壹

卷首問安（一1～5）

1 作使徒的保羅（不是由於人，也不是藉著人，乃是藉著耶穌基督，與
叫他從死裏復活的父　神）
2 和一切與我同在的眾弟兄，寫信給加拉太的各教會。
3 願恩惠、平安從父　神與我們的主耶穌基督歸與你們！
4 基督照我們父　神的旨意，為我們的罪捨己，要救我們脫離這罪惡的
世代。
5 但願榮耀歸於　神，直到永永遠遠。阿們！

古代書信的卷首問安有兩個格式：希臘的格式只是一句，「甲向乙請安」；[1]東方（包括猶太、巴比倫及波斯）的格式則爲兩句，「甲〔寫信〕給乙：願……」。[2]保羅書信的卷首問安基本上採用東方的格式，[3]只是將它靈活運用：保羅往往因應寫信時的情況，對發信人和受信人加上一點

1 新約的例子見：徒十五23，二十三26；雅一1。其基本結構是：A to B χαίρειν. Cf. Aune 166*a*, 166*b*.
2 例如：彼前一1～2；彼後一1～2；猶1～2。
3 Cf. Tolmie 31 n.1.

描述，並且總是把具基督教特色的思想注入傳統的問安裏。有時卷首問安所說的話，已預示了該信的內容；這一點最好的說明是羅馬書開首的話（一1～7），[4]另一個例子是本書的一章四節。[5]

4 參《羅》1.159-61。

5 參一4a 註釋註 1 及所屬正文，一4c 註釋第三段（下面 226-27、233-34）。

1.1 寫信人（一1～2a）

一1a 作使徒的保羅

加拉太書出自保羅的手筆，這在今天的聖經學術界是不爭的事實。[1] 新約聖經中，稱爲「保羅書信」的十三卷書（從羅馬書到腓利門書），在原文都是以保羅這名字開始，這也是保羅一貫的自稱。生爲羅馬公民，[2] 保羅的全名很可能包括三部分：個人的名字、族名，和家庭的名字（即姓氏）；保羅很可能是他的羅馬姓氏，另二部分今已無法稽考。[3] 保羅在使徒行傳（十三9）亦稱掃羅，後者可能是保羅出生時，他的父母按當時羅馬公民命名的習慣所給他的（一個非正式的、較親暱的）希伯來名字。[4] 認爲掃羅是在塞浦路斯省長士求保羅信主的事實（參：徒十三4～12）之影響下而改名爲保羅，[5] 這見解不可能是正確的，因爲保羅極不可能會把自己原來的名字改爲他帶領歸主的一個人的名字，而且保羅這名字在省長……就信了（12節）這話三節之前便已出現，也就是（9節，呂譯、現修）絕不表示保羅是新改的名字。在該節之後，保羅這名字取代了掃羅，因爲從那時開始，保羅的宣教工作主要集中在外邦人身上。現存的保羅書信，都是寫給處於外邦世界的教會（或有關人物），因此在這些信

---

1 參導論第貳節（上面 53-55）。

2 徒二十二25～29; 參：十六37，二十三27。

3 三部分依次即：*praenomen*（first name），*nomen*（clan name），*cognomen*（family name = surname）. R. Longenecker 2 及 Witherington 69-70 皆認爲，*nomen* = clan or family name, 保羅是 *cognomen*. 但是這樣一來，後者是指甚麼呢？兩位作者對此並無解釋。

4 Borchert 259 指出，保羅時代的猶太人父母常給予他們的孩子兩個名字，使他們在猶太世界和希臘化世界中易於行動。另一例子是稱為馬可的約翰（徒十二12，和修）：馬可是羅馬名字，約翰是猶太名字（Bruce, *Book of Acts* 238）。Martyn 82 則認爲，保羅並不是一出生便得保羅之名，因他生在守律法的猶太家庭，故此出生時的名字是掃羅。這似乎忽視了保羅生爲羅馬公民的事實。Deissmann（*Studies* 316）也是認爲，保羅是掃羅其後獲得的非閃族名字，前者因與後者讀音相近而被選用。希臘文的 Παῦλος 是與希伯來文的「掃羅」讀音近似的對等物，此點詳參：Bauckham, 'Latin Names' 206-207, 208-211.

5 例如：周 18（「一定和士求保羅有關」）。認爲掃羅是（但並非在士求保羅之影響下）改名爲保羅者包括：McCurley & Reumann, *Witness* 324; 反對「改名」者包括：Ebeling 8; Matera 37.

上，保羅一貫地採用自己的羅馬名字。[6]

保羅在這裏自稱爲使徒，更多的時候他明說自己是基督耶穌／耶穌基督的使徒。[7]保羅之所以成爲使徒，是因爲他蒙上帝呼召做使徒（羅一1，呂譯）；雖然呼召者是神，但蒙召者不是成爲「神的使徒」，而是基督的使徒：他是服役於基督的。[8]使徒一詞有廣義和狹義兩個意思：廣義指受教會委派的代表（林後八23；腓二25），狹義則指蒙神呼召和委任，對基督的復活作見證並傳揚福音的人，[9]包括原先的十二使徒，以及在他們以外的一些人：西拉、主的弟兄雅各，和其他沒有提名的人。[10]保羅顯然認爲自己的使徒身分是與最初的使徒完全相等的（加二6～9；林前九1、

---

6 關於保羅的名字，參：Hemer, 'Name'（esp. 182-183）; Cranfield, *Romans* 1.48-50; MM 499（s.v. Παῦλος）. Witherington（*Quest* 72）認爲，保羅有很好的理由在外邦世界中不用他的希伯來名字，因後者在希臘語（Σαῦλος）是用來指一個走路的姿勢猥褻如妓女的人。
主後二世紀的作品次經《保羅與特格拉行傳》（參《聖神》14*a*）3.2將保羅描繪如下：「個子矮小、禿頭彎腿、身體狀態良好、雙眉連著、鼻子略呈鷹鉤狀、友善非常；因他一時看來像個人，一時則有天使的面孔」。有認爲這描繪可能是按當代一般認爲將領的樣子是怎樣的，而把保羅描寫成一個將軍（cf. R. J. Bauckham, *DPL* 36*a*; and, esp., A. J. Malherbe, 'Description'）。Witherington（*Quest* 42-44）則認爲，這裏的描繪有一部分可能是作者根據現存的保羅書信所見的、保羅的樣子而作成的，例如：保羅此名意即細小或矮小；沒有提及保羅的眼睛，因保羅可能有眼疾（加四13、15）；提到「禿頭」，因保羅曾剃頭還願（徒十八18，二十一24）；「天使的面孔」可能反映加四14及一8。彎腿和良好的身體狀態，則表示此人站立得穩，堅強穩固，有穩固的信念和價值觀；羅馬人認爲，雙眉連著是美貌的標誌，鉤狀的鼻子標示著貴族或皇族身分，也許標示寬宏大量。George 77-78更肯定地認爲，《行傳》的描繪很可能反映了有關保羅眞正的樣貌的眞確傳統。

7 林前一1；林後一1；弗一1；西一1；提前一1；提後一1／多一1。從這兩個不同次序的詞語，很難看出有甚麼重要的分別（參《羅》1.165註26）。

8 Marshall, *Pastoral* 118. 作者進一步指出，保羅書信從不稱使徒爲「耶穌的」使徒，而總是使用「基督耶穌／耶穌基督的」這正式的稱謂。

9 Carson（*Fallacies* 29）指出，雖然使徒是與動詞「差遣」同字根（ἀπόστολος - ἀποστέλλω），但前者在新約的用法通常把重點放在「特別的傳信息者」或是「特別的代表」，而不是「被差遣者」的意思上。Cf. H. D. Betz, *ABD* 1.309*b*-10*a*（§B）. R. Longenecker 3指出：猶太拉比的「被差遣者」（*shaliach*）只是受託做一件事，責任一經完成，其「差遣者之代表」的身分亦隨之失去，有別於使徒終生受託傳揚福音；更爲重要的，「受差遣者」不是個宗教性人物，此詞從不用來指宣教士；因此，這「受差遣者」不足以解釋使徒一詞在新約的用法。後者更不是源於前者（so, correctly, Morris 31-32 n.1; cf. J.-A. Bühner, *EDNT* 1.145*a*）。Witherington 70-71指出，LXX（A版本）於王上十四6將希伯來文的被動語態分詞 *shaluach* 譯爲 ἀπόστολος；但這事實並不影響以上的結論。

10 依次見：（1）例如：路六13；可六30；太二十八19～20；徒一8；（2）帖前二7（和合二6）；（3）加一19（見下面358-60）；（4）林前十五7。參《羅》1.166註28。

5）。他這項聲稱特別是基於下列理由：他見過復活的主，因此有資格爲主復活的事實作見證；他蒙神藉著直接的啓示呼召他作使徒；他的使徒職分有可見的具體表現爲證。[11] 保羅在本節即將強調，他作使徒的呼召和任命，並非間接地透過人的居間行動，而是直接地來自神的（1b～c）；稍後，他將會進一步解釋他是如何蒙召作使徒的（15～16節）。由於加拉太的眾教會是保羅建立的，他在這裡聲明自己的使徒身分（和權柄），就是要訴諸加拉太信徒的忠誠，希望他們回復從前對他的信任和對他所傳的福音之委身。[12]

一1 b～c　（不是由於人，也不是藉著人，乃是藉著耶穌基督，與叫他從死裏從活的父　神）

保羅從正反兩面描寫他的使徒職分：不是……也不是……乃是……。（一）朗列科看出原文在此爲交叉式排列法，如下：不是「來自」人，也不是「藉著」任何人，而是藉著耶穌基督，及〔來自〕父神。[1] 這樣，保羅的話構成雙重對比：不是來自人，而是來自神；不是藉著任何人，而是藉著耶穌基督。[2] 這種理解至少有兩個弱點：[3] 第一，原文在神字之前並無重複介詞「來自」，耶穌基督和父神同屬一個介詞之下；要從經文看出交叉式排列法，便得把這詞重複一次。第二，這種理解似乎假

11 依次見（例如）：（1）林前九1，十五8；參：徒二十二14；（2）加一1，二7；（3）加二8～9；林前九2；林後十二12。參《羅》1.166 註 30；H. D. Betz, *ABD* 1.310-311（§D）.

12 Pilch 7.

1 R. Longenecker 2, 5 (with reference to Bligh [61]), followed by Ciampa 310 with n.18. Bligh 37-42 認爲加拉太書整體呈現交叉式排列法，其主要段落及其下的分段都是逐層呈現交叉式排列法。Silva（'Meaning' 132）指出，保羅（或任何其他人）會花時間和精力去寫成那樣的、並無明顯益處的一份作品，這觀念是難以接受的，現今多數的學者也沒有被這理論說服。反對此理論最大的理由就是，Bligh 所認爲的交叉式排列法，許多都是十分牽強，並非可以自然地從經文看出來的。

2 Ebeling 13. 作者進一步認爲，這裡關乎保羅的使徒職分的雙重對比，與下文保羅對他所傳的福音所作的雙重宣稱，彼此對應：我所宣講的福音，並不是由人而來的（11 節，思高）；我沒有從人領受……乃是藉著耶穌基督的啓示而得的（12 節，呂譯）。

3 Harvey（'Galatians' 228）指出，此交叉式排列不容易聽出來。

定了，藉著表示媒介，用在神的身上並不合適，因而改用（加上的）「來自」以表示來源。但藉著在此不必表示媒介，而大可以是表達主事者之意（參：四7；林前一9；來二10）。這就是說，保羅把父神和耶穌基督一起描寫爲直接的主事者，保羅的使徒職分是由此二者所賜的（因而此二者也是這職分的來源）。[4]（二）從修辭學的角度而言，本節較宜視爲「矯飾或華美的完全句」，由五個單元組成，這些單元逐漸增加其長度（在原文依次爲2-3-3-4-8個字），並推向較長的最後一個單元，使全節的思想達到圓滿結束的地步。[5]

在所有現存的保羅書信中，只有本書是以這麼獨特的方式描寫保羅的使徒職分：他一開始便從反面聲言，這職分不是由於人，也不是藉著人，意即並非來自人間的任何團體，也不是經由任何個人而臨到他（1b）。[6]雖然有釋經者認爲，這雙重的否認只有襯托的功用，就是凸顯從而強調隨後正面的那句話（1c），[7]但多數釋經者的見解較爲自然：保羅如此強有力地否認，因他的使徒職分受到質疑，保羅需要爲自己的使徒權柄辯護。[8]在這前提下，（一）有認爲敵對者的指控是，保羅所擁有的

---

4 Tarazi 20-21; cf. Bruce 73; A. Oepke, *TDNT* 2.68; BDF §223.2.「主事者」即英文的 'agency/agent'. 李保羅 7 認爲這裡的 οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων 與 10b 的 ἀνθρώποις ἀρέσκειν 有關（兩個『人』字皆爲複數）；根據這極其牽強的關連而得的解釋（οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων 意即「不是因著〔要得〕人〔的喜歡而作使徒〕」）並無可取。

5 Bryant 128, cf. 114. 正文的引句是英文 'period' 的意譯。五個單元即：Παῦλος ἀπόστολος - οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων - οὐδὲ δι' ἀνθρώπου - ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ - καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.

6 原文依次爲：ἀπ' ἀνθρώπων, 'from men'（複數）及δι' ἀνθρώπου, 'through man'（單數）。後一個片語亦見於林前十五21（兩次），明顯地有「媒介」之意。Porter（'Paul' 580）認爲這裡的改變（複數變爲單數）是修辭學上的 polyptoton. 不過，這裡的改變並不符合 Rowe（'Style' 132）對此字的解釋：'Polyptoton is the repetition of a noun or pronoun in different *cases* at the *beginnings* of successive clauses'（斜體爲筆者所加）；因爲有關的兩個字都是所有格，並且是在所屬片語的末後而非開首。

7 Fridrichsen, 'Apostle' 21 n.10; Vos, 'Argumentation' 170-171. Martyn 93 n.36 表示不同意。

8 E.g., K. H. Rengstorf, *TDNT* 1.441; Bryant 113; Dunn（1993b）22; Esler 70; Osborne, *Hermeneutical* 256; Tolmie 32-33, Tolmie, 'Rhetorical' 278.（1）Esler 71 又認爲，鑑於地中海文化高度競爭的性質，保羅很不可能只是面對與其福音競爭的意見，而不同時面對與他爲敵的人。Silva（2001）106 指出，保羅明明提到反對他的人（一7，二4，四17，五7～12），此事實使我們可合理地推論，本節的對比是有歷史事實在其背後的。（2）另有釋經者則認爲，保羅在暗指那些煽動者（一7）及其首領（五

權柄只是來自人，因他沒有在耶穌復活之前獲得呼召；而保羅的答辯則指出，若他是從地上的耶穌獲得呼召，他的使徒職分便只是來自人的；其實，他乃是蒙復活的主呼召，就如在耶穌生前作他門徒的，也是在復活的主向他們顯現之後，才在嚴格的意義上成爲使徒。[9]可是，保羅很不可能會認爲復活之前的耶穌只是個「人」；而且不是藉著人，乃是藉著耶穌基督這對比清楚提示，人和耶穌基督相對，因而前者所指的是有別於後者的人。（二）另有認爲，保羅的使徒職分被追溯到他所來自的安提阿教會（徒十三1～3），或追溯到最初把保羅介紹給耶路撒冷教會的巴拿巴（徒九27）。再有認爲，保羅可能是間接地指在耶路撒冷教會中流行的，亞拿尼亞事件（徒九10～19，二十二12～16）一個被扭曲的版本（此版本大抵是說，保羅的委任來自亞拿尼亞）。[10]

不過，（三）從保羅強有力地否認他對任何人，尤其是對耶路撒冷的使徒們有任何倚靠（一1、11、16～17）此一事實，以及下文自辯的內容（一18～二14）看來，當時的情況很可能是這樣：割禮派自稱得到了耶路撒冷使徒的衣鉢眞傳，所傳的是眞確和完全的福音，而他們對保羅的指控是說，保羅（甲）將使徒所教導他的這福音沖淡成爲「矮化了」的版本，爲要使外邦人易於接受（參一10），更（乙）擅妄自尊，自稱爲使徒。[11]針對這雙重的指控，保羅必須爲自己的使徒職分和所傳的福音申辯（二者是一體的兩面，不能分割），因此他開宗明義的指出，他作使徒，不是由於人，也不是藉著人，乃是藉著耶穌基督，稍後又權威性地宣告，他所傳的福音不是出於人或照著人的意思，而是直接從耶穌基督的啓示而來的（11～12節）。[12]若由於人和藉著人可加以區別的話（見上面註

10），他們是由耶路撒冷（教會及使徒）委任的（Goulder, 'Pauline' 489; cf. McKnight 47-48）。

9 Ebeling 13-14. Boyarin（*Radical* 107）有類似的解釋：保羅的使徒職分並非來自人，即並非來自「在肉體上」具權柄者，就是與爲「人」的耶穌有肉身關係的那些人。

10 依次見：K. H. Rengstorf, *TDNT* 1.441-442; Wilson, *Gentiles* 162.

11 So, e.g., Burton 3; Bornkamm, *Paul* 18-19; Bruce 95; King, 'Paul' 354-357, 370; Smiles 34.「矮化了」是英文 'truncated' 的翻譯，意即「斬了一截」。

12 保羅在此所用的修辭伎倆可稱爲「從正反兩面陳述（antithetic presentation）」，這比單從正面陳述更

6），此二詞很可能分別是籠統地指某一班人作爲保羅的使徒職分的來源（以使徒爲代表的耶路撒冷教會是首選），以及特指某一使徒作爲此職分的媒介（傳遞者；彼得顯然是熱門人選！參：一18）。[13]保羅藉此指出，他的使徒職分既非來自耶路撒冷的使徒們，也不是藉著爲首的使徒彼得之居間工作而臨到他的，而是來自基督和父神；其強有力的對比的用意是說，他並不稀罕割禮派自稱所擁有的、使徒的認可，以及耶路撒冷所傳、那眞確完全的福音，因爲他自己的權柄和所傳的福音是從另一個、更高的來源獲得的。[14]

在乃是藉著耶穌基督，與叫他從死裏復活的父神（1c）這話裏面，以下數點值得留意：（一）藉著不再只是表達媒介（如在1b），而是表達主事者（見註釋首段）。保羅將基督和父神放在同一個介詞藉著之下，很可能是因爲需要使本句與上文負面的也不是藉著構成對比。[15]這裡先提到基督，然後才提到父神；這較不尋常的次序[16]大抵是由於保羅欲表達這樣的意思：他是透過復活的基督向他顯現而獲委任爲使徒的（12、16節），而基督的顯現是由那使基督從死人中復活的父神所作成的，故此，在基督的顯現這事上，保羅經歷了那叫死人復活的神；因此，神是這委任最終的來源（15節）。[17]如保羅重複申述的，他是蒙上帝呼召做使徒（羅一1，呂譯）的：由於上帝的旨意，我蒙召作基督耶穌的使徒（林前一1，現修）。[18]

（二）耶穌是個名字，指出基督降世爲人的事實，以及此事實的救贖

有說服力（Tolmie 33-34, 37, Tolmie, 'Rhetorical' 278）。如 Wright 5 所言，保羅在一1～9 所論的主要是使徒職分和福音；掌握了此二者，本書的其餘部分便會開始有意義（'start to make sense'）。

13 Cf. R. Longenecker 4. 吳慧儀（「加拉太書」224-25）也是認爲，不是由於人是指向「割禮派所認爲最有權威的一班耶路撒冷使徒」而說的。See also Silva（2001）53-54.

14 Manson, *Studies* 170 n.1.

15 Ebeling 11.

16 通常的次序見：一3；羅一7；林前一3；林後一2；腓一2。

17 Cf. Schlier 28; McClelland 1003*b*; Witherington 73; Schneider 168. 從造句法的角度來看，由於父神隨後有一形容該詞的關係子句，若把耶穌基督放在此子句之後，會使整句變得笨拙。

18 亦參：林後一1；弗一1；西一1；提後一1。五段皆使用 διὰ θελήματος θεοῦ 一詞。

意義：他要將自己的百姓從罪惡裏救出來（太一21）。基督是個名銜，意即「彌賽亞」或「受膏者」，指出基督是被神膏立及委派爲世人的救主；[19]但在說希臘語的教會中，亞蘭文或希伯來文的「彌賽亞」一詞既被希臘文的基督一詞所取代，後者便由其原先形容詞的性質，變成一個專有名詞。雖然如此，這詞可能或多或少仍保持其原先作爲稱號的傳統意義，而至少在保羅的用意裡，這詞可能總是指向基督的彌賽亞身分。[20]至於「基督耶穌」是否比「耶穌基督」更強調基督的彌賽亞身分，正面的答案似乎是難以確立的。[21]

（三）父在這裡是指神與誰的關係呢？可能的答案有三個：是指神與創造及人類的關係（神和人相對）；指神與信徒的關係；指神與基督的關係。[22]第三、四兩節明說我們的父上帝（現修），保羅在下文又發揮信徒被收納爲天父的兒女（三26，四2、6～7）此一觀念，[23]這兩點似乎支持第二答案。不過，正因爲本節並無「我們的」形容父字，而且父神是緊隨耶穌基督之後（只有與字將二者連起來），保羅在下文亦多次提到基督是神的兒子（一16，二20，四4、6），故此筆者認爲，第三答案較可取。還有一點進一步支持這答案：父神在這裡隨即被形容爲叫他〔基督〕從死裏復活的，保羅在別處則說，神使他從死裡復活的是祂的兒子耶穌（帖前一

19 依次參：(1) 約一41，四25；(2) 路四17～21；徒十38。

20 參一7b 註釋註 25 所屬正文（下面 253-54）；《羅》1.164-165。Lührmann 129 甚至認爲，在現代的新約譯本中，我們必須一貫地以「那受膏者」取代基督這翻譯，爲要表達原先的聽者從 Χριστός 這希臘字所聽到的意思。Sugirtharajah（'Inter-faith' 311）則聲稱，保羅並無使用「彌賽亞」作爲一個稱號。Jervis 20 同樣認爲基督在保羅的用法裡只是個專有名詞。作者引 Hengel & Schwemer（*Paul* 101）的話：「在說希臘語的世界中，基督以驚人的速度變成了專有名詞。」但留意 Hengel 同時認爲，保羅和他的讀者都了解此詞的彌賽亞意義，這一點是毋庸置疑的（'Erwägungen' 159〔英文撮要〕；cf. 143, as cited in Scott, 'Curse' 216 n.99）。

21 耶穌基督另見：一3、12，三1、22，六14、18；基督耶穌另見：二4，三14、26、28，四2，五6、24。在二16，信了基督耶穌緊隨因信耶穌基督之後，實難看出兩個不同次序的詞語（基督耶穌和耶穌基督）有何重要的分別。參《羅》1.165 註 26。亦參二16c～e 註釋註 6，又註 10 及所屬正文（下面 562）。

22 依次見：(1) Dunn (1993a) 28; (2) Jervis 32.

23 Cf. Betz 39 n.27; Martyn 84; Witherington 73.

10；參：羅一4）。因此，在本節相同的文理中，父神似應解爲指神是基督的父。[24]

（四）叫他從死裏復活原文直譯是使他從死人中復活（新譯）。使耶穌從死裡復活的是神，這是新約對「誰使耶穌復活」這問題的典型答案。[25]不過，這並不是保羅在此提到神使耶穌復活的重點所在；其重點乃是在於，保羅的使徒職分（因而他的福音）之來源是復活的基督。此重點爲下文鋪路：保羅稍後將會表明，他的呼召和他的福音皆來自基督（11、16節），在他的體驗裡，這位基督是復活的主（二20a；參：林前十五8）。[26]因此，保羅是眞正的使徒，不亞於彼得和雅各（林前十五5～7）。[27]

（五）雖然這是信上明白地提到基督的復活唯一的一處，其重要性卻不容忽視。（事實上，保羅在書信開首就提到這事件的，除了羅馬書外，就只有這裡。）基督的復活是救恩歷史的中心事件，此事件標誌著神的國已進到人間，應許的期待已化爲實現；透過這終末事件，人可以從奴役進到自由。[28]保羅在下文多處的論證，都假定了基督的復活爲其基礎。[29]

---

24 因此，「對保羅而言，神是『父』，即是贊助人」，「耶穌是神的贊助（God's patronage）之經紀人或傳遞者」（Malina & Pilch 181, 385），這些話都十分值得商榷；後一句尤其不合宜，因它使神的兒子變成神的經紀人，而經紀人並非家庭成員，乃是「在上的贊助人與在下的受惠者之間的斡旋者」（384）。Cf. op. cit. 382-85（on the 'patronage system'）.

25 參：徒三15，四10，十三30；羅四24，八11，十9；林前六14，十五15；林後四14；弗一20；西二12；帖前一10；彼前一21。另外，被動語態的復活（divine passives:〔被動語態動詞的主事者是神〕羅四25，六4、9，七4，八34；林前十五4、12、20；林後五15；提後二8）同樣暗示，使耶穌從死裡復活的是神（cf. J. L. Kreitzer, *DPL* 265*b*）。Cranfield（*Romans* 1.251 n.1）指出，只有約二19、21，十17、18 這幾次，才說耶穌使自己復活。關於新約論復活所用的各種表達方式，可參《腓》374 註196。

26 Furnish, 'Paul's Use' 112. Cf. Jervis 32.

27 Tarazi 21. Cf. Farmer, 'Peter' 41. Murphy-O'Connor（*Paul* 202）認爲，這話的含意即是，唯有耶穌有權判斷保羅是否忠心的使者。

28 Cf. Silva（2001）170-171; 'Eschatological' 144-145. Bryant 143 甚至認爲，此事件在釋經上的重要性與其稀少的出現成反比例。（「終末的」即英文的 'eschatological', 亦可譯爲「末世（性）的」；參《聖神》194*a*）。

29 Cf. Bryant 143-161. Sampley（'Reasoning' 120-121）則認爲，加拉太書這麼少提到基督的復活，是由於保羅的關注是集中於加拉太信徒的現在，他們會站立得穩抑或離棄福音；因此多談到死和釘十字架，而少提到復活。筆者不認爲此說很有說服力。

一2a　和一切與我同在的眾弟兄，

在「寫信人」這上款之下，保羅包括所有與我在一起的弟兄（新譯）。弟兄是保羅對基督徒同道一貫的稱呼。[1]這詞在本節當然是指收信人以外的另一班人，但他們是誰卻沒有肯定的答案。不過，同我在一起的弟兄在腓立比書四章二十一節是清楚地和下一節的眾位聖徒分開的，這就提示加拉太書本節的眾弟兄所指的，並不是保羅所在地之教會的全體會眾，[2]而是數目較少的一班人。[3]這些人很可能是保羅的同工，[4]但其更準確的身分辨認則視乎對本書的寫作日期和地點的看法而有所不同。若果，如本註釋所持的立場，此信是保羅在安提阿寫給南加拉太眾教會的，[5]則這些同工可能是安提阿教會的領袖（徒十三1）。[6]而保羅沒有提到巴拿巴的名字，很可能是由於安提阿事件尚未解決（參二13b），保羅與巴拿巴的關係仍處於緊張的狀態中。[7]

較可肯定的是，這裡提到這些弟兄，並不表示他們有分於此信的寫作，因爲除了這裡簡略和籠統地輕輕一提（沒有個別提名），他們在信上沒有再被提及；在餘下的部分，保羅完全以單數第一人稱說話。[8]釋經者

1　見一11a註釋第三段（下面283-84）。

2　例如：周21；李保羅8，參18；Perkins 132 n.1. Schneider 169甚至解爲指保羅「所有的基督徒同道」；cf. Kee, 'Galatians' 240:「神的家所有的成員」。

3　除了本節和腓四21，σὺν ἐμοί 在保羅書信另外出現五次：三次是形容動詞的副詞（林前十六4；林後九4；腓二22），兩次是述語（林十五10；加二3）（在本節和腓四21則爲表語，即屬性形容詞）。

4　Boice 427; Ebeling 21; Tarazi 22; Aasgaard, *Siblingship* 295-96; Ellis, 'Co-Workers' 87. 艾理斯指出，在其他的保羅書信，與保羅一起發信的人總是他的同工，參：林前一1；林後一1；腓一1；西一1；帖前一1；徒十三1～3（n.22）；而弟兄可指地方教會的同工（n.23: 腓一14；比較西一2和四15～16；參：徒十一1、19，十二17），或是其工作有旅行宣教性質的同工（n.24: 林後二13，八18、22～23；參：徒十23，十一12）。類似的解釋是：「保羅圈子的傳道人」（Martyn 85）。Betz（'Composition' 6）認爲，其中一人可能是保羅的代筆人（參六11；羅十六22）。

5　參導論第叁和第肆節，尤其是第四節末段（上面55-109，尤其是108-9）。

6　Bruce 73; R. Longenecker 5.

7　Cf., e.g., Wenham, *Paul* 47; Longenecker 5-6; Witherington 74. Mare 289則認爲，保羅沒有提及眾弟兄的名字，可能是（鑑於信上將要討論的爭議）爲要保護他們的身分。

8　按 Buckel 19 的統計，保羅在信上用單數第一人稱共 99 次（包括強調的 ἐγώ 八次）。Aune 102*a-b*（cf. 184*a*）則認爲本節將那些弟兄視爲「合著者（co-authors）」。

多數認爲，保羅在此提到這些弟兄，是爲要表明他們是與保羅站在同一陣線，他們認可及支持保羅的福音和他在信上所寫的內容；即是借助於他們來增加自己的說服力。[9] 但這看法不大可能是正確的，理由如下：（一）保羅聲言，他的使徒職分和所傳的福音都是從神而來的，他用不著訴諸他的同工的認可與支持；（二）保羅不會用次一等的權威（其同工的）來確定較高一等的權威（他自己的）；況且，若保羅的敵對者質疑保羅的使徒權柄，他們也不會因保羅的同工的支持而改變立場；（三）如上言，保羅並沒有提到這些同工的名字（在保羅書信中，這是本書獨有的現象），且在信上一貫以單數第一人稱說話，這都表示他無意借助於其同工的認可與支持。[10] 同樣，認爲本句（2a）提示，保羅先與他的同工討論過加拉太眾教會所提出的挑戰，才小心謹慎地寫這封信，[11] 是從保羅的話看出太多的意思來。與此同時，將保羅在此提到他的同工視爲「至少主要是禮貌上的做法」，或把他們視爲帶信人，[12] 可能都不足夠；也許保羅要藉此表示，他所傳的福音並不是他個人的僻好，而是他和他的同工所共享的。[13]

---

9 E.g., Marius Victorinus (see Edwards 3*a*); R. Longenecker 5; Jervis 32; Cousar (2001) 22; Matera 41; Tolmie 34, Tolmie, 'Rhetorical' 279. (曾 26、31 則解爲表示保羅的呼召得到眾弟兄的接納和認可。) 在這前提下，一切 (πάντες) 被解爲表示「一致支持」(Dunn [1993a] 29; Rogers 4*a*, 16*a*)。Duncan 10 根據原文所用的介系詞不是 μετά 而是 σύν 這一點，認爲 οἱ σὺν ἐμοί 應譯作「那些與我同一立場的人」(參：徒十四4)。但同一結構 (σύν + dative) 在徒十四28 的意思明顯與 μετά + genitive 相等，即是「同……在一起」。

10 Cf. Tarazi 22-23; Boice 425.

11 Williams 34; Bryant 55, 115.

12 依次見：Burton 9; Hester, '*Persona*' 87 n.15. Mitternacht ('Galatians' 63-64) 引述並同意 M. Luther Stirewalt 的見解，即這些弟兄是來自加拉太的代表團，現在把保羅的信帶回去。米狄他認爲，他們有見證人的功用 (art. cit. 88)。

13 Bruce 74. Wallace 396 認爲，這些弟兄扮演著「保羅的福音之眞實性的見證人」的角色。屈梭多模甚至認爲，保羅提到他的同工，是因爲誹謗他的人說，他的福音包含新的教義，只有他一人傳這樣的福音 (see Bray 3*a*)。Cole (1989) 69 則認爲，保羅只想表明，反對加拉太之異端者並非只有他一人。

1.2 收信人（一2b）

一2b 寫信給加拉太的各教會。

保羅寫信給一組的教會，在現存的保羅書信中，這是唯一的例子；在哥林多後書的開首，即使保羅寫信的對象包括全亞該亞所有的信徒，他的信仍是明確地寫給在哥林多的教會的（林後一1，現修）。[1] 加拉太的各教會這詞亦見於哥林多前書十六章一節。這些教會是在哪裡的——是在稱爲加拉太那個地域（即北加拉太）抑或是在稱爲加拉太的羅馬省分（即南加拉太）之內的？關於這問題，詳細的討論請參導論第叁節（上面第55-70頁）。

教會一詞在保羅書信的用法呈現多種情形：（一）以這詞的單數指整個基督徒群體（例如：西一18、24）。（二）以這詞的單數，連同介系詞和一個城市的名字，指某城的教會，例如：在哥林多……的教會（林前一2；林後一1；參：羅十六1）。（三）也是以這詞的單數，連同另一個介系詞和一個或一些人名的代名詞，指某人家中的教會，例如：在他們〔百基拉和亞居拉〕家中的教會（羅十六5；參：林前十六19；西四15；門2）。（四）仍是以這詞的單數，連同一個城市的居民之名字，指某城的人的教會，例如：帖撒羅尼迦人的教會（帖前一1；帖後一1〔呂譯〕；參：西四16〔思高〕）。（五）以這詞的複數，連同省名，指某一省份內的教會，例如：亞細亞的眾教會、馬其頓〔的〕眾教會、猶太……的各教會（依次見：林前十六19；林後八1；加一22〔參：帖前二14〕）。[2] 本節（及林前十六1）加拉太的各教會似屬第五種用法，即加拉太是指羅馬的省份，而不僅是地域的名字（參當代：在加拉太省的各教會）；這支持南加拉太之說。[3] 各教會這複數詞同樣支持此說，即這些教會是保羅在其第一次宣教

1 Ebeling 22.

2 Cf. Tarazi 23. 作者沒有提及第四種用法。

3 參導論第叁節第三段之（二）= 上面 58。

旅程所建立的，因爲並無證據表示，保羅其後於南加拉太或此省分內的其他地區建立多個教會。[4]

在上述第二種用法之下，有在哥林多的上帝教會（呂譯：林前一2；林後一1）這種講法，意即哥林多的教會是神的（普世性）教會（參第一種用法）在一個地方的彰顯；第四種用法則表示，某城的信徒，構成當地的教會。比較之下，可得這樣的結論：較基本的觀念是教會整體（第一種用法），這整體的教會並不只是個別教會（即較小的單元，不論是某城的教會、某人家中的教會，或某省份之內的教會）的總和；而是整體的、神的教會在不同地方以個別教會的形式出現。[5]

保羅通常於信首對收信人加上一些形容的話，例如：神的、在父神和主耶穌基督裏的、為神所愛、蒙召做聖徒、在基督裏成聖、在基督耶穌裏忠心的、在基督耶穌內的聖徒。[6]在這裡則一反常態的以光禿的加拉太的各教會稱呼收信人，這簡短的稱呼反映保羅惱怒加拉太信徒的變節行爲（參 6 節），他和他們的關係變得緊張。[7]與此同時，保羅並不是要藉著這節省的稱呼暗示，收信人的信徒身分值得置疑；[8]因爲保羅仍然以他們爲教會，並且多次直接稱他們爲弟兄。[9]

這封信結束的話是保羅親筆寫的（六11～18），而他很不可能親筆寫

---

4 Witherington 75. 作者又認爲，這複數詞的使用亦支持加拉太書是屬審議性的修辭類型（'deliberative rhetoric'），因 ἐκκλησία 一字用來指希臘人在其中辯論和決定政策問題的集會。筆者認爲此說沒有說服力，因保羅在其他書信亦有使用這複數詞（見正文之〔五〕）。

5 參《帖前》50-51；下文一 13b 註釋第一段（下面 300）。

6 依次見：（1）林前一2；林後一1；（2）帖前一1，參：帖後一1；（3）羅一7；（4）（呂譯）羅一7，林前一2；（5）林前一2；（6）弗一1（現修），參：西一2；（7）腓一1（思高）。

7 Cf. Chrysostom (see Edwards 3*b*), cited more fully in Witherington 74-75; Ebeling 23; Matera 42; Fairweather, 'Galatians' 8-9.

8 Cook（'Prescript' 513）就認爲，在信上熱烈辯論的正是，收信人是否仍在基督耶穌裡。Murphy-O'Connor（*Paul* 191）認爲，保羅對加拉太人的倒退感到極度失望，以致他決定把他們視爲與世俗的「集會」無異。

9 見一 11a 註釋第三段（下面 283-84）。Calvin 25 認爲，保羅仍稱幾乎已叛變基督的加拉太人爲教會，是顯出了溫柔的氣質。Bryant 116-17 指出，保羅多次以同樣簡短的稱呼提及別的教會（例如：羅十六1、4；林前七17；林後八1，十一28，十二13）。不過，這些都不是在書信的開首出現。

了這段話多於一次；這就是說，加拉太書的原稿只有一份。但這封信是寫給一組教會的，因此可合理地推論，這是給加拉太的各教會傳閱的函件[10]——更準確地說，是給每個教會在一起崇拜時讀出來的[11]（參：西四16）。羅馬帝國有很好的公共郵遞服務，但是只爲官方的事務而設，在沒有影響力或行賄的情況下，平民百姓不能使用；有錢人通常會用家奴作送信員，或幾家人共用一個送信員；若路途遙遠，唯一的方法就是倚賴那些在爲自己辦事的同時可以爲別人送信的旅客。保羅似乎是倚賴他可以信任的同工或其他的基督徒旅客代勞（參：羅十六1；林前十六3；弗六21～22；腓二25；西四7～9；門12）。[12]加拉太書被保存下來，其後被收錄於保羅書信集內，最後更被納入新約聖經正典裡，這表示此信引起了正面的反應。若果，如本註釋所持的立場，此信是保羅寫於耶路撒冷大公會議（徒十五）之前，則其正面的反應可見於使徒行傳有關保羅第二次宣教旅程的記敘：在路司得，保羅徵募了提摩太做助手，而南加拉太的眾教會在信仰上日益堅固，人數天天增加（十六5，呂譯）。[13]

10 So, e.g., R. Longenecker 6; Ziesler 3; Cole (1989) 69 (作者認爲，保羅意欲各教會在傳給下一個教會之前，先爲自己抄下一份副本)。Hays (2000) 202*b* 認爲，這可能就是保羅在信末完全沒有向個別的信徒問安的原因。不過，眞正的理由可能是：對於他所認識的教會，保羅的慣例是避免提名向個別的信徒問安，以免顯此失彼，給人徇私的印象（參《羅》1.54 連註 3）。參導論第貳節註 5 第二段之（2）＝上面 53；亦參六11～18 註釋引言第五段之（二）＝下面 1371。

11 Cf. Boring & Craddock 576*b*, 577*a*.

12 參《羅》4.672 連註 6；《腓》316；Buckel 9-10.

13 George 83-84.

1.3 問安語（一3～5）

一3 願恩惠、平安從父 神與我們的主耶穌基督歸與你們！

這翻譯所反映的原文，將我們的放在主字之後；[1]但是保羅他處通常的用法提示，原來的說法較可能是把我們的放在父字之後，得出的意思即是：願恩惠〔與〕平安從我們的父上帝和主耶穌基督臨到你們（新譯）。[2]此問安語跟保羅另六封信的卷首問安完全一樣（見註2）；這事實表示，這是保羅所用的一種固定的公式。在所有的保羅書信中，卷首的問安語都包括恩惠和平安這雙重的祝福。[3]若前者是由一般希臘信札卷首的「請安」修改而得的，而後者是重複了一般希伯來信札的問安，則保羅就是把二者合併了起來。[4]恩惠〔與〕平安此組合另一個可能的來源，是亞倫家族祭司的祝福語（民六25～26）：[5]這兩個詞指神對其子民的、聖約中的恩寵；這恩寵原是只保留給以色列的，保羅把它延伸到他的外邦教會。[6]鑑於某些猶太人的圈子流行「憐憫與平安」這雙重的祝福語，[7]恩惠〔與〕平安可能是保羅將前者修改而得的結果。[8]無論如何，兩個名詞都具有完全和明確的基督教內容。

恩惠是神對罪人（及其選民）絕對（即是無條件）的慈愛和白白（即

---

1 πατρὸς καὶ κυρίου ἡμῶν. 採此說法的譯本還有：呂譯、金譯；KJV, NKJV, RSV, CEV.

2 πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου. 採此說法的譯本還有：思高、當代、現修、和修；NAS, NIV, NRSV, TEV. 此問安語亦見於：羅一7；林前一3；林後一2；弗一2；腓一2；門 3。按此理解，保羅定了形的問安格式我們的父神被抄寫員（大抵是出於基督徒的虔敬）更改爲我們的主耶穌基督（so *TextC* 520 [followed by Matera 39]; *TextG* 374）。Morris 35-36 n.12 指出，在新約中，「我們的主」比「我們的父」常見；抄寫員將後者改爲前者，比起將前者改爲後者的可能性較大。帖後一2 原文有否我們的（ἡμῶν）未有定論（cf. *TextC* 567）。

3 提前一2、提後一2 則在兩項中間加插「憐憫」一項。

4 So, e.g., Dunn（1993a）31; McKnight 49. 保羅所用的 χάρις 一字，使人想起希臘的問安語 χαίρειν（徒十五23，二十三26；雅一1）。S. E. Porter（*DPL* 699*a*）則認爲 εἰρήνη 在此並非希伯來文שָׁלוֹם的翻譯，而是保羅自創的用法，藉以表達神全面的工作。

5 願耶和華……賜恩給你。願耶和華……賜你平安。

6 Matera 38. Cf. George 85; Ciampa 48.

7 參：僞經《巴錄貳書》七十八2；加六16。後一節（願平安、憐憫加給他們）的次序，亦與另一些經文（提前一2；提後一2；約貳 3；猶 2）的次序剛好相反。

8 Cf. Bruce, *Romans* 71; Käsemann, *Romans* 16; V. Hasler, *EDNT* 1.396*b*. 另見《羅》1.199 註 8。

並非人所配得或可以賺取）的賜予，[9]其最高及決定性的明證，就是基督的救贖工作（羅五6～8）。[10]平安指一種健全的狀態；對基督徒而言，這包括與神和好（羅五1；西一20）、彼此和睦（羅十四17、19，十五13；弗四3，二14～17）、內心得享平安（腓四6～7），前者是後二者的基礎。恩惠則是平安的基礎；恩惠是根，平安是果；[11]神的救贖恩典，帶給人身體與心靈皆蒙拯救的平安（參：帖前五23）。[12]

此雙重祝福的來源是我們的父神和主耶穌基督（新譯）。[13]理論上，原文可有另一翻譯法，就是將主耶穌基督看爲與我們同等，二者由和字連起來，從而得出「從神——我們和主耶穌基督的父——歸與你們」這個意思，即神是恩惠與平安的唯一來源；不過，通常的翻譯無疑是正確的，意即我們的父神和主耶穌基督是上述雙重祝福的雙重來源。[14]大體上說，保羅將「平安」特別連於神（尤其是在信末的祝福話裡），又提到

---

9 Cf. D. Guthrie & R. P. Martin, *DPL* 364*b*-65*a*; 巴刻，《認識神》103-10（106）。χάρις 一字在保羅書信共用了 100 次（新約全部 155 次）；詳見《帖前》134-38。

10（1）Malina（'Grace' 84）將恩惠解爲指贊助人與受惠者之關係的速寫法；用在神的身上，恩惠是指他願意做人的贊助者，神的恩典就是「神的贊助及其結果（God's patronage and its outcomes）」。作者又將 χάρις 和 χάρισμα（恩賜）區別如下：前者指神願意做所有人的贊助者，後者則指臨到「在基督裡」的人的、實在的恩寵或贊助（85-86）。兩次對χάρις的解釋有不協調之處。（2）李常受 1.118 這樣「給恩典下個定義」：「恩典乃是神在祂的三一裏經過成爲肉體、人性生活、釘十字架、復活、升天，作了我們的一切」；較早時的解釋說，「恩典就是三一神，父、子、靈，經過了過程，成爲我們的享受」（1.20-21，參 78-79、123、130、149、152、154）；其後又說，「這位三一神——父、子、靈——已經經過了成爲肉體、人性生活、釘十字架、復活和升天的過程，好進到我們裏面，與我們成爲一，並作我們的一切」（1.122-23，參 124）。但既然「經過了過程」意即「經過了成爲肉體、人性生活、釘十字架、復活和升天的過程」，李氏給恩典一詞的定義和解釋，等於使父和靈也像子一樣經過這裏所說的過程，而這觀點的謬誤是不言而喻的。亦參三2 註釋註 9 李氏對「那靈」的解釋（下面 627-28）。

11 R. Longenecker 7 認爲，恩惠和平安似是保羅（及新約）把福音的精髓縮影所用的速記法。V. Hasler（*EDNT* 1.396*b*）則認爲 4*a* 解釋恩惠，4*b* 解釋平安。但基督的拯救顯然像祂的捨己一樣，也是神的恩典的彰顯。

12 *Pace* Rogers 16*b*; 作者認爲平安在此是指日常生活中內在的平靜安寧。帖前五23 並不表示保羅持三元論的人觀；請參《帖前》460-67。

13 θεοῦ πατρός 及 κυρίου 在此皆無冠詞，這現象的解釋見 MHT 3.174, 206. 本句含交叉式排列法：θεοῦ + πατρὸς ἡμῶν : κυρίου + Ἰησοῦ Χριστοῦ（cf. Louw, *Romans* 2.35）.

14 依次見 Wilckens（*Römer* 1.69）——ἡμῶν 是同時形容 θεοῦ πατρός 和 κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ 的；及詳參《腓》75。

「神的恩典」多過提到「基督的恩」，在信末的祝福則總是用後者而非前者；[15]但是在卷首的問安語中，保羅並不這樣區分。這裡將一個介系詞從字同時用於神和主耶穌基督，[16]這可能表示「使徒把父與子看爲『恩惠與平安』共同的來源，而非視爲不同的來源，或分別視爲來源與媒介。他們〔父與子〕與臨到信徒的恩惠平安之間的關係，是單獨一種的關係（不是兩種不同的關係）」。[17]

保羅十三封書信的卷首問安語中，從我們的父神和主耶穌基督這話出現至少九次，[18]從父神和我們的救主基督耶穌（多一4）、在父神和主耶穌基督裏（帖前一1）各一次，只有一次（西一2）沒有這樣將耶穌基督與神並列；這事實反映了基督在保羅思想中所處的崇高地位。保羅如此尊崇基督，因爲對保羅而言，基督的本性是神（加二20，四4；參：腓二6），基督成就了救贖大工（加一4，四4～5），且被神升爲至高（腓二9～11）。我們的父不但反映了主禱文的開首二字，更表明了信徒與神的親密關係：他們得以稱神爲我們的父，是因他們藉著信領受了聖靈，聖靈見證他們是神的兒女（參：加三2，四6～7；羅八9、14～17）。主耶穌基督一詞[19]（或加上我們的，如在六14、18），[20]反映了早期教會的認信，就如

15 詳見《帖後》55及註2-4所列經文。*Pace* Ebeling 28-29 with 266 n.9: 作者將恩惠連於神，將平安連於基督，從而在本節看出交叉式排列法。另見《羅》1.200註13。

16 就如一1將一個介系詞藉著同時用於耶穌基督和父神。

17 M. J. Harris, *DNTT* 3.1178. 另見《羅》1.200註14。帖後一12同樣提到我們的神並主耶穌基督的恩（參《帖後》133-34）。

18 即本節及上面註2～3所列出的八次，帖後一2不算在內。

19 此詞在保羅書信另見於：（主格 κύριος Ἰησοῦς Χριστος）林前八6；（直接受格 κύριον / τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν）腓三20 / 羅十三14；（直接受格τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον）西二6；（所有格κυρίου / τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ）羅一7；林後一2；弗一2，六23；腓一2；帖後一2、12；門3 / 林前一3，六11；林後十三13；腓四23；門25；（介詞後的間接受格 ἐν . . . κυρίῳ / ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ）帖前一1；帖後一1 / 帖後三12。亦參：林後四5；腓二11。

20 此詞在保羅書信另見於：（主格 ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός）帖後二16；（直接受格 τὸν κύριον ἡμῶν Ἰσοῦν Χριστόν）弗六24；（所有格 Ἰησοῦ Χριστοῦ / Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν）羅一4，五21，七25；林前一9 / 提前一2；提後一2；（所有格 τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ）羅五1、11，十五6、30；林前一2、7〔、8〕、10，十五57；林後一3，八9；弗一3、17，三14，五20；西一3；帖前一3，五9、23、28；帖後二1、14，三〔6、〕18；提前六3、14；（間接受格

彼得在五旬節的講道中所宣告：以色列全家當確實的知道，你們釘在十字架上的這位耶穌，神已經立他為主為基督了（徒二36）。這些詞語將神的兒子的三個名字合起來，完全地表明了祂是救主（耶穌）、彌賽亞（基督），以及全人類的主，[21] 尤其是我們信徒的主。就信徒與耶穌基督的關係而論，主字的主要意思就是「主人」（與奴僕相對，四1）：祂是我們所屬的主，是我們必須順從和效忠的對象。[22]

像保羅書信所有的卷首問安語一樣，本節在原文並無動詞。不過，有足夠的理由叫我們相信，保羅的問安語其實隱含了祈願式語法的動詞，只不過他沒有明寫出來而已；[23] 因此，中譯本都補充「願……歸與」或類似的字，是正確的做法。這個「祈願」[24] 可能不只是一個虔誠的願望，而是一句有效的祝福話：藉著使徒的宣告，這願望便成就在收信人的身上，就如耶穌的門徒奉差遣向接待他們的人宣告願這一家平安時，平安便眞的臨到那一家（路十5；參：太十12～13）。[25] 若這解釋是正確的，保羅的問安語的意思便是，宣告神的祝福會在教會的聚會中[26] 特別臨到那些懂得用信心接受祝福的人。[27]

一4a　基督……為我們的罪捨己，

保羅書信的卷首問安語通常只有第三節所說（或類似）的話；在這裏則不尋常地加上本節（和下一節）。在信首問安包括有關基督之死的陳

Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν）提前一12；（介詞後的間接受格 ἐν τῷ / ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν）弗三11／羅六23，八39；林前十五31。亦參：腓三8。

21 因此，保羅的使命是要在萬國之中叫人為他的名信服真道（羅一5）。

22 Cf. L. W. Hurtado, *DPL* 566*a*; Cranfield, *Romans* 2.527-29, 838-39. 亦參《腓》76-77 的討論。

23 弗一1～3 與彼前一1～3 在體裁上頗爲相似，而後者的動詞（2節）是以祈願式語法表達的（πληθυνθείη）。此字（完全一樣的）亦見於：彼後一2；猶 2；但四1（狄奧多田版本）。

24 On the 'wish prayer', cf. W. B. Hunter, *DPL* 727*b*-28*a*;《帖前》263。

25 參較約貳3：恩惠……必常與我們同在，原文用的是未來時態直說式語法的動詞（ἔσται）。Ebeling 29 認爲值得考慮在加一3 本節補充此動詞。

26 此信會被讀出來給眾人聽；參：西四16；帖前五27。

27 So, e.g., Ridderbos 42-43; Bring 22. 亦參《腓》77-78。

述，保羅書信中僅此一次；這陳述是一種預告，表示基督之死是此信的主題之一。[1]目前這第一句話，幾可肯定是得自早期教會的傳統，因爲基督……為我們的罪死了是保羅所領受而又傳授給哥林多信徒的福音中，首要的事項之一（林前十五3，思高）。[2]按希臘思想，罪的意思是由於錯誤而沒有達到目標，不是冒犯神的、意志上的舉動，因而並不涉及宗教意義上的罪咎；古典希臘思想所說的罪咎，是基於無知（這只是人的一種限制），而不是基於叛逆或堅持己見。但是在聖經裡，包括舊約和新約，罪總是人因爲堅持己見而拒絕神的要求，是違犯神並因而牽涉罪咎的舉動。罪字在新約有兩種主要用法：其通常的用法（除了在約翰福音和保羅書信）是指罪過，而這字通常以複數形式出現；另一方面，在約翰福音和保羅書信，通常的用法是指罪作爲人根深蒂固的對神的敵意，或是罪作爲一種奴役人的力量，而這字通常以單數形式出現。[3]本節的罪字爲複數，有力地支持保羅在此採用了傳統資料。[4]為我們的罪捨己使人想起保羅書信他處類似的話。[5]為我們的罪意即基督捨己的目的是要處理我們所

---

1 Cf. Jervis 29; Matera 286; Hansen, 'Galatians' 330*a*; Cook, 'Prescript' 516. Bryant 163-194 審視了保羅如何在信上發揮此主題。參：二19、21，三1、13，四4～5，五11、24，六12、14。

2 （1）Powers（'Unity' 114-15 n.21）以 περί 爲原來的說法（so also Borchert 260）。不過，林前十五3用 ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν（加三13 也是用 ὑπὲρ ἡμῶν），這事實支持加一4 所用的介系詞也是 ὑπέρ 而不是 περί（如在：約壹二2，四10）。Cf. R. Longenecker 8.（2）與加一4本句相似的所謂的「捨己公式（*Selbsthingabeformel* = 'self-surrender formula'）」，在本書另見於二20，在新約另見於：可十45 ‖ 太二十28；弗五2、25；提前二6；多二14。以神爲主詞的所謂的「捨棄公式（*Dahingabeformel* = 'surrender formula'）」則見於：羅四25，八32。Cf. Powers, 'Unity' 111-12; 關於後二段，參較《羅》1.647。

3 Epp, 'Imageries' 101-2. 筆者加上了「或是罪作爲一種奴役人的力量」這句；參《羅》1.452。

4 Cf. Stanton 1153*b*; Powers, 'Unity' 115. 被認爲支持此說的項目還有：開首的分詞作名詞用（τοῦ δόντος）、為我們的罪一詞、動詞救字（ἐξαιρέω, 保羅書信僅此一次），和這罪惡的世代（新約僅此一次；但見下文）。Cf. Cousar（2001）23; Bovon, 'Pre-Pauline' 1-5; Powers, 'Unity' 115-17; Tolmie 35 n.18. Tolmie 35（= Tolmie, 'Rhetorical' 280）因此稱保羅在此所用的論證類型（'type of argument'）爲「以基督教傳統爲根據的論證」。作者（Tolmie 36 = art. cit. 280-81）進一步指出：保羅在現階段並沒有使用此傳統來證明甚麼，他引用此傳統的目的只是將聽者繫於自己（'to "bind" the audience to him'）；所用的概括性代名詞我們的／我們進一步強化這種「結連」的果效。

5 （a）他捨了自己作萬人的贖價（提前二6，新譯）——這是耶穌自己的話（可十45 ‖ 太二十28：人子來……要捨命，作多人的贖價）希臘式的演繹，即是把閃族語法（人子＝ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου；捨命 = δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ）刪除了。（b）他為我們捨己，為的是要救贖我們（多二14，新

犯的罪，[6]爲我們的罪進行「補贖」，[7]或為我們贖罪（當代）。[8]

如鄧雅各所指出，保羅在卷首問安語中，便同時提到耶穌的復活（1c）和祂的捨己（4a），這提示基督之死與復活從開首就是基督福音的中心及基要元素。保羅大抵並不認爲這兩樣分別具有自己獨特的意義：基督是以被釘十架者的身分被神叫祂從死裏復活；祂的死本身並不成就救贖，其意義（作爲神所悅納的祭物）也是在祂從死裏復活的事實底下才可以被辨認出來。與此同時，這裡雙重的陳述使神的行動（叫他從死裏復活）與基督的行動（為我們的罪捨己）彼此平衡。[9]

譯）。(c) 他愛我，為我捨己（加二20，新譯）。(d) 基督愛我們，為我們捨了自己（弗五2）。(e) 基督愛教會，為教會（原文作「她」）捨己（弗五25）。在這些經文所反映的傳統裡面，有四個固定不變的元素：一、動詞 δίδωμι / παραδίδωμι（加一4；可十45；提前二6；多二14 / 加二20；弗五2、25）；二、直接受詞己或命；三、介系詞為或「替」（ὑπέρ 或 ἀντί，後者用於可十45 ‖ 太二十28）；四、介系詞屬下的多人 / 萬人 / 我們 / 我 / 教會。Cf. Marshall, *Pastoral* 282-83.

(1) Ciampa 56-57 指出：保羅一方面將賽五十三解讀爲耶穌為了我們的過犯被交付，即是神為我們眾人把他交出了（思高：羅四25，八32；依次參：《羅》1.647-48，《羅》2.755-56），同時亦使用傳統的公式，後者將賽五十三解讀爲耶穌捨棄自己。參同書 56 比較九段（即賽五十6，加本註上一段所列的八段）有關經文的圖表。(2) Furnish（'Paul's Use' 111）認爲，以神爲主事者的版本，是早過以基督爲主事者的。(3) Gibson（'Formula' 39）建議說，保羅使用「基督爲我們 / 我們的罪而死」此公式時，他是拿基督（甲）與藉著死亡帶來和平及安全的、當代的希羅英雄人物（乙）作對比：基督並不尋求或奪取榮耀，而是避開榮耀（腓二6～8）；祂死時並非正在從事或提倡戰爭，而是接受沒有設防、不能自衛的情況；祂不是爲屬自己的人而死，乃是爲祂的敵人捨命。

6 Freed（*Morality* 233）認爲，為我們的罪捨己這話只是指信徒藉著洗禮而獲得寬恕之前所犯的罪。但見《羅》2.68 連註 15；亦參《羅》2.158 註 20。

7 按筆者的用法，「補贖」是英文 'to atone for / atonement' 的翻譯，「贖罪」= 英文的 'to expiate / expiation'. 參《羅》1.516-517 註 2。

8 Cf. M. J. Harris, *DNTT* 3.1197 ('to deal with our sin', 'to expiate our sins'); BDAG 1030*b* (s.v. ὑπέρ, A 1 b), BAGD 838*b* (s.v. 1 b) ('*to atone for* [*the*] *sins* or *to remove* them'); E. H. Riesenfeld, *TDNT* 8.511 ('for the expiation [or purging] of sins'); cf. CEV: 'as a sacrifice for our sins'. 這裡所提示的是獻祭贖罪的圖像（cf. B. D. Chilton, *DNTB* 613*b*）；保羅將會在羅八3 使用更清楚的當作贖罪祭（思高）一詞（參《羅》2.538-40）。(1) Breytenbach（'Soteriology' 174-75）則認爲本節（及羅四25a，八8；林前十五3b）沒有使用贖罪的詞彙：「爲罪」意即基督的拯救挪走了罪的結果。(2) 另有釋經者根據 ὑπέρ 此介系詞在 LXX 王國書卷三（= 王上）十六18～19 的用法——ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ 的意思只能夠是：心利自焚而死，乃是因為他所犯的罪惡（思高）——認爲 ὑπέρ 在本節應作同樣解釋，意即基督死是因為我們的罪，我們的罪是基督受死的原因（so, e.g., Witherington 76; cf. Engberg-Pedersen, *Paul* 144; Powers, 'Unity' 117, 118）。

9 Dunn（1993a）35. 亦參《羅》1.651-53。

一4b　要救我們脫離這罪惡的世代。

動詞救字在保羅書信僅此一次。[1]保羅在此選用這字，也許是因它比另外二字更適合用來表達「從一個地方將某人救出來」之意。[2]這……世代[3]與「將來的世代」[4]相對；明白的對比在新約只出現兩次（太十二32；弗一22）。[5]罪惡的原文作邪惡的（例如：呂譯、新譯、現修）。[6]猶太人的教義把時間劃分爲兩段，一段是現世，這是邪惡的時期；另一段是來世，那是公義與新生的時期；二者的分界是彌賽亞的出現。保羅一方面接受把時間分爲兩段這基本架構，並接受今世爲邪惡這觀念；對保羅來說，現世之所以爲邪惡，乃因它是受著邪惡的屬靈力量所影響和控制，尤以罪與死的權勢爲主要（參：林前十五55～56；林後四4；弗二2，六12、16）；[7]這個世代就是在基督以外的整個時空所組合的結構，未蒙

1　ἐξαιρέω 在新約另外出現七次，其意思分別是剜出眼睛（太五29，十八9）和救（徒七10、34，十二11，二十三27，二十六17）。Cf. BDAG 344*a* (s.v.).

2　So Silva (2001) 171.「另外二字」是 σῴζω 和 ῥύομαι.

3　原文爲所有格 τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος（主格 = ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώς），直譯爲現在……的世代（新譯）。Barr (*Words* 51) 認爲，ἐνεστώς 這完成時態的分詞，清楚表示這世代已繼續存在了一段時間。但見 Hatina ('Perfect' 7-8) 的討論。ἐνίστημι (ἐνεστώς 背後的動詞) 在保羅書信另外出現五次（羅八38；林前三22，七26；帖後二2；提後三1），新約另外只一次（來九9）；詳參《帖後》150-51。這……世代在新約他處有另二個方式：(1) ὁ αἰὼν οὗτος: 路十六8，二十34；羅十二2；林前一20，二6a、6b、8，三18；林後四4。(2) ὁ νῦν αἰών: 提前六17；提後四10；多二12。

4　原文也是有兩個方式：(1) ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος / ἐπερχόμενος: 可十30 ‖ 路十八30 / 弗二7。(2) μέλλων αἰών: 來六5。

5　太十二32：　οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε　　ἐν τῷ μέλλοντι
弗一21：οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι
在可十30 ‖ 路十八30，ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ 與 ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ 相對。在保羅的用法裡，「這個世代 (αἰών)」和「這個〔舊的〕世界 (κόσμος)」相同；這可從比較以下三節經文（新譯）清楚的看出來：屬世的 (τοῦ κόσμου) 智慧（林前一20）、這世代的 (τοῦ αἰῶνος τούτου) 智慧（二6），和這世界的 (τοῦ κόσμου τούτου) 智慧（三19）是同義詞 (H. Sasse, *TDNT* 1.203)。

6　πονηρός, 不是 κακός. 依次詳參《帖前》454，435-36。二字若有分別的話，也許前者比後者更能表達邪惡的積極活動：cf. Trench, *Synonyms* 315-17 (§84), 38 (§11).

7　Cf. J. Guhrt, *DNTT* 3.831; de Boer, 'Quotation' 373. Ladd (*Questions* 82) 認爲，現世被描寫爲邪惡，是因現世大致上是反叛神的旨意（作者引林後四4；約十二31，十四30，十六11；約壹五19）。此解釋與正文所採納的並無衝突。(1) Martin & Wu 270*a* 則認爲，此邪惡的世代（思高）是指希臘社會受宇宙間所謂星宿之靈的支配（四3〔現修〕，參 9 節）；在其暴虐的管轄下，生命變化無常。(2) 按李常受 1.9 的理解，「『現今這邪惡的世代』……是指宗教世界，世界的宗教系，猶太宗教」。

救贖的人在其中過著被罪惡與死亡操控的生活。不過，從下文的論證看來，保羅把律法看爲另一種奴役人的力量（參三23～25，四8～11），因而他在這裡想到的，可能至少亦包括律法的奴役。[8] 另一方面，保羅打破了猶太人末世觀的基本架構，或更準確地說，把它修正並予以新的詮釋：來世不只是將要來的世代，而是在基督裡已經來臨；彌賽亞基督已經出現，祂的生、死和復活構成了今世與來世的交接點（林前十11），在祂的首次出現和祂的榮耀再臨之間，是今世與來世部分重疊的時期；在此期間，信靠基督的人可說是同時活在這兩個世代之中，因爲現世尚未完全過去（這有待彌賽亞再臨之日才實現），但來世已在基督事件中來臨，而信徒亦可以在現世中經歷來世之能力（來六5，呂譯）。[9] 因此，嚴格地說，即是從這較圓滿的保羅終末觀的角度看，信徒獲救得以脫離邪惡的今世（其含意即是進入來世；參較西一13）這句話，其實不是說他們脫離了此邪惡世代本身，而是說他們脫離了，即是不再受制於現世的邪惡力量。[10] 不過，保羅所用的字眼提示，他的思想的出發點不是個人的需要和經歷，而是基督劃時代的救贖工作。這救贖首先的意義是客觀性

8 曾70註31認爲，加拉太書所談到的、今世的邪惡「主要關注律法的捆綁和肉體的情慾」。McKnight 50 甚至認爲，此邪惡的世代最宜解爲「由律法操控的生命／生活」。

9 見 Ladd, 'Spirit' 212 及 Turner, 'Spirit' 56 的圖表（後者修改自 Vos, *Eschatology* 38）。Cf. Ladd, 'Spirit' 213-14; L. J. Kreitzer, *DPL* 256-57（§3.2）; D. E. Aune, T. J. Geddert & C. A. Evans, *DNTB* 53*b*-54*a*（§5.5.1）; Ebeling 38-39; Fung（1988）40-41; 馮 13。亦參郭 51-54：作者指出，保羅的思想包含救恩歷史的延續性與天啓末世論的間斷性這兩個層面（53：「間斷性」大抵意即英文的 'discontinuity'〔中斷性〕）。（1）J. Barclay 100-1 引 Wayne Meeks 的研究，指出了天啓末世思想的四個特徵（中譯參郭 52），其中的第四點（這是基於前三點的）特別適用於本節：天啓的宇宙有三個彼此對應的二元性爲其特徵：（a）宇宙二元性——天和地；（b）時間二元性——現今的世代和將來的世代；（c）社會二元性——光明之子與黑暗之子，義人和不義的人，選民與世人。（2）Martyn 97-105 詳述「加拉太書的天啓性（apocalyptic）神學」；在馬廷的用法裡，「天啓性」一詞不是指一種文學類型，而是指一種神學思想的模式（96 n.47）。作者認爲，保羅的天啓性神學思想模式的起源，是他確實的知道，藉著差遣基督和祂的靈來，神已入侵這邪惡的現世（99）。

10 Witherington 76-77. 羅十二2 的勸勉暗示，信徒仍是活在現世之中；正因爲是這樣，保羅才需要告訴他們不可與此世同化（思高）。陳 35 認爲，「救我們脫離罪惡的世代是包括生活成聖的經歷。」Tamez（'Neoliberalism' 108）從實際生活的角度認爲，脫離邪惡的今世意即：認識明辨現今的世代，和它保持距離，對它提出批評，當然還要不讓自己被不公義的經濟法律擄去（此等法律是存著種族偏見的、〔男性〕家長式的、排外的，和反人性的）。

的：就是將信徒從現在這邪惡的世代救拔出來，把他們帶進新的紀元、新的生命範疇、新的能力領域裡。而這救贖對信徒的主觀意義，就是他們不再受制於今世的邪惡力量，可以（並且必須）在新的紀元裡靠著神所賜的、新生命的能力有新的生活樣式。

好些釋經者認爲，保羅加上這句話（4b）來「改正」引自傳統的上一句（4a）：[11] 上一句的含意是，基督藉著祂的死爲別人的過犯補贖；本句所假定的卻不是爲明確的罪補贖的觀念，而是從罪的權勢得釋放這典型的保羅思想。故此，本句很可能是保羅自己對上一句的傳統而作的解釋。[12] 但兩句之間緊密的文法關連（由連接詞為的是要[13]〔新譯〕表明）不利此說；經文所表明的意思是，基督捨己爲我們的罪補贖，而這事進一步的目的是要救我們脫離這邪惡的現世。其實，兩個意思不必互相排斥：我們既需要罪得赦免，亦需要獲救脫離現今的世代，進入基督的來臨所開創的新紀元；[14] 而經文提示，基督先要爲我們的罪補贖，才可以救我們脫離現世（赦免在先，脫離罪的權勢在後）。就屬靈的事實而論，二者同時發生，同是基督所成就的救贖的一部分；但是二者的基礎都是基督之死（和復活），故此從邏輯的角度，基督為我們的罪捨己可視爲達到救我們脫離這邪惡的世代此目的（為的是要）的途徑。[15]

既然基督的工作被描寫爲拯救的行動，這行動是使人得自由的。因此，當保羅說基督捨棄了自己，為救我們脫離此邪惡的世代（思高），其實等於說，基督釋放了我們，是要我們得自由（五1，當代）。[16]

---

11 So, e.g., Martyn 90. B. Longenecker 48 認爲 4b 是保羅對 4a 加上的註解。

12 So Furnish, 'Paul's Use' 113.「補贖」一詞見一4a 註釋註 7（上面 228）。

13 ὅπως = 'in order to' (TEV). Cf. BDAG (s.v. 2 a α): '(in order) that'.

14 Schlier 34 指出，我們的罪（複數）是我們受制於這邪惡的現世不同形式的表現。

15 Epp ('Imageries' 113) 指出，這兩句（4a、4b）使用了猶太人兩種不同的圖像：基督為我們的罪捨己是獻祭的圖像，救我們脫離此邪惡的世代是天啓文學的圖像（兩種圖像可依次參 101-4, 104-5）。二者在此混合交織，因爲在這樣的祝福語中（有別於明確的神學討論），需要使用壓縮（'compressed', 即扼要）的語言。

16 依次見：Silva (2001) 171-72 = Silva, 'Eschatological' 145-46; Furnish, 'Paul's Use' 113.

一4c　照我們父　神的旨意，

這在原文是本節的結尾，中譯本多數把它放在本節開首。[1] **照……神的旨意**原文在新約另外只出現一次（彼前四19），[2] 加上**我們父神**則僅此一次。這片語可視爲（一）只連於上一句（4b），意即是神的旨意要基督救我們脫離這邪惡的現世；或（二）只連於再上一句（4a），意即基督爲我們的罪捨己，乃是按照神的旨意；或（三）同時連於上兩句，意即是神的旨意要基督藉著爲我們的罪捨己，來救我們脫離這邪惡的現世。[3] 鑑於前兩句在文法上和意思上的關係都十分緊密（見再上一段），**第三個看法最可取**。片語開首的介系詞在這裡可能同時含有遵照（現修）和「由於」這兩個意思：[4] 因爲神的旨意是如此，基督就照著做了。既然基督的捨己和救贖是由於並按照神的旨意，那麼，割禮派的理論（認爲基督之死並不足夠，需要用割禮和遵守律法來補充）是與神的旨意相違的。[5]

保羅在**神**字之上加上**我們的父**（呂譯），即是將神的旨意描寫爲我們的父的旨意，這絕無僅有的做法當如何解釋呢？（一）有認爲保羅提到基督的犧牲時，總是與神爲父這思想有關連（二20，**神的兒子**隱含了神爲父之意；腓二11）；因此，本節基督爲我們的罪捨己的思想，使保羅立即想起神是基督徒的天父，因而促使他加上**我們的父**等字。[6] 可是，在上引的

1　現修的次序是：4b、4c、4a。在 τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν 這結構裏，神和父同屬一個冠詞之下，因而**我們的**不僅是形容父字，而是同時形容二字的（cf. Lightfoot 74*b*）——這是 'nouns in the TSKS personal construction' 的一例（Wallace 274, 276; TSKS = 'article-substantive-καί-substantive', 270）——故此正確的翻譯不是 'God our Father'（KJV, CEV），而是 'our God and Father'（NKJV, RSV, NRSV, NAS, NIV, TEV）。參《羅》4.500 註 33。

2　κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. 此外，διὰ θελήματος θεοῦ 在新約共出現七次，其中五次皆指保羅作使徒是奉神的旨意（林前一1；林後一1；弗一1；西一1；提後一1）；另二次見羅十五32；林後八5。ἐν τῷ θελήματι θεοῦ / ἐν παντὶ θέλημα θεοῦ 出現各一次（羅一10 / 西四）。

3　依次見（例如）：（2）Rogers 17*b*; 作者認爲，路二十二42；約四34，五30，和十四31 支持這「神學性的判斷」。（3）R. Longenecker 9.

4　BDAG 512*b*-13*a*（s.v. κατά, B 5 δ）指出，這兩個意思有時被合併起來。不過，本節沒有被列出爲其中一個例子。

5　Cousar（1982）18.

6　Tarazi 25-26.

兩段經文中，神爲父是指著神是基督的父；但本節明說神是我們（信徒）的父。因此，這第一種解釋值得置疑。[7] 較可取的解釋是，（二）保羅需要說服加拉太的信徒，他們在基督裡已經是神的兒女，故此他們不需要接受割禮以成爲亞伯拉罕（和神）的兒女。他在此加上我們的父，就是要強調收信人已經擁有的、與神的這種關係。[8]

在這一節的篇幅裡，保羅描寫了基督所成就之救贖的數方面：其方法是捨己；其雙重目的是為要處理我們的罪（這暗示我們的罪也是基督受死的原因），以及爲要救我們脫離現在這邪惡的世代（新譯）（這雙重目的在信基督的人身上亦成爲救贖的結果）；其來源是我們父神的旨意。藉此，保羅簡略地道出了整卷書信的主要論證：一方面，本節扼要地預告了其神學性論證（三1～四31）的主要內容；因爲，保羅與割禮派的爭端，正是在於基督及其救贖的意義，尤其是此救贖與律法的關係。[9] 保羅在下文將會辯證，既然基督已照著神的旨意救贖信徒脫離現今的世代（而律法是屬乎現世的，參四8～11），他們就顯然毋需在基督已爲他們成就的救贖之外，加添任何東西（包括受割禮和守律法）；因此，加拉太的信徒必須拒絕割禮派要他們遵守律法這項要求。[10] 另一方面，本節亦簡潔地預告了下文倫理性的論證（五1～六10）的主要論點；因爲，既然基督已救贖我們脫離這邪惡的現世，把我們帶進基督所開創的新紀元裡，而

---

7 除非我們假設，作者其實是省略了另一步驟：保羅提到基督的犧牲，就想到神是基督的父，而信徒因信基督成了神的兒女，因此神也是他們的父。

8 Hays（2000）203*a*. 作者進一步認爲，問安語中三次提到父神（1b、3 節、4c），加強這個意思。Russell 53（similarly Russell, 'Analysis' 418）也是認爲，保羅在問安語中三次提到讀者爲神兒女的身分，然後在第三、四章辯證此點。不過，筆者認爲 1 節的父是指神與基督的關係（見 1b～c 註釋之〔三〕= 上面 216-17），而 3 節的我們的父出現在保羅慣用的問安裏（見一3 註釋首段〔上面 223〕）；因此，眞正強調收信人與神的父子關係的，就是 4c 本句。

9 Bring 23; Ridderbos 43; cf. Burton 14. 黃懷秋（「迦拉達書」57）甚至認爲，「整封書信的主旨都濃縮在這短短一節裡。」

10 Cf. R. Longenecker 9. Dahl（'Galatians' 140）認爲，與一4 相對應的就是六15 的「新創造」。此信的下文將會表明，對保羅而言，獲救脫離現今的邪惡世代就是獲救脫離律法；因此，信末的準則（六14，新譯）可以拿新創造（甲）和律法所引起的、受了割禮與沒有受割禮的區別（乙）作爲對比。參一4b 註釋註 8（上面 230）。

這新紀元的特徵是聖靈的同在與能力（三1～5），信徒的生命基本上就是在聖靈裡的生命，他們的責任就是順從聖靈而活（五13～26）。割禮派聲言，不受律法規限的生活是放縱的生活，但保羅將會辯證，信徒若順從聖靈而活，就能克勝肉體，並以表達信心的愛（五6）的行動彼此服事。[11]

一5 但願榮耀歸於 神，直到永永遠遠。阿們！[1]

神在原文只是關係代名詞他字，但其前述詞顯然是上一節末的我們的父神。[2]保羅的問安在此以對神的頌讚結束，其書信中並無別例。這獨特的現象引起了多種解釋：（一）保羅將頌讚放在這裡，爲要將此信的卷首語和隨後的修辭論證清楚地分開。[3]可是，即使沒有這頌辭，單是第六節開首無連接詞的我希奇一詞及隨後的內容，已足以表示該節是一新段落的開始。此外，若頌辭的功用是如作者所言，爲甚麼保羅書信沒有另一個例子呢？可見此說的可能性不大。（二）保羅在此加上傳統的頌讚，也許是因爲他知道，這封傳遞公函將會在加拉太各教會的崇拜聚會中讀出。[4]可是，當保羅鄭重其事的囑咐帖撒羅尼迦的信徒，要把這書信宣讀

---

11 按 Buckel 35 的分析，一1～4 預示了此信的三個主要部分：（1）他的使徒職分是來自神的（一1）——首部分辯證此職分的眞確性、他的福音，和他的獨立性（一1～二14）；（2）救恩來自爲我們的罪捨己的耶穌基督（一4a）——第二部分以各樣的方式表明，人稱義是藉著信基督，與律法無關（二15～四31）；（3）基督之死是爲要救我們脫離這罪惡的世代（一4b）——第三部分說明，保羅的福音並不促使人過放縱的生活（五1～六10）。

1 ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. （1）這頌辭亦見於提後四18。彼前四11 在 ἡ δόξα 之後加上 καὶ τὸ κράτος. 來十三21 的 τῶν αἰώνων 可能不屬原著（參《來》2.485）。（2）保羅在頌辭中使用 εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων 這長公式的，另外只二次（腓四20；提前一17）；他較常用 εἰς τοὺς αἰῶνας 這短公式（羅一25，九5，十一36，十六27〔參《羅》4.829〕；林後十一31）。最長的公式見於弗三21：εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων. （3）單數的 εἰς τὸν αἰῶνα 在保羅書信只出現兩次，都不是在頌辭內（林前八13〔MGM 29*a* 誤作羅八13〕；林後九9〔引詩一一二9〕）。

2 Ciampa 313 with n.25 從3～5 節看出交叉式排列法，如下：以父神開始和結束（3a: θεοῦ πατρός, 4c-5: τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, ᾧ），中央的焦點放在基督身上（3b: κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, 4a: τοῦ δόντος）。此看法比作者有關 1 節的交叉式排列法（見一b～c 註釋註 1 及所屬正文〔上面 212〕）之建議可取。

3 Witherington 77: 'to mark off clearly the epistolary section of this document from the rhetoric which follows.'

4 Stanton 1153*b*.

給眾弟兄聽（帖前五27，現修），或是囑咐歌羅西的信徒說，這封信你們宣讀了以後，也要交給老底嘉的教會宣讀；他們也要〔宣〕讀老底嘉的那封信（西四16，新譯）時，宣讀的場合可合理地假定爲也是教會的聚會。因此，這第二看法同樣未能令人滿意地解釋保羅在這裡的獨特做法。（三）保羅在這裡採納了有別於古代書信之卷首問安的另一種結構，不是通常的「寫信人致收信人，問安」，而是包含以下三個元素：一、寫信人，保羅（1～2a）；二、收信人，加拉太各教會（2b）；三、由祝福（3～4節）與頌讚（5節）構成的禱告。保羅（在4～5節）表達認信和頌讚，邀請加拉太的信徒和他一起讚美神。[5] 可是，保羅分明沿用了傳統的問安格式，此格式的三個元素全部在第一至三節出現了；因此，將第三節抽離之前的兩節而把它連於隨後的兩節，使第三至第五節成爲傳統問安語所沒有的、新的第三元素，這做法流於牽強，因而這第三解釋亦欠缺說服力。（四）保羅書信在問安之後，通常有感恩一項。但是由於保羅沒有可以爲加拉太信徒感恩的理由，他就以頌讚取代感恩。[6] 不過，保羅既有自由省略了感恩單元（因加拉太教會的情況不容許他爲之獻上感恩），他也沒有必要以另一單元（頌讚）代替感恩。故此，這第四說同樣未能令人感到滿意。[7]

最可能的解釋是：（五）本節對神的讚頌，是由上一節所提及的拯救引發的；[8] 在以色列的敬拜傳統裡，提說神的拯救之後，就是對神的感謝（例如：代上十六35；詩五十15）；這個傳統及其邏輯關係，足以解釋爲

5 依次見：Martyn 81-82, 87.

6 So, e.g., Funk, *Language* 271; Rogers 17*b*; Cook, 'Prescript' 512 (citing P. Schubert). Tarazi 27 則認爲，其中一個原因是保羅欲以頌讚「彌補（makes up for）」感恩單元之缺乏。Cook（loc. cit.）進一步認爲，感恩單元（'the thanksgiving pericope'）所履行的雙重功用——（甲）引入書信本體最重要的主題（複數），和（乙）爲了神在收信人的群體中所行的大能作爲獻上感謝——分別由本節的頌讚（乙'）以及 1b～c 和 4 節（甲'）這兩項擴充履行了。

7 Cf. Matera 42; Bryant 126.

8 Matera 42. Tarazi 27 解釋如下：由於問安語包括了整個福音的精髓，保羅就以對神——祂藉著祂的兒子耶穌基督實施祂的拯救計劃——的頌讚結束，這是合宜的。

何保羅在此將對神的頌讚連於神藉基督施行的拯救。[9]由此看來，有可能保羅在上一節所引自的傳統，原本就包括了本節的頌讚。[10]

榮耀表達神榮耀的特性，原本是指其光輝耀目的顯現，[11]其後指那使祂成爲超越的神的一切。神的榮耀可以是祂的能力和聖潔的反照，但是在基督教的用法裡，此詞愈來愈多的被視爲祂的奇異恩典與慈愛，後者表明於祂在基督裡的拯救行動。[12]直到永永遠遠含有重複的、複數的「世代」一詞，因此另一翻譯是世世無窮（呂譯、現修）；在希臘思想裡，永恆是由無限延續的世代所構成的。[13]本節在原文並無動詞，中英譯本多補充願……歸於／歸給作爲原文沒有表達出來的動詞；[14]但補充「是」字可能較為可取，理由如下：（1）榮耀是神的屬性，不是祂本來沒有，需要人給祂的東西；（2）彼得前書五章十一節用同樣的原文結構（減去永遠一次）論到神的權能，而願權能歸給他不像「權能是屬祂的」來得合適，這支持「榮耀是屬神的」多過支持願榮耀歸於神；（3）彼得前書四章十一節對本節的提示尤其重要，因該節在結構和內容上和本節十分相似（兩節都提到榮耀），而該節所用的動詞是直說式語法的是字；[15]（4）在另一種、希伯來式的頌讚裡，所表明的動詞也是直說式語法的是字（羅一25，九5；林後十一31），[16]這提示新約裡的頌讚都假設了「是」而非願……歸給

---

9 Bovon, 'Pre-Pauline' 9-10, followed by Ciampa 63. 後者（n.110）舉出一長列的經文，表明救贖與頌讚之間很強的聯繫，包括：創十四20；出十八10；得四14；撒下十八28；詩二十八6；亦參：僞經《馬加比三書》七23；路一68；彼前一3。

10 So R. Longenecker 9. 關於「頌讚」作爲一個禮儀崇拜的格式，見 Aune 140*a*-41*b*.

11 參（例如）：出二十四17；利九23；民十四10；申五24；王上八11；代下五14；賽二10、19、21；結十4；次經《馬加比二書》二8；路二9。Cf. BDAG 257*a*（s.v. δόξα, 1 b）.

12 Marshall, *Pastoral* 274. 亦參《羅》3.62-63。

13 Cf. H. Sasse, *TDNT* 1.199; Cullmann, *Time* 46. 亦參《羅》1.307 註 2。MHT 4.91 認爲，在複數的 αἰῶνες 背後是希伯來文複數的 עולמים 一字。

14 呂譯、思高、新和、現修、金譯／當代、新譯：'to whom/God be . . .'（NKJV, NRSV, NIV / TEV）. 即是補充祈願式語法的 εἴη. CEV 則使用未來時態直說式語法：'God will be given . . .'

15 比較：本節　ᾧ　ἡ δόξα　εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.
該節　ᾧ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

16 這種格式的讚頌另見：林後一3；弗一3；路一68；彼前一3。

作爲沒有表達出來的動詞。[17]

在本節，如在與這裡的格式相同的另一些讚頌例子中，[18] 榮耀在原文有冠詞，表示所指的是那特別屬於神自己的榮耀；根據上文，這榮耀可更明確地解爲指神在對人施行拯救這整件事上所顯明的，父的心懷及其完全的智慧、聖潔與慈愛。[19] 此屬神的榮耀——神救贖世人的智慧和慈愛——將一直成爲神的榮耀的基本部分，直到永永遠遠（參：弗二7）。阿們[20] 這詞在卷首問安之內出現，保羅書信僅此一次。[21] 其功用在於加強和證實前面的頌讚，意即「事實是這樣」，[22] 那藉基督成就救贖的神實在是榮耀的，世世無窮。阿們是對頌讚合適的回應；保羅可能有意要收信人聽到這裡的頌讚時，就說阿們，藉此與寫信人一同承認和證實本節的話。[23]

---

17 Cf. P. T. O'Brien, *DPL* 69*a*: 沒有動詞的那些頌讚都假定了「是」或「屬於」；頌讚不是個願望，而是一項陳述。(1) Marshall (*Pastoral* 405，在詮釋提前一17) 則認爲，以讚美的口吻說神擁有尊榮（甲）和期望祂會得到我們知道祂已經有的（乙），二者之間的分別不大。(2) BDAG 257*b*-58*a* (s.v. δόξα, 3) 將頌辭內的這字解爲對神的讚美 ('*praise is . . .* or *be . . . to God*')。筆者認為，在榮耀與尊貴二詞同時出現的那些頌辭裏 (δόξα καὶ τιμή / ἡ δόξα καὶ ἡ τιμή: 啓四9 / 啓四11；此組合另見於：羅二7、10；來二7、9；彼前一7〔之前還有 ἔπαινος〕/ 啓二十一26；亦參：啓七12；τιμὴ καὶ δόξα / ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα: 提前一17；此組合另見於：彼後一17；啓五12 / 啓五13)，將 δόξα 解爲讚美也許是可能的（亦參：腓一11）；另一方面，弗一6、12、14的結構 (εἰς ἔπαινον δόξης) 提示，榮耀和稱讚並不是同義詞。無論如何，至少就本節而論，正文提出的理由足以支持所採的立場。

18 弗三21；腓四20；提後四18；來十三21；彼後三18。有別於：提前一17（及提前六16），猶 25；亦參：路二14，十九38。

19 依次見：Ellicott 5; Guthrie 61; 及 Rendall 151*a*.

20 ἀμήν 在保羅書信呈現兩種用法：(甲) 用於頌讚之後：上面註1的 (1) 和 (2) 之下的有關經文，另加提前六16；(乙) 用在祝福語之後：加六18；羅十五33（，十六24：但此節不是原來的，參《羅》4.803-6)；林前十六24。門 25 並無此字，帖前三13 有否此字則未有定論（依次見：*TextC* 589, 563)。

21 Fairweather ('Galatians' 213-14) 引羅一25 末的阿們爲類似的現象。但該節屬書信本體。

22 H. Bietenhard, *DNTT* 1.99; LN 72.6 (ἀμήν = 'indeed, this is true'); '[it] is not a prayer – "So be it"; it is the affirmation of a fact – "Thus it is"' (S. Neill 21 n.7). 參《腓》498-99。

23 Cf. Marshall, *Pastoral* 406. (1) Martyn 106 認爲，保羅既不能爲加拉太的信徒感謝神，就以此詞來促使他們，因爲在基督裏蒙了拯救而感謝神。但若是這樣，保羅爲甚麼不乾脆自己爲他們所蒙的拯救獻上感謝呢？(2) Ridderbos 44 n.18 認爲，阿們這宣告同時包含一個呼召，要人承認神的榮耀並按著祂的榮耀來生活。