

丁道尔 新约圣经注释

加拉太书

目录

编者序	1
作者第一版序	2
作者第二版序	4
简写一览	6
导论	10
I 加拉太人是谁?	11
II 为何写加拉太书?	16
III 加拉太书何时写成?	21
IV 为何加拉太人这么快就离弃真道?	26
V 加拉太书的神学中心思想是什么?	31
VI 从个人经验论证, 是否恰当?	33
VII 几个重要的议题.....	34
A 保罗对于“妥协”的看法.....	34
B “犹太派基督徒”(Judaizers), 非犹太人	39
C 神迹奇事	41
D 基督里的男女之别	42
大纲	45
注释	47
I 从保罗的经历论证 (一 1-二 21)	47
A 问候(一 1-5).....	47
B 进入主题 (一 6-9)	54
C 保罗的归主 (一 10-24)	60
D 和耶路撒冷教会领袖的后续关系 (二 1-10)	73
E 与彼得冲突 (二 11-16)	83
F 死和新生命 (二 17-21)	89
II 神学的论据 (三 1-五 1)	92
A 引言 (三 1-6)	94
B 亚伯拉罕的信心 (三 7-9)	99
C 谁受咒诅? (三 10-14)	101

D 律法废掉应许吗? (三 15-18)	106
E 律法之目的为何? (三 19-29)	109
F 儿子和孩童的差别 (四 1-11)	115
G 保罗盼望重修旧好 (四 12-20)	121
H 拉比的论证 (四 21-五 1).....	128
III 从结果论证 (五 2-六 18)	135
A 福音的目的 (五 2-6)	135
B 衷心心底话 (五 7-12)	141
C 真自由 (五 13-18)	146
增注: 灵 (pneuma) 的意义 (五 16)	151
D 人性的“自然结果” (五 19-21)	152
增注: “神的国” (五 21)	156
E 圣灵的果子 (五 22-26)	157
F 如何面对犯错的肢体 (六 1-6)	161
G 撒种与收割 (六 7-10)	164
H 亲笔签名的结语 (六 11-18)	167
注:	174

编者序

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

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

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

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

主编 莫理斯 (LEON MORRIS)

作者第一版序

加拉太书是属灵炸药，要碰加拉太书而不爆炸就几乎不可能，回顾教会历史即有明证。马丁路德是在研读、诠释加拉太书时，得到了属灵的觉醒；约翰·卫斯理则是因一篇关于加拉太书的讲道而获得内心的平安。这两人都深爱加拉太书不是没有理由，因为他们对保罗的经验都是感同身受。然而这封信的资讯并不只针对几百年前的人而发，也没有人能以心如止水、事不关己的态度来读它。加拉太书中的每一点都在向现代人肤浅的媚俗观念挑战，激起人的反感。这封信本身就充满了争议性，因此，无论是多么谦虚的学者，在诠释这封书信时，想要避免争议都很难，更何况其中所提到的问题，放在今日的世代中，仍是相当鲜活的。惟一要慎防的危险是，我们可能会利用神的话作为尚方宝剑，以挾伐神学上的异己，而不是透过解经，反躬自省，破除深藏在我们心里面的自以为是的偏见。

那么，加拉太书究竟是什么？我们可以说它是保罗的、也是所有教会的福音的声明，是一个重量级使徒的护教力著——这么说看似没问题，其实是有危险。因为保罗的职分在当时不被他的许多同胞接受，他们认为他所自称的使徒职分没有根据。再者，保罗强调人的得救在乎全能的神所做的工，及神所赐的信心，除此之外，人不能靠任何其他方式得救。这是为基督徒的自由所发出的呐喊。的确，保罗谴责的是那些信了基督的人，他们认为得救是靠着信心也是靠着其他形式和

仪式（因为犹太派基督徒所犯的罪，不是以别的东西取代了基督的工作，而是另外自行加上其他的东西）。这封信同时也指摘那些狂热的基督徒，他们在潜意识里认为，得救除了信基督外，也要靠遵守禁诫性律法（套句黑人灵歌中的词句：有三件事我绝对不做……）。我们当中谁可以先对这些基督徒丢石头呢？

此外，我们还可以说，加拉太书也热情地呼吁圣徒彼此间的交通——尽管可能有人认为此说不合时宜。在安提阿保罗所批评的爱宴（table-fellowship）当然并不限于圣餐，但圣餐必然是包含在内的。关于这类的事，我们通常极易被我们个人的神学观或教会观的偏见所蒙蔽，保罗却不然。他认为两群基督徒只因神学上的疑虑而不能同桌进食，是一件匪夷所思的事（这对犹太派基督徒而言的确是个顾虑，如果不认识到这点，无论我们对彼得和巴拿巴的“做戏”看法如何，对犹太派基督徒都是不公平的）。

保罗似乎认为，神的教会可以合一，但在风俗习惯和空间上却可以有差异。保罗从未强迫外邦教会的行为和犹太人一样，这也正是他指摘彼得的不是之处。对于我们具有改革宗背景的人而言，这是很明白的道理。但我们也要记得，保罗同样的也并未要求犹太教会的做法要如外邦人一般。他从未说遵行割礼和律法是错的，也没说守节日是不对的。保罗坚持的是，这些仪文和神所赐的救恩毫无关系。不仅如此，保罗甚至乐见神给使徒指派的服事领域不同：保罗到外邦人中去，雅各和其他人则带领犹太人。

这需要完全的互相认可。使徒们没有为保罗补行按立之礼，但他们与保罗用右手行相交之礼，就象后了彼此完全的认可。彼此信任、彼此接纳、彼此认可——这样的同工起点不会太薄弱吗？然而，整个地中海盆地就是在这样的基础上，被基督得着。

这些话对我们实难消受，有谁能听得进去？然而如果这就是加拉太书所要传达给今人的资讯，我们若是漠视它，就有危险了。

村勒 (R. Alan Cole)

作者第二版序

加拉太书曾在宗教改革期间引起广泛注意，研究它的文献资料更是车载斗量。以本书有限的篇幅，要参考过去所有解经家的成果，未免是野心太大。现今任凭写加拉太书注释的人都是站在巨人肩膀上的侏儒，他们有幸能吸收前人智慧的精髓，尽管有时是无意识地或透过二手资料来吸收。

我没有引用马丁路德加尔文的见解，或稍后的兰塞 (Ramsay) 及赖富特 (Lightfoot)，但这并不表示这些巨人的见解没有价值。现代的解经家当中，特别有贡献的有数位。鲍顿 (Burton, ICC) 对圣经的语言研究，细密确实，虽然其中有部分因语言研究的突破而需修正。一向以审慎和渊博著称的布鲁斯 (Bruce) (NIGTNC)，则像个宝矿一样，他在注脚中提供了大量宝贵的历史、语言和神学资料。黎德波 (Ridderbos, NICNT) 的研究在“改革宗”的系统里来看，颇为严谨且神学性强，只是精简些。古特立 (Guthrie, NCBC) 工夫扎实，巨细靡遗，他的绪论尤其写得好。写《诠释系列》的高瑟 (Cousar) 则是别有洞见。但真正特别突出的是写 Hermeneia 注释系列的贝兹 (Betz)，本书中援引了许多他的见解，他在神学方面的诠释特别敏锐，对于加拉太人接受错误教导的原因也有精辟的分析。

其他的解经学者在文中某些地方会提到，但其中大部分彼此重复甚多，因此也无需在此一一罗列。

此番修订所根据的圣经是标准修定版 (The Revised Standard Version: Old Testament; New Testament)。其他译词的来源根据则放在引文之后的括弧里。

在亚洲的教会里从事第二版的写作，是一种很愉快的经验。这儿的教会也面临了许多加拉太教会所遇到的问题。笔者个人诚心地希望，这本书能成为读者检视自己教会的一个借镜。

柯勒

简写一览

Abbott-Smith	G. Abbott-Smith, <i>A Manual Greek Lexicon of the New Testament</i> (Edinburgh: T & T Clark, 1960 edition).
AV	Authorized Version (King James' Version), 1611. 《皇钦定本圣经》
BAGD	<i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , ed. by William E Arndt and E Wilbur Gingrich, a translation and adaptation of Walter Bauer, <i>Griechisch-Deutsches Wörterbuch</i> ; second edition revised and augmented by E Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker (Chicago: University of Chicago Press, 1979).
BDF	F. Blass, A. Debrunner and R. W Funk, <i>A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> (Chicago: University of Chicago Press, 1961).
Betz	H. D. Betz, <i>Galatians: a Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia</i> ,

	Hermeneia Series (Philadelphia: Fortress Press, 1979).		preter's Dictionary of the Bible (Nashville: Abingdon Press, 1979).
Bruce	F E Bruce, <i>The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text</i> , NIGNTC (Exeter: Paternoster Press, 1982).	JB	The Jerusalem Bible, 1985. 《耶路撒冷圣经》
Burton	E. de Witt Burton, <i>The Epistle to the Galatians</i> , ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1921).	Judge	E. A. Judge, <i>The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century</i> (London: Tyndale Press, 1960).
Cousar	Charles B. Cousar, <i>Galatians, a Bible Commentary for Teaching and Preaching</i> , Interpretation Series (Atlanta: John Knox Press, 1982).	Lightfoot	J. B. Lightfoot, <i>The Epistle to the Galatians</i> (London: Macmillan, 1900).
Daube	D. Daube, <i>The New Testament and Rabbinic Judaism</i> (London: Athlone Press, 1956).	Luther	Martin Luther, <i>A Commentary on St Paul's Epistle to the Galatians</i> (Grand Rapids: Baker Book House, 1979 [reprint of 1575 English edition]).
Davies	W D. Davies, <i>Paul and Rabbinic Judaism</i> (London: SPCK, ² 1955).	LXX	The Septuagint (pre-Christian Greek version of the Old Testament). 《七十士译本圣经》
Ellis	E. E. Ellis, <i>Paul's Use of the Old Testament</i> (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1957).	Marshall	I. Howard Marshall, <i>Acts: An Introduction and Commentary</i> , TNTC (Leicester: Inter-Varsity Press, 1980).
ET	English translation.	MM	J. H. Moulton and G. Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek New Testament Illustrated from the Papyri</i> (Grand Rapids: Eerdmans, 1980 edition).
GNB	Good News Bible, 1976. 《现代中文译本圣经》	Moffatt	J. Moffatt, <i>A New Translation of the Bible</i> , 1926.
Guthrie	Donald Guthrie, <i>Galatians</i> , NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, and Basingstoke: Marshall, Morgan and Stott, 1982).	MT	The Masoretic Text of the Hebrew Old Testament.
IBD	<i>The Illustrated Bible Dictionary</i> , 3 vols. (Leicester: Inter-Varsity Press, 1980).	Munck	J. Munck, <i>Paul and the Salvation of Mankind</i> (ET, London: SCM, and Richmond: John Knox Press, 1959).
ICC	The International Critical Commentary.	NCBC	The New Century Bible Commentary.
IDB	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> , 4 vols. (Nashville: Abingdon Press, 1979).		
IDBS	Supplementary volume to The Inter-		

NEB	The New English Bible: Old Testament, 1970; New Testament, ² 1970).
NICNT	The New International Commentary on the New Testament.
NIGNTC	The New International Greek New Testament Commentary.
NIV	The New International Version, 1973, 1978, 1984. 《新国际本圣经》
O'Brien	P. T. O'Brien, <i>Colossians and Philemon</i> , Word Bible Commentary (Waco: Word Publishing 1987).
Ridderbos	Herman N. Ridderbos, <i>The Epistle of Paul to the Churches of Galatia</i> , NICNT (Grand Rapids:Eerdmans, 1953).
Ropes	J. H. Ropes, <i>The Singular Problem of the Epistle to the Galatians</i> , Harvard Theological Studies (Cambridge, Mass,; Harvard University Press, 1929).
RSV	The Revised Standard Version: Old Testament, 1952; New Testament, ² 1971. 《标准修订本圣经》
TDNT	<i>A Theological Dictionary of the New Testament</i> , ed.by Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, a translation by Geoffrey W Bromiley of <i>Theologisches Wörterbuch zurn neuen Testament</i> , 10 vols.(Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76).
TNTC	Tyndale New Testament Commentary. 《丁道尔新约圣经注释》
UBS	United Bible Societies.

导 论

开始进行加拉太书的解经之前，我们要先问三个基本问题，及一些相关的次要问题。第一个问题是，这封书信的受信人——加拉太人——究竟是谁？第二个问题：这封信何时写成？第三个问题：为何要写这封信？还好，我们不必问第四个问题：这封信是谁写的？连最极端的批评学者都同意这封信的作者是保罗。事实上，加拉太书、罗马书、哥林多前后书，以及腓立比书，有时被拿来做为判断其他书信真伪的标准。

基本上，上述三个问题都应由加拉太书本身找答案，使徒行传和其他保罗书信也可提供一些辅助，特别是哥林多书信和罗马书。虽然利用这些资料有时会引发出另一些问题，但那些都是次要的，主要问题大都能解决。事实上，有些问题是我们庸人自扰，只因为我们不愿意接受简单明了的答案，故意把问题复杂化。

过去三十年来，学者提出的解释往往过于刁钻复杂，偏离事实。鉴定圣经原文的原则是“越难读懂的，就越可能是对的”但放在新约的研究上，未必正确。这类深奥理论笔者偶尔会提，但不多辩驳，因为对读者无益，再说本书篇幅有限。对这些理论有兴趣的读者，可参阅较大部头的注释书，然后自己斟酌判断。

另外需指出的是，前述三个问题尽管是有趣、有关联，但并不代表这些问题没解决，就不能读懂加拉太书。其实解决了前二个问题，

对于这封信的解经并无多大影响，因为解经绝不能建立在未经证实的假设上，无论该假设多么合理。

相对而言，第三个问题就相当重要，而且基本上必须由书信本身来解决。过去的解经对前两个问题很有兴趣，花大量篇幅和注意力在这方面，但对现代的解经而言，真正吸引人们的是第三个问题（及其相关问题）。现代解经重点的转移，可能是由于人们了解到，前两个问题的假设答案，基本上对于解经结果并无多大影响。另一方面，也可能是由于人们意识到，以我们有限的证据来看，要想得到前两个问题百分之百确定的答案是不可能的。简言之，该说的许多人已说过了，因此，本书的重点也会放在第三个问题上。

I 加拉太人是谁？

加拉太书信（Galatians）的对象是谁？有两个可能。其一，根据“北加拉太”学说的说法，此封信可能是写给加拉太族人，他们是类近高卢人的三个凯尔特族，在主前三世纪时入侵小亚细亚中部，并自此盘据该地区。另一个可能，则是“南加拉太”学说的说法，认为此封信事实上是写给一群居住在罗马帝国加拉太省的人，他们隶属不同种族，方便起见，保罗以地名“加拉太”概称之。此说若属实，则显然这封信是写给非凯尔特族的南方基督教会，保罗在此地的宣教事工记载在使徒行传十四章。

要判别究竟何种说法正确，还需从新约本身寻找证据。从保罗书信中区别地区的用语习惯，罗马帝国加拉太省在不同时代的人口组成，以及保罗在小亚细亚地区的宣教旅程可能到达的范围这三方面来看，“北加拉太”学说的说法能成立吗？

尽管这方面的讨论早已汗牛充栋（详见较大的注释参考书），现在一般人都承认，保罗书信中，习惯以罗马各省的省名来称呼该地区及其居民，而不用种族或语言来区别（虽然写使徒行传的路加并不尽然）。此种看法若被接受，“南加拉太”学说的说法自然成立，亦即，对保罗而言，“加拉太人”指的是居住在罗马帝国加拉太省的居民。

接下来，重要的是，考察加拉太省的人口组成。

加拉太省原是凯尔特国王亚米泰斯的领土，后来遗赠给罗马。但加拉太省在极盛时期的范围其实要大得多，位于黑海和地中海之间，三个凯尔特族人居住的中心地带亦包含在内。在保罗时代，加拉太省的边界已历经多次更动，但仍涵盖了吕高尼、彼西底、和弗吕家的广大地区，当然，旧的凯尔特中心地带也在其内。但当时凯尔特中心地区住的却并不是清一色的凯尔特人，因为尚有被他们治理的弗吕家人。几世纪之后，这些凯尔特人虽然部分仍说近似高卢语的凯尔特语，但住在城市的人，则已被希腊化，人们称之为“高卢希腊人”或“希腊化的高卢人”。

乍看之下，受信人的种族根源问题似乎无关紧要，但长久以来，许多写注释书的圣经学者（包括声誉卓著的赖富特）都囿于成见，以凯尔特族的特色来看加拉太书受信人，并据以解释保罗写信的理由，及决定书信的目的地。此种解经方法相当情感化，并不科学。众所周知，哥林多的基督徒，不论种族背景为何，和加拉太人都有同样的特色，却没有学者试图证明他们也是凯尔特人。简言之，我们要面对的，不是种族的问题，而是“人”的问题。这也是加拉太书信所以能超越时空普遍适用，具有历久不衰的价值的缘故。因此，我们不能以受信人的种族特色（真的也好，想象的也好）来解决加拉太书信的目的地问题。

那么，检视保罗在加拉太地区的宣教历史，是否有助于我们确定受信人究竟是哪里的教会？如果这封信是写给居住在罗马帝国加拉太省的一般人，它就可能包括北方的凯尔特人及南方的其他居民，然而许多解经学者不愿承认这一点，却以保罗没有、也不可能到北边的区域宣教为由，来简略带过这个问题。当然，这么一来，所有的“北加拉太说”都站不住脚，因为保罗显然是写给由他带领归主的人。公允地说，关于保罗在此区的宣教范围，加拉太书本身并没有提供直接的线索。使徒行传中唯一有可能提到加拉太北边地区的仅有两处（十六6，十八23），我们也许可以勉强把它读为保罗到此地宣教及牧养，但实际活动范围仍很模糊。然而，这两项推测，都和保罗传福音的习

惯策略——从一地区的大城市开始——相左，也和他在经过小亚细亚时常走的路线不合。关于罗马帝国在小亚细亚的道路系统，最近有研究证明，当时的通讯（包括交通），北边比南边困难许多。

使徒行传中除了这两个经节之外，再无任何地方提到加拉太省北方的宣教工作，更没有提到在该处建立了教会。当然，我们并不能因此断定，该区没有教会存在，因为使徒行传在其他方面也有许多事实都没有提到，这是大家都承认的。但若将使徒行传没有提及加拉太省北方这一事实，加上新约圣经中无任何一处提及该地点，以及伴随保罗为耶路撒冷募款的加拉太“代表”该犹太提摩太，似乎也来自罗马帝国南方（徒二十4），综合这些事实来看，我们差不多可以断定北加拉太并非保罗书信的目的地。

赖富特固然是费了极大的心血，从圣经中找出早期凯尔特教会存在的证据，指出经过早期信徒的殉道，凯尔特教会才在安斯拉（现今的安卡拉，最初的三个凯尔特城市之一）建立，然而他的说法仍令许多学者无法信服。即便当时确有教会建立，位处在像安斯拉偌大的中心地带，其思想必然也已希腊化，和地中海东岸的希腊化教会并无多大区别。凯尔特的神祇早已改换为希腊神的名字，就像南方的吕高尼早已经历的（徒十四12），因此无论是南方或北方的教会，和异教思想融合的结果并无二致。依此，凯尔特种族背景问题，和加拉太书的目的地并无关联。赖富特却认定受信人有凯尔特族特色，并进而认定保罗书信的目的地在北方。更根本的问题是，如果当时北方没有教会，保罗不可能写信到那儿去。

加拉太地区确实深受犹太人的影响，但若说在北方和南方有同样的影响程度，则于理不合。由发掘出的墓碑显示，北方较大的城市里虽然也有犹太人居住，但人数有限，因为交通不便。这些有犹太人的区域，和耶路撒冷及犹太人的主流生活的关系，都不如南方来得密切。有此内在因素，加上地域本身的困难，及交通联系上的不便，北方不太可能发生犹太派基督徒迫害保罗的事发生。既然如此，加拉太书的目的地是否为北方，不言自明。

最后，有人认为，保罗到北方传福音的说法成立，是因为保罗既然罹患疾病，（加四13），宣教工作自应是在较“健康”的北方荒凉高原进行，因为南方的气候易得疟疾。此种说法纯属猜测，并无确实根据，不是做学问的态度。若真能如此解释，我们要问，一个病人会特意不辞辛苦，到北方对抗严酷的气候？

当然，保罗有可能确实到过北方宣教，但即使如此，我们仍无法从圣经中找到证据，不论是使徒行传或是保罗的书信。最早写注释书的教父认为，保罗确实是在北方宣教，但我们不能以此为证据。因为到了这些教父写作的年代，过去罗马帝国的加拉太省早已缩小为原来的北方克尔特地区，另加上一些小块区域，因此，他们自然是以他们当时所谓的“加拉太”的词意来理解，因而认为保罗是写给居住在北方的这些克尔特人。

有些主张“北加拉太”学说的人辩称，以“加拉太人”来称呼弗吕吕家人和吕高尼人，会被他们视为一种侮辱，这种说法毫无根据。“弗吕吕家人”一词在当时或有嘲弄的意味，“加拉太人”却没有，这个名字本身也没有如某些人所称的“乡巴佬”的意思。再说，保罗要称呼一群不同种族的人，除了用“加拉太”这省份名称外，还有什么称谓是更直接、更恰当的呢？因此，就算北方当时真有教会建立，“加拉太人”一词，只能说是“可能”包括北方的凯尔特族人，不能说是单指凯尔特族人。

让我们再回头看看“南加拉太”学说。“南加拉太”的说法不仅简单明了，也和我们所拥有的证据吻合。虽然不能保证百分之百正确，但的确有可能。这一派理论认为，保罗信中的加拉太人指的是罗马帝国加拉太省南方的一群人，他们是在保罗和巴拿巴的第一次宣教之旅途中，接受了福音（徒十三，十四章）；之后，保罗和西拉在第二次宣教之旅时再次造访他们（徒十五36-十六6）。因此，说得具体些，“加拉太人”指的是住在特庇、路司得、以哥念、彼西底的安提阿，及其他一些地名不详的小地区中信了主的人。从新约中我们已知保罗对他们传福音，也知道犹太人的迫害（徒十三50，十四19），而且加拉太书中许多小细节，在此背景下都可得到恰当的解释。

加拉太书中三次提到了巴拿巴（加二 1、9、13），此一事实使我们更加肯定“南加拉太”说，因为南加拉太人很熟悉巴拿巴（徒十四 12），北加拉太人则可能未曾听闻。如果保罗真的在后来的时间去了北加拉太，那时保罗喜欢同行的人是西拉和提摩太，巴拿巴早已不在他身边（徒十五 39），那么保罗为什么又提到巴拿巴呢？当然我们必须承认，保罗在加拉太书中也提到了加拉太人非常陌生的提多（二 1），然而这有特殊的理由，以应当时的需要。此外，为公平起见须一提的是，巴拿巴也在哥林多前书中被提到，虽然圣经中没有证据显示他曾到过哥林多。

另外还有一些能支持“南加拉太”学说的证据，虽然不算举足轻重，毕竟也有帮助。例如，保罗提到加拉太人接待他如同“神的使者”（四 14），这可能是指他在路司得时被人们称为“众神的使者”（徒十四 12），不过，这个在吕高尼人当中的“天使”形象并没有维持多久（徒十四 19），所以可能不宜在这点上大做文章。

当然，反对“南加拉太”说的人会辩称，从使徒行传中得来的这种证据，不过是“醉汉的研究方法”。如果醉酒的人在黑暗的马路上掉了个铜板，而路上只有一盏路灯，他只能在灯下找铜板，这并不代表铜板比较可能在灯附近，只是这是他惟一能看得到的地方。这么说当然也有道理，但是，如果保罗不是写给这一群南方的基督徒，我们实在看不出他可能写给谁，因为我们对于加拉太北方的情况，以及假设存在的北方教会一无所知。

我们可以看到，南北两派的说法都是以使徒行传的历史真实性为依据，而且承认使徒行传的叙述也是经过选择，作者路加会删去他认为和其主题不相干的部分。现在许多解经家（不像海恩纯 Haenchen）都回头重视使徒行传的可靠性（参马歇尔），笔者亦然。我们当然不一定非要利用使徒行传的证据不可，但如果故意把使徒行传的证据排除在外，我们就完全没有任何关于建立加拉太教会的证据，不管是南方也好，北方也好。一切的说法变成纯属臆测。臆测当然可以，但毫无益处，因为没有任何合乎逻辑的理论可以建立在臆测的基础上。由于保罗历次到耶路撒冷的年代，使徒行传和加拉太书中都各有记载，

使徒行传的历史真实性和这个问题当然就有更直接的关系。

现在，如果我们回到原先的问题：“谁是加拉太人？”我们只能说，他们是居住在罗马帝国加拉太省某些地区的人，也许包含了北方希腊化的高卢人，但肯定包含了南方希腊化的吕高尼人和别的种族。保罗不太可能只写给一般的“加拉太人”，却剔除了这些人，特别是我们可以看到，他和这些人很早就建立了密切的关系（徒十三，十四）。

换句话说，若说保罗写信给北方的基督徒，却不写给南方我们所熟悉的那一群人，这毋宁是相当奇怪的事。一来保罗恐怕很少到那里，二来使徒行传对于他们只字未提。再者，另一事实也能增加这推论的可能性，亦即，保罗其他书信的对象也都是已建立关系的教会，这些教会在使徒行传中也都有详细记载：帖撒罗尼迦前后书、哥林多前后书、腓立比书，和小亚细亚书信等，都是明证。甚至罗马书也不例外，因为使徒行传中也记载了保罗想去罗马访问（徒二十八 16）。这样简单的通则若只有加拉太书特别例外，就着实叫人费解了。

II 为何写加拉太书？

答案很简单：加拉太的教会发生了一些严重的问题。就我们所知，保罗写每封信都是有缘由的。有时是回答教会提出的问题（林前七 1），有时是处理从教会传来令人不安的消息（林前一 11），有时两者都有。甚至罗马书，初看时似乎只是平常书信，但细读之后就会发现，它不仅是说明福音内容，也处理了罗马教会可能面临的问题，这些问题保罗也许知道，也许是基于他的猜测（如：罗十四 1-9）。

所以，其实我们问的是：加拉太教会出了什么问题？我们看得出来是个很严重的问题，因为保罗的语气和写法与别的书信不同。通常在开头的部分，他总是很有技巧地先对收信的教会做一番鼓励赞美，然后进入主题：加拉太书却不然，问候语之后，保罗就单刀直入，指出会众的错误（比较加一 6 和林前一 1-9）。他们的问题似乎和保罗离开后（一 6），有不知名的人提出了新的教导有关（一 7、9）。

不论这教导为何，保罗完全否定它是福音（一 6）。对他而言，

这教导已扭曲了福音的真理（一 7）。且不论这教导的具体内容，但其中定然包含了将割礼视为救恩的必要条件（五 2），而在保罗眼中，承认行割礼的必要性，就是遵行摩西的全部律法（五 3）。这些外来的教师可能确实要求行所有的律法，但加拉太书中，除了第四章 10 节提到了加拉太人“谨守日子、月分、节期、年分”之外，并没有直接的证据。关于节期，保罗的用字和创世记一 14 的用字相同，当然可能指的是犹太人守的节日，但在后面的经文解释部分，笔者提出了另一种较广义的解释。

对保罗而言，更严重的问题是，“行全律法”意味着救恩是靠遵行律法而得，不是如他当初传给他们的，靠对基督的单纯的信心（三 2）。这一点完全扭曲了福音的真理，背叛了基督（五 4）。在保罗看来，这样的改变等于是舍弃了在基督里的自由，回头再作律法的奴仆（五 1），也就是拒绝了神所赐的自由的圣灵，这圣灵是神透过基督，实现了祂对亚伯拉罕的应许（三 14）。

保罗所看到的叛教问题和希伯来书作者所看到的一样（来六 4-6），而且，提出这样教导的人也受到类似的咒诅（加一 8；来六 8）。的确，希伯来书所面对的问题似乎较严重，因为信徒公然放弃新的基督教信仰，回归旧的犹太教；然而在保罗眼中，加拉太人的倒退也同样严重，因为他们竟认为，要得到救恩，遵行律法和信靠被钉的弥赛亚是同等的重要。

这样无知的事情竟能这么快就发生在加太人身上，令保罗觉得相当匪夷所思（一 6）。就好像一个博士宁愿回到幼稚园的程度，去学那老早已经历过的，早就该被抛在后头的课程（“归回那懦弱无用的小学”，四 9）。且不论别人如何解释保罗后来书信中的“小学”的意义（参欧布莱恩 O'Brien 对西二 8 的注释），此处保罗所说使加拉太人出问题的“小学”（elemental spirits），应该不是指四行精灵（elemental powers），更不是邪灵的力量。保罗强调的是，靠着遵守条规得救，是多么不成熟且徒劳无功。他甚至怀疑过去对他们传福音是“枉费了功夫”（四 11）。

由于保罗非常愤怒，且认为事态急迫，他在加拉太书中并没有说明教导错误福音的教师是哪些人，毕竟保罗和加拉太人彼此都心知肚明，何必再多费唇舌？不过，仅从这封信中有限的线索，我们也能看出，保罗指的教师并不是犹太教的宣教士（正统犹太教也好，其他支派也好），尽管的确有犹太教徒想拉拢外邦基督徒信犹太教，甚至拉拢本来信奉犹太教却改信基督教的人（如：徒十三 43），这种犹太教徒的动机当然是可以理解的。有人认为，这些教师可能是一些本地的外邦人，他们被基督教的犹太仪式所吸引；也有人说他们属犹太教的一个支派，带有诺斯底主义和哲学臆想的色彩，并能行奇事。这两种说法都不可能正确，这群人只有在以弗所和歌罗西的教会出现，加拉太的教会没有遇到这群人。保罗所指的宣教士应该是犹太基督徒，他们坚持外邦人必须受割礼才能得救，他们也许甚至要求还要守摩西所有的律法。

问题就在这里：一般的犹太基督徒可能继续给他们的孩子行割礼，而且教导他们要维持这项传统仪式，但他们对福音真理并没有做任何增减。根据使徒行传二十一 21，有人指控保罗反对犹太基督徒的犹太条规，然而事实上他没有。与犹太基督徒在一起时，他同样遵守犹太律法（林前九 20；徒二十一 26），他自己当然也受了割礼，而且也帮提摩太行割礼（徒十六 3）。

如果事实如此，那么这群教士必然就是我们现在所谓的“犹太派基督徒”（Judaizers）。保罗本人并没有直接使用这一名词，他只用了动词，说他们“勉强外邦人随犹太人”（二 14），这与“学像犹太人”稍有不同。保罗所指的，不可能是那些想拉拢外邦基督徒信犹太教的教士，因为这么一来，就是完全否定基督和祂的十字架，而事实显示，他们并没有否定基督。根据保罗的看法，这些人犯的错误是抹煞了十字架的重要性（二 21），而且视其羞耻为绊脚石，想把它挪开（五 11）。保罗直言不讳地指摘他们，行割礼只是为了避免犹太人的逼迫（六 12）。这些犹太派基督徒也许曾极力想把基督教融入犹太教，因为在早期的基督徒与圣殿（temple）和会堂（synagogue）正式决裂前，的确有很多人曾试着如此做，因为那时基督教是被视为犹太教的一个门

派（徒二十八 22）。当然，愈接近公元七〇年发生的大事件（译注：即耶路撒冷被毁），爱国情绪愈高涨，这种修正基督教以迎合犹太教的压力也与日俱增。但就宗教信仰而言，这些教师是基督徒，不是犹太教徒，这也正是保罗所以愤怒的原因。

那么，加拉太书本身是否还有其他线索，可以帮助我们确定这些教师的身分？从前两章义怒填膺的语气中可以明显看出，这些人同时也贬抑保罗的使徒身分，甚至可能根本不承认。他们高举在耶路撒冷的使徒的地位，特别是“三大柱石”：矶法、雅各，和约翰（二 9）。这一点可以帮助我们隐约看出这些人的背景和特点，其教导内容因而也可间接揣摩出来。对这群教师而言，他们所传的“福音”的权威与使徒身分的权威有关，他们似乎宣称耶路撒冷和那儿的使徒是他们所传“福音”的来源，和保罗所传的不同。

当然，保罗和耶路撒冷的使徒都会否定此一说法，对他们而言，福音只有一个，虽有两个不同的“目的地”（二 6-9），但这与福音内容无关。若将“传福音给那受割礼的人”（二 7）解释为“传割礼”，就大错特错了：它仅指“向受割礼的人传福音”（二 8），再无别的意义（贝兹持不同看法）。

加拉太书另一经节也有帮助，即有关保罗和矶法在安提阿的冲突（二 11 起）。矶法原先是毫无拘束地和安提阿的外邦基督徒一同吃饭，也许是日常用餐，也许是圣餐，或两者都有。这意味着他没有守犹太的饮食律法，因为外邦人不可能遵行犹太人的饮食条规。然而，一看到“从雅各那里来的人”，矶法和其他的犹太基督徒都立刻退去，停止与外邦人一起吃饭，因为他害怕“割礼派”（或“奉割礼的人”），这引起保罗的愤怒和指摘（二 14）。保罗是在这样的情况下，提到了“犹太化”（Judaize）这概念，即要外邦人“随犹太人行事”（二 14）。他指摘矶法行事不一，既要外邦人随犹太人行事，自己先前却有“随外邦人行事”的倾向。

要注意的是，尽管保罗因为被反对者贬低在三位“耶路撒冷的柱石”之后，而感到愤怒，他却并没有指摘雅各、彼得或约翰的“犹太化”

思想，他真正反对的是彼得的“虚伪”或“假装”他的行为与信仰不一致，这是最令保罗反感的事（二 13）。奇怪的是，彼得经历了使徒行传第十章记载的，和哥尼流来往的事件，怎么还会有“犹太化”思想。毕竟和外邦人吃饭这件事（就仪式而言，即吃了不洁净的食物），是在哥尼流事件中的核心问题（徒十一 3）。

因此，我们可以假定，这群“奉割礼的人”，不论他们对于其余律法的看法如何，至少他们坚持守割礼和犹太节日，同时也强烈要求守摩西的饮食律法。就分散各地的犹太人而言，守安息日、割礼和饮食条规，终究是他们最明显的三个特后，也可说是犹太律法的核心。

关于错误教导，加拉太书中仅余的另一证据，也和要求外邦基督徒守割礼有关。这问题我们在前面已讨论过，在提多的案例中，保罗也成功地驳斥了这要求（二 3）。如果有人认为此经节的意思是，提多仍受了割礼，只是他是出于自愿，不是被迫，这恐怕是一厢情愿的解释（参阅后面的经文分析）。事实很清楚，提多代表的，正是这群新教师所反对的一切：他是未受割礼的外邦基督徒，没有守犹太的仪式律法，然而在耶路撒冷仍被接纳为弟兄。

目前使徒行传中的证据，和我们从加拉太书中得到的推论都吻合。使徒行传中的百夫长哥尼流和提多一样，是未受割礼的外邦人，然而圣灵也降临在他身上（徒十 44）。他受了洗（徒十 48），之后彼得和他一同吃饭（徒十一 3）。耶路撒冷的“奉割礼的人”对此极为厌恶（徒十一 2），显然这些“奉割礼的人”不仅仅是一般的“犹太基督徒”，在“使徒和众弟兄”当中，他们是极突出的一群（徒十一 1）。

那么，“奉割礼的人”究竟是哪些人？我们几乎可以确定，他们就是属于“法利赛教门的人”（徒十五 5）。他们在耶路撒冷会议开始时，就要求“必须给外邦人行割礼，吩咐他们守摩西的律法”（徒十五 5）。依此，我们应该可以推测出，从犹太来到安提阿的那群人也正是他们，而且在该地放言高论，谓若不按摩西条规受割礼，就不可能得救（徒十五 1）。这样的教导在安提阿的教会引起骚动并不令人

意外，因为它的信徒中虽然是混合了犹太基督徒和外邦基督徒，但大体仍以外邦基督徒居多（徒十一 20-21）。

若这群法利赛教门的人果真在安提阿这样教导信徒，我们可以认定，在加拉太教会引起风波的，大概就是这一批人，或与他们持同一看法的人（一 7），因为其教导和前者并无二致。在保罗宣教后期，我们可以明显看到，他所经之处，后来也都出现了类似的教导（腓三 2），因此，我们没有理由认为，在他早期宣教之地，不会产生类似的情况。

以上的推论简单、合理、前后一致。若果成立，罗培斯（Ropes）的说法恐怕恕难认同。罗培斯假设，加拉太教会本身有“特殊的情况”：他推断加拉太教会中有犹太诺斯底门派的综合思想，又说加拉太教会的问题根源在于外邦基督徒或加拉太本地人，不在犹太基督徒，因为前者对于犹太正统律法过于着迷。其实这些假定毫无根据，加拉太教会并没有什么“特殊的情况”，保罗所批评的教导，其本质和来源都很清楚。罗培斯又说，可能外邦基督徒中有一批激进份子，想要把福音中的旧约部分除去，因此，保罗其实是同时处理两个问题。这恐怕又离事实更远了，在加拉太书中保罗驳斥的问题只有一个，仅此而已。

III 加拉太书何时写成？

若就这封信本身来看，它当然是保罗到此地宣教之后写的。尽管保罗说他很意外，加拉太人“这么快”就随从别的福音（一 6），但是到底“有多快”，我们不得而知。也许是几个月，也许是几年，因为在愤慨中，他所谓“快”，可能是比喻的说法，不是精确的说法。

不过，不要把事情复杂化，我们相信保罗所谓的“快”，应该是指具体的时间很短。若是如某些学者所说的，四章 13 节的原文 *to proteron* 应译为“上一次”，而不是“开始”（参 RSV），那么意思就是，保罗至少已到过加拉太两次。但是《希英新约辞典》（BALD）并不认为此处有第几次的分别。不论何者正确，保罗在这封信中说了许多他早期的生活以及他和耶路撒冷的使徒的关系（包括在安提阿和

耶路撒冷两个地点），但对于停留在加拉太的历史却只字未提。这可能是由于保罗到加拉太传福音的时间，他们已很清楚，但是他们还不明了保罗和使徒之间的关系，因此保罗需要说明，避免误会，并确定他的使徒职分。

关于保罗到加拉太地区的时间，若要从加拉太书以外找线索，我们就必须回到使徒行传，因为它对南加拉太地区的宣教工作有详细的记录，对北方则只字不提。保罗和巴拿巴背负了“向外”传福音的使命，在第一次的宣教旅行途中，来到南加拉太地区传福音（徒十三，十四），然后又循原路经过加拉太地区回家（徒十四 21-23）。这或许就是到加拉太的两次探访，而这两次之间的间隔的确很短。第二次到加拉太的另一个可能的时间，是在耶路撒冷会议之后（徒十五 41），但似乎又隔了太久，会牵连出其它问题。

如果前述就是信中所提的两次探访，而加拉太教会是在保罗初次探访之后，很快就发生了他所责备的问题，加拉太书写成的时间可能就非常早了，甚至可能是保罗最早的一封信。同时，如果写信时间是在耶路撒冷会议之前，或会议刚开始的时候，我们也比较能解释，为什么保罗在信中没有提到耶城会议所定的命令。因为若在会议之后，保罗大可搬出会议的命令，一切有关守割礼的问题就迎刃而解了。然而，如果我们认为，在第一次宣教之旅回程时经过加拉太，时间距离实在太近，不能算是第二次探访；那么，这第二次探访，就应该是指保罗带着西拉一起做第二次宣教旅行时，经过此地区的那次（徒十五 40）。这么一来，保罗在信中没有提到耶路撒冷会议的命令，就显得更不寻常，因为根据使徒行传十六 4 的记载，保罗第二次宣教旅行的目的，就是把耶路撒冷会议所定的条规，告知各教会遵守。当然，保罗写加拉太书时，没有祭出“耶路撒冷会议命令”这有力的武器，也许有他特殊的理由。

另一方面，如果我们坚持收信人是北加拉太教会，那么使徒行传中记载的两次可能行经此地的时间（十六 6，十八 23），就会比假设到南加拉太的时间要晚，而且必定在耶路撒冷会议之后许久。这么一来，此信写成的时间就要晚许多，也许是保罗长时间停留在以弗所宣

教的期间（徒十九 10），但保罗若在这时写信，却没有提到耶路撒冷会议命令，就真的大有问题了。当然，即使保罗写信的对象是南加拉太教会，保罗也仍可能在此时此地写信给他们——如果我们认为，这距离保罗初次到加拉太的时间仍可算是很“快”的话。（因为显然保罗是转到了加拉太人听信异端的坏消息时，就立刻写信）。依此看来，加拉太书的目的地和写作时间，没有直接必然的关系；我们只能说，若是写给北加拉太，时间就不可能很早，若是写给南加拉太，才有可能早。

是否有其他外在的标准来判定加拉太书的写作时间呢？若再继续钻下去，恐怕只会徒生争议，没完没了。比方说，某些解经学者认为，加拉太书并不只是罗马书的“简本”，因为两者有太大的差异，但加拉太书和罗马书的确有明显的关系。不过，所有的圣经学者都会同意，加拉太书的写作时间必然是早于罗马书，而罗马书的写作时间是在公元五十五到五十八年之间。那么加拉太书会比它早多少呢？另外，加拉太书和哥林多书信也有明显的关系，特别是哥林多后书十到十三章的部分，某些学者（包括布鲁斯）认为这几章自成另一封信，但其实不见得需要如此判定。

加拉太书和罗马书在神学观上有密切关系，和哥林多书信则是在感情上有强烈呼应（特别是上述那几章），也许这是由于这两封信都谈到了保罗个人和使徒、信徒的关系。因此，从内容判定，有些学者就主张，这三封书信的时间顺序可依次排为：哥林多前后书、加拉太书、罗马书；还有人甚至把加拉太书的时间，穿插在哥林多书信前面几个不同部分的写作期间。后者过于强调内容的证据，完全是个人主观的认定。

事实上，若要从内容判定，另一个时间顺序也很合理：依次是加拉太书、哥林多前后书、罗马书。我们可以举个例子证明：在哥林多书中，保罗把他在加拉太书中提过的论点，很谨慎地做了一些修正（例如，可对照比较加三 28 和林前十一 1-16），这也许是因为新的原则在加拉太教会适用，在哥林多教会却变成滥用。但是，这样的推论也同样是太过主观。在每一封信里，保罗都是直截了当地处理该教会所

面临的问题，也许针对这个教会保罗主要是解决神学上的问题，而对另一个教会，保罗主要是谈实际的道德问题：而保罗的风格是，不论谈哪一种问题，他最终都要归到神学问题。

因此，加拉太书写在罗马书之前，似乎是很明显，但若说它在哥林多书信之前，就并不尽然（可能性当然还是有），我们只能承认它和后者有密切关系。

依内容风格和神学观来看，还可有另一假设：即加拉太书在帖撒罗尼迦书之后，因为帖撒罗尼迦书较简单，主要谈的是末世论。保罗的神学思想脉络无疑地是以基督在大马色对他的启示为开端，这是他在许多场合都提到的，然后他在“阿拉伯”进行反思（一 17）；若说随着保罗在主内灵命的长进，他对真道的认识和表达也会愈深，这是有可能的。譬如，如果我们完全接受以弗所书和歌罗西书也是保罗所写，两者之间的神学思想发展是无庸置疑的，甚至监狱书信中的腓立比书也可看到其思想的进展。

若以神学思想深度来判断，我们当然就不可能把帖撒罗尼迦书放在加拉太书之后。然而帖撒罗尼迦书的写作时间，又必然是在保罗第二次宣教之旅，经过该地之后写成的（徒十七 1-10）这么一来，它和保罗到哥林多宣教的时间就很靠近，和哥林多书信的写作时间也应相去不远。

然而，布鲁斯说的很有道理，保罗书信所涵盖的时间其实并不长，因为他早期的书信大部分都是在十年之内写成，如果把监狱书信算进去，不过再多加几年，在这段期间内并没有多少时间可发展重头神学思想。依布鲁斯的看法，如果保罗是在三十几岁时归主，五十几岁时写这些信，那么在写信之前，他的神学观已有足够的时间成熟，而他书信中的神学主题各异，主要可能是因应各教会不同的需要。

找出加拉太书写作时间的第三种方法，就是比较使徒行传和加拉太书关于保罗来到此一地区的记载，不过大家都知道这是非常困难的。保罗在信中提到的，自然都是发生过的事，如果我们能找出加拉太书中最晚发生的一件事的时间，那么至少我们可以知道，这封信必

定是在那件事之后写的，只是无法知道隔了多久。反过来说，如果某个日期很清楚的重要事件，在加拉太书中没有提到，此信可能就是写在这事件之前，除非保罗不小心或有特殊目的而故意遗漏。

这个重要事件就是使徒行传十五章的耶路撒冷会议，时间大约是公元四十九年。保罗在加拉太书中当然没有明白提到耶路撒冷会议，但有些圣经编纂者认为，前面几章可看出隐约和此会议有关，也许是会议本身，也许是会议之前或会议之外的一些非正式会议（徒十五4）。是否有此可能，请参阅后面的经文分析。这也是加拉太书写作时间的一个参考。

目前能确定的是（遵照布鲁斯的看法），从加拉太书本身内容判断，我们无法认定它是保罗最早的书信。它当然是早于罗马书，和哥林多书思想类近，但比它稍早一些。其写作时间可能是在耶路撒冷会议期间，或会议刚结束之时。

后面的经文分析可以让我们看到，这样的认定，是因为使徒行传和加拉太书中，关于保罗到耶路撒冷的记录完全吻合。从表面来看，使徒行传中有三次保罗到耶路撒冷的记载（初次在九26；第二次是所谓的“赈饥”之行，在十一30；第三次是参加耶路撒冷会议，在十五2），而加拉太书中只提到了两次（参一18和二1的分析）。然而加拉太书第二章提到了使徒行传十五1记载的，关于割礼的神学争辩，那是紧临在耶路撒冷会议之前才会发生的事件。换句话说，加拉太书二1的“第二次”耶路撒冷之行，就是使徒行传十五2的“第三次”耶路撒冷之行。这个问题并非不能解决，但由于新约本身的证据有限，我们很难说是百分之百确定。欲见更详细的讨论，请参考马歇尔二四三至二四八页。关于保罗在加拉太书中略去不提“赈饥”之行（徒十一30）的原因，最合理的解释是，它和保罗谈的神学问题毫无关联。若不如此推断，将加拉太书二1视为“赈饥”之行，不但解决不了问题，只怕是治丝益棼。

IV 为何加拉太人这么快就离弃真道？

从很多方面来看，这问题更为有趣，因为透过这个问题，我们才能看到这封信和现代基督徒的关系。这个问题除了经文本身给我们的答案之外，许多现代的圣经学者也都提出了很有见地的看法。

如保罗常说的，十字架在人看来是“绊脚石”、是“愚拙”（林前一23）。从加拉太人的角度来看，“犹太化”虽不能挪去“绊脚石”，但的确可以避免为十字架受逼迫（六12）。所以保罗直言不讳地说，加拉太人接受割礼的动机纯粹是为了逃避逼迫。根据使徒行传的记载，南加拉太地区迫害基督徒的人，大部分是犹太教信徒，不是异教徒或政府官员（徒十三50，十四19）。高瑟并指出，他们迫害的对象，主要是犹太基督徒；对外邦基督徒的迫害并不多。但显然在保罗离开加拉太地区之后，来自这群人的压力可能仍在，甚至变得更大。

加拉太人很快堕落的另一原因，可能是基于一种微妙的心理，以为人可以藉着某些行为来换取救恩，当然我们知道这是不可能的。人因为骄傲，很难接受白白得来的恩典。也许也是因为骄傲，他们想证明自己能超越保罗所教导的“最初级”、“最简单”的福音（林前一21），因此“加些东西”，提高层次，使它在世俗眼光中显得更高尚。也许人容易被外在形式吸引也是个因素，而保罗所传的完全是内在的、属灵的。在古时候，犹太教是个非常“看得见”的宗教，对于外邦基督徒来说，仅仅是守犹太节日和饮食律法，也能给他们贴上一个非常鲜明的标帜，这和他们以前信的宗教都一样是“外显”的（可比较希伯来书中基督徒所受的诱惑）。

在保罗看来，这些外显的形式都只是“藉着肉体夸口”（六13），不仅当时的基督徒会受此诱惑，现在的基督徒何尝不然。尽管保罗一直都用很小心地说，要人把夸耀限制在“只夸基督的十字架”（六14），但夸耀永远都在，甚至在教会内部也免不了。

上面这些公认的理由似乎都言之成理，过去如此，现在亦然。那么现代的诠释者给了我们什么新的见解？如果我们以为，所谓“新解”就是把我们的情况和问题套入加拉太书，这是很危险的。但是，

如果基督徒的生命和经验具有永恒的普遍性，而且许多世纪以来，堕落的人性并没有什么改变，那么，我们现在面对的基本问题和倾向，加拉太人必然也要面对，只是当时的说法会不太一样而已。以古鉴今，我们除了可以明白加拉太书超越时空的中心教义外，也可以将加拉太书应用在我们现今的教会。

举例来说，加拉太教会的问题，可能是缘于对圣经真理的某一部分，产生误解或过分强调。从信的内容来看，加拉太教会就是现今所谓的“灵恩派”，哥林多教会亦是如此，只是后者灵恩色彩更浓。不过，这在加拉太书中不是主要问题，但在哥林多书中则是。保罗笃定地要求加拉太人，回到最初因信而接受圣灵的经验（三2），又诉诸在他们当中行异能的圣灵（三5），以证明圣灵仍与他们同在，从这两个事实就可看出加拉太教会的灵恩性质。保罗用现在式的“赐给”和“行异能”这几个字（三5）事实就更明显了。

神学上而言，行异能当然不一定指外在的神迹，然而在新约时代，它通常是指外在的，加拉太人期待的也是这个。路司得教会的建立和行异能有关（徒十四10），因此，加拉太书提到这件事并不令人意外。这并不是说基督教会都会有外在的神迹发生（对此其他主内弟兄姊妹各有不同看法），然而从经文来看，早期加拉太教会的确经历了神迹，因为保罗是很不经意地就提到了这件事。

那么，加拉太教会是不是如贝兹（Betz）所说的，面临了“灰心”的困境？基督徒的灵命固然需要激励，但不可能在属灵上每天都很兴奋、狂喜。高瑟的看法颇有见地：属灵上的兴奋本身不见得证明神的灵在动工，在困境中仍能坚守神的道才是灵命真正的考验。保罗已用很严肃的口吻，劝告了南加拉太教会的长老，要他们“恒守所信的道”，并说，进入神的国，“必须经历许多艰难”（徒十四22）。他们是不是没有注意听保罗的话呢？加拉太教会是在迫害中诞生（徒十四5），保罗在信中可能也提到这事实（三4）；四章29节则显示，这迫害仍持续存在，迫害只会使他们的信心更低落。

具有灵恩背景的教会或群体面临上述困境，在教会历史中屡见不

鲜。信徒们受了挫折——也许是由于面对每日生活的考验，特别是遭遇迫害；或者由于缺乏系统性的圣经教导；或者在教会生活中不再经历到神迹——他们通常就会转向外在的，甚至形式很复杂的教会生活形式，来确定自己的属灵生命。加拉太教会的情况是否也是如此？也许对他们而言，以色列几千年的属灵历史，挟着那历久不衰、人尽皆知的条规和仪式，能带给他们安全感和宗教的延续感。

后来的教会历史也有类似情况，“狂热”的信徒一旦达不到期望的境界，通常有两个结局：不是放弃信仰，就是加入条规仪式严格繁复的教会，亦即此处加拉太人想做的。我们并非拿任何基督教的支派和犹太教比较，而是举例说明加拉太人在类似情况下的心理倾向。这些“火热”却失望的信徒，都是从外在寻求信仰的确据，只是不再靠令人兴奋的神迹，而是靠明确、有系统的教会生活体系。

如果这个推理成立，加拉太人会产生这种问题，可能有两个原因：第一，他们对圣灵的教义及神迹在基督徒生命中的地位，有所误解；第二，他们误解了有关基督里的自由的教义。布鲁斯在他一本书名中，即很恰当地称保罗为“自由之灵的使者”，对此保罗自是当之无愧。在加拉太书中，保罗不断呈现在加拉太人面前的，就是自由与奴仆的对比，不论是过去在归信基督之前，在律法之下的奴仆，或是此时加拉太人不自觉地倒退，自甘重作奴仆。对保罗而言，自由与奴仆的对比，也是圣灵与肉身的对比，属灵与属肉体的对比（三3）。但保罗也同样强调，圣灵的自由不是放纵情欲；若将这自由当作护身符，为所欲为，就和那些死守律法的人一样，是属肉体的，同样是受捆绑的。

也许加拉太人尚未明白罗马书第七章的真理，亦即，信主后的基督徒都被神视为义，但也都仍然是罪人——即使我们已被圣灵充满，甚至经历过神迹或异能。正如许多人推测的，加拉太人是否以为，他们接受了圣灵，就不会再犯罪？因此他们不明白圣灵里的自由很容易被误用？一些现代解经家的确持此种看法。

若是如此，当加拉太人发现，罪仍在自己及其他周遭基督徒的身上，每天都要对付，其失望和挫败感不难想象。自由既然如此容易被

滥用，对他们而言，若无更明确的规范，自由反而危险。那么，是否保罗误导了他们？或者，他是否将情况过度简单化了？

在加拉太人彷徨迷惑的关头，来了一批热心的犹太基督徒，搬出一大套严密的道德、仪式规条，正是为控制“肉体”的软弱而设计的。对于这些火热的灵魂而言，这种外在严格的约束必定极具吸引力。因为他们已然认定本性难改，“自由”不管用。犹太派基督徒可能也是如此劝诱他们的。哥林多书信也让我们看到，在年轻的教会里，就算是最“属灵”的人，也有道德出轨的时候。这情况在外邦的教会里特别容易发生，因为他们和犹太教不同，过去并没有坚固的道德传统。

当然，保罗必会反驳犹太派基督徒的错误说法。他会指出，只靠遵守外在的仪式条规，最终也是被肉体所困（西二 16-18）。不过，说归说，那些心里失望却仍火热的信徒，对这种外在的条规仍相当着迷，因为反律法主义的危险他们经历过，也知道其后果。某些学者认为，加拉太人当中确实有个“反律法”的团体，也是保罗要应付的，但这可能性不大。不过，即便是有，保罗也会以“基督的律法”（六 2）和爱的律法（五 14）的观念来处理，使人不能将“反律法”做为个人私欲的护身符；他也会藉着“基督住在我们心中”的教义说明，靠着基督的同在，我们就可以遵守这新的“律法”。终究而言，保罗的答案就在于基督徒与基督同钉十字架，与基督一同复活的经验（二 20）。另一与此有关的事实是，尽管保罗在三章 5 节里提到了“行异能”，这封信的重点却与哥林多书信的不同，不在于圣灵的恩赐，乃在于：圣灵结的果子（五 22-24）就是圣灵同在的最有力证明，也使得“反律法主义”站不住脚。

这就引出了另一个问题：保罗从未和加拉太人谈过这些问题吗？如果他处理过这问题，加拉太人怎会这么快就忘得一干二净？这也是保罗本人感到相当困惑的问题（一 6）。不过，我们先要问，如果保罗未曾和加拉太人处理过律法的问题，是什么理由使他没有处理？

是否如某些人所想的，保罗到加拉太的行程过于仓促，来不及对加拉太人做这些“保护性”教导？还是他向外邦人传福音的经验不足，

所以不知道应有这方面的教导，直到写这封信才第一次提出来？理论上这当然不是不可能，和启示方面的教义也并不冲突，但情况似乎不可能如此。保罗的神学思想在几年当中，固然有持续发展扩充的现象，但他从未否定过他前面的教导，而是将它补充解释。因此，有人据而认为，哥林多书信和罗马书都是在补充、说明加拉太书中的大原则。若果如此，保罗不也可能，将他先前口头上对加拉太人所做的最简单的教导，在加拉太书中补充说明？因为和别的书信相比，保罗在指正加拉太人的错误时，语气显然更率直（例子见经文分析部分）。

大刀阔斧、直言不讳的声明，不见得就表示，保罗最初对加拉太人传福音时，没有说过类似的话；他更不可能忽略了这样的教导。毕竟在他开始旅行布道之前，他已在充满外邦人气氛的安提阿，事奉了很长的时间（徒十一 26），律法的问题在安提阿教会必然也存在。保罗的论述很全面性，是因为加拉太人正为此问题争论不休，他必须把真理更直接、有力地再次告知加拉太人，而不是婉转、平衡地教导神学理论。在这封书信里，他必须把所有可能的误解和后果都一并解决。再者，保罗在这封信里，也不像在做新的教导，而是很笃定地重提他过去所教过的真理（一 8，五 21）。

哥林多书信中所处理的牧会细节，以及罗马书中沉思式的神学陈述，保罗还可慢慢琢磨；加拉太书面对的，却是圣徒们属灵生命生死一线间的挣扎，岂容保罗好整以暇，娓娓道来？此外，保罗在加拉太书最强调的就是，他们将他曾教给他们的最基础的教导，忘得一干二净。不仅保罗觉得不可思议，我们今日看来也觉得不可思议。保罗只能简单地说，他们必定是被“迷惑”了（三 1）：其健忘的程度根本无法以逻辑解释。

不过，不幸的是，对于教导圣经的人，或是所有想要扭转人类天性的人而言，这种情况早已见怪不怪了。因此，保罗在这封信里最重要的任务就是，不断地提醒加拉太人，他过去曾教给他们的，以及他们应早已知道的道理（一 9），而不是提出新的、更深的教义，像哥林多前书三 1 一样。所以，我们不能胡乱假设，保罗教导不周，现在亡羊补牢，急忙给加拉太人贴个“神学绷带”。加拉太人对福音真理

的曲解，不能仅以这样简单的藉口来解释。否则，我们也会轻易拿这种藉口，来解释别人和我们自己的错误。加拉太书的神学价值就在于，加拉太人和每一时代的基督徒都如此相像。

V 加拉太书的神学中心思想是什么？

若在十六世纪问这问题，更正教信徒必会毫不犹豫、异口同声地回答：“因信称义的教义”。的确，改教运动的某些属灵伟人（如路德和加尔文）相信“因信称义”，也都是本于加拉太书和罗马书。较现代的一些重要时期，则常有人质疑“因信称义”是否为加拉太书的中心教义。他们认为，“因信称义”只是加拉太书的重点之一，未必是最重要的。

他们不太愿意承认“因信称义”为加拉太书的核心，部分是缘于当时正提倡教会的合一与和平，不愿再为此论点重开战场。不过，由于目前教会的合一对谈正广泛展开，“因信称义”的教义和加拉太书本身，反而受到更透彻的研究，特别是罗马天主教、信义宗，和圣公会所进行的研究，对此教义因而有一番新的认识。比如，最近信义宗和天主教的对谈在美国展开，对“因信称义”做了非常学术性的研究，但其研究纯粹是神学上的，并未化解现今仍存在的诸多歧见。

更典型的是圣公会和罗马天主教的对谈。他们同样是想化解自改教运动以来，他们对于“因信称义”的教义的歧见。其研究结果定名为“救恩与教会”，主张“因信称义”只是基督教义的一小环，不能脱离一般“救恩”的主题，或“教会”这涵盖一切的大主题来处理。如果他们可以否认“因信称义”是神学中心要义，它在加拉太书的中心地位被质疑，就一点也不意外了。

当然，若说保罗在加拉太书里，主要就是处理“因信称义”的教义，可能并不恰当。保罗实际上谈的是，基督徒因信称义和领受圣灵的经验，并引经文从神学上来验证。此外，若说保罗单单只谈“因信称义”，也不正确。加拉太书里确实还谈到了许多方面，如基督的救赎、与基督联合、基督里的合一、基督里的自由、恩赐圣灵的应许、

圣灵结的果子、基督徒的生活样式等等。然而这些都从在基督里与神建立的全新关系而来，这美好的关系乃从“信”开始，而保罗将这美好的关系名为“称义”。“称义”在保罗而言，不是法律上的游戏，而是一种改变人的属灵经历。

毫无疑问，加拉太书的中心论题是：人“如何”及“为何”能开始被神接纳，以及被神接纳之后，人“如何”又“为何”能继续为神所悦纳。这两个问题都是犹太派基督徒曾提出的挑战。现代解经家对于“因信称义”各有不同的神学立场，其差别就在于他们如何翻译希腊原文的 *dikaiontai* 一字（二 16）。有的译为“称义”（justified），有的译为“被视为义”（reckoned righteous），或是“校正”（put right）或是“被校正”（made right）。尽管这些译词在神学意义上确有区别，与保罗所着重的问题相比，这些区别就显得微不足道。保罗看重的是，人如何能达到“义”的位置，又如何能保持在这位置上（如何能成为“义人”，以及如何能维持这身分？）。

保罗的答案非常明确：惟有藉着信基督耶稣，我们才能站在这新的位置上（二 16）。同时，信基督也就是相信：神选择透过十字架与我们和好（六 14-15）；当我们相信基督藉着被钉十字架完成救赎的工，神就赐我们所应许的圣灵（三 2）；圣灵赐给我们，因为我们已成为神的儿女（四 6）；我们有了圣灵就有了圣灵的新自由（五 1）。但是，既然信基督就代表与基督成为一体，这新的自由就不是为所欲为的藉口，使我们称义的“信”是“使人生发仁爱”的信；所有因信而与基督成为一体的人，也都成为一体：在基督里不再有种族、性别、身分的区别（三 28），甚至也没有受割礼或不受割礼，犹太人或外邦人的区别（五 6）。没有人能怀疑这就是保罗在加拉太书里传达的信息，而且，“因信称义”的确是这一切的核心，只是保罗也许没有说得像罗马书五 1 那样地明确而已。毕竟罗马书基本上是神学论述，而加拉太书则是充满情感的神学呼唤。

若有人辩称，“因信称义”所以成为加拉太书的核心教义，乃因它是为这个教义的论战而写：我们的答复是，它确是为这论战而写，而这场论战所争的，正是福音的本质。所以，“因信称义”是加拉太

书的核心教义，只因它是福音本身的核心。人类永远都会面临想凭己力得救的危险，也永远都会面临藉着外在形式确保得救的诱惑。每遇此情况，加拉太书就对教会说话，保罗那慷慨激昂的论证也永远叫人心服口服。

VI 从个人经验论证，是否恰当？

加拉太书另一明显的特点是，保罗以基督徒个人的经验为论据：有时诉诸加拉太人信主前及信主后的经验（四 8、15），有时诉诸他们领受圣灵，及圣灵继续在他们中间动工的经验（三 2-5），或是他本人信主过程及其后的改变（一 13-17），或是他和耶路撒冷使徒来往的经历（一 18-二 14），这些经验基本上都在论证同样的重点。这种做法是否恰当？

保罗提经验并不只是当参考例子，也不是个人的回忆，因为他使用经验的论据相当频繁，分量也很重。那么，拿个人经验来论证神学问题，是正当的做法吗？个人的经验可以任凭己意解释，因此难保不是错觉，不会产生误导。现在的神学若是谈“感情”、“经验”，再加上心理学的解释，就会被视为“廉价”的神学，不足采信；以基督徒的经验做为神学论据，一般极受贬抑。然而这种极端的态度显然是不符合圣经的。“教义头头是道，不如经验重要”的说法当然太过极端，不能被人接受；再仔细思想，教义与经验根本不能做此对比。

譬如，如果有人要用“神迹”（三 5）来证明基督徒的经验，现在的神学家就可从心理学或生理学的角度，另给神迹许多不同的解释。学“比较宗教”的人就会说，别的宗教里也有神迹，甚至什么都不信的人也有神迹等等。这的确是值得警惕的。但重要的是，我们要知道，保罗并非拿经验本身做为论据，更不会拿它做证据。保罗引以为证的经验是基督徒特有的经历：我们因为“相信”圣经所记载的神的话语和作为，而做出回应，而在回应神的过程中，我们会享受到一些特定的经验。但神的话和作为是独立于我们的经验之外，高于我们的经验，因此，我们的经验都可以从圣经里得到印证。对保罗而言，基督徒的

经历是神的真理的印证，不是单独存在的。基督徒若要被神接纳，必先要以信心接受基督（二 16）。

保罗先前在犹太律法之下受捆绑，加拉太人则在外邦迷信思想之下受捆绑，这些经历都是实实在在，鲜活在他们记忆之中的，因此保罗可以诉诸这些经历。同样的，他们后来所享受到的喜乐和自由，也是确确实实的；这喜乐和自由不是没来由蹦出来的，乃是由于知道他们已被神接纳，被神赦免而产生的。加拉太人每次祷告时也都可经历到，圣灵住在他们心里（四 6）。圣灵在他们生命中所结的果子，一般人都看得见（五 22-23）。这些果子不是他们在律法之下努力做出来的善行，而是一股新的灵里的力量，在他们里面动工，自然而然发出来的。保罗认为，就这点来说，圣灵的果子比圣灵的恩赐更能显示，神在我们里面所做的工，尽管圣灵的恩赐也很重要（林前十二-十四）。

因此，这不是人根据平常的经验，做出的肤浅论据。仔细分析便可明白，这些结果来自圣灵的力量，所以也成为圣灵力量的有力标记。基督教不是变魔术，但的确是超自然的，因其核心就是这能改变人心的圣灵的力量。神在加拉太人身上做了新造的工（六 15），只有神能使人的生命产生这样的改变；而人惟有藉着相信福音才能和神接通，被神改造。这圣灵的改造力量，基本上就是保罗对于福音真理的论据。

VII 几个重要的议题

从现代的背景来看，保罗在加拉太书里还提到了几个重要的问题。

A 保罗对于“妥协”的看法

现在是讲合一的时代，有人倡导基督教也需要彼此妥协。譬如，我们会想，如果基督教的祖先们懂得妥协的话，他们是否得以避免彼此间的仇视，甚至避免宗教战争所流的血。特别是当初他们所争的，现在看来显然并非必要。

以这角度看，我们自然也会问，保罗处理加拉太人问题的态度，

是否也显得过于坚持己见？他待耶路撒冷使徒的方式就更不用说了。如果加拉太人受迫害，不是因为他们基督徒的身分，而是因为未受割礼，而且，如果他们只要接受割礼，就可免于迫害，保罗却仍拒绝这仪式，是否显得太固执？如果加拉太人接受了割礼，进而被要求守其他的犹太节日及某些饮食条例，他的态度又当如何？毕竟这些犹太律法本身并没有错，和基督教也不冲突，所以许多犹太基督徒仍持守这些律法，和他们未信主前一样。

耶路撒冷的母会正是如此。他们当中有许多基督徒原先是法利赛人及撒都该人（徒十五 5，六 7），若不允他们守神的律法，他们必会相当震惊，因为这本是神藉着摩西所颁的诫命，要神的子民遵守。加拉太人难道不能为爱而委屈求全，牺牲一些宗教的“自由”，免得绊倒这些希伯来的弟兄姊妹？在哥林多前书八 13 里，关于犹太的饮食条例问题，保罗不也是主张为爱而牺牲自由吗？他带提摩太一同宣教前，给他行了割礼，不也是基于同样的理由吗？那么，这原则何以就不适用于加拉太人身上？保罗后来为何不肯给提多行割礼（二 3）？有人必会如此质问。

犹太基督徒的问题还可从另一角度看。那时基督教会和圣殿及正统犹太教的关系颇为紧张，和以色列的极端政治团体的关系就更不用提了。显然，耶路撒冷的教会会尽其所能，避免破坏这敏感的关系，尤其是自从有人谣传保罗反对律法和割礼，对这脆弱的关系更是雪上加霜（徒二十一 20-24）。犹太教是基督教的母体，和母体维持和谐的关系岂不比享受“自由”“更重要？他们甚且可能寄望，以色列人或许会因此而听信福音，转向她的弥赛亚。（他们不知后来的决裂终不能免，主后七十年发生圣城被毁的可怕事件，将那薄弱的关系画上休止符。）

我们看得出，上述那套理论对于加拉太人是多么具有诱惑力。加拉太的犹太派基督徒遵循的就是这套思路，且深信不疑。然而从加拉太书及保罗和耶路撒冷使徒的关系可以看出，保罗完全不吃这套（一 16-二 24）。这必是因为它牵涉到一个更深的神学原则，任何理由都不能违背这大原则。因此，保罗行事虽有弹性，这点却毫不妥协。

事后回顾，我们知道保罗是对的。他若在这点让步，基督教就沦为犹太教的一个弥赛亚支派而已，“基督就是徒然死了”（二 21）。表面上看，反对外邦基督徒受割礼的，似乎只有保罗；若是如此，耶路撒冷的反对者更容易认定，保罗反对，是因他顽固，不知变通。但事实上，有人在安提阿教会提出外邦基督徒受割礼的事时，显然受到教会（外邦基督徒占多数）普遍的反对，为首的不只是保罗，还有巴拿巴：因此两人被教会指派，前往耶路撒冷抗辩（徒十五 1-2）。那时保罗绝不是单打独斗。

接着，在耶路撒冷会议中辩论时，彼得也率直地表示支持保罗和巴拿巴，并引用他向未受割礼的哥尼流传福音的经验为例证（徒十五 7-11）。只是，彼得又另有自相矛盾的行径。加拉太书提到，某段时间里，彼得在安提阿，和其他犹太基督徒一样，并没有遵守犹太的饮食条例，和那里的外邦基督徒一同吃饭（二 12）。但是，一些“较软弱的弟兄”（“从雅各那里来的人”二 12）一出现，彼得立即与主里的外邦弟兄姊妹隔开，其他犹太基督徒也群起仿效，连巴拿巴也不例外（二 12-13）。保罗毫不客气地指出，他们这样做，是因为“害怕奉割礼的人”（二 12）。但彼得和其他的人可能认为，这不过是暂时的妥协，不想触犯耶路撒冷基督徒的禁忌。显然彼得认为，吃饭的事和外邦基督徒受割礼不同，但保罗在这点上也毫不妥协。他是否太极端了？

提多事件也是保罗毫不妥协的另一例子，我们可做个比较。耶路撒冷会议正为外邦基督徒受割礼的事争论不休时，代表安提阿教会的是保罗和巴拿巴，另外还有其他“本会中几个人”与他们同行（徒十五 2）。如果保罗只带受割礼的基督徒到耶路撒冷抗辩，为外邦的弟兄姊妹请命，岂不会减少一些麻烦？

但保罗不这么做。他来到耶路撒冷见使徒（且不论何时去的），并特意带着未受割礼的提多同去。提多是个希腊人（二 3）即外邦人，和提摩太不同。提摩太虽也是希腊人，但因其母亲是犹太人，根据犹太律法也算犹太人，保罗因而给他行了割礼（徒十六 3）。保罗不让提多受割礼，在这封信里，他甚至以此结果夸耀。二章 3 节读起来的

意思是，那些奉割礼的人施压，要提多受割礼，但是保罗坚持不肯。有些注释圣经的人竟将“没有勉强他（提多）受割礼”解释为“提多本人自愿受割礼”，显然有违常理，也会让保罗自毁立场。

保罗在某些场合态度如此强硬，但在其他场合又似乎可以妥协，那些奉割礼的人必然感到不解。他给提摩太行了割礼，现在却不肯给提多行割礼（徒十六 3；加二 3）。有时候他守犹太律法（林前九 20），有时不守。在犹太基督徒面前，他遵行律法（徒二十一 20-24），在海外则不一定。所以，常有人指控他反复不定，譬如哥林多后书一 17。那么加拉太人的问题，保罗的立场为何如此强硬呢？惟一的解释就是，保罗认为，就他们的情况而言，妥协就会毁掉福音的真理（五 3-4）。只有在无损福音真理的情况下，他才愿意妥协（二 5）。

从使徒行传可以看出，在无关紧要的细节方面，保罗很愿意妥协。但从加拉太书来看，耶路撒冷达成的协议只是，保罗和巴拿巴向外邦人传福音，而彼得、雅各、约翰则向犹太人传福音（二 9）。因此，他们所认定的都是同一个福音，没有两个福音，只有工场不同。对犹太人传福音，当然不需提行割礼的问题；至于外邦基督徒是否该行割礼，他们却似乎有心地避开不谈，或只字未提——尽管“耶城三大柱石”早已知道保罗对此事的态度和想法。如果他们确是有意避而不提，就表示他们和保罗都认为，行割礼不是必要的。换句话说，保罗的立场得到他们的肯定。这也证明了，若有人反对接纳未受割礼的外邦基督徒为主内弟兄，绝不是从这些教会的领袖来的，而是来自部分的平信徒（为数不少）。

因此，根据加拉太书的记录，外邦人无需行割礼的问题，保罗在耶路撒冷会议里并没有妥协。他们彼此同意的只是，保罗要“纪念穷人”（二 10），而保罗则说，这是他本来就热心去行的，特别是“穷人”指的可能是“耶路撒冷圣徒中的穷人”（罗十五 26），因为他后来为他们到各教会募款。同样的，加拉太书二 11-14 提到的安提阿事件里，保罗也没有妥协，只有正面的冲突，而且保罗毫不退缩。因此，在这封信里，我们完全看不到保罗有任何妥协。

反之，从使徒行传来看，关于耶城会议的另外几点决议，因为无关紧要，保罗就能妥协，而且当时他和巴拿巴、耶城的教会都同心接受。这些细节的意义此处暂不讨论（详见使徒行传注释）。耶城会议的决定是，不要求外邦基督徒受割礼，但提出了几点仪式和道德上的要求（徒十五 20、29，二十一 25）。他们没有说这些要求是救恩的必要条件（而犹太派基督徒声称，割礼是救恩的必要条件）。所以，也许这是保罗愿意在这点上妥协的原因。但是教会柱石说这些要求是“不可少的”，因此，显然在耶路撒冷的基督徒眼里，这些仍是相当重要的（徒十五 28）。这些基本要求，不论是属于挪亚之约或是属于摩西之约，都没有差别：尽管这并非救恩的必要条件，耶路撒冷认为这是所有外邦基督徒都要遵守的，没有什么变通的空间。保罗在这点上让步的程度，显然比他在哥林多前书第八章所说的，要更多。也许这是他后来完全不提此决议的原因，不过，这问题应在使徒行传的注释里讨论，更为适合。

保罗明确地、大力地反对外邦信徒行割礼，并不是他认为行割礼不对，而是现在既有了在基督里的新生命，受割礼和不受割礼都变成不相干的了（六 15）。割礼早已过时，若再提倡，就是开倒车，回到以前“预备”福音来临的时代去了（四 1-11）。对保罗而言，受割礼就是“欠着行全律法的债”，无异于回到靠律法称义的思维框架里去（五 3-4）。人不可能靠行律法称义，因此将受割礼视为得救的必要条件，就显得荒诞不经。

对于一个已受割礼的犹太人来说，这问题自然另当别论。保罗的看法是，他们可自行决定是否要遵守律法。当时耶路撒冷大部分的犹太基督徒仍守律法（徒二十一 20），保罗本人则有时守，有时不守（林前九 20-21）。他选择如此，并不只是和不同的人相处所采的权宜之计，这同时也是神学的问题，因为律法已和救恩无关。

保罗在耶路撒冷做了很大的让步，之后如何呢？他是否故意避而不提？他是否认为那几点仪式上的妥协，只是暂时的权宜之计，为的是避免教会分裂，同时使犹太基督徒和外邦基督徒更形亲近？相当奇怪的是，保罗在任何书信中，从未提到耶路撒冷的命令；即使在解决

某些问题时，明知如果引用耶城教会的权威，立刻就可止息纷争，他也不提。使徒行传十六 4 提到，这些命令已在南加拉太教会颁布，但也仅此而已，保罗本人为何从来不提？

如果加拉太书写于耶城会议之前，这自然不成问题，因为尚未有耶路撒冷的命令。如果这封信是在使徒行传十五章的日期之后写成，就大有问题。然而，就算是耶城会议之后许久才写的哥林多书信，甚至是罗马书或监狱书信（如：腓立比书），保罗也仍然只字未提这些命令。事实上，在哥林多书信里，他给的某些建议，和耶城教会的命令就算不矛盾，至少也并不一致。

可能的答案只有两个。第一个是，保罗认为他在耶路撒冷的妥协只是一时的，并非最后定案，因此很快就不再提它，特别是在离耶路撒冷极远的教会，耶城教会的人来访的机会少之又少。第二个可能是，无论耶路撒冷的使徒如何受人敬重，他不想用他们的权威来解决争端，因为这和他的神学矛盾。

上述第一个假设有可能正确，第二个假设则绝对正确，从加拉太书开头几章就可得知（一 11-二 10）。保罗不想向外寻求地上的权威来解决问题，而是回到爱的律法（罗十四 1-12）；他用圣经的角度看事情，而不是回到老的官僚主义。在他而言，这才是成熟之道。不过，他的基本立场很清楚：无关紧要的事情可以让步，若会危及福音的真理，则绝不妥协。

B “犹太派基督徒” (Judaizers)，非犹太人

基督教会历史上最大的污点就是——反犹太主义，尤其令人不解的是，这些敌对犹太人的竟是自称跟随基督的人，而基督正是犹太人，并为耶路撒冷哭泣（路十九 41）。我们读罗马书绝不会说保罗敌视犹太人，但是有些注释加拉太书或罗马书的学者，却是反犹太的。

诚然，连过去一些伟大的解经家都犯了同样的偏见（路德即其一），但这偏见显然不是从加拉太书或保罗来的，我们对此悖谬现象都应深感悲痛及憎恶。任何诠释加拉太书的人都能看到，保罗在这封

信里说得很清楚，要划分犹太人和外邦人，就失去了“在基督里合一”的意义（三 28）。

不过，这种“天生”的区别，虽可在基督里超越，却也是永远不能消除的。因此，早期教会里，有所谓“犹太基督徒”和“外邦基督徒”的区分，两者的冲突导致耶路撒冷会议的举行（徒十五 1-2），甚至导致保罗写加拉太书。如果早期基督徒都是同文同种，就不会有“犹太化”的问题产生。

我们看到，耶路撒冷会议的结果，可能不如保罗的预期，也不如犹太派基督徒的预期（腓一 17）。我们可以想见，这些“从雅各那里来的人”（二 12），法利赛人中的强硬派（包含海外的正统派支持者），必是心不甘情不愿地暂时接受会议的决定，事后仍在背地里使力，想使事情达到他们满意的结果。这群人可能就是从犹太来，在安提阿很活跃的人，当然也是在耶路撒冷会议中发言激烈的人（徒十五 5），而且不断地缠扰保罗直到他去世（腓三 2）。保罗说“从今以后，人都不要搅扰我”，也许即意指他一直被这一群人骚扰（六 17）。

这就难怪保罗谈到这群“犹太派基督徒”时，用词都很强烈（腓三 2），但其中丝毫没有反犹太的意味，他批评的只是神学上的敌手而已。毕竟，这些反对者的信仰是基督教，不是犹太教，这也是让保罗深感不解的地方。正如高瑟指出的，保罗辩论的对象不是犹太人，而是犹太派基督徒。有些反讽的是，不仅犹太派基督徒没有完全遵照耶路撒冷会议的决定，保罗似乎也没有，但两者所持理由不同。不过，保罗虽然不提耶路撒冷的命令，他和使徒们仍一直维系着良好的关系；教会并未分裂，因为犹太派基督徒并没有获得犹太基督徒主体的支持。

不过，在这盛行宗教合一对话的时代，我们要坦白地指出，保罗认为犹太教和基督教的本质并不相同，信仰犹太教的人尚未得到神的救恩。不然，他在加拉太书里对于割礼和律法的态度，就无法解释，他自己归信基督及信主后所做的事工，也会变得没有意义。并非犹太教的信仰有误，而是在引领我们归向基督的路途上，犹太教只是过去

的一步（三 24）；现在基督来了，若还要回到犹太教或滞留在犹太教里，就是拒绝接受以色列的弥赛亚（加三 3；徒十八 5-6）；要回到异教的信仰习俗，就更显不可思议（四 9）。所以，加拉太书宣示了基督教的独一性，也宣示了我们需要向全人类传福音，不分外邦人或犹太人。这点，我们可以拿加拉太书和希伯来书做比较。

对保罗而言，向犹太人传福音不是个人的选择，而是神圣的使命，他宣教时也原以犹太人为优先对象（徒十三 46）。从这点来看，我们才能明白，保罗在加拉太书里，何以如此情辞激烈地反对犹太派基督徒，因他们实际上是拒绝了基督的福音，回归旧路。

C 神迹奇事

加拉太教会生活里的神迹奇事，在这封信里几乎不曾提及，惟一的例外是三章 5 节。若要说其实此处指的，乃是保罗最初在吕高尼传教时所行的神迹，也并非不可（徒十四 8-13）。然而，“那赐给你们圣灵，又在你们中间行异能的”的“赐”和“行”二字，都是用现在式，可见这是持续不断的过程。我们因而可以推测，圣灵的恩赐是普遍的现象，加拉太人和哥林多人一样，都有经历。特别是保罗提到“行异能”时的口气相当轻松，毫不勉强，彷彿理所当然。

既然如此，加拉太书里为何未见讨论圣灵的恩赐、圣灵的功用和节制，甚至滥用圣灵的问题，如哥林多前书十二章？一个可能的理由是，保罗辩论的是燃眉之急的神学问题，无暇讨论这次要的问题。第二个可能的理由，前面“从个人经验论证”的部分已经提到。如果加拉太人正处在期望落空的境地，圣灵的恩赐问题自然无需再提。因此，保罗反而专注于和他们讨论圣灵的果子问题（五 22-23）。圣灵的恩赐不见得能使人过圣洁的生活，但圣灵的果子却能。新约里预言，会有假先知和行神迹奇事的骗子（太七 15，二十四 24），但圣灵的果子却不能做假，若没有圣灵在心里动工，就结不出果子来（太七 15-18）。就这点而论，加拉太书倒有平衡哥林多书信的作用。保罗肯定神迹的存在，也拿它做为圣灵同在的证据之一（三 5），但他不强调神迹，而是以圣灵的果子来平衡它（有人可能会说，这封信平衡过了头）。

当然，前面也已提到，也许还有加拉太人本身的原因，或是因为他们的纷争关乎福音的本质，会动摇教会的根基，或是因为他们处在属灵的困境中。

其实这也符合新约里一个极深的属灵原则，即神迹固是真实且有价值的，却只是基督教的一部分，不应过分强调。保罗早知撒但也能行“虚假的奇事”（帖后二 9），而基督也亲口警告，会有人奉祂的名传道、赶鬼、行异能，但在最后的日子，却要被祂拒绝，不得进天国（太七 23）。所以，在这些人身上的神迹并不代表他们有圣灵同在。

D 基督里的男女之别

性别差异的问题很有意思，和现代基督徒也有切身的关系，只是加拉太书在这方面着墨不多。不过，这很自然，因为加拉太书和哥林多书信不同，后者是教牧书信，处理教会里的种种问题；加拉太书则是为驳斥异端而写的神学论述，此异端若被接受，就会摧毁教会。因此，我们也不能期盼这封信对真理的呈现面面俱到。

尽管如此，关于男女之别的问题，加拉太书三 28 仍提到了新约对这议题的概念之一：“不分男和女，因为你们在基督耶稣里，都成为一了”。不过，我们要承认，跨越性别的鸿沟并非保罗此处主要的论点。从整封信的行文来看（特别是第二章），前半句的“并不分犹太人、希利尼人”才是主要重点，然后保罗将此原则扩而大之，应用在当时社会上其他显著的人与人之间的鸿沟上。

当然，这无损于后半句的真理和重要性，只是我们要知道，性别问题不是当时讨论的重点，所以，在信中并没有谈到实际应用的问题，不像以弗所书五 21-33，谈到了婚姻关系，夫妻的权利和义务；也不像哥林多前书十一 2-16 和十四 33-36，从教会的次序关系看夫妻间的次序。所以，加拉太书里的这句话，其实不能做为男女关系的论据，它只是个基本的大原则，时空、情境不同，应用也不同。或许，我们可以对照另一相关的大原则：“总要用爱心互相服事”（五 13），也就是彼得前书五 5 的“以谦卑束腰，彼此顺服”之意。

此外，还有几点要注意。首先，信里保罗说这话的对象是“你们受洗归入基督的”（三 27），因此，在他看来，由于我们都已“披戴基督”，自然而然“在基督里，都成为一”（三 28）。保罗说的，不是让人凭肉身的想象力，以新进的眼光看性别差异；而是指我们在基督里合一以后，所产生的属灵的变化。他并不是否认既存的“天生的”区别（如犹太人和外邦人之别），而是肯定有此区别，但同时也强调，在基督里这区别已被超越。其次，保罗不是指男人和女人变成一样，而是“在基督里合一”。此处的“一”（*heis*）甚至可以译为“一人”，而不是“一体”，若是“一体”，原文就该用更中性的字 *hen*。男人和女人在基督的身体里合为一体，如同最初在创世记一 27，依神的形象一同被造。保罗言辞精简，其背后含义可能为：男女在基督里互补。

此外，我们还需了解，保罗认为，即便在基督里，男女的差异并未消除，犹太人和外邦人之间的区别亦然。真正改变的是，两者看待对方的态度；态度改变，关系自然也改变。保罗在以弗所书六 5 里，解释主人和奴仆之间的新关系，就是清楚的例子。另一很好的对照就是，犹太基督徒和外邦基督徒的关系。两者间的差异在教会里仍存在，但他们在主的爱里彼此接纳（五 13-14），他们看见彼此间的差异，然而又知道在基督里他们成为一体。

因此，诺底斯主义者只从字面来读保罗所说的“没有男女之别”，显然完全误解了保罗，不足效法。保罗说的是神学上最深层的真理，不是谈男女的生理或心理现象。保罗在以弗所书五章和哥林多前书十一章里，谈到了婚姻关系和教会里的次序，两者皆显示，他接受男女之间的不同。

若要再详论保罗别的书信中和此有关的问题，恐怕是超出本书注释者的职权范围了。保罗说的“没有男女之别”，究竟是普遍性原则，或仅适用于当时当地情况，笔者在此亦不应下断言。这只是个例子，显示保罗意识到性别间的差异永远存在，因此基督徒不分男女，更应努力在基督里成为一体，同时也顺服神所定的次序，不论肉体或属灵方面，都站在正确的位置上。有学者认为，保罗在后来的书信中自相矛盾，对此，重视圣经和默示的教义的人，都会斥为无稽。比较正确

的看法是，由于地方教会误解和滥用了原则性的真理，保罗不得不在后来的书信中，针对各教会的个别情况，将加拉太书的大原则做了补充说明。如果我们对加拉太书写作背景的认识正确的话，加拉太书本身也是针对“基督里的自由”做补充说明。无论如何，保罗和当时的犹太派基督徒的态度真有天壤之别：犹太派基督徒对女性根本不重视，也没有任何好处。

大 纲

I 从保罗的经历论证（一 1-二 21）

- A 问候（一 1~5）
- B 进入主题（一 6-9）
- C 保罗的归主（一 10-24）
 - i 保罗的辩驳（一 10-12）
 - ii 保罗归主前的作为（一 13-14）
 - iii 保罗的归主及随后的事件（一 15-24）
- D 和耶路撒冷教会领袖的后续关系（二 1-10）
- E 与彼得冲突（二 11-16）
- F 死和新生命（二 17-21）

II 神学的论据（三 1-五 1）

- A 引言（三 1-6）
- B 亚伯拉罕的信心（三 7-9）
- C 谁受咒诅？（三 10-14）
- D 律法废掉应许吗？（三 15-18）
- E 律法之目的为何？（三 19-29）
- F 儿子和孩童的差别（四 1-11）
- G 保罗盼望重修旧好（四 12-20）
- H 从拉比的角度论证（四 21-五 1）

III 从结果论证（五 2-六 18）

- A 福音的目的（五 2-6）
- B 衷心的心底话（五 7-12）
- C 真自由（五 13-18）
- D 人性的自然结果（五 18-21）
- E 圣灵的果子（五 22-26）
- F 如何面对犯错的肢体（六 1-6）
- G 撒种与收割（六 7-10）
- H 亲笔签名的结语（六 11-18）

注 释

I 从保罗的经历论证（一 1-二 21）

A 问候（一 1-5）

“作使徒的保罗（不是由于人，也不是藉着人，乃是藉着耶稣基督，与叫祂从死里复活的父神），和一切与我同在的众弟兄，写信给加拉太的各教会：愿恩惠、平安从父神与我们的主耶稣基督归与你们。基督照我们父神的旨意为我们的罪舍己，要救我们脱离这罪恶的世代。但愿荣耀归于神，直到永永远远。阿们！”

1. 写信的人是保罗：保罗这名字对收信人而言已很熟悉，一看就明白。那时代的书信格式，开头先写寄信人的名字，然后写收信的对象。信的内容通常都是由书记笔录，¹在末尾才由作者本人亲笔加上一两句话。在保罗的时代已有伪造书信充斥，到了“后使徒”时代，伪造书信更加泛滥，成为很棘手的问题。²

即使没有前后的署名，也没有人会怀疑这封信是保罗所写，因为从头到尾，保罗的风格精神跃然纸上。加拉太书不但被人视为罗马书的“草稿”，³也具有许多保罗书信的风格特后，因此，它和腓立比书及哥林多书信，已被定为十分确定的保罗“核心”书信。现代人用电脑分析其他保罗书信的真伪时，也都以这封信为基础。不过，这种分

析只是“断定”了这书信的真伪，而不是“证明”其真伪。

根据《希英新约及早期基督教文献辞典》（以下简称 BAGD），在罗马姓名中，“保罗”（Paul 或 Paulus, Paullus）是很普通的姓，不是名字，在古典文献、碑文、芦纸文件中常可见到。使徒行传十三 7 的士求保罗（Sergius Paulus）是一例。“保罗”原是贵族的姓，后来被许多入罗马籍的公民采用，有的是因其祖先在此姓氏的家中为奴，有的是为了对姓保罗的官员表达敬意。这好比现在第三世界的基督徒想取个外国名字时，受人敬爱的宣教士或是杰出政治家的名字就会受到青睐。我们只知保罗生来即为罗马公民，其家族渊源则不得而知。⁴他当然没有罗马的血统，但保罗这名字因他而变得响亮。

甚至“保罗”可能也并非他家族入籍后使用的姓，只因和他的犹太名字“扫罗”（Saul）声音相近，所以被他选用。新约中有很多这样吸收外来名字的例子，譬如，希伯来文的 Simeon（徒十五 14）被希腊人采用就变成 Simon（西门，太十六 17）。我们不知道在犹太基督徒的圈子里，保罗是否仍被称为扫罗，但很有可能。西门彼得（Simon Peter）在犹太基督徒中，较常被称为“西门”（Simeon）或“矶法”（Cephas），“矶法”在闪语中和彼得（Peter）同义。⁵不过，使徒行传中，路加只在第一次宣教旅行之前，用“扫罗”来描述这位向外邦人传福音的使徒。到了十三章 9 节以后，他一直是被称为“保罗”，这也是他在所有信件中用的名字。保罗似乎认为，他接受了向外邦人传福音的使命之后，就应将他的犹太背景抛弃（不过请参考林前九 20：“向犹太人，我就做犹太人”）。他的犹太名字让人想到以色列的第一位君王——便雅悯族引以为傲的“扫罗”，这名字代表了这个传承。在他写信给加拉太的外邦基督徒时，用“保罗”这外邦人的名字就格外合适。这是在提醒他们，为了基督的缘故，他认同他们，愿意“像他们一样”（四 12）。

但保罗也是个使徒（apostle, apostolos）。神学上此字的争议不断。虽然在语源学上它和拉丁文的“宣教士”同义，但最好还是保留其希腊原文，不必另找英文字替代。若要以英文译之，大概可以译为 emissary extraordinary（特使），但显得累赘。对我们来说，“使徒”

但保罗也是个使徒（apostle, apostolos）。神学上此字的争议不断。虽然在语源学上它和拉丁文的“宣教士”同义，但最好还是保留其希腊原文，不必另找英文字替代。若要以英文译之，大概可以译为 emissary extraordinary（特使），但显得累赘。对我们来说，“使徒”

的意思是，最初被基督挑选跟随祂身边，而且可能被派出去执行工作的十二个门徒（可六 7）。圣经的记载很简单，基督称他们为“使徒（apostles）”（路六 13），换句话说，他用现成的字表明了他们的身份和任务。犹太教使用的同义字是 *shāliach*，意思是被差遣出去的特别使者，有权柄与使命是出自他人。⁶ 所以，在新约时代，“使徒”的意思不仅仅是“十二门徒”或扣除犹大以后的“十一门徒”。它可以用来指称十二门徒，也可用在主耶稣的兄弟雅各身上，尽管雅各并不在十二门徒之列。甚至，还可用在范围更广的“众教会的使徒”身上（参 RSV 林后八 23 的边注；罗十六 7）。⁷（译按：和合本译为“众教会的使者”。）

保罗特意以“使徒”自称，不是要与“非使徒”的其他保罗区别，而是要与另一群身在耶路撒冷，同时也自称为使徒的那些人区别。然而，对他而言，“使徒”不是一个职位的头衔，而是一种功能的表述，这在接下来的句子里说得很清楚。

保罗告诉加拉太人，他作“使徒”，不是由于人，也不是藉着人。亦即，不是出于人的意思，也没有透过人的作为（NEB：不是透过人的指派或委任）。这句里第一个“人”（men）用的是复数，第二个人（man）用的是单数，这单复数的改变应不具什么特别意义。不过，也可能是保罗想到，犹太的“使徒”——不论是 *apostolos* 或是闪文的 *Shāliach* 固然通常是代表某个人，有时也会由一个团体（也许是公会）指派，亦即接受大祭司或地位类似的人物的委派。保罗到大马色的时候，他的犹太使者身份就是属于此种性质（徒九 1）。现在则不然。他在基督教的使徒身份乃是藉着主耶稣与父神，这才是他接受指派的来源。基督（*Christos*）的原意是受膏者（*chriō* “膏立”的被动式），在现代英文里已变成专有名词，这演变过程在保罗写信时到什么程度，我们很难说。通常在新约里，没有定冠词时，就译为“基督”（*Christ*），若前面有定冠词时，就最好译为弥赛亚（*the Messiah*）或受膏者（*the Anointed*），只是外邦基督徒对这两个名词可能不甚明白。但真正重要的是，对保罗而言，他的权柄是来自基督，而且这基督是依父神旨意立在父神右边的。古代圣经见证人中，只有异端马吉安

（Marcion）把与父神这几个字拿掉，这当然是由于他个人的神学理论不同所致。

在保罗的写作中提到“神”时，很少不加一些表述之词的。他通常都会说，这是如何启示他的那位神，而且这启示与他的事工直接有关，他是在基督里，透过基督服事。此处也不例外，这位神是叫他从死里复活的父神，这正是新约通常的说法，我们却常只说“基督从死里复活”。在新约里，基督的复活是基督信仰的中心。因为保罗是从与基督同死、与基督一同复活来看基督徒的生命，所以基督的复活对他而言关系更重大。⁸

保罗为何要将自己描述为此种使徒呢？当然不是要反对耶路撒冷的使徒，因为他们也不是由人设立的，他们同样可以宣称是根据父神的旨意，被基督指派。保罗的目的是要强调，他的使徒资格和其他那些使徒的资格一样确定，因为他们站在完全相同的基础上。耶路撒冷的使徒绝不可能自以为高，否定保罗的使徒职分，但跟随他们的人当中，很可能有些过度狂热的人会这么做。例如，我们知道有些极端派的人指控保罗并非真正的使徒，或说他不过是自己任命自己（林前九 2；林后十一 5）。读过保罗悔改归主经过的人，都不会接受这种自我任命的说法：这也是保罗在为自己辩护时，总会提到他归主过程的缘故（徒二十二，二十六）。加拉太书开头第一部分，就是诉诸保罗过去的经历，特别是他个人属灵的心路历程，然后才是他个人和加拉太教会的关系发展历程。

用现代的说法就是，保罗使徒职分的正当性被人质疑。而他的答复是，提这种质疑的人本身就该被质疑。如果耶路撒冷的使徒和保罗都是受命于相同且唯一的来源，怎会还有这样的问题？然而第一世纪的犹太教确实不断有这类的质疑。施洗约翰和耶稣都曾被质疑，他们所作所为是仗着哪里来的权柄。两者的答复，不论显明不显明，都是一样：仗着父神的权柄（约一 25；可十一 27-33）。神藉着他们所显的大能足可作为他们事工的明证。保罗的想法也是如此。保罗事工的“正当性”，就是从圣灵的工作来证明，⁹ 从他服事的结果，而不是从更早被立的使徒来证明。若有耶路撒冷的人要向此正当性挑战，他就

是认同了犹太教的神学，不是基督教的。保罗的使徒职分和他所传的福音是不可分割的，这也是他要为自己辩护的原因。

2. 保罗要显示写信的不只他一人。一切与我同在的众弟兄 (NEB: “一群与我在一起的朋友”) 也在问候人之列。近年来有许多人研究和保罗一起布道的“小团体”，焦志 (E. A. Judge) 的书即为一例。¹⁰ 新约里的确有一群基督徒的名字，常常出现在保罗的宣教之旅当中，但我们要小心，不能把保罗和他们的关系，看成一个四处云游的希腊哲学家，被一群门生包围着。NEB 的译法固然较为随便，但比起有的译文倒还正确些，因为有的译文特别强调，与保罗在一起的，是和他较亲密的“小圈圈”，与教会的主要会众 (通常被称为“圣徒”) 有所区别。不过，NEB 将 *adelphoi* (弟兄) 译为“朋友”自是不恰当。从旧约中我们可以看出，“弟兄”一词在犹太教中已有悠久的历史。而在新约的基督徒的大家庭中，这个词有更丰富、更深的蕴涵。用来描述基督徒的名词可以有多种：弟兄、姊妹、圣徒、被拣选的、拿撒勒人、加利利人等，但表达“彼此相属”的意义则无二致。虽然保罗在信中常会提到某个较年轻的弟兄，但其目的不外是列出一起问安的人而已，加拉太书更是如此，否则他也不会第六节时，主词突然又恢复为单数词“我”。保罗提“众弟兄”的意思可能只是要让加拉太人知道，反对这犹太化异端的并不只他一人，他写这封信是代表各地方所有基督教会发言。

这封信的收件人是加拉太的各教会，这样的称呼在当时并无不妥，但却给后来的学者带来很多困扰。加拉太的教会究竟在哪里，众说纷纭，导论的[I 加拉太人是谁]一题中有详尽的讨论。¹¹ 不论加拉太各教会的确实地理位置在何处，各教会三字很清楚的说明了，收信人是分散在一个范围内的几个教会 (*ekklēsiai*)，这和保罗一贯的称谓用法是一致的。如果这封信是要在各教会间流传，那么我们会问：保罗只寄出一封信，还是同时寄出了好几封？如果只寄出一封，那么收到信的教会读了之后，自然要把它传递给下一个教会，也许事前会先抄录一份存留。在六章 11 节，保罗特别强调他“亲手”写了这封信，因此应该不太可能同时写好几封。保罗在别的书信中就嘱咐该教

会将他的信件传给别的教会阅读。¹² 如果收信人是“南加拉太教会”，我们已知的至少有四所教会，可能还有更多。

3. 保罗的问安语是愿恩惠、平安……归与你们 (*Grace to you and peace*)。“恩惠”、“平安”两个名词并列一起，原出道地的犹太教用语，后来变成道地的基督教用语。如果把这两个名词分别视为希腊语和犹太语的组合，就完全不对了，¹³ 仿佛保罗原先只想说“恩惠”，后来才想到再加上“平安”。对保罗而言，恩惠 (*charis*) 几乎就是基督的同义字，因为除此之外没有什么可以给人恩惠；而我们享有的神的平安也是藉着基督而来，因此，两者并没有太大区别。“平安”的希腊文是 *eirēnē*，在希伯来文就是 *shālom*。这是基督应许要赐给那些心里忧愁的门徒的礼物 (约十四 27)，也是人和神建立了正确的关系后，所得到的属灵上的健全状态。阿拉伯人将这问安语 *salaam* 传遍四方，不论进入哪一种语言，其表达的真理不变。

这恩惠与平安是从“父神与我们的主耶稣基督”而来。这可能是一种交叉型的句子结构，即恩惠的来源是基督，而平安的来源是父神。然而从神学上看，其重点是基督和父神密不可分的关系。事实上，在基督的前面冠以“主” (*Kyrios*) 这个称谓，就足以说明这关系。专门研究 *Kyrios* 这个希腊字的人很多，这是早期译者将希伯来文圣经译为希腊文时选定的字，用来表达这神圣的名字 YHWH。虔诚的犹太人可能不会念出这个字，而以 *adōnai* (我的主) 这个希伯来字代替。*Kyrios* 这个字有多重意义，可当作“先生”，作为对一般陌生人的尊称；也可当作“主”，尊崇基督的神性。早期基督徒在浸礼时承认“耶稣是主”这句话，就是肯定其神性。¹⁴

4. 保罗先前特别强调这位父神是叫耶稣基督从死里复活的父神，于此则强调基督是为我们的罪舍己的基督。NEB 将舍己译为“牺牲”，意思固然没错，但可能把 *dontos* 的意义诠释得太狭隘了些。保罗说基督“为我们的罪舍己”时，他脑中想着的，是基督为我们的罪代替我们死在十字架上，完成具有特殊意义的“舍己”，还是祂一生不断地为我们做“舍己”的榜样？若是前者，他必然想到摩西的赎罪祭；若是后者，他必然想到以赛亚书五十三章里那位受苦的仆人。不

过这两种含义并不冲突，也许本来就同时包含在内。此处无关神学上的定义，主要是表达我们对基督无限的感恩。¹⁵

从新约来看，基督的舍己总是带出正面的结果。此处，舍己的目的是要救我们脱离这罪恶的世代。犹太人很熟悉“现在的世代”和“将来的世代”的区别，基督徒亦然。我们所说的“永生”直译就是“将来的世代”。约翰福音（十二 31）常让我们看到，现在的世界是被邪恶的势力所控制，因此基督的死，是要将基督徒从这个世代转到另一个世代，从撒但的势力范围转到神的国度。因此，我们的肉体虽仍住在这眼前的罪恶世代，却已能享受到属于未来世代的生命。对保罗而言，这就是十字架的胜利。搅扰加拉太人的“犹太化”异端，可能也是拿 *aiōn*（世代）这字来玩文字游戏，和稍晚的诺斯底主义一样。¹⁶若是如此，也许保罗有意使用这个字，证明它仍脱离不了基督的福音的奥妙。保罗用两种方法击败他的对手：首先，证明他们所提出的观点与神启示的真道不合；其次，证明福音的宽广深奥，不仅包含了他们的论点，也超越了他们的论点。

为了避免造成误解，以为神的儿子为我们赎罪是祂独力完成，保罗赶紧补充说明，基督的作为是“照我们父神的旨意”（父 *Patros*，神 *Theou* 两个字，却只用了一个冠词）。保罗此处绝不是拿严厉的父亲和慈爱的儿子做对比，他要表达的是，儿子的作为证明了父亲的慈爱，如约翰福音三 16 所明白揭示的。基督来是为了实现父神的旨意，并将祂显明。神的旨意（*to thelēma*）这观念是整本新约里最深奥的观念之一。它显示我们基督徒的蒙召，并非只是我们主动的回应，而是早已在神的计划中。

5. 犹太人提到神的名字时，自然而然就会加上一种敬畏的颂赞，后来的犹太解经家常用的“圣者——祂是可称颂的”就是一例。所以此处保罗提到了神的名字后，也很自然地加上愿荣耀归于神，直到永永远远。（关于“永永远远”，保罗用的字是 *aiōn*，照字面译就是“世世代代”）。在古时候“耶和华”就是指那位将犹太人从埃及为奴之地领出来的神，因此一提到“耶和华”，犹太人就忍不住要赞美神。同样的，现在一提起“耶稣基督”这名字，保罗总会忍不住要称颂赞美

祂。¹⁷以现代的神学术语来说，如果我们称过去的犹太人是“耶和华的信奉者”，那么保罗和他写信的对象就是“基督徒”，基督徒对神的认识主要是透过基督的启示。

也许我们可以说，“愿荣耀归于神，直到永永远远”这句话不必然是赞美之词，而是保罗欢喜地表达其坚定的信心：“祂即是荣耀”。这和主祷文的结语有些类似，且不论这结语是否包括在原文之内，它代表了一种早期敬拜式的“回应”。不过，是赞美之词也好，是信心的表露也好，“荣耀”（*doxa*，希伯来文是 *kābōd*）不是空洞的称颂，它是指那不可言喻的属天的荣光，对犹太人来说，是一种外在的记号（*shekiṣnah*），代表神确实的临在（出四十 34）。

最后的阿们（和和散那、哈利路亚、主必要来、阿爸等词一样），是最初希伯来和亚兰的敬拜用语，原封流传下来，经过新约时代的希腊语教会及后来的拉丁语教会使用，最后进入世界各种语言，至今沿用不辍。BAGD 给此字的定义是“愿其如此”（在 LXX 中“阿们”译为 *genoito*，可和保罗做否定的愿望时说的 *mē genoito* 做比较）。不过，这个希伯来字可能还有神学上的含义，它不仅表达敬拜者的坚定信心，也代表他所敬拜的对象的永久信实。¹⁸

B 进入主题（一 6-9）

“我希奇你们这么快离开那藉着基督之恩召你们的，去从别的福音。那并不是福音，不过有些人搅扰你们，要把基督的福音更改了。但无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当被咒诅。我们已经说了，现在又说：若有人传福音给你们，与你们所领受的不同，他就应当被咒诅！”

6. 保罗书信惯用的格式是，先向收信的教会问安，¹⁹对他们的优点做一番嘉勉，为他们祝祷、感谢，然后才渐渐进入正题。当然，正题有时是叫人不快的。这种书信结构不仅盛行于第一世纪，其他非西方国家至今仍用。然而在加拉太书中，保罗的情绪相当激动，完全没有依此格式循序渐进，而是单刀直入。开头便说我希奇：*thaumazō* 这是相当强烈的字眼，表明加拉太人的行为对保罗而言，非常不可思

议。加拉太人做了什么？不是道德败坏，而是这么快离开那藉着基督之恩召你们的，去从别的福音。离开 (*metatithes the*) 也有人译为“改变主意”或“转离”。这个动词保罗用现在式，表示他写信时事情仍在发生，可能还来得及挽救。同时，这个字的语气也不是被动态，表示加拉太人的行为是出于己意，不能说是被迫，尽管他们身边有假教师说得天花乱坠。

正因为加拉太人无可推诿，保罗的责备毫不留情。这么快并不是指经过一段时间，福音失去了新鲜性。许多学者想根据这么快 (*houtōs tachēos*) 这几字来确定这封信的写作时间，(详细讨论见导论[III 加拉太书何时写成？]一题) 保罗的意思大概不是“我传福音给你们，这么快就……”(虽然这么诠释是最简单不过)，²⁰ 而是指“那批假教师来加拉太没多久，你们就这样轻易地屈服”。加拉太人并不是经历漫长的挣扎而改变，他们显然是立刻就跟从了新的“福音”，而且相当火热。有人(如耶柔米)说这是和加拉太人的文化特质有关，虽有可能，但不具说服力。在世界其它各地，很快就信了福音，却又很快被异端吸引的，所在多是，特别是在有泛灵信仰且维持部落组织的地区。那召你们的当然是神，不是保罗。使徒或宣教士只是神的传令官和使者，负责宣讲神的救恩(林后五 20)。加拉太人抛弃的不仅是一个神学立场，他们也抛弃了那极个人化和慈爱的神，祂藉着基督之恩呼召他们，因而显示祂的爱。保罗在别的书信中说，基督徒是“在基督里”被神拣选(弗一 4)，既然基督就是神的恩典的化身，“在祂里面”或“在基督里”拣选我们并无矛盾。保罗神学观里的“呼召”

(*kalesantos*)，用的都是过去式分词，表示神的呼召是具有决定性的历史事实。这句话也许可以译为“神已呼召了你们，一次呼召就成了永远的呼召”，加拉太人若听得进去，也许可以给他们一丝安慰。

有些圣经古抄本将它读为“藉着恩典呼召你们的”(NEB 亦然)，意义上没有什么区别。另有人读为“藉着恩典呼召你们的基督”，意思虽然没错，但不是保罗习惯的说法。

保罗认为，这些犹太派基督徒的教导是别的(另一个)福音。²¹ 关于这“福音”的内容，保罗后面会说得更详细些，此处暂且不论。也

许有人会问，保罗是不是心胸太狭窄了些？²² 因为这些犹太派基督徒也有提到基督的救赎，只是另外还提了别的东西而已。据我们所知，他们从未否认，得救必须要信耶稣是救主，是弥赛亚。那么，保罗为何说这是别的福音呢？这些犹太派基督徒坚持，外邦的基督徒除了信耶稣之外，也要遵守某些犹太的礼仪。这点差异就现代眼光来看，是否不过是基督教内不同“宗派”间的差异？就像现在的教会，有的喜欢沿用固定的祈祷文，有的喜欢即兴式的，但我们不会因这点差异而彼此否定对方为基督徒。再者，这些犹太派基督徒所守的犹太礼仪，和耶路撒冷的犹太基督徒所守的礼仪，很可能是相同的，可是保罗从未指控雅各、约翰，或彼得传“别的”福音。相反的，这封信强调的重点就是，耶路撒冷和安提阿传的都是相同的福音。那么，就有人会问，保罗何需如此强烈地抨击犹太派基督徒？

7. 要找到这问题的答案，最好的办法就是仔细地读接下来的几句。保罗在第 6 节说，这些犹太派基督徒所传的是“别的福音”

(*heteros*，希腊文的意思是“另一个差不多的”，只是在希罗时代的希腊文中，这种区别不甚明显)。²³ 接着他又说，那并不是另一个(*allo*)福音(新译)，只是有些人搅扰(*tarassontes*)你们，要把福音更改了。保罗此处不是质疑他们的虔诚，而是他们的神学观。因为信仰只有虔诚是不够的，虔诚如果用错了地方，造成的伤害反而更大，此处便是。

这句话有好几个可能的解释。一个可能是，在辩论的热头上，保罗不小心将这错误的教导说成是一种“福音”(*euangelion*)，然后紧接着他想收回这两个字。别的福音？如果福音只有一个，怎么会有“别的”福音？只有扭曲了的福音，没有另一个福音。但是当保罗说犹太派基督徒“更改了”福音时，他是否承认他们基本上传的仍是相同的福音，只是有些部分被扭曲？还是他全盘否定他们的教导？根据后面的句子来判断，后者似乎较合理。这些犹太基督徒认为他们所传的是最完整的“弥赛亚的福音”，他们是“确定”福音，不是“更改”福音。但是保罗说，事实上福音被他们扭曲得再严重不过。保罗说他们想要(*thelontes*；和合：要把)更改福音，可能有更深的含义：也许

是指他们蓄意的更改福音，因此更应受谴责——尽管圣经里所有属灵上的盲点本来就都被视为是蓄意的。或者，保罗的意思可能是，他们想要更改福音，但终究不能。不论他们怎么说，福音屹立不摇，永远成立，永远不变。

搅扰你们 (*tarassontes*，NEB 译为“惑乱你们的心”，NIV 译为“迷惑你们”) 这个词很有意思。这几个译词表达的都和基督最典型的恩赐 *eirēnē*，平安 (约十四 27) ——相反。“加拉太人的福音”只会给人带来怀疑、迷惑和不安，因为它和新约得救的确据的中心教义相抵触，而得救的确据是平安的惟一来源。

这些搅扰人心的人是谁？有些人。有些 (*tines*) 的意思显得模糊，也许此处用复数形式的本意就是要保留模糊。²⁴ 在五章 10 节，保罗用的是单数形，彷彿祸首是特定的某人，也许是领头的。我们不知道此人或这些人是谁，甚至保罗本人是否清楚，我们也不得而知。但这些人很可能是犹太基督教会里的极“右翼”，他们来自耶路撒冷，并且声称带着雅各的权柄。当然，雅各公开撇清和他们的关系，其做法是正确的 (徒十五 24)。

8. 保罗对这件事的态度非常明确果决——加拉太人不应对讲道的人的身分存有迷思。这群从耶路撒冷母会来的人，自称是以使徒的权柄传福音，加拉太人就被这冠冕堂皇的头衔慑服。保罗甚至说，不仅不要理会假教师，就连他自己，若也传这样的福音，加拉太人也不该接受。我们知道，保罗和他带领归主的人，关系非常亲近，他视他们如同灵里的孩子，他们则对他相当敬重：在这样的关系下保罗能说这话，更显得毫不徇私、义正词严，达到一种属灵上超然的境界。保罗这么说，并不只是要求他灵里的孩子，当他的教导错误时，要更正他；他真正要教导他们的原则是，身分并不能保证一个人的教导符合真理，惟有符合真理的教导才能证明教导者的身分。这一点他后面又提了一次。对保罗而言，要验证使徒的事工，就看他结的果子。

保罗甚至进一步强调，验证真假教师的原则，连天使也不例外。天上来的使者，若传的福音与加拉太人已领受的不同，他就应当“在

神的怒气下”，被咒诅 (*anathema*，希伯来文的 *herem*)。²⁵ 被神咒诅的人、物，加拉太人都应敬而远之，对这群假教师亦然。然而加拉太人的作法却相反，他们“耳朵发痒”，听从假的福音，正如保罗对提摩太提醒的 (提后四 3)。

保罗为何要提天上来的使者 (天使) 呢？他可能意指 *angelos* 的一般意思，就是使者，不论是地上的或天上来的使者，只要教导错误，都应敬而远之。但也有可能是和这异端的犹太背景有关。犹太人相信摩西律法是透过天使传达，²⁶ 而这群新来的教师可能利用这点，要求单纯的加拉太人遵守摩西律法。后来的犹太教，特别是染上诺斯底主义色彩之后，天使所占的分量更重。同时，保罗也可能是藉着“天使”提醒加拉太人，撒但也有可能装作“光明的天使”来欺骗他们 (林后十一 14)。主耶稣说：“撒但，退我后边去吧！”正是对那位想把十字架挪出福音的人说的 (可八 33)。另一方面，假如这封信的目的地是加拉太省南方，保罗提天使，可能和他初次到该地布道的情况有关，因为当时众人将他视为神的使者 (徒十四 11)。²⁷ 传 (*euangelizō*) 这个字即与福音 (*euangelion*) 相关；关于福音，BAGD 是这样解释的：

“最初‘福音’ (*gospel*) 的意思是好消息的回馈，然后变成单指好消息……一般宗教也使用这名词……在我们的文献里，专指神带给人的好消息。”

9. 也许保罗担心加拉太人不明白事情的严重性，所以他再重复一次。我们已经说了，现在又说。前半句主词是“我们”，后半句主词是“我” (和合未译)，保罗惯常这样换主词，并没有什么特别的意义。新约里的叙述常以“我们”代替“我”。²⁸ 现代英语里，用“我们”比较具有权威性，而在某些语言中，以“我们”代替“我”，语气反而显得较委婉。如果我们接受“南加拉太”教会为收信人的说法，保罗所说的“我们”，就有可能是指他和巴拿巴 (徒十四 7)；保罗要加拉太人谨记他和巴拿巴第一次去该地布道时，所传的福音。²⁹ 若这样解释，置于动词说 (*legō*) 之前的已经 (*pro*) 即是指这第一次传福音的状况，我们就必须假设，保罗一开始就已经警告过加拉太人，以后可能会有人扭曲福音。这当然不是不可能，因为保罗在米利都时，

也对以弗所的长老提出类似的告诫（徒二十 29-30）。然而，最大的可能性是，保罗说“现在我又说……”，只是重复他前面刚说过的句子而已。也就是说，保罗的意思其实就是：“让我再重复一次刚才所说的话”。在腓立比书三 1 保罗自己就说，他很乐意重复他的教导和建议。

你们所领受的（*ho parelabete*）这几字很有意思。一方面，就犹太教的形式来说，保罗个人的经历代表与这个宗教传统的决裂。³⁰ 保罗自述，在归主前，他是个相当坚守犹太传统的人（一 14），后来的行径则完全相反。再者，福音明白指出，犹太教的宗教领袖太过注重犹太教的传统，紧守不放，反倒废掉了神明明白白的诫命（太十五 1-16）。但保罗并不是反对所有的“传统”，他反对的是和神的话、神的诫命相抵触的宗教传统。不依神的旨意，不符合神的话的传统，都该受谴责。另一方面，保罗不论是口传或写信，都要求他的教会坚守从他领受来的“传统”（帖后二 15，吕译）。然而从该节上下文来看，保罗所谓 *paradosis*，不是指教会的仪式，而是他“教义的传承”。因此我们可以说，新约里的“使徒的传统”，包括此处所要求的，指的都是教义。抓住了这点，才抓住了真正的“使徒的传统”。

此处的 *parelabete*，所领受的用的是过去不定式，可能也表达了这真道的一个特质——接受真道“只有一次”，不过，我们也不宜过于着墨这一点。保罗传了，他们领受了。这是一种决定性的经验，不是暂时的，也不会过时——犹太派基督徒的说法可能正相反。

另外还有两点应注意。第一，犹太派基督徒在加拉太所传的，必然是特别强调“传统”，这点身为拉比的保罗很清楚。对付这问题，保罗明白指出，在某些情况下，“传统”只会成为人的绊脚石，他自己曾深受其害，而他的许多同胞此刻仍蒙受其害。然而保罗不会只做负面的攻击，因此，他的第二个重点是，他的福音是真正合乎圣经的“传统”，因为它可以一直追溯到神对亚伯拉罕的应许，比神透过摩西颁布律法还要早好几百年。

C 保罗的归主（一 10-24）

福音是真理；然而对于保罗和加拉太人而言，这真理不是抽象、摸不着的。这真理是他们亲身经历过，可以证明的。保罗此处就是要加拉太人回想，刚开始时他们属灵上所经历到的丰富，相较之下，他们现在的属灵景况是多么贫乏。之后，保罗会进入神学的论据，用犹太派基督徒大量引用的旧约经文来辩驳。最后，在信的末尾几章是论据的最高潮——真正的福音能改变人的道德行为和属灵情况。这些论据都是非常实际的，没有人能否认。但是在进入这些论点之前，他先诉诸他个人确确实实的经历，这是加拉太人可以做见证的。

i 保罗的辩驳（一 10-12）

“我现在是要得人的心呢？还是要得神的心呢？我岂是讨人的喜欢吗？³¹ 若仍旧讨人的喜欢，我就不是基督的仆人了。弟兄们，我告诉你们，我素来所传的福音，不是出于人的意思，因为我不是从人领受的，也不是人教导我的，乃是从耶稣基督启示来的。”

10. 保罗说的现在（*arti*），其背后可能有些含义。也许由于犹太派基督徒批评他是“骑墙派”，没有立场，他们曲解了保罗所说的“向什么样的人，我就作什么样的人”（林前九 22）。他们似乎在暗示，保罗和犹太人一起时，为了要“巴结”（NEB）他们，就说要行割礼和遵守律法。他这么做，完全是因为自觉使徒身分不保，所以要“争取他们的支持”（NEB）。而在面对外邦人时，他就说不要受律法的约束，为的是让他们比较容易接受他。犹太派基督徒认为，保罗是个宗教政客，不是神学家，他想要的，不过是在教会里争取高位。我们当然知道这个指控不实，保罗最痛恨的就是言行不一，这从他对安提阿事件的描述可以看得出来（二 11）。然而保罗已经学会，不必浪费时间谈自己所受的伤害，而是诉诸大家熟知的历史事实。

任何头脑正常的人，读了保罗写的信，都不会说他在讨好人。保罗若只是要驳倒犹太派基督徒或加拉太人，这几句话就够了。然而保罗这几句话还有更宽广的内涵。他的整个人生可以坦然地供人审视。自归主后，他就再也不想讨人的欢喜，只想讨主的喜悦。他老早

就领悟到，在人的眼前事奉是绝对不够的，这也是他教导那些他带领归主的人的首要真理之一（弗六 6；西三 22）。当然，持此看法的不止保罗。耶路撒冷的使徒在使徒行传五 29，就大胆地宣扬这个原则，而这原则也是根据主耶稣的教导而来（如：太六 24）。保罗一心一意只要得神的心，不仅不求自己的欢喜，甚至也不论断他自己（林前四 1）。

仍旧 (*eti*) 两字背后有很深的含义。保罗现在已醒悟，他过去信仰犹太教时的所作所为，说穿了，不过是要得人的称赞，不是得神的称赞。“宗教人士”常受到外界的赞美，基督徒则不。不过，保罗说这些话的目的也不是要称赞自己，他只是等于承认：“我过去的确曾想讨人的欢喜，和其他法利赛人一样，但现在不同了。”保罗的反驳有力而简单：人的服事是多么流于表面（若只为讨好人），惟有神藉着基督所显示的爱，才能使人对神产生特有的、全然的献身精神。奴隶只有一个主人，这是第一世纪的希腊罗马世界所笃信不疑的真理（参：太六 24）。

11-12. 但是保罗在福音里总该也受某些人的管辖吧？犹太派基督徒必是声称，保罗的福音是从耶路撒冷的使徒和长老学来的，他当然应该听命于他们，岂可挑战从母会来的教师呢？不管是神学争议方面，还是圣经和教会的关系方面，这类问题在过去常被提起，但毫无帮助。事实很明显，保罗的生命的生命的确被基督改造了，但从何而起？保罗因此必须将他归主的过程，及随后的经历说出来，证明圣灵的工作是完全独立的。

我要你们知道（新译；和合：“我告诉你们”，NEB：“我必须让你们明白”）译自 *gnōrizō* 这个字（其通常的意思是“透露”）。保罗说了这句话之后，接下来就是一个非常郑重的声明。这是保罗要引介一个重要真理之前的习惯作法。值得注意的是，保罗不是在为自己的神学立场做辩护，他只是要藉着他在加拉太所传的福音来陈明事实，而且加拉太人和他都很清楚，这福音如何改变了他们的生命。但是，保罗说这福音不是出于人的意思 (*ouk estin kata anthrōpon, not man's gospel*, NIV: not something that man made up)，是什么意思呢？保罗

的解释是：这福音不是由别人传授给他的一个“传统”，不是以犹太教传承其信仰仪式的方式得来，这对犹太派基督徒是正面的一击。然后他接着又说，这福音也不是由反复背诵学来，像他以前在耶路撒冷，参加迦玛列训练拉比的课程那般。这对我们也是一个警告，不要过度强调早期教会的口传浸礼规章，像现在一般。当然，早期教会的确有这种以背诵方式来教导和学习教义的，现在第三世界中的教会也有此做法。但是保罗要强调的是，没有人可以经由“被教导”而进入神的国度。这对犹太派基督徒的论点又是一击。保罗说他的福音不是从耶路撒冷的基督教口授学校学来的，那么这福音是从哪儿学来的？它是由耶稣基督的启示 (*apokalypsis*, “揭示”) 而来。

在耶稣基督的 (*Iēsou Christou*) 这词句里，基督是启示过程中的主动格，还是被动格？是基督亲自启示保罗，还是神将基督的真实意义启示给保罗？关于这点，也许我们最好是保留希腊原文的模糊性。依理来说，后者似乎较好，但未必就要排除前者的可能性。在前往大马色的路上，保罗接受了引领他归主的启示。所有启示的源头都是神，而这启示的内容是基督（徒九 5）。自那刻起，保罗蒙蔽的双眼才得以睁开，看见基督就是弥赛亚，看见他早已熟知的历史事实所代表的属灵意义。保罗从小就住在耶路撒冷（徒二十二 3 “长在”，*anatethrammenos* 可能就是这个意思），若说他对耶稣的重要生平事迹毫无所悉，是不可能的。同样的，若说保罗迫害教会，却从未听说门徒对于耶稣事迹的诠释，也是不可能的。事实上，门徒的诠释正是他要迫害他们的原因。还有学者甚至根据哥林多后书五 16 保罗说的话（“虽然凭着外貌认过基督，如今却不再这样认他了”），进而认定，耶稣在耶路撒冷传福音时，保罗曾见过他的面。如果保罗是耶稣同辈中较年轻的，就的确有可能见过耶稣。

无论如何，保罗此处的意思不可能是指，藉着超自然的力量，他在的一瞬间就知道了耶稣生平的史实。否则这就成了变法术，不是启示。再说，这种性质的启示似乎也无必要。然而没有圣灵的光照，没有人能认出耶稣就是基督，是神的弥赛亚。马太福音十六 17 的彼得是如此，保罗亦是如此。而且保罗很快看出，这原则是放诸四海皆准，无

人例外的（林前十二 3）。将耶稣启示为受难的弥赛亚、神的儿子、救主，这启示本身就是福音，这启示不是凭人的教导可以传达出来的。

ii 保罗归主前的作为（一 13-14）

保罗如何能向加拉太人证明，他素来所传的福音是从神而来？他的证据是：他对此福音的亲身经历——无人能否认的事实。

“你们听见我从前在犹太教中所行的事，怎样极力逼迫、残害神的教会；³² 我又在犹太教中，比我本国许多同岁的人更有长进，为我祖宗的遗传更加热心。”³³

13. 保罗要大家看见，在往大马色的路上与神相遇之前，他并不相信福音，也不可能去相信福音。他不仅不接受福音，甚且还认为它亵渎了犹太人的神，使他非常愤怒，就像现在虔诚的回教徒的反应一样。他后来将这段时期的自己描述为“一个带着宗教狂热，逼迫教会的人”（腓三 6，NEB）。加拉太人是怎样听见这些事的？有好几个可能。第一个可能，既然使徒行传中，保罗在两个场合都详述了他归主的经过，那么他初次对加拉太人传福音时，可能也会如此说明。第二个可能，保罗归主的事情在教会间传开来后，加拉太人自己听到的。一个逼迫基督教而出名的人竟悔改归主，在当时必然喧腾一时（一 24）。第三个可能，犹太派基督徒可能语带讽刺地说过：“保罗不过是个新的信徒而已，你们没听过他以前是如何迫害教会的吗？”第四个可能是，加拉太人其实未曾听过保罗的过去，现在保罗在信中第一次告诉他们。

过去的行事作为（*anastrophē*） 这词在新约中常常出现，指的是“生活的态度、行为，道德行为”，但不分好坏。保罗此处提到“犹太教”（*Ioudaismos*），是怀着悲哀的情绪说的。“犹太教”一词原先并未被认为是和基督教完全对立的，直到使徒时代的教父才开始如此，但现在保罗显然已将犹太教视为一个完全不同的宗教。³⁴ 对他而言，犹太教是属于过去的，现在的“犹太人”指的是以色列人中尚未对福音产生回应的人，这样的用法在约翰福音中早已开始（参：约十 31 等）。犹太教拒绝接受神所应许的弥赛亚，拒绝顺着神的计划和定

旨向前推移，因此变成一滩停滞不动的死水。然而可悲的是，中世纪的教会将他们的虔诚放错了地方，竟然将这单纯的事实转化为神学的原则，因而发展出反犹太的敌对行动，这是那几百年里神的教会的一个耻辱，详参导论[VII B “犹太派基督徒”（Judaizers），非犹太人]一题。

逼迫（*ediōkon*）一词也出现在使徒行传九 4 的“扫罗，扫罗！你为什么逼迫我？”这一句经节中。常有学者指出（特别是最近几年），这句经文虽没有明说，但已隐含了“教会就是基督的身体”的意思。不过“教会就是基督的身体”这观念，其实还可追溯到更早，主在马太福音十 40 所说的“人接待你们，就是接待我”，早已表达了这含义。因此，使徒行传九 4 这句经文，不见得需要拿来发展什么神学理论。话说回来，保罗在使用“逼迫”这字眼时，他脑中不太可能不浮现他在大马色与主相遇的经历。保罗当然可以说他逼迫了“基督的教会”——他一向习惯这样称呼教会——藉以显明“逼迫教会就是逼迫基督”这一论点。然而此处他没有这么做，他说神的教会（*ekklēsia tou Theou*），意思是一样的，正如以色列人在旧约中一般。反对教会不仅仅是反对耶稣为弥赛亚而已，一般不接受耶稣身分的人，常小看了这问题。反对教会其实就是反对神，这位神在旧约中拣选了以色列人作祂的子民，现在则拣选了基督教会，不论他们是犹太人或外邦人。这对犹太派基督徒又是迎面一击。所有过去的一切以及未来，都是属于基督教会的，不是属于他们的，这是早期教父们常提出的论点。

14. 保罗除了大力逼迫教会之外（其行动不可能是经过迦玛列的同意，参：徒五 38），还有其他更实在的特质来证明自己曾是法利赛人。长进（*prokoptō*）一词的意义在希腊文里是中性的。这位使徒并没有说他走的这条路，是通往好的或坏的目的地，他只说在这趟路程中，他跑得相当快。如果把宗教信仰视为一个赛程，一种竞争，那么保罗是遥遥领先他人的（NEB 译为“超越许多我本国同辈的人”）。落在他后头的，可能是那些在耶路撒冷和他一同接受拉比课程训练的同学。所有“和他同辈的人”都可以为他的“长进”做见证，如果他们愿意的话（参：徒二十六 5）。然而他的长进只是外在的，是在非

常形式化的犹太教里的长进；他的内在仍有良心的交战和折磨，这从罗马书第七章可以看出。

一个年轻拉比的长进，主要是从他对以色列传统的知识和持守表现出来。以色列的传统指的是，以摩西律法为中心，经过几百年不断的扩增、累积（解释、补充、扩大），将这律法层层环绕的材料。记录这传统的第一手资料是“米示拿”（Mishnah，口述传统的笔录），后来的第二手资料则是“革马拉”（Gemara），这两者合并起来，就成了“他勒目”（Talmud）。对于这些传统，后来的拉比曾有比喻：“圣经是水，革马拉是酒，他勒目是加了风味的酒。”这种看法始自何时很难说，但从马可福音七 6-13 来看，在新约时代就已有了。保罗所说的“祖宗的遗传”（和合）可能就是指这些对律法的传统解释。另有人认为，它指的是保罗家族所属的法利赛派的特别传统（参：徒二十三 6），所以他们将这几字译为我家族的遗传。无论我们采哪一种解释，保罗说他是个对传统“非常热心的人”（*zēlōtēs*）。保罗说的“热心”可能是指一般的意思，也可能是指后来的政党“奋锐党”的那种狂热。奋锐党的狂热后来使耶路撒冷陷入一场重大的政治灾难。耶稣所立的门徒之一可能就是属于奋锐党的（参：可三 18 及路六 15）。现在耶稣又立了一个这样的使徒，他的热心毫不逊色，但他的热心是在宗教上，不在政治上。³⁵

iii 保罗的归主及随后的事件（一 15-24）

“然而那把我从母腹里分别出来、又施恩召我的神，既然乐意将他儿子启示在我心里，叫我把他传在外邦人中，我就没有与属血气的人商量，也没有上耶路撒冷去见那些比我先作使徒的，惟独往亚拉伯去，后又回到大马色。过了三年，才上耶路撒冷去见矶法，和他同住了十五天。至于别的使徒，除了主的兄弟雅各，我都没有看见。我写给你们的是不是谎话，这是我在神面前说的。以后我到了叙利亚和基利家境内。那时，犹太信基督的各教会都没见过我的面，不过听说那从前逼迫我们的，现在传扬他原先所残害的真道。他们就为我的缘故，归荣耀给神。”

15. 是什么改变了这个年轻人，使他从一个盲目、热心持守宗教传统的人，转变为耶稣基督忠心的仆人？³⁶是神的恩典和旨意。对保罗而言，所有人的得救都是源于神的爱和神的美意，这永远是他最大的立足点，但他也从未否认，得救也需要人对神的呼召做出回应。他在亚基帕王面前提到他的蒙召时，同时加上一句：“我没有违背那从天上来的异象”（徒二十六 19）。但这一切都是在神美好的拯救计划中。

保罗和耶利米一样，因着神老早预备好的恩典，在母腹里就被“分别出来”，³⁷并且蒙召。保罗用的字眼和耶利米的一样（参：耶一 5），也许是指他蒙召做先知，但也可能是指蒙召做基督徒。罗马书九 11 清楚显示保罗所持的神学立场，该经节和此处都是指未出母腹的婴孩。

16. 神将祂的儿子启示给我（新译），或者，照希腊原文：“在我里面”（NIV，参和合）。不论是哪一种说法，神的拯救计划都是要靠启示祂的儿子完成。这是神的工作方式，对保罗是如此，对任何其他基督徒也是如此。如果将此字译为“在我身上”（in my case），就可保留希腊原文 *en emoi* 的模糊性。NEB 则将两个意思都译出来：“启示给我，又藉着我启示”（to me and through me），译得比较迂回，但也许较为明智。其实两者在神学上并不矛盾。开始时是启示基督给保罗，然后圣灵在那新土里结了果子，这基督的启示就在他心里。当保罗将基督不可测度的丰富传给外邦人时，基督就藉着他启示出来。保罗归信基督后很快就清楚他的事工，从这事实来看，也许此处译为“藉着我启示”最好——如果我们只能择其一的话。因为保罗很清楚这启示（将基督启示出来）的目的是叫我把他传在外邦人中。³⁸*en tois ethnesin* 用现代语言译为“在外国人中”为佳；直译可作“在众民中”，意即非犹太人。使徒行传九 6、15 显示，保罗成为基督徒后很快就感觉到，神呼召他向外邦人传福音。他带领归主的加拉太人和其他的外邦人，不仅是他灵里的孩子（加四 19），也是他到外邦做使徒所结的果子（罗一 13；耶一 5），叫那些质问他仗着什么权柄传道的人，哑口无言。外邦人是圣灵为他的使徒职分所盖的印记，是他特别的事工

领域。难怪他对于犹太派基督徒的阻挠会有如此激烈的反击（林后三 2）。

17. 要将保罗自述他归主后的这些事件，嵌入使徒行传那么简要的记录当中，有点困难。保罗这一段忆述的重点是，他信主后立即隐遁，不假外求，自己一人安静地思索，这新发现对他的意义。他说的亚拉伯可能是指大马色的邻近地带，不是包含广大沙漠地带的亚拉伯大公国，这一带都在亚哩达的统治之下，所以统称亚拉伯。大马色当时并不受亚哩达统治，但是他对该地仍有影响力（林后十一 32）。不过，保罗在何处停留其实并不重要，重要的是，不论亚拿尼亚在保罗归主的经历中扮演了什么角色（徒九 17），保罗在随后一段时间内，并没有得到他的或其他大马色的基督徒的帮助。这又进一步证明了，这福音的本质是超自然的。藉着圣灵保罗才得以被光照，同样，藉着圣灵这光会增长扩大。旧约中对于弥赛亚的描述保罗当然已经相当熟悉；从他以前和教会的论战过程中，他应该也已知道，基督徒怎样应用这些经节。剩下的工作，就是重新思考，从这新的启示来看，他的位置在哪里。这一点，他当然不需要别人的意见，只需要安静地反思。

如果保罗不觉得需要咨询大马色的基督徒，他更不会觉得需要咨询耶路撒冷的基督徒。犹太派基督徒宣称，使徒都在耶路撒冷，保罗的反驳是，他也是使徒，地位和那些使徒平等。他没有否认，他们蒙召做使徒的时间比他早，但除了比我先做使徒这点之外，他和他们没有任何差别。如果保罗提的使徒是指那“最内圈的”十二使徒，不是较广义的使徒，那么就会产生一个有趣的问题：既然使徒的定义这么严格狭隘，保罗根据什么能声称自己也是使徒呢？毫无疑问，是根据神的旨意和呼召。³⁹但若没有与复活的主相遇，又怎能得到神的旨意和呼召呢？保罗似乎认为，他在大马色路上与复活的主相遇，这和彼得及多马在主复活后见到主的经历一样，是又真又实、完全客观的经验（参：林前十五 8）。因此他和他们一样，可以见证主的复活。

这一点对我们相当重要。因为它意味着，至少就间接的意义来说，现在任何一个真正的基督徒，都应可以见证这位复活的主。这里说“间接的”，并不是因为我们的经验不如这些使徒的来得真实，而是经上

说得很清楚，最初的十二使徒在见证主耶稣基督的生命、教导、死亡和复活上，有其特殊的功能（参：徒十 41）

这也是为什么任何真正的基督徒的经验，都必须合乎使徒所信的、所谨守的真道。事实上，新约本身就是这第一代基督徒活生生见证主的记录，这记录永垂不朽。但是，在耶路撒冷教会的眼里，要做基督的使徒，至少还需要另一条件，这条件就是从约翰施洗起，直到主复活止，这段期间内都在耶稣身边的人（徒一 22）保罗不在十二门徒之列，因此不符合这条件。当然，保罗不认为这是必要的条件。另一方面，有人根据哥林多后书五 16（“虽然凭着外貌认过基督，如今却不再这样认他了”）认为，这句经文可证明保罗在耶稣早期服事期间，曾亲眼见过耶稣。⁴⁰也许他们会认为保罗也是会这样回应。然而，对保罗而言，知道耶稣生平的事件和得到属灵的亮光相比，前者实在微不足道，因为惟有后者才能使人正确地诠释耶稣生平的事件。

18. 不过，保罗绝不会否定明白耶稣生平的重要性。也许就是为了想对耶稣生平多所了解，所以他最后还是去见了在耶路撒冷的“传统的来源”——彼得。

保罗的风格就是如此。他往往在大力否定某项事情后，基于其坦荡诚实的良心，又承认他做了这样的事，即使这对他个人似乎有损，例如在哥林多前书一 14 里，他否认给任何基督徒施洗，除了基利士布和该犹以外。但在 16 节时他又补充，他也给司提反家施洗，甚至可能还有给别人施洗。同样地，保罗不认为知道耶稣生平有那么重要，但也大大方方地承认，三年后，他曾上耶路撒冷去见（或说“结识”）矶法，和他同住了十五天。

这里我们又遇到一个悬而未决的时间问题，事实上，以现有的证据来看，只怕也还解决不了。譬如，三年可能是从保罗归信基督时算起，也可能是从他由亚拉伯回大马色后算起。根据使徒行传里的记载，这些事件乍看之下似乎都发生在极短的时间内。然而我们看得出来，使徒行传的记述方式相当浓缩，如果要将保罗早期行踪完全交代清楚的话，恐怕比加拉太书和使徒行传所记的要复杂许多。例如，我们不

知道保罗的耶路撒冷之行是否指使徒行传九 27 的那次，亦即他归主后去的那次（因为九章 23 节有提醒我们，他去的时间是在他归主后“过了好些日子”，这段日子也许就包含了这三年）；或者，也许是使徒行传十一 30 的那次赈济饥荒之行。

表面来看，保罗说的应是第一次耶路撒冷之行，特别是他第二次到耶城时，是从安提阿去的，不是从大马色去的。然而，使徒行传并没有说保罗信主后初期一直都待在大马色，它只说这段期间的结束和开始都在大马色。保罗因为当地的犹太人和亚哩达的敌对行动（亚哩达也反对他，可能是因为保罗不仅在大马色传福音，也在其邻近的“亚拉伯”地带传福音）而被迫逃离该城时，使徒行传也没有说他是直接到耶路撒冷去，耶城只是故事的下一个接续点。不过，就保罗自己的说法，重点已很清楚。在他归主后的头几年，他未曾再到过耶路撒冷；当他到耶城时，他的福音早已确定成形。事实上，我们看到，他正因为传这福音才被迫必须离开大马色，到耶路撒冷避难（徒九 22）。所以，他的福音根本不可能是从耶城的教会得来。

不过，实话实说，保罗承认他曾上耶路撒冷去。⁴¹ 犹太派基督徒当然会抓他这个把柄——抓就抓吧，他还有更不利于他的事要承认。那就是，他去那儿的目的是去见矶法，或“去结识矶法”（NIV）。动词 *historēsai* 原来有“探询”的意思，在希腊语的意思就是“为了结识某人而去拜访他”（BAGD）。保罗知道犹太派基督徒会借题发挥，所以他解释为何要去见矶法，为何在那里待了两三周的时间 *hēmeras dekapente* 可能只是一个大略的时间）。当然，他并非因为彼得是“重量级使徒”才去见他，他结识他的目的，很可能是因为他彼得拥有独特的使徒资格，这是耶路撒冷教会认为保罗不具备的。保罗显然没有关于耶稣生平和事奉的第一手资料，他所知道的，不过是一般外人所知道的，甚至可能不比对宗教一知半解的人（如亚基帕王）所知道的多（参：徒二十六 26）。这方面的知识彼得自然是宝贵的源头。事实上，基督教的传统认定，马可福音背后的资料来源就是彼得。任何跟彼得同住两周左右的人，必能从他那里得到许多关于地上的基督的知识。彼得的第一封书信里就有些这方面的回忆，保罗在他身边时应该也会

听到。

19. 事实就是事实，保罗承认他见了彼得，但最多也不过如此。他表明了很令人意外的一点——我没有看见别的使徒，⁴² 但是他又承认自己曾去过耶路撒冷，而且显然是住在彼得的家。我们不知这句应译为“除了主的弟兄雅各，别的使徒我都没有看见”还是“别的使徒中我只见了主的弟兄雅各”（NIV），端看保罗是否将他视为“使徒”，如同西庇太的儿子雅各一样。主的弟兄雅各当然不在十二门徒之列，他不像他们一样，从约翰施洗开始就跟随耶稣，他显然是在主复活后看见主显现才信主的。因此他也和保罗一样，不具备十二使徒的资格。如此一来，雅各对于保罗此行就没有多大帮助，因为保罗此行的目的是要对基督的事奉有更多的了解。无论如何，除了这两人之外（徒九 27 里，保罗见到的使徒是复数，所以至少也该有二人），保罗没有见到其他最初的使徒中任何一人。⁴³ 如果大家接受这事实，犹太派基督徒说他的福音是从使徒而来的说法，就不攻自破。

20. 我写给你们的不只是谎话，这是我在神面前说的：我们可以想象得到，保罗知道有人会挑战他话里的真实性，因此才说这话。再说，保罗这句话也和当时耶路撒冷教会的情况相当符合。使徒行传九 26 特别提到，保罗到耶路撒冷时，所有的门徒（当然也包括使徒）都很怕他。对于他几年前迫害教会的行动记忆犹新的人，如果怀疑他想要某种手段，也是情有可原的。现在世界许多地方的基督徒都学会要防范“假弟兄”（二 4），即那些专门在背地里向保安人员通风报信的人。因此，对于门徒们的反应我们比前人容易体会些。若非巴拿巴的引介（应该就是介绍给彼得和雅各），保罗可能连这两人也见不到。所以保罗初次到耶路撒冷和门徒们接触的范围如此有限，恐怕也非保罗本人的原意。当然，他后来也明白了这一切都在神的掌控之下。也许当时其他的使徒还不相信保罗的悔改，或者，他们正好不在耶路撒冷。关于他们的行踪，圣经上的记载非常模糊，特别是十二使徒的。使徒行传固然在八章 1 节告诉我们，司提反被害之后，使徒们并没有和其他门徒一起逃离耶城，但在十二章 1-3 节，它又告诉我们，在希律王迫害教会时，只有约翰的哥哥雅各和彼得留在耶城。而迫害的结

果是，连彼得后来都逃离了耶城“往别处去了”（徒十二 17）。他自然是到希律管辖范围以外的地方，而且可能是安提阿。

不论详细原因为何，保罗已把事实告诉我们。他必然知道这听起来不太可能，所以才清楚地加上一句“我写给你们的是不是谎话，这是我在神面前说的”。他如此严肃地保证，也的确使我们更留心听。因为他不是随随便便交代他的行踪，这一切的细节都是要决定一个事实，即在他的福音形成前，是否有长期地和耶路撒冷的教会领袖相处。他的答案是否定的，并且以犹太人的形式发誓保证；对遵守神的命令的基督徒而言，指着神起誓，更是慎重其事。

21. 目前为止，保罗已证明了，至少在初期，他并没有和耶路撒冷公认的教会领袖有深入的接触。但他是否在别处和他们接触？或者，他是否和犹太的各教会接触？如果那时的十二使徒正好分散在各地，这问题就更重要了。保罗的答案是，他到了叙利亚和基利家境内，那时犹太信基督的各教会都没见过他的面。

如果保罗这次的耶路撒冷之行，就是使徒行传九 26-30 所记的，那么显然他略去不提他在该撒利亚的短暂停留，直接谈他回大数的情形。到了使徒行传十一 25 时，保罗当然是身在大数，那时巴拿巴到大数找他，邀他一同去安提阿服事。然而，从他回大数到巴拿巴来找他的这段期间，他不见得一直停留在这个城市里。既然他一归主后，立即就在大马色一带（可能也在亚拉伯一带）传福音：他回大数后的那段期间，当然也很可能在大数及其邻近地带传福音。否则，根据保罗的布道路线记录来看，除了这时期外，他不可能到基利家宣教，而罗马书十五 18-23 及别处经节都清楚地提到，他曾到此地宣教。to kalimata（地带，吕译；和合：“境内”），我们不能确定它是指广义的“那一带”，还是狭义的“叙利亚和基利家省”，亦即大数所在之处。⁴⁴ 这和加拉太书的目的地的模糊性有些关系，但并不直接。因为即使加拉太指的是罗马的加拉太省，我们也不必以为保罗必须将福音传遍该地的每一个角落。例如，安提阿是在叙利亚境内，而叙利亚省的范围曾几次扩及南方的犹太基督教会。回归正题，保罗真正必须呈现的事实是，他在这一时期已从事宣教，而且未曾受到耶路撒冷

各派对福音的不同诠释的影响，不管是“右翼”的犹太派基督徒，还是“中间派”的雅各，还是左翼的彼得——彼得早期可能仍守饮食的律法（徒十 14），但后来大胆地宣称摩西律法是“我们祖宗和我们所不能负的轭”（徒十五 10）。

22. 没见过我的面，NIV 译为“没有亲身接触”（personally unknown），可能更好。经过使徒行传八 1-3 的迫害行动，许多耶路撒冷的会众可能都知道保罗的外貌长相，但却没有亲身的接触认识。然而既然保罗的迫害是局限在耶城，在犹太乡下地区的教会，的确可能未曾见过保罗，⁴⁵ 就这点看，“没见过我的面”就是正确的翻译了。传统对保罗外貌的描述是：个子矮小，童山濯濯，眉毛浓密，眼神锐利，两腿微弯。若描述正确，见过他的人应会印象深刻。

犹太信基督的各教会用的是复数形的 *ekklēsiai*，指的是地方教会，即表达“神的教会”的地方性用语。圣经里并没有像我们现在以“各教会”来指不同宗派的用法。那时当然还没有宗派的区分，但是在犹太基督教会（如耶路撒冷的教会）和后来的外邦基督教会（如哥林多教会）间，这个词的用法的确有差异。在加拉太书一 13，保罗说的是“神的教会”，此处则用更普遍的用语“基督的教会”。保罗特别加了“信基督”这几个字，可能是要和犹太人的会堂区别，因为读了旧约的人都不会否认，他们也可以被称为“神的教会”。“犹太各教会”和“加拉太各教会”的地名用法是一样的，如果后者指的是罗马的行政区之一，前者也不例外。

23-24. 然而还有一点是常被遗忘的。保罗的福音不是从犹太地区的教会学来，但他们立即辨识出，保罗传的福音和他们传的一样，正是他以前迫害他们时所攻击的那个福音。这意味着第二章 6-7 节彼得和雅各所做的工作（向犹太人传福音），在犹太的乡下教会早已开始。他们完全接纳保罗，承认他的地位。这从他们赞美神在保罗身上的奇妙作为可以看出，亦即保罗说的：他们就为我的缘故，归荣耀给神。他们的反应证明了保罗的一个看法——宣道的内容证明宣道者的身分。

D 和耶路撒冷教会领袖的后续关系(二 1-10)

“过了十四年，我同巴拿巴又上耶路撒冷去，并带着提多同去。我是奉启示上去的，把我在外邦人所传的福音对弟兄们陈说⁴⁶，却是背地里对那有名望之人说的，惟恐我现在或是从前徒然奔跑。

但与我同去的提多虽是希腊人，也没有勉强他受割礼，因为有偷着引进来的假弟兄，私下窥探我们在基督耶稣里的自由，要叫我们作奴仆。我们就是一刻的工夫也没有容让顺服他们，为要叫福音的真理仍存在你们中间。

至于那些有名望的，不论他是何等人，都与我无干。神不以外貌取人。那些有名望的，并没有加增我什么，反倒看见了主托我传福音给那未受割礼的人，正如托彼得传福音给那受割礼的人。(那感动彼得叫他为受割礼之人作使徒的，也感动我，叫我为外邦人作使徒。)又知道所赐给我的恩典，那称为教会柱石的雅各、矶法、约翰，就向我和巴拿巴用右手行相交之礼，叫我们往外邦人那里去，他们往受割礼的人那里去。只是愿意我们纪念穷人，这也是我本来热心去行的。

1. 依现有的证据，此处时间的问题一样无法确定。保罗说的十四年，可能是从他第一次到耶路撒冷算起，也可能是从他归主后算起。不过，不论怎么算，十四年都代表经过了一段相当长的时间。这时保罗已经在外邦人中服事了好几年，他的福音必然已经发展成熟。但是，又(*Palin*)上耶路撒冷，必然是指第二次去吗？它是否也可以是第三次或第四次？就语言学来说，这些都是可能的。不过，如果保罗略去不提第二次，直接跳到第三次，他整个论据的重点就看不到了。如果一章 18 节的耶城之行就是使徒行传九 26 的那次，那么稍后的这次若非使徒行传十一 30 的那次(所谓的“赈饥之行”)，就是十五章 2 节的那次(参加“耶路撒冷”会议)。⁴⁷如果使徒行传记录的时间顺序正确，赈灾之行就在保罗的第一次旅行布道之前，耶路撒冷会议则在其后。不管是前者或后者，保罗在外邦服事已有相当时日(特别是在安提阿，见徒十一 26)，对于可能在会议中讨论的“传给外邦人的福音”早已成竹在胸。

保罗提到巴拿巴同行，但可惜他不是关键性线索，因为根据使徒行传的记载，这两次的耶路撒冷之行，巴拿巴都伴随保罗一起去。有人就是因为此处及别处提到巴拿巴，据而推论加拉太书的目的地是罗马加拉太省的南方。这是因为保罗在此地区宣教时，巴拿巴无疑地是和他在一起(见徒十三、十四章)。如果保罗到北方高原传教的假设成立，那就必须是在保罗和巴拿巴因意见不合而分开之后许久，才会发生。

一些较激进的圣经学者的答案是，使徒行传十一 30 和十五 2 记录的，其实是同一次，它们是一件事的两面。然而对于相信使徒行传的历史真实性的人来说，这是不可能的；使徒行传的历史真实性，近年来从许多小地方都已获得证实。⁴⁸因此，我们不能说加拉太书二 1 的造访耶路撒冷，既是救济饥荒，也是参加耶城会议。但是，如果不能将这两次视为同一次，那么保罗为何没有谈第二次访耶路撒冷的事呢？没有人会怀疑保罗是故意说假话，特别是他已在神的面前发誓。这种事情应该也不会记错，因为他并不常到耶路撒冷，不至于遗漏某次。如果这次耶城之行不是救济饥荒的那次，而是耶城会议的那次，惟一可能的理由是，保罗认为前者和神学无关，和他的论据也就扯不上关系，因此略而不提，并非存心隐瞒。但这当然就会减弱他的论据，让犹太派基督徒抓到把柄。

2. 保罗究竟为何要上耶路撒冷？犹太派基督徒必然会紧紧抓住这个问题。他们会说，保罗到头来还是承认耶路撒冷使徒的权柄了，说不定他是奉他们的召令上耶路撒冷，向他们解释他在北方的“非犹太”奇怪行径。保罗的答案很明快：他是奉启示上去的。他没有说启示如何临到他，也许是神直接对他启示，也许是透过地方教会的领导群(如徒十三 2)：或是本地的先知，或是四处访问的先知，如亚迦布(徒十一 28)。新约从未说过直接的启示比间接的启示更属灵，保罗此处也毫无此意。乍看之下，赈饥之行(徒十一 27-30)和耶路撒冷会议之前的事件(徒十五 1-2)相较，前者的情境似乎和这几句的字面较吻合。若果如此，“启示”就是来自亚迦布说犹太将有饥荒的预言。然而过于武断亦非明智之举。使徒行传十五章，安提阿教会如

何做成指派保罗和巴拿巴到耶路撒冷的决定，我们不得而知，也许是当地先知的指示也未定。不论保罗是在何种情况下被指派到耶路撒冷的，他认定这是出于神的旨意。到了耶路撒冷，他就把他在外邦人中所传的福音对弟兄们陈说 (*anethemēn*)。这时耶路撒冷的使徒已不可能影响他的福音，因为为时已晚。对此福音他们只能认同接受或是拒绝，没有别的选择。结果是，他们完全地接纳承认他的福音。保罗并没有说这次会面，是否是他上耶路撒冷的主要目的，若是，那么此行应该就是参加耶城会议，因为会议中必然有机会和教会领袖谈话。另一方面，如果我们决定保罗此行是为赈饥，那么他就是利用这次机会，顺便完成他个人想办的事。既然保罗此处的用语较为轻松，要如此解也说得过去。

保罗此处用陈说 (*anethemēn*, NIV: set before them, 摆在他们面前)，也许是有意和一章 16 节的 *prosanethemēn* (商量) 相呼应。保罗现在一反从前，迳自去做他一直避免去做的事。这就是保罗的风格。因为情况已经完全改变，他不怕反其道而行；这也是有部分人会指控他前后不一的原因。也许正因有此危险，所以在前往耶路撒冷前，他需要神的启示来肯定，不管这启示是怎样来的。

然而即使保罗真的去了耶路撒冷，而且在那儿讨论了他的福音，他明白指出，这不是在会众面前公开进行，而是背地里对那有名望之人说的。⁴⁹这不是一个审问保罗的宗教会议，这是一个外邦教会领袖和二个犹太教会领袖之间的私人会谈。私下 (*kat'iaian*) 和有名望之人 (*tois dokousin*) 在此处有特别重要的意义。后者的确实意义在后面我们会讨论，但不论怎么解，这些人绝对是“有影响力的人”。将保罗此行和耶路撒冷会议连在一起的人，会觉得这几个字带来一些困扰。照说会议里一切都是公开的，特别是在有严重争议的情形下。然而，在主要的公开会议之外，领导者之间也可能有一些私下的会面，也许在会议进行之前，也许在会议进行期间。这是很合乎常情的。

保罗知道，万一耶路撒冷真的不认同他的福音，就会导致教会分裂的危险。但他一向不在乎获得人的肯定：蒙神喜悦才是他渴望的（提后二 15）。他常用的奔跑 (*trechō*) 字，就有这道德方面的意义（当

然，根据 BAGD，早在保罗之前，斯多亚学派的道德哲学就已用了这个字）。哥林多前书九 24-26 是个例子，腓立比书二 16 的意思更接近，而且也和徒然 (*eis kenon*) 放在一起；在加拉太书五 7 里，保罗也是用同样的隐喻比拟加拉太人的境况。藉着这句话保罗告诉加拉太人，他的福音未曾更改，他仍在奔跑，一如从前。换跑道的是加拉太人，不是他。如果犹太派基督徒抨击他“反复不定”（林后一 17），说他的福音是因人而异，见风转舵，这点声明就更形重要。

3. 接下来的三节经文相当难解。保罗在情绪激动下，往往会不顾语法或用不完整的句子，造成语意混淆，此处即是。显然在耶路撒冷会议之前或会议期间，有些人（可能是犹太派基督徒）强烈要求外邦人提多接受割礼。⁵⁰但保罗极力反对。虽然从字面上来看，提多应是没有受割礼，但我们实在无法确定，他究竟有无受割礼。从保罗的思想脉络来看，我们很能明白，为何保罗对于提摩太和提多受割礼持不同的态度。他愿意为提摩太行割礼（提摩太被视为犹太人，因为他的母亲是犹太人），是“为了犹太人的缘故”（徒十六 3），好让他们在犹太人中的工作更顺利。而提多受割礼，他就强烈反对。保罗立场不一致的原因，雅各可能可以接受，但对于耶路撒冷的主要会众则不然。他们虽不像犹太派基督徒那样极端，但也是坚守正统的犹太基督徒。提多有无受割礼的最大歧义来自版本的不同。有些“西方的”抄本（包括 D，参麦子格 Metzger）在第 5 节的开头省略了 *hois oude*（没有对他们……），结果读起来就变成提多受了割礼；NEB 的译法就是“我暂时顺从了他们的要求”。这样一来，第 3 节就必须译为：“提多受了割礼，但不是因为被人强迫，而是因为……”等等。保罗的意思就变成，他后来认为当时不该妥协，让提多受了割礼。现在回头看此事，他相当气愤那些狡猾不实的人的手段，使他犯下严重错误（二 4）。

事情若果真如此，保罗的愤怒可想而知。就提多的角度来看，这种原则的妥协恐怕不能用“暂时”来形容：他永远都是一个受了割礼的外邦人，犹太派基督徒可以得意洋洋地指着他说他是保罗“双面人”性格的最佳证据。然而还有一种可能的解释。如果保罗是开始时同意提多受割礼，但后来又反对，那么这几句中所有的情节都可

得到合理的解释。保罗和犹太派基督徒都会对彼此不满，认为对方不守真道，而且犹太派基督徒也会再次指责保罗前后不一。不论第5节前面的否定词是否存在，这个解释都说得通。因为无论第5节是译为“一刻也没有顺服他们”或是“暂时地顺服了他们”，其结果都是一样：反常是极短暂的，最后提多仍没有受割礼。从这一句经文在不同手稿间有肯定和否定的不同写法来看，可见对于提多究竟有无受割礼一事，早期教会和我们一样感到迷惑。但是，证据很明显地是偏向保留，NIV的译法“我们没有顺服他们”当然是比较能让人接受的。

4. NEB的这一句译为：“有人要求提多受割礼，是因为对假弟兄的让步”，这样的补充也许是对的。（不过NEB的附带译法“后来又出了问题，是因为……”也可以。）这些假弟兄(*pseudadelphoi*)是谁？BAGD认为此处的“假弟兄”和哥林多后书十一26的“假弟兄”用法相似，都是指犹太派基督徒。既然保罗在一章11节仍称呼那犯错的加拉太人为“弟兄”，此处称犹太派基督徒为“假弟兄”，应该就是指责他们没有行出真弟兄的作为，他们心中根本没有爱。但NEB更率直地译为“伪装的弟兄”(sham-Christians)，可能还更正确。虽然保罗在辩论神学问题时，有时会用极端些的言词（如：腓三2），但“假弟兄”的确是非同小可的罪名，因为保罗比我们都了解这些犹太派基督徒。因此，保罗这么说，根本就是否认犹太教化的是基督徒。其次，保罗为何说这些假弟兄是偷着引进来的(*paleisakoi*)？这个词几乎就是走私的意思，同时，它又有被动的意味，似乎是有外面的人将他们“摆在”教会里的。谁是他们在耶路撒冷的背后主使者？当然，不会是主的弟兄雅各，他已坚决否定和他们的关系（徒十五24）；也不会是彼得（固然曾有人这样认为，但这说法早已被摒弃）。其他重要使徒可能也都与此无关，主要的可能只是一群原属法利赛教门的基督徒（徒十五5），或是原来做祭司，后来归主的一群人（徒六7），即那些“热心律法”的人（徒二十一20）。然而，不论是谁引进来的，这些犹太派基督徒并非消极被动地从事活动，相反的，他们相当积极，对他们的信仰非常虔诚。

这些人是偷偷地进入哪个会议，或哪个团体，或哪个地方，我们

不清楚。也许是耶路撒冷的教会，也许是保罗来耶城开会前所在的教会（安提阿教会）。使徒行传没有提到提多，所以也无法帮助我们确定地点。但他是外邦基督徒，应该很早就参与保罗在安提阿的宣教事工；从哥林多后书可以看出，保罗相当倚重提多，特别是在收集捐项给耶路撒冷圣徒的事上（这次又是外邦教会捐献）。到了保罗写信给提多时，提多已然独挑大梁，负责牧养革哩底的教会。总之，在保罗上耶路撒冷前，提多必然已经在安提阿和他同工（在哥林多也是），否则保罗也不会带着他一起代表安提阿教会，前去耶城。然而这也未必就能证明，提多受割礼之争议发生在安提阿教会。依此段文意，这争议是在安提阿代表一行人到达耶路撒冷之后，立刻就爆发出来。只是，如果耶路撒冷是这群犹太派基督徒的基地，如何又能说他们是被“摆在”耶路撒冷的教会？被“摆在”安提阿教会似乎较自然些。不过，如果保罗认为他们是“伪装的基督徒”，也许可以说他们是藉着某些手段偷偷进入耶路撒冷教会的，就好像当初耶城使徒不相信保罗归主的真实性，认为他来耶路撒冷是在耍某种手段一样（徒九26）。当然，如果保罗的意思是他们被“摆在”安提阿教会，此句和其他细节的联系就更合理。因为我们知道，有些从耶路撒冷来的弟兄，进入了安提阿教会，并且因他们的“犹太化”教条立刻引发纷争。而事实上，举行耶路撒冷会议的目的就是要解决这个纷争（徒十五1）。所以，答案很可能是，虽然保罗谈的是在耶路撒冷和他敌对的犹太派基督徒，他心里想的是这一派人在安提阿的所作所为，因为前者和后者所牵涉的可能都是同一批人。

不论这一批人是谁，保罗强烈地指责他们窥探外邦基督徒在基督里的自由，想把他们变成另一种奴仆——摩西律法的奴仆。在这封信的下个主要部分他会处理这个问题（神学的论据，三1-五1），此处暂且不谈细节。当然，没有一个犹太派基督徒会承认自己的作为是在“使人做奴仆”，他们看到外邦基督徒对摩西律法不在乎的态度实在是感到震惊，因为摩西律法在他们看来是最宝贵的资产。他们很可能自认其所作所为，是要大大地丰富外邦信徒的属灵生命。然而保罗亲身的经验很清楚地告诉他，这种行为是让人“重作奴仆”。自然，加

拉太人从前并未做过犹太律法的奴仆，因为他们在信主前，有自己的宗教和道德系统。然而保罗的重点是，换了主人并不代表挣脱奴隶的身分。

5. 为你们（和合：“你们中间”），保罗打这场仗不是为自己，是为他所带领信主的加拉太人，要叫他们能继续享有福音真理的喜乐。在他而言，“犹太化”思想不是真理的另一层面，它是彻头彻尾的谎言，完全与福音的真理背道而驰。

6. 6-10 节不论在思想上或语言上，也都相当复杂。语言上的难题当然是保罗当时情绪激动所致。因此，这一段用诠释性的意译要比直译（如 RSV）好。虽然 NEB 比希腊原文添加了许多东西，但也因此将可能的思想脉络表达得更清楚；老一些的译本，则以摩法特（Moffatt）译本最好，但它也是意译，不是直译；NIV 则采中庸之道，意译直译并用，而不是 NEB 的“等效翻译”（dynamic equivalent）。

在短短的段落里，保罗三次提到“有名望的人”（分词形式的 *hoi dokountes*），意思类似“有影响力的人”（BAGD）。但保罗每提一次，语气就愈来愈强烈，仿佛是按捺不住的怒气终于流露出来。第 2 节里，这些人很单纯地被描述为“有名望的人”（*hoidokountes*）；到了第 6 节，他们变成被视为有名望的人（*hoi dokountes einai ti*），或“似乎有官方地位的人”，但保罗随即加上一句很不以为然的话——神不在乎人的评价；⁵¹到了第 9 节，他们变成那被称为柱石的，或可作“那被列为教会柱石的”——神秘人物的面纱终于揭开，他们是彼得、雅各、约翰。尽管在前面一章 17 节时，保罗曾称他们和自己为“使徒”，此处他却仿佛特意地不以“使徒”来称呼他们，因为若这么做，就会让犹太派基督徒更称心。不过，也有可能保罗只是依耶路撒冷当地的习惯称呼他们“柱石”，这是犹太人常用的象后。

不论他是何等人（*hopoioi pote ēsan*）这句话的含义并不十分确定。它可以是“不论你们怎么称呼他们”，指的是“使徒”或“柱石”等头衔。但它也可以解释为“不论他们来历如何”，指的是他们有今日的地位，只是因为特别有荣幸，参与了基督在地上的事工。⁵²对保

罗而言，对基督肉身的认识，和属灵上经历弥赛亚奇妙的改造，两者相比，前者实是微不足道。然而犹太基督徒却十分看重前者。不仅最初的十二门徒因为曾陪伴在基督的身边而受人尊敬，基督在地上的亲兄弟也同样获得殊荣。主的兄弟雅各就是因为这样，自然而然地取代了殉道的雅各（约翰的兄弟）的地位（徒十二 2），在耶路撒冷具有类似“回教教主”的身分。在保罗看来，这些无疑都是“看人的长处”（NEB），这不是神的方式：他认为神是不偏待人的。事实上，犹太派基督徒之所以有那些举动，全是由于耶路撒冷盛行此种“看人外表”的态度。

另外，这一段里还有一个关键的希腊字根 *tithēmi*（放置），也使用了三次（配合不同的介词形式），这也可帮助我们理出保罗的思想脉络。一章 16 节，保罗说“我没有与人商量”（NIV; *ouprosanethemēn*）；二章 2 节，则说“（把我的福音）摆在他们面前”（*anethemēn*：和合：陈说）；到了二章 6 节，则是充满了反抗语气的“没有加增我什么”（*emoi ouden prosanethento*）。NEB 边注为“没有给我什么指示”，内文则作“没有延长商讨”，也可能是对的。保罗从头至尾都是在强调他的独立性，不是想要声明他独立的地位，而是要证明，他的福音和使徒职分都是直接从神而来。对保罗而言，他的福音和使徒职分密不可分，若非全真，就是全假。

7-9. 正统犹太基督教会的领袖们对保罗的态度如何，很值得我们研究，可惜圣经中关于这方面的资料太少。他们的态度和犹太派基督徒的当然不同。早期保罗被教会偷偷地从这地护送到那地（大马色、耶路撒冷、该撒利亚、大数），通常是由于保罗在当地大胆传道而激起强烈的反对行动所致。从这事实大概可以看出，对于这位年轻信徒的虔诚和热心，教会领袖们都有些担忧，但对其福音的正统性并没有怀疑（徒九 20-30）。保罗和约翰之间早期的关系我们不清楚，但在加拉太书二 11 里，大致可以看出保罗对彼得的态度的确如此，因有殷鉴在前。使徒行传十五章里，雅各对于保罗截然不同的宣教对象和方法，固然感到疑惑，但因对主的忠诚，

也“暂时地”接受。只有在使徒行传二十一 17-26，我们才看到有保罗让他为难的事发生。这些和加拉太书中对使徒们的描述都一致。

不过，在当时的情况下，不论它是发生在耶路撒冷会议之前、之中，还是结束时（目前有这三种不同主张），显然这些正统的教会领袖都有明白的共识：安提阿教会和耶路撒冷教会所传的都是同一个福音。⁵²用右手行相交之礼就是这种“同归于一”的归属感的印证。握紧的右手就是表达友谊和信任（BAGD），而耶路撒冷教会领袖们的此一举动，对犹太派基督徒必然是个重大打击。但更大的打击还在后头：如果保罗的福音被接受，他的使徒职分也必须被接受。所以握手也是对保罗职分的认同，接纳他和巴拿巴“为同工”（NEB）。他们认定保罗作外邦人的使徒，彼得作犹太人的使徒，而后者的职分也是所有十二使徒共同的职分。使徒们如此决定，并非经过一番深思熟虑，而是直接观察属灵事实的结果。正如彼得对犹太人的使徒职分，是由圣灵在听者心中动工的结果做印证（如：徒九 32-42），保罗的使徒职分也是由神所赐给他的外邦信徒做印证。从使徒行传十五 3 和 12 我们知道，罗对此早已了然于心。在他前往耶路撒冷，要与犹太派基督徒奋力一搏时，他知道最有力的论据，就是将外邦人归主的事实呈现出来。这是无人能否定的，彼得在使徒行传十五 8 就已如此陈明。若对这属灵的证据视若无睹，就会有得罪圣灵的危险；雅各和彼得无此危险，倒是犹太派基督徒可能有。

这一段的意义已很清楚，下面第 8 节的感动（*energeō*）和第 9 节的恩典（*charis*）（或“属灵的恩赐”）两词，则是更有力的佐证。这两个词都是谈到圣灵在保罗心中动工，也藉着保罗动工，对彼得亦然。另外有一点讽刺的是，向外邦人传福音的使命原先是落在彼得身上，现在却落在保罗身上（徒十五 7）。彼得是第一个看到向外邦人宣教时圣灵动工的印记，因此他很明白向外邦人传道的真谛（徒十四 47，十五 8-9）。但没想到他说过的话，后来在安提阿被保罗用来指责他自己（二 14）。此刻在耶路撒冷，保罗当然不需要驳斥彼得，因为彼得是坚决支持保罗的。

那些身在耶路撒冷、坚守正统的犹太基督徒，他们的态度也值得

研究，只是资料一样不足。这些基督徒可能仍承认彼得和他们是同一阵线的人，但必然嫌他立场不稳，特别是在哥尼流事件发生之后。这件事似乎使彼得和“受割礼的人”之间产生了裂痕（徒十一 2-3）。在耶路撒冷会议当中，彼得公开支持保罗（十五 7-11），可能使他和彼得之间愈形疏远。

10. 保罗已告诉我们，这耶路撒冷的三大柱石“没有加增我什么”（6 节）。但在第 10 节里又说他们愿意我们记念穷人，这也是我本来热心去行的。穷人也许译为“神的穷人”会更好，因为此处不仅指一般犹太人都应做的“施舍”，也指有义务照顾耶路撒冷的“贫穷的圣徒”。我们不知道为何在耶路撒冷会议结束时，这些教会领袖要加上这条命令，使徒行传十五章里也找不到任何相关线索。如果保罗此番上耶路撒冷的目的是救济饥荒（徒十一 27-30），他后半句里不悦的语气，就不难理解；对一支“教会互助支援小组”，实无必要提醒他们助人，因为这正是他们远道来此的目的。“穷人”（*hoi ptōchoi*）是早期用来称呼基督徒的名称之一，只是通常只在巴勒斯坦的犹太基督徒圈子中使用。其他的名称还有“加利利人”（徒二 7）、“拿撒勒人”（徒二十四 5），以及在外邦教会中使用的“圣徒”（徒九 32）、“弟兄”（徒九 30）、“门徒”（徒九 26）等；后三者在“基督徒”这名称问世后（徒十一 26），仍在外邦教会中沿用。原因很简单，他们觉得这些名称恰当，“加利利人”和“穷人”则不再适用。“穷人”在以色列过去的文献中有相当悠久的历史，指的是剩余的敬虔的神的子民。

“贫穷”不仅是指他们经济上困窘，也指他们特别需要神的帮助（这是 BAGD 对希腊文的解释，希伯来文的同义字参 Abbott-Smith）。毫无疑问，由于基督在谈论“八福”时也用了“贫穷的人”或“虚心的人”（原作“心灵贫穷”）这样的词（路六 20；太五 3），这些名称在基督教圈子中因此沿用至今，犹太人圈子的沿用自不在话下。如果基督教会是神的新“余民”，那么基督徒也就是“神的穷人”。保罗在哥林多后书六 10 和八 9，也使用了这名称，但通常只在谈基督徒的奉献时才提到，这时“贫穷”就是指字面上的意思。

很明显的事实是，在外邦教会中有不少的穷人，但也有富人（从

林前一 26 可以看出);外邦教会无论如何都不致像耶路撒冷教会那样艰困。在哥林多前书十一 21 里所描述的误用圣餐情况,只有在贫富不均的教会才会发生,这样的教会至少是有些余裕的。不过,他们比耶路撒冷教会富有的最佳证据,就是保罗向他们募得款项捐给耶城的基督徒。这件工作也一直是保罗后来为“牧养”而写的书信中的主题之一。

犹太地区的教会长期陷于贫困的原因很多。好讥诮者也许会认为这是他们试行信徒凡物公用的结果(徒四 32-35),然而此处有两点值得注意:首先,有能力奉献大量金钱给众信徒使用的,似乎多半是“海外的犹太人”(如塞浦路斯的巴拿巴,徒四 36),不是当地的人;其次,整体的信徒原本就都很贫困,其背后有更深远的因素。根据约瑟夫(Josephus)所言,当时的巴勒斯坦人口过度密集,土地过度耕种:经过一千年的林木砍伐,土壤贫瘠;加上长期的叛乱和动荡不安,情况愈加恶化。这和当今的印度、非洲,和世界其他某些地区的境况非常类似。此外,长期以来,这块土地挤满了从外地回来参加节庆的人,宗教首都耶路撒冷塞满了不事生产的饥饿人群,它实在没有支撑它的经济基础。⁵⁴最后,福音书的证据显示,对福音有回应的,多半是穷人和被蹂躏的人,不是富人;新约书信也是这样显示。

我热心去行(*espoudasa*),这个希腊文用的是过去不定式,有两种可能的解释。它也许是指保罗受托后,热心去行(I made it my business to do, NEB);或者更可能的解释是,他过去的态度就是如此(I had made it my business to do, NEB 边注)。无论是哪种意思,保罗的热心并不会造成困难,遑论会成为双方关系的阻碍,反而能增进彼此的交流。

E 与彼得冲突(二 11-16)

保罗已表明,他来耶路撒冷的目的,绝非向那儿的使徒表示屈从,他们和他今日的职分完全无关,他的福音和使徒职分都是独立的。现在他就进一步以实例证明之。

“后来矶法到了安提阿,⁵⁵因他有可责之处,我就当面抵挡他。

从雅各那里来的人未到以先,他和外邦人一同吃饭;及至他们来到,他因怕奉割礼的人,就退去与外邦人隔开了。其余的犹太人也都随着他装假,甚至连巴拿巴也随伙装假。

但我一看见他们行得不正,与福音的真理不合,就在众人面前对矶法说:‘你既是犹太人,若随外邦人行事,不随犹太人行事,怎么还勉强外邦人随犹太人呢?’

我们这生来的犹太人,不是外邦的罪人,既知道人称义不是因行律法,乃是因信耶稣基督,连我们也信了基督耶稣,使我们因信基督称义,不因行律法称义,因为凡有血气的,没有一人因行律法称义。”

11. 很不幸,我们不知道彼得何时来到安提阿,其动机为何。⁵⁶由于希腊原文 *ēlthen* (到)的模糊性,这句可以译为“先前彼得已到了安提阿”,也可译为“后来彼得到了安提阿”。但不论是前者或后者的译法,在保罗抵挡彼得这事发生前,彼得必然已在安提阿停留了一段时间,让当地的基督徒看到,这位来自耶路撒冷的犹太基督徒和其他当地的犹太基督徒一样(13节),并不在意和外邦人一同吃饭。我们已确知巴拿巴那时在安提阿教会服事,所以应该是距离他和保罗因意见不合而分开事奉还有一段时间。不过,既然我们对巴拿巴的行踪所知无几,对于这点也不宜过于武断。我们当然可以用心理学的角度来判断,认为彼得在耶路撒冷会议举行之后,实在不可能会有这样的行为,因此这事必然是发生会议之前,不论这次会议是为了赈灾,或是为了信仰内容,或是没有记载于使徒行传,此句自然应译为“彼得先前已到了安提阿”。另一群学者的解释则是,保罗没有照时间顺序叙述事情,所以这事是有可能发生在会议之前,然而这也没有直接的证据。

无论如何,彼得的所作所为,没有什么是令人难以置信的。如果我们反驳,这么一来,彼得不就是像墙头草。他们的答复是,彼得本来就是这样的人,这也是保罗如此生气的原因。这种没完没了的辩论对我们没有什么帮助。

保罗指出的事实是,他当面抵挡(*antestēn*)彼得,而且理直气

壮，因为彼得有可责之处 (*kategnōsmenos*; NIV 的语气没有如此强烈：“错了”)。他的行为不仅违反他的良心，违反使徒行传十章里神给他的启示，也违反了他过去在安提阿的传统习惯。也许保罗同时也要证明，“使徒”或“柱石”的身分，并不能担保耶路撒冷教会的领袖不犯错。

12. 然而真正使保罗愤怒的，不是彼得犯错，而是他的虚伪。彼得在安提阿习惯与外邦基督徒一同进餐，这是人尽皆知的事，也无人引以为意。彼得毕竟是被神拣选的第一个向外邦人传道的人，这是他在耶路撒冷会议中即将（或曾经）提到的（徒十五 7）。安提阿教会会众的用餐当然有其固定的安排，可能和耶路撒冷的“大食堂”很相似，即使没有适用于所有会众，至少也会适用于全时间事奉的人员，因为他们既无自家厨房可烹饪，也没有经济能力采买食物，只能靠他们所服事的基督徒的奉献。⁵⁷

所以，彼得一同吃饭（或者，“一向一同吃饭”），指的应是日常三餐，这是早期基督徒团体的一个特色，也是昆兰犹太教团体的特色。当然，“一同吃饭”绝对也包括了一同领圣餐。⁵⁸ 因为彼得若在平时与基督徒一同吃饭，在纪念主死的庄严圣餐时，当然更会加入他们。同样的，如果彼得平常不再与他们一同进食，他也不会与他们一同领圣餐礼仪。至于教会的聚餐（爱宴，*agapē*）和圣餐的分别有多大，从哥林多教会妄用主的晚餐的情况来看，就知道了。如果把场面换成现代的“抽象式”圣餐礼仪，彼得拒绝与那些基督徒同坐，其情其景简直不能想象。更糟糕的是，他这么做不是基于良心的驱策，却仅仅是由于害怕奉割礼的人。

这些从雅各那里来的人是谁呢？从语气上看，保罗似乎有意地隐瞒他们的姓名，因为他大可直接称名道姓，不过，知道了这些人名，好像对我们也没有什么帮助。尤其是如果我们采用 NEB 边注释法，认为“从雅各那里来的人”指的是单数，是特定的某人，我们是否需要知道他的姓名，也很值得怀疑。“从雅各那里来的”在希腊文里语气不若英文强烈，但也仍表达了“不满”的意思。保罗并不是说这些人必然是雅各派来的（事实上，雅各在徒十五 24 里已明白否认），但

他们确实是属于耶路撒冷教会里雅各那个团体的。这句话等于隐约批评雅各，不该纵容这一派言论的存在。雅各在使徒行传十五 24 里，也坦然承认他应为此负责（用了同样的介词 *apo*，“从”），但他强调，他和耶路撒冷教会，都没有吩咐他们去向外邦人宣扬他们的看法。他们显然是雅各圈子中的“右翼”——法利赛派，让雅各相当难堪。我们常想到保罗的问题，却很少想到雅各的问题，实在有欠公平，因为犹太基督徒当中的确有各种不同的看法。保罗称这一群人奉割礼的人 (*hoi ekperitomēs*，可译为“割礼派”)，凸显他们那特别的仪式；不过，他也可能只是轻描淡写地称他们为“受割礼的人”或“从犹太基督教会来的人”，视 *peritomē*（“割礼”）为犹太化基督教的集合名词。这些极端人士其实就是彼得已准备好在耶路撒冷要敌挡的那一批人，那么彼得在安提阿时为何如此畏惧他们呢？我们实在百思不得其解。⁵⁹ 当然，如果安提阿事件是发生在耶路撒冷会议之前，也许彼得就是在这样的情形下学到了教训：他再也不犯同样的错误。

13. 假如这违背自己信仰的“装假”⁶⁰ 只是彼得一人的事，事情可能就没有那么严重。但结果是，所有其他当地的犹太基督徒也都跟着仿效，包括信心坚定的巴拿巴。保罗必须立即采取行动，否则安提阿教会就会分裂为两派，一派是外邦基督徒，一派是犹太基督徒；同是基督徒，却不能一起共享圣餐。⁶¹ 虽然我们现在对此早已习以为常，但当时保罗看来，实在不可思议。保罗指出，彼得的行为是因为害怕奉割礼的人，但对于巴拿巴的动机则未置一词。就巴拿巴来说，此举只是一种爱的表现而已。他不想让从耶路撒冷来的弟兄失望，惟一的选择，就是暂时不和外邦基督徒共餐团契；一旦这些弟兄离开，大家就可恢复原来的团契方式。为了彼此和睦，一些小小的牺牲有何不可呢？但对保罗而言，这种“和睦”的代价太大了，他绝不因小失大。奇怪的是，在耶路撒冷会议中，巴拿巴对此议题却是立场坚定地站在保罗这一边。

其实巴拿巴也很清楚，安提阿这件事，保罗的做法是正确的。值得玩味的是，当初若不是因为巴拿巴有这样的心性，现在也不会有个保罗来当面反对他。因为保罗能进入耶路撒冷的基督徒圈子，来到安

提阿宣教服事，全是靠着巴拿巴的引介（徒九 27，十一 25-26）。

14. 希腊文 *orthopodousin*，“不坦率”，引起不少讨论。该字的意思按照上述译法，固然可作“做得光明磊落”，但 NEB 边注将 *orthopodousin* 解释为“向前进”，这句译为“没有朝福音真理的方向前进”，也很好。⁶²NIV 译为“与真理不合”，也把主要意思表达出来了。

保罗强调一个事实，他在耶路撒冷和彼得、雅各的谈话是“私下”的 (*kat' idian*, 二 2)，而现在指责彼得则是公开在大家面前 (*emprosthen pantōn*)。彼得的感受没有写下来，但可以想见；他那蒙骗的手法全是徒然。安提阿教会里的当地人人都知道，彼得行事像外邦人。也许此处指的是不守犹太人的饮食律法，因为它过于繁复，若要遵守，犹太人和外邦人就不可能同桌进食、联谊。这是彼得最有力的根据，在这件事上他已得到神特别的启示，耶路撒冷教会至少也有部分的人接受（参：徒十一，但法利赛派最后的反应没有记录）。彼得的虚伪对事情毫无助益。那些激进的犹太派基督徒必然已知，彼得过去和外邦人一同吃饭，即便不知，当地的基督徒必然也会乐于悄悄地告诉他们。既是如此，彼得是如何勉强外邦人随犹太人呢？可能是劝诱他们守犹太饮食律法，谓如此双方才能有更深的团契。保罗指正彼得时，彼得必会辩驳，说他的动机不过如此，别无他意。但这正是犹太派基督徒想要的，事实上这也就是他们来到安提阿的目的。彼得这种暧昧的行为正好助长他们的威风，而保罗就是要彼得睁眼看清事实。

保罗反应激烈可能还另有一原因。彼得不知道，他不再与外邦基督徒团契，就无异于表明，外邦基督徒不如犹太基督徒，仿佛他们没有抓住完整的福音。不然，何必和他们隔开？犹太派基督徒对此点当然再同意不过。若如此逼问彼得，他定然会否认这种心态。但假如我们确知犹太派基督徒不肯和外邦基督徒一起吃饭，那么彼得和犹太派基督徒的做法实实在在就表达了这意思，因为行动证明一切。如果我们拒绝和某些基督徒同享受宴，必是因为我们认为，我们拥有一些他们所没有的，也许是洗礼方式，也许是使徒传承的理论，也许是某个特别的神学理论。这事实上是否认他们的基督徒身分，而保罗认为，

这身分完全是由个人因“信”而和基督建立的关系来决定。当然，犹太派基督徒所要求的，比彼得还要多得多，他们不只看重犹太基督徒和外邦基督徒间的共餐团契问题，他们还要求后者要受割礼、守饮食律法，甚至守所有的摩西律法。保罗随后就会处理这个重大问题。

自 15 节至本章结尾，内容类似神学的论据，和第三、四章互有呼应。但诠释起来，它和约翰福音有着相同的问题，即，保罗当时对彼得说的话在何处结束，他对加拉太人的阐述从何处开始？⁶³ 因为保罗可能不自觉地转移了说话的对象。前面几节照理应是对彼得说的，而且实际上是对在场所有（当地的及从耶路撒冷来的）犹太基督徒说的。保罗针对犹太人说话，当时在场的外邦基督徒成了旁观者，敬畏地观看两大巨人间的争战。

15. 我们这生来的犹太人：生来 (*physei*) 亦可作“天生”。保罗从犹太基督徒已确知的身分说起，说明犹太派基督徒和正统的犹太基督徒并无两样，包括他自己。他已明白指出，犹太派基督徒和彼得并无不同，现在则将自己也包括在内，因为在他看来都是一样的。所有的犹太基督徒都是信了基督，且知因信基督而得救，这就表示他们承认，犹太教的古老系统是不够的。如果持守律法就能有效地赢得神的悦纳，基督根本不需要来。保罗承认他们不是外邦的罪人，或者，说得更难听些，“外邦的狗”。⁶⁴*hamartōloi* 这个字可能主要是指外邦人的“不知耻”，这是犹太人常用的术语。保罗的意思是，至少从外表来看，有犹太背景的人，因着摩西律法的约束，应该不会有异教徒的某些鄙陋的罪行。

16. 然而，犹太基督徒一旦相信耶稣是弥赛亚，就表示他们相信人称义不是因行律法。基督早已明示，祂来，不是召义人，而是召那知道自己是“罪人”的人（太九 13）。因此，所有的犹太基督徒都早已同意，人不能靠行律法来将自己推荐给神。因为如此，他们才不再靠行律法得救，而是靠着信，对弥赛亚白白赐下的救恩做出回应。在 16 节最后，保罗引用了诗篇一四三 2，又再次强调了立场。保罗要让大家看到，犹太派基督徒对守律法的坚持，和他们基本的信仰是互相矛盾的。不仅彼得的装假和其信仰矛盾，犹太派基督徒何尝

不然。

F 死和新生命(二 17-21)

“我们若求在基督里称义，却仍旧是罪人，难道基督是叫人犯罪的吗？断乎不是！我素来所拆毁的，若重新建造，这就证明自己是犯罪的人。我因律法，就向律法死了，叫我可以向神活着。我已经与基督同钉十字架，现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活，他是爱我，为我舍己。我不废掉神的恩；义若是藉着律法得的，基督就是徒然死了。”

17. 17-19 节的问题也很棘手。现在不是语言 and 思想的问题，而是第一句的意思不明。主要问题出在 *heurethēmen hamartōloi* 这两个字。RSV 译为“证明我们是罪人”；NIV：“就显见我们自己是罪人”。从保罗后面的论证来看，NEB 的边注译法也可能正确：“我们和外邦人一样是罪人”。重要的是，这里的“罪人”虽和上面“外邦的罪人”是同一个字，但它指的是我们在神眼中的位置，不是指我们此刻的道德状况。这绝非巧合，因为下面的“是犯罪的”就是另一个字。有人认为此罪人是指真正的犯罪，因此他们认定，这和犹太派基督徒为何指控保罗传“反律法主义”有关。在犹太人看来，若照保罗的福音，“人得救是藉着信基督和神白白的恩典”，人就会自甘堕落，不再克己自修；他们认为，没有摩西律法的约束，最后必导致道德标准下降。因此，基督就变成了 *hamartias diakonos*，叫人犯罪的，“怂恿人犯罪的”（NEB），“助长犯罪的”（NIV）。这种亵渎神的话保罗当然极端厌恶。通常保罗对这类指控的第一个反应，不是搬出神学的论据，而是严正声明它和神所启示的真理不合。目前他还不需要详细说明他们的指控有多荒谬，在这封信的第三和最后一部分（五 2-六 18），他才会讨论。

如果这句话单独存在，上面的解释也就够了。但若要和下面的几句连贯起来，这一句恐怕就要做如下解释：“我们说单单因信称义；如果我们又说，只靠信还不够，必须兼守律法，岂不就是告诉人，信靠基督会使人犯罪？因为福音教人不要信靠律法。”

此处我们不必详细讨论“义”（*dikaïoumai*）的意义，因为争议的焦点不是“何谓义”，而是“如何称义”。一般来说，称义的意思是：被摆在和神的正确关系里。BAGD 对“称义”的解释是：“被开释，被宣告为义，且以义人的身分被对待，因而成为义的，得到神的恩赐‘义’”。由此我们可以看到，对于“称义”的体认，过去纯粹是从法庭的角度来理解，现在则基本上认定它是个“得救的字”，和圣经的恩典的观念紧紧相扣。我们要明白的是，称义和成圣固然不能混为一谈，但“与神处在正确的关系”后，必然也会导致道德行为的改变——尽管我们不能靠改变行为来举荐自己给神。

18. 如果我们对第 17 节的诠释是正确的，18 节就很好解决了。犹太派基督徒要求人行律法，做为得救的必要手段，等于是又回到“人靠自己的行为得救”的架构上，这架构在保罗而言，早在大马色的路上就已完全垮了。保罗若行律法，充其量只能显示他是个犯罪的人（*parabatēs*），或是“触犯律法的”（吕译、NIV）。保罗在别处会解释，摩西律法的功能乃在定人的罪，不是叫人得救，它最多只能说是得救前的预备。

19. 对保罗而言，悔改归主是“一次成就，永远成就”，没有回头的经历。也许他对于亚拿尼亚来带领他之前，在直街上那三天所经历的黑暗和内心的挣扎，仍然印象深刻。律法将他带到死亡的门槛前，他是个判了刑的罪人，万念俱灰，没有希望。律法就是这样，若讲律法，他愿意“死”。他再也不会回到律法上，从那儿寻找生路。他舍弃循律法的途径将自己举荐给神，为的是能找到神在基督里赐给他的生命之路。

20. 接着保罗语气转趋平缓。他现在从个人属灵的经验来解释，他曾将一生黄金岁月投注在律法主义，为何现在却对它如此憎恶。从犹太教来看，拉比和律法的关系紧密如同夫妻，就好像中世纪的主教和教会的关系一样。现在离开了律法，另寻新欢，这是何等的背叛、不忠？在罗马书中，保罗就是以婚姻的比喻将律法和基督徒的关系阐释得非常清楚（罗七 3）。虽然加拉太书在许多方面好像罗马书的简本，⁶⁵但在加拉太书中，保罗并没有用婚姻的比喻，只有用“死亡”

的观念来表达一种关系的决裂，这点和罗马书倒是相同的。不论用什么比喻，要面对的是心理问题，他如何解释这种态度的幡然改变？对律法从迷恋到厌恶？

从许多方面来看，这一段是加拉太书的中心思想的一部分。不错，许多牧师都会使用这段经节，但我们必须明白，这一段的主要意义，不在劝勉人成圣，而是强调基督救赎工作的充分及有效性。它的确也谈到了基督徒服事的伟大动机；然而真正的要点是，信了基督之后，就和过去的思想、生活模式决裂。就程度来说，“使人称义的信”是全面性的，因此，这种“信”也是革命性的。

但保罗说“我已经与基督同钉十字架”，这说的动词 *synestaurōmai* 是指一个过去发生的动作，造成了永远的改变，是什么意思呢？要注意的是，虽然保罗谈过神秘经验（参：林后十二 2），此处却和神秘经验毫无关系。保罗纯粹是在声明自己和律法的关系，其实也就是他和基督的关系。这关系使他看事情的角度完全改变，用现代的术语来说，就是他洗了脑，生命因此完全改变。他的意思是，基督的死改变了基督和所有事物的关系，包括摩西律法，甚至所有律法；保罗的死亦是如此。对基督而言，十字架代表和现在的生命决裂。我们可以说，每个人的死都是一种决裂，只是基督的死有更深的意义，祂成全了律法，我们却根本不能行全律法。现在，对基督也好，对保罗也好，都不再有律法。因此，保罗向律法死，不再相信人可以藉着行律法来举荐自己给神。⁶⁶ 律法对他已完全失去吸引力。他早就在律法里做过垂死的挣扎，现在他已到达自由的彼岸。一生都怕死的人，在死亡来临时，反倒不再害怕，因为再没有什么好怕的。保罗亦然。穷其一生，保罗都在努力遵守律法，却又时时笼罩在恐惧的阴影下，深恐仍不得神的悦纳。现在，他看到了十字架，明白了只有基督的爱和恩惠能拯救他，他终于明白过去的恐惧不是没有道理。事实是，他不仅是“很可能”无法得神的心，他根本就是“不可能”得神的心。得神的心是他一生最大的盼望，然而他一生努力持守律法所累积的“善功”全是白费。保罗和任何一个外邦人一样，也必须承认自己是个罪人；这是治死“老我”，放下最后的一丝骄傲和自尊。旧的保罗已死，这

骄傲、自以为义的法利赛人所经历的死亡的挣扎，谁的体会最深？反过来说，面对了不能讨神喜悦的恐惧，有谁能诉说，他现在所享有的平安和释放？有谁能表达这灵里的释放所带给他的自由和喜乐？我们当然不该只用心理学的名词来诠释属灵的经历，但是了解我们的心理结构，的确能帮助我们进入保罗的内心世界。只要能进入他的内心，我们就会明白，保罗绝不可能重回律法的道路，藉着律法在神的眼前称义。

保罗辩论问题时，不会只谈负面，因为这不是他的作风。但是，像此处，由于争议问题的事关紧要，他也会先讨论负面。然后他立刻又谈到问题的正面，所得到的新的属灵生命和力量。现在活着的不再是我。活着？保罗当然活着，然而基督在他里面活着。过去他只见律法，律法支配他一切的思想；现在他只见基督，基督支配他一切的思想。基督是他生命惟一的意义（腓一 21）：每分每秒都倚靠基督，在一切事上都仰望祂。这就是基督徒的信仰，不论就主体或客体而论，它都是极其个人的。他是信神的儿子（因此十字架和父神的旨意结合），神爱他，为他舍己。

21. 慷慨激昂的陈述之后，现在平静地做整段总结。保罗的态度所流露的，是他对于神藉着基督所彰显的恩惠，满怀感激之情。而犹太派基督徒则认为恩典无用，或是废掉恩典。这再清楚不过，因为既然他们传的是回到遵守律法的道路上，这就表示他们认为神藉着基督在十字架上所做的不够，或没有效果。若果真如此，基督就是徒然死了，或是白白死了，“没有意义”（NIV），还不如不要死。这道理和逻辑是不容置疑的，连犹太派基督徒都无法反驳。于是保罗接着进行下一步的论据。

II 神学的论据（三 1-五 1）

保罗可以写完第二章就结束这封信，因为暴风雨已经过去，该说的道理也说完了。然而，保罗一想到加拉太人的境况，就心忧如焚，不能自禁，像在一章 6 节时那样，于是他再回到这问题上。因此从

第三章开始，他从神学的角度，或说得更正确点，从圣经的角度来论证这严肃的问题。也许对一个犹太人来说，这是很自然的做法，特别是受过拉比训练的人，论证问题时总不免要诉诸圣经上的证据。但也有可能是保罗知道，犹太派基督徒必会断章取义，拿圣经的说法来支持他们的主张。不管何者为确实的理由，当我们看到，有时保罗的论据有很浓厚的“拉比风味”时，应该不会感到意外。他的敌手受过的训练，使他不得不如此。他必须和他们站在一样的基础上，说他们能懂的语言，好让他们明白，叫他们无可辩驳。但所谓的“拉比式”，只是指他引用和处理经文的方式，不是指他对圣经的诠释。保罗所诉诸的圣经原则，不仅在第一世纪的加拉太适用，今日一样适用，只是我们的说法可能有些不同而已。保罗的拉比背景及此一背景对他解经（如果不是他的神学）的影响，已有许多人研究；关于他的犹太背景的研究，此时更特别有用（如 Davies, Daube, Schoeps, Munck 等人的研究）。不过，我们也要慎防过分强调这种背景在保罗思想中的地位。不论他的背景为何，他不是第一世纪的拉比，他是第一世纪的基督徒。

到目前为止，保罗已经从他个人的属灵经验，及基督教历史的事实来辩驳犹太派基督徒的错误教导。现在他要证明他的经验并非个人主观的幻觉，它是植基于神永恒的计划之上，这计划是神的话启示给我们的。但在进入这个论题之前，他要加拉太人看看自己的属灵经验，并将它和亚伯拉罕的类似经验串连起来。他这么做有两个目的。首先，他要加拉太人知道，他们目前的态度不仅和他个人的属灵经历矛盾，也和他们自己的属灵经历矛盾。保罗的心路历程并非伟大的圣徒才能有，而是每个基督徒都会经历且应该经历的，不论我们有多渺小。其次，他要他们看到，他们（保罗和加拉太人）的心路历程，和亚伯拉罕经历的一般，否则引用亚伯拉罕的例子就变成无关痛痒。正因如此，我们赫然发现，尽管外在环境极为不同，亚伯拉罕的问题竟然也是我们的问题。接着保罗再进一步指出，亚伯拉罕的解决之道自然也是我们的解决之道，因为亚伯拉罕的神也是我们的神。

保罗稍后还会提出一个更精彩的论点。亚伯拉罕本身其实也是外邦人，和加拉太人一样。他不是犹太人，虽然他是后来之犹太人的祖

宗。他也不懂摩西律法（尽管后来有的拉比声称他守律法），没见过圣殿，没听过饮食条规，甚至年轻时也没受过割礼——然而神早在他受割礼以前（好几十年前）就已接纳他（罗四 11）。他不仅是犹太人的祖宗，所有干旱的南地（Negev）上的外邦人的祖宗，也都可以追溯到他。此外，在神给亚伯拉罕恩惠的应许中，祂也特别提到了外邦人。犹太派基督徒引用摩西来支持他们的说法，保罗则引用亚伯拉罕的例子做后盾。前者引用律法，后者引用应许。如果犹太派基督徒诉诸几百年的传统、足以傲人的律法历史和摩西的约，保罗就诉诸更大的传统——亚伯拉罕的约，这比摩西的约要早好几百年。

保罗在罗马书中对这些论据有更详尽的发挥，但加拉太书已将这些论据的大纲、精华点出。前面保罗说他的福音不受外界的影响（特别是来自耶路撒冷的影响），的确一点没错，这里就是个有力的证据。一来，我们看到，保罗的福音在旧约的背景下，是多么的突出；二来，在他福音中这方面的真理，显然并非经过一段时间“发展”出来的。毫无疑问，他早期在亚拉伯时，必然就是这样看待他的福音和旧约内容的关系：大的架构神早已定好，不会再改变。

A 引言(三 1-6)

“无知的加拉太人哪，耶稣基督钉十字架，已经活画在你们眼前，谁又迷惑了你们呢？我只要问你们这一件：你们受了圣灵，是因行律法呢？是因听信福音呢？你们既靠圣灵入门，如今还靠肉身成全吗？你们是这样的无知吗？你们受苦如此之多，都是徒然的吗？难道果真是徒然的吗？那赐给你们圣灵，又在你们中间行异能的，是因你们行律法呢？是因你们听信福音呢？正如‘亚伯拉罕信神，这就算为他的义’。”

1. 要诠释这一段，最好先将整段大意略述一下。因为这一部分是加拉太书的中心要旨，确定了要旨，才能决定其中各细节的意义。保罗并没有说加拉太人犯了什么不赦的大罪，但他责备他们的无知、愚昧（*anoētoi*）。二次世界大战后，有一群牧师悔恨他们被“邪灵”误导，他们悔恨到不能自拔，陷入歇斯底里的状态，直到一个资深牧

师站出来给大家一个当头棒喝：“我们真是愚蠢透了。”他们才被拉回现实中来。保罗从未否认人的内心有属灵的战斗，没有人比他更坚信邪灵势力的存在和运作的力量（如参：弗六 12），然而，这不能成为加拉太人推卸责任的藉口。只因他们没有用逻辑来判断，才会使他们的神学前后矛盾。的确，读到保罗这一段精辟的分析，我们就会奇怪，这么简单明白的道理为何从前没看出来？这就是保罗，一个受过严谨训练的神学家，一个被圣灵充满的人。保罗从未以“无知”来贬低人的智慧，只是人性既堕落，悟性也跟着堕落了。人的头脑和其他部分一样，都必须回到神的管理之下才行（参：林后十 5）。既回到神的管理之下，保罗和其他神学家一样，热切地要求我们，事奉神不仅要用灵性，也要用悟性（见：林前十四 14 及下）。一方面，保罗相信，属灵的事只有属灵的人才能看透（林前二 14）；另一方面，他也相信，若把神学的定义扩大，它不过就是圣经内容的文法规则和逻辑而已。

有些学者认为，这句的“加拉太人”显示出这封信的目的地所在（见导论[I 加拉太人是谁]一题）。这封信是写给加拉太的众教会（一 2），而大部分的学者都认为，“加拉太”指的是一个地区，而且可能是行政区；它不是指种族上的加拉太人，因此我们不知道收信人是加拉太省北方的凯尔特人，或是南方城市里多元种族的人。但是，如果保罗称他们为“加拉太人”，是否可能就是指种族上的加拉太人呢？若果是如此，“加拉太人”指的就是北方高原上的凯尔特人。然而，如果保罗称整个地区为加拉太（目前看来如此），他当然可以称住此区域的人为“加拉太人”，不论严格地说这么用是否恰当。

虽然在希罗文献里曾有人用 *aphrones*（愚蠢）这个词来描述“加拉太人”，但也只是偶然提到而已，加拉太人从未成为罗马社会的笑柄。保罗说“无知的加拉太人哪”，意思不是“你们这一群无知的乡巴佬啊！”他会严厉地责骂犹太派基督徒，但不可能用侮辱的字眼，来骂他所带领归主的人，更何况他此刻的目的，是要他们能明白他的话。同样的，如果想藉着比较凯尔特人的种族特色和加拉太人的情况，来找出加拉太书的受信地点，也是相当不智的。路德就是这样推理，说加拉太人就是德国人，因为他们的情况和那时的德国人极为相似。

也许最好的诠释是，加拉太人就是我们每个人，若这么看，路德的说法当然也算正确，因为这种善变本是人的天性。这也是这封信所以如此不受时空限制，普遍适用的缘故，它对每一时空里的每一个基督徒说话。否则，它不过是历史文献，只有考古学家会对它有兴趣。

不过，不管加拉太人是谁，保罗也不完全怪罪于加拉太人。他问：谁又迷惑了你们呢？⁶⁷ 英文的 *fascinated* 一字是从拉丁文演变而来，字根与 *ebaskanen* 是同样的意思。我们可以想象，那些从耶路撒冷来的文士说得天花乱坠，单纯的加拉太人听得如痴如醉的那幅景象。但是保罗不愿浪费时间来谴责那些假教师，他们自己必须到神的面前交帐，只有神能判断人心（林前四 5）。有人认为，谁（*tis*）用的是单数，正好和前面一章 8 节的用法一样，所以应该是指“犹太派基督徒的领导者”。他们又说，这也证明保罗不知道这位带头者的姓名，但不尽然。这一句强调的是迷惑这个动词，至于这人或这群人是谁无关紧要，保罗并没有多大兴趣。保罗将福音传得明明白白，加拉太人却能忘掉其中最重要的一点，可见他们是被迷惑了。再进一步推，这一句虽也可以译为“谁嫉妒你们？”但意思不可能对。即便是犹太派基督徒真的暗中嫉妒加拉太人在基督里的自由，这也不是保罗此处的重点。

在加拉太人眼前，耶稣基督已经公开被描绘为钉十字架的，或作“公然展示钉在十架上”（NEB）。和合本作“耶稣基督钉十字架，已经活画在……”。这可能是指保罗初次到加拉太布道时所讲的内容。哥林多前书二 2 显示，保罗的神学思想中心就是耶稣钉十字架的事实；这并非偶然，而是他清楚定下的主题。*proographē*（公开地画出来），意谓“描绘”或“张贴”，像市民海报那样，相当于现代马路边的大型看板，谁都不会错过。另一个可能的意思是“被公开地传扬出来”（BAGD），这就更明显的是指保罗公开地传讲基督。讲道的人就是神的使者、神的公告员（提前二 7），这在新约里相当普遍。

钉十字架（*estaurōmenos*）的动词时态很有意思，它是完成被动分词，表示一个过去发生的动作，导致一个继续不断的结果。NEB 译为“在十字架上”，所以这一句我们可以读为“耶稣，被钉的弥赛

亚”。只这句话就足以叫犹太派基督徒站不住脚，如果他们能懂这句话的话。事实上，这一句是道道地地的希伯来话。

2. 现在，只要一个简单的问题就可以证明加拉太人的无知：他们的基督徒生命是如何开始的？用保罗的话说就是：你们受了圣灵，是因行律法吗？不，事实很清楚，人不能藉着遵守律法来得到圣灵，圣灵是神白白的恩赐。那么，如何接受圣灵？藉着听福音，并且凭着单纯的信心接受神所应许的恩赐，用保罗的话说就是听信福音，要“听”和“信”。当然，加拉太人知道这不仅是保罗经历的真理，也是他们经历的真理。犹太派基督徒若真是基督徒，也必定有同样的体验，不过，保罗现在不是对他们说话。

ex akoēs pisteōs 有好几个可能的译法：用信心来听 (RSV) “信你听到的” (NIV)、“藉着因信得救之道” (NEB)、“听和信” (NEB)。最后这个译法似乎最好，不过和前者并无多大差别。与此相对的是 *ex ergōn nomou*，藉着律法的工作，意即“守律法” (NEB：和合：“行律法”)。在保罗看来，听很重要，信道是由听道而来，这也是为何传讲神的道是如此重要 (罗十 14-17)。我们必须先听到神所应许的圣灵，然后才能享有神所赐的圣灵，关于这重要性，我们可以比较以弗所有些信徒未受圣灵的洗的例子 (徒十九 1-7)。举这例子的意思，并非强调，受洗的仪式或经验，和加拉太人得到神赐圣灵有关，重点是他们信了福音，以及他们信道以后最初的反应。使徒行传的前面几章，完全看不出神赐下圣灵和外在的仪式有关；提摩太前书四 14 的“众长老按手”是否为补行的“按立”之礼，亦无法确定（“按立”是现代术语，用在当时可能不当）。甚至在使徒行传的记录里，圣灵也曾在使徒为信徒按手之前就浇灌下来，例如十章 44 节，圣灵的赐下甚至是早于洗礼。因此，赐下圣灵紧接在洗礼之后，只能视为某些人的个别情况和一种象后意义。保罗在他所建立的教会是否仍持续按手的仪式，我们不得而知。无论如何，既然保罗不是十二使徒之一，耶路撒冷的一群人必然认为，保罗的举动就算有效，也是不合常规。

3. 保罗惯常将一个过程的头尾做对比；此处他拿圣灵 (*pneumati*) 和肉身 (*sarki*) 做对比。本书限于篇幅，不可能讨论这两个字

的意义，⁶⁸事实上，也不需要讨论（不过，见，四章 23 节的注释），因为此处它们的主要作用只是对照比较，在神学上的意义不大；它们是和加拉太人领受福音后的惟一选择有关。NEB 将这两字译为“属灵的” (the spiritual) 和“物质的” (the material) 也是可以的。“属灵”的“灵”一语双关，可以是灵魂，也可以指“圣灵”，因为加拉太人成为基督徒，就是从领受圣灵开始。保罗的意思是，基督徒的道路从头到尾都是“超自然的”，而犹太人的道路（不论其源头和设计是什么）则是彻底“自然的”。每个宗教都是要人靠自己的努力来救自己，犹太教亦然，惟一差别只是犹太教知道得多一点而已。从这角度看，犹太教不过是“另一个宗教”，尽管它在神预备基督的福音的计划里，有其永恒的价值 (三 24)。

4. *tosauta epathete* 的意思有些含糊。可以指你们经历了这么多事情，也可以指“你们受了这么多苦” (NIV)。如果采后者的意思，就是指加拉太人受到肉身的逼迫。若我们认为“加拉太人”是加拉太省南方的居民，早期该地的信徒所受到的逼迫，在使徒行传十四 19 中可找到充分的证据，逼迫他们的有犹太人，也有当地的人。

然而这句话的意思也可以是：“你们经历了这么多奇事，都是徒然的吗？” (NEB)。这个解释和上下文意对照，更为恰当，因为上文谈到神赐圣灵，下文谈的则是接下来所经历的神迹奇事 (5 节)。如果那些教会是在南加拉太的话，使徒行传十四 10 就是他们经历神迹的明证。当然，除此之外，必然还有许多类似的经验未被载入。⁶⁹ 保罗实在不愿相信，这些经历竟成徒然 (*eikē*)。因为如果加拉太人从福音倒退回到半犹太的信仰，就意味着不仅圣灵的工作终止，而且他们还不如不曾有这些经验。就他们来说，基督死得枉然，神赐圣灵也是白费。

5. 赐给你们圣灵的赐 (*epichorēgōn*) 字，在古典希腊文中有一段趣史，不过，在希腊时代，它的主要两个意思是“给、白白赐与”及“支持、帮助” (参 BAGD)。这两个意思都很适合用来描述神赐给基督徒圣灵。至于行异能，高瑟引用了盖士曼 (Käsemann) 的话如此解释：“没有热诚，基督教就不成为基督教……没有奇迹、没有大

能、没有异能的基督教，久未闻矣！”盖士曼以偏概全的看法，未必人人同意，但放在这段经文中，却也算中肯。关于这点，详见导论[VII C 神迹奇事]一题。

6. 保罗将加拉太人的经历和自己的经历结合起来后，再进一步将它与亚伯拉罕的经历结合，然后进入这一段的主题。“这正是亚伯拉罕所做的，”保罗画龙点睛的说。亚伯拉罕和加拉太人一样，信神，信靠神的话，而神则接纳他的信心和信任，仿佛他在神的面前为义，因为若靠他自己的努力，这是永远达不到的标准。没错，这就算为义。换句话说，亚伯拉罕能进入这特殊的福分，是由于他先体认到，他自己不能做什么，并向神承认这事实，将自己完全交给神，让神为他做他所不能做的事。这就是“信心”的吊诡之处，对亚伯拉罕如此，对我们也是如此。不再试着为自己做什么，接受这谦卑的位置及全然的信靠，亚伯拉罕就“称义”。这并非如某些人说的“法律虚拟”。惟有持这种态度的，神才视为义，其他的态度都是顽梗的骄傲和自以为义，这是神所阻挡的（雅四 6）。

B 亚伯拉罕的信心（三 7-9）

保罗陈述了基本的原则后，现在他要加拉太人看到，亚伯拉罕的经历和他们的关系。他的做法就是仔细地解释创世记的经文。我们难以确定这些外邦信徒对旧约是否和保罗一样的熟悉。不过，就南加拉太地区而言，倒是有不少的犹太人（如半个犹太人的提摩太就是），在当地教会可能有很多从犹太教改信基督教的人。无论如何，不管加拉太人是否熟悉旧约，新约时期教会使用的惟一圣经就是旧约。像保罗这样的传道人，若要使用“经文”，当然就是用旧约；然后他还会加上耶稣的生平事迹及其言论，以证明耶稣完成了旧约的预表。此外，我们已知，犹太派基督徒的理论也是拿旧约做依据，特别是摩西律法，因此战场必须在旧约上。

“所以你们要知道，那以信为本的人，就是亚伯拉罕的子孙。并且圣经既然预先看明，神要叫外邦人因信称义，就早已传福音给亚伯拉罕，说：‘万国都必因你得福。’可见那以信为本的人和有信心的人

伯拉罕一同得福。”

7. 现代学者有时对于保罗“拉比式”的解经有些不耐，但若我们能有点耐心，就会看到其背后隐含了相关的神学原则。如此，就一点儿也不勉强，也并不困难。也许以信为本的人（*hoi ek pistēns*）是和“奉割礼的人”（二 2）相对，它指的是那些和亚伯拉罕一样，信靠神，让神来成就他们不能靠自己达成的工作，亦即，不靠自己的努力在神的面前显为有价值。保罗说，这些人才真是亚伯拉罕的子孙，他们在救恩的信仰上，和亚伯拉罕有相同的血统。不过，亚伯拉罕的子孙（*hyioi Abraam*）也可译为“真正的亚伯拉罕”，这和犹太人的习惯用法相符，例如，他们称邪恶的人为“恶魔（Belial）的子孙”。但是，由于犹太人强调和亚伯拉罕肉身血统的关系（参：约八 33），保罗强调的就是和亚伯拉罕属灵血统的关系，因此，此处似仍以维持传统译法（亚伯拉罕的子孙）较恰当。

8. 当保罗说“圣经说”或此处的圣经预先看明，这只是希伯来人引用圣经的习惯说法，并非忽略圣经内容与神的主权的关系。对保罗而言，“圣经说”（例：约十九 37）就等于是“圣经的主说”。因此，这里保罗的意思是，圣经的说法恰当，而且正是神后来在基督的福音里所要做的。在保罗看来，此种预示并非偶然，而是那位圣经里的神所定下的详备的旨意。若要研究保罗的启示神学，就必须考虑到这点。

要叫……因信称义（*dikaioi, would justify*）可能最好不要当成未来式，尽管在新约里的希腊口语和英语口语里，现在式常有未来式的含义。我们最好将它看成现在进行式，且译成“叫……因信称义”

（*justifies*）。叫外邦人称义的是神，祂让他们称义，完全是基于他们的信和全然的交托信靠。这本就是神在和亚伯拉罕立约的那一刻所做的。亚伯拉罕的称义和我们的称义，其原则完全一样。亚伯拉罕和我们的惟一差别就在，人能如此称义的理由，现在已在耶稣基督里对我们显明。

明白了这点，要解释预先传福音（*proeuēgelisato*）也较容易。这句话表面上看，圣经是传福音的主体，其实真正的主体是神。一方

面，基督徒不会说在耶稣的受难前就有福音；但另一方面，此处预告了福音。事实上，不止是预告福音，它几乎就是福音，因为神处理人性的方式是永恒如一的。希伯来人也常将亚伯拉罕视为先知（创二十7；约八56）。*eneulogēth{esontai}*（蒙福）这字背后的希伯来文，其确切的意义有很大的争议。它可以译为“祝福”，也可译为蒙福。若是前者，意思就是，外邦人想要彼此祝福时，就会说“愿亚伯拉罕的神祝福你”，因为他们想不到更高的祝福。如此，且不论创世记十二3怎么译，十八18若译为“祝福”并无不可。然而传统的犹太解经，都采用被动语态的“蒙福”，保罗此处显然也是这样的用法。

9. 最后，保罗再举一个明显的事实，为这一段做个圆满的总结。那就是，“以信为本的人”事实上此刻就在享受神的祝福，和信靠神的亚伯拉罕一样。虽然以信为本的原文 *pistō*，在语意上可以有主动与被动两种意思，但此处很清楚的是主动态，意思是“信靠”，不是被动态的“被信靠”。罗马天主教用 *the faithful* 来描述信徒，就是承袭希伯来原文，保留了它的暧昧性。

C 谁受咒诅？（三 10-14）

现在保罗必须立即转身，对付另一来自侧翼的攻击。犹太派基督徒这时必然对保罗的说法感到不耐、愤怒。他们会说，“我们谈的是律法，为何要扯上亚伯拉罕？亚伯拉罕只是神启示的开端，几百年后，神颁布摩西律法，才是启示过程的最高潮。以色列人就是藉着遵行律法来寻求救赎。如果神因怜悯我们，在亚伯拉罕时代用了别的方法，那是因为那时还没有律法可守。”的确，有些拉比浪费了许多精神，想要证明，希伯来人的先祖（特别是亚伯拉罕），虽然没有得到神明白启示的律法，但他们仍遵守了律法。但是，证明了这点，最多只能更加肯定亚伯拉罕的可敬，不能证明他们那套系统的一贯性。犹太派基督徒向加拉太人所传的是，要得救就必须遵守摩西律法（至少遵守一部分）。因此，对他们而言，亚伯拉罕和行律法的问题毫无干系（除非他们真的相信，亚伯拉罕也守了全部的律法）。但对保罗而言，亚伯拉罕和律法的关系才是最重要的关键。

保罗时代的犹太律法专家普遍有一个看法，认为不明白律法，又对律法没有兴趣的一般百姓（*am hāāretz*，“地上的民”），都已在神的咒诅之下（参：约七49并对照圣经以外的文献使用的更强烈的措词）。现在保罗反将一军，谓真正在咒诅之下的，不是外邦的罪人，而是犹太律法专家。咒诅的详细意义后面会讨论，现在的主要问题是“谁受咒诅”，这点保罗很清楚。

“凡以行律法为本的，都是被咒诅的，因为经上记着：‘凡不常照着律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅。’没有一个人靠着律法在神的面前称义，这是明显的，因为经上说：‘因信称义的人必得生。’”

10-11 节我们可以改述如下：“以行律法为本，寻求神的接纳的人，都是被咒诅的，因为经上记着：‘凡不坚守律法，没有照着律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅。’没有一个人靠着律法在神的面前称义，这是明显的，因为经上说：‘因信称义的人必得生。’”

10. 把这一段阐释改述后，它的意思才会更清楚。保罗有意地将以信为本的人和以行律法为本的人做对比。若用一般的名词来说，前者就是基督徒，后者就是犹太人。但是对保罗来说，“以……为本”的对比分法，能将其内涵表达得更清楚，因为它们代表接近神的惟一两种可能的选择。我们要不就是完全倚靠神的恩典，不靠自己的善功；要不就是全靠自己的善功。就这点来看，亚伯拉罕就是前者的鼻祖，犹太派基督徒（尽管他们声称也信靠基督）就是后者的先锋。

那么，受咒诅是（*hypo katarān*）什么意思？在新约里，保罗有时似乎是让“愤怒”（*orgē*）和“咒诅”（*katarā*）不必然有相连的关系。没错，在罗马书中，我们可以加上一些抽象的名词，如罪、死亡、律法和其他的东西，把“咒诅”的意思扩大。但是“咒诅”指的不是神学观念上和神敌对相抗的邪灵的力量，也不是来自神的一种抽象的、要执行某任务的力量。这里的“咒诅”只是个一般的犹太述词，很多情况下，这个述词很抽象，但旧约的某些经句可以解释这现象。就这抽象的“咒诅”一词来说，其历史源远流长，可以上溯至创世记

三 14-19, 下推至玛拉基书二 2。⁷⁰ 仔细检视创世记三 14-19, 或是四 11-12 类似的经文, 就可发现, “咒诅”指的是神对于人的罪所做出的个人化的反应。它根本就不是那种盲目、非个人的力量。

“但这都是在神颁布律法之前的情况!”犹太派基督徒也许会如此反驳。所以保罗立即将话锋转到神颁布律法 (Torah) 之后的那段时间。他引用申命记二十七 26 来证明, 不能坚守并遵行律法的人, 一样受到咒诅。没错, 在希伯来文圣经中, 这一节经文没有“都” (all) 这个字, 只说“不坚守遵行这律法言语的, 必受咒诅”; 对此, 百姓都回应说: “阿们!”, 表示他们接受这样的规定。然而一切 (all) 这个字出现在下一节的经文中: “谨守遵行他的‘一切’诫命” (申二十八 1)。所以, 保罗可能是将这两句经文的意思合并。⁷¹ 现在, 既然人明显地不可能遵守一切的诫命, 那么, 所有想要遵行律法的人都必然会在这咒诅之下。这点拉比们都明白; 保罗则是在他归主前有切身的体验。但对拉比们而言, 他们没有别的出路, 只能紧紧抓住“先祖们的善功”特别是亚伯拉罕的。这就是为何犹太人会如此强调“亚伯拉罕的后裔”的身分, 以及身体上的割礼记号, 因为割礼是神和亚伯拉罕立约的保证。一般的犹太人都真心地相信, 受了割礼的亚伯拉罕后裔, 绝对不会去欣嫩子谷 (Gehenna, 恶人最后受惩罚之地的代称)。我们能嘲笑他们这种想法吗? 想想现在, 不也有好些人以为, 成为教会的“会友”, 或受了洗礼或其他仪式, 就是某种保证吗?

11. 现在保罗要进一步证明, 没有人能藉着“行律法”在神的面前称义。对保罗而言, 没有人能藉着律法“得生”是明显的事实, 也是拉比们悲伤的结论, 和他自己亲身的体验。如果人可以藉着行律法得到“真生命”, 圣经就不会提供另一条得生命的道路。此处保罗只是简要地点出, 在别处他才详说这是他对圣经的理解。⁷² 保罗引用的经节是哈巴谷书二 4: 因信称义的人心得生或义人必因信得生。

哈巴谷书二 4 正是保罗的伟大教义“因信称义”的关键经句。他在罗马书一 17 也有力地引用了这一节; 另外, 希伯来书的作者 (不详), 在十章 38 节也引用了同样的经句。现在常有人会问: 保罗如此解释这节经文是否公正客观? 是否他个人强加附会? 这个问题只能

从保罗对旧约的态度, 和他如何使用旧约来回答。⁷³ 没有人会怀疑保罗的属灵经历, 也没有人会怀疑这是他对这一句经文的诠释。但有人会说, 既然保罗两次引述该节经文, 可能就是这句经文给了他新的属灵光照。然而真是如此吗?⁷⁴

简单地回答这问题, 首先, 保罗根本不是拿这节经文来证明“因信称义”的教义, 他只是用它来阐释这真理。要证明这真理, 他是拿神对待亚伯拉罕的方式为证。这个属灵真理在圣经的别处早已说得明白, 这句经文不过是个适合把这真理挂起来的钉子。其次, 保罗并没有强解哈巴谷书的这句经文, 特别是如果我们将他的引文翻译成因信称义的人必得生 (RSV 和 NEB; NIV 沿用旧的译文: “义人必因信得生”)。甚至在旧约里, “信实”和“信靠”之间的区分也并不很清楚, 正如新约里的 *pistoi* 一字, 同时也有这两层意思。

接下来的论证就顺畅、容易得多了。12-14 节经文如下 (括弧内为作者补充):

“律法原不本乎信 (律法和‘因信而得到神的恩典, 得以称义’这观念毫无关系), 只说: ‘行这些事的, 就必因此活着。’基督既为我们受了咒诅, 就赎出我们脱离律法的咒诅, 因为经上记着: ‘凡挂在木头上都是被咒诅的。’ (而基督就是被挂在木头上) 这便叫亚伯拉罕的福, 因基督耶稣可以临到外邦人, 使我们因信得着所应许的圣灵。”

12. 加上括弧内的补充, 保罗的思路就更清楚了。当他说律法原不本乎信, 并非指律法本身, 而是指将律法视为积善功、讨神喜悦的手段。⁷⁵ 在这封信的后面我们就可清楚看到, 保罗并不反对律法本身。我们务要记住这点, 因为这是保罗神学里, 犹太派基督徒不能接受的一个层面, 若不细读, 弄不明白。当然, 律法本身在多处都要求必须遵行律法里的诫命。保罗此处只将利未记十八 5 做了摘要, 原文是: “所以你们要守我的律例、典章。人若遵行, 就必因此活着。”每个犹太人都同意, 律法关心的是“行出来”, 这是显而易见的, 不需要保罗证明。每一个“自然宗教”的系统, 都是倚靠“行出来”,

因此，就这点来看，摩西的犹太教已经变成一个道地的“自然的”系统，不论其原始的目的为何。

13. 赎出 (*exēgorasen*, BAGD 引述 Deissmann 主张的含义：“买回来”)⁷⁶ 所隐含的赎身的比喻，让我们对赎罪有新的了解。新约在别处也有此比喻，例如彼得前书一 18-19，还有使徒行传二十 28 中保罗自己也提到。不过，既然此处保罗的重点不是谈救赎的方法，我们只需简略带过。我们因为不能行全律法而受咒诅，当保罗说基督将我们从咒诅中买出来，他大胆地说基督为我们成了咒诅；(和合：“受了咒诅”)。此处以名词作形容词，一如上面的意译：NEB 的翻译也可以：“为了我们的缘故，成了咒诅之物”，不过这里则是名词当作另一名词用。哥林多后书五 21 里，保罗说基督“替我们成为罪”，和前者实为异曲同工(尽管现代解经家会将此处的“罪”理解为“赎罪祭”)。⁷⁷ 若回头对照前面的一章 8 节就很有意思，保罗说任何人传福音若与真的福音不合，就“应当被咒诅”。虽然一章 8 节的咒诅 (*anathema*, “走向灭亡的命运”)，和此处的咒诅 (*katarā*) 用字不同，但意思很相近。⁷⁸ 三章 13 节的被咒诅和 10 节的被咒诅相互呼应：基督为了救我们，愿意为我们接受那犹太派基督徒所该受的咒诅。

这里保罗引用的是申命记二十一 23：被挂的人是在神面前受咒诅的。他的意思不是指人只因为被挂就受咒诅，而是对以色列人而言，被挂而死是被神咒诅的一个外在指标。事实上，罪犯被吊死是因为违反了律法，违反律法就带来咒诅和惩罚。所以，对保罗或任何犹太人而言，基督所经历的那种死亡方式，是一种适当的惩罚。不论对犹太人或外邦人，十字架代表一个罪犯或奴隶的死亡，羞辱的死亡，但对基督徒而言，十字架还象后一个事实：挂在上面的基督愿意为我们忍受“咒诅”。不错，罗马人钉十字架的残酷方式〔最先被凶残的亚历山大·詹纽斯 (Alexander Jannaeus) 用来对付反对他的法利赛人〕，和早期犹太人将罪犯的尸体曝露在木头上的习俗，在许多方面并不相同，但就道德意义而言，则没有太大差异。(犹太人都知道钉十字架这种刑罚，参 Hengel)。⁷⁹ 基督受咒诅并不是仅仅因为他死在十字架上。保罗看到，基督死在十字架上在圣经里早有预表，因此，基督的

死是一种“应验” (*fulfilment*)，有更深层、更丰富、更完整的意义。而对于敌对保罗的犹太人而言，耶稣既是受了咒诅，死在十字架上，这就证明他不可能是神的弥赛亚。这点保罗毫不回避地给与迎头痛击。

14. 现在保罗说明，神如此作为的积极目的：这是神选择来实现祂的应许，叫外邦人得福的方式，这应许是祂向亚伯拉罕立定的。这里的外邦人 (*ethnē*) 和福 (*eulogia*) 字，是有意地和三章 8 节里的“万国”和“得福”相呼应。在保罗看来，神给亚伯拉罕的应许，只有从耶稣基督和祂的事工来看，才能理解，也只有耶稣基督才能成就这应许。保罗说我们时，是將他自己和外邦人视为一体，使这应许的内容更清楚生动；否则，这“我们”就是指犹太人和外邦人一视同仁。神对亚伯拉罕的应许，就是赐下圣灵。这正是保罗在加拉太书中如此强调圣灵的缘故；圣灵是其论据的核心要点。

D 律法废掉应许吗？(三 15-18)

当然，可能有人反问，即便如此，后来的律法仍可使前面对亚伯拉罕的“安排”作废。这问题可是基督教会的律师保罗最专精的，其立论鞭辟入里，敏锐如鹰，凌空俯击其敌手。

“弟兄们，我且照着人的常话说：虽然是人的文约 (RSV: 遗嘱)，若已经立定了，就没有能废弃或加增的。所应许的原是向亚伯拉罕和他的子孙说的；神并不是说‘众子孙’，指着许多人，乃是说‘你那一个子孙’，指着一个人，就是基督。我是这么说：神预先所立的约，不能被那四百三十年以后的律法废掉，叫应许归于虚空。因为承受产业，若本乎律法，就不本乎应许；但神是凭着应许，把产业赐给亚伯拉罕。”

这几句话背后的结论就是：因此，律法不能改变救恩的条件，不能将本是不配得的应许变为应得的报酬或“工价”。

15. 保罗现在举人的例子 (和合：“人的常话”)，也就是人的遗嘱 (和合：“人的文约”) 为例。他习惯以平信徒熟悉的日常事物来比

喻，以说明或证明属灵的真理。⁸⁰ 另一个极好的例子是，罗马书七 1-3，保罗以当时的婚姻律法来说明，从前归于律法的人，如何能改为归于基督。这和主耶稣以一般常识和直觉来驳倒那些神学专家的偏见，技巧是一样的（参：路十三 15，十四 5）。保罗用人的层次解释了他的道理后，就会进一步指出“更何况……”。路加福音十一 13 显示，主耶稣也是用同样的步骤来说明神赐圣灵的恩赐。

这里的中英文都无从捕捉原文的用字巧妙。“文约”（covenant）和“遗嘱”（will）是不同的字，但希腊文 *diathēkē* 可以有这两种意思（BAGD）。我们如果想到英文里的“约”（testament）字用法也很笼统，一如 Old testament 与 New testament 两个词句，若将此处译为“最后遗嘱与约”，就能保持该字的概括性，这笼统性只在圣经的希腊文里才有，七十士译本许久以来一直是用这个字来翻译希伯来文的“约”（*berith*）。对一般的外邦人而言，*diathēkē* 这个字就是“遗嘱”，别无他意，只在古典时期它才有“文约”的意思（BAGD）。希腊文里较常用来表示“约”的字是 *synthēkē*，但没有在新约出现。当然，对于信主的外邦人来说，神立“遗嘱”确难理解，遗嘱只在当事人死后才生效，神却不可能死。但希伯来书九 11-21 显示，对早期的基督教护教学而言，这点毫不成问题，因这“死”是指基督的死。

如果希伯来书的论证是新约里的标准想法，那么，对保罗而言，神的“遗嘱”必须在立约的祭物流了血后，才正式对亚伯拉罕立定。“死”已发生，自此之后，不能再在这遗嘱上追加任何附录，它当然也不能被几百年后颁给摩西的律法所废掉。在 17 节里，保罗用“预先立定”（*prokekyrōmenēn*）和“废掉”（*akyroi*）两个字的谐音，在中英文都很难再现。两个字都和立定（*kekyrōmenēn*，15 节或作“执行”）一字紧紧相扣，同时也使保罗的论据更坚强有力。加增 *epidia-tassetai* 的说法相当有意思（NEB：“附加条款”）。也许保罗指的是旧约某些地方记载，以拟人化的笔法，说神对祂的某些作为“后悔”。但就亚伯拉罕的个例来看，神从未后悔过什么。这点基督教和犹太教的神学都是一致的，不论后者对律法有多重视。

如此一来，关于希伯来或希腊罗马的法律里，立遗嘱人是否可以

更改其遗嘱的问题，根本不是重点。保罗的论据是：立遗嘱的人一过世，他的遗嘱就必须实现。

16. 插入这一节，使得保罗的论证变得有些复杂，不过若是把它拿开，也不会减弱论证的力道。保罗只是要强调他处详细讨论过的两点：第一，“遗嘱”（一定包含未来的承诺）里承受产业的人是亚伯拉罕。第二，另一承受产业的人是他的子孙，而这“子孙”，就最深的意义来说，就是耶稣基督。第二点其实并非必要的，其作用只是帮助我们看见，保罗的论据里那位没有被明白指出的重要人物。保罗和其他的希伯来学者都很清楚，*sperma*（子孙，字面意思是“种子”）这个字，即使是单数形式时，也可以表达集合性的复数；因此，它不需使用复数形式来表示“众子孙”的意思。保罗其实是用典型的犹太方式来指出，圣经此处用单数形式的“子孙”是很恰当的，因为惟有与一人连结起来，真正的应验才能到来，这人就是基督。此点大家都无异议，而且至少有些人会同意，这“恰当”的表达是出于圣灵的引导。⁸¹ 后面保罗就会用单数形的 *sperma* 来表示集合性的“子孙”。

17. 亚伯拉罕和律法之间的四百三十年是引自出埃及记十二 40，这是以色列人留在埃及的时间。这段期间有多长，各版本的说法有极大差异，因为古时的抄本要记录数字非常困难。但此处数字本身并不重要，其目的只是要显示，律法的颁布比亚伯拉罕的约晚许多。晚一百年也好，四百年也好，这先后次序是改变不了的事实。

18. 产业（*klēronomia*）可以改述为“救恩的产业”（BAGD），意思是真正享受到“遗嘱”里所给的好处。保罗在四章 1 节会再提到这观念，并说明基督徒就是承受产业的（*klēronomos*）。圣经里，承受产业和神赐圣灵是密不可分的，圣灵是我们得基业的“凭据”（*arrabōn*，弗一 14）。同样的，当保罗说应许（*epangelia*）时，他首先想到的就是神给亚伯拉罕的伟大应许；同时，将新约放进来，他必然也想到了神赐圣灵，一如第 14 节。同理，当保罗说赐给（*kecharistai*；更好的译法是“白白赐给”）亚伯拉罕时，他想的是更深的意涵——神对基督徒的“恩典”（*charis*）。对信主的人而言，神的“恩典”的化身就是基督。“赐给亚伯拉罕”用的是完成式，保罗可能是有意

强调这动作的“一次成就，就永远成就”，神已赐给人类一个永恒的恩典，后来的律法不能改变。

E 律法之目的为何？（三 19-29）

至此，保罗已把因信称义的道理证明清楚，也许加拉太人此时已被说服了。不过，也可能证明得过头，因为现在看起来律法似乎毫无用武之地了。对加拉太人而言，这点不是问题，倒是耶路撒冷的教会必定很难接受。犹太派基督徒会立即抓住这个漏洞，说保罗不仅不要人守律法（反律法主义），现在连理论上都将律法完全排除。在耶路撒冷的犹太基督徒圈子里，本就有这样的批评流传着，就是使徒行传二十一 21 雅各提到的。再者，根据保罗对神的计划的理解，他也必须将摩西律法在神的历史计划中的正确位置标示出来。他成为基督徒时，他也是个最道地的犹太人（罗九 1-5）。在第五、六章保罗会说明，因信称义并不会导致反律法主义，它只是过圣洁生活的开始。在别处他会说明，律法在基督徒生活中有其现在的价值，但现在不需对加拉太人谈这点，因为他们此时的问题不是不要律法，而是过度强调律法。因此，保罗现在要做的，就是阐明妥拉（律法）在神的拯救计划中的地位，一方面可以澄清别人对他的批评，二方面将神的计划的一贯性显示出来。

“这样说来，律法是为什么有的呢？原是为过犯添上的，等候那蒙应许的子孙来到，并且是藉天使经中保之手设立的。但中保本不是为一面作的，神却是一位。这样，律法是与神的应许反对吗？断乎不是！若曾传一个能叫人得生的律法，义就诚然本乎律法了。但圣经把众人都圈在罪里，使应许的福因信耶稣基督归给那信的人。”

19. 为了过犯 (*tōn parabaseōn charin*) 字面上意思很清楚，但不易诠释。也许保罗的意思是“为了约束人类堕落的天性”若如此解释，那么律法就有暂时的道德价值，不过是负面的。在基督来到之前，人性里并没有道德上的诱因或道德模式，能使人没有律法而不致放荡。NEB 的诠释较强烈：“为了定过犯的罪”，这也可能是对的；它和 22 节里的“把众人都圈在罪里”以及罗马书七 7-25 里保罗个人

的道德挣扎经验，都有关联。事实上，保罗确实曾大胆地宣称，律法的功用即在告诉我们，堕落的人类其道德是何等败坏。他不是说法律使我们成为罪人，而是律法显示我们是罪人。

犹太人相信摩西律法是藉着天使设立的，此种看法可能是基于出埃及记二十三 20；司提反向公会的陈述也提到这点（徒七 53）。此处保罗和司提反一样，也是遵循着正统的犹太说法。同时，他论证的方式也和希伯来书的作者一样，先承认这正统说法，接着证明，律法的优越性的说法，早已在基督里被超越。

同样的，保罗代表摩西接受“律法是经中保之手设立”的说法，这也是道地的犹太正统信奉。

20. 保罗承认了摩西在律法中的中保工作，但这点在他看来，似乎不是律法的优点，而是律法的缺点。他似乎认为，在神的应许中，祂“直接”和亚伯拉罕打交道，也“直接”和所有人类打交道。⁸²，没错，在基督教信仰中，在神和人之间有一位中保（提前二 5），但这位中保（基督）是神也是人，因此，藉着基督，神仍是直接和人类打交道。至于神却是一位 (*Theos heisestin*)，保罗是诉诸以色列人千古不渝的信条，这是没有一个犹太人胆敢质疑的。⁸³

21. 保罗已证明律法不能废掉神的应许，但律法是与应许作对的吗？断乎不是！从这简单有力的驳斥可以看出，这种想法在保罗看来几近于褻渎，因为这无异于暗示神自相矛盾。应许是来自神，律法也是来自神。律法存在的目的是与神一贯的计划有关系，显然它的目的不是使人活，它不能给人末世的“生命”，亦即“救恩”。如果妥拉（律法）能做到这点，那么律法和应许间就有对立，但妥拉的功用是让人对神的属性和祂对人的要求，有更清楚的认识，进而能更深地意识到罪。因此，神对祂子民的启示不是表示偏爱，而是赋与重责。保罗从未说外邦人对神的律法一无所知（参：罗一 19-20），但他的确说犹太人由于拥有摩西律法，因而更能深入洞察神的旨意（罗二 17-18），但他们也因此受责更深。

22. 因此，律法是把众人都圈在 (*synekleisen*，译为“群集”

更佳，或“囚禁”)罪里，一切都在罪的领域里。不论是犹太人或外邦人，现在都是站在同一个基点上。当保罗说“圣经”(hēgraphē)把人圈在罪里，他当然是指关于律法的经文。⁸⁴在罗马书三 9-20，他是从希伯来圣经的另两个部分——“先知书”和“圣卷”，来证明同一真理。但由于加拉太人的问题所在，保罗此刻特别想到的是摩西律法。NIV 的译法极好：“圣经宣告整个世界是罪的囚犯”。

近年来有许多研究 *to panta* (一切事物或“每一事物”)这个词的意义，特别是它和保罗“宇宙大拯救”观念的关联(弗一 22)。然而此处它应是指“所有的人”(新译；和合：“众人”)，而不是“万有”，因为保罗强调的是世人共有的罪性，而不是指罪的无所不及。

如果保罗只说了律法的负面性位置和目的，我们就会落在一个可怕的境况里。其实，在保罗看来，律法将我们定为罪人，叫我们无话可驳，其目的只是让我们成为有资格得救恩的人。义人根本不需要基督，基督来的目的就是要救罪人(太九 12-13)。从这角度看，甚至连律法的咒诅功用都仍是一种恩典，这也是保罗在 22 节后半段所强调的。23-26 节就是要详细阐明这层意义。

“但这因信得救的理还未来以先，⁸⁵我们被看守在律法之下，直圈到那将来的真道显明出来。这样，律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义。但这因信得救的理既然来到，我们从此就不在师傅的手下了。”

这几节里用了许多拟人化的比喻。此处的“律法”(nomos)没有加定冠词，所以是指一般的律法：加了定冠词的(ho nomos)才是特指摩西律法。不过，*pistis* (信)加了定冠词则有些不明确。它是指“信心”的原则，还是“亚伯拉罕的信心”，还是“基督徒的信心”(这只有那听信了福音的人才接受)？也许在保罗的心里这三者并无矛盾，因此，我们可以将它译为“(基督徒的)信心”，即后来此字的用法(如：提前四 1，和合此处译为“真道”)；或者，定冠词在此没什么特定目的，只要译为“信心”即神运行的原则。

23. NEB 将看守(*ephrourometha*)译为“在……的监护之下”

(NIV: 被……监禁)。这字原有两层意思，好的意思是“照顾”，坏的意思是“限制”，所以，也许译为“看管”能表达得更完全。后面的直圈到(*synkleiomenoi*，“被拘限”或是 NIV “锁起来”)；NEB 则作“我们同是囚禁的人”)则将限制的意图表达得很清楚，有意和 22 节的圈在罪里(*synekleisen*)相呼应。总的来看，律法并不是冷酷无情地监禁我们，它只是暂时地看管我们，直等到赦罪的到来。保罗一向认为，人“信”这真道和神的启示密不可分。显明出来(*apokalypthēnai*)和一章 12 节的真理前后呼应。若没有神事先的举动，我们不可能相信祂，这也是为何在保罗眼里，连“信”的本身也不是值得夸赞的(弗二 8)。

24. 保罗显然不愿予人错误印象，以为律法是个乖戾的狱卒，因此立即再换个比喻，律法好比小孩子的监护人(现中)或护送者(和合：“训蒙的师傅”)。我们想想过去老一辈家里聘请的启蒙师傅，严厉又古板；再想想忠心老管家负责护送小主人上下课的情景，对那管家的职责就能有些体会了。⁸⁶惟一不明确的是 *eis Christon* 两字，可译为直到基督来(现中、吕译)或“引我们到基督那里”(和合、NIV)。若就古时“启蒙师傅”的作用来看，后者可能较恰当。⁸⁷保罗的意思是，律法虽不能使人称义，但它的作用是要显明这伟大真理——我们只能因信基督而称义。所以律法不与“应许”冲突，也不是与它无不相干，相反的，律法是应许实现前不可或缺的一部分，因为它预备应许来临的道路。

25. 和小孩的保护人一样，律法有其历史上绝对的地位。然而一旦因信得救的理来到，律法就不可能成为称义的手段，两者不能并存(如犹太派基督徒想的那样)，因为律法的功用完全是预备性的。回到保罗的比喻来看，小孩一旦长大，就再也不需要仆人的管束。信了基督就使我们成为神的儿子，过去那套看管的模式就被抛弃。保罗可能也想到(此处没有明白说，但在林前四 15 里表达得很清楚)：尽管如此，小孩长大之后，对儿时的启蒙师仍永怀敬意；同样的，基督徒对于律法也常存敬意，不仅是由于它在救恩历史中的地位，也由于它永恒地见证了神的特质。由于后者的缘故，律法在基督徒的生命里

仍然有其地位，即使它现在已变成爱的律法或基督的律法（六2）。

26. 我们不知道这句应按照 RSV 与 NIV，译作神的儿子，藉着（耶稣基督里的）信心，还是“因信而成为神的儿女的人，整体成为基督的身体”。NEB 倾向后者，译为“神的儿子，与基督耶稣联合”。依文法来看，前者较好；依思想脉络来看，后者较好。

严格说来，这两种诠释的抉择是关乎神学问题，不是语言学问题，其关键处在于保罗的用语在基督里的意义。BAGD 对这词有讨论，并列举了相关文献。⁸⁸ 简要地说，这是保罗（及约翰）常用来表示个人和基督间的亲密关系的语词。这词隐含了一种亲密的相通，但不是吸收，也不是同化（见二20的讨论）。因为我们的个性虽然可以被这新的关系改变，但不能完全磨灭。因此，这联合的意义并不仅指在基督里的个人成为祂身体的一部分，它也指所有的基督徒合起来可以称为“基督的身体”。约翰将这持续不断的全然倚靠基督描述为“常在基督里面”（约十五4）。

接下来保罗要说明“因信基督成为神的儿子”的内涵。

“你们受洗归入基督的，都是披戴基督了。并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里，都成为了一了。你们既属乎基督，就是亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业了。”

27. 保罗说受洗归入基督，可能就是指前一句的“在基督里”所表达的新关系（见26节的注释）。洗礼是藉着“审判之水”淹过罪人，象后死亡和新生，以一种外在、看得见的形式结束旧的关系，建立新的关系。理想上，行洗礼应该就是受洗者内心新生命的开始，但是证诸新约，我们发现圣灵的赐下有时在受洗前，有时在受洗中，有时在受洗后，有的根本没有圣灵降临（参受洗了的亚拿尼亚和巫师西门的行径，徒五1-11，八9-24）。洗礼不仅有形地宣告个人和基督建立了新的关系，它也是我们正式加入基督徒全体的外在手段，这基督徒的全体就是教会，是基督的身体。⁸⁹ 对保罗而言，外在的记号和内在的恩典紧紧相连，因此有时他说到外在的记号时，就神学上看，毋宁是指属灵上的真实境况。但这在新约里是常见的现象，倒也不必说

保罗将两者混为一谈。此处保罗将两个动词并列：“受洗归入”和“披戴”，前者指身体的经历，后者指属灵的经历，毫无不协调之感。我们受洗了的人就披戴基督，好像穿上一件新袍。披戴（*enedysasthe*）一词在 BAGD 里有讨论，这比喻可能出自旧约，例如，圣灵“披在基甸身上”（士六34）。不论是圣经或世俗用法，“披戴”都是极丰富的比喻，特别是形容一个人的道德品格；以此比喻，但鲜活生动，就是世俗文学里的“扮演某个角色”的意思，只是在基督教的用法里，其内涵更深广得多。基督教圈子里“脱下”、“穿上”的用法，可能源自受洗前脱下衣服，然后穿上白色袍子的仪式，而用这两个动词来描述重生——将旧的习惯、本性永远地抛弃，换上新的——真再恰当不过。有趣的是，保罗整封信中提到洗礼只此一次，而且几乎是不经意的。

28. 原文有 *eni* 一字，这字在新约里等同 *enesti*（有），不过常和否定词放一起。在基督的身体里，即整体的基督徒里，不再有隔阂人的传统区别：没有文化的、语言的、宗教的（以犹太人和希利尼人的对照为代表）区别，甚至性别也不分。有人认为这句话对于犹太派基督徒又是迎头一击。⁹⁰ 犹太男人在祈祷文里通常会感谢神，没有生为外邦人，也没有生为女人；对此，保罗就说，在基督里，所有犹太教里那些阻隔在人中间的墙，不论受到多大颂扬，现在都已被击垮（弗二14）。当然，保罗所列举的这些“墙”也可能并无特殊意义，它们只是一般人熟悉的区别标准，因而被拿来做代表。

保罗的坚定立场（完全超脱任何区别），是因为我们在基督耶稣里都成为了一了（*heis*，或作“一个整体”；NEB 译为“都成为一人”，意思更清楚）。这“一”当然是有整体基督教会的观念在内，和“肢体”的概念（将所有基督徒视为基督的身体），也很接近。

29. 第28节用 *heis*（一人）而没有用中性的 *hen*（一事）并非巧合，在29节里得到明证。文法上来看，这句话是“你们既属乎基督”，但其实意义更强烈；它几乎可以改写为“你们既是基督身体的一部分”。因为保罗前面已说亚伯拉罕“那一个子孙”就是基督，现在他要将“基督承受产业”的应许应用到基督教会整体，因此，所有

“属乎基督”的人(集体)都是创世记篇章所说的亚伯拉罕的“后裔”(又是单数)。从此处也可以看出,保罗在三章16节时坚持“子孙”是单数,指一人,主要是从他的整体解经方法来看。他要我们先看到“子孙”指的是基督,其次才是在基督里的所有基督徒。

F 儿子和孩童的差别(四 1-11)

许多比喻是保罗喜欢一再使用的,人的出生和成长即其一。现在他就以此来比喻人心智的发展。前面第三章和此有关联的比喻是,管家(和合:训蒙的师傅)护送小主人上下学,不过,这监管仅限于孩童时期。

“我说那承受产业的,虽然是全业的主人,但为孩童的时候,却与奴仆毫无分别,乃在师傅和管家的手下,直等到他父亲预定的时候来到。我们为孩童的时候,受管于世俗小学之下,也是如此。及至时候满足,神就差遣祂的儿子,为女子所生,且生在律法以下,要把律法以下的人赎出来,叫我们得着儿子的名分。你们既为儿子,神就差祂儿子的灵进入你们的心,呼叫:‘阿爸,父!’可见,从此以后,你不是奴仆,乃是儿子了。既是儿子,就靠着神为后嗣。”

1. *nēpios* (孩童)在古典希腊文里原是“婴孩”的意思,保罗也在几处用过,如哥林多前书三1里,保罗说在基督里为“婴孩”的,只能喂奶,不能喂饭。此处,NEB将它译为“未成年人”也是合理,因为重点就是孩子尚未达到法定继承产业的年纪。然而如果保罗说的世俗小学指的是极基础的东西,那么他脑海里想的,应该就是幼稚园年纪的“孩童”。这般幼小的孩童比起奴仆强不到哪儿去,因为 *diap herei* 除了指“分别”(和合)外,还有“超越”的意思。

2. 保罗并没有重提“管家”(和合:“训蒙的师傅” *paidagōg-os*)的观念,因为他的重点不是在孩子的教育(译注:该字亦可作“启蒙教师”),而是在财产处理的问题。继承权虽然属于孩子,但是还没有能力管理。“师傅和管家”(*epitropous* 与 *oikonomous*)和三章25节的“训蒙的师傅”彼此呼应,⁹¹若要说这两者在神学上有区别,恐怕有些牵强,它们都可以代表律法的某些功用。“师傅和管家”是否

不同于“训蒙的师傅”,大抵取决于下一节里的世俗小学(*stoicheia tou kosmou*)的意义,以及它是否指犹太律法。⁹²这两者之间可能有一些细小的区别,保罗也许将“师傅和管家”想成教导律法的教师,不是律法。若果如此,它也可以代表那些怂恿加拉太人改变的犹太派基督徒。那么保罗的意思就是:你们过去也许在这些人的管束之下,现在不再是了。

关于预定的时候(*prothesmia*; 现中:“所定的日子”),BAGD引用的文献认为,是父亲指定其继承人承继产业的时间。对于保罗而言,这和第4节的“及至时候满足”是扣在一起的。在神的计划里,基督来临时,就是我们“成年”的时候。若 *plērōma* (满足)一字果真带有前诺斯底主义思想,它可能就和犹太的教导有关,因为后来的犹太诺斯底主义者,在其神学主张里尽拿这字做文章。保罗在后来的以弗所书和歌罗西书里,似乎针对此异端,以基督的神学予以反驳。然而在目前的加拉太书里,不见得带有这样的动机,保罗主要目的是阐释未成年人预备继承产业的问题。再说,这种推测未免过早,因为诺斯底主义是直到第二世纪才完全成形。

3. 主要关键还在“世俗小学”(*stoicheia tou kosmou*) 的意义上。在早期希腊文里, *stoicheia* 指的是最“基础的教导”,甚至是“字母”这样简单的东西。希伯来书五12的“世俗小学”就是这意思,此处也很可能一样,甚至歌罗西书二8和20,可能也是同样意思。如此,保罗所谓的“小学”指的就是宗教经验(不论犹太人或外邦人)的初级阶段,加拉太人早已经历过,但基督一来,这些都已成过时。⁹³BAGD指出,许多重要人物都支持这个诠释。它的好处是,可以同时适用于犹太人及外邦人。如果加拉太人在归主前信的是异教,就不能说他们曾在摩西律法的管束之下,但他们受普遍的道德法律的基本原则的约束。就这点看,犹太人和外邦人都是孩童。NEB边注采此观点,谨慎地译作“属于这个世界的初浅道理”:NIV,也译为“这个世界的基本道理”。

然而多数现代的注释学者,倾向将 *stoicheia tou kosmou* 译为宇宙原质精灵或“十二宫”。过去人们认为水、火、土、气等原质和星

象对人的心绪有某种作用力，现今的占星术对此仍笃信不移。由于第10节明白地说到，加拉太人谨守“日子、月分、节期、年分”，有人据而认为，译为“宇宙原质精灵”正符合当时一种怪异的犹太教情况，这种混杂式的犹太教在小亚细亚尤为多见。稍后的犹太诺斯底主义（不同于一般的诺斯底主义）就是从这土壤里发苗滋长。但另一方面，如果犹太派基督徒是从耶路撒冷来的坚守正统的犹太人，他们对此大杂烩式的信仰必然也会深恶痛绝，和保罗的反应一样。因为所有正统的犹太人都深信，犹大国被掳是由于玛拿西和其他人行了“筑坛拜星”之类的恶事（参耶十五4）。无可否认地，加拉太人以前若为异教徒，不管他们敬拜的神祇为何，其信仰系统内是有可能包含了占星术。不过，我们实在很难看出，摩西律法和占星术有关，出自保罗之口更不可能。

第9节里，保罗说这些“小学”“懦弱无用”(*asthenē kaiptōcha*)，但这并不能帮助我们确定“小学”的意义，它只能显示保罗认为，“小学”相较之下没有什么价值。⁹⁴后来的歌罗西书在二8及20也提到“小学”，但其用法已经过改变，因此意义可能和此处不尽相同：参欧布莱恩(O'Brien)的《歌罗西书注释》。此处的“小学”近似某些“哲学”和“传统”，而且不是在法定机构内传授，而是私下传授的。重要的是，此处的“小学”以及歌罗西书两节经文里的“小学”，都是和基督呈强烈的对比。⁹⁵

4. 读到神就差遣祂的儿子时，不免让人想到“使徒”(*apostolos*)的头衔。保罗与耶路撒冷教会对此还有争论。值得注意的是，保罗在一章17节的表白后（他将自己也列入使徒行列）在本书信就没有使用耶路撒冷的领导人“使徒”这个头衔。以“使徒”称呼基督也非绝无仅有：希伯来书三1就直接称祂为“使徒”，视祂为特别的“使者”（和合）或“代表”。⁹⁶

将基督描述为为女子所生(*genomenon ek gynaikos*)，强调的是他完全的人性；尽管我们可以想到“为童贞女所生”，但“童贞女”不是此处的重点。保罗没有提“童贞女”，并不表示他没有意识到这点。如果路加（路加福音的作者）也是使徒行传的作者，并且伴随保罗布

道旅行，保罗没有理由不知道，路加福音第一、二章记载的关于耶稣诞生的故事。对犹太人（不论是保罗或犹太派基督徒）来说，和“为女子所生”有关联的是创世记三15，耶稣就是该节所应许的“女人的后裔”，要击碎蛇的头。保罗必然也想到以赛亚书七14，其中提到“童女怀孕生子，给他起名叫以马内利”。

基督不仅降生为人，同时生在律法以下。此“律法”(*nomos*)若为摩西律法，就是指耶稣生为犹太人。不过，此处*nomos*之前未加冠词，因此也可以指一般的律法，那么耶稣就和一般人一样，在某种律法(*nomos*)以下。对保罗而言，所有的人都在某种律法以下，而犹太人是摩西律法(*ho nomos*)以下（不过，*nomos*有时不加冠词，也特指摩西律法）。根据新约，基督和律法有双重的关系，一方面祂成全了律法，一方面祂守全律法。此处保罗强调的是基督的身分和下一节的关系。

5. 基督生在律法以下，为要“把律法以下的人赎出来”。三章13节说明了“律法以下”的景况是“律法的咒诅”，即不能守全律法的人因律法而被咒诅。我们从这咒诅中被赎出来：我们也从律法中被赎出来，这律法是人想要自己称义的手段。得着(*apolabōmen*)也许是单纯的“得到”的意思，并不见得有“失而复得”的意味（因堕落而失去的权利）。*huiiothesian*是个法律名词，意思是收养儿子（和合：“儿子的名分”），但在新约里的用法不是宗教性的。这观念是从旧约而来，字倒不一定是，指的是神赐给以色列人的新身分，也是神呼召他们进入的新关系。NEB将它译为“儿子的名分”是极恰当的（NIV译为“儿子的权利”），这个字加上定冠词(*tēn huiiothesian*)可直译为“收养”(*the adoption*)，表示这是个抽象名词。

6. 接下来的动作就快了。保罗说，你们既成为神的儿子，神就差祂儿子的灵进入你们的心。如果这一气呵成的属灵变化过程能予以分割的话，我们可以说，赐下圣灵是使认养的儿子成为“真正从神而生的儿子”的必要步骤。因为惟有圣灵进入我们的心，我们才能确定我们是神的儿女（参：罗八16），然后才能坦然无惧地向神祷告。⁹⁷

第 6 节的“差”圣灵和第 4 节的“差遣”祂的儿子，用的是同一个字 (*exapesteilen*)，因此，此处圣灵被描述为祂儿子的灵并不奇怪。

“三位一体”中的基督和圣灵也没有因此混淆，只是凸显了两者之间关系的紧密。基督藉着圣灵住在我们心里（弗三 16-17），若没有圣灵住在我们心里，我们就不属于基督（罗八 9）。阿爸父是新约中传之久远的一个亚兰语词汇，在后来的希腊语中仍保留着。基督祷告时用的正是这字（可十四 36），初期教会尽管使用不同语言，他们祷告时也都称“阿爸！”这是孩子在家中父亲的昵称。

7. 保罗认为，这亲昵的称呼是圣灵住在我们心里的一个内在证明，我们喊“阿爸”时，就笃定知道我们不是奴仆，乃是儿子。⁹⁸而我们一旦成为儿子，就靠着神的恩赐成为后嗣。这两个观念是不能分开的。希腊文的 *ei*（假如）并不含有存疑之意；和合本译为“既是”是正确的，我们是小孩子没错，但因着神的恩赐却成为后嗣；这两个观念对保罗而言，是密不可分的。

8-10 节进一步分析，加拉太人所犯的错误的本质，这点倒挺耐人寻味。就我们所知，有人对加拉太人施压，要他们行割礼，而保罗认为，这是要求他们守全部律法的开端。不过，这一段主要是补充说明，在整个论证的理路上，并没有进一步推展。

“但从前你们不认识神的时候，是给那些本来不是神的作奴仆。现在你们既然认识神，更可说是被神所认识的，怎么还要归回那懦弱无用的小学，情愿再给他作奴仆呢？你们谨守日子、月分、节期、年分，⁹⁹我为你们害怕，惟恐我在你们身上是枉费了工夫。”

8. 神和“不是神”的对比是犹太人典型的观念。¹⁰⁰本来 (*physei*) 的用法很有意思，保罗在安提阿对彼得说，他们是“生来的”犹太人（二 15），现在他指出，不论这些“小学”是什么，它们“本质上”不是神的。若将这论题扩大，就牵涉到希伯来人关于创造的教义。对保罗而言，拜偶像最大的罪在于敬拜事奉受造之物，而不是造物主（罗一 25）；“宇宙原质”也好，“天体”也好，都是神所造的，不是神。

9. 圣经里的认识 (*to know*) 有很深的含义，不是表面知性上的知识而已。神和人之间的关系，夫妻之间的关系，都可用这词来表达。不过，保罗一贯的神学立场是，不愿意说人“认识神”，宁说人被神认识，以表明救恩不是人主观的或幻想的结果，而是伟大、客观的事实，是出于神的旨意。

关于小学，参第 3 节的注释。此处和第 3 节的解释并无不同，端看我们认为第 10 节是指犹太的节日还是异教的节日。

情愿再给他作奴仆：当然，犹太派基督徒并非有意地要加拉太人作奴仆，加拉太人也并非有意地重回过去属灵上的奴仆景况，但这是加拉太人目前所作所为，必然导致的结果，因此保罗要他们睁大眼睛，看清事实。

10. 我们无法确定，第 9 节的“小学”是否就是指加拉太人所守的月份、节期。保罗说他们谨守这些节期，可能只是举例证明，他们倒退回到宗教经验的“初阶班”。日子、月分、年分可以是指正统犹太教仪节历书中的安息日、月朔、安息年，而且依加拉太人的情况来看，如此解释最为合理。¹⁰¹它们当然也可以指类似邪术方面的节日，这在以弗所及小亚细亚部分地区颇为盛行（徒十九 19）。从使徒行传十九 13 可以看出，行邪术的有犹太异端，也有异教徒。在两约之间那段期间，犹太人对于看日子（吉日）特别有兴趣，这从伪经禧年书 (*Jubilees*) 可以看出。不过，加拉太人守的节日和犹太传统不见得有关，许多异教都会利用算命来定出黄道吉日和凶日。话说回来，如果这些“日子”、“月分”、“年分”是犹太教的礼仪，这就表示，除了割礼外，守节日是犹太派基督徒对加拉太人的另一要求。另外，从二章 2 节已知，他们也要求守饮食条规，加起来就有三个了。

11. 枉费 (*ei{kē}*) 和三章 4 节的“徒然”相呼应。前面保罗问加拉太人，他们信主的属灵经历是否徒然；现在他问，他们对所传的是否“枉费了工夫”。我们不能说，这两句经节就代表了保罗对于基督徒“一次得救，永远得救”的看法。在三章 4 节里，他虽迫切地想要挽回加拉太人，但他并不认为他们会失去救恩（若他们的经验真

是徒然的话)。此处的“枉费了工夫”也不见得如贝兹说的，带有讽刺的意味。

工夫 (*kekopiaka*; 吕译: “劳苦”) 隐含了辛劳和疲累, 保罗常用这个词来表达宣教事工的辛苦和磨难。如果这封信是写给南加拉太城市的居民, 我们看使徒行传十三、十四章, 就可略知保罗的辛劳概况。这里的“辛劳”和后面六章 17 节的“搅扰我” (*kopous parechetō*) 意思完全不同, 前者的意义是好的, 后者是坏的。

G 保罗盼望重修旧好 (四 12-20)

也许因为保罗想到了他为加拉太人受的苦, 因而语气一转, 变得较个人化。这封信整体来说, 虽充满了保罗的感情, 然而语调是非个人的 (和哥林多后书相反), 到此处才突然改变。有人认为, 之前保罗专注于神学问题和敌对他的犹太派基督徒, 较少想到加拉太人和他之间的个人关系。目前为止, 他最带有情感的字眼也不过是弟兄们, 这是基督徒间寻常的称呼。现在他回忆过往, 又说“弟兄们”, 但这次是带着亲切深厚的情感说的。

“弟兄们, 我劝你们要像我一样, 因为我也像你们一样, 你们一点没有亏负我。你们知道, 我头一次传福音给你们, 是因为身体有疾病。你们为我身体的缘故受试炼, 没有轻看我, 也没有厌弃我, 反倒接待我, 如同神的使者, 如同基督耶稣。你们当日所夸的福气在哪里呢? 那时, 你们若能行, 就是把自己的眼睛剜出来给我, 也都情愿。这是我可以给你们作见证的! 如今, 我将真理告诉你们, 就成了你们的仇敌吗?”

那些人热心待你们, 却不是好意, 是要离间你们, 叫你们热心待他们。在善事上常用热心待人, 原是好的, 却不单我与你们同在的时候才这样。〔译注: RSV 译为“那些人嫉妒你们, 不怀好意, 要离间你们 (离开“神的祝福”或“我的爱”), 好叫你们反过来羡慕他们。羡慕好的事原是好的, 不单我与你们同在的时候才这样。”〕我小子啊, 我为你们再受生产之苦, 直等到基督成形在你们心里。我巴不得现今在你们那里, 改换口气, 因我为你们心里作难。^{102,}

这一段难解之处很多, 幸亏影响不大, 也不致造成神学问题。许多地方模糊不清, 缘于我们对于保罗和加拉太人的关系, 所知太少。主张南加拉太说的, 在每个关键问题上, 似乎都可从使徒行传的记载中找到蛛丝马迹。的确, 如果这信是写给北加拉太人, 我们连一点参考的线索也没有。然而, 我们也不能确定, 使徒行传是否完整地交代了保罗在南方宣教的经过, 因此参考使徒行传并不真有太大的助益。幸好, 希腊原文本身很清楚, 各版本的差异相形之下不太重要。大家的看法都一样: 这一段里很多地方不能衔接, 但主要的问题是感情上的, 不是神学上的。

12. 原文开头的子句像我一样, 就叫解经家头疼。¹⁰³ 这句话可直译为“要像我, 正如我‘已经’像你们一样”。NEB 将它译为: “你们当设身处地为我着想, 因为我也设身处地为你们着想”虽然后面的句子和这样的语气并不相连, 但并不表示保罗不可能如此开头。不过, 另一方面, 这一句的意思也可能是“以坦诚和爱心待我, 像我从前待你们一样”。不论我们采哪一种解释, 这一句显然是保罗个人的要求, 希望和加拉太人恢复过去友善的关系, 这层关系显已被犹太派基督徒破坏殆尽, 只是其细节我们不清楚。此外, 还有一个解释也可供参考: “我为了你们成为外邦人, 现在你们竟要当犹太人?” (Betz)。

保罗说你们没有亏负我, 是客观地陈述事实呢? 还是如贝兹解释的, 他是生气地引用加拉太人可能说的话, 意思是“你们认为没有亏负我, 不是吗?” 根据贝兹的看法, 保罗要显示他的失望和愤怒, 只有将他们今昔的行为做对比。不错, 在哥林多书信中, 保罗确实常用这种方法来驳倒对手, 将对方可能会说的话先说出来, 叫他们无话可驳。但在加拉太书中, 我们完全找不到其他这样手法的例子。贝兹的解释较不具说服力, 他纯粹从修辞的角度来解释, 显得太牵强。

13. 保罗对加拉太人传福音, 是因为身体有疾病 (*di' astheneian*), 或可作“身体软弱”。许多人绕着这几个字争辩不休, 却都没有实质结果。主张南加拉太说的人, 有的认为这疾病是保罗被丢石头 (徒十四) 后引起的虚弱。但被石头打伤根本不是疾病, 圣经里也没有说保罗被丢石头后, 造成永久性的伤害。另外, 有些人假设保罗得的是

疟疾热，因而又有人讨论，南方的高原或保罗行经的沿海地带，是否多疟疾。其他的人则说北方高原的新鲜空气正是保罗需要的。不过，不幸的是，圣经并没有告诉我们保罗得了疟疾热。事实上，这句经文的意思很清楚，保罗的身体有某方面的毛病，至于是什么毛病，我们无从揣测。因此，译为“身体软弱”比“身体的疾病”（NEB）要中性些。¹⁰⁴使徒行传从未提到，保罗因病而延长停留在加拉太的时间，因此得以在该地传福音；而且，保罗似乎本就常为健康不佳所苦。不过，使徒行传没有记载，并不能做为我们判断的依据，因为使徒行传的记述不全，只择要记载而已，比如，哥林多后书十一 23-29 里，保罗提到他多次死里逃生的处境，却未见于使徒行传。倒是哥林多后书十二 7 显示，保罗似乎一直受到“一根刺加在……肉体上”（*skolops tēsarki*）的折磨，其实这几字译为“一根棍子戳入……身体”更好，这就暗示了极大的痛楚。¹⁰⁵

头一次，*to proteron* 较中性的译法是“先前”，但 NEB 边注采传统性译法“两次中的第一次”，如果后者正确，它就和这封信的写作时间及目的地有关联（参导论[III 加拉太书何时写成]一题）。比如，它可能指保罗第一次宣教旅行曾两次行经南加拉太。如果收信地址是北加拉太，日期就要晚许多，而事实上，要找出两次到北加拉太的记录实在很难，因为使徒行传惟一有可能提到北加拉太的地方，都没有记载保罗在该地讲道或当地的教会情形（徒十六 6，十八 23）。再者，既然在通用的希腊文里，*proteron* 的字义较为模糊，也许将它译为“先前”（NIV：最初）就可以了。二章 1 节里的“又”（*palin*）字很棘手，也是同样的问题，只是许多见证圣经的文献都将这“又”字略去了。

14. 我的景况对你们是个试探（RSV：和合：“你们为我身体的缘故受试炼”）。多数学者咸认，这试炼指的就是保罗身体上的那根刺（林后十二 7）。但是从手抄本来判断，这句经文译为“你们为我身体的状况受试炼”，可能更妥（UBS 及 Nestlé 版本）。这一手抄本的句子比较难读，所以可能是正确的。〔译注：鉴定圣经手抄本真确性的原则之一是，难读的比易读的，更接近原稿。〕依此解释，试炼指的就是“轻看保罗”的诱惑。如果保罗身体的毛病不仅造成他行动不

便，而且使他外观难看，这“试炼”的意义就更深了。依此，NEB 的译法“你们仍能抵挡诱惑，不因我的身体状况轻看我，厌弃我”，虽是发挥得自由些，但和下半节的“轻看”、“厌弃”连结起来，的确相当合理。不过，尽管合理，“轻看”和“厌弃”的对象显然是这“试炼”，因此最好仍将“试炼”视为保罗身体的问题，不管是什么问题。如此一来，“轻看”表面上指保罗的身体，实则指轻看保罗本人。¹⁰⁶NIV 将这句还自译为“你们为我的疾病受试炼”，并非所有人都能接受，因为涉及神学立场的不同。

“鄙视”是由 *diaptyo* 引申而来，“厌弃”则是 *ekptyo*（吐出来）的引申义，若采引申义，自然就不再是原来字面的意思。¹⁰⁷但有人以“吐出来”的字面意思来猜测保罗的疾病。依民间习惯，目睹癫狂或癫痫发作的人，需吐沫以防传染，有人以此认定，保罗为癫痫症所苦。¹⁰⁸然而加拉太书显然不是患癫痫的人写的，保罗若患了癫痫症，犹太人必然早就视他为被鬼附身的人。无论如何，仅靠“吐出来”这词猜测，证据太薄弱，不能成立。另一有趣的可能性是，保罗的思绪又回到前头三章 1 节的 *tis ebaskanen*，“谁迷惑了你们？”或“谁用邪恶的眼光看你们？”而抵挡邪恶目光的方法，就是吐唾沫。那么保罗是否指，既然加拉太人被犹太派基督徒“迷惑”，他们大概也可以认为，从前保罗也“迷惑”了他们？或者，如传统描述的，保罗“眼光锐利”，穿透人心，因而使加拉太人感到不自在或恐惧？如果保罗的毛病是眼疾，也许他的面貌会使迷信的人认为，他具有某种神奇力量，至少吕高尼人是如此误认。不过，这终究还是假设，没有证据显示，保罗的病和眼睛有关（参 15 节说明）；再说，传统对于保罗外貌的描述，也未尽可信。其实，这些细节的解释都并不影响这一段的主要意思。

无论如何，加拉太人没有以外观论断保罗，也没有怀疑他所传的道；他们更没有鄙视他或他所传的道。相反的，他们以他真实的身分——神的使者——接待他，如同接待基督本人。另一方面，保罗说到如同神的使者（*hōs angelon Theou*）时，也许他指的是最初到吕高尼时受到的待遇（徒十四 11 及下）。他们将严肃的巴拿巴当成宙斯，把变

化莫测又健谈的保罗当成希耳米 (Hermes)，希耳米正是希腊神的使者或“天使”。如果这封信的对象是南加拉太教会，这种猜测颇为合理，但毕竟未经证实，不宜做为解经的依据。

“神的使者”也可能指前面一章 8 节的“从天上来的使者”。保罗悲伤地感到，加拉太人对待那群犹太派基督徒过分热情，和当初待他的态度一样。或许，这“使者”也和摩西律法的中保有关，这是犹太派基督徒不断强调的重点，保罗在三章 19 节里已提到。保罗是加拉太人领受福音的中保，正如摩西是以色列人领受律法的中保。或者，这里“神的使者”只是一种夸张的说法，我们可看到，从“神的使者”到“基督耶稣”，这“如同”的比喻层级愈来愈高。保罗当然并未超出福音的范围，因为主已说过，接待他的使者，就是接待他本人（太十 40）。

不过，此处 *angelos* 也可以只是中性的“使者”之意。虽然“神的使者”通常是超自然的天使，但此处没有说明，我们宁可将它当成一般“使者”的意义。哥林多后书十二 7 里，保罗将肉体上的那根刺形容为“撒但的差役” (*angelos Satana*)，这“差役”的意义也很中性，不是真有个邪灵的化身。

15. 福气 (*makarismos*, RSV: “满足”) 所指为何并不清楚。显然是过去加拉太人曾享有的东西，但现在已失落。BAGD 很肯定这字应译为“福气”，但附加的解释是：“你们的想法让你们得福”。NIV 译为“喜乐”，NEB 补充为“我与你们同在时，你们是何等的喜乐”，一般人也做此解。或许，译为“你们当初的快乐”或“为自己庆幸”比较安全，对于快乐的原因预留了解释的空间，但和他们对保罗的态度有关系，则是毋庸置疑的。¹⁰⁹ 因为接着保罗说，他们若是能够，就是把眼睛剜出来帮助他，也都情愿。若有人以此认定，保罗得了眼疾，也未尝不可。第一世纪的地中海地区，没有油灯，只能烧火，又没有烟囱，眼睛常受烟薰，得眼疾的机率当然很高。经年累月埋首在艰涩的希伯来大部头书中的人，得眼疾的机率更高。不过，这毕竟没有证据。在许多不同的文化里，人们都将眼睛当成最珍贵的财产的象后，旧约和新约里也都用了这样的象后（申三十二 10；太十八 9）。

所以，我们最好仍将它视为，加拉太人为表达他们对老师的极度热情和敬意，所说的话。从其他证据来看，保罗的困扰似乎比较像“神经衰弱”之类的病，不是眼疾之类肉体上的缺陷（林后一 9）：也许偏头痛正是这种压力下的病症。不过，这也仍是揣测而已。

16. 至目前为止，保罗描述的是加拉太人以前待他的态度。现在，他们却变了，彷彿视他为敌人。理由为何？保罗做了什么？只因为保罗将真理告诉他们，言下之意，犹太派基督徒并不诚实，这稍后他会再提。

17. 热心待你们：这一句的问题都出在 *zēlousin* 这个字和类似的字上。希腊文的 *zēlos* 原有“热心”和“羡慕”或“嫉妒” (*jealous*) 两个意思。NIV 采“热心”之意，RSV 和 NEB 都译为“嫉妒”，BAGD 和 NEB 边注则译为“深切关心”或“献殷勤”。¹¹⁰ 若采后者的意思，就要从哥林多后书十一 2，保罗用的婚姻的比喻来理解。婚姻里，夫妻之间是容不下一粒沙子的，任何一个第三者介入，都会引起保罗所描述的那种强烈的妒意。¹¹¹ 若不从婚姻关系的比喻来看，我们就难以明白，何以 *zēlos* 竟有好坏之分。若译为“嫉妒” (*jealous*)，我们就会遇到一个困难：这词的意思限定得很清楚，且有不好的含义，这就不合乎希伯来文和希腊文的原意。比如说，我们很难明白，在创世记二十 5 和别处，神怎能被描述为一位“嫉妒的神” (*jealous God*，和合：“忌邪的神”)。因此，要说得通，我们常常必须采“热心”的意思，“热心”才有好的含义在内。

然而，此处如果采用“羡慕”的意思，也相当说得通。以保罗的立场来看，犹太派基督徒对加拉太人猛攻，其背地里的真正原因是，他们私底下羡慕加拉太人在基督里的自由，以及他们和保罗的关系。犹太派基督徒想要剥夺他们这两个福分，让他们沦落到一个可怜的境地，竟反过来羡慕犹太派基督徒的宗教地位。¹¹² 不论犹太派基督徒是否有意识地以此为动机，都没有差别，因为这是听从他们教导的必然后果。我们必须承认，18 节的 *zēlousin* 若解为“羡慕”，却不配合“献殷勤”的解释一起看，就很难解释得通。也许，说希腊语的保罗，那时就是同时想到这两层意思，所以可以随意换来换去。这句话所以

会如此复杂，主要还是语言学上的缘故：这字在希腊文的意义范畴比在中英文里要大许多。

把你们关在外面，(*ekkleisai*)；NEB 作“封门”，NIV 与现中作“孤立”。保罗这么说，他可能也想到了三章 22-23 节的“圈在罪里”。律法将人圈在罪里，好叫他们得救，而犹太人把加拉太人关在外面，就是不让他们享受救恩，也不能享受与保罗的交通。犹太派基督徒所传的律法的目的，和他们所行的，正好互相矛盾。

18-20. 18 节的后半句非常浓缩，所以难译，但没什么争议。保罗的意思是，他与加拉太人同在时，他们表现了极度的热心，他希望他不在他们身边时，他们也能有这样的热心。然后他想到，如果他此刻能在他们面前，他就不必用这样严厉的口吻说话。这可能也就是 20 节里改换口气 (*allaxai tēn phōnēn*) 的意思。BAGD 支持这个解释。但 NEB 边注的译法也值得参考，它将“改换口气”译为“和你们交谈”。因为我们已知，保罗坦承，不知该对他们说什么：我为你们十分困扰（新译；和合：“心里作难”）。连保罗本人都不确定，他这样对堕落的加拉太人说话，是否是最明智的做法。他虽然已经这么作了，但仍充满疑虑不安。

到了 19 节，保罗打破了一般正式的称呼，不称他们为弟兄姊妹 (*adelphoi*)，而称他们为我的孩子们（新译；和合：“我小子”；*tekn a mou*）。他们的是他的孩子，是他在基督里辛劳所结的果子。一个宣教的开路先锋和神藉他所建立的教会之间，有一种特别亲密的关系，“小子”（我的孩子）最能表达出这亲密的感觉。保罗习惯如此称呼他引领归主的人，或是整体的教会，如哥林多人（参：林前四 14-15），或是个人，如提摩太、提多、腓利门（参：门 10 节），他们也是他的果子。保罗从未否认“跟进”工作的重要（林前三 6），但他的确认为，这由传福音所建立的关系更深，无人能取代（林前四 15）。他所带领归主的人是他的喜乐，是他的冠冕，也是他的“介绍信”（帖前二 19），所以他不能忍受眼看他们被毁掉，而加拉太人目前正面临被毁的危机。

然而保罗的“生产的痛苦”尚未结束，因为保罗说他为加拉太人“再受生产之苦，直等到基督成形在你们里面”（NEB：直等到你们取得基督的样式）。¹¹³ 这里的意思很清楚：一个牧者焦灼地看着他的羊群，寻找他们灵命成长的迹象。哥林多后书十一 28 里保罗也说到，这是他心头的重担。所以，从这句经节最能看出，保罗不仅是伟大的布道家，也是伟大的牧者。

NEB 的译法当然免除了许多字面上的困扰，那似乎不是保罗的意思。成形 (*morphōthē*) 的主词是基督 (*Christos*)。这句话的直译只能作直到基督在你们里面成形（新译）。BAGD 引用加蓝 (Galen) 等人的说法，认为“在里面成形”指的是胚胎在子宫内成形，然后生出来。如果我们说，这种比喻在逻辑上不通，但答案是，不管通不通，保罗就是这么用了，而且我们很清楚他的意思。保罗不是在教胚胎学，而是说明两件事：第一，他关心这些他引领归主的人，为他们担忧；第二，基督徒需要在基督里成长，直到长成基督的样式。这句话没有什么神秘，和诺斯底主义也无关，更不是加尔文所谓的新的“道成肉身”。我们必须坦承，保罗用的某些撒种、接枝的比喻，若用在真的园艺里，也是不可能的。¹¹⁴ 然而这些比喻却仍是鲜活有力，明白易懂。我们不需要引用神学家巴特 (Barth) 的神学理论，说保罗故意用不可能的比喻，说明在神没有不能的事。我们只能说，保罗不是园艺专家，也不是胚胎专家；他是个神学家，这些比喻是一种说明的手段，不是证据。

H 拉比的论证 (四 21-五 1)

现在保罗采用典型的拉比式论据。前面三章 16 节关于“亚伯拉罕的后裔”部分，我们已看到了些拉比的风格，这里拉比的味道就更重了。这问题同样可以参考艾理斯 (Ellis) 所著的《保罗对旧约的引用》(*Paul's Use of the Old Testament*)。¹¹⁵ 保罗此处用拉比式的论据，可能有几个理由。首先，从开头就可以看出，保罗的口气是针对他所预期的听众说的，听众若非犹太派基督徒，就是同情他们的加拉太人。加拉太人所着迷的，不就是犹太派基督徒对律法所做的拉比式

解经吗？很好，既然如此，现在就用他们所喜欢的那一套来论证，他们不能不接受。保罗在辩论神学问题时，表达方式有时是极有弹性的，换句话说，为了有说服力，他有时会站在对方的立场，用对方的说法辩论，以证明他们的立论站不住脚。当然，他论辩的对象与其说是加拉太人，不如说是犹太派基督徒。这封信虽是写给加拉太人的，但也是说给犹太派基督徒听的。

保罗使用拉比式论据的原因，还另有一说：保罗经过迦玛列学校长期的熏陶训练，这种思维习惯早已根深蒂固，此处自然流露，不足为奇。但此说只怕有所偏颇。保罗成为基督徒后，固然仍保留了许多旧日的犹太教思想习惯，但这其实是神圣的预备工作，好做他现在的事工。再者，保罗平常解经很少带有浓重的拉比味道，而是极为新鲜、直接的，和其他的基督教（神学）“学校”并无二致。因此，保罗此处采用拉比式解经，必有其特殊理由，而最可能的理由就是，听众是犹太派基督徒和被犹太化的基督徒。如果南加拉太说成立，教会里的会众必有不少犹太人和曾进过犹太教的，这种拉比式解经对他们而言，必然相当有吸引力。总之，拉比式解经只是一种手段，对内容毫无影响。¹¹⁶ 圣经的真理不论如何应用，永远不变。高瑟认为，这一段是创世记二十一 9-12 的典型“米大示”（midrash，犹太解经），所见应属中肯。

“你们这愿意在律法以下的人，请告诉我，你们岂没有听见律法吗？因为律法上记着，亚伯拉罕有两个儿子，一个是使女生的，一个是自主之妇人生的。然而那使女所生的，是按着血气生的；那自主之妇人所生的，是凭着应许生的。

这都是比方，那两个妇人就是两约。一约是出于西乃山，生子为奴，乃是夏甲。这夏甲二字是指着阿拉伯的西乃山，与现在的耶路撒冷同类，因耶路撒冷和她的儿女都是为奴的。但那在上的耶路撒冷是自主的，她是我们的母。因为经上记着：

‘不怀孕，不生养的，你要欢乐；

未经过产难的，你要高声欢呼，

因为没有丈夫的，比有丈夫的儿女更多。’

弟兄们，我们是凭着应许作儿女，如同以撒一样。当时，那按着血气生的，逼迫了那按着圣灵生的，现在也是这样。然而经上是怎么说的呢？是说：‘把使女和她儿子赶出去，因为使女的儿子不可与自主妇人的儿子一同承受产业。’弟兄们，这样看来，我们不是使女的儿女，乃是自主妇人的儿女了。基督释放了我们，叫我们得以自由，所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭挟制。”¹¹⁷

21-22. 对于保罗率直的问话“你们没听见律法吗”，加拉太人当然会很不悦地回答“听见”，因为他们早已听过犹太派基督徒的教导。保罗说他们是“愿意在律法以下的人”，他们无法否认。

现在保罗搬出以前在迦玛列门下学的那一套律法，以犹太人引据圣经时惯用的引介正典经文的经上记着说（*gegraptai gar*）开始。¹¹⁸ 不过，他引用律法的角度，恐怕会令加拉太人和他们的教师意外。因为保罗谈的又是亚伯拉罕，不是摩西。现在的外邦人可能有时会忘记，犹太人提到“律法”时，不仅包括利未记和申命记，也包括创世记。如果“妥拉”（Torah，律法）是神给祂子民的“指示”，那么历史（神救赎大工的一切作为）也是一种律法，是“妥拉”的一部分。后来的历史书和先知书被归在一起，即基于同样的理由。然而，犹太派基督徒显然过分强调了律法中的仪式和条规部分，因此受到保罗严厉的抨击。

23. 犹太人对于创世记故事的含义，有许多解释，亚伯拉罕的两个儿子以及撒拉和夏甲的故事亦然。但这且不论，我们只要注意，保罗选的不是一些模糊的片段，而是犹太解经家所熟悉的战场。首先，加拉太人也许对这段故事不熟，所以保罗将它略述一下。保罗说以实玛利是按着肉体生的（*kata sarka* 和合：“按着血气”），意思应该是“自然生的”，即不需要神迹，也与神的应许无关¹¹⁹“按着血气生的”和按着应许生的，确有极大对比，但我们很难说，此处保罗是否有指摘亚伯拉罕的意味（因缺乏信心而纳妾）。即便他有指摘之意，犹太人也不会有异议，因为有些拉比也如此教导，而且 *kata sarka* 确实可

以带有“犯罪的”含义。

24. 保罗说这都是寓意（新译 *allēgoroumena*，和合：“比方”），犹太派基督徒也不能反驳。大部分犹太人本就认为旧约具有“寓意”，斐罗（Philo）是个极端的例子。现在惟一的问题是，这两个女人代表什么含义？在异教文献里，常见使用该字的动词形，指“以寓意说”（BAGD）保罗不是要否定这字面故事的真实性，也不是使用什么特别高深的比喻技巧，有别于其他犹太人熟知，日后也为基督徒发扬光大的一些“简易”解经法。他只是要加拉太人看到，这故事背后的属灵真理。这属灵真理（神的原则或预表），是从较大的格局里，即从神对待祂的子民的方式中反映出来。这就是他要讨论的。这道理其实很简单：既然神永不改变，这些属灵原则也就永远不变，所以这并非保罗个人武断的解释，乃事实如此。同样的，保罗使用这比喻的目的是说明，不是证明。

或有人反驳说，这么一来，创世记故事的真正主角不是神，是亚伯拉罕。又说，保罗这样比喻，等于是主张“神并未从头到尾掌控一切”，显然不合圣经真理。要回答这问题，我们可以这么说：亚伯拉罕的一生代表了两种人对神的态度——“信”和“不信”，这才是这比喻的重点；抓住了这个中心，其他问题都可迎刃而解。这一段里有许多不同形式的对比：信与不信，属肉体的与属灵的，天上与地上，上和下，奴隶和自由等等，但根本的对比就是“信”与“不信”。只有在两约这对比上，犹太人坚决不同意，甚至憎恶此说法。他们认为，只有一个约，即神与祂的子民所立的永恒之约（结三十七 26）。“新约”对他们而言，是属于尚未来到的弥赛亚时代（耶三十一 31）。他们不相信，在他们毫无知觉的情况下，弥赛亚已经来了（参：路十一 20，用的字是 *ephthasen*，即“意外地临到”之意）。

循此背景，就不难明白，为何保罗将犹太人比喻为以实玛利的后裔，不是以撒的后裔。他们确是“西乃山之约”的儿女，不是“亚伯拉罕之约”的儿女，而后者才预表了基督的新约。保罗已说了，想靠着行律法得救的，都是枉然，平白落入律法的轭里。然而这是犹太人不可避免的轭，这也是保罗将“西乃山之约”描述为生子为奴的缘故。

这是古时社会的实情，奴妾所生之子，一世为奴，除非主子认他为儿子。当然，犹太人不必永远为奴，因为他们也是亚伯拉罕的后裔，因此也是亚伯拉罕之约的儿女。¹²⁰ 惟有他们视律法为得救之道时，才会沦为律法的奴隶。这样的推论在神学上是无懈可击的，但犹太人难以接受。他们向来不仅以身为亚伯拉罕的后裔为傲，也以身为以撒的后裔为傲，瞧不起那居住在荒漠的尼革（Negev）的以实玛利子孙。现在保罗却扭转局势，将两者易位，叫犹太人目瞪口呆。

25. 这夏甲在原文是 *to de Agar (Now Hagar*，直译就是“现在夏甲”)。“现在”可能只是为解释方便加上的字，可以不必译出。但大部分古抄本都仍保留这几个字。如要保留，最好仍将它视为遥指身为奴妾的夏甲。保罗提夏甲是急于提醒我们对比中的“相对用词”。许多古今圣经注释者，费尽功夫想在阿拉伯地区找到一座名为“夏甲”的山。¹²¹ 即便根据阿拉伯文，真的找到这种名字，只怕是多此一举。保罗的重点只是要强调，夏甲代表西乃山的律法。

解经家急于在阿拉伯找到相应地名的另一理由是，一章 17 节提到了保罗在归主后曾到阿拉伯。然而这“阿拉伯”指的应是邻近大马色，在亚哩达（Aretas）统治之下的地带。从圣经里，我们看不出保罗知道西乃山在南方沙漠的确实位置，也看不出他曾到过该地区。此外，保罗的“夏甲”经验纯粹是属灵上的，而且是在归主之前，不是归主之后。

原文 *systoichei*（可译作“与……相当”，吕译；可直译为“一同行进”；和合译为“指”）。该字主要用于军服上的军阶，可表示“同类”的意思。此处没有特殊的用法，译出来就是“代表”（NIV: stands for; NEB: represents）。这段经文中的 *estin*（是）用在夏甲，也是“代表”之意，因为西乃山或西乃山之约都不可能“是”夏甲（请比较 24 节末和 25 节开头）。

26. “现在的耶路撒冷”和天上的耶路撒冷对比，其实有两个层面。第一层面，现在的和未来的耶路撒冷对比；第二层面，地上的和天上的耶路撒冷对比。“新耶路撒冷”是旧约里很熟悉的概念，特

别是那熟悉古老的圣城被焚毁之后（例：亚八 1）。当然，这“新耶路撒冷”是属未来末世的观念，与目前的悲惨的耶路撒冷呈对比。另外，从以西结书四十八章及以赛亚书六十二章，明显可以看到，在神的计划里，在天上早已有个新的、完美的耶路撒冷，而且有一天祂要叫这新耶路撒冷在地上建立。这在启示录三 12 和二十一 2 里，都写得很清楚，但其实和旧约里的预言一模一样。对保罗而言，这“现在的耶路撒冷”（“今天的耶路撒冷”，NEB）不只是自小所熟悉的圣城、圣殿，它同时也代表整个以色列民族。¹²² 旧约里也常有这样的用法，特别是在先知的预言里，圣城可以指所有其中的居民，甚至整个民族。而这天上的耶路撒冷是我们的母。¹²³ 换句话说，成为她的儿女，就是已进入神要实现祂所有应许的末世；基督徒透过相信神的弥赛亚，就进入了这时代。这也是四章 4 节和别处所强调的“及至时候满足”——神的时候到了。

27. 以赛亚书五十四章这一段经文，虽不能证明是指着不能生育的撒拉说的，但保罗在此引用也很恰当。这一段原是指着不毛的以色列说的，其次，是指着耶路撒冷城说的（参：赛五十四 11 及下，有关其建筑的比喻）。在这段经文里，以色列被视为神的“新娘”，和启示录的说法相互呼应。既然新约也将教会视为“基督的新娘”（参：林后十一 2），神如何看待以色列人和外邦人，就很清楚了。对犹太人来说，从先知的预言里已知外邦人会大量归主，但他们接受“新基督徒”的惟一心理障碍是，他们不必先成为犹太人。保罗时代的“正统”犹太基督徒，看见外邦基督徒的人数远远超过犹太基督徒，必定吃惊不已。更惊讶的是，外邦基督教会的数目，后来竟多过犹太会堂。如此看来，先知的预言已经实现了：“不怀孕、不生养的比那有丈夫的”儿女还多。放眼现代，基督教世界的轴心已不再是传统的“西方世界”，而是变成了“第三世界”，犹太人当时的震惊，我们现在当能感同身受，岂能不敬慎反思呢？

28-29. 这些比喻让基督徒看见，他们是凭着应许作儿女，如同以撒一样。而且，他们的重生不是从人生的，是从神生的（参：约一 13）。基督徒可能也觉悲哀，既然这事在“妥拉”（律法）里写得很清

楚，为何那些犹太“同胞”还要在加拉太如此迫害他们。对此，保罗也有答案。他再以传统的拉比解经来看创世记二十一 9，其中以实玛利在“戏笑”，就是“嘲讽”以撒（参 AV）。¹²⁴ 保罗认为，这不仅是说明以实玛利对待以撒的传统态度，也是保罗时代犹太教对基督教的态度。说到底，是“人的宗教”对“神的宗教”必然的反应。使徒行传十四 19 里，保罗在小亚细亚（南加拉太）就有被犹太人迫害的亲身体验，“南加拉太人”亦然。讽刺的是，迫害基督徒的保罗，现在变成了被迫害的保罗，迫害或被迫害，都为了同一位弥赛亚的缘故。

30. 那么，是否犹太教徒和基督教徒可以共同承受神的产业？¹²⁵ 不。保罗又回到撒拉和夏甲的比喻，说，只有在基督里的才能承受产业。“自然的”宗教系统和“超自然的”宗教系统必然产生冲突，因为两者不可能殊途同归。这是上述的迫害无法避免的缘故，基督教也免不了被认为“狭隘”，与现今讲究包容、对话的时代扞格不入。神在这点上确是严厉，但祂同时也是满有恩慈的神（罗十一 22），看祂如何待以色列人和教会即知。因此，以实玛利不能和以撒共同承受产业。犹太人和外邦人可以在教会里共存，但他们是以“以撒”的身分共存，不是以“以实玛利”的身分。不信的以色列人得不到神的祝福，不信的外邦人亦然。

31. 这样看来是保罗为这一段做总结。这是由前面的故事得到的结论，不是凭我们的决定，不是“因为以实玛利的下场悲惨，所以我们必须选择跟随以撒”。保罗的结论里可能有一丝警告的意味，这也可能是他说这段故事的真正缘由，但他没有明说。总之，31 节是这一段比喻的总结。

五 1. 这句也是总结的一部分。基督释放了我们，叫我们得以自由，这是典型的希伯来语法结构，并非戴斯曼（Deissmann）所说的，宗教上解放奴隶时的特定希腊用语。与格的得以自由（*eleutheriā*）或可视为一个目标：“基督释放我们，想要我们得自由”。这个字在原文中居显著位置，也支持这种意思（因此 Betz 作如是解），不过从闪语的语法结构来看，并不一定需要这么翻译。

III 从结果论证（五 2-六 18）

保罗用了三大论据，每一论据都理直气壮，不容置辩。三大论据一气呵成，极具震撼力。首先，在第一、二章里，保罗引证过去已发生的历史，从他本人和加拉太人的亲身经历谈起。他和耶路撒冷使徒的关系，也坦荡荡呈现众人面前，供人检视。保罗即便想造假也不可能，可作证的基督徒许多还活着，若有一句不符事实，立刻会被揭穿，犹太派基督徒自然更不会错过抓他把柄的良机。

其次，第三、四章是从神学（或者，说得正确点，从圣经）的角度辩论，以一般解经和特殊（拉比式）解经，指出犹太派基督徒的神学立场矛盾之处。他证明他们所传的道理是开倒车，和他们声称所教导的律法并不相符。神的应许只在基督教会里实现，在基督的十字架上实现，不在摩西的律法里实现。神与亚伯拉罕所立的约即是典型代表，也是神实现应许的预备。

接着，第三个论据可能是最有力的。这是从信主的结果来辩论，证诸基督徒内在道德的改变。福音里的“自由”，加上神所恩赐的圣灵，才能使人改变，犹太律法的约束却无法改变人的人格。¹²⁶ 这是最后两章保罗要灌输给加拉太人的，也是这场争辩的敲槌定论。但是保罗谈到道德的约束力和圣灵的果子时，并非只针对犹太派基督徒说的，另个目的是，不要加拉太人将他所传的“自由”曲解为反律法主义。如果基督里的自由变成为所欲为的藉口，就应验了犹太派基督徒对“自由”的怀疑，加拉太人的境地也会比从前不如。¹²⁷ 因此，无论从什么角度看，最后两章都是加拉太书的最高潮。

A 福音的目的（五 2-6）

乍看之下，这一小段好像只是批评犹太派基督徒传割礼，但不仅如此而已。这一段其实是说明律法以及福音的真正目的，¹²⁸ 同时也说明，外在的仪式不能改造一个人，惟有圣灵从里面动工才能。所以，这一段的真正重心就在最后一句。但高瑟的看法也许也正确，他认为这一段主要是让加拉太人降温，不要对行动主义（无论是“宗教性的”

或“热情性的”）过分狂热。

“我保罗告诉你们：若受割礼，基督就与你们无益了。我再指着凡受割礼的人确实地说，他是欠着行全律法的债。你们这要靠律法称义的，是与基督隔绝，从恩典中坠落了。我们靠着圣灵，凭着信心，等候所盼望的义。原来在基督耶稣里，受割礼不受割礼全无功效；惟独使人生发仁爱的信心才有功效。”

2. “我保罗告诉你们……”，语气如此迫切，让人不禁猜想，他此刻是否忍不住夺过书记手中的笔，亲自动笔写起来。因为“我保罗”是他亲自动笔写信时的常用语（例：林前十六 21）。帖撒罗尼迦后书三 17 里，保罗明白说到，他在书信最后亲笔写祝祷，为要证明书信作者，以防假冒。所以，保罗请人代笔写信时，除非特别说明，通常他在结尾的“恩惠”祝福语时，才亲笔写字。此处保罗没有提到他亲笔写字，直到六章 11 节才出现；然若有人代笔，照例他应等到最后的六章 18 节，为收信人祝福时才会亲自动笔。所以，从六章 11 节研判，这整封信很可能都是他亲笔所写，未假他人之手（可对罗罗十六 22）。那么，如何解释“我保罗”的用语呢？很可能只是强调下面句子的重要性而已。下一句里的“我指着……确实地说”（*martyromai*），仿佛是在法庭上宣誓发言般正式、慎重。依保罗的犹太背景和律法师训练，他不会轻易用这样的形式说话。出现这样的用法，通常表示其内容有特别的重量。

但五章 2 节不是这样解释就够了，它可能有更深的意涵。保罗本人受过割礼，又一向以其犹太背景为荣（参：腓三 4-6）现在竟说割礼是无用之物——与基督相比之下。然而，保罗不是反犹太，事实上，他认为犹太教有其正面价值和贡献，这点在加拉太书里虽然没有提到，在罗马书九至十一章却表达得很清楚。以色列人中还有谁比保罗更爱这民族呢？然而连这样热爱以色列的人都清楚看到，与基督相比，割礼毫无益处。

这句里的动词时态很重要。若受割礼（*can peritemnesthe*）用的是现在式，不是过去式。这意味着，加拉太人尚未真正采取行动，只

是有此想法。这也意味着，保罗没有谴责那些已受割礼的犹太基督徒，因为他不是用被动完成式说“若你们已受了割礼”。关于受不受割礼，保罗在哥林多前书七 17-20 里有明白的建议，是把范围放大来说的：若有人未受割礼蒙召，“就不要受割礼”；若有已受割礼的犹太人蒙召，“就不要废割礼”（林前七 18，另参旁经《马喀比壹书》一 15：有犹太人为免迫害，想废去割礼的记号）。所以，保罗绝无意谴责耶路撒冷教会里的犹太条规。这点很重要，因为犹太派基督徒常把这条罪名加在他头上（例：徒二十一 21）。保罗真正谴责的是一种心态——将这过去的仪式视为救恩的必要条件，同时又强迫外邦基督徒犹太化，作为他们在爱筵里团契的代价。其实，二十世纪的基督教会也有类似的心态。如果我们想要同化其他习俗不同的基督徒，只怕我们和犹太派基督徒是五十步笑百步。

动词时态的重要性在第 3 节里亦然。*peritemnomenō* 也是现在式（可译为“正受割礼”），因此，将这个词译为“打算受割礼”，或“想要受割礼”并不为过。不过新约圣经他处，现在分词也能表达这两种意味。¹²⁹ 这也是保罗觉得有紧迫性的原因。保罗也许还来得及阻挡加拉太人采取这开倒车的一步，使他们不犯下不可挽回的错误。有人以亚伯拉罕本人也受了割礼来辩驳，又说他不仅给“犹太”儿子以撒行割礼，也给“外邦”儿子以实玛利行割礼（创十七 23），这论点实在风马牛不相及。割礼是神和亚伯拉罕立应许之约的记号，不是摩西的律法之约的记号，因此与此无关。

基督就与你们无益了（*ouden ophelēsei*），¹³⁰ 是很强烈的说法。主要目的是让加拉太人看清事情的严重性。至于其意义，保罗在下一句会解释。在希腊原文，“无益”（*ophelēsei*）和下一句的“欠债”（*opheiletēs*）是双关语，可惜译不出。这刺人的双关语强化了两种境况的对比，有点“所以你们是远离了基督的帮助，而在律法的箝制之下”的意味。

3-4. 保罗的观点现在很清楚了。如果加拉太人接受割礼，其惟一理由就是，他们认为割礼是救恩的必要条件。亦即，他们认为基督的死还不够，不相信祂能救他们，因此想靠自己的行为自救。这么一

来，他们就离开了靠恩典救赎的领域，是从恩典中坠落了，译为“自恩典的领域坠落”更佳。没有人能同时靠两种方法称义；不能又靠信心，又靠自己的行为称义。我们要不就是完全倚靠信心和恩典，要不就是完全靠自己。

即使犹太派基督徒仅仅要求行割礼，加拉太人还是会落入保罗所说的，靠行为称义。但显然犹太派基督徒要求的还不止割礼，从四章 10 节来看，守所有的犹太节日（安息日当然也不例外）也包括在内，二章 12 节则显示，饮食条规可能也要守。保罗认为，割礼是神因亚伯拉罕的信所给的印记（罗四 11），也是他因信称义的确据；然而对于保罗时代的犹太人而言，割礼的意义已改变。对一个虔诚的犹太人而言，行割礼是对律法顺服的第一个举动，这律法是他一切生活细节的准则。¹³¹ 他希望藉着遵守所有的条规，在神的面前得着功绩，进而得着生命。因此，在犹太人眼中，割礼和摩西及西乃山有较大的关联，和亚伯拉罕及应许之地的关联较小。割礼的意义是责任，不是应许。所以，保罗的看法是正确的，若接受割礼是必要的，那么遵守所有的律法也是必要的了。割礼不属于基督，也不属于恩典，如果加拉太人自甘套上律法的轭，后果要自己承担。

这是保罗说你们是与基督隔绝了（*katērgēthēte*）的缘故。基督徒是靠着神的恩典，以信心和基督连结，这重要的连结一旦被切断，基督徒和基督就不可能建立任何关系。“隔绝”（*katērgēthēte*）在希腊原文固然也有“失效”的意思（BAGD），此处应以“隔绝”的意思较恰当，和保罗在罗马书七 2 “脱离了丈夫的律法”的用法相同。N EB 译作“你与基督的关系完全断了”；NIV 则作“与基督疏离”，表达的也恰如其分。

5. 至此，我们看到整封书信中就“因信称义”所作的最清楚的声明。我们（*hēmeis*）一字的对比意味非常强烈，译为“我们基督徒”，可与那些从恩典中坠落的人呈强烈对比。保罗也有可能故意在此处用复数的“我们”，好像要把摇摆不定的加拉太人拉过来和他一起。不过，在新约的用法里，“我”和“我们”有时在意义上并没有差别。等候（*apekdechometha*）可译为“热切地等候”（BAGD），否则，也

可补充为等候将来“得到更完整的回报”。“等候”和所盼望的义 (*elpida dikaiosynēs*) 都有“未来”的含义在内,但这并不是说,保罗认为,“称义”尚未来到,是未知数。在其他许多地方,保罗说“称义”时都用过去式,所以不可能是未知数。¹³² 因此,所盼望的义也许该译为“确信可以盼到的义”,因为圣经里的“盼望” (*elpis*) 向来都是确定的。如此看来,保罗说的是,基督徒持续不断的心态,是欣喜又笃定的期盼,知道神事实上已接受相信的人为义人;或者,也许其中有一丝末世论的意味,仿佛基督徒很有信心地等待,在那一日“称义的”会向所有人显明。¹³³ 有位神学家说得好,得救只有一次,但它同时是过去的、现在的,和未来的,三者并不冲突。“未来的”得救不是新的事物,而是将“过去的”得救带到最高潮、最完满的顶点(完成)。所以,“双重称义”的说法是不正确的 (Betz)。

不过,对保罗而言,第5节的真正重点不在后半句,乃在前半句,是我们认为后半句更饶有兴味。靠着圣灵 (*pneumati*),凭着信心 (*ek pisteōs*) 才是保罗特意要强调的,因这两点正是区别基督徒的盼望和犹太人的盼望所在,也是区别两者接近神的方法的关键。犹太教的割礼不是靠着圣灵而是靠着“肉身” (*sarki*)。保罗在此处虽然没有用这个字,不过却一定浮现在他脑海。而对基督徒而言,称义和血气或肉身无关,一切都在乎神,都是“圣灵做的工” (NEB)。保罗特别指出“靠着圣灵,凭着信心”的目的,可能就是要强调靠圣灵称义和靠血气称义的对比。或者,根据 NEB 的译法,保罗要强调,基督徒的得救,从头至尾都是圣灵的工作(此处不见得要把成圣过程中圣灵的工作包含在内)。同样地,圣灵的工作使我们相信,人不能靠自己的行为自荐给神,不能靠犹太人的律法,也不能靠良心的指挥(外邦人即是)。进一步言,只有靠着圣灵的工作,我们才能认基督为我们的救主。事实上,我们也可以说,“信心”就是重生之人所得到的第一个圣灵的恩赐。“信心”是神所恩赐的,有了这恩赐,其他的恩赐就接踵而来(弗二8)。

所以,和靠着圣灵 (*pneumati*) 同样重要的是“凭着信心” (*ek pisteōs*)。“信心”对基督徒的意义,保罗在这封信里已经说明。此处

显然是与前一句的“靠着律法”呈现绝对、显然的对比。靠着律法称义的意思,其实也就是靠肉身称义。凭信心和靠律法两者毫无妥协的空间。保罗大可以用“靠着肉体”取代“靠着律法 (*en nomō*)”,因为这就是“想要靠着律法称义”的真相。

6. 保罗伟大的地方,其中之一就是即便是激烈讨论之余,亦从不偏颇,就像他在一章18节坦承自己的确去了耶路撒冷“见矶法”,虽然他知道这么作会削弱、破坏他的论据。因此,他在此不仅说受割礼“无功效”,连不受割礼亦无功效 (NIV:“没有价值”),或作“没有好处”,甚至可作“没有差别” (NEB)。这点是那些充满改革激情的人常忘记的,甚至许多外邦基督徒也会忽略。保罗认为,犹太人不能以受割礼自夸,但外邦人也不能以不受割礼自夸。因为两者“在基督里”都成了毫不相干的东西,没有意义,也没有价值。

保罗提出这点,可以免去教会里的许多纷争、伤害和批评。在他看来,这些外表的形式,与那使人生发仁爱的信心 (NIV:“藉着爱表达出来的信”) 相比,变得完全不重要。不然,分词形的 *energoumenē* 完全当作被动,意谓“被做成的”,所以 NEB 的边注作“受爱心启发的信心”。¹³⁴ “引发”,或“被引发”,两者都有道理。因为是基督的爱使我们对祂产生回应,从这角度看,说“由爱引发”当然没错。然而,新约较常见的说法是,基督的爱激发了我们的爱心(约壹四19),不说基督的爱激发我们的信心,因此,就这点看,译为以爱力行的信心(吕译),或是“藉着爱表达出来的信”(新译、NIV),可说是很贴切了。同时,这句话也把保罗最强调的两大思想串连了起来:第一,爱完全了律法(罗十三10);第二,对基督的信心必然带来爱,这是“圣灵的果子”,稍后保罗会提到。第一点说明了,道德上的义和我们因信神而白白得到的义,两者并不矛盾,而道德上的义无论如何都不能靠行律法得到。¹³⁵ 第二点则说明了,使我们称义的“信”不是头脑上的知识,而是一种交托,这交托能改变我们的生命。细读加拉太书的人都会明白,保罗和雅各对“信心”的本质,看法并无矛盾,若有,也只是表面、字面上而已。雅各是否也这样认为,我们不得而知,但我们已知他确实认定,保罗的福音和他的福音是一样的(二

6)。

B 衷心心底话(五 7-12)

保罗提到“使人生发仁爱的信心”时，就已点出书信最后一部分的主旨了。但在进入最后部分之前，保罗先岔题，单单对加拉太人说些心底话。这些话也很重要，因它提到了犹太派基督徒，也提到了保罗个人的立场。

“你们向来跑得好，有谁拦阻你们，叫你们不顺从真理呢？这样的劝导不是出于那召你们的。‘一点面酵能使全团都发起来。’我在主里很信你们必不怀别样的心，但搅扰你们的，无论是谁，必担当他的罪名！弟兄们，我若仍旧传割礼，为什么还受逼迫呢？若是这样，那十字架讨厌的地方就没有了。恨不得那搅乱你们的人，把自己割绝了。”

7. 跑 (*etrechete*) 的比喻叫人联想到罗马时代竞技场的跑道。正统的犹太人绝不会参加竞技场的比赛，因为必须赤身，且敬拜异教的神。所以，除非保罗是个不听父母话的坏孩子，不然，保罗孩提时代在大数观赏运动表演的画面，只是我们的想象罢了。但保罗非常喜欢竞技场的意象，常以此来比喻基督徒的灵命。也许这里也叫我们想起，保罗在二章 2 节，对耶路撒冷众长老讲到他所传讲的福音，“惟恐我现在或是从前徒然奔跑”。以“跑”来比喻基督徒在道德上向标杆努力，在新约里相当常见。

既有跑的比喻，有人就容易将“拦阻”(*enekopsen*) 视为对手“违规赛跑”的意思 (NIV: “插到前头”)，因此译作“挤出跑道” (参 P hilips 译本)。虽然原文 *enekopsen* 确实可以有插入的意思，但不见得在此处适用。¹³⁶ 可能仍将这字简单地解释为“阻挠”、“妨碍”较好。保罗说这“拦阻”的结果是叫加拉太人不顺从真理。*peithesthai* 是不定词，有“被说服”和“听从”的意思。保罗的意思很清楚，犹太派基督徒用很动听的话，使加拉太人不再顺从福音的真理，不论他们本身自觉或不自觉。

8. 保罗特别用 *peithesthai* 这个动词，营造中英译本难以体现的谐音效果，因为他在这一节用了少见的同语名词 *peismonē*，意谓“说服”，用以描述犹太派基督徒的行为。保罗在此并没有明说他们欺瞒人 (不过在四章 7 节有暗示)，不过作这种归纳是显而易见的。有些人把 *peismonē* 译为“顺服”，意指加拉太人的立即回应，而非犹太派基督徒拉他们入教的行为。不过这么翻译，就没有考量该节经文的最佳版本 (BAGD)。无论怎么翻译，原文的谐音效果还是保留，并且在第 10 节以“信” (*pepoitha*) 一字发挥相同效果。甘冒粗糙之嫌，7、8、10 三节或许可以翻译如下：“是谁阻挠你们不信服真理呢？他们用的‘说服’论调并非出自基督。我深信你们会更高明。”如此翻译的用意是让整段经文具有英译本缺乏的流畅感。那召你们的 (*tou ka lountos*) 在保罗神学里一定是指神或基督，绝不会用在凡人布道家的身上，即使他们义不容辞的工作是呼召别人相信。亦参一章 15 节的注释。

9. NIV 在第 9 节加上引号应该没错，因为这是保罗引用谚语的例子。这句话在哥林多前书五 6 也出现。¹³⁷ BAGD 说这谚语“生动地描绘了微小事物对道德、属灵的影响力”。面酵是福音中常用的象后，指具有无比渗透力和影响力的事物，有时指邪恶的渗透力 (如此处用法)；有时指善的渗透力 (如：太十三 33) ——但后者不是所有解经家都同意。其实，福音书和新约书信这种类似用法，从犹太谚语看就很容易明白。面酵的谚语对以色列人来说，特别自然。他们有许多关于面酵的传统：献给神的祭物不能放酵母 (出三十四 25)，还有特定节日，如无酵节 (紧接在逾越节之后)，家中必须除去一切有酵的东西；对犹太人而言，这是非常庄严的仪式，象后罪的除去 (林前五 7-8)。祭物不可放酵，可能是因为酵母发面的发酵作用，好像食物腐败的过程一样“腐败的肉不可献给神，有损坏、有残疾的牛羊也不可拿来献祭 (利二十二 21-25)。保罗的重点是，犹太化倾向本身事小，但若不及时阻止，就会渗透整个加拉太教会，使他们想要靠自己的行为得救——这是不可能的事，神也不接受。

全团 (*phyrana*) 指的是“面团” (NIV)。罗马书九 21 窑匠塑陶

的“一团泥”也用同样的字，不过保罗在加拉太书不是这种意思。

10. 在主里 (*en Kyriō*) 对信徒而言也就是“在基督里”。其意义学者有不同解释，此处可能的意思有两个：第一个较简单，保罗对加拉太人的信心，不是来自人，而是耶稣基督将这信心刻在他心上。¹³⁸ 这是最直接的解释，也合乎上下文及保罗的神学思想。第二个解释是，“在主里与你们联合” (NEB)，这个解释也许较吸引人，因为现代的趋势是将“在基督里”译为“与基督联合”。也许由于解释上有这点困难，有些早期经文干脆把“在主里”几字删去。保罗对加拉太人的信心是他们必不怀别样的心 (*ouden allo phronēsete*)。动词 *phroneō* 最好译作“想”，保罗说到态度、思想时常用这字。我们要问的是，“别样” (*allo*) 是什么意思？是和保罗的福音不同，还是和他们起初的态度不同，还是和他刚刚所说的不同？答案是，这三个不冲突，其实都一样。NEB 将“别样的”译为“错误的”，虽是超出了原文的范围，但解释得对。

那搅扰你们的 (*ho tarassōn*) 是什么人物，不管保罗认识或不认识，是个幕后不明角色，也就是第 7 节那个语气嫌恶的疑问字“谁” (*tis*) 所指。由此看来，保罗对他的身分并不清楚。保罗虽用单数，但可代表多数，这是修辞用法。另方面，若真有数个犹太派基督徒，当中必然有个领头的。¹³⁹ 动词 *tarassō* (搅扰) 代表的正是平安的相反。平安是从和神建立正确的关系而来的，无视外在环境如何，是基督徒的特后。

即便保罗不知道谁是幕后黑手，他猜想可能是耶路撒冷教会居高位的一个。这就是无论是谁 (*hostis can ē*) 的意思，与其说表达了保罗对滋事份子的不知情，毋宁说是暗示了该人的身分与地位 (N IV 的译法更中庸：“不论他可能是谁”。) 二章 6 节的 *hopoiōi* (“不论谁”) 大概也是同样的意思，但是保罗在这两处经文，绝对没有指控是耶路撒冷的“使徒”插手加拉太教会的事。

总之，保罗说这个人要担受他的审判 (和合：必担当他的罪名)。“审判”一字的希腊文有冠词 (*to krima*)，因此 NEB 译为“神的审

判”绝没有错。¹⁴⁰ 保罗当然不是指他们会在耶路撒冷会议受审判，虽然这种滋事份子会受到谴责；他乃是说所有传福音、教导神话语的人，有一天都要在神面前交账 (参：林前三 10-15)。担当 (*bastasai*) 这个字很有意思，约翰描述耶稣背负十字架走向各各他 (约十九 17)，用的就是这个字。彼得在耶路撒冷会议敲槌定案的那番迫切的话，也用了这个字 (徒十五)。在该处经文，形容律法是“轭” (*zygon*；参：加五 1)，古今所有的犹太人都无从“担当” (译注：和合译为“放在”)。如果给加拉太人的信是写于耶路撒冷会议之后，保罗在信中提及，或是不经意想起彼得用过的强烈措词，也是可以想见的。不过，就算保罗呼应彼得，也更动了字的用意。那些犹太派基督徒想要把律法的重轭加在初信者身上，最好想清楚。审判的那一天，他们将要承受更大的重担——神的震怒。不过保罗与彼得无非是谈到基督徒熟悉的事，而不一定说是谁影响了谁。

11. 这里的重要问题是：有没有人真的认为保罗还在鼓吹割礼。若果真如此，他鼓吹的目的是什么呢？当他说我若仍旧传割礼，无非表示“如果我真的鼓吹割礼……不过大家都知道我不是。”这当然是最简单的解释。但根据传或“宣扬” (*kēryssō*) 这个字的使用，上述的解释很有可能。在保罗著作，这个动词常用以描述传福音的初期 (参二 2)。根本没有有人会同认为割礼在保罗宣讲基督的初期，还扮演着重要地位。一如他自己所说，如果他真的这么看重割礼，那些犹太派基督徒也就不会苦苦相逼了 (*diōkomai*，受逼迫，也就是保罗用来描述自己得救前迫害教会的字眼；见一 13)。

有些古代圣经见证人将“仍”字略去。读为“我若传割礼”，当然较平顺，容易解释，但让人觉得这是有意回难题。其实保留仍字并不难解：保罗在信主前，当然会很火热地传割礼及其他律法，所以他的意思是，“过去我传，现在我不传”。我们不可能将它解释为，保罗刚开始传福音时有传割礼，后来才改变，因为我们知道，保罗的福音很早就定型。再者，如果是后来才改变不传，就表示保罗原先是为了避免和犹太人及犹太派基督徒冲突，才传割礼；但是使徒行传显示，保罗从未避免这种冲突。保罗在小亚细亚各地传福音，犹太人也一路

紧追不舍，和他唱反调，制造暴动。保罗自传福音起，从未和他们有过和谐的关系。犹太派基督徒也很可能指出，保罗以前愿意为提摩太行割礼（徒十六 3），甚至也可能为提多行了割礼（见二 3 的讨论）。他们或许对加拉太人说，保罗那时候是传割礼的。即使他们真的这么说过，从保罗在二 1-5 流露出的厌恶之情可见，他绝不承认那班人的说词。因此，不论仍然一词是什么意思，绝不能作如是解。这个字有“目前”的含义，不过并没有今昔对比的意味。

“那十字架讨厌的地方”(*skandalon tou staurou*) 是保罗神学的重要观念，值得探究。希腊文的旧约里，*skandalon* 的意思是“陷阱”，常和其他的同义字一起使用。¹⁴¹ 在新约里，则常用来指使人犯罪堕落的诱惑，但典型的用法是指“使人反感”(BAGD)。“被钉的弥赛亚”对犹太人来说，当然是个“绊脚石”(林前一 23)，然而此处“十字架讨厌的地方”在意义上有些不同。现在保罗强调的，不是弥赛亚为我们在神的咒诅下死的事实，而是既有这透过十字架救赎的方式，人就再也不能藉着遵守外在的仪式、律法得善功而得救。这两层意思自然是一体两面，密不可分。再者，如果得救完全是神的恩典，与善功无关，不可避免的，外邦人和犹太人必然都要以同样的方式得救，换句话说，再也没有“神最爱的民族”。这对以色列人，甚至犹太基督徒来说，是很难接受的事实。割礼使犹太人和外邦人隔开，洗礼则使他们在基督里合一，一如使男女成为一体；而割礼却也使两方隔绝（三 27-28）。难怪不传割礼成为福音中最大的绊脚石。也只有神赐的圣灵能使这一度是保罗的绊脚石，变成他可夸口的荣耀（六 14）。最后的 *katērgētai*（“已除掉了”，吕译；和合：“就没有了”）是保罗常用的字，最好像第 4 节一样，译为“使之失效”。NEB 与和合本译为“就没有了”，显得不够力量；NIV 译为“就被废除了”，恰到好处。

12. 这节是保罗对犹太派基督徒最后的答辩。把自己割绝了惟一可能的解释是：既然犹太派基督徒对割礼如此热中，何不干脆做个彻底，把自己阉割了，像小亚细亚的土著祭司一样，为敬拜野蛮的神而去势。¹⁴² 这句话听起来尖刻，但不是如某些人说的，只是一种粗鄙的嘲弄。保罗如此说，是要我们从正确角度看割礼——割礼不过就

像古时社会的一些宗教仪式，以割损自己的身体，或刻上某些记号表示虔诚。虽然神确曾以割礼做为与以色列人立约的记号，但既然在基督教会里祂不再使用这记号，它就和那些奇怪的习俗没有两样，对外邦基督徒不再有意义。就这点看，这种比较是成立的。不论加拉太人住在罗马省分的南方或北方，他们对这些异教的野蛮习俗，不可能不知道，所以保罗的真正用意不难明白。而这些异教祭司在当时被称为“Gali”，与“加拉太”音似，所以保罗写这封信给他们，可能更令他们感同身受。当然 Gali 与 Galatia 二字并没有语源关联上的证据。

腓立比书三 2 里，保罗也用了类似的重话，显然也是指这一群犹太派基督徒。他们被称为“犬类”（他们用以形容外邦人的字眼），是“作恶的”，尽管他们鼓吹“善行”。保罗讽刺地称他们是“妄自行割的”(*tēn katatomēn*)，不说他们是“行割礼的”(*tēn peritomēn*)，后者在犹太人而言是光荣的用词。¹⁴³ 也许罗马皇帝分不清割礼和异教的割身仪式，所以后来颁布命令，严格地禁了犹太人的割礼。保罗不会禁止犹太人行割礼，但在神学上他会同意罗马官方对此仪式的看法。

C 真自由(五 13-18)

这封信里保罗已数次提到了自由的问题（如五 1），现在他要说明如何正确地使用自由及自由的极限。这段话的目的很清楚，一方面是要显示爱的律法和基督里的自由密不可分，爱的律法才真正地完全了律法（14 节）。另一方面，保罗先发制人，让犹太派基督徒没有反对的藉口，说保罗是反律法的。此外，可能还有另一个目的，即解决加拉太教会的一些实际问题。关于加拉太教会的情形，保罗似乎掌握了相当的细节（四 10），其中包括使基督徒的“自由”蒙上阴影的丑闻，甚至可能也有分党结派的问题，像哥林多教会一样（参：林前一 10-13）。虽然他们分成哪些派别并不清楚，但从信的内容判断，加上参考哥林多教会的情况，我们可以大胆猜测，其中应有一部分人是忠心持守保罗的教导的人，否则保罗无从得知加拉太教会的最新情况。另外可能还有占多数的一群，是偏向犹太派基督徒的，其实，带头推动

犹太化的领导人，说不定就是加拉太教会内部的人。此外，从这段经文来看，可能还有一“外邦圈”，以基督里的自由为藉口，放纵胡为（后来诺斯底主义某一支派的典型特后）；即使没有这样的团体，在任何外邦教会都必会有这样的人。但是保罗可不想要这种团体声援，所以他在加拉太的论战可能是兵分三路。¹⁴⁴无论如何，加拉太教会的“党派”气氛高涨，而保罗并不赞同这种态度，即便是打着福音真理的名号也万万不可。假如真有这种团体，必会指责保罗“犹太化”，批提摩太行割礼是叛国之举。保罗说“我若仍旧传割礼”，也许也为驳斥他们的说法。不过这只是假设而已。

“弟兄们，你们蒙召是要得自由，只是不可将你们的自由当作放纵情欲的机会，总要用爱心互相服事。因为全律法都包在‘爱人如己’这一句话之内了。你们要谨慎，若相咬相吞，只怕要彼此消灭了。我说，你们当顺着圣灵而行，就不放纵肉体的情欲了。因为情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争，这两个是彼此相敌，使你们不能做所愿意做的。但你们若被圣灵引导，就不在律法以下。”

13. 你们蒙召是要得自由和五章1节的“基督释放了我们，叫我们得以自由”相呼应。保罗说，神呼召 (*kaleō*) 我们的目的，就是要我们得自由，但不可将自由变成放纵肉体的机会 (*aphormēn tō sarki*)。“机会” (*aphormē*) 的原始意义是“出发点”或“探险的基地” (BAGD)，所以可以译为“据点”或“跳板”。在哥林多后书十一12，这字的意思很明显是“藉口”，在这里也解释得通，即加拉太那些高喊“自由”的人，根本不是出于真心。但它也可以是更中性的意思，即机会，如RSV所译。高瑟认为，保罗在信里加上这一段，是要平衡一下前面关于自由的论据，避免造成误解。

肉体 (*sarx*) 与“灵” (*pneuma*) 的相对，是保罗神学思想的重要特后。关于这两个词的研究相当多，¹⁴⁵ 简单地说，肉体 (*sarx*) 原指实质的身体，在希伯来文就是 *bāsār*，所以希腊文旧约圣经用的就是这个字；后来增加了另一个意思，指“身体”（不过更恰当的字是 *sōma*），或是“必死的”，特别是在“血肉之躯” (*flesh and blood*) 这词。接着，很容易就转成另一个意思，指这“血肉之躯的本性”，

即“人性”。有人会说，人性本身不见得是有罪的，就像肉体本身是没有罪的一样。然而，即便肉体是无罪的，就两方面来说，它仍是不足的。首先，当我们说“人性”时，我们都是指“堕落的人性”，因这是堕落的世界。所以，包藏着堕落的人性的肉体就是有罪的。

其次，更深一层来说，就算我们承认“肉体”曾是无罪的，以及“人性”曾经是“未堕落的”，“肉体”本身还是极其不足的。神是灵，不是肉体（赛三十一3），天怎样高过地，祂的意念也怎样高过我们的意念（赛五十五9）。所以，保罗才说，他的福音“不是从人领受的”，乃是从“启示”来的（一12）。既然肉体在灵以下，此处就暂不多论，保罗从16节开始，会有详细说明。

保罗说，我们不可滥用基督徒的自由，做为放纵肉体的机会——或是他的意思就是，“你们不可藉机显示你们的‘人性’，或说‘罪性’或‘劣根性’，可能更清楚些。对保罗而言，堕落的人性都是“劣根性”。我们看到，下面保罗所列一连串的堕落行为，不仅包括了肉体的罪行，也包括了心里的罪行，只是前者明显，后者较不明显，而我们通常以为“心灵”是“较高尚的”。所以，律法也有其作用，目的是要防止我们顺着“本性”而行。现代人一窝蜂的追求“表现自我”，显然与圣经真理不合。

保罗用了 *douleuete*，作仆人，这个动词（亦即“成为彼此的奴仆”；和合作“彼此服事”），看似与加拉太人所享受的自由矛盾。这也是保罗本人所经历的一种吊诡。基督将他从犹太律法的捆绑里释放出来，然后他却成了基督的奴仆 (*doulos*) ——因爱的缘故（参：罗一1及其他书信开头，他自称基督的仆人）。¹⁴⁶ 但这服事是自发、自愿的，因受了爱的力量的驱策（林后五14）。在旧约里也有例可寻：得了自由的奴仆，因为爱他的主人，不愿离去，情愿选择永远为奴，服事他的主人（出二十一1-6）。保罗在六章17节说，他身上带着耶稣的印记，可能就是指像旧约里自愿为奴的人，在耳上穿洞为记号。当然，在外邦世界，恢复自由身的奴仆对原来的主人还有些义务与责任；不过用在这里做比较并不恰当，而且这些人原初也当然不是自愿的“奴仆”。

一如在第 6 节所说，信心是“藉着爱心”(*di'agapēs*) 生发，这里则说基督能致力于彼此服事，也是藉着爱心；保罗一定是刻意重复了这个词。有些早期版本作“藉着圣灵的爱”，神学上来说固然没有错，看起来像是后人附加的，并非原始经文的一部分。

关于“爱”(*agapē*) 的解释，参 Burton 的附录 21。近来有人将爱区分为 *agapē* 和 *erōs* 两种。*agapē* 是无条件的爱，是无私、舍己、不求回报、主动付出的爱；而 *erōs* 则是有条件的爱，是自私、贪得无厌、以自我为中心的爱。不过，这种区分纯粹是学术上的，因为新约里找不到 *erōs* 这字。约翰壹书二 15 所反对的“爱世界”的“爱”，用的是 *agapaō* 这字，可能是 *erōs* 这字早已不用，在“通用希腊文”被 *agapaō* 取代。¹⁴⁷ 总之，对基督徒而言，“爱”的典范就是神的爱，这种爱不受上述种种人性的限制，因此，新约里的 *agapē* 可说就是一种超凡的爱。

14. 保罗说，全部的律法，都在……成全 (*peplērōtai*；新译：和合：“包在”)，“达至高点”或“到了终点”。保罗要表达的意思有两个：第一，所有律法的内容，可以利未记十九 18 的伟大命令“爱人如己”做总结，这是犹太教神学极普遍的观念，主在福音书里也亲口说了 (太二十二 39)。此外，保罗也强调，基督徒的爱实际上也“实现”了律法。这是保罗针对犹太派基督徒的批评，所做的答辩。同时，也对生活放荡的基督徒痛下针砭，他们分党结派的事就更不用说了，显然就是缺乏爱。

此处的律法 (*nomos*) 指的是犹太教的妥拉 (*Tōrah*)。妥拉和希腊文的 *nomos* 在意涵上都比“一般的律法” (*law*) 要丰富得多 (参 Burton 的附录 14)。简单地说，妥拉在希伯来文的意思是“命令”，而希腊文的 *nomos* 甚至包括“习惯法”。BAGD 的建议是，只要律法前面加了定冠词 (*the*)，大抵就可译为“犹太人的宗教”，此见可谓高明。

15. 咬 (*daknete*) 通常用在蛇及其他动物方面。在通用希腊文，该字也保有其字面意思，但也常和别字一起使用，表“虐待”之意；亚兰文的 *'ekhal qartzē* “吃一块”，则有“批评”的意思，或有助于解

释这一节的咬字，因为保罗以自己童年时期讲亚兰文为荣 (“希伯来人”，腓三 5)。¹⁴⁸ 不过，此处保罗将“相咬”、“相吞”连在一起，可能是指加拉太人所为，不像基督里的弟兄姊妹，倒像野兽。旧约里，特别是诗篇，常用野兽的行为来形容与神的子民为敌的人 (如：诗三十五 25 等)。也许“相咬相吞”指的是像那些在垃圾堆里觅食的野狗的打斗，这在第三世界的某些城市里还是常见。NEB 将它译为“你们若再这样又咬又抓地打斗”，暗示好像猫打架一样。若不是与 *daknete* 一字的关联，以及旧约的相关用法，此处译为“彼此毁灭”亦无不可，因为原文的动词 *katesthiō* 字本就有此象后意义。无论“相咬相吞”的原意为何，加拉太教会内部的纷争情况，以此描述再生动不过。保罗虽然鼓励大家抵抗犹太派信徒的谬误福音，但是他绝不鼓吹作党派之争。

消灭 (*analōthēitē*) 在希腊文常指毁于祝融，且片瓦不存。也许保罗想的是竞技场里的野兽，自相残杀至死。这当然是个比喻，保罗担心的是，他在加拉太教会所做的工全部落空。是否真有这样的危险，难下定论；若有，后来必定被克服了，因为我们看到，加拉太教会仍在，这封信也传诵至今。

16. 在保罗看来，加拉太人滥用自由的问题，其解决之道就是过“顺着圣灵而行”的生活，如此，人就不会顺着肉体而行，满足肉体的情欲。¹⁴⁹ 行 (*peripateite*) 这个动词有道德性涵义，是很普遍的观念，在此不必多加解释。当保罗用 *pneurnati* (“藉着灵”或“在灵里”)，我们不十分清楚他是指圣灵，还是“灵里”与“肉体”相对。我们或许可以意译为“属灵的路”，以保持该字语言学上的模糊性。不过，从下文来看，此处应该是指圣灵。¹⁵⁰

17. 保罗说的“情欲或渴望” (*epithymia*) 可能和创世记四 7 及犹太人对此经节的解释有关。该节里，神说罪“恋慕”该隐，该隐却要制伏它。不过，即便和此经节有关，很可能只是保罗的用字与它相似而已，重点是他要表达的神学真理。这真理就是，人的本性不爱顺着圣灵的引导，甚且是与祂敌对、相违逆的 (林前二 14)。罗马书七 5-25 显示，保罗知道我们“不能做我们想做的”，也是出于亲身体验，

是一个骄傲的法利赛人的宗教经验。所以，此处使你们不能做所愿意做的，指的是道德上的挣扎，不是冲动。

18. 这句话并未进入新的论辩，而是前面整段的概要。你们被圣灵引导 (*agesthe*) 用的是现在式，因此有一种持续的力量，仿佛保罗的意思是“你们若一直这样被圣灵引导着”。根据前述解释“律法”的原则，*hypo nomon* 可能最好解释为一般的“在律法原则下”，不是“摩西律法以下”。当然，两者差异其实不大，因为它们彼此都包括在内了：如果加拉太人（像所有被圣灵引导的人一样）不是以“在律法以下”为其系统，他们显然就不会在任何律法以下，无论是犹太律法或外邦律法。

增注：灵 (*pneuma*) 的意义 (五 16)

BAGD 在 *pneuma* (灵) 的条目下，有篇极具参考价值的文章，清楚地列出这字的多重意义。旧约的 *ruach* 其意义经过几番演变，*pneuma* 亦然。起初是“风、气息”的意思，然后从“生命的气息”（生命的非物质部分，它使“肉体”有生命），最后演变至表示“自我”的意思。¹⁵¹ 关于“自我”，BAGD 说得好：“它是内在的见识、感觉和意志的源头和本位，通常代表人的内在生命。”前述“灵”字的笼统性即从这里开始。有时 *pneumati* 或 *enpneumati* 纯粹是指“内在的”、“灵里的”，不是指“圣灵”，与肉体的意义相对时尤然。罗马书八 16：“圣灵与我们的灵同证”（和合作“与我们的灵”）或按照 BAGD，作“我们存在本质的灵”，就看出这个字的笼统性。既然“灵”基本上指“自我”或“本质”，用来指人或神，当然都可以。

“灵”用来指神的时候，希腊文里通常在前面加定冠词，并加上形容词“圣洁的”。这样区别当然就完全不成问题。这是神的“圣灵”，新约里有时称为“主的灵”或“基督的灵”，甚至也称为“耶稣的灵”（徒十六 7）。就这点看，“圣灵是神的灵，有别于一切不是神的东西。凡属神的人都领受了圣灵，分享了神的生命。基督徒和非基督徒的区别，就在于有没有圣灵……”（BAGD, *pneuma* 的条目下）。

因此，对保罗而言，拥有圣灵也就是拥有“基督的心”（林前二

16)，也惟有藉着圣灵，人才能明白属灵的真理。但在加拉太书里，保罗比较着重的，不在圣灵开启我们的心，而在拥有圣灵后，我们所结的果子，这果子乃从活出基督的样式中显现出来。基督徒要“顺着圣灵而行”（五 16），“被圣灵引导”（五 18），“与圣灵同步”（五 25，NIV），“靠着圣灵而活”（五 25，新译），“顺着圣灵撒种”（六 8）。这些其实都是同一件事，使用了不同的比喻——在生活上全然地、持续不断地受圣灵引导。这在实际的道德行为上的意义，保罗下面就要谈到。

D 人性的“自然结果”（五 19-21）

保罗现在要详细说明，有圣灵同在的人，在生活行为上有何不同。他在前面已大致点出本段的主旨，¹⁵² 现在进一步将“顺着圣灵而行”和“顺着肉体而行”的结果做对比，保罗说得非常坦白露骨，但针对加拉太人的情况，他确需如此，对其他异教地区亦然。首先，他列了一串世人的邪恶行为，像他在别的书信中一样（如：罗一 29-31）。我们不要以为保罗过分悲观，其实一些世俗的道德家，其标准定得更严苛，难怪有人说保罗列举的罪恶，源自世俗道德家所列的标准“道德罪状”。但不同的一点是，这些道德家认为，这些罪行与人的真实本性相反，保罗却认为这些才是人的真本性，是不可避免的结果。¹⁵³ 我们从哥林多书信就可看出，在他所建立的外邦教会里，他甚至要对付最下流的罪行。犹太派基督徒正由于看到这些外邦教会里，不道德的行为如此浮滥，更觉得有必要以律法加以节制；加拉太人的看法可能也是如此。犹太人的基督教会通常不会有如此显著的堕落行为（不过，请参：罗二 22），他们常犯的罪是比较不明显的：如骄傲、自以为义、虚伪等等。所以，保罗所列的罪恶也有可能是从犹太背景来的，他们有一套道德规范，是为了教导改信犹太教的外邦信徒而设计的，保罗和拉比们对这些罪恶清单当然很熟悉。

“情欲的事都是显而易见的，就像奸淫、污秽、邪荡、拜偶像、邪术、仇恨、争竞、忌恨、恼怒、结党、纷争、异端、嫉妒、醉酒、荒宴等类。我从前告诉你们，现在又告诉你们，行这样事的人必不能

承受神的国。”

上列的这些罪恶，有的其实类似，有的只有细微的差异，但要详细定义这些词并不容易。鲍顿有详细的讨论，只是有待补充新的资料。NEB 和其他某些版本，试着将这些罪恶分成几类：前面三项和性的放荡有关；接着“拜偶像”和“邪术”则是“仪式方面的罪”，这和新约有关，也和异教有关；接下来八项是社会生活方面的罪；最后二项与纵酒有关。如果这些内容真是来自犹太教对外的“宣教手册”，保罗自然早就相当熟悉，如此条理有序地列出来，也是理所当然。保罗在最后加上“等类”(*to homoia toutois*)显示，其实还有更多的“罪恶”，这些只是“典型的代表”而已。若全部都列出来，可能我们会发现，它们和十诫或其他律法的分类吻合。

当然，也有可能这些只是基督教的“罪恶分类雏形”，后来透过教会的信仰问答成为标准内容。但既然新约里对世俗的罪也有类似的描述，两者似乎有共同的源头。甚至在使徒行传的“耶城会议命令”里，尽管对其内容和诠释，各人意见不同，显然其内容也有类似的区分(徒十五 29)。所以，保罗所列的，是依着某系统的分类，这点是可以确定的；惟一不能确定的是，它有多少成分算是基督教本身的，多少成分算是借自早先原有的系统，或是犹太教，或是世俗的道德家。但无论如何，其中一个观念绝对是基督教里特有的，即“罪”的范围不仅仅是外在的行为，也包括内心的动机(太五 28)，这点已超越了所有原有的标准，监察人心至最深处。

19. 有人以为，善行(*to erga*)和“果子”(*ho karpos*)之间有些对比。善行(属肉体)是人努力向善，有心做出来的，仿佛是人本性的极限，而果子(属圣灵)则是自然的成长(22 节)。¹⁵⁴这可能是因为，说到圣灵的工作，“结果子”的比喻仍非常生动，而说到肉体的行为时，善行里本有的“果子”意味，已被削弱了，最后荡然无存。

上述这些罪恶并不难懂，但若详细地界定其间的差别就不容易。其实，如果保罗用的是“传统罪状”，我们就不见得需要细究其

区别，因为不过是为修辞上的需要，将一堆名词叠在一起，强化效果而已。例如“奸淫”(*porneia*)，可能包括大部分性方面的犯罪，因此标准修订版特意译为更模糊的字眼“淫荡”。又如“拜偶像”，在旧约里，它通常指对神不忠实，但此处拜偶像是单独的项目，应该就不是这样的意思。“污秽”(*akatharsia*)和“邪荡”(*aselgeia*)可能是指违反自然的性行为(如同性恋)，如同保罗在罗马书一 26-27 说的，这类行为在世俗世界极普遍，在当今的世界更是泛滥。“污秽”和“邪荡”的范围较广，保罗可能是有意地使用较含蓄委婉的字眼。

20. 从使徒行传十九 19 焚邪书的事实来看，居住小亚细亚的人很清楚“邪术”(*pharmakeia*)的意思。如果加拉太人与从事星象占卜的异端有瓜葛(四 10)，“邪术”所指，他们更心知肚明。正统犹太人对这种罪特别敬而远之，因为“邪术”是律法明文禁止的(出二十二 18)，而且它和奸淫一样，和拜偶像有密切关系，加拉太人也一直受此辖制。另方面，从语源学上来看，“邪术”这词原有“下毒”的意思。在罗马帝国，邪术和巫毒极为普遍，因此被法律严格禁止。

接下来的几项罪恶，若从前面五章 15 节来看，可能也和加拉太人当时的情况有关。这几种罪恶之间的区别也不大，无需特意区分，只要找出其中几个重要、具代表性的项目来讨论即可。这些在新约别处提到罪的分类时，都重复出现。例如纷争(*enis*)一词，虽是单数形式(其他为复数形式)，但意思很清楚，是“争论”之类的意思，我们就不需因为这个字是单数，而其他列出的罪恶，用的是复数，以此来作文章。依希腊文的通则，这字在这种情况下若用复数形式，意思就是“争论的行为”，但保罗在哥林多前书一 11，却用复数的形式来表达此处单数形式的意思。加拉太人“相咬相吞”的情况，以“纷争”名之，再恰当不过。

忌恨(*zēlos*)和嫉妒(*phthonoi*)基本的意义相同，没什么区别。*zēlos* 的意思，可能和前面四章 17-18 节的同源字有关，指的是犹太派基督徒的行为。不论保罗前面的用法如何，*zēlos* 在此明显有不好的意思在内。至于“嫉妒”(*phthonoi*)，有些版本将它读为 *phono* “谋杀”，但不可能正确，因为与 *zēlos* 的意思不能相对应。“嫉妒”的意

思应是指，因看见别人得好处而产生的“嫉妒的行为”或“嫉妒心”，因此意思上和“贪图心”相近。

自私 (*eritheiai*, 新译; 和合: “结党”) NEB 将它扩充解释为“自私的野心”固然不错, 但说得更正确点, 应是指“因个人对权力怀有野心, 而以不正当的手段拉拢人” (BAGD)。这字和“纷争”毫无关系。和“结党”完全不同的是“异端” (*haireseis*), 意思可能是“搞派系”或“分党结派”, 像哥林多前书十一 19 一样。NEB 译为“派系阴谋”, 可能太强烈了些, 但大抵意思对了, 也和加拉太人的情况吻合。

21. “醉酒” (*methai*)¹⁵⁵ 和“荒宴” (*kōmoi*) 可能主要是指和异教神只有关的宴乐活动, 人们尽情饮酒, 狂欢作乐。其次, 也指一般异教生活里的暴饮、酗酒习惯。现代也有类似的荒宴, 各式各样的麻醉、嗑药, 就更不用提了。从哥林多前书十一 21 可以看出, 这种酗酒、宴乐的行为要潜入外邦教会, 何其容易, 连主的爱宴也都变了质。因为他们受原先的宗教习惯影响, 已根深蒂固, 一时难改。

我从前告诉你们 (*proeipon*), 和前面一章 9 节的“我们已经说了” (*proeirēkamen*; 用的是完成式), 面临同样的问题: 保罗“从前”是在何时对加拉太人说的? 我们不能因为这里也出现现在式现在告诉你们, 所以就假定这“书信中的不定过去式”无非是要刻意与现在式成为对比。我们也不能假设, 像哥林多一样, 有封“遗失了的加拉太前书”。所以, 惟一合乎逻辑的解释就是, 保罗最初在加拉太宣教时就说了, 可见, 若有人以为保罗当时只教“最简单的福音”, 就错了。他当时必然也在道德方面, 有足够的口头教导, 这些当然也都包含在他写的书信里 (罗三 8)。犹太派基督徒指控他教导道德放纵的说法, 现在就不攻自破。如果我们相信这封信是写给南加拉太教会, 从使徒行传的叙述来看, 保罗初访加拉太的时间极为短暂, 可能无暇做这方面的教导 (徒十三、十四), 但在回程途中再访时就很可能, 使徒行传十四 22 说的坚固与劝是强有力的证据。

承受神的国: 虽然保罗一再强调, 我们不能藉着“行”律法, 进

入神应许的产业 (三 12、18), 惟有凭着信心 (三 11); 但此处他也强调, 若“行”这些罪恶的事, 我们也会自绝于神的国。¹⁵⁶ 表面看, 这说法有些吊诡, 但并非如此。保罗真正的意思是, 行这样事的人证明他们并未得着改变人心的“信”。得了这神所赐的“信”, 才会得着神所应许的圣灵, 圣灵才是我们继承产业的印记, 并在我们的行为上结果子。正如保罗下面所说的, 基督徒已向这些事死, 藉着脱离这些从前所行的“暗昧的事”, 就显明了“因信称义”的事实, 也显明了他们里面有新的生命, 乃是“在基督里”的生命。在哥林多前书六 11, 保罗列举了一些类似的污秽行为后, 坦白地说“你们中间也有人从前是这样”, 令人心一凉, 但他随即又明确地肯定, 他们已在基督里, 洗净了过去的罪。此处保罗列了一堆“罪状”, 也是要提醒加拉太人, 在他们尚未听到福音, 未得到在基督里的自由之前, 他们也曾是罪的奴仆。

“不能承受” (*ouklēronomēsousin*, “不能成为后嗣”¹⁵⁷) 的观念, 可能要回溯到前面第三章, 关于亚伯拉罕和他的子孙的讨论。保罗在四章 7 节说明了, 我们若是神的儿子, 就是神的“后嗣” (*klēronomoi*), 或者, 如罗马书八 17 说的“和基督同作后嗣”。但在第四章结尾, 保罗也很严厉地警告, 使女的儿女, 也是为奴的, 不得承受神所应许的丰富的荣耀。他们明确地被排除在外。所以, 保罗说“不能承受神的国”的意思是, 人若作这些情欲的“奴仆”, 就显示他们不是真正从神所生的儿女, 因此不能承受神的国。

增注: “神的国”(五 21)

保罗对“神的国” (*basileian Theou*) 的用法很有意思。“神的国”是贯穿符类福音书 (马太、马可、路加) 的主要观念, 特别是马太福音。马太完全以犹太的环境背景写作, 并以旧约悠久传统的传承者自居。不过, “神的国”的意象在使徒行传里也有使用。如果我们接受南加拉太说, 那么使徒行传十四 22 显示, 保罗正教导加拉太人“我们进入神的国, 必须经历许多艰难”。保罗用此类比共有八次, 比我们想象的多, 罗马书十四 17 及哥林多前书四 20, 是其中二个例子。

因此，在保罗的事工中，不论早期或晚期，对犹太人或外邦人，他似乎一直持续地提到这幅图画。

不过，它却不是保罗神学里最常提到的观念。例如，有时他不用“神的国”，宁用“福音”和“教会”。笔者并非指这三者意思相同，而是指出，就描述神和我们的关系这方面来说，这三者同属一个观念领域。事实上，*basileia* “国”也许译为“神的治权”会更好，（或是Moffat的“神的领域”）因为“国度”有空间和时间的范围。¹⁵⁸ 这封信的收信人若是北加拉太人，而且如果他们还记得，以前克尔特国王亚米达的传统（罗马省形成之前），这词对他们而言，就更有关联了。

E 圣灵的果子（五 22-26）

接下来是一连串的属灵品格，与前面的罪恶相对照。虽然在新约其他部分，也有罗列某些品质（如：彼后一 5-7），却没有像此处与这些罪恶相平行分类的。譬如，彼得列的属灵品格，是以相反的顺序，以“爱”为最高点。这显示他没有采用任何希伯来的典型，完全是基督徒的原创。事实似乎很明显，对于哪些事是罪恶，犹太教和基督教或许看法一致，但对于属灵美德的观念却可能不同。

“圣灵所结的果子，就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制。”¹⁵⁹ 这样的事，没有律法禁止。凡属基督耶稣的人，是已经把肉体连肉体的邪情私欲同钉在十字架上了。我们若是靠圣灵得生，就当靠圣灵行事。不要贪图虚名，彼此惹气，互相嫉妒。”

同样的，这些品格许多在意义上都有重叠，要严格区分并不容易。若要明确表达它的意义范围，有时就需要扩充解释，RSV 就是依此原则选择用字，一方面在意义上最中性，一方面也合乎上下文，且合乎加拉太人的实际景况。

22. 前面三种果子不需笔者解释。喜乐 (*chars*) 和平安 (*eirēnē*) 可能从一章 3 节犹太基督徒互相问安时的典型用语“恩惠与平安” (*charis kai eirēnē*) 而来，不过 *charis* 和 *chara* 没有直接的关系。基督徒的喜乐来源是圣灵，和外在环境无关（参：帖前一 6；罗十四

17)。这些果子最首要的当然是“爱” (*agapē*)，其他一切品德其实都包含在真正的“爱”里。我们是否应将“仁爱”、“喜乐”、“和平”三个视为一组，有别于后面其他的果子，尚未定论。这些圣灵的果子并不像那些罪恶一样，可以明显区隔成几段。但可参考哥林多前书十三 13，有另个不同的三元组合——“信”、“望”、“爱”，其中以“爱”为最大。

如前所述，保罗以果子 (*karpos*) 比喻，是表明这些以及其他更多的属灵品格，都是基督的灵内住基督徒心中后，自然而然产生的结果。“果子”的比喻历史悠久，对于务农的以色列人来说，相当熟悉、亲切、自然。“果子” (*karpos*) 这词虽可指一切的果实，但最常用来指果树和葡萄树的果子。主亲口说过，凭着果子，就可以认出是什么树来（太七 16）。因此，加拉太人行出来的果子，就可证明他们心中有圣灵同在。值得玩味的是，虽然加拉太人当中，显然也有从圣灵而来的恩赐（三 5：“你们中间行异能的”），保罗此处却不以它为属灵生活的证据。可能是因为圣灵的恩赐可以假冒，圣灵的果子却不能（太七 22）。

布鲁斯将“忍耐”解释为“长久忍耐”以与“不耐久”作对比。“忍耐”在现代语文更好的译法是“容忍”，是指在耐心受到最严重的挑战时，仍能对别人忍耐。保罗为何将“忍耐”放在这些崇高的品德当中，值得我们深思。也许，因为加拉太的“各派”都欠缺“忍耐”。“恩慈” (*Chrēstotēs*) 有“良善”和“宽大”的意思在内 (BAGD)，但这两项在此处已经涵盖于其他用字。另方面，常见的奴隶名字 *Chrēstos* 和“恩慈”同一字根，所以，“恩慈”这词必定含有一个标准奴仆应有的特质在内；其他同时在列的品德，其实也是仆人应有的特质。所以，有人说得好，保罗列的都是“仆人的美德”。如果这些就是“仆人弥赛亚”的特质，这个说法并不令人意外，因为基督徒本是蒙召学习祂的样式。也许，弥赛亚 (*Christos*) 一词在语音上与仆人名 (*Chrēsto*) 本就一语双关，既是弥赛亚，也是仆人。当初在安提阿，人们称那一群“犹太教改革派”为“基督徒”（徒十一 26），是否即暗指他们的“仆人美德”？*Agathōsynē* 的原意是“良善”，但在后来的

口语中，则有“宽大”的意思，此处可能是指口语的意思，但指“良善”亦无不可。温柔 (*prautēs*, 23 节) 在此处应是“谦卑”之类的意思。

“忍耐”、“仁慈”、“良善”和“温柔”这几项特质，都是对人的态度，不是对神的，而且是针对加拉太教会分党结派的情况说的。这几项特质大部分是胜者对败者所展现的自制和谦卑。可能保罗担心，一旦他这封信挽回了加拉太人，接下来，一些得胜的“正统派”基督徒，可能会过分严厉地怪罪那些犯了错的犹太派基督徒。保罗在六章 1 节里，劝诫他们对于“被过犯所胜”的人应持“温柔”的态度，证明他有此一虑。保罗在神学上打败了敌手，就再也不视他们为敌人，而是犯了错的弟兄姊妹，而且需要特别的安慰和关注 (林后二 5-8)。但保罗深知人性的软弱，所以不敢期待加拉太人有同样的反应。的确，被犹太派基督徒迷惑得越严重的人，一旦醒悟，对这“异端”的挞伐，可能也越猛烈，好为自己过去的摇摆不定找台阶下。

信实 (*pistis*) 若译为“信心”，就是对神的；保罗在谈人与人的关系时，不会讲“信心”。这字若译为“信实” (NEB: “忠实”)，就可以同时指基督徒对神以及对人的态度。¹⁶⁰ 就对人而言，保罗就是指加拉太人对保罗没有“忠实”，这是他在四章 12-20 节所埋怨的。

23. 最后一项特质是节制 (*enkrateia*)，不是对神，也不是对人，而是对自己。通常这词是用来指性方面的节制，若果如此，它就是针对前面那些下流的罪恶说的。如果加拉太有反律法的“自由派”，他们就特别需要这项特质。*Tōn toioutōn*，这样，可以像 NEB 或中译本，扩充为“这样的事”，可说是绝佳的译法。没有任何律法禁止这种特质，而且这些美德是“持守”、“成全”了律法。不过根据第 21 节的 *hoi toiauta prassontes* (“惯于此种行为的人”) 与人相关，这里也最好译为“这样的人”，而不是“这样的事”；如此这句话就可以译为“律法不是为这些人 (或“针对这些人”) 设立的”。不论采哪一种译法，主要的意思没变。¹⁶¹

24. 现在保罗要说明，如何能有丰盛的属灵收成，以及基督徒

为何不在律法以下。基督徒已经把肉体钉在十字架上 (*tēn sarkaesta urōsan*)，“治死老我”。这“肉体”解释为“本性”即可，若译为“较低级的本性” (NEB)，或“罪性” (NIV)，就变成仿佛人性可以达到更高的境界，这说法保罗绝不同意。“钉死” (*estaurōsan*) 是将基督的死和我们态度、行为的转变连结起来 (态度转变，才导致行为转变)。¹⁶² 意思其实和前面二章 20 节的“我已经与基督同钉十字架”一样 (参该经节注释)。保罗在别处还用到“治死”、“废除”等词，但只有“钉死”是和基督的死最直接有关。

邪情 (*pathēmasin*) 和私欲 (*epithymiais*) 两个名词紧密相关，两词合起来译为“激烈的欲望” (*passionate longings*)。因为希伯来文像其他古语，很少用形容词，往往以两个名词并列为之。希腊文的新约也有这现象，也许是因翻译旧约受了希伯来文的影响，也许译者的母语也是少用形容词的。希腊文的 *pathēma* (热情) 有两个意思，较中性的意思是“经验”或“受苦”，负面的意思是“激情”。至于“私欲”，指的是肉体的欲望，和前面 17 节的“情欲”有关，两者都是同一字根。“激烈的欲望”并不仅指性方面的欲望，它指所有肉身的强烈欲望。

25. 靠圣灵 (*pneumati*) 或是“在圣灵里”，与先前一样笼统，可能是一般性也可能是特殊性的用法。如果是一般性，可以译为“属灵上” (*spiritually*)，若是后者，意思就是“圣灵若是我们生命的来源，就让圣灵指引我们的路” (NEB)。较口语的译法则是“我们要跟随圣灵的脚步” (NIV)。这句里的若是 (*ei*)，与直陈句法并用时，并非表示不确定或怀疑，它的意思其实是“既然”，这是保罗的习惯用法。

26. 不要贪图虚名……：这句乍看之下，似乎是将前面谦虚、忍让等圣灵的果子做总结，但其实也可以是针对加拉太的个别情况说的。保罗说，只要靠着圣灵行事，就不会彼此惹气 (挑战)，也不会彼此争竞、嫉妒。这句话听起来，仿佛加拉太教会也有类似哥林多教会分门结党的事。当然，我们未必需要如此推敲，因为保罗牧养诸多教会，深知人性，他知道这是普遍的危险，所以警告他们。 *kenodox*

oi 原文的意思是“自负”或“自夸”。也许保罗看到的危险是，那些没有随着犹太派基督徒起舞的人，现在可能会以属灵上的坚固自夸，令那些曾改变立场的嫉妒不平(*phthonountes*)。但另一方面，也许这样的猜测是多余的，和犹太化的纷争可能无关，加拉太教会的问题，也许不过就是教会内部的权力斗争。

F 如何面对犯错的肢体(六 1-6)

如果第五章结尾确实是针对加拉太教会的特殊情况说的，保罗现在就要转到下一个问题：如何对待那些悔改的犹太派基督徒，不论真有此事，或是假设情况（类似例子，参：林后二 5-11）。“有人”用的是单数，也许是指教会内的某领导者，也许是指某个团体。此人若以某种地位自居，第 4 节显然与此有关；此人若是负责教导的长老，第 6 节所指就再清楚不过。不过，新约解经最大的危险，就是强加附会，特别是我们对于各地方教会的实际状况，所知太有限。然而，如果我们不以某系统来串连诠释整封信，那么我们就必须假设，保罗在结尾这一章，只是把一些不相关的命令和神学教导摆在一起而已。这当然也有可能，他的某些书信结尾，读起来像是加上去的附笔，但加拉太书的结尾却不太像。

再者，加拉太教会确实和哥林多教会一样，都有分门结党的问题；而保罗在哥林多后书二 5-11 里，也明白地要求他们要“挽回”有过犯的人。不过，这终究是假设，哥林多书信的模式是否能套在加拉太书，并无定论。

“弟兄们，若有人偶然被过犯所胜，你们属灵的人，就当用温柔的心把他挽回过来；又当自己小心，恐怕也被引诱。你们各人的重担要互相担当，如此，就完全了基督的律法。人若无有，自己还以为有，就是自欺了。各人应当察验自己的行为。这样，他所夸的就专在自己，不在别人了，因为各人必担当自己的担子。在道理上受教的，当把一切需用的供给施教的人。”

1. 被……所胜 (*prolēmphthē*) 的意思，可以是“(做错事)被逮住”，或是“落入陷阱”(NEB 边注)，或是“一时冲动而(犯

错)”。¹⁶³ 最后一个解释最生动，但若和犹太派基督徒有关，以此解释就和上下文不合，因为他们所犯的错误，不能称为“一时冲动”。

“有人”(*anthrōpos*) 的模糊性，是有意还是无意，端看我们如何诠释这整个情况。若是指领导犹太化运动的那人，那么第 3 节的那个“人”(*tis*)，也是指同一个人。

你们属灵的人(*pneumatikoi*，或作“有属灵心志的人”)是指哪些人？保罗可能就是取其字面意思，意谓“你们这些受圣灵管理行事的人”，当然符合前一章的描述。此种解释若是成立，保罗就是直接呼吁没有误入歧途的加拉太信徒，要帮助那些失脚的人。有人认为，*pneumatikos* 是那些自诩属灵地位高超的人自封的头衔（也可说是个“派别名称”），所以觉得这里有更深的含义。保罗似乎是说：“你们自认属灵上高人一等吗？很好，请用行动证明。”*pneumatikos* 一字后来牵涉到诺斯底主义，但此处毫无干系。最可能的解释就是，加拉太有人以此作为他们的头衔。不过，这个字在哥林多前书三 1，具有正面含义，与“思念地上事的信徒”，亦即“不成熟的信徒”(*nēpioi*) 为对比。即便这是加拉太教会里的一个“派别名称”，我们也不必要把他们与保罗后来指责的“不道德”、拥诺斯底思想的群体牵扯在一起。挽回(*kartartizete*) 的意思是“恢复到先前的景况”或是“完成”。第一个意思尤其贴切，用以形容那些因犹太教化或是其他因素“偶尔犯了过错”的信徒。福音书也以这个字作“补网”之意(太四 21)。小心(*skopōn*，“看”)一字，保罗生动地从复数变为单数，好像是从教会的集体责任转为每一份子的责任。*Skopōn* 的基本意思是“看”，也有集体意识的“小心”之意，一如该字的中译。

2. 这一节圣经又用了担当(或作“肩扛”，*bastazete*) 一字。在第五章 10 节用于犹太派的主谋：他必须要“担当”或“遭受”神的严厉审判。这里又是用来描述承受担子，不过具有正面含义，因为其中包含的是责任与关注(除非像 NEB 所译：“彼此帮助，肩扛这些重担”，此处指的是罪人的愧咎)。第 5 节，该动词与担子(*phortion*) 并用，意思没那么凝重，指的是像门房或小贩“扛包裹”一样的承担。该字在信中最后一次出现，也是最重要的一次，在第六章 17 节，保罗

用了 *bastazo*，“我身上‘带着’耶稣的印记”。这句话的意思看六 17 节注释。

基督的律法特别值得注意。若非加拉太人的特殊问题，保罗大概不会如此直率地表明：“基督的律法”高于“摩西的律法”。¹⁶⁴而“完全了 (*anaplerōsate*)”其实还有更深层的含义。加拉太人和那些假文士热切地想要守摩西的律法，但保罗却指出一条更高的道路——他们不必守摩西的律法，但藉着守基督的律法，就完全了摩西的律法。

3. *dokei tis einai* 意为自以为了不起（新译：和合：“自以为有”）或“自认是个人物”，令我们想到二章 2、6 节用了三次“有名望的” (*hoi dokountes*)，形容耶路撒冷的“使徒”。此处大概没有那么具体；*dokei* “似乎”与 *ōn* “确实存在”、*tis* “某一人”，或是与 *mēden* “什么也不是”都成为极其强烈的对比。一个人的价值若是比池塘边的青蛙都好不了多少，这种严苛的批评也就可想而知了。不过保罗大概只是想到此人属灵光景的可怜，其实他未必真的是个无名小卒。

自欺：新约关于“欺骗”的同义字很多，此处保罗用的字是 *phrenapatā*，在新约里只出现一次。其同源名词 *phrenapatēs*（欺哄人的）倒出现于新约，如提多书一 10（也是指“奉割礼的”那派人。）保罗用“欺骗”这词，可能是因为那人太过聪明了，竟把自己骗了，但却骗不了他人。

4. 各人应当察验自己的行为（“行为”或作“工作”，见吕译），其意思并不十分清楚，端看我们是否要根据加拉太的实际情况来解释，或只将它视为类似保罗其他书信里的比喻。NEB 似乎是照着前者的思路来译：“各人应当察验自己的行为，这样，他是以自己做为评量自己的成就的标准，不是以别人为标准。”但其后半句并没有忠实地译出可夸口的理由 (*kauchēma*)。不过，当保罗说到察验传福音或教导的成果时，察验者通常都是神。这里应该也是这意思，特别是以这封信的背景来看的话。所以，保罗可能同时想到，那些教导犹太化的人的“行为”，以及他自己的“行为”，前者经不起神的察验，后者可以。¹⁶⁵这样解释有个好处，即“夸口”的理由也点明了。加拉

太人以犹太派基督徒虚有其表的“行为”夸口，保罗所夸的，却完全不一样。这点随后我们会看到。

5. 担当自己的担子：保罗的意思可能是，犹太派基督徒最好先别“数算战利品”，应该思想在未来的审判时，他们要站在哪里。因为，在那一天，我们每个人都要向主交帐。一如腓利士 (J. B. Philips) 所说：“各人必须‘肩扛自己的包裹’”。所以，个人在主的面前的责任，和第 2 节的命令互相担当彼此的重担，两者没有冲突。

6. 我们很难决定，第 6 节究竟是这一段的结尾，还是下一段的开头，因此，最好仍将它视为衔接两者的桥梁。在道理上受教 *katēchoumenos ton logon* 是指接受基督教义方面的教导，所以这道 (*logon*) 也就是“真道” (吕译、NEB)。至于这是否指初期教会已有完备的教义问答系统，相当令人怀疑。¹⁶⁶总之，这是指着“施教者”与“受教者”的关系说的。如果误导加拉太人的是一位教导的“长老” (提前五 17)，保罗的这项命令就具有特别的意义，不过它当然也可以是广义的。保罗说要与施教者分享 (*koinōneito*，现中) 或“团契”，其实也就是“在经济上支持”的委婉说法 (和合：供给)。对保罗来说，“把一切需用的供给施教的人”并不只是一般学生对老师的义务，而是，这种付出才真正地表达了基督徒的“分享”和“团契”，这也是基督的生命的特后。¹⁶⁷提摩太前书五 17-18 清楚谈到，基督徒有义务对宣教和教导的人“奉献”。是不是加拉太人拒绝在经济上支持某位犯错或主张犹太教化的牧者？

G 撒种与收割 (六 7-10)

保罗重拾五章 22 节“圣灵果子”的比喻。该处注释曾提及，*karpos* 通常指“果实”，但是也可以指“谷类”，而这里就是谷类收成的喻象，也是个由来已久的圣经使用的明喻，常见于福音书，不过在福音书通常意指福音工作。保罗用此比喻，可能与上述的“供给”有关，因为他有时以“撒种”形容慈善行为，哥林多后书九 6 即是一例。

“不要自欺，神是轻慢不得的。人种的是什么，收的也是什么。顺着情欲散种的，必从情欲收败坏；顺着圣灵撒种的，必从圣灵收永

生。我们行善，不可丧志；若不灰心，到了时候就要收成。¹⁶⁸ 所以，有了机会，就当向众人行善，向信徒一家的人更当这样。”

7. 这里的“欺骗”(*planāsthe*)用的是被动态，表示加拉太人确是被外人所听误导，所以这两个对比句非常口语地并排在一起：“不要被蒙骗了，神是轻慢不得的”。NEB 将“轻慢”译为“愚弄”(若照希腊文字面来译，就是“嗤之以鼻”)¹⁶⁹。这两句的原文押韵，且经常以类似形式出现，所以可能是谚语或俗语。

8. 从肉体收败坏(新译；和合：“情欲”)：保罗的意思不仅仅是，我们今生就收割坏果子；在保罗看来，败坏不仅是道德的堕落，它也指肉体终不可免的“朽坏”，不论是被称为 *sōma* (身体) 或 *sarx* (肉体)，都令我们想到人性的堕落(林前十五 42)，而这朽坏只有未来的复活能胜过。的确，既然在希伯来的思维里，死与罪密不可分，保罗是否需要另做道德和肉体的败坏之分，恐怕相当令人怀疑。这种区分只是现代人的思维模式而已。对保罗而言，在世上这肉体的败坏，只是属灵的死亡和败坏的自然结果，而后者就是现在人类的景况。这也是为何在新约里，复活与新生命的关系总是如此密切，这新生命是从死里复活的生命(弗二 5-6)。基督徒一旦脱离了罪的权势，也就脱离了死的权势，因罪与死原是形影不离的兄弟。因此，与败坏

(*phthoran*) 相对的，就是永生(*zoēn aiōnion*)，即神的“救恩”。“救恩”和“生命”有关的说法，可溯至旧约(如：诗十六 11)。但在新约里，“生命”的观念，有更丰富的新的蕴涵，因为“生命”不再只是肉体的生命(BAGD)。

9-10. 保罗总是不厌其烦地告诉信徒，人不能靠行为得神的喜悦；但另一方面，他也不断提醒他们，基督徒有行善的责任。在这短短两节经文，他就提到两次：第 9 节的 *kalon poiountes*，与第 10 节的 *ergazōmetha to agathon* (和合本皆译为“行善”)。不过两个不同的“行”(*poiein* 与 *ergazesthai*) 与“善”(*kalos* 与 *agathos*) 字并没有什么差异；保罗这么用的唯一原因可能是让文章的变化多些。NEB 将第 10 节的向众人行善事，译为“我们要行一切有益的事”应该是正确的。但这只是诠释上的小问题，并不影响大主题，那就是基督徒行善应责

无旁贷。

“属灵耕耘人”只会遭逢一种危机，因为只有一件事会妨害收成。这件事在此用了两个词形容：灰心(*mē enkakōmen*)与丧志(*mē eklyomenoi*)。*enkakeō* 的意思是“绝望”，源出“屈从邪恶”、“屈从困难”之意。*eklyomai* 的语源完全相异，最后衍生的意思也与前者相同，源出与“束紧腰带”相反的意义。希伯来人工作的时候都要“束腰”，因此“松开腰带”就表示放弃努力。BAGD 解释为“懒散”，保持了比喻的意味；该字的被动语态用于医学术语，就变成“瘫软”、“疲惫”之意。用来形容沮丧的耕耘者，生动自不在话下；用来形容沮丧的加拉太人也很适当，因为他们发现以前的努力都白费了。两者绝望的理由是一样的：就是看不到成果。

到了时候：保罗用的“时候”(*kairos*)有特别的意义。希腊文里，*chronos* 是指抽象的时间，而 *kairos* 则指“时机成熟了”，即“某事的时候到了”(参：巴尔¹⁷⁰)。所以，神的时候到了，我们才收割。但是，向众人行善一事，现在就是神的时候，特别是对主内的弟兄姊妹。我们时时都有机会向众人行善，这是不可忽略的。

信徒一家的人意思是，“和我们因共同的信仰，而成了一家人的人”，亦即，和我们一样，都是因信基督，而出生在神的大家庭里的人。因此，尽管我们应兼爱世人，保罗说，对这些“家人”我们更要特别关爱照顾。¹⁷¹ 既然“行善”的意思差不多就是“救济”，也许这句话背后有含义：保罗要鼓励信徒多多乐捐，以救济耶路撒冷穷苦的圣徒，不过贝兹觉得这样解释过于牵强。

尽管贝兹不同意这看法，从上下文来看，这个解释还是有可能正确。保罗在前面就已提到，他要为那些穷苦的圣徒募捐；此处没有明说捐项之事，可能是由于，加拉太教会目前气氛仍不安定，不适合提此富争议性之事。如果这个解释正确，那么第 6 节的“受教的”和“施教的”，就分别是指外邦基督徒和犹太基督徒。而第 7 节的“撒种”和“收割”，就是指“救济”而言。只是保罗在引用这句话时，忍不住也要提到其道德上的意义。当时情况显然是，从耶路撒冷来的犹太

派基督徒的作为，令那些最忠实的外邦基督徒“灰心”、“丧志”，因而不想再“行善”。保罗在鼓励信徒的同时，是否也在表露自己的心声呢？他是否也曾“灰心”、怀疑，他能否用爱将这些耶路撒冷的“右派分子”挽回，使这些顽固又心胸狭窄的基督徒，迷途知返呢？我们无从确定。但我们知道，保罗和加拉太的教会，终究都没有放弃这无私的爱的服事——他们都乐捐了，保罗也将捐项带到耶路撒冷了。

H 亲笔签名的结语（六 11-18）

这封信的主要部分已讲完了，保罗现在从书记手中取过笔来（假设他没有亲自写整封信），亲笔写上“神的恩”等祝福（参：帖后三 17），证明这封信确实是他写的。但当他看着他那松垮的斗大字迹，自知不好看，不禁想到，这也正是他的生命、他的服事的写照，甚至也是基督教的写照。在他而言，生命中再没有什么“好看”或“体面”的事，惟有基督的十字架。因此，保罗最后以他和被钉的弥赛亚的亲密关系收笔；在平安的语气中，这位身经百战的老兵，为这封捍卫真理的信，写下了句点。

“请看我亲手写给你们字是何等的大呢！凡希图外貌体面的人，都勉强你们受割礼，无非是怕自己为基督的十字架受逼迫。他们那些受割礼的，连自己也不守律法。他们愿意你们受割礼，不过要藉着你们的肉体夸口。但我断不以别的夸口，只夸我们主耶稣基督的十字架。因这十字架，¹⁷²就我而论，世界已经钉在十字架上；就世界而论，我已经钉在十字架上。受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的就是作新造的人。凡照此理而行的，愿平安、怜悯加给他们和神的以色列民。从今以后，人都不要搅扰我，因为我身上带着耶稣的印记。弟兄们，愿我主耶稣基督的恩常在你们心里。阿们！”

11. 何等大的字 (*pēlikois grammasin*) 可能是指，由于保罗不是专业书记，所以字写得松垮不工整。也许是他比较习惯写希伯来文，希腊文写得不好。如果这封信前面是专业书记所写，那么保罗的大字就更显突出了。多数学者都是照这个字面的意思来解释“何等的大”。BAGD 还列了一些不同的解释，譬如，这“大”可能是指某种字体。

而那些认为保罗为眼疾所苦的人，就会说，字写得大的，通常是视力不佳的人。但是许多识字不多的人，字体也很大，可是未见有人因此说保罗识字不多¹⁷³。

12. *euprosōpēsai* 这字在新约只出现这一次) 的意思是“使自己看起来体面”。“外貌”的原文是 *en sarki*，指“在肉体上”，BAGD 建议译为“在人面前”。¹⁷⁴ 外邦人看到这里，可能会不禁莞尔，受割礼竟和“体面”有关系；其实在他们看来，割礼不过是一种野蛮的割身习俗，像未开化的人的纹身一样。但很可能保罗的意思是，犹太教要的“体面”是“入教的数字”，一年内让好多人受割礼，当然是可夸耀的事（太二十三 15）。我们倒不必急着取笑他们，现在教会若以“受洗人”为目标，有时也很危险。此外，犹太教的确相信，仅仅外表的受割礼，也是某种成就，因这是进入神的约的初步。同时，保罗也看得很清楚，他们接受割礼就意味着，十字架那讨厌的“刺”就没有了。他们再也不必在律法和恩典之间做选择，受割礼就是两者兼得。这背后的神学观，以及保罗为何发怒，提倡“和平”者不可不知。当然，如果外邦人受了割礼，又持守律法，他们就不会受迫害，因为和犹太教之间就没有裂隙了。请参阅前面二章 12 节，彼得因“怕奉割礼的人”的反应。

13. 那些受割礼的 (*hoi peritemnomenoi* 或者是关身语态“那些给自己行割礼的”)，应该是指那些奉行割礼的犹太人，不是指这些受了诱惑，几乎就要接受割礼的外邦人。这和五章 3 节的情况不一样，该处指的是归主的外邦人，但这里不是。根据上下文来看，这是合理的判断。这里若指犹太人，那么“割礼” (*peritomē*) 一字的平常意思，用作犹太民族的同义词。他们也正是保罗谴责的对象。犹太人自己没有真正遵守律法（罗二 21），又何必拖外邦人下水，要他们接受这叫人被律法捆绑的仪式呢（徒十五 10）？

另一个特别有意思的词是“夸口” (*kauchāsthai*，六 4 里，保罗用的是名词 *kauchēma*)。保罗说，希伯来人如此热中要人入犹太教（参：太二十三 15），理由只有一个，就是想要藉他们外表的割礼情况“夸口”。但保罗已经说明，这种外在的仪式丝毫没有属灵上的益

处。

14-15. 我们会以为，保罗若要制衡这些以“受割礼”夸口的，就要以“不受割礼”夸口。但他不能这么做，因他自己也是受了割礼的犹太人。保罗解决这问题的方法是，深入真理来看：这两种外表的情况都不重要，甚至毫无关联。他若是犹太人，就不能以“受割礼”夸口；若是外邦人，也不能以“不受割礼”夸口——他惟一能夸口的就是我们主耶稣基督的十字架，这十字架使所有这类的区分变成没有意义。这十字架使保罗完全脱离了过去的“外表的世界”（就我而论，世界已经钉在十字架上），同时给犹太人和外邦人一个全新的视角。现在真正要紧的事是，犹太人和外邦人都要在基督里作一个“新造的人”，一种新的人，以新的眼光看事物，进而过一种全新的生活方式。

新造的人 (*kainēktisis*) 是保罗的一个重要观念，值得探究。创世记显示，神的创造被罪破坏，后来，藉着先知和接受天启的人，神让我们看见神的新创造，*ktisis* (例：赛六十五 17；启二十一 1)。这里和哥林多后书五 17 一样，*ktisis* 应译为“受造物”而不是创造；换言之，“新造的人”指的是，神在每一个基督徒身上，再一次作创造之工，而不是指神造新天新地¹⁷⁵。

16. 当保罗说凡照此理而行的 (*hosoi to kanoni touto stoichē-sousin*)，或“凡按此准则生活的”，他是指上述的属灵经历。这种再造的新人真正有“基督的心” (林前二 16)，用神的眼光看事物。保罗在五章 15 节里所用的“行” (*stoicheō*) 与“圣灵” (*pneuma*) 相关联。此处的“行”用的是与格 (*dative*) 形式，更具有比喻性的“坚守”、“合乎”、“跟随”的意思，一如 BAGD 所示 (因此有些版本边注作“要坚守”)。

神的以色列民：要诠释这句的意思，必须先决定如何解释前面的 *kai* 字。这字的意思是“和” (以及)，还是“即” (NIV: “甚至”)？RSV 和 NIV 都采后者的意思，但其实两者都说得通。若译为“和”，保罗最后的祝祷就是：祈求神将平安、怜悯同时加给明白“未受割礼并不重要”的外邦人，以及明白“受割礼也不重要”的犹太人。犹太

人若认清这点，就证明他们真是“神的以色列民”，是称义的“余剩的民”。在他们而言，受割礼的是心，而不是身体 (罗二 29)。所以，这两种人惟一的不同就是“受了割礼”和“未受割礼”。这也等于是对那些“正统”的犹太基督徒，表示认同，免得他们认为，他们和犹太派基督徒都是保罗攻击的对象。所以保罗若说“和”，就表明了，犹太人和外邦人都是神施恩的对象，套句某位现代犹太基督徒的说法：他们已经“在弥赛亚里联合为一”了。我们可能会觉得，这是保罗责难之余，仍愿与他们和好。其实，像这样的一封信，以平和、和解的结语收笔，是很适宜的。

另外一个解释“即” (也就是)，就显得比较大胆了，但这和保罗的风格也不违背。语言学上，将 *kai* 解释为“即”，丝毫没有问题，但神学上的问题必须要解决。换句话说，这是将凡照此理而行的定义为神的以色列民。“教会就是新以色列”这句话，就很简明地表达了这意思。¹⁷⁶ 我们可能会以为，这种说法太直接、太强烈，但从整体看，这确实合乎保罗提出的神学思想，是不容置辩的。首先，若将 *kai* 解释为“和”，就表示保罗认为，神的国里同时有两种不同的人，第一种是照此理而行的 (作新造的人) 其次是“神的以色列”。而那些不照此理而行的，是属于旧的以色列，他们把自己排除在“真正的以色列”、“神的以色列”之外。这是保罗的神学逻辑必然推出的结论。换句话说，相信真道的犹太基督徒可以进入神的国，不信真道的人，不论是犹太人或外邦人，都与神的国无份。保罗甚至还会再进一步说明：信主的犹太人就属于神的以色列，而那些不照此理行的犹太派基督徒，就不属于神的以色列。因此，教会里没有两种人，只有一种人。这也是为何保罗在安提阿时，要为犹太基督徒和外邦基督徒之间的“爱宴”，据理力争。

加拉太书以外，在歌罗西书二 11，以及腓立比书三 2-3，保罗将“只有一种人” (心灵受割礼) 的观念，说得更清楚。但我们要记住，保罗只说基督徒是“真以色列民”，他从未说外邦人要变成犹太人，或犹太人要变成外邦人，我们不能自己擅加曲解。保罗说的是，信主的犹太人和信主的外邦人一起构成真正的“神的以色列”，成为神合

用的器皿。颇堪玩味的是，“愿平安归于以色列”原是旧约里，为神的子民所求的一大祝福（诗一二五 5），也是早期希伯来祈祷文里的“十八个祝福”之一。

17. 搅扰我 (*kopous parechetō*) 是希腊文中常见的口语。*ko-pous* 有不好的含义，指“恼怒、烦扰、搅扰”。保罗在四章 11 节使用的动词 (*kopiaō*)，其含义是好的，指“辛劳”、“努力”。保罗在数封信里，常用到“辛劳”这字，是宣教和牧会生活里所少不了的。但保罗从未要求免去这辛劳，为了加拉太教会，他甘心乐意辛苦；他害怕的只有一件，就是“枉费了功夫”。他真正希望能避免的是，犹太派基督徒永无止境的骚扰。他们不断地强调割礼，坚持我身上 (*e-n ō sōmati*)，或“外表上”要有印记。¹⁷⁷ 保罗要一次彻底解决犹太派基督徒的逼迫，就决定让他们看见，他身上也有“特别的印记”，但这印记乃标明，他是属于基督，不是属于犹太教的。也许，保罗也想到了那些立场摇摆不定的加拉太人，他们心中的疑虑：他们身上，是否也需要一个外表的印记，像割礼一样，以确定他们的救恩？保罗说这句话，目的就是除去他们的疑惑，让他们在面对犹太派基督徒的挑战时，有话可答：他们和保罗一样，身上已有了耶稣的印记。

“带着” (*bastazō*) 在这封信里的几种用法，¹⁷⁸ 前面已提过了。这字有“肩负”、“背着”某个很大或很重的东西的意思。所以，且不论耶稣的印记为何，带着这印记不是轻松容易的事。此外，这印记既是在保罗的“身体上” (*en sōmati*)，或说“外表上”，就不是只有他自己才看得见的某种属灵境界，而是外在的、看得见的记号。

但最核心的问题是，究竟什么是耶稣的印记 (*ta stigmata toulē-sou*)？后来的基督教神学有些天真，认为这是指，保罗的手上、脚上，和身侧，都有明显的记号，和基督被钉受伤的位置完全一样，因此他和基督非常相像，有人还列举某些基督教的神秘经验为证。我们且不用问，后来是否真有这种身体记号的事，也不用问，这些记号是如何产生的（属于某种不正常的宗教心理学问题），这种拘泥字面的解释，一看便知，和保罗的思想是矛盾的。

在非圣经用的希腊文里，印记 (*stigmata*) 通常是指，烙印在奴隶身上，做为识别其所属主人的“记号”或“烙印”，就像今日牛羊身上的烙印一样。根据希腊草纸文献，奴隶逃跑时，主人就会把他的识别印记公诸告示栏。这是“印记”的意思。旧约时代的犹太人没有这种习俗，但他们在志愿终生服事主人的奴隶耳上钻洞（出二十一 6），也是类似的“印记”。*stigmata* 这字也用来指一些类似原始宗教割身仪式，所留下的疤痕。BAGD 认为相当于现在的“纹身”。如果保罗说的“印记”是这意思，那么他就是有意地表明，犹太教的割礼记号无异于那些宗教仪式的割痕。这种说法很大胆，但保罗在五章 12 节里，就已经这么做了。所以，这句话可以改述为：“你们要求我要有仪式的疤痕，是不是？我已经有疤痕了，但这疤痕乃标明我是属基督的人。”NEB 的译文“我带着耶稣在我身上烙的印记”，也可以这样解释。

那么，这“印记”是什么呢？既然这印记是外表看得见的 [*entō sōmati* (在我身上) 有此含义]，它必然就是保罗为基督受苦，所留下的疤痕。主张南加拉太学说的可以说，保罗在路司得被人用石头打（徒十四 19），就是个可能的例子。其实，哥林多后书十一章显示，保罗还有其他许多经历，都可能会让他留下“疤痕”。他被犹太会堂的助理鞭打，被罗马官府无情地鞭笞、棍打，被人丢石头，这些遭遇都会留下清晰的伤疤。这些疤痕是保罗甘心乐意为基督受苦的证据，是区别他为基督仆人的印记。主张这种解释的各种文献，在 BAGD 那篇精采的文章末后，都有引述。

18. 保罗以上面那句平安的话结束后，最后再加上“恩惠”的祝福，这是他的习惯做法，只是祝福的形式有长有短。我们比较熟悉的祝福，是哥林多后书十三 14 的：“愿主耶稣基督的恩惠、神的慈爱、圣灵的感动，常与你们众人同在！”这句形式较长，将三位一体的关系丰富地表达出来，显然是发展到最完整阶段的祝福；而加拉太书的祝福则较简短：弟兄们，愿我主耶稣基督的恩常在你们心里。¹⁷⁹ 但形式简短并不代表其神学内涵不够丰富，只是没有完全表达出来而已。我们正确地理解就可发现，此处其实已将三位一体的“恩典”神

学表达出来了，¹⁸⁰ 因为保罗指出了最中心的基督，正如保罗所有的基督教真理，都是以基督为中心。

基督的名字是耶稣，也就是旧约里的“约书亚”，是神的百姓的“救主”（“耶稣”照意思译，就是“救主”）。他将带领他们进入神所应许的产业（书一 6）。此外，祂是基督，是弥赛亚，是照着神的旨意被“拣选”的，要实现旧约里所有的盼望和目标。基督的本质就是恩典，是神白白地赐给人的爱，浇灌在本不配得的人们身上。基督就是恩典的化身，不只如此，他是神的恩典来到世上成为肉身。这就是为什么我们说到“主耶稣基督的恩”时，不能不联想到“神的慈爱”——不论我们有没有将这联想明白地表达出来。这里表达形式虽然简短，但对基督徒而言，保罗称耶稣为主，就是把基督和神联系了起来，因为“主”乃是旧约里对神的敬称。再者，在许多见证圣经的文献里，此处基督不是被称为“主”（*kyriou*），而是被称为“我们的主”

（*kyriouhēmōn*），表达了一种“归属感”，这是保罗神学思想的一大特点。最后，这祝福是常在你们心里（*meta tou pneumatos hymōn*）。这句固然可以最平常的意思来解释，但对基督徒而言，它必定也会让人想起基督所赐的圣灵。圣灵使我们的日常生活在基督里结合：靠着圣灵，我们才能在主里重生，成为弟兄姊妹（*adelphoi*）。在这祝祷的最后，保罗衷心地写上阿们！¹⁸¹ 希伯来人在祝福和祈祷最后，通常都会加上阿们，后来基督教也承袭了这个传统（林前十四 16）。这里的阿们是肯定基督的独一性，以及十字架救赎的充足性；它也肯定了这整封信，甚至肯定了保罗的整个神学立场，因为神自己已经将阿们给了基督（林后一 20）。

注：

1. 代笔的书记通常是专业的，但基督徒的信件不太可能如此奢侈，请专业书记代笔。参罗十六 22：我代笔写信的德丢，这位书记显然也是基督徒。
2. 帖撒罗尼迦后书二 2 显示，保罗必然有充分的理由相信，有假冒他名字的信在流传着。不过，M. R. James 在其《新约伪经》（*The Apocryphal New Testament*）中指出，那时假的福音很多，但假冒姓名的信很少，也许是因人们已有防备的心理。
3. 这么说也许不公平，因为许多层面在罗马书中有不同的发展，但是两者的基本神学思想的确是相同的。至于加拉太书中所流露的激动情绪则和哥林多书近似（特别是林后十-十三）。
4. 照通例，也许是由于其祖先在大数为民服务，贡献卓著，政府因而准予入籍为公民，作为奖励。入罗马籍还有些较不高尚的手段，如使徒行传二十二 28 的护民官所为，这也是可能性之一。
5. 要区分这些名字意义上的细微差别，恐怕是过度解经。当时当地的人可能很清楚何时该用哪个名字。
6. 关于希伯来文“使徒”的同义字，其不同意义和用法，参布鲁斯。Shālīach 似乎是指法定的代表人，可代表个人，也可代表一个群体。因此，他勒目（Talmud）里曾一再提到，“Shālīach 仿佛就是差派者本人”，因为他可代表差派他的人进行交易、订婚等行为。
7. 参鲍顿（Burton）的附录，有更详尽的讨论。若只因为雅各不在十二门徒之列，就否定他的使徒职分，未免过于拘泥细节。
8. 保罗的归主是由于和复活的基督在大马色的路上相遇（徒九 5、27），因此基督的复活对他个人而言有更深的意义。
9. 提到圣灵的工作，就不免牵扯出“神迹奇事”的问题来，但众说纷纭“保罗

一方面以他个人归主的过程来印证他的事工(林后三 3), 一方面也以伴随发生的“神迹奇事”来证明圣灵藉着他工作(罗十五 19)。有人认为, 在使徒以后的时代已没有神迹奇事, 也不需要: 另有些人则认为, 神迹奇事直到今天应该都还有, 而且实在有。但是没有人怀疑, 使徒时代确有神迹奇事。不论我们看法如何, 要注意的是, 保罗并没有特别强调神迹奇事, 它只是印证使徒的众多凭据之一(在林后十二 12 还提到了“百般的忍耐”)。

10. 参《第一世纪基督徒的社会行为》(*The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century*, London: Tyndale Press, 1960) 焦志的论点固然有趣, 但有一点需要修正: 保罗和四处旅游的希腊哲学家有很大的不同, 两者不能混为一谈。
11. 贝兹指出, 这些教会并非各自独立的地方教会, 它们必然有很近的地缘关系, 甚至组织方面也有某些关联, 只是我们不太清楚。
12. 参歌罗西书四章 16 节, 保罗指示歌罗西的教会, 把他写给他们的信交给老底嘉的教会念, 他们也要念从老底嘉转来的书信。保罗书信流传的范围可能比我们想象的要广。
13. 外邦的希腊人在问候时不会说 *charis* (恩惠), 而是说 *Chaire* (快乐), 只是两者发音相似, 所以可能有时产生混淆(参贝兹)。“平安”是道道地地的犹太问候语, 希伯来文的“恩惠”亦然。
14. BAGD 对于 *kyrios* 的字义有详尽的区分。贝兹也收录了许多相关书目, 可参考的文献相当多。但是应用在基督身上时, 意义已很显明, 这才是重点。
15. 有人声称, 这是保罗归主之前的基督教教义的一部分, 目前未能确定此说是否正确, 详细讨论参布鲁斯。贝兹指出, 这句话可以有三种表达方法: 神是行动者, 或基督是行动者(一如此处), 或用被动态说“基督被舍”。就神学的意义来说, 这三者并无区别。当然, 如果真如 Martin Hengel 和 G. Ogg 所说的, 保罗是在耶稣被钉的一两年后就归主, 那么区分保罗归主之前和之后的基督教教义就没有什么意义了。参 Hengel, *Crucifixion* (ET, Philadelphia: Fortress Press, 1977); Ogg, *The Chronology of the Life of Paul* (London: Epworth Press, 1968)。
16. 史密塔 (W Schmithals) 的研究 (*Gnosticism in Corinth: an investigation of the letters to the Corinthians*, ET by John Seeley [Nashville: Abingdon Press, 1971]) 笔者不尽认同。就算在歌罗西教会的异端可能是一种犹太诺斯底主义, 但没有证据显示, 在加拉太的异端也属同一性质。此处“犹太化”异端似乎和正统犹太教信仰有关, 但是属于启示派的。那时候真正的诺斯底主义是否已发展成形, 恐怕相当令人怀疑。
17. 诚如贝兹指出的, 保罗在别的书信中的引言从来没有以“三一颂”结束, 只有加拉太书有。贝兹认为, 保罗依例在别的书信中对收信人的赞美嘉许, 放在加拉太书中相当不宜, 故以三一颂代替。

18. 因此, 在加拉太书中, *pistis* 可以指信心, 也可以指信实——其意义完全依上下文来决定。这也许也反应了相同的希伯来背景。
19. 以问候语开头, 其实也是现代世俗信件的标准格式。若照世俗习惯, 保罗在问安之后, 应该先祝福收信人, 然后进入主题。当然, 诚如某些解经学者说的, 保罗没有理由一定要死板的依照固定格式写信。
20. “这么快”若纯粹只是修辞说法, 意思就是“相较之下这么快”, 可能是几年的时间(贝兹)。
21. 贝兹援引 Barton 为佐证指出, 通用希腊文中的“另一个”(*heteron*) 和“不同的”(*allo*), 在语意上并无区别。
22. 对于犹太派基督徒的说法, 有些现代解经家采取比保罗宽容的态度, 例子详见布鲁斯。然而采取宽容的态度, 就等于没有抓住保罗基本的神学重点: 犹太派基督徒的“福音”不能算是福音, 因为它加上了“人的行为”, 就使得“恩典”不再是得救的惟一要素。
23. BAGD 及布鲁斯都列举了数个这种语意区分不大的例子。
24. 贝兹认为, 保罗不指明搅扰人心的人是谁, 可能是认为不需要让他们曝光。但这似乎是现代人的想法, 当时情况应不致如此复杂。
25. 关于咒诅的观念, 详见贝兹的附录。
26. 当然, 旧约并没有明说, 除非我们认为, 诗篇六十八 17 的经文: “神的车辇累万盈千, 主在其中, 好像在西乃圣山一样”, 指的正是成群天使。不过新约时代的犹太人的确持此看法。而且, 即使他们的解经方法可能过了头, 但还是会引用圣经经文支持他们的观点。后期的犹太教倾向于将神和人的距离拉开, 他们认为神是藉着中保来处理以色列人的事。
27. 但有的学者不同意这个解释。保罗最初固然被吕高尼人当成希腊诸神的使者希耳米, 但是这种使者和希伯来人所谓的“天使”完全不同。既然保罗随后又被人丢石头, 这种“使者”的可能性就不成立, 因此, 最好仍将这句话视为一种夸张的说法。
28. BAGD 在 *egō* 的条目下, 有提到谈论“我”的相关资料。不论其解释如何, 此处事实已很清楚。
29. 解经家常常强调, 保罗整封信里都是以“我”的口吻说话, 没有提到巴拿巴, 只在谈安提阿事件时才提到。也许是由于巴拿巴在那次事件中做了不良示范, 为避免尴尬, 保罗因此不提巴拿巴的名字。
30. 保罗对传统的态度很值得人玩味。一方面, 保罗的归主完全是神的作为, 和基督教或犹太教的传统无关(一 12)。另一方面, 他又将自己从神“领受”的, 当作传统传给哥林多人(林前十一 23)。关于这和希腊字同义的希伯来文用语, 参贝兹。另见布鲁斯 (F. F. Bruce) 的 *Tradition Old and New* (Exeter: Paternoster, 1970)。

31. 对保罗而言,“说服”和“讨喜”这两个词,若是以人为对象,都是不好的(贝兹)。
32. BAGD: 在 *hyperbolē*, 一字,赞同这种看法。
33. 此处笔者歉难同意贝兹的看法。笔者认为,保罗不可能学过雄辩术,也不可能读过修辞学家昆特林(Quintilian)的经典著作。如果保罗的辩护方式和雄辩术有类似之处,我们只能说是巧合或出于保罗的直觉。再说,保罗在情绪激动的情形下,也不可能还一板一眼照规矩做文章。
34. 贝兹认为,那时保罗的改变只是在犹太教内,从法利赛派改成基督派而已。这种说法并不正确。保罗的改变是全面性且相当剧烈的,这点犹太教和基督教彼此都很清楚。
35. 就算这种激进党派在保罗归主前就已经存在,他也不可能和他们有任何瓜葛。此处强调的只是他的“火热”(贝兹:但是可与赖富特不大可能成立的观点作比较)。
36. 关于保罗的改变,古今也有许多佛洛依德式的诠释,但贝兹在其文内已明白驳斥其不当。
37. 许多学者认为“分别出来”和希伯来原文 *pārash* 有关正好是“法利赛”(Pharisee) 这个字的字根。这虽有可能,但不见得如此。
38. 在通用希腊语中,“目的”和“结果”的用法常有混淆,它们的介系词常可互换。但是此处显然是指“目的”,不是“结果”。关于后来希腊口语中两者在文法上的混用,参布鲁斯。
39. 十二使徒的资格,是在拣选马提亚补足人数时正式被提出来,参使徒行传一 21-22。贝兹认为,保罗的使徒观念源于叙利亚的诺斯底主义,这点我们不必采纳。虽然蓝比(Lampe)认为“正式使者”的观念在新约时代以后才明显,其实这在正统犹太教里早已是根深蒂固的思想。(参 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* [Oxford, Clarendon Press, 1961-68])。在四世纪时这观念已非常普遍,它开始存在的时间可能就更早。
40. 关于这句经文之不同的解释,见 Tasker 2 Corinthians, TNTC (Leicester: Inter-Varsity Press, 1963)。也可参照 NEB 的译文。
41. 通常去首都时,人们会说“上去”,保罗也如此用,只是此处指的是宗教的首都。但这并不代表保罗承认在耶路撒冷的使徒层级较高。
42. 楚丁格(Trudinger)将此句译为“除了使徒和主的弟兄雅各外,我没见过任何人”(见贝兹)。这样的译法似乎不太合理,因为这时西庇太的儿子雅各早已因希律王的迫害而殉道(徒十二 2)。
43. 此处“使徒”指的是狭义的“十二使徒”,不可能是广义的使徒。当然,该字在他处有广义的意思(见罗十六 7)。事实上,罗马书里“使徒”出现了三十四次,其中只有三次是用来指十二使徒。在整本新约里“使徒”总共

- 出现了约八十次,其中七十次在福音书以外,而且是指广义的使徒。
44. 贝兹的看法可能正确,他认为“境内”应是指“区域”,不是“省分”。
45. 虽然在地理位置和行政区上,耶路撒冷都是犹太地区的一部分,但在犹太教里,这个城市和犹太全地是区分开来的。这种用法源于旧约(撒下五 6);新约的类似用法参使徒行传一章 8 节。
46. *anatithēmi* 的最佳解释为“设置”或“摆在前面”。BAGD 亦采此解释。
47. 贝兹(在关于耶路撒冷会议的补充资料中)强调,我们不能称此会议为“使徒会议”。但他所持理由是宗教方面的,和神学或历史较无关系。
48. 细节参布鲁斯的 *The Book of Acts, New London Commentary* (Marshall, Moran and Scott, 1962) 及马歇尔更近期的《丁道尔新约圣经注释:使徒行传》(*Acts: an Introduction and Commentary*, TNTC, 校园)。
49. 贝兹指出,“有名望之人”几字本身是中性的叙述,可用来表达正面或负面的意义,端看其上下文决定。
50. 从整体来看,最合逻辑的解释应是提多没有受割礼。否则保罗的论据就完全站不住脚,或者,至少力量也会变得相当薄弱。
51. 加拉太书条理井然,却有如此含混不清的句子,贝兹甚感不解。其实答案很简单:保罗口述时思绪澎湃,滔滔不绝,书记运笔如飞,可能不慎漏掉了一些字或子句。
52. 这样解释比休斯(Heussi)的说法恰当(引述于贝兹)。休斯认为“不论他是何等人”的“是”(ēsan) 既为过去式,应是表示保罗写此信时,这些人都已过世,所以用过去式。
53. 有的学者认为“未受割礼者的福音”和“受割礼者的福音”在内容上有差别,这样解释并不正确。此处保罗的意思很明显地相反。其实只要将它们分别译为“向外邦人传福音”和“向犹太人传福音”,意思就很清楚了。
54. 参华冠德(Wacholder, *IDBS*),“安息年”(Sabbatical Year) 的条目。这段期间可能有个安息年,若果有,贫穷的问题自然更加严重。
55. 有的学者认为,此处彼得被称为“矶法”,有其神学上的理由,其实这是过度解经。“矶法”只是当时在犹太人圈子中,常用来称呼彼得的一个普通名字而已。事实上,有的见证圣经文献在此处用的是“彼得”,而不是“矶法”。参贝兹的注解,他引用了耐斯托(Nestlé)的资料。
56. 贝兹认为,彼得离开耶路撒冷“往别处去”(徒十二 17),那个“别处”可能就是安提阿。安提阿不在希律的管辖范围之内,且可能是仅次于耶城的基督教中心。若是如此,保罗抵挡彼得可能就在那时,但我们不知彼得在安提阿停留多久。
57. 保罗个人虽靠自己营生却认为这是特例;客观地论到教会里负责教导的长老,他认为他们接受奉献并无不当(参:提前五 18)。哥林多前书九 4 也显

示, 保罗知道彼得、耶路撒冷的使徒, 和主的弟兄, 也都不介意接受教会的支持。

58. 某些学者主张, 此处的“吃饭”只限于圣餐, 其实不太可能。耶路撒冷极端派的信徒就曾指控彼得, 在该撒利亚和外邦人一同吃日常的饭(徒十一3)。耶稣也曾因同样的理由被人指责(太九11), 因为“税吏”和“罪人”也被认为是外邦人, 即使他们生来是犹太人。
59. 除非我们接受另一种解释: 奋锐党反对犹太基督徒和外邦基督徒联合, 因此犹太基督徒极力避免和外邦基督徒有任何瓜葛, 免得遭到迫害。奋锐党给“加利利人”的书信中曾提到被激进派人士迫害的事, 至于这“加利利人”是否为基督徒就不得而知, 但极有可能是。
60. 参“新约神学辞典”(TDNT)对该字的解释。保罗指责彼得的口气可能更极端: 在犹太语用法中, 希腊文的 *hypokriēs* 通常都被译为 *hānēph* (“叛教”)。
61. 哥林多前书一12的“属矶法的”, 是否也是指这个呢? 有人提出这种看法, 不过不太可能。
62. 关于这问题, BAGD 引用了多篇极有价值的研究报告和文章。特别注意 Kilpatrick 的翻译: “他们没有走在朝向福音真理的道路上”。昆兰文献里可能也有类似的措词, 参贝兹。
63. 不论答案如何, 当时的情况没有录音, 保罗只能将那时所说所想的要点忆述出来。
64. 见腓三2, “犬类”是犹太的辱骂之词, 此处保罗用来骂犹太派基督徒, 不是骂外邦人。然而平心而论, 犹太人所以辱骂外邦人, 并非只是存心侮辱, 而是因为外邦人的行为, 在犹太教眼中非常无耻。希腊文的“犬儒学派”一词(*cynics*), 后来转为“愤世嫉俗者”(*cynics*)的意思, 也是一样的心理。
65. 不过, 正如常有人指出的, 我们不可用罗马书的角度来解释加拉太书, 要从加拉太书本身来看。虽然罗马书和加拉太书有许多相同的用字, 强调的重点却不同, 参布鲁斯。此外, 罗马书写于加拉太书之后, 这事实与此也有关系。
66. 当然他并不是向着“律法所要求的道德”死, 而这些道德现已在新的“基督的律法”、“爱的律法”中完成。这些道德同样不能让人在神的面前自己称义。
67. “迷惑”只是个生动的描绘, 施利(Schlier)却误解为有人施“魔咒”(参贝兹)。就我们所知, 有法术问题的是以弗所教会, 不是加拉太教会, 而且保罗对付这问题时用的是神学, 不是降魔术。
68. 希英新约辞典(BAGD)对此二字有详细解释, 并附了书目。
69. 贝兹认为, 对加拉太人而言, “领受圣灵”是一种狂喜、火热的经验, 其根

据是四章6节(他们呼叫“阿爸, 父!”)及六章1节(保罗称他们为“属灵的人”)。我们固然毋须完全同意贝兹的看法, 因为保罗通常强调的是圣灵的果子, 不是圣灵的恩赐, 但是, 此处的确是指他们经历了某些超自然的现象。

70. 抽象的“咒诅”(katarā)和林前十六22的“可诅可咒”(anathema)是有区别的, 尽管两者都是指被神的愤怒临到的人。
71. 保罗有时确实会将自己的诠释和经文融合, 这是典型的拉比式解经, 目的是使经文的意义更清楚。现代解经家的做法则是使用注解。
72. 这点使得诠释加拉太书时产生很多问题, 因为较之罗马书, 加拉太书是“神学的速记版”。
73. 参艾理斯(E. E. Ellis)所著 *Paul's Use of the Old Testament* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957) 及 Davies, Daube, Schoeps, Munck 等人所著的相关书籍。
74. 关于保罗对此经文的解释, 以及它和七十士译本、摩法特新译本(J. Moffatt, *A New Translation of the Bible*)的关系, 参贝兹。
75. 虽然保罗未直接用“善功”(merit)这个词, 但“行律法”(works of the law)确有此意涵。现代犹太人说“行诫命”(‘ōseh mitzvāh)也是一样。
76. 此处保罗不可能只想到希腊人“赎”奴隶的方式, 他们把奴隶卖给异教的神, 让他们有得自由的机会。关于“赎身”, 旧约里有极丰富的背景说明, 不需借诸外邦的例子。
77. “成为罪”很可能就是“成为赎罪祭”的简略说法, 因为希伯来文的 hattath 同时含有这两种意义。但“成为咒诅”(和合: “受咒诅”)的意思很清楚, 没有语意暧昧的问题。
78. 这两个字在 BAGD 里有讨论, 两者最初都有宗教上的意义。
79. 参韩格尔(Martin Hengel)所著的 *Crucifixion* (ET, Philadelphia: Fortress Press, 1977)。
80. 关于“遗嘱”的比喻有一些问题, 详参贝兹。根据希腊和罗马法律, 遗嘱随时可以更改, 不过希伯来人有些交易事项不能更改, 例如所谓的 mattenatbari’。不过, 若非大家对此比喻有共同的认识, 保罗也不致敢如此引用。
81. 关于这个“总称单数”的问题, 已有许多精彩的讨论, 其中也提供了拉比式的说法。它们都是从神学的角度来看这问题, 不是从语言学的角度。
82. 神亲自直接和亚伯拉罕立约, 没有透过任何中保。但在西乃山时, 以色列人惧怕面见神(出二十18-19), 因此要求摩西当神和他们之间的中保, 神直接和摩西沟通, 间接地和以色列人沟通。
83. 关于“神是一位”的犹太教条和保罗此处论据的关系, 参贝兹。对此, 学者有数以百计的不同解释。其主要的重点似乎是, 任何中保的观念都会减

- 少神的单一性，因此有中保的约不如没有中保的。
84. 贝兹（采施利的说法）认为，此处“律法”和“圣经”是呈对比的，此点恐怕并不正确。对犹太人而言，“律法”到底就是他们的圣经。
85. 对保罗而言，基督的降临将宗教历史截然划分为二（徒十七 30-31）。对犹太教和其他宗教亦然，基督来了之后，他们个别的角色也都改变了。但正如保罗现在指出的，这并非否定犹太教在早期有其特别的地位和作用。
86. BAGD 对于 *paidagōgos* 一字有详尽的讨论，根据其引用的文献来看，“监护人”似乎是极基本的意思。
87. 对此贝兹的看法似乎有误。他否定律法有“正面的教导功用”，好预备我们到基督那里的道路。然而这正是保罗对律法的诠释。
88. 过去的解经学者轻看了 *en Christo* (*in Christ*) 的意义，认为这不过是保罗的“基督神秘主义”。首要的一点，对保罗而言，这不是神秘主义，而是神学和属灵立场的描述，然后才是经验的描述。其次，这也是新约其他作者共同的想法，不是保罗一人的。
89. 不过，这并不代表下面的经文是和早期基督教洗礼仪式有关，贝兹的说法有待商榷。洗礼的仪式是到后来才定型，加拉太书应尚未有这样的认定。
90. 保罗所有论述中，仅此一次明确地说，男人和女人“成为一”，在基督里不再有性别的差异。保罗如此声明，是否由于犹太派基督徒逼人受割礼，因而凸显了性别差异，信基督的洗礼则不然？甚至在耶路撒冷的犹太教会堂里，女性也只能进入“妇女院”，不得进入“以色列院”。不过，保罗从未像诺斯底主义，说男女的性别差异已被消除，事实上，他所定的教会秩序规范，就是男女有别（例：林前十四 34）。有人认为哥林多前书的说法和加三 28 矛盾，但显然保罗并不这么认为。
91. 此处保罗只是广泛地说，我们不必将它限定为罗马帝国某些特定的官职。
92. 贝兹说得好，不论其确实意义为何，它主要是指“管理奴仆的人”或“奴仆的主人”，以别于奴仆本人。
93. 保罗当然不是将犹太教视同异教，只是就“过时”的特点来说，两者很类似。
94. 这里不可能指“邪灵的力量”（见贝兹），保罗强调的是其不完美，不是它的力量。
95. 参考一些优良的圣经辞典或原文字典及 Burton 作品中深入周详的附录。
96. 参 Burton 附录中与此有关的部分。
97. 很有意思的是，罗马书里也出现了“阿爸，父”，显示这两处经节都表达了同一思想：圣灵、神的儿女、祷告，三者密不可分。
98. 罗八 26 进一步讨论了圣灵在祷告生活中，或甚至是在我们和神的关系中的功用。读起来的感觉是，保罗在加拉太书后，再次谈这问题。

99. 这里的用字和创一 14 相同，但不见得需要特别强调。因为论指的是犹太教或异教的节日，对其意义影响不大。
100. 如贝兹所言，关于“不是神”的部分，我们毋需揣测是否指居尔特族的神祇，因为这又牵扯到这封信的目的地问题。若是写给南加拉太，徒十四 12 已具体地提到了两个神祇名字——宙斯和希耳米。总之，此处最好按照贝兹的看法，仍将它解释为一般的异教神祇。
101. 最明显的例子就是守安息日，这可能是第一次正式提到必须遵守。保罗在罗马书十四 5 似乎指的也是安息日。早期基督徒显然并没有都守安息日，至少在巴勒斯坦地区以外如此。
102. RSV 的译文是基于：将 *zēloō* 译为“嫉妒”，而不译为“赢得你们的心”。理由详见内文。
103. 许多注释学者都承认，这一段的大体意思很清楚，但小问题不少。其中有明显的岔题，可能是情绪激动所致。贝兹试图以修辞学的角度来解释，但不具说服力。
104. 此处译为“身体的疾病”就过于狭隘，因为它也可以指心理的毛病，例如神经衰弱、胆怯或退缩。
105. 若有人以为，所有基督徒每次病痛都会得到神的医治，自然无法接受这个解释。
106. BAGD 指出，*exoutheneō* 这字有很多不同意义，但本文的解释当然未超出其范围。
107. 启三 16 也用了类似的字眼 *emeō*（吐出去），更有力，也保留了原来的意义。
108. 旧约先知以西结据传也患了癫痫症。即便此说属实，历史上许多伟大的宗教人物也都得过癫痫症。癫痫症本身并不能否定宗教的经验。
109. Burton 认为，“为自己庆幸”的解释最合宜，这样，就不一定需要说出他们以前得意的原因。也许，他们为自己庆幸的原因有两桩，一方面，因为得了救恩，另一方面，因为保罗这位使者。
110. 赖富特倾向“献殷勤”这解释，它固然比较含糊，但也极有可能。路德则选择更强的字眼：“谄媚”。
111. 根据 Liddell, Scott 和 Jones 合编的 *A Greek-English Lexicon*, *zēlotypos*（吃醋的丈夫）是希腊罗马戏剧中典型的角色，不过，很不幸，是喜剧的角色。
112. 也许我们可用世俗的话将它译为“尊敬他们”或“模仿他们”。
113. 保罗将自己比喻为他灵里孩子的母亲，这是唯一的一次：通常他都是以“父亲”的形象自喻（参贝兹）。也许保罗想到赛四十九 15，该经节也以是母亲的爱来比喻神的爱。其实，在帖前二 7 里，保罗也用了类似的比喻：他对他引领归主的人存心温柔，“如同母亲乳养她的孩子”。（参莫里斯所著

的《丁道尔新约圣经注释：帖撒罗尼迦前后书》，校园）

114. 参罗十一 17-19 的比喻及其注释。另外，保罗所说的“死亡解除婚约”，也是一样。若要鸡蛋里挑骨头，我们也会发现里面不完全合乎逻辑：依保罗所说，我们若要归于基督，错误的“另一半”（律法）就必须先死。因此，我们同样只能将它当成一种比喻，不是证据。
115. 贝兹认为，此处不是寓意手法，只是一种预表，但这说法仍有待商榷。若是类型，会遇到一个困难，即以撒应代表犹太人，以实玛利代表外邦人，但保罗却把它倒转过来（四 28），让以撒代表所有相信基督的犹太人和外邦人。
116. 有些圣经注释者不愿承认，这一段论据是拉比式风格，但这显然是故意忽略经文本身的证据。不过，不管我们从拉比的文献得到多少证据，保罗的解经绝不是斐罗（Philo）那种极端式的寓意。斐罗（不是拉比）认为撒拉代表“哲学”，而夏甲代表“初等教育”参见兹）。
117. 五章 1 节究竟应做为第四章的结尾，或第五章的开头，众说纷纭。不过，既然这一句显然是衔接第四章和第五章的桥梁，笔者认为放在第四章末较为方便。
118. *gegrammenon estin* 是另一引介正典经文的用词。太四 10 属于前者，约二 17 属后者，不过新约圣经也有其他用法，像 *kathōs gegraptai*（译注：中译相同）。
119. *Sarx*（肉体）是一种委婉的说法，可指生殖行为或生理器官，与希伯来文 *bāsar* 一样，此处当指前者。
120. 希伯来文里“儿女”有特定的意思，指与某个约“有份”。此处保罗所说的“儿女”则同时指字面的意义。
121. 关于此点参见兹。保罗不是语言学家，可能也不谙阿拉伯语，在其论据里他不需如此考据，只要语音相似，或相关语即可。虽然，在阿拉伯语里确有个字音似“夏甲”，意思是“岩石”；地理上，在保罗提的“阿拉伯”也确有一座名为“夏甲”的山，然而它却不在传统的西乃山附近。这些问题其实都不妨碍保罗的辩论。
122. 根据贝兹，“现在的耶路撒冷”指的是耶路撒冷的政治、宗教制度，以“圣城”为其象后。然笔者认为，鉴于圣殿也在那里，它应不仅是象后而已。
123. 过去有些解经家犯了一个错误，认为“天上的耶路撒冷”指的是教会。但保罗从未有如此看法（参见兹）。
124. 我们不需要探讨拉比们从这段经文得到的各种解释（有些也过于离题）。真正有关的重点是：第一，保罗神学上的敌对者，对于保罗这段解经也不得不同意；第二，当时至少在某些地区，基督徒的确受到极端派犹太人的逼迫。

125. 这正是现代鼓吹宗教合一者最爱提的论调，但毫无圣经的基础。以色列人是有可能转向基督（罗十一 25-26），但这是另外一回事；在她回转前，她是被她的“硬心”或“瞎眼”囚禁着。
126. 这一段我们确实可以称之为“圣灵的论据”。虽然有时保罗也从“内住的基督”阐述，其实谈的是同一件事，基督在人内心工作和圣灵在人内心工作，并无区别。
127. 有的解经家认为，“滥用圣灵的自由”已经发生在加拉太人身上，因此才有了这封信；见五章 19-21 节所列的“放纵情欲的事”。然事实上，除了五章 15 节的“相咬相吞”较可能外，保罗并未像哥林多书信那样，具体地指出加拉太人犯了哪些罪。
128. 因为甚至在加拉太书里，保罗也没有否定律法，他抨击的只是律法的无力，而律法无力是因人有罪性。关于律法的正面价值，参罗马书。
129. 这是所谓现在式的“增强用法”（*conative use*）。文法问题参考布鲁斯最安全。
130. 贝兹认为，“与你们无益了”是针对未来最后的审判而言，然笔者认为，此时此刻基督就与他们无益了。当然，这两种解释并无冲突。
131. 可参考布鲁斯举的例子。注意艾塞提（*Izates*，亚狄亚本 *Adiabene* 的国王）想改宗时，正统的犹太人是如何对他提出劝谏的。然而，根据约瑟夫的记载，来自另一个正统犹太人的建议，却完全相反，可见犹太人本身也意见分歧。
132. 参罗五 1 等，*dikaiōthentes*（既因信称义），用不定过去式（*aorist tense*）就表达了“确定的，已完成的”的意义。
133. 有学者指出，这是加拉太书中惟一谈到末世的地方（和帖撒罗尼迦书相反，后者充满末世论）。这极自然，保罗处理的是迫在眉睫的问题，不是未来的问题。
134. 关于此点，改革宗和非改革宗的解经家持不同看法，但保罗的主要论点已很清楚，我们就不必再详究这些争论了。
135. 就希腊文 *dikaioō* 一字，有人坚称是“宣告为义”（*declare righteous*），有人则坚持是和“使成为义”（*make righteous*），两者的鸿沟于此补满起来。因信“称义”的人，如果他的生命有真实的改变，就会活出更新的生命。
136. 贝兹引用纸草文献中 *enkoptō* 这字的另例，意思是“挡路”，此处以“挡路”解颇为恰当。
137. 我们不需将谚语的使用视为保罗的修辞特色（如贝兹）。谚语的引用在犹太的思维里相当自然，在旧约里也常出现。
138. 因为保罗知道，我们不可能对血气之躯有信心，不论是对他自己或对加拉太人，惟有神能使这奇迹发生。所以，只能是“在主里有信心”。

139. 要确定这些搅扰人心者的身分, 必会徒劳无功, 因为我们只能凭臆测。我们当然知道不可能是使徒, 耶路撒冷教会其他的人, 我们所知太有限, 而且没有一人属于法利赛党派的。
140. 这句话的意思其实就是, 搅扰加拉太人的人必受神的咒诅 (一 8-9)。
141. 说得更正确些, *skandalon* (陷阱) 本指拉动陷阱的那根小棍子, 后来就被用来代表“陷阱”的意思。
142. 这些去势的祭司有时被称为“加里” (*galli*), 听起来和“加拉太”有些相近, 所以, 保罗暗示这种人, 也许是一语双关。不过, “加里”通常是弗吕家人, 不是加拉太人, 而保罗不会以这种方式侮辱加拉太人。若真有这种语音上的暗示, 保罗指的是那些“行割”的犹太派基督徒, 而不是受试探的信徒。
143. 保罗是有意地用反讽字眼。就像犹太人曾以嘲讽的语气称外邦人为“没受割礼的” (他们故意用较粗的字眼 *akrobustia*, 不用 *akroposthia*), 现在时移势转, 犹太人也嘲弄为“割身者” (*katatomē*), 而不是“受割礼的” (*peritomē*)。
144. 罗培斯 (Ropes) 等人认为, 当时有几派“不同神学主张”, 但在那个阶段谈“不同神学主张”, 恐怕言之过早, “不同神学倾向”可能合宜些。
145. 关于“灵与肉体”的问题, Burton 的附录 17 (标题: "*Pneuma and Sarx*") 是最具参考价值的资料之一。灵与肉体的区别, 根植于旧约 (赛三十一 3), 但保罗的用法有时和旧约不太一样。
146. 保罗不仅是“基督的仆人”, 也是其他基督徒的“仆人” (林后四 5), 后者对人性的骄傲是更大的挑战。
147. BAGD 里有一篇极长的文章, 列举了 *agapē* 的世俗用法, 可见并非只有基督教才用这字。不过, 世俗开始使用 *agapē* 这字, 是公元三世纪后的事 (Leon Morris, *Testaments of Love*, Grand Rapids: Eerdmans, 1981)。至于 *erōs*, 可能因为它是某异教神祇的名字, 所以犹太教和基督教后来废弃不用。
148. 这字的典型亚兰文用法, 详参 W. Jennings 所编的 *Lexicon to the Syriac New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1926)。亦请比较经文注释里提到的希伯来文的象后用法。
149. 将我们自“肉体”中释放出来的应许, 不是像变魔术般自动发生。许多灵命尚浅的基督徒不明白这点, 就会感到期望落空。加拉太人的问题可能也缘于此, 所以他们走向律法主义之路。贝兹说得好: “要不放纵情欲, 先要做到保罗吩咐的‘顺着圣灵而行’。”
150. 这字的暧昧性是不可避免的, 详参本书的“增注: 灵 (*pneuma*) 的意义”。
151. 不过, 希腊文表此意的字通常是 *psychē*, 在希伯来文则是 *nephesh*。AbbottSmith 对此二字有详尽的讨论, 它们可能受希伯来文意义的影响。

152. 其实, 保罗这里的论据和耶稣说的“凭着他们的果子, 就可以认出他们来” (太七 16), 意思一样。肉体的果子和圣灵的果子的区别, 自然也不例外。
153. 贝兹提到, 保罗在别处称这些行为是“暗昧的行为” (罗十三 12)。意思是撒但是祸根, 或只是说明这些行为的性质。在此处, 保罗要显示, 这些罪恶行为的发生, 是多么地“自然”, 是从人里面出来的, 不是从超自然界来的。
154. 将“善行”和“果子”做如此对比, 其实是过度解经。不论用哪个词, 保罗的重点是要强调“自然而然产生的结果” 不过, 对保罗而言, “善行” (to *erga*) 似乎的确带有贬损的意味, 也许是因为在神学的争论上, 这字常用在“行律法”里 (the works of the law)。
155. 根据希腊文的语法, 这些“行为”的复数形式指醉酒或其他歹行的“例子”, 所以“酗酒”不是抽象的概念, 而是具体的“酗酒例子”, 读起来就更生动手具体。
156. 贝兹认为这非常正式的古语用法, 是正式的教理传授的一部分。但笔者认为, 它也可能只是表明这警告的严肃性而已。
157. 对保罗而言, “继承”通常是和圣灵的恩赐相关联的, 此处便是。“能否承受神的国”成为划分两种人的标准。
158. 末世论的“国度”观念, 请参考太十三章关于“天国的比喻”。
159. 贝兹的看法也许正确, 他认为, “圣灵的果子”之间有统一性, 而前面列的罪恶则没有特定的结构和关系。
160. 在圣经别处, 若以这字根的字描述“神”时, 它的意义都是“信实的”或“恒久不变”的意思 (罗三 3)。
161. 相关问题参贝兹。贝兹认为, 保罗要鼓励他们尽道德上的责任, 这是外在的律法所不能做到的。这句话本身固然没错, 但此处做如此解并不恰当。
162. 贝兹说得好, 保罗此处是指基督的临在; 被钉在十字架上, 又复活了的基督, 藉着他的圣灵住在他们心中。
163. “被逮住”究竟是指“被人逮住”, 还是“被撒但逮住”, 很难说。也许保罗并不想分得这么清楚, 当然, “被撒但逮住”绝对都是正确的, 而“被人逮住”只是偶尔的情况。
164. “基督的律法”在别处也称为“至尊的律法” (雅二 8), 指的是“爱的律法”, 是所有基督徒都当遵守的。
165. 关于神审判“工人”的工作成果, 林前三 12-15 说得最清楚, 神的标准就在于, 它能否经得起“火”的试链。
166. 有些人视“认罪” (*homologia*) 和“教导” (*katēcheō*) 这两个词为专门用语, 认为“教导”指的就是教义问答系统, 持此主张的有 Hunter, Carrington, Cullmann 等人。然而, 对刚归主的人做教义问答的系统教导, 是到使徒教

父才有的事，新约写作的年代应该还没有。

167. 保罗在外邦教会的工作重点之一就是，鼓励他们乐捐，供给耶路撒冷的圣徒（罗十五 27）。但此处的上下文看不出和此有关。
168. 笔者同意贝兹的看法，这是一个“末世”的警告：圣经里说到“收割”时，几乎都是指着末日而言。但基督徒也可说是“已进入末日”，因善或恶的末日收割，在现世就已发生了。
169. BAGD 特别注意到这字的口语特性：它将“侮慢”的动作，很生动地表达出来。
170. 参 James Barr 所著的 *Semantics of Biblical Language* (London: SCM Press, 1983)。
171. 现代人可能有的不接受这观点，因为这代表对人有“亲疏之别”；然而，这的确是合乎圣经教导的做法，在一些非基督教国家，爱人的原则也是“由近及远”。关于这点的“普遍性”，详参贝兹。
172. 第 14 节的“因这”，应译为“藉这”（根据 RSV 的边注），希腊原文本身就暧昧不明。
173. 有人以为，保罗的大字指的是“大写字母”，因“大写字母”可强调其内容的重要性，但其实古代并没有以大写字母来表达重要性的做法。虽然以前 Cato 曾用大写字母写历史，但只是为了方便他的幼子阅读而已（布鲁斯）。当然，就某种意义来说，所有早期的手抄本，都是用大写字母写的，但它们的字体大小都是一样的，没有所谓的“大字”。
174. 译为“外貌”或“外表”，应该就够达意了。或者，也可译为“身体的状况”，这指受割礼后肉体的样子。
175. 林后五 17 以及来四 13 也都是这个意思；而罗八 19-22 指的是“全宇宙性的救赎”，所以可能是指，低于人类的一切活物与非活物。BAGD 是采用 Cullman 的看法，而做此解释。
176. 关于这点的其他不同看法，参贝兹。但若说“当时犹太教和基督教之间，尚未划清界线”（贝兹），是不正确的。
177. 保罗似乎是将他身上的“记号”与割礼（犹太教的外表“记号”）做对比。至于“记号”的更广义解释，参本书六 16 节注释。
178. bastazō 有不同的解释，其间的细微差异，参五章 10 节和六章 2 节的注释。
179. 贝兹指出，一番激烈的辩论之后，保罗在结尾加上“弟兄们”，特别适当。其他书信的祝福里，保罗都没有用“弟兄们”这几字。
180. 圣经里关于浸礼的宣告用语，也有由简而繁的现象，这改变如果不算是发展，至少也是扩充。最初的门徒只是“奉主耶稣的名”受洗（徒八 16），对犹太人而言，这样就够了，因为他们已相信这独一的真神，现在正寻求圣灵的恩赐。而太二十八 19 的浸礼，则表达了完整的“三一模式”，“奉

父、子、圣灵的名”给外邦人施洗，因为外邦人不认识神，对圣灵也没有期待，因此必须这么作。

181. 不过，贝兹认为（一如他对罗马书、哥林多后书的看法），这“阿们”不是保罗写的，而是收信的教会后来加上去的，并由会众对这封信同声发出如此回应。若果如此，显然保罗的书信已达到了目的：加拉太人由衷地同意保罗所言，因而才有这样的反应。

新 约 圣 经 注 释
加 拉 太 书

作者：丁道尔

青新出内部准印证（03）第 82 号

二 00 三年第一次印刷

开本：889×1194 1/32

印数：1-2000 册

印刷：民族印刷厂承印

（基督教内部资料）