



# 基督徒

## 自由憲章

加拉太書研經十法

滕慕理著 · 黃可順譯

## 目 錄

引言	加拉太書	1
	加拉太書的重要性	
	加拉太書的研究史	
	加拉太書的研究法	
第一章	加拉太書作為一個整體：歸納研究法	11
	歸納研究法的定義	
	第一讀：找出主題	
	第二讀：查察主題的發展	
	風格	
	問題	
	第三、四讀：列出大綱	
	發掘的方法	
	分段研究	
	大綱的形成	
第二章	加拉太書的問題：批判研究法	23
	批判研究法的定義	
	名稱：高等批判法	
	低等批判法	
	性質	
	功能	
	目的	
	加拉太書的作者	
	內證	
	外證	
	批判	
	加拉太書的一貫性	
	加拉太書的受書人	
	寫作的的原因	

	寫作的日期	
	寫作的地點	
<b>第三章</b>	<b>加拉太書後面的人物：人物研究法</b> .....	<b>51</b>
	人物研究法的途徑	
	人物的描述：保羅	
	經歷的辯證	
	保羅	
	磯法	
	巴拿巴	
	雅各	
	提多	
	約翰	
<b>第四章</b>	<b>歷史背景：歷史研究法</b> .....	<b>77</b>
	保羅工作的背景	
	加拉太教會的歷史	
	加拉太書中的年期問題	
	加拉太書在歷史上的重要性	
<b>第五章</b>	<b>神學結構：神學研究法</b> .....	<b>91</b>
	加拉太書的神學假設	
	明顯的教義	
	本書的教義部份	
	根據個人的經歷的辯證	
	根據舊約的教訓的辯證	
	根據應許的先存的辯證	
	根據在基督裏成熟的超越的辯證	
	根據倒退的危險的辯證	
	根據動機的對比的辯證	
	根據奴役與自由的對比的辯證	
<b>第六章</b>	<b>表達真理的藝術：修辭研究法</b> .....	<b>111</b>
	修辭法	

類別

特性的修辭

形式的修辭

本書修辭的分佈

各種修辭的解釋

特性的修辭

形式的修辭

**第七章 專題研究：專題研究法** ..... 127

專題研究法的性質

專題研究法的舉例：「律法」

資料的搜集

題目的定義

用法的分類

題目與全文的關係

**第八章 經文分析：分析研究法** ..... 139

公式化的結構

大綱

觀察：理論

步驟

**第九章 以經解經：比對研究法** ..... 157

比對研究法的用處

專題比對法

人物比對法

舊約經文比對法

**第十章 從字句到精意：靈意研究法** ..... 171

定義

中心

表達

**參考書目** ..... 177

## 圖表目錄

1. 加拉太書的分段	19
2. 加拉太書的大綱	20
3. 保羅行程地圖	35—36
4. 加拉太書的年期	86—87
5. 加拉太書中論「神」的經文	94—95
6. 加拉太書中論「稱義」的經文	96
7. 加拉太書中的修辭法	124
8. 加拉太書中論「律法」的經文	130—131
9. 加拉太書五13—六10的分析	143—144
10. 加拉太書三5—14與羅馬書三31—四16的專題比對	161
11. 加拉太書三5—14與舊約經文的比對	166

### 請嚴謹遵守以下守則：

1. 此資料是為不方便地區，方便有能力者，請購書支持聖工。
2. 為了尊重作者版權、避免山寨電子營利版，請勿把此資料在任何網站續傳發布。



## 引言 加拉太書

### 加拉太書的重要性

加拉太書在保羅書信中是篇幅比較短的一封信，就算詳細閱讀一遍也用不上半小時，從文學觀點來看，本書並沒有重大的文學價值；歷史方面它亦沒有記載甚麼偉大史蹟；書中的爭辯又好像與現世的需要毫不相關，故此，加拉太書在古典書籍中確實不可以跟大文豪的文藝著述，或歷史學家的記載互相媲美。

可是，這封短短的信簡，卻在人類歷史的過程中起了重大的革命，它的影響實非任何其他著作所能比擬的。如果沒有這本書，基督教便會成了不過是猶太教的一個教黨，並且現有的西方思想亦會因而淪於異教的風氣之下。加拉太書孕育着基督教關於自由的教義，這教義不單把基督教與猶太教分別開來，它更展開了偉大的宣教工作。本書是基督教改革的基石，全書着重「靠恩得救」這真理，也就是改革宗所重視的信息。路德寫了一本加拉太書註釋（*Commentary on Galatians*），反對羅馬天主教的儀式和階級制度，這份宣言比較任何其他文獻更充份地表明了聖經的真理。加拉太書博得了「屬靈自由的大憲章」（*The Magna Charta of spiritual emancipation*）之美譽【註一】，因為書中申述的原則，構成了在靈裏自由的教會所有的整個信息。

加拉太書在近代的研經中佔很重要的一席位。自十九世紀開始，聖經受到現代學說的種種批評。在教會歷史上一切有關的史料中，本書被公認為一份最早有的文獻，杜平根學派（*The Tubingen School*）辯證學說的始創人鮑爾（*F.C. Baur*）對新約聖經歷來的正統看法，開始了挑釁性的理智爭辯。他公開指斥新約聖經為猶太信徒與外邦信徒彼此爭辯的一個遺響，此二者分別以彼得和保羅作為代表。這樣他否定了多卷聖經的作者和權威。論到使徒行傳，他說是路加為要緩和這場爭辯而

作的，目的在冀求保持教會的合一，而且他反對路加的權威。但當論到加拉太書時，他卻堅持是保羅的手筆【註二】，它敘述教會在這兩個極端教義間的進展，是一份可靠的證據。正當教會一切文件都被列入可疑之類時，加拉太書卻擁着有力的憑據，贏得最高的聲譽。司各脫（E. F. Scott）說：「最低限度這裏是一個穩固的基石，歷史學家可以踏上去繼續作探討。」【註三】

雖然初期教會沒有留下甚麼詳細的歷史記載，然而加拉太書卻有着最準確的記載，給予歷史學家很大的幫助。雖然它沒有把一切歷史的難題解決，但充份表明了使徒時代的教會對人類的需要所作出的重大貢獻。

加拉太書在歷史批評學中之所以使人觸目，不外是因為它對基督教神學有着超越的重要性。書中不少的神學問題，保羅在其他書信中雖然也常有討論，但是「在基督裏因信得救」這中心思想卻沒有一處可以與本書所作的精闢討論相比。加拉太書第二章二十節是全書的鑰節：「我已經與基督同釘十字架，現在活着的不再是我，乃是基督在我裏面活着；並且我如今在肉身活着，是因信神的兒子而活。他是愛我，爲我捨己。」這節經文把書中客觀的神學概念和作者主觀的個人經驗聯合起來，倫理基督教的精髓就在這一要句中與實際生活結合起來，加拉太書就正是這一要句的詳細解釋。

教義方面：「因信稱義」是本書的中心思想。救恩是神白白的恩賜，祂藉着基督把這救恩顯明出來。保羅論這福音說：「我不是從人領受的，也不是人教導我的，乃是從耶穌基督啓示來的。」（加一12）若果這是神啓示的信息，那就沒有人的意思滲雜在內，乃是神自己將永恆的真理啓明出來。那麼真理就同時的成了人的自由和人的限制。它成爲人的自由，是因為它把人從愚昧和敗壞中釋放出來；它又成爲人的限制，是因為真理要求人聽命順服。基督裏的自由源於神的啓示，祂光照人的軟弱，卻又顯明了救恩的大能。人獲得這個真理便獲得真正的

自由。真正的自由不是指戰勝心中背逆的能力，乃是說沒有攔阻地順服神，甘心樂意地聽從祂。「祂是愛我，為我捨己。」在基督裏我們得到釋放，靠着這愛，我們滿滿的得着能力。

實際方面：加拉太書注重信徒生命與神的聯繫。基督徒向罪死更要向神活，成為新人，時常操練信心，流露主裏自由的喜樂。這一切功課需要在生命上與主有密切的關係。本書不但討論自由的真理，更指明了靈命長進的程序。保羅也曾經歷過律法的束縛，如今已在基督裏得到了釋放。他在本書裏敘述自由的喜樂。第二章二十節流露着他個人的經驗。為此，保羅替軟弱的加拉太人可惜，他們的靈命被虛假的儀式和無知的辯論攔阻了。信徒結出聖靈的果子，比較外體一切的儀文更為重要；內心若順服聖靈，行動自然受到管制。「基督在我裏面活着」，是行為的動力，也更是自由的重要關鍵。從此，不再是情慾與聖靈相爭了，因為基督已經成了生命之主，祂時常在我們心中掌管並引導。

從他身處的經歷中，保羅寫信勸告加拉太人，免得他們被人騙掉了他們所應擁有的自由。他激烈地闡明這個真理，以致這本書對於那些認為基督徒生活不過是一個連鎖的禁制而非一個神聖的凱旋的人，也有至深的價值。

加拉太書表明了自由的真諦，它釋放了教會，也啟迪了信徒。自由不再受到崇拜儀式或虛無的虔誠所轄制，正如主耶穌說：「你們若常常遵守我的道（相信啟示），就是我的門徒，你們必曉得（經驗）真理（客觀神學），真理必叫你們得以自由（主觀經驗）。」（約八31、32）

### 加拉太書的研究史

自加拉太書面世後，它在教會間便佔着首席要位。保羅寫的羅馬書，也許就是本書的一個延伸，因為兩書彼此在主題和內容上有相當的類同。羅馬書較之加拉太書在研究「因信稱義」這道理上，顯得更有系統和全面。雖然我們因寫作日期的



不確定，不能絕對的指出加拉太書是先於羅馬書寫成，但觀乎羅馬書中的口吻較開朗而少爭辯，多少顯示它是成書於爭辯告一段落之後，其時教會所需要的是給予安慰而不是再證它的謬誤。

教父時代，坡旅甲（Polycarp）在他寫給腓立比教會的書函（*Epistle to the Philippians*）中，最少兩次引用到加拉太書的經文：「神是輕慢不得的」和「叫他（基督）從死裏復活。」這兩處經文顯明是引用本書第六章七節和第一章一節【註四】。依格那丟（Ignatius）的著作中則沒有這樣明確的引用。那些在其著作的一個較長版本中不能確定的話語受到很多學者的懷疑【註五】，因此，它們在證明加拉太書在使徒後的世代中被採用一事上並沒有多大價值。

到第二世紀時，本書被教會普遍承認和採用。愛任紐（Irenaeus）在他的書信中曾引用廿五次以上【註六】，又曾提及這書的名字【註七】。俄利根（Origen）把本書列入他的釋經裏。自此以後加拉太書在東西教會中常常成為研究的對象。第四世紀的耶柔米（Jerome）和伯拉糾（Pelagius），並有第九世紀的一班拉丁學者，他們也致力專心研究本書。主後九百年到一千五百年是教會的黑暗時期，很少這類的釋經著作出現；十六世紀文藝復興時期，在宗教革命中聖經研讀的興趣重燃，因着路德的註釋，加拉太書在教會文獻中又再成為顯要的著述。

直到現在，加拉太書仍然被人重視，它是神學家和釋經學家的研究對象。十九世紀末，萊特佛特（J.B. Lightfoot）出版的加拉太書註釋（*St. Paul's Epistle to the Galatians*），一直成了近世註釋書的標準。藍賽威廉爵士（Sir William Ramsay）的加拉太書歷史釋義（*Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*）從歷史和考古學觀點，補充了萊特佛特的工作，因為萊特佛特只由釋經方面著手研究。此外，最令人注意的研究要算是波頓的釋經了（Ernest De Witt Burton's *Critical and Exegetical Commentary on*

St. Paul's Epistle to the Galatians, ICG series)。它的價值在於它有字彙研究和特別附註。明顯的，加拉太書已經奠定了它的永恆價值。歷史家、批評家和神學家都對它深感興趣，並且正在埋頭苦幹，不斷努力地研究。

## 加拉太書的研究法

本釋義以十種不同的研經方法的形式寫成，爲要使讀者對加拉太書有更透徹的認識。

**歸納研究法** 藉普遍性的綜覽把全書要義作整體性的研究。它並不涉及細節問題，卻分析它裏面爭辯的大綱和一般的應用。

**批判研究法** 比對本書的理論及應用，並且考查作者、寫作日期等等關鍵問題的可靠性。

**人物研究法** 根據書中提供的線索重組作者及其同伴的畫像，而透過這些人物所給予的亮光來解釋經文的內容。

**歷史研究法** 研究當時的歷史背景及地理環境，並且嘗試指出這一切因素對解釋全書所會帶來的影響。

**神學研究法** 根據書中不同的教義來類分它的教訓，並解釋它的屬靈重點。

**修辭研究法** 指出作者所藉以表達其教義的文法及語文的運用方法；並根據所用的語言定出解經的原則。

**專題研究法** 抽出書中與某個重要思想有關的所有經文，根據該題目將內容譯寫成一個一貫的教訓，例如「自由」、「兒子的名份」等等。最後思想這些題目和全書主旨的關係。

**分析研究法** 是歸納研究法的相反，這方法藉着文法結構的分析，仔細綱列經文內容的組織，從而詳細研究全段經文或是分段的小節。

**比對研究法** 把本書的經文和聖經其他相關的經段互相比對，藉以更深了解經文的意義。

**靈意研究法** 是要把教義連貫在讀者的生命中，成爲信徒

實際的經歷。

以上任何一種研究方法，都能使讀者對加拉太書有更深的認識，並且每一方法也可運用於研究其他書卷之上。然而，若是應用全部方法則可對聖經真理領悟得更全備。在下文我們將討論及列舉出各個方法的長短優劣。本書信的簡要和重要處正適合作為上列各種研究方法的例子。

附 註

- 【註一】F.W. Farrar, *Messages of the Books of the Bible*,  
(London : Macmillan & Co. Ltd., 1909) I, 258.
- 【註二】Theodor Zahn, *Introduction to the New Testament*  
(translated from the third German edition ; New  
York : Charles Scribner's Sons, 1909) I, 154.
- 【註三】E.F. Scott, *The Literature of the New Testament*,  
(New York : Columbia University Press, 1932),  
p. 145.
- 【註四】Epistle of Polycarp to the Philippians, V, XII.
- 【註五】參 Epistle of Ignatius.  
To the Romans VIII (Longer Version)~加二20 ,  
To the Philadelphians IV (Longer Version)~加  
三28.
- 【註六】依A. Roberts and J. Donaldson, *The Ante-Nicene  
Fathers* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing  
Co., 1950), I, 601 的引索計算。
- 【註七】參 Irenaeus, *Against Heresies*, V, 11, 1.



# 第一章

加拉太書  
作爲一個  
整體：  
歸納研究法

## 第一章

# 加拉太書作爲一個整體

### 歸納研究法

若要欣賞加拉太書中的爭辯，我們首先必須整體地來詳讀全書。聖經中的書卷本來就是沒有劃分章節的，書中固然有思想或論題上的轉承改變，但讀者應該把全書視爲連貫的一體來讀，好像唸其他信件一樣。仔細的片斷研究固可發掘新鮮思想，可是，若忽略了它是一個整體，全書的要義便會因此而失落。加拉太書亦不例外，我們若要得着書中的真義，便得把它當作一個完整的單元來讀。

### 歸納研究法的定義

就一本書來說，開首最簡單的學習方式就是把它整體地重讀幾遍。研究加拉太書也是一樣。這幾次的閱讀，並不需要一次緊接一次的讀，可是，每次都需要從不同的角度針對全書的組織和教訓把書中多方面的意思分別找出來，而且每次讀後都要作筆記備忘。讀過幾次，並把資料收集及整合後，自然會對該書的實際內容有更清楚更確切的認識。

採用多次閱讀的研究方法來查考一本書的中心要旨，繼而歸納總結，這種學習方式稱爲歸納研究法(Synthetic Method)。「Synthetic」這字是由希臘文派生來的，包括前置詞 συν- 即「集合」或「一起」(together) 的意思；與動詞字根 θε, 是「放置」(put) 的意思。整個字組合起來就成了「放置在一起」之意。歸納是分析(analytic) 的相反，後者是「散置」之意。歸納研究法，並不須要過份注意書中的細節問題，只要把全書整體地綜覽研究便可。



## 第一讀：找出主題

第一讀需要細心而快速；主要的目的是要把主題找出來。在作者心中最重要的思想是甚麼？他如何發揮主題？有沒有一節或一段把主題敘述得特別明顯？

加拉太書的主題，清楚的在第五章一節出現：

「基督釋放了我們，叫我們得以自由，所以要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制。」

本書的中心思想是「基督徒的自由」。它特別強調脫離律法主義束縛的真自由。律法主義乃是人嘗試用行爲來換取救恩的自然結果。假若人能够藉自願性的滿足禮儀律法來獲得神的恩典，那麼，救恩就有賴人的絕對服從去完成了。任何對律法稍有差遲的事，都能使人落在審判之下，並且會危害到他的得救。因此，任何生活上的瑕疵，都要小心提防，以保證絕對的符合神的律法，免得越犯了神的命令而帶來滅亡。如此謹守律法的態度，勢必造成生活的緊張，最後形成屬靈的捆鎖，因爲他過度注重律法上字面的意思，反而失去了律法的精意。主耶穌曾說：「你們這瞎眼領路的，蠅蟲你們就濾出來，駱駝你們倒吞下去。」（太廿三24）加拉太書的目的，乃是要指出信徒得救是藉着相信基督爲他所成就的，而不是倚靠一己遵守律法的努力。

## 第二讀：查察主題的發展

在第二讀時我們若將全書的主題——從律法中得自由——存放在心中，我們就會發現全書都很着重這個主題。保羅理直氣壯地宣佈：「人稱義，不是因行律法，乃是因信耶穌基督……因爲凡有血氣的，沒有一人因行律法稱義。」（二16）他確認「凡以行律法爲本的，都是被咒詛的。」（三10）律法只是「我們訓蒙的師傅，引我們到基督那裏，使我們因信稱義。」（三24）因信得救的道理既已來到，我們不再在這「師傅」的手下，乃

是已經「得着兒子的名分。」（四5）保羅評論律法的儀文乃是死的字句：「受割禮不受割禮，都無關緊要，要緊的就是作新造的人。」（六15）

本書的腔調充滿辯論氣味，所用的推論乃像一個人置身於一場爭辯當中。作者運用辯論的口吻，快速地提出種種的質問（三1—4），對個別讀者屢屢發出呼籲（一6、10，三1—5、15，四6、13、15、16，五1、2、13，六1、10、11、17），間中還有一些激烈的說話：一6—9，二4—6、11，三1，四11，五2、12、21，六12，和一段很緊張的邏輯性的爭辯（第三章）。這一切顯明它是一本富爭論色彩的書信。本書並非一篇對一羣心安理得的信徒加以安慰或指導的文章，乃是要刺激人的神學思想，喚醒一個在危機中的教會起來行動。它的字句，有如匕首般鋒利，它的思想，充滿戰爭氣味。

在加拉太書中討論着兩個重要的問題：第一，因行為得救和因信稱義的抗衡；另外，是依靠行為獲致完全抑或是依靠信心得以完全。第一個問題特別針對不信的形式主義者，他們的宗教主要包含的是對生命的消極，表現於各種的禁令中。與這個問題並行的，是信徒渴求達到道德和靈性完美的生活，以及那些依靠律法以期達到完美的人（三3）。這兩個問題，可以同放在「律法主義」這總題之下，因為它們只是同一個問題而涉及生活的兩方面【註一】。我們也不必以之為代表着加拉太教會中的兩個黨派，那不過是律法主義在任何教會中都會有的兩個自然結果而已。

第二個問題似乎是信徒無知背逆的結果；但事實上卻常是他們要追求較之一般信徒所滿足的更高的屬靈程度所致。信徒既知道救恩需要有內在生命的成長，便冀望在行事和性情上得以成為完全。然而，他們不一定得其門而入。他們本着救恩已經使他們從律法的刑罰中得到釋放自由，就以為當然地也從律法的聖潔標準中得着了解脫，於是抱着一己的態度：「既然已

經靠着恩典得到拯救，如今便可以任意而行了。」

另一方面，因着信徒經歷了救恩，便更加樂意看重神的要求，漸漸地反而掉進律法的捆鎖裏去。他會希冀藉嚴守一切的規條，以求達到聖潔的目標，結果他又再次受到瞞騙，以為「完全」是可以賺取的。

加拉太書是要針對上述兩種的錯誤。雖然在論述中較少涉及第二種錯誤，卻是一個實在的情形。保羅確實的說：「你們既靠聖靈入門，如今還靠肉身成全麼？你們是這樣的無知麼？」（三3）他力辯是聖靈而不是字句，是長成而不是死守儀文，是結果子而不是消極禁制，才是邁向屬靈完全的記號。

### 第三、四讀：列出大綱

第三、四讀該把經文大綱整理出來。第三讀是探討性的，按着所定下的主題，查考書中思想的邏輯進展程序。作者若要他的寫作能叫人心悅誠服，他必然有某些綱要來依循。作者的大綱能否與讀者的思想吻合並不是最要緊的。讀者應準備去找尋書中的邏輯發展。

這裏提供幾個找尋線索的可行方法：首先，看看書中有沒有作者自己論及他的著作的內容的重要經節，例如：保羅在寫那封多姿多采的哥林多前書時提出了他的大綱，他每每在一個重要的主題開始時說：「論到你們信上所提的事……」（七1）「論到童身的人……」（七25）「論到祭偶像之物……」（八1）。作者若是如此清楚地提出討論的中心，每一段落的轉承就不難辨別了。

有時一些重覆卻又不是宣告論題的改變的詞句也可以幫助我們明白書中的結構。希伯來書常用「我們應當……」這個勸勉的口吻，顯示着一段教訓的結束（來四14、16，六1，十22，十二28，十三13）。馬太福音中曾有五次這樣的語句：「耶穌講完了這些話……」（太七28，十一1，十三53，十九1，廿六1），表明主耶穌工作的幾個階段。但有時一些重

複的詞句，不過是偶然出現而已，跟作者的分段結構是完全沒有關係的。另一方面，每當作者並沒有用這樣的方法時，讀者便要多下工夫，利用各方面可能的因素，將作者的原意找出來。

書中在時間、地點、史實，或文體上的劃分，常常也是作者思想的一個新開始【註二】。

若書中沒有上述的明顯線索，就可看看有沒有在論題上、人物上、體裁上、語態上的急促轉變。這也意味作者思想的轉變，在大綱上也應有所轉變。

要研究這些轉變，最好的方法是詳細查考聖經本身的分段法，視每一分段為一個單元，將個中重大的轉變與主題的可能發展作比較，所得結果和作者原意應相去不遠了。這些章節分法當然並不是作者在原著上所具備的，只是編者的判定，然而對於一般的研究，已能提供一個相當穩固的基礎。

附載於本章末的分段表，是中文聖經和希臘文聖經(Eberhard Nestle's edition of the Greek Text)分段比對。「內容」一欄只是一個撮要，使思路能一氣呵成。在這表中彼此只有兩點不相同之處。中文第一段的結束是第一章十節；希臘文卻是第一章九節。這處的差異我們是可以解釋的。第十節可以當作上文的解釋，或是下文的小引。希臘文的分段法較為可取，因為第九節的「咒詛」顯然是上段論本書成書的背景的結束，第十節是作者為本書所針對的問題所作的爭辯的開始。

第二處差異出於希臘文的第四段，它包括了中文的第七、八、九、十段，以「就靠着神為後嗣」(四7)作結束。中文的第十一到第十五段和希臘文的第五至第九段，又是一組相同的部分；接着，希臘文的第十段包括了中文的第十六到第二十段。以上的不同，是因中文聖經把作者的辯論作更詳細分析。兩處辯論的起止是相同的，希臘文把中文聖經的幾個小段概括在一個思想裏面。

雖然我們可以按聖經章節分段來研究，因每段都包含一個

思想單元；但若是過份注重細節，便會錯過整本書的結構中心。除非我們清楚了它的組織，才能對整本書信有全面的了解。分段好比一堆木材、釘子、英泥，不過是建造的材料，房屋建造起來，須要一個精密的思想才能完成。要明白各成份彼此間的關係才能把大綱組織起來。

從聖經分段的研究結果，我們可以看到加拉太書可分成五個明顯的段落。第一段落是問安和成書的背景（第一、二段：1—9）。第二段落是關於保羅的境遇（第三至第六段：10—12:21）。這一個分段是依希臘文聖經而不是依中文聖經。第一章十節和十八至廿一節是括語或過渡性的，然而都是屬於第二段落。

第三段落從第七段開始到第十段，把第十一到第十三段也包括在這段落內亦無不可。第三章一節用一個挑戰性的問語來開始，到第四章七節是一段連貫的爭辯，而第四章七節：「可見，從此以後，你不是奴僕，乃是兒子了，既是兒子，就靠着神爲後嗣」，爲讀者留下一個積極的結論。接着，第四章八節至三十一節是作者個人的呼籲，再不是激烈的神學討論，本可歸爲獨立的另外一個段落的，可是按本書內容看來，除了神學辯論外，整本書都充滿了人情味和個人色彩，在辯論當中作者常常流露他愛心的勸勉，因此，由爭辯轉爲勸勉在本書不能硬性作爲分段的原則，如三6和三7。我們就把第三章一節到第四章卅一節視爲一個段落，是神學辯論夾雜着勸勉。比較四7，四11，四20和四31這四節經文，我們便會領會到以這幾節作結的幾個小段的勻稱。四7和四31兩節論到信徒得着了一個穩當的地位，是他們特有的合法權利；四11和四20兩節，保羅關懷加拉太信徒，恐怕他們的生活與他們的地位不配合。

第四段落從第十四段開始到第二十段完，結束於第六章十節。第五章一節是本段的一個轉語小引，把上下文的意思連貫起來。在本段中保羅討論兩個相關的主題：第一，聖靈在那已經從律法主義中得着釋放的生命中的工作；第二，這種生命

所應有的實際道德果效和表現。這段落是對第三章一至五節中那幾個論到邁向完全的問題的正面答覆。

最後從第廿一到第廿三段（希臘文第十一到第十三段）這三小段是全書的總結，包括了作者的感受和全書教訓的摘要。

第四讀是將各段的教訓整合為一個大綱。在加拉太書中我們可用專題形式，按上述的五大段作為主幹來組織大綱。我們會發覺這個大綱的去勢是爭論性多於描繪性，因這封書信本來就是富爭辯氣味的。

加拉太書的分段  
(中文聖經與希臘文聖經的分段比對)

中文新約聖經			希臘文新約聖經		
段數	章節	內 容	段數	章節	內 容
1	一1-5	問安	1	一1-5	問安
2	一6-10	寫作原因	2	一6-9	寫作原因
3	一11-17	保羅第一次接觸福音	3	一10   二21	保羅個人的傳記
4	一18-24	保羅第一次行程			
5	二1-10	保羅拜訪使徒們			
6	二11-21	在安提阿相遇議法	4	三1   四7	在恩典以下和在律法以下的比較
7	三1-14	稱義乃因信，非憑律法			
8	三15-22	律法的目的			
9	三23-29	兒子名份的地位			
10	四1-7	兒子名份的意義	5	四8-11	外邦人從前的境況
11	四8-11	與從前的對比			
12	四12-20	作者的勸勉	6	四12-20	作者的勸勉
13	四21-31	夏甲的預表	7	四21-31	夏甲的預表
14	五1	語次轉變	8	五1	語次轉變
15	五2-12	割禮的危險	9	五2-12	割禮的危險
16	五13-15	愛裡的自由	10	五13   六10	實際的勸勉
17	五16-24	聖靈的果子			
18	五25、26	勸勵行在聖靈裡			
19	六1-5	聖靈裡的實際生活			
20	六6-10	撒種與收割			
21	六11-16	保羅最後的規勸	11	六11-16	最後的規勸
22	六17	個人的感受	12	六17	個人的感受
23	六18	話別	13	六18	話別

## 加拉太書——基督徒自由的憲章

引言	-- 1 — 9
( 1 ) 問安：自由的基礎	— 1 — 5
( 2 ) 寫作原因：自由的挑戰	— 6 — 9
( 一 ) 經歷的辯證：獨立的啓示	—10—二21
( 1 ) 並非出於人爲教訓	—10—17
( 2 ) 並非出於猶太教會	—18—24
( 3 ) 並非出於猶太弟兄	二 1 —10
( 4 ) 並非出於使徒壓力	二11—18
( 5 ) 並非出於自私心意	二19—21
( 二 ) 神學的辯證：律法主義的失敗	三 1 —四31
( 1 ) 根據個人的經歷	三 1 — 5
( 2 ) 根據舊約的教訓	三 6 —14
( 3 ) 根據應許的先在	三15—22
( 4 ) 根據在基督裏成熟的超越	三22—四 7
( 5 ) 根據倒退的危險	四 8 —11
( 6 ) 根據動機的對立	四12—20
( 7 ) 根據奴役與自由的對立	四21—31
( 三 ) 實踐的辯證：自由的功能	五 1 —六10
( 1 ) 轉語小引	五 1
( 2 ) 律法的結局	五 2 —12
( 3 ) 自由的定義	五13—15
( 4 ) 個人的表現	五16—24
( 5 ) 團體的表現	五25—六10
結 語	六11—18
( 1 ) 自由的動因：十架	六11—16
( 2 ) 自由的代價：受苦	六17
( 3 ) 自由的恩福	六18

## 附 註

**【註一】**關於這兩個立場的一種新的講論，可參 James H. Ropes 的 *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians*, (Cambridge: Harvard University Press, 1929)。它是依據在較早時 Lutgert 的作品而寫成。Ropes 主張在加拉太教會中有兩個黨派，猶太派企圖將外邦信徒挾在猶太主義的軛下；與及「激進份子」，他們棄絕保羅，又完全拒絕舊約，這是保羅所沒有提倡的 (p. 10)。雖然說有些激進份子將保羅的態度跨前了一步，是他所沒有主張的，這一點是有可能的，但 Ropes 的論調說當時存在兩個全然背馳的黨派這一點似乎是歪曲了事實。

**【註二】**關於這個現象在約翰福音中的例證，可參考本書作者的著作 *John: The Gospel of Belief* (Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1953), pp. 40, 41.

**【註三】**關於加拉太書其它形式的大綱，可參 B. W. Bacon, *Commentary on the Epistle of Paul to the Galatians* (New York: The Macmillan Company, 1909), pp. 41 - 43; 又 Ernest D. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (New York: Charles Scribner's Sons, 1920) pp. lxxii-lxxiv.





# 第二章

加拉太書  
的問題：  
批判研究法

## 第二章

# 加拉太書的問題

### 批判研究法

#### 批判研究法的定義

有一些字眼在文學界中很常被提及卻是基督教學者在討論神學時遲遲不敢採用的。他們就好像那位從耶路撒冷下耶利哥的仁兄，被拳打搶劫，棄在路旁，過者行人皆敬而遠之。「批判」就是其中之一。歷來理性主義者喜歡以批判作為研究方法，致使在福音派圈子中，它成了一個不受歡迎的術語。但是不論人的看法如何，它總是一個實用的用語，若在正確的動機下去應用它，它所表明的，確是一個合宜的研究方法。

加拉太書批判研究法，並不是把整本書蠻加割切，吹毛求疵，尋找書中的錯謬，倒是要考察本書的背景，及能以證實它的可靠性的證據。

批判研究法涉及兩個主要的範圍：歷史批判法，或稱為高等批判法；和版本批判法，或稱為低等批判法。批判法的「高等」或「低等」，並不關係該研究範圍的內涵的優越或低劣，只是指根源的範圍而言。低等批判法研究某書的流傳過程。在研究中，學者嘗試去決定作者手稿是否無誤地流傳下來，它在被抄寫或轉譯時有沒有產生錯誤，以致把作者原有的意思改變了。明顯的，若果聖經是神的話語，其可靠性就有賴於對原文無誤的抄寫，和正確的翻譯。

高等批判法研究一本書的成因，查察導致書成的因素如人物、時勢、環境等等。下面的一個例子可用以說明這個方法的功用：例如某次在整理文件時，有人發現了一封信，說是林肯總統寫的。信中提到一個由英國拍來的電報，關係到兩國的政局。這封信可以立刻被審定為偽造的文件，因為在林肯那十九

世紀中葉時代，電訊還未發明呢！同樣的，在研究古籍文學時，若發現文中提到一些不屬於當世的事物，便立時可以否定其可靠性。

然而，批判性研究不一定要歸納出否定的結論。假若上述的函件，並沒有甚麼時代上的錯誤，反而透露了一些有關當年的國家機密，這樣的一封信件，就可能完全改變了人們既往對歷史的認識。如此看來，批判研究法可以是破壞性的，亦可以是建設性的，在乎運用上的正確與否。要判定某事會否在某個時代中存在，就不能對該時代的情形無知。

採用批判研究法，須要小心防範「批判」所可能帶來的害處。若目的只是在倡新謬說、或是在找尋錯處，存心爭辯，因內裏有不合批判者口味的真理而要對該文件加以詆毀，它就成了一項債項而不是一份資產。這個比較證據然後歸納結論的批判法本身肯定是正當的。另一方面，以往有不少學者常將主觀的前題滲進了聖經研究中。若先假設了「沒有神蹟」，基於這個前題的歷史批判研究必然刪減了新約中大半的歷史記述。再者，在版本研究中若撇置了客觀的因素，只用主觀喜好來判斷，像今日在某些圈子中所倡議的【註一】，對於經卷永不可能有最終的定論，就是說永不可能確鑿的指出經文的信息。或許一些嚴謹的原則不能應用在批判研究上，但在那基於全知和基於因個人喜好或經歷而來的偏見的判斷這兩者之間，卻是有劃分的必要。再者，依賴純理智來解釋屬靈的事顯然是未够學者風度和必定徒勞無功，屬靈真理應該由屬靈的角度去把它啓明。

我們須要緊記，學者們所處理的聖經文獻正是有關的事物的第一手資料。持懷疑的態度來從事的批判不過是因為它們是宗教性的，他們要找出書中的錯謬，這樣的批判是出於偏見，沒有半點科學研究的態度。這些文獻不是出於可恥的欺世者，純為愚蒙無知的世代；相反的，聖經乃是出於多人之手，他們犧牲了享受、財富和名譽，甚至為福音置生死於度外。就算撇

開神的默示這一點不說，這些聖經作者最低限度也應與其他古代作家受到同等的尊崇，視他們的作品為真誠可靠的。

當然，沒有一位學者能忠誠地宣稱自己是毫無偏見的。各人在不同的社會圈子中都有某一些先存的觀念，有意無意間影響着他的思想過程。在人性中是沒有絕對不偏袒的。雖然本文所提供的批判法聲言採取福音派立場，但會盡量避免誇張或不公正地誤解他人的觀點。

雖然在一些情形中須要涉及加拉太書的不同版本，但基於本章的目的，我們不打算獨立的來討論版本批判法的問題。本章的批判研究只局限在歷史批判的範疇，例如作者、全書的一貫性、受書人、寫作的的原因、寫作的日期和寫作的地點等等。所用的方法盡量簡捷，因為其中的一些問題會另章討論。此外，本書只是介紹性的，非要深入全面的解釋加拉太書。我們主要的目的是使讀者熟悉研究的方法，而非要像百科全書那樣作詳細的研討。

## 加拉太書的作者

批判聖經書卷的第一步是要確定有關作者的問題。該書聲稱它的作者是誰？作者和他的著作有很重要的關係，唯有是神所選召而默示的作者，他的作品才有啓示的權威。我們要接納書卷的自證價值，因為它往往是確定作者的唯一根據，除此以外便再沒有更好的佐證資料。一般來說，知道了作者有助於確定該書在神藉祂所揀選的僕人傳信息的過程中的位置。若果作者問題未能肯定，其權威自然可能會受到挑戰。

權威的確立有賴於兩種證據：外證和內證。外證來自所研究的文件以外的一切證據；內證則來自該文件本身的內容。兩種方法皆有它們的好處，但就歸納法而論，內證較容易提供證據。因此本章就注重這方面的研究。

雖然在聖經中有某些書卷，內證着實非常缺乏，但加拉太書卻不至於此。在全書開始的問安中便有保羅的名字(一1)，

並且附有他「使徒」的稱謂。「使徒」一詞是「被差遣」或「被委派」的意思，他以這名號來決定他工作的權威。對他來說，他的使徒地位決定於兩個因素：第一，他親自在異象中看見基督；第二，他救靈工作的成果（林前九1、2）。他認清楚「使徒」是一個職份的名稱，可以用於教會領袖身上（林前九1），可是保羅並不由職份角度看自己的權柄，他視自己的權柄為他事奉的特權過於以它為事奉的基礎。既然已把福音傳給加拉太人，他便運用使徒權柄吩咐他們存恭敬的心來聽他所要傳與他們的道理。

保羅這名字在加拉太書首一段中出現（一1），並非別人妄自加上的，因為書中亦一再提到他的名字（五2）。流露在每章字裏行間的個人語調也顯示本書是出自一位其個人經歷與全書的一貫思想有不可分離的密切關係的人物。事實上，開首的兩章就是一個自傳；第三章的忠告（三1—6、15）在文法上是用第一身單數發出的；第四章的勸勉，是直接基於作者與受書人的關係（四11、12—20）；第五章又有保羅懇切的見證（五2、3）；末章的結論也隱藏了作者為基督所受的苦（六17）。全書是如此的情詞逼切，除保羅以外，決非別人可以假手的；他已與本書融為一體。

如下的外證，亦確定保羅就是本書的作者。在使徒時代以後的著述中已稍有暗示本書在第二世紀開始時已被流傳使用。特別是坡旅甲，雖然他沒有直稱本書，卻顯示他熟識加拉太書的詞句【註二】。第二世紀末葉時有愛任紐【註三】，再後半世紀有亞歷山太的革利免和俄利根，他們的著作都曾直接引用本書【註四】。

甚至在第二世紀的一些所謂異端份子，例如馬吉安（Marcion），也承認本書是保羅的作品。穆拉多利經目（Muratorian Canon，約主後一八〇年）和優西比烏的經籍表（約主後三二五年），皆把本書列在其中。顯然初期教會是接納本書的。

故此，除了少數例外者之外，加拉太書在保守派和極端批評份子中，都一致被公認為保羅的著述。十九世紀初期，在鮑爾(F. C. Baur)領導下的杜平根學派(The Tubingen School)是首先領導攻擊保羅書信的；可是對本書卻毫無疑問地接受其真確性。十九世紀末，有少數學者【註五】認為沒有一本書確是保羅寫的，他們以保羅書信為保羅門生編輯而成的產品，或是後期保羅學派的作品，可是這種思想卻不為大多數的學者所重視。波頓(Burton)說：「那是歷史的確據，不是人所能猜疑的。」【註六】

既確定了保羅為加拉太書的作者，學者便可以站在這個可靠的位置上，重新研究初期教會的問題和教訓；傳道人亦可以靠賴這個穩妥的根基，宣揚那重要的福音信息，正如第一世紀的傳道者所傳述的。

### 加拉太書的一貫性

加拉太書流露着一貫的思想是無可異議的。全文沒有半處疑點顯示是出於編輯重整的。雖然有時作者的激動使語句顯得短促生硬，但自始至終仍反映出一個作者、一個背景和一個目的。保羅特別強調本書是他親筆寫的(六11)，為要以他所表露的誠意，和對書中真理的強調，來感染他的讀者。

### 加拉太書的受書人

「加拉太教會」究何所指？

歷史上「加拉太」這名字源於高盧族(Gauls)，他們在主前第三世紀侵略了小亞細亞，並在裴斯奴(Pessinus)、安居拉(Ancyra今稱Angora)和他威安(Tavium)建立了帝國。主前六十四年，羅馬佔領近東的國家，龐培(Pompey)把加拉太地分由三位主將管理；安尼他(Amyntas)是為彼西底(Pisidia)和弗呂家(Phrygia)的王，坡雷夢(Polemon)則為呂高尼(Lycaonia)和以掃利亞(Isauria)的王。二十八年後，



即主前卅六年，在馬可安多尼（Mark Antony）管轄之下，安尼他獲得加拉太和呂高尼；並在安多尼死之日，他又拼吞了旁非利亞（Pamphylia）、基利家（Cilicia）和特庇（Derbe）。如此，國土已有相當的擴展。

主前廿五年，安尼他被殺，羅馬人建立新的旁非利亞省；把呂高尼的一部分（包括了特庇）給了加帕多家的亞基老（Archelaus of Cappadocia）。主後四十一年特庇歸回加拉太成為該省的邊界，路司得和安提阿亦成了她的屬地（coloniae）。全省包括了高盧族原有的疆土和新加入的地方，這就是當年巴拿巴和保羅開始在小亞細亞傳道時的加拉太省的地域；直到尼祿王（Nero）之時（主後六十三年），他又把本都多雷夢城（Pontus Polemoniaca）拼入加拉太省。故此當年的疆域是：（一）庇雅尼本都（Bithynia Pontus）省的安美西河（Amisos）兩岸；（二）坡雷夢第二的帝國；（三）本都的加拉太境，被稱為本都加拉太（Pontus Galaticus）【註七】。在尼祿王之後的加拉太省歷史對新約沒有重大影響。

加拉太這名稱不再只包括亞細亞中部北端的高盧族的原有地上，它也指羅馬的一個省份，在保羅時代，曾一度向南伸展，直到呂加、旁非利亞和安提阿哥（Antiochus）帝國的境界。

新約中的加拉太省究何所指，有兩種不同的說法：南加拉太和北加拉太。關於本書受書人問題的所在是：保羅採用這名字，是一個民族性名稱，單指北方地區，或是一個普通的省名，也包括南部在內？這成了歷來學者所討論的問題。

「加拉太」這名字曾七次出現於新約。在本書第一章二節的問安和第三章一節對教會信徒的講話中都提到這名字。可是這兩次出現的意思都是模稜兩可的，兩種說法皆可以。

保羅在哥林多前書第十六章一節提及「加拉太的眾教會」。當時他正為耶路撒冷的貧窮信徒籌募捐款，並且最近也曾探訪過加拉太，要求當地教會也作出捐獻。在同一章中，保羅提到

馬其頓（十六5）、亞該亞（十六15）和亞西亞（十六19）。由於這幾個名字都是羅馬帝國的省份，故此這裏所說的加拉太很可能亦是省名。

在提摩太後書第四章十節保羅再次提及加拉太。在這處經文中，明顯的它是個省名。

「加拉太」這名稱另外兩次出現於使徒行傳。首先在第十六章六節：「……他們就經過弗呂家加拉太一帶地方……」【註八】。原文這裏的說法有點特別，該譯為「弗呂家人和加拉太人的地區」或是「弗呂家加拉太人的地區」。「他們就經過」在一些抄本中是用分詞（participle）【註九】而不是用限定動語（finite verb），這就使問題更形複雜。分詞是有時間性的，「他們就經過」就可譯為「在他們經過之後」。當時他們的旅程是向西行，加拉太省的邊界必定是與亞西亞和每西亞為鄰，這些地方是聖靈禁止保羅等人進入的。

「加拉太」一詞在使徒行傳第二次出現於第十八章廿三節：「挨次經過加拉太和弗呂家地方，堅固衆門徒」【註十】。這裏所說的加拉太和弗呂家，是兩個不同的地方，是依他們旅程先後所到之處。在徒十九1路加說保羅「經過了上邊一帶地方，就來到以弗所」。也許他是指「弗呂家加拉太人的地區」，這山區之上有公路沿亞細亞的中部及南部高原下到西部山麓的河谷地帶。

我們不能肯定路加所敘述的這些地名是否與保羅所採用的相同。明顯的保羅是指他當日的加拉太省，但是指省的那一部份呢？路加用的只是形容詞：「加拉太的」或「加拉太人的」，它可以是民族性或是省份性的。

詳細研究保羅的行踪，我們發現他在使徒行傳第十六章六節開始了一個新的旅程。保羅剛巡視了第一次佈道時在特庇、路司得、以哥念和彼西底的安提阿等地所建立的教會（徒十三、十四），如今他正要找尋一個新的佈道工場。他們想要往亞西亞去，聖靈卻不許可（徒十六6），故此便路過弗呂家加

拉太境往庇推尼去。假如徒十六6的動詞應是  $\delta\epsilon\tilde{\iota}\lambda\theta\omicron\nu$ 【註十一】，那麼弗呂家加拉太人的地區就可說是指保羅剛探訪過的南加拉太教會。在所記載的兩個情形中都沒有肯定他們曾探訪過東北方那民族性的加拉太地方。

徒十八23的記載似乎證實了上述的結論。當路加概說保羅從安提阿到以弗所的旅程時，他說保羅「堅固衆門徒」。這固然可能是指堅固第十六章六節旅程中歸主的信徒。但更大的可能性是說南加拉太的教會，就是在安提阿教會以外首先成立的教會，也就是那些在使徒時代初期在與猶太信徒的關係上構成主要問題的外邦教會【註十二】，他們正需要保羅的「堅固」。

將加拉太教會視爲保羅在第一次佈道時建立而又在第二、三次的旅程時再度探望的教會，這是「南加拉太」理論的核心。保羅用加拉太作爲一省的名字，顯然本書信中的教會是指南方城市中的教會；路加的詞句與這個結論並沒有衝突。若路加所用的「加拉太」的是指加拉太的某一部份地方，那麼保羅也許在以後兩次旅程中會到過北方。若是如此，路加顯然不大重視它們了。

著名解經家萊特佛特（Lightfoot）認爲「加拉太教會」是指加拉太本土而言【註十三】。他說：「有很多理由可以證實保羅與路加所說的加拉太並非指羅馬的一個省份，乃是指從前高盧人所在之地。」他引證路加所用的名字如每西亞、彼西底和弗呂家都是民族性或是地理性的，而不是政治上的地名，故此，加拉太這名字也該作同等看待。再者，路加稱路司得和特庇爲呂高尼的城市，又稱安提阿爲彼西底的城市，這些地方便不當再視爲加拉太的屬地。萊特佛特以爲路加絕口不談保羅的北方加拉太教會，其原因是也許他們一早便發生了傷痛的變故，令人不欲再談，又或許是它們對第一世紀外邦教會的發展沒有多大重要性。

然而，我們知道路加並不常忽略傷心的記述，例如他寫下了保羅與巴拿巴分手的事（徒十五36—40）；也詳錄了第一次

旅程之末安提阿和耶路撒冷的爭辯。縱然在加拉太教會中有爭辯，亦很難令人明白到底有何難言之痛，以致路加在他詳細的遊記中可以默然不提。況且，保羅在加拉太書中提及巴拿巴，這事更叫人不解，除非加拉太教會是指第一次佈道時建立的教會，因為巴拿巴並沒有跟保羅一起經過「弗呂家加拉太一帶地方」（徒十六6）。

聖經最後一次提到加拉太這名稱是在彼得前書第一章一節。那裏明顯是政治上的劃分，因為他是與其他的省份名字同列，都是政治性而非民族性的地區。

在研究聖經若遇到如上述兩種相對的理論時，我們不可忘記那只不過是研究性或歷史性的爭辯，二者皆不會影響加拉太書的教義真理，並且兩個理論亦各具他們的理由。

北加拉太論的歷史較久。它是以使徒行傳第十六章六節為根據，假設在第二次旅程時保羅才開始探訪加拉太。他離開了南部的特庇、路司得和以哥念，就經過「弗呂家加拉太一帶地方」。維護這說法的人以為保羅等人經過了舊加拉太、裴斯奴境，或繼續越過了安居拉和他威安，最後抵達了特羅亞。徒十八23說：「經過加拉太和弗呂家地方，堅固衆門徒」，他們以為這是第三次旅程的一個回程路線。以上的理論是解經家得維遜（Davidson）、【註十四】哥德（Godet）、【註十五】萊特佛特（Lightfoot）【註十六】和摩法特（Moffatt）【註十七】等的意見，現代一些聖經學者也如此贊同。

南加拉太論認為在保羅書信中凡提及加拉太的都是指整個省份而言，加拉太教會就是指在使徒行傳中所記載保羅在旅程上所建立的教會——特庇、路司得、以哥念和彼西底的安提阿。藍賽爵士是最支持這理論的一位，他在小亞細亞考古學上的成就確定了他在這方面的權威。很多現代的釋經學者如培根（Bacon）【註十八】，波頓（Burton）【註十九】、頓坎（Duncan）【註二十】，和恩馬（Emmet）【註廿一】等，他們也和議本書是寫給加拉太南部教會的。這說法有下面四點做根據：

(一) 上述保羅佈道旅程所經之地，都是昔日加拉太省的屬地。

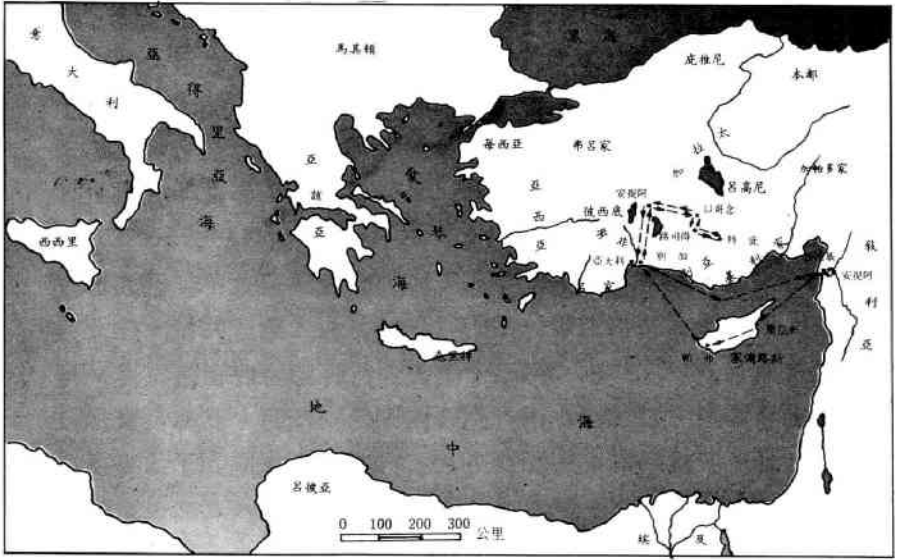
(二) 關於保羅等人往北方佈道或建立教會之事，並沒有任何記錄。假若路加所說「弗呂家和加拉太」(徒十六6，十八23)是指北加拉太，那麼，保羅的探訪只可算是一次非正式的旅程，而「堅固衆門徒」亦只是從事個人工作而非關係到有組織的教會。

(三) 從基利家到愛琴海東岸的交通要道並不經過北加拉太。保羅第二次佈道最恰當的行程該是從大數城開始，往北行經基利家門(Cilicia Gate)，然後西行經過特庇和路司得，再北上以哥念，最後，西行到彼西底的安提阿。「弗呂家加拉太」是在安提阿的北方和西方。肯定的，保羅到了這裏便往北而行，但徒十六6—8並沒有提及他東轉進入北加拉太的城市，反而西行往每西亞直到特羅亞止。若是第十六章六節被譯為「弗呂家加拉太人的地區」正如恩馬【註廿二】和其他解經家所建議的，那可能是指加拉太省所包括的弗呂家人地區，或是指在加拉太省西面而與弗呂家和加拉太彼此為鄰之地。

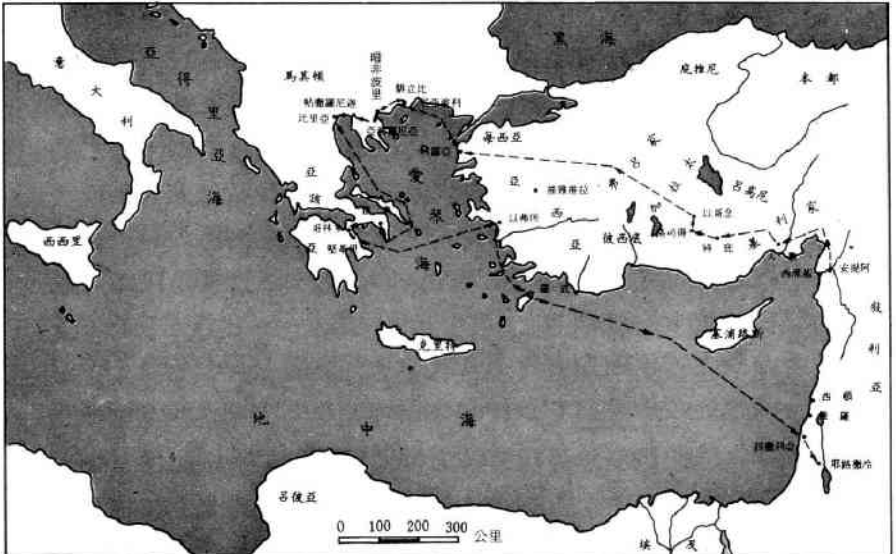
(四) 猶太教的反抗在北方不及南方來得激烈。後者處於由巴勒斯坦至愛琴海港的直接大路中，而且徒十三14，十四1特別提到在以哥念和彼西底的安提阿有猶太居民，其他二城市亦常有猶太人出入，因為曾有人從以哥念下到路司得煽動羣衆反抗保羅(十四19)。因為該地區的信徒有些是猶太人和歸入猶太教的外邦人，很自然的在他們信主後就受到猶太教派的影響。既然加拉太教會受到猶太教派的影響，最恰當是以這些教會為南加拉太的教會。

介於上述兩理論中較中庸的說法有德信(Thiessen)的意見。在他的新約導論(Introduction to the New Testament)一書中，他以為既然保羅常用加拉太為省名，所以加拉太書是致南加拉太教會的；但路加在使徒行傳中提及的是北加拉太，因他沒有參與該事工，所以沒有可記之事【註廿三】。

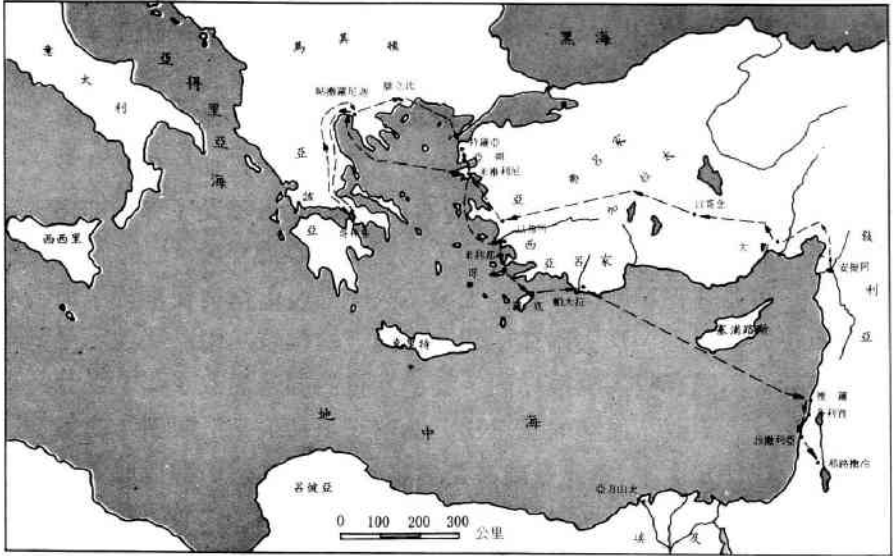
### 保羅第一次傳道旅程



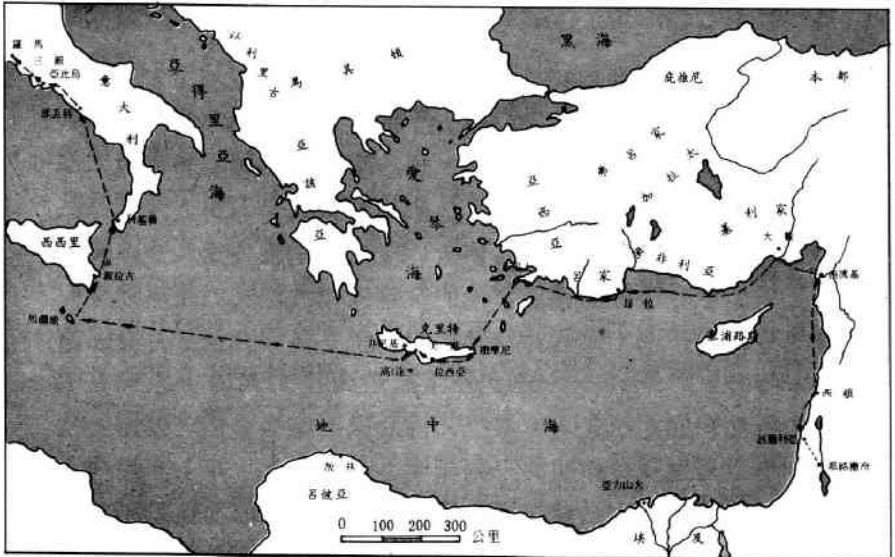
### 保羅第二次傳道旅程



### 保羅第三次傳道旅程



### 保羅往羅馬旅程



## 寫作的原因

在本書的引言中作者已把寫作原因闡明（一 1—10）。保羅曾向加拉太人傳福音，亦有不少人悔改信主。他素來只傳一個信息，就是「耶穌基督釘十字架」（三 1），並「他從死裏復活」（一 1）。這信息就是他的主要福音，正如他在哥林多前書一 23，十五 1—11所宣稱的。加拉太人接受了保羅的傳講，直到保羅與他們分離之前，他們仍留心遵守着。

可是在保羅離開了加拉太後不久，加拉太信徒便棄掉了這新接受的道理，反去附從一個「不同」的福音，但「那並不是福音，不過有些人攪擾你們，要把基督的福音更改了」【註廿四】。「更改」這字的意思比「曲解」更甚，是「顛倒」的意思【註廿五】。爲此保羅甚是憤怒。他不是嫉妒與他反對的人，乃是由於那些反對者提出了另外一個道理，代替了基督真實的福音。他容忍未够量度並不是他固執的表現，因爲他把自己也包括在咒詛之下：「但無論是我們，是天上來的使者，若傳福音給你們，與我們所傳給你們的不同，他就應當被咒詛」（一 8）。故此，這偏差並非只是神學討論上的不同立場，乃是關係到整個基要的福音。

這些異端領袖到底是自外面侵入的，或是在加拉太本身出來的，信上並沒有清楚的交代。因着這些人與那些「從雅各那裏來的人」（二 12）很相似，也許暗示了他們是屬於猶太派的，他們跟踪着保羅，要混亂他所傳的宗教，引導人歸回律法信仰。他們用自己的理由說得天花亂墜，把加拉太人「迷惑」了（三 1）。這班師傅應許他們凡遵守律法儀文的便可達到完全的地步（三 3）；那些律法其中包括了「謹守日子、月分、節期、年分」（四 10）。這些道理都是加拉太人信主以前在異教中所熟知的（四 8）。這些師傅最重要的命令是守割禮。他們相信這是遵守神律法的一個記號（五 2、3、6）。這些人已經說服了加拉太教會接納他們的要求，結果信徒便離了他們的基本信仰，並不看重神白白的救恩，反以爲那是需要工作來



換取的報酬（五 3、4）。

書信中暗示保羅個人職事曾被攻擊。在第一章十節那裏記載：「我現在是要得人的心呢？還是要得神的心呢？我豈是討人的喜歡麼？若仍舊討人的喜歡，我就不是基督的僕人了。」反對他的人毀謗說，保羅不傳割禮與嚴守律法之道，乃爲了迎合人鬆懈的本性，不單只是爲了勸人憑信靠神而得救。他們輕視保羅，指控他並沒有從基督直接領受信息，乃是從使徒們那裏學習來的第二手教訓，並且因着他的無知而把福音也誤解了（一11、16、17）。或許他們也會說保羅已被耶路撒冷教會革除了教籍，因爲他要辯明教會領袖曾與他行右手相交之禮，並且贊同他的工作（二 9）。又有別的議論說，保羅離開了外邦人後，在猶太人中暗裏仍傳割禮（五11）。

加拉太書若是於第二次旅程之後才寫的話，其可能理由也許是因爲提摩太的受割禮，保羅就受到反對他的人這樣的批評。提摩太既然也屬於外邦血統，反對者就執着這一點攻擊他爲何破壞了自己的原則要他受割禮。使徒行傳第十六章三節申明保羅如此行是對以哥念和路司得一帶的猶太人讓步。保羅從來沒傳猶太信徒要棄絕割禮，他只強調不可以強迫外邦信徒遵守罷了。

保羅以他個人的經歷和信中的神學事實，用堅決反對的態度來面對這一切挑剔控告。加拉太書中的辯論，在神學上並不是無關重要的，更不是一本毫無意義的私人爭辯記錄，因爲在加拉太教會的爭辯中，基督裏的自由受到嚴重的打擊。這是自發的屬靈生命與律法主義之爭，因行爲得救對抗因信稱義，亦是律法儀文主義抗衡活潑信心的行動。正如保羅自己所指出的，加拉太書是基督福音的一個陳述，確定因信稱義的道理，而這個信心惟有在基督裏才有功效。

## 寫作的日期

另一個與加拉太書有關的問題就是它的寫作日期。有兩件事實我們是可以相當肯定的。第一，在首次旅行佈道完畢之前，本書是不可能已寫成的，因為根據記述，保羅當時還沒有探訪過該區。確定訪問加拉太的日期，有賴於贊同北加拉太論或是南加拉太論，但兩者都不可能說書成於主後四十七年之前【註廿六】。其次是，本書完成之時不可能後於保羅之死。但在寫作本書時，作者似乎可以自由地行動【註廿七】，有人以為是保羅在耶路撒冷被捕前寫的（徒廿一33起）。他被拘禁的時間是主前五十八年，本書的完成也應在上述兩個日期之間。

若要透徹分析與這個問題有關的一切因素，就會涉及到本書其他篇章所討論的內容，這裏我們只能扼要地思想，而不能全面地研究。文中重要的證據會在稍後再討論。

加拉太書有三個可能的寫作日期。第一個是在保羅第一次行程之後耶路撒冷會議之前（約主前四十八、四十九年）。支持這說法的理由有下面幾點：

（一）本書的受書教會與巴拿巴和彼得相熟（加二1、9、11、13）。這些教會只可能是指南加拉太教會，因為在第二、三次旅程中巴拿巴並沒有與保羅同去。

（二）若本書只關係到南加拉太教會，又若這些教會內的分裂是在耶路撒冷會議（主後四十八年）後才產生的話，為何保羅不用會議中定下的議案來平息紛爭，正如他在第二次旅程時所做的呢（徒十六4）？

（三）似乎沒有理由支持說所述及保羅在安提阿與磯法相會的事情，是發生於大會議之後。假定彼得就是磯法，他是不可能懼怕猶太派的人正如二12所言的。再者，「甚至連巴拿巴也隨夥裝假」（二13），既然會議後巴拿巴便與保羅分手了，可見加一11，二13所記載之事，必然是在會議之前或同期發生的。

(四) 根據一 6 很明顯保羅希奇他們竟這麼快便轉離了真道。信中並沒有說明當保羅與加拉太人同在時，事件是否已發生，在離開該地後便寫信；或他是從別處得到有關的消息而執筆。後者似乎較有可能，因為在三 1 保羅說：「誰又迷惑了你們呢？」好像說他本人不知道誰要為這次分裂事故負責任。若果保羅所說的「這麼快」(一 6) 是指加拉太人在他們剛信主後不久便轉離真道，那就很可能是當保羅回到安提阿時便聽到這不幸的消息，因而寫信警告他們，免致再倒退回律法主義裏去。

(五) 較早日期的說法【註廿八】將這個爭辯置於安提阿和耶路撒冷母會討論外邦人應否接受摩西律法之同時。在第二次旅程結束時，至少就外邦人的關係言，這些問題已解決清楚了。雖然到主後五十六或五十八年雅各會問及猶太信徒對保羅的態度，但問題並不涉及保羅的原則。雅各經已同意他的作法，他乃是關懷保羅在分散的猶太人中被誤會的情形。

假若加拉太書確實是主後四十七、八年寫成的話，則會產生下面種種結果：

(一) 保羅在信中沒有提及耶路撒冷會議的議決是可解釋的。

(二) 第一、二章中所記載的事實因為都是在短時期前發生的，因此記述顯得極為生動。

(三) 加拉太書是保羅書信中最先的一本，並且成了他在使徒行傳中所宣告的原則的一個詳細解釋：「所以弟兄們，你們當曉得，赦罪的道是由這人傳給你們的。你們靠摩西的律法，在一切不得稱義的事上，信靠這人，就都得稱義了。」(徒十三 38、39)。

本書於主後四十八年寫成，這是一個最早的可能性，然而這日期亦受到很多的批評，現列舉如下：

(一) 保羅說：「你們知道我頭一次傳福音給你們，是因為身體有疾病」(四 13)。「頭一次」這詞【註廿九】是「先

前一次」的意思，暗示是兩次中的首次。這字曾四次出現於保羅書信中，三次出現在希伯來書中。在其他各次用法中，皆表示「先前」的意思。若這也是第四章十三節的意思，那就是說兩次中的第一次，也就是說加拉太書是寫於第二次旅程之後。

（二）較強的反駁是第一、二章所列出的年期。內中所提出的數字若是相連的話，甚至將年頭年尾也各作一年計算，本書最早也要寫於保羅信主後十五年，況且很可能其間一段年日已被省略了。除非保羅是在與彼得於安提阿爭辯後他便立即動筆，否則不可能在主後四十八年這麼早便成書，而有足夠的時間容許信中提及的一切事件發生。猶太派的擾亂能否在這段短時間內發生，而消息能否同樣快捷便傳返安提阿，都成了問題。

（三）最主要的困難是保羅在耶路撒冷與弟兄會面的性質（加二1）。這次會面與使徒行傳中的那一段記載同期？它若是那次「因飢荒的探訪」（徒十一27—30，十二25），那麼便不會有「過了三年」（加一18）這個過渡時間；若是指徒十五會議時的私下會面，則不可以說「那時，猶太信基督的各教會都沒有見過我的面。」（一22）若這樣，加拉太書中就沒有提到「因飢荒的探訪」這事情。

加拉太書第二章記載的會面，若與使徒行傳第十五章的會議相合，本書當寫於稍後的時間。查恩（Zahn）提出主後五十二年五十四年間為本書寫成的時間【註卅】。

在主後五十二年終以前保羅曾居留於哥林多有十八個月之久（徒十八11）直到主後五十四年夏天，查恩以本書在這期間寫於哥林多，或許是在西拉與提摩太離開了馬其頓之時，但亦可能是在他們從帖撒羅尼迦帶着信件回來馬其頓之後。他以為前者較為確實。

此外，許多學者以本書是寫於較後的日期，約在主後五十五到五十七年之間。為避免年代上的困難，按這日期的計算，加拉太書第一、二兩章中所記載自保羅信主到本書寫成之間，

便有充分的時間發展。再者，上兩個日期的決定是基於接納南加拉太論，而這個較後的日期則對南北兩理論皆無衝突。支持這日期的一個理由是因為本書與羅馬書有很大的相似。因着文體的相像，兩書可能是寫於同一時期。可是摩法特(Moffatt)的意見與此說正好相反，他說：「加拉太書與羅馬書的相似並不能作為同期寫成該兩書的有力證據」【註卅一】。

沒有一個寫作日期是會令所有學者都感滿意的，因為其中所涉及的問題實在太多了。加拉太書是保羅神學的精華，它的內容可以追溯到保羅佈道工作初期。保羅的書信並非隨意的收集自己的思想或心得而寫成的，乃是經過精細思考而成的教義及其應用，且是從他的屬靈經歷中寫出來的。應用方面的內容及方法雖然有所不同，但其背後的基本原則卻是始終如一的。雖然加拉太書是出於激烈爭辯，羅馬書是文章式的格調，但二者在神學上是一致的。

### 寫作的地點

寫作的地點跟寫作的日期一樣沒有肯定的結論，加拉太書的內容並沒有提供任何線索。假定本書是在主後五十七年寫成的，它就很可能是在保羅離開加拉太後在以弗所寫的（徒十八23，十九1、10）【註卅二】。但也許是寫於馬其頓【註卅三】、哥林多【註卅四】，或安提阿【註卅五】。若接受培根和查恩提出的稍後日期的說法【註卅六】，本書當寫於哥林多。但若是同意早期的說法，則該是在耶路撒冷議會以前在安提阿寫成的【註卅七】。若假定這信是寫於安提阿，內容提及到安提阿就很自然了；並且保羅在第二章末便突然的結束了他的歷史的自述，也是很容易解釋的，因為那正是新近在當地發生的事。

最後讓我們來一個總結，批判研究顯示出加拉太書在寫作的日期與地點上有許多相矛盾之處，然而全書的真實性、一貫性和作者權威則是確實可靠的。撇開技術上的困難不說，雖然

我們不能絕對的下一個定論，但仍以較早的寫作日期，成書於敘利亞的安提阿的說法較為可取。

## 附 註

**【註一】**E.C. Colwell, "Biblical Criticism: Lower and Higher," in *Journal of Biblical Literature* LXVII (1948), p. 5:

「在這個複雜範圍裏，學生並不是依原則而行，乃是隨知識與判斷而為。他會因其對文士和抄本、教會歷史、制度和神學，與及有關的書籍的知識而定其方向。他是受他自己的判斷引導而行；透過判斷，人可將理性應用在知識之上而成爲一種藝術。」

**【註二】**參 Polycarp,

To the Philippians 3:2、3~加四 26「我們的母」；

To the Philippians 5:1~加六7「神是輕慢不得的」；

To the Philippians 12:2~加一 1「那些相信耶穌基督，與叫他從死裏復活的父神」。

**【註三】**參 Irenaeus, *Against Heresies*, III:6、5—「而使徒保羅亦說：『但從前你們不認識神的時候，是給那些本來不是神的作奴僕。現在你們既然認識神，更可說是被神所認識……』」~加四 8、9。

同書 III:7、2—「在加拉太書中有一個例子，在該處他自己這樣說：『律法是爲甚麼有的呢？原是爲過犯添上的，等候那蒙應許的子孫來到，（並且是）藉天使經中保之手設立的』」~加三19。

**【註四】**Clement of Alexandria, *Stromata* III:15—「因此，保羅在寫給加拉太的信徒時，他亦說：『我小子阿，我爲你們再受生產之苦，直等到基督成形在你們心裏』」~加四19。

Origen, *Against Celsus*, V: 64:「就我而論，世界已經釘在十字架上；就世界而論，我已經釘在十字架上」~加六14。

上述譯出的經文出現在 A. Roberts & J. Donaldson, *op. cit.*, 如下: Polycarp, I, 33,34,35; Irenaeus, I, 420; Clement of Alexandria, II, 400; Origen, IV, 571。

【註五】A.D. Lomen, *Quaestiones Paulinae in Theologisch Tijdschrift*, 1882. A. Pierson and S.A. Naber, *Verisimilia: Laceram conditionem Novi Testamenti exempla illustratum et ab origine repetierunt*. R. Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht*. Berlin, 1888.

Van Manen, "Paul," in *Encyclopaedia Biblica*, III, col. 3603 ff., esp. cols. 3627 and 3631.

【註六】Burton, *op. cit.*, pp. lxx, lxxi.

【註七】Sir William Ramsay, *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (New York: G.P. Putnam's Sons, 1900), p.123.

亦可參 *The Cambridge Ancient History*, Vol. X. *The Augustine Empire. 44 B.C.-A.D. 70*. Edited by S.A. Cook, F.E. Aldrich, M.P. Charlesworth. (New York: The Macmillan Company, 1934.) pp. 54, 261, 774.

【註八】希臘文: διήλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν.

【註九】希臘文: διηλθόντες。這個讀法並沒有很強的抄本支持。關於這一點的詳細討論,可參 K. Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul* (London: Rivingtons, 1911), pp. 253-316。他認為若果 διηλθόντες 是正確的讀法,那麼那個依賴上文的分詞 κωλυθέντες 「禁止」就是一個回想的記載,這樣,他們是先往亞西亞,然後到加拉太作為第二選擇。



- 【註十】希臘文：τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν。
- 【註十一】最好是拒絕 διηλαθόντες 這讀法。
- 【註十二】Henry C. Thiessen, Introduction to the New Testament ( Fourth Edition; Grand Rapids, Mich:Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1948 ), p. 215. Thiessen 注意到路加沒提及「教會」。
- 【註十三】J.B. Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Galatians (Tenth Edition; London: Macmillan & Co., 1890), pp. 18-35.
- 【註十四】Samuel Davidson, An Introduction to the Study of the New Testament, (Second Edition Revised and Improved; London: Longmans, Green & Co., 1882), I, 70, 72.
- 【註十五】F. Godet, Introduction to the New Testament, I: The Epistles of St. Paul, (Translated from the French by William Affleck; Edinburgh: T. & T. Clark, 1894) pp. 182-188.
- 【註十六】J.B. Lightfoot, op. cit., pp. 18-22.
- 【註十七】James Moffatt, An Introduction to the Literature of the New Testament ( New York: Charles Scribner's Sons, 1911), pp. 90-101.
- 【註十八】Benjamin W. Bacon, op. cit., pp. 17-24.
- 【註十九】Ernest D. Burton, op. cit., pp. xxix-xliv.
- 【註二十】George S. Duncan, The Epistle of Paul to the Galatians, (New York: Harper & Bros., Publishers, n.d.) pp. xviii-xxi.
- 【註廿一】Cyril W. Emmet, St. Paul's Epistle to the Galatians, (New York: Funk & Wagnalls, 1916), pp. ix-xiv.

- 【註廿二】**同上，見第十二至十三頁。關於這一點Emmet說：  
「在這裏那個肯定冠詞 (definite article) 沒有重複出現顯示這個片語意為『弗呂家加拉太地區』，以弗呂家作為一個形容詞。這樣，它就是指同屬於弗呂家和加拉太的地區，即是說，那屬於加拉太省的部份弗呂家地方。」
- 【註廿三】**H.C. Thiessen, *op. cit.*, pp. 214-216.
- 【註廿四】**加一 6、7。這裏用了兩個不同的字：第六節的 ἕτερος (「別的」) 是指在性質上的不同；第七節的 ἄλλος 是指在數目上的另一個。關於這兩個字的分別，請參 R. G. Trench, *Synonyms of the New Testament*, (Tenth Edition, Corrected and Improved; Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1948), pp. 358-361.
- 【註廿五】**J.B. Lightfoot, *op. cit.*, p. 77. 比較雅四 9。
- 【註廿六】**Harnack 定為主後四十七年，C.H. Turner 認為這個太早。參 “New Testament Chronology,” in J. Hastings’ *Dictionary of the Bible* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1902), I, 424b. David Smith, *The Life and Letters of St. Paul* (New York: George H. Doran, n. d.), p. 649, 將保羅返回敘利亞的安提阿的日期定為主後四十九年的仲夏，但卻定這封書信的寫作日期為主後五十三年。
- 【註廿七】**比較加五11，這節設定他仍在傳道。書中沒有提及入獄的事。雖然靜默的辯證 (argument from silence) 不足以作定論，卻很可能其時保羅並沒有被拘禁，因不然照理他會有暗示，正如他在後期的書信中所作的，參弗三 1，四 1；腓一 7、12、13、17；西四 3；門 8—10、22。

【註廿八】關於加拉太書一個極早的日期受到幾位現代學者的維護。D.B. Knox 在其 “The Date of the Epistle to the Galatians,” *Evangelical Quarterly*, XII (1941), pp. 262-268 一文中有很好的論述。

【註廿九】希臘文：**τὸ πρότερον**，這字在林後一15，加四13，弗四22，提前一13和來四6、七27、十32也有出現。David Smith, *op. cit.*, 653, 他說：「假若當他說 **ἐυηγγελισάμεν ὑμῖν** 時他已在加拉太，那麼 **τὸ πρότερον** 就只能是指前一次的探訪：『前一次我傳道給你們，上次我在那裏時』；但既然他寫信給加拉太，就暗示他探訪過加拉太兩次：『我在過去探訪你們的兩次的頭一次中向你們傳了福音』。因此，這封信是在主後五十三年寫於第三次探訪之前。」

【註卅】T. Zahn, *Introduction to the New Testament* (Three volumes; New York: Charles Scribner's Sons, 1909), I, pp. 196, 197. B.W. Bacon in his *Introduction to the New Testament* (New York: The Macmillan Co., 1924), p. 57, 與查恩的意見一致，只是他的整個年期表較查恩的早了兩年。

【註卅一】Moffatt, *op. cit.*, p. 105.

【註卅二】B. Weiss, *A Manual of Introduction to the New Testament* (Translated from the German by A. J. K. Davidson; New York: Funk and Wagnalls, n.d.), I, p. 241.

【註卅三】D. Hayes, *Paul and His Epistles* (New York: Methodist Book Concern, 1915), p. 282.

【註卅四】W.J. Conybeare and J.S. Howson, *Life and Epistles of St. Paul* (New Edition; Grand

Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1949) p. 833.

【註卅五】E. J. Goodspeed, *An Introduction to the New Testament* (Chicago: University of Chicago Press, 1937), p. 26.

【註卅六】見註卅。

【註卅七】C.T. Wood, *The Life, Letters and Religion of St. Paul* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1925), p. 73.



# 第三章

加拉太書  
後面的人物  
人物研究法

## 第三章

# 加拉太書後面的人物

### 人物研究法

基督教的真理與傳道者的性格有不可分開的關係，加拉太書是這原則的一個最佳例子。不但本書表明保羅的生命與他的信息一致，並且所提出的證據是從他生命的經歷中來的。反對者批評保羅爲了謀求名譽而輕忽了神公義的律法，傳一個不負責任的信心的道理，保羅就寫出其自傳來駁斥這一切批評的荒謬。不但他的人格受到了議論，連他使徒的權威亦受到攻擊。猶太人仕以爲他所傳的福音並不如神在西乃山上所頒賜的那麼有份量。它只不過是他個人的創作，純粹人爲的產品，但律法卻是神在西乃山上所說的話語。他們爭辯說，如此一個大數城的猶太人，反叛了律法，又不是十二使徒中的一位，他所傳的道理如何說得上是有權威的信息呢？

### 人物研究法的途徑

加拉太書中的人物資料，包括了一11至二21和其他部份的分散記載。當我們研究時可以發覺當中有兩個不同的路線：其一是人物的描述，就是保羅個人歷史的濃縮記述；另外是經歷的辯證，就是以個人經歷爲引證的辯論，是保羅對批評他的人的答覆。這方法包括下面三方面的研究：

- (一) 在書中搜集一切有關的人物的歷史資料。
- (二) 從其他方面搜集有關資料作比對。
- (三) 研究並分析所得的一切資料與全書的主旨的關係。

### 人物的描述：保羅

關於保羅生平的資料來源主要有路加在使徒行傳中對他逼迫教會、悔改和傳道旅程的記載；他自己暗示着他早期工作的



說話；他的書信偶然提及自己的處境、情感和計劃。加拉太書所蘊藏關於保羅在本書書成前的資料，比其他任何一本保羅書信中的爲多。故此，我們根據本書信，藉着各方面的資料的補充，便能夠對保羅的生平描繪出一個較完整的圖畫，作爲下文經歷的辯證的根據。

在保羅的自傳中的第一個時期是他在猶太教中的生活（一13）。他的宗教生活決不是徒有外貌的。爲了厲行律法與儀文的規條，他在生命中每時每刻都極度警醒。作爲一個猶太人，不但意味着他是屬於一派特殊的宗教，他的生活更明顯地表明他是與別人不同的。保羅雖然生長於外邦城邑，他卻生而爲猶太人。在腓立比書中他如此自述：「我第八天受割禮，我是以色列族、便雅憫支派的人，是希伯來人所生的希伯來人」（三5）。在加拉太書與腓立比書兩本書中保羅皆強調自己出生的細節，因爲當時有人批評他不是一個真正的猶太人。他因此表明自己曾受割禮，就是順從律法的外在永久的記號。保羅並不是歸信猶太教的外邦人的後裔，他的先祖皆爲猶太人，並且是屬「以色列」族的。保羅常用「以色列」來指他們國家的屬靈實質（羅二28、29，九6—9，十一1），或用以強調他們物質傳統上的屬靈性質。他提到便雅憫族，顯然是因這支派在十二支派中雖是最小的（民二22、23；撒九21），卻以勇敢著名而自傲；甚至在士師時代會一度被其他各族攻擊到幾乎絕後的地步（士廿12—48），但他們至終在以色列國中重得其正統合法的地位（士廿一）。以色列的第一個皇帝掃羅是便雅憫人（撒上九1），而保羅無疑就是據此而取名的。在早期統一王國的爭戰歷史中便雅憫人有很好的貢獻（代上八40，十二2）。保羅引證古人古事，是要提醒他的敵人，他是戰士的後裔。

保羅宣稱自己爲「希伯來人所生的希伯來人」（腓三5），是要指出他的家庭生活的氣氛和形式。雖然自少長大於一個與外國通商又兼爲文化中心的希臘城大數中，他的家庭並沒有完全希臘化。肯定的，他父親仍沿用亞蘭語言，因此保羅從小就

學習且能操流利的亞蘭語，因為當保羅在第三次佈道旅程歸回，於耶路撒冷受到猶太人攻擊時，他用亞蘭語與眾人說話（徒廿一27、40）。許多分散各地的猶太人，雖然他們意識到自己是猶太人的後代，亦嚴謹地保守着祖先的許多信仰，可是他們不免都習慣了希臘語言和外邦禮節，正如今日猶太教中的改革派猶太人，他們採用了許多與正統猶太人有別的外地的風俗。但昔日說希臘話的猶太人和現今的改革派也有分別，前者還比較嚴守律法。但事實上，今昔皆然，他們在守律法上有很大的寬度。當時說希臘話的猶太人與希伯來人的分別是在言語和生活習慣上。希伯來人在崇拜和家庭中仍用希伯來語或稱亞蘭語。第一世紀七十士譯本甚為通行，證明了希臘化很大的影響着猶太教。保羅當然會用希臘語，也熟悉外邦的思想，可是他堅決否認他所傳的信息是在外邦文化影響下的副產品。因他早期所受的訓練，他在思想上是接受摩西的律法為基礎，而絕非根生於其他的哲學思想。無論如何，保羅強調他自己是個地道的猶太人。

在解釋律法一事上，保羅是個法利賽人。他在加拉太書（一14）與腓立比書中同樣說：「為我祖宗的遺傳更加熱心」。法利賽人一詞在今日成了假冒為善和行為虛偽的宗教的同義詞。在任何要求其信徒要有超乎人性道德的嚴謹生活的宗教組織裏，信徒為要保持在同伴中的體面，很多便因此會勉強做出偽善來。無可否認，法利賽人就整體而言是應受到耶穌的譴責的，然而，法利賽人仍有他們可取之處。耶穌對祂的門徒說：「你們的義，若不勝於文士和法利賽人的義，斷不能進天國」（太五20）。這話顯示耶穌也承認法利賽人有他們的標準的義，雖然對祂的門徒而言仍是不足夠的。

事實上，法利賽人是猶太教派的中堅分子，亦是現代正統猶太教的遠祖。他們相信超自然的事，相信靈界的實在和人的不滅，這一切都是屬世和重理智的撒都該人所拒絕的。法利賽人熱切追求明白律法，對於關係律法的每種新解釋，皆感興趣

（約一19、24，三1、2；太廿二34）。當基督嚴厲評擊法利賽人時，祂承認他們確實在講論真理（太廿三1—3），只可惜他們的行為不能與所信的道調和。他們熱心地引人入教（太廿三15），也嚴謹地防範惡事（太廿三16—22），亦切實地遵行十一奉獻（太廿三23）。固然保羅也要同樣受到耶穌的讚賞和責備，但他就是本着這教派的熱誠來生活。

保羅在耶路撒冷受教於拉比迦瑪列的門下。這拉比以學識廣博和對待學生所採的自由態度聞名（徒廿二3）。徒五34—39記載了他對使徒們的態度，顯示他並不是一個盲從的偏激者。他尊敬真理，對於新的事物亦樂於先細察才下斷語。他准許他的學生研究希臘文學，也很欣賞外邦的文化。雖然如此，他卻是一個嚴謹的猶太人。米示拿（Mishna，猶太人記錄律法遺傳的歷史）如此說：「隨着迦瑪列之死亡，律法便不再被人敬重；純一和謹守的心也都同時失掉了」【註一】。

保羅從他的老師吸收了很多有關希伯來文聖經與遺傳的知識、拉比學派的釋經法，並對希臘詩人的欣賞；他引用過這等詩詞最少三次【註二】。他判斷事情也許沒有迦瑪列那麼胸懷廣濶，年青人總是只會領會長者的熱誠抱負，卻忽略了老人家的穩重態度。他是個傑出的弟子，他自己也如此說：「我又在猶太教中，比我本國許多同歲的人更有長進，為我祖宗的遺傳更加熱心」（加一14）。也許他在迦瑪列門下是最卓絕的一位，並且很可能他會承受他老師的領導地位。

處於保羅昔日的地位，他逼迫教會的熱誠是無須置疑的。他以逼迫作為正當的差事。他從大祭司處取得了文書，要捆綁在耶路撒冷以外各城的基督徒（徒九2，廿二5，廿六10、11）。他以為「自己是應當多方攻擊拿撒勒人耶穌的名」（徒廿六9）。他以逼迫教會來衡量他作為一個猶太人的熱心，並且以為「就律法上的義說，我是無可指摘的」（腓三6）。為到這段日子的生活他自己這樣解釋說：「是不信不明白的時候而作的」（提前一13）。可是他總沒有承認自己是個假冒為善的

人。相反地，當保羅在公會上爲他所掀起的動亂答辯時，他如此說：「我在神面前行事爲人，都是憑着良心，直到今日」（徒廿三1）。

保羅的悔改是他生命的一個轉捩點。在加拉太書中並沒有像我們所期待的那麼詳細地記載，使徒行傳中卻曾三次詳盡地說明（九1—9，廿二5—11，廿六12—20）。雖然史實的一面本書並沒有引述，可是卻重視其屬靈的一面。他說：「神…把我…分別出來…又施恩召我」（加一15）。他生命的劇變他說是基於神直接加手在他身上。他解釋那是神預定了將祂兒子顯明給他的結果。保羅不是反覆無常地轉換他生活的方針，他的改變也不是思想中一時興之所至，亦不是因爲發現了舊日所忽略了的真理；乃是由於一個只有神才能給予的屬靈新異象所造成的結果（加一12）。當保羅提到在以色列人誦讀舊約時他們心中蒙着帕子的時候（林後三14、15），他心中也想到自己過去同樣的經歷。他的生命是神主動地開始的。祂把自己顯示給保羅，正如當年在荆棘叢中向摩西顯現一樣（出三2起）。

神在保羅生命中的干預包括着兩個階段，這兩個階段可從兩個動詞看出來：就是「分別」和「恩召」。「分別」的意思是指神的眷顧，自母腹中他的境遇便被命定了。它暗示到在他出生之前，神已決定了他一生的去向，在他悔改信主以先的一段日子，神亦已經爲着祂的工作將他預備好。如此的步驟在舊約時已有先例。神選召耶利米先知時，祂曾如此說：

「我未將你造在腹中，我已曉得你；你未出母胎，我已分別你爲聖；我已派你作列國的先知」（耶一5）。

這個表示分別歸神的用字，保羅在他另一封書中再次用過：「特派傳神的福音」（羅一1）。在該處這個字是有積極意義的：是分別「去」（separated “to”）而不是分別「自」（separated “from”）。它表示神的旨意的顯明，正如加拉太書中用這個字是表示神那個旨意執行的開始。

「呼召」這詞是指爲了某種工作而特別選召出來去行動的

意思。在保羅歸信以先，雖然他全不知情，但神在暗中早已引領着他的腳踪。當他信主之時，神在他生命中站在顯要的位置上，在他的意識與籌算上佔着首席。從此以後，這位極端而又固執的法利賽人保羅，成了外邦人的使徒，又成了那超越律法的自由福音的辯護者。

保羅如此奇妙的改變，原因在於他的歸信是基督的一個啓示。加拉太書很着重這個經歷的目的：「將他兒子啓示在我心裏」（加一16）。使徒行傳則着重這個事實的過程。在大馬色的路上有聲音呼叫保羅說：「掃羅！掃羅！你爲甚麼逼迫我？…我就是你所逼迫的耶穌」（徒九4、5）。這個異象成爲保羅所認識關於那歷史人物耶穌的事實，與新約衆信徒，特別是司提反，所彰顯的對復活基督的信心連結點。使保羅瞎眼的大光和他所聽見的聲音，是他所不能否認的事實。當時在場的人皆可爲此作證（徒九7，廿二9）【註三】。保羅與基督接續的談話，使他的生命發生重大轉變，而這次的經歷在主觀上又是那麼的真實，使得他在後來也認爲這是他一生中最重要的事情。在另外幾封書信中，他也常常流露出那一次的影響。在林後四6中他說：「那吩咐光從黑暗裏照出來的神，已經照在我們心裏，叫我們得知神榮耀的光，顯在耶穌基督的面上！」【註四】。

在他歸信之後，保羅隱居了一個時期，「往亞拉伯去」（加一17）。關於這次的旅程，使徒行傳並沒有記載；他在那裏停留了多久，我們也不能肯定。加拉太書說自保羅歸信到他返回耶路撒冷，包括在亞拉伯的日子，共三年之久。路加並沒有完全記載這期間的事情，使徒行傳只記載他在大馬色傳道的經過。雖然沒有確實的記載，但是到亞拉伯去之行程很可能是發生於保羅的歸信和他到耶路撒冷之間。可是，究竟那是在會堂的講道之前，而爲期是那麼短以致路加說「就立刻」（徒九20，和合本沒有譯出），或是發生於在他離開大馬色之前的那「好些日子」（九23），這卻不能肯定。我們也不能確定保羅去亞

拉伯作甚麼。通常的假設是他到那裏去重新組織他自己的思想。在信主之先，他是一個極端的法利賽人和律法主義者。在他的思想中，耶穌極其量只是一個人，若從壞處想，祂更是一個騙子。信主之後，保羅竟成了解放外邦人的自由的戰士，他「宣傳耶穌，說他是神的兒子」（徒九20）。既然保羅得着如此突然的改變，從法利賽派的律法主義中歸向基督教；原是譏誚耶穌為騙子的，如今卻視祂為神來敬拜，明顯的在他的思想中必然有着極大的衝擊。一個好像保羅那樣富思想的人，總不會不加思索的在一夜之間便把自己整個宗教觀念完全推翻。他至少也會就這個決定所會帶來的後果作一番深思熟慮。根據他自己的見證，在他離開耶路撒冷時，他已有一己的立場；從他整生人的果效看，當他重現於耶路撒冷的街道上時，他已義無反顧的臣服於基督超越之下，傳講他曾一度要破壞的信仰。這個思想一部分會是在大馬色瞎了眼的那幾天中已開始產生的，可是假若他真的會隱居亞拉伯有幾個月之久，我們就有更足够的理由去解釋何以在書信中他的口吻是如此的確定不容辯駁。在他的書信中他從沒有顯示過他對自己信仰的基本要義會產生過甚麼不肯定的態度。這樣，主要的問題也就一次過解決了。

關於以後事情的梗概，加拉太書所描述的，與使徒行傳的記載甚為吻合。在大馬色三年後到耶路撒冷去之事，正好與使徒行傳第九章廿六至廿九節相對照。在這時候大多數的使徒已離開了耶路撒冷，留下的只有磯法和主的兄弟雅各（加一19）。使徒行傳說是巴拿巴領保羅去見使徒的，但沒有指明是見那些使徒。這兩段經文（加一9及徒九27）並沒有嚴重的衝突，因為後者並沒有說明那位使徒在或不在。保羅說他回耶路撒冷後便去敘利亞和基利家，這與使徒行傳第九章卅節亦相合，那裏說他離開後便往大數，大數是基利家的一個城市。

他在耶路撒冷停留下來時間為期雖然很短，卻是甚有意義。它使耶路撒冷的教會領袖們有機會可以目睹這位從前逼迫教會的人的改變。從這時開始，保羅與那位居比路猶太人巴拿

巴成了莫逆之交，二人後來又同心在安提阿教會有美好的事奉。在這裏，保羅也接觸到那些在他以後一生中逼害他的希臘籍猶太人，這等人亦可視之為加拉太教會問題的根源。相信他停留在耶路撒冷的時間並不足以使他在教會中留下一個深刻的印象（加一22），可是他已確實得到使徒們的認許，並且成為耶路撒冷教會弟兄的朋友。

路加和保羅自己都沒有特別敘述他在基利家年間的事情。很可能他以大數為根據地，因為後來巴拿巴就是在那裏找到他，請他出來參與安提阿的工作的（徒十一25、26）。他必然已投身於傳道事工之中，因為路加這樣說：「他就走遍敘利亞、基利家，堅固眾教會」（徒十五41）。這些教會是使徒行傳中前所未提及的。保羅的主要目的，不是要敘述他工作的詳情，只是要指明他已積極的宣揚自己所堅信之道。

加拉太書第二章一至十節的記載，是歷代以來研究保羅生平中的一個謎。他究竟是指那一次事件？在本書的自傳中，保羅只提及他兩次探訪耶路撒冷之事：第一次是他歸信主三年後的事，其次就是這裏所記與雅各、磯法和約翰會議的事。使徒行傳則記載了三次的訪問：（一）歸信後不久即從大馬色回去（徒九26—30）；（二）「因饑荒的探訪」（徒十一27—30，十二25）；（三）在第一次海外佈道回來後的耶路撒冷會議。加拉太書所記的頭一次應是使徒行傳中的頭一次。真正的問題是加拉太書所記的第二次，是指這裏三次中的第二或是第三次？

假若加拉太書所記的第二次就是「因饑荒的探訪」，那麼，保羅就沒有說及安提阿教會送給耶路撒冷教會捐款的事，而路加卻沒有把加拉太書所記載那次行程的真正目的記下。保羅所說的「奉啓示上去」（加二2）是否指他和巴拿巴被安提阿教會委派為救濟委員會成員而言（徒十一29、30）？再者，雖然饑荒是發生於「革老丟年間」（徒十一28），時為主後四十一至五十四年，約瑟夫（Josephus）有更準確的記載。他說在吉庇亞·弗得（Guspius Fadus）和提比利·亞力山大（Tiberius

Alexander) 當政時，巴勒斯坦於主後四十四至四十八年間有一次嚴重的饑荒【註五】。

若假定爲一個較適中的時間，那麼，保羅爲饑荒的事上耶路撒冷該大約是在主後四十六年左右【註六】。按加拉太書的記載（一18，二1），保羅第一次上耶路撒冷是在信主三年之後，接着再隔十四年才到第二章中記載與使徒們見面的那一次。假如，亦很可能，這兩次是連續的，那麼十七年後才是第二次上耶路撒冷的年日，主後四十六年未免太早了。甚至依當時他們計算時間的方法，未足一年亦算爲一年，而把十七年減爲十五年，保羅信主的時間就在主後三十一年。可是教會在這短速的時間內似乎不易有使徒行傳首七章所記載的那樣的發展。但這困難也不是無可解釋的。因爲介乎五旬節到保羅信主間所發生的事情不一定需要兩三年的時間。使徒行傳並沒有提供多少的資料來準確定下使徒時代的教會的主要事件的日期。

因爲年期的困難涉及到那次「因饑荒的探訪」和加拉太書二章的會面是否同爲一次，很多解經家就把加拉太書二章的會面歸爲徒十五1—35的會議中的一些私人接觸【註七】。有一些情形似乎支持這個說法：私下所討論的問題是「我在外邦人中所傳的福音」（加二2），預設了保羅在外邦人中已有福音工作，這正好與他在第一次旅程中經過南加拉太的福音工作相吻合（徒十三、十四），並且，這「福音」又正好與大會議中討論割禮之事相關。加拉太書說這次與使徒們會面是逼不得已的，因爲「假弟兄」（加二4）偷入來要叫教會受捆綁。使徒行傳說召開會議是因爲：「有幾個人，從猶太下來，教訓弟兄們說：『你們若不按摩西的規條受割禮，不能得救』」（徒十五1）。雅各與彼得都同時在加拉太書二章和使徒行傳十五章內被提及，而在使徒行傳十一章中卻沒有任何記載，除非他們是已經包括在「衆長老」（徒十一30）之內。通常的結論是加拉太書敘述會議時的私人方面，使徒行傳則描寫公開的辯論和正式採取的行動。



對上述的理論最主要的反對是，保羅在加拉太書中顯然是要敘述他與耶路撒冷的每一次接觸，使加拉太人完全信服他自己並不受使徒們所管轄。在第一章二十節他如此說：「我寫給你們的，不是謊話，這是在神面前說的。」這話表明他列舉的事實在年期上是完整的。若說加拉太書漏記了因饑荒的探訪，從保羅的意圖和重點來看是說不通的。再者，若第二章一至十節是記載會議的事情，為何保羅沒有引述討論中的議決作為他面對如今的困難處境的一個解決根據？

這個爭論問題也不容易找到完滿的答案，任何一方面的理由也會遭受反對。為了有一個確實的答案，我們就以加拉太書那次的私人會議（二 1—10）相等於那次「因饑荒的探訪」。有下列理由支持：

一、在時間上，雖然免不了有疑問，卻是可能的。

二、保羅既然堅持他已準確地記錄他上耶路撒冷去的每次旅程，若他故意忽略了「因饑荒的探訪」，他所堅持的便失去了價值。

三、「奉啓示」一語（加二 2）很可能是指亞迦布的預言（徒十一 28）說的，那預言就是「因饑荒的探訪」的主要動因。

四、徒十五的會議是為那個早已在安提阿成為公開爭辯的問題而召開的會議（徒十五 2），為何保羅還需要私自向他們交談討論呢？

五、假若保羅已在外邦中作了不少的福音工作（徒十三、十四），他與使徒們的見面，和他以提多為外邦信徒的榜樣（加二 3），這些事與使徒行傳第十五章比較未免太晚了。這樣就成了只是去討論一個已作定論的問題。

六、磯法在安提阿外邦人的筵席中猶疑不決，初時他自由地與外邦信徒吃飯，可是當「從雅各那裏來的人」（加二 11—14）來到，他便從筵席中引退，如此行動發生於大會議之前較之發生於大會議之後更為合理。外邦信徒的地位若未經過公開的確定，磯法的舉動，不論是否應該，尚有解釋的餘地。「後來磯

法到了安提阿」(二11)表明磯法會與他們已會過面，如今磯法重訪安提阿，他卻有相反的行動。

七、基於「因饑荒的探訪」中私下的決定(加二6—10)，保羅和巴拿巴便開始了他們的傳道工作。使徒行傳第十五章的公開爭辯，是因他們工作有了成就，引起了猶太派和耶路撒冷教會的注意。

八、彼得對律法的態度，路加在使徒行傳第十五章有如此記載：「……我們祖宗和我們所不能負的軛」，若果加拉太書第二章所記保羅和他的對答是先於第十五章所記的事，彼得的態度就很容易解釋了【註八】。

九、按最佳的時間證據【註九】，第二次和第三次上耶路撒冷在時間上相隔不會多於三年或四年。只有因為保羅在第一次旅程後帶來了關於不少外邦信徒在加拉太受洗歸主的消息，那已在教會中被挑起的爭論才會急劇升級，因為教會中的猶太人士，似乎對於保羅與耶路撒冷教會所立下的默契一無所知。

十、任何一種理論顯然都是漏記了一些事件。保羅沒有敘述他第三次上耶路撒冷去，若耶路撒冷會議是在加拉太書寫成後才舉行的，那就很易解釋了。一方面路加在使徒行傳並沒有記載那次「因饑荒的探訪」中的私人會談，因為他主要是注重教會和教會領袖們公開的工作，並非私人的行動。路加並沒有意思要包羅教會的一切內部工作，而保羅在加拉太書中則在數算一切與他所正面對的問題有關的事宜(加一20)。

然而，假如加拉太書所記載的這件事就是耶路撒冷的會議，那麼保羅忽略「因饑荒的探訪」，而路加則省掉大會期間的一些私人聚會，就要另尋解釋了。保羅既然存心要寫下他每次與猶大地接觸的事，為何他故意忽略了這次「因饑荒的探訪」？路加又為何錯過了保羅與作為教會「柱石」的(加二9)在意見上的同意？而且那次的商討，正是要確定外邦人在教會中的地位呢！若較滿意的解釋是取捨的一個公平標準，前者的解釋就較可取了。

十一、從保羅第一次旅行佈道結束到大會開始之間相信有足够的時間給耶路撒冷教會與加拉太教會有消息的來往。「有幾個人從猶太下來」（徒十五1）和「從雅各那裏來的人」（加二12）很可能是指同一件事情。甚至有足夠時間讓保羅與磯法的爭持發生於第一次旅程之前。加拉太書第二章的情形適合在大會議之前多於在大會議之後，而上述的理論正合於此。

斥責磯法這事表明了保羅性格上的兩個特點：第一、在爭論或不確定的場合中，他極樂意肩負起領導的地位；第二、他厭惡一切妥協的舉動。值得我們注意的是，當彼得有可責之處時，直斥其非的是保羅，而不是巴拿巴。巴拿巴的為人較保羅柔和，例如約翰馬可的事件（徒十五36—40），他對馬可的信心至終得着證實。然而，每逢面臨重要關頭時，保羅願意下一個清楚而確當的決斷，而不願冒險等待一些緩慢的改變。他責備磯法顯示他的勇敢和思想前後的一致。這件事的發生若是先於會議，也許這亦成了他與巴拿巴意見分裂的開端，後來導致彼此分手。也許保羅發覺巴拿巴的判決力和馬可的性情一樣不可靠。

直到這裏，自傳資料只告知我們關於保羅生活的外在舉動。由加拉太書第二章十四節開始記錄的保羅與磯法的對話，漸漸變成是保羅向加拉太人表明其信仰的實質的獨白。真正的傳記，必然也涉及到心思背後所蘊藏的。他的心意雖然沒有公開表明出來，但這正是一切外在行爲的動因。加拉太書第二章十九至廿一節或者是他與磯法談話的結論，又或許是他對加拉太信徒的信息。無論如何，它表達了保羅生命中的最深經歷，從中湧溢出他的一切神學：「我已經與基督同釘十字架，現在活着的，不再是我，乃是基督在我裏面活着。並且我如今在肉身活着，是因信神的兒子而活，他是愛我，爲我捨己」（加二20）。

這個自白的意義需要另章討論，才能有更深的了解。這裏我們只要指出保羅是在訴說他的一個巔峰經歷便够了。自過往

到現在【註十】，這個經歷都在改變他的生命，又使基督成爲他生命中的一個實體。對他來說，信心並不單是一件歷史事實的假設，更是與永活者不斷的接觸。這個信心基本的觀念蘊藏在卷首第一句話之內：「藉着耶穌基督，與叫他從死裏復活的父神」，滲透至全書的終結：「我身上帶着耶穌的印記」（六17）。

在上文所討論的經文以外，其他的經文也零散地記載着有關保羅的事情。第三章一節保羅論及他傳道的方式，他把福音好像招貼一樣生動地擺在加拉太人的眼前【註十一】。第四章十二至二十節敘述他初次探訪加拉太時的情形，或許是因病而停留在他們中間，又或許是被逼改變計劃中的行程而探訪他們，因爲他說：「你們知道我頭一次傳福音給你們，是因爲身體有疾病」（四13）。究竟是甚麼病他並沒有清楚寫明，但接着下文的語氣，使某些人認爲保羅患有某種的眼疾。第六章十一節說及保羅的手筆字體甚大。這個「大」字他通常是用以證明他的視覺會受損害；但卻很可能所謂「大」乃在加重表示他個人的感受。無論他的軟弱爲何，他總贏得了加拉太人的同情，他們接待他「如同神的使者」（四14），並沒有輕看他。這裏所沒有清楚說明的疾病，也許就是指那使他痛苦、攔阻他工作，並他向神祈求除去的那「肉體上的刺」（林後十二7）【註十二】。

保羅在第五章十一節有一句很特別的話：「弟兄們，我若仍舊傳割禮，爲甚麼還受逼迫呢？」加拉太書顯明人指控保羅正是因爲他不傳割禮。猶太派人攻擊他是因他們說這是必須的，他卻說不然。上文所引述的話，似乎暗示他確曾傳割禮，最低限度是他相信別人是因爲他曾如此傳。到底有沒有根據使我們可以有這樣的推論呢？若本書是寫於第三次旅程之後的，加拉太教會該知道提摩太亦曾受過割禮，保羅就會被指責前後矛盾、反覆無常。若加拉太書是較早時候寫的，保羅如此的話，就可能表明他並不反對猶太信徒行割禮，只是抗議要勉強

外邦信徒如此行。無論如何，保羅引述了他所受的逼迫作為證據，表明他不會改變他對外邦人不必受割禮這主要立場，不然，逼迫就不會臨到了。

## 經歷的辯證

### 保 羅

保羅在加拉太書所寫的自傳，並非要記載自己一些有趣的經歷，乃要藉這些經歷表明他對律法與福音二者的關係的立場。他要向加拉太人表明自己所傳的信息並非一種手段要藉之圖謀某種利益，或為要顯揚名聲；乃是因為神干預他的生命所引致的。保羅維護自己所傳的信息，並非出於偏見和倔強，因為他對誤傳真理的人的咒詛，把自己或天上來的使者也包括在其內（加一18）。他全然降服在基督福音的終極真理之下，並且願意付上任何代價來為真理的真實和純正作辯護。

首先，保羅的自傳顯示他傳福音並非由於天性偏向此道。過去他一切的學習與興緻皆以律法為中心，並沒有任何合宜的理由解釋為何他會背離了它。他的全家都是生長在律法之下；他的老師更引導他偏向喜好律法；在猶太教中，他亦比他本國許多同歲的人更有長進，為祖宗的遺傳更加熱心。他背棄初道只會有損於他的學者聲威，並在猶太教中的社會地位。保羅成為基督徒並沒有得着甚麼，反要忍受極大的犧牲。

其次，他信仰的突變，乃是神直接干預的結果。雖然保羅在加拉太書中並沒有詳細敘述他悔改的經過，但他說：「神施恩召我」（一15）表示他將他的經歷歸諸於神外在客觀的行動。他說他所領受的信息乃是「從耶穌基督啓示來的」（一12）。永活的基督向他顯現，使他的生命從心靈的深處產生了全新的改變。

再者，他的信息並非源自新的接觸或新的環境。「因為我不是從人領受的，也不是人教導我的」（一12）。至於悔改的事，他「沒有與屬血氣的人商量」（一16）。保羅並沒有立即

與耶路撒冷的使徒們商量。他們都會親自認識過主，總可以教導他關於耶穌的生平和教訓，可是他卻退到亞拉伯去，獨自在那裏默想。甚至後來他上耶路撒冷去，也只與使徒中的幾位會面，並沒有與那些在猶太地已建立了福音傳統的各教會接觸。他所傳講一切關於基督的信息，皆在他公開工作和初與使徒們接觸之前已成形了。

保羅不願意因自己的獨立性而被判處為異端，或被視為與使徒的信仰教訓背道而馳。工作十四年後，他與那在他信主後最先支持他的巴拿巴（徒九27），並外邦信徒提多（加二3）二人同上耶路撒冷去。作使徒領袖的雅各、磯法和約翰皆深被保羅的自述和他的工作所感動，就與他和巴拿巴行右手相交之禮，又承認他們彼此間工作的分別。保羅否認他自己只是使徒們的一個應聲蟲。雖然他們向不同的對象來工作，但他清楚地表明，在福音信息的實質上他們是一致的。

保羅和使徒們表面上的異議只是在行動一致的問題上而非在神學上。保羅要向加拉太人指明，在關於外邦人的問題上他的態度是始終一致的，反而是其他的使徒或教會領袖，對這事的態度並不一致；如果讓使徒們的立場被猶太教人士加以評估，那必會顯出它是一個不穩定不可靠的立場，而保羅對待外邦人自由的立場卻是始終如一的。

他的地位是基於他親自對基督的經歷。在基督裏他已向律法死了，或生或死他總與基督聯合。保羅對那位稱罪人為義，又住在他自己心中的基督已經有一個活潑的信心（加二20）。他自傳性的辯證是要藉他自己的經歷和他當日的基督教的實際生活來刻劃出其所傳的信息的有效性。

除保羅以外，加拉太書還提及別些人物。他們的情形都有助於了解本書。雖然他們在加拉太書中沒有一位的重要性可以比得上保羅，卻仍是值得我們去研究的。

## 磯 法

當外邦信徒的信心還未長成，很容易便受到搖動影響之際，磯法便已經與保羅同在安提阿了。在主前四十七年之前磯法便已經來到保羅工作之地方安提阿。無疑的，他就是彼得【註十四】，是耶路撒冷教會的領袖。他通常工作的對象是「受割禮的人」（二9）。在安提阿時，他似乎採取較之在耶路撒冷為自由的立場，因為他與外邦人同吃飯（二12）。外邦人的食物皆被視為在禮儀上不潔的，正統的猶太人從來不會跟他們一起吃飯。然而既有了哥尼流家中的經驗，彼得可能感到他如此行也沒有越過神的旨意。

彼得突然改變了態度，無疑並非因自覺有罪，只是為方便之故。當那班嚴謹的猶太弟兄從耶路撒冷來到安提阿時，他就離開外邦的筵席，與他們隔開了。他行動這樣反覆，引起了保羅的不滿。為何身為猶太人的彼得一會兒與外邦人同席，一會兒又不能呢？這無疑是向那些力主外邦人要守割禮的猶太人讓步了。他一會兒與外邦人同席，一會兒又贊同外邦人必須受割禮，才可彼此有交通和成為真正的基督徒。

這樣善變的態度，原是彼得常犯的，在樓房上那次最後聚會中，起初彼得不許耶穌為他洗腳，當主解釋明白後，他便說：「主啊，不但我的腳，連手和頭也要洗」（約十三9）。他又曾當眾誇口永不離開主，卻又是他首先否認了主（路廿二33、34、54—62；約十三37、38，十八25—27）。彼得這種行徑，與他急躁的性格正相吻合。

加拉太書只簡單地記載保羅對彼得的責備，但他仍以彼得為教會的一個領袖，在基督的職事上有同等的地位。沒有任何蹟像顯示他們自此便彼此結怨，或彼此鄙視。在神學觀點上，在緘默中他們是彼此贊同的。保羅與彼得所爭論的，並不是對基督的看法，也非為了外邦人因信稱義的問題。保羅只是不滿彼得那個因為環境壓力而造成的不貫徹行動。

## 巴拿巴

巴拿巴在加拉太書被兩次提及為保羅的朋友與同工。他們會一同探訪耶路撒冷（加二1—10）。當彼得來到安提阿的時候，他們也在一起（二13）。在教會中巴拿巴是最初信主中的一個。他是生在居比路的一個猶太人，是利未支派的後裔，家財亦匪薄（徒四36）。他可能是彼得與約翰在耶路撒冷工作的果子之一，故此在希律去世以先，他已和使徒們有來往。巴拿巴為人慷慨熱誠，他奉獻了自己的產業，用以幫助窮人（徒四47）。在保羅悔改信主後不久，還被視為教會大敵之時，他卻冒了最大的險把他引薦與教會（徒九27）。在發展安提阿這外邦教會一事上，他居功至偉。他又尋得了保羅來參與這番事業（徒十一22、25、26）。他們二人和睦同心事奉，成功地建立了一間穩固的教會。他們亦挑起了幫助耶路撒冷中受逼迫和窮乏的教會的計劃。

在本書第二章十三節保羅指出，當安提阿發生了事故之時，巴拿巴的態度也不一致。巴拿巴雖然難免要受咎責，但他的行動卻是我們可了解的。他被耶路撒冷教會差派到安提阿來，他亦常爭取與母會保持密切的關係。他曾帶同款項去調濟耶路撒冷教會貧乏的人，自己又為此有所奉獻。既然現在耶路撒冷有代表來到安提阿，他總希望獲得他們的好感，不會當着他們的面前隨便過份表露外邦人中間的自由，故此他也退出了外邦人的團體。保羅亦有暗示巴拿巴的不對（二13、14），但保羅是否了解他的動機？這是否他們以後分裂的一個遠因？這都是令人費解的。

加拉太書並沒有清楚說明在安提阿所發生的這些事是在第一次旅行佈道之先或之後；其實本書並沒有直接說及旅行佈道的事。極可能這一切不和諧的事是發生於保羅在小亞細亞第一次佈道行程之後的，因為保羅對外邦發生興趣和他在使徒圈子中得着了聲望，都是這些工作所帶來的結果。然而彼得和巴拿



巴的過失都不過是暫時的，因為在耶路撒冷大會議中，他們兩人都站在外邦人的一邊，他們都贊同保羅的看法（徒十五7、12）。當大會決定了外邦人在一部分的律法上可以免守以後，巴拿巴樂意地與保羅一同巡迴各教會，報告會議的結果（徒十五25）。這任務完成了以後，他又與保羅停留在安提阿有不少的日子（徒十五35）。

當保羅決意重訪從前在第一次旅程中所建立的各教會時，他們之間便發生了問題。巴拿巴「有意」【註十四】帶着他的親屬馬可同去，保羅卻堅持不可，因為第一次旅程時他曾棄他們而折回。在某方面言，他們二人都是對的。像馬可這樣的一個問題人物，對如此重大的使命是會不利的；但另一方面，巴拿巴可能比保羅更了解馬可，他明白馬可確已真正悔改。這次意見不相投導致了彼此的分手。於是保羅回到小亞細亞去，巴拿巴等卻到居比路去了。從這裏開始，使徒行傳中亦不再有記載巴拿巴的事（徒十五39、40）。保羅後來寫哥林多前書時曾提及巴拿巴（九6），表示他知道巴拿巴仍舊忠心傳道，並且他們仍然保持着友好的關係。

## 雅 各

加拉太書所談及的雅各（二9、12），無疑就是主的兄弟雅各。自彼得奇妙地從監牢得釋放，又離了該城市後（徒十二17），他便開始作耶路撒冷教會的領袖。西庇太的兒子約翰的弟兄雅各，約在保羅與巴拿巴因饑荒之事上耶路撒冷去之時，已被希律王所殺（徒十二1、2）。饑荒後好幾年，在耶路撒冷的會議中又有另一個雅各出現，這個一定是另外的一位雅各，即主的兄弟雅各，他在耶路撒冷具有很大的影響力。很明顯的，他對律法的解釋是很嚴謹的，因為在耶路撒冷的會議中，和十年後保羅第三次旅行結束後再到訪耶路撒冷時（徒廿一18—26），這人仍為那結合了基督裏的信心和律法的熱誠的猶太基督教立場而辯護。

加拉太書的記載（二12）證實了使徒行傳所暗示的雅各就是在耶路撒冷教會中力主割禮一派的領袖。或許雅各並沒有直接支持那些在加拉太的猶太派人士，因為可能這些人過份誇張了他的立場，變成了律法主義，與保羅反抗，這種態度原是雅各也不會贊同的。然而，他總是猶太教徒的一個模範，故此那些「從雅各那裏來」考察的人到達安提阿時，彼得突然轉變了他的態度。

當時，初期教會的領袖們各人有他們的主見，但這並沒有使他們的合一受到破壞，因為當雅各作耶路撒冷會議的主席時，他決定了外邦人在律法中該得的自由，保羅與巴拿巴也樂於接受。也許就是因為有一些人，他們存着雅各的見解，卻沒有雅各的謹慎，他們在安提阿引起了種種加拉太書裏所記載的混亂；並且正因為這些反對者的舉動，以致須要召開這次會議（徒十五1、2）。

## 提 多

加二1、3把提多介紹了出來。他是保羅後期旅行傳道的同工。他是個外邦人，很可能是安提阿教會初期信徒之一。保羅揀選他作為在律法以外也可以得蒙拯救的一個例子。假若第二章一節的記載與「因饑荒的探訪」一事相同，提多在主後四十六年以先，該已是安提阿教會的一個活躍份子。若真是這樣，為何保羅與巴拿巴不用他代替馬可同去傳道，反從耶路撒冷帶下馬可來（徒十二25）？是否因為他們察覺到外邦信徒與猶太信徒正有很大的磨擦，若帶着一個外邦的同伴，會挑起更大的爭端？後來馬可不願意與保羅巴拿巴繼續前往外邦人聚居的小亞細亞高原，是否因為他對外邦工作並不太感興趣呢？在第三次旅行時提多在哥林多教會的顯著成就，是否顯示因他比保羅更有果效而保羅選任了他為外邦教會中的一位同工呢（林後七13、14，八6、16、23）？也許提多初期在安提阿教會的經歷，能使他在日後對於外邦教會中所發生同樣的不和洽事件，

更有把握去面對。

## 約 翰

加拉太書最後提到的是約翰。他在本書中並不佔甚麼重要的地位。他的名字惟一在第二章九節中出現，當時在耶路撒冷教會的領袖中再無別個約翰，無疑的他就是西庇太的兒子約翰。

在加拉太書中所強調的經歷辯證，表明本書並非出於純理論的觀點。它與使徒時代的一些實際問題有直接密切關係，並且都涉及當時人的生活。因為它的原則是透過活生生的人物的生活表達出來，同時因為人性在歷代的演變中並沒有很大的差別，本書在今日仍然保存着一個熱誠而富有感動力的信息。保羅所表明真理，在當時有極重要的關係。既然人類現今仍處在同樣的景況中，這真理還是值得我們去重視的。

## 附 註

- 【註一】Sota IX,15, quoted by G. Milligan in "Gama-liel," HDB II, 106b.
- 【註二】徒十七28：Aratus (Phaenomena 5)；林前十五33：Menander (Thais)；多一12：Epimenides (De Oraculis)。
- 【註三】徒九7「同行的人，站在那裏，說不出話來，聽見聲音」，而徒廿二9「與我同行的人……卻沒有聽明那位對我說話的聲音」。這兩節經文表面的矛盾是可以解釋的。可能他們聽到一些聲響，他們知道是說話的聲音，但卻聽不清楚說些甚麼。可參 A. T. Roberson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Third Edition; New York: George H. Doran Co., 1919), p. 506 「解決這個表面的矛盾，最適當的途徑是判別他們不同的格(case.): *ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς* (徒九7)；*τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν* (徒廿二9)。」
- 【註四】參林前九1，十五7—10；弗三1—8；腓三7—9；提前一12—16。
- 【註五】Josephus: *Antiquities*, iii,15,3;xx,2,5 and 5,2. 又可參 George H. Allen, "Procurator," in *International Standard Bible Encyclopaedia*, IV, 2457b, 2458.
- 【註六】參Smith, *op. cit.*, pp. 646,647.
- 【註七】Conybeare and Howson, *op. cit.*, pp. 821 - 828. 又可參Lightfoot, *op. cit.*, pp. 123-128.
- 【註八】參K. & S. Lake, *An Introduction to the New Testament* (New York: Harper and Bros., Publisher, 1937), pp. 81,82. Lake 將徒十一30和徒十五

視爲同一件事的兩個故事而路加則看爲兩個連續的故事，他試圖從這裏入手來解決這個問題。然而，這個解決方法過於勉強，對路加亦處理得不公平。

【註九】參Smith, *op. cit.*, pp. 646-648. Smith 同意將加二 1—10視爲「因饑荒的探訪」。又可參Sir W. Ramsay, *St. Paul, the Traveller and the Roman Citizen* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1909) pp. 51-60.

【註十】希臘文： *συνεσταύρωμαι* ，「我與……同釘十字架」。它的完成式 (perfect tense) 不但指出現今的經歷，更是指向一件在過去作成而確定今日狀況的事情。

【註十一】希臘文： *προγράφω* 「活畫於前」。參 J. H. Moulton & G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament.* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1949,) p. 538.

【註十二】Ramsay 認爲(A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians, pp. 422-428) 保羅的疾病是周期性間歇的發熱又加上頭痛。他反對有人所認爲的保羅是患癩癩病。若要參考較詳細的討論，可翻揭 Hayes, *op. cit.*, pp. 38-46. Hayes 則同意保羅是患了嚴重的眼疾。

【註十三】參約一42：「你是約翰的兒子西門。你要稱爲磯法（磯法繙出來就是彼得）。」第四福音成書於一個稍後的日期，這顯示彼得這個稱呼在教會中仍是流行使用的。到底爲甚麼他的亞蘭文名字在那些只因他的名聲而認識他的外邦教會諸如加拉太教會中，會這樣的使用，這一點是不容易解釋的。或許，若果加拉太書是在早年寫成的，就可能保羅仍是用亞蘭文語句來思想。

有些學者拒絕以這裏的磯法就是彼得。他們認為這個磯法是早期的門徒之一，但不是安得烈的兄弟西門。K. Lake 在其“Notes”（*Harvard Theological Review* XIV, 1921, pp. 95-97）一文論加二 8、9 時說：「在同一句話中用不同的名字來指同一個人是一個很稀奇的手法。優西比烏引述亞歷山太的革利免的話說他相信磯法顯然是有別於彼得。」Donald W. Riddle, “The Cephas - Peter Problem and a Possible Solution,” *Journal of Biblical Literature*, 59 (1940), 169-180, 提議在早期教會的領袖圈子中有一位名叫磯法，又另有一位名叫西門。傳統上說西門是耶穌復活後最早向他顯現的一位。在早期教會中當他們從亞蘭語轉為希臘語時，這兩個人的名字很自然是相同的，而他們兩人就會偶然的被人混亂起來。

這些理論全然拒絕了約一42的歷史性。G. La-Piana 在 *Harvard Theological Review* XIV (1921), 187 - 193 中指出：「在尼西亞以前的西方教會文獻中，沒一處暗示到曾經有人懷疑彼得與那在安提阿與保羅爭辯的一位是否同為一人。」

【註十四】希臘文：ἐβούλετο，過去式(imperfect tense)顯示為他經常有的意圖。



# 第四章



歷史背景：  
歷史研究法

## 第四章

# 歷史背景

### 歷史研究法

研究任何一本文學作品如加拉太書，其解釋與其歷史背景有很大的關係。所提及的在當時發生的事情、地方、趨勢、運動，和成書當日所存在的種種問題，我們都必須先有清楚的了解，然後才可更清楚明白該作品的思想。惟有從構成該書的更廣泛的上下文來看書中的教訓，我們才可以對該書有一正確的認識。

加拉太書雖然除了很清楚的說是寄與加拉太教會之外（加一2）就再沒有直接論及它的寫作日期和受書人，但明顯的它是成書於保羅工作中的一個確定時間，達與在一個確定的時空之內的某一個團體的。在上文的批判研究法和人物研究中，我們已詳細討論過有關寫作日期與受書人的問題。本章便只着重透過保羅和初期教會，而不從有關的年期和地勢的細節，來看加拉太書的地位。

### 保羅工作的背景

加拉太書在保羅工作中的地位，我們可以稍有把握地確定。因為保羅在自傳中所複述的事，都已成了過去，本書一定是在建立了加拉太教會之後才寫的，並且是在保羅和巴拿巴首次於安提阿工作了一段時期又回到耶路撒冷之後才寫的。保羅所說「我在外邦人所傳的福音」（加二2）會是指他在基利家和安提阿的工作，兩處都是在第一次佈道行程以先的（徒九30，十一25、26）。根據本書是寫於主後四十八年的說法，本書便是在保羅與巴拿巴分手（徒十五39、40）以前，在他的初期傳道工作中寫成的。按這時間計算，加拉太書就是在與猶太派人士抗衡的同期寫成的，這次紛亂成爲耶路撒冷會議的原因，

並且經過了相當的年月才平息下來。

另一方面，如果正如一些人根據「頭一次」這詞(加四13)而以爲保羅曾分別兩次經過加拉太，那麼本書便難以在第二次傳道的前期之前寫成。保羅希奇加拉太信徒這麼快便離開(真道一6)，表示如此的消息是他從來沒有夢想過的，並且來得也相當突然。在處理這背道事情的書信中，他並沒有引述在別處工作經驗的例子，這可能證明在此以先，他沒有在很多的方工作過。無論如何，保羅是在一些猶太人士反對他傳講耶穌是彌賽亞而掀起一個神學爭辯的爭戰中寫成這書信的。在第二次旅程中，保羅在離開了加拉太後所經過的每一個城，例如腓立比、帖撒羅尼迦、庇利亞、雅典和哥林多，每處都記述到他與猶太教的衝突。明顯的，保羅始終沒有勉強外邦信徒要行割禮和謹守一切律法。他若如此行，就必使這些希臘城中的希臘猶太人歡迎他來協助他們引人入教的活動。加拉太書是正當逼迫最烈之時寫成的，因此會是在會議以先，是在第二次旅行佈道早期中的作品。

此外，又有人主張說本書是保羅在第三次佈道旅程中寫成的，也許是在最後一次探訪加拉太之後，在以弗所動筆的。但正如上文所討論的，這可能性不大【註一】，因爲保羅在加拉太書記載歷史概況時思想猶新，不可能是在後期才寫的。此外，本書對主後五十年之後的事蹟保持緘默，亦不利於說它是後期的作品。雖然從經文所保持緘默的地方提出論點並不能作爲最終的結論，但仍是重要的論點。

雖然我們不可能絕對確定加拉太書的寫作日期，但假擬本書是保羅在工作的初期寫成的，總比說是在後期寫成的來得更有可能。從這可能性中可以有以下的推論：

一、加拉太書是一個爭辯的產品。這爭辯涉及到基督教信仰的本質。這爭辯不是保羅自尋煩惱而來的，乃是無可避免的。傳揚真理總會遭受反對。就是耶穌所傳的信息也會不受歡迎，常面臨宗教領袖的反對而牽入爭辯漩渦之中。耶路撒冷的

教會雖然主要都是猶太人，可是若傳揚基督復活與得榮耀並坐在神寶座的右邊，這便會與猶太教發生抵觸。保羅的悔改使他立時與猶太教中的同伴疏遠了，並使他的言行受到他們懷疑，甚至他的人格和教訓都遭遇着嚴厲的評擊。再者，在教會中的猶太派人士，他們一方面想要承認拿撒勒人耶穌為彌賽亞，另一方面卻又要保守着律法，這事不久便傳到保羅那裏。據他們看來，保羅只傳了部份的福音：不需要律法與儀文的救恩；不傳摩西，只傳基督。由於這爭辯影響深遠，保羅急於要把他的立場申明，因為他自始就投身在外邦人的福音工作中。加拉太書就是他的立場的一個正式聲明。

二、加拉太書若是保羅在初期工作中的作品，其神學便不是在希臘文化影響下在猶太教中經過長期進化而成的產品。它是在短期內便已經成形了的；其中重要的細則在他工作之始便已立穩了。在本書導論性的一章中的語氣，並沒有暗示保羅除了加拉太書的信息外，他曾另有所傳；或直到他寫成本書的一刻，他曾籌算改變他的信息。在保羅開始工作之時，他已很清楚地確定了所當傳的神學，那就是神的恩。

三、加拉太書是在積極的工作中因發生了磨擦而產生的。保羅並非一個「安樂椅神學家」。他的確信，是從知識的衝激與心靈的痛苦中鍛鍊出來的。字裏行間流露着作者的深情。對他來說，基督不單是他的理想，更是他的生命（加二20）。保羅的理論都是出於生活裏的具體實例；他的邏輯並非空中樓閣，都是與日常生活的實際需要有關的。加拉太書洋溢着鬪獸場那種辛辣的味道，決非象牙塔中的學術產品。

### 加拉太教會的歷史

加拉太教會是保羅在他所領導的外邦工作中初結的果子。當保羅還未在安提阿與巴拿巴同工以先，他已獨自在敘利亞與基利家工作（徒九30，十一25；加一21）。後來安提阿教會差派他與巴拿巴作首次往外佈道，他們就開始先到巴拿巴的故鄉居

比路（徒四36），當時二人被稱為「巴拿巴和掃羅」。在離開居比路往小亞細亞大陸去時，路加稱他們「保羅和他的同人」（徒十三13）。若這個稱呼的改變是有弦外之音的話，那麼它就表示這位年青有為的保羅已站在領導的地位上，秉承這佈道的使命。

在保羅領導下的宣教工作，先在彼西底的安提阿會堂裏開始。使徒行傳第十三章十六至四十三節所記載的是保羅在使徒行傳中的第一次講道。明顯的，路加視之為保羅信息的一個綱要。保羅以後的信息與事奉都是宣揚同樣的道理。其中的一些要點，可以幫助我們明白加拉太教會的處境：

一、整篇講章都屬猶太風格。它主要是要重新描述神在以色列國中的作為，着重在神所賜的領袖們身上：第一個君王是掃羅，接着是大衛，最後是應驗了神向大衛所應許的那一位，就是眾民所棄絕的耶穌。信息首先針對他們的彌賽亞盼望。

二、特別着重復活之意義，基於見證人所確定的歷史事實（徒十三30）、神對先祖的應許（徒十三32），並先知的預言（徒十三33），復活成了信仰的根基。保羅引用這真理在自己的身上：「基督在我裏面活着」（加二20）。

三、信息中清楚分別出因信稱義與因行為稱義的道理。「赦罪的道是由這人傳給你們的。你們靠摩西的律法，在一切不得稱義的事上，信靠這人，就都得稱義了」（徒十三38、39）。這論調是保羅整個信息的中心，亦是加拉太書辯論的中心。

四、保羅在他的信息中勇敢地宣告外邦人憑信心得救的道理。「信靠的人都……」（徒十三39）這句話，肯定的包括了猶太人與外邦人在內。後來保羅和巴拿巴的宣告更證實了這道理：「只因你們棄絕了這道，斷定自己不配得永生，我們就轉向外邦人去」（徒十三46）。外邦人明白這信息是特別為他們說的，故此他們都相信了（徒十三48）。

在南加拉太境的第一期福音工作有下面幾個過程：①首先在會堂裏與猶太人和歸化猶太教的外邦人接觸；②猶太人起來

反對這新道理；③開始了向外邦人的工作，這工作立時受到外邦人熱烈的歡迎。

這佈道旅程的第二期工作發展於路司得。也許是因為沒有會堂之故，這次工作的情形，與先前的完全不同。當地的猶太僑民一定是為數不多。首次的講道是在一個公眾的廣場內開始。他們因為行了一個治病的神蹟，外邦人便帶來了祭物，要向保羅和巴拿巴獻祭，視他們二人為聖神降凡。保羅和巴拿巴極力的拒絕，並且傳揚「那創造天、地、海，和其中萬物的永生神」（徒十四15）。這種神觀，正是舊約啓示的神觀，卻是用外邦人所明白的語句來陳述——人類的創造主和保存者，祂「常施恩惠，從天降雨，賞賜豐年，叫你們飲食飽足，滿心喜樂」（徒十四17）。

由於猶太人再次起來反對，因而引起了其他外邦人的偏見。他們要用石頭把保羅等趕出城外。可是保羅與巴拿巴在特庇已經「使好些人作門徒」（徒十四21）。他們後來又回到路司得、以哥念和彼西底的安提阿，在各地設立教會，並為他們選立了長老（徒十四23）。

這首次的佈道似乎是一個成功的工作。雖然有猶太教的逼迫，但在外邦中已產生了不少真誠並熱心的信徒，並且在這新工場中建立了很多教會。對於那非猶太背景的人士，因信稱義這信仰似乎已成爲無可爭辯的了。

這次宣教工作路加在使徒行傳中用了不少的篇幅來記載，可見它對早期教會的歷史有相當的重要性的。明顯的，從主後三十到六十年之間的事，路加並沒有完全寫下。例如在到安提阿去之前保羅在基利家和大數約十年或更長時期的工作，路加隻字不提。此外他亦沒有透露十二使徒在這期間的情況。雖然很可能他們會留在耶路撒冷（徒八1），但甚麼時候離開了，往那裏去，我們都全不知道。路加對這次宣教工作既有這麼詳盡的描述，顯然是有其重要價值的。

路加如此詳細記載這次宣教工作，是否因為保羅在外邦教

會建立以前與猶太派人士所有之爭論，直到教會建立後仍然存在？使徒行傳第十五章首句「和有幾個人」的「和」字（中文聖經沒有譯出來），是否表示耶路撒冷的會議並非只是一個新插曲而已，乃是和第十四章的走勢有密切連帶關係的？又是否那開始於安提阿而導致耶路撒冷會議的割禮辯論，正是因為加拉太所發生的事情而起的？若是如此，加拉太書的背景便更明朗了。我們可以見到保羅在加拉太與猶太派初步的爭論，亦見到大會判決這事以前他們在安提阿與那些猶疑不定的領袖們初步的相左。

在耶路撒冷會議中所討論的一些問題，正如使徒行傳所記載的，似乎關係到加拉太教會的發展。當保羅和巴拿巴從安提阿經過腓尼基和撒瑪利亞上耶路撒冷去時，他們「隨處傳說外邦人歸主的事」（徒十五3）。從這句話我們可以推論在這些地方裏的教會不少是猶太人的教會，他們並不知道這個使不少外邦人信主的新宣教工作。當教會中的法利賽黨，正如在加拉太中的猶太派人士，主張外邦人也必須行割禮和遵守摩西的律法時（徒十五5），便引致在耶路撒冷召開會議。在耶路撒冷會議中發言的人，他們論點的次序，和加拉太書的格式相同。彼得先用經歷的辯證開始，他以自己的經歷作例子：「諸位弟兄，你們知道神已在你們中間揀選了我，叫外邦人從我口中得聽福音之道，而且相信」（徒十五7）；繼而轉為神學的辯證：「……神……也為他們作了見證，賜聖靈給他們，正如給我們一樣。又藉着信潔淨了他們的心……我們得救，乃是因主耶穌的恩，和他們一樣，這是我們所信的」（徒十五8、9、11）。他又用實踐的辯證：「現在為甚麼試探神，要把我們祖宗和我們所不能負的軛，放在門徒的頸項上呢？」（徒十五10）。彼得辯辭的格式，很可能是受到保羅與他在安提阿辯論的影響。假如保羅曾向彼得透露加拉太書的內容，便更可明白彼得這次為外邦人自由的爭辯，在內容與結構上為何與加拉太書是如此的相像。

大會議結束時，在雅各那封把會議的議決歸納起來的書信中，有三方面是關係加拉太教會的。第一，那些曾宣告有雅各作為他們活動的權威支柱的猶太教師們，遭受到公開的摒棄。保羅在加拉太書論到彼得改變態度的原因，是爲了「從雅各那裏來的人」（二12）。也許保羅實在因他們的態度而對雅各有所不滿。但如今有雅各在會議上的宣判，保羅亦不再有所恐懼和反對了。第二，在耶路撒冷的公函中，它公開稱讚保羅和巴拿巴（徒十五25），亦稱讚與他們一起回安提阿去的猶大和西拉。爲此又確定了保羅對加拉太人所說他是被那稱爲教會的「柱石」所贊許的（加二9）。最後，那些勸勉外邦信徒遵守的規條，並非得救信仰上必需的儀文，只不過是要避免無謂地絆倒一些猶太的弟兄，以除去彼此交通的攔阻，才定下這幾條禁例。當保羅自己討論到外邦信徒可免守儀文規條時也如此說：「所以食物若叫我弟兄跌倒，我就永遠不喫肉，免得叫我弟兄跌倒了」（林前八13）。故此，這些命令與加拉太書的信息並不相違，反而強調了加拉太書的原則：自由與友愛應該互相調和。

會議的議決對外邦教會極其重要，而加拉太衆教會正是外邦教會之始創者。使徒行傳第十六章記載了保羅第二次巡視這些教會的旅程。路加說：「他們（保羅和西拉）經過各城，把耶路撒冷使徒和長老所定的條規，交給門徒遵守」（徒十六4）。這不單包括了所提名的特庇、路司得和以哥念等地的教會，似乎也包括路加所沒有提及的，或許也涉及到敘利亞和基利家的教會等（徒十五41）。總之，那命令已頒佈給當時在安提阿以外在此時已建立的一切外邦教會，解決了當日久已爭論的割禮問題。

關於加拉太教會末後的命運如何，並沒有甚麼記載可供參考。提摩太是出自路司得的，是保羅第一次佈道時一位信徒的兒子（徒十六2）。他可能會與保羅在該地同工，因爲按提摩太後書所顯示的，他們在路司得相識，並不是偶然的（三10、11）。此外，徒十八23所記載保羅在加拉太與弗呂家的工作，



對象會是個人性多於教會性。雖然我們不能肯定加拉太教會爭辯的結局如何，但很可能因着保羅的職事並信件，再次堅定了他們在主裏的信心和自由。

### 加拉太書中的年期問題

在前章批判法和人物法的研究中已討論過本書中的年期問題，現在我們只要來一個綜合結論便够了【註二】。路加福音提供了書中的主要事件開始的確鑿年期（路三1），本書卻不是這樣，而且每一事實的年數也可能是相連的或是重疊的。加拉太書中最早的年期為保羅的歸信。書中第二章十五、十六節似有一個確定的暗示：

「然而那把我從母腹裏分別出來，又施恩召我的神，既然樂意將他兒子啓示在我心裏，叫我把祂傳在外邦人中，我就沒有與屬血氣的商量……」

這段經文若與使徒行傳的記載相比對：「就在各會堂裏宣傳耶穌，說他是神的兒子」（九20），二者同樣提到保羅立刻採取行動，可能顯示這兩段經文是指相同的事情。從這裏開始，我們可以考查保羅在加拉太書中所記載的事件的時間，但是因為他歸主的年期不能完全確定，故此所計算出來的年期我們也不能十分肯定。保羅若是在五旬節後三年內信主的，那就約是在主後三十一年年間了【註三】。若然，加拉太書的時間將會如下：

【事件】	【經節】	【時間】	
保羅歸主	一15	主後卅一年	} 三年
到亞拉伯去	一17		
回到大馬色			
第一次上耶路撒冷	一18	卅三年	} 十四年
與磯法會面			
在城內十五日			
到敘利亞與基利家	一21		

(在安提阿初期工作——		} 相隔時間 不能肯定
加拉太書無記載)		
第二次上耶路撒冷	二1—10 四十六年	
與巴拿巴、提多同行		
奉啓示而上		
私人會談		
關於「假弟兄」的投訴		
與磯法、雅各和約翰取得同意		
(第一次旅行佈道——		
加拉太書無記載，		
但在第二章保羅之領導權		
卻有此暗示)		
磯法訪問安提阿並引起爭辯	二11起 四十八年?	
加拉太書寫成		
(耶路撒冷會議——	四十八 /	
本書無記載)	四十九年	

以上的表格在年期上是會有一年時間的重疊，因為按猶太曆法計算，不完整的一年也算作一年【註四】。保羅若是在主後卅一年信主，他便是在主後卅三年回到耶路撒冷了；若第二期的十四年工作是在同年開始，便當在主後四十六年結束。按此法計算，就容許第二次上耶路撒冷的行程與徒十一28、29的「因饑荒的探訪」是同一件事，亦容許他們在返回安提阿並上耶路撒冷開會議之前的第一次佈道旅程有兩年的工夫。假若保羅的信主是在主後卅二或卅三年，其他年期亦可同樣類推。可是耶路撒冷會議總不可以遲於主後五十年。

有一件事可以確定的：保羅的辯詞是按着歷史事件的次序來發揮的，最後結束在安提阿所發生的事。在安提阿所發生的事，也就是加拉太書的背景，不論其發生於耶路撒冷會議之前或之後，總不會後於主後五十年。當然保羅無須完全記載當年的一切事情，但正因為他半點也沒有提及後來的事，可能意味

着本書是在這個風雨年頭不久之後寫成的。主後五十年後，猶太人與外邦人彼此界限分明，教會趨於各自為政，直到主後七十年耶路撒冷被毀，猶太教會的工作在不覺中消逝了。

### 加拉太書在歷史上的重要性

在使徒時代遺留下來的文件中，加拉太書是最主要的歷史文獻之一。它成了那企圖搖動教會的爭辯之墓誌銘，並且成功地完全釋放了外邦人的良心與信仰。加拉太書成了一道過渡橋樑，基督教不再是猶太教的一個教黨【註五】，乃為猶太人並外邦人共信之道。本書既為這樣的一個記錄，它對於在現存教會中的儀文主義和律法主義，成了一個持續的抗衡勢力，並且更保存了在基督裏因信稱義的真理要道。

歷史方面，加拉太書並非只是一個早已被人遺忘了的一場爭辯的記錄。若沒有本書，基督教的整個面孔便可能要改變了，甚至連基督教能否仍然存留亦會成為問題。保羅本着信心的真理向保守的律法主義挑戰，最後把福音從猶太教的網羅中釋放出來。加拉太書將個別信徒靈程上的盼望建基在他們與基督的直接個人關係上。保羅個人的認信（加二20）歷來都被視為真正信徒的生命的一個縮影。

本書若是寫於耶路撒冷會議之前，它便是保羅現存的第一封書信，亦證明他的神學思想在早期便已經成形。同時它顯明了自耶穌死後的二十年內，因信稱義的道理已被廣傳，成了使徒教會所公允的信息。就算它是保羅後期的作品，它也把「歷史的信心」帶回教會的本源中，指明因信稱義並不是遠在耶穌與使徒離世後進化而成的產品。基督教基要的信仰在未被書寫下來以先，早已在耶路撒冷並安提阿經使徒們商討確定了。加拉太書保證了我們今日的神學流傳仍可保持其純真。

## 附 註

【註一】上文第42、43頁。

【註二】上文第39至42頁，又第58至64頁。

【註三】主後卅一年可能是太早了，但 D. Smith, *Our Lord's Earthly Life* (New York: George H. Doran, n.d.) pp. xi-xv, 定主被釘十字架的日子爲主後廿九年，這樣，上述這個年期仍是可能的。

【註四】參Conybeare & Howson, *op. cit.*, Note B on p. 835.

【註五】徒廿四 5、14。



# 第五章

神學結構：  
神學研究法

## 第五章

### 神學結構

#### 神學研究法

雖然聖經基本上不是一部神學課本，卻充滿了神學教義。不但很多經文很有系統地直接討論神學問題，而且在事實行動和經文前題中亦暗示和流露着不少的神學思想。多時暗示性的教訓比直接的討論更為重要。保羅的書信，除了羅馬書與以弗所書可能是例外之外，都是為着解決教會當前急需的問題而寫的，並不是專誠要陳述基督教神學而創作的系統寫作。有人可能會疑問，初期教會是否有系統性的神學教訓存在。保羅在他的信件中，豈不是正多次暗示到有一個確定的教訓體系，是他自己所擁有的，而他又小心地藉以教導其他信徒的（林前四14—17；提後三6）？

保羅信息中最主要的教訓，包含在以下一段經文中：

「弟兄們，我如今把先前所傳給你們的福音，告訴你們知道。這福音你們也領受了，又靠着站立得住。並且你們若不是徒然相信，能以持守我所傳給你們的，就必因這福音得救。我當日所領受又傳給你們的，第一、就是基督照聖經所說，為我們的罪死了，而且埋葬了；又照聖經所說，第三天復活了，並且顯給磯法看……」（林前十五1—5）

保羅所傳的福音的核心，乃是神在基督裏歷史性的啟示。基督為我們的罪死了又復活了，在祂裏面我們得着了能力和榜樣，去經驗永遠的生命。至於這個中心真理的各方推論和各方應用，乃是從個別教會的屬靈需要而挑啟出來的；它們被記錄成書信，以幫助正在面對危機的教會。

這些中心真理雖然有時不是有系統地去討論，卻出現在新約每卷書中。我們若把各書仔細研究，便可對書中的主要教訓



背後所隱藏的重要前題有更濶的橫切面的認識。從聖經某卷書搜索並比較其教義假設和陳述，是為神學研究法。

採用神學研究法研究一本經卷，有三方面是值得注意的：（一）找出書中教訓背後所隱藏的重要假設；（二）整理分類書內明顯的重要教訓；（三）刻意研究書中特別富有神學價值的部份。最後的工作就是把找出的教訓應用在實際生活上去。

### 加拉太書的神學假設

下文討論神的教義，是作為加拉太書神學假設的研究的一個示範。整本書信中都沒有由形而上的角度來形容神，也沒有著意證明神的存在。但若不是先設定了神確實存在和神與人有個人的關係，這書信便成了毫無意義的一本書。神的實在存在正如人存在一樣的確實。祂本體的性質在書中的用語中有所暗示。有關神的經文，在加拉太書中多次出現，今排列如下：

【次數】	【經節】	【經文】
一	一 1	叫祂（基督）從死裏復活的父神
二	一 3	父神
三	一 4	我們父神
四	一 10	要得神的心
五	一 13	神的教會
六	一 15	施恩召我的神
七	一 20	不是謊話…我在神面前說
八	二 6	神不以外貌取人
九	二 19	…向神活着
十	二 20	神的兒子
十一	二 21	神的恩
十二	三 6	亞伯拉罕信神
十三	三 8	神要外邦人因信稱義
十四	三 11	在神面前稱義

十五	三17	神預先所立的約
十六	三18	神是憑着應許，把產業賜給…
十七	三20	神卻是一位
十八	三21	…神的應許
十九	三26	…神的兒子
二十	四 4	神就差遣祂的兒子
廿一	四 6	神就差祂兒子的靈
廿二	四 7	靠着神爲後裔
廿三	四 8	不認識神
廿四	四 9	認識神
廿五	四 9	被神所認識
廿六	四14	如同神的使者
廿七	五21	神的國
廿八	六 7	神是輕慢不得的
廿九	六16	神的以色列民

以上是加拉太書中所有用過「神」字的經節，詳細研究可以歸納下列各點結論：

一、這些經文多數出現在首四章中，後半部關於教義實際應用的經文，很少提及「神」這名稱。

二、「父神」這名稱指出神是有位格的，曾三次出現。一次形容祂與基督的關係，二次形容祂與人類的關係。

三、設定了神的主權：神的喜悅是最高的善（一10）；神是真理至終的標準（一20）；神的判斷決無錯誤（六7），祂藉着賜下祂兒子和祂的靈（四4、6）開始了人類的救恩（三8、17、18）。

四、人可以與神建立個人的關係（二19，四4），但要稱義之人才可得着（三26，四7）。這個關係的基礎是因信稱義的方法與意義，這正是本書神學方面一個主要的討論題目。

五、人與神的個人關係又被形容爲兒子的名份。神就是父（一1、4）；信徒在基督裏因着信被稱爲神的兒子（三26）。

基督把我們救贖出來，叫我們得着兒子的名份（四 5）。聖靈使我們意識到我們已得着了這名份，因為祂使我們認識神為父（四 6）。

從上面的資料我們可以歸納出兩個結論。第一、加拉太書並沒打算要全面的討論神。假設多於明言。第二、偶然討論到有關神的事情，都是平衡而非偏重一方的，並且目的都是為了滿足個人的需要。本書雖然不是專誠討論神這問題，但所有的資料已足以使人認識神和祂的本性。

### 明顯的教義

本書最直截而明顯的中心討論乃是因信稱義與靠行為得救的比較。「稱義」這字曾八次出現於書中，現排列如下：

【次數】	【經節】	【經文】
一	二16	人稱義不是因行律法
二	二16	…使我們因信基督稱義（和合本聖經接着說「不因行律法稱義」，是因翻譯上須要重覆了「稱義」，原文沒有。參新譯本這一節的翻譯）
三	二16	因為凡有血氣的，沒有一人因行律法稱義（參考詩一四三 2）
四	二17	…我們若求在基督裏稱義……
五	三 8	…神要叫外邦人因信稱義
六	三11	沒有一個人靠着律法在神面前稱義
七	三24	…使我們因信稱義
八	五 4	…你們這要靠律法稱義的……

上面引述的經文可分作三組。第一組以第二章十六、十七節為中心，它與開始了全書重要的討論的經歷辯證混在一起；第二組第三章八、十一、廿四節以辯論方式表達全書的中心思想；最後一組乃是結論的一部份，是作者對讀者的個人實際勸勉。可見，這稱義的道理涉及全書每一段落，成為全書的中心

要義。

「稱義」這字【註一】原意是「宣告為義」，而不是「是義」或「成義」。當日這字通常解作「公正地判決」、「正確地思想」和「正確地估價」等意思。作為一個律法用詞，它是「辯護」之意，如上所述，這是新約中普遍的用法；是「公平對待」之意，有時引伸為「懲罰」或「執行判決」之意。在新約中除了保羅和路加用過外，只有馬太和雅各曾用此詞。這詞在馬太福音內出現兩次（十一19，十二37），但並沒有任何神學的概念在內。從教義立場來看，我們可以把它們撇在一旁。然而，雅各曾三次應用（二21、24、25），每次都是關係稱義這教義，可是卻似乎與保羅的因信稱義的道理正好相反。這字（δικαίω），在馬太福音和雅各書中的用法，本質上並沒有影響它在路加和保羅著作中所常有的重要意義。

除了一些例外之外，「稱義」這個詞保羅與路加同是用來表示重生的人與神在律法上的關係。從前是要受審判的，因為違反了神的命令，要被律法和良心定罪，但如今藉着基督的死，已走上一條新的道路，在神面前得着了一個新的地位。他得以在律法上被稱為義，是因為得着了那位替他而死的基督的地位。既滿足了律法的要求，罪人便得以從過犯並刑罰中得着釋放。

再看加拉太書的經文，第一組很着重個別性。「（一個）人稱義不是因行律法」（二16）。人違犯了神的律法，不可以再靠犯罪之後的善行來彌補他的過犯。這是基於兩個原因：第一：若基於律法來爭論，就必須循律法的程序來辯明，這才是一致的做法：律法是沒有例外的；無論何時也要求人完全的順服，同時不能憑着一次的順服來抵消從前一次的悖逆。若在任何時間都要求絕對的順服，一次的失敗已是無可挽救的了。

第二，悖逆不只是一個單獨的行動，帶來了外來的懲罰。罪影響着人本身，使他不能再完全順服，因為罪的慣性經已開始了。一次的過犯總會引起以後跟着來的過失。罪的行動是連

環式的，一次的犯罪帶來下一次的犯罪。一個不完全的人，因着過去的失敗和現有的罪性，已絕不能再回復完全公義的地步。罪債在人身上使人成了入不敷出的樣子，心中極大的重擔，永遠不能清還。故此，若沒有正確之法來挽救，不論代價是如何的重大，仍不能解決困難。同樣的，依靠行爲的救法是一個破產的救法。

解決這困境的辦法在同一節（二 16）的下半節中出現：「連我們也信了基督耶穌，使我們因信基督稱義，不因行律法稱義。」在基督裏因信稱義的意思乃是說相信基督爲他作成他自己不能作的事。基督的義在人的義失敗的地方成功了。當祂與我們同樣身受試探時，祂並沒有犯罪。我們常常悖逆神，祂卻凡事討神喜悅。基督受死並非祂罪有應得的，乃是擔負了我們的罪，並要釋放我們。正如彼得所說：「基督也曾一次爲罪受苦，就是義的代替不義的，爲要引我們到神面前」（彼前三18）。

再者，人若求在基督裏稱義，卻仍舊是罪人，難道基督是叫人犯罪的麼（二17）？基督如此的恩典是否只是給那些該受懲罰的人一個易於卸責的藉口？斷乎不是！祂乃是彰顯了恩典，當罪人還在可憐的景況中，祂已來尋找並且拯救他們。若基督仍在等待直到罪人靠自力脫離了罪成爲完全，他們就永不能得着救恩，因爲他們根本沒有力量得到這個勝利。稱義並不單是脫離罪惡，更是從罪中得着釋放；亦非免去懲罰那麼簡單，更是信徒在神面前有一個新的地位，與從前那使他們對將來無望的罪決絕。

本段的第二章十六、十七節與第二章二十節有密切的關係，兩處都是討論信徒內在的新生命——「基督在我裏面活着」。故此自然的，稱義成了成聖之入門，引進新的生命，脫離罪惡而面見神。這一整段成了本書的教義綱領。第三、四章的神學討論皆依這思想的架構來發揮。

第二組經文（三 8、11、24）討論因信稱義在舊約中的歷史背景。對於保羅，稱義之道並非妙想天開，出於他手的創作

小說。其實，早在亞伯拉罕的日子便已經預言了。神應許亞伯拉罕地上萬族都要因他的後裔得福（創十二 1—3）。如此恩福是不可以由律法帶來的，因為凡不能守律法的，便都服在咒詛之下。無論是猶太人或外邦人，若不守律法都要受到咒詛，失去福份。為這緣故，臨到人類的福氣必須要藉律法以外的方法才成。律法強逼人找尋別的門徑以求在神前稱義。惟有信心可以代替律法主義。

這樣，因信稱義乃是與律法主義相對的，並且它是得救的始因和成終。按照律法，罪人是站在律法所不能釋放的刑罰之下。根據道德因果之理，刑罰是無法逃避的。然而，恩典帶來了新的能力，推翻了舊日的原因，賜予一個新的結果；因為藉着恩典罪可以得着赦免，並且更為追求公義的人鋪好了一條新的道路。

在恩典時代中，律法真正的價值成為表面的。它本身的目的並不是要人去遵守它，它的功能是預備性和管教性的。保羅說：「這樣，律法是我們訓蒙的師傅，引我們到基督那裏，使我們因信稱義」（加三 24）。律法的目的是要引導人進入因信稱義之門，卻非要把它代替了。故此，因信稱義是神的計劃的至終目的，亦是祂施行救法的至上原則。

第五章四節是本書最直接使用 **δικαιῶ** 這動詞的一節，引出了書中最後的一個呼籲：「你們這要靠律法稱義的是與基督隔絕，從恩典中墜落了」。保羅堅持因信稱義是與因律法稱義截然相反的，回到律法主義去也就是棄絕了基督。這幾句話成為本書實際生活教訓段落的導言，那裏詳論各人稱義後該有的表現。因信稱義是真正生命的自由的踏腳石，而這生命就是多結果子的豐盛生命。

詳細研究這字的意思，可以發現它在全書中佔着何等重要的地位。若用同樣方法研究書中其他教義性的要字，例如信心等，可以把書中的真理從另一個角度開啓出來。

## 本書的教義部份

加拉太書自第三章始到第四章止是書中的教義部份。這段經文是全書的中心。加拉太書的核心問題是教義性的：人與神相和是透過謹慎地放棄某些責任，或是透過謹守某些禮儀條文，或是只須信賴基督並祂的作為便可以與神相和？

這問題的答案從下面七個主要論點中辨明了出來：

- |               |         |
|---------------|---------|
| (一) 個人的經歷     | 三 1 — 5 |
| (二) 舊約的教訓     | 三 6 —14 |
| (三) 應許的先存     | 三15—22  |
| (四) 在基督裏成熟的超越 | 三23—四 7 |
| (五) 倒退的危險     | 四 8 —11 |
| (六) 動機的對比     | 四12—20  |
| (七) 奴役與自由的對比  | 四21—31  |

### (一) 根據個人的經歷的辯證 三 1 — 5

個人的經歷並非教義真理的最終標準，因為各人的經歷總是不會普遍如是的，並且必帶着偏見和種種不完善之處，故不能作為大眾公認的格式。惟有啓示才是決定教義的最終標準。雖然如此，個人經歷常是解決問題的一個重要的支柱，因為既成了生命實在的經歷便不再只屬於理論。為了證明律法和恩典並非只是一個抽象而與生命無關的理論，保羅用一些特出的問題將它與人生的經歷貫徹起來：

一、加拉太人受了聖靈是因行律法呢？或是聽信福音呢？

二、他們既然靠聖靈開始了屬靈的生命，如今可以靠肉身成全麼？（即是說：律法的動機可以成為聖靈自發工作的高潮麼？）

三、聖靈在信徒生命中的工作是否已變為無用，以致他們需要回到律法中呢？

四、聖靈在教會中奇妙的作為，是有賴於律法或是有賴於

信心呢？

加拉太書用這四個問題開始了教義討論的部份。這些問題都關係到加拉太信徒的個人生命經歷，同時也設定了不少事實：（一）聖靈居住在信徒的生命中成了被神接納的確據的明證。（二）這生命的延續有賴於聖靈更多的工作，不是靠自己（就是肉體）可以成就得來的。（三）若經過了加拉太書所論及的屬靈爭戰，便可保證信心至終也必蒙保守。最後（四）聖靈仍然在信徒中作出奇妙的，律法所從來沒有做過的作為來。這四大標準是信徒生命的正常情形，亦是保羅對加拉太教會的四個提醒。本書實際生活的段落便詳論如何把它們實行出來。

## （二）根據舊約的教訓的辯證 三 6—14

舊約亞伯拉罕的事蹟，是因信稱義這真理在聖經中一個重要的支持，有很多理由適合以亞伯拉罕來作為這個辯證的根據。亞伯拉罕是「神的朋友」（雅二23）。在舊約聖經人物中，很少人像亞伯拉罕那樣有詳盡的歷史記載，足以作為新約信徒生活的模範。凡有信心的都被稱為亞伯拉罕的兒女，意指他們的屬靈狀況有着亞伯拉罕那樣的信心模式。其次，自洪水災禍之後，神最先向人類的顯現是以亞伯拉罕為中心的。神給他一個應許，從而建立了那個期待新世代實現的彌賽亞盼望，一民族將由他而出作為達成神的目的與應許的器皿。第三、所賜給亞伯拉罕的應許是在律法頒佈以先的，因此應許重於律法。第四、加拉太的猶太人可能提出了亞伯拉罕作為他們厲行割禮的歷史根據，因為這是在神向亞伯拉罕立約的時候所提出的。保羅若能採用猶太教所提的理由來反駁他們，在爭辯中他便會更佔優勢。

在這教義的辯論過程中，亞伯拉罕的經歷不但是個模範，更被視為整本聖經的一部份。在第八、十、十一和廿二節中，保羅強調這些文字記錄的權威，且接納它們為至終的權威。他



解決問題的方法非按教會多數人的意見，乃根據神啓示的解釋。

故此，這個經文辯證就從第三章的個人和經歷辯證再邁進了一步。詳論如下：

一、以亞伯拉罕為例所得的屬靈經歷的基本原則是：「亞伯拉罕信神，這就算為他的義」（三 6）。

二、凡遵行這原則的都是「亞伯拉罕的子孫」。即是說，他們在信心生命上都是他的承繼者，並且有資格同受神所特賜的恩福。

三、神應許亞伯拉罕外邦人要因他得福。

四、故此那以信為本的外邦人，要和有信心的亞伯拉罕一同蒙神賜福。

五、相反地，在律法以下的都是受咒詛的，因為：

甲、律法宣佈不能全守其命令者都要受咒詛。

乙、暗示（羅馬書第三章廿三節則明言）世上沒有人能完全謹守律法；故此

丙、世人都服在咒詛之下。

六、再者，靠律法得救和因信得救是絕不相容的：

甲、若「義人因信得生」，又

乙、若律法非出於信心，乃出於行為，那麼

丙、那在律法之下的便不能接受信心的福氣。

七、結果，要享受神豐盛生命的唯一方法，乃是放棄律法為救恩的門徑，相信那位擔負了律法的咒詛的耶穌，這樣，人便可在信心中獲得所應許的聖靈。

### （三）根據應許的先存的辯證 三15—22

以上三 6—14的討論仍然留下一兩個問題未有解決。

第一，神與亞伯拉罕所立的約和神所啓示的律法彼此有甚麼關係？

其次，律法的功用是甚麼？它是否毫無用處呢？

保羅指出，人與人立約一旦立定了尚且不能隨意更改，神與人所立的約該是何等莊嚴！如果神與亞伯拉罕立了應許之約，便決不能被四百三十年後所賜的律法更改或代替。若產業是出於律法的，它便不再藉應許而來了；可是神卻早已保證祂要在應許中賜下產業。如果應許是先於律法而有的，前者便擁有更高的效力了。

另一方面，正如聖經所說，如果律法是神命定賜下的，那又怎能輕易地便被撇置不顧呢？答案乃是因為律法的目的是雙方面的，首先它要約制人的軟弱直等到應許實現，其次是向人顯明人需要一個超越律法本身的恩典才成（加三19、22）。

如果沒有一個約制加在人身上，敗壞的人類將更會變壞到不可想像的地步。甚至對律法有了認識的以色列人，還是多次落在罪中。假若沒有明文的標準來訂定禁制和刑罰，當這位應許的後裔要來的時候，便缺乏了祂執行救贖工作的背景。

再者，律法在個人身上的功用是叫人知罪。保羅自己曾說：「只是非因律法，我就不知何為罪」（羅七7）。律法的高度要求，和猶太人心中因為不能盡守律法而產生的責備，二者清楚的證明憑着信心領受應許是需要的。無疑的，這類人正是路加所指為「又公義又虔誠，素常盼望以色列的安慰者來到」的人（路二25）。對他們來說，律法是最終的福氣，非因律法直接滿足了他們的需要，乃因律法引導他們憑信心往外望，等候彌賽亞的降臨。

律法的功用是預備性和暫時性的。神從沒有打算以它為至終的救法。其實，正因為律法有不完全之處才產生祭祀之禮，因為人若不憑外助單靠己力便能全守律法，就不需要獻祭贖罪了。另一方面，律法是神不移的聖潔的啓示，要求人若要認識祂和享受永生，便要達到祂的標準。故此，律法是要在神的應許和應許的實現之間，在人身上產生規範和禁制的作用。

#### (四) 根據在基督裏成熟的超越的辯證 三23—四7

在律法之下，所有屬靈生命都受到規條的限制。很明顯的，律法視對愛之認識為最深並最真的屬靈經歷。有一個曾煩惱多時的律法主義者來問耶穌甚麼是最大的誡命，耶穌引用申命記回答說：「你要盡心、盡性、盡力，愛耶和華你的神」（申六5）。

然而，當耶穌在世之時，大部份虔敬的猶太人卻視律法為一個工頭，在刑罰的陰影下，他的命令必須遵守，否則刑罰便會臨到。保羅以此來比較一個家庭的情景，承受產業的孩童在他的訓蒙的師傅（*παιδαγωγός*；加三24、25）照顧之下。這種師傅通常是個老奴僕，負責準備好主人的孩子們上學，又負責催促他們上學，免得他們在路上玩耍，或招致交通意外。當他們抵達老師處，這位師傅的責任便告完結。律法的功用也是一樣，當它引導人認識了基督，它的權威便終結了。

保羅又再以家庭的景象進一步的指出，律法是為那些對神的認識未成熟的人而設的，信心則是成熟的表記。那被父親交託給監護人和管家監管的孩子，就其實際的地位而言，他只是一個奴僕。他不能隨意而行，也不能動用他自己的產業，甚至婚姻也不能任隨己意；一切事情都在別人的安排之下。當有一天孩子長成了，父親便公認他為成年人，並允許他有自主權。「我們為孩童的時候，受管於世俗小學之下，也是如此。及至時候滿足，神就差遣他的兒子，為女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人贖出來，叫我們得着兒子的名分【註二】」（加四3—5）。這兒子的名份是從信心得來的，它把兒子從律法中釋放，進入神家庭成為完全自由的一員。下面四個要點是這關係所產生的結果：

一、兒子從此便從律法中得着釋放，他們的生命也不再直接受制於那權力（加三25）。

二、兒子在基督裏享受新的團契生命，把一切由律法而來的

階級觀念或種族觀念完全除掉，超越了猶太人與外邦人的界限（加三28）。

三、兒子既得享一切的自由，也就成爲父親產業的繼承人，承受父親一切的豐盛（加三29）。

四、聖靈在各人心中使人自覺已經得着了兒子的名份（加四6）。

基督的出現成就了神的應許，亦結束了律法。對猶太人與外邦人來說，祂都成了他們救恩的保證，因爲祂既生在律法以下就能把律法以下的人救出來，使他們得着兒子的名份。在基督裏成熟了這個地位，比那孩子在律法下還未長成的情形來得更爲美好。加拉太人既享受了基督裏成熟的自由，爲何又要返回從前孩童的地位呢？

#### （五）根據倒退的危險的辯證 四8—11

保羅在本書第四章首七節中論到猶太人的情形時說：「我們爲孩童的時候，受管於世俗小學之下」（四3）。「我們」這字顯明保羅把他自己也列在他們之中；並且第五節「要把律法以下的人贖出來，叫我們得着兒子的名份」的「我們」也表示保羅亦曾在「律法之下」。只有猶太人才會說是在律法之下的，外邦人是不會這樣說的【註三】。故此這段的「小學」（四3）是指律法說的。

然而，在接着的一段中（加四8—11），「小學」這字【註四】卻是指外邦人而說，因爲保羅說「你們」而非「我們」。外邦人原不認識神，又「給那些本來不是神的作奴僕」。如此話語決不會用在猶太人身上，因爲他們經已認識真神，並且與外邦假神之事無份。在加拉太教會中，猶太和外邦信徒都要回到律法中尋求屬靈的完全，轉回到他們從前的景況裏去。

他們所歸回的「小學」似乎是指某些禮儀規條。這些條文本身永不會是屬靈之事的實體。它們只能作爲某些實體的象徵或預表。那些「日子、月份、節期、年份」只不過是記念某些

古時的經歷，或作親近神的代表；可是這些記念性的行動並不能實際的使那敬拜的人更親近神。保羅責備外邦信徒回到從前的儀文規條裏去，以冀求屬靈的完全——一個與因信稱義背道而馳的觀念。假若外邦信徒接受了猶太教的律法主義，那只不過是以猶太色彩的禮儀主義取代了異教色彩的禮儀主義而已。雖然律法在一神思想上和道德純潔上遠勝於異教禮儀，可是二者皆同樣的無能使罪人與神和好，或使人在認識神上得以完全。

因此從信心的路上倒退回到律法禮儀的舊路上，只會摧毀加拉太信徒的靈命。人若棄絕了真光，屬靈的黑暗再也沒有比這個更甚的了。歸到捆鎖裏去只會斷絕靈命的長進，返回律法主義的目的雖為求完全，但只會產生絕對相反的後果。

#### （六）根據動機的對比的辯證 四12—20

在本段中保羅思想到一些相對的動機的問題。假若加拉太人願意憑那主張自由和律法主義的宗教人仕的動機來衡量這兩個信息，保羅就再有辯證之處。他要求他們從他的立場來看這個問題，因他也是設身處地的來看。他指出起初他是身體帶着病痛來作工的，並非為個人的利益。加拉太人曾誠懇地接受他的信息，並且與他同心，沒有輕看他身體上的軟弱，反倒接待他，如同神的使者。他們堅守他的道，接受他的信息。從那時開始，他的動機一直都沒有改變。當時他們在不利的情況下尚且熱烈地接受了福音，為何如今卻懷疑保羅的誠意，又拒絕他的信息呢？

另一方面，倒是他的仇敵的動機不堪一擊。他們的律法主義並非出於對真理的尋求，只不過是虛有其表的宗教架子的產物。嚴守律法字句被視為高級的標記。凡不以律法主義為步向完全之路的，他在「義人」的小圈子中便沒有他的份兒。因為這排外觀念的緣故，各人都都偏向追求律法的道路以求完全。故此，保羅強調「愛」是他傳揚基督裏得享自由這真理的動機；猶太派要求厲行割禮卻是出於傲慢的排外思想。

**(七) 根據奴役與自由的對比的辯證 四21—31**

本段在文學上的解釋留待下章討論，因為它大部份是屬於喻意文體的。其中明顯的意思是：如果使女夏甲代表西乃山（就是神賜下律法之地），又如果自主婦人撒拉代表信心，那麼使女在地位上是低於自主婦人的。故此，當自主婦人回復榮耀的地位時，使女便要被棄絕了。因此律法主義應被遺棄而信心當被推崇。再者，正如使女的兒子逼迫自主婦人的兒子，同樣，律法主義者也逼迫信心之子。保羅猛然力主信徒是自主婦人的兒子，就是聖靈所生的；其他的人則仍屬血氣。按此理，信奉基督的人該是脫離了律法的束縛，在聖靈的自由中生活。

保羅以這最後的辯證結束了信心與行為的討論。他用加拉太人以往的經歷，挑起他們再思想他們從前事主的心，使他們重新考慮現今的光景。憑着聖經權威的基礎及其中歷史先例的明證，信徒可以看到因信稱義這道理是一個基要穩固的真理，並且它是先於律法便有的。還有，它應許信徒可以得着更大的恩福，因為從此他們已是神的後裔，可以向神祈求律法所不能提供的福氣。擁護律法主義並不是向前踏進了一步，乃是回到異教裏去，徒守諸多的禮儀和無用的規條。律法主義人士只希望增加他們的附從者而已，並不關心他們真正的屬靈需要。在加拉太信徒面前的選擇是奴役或自由；保羅盡上最大的力量把事件剖析清楚，並且勸勉他們作明智的抉擇。

## 附 註

【註一】希臘文：δικαιῶ 。 關於這個字在蒲草紙中的用法，參 Moulton & Milligan, op. cit., in loco.

【註二】「名份」(adoption, υἱοθεσία) 可以分別有兩種不同的解釋。通常的意思是說一個孩子被一個和他沒有血統關係的家庭收養了，他蒙給予身為一個兒子所有的一切權利和特權，包括了繼承權。這是在蒲草紙中最通常的意思。Moulton & Milligan, op. cit., in loco, 引用蒲草紙 P Oxy IX. 1206<sup>8</sup>，那裏說：「我們同意，Heracles 和他的妻子 Isarion 這一方，將我們年方兩歲的兒子 Patermouthis 給你 Horion 為養子 (adoption)，而我 Horion 這一方，以他為我自己的兒子，他將會得着繼承我的財產的權利。」

另一個解釋是，υἱοθεσία 是當一個兒子長大可以完全得着繼承權時，他的父親公開向他承認的一個名份。L.S. Chafer 在他的 Systematic Theology (Dallas, Texas: Dallas Seminary Press, 1948) III, 242, 認為這個字有一個異於當日用法的新意思：「根據人們的習慣，υἱοθεσία 是一個方法，一個外國人士藉之而成為一個家庭的成員……另一方面，神的收養 (υἱουεσία) ……基本上是神的一個行動，藉之一個藉神的靈重生已經成為神的兒女的人，在與神的關係上被促使成為一個成年人。」

前一個的解釋與保羅當日用 υἱοθεσία 一字時的意思較為吻合，亦有不少的釋經學者支持這個解釋。後一個的解釋似乎適合上下文的用語，亦與其他新約經文用這字的用法一致。這些經文都出現在保羅書信中：加四 5；羅八 15、23，九 4；弗一 5。解釋上的難結在於到底當保羅用這字時，他是沿用這個字在當

日所有的意思，還是用它作為一個神學用語以代表一個新的教義概念。無論如何，他所著重的是信徒在基督裏所擁有的兒子身份的尊嚴及其恒久性。

關於前一個解釋可參C.J. Ellicott, *A Critical and Grammatical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (Boston: Draper & Halliday, 1866), I, 94. 至於別的不同解釋，可參 Ramsay's *Historical Commentary on Galatians*, pp. 391-393.

【註三】參羅二14。

【註四】希臘文：στοιχεῖα。這字本來的意思是「行列」、「階段」，又用以指字母表。由此引伸而為基本知識，或任何事物的首要原則。（參來五12）Moulton & Milligan, *op. cit.*, in loco, 引用 F.H. Colson 和 W.H.P. Hatch 之語，提議 στοιχεῖα 在加四 3 和西二 8 可能是指「七個行星」或「有位格的宇宙能力」，是異教所敬奉的外邦神明。





# 第六章

表達真理的  
藝術：  
修辭研究法

## 第六章

### 表達真理的藝術

#### 修辭研究法

聖經既是神向人所說的話，其真理就必是用人的言語來表達，使人可以明白。若是用人所不懂的文字來記載，那就全無價值了。真理必須藉日用的文字來表達，才能產生果效。然而，有時也許會有一些抽象的觀念，是文字所不能準確表達的；有時可能是過於簇新，文字還未發展到那個程度；有時又可能是過於複雜，詞句也不能完全表達透徹。像這樣的情形，往往便要用修辭法來把那些不易明白的地方表明出來。

#### 修辭法 (figure of speech)

凡是文學巨著都會採用修辭語句，聖經也不例外。有時採用「比較法」可以把意思描寫得更生動；有時透過修辭，能把個中人或物的真正情態敘述得更貼切。例如，某些抽象的屬靈意思，是最適宜用暗喻來表達的；日子久了，這些就成了神學上慣用的用詞。保羅在加拉太書中就曾多次採用修辭法，甚至很多重要的教訓，他也以象徵性的文字來表達。讀者必須正確地認識這些修辭法文字，這樣，在解釋本書的時候才不致有所誤解。下文將會分析其中的一部份作為代表，以致讀者有路可循，自行解釋其他的部份。

#### 類別

修辭法可有下列的類別【註一】：

一、特性的修辭 (figures of color)：藉聯想將字面的意義及其暗示的意思連貫起來，這種修辭體裁稱為特性的修辭。

二、形式的修辭 (figures of form)：在字詞的運用和彼此關係的安排上著眼，這種修辭體裁稱為形式的修辭。

三、類同字的修辭 (figures of analogy of words)：因着

某些字在外貌上的相似而產生的果效，並不計較其本來的字意，這種修辭體裁稱為類同字的修辭。

特性的修辭是最普遍的一種，有下列幾分類：

1. 直喻或明喻 (simile) —— 用兩種本質上全無相干的事物來互相比較。

2. 暗喻 (metaphor) —— 用兩種事物來互相比較，以其一的名稱代替了另一的名稱。

3. 寓意 (allegory) —— 乃明喻或暗喻的引伸，藉故事的細節來傳達與故事直解的意思不同的意思。

4. 轉喻 (metonymy) —— 用一字的意思代替另一字，例如以結果代替起因，或起因代替結果。

5. 舉隅 (synecdoche) —— 以部份代替整體，或整體代替部份。

6. 誇張 (hyperbole) —— 爲了加強果效而誇張其詞。

至於形式的修辭，若連那些與嚴格的原則稍爲有分別的語態也計算在內，這種修辭體裁的種類將會是星數不盡。希臘的修辭學者對每種思想格式也各有名稱，在研究加拉太書時，只有下面五種值得我們特別去思想一下：

1. 諷刺語 (irony) —— 用相反的語調以加強其實在的意思。

2. 間接肯定法 (litotes) —— 藉否定其相對點來確定一個事實。

3. 曲言法 (meiosis) —— 爲要加重語氣而將事實從反面帶出，與「誇張」相反。

4. 婉轉語 (euphemism) —— 以較婉雅的詞句來代替率直或粗俗的言語。

5. 反問語 (rhetorical question) —— 以無須答辯的問題吸引讀者的思想。

特性的修辭和形式的修辭，在一切文學中都極爲普遍，甚至在翻譯上也能把它直譯出來。加拉太書所用的這兩種修辭文

體在中文聖經內亦很容易發現。修辭法的第三種體裁卻不容易出現在翻譯中，因為類同的希臘文字經過翻譯後便不會相像，也沒有甚麼意思了。因為類同字的修辭對實際的解經並沒多大幫助，所以在本章中不作討論。

## 本書修辭的分佈

附載於本章內的圖表並非加拉太書內所有的修辭種類，但已包括了大部份較重要的用法。經文也不是全節抄錄，只方便地引用辭句作為識別。這表格把加拉太書所用的主要大綱重新編排出來，為使我們能清楚見到修詞法在書中各段的分佈情形。大半的用法出現在神學的和實踐的辯證中，保羅運用各種方法以點明加拉太人的錯誤。這是保羅文筆與思想的武器，如此修飾並非為點綴文章而已。

研究修辭文體可打開一些認識本書的新門徑。首先，它使我們對作者의思想和個性有新的亮光。大多數的暗喻都是取自社會上的現象。保羅並不像耶穌那樣常以自然界事物作為比喻的題材，也不像雅各那樣常以農業生活來作比喻。在這些暗喻中有取自奴隸的情形（一10，五1、13）；家庭生活（六10）；最少一次引述當時的社會迷信（三1）；另外有關於衣着（三27）；貨運（六5）；競技（五7）等。這些例證，表示了保羅的興趣和日常生活的接觸是多方面的；因為最常引用的例證自然是從個人觀察或職業中發掘出來。由此看來，保羅是都市出身的。

然而，採用特別詞藻，並不單純為產生特別果效。這些用語正自然地配合着信中的爭論，表露了作者更深遠的思想。若把書中這些特別的修辭去掉了，內文便會枯燥無味，缺乏力量，不能將真理有效地帶出。

從圖表中我們可以看到在這書信中有兩種特別的修辭法。其一是第三章開始一連串的反問語。保羅先指出他的工作是與因信稱義這道理全然吻合的，接着他提醒讀者去思想他們切身

修辭研究法

修辭法	加拉太書的分段				
特性修辭	引言 —1-9	經歷辯證 —10-—21	神學辯證 三1-四31	實踐辯證 五1-六10	結語 六11-18
直喻			三 6 : 正如亞伯拉罕 四 3 : 我們……也是如此 四14: 接待我如同神的使者		
暗喻		-10 : 基督的僕人 二 9 : 柱石	三 1 : 活畫 迷惑 三13: 贖出 三24: 師傅 三27: 披戴基督 四 8 : 奴僕 四19: 生產之苦	五 1 : 奴僕的軛桎制 五 3 : 債 五 7 : 跑得好 五 9 : 醉 五11: 十字架討厭的地方 (絆腳物) 五13: 互相服事(作僕人) 五15: 相咬相吞 五16: 行 五22: 聖靈的果子 六 5 : 擔子 六 7 : 種、收 六10: 信徒一家(信心一家的)	
寓意			四21-31: 兩個兒子		
轉喻		-22: 猶太信 基督的各教會 二 9 : 割禮	三13: 木頭 三19: 子孫		
疊隅		-16: 屬血氣的 (肉和血) 二16: 有血氣的(肉)	三 1 : 在你們眼前	五13: 情慾(肉)	六12: 基督的十字架
誇張	- 8 : 無論是我 們,是天上 來的使者		四15: 就是把自己的眼睛 剝出來,也都情願	五 12: 把自己割絕了	
形式修辭	引言 —1-9	經歷辯證 —10-—21	神學辯證 三 1-四31	實踐辯證 五 1-六10	結語 六 11-18
諷刺語			四18: 原是好的		
間接肯定法			四17: 卻不是好意	五10: 不懷別樣的心	
曲言法				五23: 沒有律法禁止	
婉轉語				五12: 把自己割絕了	
反問語	-10: 我現在 是要得人的 心呢, 還是要得 神的心 呢?		三 1 : 誰又迷惑了 你們呢? 三 2 : 你們受了聖靈, 是因……呢? 三 3 : 如今還靠肉身 成全麼? 三 3 : 你們是這樣 的無知麼? 三 4 : 是徒然的麼? 三 5 : 是因你們行 律法……信 福音呢? 三21: 律法是……反 對麼? 四15: 福氣在那 裡呢? 四16: 我……就成了 你們的仇 敵麼?	五 7 : 有誰攔阻 你們……呢?	

的需要。他希望能使面前的問題盡量尖銳化。那連珠炮發的六個反問句子，好像漫天號聲乍起，提出了所討論的問題的實意，和所應依據的評定準繩。這封書信若是在大會中而不是對個別地宣讀出來，該會產生非常的效果。

另外一種是第五章一至廿二節中一連串的暗喻。這些暗喻散佈在本書實際辯證的段落中。它把辯證的中心和基督徒的生活串連起來。這些真理包括：脫離律法的捆鎖是那能結果累累的屬靈新生命的主要動因；得釋放的信徒彼此間的關係；順着聖靈而行和順着情慾而活的對照。

以下是藉着每種修辭法的一個例子，將各種不同形式的修辭法表明出來，從而把修辭研究法清楚介紹出來。

## 各種修辭的解釋

### 特性的修辭

#### (一) 直喻

「反倒接待我如同神的使者……」(四14)

當保羅勸戒加拉太教會，問及他們為何對他改變了態度時，他曾用這直喻。保羅第一次訪問這教會是帶着疾病而來，他們接待他如同神的使者。也許在他的思想中，出現着亞伯拉罕接待天使的情景(創十八)；也或許完全沒有舊約背景。無論如何，它暗示了加拉太人會把他看為貴賓一樣來款待，對他的屬靈權威也會致以高度的敬意。保羅對他們的感情始終沒有改變，但在保羅的話語中反映出他們的態度已經改變了：「如今我將真理告訴你們，就成了你們的仇敵麼？」(四16)。

#### (二) 暗喻

「基督釋放了我們，叫我們得以自由。所以要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制。」(五1)

保羅所用其中一個最生動的暗喻就是指律法主義的「奴僕



的軛」。「軛」這字在新約曾六次出現：兩次在馬太福音裏（十一29、30），作為管教和用以管教的工具的比喻；三次在路加和保羅的書信中（徒十五10；加五1；提前六1），帶有奴僕受限制之觀念；一次在啓示錄中（六5），有「天平」之意。使徒行傳第十五章十節所說的「軛」與加拉太書第五章一節所說的是同一的意思，該處彼得說律法是「我們祖宗和我們所不能負的軛」。兩節經文都是指那轄制人的律法而說的。加拉太書第五章一節是全書辯論的精華，把辯論集中在實際的應用上。這嚴厲的暗喻能使人加倍信服。

### （三）寓意

「你們這願意在律法以下的人，請告訴我，你們豈沒有聽見律法麼？因為律法上記着，亞伯拉罕有兩個兒子，一個是使女生的，一個是自主之婦人生的。然而那使女所生的，是按着血氣生的，那自主之婦人所生的，是憑着應許生的。這都是比方，那兩個婦人，就是兩約：一約是出於西乃山，生子為奴，乃是夏甲。這夏甲二字是指着亞拉伯的西乃山，與現在的耶路撒冷同類；因耶路撒冷和他的兒女都是為奴的。但那在上的耶路撒冷是自主的，他是我們的母。因為經上記着：『不懷孕不生養的，你要歡樂；未曾經過產難的，你要高聲歡呼，因為沒有丈夫的，比有丈夫的兒女更多。』弟兄們，我們是憑着應許作兒女，如同以撒一樣。當時那按着血氣生的，逼迫了那按着聖靈生的，現在也是這樣。然而，經上是怎麼說的呢？是說：『把使女和她兒子趕出去，因為使女的兒子，不可與自主婦人的兒子一同承受產業。』弟兄們，這樣看來，我們不是使女的兒女，乃是自主婦人的兒女了。」（加四21—31）

在加拉太書的釋經上，最叫人費解的便是第四章廿一至卅一節的寓意解經。如此解經是保羅原有的呢？還是從他所受的拉比教育中借用過來的呢？「這都是比方」（四24）這句子【註二】，是否說創世記這記載只是一個比方故事而非歷史事

實？或是保羅只寓意地引用這事去證明一個真理？此外，是否他說舊約經文全都可以作寓意解，或該以寓意解釋才可以把真正意思明白呢？又這種解釋是否不過是當時通用的方法，較之抽象而富邏輯性的爭論更易於領會呢？

爲了解決上面的問題，我們該明白拉比們對於從歷史真理引伸出結論的解釋方法常走入了極端。那些神秘派的猶太教師常喜歡寓意解經。保羅很少用寓意解經，更不喜歡作幻想性的引用聖經。他寧可採用實在的歷史先例，正如在加拉太書第三章他以亞伯拉罕的事蹟作辯證；他有時用哲理的辯論方式，驟眼看來似乎也有這種傾向，例如他解釋「子孫」的單數與複數意思的分別：「神並不是說衆子孫，指着許多人，乃是說你那一子孫，指着一個人，就是基督」（加三16）。對於斐羅（Philo）和後來的俄利根（Origen）所常用的寓意解經技巧，保羅卻非常謹慎。這種方法他並沒有像他們在其作品中所顯示的那樣誤用。

這段寓意的經文是以兩節經文作引言：

「你們這願意在律法以下的人，請告訴我，你們豈沒有聽見律法麼？」（四21）

「這都是比方，那兩個婦人，就是兩約。一約是出於西乃山，生子爲奴，乃是夏甲。」（四24）

第一節經文顯示這寓意並非要把一個虛構的思想勉強加在歷史的軀殼內，強加上一些非其本有的意思。保羅感到用寓意方法解釋創世記這記載可以把這事實固有的屬靈真理述說清楚。他絕對沒有否定這段歷史的真確性或重要性，反而證實說：「因爲律法上記着：亞伯拉罕有兩個兒子，一個是使女生的，一個是自主婦人生的」（四22）。

第二節經文顯示這段歷史記載背後的原則，在加拉太書的辯證中，最適合寓意地用以指律法與恩典兩約。夏甲這使女是在律法的捆綁中，她的兒子是按律法生的，非按照神的恩典與旨意，乃從肉體自然而生【註三】。撒拉是自主之婦人，她的

兒子乃是神創造生命這奇妙恩典作爲的結果。因爲在自主之婦人的兒子出生後，使女的兒子便不能承受父親的產業；同樣，那冀求藉着律法承受靈命的人，他們斷不能享受神在應許中的豐富。再者，正如使女的兒子逼迫自主婦人的兒子【註四】，律法之子與信徒之間有不和洽的事情產生，也是意料中事。

寓意解釋在辯證中有兩個重要的價值：（一）引用律法主義者所以爲權威的律法經文作爲支持恩典的原則；（二）所採用的這種方法是猶太拉比們所常用的。正如主耶穌引用撒都該人所唯一重視的摩西經典以駁斥他們的問題（太廿二23-37），保羅則用猶太人常用的解經方法與他們辯論。

#### （四）轉喻

「但我斷不以別的誇口，只誇我們主耶穌基督的十字架。因這十字架，就我而論，世界已經釘在十字架上；就世界而論，我已經釘在十字架上。」（六14）

在加拉太書中，最恰當的轉喻例子要算是「十字架」這詞（五11，六12、14）。在用這個詞時，保羅固然將它連繫着它的歷史實體，但卻很少是按字面解釋的。只有兩三次的意思是指木製的十架（腓二8；西一20，二14）；甚至在這幾次中仍然強調它的屬靈意義。

「十字架」在加拉太書中，就等於基督的死所成就和所代表的一切。保羅提到「十字架討厭的地方（十字架的絆腳物）」（五11）；「爲基督的十字架受逼迫」（六12）；「只誇我們主耶穌基督的十字架」（六14）。上面引用的經文都以十字架來代表真理的原則或本體。

「十字架的絆腳物」，直譯是「十字架的醜聞」。希臘文 σκάνδαλον 譯作「絆腳物」，原意是「陷阱之觸發器」，引伸指使人落在困境或羞辱中的事物。保羅的意思是說，基督的死使猶太人和外邦人對基督心存疑問而爲之卻步。基督所受

的死是奴僕和囚犯最通常和配受的羞辱刑罰，為何卻說祂是義人，蒙神祝福呢？假若祂連自己也不能拯救脫離仇敵的手，又怎能憑祂自己的義和祂與神的關係來拯救人類呢？因這十字架，祂的宣稱使猶太人難以置信，因為他們相信被掛在木頭上是被咒詛的一個表記【註五】；對外邦人也難以接受，因為接受一個被釘死的人作救主是完全違背理性的人【註六】。

加拉太書第六章十二節用「十字架」這詞代表了基督教的整個信仰體系，特別是指因信稱義的救恩。若接納十字架為神救恩的方法，全人類的義便顯為無用，人的作為更不能導致救恩。十字架把所有人都定了罪。這樣打擊人的善行實在傷害了人的自尊心；人自傲的性格既受到損害便以逼迫來報復。故此，那些不願忍受逼迫的人便要逃避十字架，不願為十字架而活。這樣說明了為甚麼猶太派他們不單自己逃避了十字架，還要強逼別人附和他們。

這一個轉喻最後載於第六章十四節：「但我斷不以別的誇口，只誇我們主耶穌基督的十字架。因這十字架，就我而論，世界已經釘在十字架上；就世界而論，我已經釘在十字架上。」保羅並不看十字架為羞恥的記號，反視之為他得釋放的象徵。因為十字架全然勝過了罪惡和情慾，這功效便遠超乎那以割禮為表記的律法主義所能做得到的。十字架治服內在生命；猶太教所維護的割禮只針對外表肉體。保羅並不以自己的義誇口，只誇基督為他並在他身上所有的成就，這些成就在「十字架」一詞中總括無遺。

### （五）舉隅

「我就沒有與屬血氣的人商量。」（一16）

舉隅在日常的談話中很常用，例如「腦」代表學者，「口」代表人，「帆」代表船。這種修辭在加拉太書中只出現過幾次，其中以第一章十六節之「血氣」（原文是「血和肉」）這詞最為特出。「血和肉」一詞乃是用肉身可觸摸的部份來代表

整個人。新約中每用這詞都是暗示人性而言，即神性或超自然的本體的相反【註七】。保羅在第一章十六節乃是說他所傳的信息是出於神直接的啓示，非出於人間的第二手資料。這舉隅的用法把全文的意思特別刻劃了出來。

## （六）誇張

「但無論是我們，是天上來的使者，若傳福音給你們，與我們所傳給你們的不同，他就應當被咒詛。」（一8）

爲了加強果效而用的誇張法，在加拉太書這樣重要和激烈的書信中自然是不可少的。辯論中人是不会用太柔和的話語的，何況保羅正是一個雄辯者。加拉太書只有三次直接的採用誇張法【註八】，尤以第一次爲最明顯。

相信保羅不會以爲真會有天使來向加拉太人傳道，他亦不會相信會有天使來傳猶太派的道理。他用這種誇張語法，是要表明真理是超乎任何人物的，而他們所傳的真理更決不可被更改。任何人若把它更改，便該受咒詛。

## 形式的喻表

### （一）諷刺語

「在善事上，常用熱心待人，原是好的，卻不單我與你們同在的時候才這樣。」（四18）

諷刺語在本書中只用過這一次，語調也非常柔和。它關係到在保羅第一次訪問加拉太教會時衆信徒熱心的表現。肯定的他們會愉快地款待和尊重他。雖然他身上帶着疾病，可能會成了被拒絕的原因，卻實在沒有攔阻他們聽受他的信息。可是在保羅離去不久之後，就有別些人來誘惑他們，保羅竟就此被遺忘了。如今保羅去提醒他們，無論他同在或是離去，他們也該忠心。保羅用諷刺的口吻從反面提醒他們所沒有做到的事。這裏的諷刺語近乎挖苦和影射的那一類，而不類屬於希臘悲劇的戲劇性諷刺。

## （二）間接肯定法

「那些人熱心待你們，卻不是好意。」（四17）

間接肯定法乃藉否定相對點來確定一個事實。通常間接肯定法是將正面的句子的意思削弱了。例如，若稱某甲「不是壞人」乃是意味着他是好人，但語氣顯然不大够強。保羅指猶太派人熱心待他們卻「不是好意」，意思是說他們是虛偽的人，他們與加拉太教會打交道乃是別有用心的。

## （三）曲言法

「……這樣的事沒有律法禁止。」（五23）

曲言法是為要加重語氣而將事實從反面帶出，是誇張法的相反。保羅欲強調本節所說的事，就從反面將真理說出來。保羅若說聖靈所結的果子是與律法符合的，或說是成全律法的，如此措詞便比不上採用這種修辭法來得有力。那有律法會禁止仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制這等美德的呢？這些事決不會與神的律法抵觸，反而將律法帶進更完全的地步。

## （四）婉轉語

「恨不得那攪亂你們的人，把自己割絕了。」（五12）

保羅的教訓有時需要用婉轉語，藉較柔和的意思代替其原意。本節所用「割絕」一詞(ASV作“go beyond circumcision”), 並不代表希臘文原有粗俗的意思，乃是婉轉語而已。實在的意思是：猶太派人士既強調割禮，為何不仿效外邦假神的祭司，在敬神之禮儀中把自己刺透，甚至喪失生殖的能力呢？一些解經家批評保羅所用的詞句粗俗，思想過於毒辣【註九】。實在的，保羅感覺到凡堅持以律法儀文得救者，他們都與外邦敬奉假神的異教徒同類。這詞的用意乃表示極度憎厭之態度，並非徒然譏笑而已。

## （五）反問語

「我現在是要得人的心呢，還是要得神的心呢？我豈是討人的喜歡麼？」（一10）

反問語的用法上文已曾討論過【註十】。這些問題是要引起讀者思想，又在他們的腦海中自行形成答案。問題的答案，保羅早已清楚，他的發問目的乃為造成一特別效果，並非要求回答。上面引述的問題，明顯的都同有一樣的答案，就是一個「不」字。

藉着上文所討論的修辭法，讀者可看到某一種辯證是從那個範圍來表達的。它們把真理構成圖畫，浮現在人的腦海中，成為使人明白真理的媒介。

## 附 註

- 【註一】這個分類是稍為修改了F.W. Farrar, "The Rhetoric of St. Paul," Expositor, Series I, X (1879), 1-27 而成的。
- 【註二】希臘文：ἀλληγορούμενα。這字在新約中只在此處出現。關於這個字的詳細研究，可參 Burton, op. cit., 254-257。
- 【註三】參加四23。希臘文：κατὰ σάρκα，「根據肉體...」。可比較羅一3，九5，在那裏κατὰ σάρκα是指肉身的出生。
- 【註四】參加四29和創廿一9。
- 【註五】加三13。
- 【註六】林前一22—24。
- 【註七】參太十六17；約一13；林前十五50；弗六12；來二14。
- 【註八】加一8，四15，五12。見圖表。
- 【註九】A. Lukyn Williams, Galatians in Cambridge Greek Testament, (Cambridge, University Press, 1914), p. 117.
- 【註十】上文第115至117頁。





# 第七章

專題研究：  
專題研究法

## 第七章

### 專題研究

#### 專題研究法

聖經每卷書都是以幾個專題交織而成爲其結構的，它們代表了該書作者的主要思想。有時，這些專題也就是全書的中心要旨，但有時也許只是在討論中偶然加插入去的。然而沒有一個專題，縱然是附帶提及的，是不值得研究的。因爲往往有些表面上似乎是偶然，實際上卻是極爲重要的，可能只因人習以爲常而已；它在作者思想中會是一個基本的前題。

#### 專題研究法的性質

專題研究法有很大的價值，因爲藉這方法我們可以從某書內諸題目中選其一來研究，亦可把它獨立出來作個別的專門研究。若該題目是神學性的，則專題研究法便主要是教義性的，成爲神學研究法的一類；若題目是一個人物，那麼研究方法實際上便是人物研究法了。

專題研究法有兩種。直接法較爲容易，只須把某些字或詞從內文中列舉出來便可，有如經文彙編那樣列出該字在書中出現的次序。列舉的分項可按書中的用法加以分類，或分析該字包含的意思，立下確實的定義及列出其他引伸的意義。這樣所得的結論就是關於該字的一個整體的概念，因爲它是從用法、字義及其應用所歸納出來的。間接法的研究程序和直接法相同，只是它要研究的是一個概念而非一個字或詞。前者通常以一字包括整個專題，後者則涉及更多的字數。

因爲專題的研究多數用直接法，下文所列舉的例子也按此法研究。爲了避免過於繁瑣，研究的對象應該是書中最主要的題目，並且是與讀者當時有關係的。專題研究法的步驟包括：

- (一) 搜集有關該題目的資料；
- (二) 藉所搜集的資料給該題

目下一個定義：（三）把有關题目的詞彙或字的用法分類；（四）找出這些用法與上下文的關係；（五）從以上各程序中歸納出一個結論來。

## 專題研究法的舉例——「律法」（νόμος）

### （一）資料的搜集

我們以加拉太書中的「律法」作為這研究法的一個例子。

#### 引言（一1—9）

##### （一）經歷的辯證（一10—二21）

二16 人稱義，不是因行律法

二16 我們…不因行律法稱義

二16 凡有血氣的，沒有一人因行律法稱義

（以上三辭在希臘文是 *ἐξ ἔργων νόμου*）

二19 我因律法，就向律法死了（*διὰ νόμου, νόμῳ*）

二21 義若是藉着律法得的，基督就是徒然死了

（*διὰ νόμου*）

##### （二）神學的辯證（一3—四31）

三2 你們受了聖靈，是因行律法呢？

（*ἐξ ἔργων νόμου*）

三5 是因你們行律法呢？（*ἐξ ἔργων νόμου*）

三10 凡以行律法為本的，都是被咒詛的

（*ἐξ ἔργων νόμου*）

三10 律法書（*τοῦ νόμου*）

三11 沒有一個靠着律法在神面前稱義（*ἐν νόμῳ*）

三12 律法原不本乎信（*ὁ νόμος*）

三13 基督…贖出我們脫離律法的咒詛（*τοῦ νόμου*）

三17 神預先所立的約不能被…律法廢掉（*ὁ νόμος*）

三18 承受產業若本乎律法（*ἐκ νόμου*）

- 三19 律法是爲甚麼有的呢？（ὁ νόμος）  
 三21 律法是與神的應許反對麼？（ὁ νόμος）  
 三21 若曾傳一個能叫人得生的律法  
 （ νόμος ὁ δυνάμενος ）  
 三21 義就誠然本乎律法了（ἐκ νόμου）  
 三23 我們被看守在律法之下（ ὑπὸ νόμον ）  
 三24 律法是我們訓蒙的師傅，引我們到基督那裏  
 （ ὁ νόμος ）  
 四 4 生在律法以下（ ὑπὸ νόμον ）  
 四 5 要把律法以下的人贖出來（ὑπὸ νόμον）  
 四 21 你們這願意在律法以下的人（ὑπὸ νόμον）  
 四21 你們豈沒有聽見律法麼？（ τὸν νόμον ）

（三）實踐的辯證（五 1—六10）

- 五 3 他是欠着行全律法的債（τὸν νόμον）  
 五 4 你們這要靠律法稱義的（ἐν νόμῳ）  
 五14 因爲全律法都包在…這一句話之內了（ὁ νόμος）  
 五18 …就不在律法以下（ὑπὸ νόμον）  
 五23 …這樣的事，沒有律法禁止（νόμος）  
 六 2 …就完全了基督的律法  
 （ τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ ）

結語 （六11—18）

- 六13 他們那些受割禮的，連自己也不守律法（ νόμον ）

（二）題目的定義

「律法」（希臘文 νόμος）一詞在加拉太書中是最重要的用詞之一。它沒有出現於引言中，但在其他三個主要分段中，曾三十一次被用過，在結論中也用過一次。在神學辯證中這詞出現的次數最多，可見在該處這題目最爲重要【註一】。

這個詞的意思在第三章十七節已解釋得很清楚。它就是摩西的法典，是在亞伯拉罕四百三十年之後賜下的，內容包括靈

性、道德、和禮儀等各方面的原則。第三章十節提及「律法書」，即指摩西的五經（Torah or Pentateuch）。在以上所引用的經文中，「律法」一詞若有冠詞在前者，皆指舊約中的猶太律法。

### （三）用法的分類

「律法」一詞在本書中也有時沒有冠詞在前，特別是在一些有專門意義的精警片語之中。沒有冠詞通常是強調該概念的性質，而非它的物體。雖然在本書中是以摩西律法作為這個概念的一個主要體現，但主要的是「律法」的概念【註二】。因此，在這些例子中，「律法」是指思想的系統或行為的法則，並非指任何特別的文件。其中的一個用法  $\epsilon\tilde{\iota}\varsigma$   $\epsilon\rho\gamma\omega\nu$   $\nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ ，中文譯作「因行律法」（“by the works of the law”），也許較恰當的譯法該是「藉律法作為」（by law-works）。如此一詞在書中曾六次出現【註三】，其中三次說明人稱義非藉律法作為，二次說明接受聖靈與行神蹟——在基督徒團體中屬靈活力的證據——二者都不是律法作為的產品；最後一處是指明其本源而不是其作用：「凡以律法為本的」。凡冀求因律法稱義的，他便歸在律法的咒詛之下，因為他並沒有完全履行律法的要求。

另外相似的一詞  $\epsilon\tilde{\iota}\nu$   $\nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ ，譯作「本乎律法」（“of the law”），在書中出現過兩次（三18、21）。其用法亦與「因行律法」之用法相像，乃指其本源或作用而說。第三章十八節否定基督徒的產業是從律法而得的；第廿一節亦反對義是出自律法的。兩節經文皆不以律法為信徒靈命的本源。

「因律法」或「藉律法」（“through the law” 原文  $\delta\iota\alpha$   $\nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ ），在書中亦出現過兩次，兩處的用法皆在於表示本源的意思多於果效，因為「因（着）律法」表示透過媒介而生作用。保羅說：「我因律法，就向律法死了」（二19）；又說：「義若是藉着律法得的，基督就是徒然死了」（二21）。前一

節是一個事實，第二節卻是一個與事實相反的假設。第一處說明律法如何把肉體治死，第二處則指出律法所不能成功的地方。這兩處經文，加上第三方面說律法不是稱義的根源的經文，成了加拉太書經歷辯證段落的整個討論。它包括了全書的中心主題，亦溝通了經歷辯證及神學辯證的辯論。

「靠着律法」一詞（“by the law”原文  $\epsilon\nu\ \nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ ），較直譯可作「在律法內」（in law），在書中出現兩次（三11，五4）。書中第三章十一節若譯作「沒有一個人在律法的範圍內可得神的稱義」更為可取。希臘文之前置詞  $\epsilon\nu$ 【註四】，顯示它的重點已由本源或效能轉為環境或範圍方面。在基督裏的信徒從此便被提到一個全新的生活境界之中。他們的生活不再在律法的限制之內，乃從其中被釋放了出來。

另外一詞「在律法以下」（“under the law”原文  $\��\nu\pi\omicron\ \nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ ）在書中曾用過五次【註五】，表示歸服或受轄制之意思。第一處（三23）藉着它所連同的例子，把它的用法表達了出來。「在律法以下」就好像未到法定年齡的孩子，被管轄得像奴僕一樣，直到父親公認他為家庭的繼承人時，他才獲得更多成年人才有的自由。它的意思是說：人在律法下受轄制是為要在基督裏最後得着整個兒子的名份。律法的功效好像監護人或教師，保守着承繼者免得他年少輕率，也把他自小教導，直到他長成和有權領受產業之日。成為後裔的權利是從基督來的，祂本身也會「在律法以下」，為要把在律法以下的人贖出來，成為神的兒女。

#### （四）題目與全文的關係

若將這個題目在全書中的發展，與本書的大綱拿來比較一下，我們便可以看到律法這問題與加拉太書結構的關係。在引言中保羅要強調他所傳的福音，故此並沒有提及律法。他傳講福音，是出於積極的志願，而非消極的心意，所以他寧願他的辯論着重維護因信稱義勝於攻擊律法主義。



## 1. 在經歷辯證的段落中

「律法」一詞首六次出現在經歷辯證段落之末尾，保羅在該處結束了他與彼得的爭辯的記載。這幾次用法把律法在加拉太書中的意義鉤劃了出來。首三次（二16）強調律法在靠行為得救這體系中並無功效；第四、五次（二19）簡明地敘述了信徒與律法的關係；最後一處用強硬的話語概括了全書辯論的中心：「義若是藉律法得的，基督就是徒然死了」（二21）。這樣，律法與恩典的衝突可從神學、個人並理論三方面來看。神學方面：救恩絕不可以同時藉行為又藉恩典而來；個人方面：從律法中釋放得自由一事，必須成為信徒實在的生命經歷；理論方面：律法若能使遵守的人全然成聖，就不需要有基督的死了。

## 2. 在神學辯證的段落中

這個題目的主要發展與本書的神學辯證，交織在一起，彼此不可分割。然而，二者卻又是不相同的。保羅對律法的解釋可以從經文中看到。

從第三章二至十八節，保羅指出律法在基督徒經歷的發展中的消極價值。

一、遵守律法並不帶給人聖靈的應許（三2）。

二、遵守律法並不能使人從神領受那神蹟大能（三5）。

三、試圖全守律法只能使人服在咒詛之下，因為若不履行律法的一切要求便要受審判。律法意味着得以完全，或是遭受審判，沒有中間路線（三10）

四、人一旦犯了罪，律法便不能挽回他在神面前蒙喜悅的地位（三11）。

五、律法並不能將那屬於長成者的產業賜給人，那是稱義的人才能領受的（三18）。

作者討論過律法的無能，不能救人脫離罪惡及其轄制之後，他便轉去討論律法的積極價值。「律法是為甚麼有的呢？」他的答覆是：律法乃是暫行設立的，為要抑制人類的罪惡，並

等候那應許的後裔來到（三19）。律法藉着它的聖潔標準，使人自認己罪，並使他們感覺到救主的需要（三22、24）。當所應許的後裔來到時，凡相信祂的皆可自律法制度中得着釋放，進入恩典之中。加拉太書並沒有說這新的恩典制度把神的道德標準降低了，也沒有說律法不外是人的習慣，應當除掉。它乃像一件兒時穿舊了的衣服，在以往曾有很大的功效，但如今對於長成的人卻不大需要了。

### 3. 在實踐辯證的段落中

保羅說清楚了律法與基督徒思想的關係後，便轉入本書的實踐辯證，討論基督徒既自聖靈領受新的生命，這生命與律法彼此的關係。

第一、保羅指出必須要全然放棄以律法作為進入靈命完全的方法。在行為與恩典中間絕對不能有中間路線。若遵守律法可以在神面前取得一席位，便不用依靠基督了。這樣，他須要完全履行一切的律法，但卻是在恩典中墮落了（五3、4）

第二、透過那遵守律法的主要方法「愛人如己」【註六】而保留了律法的精意。耶穌也會引用此經文作為總括律法與先知的兩條最大誡命之一【註七】。因此，我們不能說律法並不是聖潔的效用的顯露，但卻永不能說是導致聖潔的真正動因。聖潔最高的實現只能因聖靈的內住而產生，祂使人在生命中結出律法所不能禁止的果子（五23），又使人對別人有不自私的事奉；這一切都滿足了基督律法的要求。也許所謂「基督的律法」（六2）是指基督所靠賴而活，又在山上宣講了出來的教訓（太五一七）；它在倫理上及屬靈上都超越了摩西那些嚴厲的誡命。

### 4. 在結論的段落中

加拉太書最後一處提及律法的經文記載於第六章十三節，此乃全書結論的一部份。保羅的語句好像決鬪中致命的一擊，又是辯論中無可反駁的最後辯詞：「他們那些受割禮的人，連自己也不守律法。他們願意你們受割禮，不過要藉你們的肉體

誇口」(六13)。保羅責備那些律法主義者是自相矛盾及心懷惡意的。自相矛盾是因為他們也不全守律法；心懷惡意是因為他們的目的並非為律法熱心，乃出於嫉妒別人的自由。律法並不能產生它所要求得到的真正目的。十字架的道理，而非律法主義，才是使人在神面前得稱為義之道。

## 附 註

【註一】詳細的討論可參Burton, *op. cit.*, pp. 443-460.

【註二】參 Roberson, *op. cit.*, p. 796. 「通常當保羅用 *nomos* 而不加冠詞時，它是指摩西律法。……」

【註三】加二16（三次），三2、5、10。

【註四】這個用法在保羅作品中的一個好例子，請參羅二12。

【註五】加三23，四4、5、21，五18。

【註六】利十九18。

【註七】太廿二34—40。



# 第八章

# 經文分析： 分析研究法

## 第八章

### 經文分析

#### 分析研究法

以上所討論的一切方法，都是關係到加拉太書的整體研究，並沒有作片段的仔細討論。這些方法可使讀者對全書的中心思想和附屬的主題有更深刻的認識，但卻忽略了細節上較精密的研究。若要切實地認識一段經文，必須採用分析研究法。

分析研究法有三個重要步驟：（一）公式化的結構：把經文按文法結構重寫一遍；（二）組織大綱：從文法結構中找出內裏各個思想的相互關係；（三）記錄研究心得：詳細考察其中明顯的和隱藏的真理。這研究方法，現在應用在實踐辯證一段中（五 1—六 10），作為讀者的參考。

#### （一）公式化的結構

本書的實踐辯證，從第五章一節那過渡性經節之後便開始了。在第一段中（五 2—12）保羅重申割禮無用之處，並複述律法主義的捆鎖與基督的自由的對立，以準備應用他的教訓在實際生活上。他又用「你們」，「我」及「他們」這三個代名詞，來確定所涉及的對象人物。「你們」是指那些已在基督裏得到釋放的加拉太人，他們唯一的追求該是自由（10）。「我」是指保羅自己，他以自己為釋放自由的使者！常為自己信息的一貫性爭辯（11）。「他們」就是那些攪擾加拉太教會的人，保羅咒詛他們（12），並預言他們都要受審判（10）。故此，第一段是一個摘要敘述，附以一句暗示到實際應用的精簡引言，而實際應用方面在下文才作精要的討論。

本章用作分析例子的一段包括了實踐辯證段落的大部份（五 13—六 10），是希臘文經文的第十段【註一】，其中包括了自由原則的實際應用，這原則在神學辯證中已作過詳細的討



論。此外又討論應用這些原則會有的後果。

公式化的結構乃是要把經文重寫出來，以致可以見到文中的文法關係。排寫的方法（譯按：設為橫寫，直寫則依原則活用）：

主句不論是直述、問話或命令，都是從紙的極左方寫起。

每行只限寫一句主句及其修飾語（假設其每類修飾語只有一個，而全句修飾語句又不太長）。

屬句或附詞則置於主句之上或下，而上下是按該句是在主句之前或後而定。例如：第六章一節「若有人偶然被過犯所勝」是個假定句，但因為它是在主句「就當用溫柔的心，把他挽回過來」之前，故當放在其上；而「你們屬靈的人」是形容動詞的主詞「弟兄們」，又是在句子的當中，故當放於主句之下。若有兩個或以上的修飾語，包括屬句、附詞或賓詞，通常是直接置於它所形容或直隸的字之下；若是很簡單的字句，為方便計可與句子同列一起。

公式化結構的分析是以分段作單位，聖經中的章節可以不必理會。註明章節只為參考之方便。聖經章節的劃分都是很隨意的，通常也有錯謬發生。例如，第五章與第六章在第五章廿四、廿五節之間分開較為合適，因該處是一個新討論的開始大綱分析應按文法上的結構，不必一定按傳統性的分段法。

由「和」、「但是」、「因為」等等連接詞貫串起來的平行句子，是算為主句，故亦是放置在紙的極左邊。若遇着「因為」這一類連接詞，便難於估定其位置。有時它帶出一句與主句完全平行的句子；但亦可能它只是作為一個解釋而已，是次於那主要的思想的。這例子可見於第五章十七節，它解釋「順着聖靈而行」和「順着情慾而行」的兩不相容，是次於主句「我們當順聖靈而行」的。在「這兩個是彼此相敵」一句之前原文上亦有「因為」一詞，它所帶出的意思是更次要的，就好像是放在括號中一樣。這樣我們可以視之為帶出一個附屬思想，亦可以視之為修飾語來排列。



- 24 凡屬基督耶穌的人，是已經把肉體  
連肉體的那情私慾 } 同釘在十字架上了。
- 25 我們若是靠聖靈得生，  
就當靠聖靈行事。
- 26 不要貪圖虛名，  
彼此惹氣，  
互相嫉妒。
- 六 1 若有人偶然被過犯所勝  
弟兄們……就當把他挽回過來，  
你們屬靈的人 用溫柔的心  
又當自己小心，  
恐怕也被引誘。
- 2 你們各人的重擔要互相擔當。  
如此，就完全了基督的律法。
- 3 人若無有，自己還以為有，  
(因為)……就是自欺。
- 4 各人應當察驗自己的行為。  
這樣，他所誇的就專在自己，  
不在別人了。
- 5 因為各人必擔當自己的擔子。
- 6 在道理上受教的，當……供給施教的人。  
把一切需用的
- 7 不要自欺，  
神是輕慢不得的。  
人種的是甚麼，  
收的也是甚麼。
- 8 順着情慾 從情慾  
撒種的……必……收敗壞；  
順着聖靈 從聖靈  
撒種的……必……收永生。
- 9 我們行善，不可喪志；  
(因為)……就要收成。  
若不灰心，  
到了時候，
- 10 有了機會  
所以……就當……行善  
向眾人，  
向信徒一家的人更當這樣。

4. 信徒的處境：肉體被釘死 24

三 靈裏自由的社會實踐 五25—六10  
靠聖靈行事 25

1. 自由的限制
- A. 不自誇 26a
  - B. 不惹氣 26b
  - C. 不嫉妒 26c
2. 自由的義務 六 1
- A. 挽救跌倒的弟兄 1

B. 彼此擔當重擔 2

C. 自省 4

D. 負上個人的責任 5

E. 供給在道理上施教者 6

( 1 ) 順着肉體撒種的危險 8

( 2 ) 順着聖靈撒種的益處 8

F. 不停止行善：  
行善的成效 9

G. 行善的廣泛對象 10

( 1 ) 向眾人

( 2 ) 向信徒一家的人

一連串的名稱、特性、動作按直行排列，可方便參考。

點線（……）表明部份經文已被放在別處，因為它在整句中是次要附屬的。

## （二）大綱

排列了文法的結構後，第二步的工作便是組織大綱。分析性的大綱是用經文來排列的，就是說，根據經文的內容和先後次序，把主題和分題排列出來。組織經文大綱最簡易的方法，是先找出經文中主要的段落，或是主要專題的段落，因為它通常會提供整個大綱中最重要的分段。在每個分段中，那些主要的敘述式或命令式動詞，通常會把下一個分題顯示出來。其他的修飾語亦會提供另一個小分點的所在。

第五章十三節至第六章十節包括了三個主要思想路線。第一個在五13—15，保羅提出運用自由的正誤。第二段五16—24，他以一個敘述語「我說，你們當順着聖靈而行」開始，藉着聖靈所結的果子與肉體的工作的比較，提出了自由的基督徒應有積極的行爲。如此一個屬靈生命的表現是超乎律法的：「這樣的事沒有律法禁止」（五23）。第三段把自由的原則應用在社交生活上。現今新的自由乃是有益於全人類的：「所以有了機會，就當向衆人行善」（六10）。大綱的細則不需要再多解釋，它們的意思已表達了出來。

雖然我們所要分析的一段經文只是加拉太書中第三大段裏的一部份而已，它本身又不是獨立的一段，但我們把它獨立來研究，爲要將這個分析研究法作一個示範。下面的大綱在編排上是與上文會列出的大綱【註二】稍有出入的。

## （三）觀察

### 1. 理論

分析研究的第三步驟是觀察大綱所顯示的現象。公式化的結構依文法把整段經文排列起來，使我們易於著手思想其組合

的各部份；大綱提供關於其結合組織的線索；觀察乃是從所得的資料中分別把細節作詳細研究。整個程序有如預備一頓晚餐一樣：公式結構是預備食物；大綱有如把各小菜在桌上分別排列，觀察則好像揀選餸菜放在碗中預備吃進去。

因此，觀察是把有意義的教訓記錄下來，作為教導或靈修之用。為了更有效地可以刺激思想，清楚的分類可提供一些實際的幫助。大綱可以提供一些方向，讓我們能更精細地把資料搜索出來。一個有效的方法是答覆下面幾個問題：（一）何人？（二）何事？（三）何時？（四）何處？（五）為何？（六）如何？

「何人？」 關係書中提及的人物，包括主要論及的人物、談話中涉及的人物和已設定的作者等等。

「何事？」 關係書中所記載的事情，包括明載的和暗示的。通常在大綱中當有清楚的說明。

「何時？」 把書中一切有關時間的線索列舉出來，包括所敘述的行動，或涉及的思想。例如加拉太書第一、二章的敘述部份，涉及到保羅的行動；但對這些行動的評論，則涉及到思想，它可能是屬於另一個不同的時間的。

「何處？」 關係地理上的位置：街道、城市或省份。讀者應時常對照地圖或圖表，好使更清楚作者的思想。

「為何？」 查探在事情或思想背後的原因。讀者應時常留意那促使事情或是講論發生的原因，及記錄該事件的原因。所謂解釋就是去組織理由，這有賴於對這方面的問題的答案。

「如何？」 這是最後一個問題，但是答案卻不能單在經文裏找，因為它涉及到上述問題的結果與讀者本身之間的相互關係。聖經既是神的話語，它對人總是有一個特別的信息。無論何時，內裏的真理皆有可應用之處。屬靈生命的能力是取自由聖靈引導各人自己所追求而得的研究結論。智與心並用才能產生果效。讀經若不從智識入手，只會漸漸成了脆弱的感情用事，空泛的傳統主義；然而若只有冷冰冰而公式化地追求，將

徒然使靈命日趨麻木。在研經時，光與熱皆需要。

上述種種問語，並非完全適合於一切經文的。這方法最宜配合於使徒行傳那樣的敘事文體，內中有人物、動作、對話、時間和地點。在論文中，如加拉太書本段的講論，人物並不顯著；多記思想而少敘述動作和對話；時間或地點並沒有多大重要性。

下文將說明那用以觀察一段已分析好的經文的藝術，但內中並不打算列舉所有可能的答案，只是要提供足够的關於步驟和結果的例子以資參考；更多其他的資料須待讀者親自去發掘。

## 2. 步驟

我們從「何人？」這問題開始研究。觀察的對象乃本段的人物。這裏的對象有三：作者，以「我」為稱呼，正在勸勉信徒；受書者，他們接受作者的教訓，在書中有多個不同的稱呼；神，被指為管理眾生的能力。

作者在本段經文中出現了十一次：

我說	五16
我從前告訴你們	21
現在（我）又告訴你們	21
我們若靠聖靈得生	25
（我們）就當靠聖靈行事	25
（我們）不要貪圖虛浮的榮耀	26
我們行善不可喪志	六 9
（我們）若不灰心	9
（我們）就要收成	9
所以（我們）有了機會	10
（我們）就當向眾人行善	10

在括號中的稱號是按原文聖經的譯法。在這十一次中，其中三次是直接用第一身單數，此外都是用第一身眾數，即指所有的信徒而言；或說是針對一般的基督徒多於單針對作者。然

而，因為在文法上都是用第一身，所以都與作者有關。這些經文代表了作者思想的路線。

第一處「我說」指出保羅在實踐辯證一段中的中心思想，亦代表了他生命中一個重要的確信。對他來說，「順着聖靈而行」是一切得勝生活的秘訣。

第二、三處用第一身單數的經文反映出作者經歷的成熟，也表達了他對加拉太信徒關切的深度。他鑑察到他們所身陷的危險，故此不斷警告他們該防避肉體的情慾。

接着的三次衆數代名詞「我們」（25、26），加強了上面第一處經文的思想，是作者對信徒生活實際的指導，盼望讀者們既靠聖靈得生，更靠聖靈行事。

最後五處的衆數代名詞，代表了作者與他的讀者們共同的追求，同心盼望得着獎賞。雖然加拉太人的行爲使到保羅爲之憤怒，但他並沒有責備他們。由於辯論已到尾聲，保羅寧可用愛心勸勉他們，而不願把他們撇棄。

下列經文是對受書者幾種不同的稱呼：

弟兄們	五13，六1
你們屬靈的人	六1
在道理上受教的	六6
信徒一家的人	六10

這幾種稱號是先設定了信徒彼此間，並信徒與基督間的屬靈關係。「弟兄們」暗示保羅把自己與加拉太信徒同置於神兒子的平等地位上，正如第四章五節所說：「叫我們得着兒子的名份」。「你們屬靈的人」可能是指在加拉太教會中一個當保羅在任何危機裏仍值得他去倚靠的團體。也許保羅特意選用這詞好贏得整個教會的合作。他們若因自己屬靈的剛毅而自我陶醉，便會樂意出力去挽回那些走入迷途的人。那些「在道理上受教的人」是教會信徒的一部份，別於教會中的執教者。「道理」（word）一詞【註三】是保羅在他初期的書信中常用的，它代表了基督教信息的骨髓。譯作「受教」的一字是「接受口傳

教訓」的意思【註四】，正如某人留心聆聽別人的教訓，並且記存於心中。一個正常的信徒，他會受教以明白並接受所傳給他的福音。「信徒一家的人」一語強調全體信徒因對神和對基督有共同的信仰而有的合一，彼此正如一個家庭中的成員那樣的關係。以上對信徒的幾種稱號，指出了信徒的本質和彼此間特有的關係。

「神」這名稱只一次直接被提及：「不要自欺，神是輕慢不得的」（六 7）。神是居於那個不能改變的撒種與收割的定律背後的有位格的能力。祂決不會被不潔所沾污。信與不信的人都應該知道他們最後是要向神負責任的。神的定律是長久生效的。人在神的定律中蒙福或招損是按他對神的定律的態度如何而定；正如在情慾上收到刑罰的果子，在聖靈裏同樣收到獎賞的福份。這是不易之道。

研究「何事？」這問題，最好是從文內的命令語着手，因為這是全段中的主要動詞，它顯明了全段中最主要的思想。由公式化結構而來的大綱，只提供內容一般的組織情形，但列出書中的命令語則可把實踐辯證的思路闡明。

（命令）	（經節）	（人身）
不可將你們的自由當作	13	二
總要用愛心互相服事	13	二
你們要謹慎	15	二
你們當順着聖靈而行	16	二
當靠聖靈行事	25	一
不要貪圖虛名	26	一
當用溫柔的心把他挽回過來	六 1	二
你們各人的重擔要互相擔當	2	二
各人應當察驗自己的行爲	4	三
當把一切需用的供給施教的人	6	三
不要自欺	7	二
我們行善，不可喪志	9	一
當向衆人行善	10	一



以上舉列的經文，包括了第二身和第三身的命令語，若連同以「我們」開始的第一身命令語【註六】，就共有十三次之多。在這裏不同的人身並不足以作為分類的基礎。這一切命令與謙卑的自由是一致的。這些命令與放肆、自大、爭鬪、分離、誇張、批評、孤僻、自滿、吝嗇、疏忽和喪志等事相反。它們代表了在基督裏的自由的建設性作用。命令語在文法上第一、二、三身的混用，表明作者運用了多方的看法。有時作者用第三身來討論一個假設的問題；有時又直接的勸勉他的讀者；有時又熱切地也包括了自己在內。這些命令使一個以為自由就是放縱的人得到醒悟。真正屬靈的生命會知道是需要付上某些義務的。從律法或道德的規條中獲得自由，乃要使人自願地實行所認識的義。

有一些現象雖然和經文大綱沒有直接關係，卻是值得一提的。某些在翻譯上是一樣但原文卻是不同的字，是很重要的。「行」字是個很好的例子：「你們當順着聖靈而行」（五16）【註七】。這裏的「行」字是普通行路之「行」，亦喻表普通的個人生活行爲。「當靠聖靈行事」（五25）【註八】，這裏的「行」字原文是另外一個字，是「有規律步行」之意。二者都是指基督徒的行爲，但後者更確實的指社交的關係，因為它特別是指與別人並列而行，或遵守某些公認的規例而行的意思。兩字的分別是很適當的，第一個「行」字應用在信徒個別於情慾與聖靈間衝突的生活上，第二個「行」字則涉及信徒彼此間社交生活的責任。

第二對值得注意的字是「重擔」與「擔子」，因為它們常使人認為聖經有「矛盾」。「你們各人的重擔要互相擔當」（六2），但「各人必擔當自己的擔子」（六5）。只要分析原來的文字便可解決這個困難。第六章二節所說的「重擔」希臘文是 βάρος，即一個「很重的擔子」，若非有別人的幫助，一個人是獨自擔當不了的。第二處所用的字是 φορτίον，通常是指動物背負的普通擔子，或指船上載運的貨物【註九】。

這裏的意思乃是說信徒當互助共負那力不能勝的擔子，但各人卻當擔負自己所有的普通責任。二者並沒有衝突（譯者按：中文的「重擔」和「擔子」已稍把原文的分別翻譯了出來）。

相對的詞句，通常用來表明一些真理，試比對關於聖靈與情慾的教訓：

聖 靈		情 慾	
順着聖靈而行	五16	放縱肉體的情慾	五16
被聖靈引導	18	在律法以下	五18
		（情慾必然的所在）	
聖靈所結的果子	22、23	情慾的事（工作）	19、21
順着聖靈撒種	六 8	順着情慾撒種	六 8
必從聖靈收永生	8	必從情慾收敗壞	8

若從上下文來觀察這些對比，我們就更明白它們的意義。「順着聖靈而行」暗示有一個自由的範圍，信徒個別因為得着最好的朋友，或說是最好的導師（聖靈）在心裏帶領而在其內行事；「放縱肉體的情慾」描繪一個奴隸被其兇惡的主人驅使要遵行他的吩咐。「被聖靈引導」乃指內在的管治；「在律法之下」則指外力的強逼。另一對的對比也是同樣意思；「果子」是自然生長的水果，「情慾的事（工作）」卻是辛勞獲取的結果。此外「永生」和「敗壞」是一對很清楚的相反詞。藉着這些相對的字，保羅透過在聖靈裏的自由生命和在情慾裏的捆绑生命的對比而指出前者的寶貴。

「靈」（spirit）和「慾」（flesh）兩字的定義甚廣，需要按其用法而定。在保羅的寫作中，「靈」可以是指構成人的一種元素（帖前五23），又可以是指那位特有位格的聖靈（弗四30），或指基督徒生活的領域（羅八9），或指某種特別的態度或性格（林前四21）。然而，最普通的用法乃指聖靈而言，而保羅又常稱祂為神的靈。在加拉太書中，共八次有冠詞

在「靈」這字之前，其中七次是直接指神有位格的聖靈而說。「接受聖靈」（三2）是屬靈經歷中一個重要的轉捩點，包括了接受外來的能力或位格進入人的生命中。聖靈是神所直接賜予的（三5），為要成就祂的應許（三14）。保羅說神賜下了祂的兒子，並賜下祂兒子的靈（四4—6）。二者是不同的，他們的位格和功用都不同。加拉太書第五章十七節之「靈」與「慾」似乎很清楚是指人道德本性的不同角度而說。但它有冠詞應是指聖靈而言，祂將情慾壓制下去，使之不能發生最大的作用。第五章廿二節同一位有位格的靈再復出現，有冠詞在字之前。此處再一次把聖靈的果子和情慾的事（工作）作類似的比較。

本書亦有一兩次「靈」字並非指聖靈而說。「用溫柔的心（靈）」（六1）意思是「用溫柔的態度」。此外第六章十八節「在你們心（靈）裏」，是指人的心靈而說。

「肉體」【註十】是另一個保羅愛用的字，在本書中會出現十八次之多。兩次是暗喻：「血氣」（一16，二16），即說人也；三次是指肉身說（四13、14，六12）；一次說「在肉身」（二10），即在物質世界的現有生命中；此外都是指人離了神，不受聖靈管治的道德本性。但第四章廿三節可能是例外，該詞「按血氣生的」【註十一】可能指通常自然或肉身的生育。保羅常以此字稱那在人本性中使人悖逆神，在罪中生活的能力或傾向。保羅從沒有以「肉體」單指「驅體」。「情慾的事（直譯為『肉體的工作』）」（五19—21）並非指驅體的舉動，乃是指那與神的靈相背的敗壞本性的表現。保羅並不如與他同世的哲學家那樣以為物質本來就是惡的，也不相信若要勝過罪惡便要禁慾。

作者把「聖靈」與「情慾」作比較的經文，不下於四處之多。每次皆關係到信徒的經歷；但真正的信徒有神的兒子的信心（二20），不能再在情慾中生活。他順着聖靈撒種，便該有生命與平安的收成。

加拉太書第五章十七節的解釋需要留意：「因為情慾和聖靈相爭，聖靈和情慾相爭，這兩個是彼此相敵，使你們不能作所願意作的。」最後一句的意思不甚清楚。到底他是說聖靈的能力之所以勝過肉體乃為要使我們不再犯過錯，否則我們便會再犯？或是說因為二者的相爭，以致我們不能完全達成我們屬靈追求的心願？羅拔遜(Robertson)和萊特佛特(Lightfoot)皆認為本句是結果性句子【註十二】，意思是說因着聖靈和情慾在內心的相爭，使人在律法之下不能完全。保羅本身的困境正是這個原則的一個表現，他說「我所願意的善，我反不作；我所不願意的惡，我倒去作」(羅七19)。另一方面，波頓(Burton)卻主張本句是目的性句子，同時應用在情慾與聖靈之上，他說：「就情慾抗拒聖靈說，人不能達成聖靈的要求；就聖靈抗拒情慾說，則人不能隨從情慾行事」【註十三】。這兩種解釋以第一種較為可取，因為經文似是要強調相爭的結果，並非其居間過程的性質；而且接着的經文繼續闡明聖靈不但防止了情慾，更是勝過了情慾，在聖靈引領之下，被情慾迷惑了的人可以得着人生的方向。

「何時？」與「何地？」在本段中無需要加以分析，因為本段乃是心理多於史事。關於這兩個問題的研究，上文對第一、二章的討論便是一個好例子。

「何解？」涉及到為甚麼要寫下本段經文。理由有二。第一，在辯論之後，保羅補充說明人內在的問題是不可以靠律法主義來解決的。肉體受割禮對不潔的心靈並不會產生直接的作用。人若靠賴外表的儀文，基督的實質便與他無關了。唯有出自對神和鄰舍的愛心，才能滿足神的律法，這乃是聖靈的工作，在祂裏面人可得着一切的恩典，就是達到完全所帶來的果實。

第二、按着加拉太信徒的特別需要，保羅把理論原則實際地與他們應用。上文提及的命令語，其實是一連串的勸勉。本書的寫成不單為要更正理論上的錯誤，更要使加拉太信徒的靈命進入更深的地步。

「如何？」從以上的分析中我們得着甚麼結論？聖靈自由的律在基督裏成了每個信徒的產業。由第五章十三節至第六章十節的一段教訓影響了他的一切思想。律法主義與自由是每個信徒生活的兩大可能範圍，他們的生命若不是在聖靈之下，便無可避免地是在情慾之下。經文中清楚指出兩種不同生活的結果：順着聖靈撒種便收永生，順着情慾撒種便收敗壞。他更把基督徒形容為一位「已經把肉體，連肉體的邪情私慾，同釘在十字架上」的人。

本段主要的教訓可有下面幾點：

一、基督徒皆可以有在聖靈裏的自由。

二、基督徒若要實現他得蒙救贖的目的，自由對他來說是帶有義務成份的。

三、基督徒的自由是與放縱情慾相反的。

四、所謂自由乃是說因着接受聖靈的管治而帶來品格在恩典中一個完全的發展。

五、自由可以產生出豐盛自發的生命，滿結仁義之果子。

## 附 註

【註一】上文第17頁。

【註二】上文第20頁。

【註三】希臘文：λόγος。可比較它在其他經文中的用法，參帖前一6、8，二13；帖後三1；林前一18，十五2。

【註四】希臘文：κατηχουμενος，英文的 catechumen 一字即源於此。

【註五】希臘文聖經這裏本來沒有肯定動詞 (definite verb)，中文這樣譯法卻很能把它的意思表達出來。

【註六】文法上稱為 hortatory subjunctive, Robertson, op. cit., p. 943指出「subjunctive 第一人身的這種用法通常是用作命令語句。」J.H. Moulton, A Grammar of New Testament Greek, Vol. I, Prolegomena (Edinburgh: T. & T. Clark, 1906), p. 175 又指出，我們不如說在命令語態中有三種人身，因為 hortatory subjunctive 與命令語句之分別不過是前者連說話者也包括在命令之內。」

【註七】希臘文：περιπατεῖτε。參羅六4；腓三17、8。

【註八】希臘文：στοιχῶμεν。參徒廿一24；羅四12；腓三16。

【註九】βάρος在保羅書信中其他地方的用法，可參帖前二6，那裏譯作「尊敬」（參新譯本）。φορτίον是耶穌在太十一30中所用的字：「我的擔子是輕省的。」徒廿七10用這字指船上的貨物。Moulton & Milligan, op. cit., p. 674, 引述一些蒲草紙，都是這個意思。

【註十】希臘文：οἶρε。關於這兩個字的詳細討論，參 Burton, op. cit., pp. 486-495。

【註十一】希臘文：κατὰ δόγμα。在其他地方沒有道德意義的類似用法，參羅一 3。

【註十二】Robertson, *op. cit.*, p. 998.

Lightfoot, *op. cit.*, p. 210.

【註十三】Burton, *op. cit.*, p. 302.

# 第九章



以經解經：  
比對研究法

## 第九章

### 以經解經

#### 比對研究法

雖然當日加拉太書的讀者，對聖經其他書卷無所認識，亦可明白本書的涵意；但今天的讀者若能參照其他經卷，便會獲益更大。研究聖經中任何一本書，若不採納其他經文作為參考比對，這樣的解經結果必不能全備；唯有加以比對才能看出它與其他書卷的關係。採用其他相仿或相反的經文作為某段經文的解釋或例證，這方法是為比對研究法。

比對研究法的根據有三方面。首先注意該段經文與同作者其他經文的關係。作者的信仰觀念體系在他所有的著作中，是常會重複或彼此引述的。這些信仰既是作者思想的基礎，他的主要教訓便無可避免的要建在其上。加拉太書是保羅書信中的一份基要文獻，因為它包含了保羅所傳的福音的核心。因此，本文的教訓在作者其他作品中有所補充或複述是意料中事。在保羅其他書信的類同經段中可能會更清楚解釋加拉太書所論及之真理，如此便可成為本書的重要釋經材料。

第二個根據是新舊約聖經的關係。新舊約聖經有極密切的關係，一如果子與樹根一樣。沒有了根便不能有果，因為果是靠賴根而生的。若沒有果，根便變為無用，因為沒有果，樹便失去了其真正的作用。神啓示的根源可從舊約聖經中找到；在舊約經文中我們可以見到神的知識、罪惡的經歷、神的應許和救贖的開始。新約是這啓示的果，它把基督顯明了出來。若沒有了祂，舊約便成了一個沒有結局的故事，一條沒有目的地的道路。新約的教訓若與舊約中平行的經文並看，便可有最佳的解釋。若把希伯來民族的背景與基督教的實質作一個比較，在歷史中很多不大重要的偶發事件也會發出新的亮光來。

這方法的第三個根據是最廣泛而最有力的。聖經是一個完

整的單位，既然其最終作者是聖靈（彼前一10—12），讀者便可相信所有寫下的啓示皆是一個合一的整體。雖然它們是出自許多不同國籍、興趣、職業、品格和目的的作者，並且是寫於不同的時間和地點，但他們都同有一個中心信息，使他們朝一個焦點望：就是基督。若一段經文有賴另一段經文來指出它的來源，把這兩段經文加以比對，便可將它們合一性的關係更清楚的表現出來。

### 比對研究法的用處

比對研究法的第一步工作是先列出相仿經文的共同點。這最通常是用在專題上，例如一個教義或一事件，在兩處會相類似地記載過。或許是人物，他們的言行和品格表明了神對待人之方法，或是曾在屬靈的知識上作過一番貢獻。通常新約引用舊約的經文，都是沒有討論到它的上下文的。在這情形中採用比對法把原來的經文和新約作者對它的應用加以互相比較，便可更廣更深的領會它的意思。

### 專題比對法

研究兩段同樣題目的經文的比對法，可以用加拉太書第三章五至十四節和羅馬書第三章卅一節至第四章十六節作為一個例子。兩段經文皆以律法和信心為主題；也同以舊約為根據；並且都引述神向亞伯拉罕的啓示。再者，它們同是保羅的作品，是同一個作者用不同之方法來敘述同一的教義。故此，它們應是彼此增補的。羅馬書的討論可以幫助我們解釋加拉太書這段經文。

加拉太書這段辯論是神學性，又是個人性的。亞伯拉罕被引為例子，證明神施恩是基於信心而非基於律法。正如神因亞伯拉罕的信心而稱他為義，凡有同一信心的就都被稱為亞伯拉罕的兒女，故此也都一同蒙賜亞伯拉罕所受的恩福，這個加拉太書稱之為應許的聖靈（三14）。整段經文，包括了引用舊約

## 專題比對法

(加三 5—14；羅三 31—四 16)

加拉太書經文	羅馬書經文
<p>三 5 那賜給你們聖靈，又在你們中間行異能的，是因你們行律法呢？是因你們聽信福音呢？</p> <p>6 正如「亞伯拉罕信神，這就算為他的義。」</p> <p>7 所以你們要知道那以信為本的人，就是</p> <p>8 亞伯拉罕的子孫。並且聖經既然預先看明，神要叫外邦人因信稱義，就早已傳福音給亞伯拉罕，說：「萬國都必因你得福。」</p> <p>9 可見那以信為本的人，和有信心的亞伯拉罕一同得福。</p> <p>10 凡以行律法為本的，都是被咒詛的。因為經上記着：「凡不常照律法書上所記</p> <p>11 一切之事去行的，就被咒詛。」沒有一個人靠着律法在神面前稱義，這是明顯的。</p> <p>12 因為經上記着：「義人必因信得生。」律法原不本乎信，只說：「行這些事的，</p> <p>13 就必因此活着。」基督既為我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛，因為經上記着：「凡掛在木頭上都是被咒詛的。」</p> <p>14 這便叫亞伯拉罕的福，因基督耶穌可以臨到外邦人，使我們因信得着所應許的聖靈。</p>	<p>三 31 這樣，我們因信廢了律法麼？斷乎不是！更是堅固律法。</p> <p>四 1 如此說來，我們的祖宗亞伯拉罕，憑着肉體</p> <p>2 得了甚麼呢？倘若亞伯拉罕是因行為稱義，就有可誇的，只是在神面前並無可誇。</p> <p>3 經上記甚麼呢？說：「亞伯拉罕信神，這就算為他的義。」工作的得工價，不算恩典，</p> <p>5 乃是該得的。唯有不作工的，只信稱罪人</p> <p>6 為義的神，他的信就算為義。正如大衛稱那在行為以外，蒙神算為義的人是</p> <p>7 有福的。他說：</p> <p>「得赦免其過，遮蓋其罪的，這人有福的。」</p> <p>8 主不算為有罪的，這人有福的。」</p> <p>9 如此看來，這福是單加給那受割禮的人麼？不也是加給那未受割禮的人麼？因我們所說：亞伯拉罕的信，就算為他的義。</p> <p>10 是怎麼算的呢？是在他受割禮的時候呢？是在他未受割禮的時候呢？不是在受</p> <p>11 割禮的時候，乃是在未受割禮的時候。並且他受了割禮的記號，作他未受割禮的時候</p> <p>12 因信稱義的印證，叫他作一切未受割禮</p> <p>12 而信之人的父，使他們也算為義；又作受割禮之人的父，就是那些不但受割禮，並且按我們的祖宗亞伯拉罕，未受割禮</p> <p>13 而信之繼續去行的人。因為神應許亞伯拉罕和他後裔，必得承受世界，不是因律法，</p> <p>14 乃是因信而得的義。若是屬乎律法的人，才得為後嗣，信就歸於虛空，應許也就</p> <p>15 廢棄了。因為律法是惹動忿怒的。那裏沒有</p> <p>16 律法，那裏就沒有過犯。所以人得為後嗣是</p> <p>本乎信，因此就屬乎恩，叫應許定然歸給一切後裔。不但歸給那屬乎律法的，也歸給那效法亞伯拉罕之信的。</p>

經文的辯證，成了開頭的那個問句的答覆（三5）：「那賜給你們聖靈的……是因你們行律法呢？是因你們聽信福音呢？」

羅馬書第三章卅一節至第四章十六節一段的開始也是討論律法與信心的問題（三31）。同一節最重要的經節：「亞伯拉罕信神，這就算為他的義」（創十五6）再被引用，全段經文也強調信心的重要。它的重點與加拉太書的重點不同，因為它第一句的問題是：「我們因信廢了律法麼？」（三31）在加拉太書中，保羅卻竭力指明信心的果效勝於律法的效用。

因此，羅馬書對這題目的研究方針有所不同。它的邏輯推理如下：

若有人為某目的而勞作，他所得的工價並非恩典，乃是他應得的一份。

若有人憑信心，他所得的不是他應得的，乃是施贈者所白白賜予的，並不計較任何功德。

神所賜之福氣，並非工作的酬報，乃是白白賜予有信心的人的禮物。

在亞伯拉罕的事件中，他的義是在割禮之約以前賜予他的。

因此，割禮乃在承認先前已存在的狀況，並非贏得它之方法。

是亞伯拉罕的信，並非他的割禮，帶來了神的賜福。

因此，亞伯拉罕成了一切願意領受神恩典的猶太人並外邦人的榜樣。

最後必然的結果是：若承受產業乃因行律法，那麼信心與應許就皆被廢棄了。

根據這兩段經文的比對結果，我們可以看到幾條平行的路線：（一）在律法與信心彼此關係中的分歧點；（二）舊約亞伯拉罕的例子；（三）創世記第十五章六節這鑰句，成為推論的基礎；（四）神的祝福是從信心而來的；（五）那些有信心的都被稱為亞伯拉罕的「兒女」（加三7；羅四11、16）。羅

馬書爲因信稱義這道理奠下較爲廣濶的神學基礎，並且強調後嗣的名份非從律法而來。加拉太書涉及聖靈的教訓，羅馬書沒有提及，但在第八章中則有發揮，與加拉太書第五章十六至廿五節之道理平行。

## 人物比對法

人物研究法一章概括了書中一切有關的人物，但若是將兩段相仿的具體事情或經文加以比對，則可置於比對法之下來研究。

書中有關於提多之事情甚少（二3），對他的描寫不多，也沒有說他的名字在書中出現的原因。當保羅與巴拿巴上耶路撒冷會晤那裏的教會領袖時，他是他們的一個同伴。他是個希臘人，並非生長在律法教養之下，故此也沒有受過割禮，就是在會議中他也沒有被強逼去受割禮。肯定的，保羅提及他是因爲他是教會領袖在耶路撒冷會議前的寬容態度的一個重要證人。「沒有勉強他受割禮」（二3）這句話的意思不大明顯。是否提多勝過了猶太教的壓力，或是他已自願順服受割禮呢？前者的意思較可能，因爲保羅說：「我們就是一刻的工夫，也沒有容讓順服他們」（二5）。「我們」暗示提多並保羅站在同一陣線上，他們決不肯讓步。

若將這段記載與其他提及提多的經文加以比較，他的品格便更清楚的浮現了。按時間先後來看，第二處有關提多的事載於哥林多後書。此書是保羅在主後五十六年由馬其頓寫給哥林多的。使徒行傳沒有提及提多，哥林多後書卻清楚說他與保羅在第三次旅程時同行，成爲保羅的一個忠心好助手。若他是在安提阿加入行程的（徒十八22、23），他必然參加了加拉太之行，並且與保羅一同在以弗所從事那漫長而又有果效的工作。當保羅離開以弗所到馬其頓去以先，提多被派往哥林多去解決教會中某些問題。離開以弗所後，保羅先到特羅亞去，在那裏他焦急的等候提多，希望他帶來亞該亞的消息。提多卻沒有出

現（林後二13）。保羅又下到馬其頓，希望可以會他。保羅稱他為「我的弟兄提多」，可見他對他的信任和愛心。雖然提多在屬靈經歷中也許沒有提摩太那麼長年日，當時提摩太是保羅的助手，亦與保羅同寫哥林多後書，保羅稱他為「我的兒子」（林前四17），但提多屬靈的判斷力亦已頗够老練，足够應付哥林多教會所產生的亂子。

也許提多先前對自己受派往訪哥林多的果效感到猶疑。保羅說：「因為你們眾人使提多心裏暢快歡喜」（林後七13），好像是說提多所預料的問題，比較實際所面對的為多。保羅會告訴他哥林多人是很容易相處的，現在他可明白這話是不錯的了（林後七14）。

提多在這艱鉅工作上的成就，加上加拉太書這裏對他偶然的提及，證明他是個性格剛強的人。他不屈於安提阿的猶太派人士；在哥林多他也不因反對而灰心。保羅稱他為「同伴和同工」（林後八23），對他是十分適合的。

接着有關提多的事，乃載於那本以他為書名的提多書中。該書寫於主後六十年代初期。當時他是在革哩底，當地的工作也和哥林多時的工作相仿（多一5）。革哩底教會正落於一個可惡的地步，他們極需要一隻強有力的手幫助他們脫離罪惡，並整頓那混亂的景況。保羅的指導並不表示他對提多在執行教導上的信任已搖動。保羅希望他很快並有效地完成任務，並要他往尼哥波立來重聚（三12）。

最後一處有關提多的經文，載於提摩太後書（四10）。當時他已到撓馬太去了。為了甚麼任務，保羅卻沒有說明。但鑑於該段經文記載保羅的同伴的分散，很容易使人聯想起提多也是其中之一，他們往不同的地方去繼續傳道工作，並由於羅馬當局搜捕的危險，把領袖羣解散了。保羅寫此信時，他正在羅馬，相信是在獄中（一16、17），他是在小亞細亞沿岸的旅途中突然被捕的，地點可能是在特羅亞（提後四20、13）。提多唯有獨自負起工作，在一處從未與保羅同工過的地方，獨自發

展福音事工。

比對法使我們對提多的部份歷史背景有稍為清楚的認識。他具有作領袖的勇敢本質，使他當保羅與巴拿巴爲了外邦信徒的自由向律法主義挑戰時自願作他們有力的見證人；亦使他自從在安提阿信主到保羅在羅馬之死衆信徒被逼分散之時，其間二十年之久，他是個得力的助手。關於外邦人在律法以外得蒙救恩，他是一個有力的明證。他的工作與提摩太的並列；後者雖然一半是外邦血統，但因爲有一半猶太人的血統，結果也爲了避免猶太弟兄無謂之批評而受了割禮（徒十六 1—3）。

### 舊約經文比對法

將新約的經文與所引用的舊約經文加以比對，有兩大好處：第一、對引用之經文所出現的該段經文背後的思想有更深刻的認識；其次，對作者所用之解經方法有更多的了解。爲了方便比較，圖表法是最簡便之法，在表中可分別列出新約所引用的舊約經文、馬所拉抄本的譯文（Hebrew Massoretic Text），並七十士譯本經文（Septuagint）。保羅是那些分散各地說希臘語之猶太人之一，肯定的他會熟識希伯來文聖經，但他卻通常引用七十士譯本。

在加拉太書這一段短短的經文中，他就引用了六處舊約經文，其中有三節是用一個慣常引用舊約經文的公式口吻帶出來的（加三 8、10、13）。其他三節明顯是他深曉經文的出處而引述的。他引用這些經文是要證明應許是先於律法而存在。故此，其用途不單在作舉例，更是一些有力的辯證。

比對法的第一個要點是研究所引用的經文的準確性。加拉太書所引用的經文，與原來的希伯來文經文並不完全吻合，因爲加拉太書的希臘文經文亦是翻譯過來的。按中文和希臘文的翻譯來看，二者與所引用的原有經文的差別相當微小。所引用的申命記第廿七章廿六節和第廿一章廿二節，可證明他是採用七十士譯本，這兩處顯示加拉太書的語法和七十士譯本較接



## 舊約經文比對法 (加三 5—14)

新約 (和合本)		舊約 (譯自烏所拉抄本)	舊約 (譯自七十士譯本, 按 Beggster 中譯)
3 5	那賜給你們聖靈, 又在你們中間行異能的, 是因你們行律法呢? 是因你們聽信福音呢?		
6	正如「亞伯拉罕信神, 這就算為他的義」	創十五 6 他信耶和華, 神就算此為他的義。	亞伯蘭信神, 這就算為他的義。
7	所以你們要知道那以信為本的人, 就是亞伯拉罕的子孫。	創十二 3 地上所有的家族都要因你得福。	地上所有的家族都要因你得福。
8	並且聖經雖然預先指明, 神要叫外邦人因信稱義, 就早已傳福音給亞伯拉罕, 說:	申廿七 26 不堅守遵行這律法言語的, 必受咒詛。	凡不常照這一切律法言語去行的, 就被咒詛。
9	「萬國都必因你得福。」	哈二 4 看哪! 他自高自大, 心不正直, 但義人必因他的信得生。	他若退後, 我心裏就不喜歡他, 但義人必因我的信得生。(比較來十一 38)
10	可見那以信為本的人, 和有信心的亞伯拉罕一同得福。凡以行律法為本的, 都是被咒詛的, 因為經上記着: 「凡不常照律法書上所記一切之事去行的, 就被咒詛。」	利十八 5 人若遵行就必因此活着。我是耶和華。	因此你們要守我的一切典章, 並我一切的判語, 且要遵行。人若遵行, 就必因此活着。我是主你的神。
11	沒有一個人靠着律法在神面前稱義, 這是明顯的, 因為經上記: 「義人必因信得生。」	申廿一 23 被掛的人是滿神咒詛的。	凡被掛在木頭上的都是被神咒詛的。
12	律法原不本守信, 只說: 「行這些事的, 就必因此活着。」		
13	基督既為我們受了咒詛, 就贖出我們脫離律法的咒詛。因為經上記着: 「凡掛在木頭上都是被咒詛的。」		
14	這便叫亞伯拉罕的福, 因基督耶穌可以臨到外邦人, 使我們因信得着所應許的聖靈。		

近，而與希伯來原來經文則稍遠。其他引用的經文，因為與上述兩種出處不大一致，故此其關係我們也不能肯定。

雖然所引用的經文與希伯來原來經文有些差別，但也不至於不能辨別其出處，或嚴重影響了它的意思。保羅忠心於所引證的舊約經文，保存了聖經的原意。

比對法的第二個要點乃關乎加拉太書的思想或爭論，與在所引用的經文的上下文背後的思想的一致。現將書中的六處引用經文加以個別研究，扼要地思想其原有的上下文意思和它們在加拉太書中的意義。

「正如『亞伯拉罕信神，這就算為他的義』。」(三6)。

創世記第十五章六節是亞伯拉罕對神所賜那最重要的應許的反應。當他蒙召離開迦勒底的吾珥時，神斷言地上萬族要因他得福(創十二3)。那時這應許的性質和實現的方法並不明顯，因為亞伯拉罕還未有兒子。多年以後亞伯拉罕仍膝下猶虛；當神再次向他顯現時，亞伯拉罕還以為是以他的老僕為嗣子來成就這應許，這樣他就會成為他公認的繼承人。亞伯拉罕和撒拉深知自己已過了生育之年歲，然而神卻肯定撒拉將要給他生一個兒子。這預言似乎是不可能的，但亞伯拉罕不理會一切的不可能，他「信神」，接受神的話。他憑着信接受了神的應許，又把自己未可見的整個生命前途交在神的手中，神因他的信就稱他為義。這並不是因為他有甚麼功勞，乃因他不顧環境的倒逆而相信神，神就把他置於一個新的地位上，又保證神對他的喜悅將歷久不變。

我們救恩的基礎，或說是在神面前稱義的基礎，其原則在於接受神所應許的為事實，並憑這應許而活。保羅引用這則經文是要證明神救人並非由於人擁有甚麼，乃由於神能為他作成甚麼。

第二段引用的經文是創世記第十二章三節。這節在解釋上並不如上一節那樣明顯。因信稱義的道理，和透過亞伯拉罕的後裔所應許的福，二者的相等在舊約聖經中並沒有直接清楚的

說明，卻是稍兜圈子的引帶出來，因為肯定的，所應許萬國的恩福必是屬靈方面的。神要藉着亞伯拉罕的後裔賜甚麼給他們呢？這恩福的內涵，須要從歷代的預言，並主耶穌的言論去解釋，因為主耶穌就是所指的後裔（太一1）——可是賜福的過程就超出本章所要討論的範圍了。然而，保羅的論點仍然是有效的，他說神對亞伯拉罕的應許是包括了外邦人，祂這樣對待亞伯拉罕和他的後代乃是要準備將救恩施與萬民。

接着所引用的申命記第廿七章廿六節，是寫以色列人渡過了約但河進入了迦南後，他們在基利心山和以巴路山上論律法的概要的一部份。「凡不常照律法書上所記一切之事去行的，就被咒詛」，表明稍微犯了律法也會帶來神的咒詛。故此，律法主義者常在咒詛的陰影之下，因為他們不知道何時會觸犯律法。他們時常面臨憂慮與恐懼，前途如何也不可預料。因此，律法主義成了悲觀主義；因為律法只會給予人消極的義，它慣常的功能只是定罪，並不能叫人從罪中得着真正解脫。

另一方面，信心是積極之法，保羅引用哈巴谷先知的話說：「……義人必因信得生」（哈二4）。哈巴谷書原有的上下文並非討論在得救上信心與行爲的問題，乃是國家在政治危難之時的一個具體處境。當時巴比倫突然躍為一個很強大的軍事勢力，正威脅着中東所有個別獨立的小國。侵略是勢所必然的，先知也曉得猶大並無抵抗之能力。然而，哈巴谷所面臨的問題，並非純粹是政治性的。他們國家所事奉的神是公義的，為何公義的神會容讓無神的異教勢力來轄管祂自己所揀選的公義子民呢？在政治上侵略是難免的，但在道德上卻是無可解釋的。這問題從根本上搖動着先知的信心。

哈巴谷先知甚有智慧。他耐心等候神，要聽神有甚麼話要對他說。神果然向他說話，並向他保證：義人必因信得生。信靠神便可得安穩。這位神，不論敵軍人數多麼勢衆，祂仍能夠阻擋他們，拯救屬祂自己的人。信靠神是面對人生道德困境的秘訣。

在哈巴谷書的最後一章中先知如此說：

「你出來要拯救你的百姓，拯救你的受膏者；打破惡人家長的頭，露出他的腳，直到頸項（三13）。……主耶和華是我的力量，他使我的腳快如母鹿的蹄，又使我穩行在高處（三19）。」

自信是從信心來的。先知先前失望的嘆息，現在已轉為得勝的凱歌，因為他確知神是大過邪惡的。祂的能力足夠幫助祂的百姓。

保羅採用同樣的原則，並說明在面對神的慈愛與公義在對待人的事上有相衝突時，我們怎樣應用這原則。如果神的公義要刑罰那些違犯律法的人，又如果神的慈愛會拯救他，此人便應依靠神，仰望神的憐憫。

解決這困境的方法，並不在於律例。利未記如此說：

「所以你們要守我的律例、典章，人若違行，就必因此活着」（十八5）。

律法之道乃在於行而非信。遵守它只是義之果，而非義之因。因信得救和靠律法得救是絕對不相容的。利未記這經文是個一般性的要求，是以色列人進迦南後神要他們遵行，正如申命記第廿七章廿六節，它只是一個很闊的原則，並非細節的律法。但正如申命記所說，活在律法之下的，就是活在神的咒詛陰影之下。信心如何救他脫離咒詛呢？律法本身是無能的。神又為我們罪人作了甚麼事呢？

上一段最後的問題提供了最終的答案。保羅說：「基督既為我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛，因為經上記着：『凡掛在木頭上都是被咒詛的』。」本節是引自申命記第廿一章廿二、廿三節，那裏記載有關受刑的規則等事：

「人若犯該死的罪，被治死了，你將他掛在木頭上。他的屍首不可留在木頭上過夜，必要當日將他葬埋，免得沾污了耶和華你神所賜你為業之地，因為被掛的人是在神面前受咒詛的」。

基督雖然沒有犯過律法，卻被掛在十字架上，成了咒詛，站在罪人的地位。亞伯拉罕的後裔，就是那應許的後嗣，祂接受了律法的刑罰，以致神的恩典可以藉着祂白白的賜給外邦人。

從上面所引用的六節經文(創十五 6，十二 3；申廿七 26；哈二 4；利十八 5；申廿一 23)及其上下文所說明的原則，保羅構成了他的神學辯證。比對法指出舊約的意思，不論是基要原則的直言，或是表面偶發的規限，如何配合在新約的信息當中，這信息有舊約作其先鋒。

保羅解經的方法，很可能是從他所受教的拉比學堂裏學習得來的。可是驚奇的是他並不熱中於「寓意化」。他曾用過寓意解經，但次數卻不多(加四 21—31)。雖然有時他的解釋並不直接，但正如經文所顯示的，他能够把聖經中心意思撮要，然後應用在他當日的實際問題上。

循上面的方式應用比對研究法可以使我們更明白經文的歷史背景和文化背景，以致更能進入作者的思想裏。比對法又能把多段的經文串聯起來，使那以基督作為焦點的啓示，漸漸顯出它實在是合一的。

# 第十章

從字句到  
精意：  
靈意研究法

## 第十章

# 從字句到精義

### 靈意研究法

上文所採用研究加拉太書的種種方法，皆各有其可取之處，從各方面探討本書。但是卻沒有一個方法，或是把所有的方法結合起來，能把本書原來定意的目的帶出來。保羅，或啓示他著書的聖靈，並沒有期望本書讀者都擁有敏銳的批評能力，或精於把經文解剖分析。這些方法可以使讀者對本書字句有足夠的認識，但是單知道書的內容和風格，永不能使它真正的信息，銘刻在讀者的心中。所有的研究的高峰就是靈意研究法。藉此可以把透過上述各種方法所確定的真理融匯起來，再應用在個別的需要上。

### 定 義

雖然靈意研究法可以藉着別的研究法的襄助而更見果效，但它亦可以成爲獨立的一個研究方法。它可以應用在一節、一句、一段或整本之上。然而，它若與別的研究法同用，卻能發揮最大的作用。靈意研究並非單憑技巧，乃要藉着心靈：先要有追求神心意的心靈，謙卑順服神指引教導的心靈，熱心尋求神旨意的心靈，最後要有因神同在而敬畏的心靈。保羅寫這封書信的目的，不是爲了叫加拉太人能應付考試，乃在幫助讀者過屬靈的生活。

靈意研究法的目的是要找出一個中心，並使讀者的思想和行爲環繞這中心，集結在聖潔和事奉上。聖經既是神的話語，經文的教訓，或爲告誡，或爲榜樣，自然能提供所需要的中心。至於是否可以加以實際應用，就要視它是否與當前的處境相類而定。



## 中 心

靈意研究可有三個中心，幾乎每一段經文都可以這樣來應用：

- 一、這段經文有甚麼關於基督的教訓？
- 二、它提供甚麼新的真理？
- 三、關於個人經歷有甚麼亮光？

把以上三個問題應用在本書最後的一段中（六11—18），我們便可看到作者是要在該段中概括全書的教訓。保羅在結論中提出了最後的一擊和末了的見證，把他的教訓從抽象的辯論進為個人實在的經歷。他感受到他所討論的，他竭力爭辯的真理自由，是他個人經歷中一個重要的部份。

在結論中保羅以十字架來強調基督。他說猶太教人士的動機並非真正為律法熱心，乃是怕自己要為基督的十字架受逼迫（六12），他們不敢面對因跟隨那位在律法咒詛下死亡者而帶來的羞辱。他們冀望自己仍為基督徒，同時又要保留與那些敵擋主的人的交情。為了保持他們這種不一致的立場，他們依附人多勢眾者，於是堅持別人要和他們一樣謹守儀文之律例。

若以基督的十字架來量度人內裏的光景，便可以把人心裏的隱意盡都顯明。每當比對基督的死，多少宗教的熱誠也顯為自私的慾望！多少的義不過是怕自己的惡行被別人知道！多少事奉是偽善的！正如十字架暴露了猶太教的自私和惡行，同樣也會暴露一切其他人等的虧欠。

然而，十字架並不是一個使人難耐的重擔，也不是一切喜樂的終結。保羅誇口說他藉着十架尋到了自由。因為與基督在死裏聯合，基督徒便會發現世界已被釘在十架上，而面對世界他自己亦已被釘在十架上。正如基督確實的死了，祂與世界的關係斷絕了，同樣，信主的人世界再不能向他們有任何要求。世界的理想對他也不起作用，因為他已經以基督的理想作自己的理想了。屬世的事不過是暫時的，神的事卻是永存的。因十

架他已從世界中分割出來，不再被視為世界的一部份。如今他被置於一個全新的環境中，可以稱為一個新的創造（六15：「新人」）。

為這緣故，自由是受制於基督的。「因為我身上帶着耶穌的印記」（六17）。這句話是從奴隸制度想像出來的。奴隸的身上通常有他主人特別的記號，或是有特別的疤痕顯明他屬於何人。保羅可能想到他所受的被石頭打和鞭傷等等的傷痕，表明他是屬基督的。正如十架在基督身上留下了疤痕，同樣保羅為基督受苦也留下了不少傷痕。他以這些傷痕為樂，甚至以之為誇口。這與割禮不同，因為那是在他能自主之年甘心樂意選擇的；並非出於慣例，乃是出於愛。表面雖然是矛盾，這些傷痕卻成了保羅自由的印證，因為他成了基督的僕人，就脫離了律例和儀文，與法利賽人等無關。基督超乎割禮，救恩更勝於律法主義。

從上面的觀察產生了另一個必然的道理：「受割禮不受割禮都無關緊要，要緊的就是作新造的人」（六15）。謹守割禮或不受割禮並不是最重要的，最重要的乃在乎是否有新的生命，是否在基督裏成為新人。若得着新生命，一切也不成問題，否則外表的儀式也不能增添甚麼果效。自己的努力並不能產生實際屬靈的效用。新生命是由聖靈賜予的，祂管治人，並帶人到十架的標準之下，受它的支配。

本書的結論立下了一個個人經歷的模範。它以一個重要關頭來開始。「釘十字架」，正如保羅所描述的，它必定是指一個在時空中確實的經歷，並且為他帶來了生命中奇妙的改變。經過了這個重要關頭，他便住在一個新的境界中；舊事已過，都變成新的了。這個新境界的準則是與基督一致的，其中積極的訓誨，確立了行為的準則，並心中的平安。在理想的基督徒經驗中是不滲雜有任何規約轄制的，只有那能產生喜樂順服的忠心。犧牲與受苦是可能會有的，但已不再是信心的阻礙，更不是一個功德的需求，而只是基督徒生命在自然發展中偶然要

付出的代價。在加拉太書最後的禱告中，保羅為教會祈求，願主耶穌基督的恩惠，每時每刻常在他們的心裏。

## 表 達

基督徒對神的敬虔的表達，不應該規限於一定的公式，也不能確定一個形式以使任何人於讀經時有所領受。聖經對各人的光照會有所不同，影響也會不同，乃是按着讀者的環境、性格和靈命的成熟程度而定。在保羅的情形中，他緊急的態度表現出他對神的敬虔來。他急須親筆寫這書信，因為他深深掛慮他的信徒的安危。當他思考加拉太教會的問題時，他智力的發揮也表現出他的敬虔。他過去忍受肉身的苦難，以致遺下印記，也證明了他的敬虔，他對於那些要使他偏離基督的種種引誘已毫無反應。他還為這頑梗的教會祈求神的恩惠，顯明了他心靈上的忍耐與平安。也許保羅的敬虔生命，可以從詩人屈以撒（Isaac Watts）那首著名的詩「誇十字架」中反映出來：

1. 我每仰望十字寶架，榮耀之主在上捨身；  
從前所有世上榮華，今願為主一齊丟盡。
2. 求主禁我別有誇耀，但誇我主在十字架；  
世間所有虛空福祉，為主寶血情願丟下。
3. 請看主頭主手主足，憂愁慈愛和血同流；  
這樣大愛自古未有，荆棘反成榮耀冕旒。
4. 假若萬物都歸我手，盡獻與主何足報恩；  
主愛如此長濶高深，我難報答只獻全身。

## 參考書目

- Askwith, E. H. *The Epistle to the Galatians: An Essay on Its Destination and Date*. London: Macmillan and Co., 1902. Pp. xx, 153.
- Bacon, Benjamin W. *Introduction to the New Testament*. New York: The Macmillan Co., 1924. Pp. xv, 285.
- *Commentary on the Epistle of St. Paul to the Galatians*, in *The Bible for Home and School*. New York: The Macmillan Co., 1909. Pp. vii, 135.
- Barnett, Albert Edward *Paul Becomes A Literary Influence*. Chicago: University of Chicago Press, 1941. Pp. xiii, 277.
- Beet, J. Agar *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*. Fifth Edition. London: Hodder & Stoughton, 1885. Pp. xxiv, 232.
- Burton, Ernest D. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*. In series of the *International Critical Commentary*. New York: Charles Scribner's Sons, 1920. Pp. 1xxxix, 541.
- Calvin, John *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1948. Pp. x, 383.
- Chafer, Lewis S. *Systematic Theology*. Eight volumes. Dallas, Texas: Dallas Seminary Press, 1948.
- Chase, F. H. "The Galatia of the Acts: A Criticism of Professor Ramsay's Theory," *Expositor*, Series IV, Vol. VIII, pp. 401-419. London: Hodder & Stoughton, 1893.
- Colwell, E. C. "Biblical Criticism: Lower and Higher," *Journal of Biblical Literature*, LXVII (1948), 1-12.
- Conybeare, W. J., and Howson, J. S. *The Life and Epistles of St. Paul*. New Edition. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1949. Pp. xxii, 850.
- Davidson, Samuel *An Introduction to the Study of the New Testament*. Second Edition Revised and Improved. Two Volumes. London: Longmans, Green, & Co., 1882.
- Davis, J. D. "Galatians," in *A Dictionary of the Bible*. Philadelphia: Westminster Press, 1924. Pp. 242, 243.
- Dods, Marcus "Galatians" in *Hastings' Dictionary of the Bible*. New York: Charles Scribner's Sons, 1900. Vol. I, 91-98.
- Duncan, George S. *The Epistle of Paul to the Galatians*. New York: Harper & Bros., Publishers, [1934], Pp. xxi, 199.
- Ellicott, Charles J. *A Commentary, Critical and Grammatical, on St. Paul's Epistle to the Galatians*. Andover, Mass.: W. J. Draper, 1860. Pp. 183.
- Emmet, Cyril W. *St. Paul's Epistle to the Galatians*. New York: Funk & Wagnalls, 1916. Pp. xxxi, 68.

- Erdman, Charles R. *The Epistle of St. Paul to the Galatians*. Philadelphia: Westminster Press, 1930.
- Farrar, F. W. *Messages of the Books of the Bible*. Two volumes. London: Macmillan & Co., Ltd., 1909.
- "The Rhetoric of St. Paul," *Expositor*, Series I, X (1879), 1-27.
- Findlay, George G. "Galatians" in *International Standard Bible Encyclopaedia*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. Vol. II, 1155-1163.
- *The Epistle to the Galatians. The Expositor's Bible*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. Pp. 461.
- Godet, F. *Introduction to the New Testament. Particular Introduction, I. The Epistles of St. Paul*. Translated from the French by William Affleck. Edinburgh: T. & T. Clark, 1894. Pp. xiii, 621. See Pp. 181-237.
- Goodwin, Frank J. *A Harmony of the Life of St. Paul*. New York: American Tract Society, 1895. Pp. 240.
- Govett, Robert *Govett on Galatians*. London: Thynne, 1930. Pp. 266.
- Hayes, Doremus A. *Paul and His Epistles*. New York: The Methodist Book Concern, 1915. Pp. 508.
- Hogg, C. F. and Vine, W. E. *The Epistle of Paul the Apostle to the Galatians, with Notes Exegetical and Expository*. London: Pickering & Inglis, (1922).
- Hovey, Alvah *Commentary on the Epistle to the Galatians, in American Commentary on the New Testament*. Philadelphia: American Baptist Publishing Society, 1890. Pp. 78.
- Howson, J. S. *The Metaphors of St. Paul and The Companions of St. Paul*. Boston: American Tract Society, 1873. Pp. 91, 211.
- Ironside, Henry A. *Expository Messages on the Epistle to the Galatians*. New York: Loizeaux Bros., 1940. Pp. 235.
- Julicher, Adolf *An Introduction to the New Testament*. London: Smith, Elder, and Co., 1904. Pp. 68-78.
- Knox, D. B. "The Date of the Epistle to the Galatians," *The Evangelical Quarterly*, XIII (1941), 262-268.
- Knox, Wilfred L. *The Acts of the Apostles*. Cambridge: University Press, 1948. Pp. viii, 121.
- Lake, Kirsopp *The Earlier Epistles of St. Paul*. London: Rivingtons, 1911. Pp. 253-316;
- and Lake, Silva *An Introduction to the New Testament*. First Edition. New York: Harper & Bros., Publishers, 1937. Pp 124-130.
- "Simon, Cephas, Peter," *Harvard Theological Review*, XIV (1921), 95-97.
- LaPiana, George "Cephas and Peter in the Epistle to the Galatians," *Harvard Theological Review*, XIV (1921), 187-193.

- Lightfoot, J. B. *Saint Paul's Epistle to the Galatians*. London: Macmillan & Co., Ltd., 1921. Pp. 384.
- Luther, Martin *Commentary on Galatians*. A New Edition corrected and revised by Erasmus Middleton. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1930. Pp. 536.
- Macgregor, James *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1879. Pp. 127.
- Machen, J. Gresham *The Origin of Paul's Religion*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1947. Pp. 329.
- Marsh, F. S. "Galatians," in *Hastings' Dictionary of the Apostolic Church*. New York: Charles Scribner's Sons, 1916. I, 430-437.
- Meyer, Heinrich *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Galatians*, New York: Funk & Wagnalls Co., 1884. Pp. 275.
- Moffatt, James *An Introduction to the Literature of the New Testament*. New York: Charles Scribner's Sons, 1911. Pp. xli, 630.
- Moulton, J. H. *A Grammar of New Testament Greek*, Volume I, *Prolegomena*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1906. Pp. xx, 274.
- Moulton, J. H. and Milligan, G. *The Vocabulary of the Greek New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1949. Pp. xxxii, 705.
- NOVUM TESTAMENTUM GRAECE cum apparatu critico curavit J. Eberhard Nestle, novis curis elaboravit D. Erwin Nestle. Editio vicesima prima, Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1952.
- Ramsay, Sir William "Galatia," in *Hastings' Dictionary of the Bible*. New York: Charles Scribner's Sons, 1900. Vol. II, 81-91.
- *The Church in the Roman Empire Before A. D. 170*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1893. Pp. 97-111.
- "Galatia," in *International Standard Bible Encyclopaedia*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. Vol. II, 1154, 1155.
- *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1900. Pp. xi, 477.
- Rendall, Frederic "Galatians" in *Expositor's Greek Testament*. Vol. IV. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Pp. 120-200.
- "The Galatians of St. Paul and the Date of the Epistle," *Expositor*, Series IV, Vol. IX. London: Hodder and Stoughton, 1894. Pp. 254-264.
- Ridderbos, Herman N. *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*. Translated by H. Zylstra from the Dutch. In *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Co., 1953, pp. 238.
- Roberts, A. and Donaldson, J., *The Ante-Nicene Fathers*, 10 Vols. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Co., 1950-51.
- Robertson, A. T. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. Third Edition. New York: George H. Doran Co., 1919.

- Ropes, James H. *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929. Pp. 46.
- Round, Douglas *The Date of St. Paul's Epistle to the Galatians*. Cambridge: University Press, 1906. Pp. vi, 72.
- Schmiedel, P. W. "Galatians," in *Encyclopaedia Biblica*. London: Adam & Charles Black, n. d. Vol. II, 1589-1618.
- Scott, E. F. *The Literature of the New Testament*. New York: Columbia University Press, 1932. Pp. 145-153.
- Smith, David *The Life and Letters of St. Paul*. New York: George H. Doran Company, n. d. Pp. 193-221.
- *Our Lord's Earthly Life*. New York: George H. Doran Company, n. d.
- Stamm, R. T. and Blackwelder, O. F. "Introduction and Exegesis" and "Exposition of Galatians" in *The Interpreter's Bible*, Vol. X. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1953. See pages 427-593. Written from liberal standpoint.
- Strahan, James "Galatians," in *Hastings' Dictionary of the Apostolic Church*. New York: Charles Scribner's Sons, 1916. Vol. I, 427-430.
- Tenney, Merrill C. *John: The Gospel of Belief*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1953. Pp. 321.
- THE SEPTUAGINT VERSION of the Old Testament, with an English Translation. London: S. Bagster and Sons, Ltd. New York: James Pott & Co., 1896.
- Thiessen, Henry C. *Introduction to the New Testament*. Fourth Edition. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1948.
- Toy, Crawford Howell *Quotations in the New Testament*. New York: Charles Scribner's Sons, 1884. See pp. 190-193.
- Trench, Richard C. *Synonyms of the New Testament*. Tenth Edition, corrected and improved. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1948.
- Turner, C. H. "Chronology," in *Hastings' Dictionary of the Bible*. New York: Charles Scribner's Sons, 1900. Vol. I, 424.
- Watkins, C. H. *St. Paul's Fight for Galatia*. Boston: The Pilgrim Press, 1914. Pp. 312.
- Williams, A. Lukyn *The Epistle of St. Paul the Apostle to the Galatians, in Cambridge Greek Testament*. Cambridge: The University Press, 1914. Pp. xlix, 160.
- Wood, C. T. *The Life, Letters and Religion of St. Paul*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1925. Pp. 64-91, 92-97.
- Wood, William S. *Studies in St. Paul's Epistle to the Galatians*. London: Rivingtons, 1887. Pp. xi, 163.
- Wuest, Kenneth S. *Galatians in the Greek New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1944. Pp. 192.
- Zahn, Theodor *Introduction to the New Testament*. Translated from the Third German Edition by J. M. Trout, W. A. Mather, L. Hodous, E. S. Worcester, W. H. Worrell, R. B. Dodge, under the direction and supervision of M. W. Jacobus. Three volumes. New York: Charles Scribner's Sons, 1909.

仁愛的信心纔有功效。你們向來

勸導，不是出於那召你們的一點麵酵。

樣的心，但攪擾你們的，無論是誰，必擔

逼迫呢。若是這樣，那十字架討厭的地

○弟兄們，你們蒙召，是要得自由。口

用愛心互相服事。因為全律法都包在

我兒，你門