談到基督死亡的救贖工程時，多次採用修和的圖像說法。想像一個在河西、一個在河東，自古以來不相聞問，甚

至以仇恨來建築中間圍牆的敵對雙方，現今在一位中介人的斡旋下，終於握手言和了。於是鞭炮聲沖天響起，大人笑逐顏開，小孩子更相互追逐嬉戲，因為，千古的仇恨一朝和解，似海的冤仇煙消雲散。和平締造了，救贖臨到人間。

羅馬書五 10~11 在談到基督的救贖時，所採用的正是這種修和的說法。被修和的雙方是天主和罪人，格後五 18，哥一 21~22 也是一樣。哥一 20 的說法卻有點不同，在這裡，基督的死亡所拆毀的仇恨，不在天主和人之間，卻在整個宇宙和天主之間。

橫互人與人間的圍牆

這方面，厄弗所書是獨特的，雖然它承繼了保祿傳統的和解圖像，卻予以全新的處理。基督以自己的肉身拆毀的牆壁（弗二 14），不是橫互在天人之間，而是橫互在人與人之間，在外邦人與猶太人之間，在受割損與未受割損的中間。

廣義來說，它也可以是一切橫互在人與人之間、阻礙人間和諧溝通、反而加深彼此仇恨的牆，就像東西柏林之間的圍牆，又像海峽兩岸之間無形的牆，波士尼亞塞爾維亞的牆，南非黑白種族的圍牆等等。

天主的新子民

厄弗所書以實現的末世論來形容基督的救贖：「他以肉身拆毀了中間阻隔的牆壁，就是雙方的仇恨」（弗二 14）。言下之意，在基督捨下自己肉身的時候，和平已經達成，仇恨已經消滅，牆壁已經拆去，關係已經修復。從此，世界（原則性地，並至少顯明在一個與基督的救贖相連的地方）沒有圍牆，因為人間已經成了全新的創造。

最後一句是從第一個圖像（和好）過渡到第二個圖像（新

人)的關鍵。厄弗所書把第二個圖像視為第一個圖像的目的：基督消除雙方的仇恨是「為把雙方在自己身上造成一個新人」(二 15,「為」在希臘文是表目的的 hina)。

結合敵對的身體

在聖經其他部份，新盟約(新人)的圖像以建立聖體的經文最富代表性：「這杯是用我的血所立的新約」(格前十一 25)。格林多後書和迦拉達書則用新受造物來形容個別的天主新子民(格後五 17；迦六 15)。厄弗所書不看個人卻看到一個巨大的新人，這個新人是在基督「身上」造成的，他就是基督的身體。想像一下復活後的巨人基督，他的一手放在猶太人中，另一手放在外邦人中，把這兩個敵對的雙方結合成一個身體——他自己的身體。

這是一個全新的、從未存在的受造物。基督的和解既不是把猶太人變成外邦人，也不是把外邦人變成猶太人，而是兩下結合成一個全新的新人，一個在本質上遠勝舊人的新人。如果舊人的特色是圍牆和仇恨，基督捨下自己的肉身在自己身上所做成的卻是一個沒有仇恨、沒有圍牆的新人類。

一座天主的住所

作者進一步以「家」來形容這一個新的境界。這是天主之家，住在裡面的不是外方人或旅客，而是聖徒的同胞，是天主的家人(弗二 19)。他們同屬一家，因為他們都由同一個聖神的帶領，進到父面前(二 18)。「進到」一詞更表現出登堂入室的喜悅，他們不像訪客一般，只能停在外廳，停在接待間，拘謹地由人奉茶侍水。相反地，他們就像回家的孩子一樣，進入內室，進到父前，可以圍爐閒話，呵著冰冷的雙手，享受一室的溫情。

提起遮風擋雨的家，作者馬上想到建築物的圖像，於是他又用起建築物的詞彙來。這一個會集了全新的新人的天主之家，是「建築在宗徒和先知的基礎上」，而它的「角石」則是「耶穌基督自己」，它是「一座聖殿」，是聖神的宮殿，是「天主的住所」（二 20~22）。

一座天主的住所，以耶穌基督為角石，宗徒先知為基礎，裡面住著各色各樣本來以仇恨分隔，現在卻組成一個身體的新人類，這就是厄弗所書的教會圖像。厄弗所書的教會是普世性的，在整部新約中，第一次衝破了地方教會的藩籬。作者默思基督教會的特質，它不限於一姓一家，一種一族，或一個言語，而是匯聚了所有人類，共成一家，共組天主的家人，聖徒的同胞。

停止築牆的工作

如果教會是一個全新的創造，那末教會內便不應有牆。如果我們不欲愧對基督以捨下自己肉身來完成的救贖工程，我們就不應繼續築牆。

當我們說只有我們才能代表基督的真教會時，這堵牆就已經存在了。當我們說只有我們才擁有真理的時候，這堵牆就築得更高了。當我們自視為基督的代言人，而別人則是魔鬼的化身的時候，這堵牆便蓋到天頂了。

別忘了古代的巴貝耳塔，它天天都可以在本來沒有圍牆的地方出現。不僅那些說「我屬於刻法」的人才不對，也不僅那些說「我屬於阿頗羅」的人才不對，就連說「我屬於保祿」的人才也不對，甚至那說「我屬於基督」的人也不對。

築牆，不管如何築，在那裡築，抱著什麼動機來築，總是危害了教會的本質，也總是傷害了教會在世界的見證。

之十一 恩寵的職分

因此，我保祿爲你們外邦人的緣故，作爲基督耶穌囚犯的，爲你們祈禱——想你們必聽說過天主的恩寵，爲了你們賜與我的職分：就是藉著啓示，使我得知我在上邊已大略寫過的奧秘；你們照著讀了，便能明白我對基督的奧秘所有的了解，這奧秘在以前的世代中，沒有告訴過任何人，有如現在一樣，藉聖神已啓示給他的聖宗徒和先知；這奧秘就是：外邦人藉著福音在基督耶穌內與猶太人同爲承繼人，同爲一身，同爲恩許的分享人。至於我，我依照天主大能的功效所賜與我的恩寵，作了這福音的僕役；我原是一切聖徒中最小的，竟蒙受了這恩寵，得向外邦宣稱基督那不可測量的豐富福音，並光照一切人，使他們明白，從創世以來，即隱藏在創造萬有的天主內的奧秘，爲使天上的率領者和掌權者，現在藉著教會，得知天主的各樣智慧，全是按照他在我們的主基督耶穌內所實現的永遠計劃；所以只有在基督內，我們纔可藉著對他所懷的信德，放心大膽地懷著依恃之心，進到天主面前。爲此，我請求你們，不要因我爲你們所受的苦難而沮喪，我的苦難原是你們的光榮。（弗三 1~13）

基督的囚犯

厄弗所書第三章，緊隨著第一、二章深沉鬱結的祈禱之後，就形式來說，本來又是一則為讀者祈求的禱文。沒想到，當作者剛說完第一句：「因此，我保祿為你們外邦人的緣故，作基督耶穌囚犯的.....」，他的思想就被一個念頭岔開了。連「在天父面前（為你們）屈膝（祈禱）」（三 14）也來不及開口說，「基督的囚犯」一詞就已觸到他內心深處，以致他必須暫時放下剛開始的祈禱，好好反省一下這個問題。於是，他只好硬生生地在這段祈禱文中，插入一大段（2~13 節）本來與祈禱無關的文字，而禱文，也只能第 14 節以後再接上了。

天主恩寵的管家

然而，雖說這 2~13 節只是一段意外的插文，它卻是整本厄弗所書中最有價值的經文之一。在這裡，作者在反省他作基督囚犯的職分時，給我們透露了一個奧秘，一個千載隱藏的，卻在這末世藉聖神的啓示而公開的奧秘。抑且，作者自己正是負責把這奧秘公諸世界、公諸天使的福音使者——天主恩寵的管家。

細閱這一段插文，它有兩個中心思想，一主一副。互相交織，不能割離。主題是奧秘（三 3~6），副題是職分（三 2、7~11），詳細一點講，是管家的職分，有些英文翻譯為 stewardship）。作者不從主題開始，卻以副題導入主題。他首先想起自己所蒙受的恩寵；就是要作恩寵的管家，作天主恩寵的分配人。這是一個很奇妙的思想：從天而降，歡樂滿懷，百年不遇，曠世奇珍。但從另一方面看，它所牽引出來的卻是責任、是負擔、是犧牲、是割捨。想想基督的比喻：有人發現地裡的寶貝、也有人找到完美的珍珠，歡喜不在話下，然而緊接

而來的，卻是昂貴的代價：賣掉一切，才能買到它。

天主恩寵的奇蹟

原來，作者所講的，竟是每一個基督徒的故事。事實上，我們都可以和他一起說：「想你們必聽說天主的恩寵，爲了你們賜與我的職分」（三 2）。當然，人人都有自己湮沒的故事，而每一個故事都不盡相同，有人白手起家，南征北討；有人澹泊清寒，逐水而居；也有人靠祖先餘蔭，平步青雲，然而，爲基督徒而言，故事儘管不同，卻都只有一種說法，那就是：「天主恩寵的奇蹟」。因爲改變每一個命運的，引導每一個人從背離、到認識、到親近、到結合基督的，都是天主的恩寵。不要以爲「從母胎選拔我，以恩寵召叫我，把聖子啓示給我」（迦一 15）只是保祿的特權。不是的，它述說的是我們每一個人的故事，它描寫的是每一個基督信徒的生命歷程。是的，保祿何人也，予何人也！假如他堪當母胎的選拔，恩寵的召叫，聖子的啓示，我也一樣。事實上，有那一個基督徒敢否認自己不也從母胎即被選拔，不也蒙受天主的恩寵，也獲享聖子的啓示呢？

領受「爲他人」的職分

不過，假如我們也和保祿一樣，是天主恩寵的奇蹟，照樣，我們也該和他一樣，領受天主恩寵「爲他人」而賜予的職分。因爲恩寵沒有不是爲他人的，蒙召沒有不是爲他人的。正如在遠古時，天主以恩寵保護了梅瑟，在荆棘叢中召叫了他，又給他啓示自己的名字，爲的是：「我必與你同在，幾時你將我的百姓由埃及領出來，你們要在這座山上朝拜天主」（出三 12）；同樣，迦拉達書在緊隨母胎的選拔，恩寵的召叫，及聖子的啓示之後的，是「叫我在異民中傳揚他」（迦一 16）。可惜的是，領受恩寵的人不一定懂透恩寵的職分，多少次，蒙召選的我們

更企圖抗拒揀選的負擔。人人都渴求愛，然而當愛來時，卻又千方百計逃避它無可推諉的責任。其實，新婚的甜蜜，與緊隨而來的粗礪的愛的考驗同樣真實，因而只有真正懂得愛的考驗的人才懂得它的恩寵，才明白天主由愛而賜下的痛苦的任命。

對！愛是痛苦的，恩寵也有痛苦的一面，然而懂得愛的人卻會甘之如飴，因為「我的苦難原是你們的光榮」（弗三 13）。作者的意思是：我的苦難是「爲了」你們的光榮，因為我的恩寵原是「爲」你們的恩寵。

「爲你們」的恩寵，說出恩寵動態的一面。雖然恩寵有禮物的含義，但它卻不像一件生日禮物般能送給人，供人珍藏，讓人擁有。反之，天主的恩寵送給人，是要人把這件恩寵傳下去，如是，沒有所謂「我的」恩寵，因為我的恩寵也就是他人的恩寵，而領受的人也和我一樣都是天主恩寵的管家，負有分配、安排、策劃恩寵的使命。但作者所說的恩寵，到底是什麼呢？從上下文看，它就是下面（三 3~6，9）一再提及的奧秘。作者這樣說：「想你們必聽說過天主的恩寵，爲了你們賜與我的職分」（三 2）。他接著解釋自己的恩寵，「就是藉著啓示得知上邊大略寫過的奧秘」（三 3）。恩寵是藉著啓示認識天主的奧秘，作者知道了，但他並沒有把這恩寵據爲己有，而是按照恩寵的要求，給予它適當的管理和分派，用他自己的話說：「依照天主大能的功效所賜與的恩寵，作了福音的僕役」（三 7）。

恩寵就是奧秘

如是，我們乃看到了本段一主（奧秘）一副（職分）兩個思想是怎樣相連糾結在一起的了。作者所蒙受的恩寵就是透過啓示得以認識千載隱藏的「基督奧秘」（三 4），而因著恩寵他也領受到不容推諉的職分：「光照一切人，使他們明白從創

世以來即隱藏在創造萬有的天主內的奧秘.....」（三九）。我們剛說過，恩寵的反面就是職分，現在我們可以再進一步說，恩寵也就是奧秘—不僅認識奧秘是恩寵，就連傳揚奧秘的使命也是恩寵。三者的關係是複雜的，然而透過上面的分析，我們總算整理出個頭緒來：恩寵＝認識奧秘，它帶來的職分＝宣揚奧秘。此外，在第6~9節，作者還提出另一種說法，就是「福音」。從上下文看，福音也似乎是「奧秘」的同義詞。作者不僅自稱「福音的僕役」（三七），還這樣描述他作福音僕役的職分：「我原是一切聖徒中最小的，竟蒙受了這恩寵，得向外邦宣佈基督那不可測量的豐富福音」（三八）。「不可測量的豐富福音」與下一節（三九）「隱藏在創造萬有的天主內的奧秘」顯然是平行的，二者是同一件事的兩種說法。

然而在整段插文中，最感動我，讓我心有戚戚焉的卻是第8節：「我原是一切聖徒中最小的，竟蒙受了這恩寵，得向外邦宣佈基督那不可測量的豐富福音」。它就像我的心神一般說出我心中的秘密。難怪有人在讀過之後這樣抗議：「我抗議！保祿竟然把我從我的位置上擠了下來。我才是『一切聖徒中最小的』！」

其實，何止「一切聖徒中最小的」，就連「蒙受恩寵」，「向外邦宣佈福音」，不也是我們基督徒的寫照嗎？善讀經者，也許都有如此感慨吧！

之十二 啓示・奧秘・福音

藉著啓示，使我得知我在上邊已大略寫過的奧秘；你們照著讀了，便能明白我對基督的奧秘所有的了解，這奧秘在以前的世代中，沒有告訴過任何人，有如現在一樣，藉聖神已啓示給他的聖宗徒和先知；這奧秘就是：外邦人藉著福音在基督耶穌內與猶太人同為承繼人，同為一身，同為恩許的分享人。至於我，我依照天主大能的功效所賜與我的恩寵，作了這福音的僕役；我原是一切聖徒中最小的，竟蒙受了這恩寵，得向外邦宣稱基督那不可測量的豐富福音，並光照一切人，使他們明白，從創世以來，即隱藏在創造萬有的天主內的奧秘，為使天上的率領者和掌權者，現在藉著教會，得知天主的各樣智慧，全是按照他在我們的主基督耶穌內所實現的永遠計劃（弗三 3~11）。

奧秘

奧秘總是吸引人的。公眾人物常以「我有一個奧秘」來吸引媒體的注意，媒體又以「專揭他人秘辛」來推銷自己，增廣財源。

新約時代有種名為「奧秘」的宗教（Mystery religion），流行於希臘地區，便是以奧秘為主要口號。信者經過一些秘密

的入教儀式，就能與神祇結合，得著救恩。因此，有學者以為保祿筆下的奧秘，多少曾受當時奧秘宗教的影響。

然而影響保祿最大的，也許不是奧秘宗教而是默示文學。默示文學興起於公元前二世紀，並深入猶太社會。它也談奧秘，但不是奧秘的儀式或救贖方法，而是在遠古已被命定、卻要待這終末時期才能揭諸世界的千古秘辛。

新約諸作者中，獨保祿及其學派愛談奧秘（格前二 6~10；哥一 25~27；弗三 3~11）。而保祿奧秘的特色，在於它的啓示性；所謂奧秘，不是一些超過人理解的事，不為人知的事、隱而不宣的事、或難以啓齒的事。相反地，這奧秘是已經啓示的奧秘，雖然在以前曾經隱藏過，現在卻「藉聖神啓示給聖宗徒和先知」（弗三 5），因而也是他們宣講的（福音）中心：「我們所講的、乃是那隱藏的、天主奧秘的智慧」（格前二 7）。在格林多前書，它特指十字架的道理；在哥羅森書與厄弗所書，它卻與外邦人的得救有關，厄弗所書這樣說：「這奧秘就是：外邦人藉著福音在基督耶穌內與猶太人同為承繼人，同為一身，同為恩許的分享人。」（三 6）綜觀這三封書信，儘管奧秘的內容不盡雷同，卻都有一個共同的特色：它是天主永恆救贖計劃的一部份，是天主自創世以來已經預定好的救贖目標。

奧秘的啓示

要揭曉生命的意義，保祿不用一般哲學上的推理法：由果推出因，由生命推出神，由世界秩序推出掌管天地的宇宙靈魂。他用的是另一條差不多完全相反的思考路線，所以他談啓示：以天來解釋地，以神來解釋人，以天命來解釋人命。生命之所以有意義，因為它全在天主的計劃中。因而它並非一葉飄泊無依的浮萍，只能隨波盪漾，來去無蹤；歷史也不是一連串偶然的聚合。一切看似無緣的原來都有根由。

啓示給青山綠水添加色彩，啓示也爲萬事萬物寫上意義。揭示天意，萬象瞭然。這情形彷彿情侶在互相發現之後才訝然驚覺，以前種種原來都是爲了今天，一切在冥冥中竟然早有安排。他們這才發覺生命的意義，這才看透世界的脈絡。基督信徒也是一樣，當生命之光一爲他照透，在啓示中他看到了自己在天主預定中的位置。**從前種種，看似無由無意，原來竟是處處玄機。**

外邦人的得救最能印證啓示的效應。面對舊約的揀選、西乃山的盟約、法律的應許、先知的吶喊、充軍的回國等等等等，天主怎地處處恩待猶太人？十萬個爲什麼，千旋百轉，盡是對生命的疑惑。對於這疑惑，只有啓示能夠回應，啓示揭露天主隱藏的智慧，這智慧在以前的世代裡沒有告訴過任何人，爲的是好能在今天向聖宗徒和先知們披露底蘊。從前的「不」只爲了今天的「是」，從前的棄絕是爲了今天百倍的賞報。天主假如真地恩待了猶太人，那是爲了外邦人的原故。

啓示解釋生命的疑惑，僅是對有疑惑或懂得疑惑的人而言。對於其他人（其實是大部份人），行事不惑、或處變不驚者，它也僅是另一種疑惑（或者「不疑惑」）而已。這就是「十字架的奧秘」；它爲「猶太人固然是絆腳石，爲外邦人是愚妄，但爲那蒙召的……卻是天主的德能和天主的智慧」（格前一23~24）。這也難怪，最羞辱的刑罰，最愚妄的愚妄，最無能的能力，誰又能看透呢？對於這，福音老早給了啓示：「找，必要找著！」（瑪七7）意義是給追尋意義的人的。

福音的弔詭性

這就是奧秘之爲奧秘的最深邃原因：它的難解處也在這裡！爲什麼同一本福音，卻竟然有著兩種截然不同的讀法？有人視之爲得救的喜訊，也有人視它爲反對的記號。就是以色列

裡也有許多人因為它而跌倒，雖然它也曾令很多人復生；有人從此看見，也有人反而因為它失明。它到底是喜訊，還是噩耗？

在厄弗所書，奧秘、啓示與福音差不多是同義詞。奧秘是啓示的奧秘，而所啓示的正是可以叫人生、也可以叫人死的福音。

格林多前書還有另一種說法：「天主的智慧」（參格前二 7，弗三 10），這種智慧不同於「今世的智慧」，即不同於「今世將要消滅的有權勢者的智慧」（格前二 6）。它摧毀世間一切理所當然的傭工邏輯；就是工作與報酬必須成正比的「應該觀念」，而把救恩普遍地散播給一切不堪當的罪人：稅吏、娼妓、下三濫之流，還有未受割損、不懂法律的外邦人。它漠視選民的權益，因為它竟然宣佈外邦人同承繼者的地位。「這奧秘就是：外邦人藉著福音在基督耶穌內與猶太人同為承繼人，同為一身，同為恩許的分享人。」（弗三 6）因此，它讓人跌倒，凡不接受這種恩寵邏輯，而只會依附今世工作邏輯的人，福音不僅不是宣佈生命喜訊，它還是散佈死刑的噩耗。因為藉著十字架，天主已經使世上的智慧變成愚妄了，他乃決意要以愚妄的道理來拯救相信的人（格前一 18~20）。

因而對於相信的人，福音的確是喜訊。它宣佈救恩。基本上，它不是倫理勸導，它不談「應然」（ought），只談「當然」（is）；它不說應該怎樣，只述說事實如何：天主的愛如何在我們懂得倫理行善之前首先愛了我們，如何當我們還是罪人的時候，就派遣自己的兒子為我們而死（羅五 8），又如何我們在我們懂得感恩之前，首先寬赦了我們的罪過，當我們還是蕩子，還未草擬好「父啊！我得罪了天！」（路十五 21）的認罪公文之前，首先迎向歸家的孩子。它是福音，「向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年」（路四 18~19）。

這就是福音，在任何年代向所有認清自己（罪人）、追尋意義的人揭露上主救贖的奧秘。厄弗所書的作者，以保祿之名，自許為它的僕役：

「我原是一切聖徒中最小的，竟蒙受了這恩寵，得向外邦宣稱基督那不可測量的豐富福音，並光照一切人，使他們明白，從創世以來，即隱藏在創造萬有的天主內的奧秘，為使天上的率領者和掌權者，現在藉著教會，得知天主的各樣智慧，全是按照他在我們的主基督耶穌內所實現的永遠計劃」（弗三 8~11）。

這一自許，也可以算是代表所有基督信徒的心聲吧！

之十三 信·愛·知道

因此我在天父面前屈膝——上天下地的一切家族都由他而得名——求他依照他豐富的光榮，藉著他的聖神，以大能堅固你們內在的人並使基督因著你們的信德，住在你們心中，叫你們在愛德上根深蒂固，奠定基礎，為使你們能夠同眾聖徒領悟基督的愛是怎樣的廣、寬、高、深，並知道基督的愛是遠超人所能知的，為叫你們充滿天主的一切富裕（弗三 14~15）。

形式上，厄弗所書第三章和第一章有點相似。兩者都是以祈禱為主（一 15~19，三 14~19），又都在祈禱之前對天主救贖萬邦作出了深刻的反省（一 3~14，三 2~11）。在第三章，作者以醒目的字眼述說基督的「奧秘」（三 3~6），這奧秘先前在一 9~10 已經透露過，它就是天主在基督內把全人類聚合為一的「福音」。三 6 同為繼承人的外邦人和猶太人，其實也包含在一 10 總歸於基督的天上地上萬有之內。可以說，第三章從教會的角度重述了第一章自宇宙出發的探索。

想到這，作者禁不住「在天父面前屈膝」（三 14），為他的信眾祈求天主。至此，三章 1 節所預告的祈禱，才正式登場。（三 1 希臘原文缺「為你們祈禱」幾字，這一節沒有動詞，只有主詞：「我保祿為你們外邦人的原故作基督囚犯的」，這主詞竟延至三 14 的「屈膝」才找到自己的動詞！）

和第一章一樣，第三章的祈禱基本上也屬代禱。作者懇求天主給予他的讀者各種屬靈的恩賜。與此同時，他也向他們表達出他最殷切的期望—期望他們能夠達到他所祈求的超性境界。

內在的人

所求的首先是信徒「內在的人」得以堅固（三 16）。所謂內在的人，就是人性的最深處，是「喜悅天主法律」的真實自我（羅七 22）。格林多後書把它與「外在的人」對立起來，後者「日漸損壞」，而它卻隨著時光的流逝而「日日更新」（格後四 16），用這兒的說法，就是：一天比一天「堅固」，剛強，站得穩。厄弗所書說這端賴聖神的力量。

但這「內在的人」怎樣才算站穩呢？首先，要有信：因著信德，基督得以「住在我們心中」（三 17）；其次，是愛：不僅生活中，行為上有愛，還要讓愛德「根深蒂固」，就是讓它作我們生命的基礎，讓生活就像由這愛德之泉噴灑出來的水花（三 17b），在談完信和愛之後作者才祈求領悟—讓宗徒從「行」的層面滲透到「知」層面。在信和愛之餘，基督徒還要理解他們的所信和所愛（三 18）。末了，作者還加上一句，信徒們最重要的，還是知道愛超過知道（三 19）。最後這句最重要，它無疑是這篇祈禱最要緊的音符，是它的主調。

愛超過知識

從第一章開始，厄弗所書的作者即有意提供讀者一套基督徒的學理。所以他談啓示，談奧秘，企圖把有關天主、有關人、有關世界的「知」通傳給讀者，從理論的層面滿足讀者的渴求。

無疑地，他清楚地把握到時代的脈搏：希臘人，是愛智的民族，成為基督信徒之後，他們依舊「追尋智慧」（格前一 22）。

他們對宗教的要求是：它必須是可理解的，能夠合理地解釋整個實體。然而在滿足讀者愛智的慾望之餘，作者也不忘為他們指出另一種更高的智慧：人必須本乎信，立乎愛，才有能力知道，而在萬般真理之中，最有價值的還是：知道基督超過人所能知道的愛。

保祿在格林多前書也說過類似的話。面對格林多自以為有知識，自以為高人一等的上等基督徒，保祿說：

「我們知道，『我們都有知識』（這句話本來是格林多教友的自誇語，為保祿所引用，以退為進，企圖擊潰他們的知識）。但知識只會使人傲慢自大，愛德才能立人。若有人自以為知道什麼，他是還不知道該怎樣知道。然而，誰若愛天主，這人才為天主所認識」（格前八 1~2）。

生活的福音

不錯，基督徒福音可以訴諸言語。因為它本是一則故事，是關乎天主的愛，而由於愛親自走近人類的故事。然而，光憑記憶，甚至背誦這一則故事，或者企圖在這則故事上建築起思哲的架構，卻遠不是福音本身。

福音，要真的成為生活的福音，必須與生命碰觸。這時，福音所述說的，便不是一則發生在兩千年前，與我無關的故事。反之，它訴說的是天主：一個你，與人：一個我，的相遇。這相遇不在乎知「道」，而在乎知「心」。知道一件事情是把它當成一個「它」來處理，就像演算一道習題，解剖一隻兔子一樣，它成了一個對象，一個在我這個主體以外的、與我這個主體對立起來而成為我研究對象的「東西」。

但天主卻不是「東西」，因而他往往逃過理性的追捕，在顯微鏡下也看不見他的影子。只有超過理性，越過知識，以心

尋心，我們才能發覺，在我的生命中，他原來已處處留下足跡。

兩種知識

這樣說，當然不是要否認宗教理性的一面，而是要分開兩種知識：一種只停留在「我物」的層面，另一種卻提昇到「我你」的關係上。前者是科學上的、客觀的知識，後者卻關乎人，是兩個主體的互動，是心和心相疊印。

一個心理治療師，假如他認為，坐在他對面的這個人只是他的病患，而不是他的朋友，那末他頂多只能看到病而已，他還看不到病人。他或許可以暫時抑制這個人的病。卻不一定可以真正治好這個患病的人，因為他不認識他。

反之，一個有愛心的牧靈工作者，雖然他沒有受過專科的學術培育，他不認識病，可是他認識人。他能夠給予這個病人的幫助也可能更大。

同理，一個自命有著優良血統的人類學家，深入蠻荒的非洲部落，在他學術的領域上，他可能是個專家，充份認識這個落後部落的生態、象徵、信仰、和生活方式，但卻不一定認識這裏的人。事實上，他沒有看到人，他只看到物，一些有助於他在自己的研究上出人頭地的東西。

對天主也是一樣。我們可以知道很多有關天主的東西，卻不一定認識天主。這種知識「只會使人傲慢自大」(格前八1)，以為自己已經掌握了真理，而更重要的，也失去了自己。就像古時候的法利塞人一樣，他們「拿走了智識的鑰匙(封閉了天國，瑪廿三13)，自己不進去，那願意進去的，也要加以阻止」(路十一52)。

知識不能代替愛，有愛，知識才有效果。而這知識又會孕育更多的愛。一對已經攜手走過大半生的老年夫妻，愈老愈相知，也愈相愛，也愈發覺知與愛的無涯無岸。人間的知與愛，

只是遙遠地反映基督的知與愛而已。厄弗所書說：最大的知識就是知道有比它更大的愛。這愛，不是人間的愛、有限的愛、爲己的愛，而是基督的愛、無私的愛、無盡的愛。

而這愛，就是福音本身，因爲福音所述說的，正是有關天主的大愛。

之十四 在愛中與基督相連

所以，我這在主內為囚犯的懇求你們，行動務要與所受的寵召相稱，凡事要謙遜、溫和、忍耐，在愛德中彼此擔待，盡力以和平的聯繫，保持心神的合一。（弗四 1~3）

基督徒的「是」與「應該」：寵召與責任

「所以，我懇求你們，行動務要與你們的寵召相稱。」（弗四 1）這句話，說出了保祿倫理勸諭的特色。

大部份的保祿書信，包括羅馬書、迦拉達書、哥羅森書、厄弗所書、斐理伯書在內，都蘊含著一個大體上頗相類似的結構，首先是書信的教義部分，緊接著的才是書信的倫理部分。如是，在教義部分裡所述說的基督徒的「是」，乃成為倫理部分基督信徒的「應該」之基礎。因為基督徒都是基督以自己流出的寶血高價贖回的，所以他們應該度一種相稱的基督徒生活。

以厄弗所書為例，它首先以三章的篇幅詳述天主的工作，就是他對所有人的「寵召」，以及教會在他整個寵召計劃中的角色。當整個恩寵的故事敘述完了之後，在第四章才轉向人的責任。本段開始的「所以」不僅指出這個轉向，也指出保祿倫理的關鍵：基督信徒的倫理行為原是感恩行為，因為天主的寵

召永遠先於人的行動。如果天主對我們有任何要求，這些要求也是他恩賜的結果，他希望人在他恩賜下發出璀璨的火花。

許多人平時只會嗟怨壓力的沉重，這些人大抵忘記了，他們所以能夠站在今天的位置上嗟怨，是因著多少恩賜的結果。一對結婚近十年，平時只會在柴米油鹽，奶瓶與尿布的鬼哭神號下互相指陳對方不是的夫妻，他們多半忘了在某個清風明月的夜裡，是怎樣互許終身的，又是怎樣在走到紅毯的盡頭之後，深情地給對方許諾：「我願意。」由於忘記了「是」的恩賜，各種「應該」乃變得不堪負荷。

其實，在什麼位置上，就有什麼責任，當然，也少不了的，就是相應於這責任，也先於這責任的寵召。大至一國的元首，一黨的領袖，小至一室的主人，一行的雇員，莫不如是。當我們嗟嘆自己命運多舛的時候，想想自己蒙召時所身受的恩惠，就會發現，這些責任你還是挑得來的。

最近，和一些神學院學生談起如何減輕讀神學的壓力的問題。在我看來，大部分的壓力，都是自己給的，因此，我切願他們體會到，能夠做一個神學人，本身就已經是一種福份。

在我們一生中，有許許多多的因緣際會，倘若少去了其中的一、二項，我也許已不再是今天的我。所以，能夠站在今天的位置上，就已經是一種福份了。

而厄弗所書說得更徹底。它說：生命本身就已經是一種福份，被揀選也是福份，**作基督信徒，俯拾皆是福份。**

因此，厄弗所書的作者，在他願意向讀者提出倫理上的要求之前，他先提醒他們作基督信徒的恩賜：天主自永恆的揀選、基督寶血的救贖、聖神為給永生之恩所許諾的保證。自始至終，作者不斷提醒他的讀者：本來是外邦人的他們，因著基督的血，已與蒙召的猶太人結為一家，因為基督已經以自己的肉身銷毀了人類的仇恨，在自己身上（教會）為這敵對雙方造就了一個

和平的新人。這就是基督信徒所在的「位置」，他們竟是站立在基督以自己的身體所彌補的罅隙上。

這就是基督信徒的「是」，由它牽引出基督信徒的「應該」

「所以，我這在主內為囚犯的懇求你們，行動務要與所受的寵召相稱，凡事要謙遜、溫和、忍耐，在愛德中彼此擔待，盡力以和平的聯繫，保持心神的合一。」

（弗四 1~3）

謙遜、溫和、忍耐

謙遜、溫和、忍耐，是作者提出的三條管道、三種工具、三樣法門。在希臘文上它們是以 meta（with），即「以」來連繫。作者說：我們要「以」謙遜、「以」溫和、「以」忍耐，達到基督信徒應該成就的倫理。

下面兩子句彼此平行，在內容上，同屬謙遜、溫和、忍耐所指向的目標：「在愛德中彼此擔待，在和平中保持心神的合一」。它們說出厄弗所勸導的中心：基督信徒既由「一」而成「一」，他們理應歸「一」。

以謙遜、溫和、忍耐，在愛德、擔待、和平中，保持心神的合一。這樣的勸導會震驚現代人，因為這與他們的合一迥異。他們的合一是以武力奪取的，是以軍事鎮壓的，是以金權財勢換取回來的表面上的和諧。這種合一顯然與聖經中以謙遜、溫和、忍耐達致的不同。為現代人而言，勝者為王，敗者為寇，是不易的金律。

再從國與國的層面退到人與人的層面。我敢說，就連許多身為基督信徒的人也不能明瞭這種只有在聖經中才能找到的基督信徒的倫理。平常我們只教導小孩子要勇敢、自制、剛強、正直等等情操。然而謙遜、溫和、忍耐卻又是另一回事，許多家長早已忘了它們，因為它們簡直與卑屈、窩囊、見到不義而

忍氣吞聲、甚至面對強勢卻只知哈腰奉承無異。我們或許會告誡小孩子們不要還手（這樣有失身份），然而應該告訴老師，「讓老師懲罰他！」

如果我們以為基督徒的謙卑只是罵不還口，打不還手，那末我們實在離開這種美好的基督徒道德好遠。基督徒的謙遜絕不是指鹿為馬，淆亂是非；它也不是卑躬屈節，奴顏婢足，凡事只作應聲蟲。它亦不能被等同為和平主義，相反地，謙遜也可與戰役同行，而且必與戰役同行：與罪惡作殊死之戰。

不過，一個謙遜的基督徒最大的戰役，應當是對抗所有內在於他自己的罪惡。承認自己是一個罪人，也知道自己的罪已被寬赦，這種感覺讓他能夠以更寬大的胸襟對待同儕。

意識到自己已被寬恕，必懷寬恕之心，而這就是「溫良」，也就是：「在愛中彼此擔待」。擔待別人的軟弱與不圓滿，也承認自己也和別人一樣未臻完善。這樣的人，基督說：「是有福的」，因為天國正是屬於這樣的人的。

談基督徒的謙遜，最深刻的當數斐理伯書，事實上，謙遜正是這封書信的主題。基督徒所以謙虛自下，最基本的原因是由於基督，因為基督也曾經謙下自己。他在罪惡的人當中，在痛苦的人當中，在無助的人當中，在軟弱的人當中；他同情他們、體諒他們、憐憫他們，也寬恕他們。「你們中間誰沒有罪，就向她投石吧！」（若八7）這個婦人出去，相信必以另一種態度對待人生，因為她已獲得了寬恕。基督沒有致她於死地，卻已把她的罪惡置諸死地。他憐憫人，而更重要的，是他曾經憐憫一個像我這樣的大罪人！

謙遜、溫和、忍耐可說是同義詞。不唯如此，就連「在愛德中彼此擔待」的意義也相去不遠。作者再三叮嚀，不外強調：這就是基督徒合一的關鍵。而後者，正是天主自永恆的救恩計劃所指向的目標：一個在愛中與基督相連的教會。

之十五 一身一神

因為

只有一個身體和一個聖神，
正如你們蒙召，同有一個希望一樣。
只有一個主，一個信德，一個洗禮。
只有一個天主和眾人之父，
他超越眾人，貫通眾人，且在眾人之內。
(弗四 4~6)。

基督徒合一的根源

一身、一神、一希望；一主、一信、一洗禮；一個天主。
一氣呵成七個「一」字，活像聚光鏡一樣，在厄弗所的宇宙舞台上，突顯出它的中心訊息。

其實，從一開始，厄弗所書就一再聲稱：宇宙運行，萬物化生，都得按照一定的軌跡，就是遵循著天主的旨意所定下的計劃，走向同一個已定的目標。這個目標就是：在基督內，總合為一，而成就出最高的圓滿。

而教會，在整個宇宙邁向圓滿的旅程上，佔駐著首要的位置。它就像台北捷運的首站一樣，它的落成，標誌著整個捷運工程的最後實現。因而教會的合一，就是萬物總歸於一的先聲。

以上的訊息，已經在厄弗所書第一到三章（教義部份）中

反覆論證過了，現在（第四章）只是改以勸導的口吻把它說出來罷了。首先，四 1~3 是勸勉本身：「凡事務要.....保持心神的合一」。隨後，4~6 節緊接著道出這勸勉的基礎：「一身、一神.....」七個一字，氣勢如虹地承托起基督徒務須合一的勸導。

是合一，不是劃一

第七節以後則說出基督徒合一的特色：基督信徒的「一」是合一（unity）而不是劃一（uniformity）。因而它不僅不排斥「多」（神恩），反由「多」而成就「一」。因為職務雖多，卻都「為成全聖徒，使之各盡其職，為建樹基督的身體，直到我們眾人都.....達到基督圓滿年齡的程度.....在愛德中持守真理，在各方面長進，而歸於那為元首的基督」（弗四 12~15）。

格前的合一

在保祿書信中，和這兒思想最相近的，就是格林多前書第十二章了。格前十二不僅勸勉分裂的格林多信友要保持心神的合一，和厄弗所書一樣，這勸勉也是在神恩理論的脈絡下提出的。此外，格前十二還為厄弗所書提供思想的搖籃，它首次發展出基督妙身的道理，把教會稱作基督的身體；這思想後來在厄弗所書得到充分的發展。

不過，為今天這段經文（四 4~6）而言，我認為最值得一提的還是：這七個「一」中的大部分因素，都可在格前十二中找到痕跡。

首先，且看一身一神的說法，格前這麼說：

「就如身體只有一個，卻有許多肢體，身體所有的肢體雖多，仍是一個身體，基督也是這樣。因為我們眾人不論是猶太人、或是希臘人，或是為奴的，或是自主

的，都因一個聖神受了洗，成爲一個身體，又都爲一個聖神所滋潤」（格前十二 12~13）。

格前的說法可能有希臘哲學的背景。希臘哲學老早對宇宙有很深刻的冥想，它就像一個巨人，一部機器、或者一具有機體一樣，富有秩序、理性，組織堅密，沒有多餘的零件。它之所以這樣，因爲它有一個主導機關：世界靈魂，負責指導支配一切。保祿很自然地把這套思想應用到它的教會論中，教會就是一個身體（有機體），因爲它有一個神魂，並由這個神魂得到滋潤，組成一個精神實體（spiritual body）。

一身、一神

一個身體，一個聖神，這就是保祿的教會論。可惜，爲現代人而言，身體易懂，聖神難明。其實，我們可以稍稍把「聖神」二字更動爲「復活的基督臨在教會之內」。早期的基督徒，都是這樣經驗聖神的。他們雖然不是神秘學家，但他們卻是真真實實地經驗到聖神—復活的基督的臨在，在教會裡，在團體中，在他們兩個三個聚合在一起的時候。

想想我們每個人的精神。我們每個人都必須在身體裡面才能經驗到自己的心神，沒有身體，就無從經驗精神。人人都有身體，隨著身體的移動、變遷，我們經驗到，我們的心神也在動，也在更遞改變。

同樣，必須在身體（教會）內，我們才能經驗到聖神—已經復活、已經昇天、已經離開這個世界，而坐至至高之天之上的基督的臨在。不錯，基督已經復活，他已不在可朽壞的當中，而且他必須離去，但是他並沒有離開，他還是天天臨在於我們當中，在團體之內。在身體中，我們經驗到他，但不是從前可朽壞的人間基督，而是已經復活的光榮基督—他的神靈，他的能力。或者，用一個較具位格的講法：聖神。

因此，要經驗聖神，一個必須的條件是：在身體（教會）內。這是基督的許諾：「那裡有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間」（瑪十八 20）。

想想早期的基督徒。他們躲在「家庭教會」中，或者藏匿在洞窟內，在墓穴中。他們驚慌失措，提心吊膽，由一個兩個帶領著，徹夜祈禱。然後，奇蹟性地，在團體中，他們獲得了力量，他們「有精神」（They were inspirited）了。犯罪的人感到被寬恕，奴隸也不再感到恥辱，而是眾人的兄弟。於是，他們向外宣稱，他們經驗到復活的基督，他們經驗到聖神，而且是：一個聖神，在一個身體之內。

因為只有一個聖神，而且只在一個身體之內才能經驗得到，厄弗所書的作者乃勸勉：「你們務要保持心神的合一」。因為基督沒有許諾個別的基督徒，獨立地、離棄了團體，仍能經驗到他，基督徒乃必須在基督內合一，如此，方能完成基督妙身在宇宙運行中所擔當的重任。

一主、一信、一洗

再者，也許由於格前說：「我們眾人……都因一個聖神受了洗……」，這句話引發了作者的靈感，他繼續寫道：「一主、一信、一洗」。這裡的背景顯然是早期基督信徒的聖洗禮儀。洗禮是一種「一的禮儀」：參與禮儀的人都宣佈同一的信仰，接受同一的救主基督。他們都受洗歸於同一的名下：因基督之名而受洗，所以他們都稱作「基督徒」。而所謂「基督徒」，它的原義是「屬於基督的」。這是一種「主權更換」：受洗的人不再擁有自己的主權，也不再把主權交與罪惡，交給別人（或別的靈）。從今以後基督是他唯一的主，而他則是基督之僕（新約稱僕人為奴隸）、正義之僕（羅六 18），天主之僕（羅六 22）。因為他已不再屬於罪惡，而屬於天主。

一個天主

因爲「只有一個天主」（弗四 6），受洗歸於基督的人乃同屬一家（弗二 19）。「只有一個天主」，是自古以來的誡命，由於基督宗教緊緊依附這個古時的誡命，它才不致朝拜三個天主。最後這個「一」，是七個「一」的高峰，也是基督徒歸於一的最終根據。

厄弗所的教會論正挑戰著今日的教會實況。今日，受洗歸於基督的人不可謂不多，然而他們都能稱爲「同屬一個身體，又爲同一個聖神所滋潤」嗎？

世間的仇恨，最讓人痛心的莫如同一個家族中的仇恨了。然而，指陳對方的不是，甚至自視爲正，互斥爲邪的「肢體」卻比比皆是。基督只有一個身體，難道這個身體被撕裂了嗎？

今日的基督徒，倘若仍然不懂自覺，那又當如何向外擔負見證的使命，如何讓衆生知道，天主創世造世的計劃呢？

之十六 憂鬱的聖神

爲此，你們應該戒絕謊言，彼此應該說實話，因爲我們彼此都是一身的肢體。「你們縱然動怒，但是不可犯罪；」不可讓太陽在你們含怒時西落，也不可給魔鬼留有餘地。那以前偷竊的，不要再偷竊，卻更要勞苦，親手賺取正當的利潤，好能賙濟貧乏的人。一切壞話都不可出於你們的口；但看事情的需要，說造就人的話，叫聽眾獲得益處。你們不要叫天主的聖神憂鬱，因爲你是在他內受了印證，以待得救的日子。一切毒辣、怨恨、忿怒、爭吵、毀謗以及一切邪惡，都要從你們中除掉；彼此相待，要良善，要仁慈，互相寬恕，如同天主在基督內寬恕了你們一樣（弗四 25~32）。

聖神的助力

聖神，是早期基督徒最基本的宗教經驗。最早的基督徒感到讓自己煥然一新的，是充滿聖神。他們感到復活的基督臨在他們當中，因而，他們從懷疑、失信、懦弱、退縮中站出來，且充滿喜樂，勇敢地見證基督的復活，他就是默西亞、主基督、被人釘死卻爲上主所復活的那一位（宗二 22~24, 36、三 20、五 31）。

天主聖神除了幫助宗徒們無畏無懼地宣揚復活的訊息

外，他也裝備那些因著基督的名字而領受洗禮的人（宗二 38），在洗禮後接受宗徒覆手的人（宗八 17），甚至是在洗禮前聽道的外邦人（宗十 45）。按照宗徒大事錄所說，聖神是早期教會的原動力，早期教會深深相信：岳厄爾先知有關末日的預言已經應驗了。先知說：在末日的時候，天主要傾注他的聖神，因而，如今，在聖神的光照下，他們清楚知道：救恩的末世時候已經臨到，因著基督的十字架和復活，他們已經得到救恩。

「我們既然具有經上所載的『我信了，所以我說』那同樣的信心，我們也信，所以也說」（格後四 13）。保祿這句話，是早期教會所有人的心聲。聖神帶領他們信了，現在也帶領他們說。宗徒大事錄記下了這一段歷史。事實上，聖神可說是宗徒大事錄的靈魂，從宗一 2 到廿八 25 所記載的，是他怎樣帶領初生的教會從耶路撒冷來到羅馬—當時帝國的中心的事蹟。因而有釋經者說：宗徒大事錄，倘若更名爲聖神大事錄，必定更爲恰當。

倫理生活的指引

但宗徒大事錄所載，畢竟集中在早期教會的宗教（傳教）生活上。然而至少在一個地方，宗徒大事錄似乎也暗示：聖神在教會的倫理（團體）生活中，也擔當著一個吃緊的角色。當宗徒大事錄第四章講述完「各人貢獻所有，也各取所需」之後，第五章一反常態（宗徒大事錄平常都是報喜不報憂的）突然記載早期教會的罪惡，並且聲明這罪過是「欺騙聖神」、「欺騙天主」、「試探主的神」的罪行（宗五 3, 4, 9）。

假如宗徒大事錄沒有明言，它至少暗示聖神在教會的倫理生活上也居領導的位置。他是團體生活的導師，隨從他的指引，教會才得保純潔無瑕，反之「欺騙」聖神，「試探」聖神，是無以彌補的罪過。而教會若隨從聖神的領導，它便能度過各種

危難，並得著「聖神的鼓勵，逐漸發展」（宗九31）。

早期教會的這一傳統在保祿書信中獲得進一步的發展。按照羅馬書，聖神是每一個基督徒在領洗時獲贈的禮物（羅六4），還記得厄弗所書說：「一個聖神，一個洗禮」嗎？人人都在領洗時領受同一的聖神，自此，他們得以稱為「聖神的宮殿」（格前六19），因為聖神在他們內寓居，幫助他們戰勝在他們內傾向於罪的肉性（羅七7-23）。保祿把在人內靈肉的衝突人格化，基督徒的倫理生活即在於，在這場靈肉的鬥爭中，他能夠「隨從聖神的引導行事，不去滿足本體的私慾」（迦五16）。

不要叫聖神憂鬱

厄弗所書的作者，跟隨著保祿書信的偉大傳統，勸告他的讀者：「你們不要叫天主的聖神憂鬱，因為你們是在他內受了印證，以待得救的日子」（弗四30）。證諸上下文，說謊言、動怒、偷竊、說壞話、以至毒辣、怨恨、忿怒、爭吵、毀謗，以及一切邪惡，都足以「叫天主的聖神憂鬱」，讓他從這場靈肉生死大戰中敗下陣來，讓他輸掉你們，就像輸掉他最心愛的孩子一樣，讓他「憂鬱」。憂鬱，原文是悲傷、痛心、愁苦。這是一種很人化的講法。人會憂鬱，為自己憂鬱，為他最心愛的人憂鬱；愛到最深處，住在人內的聖神也會為罪人憂鬱。

舊約聖經說，天主父為人類所犯的罪難過不已，甚至後悔在地上造了人，心中很是悲痛（創六5）。遂決意以洪水來消滅世界。洪水之後，他嗅到諾厄獻祭的馨香，又後悔了。並決意不再打擊大地，甚至與諾厄立約，以虹霓為標記，使水不再成為洪水。聖經所刻劃的是天父的愛，他為他所造的、不長進的人類憂鬱，甚至後悔，寧願沒有創造他們。

新約聖經也刻劃耶穌的憂鬱。他在罪過面前生氣，為人的心硬而悲傷（谷三5），甚至流淚哀哭（路十九41）。他為朋友

之死心神感傷（若十一33），又為罪婦而低頭不語（若六6），不忍看她驚慌無助的神色。耶穌的憂鬱，在門徒再三跌倒，天父也彷彿離他遠去時達到極致。他背負人類的罪過，天昏地黑，在萬籟無聲中斷腸。

因而，不要再叫聖神憂鬱了。讓他繼續作個喜樂的聖神吧！你們是在他內受了印證的孩子（弗一14），他必要看顧你們繼承天上的產業，「以待得救的日子」。早期的基督徒，按照岳厄爾先知的預言，深信隨著聖神的降臨，教會已經進入一個新的紀元。在救恩史上一個新的階段已經開始，天主末世的救恩行動已在進行。因而那些已經受洗歸於基督死亡的，必得在新生活中度生，如此，他們才能藉著與他相似的死亡，和他結合，好能在末日，也藉著同他相似的復活和他結合（羅六4~5）。這種思想架構鼓勵人革命性地重整他們的生活。聖神的經驗讓信徒相信，他們已經進入基督的身體中了，已經成了「新受造物」（格後五17），應該度一種全新的生活。

「新受造物」一詞暗示：末日性的救贖早已恩賜我們，雖然今天，我們只能提取到這圓滿救贖的「印記」而已（格後一22，弗一13~14）。「你們是在他內受了印證，以待得救的日子」。到那一天，這場仗才算打完，這場賽跑才算跑到終點。靈肉大戰才告結束，是輸是贏，才見分曉。新約書信，很喜歡用這種語態來勸勉讀者。末日，是今日行事的動機、鼓勵和指引。

如果一定要講基督徒倫理的話，我以為，基督徒倫理的特質，不在它的內容，而在它的動機。許多倫理項目都有普遍化的傾向，任何國度、任何團體都不會歌頌謊言、忿怒、偷竊、游手好閒；反之，仁愛、良善、寬恕卻又是人生活的理想。那麼，基督徒倫理用什麼來顯出它的特質呢？答案也許是：聖神的推動、末日的鼓勵、團體的動力、及已經蒙受寬恕的感覺吧！

之十七 在靈裡禱告

不要醉酒，醉酒使人淫亂，卻要充滿聖神，以聖詠、詩詞、及屬神的歌曲，互相對談，在你們心中歌頌讚美主，為一切事，要因我們的主耶穌基督之名，時時感謝天主父，又要懷著敬畏基督的心，互相順從（弗五 18~21）。

聖神與酒精

你有求助無門的時候嗎？有心神皆碎的經驗嗎？有走在巷弄裡，無處可棲身，無處可歇腳的苦況嗎？

許多人都曾經嚐過，也試過各種解決的辦法。有人以為，除了一刀兩斷、了此殘生的痛快之外，最好的方法，就是效法劉伶和李白：一杯在手，醉解千愁了。但是，可曾想過：酒醒歸何路？來路難，歸路更難呀！更何況，酒醉的人，責任感轉弱了，於是，什麼糊塗事（如淫亂）都做得出來。最後，該後悔的就更多了。奇怪的是：酗酒的人，不是不知道，卻依然受不住酒精的誘惑。說實在的，現實生活，也真是太磨人了。

這裡，作者給我們指出一條基督徒的出路。他說：「不要醉酒.....卻要充滿聖神。」

我們不要竊竊私笑。的確，作者說，要抵抗酒精的毒害，聖神是唯一的方法。他不僅可以解醉，還可以解酒，而更重要

的，是他所解的還是酒與醉的根源：他解愁、解苦、解憤恨、解挫折、解除人心內的自我分裂。

聖經中，把聖神和酗酒對立起來的，除了厄弗所書之外，還有宗徒大事錄。路加描述當基督徒第一次「充滿聖神」的時候，就說起異語來。人人都不知道發生了什麼事，但是有些人譏笑說：「他們喝醉了酒」（宗二 13）。

是的，充滿聖神之後的宗徒終於獲得了許多以酒精為代價卻仍無法換取到的東西：喜樂、平安、放心、勇氣、希望、還有愛情。自基督死後，他們積壓了多時滿心的失望、惆悵、孤獨與無助在剎那之間一掃而空。不用酒精的麻醉，他們已經擁有充盈的喜悅、兄弟般的關愛。這種前所未有的感覺讓他們體會到什麼叫生命，永恒的生命，也內在地催迫他們，要把這生命與他人分享。於是他們不顧己身安危，四出奔走。從前怯懦無信的宗徒終於從拘禁他們的愁城中掙脫出來了。

從外表看，聖神和酒精真有幾分相像。英文酒精（spirit）和聖神竟用同一個字，應該不是巧合吧！只是，實實虛虛，真假就在一線間。

聖神不僅完成了酒精無法成就的事。對今日比酒精更厲害的毒品而言，聖神也有辦法對付。我親眼看過一個靠聖神不靠藥物戒毒的福音團體。十多年前，在香港，我參加了聖神同禱會，遇見一群從前必須定時依靠毒品的支持才能度過涕泗交流的難關的毒友，也親眼看著他們如今竟然氣定神閒地坐在地板上高唱讚美的感人畫面。他們如兄如弟的相親相愛，度著如同初期教會般的生活。問他們，是怎樣成就的？記得他們是以這段經文回答我：

「以聖詠、詩詞、及屬神的歌曲，互相對談，在心中歌頌讚美主。為一切事，要因主耶穌之名，時時感謝天主父，又要懷著敬畏的心，互相順服。」（弗五 19~21）

在靈裡禱告

在靈裡禱告，是他們得勝的不二法門。

這段經文，緊隨著「充滿聖神」之後。作者以一連五個現在分詞（present participle）來補充「充滿聖神」的意思。現在分詞強調了動作的連續性，他聲明，我們要時時為一切事感謝。不管是喜是悲，時時處處感謝、對談、歌頌、讚美主、並互相順服。而這全是「充滿聖神」的結果。

這一段經文，也讓我想起了羅馬書：

「聖神扶助我們的軟弱，因為我們不知道我們如何祈求才對，而聖神則親自以無可言喻的歎息，代我們轉求」（羅八 26）。

充滿聖神，就會不由自主的歌頌讚美，歌唱心中的喜樂。不因外表的痛苦減除，然後高歌。過程似乎是倒過來的：是因為內心喜悅，而高唱聖神，再次，才是外在徵象的減輕，而至排除。

不可思議的事，他的確做到了。

然而，最不可思議的是什麼呢？是外在的奇蹟嗎？還是內在的奇蹟呢？一次車禍不死，已是奇蹟了，然而假如這位大難不死的幸運兒，竟然因此大徹大悟，洗心革面，他才是真正的遇到了奇蹟。可惜的是，一般人只看見前者，看不見後者。前一陣子，唐迪福神父來到台灣，萬人空巷的擁擠中，大家看到了些什麼呢？只是聾子的聽見，跛子的行走嗎？有沒有人看見這位已經蒼蒼白髮卻仍馬不停蹄地到處奔走，充滿喜樂，高唱聖神的老者呢？

唐迪福神父應該不只是生性樂觀吧，在靈性禱告，才是他得勝的不二法門。

在靈裡禱告，就是把自己交給主，讓他來處理；把自己交

給聖神，讓他代我們祈求。而我們，只享受這與主同在的喜樂！

在主內休息

我們平素祈禱，常有祈不下去的苦惱，常有不知道該如何申訴的悲哀。面對天主，常常無言，卻強逼自己多言，滔滔不絕。耶穌說：這是外邦人的祈禱方式。人性的耶穌也許沒有預料到，這也是今日、甚至是每一個時期可憐的基督徒的困境。祈禱，已經不再是享受的時刻了，因為我們不懂得如何藉著祈禱，在主內休息。這樣，祈禱變得毫無樂趣可言。主啊，我苦苦追尋你，你為什麼不理我？

在林間的天主搖頭嘆息道：可憐的人呀！這是何苦來呢？你們沒有看見天空的飛鳥嗎？沒有我的允許，牠們中連一隻也不會掉下來。你們為什麼不能安安靜靜，抬頭傾聽，靜默等候，讓我作工呢？

安靜，並不容易；在祈禱中安靜，讓自己在天主前裸露無遺，更是匪夷所思。一般人寧願工作，不願安靜，寧願信口開河，滔滔不絕，而不願默默無言。也許，唯一的辦法，只有把自己完全交出。就像聖母一樣，敞露胸懷，讓聖神自由進出。這樣，聖神自然會以他不可言喻的歎息，代我們轉求。而我們，只須單單在天主前沉默，並享受這沉默就夠了。然後，我們將會聽到天主的聲音，在你我心內，裊裊升起，高聳入雲。

假若你會苦苦追尋天主，仍遍尋不獲，我提議，不若像我一樣，停下來，在主內休息。效那一百隻中的一隻亡羊，讓他來找你，背負你。然後，你將可享受到，躺在他懷裡的平安喜樂。

「我靈只安息在主內，因為我的救援由他而來。他是我的磐石，我的救星。」（詠六二 2~3）

之十八 夫婦之道

你們作妻子的，應當服從自己的丈夫，如同服從主一樣。因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，他又是身體的救主。教會怎樣服從基督，作妻子的也應怎樣事事服從丈夫。你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄了自己（弗五 22~25）。

曾經有人開玩笑說：在天主創造世界之前，大地早已空虛混沌，為什麼？答案是：因為那時已有妓女。

其實，要使大地變成空虛一片，還可以有許多別的原因。不過，妓女，恐怕當真是世上最古老的行業，而性愛、婚姻、家庭問題，也的確是人世間最基本的困惑吧！

如此看來，我們當可理解，在進到倫理部分之後，厄弗所書就多次提起邪淫、情慾、不潔來（弗四 19、22；五 3~5、18），並苦口婆心地勸導讀者，要遠離它們，甚至連提也不要提（弗五 3）。不過，除了勸導之外，厄弗所書似乎也拿不出什麼對策來。唯一的辦法也許是：充滿聖神（五 18），在靈裡禱告（五 19），說感恩的話（五 4）。畢竟，聖神，是早期基督徒倫理生活的指引。

家庭之愛

但是，在進到五章 22 節之後，厄弗所書終於想起一些比

較具體可行的方法來了，那就是：以家庭之愛來對抗社會上各種不正常的慾望，和隨著這慾望而來的各種罪惡行爲。

「你們作妻子的，應當服從自己的丈夫，如同服從主一樣……你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並爲她捨棄了自己。」（弗五 22、25）

夫婦之間最神聖、最忠貞的真愛，是社會上各種邪行淫亂的最佳療劑。如果人人都擁有魚水之歡，家家都樂享琴瑟和鳴，如果婚姻生活能夠給予男女雙方身心靈上充分的滿足，還有誰會偷偷摸摸地幹這牆外的勾當？沒有了主顧，社會上的特種行業自然會消聲匿跡。

也許我說得太輕鬆了。但是基督徒總該爲他的理想獻身吧！然則如此理想的境界又該如何實現呢？厄弗所書跟著提出兩種法寶來。首先，要使家庭安樂和諧，它必須在基督內，以基督和教會的愛作爲夫婦之愛的模式：正如基督怎樣愛了教會，丈夫也該怎樣愛妻子，又如同教會如何服從基督，妻子也該如何服從丈夫。其次，還要把這愛推展到下一代。讓小孩子從小見證父母之愛，生活父母之愛，如此，他才能以同樣的愛去愛他的伴侶，並且一起以愛去澆灌他們二人共建的家園，並造就他們在愛中生育的孩子。

愛，講了二十多個世紀，到今天，它已經變得陳腔濫調了。人人都會講愛，讀這段經文，當然不會覺得它太偉大，也許還有人會以爲它講得不夠呢：丈夫可以「愛」妻子，但是妻子所應做的卻只是「服從」丈夫而已。有關這一點，下面再加討論，首先要知道的是厄弗所書在當日驚天動地之處。因爲厄弗所書所顯示的婚姻觀，不僅在整部聖經，甚至在整個希臘羅馬世界，都是最進步、最開放的。

猶太的婦女

猶太人輕視婦女人盡皆知。在法律上，女人不是人，而是物，所以「不可貪戀」（出廿 17，申五 21）。一個男人幾乎可以因為任何理由而休棄自己的妻子，只要給她「休書」就可以了（申二四 1）。女人呢？一生死心塌地跟著男人，還要慎防被休。這樣，真難怪猶太男人在清晨禱告中要感謝天主，沒有把他造成「外邦人、奴隸、或者婦女」了。

新約，耶穌來，要把福音帶給一切不幸的人，包括女人。他雖然沒有召選婦女，但是容許女人跟隨他，和他建立親密的關係。但是論到婚姻，他也只能指著天地說：「凡天主所結合的，人不可拆散」（瑪十九 6）。卻沒有提到夫婦同床共枕互守這「不可拆散」的婚姻時雙方面所應盡的責任。

和對觀福音同樣悲觀的是格林多前書。不僅對觀說：因為天國，人可自闕（瑪十九 12），保祿說：為著祈禱，夫婦可分房（格前七 5）；奇怪的是：這兩段經文，竟然沒有提到一個愛字。格前說的是「主權」，是「義務」，是「虧負」，是「避免淫亂」（格前七 2~5）。當然，格前和對觀一樣，有它「時限短促」（格前七 29）的末世背景，但末世歸末世，有價值的，在末世仍是價值呀！

希臘的婦女

至於沒有法律管轄的希臘羅馬世界，婚姻更是毫無忠貞可言。我們只知道台灣的離婚率偏高，但請看看巴克萊所描述的羅馬：

「結婚是為著離婚，離婚是為著結婚。在羅馬，羅馬人普通不以數字表明年代，他們用執政官的名字；辛尼加說：婦女以她們丈夫的名字表明她們的年代。馬細

阿爾告訴我們說：有一個婦女有十個丈夫；猶文那說：有一個在五年裡有八個丈夫；耶柔未表明這是在羅馬的一件實有的事，一個婦女嫁給她的第廿三任的丈夫，而她自己是他的第廿一任妻子……」

我們還需要什麼數據呢？在這樣的一個混沌世界中，基督徒的神在它上面運行，把混沌創造成秩序。它不僅呼號男女，要從一而終，而這「一」，還是一種在基督之愛內達到新的純全新的團契的結合。

愛和服從

許多人抗議厄弗所書重男輕女。說到丈夫時，它用「愛」，說到妻子時，它只說「服從」。無可諱言，厄弗所書的寫作背景是以男性為中心的父系社會，所以作者幾乎是無可避免地採用這些詞彙。但是倘若我們以為厄弗所書說的，只是單方面的服從（從女性的角度），或只是一面倒的管轄（從男性的角度），那便捉不到厄弗所書的主調了。

在以男性為中心的社會中，家庭裡敢作決定的通常都是丈夫。小時候，我常常都會看到父親在發號施令，而母親通常都只是默默的執行。當然，不是所有的命令都對。服從可以來自怕懼，震懾於權威，同理，命令也可以是暴君式專制無道的表現。但這些都不是厄弗所書所說的基督徒夫婦之道。一對生活在基督內的夫妻，不管是主決定的還是司執行的，都必須發源於愛。

所以，厄弗所書的中心主調不是服從，而是愛；不是高下有序夫尊妻卑（頭比身體重要），而是合為一身，夫婦一體（頭和身體同屬於一）；不是單向式的服從，而是「互相順服」（弗五21）。有些經學家甚至把上一段的最後一句：「要懷著敬畏基督的心，互相順服」（五21），視為這一段的開始。而這一

段所說的，便是基督徒團體「互相順服」的最好例證。

自我禮獻

服從是愛的開始，有愛就會順服。我這裡所說的愛，不是以自我為中心，樣樣只為滿足自己的「私愛」（eros），這種愛其實不是愛，它只配稱為「慾」（desire），因為擁有這種私慾的人心中只想到自己。

相反，真正的愛（agapé）是為他人的，願意為他所愛的人赴湯蹈火，寧願犧牲自己讓對方得到幸福。所以愛必須隨同奉獻，「作丈夫的，應該愛妻子……並為她捨棄自己」（五25）。當我們愛到了極致，當我們犧牲到了極致，當我們奉獻到了極致的時候，我們所犧牲奉獻的就不是屬於我的東西，而是我自己。

當然，這種「自我禮獻」也應該出現在作妻子的一方。她為丈夫犧牲自己。終其一生，她只看到丈夫的心思，丈夫的意願。這種犧牲奉獻，在父系社會中的講法，就是「服從」。

然而愛對相愛人一定會有所要求。它要求妻子，因為愛去「服從丈夫」，也要求丈夫，因為愛妻子而為她「捨棄自己」。如此看來，厄弗所書所講夫妻行動上的差異只是字面上的。事實上，愛就是超越差異，達到融和。

論述這一則經文，最讓我心動的是沈保羅牧師所說的一句話。他說：人通常說：「願天下有情人終成眷屬。」我卻說：「讓所有在基督裡的眷屬都是有情人。」

之十九 我們的教會

你們作妻子的，應當服從自己的丈夫，如同服從主一樣。因為丈夫是妻子的頭，他又是這身體的救主。教會怎樣服從基督，作妻子的也應怎樣事事服從丈夫。你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄了自己，以水洗，藉言語，來潔淨她，聖化她，好使她在自己面前呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成為聖潔和沒有污點的。作丈夫的也應當如此愛自己的妻子，如同愛自己的身體一樣；那愛自己妻子的，就是愛自己，因為從來沒有人恨過自己的肉身，反而培養撫育它，一如同基督之對教會；因為我們都是他身上的肢體。「為此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體」（弗五 22~31）。

誰是教會？我們是教會。

誰是教會？我家是教會。

誰是教會？我們夫婦是教會。

誰是教會？我和孩子們、還有堂上雙親一起組成教會。

誰是教會？我們是教會。

上面這些話，我們不是不知道，可是不知何故，它只能停留在理論的層面。實際上，教會是在外面、陰陰冷冷的大街上，

高高大大的一幢屋子，屋頂上裝個十字架的，每逢星期天，許多人從自己的家裡趕去參加聚會，又趕緊回來過正常生活的地方。

這個二十世紀的教會畫像，和公元一世紀的不同。當時流行的是「家庭教會」，信徒的家庭，就是他們聚會、慶祝、紀念天主的慈愛、基督的復活的地方。肉身上的父母，就是靈內的兄弟，無分軒輊。這一種家庭的教會，在聖神的帶領下，和樂、喜悅；而由於家庭的掩飾，也協助信徒逃過幾許猶太人的追捕。

家庭的比喻

所以，在這種背景下，厄弗所書可以用家庭來比喻教會。教會是天主之家，在它內的都是「天主的家人」（弗二 19），以宗徒和先知為基礎，而以基督為角石（弗二 20）。事實上，在這家庭內成爲一家，如今稱兄道弟的，是從前的世仇，那至死不相往來的死敵。教會把所有人聚而爲一，它是至公的，也是至一的。

然而，厄弗所書教會論的最大特色，還是在：它從天主拯救普世的意願出發，第一次突破地方教會的門限，洋洋灑灑地抬頭窺視這包容普世的天主之家。它的圖像也許不是全新的，但意義卻不然。當「基督奧體」第一次出現在格林多前書時（格前十二），它所注意的首先是這個在格林多聚會的教友團體的合一問題，但是當它再次應用在厄弗所書時就不一樣了。基督既是宇宙的基督，他的身體自是「在一切內充滿一切者的圓滿」（弗一 23）。

夫婦的比喻

這一個教會，遠至天涯，遠至地角；但也近在咫尺，就在

我家門檻之內。在一段基本上提示夫婦相處之道的經文中（弗五 22~33），厄弗所書特別談到基督和教會夫婦般的親密關係——基督是頭，教會是他的身體，基督深愛教會，教會也渴慕他的新郎。他是她的夫君，是她的愛人，是她靈魂靜默駐足之所，是她朝思暮想的阿郎。

我們很難想到有比這更逗情的說法。尤其是：如果我們還記得當日保守刻板的猶太民風，在社會上毫無地位可言，完全不受尊重的巴勒斯坦婦女，又或者，如果我們想起因為趕著結婚而急於離婚的希臘世界中形同陌路人的痴男怨女時，我們就會禁不住驚訝於厄弗所書出奇的比方了。

天主和他的以色列戀人

但厄弗所書其實並不富革命性，不惟如是，它還擁有豐富的聖經傳統作後盾。以婚姻來象徵天主和他子民的關係，在聖經中並不陌生。它隱藏在聖經的中心概念——盟約——中。天主藉著盟約與他的子民結緣，他們就像夫婦一般有「約」在身，不輕易離散。很少人不被雅歌的熱情所感動：「願君以熱吻與我接吻，因為你的愛撫甜於美酒」（歌一 2）。可惜，曾幾何時，從前依偎身畔的少女竟然變作娼婦，竟然「放蕩賣淫、荒淫無恥，去追隨那些給她餅、水、羊毛、麻布、油和飲料的情人！」（歐二 7）

如果舊約是一首述說天主和他的以色列戀人之間從相識、結合，以至相愛不渝的情歌，那麼，這首詩歌最漂亮的音符就不是初戀時的柔情似水，也不是熱戀中的情意纏綿，而是慘遭愛人離棄之後，那不怨不尤，無恨無悔，卻仍真心等候，靜默佇守的真情。愛永遠願意接納，那怕是歸巢的倦鳥，他也伸開雙手，只要她說：「我願回去，回到我的前夫那裡去，因為那時為我比現在更好」（歐六 9）。

的確，愛不是網綁；約是給予對方自由，並且讓他知道：對於你，我永不失望。

新約的婚姻象徵

不僅舊約愛用婚姻的言語，就連新約也曾採用婚宴為喻，以象徵天國的豐盛（瑪廿二 2~14）。而更重要的，是耶穌自己曾經自比為新郎（谷二 19，參閱若三 29），因為默西亞時候已經來到，新郎即將迎娶新娘。在這背景下，把舊約天主和以色列子民之間的婚姻關係，移轉到基督和教會的關係上，當是順理成章的事吧！保祿，看來是第一個完成這項傑作的人。在格林多後書十一章 2 節，他已把這個教會（地方教會）當作貞女獻給基督了。這樣看來，厄弗所書，也只是整個大潮流中的小句點而已。

至聖的教會

不過，如果新約教會是基督的新娘，她卻和舊約的新娘不同，因為她不是個不忠的娼婦，而是個順命的小愛人，「事事服從丈夫」（弗五 24）。因為基督已經用生命把她祝聖了，由於愛，他為她「捨棄了自己」，並且，「以水洗，藉言語，來潔淨她，聖化她，好使她在自己面前呈現為一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷，而使她成為聖潔和沒有汙點的。」（弗五 25~27）

厄弗所書的教會論不僅是至公的和至一的，它也是至聖的。然而說到這至聖的，有幾件事卻必須補充說明：首先，她被造聖潔，好能成為聖潔。一種「已經一尚未」的緊張隱然出現。當基督為她「捨棄自己」，並且「以水洗、藉言語，聖化她」的時候，她已經是聖潔的了，然而要呈現為「光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋」，卻是未來努力的目標，是末日天上教

會的模樣。其次，須注意「被造聖潔」的被動語態，教會得以成為聖潔的，全是基督聖化的力量，而她本身，卻是有罪的。最後，是聖潔和罪惡所組成的另一種緊張。教會深深體會到自己的不完滿，是個罪人的教會，但她也是聖潔的，是個由有罪的個人所組成的聖潔教會。就個別子民來看，他儘可以不忠，甚至比以色列人更加淫蕩，然而作為上主子民的團契，她卻是忠信的，不由於自己的好處，而是因著她的新郎，她的良人——基督不能失效的聖化力量。

平心而論，以夫婦之愛象徵基督和教會的密切關係，應該是個很優良的聖經傳統，可惜為了某種原因，可能是隨著這個圖像而來的「肉性」或「不雅」，它很少在近代的教會論著上得到深入的討論。奇怪的是，許多教會學家雖然少談夫妻的圖像，卻深愛「基督奧體」。其實，保祿筆下基督身體（「奧」字並不見於新約經文）也不一定比夫婦的親密關係來得「靈性」或「優雅」，相反，聖經所講的很真實的身體，就像「沒有人恨自己的身體」（弗五 29）一樣真實。就意義來說，這兩個圖像實在相去不遠，且都能恰如其份地表達出教會和基督的密切結合，兼且，夫婦愛的合一卻擁有基督奧體所缺少的位際互通（inter-personal relationship），也更能表達出家庭就是教會的新約精神。

想起今年是聯合國特定的家庭年，我心頭就一片溫暖。夫婦相愛，天經地義，而由愛而至身體的結合，也神聖而得體。這種愛，沒有地區性，沒有時間性，不分文化，不分宗教。所有人間夫婦都歌頌愛，但是由信眾所組成的家庭的相愛卻多了一個動機：就是藉著愛，他們更能相似基督和教會的結合。所以在這個時候，重拾這個話題，應該是更具意義吧！

之二十 基督徒的戰役

你們務要在主內，藉他的能力作堅強的人。要穿上天主的全副武裝，為能抵抗魔鬼的陰謀，因為我們戰鬥不是對抗血和肉，而是對抗率領者，對抗掌權者，對抗這黑暗世界的霸主，對抗天界裡邪惡的鬼神。為此，你們應拿起天主的全副武裝，為使你們在邪惡的日子能夠抵得住，並在獲得全勝之後，仍屹立不動。所以要站穩！用真理作帶，束起你們的腰，穿上正義作甲，以和平的福音作準備走路的鞋，穿在腳上；此外，還要拿起信德作盾牌，使你們能以此撲滅惡者的一切火箭；並戴上救恩當盔，拿著聖神作利劍，即天主的話，時時靠著聖神，以各種祈求和哀禱祈禱；且要醒寤不倦為眾聖徒祈求（弗六 10~18）。

弗五22到六9是一個大單元，普通稱作「家庭法典」（household code）或（family code），因為裡面所陳述的都是有關家庭的事，簡單來說，是關於家庭裡主要成員間的相互責任。過了這個大單元後，厄弗所書便走近它的尾聲了。然而，離家愈近，鄉情愈怯，作者也愈捨不得放下他的筆桿了，因為他還有很重要的忠告要提示他的讀者。

果然，峰迴路轉，從六10起，作者便一改話題，談起基督徒的戰役來。這是一個在通篇書信裡都沒有提起過的題目，然而，卻也是一件不容疏忽的大事，否則便會陷於危險。事實

是：在早期教會，很多基督徒都誤解了福音的訊息，以為與惡魔的殊死戰已經結束。他們以為，在十字架上，基督既已釘死了世界，從復活所開展的世代便應該是一個和平勝利的時代。

從格林多前書，我們可以清楚看見，陷於這種「過度實現的末世論」所引起的危險後果。事實上，我們生活在基督兩次來臨的中間。惡魔雖然在原則上已被打敗，但在明知氣數已盡的時候，不惜一切孤注一擲的臨門功夫可能還很強勁。因而末世是高度危險的，萬萬不能掉以輕心。

對抗物質的誘惑？

又或者有人以為，基督徒的戰役是靈肉的大戰，那就是：精神對抗物質。我們的敵人是各種各樣的物質誘惑：金錢享樂、男女之歡、口腹之慾等。於是，基督徒的勝利變成了某種程度的克制與苦修了。無可否認，中世紀的苦修制度的確助長了這套思想，然而，它在今天已經不能再無往而不利了。固然，過份淺薄的唯物主義（或享樂主義）與基督徒思想相悖，然而天主不僅是精神的主，他也是物質的主，而降生的基督不僅取了人性，也聖化了肉身的事實，在在告訴我們，實在應該還物質一個公道了。

對抗精神的誘惑？

那末，基督徒的戰役是對抗什麼呢？是各種在精神上、在思想上的誘惑嗎？的確，有基督徒歷史以來，就有各種錯誤的-ism，各種荒謬的理論，它們的存在，或者威脅著基督徒思想的完整，或是殘害基督徒脆弱易碎的靈魂。它們所帶來的毒害，的確比純物質所引發的更加危險，也更難剔除。

然而這些思想的產物恐怕還不是我們最基本的敵人。它們只是人心的產物，而它們興興退退的歷史也顯示出它們的有限

性。如果它們令我戰慄，那是因為有更難以克服的對手在它們後面，指揮著它們與我對抗。

對抗自己？

但這個對手又是誰呢？有人說，人最大的敵人是他自己，他必須打敗的對手也是他自己。自從文藝復興以來，當人開始掙脫週遭世界的網綁，開始從暗無天日的昏睡中甦醒過來的時候，他第一個發現的就是他自己：人的偉大之處在於他的自由意願，他可以作他自己的主人。從今以後，他所需要的只是教育、規勸、以及一個好的環境，如此而已。這樣他自然可以戰勝自己的罪惡，擇善固執。宗教，是人謀求「自助」的許多資源之一，和教育、倫理勸導一樣，它幫助人達到自我的解放。

這種看法，把「惡」約減為人行爲上的惡，所引起的困難可能比它所解決的還多。最明顯的是這「惡」的起源問題：如果它另有根源，它不是最基本的惡，換言之，它必須是自己的根源，但這卻不符合聖經的創造論，也與很多人的經驗不符。根據創世紀，人受造之後，天主說「好」，而按照經驗人也的確有「求好」的念頭（羅七 15~20）。明顯地，把人看成一切（包括罪惡）的根據，只是個現代人的想法。

對抗魔鬼的陰謀

相對之下，聖經的看法卻「古老」多了，古老得不能為已經解放的現代人所接受，而斥之迷信、為不科學、為神話。厄弗所書解釋基督徒「要穿上天主的全副武裝」的原因是：「為能抵抗魔鬼的陰謀」，它接著闡釋這句話：

「因為我們戰鬥不是對抗血和肉，而是對抗率領者，對抗掌權者，對抗這黑暗世界的霸主，對抗天界裡邪惡的鬼神。」（弗六 11~12）

在厄弗所書看來，人心萬萬不是世上諸惡事的元凶。固然人心內有許多邪惡與黑暗，如毒辣、怨恨、忿怒等等（弗四31），厄弗所書都希望我們可以把它一一根滅，然而它們卻不是最根本的惡。因為人心中的惡念並非無有緣起。事實上，不管是誰，（即便是那些自以為或者被認為屬於天主的人），只要他們心中還有一部分尚未皈依，還有一個角落藏不下天主，還有一小塊空間保留給自己甚至供奉自己的話，他們其實已經是自覺或不自覺地，把自己交與某種邪惡力量了。

這樣看來，人，就像浮士德一樣，經常是有意無意地，把自己的靈魂交付給惡魔，任它宰制，隨它凌虐，至死方休。

有關這個「惡」，厄弗所書以四組詞彙來指定它們。前兩組在新約作品中比較常見：「率領者」，和「掌權者」（格前五24，哥一16）。它們都含神話的色彩，是指希臘占星學中掌管星體運行，因而也操縱人類禍福吉凶的鬼神。在希臘民間的思想中，這些鬼神都是惡毒的，它們互相撕鬥，對人也心懷嫉恨。跟著兩組詞句清楚指明它們的惡意，把它們稱為「黑暗」世界的「霸主」，天界裡「邪惡」的「鬼神」。顯然，這四組詞句的含義是差不多的，我們也用不著一一去界定他們。從字面上，它們的確有神話的色彩——掌管星界的鬼神，因而也讓許多人對這種詮釋望而卻步。然而神話背後的實義卻不唯不是無聊的，它還包含對生命最深邃的了解。

人生是危機四伏的，撒旦的滲透力無孔不入，無遠弗屆。它的力量超過人的力量，它的智慧也超過人的智慧。因而人要保住自己的靈魂，單靠自己的力量，簡直就是不可能的。在它面前，人顯得非常虛弱易碎。的確，除非與天主相連，「穿上天主的全副武裝」，人與惡魔的戰役，只能以一敗塗地來形容。

請你，不要給我罩上「迷信」的帽子，不要為我劃定「落伍」的門限。固然，科學已經把現代人從某些鬼神之說中釋放

出來了。時至今日，許多人不再怕懼、不再敬奉、也不再相信這些掌管星體的鬼神之存在了。然而，被科學界定為不存在的鬼神，如今似乎又在另一個科學的角落裡「復活」起來了。今天，研究深度心理學、死亡學、靈魂學的人都不敢再輕易斷言超自然力量的無有，他們都不敢再以人心為解釋一切的鑰匙，也不敢再把科學不能解釋的視為不存在了。

其實，基督徒本質上就是相信靈界的人。因為我們相信天主，而天主是神；相信降生的基督，他是降生為人的神體；相信聖神的啓迪，也相信人是靈肉的組合，我們也相信鬼神之說並非烏有。當然，假若退到另一極端：泛邪神主義，也是十分可怕的一件事。顯然地，在科學昌明的今天，我們的確用不著把世上所有的不幸、疾病、天災、人禍，統統歸咎為鬼神的力量。然而它的確存在，雖然不一定如古代所想像地掌握星辰，掌管命運，不過，多次它都是惡意地打擊人心的軟弱，使人遠離天主，從而也遠離人生最終極的根源與目標，不再忠實地活出人性的尊嚴和本色。

這種邪惡的力量，這惡魔，我們一定得對抗，假如我們不想在基本原則上戰勝了它，但是在實質上我們仍然淪落為它的奴隸的話。

如此孔武有力的靈界，世上羸弱如人類者又如何與之抗衡呢？在這裡，厄弗所書給我們提供了一項必勝的法則：「穿上天主的全副武裝」。「全副」武裝，顯出這項戰役的嚴重與危急，非「全副」武裝，嚴陣以待，不克應敵。而「天主」的全副武裝，更指出人與撒旦作戰時的主要力量來源，是天主，而不是人。這全副武裝，就是真理、正義、和平、信德、救恩、和聖神，缺一不可。末了，還要「時時靠著聖神，以各種祈求和哀傷祈禱；且要醒寤不倦。」祈禱，醒寤，唯靠天主一如此，人縱然羸弱，但在與魔鬼對抗的超級大戰中，仍有必勝的把握。

重要參考書目

一、聖經及工具書

Aland, K. et al (eds.), *The Greek New Testament*. New York: United Bible Societies, 1973.

Aland, K., *Novum Testamentum Graece post Eberhard Nestle et Erwin Nestle*. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1979.

Blass, F. -Debrunner, A. (ET: R.W.Funk), *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Cambridge: University Press, 1961.

Buttrick, G. A., (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, 4 vols. New York: Abingdon, 1962.

Coenen, L. -Beyreuther, E. -Bietenhard, H.(eds.), *The New International Dictionary of New Testament Theology* (ET: C. Brown), 3 vols. Grand Rapids: Regency, 1975~1978.

The Holy Bible containing the Old and New Testament. Revised standard Version. Catholic Edition. London: Catholic Truth Society, 1966.

The Jerusalem Bible. Garden City: Doubleday & Company, 1966.

Moulton, W. F. -Geden, S. A. (eds.), *A Concordance to the Greek Testament according to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1978.

The New English Bible with the Apocrypha. Oxford: University Press, 1970.

《聖經》，思高聖經學會譯釋，1968。

《聖經》，現代中文譯本，聯合聖經公會，1979。

《聖經》，新標點和合本，聯合聖經公會，1988。

《聖經原文字彙》(王正中編)，浸宣出版社，1982。

《聖經神學辭典》(三卷)，光啓，1975~1978。

《聖經辭典》，思高，1975。

二、厄弗所書注釋

Abbott, T. K. , *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians*. International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark, 1897.

Barth, M. , *Ephesians*. Anchor Bible, 2 vols. New York: Doubleday, 1974.

Bearé, F. W., "The Epistle to the Ephesians," *Interpreter's Bible 9*. New York: Abingdon, 1953. 593~749.

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

- Caird, G. B., *Paul's Letters from Prison*. New Clarendon Bible. Oxford: University Press, 1976.
- Chadwick, H., "Ephesians," *Peake's Commentary on the Bible*. London: Nelson, 1962. 980~984.
- Dodd, C. H., "Ephesians," *Abingdon Bible Commentary*. New York: Abingdon, 1929. 1222~1237.
- Foulkes, F., *The Epistle of Paul to the Ephesians*. Tyndale New Testament Commentaries. London: Intersarsity, 1963.
- Grassi, J. A., "Ephesians," *Jerome Biblical Commentary*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1968. II, 341~349.
- Hendriksen, W., *The Epistle to the Ephesians*. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker. 1967.
- Houlden, J. L., *Paul's Letters from Prison*. Pelicans New Testament Commentaries. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.
- Lincoln, A. T., *Ephesians*. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, 1990.
- Mitton, C. L., *Ephesians*. New Century Bible. London: Oliphants, 1976.
- Thompson, G. H. P., *The Letters of Paul to the Ephesians, to the Colossians, and to Philemon*. Cambridge Bible Commentary. Cambridge: University Press, 1967.
- 巴克萊，《加拉太以弗所書注釋》，巴克萊每日研經叢書。台北，基督教文藝出版社，1991。
- 沈保羅，《天窗，以弗所人書講解》。九龍，中國神學研究院，1992。

陳終道，《加拉太以弗所書》，新約書信讀經講義。台北：校園出版社，1992。

馮國泰，《以弗所書研經導讀》，研經導讀叢書。香港，天道書樓，1993。

陸彼德，《研論加拉太書以弗所書》。台北，中國福音出版社，1992。

賈玉銘，《以弗所書講義》。台北，橄欖出版社，1994。

鍾馬田，《以弗所書》三卷，鍾馬田解經講道叢集。美國活泉出版社，1996~1997。

三、期刊及專論

Arnold, C. E., *Ephesians: Power and Magic*. Cambridge: University Press, 1989.

Benoit, P., "Body, Head and Pheroma in the Epistles of the Captivity," in *Jesus and Gospel* II. London: Darton, Longman & Todd, 1974.51~92.

Cerfaux, L., *The Christian in the Theology of St. Paul*. London: Nelson, 1967.

Cerfaux, L., *The Church in the Theology of St. Paul*. London: Nelson, 1959.

Coutts, J., "The Relationship of Ephesians and Colossians," in *New Testament Studies*, 4(1957~1958), pp. 201~217.

Fitzmyer, J. A., "Pauline Theology," in *Jerome Biblical Commentary*. Englewood Cliff: Prentice-Hall, 1968. II, 800~827.

- Goodspeed, E. J., *The Formation of the New Testament*. Chicago: University Press, 1926.
- Goodspeed, E. J., *The Meaning of Ephesians*. Chicago: University Press, 1933.
- Gundry, R. H., "*Soma*" in *Biblical Theology*. Society for New Testament Studies Monograph Series 29. Cambridge: University Press, 1976.
- Hanson, S., *The Unity of the Church in the New Testament: Colossians and Ephesians*. Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1946.
- Käsemann, E., "The Theological Problem Presented by the Motif of the Body of Christ," in *Perspectives in Paul*. London: SCM Press, 1971.
- Knox, J., *Philemon among the Letters of Paul*. Chicago: University Press, 1935.
- Lincoln, A. T., *The Theology of Later Pauline Letters*. New Testament Theology. Cambridge: University Press, 1933.
- Martin, R. P., *Reconciliation: A study of Paul's Theology*. Marshall's Theological Library. London: Marshall, 1981.
- Milear, P. S., *Images of the Church in the New Testament*. London: Lutterworth, 1960.
- Mitton, C. L., *The Epistle to the Ephesians: Its Authorship, Origin and Purpose*. Oxford: Clarendon, 1951.
- Moffatt, J., *Introduction to the Literature of the New Testament*. Edinburgh: T & T Clark, 1910.
- Moule, C. F. D., *The Origin of Christology*. Cambridge: University Press, 1977.

- Robinson, J. A. T., *The Body: A Study in Pauline Theology*. Studies in Biblical Theology 5. London: SCM Press, 1952.
- Schnackenburg, R., *The Church in the New Testament*. London: Burns & Oates, 1974.
- Sanders, E. P., "Literary Dependence in Colossians," in *Journal of Biblical Literature* 85(1966), 28~45.
- Schlier, H., *Principalities and Powers in the New Testament*. New York: Herder, 1961.
- Stockhausen, C. L., *Letters in the Pauline Tradition*. Message of Biblical spirituality. Wilmington: Glazier, 1989.
- 朱修德，〈天主聖神與教會〉，《神學論集》48(1981)，259~274。
- 房志榮，〈新約有關「教會是一個生活的團體」的觀念〉《神學論集》2(1970)，213~225。
- 張春申，《基督的教會》，輔大神學叢書之廿七，台北，光啓，1989。
- 溫保祿，《救恩論入門》，輔大神學叢書之十九，台北，光啓，1985。
- 保羅·邁尼亞，《新約聖經中的教會諸表象》，台南，東南亞神學院協會，1966。
- 賴崇理，《新約教會》，香港，浸信會出版部，1962。

後序：配合主日彌撒研讀《厄弗所書》

作者黃懷秋老師邀請筆者為《十字架下的新人－厄弗所書：導論和默想》寫〈後序〉，正逢神學總考前夕。

神學總考，是輔仁大學神學院每年的重頭戲。神學系畢業班的每位準鐸修士，都要同時面對三位教信理神學的老師，在準備好的五十個無所不包的綜合題目中接受考問。黃懷秋老師與筆者所教的課都包含了信理部份，所以每年我們都有機會同堂會考學生。

坐在考堂中主考席的老師，有時候比坐在應考席的同學還緊張，尤其是明明知道學生曉得，但是他卻左轉、右轉，一直在核心的外圍打轉，怎也講不到重點上來。遇到這種情況，有經驗的主考老師會技巧地用各種暗示、明示等方法，引導學生切入正題。

首先，他會鳥瞰式地給學生指出該題目（「樹」）所處「林」之所在、形態、大小.....；假如學生還找不到方向，他就直指該「樹」細節：外在的，如枝脈的形狀、葉與皮的色彩、樹幹的粗細、果實的樣子.....，甚至說出內在的，如年輪大小、汁液黏度.....等等。目的只是要從學生的反應中找到可以給分的依據。

研讀聖經：「見樹」亦「見林」

研讀任何一部聖經作品亦然：不只要「見樹」，而且還該「見林」。

有人問：「《路加福音》，您讀過幾遍啦？」可能你會回答：「我每天及每主日都參加彌撒，也很仔細恭讀每天及每主

日彌撒中的福音，並做靈修默想；所以在平日彌撒中，每年我都讀過一遍《路加福音》，而且在禮儀年度丙年的主日彌撒中，我又讀了、並默想了一遍《路加福音》；所以每三年我會讀過四遍《路加福音》。」

上述的做法，很恰當地表達出梵二所願提倡的理想教友生活：把「祈禱、靈修、讀經、禮儀」整合為一，配合禮儀節期，使整個教友生活成為禮儀生活的「前導及延伸」，使禮儀真正成為「教友生活的高峰與泉源」¹。

但是，上述做法真的是使您三年讀過四遍《路加福音》了嗎？「那麼，就請您說說您對《路加福音》的整體印象。」可能你從未像讀一本小說、或一本傳記一樣，由頭至尾整個讀完一遍《路加福音》，所以你根本說不出對它的整體印象。

如此，你只能說你每三年以「見樹」的方法、在量上、流覽過四遍《路加福音》，所以只留下零零碎碎的片段印象；尚未在質上、見識過《路加福音》之「林」。嚴格來說，你大概還不算「讀過」《路加福音》。

教友研讀保祿的《厄弗所書》亦然。最好「見樹」亦「見林」。如何以「配合禮儀節期，使整個教友生活成為禮儀生活的前導及延伸」的精神，來研讀《厄弗所書》，而且做到「見樹」亦「見林」呢？本書確是一本好的輔助讀本。

堂區禮儀團與讀經小組

一般教友都會參與主日的彌撒，願意研讀聖經的人很適宜組成讀經小組，共同研讀，最好這個讀經小組就負起堂區禮儀的讀經職務。現在就以配合禮儀節期的主日彌撒讀經，來說明本書的功用。

¹ 請參閱：梵二《禮儀憲章》9~13，24號。

「甲、乙、丙」三年一輪的主日彌撒禮儀週期中，共有十五個《厄弗所書》的章節片段，被選作主日彌撒的讀經二，分配如下表：

彌撒讀經應用厄弗所書章節表（一）
（主日及慶節）

代碼	年	節日	弗章節	本書默想	本書頁碼
主01	全	1.6. 主顯節	三 2~3a, 5~6	之十一、十二	148, 153
主02	全	耶穌升天節（甲乙丙：一式）	一 17~23	之四、五	115, 119
主03	全	12.8 始胎無原罪聖母	一 3~7, 11~12	之一、二	103, 107
主04	全	聖誕節後第二主日	一 3~6, 15~18	之一、四、五	103, 115, 119
主05	甲	四旬期第四主日	五 8~14	缺	
主06	乙	四旬期第四主日	二 4~10	之六、七、八	124, 129, 134
主07	乙	耶穌升天節（第二式）	四 1~13	之十四、十五	163, 167
主08	乙	耶穌聖心節	三 8~12, 14~19	之十一~十三	148, 153, 158
主09	乙	常年期第十五主日	一 3~14	之一、二、三	103, 107, 111
主10	乙	常年期第十六主日	二 13~18	之十	143
主11	乙	常年期第十七主日	四 1~6	之十四、十五	163, 167
主12	乙	常年期第十八主日	四 17, 20~24	缺	
主13	乙	常年期第十九主日	四 30~五2	之十六	172
主14	乙	常年期第二十主日	五 15~20	之十七	176
主15	乙	常年期第廿一主日	五 21~32	之十七~十九	176, 180, 185

用於特定慶節主日的有八段（主01至主08）；用於平常主日的有七段（主09至主15：乙年常年期第十五至第廿一主日）。

本文介紹讀經小組有計劃的研讀聖經（以《厄弗所書》為例），不以特定慶節主日的讀經為主，因為這是為特殊慶節需要而安排的，在整個救恩史中有其特定意義；而常年期的主日

讀經，則是希望主禮講經者及參禮者，都能有機會整體性了解各聖經作品，而有計劃地三年一輪讀完全部聖經而設立的。

所以，讀經小組安排研讀進度，較理想的是以配合常年期主日讀經順序為準。換句話說，假如我們讀經小組決定應用本書的輔助好好研讀《厄弗所書》，那麼就可安排在乙年常年期第十週左右的聚會，開始利用兩三週的時間，研讀本書的第一章，並對《厄弗所書》的「結構與內容大綱」，了解一下主日彌撒中《厄弗所書》讀經分段的特色何在。

《厄弗所書》結構與彌撒讀經相關表

弗章節	主 題	主日	平日	特、通、專
一 1~2	致候辭		01	
教義部份：基督徒的特權 (The Privileges of the Christian)				
一 3~14	讚美詩：讚美賜人得救的天主	03, 04, 09	01, 02	01, 06, 12
一 15~23	感謝天主，並為信友禱告	02, 04	03	
二 1~10	救恩計劃的實現：基督徒復活	06, 10	04	
二 11~22	基督血的救贖：基督徒的合一	10	05, 14, 16	4, 5, 13, 16
三 1~19	為信徒祈禱：奧秘的啓示	01, 08	06, 07	2, 3, 8, 10, 15
三 20~21	光榮頌		07	
倫理部份：基督徒的責任 (The Responsibilities of the Christian)				
四 1~16	宗教性勸導：教會的合一	07, 11	08, 09, 15	7, 9, 14, 17
四 17~24	原則性勸導：脫舊人，穿新人	12		
四 25~五 21	倫理性勸導：新人的作為	05, 13	10, 11	18, 19
五 22~六 9	家庭法典	14, 15	11, 12	
六 10~20	基督徒的戰役		13	11
六 21~24	完成式			

上表中「主日」「平日」「特、通、專」各欄中的數字，即三個相關表²中的代碼號數。《厄弗所書》「結構與內容大綱」的細節可參考本書第二章中的〈附錄二〉³。

透過上表，也可由各個「大段落」⁴在彌撒讀經中出現的頻率，得知該「大段落」在救恩計劃上的重要性。例如：弗一 3~14「讚美詩：讚美賜人得救的天主」這一大段，被選用了八次；弗二 11~22「基督血的救贖：基督徒的合一」，也被選用了八次；弗三 1~19「為信徒祈禱：奧秘的啓示」，被選用了九次；弗四 1~16「宗教性勸導：教會的合一」，也被選用了九次。這些「大段落」不只被選用的頻率高，而且多用在特殊慶節上，其重要性可見一斑。

接著，從常年期第十四週開始、直到第廿週間的七次每週聚會，則可按順序從主09到主15所選讀的《厄弗所書》章節片段仔細研讀，本書的第二大部分「默想」各單元⁵就可參考了。

讀經小組成員，每人事先私下對本段經文，參考《厄弗所書》「結構與內容大綱」，找到本章節在整體《厄弗所書》中的脈絡位置，細讀並在生活經驗中默想之；聚會時彼此分享、討論，不只可以談談切身體驗，還可針對本書作者的默想思路談讀後心得感受，再配合當天主日彌撒所讀福音的主題，進一步發揮，共同撰寫「信友禱詞」，並準備好心靈在彌撒中宣讀讀經。

² 見：本書 203、208、209 頁。

³ 見：本書 93~100 頁。

⁴ 見：本書 93、96 頁。

⁵ 見：本書 101~194 頁。

本書默想與彌撒讀經相關表

本書頁	本書默想題目	弗章節	主日	平日	特、通、專
103	之一 永恒的選擇	一 3~6	03, 04, 09	01	01, 06, 12
107	之二 血的救贖	一 7~12	03, 09	01	01, 06, 12
111	之三 聖神的印證	一 13~14	09	02	12
115	之四 祈禱的典範	一 15~23	02, 04	03	
119	之五 祈禱的典範(續)	一 15~23	02, 04	03	
124	之六 從死亡到生命	二 1~7	06	04	
129	之七 得救的恩寵	二 8~9	06	04	
134	之八 在善工中度日	二 10	06	04	
138	之九 和平的工作	二 11~17		05	
143	之十 和好與新人	二 14~22	10	05, 13, 15	04, 05, 13, 16
148	之十一 恩寵的職分	三 1~13	01, 08	06	02, 08, 15
153	之十二 啓示·奧秘·福音	三 3~11	01, 08	06	02, 08, 15
158	之十三 信·愛·知道	三 14~15	08	07	02, 03, 10
163	之十四 在愛中與基督相連	四 1~3	07, 11	08, 14	07, 09, 17
167	之十五 一身一神	四 4~6	07, 11	08, 14	07, 09, 17
172	之十六 憂鬱的聖神	四 25~32	13	10	18, 19
176	之十七 在靈裡禱告	五 18~21	14, 15	11	
180	之十八 夫婦之道	五 22~25	15	11	
185	之十九 我們的教會	五 22~31	15	11	
190	之二十 基督徒的戰役	六 10~18		12	

經過先前兩、三週的導讀預備，加上這七次聚會，按順序地私下研讀、默想，及團體分享、討論這幾個主日選讀的《厄弗所書》章節片段，相信小組成員對《厄弗所書》的「見林」及「見樹」工夫，都已有了初步把握了；不過，尙有待加強。

第一個要加強的「見林」工夫，第廿一主日之後兩個月內的八、九次聚會，可以好好研究本書的〈第二章 厄弗所書的神學思想〉；在本章中，作者從天主論，到基督論，再到教會論，把《厄弗所書》整體的神學思想呈現出來了。

其次，在每個選讀《厄弗所書》章節的慶節、特別敬禮、專題彌撒時，仍可從救恩的不同層面及角度深入體會、默想該彌撒所選讀的片段章節，同一段章節的不同面貌就逐漸呈顯出來了。「見樹」的工夫在這樣進行下，於是逐漸成熟了。

假如你們有一群每天參加彌撒的朋友，也可以平日彌撒作設計研讀《厄弗所書》的方案。原理是一樣的，不多費言。

謹將「平日彌撒讀經應用厄弗所書章節表」及「特別敬禮、通用及專題式彌撒彌撒讀經應用厄弗所書章節表」附於次頁，供您參考。

胡國楨 於輔大神學院

1997年7月3日

彌撒讀經應用厄弗所書章節表(二)

(平日及慶節)

代碼	年	主 題	弗章節	本書默想	本書頁碼
平01	雙	常年期第廿八週星期四	一 1, 3~10	之一、二	103, 107
平02	雙	常年期第廿八週星期五	一 11~14	之三	111
平03	雙	常年期第廿八週星期六	一 15~23	之四、五	115, 119
平04	雙	常年期第廿九週星期一	二 1~10	之六、七、八	124, 129, 134
平05	雙	常年期第廿九週星期二	二 12~22	之九、十	138, 143
平06	雙	常年期第廿九週星期三	三 2~12	之十一、十二	148, 153
平07	雙	常年期第廿九週星期四	三 14~21	之十三	158
平08	雙	常年期第廿九週星期五	四 1~6	之十四、十五	163, 167
平09	雙	常年期第廿九週星期六	四 7~16	缺	
平10	雙	常年期第三十週星期一	四 32~ 五 8	之十六	172
平11	雙	常年期第三十週星期二	五 21~33	之十七~十九	176, 180, 185
平12	雙	常年期第三十週星期三	六 1~9	缺	
平13	雙	常年期第三十週星期四	六 10~20	之二十	190
平14	慶	7.3. 聖多默宗徒	二 19~22	之十	143
平15	慶	9.21. 聖瑪竇宗徒	四 1~7, 11~13	之十四、十五	163, 167
平16	慶	10.28. 聖西滿及聖達德宗徒	二 19~22	之十	143

彌撒讀經應用厄弗所書章節表 (三)

(特別敬禮、通用及專題式彌撒)

代碼	年	主 題	弗章節	本書默想	本書頁碼
特01	特	耶穌聖心特別敬禮	一 3~10	之一、二	103, 107
特02	特	耶穌聖心特別敬禮	三 2~12, 14~19	之十一~十三	148, 153, 158
特03	特	耶穌聖心特別敬禮	三 14~19	之十三	158
特04	特	聖十字架奧蹟特別敬禮	二 13~18	之十	143
特05	特	諸聖宗徒	二 19~22	之十	143
特06	通	聖母慶節	一 3~6, 11~12	之一、二	103, 107
特07	通	牧者	四 1~7, 11~13	之十四、十五	163, 167
特08	通	教會聖師	三 8~12	之十一、十二	148, 153
特09	通	教會聖師	四 1~7, 11~13	之十四、十五	163, 167
特10	通	聖人聖女	三 14~19	之十三	158
特11	通	聖人聖女	六 10~13, 18	之二十	190
特12	通	謝恩彌撒	一 3~14	之一、二、三	103, 107, 111
特13	通	教堂奉獻日	二 19~22	之十	143
特14	專	為選舉教宗或主教祈禱	四 11~16	缺	
特15	專	為福音的傳播祈禱	三 2~12	之十一、十二	148, 153
特16	專	為基督徒合一祈禱	二 19~22	之十	143
特17	專	為基督徒合一祈禱	四 1~6	之十四、十五	163, 167
特18	專	為基督徒合一祈禱	四 30~五2	之十六	172
特19	專	為戰時或動亂時祈禱	四 30~五2	之十六	172

國家圖書館出版品預行編目資料

十字架下的新人：厄弗所書：導論和默想／
黃懷秋著． -- 初版． -- 臺北市：
光啓，1997〔民86〕
面：公分． --(輔大神學叢書：44)
ISBN 957-546-317-X (平裝)

1. 以弗所書 - 評論

241.75

86009384

輔大神學叢書之四十四

十字架下的新人

厄弗所書：導論和默想

一九九七年九月初版

◆版權所有・翻版必究◆

著者：黃懷秋

准印者：台北總教區總主教狄剛

出版者：光啓出版社

地址：台北市辛亥路一段24號

電話：編輯部(02)367-1750 門市(02)367-6024

發行部(02)368-4922 傳真(02)367-2050

郵政劃撥：0768999-1 (光啓出版社)

登記證：行政院新聞局局版北市業字第94號

發行者：甘國棟

E-mail kcpres@tpts4.seed.net.tw

光啓出版社網站：

中文網址：http://www.tec.org.tw/kc/kc_index.htm

英文網址：<http://www.tec.org.tw/english/kuangchi.htm>

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路170號3樓之3

電話：3680350

定價：210元

10166

ISBN 957-546-317-X

「十字架下的新人」取意自厄弗所書第二章14~16節，

基督以十字架誅滅仇恨，造就新人的意象。

正如這本書的副題「厄弗所書：導論和默想」所顯示的，

這是一部以厄弗所書為對象，結合聖經神學和聖經默想，

既有理論性，亦富靈修性，

把神學與生活共冶一爐，剛柔並重的研經作品。

全書分導論和默想兩部分。導論又分兩章。

第一章介紹當代聖經學上有關厄弗所書的寫作概況的種種問題；

第二章專研這封書信的神學思想，分天主、基督、教會三大段落。

默想部分共有二十篇，以散文的筆法

把這封書信的神學思想充分發揮，並且應用出來。

ISBN 957-546-317-X \$210



10166