加拉太書註釋（卷上）

作　　者／馮蔭坤
責任編輯／楊碧芳
封面設計／林鳳英

發 行 人／饒孝楫
出 版 者／校園書房出版社
發 行 所／231台北縣新店市民權路50號6樓
電　　話／(02)2918-2460
傳　　眞／(02)2918-2462
網　　址／http://www.campus.org.tw
郵政信箱／台北郵政13-144號信箱
劃撥帳號／19922014，校園書房出版社
網路書房／http://shop.campus.org.tw
訂購電話／(02)2918-2460 # 241~242
訂購傳眞／(02)2918-2248

2008年（民97）11月初版

A COMMENTARY ON THE EPISTLE TO THE GALATIANS
Volume 1
By RONALD Y. K. FUNG
Published by permission
©2008 by Campus Evangelical Fellowship
P. O. Box 13-144, Taipei 106, Taiwan, R.O.C.
All Rights Reserved
First Edition: Nov., 2008
Printed in Taiwan

ISBN：978-986-198-081-2（精裝）
版權所有，請勿翻印。

08 09 10 11 12 13 14 15 年次｜刷次 7 6 5 4 3 2 1

封面圖片：安提阿的聖彼得洞穴教堂© Todd Bolen/BiblePlaces.com

目錄

精細的研經（推薦序一）..... 陳濟民 i
可倚賴的「天書」（推薦序二）..... 吳羅瑜 iii
字字珠璣（推薦序三）..... 楊詠嫦 vii
不可不看的經典之作（推薦序四）..... 張　略 ix
趕上時代需求的註釋（推薦序五）..... 吳慧儀 xi
作者序 1

簡寫表

之一　中文的 4
之二　外文一般性的 8
之三　外文的祝賀或紀念文集 26
之四　外文的加拉太書註釋及研究 36

導論

壹　加拉太書的重要性 51

貳　加拉太書的寫信人 53
叁　加拉太書的收信人 55
肆　本書的寫作日期 71
　甲　目的地與日期 71
　乙　諾克斯和雷克 76
　丙　傳統主流意見 79
　丁　最可能的看法 89
　戊　兩項自然結果 100
伍　加拉太的煽動者 109
陸　本書的文學類型 122
　甲　加拉太書是法庭式修辭？ 123
　乙　加拉太書是審議性修辭？ 129
　丙　本書是讚揚或譴責修辭？ 133
　丁　本書是混合類型的修辭？ 135
　戊　保羅與古典修辭學的關係 140
　己　加拉太書是信函而非講詞 149
柒　加拉太書的結構 154
捌　保羅新觀的再思 160
　甲　簡介 161
　乙　評論 181
　丙　結論 199

註釋

甲部：開首的話（一1～10）..... 207
壹　卷首問安（一1～5）..... 208
　1.1　寫信人（一1～2a）..... 210
　1.2　收信人（一2b）..... 220

1.3　問安語（一3～5）..... 223
貳　驚奇責備（一6～10）..... 238
2.1　加拉太人的危機（一6～7）..... 241
2.2　使徒宣判的咒詛（一8～9）..... 255
2.3　保羅唯一的關注（一10）..... 263

乙部：書信本體（一11～六10）.....273
叁　自傳性的論證：爲其福音及使徒職分申辯（一11～二21）.. 274
3.1　保羅福音的來源（一11～12）..... 282
3.1.1　不是出於人（一11～12b）..... 282
3.1.2　是來自啓示（一12c）..... 289
3.2　保羅歸主的前後（一13～二21）..... 296
3.2.1　保羅先前的生活（一13～14）..... 296
3.2.1.1　逼迫殘害教會（一13）..... 296
3.2.1.2　猶太教中長進（一14）..... 302
3.2.2　保羅蒙召作使徒（一15～17）..... 319
3.2.2.1　上帝主權的呼召（一15～16b）..... 319
3.2.2.2　保羅順服的回應（一16c～17）..... 335
3.2.3　首次訪耶路撒冷（一18～20）..... 352
3.2.3.1　有關的情況（一18～19）..... 352
3.2.3.2　起誓證真確（一20）..... 363
3.2.4　其後遠離猶太地（一21～24）..... 366
3.2.4.1　在敘利亞基利家宣教（一21）..... 366
3.2.4.2　不被猶太的教會認識（一22～24）..... 369
3.2.5　二次訪耶路撒冷（二1～10）..... 379
3.2.5.1　訪問的時間及原因（二1～2a）..... 380

3.2.5.2　對領袖們陳明福音（二2b～d）..... 386
3.2.5.3　提多沒有被逼受割（二3～5）..... 396
3.2.5.4　對於保羅無所增添（二6）..... 416
3.2.5.5　達成協議分工合作（二7～9）..... 424
3.2.5.6　對保羅唯一的請求（二10）..... 455
3.2.6　在安提阿的衝突（二11～21）..... 463
3.2.6.1　此事件的起因（二11～13）..... 466
3.2.6.2　保羅面斥彼得（二14～21）..... 490
3.2.6.2.1　公開的質問（二14）..... 490
3.2.6.2.2　稱義的方法（二15～16）..... 515
3.2.6.2.3　反面的論證（二17～18）..... 569
3.2.6.2.4　正面的論證（二19～20）..... 586
3.2.6.2.5　論證的頂點（二21）..... 603
肆　神學性的論證：以讀者的經驗及聖經爲本（三1～四31）..... 613
4.1　引讀者的經歷為證（三1～6）..... 614
4.1.1　一連串的問題（三1～5）..... 615
4.1.2　援引聖經作答（三6）..... 655
4.2　領受亞伯拉罕之福（三7～14）..... 666
4.2.1　信心：蒙福之途（三7～9）..... 667
4.2.2　律法：帶來咒詛（三10～12）..... 683
4.2.3　基督：過渡之法（三13～14）..... 738
〔4.3　律法與應許的關係（三15～22）
4.4　因信基督長大成人（三23～四11）
4.5　訴諸情感表示關懷（四12～20）
4.6　兩個婦人及其兒子（四21～31）
伍　倫理性的論證：基督徒生命的本質和責任（五1～六10）

丙部：結束的話（六11～18）

附錄：從加拉太書看「因信稱義」在保羅思想中的地位

參考書目

補充書目〕

目錄

註釋

〔甲部：開首的話（一1～10）
壹　卷首問安（一1～5）
貳　驚奇責備（一6～10）

乙部：書信本體（一11～六10）
叁　自傳性的論證：為其福音及使徒職分申辯（一11～二21）
肆　神學性的論證：以讀者的經驗及聖經爲本（三1～四31）
4.1　引讀者的經歷為證（三1～6）
4.2　領受亞伯拉罕之福（三7～14）〕
4.3　律法與應許的關係（三15～22）..... 771
4.3.1　應許先於律法（三15～18）..... 772
4.3.2　律法輔助應許（三19～22）..... 806
4.4　因信基督長大成人（三23～四11）..... 848
4.4.1　因信成為神的兒子（三23～29）..... 848

4.4.1.1　在律法的管束下（三23～25）..... 849
4.4.1.2　成為兒子和後嗣（三26～29）..... 868
4.4.2　獲得成年人的身分（四1～7）..... 909
4.4.2.1　未成年的嗣子（四1～2）..... 911
4.4.2.2　基督使人成年（四3～5）..... 924
4.4.2.3　對讀者的意義（四6～7）..... 948
4.4.3　不要再陷奴役之中（四8～11）..... 966
4.5　訴諸情感表示關懷（四12～20）..... 999
4.5.1　保羅的請求（四12a～c）.....1004
4.5.2　今昔之對比（四12d～16）.....1010
4.5.3　真假的關懷（四17～20）.....1034
4.6　兩個婦人及其兒子（四21～31）.....1053
4.6.1　開首的問句（四21）.....1056
4.6.2　聖經的記載（四22～23）.....1059
4.6.3　保羅的解讀（四24～27）.....1064
4.6.4　應用於讀者（四28～31）.....1093
伍　倫理性的論證：基督徒生命的本質和責任（五1～六10）....1118
5.1　持守自由棄割禮（五1～12）.....1121
5.1.1　警告不要受割禮（五1～6）.....1121
5.1.1.1　已得自由當站穩（五1）.....1121
5.1.1.2　接受割禮的意義（五2～4）.....1129
5.1.1.3　唯一重要的是信（五5～6）.....1143
5.1.2　對煽動者的控訴（五7～12）.....1162
5.1.2.1　割禮派的勸誘是惡的（五7～9）.....1162
5.1.2.2　保羅對讀者表示信任（五10a）.....1170
5.1.2.3　保羅對割禮派的回應（五10b～12）.....1173
5.2　在聖靈裡的生命（五13～26）.....1189

5.2.1　以愛彼此服事（五13～15）.....1196
5.2.2　順著聖靈而行（五16～18）.....1220
5.2.3　兩種具體表現（五19～23）.....1243
5.2.3.1　肉體的作為（五19～21）.....1245
5.2.3.2　聖靈的果子（五22～23）.....1266
5.2.4　總結性的呼籲（五24～26）.....1296
5.3　明確的實際勸勉（六1～10）.....1310
5.3.1　以溫柔謙卑互相扶持（六1～6）.....1312
5.3.1.1　挽回犯罪的弟兄（六1a～b）.....1312
5.3.1.2　提防自己也被誘（六1c～d）.....1320
5.3.1.3　擔當彼此的重擔（六2）.....1321
5.3.1.4　省察己身負己責（六3～5）.....1334
5.3.1.5　供給教師的需要（六6）.....1344
5.3.2　為聖靈而非肉體撒種（六7～10）.....1350
5.3.2.1　種甚麼也收甚麼（六7～8）.....1351
5.3.2.2　向眾人行善不懈（六9～10）.....1359

丙部：結束的話（六11～18）.....1367
陸　特大的字體（六11）.....1374
柒　割禮派真貌（六12～13）.....1379
捌　十架的意義（六14～15）.....1397
玖　平安的祝福（六16）.....1413
拾　最後的警告（六17）.....1429
拾壹　信末的祝福（六18）.....1439

附錄：從加拉太書看「因信稱義」在保羅思想中的地位.....1445

參考書目 1455

補充書目 1521

推薦序（一）

精細的研經

陳濟民（前中華福音神學院院長）

那是在一九六〇年代，有一位朋友說他在福樂神學院遇到一位神學碩士班的學生，名字叫馮蔭坤，來自香港，有非常傑出的學歷，也得到研究所教授們的賞識。過了些年日，在神的安排下，筆者竟然有幸能在英國與他同在布魯斯教授的門下從事博士研究，而且他也加入當時中國神學研究院籌備師資的行列，一同爲華人神學教育的發展打拼。

中國神學研究院的異象，是認爲福音要在華人中間開花結果，就必須在華人文化中扎根。而扎根工作重要的一環，就是提升神學教育和傳道人的質素。在那個時候，馮兄就認定必須有人將聖經的信息講得清楚，而他的志願就是要寫一些註釋，讓華人信徒明白聖經到底在講些什麼。幾十年來，他就是朝著這個方向前進，爲主付出。

有一位主內的朋友曾經說：有人看到他的事奉，會覺得非常風光而羨慕，可是他們不知道在這後邊是辛勞的日常工作。在神學研究中，筆者個人的經歷，是覺得從事神學工作並不風光，但確實是辛苦，有時甚至是相當單調乏味，想要放棄。感謝神的是，上帝好像在這工作上特別恩待馮兄。他令筆者羨慕的一個特點，就是工作的專注和投入，可以一天八小時以上坐在書桌前，從事研究和寫作，而且幾十年來如是！相信辛苦難免，但他給人的感覺，卻像是樂此不疲。如今擺在我們面前的這本《加拉太書註釋》，便是他幾十年來鑽研的結晶，非常寶貴。

這本註釋的出版，更是因爲加拉太書本身的內容而顯得格外重要。在基督教的信仰中，因信稱義可以說是救恩的基礎信念。自從改教以來，加拉太書也就成爲新約研究和保羅神學討論的重點之一。在二十世

紀，基督教和天主教的關係是教會合一必須面對的問題，而基督教對猶太教的看法更是西方教會一個重要的課題，這課題直接觸及了基督徒對猶太人傳福音的敏感問題，也會間接地影響一個人對中東問題的見解。要討論這些問題，當然也是不能不談加拉太書的詮釋。馮兄在他的序言中說他這本註釋是「『現代化』或『與時共進』的重新寫作」，相信有這個含意。

馮兄另一個令筆者欽佩的特質，就是他學術研究的精細。他寫的博士論文是羅馬書及加拉太書中因信稱義的觀念，有二大冊。第一冊是論文內容，隔行打字，洋洋幾百頁，第二冊是註解，單行打字，頁數比第一冊更多。那時有些同學戲稱他寫的是百科全書！看過他後來所寫的中文註釋的讀者，必定會同意這也是他著作的一大特質。這次所寫的加拉太書註釋，更是充分表現出這種特質。從他的著作，我們看到什麼才叫作是精細的研經。

讀馮兄的註釋，筆者個人還發現有兩個好處。第一就是他參考的資料非常豐富。正如他在註釋中所說的，近代有關加拉太書的專論，僅是前身爲博士論文的，就有二十本以上。要有時間讀這些書本來就不容易，能加以適當評估，更是不簡單。筆者發現，要預備教學或講道，有時必須確定某些經文的原意，最好的方法就是從馮兄的註釋開始查證，因爲書中資料齊全，不必怕會有重要的遺漏，最多就是再查看他寫作後有沒有更新的研究，或是根據他提供的資訊進一步了解某些細節，這一來就可以省下不少閱讀參考書的時間。第二是，筆者閱讀英文的能力雖然算得上是差強人意，讀起中文到底還是快些，加上馮兄的寫作非常清晰，易讀，更是爲筆者減少許多閱讀的壓力。對剛入門的神學生，以及工作繁忙的教牧人員，相信這本註釋也必定是莫大的祝福。

感謝神，將這樣一本具有國際水準而且重要的《加拉太書註釋》賜給華人教會。

主後二〇〇八年九月九日於大洛杉磯

推薦序（二）

可倚賴的「天書」

吳羅瑜（基督工人神學院教務主任）

加拉太書不算長，但在許多方面都顯出它的重要性。

首先，在神學方面，保羅在加拉太書（正如在羅馬書）裡清楚闡述因信稱義的道理，也表明了相信耶穌與領受聖靈、靠聖靈行事的關係，以此駁斥律法主義猶太基督徒的謬誤，後者堅稱外邦基督徒不僅要相信耶穌，還須遵守摩西律法（以受割禮爲標誌）。不錯，自從二十世紀八、九十年代迄今，有「保羅新觀（New Perspective on Paul）」的興起，挑戰上述自宗教改革以來的傳統解釋，認爲保羅所反對的不是靠行爲積功德的律法主義，而是一些猶太基督徒以割禮的外在標誌來劃分界線的狹隘民族主義。然而，不論是舊觀、新觀，還是後新觀，都需要正視加拉太書，都離不開對經文的詮釋。

除了因信稱義的神學思想之外，加拉太書也闡明了有關基督徒的自由與平等的道理，難怪有學者稱之爲「基督徒自由的大憲章」，而舉凡根據聖經來提倡男女平等、女權主義者，總會訴諸加拉太書第三章28節，有些甚至因而聲稱哥林多前書十四章34節及提摩太前書二章12節不可能是來自保羅的教訓。由此看來，對加拉太書經文的解釋可具有深遠的影響。

其次，在歷史研究、新約導論方面，加拉太書也非常重要、引起學者的許多討論、爭議。例如，保羅心目中的加拉太到底指一個省份還是其中的一處地方（南加拉太說與北加拉太說的爭論）？加拉太書一章18節，二章1節與使徒行傳中保羅幾次造訪耶路撒冷的記載可如何協調？爲甚麼保羅在加拉太書中完全沒有提到同是處理外邦基督徒須否受割禮的

耶路撒冷大公會議及其發出的使徒諭令（徒十五）？不少極端的學者據此及加拉太書二章11～19節等資料，認爲保羅與耶路撒冷教會、安提阿教會因神學立場不同而決裂，使徒之間其實存在不可化解的基本分歧，而使徒行傳所描述的教會合一只是虛構。

再者，加拉太書不僅在神學上、對初代教會的歷史重構上佔了重要地位，它也成了新約學者援用希臘羅馬修辭學的研究對象，爭論它到底屬於哪一種類——辯護性質的法庭式修辭，遊說或勸阻性質的審議修辭，訴諸榮譽/恥辱的讚揚/譴責修辭，抑屬混合格式，或全都不是？

華人聖經學者中，能夠正視加拉太書的重要性，在這些年間撰寫學術嚴謹、水準一流的加拉太書註釋者，首選非馮蔭坤博士莫屬。筆者這樣認定，是因爲他具有最優厚的先天和後天條件：他師承布魯斯（F. F. Bruce）教授，博士論文專門研究保羅有關因信稱義的教導，著有中文的加拉太書註釋《眞理與自由》（證道出版社，1982），也著有屬於新國際註釋（New International Commentary）系列的英文加拉太書註釋（首版1988，至今仍再印發行）。從八十年代開始，馮博士即全時間潛心寫作，在完成巨著《羅馬書註釋》（校園書房出版社，1997-2003）後，致力重寫《加拉太書註釋》。這不是一般人心目中的再版、修訂版，而是他在瀏覽這二十多年來中西學者的著作後，對經文及有關問題愼思、再思的結晶。

馮博士的《眞理與自由》一書出版後，後輩受益良多：筆者當時任職於中國神學研究院，身爲《聖經一串珠註釋本》的總編輯，在編寫加拉太書的註釋部分時，倚重該書；筆者在基督工人神學院任教後，曾把該書有關南北加拉太說的討論，列入新約導論一科的指定讀物；此外，有些華人神學生在北美深造神學時，以此書爲傍身的「天書」。踏進二十一世紀，一些華人聖經學者深受西方學術界的影響，在著作與公開講座中，高舉保羅新觀與新約聖經修辭學的研究，有些則接受了「初代教會領袖思想分歧」的觀點。今日華人教會領袖（特別是神學界）需要洞察這些趨

勢，不應囫圇吞棗地全盤接受西方的時興學術，適宜向馮博士學習，負責任地分辨對錯，正確地教導信徒。

筆者有幸在馮博士的新版加拉太書註釋尚未面世時即可先睹內文，發現他一如以往做法，深入解釋經文，剖析各種立場，然後才作出結論。筆者也敬佩馮博士在導論及附錄部分對保羅新觀、修辭學研究、因信稱義的重要地位等多方面作出精闢的討論。最後，馮博士的寫作是爲使讀者們能更深理解福音眞理，靠聖靈行事爲人；筆者期盼多人閱讀此書，成全馮博士的心願，也使聖經的最終作者——神——心滿意足！

二〇〇八年八月三十一日寫於美國加州*

*馮博士去年七十壽辰，筆者未能撰文致意，頗感遺憾。今獲校園書房出版社邀請，有機會爲好友的大作寫序，謹藉此奉上遲來的祝賀。

推薦序（三）

字字珠璣

楊詠嫦（播道神學院院長）

當接到邀請，爲馮蔭坤博士新作寫推薦序，身爲學術晚輩，深感不配，但隨即被滿心深切由衷的感恩蓋過：爲馮博士感謝神，也爲華人教會感謝神。

爲馮博士感謝神，因爲《加拉太書註釋》面世，見證馮博士堅毅完成神交給他的託付。當年馮博士所寫的《眞理與自由：加拉太書註釋》（1982）和英文加拉太書註釋（1988）皆爲華人學術的里程碑，以西方嚴謹學術態度註釋加拉太書，貢獻良多。正如馮博士自序所言，重寫加拉太書註釋是十分艱鉅的工作。二十年來，不但討論加拉太書的資料倍增，而且有關保羅神學思想的研究，在學術界也起了翻天覆地的變化。要回應這股稱爲「保羅新觀」的學術浪潮，必須要下相當的工夫，才能提出具深度的見解。馮博士自謙已達古稀之年，但是其實論魄力、學養與及所累積的智慧，他正是撰寫加拉太書註釋的理想人選。我爲他勇於接受挑戰，默默耕耘，字字珠璣，順利完成這本註釋而感恩。

我更要爲華人教會感謝神。華人教會在傳福音、差傳和牧養方面，充滿活力，十分可喜。可是，在神學研究和學術討論方面，仍有很多地方，需要向西方教會學習。馮博士多年抱負，就是要爲華人教會撰寫更多具學術分量、嚴謹解經的釋經著作，以補這方面的不足。正如馮博士所說，《加拉太書註釋》不只是前二書的修訂版，更是「與時共進」的重新寫作。這項重新寫作是必須的，因爲二十年前，「保羅新觀」只是剛剛冒起，仍未大放大鳴。但經過二十多年的發展，「保羅新觀」風起雲湧，一方面提供新思維去理解保羅書信，但另一方面，也搖動「因信稱義」的

信念。馮博士的新作，全面顧及近期學術發展，中肯評論「保羅新觀」的強弱，重新評估不同釋經立場，仔細推敲每一節經文的意義，爲加拉太書提供比二十年前更成熟的理解，正所謂「薑越老越辣」，爲傳統釋經立場，尤其是因信稱義的救恩觀，提供極具深度之論據，是有關加拉太書中文著作中最詳盡及最具分量的註釋書，對提升華人教會的學術水平，意義重大。

最難能可貴的，是馮博士以嚴謹態度治學，爲的是要釋放神話語的威力。愼重的推敲、周密的思考，爲的是要抽絲剝繭，確定加拉太書寫作目的和思想脈絡。昔日保羅嚴詞責備那些扭曲福音眞理的人，並苦口婆心勸導信徒堅守在眞理中的自由；今天馮博士同樣抱著捍衛純正福音的熱忱，呼籲信徒穩站眞理自由的立場，享受由聖靈引導和加力的生活。在嚴謹學術中，我們聽見保羅的呼聲：「若有人傳福音給你們，與你們所領受的不同，他就應當被咒詛！」（加一9）

我衷心推薦《加拉太書註釋》給每位願意下工夫研讀加拉太書的牧者、神學生、教會領袖和信徒。深願天父大大使用此書，影響多人的生命！

主曆二〇〇八年九月於播道神學院

推薦序（四）

不可不看的經典之作

張略（中國神學研究院教務長）

能爲馮先生（這是我慣常對他的稱呼）的新作《加拉太書註釋》撰寫推薦文，是本人的榮幸。

這註釋秉承馮氏一貫的作風，有精密分析、反覆推敲、力求準確，一絲不苟；作者不只是羅列了過往不同學者對經文不同的解釋，亦指出支持不同的理解論點上的強弱，並作出自己的選擇，這是任何一本上乘的註釋書必須具備的。同時在中文聖經譯本如雨後春旬般出現時，馮氏在他的註釋中，亦兼評了不同中文譯本譯文的準確性。參閱馮氏的註釋書，就好像參看一本與該聖經書卷有關的研究百科全書一樣，全面處可想而知，細緻處，可說沒有一塊需要翻的石頭，沒有被翻過，這種治學嚴謹、一絲不苟的態度，是我們這些後輩仍需不斷努力學習的。

或許有人會問，爲何還需要再寫另一本加拉太書註釋？馮氏在本註釋的自序中，已道出了寫這本《加拉太書註釋》的來龍去脈，於此不贅。在聖經研究的圈子中，當有新的方法、新的觀點出現時，人往往因爲這些有別於傳統，覺得新奇，便趨之若鶩，這情況在華人教會的圈子中更甚，這並非說「新」的一定不妥，而是必須經過深思熟慮的考究，不應輕易跟風。以加拉太書爲例，自貝漢斯（H. Betz）以古典修辭學的分析去理解加拉太書的體裁和結構，這方法就曾風靡一時，然而晚近學者，包括馮氏在內，對這種修辭鑑別的方法用作分析書信，極表懷疑；[1] 又如保羅神學新觀的盛行，保羅新觀的大師賴特（Tom Wright）的重要著作翻譯了

1 見本註釋導論第陸節「本書的文學類型」，亦見M. P. Surburg, “Ancient Rhetorical Criticism, Galatians, and Paul at Twenty-five Years,” *Concordia Journal* 30 (2004): 13-39。

中文：《保羅神學的爭議》，[2] 及最近翻譯的《保羅神學嶄新觀》，[3] 還有在保羅新觀大師鄧雅各（James Dunn）之下授讀的盧龍光，他編有《保羅新觀——羅馬書的主題與目的》，[4] 及另一位由鄧氏督導的郭漢成，他著的《加拉太書導論》，[5] 都是從新觀的角度去理解加拉太書。馮氏雖於他的《羅馬書註釋》中，對部分的問題，已作出了回應，[6] 在加拉太書這註釋的「保羅新觀的再思」一文，[7] 對新觀的看法，有更全面的評鑑，也爲那些對新觀不熟識的讀者，提供了最佳的指南，讓讀者能就新觀四位主要的倡導者的論點，有清楚的認識。且在註釋中，詳盡地討論「保羅新觀」的一些重要觀點，如二章15至16節有關「律法的行爲」的意思和「耶穌基督的信」這片語中的耶穌基督，是主詞所有格（即：「藉耶穌基督的信（實）」）還是受詞所有格（即：「相信耶穌基督」），能幫助讀者對新觀看法的強弱，有清楚的理解，讓讀者能作出自己的評價。也提醒讀者們，在閱讀馮氏的註釋時，也不要放過註腳中豐富的討論。

馮氏雖然不同意新觀對「因信稱義」的看法，力陳因信稱義的教義並非一種戰爭性的論理，而是保羅所傳講的福音之基礎，主要處理的問題，是個人與神之間的關係，並帶有強烈末世的意味，他未有全般否定新觀的議題所帶來的反思，包括因信稱義社會性的意義，他認爲「保羅舊觀」（傳統更正教）對早期猶太教因行爲得救的看法也是值得檢討的。

馮氏這本《加拉太書註釋》，是研究加拉太書、明白箇中信息的人，不可不看的經典之作。爲此特向馮先生致敬及祝賀。

2　台北：校園書房出版社，2000。

3　香港：天道出版社，2008。

4　台中：東海大學校牧室。

5　香港：基道出版社，2003。郭漢成是我在中國神學研究院時的同學及室友，也曾與我一起授讀於馮先生。

6　台北：校園書房出版社（1997），特別1.127-55。

7　導論第捌節。

推薦序（五）

趕上時代需求的註釋

吳慧儀（中國神學研究院聖經科副教授）

我很榮幸有機會爲馮蔭坤博士所重寫的《加拉太書註釋》寫序言。當年，《眞理與自由：加拉太書註釋》第一次出版時，我是其中一位讀者，那時水平所限，讀得吃力；如今，四分之一個世紀過去了，這本書以全新的面目再度面世，我卻又眼力不如以前，讀來還是吃力的，所以，爲這書的重著感恩之餘，我還要說一句：路遙知馬力！這些年來在學界出現的說法是那麼的多，不免眼花撩亂，但馮老師一絲不苟的檢視了繁複的議論，孜孜不倦地克服了著述的艱鉅，再一次讓加拉太書這重要的經卷得到他仔細而精密的註解。（有關加拉太書的重要性，可參布魯斯教授1980年爲初版作序的第二段，或本版「導論」的第壹節。）

在這重寫的版本中，我們可以就近代興起的課題見到馮老師的見解；例如，舊版未及討論的「文體」和「修辭」等問題，在新版得到周全的處理。新版增添了「導論」一欄，其中探討加拉太書的「文學類型」，很是詳細，反映著近代的學者對加拉太書的修辭感到濃厚的興趣；還有，在經文註釋中，到處有修辭方面的討論：除了學者意見的援引，亦有馮老師自己的分析，遍及全書，說明「修辭」對釋經的重要，也標誌著修辭的研究進了歷史文法釋經的系統，成爲釋經者可以考慮的觀點。

另一個在新版中得到充分處理的當代課題，是三十年來備受矚目的「保羅新觀」。馮老師早於著述《羅馬書註釋（卷壹）》（1997）時，著手爲這新觀寫過「簡介」和「評估」（參該書頁127–155）；當時，華人學界很少人作這樣的評述，亦未得見有人採納新觀的進路，但今天，因應新觀的各式理論和中外著作何止倍增，相信參閱過有關論著的讀者，都意

識到「保羅新觀」正在衝擊聖經的傳統解釋。加拉太書是最直接受到這影響的書卷之一，因爲保羅在信中爲著因信稱義所作的爭論，牽涉了當代猶太人對律法的遵行，和保羅自己歸信基督的經歷，這一連串對於福音信仰舉足輕重的解經據點，在新的理論中，被重構爲許多不同的模樣。眾說紛紜，足令信徒無所適從；馮老師重寫《加拉太書註釋》，正好爲華人讀者貢獻一冊可以幫助他們回應這些影響的釋經參考。現時的新版不但保留舊版那篇回應新觀論點的文章：〈從加拉太書看「因信稱義」在保羅思想中的地位〉（見「附錄」），更增添「保羅新觀的再思」一段導論（第捌節），那是《羅馬書註釋（卷壹）》所載的「保羅新釋的評估」的續篇，值得細閱。然而，不容錯過的更是散落於經文註釋當中的評述與分析，因爲本書歸根結柢是要確定加拉太書本身的意思。從馮老師過往的作品可知，他擅長搜索、研究、整理、評估學者的意見；這回，我們可以在那些最受到新觀影響的經文解釋上，見到他對新興見解的細心辨析。

對解經書的「使用者」來說，這本「升級版」的《加拉太書註釋》還有不少「更新」了的地方，例如，經文的分段重新整理過，配以工整的標題；經文段落間的脈絡交代得更清晰，而各段的議題和議論也編寫得更有條理。對於研習希臘文聖經的讀者來說，原文的句子分析得比以前細緻，用字和詞句也得到更爲對焦的解釋；在我看來，馮老師的文筆、語氣比以前肯定，而現今的釋經也確實比先前的更加深思熟慮了。

讓我們感謝上帝，因祂使這本創華人現代釋經先河的註釋書得到重寫、改進，跨越著兩個世紀，趕上了時代的需求！

寫於二〇〇八年九月二十九日

作者序

本註釋的完成，表示筆者撰寫註釋書的工作回到了起點！[1] 因爲筆者的第一本註釋書就是 1982 年出版的《眞理與自由：加拉太書註釋》。該書的修訂版在 1987 年出版後，未再重印。偶爾聽說還有人要找該書購買，可惜它已斷了版。拙著英文的加拉太書註釋於 1988 年面世，現仍在行銷中（沒有計算是第幾次印刷），但出版至今亦已幾乎二十年了，而聖經研究是不斷往前走的。因此，筆者早在撰寫《羅馬書註釋》（1997～2003）的初期，就已計劃重寫加拉太書註釋。完成了羅馬書註釋後曾一度考慮改變初衷，原因包括：「保羅與律法」是著名的棘手問題，而且有關加拉太書的資料越來越多，撰寫此書的註釋勢必越來越難。後來還是鼓起勇氣按原來的計劃進行，理由是：已經作了一些準備工夫，更不想只因爲怕困難而退縮！[2] 感謝神，經過了四年多的努力，書稿終於完成了；對筆者而言，這再一次印證了神豐富的恩典。

讀者若有機會將本註釋和上述的另二本加拉太書註釋比較，相信會不難發現，本註釋的討論比前二書更爲深入詳盡，釋經的理據更爲充分。[3] 筆者敢於相信，本註釋不只是前二書的修訂版，而是可更合適地稱

---

1 幸而，這句話的意思不是‘back to square one’（被逼重新開始），而是‘come full circle’（繞行了一周）——途中經過了腓立比、帖撒羅尼迦，和羅馬。

2 就如英諺所言：‘Fools rush in where angels fear to tread.’Cf. Actemeier,‘Faith’87.

3 筆者十分同意以下的見解：（1）我們不應只是根據「某個名學者持某種解釋」就對釋經上的問題作出決定；我們必須竭力評估用以支持某種解釋的理據，並根據這種評估來決定應如何解釋。Cf. Silva (2001) 16, 27.（2）釋經者的首要興趣應該是，讓聖經文本表達它的意見（‘have its say’），亦即是說，以謙卑和尊敬的態度專心聆聽並注意經文（Vanhoozer,‘Reader’317-18）。（3）讓加拉太書對今天的人說話，最好的方法是幫助他們置身於原來的讀者（或聽者）的位置上，盡可能的聽到他們當時所聽到的。將書信的信息應用到我們自己、我們的教會和我們的社會身上是必須做的，但達到這目的的方法不是忽視書信的信息對原來讀者的影響（‘impact’），而是透過這原來的影響來尋找現代的應用。Cf. Ziesler (1992) xiii. 參《羅》4.10。

爲「現代化」或「與時並進」[4] 的重新寫作。無論如何，本註釋的確代表了筆者對加拉太書的信息及相關的眾多釋經問題最新的了解（盼望亦堪稱爲比以前更成熟的了解）。

2003年3月，曾在《羅馬書註釋（卷肆）》的序言中這樣寫：「今年〔是〕筆者從『中神』正式退休的一年。前路如何？」當時的計劃是，退到寒舍的小書房，繼續寫作。沒想到神的「另類恩典」爲筆者有更美的預備。蒙香港中文大學崇基學院神學組[5] 主任盧龍光教授的邀請，筆者於同年八月開始成爲該組的名譽研究員；盧博士更安排筆者在他一流的個人圖書室內工作，慷慨地容許筆者使用其豐富藏書。如此，筆者得以在更好的環境中延續多年以來「閉門面壁，與書本爲伍」的生涯（或稱文字事奉），並在這裡完成本註釋的寫作。在此謹向盧牧師再次表達誠摯的感激。

亦衷心感謝「中神」發予「退休教授」的圖書館借書證，使筆者可以繼續享用該館提供的豐富資源，及享受同工們的優質服務。[6] 多謝黃錫木博士再次[7] 惠贈加拉太書的希臘文及十五種中英譯本的「加拉太書並排版」檔案，方便比較各種翻譯。十分感謝校園書房出版社繼續委派資深的同工楊碧芳小姐擔任本註釋的編輯；楊姊妹是拙著《羅馬書註釋》（四卷）的編輯，希望她的感覺是駕輕就熟，筆者亦期待另一次的愉快合作。[8] 足堪告慰的是，出版社多年的忍耐等待，終於有了結果。

一如既往，內子碧薇忠實的支持是筆者「成工」（完成工作）不可缺少的因素。此註釋出版之年，將會是（主若許可）我們結婚的四十週歲。

---

4 Brought up-to-date.

5 2004 年 8 月 1 日易名爲「香港中文大學崇基學院神學院」，「主任」易名爲「院長」。

6 另一圖書資訊來源是崇基學院的牟路思怡圖書館。「三管齊下」解釋了本註釋頗長的簡寫表（之一、之三和之四）及參考書目（下面 4-7、26-48，1455-1520）。不過，比起 Aune 483-595（113 頁，每頁兩欄）的書目（不是單論加拉太書的），這仍是小巫見大巫！參《來》1.iii 註 3 及所屬正文。

7 參《羅》2.9。

8 參《羅》4.11-12。

藉此機會向她致意！不論有或沒有西方傳統的紅寶石可以送上，[9] 此註釋的卷下總可以充當一份禮物吧！筆者在上月到了古稀之年，因此可以自稱爲「稀客」，意即「年屆古稀的地上客旅」；距離見主面的時間又再縮短了。餘生還有多少光陰呢？又當如何善用呢？無論如何，仍是願以感謝和祈求來結束此序：是由於神的保守、扶持和加力，本註釋才得以完成。盼望神施恩賜福，幫助我們華人信徒更深了解保羅爲之竭力爭辯的福音的真理（二5、14），穩站於這眞理帶來的自由中（五1），並且過一種靠聖靈行事（16 節，新世）、被聖靈引導（18節）及以聖靈（彰顯於聖靈的果子）作爲生活行爲之準則（25節）的生活。

馮蔭坤　謹誌

香港中文大學　崇基學院神學院

2007.12.01 完稿

9　參《羅》2.10。

壹　加拉太書的重要性

加拉太書的重要性首先在於其歷史及神學內容。[1] 在歷史方面，本書提供了關於保羅個人、他所建立的教會，以及初代基督徒當中一些最重要的爭議這三方面極寶貴的資訊：首先，關於保羅的歸主及蒙召（一13～17）、其後多年的活動（18～24節），以及他與耶路撒冷教會的使徒的關係（二1～14），我們所擁有的第一手資料幾乎全部是由加拉太書提供的。其次，加拉太眾教會所面臨的危機的性質，揭示了信奉基督的外邦人所面對的一些最重要的問題。另外，本書亦提供了關係重大的資訊，是關乎保羅與耶路撒冷教會的假弟兄的爭議（二1～5）、保羅與彼得在「安提阿事件」的爭議（11～21節），以及保羅與加拉太的煽動者的爭議；這些爭議被保羅視爲基本上性質相同，都涉及福音的真理（二2、14）。[2]

在神學方面，加拉太書「以毫不妥協的言詞發表了福音的獨特精神。加拉太書強調，因信稱義與在聖靈裡的生活分別是基督徒生命的根與果。本書把信徒在基督裡的地位和他們聖潔的生活，描寫爲同樣有賴神的恩典；任何一樣都不是規則與條例可以產生的」。[3] 當然，在二十世紀末葉新興的「猶太教新觀」與「保羅新觀」中，「稱義」的定義與傳統不同，[4] 但這只是說明此一基本事實的另一例子：「加拉太書一直是，且繼續是，許多不同形式的基督教教義、宣講與實踐之基礎」；而我們如何理解本書所反映的問題以及保羅所提供的教導，就在很大程度上決定了我們如何以基督徒的身分思想和生活：所接受的是何種神學，所宣講的是

1　Barrett 4 就認爲，從神學及歷史角度，加拉太書都是在新約的中心。

2　Cf. J. Barclay 1. Stanton 1152*a* 指出，在重構初代基督教的歷史一事上，加拉太書在近代所扮演的角色甚至超越了羅馬書；在早期基督教內部的緊張關係之討論中，對於保羅所敘述的耶路撒冷「會議」（二1～10）及與彼得在安提阿的衝突（二11～14）之解釋，總是佔著顯著地位的。

3　F. F. Bruce, 於馮 I（Foreword）：‘It sets forth the unique genius of the gospel in uncompromising terms. Justification by faith and life in the Spirit are emphasized as respectively the root and the fruit of Christian existence. Believers’ standing in Christ and their holy living are presented as alike dependent on the grace of God; rules and regulations can produce neither the one nor the other.’

4　前二詞依次即 ‘the new perspective on Judaism / on Paul’. 參導論第捌節（下面 161-80）。

何種信息，所實行的是何種生活方式。[5]

除了它本身的內容，加拉太書的重要性亦在於它在其後的歷史所產生的影響。[6] 本書是新約最「多結果子」的著作之一。它不單是十六世紀宗教改革運動的一份基礎文獻，在整個教會歷史裡亦有廣遠的影響力。第四世紀末至第五世紀初，在基督教正於官方的承認下開始擴張時，屈梭多模、耶柔米及奧古斯丁，都在數十年間並在彼此相距不外數百哩的地域之內，撰寫了加拉太書的註釋。馬丁路德（1483～1546）的加拉太書註釋本身亦極具影響力，連本仁約翰（1628～1688）也在其《恩典豐盈》一書中就此鳴謝。[7] 回到目前，單就英語世界而論，過去三十年所出版的加拉太書註釋及專題研究（後者包括書籍和文章）簡直多不勝數，而且這種大量出版的情況並無減退的跡象。[8] 本註釋的「簡寫表（之四）：外文的加拉太書註釋及研究」所列出的專論中，有超過二十本其前身是博士論文，[9] 並且都是在這期間出版的。這足以反映聖經學術界對加拉太書的重視。

5 R. Longenecker xliii, lvii（引句出處）。作者（xliii-lvii）從加拉太書的詮釋歷史中作選擇性的概覽（馬吉安、特士良、諾斯底主義者、亞歷山太教父、安提阿教父、其他的拉丁及希臘註釋者、新教的宗教改革者，以及近代學者），來說明加拉太書對基督徒思想和行動的影響。Cf. Riches, ‘Galatians’.

6 Cf. Knox, ‘Galatians’ 338*b*.

7 J. K. Riches, *DTIB* 238*a*.《恩典豐盈》即 *Grace Abounding*.

8 Cf. Silva, ‘Faith’ 217 with n.1. 這現象的一個主要部分是，貝漢斯所出版的詳細的「加拉太書的修辭分析」（Betz, ‘Composition’ [1975], Betz [1979]），復興了釋經者對新約（尤其是新約書信）的修辭鑑別學（rhetorical criticism: cf. Aune 416*b*-18*b*;《聖神》443*b*）之興趣（Aune 192*a*）。在正文提到的「專題研究」中，不少是關乎加拉太書的修辭的不同方面。有關的書目參 Watson, *Rhetoric* 153-62. 托爾米新近的文章縱覽了 1995-2005 年間採取修辭進路的、加拉太書的研究（Tolmie, ‘Analysis’ 2-22）；留意結尾的五項觀察（22-25）。

9 其作者除了西方人士外，亦包括韓裔的 Hong（1993）和 Kwon（2004）、華裔的郭漢成（Kok [2000]）和曾思瀚（Tsang [2005]）、猶太裔的 Nanos（2002），及日裔的 Asano（2005）。

捌　保羅新觀的再思

保羅新觀，如果不是過去數十年的保羅研究最重要的發展，至少也是最重要的發展之一。在現代有關普世教會合一的對話熱潮中，稱義的課題引起特別濃厚的興趣。這教義在十六世紀分裂了西方的基督教會，保羅新觀的倡議者卻認爲，以全新的觀點解讀保羅，他的稱義的教理就會證明爲使普世教會合一的偉大教義：神的目的是要將萬民聯合於他的一個立約子民之內。[1] 金世潤認爲，「自宗教改革運動以還，……沒有任何學派……比新觀的學派對保羅研究發揮了更大的影響力。此學派對保羅的福音，尤其是他的稱義之理，作出根本的重新解釋，……在許多方面正在推翻宗教改革運動對保羅的福音之解釋。不管怎樣強調此學派對整個基督教信仰潛在的重要性，都不會是誇大其辭。」[2]

筆者曾於《羅馬書註釋（卷壹）》（1997）的導論第玖節，「簡介『保羅新釋』的主要元素，並對這至少在英語世界中被許多學者接受的『新釋』，作出評估，提出質疑。」[3] 筆者不打算在本節只是重複該處的資料

著作是：T. Witulski, *Die Addressaten des Galaterbriefes: Untersuchungen zur Gemeinde von Antiochia ad Pisidiam*（Göttingen, 2000）.

1　Venema, *Gospel* 18-19.（爲了節省篇幅，本節下文引述此書時，書名從略。）Cf. Wright, *Really* 158（賴特：《再思》240）：稱義的教義本身就是普世教會合一的教義（‘the ecumenical doctrine’），它宣告所有信耶穌的人皆屬於同一個家庭。Aune（‘Readings’ 219, cf. 224）認爲，「新觀」之所以普遍受到歡迎，部分原因是（二次世界大戰的）大屠殺之後的時期之社會及政治處境，在此處境中，對許多基督徒而言，基督徒與猶太人的對話變得越來越緊急。

Theissen（‘Limits’ 65）認爲，保羅新觀所作的，就是將保羅的形象完全「去路德化」（‘de-Lutheranize the image of Paul completely’）。Venema 53-56 指出，與保羅新觀相對的「舊觀」即是十六世紀宗教改革運動（以路德和加爾文爲代表）的觀點，後者對稱義的看法有五點特色，是保羅新觀談及「舊觀」時通常想到的：第一，稱義是福音的一個主要題目。第二，稱義主要是關於神與救恩的主題（‘a primarily theological and soteriological theme’）。第三，中世紀羅馬天主教的稱義的教理，強調遵守律法（那是一種功德）作爲稱義部分的基礎，因而損害了福音。第四，保羅談及「行爲」或「律法之工」時，所指的是任何被視爲蒙神悅納之基礎的、遵行律法之舉。第五，在耶穌基督裡所顯明的、神的義，是神白白賜給及歸與信徒的。（「歸與」英文原作 ‘imputes’; 參《宗教》156*a*。）

2　Kim, *Paul* xiv.

3　《羅》1.127；詳見 127-34（簡介）、134-54（評估）、154-55（結論）。Horrell（*Paul* 104 n.11）指出，新觀成爲了支配性立場的是在英美學者對保羅的討論中，過於在德語的討論中。

「保羅新釋」和「保羅新觀」都是譯自英文的 ‘the New Perspective on Paul’; 第一個譯法較像意譯，

（請讀者不要忽略該處的討論），而是根據大部分是較新近的討論補充該處的資料，同時提出及／或重申一些重要的觀察。從這角度看，本節可視爲該處的討論之補篇或續篇。以下將會把重點放在保羅新觀的四位主要倡導者身上：[4] 司騰戴、森達士、[5] 鄧雅各，和賴特。[6] 或者更準確的講法是，「森達士、鄧雅各和賴特此三人小組就是從上一世紀的七十年代末期開始，將保羅新觀明確地表達及推銷的主要負責人，而司騰戴則廣泛地被認爲是保羅新觀一個重要的先驅。」[7]

甲　簡介

（一）雖然「保羅新觀」一詞要在鄧雅各於1983年發表了他以「保羅

第二個較爲準確。A. N. S. Lane（*DTIB* 418*a*）指出，'*the* "New Perspective on Paul"' 這種講法誤導人，因它提示一種合一的進路，但其實有各種不同的「新觀」（'a variety of new perspectives'）。中文的「保羅新觀」可理解爲包含複數之意。參甲部註 69、107 及所屬正文（下面 174、180）。這「新觀」是目前（尤其／至少是在英語的聖經學術界中）盛行的模式（'a/the reigning paradigm': Carson, 'Introduction' 1 / 'Summaries' 505）：「對於相當大比例的新約學者，『恩約守法主義』〔見甲部註 21（下面 165）〕已成爲了解第二聖殿時期之猶太教的標準用詞或流行口號（shibboleth），以及了解保羅的必須的背景」（'Introduction' 4）。

盧龍光在其近作《保羅新觀》的「前言」中表示，該書的內容「將西方研究的成果向華人教會介紹，使華人信徒也可享受西方基督徒學者的發現」（xxii）。另一方面，對「保羅新觀」提出批評的西方基督徒學者不乏其人（詳見 Waters〔*Justification* 213-37, 尤其是 228-37〕所列的有關書目及簡介，另加 *By Faith Alone*; *Covenant*; Venema, *Gospel*）；筆者盼望，本節下文（乙部和丙部〔181-99，199-203〕）亦會充分表明這一點。

4　保羅新觀的先驅包括：Claude G. Montefiore, George F. Moore, Albert Schweitzer（see Venema 94-97; Westerholm, *Perspectives* 118-22, 108-15）。（爲了節省篇幅，本節下文引述此書時，書名從略。）

5　賴特告訴我們：「今天全世界的保羅學者都不經意地談及『森達士的革命（the Sanders revolution）』。即使反對其理論的人亦無法否認，學術研究確實已起了很大變化，到了一個地步，許多在森達士之前，或是從『前森達士（pre-Sanders）』立場寫成的書，現在看起來極度過時，而且實在給人非常沉悶的感覺」（Wright, *Really* 18; 參較賴特：《再思》22-23）。參《羅》1.127 註 3。

6　Waters（*Justification* 119-20）告訴我們，賴特在（尤其是福音派的）新約學者當中的影響力增加了，並就此現象提供解釋。作者又指出（198），近年間，（美國）傳統的改革宗基督教對保羅新觀的立場越來越開放；而賴特個人是將這些新觀點傳遞給改革宗基督教最得力的倡議者。瓦特斯提出七個理由，解釋爲何保羅新觀對改革宗基督教具吸引力（198-204），並描寫了保羅新觀對改革宗基督教造成的影響（204-12）。（爲了節省篇幅，本節下文引述此書時，書名從略。）Cf. Venema 120-21.

7　Aune, 'Readings' 205.「三人小組」英文原作 'triumvirate'; 筆者以「先驅（pioneer）」代替了原來的 'predecessor'（前身）。

新觀」爲題的「曼遜紀念講座」講詞[1]之後才在新約學術界變得普遍，但保羅新觀的一些主要元素早於**司騰戴**的著作中呈現出來。[2]司氏論證的要旨是，西方對保羅的解讀受到路德和奧古斯丁的歸主經歷所沾染，因而將保羅思想中一個較小的成分（唯獨因信稱義）化爲他的思想的中心，把較重要的主題（例如猶太人與外邦人在神的計劃中的角色）反而放在次要的位置。[3]瓦特斯將司氏對保羅的看法之要點簡述如下：[4]

（1）保羅的關注從來不是（個人或集體的）由一個宗教改信另一個；他是蒙神呼召，向猶太人及外邦人宣揚彌賽亞。[5]因此，保羅對猶太教並無救恩論方面的異議；在這方面，舊約、一世紀的猶太教和保羅基本上是連續的。

（2）不論作爲猶太人（腓三6）[6]或基督徒（林前四1～5；林後五10～11），[7]保羅的良心從沒有受到折磨（參：徒二十三1）；相反的，他有一顆健壯的良心。[8]他甚至認爲，他作使徒的勞苦補償了他在猶太教中對基督徒所施的迫害（林前十五10）。

---

1 James D. G. Dunn, ‘The New Perspective on Paul’, Manson Memorial Lecture（1982.11.04）.

2 Stendahl, *Paul* [1976]. 其中〈使徒保羅與西方之內省良心〉一文（78-96 = ‘Introspective’）原先發表於1963年；參《羅》1.131-32之（四）。

3 Waters 23. Cf. Stendahl, *Paul* 17:「自省的良心是西方的發展和西方的瘟疫。自省的良心一經進入西方文化的神學血脈裡，它的趨勢是控制整個場面，遠超過它原來的功用。它在宗教改革運動裡達到它的神學顛峰，又在佛洛伊德身上達到它的世俗顛峰和釋義。但保羅本身從沒有牽涉在這種追尋之內。」（爲了節省篇幅，本節下文引述此書時，書名從略。）

4 Waters 32-33. 詳見 Waters 23-32; cf. Aune, ‘Readings’ 205-6, 227; Westerholm 146-49.

5 Stendahl 7: 保羅所經歷的是 ‘[a] call rather than conversion’（7-22）。「他的蒙召使他對其使命有新的理解，對律法有新的理解（否則律法對外邦人是一種障礙）。他的職事是基於特別的信念，即是外邦人要不用透過律法而成爲神的子民的一部分。這是保羅秘密的啓示和知識」（9）。

6 Stendahl 12-13: 保羅是個「十分快樂和成功的猶太人，……他沒有經歷任何煩惱、問題、良心的不安，或未能達到所要求的標準之感（feelings of shortcomings）。……在保羅的著作中沒有任何地方表示，他在履行他作爲猶太人認爲是律法的要求一事上有任何困難」。

7 See Stendahl 14-15.

8 Stendahl 80:「保羅具備在我們眼中必須稱爲相當『有活力（robust）』的良心」；14:「這裡是個良心十分健壯（robust）的人。這裡是個沒有被內省困擾的人。保羅與路德（也許亦與現代的西方人）之間的分別，正是在於這一點。」Cf. Westerholm 146-47.

（3）保羅的思想並不是以人爲中心的（我怎樣可以找到仁慈的神），[9] 其基本的關注是猶太人／外邦人的問題（外邦人在教會中及在神的計劃中的位置）；[10] 因此，構成羅馬書的中心的不是第一至第八章，而是第九至第十一章。[11] 第一至第八章只是序言，「在其中保羅辯證，稱義既是從信而來的，猶太人和外邦人就都同樣地可以歸於基督。在那序言裡，他〔保羅〕並沒有處理人如何得救的問題——不管是藉著行爲或律法或別的方法。」[12]

（4）保羅的「唯獨因信稱義」的教義是一種戰鬥性的教義，它並不是在他的思想的中心。[13]

（5）保羅的稱義的教理之性質不是關乎救恩，而是關乎教會的。[14] 保羅所關注的不是罪或任何其他的道德問題，[15] 而是猶太人和外邦人被

9 Stendahl 24-25:「布特曼（Rudolf Bultmann）的整個神學事業有一大錯誤，所有其他的皆由此而生：他認爲必然是這樣，即基本上〔神學的〕重心（the center of gravity）——一切解釋皆由此中心而來——是人類學，即是關於人的教義。事實也許是這樣，但若眞是這樣，它就確定地破壞和摧毀了保羅思想的看法。」

10 Stendahl 83, 84.

11 Stendahl 85:「羅九～十一不是第一～八章的附錄，而是此信的顚峰」；28:「羅馬書的眞正重心是在第九～十一章，在關於猶太人與外邦人的關係那一段，這方面的奧秘已啓示給保羅了（羅十一25及加一12；參：羅十六25）」；4: 保羅在羅九～十一所思想的問題是「兩個社群〔教會與猶太人民〕之間的關係，以及他們在神奧秘的計劃中之共存」。

12 Stendahl 29.

13 Stendahl 3:「保羅所關心的主要是猶太人與外邦人的關係，他在發展這方面的關注時，使用了因信稱義的觀念作爲他的理據之一」；2:「因信稱義的教理，是保羅爲了一個十分確切和有限的目的而苦心想出來（‘hammered out’）的，那目的就是維護外邦信徒做神給以色列之應許正式和眞正的繼承人（full and genuine heirs）的權利」；27:「稱義的教理並不是保羅那滲透一切，具組織力的教義原則或洞見，而是在他的思想中有一十分明確的功用的。我猜想，稱義的教理源自保羅的神學思想，來自他要設法處理（grappling with）的問題，就是如何維護外邦人在神的國度中的位置——那是他蒙召受託的工作。」

14 Stendahl 33: 昆蘭的愛色尼派顯示「清楚的意識，那些忠於社群及其領袖的就是會得救的人。……照樣，早期教會（作爲一個派系）將對耶穌基督及其彌賽亞社群的忠誠，定爲救恩的鑰匙」。

15 Stendahl 23: 保羅所談論的是 ‘justification rather than forgiveness’（23-40）。「赦免」（名詞 ἄφεσις, 動詞 ἀφίημι）「引人入勝地（spectacularly）」不見於公認的保羅書信（23）；名詞在西一14 和弗一7 各一次，但這兩封信很可能不是出自保羅的手筆，而是「浸淫於保羅傳統中」的一位作者（24）。今天，西方基督教強調赦免，其中一個原因是「我們的心思和興趣有一強烈的心理趨勢」，要從罪與罪咎尋求解脫；而令致這種尋求佔了中心位置的，是因它與此事實有關——「我們湊巧對自己比起

納入一個子民之內，揭示了神的勝利。[16] 信心的任務是要作爲媒介，藉著它，「教會認識自己是屬神的，曉得它〔教會〕的敵人就是神的敵人」。[17] 稱義的教理是爲了回應猶太人／外邦人的問題而確切地表達的：我們可以怎樣證明外邦人可以合理地成爲神的子民的成員？因此，稱義的教理源自環繞著保羅的呼召的獨特環境。此教義亦與一個獨特的倫理系統有聯繫，這系統的焦點是社群的內聚性（不是超越的及客觀的道德標準）。[18]

（6）那保羅爲甚麼在羅馬書第一至第三章使用道德語言呢？這是由於保羅是從問題的解答推論到困境之所在。保羅有關全人類皆有罪的陳述，是他的猶太遺產的結果；那些陳述源自這個信念，即是如果彌賽亞已經來臨，那麼世界就必定是有罪的。[19] 司騰戴並不這樣辯證，說保羅的陳述是基於人類在罪中與亞當聯合（像羅五12～21 的傳統解釋），或是對人類的狀況根據經驗而作的評估。

司騰戴對保羅的看法爲其後的「保羅新觀者」的理論提供了基礎。[20]

對神或對其創造的命運更有興趣」（24）。

另外，保羅談論的是 ‘weakness rather than sin’（40-52）；當他談及「軟弱」時，他並不是想到「罪」（41），唯一的例外是羅五 6～10（47-48）。這是保羅神學最「個人經歷（experiential）」的層面，而他所指的是軟弱（身體的障礙〔林後十二 7; 加四 13〕或痛苦〔林後十二 10〕），不是罪惡（40-41, 52），他從沒有將軟弱與罪惡認同爲一（44）。保羅不認爲他的軟弱是來自「他自己裡面的——缺少順服、聖潔，或道德力量及成就」；它乃是「來自外面的——它是由撒旦所加的，是敵人施加的痛苦」（50-51）。

16 Stendahl 34:「義」字的意思是「救恩、拯救、勝利、凱旋」。「神的義不是審判之義，而是使人得直之義（a vindicating righteousness），就是說，你們已被稱爲義，你們已被判得直，你們必會得救。」

17 Stendahl 34.

18 Stendahl 52, 67: 保羅的倫理原則是 ‘love rather than integrity’（52-67）。「愛心容許人不堅持自己的誠實正直而犧牲社群的合一。按保羅的理解，愛心催促我們完全地尊重那些跟我們有不同想法和感受的人的誠實正直。……愛心容許給予別人的誠實正直完全的尊重，並且勝過我『以自己的誠實正直的名義而隨心所欲』的熱心所含的分裂性」（67）。

19 Stendahl 29-30:「猶太人預期，彌賽亞會在人們或是完全敬虔或是完全有罪的時候來臨。」保羅既認定彌賽亞已經來臨，就知道這不是好的時期，而是有罪的時期。

20 例如，根據 Waters 60 的分析，在森達士對保羅的看法裡（見正文下文），有五點與司騰戴對保羅的看法相同：（1）保羅經歷的不是歸主而是蒙召。（2）保羅在基督事工上的勞苦，並不是由於他不滿意他（無可否認地）已離開的猶太教。（3）保羅有個健壯的良心；他沒有受到罪咎感的煩擾，需要尋找舒緩之法。（4）赦免在保羅思想中並非顯著的題目（‘category’）。（5）保羅在羅一～三從道德

乙　評論

新近數本有關保羅新觀的英語專題研究，對其觀點及論據作出了全面的評估。例如，瓦特斯指出保羅新觀有三大方面的問題：詮釋學方面的、釋經方面的，以及神學方面的。[1] 溫尼馬（以系統神學家的身分）更確切地從宗教改革者的立場以其書超過一半的篇幅，將保羅新觀放在較廣的神學框架中來詳加批判。[2] 以下僅列出這兩位及其他釋經者所提出的、筆者認爲十分重要的幾項觀察。

第一，保羅新觀所採用的詮釋原則是錯的，這原則就是，以學者對第一世紀猶太教的重構來控制對保羅書信的解釋。保羅新觀的許多支持者論到保羅與古代猶太教的關係時，所用的邏輯可概述如下：我們都知道猶太教並不是行爲的宗教，而是恩典的宗教；因此，保羅反對猶太教並不是因猶太教是行爲宗教，而必定是基於別的理由。這導致一些從釋經角度而言是引起反對的解決方案，例如：保羅反對猶太教，因它不是基督教（森達士）；保羅反對猶太教，因其界限標誌的包括性不足，以致外邦人被拒於神的子民之外（鄧雅各、賴特）。

上述的邏輯是有問題的。首先，我們不可能確實知道，保羅可以看到的是第二聖殿時期的文獻中的哪些書卷。許多時候，一份或一些文獻在猶太教內的影響範圍是不可能辨認出來的；第二聖殿時期的猶太文本往往以「幾乎沒有任何處境」的形式臨到我們，因而在許多方面是沉默無聲的文獻。其次，第二聖殿時期的文本本身需要解釋，就如保羅的書信需要解釋一樣。最後，認爲對一套文本（猶太文獻）的第二手重構（猶太教新觀）應當支配我們對另一套第一手文本（保羅書信）的解讀，這種想法是有缺陷的；作爲基督徒，我們可以訴諸「以經解經」的聖經原則，而作爲一般讀者，我們亦可訴諸一般的原則，即是要了解任何作者，最好的方法是按照作者自己的話以及作者的話本身的意思來解釋。因此，我

1　依次見：Waters, *Justification* 151-57, 158-85, 185-90.

2　Venema 143-307（295-99 指出保羅新觀的可嘉之處）。留意 293-94。

們應當虛懷及客觀地聆聽保羅留下給我們的陳述和論證，不要預先斷定保羅可以或不可以如何教導我們，以致我們錯過了他要傳遞給我們的信息。[3]

第二項觀察是：查思沃對於森達士的研究，特別是從方法論的角度，提出了幾點有力的批評。（1）查思沃認爲，森達士要比較兩組「基本元素」和「兩個整體」（保羅思想和猶太教），這種比較常等於將兩種「本質」比較，沒有顧及早期猶太教基本的繁複情況。[4] 森達士的研究使他成爲精通拉比學之士，但是他對於研究僞經《埃塞俄比亞語以諾啓示錄》的埃塞俄比亞文、《巴錄二書》的敘利亞文、《西番雅啓示錄》的科普替文、《以斯拉四書》的拉丁文及敘利亞文，以及《以諾二書》的斯拉夫文，並無顯出類似的興趣。[5] 這種興趣和訓練方面的差異，在他的研究

3 以上兩段見 Waters 154-55. Cf. Venema 147-48: 歷史研究暫時的結論，不應成爲解釋聖經文本的決定性因素，預先斷定聖經文本應如何解釋；這類研究的結論，必須被置於「保羅書信本身的論證及確切聲稱」的權威之下。要斷定保羅對福音及稱義的看法，我們必須以保羅的著作開始和結束（'*we must allow Paul's writings to have the first and last word*'; cf. 151）；150：保羅「不可能是在反對任何的律法主義」，因我們從歷史研究得知，這種律法主義當時並不存在——這種辯證程序是有問題的。如果文本所說的跟我們的歷史重構有出入，可能我們從歷史研究而得的結論是不正確的或不是直接切題的。

瓦特斯（loc. cit.）又指出另一點：保羅新觀的倡導者認爲，唯有正確地認識第二聖殿時期的猶太教，才可以了解保羅。但是只有認識有關的原文，以及解釋這些（與現代文學迥異的）文本的正當方法的學者，才有機會讀到這些文本。缺少這種特殊訓練的聖經讀者，若要明白保羅，便得倚賴一班學術精英（任他們擺佈）。而且，學術論述的性質本身就是要不確定，要抗拒終止辯論，要珍視創新過於傳統。如此，我們對保羅的理解不但是受任何時間的「學者一致的意見」所左右，並且必然是流動的。（筆者按，我們對任何事物〔包括聖經〕的理解，通常總是受我們的「老師」〔任何教導我們的人〕所影響的，特別是在啓蒙階段〔但就研究生而論，有時卻尤其是在論文寫作的階段！〕。因此，重要的考量是，「老師」的教導是否正確可靠，是否有足夠的理據支持。）

4 Charlesworth, 'Methodology' 51: 'his [Sanders's] quest to compare "essential elements"（[Sanders, *Judaism*] pp. 9-10）and "two wholes" is often tantamount to the comparison of two "essences" and does not allow for the fundamental diversities in Early Judaism.' 兩種「本質」是指 'the *essence* of Paulinism and the *essence* of Judaism'（Sanders, op. cit. 9）。查思沃繼而指出（52），尋找猶太教的「本質」假定了猶太教有這樣的一種「本質」可尋；但在他與早期猶太教的專家的討論中（不管是私下或在研討會中），從來沒有人提到「本質」或尋找猶太教的「基本〔元素〕」；這可能表示不應假定猶太教有一「本質」可尋。

5 森達士使用的有關巴勒斯坦猶太教的資料分爲三大類：坦乃文獻、死海古卷，以及次經（《便西拉智訓》）和僞經（《以諾一書》、《禧年書》、《所羅門詩篇》、《以斯拉四書》）；see Sanders, *Judaism* vii-ix.

從邏輯的角度看，本節的發端子句和歸結子句（就其內容而言）可交換位置，得出的結果是與原句相等的，這結果就是：「你們若在律法之下，就不是被聖靈引導的」。[25] 可見被聖靈引導和在律法之下，確實是互不協調、彼此排斥的。[26]

5.2.3　兩種具體表現（五 19～23）

19 情慾的事都是顯而易見的，就如姦淫、污穢、邪蕩、
20 拜偶像、邪術、仇恨、爭競、忌恨、惱怒、結黨、紛爭、異端、
21 嫉妒、醉酒、荒宴等類。我從前告訴你們，現在又告訴你們，行這樣事的人必不能承受　神的國。
22 聖靈所結的果子，就是仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、
23 溫柔、節制。這樣的事沒有律法禁止。

爲要說明肉體與聖靈的敵對情形（17 節），保羅分別列舉了代表性的肉體的作為（19a，新世）和聖靈的果子（22a，新譯、和修）。[1] 其中的

是在律法之下。如 Barclay（‘Observations’ 12）所言：保羅在本書的論證之整個要旨確實是，外邦人不必擔起律法的軛——不論是作爲進入神的子民的方法，抑是作爲他們其後的行爲的模式。

25 Winger, ‘Christ’ 541-42 with n.15.

26 曾 159 卻認爲，「我們應該看律法和聖靈都是正確的服侍模式」；可是，除了加五 18 不利此說，羅七 6 更明言，我們既然在捆綁我們的律法上死了，就從律法中解脫，使我們服侍主，要按着聖靈的新樣，不按着儀文的舊樣（和修）；參《羅》2.355-60。曾氏又聲稱（158），「保羅的概念中，律法和恩典從來不是對立的；保羅其他講論中，也找不到任何把律法與恩典相對立的地方。」可是，羅六 14 明言，罪必不能轄制你們，因為你們不是在律法之下，而是在恩典之下（新譯；參 15 節）；律法與恩典之對立是再清楚不過的；參《羅》2.266-78。另見加二 21（參該節註釋，尤其是末段〔上面 603-9，尤其是 609〕），五 4（參該節註釋，尤其是第三至第五段〔上面 1139-42〕）。

1 開首的 δέ 字不是反語詞，而是表示繼續討論；數本英譯本作 ‘Now’（KJV, NKJV, RSV, NRSV, NAS, NAU, NIV; so also R. Longenecker 252）。

編製美德／惡行目錄在古代的地中海世界廣泛地流行，這些清單典型地包括當避免的惡行和當實行的美德，所反映的行爲準則通常是當代的傳統標準。這些倫理清單有各式各樣的用途，包括作

多個項目同樣出現於當代的惡行目錄和美德目錄中；這事實對於保羅的修辭策略是有幫助的，因加拉太人會同意保羅所列舉的各個項目，而保羅可以把這種與聽眾共享的知識，用於他自己的思想架構中，即是將一般被認爲是美德的品質連於聖靈，又把一般被認爲是惡行的表現連於肉體。[2] 這兩份目錄具體地描繪了保羅心中的兩類行爲；保羅欲藉著這兩幅相對的圖畫——一幅是極負面的，另一幅是極正面的——游說加拉太人接受他的觀點，即他們若要有正面的行爲，唯一的方法就是繼續倚靠聖靈，就如他們以聖靈開始（三3a）一樣。[3] 由此可見，保羅眞正在談及的

爲（性格的）特徵，作爲（人物的）描寫，作爲（特質的）例證，以及作教導、勸勉、辯護，和辯論之用。在多神教、猶太教和基督教的文獻裡，都有極多這些目錄的例子，它們在長度、格式、功用和內容上有很大差異。在希羅世界中，斯多亞主義者接受希臘哲學家柏拉圖的四種基本美德（ἀρετή〔腓四8〕）——智慧（φρόνησις〔弗一8〕）、中庸（σωφροσύνη〔提前二9、15〕）、公義（δικαιοσύνη〔羅十四17；弗五9〕），和勇氣（ἀνδρεία）——然後再把這四樣細分爲許多次類型的美德。與四種基本美德相對應的是四種基本的惡行：愚昧（ἀφροσύνη〔林後十一1、17、21〕）、淫佚（ἀκολασία）、不公（ἀδικία〔羅一29〕），和怯懦（δειλία〔提後一7〕）。與惡行緊連一起的是強烈的感情（πάθος〔羅一26；西三5；帖前四5〕）——斯多亞的理想是不受激情和情緒所左右——四種主要的激情是悲傷（λύπη〔羅九2〕）、恐懼（φόβος〔林前二3〕）、慾望（ἐπιθυμία〔加五16、24〕），和快樂（ἡδονή〔多三3〕）。惡行目錄描寫不足（沒有發揮其潛能）的生命，美德目錄則繪畫和稱讚理想的生命方式或理想的人物（如智者或賢君）；如此，這些目錄在道德教誨及勸勉上扮演重要的角色。以上一段主要取材自 John T. Fitzgerald, *ABD* 6.857*a*-*b*. Cf. J. D. Charles, *DNTB* 757*b*（§2.2）.

2 Tolmie 200.

3 Ibid.（1）除了本段，新約（尤其是保羅書信）另有不少「惡行目錄」和「美德目錄」的例子：（惡行目錄）羅一24～32，十三13；林前五9～11，六9～10；林後十二20～21；弗四25～31，五3～5；西三5～9；提前一9～10，六4～5；提後二22～24，三2～5；多一7，三3；（保羅書信以外）太十五19；可七21～22；彼前二1，四3、15；啓九21，二十一8，二十二15。（美德目錄）林後六6～7；弗四2～3、25～32，五9；腓四8～9；西三12～14；提前六11；提後三10；亦參提前三2～7、8～12，四12；提後二22～25，三10；多一6～8，二2～10，三1～2；（保羅書信以外）彼前三8；彼後一5～7。（2）Aune 90*b* 指出，惡行目錄比美德目錄常見，前者傾向於比後者長。保羅的目錄之間的不同之處提示，他並非只是將所找到的目錄再次使用，而可能是按收信人的需要爲他們特別設計那些目錄。

（3）就其文學格式而言，這些目錄主要分爲三種：第一種（‘polysyndetic lists’）使用連接字將各項目串連起來（例如：林前六9～10用 οὔτε 和 οὐ）；第二種（‘asyndetic lists’）完全不用連接字（如在本段；羅一29～31；林後十二20）；第三種（‘amplified lists’）對某些或所有項目加以擴充（例如：西三5的頭四個項目在帖前四3～7以另一種形式出現）。Cf. Aune, ‘Letters’ 194-95; J. D. Charles, *DNTB* 1255*a*. 歐大衛認爲，雙重的目錄（如本段、西三1～17，及弗五3～14〔另見雅三13～18〕）

不是兩種「目錄」，而是兩種生活方式——隨從肉體而活，抑或倚靠聖靈而活。[4] 前者描寫加拉太人曾在其中生活的世界（他們的異教鄰居仍在其中生活），後者描寫隨從聖靈而活的人是怎樣的；這兩種生活方式（及其具體表現）南轅北轍、彼此對立。[5]

5.2.3.1　肉體的作為（五 19～21）

五19　情慾的事都是顯而易見的，就如姦淫、污穢、邪蕩、

五20　拜偶像、邪術、仇恨、爭競、忌恨、惱怒、結黨、紛爭、異端、

五21 a　嫉妒、醉酒、荒宴等類。

情慾的事較貼近原文的翻譯是肉體的作為（新世）、肉體之行為（呂譯）或肉體所行的（新譯）。[1] 這些行爲是肉體的具體表現，即是墮落的人類在實際生活上的具體表現。保羅很可能是刻意地稱這一列惡行爲肉體的作為，爲要把它們與上文屢次提及的律法上的作為（新世：二16〔三次〕，三2、5、10）聯繫起來；藉著這種字詞上的關連，保羅提醒加拉太人，對於如今是在基督裡因而靠聖靈行事（16a）的人而言，兩類的作為（遵行律法及肉體的惡行）同樣是屬於過去的。[2]

可能反映洗禮儀式，就如昆蘭的《會規手冊》（1QS 3.13－4.26）反映入會的場景，《十二使徒遺訓》7.1將「兩條道路」傳統的、廣泛的美德及惡行目錄放在洗禮前的誦讀中。黃懷秋（「迦拉達書」60）說，「從五16開始是有名的兩條道路：聖神〔聖靈〕的道路和本性〔肉體〕的道路。」後一句似乎表示，此「兩條道路」似乎有別於彼「兩條道路」。

4　R. Longenecker 251-52認爲，本段的雙重目錄是由於保羅自己這種「肉體與聖靈相對」的倫理二元論所致，與「兩條道路（Two Ways）」這猶太傳統無關。Matera 209則認爲本段同屬斯多亞的「美德及惡行目錄」類型和「兩條道路」類型；cf. Elliott 296. 筆者傾向前一種看法。

5　Fee, *Empowering* 439, ‘Freedom’ 207.

1　ἔργα 在這裡的意思可能不是被動（如謂肉體所產生的行爲：e.g., Ebeling 256）而是主動的：cf. NIV（‘The acts of the sinful nature’), TEV（‘What human nature does’); LN 26.7; Wuest 157. 只是，σάρξ 不是指人的罪性，而是指人在其墮落的狀況中；參五13b～c註釋第二段（上面1199-200）。情慾的事這翻譯不可取，一來因爲 σάρξ 的意思不是情慾，二來因爲保羅列出的惡行只有部分牽涉肉慾。不過，它們都是自我中心的表現（Barrett, *Paul* 71; R. Longenecker 266; Ziesler 81）；參五16註釋註51（上面1227）。

2　Fee, *Empowering* 441, ‘Freedom’ 208. Cf. Tolmie 201; Kwon 196.

顯而易見[3]有多種解釋，例如：（一）這些惡行顯然是源自人的罪性，不是源自神賜給信徒的（新）性情。[4]（二）這些惡行是不能被隱藏起來，亦不會被人看錯的。雖然它們是源自內心（參：可七20～23），但它們無可避免地顯明於公開可見的行動。[5]（三）顯而易見暗示「不用律法」：行惡不需要違犯律法。保羅欲強調，加拉太人不需要摩西的律法爲邪惡下定義。肉體的行爲本身就是明顯的。[6]（四）保羅訴諸普通常識：這些惡行是眾所周知的，它們不會引起爭議。[7]（五）肉體之行為是顯而易見的（呂譯）這話，要依賴與之相對的聖靈的果子卻是仁愛（22a，和修）這另一句話來解釋：肉體所行的「顯然」是與愛（那是聖靈的果子）相對的；換言之，對於被聖靈引導（18a）的人，這些惡行就明顯地是肉體的行爲。[8]最好的解釋是：（六）對於靠聖靈而活的人，這一點應是毋需證明的：此類惡行是屬於肉體的，與在基督裡的、倚靠聖靈的能力活出來的終末存在毫無關係。它們是聖靈所堅決反對的「肉體的意圖」（16b）之表現；信徒應熱切地回應聖靈與肉體爲敵的現實，順從聖靈的引導而摒棄肉體的作爲。[9]保羅在下文將要指出，這一類肉體之行為是信徒已把它們同釘在十字架上的（24節）；因此，它們不是靠聖靈行事（16節）的人可以選擇的生活方式。[10]

就如直譯作就是（呂譯）；[11]保羅在目錄的末尾才加上和類似的事

3 φανερός 在新約共用了十八次，半數在保羅書信中（另八次爲：羅一19，二28〔兩次〕；林前三13，十一19，十四25；腓一13；提前四15）。

4 Boice 496.

5 Cousar（1982）135.

6 依次見：Betz 283*b*; Hansen（1994）173; Volf, *Paul* 152.

7 依次見：Burton 304; Guthrie 145. Patte（*Faith* 70）認爲，除了拜偶像（#4）一項，這些都是當代的希臘文化普遍視爲惡的態度（‘evil attitudes’）。

8 Tarazi 294.

9 Fee, *Empowering* 441.「終末存在」英文原作 ‘eschatological existence’.

10 Fee, *Empowering* 440, ‘Freedom’ 207.

11 ἅτινα＝‘which are’（KJV, NKJV）. 在此與簡單的 ἃ 同義（R. Longenecker 253, cf. 208）；參四24a～b註釋註1之（2）＝上面1064。

（21a，新譯），表示這目錄並非窮盡所有，而只是代表性的舉例說明。這裡列出的十五個項目，[12] 是否按某種原則鋪排的呢？（一）貝漢斯認爲，這些項目似乎是亂七八糟的，反映了邪惡的混亂性質；這種雜亂無章的情況與聖靈的果子的結合爲一及其秩序井然的編排（22～23節）成爲對比。[13]（二）馬廷將這十五個項目分爲三組：頭三項是猶太人用來針對外邦人的；第四項（拜偶像）是隨後九項的來源；最後兩項使人隱退到自己裡面。[14]（三）另一種三分法是：開首的五項（甲）和末尾的兩項（甲'）是與加拉太人的異教過去有關連的罪行，中間的八項（乙）是傷害信徒群體的罪行。[15] 最通常也是最可取的是以下的四分法：（四）頭三項是非法的性關係；第四、五兩項與偏離正道的宗教有關；隨後的八項是人際關係方面的毛病；最後兩項是嗜慾無度的罪。[16] 以下依次討論這十五個項目。[17]

---

12 這十五項，像22～23節的九項，在原文皆爲無冠詞的抽象名詞。在多數的情形下，抽象名詞有或沒有冠詞，並無多大分別（Wallace 249）。

13 Betz 283*b*; cf. Schneider 279. Fee（*Empowering* 441 n.254）指出，此看法的理由絕不明顯。認爲這惡行目錄是「隨意（random）」編排的釋經者還包括：R. Longenecker 254; Stanton 1164*a*; Tolmie 199. 托爾米認爲至多也只能說，開首的兩項和末尾的兩項屬較籠統性質，中間的八項則指會使教會分裂的行爲。

14 Martyn 496-97.

15 Witherington 397-99. 蔚仁屯認爲，頭五項和末尾兩項是（或至少猶太人相信是）在異教的廟宇中發生的事。O'Neill（'Spirit' 113, 118）的三分法別樹一格（但欠缺說服力），他認爲19～21節包含了'three distinct aphorisms': 首先是三對項目（μοιχεία + 第一至五項）；其次是五項（第六至十項）加四項（第十一至十三項 + φόνοι），此二行各有十二個音節；最後是一對項目（第十四、十五兩項）。可是，撇開別的不談，上述兩個希臘字很可能不屬原著（見下面註17）；沒有這兩項，作者所看出來的模式根本不存在。

16 Cf. NEB, REB, NIV（留意標點符號）；Lightfoot 210*b*; Burton 304; Fee, *Empowering* 441＝'Freedom' 208; McKnight 270; Fung（1988）253, 254（圖表）。Pilch 25把嫉妒（#13）列入第四組，這做法是奇怪的。NJB則只分爲兩組（前五後十）。還有其他的分類法，可參Tolmie 204-8.

17 這惡行目錄在KJV, NKJV有十七個項目，但所加上的二項（反映某些古卷的異文）不屬原著：開首的'adultery'（μοιχεία）可能是爲要與可七21～22的目錄（參太十五19）協調而加上的（so R. Longenecker 248 n.a, cf. 253）；21節的'murders'（φόνοι, 當代兇殺）可能是抄寫員因想起羅一29而加上的（*TextC* 529; *TextG* 382）。Chadwick（'Philo' 293）告訴我們，斐羅喜歡積聚美德和惡行的清單，他在長得驚人的一段文字裡竟然把144個描寫惡行的希臘字拼湊在一起。我們（尤其是註釋者）大可以鬆一口氣，因爲保羅只列出十五個項目。

第一類的惡行是性關係方面的罪。姦淫（#1）宜改爲翻譯成淫亂。[18] 原文名詞在保羅書信泛指一切不合法的性關係與行爲，[19] 包括亂倫（林前五1：與繼母同居）及與異教所謂的聖娼妓苟合（林前六15～18）。[20] 保羅教導信徒，身體不是為淫亂，而是為主的（13節，和修）；在保羅眼中，人所犯的，無論是甚麼罪，都是在身體以外，惟有行淫亂的，是觸犯自己的身體（18節）；意即其他如貪食、醉酒（10節）等罪只是暫時影響身體的機能，但是淫亂（在此指與娼妓聯合）所造成的關係是不能解除的（16節），因而對整個人（自己的身體）影響至大。[21] 因此他力勸信徒務要逃避／禁戒淫亂（呂譯：18節／帖前四3；參：弗五3）。與此同時，雖然保羅嚴詞指責淫亂之罪，他相信此罪一如其他所有的罪（除了褻瀆聖靈〔太十二31 ‖ 可三28～29；路十二10〕），是可以藉著基督的救贖而得赦免的（參：林前六9～11；林後十二21）。[22]

污穢（#2）的基本意思是不潔（思高、金譯）。原文名詞本身的意思極其廣泛，可指任何的不潔，包括物質意義的污穢、醫學意義的膿包或雜質、禮儀意義的不潔，和道德意義的不潔。[23] 此字在新約共用了十次，除了一次指墳墓裡的污穢之物（太二十三27），其餘九次（全部在保羅書信）皆指與聖潔相反（羅六19；帖前四7），使人不能與神相交的、道德上的不潔，[24] 而且大都是指行爲（羅一24；弗四19），只有一次是指卑污／

18 如在呂譯、思高、新譯、金譯、現修。πορνεία（新約全部25次）在保羅書信另外出現九次；除了下文提及的七次，另見羅一29；林前七2。

19 BDAG 854*a*（s.v. πορνεία, 1）: ‘unlawful sexual intercourse’. Cf. NIV: ‘sexual immorality’.

20 πορνεία 在林前六18可能保持其原始的意思，即是與娼妓交易。此字可能原指賣淫（πόρνη〔娼妓〕可能與 πέρνημι〔賣奴隸〕有關連，因娼妓通常是買來的奴隸）（Burton 305）。因此 πορνεία 所描寫的關係，就是其中的一方把另一方看作物件，可隨意購買或棄而不用，並無二者聯合或人格尊重可言（W. Barclay 24）。

21 Cf. Whiteley, *Theology* 214; Godet, *Corinthians* 1.312; Bruce, *Corinthians* 65; Martin 17; H. Reisser, *DNTT* 1.500-1.

22 Cf. F. Hauck / S. Schulz, *TDNT* 6.594.

23 R. Longenecker 254. 同字根的形容詞 ἀκάθαρτος 在徒十14、28，十一8就是指禮儀上的不潔。

24 BDAG 34*b*（s.v. ἀκαθαρσία, 2）: ‘fig. a state of moral corruption . . . immorality, esp. of sexual sins’.

不良的動機（帖前二3，當代／現修）；[25] 除本節外，這字另有幾次也是與淫亂連著出現（林後十二21；弗五3；西三5），因而可能是特指性關係及性行爲方面的不潔。[26]

邪蕩（#3）可以（如在弗四19）指較廣義的縱情恣慾（思高、現修），因外邦人把自己放給邪蕩（呂譯）的結果就是貪行各樣污穢的事（新譯）。但在羅馬書（十三13），這詞與好色（呂譯好房事，思高淫亂）合成一對，故可能特指性方面的縱慾（新譯）放蕩（思高、現修），即是淫蕩（和修）。這詞在本節很可能也是指放縱性慾的放蕩（思高、金譯、和修）。[27] 這個意思亦適用於原文在保羅書信出現的餘下一次（林後十二21），本節的三個項目亦在該節出現（只是首二項的次序對調了）。[28] 放蕩可能比淫亂和不潔更進一步，因爲犯此罪的人以侮慢的態度炫耀其惡行，用厚顏及粗俗的方式引人注意，既不尊重自己，亦罔顧別人的權益和感受，以及社會的行爲標準。[29] 這正是放蕩之所以是那麼可怕的原因：犯此罪的人已失去了原本應是他的最大保障的東西——他的自尊和羞恥之心。[30]

保羅這樣以性方面的罪（##1～3）開始他的惡行目錄，亦見於其他的書信（羅一24；林前六9；弗五3、5；西三5）。這方面的罪在這些目錄中

---

25 參《帖前》127-28。

26 Cf. F. Hauck, *TDNT* 3.428-29; Burton 305; W. Barclay 29-30; Newton, *Purity* 87, 103. Burton 305認爲，不潔的含意比淫亂更廣闊；Hume 90解爲任何沒有包括在淫亂之內的、不道德的性行爲；Rogers 176*a*將本節的不潔解爲 ‘sexual perversion’.

27 Cf. O. Bauernfeind, *TDNT* 1.490; W. Barclay 31; Burton 305-6; BDAG 141*b*（s.v. ἀσέλγεια）: ‘*self-abandonment* . . . Esp. of sexual excesses . . .’ 參以下的英文翻譯：KJV/NKJV, ‘lasciviousness/lewdness’（淫蕩、猥褻），RSV, NRSV, ‘licentiousness’（淫佚、放縱），NEB/TEV, ‘indecency / indecent actions’（粗鄙、猥褻），NIV, REB, ‘debauchery’（放蕩），NAS, NAU, NJB, ‘sensuality’（耽於聲色）。Calvin 165認爲本節的四個項目（包括不屬原著的 μοιχεία〔見註17＝上面1247〕）都是第七誡所禁止的罪。Hume 90卻認爲原文不一定有性方面的含意，而是指任何駭人的行爲，尤其是沒道理的暴行。

28 ἀσέλγεια 在新約另外出現六次（可七22；彼前四3；彼後二2、7、18；猶4）。

29 Bruce 247.

30 W. Barclay 33.

不能承受神的國這句話，亦見於保羅書信另一個惡行目錄（林前六9～10）的開首和結尾，再一個目錄則以相同意義的在基督和神的國裏……得不到基業（弗五5）這話來結束；兩個目錄的文理（林前六1～11；弗五3～14）都顯然是在描寫與基督徒相對的非基督徒的行爲；由此可見，本節的做這種事的人是不信主的人，即異教徒。[20] 因此，與其說保羅這話的目的是要警告加拉太人，在群體中不正當的行爲會使人不能承受未來的、神的國，[21] 不如說是要警告信徒，肉體的行爲是異教徒的行爲，做這種事的人無分於神的子民的基業（參：弗五5；加四30），因此，信徒的生活不可以像那些不能承受神的國，反要經歷神的忿怒（西三6）的人。[22] 事實上，惡行目錄和美德目錄在保羅書信的各種功用中，最顯著的用途就是用以鼓勵信徒避開惡行，實行美德。[23]

5.2.3.2　聖靈的果子（五22～23）

五22　聖靈所結的果子，就是仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、

五23 a　溫柔、節制。

---

20 Russell, ‘Argumentation’ 350. 此事實給 Wilson（‘Wilderness’ 552, 570）的論點扣上問號：他認爲加拉太人（1）已經歷了像出埃及般的救贖，但（2）仍未承受神的國（相當於以色列人不得進入「迦南」），因而（3）是在「曠野」中，在背道的邊緣。

21 Kwon 146: ‘ . . . will certainly disqualify one for the future kingdom.’ Cf. Witherington 407（必須嚴肅對待這裡的警告）；Jervis 147（按照肉體而行可令人失去產業）；Gunton, ‘Walking’ 181. Volf（*Paul* 153）則認爲，保羅使用惡行目錄以及有關被拒於神的國之外的傳統，不是爲要質疑讀者的至終得救。

22 Fee, *Empowering* 443, ‘Freedom’ 208-9. 西三5～8的思路有力地支持費歌頓的解釋：5節所列出的惡行（包括了加五的惡行目錄中的 ##1、2、4）招惹神的忿怒（6節）；你們的行為也曾是這樣的（7節，和修），但現在你們要棄絕這一切的事（8節，隨後列舉的惡行包括加五的目錄中的 #9）。

23 C. G. Kruse, *DPL* 962（§1.2）. 參：羅十三13；林前六9～11；林後十二20～21；弗四25～32，五3～5；腓四8～9；西三5、8、12；多二3～10，三1～3。作者列出的另四種用途是：描寫不信主之人的敗壞（羅一29～31；林前五9～11）；揭露假教師的過犯（提前六4～5，參一9～10）；描寫作教會領袖所需的條件（提前三2～7、8～13，六11；提後二22～25）；勸告年輕牧者（提後三2～5、10）。

原文開首有但字（新譯），[1] 表示保羅在談及肉體的行爲及其後果（19～21節）之後，現在轉到與之相對或相反的另一方面（金譯）。[2] 聖靈所結的果子原文直譯只是靈之果子（呂譯），但是在文理所論的、聖靈與肉體的對比（16～18節）之提示下，靈顯然是指聖靈，而聖靈的果子（新譯、和修）顯然與肉體的作為（19a，新世）相對。肉體的作為是肉體本身所行的事，聖靈的果子則爲聖靈在信徒生命中工作的具體顯示。此片語把結果子的能力直接歸於聖靈，[3] 有效地提示這樣的意思：所列舉的品質不是信徒努力遵行一套外在法典的結果，而是受聖靈管理並由聖靈引導之生命的自然產物。[4] 如此，兩個片語指向自我中心的生命自然的行爲（甲）與聖靈作爲改變生命之能力在信徒身上所產生的倫理特性（乙）二者的對比。[5]

---

1 δέ = ‘But’（KJV, NKJV, RSV, NEB, REB, NAS, NAU, NIV, TEV）.

2 Cf. NRSV/NJB: ‘By contrast / On the other hand’.

3 在 ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος 這片語中，τοῦ πνεύματος 稱爲 ‘genitive of production/producer’（Wallace 104, 106），意即果子是由聖靈產生的（cf. TEV: ‘The Spirit produces love . . .’）。

4 Cf., e.g., R. Longenecker, *Paul* 178-79; Bruce, ‘Problems. 5’ 283; R. Hensel, *DNTT* 1.723. καρπός 在保羅書信另外出現十次（新約全部66次），除了兩次具字面意思（果子／產物：林前九7／提後二6〔思高〕），其餘八次皆屬比喻性用法：羅一13（可參《羅》1.225-26），六21、22（《羅》2.311-15），十五28（《羅》4.639-41）；弗五9；腓一11、22，四17（可參《腓》108、151、484）。

5 Cf. Ladd, *Theology* 518; F. Hauck, *TDNT* 3.615; Bruce, ‘Christ’ 270: ‘a harvest of ethical graces’.
（1）Keesmaat（*Paul* 207）認爲，「結果子」是利未記和申命記祝福的話：如果以色列民遵守神的誡命，地便會生出土產，樹木便會結果子（利二十六4；參：申七12～14，十一13～15）；反之亦然（利二十六20；申十一16～17）。較可能的看法是：（2）舊約的終末預言有許多關乎以色列將來要結果子（字面意義及比喻性意義）的應許，其中至少兩段將結果子的應許與賜聖靈的應許連起來（賽三十二15～16；珥二18～32）；聖靈的果子這圖像大抵就是得自這種舊約背景（so J. Barclay 120-21），也許同時取自耶穌的教導，即門徒的好行爲會證明他們的信仰之眞確（太七16～20；路十三6～9），聖靈與門徒同在及門徒與聖靈相交會產生愛與順服的果子（約十四～十六）（so Hansen [1994] 178）。
更具說服力的是比爾在其新近的文章所提出的看法：（3）聖靈的果子一詞及其各種顯示似乎籠統地暗指以賽亞書的應許，即是在將要來的新紀元裡，聖靈會帶來豐產。保羅想到的最主要是以賽亞重複的預言（三十二15～18，尤其是五十七15～19），論到在新的創造裡聖靈會帶來碩果纍纍，後者常被以賽亞解釋爲敬虔的屬性，如公義、忍耐、平安、喜樂、聖潔、信靠上主等品質（Beale, ‘Background’, 3）。以下三點（ibid. 8, 26）是此說有力的理據：第一，在舊新二約的整個聖經傳統裡，加五22的聖靈、果子、喜樂、和平及（呂譯）恆忍（πνεῦμα, καρπός, χαρά, εἰρήνη, μακροθυμία）這五個字一起出現的地方，就只有本節及賽五十七15～19（χαρά 沒有出現，但χαίρειν在21節出現）。

果子原文爲單數。許多釋經者認爲，這單數的名詞表示，保羅在此列舉的九項美德，並非九顆不同的寶石，而是好像同一顆寶石的九面：它們不像保羅在別處所論的不同的恩賜，由聖靈按照自己的意思分給不同的人（林前十二11），而是彼此相連，不能分開的；聖靈在信徒生命中工作的結果，就是這顆寶石的九面都同時發出光輝來。[6] 換言之，保羅所指的是一簇的品質，他預期每一個信徒都會顯出全部的這些屬性。[7] 不過，原文名詞在這裡很可能是個集合名詞，[8] 就如（中、）英文的「水果」一樣；[9] 因此，不宜從單數的果子一詞看出上述那麼多意思來。[10]

仁愛（#1）另外的翻譯是博愛（現修）和愛心（新世），所指的就是上文提及的、藉以表達信心（6節）和用以彼此服事（13節）的愛。[11] 愛（呂

第二，聖靈在終末紀元產生「屬靈的果子」此一觀念，在整本舊約聖經裡是以賽亞書獨有的，在新約則只見於加拉太書第五章。第三，在賽五十七15～19一段（LXX），神預言要差祂的靈（16b：πνεῦμα γὰρ παρ’ ἐμοῦ ἐξελεύσεται）；在加五22的上文（四6），保羅也說神差祂（兒子）的靈（ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα [τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ]）；加四6比其他類似的新約經文（路一35，二十四49；徒一8）更接近賽五十七16b。此外（第四），徒一8及二39分別暗指賽三十二15及五十七19（εἰρήνην ἐπ’ εἰρήνην τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγὺς οὖσιν），而保羅在弗二17更引用後一節（εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς）；因此，若保羅在加五22確切地暗指賽五十七15～19，此節同時含有賽三十二15～18的回響，這是不足爲怪的（ibid. 15）。比爾進一步認爲（16），除了賽三十二及五十七該二段，加五22可能還暗指賽十一1～5和四十四2～4，因爲該二段亦同時提到「聖靈」與「果子」（或相等詞）。比爾的結論就是（25）：加五22暗指賽五十七的應許，即聖靈在新的創造中會產生果實（可能同時暗指類似的以賽亞經文）。鑑於比爾的研究及其結論，Witherington 404的論點值得置疑：蔚仁屯認爲保羅的美德目錄之資料來源並不包括舊約。

6 Marshall, ‘Preparation’ 8; Guthrie 148. Cf. Pinnock 78; Ridderbos 207. 筆者亦曾採納此看法：馮340；Fung（1988）262.

7 Morris 173; Witherington, *Narrative* 297; Witherington 408. Cf. McClelland 1017*b*. 曾157甚至斷言，「果子這個單數詞，說明沒有信徒可以失去任何一種品性〔原文照錄〕而還是個屬靈人。」

8 「集合名詞（collective noun）」是指「形式上是單數但實際上代表許多個體之名詞，如cattle, crowd, audience〔和fish〕」（《牛津》222*a*-*b*）。

9 Fee, *Empowering* 444（＝‘Freedom’ 216 n.36）: καρπός＝‘collective singular’; 放在盤子裡的水果，不管「它們」是否同一類的，都可以用單數的「水果」稱爲 ‘the fruit in the bowl’. McKnight 271則（奇怪地）稱之爲 ‘collective plural’.

10 另一方面，鑑於 ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος 一詞的舊約背景（見註5第三段），也不宜將 καρπός 僅解爲 ‘outcome’, ‘result’ 或 ‘result, outcome, product’（依次見：Engberg-Pedersen, *Paul* 159; Osborne, *Hermeneutical* 105; BDAG 510*a* [s.v. 1 b]）。這九項，像19～21節的十五項，在原文皆爲無冠詞的抽象名詞。在多數的情形下，抽象名詞有或沒有冠詞，並無多大分別（Wallace 249）。

11 Rogers 180*a*-*b* 卻認爲是指神對人的愛。ἀγάπη 在本書僅此三次，保羅書信另外72次（新約全部116

譯）居於此列美德的首位，這是十分合適的。因爲愛是信徒之自由的尺度和目標：[12] 信徒得自由的目的，是要他們以愛互相服事（13節），而衡量他們是否得了自由的標準（至少一部分的標準），是在於他們是否以愛彼此服事。愛不但總結律法（羅十三9；參：太二十二36～40），並且成全律法（加五14；羅十三8、10）。[13] 愛是比一切恩賜更大的美德（林前十二31，十三1～3），在眾美德之中它又比信與望都更大（林前十三13）。愛是聯繫一切德行的關鍵（西三14，現修）：它把各樣美德聯繫起來並使它們成爲完全的。[14] 愛是神和基督的性情之反照（弗五1～2）；[15] 愛之所以是聖靈的果子，就是因爲聖靈是那位愛我們、爲我們捨己（參：加二20）的基督之靈（參：四6；羅八9）。[16]

愛應當是基督徒生活的氛圍（弗五2：在愛德中生活〔思高〕），是信徒應穿上的服裝（西三12、14：你們要穿上……愛〔呂譯〕），也應該是他

次）。此字在第二至三世紀之前的、聖經以外的文獻是罕見的。它在 LXX 出現十九次：十四次指人間的愛（傳九1、6），特指暗嫩對他瑪的激情（撒下〔王國書卷貳〕十三15）及雅歌的男女主角之間的愛情（二4、5、7，三5、10，五8，七7，八4、6、7〔兩次〕）；其餘五次分別指神的愛（次經《所羅門智訓》三9；僞經《所羅門詩篇》十八3），人對神的愛（耶二2），以及對智慧的愛（《所羅門智訓》六17、18）。因此，至少就LXX的用法而論，一些釋經者（e.g., Trench, *Synonyms* 43-44 [§ xii]）所看出來在 ἀγάπη 與 ἔρως 之間的對比（後者特指性愛）其實並不存在。參《羅》4.129註4。

12 H. Schlier, *TDNT* 1.50: ‘the measure and goal of freedom’.

13 原文分別用 ἀνακεφαλαιόω（羅十三9）和 πληρόω / πλήρωμα（加五14；羅十三8／10）。

14 So Harris, *Colossians* 164-65, 172. 原文片語 σύνδεσμος τῆς τελειότητος 除了聯繫（σύνδεσμος）還包括「完全」（τελειότης）之意。其上文（12～13節）剛提到的美德之中，有三項亦在加五本目錄中出現：恩慈、溫柔、忍耐（＝本目錄的 ## 5、8、4）。

15 神的大愛（參：弗二4～7）是人完全不配得的（羅五8）。信徒藉著聖靈經歷了神慷慨無度的愛，這就是他們的盼望不會落空的一項保證（5節；參《羅》2.49-53）。神的愛（5、8節；林後十三13）或基督的愛（羅八35；參：弗三19）即是神在基督裡的愛（羅八39）；「不論是人的整個存在（生、死）、靈界的權勢（天使、執政者、有能者）、時間（現在的事、將來的事）和空間（高處、深處），或任何其他勢力，都不能使我們與神的愛隔絕」（34b～39節；參《羅》770-98〔引句出自795〕）。基督的愛使保羅別無選擇，只能委身事奉（林後五14～15；cf. R. P. Martin, *Corinthians* 128-29）。
Fee（*Empowering* 446 with n.276）指出，愛字捕捉了從神與其子民的關係見到的神的性格之精髓（主要的經文是申七7～8，十15，其後由先知們拾起來：何三1，十一1；賽四十一8，四十三4，四十八14，六十10，六十三9）。

16 Cf. Fee, *Empowering* 447.

們整個行事爲人一貫的動機（林前十六14）。愛就是基督徒合一的秘訣（西二2）；它以愛基督徒同道（弗一15；西一4；門5）開始，包括愛教會的領袖（帖前五12～13），而延及愛所有的人（帖前三12）。愛能造就人（林前八1），是使徒保羅呼籲的根據（門9），是信徒說誠實話／宣講眞理時應持的態度（弗四15），[17] 基督徒的自由應被愛約束（羅十四15；林前八13）。愛是信心的具體表達（加五6），是信徒彼此服事的方法（13節）；愛帶來實際的行動，例如它導致慷慨的捐輸（林後八7～8、24）和眞誠的寬恕（二7～8）。愛不是受感情所左右、軟弱無力的東西；保羅爲腓立比人祈求「一種滿有屬靈知識及道德判斷力的愛心，一種由知識和見識所引導的愛心」（腓一9～10）；它在有需要時也不避諱嚴詞譴責和警告（林後二4；參較林前十六24）。[18] 這樣的愛不是人自己產生出來的：它是聖靈的產品，是聖靈所賜的愛心（羅十五30，當代、現修）。[19] 與此同時，信徒需要追求愛（林前十四1）；按加拉太書本段的文理來解釋，這等於追求被聖靈引導、順著聖靈而行（五16、18）。

保羅提出以愛彼此服事（13節）作爲加拉太人的內部紛爭（15節，參26節）的解毒劑；作爲聖靈的果子，愛與肉體的行爲（19～21節）之自我中心，尤其是與那些破壞群體生活的惡行（##6～13）成爲鮮明的對比。[20]

喜樂（#2）不是地上的、人間的「快樂」。[21] 保羅將信徒喜樂的來源不加區別地追溯到主（基督）、神，和聖靈那裡：（1）作爲聖靈的果子（本

17 Cf. Lincoln, *Ephesians* 259-60. 另一翻譯是以愛心／在愛德中持守眞理（呂譯／思高）。

18「愛並非不惜任何代價的溫柔」：詳見Mohrlang, *Matthew* 105-6. 正文引句出自《腓立比書》104。Cf. Rea, *Spirit* 281: '*Agapé* love' 是有見識和有意義的愛，是意志的行動多過是由情緒或感覺引發的。

19 ἡ ἀγάπη τοῦ πνεύματος: 參《羅》4.650。

20 Cf. Fee, *Empowering* 447.

21 R. Longenecker 261指出，喜樂在希羅世界與快樂相連，並且十分依賴愉快的環境。χαρά 在保羅書信另外出現20次（新約全部59次）。保羅書信從沒有使用 εὐδαιμονέω（'be happy': BDAG 404*a* [s.v.]）、εὐδαιμονία（'happiness'）或 ἑδονή（'pleasure'）二字，儘管後者的意思包括在φιλήδονος（提後三4：愛享樂〔新譯、現修〕）一詞內。因此，'God's Spirit makes us . . . happy'（CEV）這意譯法不可取。

節），喜樂是在聖神內（思高），即是聖靈所賜的（羅十四17，當代）。（2）它是賜盼望的神因著〔信徒〕對他的信心（現修），即是在他們繼續信靠之時，與平安一起賜給他們的（羅十五13）。[22]（3）這喜樂是在信心上（腓一25，新譯），即是因信基督而得的（參：徒十六34；彼前一8）。[23]保羅屢次勸勉信徒要在主裏喜樂（呂譯：腓三1，四4），表示主是喜樂的原因、根據或基礎；[24] 就如詩人說，你們義人應當靠耶和華歡喜快樂（詩三十二11，參三十三1），[25] 因爲耶和華是全權的創造主、審判者和拯救者（三十三4～20），照樣，保羅說信徒應當以主爲喜樂的原因和基礎，因祂是救贖主，是一切福澤的來源，是信徒等候的對象，並且快要再臨，把救恩帶進最後完全的地步（腓一1～2，三20～21，四5）。（4）從信而來的盼望亦是喜樂的一個來源（十二12）。[26]

由此可見，對保羅而言，喜樂跟信心、盼望及主自己有不可分的關係。可以這樣說，喜樂是對生命的一種深邃、堅定、積極的了解和態度，不論環境或際遇如何，不管所經歷的事帶來情緒上的快樂或憂傷，都存著信心與盼望，認定全權之主在掌管一切，並以祂的榮美及救贖之恩典與福澤爲歡喜快樂的因由。[27] 由於它的源頭不是人本身而是三位一體的神，這種基督化的喜樂是不被憂傷與患難擾亂的；事實上，它在憂患中更顯出它的能力來（林後六10，八2；帖前一6；參：羅五3）。維持這種喜樂的方法，包括不斷地藉著禱告祈求，帶著感恩的心將一切需要告訴

---

22 ἐν τῷ πιστεύειν＝‘as you trust in him’（NIV）. 參《羅》4.545-46。

23 在腓一25，保羅將「信心上的長進」和「信心上的喜樂」視爲親密夥伴，明顯的含意就是，信心越增長，喜樂也就越加增（《腓》161-62）。

24 參《腓》332-33、432。

25 靠耶和華在這兩節（LXX詩三十一11，三十二1）依次作ἐπὶ κύριον及ἐν τῷ κυρίῳ, 後者與腓三1及四4的ἐν κυρίῳ基本的意思相同（有否冠詞並無分別），只是保羅的κύριος是指基督。

26 τῇ ἐλπίδι χαίροντες＝在盼望中要喜樂（新譯），此解釋參《羅》4.147-48。盼望本身亦是基於信心，此點見《羅》4.546。

27 Cf. Hawthorne, *Philippians* 17-18;《腓》83-84。Ziesler 89認爲，喜樂的眞正顯示是深層的勇氣和幽默感（‘an underlying courage and a sense of humour’）。同樣地，Rea（*Spirit* 282）認爲喜樂就是悲觀的相反。