

丁道尔 新约圣经注释

罗马书

目录

编者序	1
作者序	2
简写一览	3
导论	4
I 背景	4
II 罗马的基督教	5
III 罗马书与保罗书信全集	9
IV 罗马书的经文	11
a. 英文版本	11
b. 早期的保罗书信经文	11
c. 早期罗马书的校订本	12
V 罗马书与保罗的福音	15
VI 罗马书的“肉体”与“灵”	21
a. “肉体”	22
b. “灵”	25
VII 罗马书的“律法”	28
VIII 罗马书的影响	32
IX 论证鸟瞰	34
前言	34
尾声	37
大纲	38
注释	40
前言 (一 1~15)	40
I 问安 (一 1~7)	40
II 绪论 (一 8~15)	43

A 保罗的福音 (一 16~十一 36)	44
I 福音的主题: 彰显神的义 (一 16~17)	44
II 罪与报应: 世人需要的剖析 (一 18~三 20)	47
III 称义之路: 符合世人的需要 (三 21~五 21)	60
IV 成圣之路 (六 1~八 39)	83
V 人的不信与神的恩典 (九 1~十一 36)	117
B 信徒生活 (十二 1~十五 13)	148
I 活祭(十二 1~2)	148
II 肢体生活 (十二 3~8)	150
III 基督的律法 (十二 9~21)	151
IV 信徒与政权 (十三 1~7)	153
V 爱与责任 (十三 8~10)	158
VI 面对关键时刻 (十三 11~14)	159
VII 信徒的自由与相爱 (十四 1~十五 6)	161
VIII 基督与外邦人 (十五 7~13)	170
尾声 (十五 14~十六 27)	172
I 自述职志 (十五 14~33)	172
II 举荐非比 (十六 1~2)	178
III 问候朋友 (十六 3~16)	178
IV 最后勉励 (十六 17~20)	186
V 保罗同伴的问候 (十六 21~23 (24))	187
VI 颂荣 (十二 25~27)	189

注: 192

编者序

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

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

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

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

主编 莫理斯 (LEON MORRIS)

作者序

这本丁道尔罗马书注释最合适的出发点，莫过于追溯威廉丁道尔 (William Tyndale) 本人的话。他认为这封书信是“新约最主要、最卓越的部分”，是“透视全本圣经的亮光与途径”。他继续说道：“没有人读它会读得过多，或读得够好；因为我们会愈研究愈容易，愈咀嚼愈愉快，愈探讨愈获宝藏——多少伟大的属灵宝藏知其中！”¹

保罗的读者或诠释者，尤其是深受他的个性与说理能力吸引的人，常忍不住动心，想缓和他作品中与现代口味不合，或会引起反感的特色。他们可能同意保罗到某个地步，但是想再往前一步，不是更多接受他的教训，而是不自觉地修改他的观念，以更适应现代的思想。但是像保罗这样才华横溢的人，我们应该让他展现自己，表达自己。若好意润饰他的预言，比他实际所说的更平顺，不但能加强他的形象，反而造成破坏。若我们这些廿世纪的人，能让他以自己第一世纪的人，能文具盒了以自己第一世纪毫不妥协的言辞传出他的信息，我们必定更能够明白其中永恒的真理。

我借着这次修订版的机会，不仅将 AV 的经文改为 RSV，并且加入了这廿年来进一步思想研究的成果。本书第一版于 1963 年出版之后，有不少精采的注释书陆续出版，令我获益匪浅，其中凯思曼 (Ernst Käsemann) 与克兰斐 (C. E. B. Cranfield) 的著作尤其值得推崇。

布鲁斯 (F. F. B.)

简写一览

AV	Authorized (King James') Version' .1611
BAGD	W. Bauer, <i>Greek-English Lexicon of the New Testament</i> , translated by W. F. Arndt and F. W. Gingrich, second edn. rev. and augmented by F. W. Gingrich and F. W. Danker (Chicago, 1979).
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands (University) Library, Manchester.</i>
EQ	Evangelical Quarterly.
E.T.	English Translation.
ExT	Expository Times.
GNB	Good News Bible (Today's English Version), 1976.
JBL	<i>Journal of Biblical Literature.</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies.</i>
Lxx	Septuagint (pre-Christian Greek version of the Old Testament).
mg.	Margin.
MT	Massoretic Text (of the Hebrew Bible).
NEB	New English Bible, 1970.
NIDNTT	<i>New International Dictionary of New Testament Theology</i> , edited by Colin Brown (Exeter, 1975-78).
NIV	The Holy Bible, New International Version, 1978.
NTS	<i>New Testament Studies.</i>
RGG	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart.</i>
RSV	American Revised Standard Version, Old Testament, 1952; New Testament, ² 191.
RV	Revised Version, 1885.
SJT	<i>Scottish Journal of Theology.</i>
s. v.	Under the word (being discussed).
TB	Babylonian Talmud.
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , edited by G. Kittel and G. Friedrich, translated by G. W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids, 1964-76).
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.</i>

导论

I 背景

保罗自公元四十七至五十七年，十年之间，在爱琴海东西两岸密集布道。那些年间，他先后在罗马的加拉太、马其顿、亚该亚和亚西亚省集中焦点工作。这些省份的主要都市及交通要道上，福音都传到了，教会也都建立起来。保罗对基督差派他作外邦人使徒的任务非常认真，现在他应该可以满足地感恩赞美了；不是他完成了什么（他会如此说），而是基督藉他成就了这一切。他第一个大布道计划已经实现了。在以哥念、腓立比、帖撒罗尼迦、哥林多、以弗所，和这四省内许多其它城市，他所建立的教会已经有自己的属灵领袖在照顾，也有圣灵的引导。

但是保罗的任务并没有结束。公元五十六至五十七年的冬天，他在哥林多一位信徒朋友该犹的家中度过；当时他满心期待（带着几分焦虑）不久就要往耶路撒冷的行程，因为他要亲自将一份捐款交给当地教会的长老，这是他花了一段时间从外邦信徒收集来的，他期望这份礼物能增强犹太地母会与外邦教会之间爱的联系。²

这件事办完之后，保罗期望能展开另一项行动，是过去几年在他心中逐渐成形的一个计划。他在爱琴海一带宣教的工作已经结束，现在必须另夺疆场归于基督。在选择新的工作范围时，他决定要继续开荒；他不愿意在福音已经传到的地方作现成的使徒，定意不“建造在别人的根基上”（罗十五 20）。他选择了西班牙，罗马西部最古老的省份，也是那一带罗马文化的主要堡垒。

但是，往西班牙的旅程提供他一个机会，完成一项长久以来的心愿——访问罗马。虽然他出生即是罗马公民³，是罗马城的自由人，但他从未见过这座城。若能访问罗马，在那儿稍事停留，何等美好！更何况罗马有一个兴旺的教会，而有几位保罗从前在旅途中认识的基督徒，现在也住在罗马，是那个教会的成员。既然福音早已传到罗马，保罗便不会

以那里为开荒工作的据点；但他认为，若能在继续向西班牙进发之前，先用几个星期与罗马的信徒相交，让心灵重新得力，然后或许可以他们那里作为基地，向西班牙前进；这样，他的旅程会更有力量。

因此，在公元五十七年初，他口授一封致罗马信徒的信，由他的朋友推基古记下来——可能是他的主人该犹所提供给他的基督徒秘书。信中告知他们，他将访问该城，并解释造访的目的；他还认为，最明智的作法，是同时将他所了解、所传扬的福音，向他们作全面的说明⁴。

作全面说明的理由之一，可能是他知道他的仇敌在各地歪曲他的信息，因此他把握这个机会，作严正的声明。但是可能还有一个目的：他也许期望罗马的信徒能参与他的事奉。他预先要求他们为他在犹太地的安全祷告；但万一他后来“为主耶稣的名，不但被人捆绑”，而且“死在耶路撒冷”（徒廿一 13），他渴望自己的见证工作——特别是向西扩展，直到西班牙的事奉——能够托付给一群忠实的信徒，就是罗马的基督徒。

II 罗马的基督教

从保罗对罗马信徒的称呼，可以清楚看出，这个教会不是新近创立的。但是若要查究罗马基督教的起源与其初期的历史，直接的证据却非常缺乏，只能藉一些文献与考古资料来尽量追溯当时的情形。

根据使徒行传二章 10 节，公元三十年到耶路撒冷参与五旬节庆典，听到彼得传福音的人中，包括“从罗马来的客旅，或是犹太人，或是进犹太教的人”。我们不知道，其中是否有人相信了彼得的信息，身列三千位受洗的人中。值得注意的是，这些罗马的访客是朝圣者名单中唯一提到的欧洲代表。

不论如何，既然条条道路通罗马，基督教一旦在犹太地及邻近地区稳定发展，就必然会被带到罗马。有人认为“很可能在耶稣钉十字架的当年秋天，罗马的犹太人已经有人尊崇祂，正如在大马色一样。”⁵ 即或不是如此，也不会超过两三年。第四世纪的拉丁教父安波罗夏斯特（Ambrosiaster），在他对本书信的批注序言中写道，罗马人“接受了基督的信仰，不过却是按犹太教的方式；他们没有先看见神迹，也没有见

过任何一位使徒。”显然从信徒行伍中，有些人首先将福音带到了罗马；他们可能将它栽植在这个首府犹太社会之中。

早在公元前二世纪，罗马就已经有犹太社团。庞贝（Pompey）于公元前六十三年攻占犹太地，两年之后胜利回罗马，在胜利的行伍中有许多犹太俘虏，后来他释放了他们，因此当地的犹太人口激增。公元前五十九年，西塞罗（Cicero）提到罗马城内犹太社团的规模与影响力⁶。公元十九年，提庇留大帝（Emperor Tiberius）下令，驱逐犹太人离开罗马，但几年之后他们又回来了，人数仍与从前一样。在革老丢年间（Claudius，公元四十一至五十四年），又有一次大规模驱逐犹太人离开罗马的事件。使徒行传十八章 2 节提及这事，保罗来到哥林多的时候（可能在公元五十年的夏末），遇见“一个犹太人，名叫亚居拉，……因为革老丢命犹太人都离开罗马，新近带着妻百基拉，从意大利来。”这次驱逐令确实的颁布时间，我们不太清楚，奥罗修（Orosius）将它定于公元四十九年，很可能是正确的⁷。其它古代文献也曾提及这个事件，最引人注意的，是苏当尼亚士（Suetonius）所著“革老丢生平”（25.2）中提到，革老丢“将犹太人从罗马赶出去，因为他们常受基利斯督的教唆（impulsore Chresto）而起骚动。”这位“基利斯督”（外邦人给“基督”的另一个名字，译注：原文仅差一个字）可能是当时在罗马滋生事端的犹太人，但是苏当尼亚士介绍他名字的方式，不禁使人认为，这些骚动更可能是由于基督教传入这首府犹太社区而引起的。苏当尼亚士于这事件七十年之后写书，他可能知道驱逐令的内容中提到，“基利斯督”是某一滋事团体的首领，便以为他那时是在罗马。他必然知道“基利斯督”是基督徒（“一群有害又有毒的人”）创始人；因他在另一处形容基督徒为“一群有致命毒性的人”⁸。他很可能认为，是“基利斯督”带头发动了这些骚动。

百基拉和亚居拉在遇到保罗之前已经信主，他们可能原属于罗马信耶稣的团体。我们不知道他们第一次听见福音是在何时、何地；保罗自己从未说他们是他属灵的孩子。我们可以肯定，罗马最早的信徒大部份（若非全部）是犹太基督徒，他们因革老丢的驱逐令而离开那城，分散到各地。

然而，这道驱逐令的效力很短暂。不久，犹太社团又再度活跃于罗

马，信徒团体也不例外。革老丢死后不到三年，保罗写给罗马基督徒的信中，便说他们的信德已经传遍天下。驱逐令的失败，可能是在革老丢死时（公元五十四年），或更早⁹。但到公元五十七年，罗马的信徒就不仅是犹太人而已，也包括了外邦人在内。可能有些外邦信徒在犹太弟兄被驱逐之后，仍然留在城内；若是如此，当犹太信徒能够回来的时候，他们的人数已经大大增加了；甚至保罗必须提醒外邦信徒，虽然他们现在居于多数，但这个信徒团体的根基仍源自犹太人，他们不可以藐视犹太弟兄，只因为人数超过他们（罗十一18）。

其实，罗马基督教的犹太根基，并没有轻易遭遗忘。直到希波立图（Hippolytus，死于公元二三年）之时，罗马基督徒的宗教仪式，还有些特色明显带有犹太根基的色彩。而这个根基是源自犹太教的某一宗派，并不属于其主流¹⁰。

若罗马书十六3~16是向罗马信徒的问安（参“C 问候朋友（十六3~16）”），则我们可以从中发现一些饶富兴味的数据，了解公元五十七年罗马教会成员的状况。保罗提名问候的人，包括他从前在宣教旅途中遇见的信徒。这时候他们已经定居罗马。其中有些早已是信徒，如安多尼古和犹尼亚，他们比他先“在基督里”，并且在使徒中颇有名望，甚至可能被视为使徒（十六7）。十六13所问候的鲁孚，有人指认可能为马可福音十五21古利奈人西门的儿子，保罗大概在叙利亚的安提阿认识他和他的母亲。百基拉和亚居拉八年之前被迫离开罗马，现在又回到这个都市，他们的家也成为教会信徒聚会的地点之一。（古罗马的长方形教堂，保存了当时私人住宅的大致结构；这一事实提醒我们，最早的时候信徒的定期聚会都在家中举行。）

到了公元五十七年，保罗写罗马书的时候，基督教可能已经开始对罗马的上层社会产生某些影响。那一年，葛莱西娜（Pomponia Graecina），普老丢（Aulus Plautius）的妻子，（普老丢在公元四十三年为罗马帝国征服不列颠省），被皇家法庭审判，罪名是她接受“外国迷信”，结果宣判她无罪；这个宗教可能即是基督教¹¹。但是对大部份罗马人而言，即使他们对基督教略知一二，也不过把它当作另一种可厌的东方迷信，正如六十年之后，讽刺家犹凡拿（Juvenal）所埋怨的：奥隆德河（Orontes）

的臭水排到台伯河（Tiber）来了¹²。（因为奥隆德河口的安提阿，是外邦基督教的发源地，犹凡拿可能以外邦基督教为其臭水的成份之一。）

这封信写成后七年，罗马为一场大火所吞灭，尼禄皇帝要找替罪的羔羊，以转移大众对他的嫌疑（可能并不公允），他很快就找到了。罗马的基督徒名声不好——被人称为“人类的公敌”¹³，既乱伦又吃人肉。结果，许许多多信徒成为皇帝残暴的牺牲品；根据传统，保罗便是在这一次尼禄对基督徒的逼迫中殉道。

这封信完成三年之后，保罗终得一偿夙愿，来到罗马。然而他抵达的方式，却是在写信之时完全未曾逆料的。他在信中透露出焦虑（十五31），担心耶路撒冷的人是否能接纳他；结果不出他所料，他抵达耶路撒冷不久，就被捉拿，在掌管犹太地的罗马官员面前被控告，罪名很重，即污秽圣殿。这场官司一直没有定论，拖了许久，最后保罗运用他罗马公民的特权，要求将此案转呈到罗马皇帝的法庭。因此他被送往罗马。经过船毁事件，在马耳他过冬之后，他终于在公元六十年初抵达这个都城。当他在罗马兵的看管之下，沿着亚比安大道（Appian Way）往北走，罗马的信徒已经听说他要来，于是出城去迎接他，在离城南三、四十哩处遇见他，令他的最后一段旅程变为凯旋的行伍。看见这些朋友，保罗大得鼓励。以后的两年中，他留在罗马，在他自己所租的房子中被兵丁看管，但可以接待访客，并在此帝国的中心宣扬福音。

这两年之后事情如何进展，我们只能全凭猜测。保罗究竟有否实现往西班牙传福音的计划，我们并不肯定。比较能肯定的是，不出几年之后，他在罗马以基督徒领袖的罪名被判死刑，斩首于奥斯田大道（Ostian Way）旁的亚奎撒斐亚（Aeque Salviae，现代的 Tre Fontane）。他的坟墓在“圣保罗墙外”（San Paolo fuori le Mura）大教堂的祭坛底下。

特士良说，殉道士的血成了福音的种子¹⁴。逼迫与殉道并没有消灭罗马的基督教；该城的教会继续兴旺，充满活力，以致被全世界的信徒推崇为“配得过神，配受尊荣，配受恭贺，配受赞美，配称成功，配称纯洁，爱心高超，遵行基督的律法，光耀天父的圣名。”¹⁵

III 罗马书与保罗书信全集

曼森 (T. W. Manson) 建议, 这封书信应当命名为“圣保罗致罗马人——及其它人之书信。”¹⁶ 他相信 (理由相当充份), 除了这封带到罗马的信之外, 还有副本送往其它的教会。这个看法的根据之一, 是十五章末尾的经文证据 (参导论: “c. 早期罗马书的校订本”、诠释: “C 问候朋友 (十六 3~16)”) 从那里看来可能古时这封信另有一种版本在流传, 是没有第十六章的——该章全是个人性的问候, 必然只是寄给某一间教会¹⁷。

这一间教会就是罗马教会, 理由在下文中将解明 (见诠释: “C 问候朋友 (十六 3~16)”)。这封信特别是为罗马人而写的。该教会收到信之后, 必定视为珍宝, 再三抄录。约于公元九十六年, 罗马教会的“外交秘书”革利免 (Clement) 显然熟识罗马书, 该年他代表罗马教会写信给哥林多教会, 信中反复回应了罗马书的用语。从这种回应看来, 他甚至可能背该卷书; 因此可能罗马教会接到这封信之后, 就经常在聚会中颂读。

从革利免的信中清楚看出, 到了公元九十六年, 保罗有些书信已经开始流传, 不局限于最先收信的地方¹⁸; 譬如, 革利免知道哥林多前书, 并且予以引用。再经过一段年日, 一位不知名人士将这些年间对他有帮助的保罗书信, 至少有十封, 收集成一个抄本; 许多地方的信徒都使用其副本¹⁹。从第二世纪开始, 保罗的书信就以全集形式流传, 称为保罗书信全集 (the corpus Paulinum), 不再以单本出现。第二世纪的作家, 无论属“正统派”或“非正统派”, 提到保罗书信时, 都知道其全集形式。

属“非正统派”的作者之一, 马吉安 (Marcion) 为小亚西亚的本丢 (Pontus) 人士, 他于公元一四〇年到罗马, 数年之后出版了一种圣经版本。马吉安否定旧约的权威, 认为保罗是惟一忠于耶稣的使徒, 早期的众使徒则将犹太教成份混入耶稣的教训, 将其腐化了。马吉安的正品反映出他独特的观点。其内容分为两部分: 福音 (the Euangelion), 是路加福音的一种版本, 开头为“该撒提庇留在位第十五年, 耶稣下到迦百农, 就是加利利的一座城。”(参路三 1, 四 31); 使徒书信 (the Aposotolikon)

即保罗的十封书信 (不含提摩太与提多书)。

在使徒书信中, 加拉太书居首, 马吉安特别偏好这卷书, 因为其中强调反犹太化。其它书信则按长短顺序排列; “双重”书信 (如两封致哥林多的信及两封致帖撒罗尼迦的信) 算为一册。因此罗马书列在“哥林多书”之后。每卷书之前都附加了马吉安所写的序言²⁰。马吉安所写罗马书的序言如下:

“罗马位于意大利。当地信徒已受假使徒影响, 被欺哄而承认律法与先知的权威, 以我们的主耶稣基督之名为幌子; 使徒要他们回到真正的福音中。他从雅典写此信。”

若一位读者研读保罗在这封信中的论点, 不会自然得到以上的结论, 但马吉安与其门徒看使徒的著作时, 已经先有很强的假定。每当他们发现保罗书信中的话与这些假定不符, 便认为这段经文必定经过犹太化文士的修改, 因此再予以修订 (参导论: “c. 早期罗马书的校订本”)。但是马吉安的版本影响很大, 超过他门徒的范围, 甚至许多“正统”的保罗书信抄本中, 也纳入了马吉安的序言。

我们所有最古老的保罗书信抄本, 日期为第二世纪末, 包括较短的十卷全集, 以及希伯来书。这一抄本 (蒲草本 46 号, [Papyrus 46], 亦斯特毕替 [Chester Beatty] 圣经蒲草本) 来自埃及; 而在埃及 (不像在罗马), 公元一八〇年希伯来书便被视为保罗的作品。在 P46 (下文将如此称之) 中, 罗马书居首。

第二世纪末, 另有一文献, “穆拉多里正典”, 即在罗马普遍被接受的新约书卷目录片断, 这份文献将罗马书列为保罗致各教会书信的最后一封信。这目录包括较长的保罗十三卷书信全集; 在致教会的书信之后, 也将致个人的书信列入——不仅包含腓利门书, 也包含提摩太书与提多书。

在最后所定的保罗书信顺序中, 罗马书名列第一。按历史来说, 这是因为它是最长的书信; 但它的本质亦十分切合这首席地位, 因为它远超过于其它书信之上, 堪称作“保罗的福音”。

IV 罗马书的经文

a. 英文版本

本注释是为辅助对罗马书本文的研究而写；使用本书时，必须不断参看它竭力要阐释、批注的这封信。

本书之英文版所依据的经文是 RSV 版本（1971 年版）；但同时也适用于 NEB（1970）或 NIV（1978）。这三种英文译本都是根据所谓“编选的”希腊文版本。换言之，若希腊文各种抄本中有不同之处，译者便挑选他们认为最接近圣经作者原意的字。他们并不偏好某一本或一组“最好”的抄本。从前有些新的译本则是如此译成的。

b. 早期的保罗书信经文

在公元五十七年至第一世纪末，有多少罗马书的副本在流传，我们无法知道。但是，自从第二世纪初叶“保罗全集”组成后，罗马书便和其它书信一样，不再单独流传，而成为该全集的一部份。

我们很自然的会问，在这些书信成为全集之前，其原文传统是否曾留下任何蛛丝马迹。革利免前书（公元九十六年）的引文可能代表了全集之前的经文；但现存的所有其它经文传统，都来自全集的形式。肯扬爵士（Sir Frederic Kenyon）的数据显示，P46 与其它主要抄本之间，每一卷书的差异尺度都相当不同；罗马书尤其突出；肯扬认为，最好的解释是其经文传统是基于单本流传时期²¹。宋兹教授（Professor Zuntz）提到几个例子，显示在作全书的时候，收集者可能已经发现，他所用的一些抄本有“基本讹误”，以及旁注，而他照样抄录²²。然而保罗全集的第一版是经文批判者所要发掘的原型，这是他们最主要的任务，因为第二世纪通用的版本，以及后代主要的版本形式，都源于这个版本。

从第二世纪末之后，保罗书信可分为两种主要的经文典型——东方型与西方型。早期东方型的证据，除了 P46（古老的证据）外，还有 B（第四世纪梵蒂冈抄本），Aleph（第四世纪西乃抄本），1739（第十世纪阿忒斯小草体抄本）——即从一本最古、最好的抄本（已不存在）所抄录的十三卷保罗书信与希伯来书²³，亚历山大的革利免（约公元一八〇

年）与俄利根（Origen，死于公元二五四年）的引文，以及两种主要的古埃及版本（Coptic versions, Sahidic 及 Bohairic）²⁴。保罗书信西方经文的证实文献，主要是特土良（Tertullian，约公元二百年）的引文，其它古拉丁版的权威（其它教父的引文，及 d 版本）²⁵，及 D、F、G 抄本所共同依据的一个版本²⁶。这个西方经文可溯自第二世纪所流行但已有讹误的版本；宋慈认为，东方经文比较纯正，原因是运用了亚历山大式经文研究的编辑技术²⁷。

c. 早期罗马书的校订本

罗马书的经文历史有几处显示，当时流传的版本不只是我们所知道的这一种而已，还有另一种——甚至两种——较短的版本。这些指标多半出现在信的末尾，但是信的起头也有两处似乎有此暗示。

1. 书信的开头。(i) 罗马书一 7。这节经文中“在罗马”一词，俄利根的罗马书注释所依据的经文没有，安波罗夏斯特所用的经文也可能没有（虽然这两本注释书在抄本的传统中，将其根据的经文改为通用的形式）。1739 及 1908²⁸ 抄本的旁注，证实俄利根的经文与注释并没有这些字。

希腊一拉丁的 G 抄本是西方对保罗书信原文的见证文献之一，它的这一节中也没有提到罗马，其经文为“给你们为神所爱的众人”，而通用的版本则作“给你们在罗马为神所爱，奉召作圣徒的众人”。其它的西方见证文献，都是拉丁文，也采用 G 抄本较短的格式，但加上“在罗马”几个字，顺应通用的经文，因此成为：“给你们在罗马为神所爱的众人”（d 抄本，武加大的 Amiatinus 和 Ardmachanus 及另外两种抄本，并伯拉纠，皆是如此；安波罗夏斯特亦可能如此）。

(ii) 罗马书一 15。G 抄本没有“在罗马的人”等字，其它相关抄本则显然将删节的形式加以修改，以顺应通用的版本。

D 与 FG 抄本所依据的原抄本，似乎一 7，一 15 都没有“在罗马”等字²⁹。这种删减并非只在西方出现，因为俄利根的经文一 7 也没有“在罗马”等字。

2. 书信的结尾。这封书信结尾的一些现象，显示各种校订本结尾

的地方都不相同。十五 5~6, 十五 13, 十五 33, 十六 20 下 (西方与拜占廷的证明文献在十六 24 重复此句) 都是祝祷, 或类似祝祷的话, 很适合作为结尾。但是信末最值得注意的经文现象, 则是最后一段颂荣的地位 (十六 25~27, 通用经文)。

(i) 武加大的亚米尼亚提拿斯抄本 (Amiatinus) 及其它几种抄本, 将保罗书信作了“全章摘要” (拉丁文 breues), 是从武加大之前的拉丁版本沿袭而来。罗马书被分为五十一“章”或段。最后两段的摘要如下:

“50. 论到因食物而令弟兄担忧的危险, 说明神的国不在乎吃喝, 只在乎公义、和平、并圣灵中的喜乐。”

“51. 论到神的奥秘, 在基督受苦以前是隐藏的, 但在祂受苦之后已经启示出来。”

第 50 段的摘要相当于十四 1~23; 第 51 段则相当于十六 25~27 的颂荣。这就显示, 本书信中有一种较短的形式, 十四 23 之后便是结尾的颂荣。另有一些现象也可看出这种较短的形式确实存在, 为人所用³⁰。

(ii) 一般认为出于居普良 (Cyprian, 死于公元二五八年) 的见证之书 (Book of Testimonies), 含括一些吩咐人远离异端的经文; 其中没有包括罗马书十六 17, 而这段经文却十分切合这个目的。这个根据沉默现象的证据, 本身单独的力量很弱, 必须与其它证据合并来看。

(iii) 虽然罗马书十五、十六章充满了可用来反击马吉安的弹药³¹, 特土良在他五册“反马吉安”的书中, 没有一处引用这两章。而在该论著的第五册 (十三章), 他却引用罗马书十四章 10 节, 并且说, 这是出自此书信的最后一段。

(iv) 鲁芬纳 (Rufinus, 约公元四百年) 在他的俄利根罗马书注释拉丁摘译本中, 对十六 25~27 注解道: “马吉安, 那位篡改福音书与使徒著作的人, 将这一段从本书中删去, 不仅如此, 他还将从“凡不出于信心的都是罪” (十四 23) 之后直到末了, 全部删除。”我们不必怀疑鲁芬纳, 他必定是照俄利根的原文直接翻译的。

(v) 拜占廷的经文传统将十六 25~27 置于十四 23 之后, 十五 1 之前。俄利根晓得有些抄本将颂荣放在这个地方, 但他也知道另一些抄本将颂

荣置于十六 24 之后, 而且他相信 (并非出于勉强) 后者才是最恰当的位置。但将颂荣置于十四、十五章之间的抄本, 可能见证有一种版本是以十四 23 为结语, 接着即是颂荣 (这种削去末尾的版本后来又被人加上十五、十六章)。

(vi) G (以及耶柔米所知的一些抄本) 完全没有最后的颂荣。很可能 D 与 FG 所根据的原本也没有此段。这个原本显然一至十四章是西方经文, 但十五、十六章则属另一种经文, 其中有几处很特别; 因此有人推论, 它所依据的经文是以十四 23 为结束 (删去颂荣)³²。马吉安将本书信在此结束的说法, 与这个证据恐怕不只是巧合而已。

(vii) 有些证据 (A、P33、P104, 及一些亚米念抄本) 在十四 23 及十六 24 之后, 都有颂荣。

(viii) P46 的颂荣位于十五章与十六章之间。有人认为, 这就是证明有一种罗马书的版本是以十五 33 为结尾。

因此, 我们似乎有两种较短版本的证据, 一种以十五 33 为结尾, 另一种以十四 23 为结尾 (有些含颂荣, 有些不含)。我们也有证据, 有一种版本在一 7、15 中没有“在罗马”等字; 这种版本与以上较短版本之一 (或两者), 可能是同一本, 也可能不是。

我们很容易了解, 为什么会有一种不包括十六章的版本流传。若这封信的副本是送给几个教会的, 因为其内容与众人都有关系, 值得大家了解, 那么除了其中一封之外, 其它的信自然不含十六章; 这一章中许多对个人的问安, 只和一间教会有关³³。

但是为什么有一种缺十五章的版本流传? 十四 1 开始的论题一直引入十五章, 而且自然导出保罗在十五 15 至 33 里的自我表白³⁴。可是我们有俄利根的见证, 说马吉安将十四 23 之后完全删除, 就此把书信作结束。马吉安如此作的原因是显而易见的, 十五 9~12 有一连串旧约的引文, 十五 4 又说: “从前所写的圣经, 都是为教训我们写的”, 十五 8 则形容基督是“为神真理作了受割礼人的执事, 要证实所应许列祖的话”。保罗书信中很少有如此高浓度触怒马吉安的话。

因此, 我们可以将用十四 23 为结尾的版本归诸马吉安³⁵。而马吉安

的版本影响力很大，他的经文，就如他门徒的序言一般，被几种正统抄本或多或少传录，特别是在西方（即拉丁抄本）³⁶。

罗马书一 7、15 的删节，又当如何解释？我们可能以为，这种删节属于本书信的普及本，就是以十五 33 为结尾的版本。但是从罗马书的经文历史来看，删去一 7、15 罗马字样的证据，乃属以十四章为结尾的版本，而不属以十五章作结的版本。那么，是否马吉安删除了本书信开头有关罗马的字，正像他删除了十四 23 之后的话？但是他为什么要剔除这两处提到罗马的字？也许因为罗马教会驳斥马吉安的道理，而他认为它不配列入他所选辑的使徒书信中。“这只不过是一种猜测而已”³⁷，我们必需提出相反的看法，因为其实（实况如此）在他的正典中，这封信仍保有“致罗马人书”的名称³⁸。

V 罗马书与保罗的福音

罗马书是保罗在被长期监禁之前，所写的最后一封信；他先后被囚于该撒利亚与罗马。因此，这封信晚于帖撒罗尼迦书、哥林多书与加拉太书，而早于腓利门书、歌罗西书、以弗所书、和腓立比书（暂不谈教牧书信）。这个结论不但可以从外在的证据得着，也与各书信内容所显示的先后次序相符，并且可以从研读各书的主题来判断。

保罗写给哥林多教会的信中所谈的题目，有些在罗马书中再度出现。哥林多前书八 1~13，十 14~十一 1 所论食物的问题，与罗马书十四 1~十五 6 类似；哥林多前书十二 12~31 所论肢体与身体的关系，与罗马书十二 3~8 类似；哥林多前书十五 21~22，45~50，亚当与基督的对比，与罗马书五 12~19 相仿；哥林多前书十六 1~4 与哥林多后书八 1~九 15 提到为耶路撒冷收捐款的事，保罗在罗马书十五 25~32 也言及此事。在这些例子之中，有几处罗马书本身显出，它晚于哥林多前后书中平行的经文。更特出是，罗马书八 2~25 重复了哥林多后书三 17~五 10 中许多论点，有人形容道，这是“将一种已驾轻就熟的逻辑架构，在两种场合中，即席地自由发挥”³⁹。

然而，保罗书信之中与罗马书关系最密切的，当属加拉太书。这两

封书信都将保罗因信称义的福音，清楚阐明出来。相较之下，可看出加拉太书必然成书较早；敦促加拉太教会的论证，方式极其迫切、特殊，在罗马书则成为有系统的陈述。赖特福 (J. B. Lightfoot) 比喻说，加拉太书之于罗马书，“好像一个粗糙的模型与一座完工的精美雕塑”⁴⁰。

加拉太书的语气与罗马书截然不同。加拉太书是以护教为主，针对保罗在加拉太所得的信徒而写，他们快要陷入一种危机，放弃保罗所教导靠恩得救的信息，而沦于律法主义。罗马书却非属护教性；保罗写此信，给他所不认识而十分兴旺的教会，为要博得他们的好感与合作。罗马教会由各种不同的集团组成，有些比较开放，有些比较保守，保罗对这两种趋势，都以和睦、了解的言辞相待。开放的信徒不应该轻视保守的肢体；保守的人也不可以判断开放的弟兄，保罗谆谆告诫加拉太信徒，不要谨守“日子、月份、节期、年份”（加四 10），但对罗马信徒有些守宗教节期，有些不守的现象，他却能泰然视之，说：“只是各人心里要意见坚定”（十四 5）。对律法的角色，他在两封信中的基本论点都相同，但加拉太书比罗马书更看轻其功用。

加拉太书是写给罗马的加拉太省教会的（可能是南加拉太的各教会），警告他们不要从恩典的福音中堕落，被假教师所欺骗，以为救恩要靠他们行割礼，顺服其它摩西律法的要求，而不是单靠相信基督。这些教师也相信耶稣是以色列人的弥赛亚，并且如此教导，但这位弥赛亚是为“以色列人”的。真正的以色列人，即“神的以色列人”，是那些认祂为弥赛亚、为主的以色列人，而非以色列人若要分享祂所带来的救恩，唯一的方法便是并入真以色列人，其步骤包括行割礼（男人），及遵行律法的要求。保罗则认为，这些律法的要求并不是纯正福音的附属品，乃是与福音背道而驰。他的加拉太信徒所接触的教训，废弃了神救恩的原则，就是单单本乎恩，因着信，便能得救；它让人凭自己的功劳窃夺了几分救赎的荣耀，但根据福音，这份荣耀应当全然归于神。它也意味律法的时代尚未结束；如此一来，弥赛亚的时代便未临到，而耶稣便不是弥赛亚了。那些“搅乱者”（保罗如此称呼他们），就是如此力劝加拉太教会的人，他们自己并没有导出这个结论，是保罗为他们导出来的，并且向他们宣告咒诅⁴¹。他们的整套说法，与保罗及其它使徒所传的福音

不同⁴²；其实，那根本不是福音。

保罗为了向加拉太的朋友们阐明真理，便探讨人在神面前如何称义这根本的问题。犹太教义教导，神是世界的审判者，他们也相信，有一日神会向全人类宣告祂最后的审判。然而，保罗却教导说，感谢基督，由于祂的工作，我们在今生就可以预知并接受那日裁决的内容：凡是心中与神和好的人，现在就可以有把握，知道必不会遭受神的审判。但是人怎能知道自己在神眼中看来是“义人”呢？若只要遵行犹太人的律法，便能在神的面前称义，正如加拉太信徒目前所接触的教导，那么，基督的死——即福音的中心——又有什么意义呢？根据福音，祂的百姓因着祂的死才能得赎，与神和好；而若这个目的可以藉律法达到，祂的死就变成不必要了。但是保罗说，我们知道“人称义，不是因行律法，乃是因信耶稣基督”——他的信徒可以从自己的经验里证实这一点。因此，他继续说：“连我们也信了耶稣基督，使我们因信基督称义，不因行律法称义；因为凡有血气的，没有一人因行律法称义”（加二 16）⁴³。

相信基督，而非行律法——这是保罗向加拉太人所强调的一个对比。他的论证中还有一个对比，是圣灵，而非肉体。他们相信福音的时候，所接受的新生命，是圣灵带来的，也靠圣灵维系；圣灵的工作属于一种新秩序，岂需要属“肉体”旧秩序的典章来补足，就如割礼等⁴⁴？若想一半“按圣灵活”，一半“按肉体活”，必定会失败，因为这两种秩序原本水火不容：“因为情欲（译注：即肉体）和圣灵相争，圣灵和情欲相争”（加五 17）。

“相信基督而非行律法”和“圣灵而非肉体”，这两项对比在罗马书中再度出现，按逻辑顺序，第三、四章讨论称义的方法，谈前一个对比，第六到第八章讨论成圣之道，谈后一个对比。

加拉太书另一个主题是引亚伯拉罕为例，在罗马书也重复出现。犹太人行割礼是根据神与亚伯拉罕之约（创十五 10~14），因此，坚持外邦信徒必须行割礼的人争辩说，若非如此，他们就不能有份于神赐给亚伯拉罕与他后裔的应许。保罗的答复则是，神接纳亚伯拉罕并不是因为他的割礼，或是任何“行为”，而是因他的信心：“亚伯拉罕信神，这就算为祂的义”（加三 6）⁴⁵。

因此，亚伯拉罕的后裔，就是承继神赐亚伯拉罕之应许的人，乃应像他一样，对神有信心，以致靠神的恩典称义。福音总括来说，应验了神赐给亚伯拉罕及其子孙的应许——这应许不能改变，即如后来所订的摩西律法，也不能将它废弃或修改。

保罗更进一步向加拉太人证明，凡以行割礼为律法责任的人，便有责任守全部摩西律法，如此也就落在咒诅之下，因为不能全守律法的人便遭律法咒诅⁴⁶。但是福音却带来释放的信息：“基督……赎出我们脱离律法的咒诅……便叫亚伯拉罕的福，因基督耶稣可以临到外邦人，使我们因信得着所应许的圣灵”（加三 13~14）。

靠行律法称义的原则，只适用于属灵的幼稚阶段。但现在福音已经来到，凡顺服它而相信耶稣的人，就达到属灵的成熟阶段，成为神长成的儿女。住在信徒心中的神的灵，也是祂儿子的灵，在圣灵的感动下，他自然会称神为父，正如耶稣一般⁴⁷。

其次，福音也带来释放，将倚靠律法求神接纳的人，从重轭之下释放出来。他们既已被基督解放，为何又要放弃自由，重新回到奴仆生涯中？从另一方面而言，福音所带来的自由，并不是无政府状态。福音所论的信心，是藉爱的生活所表明的心，因此就实现了“基督的律法”（加五 6，六 2）⁴⁸。

如此，保罗向加拉太教会动之以情，说之以理。他提醒他们当初对福音的信心，以致得救。有人认为，“保罗早期的教训虽然并不与因信称义冲突，但这个说法却是在他发现，必须驳斥加拉太的犹太派教训之时，才首度酝酿成形，而加以发挥的。称义一词，其众所周知的意义与重要性，保罗只在加拉太书与罗马书中提及；这种重要性与意义（至少部份意义），有可能并不是出于保罗常用的神学词汇，而是出自他的对手。”⁴⁹

但是保罗在加拉太书中展示的福音，不只是他曾向读者所传的福音——他曾极其生动地刻划十字架的信息，以至“耶稣基督钉十字架”仿佛活画在听众的眼前（加三 1）；更是改变他自己生命的福音⁵⁰。他在大马色路上的经验，已经含有因信称义的意义在内。据我们所知，保罗原

来的生活是以律法为中心，一切都架构于其上，而他突然被扭转过来，服事基督。若依据他从前的思想体系与行为准则，他连门徒所传的耶稣也许是真的，这种可能性都无法容纳。他的老师迦玛列在理论上或许承认这种可能性，但保罗却不同意。门徒称耶稣是弥赛亚，就是贬低了律法，绝不可容忍。对这种宣告最有力的否定，就是耶稣钉十字架的事实。他究竟是否应受这种死刑，是次要问题；最重要的是律法曾经明言：“被挂的人是在神面前受咒诅的”（申廿一 23）。称一个被神咒诅而死的人为弥赛亚，就是亵渎、诽谤。

保罗逼迫教会的事业正值日正当中之际，却不得不承认钉十字架的耶稣仍然活着，是从死里复活，祂正是祂的门徒所宣扬的那一位——弥赛亚，主，神的儿子；那时候，他从前以律法为中心的整个思想、生命架构，必定粉碎殆尽了。他曾对耶稣的看法充满自信，但是他所根据的系统显然完全错了。可是这个破碎的系统很快开始重新组合，组成另一种模式，围绕着一个新的中心，就是钉十字架、被高举的耶稣。从今以后，对保罗而言，活着就是——基督。

但是，“被挂的人是在律法的咒诅之下”，这个旧论证怎么办呢？是否不再有效了呢？仍然有效，只是意义不同。神使耶稣从死里复活，便将咒诅废除了。可是耶稣为什么必须先受咒诅呢？保罗必定不久之后便得到了他写在加拉太书三 10~13 的结论：耶稣顺服而死于十字架，目的是要将律法对不能全然遵行之人的咒诅（申廿七 26），承担在自己身上。这个辩证的形式，是保罗在拉比学校就已熟知的——藉一个共有的名词来解释两段经文（这里，共通的词是“被咒诅”，申廿一 23，廿七 26，七十士译本）；但是没有一个人拉比曾经作过如此大胆的论证内容：即，弥赛亚因着自愿承担律法的咒诅，就取消了那些本来该受咒诅之人的刑罚。藉着这个方法，钉十字架的弥赛亚这一教义，就是从前保罗认作绊脚石的道理，现在变成他的信仰与所得之道的房角石⁵¹。

我们不能指明，这种重新解释何时成形于保罗心中，但是必定不会太晚。最初的时候，默想以赛亚书五十三 10~12 对那位受苦仆人的描写，或许曾经给他不少帮助：那位仆人牺牲自己，为别人成为赎罪祭，他担当多人的罪，使他们得称为义⁵²。但是保罗的神学根本上并非基于研究

或揣测，而是基于耶稣基督在大马色路上向他的启示（加一 12, 16）⁵³，以及圣灵在他生命深处浇灌的神的爱（罗五 5）。保罗过去处心积虑想藉遵行律法得到的，现在却因着神的恩赐而得着了——而且远超过他所求的。因为现在他能欣然自动遵行神的旨意，这是他在律法之下从未体验过的；他知道自己已经蒙神接纳，靠恩典得称为义，内心得着新的能力，又蒙召来服事神，从今以后，这服事为他的生命带来意义与活力。

“义人必因信得生”——保罗的阐释为：“因信称义的人必得生命”⁵⁴——这不仅是加拉太书与罗马书的核心，也是保罗自己生命的基本原则。他不但在这两封信内谈，更时常不断重提这一点。他提醒哥林多人，基督“替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义”（林后五 21）；他告诉腓立比人，他的雄心是“要得着基督，并且得以在祂里面，不是有自己因律法而得的义，乃是有信基督的义，就是因信神而来的义”（腓三 8~9）；藉这些，他清楚表明了自己服事神的动机，以及盼望的根据。他从前是逼迫信徒的，现在的新生命则是耶稣基督的奴仆，这个尖锐的对比使神的恩典更显浩瀚，在他身上展示无遗，将他的过犯一笔勾销，使他成为现在的样式。

因此，他在罗马书中所发挥的称义之途，是他一向熟识的，打从大马色的城墙之外起，他的脚就踏定了这条道路。这个教义既根植于他悔改的经验，就不能单以为答辩犹太教一派而作的护教来解释。加拉太书是一回事，罗马书则是另一回事，我们不必认为其论证有护教的色彩。这封信的自传意味，比表面上看起来的更强——是一个因信称义的人心路历程的自剖⁵⁵。

因信称义的福音，使人以个人身份来到神面前。若他们因此而谦卑俯伏在神面前，神便会扶起他们，让他们站立得稳。凡是亲自与神有过这种经历，因祂的能力与恩典得以侍立在祂面前的人，灵里绝不能再成为任何人的奴仆。因信称义是真自由的堡垒。马丁路德的罪名是：“灌输小老百姓一种思想，使他们自以为在神面前有无比的尊荣，藉此煽动革命。”他怎能否认这个罪名？他从保罗所得的福音，所成就的正是如此。

罪人单凭信心称义固然是保罗所传福音的关键，但却不是其全部内容。史怀哲（Albert Schweitzer）称它为“辅助性的火山口”⁵⁶，这种说

法并不正确，但它本身的确不是保罗教训的中心。许多人尝试指出中心究竟为何；有些论保罗的作者被人批评为未将此中心作明确的定义。但是，若以为保罗的神学只有一个中心，恐怕是错误的看法。与神和好，与基督合一，圣灵内住，成为神的儿女，肢体同属身体，成圣，荣耀的盼望等等，在保罗的思想中都互相关连，没有一项能居于中心地位。

保罗称福音为“神的大能，要救一切相信的”（罗一 16），即使不把这句话算为他信息的中心，我们也能透过它来了解他要谈的每一件事。

“救（恩）”这一词汇，正如司考特（Anderson Scott）所说，包含了“基督教理论上与实际所主要的因素”。不仅如此，保罗的信息也是在“救恩”上“发现了一个共通点，犹太教和外邦世界都有这样的宗教需要”⁵⁷。犹太人和外邦人都深深感觉需要救恩，虽然他们对这个字的定义不同。当然，保罗所传的救恩，最基本的内容就是神使罪人称义的恩典。

保罗的称义等教义，是以随着基督而来且在基督之中的新创造，为其相关状况。相信耶稣的人现在提前得知，他们在审判之日不会被定罪；但这只不过是另一项更大真理的一部分。对信徒而言，“旧事已过，都变成新的了”（林后五 17）——透过圣灵的临在与工作，他们现在已经可以亲身经历这个真理。

VI 罗马书的“肉体”与“灵”

在丁道尔的罗马书序言中，他给这卷书信的读者一项睿智的建议：“首先，我们必须切切留意使徒说话的方式，尤其要知道保罗对一些字所下的定义，如律法、罪、恩典、信心、公义、肉体、灵等等，否则，尽管你时常研读，仍然白费力气。”

在这些字之中，有两个最重要的名词，意义正好相对，即“肉体”与“灵”；在保罗独特的用法中，这两个词汇分别与基督所取代的旧秩序与祂所引进的新秩序有关。肉体与灵在人灵魂的城堡内彼此争战不休。保罗所描述的这场争战，不像我们所知其它古代学派的思想，如物质与心灵的冲突，或肉身与理性的冲突。保罗运用这些词汇，是以旧约为其背景，不过他他将旧约的用法以自己独特的方式加以扩展了⁵⁸。

a. “肉体”

在旧约中，“肉体”（希伯来文 *bā' sār, šē' er*）⁵⁹是指人（与动物）生命的基本物质。我们在此不谈“肉体”常代表的动物生命（如创六 19），或可食用的肉（如出十二 8）；而称人为“肉体”，则指他们有别于“不与肉体（译注：和合本译为“世人”）同居的神明”（但二 11）。当神宣告要缩短人的寿命时，祂说：“人既是肉体（译注：和合本作“属乎血气”），我的灵就不永远住在他里面”（创六 3）。人便是有生命的肉体；“所有肉体”（和合本作“凡有血气的”，如创六 12；赛四十 5-6；珥二 28）就是“所有人类”（只要上下文不包括广义的“一切动物”）。“肉体”也可以指人本性的软弱及不免一死：“他想到他们不过是肉体（血气）”（诗七十八 39）；也可以指人的身体，譬如叫人“用水洗肉体（身）”（如利十四 9）；或泛指人，如诗篇六十三 1，“我的肉体（和合本仅作“我”）渴想你”，与下一句“我的心（希伯来文 *nep'eš*）切慕你”为同义平行句，（这里“我的心”与“我的肉体”都不过是“我”的另一种说法）。

在这种旧约背景之下，我们才能了解保罗对这个词的用法（希腊文为 *sarx*）。以下将特别以罗马书为例来说明。

1. “肉体”在罗马书二 28（参创十七 11）是指普通的身体，此处“外面肉体（身）的割礼”，与心里属灵的“割礼”成为对比。

2. “肉体”是指人肉身的后裔或关系。因此一 3 说，基督“按肉体说”是大卫的后裔；九 5 说，“按肉体说”，基督也属于以色列国⁶⁰。在四 1，亚伯拉罕被称为“我们按肉体的祖宗（译注，与和合本译法不同）”，（意即我们生而为犹太人的祖宗），而在灵里，他是所有信徒之父（四 11~12、16）；他由肉身所生的后裔是“肉体的儿女（肉身所生的儿女）”，与“应许的儿女”成为对比（九 8）。犹太人是保罗“按肉体的亲属（九 8，骨肉之亲）”，或简称他的“肉体”（十一 14，骨肉之亲）⁶¹。

3. “肉体”在罗马书三 20 是指人类，“肉体（凡有血气的）没有一个因行律法，能在神面前称义”。这是希伯来文常用的意思；旧约的例子有：“肉体（凡有血气的）都要来就你”（诗六十五 2），以及“肉体（凡有血气的）都不得平安”（耶十二 12）。主耶稣也曾这悻说：“若不是主

减少那日子，肉体（凡有血气的）总没有一个得救的”（可十三 20）。保罗似乎很喜欢这样用；在罗马书三 20，他引用诗篇一四三 2，那儿旧约经文中并没有“肉体”一字，但他在此处的引文，及加拉太书二 16，都加上这个字（参林前一 29，“使肉体〔一切有血气的〕在神面前一个也不能自夸”）。有时“肉体与血气”也同样指这个意思（如加一 16，“我就没有与肉体与血气（属血气的人）商量”，即未与任何人商量）。

4. “肉体”指人的本性，可有几种含意：

(i) 人本性的软弱。在罗马书六 19，保罗借助一个日常生活的比喻来解释他的论证，“因你们肉体的软弱”；这里的“肉体”乃是指他读者的领悟力。在八 3，他说律法不能产生公义，因为它“被肉体弄弱了（因肉体软弱）”，意即它必须透过脆弱的人性行出来。（耶稣在马太福音廿六 41 所说：“心灵固然愿意，肉体却软弱了”，是“肉体”这种含意很好的例子。）

(ii) 基督的人性。基督的人性是祂与全人类共通之处。但我们的肉体是“有罪的肉体”，因为罪已经在我们的生命中建立了桥头堡，控制全局。基督来到世上，虽有真正的肉体，却不是“有罪的肉体”；罪在他的生命中丝毫不能立足。因此，他乃是以“酷似有罪肉体的形像（成为罪身的形状）”来到世间（罗八 3），并且在祂的人性中有效地对付罪，击败罪企图进入祂生命的一切攻势；当祂死时，祂将自己无罪的生命作为赎罪祭，呈上给神，神藉这个方法“在肉体中定了罪案”（罗八 3）——借着耶稣基督一人道成肉身、牺牲、并得胜，罪所统辖的领域被赎回了。

(iii) 信徒里面的“旧性情”。保罗提到“我的肉体”时，多半是指他从亚当承袭的犯罪倾向。在它里头没有良善（七 18）；他说，靠它“（我便）顺服罪的律”（七 25）⁶²。它仍然在他里面，只不过愈来愈没有能力——虽然它是已经被“钉在十字架上”（参加五 24：“凡属基督耶稣的人，是已经把肉体，连肉体的邪情私欲，同钉在十字架上了”）⁶³。这个似非而是的真理反复出现在保罗的书信中：信徒时常不能成为他们应有的样式——基督真正的肢体。因此，有些经文说他们“已经脱去旧人”，“穿上了新人”（西三 9~10），有些经文则劝勉他们要“脱去……旧人”，“穿上新人”（弗四 22、24）。“旧人（旧性情）”是从前他们“在亚当里”的性情，“新人（新性情）”是他们现在“在基督里”的性情。因此，穿

上新人就是穿上基督；而保罗一方面告诉加拉太人，“你们受洗归入基督的，都是披戴基督了”（加三 27），一方面却吩咐罗马人，“总要披戴主耶稣基督”（罗十三 14）。

(iv) 未重生的人性。虽然“我的肉体”仍然在我里面，但我却不“在肉体里”⁶⁴。所谓“在肉体里”就是没有重生的意思，仍然“在亚当里”，处于“不能得神的喜欢”的状况（罗八 8）。信徒从前是“在肉体里”（七 5），但现在却“不属肉体”而“属圣灵”了，只要神的灵住在他们里面——若神的灵没有住在他们里面，他们就不是属基督的（八 9）。

5. 因此，既然信徒不再“属肉体”而是“属灵的”，他们就不应该“随从肉体”而活——即随从未重生的旧生活模式⁶⁵——而应该“随从圣灵”而活（参八 4~5、12~13）。他们已经将未重生的观点（“体贴肉体”）改换成神儿女应有的态度（“体贴圣灵”），所以现在就不可“为肉体安排，去放纵私欲”（八 5~7，十三 14）⁶⁶。

6. 肉体必定顺服“罪和死”的律（罗七 23，八 2），因此落在死的审判之下，因为“在亚当里众人都死了”（林前十五 22）。“体贴肉体的就是死”（罗八 6）；“你们若顺从肉体活着必要死”（八 13）。加拉太书六 8 则说：“顺着肉体（情欲）撒种的，必从肉体（情欲）收败坏”，NEB 译为：“若有人在他自己卑贱的性情内撒种，必从其中收败坏”。

肉体，就是我们“在亚当里”的人性，已经被罪腐化；但是在保罗的思想中，肉体的罪范畴极广，远超过基督教道德神学通常所下的界说：不但包括身体所犯的罪，也包括我们归类于思想的罪。因此，保罗在加拉太书五 19~21 所列“肉体（情欲）的事”，不仅包含奸淫等类不良的性行为，醉酒和荒宴，也包含邪术、忌恨、纷争、争竞和拜偶像；其实，所有的罪都是“肉体的事”。

有时保罗用“身体”一词代替“肉体”。因此，加拉太书五 19 所谓“肉体的事”，在罗马书八 13 则称为“身体的恶行”，意思完全相同。“有罪的身体”（字义为“罪的身体”）（罗六 6），与“有罪的肉体”（字义为“罪的肉体”）相似，参“这取死的身體”（罗七 24）。（注意，罗马书八 10 的“身体”，就是“因罪而死”的，乃是指会朽坏的血肉之体。）“你

们在地上的肢体”（西三 5，RSV 译为“你们里面属地的成份”）意思也相近，需要将其治死⁶⁷。

b. “灵”

在旧约中，“肉体”是与“灵”相对的（灵，希伯来文为 *rûah*，原意为“风”，亦意为“生命的活力”）。最典型的经文为以赛亚书卅一 3：“埃及人不过是人，并不是神，他们的马不过是肉体（血肉），并不是灵。”其含意为，神乃是灵（参约四 24）；不仅如此，神的灵可以赐人能力，加给他们身体的力量，心智的灵巧，或属灵的眼光，是他们原本所没有的。在人里面的灵是人的气息、性情与生命力⁶⁸。

在保罗的书信中，“肉体”也同样与“灵”为对立的名词。信徒在基督里就不再“属肉体”，乃“属（圣）灵”了（罗八 9）；他们“不随从肉体，只随从（圣）灵”（罗八 4）；他们不再行“肉体（情欲）的事”，而能结出“（圣）灵的果子”（加五 19、22）。

我们现在每次写“灵”，都面临是否要加“圣”字的困扰（英文则为 S 大写与小写之别），但保罗却没有这个难处，他口述此信时，只说希腊文 *Pneuma* 而已；德丢则随之记下，也未感到有困难。（用大写来显示该名词指神，是晚期的用法。）

保罗对“灵”的用法，可分为以下几种⁶⁹：

1. 人结构中的“属灵”部份。保罗说，“我……用（心）灵……事奉神”（罗一 9），罗马书七 6 意思也相仿，信徒既不再在律法之下，而在恩典之下，“服事（主）要按着（圣）灵的新生命（样），不按着仪文的旧样”（然而，这里的含意超过一 9）⁷⁰。那“在乎灵不在乎仪文”的割礼——即内心的洁净，先知曾提及（耶四 4；参申十 16——与外面肉体（身）的割礼成为对比（罗二 28~29）。信徒的灵与神的灵和谐一致（罗八 16）⁷¹。

其它新约作者用“灵”多半是与“魂（soul，或译“心”）”同义。譬如，马利亚颂词的开头说：“我心尊主为大，我灵以神我的救主为乐”（路一 46~47）。又，约翰福音十二 27 记载主说：“我现在心里忧愁”，这句话与约翰福音十三 21，约翰所写的“耶稣……灵里忧愁”，意思相近。保罗也用过“灵”这种广泛的意义，他说：“除了在人里头的灵，谁知道

人的事？”（林前二 11）。但是大体而言，保罗是将“灵”与“魂”区分出来——尤其是这两个名词的形容词，更是不同；甚至这两个名词成为对比：哥林多前书二 14“属血气的人”，字义为“属魂的”人（*psychikos*，源自 *psyche*，“魂”），其意义与 15 节“属灵的人”相对（*pneumatikos*，源自 *pneuma*“灵”）⁷²。保罗所谓人的灵，大概是指人对神有感应的部份；在神的灵动工使它复苏之前，它可能是死了，或沉睡了。或者亦可说，它是“基督徒的特性”，就是“容我们这样说，那些不仅活着，而且‘活出基督来’的人”⁷³所有的特性。

2. 神的灵，或圣灵。罗马书一 4 称之为“圣善的灵”（the Spirit of Holiness），与基督复活相关；八 11 则称之为“叫耶稣从死里复活者的灵”。在祂的光照之下，人的良心能作真见证（九 1）。在福音的宣扬中，祂赐下能力使信息在听众身上发生效力（十五 18）；从而相信基督的人，又“因着圣灵成为圣洁”（十五 16）。祂将神的爱浇灌在信福音的人心中（五 5，参十五 30）；藉着祂的能力，他们被平安、喜乐和盼望所充满（十四 17，十五 13）。

因为神在基督里启示祂自己，所以神的灵也是基督的灵（八 9）。圣灵将复活升天之主的生命与能力，彻彻底底地传给信徒，以至于在实际上这两者常被视为彼此相通（虽然在原则上二者是有所分别的）⁷⁴。例如，“如果神的灵住在你们心里”（八 9）与“基督若在你们心里”（八 10），这两句话其实意义完全相同。

在第八章中，对圣灵在信徒心中内住与工作的实质和意义，保罗讲解得非常清楚⁷⁵。

(i) 圣灵赐下生命。祂的律是生命的律；“随从圣灵”、“体贴圣灵”便是生命（八 4、5、6、10）⁷⁶，因为祂使信徒有力量治死“身体的恶行”——未重生之旧人的行为，使其失去活力。没有祂便没有真正的生命。

“属（圣）灵”与“属肉体”互相对立；所有信徒都是“属（圣）灵的”（八 9）。因此，实际上“属（圣）灵”就是“属基督”（或“属基督耶稣”）；所以属（圣）灵（或译“在圣灵里”）并不是一件个人的事。祂所赐的生命，基督的身体全都有份；保罗在另一封书信中说：“我们……都从一位（圣）灵受洗，成了一个身体”（林前十二 13）。“属基督”（或译

“在基督里”)就是纳入基督,成为基督的肢体,因此与其它同样纳入基督的人互相成为肢体(罗十二5)。信徒“在基督耶稣里”这种新的一体性,保罗在其它地方形容为“圣灵的交通(感动)”(林前十三14;参腓二1),或“(圣)灵的合一(圣灵所赐合而为一的心)”(弗四3);圣灵是基督身体活力的源头。

(ii) 圣灵赐下自由。无论从哪种角度来看,属灵的捆绑——或被罪捆绑,或被律法捆绑,或被死亡捆绑——都可因圣灵得着释放。祂将复活基督的能力传给信徒,使他们“从罪里得释放”(罗六18、22);祂使他们脱离律法的捆绑,能够“按着(圣)灵的新生命(样)”事奉神(七6)祂赐下“在基督耶稣里生命”的新律,使他们脱离“罪和死的律”(八2)。祂在这几方面的工作,说明了哥林多后书三17下扼要道出的原则:“主的灵在那里,那里就得以自由。”

(iii) 圣灵在神儿女的生命中赐下引导的能力。凡被神的灵引导的,都是神的儿女;祂是“儿子的灵”,在祂的感动之下,信徒到神面前就像儿女到父亲面前一般,称神为“父”,正像耶稣对祂说话时,常用的称呼(罗八14~15)。保罗告诉加拉太人的话,意义也相同:“你们既为儿子,神就差祂儿子的灵,进入我们的心,呼叫:‘阿爸!父!’”(加四6)。

(iv) 圣灵为神子民代求。登上高天的基督在神面前为祂的子民代求(罗八34),圣灵则内住于信徒心中为他们代求(八26~27)⁷⁷。

(v) 圣灵是信徒成圣的原动力。“圣灵”和“肉体”永远对立,争战不已。但圣灵是神的能力,凡顺服祂,接受祂能力恩惠的人,祂就能将他们生命中的“肉体”逐渐制服。保罗所提出的教义并不是寂静主义;他知道自己属灵生命需要不断的攻克己身(林前九24~27),但他也知道,圣灵已经保证了最后的胜利(罗八15下~17)。祂正在为最后的胜利装备信徒,而当前配合进行的工作,就是使他们愈来愈像基督(参林后三18)。

(vi) 圣灵是未来荣耀的凭据。根据旧约的预言,主的日子临近的记号,就是神的灵将浇灌下来(珥二28~32)。五旬节那日,圣灵降在耶稣的门徒身上,彼得引用约珥的预言说:“这正是先知约珥所说的”(徒

二16)。目前这“两段时期之中”的阶段,特别是圣灵的时代;在这个时代中,圣灵不仅将基督所完成的工作实现在门徒身上,不仅将复活升天之主的能力传达给他们,更让他们现今就能品尝那将来必显现的荣耀。

圣灵不仅供应今生的生命;祂的同在保证信徒能进入未来复活的生命。如此,那未来世代的生命,即“永生”,现在就已赐给信徒,是“神的恩赐,在我们的主基督耶稣里”(罗六23)——或许可以说,好像一笔分期付款的头款;它保证了未来的复活,那时我们的身体也将得赎(八23)⁷⁸。

圣灵不仅让信徒现在就可以明白他们的特权,是“主在圣洁之中的自由儿女”⁷⁹,这也是一种分期付款的头款,保证“神儿女自由的荣耀”(罗八21);这份荣耀不但信徒在切望等候,所有受造之物都在等候;到那时候,他们目前开始在灵里尝到的释放,便会全然实现;在复活之时,他们将完全得着“儿子的名份”,而现在藉着圣灵的帮助,他们已经预先承受了(八15);神预定,他们将要完全酷似神儿子的模样(八29),而圣灵现在已经在他们的生命中进行成圣的工作,到那时便会开花结果。如此,圣灵的赐与可以称为“末世的预演”(proleptic eschatology)⁸⁰。祂是完全救恩的“初果子”(八23)⁸¹,是神为爱祂之子所预备无法测度资产的“头款”。

VII 罗马书的“律法”

这封信中,“律法”(nomos)一词出现七十多次,但含意不尽相同;大部份是指神的律法的某种形式,可是也有一些时候是指别的事。以下所列是其主要意义,按出现次数由少至多的顺序排列。

1. 一般的法律。保罗在罗马书四15说:“那里没有律法,那里就没有过犯”,在五13说:“没有律法,罪也不算罪”,即使他脑中是特别在想摩西的律法,他所意味的也可能是一般的法律规范。神在七1所说:

“我现在对明白律法的人说……律法管人是在活着的时候”,无论他(或读者)以此处的律法为犹太律法或罗马法,对这句话的含意都没有多大的影响。然而在神学上,他漠视其它民族的法典,无论是与摩西律法同时,或较之更早的法律,他都不算在内。外邦人是“没有律法的”(二

14), 亦即他们不在摩西的律法之下; 而在摩西律法赐下之前, 世上“没有律法”(五 13)。即使保罗知道汉摩拉比法典 (Ham-murabi), 或其它早于摩西的法典, 对他的神学论点并没有影响, 就像当时的罗马法一样。

2. 一种原则。保罗辩明人称义是因着神的恩典并藉着信心之后, 便在三 27 说, 既然如此, 就没有可夸口的了: “用何法没有的呢? 是用立功之法吗? 不是, “是用信主之法”。这里两次提到的“法”(与“律法”原文相同), 正是“原则”的意思 (RSV 如此译)。立功之法 (“the law of works”, 与“律法的事” “the works of the law” 不同) 与信主之法是两个对立的原则, 人类寻求神的接纳, 有这两种不同的途径。

保罗在七 21 思考一个活在律法之下的人, 内心所经历的道德冲突; 他发现有个“律”——亦即一种原则, 或一种常态——“就是我愿意为善的时候, 便有恶与我同在”⁸²。在同一段经文中, 道德冲突的本身亦被视为是两种律 (或原则) 的冲突: 第一, 有一种律 (或原则) 将人掳去顺服罪 (七 23、25 下); 第二, “我心中的律”, 这律能认出神的律法是美善的, 也渴望遵行, 却没有力量实现 (七 23)。但是, 当另一种原则——“在基督耶稣里赐生命圣灵的律”——开始在人的心中动工时, 它的能力超过“罪和死的律 (原则)”, 于是便将人从后者的奴役中释放出来了 (八 2)。

3. 摩西五经。保罗说, 神因信称义的方法“有律法和先知为证”(罗三 21 下), 这里的“律法”是指旧约前五卷书, 而“先知”则是其它经卷的统称。这是新约常用的说法, 反映出犹太人对希伯来文 Torah 一字的使用, 不仅狭意指律法, 也泛指含括律法的五卷书。

4. 整本旧约。保罗在罗马书三 19 说: “我们晓得, 律法上的话都是对律法以下之人说的”, 此处“律法上的话”指前几节 (10~18 节) 一连串的引用经文; 但这些引文中, 有五节出自诗篇, 一节出自以赛亚书。若说这些话是出于“律法”, 则此处“律法”只能指希伯来文圣经——我们的旧约圣经。

5. 神的律法。由于家庭背景和教育的关系, 保罗自然会将神的律法与摩西的律法相提并论; 换句话说, 神的律法就是神透过摩西赐给以色列

列的律法 (姑不论文字律法的口述阐释; 不过根据拉比的传统, 那也是摩西在西乃山上所领受的, 至少在理论上与文字律法同样正确)。保罗亲身体验的神的律法, 就是这种形式。无论罗马书七 7~13 是否应视为保罗灵程自传的片断, 并不影响那里所要说明的经验: 那个人在知悉律法之时, 才感受到罪。保罗显然是想到摩西的律法, 因为他所举的例子是十诫中的最后一诫: “不可贪婪”。

保罗论到犹太人的情况, 说他们以拥有律法自豪 (二 17~27), 追求律法的义 (九 31, 十 3), 他所想的自然是摩西的律法。在五 13~14、20 上, 他说从亚当到摩西 (即神在西乃山颁布律法之前), 是“没有律法”的时代, 显然也是以摩西的律法为神的律法。而他在说明信徒当如何生活, 强调爱律的超越性时, 将爱律写成了公式 (耶稣也曾如此行), 取材自摩西五经的诫命: “爱人如己” (十三 9, 引利十九 18)。同时, 他下面说“爱就完全了律法” (十三 10), 对这个“律法”, 他的解释是引用一串十诫的诫命。

保罗并不是说, 神心意的启示只限于摩西的法规, 但是透过摩西的法规, 祂的旨意以律法的形式表达出来。他论到犹太人和外邦人在神面前状况都一样, 都没有照祂的心意行的时候, 清楚指出, 犹太人从摩西的律法得到神旨意的特别启示, 但外邦人并非完全不能明白祂的心意, 因为“没有律法的外邦人, 若顺着本性行律法上的事……这是显出律法的功用刻在他们心里, 他们是是非之心同作见证” (二 14~15)。换句话说, 外邦人没有律法, 甚至没有十诫, 但他们却有是非的感受: 他们与生俱来的天性明白神律法的精髓。因此, 当保罗说, 律法本是叫人知罪 (三 20), 这一点犹太人与外邦人在原则上都相同; 他又说, 没有一个人能凭行律法, 在神面前称义, 对犹太人与外邦人也同样真实。“行律法”一事, 无论是按照神明言宣布的条例, 或是按照良心的催逼——即内在道德律, 霍兹渥 (Wordsworth) 所谓“神声音的严厉女儿”, 或是按照一套行为的规范, 都不能成为被神悦纳的基础。“律法”不论是以哪一种形式出现, 人都必须遵行; 违背它、忽略它、不仅是错误, 更会带来极大的灾祸; 但是切勿幻想, 遵行律法会为我们天上积攒功德。神赐下律法用意甚多, 但在“称义”一事上, 祂却要用另一个更好的办法。

因此律法，无论是明言的规条或刻在良心内的功用，都是神的律法，是“圣洁、公义、良善的”（七 12）。如果照保罗所说，它不是称义的方法，神赐它的目的何在？罗马书对这个问题提供了几个答案，可以归为四类⁸³：

(i) 启示神和祂的心意。是非之别不仅是人类社会的习俗而已；它根源于神的本性，并且铭刻于照神形像所造的人类心中。因为它是神的律法，因此便像神一样，“真实”且“全然公义”（诗十九 9）。

(ii) 保持人类的健全。这个特殊的功能主要是由政府执行，（如罗十三 1~7 清楚的说明），神设立政权，为要保护、激励善行，抑制、刑罚罪恶⁸⁴。

(iii) 显明罪，引导人投靠神赦罪之恩。照理论而言，行律法就能存活（十 5），但实际上，没有一个人能靠行律法称义，因为普天下没有人能全守律法（三 20 上、23）。人的天性有违背神旨意的倾向，当神的旨意借着诫命表明出来，人便蓄意违抗（五 13），因此“律法本是叫人知罪”（三 20 下，参七 7）。但是，若有人体验到律法能将罪照明，却不能使自己在神面前称义，这人便已预备好心，愿意凭信心投靠神的恩典，以基督为称义的惟一途径。因此，正如保罗在另一封信中所说：“律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义”（加三 24）。但既然基督已经来临，祂就成了“律法的总结”，使“凡信祂的都得着义”（罗十 4）。祂不仅因着完全顺服神的旨意，亲自实现了律法，并且因着神的义已经在祂里面开展，祂废黜（或“总结”）了那只在理论上能叫人称义的律法。在祂里面因信称义的人，“不在律法之下，乃在恩典之下”（罗六 14~15）。

(iv) 成为信徒生活的指南。在“基督耶稣里”的人，因着圣灵的内住，只要“随从圣灵”（罗八 3~4），便有从神来的力量，自然能实现律法对义的要求。虽然如此，保罗在这封信的后半，还是觉得必须写下相当详尽的生活指南，使信徒能从实际经历中“察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意”（罗十二 1~2）。这些指南与保罗在别处所称“基督的律法”（加六 2）一致。虽然他自己“不在律法之下，乃在恩典之下”，因着“脱离了律法”满心欢喜，“服事主……按着心灵的新样，不按着仪文的旧样”（罗七 6），但是他又说，自己“在神面前不是没有律法，在基督

面前，正在律法之下，（林前九 21）。而这个基督的律法乃是爱的律法，主曾经身体力行，并且传给门徒，称之为“新命令”。而且，这爱的律法总结了摩西律法的一切诫命，而并且将其成全了（罗十三 8~10；加五 14）。

因此没有人能将保罗的福音冠以“废弃道德论”的罪名。因信称义之后，是非黑白仍旧鲜明，神的旨意仍然是生活的准则。但是神的旨意从此不再只是供奉于外的规条，而成为根植于内心的新的生命律。信徒都像保罗一样，永远臣服于“基督的律法”之下。罗马书十二 1~十五 4 的道德指南，与主的登山宝训（太五~七）在细节上十分相似，这些指南适足以称为“基督的律法”。基督的律法并不比摩西的律法更能使罪人称义；基督爱的律法，无论是罗马书十二 1~十五 4，或是登山宝训，比十诫的水准都高得多。“登山宝训并不是福音的实质或福音的成全，好像近来许多人所钟爱的想法；它乃是律法的成全⁸⁵。”它所提出的，是基督的门徒——就是在祂里面因信称义的人——应有的生活水准。圣灵已经将神的爱“浇灌”在他们心里，祂也要赐下能力，藉这份爱帮助他们实现基督的律法，爱神、爱人，反映出神自己的爱；这正是他们对这爱的回应⁸⁶。

VIII 罗马书的影响

公元三八六年夏天，奥古斯丁（Aurelius Augustinus），这位出身于北非的塔卡斯特（Tagaste），已经是米兰执教修辞学两年的教授，坐在他朋友亚立普（Aiypius）的花园中，垂泪不已；他渴望改变自己的生活，但却缺乏脱离旧生活的决断力。正坐着的时候，他听见隔壁有个孩子在唱：“拿起来读！拿起来读⁸⁷！”他拿起朋友身边的一卷书，视线落到这些字上：“不可荒宴醉酒，不可好色邪荡，不可争竞嫉妒，总要披戴主耶稣基督，不要为肉体安排，去放纵私欲”（罗十三 13 下~14）。他告诉我们：“我没有再读下去，也没有必要再读；刚看完这句话，一道明亮的光就充满了我的心，一切黑暗疑云顿时消失殆尽⁸⁸。”在奥古斯丁读保罗这些话的时候，那道闪进他心中，照亮他的光芒，带给教会和全世界的贡献，实在难以尽数。

一五一三年秋天，马丁路德，这位奥古斯丁会的神父，威丁堡

(Wittenberg) 大学的神学教授，开始讲授诗篇。那时他的心思正陷于痛苦的挣扎，竭力“寻找一位施恩的神”。诗篇卅一 1 的祷告震撼了他：“凭你的公义搭救我！”神的公义怎能搭救他呢？罪人岂不是因此而被定罪，怎么会得救呢？他苦思这个问题，逐渐发现保罗在罗马书一 17 的声明极富意义：“神的义正在这福音上显明出来；这义是本于信，以致于信；如经上所记：‘义人必因信得生’”（哈二 4 下）。他研究的成果，最好以他自己的话来表述：

“我很早就渴望了解保罗的罗马书，但只有一个因素梗塞不去，就是‘神的义’这个名词。我以为它的意思是指公义的，在审判不义的人时便显为义……我昼夜苦思，直到……我豁然了解到这个真理：神的义是借着恩典和怜悯，使我们因信称义⁸⁹。我登时觉得自己重生了，跨入了乐园的门坎。整本圣经都有了新意义；从前“神的义”令我充满憎恨，现在对我则成为至大的爱，无可言喻的甜蜜。保罗的这段经文，成为我进入天堂的门径⁹⁰。”

路得真正了解保罗释放的福音之后，所产生的结果，历史便是其见证⁹¹。

一七三八年五月廿四日，约翰卫斯理“很不情愿地去参加一个聚会，在（伦敦）亚德盖街（Aldersgate Street）举行；有一个人正在读路得的罗马书序言。”他在日记中记着：“约在八点三刻的时候，他说到神透过相信基督，在人心中所作的改变工作，我心里很奇妙地温暖起来。我觉得我真的相信基督，惟独祂能救我；神赐给我一种把握，知道祂已经将我的罪，我所有的罪挪去；我已经脱离了罪和死的律了⁹²。”这个影响约翰卫斯理一生的关键时刻，好似星火燎原，燃起了十八世纪福音派的复兴之火。

一九一八年八月，巴特（Karl Barth），这位瑞士阿部州（Aargau）撒芬韦（Safenwil）的牧师，出版了一本罗马书的诠释。他在序言中说：“读者必定会察觉，我写此书有如发现新大陆一般，欣喜不已。保罗的铿锵之声对我何等新鲜，我相信对许多人也是如此。虽然我已写完本书，但是我领悟到，还有许多声音我没有听见。……⁹³”他将所听见的写了出来，让别人也可以听见。他将自己比作一个人，在黑暗中摸索方向，抓住了

一根绳子，却发现那是一根敲钟的绳，而他敲响的声音，足以叫死人从坟墓里出来⁹⁴。他的书（Römerbrief）第一版问世后，“好像一枚炸弹落在神学游乐场”⁹⁵，直到今日影响犹存。

若一个人开始研究罗马书，结果会如何，没有人能预测。奥古斯丁、路德、韦斯利和巴特受到极大的冲击，因而掀起了伟大的属灵运动，在历史上留下纪念。但是同一类的后果更常发生在一般人身上，因为这封信会带着能力进入他们的心中。因此，读到这里，你要预备面对再读下去的后果——你已经看到警告牌了！

IX 论证鸟瞰

前言

我，保罗，向罗马的基督徒问安。我听见你们的信心，因而感谢神，并且不断为你们代祷。我常渴望去探访你们，现在终于有了机会，让我得以一偿宿愿，在罗马传讲福音。

i. 我绝不以福音为耻；神用这个信息拯救一切相信的人。这个信息启示出，神如何使人因信与祂和好，正如经上所说：“因信而称义的人必得要得生命。”

ii. 我们思想世人的状况，就能了解这信息的必要性。我们看见神的报应临到异教徒，他们对神的观念错误，以至生活糜烂；不仅如此，我们看到犹太人如出一辙，他们虽然知道神的律法，又享有许多特权，但却未能遵守他们所知道的律法。因此，所有人类，不论犹太人或外邦人，在神面前都已道德破产；没有一个人能期待，自己可以凭行为或功德在神面前称义。

iii. 所以，若人要蒙神称义，必须靠祂的恩典。感谢神，由于基督的救赎之工，神已经施恩使人能与祂和好。因着基督的牺牲，祂成为我们的罪完美的赎罪祭；我们可以凭信心，支取祂赎罪之工的成效。如此，神保持了自己的义，又将义加诸于所有信耶稣的人身上，不分犹太人或

外邦人。神的律法因此得到尊荣，圣经也得着了应验。

举例来说，若我们思想亚伯拉罕，便会发现神接纳他也是循着相同的途径。经上说：“亚伯拉罕信神，这便算为他的义。”（他并不是特例；大卫也为这个原则作见证。）请注意这一点：这句论亚伯拉罕的话，是在他未受割礼之前说的，表明这个因信称义的路径不仅是给犹太人的，也是为外邦人的。因此亚伯拉罕是一切信徒的属灵之父，无论其种族为何。亚伯拉罕的信就算为他的义，这一宣告的意思是，若我们相信神，就是那位藉基督的死与复活彰显拯救大能的神，这信也同样可算为我们的义。

因此，我们凭信心接受神的恩赐，就是义，同时也接受了平安、喜乐、与荣耀的盼望。所以我们在患难中也可以欢喜忍耐，因为神就是我们的喜乐。祂藉着基督的牺牲所显明的爱，已经使我们与祂和好，而基督复活的生命更能保障我们在审判之日必全然得救。

我们从前“在亚当里”，与他同尝不顺服的苦果，属于旧的“罪和死”集团。但是现在这旧的集团已经解散，由新的“义与生命”集团所取代，就是我们“在基督里”的集团，因为基督完美顺服的果子已经与许多人分享了。这种地位的改变，与摩西的律法毫无关系；律法的功用只是显明人的罪而已，但是神的恩典已经胜过人的罪，现在掌权作王了。

iv. 有人说：“这样，我们岂不是可以增加过犯，好让神的恩典更显荣耀吗？”这种想法应当根除！因为“在基督里”我们已经进入一种新生命；就过去我们和罪的关系而言，我们已经死了。这正是我们受洗的意义。你不妨把罪想成一群奴隶的主人，我们过去就是他的奴隶。奴隶必须听从主人的命令，但若是这奴隶死了，或归属别的主人，从前的主人对他便再也没有权柄了。因此，罪不能再辖制你们，因为你们现在已经属于神，祂已将你们从过去的奴役中释放出来。罪是极其刻薄的主人，其工价就是死；相反的，神却将在基督里的永生赐给祂的仆人。

至于旧的律法束缚，也同属一理。在律法之下的人，受它约束，就像妻子被丈夫约束一样。但正如死亡能终止婚姻的束缚，因此，信徒既“与基督同死”，就终止了从前律法的束缚，能得自由而归于基督。律法要禁止罪，却反而激发了罪；但归于基督的人能结出生命的义果。

我说，律法要禁止罪，却反而激发了罪，乃是基于亲身的体验。我第一次有贪婪的意图，是因为知道了“不可贪婪”的诫命，这个诫命促使我犯了那项罪。

律法并没有错；但我败坏的本性对律法的反应便是如此。我里面有意承认神律法的美善，渴望去遵行，但败坏的本性仍然存在，与内住的罪结盟，不断与这个意念争战。靠我自己的力量，我无法胜过内住的罪，也不能禁止自己不顺服它。我心意分裂，生命失败，直到我明白了我主耶稣基督的胜利已属于我，才存着感恩的心，支取了这份胜利。

凡在基督里的人，都领受了祂的灵，基督的灵发动一种新的律——生命的律，这律能反击罪和死的旧律。随从圣灵的人可以履行神的要求，律法却不能令他们办到。圣灵使新性情胜过旧性情；圣灵使新生命现在就产生效力，有一天更要将我们必朽坏的身体变为不朽坏的。圣灵引导我们的生命，使我们如同神自由的儿女一般；祂感动我们从心底称神为“父”。有一天，神的众儿女将完全脱离朽坏，向这世界彰显神造他们的荣耀；到那日，宇宙万有都会脱离目前的败坏光景，得享神儿女自由的荣耀。

所有受造之物都在渴望那日子，我们也是如此；但是我们在目前的限制之下，仍有圣灵的帮助和代祷，并且深知祂使万事互相效力，因为神的旨意是要我们得着益处。祂的旨意永不失败；祂所拣选、预定、呼召且称义的人，必定要得着荣耀。

因此，让我们刚强壮胆。神站在我们这一边；基督是我们全能的救主；无论今生来世，宇宙之中没有任何力量能使祂的爱与祂的子民隔绝。

v. 虽然如此，有一件事令我心痛无比。我自己的亲人、骨肉，就是专为救主的来临作准备的国度，祂的肉身从其中而出的国度，却不接纳祂。

这并不是说，神对以色列的应许落空了。祂在历史之中不断拣选一些人，放弃另一些人。而我的同胞拒绝了神所预备的因信称义之路，宁可坚持自己守律法之路；以色列人拒绝神的路之时，外邦人却接受了。

我说，以色列人拒绝这路，却不是“所有的”以色列人。古时神曾经留下少数忠心的人，今天祂也在恩典中拣选了一些余数。过去，余民是未来美事的保证，今天仍然相同；以色列拒绝福音，被神搁置一旁，

不过是暂时的。外邦人享受福音的福份，会激动我的骨肉，有朝一日，所有以色列人都会因神的救恩欢欣。

你看，神为全人类的旨意是：大家都没有分别，以色列人和外邦人都能享受祂在基督里的祝福。神的作为何等奇妙难测！愿荣耀归给祂，直到永远！

II

你们既然明白了神在基督里为你们所作的一切，就当全心服事神。你们都是基督身体的肢体，要为着全体的利益来发挥自己的功能。在彼此相处的时候，要表现出基督的怜悯与宽恕。

要顺服掌权的政府，他们乃是神的仆人。你们唯一可欠的债，是爱心的债。因眼前的日子邪恶，灵里要常儆醒，活出基督徒的样式。

对信徒要大显温柔与体谅。信徒在日子、食物等事上，彼此的看法不尽相同。信徒的自由是件好事，但却不要因过份强调这点，而失去了相爱的心。当牢记基督的榜样，祂处处都为别人的好处着想。

尾声

我是以外邦使徒的身份写信给你们。我极其敬重自己这职份，就是要达成神赐福给万邦的旨意，从古时圣经早已言明这个旨意。我的工作已经从耶路撒冷开展到以利哩古，现在我计划前往西班牙，并想顺道去探望你们。但我必须先回耶路撒冷，转交一份捐款，是外邦教会为赈济那里的弟兄所筹的款项。请为这件事能顺利进行代祷。

请善待转交这封信的非比姊妹。问候我所认识在罗马的每一位朋友。要留意那些传分裂教训的人；持守你们在众教会之中的好名声。我在这里的朋友也向你们问安。但愿基督的恩惠与你们同在，荣耀全归于神。

大纲

前言（一 1~15）

问安（一 1~7）

绪论（一 8~15）

A 保罗的福音（一 16~十一 36）

福音的主题：彰显神的义（一 16~17）

罪与报应：世人需要的剖析（一 18~三 20）

i 异教世界（一 18~32）

ii 道德主义者（二 1~16）

iii 犹太人（二 17~三 8）

1. 特权带来责任（二 17~29）

2. 答辩反对意见（三 1~8）

iv 全人类都犯了罪（三 9~20）

称义之路：符合世人的需要（三 21~五 21）

i 神的预备（三 21~31）

ii 旧约两则先例（四 1~8）

iii 亚伯拉罕的信心（四 9~25）

iv 随称义而得来的福份：和平、喜乐、盼望、爱（五 1~11）

v 新旧集团（五 12~21）

成圣之路（六 1~八 39）

i 脱离罪（六 1~23）

1. 假设的反对意见（六 1~2）

2. 洗礼的意义（六 3~14）

3. 奴隶市场之喻（六 15~23）

ii 脱离律法（七 1~25）

1. 婚约之喻（七 1~6）

2. 良心的觉醒（七 7~13）

3. 内心的冲突（七 14~25）

iii 脱离死亡（八 1~39）

1. 灵里的生活（八 1~17）

2. 未来的荣耀 (八 18~30)

3. 信心的胜利 (八 31~39)

人的不信与神的恩典 (九 1~十一 36)

i 以色列人不信的问题 (九 1~5)

ii 神全权的拣选 (九 6~29)

iii 人的责任 (九 30~十 21)

1. 绊脚石 (九 30~33)

2. 两种称义途径 (十 1~13)

3. 向全地宣扬 (十 14~21)

iv 神对以色列人的旨意 (十一 1~29)

1. 以色列人不全然被弃 (十一 1~12)

2. 对外邦信徒的劝勉 (十一 13~24)

3. 以色列人的复兴 (十一 25~29)

v 神对全世界的旨意 (十一 30~36)

B 信徒生活 (十二 1~十五 13)

活祭 (十二 1~2)

肢体生活 (十二 3~8)

基督的律法 (十二 9~21)

信徒与政权 (十三 1~7)

爱与责任 (十三 8~10)

面对关键时刻 (十三 11~14)

信徒的自由与相爱 (十四 1~十五 6)

i 信徒的自由 (十四 1~12)

ii 信徒的相爱 (十四 13~23)

iii 基督徒的榜样 (十五 1~6)

基督与外邦人 (十五 7~13)

尾声 (十五 14~十六 27)

自述职志 (十五 14~33)

举荐非比 (十六 1~2)

问候朋友 (十六 3~16)

最后勉励 (十六 17~20)

保罗同伴的问候 (十六 21~23 (24))

颂荣 (十六 25~27)

注 释

前言 (一 1~15)

I 问安 (一 1~7)

古时的信件以一句简短的问安语起头：“某某写信给某某，向君请安。”这种问安架构成了大部分新约书信的规格，只是略有扩张变化，并赋予基督徒的意义。

这封信的卷首问安也不例外：“保罗……写信给你们在罗马为神所爱……的人，愿恩惠平安”。但是，写信人的名称，收信人的名称，甚至问候语，每一部分都扩充了。

1. 耶稣基督的仆人保罗，奉召为使徒。译为“仆人”的希腊文，是 *doulos*，意为“奴隶”。保罗完全听命于他的主人。他奉召成为使徒，基督的特使；他宣称，这是直接藉着“耶稣基督与……父神”（加一 1）而来的呼召；在大马色的路上，神将祂的儿子启示给他，并且托付给他到外邦传福音的使命。

特派传神的福音。意即，在他悔改之前，神就已拣选他作福音工作；参阅加拉太书一 15，他在那里说，为着这项使命，他在母腹里就被神分别出来。保罗的背景复杂而丰富（犹太、罗马、希腊三者兼备），加上他所受的训练，都是出于神的命定，为要他担任这份使徒的工作。复活的主曾指保罗说：“他是我所拣选的器皿，要在外邦人……面前宣扬我的名”（徒九 15）。“神的福音”，祂的 *euangelion*（希腊文），是祂儿子从死里复活的大喜信息，只要相信祂，便可以得着特赦与自由。新约中 *euangelion* 的用法，旧约背景为七十士译本的以赛亚书四十至六十六章（特别是赛四十 9，五十二 7，六十 6，六十一 1），该处用这个名词及其同源动词 *euangelizomai*，宣告锡安即将被掳之地得释放。新约作者以这个宣告作福音宣扬的预表，因着基督的死与复活，人类已经从属灵的隔离与

捆绑中得着释放（参译：“3. 向全地宣扬（十 14~21）”）。

2. 这福音是神从前藉众先知，在圣经上所应许的。这句告白下文一再强调，参一 17，三 21，四 3，6~25，十 5~20，十五 9~12、21。

3. 论到祂儿子。这句话表达出“神的福音”的主旨，也引进了一段扼要的信仰告白（3、4 节），虽然罗马信徒和保罗一样，都熟知这个告白，但保罗很可能将整句重新写过，以强调某些重点。

按肉体说，是从大卫后裔生的。在早期基督徒的教导和信仰告白中，耶稣是大卫后裔这一项，显然是个要点。耶稣本人对这点似乎并不倚重，但若有人称祂为“大卫的儿子”，如瞎子巴底买（可十 47~48），祂也不拒绝。对于文士对诗篇一一〇 1 的解释，祂曾提出质疑（可十二 35~37），但这并不意味着祂否定大卫后裔之说。

“按肉体说”一词（意即，“按血统说”），九 5 再度用来形容基督。

4. 以大能显明是神的儿子。译为“显明”的字（horizō），使徒行传十 42，十七 31 用来指基督被立为审判的主。保罗并不是说，基督因着复活“变成”神的儿子，而是说，祂在地上工作时，是“神的儿子以软弱与谦卑的姿态出现”，在复活之后，则是“神的儿子以大能出现”（见 A. Nygren 之注释）。同理，彼得在五旬节宣讲基督的复活，被神高举之后，呼吁“以色列全家当确实的知道”，神已经立钉十字架的耶稣“为主为基督了”（徒二 36）。“以大能”一词（en dynamēi）在马可福音九 1 亦曾使用，提到神的国将“大有能力”临到（与耶稣在地上工作只能有限度地彰显神国成对比），可能是指耶稣的受死与得荣耀带来的后果。

按圣善的灵说。“按肉体”和“按圣灵”显然是对比。但保罗提到这个对比的后半时，加了一个所有格“圣的”（of holiness，原文无“善”字），将意义更加阐明。“圣的灵”（Spirit of Holiness）是希伯来文“圣灵”（Holy Spirit）的讲法；保罗在此直接用希腊文写出这个希伯来词组。但他在这里所作“肉体”与“圣灵”的对比，“显然……不是指主的两种属性，而是指祂降卑与高升的两种状况”⁹⁶。世上的耶稣和天上的基督，是同一位神的儿子；祂大卫后裔的身份，“按肉体说”是件荣耀的事，但却属于祂降卑的阶段；祂受高举之后，开启了圣灵的世代，其荣耀远超过

祂在世上的身份，并且将之合并、升华了。圣灵的浇灌与工作证实耶稣业已登上宝座，显为“大能的神的儿子”⁹⁷。

因从死里复活。这句话直译则为“由于众死者的复活”；“众死者”的复数，是文法家所谓“大众化的复数”的一个例子。使徒行传廿六 23 也用同样的话形容基督的复活。所以这里是指基督本人的复活，而不是（如某些人所以为）指祂使拉撒路等人复活——更不是指马太福音廿七 52~53 的情景。但这个形容基督复活的说法，暗示了祂子民未来的复活；祂的复活是“众死者复活”的初熟之果，正如八 11 所说明的（那里说，凡有“叫基督耶稣从死里复活者的灵”内住的人，因着那灵，而有复活的保证）。（参林前十五 20~23、44~49）。

5. 恩惠（恩典）并使徒的职分。这可能是一种重名法，意思是“使徒职份的恩典（或恩赐）”；十二 6 提到“按我们各人所得的恩典，恩赐各有不同”（译注：按 RSV 直译）；十五 15~16 说，神赐给保罗的“恩典”就是“为外邦人作基督耶稣的仆役”。

叫人……信服真道。即由于相信基督而心生顺服。此处的“信”不是指福音，或信仰的教义，乃是指相信。（参十五 18，十六 26。）

在万国之中。这句话标示出，保罗的特殊召命是作外邦人的使徒（参十一 13）。希腊文的名词 ethnē（正如其希伯来文同义词 gōyīm），常译为“万国”、“外邦”等。

6. 其中也有你们。这句话的意思，可能不但指罗马教会是在外邦世界中，也指其会友现在多半是外邦人。

这蒙召属耶稣基督的人。神的呼召，参看八 28、30。

7. 我写信给你们在罗马为神所爱，奉召作圣徒的人。因为他们是神所疼爱的子民，所以他们是圣洁像神一样（利十九 2 等；彼前一 15~16）。神已经将他们分别出来，归祂自己；他们因神的召命而成圣徒。从新约中各处的暗示可看出，“圣徒”是犹太信徒的一种称呼（可能是一种自称，参十五 25，弗二 19），他们认为自己是“至高者的圣民（徒）”，将要从神得着国度与审判的权柄（但七 18、22、27）。保罗定义将同样的称呼加在外邦信徒身上，使他们与犹太的弟兄同属一体。

“在罗马”一词，请参导论：“IV 罗马书经文”的说明。

愿恩惠平安。希腊人的问安语是 Chaire，直译为“喜乐！”犹太人的问安语是 Shālōm⁹⁸，“平安！”有时扩大为“怜悯与平安”（参伪经 2 Baruch 78: 2）。保罗采取了扩大的形式，但是不用“怜悯”，而用他一向钟爱的字“恩惠（典）”（希腊文 charis）。神的恩惠是祂白白的爱及怜悯，都是人所不配得的，乃是透过基督所赐；神的平安，是人在祂的恩典中所享受的福份。

从我们的父神，并主耶稣基督。这种将基督与神相连的说法，不断自然出现，见证出保罗与早期的信徒对基督的看法，以及对他的敬拜。

II 绪论（一 8~15）

保罗介绍了他自己以及这封信的主题之后，便解释他写信的目的。他听说他们的信心品质卓越，名声四播，因此为他们深深感谢神，并向他们保证，他一直不断为他们代祷。他主要负责的教会，就是他亲自建立的教会，不断需要他花时间、精力去照顾，但是他在神面前仍然能纪念其它教会，当然，这个在首都的教会也包括在内。他告诉他们，他切切地想去拜访他们，一直在为这个机会祷告；前些时候总有些拦阻，现在这个祷告似乎快要蒙应允了。他希望不仅能给罗马的信徒带去祝福，并且因着与他们相交，自己也能蒙福。虽然他并没有想在罗马运用使徒的权柄，但也期望能在那里传福音，像在其它外邦地区一样，得着一些信徒。传福音已经成了他的性命，他不可能不传；他责无旁贷，必须尽心竭力，方能稍微偿还他欠全人类的债——这个债他有生之日永远无法偿尽。

8. 我靠着耶稣基督……感谢我的神。神的恩典透过基督临到人（第 5 节），因此，人的感谢也透过基督归给神。基督是神与人双方的中保。（参注：206 I. 活祭（十二 1-2））

你们的信德传遍了天下。参帖撒罗尼迦前书一 8：“你们向神的信心……在各处也都传开了。”在这两段经文中，保罗所想的乃是基督教已经传到的地方（参十 18 的注释）。

9. 我……用心灵所事奉的神。NEB 作：“我献上心灵卑微的事奉”。

我……不住的提到你们，在祷告之间常常恳求。（参弗一 16，腓一 3~4，西一 3，帖前一 2，帖后一 3，门 4。）保罗经常为他所带领信主的人祷告，这是很自然的；但是从这段经文可以看出，他的祷告超越了所认识的人，以及他使徒的责任范围。

10. 终能得。（参 13 节“屡次”）对于保罗从前期望或计划去访问罗马的事，我们并没有直接的资料。

12. 就可以同得安慰（或作“互相鼓励”）。11 节或许令人以为，保罗是施与者，罗马教会是受益者；但这句话可以调整我们的观念。他想去罗马访问，不单是要帮助他们，也希望能从他们得到帮助。

13. 弟兄们，我不愿意你们不知道。这是保罗所爱用的话，直译为“我不愿意你们无知”（参十一 25；林前十 1，十二 1；林后一 8；帖前四 13）。

到如今仍有阻隔。阻隔之一可能是公元四十九年的皇帝诏谕，将犹太人赶出罗马（参徒十八 2，又见导论：“II 罗马的基督教的第四段”）。

14. 无论是希利尼人、化外人。对希腊人而言，非希腊人便是“化外人”（barbaroi，这个字可能是模仿外国语言难解的声音而来）。参使徒行传廿八 2，哥林多前书十四 11。

15. 在罗马。参导论：“c. 早期罗马书的校订本”的第一点。

A 保罗的福音（一 16~十一 36）

I 福音的主题：彰显神的义（一 16~17）

保罗接着说：“请相信我，我毫无理由对自己所传的福音感到羞愧。这正是神大有能力的方法，要拯救一切相信的人——先是犹太人，后是外邦人。为何如此呢？因为这个福音将神的义之途径彰显出来了——就是因信称义的途径，如今摆在所有人的面前，要他们凭信心来接受。先知所说的义：‘义人必因信得生’，就是指这个义。”

若要明白保罗为何说，福音彰显了神的义，就必须先了解旧约与义

的观念相关的一些事实，因为这是保罗的思想与用语的主要背景。

“希伯来人是非的观念是法庭观念；换句话说，他们想到是与非，就连想到法官的裁决。对希伯来而言，义比较不是一种道德品质，而是在律法上是否站得住。‘义’(saddîq)的意思就是‘在对的一方’，‘恶’(rashá)的意思就是‘在错的一方’。出埃及记九 27，法老说：‘这一次我犯了罪了，耶和华在对的一方（和合本‘是公义的’），我和我的百姓在错的一方（和合本‘是邪恶的’）。耶和华永远是对的，因为祂不但是至高的神，也是始终如一的神。祂是义的根基……耶和华永不变更的旨意是以色列的律法⁹⁹。”

神自己是公义的，而凡与神和律法的关系“在对的一方”¹⁰⁰的人，就是义人。因此，福音所启示的神的义，有两种层面。福音首先告诉我们，虽然世人都犯了罪，与神的关系却可以成为“对的”；其次则说明，神称罪人为义的这件事，如何荣耀了神自己的义。保罗没有立刻处理第二点，但却对第一点稍予申述，说明神使人与祂建立对的关系，是基于信心的原则，他举出旧约的权威来支持这个说法：哈巴谷书二 4 下说：“义人必因信得生”。哈巴谷书二 4 下可以说是这卷书信所依据的“经文”；概括而言，整本书信便是对先知这段话的诠释。

16. 我不以福音为耻。这是以否定表达肯定的修辞法。保罗的意思是，他以福音为荣，并以能够宣扬福音为至高的荣誉。参巴瑞特 (C. K. Barrett) *New Testament Essays* (1972) 116~143 页。

17. 因为神的义正在这福音上显明出来。昆兰 (Qumran) 文献中，对“神的义”的这两种层面——(a) 祂自己的义，(b) 祂使罪人因信称义的义——似乎相当企盼。

“因祂的义，我的罪得以涂抹……若我因肉体犯罪而跌倒，惟有神永远坚立的义能使我称义……因祂的怜悯，祂使我来到祂面前；因祂的慈爱，祂带出我的义。因祂真实的义，祂称我为义；因祂丰富的善良，祂救赎我的过犯。因祂的义，祂洁净我，脱离必死之人的不洁，和世人之子的罪孽，使我能称颂神的义，赞美至高者的荣耀¹⁰¹。”

因着信以至于信。“这义是基于信心，又向着信心而说”（见 NEB 小

字；这个译法比 NEB 本文更好：“这是从信心开始，又以信心结束的途径”。穆雷 (J. Murray) 认为，保罗在此处，以及三 22（“因信耶稣基督，加给一切相信的人”的重复说法，目的是“强调，神的义不仅藉着信拯救我们，也拯救每一个相信的人”¹⁰²。

“义人必因信得生”¹⁰³。哈巴谷书二 4 下的这段话，保罗在加拉太书三 11 已经用过，证明人称义不是靠律法。希伯来书十 38 又出现这段话，加上其部分上下文，勉励那封书信的读者努力向前，不可失志。哈巴谷书二 4 译为“信”的希伯来文 [°]mûnâ，（七十士译本为 pistis），意思是“坚定”，或“忠贞”；在哈巴谷书中，这种坚定或忠贞，是基于对神与祂的话有绝对的信心；保罗对这个字的了解，便是这种绝对的信心。

哈巴谷曾向神大声呼求，因为他的同胞饱受蹂躏，不住呻吟叹息（约于公元前第七世纪），神向他保证，恶人必不会永远夸胜，公义终将伸张，“认识耶和华荣耀的知识，要充满遍地，好像水充满洋海一般”（哈二 14）。这个异象的实现，可能会延后，但是必定会应验。在这同时，义人应当坚持到底，因着对神应许的信心，向祂全然效忠。

昆兰集团的哈巴谷书注释，将这段经文解作是指“所有遵行律法的犹太人，因着他们的努力，以及对公义教师的忠贞，神会救他们脱离审判”¹⁰⁴。在犹太法典中，这段经文与阿摩司书五 4 同时被引用：“你们要寻求我，就必存活（生）”，作为所有律法可以用一句话总结的例子。拉比以撒 (Nachman ben Isaac) 问道：“或许‘寻求’（摩五 4）是指‘寻求所有摩西五经’？”拉比训莱 (Shimlai) 回答：“不是的。在他之后的哈巴谷将它浓缩成一句话，正如经上所记：‘义人必因信得生’。”

保罗采用哈巴谷的话，从其中看出福音的基本真理；他所赋予的意为：“凡因着信成为义人（称义）的，便有生命”这段哈巴谷经文的用词，含意很广，因此保罗可以如此应用。这样应用，完全没有曲解先知的用意，反而表明他的信息永远有功效。

保罗和许多犹太人一样，认为“生命”（特别是永生）和“救恩”其实是同义字。若保罗的自称：“希伯来人所生的希伯来人”（腓三 5）意思是（这种解释很有可能），他是由说亚兰文的父母所生说亚兰文的孩子，

那么他说自己母语的时候，很可能以 hayye¹⁰⁵ 一字同时指“生命”及“救恩”。因此，“凡因着信成为义人（称义）的，便有生命”，就是说，“凡因着信成为义人（称义）的，便能得救”。对保罗而言，生命，就是救恩，从称义开始，但是却不停留在那里（参五 9~10），还包括成圣（罗马书六~八章的题目），最后的结局则是荣耀（五 2，八 30）。“救恩”的含义既如此广博，实宜成为“开启保罗神学”的秘钥¹⁰⁶。

II 罪与报应：世人需要的剖析（一 18~三 20）

i 异教世界（一 18~32）

保罗在进一步阐明福音如何彰显神的义之前，先说明为何人亟需知道与神和好的途径。按照目前的状况看来，人类与神的关系“在错的一方”，神的忿怒已经临到他们。生命中有一道德律，即人必定会尝到任意妄为的苦果；除非神的恩典挽回这种趋势，情况必然愈来愈坏。“神任凭他们”这句判语重复出现了三次（24、26、28节）。

保罗旨在说明，全人类都已道德破产，在神的审判台前无法得着有利的宣判，因此极其需要祂的怜悯和赦免。

他首先提出的生活面，是当时流行的异教状况，其道德的腐败，为当日道德家一致认同。他所描绘的，足以令任何有真心的人感到恶心，但从当时异教文献中所得的画面，却有过之而无不及。他问道，世上为何会有这类令人发指的状况？这些可耻的逆性行为，以及彼此为仇、互相毁灭的斗争，究竟来自何处？他说，其根本原因乃是对神的认识错误。而这种错误的认识，并不是无辜的；人原可以对真神有正确的认识，但他们却把心门紧闭。他们本可因着默想受造万物，而称颂造物主的荣耀，但他们却把应当归给神的荣耀，归给受造之物。拜偶像是犯罪作恶的根源。智慧书（the book of Wisdom）的作者早就说过：

“制造偶像的念头是淫乱的起点，作出偶像是生命的败坏”（智慧书十四 12）。

保罗说，人虽看不见造物主，却可从宇宙万物认识祂的本性。这个论点可与他在使徒行传的讲章相比较，如在路司得（徒十四 15~17），

及雅典（徒十七 22~31）的讲章；后者尤然。雅典的讲章和保罗在这里的论证重点不同，但是并不冲突；在那里保罗是要争取异教听众，而此处则是对信徒说话。雅典的讲章说，神创造世界，为人的益处预先定准季节与适宜居住的疆界，是要叫他们“寻求神”（徒十七 27）。纵使他们承认祂是“未识之神”，自认对祂一无所知，却也不能算为可轻易赦免的小罪；不过，神因着怜悯，不计较基督来临之前这段“蒙昧无知”的时期。

这里加倍强调，人对神的无知是有罪的，因为人是明知故犯。神的知识就在他们眼前，他们却“故意不认识神”（28节），英文直译为“认为承认神不恰当”。他们唾手可得真理，但却存着恶意反身离去，情愿抱持“虚谎”。因此，“神就任凭他们”沦入自己所选的结局中。神的“忿怒”就在此显明出来——宇宙既有道德，就必有因果报应律。

保罗既然肯定，这世界是由一位有公义、有怜悯的神所创造、管理，对他而言，因果报应便不可能是一种自然律，而是神的忿怒。若有人认为，用“忿怒”来形容神并不恰当，那或许是因为，我们在生活中对这个辞的体认，常常与自私或有罪的强烈情绪牵扯不清。对神却非如此：祂的“忿怒”，是祂的圣洁对邪恶与叛逆的反应。保罗必定同意以赛亚的看法，他形容神施行忿怒好像作“奇异的事”（赛廿八 21，英文直译为“奇特的行为”），心不情愿，缓缓预备。实在来说，保罗将这里神忿怒的彰显作为背景，衬托出祂以怜悯所行的“正当的事”；这事与祂的性情完全一致，所以祂喜不自胜，要快快将它多施与给不配的悔改者。

神的报应在人类生活中的确是可怕的原则。即使这幅图画用意是作永恒怜悯的背景，却也是幅真实而令人战栗的背景，足以让人认真思考。

18. 神的忿怒……显明。不是显明在福音中（福音是显明“神的义”，带来救恩），而是在人类的经验中：“历史是对世界的审判”（J. C. F. Schiller）。由现世生活中神忿怒的原则，可以预期世界末了必会有“将来的忿怒”（帖前一 10）。“神发怒的观念是拟人化的说法，与神是爱的思想大同小异。但神的忿怒常遭人误解，理由是因人发怒是一种错事。然而，我们岂不是也说，有一种忿怒是‘义怒’吗¹⁰⁷？”这几节所暴露异教徒拜偶像与淫荡的恶行，与犹太护教书表达的方式相同，参上述的智

慧书（特别其十二~十四章），以及亚里斯提阿斯书（Epistle of Aristeas）；第二世纪的基督徒护教者也再度提及（如，Epistle to Diognetus 的作者，Aristides, Tatian, Athenagoras, 和亚历山大的革利免所提及的 Preaching of Peter, Stromateis 6.5, 39.1~43.3）。

就是那些行不义阻挡真理的人。“他们因着恶行遏制了真理”（NEB）。“真理”在 25 节准确定义为“神的真实（理）”。

20. （祂的本性）眼不能见。直译为“祂的看不见的事”，特别指祂的永能和神性。形容词 *aídios*（新约除此外，只见于犹大书 6）可以译为“永远长存”（*everlasting*），以别于较常用的 *aiōnios*，“永恒”（*eternal*, 参罗二 7 等）。新约 *theiotes*（“神性”）一字，只出现过这一次。若受造物可以表明神的神性，祂完备的神性，或神的本质（*theotes*）则居住在基督里（西二 9）。

是明明可知的。直译为“了解觉察”（*nooumena kathoratai*），前一个动词专指智力而言，后一个动词是指眼所见的。“这两个动词……说明，人能够藉默想神的工作，领悟到祂的本性，不至于错将受造物当作造物主，能够避免偶像崇拜的观念。”¹⁰⁸

22. 反成了愚拙。这句话正如旧约智慧文学一样，以愚昧（参 21 节“无知的心”）为道德的卤钝，而非智力的不足。

23. 将不能朽坏之神的荣耀，变为偶像。参诗篇一〇六 20：“将他们荣耀的主，换为吃草之牛的像”（指金牛的敬拜）。此处的意思更广泛。除了人以外，将受造物分为，三类：飞禽、走兽（直译为“四足兽”）、和昆虫（英译：“爬虫”）（参创一 20~25）；又用三种名词：荣耀、形像（偶像）、样式（参创一 26）；这种写法显示“保罗特意采用圣经亚当堕落故事的词汇，来描述人的恶行。”¹⁰⁹

24、26、28. 神任凭他们。参使徒行传七 42，因以色列人执意敬拜偶像，“神……任凭他们事奉天上的日月星辰”。对这个报应的原则，鲁益师（C. S. Lewis）有一段犀利而现代化的说法，在“痛苦的问题”（*The Problem of Pain*, 1940, pp.115f）一书中，他说：“失落的人曾要求可怕的自由，他们将永远享有，且因此成为自己的奴隶。”

25. 虚谎。原文有定冠词，指与神的真理（真实）相反的基本大谎；参帖撒罗尼迦后书二 10~12。

27. 受这妄为当得的报应。（RSV 作：“他们的错误所当受的惩罚”）NEB 译得甚好：“这种变态恰当的工价”。用现代英文的“错误”（*error*）来翻译这段经文中的 *planē* 太弱了；参犹 11，“巴兰的错谬”（*planē*）是指巴力昆珥的偶像敬拜与淫乱，以色列人中了他的计谋，犯下此罪（民廿五 1~9；卅一 16）。

28. 存邪僻的心。（RSV 作“卑鄙的心”），NEB（作“他们自己败坏的（*adokimos*, 直译为‘假冒的’）理性”）。

行那些不合理的事。译为“不合理”的词组（*ta mē kathēkonta*）是斯多亚（*Stoic*）哲学的术语，*kathēkonta* 是指“合宜”的行为。以弗所书五 4 用类似的说法，提到“不相宜”的事（*ha ouk anēken*）。

29. 装满了各样不义。29~31 节所列的恶行；从当日的希腊文学中可以充份证实。参哥林多前书六 9~10，加拉太书五 19~21，歌罗西书三 5。

30. 侮慢人的。希腊文为 *hybristēs*，即对无力报复的人趾高气扬，恣意羞辱。

ii 道德主义（二 1~16）

保罗的笔法合乎古代的一种写作法，称为 *diatribē*，就是假想有位批评者在场，提出问题或反对，而予以答辩、驳斥¹¹⁰。

我们几乎可以想象，他正口述这封信的时候，突然间指向一个洋洋自得的人，那个人正在欣赏这些他“丝毫不沾”的罪被一一暴露出来，但保罗却对他说，他并不比别人更好。保罗想象有人反对，打断他的话，他随即提出答辩，首先用“断乎不能！”（“这种想法该根除！”）来镇压对方，然后再举出理由来。他以咄咄逼人的问题，如“我们可以怎么说呢？”“这样，怎么说呢？”等¹¹¹，将辩证带入一个新阶段。而他的思想总是比话语快，以致话语要跳过一段才能跟得上他的思想。我们不妨想象德丢振笔疾书，试图赶上使徒话语的模样。难怪他的希腊文结构常常中断，许多句子不完整，特别在情绪激昂的地方。

我们知道，第一世纪的异教世界，除了保罗在前一段所描绘的情形之外，还有另外一面，像与保罗同时期的杰出人物西尼卡（Seneca）那位斯多亚派的道德主义者，可能是尼禄皇帝的老师¹¹²？西尼卡听了保罗的控诉后，或许会说：“不错，芸芸众生的情况的确如此，我赞同你对他们的审判——可是，当然还有另一些人，像我这辈，对这些趋势深感痛心，不亚于你。”

保罗想象有人岔入这些说词，便对这位假想人物说：“可敬的先生，岂不知论断别人就是论断自己，因为，不论你是谁，你所行的正和你所论断的人一样。”这番回答对西尼卡这类人士实在再恰当不过了！因为他对作人之道写得头头是道，甚至后期的基督徒作家称他为“我们的西尼卡”¹¹³。他不仅高举伟大的道德标准，并且痛斥假冒为善，宣扬人人平等；他承认罪恶的渗透性（“所有人内在都有一切邪恶，只是每个人表现出来的邪恶各自不同”），每日深自省察，并谆谆教诲别人如此行；他鄙夷一般百姓的偶像崇拜，肯定道德指南的重要。但是，他对自己恶行多方让步，那些恶行和他所论断的并没有多大分别——最恶名昭彰的一个例子，是他纵容尼禄谋害其母亲亚基婭娜（Agrippina）。

但是，在第二章这一段（17节以后更加明显），保罗假想的批评者，主要是犹太。在犹太著作中，类似第一章中对偶像崇拜的指责，屡见不鲜。敬虔的犹太人不难发现，要指斥四周外邦人的道德低落，话题极其丰富。

至于保罗心目中的批评者主要是犹太人这一点，从他重复说“先是犹太人，后是希利尼人”（见二9、10），便显然可见；他强调，犹太人不仅首先领受救恩的福音（一16），也首先经历神的审判。以色列人在救恩与审判两方面都居首位，古时的先知也曾如此教导。例如，在这封书信之前八个世纪，我们听见神藉阿摩司对祂的子民说：“在地上万族中，我只认识你们，因此，我必追讨你们的一切罪孽”（摩三2）。

前面已经提过，第一章所描绘的异教偶像崇拜，与智慧书相互呼应。现在论到犹太人的道德破产，保罗也同样采用了那本书的主题。智慧书的作者认为，神将痛苦加于外邦人（如，在摩西的时代压迫以色列的埃及人），是报应他们的邪恶，但祂使痛苦临到以色列人，却旨在矫正过失

114：

“你试验他们，如同父亲告诫孩子，但你察究不虔敬的人，如同严厉的君王定人的罪……你惩戒我们，却鞭答我们的仇敌千万倍，使我们在审判他们时，可以思想你的恩慈；在被你审判时，可以期待怜悯”（智慧书十一10，十二22）。

保罗说：“不错，你们承认虽然自己不顺服，神还以恩慈待你们，这点很好；但是你们怎么没有发觉，祂的恩慈是要给你们悔改的机会？小心，不可以藐视祂的恩慈，假定祂必然怜悯。若你们继续顽梗不化，不肯悔改，就是为自己积存神的忿怒，到审判那天，这忿怒会一股脑儿全倾倒在你们身上。”

神审判的时候绝不偏私，“必照各人的行为报应各人”（二6）。对保罗而言，虽然神有赦罪与永生的恩典，但神总是按照人的行为来审判（整本圣经的观念也都一致）。每一种实际的因素都会被考虑到。人对自己所能了解的真理必须负责，不能了解的则不必负责。保罗说，犹太人会按照律法受审判，因为他们对神已经有此认识。外邦人则会按另一种标准受审判，因为神在他们中间也曾留下祂的见证。若漫天星斗可以告诉他们神的性情（参一20），他们内心的道德律也有同样的功效。他们不像犹太人，有摩西的律法，但是他们有良心的律法，是非之别铭刻在他们的心中。保罗说，他们若违背那个律，就会知道自己做错了；在末日审判之时，内心的隐秘之事都会暴露出来，而他们便是按那种知识受审判。神的旨意，无论是由摩西的律法得知，或是由良心的声音得知，空有知识都是不够的；惟有遵行才能算数。

4. 祂的恩慈是领你悔改。参智慧书十一23：“你向万人广施怜悯，因为你凡事都能作，你不察究人的过犯，让他们能悔改。”亦见罗马书十一22。

6. 祂必照各人的行为报应各人。旧约中曾提到这个原则，参约伯记卅四11，诗篇六十二12，箴言廿四12，耶利米书十七10，卅二19；新约中亦提及，见马太福音十六27，哥林多前书三8，哥林多后书五10，启示录二23，廿12，廿二12，亦见罗马书十四12。

7. 凡恒心行善，寻求荣耀尊贵和不能朽坏之福的，就以永生报应他们。保罗在这里不是教导靠行为称义，而是强调神对犹太人和外邦人同样公平。参使徒行传十 34~35，彼得吃惊的承认：“我真看出神是不偏待人，原来各国中那敬畏主的人，都为主所悦纳。”这些话是对哥尼流——那位外邦人——说的；神打发彼得到他那里，传救恩的信息给他和他的全家，显明神已经接纳他（徒十一 14）。

8. 结党。NEB 译为：“被自私的野心辖制的人”，是对 *eritheia* 的本意比较公允的译法，因其字根为 *erithos*（“专为金钱而工作的人”）。然而，这个字的意思在古代就已被视为与 *eris* 相同，即“争竞”（“结党”，“争”）。

11. 神不偏待人。参申命记十 17，历代志下十九 7，约伯记卅四 19，使徒行传十 34，加拉太书二 6，以弗所书六 9，歌罗西书三 25，彼得前书一 17。主曾以极生动的说法描述这个原则，说天父“叫日头照好人，也照歹人，降雨给义人，也给不义的人（太五 45）”。

12. 凡没有律法犯了罪的，也必不按律法灭亡。外邦人的罪，虽然未经数点，但也总必导致灭亡，但他们却不会因没有遵守律法的规条而被定罪，因为他们无法知晓律法。人受审判的原则，是按他们所知的亮光，不是按他们所不知道的亮光。

13. 乃是行律法的称义。保罗可能想到利未记十八 5：“所以你们要守我的律例、典章。人若遵行，就必因此活着”——这段经文他后来引用于十 5。他以下的论证指出，虽然行律法的人可以称义，但是，因为没有人能全守律法，所以这条路无法使人称义，听律法与行律法的对比，在雅各书一 22~25 解说得更详尽。“行律法的”这说法，在昆兰文献中亦曾出现（参诠释：“I 福音的主题：彰显神的义（一 16~17）”）。

14. 没有律法的外邦人，若顺着本性行律法上的事。这句话原文字的顺序显示，“顺着本性”（*physei*）最可能是指“行”（RSV 与和合本均如此译）；但是，因为这个字是在两个子句中间，所以它可能是指前一个字，换句话说，外邦人“生来”没有律法知识，但当他们信了基督，他们就能行“律法上的事”，不是按“本性”，乃是按圣灵（参八 4；参

Cranfield 之注释)。但是这种文法结构比较不可能。保罗和他的读者都知道，虽然上述的黑暗面是事实（一 18~32），但也有一些异教徒是凭良心过生活的（只是他们并不能因此在神面前称义）。

15. 这是显出律法的功用刻在他们心里。这句话与耶利米书卅一 33 新约的预言相互呼应（参诠释：“C 脱离死亡（八 1~39）”）。巴特认为，这里是指外邦信徒¹¹⁵（Cranfield 亦如此解），但是这种解释与上下文不符。

他们是非之心同作见证。古典希腊文中没有“是非之心”（*syneidesis*）一字。它本来是算口语土话，直到基督教时期开始之前不久，才被文学界接受。它的本意是“对错行为的知觉”，但是保罗用它来指人内在独立的见证（恐怕他是第一个如此定义的人），它监察并判断人的行为。对信徒而言，在圣灵的光照之下，是非之心的监察与判断尤其准确（参九 1）。

iii 犹太人（二 17~三 8）

1. 特权带来责任（二 17~29）

在二 17，保罗指名称呼这位道德主义者为犹太人。他说：“你拥有犹太人的尊称，倚靠律法自恃，且夸耀自己敬拜真神，明白祂的旨意。”这一段可能也是智慧书的响应：

“由于你的能力，我们即使犯罪，仍然属你；但我们不会犯罪，因为知道我们是属你的。因为认识你就是全然公义，认识你的能力就是不朽的根基”（智慧书十五 2~3）。

保罗继续说：“你们从律法学到怎样行是最佳之道。你们认为自己受过优良教导，远胜那些没有律法的族类；你们自视为瞎子的引路者，蠢笨人的教师。

“但是你们为什么不诚实地面对自己？你们难道没有缺点吗？你们知道律法，但有没有遵行？你们说：‘不可偷盗’；但你们从来没有偷窃过吗？你们说：‘不可奸淫’；但你们有没有守住过这条诫命呢？你们厌恶偶像，但为何又盗取庙中之物？你们以律法夸口，却没有遵行，以致你们和你们所敬拜的神，在外邦人中名誉扫地。

“犹太人在神眼中惟一的用处，就是遵守律法。违背律法的犹太人

并不强过外邦人。相反的，若外邦人遵守了律法的要求，在神面前和遵守律法的犹太人同样蒙悦纳。甚至，遵守神律法的外邦人，要审判违背律法的犹太人，不论那个犹太人多么了解圣经，又依照经上的规定受了割礼。你看，问题并不在血统或割礼之类外在的标记。‘犹太’之意为‘赞美’，因此真正的犹太人，是按照神的标准生活，配得称赞的，在神眼中心思纯正，其割礼是内心的割礼。我要说，这种人——真正配得称赞的人——才是真犹太人；他受的称赞不是人的赞赏，而是神的悦纳。”

18. 晓得神的旨意。直译为“晓得心意”；神的旨意是最好的“心意”。参马克比前书三 60；RV：“他所行的，正像属天的心意。”

喜爱那美好的事（分别是非）。diapheronta 一字主要的意思是“不同的事”，因此可指“不同而超越其它事物的事”，即“最好的事”。RSV 采取后者，NEB 却采取前者（“你们能分别是非”）。此句在腓立比书一 10 再度出现（“使你们能喜爱那美好的事”，NEB：“因此带给你他们分别是非的恩赐”）。

22. 自己还偷窃庙中之物吗？保罗在此到底是指什么事，我们很难断定。也许他是指一些恶名昭彰的事件，如约瑟夫所记（Antiquities 十八 81~84），公元十九年，有四名罗马的犹太人，劝一位已经归信犹太教的著名罗马女士，捐一大笔款项给耶路撒冷圣殿，却将其中饱私囊；而其中领头的那位，自称要教导有兴趣的外邦人认识犹太教信仰。这件事被查出来之后，提庇留大帝下令，驱逐所有犹太人离开罗马（参导论：“II 罗马的基督教”）。这类事件使“犹太人”的名声，在外邦中一落千丈。但是，那次事件是神以色列的神的圣殿遭偷窃，此处既与偶像崇拜并论，应该是指偷窃偶像庙中之物。无论是哪一项，偷窃神物（hierosylia）都是最严重的罪。使徒行传十九 37，书记宣告保罗和他的同伴并没有犯这项罪，就是偷窃以弗所亚底米神庙中之物。

24. 神的名在外邦中，因你们受了亵渎，正如经上所记的。此处所引经文为以赛亚书五十二 5：“我的名整天受亵渎。”犹太人被掳的凄惨下场，使外邦人藐视他们的神，以为祂无力帮助祂的子民。但在这里，外邦人瞧不起他们的神，原因不是他们的遭遇，而是他们的行为。昆兰集团警告成员，与外邦人相处要小心，“免得他们亵渎神”¹¹⁶。

25. 你若是行律法的，割礼固然与你有益。参加拉太书五 3：“凡受割礼的人……是欠着行全律法的债。”按照律法的要求受割礼的人，就有义务要遵守律法一切的要求，不论是犹太婴儿（保罗在此所指的人），或归化犹太教的成年人（在加拉太书中所指的人）。可是这两种受割礼的人，都不能全守律法，总有违背犯错之时，所以保罗又说：若是犯律法，你的割礼就算不得割礼。

耶利米也讲过部份类似的教训：“耶和华说，看哪，日子将到，我要刑罚一切受过割礼，却未受割礼的——就是埃及、犹太、以东、亚扪人、摩押人……因为列国人没有受割礼，以色列人心中也没有受割礼”（耶九 25~26）。以色列周围各国大部份行割礼（非利士人却有例外的恶名）；但以色列邻国的割礼并不是与神立约的记号，惟独以色列的割礼有此含意。然而，若以色列与犹太内心远离神，在神看来，他们肉身的割礼并不比周围邻国强：从宗教价值而言，根本不算割礼。神所要的，乃是一颗纯全、顺服的心。参申命记十 16：“所以你们要将心里的污秽除掉（割除），不可再硬着颈项”（又见耶四 4）。

27. 那本来未受割礼的，若能全守律法，岂不是要审判你。换句话说，一个没有犹太人独特恩典的外邦人，却能讨神喜悦，就显出一个有亏身份的犹太人，缺失是何等严重了。

29. 这人的称赞，不是从人来的，乃是从神来的。犹太人的名字源于其先祖犹太（希伯来文 Y^hudâ）这个名字在旧约是与动词 yādâ “赞美”有关；他的母亲在他出世时曾说：“这回我要赞美耶和华”（创廿九 35），他的父亲临终前为他祝福说：“犹太啊，你弟兄们必赞美你”（创四十九 8）。

2. 答辩反对意见（三 1~8）

保罗在此假想，有一个人打断他的论证，说：“这样说来，如果只有里面作犹太人才算数，如果内心的‘割礼’才有用，那么，作犹太人或肉身受到割礼，又有什么益处？”对这个假设的问题，我们可能以为保罗会斩钉截铁地回答：“当然没有！”但是，他的回答大大出乎我们意料，他说：“凡事大有好处。”作受割礼之国的国民当然有好处。试想，神曾

经给我们多少恩典¹¹⁷——别的国家完全无份。若要保罗否定他列祖所传统的遗产，就太过份了。何况他已经发现，他所献身的福音，正是他的同胞历世历代的盼望。

在以色列先祖所领受的各样恩典中，保罗认为最重要的一项，是他们托管“神的圣言”。神将祂旨意与计划的启示托付给他们，这是何等大的荣幸。但这份至高的荣幸，也带来极大的责任。若他们不能尽忠所托，就比神没有启示的列国更糟糕。

而事实上，以色列人没有忠于这个托付。这一点也许可以成为反对保罗的理由，因为保罗说，作接受圣言之国的国民大有好处。但他回答道，人的不信无法改变神的信实，或破坏祂的计划。他们的不信只有更鲜明地衬托出祂的真实：祂的义永远胜过他们的不义。

接着保罗又对付另一个反对意见。有人可能会说：“若我的不信使神的信实加倍鲜明，若我的不义反倒显明了祂的义，祂为什么还要责怪我呢？我的罪既然使祂得到益处，为什么祂还要施行报应？”保罗认为这个反对意见太过愚蠢，提起来都惭愧。答案太明显了：神掌管全宇宙的道德，是世界的审判之主，这是祂不可或缺的属性；如果祂不报应罪恶，怎么能执行这个职份呢？

然而，这个假想的反对者仍然坚持己见，又用不同的话来重复他的辩论：“若和我的愚昧对照，神的真理可以显得更光明，我就有助于祂的荣耀；那么，祂为什么还坚持要定我的罪？既然终极目标——神的荣耀——是对的，为什么其手段——我的罪——却是错的？从目标岂不是可以评定手段的性质吗？”

保罗说：“其实，这正是有些人说我的福音会造成的结果；可是他们的控告不仅是捏造的，而且站不住脚，因为这句话本身自相矛盾。”因信称义的福音，既不倚赖“义行”，便很容易招徕这种批评；但是这个批评不难驳斥，因为这福音同样强调，称义之后必须结“义果”¹¹⁸。

4. 不如说，神是真实的，人都是虚谎的。第二句话可能是响应先知绝望的呼喊：“人都是说谎的”（诗一一六 11）。保罗是说：“这是让世界人认识自己的虚谎，而不是令神的真实遭受指责。”

“你责备人的时候显为公义，被人议论的时候可以得胜”。最好译为：“你一说话便可以辩明自己，你下判断便可以获胜”（Krinesthai 应解作中性语态，不是被动语态）。这句经文引自诗篇五十一 4，希伯来圣经的意思只是：“……你判断的时候”。

8. 为什么不说，我们可以作恶以成善呢？我们很容易明白，保罗的福音怎么会被误解成这个意思。无论是犹太人或是基督徒，只要认为宗教的内容主要是律法（不论对“律法”的解释多宽），必定会下结论说，不靠“律法行为”称义的教训，低估了律法在人寻求神之事上的地位，因此也贬低了宗教与道德。

这等人定罪，是该当的。（英文直译：他们的定罪是公平的。）这句话的意思可能是：“把这类人定罪，绝不会错。”（NEB），也可能是“这种辩论理当被定罪”（J. B. Phillips）。译为“他们的”代名词，可以指说这些话的人（如和合本，RSV，NEB，NIV），也可以指他们所说的话（如Phillips等）。对后者而言，把“定罪”译为“驳斥”更好。对这个控诉的答辩，参看六 2~23。

iv 全人类都犯了罪（三 9~20）

对方继续说：“你说作犹太人有好处，那岂不是说，我们犹太人强过那些外邦人吗？因为他们不像我们蒙了神特别的恩典。”保罗却说：“并非如此。我们领受的好处或许比他们多，但是情况却不比他们好。不错，他们犯了罪，但是，我们也犯了罪。犹太人和外邦人一样，在神的审判台前都会被定罪。圣经早已明言了这种状况。”

保罗在此引了一连串旧约经文为例，都是综合论到世人犯罪情况的经文；这段引文将一个已经从各种角度证实的论题，作了最后总结。如详细查考这些引文，就必须考证其历史背景；至少有几处是专指某些罪，而不是泛指全世界的罪。可是他们在此构成的画面，适足以用来描绘保罗一路增强的论点。如果他假想有人会反对他这样用这些引文，其理由不是他没有顾及历史背景，而是这些经文原来都是指外邦人的，并非指以色列人。他回答道：“不然。这些经文既来自犹太人的圣经，主要论及的对象就是犹太人。”记在律法上的话（此处指全本希伯来圣经），自然

是针对属律法之人说的。律法显明了人的过犯，却没有给予治疗。因此，犹太人与外邦人都当承认，他们的道德已经破产。这两种人若还有希望，惟一的来源乃是神的怜悯，因为任何个人或国家都没有资格向神提出要求。由于罪恶普及天下，靠行为蒙神悦纳之途已经封锁——告示牌上大书：“此路不通！”

9. 决不是的。这个针对“我们比他们强吗？”一问的回答，和第2节对“犹太人有什么长处？”的回答——“凡事大有好处”，乍看之下似乎互相冲突。但是前一个回答是指犹太人身为被拣选之国所蒙的特权；“决不是的”则是指他们在神面前的地位。无论曾否蒙神赐特权，犹太人和外邦人一样，都需要祂的恩典。达尔 (N. A. Dahl) 将“决不是的”删去（根据大楷体抄本 P），而将前一个问题译为“我们还有什么可为自己辩护的呢？”（答案是：“没有。我们全都一样，被罪捆绑”）¹¹⁹。

10~12. “没有一个义人……没有行善的，连一个也没有。”引自诗篇十四 1 下、2 下~3（诗五十三 1 下、2 下~3 重复出现）。

13. “他们的喉咙是敞开的坟墓，他们用舌头弄诡诈。”引自诗篇五 9。

14. “满口是咒骂苦毒。”引自诗篇十 7。

15~17. “杀人流血他们的脚飞跑……平安的路，他们未曾知道。”引自以赛亚书五十九 7~8。

18. “他们眼中不怕神。”引自诗篇卅六 1。

19. 律法上的话。此处是指以上所引的经文。但既然这些经文并不是出自狭义的律法（摩西五经），而是出自诗篇，以及以赛亚书（仅只一处），因此这里的“律法”必定是泛指整本希伯来圣经。参导论：“Ⅶ 罗马书的“律法””。

20. 凡有血气的，没有一个因行律法，能在神面前称义。这段话引自诗篇一四三 2，并未逐字引用，而稍予发挥；原文为：“（求你不要审问仆人，〔参诗五十一 4，本章第 4 节曾引用〕，因为）在你面前凡活着的人，没有一个是有义的。”又参加拉太书二 16（“人称义，不是因行律法”），三 11（“没有一个人靠着律法在神面前称义”）。保罗进一步说明，没有

人能“行律法”在神面前称义的原因，是因为律法本是叫人知罪。这个断语在五 20，七 7~11 再度重复，并且延伸。

III 称义之路：符合世人的需要（三 21~五 21）

i 神的预备（三 21~31）

但是现在有一条蒙神悦纳的新路已经开启，与遵行律法之途截然不同。这一条路并不是我们自己新发明的，旧约——就是律法和先知——早已为它提出充份的见证。这条路就是信靠耶稣基督之路，它向一切相信的人开放，犹太人和外邦人都一样。我们已经看明，这两种人并没有分别，因为犹太人和外邦人都犯了罪，亏缺了神的荣耀，没有达到神创造他们的初衷。但是藉着这条新路，犹太人和外邦人都能与神重建正确的关系，有蒙祂悦纳的确据，并得着祂的赦免。由于基督已完成救赎之工，靠着神的恩典，他们能白白领受这一切。神已将基督摆在我们眼前，祂牺牲之死赎清了我们的罪，除去了我们反叛神所招致的报应。基督为我们成就了一切，我们可以凭信心据为己有。

因此，这是神彰显祂的义的途径——祂证实了祂自己的性情，同时又将义加于罪人身上。所以，神能对世人百般容忍，在基督来临之前宽容他们所犯的罪，不施尽刑罚；祂施怜悯的原因，是为要在现今的世代彰显祂的义。神向我们证明，祂能赦免信仰耶稣的人，宣判他们无罪，而同时又持守自己的义。

既是如此，谁还有权夸口呢？靠个人义行夸口的一切基础，都被瓦解了；不是因着律法所定规的行为，乃是因着信心的原则，犹太人和外邦人既同样因神的恩典称义，不是靠自己的功德，就没有人能说：“我靠自己的努力得到这一切。”保罗结论说，世人在神面前乃因信称义，与律法的要求无关，若惟有遵行犹太人的律法，才蒙神悦纳，那么，神就只是犹太人的神了。但是祂不仅是犹太人的神，也是外邦人的神，因为福音为这两种人开了同一条称义的路。神接纳犹太人，是因着他们的信心；祂接纳外邦人也基于同一原理。

对保罗而言，人类惟独区分为犹太人和外邦人两类，他自己生为犹太人，所受的教育让他视非犹太人为陷在黑暗中的罪人，不认识神的律

法——即蒙神悦纳惟一的可能途径。诚然，在古代世界，犹太人与外邦人之间，有一道无法跨越的鸿沟。在今天，我们可能认为另外一些鸿沟更深邃——如种族、国籍、阶级、肤色等，这些问题的解决困难，对我们而言，比犹太人和外邦人之间的区分，要严重得多。可是，保罗的论证对古今的各样鸿沟同样有效：无论东方、西方，黑人、白人，都没有区别，所有的人在需要神白白的怜悯一事上，完全平等；而蒙受怜悯的条件也完全相同。

罗马诗人何瑞斯 (Horace)，曾为当代立下悲剧写作的准则；他批评有些人过份依赖“解围人物”的手法，来解决故事情节出现的难题，他说“除非问题大到非请神出面解决不可，否则就不要让神出现在舞台上¹²⁰。”

路得用这段话来形容罪得赦免一事，他说，这个问题惟有神才能解决¹²¹。因为罪人虽然亟需解决之道，却束手无策：这正是他的问题，他自己需要得着赦免。保罗在这里所告诉我们的，就是：神的恩典已经妥善地解决了这个问题；祂以基督为解答，成为赦罪的方法，及我们蒙悦纳的保障。对罪人惟一的要求，就是要他凭信心领受神恩典的预备。

然而，或许有人会问，神的律法岂不是被信心的原则弃废了？保罗说，绝不是这么回事。因着信心的原则，律法得以坚立，罪受到审判，义得着证明，旧约圣经因而得成全。以下他便要说明这一点。

21. 神的义。即“神之义的道路”。如一 17。

22. 因信耶稣基督。直译为“藉着对耶稣基督的信”，此处的所有格是作受格用：耶稣基督是信心的对象（这解释可由 26 节一清二楚的话看出：“信耶稣的人”）。

并没有分别。这里指出，犹太人和外邦人（或人类任何对立的团体）在罪方面没有分别；十 12 则指出，他们在神的恩典方面，也“没有分别”。

23. 世人都犯了罪。五 12 末了也用了同样的字 (pantes...hēmarton)，然而，那里是指世人都有份于“人类第一次的悖逆”；这里的意思则是，所有世人，每一个人，都犯了罪。

亏缺了神的荣耀。人当初是按神的形像而造，分享了神的荣耀；但

犯罪之后，那份荣耀便丧失了。以赛亚书四十三 7 说：“是我为自己的荣耀创造的”（其上下文是指“凡称为我名下的人”），这句话被用来指全人类。参哥林多前书十一 7。信徒等候在未来的世代“分享神的荣耀”（五 2，按英译）。

24. 蒙神的恩典……就白白的称义。保罗在没有成为基督徒之前，期望努力持守神的律法，以致来日立于神审判座前之时，能被祂称为义人。但是如今律法之外的义，却将程序颠倒过来：神宣告信徒为义人，是在他们还未起步之时，而不是在终点站。若祂在他们起步时已称他们为义，就不是靠他们还没有作的行为了。相反的，这种称义是“神白白的恩典，祂藉此赦免我们的一切罪，视我们为义人，而接纳我们”¹²²。

论到我们蒙神“接纳”，若是知道自己乃因祂白白的恩典而称义，比起靠“遵行律法”而称义的期望，不知要好多少倍！如果按照后者，我永远无法肯定自己是否及格，我的行为是否够良善，足以通过神的标准。即使我已经尽力而为（问题是，我无法持之以恒），我怎么能肯定我的最佳表现达到了神的要求？我也许可以这样期望，但却永远不能肯定。然而，如果神单凭祂的恩典向我预先保证，祂已经悦纳我，而我也欢然拥抱祂的保证，那么，我便能不断遵守祂的旨意，不再老是担心是否遵行得够好。其实，到头来我仍然是一个“无用的仆人”，但是我知道我所信的是谁：

“祂以儿女之份待我，我便不再惧怕。”

在以赛亚书四十至五十五章，以色列人从巴比伦归回，是以色列的“称义”——也是神的义。“公义、能力，惟独在乎耶和华”（赛四十五 24）；而祂的公义和能力，藉释放祂的子民彰显出来：“以色列的后裔，都必因耶和华得称为义，并要夸耀”（赛四十五 25）；“这是耶和华仆人的产业，是从我所得的义。这是耶和华说的”（赛五十四 17）。为何被掳归回便是他们的义？他们岂不是当受被掳的刑罚吗？的确如此；耶路撒冷曾经“从耶和华手中加倍受罚”（赛四十 2）；但是神白白的恩典使他们再得建立。他们的重建，不仅是神的名在万邦中得荣耀，也是祂的子民得着救恩。

因基督耶稣的救赎。救赎 (apolytrolos) 或作赎价, 是买奴隶, 使他获自由¹²³。此处保罗的用语也有旧约的背景, 就是神向以色列所施的怜悯, 包括脱离埃及为奴之地 (出十五 13, 诗七十七 15, 七十八 35), 以及后来从巴比伦回归 (赛四十一 14, 四十三 1)。神称相信之人为义的恩典, 已经由基督救赎之功彰显出来了。

“我在屋里来回踱步, 觉得自己已到无药可救的地步, 就在那当儿, 神的话抓住了我的心: 你已经‘因基督耶稣的救赎’而‘白白的称义’ (罗三 24)。噢, 这句话把我整个人翻了过来! 我好像从昏沉的噩梦中清醒, 忽闻这句天上来的判语; 我仿佛听见向我解释的话: 罪人啊, 你以为因为你的罪孽过犯, 我不能救你的灵魂, 但是, 看哪, 我的儿子在我的身边, 我乃是看祂, 不是看你; 我对待你, 正像对待我喜悦的儿子一样¹²⁴。”

25. 神设立耶稣作挽回祭, 是凭着耶稣的血, 藉着人的信。“凭着祂的血”和“藉着人的信”(直译:“藉着信”, 是两个独立的附加说明语, 修饰“挽回祭”。主要的字是“挽回祭”, hilasterion。遣个希腊字型可以视为 hilasterios (“赎罪者”, “赎罪的牺牲者”) 的阳性、单数、受格, 与 'whom' 一致 (译注: 英文为 Whom God put forward as an expiation); 亦可以视为中性 (“赎罪的方法”, “赎罪之处”)。七十士译本对这个字 (中性) 最普遍的用法, 是以它来译希伯来文的 ka ppōreth (赎罪或涂抹罪的地方), 意指至圣所内在约柜以上的金板, 或称“施恩座”(摩西五经中出现廿余次)。在以西结书四十三 14、17、20 (五次), 此字是用来翻译希伯来文的 Zārā, 即以西结圣殿中燔祭祭坛的“磴台”。

hilasterion 与动词 hilaskomai 相关, 在异教的希腊世界中, 意义为“和解”或“赔偿”, 但七十士译本用来指希伯来文的 Kipper (“赎罪”) 以及其同源字, 包括 Kapporeth (“施恩座”)。英文新约圣经旧的版本, 用动词 "propitiate" 和名词 "propitiation" 来翻译这些字, 但是现在都已不用, 理由是这些英文字眼带有和解或安抚的意味¹²⁵。RSV (见上述英文), NEB (“神设计以祂作赎罪” (expiating sin) 的方法, 藉着祂牺牲的死, 因信发生功效), 与 GNB (“神将祂摆上, 藉着祂的死, 祂成了凡相信祂之人赦罪的途径”), 都避免用这些字。但是若 hilaskomai,

hilasterion, 以及其同源字, 能够从圣经的背景重新定义, 那么, 英文的 "propitiate" 和 "propitiation" 等字, 既是长期以来所使用的, 也应该同样可以有按照圣经而赋与意义。不论如何, 这里的意思不会造成误会, 因保罗所坚持的是, 这个 hilasterion 是神所预备的, 而不是罪人预备的。旧约同样认为, 这件事是神的恩典采取主动: “活物的生命是在血中; 我把这血赐给你们, 可以在坛上为你们的生命赎罪; 因血里有生命, 所以能赎罪” (利十七 11)。这一类旧约经文, 进一步解释了保罗何以在本节中用“凭着祂的血”一词; 而 NEB 将它解为“因着祂牺牲的死”, 理由也在此。

所以, 基督的死是神除去祂子民之罪的方法——不是象征性的, 好像利未记十六章以施恩座为预表; 乃是“真实的”。其“真实”有两层意义; 罪不仅从信徒的良心挪去, 不再成为他们背负不起的重担, 也同样从神的眼前挪去了。希伯来书的作者也将基督的牺牲, 与神在耶利米书中对新约的预言相提并论: “我……不再记念他们的罪愆” (来八 12, 引自耶卅一 34)。

我们一旦证实, 基督献上自己的功效是神的恩典主动促成的, 就没有理由排除 hilasterion 可以包括“转移神的忿怒”之意, 只要有上下文为证, 便可以如此解释。而在罗马书三 25, 上下文的确证明, hilasterion 一字在此处的含意, 可以包括转移神的忿怒。保罗在一 18 曾说: “神的忿怒 (NEB 作: “神的报应”) 从天上显明在一切不虔不义的人身上”; 这个“忿怒”要怎样才能除去呢? 神在基督里所预备的 hilasterion, 不但除去了不虔不义, 同时也转移了报应, 否则在道德世界中, 这种态度和行为必会遭报。

hilasterion 在这里的意思, 大可以解为对象或地点——施恩座, 只不过这样来论耶稣, 似乎稍嫌不美。约柜是在巴比伦流放时期失踪的, 在那之前, 每年的赎罪日典礼中, 全国性的赎罪祭献上之处, 便是约柜以上的施恩座 (利十六 15~16)。保罗“告诉我们, 从前赐给犹太人的预表, 已经在基督里彰显出其实体” (见加尔文注释)¹²⁶。

曼森认为, 新旧 hilasterion 的对照, 可由“神的设立”几个字表明出来。旧的 hilasterion 隐藏在分别圣所与至圣所的幕后, 惟有大祭司在

赎罪日才能进入幕内，亲眼目睹。但在基督里，“一施恩座不再留在至圣所的隐密处，而被带进混乱、艰苦的世界，立在敌对、藐视、漠然的大众面前¹²⁷。”这段支持“施恩座”译法的话，十分动人。但是“施恩座”在换喻的笔法中，可以等于“赎罪祭”，而将 hilastērion 译为“赎罪祭”恐怕是最恰当。换句话说，基督是神所“设立”，或“设计”（如 NEB 的译法，是取中性的 proetheto 另一个意义）的赎罪祭。

凭着祂的血一词，是指基督牺牲之死，成为独一无二有效的赎罪途径（参五 8~9：“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死。……现在我们既靠着祂的血称义，就更靠着祂免去神的忿怒”）。

因此，为了要阐扬神在基督里全备的恩典，保罗运用了法庭（“称义”），奴隶市场（“救赎”），与献祭（“挽回祭”“赎罪祭”）等等词汇。赦罪、释放、赎罪，由于神主动、白白的赐与，已经摆在世人眼前，只要相信便可拥有。而这种信心在神眼中并不视为有功德的行为；这种信心是对神单纯、打开心门的态度，相信祂的话，存着感恩领受祂的恩典。

要显明神的义，因为祂用忍耐的心，宽容人先时所犯的罪。亦即，“要显明，神宽恕从前世代——就是祂容忍的时期——人所犯的罪，并没有不义。”基督所完成的救赎之工，对在祂以前与以后的人同样有效。祂的救赎对全人类都有效；正如一位稍后的新约作者写道：“祂为我们的罪作了挽回祭（用 hilasmos 一字，与 hilastērion 同源），不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪”（约壹二 2）。保罗对雅典人也有类似的说法，将基督之前的世代称为神容忍的时期：“世人蒙昧无知的时候（期），神并不监察，如今却……”（徒十七 30）。虽然现代人对神义论的问题，不像保罗时代那么关注，但是一个法官若宽恕罪人，就和将无辜之人定罪一样，都是不公正的裁决（参四 5 注释）。

26. 好……显明。直译为：“为要彰显祂的义”（prostēs endeixin tēn dikaiosynēs autou），其实是重复了 25 节的“要显明神的义”（eis endeixin tēs dikaiosynes autou）。布特曼（R. Bultmann）¹²⁸和凯思曼¹²⁹认为，这种重复可能意味，保罗于 24、25 节乃是重述一个早期的信仰告白公式（稍经强化润饰），然后再（于 26 节）以自己的话重述其要旨。保罗的重复语句，句型采更普及型，可能是因为他极其留意，避免忽略任何成份。

在今时。与“但如今”（21 节）衔接；参使徒行传十七 30 “如今却”。

使人知道祂自己为义，也称信耶稣的人为义。基督献上自己，使神的义得以证实，也使相信的罪人得以称义。因为基督的身份非常独特，既向人代表神，父向神代表人。祂代表人，就承担了人的罪一切的刑罚；祂代表神，便将神的赦罪之恩赏赐给人。这段话呼应了以赛亚书四十五 21（“公义的神，又是救主”），及撒迦利亚书九 9（七十士译本作：“公义的，拯救的”）¹³⁰。

28. 不在乎遵行律法。保罗并不是说，不需要遵行律法；他乃是说，即使勉力遵行，也不能被神称义。他是要堵住那些人的口，使他们不能再说：“我总是尽最大的努力……我力求行为端正……我履行律法的要求，神还会再苛求什么呢？”

路德（正如俄利根等早期教父）为强调“不在乎遵行律法”，在人称义是因着信这句话中加上“惟独”；“人称义不在乎遵行律法，而惟独因着信。¹³¹”因为“加添”了神的话，他遭人批评，但他却反唇相讥。其实，他的确将保罗的意思准确地表达了出来：神在恩典中所赐下的义的地位，人只能单靠信心取得，不能靠遵行律法，或其它幻想的称义方式。人若了解这一点，就会发现自己毫无夸口的余地；因为他们默想救恩之路，便必须承认，这条路“惟靠恩典，惟赖信心；荣耀惟独归神”。

然而，虽然从这个角度而言，称义是惟赖信心，但是“称义的信心却不是单独存在的”；正如保罗在加拉太书五 6 说：“使人生发仁爱的信心”——而这种爱在实际生活中的表现，罗马书十二 1 至十五 13 列出了细节。但这个角度属于论证的后半部；目前最重要的，是坚持：人领受神称义的恩典，是靠信心，不是靠行为。

31. 更是坚固律法。如果保罗是用希伯来文写，他很可能会用动词 qiyym 一字。拉比用这个字声称亚伯拉罕“成就了律法”。保罗很可能联想到这类主张，因此他下面继续辩明，亚伯拉罕的确成就了律法，或“坚固”了律法，但是，根据圣经的见证，他坚固律法的方式，是凭信心领受神所赐的义¹³²。

ii 旧约两则先例(四 1~8)

保罗已经提到,这个“在律法以外”的“神的义”,有律法与先知——即旧约——为证。这一点必须作进一步的说明;保罗以亚伯拉罕的故事为例证的主干,并以大卫的经验为旁枝。

在旧约的记载中,没有一个义人能超过亚伯拉罕。以赛亚书四十一 8 说,神称他为“我朋友亚伯拉罕”。在创世记廿六 5,神亲自为亚伯拉罕作见证,说:“亚伯拉罕听从我的话,遵守我的吩咐,和我的命令、律例、法度。”那么,就亚伯拉罕而言怎么样呢?若人能靠行为在神面前称义,亚伯拉罕必定比许多人更有资格,而且他的行为应该得到称许。可是神的方法并非如此。创世记十五 6 清楚指明了神的方法:神赐应许给亚伯拉罕之时,虽然从天然方面来看,极不可能实现,然而“亚伯拉罕信神,这就算为他的义。”保罗曾经用这段话作论证的基础,愤慨激昂地写信给加拉太教会,因为其中有些会友受到诱惑,想要遵行律法,放弃信心的原则。现在他又用这段经文,来更有系统地解析信心的原则。

虽然亚伯拉罕的行为良好,但是神接纳他并不是基于这一点。保罗的论证并不是断章取义,从这位先祖的故事中特意挑选创世记十五 6,而不用其它意义可能不同的经文。因为亚伯拉罕的好行为,与对神诫命的顺服,都是他向神毫无保留之信心所结的果子;如果他不是先相信神的应许,他就不会向应许之地进发,或按照他所了解的神的旨意来生活。神赐给亚伯拉罕一个应许(附带一提,福音就是这应许的实现),他就信了神的话,并且照着去行。

保罗澄清这一点之后,继续说,若一个人的行为可以得到报酬,那报酬就是他当得的;但若他只是相信神,以信心为义,就全靠神的恩典。

亚伯拉罕并不是因信称义的特例;旧约还有一个唾手可得的例子,就是大卫。保罗引用诗篇卅二篇的开场白,诗人因得着神赦免的确据而欢欣释放,庆贺这种福气:“得赦免其过、遮盖其罪的……主不算为有罪的,这人是 有福的”。显然,这里又有一个人,虽明明犯了罪,却得着神白白的赦免,被天庭宣判“无罪”。若我们研究此篇诗的内容,就会发现,他得以免罪的理由,只是单单承认自己的罪,并存着信心仰望神的怜悯。

因此,保罗在一 17 引用了先知书(哈二 4 下),现在又引用律法书(创十五 6)和圣卷(诗卅二 1~2),显明希伯来圣经的三大部份,全都证实了神因信称义之路。

1. 如此说来,……亚伯拉罕……得了什么呢?有几种版本采用这种更完整的句子,强过较短形式的:“如此说来,我们对亚伯拉罕可说什么呢?”(RSV)。对这个问题,答案则应是:靠神的恩典因信称义。

我们按肉体的祖宗。(按英文直译)从“按肉体”一词的形容看来(参一 3,九 3、5)，“我们”应该是指“我们犹太人”;从另一个角度看(参以下 11~12 节,16~17 节),亚伯拉罕则是所有信徒之父,不分其血统为犹太人 or 外邦人。

3. “亚伯拉罕信神,这就算为他的义。”参加拉太书三 6,看保罗从前如何运用创世记十五 6。

5. 只信称罪人为义的神,他的信就算为义。保罗所宣扬的这位施恩的神,是独行其事的神。祂从无有创造万有(一 19~20),祂使死人复活(四 17),祂称罪人为义。那是祂所行最奇妙的事;创造与复活彰显出这位赐生命之真活神的能力,但是称罪人为义,在乍看之下似乎与祂公义的审判者身份不符。

亚伯拉罕不是不敬虔之类;他极其虔诚又公义。但是亚伯拉罕得称义的原则,却摒除了以善行积功德的念头;这原则同样用于毫无功德可赖的罪人。因此,在主的比喻中,税吏回去反倒比法利赛人“算为义了”,并不是因为他的功德更好(其实更差),乃是因为他发现无法倚靠自己,便完全投靠神的恩典(路十八 9~14)。但是,将神描写为“称罪人为义”,实在看来太矛盾,令人吃惊,甚至骇人听闻。旧约中反复申明,判罪人无罪与判无辜者有罪,都是不公义的裁决。而为了使审判官在断案时,能参照最佳的准则,以色列的神亲自以身作则。祂说:“我必不以恶人为义”(出廿三 7)——或可译为:“我必不称罪人为义。”七十士译本为表明神在律法中禁止的事所用的希腊文,保罗则用来宣称,神在福音中正是如此做。难怪保罗在前文中认为,必需澄清一点:神虽然称罪人为义,却仍旧持守了自己的正直。当然,罪人在称义之后应当不再犯罪,但是

他们称义的理由，却不是因为神预料他们会改变行为。如果我们不懂得鉴赏神赦罪之恩所包括的道德问题，可能我们“还未能了解罪的严重性”¹³³。五 6 解明了称罪人为义的矛盾：“因……，基督……为罪人死”。

6. 正如大卫……。希伯来圣经与七十士译本，在诗篇卅二篇的标题中，都以大卫为作者。第 7、8 节所引诗篇卅二 1~2，和第 3 节所引创世记十五 6，两者有形式的关连，因为两段经文同样用了动词“算”。在拉比的释经法中，若有这种关连，一段经文就可以用来解释另一段经文，这种原则称为 *g^ezerâ šawâ*（“等类法”）¹³⁴。保罗在此运用这种解经法，但是这两段的关连不仅是形式而已：诗人因不定罪雀跃不已，而这种状况必定会导致积极的称义，或宣告无罪，因为在神的法庭中，没有“罪证不足”的判决。

iii 亚伯拉罕的信心（四 9~25）

现在再回来看亚伯拉罕：另外还有一个关键问题。亚伯拉罕因信称义，和割礼之间到底有没有关系？若有的话，又是什么？对犹太人而言，割礼异常重要，是神与亚伯拉罕立约的外在可见记号。未受割礼的人与这约丝毫不分；犹太人与外邦人归信者¹³⁵，都是因着割礼才有资格承受这约所带来的各种特权；那些故意违背神诫命，而自绝于圣约子民之外的人，则为例外。因此，我们不妨想象，有位犹太人在此回答保罗的论证：“就算亚伯拉罕称义的缘故，是因为他相信神，这个原则也只适用于亚伯拉罕和他受割礼的后裔。”但是保罗对此问题早已胸有成竹。亚伯拉罕因信称义的时候，是在怎样的状况之下？他是已受割礼，还是未受割礼？这个问题只有一个答案：他没有受割礼。割礼之约是在亚伯拉罕晚年时才立的，（创十七 10~14）——按照旧约年代算来，至少在十四年之后¹³⁶。亚伯拉罕终于行了割礼，但他的割礼不过是一种外在的凭据，印证神早先所赐给他因信称义的地位。由此可见，神对他的要求是信心，而不是割礼。外邦人的盼望就在此：亚伯拉罕的例子说明，人在神面前的地位，与受割礼或未受割礼无关。

如此，亚伯拉罕成了一切像他一样相信神、信赖祂话语之人的父。他是未受割礼信徒之父；因为在他的信被算为义时，他自己并没有受割

礼；他也是受割礼信徒之父，不是因他们的割礼，而是因他们的信心。

若割礼与亚伯拉罕被神称义无关，其相关的应许亦然，而律法就更扯不上关系了。因为，正如保罗向加拉太人说明的，律法是在神应许亚伯拉罕之后四百三十年才赐下，它并不能废弃应许，或限制其范围（加三 17）。如果，在应许赐下多年之后，又附加一项条件——必须顺服律法，而这是原来的应许中从未提及的，那么，应许的基础就崩溃了。当初的应许原是论祝福，而由福音完全实现了。摩西的律法同样宣告，凡遵行的人必定蒙福，但是它也同时咒诅不能遵行的人。既然普世的人都不能遵行律法，其咒诅就比祝福更昭彰、更实际：律法都是惹动忿怒的（15 节）。没有律法的时候，犯罪的倾向仍然存在；但是律法制定之后，这种倾向才现形，成为积极犯法的行动。律法明文规定，每一项罪行都有当受的刑罚，这就是律法这一观念中自然包括的报应原则。律法对遵守的人没有给予奖励，但对违背的人却必定给予刑罚。可是神所赐给亚伯拉罕，乃是恩典的应许，其范畴与律法截然不同。

故此，亚伯拉罕的称义，以及随之而来的应许，乃是基于他对神的信心，不是努力行善的结果（若这些是以遵行律法为条件，便会如此）而是神的恩典所赐予的。神对亚伯拉罕的原则，也延及他的子孙——不是他肉身的后裔，因为他们已经有义务要履行律法；乃是他属灵的后裔，就是效法亚伯拉罕信心榜样的人。保罗说，神赐给他亚伯拉罕之名（他从前叫亚伯兰）的意思，就在于此；神说：“我已定你作多国之父”（创十七 5），所有相信神的人，不分犹太人、外邦人，都包括在内；亚伯拉罕是一切信徒之父。

亚伯拉罕信心的内涵，也发人深省。他信神能叫死人复活，使无变为有。神告诉亚伯拉罕，他会有千千万万后裔之时，他还没有孩子。不但如此，他也超过了一般人能作父亲的年龄，他的妻子撒莱又过了能生育的年龄。亚伯拉罕对这些不利的条件并非佯作不见；他每一方面都仔细思想过了。但是，在与神的应许相较之下，他发现，神不但能够实现祂的应许，并且乐意如此行，这个事实远超过一切不利的条件。纵然负面的状况四面重重压来，除了神的话以外别无可靠，他却紧紧地抓住这一点。因着层层拦阻，他的信心反倒更坚强了。而这信心使他蒙神悦

纳。

保罗继续声明，算亚伯拉罕为义的这句话，不单适用于亚伯拉罕，其中蕴含的原则，对所有相信神的人均有效；相信福音所启示的神——就是使耶稣从死里复活的人，尤其适用此原则。耶稣被交给他人处死，是为祂子民的过犯；但神使祂从死里复活，为要使他们得以称义。

11. 他受了割礼的记号或印证。(照英文)。在创世记十七 11，神告诉亚伯拉罕，割礼是“我与你们立约的证据”。按保罗的解释，这个约与创世记十五 18 的约相同，那时（在亚伯拉罕受割礼之前至少十四年）神清楚告诉亚伯拉罕，祂以他的信算为义。因此，割礼就被视为后加的外在印证，见证神已经赐与亚伯拉罕义的地位；它本身并没有造成义的地位，也没有促成作用。

13. 必得承受世界。此处原文有“它”字 (auto, 中性)，指“子孙” (sperma, 中性，此处译为 (后裔)；另有些版本作“他” (auton, 阳性)，指亚伯拉罕，此种读法证据更充份。这句话并非引自亚伯拉罕的应许，乃是解释其含义，因应许中有“地上的万族” (创十二 3)，或“地上的万国” (创十八 18, 廿二 18)，会因亚伯拉罕与他的后裔“得福”之语。以地理疆界看，亚伯拉罕的产业座落于埃及与幼发拉底河之间 (创十五 18；参十三 14~15)，但从属灵与永恒的角度来看，新约对这个应许的解释，就不再局限于地理界线，而是世界性的，正如福音一样 (参罗十 18)。(在希伯来书十一 16 中，那应许的美地不是迦南地，而是“一个更美的家乡，就是在天上的。”))

不是因律法。保罗在加拉太书中辩论道，透过亚伯拉罕的后裔祝福之应许，因“后裔”一字是集合性的单数，可以指基督，而且其主要意义为此 (三 16)；而此字也包括属基督的人 (三 29)。这里他的重点则是，应许的功效与律法毫无关连 (正如加三 17 所说，律法是几世纪之后才出现的)，也与律法的义没有牵连，乃是由于因信而得的义。

14. 若是属于律法的人才得为后嗣，信就归于虚空。因为这样一来，所应许亚伯拉罕的产业就是按照一个新的原则：行律法，而非靠信心。

应许也就废弃了。因为若这应许的实现是靠遵行律法，而人又无力

遵行，那么，应许便永远无法实现了。

15. 因为律法是惹动忿怒的。换言之，律法对未能遵行的人必须定出刑罚。

那里没有律法，那里就没有过犯。这里和五 13 (“没有律法，罪也不算罪”)，保罗似乎是套用一句当时的法律格言 (像罗马格言 *nulla poena sine lege*)。

16. 所以是本乎信，叫应许属乎恩。(照英文)。这句话总结了一个原则：神在恩典中所赐的，人只能凭信心来获取。反之，凡由行为 (非信心) 而得的，是按功德行赏 (非恩典)。

17. “我已经立你作多国的父”。引创世记十七 5 (“我已立你作众多国家之父 (希伯来文“众多之父，为 *'ab-h'mon*)”，以 *'ab-h'mōn* 解释他的新名字，亚伯拉罕)。

在他所信的神面前。(按英文)。这句话是接续叫应许定然归给一切后裔 (6 节)，(中间插了一段话)；亦即，使这应许在神面前对亚伯拉罕所有属灵的后裔均有效，(不论犹太人或外邦人)。

叫死人复活。犹太文学常用此语形容神，此处则特别指亚伯拉罕认为“自己的身体如同已死”撒拉的生育已经断绝 (原文为“死”，*nekrōsis*)” (19 节)。

使无变为有。此处是指将从亚伯拉罕出生的“万国”；他们当时不仅尚不存在，而且 (因亚伯拉罕与撒拉已经年岁老迈，不可能有孩子) 看来根本不可能有出现的机会。

18. 就得以作多国之父。在创世记中，他的后代包括以撒的后裔 (以色列与以东)，以实玛利所生的十二族 (创廿五 12~18)，并由基土拉而得的子孙 (创廿五 2~4)。对保罗而言，他的后裔是众多的犹太与外邦信徒。

“你的后裔将要如此。”引自创世记十五 5，神告诉亚伯拉罕 (当时他还没有孩子)，他的后裔将多如众星，无可计数。

19. 他.....虽然想到自己的身体如同已死。他正视每一种相关因素，包括自己年岁已大，从天然的角度来看，能有孩子的机会渺茫 (参

希伯来书十一 12, 该处用同一分词讲论这件事, 亦译为“已死”)。然而, 在思量过所有因素之后, 他下了一个结论: 神的应许绝对可靠, 超过各种天然的不可能因素。

25. 耶稣被交给, 是为我们的过犯。这句话可能是引用早期的某种信仰告白; 其根据看来像以赛亚书五十三章。译为被交给 (英译为受死, 中文直译原文之意) 的动词 (*paradidōmi*), 在七十士译本中, 该章用过两次: 以赛亚书五十三 6: “因我们的罪, 耶和華将他 (受苦的仆人) 交给” (按英文译); 五十三 12: “因他们的罪, 他被交给” (按英文译)。(此句与希伯来文圣经出入甚大, 后者之意为: “他为罪犯代求”; 参本书对罗八 34 的注释。) 约拿单的亚兰文旧约圣经中, 以赛亚书五十三 5 也用了类似的动词; 亚兰文, *’ithm^c sar ba^awāyāthānā* 按字面的意思是: “他为我们的罪孽被交给” (但是在该版本的上下文中, 此处的主词是圣殿: 圣仆弥赛亚 “要建立圣所; 它曾因我们的过犯受亵渎, 为我们的罪孽被交给”)。哥林多前书十一 23 也用了这个希腊文动词, 因此, 该句的意思可能比较不是 “主耶稣被卖的那一夜” (被犹大所卖), 而应该是 “主耶稣被交给……” (被神交给)。

复活, 是为叫我们称义。其它经文 (参三 24~25, 五 9) 则说, 因基督牺牲之死, 祂的子民得以称义; 不过, 祂的牺牲之死若离了复活, 就毫无功效可言。这一节中两个子句的 “为”, 都是译自 *dia* (“为了”); 基督 “被交给”, 是为了替祂的子民赎罪, 复活则是为了保证他们得以称义。(我们解释这两个子句, 不可以过份僵化, 以为祂的复活与他们的代赎无关, 或祂的死与他们的称义无关。)

iv 随称义而得来的福份: 和平、喜乐、盼望、爱 (五 1~11)

保罗阐明了神称罪人为义的方法, 并且建立了其圣经基础之后, 便列出了一连串福份, 就是那些以信算为义的人自然会得到的祝福。第一项是与神和好。因着基督的死, 从前与神处于敌对状况的人, 现在与他相和了。保罗在别处也曾说, 神的旨意是要藉基督 “叫万有……都与自己和好”, 而最首要的, 是要与那些从前 “与神隔绝……心里与祂为敌” 的人和好 (西一 20~22)。基督已经成就了这和平, 历世历代的信徒都

亲身体验到此事实。神已经藉基督使这种和好生效了, 祂呼召人来白白领受, 享受其权益, 与神相和。

这和平带来亲近神的权益; 从前的叛徒不仅得到赦罪, 免受刑罚, 并且还赋予神宠爱的地位——“现在所站的这恩典”。藉着基督, 他们得以进入蒙恩的地位, 同样, 藉着基督, 他们也欢欢喜喜地盼望将来的荣耀。和平与喜乐是福音所带来的双胞祝福; 曾有一位传道人说: “和平是喜乐在安息; 喜乐是和平在跳舞。”

这里提到三种喜乐的要素。第一个是荣耀的盼望。第八章对这种荣耀将作更清楚的描述。神的荣耀是祂创造人类的目的 (参三 23 注释), 而藉着基督救赎的工作, 这个目的终必达成。祂子民仍在肉身之中时, 只能盼望这荣耀, 但这个盼望是确实的, 必然会实现, 因为存这样盼望的人, 已经因圣灵的恩赐得到保证; 圣灵将神的爱浇灌在他们心里。

喜乐的第二个因素却出人意料: “就是在患难中, 也是欢欢喜喜的” (第 3 节)。若我们觉得这点很奇怪, 不妨提醒自己, 新约认为受苦是基督徒的正常经历。初信者就受到教训说, 进入神的国 “必须经历许多艰难” (徒十四 22); 而他们一旦遇到困难, (这是常有的事), 就不能埋怨自己没有得到装备。但是, 患难不仅只是信徒不可避免的命运, 更是真信仰的特色, 成为一种记号, 表明神算那些忍受患难的人配得祂的国 (参帖后一 5)。此外, 患难也会使经历的人磨练出可敬的德行, 就是忍耐与老练, 这些德行与信徒的信心衔接之下, 盼望就更升高了。

最重要的一点则是, 信徒学到以神为乐 (11 节)。未来的荣耀不是只为补偿现今的苦难, 而且是苦难所带来的成果 (参八 17 下, 林后四 17)。凡认识有苦难中有荣耀盼望的人, 都会同时以这两者为乐, 但最主要则是以神为乐——正如诗人所说, 神是 “我最喜乐的神” (诗四十三 4)。

而为何不以神为乐呢? 祂的子民已经藉基督的死与祂和好, 现在每天藉基督复活的生命经历脱离凶恶的自由, 至于未来, 他们满怀信心地期望神荣耀的显现, 不再恐惧神会将怒气倾倒在他们身上。他们将得到的一切祝福, 全归诸于神的爱。由于神的爱, 基督在他们还软弱、有罪、全不可爱的时候, 就为他们舍弃自己的生命。人的爱最多能为自己

所爱的人而死，绝没有人愿意为不可爱、又不爱自己的人牺牲。然而神的爱就是在此大放光芒；在我们还与神为敌的时候，基督就为我们死，这就是神向我们保证祂爱我们。圣父与圣子既完全合一，后者的自我牺牲便可成为前者爱的标记。基督的死的的确将神的爱展示得淋漓尽致。若以为基督为人而死，是要使神能够爱人，这种观念大大曲解了神的本性！由于基督的死，人与神的关系有了改变，这一点圣经清楚的教导，不仅此处提及，别处也曾提到；至于神爱的本质，却一点没有受到这件事波及。

因此，爱、喜乐、和平、盼望，这些圣灵的果实，就成了在神里面因信称义之人生活的标记。过去的过犯一笔勾销，未来的荣耀充满保证，现世的生活中，圣灵的同在与能力带给信徒足够的恩典，来忍受试炼，抗拒罪恶，表现出神所称为义的人应有的生活。

1. 我们……得与神相和。此处究竟应读为“我们得与神相和”

(*echomen* 直述句)，或如 RSV 小字“让我们与神相和”(*echomen*, 假设语)？后者的证据似乎更强（它有亚历山大抄本 Aleph 和 B 的第一手见证，西方抄本 D 及拉丁译本也都采此读法）。但是上下文支持“我们得与神相和”（参 11 节：“我们既藉着我主基督耶稣，得与神和好”）。NEB 作：“让我们继续与神相和”，是想将两种读法都保留¹³⁷。

2. 我们又藉着祂，……得进入现在所站的恩典中。许多见证文献（包括 Aleph, A, 和大部份后期抄本）都在“得进入”之后加上“因信”（中文加于前；参 RSV 小字）。即使原文没有此字，也有此含意（参十一 20：“你因为信，所以立得住”）。参以弗所书二 18：“我们……藉着祂被一个圣灵所感，得以进到父面前。”“进入”是指得以亲近的特权，或是被引荐至某一居高位之人面前，特别是到君王或神面前。这里视基督为引荐之人，带信徒到神面前，立于他们蒙恩、得悦纳的新地位（亦参弗三 12）。

并且欢欢喜喜盼望神的荣耀。我们原是为受造，却因犯罪而亏缺了这荣耀（三 23）。RSV 加上分享使意思更完全；但在希腊经文中没有此字。动词“欢欢喜喜”（第 3 节亦然），按照字型看来 (*Kauchometha*)，可以作直述句（“我们欢喜”），或假设句（“让我们欢喜”）；直述句比较

合乎上下文。“我们欢喜”（和“我们得进入”一样）很可能是与“藉着祂”相连；参歌罗西书一 27：“基督在你们心里成了有荣耀的盼望。”

5. 盼望不至于羞耻。中文直译原文之意；参七十士译本的以赛亚书廿八 16（九 33，十 11 引用）。盼望若不能实现，的确让人抱愧蒙羞，但是，扎根于神应许的盼望，却有必定实现的保证（参八 24~25）。

所赐给我们的圣灵，将神的爱浇灌在我们心里。这里略为提及圣灵在信徒心中的工作，第八章将有详尽的阐释。祂内住的事实，是信徒将来盼望的凭据。祂首要的“果子”是爱（加五 22），这爱源自于神，又在神的儿女身上流露出来。

6. 按所定的日期。（英译：在最恰当的时刻。）亦即，在需要最大的时刻，除了祂的死别无办法。

基督……为罪人死。由此看来，四 5 的似非而是之说——神“称罪人为义”——是有公义根据的。

7~8. 为仁人死，或者有敢作的。“仁人”原文有定冠词，是特指某一类型的人。在这节中，“义”与“仁”几乎没有分别；“仁”是译自 *agathos*，而非 *chrēstos*（“仁慈”）。有些人认为此处的“仁”是中性，似指好的理由，而非好人，但是此种看法不太可能。保罗的论点是：“即使是为义人或仁人，也很少有人愿意牺牲生命——或许有极少数人可以作到；但是神向我们显明了祂的爱，因基督献上自己的生命，不是为好人或罪人，乃是为不敬虔的罪人”（参约壹四 10）。

9. 现在我们既靠着祂的血称义。祂的“血”是指祂牺牲之死，正如三 25；此处“靠着祂的血”与第 10 节“藉着神儿子的死”为平行句。

就更藉着祂免去神的忿怒。原文为“免去忿怒”，“神的”乃是附加说明语（参十二 19）。帖撒罗尼迦前书一 10 称耶稣为“救我们脱离将来忿怒的”；这里与帖前经文，都是论到末日将临及人的审判。亦参帖撒罗尼迦前书五 9：“神不是预定我们受刑，乃是预定我们藉着我们主耶稣基督得救。”神所称为义的人已经可以因脱离了末日的“忿怒”而欢喜快乐。

10. 我们作仇敌的时候，且藉着神儿子的死，得与神和好。参歌罗

西书一 21~22: “你们从前与神隔绝, 因着恶行, 心里与祂为敌; 但如今祂藉着基督的肉身受死, 叫你们与自己和好。” 隔绝与敌对的情况必须除去, 可是问题不在神那边, 而在于人; 但神好意地主动提出解决之道, 就是“在基督耶稣里的救赎”。

既已和好, 就更要因祂的生得救了。亦即, 藉着祂目前复活的生命。这句话在以下六 8~11 将作进一步说明。

11. 我们既藉着我主耶稣基督, 得与神和好。新约每次提到和好, 发起人总是神或基督, 而和好的对象则是人 (或包括了其它对象)。神“藉基督使我们与祂和好”; 因此, 世人被召集在基督的名下, 以“与神和好” (林后五 18、20)。这情形好似一位君王对叛逆的臣子宣布特赦, 要他们在有效期限之下接受他的赦免之恩。神厌恶罪, 但祂并不因此成为罪人的仇敌, 攻讦他们; 祂的期望是使“万人得救, 明白真道” (提前二 4)¹³⁸。

v 新旧集团 (五 12~21)

保罗的基督论最著名的特点, 是将基督描述为“末后的亚当”, 以与“首先的亚当”相对。其实, 新约作者中不是只有他独树此说; 我们甚至不能肯定这说法是否由他所创, 但是他的确比其它人发挥得更详尽, 特别在罗马书五 12~21, 以及在哥林多前书十五 22、45~49, 他讨论复活的那一段中。

旧约曾反复提到一个观念: 属神的人就是实现神心意的人; 他是“你右边的人, 就是你为自己所坚固的人子”, 诗篇八十 17 为这人的兴旺与得胜祷告。每当有人不能实现神的心意时, 神就兴起另一个人来取代他——约书亚取代了摩西, 大卫取代了扫罗, 以利沙取代了以利亚。

但是, 有谁能取代亚当? 惟有能除去亚当犯罪的果效, 开创新人类的人, 才有资格。圣经中只有一个人具备这些资格——而从人类历史来看, 又何尝不然。基督正是 (如 Carlyle 所译路德的 Ein feste Burg):

“神所亲自命定 最合适的一位”。

对那些已经因祂与神和好的人而言, 从前的罪与死, 就是他们在首先的亚当中所得的分, 现在已由在“末后的亚当”里新的义与生命所取代。

保罗这封信的论证写到这里, 暂作一段总结, 将基督与亚当并列, 成为对比。保罗将亚当视为基督的副本或“预表”。死是因亚当的悖逆进入世界, 新生命也因基督的顺服来临。亚当的罪使他的后裔陷入过犯之中, 基督的义也使祂的子民同样受益。

对保罗而言, 亚当不只是第一个人, 一名历史人物而已; 他也代表了其希伯来文名字的含意——“人类”。人类最初即在亚当里。然而, 因着犯罪的缘故, 亚当就成了与神隔绝的人类; 全人类都被视作在亚当里犯了罪。创世记第三章堕落的故事, “将人类历史全纳入其中了”¹³⁹; 这个族类及其中的每一个成员, 不断重演那一段往事¹⁴⁰。

保罗显然熟知一般所谓希伯来人的群体人观 (corporate personality)¹⁴¹, 他的思想可以自由摆荡于首先的亚当与有罪的人类之间, 也可以周旋于“第二个人”基督, 与被赎的团体之间。这种观念其实很正确; 我们与其它人类本是一个整体, 只是我们为了鼓吹个人的独立性, 往往忽略了这一点。“没有一个人是座孤岛, 可以离群索居; 每一个人都身为大陆的一小块, 整体的一部份; 若海洋冲去了一片土, 欧洲大陆就少了一块, 不管那一块是海岬所缺的一角, 或是你朋友的庄园、或是你自己的园子所流失的土地。每一个人的死, 都是‘我’的消灭, 因为我是人类的一员; 因此, 不必追问丧钟在为谁敲响, 它是为你而响。”东尼 (John Donne) 所写的这段话, 常常被人引用, 它的确表达了一个永恒的真理。由于我们各有各的身体, 因此很容易以为我们的人格也是各自独立、互不相干的, 其实不然。

这里将人划分为两种群体, 新造的群体已经出现; 从前陷于罪与死的“亚当群体”已经崩溃, 将由充满恩典与生命的新“基督群体”所取代。但是不要以为其过程好像急转弯, 立时分明; 目前是两者重叠的过渡时期。只要肉身仍在, “在亚当里众人都会死”, 信徒的肉身仍在范畴之内, 虽然他们将来也必经历“在基督里都将活过来”。现在他们已经得到保证, 他们既“在基督里”, 将来就必“活过来”; 现在因着信基督, 他们已经从神领受了义, 随之而来的则是生命。十七世纪牛津抹大拉学院院长谷得温 (Thomas Goodwin) 曾说: “在神的眼中只有两个人——亚当与耶稣基督。这两个人将所有人类都悬于腰间。”

这里说，因基督的顺从，祂的子民得着称义与永生的盼望，而这顺从并不单指祂的死。祂的毕生的特色就是“主动的顺服”；祂的死是这特色最卓绝的展现。祂为自己的子民所献上的生命，是全无瑕疵的生命。这个完美的生命本身并不能满足他们的需要，除非祂情愿顺服至死，“且死在十字架上”；但祂的死本身也不能满足他们的需要，除非祂所献上的是完美无瑕的生命。保罗这一段话回应了第四首仆人之歌：“有许多人，因认识我的义仆得称为义，并且他要担当他们的罪孽”（赛五十三 11）。

因此，若因亚当犯罪，他所有的后裔都落在死的权下，那么，因基督的顺服，祂所带来的新族类就能夸胜，进入复活的生命中。

有人会说：“你这样讨论亚当和基督，岂不是把摩西忘在一旁了？他的地位又如何呢？律法传给人（根据希伯来圣经的年代，约在亚当与基督的中间）岂不意味，人类共可分三个纪元，分别由亚当、摩西和基督开创，而不只是由亚当和基督所开创的两个阶段而已？”

保罗回答说，并非如此。在救赎历史中，律法没有永恒的重要性。它的作用只是暂时性的量表，为达到一个实用性的目的。自从亚当堕落之后，罪就在世上，而律法的功用在于将罪暴露出来，以便辨认其真面目。不仅在特定的律法条例面前，罪会显出它犯法的本像，而且这些律法条例更会刺激罪的活动。禁止作某事的告示，反会引诱人去尝试；若他们没有注意到禁止的告示，或许还不会有这念头。保罗这番话显出他对人性了解之透彻。有一个老故事说，一位信徒反对在教会中诵读十诫，“因为会带给人太多想法”。这说法倒也有一些道理。

律法并没有带来新的原则；只不过将已经存在的罪的原则更清楚揭示出来。然而，福音却带来一项全新的原则——神恩典的原则。律法激动罪、增加罪的速度，不论多迅速，神恩典的增添与罪的清除，速度却更快¹⁴²。

12. 这就如罪从一个人入了世界，死又是从罪来的。“一人”是指亚当；此处的根据是创世记第三章“人类始祖犯罪”的故事。参智慧书二 23~24：

“神造人成为不朽，按着祂永生的形象；但因魔鬼嫉妒，死便进入

世界，凡属祂的都尝到死味。”

次经以斯拉后书（2 Esdras）七 118 的呼喊，也是针对这一点：亚当啊，你作了什么呢？虽然犯罪的是你，但堕落的却不只你一个人，连我们——你的后裔——都不免于这厄运。”便西拉（Ben Sira）从这段故事发展出厌恶女人的道德观：罪从女人而起，因着她，我们都死了”（Ecclus. 廿五 24；见 142 页）。但是这些作者对于人堕落的意义，都不像保罗在这里所说明的那么透彻。

死就临到众人，因为众人都犯了罪。这句话是说，众人在其生活中都犯了罪（三 23 的意思显然为此），远是说，众人都含括在亚当最初的罪之中？支持后者的人可能辩称，人尚未犯罪就已落于会朽坏的情况中，由此可见，人类的必死性是最初人类犯罪的结果。14 节似乎亦有此意，那儿说，在亚当到摩西之间的人都死了，虽然他们并没有犯像“亚当一样的罪过”。这句话的结构与背后的思想，与哥林多后书五 14 平行：“一人既替众人死，众人就都死了”——不过，保罗此段经文中所论的，不是亚当的堕落，而是基督之死对人类的含意。不仅因为亚当是人类的始祖，所以说众人都在他里面犯了罪（否则岂不是可以说，既然亚当相信神，他的后裔也都在他里面信了神）；乃是因为亚当就是人类。

另一种解释——即此处是指众人在生活中都犯了罪——请参克兰斐的书；他曾详细研究“因为众人都犯了罪”这句话的各种解释，最后下结论说，这种解释“最为可能”¹⁴³。

保罗在 12 节这一句话的结尾，并没有用一个“照样”子句来配合开头的“正如”子句；他提到因着罪，死就临到众人之后，就加插了一大段话，从 13 节直到 17 节；在这段插句之后，读者以为应当出现主要子句了，他却在 18 节又重复了 12 节的“正如”子句，只是用字不同；然后再以一个“照样”子句来平衡这个新的“如此”子句。12 节条件子句（“正如”子句）的相关结语子句，可能大致会是：“照样，藉着一人，神的义也被引进世界，且生命便随着义而来。”

13. 没有律法之先，罪已经在世上。只要罪进入人类，死便接踵而至。虽然在律法赐下之前，众人并不像亚当一样，违背了特定的命令，

但亚当所受的审判——“你吃的日子必死”（创二 17），也临及他的后裔。

但没有律法，罪也不算罪。（参四 15）虽然没有任何诫命，附加违规刑罚的说明，可是罪仍然遍及全地，威力十足。若有特定的诫命可以违背，则罪就会以违背该项诫命的形态出现。后期犹太传统认为，创世记九 1~7 给挪亚的七条诫命，对外邦人有约束力。保罗并没有提及这些。但是最早期的犹太传统则看出，其中六条是原本创造的典章（唯一的新条例，是不可吃带血的肉）；在保罗看来，违背创造的典章才是异教世界所犯致死之罪（一 18~32）。

14. 亚当乃是那以后要来之人的预像。亦即，亚当，这位人类始祖，是基督的副本（typos）；保罗在别处称基督为“末后的亚当”，及“第二个人”（林前十五 45、47）。亚当是新约唯一指明为“预表”基督的旧约人物，这是值得注意的。虽然他们的预表关系中，对比与类同的份量几乎相等，但这一说法仍然极为恰当。在保罗的思想中，基督取代了第一个人，而成为新人类的模式与代表；祂是：

“从天而降的亚当，全体人类的元首。”

15. 若因一人的过犯，众人都死了，何况神的恩典，与那因耶稣基督一人恩典中的赏赐，岂不更加倍的临到众人吗？在这两个子句中，“众人”（英文为 many）都有定冠词（参 19 节），是指全人类而言（正如林前十五 22，重复的“众人”英文皆为 all）。也请参看罗马书十一 32。“众人”经不会指少数人；正如加尔文所说：“基督的恩典临到更多人，远超过第一个人犯罪所接连的人”。加尔文清楚知道，有些人以为蒙拣选的只是少数人，因此他们争论道，保罗在此“不过是逞口舌之强”。但加尔文自己的看法却是：“若亚当的堕落会带来许多人的沦亡，神的恩典果效岂不更大，可使更多人蒙恩？因为基督拯救的能力诚然远超亚当毁灭的力量¹⁴⁴。”

16. 因一人犯罪就定罪，也不如恩赐。（英译：而恩赐不像一人犯罪的后果。）由于第一位罪人不顺服的行动，罪就已经定了案；但是“恩赐”（*charisma*，六 23 亦同，15、17 节则用 *dōrea*，“赏赐”，16 节上用相关的 *dōrēma*），是在许多过犯之后才赐下的，是神为挽回那不利的审

判，将义的地位赏给许多罪人而颁行的。

17. 所赐之义。即称义的赏赐（*dōrea*），是信徒从神而得的。

要因耶稣基督一人在生命中作王。死作王之时，人是它无助的牺牲品；但基督作王之时，人能分享祂复活的生命与尊贵的荣耀（参八 17）。

18. 一次的过犯……一次的义行。（英译：一人的过犯……一人的义行。）中文的译法与 RSV 的译法（即英译），在文法上都成立，但 RSV 使此句与 19 节能成为更好的平行句（“因一人的悖逆……因一人的顺从”）。一人的“义行”（*dikaiōma*）¹⁴⁵，是指基督终生顺服的至极表现，即献上自己的生命；第二个人的行为带来救恩，反之，第一个人的“过犯”则带来灭亡。

被称为义得生命。（英译：得赦罪与生命。）直译为：“得生命的称义。”

“生命的称义”是指称义带来生命（正如定罪带来死亡）。“赦罪”所译的 *dikaiōsis*，在四 25 译为“称义”（保罗可能本来要重复用 *dikaiōma*，即 16 节末译为“称义”的字，可是 18 节前面又用这个字来说“义行”，因此可能导至他在此改用 *dikaiōsis*）。

19. 因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也就成为义了。正如 15 节，此处两个“众人”都有定冠词。第二个子句可能是特意附和以赛亚书五十三 11，即那位顺服的义仆使“许多人”（即加定冠词的“众人”，见希伯来文旧约与七十士译本）“得称为义”¹⁴⁶。而为使句子平衡，再由第二个子句的“众人”导至第一个子句的用法（以赛亚书五十三 11 也可能同样影响了 15 节，导至两重“众人”的用法）。“这种交换何其甜蜜，这种创造何其难明，这些福份何其出人意料，恶人的罪竟会因一位义人而消失无踪，而一人的义竟能使众罪人称义！”

（Epistle to Diognetus 9.5）。基督的顺服所成就的，远超过亚当；因着受苦与得胜，祂取得权柄、能力，足以击溃宇宙间一切敌对的权势——正如巴瑞特所说：“恢复宇宙秩序”¹⁴⁷——并且保证，祂的子民也可以分享祂的得胜。

20. 律法本是外添的，叫过犯显多。动词“外添”，RV 直译为“从旁进入”（NEB 作：“岔入这过程中”）；加拉太书二 4 用它来描写“偷着

引进来”或“渗透进来”(pareiserchomai)的“假弟兄”，好像间谍混入使徒的同伴中。20节的意思与加拉太书三19同出一辙：“律法是为有什么的呢？原是为过犯添上的（NB作：“使罪行有法定罪的根据”），等候那蒙应许的子孙来到。”律法会增添过犯，因为它提供了许多触犯特定条例的机会，有人进一步认为，它“也增添了罪，意思是使人更加犯罪”¹⁴⁸。不论怎样解释，这两封书信都指出，在神解决人类问题的过程中，摩西的律法只是过渡时期而已。

IV 成圣之路(六1~八39)

i 脱离罪(六1~23)

1. 假设的反对意见(六1~2)

有人也许说：“既然神的恩典远远超过罪，我们为什么不继续犯罪，好让祂的恩典有机会显为更丰富？”

这个问题并非纯属虚构。事实上，不断有人坚持说，保罗因信称义的教导，从逻辑推论，必定产生这个结论。而不幸，历代中都有自称为因信称义之人，其行为却令人不齿，以至成为这项指控的口实。郝葛(James Hogg)所写一个称义罪人的私下回忆录与自白书(Private Memoirs and Confessions of a Justified Sinner, 1824)，是一部精采的文学范例，讽刺这种惟信仰论；在历史上也有一个著名的典型例子，就是苏俄的神父拉斯布丁(Gregory Rasputin)，那位在罗曼诺夫(Romanov)世族掌权的末期，极尽邪恶之能的人物。拉斯布丁将救恩解释为，不断经历罪，然后再悔改；他且亲身示范。他认为，既然罪孽愈深重的人愈需要赦免，不断犯罪、纵情声色的罪人，每次悔改的时候，神的赦罪之恩就更多彰显出来，胜过平凡的罪人所能得到的。从许多心灵医生¹⁴⁹的案例中，我们发现，虽然很少人像拉斯布丁那样明目张胆的表达、实践，但这种观念的确甚是常见，超过一般的估计。

保罗所带领的信徒中，也有些人行为不检，让他特别注意这个问题。反对他神学的人；谬解他的福音，说其信息等于“我们可以作恶以成善”(三8)，这种情况已经够糟了；但是连他的信徒也上了他们的当，以为福音是可以为所欲为的准证，这就更严重了。保罗的哥林多书信显出，

他的信徒在这方面带给他极大的麻烦；有些人甚至以为，像不正常的性交等行为，不过是微不足道的小事。他命令哥林多教会，将一个乱伦的人赶出去，从字里行间可以看出，那个教会中有些人对这件恶名昭彰的事，不但没有任何不赞同的表示，并且以为这是基督徒自由的最佳范例(林前五1~13)。难怪其它信徒坚持说，要将正确的道德观灌输给这些人，唯一的办法就是要求他们遵守摩西的律法——必须使律法成为他们身体得救的条件，加在对基督的信心之上。但是保罗的亲身体验却让他了解到，世界上所有靠遵行律法的人，都无法得着神的赦免，不能与神和好，但是相信基督的人，立刻能拥有这一切。他不认为律法主义能补救自由主义，他知道还有更好的办法。当人将自己的生命完全顺服于复活的基督，以及祂圣灵的能力之后，他们会从内心里彻底改变，成为新造的人。他们会领受一种新的性情，乐意主动结出圣灵的果子，基督在世上的生活就是这些德行最完美的表现。许多人认为(现代仍有多人持此看法)，这种论调太乐观，并不实际。但是保罗信任在他信徒心中的基督的灵；最后，他的信任被证实是对的，只是他必须忍受这些属灵孩子让他失望伤心的事，直到他看见基督终于“成形”在他们里面(加四19)。

在我们现在所研读的罗马书这一段中，保罗详尽阐释这个道理，以答复“藉作恶使神的恩典更显多”的谬论。

2. 洗礼的意义(六3~14)

保罗说：“这样讲的人对福音显然一窍不通。在罪中活与在罪上死，是不能并存的。”但“在罪上死”是什么意思？

他说：“听着！你们不记得自己受洗时候的情形吗？”从这里，以及保罗在其它书信中提到洗礼的情况看来，他并不认为洗礼对信徒是“可有可无”的。罗马的信徒并不是他带领归主的，但他认为他们理所当然受过洗，就像他的信徒一样。在哥林多前书一14~17，他提到洗礼，最后一句话说，他受差遣“原不是为施洗，乃是为传福音”，其意思并不是他认为这个圣礼不重要，而是施洗的人并不重要。他假定哥林多教会所有信徒都受过洗(林前一13，六11，十1~2，十二13)。

在使徒时代，似乎只要相信、承认基督，便立刻行洗礼。使徒行传

重复记载洗礼之例，是最好的证明；以弗所十二门徒的事件（徒十九 1~7）则是一个例外，却也证实了这个原则。使徒行传明文记载的事，正是书信的含意。相信基督与受洗，并不是两个壁垒分明的事件，而是一个整体的两部份。相信基督是洗礼的要素，若不具备这一点，尽管有水，甚至有正确的用语，也不是基督徒的洗礼。

而当信徒受洗的时候，究竟发生了什么事呢？保罗说，是这样的：从前的生命到此结束；新的生命就此开始。他们浸在洗礼的水中，就等于与基督“一同埋葬”，表明过去有罪的旧生命已经死了；他们从水里起来，就是与基督一同复活，表明他们已经领受了一个新生命，有份于基督那复活的生命了。“我们是否应继续犯罪，以使恩典显多呢？”但是他们怎能继续犯罪？因为他们现在的生命，虽然仍在会朽坏的身体中，但却已经透过与复活基督的结合，成了与祂一样的生命。这种想法在用词上产生道德性的矛盾。

但是，这一点怎样实际行动出来呢？保罗说：“要顺服神；把你们的身体献给祂，作为实行祂旨意的器具。从前你们是罪的奴隶，但这种关系已经断绝了——因着死而一刀两断了。什么死？就是你们与基督同有的死。你们既然凭信心与祂联合，祂的死就成为你们的死；你们的“旧人”已经在祂的十字架上“被钉死了”。基督和你们一样，必须面对罪；你们过去在罪面前成为罪人，祂则成为背负罪的人。祂既背负了祂子民的罪，便死了；但是现在祂又活了，有复活的生命。祂不再背负祂子民的罪；祂只一次为他们的罪而死，就从死里复活了，现在死不再能辖制祂。若你们看自己已经与祂同死，又与祂同活，进入了新生命，罪就不再能作你们的主了。你们现在活在恩典的国度里；恩典不会激动我们犯罪，像律法一样；恩典释放你们脱离罪，并且使你们能胜过罪。”

3. 受洗归入基督耶稣。参加拉太书三 27：“你们受洗归入基督的，都是披戴基督了”——亦即，你们已经并入祂里面，成为祂的肢体了（参林前十二 13），借着因信与祂联合，你们也分享了祂在历史上的经历：祂的钉死与埋葬，祂的复活与升天。保罗对洗礼的教导，哥林多前书 12 提到另外一点，说出埃及的以色列人是“在云里海里受洗，归了摩西”。因此，洗礼成了信徒“出埃及”的印记，表明他已脱离罪的捆绑，进入

自由的新生命中。

4. 借着洗礼归入死，和祂一同埋葬。参歌罗西书二 12：“受洗与祂一同埋葬。”埋葬是死亡的印记；因此信徒的洗礼是埋葬的象征，表明犯罪的旧生命已告结束，在基督里的新生命将取而代之。

基督借着父的荣耀从死里复活。这里的“荣耀”尤其是指神荣耀的大能——“祂……所显的能力是何等浩大，就是照祂在基督身上所运行的大能大力”（弗一 19~20；参西二 12）。

原是叫我们一举一动有新生的样式。（英译：我们也应行在新的生命中）这是指因基督复活的能力临及信徒，他们能有新的生命模式（或品质）。保罗与其它新约作者常用动词“行”，来描写生活样式（参八 4，十三 13，十四 15）。

5. 在祂死的形状上与祂联合。直译为：“在祂死的模式上与祂一同栽种”（参林前十五 36~44 “种植”的比喻，不过该处是论及信徒个人的死，此处则是论及与基督同死）。

在祂复活的形状上与祂联合。这是论到基督子民的未来复活大收成，将按着“初熟的果子……基督”的复活样式（林前十五 23）。

6. 我们的旧人和祂同钉十字架。这个“钉十字架”不是现在的经历，乃是过去的事件，希腊文用过去式表达。凭信心与基督联合的人，在祂被钉十字架之时，就算与祂同钉了。参加拉太书二 20：“我已经（完成式）与基督同钉十字架；现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活。”同样，在加拉太书六 14，保罗以基督的十字架夸口：“因这十字架，就我而论，世界已经（完成式）钉在十字架上；就世界而论，我已经钉在十字架上”。后面这段经文的动词“钉十字架”（*stauroō*）有另外一个解释，是“围篱隔绝”，此处可能也兼有此意。现在的我（“在基督里”）已经以十字架为篱，与从前的我（“在亚当里”），就是属于世界的我，完全隔绝了。（这两段加拉太经文中的完成式，都表明目前的情况是由过去的事件造成，即罗马书六 6 的事件。）至于“旧人”（*anthrōpos*），请参西三 9 与弗四 22。

使罪身灭绝，NEB 作：“使有罪的已毁灭”；“罪身”直译为“罪的

身体”——亦即，使“肉体”，就是未重生、有堕落倾向的本性，对罪一呼即应的从犯，可以被完全压制，不再活动。“罪身”不仅是个人的事，而且是“我们在亚当里降服于罪的本性”（巴刻，J. I. Packer¹⁵⁰），是从前死的集团，基督已经借着死将它粉碎，为要创造一个新的生命集团，使信徒都成为“在基督里”的一份子。要灭绝或压制的，并不是人的身体；洗礼没有这种作用。（参七 24：“取死的身体”；八 3：“罪身”。）

7. 因为已死的人，是脱离了罪。（直译为：“已经离罪称义了”。）NEB 以译意指出了这句话的意思：“人死了就不再对他的罪负责。”死足以偿清一切的债，因此，与基督同死的人，往日的行为可以一笔勾消，从此与基督一同开始步入新生命，不再受过去所缠累。

8. 必与祂同活。目前在“新生的样式”里同活（参第 4 节），将来则在复活的时代里同活。

10. 祂死是向罪死了，只有一次。译作“只有一次”的副词（*ephapax*），在希伯来书中再三出现，强调基督献己为祭是完结性的。藉着祂的死，祂彻底击溃了罪，赢得最后的胜利，“不需第二次战役，不存第二名敌人”。

11. 你们向罪也当看自己是死的，向神在基督耶稣里，却当看自己是活的。这不是“假装”的游戏；信徒对自己的看法，应当符合神实际上已经在他们身上做成的工。这种操练不会落空，必会结出美德之果，因为圣灵已经降临，在他们里面实现基督已经为他们作成的事，使他们在目前必朽的身体之中，每一日都能经历到他们已经“在基督里的实际，并且预尝在复活生命中会有光景。（这是八 1~27 的主题。）

12. 使你们顺从身子的私欲。参十三 14：“去放纵私欲”。

14. 罪必不能作你们的主，因你们不在律法之下，乃在恩典之下。律法要求顺服，但恩典供应顺服的意愿与能力；因此恩典能胜过罪的辖制，而律法却办不到。（参“C 脱离死亡（八 1~39）”）。

3. 奴隶市场之喻（六 15~23）

保罗重复了第一节的反对意见，只是用词稍微不同（顺着 14 节的气）；这次他以奴隶市场的比喻来回答。

保罗前面说，信徒不再受罪辖制，因为他们已经与基督同死，所以向罪死了；按这个论证，他可能会继续指出，奴隶若是死了，主人对他的权柄也就终止。但是他没有这么说，反而指出，若奴隶有了新主人，旧主人对他的权柄就告终止。保罗说：“你们从前是罪的奴仆；罪是你们的主人，凡罪所命令的恶事，你们不得不作；你们没有说‘不’的权利。但是现在，你们不再服事罪，而是服事神。现在你们的要务是讨神喜悦，不是听命于罪。你们身为神的奴仆，所要作的事，和从前罪的奴仆所惯作的事，有天壤之别。更何况，‘在恩典之下’事奉神，是一种得自由的经验，与被罪奴役的情形截然不同。这两种服事不仅在性质上极不相同，其结局也大有差异。罪付给奴仆的工价，就是死。神不仅付工价给祂的仆人，祂所赐的是更好、更慷慨的：祂在恩典中白白赐下永生——就是他们因与基督连合而有的永生。”

这个论证的性质究竟为何？是法律性故事，还是劝勉的话，鼓励我们重整旗鼓、从新开始，立下心愿将来要有更好的表现？保罗曾说：“你们向罪也当看自己是死的，向神在基督耶稣里，却当看自己是活的”（11 节）。这是否纯为运用意志，或发挥想象力的事？不是的，事实并非如此。这件事乃是一种实际状况，许多人已经亲身经历了，这些人完全了解保罗的意思。因为他所说的神，是位又真又活的神，人一旦将自己献给祂，为祂所用，祂就接纳他们为仆人，并赐他们能力来行祂的旨意。保罗所说的基督，是那位真正死过，又复活的基督；凡相信祂的人，祂便在他们身上“粉碎罪的权势，因它已被废弃”。

15. 我们在恩典之下，不在律法之下，就可以犯罪吗？这里顺着 14 节的用词，重提第一节废弃道德论的说法。保罗重复前面的断不可乎！意思就是，说这类话的人，对神的恩典毫无概念。“在恩典之下”的人有基督的生命。基督生命的特色，就是主动乐意顺服父的旨意，因此凡“在基督里”的人，生命中也有同样顺服的特色。“爱，然后可以随心所欲”¹⁵¹ 这个格言，对心里充满了圣灵所浇灌神之爱的人而言，结果只会使他们去作神所喜悦的事。若以“在恩典之下”为犯罪的借口，则表明那个人根本不在“恩典之下”。

16. 顺命……以至成义。我们可能以为这里会说“……以至得生

命”，以与前面“罪……以至于死”成平衡句；但成义（称义）与生命，是同一铜板的两面（参五 18、21）。

17. 你们……现今却从心里顺服了所传给你们道理的模式。“道理的模式”或“标准”（RSV），大概是指以基督的教训为准则的基督徒伦理总纲，初期教会对初信者固定给予这些教导，指示他们今后应如何生活。保罗在其它地方称之为“我们所传的”，或“从我们所受的教训”（参林前十一 2；帖后二 15，三 6）；此名词（paradosis）与动词“传给”或“交付”（paradidōmi）的字根相同。各书信中屡次提到这种教训的大纲，因此有人推论，它很早就被作成教义问答的形式。但这“道理的模式”全包含在基督身上，而现在他们已归属于祂了（参十三 14）。

18. 既从罪里得了释放。亦即，从罪的暴政中得到解放，与第 7 节因称义脱离罪不同。

19. 我因你们肉体的软弱，就照人的常话对你们说。（和合本照原文直译，RSV 译为：因你们天然的限制）。亦即，我现在所用的是人的比喻（参林前十五 32），恐怕你们不了解我的意思。参导论：“Ⅷ 罗马书的“律法””。

20. 你们……就不被义约束了。亦即，那时你们的主人是罪，而不是义。

21. 当日有什么果子呢？（和合本按原文直译，RSV 作：“报酬”这可能是一个完整的问句，其答案是：你们现今所看为羞耻的事。

那些事的结局就是死。参“死亡的果子”（七 5），及一 32：“神判定，行这样事的人是当死的。”

22. 就有成圣的果子。（和合本按原文直译，RSV 作：你们的报酬是成圣），与 21 节可耻的死亡的果子相反。得蒙称义的人，现在又得成圣；此时没有成圣经历的人，便没有理由假定自己已经得蒙称义。

23. 死……永生。重复了 21、22 节。这里的死与永生都是来世的事，但因着神的白白的恩赐（charisma），信徒在基督里现在就可分享祂复活的生命，得以先行品尝自己在末日复活之时所有的生命。

ii 脱离律法（七 1~25）

1. 婚约之喻（七 1~6）

保罗在六 14 所说的话，具有革命性的含意。如果因为“你们不在律法之下，乃在恩典之下”，“罪”就“必不能作你们的主”；那么“在律法之下”就是受罪的辖制，而“在恩典之下”，就不仅是从罪的领域中得释放，也是脱离律法的统治了。对保罗而言，在“恩典之下”是随从圣灵而活；“在律法之下”则是“顺从肉体活着”（八 5、13）¹⁵²。

保罗不认为律法有错——当然，因为它是神的律法。它禁止罪行，说明义行；以色列中属神的人都知道，律法可以防范罪。有位诗人曾说：“爱称律法的人有大平安，什么都不能使他们绊脚”（诗一一九 165）；另一位说：“耶和华的律法全备，能苏醒人心”（诗十九 7）。

可是保罗的说法不同，他是根据自己的经验而言。神的律法本身不仅宣告了神的旨意，也表明了祂的性情，“是圣洁、公义、良善的”（七 12）。但律法所运行的对象——人的肉体——有问题（八 3）；人以为宗教就是遵行律法，只要尽力履行律法的要求，“按规矩来”，就可以蒙神悦纳。

彼得在耶路撒冷大会中，曾形容律法为“我们祖宗和我们所不能负的轭”（徒十五 10），他是以太市井小民的身份说的。而他所想的，可能不仅是文字律法，也包括其口头传统，即“古人的遗传”（可七 5 如此称之）。犹太人认为，口传律法也是摩西在西乃山上所领受的，与文字律法相同。摩西传给约书亚，再由约书亚之后的长老辗转传给先知，以及“大会堂人士”（他们相信，大会堂是以斯拉和尼希米所设立的）。“大会堂”最长寿的人之一，公义的西门，将它传给索谷的安提哥诺斯（Antigonos of Socoh）；在他之后，又不断传给一对一对学者，代代如此相传，最后传到希勒（Hillel）与沙麦（Shammai），两个拉比学派的创始人（约公元前十年）¹⁵³。

惟有按照这个遗传来解释律法，并且全心全意遵守的人，才有成功的希望（但是对这些人来说，这个希望很踏实。那位财主告诉耶稣说，他从小就遵守一切诫命（可十 20），他并没有说谎，也不是假冒为善。

保罗在信主廿多年之后，回顾自己从前法利赛人的生涯，说道：“就律法上的义说，我是无可指摘的”（腓三6），他说的乃是实话。然而他在基督里发现一种新生命、新能力、新喜乐、新平安，是他从未经历过的；同时还有一种新的“义”，“不是有自己因律法而得的义，乃是有信基督的义，就是因信神而来的义”（腓三9）。

在罗马书本段中，他比别处更详尽地告诉我们，他如何发现律法不足以让人在神面前立于义的地位。前面他曾经暗示过这一点：“律法本是叫人知罪”（三20）——也许不仅是客观地知晓：罪便是违背律法，也包括：使罪的意识觉醒过来。不仅如此，保罗更无法忘记他毕生最大的罪——逼迫教会——乃是直接受他效忠律法所激发的（加一13~14；腓三6上）。就他的经验而言，脱离罪与脱离律法紧紧相连。在第六章里，他以奴隶与主人的关系说明脱离罪的情形，现在，在七1~6中，他用妻子与丈夫的关系说明脱离律法的情形。

他说，婚姻是一辈子的关系。只要丈夫活着，妻子就受他约束；他在世的日子，妻子若离开他，亲近另一个男人，就有淫妇的丑名。但丈夫若死了，她就可以成为另一个人的妻子，而不致遭人非议了。死亡使婚姻关系终止，同样，死亡也使人与律法的关系中止。保罗应用这个比喻，却把状况颠倒过来。在基督里的信徒相当于妻子，律法相当于她的丈夫，但在比喻中是丈夫死了，而在应用中不是律法死了，乃是信徒死了；信徒与基督同死——然而信徒也同样不再受律法的捆绑，而能自由地归于基督。简言之，保罗的意思即为：正如死亡中止了夫妻的关系，同样，死亡——信徒与基督的同死——也中止了信徒从前顺服律法的关系，现在他有自由可与基督联合了。他从前与律法联合时，不能结出义的果子，但现在与基督联合，却可以结出丰盛的义果。罪和死是他与律法联合的结果；他的新联合却带来义和生命；因为（正如保罗在别处所言）：“字句是叫人死，圣灵是叫人活”（林后三6）。

1. 我现在对明白律法的人说。“我现在对略懂律法的人说”（NEB）；至于他们所懂的是犹太律法或罗马法，对目前的辩论无关紧要，因为两者的状况都相同：“人惟在活着的时候才受律法约束，不超过此期限”（NEB）。

2. 女人有了丈夫，丈夫还活着，就被律法约束。这句话亦是放诸四海皆准，无论是依据犹太律法或罗马法。

丈夫的律法。指妻子必须归属丈夫，以丈夫为主的律法（不分犹太或罗马法）。

3. 她……便叫淫妇。参马可福音十12。此处的希腊文动词为不及物的 *chrēmatisō*，“众所周知”（徒十一26用此字，形容耶稣的门徒被称为基督徒）。“她招来奸淫的丑名”（J. B. Phillips）。

4. 叫你们归于别人，就是归于那从死里复活的。祂既从死里复活，就不再死（六9），因此，这个新的婚姻关系不像从前的那样，会被死亡中断。

叫我们结果子给神。若说此处仍继续使用婚姻的比喻，而以“果子”为新婚的后裔，就未免太离谱了。此处的果子，就像六22所说“成圣的果子”，是指新生命，其特征为“行善，就是神所预备叫我们行的”（弗二10）。

5. 我们属肉体的时候。亦即，在我们重生之前。

那因律法而生的恶欲，就在我们肢体中发动，以致结成死亡的果子。律法如何会生恶欲，7~13节将澄清。“死亡的果子”是由恶行构成，其“结局”就是死亡，参六21。

6. 但我们既然在捆绑我们的律法上死了，现今就脱离了律法。因着这个死（“与基督同死”，以及“向罪死”），信徒得以“脱离”从前在律法之下的义务。

不按着仪文的旧样。直译为：“不在字句的旧样式中”（“字句”指“文字规条”之意，参林后三6）。保罗看自己成为基督徒之前的生活，是谨守律法的犹太人，顺服外在的规条。但现在，圣灵在他里面供应生活的原则，从前律法则是从外面供应，而且并不完全。

按着圣灵的新样。直译为：“在灵的新样式中”，亦即，信徒现在“属圣灵”的生命（参八9）。“字句”（*gramma*）与“灵”（*pneuma*）的对比，指明在福音的时代，耶利米书卅一31~34所预言的新约已经实现了（参以下八4）。进一步可参注：69。

2. 良心的觉醒 (七 7~13)

律法怎么会刺激人去犯罪呢? 本章以下对这个问题的回答, 是以第一人称单数写的; 7~13 节用过去式, 14~25 节用现在式。在 7~13 节中, 保罗说明: 进入律法以下的生活, 良心的觉醒和内心罪的意识的出现, 同时发生。

这些经文中的“我”(包括 14~25 节) 是否纯为保罗的自传? 或里面究竟有几分是他个人的经验? 探讨这类问题时, 我们必须记住, 没有其它证据可指证保罗在信主之前曾经良心不安。直到复活的主在大马色路上向他显现之前, 他一直确信逼迫教会就是服事神。就“我”的自传体而言, “保罗在此处的自传, 可说是每一个人的传记¹⁵⁴。”

保罗告诉我们, 从前有段时间, 他有罪的意识。小时候, 在他知道律法以前, 他过着无忧无虑的生活。但“监狱的阴影向成长的男孩逼近”, 保罗必须遵守律法的那一天终于到了¹⁵⁵。遵行律法的首要责任, 就是明白十诫, 并且顺服。人人皆知, 禁止的命令反而会刺激人想去作那不可作的事; 抽烟的人可能本来忘了要吸, 但一看到“禁止吸烟”的牌子, 烟瘾就发作了。

而十诫, 除了一条之外, 全都是禁止人作某事: “不可……。”保罗的试探不是拜偶像, 或杀人、奸淫、偷窃。出问题的是第十诫, 这条诫命多论到内心的态度, 不在乎外在的言语或行为。“不可贪婪”成了一块绊脚石。在旧约中, 这条诫命还包括人不可贪图的一些特殊项目, 如: 邻舍的房屋、妻子、仆人、动物、或一切财产。刺激保罗的, 不一定是这几项; 他的问题更深入。贪婪本身就是罪, 它的确是许多罪行的根本原因。正如保罗在别处所说, 贪婪就与拜偶像一样 (西三 5)。它可能是欲求某些不合法的东西; 也可能所想要的东西本身是合法的, 但是自我的欲望太强烈, 以致篡夺了神在人心中的应有地位。

保罗说: “如果不是诫命说: ‘不可起贪心’, 我根本不知道贪婪是什么。但那条诫命让罪有了桥头堡, 可以攻击我, 结果它使各种贪欲都在我里面发动了。罪本来是在冬眠状态, 律法却唤醒了它; 因此我一与律法接触, 罪就活过来, 把我击倒了。这真是个似非而是的真理! 律法赐

下的目的, 是要人遵守以至存活; 但是这个律法带给我的不是生命, 反倒是死亡。”

这个自传式的解释, 今天已经不像往日那样普遍被接受。有一位作者形容道, 它已经“被贬到荒谬解经的博物馆去了”¹⁵⁶。但是反对它的论据并不是定论。保罗不认为自己的经验很特别; 他在这里所举的例子, 在每一个人身上多多少少都是真的。七 13 到八 2 与五 12~21 的人类历史大纲, 有平行之处; 在这两段中, 我们都可看出三个阶段: (1) 律法之前; (2) 律法之下; (3) 在基督里脱离律法。也许此处也像五 12~19 一样, 保罗心中隐约浮现堕落的故事。贪婪在人间太常见了, 出现的姿态形形色色, 亚当的堕落中它也插了一脚。并且保罗说, 罪“引诱”他 (11 节), 似乎回应了夏娃的怨言: “那蛇引诱我, 我就吃了” (创三 13)。可是保罗不会以第一人称单数复述堕落的故事, 他必定是根据自己亲身的体验而写, 同时也看出这是人性的共同经验。至少从这方面来说, 他知道自己乃是“自己灵魂的亚当” (2 Baruck 54: 19)。

7. 只是非因律法, 我就不知何为罪。参三 20。律法的功用是预备性的: 显明人的罪与无能, 并且显明人需要救恩, 而惟有神的恩典才能拯救他们。

不可起贪心 (出廿 17; 申五 21)。人想拥有东西是很自然的欲望; 一旦他们发现, 某些自己想要的东西是律法所禁止的, 他们却往往会更加想要, 一心一意想得到。

8. 罪趁着机会就借着诫命……。本节与下节中, 将罪拟人化, 好似一强敌, 在人的灵魂堡垒中建立了据点。

叫诸般的贪心在我里面发动。“在我里面制作各种不正当的欲念” (NEB)。巴瑞特指出, 违背律法的贪婪, 与爱完全相反, 因为爱“就完全了律法” (十三 10)¹⁵⁷。

9. 我以前没有律法是活着的。亚当原本并不感到自己有犯罪的意念, 直到因着那条“不可吃”的诫命, 他的顺服才受到考验。可是保罗从人类共通的经验 (包括他自己在内), 更能洞悉堕落故事的真谛。

10. 那本来叫人活的诫命。指利未记十八 5, 以下十 5 (参二 13)

则引述此段的经文。

11. 引诱我。此动词 (exapatao) 与哥林多后书十一 3 (“蛇……诱惑了夏娃”) 及提摩太前书二 14 (“女人被引诱, 陷在罪里”) 相同; 参七十士译本创世记三 13 所用较简单的 apatao。此处与堕落故事的平行不可太过强调, 因为保罗的教导是说, 人类“在亚当里”堕落, 而不是在夏娃里; 但在创世记三章与以上提摩太前书二 14 都说: “不是亚当被引诱”。

12. 律法……诫命……。律法是指所有律法; 诫命是其中的各项规条 (根据传统算法, 共 613 条)。律法是圣洁的, 因为神是圣洁的 (利十一 45, 十九 2), 而律法乃是表达神的性情, 宣布祂的旨意。

13. 那良善的是叫我死么? 参以斯德拉斯后书九 36~37: “我们与我的心领受了律法, 却仍然犯罪, 必要灭亡; 然而, 律法却不会灭亡, 其荣耀永存不朽。”

罪藉着那良善的叫我死, 就显出真是罪。虽然“在律法之下”实际上与“在罪之下”牵扯不清, 但保罗愤怒地驳斥任何视律法等于罪的论调 (7 节)。律法是良善的, 其本身的性质是要赐生命的; 绝不会带人进入死亡。这整件事的祸首乃是罪: 当律法告诉我是非对错, 却没有供应我行善避恶的能力, 罪就逮住机会了。罪强迫我违背良知, 去作律法明文规定不可行的事, 让我招致定罪与死亡。如此一来, 我才明白罪的真面目, 看清它与神及良善完全背道而驰。否则我不可能有这样的认识。

3. 内心的冲突 (七 14~25)

本段继续 7~13 节所用的第一人称单数, 却以现在式代替了过去式。不仅如此, 本段也流露出一种内心的挣扎, 是前一段所没有的。在前一段, 罪以秘密行动攻击说话的人, 将他打倒; 此处, 他虽无法胜过敌人, 仍然痛苦地奋力挣扎。前一段他所形容的, 是他活在“这个世代”中的体验; 此处, 虽然旧的时代尚未过去, 但“未来的世代”已经来临, 而他正身处两者的冲突之间¹⁵⁸。他好像是一个同时活于两个标准的人; 心中亟盼生活能合乎高标准, 但又明知里面的罪大有能力, 不断把他拉下来, 跌到低标准, 他有身不由己的悲哀。

这是一个已经尝到圣灵生命释放大能的人, 来看人没有圣灵的帮助, 在律法之下生活的状况。保罗本身活在律法之下, 在大马色路上信主之前, 他似乎并没有查觉此处所描述的内在冲突。可是他很可能认识一些信徒, 他们虽然信了主, 却仍活在律法的捆绑之中, 因为对福音的自由未能彻底了解, 也未完全得着。他又知道, 一般而言, 基督徒是活在两个世界之中, 其中必有冲突。他们目前活在这个世界, 有血肉之躯, 会受这必朽坏的生命状况辖制。他们与周围的人相同, 都是亚当的后裔, 臣服于“在亚当里众人必死”的律。然而, 他们在灵里已经出死入生, 脱离黑暗的权势, 进入光明的国度了。他们分享了基督的死、埋葬与复活, 已经活过来, “有新生的样式”, 是新世界的公民, 神的新创造, 不再“在亚当里”, 而“在基督里”了。

有一日, 这个世界将要过去。新时代将在荣耀中建立, 这两个时代的冲突将得着解决。但是, 基督徒只要仍活在“两个时代之间”, 其生活就必成为这冲突的战场, 正如加拉太书五 17 所总结的: “情欲和圣灵相争, 圣灵和情欲相争; 这两个是彼此相敌, 使你们不能作所愿意作的¹⁵⁹。”

然而, 加拉太书五 17 的冲突, 与本段所形容的不是同一件事。本段没有提到圣灵; 若有圣灵在, 整幅画面就不一样了, 会光明得多。本段所描绘的, 是一个深知内在生命有强大罪恶权势的人; 内住的罪是个暴君, 他对其命令深恶痛绝, 却无力挣脱其魔掌。他认为自己被胁迫要顺服暴君的命令, 所作的并不是出于自己, 而且正与他们所愿作的相反。他喜欢神的律法, 想照着去行, 知道那是“圣洁、公义、良善的”。但是, 尽管他想顺服神的律法, 里面却有股恶势力, 驱迫他去违背律法。“我所愿意的善, 我反不作; 我所不愿意的恶, 我倒去作” (19 节)。

这种与“我肢体中犯罪的律” (保罗如此称之) 搏斗, 却无还手之力的经验, 大多基督徒却真正经历过; 因此我们不能轻言保罗在这里绝不是写自己的经验, 本段的“我”纯属戏剧性。保罗可以“藉着基督的温柔和平”劝他的朋友 (林后十 1), 但这种温柔和平难道是他自然就有的吗? 像他这种热血沸腾、绝不罢休的个性必定发觉“钉死肉体”不是一件简单的事——必须胜过急躁的言语、不成熟的判断, 对别人侵犯他使徒的职份亦不能怨恨。寇贵尔 (M. Goguel) 的说法也许是对的, 他认为

这段冲突是保罗初信不久之后的经历¹⁶⁰。但是，无论我们对这一段如何解释，保罗在使徒生涯的巅峰状态中，仍然每天操练自己，免得在属灵的赛跑中落选；他向着标竿——就是神在基督耶稣里所赐从上头来的呼召——直跑；像这样的一个人，深知要得“不朽的冕旒”，必须竭力奔驰，“不避尘土与炽热”。他经常形容成圣之路为一场赛跑，一次战争，因此我们不能以为他赢得胜利是“不费吹灰之力，眨眼之间的事”。

尽管如此，胜利毕竟来临了。本段的开始虽然是丧气的告白，承认自己无能，但结尾却是得胜的凯歌。只要我凭着自己的力量来争战，就必连嗜败绩，因为我的心想事奉神的律，可是我的肉体却不听使唤，不断顺服罪的律。我是否只有失败的份儿？是否永远无法脱离这场梦魇？解放之日是否遥遥无期？感谢神，靠着我们的主耶稣基督，终于有了希望！

14. 我是属乎肉体的，是已经卖给罪了。我“在亚当里”所承袭的性情，与律法格格不入。律法是“属乎灵的”，因为是神的律法；但我的本性却不属乎灵（*sarkinos*，“肉体的”），被一种与我的意志相反的力量所左右。人性之中有一种东西，素来反叛神，想要脱离祂；甚至也在重生的人里面。保罗在此称之为他的“肉体”（参 18 节），这东西使他完全暴露在内在之罪的权势之下。“卖给罪了”一词与智慧书一 4 平行，智慧不愿“在抵押给罪的身体中居住”。

15. 我所作的，我自己不明白。“我甚至认不出我会作出我所行的事”（NEB）¹⁶¹。

我所愿意的，我并不作；我所恨恶的，我倒去作。在古典文学作品中，一般人常引用的平行句为何瑞斯的“我追求曾伤害我的事；弃绝明明对我有益的事”（*Epistles* 1, 8, 11），或俄斐德（*Ovid*）的“我赞同上策，却尾随下策”（*Metamorphoses* 7.20f.，由米提亚 *Medea* 口中说出）¹⁶²。巴瑞特（见其注释中本节）指出，伊皮克德特斯（*Epictetus*）所写的（*Dissertations* 2.26.4.）与本句更接近，他说，盗贼所作的并非出于他的意愿；但巴瑞特也很公允地指出，俄斐斯与伊皮克德特斯（或许也可以加上何瑞斯）所说的，意思与保罗的话不尽相同。保罗的内心有一个独立的证人，就是良心之声（参二 15 说明），见证律法是完美的，并定他

不遵行律法之罪。

17、20. 就不是我作的，乃是住在我里头的罪作的。但只要我的意志同意，就是我作的了，即使开始并非如此。

22. 按着我里面的人，我是喜欢神的律。因此我可以唱：“我何等爱慕你的律法！”等诗篇一一九篇的句子；但是问题在于，我无法以顺服来表明我的爱。“里面的人”是在基督里的“新人”，每天按造物主的形象被更新变化（西三 10；参林后四 16）。从八 7~8 来看，很难认为这里说话的人不是信徒。

23. 犯罪的律。即邪恶的根源，或内在之罪的辖制。此词原文为 *nomos tēs hamartias*，尔哈特（*A. A. T. Ehrhardt*）提出拉丁文中一个似非而是的同义词 *lex iniuriae*（“不公义的律”），西塞罗在 *Verrines* ii .3.211. 曾似非而是地用此词¹⁶³。

24. 我真是苦啊！这个充满痛苦之情的呼声，显明前面的话不是在表达“抽象的辩论，是一个饱受煎熬的灵魂亲身体验的回声”¹⁶⁴。槐特（*Alexander whyte*）讽刺那些认为本段是“保罗特意卖弄修辞手法”的注释家，说他们所讲的无异“稻草人的属灵经历”¹⁶⁵。

“就称义而言，信徒已经完全了；但就成圣而言，他们才刚起步。这是个渐进的过程。在初信基督之时，他们对自己里面败坏的源头认识无几。当基督向他们启示，成为他们的救主，灵魂所挚爱的对象，他们的肉体情欲似乎死了，但不久之后，他们会发现它并没有死。因此有些人在信主之后，心灵所受的试炼，甚至超过他们醒觉自己走迷路的时候。“我真是苦啊！……”是他们的呼声，直到他们在成圣方面也得了完全。可是那位在他们里面动了善工的，必定会成全这工，直到耶稣基督的日子¹⁶⁶。”

谁能救我脱离这取死的身體呢？在古典文学和其它著作中，有不少与这个叹息相似的话语。西塞罗，斐罗（*Philo*），伊皮克德特斯，和马可奥利流（*Marcus Aurelius*）都曾形容，人生在世，灵魂被死的身體束缚、压制¹⁶⁷。有些注释家举弗吉尔（*Virgil*）的记载为例，他写道，伊特普斯坎（*Etruscar*）国王米珍修（*Mezentius*），把活的俘虏与腐尸绑在一起，

以折磨他们¹⁶⁸。

但保罗不属柏拉图派或斯多亚派。他前面刚说，自己被“掳去……附从那肢体中犯罪的律”（23节），而这取死的身体同样是他的身体，或被仇敌霸占的人性。然而，这一个身体却不是要被玷辱的；终有一日它将得享基督所完成的救赎（八23）；而目前，“赐生命圣灵的律在基督里”（八2）已经带来了渴望已久的释放，它便成了荣耀神的器皿（林前六20）。

25. 感谢神，靠着我们的主耶稣基督！在“谁能救我？”的痛苦呼声之后，紧接着便是这句得胜的宣告，颇令人惊讶。但答案就在这里：“惟独全能！透过我们的主耶稣基督！感谢神！”（NEB）。至于这个拯救是如何才能得着的，怎样能脱离内住罪的权势，则在下一章中详尽叙述。目前，保罗先以这一短句表明，情况不像那位“受苦的人”所担心的那样绝望，然后，他回过头来，将14至24节的道德穷境作个总结。

这样看来，我以内心顺服神的律，我肉体却顺服罪的律了。我们不必以为这句话的位置放错了。摩法特（Moffatt）视之为23节之后的括号，他说：“其合理的位置，即原初的位置，应在24节的高潮之前”——铎德（C. H. Dodd）赞同这种移位说法，说：“应该没错”（见其注释本节）。宋兹认为，这句话“可能是保罗自己加的，或某位早期读者所作的结语。不论如何，其目前的位置并不恰当，表明可能有人将傍注插入本文中¹⁶⁹。”但是，最早期的权威版本位置就是如此；而为逻辑平顺的缘故来重排保罗的话，却很危险。

要事奉神的律的内心，是回应良心之声的心（不可能是十二1圣灵所更新的心思）；照着罪的律去行的肉体，是堕落的本性，将来惟有被死亡所灭。经历失败、挫折的是我（I of myself，原文为 autos egō），但“我”（I）既是信徒，不致被弃置于“自我”（myself）之中；内住圣灵的大能，将使一切全然改观（参八9~11）。

iii 脱离死亡（八1~39）

1. 灵里的生活（八1~17）

保罗曾对加拉太人说：“你们当顺着圣灵而行，就不放纵肉体的情欲

了”（加五16）¹⁷⁰。他在这里将这句话作了扩大说明。圣灵在第七章中并没有提及，但却充满在第八章中；本章描述“在基督耶稣里”（第1节），“不随从肉体，只随从圣灵”（第4节）的人，如何过着得胜、有盼望的生活。

他们若是运用自己的资源，即使竭尽一切努力，也必定战败无疑；但若是运用“在耶稣基督里”已属于他们的生命、能力之资源，就能得胜有余。因此，他们没有理由要继续听从罪和死的暴虐命令，活在刑罚的奴役之中。基督现在借着祂的灵住在他们里面，祂的灵将一个新的原则贯注于他们里面，就是生命的律，这律强过原来内住的罪，能救他们脱离罪的辖制。

在圣灵莅临之前，亦即在旧的秩序之下，人不可能履行神的旨意；只要一个人的生命仍然被旧秩序辖管，履行神的旨意就是不可能的事。但是，在圣灵新秩序之下的人，可以从心里履行神的旨意。他们自己的灵，从前是死的，毫无感觉，可是现在却充满了神的灵所赋与生命。因为罪进入世界的缘故，他们的身体暂时仍然服于死的律，但是生命的圣灵才是最后的裁决者。

因为圣灵不仅今世将生命与能力赋与信徒的灵命，祂的内住是一种象征，表明他们的身体虽仍臣服于朽坏，却必复活得新生命，正如基督的身体复活一样。“在耶稣基督里的救赎”所带来的各样祝福，并没有将身体摒除在外。保罗劝导哥林多教会信徒时，已经用过这个事实，要他们以基督徒的负责态度来对待自己的身体，及身体的行为：“因为你们是重价买来的，所以要在你们的身子上荣耀神”（林前六20）。他在这里主张，就在这段身体必朽的时期，圣灵已告知将来必有不朽；圣灵在今世的同在，是未来将显现的荣耀产业初熟的果子，而那产业的其中一项，即是身体不朽。继续按照旧的秩序而生活的人，本身带着死亡的宣判；而将旧的秩序算作已死，如今跟随神的灵引导之人，则有把握，知道不朽的生命已在自己里面开始。其实，他们顺着神的灵引导的事实，已经清楚证明他们是神的儿女。

对保罗而言，神的灵的引导不是零星的感动，而是信徒正常的经历，是基督徒生命得以自由的原则。“你们若被圣灵引导，就不在律法以下”

(加五 18)。旧的律法捆绑已经遭推翻，圣灵引介信徒进入一种新的关系，成为神自由的儿女。在圣灵的感动之下，他们自动称呼神为他们的父，像耶稣称神为祂的父一样——这称呼极恰当的表达出家人相亲相爱的气氛。难怪，正如保罗在别处曾说，神所差遣进入祂儿女心中，让他们呼叫“阿爸！父！”的灵，是“祂儿子的灵”（加四 6）。换句话说，他们所领受的灵，就是在耶稣受洗时，以大能降临在祂身上的灵（可一 10），又在旷野带领祂（路四 1~2），供应祂行异能的力量（太十二 28），使祂一切生活与事奉都充满能力（路四 14、18）。

如此，神的灵与基督徒自己的心灵一同作见证，证实他们是神的儿女。更进一步说，神的儿女便是祂的继承者，承袭基督所享有独特的荣耀，祂因着恩典愿与祂的子民共同分享，使他们与祂一同承继这荣耀。凡在今世与祂一同经历患难的人，便可期盼将来与祂共享荣耀。“今世受苦，来生荣耀”是新约再三重复的主题；这正是早期基督徒实际生活的写照。保罗和巴拿巴在南加拉太，警告他们带领归主的人说，“我们进入神的国，必须经历许多艰难”（徒十四 22），每一个新成立的信徒团体都受到同样的警告，而且很快便由经历证实了。“我们若能忍耐，也必和祂一同作王”（提后二 12），意思是说，基督徒生活的模式，完全是他们的主当年的翻版，而由于神的命定，祂必须先经过苦难，才能进入荣耀（参路廿四 26；彼前一 11，五 1）。

1. 如今那些在耶稣基督里的，就不定罪了。如果“定罪”只是“称义”的相反，保罗应该会说，在基督耶稣里的就已经称义了；可是这一步在三 21~四 25 的论证中就已辩明了。Katakrima 这个字，在这里的意思“可能不是‘定罪’，而是判决之后的刑罚”（BAGD, p.413）；换句话说，即刑罚的奴役。那些“在基督耶稣里”的人，没有理由继续服刑，好像从来未得赦免，未从罪的囚牢中得释放一样。

“在基督耶稣里”（或“在基督里”）是保罗用来形容新秩序的词，就是相信基督之人被带入的秩序。基督徒的洗礼是受洗“归入基督耶稣”（六 3）；藉着在信心中与主联合，祂的子民便被算作与祂同死，同葬，同复活。基督的身体同有一个生命，亦即基督的子民分享祂自己复活的生命；从一个角度而言，祂活在他们里面，从另一角度而言，他们活在

祂里面（参加二 20）。“所谓‘在基督里’就是成为教会的肢体；当然，这不是指你的名字登录于会友名册中，而是指你实际成为基督身体的一只胳膊，或一个器官，倚靠祂，为祂的计划而活”（参十二 4~5）¹⁷¹。

2. 赐生命圣灵的律，在基督耶稣里释放了我，使我脱离……。参哥林多后书三 17，“主的灵在那里，那里就得以自由”；又，加拉太书五 13，“你们蒙召是要得自由”。这里的“律”（Law）可能意为“原则”（参导论：“Ⅷ 罗马书的‘律法’第 2 点”）。“圣灵的律”与“肢体中犯罪的律”（七 23）相反；它是“生命的律”，相反的，诫命“本来叫人活”，却“反倒叫我死”（七 10）¹⁷²。虽然罪和死的律并不等于摩西的律法，但摩西的律法却激起了罪，宣判了死亡。然而圣灵“藉着祂决定性的影响，不需要任何规条，就可产生循规蹈矩的行为”¹⁷³。

此节提到圣灵，接着便介绍祂的工作更详尽的内容；五 5 已经预先提示了，说祂的临到，会将神的爱浇灌在信徒心中；七 6 也以“圣灵的新生活”与“仪文的旧样”作对比（亦参一 4 “圣善的灵”，与基督从死里复活有关）。保罗现在要说明，圣灵所赐与并维持的“新生活”，究竟包含什么。圣灵介入之后，就不再有失败的言论了。虽然冲突仍然继续，但是凡圣灵掌管之处，内在罪的力量就能被制服。

“释放了我”的“我”字，有些权威版本（包括东方的见证文献 Aleph 和 B，以及西方的 G），读为“你”，Nestle-Aland 经文采取此读法（参 NEB “释放了你”）。

3. 成为罪身的形状。直译为“罪的肉体的形状”。“肉体的形状”这词本身可有幻影说的含意：但福音的要素是神的儿子“成了肉身”，而不只是成为“肉体的形状”。保罗大可只说“成了肉身”，但是他想强调，人的肉体是罪所霸占的范畴，直到神的恩典来到，局势才改观。因此他不是单单说“肉体”，乃是说“罪的肉体”，或“罪身”。但是若说神的儿子是“成了罪身”来，则可能会令人以为祂有罪，然而（正如保罗在别处所说）祂是“不知罪”的（林后五 21），因此祂被形容为受差遣“成为罪身的形状”。

作了赎罪祭。（英译：为了罪）。希腊文为 peri hamartias，七十士译

本常将希伯来文的 *hattā't* “赎罪祭”如此译¹⁷⁴。这里所强调的，也可能是这个意思（参 RSV 小字 'as a sin offering'; NEB 'as as a crifice for sin'）。

在肉体中定了罪案。罪已经在基督的“肉体”中，就是在祂的人性中，被判决，被处死；而人性中的罪也同样得着解决。“保罗想要强调罪的权势是一个宇宙性的整体，却在一个定点被击破了”（见米裘 O. Michel, 对本节的注释）。因此，对那些与基督联合的人而言，罪的权势已经失败了（参六 6~7）。

4. 使律法的义成就在我们……身上。律法的“义”，十三 9 以一则诫命来作总结：“爱人如己”。希腊文为 *dikaiōma*，除此外，尚用在二 26（其它意义请见小注 145）。这里应验了耶利米对新约的预言（十一 27 引用了一部分），神曾说，在新约之下，“我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上”（耶卅一 33）；以西结书十一 19~20，卅六 26~27 也有类似的应许，神允诺要赐“新心”“新灵”给祂的子民，其实就是赐下祂自己的灵，差遣祂住在他们里面，使他们从此之后能主动遵行祂的旨意。新约作者在福音中看出，这些应许以及类似的预言都应验了。

不随从肉体，只随从圣灵的人。“随从肉体”而活，对保罗而言，就是活在“律法之下”，（即在旧的受捆绑世代中）；“随从圣灵”而活，乃是活在“恩典之下”（即在新的自由世代中）；参六 14。

基督徒的成圣，不是要竭力遵守某些外在的条例，而是圣灵在一个人的生命中结出祂的果子，复制基督生命中完全的美德。律法定规出圣洁的生活，却没有能力产生这种生活，因为它所运用的材料——人——有缺欠。但是律法不能做到的，神却做到了。神自己的儿子既然受差遣“成了罪身的形状”，为世人的罪献上祂的生命，罪就已经被判死刑。罪在耶稣身上从未立足过；而祂的死将它完全制服；现在祂胜利的果子可让凡“在祂里面”的人来分尝。从前律法要人遵行神的旨意，现在那些受圣灵管治的人，脱离了旧秩序的奴役，便可以实现这种生活。神的诫命现在成了神赐的力量。

律法命令：奔跑！工作！却不给我脚和手。福音带来好消息，要我飞翔，又赐我双翼。

正如奥古斯丁所说：“恩典的赐下，是要实现律法¹⁷⁵。”

“惟有等到基督从死里复活，新世界开始成形之后，神才可能差遣祂儿子的灵进入丧失、无助之人的心中；随圣灵而来的便是生命、自由和能力。正如保罗所说，随从圣灵的人，会结出圣灵的果子。葡萄树不会因议院的法案而结葡萄；葡萄乃是出于葡萄树的生命；因此合乎神国度要求的行为，不是由命令产生，即使神的命令也办不到；它乃是神性情的果子，因着基督及神在祂里面作成的事，神已赐下这样的性情了¹⁷⁶。”

5. 随从肉体的人，体贴肉体的事；随从圣灵的人，体贴圣灵的事。参加拉太书五 16~17（注释：“3 内心的冲突（七 14~25）”第三、四段，和“1 灵里的生活（八 1~17）”第一段亦曾引用）；又参加拉太书五 25：“我们若是靠圣灵得生，就当靠圣灵行事。”

6. 体贴肉体的……体贴圣灵的……，直译为“肉体的意念……圣灵的意念”。这两种存在的范畴完全对立，以至一方被称作死，另一方被称作生命。参加拉太书五 19~23，“情欲的事”与“圣灵的果子”之间的对比。

9. 人若没有基督的灵，就不是属基督的。“如果一个人没有基督的灵，他就不是基督徒”（NEB）。因为惟独圣灵能使人与基督建立活的关系，除了圣灵之外，人与基督就不可能有这种关系。

10. 基督若在你们心里，身体就因罪而死，心灵却因义而活。直译：“身体是死的……灵是活的”。“身体是死的”，意思是它仍屈服于死亡，得罪的工价；用“死”比用“朽坏”语气更强。另有一个问题，此处的“灵”是指信徒本身的灵，或是指内住的圣灵。到目前为止，第八章的 *pneuma* 都是指神的灵，因此有人假定这个字在此处意义也相同。然而，在下面第 16 节，这字是指信徒的灵（参前面一 9）。对保罗而言，人的灵本来不是活的，必须等神的灵将其复苏；因此如果“（人的）灵活”，乃是因为“（神的）灵是生命”。本节未提到的“义”，是信心所接受的神的义（一 17，三 22）——称义。保罗的话可以意译为：“如果你们是信徒，复活的基督就住在你们里面。从一方面来说，由于罪的后果，你们的身体仍然屈服于暂时的死亡，这是事实；但是，从另一方面来说，住

在你们里面的圣灵，就是赐生命的基督之灵，正赐给你们因称义而来的永生”（参五 18，直译为“生命的称义”）。

不妨注意，“基督若在你们心里”和“如果神的灵住在你们心里”（第 9 节，参 11 节），这两者即使在理论上可以分开，实际上却是相等的。藉着圣灵，复活基督的内住得以彰显、维持。同样，“在基督耶稣里”（第 1 节）与“在圣灵里”（第 9 节），实际上也不可区分。

11. 那叫基督从死里复活的，也必藉着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来。虽然目前“身体是死的”（第 10 节），它仍有得生命的应许。参哥林多前书六 14，哥林多后书四 14，帖撒罗尼迦前书四 14，那里也同样指出，信徒的复活是倚靠基督的复活（参一 4 注）。但是此处比前面几段更强调，内住的圣灵是未来复活的保证；然而，参哥林多后书五 5：“为此（穿上天上的身体）培植我们的就是神，祂又赐给我们圣灵作凭据。”

13. 你们……若靠着圣灵治死身体的恶行。“治死”与“看……是死的”（六 11）相同；在六 11，保罗劝勉信徒要看自己罪是死的，现在则告诉他们，要对待从前的恶行如同已死，与己无关（西三 5 亦同）。我们可以参考加拉太书五 24：“凡属基督耶稣的人，是已经把肉体，连肉体的邪情私欲，同钉在十字架上了”；也可参考主耶稣生动的形容：要将令人犯罪的眼睛挖出，手足砍断（可九 43~47）。

14. 凡被神的灵引导的，都是神的儿子。参加拉太书五 18：“你们若被圣灵引导，就不在律法以下。”在加拉太书三 23~四 7，保罗将从前受捆绑的奴仆（“在律法之下”）与新的自由之子（“在恩典之下”）作对比，“神差祂儿子的灵进入”后者的心，让他们“呼叫‘阿爸！父！’”

15. 你们所受的不是奴仆的心，仍旧害怕；所受的乃是儿子的心。这个句子结构，可参考哥林多前书二 12：“我们所领受的，并不是世上的灵，乃是从神来的灵”；提摩太后书一 7：“神赐给我们，不是胆怯的心，乃是刚强、仁爱、谨守的心。”（译注：“心”与“灵”英文同为 spirit）。“这是一连串美丽的经历经节，都出自同一个模型，都采用同一个样式，否定的在前，肯定的在后；一边是捆绑、世界、害怕；另一方则是儿子

的地位，属灵的恩赐、能力、爱、和圣化的常识¹⁷⁷。”

儿子的心（或“灵”），如此称之是因为凡被神的灵引导的，就是神的儿子（14 节）。“儿子”（英文 sonship，希腊文 hyiothesia）一字，在 23 节英译为“领养为儿子”。“在基督耶稣里”信徒“都因信成为神的儿子”（加三 26），但是这个地位的彰显，或完全得着，则尚待复活的那一刻（以下 19~23 节）。圣灵加添他们力量，等候这件事在未来的实现，并且珍惜他们目前成为天父儿女的身份。加拉太书四 6 说，正因为他们是神的儿子，神便赐给他们“祂儿子的灵”；当他们照耶稣曾称呼的方式来称呼神，就显明那感动耶稣的灵已经住在他们的生命中了。

“领养”（旧的英文版本在此用这词）在我们听来，似乎有些不自然；但是在第一世纪的罗马，领养的儿子是养父特别遴选的，要存留他的名字，继承他的产业；他的地位一点不在亲生儿子之下，甚至更能得到父亲的宠爱，更能表现父亲的品德。

“阿爸！父！”这个用法在新约另外出现两次——马可福音十四 36（耶稣在客西马尼园的祷告），和加拉太书四 6（以上 14 节注释已引用过）。阿爸是亚兰文（属“强调语气”），后来犹太人沿用（直到今日讲希伯来话的家庭如此说），是小孩子对父亲的称呼。在会堂的崇拜中，犹太人也称神为父（至今依然），但不会用这个字。外邦教会的敬拜用语却用了这个字，其来由最好的解释，是耶稣曾用这字，这是祂的特点。另一个假设也极有可能，就是，耶稣教导门徒祷告说：“父啊，愿人都尊你的名为圣”，乃是鼓励他们用阿爸来说“父”字。这个非希腊文的字进到讲希腊话的教会之后，又被强化，加上了与它同意的希腊字，hopatēr（这两个用语放在一起，就成了“阿爸！父！”）。值得注意的是，保罗理所当然地认为，罗马的信徒也熟知这种称呼，就像他所带领信主的加拉太人一样，虽然罗马人不是他带领的。

“这只不过是一个小小的字，然而意义却包括了一切。它不是单用口说的，惟有发自内心的爱能够这样脱口而出。虽然痛苦、恐惧将我重重包围，我似乎被你遗忘，从你面前被弃绝，但我是你的孩子，因基督的缘故你是我的孩子；因为那位蒙爱者，我得蒙眷爱。因此，父啊，这个萌发在心中的小小的字大有效验，胜过德摩斯申尼斯（Demosthenes），

西塞罗，和世上一切辩士的口才。这不是话语所能表达的，惟有叹息才能，因为任何口舌都不足以表达其意，这种叹息无法由话语或雄辩来取代¹⁷⁸。”

16. 圣灵与我们的内心同证。(译注：“心”英译为“灵”。这是“圣灵内在见证”的教义 (testimorivm Spiritus sancti internum) 新约的根据；参约翰壹书五 7~8。神的灵与祂所内住之人的灵两者的关系，参以上第 10 节注释。

我们是神的儿女。“儿女”所译的希腊文为 tekna，不是 hyioi “儿子”，如 14 节所用的字：但是从论证看来，保罗将这两个字互相通用。在加拉太书三 23 到四 7，他区分了婴孩时期与成熟期；在婴孩期，他的读者乃在律法的托管之下，然而福音来到之后，他们便得到了神儿子 (hyioc) 负责的地位。可是他们从前的地位是以 nēpioi (“婴孩”) 来描写的，而不是 tekna (“小孩子”)。新约中没有一处将“神的儿女 (tekna)”和“神的儿子 (hyioi)”作明确的区分。约翰的作品一律以 tekna 来描写这种关系 (参约一 12；约壹三 1~2)，而 hyios 只用来指基督为神的儿子。

因此，能称神为“父”，就表明有圣灵的内住，正像能称耶稣为“主”一样 (林前十二 3)。

17. 既是儿女，便是后嗣。参加拉太书四 7：“从此以后，你不是奴仆，乃是儿子了；既是儿子，就……为后嗣。”tekonon 与 hyios 通用的看法，又可从这节证实，罗马书这段是用前者，而与它平行的加拉太书则用后者。多年之后，约翰卫斯理回顾他改变的经历，即一般人所谓他的重生，他形容道，他是从“仆人的信心”转变为“儿子的信心”¹⁷⁹。

就是神的后嗣，和基督同作后嗣。他们与基督同作后嗣，因为他们靠恩典将承受的荣耀，乃是祂有权享有的荣耀 (参约十七 22~24)。

如果我们和祂一同受苦，也必和祂一同得荣耀。受苦是荣耀不可或缺的序曲。因此当保罗说 (林后四 16)：“我们……外体虽然毁坏，内心却一天新似一天”，他的意思是说，那些令“外体” (英译：外在的性情) 毁坏的痛苦、剥削，正是神的灵所用的工具，使内心 (英译：内里的人)

愈来愈得更新，直到最后，外在的性情完全消失，而内里的人 (“新人”) 完全成为基督的形像 (参林后三 18，西三 10)。此外，在哥林多后书四 10，他也讲到自己和其它同作使徒的人，“身上常带着耶稣的死 (直译：“死”的进行式 dying)，使耶稣的生也显明在我们身上”。

2. 未来的荣耀 (八 18~30)

但是，未来的荣耀远超过现今的痛苦。比起那超越、永恒的荣耀，苦难就显为轻省、短暂了。因此，在一、两年之前，保罗虽然刚遭受 (对他而言) 前所未经的苦难，却能写信许他在哥林多的朋友，向他们保证，“这至暂至轻的苦楚，要为我们成就极重无比、永远的荣耀 (林后四 17)。荣耀不仅是苦难的补偿，实际上它是由苦难而生。对信徒而言，这两者有根本的关系，正像它们在主的身上一样。

当那荣耀的黎明来临之时，荣耀将在全世界神的子民身上彰显，基督的教会将得荣耀。这荣耀的某一方面已经可以辨认出来；保罗看出教会有一份特殊的光采，他在其它地方写道，教会是与神和好之人的团契，并认为神现今将它展示于天上的活物面前，显为神和好工作的杰作：“为要藉着教会，使天上执政的、掌权的，现在得知神百般的智慧” (弗三 10)。但是，现在所见的是有限的、欠工整的；等到神子民最终达到祂为他们所定的目标——完全酷似祂荣耀的儿子，便可看见完美的全貌了。

然而，不仅神的子民有荣耀的盼望，保罗说，所有的受造之物都在企盼等候那日，就是神的众子显现于荣耀中之日。今世，正如传道者所说，“虚空的虚空”乃是日光之下一切事的写照 (传一 2，十二 8)。但是这种虚空，这种荒凉、破坏、捆绑，只是暂时的；现今人类亏缺了神的荣耀，因此宇宙整体皆无法达到它原初受造的目标。受造之物正像人类一样需要救赎，因为受造之物也像人类一样，服在堕落之下。

全宇宙堕落的教义，隐含于创世记第三章 (地为人的缘故受了咒诅直到启示录廿二章 (这咒诅终于被废去)。面对圣经创造的教义与我们所知的生活实况，若要力持公允，我们必须采取这样的世界观。人是“大自然”的一部份，他所属的这个“大自然”受造时是美好的，却被卷入罪的破坏、荒凉之中，将来终必得着救赎。这里认为，“大自然”的救

赎将会与人身体的得赎同时发生，这不是偶然的巧合，因为人的身体是使他与物质世界相连的部份。人受命要管理“较低层次”的受造物，而当他堕落时，受造之物也受到牵连；藉着“第二个人”的救赎工作，堕落的担子得以解脱，不仅是为了人，也为了那靠赖人的受造之物。

今日的人，若自私地强用自然资源，会使美地成为荒漠，然而若尽责地管理，却能使沙漠如玫瑰绽放；那么，完全得赎的人类对于所托管的受造物，又会有多大的影响力呢？以赛亚瞻望新世纪中豺狼能与羊羔和平共存，他以诗体说出了他的希望，但是他的诗铭刻于人心的，不是寄情山水的诗意情怀，而是非常合乎圣经、富含实质的事：

“在我圣山的遍处，这一切都不伤人、不害物，因为认识耶和華的知识要充满遍地，好像水充满洋海一般。”（赛十一 9）

基督徒不会认为，今世是“所有可能的世界最好的世界”，也不会将世界一笔勾销，视为属于魔鬼。世界是属神的，神要因祂一切的工作得着荣耀。当造物主得着荣耀之时，祂所造的万有都将蒙受祝福。

保罗的这些话不是说，在神荣耀彰显的那一日，现今的物质世界将全然废弃，由一个全新的宇宙来取代；他的意思乃是，现今的世界会改变，以致能实现神创造它的本意。在这里我们又可听见一个旧约盼望的回声——神会造“新天新地，有义居在其中”（彼后三 13，引自赛六十五 17，六十六 22；参启廿一 1）。但是世界的改变必须仰赖人完全得着改变，就是神的恩典所做的工作。

神的恩典已经开始在称义的人身上工作；它继续不断在工作，圣灵的内住就是充份的证明；这份同样的恩典，将在“耶稣基督的日子”，将起步如此美好的工作完全竣工。

“恩典为一切工作之冠冕，直到永远；它将顶端之石置摆于天，配得颂赞。”

但是，内住的圣灵不仅表明：神的恩典现在正继续在信徒里面工作，也保证他们未来将得荣耀——不只保证而已，它也是那荣耀的第一笔头款。从神在子民身上的工作，以及为他们成就的事而言，今世和来世之间没有间断之处。

如果无生命的受造物尚且盲目地渴望它得释放的日子，那得赎的团体既已看见闪烁在他们前面的荣耀，更会明智地为它的实现而奋斗。对他们而言，那一日他们将被全宇宙公认为神的儿女；对他们而言，那一日也将是复活之日，目前卑下的身体将改变为基督荣耀身体的样式，那时，人性的整体终于能经历祂救赎的恩惠。

这就是神子民的盼望——正如保罗在另一封信所写：“基督在你们心里成了有荣耀的盼望”（西一 27）。这个盼望在他们的救恩里面是一项主要的成份，使他们有力量能接受今世的试炼，以致在百般的忍耐之后，可以赢得生命；盼望，是基督徒生活无上的恩典之一，与信心和爱并驾齐驱。

在今世一切的试炼之中，内住的圣灵也以祂的代求来帮助信徒。祂在信徒生命里所蕴育的那份对圣洁与荣耀的渴慕，非常深沉，无法以言语来述说。在宗教生活的某一个阶段，祷告时运用准确的字句十分重要；但是当人的灵与神的灵最亲密相契之时，言语不但显为不足，甚至会拦阻祈祷。但是在神面前，所有的思想都像敞开的书；祂可以看出，祂子民心中无言的“叹息”有圣灵之声在代求，是按着祂的旨意而求的，祂就应允这些祈求。

其实，神掌管的恩典运行在一切事上，使万事都为祂子民效力，甚至目前痛苦、愁烦、难担的事也不例外。保罗说，“我们晓得”事实必是如此，他可以用亲身的经历来证明这个真理，例如，他发现艰难的环境竟可使福音更加传扬出去（腓一 12），而令他最感痛苦、最不能接受的试炼，却是使基督的能力彰显在他身上的途径（林后十二 9~10）。

现在，他让自己的心思前后奔腾，综观神对祂子民的全盘计划。在创造世界之前，神已经预先知道他们，并且作了预定——预定他们最终必有得赎之日，那时将完全成为祂儿子的样式。神儿子本身是“那不能看见之神的像”（西一 15，参林后四 4）。神“照着祂的形像”造人，是迈向祂亘古以来所定目标的第一步，要祂创造的活物分享祂自己的荣耀，到受造物所能分享造物主之荣耀的最大极限。在旧的创造中，神的形像被罪损坏，因此现在的人已经亏缺了受造之时的荣耀，然而神的目标却不因此遭受挫败。到了适当的时刻，神的形像藉那位“新的人”展示于

世上，凡是凭信心与祂连合的人，都逐渐被改变成祂的形像——荣耀不断进深——直到那日，借用另一位新约作者的话说，他们必将完全像祂，因为必得见祂的“真体”（约壹三2）。

18. 现在的苦楚，若比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了。或许这里也有荣耀显于“我们里面”（eis hēmās）的观念。参路加福音六22~23：“人……恨恶你们……你们就有福了。当那日你们要欢喜跳跃，因为你们在天上的赏赐是大的。”

19. 神的众子显出来。亦即，他们“得着儿子的名份”（23节，英译“成为养子”），与神儿子的“显现”同时发生（参林前一7）。

20. 受造之物在虚空之下。mataiotes 一字除有虚空（挫折，空幻）之意外，也可以指敬拜假神（参徒十四15）；受造之物成了邪恶势力的奴隶（参林前十二2）。

乃是因那叫他如此的。这不是指亚当，或魔鬼，而是指神；惟有神能够使受造之物带着指望服在虚空之下。（译注：英译将下节之“指望”挪至本节最后）。参照十六20，这“指望”可以视为那首次在创世记三15出现的应许。

21. 但（英译“因为”）受造之物仍然指望脱离败坏的辖制。RV, NEB, 小字, NIV 均将 hoti 译为 'that' 而不译作“因为”，使这一句话成为指望的内容（'in hope that the creation itself...'）。

得享神儿女自由的荣耀。因此神儿女是被赎万物的初熟果子；参雅各书一8：“祂按自己的旨意，用真道生了我们，叫我们在祂所造的万物中，好像初熟的果子。”（英译“荣耀的自由”，不及直译“自由的荣耀”好；这即是18节的荣耀。）

22. 一切受造之物一同叹息劳苦，直到如今。这或许与当时犹太人所期待的“弥赛亚的生产之苦”有关（即引进弥赛亚时代之前的苦难时期；如马可福音十三8，NEB作“新世代的生产之难开始了”）。但是这里所形容的情形，显然始自堕落；不论如何解释，这苦难却为一切受造之物带来新生命的希望。

23. 圣灵初结果子。圣灵现今的内住，便是“初结的果子”（aparchē）；亦即为信徒预备的永远荣耀产业的“头款”、“首笔付款”。哥林多后书一22，五5；以弗所书一14，对圣灵也显然有同样的教导，所用的希腊文为 arrhabōn，“凭据”或“定金”。

有人认为，罗马书的读者会从保罗在这里使用 aparchē 字推论道，拥有圣灵是信徒的“身份证”，因为这个字在其它蒲草文中有这个意思。读者若如此推论，虽然与保罗的意思并不全然符合，但相去并不太远，因为这一类事与哥林多后书一22，以弗所书一13，四30所提圣灵的“印记”类似。Aparchē 比喻的另一种用法，参罗马书十一16（参注释：“2. 对外邦信徒的劝勉（十一13~24）”）。

心里叹息。参哥林多后书五2：“我们在这帐棚里叹息，深想得那从天上来的房屋，好像穿上衣服。”

等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。“得着名分”在这里的意思，是指信徒神儿女的地位得以完全彰显出来（参14~17节），并且承受因这地位而来的产业。“身体得赎”是指复活，这个主题保罗刚在哥林多后书四7~五10详尽探讨过。以弗所书四30称这个众所企盼的日子为“得赎的日子”，那里说，信徒受了圣灵的印记，正是如此。

24. 我们得救是在乎盼望。得救（esōthēmen）一字用过去式，意指我们已经得着救恩；“在乎盼望”一词，表示我们要待将来才能完全享有救恩。

25. 我们若盼望那所不见的。参哥林多后书四18：“原来我们不是顾念所见的，乃是顾念所不见的；因为所见的是暂时的，所不见的是永远的。”

26. 圣灵亲自……替我们祷告。约翰福音十四16、26，十五26，十六7称祂为门徒的“保惠师”（paraklētos）（亦参下面34节的注释）。参以弗所书六18：“靠着圣灵随时多方祷告祈求”。当信徒“靠着圣灵”祷告，圣灵也亲自替他们代求。（参“导论：“b. 灵”）

用说不出的叹息。“透过我们无法用言辞表达的呻吟”（NEB）。此处的名词 stenagmos，与动词 stenazo（23节曾用）一样，可以指叹息或指呻吟。这里的意思或许可以包括用“方言”在圣灵里向神说话（林

前十四 2)，但是更涵盖了从心灵深处涌出的渴望与爱慕，那份无法用日常语言诉清的感受。这种祷告是内住的圣灵在祷告，天父——即祷告的对象——立刻会明白祂的思想（27 节）。这些“无法用言辞表达的呻吟”也不能说与 23 节的呻吟无关，信徒（与所有的受造之物相同）藉这个方式，表达出对未来复活荣耀的渴望，他们一切祷告所求的，都将在那时完全实现。（参注：78b. “靈”}及导论：“VI 罗马书的“肉体”与“灵”的相关内文）

27~28. 我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处。“我们晓得”表达了在信心里的知识。在文法上，“万事”可以作主格（作“互相效力”的主词，参 AV），也可以作受格（可能性更大）。如果是受格，则或是直接受词（“祂促成万事” 'He works all things'），或是副词（“在各样事上” 'in everything'，可能性也更大）。名词“神”原文为“爱”的受词，RSV 将它挪到前面，成为“效力”的主词（RSV 译为 in everything God works for good with those who love him.）有些古代见证文献（包括 P46）在这两个地方都写作“神”（参 RV 小字：“to them that love God God worketh all things with them for good”）；如此则使得句子结构甚是累赘。NEB 很兴奋地采用了一个古老而又吸引人的解释，即“效力”的主词是前一个子句的主词——圣灵；但一般圣经翻译者及解经家都不注重这种解法。所以，NEB 的翻译（将 27 下与 28 上紧密相连）就成为：“……祂按照神的方式为神的子民代求；而在每一件事上，我们知道，祂都运行于其中，使爱神的人得着益处¹⁸⁰。”（参林前二 9，神为爱祂的人所预备的祝福。）

就是按祂旨意被召的人。他们“被召”，不是指广义的“被召的多，选上的少”，而是指“有效的呼召”，即“神的灵所作的工，使我们认识自己的罪与悲惨的状况，开启我们的心窍认识基督，更新我们的意愿，劝导我们并加添力量给我们，使我们能接受耶稣基督，就是福音白白提供我们的那一位¹⁸¹。”参一 6（“蒙召属耶稣基督的人”）；一 7（“奉召作圣徒”）；九 11（“在乎召人的主”）。

29. 因为祂豫先所知道的人，就豫先定下。这里神的预知（foreknowledge）包含了拣选的恩典，旧约的“认识”（to know）一字

常隐含此意。当神以这种特别的方式认识人，祂便作了拣选。参阿摩司书三 2（“在地上万族中，我只认识你们”）；何西阿书十三 5（“我曾在旷野干旱之地认识你”）。亦可参照保罗的话：哥林多前书八 3（“若有人爱神，这人乃是神所知道的”），加拉太书四 9（“现在你们既然认识神，更可说是被神所认识的”）。昆兰的团体规条（Rule of the Community）也强调神这方面的知识：“一切现存的，以及一切将有的，都来自那位全知的神。他们存在之前，祂亲自设计，在定命的时刻，他们便出现了；他们一切所作的，都合乎祂荣耀的设计。”¹⁸²

效法祂儿子的模样，使祂儿子在许多弟兄中作长子。（译注：“效法”英译为 to be conformed to，现代译本译为：“使……有相同的特质”）。这个新创造，就是要成为基督模样的新团体（基督本身是神的形像：林后四 4；西一 15），从起初便是神预知及预施怜悯的对象。对新约的作者们而言，创世记一 26 神在创造时所说的话：“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人”，其含意包括了要达到这个目标。旧造本身不足以实现这个目的，需要基督代赎的工作，以及祂得胜的地位——作新造之首——来完成。在旧秩序中，祂是“首生的，在一切被造的以先”，因为“万有都是藉着祂造的，又是为祂造的”，而因着复活，祂又成为新秩序之首，“是元始，是从死里首先复生的”（西一 15~18）。祂的“众弟兄”藉着重生的，在祂里面继承了永生。

30. 豫先所定下的人，又召他们来；所召来的人，又称他们为义。神的子民以信心回应祂的呼召，又因信而得称义。

所称为义的人，又叫他们得荣耀。神子民得着荣耀，是这一连串“连锁推理”的高潮——即 29、30 节所用的语法结构，前一句推理的述词成了下一句推理的主词。更重要的，这乃是神旨意的高潮，包括了他们至终完全改变成基督的形像。“基督……显现的时候，你们也要与祂一同显现在荣耀里”（西三 4；参约壹三 2）。

因此，神充满恩典的预定，目的即在创造一个新族类，可以分享、展示造物主的荣耀（参五 2）。为达成这目标的一连串步骤，在此一子句地陈述了出来。预知和预定属于神永恒的计划；呼召和称义已经成为祂子民的经历；但是，从他们的经历而言，荣耀则是未来的事。

那么，为何保罗对这一点也用过去式，与神的其它作为完全一样？也许他是仿效希伯来文“预言式的过去式”，亦即，对一件预言的事件非常有把握，以至谈论它时，好像它已经发生过了¹⁸³。从历史的角度，神的子民还没有得着荣耀，但是，从神旨意的角度，他们在永恒里已经被命定要得荣耀，因此——“所称为义的人，又叫他们得荣耀（过去式）。”

为什么保罗在这里直接从称义讲到荣耀，而没有论到基督徒现今靠圣灵的能力成圣的经历？一部份无疑是因为，那未来的荣耀已经出现在他的心目中；但是，更重要的理由，是因成圣与荣耀两者的分别，只是程度的不同，不是类别的不同。成圣是在今世逐渐改变成基督的心思或形像（参林后三 18；西三 10）；荣耀则是在来世完全改变成基督的形像。成圣是荣耀的起步，荣耀是成圣的成全。保罗企望恩典之工的成全——这份工作的开始，就已保证必定会竣工：“那在你们心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子”（腓一 6）。

3. 信心的胜利（八 31~39）

神赐祂子民救恩的目的，正按祂所预定的，迈向成全之中；对信心所能产生最大的鼓励，莫过于默想这一件事吧？既然神成了他们有力的拯救，还有什么力量能胜过他们？既然祂已经为他们牺牲自己的儿子，祂至爱的彰显无遗，难道祂还会吝惜什么好处，不赐给他们吗？保罗暂时假想一种法庭状况，信徒站着受审判；可是谁敢前来作原告？审判万有的神，已经亲自宣布赦罪与称义了，谁能说祂的判决有问题？原告或许不敢出现，但是被告的辩护者却在场，而且很活跃：从死里复活的基督高居神的右边，为祂的子民普遍代求。祂的爱和他们之间，没有一物可以成为阻隔——他们所经历过，或未来可能受到的一切试炼、痛苦，都无法成为阻隔。在属灵的争战中，超自然与自然的大能都在列阵攻击他们，但是藉着祂，他们可以全然得胜，并且依旧为祂永不改变的爱环绕，从其中得到力量，无穷无尽。

32. 神既不爱惜自己的儿子。回应了创世记廿二 12、15，在那里神对亚伯拉罕说：“你没有将你的儿子，就是你独生的儿子，留下（七十士译本作“爱惜”，希腊文 *phaidomai*，与此处同一字）不给我。”“捆绑以撒”（犹太人传统上赋与创世记廿二 1~19 的故事这个标题）在保罗对

基督牺牲的思想中，可能占了相当重的份量，超过表面所显示的¹⁸⁴。犹太人的解释，是以它为典型的例子，说明殉道有救赎的功效。

岂不也把万物和祂一同白白的赐给我们么？参马太福音六 33：“这些东西都要加给你们了。”

33~34. 有神称他们为义了；谁能定他们的罪呢？这段法庭式的话，无异是回应了赛亚书五十 8~9 神的仆人所提出的挑战：“称我为义的与我相近。谁与我争辩？可以与我一同站立；谁与我作对？可以就近我来。主耶和华要帮助我，谁能定我有罪呢？”神若前来审判，反对的一方便无地自容（罗三 4）；但若神站在被告的一方，控告的证据无论有多少，裁决绝不会是负面的。旧约中有一个很好的例子，当神宣告祂接纳大祭司约书亚时，撒但——天庭的主要控告者——只能闭口无言（亚三 1~5）。

34. 现今在神的右边。此句回应了诗篇一一〇 1：“耶和华对我主说：“你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳。”主在世的时候，犹太的文士显然接受这些话是指弥赛亚说的（参可十二 35~37），教会从一开始就将它应用在耶稣身上，成为祂升天、坐在父右边——亦即，地位超越宇宙——之教义的圣经基础。

“但是有一天，正当我经过一片田野之时，我的良心又感到有些不安，惟恐一切都对，突然这句话落入我的心：‘你的义在天上’；同时我又似乎用心灵的眼睛看见，耶稣基督是在神的右边；我便说，我的义乃在那里；因此无论我在何处，作何事，神不能论我说：‘他需要我的义’，因为那义已经在祂面前。我又进一步看见，我的心无论多好，也不能使我的义更好，我的心无论多坏，也不能使我的义变坏；因为我的义乃是耶稣基督自己，祂昨日、今日、直到永远，永不改变。”¹⁸⁵

也替我们祈求。此句回应了第四首仆人之歌（赛五十二 13~五十三 12）：那位神仆“为罪犯代求”（赛五十三 12；参罗四 25 之注释）。在约拿单的亚兰文旧约圣经中，神仆——弥赛亚不仅在五十三 12 为罪犯代求，在 4 节与 11 节中亦然。因此，信徒不仅在这里有一位代求者（27 节），在神那里也有一位代求者，或“中保”（参约壹二 1）。

36. 如经上所记：“我们为你的缘故，终日被杀；人看我们如将宰的羊。”引自诗篇四十四 22，那里是恳求神急速救援，因为以色列人落入了极大的痛苦中。

37. 在这一切的事上。可能是一句希伯来词组，意为“即使有这些事”，“尽管如此”。

已经得胜有余了。希腊文为 *hypernikōmen* 我们是超越的得胜者。”

38. 是掌权的，是有能的。掌权者与有能者是宇宙中邪恶的势力，以弗所书六 12 的“天空属灵气的恶魔”。也许并非所有掌权者与有能者都是仇敌，但是若其中有友善者，他们便不会想要使信徒与基督的爱隔绝。

是现在的事，是将来的事。也许是指两个世代（今世与来世）；但是“将来的事”也很可能包括今生之中将会经历的苦难。

39. 是高大的，是低处的。“高处”与“低处”是星象学的术语，后来在诺斯底派中也成了专用语。保罗不一定是想到他们这些术语的含意；不过，如果他是如此想，这两词就与掌权的和有能的有关，有人相信它们能控制天体的运行，特别是行星的走向，由此来控制人的命运。但是无论命运是真实的，或是想象的，对“生命与基督一同藏在神里面”（西三 3）的人，都没有辖制力。全宇宙中没有任何事，无论是在时间中、或在空间中的事物，能伤及父对神儿女的爱，因基督是他们得着这爱的保障。

V 人的不信与神的恩典（九 1 ~ 十一 36）

i 以色列人不信的问题（九 1 ~ 5）

对许多现代读者而言，第九章至第十一章在保罗的论证中形成一个大概括。如果他直接从第八章 39 节连到十二章 1 节，我们也觉察不出他的推论有任何脱节之处。他已经指出神的恩典最终极的目的，就是将来要彰显在神儿女身上的荣耀。除了勉励读者谨守自己的责任，在世生活要合乎未来荣耀继承人的身份之外，他还能再说什么呢？如果“所以……我……劝你们”（十二 1）出现在这里，我们必然能够接受。

对保罗却非如此。他现在要着手探讨的，是他个人非常关注的问题。虽然他以身为外邦人的使徒为荣，并以他们的得救为乐，但是他自己的至亲骨肉，就是犹太全家，尽管福音首先传给他们，他们竟大部份拒绝了福音所宣扬的救恩。这件事会有什么后果？他们是否将被一笔抹杀，算为“不配得永生”（徒十三 46）？其实不然。他们乃是他的同胞，他不愿意，也不能与他们斩断关系。他也曾像大部份同胞一样反对福音，但是复活的耶稣逮捕了他，将他置于基督徒的道路之中。他何等盼望他们眼上的鳞片也能被除去！甚至，如果他自己的沉沦能换来他们的得救，他也甘心情愿为他们的缘故“被咒诅，与基督分离”，没有丝毫犹疑。无论外邦人归向基督广泛到什么程度，都不能弥补他自己国族不信的缺失；这件事令他内心伤痛不已。

我们也可以推断，他探讨这个题目，是因为罗马教会的情形有此需要。在罗马最早的信徒似乎是犹太人，但是到这时候，外邦人的数目已经超过他们。有些外邦信徒可能产生一种想法，以为这些犹太弟兄是可怜的肢体，从一个背道的国家里被怜悯地抢救出来，可是又拘泥于过时的习俗，而饱受约束。犹太基督徒之中，则至少有一部份可能会对外邦人加诸于犹太同胞的诽谤产生反感，因而强调自己仍然与他们是一体的，结果导致一种危险，就是他们低估了基督徒信仰与生活的特色。其实这股使他们与外邦弟兄在主里结为一体的凝聚力，远强过他们与犹太弟兄在肉体上的关系。（这种倾向的后期发展，可能是我们在希伯来书里所遇见的状况。）保罗十分重视这件事，他要向双方说明，在神的救恩计划之中，犹太人与外邦人各扮演怎样的角色。

但是，最重要的则是，在神义论方面，有一个实际问题出现了。当前的状况令人怀疑前几章对福音的整个说明。保罗辩论的要旨就是，他（和其它同作使徒的）所传的福音，并不是一项新发明，而是希伯来圣经所证实的事，是神对列祖应许的实现，宣明神所用因信称义的方法，就是亚伯拉罕蒙福的途径，现在仍然向所有人敞开，只要他们像亚伯拉罕一样相信神。那么，为什么亚伯拉罕的子孙竟然大部份拒绝相信福音？如果保罗所言属实，犹太人岂不是应该首先承认吗？这种反对的说辞必定曾经出现，保罗也可能相当重视，不过他十分清楚这说法不能成立的

原因。然而，这个神特别预备为迎接应验时刻的国家，这个以拥有许多神独特恩典（包括那最重要的一项：弥赛亚的盼望）为荣的国家，这个在时候满足时弥赛亚已经降生于其中的国家，竟然在祂来的时候没有认出祂，而其它国家中从来未曾享受过这类权益的人，却在第一次听见福音之时，就乐意接受，这毕竟是个悬疑，甚至是一种障碍。这一点与神对以色列的拣选，以及要透过以色列祝福全世界的宣称，怎样协调呢？

因此，在以下三章（九至十一章），保罗竭力阐明这个问题。这并不是他第一次作的努力；这几章的内容无疑是他多年来思考与祷告的结晶。有人甚至认为，这三章本身是另一篇论文，但这种看法不可靠。我们似乎可以看出，保罗一面向德丢口述，一面重新思索这个问题，有时从某个角度，有时又从另一个角度，试图来解决它，最后他终于豁然贯通，对神掌管万事的恩典所蕴含的智慧，得到完全的亮光。他开始时论到神拣选的方法，结束时则以另一段话论这个主题；但在结束之时，他对神拣选的性质与目标，比刚开始时有更进一步的认知。他以犹太人拒绝福音的特殊问题作出发点，而以揭示“神对历史的旨意”作结论；这一个结论，从某方面而言，超越了全本圣经任何类似的经文。

他对这个问题最先提出的两个答案是：

- 1) 从前神主权的拣选不容人提出异议，情形亦是如此（九 6~29）。
- 2) 这幅图中也包括了人的责任：以色列人拒绝福音的行径，与她在历史中重复的先例一样：对于神的建议，她总是“悖逆不从”（九 30~十 21）。

接着他又继续提供两个答案，其中满载着更大的应许：

- 3) 以色列有“余民”相信福音的事实，是一个记号，表明在神的计划中，以色列全民将接受福音（十一 1~16）。
- 4) 如果以色列人目前拒绝福音的情况，已经带给外邦人如此大的福份，他们将来接受福音，更会导致全世界都经历重生的一天（十一 17~32）。

1. 有我良心在圣灵里，给我作见证。（按英译）。这又是一个圣灵与信徒的灵同一见证的例子（参八 15~16）。“良心”一词请参二 15 的

注释。

3. 就是自己被咒诅，与基督分离，我也愿意。“被咒诅、分离”所译的是希腊文一个字 *anathema*。保罗的心愿令人忆起摩西在金牛犊事件之后的祷告：“倘或你肯赦免他们的罪……不然，求你从你所写的册上涂抹我的名”（出卅二 32）。但是，摩西是说，如果百姓灭亡，他也不愿存活，而保罗甚至情愿自己灭亡，如果以色列人能因此得救的话。“我也愿意”（最好译作“我愿祷告” 'I could pray'，原文是 *eurhomai* 的过去式）意味有一句未表达出来的条件子句：“如果这件事可能的话。”

4. 那儿子的名分……都是他们的。以色列人整体被称为神的“儿子”（出四 22~23；何十一 1），个人也被称作祂的“儿子们”（何一 10）。

荣耀。即神的显现，祂与他们同在的标记，如在摩西的会幕（出四 34）和所罗门的圣殿（王上八 10~11）中。

诸约。此处读为单数的“约”，抄本证据很强（P46, B, D, 等），如此则应指西乃之约（出廿四 8）。但是复数很可能更恰当（参弗二 12）；如此，则“诸约”包括神与亚伯拉罕之约（创十五 18，十七 4~21），在摩西（出廿四 8，卅四 10；申廿九 1 以下）与约书亚（申廿七 2 以下；书八 30 以下，廿四 25）的日子，神与以色列人所立之约，祂与大卫之约（撒下廿三 5；诗八十九 28）；甚至连新约最初也是应许要赐给“以色列家和犹太家”的（耶卅一 31）。

律法。即摩西的律例（出廿 1 以下）

礼仪。即对崇拜仪式（*latreia*）的规条，特别是利未记的规定；保罗在讲这几个字的时候，耶路撒冷的圣殿仪式仍然根据利未记。

应许。包括弥赛亚的应许，神给“大卫那可靠、坚定的爱（和合本作“恩典”，赛五十五 3；参徒十三 23、32~34）；但是最值得重视的，应该是赐给亚伯拉罕与他后裔的应许，这是因信接受神的义的根本（四 13~21）。

5. 列祖就是他们的祖宗。亚伯拉罕、以撒、雅各和他十二个儿子，即上述应许最初的承受者。

按肉体说，基督也是从他们出来的。比较一 3，那里肯定基督是大

卫的后裔；本书后面也声称“基督是为神真理作了受割礼人的执事，要证实所应许列祖的话”（十五 8）。在祂里面，神对以色列人所有的应许完全实现了。

神是在万有之上，永远可称颂的（按英译）。这段话与前文的关系引起许多辩论。RSV 以此为一段独立的颂赞，称颂神，以为保罗因谈到神差遣弥赛亚给以色列人，成为祂所赐诸般祝福的巅峰，而激起颂赞之情（NEB, GNB 同此）。然而，这段话也可视为“基督”的同位格语，因此 RSV 小字译为：“祂是在万有之上，永远可称颂的神”（AV, RV, NIV, 与和合本同此）。

第二种解释比较吻合整个句子的结构（参一 25，该处“主乃是可称颂的，直到永远！阿们”并不是一段独立的颂赞，而是整句话必要的结语，与“造物之主”同位并列）。还有一个支持的看法，是“按肉体说”这一词需要有些话来平衡（如在一 3~4，该处同一词是由“按圣善的灵”来平衡）。此处乃是论弥赛亚，说，从人的血统来看，祂出于以色列渊远流长的先祖；但是从祂永恒的存在来看，祂是“在万有之上，永远可称颂的神”。

诚然，保罗并没有称基督为“神”的习惯，他专用的头衔是“主”：“然而我们只有一位神，就是父，万物都本于祂，我们也归于祂；并有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着祂有的，我们也是藉着祂有的”（林前八 6）。然而对保罗而言，基督是那万物藉之而造且为之而造的一位（西一 16），在祂里面“神本性一切的丰盛都有形有体的居住”其中（西二 9）。“神的台前”（十四 10）在哥林多后书五 10 则称为“基督台前”。何况，保罗称耶稣为“主”，正因为父神已经赐祂这头衔，为“超乎万名之上的名”（腓二 9）。保罗所赋与耶稣的“主”之头衔，与耶和華是相等的；他将以赛亚书四十五 23（参罗十四 11）在腓立比书二 10~11 应用于耶稣身上，显示出对他而言，“耶稣基督是主”的信仰告白，等于“耶稣基督是耶和華”。

然而，另一方面，我们不可以指控说，那些认为这段话是独立颂荣之人，在基督论方面不合正统。因为这段话也可以如此处理，他们的解释定夺的过程，也经过详细斟酌，如何平衡各种可能性¹⁸⁶。

阿们。适用于颂荣的结语（参一 25，十一 36；加一 5；弗三 21；腓四 20；提前一 17，六 16；提后四 18）。除此之外，这也使此处形成一个很恰当的结论，将以色列承袭祖先极其正面的祝福清单（请注意，“律法”也包括在内）作了一个总结——对“犹太人有什么长处？”（罗三 1）的问题提供了答案，比它原出处的答案更详尽。这一份正面的清单（可能罗马教会中犹太人与外邦人的状况，也是列此清单的缘由），更加强调出保罗即将提出的问题十分重大。

ii 神全权的拣选（九 6~29）

神的计划是否出了差错？保罗说，并非如此。以色列人目前的情形，正符合过去曾屡次彰显的模式，就是神的作为与人的反应的模式。总有一些人敞开心门接受神的启示，而另一些人则硬着心拒绝；从他们不同的反应，可以看出他们有否蒙神全权的拣选。

保罗已经指出（二 28~29），真犹太人是那些从生命中向神发出颂赞的人，天然的后裔与肉身的割礼都不是最紧要的事。现在他又循着类似的脉络，指出并非所有以色列的后裔在内心里都算以色列人，并非所有亚伯拉罕的子孙在属灵方面都是“亚伯拉罕的后嗣”，这是第四章已经说明的。在整个旧约历史中，神的计划向来是由一些圈内人，蒙拣选的少数人，得救的余民传递下来的。亚伯拉罕有好些孩子，但是惟藉着其中一位，就是以撒，那应许之子，神的应许才得以传承。以撒本人有两个孩子，但惟藉着其中之一，雅各，那圣洁的种子得以遗传。而神拣选雅各，忽略以扫，丝毫不依据这对双胞胎兄弟的行为或个性；在他们出生之前，祂就已经声明了。

因此，保罗的含意是，今日有些人接受了亮光，另有些人则拒绝，由此就可看出神的拣选，在这些人的意志或行动之前，神的拣选已经在他们身上运作了。如果神没有启示祂拣选的原则，这也并不能构成怀疑祂公平的理由。祂满有怜悯、慈悲，因为祂的旨意就是如此。“怜悯的本质是不出于勉强”，而若是神施怜悯，更不会带着丝毫勉强；因为如果祂是由于某些外在因素而不得不施怜悯，那么，不仅祂的怜悯算不得真怜悯，祂自己也不再是真正的神。

这个原则的适用范围，不仅限于祂对“以色列族被拣选的种子”的作为，在出埃及的故事中，也可见到祂用这原则对待埃及王，那位固执到底，一再拒绝让以色列人离开的法老。神为何忍耐法老的顽梗如此之久？祂自己提出了答案：“我叫你存立，是特要向你显我的大能，并要使我名传遍天下”（出九 16）。就像法老一样，人一切的顽梗悖逆，绝不足以阻挠神的计划，神的荣耀必将得胜，无论人顺服与否。

反驳的人会说，那么，如果神按着自己的旨意预定了人的行为，为什么祂还责怪他们的行为？他们并没有违背祂的旨意，而是照章行事。

保罗则回答说：“这位先生，你是什么人，竟敢向神还嘴？”他举匠与器皿作比喻，这个比方不仅奥玛开阳（波斯诗人及天文学家 Omar Khayyam）用得顺手，希伯来先知也惯于援用。耶利米到匠家里去的那一天，学到了神如何对待祂的子民，他看见匠按照自己以为好的来模造泥，将一个作坏的器皿捏成一团，再用它来作另一个新器皿（耶十八 1~10）。

诚然，窑匠和器皿的比喻，只能描述造物主与受造物之间的某一种关系，对按照祂自己形像而造的人，更是如此。器皿不是按照窑匠的形像造的，它绝不会向窑匠响应，或挑他的毛病。但是响应神有不同的方式。有人用信心响应，正如一位像约伯或耶利米的人会呼喊，要明白神为何以如此奥秘难明的方法对待他们。甚至基督在十字架上也喊道：“为什么离弃我？”但是这些有信心的人如此呼喊之时，仍然持守一个基本信念，即神是全然公义又全然有能力的。另一方面，有些人的回应却存着不信与不服，想要把神放进被告席，自己来审判祂。对存这种态度的人，保罗像以赛亚一样，给予严厉的斥责，提醒他们自己是处于受造者的地位：

“祸哉，那与造他的主争论的；他不过是地上瓦片中的一块瓦片！泥土岂可对搏弄他的说：‘你作什么呢？’或‘你所作的没有把手？’”（赛四十五 9）。（按英译）

保罗遭人误解，受到不公允的指责，乃是因为那些人不了解他断然吩咐闭嘴的对象，不是那些在困惑中诚心寻求神的人，而是诽谤神的叛

徒。神在祂的恩典中，可以容忍祂的子民发问；但是若一个人存心刚硬，不肯悔改，要向祂兴师问罪，祂却不接受。

保罗说，假定神为要展示祂公义的审判与能力，为什么祂不应该容忍像法老这样的人——（继续以上比喻）作显明祂怒气的器皿，只合适被毁灭？祂又为什么不可以藉另外的“器皿”，就是要成为祂施怜悯的对象，为这个荣耀的目的而预备的器皿，来展示祂荣耀的伟大？保罗比有些将他系统化的人更谨慎，他没有直接说神这样作，只是问：“倘若祂这样作又如何？谁能控告祂呢？”

虽然保罗不容人质疑神随己意而行的权利，他在此所强调的重点，却不是神对堕落者的忿怒，而是对那些早已坏透、应被毁灭的人，神再三延缓祂的忿怒。正如前面（二 4）所指出的，神的怜悯与忍耐是要让人有时间悔改；如果他们不领情，反而更加硬心，就像法老，在神一再缓刑之下仍然不改作风，他们就是为自己在处罚之日积蓄报应。

可惜，有些神学思想的学派，其拣选论过份倚重保罗目前这段只在初步阶段的论证，而不够斟酌他进一步对神拣选目的的说明，就是此论证的结论（十一 25~32）。然而他在这一阶段的论证，与众所周知的生活事实无可否认是吻合的，这对任何神义论都是一个问题。有些人属灵的机会比别人好，而机会均等的人中，有些人从其中得到益处，有些则否。有些国家所得的福音亮光较多，也因此必须对神负责。凡经历神赦免之恩的人，常会稀奇为何自己的眼睛被开启，而其它人却仍然紧闭双眼。

保罗在这里所坚持的是，所有的人在神面前都有罪，没有一人有资格得祂的恩典。如果神选择施恩于某些人，其它人不能因为没有得着恩典，就说祂不公平。如果他们要的是公平，必定可以得着，但是——

“虽然你求公平，却要谨记，在公平的道路上，我们没有一人可得见救恩。”¹⁸⁷

事实上，保罗以下的论证将清楚阐明，神的恩典比任何人所敢期待的更浩瀚；但正因那是恩典，没有人有资格凭自己获得，也没有人能要求神提出祂施恩的理由，或要祂不照目前的作法，而施恩给另外的人。

恩典有全权可以提出条件，但是它不会受这些条件所限制。

可是神乐意施怜悯，祂已经倾其恩典于无数人身上——对外邦人和犹太人都一样。藉着引用先知何西阿的话，他将外邦人也和犹太人同样蒙召，将承受荣耀的事实，描述了出来。

历代以来，神的选民都认为，外邦人中除了少数之外，都是“可怒预备遭毁灭的器皿”；神显然“多多忍耐”，“宽容”了他们。但是现在，祂忍耐的目的已经陈明了：祂不是要他们灭亡，而是要他们得救。

而即使以色列人目前大多数人都背弃神，神的作为仍然会以同样的模式彰显在他们当中。在此保罗举出以赛亚来见证他的盼望。

在那全国普遍背弃神的日子，以赛亚看出审判会临到以色列和犹太，规模十分庞大，以致只有一小群人，稀少的“余民”，能够存活。然而从这些余民之中，他看出未来的希望就蕴藏于其间；只要在被侵略、击败、流亡的严酷考验中，能有一群余民存留，成为那被洁净过的新以色列的核心，神对祂子民以色列的计划和应许，并要藉着他们传至外邦的事，就绝不会失败。如此，那群“得救”的余民也将成为“拯救”的余民。

保罗认为，这群余民现在重新出现，就是那一小群犹太人，像他自己一样，承认耶稣是主的人；他们或许是一小群，但是他们的存在便是一种保证，有朝一日必然会有全民归主的现象。这个盼望在后面（十一章）阐述得更详尽；此刻，他则又转而注意另一项理由，为何福音的祝福目前临到外邦人，而非犹太人。

7. “从以撒生的才要称为你的后裔。”这句引文来自创世记廿一12，在那儿神告诉亚伯拉罕，不要反对撒拉赶逐夏甲和以实玛利的要求，因为从以撒生的才算他的后裔，以实玛利所生的不算——虽然以实玛利也会成为一国之父，“因为他是你所生的”（创廿一13）。

8. 这就是说，肉身所生的儿女不是神的儿女，惟独那应许的儿女，才算是后裔。在保罗的阐释中，“应许的儿女”是指那些像亚伯拉罕一样，相信神的应许的人，因此他们是亚伯拉罕属灵的后裔。参四11-18，以及保罗在加拉太书四22~31从以撒_以实玛利的故事中，所导出的“比方”。

9. “到约这个时候我要来，撒拉必生一个儿子。”（按英文译）此段引自创世记十八10：“到春天我必要回到你这里，你的妻子撒拉必生一个儿子”（按英文译）。以撒便是按这应许而生的——这应许使撒拉发笑（创十八12，参廿一6）。

11. 不在乎人的行为，乃在乎召人的主。参八28的“呼召”，就是按神的计划而有的。

12. “将来大的要服事小的”来自对利百加生产的预言（创廿五32），这预言不是针对以扫与雅各本人（因为以扫从来没有服事雅各），而是针对他们的后裔；关乎以后一段很长的时期，那期间以东或臣服于以色列，或臣服于犹太（参撒下八14，王上廿二47，王下十四7等）。

13. “雅各是我所爱的，以扫是我所恶的。”引自玛拉基书一2~3，该处的上下文所指亦是以色列与以东二国，而不是其先祖雅各与以扫本人。这种自由地以先祖来代称一团体的方式，就是思想与言语在个人与整体代表之间摆荡的现象，圣经（特别是旧约）常常出现（参五12~21的说明，及小注141）。以色列是蒙拣选的国家，以东却招致神的忿怒，因为在以色列遭难的日子，它对以色列毫无兄弟情谊（参诗一三七7；赛卅四5以下；耶四十九7以下；结廿五12以下，三十五1以下；俄10以下）。

15. “我要怜悯谁，就怜悯谁；要恩待谁，就恩待谁”引自出埃及记卅三19是神对摩西的回答；在摩西因以色列人拜金牛犊，为他们代求之后，他求神让他见祂的荣耀（参第3节的注释）。这些话的重点是说，神的怜悯与恩待不能受制于任何外力，惟在于祂自己白白的恩典。很巧，这两点恰是可兰经中神两项最主要的属性：“奉神的名，那位恩待者，怜悯者。”

16. 这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神。这里又强调，神怜悯的原因是出于祂自己，不在乎人的意志或活动。“奔跑”是猛烈的动作，在加拉太书二2，腓立比书二16也用这字，形容保罗作使徒的活力。

17. 经上有话向法老说。“圣经”（此处指出九16）在这里被拟人

化,代替神的名字,因为神才是真正的发言者。参加拉太书三8:“圣经……早已传福音给亚伯拉罕”(指创世记十二3神的应许)。法老是出埃及时的法老(承继“压迫的法老”——出二23记载他的去世)。

“我将你兴起来……”希伯来文用动词‘amad’的使役衍生字,直译为“我让你站立”,保罗用动词 exegeirō “兴起”来翻译这字。七十士译本则译为“你被存留”。比较恰当的解释,是不仅指神兴起法老为王,更是指祂容忍他在背逆之下仍然活那么久。

“……特要在你身上彰显我的权能,并要使我的名传遍天下。”参出埃及记十五14~15;约书亚记二10~11,九9;撒母耳记上四8,看出埃及与其相关事件的消息,对其他国家的影响。

18. 如此看来,神要怜悯谁,就叫谁刚硬,就叫谁刚硬。这一节的上半进一步响应了出埃及记三十三19(参以上15节);下半则指神使法老与埃及人的心“刚硬”的事件(出七3,九12,十四4、17)。

20. 受造之物岂能对造他的说:“你为什么这样造我呢?”除以上(本部分第七段)所引的以赛亚书四十五9之外,可再参以赛亚书廿九16:

“岂可看窑匠如泥么?被制作的物,岂可论制作物的说:‘他没有制作我’;或是被创造的物论造物的说:‘他没有聪明’?”

神不必向我们报告祂所作的事。然而祂的行事必然与祂的性情一致,这性情已经藉基督完全彰显出来。有这样一位神可以信靠,祂的子民何需再怀疑祂的作为?

21. 拿一块作成贵重的器皿,又拿一块作成卑贱的器皿。参提摩太后书二20;不过,那里各种器皿是由不同的材料作成,而且作为“卑贱的”所设计的用途,比作为“贵重的”较低下(但不一定更没有用)。保罗在此作用窑匠所作各种器皿的比喻,在次经智慧书十五7,及传道经三十三10~13都有类似的说法。

22. 可怒预备遭毁灭的器皿。不是祂彰显忿怒的工具,作毁灭之用(参赛十三5,五十四16,耶五十25),而是祂忿怒的对象,其“结局就是沉沦”(腓三19)。

25~26. “那本来不是我子民的,我要称为我的子民;本来不是蒙爱的,我要称为蒙爱的。”是对何西阿书二23的意译:“素不蒙怜悯的,我必怜悯;本非我民的,我必对他说:‘你是我的民’。”早期教会普遍用何西阿的预言见证向外邦人的工作;参彼得前书二10,那里同样将何西阿书二23应用于外邦信徒。

何西阿从自己家庭的悲剧,学到一个比喻,可说明神和以色列的关系。他娶了滴拉音的女儿歌篾,后来她生了一个男孩,他知道这是自己的孩子,便给他起名叫耶斯列。但是他确定,她所生的第二、第三个孩子,都不是他的,他所取的名字表明了他的失望——罗路哈玛(“无法对他产生天然的爱的那一位”,以及罗阿米(“不是我的亲人”)。这些名字象征神对祂子民以色列的态度,因为他们不忠于对祂的约,就成了罗路哈玛(“不是我宠爱或怜悯的对象”和罗阿米(“非我民”)。但是,为了从前的缘故,神不会让这种破裂的关系永远继续,祂期望终有一日目前这些不算祂子民的人,会再成为祂的子民,这些目前不能得祂怜爱的人,会再成为祂施恩的对象。

这个应许本是指在选民的范围之内将发生的状况,保罗在此所作的,是从其中抽出一项神工作的原则,在他那时候,这个原则以世界性的规模重新出现。透过保罗自己使徒的工作,无数外邦人——那些从来未曾作过“神的子民”,没有资格获得祂约之怜悯的人,大量地登录成为祂的子民,领受祂的怜悯。这次神作为的规模比何西阿的时候广得多,但是可以看得出来,两者的模式与原则都相同。透过外邦人的宣教工作,原先没有神子民的地区,现在则有了许多信徒,都被称为“永生神的儿子”(26节,引自何一10)。

27. “以色列虽多如海沙,得救的不过是剩下的余数。”引自以赛亚书十22上。这句话很明显是说,以色列人虽多得无以计数,却只有一小群人,一群余民;在即将来临的审判(神将用亚述人作代理者)之后能够存活,从被掳之地归回。但是既然有余民可以存留,至少那些余民可以存活,而且成为复兴的希望。余民不但将从被掳之地归回,并且“所剩下的,就是雅各家所剩下的,必归回全能的神”(赛十21)。以赛亚把这个重复提及的预言为他的长子命名,施亚雅述(“余民将归回”)向百

姓成了一个活的“预兆”，证实神藉着他父亲所传的信息（赛七 3，八 18）。保罗在此处以及十一 5，将以赛亚的“余民论”应用于他当日的宗教状况。

28. 因为主要在世上施行祂的话，叫祂的话都成全，速速的完结。以赛亚书十 23 的浓缩，接续前一节所引的经文。

29. “若不是万军之主给我们存留余种，我们早已像所多玛、蛾摩拉的样子了。”引自以赛亚书一 9。在亚述的入侵之下，犹太与耶路撒冷到了危急存亡的关头，以赛亚说这番话，意思其实是：“如果神没有在我们中间留下余民（NEB 作：‘国家的仅存余种’），我们早该像所多玛和蛾摩拉一样，完全被除灭了”（参创十九 24）。保罗按照七十士译本，称“sabaoth 的主”，保留希伯来文 *sebā !ot*（“万军”、“众军”），未予翻译（参雅五 4）。

iii 人的责任（九 30~十 21）

1. 绊脚石（九 30~33）

从神的拣选探讨这问题之后，保罗现在又从人的责任的角度来看。实际的状况究竟如何？福音，就是宣扬神的“义”将加诸于凡相信的人，是首先临到犹太人，然后才传至外邦，但是（整体而言）外邦人却先接受了。外邦人存着感恩的心响应了这信息，即他们可以凭信心蒙神接纳，这就“算为他们的义”。犹太人（大部份）仍旧在追求律法的义，要根据守律法来寻求神的接纳，但是他们永远达不到目的。原因很简单：他们走错了路。神的接纳是因着信心，不是因着律法吩咐的行为。尽管他们身为以色列人，享有各种特权，然而若要得到神的义这恩赐，途径却与那些完全是局外人的外邦人一样——那些外邦人过去历代都被关在门外，对神的知识与作为一无所知；对犹太人而言，要明白这功课实在太难了。难怪福音成了他们的绊脚石。

但是福音将成为绊脚石的事实，早已经有预言了。保罗再度引用以赛亚书来证实这一点，将两则同样论到一块“石头”的预言合并在一起，这块神置于灾难和审判之际的石头，对信靠它的人成了避难所，但对反对它的人却成了绊脚跌人之石。

31. 以色列人追求律法的义。希望遵行律法在神面前得蒙称义。

反得不着律法的义。律法的要求，那些追求合法之义的人作不到，而那些“不随从肉体，只随从圣灵”（八 4）的人却可以作到。

32. 他们正跌在那绊脚石上。在以赛亚书八 13~15，先知预言亚述的入侵将横扫以色列全境，好像洪水一般。但是在这奔腾的大水之中，将有一处避难所：神要亲自成为所有信靠祂之人的“圣所”，成为他们可安立其上的盘石。然而，那些不依靠祂，反而倚赖其它权势或资源的人，将被洪水冲入这块盘石，他们必因它发愁，因为对他们而言，这块盘石不是避难所，而是一个危险的障碍——“绊脚的石头，跌人的盘石”。后来彼得前书二 8 也引用这段经文，论类似的情形，那里形容基督为“‘绊脚的石头，跌人的盘石’，他们绊跌，都因不顺从道理，他们这样绊跌也是预定的”（预定的意思，是指藉着以赛亚所说的话）。

33. “看哪，我在锡安放一块绊脚的石头，跌人的磐石。”（按英文）在以赛亚书廿八 16，先知提出警告说，从亚述即将有大洪水临到，扫尽“谎言的避难所”，就是王与百姓所信赖的，那时神的话临到他说：“看哪，我在锡安放一块石头，作为根基，是试验过的石头，是稳固根基，宝贵的房角石¹⁸⁸。”这块根基之石似乎是指公义的余民¹⁸⁹，未来的希望，这又具体呈现于所应许大卫家的王身上¹⁹⁰。此处将这个预言与以赛亚书八 14（以上 32 节的注释曾提及）合并在一起。早期基督徒护教者惯于将这两段经文组合，视为对基督的预言。彼得前书二 6~8 也有类似的组合，且更进一步加上第三个“石头”的见证——诗篇一一八 22 中那块被拒绝的石头。（在路加福音廿 17~18，这篇诗篇中被拒绝的石头，与以赛亚书八 14 绊脚的石头相连，并且又和另一个“石头”见证拉上关系——但以理书二 34~35 那块“非人手凿出来的石头”，它将尼布甲尼撒梦见的大像打得粉碎。）

“信靠他的人必不至于羞愧。”在希伯来文圣经的以赛亚书廿八 16，这句话可能是石头上所刻的。“他”字（英 'in him'，此处与十 11 所引用）是七十士译本外添的，也许是表示将此石作弥赛亚解。凡相信基督是神所预备的救主的人，永远不必担心他们的信靠会显为根基不稳。即使有人说：“他把自己交托耶和华，耶和华可以救他罢；耶和华既喜悦他，可

以搭救他罢!”(诗廿二 8), 神仍会证明祂子民的信心是正确的。希伯来圣经的以赛亚书廿八 16 为:“信靠的人必不着急”;亦即, 凡站在神的根基上的人,“纵然周围的人都遭到损失, 并怪罪于他, 他仍然昂首挺立”;他不会惊惶失措、小题大作、或四下求援, 而是信靠神, 相信祂必按着自己的时候完成祂的计划。七十士译本可能将希伯来文的 lo' yahîš (“不着急”) 读为 lo' yēbōš (“不致羞愧”), 不过这个假设不一定必要。

2. 两种称义途径 (十 1~13)

尽管如此, 保罗为以色列得救的祷告并不停止。他比大多数人更了解他们的心态:“向神有热心, 却未蒙光照”, 正是他自己遇见复活基督之前的状况。他在别处也提到自己的那份热心。他热衷于本族先祖的传统, 专心研究与实践犹太教, 比一切同辈的人更有长进; 这股强烈的动机又促使他不住逼迫刚成立的教会 (参加一 13~14; 腓三 6)。

对他而言, 神所安置的这块石头一度真是他的“绊脚石”, 直到他眼中的鳞片掉下来, 生命重新得着调整; 现在他一心所愿, 则是藉自己的生命与工作来尊荣基督, 带领别人认识祂。

如果这样的事可以发生在他身上, 又何尝不会临到他的同胞呢? 诚然, 目前他们不认识神之义的途径, 一味要立自己的义。但是, 正像他自己已经发现“律法的总结就是基督”, 他的犹太同胞若走上这条信仰之路, 也可能有此发现。

这两种途径——律法之途与信心之途——由摩西五经中的经文可以说明。他所得到的结论是: 神已经在基督里将祂的救恩带到我们面前。我们不需要“爬到天的陡峭处”去得救恩, 因为基督已经从死里复活, 为我们得着了。救恩就在这里, 现在唾手可得; 神要世人作的, 只是藉内心相信来获得, 并要当众承认基督是主。“耶稣是主”是基督徒最早的信条, 其充分性现在仍丝毫未减。

2. 我可以证明他们。“我为他们作见证。”另一次这样的见证可参使徒行传廿二 3, “热心事奉神, 像你们众人今日一样。”

3. 不知道神的义, 想要立自己的义。在腓立比书三 9 保罗也作了同样的对比, 即“自己因律法而得的义”与“因信神而来的义”¹⁹¹。

4. 律法的总结就是基督, 使凡信祂的都得着义。“总结”(telos) 一字有双重意义: 可以指“目标”或指“终点”。从一方面而言, 基督是律法所指向的目标, 因为律法所定规完全的义都具体在祂里面。马太福音五 17 的含意便是如此:“莫想我来要废掉律法和先知; 我来不是要废掉, 乃是要成全。”而律法的要求也实现在那些“在基督耶稣里”之人的生命里 (八 3~4, 参三 31)。从另一方面而言, 既然基督是律法的目标, 既然在祂里面律法已经全然实现, 相信祂的人可以在神面前立于义的地位, 那么律法的功用——即作为获得义的途径 (不论是真实的或是假想的)——便告终止了。在祂里面, 那律法所属的旧秩序已经废止了, 而以圣灵的新秩序来代替。参哥林多后书三 6~18。

凯思曼本节的注释以“终点”来解释 telos, 克兰斐以“目标”来解释, 巴瑞特则将这两种意义合并: 基督“终止了律法, 不是藉摧毁律法的本意, 而是藉实践它”。

5. 人若行那出于律法的义, 就必因此活着。引自利未记十八 5 (参路十 28, “你这样行, 就必得永生”), 保罗在加拉太书三 12 引这节来证明“律法原不本乎信”; 他在那里将之与哈巴谷书二 4 下 (参罗一 17) 作对比。根据利未记十八 5, 那遵守神诫命与典章的人必然能得着生命——对保罗而言, 这一词可与称义交互使用 (参五 18、21; 加三 21)。有人或许会问:“这有什么不对?” 保罗会回答说, 问题是没有人能完全遵守律法, 因此没有人能从这条途径得着生命。(根据巴特, 有一个案则为例外; 那唯一全守神的律法的“人”是基督¹⁹²。) 虽然保罗可以自称, 自己早年的经历“就律法上的义说……是无可指摘的”(腓三 6) 他现在知道, 他只是在人面前无可指摘, 在神面前则不然。

6~8. 为了说明出于信心的义, 保罗又提出摩西五经的另一段经文——申命记三十 11~14, 摩西对以色列人最后劝勉中的一段。可是申命记三十 11~14 原来的上下文, 几乎与利未记十八 5 完全一致。那儿将神的律例与典章吩咐百姓, 使他们能遵行而得以存活; 这儿神则说, 祂的诫命“不是你难行的, 也不是离你远的。不是在天上, 使你说: ‘谁替我们上天取下来, 使我们听见可以遵行呢?’ 也不是在海外, 使你说: ‘谁替我们过海取了来, 使我们听见可以遵行呢?’ 这话却离你甚近, 就在

你口中，在你心里，使你可以遵行。”（注意：保罗省略了粗体字。）在申命记的上下文中，得生命的途径是遵守诫命，这一点从摩西紧接着所说的可以得到证实：“看哪，我今日将生与福，死与祸，陈明在你面前，吩咐你爱耶和華你的神，遵行祂的道，谨守祂的诫命、律例、典章，使你可以存活……”（申三十 15~16）。

纵使我们可说，申命记充满先知性，甚至有时几乎带有福音性的意味，在利未记中则不那么明显；我们亦可说，在申命记三十 11~14 的话中含有内在性（“在你口中，在你心里”），这点预告了耶利米三十一 31~34 的“新约”；然而对我们而言，要区分利未记十八 5 与申命记三十 11~14，似乎不像保罗那么容易。可能保罗熟知某一种对申命记的解释，方便他运用于福音之上。譬如，若他习于视这段经文为论及智慧（次经巴录书三 29~30，便以此段引文指智慧），那么他可能以基督为神的智慧，而导致他以基督徒的角度来解释申命记三十 11~14。

如此，他对“出于信心的义”所选用来解释的话，意义便如下（多少有 *presher* 文体的意味，从昆兰圣经注释我们已经熟悉这种文体）：

你不要心里说：“谁要升到天上去呢？”——亦即，将基督带下来（彷彿祂从未道成肉身，活在世上）。

“谁要下到阴间去呢？”亦即，将祂从死亡境界，无尽的深渊中带回来（彷彿祂未曾复活得着新生命）。

不然；称义的福音如此说：

这道离你不远，正在你口里，在你心里——亦即，我们所传信心的信息。对这个信息要有得救的回应，就必须藉着口和心。

9. 你若口里认耶稣为主。比较好的译法，是将信仰告白当作直接讲述的话：“如果你的口里承认：‘耶稣是主’”（NEB）。（参林前十二 3；腓二 11）有些注释家认为，这是特别指在官府面前承认祂的名（参路廿一 12~15；彼前三 13~16）；但是当我们思想，作这一类信仰告白最特殊的场合为何，很可能我们会想到基督徒洗礼时第一次的信仰告白——“这洗礼是在神面前有无亏良心的凭据”（彼前三 21，按 NIV）。

心里信神叫祂从死里复活。得救的信心是相信复活（参林前十五 17：

“基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里）。

10. 人心里相信，就可以称义；口里承认，就可以得救。相信—承认的顺序，在逻辑上和经验上都是如此。这两个子句基本上意义相同：相信和承认是不可分的，称义和救恩——在此指末世（“就可以 [unto] 称义……就可以 [unto] 得救”）——亦无法区分。

11. “凡信他的人，必不至于羞愧。”引自以赛亚书廿八 16（九 33 已经引过）：凡将自己交托给基督的人，永远不会失望。

12. 并没有分别。神所赐的义临到所有相信的人，不分犹太人或外邦人。祂厚施拯救的怜悯，“不论身份”——凡求告祂的人都可以得着。在罗马书前面部份（三 22），“并没有分别”一词语气严厉，因为是证明犹太人和外邦人同样得罪神，无法藉个人的努力或功德蒙神悦纳；在这里，同一个词却带着欢欣的气氛，因为是向犹太人和外邦人两者同样宣告，神怜悯之门已经大开，可以进入，祂的赦免在基督里已有保障，凡凭信心支取的人都可获得。

13. “凡求告主名的，就必得救。”引自约珥书二 32，那一段是论及“耶和華大而可畏的日子”之前夕，神的灵要浇灌“凡有血气的”；参照彼得用同样的经文（包括其上下文）来解释第一次基督徒的五旬节中所发生的事：“这正是先知约珥所说的……”（徒二 16~21）。

3. 向全地宣扬（十 14~21）

福音必须向全地宣扬，原因正是基于这一点。神要求世人求告主名以致得救，但是除非他们受感动而相信，否则便不会求告主名；除非他们能听见基督，否则便不可能相信；除非有人传报这消息，否则他们便不可能听到；而除非领受了托付，否则没有人能去传报。就“使徒”这词原初的意义而言，传道人就是一名“使徒”；即一位传令员或大使，将某一个人托付给他的消息传报出来。保罗在此夸赞福音使者的职份；神乐意藉着他们的宣扬，将祂的特赦带给那些相信的人。早在几世纪之前，先知就曾论及传报这个大喜信息的人：“那报佳音、传平安、报好信、传救恩的，……这人的脚登山何等佳美”（赛五十二 7）。先知的话语原意若是指向荒废的锡安城报信的使者，宣告：“你的神作王了！”现在则可

应用于普世的广传福音；新约经常作如此的应用（参一1的注释）

但是，这与犹太人不信的问题又有什么关系？这信息不但临到外邦人，也临到犹太人；其实是先临到犹太人。但是犹太人（大部份）并不留意听。然而，甚至连这一点也已有预言，正如以赛亚书五十三1所提出的问题：“我们所传的，有谁信呢？”这句话与福音的关系，不仅在于以赛亚书四十至六十六章整段的意义，更直接的关系，是第四首仆人之歌的内容（赛五十二13~五十三12），这首歌对新约阐明耶稣的受苦与得胜，贡献至巨。这一节在新约其它部份亦曾引用，是以赛亚书中几处记述以色列人不信的经文之一。

但是，若失望的使者问道：“我们所传的，有谁信呢？”，显然这信息的用意是要产生信心。这信息本身的权威，来自基督直接的命令与托付。

然而（可能有人会提出这样的问题），或许以色列人没有全都听见这信息？保罗回答说，他们必然听见了；这个信息已经广传遍地，凡有犹太人居住之地都传到了。

这位发问的人又说，那么，看来他们是听见了，不过，他们也许并不明白？保罗说，不然，事实并非如此。他们完全了解，却拒绝顺服。一旦外邦人接受了这信息，他们就表现出嫉妒、阻挠，可是他们自己却不愿意相信。但这一点也应验了预言。申命记三十二章的摩西之歌中，不断指控以色列人在整个历史中不感恩、不顺服的态度。后期反犹太的基督教护教者，以该章作攻击犹太人的火药库，认为这是他们极有力的论据，因为在这首歌中摩西亲自作见证，述说犹太人的过犯；然而他们却没有考虑到，这指控是否同时也向他们所属的团体说话¹⁹³。昆兰派同样用这首歌，抗议他们所认为的犹太全国对神的背叛¹⁹⁴。在该首歌中（申三十二21），神指控祂的子民敬拜偶像——

“他们以那不算为神的，触动我的愤恨，以虚无的神惹了我的怒气。”

于是向他们宣判道：

“我也要以那不成子民的，触动他们的愤恨，以愚昧的国民惹了他

们的怒气。”

对保罗而言，“不成子民的”就是指外邦人；前面他已经将何西阿书一10“不是我的子民”一词应用在外邦人身上。神怎样藉外邦人惹起以色列人的愤恨呢？就是让以色列人看见外邦人凭信心接受基督，便享受何等的恩典：神不再称他们为“不是我的子民”，而称为祂的子民。以色列人看见之后，就起了忌恨，而问道，这些祝福岂不应该为他们所有？答复则是：确实亦为他们所有，依据却是同一个——相信基督。在这段论证中，保罗下一阶段将发挥这个盼望，而目前这阶段的论证，则以两段以赛亚书六十五章开头的经文作为总结；这两段分别论到外邦人的回应与以色列人的背逆。

15. “报福音传喜信的人，他们的脚踪何等佳美！”保罗此处似乎是自己翻译希伯来圣经以赛亚书五十二7的要义，而没有采用七十士译本，该处对本节的翻译并不正确。

以赛亚书从四十章开始，整段都被新约用来指福音的世代。在古列王手下从被掳之巴比伦得归回，和在摩西的日子从为奴之埃及地得脱离，都被视为预表，象征基督所成就的那更伟大、更完全的释放。以赛亚书四十3的“声音”喊着说，要在旷野中铲平一条道路，让神带领祂得释放的子民归回锡安之家，这声音成了施洗约翰之声，他在犹大的旷野地召聚为主所预备的子民（可一3；路一17；约一23）；“耶和华的恩年”（赛六十一2），耶稣在加利利事工伊始便如此宣告（路四18~21）；随保罗论证的发展，福音在这些篇章中应验的情形，还会出现更多的例子。

16. “主啊！我们所传的有谁信呢？”“主啊！”此呼格为七十士译本所添加。在以赛亚书五十二1，这个问题是由那些听见了受苦的仆人将被高举之宣告的人所发的（参以下十五21，对赛五十三15引文的批注；该节为此处引文的前一节）。他们想到仆人卑微的景况，便诧异地问道：“谁会相信我们所听见的宣告？”保罗说，这项宣告已经蕴含在福音中，而仍然被人怀疑——现在不是君王与国民不信（如以赛亚书五十二15所记），而是大部份犹太人不信。约翰福音十二38引用以赛亚书五十三1，说明人们不信耶稣在耶路撒冷的工作；那里又加上以赛亚书六9~10，该段经文在基督教初期也被广泛使用，作为预言犹太人不信的见证

(参罗十一 8 及其注释)。

17. 信道是从听道来的。“听道”所翻译的希腊名词 (akoē), 与 16 节所译“所听的”(译注: 和合本意译作“我们所传的”)为同一个字; 参 14 节, “未曾听见祂, 怎能信祂呢?”

听道是从基督的话来的。“话”(rhema, 与第 8 节的“道”(英文作 utterance) 相同, 引自申三十 14) 是关于基督的“道”, 是“信心之道”, 因为它能在听众心中唤起信心, 所以如此称之。

18. “他们的声音传遍天下, 他们的言语传到地极。”引自诗篇十九 4 (七十士译本用 phthongos “声音”, 采用希伯来文 gōlām, 而非希伯来圣经的 gawwām, “他们的量带”)。这些字原出处是指宇宙天体的见证。我们不需要假定说, 保罗认为诗篇十九 4 预言福音将在普世宣扬; 他的意思是, 福音的宣扬正遍及普世, 好像天上的星光一般。这句话可能听来夸大了些; 当时福音并未遍传世界各地, 甚至远没有遍及希罗世界之居民所知道的地区。保罗对这一点十分清楚; 当时他正打算将福音带到西班牙, 这个省份还没有听到基督之名 (参十五 18~24)。但是到目前为止, 福音已经传遍了地中海大部份地区, 就是犹太人所到之处; 这儿的论证只需要这一点就够了。诗篇十九 4 的引言含有“代表性的宇宙观”(参小注 205), 可参歌罗西书一 5~6 (“这福音传到你们那里, 也传到普天之下, 并且结果增长”)及一 23 (“这福音……也是传与普天下万人听的”)。

19. 摩西说。引文取自申命记三十二 21 (属摩西之歌), 摩西在该处代表神发言。摩西之歌为初期基督徒提供了为数可观的见证, 其内容不仅只限于论犹太人的不信而已 (参林前十 20、22, 回应申三十二 16~17; 腓二 15, 回应申三十二 5; 来一 6, 引申三十二 43, 七十士译本)。

“我要用那不成子民的, 惹动你们的愤恨。”因为他们以敬拜那“不算为神的”(希伯来文 lo'-'ēl), 所以祂要以“不成子民的”(希伯来文 lo'-'am) 惹动他们的愤恨。换言之, 神在历史中曾用某些外邦国家作为工具, 来审判以色列人——以色列人认为这些国家“不成子民”, 意即他们的国家不像以色列蒙神拣选。但是保罗根据前面所引用的何西阿书 (参

九 25~26), 重新解释这段话, 使其符合福音所带来的新状况。对于像保罗一样熟悉希伯来圣经的人而言, 摩西的“不成子民”(lo'-'am) 与何西阿的“非我民”(lo'-'ammî) 两者既十分类似, 便可如此解释, (一个只依据七十士译本的人, 则比较看不出这一点)。至于保罗认为外邦人如何惹动犹太人的愤恨, 在以下十一 11 将论及。

“我要用那无知的民, 触动你们的怒气。”从犹太人的角度看, 外邦人是“无知的民”, 因为他们没有领受从神而来的认识 (参二 20, 犹太人认为自己是“蠢笨人的师傅”——那里所用的形容词 aphrōn 与这里的 asynetos 是同义字)。

20. 又有以赛亚放胆说。亦即, 他放开胆量, 甚至超越摩西所达的地步, 进一步肯定一件似非而是的事: 神将祂的怜悯之约, 赐给那些原非祂子民, 无权享用这怜悯的人。

“没有寻找我的, 我叫他们遇见……”这些话的原出处为以赛亚书六十五 1 (“素来没有访问我的, 现在求问我……”), 其上下文似乎是指背逆的以色列人; 但是, 保罗也像对何西阿书的应用一样, 认为这里蕴含一项原则, 在他的时代可以应用于外邦人身上, 而七十士译本的用语 (此处所引的) 也可支持这个应用。外邦人过去的世代都落在不认识真神的状况中, 现在他们回转过来寻求祂了。

21. “我整天伸手招呼那悖逆顶嘴的百姓”这段话引自以赛亚书六十五 2, 原出处的上下文与保罗的应用均指以色列人而言。保罗认为, 这句话对犹太人整体拒绝福音的描述, 与以赛亚书六十五 1, 对外邦人饥渴接纳福音的描述, 同样有力。

iv 神对以色列人的旨意 (十一 1~29)

1. 以色列人不全然被弃 (十一 1~12)

以色列人虽然是“悖逆顶嘴的百姓”, 但是神并没有完全丢弃他们; 早年他们曾拒绝神透过摩西与众先知所传的话, 神也没有这么做。“祂预先所知道的人, 就预先定下, 这一原则对他们并非不适用。在使徒时期, 神拣选祂子民的原则也像在旧约时代一样, 在祂的保守下之下, 将忠实的“余民”存留。在以利亚的日子, 全国性的背道几乎席卷全境, 却仍

有七千忠心的少数人拒绝向巴力屈膝；同样，在保罗的日子，仍有少数犹太人相信，并不拒绝福音。保罗很清楚这一点——他自己正是其中之一。保罗身为以色列一族之人，这是不容置疑的，然而他也是耶稣的信徒，正如好些“按肉体”是他同胞的人一样。他们形成了一群信心的余民，是神的恩典所拣选的；他们的存在正证明了神并没有弃绝以色列，或放弃祂对他们的计划。即使从整体而言，以色列人未能达成祂的目标，这群蒙拣选的余民却达到了。影响大多数人的“顽梗不化”亦是神所预先知道的（此处只列举了三个见证——分别取自以赛亚书、申命记与诗篇；九 33 则为另一组合成的“石头”见证）。但是这种状况不会永远继续。

以色列人绊跌了，但是却非永无复起之日。因为她的失脚，福音的祝福已经更迅速地延及外邦人。在使徒行传中重复出现的情形，都是因着当地的犹太人拒绝接受所传给他们的救恩，宣教士才将福音直接传给外邦人。保罗和巴拿巴对彼西底安提阿的犹太人说：“神的道先讲给你们，原是应当的。只因你们弃绝这道，断定自己不配得永生，我们就转向外邦人去。”（徒十三 46，参廿八 28）。倘若犹太人接受了福音，向外邦人宣道就成了他们的特权；然而现在，外邦人不是透过他们听到福音。可是，若在以色列人失脚的情况下，外邦世界可以获得加此丰盛的祝福，那么以色列人若复兴、重振，岂不十足是死而复活！

1. 神弃绝了祂的百姓么？这个问题（希腊文的句型表示答案为否定的）与第二节的话，回应了七十士译本对诗篇九十四 14 的翻译：“耶和華必不丢弃祂的百姓”（参撒下十二 22）。

亚伯拉罕的后裔。此处主要指血统而言（参林后十一 22），可是也不摒除其属灵的意义（参以上四 16）。

属便雅悯支派的。参腓立比书三 5。保罗书信与使徒行传有一“非刻意设计的巧合”，我们惟从前者知道保罗属于便雅悯支派，而惟从后者知道他的犹太名字叫扫罗。自知出身便雅悯后裔的父母，若对自己初生的孩子寄予厚望，而以该支派在以色列历史中最出众的一位人物来给他起名，是不足为奇的——“便雅悯支派中，基士的儿子扫罗”（引用保罗在使徒行传十三 21 提及以色列第一位王的话）。

2. 你们岂不晓得……？保罗的惯用语（参六 16）。

经上……是怎么说的呢。参九 17。此处是指列王记上十九 10、14，这些话是以利亚说的。

论以利亚。直译为“在以利亚内”——意即，在列王记中记载以利亚的部份（可能指王上十七 1~王下二 18）。参马可福音十二 26，该处“荆棘篇”即指“在出埃及记内记载‘荆棘’的部份。”

4. 神的回话。希腊文为 chrēmatismos，是指神的回复，此字源于不及物动词 chrēmatisō，意义相同（参太二 12、22；路二 26；徒十 22；来八 5，十一 7，十二 25）。

“我为自己留下七千人，是未曾向巴力屈膝的。”引自列王记上十九 18，句型比较接近希伯来圣经，而不似七十士译本（此译本作“你将留下……”）——虽然希伯来圣经与七十士译本都没有“为自己”一词。希伯来经文最好译为未来式：“然而我将留下……”——所指的是在哈薛、耶户、以利沙之刀所带来的杀戮之后，所存留的一小群人（王上十九 17）。然而，保罗在这里所指，是现在正如从前一样，有一群相信的余民。

在这里的希腊文有一个奇怪的现象，巴力这阳性名词前却有一阴性的定冠词。在我们现有的七十士译本中，并没有这种读法，但它显然表现出此段经文翻译过程的一个阶段，偶像的名称巴力被更换（至少在公众前诵读时）为阴性的希伯来名词 bōšet，“羞耻”。

5. 照拣选的恩典，还有所留的余数。希腊文 leimma（“剩余者”）新约只在这里用了一次，七十士译本也只用在列王记下十九 4，指在希西家的日子，亚述入侵之后“余剩的民”。此处的“余数”是相信福音的人，但在他们的信心背后有神的拣选。因此他们所以能成为“余民”，就不在乎行为（第 6 节）。

7. 其余的就成了顽梗不化的。希腊文 poroo 意指“使硬化”或“使成为无反应”（参 25 节名词 porosis，“硬心”）。现代英语通常用“瞎眼的”来形容这种灵性、道德上毫无反应的情形，因此 NEB 作：“其余的就成了真理的盲人”。若问是谁使他们“顽梗不化”，第 8 节似乎提供了答案。这封书信前面已经提到过（参一 21 下；九 17~18¹⁹⁵），这种内在

无反应的情形乃是出于神，作为对他们不肯聆听神话语的审判。

8. “神给他们昏迷的心，眼睛不能看见，耳朵不能听见，直到今日。”这句引文是综合以赛亚书廿九 10 (“耶和华将沉睡的灵浇灌你们，封闭你们的眼……”)与申命记廿九 4 (“耶和华到今日没有使你们心能明白，眼能看见，耳能听到”)。不能看的眼，不能听的耳，也令人忆及以赛亚书六 9~10 (“你们听是要听见，却不明白，看是要看见，却不晓得……”)，四福音书都引用此段经文，见证耶稣的听众不领受祂的信息，(太十三 14~15；可四 12；路八 10；约十二 40；亦参徒廿八 26-27)。请阅十 16 的注释。

译作“昏迷”的字是 Katanyxis (七十士译本之赛廿九 10 亦用此字)，其字面意思是“以尖物刺”，因此用来指对某种刺痛麻木无反应 (NEB 据此译为“灵性麻木”)。

9~10. 大卫也说：“愿他们的筵席变为网罗……”9、10 两节取自诗篇六十九 22~23 (七十士译本)。教会很早就广泛使用这篇诗篇作为其事工的见证，特别指基督的受苦 (参以下十五 3 引此篇 9 节下，约二 17 引 9 节上，约十五 25 引 4 节，太廿七 34 援用 21 节)。若该诗篇的发言人是基督，其中的反对之声便可解释作祂的仇敌 (参徒一 20 以 25 节指加略人犹太)。这里引文的重点可能在第 10 节：“愿他们的眼睛昏矇，不得看见” (取自诗六十九 23)，这段话延续了第 8 节综合引文的主题，并且以色列全民 (除了相信的余民之外) 都暂时“硬心”、“瞎眼”的情形，直接相关。

11. 因他们的过失，救恩便临到外邦人，要激动他们发愤。这是保罗对摩西之歌 (申三十二 21) 这段话的解释，十 19 已经引用过。神使从前“不成子民”的蒙受祝福，使“无知的民”因着凭信心接受福音而承受救恩，以这个途径来激动以色列人发愤。

12. 何况他们的丰满呢？犹太人的“丰满” (plērōma, 意为“充满”)，与 25 节“外邦人的数目添满 (plērōma, “充满”)”意义相同。外邦世界大量归主之后，就将是“以色列全家”得救 (26 节)；这个拯救包括他们“所有的人” (英: full inclusion)。

2. 对外邦信徒的劝勉 (十一 13~24)

现在保罗特别向外邦读者说一些话。也许有人告诉他罗马教会某方面的情形，引发他作如此的劝勉。无论是否如此，在听他的论证到这个地步之后，外邦基督徒很可能会蔑视犹太信徒，认为他们像难民一样，因着神的怜悯，从那即将倾覆的背道之国被拯救出来，而在神的计划中，那个国家中大多数人都没有份。保罗说：“我身为犹太人，又是外邦人的使徒；我极其敬重我的职份。我所进行的传福音工作，不是单为外邦人，也是为我的犹太同胞。我要激动他们，让他们看见外邦人能完全享受福音的祝福，因而产生竞争的心。我要促使他们问道：‘为什么外邦人能拥有这些祝福？为什么我们不先享有？’他们这样说是对的，因为这些祝福正应验了他们先祖的盼望；他们在信心里与弥赛亚是密不可分的。当以色列人终于在这些刺激之下，承认了弥赛亚，领受祂所带来的一切祝福，届时以色列的复兴所带给世界的祝福，言语将难以形容。”

保罗坚信，这件事的成就绝不是一场空梦，有神纯全无瑕的旨意作保障。整团面的第一把已经献给神了，它的成圣意味着所有的面对神都是圣洁的。树根若是圣洁，枝子也必然分享其圣洁。

提到树根与枝子，保罗便进一步发挥他的橄榄树比喻——常有人用这比喻，指称保罗是典型的都市人，对乡间最普遍的现象都不熟悉。因为农人不会将野果树接枝于栽培的果树上，惟有将栽培果树的嫩枝，或“芽枝”，接到同品种或品种接近的树干上。但是，兰塞爵士 (Sir William Ramsay) 引用费士尔 (Theobald Fischer) 的文章，证实在廿世纪初，巴勒斯坦仍然有此习惯，“要使一株停止结果实的橄榄树再度恢复生产力，就将野橄榄的嫩枝接于其上，原树汁浆能使野枝有生命力，如此这株树就能再度结果子¹⁹⁶。”罗马时代也有类似的作法，与保罗同时的古乐米拉 (Columella) 证实，一株橄榄树若结实欠佳，可将一段野橄榄接枝于其上，那株树便会重新得到活力¹⁹⁷。

无论如何，保罗的比喻很清楚。这长提到两株橄榄树——一株是栽培的，一株是野生的。后者的果子很不好，几乎没有油；前者在正常状况下会结好果子。那栽培的橄榄树是以色列，神的子民；野橄榄树则是外邦世界。但是橄榄树变得缺乏生命力，不结果子；因此旧枝子被砍下，

从野橄榄树接入一根新枝。“旧枝子必须砍除，让所接的枝子能得到空气与日光，并防止树的生命力分散于太多的枝子上¹⁹⁸。”从野橄榄树接入的枝子是指全部外邦信徒，现在被接纳进入神子民之中；被砍去的旧枝子是那些拒绝接受福音的犹太人。

据说，这种不寻常的接枝法，对所接的枝子和树干都有影响；老树干因着新接的枝子重新得着活力，而新的枝子在原树干汁浆的喂养之下，能结出野橄榄无法结出的果实。

外邦信徒必不可落入引诱，而轻视犹太人。若不是神的恩典将他们接纳进入祂的子民，使他们“与圣徒同国”（弗二 19），外邦人仍然永远没有生命，不结果子。他们能为神结果子的新生命，正是那所接入的以色列老树干的生命。以色列人不欠他们什么；倒是他们欠以色列人¹⁹⁹。如果他们回答道，至少他们强过那不信的犹太人，就是那些砍下的枝子，保罗却劝勉他们，要从砍除这些旧枝子得到一个教训。他们为何被砍除？因为不信。而如果骄傲的心使得新接上的枝子——外邦教会——忘了它对神恩典的倚靠，以自信取代对神的信心，它会落入与旧枝子同样的命运，也将被砍除。保持真正神子民身份的条件是信心，不信的必被弃绝。保罗说，这个原则适用于外邦人，正如适用于犹太人。另一方面——此处显然已经将接枝的实际过程抛在一边，只强调这个比喻所要说明的属灵事实——如果那些因着不信而失去真以色列身份的犹太人，终于相信了基督，他们将会重新被纳入神的子民中。如果从一株橄榄树砍下来的旧枝子，重新再接回母树，又开始结果子，在自然界来说，将是史无前例的奇迹。同样，犹太全国以信心取代不信，重新成为神的子民，将在属灵界中成为神迹；然而，保罗说，神的恩典必定要实现这个神迹。

15. 死而复生。此处的意思或许是，以色列的归信将成为复活——就是与基督再临同时发生的事——的先驱（参十一 26 的注释）。

16. 所献的新面若是圣洁，全团也就圣洁了。这里大概是引述民数记十五 17~21，那里吩咐以色列人以初熟的麦子磨面作饼，献给神。这块饼献给神（保罗认为）就使整个饼都成为圣洁。哥林多前书十五 23 所提“初熟的果子……基督”^{cs22} [aparchē，与此处同一字]，是引述初熟庄稼的一捆，这一捆在逾越节之后的星期日，当在神面前献为“举祭”，

使整个收成都成为圣洁（利廿三 10~11）。在这一段的隐喻中，“初熟的果子”最可能的解释，应该是指像保罗一样生为犹太人，而承认耶稣为弥赛亚、为主的人。

树根若是圣洁，树枝也就圣洁了。保罗换了一个比喻，说一棵树从根到枝性质应该都相同（参太七 16~20；十二 33；路六 43~44），因此树根若圣洁，树枝也就圣洁了。我们自然会将这里的“树根”与前一则比喻的“初熟的果子”视为相同，指犹太信徒。但称他们为“树根”似乎不太合适。而若将“树根与树枝”的比喻独立出来，我们会想到树根是列祖，树枝是以色列的基督化时代。这种解释（从整体看来似乎较合宜）符合保罗后面所提到，当代的以色列人“为列祖的缘故是蒙爱的”（28 节）。也许保罗从一则比喻换到另一则时，有一段思想的转换²⁰⁰

17. 你这野橄榄得接在其中。保罗或许运用了一个犹太人的比喻，其中将归信犹太教的外邦人比作野橄榄的枝子，接枝于以色列这好橄榄树上²⁰¹。用橄榄树代表以色列的说法，可参耶利米书十一 16：“从前耶和華给你起名叫‘青橄榄树，又华美，又结好果子’。”

20. 你因为信，所以立得住。“因为信”是强调语气，RSV 加上副词“单”（only）来表达（见小注 131，以及相关内文）；“因着信你能立于这个地位”（NEB）。参五 2。

22. 只要你长久在祂的恩慈里；不然，你也要被砍下来。在整个新约中，继续性都是真实性的考验。圣徒的坚忍之教义，新约的教导十分清楚（保罗的教导中也有不少）；可是其自然的结果是，惟有圣徒才能坚忍到底。既然“你单因为信才立得住”（20 节），我们就该留意保罗对哥林多基督徒的训谕：“你们总要自己省察有信心没有”（林后十三 5），这是有益的操练²⁰²。

24. 逆着性。或许有人认为，保罗是要事先防范批判，所以表明他知道这里所形容的特殊接枝法是不合自然的。但是他的意思可以只是指，接枝的过程本身是“逆着性”的——这是自古以来所公认的看法。

3. 以色列人的复兴（十一 25~29）

这里揭示了神对以色列计划的奥秘——这计划从前是隐藏的，但现

在已经公开了。以色列瞎眼的人只是一部份（因为有些以色列人已经得蒙光照），而且也只是暂时的，为的是要使外邦人得到祝福。从宣扬福音来看，其顺序是“先传给犹太人”；而从领受福音来看，顺序则为“先是外邦人，再是犹太人”。当外邦人相信的总数达成之后——保罗的使徒职份正促使这件事的成就——所有以色列人，不仅只是一小群信心的余民，而是全国整体，将会看见神的救恩。如果他们暂时的跌倒已经先有预言，他们最终永远的复兴也有预言。惟有等到旧约中的子民都接纳进来之后，新约才算完全实现。他们暂时为了外邦人的好处而被隔绝。但是因为神的应许已经赐给列祖，绝不会反悔，所以他们永远是神拣选之爱的目标。

有人会抗议，认为在这里保罗的爱国主义超过了逻辑；他们说：“他里面的犹太人还是太强²⁰³。”就在这封信中，他已经不只一次强调，神眼中所看重的不是列祖肉身的后裔，而现在他似乎是在说，因为神应许过列祖，他们肉身的后裔就必须重新与祂建立约的关系。我们或许不妨与巴斯加（Pascal）同声说：“心自有其理……”；可是这并不足以说明一切。保罗比批评他的人，对神的恩典有更清楚、更深入的了解；如果神的恩典必须依循严谨的逻辑，外邦人将和犹太人同样没有盼望。

还有一点值得注意：保罗虽说到以色列人归向神，却没有说那是地上大卫国度的再立。故我们不必依据这个沉默建立一套论证，可是却要坚持保罗为他的同胞所拟想的，是比那更好的事。

25. 恐怕你们自以为聪明。引自箴言三7上。

我不愿意你们不知道。（如一13；林前十1，十二1；林后一8；帖前四13）。

这奥秘。保罗通常使用这个字，来表明他将要揭示一个他所领受的新启示（参林前五51；西一26~27）。1至7节的余民原则，是古时先知就已启示的题目；而虽然目前有部份人暂时硬心，“所有以色列人”终将得救，这是个新启示，由保罗所传达。有人批评他想鱼与熊掌兼得——一方面以“恩典所拣选的余民”的想法来自我安慰，一方面又坚持以色列的整体得救——但是，如果他声称自己领受了新启示，这件事是真的，这样的指控就不公平。很可能当他在大马色的路上领受“耶稣基

督的启示”时，这个“奥秘”就已经包含在内了，而在他执行外邦人使徒的职份时，他才逐渐明了其全备的意义²⁰⁴。在旧约的预言中，旧以色列的余民同时将是新以色列的核心。现在正是如此；这群相信的余民成了“全以色列”终将得救的保证。

等到外邦人的数目添满了。“数目添满”原文直译是“充足”。“外邦人的数目添满”之后，紧接着便是犹太人的“丰满”直译：“充足”。保罗在下文中称他使“外邦人的数目添满”的工作为“献上……外邦人”（十五16）。

26. 于是以色列全家都要得救。有人解释，这里的“以色列”与25节的“以色列”（“以色列人有几分是硬心的”）意思不同；这种说法实在不可能。此处的连接词“于是”（英译 'and so'；参五12）比“然后”的意思还要强，意指“按着这个方法”——藉神计划的执行，即福音先被外邦人接受，然后犹太人才接受——“以色列全家”的得救终将实现。“以色列全家”一词，在犹太文学中常常出现，意思不是指“每一个犹太人，无一例外”，而是“以色列整体”。因此，犹太人的口传律法（Mishnah）公会（10.1）的论文中说道：“以色列全家在未来的世代都有份”，却又紧接着提出几个以色列人的名字，说他们在其中没有份。

“必有一位救主从锡安出来，要消除雅各家的一切罪恶。”引自以赛亚书五十九20（“必有一位救赎主，来到……雅各族中转离过犯的人那里”）。保罗的用字与七十士译本一致，只有一点不同：七十士译本作“为锡安的缘故”而不是“从锡安出来”（这说法可能来自诗篇十四7或五十三6：“但愿以色列的救恩从锡安而出！”）。原经文是指救赎主向以色列的显现——保罗很可能将此显现视为基督的再临。参看15节的注释。亦参使徒行传三19~21。此处提及锡安，可能意味对保罗而言，耶路撒冷不仅是福音的发源地（参十五19），也将是其最终荣耀成就之场所。

27. “我除去他们罪的时候，这就是我与他们所立的约。”此句话的前半，保罗是继续引用以赛亚书五十九（其21节接着说：“耶和华说：‘至于我与他们所立的约乃是这样’”），但是后半乃是用以赛亚书廿七9，根据七十士译本（“我除去他（雅各）的罪时，就是我赐与他的恩典”），以及耶利米书三十一33~34对新约的应许（“我与以色列家所立的约乃

是这样……我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶”。参看七 6 与八 4 的注释。这不是一个尚未立定的约，而是一个早已立定，有待实现的约。

28. 就着福音说，他们为你们的缘故是仇敌。(译注：英文为“神的仇敌”)。希腊文没有所有格“神的”一词，但有此含意。以色列目前与神隔绝的情形，是为了让外邦人接受福音的祝福，与神和好。

就着拣选说，他们为列祖的缘故是蒙爱的。这句话并非指“祖先的功德” z^ckût'ābôt)，就是列祖的义积存了功德，可以让子孙支取的说法。本书信的整个论证都与这种功德观相反 (参四 2)。保罗是说，神呼召列祖时，向他们所作的应许，也保证赐与他们的子孙，不是由于功德的缘故，而是由于神对祂恩言的信实，正如 29 节所强调的。

v 神对全世界的旨意 (十一 30~36)

现在要揭示的，是神对人类最终极的旨意：即对犹太人和外邦人都施怜悯。“拣选之恩”临到忠心的余民，目的不在于任凭他人毁灭；他们被拣选，乃是象征神的怜悯将普及所有的人，并没有分别 (参八 19~21)。保罗在这里的用语，显然带有普世得救的意思，即使只是指末世的普世救恩，不是指现在的状况，或说是代表性的普救论，而非个人性的普救论²⁰⁵。

保罗在前面已经宣告：“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀” (三 23)。在神的法庭面前，人人有罪；无论是犹太人 or 外邦人，没有一个有资格得着神的怜悯。如果任何人还有盼望可言，惟有倚赖神的恩典；然而神将这盼望毫不吝惜地赐下了。神将犹太人和外邦人都圈入一种状况，将他们对神旨意的不顺服显明出来，成为公认的事实，其目的是要将人所不配得的恩典，同样丰盛地倾倒在犹太人和外邦人身上。

这就是保罗伟大论证的最高潮，这件事值得我们颂赞神无穷无尽。33 至 36 节的颂荣，并不只是第九章至十一章的尾语，应包含第一章至十一章的整个论证在内：“深哉，神丰富的智能和知识。祂的判断何其难测，祂的踪迹何其难寻！先知问得好：

‘谁知道主的心？谁作过祂的谋士呢？谁是先给了祂，使祂后来偿

还呢？’ 因为万有都本于祂；倚靠祂；归于祂。愿荣耀归给祂，直到永远，阿们。”

32. 特意要怜悯众人。亦即，毫无区分地临及众人；不是指毫不例外地临到众人。在这里保罗并没有思想十九 7 所提像法老一般，恒久拒绝神怜悯的人。他“用意不在宣告每一个人最终的命运。然而，因为人类的盼望根基在于神的真相，而不在于人自己的真相，所以希望更大 (而非更小)” (C. K. Barrett, 对本节的注释)。

33. 丰富的智能与知识。这三个词汇不应视为神三方面的资产 (如 NEB 的译法)，而应视“智能与知识”是以“丰富”来形容 (如 NIV 的译法，与和合本相同)。

34. “谁知道主的心，谁作过祂的谋士呢？”回应以赛亚四十 13：“谁曾指示耶和华的灵，或作谋士指教祂呢？”亦参耶利米书廿三 18；智慧书九 13。

35. “谁是先给了祂，使祂后来偿还呢？”参约伯记四十一 11，神问道：“谁先给我什么，使我偿还呢？”

36. 万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂。常有人指出，这段话的结构类似马克奥利流的文句 (Meditations 4:23)：“一切事都从你而来，在你里面，又归于你。”

B 信徒生活 (十二 1~十五 13)

I 活祭 (十二 1~2)

既明白了神在基督里为祂的子民所成就的一切，信徒应当如何生活呢？他们应当以自己为“活祭”献给神，成为圣洁。因着基督献上自己为祭，从前献动物祭牲的作法已经永远废除了，但是以顺服的心敬拜神仍然是必要的。世界与神相违，信徒不应再按照其标准去行，而应借着圣灵的能力更新自己的心思，改变自己的生活，以符合神的旨意。

圣经对教义的教导，不仅是要人明白，更是要人付诸行：“你们既知道这事，若是去行就有福了” (约十三 17)。因此，保罗常在阐述教义之

后，紧接着便作伦理劝勉，而以“所以”将后者连于前者（参弗四 1；西三 5）。

然而值得注意的的是，新约书信中对伦理的训勉，无论是否保罗所写，都与福音书中基督对伦理的教导十分吻合。其实，它们所根据的，正如保罗所说，是“基督的律法”（加六 2，参林前九 21）。而罗马书十二 3 至十三 14 与登山宝训之间，可以列出许多相似之处，这一点尤其特别。当时福音书并未成形，但其中所记基督的教训，在教会中仍然流传——当然会有口传的形式，或许也有总纲式的文字形式。

1. 我……劝你们。保罗惯于在论证的转折点上，用这个动词（Parakaleō），特别是论到伦理劝勉时（亦参十五 30，十六 17），这个字带有外交性的婉转意味（加拉太书中没有使用，值得留意）。

将身体献上。参六 13, 19；这几处的动词为同一个字。现在保罗更详尽地说明，他们将自己献上，为神所用，究竟包括哪些方面。

活祭。在这新秩序内，献祭不再是牺牲另一个生命，好像古时献牲畜为祭，乃是献上自己的生命（参来十三 15-16；彼前二 5）。

你们如此事奉，乃是理所当然的。NEB 作：“以心灵与思想献上的敬拜”。此处的名词 *latreia*，九 4 已经用来指以色列人应有的“敬拜”。此处的形容词 *logikos*（来自 *logos*，“道”，“理”），意思可以是“合理的”（以顺服的生命来事奉，是对神恩典惟一合理，或合逻辑的反应）²⁰⁶，或“属灵的”（如彼前二 2，“灵奶”）。此处若意为“属灵的敬拜”，可能是与以色列虚有其表的圣殿敬拜作对比。利未之约中（*Testament of Levi*, 3 三：6）形容天使为“向主献上馨香之祭，属灵（*logikos*）而不流血的祭”。

2. 不要效法这个世界。这“世界”或“世代”（*aiōn*，如林前一 20，二 6，三 18，林后四 4，加一 4）与将来的世代有所不同（参弗一 21）。虽然它被称为“罪恶的世代”（加一 4），它的“神”弄瞎了不信者的心眼（林后四 4），但是活在这世代的人仍然可以表现出美好的行为，显出他们将继承未来的世代，就是那更新、复活的世代。他们已经身处「末世」（林前十 11）；对他们而言，因为他们是在基督裹“新造的人”，“旧

事已过，都变成新的了”（林后五 17）。靠着内住圣灵的能力，就是他们能承受未来世界的凭据，他们能够抗拒诱惑，不照“这世界”的标准而活。

更新而变化。同一个动词，在马大福音十七 1-2，马可福音九 2 登山变像的记载裏，译为“变了形像”。新约中唯一另外出现的一次，是在哥林多后书三 18，论到信徒“变成”基督的形状，“荣上加荣”，是“从主的灵变成的”——这段经文很适合作本节的注释。

II 肢体生活（十二 3~8）

神杰作的特征，是各具特色，而非全然划一。在大自然如此，在恩典中亦是如此，而在基督徒团体中更具体表现出来。这团体中的人，家庭背景、环境遭遇、个性、能力，均大不相同。不仅如此，他们在成为基督徒之后，得到神所赐的属灵恩赐，也是各自不同，然而正因如此，所有恩赐都可以配合起来，成为整体的益处。无论对教会有什服事，都应该甘心乐意，忠心去做，按着各人的恩赐来服事，或说预言，或教导，或劝勉，或管理，或捐献，或探访病人，或作其它事奉。然而一个健康的身体，所有的功能都会协调互助，使整个身体得着益处。教会既是基督的身体，也应该如此。

3. 凭着所赐我的恩。亦即，使徒的“恩典”或恩赐（参一 5，十五 15）。根据第 6 节，教会每一个成员都领受了这种特殊的“恩典”，其运用是为了整体的好处。

所分给各人信心的大小。这里的“信心”与本书信前半部的意义相当不同，乃是指所赐给每个基督徒的属灵能力，以负起他们当尽的责任（参第 6 节，“当照着信心的程度”）。

5. 在基督里成为一身。参哥林多前书十二 27：“你们就是基督的身子”。哥林多前书与罗马书中，都用人的身体作比方，说明基督徒整体的生活；但在歌罗西书与以弗所书中，这个观念就更进一层了。在这些后期的文件中，重点是在说明教会与基督的关系，好像身体与头之间一般；其中没有一个教会的普通成员可以比拟作头，或头的一部份（如林前十二 16~17、21 所形容）；而且身体不再只是一个模拟，倒成为使徒

所能找到最有力的词汇，来表达基督复活的生命与信徒的生活之间密不可分的关系。²⁰⁷

8. 就当诚实。(英: In liberty) NEB 作,“就当尽心”。

治理的。希腊文 ho proi/stamenos, 与十六 2 相关的名词 prostatismos “帮助者”意思类似。NEB 作:“若你是领袖”, 将这个分词与它在帖撒罗尼迦前书五 12 的意思视作相同 (“在主里面治理你们……的”)。

怜悯人的。NEB 作:“若你帮助在痛苦之中的人”。

III 基督的律法(十二 9~21)

这一段特别类似登山宝训, 训勉人要有深入、率真、实际的爱。在信徒之间的弟兄相爱、彼此同情、互相尊重, 是意料之内的; 而这里还增加了其它方面——对信徒团契之外的人也要付出爱心与赦免, 甚至对逼迫他们、咒诅他们的人, 亦要如此。

9. 爱人不可虚假。希腊文 anypokritos, 直译为:“没有虚伪”(NEB 作:“完全真诚”)。

10. 恭敬人, 要彼此推让。参腓立比书二 3:“各人看别人比自己强”; 亦参以弗所书五 21:“当存敬畏基督的心, 彼此顺服。”

11. 要心里火热。(英译: 灵里火热)。使徒行传十八 25 用同样的希腊文来形容亚波罗 (“心里火热”); 姑不论该处 “心里” 应作何解, 这里则最可能是指圣灵而言。

服事主。NEB 小字作:“有需要及时帮补”, 是出于一个西方较不重要的抄本读法, 以 kairō (“时间”, “机会”) 取代间接受格 kyriō (“主”)。

14. 逼迫你们的, 要给他们祝福; 只要祝福, 不可咒诅。参路加福音六 28:“咒诅你们的, 要为他祝福; 凌辱你们的, 要为他祷告。”本段经文中, 有些古抄本 (包括 P46 在内), 在 “逼迫” 后面没有 “你们” 一字; 如此, 基督徒所受的劝勉则是, 要为逼迫者祝福, 无论他们自己是受害者与否。保罗自己在这方面的表现, 可参看哥林多前书四 12 下~13 上; 使徒行传廿八 19 下。

15. 与喜乐的人要同喜乐, 与哀哭的人要同哀哭。这绝不是斯多亚

式的教导; 他的说法是: 要有良好的生活, 就必须保持距离, 不动感情。保罗的教导则与基督的表现相同。

16. 要彼此同心。参十五 5~6; 亦参腓立比书二 2~5, 那里在 “意念相同” (与 “以眼还眼” 完全两回事) 的劝勉之后, 接着的一段话说明, 在基督徒中间惟一可能做到这一点的途径: “你们当以基督耶稣的心为心。”

不要志气高大。参第 3 节, 及十一 20: “不可自高。”

倒要俯就卑微的人。或 (将形容词 tapeinois 当作中性, 而非阳性) “要亲自作卑微的事” (小字)。

不要自以为聪明。加以上十一 25, 这是一句引文, 取自箴言三 7 上。

17. 不要以恶报恶。基督徒不报复的原则, 参看马太福音五 38~48。(又参帖前五 15; 彼前三 9。)

众人以为美的事, 要留心去作。“要以众人尊崇的事为目标” (NEB)。引自箴言三 4 (七十士译本)。

19. 听凭主怒。所有格 “主” (英译: “神的”), 在希腊文中没有, 但有此含意 (参五 9)。这个劝勉的意思是, 要为神施报应的律留地步, 无论报应会立刻实现, 或在 “神震怒……的日子” 才实现 (二 5)。

“主说: 伸冤在我, 我必报应。”引自摩西之歌: “伸冤报应在我” (申三十二 35, 希伯来圣经; 七十士译本作: “在伸冤之日我必报应”)。本处经文的形式, 希伯来书十 30 亦相同, 在亚兰文的旧约圣经中有此形式, 当时可能也有希腊文译本, 现在已经不存在了。这句引文的要点是, 既然伸冤与报应是神的特权, 就应该让神来执行。因此, 昆兰团体禁止人私下报复, 原因是, 根据那鸿书一 2, 惟有神 “向祂的敌人施报, 向祂的仇敌怀怒”²⁰⁸。

20. “你的仇敌若饿了, 就给他吃; 若渴了, 就给他喝; 因为你这样行, 就是把炭火堆在他的头上。”引自箴言廿五 21~22; 保罗省略了最后一句: “耶和華也必赏赐你。”这段教训原来的重点也许是: “要善待你的仇敌, 因为这样会增加他的罪孽; 因此你就使他受到更严厉的审判, 而使你从神得到更好的赏赐。”另一种解释是, 这段箴言是指埃及的

一种仪式，一个人要当众表明悔改，就在头上顶着一盘烧着的炭火。无论如何，保罗将这段箴言用在这里，而且省略最后一句，就赋予了它更宝贵的意义：“要善待你的仇敌，因为这样会令他感到羞愧，领他悔改。”换句话说，除去仇敌最好的方法，是化敌为友，加此便是以善胜恶（21节）。

21. 这一连串简短的句子到本节结束，其形式或许是为了要让人便于记忆，作为教导之用。参帖撒罗尼迦前书五 14~22。

IV 信徒与政权（十三 1~7）

论到基督徒对信徒团契之外的人应有的行为，必然会涉及基督徒与世上权柄的关系——包括国家、省与市。本书信写成之后的十年间，这关系变成非常敏感的问题。

教会的成员主要是犹太人的时候，这一方面的问题虽然存在，但不如后期困难。犹太人在罗马帝国的地位，受到一连串皇帝喻令的规范。其实，以这帝国的附属国而言，他们已经享有相当多特权。犹太社团具有 *collegia licita*（“合法协会”）的地位。犹太人与外邦人种种不同的习俗，也都可以保存。罗马人或许认为这些作法荒谬、迷信，可是仍以帝国的法律加以保护，包括安息日律法，食物律法，以及禁止“雕刻偶像”等。皇家的政策禁止犹太地的官长带军旗进耶路撒冷圣城的城墙内，因为上面有皇帝的像。按照犹太律法，外邦人踏入耶路撒冷圣殿的内院就是亵渎神，要处以死刑，罗马政府同意这个犹太律法，即使（很少有此例子）这个违规的人是罗马公民，他们也可以将他处死。

在基督死后的第一代时期，罗马律法即或辨认出基督徒，也不过把他们视为犹太人的一个派别。公元五十一或五十二年，哥林多的犹太人在亚该亚方伯迦流面前控告保罗，说他宣传非法的宗教，迦流却不予理会（徒十八 12~17）。对他而言，保罗显然是个犹太人，与告他的人一样，他们之间的辩论，在迦流看来，只是对犹太律法解释的不同，而他到亚该亚来，不是要审问这一类的事。

迦流的决定成了一则重要的先例；约十年之后，保罗运用其模式所提供的保护，继续进行使徒的服事，不但在罗马帝国的各省中，也在罗

马市内（徒廿八 30~31）。

他在罗马法庭中的经验相当愉快，因此可能造成他在这里坚持说，掌权者——他称之为“神的差役”（第6节）——“不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕”（第3节）。然而，即使掌权者对基督徒的态度，不像迦流（在实际上）对保罗那么有利，这里所列的原则仍然有效。

不过，基督徒与政府之间的关系，还有另外一面。从罗马法的观点，基督教的开始有一个严重的缺陷，其创始人是因煽动叛乱的罪名，被罗马审判官定罪、执法，这个理由就绰绰有余了。基督的罪名被简要地写在板上，钉于祂的十字架：“犹太人的王”。不论耶稣对祂的王权怎样解释，对罗马法律而言，祂惟一的记录是：曾经领导一个运动，向该撒的王权挑战。多年之后，泰西塔斯（Tacitus）想要他的读者了解基督徒是怎样的人，他认为只要这样说就够了：“他们的名称来自基督，他在提庇留任皇帝时，被当地的官员本丢彼拉多处以死刑”²⁰⁹。这一点已足以表明他们的特色。在本书信写成之前七年，帖撒罗尼迦城内反对保罗的人，尽量想给他和当地跟随他的人找麻烦，他们到该城的官府去，提供不利的资料：“那搅乱天下的，也到这里来了……这些人都违背该撒的命令，说另有一个王耶稣”（徒十七 6~7）。这个对真道诡谲的曲解，目的在将宣教士与当时罗马世界中，各犹太社区内带头引起骚乱的人连在一起；因为耶稣本人被彼拉多定罪，视为煽动者，暴动的头目，所以这种控告就更有凭有据了。

在那时候，帖撒罗尼迦城并不是惟一产生这问题的地方。公元四十九年，罗马城内也有暴乱，是由“基利斯督所教唆的”²¹⁰，革老丢因此下令，将犹太社团驱逐离开首都，有些读保罗这封书信的人，或许心中还对那次驱逐的艰难经历，感到忿忿不平。至于保罗本人，甚至他最好的朋友也无法否认，他每到一个城市，往往就是骚扰即将出现的讯号。虽然责任并不在保罗，但维护律法与秩序的官员当然会注意此事，而自下结论。因此，基督徒对自己在公众面前的行为更要谨慎，让诽谤他们的人得不着把柄，对官府则要十分恭敬、顺服。其实，耶稣在这方面已经作了他们的榜样，正如在许多其它事上一样。虽然祂所说：“该撒的物当归给该撒，神的物当归给神”（可十二 17），是指一个很微妙的问题—

一住在圣地的神的子民，向异教统治者纳税的事，但其原则可以更广泛地应用。

保罗将整个问题带到最高的层面。神是一切权柄的源头，在地上执掌权柄的人，都是祂所授权的；因此违背他们就是违背神。人的政府是一种神的法令，它所执行的刑罚与褒扬是神所托付的，目的是要压制罪恶，奖励公义。因此，在所有的人中，基督徒更应该遵守法律，缴纳税金，尊重官员——不是因为如果不这么做，就会有恶果，乃是因为这是一种服事神的方式。

但如果掌权者本身不公义，又如何呢？倘若该撒不满意自己应得的一切，而要求“属神的物”，又加何呢？保罗在这里没有讨论这个问题，可能因为当时还没有发生这种状况；但是在后来的几代中，这件事在罗马帝国中成了最棘手的问题。该撒逾越了神所赋予的审判权，自称为神，并且攻击圣徒。约翰形容有一个兽“从海中上来”，从大红龙领受了权柄，强迫世人都敬拜他，并杀灭一切不敬拜的人，从这兽身上，我们仍然能认出保罗所提的官员——“神的差役”——来吗²¹¹？还是可以，因为保罗自己已经预先看见，在律法的拦阻被除去之后，必定会有这种局面出现（帖后二 6~10）。奥古斯丁说：“若没有公义，国度岂不是成了大强盗窝？”²¹²。

然而，有证据显示，基督徒在面对极大的压力之下，仍然对政府适度地效忠，连对罗马也不例外。“圣徒的忍耐和忠心”克服了逼迫的烈焰。可是，若政府官员的命令与神的诫命相违，基督徒便会说：“顺从神，不顺从人，是应当的”（徒五 29）；若该撒要求人将他尊作神，基督徒必须回答：“不！”。因为该撒若这么做（无论他是采独裁者的形式，或是采民主的形式），便是越过了神给他的权柄，踏进了不属于他的领域。顾尔曼（Oscar Cullmann）说：“对于国家要求敬拜该撒之像的问题，保罗看法不会与约翰启示书（译注：即启示录）的作者有何差别。”²¹³但是，基督徒若对该撒在权限范围内的命令，能先说：“是！”对他越逾权限的命令说：“不！”时，声音才更响亮。

几年之后，从罗马一篇写于猛烈逼迫前夕的文件中，我们听见这些话，仍然回应着保罗的看法：“你们为主的缘故，要顺服人的一切制度，

或是在上的君王，或是君王所派罚恶赏善的臣宰……你们中间却不可有人因为杀人、偷窃、作恶、好管闲事而受苦；若为作基督徒受苦，却不要羞耻，倒要因这名归荣耀给神”（彼前二 13~14，四 15~16）。

再晚些时候，到第一世纪的末期，罗马教会的一位领袖，虽对三十年前尼禄残暴无比的逼迫仍记忆犹新，又刚经历了多米田的迫害，却同样为统治者祷告，说他们从神——永恒的君王——领受了“荣耀、尊贵、能力”，可以管理地上的事，“愿他们能以敬虔、和平与温柔，执行所托付与他们的权柄”。²¹⁴这一类话语显示，罗马教会何等认真地接受了保罗论基督徒对掌权者之义务的劝勉。

1. 在上有权柄的，人人当顺服他。艾伦（J. W. Allen）说：“罗马书第十三章所写的，也许是历代以来对政治思想史最重要的话。然而”，他继续道：“若假定曾有人采纳过圣保罗的政治观，就大错特错了。”²¹⁵可是，有些人的确曾经作过这方面的努力。

有人曾问，这里“在上有权柄的”是指有权柄的天使，还是人，或兼指天使与人²¹⁶。圣经一般的观点是，世上权柄不但受“在地上……地上的列王”支配，也受“在天上……天上的众军”支配（赛廿四 21，“天上”和合本作“高处”）。何况，保罗也曾用复数的 *exousia*（“权柄”）。指天使的权柄（参八 38；弗一 21，三 10，六 12；西一 16，二 10、15）。我们可以参照他在哥林多前书二 8 所说“世上有权（*archontes*）……的”，就是将“荣耀的主”钉十字架的；在那里他似乎不单指人而言。然而从这里的上下文看来，最好将“在上有权柄的”解释为掌权的官，他们用“剑”刑罚恶人，保护良民，因此有权下令，要人顺服，人民也当缴合宜的税金及其它当纳的物给他们，并要对他们表尊敬。保罗在别处提到天使的权柄时，从来没有要求基督徒顺服他们；相反的，因着与基督联合，信徒已经脱离了他们的审判，因为基督是一切权柄的创造者与元首（西一 16，二 10），若他们与祂和祂的子民为敌，基督便是他们的征服者（西二 15）。

凡掌权的都是神所命的。这个原则与哥林多前书六 1~8 的论证并不冲突；那里是劝基督徒不要在世俗的法庭上彼此控告、起诉。承认政府的权柄，对基督徒家丑不宜外扬的事实，没有任何差别。虽然官府或法

官是神所指派的，这种法令在教会中并没有地位：他们是“教会不算数的人”（林前六4，NEB）。

2. 所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命。顾尔曼说：“新约中很少有一句话像这句一样，被大大误用。”²¹⁷他特别是指人误用这句话，来要求人对极权政府绝对服从。从这里的上下文，以及从使徒著作的大范围来看，政府能要求人服从的限度，只在神所托付它的目的之内——而若它要求唯有神才配得的尊崇，我们不单可以抗拒，而且必须抗拒。

“基督徒对政府的顺从来不是绝对的，最多只是部份的、有条件的。因着两种互相竞争的要求，基督徒总是活在压力之下；在某些状况中，违背政府的命令，不仅是一种权利，也是一种责任。这个历史悠久的教义，自从使徒宣称，应该顺从神，而不顺从人之后，就已经成立了。”²¹⁸

抗拒的必自取刑罚。他们“对自己将要承受的刑罚，只能怪咎自己”（NEB）。

3. 作官的原不是叫好行为惧怕，乃是叫坏行为惧怕。（按英译）。摩法特译为：“作官的不会令诚实人惊惧”（译注：与和合本相似），是根据一种抄本，其支持的证据弱，但本身很引人注意，即读作如 *agathoergō*，而非 *agathō ergō*。

你只要行善，就可得他的称赞。参彼得前三13：“你们若是热心行善，有谁害你们呢？”（紧接着这段之后的话，即彼前三14，设想到情况可能有所转变：“你们就是为义受苦……”）。

4. 他不是空空的佩剑。剑象征罗马官员的统治权；参腓罗斯特拉图斯（Philostratus）所著博学之士的生平（Lives of the Sophists）1.25.2：“法官佩着剑。”

他是神的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的。（后半句英译为：“将祂的怒气倾于作恶的人”。）因此，政府受托的职责，正是基督徒被禁止不可去行的事（十二17上、19）。后代的基督教国家，当然不包括在保罗的这段训勉之内；基督徒统治者或法官，并没有得到特别的指令，告诉他们身为基督徒要将冤情“听凭主怒”，和身为官员要负责“倾倒祂的怒气”，集这两者于一身之时，当如何协调。这不是说，他不能从本段以及

类似的经文中，摘取原则作为指南。但是此处显然假设了两种“服事”神的范畴。

“圣经常准许以强制的方法约束罪恶，这些经文令现代许多基督徒感到困扰，因为似乎与基督的爱和祂不抵挡罪恶的观念背道而驰。但这种看法是由于未能辨明保存世界与拯救世界乃两回事。其实，圣经既肯定那‘惹动忿怒’的律法（罗四15），又肯定那‘使人生发仁爱的信心’（加五6）；即对基督特殊的工作与正常的工作都予以肯定。”²¹⁹

5. 也是因为良心。基督徒顺服官长的动机更高，超过因恐怕不顺服会带来不愉快的后果。基督徒知道，这种顺服合乎神的旨意，如此服从便能向神保持清洁的良心。“良心”一词参看二15的注释。

6. 你们纳粮，也为这个缘故。RSV将这个子句译为直述句，而不作命令句，或许是正确的；希腊文并不清楚（此处动词可解作命令，亦可能作直述语）。“因为外邦官长是执行神的工作，所以你们理当付税给他们（这件事令许多犹太人良心不安，可能有些基督徒也有同感）。”爱任纽引用这一节，反驳唯知识论（诺斯底派）的解释，证明保罗在这一段“不是指天使或眼不能见的掌权者，好像某些人对这段经文大胆的解释；他乃是指真实的掌权之人”²²⁰。

他们是神的差役。希腊文此处“差役”一词为 *leitourgos*（非第四节的 *diakonos*），这个字在新约与早期基督徒文献中，特别用来指宗教方面的工作。参十五16的注释。

7. 凡人所当得的，就给他。或许是回应耶稣的命令：“该撒的物，当归给（或“交还”，*apodote*，与此处的形式相同）该撒”（可十二17）。但是接下去的经文却显明，顺服世俗掌权者的义务是暂时的，只适用于目前“黑夜”的时期（12节）；在那“将近”的“白昼”，将会有新的治理状况，“圣徒要审判世界”（林前六2）²²¹。世上的政权都将消亡（这一点保罗与马克斯的想法相同）；“神的城将永远长存。”

V 爱与责任（十三8~10）

所有当付的钱都要付清；你们惟一特殊的债务只可以是爱的债，因为这种债永远还不清。从利未记十九18“爱人如己”的引文，可以看出

保罗与耶稣的说法相同；主耶稣曾以这段话作为第二大诫命，列于“第一且是最大的诫命”——“你要尽心……爱主你的神”（申六 5）——之后，并且又说：“这两条诫命，是律法和先知一切道理的总纲”（太廿二 37~40；参可十二 28~34）。保罗在此只提第二诫命，未提第一项，因为他是在谈基督徒对邻舍责任问题——十诫第二块约版诫命的主题。这些诫命禁止人以任何方式伤害邻舍；既然爱是不加害与人的，所以爱就成全了律法。

8. 爱人的就完全了律法。（译注：“人”英文作“他的邻舍”）。“他的邻舍”原文直译为“另一人”。此句可以译为“爱人的就完全了另一项律法”——即马可福音十二 31 的“第二条”诫命，或“基督的律法”（参加六 2），超越了 1 至 7 节所吩咐信徒要顺服的政府的律法。但是原来的译法要好得多。

9. “不可奸淫、不可杀人、不可偷盗、不可贪婪。”即十诫的第七、第六、第八，与第十条（出廿 13~17；申五 17~21）；此处显然没有按照次序，乃是随意选择。参马可福音十 19。

“爱人如己”。耶稣称之为“其次”大的诫命（太廿二 39；可十二 31）；雅各书二 8 称之为“至尊的律法”（NEB 作“圣经中至高无上的律法”）。参加拉太书五 14，“因为全律法都包在爱人如己这一句话之内了。”

10. 爱就完全了律法。“完全”所译的字是 *Plērōma*，此字意义很广（十一 12 译作“丰满”，十一 25 译作“数目添满”，十五 29 译作“丰盛”）。参六 15 注释所引奥古斯丁的话。

VI 面对关键时刻（十三 11~14）

保罗看出时代的关键性。他对目前传福音机会的持续性，并不乐观，但是他定意要把握时机，尽力而为。他没有再用帖撒罗尼迦后书二 1~12 启示性的比喻，因为他知道，那拦阻黑暗、混乱势力浮现的约束，可能随时会被除去；因此基督徒应当有所戒备。可是这种情势应当令他们感到鼓舞，而非绝望；耶稣曾经说：“一有这些事，你们就当挺身昂首，因为你们得赎的日子近了”（路廿一 28）。保罗回应他的主，说：“我们得救，现今比初信的时候更近了。”公元六十四与六十六年的事件——罗

马皇帝开始逼迫基督徒，与犹太人爆发革命，结果造成犹太人第二度联盟（the Second Jewish Commonwealth）的崩溃——事前的阴影已经开始笼罩了。这些事件并非主第二次再来，及所有信徒最终救恩的先驱，保罗对这方面不可能预先看明；如果那日子、那时辰连人子都不知道，祂的仆人就更无从知悉了。但是耶稣说：“忍耐到底的，必然得救”（可十三 13），祂的子民通过这些危难时，便亲身经历了这句话；在这些之后的危难，也成就了这句话。患难之中必有拯救，“圣徒的忍耐和信心，就是在此”（启十三 10）。

但同时，光明的子女必须在生活中有所预备，等候神眷顾之日，弃绝一切“暗昧时的行为”。保罗在其它地方论及穿上“新人”（弗四 24；西三 10）；此处他更直接吩咐读者，“披戴主耶稣基督”。保罗劝勉他们要展示基督徒的美德，“光明的兵器”，不要耽溺于可耻的情欲中；这些美德岂不是在他们的主身上已经完美的流露出来？保罗对历史的耶稣有深厚的知识与兴趣，远超过一些人对他的看法；他们误以为保罗说“以外貌认基督”（林后五 16），就是否定对基督这方面的知识或兴趣。因为保罗所详细列举他期望罗马与其它地方信徒“穿上”的美德，正是基督在世上的特色。

11. 现今就是该趁早睡醒的时候。使徒的教导中，时常吩咐信徒要保持儆醒；参帖前五 4~11。

我们得救，现今比初信的时候更近了。这里的得救是以将来完全实现的观点来看，即八 23 所说，信徒所等候的“儿子的名份，乃是我们的身体得赎”；参彼得前书一 5 “末世要显现的救恩”，根据那段经文，信徒是“因信蒙……保守”的。这件事将与基督在荣耀中的显现同时实现（参来九 28）。

12. 暗昧的行为……光明的兵器。NEB 作：“因此让我们扔掉暗昧的行为，拿起我们的兵器，好像光明的军人”。保罗的作品中经常出现光明与黑暗的对比（参林后六 14；弗五 8；西一 12~13；帖前五 4~5），约翰亦是如此。新约与昆兰经典，在这一个观念和用词上显然相通；昆兰经典说，人类或是被光明之君治理，或是被黑暗的天使辖制，末世最大的冲突则被称为“光明之子与黑暗之子的战争”²²²。“光明的兵器”，

在帖撒罗尼迦前书五 8 与以弗所书六 13~17 描述得更详尽。

13. 好像行在白昼。“白昼”是清醒的时间，因为“醉了的人是在夜间醉”（帖前五 7）

14. 披戴主耶稣基督。“披戴”的这种用法，在文学上有一个类似的例子。哈利卡那撒斯的狄奥尼修斯（Dionysius of Halicarnassus）所著“罗马古迹”（Roman Antiquities）中，用“披戴达昆（Traquin）”形容扮演达昆的角色。

初期教会对信基督的人实际生活的教导（参六 17 诠释），为了便于记忆的缘故，似乎采用一些抢眼的字，“披戴”（或译“穿上”）便是其中之一。信徒应当“穿上”基督徒的美德，好像穿上新衣服（参西三 12）；这些美德既然是他们信主之时所领受的，包括新的基督徒个性的每一方面，就不妨说他们应当“穿上新人”（弗四 24），或生活要像已经穿上新人的人（西三 10）。既然这个“新人”是基督的性情复制在祂子民身上，因此只要稍微改一下，便可说：“你们受洗归入基督的，都是披戴基督了”（加三 27）；或者，像在这里一样，劝勉信徒“披戴”基督，亦即将他们内在所经历的，表现出来。保罗在当时并没有我们所见写成文字的福音书，因此，他推荐给读者，要他们培养的美德，正是福音书作者对我们主的形容，而他所吩咐的话是“披戴耶稣基督”，这一点很值得我们注意。

不要为肉体安排，去放纵私欲。参六 12。13、14 两节的话，曾在奥古斯丁心中燃起神圣之爱的烈焰（见导论：“Ⅷ 罗马书的影响”）

VII 信徒的自由与相爱（十四 1~十五 6）

i 信徒的自由（十四 1~12）

保罗能完全享受他作基督徒的自由。从来没有一个基督徒像他一样，完全从非基督徒的禁忌与避讳中得着释放。他在灵里的释放是那样完全，以致他甚至不受自己所得释放的捆绑。他在犹太人当中，就愉快地按犹太式的习俗而行，在外邦人当中，则同样愉快地采用他们的习俗。他最关心的，乃是福音的传扬与人最高的福祉，在这些事面前，其它都属于次要。

但是他很清楚知道，许多基督徒不像他那样完全得释放；他强调说，对这些人，必须十分温柔。基督徒的“信心”，在许多方面可能都有软弱、不成熟、未受教之处，但是其它人应该热情的接纳他为信徒的一份子，而不应向他挑战，辩论那些他还未完全得释放的生活问题。

保罗提到两个可能发生这种状况的生活问题，然后详尽探讨其中之一。食物是一项，遵守宗教节日是另一项。有些基督徒（像保罗自己）吃任何食物都不会良心不安；另一些人则对某些食物有所顾忌。有些人（又像保罗）认为日子没有神圣与否的区别，另一些人则感觉，某些日子较其它日子神圣。怀着这样不同见解的基督徒同在一个团契里，应当怎么办？是否应研讨解决这些事，某一方定意要改变另一方？保罗说，不必如此；只要每个人对自己的看法、良心能意见坚定就好。享受较多自由的人，不当轻视别人，以为他们在灵里不成熟；顾忌较多的人不应当批评同为基督徒的，指摘他们做自己所不做事。每个基督徒都是基督的仆人，各自向基督负责，今生如此，来世亦然。基督曾死过，因此祂是死人的主；祂现在活着，因此是活人的主。

任何基督徒都不可论断其它信徒——在此我们岂不是听见了对主语的回应：“你们不要论断人，免得你们被论断”（太七 1）？——因为所有的人都要在神的审判台前向祂陈述，从祂得判断。

保罗以这些话毫不妥协地坚持基督徒自由的原则。“基督徒是最自由的人，不在任何人之下”（马丁路德）²²³。

1. 信心软弱的。这些人不够成熟，不能体会所有食物都同样 kosher（“合适”），所有日子都同样神圣。

不要辩论所疑惑的事。NEB 作“不要尝试去解决疑惑之事”。

2. 那软弱的，只吃蔬菜。也许是素食主义，但更可能是为了避免吃向外邦神明献过祭，或未按照犹太律法宰杀的肉类（参申一 8、12）。

4. 你是谁，竟论断别人的仆人呢？他或站住，或跌倒，自有他的主人在。参马太福音七 3~5，路加福音六 37、41~42，尤其保罗在哥林多前书三 3~5 所说：“我被你们论断，或被别人论断，我都以为极小的事……判断我的乃是主。所以时候未到，什么都不要论断，只等主来。”

此处译为“仆人”的字是 oiketēs, “家仆”, 而不是 doulos, “奴隶”。

5. 有人看日日都一样。希腊原文中没有译为“一样”的字, 但加上可使意思更完整。这里不必视为“有人”认为每一天都是俗日; 最可能的意思, 是他认为每一天同样应当献给神, 服事神; 这正是保罗的态度。

6. 守日的人, 是为主守的。因此, “不拘在……节期、月朔、安息日, 都不可让人论断你们”(西二 16)。保罗在这段中没有再论守特别日子的事, 可能因为当时在罗马的基督徒中间, 这并不是他们的问题; 而几年之前, 加拉太教会却有这个问题(加四 10)。

吃的人, 是为主吃的。因此, “在饮食上……不可让人论断你们”(西二 16)。

不吃的人, ……也感谢神。这乃是说, 他为自己良心所允许的食物感谢神(不是为他所不吃的感谢)正如良心强壮的基督徒不特别区分食物, 而为他所吃的一切感谢神。在这两种情况中, 食物都因感恩而成为圣洁(参林前十 30; 提前四 3~5)。

7. 我们没有一个人自己活。保罗的意思, 正如 18 节所显示, 是每一个基督徒都在基督面前生活, 是基督的仆人; 但是其自然的结果是, 每一个基督徒的生活都影响其它同为基督徒的人, 或所有其他同胞; 因此, 他应当考虑对他们的责任, 不能只顾自己的看法。

9. 因此基督死了, 又活了, 为要作……主。因着祂的死, 祂成了死人的主; 因着祂的复活, 祂成了活人的主。所以祂的子民或活或死都属于祂; 祂是一切的主(腓二 11)。

10. 为什么论断弟兄呢? 基督徒——尤其是“热心的”基督徒, 最容易犯的罪, 莫过于论断的罪。使徒的这句话用意很严肃。“一个人在批评弟兄之前, 岂不应当以手搗口? 若我们轻易批评别人, 没有充份的资料, 缺乏爱心与宽容, 我们岂不是忘了, 这样数落他们的不是, 就等于数落主, 因为他们是在祂的名下。”²²⁴

我们都要站在神的台前。这台前是 bēma, 或作法官席。它与“基督台前”(林后五 10) 没有分别。早自第二世纪初期, 就有一种趋势,

要将我们目前的经文与哥林多后书五 10 一致化(参 AV)。

11. “主说, 我凭着我的永生起誓, 万膝必向我跪拜, 万口必向我承认。”引自以赛亚书四十五 23: “我指着自已起誓, ……‘万膝必向我跪拜, 万口必凭我起誓。’”这段经文亦应用在腓立比书二 10~11, 指普世至终都将向基督下拜。此处则是强调, 到最后各人必要将自己的事在神面前说明(12 节)。

ii 信徒的相爱(十四 13~23)

马丁路德在其论述“论基督徒的自由”(On the Liberty of a Christian)中, 以前文所引的句子作卷首语(“基督徒是最自由的人, 不在任何人之下”), 但他立刻接着说: “基督徒也是众人的仆人, 顺服所有的人。”²²⁵他将这两句肯定的话并列之时, 最合乎保罗的教训, 也效法了保罗与他共有的主。

保罗在竭力阐明基督徒的自由之后, 接着便解说, 在某些情况下, 这种自由可能(也应该)受到限制——但却是出于自愿。他的方式是扩大讨论前面用来肯定基督徒自由的题目——食物的问题。

那些食物可吃, 那些不可的问题, 在初期教会中产生几方面的困扰。其中之一特别影响到犹太基督徒。犹太人的食物规条, 从古以来全国一向遵守, 是犹太人与外邦邻舍区分的最主要特色之一。不仅某些动物的肉类绝对不可吃, 所有动物的血也都不可吃, 连“洁净”的动物在宰杀时, 也必须将血放干净。既然他们很难确定非犹太人所吃的肉没有触犯任何律法, 所以一个严谨的犹太人就不可能与外邦人一同进餐。这样的犹太人甚至发现, 若另一位犹太人在这些事上不够慎重, 他也很难与他们共餐。

耶稣有一次对食物的事发表了一段话, 后来的人思想起来, 觉得其中有废除犹太食物规条的含意: “这是说, 各样的食物都是洁净的”(可七 19)。彼得在约帕硝皮匠西门的家里, 从中午在屋顶上所见到的异象, 学到不可将神所洁净的人或物, 当作不洁净的; 这个功课使他愿意去拜访在该撒利亚的外邦人哥尼流, 并接受他的招待。但是大多数犹太信徒, 却在许久之后才开始考虑效法他的行动——其实, 很可能大多数人并没

有真正如此做。有一次，约在本书信写作的前十年，彼得到了叙利亚的安提阿，与那里的外邦信徒无拘无束地享受交谊，然而从耶路撒冷来的犹太人来看他，就劝他不要与外邦人同席，只与犹太人一起吃饭。他的行动带来的影响极具破坏性，甚至像巴拿巴这样开放的基督徒，也有意效法。保罗公开指责彼得的“装假”——所行与他内心的确信不符（加二 11~14）。

不久之后，耶路撒冷大会同意，外邦人只需要相信基督，便可以进入教会的团契，就像犹太人一样；可是加上一则但书，要外邦信徒禁戒冒犯犹太弟兄的食物，并要遵守犹太的婚姻规条（徒十五 20, 29）。即或保罗同意这项决定（使徒行传的记载说他同意），在他的书信中论到此决定所涉及的个别事项时，他却并没有依赖其权威，而以伦理原则作他辩论的基础（这里正是如此）。

保罗所认定的基本原则，若濒临存亡攸关，他绝对不会妥协；然而一旦这些不成问题，他是最能配合环境的人。外邦人为教会所接纳，唯一充份的理由是相信基督，这原则一旦确立，他自己第一个会提醒他的外邦信徒，为了与犹太基督徒保持团契，在无关紧要的事上限制自己的自由（出于自愿，而非碍于要求）是明智之举；因为他们不能期待所有犹太人都像保罗，在思想上如此释放。如果外邦基督徒与犹太基督徒相处，能存着爱心禁戒一些令后者厌恶的食物，这两组人之间的团契情谊便能增进。事实上，耶路撒冷大会的食物规条，在某些教会中持续了许多代仍然有效。

耶路撒冷大会所订的食物规条，有一则是禁止吃祭过偶像的肉。住在外邦社会中的基督徒，必定会提出这个问题。保罗写给哥林多教会的信，曾详加讨论，因为该教会送一封信给他，请他为这件事订一个原则。

在异教城中向肉店买肉，令某些基督徒良心不安。市场上卖的肉，大部份来自已向异教神明献过祭的牲畜。神明得着象征性的一部份，其它的肉就由庙中负责人卖给零售商。当地的基督徒，有些人良心比较坚强，知道这些肉虽曾献给一位神祇，本身却不会变得更好或更坏，所以他们认为可以吃；但有人却感到不安，觉得这些肉既献给神祇，多少都受到了“影响”。

保罗回复哥林多人这个问题，一方面同意那些认为异教神祇不具实质的人，认为基督徒完全有自由，可以吃这种肉。但另一方面，他提醒他们，知识并不是最重要的，爱的要求才是应当考虑的。如果因为坚持自由会绊倒一位良心软弱的基督徒，保罗自己情愿放弃自由。如果有基督徒认为，吃祭过偶像的食物是错的，而因看见良心坚强的弟兄这样做，也就吃一些，结果对他良心产生的伤害，就要归咎于那位良心坚强的，因他缺乏爱心，考虑欠周到。

这个问题在罗马教会似乎并不严重，保罗在罗马书不像哥林多前书谈得那么深入。这里所面对的状况，是犹太与外邦基督徒当如何共处；耶路撒冷大会的决议，也是针对这种状况而发。

在罗马的家庭教会成员，有些可能多半是犹太人，有些则可能多半是外邦人，也有些两种人都有。问题不只是犹太基督徒约束自己，只吃 Kosher 食物，并继续守安息日等圣日，而外邦基督徒在这两方面都采取自由的想法。情况可能比这更复杂。许多犹太基督徒已经多少脱离了他们祖先的宗教规条。我们可以相信，百基拉和亚居拉，以及“在他们家中的教会”（十六 5），在这些事上采取保罗的观点。但另一方面，有些外邦基督徒，在他们的圣经（希腊文的旧约圣经）中发现食物的规条是神所命定的，于是辩称，这些规条仍然有效，必须遵从。至于圣日，我们知道，现代仍有一些基督徒认为，一周的第七日是神圣的，因神创世之时与西乃的律法上都有定规，所以必须守为圣日。在使徒时代的外邦教会中，并非没有这类趋势，从保罗写给加拉太人的信，便可得到证明；那些外邦信徒不仅遵守犹太的神圣日历，甚至受了割礼。

因此，我们不妨拟想，在罗马的家庭教会中，各种观点与作法都有，从严守犹太祖宗的习俗，直到与这些习俗毫无瓜葛的外邦看法，都同时并存。从这两个极端中间来分，有些犹太基督徒可能属于自由的一边，而有些外邦基督徒却属于“律法主义”的一边。明尼尔 (P. S. Minear) 曾区分出，罗马的基督徒对这些事情有五种不同的看法²²⁶。这一类歧见很容易助长分裂的精神。保罗希望防止罗马的基督徒落入这种状况，便鼓励他们，视这些分歧为表达爱心、容忍、与了解的机会。信心坚强、良心得释放固然很好，但基督徒并不是独立的个体，而是一个团契的成

员；因此所有的人都有责任，较坚强、较成熟的人更应该关心整个团契的益处。

13. 所以我们不可再彼此论断，宁可定意……。“论断”与“定意”出于同一个希腊字 (krinō)。

谁也不给弟兄放下绊脚跌人之物。亦即，绝不立下榜样，以导致别人犯罪。一个基督徒若效法另一个更得释放的基督徒，去做他自己真心不赞许的事，就是“跌倒”了（参 21 节）。得释放的基督徒若能帮助他“软弱”的弟兄，使他良心更蒙光照，是最上乘之举；但是这个过程是急不来的。

14. 我凭着主耶稣确知深信，凡物本来没有不洁净的。对保罗而言，所有食物都是 kosher。他不一定知道主对这件事的声明（我们从可七 14~19 得知），但是“凭着主耶稣确知深信”的意思，比这种知道更深：表达出在他考虑信徒团契的生活与益处时，既然他也是基督的肢体，他就有如此的把握。

惟独人以为不洁净的，在他就不洁净了。这个看法完全与基督的教训相符（参可七 20~23），而且含意非常深远。污秽座落于人的心，而不在外面的物质。见提多书一 15。

15. 基督已经替他死，你不可因你的食物叫他败坏。这句话的前半表达出神对人价值的衡量。

16. 不可叫你的善被人毁谤。NEB 作：“你认为对的事，不可成为别人毁谤的话柄。”

17. 神的国不在乎吃喝，只在乎公义、和平、并喜乐（按英文）。参马太福音六 31 与 33 节：“不要忧虑说：‘吃什么？’‘喝什么？’……你们要先求祂的国和祂的义。”与最重要的相较之下，外在的物品，像食物与饮料，在伦理上是中性的。“公义……和平……喜乐”的顺序，参罗马书五 1~3；及马太福音五 6, 9, 12：“饥渴慕义的人有福了……使人和睦的人有福了……应当欢喜快乐。”哥林多前书四 20 与本节的结构类似：“神的国不在乎言语，乃在乎权能”（当然，这权能是属圣灵的）。

在圣灵中（按英文）。正如八 9~25，圣灵在今世带领信徒品尝未来

产业的美好滋味。对保罗而言，“神的国”（与目前基督的国度有别）是未来神儿女的产业（参林前六 9~10，十五 50；加五 21；弗五 5；帖前二 12；帖后一 5）；但是“在圣灵中”他们已经可以享受其祝福。

18. 在这几样事上服事基督。“这几样事” (en tovtō, “在这方面”) 可能指“追求公义、和平、喜乐”。

19. 所以我们务要追求。按上下文的意思，aiōkōmen 应作假设语，而不是直述语“我们追求”（参五 1，该处可能应作直述语）。

彼此建立。NEB 作：“建立所共有的生命”。

20. 神的工程。祂恩典在人心中工作，使信徒的灵命成长。这份工作成就在每一个信徒身上，将会对整个团体的成长都有益处。

21. 无论是吃肉，是喝酒……一概不作才好。参保罗自己的作法：“所以食物若叫我弟兄跌倒，我就永远不吃肉，免得叫我弟兄跌倒了”（林前八 13）——尽管他确知深信，没有任何食物本身是不可吃的。通常在食物和习俗方面，他总是迁就与同在一起的人（林前九 19~23）。

22. 你有信心。这种“信心”是一种在神面前的坚定信念，相信自己所行的是正确的，与为自己所做而自责的感受，成为对比。

人在自己以为可行的事上能不自责，就有福了。换言之，他有美好的（并非麻木的）真心。参保罗在使徒行传廿三 1，廿四 16 的辩护。

23. 若有疑心而吃的，就必有罪。若一个人做了令良心不安的事，他的心便受到责备，产生罪恶感，“因为他的行为不是出于确信”（NEB）。但是若一个人知道自己所做的是什么事，不仅是可以做，而且十分正确，就是出于信心而做。伯撒抄本 (Bezae)，在路加福音六 4 之后，加插了一段伪造事件，说我们的主“看见一个人在安息日工作，便对他说：‘先生，如果你知道自己所做的是什么事，就有福了；但如果你不知道，就是干犯了律法，当受诅咒。’”这段记载颇有道理。

凡不出于信心的都是罪。这句话的含意似乎是，凡违背良心之声的行为绝不会是对的。

有一种早期的罗马书版本到此即结束，这个看法的证据请看导论：“c. 早期罗马书的校订本”。

iii 基督的榜样 (十五 1~6)

保罗列举基督的榜样,作为他论基督徒自由与相爱的结语,谁比基督更不受禁忌的限制呢?然而谁又像祂那样谨慎地承担别人的软弱?良心清洁的人,在采取行动之时,何等容易对别人的评论毫不在乎,说:“我自己喜欢就好。”他们所做的固然没有错,但这却不是基督的作法。祂的作法是先考虑别人,斟酌他们所关怀的,并在各方面尽量帮助他们。甚至“基督也不求自己的喜悦”;如果祂求自己的喜悦,在某些方面祂的生活与工作很可能会与祂所曾做的不同。基督并没有要求自己的权利;祂总是将别人的益处放在自己之前(参腓二 5~8)。但是,也许保罗在这里的意思是,祂总是将神的旨意摆在第一位;这种看法源自他引用的诗篇六十九 9。

这段引言之后的话,含括了整个新约到处可见的一项原则:凡引用或提及旧约之处,都是应用此项原则,旧约圣经谆谆教诲的恒忍功课,以及其中对信心的鼓励,对基督徒持守盼望产生很大的激励。保罗也指出,它对助长弟兄的合一,也有很大的激励作用。他祷告说,愿那教导祂子民恒久忍耐,又藉圣经鼓励他们的神,赐他们同心同意的心,使祂因他们合一的见证而得着荣耀。

1. 我们坚固的人,应该担代不坚固人的软弱。参加拉太书六 1~2:“若有人偶然被犯过所胜,你们属灵的人就当用温柔的心,把他挽回过来。……你们各人的重担要互相担当,如此,就完全了基督的律法。”

2. 使他得益处,建立德行。NEB 作:“要考虑那些事对他有益,可以建立所共有的生命”。参十四 19,及腓立比书二 3~4。

3. “辱骂你人的辱骂,都落在我身上。”引自诗篇六十九 9 下。约翰福音二 17 曾引用 9 节上半,指耶稣洁净圣殿的事²²⁷。前文曾指出,教会早期便将诗篇六十九篇解作基督的受苦,以及报应会追上逼迫祂的人。这里所引的话(正如此篇诗大部份的话)是向神说的,由此可见,耶稣对神的忠心令祂遭受辱骂与侮蔑;而如果祂选择一条容易的路,就可以避免这一切。

4. 从前所写的圣经,都是为教训我们写的。哥林多前书十 6、11

陈明同样的原则,可参照。圣经(当然,这里是指旧约)对神的信实有充份的证明;因着基督应验了经上的话,在这亮光中读圣经,更能有所体会;因此这里鼓励读圣经的人,将盼望放在主身上,并耐心等候祂。

5. 叫你们彼此同心,效法基督耶稣。见十二 16 的注释。

6. 一心一口荣耀神,我们主耶稣基督的父。如果他们能和谐相处,藉着他们合一的敬拜与见证,神便能得着荣耀。在罗马帝国的中心若能有这种合一的见证,对福音传扬的裨益将无与伦比。

VIII 基督与外邦人 (十五 7~13)

保罗说:“因此,你们要效法基督的榜样。祂毫无歧视地接纳我们,我们也应该互不歧视,彼此接纳。”

他继续说:“我的意思是,基督来不是要受人服事,乃是要服事人——首先,直接向犹太人,为要应验神向他们列祖的应许;然后,也向外邦人,使他们能因神未立约就享怜悯而大为喜乐。”但是,如果向犹太人传福音,是应验了对列祖的应许,向外邦人传福音,使他们归信,也是旧约的预言。保罗列举了一连串旧约的见证,其内容都是外邦人颂赞以色列的神,并将他们的盼望投注于以色列的弥赛亚身上。

神带领相信祂之外邦人的方法与程度——接纳他们,与有信心的犹太人同列为神的子民——可能是一项奥秘,向以前的世代隐藏,直到藉保罗的事奉成为一事实(弗三 2~6; 西一 25~27);但是保罗清楚看见,外邦人将因福音得荣耀,是旧约时代就已有的预言(参加三 8)。换言之,他认为自己的事奉,是神实现祂向外邦人之应许的途径。

保罗愿他的读者都能享有丰盛的喜乐与平安、信心与盼望,以这段祷告作为本书信论基督徒生活部份的结语。

7. 你们要彼此接纳。接纳其它基督徒要在心中,也在家中。若领受保罗的劝勉,而效法基督的榜样,这样的接纳将是毫无保留的;因着祂子民彼此以爱心与慈怜相待,神就将得着荣耀。保罗心目中特别关心的,可能是犹太信徒能与外邦信徒毫无保留的彼此相交;当然,他的关心不会只局限在这个范围。

如同基督接纳你们一样。这里的“你们”(hymas),有另一种读法作“我们”,许多经文都有此例;参 NEB。“既然基督对他们两方都不轻视,他们就应该保持合一,不彼此轻视”²²⁸(加尔文对本节的注释)。

8. 基督……作了受割礼人的执事。亦即,“犹太人的执事”(NEB)。耶稣亲自作证说,祂在世上的工作“不过是到以色列家迷失的羊那里”(太十五 24)。译为“执事”的名词是 diakonos;参耶稣的话:“人子来,不是要受人的服事(diakonethenai),“是要服事人(diakonesai)(可十 45),及“我在你们中间,如同服事人的”(diakonon,路二十二 27)。

要证实神的信实。(按英文)NEB 作:“要实现祂对列祖的应许”——即在基督身上实现的应许。

9. 叫外邦人,因祂的怜悯荣耀神。基督向“受割礼人”的直接事奉,由作“柱石”的使徒(加二 9)承继;而祂赐给外邦人的祝福,则主要由保罗执行。

“因此我要在外邦中称赞你,歌颂你的名。”引自诗篇十八 49(撒下廿二 50),大卫在将非以色列人纳入他的王国之后,算他们也属于以色列之神产业。基督徒对这观念的应用,参雅各在耶路撒冷大会中(徒十五 16~17),引用阿摩斯书九 11~12(七十士译本)。

10. 你们外邦人,当与主的百姓一同欢乐。“引自摩西之歌(申三十二 43)。(参前面曾同样引用这首歌:十 19,十一 11,十二 19。)

11. “外邦阿,你们当赞美主;万民哪,你们都当颂赞祂。”引自诗篇一一七 1,那里呼召全世界来称颂以色列的神,因为祂有慈爱和诚实。

12. “将来有耶西的根,就是那兴起来要治理外邦的;外邦人要仰望祂。”引自以赛亚书十一 10,“耶西的本”所发的“一条”(赛十一 1),即他们所期待出于大卫家的弥赛亚,“立作万民的大旗,外邦人必寻求祂”。约拿单的亚兰文旧约将最后一句译为:“列王都必顺服祂”(参创四九 10 末)。耶稣为大卫后裔,参一 3 的注释。保罗在律法、先知与诗篇中,都找到向外邦人工作的见证。

13. 但愿使人有盼望的神,因信,将诸般的喜乐平安充满你们的心。

“使人有盼望的神”,这称呼可能是因上一句所引以赛亚书十一 10 的末尾,提到“盼望”一词。参十四 17,和平与喜乐是神国度中的福份。因为“使人有盼望的神”将自己作为祂儿女的盼望,所以他们现在便可以享受这些祝福。

使你们藉着圣灵的能力,大有盼望。这里再次提到,是圣灵使得信徒能在今生经历来生将有的福份。他们的盼望最壮丽的目标,就是神的荣耀(五 2)。

尾声(十五 14~十六 27)

I 自述职志(十五 14~33)

保罗向罗马的基督徒表明,他信中所写的教导,并非基于他认为他们没有能力彼此教导;他清楚知道他们在道德与知识上的程度,因此他所写的,不过是提醒他们注意自己已经知道的事,而不是教导基督教的基本要道。况且,虽然他并不是罗马教会的创立人,但他是外邦人的使徒,他乃是以这身份写信给他们。他将这使徒的职份视为祭司的事奉,而他的外邦信徒便是他献给神可蒙悦纳的祭物。

到目前为止,保罗执行这使徒职份已经超过二十年,虽然工作尚未完成,但回顾这些年,他对基督藉他所作的工作,没有理由感到不满意。他从耶路撒冷直到以利哩古,到处都传了福音:在加拉太、亚西亚、马其顿、亚该亚,沿着大路的主要城市,都已有信主的团体,可以见证保罗使徒的工作。他的目标是,将福音遍传至所有未传到之处;既然他在东方的工作已经完成,他就转向西方,计划传福音到西班牙。往西班牙途中,他有机会一偿夙愿,往罗马一行,并且他期待去探望这首都中的基督徒,因与他们相交而重新得力²²⁹。

然而,他必须先回耶路撒冷一趟。过去两年多来,他在外邦教会所推动为耶路撒冷教会的捐款,现在已经准备妥当,可以交付受款人了。保罗想陪教会所差派的人前去,赠送这份礼物。他回到圣城,等于有机会向那差派他的主作一个报告,说明他到目前为止所尽到的职责。

待他在爱琴海一带的工作如此“盖上印”之后，他才会开始西班牙的旅程，并且顺道访问罗马。他已经告诉罗马人，他渴望在该城中传福音，因着在那儿的使徒工作，结一些果子；现在他提到，他相信去拜访他们之时，必能藉着讲道带去丰盛的祝福。目前，他则要求他们代祷。他清楚明白，在耶路撒冷极可能会遇到麻烦。他非常需要他们代祷，使他“脱离在犹太不顺从的人”（31节），使徒行传廿一27起的记载，表明了这一点。他也许甚至担心，耶路撒冷教会能否接纳他和他的外邦同伴，以及他们会如何接受这份礼物（如果他们愿意接受的话）；无论如何，他要求罗马人祷告，使这份礼物可蒙悦纳。

使徒行传的记载（廿一17~25）表明——因为是其中的“我们”段落，所以这一点更加明确——保罗和外邦信徒的代表去拜访雅各与其它长老时，的确受到了欢迎。但是那一段也同样表明，雅各与其它长老对教会中一般信徒的反应感到担心——因有上千人都为律法大发热心，而他们曾听见报导，说保罗在犹太人分散的各地如何教导，如何行事。由于他们急着要安抚这些激进份子，他们建议保罗采取一项行动，结果却造成他的被捕与入狱，以致他最后到罗马的情形，与他写这封信时所预期的大不相同。²³⁰

14. 能彼此劝戒。他们显然已经这么做了。不像希伯来书的收信人，要别人讲：“你们……本该作师傅”了，实际上他们却还需要再一次领受福音初阶的教导（来五12）。

15. 但我稍微放胆写信给你们，是要提醒你们的记性。“稍微放胆”（英文作“十分大胆”），是因为罗马教会并不是他所创立的，他向他们说话，不像他写（或说）给哥林多教会时，感到那么自由。

神所给我的恩典。参一5，十二3。

16. 使我为外邦人作基督耶稣的仆役，作神福音的祭司，叫所献上的外邦人……可蒙悦纳。这几句话充满敬拜的意味。保罗是一名服侍者（leitourgos）²³¹；他宣扬福音是一种“祭司的事奉”（hierourgeō）；他的外邦信徒是他献给神的祭物。

因着圣灵成为圣洁。当时显然有人认为，保罗的外邦信徒是“不洁

净”的，因为他们没有受割礼。对这类苛责，保罗答复说，他的信徒是“洁净”的，因为圣灵已经来住在他们里面，使他们成为圣洁了（参19节，“圣灵的能力”）。他在另一封信中说：“真受割礼的，乃是我们这以神的灵敬拜，在基督耶稣里夸口，不靠着肉体的”（腓三3）。犹太派的人以肉体夸口（即，以身为犹太人所承袭的特权夸口），却不如外邦人圣洁，因他们学会只在基督里夸口（参罗八8）。同样，彼得也在耶路撒冷大会中提醒同为犹太信徒的人说，外邦人听见福音之时，神如何赐给他们“圣灵……正如给我们一样；又藉着信洁净了他们的心，并不分他们我们”（徒十五8~9）。

18. 使外邦人顺服。使他们顺服基督（参一5），以应验旧约的预言，列国都将归顺大卫之子（参创四十九10，见以上12节的注释）。

19. 从耶路撒冷。保罗作基督教传道人，是始于大马色与亚拉伯的拿巴坦（Nabataean）。他更广的事奉，即向外邦人作使徒，则起始于叙利亚的安提阿（徒十三1~十四28，加二11）。那么，他在这里为何以耶路撒冷作为他事奉的起点？我们可以想象，也许他心目中所想的是某些事件，诸如使徒行传廿二17~21所描述的异象²³²，或（可能性较小）他在加拉太书二1~10所提，与耶路撒冷领袖的会面；但更可能的是，他乃是以耶路撒冷作为整个基督徒运动的起点与首府（参路廿四47；徒一4，8），如此，就实现了以赛亚书二3下与弥迦书四2下的异象。

直转到以利哩古。即亚得里亚海东岸的省份。以利哩古在使徒行传或保罗到目前所写的书信中，都没有出现过。但是保罗在以弗所的工作结束后，到最后一次往耶路撒冷的旅程之中，即使徒行传二十1~6一笔带过的时期，可能约有两年左右。这段时期，保罗似乎沿着伊格那田大道（Egnatian Way），从东到西横越马其顿，又转向北边，进入以利哩古。在说拉丁语的地区（当时的以利哩古正是如此）待一段时间，对他往西班牙工作的计划，应该是很好的预备。

到处传了基督的福音。NEB作：“我已经完成了传基督福音的工作。”他所做的，是在犹太与以利哩古之间，每一个省份（并非每一个人）都传了福音，因此，在那一带的外邦世界中，他已经尽上使徒的职责了。

20. 免得建造在别人的根基上。他的作法记载于哥林多前书三 10：“好像一个聪明的工头，立好了根基，有别人在上面建造。”诚然，他不一定欣赏那“别人”的工作，不论那人是谁；而他也不愿意从其它立根基的人，招来对他自己的不满。这里没有直接论及罗马教会，或其创始人。

21. “未曾闻知他信息的，将要看见；未曾听过的，将要明白。”引自以赛亚书五十二 15（七十士译本）。希伯来圣经（译作“因所未曾传与他们的，他们必看见；未曾听见的，他们要明白”）是指当列国及其君王看见，他们从前所藐视的受苦的仆人，竟被高举，感到极其惊讶。希腊文圣经则正好适用于保罗对自己开荒布道原则的说明。这封信中已有充份证据显示，以赛亚书四十至六十六章被视为福音的见证（见一 1，十 15 诠释）。

22. 我因多次被拦阻。参一 13。

23. 这好几年，我切心想望……可以到你们那里。保罗认为罗马教会在扩展福音方面可以有所参与，分享（并且至终承继）他使徒的事奉；这并不是他最近才开始有的想法。见十 18，一 1 的诠释。

24. 然后蒙你们送行。保罗没有说得太白，但他希望罗马教会能成为他往西班牙进发的基地。

25. 供给圣徒。耶路撒冷教会的成员格外是“圣徒”（参 31 节，林前十六 1；林后八 4；九 1、12）但是保罗的信徒以及其它外邦基督徒现在与他们“同国”（弗二 19），因此他也常称他们为“圣徒”，神圣洁的子民（见一 7 注释），这个说法十分正确。“供给”一词所译的字，是动词 diakoneō “服事”的现在分词（参十二 7；十五 8；十六 1）。

对这项“供给”进一步的细节，见于哥林多前书十六 1~4，及哥林多后书八 1~九 15。保罗对罗马基督徒更自由地谈及这事，是因为他们没有直接参与在其中。捐钱的都是保罗亲自建立的教会，很显然这是他极其看重的一件事。

正如他对罗马人所说，这件事的意义之一，是让外邦基督徒深刻体认他们对耶路撒冷所欠的债。福音乃是从耶路撒冷开始传播的，起初传到邻近犹太的各省（如叙利亚，其首都叙利亚是在奥隆德河边），然后到

更远的地区（如保罗过去十年所传到的地方）。外邦教会若受邀在物质上捐助全基督教会的母会，只不过是他们一点点的回馈而已。

另一方面，保罗视之为巩固耶路撒冷与外邦教会相交的方法，这两者之间本应有美好的团契。他知道，耶路撒冷有不少严谨的弟兄，对他向外邦人的工作深深质疑。有些人甚至认为，他们有责任改变他的信徒，不再随从他的教导，而遵照耶路撒冷信徒的信仰与生活模式。虽然情况还没有严重到极端的地步，但是耶路撒冷与外邦宣教之间若有裂痕，对基督的工作便没有益处。这种裂痕唯有藉着慷慨表露弟兄之爱，才有可能弥补。

为耶路撒冷收集捐款，表示保罗的看法没有任何改变。十年之前，他与巴拿巴曾作过类似的事，为叙利亚安提阿的基督徒带一笔捐款到耶路撒冷教会，救助饥荒之需（徒十一 30；十二 25）。耶路撒冷领袖祝福保罗和巴拿巴在外邦的福音工作，清楚他们是为此蒙召的，同时他们也嘱咐这两位，要继续纪念“穷人”（参以下 26 节的注释）——保罗提到这件事时，说：“这也是我本来热心去行的”（加二 10）。

但是对送礼物给耶路撒冷教会的“穷人”这事，双方是否看法相同呢？对保罗而言，这是表露弟兄之爱的行动，象征外邦信徒对神使他们得救的恩典感激的回报。然而，耶路撒冷的领袖可能认为这是一种贡献，是子会对母会应尽的责任（或许与犹太人每年所纳约值四分之一英两的贡银性质类似，这是全世界犹太人的义务，以维持耶路撒冷圣殿的修护与事奉。）

在保罗的眼中，这不仅代表他的外邦信徒承认他们欠耶路撒冷属灵的债，不仅旨在巩固团契相交与弟兄之爱，更可说是他在爱琴海一带工作的高潮，代表一种敬拜与奉献，然后他才再向西方的新工场进发。这可算是“外邦人之祭”外面、可见的记号，是他到目前为止所尽祭司职份的巅峰。外邦信徒带礼物来到耶路撒冷，象征了到目前为止，保罗的使徒职份没有落空——这象征不仅是向着耶路撒冷，更是呈献在神面前。或许保罗计划要在圣殿，就是主曾向他显现，差他“远远的往外邦人那里去”（徒廿二 21）的地点，献上敬拜，表达他对过去的感恩，并将未来奉献给神。

26. 马其顿和亚该亚人乐意。保罗提到这两个省份，也许因为过去几个月他与那里的教会接触频繁。根据哥林多前书十六 1，他在加拉太教会也曾推动类似的捐款，而推基古和特罗非摩伴随他到耶路撒冷（徒廿 24；参廿一 29），表示以弗所教会与亚西亚省辖下的其它城市，也都有份于这项事奉。

耶路撒冷圣徒中的穷人。耶路撒冷信徒显然自称为“穷人”（参加二 10，这里是用同一个字，ptōchoi）；这个称呼的希伯来文是 'ebyōnîm，后期的犹太基督徒仍然沿用，人称他们为以比安奈特人（Ebionites）。贺尔²³³假定，事实上保罗的捐款是为耶路撒冷整个教会，但是他不好意思说明，使用这种说法为托辞。这个假设并无必要。保罗屡次提到“为圣徒的捐款”等类的话，表明他对这个理由毫不引以为耻。

27. 其实也算是所欠的债。捐款是外邦教会主动要采取的行动（保罗只是在他们的热情冷却时，再度提醒他们而已）；然而这也是承认他们的债——是道德上的债，不是法律上的债。

就当把养身之物供给他们。有一种看法认为，这不仅是爱心的行动，更是一种贡奉，是母会理当从外邦基督徒得着的²³⁴，这可能足以代表耶路撒冷教会的态度，却不是保罗的态度。他坚持这是一种出于恩典的行动，并不是捐款的教会正式的义务（参林后八 6~9）。或许，他也存着盼望，希望这个神在外邦中施恩的物质象征，能激起他在十一 14 所提到有益的“愤恨”²³⁵。这里的动词“供给”是 leithourgeō（参 16 节的名词 leitourgōs，及其说明；并参林后九 12，那里称捐款为一种 leitourgia，“服事”）。

28. 把这善果向他们交付明白。直译为“向他们印证了这个果子”。保罗用了正式的商业用语；参 NEB：“在我本人的印证下交付了这笔款项。”然而，这里所提的可能不是保罗自己的印证，而是圣灵的印证；这是他在外邦人当中工作的总成绩。

29. 基督丰盛的恩典。这个恩典（英文为“祝福”，eulogia，在林后九 5 用来形容外邦人的捐款）将由保罗向罗马基督徒分享，并由他们再传给其它人（参一 11~15）。

30. 藉着圣灵的爱。亦即，由圣灵所得，藉圣灵维系的爱（参五 5）。

劝你们与我一同竭力。NEB 作：在这争战中与我联盟”。也许他求于他们的，不仅是同心为他在耶路撒冷将遇到的微妙情况代祷，且是参与他更广的事奉。

33. 愿赐平安的神常和你们众人同在。阿门。“赐平安的神”之称呼，在十六 20 又重新出现（参腓四 9；帖前五 23；及来十三 20；林后十三 11：“仁爱和平的神”）。这封信可能有一种较早的版本，以这个祝福作结语，详见导论：“c. 早期罗马书的校订本”。

II 举荐非比（十六 1~2）

这封信写完之后，显然是托一位热心的基督徒姊妹非比，带到目的地去。她是为了私事而前往该地，保罗利用这个机会举荐她，希望收信的基督徒能款待她。

1. 我们的姊妹非比，她是坚革哩教会中的女执事。坚革哩座落于撒罗尼克湾（Saronic Gulf），是哥林多的两个海港之一（参徒十八 18）。那里的教会可能是哥林多大都市内教会的子会。她是位 diakonos, NEB 作“在坚革哩会众中任职的一位信徒”，在教会中，这个字无论是阳性或阴性，都应该译为“执事”。提摩太前书三 11 认为，执事的工作男女都可担任，该节的“女人”意思是指“女执事”（正如第 2 至 10 节的“男人”）。

2. 为主接待她。亦即，如同接待基督徒肢体。无论“为主”与“为基督”（英译“在主里”、“在基督里”）²³⁶有任何区别，这句话的意思都由下面的话清楚表达了：“合乎圣徒的体统”。出外旅行的基督徒，每到一处，只要找到信徒，就必定会得着接待（参十五 7）。

她素来帮助许多人，也帮助了我。此处译作“帮助”的阴性名词（prostatis，女性资助人）与十二 8 的分词 prōstamenos（“治理的”）有关。非比在坚革哩的角色，显然与吕底亚在腓立比相似（参腓十六 15）。至于她曾给保罗什么帮助，我们只能臆测。

III 问候朋友（十六 3~16）

举荐非比之后，接下来是一连串亲切的问候，提到每一个人的名字。许多人根据这一连串的问候辩论道，罗马书十六章不是写给罗马，

而是给以弗所的一——非比要去的地方是以弗所，而（尤其）保罗所问候的人都住在以弗所。

所谓这一段原是一封给以弗的信，不知如何附加于给罗马的信之后，这种说法极不可能。古时候一封信的内容若几乎全是问候，并不见得大怪异，好像李兹曼（Lietzmann）一度所认为的。但是如果十六章是另一封举荐的信，则这类信一般不会写问候的话²³⁷。其实，这种看法的份量不及另一种看法，即保罗将罗马书一至十五章作了一份副本给他在以弗所的朋友²³⁸，并在其后附加了一个举荐的说明，及一些个人的问候。

然而，既然这章是一封明明写给罗马基督之信的最后一章，最自然的假设，就是这章同样也是写给他们的，除非能举出很强的理由，才能否定这个说法。

那么，在罗马书十六章中，到底有哪些重要的理由可以支持以弗所为其目的地？

1) 在这章中，保罗问候了二十六个人，及五个家庭或“家庭教会”。在他从未到过的一座城中，他有可能认识这么多人吗？如果这是他很熟悉的城市之一，那就理所当然了。哥林多不必考虑，因为这封信（特别包括第十六章）是从哥林多发出的；但以弗所（他最近才在那里待了两三年）就极有可能，特别根据以下两个原因来看。

2) 保罗最先问候的人是百基拉和亚居拉（第3节）。无论是使徒行传（徒十八26）或是保罗书信（林前十六19），我们所得到的最后数据，都说他们住在以弗所，家里有一个教会——正如这里的所提到的。由于缺乏反对这种看法的证据，我们可以假定他们仍然住在以弗所²³⁹。

3) 接下来所问候的是以拜尼土，“他在亚西亚是归基督初结的果子”（第5节）。保罗在亚西亚省的第一位信徒自然应该是在以弗所，而不是在罗马。

4) 除了这些个人的问候之外，17~20节劝勉的话，有人也认为可以支持以弗所之说。这段劝勉在内容与格式上，都与本封信其它部份不同。保罗在其中似乎没有顾到前面的原则，即不以使徒的权柄来对罗马教会说话；他对自己所建立的教会写信，却常运用此权柄。另外，这一段提

到纷争，而本封信的其它部份，从征兆显示罗马教会有这个问题。这封信其它段落惟一暗示教会的关系有紧张之处，可能是指外邦信徒开始有优越感，瞧不起犹太弟兄（十一13~24）。另一方面，本段的训戒却与使徒行传二十28~31保罗对以弗所长老的劝勉与警告有雷同之处。在给提摩太的两封信中，都提到以弗所教会的纷争与错误教训的问题——而根据歌罗西书，有一种异端正乘隙进入了亚西亚省的另外一个地区。

至于本章的目的地为罗马之说，除了最基本的假定——它和所属的本书信其它部份一样，是写给同一群人的——之外，还有没有更有力的论证？

1) 这一系列的问候，若是写给保罗所熟识的教会，似乎有些奇怪。如果这一章是写给以弗所的，我们可以想象教会聚集起来听人朗读这信的情形。出席的人会听见保罗对其中二十六位提名问候。但是，保罗所认识的人当然超过二十六位，他们在他们中间曾经待过很长的时间。其它的人会怎么想呢？相信每一个人都会问：“为什么没有提到我？”但是如果保罗是写给一个不认识他的教会，他很可能会问候那些过去他执行使徒工作时，在各处认识的朋友，这些人现在都住在罗马。如果他提名问候他们，其它人不会因自己不在内而感到气愤，他们根本就不会存这种想法。歌罗西书也是写给保罗所未去过的教会，他在其中同样问候了几个人——人数很少，因为这都市不在大道旁，与罗马的重要性不能相比，罗马是世界的首都：条条大路通罗马。如果当时保罗所认识的人有不少去了罗马，并不足为奇。尤其是当革老丢大帝在公元五十四年去世之后，很可能他五年之前所颁布驱逐罗马犹太人的御旨，已经被淡忘了。如果在那时候左右，许多犹太人纷纷返回罗马，其中必定包括一些犹太基督徒。百基拉和亚居拉是因公元四十九年的御旨被迫离开罗马（徒十八2），他们大概在公元五十四年，或不久之后就回到了罗马，而将在哥林多及以弗所的分支业务交代经理去经营，（正如他们在离开罗马之时，可能也交代某一个人处理在罗马的业务）。当时像他们这种生意的人，流动性很大，他们若在罗马、哥林多和以弗所之间来来去去，并非不可能，也没有不自然之处²⁴⁰。

以拜尼土也有可能与百基拉和亚居拉很接近，而随他们去了罗马。他们回到罗马，仍然会与保罗联络，而且可以让他知道，基督徒在当地

的处境如何。

2) 第7至15节之中,有些名字出现在罗马的证据,强于在以弗所²⁴¹。大部份原因是从罗马所得到的石碑资料比以弗所的多;不过这些只能够证实有此名字,却无法证实是否为同一个人。以下小注列举了更多细节,读者可以自己衡量其份量。最有力的例子,或许是11节“拿其数家在主里的人”;我们知道当时罗马确有一“拿其数家”。鲁孚(13节)这名字在罗马比在以弗所更普遍;但如果这是马可福音十五21的鲁孚,他的名字可能不是在这两个城市中取的。然而马可福音十五21的鲁孚,在罗马教会似乎颇为人所知;我们不能说,以弗所教会中没有叫鲁孚的人,但是我们手中没有这种数据。整体而言,研究这些名字的结论,比较倾向罗马的说法。

3) 16节提到,“基督的众教会”都向他们问安,这可能是指当时差派代表与保罗同行的外邦教会,他们要转交自己教会赠予耶路撒冷的救济捐款²⁴²。代表这些教会向罗马问安,是件特别兴奋的事。当然,代表他们向以弗所问安,也是件兴奋的事,但既然以弗所教会也有代表在内——即特罗非摩,推基古可能也是(徒二十4),向他们问安就比较逊色了。

4) 至于17至20节的训诫,也未尝不可能是出于保罗。他在抑制自己向这个非他所建立的教会讲了很长一段话之后,终于暴发出一段紧迫的警告,要他们提防制造困扰的人,他在自己的宣教工场上非常清楚这些人的底细。如果以为这些人不会去罗马,这种想法未免太过份了。他们(若还没有去的话)必定会想到那里去,让人接受他们的教训。保罗则必视警告罗马基督徒防范这些人为己任;而且,如果这些人比他先到,并受到欢迎,他自己想在罗马被接待的计划,就破坏无遗了²⁴³。

3. 问百基拉和亚居拉安。保罗用 Prisca 称呼她(参林前十六19;提后四19),而路加则用她名字比较通俗的形式 Priscilla。“路加经常以口语化的笔法来写,所以惯用较通俗的形式;因此他总是写 Priscilla, Sopatros, Silas, 而保罗却用 Prisca, Sosipatros, Silvanus。²⁴⁴”保罗和路加都习惯把百基拉的名字放在她先生之前;或许她的个性较为突出。保罗第一次遇见他们,是在哥林多,当时他们被迫离开罗马不久(徒十八2);他们那时可能已经是基督徒,因为保罗从未说他们是他的信徒。

4. 也为我的命,将自己的颈项置之度外。我们只能臆测这类事件发生于何时何地;或许是保罗在以弗所工作期间,所遇到的某一桩危险事件。

5. 以拜尼士……在亚西亚是归基督初结的果子。(中文依原文直译;英文作“在亚西亚归基督的第一位信徒”(参林前十六15,司提反一家也同样被称为“亚该亚初结的果子”)。以拜尼士在罗马之说,参本部分前文第十一段。

6. 问马利亚安,她为你们多受劳苦。这一句话曾被认为可支持以弗所之说。保罗很清楚知道在以弗所谁的服事最出色;而他怎么会知道在罗马基督徒当中,谁曾“多受劳苦”呢?但保罗对罗马教会显然有资料来源(参一8~9):百基拉和亚居拉可以告诉他早年的状况,而现在,他们既已回到罗马,也可能经常和他保持联络。除此之外,我们只能猜想;对这位马利亚,我们没有其它资料(新约中有六个人叫这个名字)。

7. 安多尼古和犹尼亚。后者的名字可以是阳性(Junias,为Junianus的缩写),也可以是阴性(Junia,如AV所用)。但是,Junias之形式似乎无法肯定确曾出现过,因此阴性的Junia比较可能。这一对(也许是夫妻)是犹太人(保罗称他们为他的“亲属”);他们曾与保罗一同坐监过(参林后十一23),也许是在以弗所。并且,他们“在使徒中是有名望的”,意思可能是,他们不仅为众使徒所熟知,而且自己也是使徒(保罗的用法,指广义而言),工作十分出色。他们很早就已经是基督徒,比保罗信主还要早。他们可能是使徒行传六1的讲希利尼话的人中之一(从他们的名字可以看出,他们是希利尼背景,而不是“希伯来人”);他们得着使徒的称号,或许是因为他们见过复活的基督(参林前十五7,“众使徒”)。

8. 暗伯利。在那个时期的罗马石碑中,这个名字很常见,皇家人员取这名字的,屡屡可见。奥理亚氏(gens Aurelia)的一支用此为姓氏。这一支族中的基督徒,葬于多米提拉(Domitilla)墓园,位于维亚阿底提拿(Via Ardeatina),是罗马最早埋葬基督徒的地方之一,从第一世纪末就已启用了(参15节的注释)。那个墓园的石碑中,有一块上面的图画属于早期的典型,而所刻的字为AMPLIAT,是以第一世纪末、第二世纪初所通用的大楷体刻的(in uncials)。

9. 耳巴奴。这名字的意思是“属于耳巴”或“城市”（即罗马），因此在罗马特别普遍。可是耳巴奴与保罗在基督里同工的地点并不是罗马，除非这句话的意思是，他在罗马和保罗在别处一样，都事奉同一位主。

士大吉。这个名字的意思是（稻的）“穗”，很少见；只出现过一两次，都与皇家有关。

10. 亚比利。这个名字在罗马犹太人当中相当普遍，甚至何瑞斯以它为典型的犹太名字²⁴⁵。用这个名字的人中，有一位悲剧演员相当出名，他来自亚斯加隆（Ascalon），有一度甚得该犹太帝的宠幸²⁴⁶。在罗马石碑中，这名字有些与皇室有关，有些无关。

亚利多布家里的人。这位亚利多布是谁，我们无法断定。赖特福认为，他是希律安提帕一世的兄弟，住在罗马，身份为特殊公民（private citizen），并像他的兄弟一样，与革老丢关系友善。如果他将自己的产业赠与皇帝（这假设并非不可能），他家中的奴仆与自由公民与其它的皇室家人仍有所区别，称为 Aristobuliani（拉丁文，与保罗的亚利多布家里的人同义）。既然有人认为，这里的亚利多布是希律家中的人，而保罗下一个提及的人便是“希罗天”（Herodion），这岂是巧合呢？

11. 我亲属希罗天。“我亲属”可能表示他是犹太人出身（参第7节）。

拿其数家。加尔文（对本节注释）和某些人认为，这位拿其数即为提庇留。革老丢·拿其数（Tiberius Claudius Narcissus），他是提庇留大帝时候的一位富有的自由公民，他在革老丢执政时，很有影响力，但是尼禄大帝于公元五十四年即位后不久，他的母亲亚基嫫娜（Agrippina）便下令将他处死²⁴⁷。他的货物被充公，他的奴仆可能成为皇室的产业，而为与其它皇室人员区别，便称为 Narcissiani。如果这个看法正确，这候便是达于这些 Narcissiani 中的基督徒。

12. 土非拿氏和土富撒氏。（Tryphaena, Tryphosa）她们可能是近亲或姊妹，也相当可能是双胞胎，用同一个字根给双胞胎取名，十分普遍。这两个名字中，土富撒比较常见，可是在罗马石碑中，两者都为皇室人员取用，也都有其它人取用。然而，这两个名字与安纳多利安（Anatolian）有关连：土非拿出现于第二世纪的伪经保罗行传中（二十七~四十三章），

是位女王的名字，她在彼西底的安提阿曾恩待特克拉（Thecla）。（历史上有位土非拿皇后，是革老丢大帝的妻室，波利门二世（Polemon II）的母亲；这封信写作之时，波利门是本丢与西里西亚的王）。

彼息氏。这个名字（意为“波斯女子”在罗马的希腊与拉丁石碑上都有，奴隶与自由人当中也有，但是皇室中则没有）。

13. 鲁孚。这个名字（意为“红色”、“红发的”），源自意大利文，而非拉丁文；在罗马和意大利十分普遍，似乎没有讨论的必要，但有两点令人注意：第一，马可福音十五21提到一位鲁孚，是古利奈人西门的两个儿子之一；第二，这里提到这位鲁孚的母亲，说她（保罗这么说）

“他的母亲就是我的母亲。”马可所写的福音，最初是为在罗马的基督徒而写²⁴⁸，他指认古利奈人西门，就是发生于一个世代之前的事件中，替耶稣背十字架的西门；他对读者所说的意思是：“如果我告诉你们，他就是亚力山大和鲁孚的父亲，你们就会知道我所说的西门是谁了。”因此，从这番话可以看出，在公元六十年代，罗马的基督徒圈子中，有一位鲁孚为人所熟知，我们难免会假定他可能就是保罗在主里蒙拣选的鲁孚（希腊文 eklektos，“拣选”，自然有“上好的”意思，因此英文译为“闻名的”，或“出色的”）。

但如果鲁孚是古利奈人西门的儿子，他的母亲什么时候成为保罗的母亲？我们或许可以大胆猜测，是巴拿巴从大数将保罗找来，与他在叙利亚的安提阿同工之时（徒十一25~26）。西面的绰号叫尼结（“黑皮肤”），是当时教会中的教师之一（徒十三1），他已证实就是古利奈人西门。如果保罗当时住在他们家中；我们大可想象，西面（或西门）的妻子，对这位毫无特权的客人，就像母亲对待孩子一般。

14. 黑米。这是一位幸运之神的名字，在奴隶中取这名字特别普遍。

八罗巴。是八罗比阿斯（Patrobius）的缩写；尼禄时有位身为自由人的财主叫这名字。赖特幅（腓立比书，179页）认为，保罗的八罗巴“可能是这位有权势的自由人之家人”。

黑马。是黑马格拉斯（Hermagoras）、黑马杜乐斯（Hermodorus）或黑马及尼斯（Hermogenes）的缩写。这名字很普通。几世代之后，一位

罗马基督徒（身为奴隶）称作这名，他写了一本著名的寓言，称为牧人书（The Shepherd）。

15. 非罗罗古、犹利亚、尼利亚、和他姊妹。这里应该直译（如 AV, RV, NEB）为“非罗罗古与犹利亚，尼利亚与他的姊妹”，这样，犹利亚就可能是非罗罗古的姊妹，正如尼利亚的姊妹和他之间的关系一样。另外一种可能，就是犹利亚是非罗罗古的妻子；她的名字似乎与皇室有些关连。非罗罗古之名，则在与皇室有关的人中，出现过不只一次。

尼利亚。从第四世纪开始，罗马教会的传统，将尼利亚（和他的同伴更基流（Achilleus）与第拉维亚·多米提拉放在一起。后者是位出身皇室的基督徒姊妹，于公元九十五年她的叔叔多米田放逐于潘达特里亚岛（Pandateria），在坎攀尼安（Campanian）海岸之外；但第二年他过世之后，便被释回。多米提拉墓园便是由她得名（见第 8 节的注释）。

阿林巴。是阿林皮奥德拉斯（Olympiodorus）的缩写。

16. 你们亲嘴问安，彼此务要圣洁。（英译：“要以圣洁的吻彼此问安”）参哥林多前书十六 20；帖撒罗尼迦前书五 26（彼前五 14 称之为“用爱心彼此亲嘴问安”，英译：“爱心的吻”）。这种“圣洁的吻”，在殉道者犹士丁（Justin Martyr）所著 First Apology, 65 首次提到，基督徒崇拜中常这么做（“我们结束祷告之后，便以亲嘴彼此问安”）；直到今天，在东方教会的仪式中仍有这一项。

值得注意的是，彼得没有被列在问安的人中。如果这段问安是达与罗马的话，他的名字不在内，便意味他当时不在罗马。

基督的众教会都问你们安。可能是指差派代表前来，准备与保罗同往耶路撒冷的外邦教会，保罗写信时，他们已和他在一起（见前文本部分第十四段）。这些代表的名字，使徒行传二十四 4 提到几位。在这个时刻，保罗的工作正好告一段落，他很可能代表这段期间内所有与他有关的教会，向一个在普世地位特殊（正如罗马教会）的教会致意，何况，在保罗的心目中，这教会将在他下一阶段的工作里，扮演举足轻重的角色²⁴⁹。

IV 最后勉励（十六 17~20）

这段防范离间份子侵入的警告，与整封书信的关系，参“C 问候朋友（十六 3~16）”。这些人乃是罪恶的工人，保罗曾警告其它教会避开他们（参林后十一 12~15；腓三 2、18~19）。由于罗马教会对福音的忠心已经声名远播，所以只需要简短地训勉他们防范制造纷争的人，便已足够。纷争是撒但的工作，这些人是撒但的差役（林后十一 14）；如果罗马的基督徒能躲避他们和他们的教训，神，就是赐平安的神，不是叫人混乱的神（参林前十四 33），必会使他们胜过撒但，及他的一切工作。

17. 弟兄们……我劝你们。参十二 1，十五 30，及十二 1 的注释，对 parakaleō 一字的“外交”意味的说明。这段训勉并不是出于专横的态度。

离间你们，叫你们跌倒。“离间”（dichostasiai，复数名词）在加拉太书五 20 列为“情欲的事”（该处此字译为“纷争”）。“跌倒”（skandala，复数名词）是路上的绊脚石。十四 13 提过一种这类绊脚跌人之物，这儿可能也包括它在内。

背乎所学之道。或“你们所顺服的道理的模范”（六 17，didachē 这字，在该节译为“道理”，在此则译为“道”）。保罗相信，罗马教会所领受的道，与他传给自己所建立之教会的信息，内容相符。其实，如果罗马人注意他在十四 1 至十五 7 对他们所说的话，就已经可以防范保罗在此所提之人的宣传了。

18. 这样的人……只服事自己的肚腹。参腓立比书三 19，“他们的神就是自己的肚腹。”如果这句话的含意（除了其它意义之外），包括饮食的条例，保罗前面的话就很切合实情：“不可因食物毁坏神的工程”（十四 20）。保罗这段警告究竟是指哪一类教训，我们无法确定。

19. 我愿你们在善上聪明，在恶上愚拙。不要“过份单纯”，什么教训都接受（17 节）。参哥林多前书十四 20：“在心志上不要作小孩子，然而在恶事上要作婴孩，在心志上总要作大人（‘心志’英译作‘思想’）。”马太福音十 16 下亦说：“你们要灵巧像蛇，驯良（akerai'ō，这里译为‘愚拙’）像鸽子。”

20. 赐平安的神。这个称呼重复了十五 33 的祝福语，用在此处特别合宜，因为撒但是制造纷争者。

快要将撒但践踏在你们脚下。回应了创世记三 15，女人的后裔要伤撒但的头。基督的子民可以分享祂的得胜。参诗九十一 13。

愿我主耶稣基督的恩常和你们同在。P46 及一些早期的见证文献无“基督”之字；西方经文全无此祝福语，而将它置于 24 节之后（见 24 节诠释）。

V 保罗同伴的问候(十六 21~23(24))

保罗转达一些朋友的问候，他写这封信时和他们在一起。

21. 提摩太。出身于路司得，是保罗所得的信徒，他所拣选的助手，成为他的同工（徒十六 1~3）。保罗发现他特别能与自己同心，是一位忠仆，待他（他自己说）“像儿子待父亲一样，在福音上服事我”（腓二 22，按英译）。根据使徒行传二十四，在保罗往耶路撒冷出发的前夕，他也置身于随行的人中。

路求。如果“我的亲属”是指以下三人，则路求应该是犹太基督徒。经考证，这人并不是古利奈人路求（徒十三 1）。至于戴斯曼（A. De-issmann）认为他是路加医生的看法如何²⁵⁰？从使徒行传二十五至二十一 18 可看出，记述者伴随保罗到了耶路撒冷，可是同行的名单之中并没有路求其人。路加医生是位外邦基督徒（从西四 10、11 来看西四 14，便有此可能，而路加福音——使徒行传的内证，更可证实这点）。这里也有可能加标点于“路求”之后（译注：按希腊文顺序），而只有耶孙和所西巴德算是保罗的“亲属”，但是并不自然。“路加”之名等于“路求”，这个说法是有根据的，但是保罗在别处提到这位医生时，是用“路加”（希腊文 Loukas，拉丁文 Lucas）；为什么他在这里会改变自己的用语，而称他为路求？

耶孙。也许是保罗初次访问帖撒罗尼迦时，接待他的耶孙（徒十七 6~7、9）；然而使徒行传二十四 没有列他作帖撒罗尼迦的代表。

所西巴德。可能是“毕罗斯的儿子所巴特”，根据使徒行传二十四，

这时他也随伴保罗。保罗喜欢用正式的名字，此点请看第 3 节之注。

22. 我这代笔写信的德丢，在主里面问你们安。保罗经常聘书记替他写信，但是德丢是我们惟一知道名字的一位。无论他的问候是出于自己的主动，或是保罗的建议，保罗显然同意他如此作。也许他是以书记为职业的人；他当然是位基督徒，因为他在主里面问候他们。

这时候，德丢可能将笔交给了保罗。古时写信的人，大部份是口授的，而在最后则常亲笔写一些话。这种亲笔部份（大半并不是他的签名），是保罗所有信件可以证实是出于他本人的记号（帖后三 17）。因此，我们可以想象，以下这部份是保罗亲自写的，可能“字体很大”，在加拉太书六 11 他曾这样提起。

23. 那接待我，也接待教会的该犹。很多证据显示，该犹就是提多犹士都；当他们被会堂赶出来的时候，在隔壁的提多犹士都就欢迎保罗和他的听众到他家去（徒十八 7）。身为罗马公民（罗马殖民地哥林多的公民），他的全名应该是“该犹·提多·犹士都”（古罗马公民用第一名字、第二名字表国籍及姓氏）²⁵¹。无论如何，该犹总是保罗在哥林多所得的信徒（林前一 14）。

城内管银库的以拉都。一九二九年，雅典的美国学校有些人在哥林多发现了一块大理石地砖，上面以拉丁文刻着一个官员的名字：ERASTVS. PRO. AED. S.P. STRAVIT（“以拉都，为了他管理的职任，自费铺此道路”）。有人认为这人就是此处所提的以拉都。管理的职任（“管公共场所的官吏”）在罗马的城市中是负有责任的官。但此处 oikonomos 的职位，可能是指“工作的职员”，而不是指“管银库的”；相较之下，职位低了很多。既然这条铺砖道路是属于第一世纪后半期，可能意味以拉都在低级职员的工作上，表现十分受赞赏，以至被迁升作高级官吏，为了感激对他的抬举，他便赠与该市一条铺砖道路。他不一定是使徒行传十九 2、或提摩太后书四 20 的以拉都；这个名字十分普遍。

兄弟括土。别处对他毫无资料。RSV（NEB 与 NIV 同）假定“兄弟”意指“在主里的兄弟”；若是如此，为何这个适用于以上每一个人的称呼，单单用在他身上呢？如果这个字是指“肉身的兄弟”，他会是谁的

兄弟？是以拉都的吗？——因为他的名字就排在前面？或许，因拉丁文的括土 (Quartus) 意思是“第四”，而德丢 (Tertius) 是“第三”，那么若以为他是德丢的弟弟，会不会太离谱？

24. 在此处，正如 RSV 小字所说：“有些在抄本插入 24 节，愿我们主耶稣基督的恩常和你们同在。阿们。”西方经文没有颂荣部份 (25~27 节)，而以这段祝福作整封信的结语 (在 20 节下则无此句)。拜占廷经文 (公认经文与 AV 同此) 在这里有西方经文的祝福，在 20 节下也有同样的祝福。有些见证文献 (P33, 104, 365, 436, 及古叙利亚 (Syriac), 别西大 (Peshitta), 亚美尼亚文译本 (Armenian versions), 恩布路希亚斯特的拉丁经文 (Ambrosiaster's Latin text) 将这段祝福置于颂荣之后 (第 28 节)，而不是在其之前 (24 节)。位于此处的这段祝福，不宜轻易视为绝对不是原文；如果颂荣并非原信模式 (或者原文根本没有，或者不当在十六章末尾)，这段祝福就成了整封信极恰当的结语²⁵²。

VI 颂荣 (十二 25~27)

导论部份 (c. 早期罗马书的校订本) 已经讨论过，我们所有的证据中，颂荣的位置问题。但是位置问题并不是它惟一的问题。哈拿克 (Harnack) 认为，它目前的形式，在传统上扩大了一种马吉安式颂荣的较短形式：

“惟有神能照我所传的福音，并照永古隐藏不言的奥秘，坚固你们的心。这奥秘如今已向万国显明出来，按着永生神的命令，使他们信服真道；愿荣耀因耶稣基督归与独一全智的神，直到永远！阿们。²⁵³”

他 (以及赞同他的人)²⁵⁴ 认为，这一段是马吉安一派的人所附加的，作为他们的领袖将本书信截断后经文的结论。

其实，没有任何抄本或其它客观的证据，可以证明有这种较短形式的颂荣。根据哈拿克的假说，传统上有些句子为附加语，添于原文之后，但有人认为，这些句子添加得很不顺²⁵⁵，特别是 26 节“藉众先知的书”一词。如果这段颂荣原来是马吉安式的，这一词当然应视为传统的附加语，因为在马吉安的理论架构上，“众先知的书”毫无立足之地。但是既然没有独立的证据，证实有这种较短的颂荣经文，哈拿克的假说就必须

举出更多的证明。如果这段颂荣原来是马吉安式的，必不可能为马吉安本人所写；正如前面所曾提及 (导论：“c 早期罗马书的校订本”)，俄利根明说，在马吉安的版本中，这封信没有颂荣部份 (十四 23 以下部份，也一概没有)。

最可能的情形是，这段颂荣一开始就是这种形式。西方经文的编辑 (无知地) 从马吉安承袭了本书信的截断形式，而这一段可能是写来作为其合宜的结论之用；它在某种程度上，是根据开头的问安语而写。“众先知的书”呼应了“神从前藉众先知，在圣经上所应许的” (一 2)，“指示万国的民，使他们信服其道”其实复述了“在万国之中叫人……信服真道” (一 5)。克兰斐虽然注意到“十六 25~27 给人的印象，似乎不合保罗的方式”，却认为这一段“并非没有价值，即使不是出于保罗，也是可作为保罗最有份量书信的附加颂荣” (罗马书，第 7, 809 页)。

25. 我所传的福音。参二 16 (及提后二 8)。

和所讲的耶稣基督。这句话与“我所传的福音”本质上意义相同。“所讲的”就是 Kērygma，所宣扬的信息 (如林前一 21)，而耶稣基督是其主题与内容。

照……奥秘。(英文作：奥秘的启示)“奥秘”一词 (一度隐藏的秘密，但现在已宣布) 参十一 25 (及注释)；此处“奥秘”是指福音，在大马色路上向保罗彰显，为要传给外邦人 (加一 12, 15~16) ——亦即“基督的奥秘”。不久之后，他就因这奥秘而入狱 (西四 3)。

永古隐藏不言。参以弗所书三 9；歌罗西书一 26。

26. 如今显明出来，而且……指示万国的民。“万国”之前有定冠词，如一 5)。以弗所书三 3~11 与歌罗西书一 26~27 的奥秘，是特别指保罗作外邦人的使徒，使外邦信徒 (与犹太信徒一同承受神的应许) 归入基督——如此浩瀚的祝福，远超过旧约的料想。

藉众先知的书。哈拿克认为，这一词组是传统加添于马吉安式颂荣之中的，而且加得很笨拙，因为若这奥秘是“永古隐藏不言”，直到现在才彰显的，怎么能藉众先知的书明白呢？哈拿克并不是惟一发现问题的人，但是他的解决法并不是惟一可能的方法。“虽然先知们从前已经说

及基督与使徒所说明的事，然而他们的教导十分晦涩，相较之下，福音无疑是盏明光照耀的灯，因此如果说，这些现在启示的事，从前是隐藏的，我们也不必希奇。”（加尔文对本节的注释）。保罗和其它使徒，在传福音的时候经常引用“众先知的书”；但是惟有在基督新启示的亮光之下，他们才能明白并解释这些书（参彼前一 10~12）。

27. 愿荣耀因耶稣基督归与独一全智的神，直到永远！阿们。这样的翻译比希腊文更平顺（英文为：To the only wise God be glory for evermore through Jesus Christ! Amen），希腊文在“be glory”之前尚有“to whom”，使整个颂荣缺乏了主要句子。RV 保留了这种不顺的句法：“...to the only wise God, through Jesus Christ, to whom be the glory for ever. Amen.”

丁道尔的罗马书序言，以下面的训勉作结束：

“读者啊，现在请按着保罗写作的顺序，也这样去行吧。首先，勤读神的律法，从其中明白自己被定罪是公义的。其次，将眼目转向基督，从其中看见你最慈爱的天父有何等大的怜悯。第三，要谨记，基督的赎罪不是要你可以再惹神发怒；祂洁净你，也不是要你再转回（像猪一样）到从前的泥坑中；祂要你成为新人，按着神的旨意过新的生活，不再随从肉体。你要殷勤，不要因着自己的疏忽，不知感恩，而再度失去这份恩宠与怜悯。”

注：

- ¹ 自丁道尔的英文新约罗马书序言（1534年版）
- ² 见罗十五 25~32 的注释。
- ³ 见徒二十二 28：「我生来就是（罗马籍公民）。」
- ⁴ 对本书信的目的尚有其它看法，参 *The Romans Debate*, ed. K. P. Donfried (1977)。
- ⁵ F. J. Foakes-Jackson, *Peter, Prince of Apostles* (1927), p.195。
- ⁶ Pro Flacco 66。
- ⁷ History 7.6. 15f. 根据 Dio Cassius (History 60.6)，革老丢在他即位之初，就已经对罗马的犹太人强加一些限制：「因犹太人的数目再度增加，数目过多，不容易完全从城中驱逐出去，所以他实际上没有全数将他们赶走，只是禁止他们再按他们祖宗的规定聚集。」见 F. F. Bruce, *New Testament History* (1971), pp.279-282。
- ⁸ *Life of Nero* 16.2。
- ⁹ Cf. G. Edmundson, *The Church in Rome in the First Century* (1913), pp. 80, 84; T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles* (1962), pp.37-40。
- ¹⁰ 见 110 页等。
- ¹¹ Tacitus, *Annals* 13.32.3-5。
- ¹² *Satire* 3.62。
- ¹³ Tacitus, *Annals* 15.44.5。
- ¹⁴ Tertullian, *Apology* 50。
- ¹⁵ 这个形容来自 Ignatius 所著 *Letter to the Romans* 的前言（约公元一一〇年）。
- ¹⁶ 是一篇讲章的题目，首先印于 *BJRL* 31 (1948), pp.224-240，再印于 T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles* (1962), 225-241，及 K. P. Donfried (ed.), *The Romans Debate* (1977), pp.1-16。
- ¹⁷ Manson 认为，这个教会是以弗所：保罗写一至十五章是为罗马人，但是在一个副本之后加上十六章，将其送达以弗所。我认为这说法不可能（见诠释：「C 问候朋友（十六 3~16）」）。另一说法更不可能，即我们所知道的罗马人书，是将一封原本为一般性的信扩大而成，原信是「圣保罗所写，与加拉太书同时写成，达与安提阿附近，以及更远的小亚西亚省蓬勃兴起的混合教会」（K. Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul*, 1914, p.363; cf. F. C. Burkitt, *Christian Beginnings*, 1924, pp.126-128）。
- ¹⁸ 保罗本人曾主动将他的一些信件作了安排，好让它们可以流传得更广；参他在歌罗西书四 16 的指示，要歌罗西与老底嘉教会互相交换他的信。他给加拉太人的信是达与几个教会的。加拉太书六 11 暗示，是原初的一份抄本在教会间轮流传送，而不是每个教会都有一份，但是有些加拉太教会可能会在传出去之前，先抄一份保留。给「以弗所」的信，可能原来就是为了传阅而写，也许作了几份副本，传送出去，第 1 节留下空白，预备填上地名——有一份早期的抄本，在空白处所填上的地名显然是「老底嘉」。从接到

保罗书信，与发表保罗书信全集之间，可能有小规模、地区性的收集，如收集达与马其顿各教会的书信（帖撒罗尼迦前后书，和腓立比书），以及达与亚西亚省的书信（腓利门书，歌罗西书，和以弗所书）。

¹⁹ G. Zuntz 认为，全集是在亚历山大收集完成出版的；这一版本显然富鉴定性，显出「倚靠亚历山大学者式的编辑方式」的特征（*The Text of the Epistles*, 1954, pp.14-17, 276-279）。这个说法比过去一度流行的看法，即成书于以弗所之说，至少更为可能（参 E. J. Goodspeed, *Introduction to the New Testament*, 1937, pp.217-219; C. L. Mitton, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters*, 1955, pp.44-49）。后者尚有 J. Knox 提出的理论，充满了幻想的细节，他认为推动收集全集的是阿尼西母从前腓利门的奴隶，约公元一百年之时，他是以弗所的总督（Philemon among *The Letters of Paul*, 1935³, 1960）。

²⁰ 作者同时知道 J. Regul 对马吉安序言的看法，*Die antimarcionitischen Evangelienprologe* (1969), pp.13, 85, 88-94。

²¹ F. G. Kenyon (ed.), *The Chester Beatty Biblical Papyri*, fasc. 3, Supplement (1936), pp.xv ff.

²² G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, pp.15, 278-280。

²³ 这个古抄本（1739 的依据）的经文，与 Origen 所知道的一样，罗马书尤然；这个抄本从前属于 Pamphilus 的大图书馆，位于巴勒斯坦的该撒利亚。

²⁴ 值得注意的是，这些证据（包括 P46）几乎全部出于埃及。

²⁵ d 是含两种语言的 D 抄本的拉丁经文（看小注 26）；它不倚赖并行的希腊经文。

²⁶ D 是第六世纪希腊—拉丁的 Claromontanus 抄本。它与所有抄本的共同起源 F (Augiensis) 和 G (Boernerianus)，及第九世纪希腊—拉丁抄本（其拉丁经文，f 和 g，不像 d 一样，具独立的价值）。见 H. J. Frede, *Allateinische Palus-Handschriften* (1964)。

²⁷ *The Text of the Epistles*, pp.269-283。

²⁸ Bodleian 图书馆的一个十一世纪抄本，与 1739 有关。

²⁹ G 的姊妹抄本 F 缺少罗马书一 1~三 19，因此它对一 7、15 无法提供证据。

³⁰ 在 Vulgate 抄本 1648, 1792, 2089 中，本信于十四 23 结束，接着是祝福与颂荣。

³¹ 马吉安的观点，见导论：「III 罗马书与保罗书信全集」。

³² 参 P. Corssen, 'Zur Überlieferung des Römerbriefes', ZNW 10 (1909), p.9。

³³ 另一种选择，是为了崇拜仪式而用的版本，会把含许多个人信息的十六章删去，视为多余。而保罗其它的书信的信尾，都不像十五章的末了。

³⁴ F. C. Burkitt 有一种古怪的看法，认为十四 23 「是真正的结论，其后不再有别的，只有一段颂荣」，他假定十五 1~13 是「焊接的，接合的，改编的」，保罗用这个方法将以下个人的细节加上，扩大了他从前传阅的信（见小注 17），而将扩大的信送达罗马（*Christian Beginnings*, p.127）。

³⁵ Harnack 认为，颂荣是由后期的马吉安派所写，作这种版本的结尾，见「F 颂荣（十六 25~27）」。

³⁶ 有人认为，马吉安的经文也缺罗马书一 19~二 1 及三 31~四 25（参 T. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, ii, 1892, p.516; A. Harnack, *Marcion*, 1924, pp.48, 103*，

104*）。

³⁷ T. W. Manson 如此说（*Studies in the Gospels and Epistles*, p. 230），这是他的臆测。他可以用同样的方法来解释以弗所书一 1 没有「在以弗所」的原因，因为「马吉安在罗马与以弗所，遭到两次最大、最羞辱的挫折」；但是这一个解释对弗一 1 的可能性，更不及罗一 7、15。如他所说，从罗马书的上下文看来「必需是指一个著名的团体，非保罗所建立，而他也尚未去访问过」（op. cit., p.229），而这只有罗马才可能。但是在弗一 1，保罗的外邦宣教区中任何一个地名都可以取代以弗所，而对上下文毫无影响。以弗所书显然原初的设计是一封传阅的信，在卷首的问安处留一空白，可以填上任何适当的地名。显然马吉安所知道的版本，地名为「老底嘉」，而多数经文则为「以弗所」。地名必须加添上去，因为有前置词"in"，否则就不符合希腊文的结构。

³⁸ 见 H. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans* (1977)。

³⁹ C. H. Buck, Jr., 'The Date of Galatians', *JBL* 70 (1951), p.116。

⁴⁰ 他接着说：「或者说……起初是研究单一的图形，而后来的著作则成了研究一组图形」（*Saint Paul's Epistle to the Galatians*, 1865, p.49）。

⁴¹ 参 F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians* (1982), pp. 83f., 176。

⁴² 参林前十五 11，保罗见证说，他和耶路撒冷的使徒，所传的基本信息是相同的。

⁴³ 回应诗一四三 2；参罗三 20。

⁴⁴ 关于这两种秩序，见导论：「VI 罗马书的「肉体」与「灵」」。

⁴⁵ 引自创十五 6；参罗四 3。

⁴⁶ 加三 10，引自申二十七 26。

⁴⁷ 加四 6；参罗八 15。

⁴⁸ 参罗十二 9~21；十三 8~10。

⁴⁹ C. H. Buck, Jr., 'The Date of Galatians', pp.121 f.: 他说，在与林后一至九章比较之后，这个结论「似乎不可避免」；在该处只有「情欲 / 灵」的对比，而在加拉太书，保罗除了用这点，还用「行为 / 信心」的对比。他发现，由此可见，加拉太书较林后一至九章更晚，因为如果保罗在写林后一至九章时，心中已有「行为 / 信心」的对比，他很难避免提到这一点，至少也会提到一次，因为在这几章之中，他「反对律法的立场极为激烈」。我已经在另一处（*The Epistle to the Galatians*, pp.48f.）证明，结论并不像他所说的那样不可避免。关于保罗因信称义之信息的争论来源更早期的说法，见 W. Wrede, Paul, E. T. (1907), p.123; W. Heitmu/ler, *Luthers Stellung in der Re-ligionsgeschichte des Christentums* (1917), pp.19 f., cf. the discussion in K. Holl, *Gesammelte Aufsätze* ii (1928), pp.18f.

⁵⁰ 参 S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (²1984), R. Y. K. Fung, *The Relationship between Righteousness and Faith in the Thought of Paul, as expressed in the Letters to the Galatians and the Romans*, unpublished ph. D. thesis, University of Manchester (1975); *Justification by Faith in 1 & 2 Corinthians*, in *Pauline Studies*, ed. D. A. Hagner and M. J. Harris (1980), pp.246-261。

⁵¹ 见罗九 32~33。

⁵² 见罗四 25。

⁵³ 见 G. Bornkamm, 'The Revelation of Christ to Paul on the Damascus Road and Paul's Doctrine of Justification and Reconciliation', in *Reconciliation and Hope; Essays presented to L. L. Morris*, ed. R. J. Banks (1974), pp.90-103。

⁵⁴ 哈巴谷书二 4 下，引用于加三 11 和罗一 17。

⁵⁵ 见 J. Buchanan, *The Doctrine of Justification* (1867, reprinted 1951); J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul* (1972)。保罗全心相信义的性情会植于内心，但这件事在逻辑上是在神赐下义的地位之后，而且是另外一回事，改革宗神学通常将这二者区分，称后者为「称义」(罗一 17; 三 19~五 21 的主题)，称前者为「成圣」(罗六至八的主题)。若不作此区分，就会在解释保罗时导致混乱。虽然一般认为，路德宗和改革宗神学主要的区别，就是在「因信称义是神恩典的第一个行动，成圣是其恩典继续不断的工作；但是有充份的证据可证明，路德与改教者从前都同样主张，唯靠信心才能称义。十四世纪时，所有改革宗的观点，Lady Julian of Norwich 几乎都预先提到了。十六世纪前半，几位在教皇周围（尤其在意大利）的神学家，也如此解释。Gaspere Contarini 主教写了称义唯靠信心的论文之后，英国主教 Reginald Pole 恭贺他，说他是第一位将「这神圣、有果效、不可或缺真理」发扬光大的人。在天特会议中，教皇一方才对这种趋势开始防范。尽管 Pole 劝说：「不要因某种看法是路德之见，就予以反对」，这会议于一五四六年仍然将称义的定义，与成圣混为一谈，既靠信心又靠行为，并且详尽列点，将肯定改革宗——或说保罗——神学的人，革除教籍。见 *Acta Concilii Tridentini, sessio VI* ('De iustificatione'); 及 L. von Ranke, *History of the Popes*, E. T., I.ii (1908), pp.109, 113, 158-160。最近有人（如罗马天主教神学家 W. H. van der Pol 与 Hans Küng，尤其后者所著 *Justification*, E. T., 1964, Karl Barth 为此书写序）辩称，这会议所定罪的，不是「惟靠信心」才能称义的圣经教义，而是改革宗对这教义的「外在」解释，并说，Tridentine formulations（受到当时争论的状况所限制）被复原派误会了，以为是神人合作的救恩论。G. C. Berkouwer, *Recent Developments in Roman Catholic Thought* (1958), pp.56-63。对这件事曾作了简要的批评（在第二次梵蒂冈会议之前）。

⁵⁶ A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, E. T. (1931), pp. 220f。

⁵⁷ C. A. A. Scott, *Christianity according to St. Paul* (1927), pp.17f。

⁵⁸ 史怀哲等人曾对这些名词作了很好的诠释，见 TDNT VI, pp. 332-455 (article pneuma, 'spirit'); VII, 98~151 (article, sarx, 'flesh'); 及 pp. 1024-1094 (article, soma, 'body')。

⁵⁹ 因为 RSV (NEB 与 NIV 亦同) 有时对这些名词（及其希腊文 sarx）的译法，是按照其意义来译，以下所用的经文有些是根据 RV（都有注明），因它将所有的字一律译为「肉体」。

⁶⁰ 这两处，「肉体」不仅指肉身的后裔，也指我们的主在得荣耀之前属地的状况（见「VI 罗马书的「肉体」与「灵」，罗九 5 等）。

⁶¹ 在旧约中「肉体」有这个意思，例如，亚比米勒对他示剑的亲属说：「你们又要记念我是你们的骨肉（肉体）」(士九 2)。

⁶² 哥林多的基督徒，虽然个人与团体都有圣灵的内住（林前三 16，六 19），并不属灵，而是「属肉体」（林前三 1、3）。

⁶³ 亦参罗六 6，「我们的旧人和祂同钉十字架」，其意义稍有不同。

⁶⁴ 在加二 20（「我如今在肉身活着」），「在肉身」意指「在身体内」。此词组 (en sarki) 与罗八 8 相同，但是加二 20 不像该处有那么强的负面意味。

⁶⁵ 「随从（或「凭着」）肉体」(kata sarka) 一词组，重要的出现处之一是林后五 16：「所以我们从今以后，不凭着外貌（肉体）认人了；虽然凭着外貌（肉体）认过基督，如今却不再这样认他了。」(RSV 将该处译为「从人的观点」)。这些话常被人误用，因此值得在此再度强调，保罗并不轻视对基督在世上生活的注意，或以为其他使徒在祂工作时期与祂相伴的事，与现在无关，对信仰毫无裨益；他乃是在将自己现在对基督的认识，与未信之前的看法作比较，NEB 很清楚说明：「因此，我们对任何人都不再以属世的标准来看了；即使从前我们是以这些标准来看基督，现在也不再如此了。」基督在世上的工作，必须从祂的高升、胜过死亡、发动新创造的亮光来衡量；而在这亮光中，祂在地上的工作益形重要，而非无用。

⁶⁶ 参加五 16：「你们当顺着圣灵而行，就不放纵肉体的情欲了」（见注 170）。

⁶⁷ 保罗所未重生之人性为「肉体」，不是指身体。对他而言，这一种「肉体」百无是处；但是信徒的身体，虽从前受罪的辖制，成了不义的器具（罗六 13），却可以献给神，作为「活祭」来行祂的旨意（罗十二 1），有圣灵的内住（罗八 11，参林前六 19~20），有一天将被救赎，脱离朽坏，披上荣耀（罗八 23，参腓三 21）。保罗并不同意希腊人对身体的轻视——认为身体是灵魂的桎梏或监狱。亦见 W. D. Stacey, *The Pauline View of Man* (1956); R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms* (1971)。

⁶⁸ 参 A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (1949), pp.26-39。

⁶⁹ 除以上所列之外，这个字还有一些用法，其中有几次是指「灵界活物」或「灵的能力」，如「世上的灵」（林前二 12），「现今在悖逆之子心中运行的灵」（弗二 2），或感动先知说话的灵（不一定是神的灵）（林前十二 10）；或是指一个人的性情，如「昏迷的灵」（罗十一 8）。

⁷⁰ 直译为「在灵的新样，而不在字句的旧样」。参林后三 6，那里说，保罗和他的同工是「新约的执事；不是凭着字句，乃是凭着灵；因为那字句是叫人死，灵是叫人活」。林后三 6 明文提及耶三十一 31~34 的新约，其它将「字句」与「灵」作对比之处，则隐含此意。圣灵与字句的对比，为罗马书与哥林多后书两者共有，正如圣灵与肉体的对比，为罗马书与加拉太书两者共有。见「罗七 6」，「1. 灵里的生活」。

⁷¹ 罗马书十二 11 的「灵」，有些译作人的灵，如 AV, ('fervent in spirit'), NEB ('in ardour of spirit'), NIV 可能也如此 ('Keep your spiritual fervour')，但 RSV 译作圣灵 ('be aglow with the Spirit')。

⁷² 参林前十五 44~46，该处称现在会朽坏的身体为「血气的身体」(soma psychikon，直译为「魂的身体」，AV 译「天然的身体」)，称复活的身体则为「灵性的身体」(soma pneumatikon)。

⁷³ W. Barclay, *Flesh and Spirit* (1962), p.14。

⁷⁴ 参林前十五 45 下；林后三 17 上。N. Q. Hamilton 称这种将圣灵与升天的主视为同一的用法为「动态的」，而非「本体上的」(*The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, 1957, p.6)。E. Käsemann 形容圣灵为「升天的主在地上的代表」(RGG 3 ii, 1958, col. 1274, s. v.

'Geist')。见 F.F. Bruce, *Christ and Spirit in Paul* BJRL 59 (1976~77), pp.259-285。

⁷⁵ 见 G. Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit* (1882, reprinted 1958) pp.71-77; E. F. Kevan, *The Saving Work of the Holy Spirit* (1953)。

⁷⁶ 参加六 8 下：「顺着圣灵撒种的，必从圣灵收永生。」

⁷⁷ 将代祷的工作同时归于高升的基督与内住的圣灵，这种说法在约翰的著作中也类似，「保惠师」或「中保」的用法，可指「义者耶稣基督」，祂「在父那里」作祂子民的「中保」(约壹二 1)，而圣灵则是「另一位……中保」(约十四 16, NEB)，由父差遣而来，永远与信徒同在。

⁷⁸ 复活后得赎的身体为「灵性的身体」(林前十五 44, 46)。林后五 4~5 说，目前圣灵的恩赐是「凭据」，保证将来信徒将「穿上」他们「天上来的房屋」，叫「这必死的被生命吞灭了」。

⁷⁹ *Memoir of Anthony Norris Groves*, ed. H. Groves (1869), p.418。

⁸⁰ 见 G. Vos, 'The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit', in *Princeton Seminary Biblical and Theological Studies* (1912), pp.209-259; *The Pauline Eschatology* (1952), pp.58-61。

⁸¹ 参加五 5：「我们靠着圣灵，凭着信心，等候所盼望的义。」弗一 13~14 也说，信徒已经「受了所应许的圣灵为印记，这圣灵是我们得基业的凭据，直等到我们得着它」(按英文)(参弗四 30)。

⁸² 但是 C. K. Barrett 在这里 (*The Epistle to the Romans*, 1957, p.149)，就像整个第七章其它地方一样，也看出摩西的律法；他引用 J. Denney 的意译(见其对本节注释)：「在我的经验里，这就是我所发现的律法——在律法之下的生活：每当我想行善的时候，就有恶与我同住。」

⁸³ 以下第二、第三、第四点，与路德宗传统对律法的三种功用相符合：作为保存的方法，作为悔改的呼召，作为教会的引导 (*Formula of Concord*, 1576, article 6)。与后人相较之下，路德本人却只教导律法有两种功用——「神学」或「属灵的功用」，和「政治」或「民事」的功用。

⁸⁴ 作大祭司代理人(与保罗同时代)的拉比 Hanina 说：「要为政府的益处祷告，因人若不是为了畏惧政府，早就彼此相吞了。」(*Pirqe Aboth* 3.2)。

⁸⁵ A. R. Vidler, *Christ's Strange Work* (1944), p. 14。

⁸⁶ 也看 P. Fairbairn, *The Revelation of law in Scripture* (1869, reprinted 1957) ; C. H. Dodd, *Gospel and Law* (1951) ; T. W. Manson, *Ethics and the Gospel* (1960) ; G. A. F. Knight, *Law and Grace* (1962) ; E. F. Kevan, *The Grace of Law* (1964) ; C. E. B. Cranfield, 'St. Paul and the Law', *SJT* 17 (1964), pp. 43-68; C. F. D. Moule, 'Obligation in the Ethic of Paul', in *Christian History and Interpretation: Studies presented to John Knox*, ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule, R. R. Niebuhr (1967), pp. 389-406; H. Hübner, *Law in Paul's Thought*, E. T.

(1985); H. Räisänen, *Paul and the Law* (1983); E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (1983); W. D. Davies, 'Paul and the Law', *Jewish and Pauline Studies* (1984), pp. 91-122。

⁸⁷ 那个孩子所说的话，也许是在作游戏，意思大概是「拣起来，选择」；但是对奥古斯丁，

则别有意义。

⁸⁸ 奥古斯丁，忏悔录 8.29。

⁸⁹ 路得在此显出他曾从奥古斯丁得着帮助 (*On the Spirit and Letter*, 15)。

⁹⁰ 摘自他拉丁文著作 (1545) 威丁堡版的序言；参 Luther's Works, American edition, 34 (1960), pp. 336f。

⁹¹ 早在一四九六年，John Colet (后来成为圣保罗堂主任) 从意大利回到他自己的牛津大学，(虽然他并没有神学学位，甚至没有作会吏) 开了一门保罗书信的课，主要是讲罗马书，令许多听众印象深刻。他讲解经文的方式，与中世纪院派的解经法截然不同，乃是按照字面意思，并参照历史背景来说明。Erasmus 和 More 都受了 Colet 的影响，Erasmus 对真正解经原则的看法，得他的启发甚深。

⁹² J. Wesley, *Journal*, i (1872 edition), p.103. 他如何(从保罗的用语)检讨自己「信主」经历的内涵，见以下八 17 的注释。

⁹³ K. Barth, *The Epistle to the Romans*, E. T. (1933), p.2。

⁹⁴ K. Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes* (1927), preface。

⁹⁵ Karl Adam, in *Das Hochland*, June 1926, as quoted by J. McConnachie, 'The Teaching of Karl Barth', *Hibbert Journal* 25 (1926~27), pp. 385f。

⁹⁶ G. Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit* (1882), p.72。

⁹⁷ 见 M. Hengle, *The Son of God*, E. T. (1976)。

⁹⁸ 可与亚拉伯文 salaam 相较，其意思相同。

⁹⁹ W. R. Smith, *The Prophets of Israel* (1882), pp.71f。因此，以赛亚责备那些腐败的审判官，说他们「因受贿赂，就称恶人为义，将义人的义夺去」(赛五 23)，他所指的是法律的裁决；而不是说义人的本质被改为不义。但神的话可以自我应验：当祂宣布某人成为义，那人就成了义人。见 G. Quell and G. Schrenk, *TDNT* II, pp.174-225(s. v. dike, dikaios, etc.)

¹⁰⁰ 或者，用现代的话说：“in the clear”——参照神在旧约中坚持说祂「万不以有罪的为无罪 (by no means clear the guilty)」(出三十四 7，也看罗四 5 的说明)。H. K. Moulton 在讨论一份为 Papua New Guinea 所译的 Neo-Melanesian (pidgin) 新约圣经时，说：「我们敬佩这一类神来之笔的翻译，如将‘因信称义’译为“God e spik em olrite”」(*The Bible in the World*, Jan.-Feb.1963, p.10, Sept. 1967, p.15.)

¹⁰¹ 取自 'Hymn of the Initiants'; 亦参 G. Vermes 的翻译, *The Dead Sea Scrolls in English* (1962), pp.89-94。

¹⁰² *The Epistle to Romans*, I. p.32, with Excursus, 'From Faith to Faith', pp.363-374。

¹⁰³ 希伯来圣经：「义人必因(忠)信得生」；七十士译本：「……因我的信实得生」(或「因相信我」)有一些七十士译本的抄本，在「义人」之前加上代名词「我的」，因此来十 38 作：「我的义人必因信得生。」

¹⁰⁴ Cf. G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, p.237。

¹⁰⁵ 在叙利亚新约中，这个词用于两个词组：「这生命的道」(徒五 20) 及「这救世的道」(徒十三 26)。

¹⁰⁶ A. M. Hunter, *Interpreting Paul's Gospel* (1954), p.9; 见导论：「V 罗马书与保罗的福

音」。

¹⁰⁷E. Brunner, *The Mediator* (1934), p.478.

¹⁰⁸B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (1955), p.137.

¹⁰⁹M. D. Hooker, 'Adam in Romans I', *NTS* 6 (1959~60), p.301.

¹¹⁰见 S. K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (1981); 参以下小注 116。

¹¹¹参三 5, 四 1, 六 1, 七 7, 八 31, 九 14、30, 及类似的九 19「这样, 你必对我说」; 十一 19。

¹¹²见 J. N. Severster, *Paul and Seneca* (1962)。

¹¹³特士良说: 'Seneca saepe noster' 「Seneca, 常在我们中间的一位」(On the Soul 20)。

¹¹⁴参照保罗在林前十一 32 的论证。

¹¹⁵*Church Dogmatics* I/2 (1957), pp.242, 604; IV/1 (1956), pp. 33, 369, 395。

¹¹⁶G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, p.114。

¹¹⁷罗九 4~5 所列更详尽。

¹¹⁸一般认为 1 至 8 节也采用这种激辩的形式(见「B 道德主义者(二 1~16)」), 但见 D. R. Hall, 'Romans 3.1-8 reconsidered', *NTS* 29 (1983), pp.183-197。

¹¹⁹N. A. Dahl, 'Romans 3.9: Text and meaning' in *Paul and Paulinism*, ed. M. D. Hooker and S. G. Wilson (1982), pp.184-204。这问题至少有三种译法, 而答案至少有两种译法。

¹²⁰Horace, *Are Potica* 131f。

¹²¹我引这段路德的话, 是用 T. R. Glover, *Jesus in the Experience of Men* (1921), p.72。

¹²²Westminster Shorter Catechism, 摘自第三十三问答。

¹²³见 L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (3 1965), pp.1-52; 以及他的 *The Atonement* (1983), pp.107-110。在七十士译本中, 这个字及其同源字常用于, 靠一位因亲戚或其它关系有义务要帮忙的人得到救赎——希伯来文靠那人为 *gō'el* (例如: 利二十五 47~49)。

¹²⁴John Bunyan, *Grace Abounding*, §§257f。

¹²⁵参 C. H. Dodd, *ad loc.*; 以及 *The Bible and the Greeks* (1935), pp.82-95; 辩护 'propitiation' 的翻译, 以对这题目澈底的探讨, 见 L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* 3, pp.143-213; 以及他的 *The Atonement*, pp.151-176。

¹²⁶参 J. N. Darby's *New Translation*: 「神为祂摆设了施恩座」。亦见 E. K. Simpson, *Words Worth Weighing in the Greek New Testament* (1944) pp.10-12, 反对这解释的, 见 G. A. Deissmann, 'Mercy Seat' *Encyclopaedia B.*

¹²⁷T. W. Manson, 'Hilasterion', *JTS* 46 (1945), pp.1-10 (p.5)。

¹²⁸R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, I (1952), p.46。

¹²⁹E. Käsemann, *ad loc.*; 'Zum Versta/ndnis von Röm. 3, 24-26', *ZNW* 43 (1950~51), pp.150-154。

¹³⁰R. St. John Parry, *ad loc.*, 翻译保罗的词组为: 「正是当祂称信耶稣的人为义之时」。R. V. G. Tasker 赞成这个翻译, 因为它能表达出赎罪的奥秘中所包含神公义与怜悯的微妙状态 (*The Doctrine of Justification by Faith in Epistle to the Romans*, EQ24 (1952), pp.43f.)。

¹³¹'So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein

durch ~den Glauben' (Luther's Bible). 参罗马书十一 20, RSV (「你们惟独因信站立得稳」); 加拉太书二 16, NEB (「但是惟独因着信靠基督耶稣」)。这种以「信心」为「惟独信心」的用法, 还有类似的例子, 从 Diogenes Laertius 可列出佐证, 见 W. Bauer, *Griechisch-Deutsches-Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments* (5 1958), s. v. pistis。

¹³²进一步可参 C. T. Rhyne, *Faith Establishes the Law* (1981)。

¹³³参 Anselm 对 Boso 所说的话, *Car Deus Homo* 1.21: 'nondum considerasti ponderis sit peccatum.'

¹³⁴这个原则可能促使一些拉比举第三处经文为证——诗篇一〇六 30~31, 非尼哈挺身拦阻巴力毗珥的背叛的事, 「就算为他的义, 世世代代直到永远」。但这点并不适用于保罗的论证。

¹³⁵归化犹太教的人, 虽然可能被视为是亚伯拉罕的义子, 却不可以称他为「我们的父」, 在会堂的崇拜中, 他们称列祖为「你们的先祖」, 而犹太血统的人则称之为「我们的先祖」。

¹³⁶是在以实玛利出生十三年之后(创十七 25; 参十七 1、24, 及十六 16)。创世记的顺序暗示, 怀以实玛利之时(创十六 3~4), 是在创世记十五 4~5 的应许之后, 亚伯拉罕已知他会得着一个儿子承继产业, 并且他的后裔会像天上的星那样多。亚伯拉罕被称为义(创十五 6), 是因为相信接受这个应许。

¹³⁷这里决定性的因素, 是对上下文的适应性。十四 19 中, 直述语 *diokomen* (「我们追求」) 虽证据较充份, 却应被拒绝, 而采用证据较弱的 *diokomen* (「让我们追求」), 因为惟有后者才使上下文有意义。这种出入很普通, 因为倒数第三音节上的重音标(拜占廷与现代希腊文), 使那音节在发音时长短元音很难区分。用朗读抄写时, 可能读音所念的形式, 与文上所记的不同。

¹³⁸从另一个角度来看和好这题目, 详尽的讨论可见于 L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (3 1965), pp.219-250; 以及他晚期的书 *The Atonement* (1983), pp.132-150。

¹³⁹引用者为 E. K. Simpson, *The Pastoral Epistles* (1954), p.47。

¹⁴⁰见一 23 及七 7~13 的注释。

¹⁴¹参 H. W. Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*, revised edition (1981); 以及 J. W. Rogerson, 'The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-examination', *JTS*, new Series 21 (1970), pp. 1-16。

¹⁴²两份针对罗马书五 12~21 的专论为 K. Barth, *Christ and Adam* (E. T. 1956), 以及 J. Murray, *The Imputation of Adam's Sin* (1959)。Murray 也以他的罗马书注释附篇 D, 专门评论「巴特对罗马书五章的注释」(I, pp.384-390)。另外一份评巴特专论的文章, 与 Murray 的立场非常不同, 是 R. Bultmann 的 'Adam and Christ according to Romans 5', *Current Issues in New Testament Interpretation*, ed. W. Klassen and G. F. Snyder (1962), pp.143-165。也见 C. K. Barrett, *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology* (1962); R. Scroggs, *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology* (1966); S. H. Quek, *Adam and Christ according to Paul*, in *Pauline Studies*, ed. D. A. Hagner and M. J. Harris (1980), pp.67-79。

- ¹⁴³ 也见 C. E. B. Cranfield, 'On Some of the Problems in the Interpretation of Romans 5 : 12' SJT 22 (1969) , pp.324-341.
- ¹⁴⁴ J. Calvin, Romans, E. T. (1961) , pp.114f.
- ¹⁴⁵ 这个字 (dikaiōma) 有好些不同的意见——16 节为「称义」, 一 32 为「判定」(参二 26「条例」); 八 4 为「义的要求」。
- ¹⁴⁶ 见 L. C. Allen, 'Isiah 1 iii .11 and its Echoes', Vox Evangelica 1 (1962) , pp.24-28.
- ¹⁴⁷ From First Adam to Last, p.93.
- ¹⁴⁸ C. E. B. Cranfield, 'St. Paul and the Law', SJT 17 (1964) , pp.46f.—他认为, 尤其是因它会诱使罪人「利用它, 作为向神提出要求的方法。」
- ¹⁴⁹ 参 Hannah Whitall Smith, Religious Fanaticism (1928).
- ¹⁵⁰ NIDNTT I, p. 73 (s. v. 'Abolish'); 也见 R. H. Gundry, 'Sōma' in Biblical Theology (1976), pp.39, 57f.
- ¹⁵¹ 'Ama, et fac quod uis' (Augustine, Homilies on 1 John, 7.8).
- ¹⁵² 耶稣虽然生在「律法以下」(加四 4), 却是这个定律惟一的例外。
- ¹⁵³ Pirqe Aboth 1.1-15.
- ¹⁵⁴ T. W. Manson, 'Romans', Peake's Commentary on the Bible (2 1962) , p.945.
- ¹⁵⁵ 「到十三岁就满了遵守诫命的年龄」(Rabbi Judah beq Tema, Pirqe' Abōth 5.24).
- ¹⁵⁶ P. D'emann, 'Moïse et la loi dans la pens-ee de saint Paul', in Moi/se, l'homme de l'alliance = Cahiers Sioniens 2-4 (1954) , p.229.
- ¹⁵⁷ From First Adam to Last (1962) , p.100.
- ¹⁵⁸ 这种冲突与犹太思想的善性恶性之间的冲突 (yeser ha-tob 和 yeser ha-râ) 不一样, 前面已经比较过这一点。
- ¹⁵⁹ 罗马书与加五 16 相对照的部份, 见「灵里的生活」。加五 16 以下对罗马书论证的解释和关系, 见 F. F. Bruce, The Epistle of Paul to the Galatians (1982) , pp.242-245.
- ¹⁶⁰ M. Goguel, The Birth of Christianity, E. T. (1953) , pp.213f.
- ¹⁶¹ 在 Protagoras 355C 中, 柏拉图用同样的动词 (gignōskō), 他拒绝一种思想, 即「一个人可能承认恶事为恶, 却仍然去做」。可是经验却与他的理论不符。
- ¹⁶² 在 Euripides 的 Medea 1078-1080 中, Ovid's Medea 回应说: 「我知道我要做的事是邪恶的, 但是忿怒, 这造成人间最大病痛的因素, 却胜过了我的理性。」
- ¹⁶³ 'A Penitentiary Psalm from the Dead Sea Scrolls and its Allies', Texte und Untersuchungen 73 = Studia Evangelica 1 (1959) , p.589.
- ¹⁶⁴ M. Goguel, The Birth of Christianity (1953) , pp.213f.
- ¹⁶⁵ Bible Characters: New Testament (1952) , p.260.
- ¹⁶⁶ D. MacFarlane, in The Free Presbyterian Pulpit (1961) , p.20.
- ¹⁶⁷ 参 Cicero, Hortensius (in Augustine, Against Julian the Pelagian 5.78); Philo, On Husbandry 25; Epictetus, Dissertations, fragment 23; Marcus Aurelius, Meditations 2.12; 4.41. 柏拉图 (Phaedrus 250C) 说, 灵魂被囚于体内, 正像蚝在其壳内。
- ¹⁶⁸ Aeneid 8.485-488.
- ¹⁶⁹ The Text of the Epistles (1954) , p.16.

- ¹⁷⁰ RSV 将第二个子句译为命令句 («不要放纵肉体的情欲») 而非应许, 是错误的。该处的意思是: 「若你靠着圣灵而行, 就不会去满足肉体的情欲。」
- ¹⁷¹ C. H. Dodd, Gospel and Law (1951) , pp.36f.; 参 C. F. D. Moule, The Origin of Christology (1977) , pp.47-96. 又见以上五 12~21 注释中, 对整体人性的说明 («E 新旧集团 (五 12~21)» 中的第七段, 及注 141)。
- ¹⁷² 「灵的 (of the Spirit)」与「生命的 (of life)」这两个所有格, 可以同样视为属于「律 (law)」。虽然如此, 保罗的论证暗示, 这灵是「(赐) 生命的灵」。
- ¹⁷³ N. Q. Hamilton, The Holy Spirit and Eschatology in Paul (1957) , p.30.
- ¹⁷⁴ 在赛五十三 10, 七十士译本将希伯来文 'āsām 「赎罪祭」如此译。(主的仆人以自己作 'āsām)。
- ¹⁷⁵ 'Gratia data est, ut lex impleretur' (On Spirit and Letter, 34) ——「但这不是说, 信徒遵行律法就能使自己称义」(C. E. B. Cranfield, 对本节的注释)。
- ¹⁷⁶ S. H. Hooke, The Siege Perilous (1956) , p.264.
- ¹⁷⁷ J. Rendel Harris, Aaron's Breastplate (1908) , p.92.
- ¹⁷⁸ Martin Luther, Commentary on Galatians ('Middleton' edition, 1575 / 1953) , on 'Abba! Father!' (Gal. 4:6)。
- ¹⁷⁹ J. Wesley, Journal, i (1872 edition) , pp.76f., footnotes.
- ¹⁸⁰ 参 M. Black, 'The Interpretation of Romans viii. 28', Neotestamentica et Patristica (O. Cullmann Freundesgabe) = Supplement to Novum Testament 6 (1962), pp.166-172.
- ¹⁸¹ Westminster Shorter Catechism, Answer to Question 31. 第三十一条之答案。
- ¹⁸² G. Vermes, The Dead Sea Scrolls in English (1962) , p.75.
- ¹⁸³ 犹大书 14 节亦有类似的希腊文用法, 以过去式直述语指一未来事件 (引用一希腊文以诺壹书译本一 9): 「看哪, 主带着他的千万圣者降临 (came)。」
- ¹⁸⁴ 参 H. J. Schoeps, Paul, E. T. (1961) , pp.141-149; L. Morris, The Cross in the New Testament (1965) , p.39, n.62; p.138, n.67; N. A. Dahl, 'The Atonement-An Adequate Return for the Akedah? (Ro 8:32)', in Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of Matthew Black, ed. E. E. Ellis and M. Wilcox (1969) , pp.15-29.
- ¹⁸⁵ John Bunyan, Grace Abounding, § 229.
- ¹⁸⁶ 这里所采纳的结构, 见 O. Cullmann, The Christology of the New Testament, E. T. (1959) , pp.312f.; J. Munck, Christ and Israel, E. T. (1967) , pp.32f.; B. M. Metzger, New Testament Studies (1980) , pp.57-74, 另一结构则见 V. Taylor, The Person of Christ in New Testament Teaching (1958) , pp.55-57; E. Kasemann, ad lac.
- ¹⁸⁷ Shakespeare, The Merchant of Venice, Act 4, Scene 1.
- ¹⁸⁸ 参弗二 20。见 'The Corner Stone', Ex T 84 (1972-73) , pp.231-235.
- ¹⁸⁹ 昆兰文献中, 昆兰团体与这个宝贵的房角石认同 (参 G. Vermes, The Dead Sea Scrolls in English, p.38.)。
- ¹⁹⁰ 纳单的亚兰文旧约将以赛亚书二十八 16 的石头解释为弥赛亚: 「看哪, 我在锡安设立一位王, 一位大能的王……」
- ¹⁹¹ E. P. Sanders 在 Paul and Palestinian Judaism (1977) , pp.33-428 之中, 曾仔细研究犹太

人与律法的关系。他发现,至少在公元前二百年至后二百年之间,巴勒斯坦犹太人的宗教形式,是他所谓“约的行为”——惟有不肯悔改的恶行或蓄意背道,会使人落在圣约之外;但在圣约之内,违犯律法只要藉悔改便能赎罪,因此所有在圣约之内的人,都可期望在来世中有份。对保罗而言,犹太人与外邦人的界线既已打破,就除去了一切对“旧”约的倚靠。

¹⁹² 参 K. Barth, *Church Dogmatics*, E. T. II / 2 (1957), p.245; 以及 Cranfield, *ad loc.*

¹⁹³ Justin., *Dialogue with Trypho* 20, 119, 130. See J. R. Harris, 'A Factor of Old Testament Influence in the New Testament', *Ex T* 37 (1925~26), pp.6-11; B. Lindars, *New Testament Apologetic* (1961), pp.244f., 258, 274.

¹⁹⁴ 昆兰派引用申命记三十二 28 反对以色列人, 见 G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, p.102.

¹⁹⁵ 九 18 用另外一个字 (skleynō) 形容法老的心如何刚硬, 但是其意义与这里的 pōroō 没有太大分别。

¹⁹⁶ W. M. Ramsay, *Pauline and Other Studies* (1906), p.223, citing T. Fischer, *Der Oelbaum* (1904)。

¹⁹⁷ Coumella, *De re rustica*, 5.9.

¹⁹⁸ Ramsay, *Pauline and Other Studies*, p.224.

¹⁹⁹ 见 W. D. Davies, 'Paul and the Gentiles', *Jewish and Pauline Studies* (1984), pp.153-163.

²⁰⁰ 当然, 16 节的“新面”也可能指列祖, 但这种解释似乎不太恰当。

²⁰¹ 见 R. A. Stewart, 'Engrafting', *EQ* 59 (1978), pp.8-22.

²⁰² 见 I. H. Marshall, *Kept by the Power of God* (1969)。

²⁰³ A. Harnack, *The Date of the Acts and of the Synoptic Gospels*, E. T. (1911), p.61.

²⁰⁴ 见 S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (1984), pp.83-99.

²⁰⁵ 所谓末世的普救论是指至终“全世界都将蒙拣选”的希望 (C. H. Spurgeon, 引用于 A. C. Benson, *The Life of Edward White Benson*, ii, 1900, p.276), 就是, “在人类漫长的发展中, 终有达到全然蒙拯救的时候, 我们的眼睛将欢喜看见, 全世界得救的荣耀景象” (B. B. Warfield, *Biblical and Theological Studies*, 1952, p.xxx)。所谓代表的普救论, 就是“在各国之中会有一些代表接受。”

²⁰⁶ Thomas Erskine of Linlathen 说得很好: “在新约中, 宗教是恩典, 伦理很感恩” (*Letter*, 1877, p. 16)。在希腊文中, 同一个名词 (*charis*) 既可指“恩典”, 也可指“感恩”, 这并不是巧合。

²⁰⁷ E. Best, *One Body in Christ* (1955)。

²⁰⁸ 参 G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, p.110.

²⁰⁹ *acus*, *Annals* 15.44。

²¹⁰ 见导论: “II 罗马的基督教第四至七段”。

²¹¹ 启十一 7, 十三 1~18。

²¹² *City of God*, 4.4。

²¹³ *The State in the New Testament* (1957), p.83。

²¹⁴ *Clement* 60:2~61:2 J. B. Lightfoot 问道: “如果罗马教会一向如此祈祷, 谁还会嫉妒她

的优越地位呢?” (*The Apostolic Fathers*, 1.1² 1890, p.384)。

²¹⁵ *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (1928), p.132。

²¹⁶ 根据 O. Cullmann, 这里“有权柄的”是“政府背后那看不见的天使的权柄 (Christ and Time, E. T., 1951, p.195; his italics)。

²¹⁷ *The State in the New Testament*, pp.55f。

²¹⁸ Sir T. M. Taylor, *The Heritage of Reformation*, (1961), pp.8f (结尾所提是指徒五 29)。

²¹⁹ A. R. Vidler, *Christ's Strange Work* (1944), p.28. 也见 C. E. B. Cranfield, 'The Christina's Political Responsibility according to the New Testament', *SJT* 15 (1962), pp.176-192。

²²⁰ *Against Heresies* 5.24.1。

²²¹ 这段话 (林前六 2) 背景是但以理书七 18、22、27。有人认为, 这种启示性的观点与罗马书十三 1-7 互相矛盾 (J. Kallas, *Romans XIII. 1-7: an Interpolation*, *NTS* 11, 1964~65, pp.365-374), 但我们不要忽略, 在同一本但以理书中, 如尼布甲尼撒等外邦君王, 其权柄乃是来自至高的神而来, 而他们对权柄的运用, 也必须向祂负责。

²²² 参 G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, pp.75-78, 122-148。

²²³ 'Christianus homo omnium dominus est liberrimus, nulli subiectus' (On the Liberty of a Christian, sentence 1)。

²²⁴ H. St. John, in *A New Testament Church in 1955*, ed. P. O. Ruoff (1955), p.91。

²²⁵ 'Christianus homo omnium servus est officiosissimus, omnibus subiectus'。

²²⁶ *The Obedience of Faith* (1971), pp.8-35。但是他的分类可能太细了。

²²⁷ 参 C. H. Dodd, 'According to the Scripture' (1952), p.58。

²²⁸ 亦即, 既不轻视犹太人, 也不轻视外邦人。

²²⁹ 见 H. Knox, 'Romans 15:14~33 and Paul's Conception of his Apostolic Mission', *JBL* 83 (1964), pp.1-11。

²³⁰ 参 F. F. Bruce, 'The Romans Debate-Continued', *BJRL* 64 (1981~82), pp. 354-359。

²³¹ 参十三 6。在新约中, 这个字总是指宗教仪式, 有时指祭司的仪式, 如来八 2 形容基督为“在圣所, 就是真帐幕里, 作执事 (leitourgos)”。也参照 17 节“神的事” (ta pros ton theon) 与来二 17, 该处同样的词组是指基督的大祭司职份。

²³² 参 O. Betz, 'Die Vision des Paulus im Temple von Jerusalem', in *Verborum Veritas*, ed. O. Böcher and K. Haacker (1970), pp.113-123。

²³³ *Gesammelte Aufsätze*, ii (1928), pp.58-62。

²³⁴ K. Holl, *Gesammelte Aufsätze*, ii, pp.44-67。

²³⁵ 参 J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, p.303。

²³⁶ 对这章中“在主里” (七次) 与“在基督里” (四次) 的讨论, 见 C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (1977), p.59。

²³⁷ 见 H. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans* (1977), pp.47, 87, 91。

²³⁸ 见导论: “III 罗马书与保罗书信全集”及小注 16。

²³⁹ 据提后四 19, 他们似乎在以弗所, 但时间却不能肯定。

²⁴⁰ 在罗马有一个很早期的基督徒埋葬场, 叫百基拉墓园, 坐落于 Via Salaria, 但这不能作为百基拉与亚居拉晚年在罗马定居的证据, 墓园之名可能是根据地主而来, 而没有任

何理由可以判断她就是新约的百基拉 惟一能说的是, 这两位女士可能属于同一家族(百基拉氏)。这墓园中有一个地下墓属于罗马贵族 Acilii Glabrones 的家族。但是其名字中的第二字为 Acilius (Aquilus), 与亚居拉 (Aquila) 这名字并没有关系; 我们的亚居拉, 是犹太人 (Pontic Jew) 出身, 绝不会是罗马贵族。约于公元九十五年, 多米田大帝下令, 处决一些与“犹太”习俗有关的“无神份子”, 不少人认为就是指基督教。殉道者中有一位 Acilius Glabrio。(参 Dio Cassius, History, Epitome 67.14)

²⁴¹J. B. Lightfoot 对这个证据的说明很恰当, 见 The Epistle to the Philippians (1868), pp.171-178, 其卷末附记“论该撒家族”。Lightfoot 接纳腓立比书写于罗马之说, 他尽可能收集一切资料, 包括罗十六 8~15, 圣经以外的文学, 以及碑文的数据, 要鉴定腓四 22 所提“该撒家里的人”究竟是那些人。其证据之中, 与罗马书十六章有关的部份, 以下 8 至 15 节的注释中作了摘要。

²⁴²徒二十 4 提到的教会, 有庇哩亚, 帖撒罗尼迦, 特庇 (或者, 根据西方经文, 为马其顿的多贝鲁斯), 以及亚西亚的众教会。腓立比也许是派路加为代表。

²⁴³罗马书十六章收信地点为以弗所的论证, 最强有力的论文为 T. W. Manson, Studies in the Gospels and Epistles (1962), pp.234-241; 而主张罗马为收信地点的论文, 则可见 C. H. Dodd, The Epistles to Romans (1932), pp.xvii-xxiv. 这一章与整卷书合而为一的观点, 可参 K. P. Donfried, 'A Short Note On Romans 16' in The Romans Debate, ed. K. P. Donfried (1977), pp.50-60。

²⁴⁴W. M. Ramsay, St. Paul the Traveller and the Roman Citizen (1920), p. 268。

²⁴⁵Satire 1.5.100。

²⁴⁶Philo, Legation to Gaius, 203-206。

²⁴⁷Tacitus, Annals 13.1.4; Dio Cassius, History, Epitome 60.34。

²⁴⁸见 F. F. Bruce, 'The Date and Character of Mark', in Jesus and the Politics of His Day, ed. E. Bammel and C. F. D. Moule (1984), pp.69-89。

²⁴⁹见 K. Holl, Gesammelte Aufsätze, ii, p.47, n.2。

²⁵⁰Light from the Ancient East, E. T. (1927), pp.437f。

²⁵¹见 W. M. Ramsay, Pictures of the Apostolic Church (1910), p.205; E. J. Goodspeed, 'Gaius Titius Justus', JBL 69 (1950), pp. 382f。

²⁵²见 H. Gamble, The Textual History of the Letter to the Romans (1977), pp.129-132。

²⁵³在 Sitzungsbericht der preussischen Akademie der Wissenschaften (1919), pp.531ff, reprinted in Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der Alten Kirche (1931), pp.184ff。

²⁵⁴参 G. Zuntz, The Text of the Epistles (1954), pp.227f。

²⁵⁵“保罗这句话很长, 一个单独的句子包含许多思想, 而又因文法的重组, 使这句话更形复杂” (Calvin, 对本节的注释)。

新约圣经注释 罗马书

作者：丁道尔

青新出内部准印证 (03) 第 82 号

二 00 三年第一次印刷

开本：889×1194 1/32

印数：1-2000 册

印刷：民族印刷厂承印

(基督教内部资料)