

羅馬人的福音

羅馬書原文詮釋

馬有藻 著



福音本是神的大能
拯救一切相信的
獻上身體作活祭
乃聖潔之事奉
義人順服聖靈
必然更新而變化

出版序

「要收的庄稼多，做工的人少。」这正是目前海外华人基督徒所面临的困境。亦即放眼望去，尽是一大群没有牧人的羊群，因着教导不足，不仅群羊四散，更是难将福音传到所需之处。故此，我们于一九九七年在美国加州成立了「华人基督徒培训供应中心」（Chinese Christian Training Resources Center），简称「华训」（CCTRC）。

为表明华训自神所领受的异象，我们将华训宗旨定为：「专一教导，供应教材，培训门徒，倍增事工。」基于这样的需要，我们将出版五大系列的教材，来装备各地的信徒及领袖。

此五大系列为：

1. 新约系列：新约导读及精要、新约各书卷诠释、新约圣经难题、新约书卷详纲。
2. 旧约系列：旧约导读及精要、旧约各书卷诠释、旧约圣经难题、旧约书卷详纲。
3. 神学系列：基要真理、系统神学、新约神学、旧约神学、苦难神学。
4. 教牧系列：实用释经讲道法、释经讲章范例、释经法学与查经法、实用护教学、宗教比较、伦理学、领袖训练、个人布道、差传学等。

5. 生活系列：基督徒健康心理学、家庭婚姻辅导、灵修生活、门徒训练。

「华训」是一个凭信心仰望神供应的机构，我们欢迎对培训教导事工有负担的教会与弟兄姊妹，在祷告及经济上支持出版书籍，及供应老师赴各地培训。

愿神祝福我们手中的工作，藉此五大系列教材的出版，不仅可服事各地华人教会同工、主日学老师、查经班、团契，及各差传、福音广播、训练机构，圣经学校、神学院；更可以透过文字出版品将神的救恩、佳美福音传到地极。

华人基督徒培训供应中心 谨识

「华训圣经系列」研读指南

「惟独认识神的子民，必刚强行事」（但11：32）。圣经包含旧约、新约，共六十六卷书，基督徒如何有步骤、有果效地研读，进而认识神，在生命中有方向；同时可以心领神会地用在待人处事的现实生活中，导正社会失之偏颇的价值观、伦理观；使基督徒生命成熟，使华人教会成长复兴，这是华训丛书出版「圣经系列」所欲努力的方向。

「华训圣经系列」的编写特色如下——

1. 字义解经：解释时代背景、作者写书动机、写作对象、经文字义、文法结构及经文原意等。

2. 段落分明：解经家强调：「好的大纲是解经的一半」。注重每一卷书明确的大分段、中分段及小段，并彼此间之贯通，以益明白全书；使研读圣经一目了然，并显示该书如何在圣灵的带领下，依序写成，不致断章取义，造成偏差。

3. 图表缜密：文中、文末及附录皆有详细的图表，以结构、综览、比较、分析等方法掌握各中心思想，让圣经借着表格说话。

「华训圣经系列」乃针对下列特定对象的需要：

1. 牧长：帮助复习圣经，以期出现新亮光，传递新的感动。

2. 神学生：为研经奠定基石，栽培服事实力。

3. 主日学教师：适用于主日学及各地教导、培训使用之教材，书后多附有教学课程、大纲，教导时可加入举例佐证，学生易于了解。

4. 团契或小组同工：可应用于查经聚会，使肢体、同工的关系连结于圣经话语上。

5. 有心追求的基督徒：培养系统查经、研经的能力，使基督徒在圣经上打基础，生命成长。

「华训圣经系列」的出版，就是为了装备门徒、坚定信仰，企盼上述五类读者支持、响应，使用「华训圣经系列」，切实地帮助渴慕真理的人。

张序

第一次阅读马牧师的「罗马书原文诠释」后就爱不释手，原来早在1977年时，马牧师就已经写好了这本注释书，却在二十年后的1997年，这本「现代古卷」才转到我们的手中，过程就好像是「死海古卷」被发现一般，于是我们这些「马氏学生们」就丝毫不客气地开始使用。

后来我有机会到神州，第一次教导「罗马书」，也是使用马牧师的原稿与大纲。这本注释书不仅有非常严谨的原文解经，并且讨论问题「层次分明」，很容易让人了解其重点，尤其是对于罗马书的难题以及罗马书与旧约的关系，都让我在教导的时候有很大的帮助，例如第十一章有关使徒保罗所描写的「新面」、「树根」、「树枝」等，与旧约亚伯拉罕之约的关系，使我与众同工们都得很得造就。这本「罗马书原文诠释」实在能帮助我们认识圣经真理的一致性，让我们能进入全本圣经来看福音的真理。

我们看到罗马书改变了大神学家奥古斯丁的生命，罗马书复兴了马丁路德，带来了宗教改革，使广大的基督徒「回归」到圣经真理当中，也兴起了布道家约翰韦斯利，因明白「因信称义」的真理，而能享受有得救确据的平安和喜乐。

回想今日神州大地，异端横行，「因信称义」与「靠行为得救」经常成为「属灵争战」之场，如同初代教会所面临对信仰的挑战。我非常感谢神，有这本罗马书注释的出版，清楚阐释「十字架的福音」的真理，且高举「因信称义」。

本书不但是向「现代法利赛人」提出「棒喝」，更是要向异端挑战。求主使用这本注释书，造就众多传道人及弟兄姊妹们，在认识与传讲信仰真理上，有根有基，把教会建立在基督的盘石上。

对于「华训」的「差传教导同工们」而言，更是看到这本「罗马书原文诠释」对我们的启示，使保罗对罗马教会关于福音真理教导的热忱与负担，实在是我们「教导同工们」的典范。每当马牧师写作圣经注释书的时候，经常是「挑灯夜战、埋首书中、奋不顾身」，以致于马牧师的身体常常保持「三高」——胆固醇高、血压高、血糖高，为的也是要把福音的真理，借着各样方式传扬到需要的地方。

马牧师有多年教学的经验，虽然本书以「原文解经」为本，但却以「深入浅出」的方法描述写作，使看的人能够立刻「抓住重点」，同时每本的注释书，必有详细的提纲提供参考，使读过此注释书的同工们，可以立刻往各查经班、培训工场上作教导的服事。正如马牧师经常在课堂上教导我们的——「好的大纲结构，是教导成功的一半」。因此，我深信这本「罗马书原文诠释」对工场的重要性，不仅是在神州大地，也是世界各地华人神学院、教牧同工、弟兄姊妹等所需要的理想的教科书。

张乃千

于美国加州圣荷西

自序

罗马书是历代圣徒最喜爱的一本新约书卷。法国圣经学者F. Gode 在阐释本书时曾赞叹道：「保罗啊！若你只写一封信，单罗马书已足够所有基督徒之需用了。」【注1】。按性质言，英国经学家W. Sanday 宣称，罗马书是一份遗嘱（testamentary），因此书如同保罗最后的「神学遗嘱」，书中把保罗的神学精华巨细靡遗地表露出来。芝加哥神学院前院长E. D. Burton 称，罗马书是一卷「预防疾病学」（prophylatic），能抵抗一切异端邪说【注2】。这些全不是夸饰之词，而是出自肺腑的颂赞。

本书的前身，原是笔者早年在菲律宾圣经神学院教授罗马书精研时的讲义，嗣后也曾在其它神学院任教此科，每次授毕，受教的师生皆深感罗马书信息的精深博大。同学们多次鼓励笔者将讲义编撰成书，期能供给更多的读者参考，有些弟兄姊妹将笔者凌乱的讲义缮写及打字，其中有高峰福音教会的古腾辉弟兄（缮写）、基督工人神学院杨珍姊妹（打字），华人基督徒培训供应中心同工张乃千（编打）、赖秋月（校对）、总干事张西平（总编辑）等的辛劳为最，更复得张乃千同工为本书惠赐序言，使本书倍增属灵气概，并有张世麟伉俪的爱心奉献。没有他们，本书实难以付梓。

回想本书前身是二十多年前的讲义，迄今已有不少对罗马书极有份量的诠释参考书问世，笔者尽量参阅，惟基于时间的短缺，及涉猎有限，遗漏之处在所难免，请各方同道不

吝斧正。

罗马书确是保罗书信的精选，书内保罗清楚勾画出神对世人的救恩计划，从人与神隔离，到回归神，及为神献上一切。诚如英国神学家L. Morris 说：「罗马书是一本论神的书卷，书内论及神如何将救恩带至人间、如何伸张他的公义、如何在历史里彰显其旨意、及如何接受蒙救赎的人献身敬拜事奉他。」【注3】

愿神以此鞭策我们，使蒙救赎的人献身敬拜事奉他，未蒙救赎的人亦愿献身接受他。

马有藻

序于美国加州柏城

书目注明

【注1】 F. L. Godet, p. x.

【注2】 W. Barclay, pp. xxi-xxii（注：此段语见Barclay 氏后来的修订版本，页数可能不同）。

【注3】 Leon Morris(1), pp. 249~263。

目录

出版序	I
「华训圣经系列」研读指南	III
张序	V
自序	VII
第一章 绪论	1
第二章 福音的概要 (1 : 1 ~17)	43
第三章 福音与定罪 (1 : 18 ~3 : 20)	71
第四章 福音与称义 (3 : 21 ~5 : 21)	117
第五章 福音与成圣 (6 : 1 ~8 : 39)	169
第六章 福音与以色列 (9 : 1 ~11 : 36)	235
第七章 福音与基督徒 (12 : 1 ~15 : 13)	323
第八章 跋论 (15 : 14 ~16 : 27)	381

附录

1. 英文缩写字义表	419
2. 参考书目	423
3. 罗马书教学课程与全书详细	433
华人基督徒培训供应中心简介	451

第 1 章

绪论

一、罗马书的重要

A. 在新约中的地位

法国名释经家 F. Godet 在阐明此书时会赞叹：「保罗啊，若你只写一封书信，单罗马书已足够所有基督徒之需用了。」【注 1】由此可见，罗马书在新约中的重要地位是无庸置疑的。

1. 与福音书的关系

罗马书在新约中虽处于四福音之后，但罗马书着成的日期，却早于三本福音书。初期教会在收集新约正典为圣言时，认为福音书是论主耶稣的生平，应该排在新约的首位；但在排列书信时，却把罗马书放在最前，可见初期教会认为，除了四福音因专论主耶稣生平外，保罗的罗马书是最重要的一卷书。其重要之处，可从二方面来看：

a. 福音书的阐释——四福音书专论主耶稣基督的言行，不仅是四本历史书，也是四本见证集。福音书的着成，有其独特的目的，总言之，它们最终之目的，皆是唤醒世人来相信福音的主人——耶稣基督（参约 20：31）。

四福音的性质是叙述性的，是生平式的记事 (biographical)，而非阐明性的诠释 (interpretative)，故对历史记录缺乏认识的人，就不能从四福音中找出福音的内容；而罗马书在此方面就能补充福音书的缺欠，因罗马书主要的性质是阐明、诠释福音的内容。读了福音书，可能还不能透彻地明白福音是什么；但读了罗马书，无论他是外邦人或犹太人，对福音的内容与要求，就无法推诿了（罗1：20）

- b.生活的阐释——当一个人接受了福音的主人耶稣基督为救主后，就脱离了神公义愤怒的审判，此后他的生活该有怎样的样式？关于此点，福音书说得并不全备，罗马书却有系统的对基督徒从定罪（旧生命）、得救（新生命）、成圣（得胜的生命），而终至得荣耀（新生命的终局），提出精辟的阐释。在新约中，无其它经卷可取代罗马书的重要地位。

2.与使徒行传的关系

在众多希腊文与拉丁文的古卷中，罗马书均置于使徒行传之后，这好像有「天命」、「天意」在其中，因使徒行传专论历史的史实 (historical facts)，而罗马书则专解释这些史实 (interpretative facts)。现代不少学者的口号是「回到福音书及使徒行传去」，表面看来这些呼吁颇具吸引力，也是无可厚非的。然而，恩典神学院前院长H. A. Hoyt 言，「若忽略了罗马书清晰及详细的诠释，则对福音事实的认识也只是一知半

解了。」【注2】

3.与书信的关系

罗马书在新约书信组中居前位，因它的内容的确远超过其它的书卷。其它书信所提的教义，虽然能彼此相辅相成，却无一本像罗马书那样详尽与有系统，尤其在解释福音的内容方面，其它的书信都是假定性的（suppositional），假定读者已明白了，只有罗马书是辩明性的（argumentative），它要说服我们每个人都伏在神的审判下，除了求恩典这一条门路外，律法、工作、行为、良心，没有一样可以代替神的救赎方法。

B. 在基要教义上的地位

1.福音的内容

罗马书的重要，不但在新约中的地位可见，在基督教的基要教义范围下更是重要，其重要之处乃是福音的内容。什么是「福音」？「福音」在简义上言，乃是「好消息」之意，然而什么是「好消息」？要解释此「好消息」，保罗便先解释何为「坏消息」，就是全人类都是罪人（包括仁人君子、道德学家），罪人不是世上的一小撮人，而是全人类。所以保罗就从头开始，先将一个坏消息告诉人（罗1~3 章上），然后才告诉人好消息（罗3 章下），和得着这个好消息的方法（罗4 章），及得着后的好处（罗5 章）。这

个好消息不是单给以色列人，外邦人也有分（3：29），就是神设立耶稣基督为挽回祭（3：25），叫人因信可以称义（3：30），得与神和好（5：1），一生一世以神为乐（5：11）。

2.福音与神的义

什么是「福音」？基本上是与神公义的方面有关。义是神对人的要求，是神与人之间有一个「对」（「义」）的关系。主耶稣的降生，就是因为人不能满足神的义，故他才代替我们成了神的义（林后5：11），叫人因信之故可以获得此义（3：22）。虞格仁（Nygren）说得对：「福音所带来的义是神的义，人只能把它当作神给人的礼物来接受。」【注3】故此，福音的义乃是接受的义，是相信的义、恩典的义，而非行为的义。保罗曾努力的行律法的义（腓3：6），意图以行为称义，结果他因无能为力（参9：31），只能长吁短叹（7：24）。

3.福音与律法

巴克莱（W. Barclay）谓，「律法明列人必要遵行（do）的规条，福音则明列神为人所完成（done）的工作」【注4】。除了加3：10～24 这段经文可以相提并论外，在全部新约书卷中，再无其它经文像罗马书那样详细讨论律法的精要。这本书不但详尽地解释律法的精意，作者更作了一个见证，见证他以前在律法

之下，「良心不安」的情况，见证他以前曾尝试用「人工」来满足律法的义。结果，只有「望义兴叹」（7：24），后来他发现，只有靠神恩及信心，而非行为，才能满足律法的要求（3：28，9：32）。

4.福音与以色列

以色列是神的选民，从起初神就一直不断地眷顾他们。以色列的余民也知道，他们的同胞弃绝神最大的眷顾，就是神的独生子、神的弥赛亚。他们也知道弥赛亚国已经不在，也就是说，以色列已被弃绝，他们的灰心可以想象，所以保罗特别阐明这被弃是暂时的（11：25）、是有目的的（11：11），将来神必重赐眷顾给以色列（11：26），因选民永远是选民，那身分是永不更改的（11：29）。这些关乎以色列的过去、现在和将来，只有在罗马书中才能获悉（参罗9～11章）。若无罗马书，我们对神与选民的计划就不甚明白了。

C. 在教会历史上的地位【注5】

1.早期教父时期

罗马书的重要地位在早期教父的著作及生命里，显露出莫大的影响，其中最早的是罗马的革利免，他在《致哥林多书信》中（A.D.95），以罗马书作为他的神学论据。伊革拿修（A.D.110）的神学论点著述，

多与罗马书相若。使徒约翰的门生波利甲（A.D.130）常引用罗马书。奥利根（A.D.250）亦认定罗马书的重要而注释该书，为后世留下一本极有价值的文献。奥古斯丁（A.D.350）在其《忏悔录》中，表白他的归主全因罗13：13~14 的感动力。「金嘴」屈梭多模

（A.D.405）的讲道常以罗马书为主，并要人每周两次读罗马书。其它的教父如罗马的Ambrosiaster

（A.D.380）、希腊的Theodoret（A.D.458），多有论述罗马书。连异教者伯拉纠（Pelagius，A.D.410）亦不甘人后地批注罗马书。由此可见罗马书受早期教父欢迎之程度。

2.中古教会时期

中古教会时期，约翰大马色（John Damascus，754年）著述罗马书而一鸣惊人，此时期的神秘主义者及哲学家，均对罗马书有特别之偏爱。如笏哥（Huge，1141年）及埃布尔拉德（Abelard，1142年）等人均先后批注罗马书，并声明罗马书的神学及伦理学是基督教信仰的基石。天主教学者亚奎那斯（1274年）把他部份的罗马书诠释放在他的巨著《SummaTheolgia》内，这些中古时代的神学巨擘，均是注释罗马书的高手。

3.改革前后时期

1513 年，德国威顿堡大学神学教授马丁路德，在研读诗31：1 时，深被神的公义所困扰，不晓得如何解释神的公义，后来他在罗1：17 找到了解答。此后他着手钻研罗马书，深觉自己素来所坚持的「行为得赎论」乃是无根基的理论，遂于1517 年吹起宗教改革的号角。不久，法国的加尔文（1533 年）亦因罗马书之故，响应马丁路德的改革呼声。1535 年，荷兰学者伊拉斯姆（Erasmus）虽与路德的神学观点不同，亦因罗马书之故，在自己国家举起改革的旗帜。1733年，在英国牛津就读的查理韦斯利（Charles Wesley），因获赠路德的罗马书注释而信主。五年后，他的兄弟约翰韦斯利（John Wesley），在伦敦街头听布道家诵读路德之罗马书诠释的序言后也实时信了主。1722 年，美国「大觉醒、大复兴」的布道家、年仅19岁的爱德华滋（Jonathan Edwards），在研读罗马书后，使他坚信神的主权及预定论。1738 年，英国的怀特腓（G. Whitefield）拜读加尔文对罗马书的诠释，使他深信不疑神的预定与拣选两大神学理论。这些人士在教会历史中均扮演着极重要的角色，他们的事奉对后世产生了巨大的影响，而罗马书可说是一种催化剂。

4.近代时期

近代学人受罗马书的影响不计其数，诸如瑞士神学家F. Godet（1883 年），宣称罗马书是保罗作品中的极致。1895 年，剑桥学者F. W. Farrar 在研读罗马书时，深为保罗的神学观所震撼，惊呼着说，「这是人类最伟大的杰作」。亨利马太也称保罗为书信的「主角」；A. Deismann 称之为「基督教的火焰」。1919 年，德国新正统派鼻祖巴特，以罗马书的信息，唤醒了沉睡的德国教会。1921 年，芝加哥神学院院长E. D. Burton 谓，「罗马书是基督教的防腐剂，能抵抗一切异端邪说」。1973 年，恩典神学院院长A. J. McClain 也总括地说：「罗马书使我们知道什么是基督教」。这些都不是空泛的颂词，也不是学术性的赞赏，而是属灵生命的真诚感受。

综观上论，可见罗马书在教会历史中占有崇高的地位，难怪三一神学院教授G. Fee 于1990 年响应马丁路德对罗马书的称赞，称它为「基督教最纯正的福音」。

二、罗马城的重要

A. 罗马城在新约时代的情形

1. 政治方面

早在2000B.C.时，中东米索波大米的居民逐渐西移，约1500B.C.定居于现今意大利一带。在1000B.C.时，这些居民渐融为一民族，有其特殊肤色、语言、文化和风俗。800B.C.时，他们以罗马城为活动中心，因该城有七座山环绕，形势险要。这七座山各有自己的城堡，及独立的民治军政，是罗马帝国的前身。这些城邦国（city states）于600B.C.时，联结而成一「雏形」的「共和国」（Republic）。罗马史以510B.C.为罗马共和国成立的日期，建都于罗马。450B.C. 时，此共和国日渐强盛，并吞了附近各小国，其版图东至幼发拉底河，南至红海，北至义、法之间的阿尔卑斯山（Alps），使罗马帝国更形巩固。此后罗马虽经历内忧外患，然而其国势已立，不受影响【注6】。

罗马帝国在政治方面对世界有二大贡献：

- a. 罗马律法（Lex Romana）——古时罗马帝国的律法举世闻名，因此律法之公义，处理的有效，管治的严明，使当时的「政」与「民」，皆同享国祚，世称罗马法治（Lex Romana）冠绝当代。此英明的

法学，源自十头政体。450B.C.，是时的政君创订了一套完整有效的法律制裁系统，简称「十二版法」(Twelve Tables)，此律法至A.D.458，被Theodosian Codex 采纳修订；在A.D.529 时被Justinian I 皇帝再修订，世称Justinian Code；在A.D.529，Basil 又修订，世称Basilian Code；在A.D.529，彼得Constantine VII再修订，称Constantinian Code，可见此律法备受历代法治者的重视和采纳。

此律法对新约传福音事工极有裨益。福音使者四处工作，得享罗马律法之保障，尤其是罗马公民，如保罗曾多次使用其公民权利。也因此律法之优良，保罗才能达成夙愿到罗马工作。在福音书中，罗马律法之严正，使彼拉多亦无法判基督有罪（参约19：4）。在保罗的书信里，他常将罗马律法的条款应用于属灵的事上（如纳嗣律，罗1：15、23，9：4；加4：5；弗1：5。同嗣律，罗8：17；弗3：8）。

b. 罗马太平 (Pax Romana) ——从Lex Romana 必产生Pax Romana，此乃罗马政权另一使人赞叹钦佩的贡献。罗马帝国不但律法优越，治安亦佳，尤其在耶稣时期。当时罗马帝国乃为太平盛世。罗马政府把重兵派驻在各要镇（如徒16：12），保护人民出入之安全，使生命有保障。又广筑道路，使人民旅游、经商备觉便利。商业的发达，间接地使文化、科学各方面得到利益与进展。

Pax Romana 为一国泰民安、举世升平的景象，

故此在新约期间，福音使者到处广传福音，也备觉便利，因此保罗也起了要访问罗马教会及西班牙之意念。

2. 宗教方面

罗马人本是欧洲南部的混合人种，故他们的宗教搀杂了各样的宗教信仰，可归纳为四要点【注7】：

- a. 原始的罗马教——原始的罗马教是精灵教（Animism），这可能因原始罗马人源自米索波大米高原。后来这精灵教便沦落为多神教，其中最有名的乃是太阳神（Apollo）、天神（Jupiter，参徒4：12）与农作神（Saturnalia，即Mars）。
- b. 希腊教的影响——罗马与希腊在人种及文化上，相差不远，故日后的罗马人，采纳了希腊的多神教。希腊的神祇皆有人的性情与败坏，如此促成了日后罗马的该撒崇拜。影响罗马神祇的希腊神明有丢斯（Zeus，即Apollo 太阳神）、希耳米（Hermes，即Mercury）、亚底米（Artemis，即Diana）、丢尼修（Dionysus，即Bacchus 酒神）、潘安（Pan，即畜牧神）。
- c. 东方宗教的影响——罗马人在宗教信仰方面，皆表现出宽容的态度，故常受各类各族宗教所冲击，尤其是东方色彩的宗教大肆渲染罗马城，主要的有亚洲神秘教，如天后神（息伯利，即Great Mother），是一门淫荡色情的邪教；加帕多家（Cappadocian）

的女神，即马牙教（M 一类的「轮回教」）；埃及的伊西斯教（Isis，「复活教」）；其它的如叙利亚的Atargatis 教（即亚斯他录）、弗吕家的Sebazios 教、波斯的Mithras 教等，不胜枚举，使罗马城的偶像崇拜错综复杂。

- d. 罗马独特的该撒崇拜——罗马君王处于偶像林立的宗教中，故他们也不甘人后地兴起该撒崇拜。该撒崇拜可从亚古士督时期算起，他生前并未提倡该撒崇拜，在他死后（A.D.14），罗马人才把他当作神般敬奉。此后该撒崇拜便在罗马帝国扎根，其中尼罗（A.D.54~68）和豆米仙（Domitian, A.D.81~96），乃是强迫人遵守最甚的两位。

3. 哲理方面

在哲理方面，罗马的贡献远不及政治方面显着，因罗马人在本性上为实际经验者（Pragmatists），所以他们本身的哲学家如辛尼加（Seneca，部丢利人，参徒28：13，当保罗写《致罗马书》时，辛尼加正在罗马宣传他的哲理）【注8】、荷利斯（Horace）、伊彼提斯（Epictetus）、斯所卢（Cicero，大数人）、奥尼利斯（M. Aurelius）等虽各有其特色，但归纳之，他们的哲理全模仿自希腊两大学派：

- a. 司多亚派（Stoicism，参徒17:18）——强调万事皆已命定，人没有自由选择意志（与路德及加14罗马人的福音——罗马书原文诠释尔文相似），一

切皆以顺服为最崇高美德（保罗在罗1~3 章及8 章下反驳他们的错误）。

b.伊壁鸠鲁派（Epicureanism，参徒17:18）——强调享乐主义，有点「今朝有酒今朝醉，明日愁来明日忧」的人生观，故他们陷于放荡纵欲主义的流弊（保罗在6~8 章上指出此派的祸害）。

B. 罗马城与犹太人在历史上的关系

罗马城在第一世纪时，人口约有一百二十万至二百万，可是在 1941 年，考古学家据 Ostia 出土的一块碑文记载，在 A.D.14 时，罗马城居民有四百一十万人。若全城居民在保罗时约有四百多万，那其中有多少基督徒？对此问题，虽无任何的统计，然在罗马城所掘出的地底墓（Catacomb）中，找到甚多有关基督徒人数的资料，约有十代基督徒的名字在其中，估计共有一百七十五万至四百万【注 9】，在这些基督徒中，外邦人占多数，而犹太人较少。

然而罗马城基本上是一外邦城，犹太人如何在此城开始聚居下来呢？他们与罗马城的关系，在历史上有九个重要的日期：

1. 161B.C.——犹太马加比王族与西流古王朝，经数年对抗后，马加比族终获胜利，他们于 167B.C. 宣布独立，六年后首次由耶路撒冷派代表团赴罗马，互订友好与互卫条约。此可算是自 586B.C. 犹太亡国后，犹

太人与罗马最早一次（外邦国）的官式往来（此盟约后于 144B.C. 由乔纳单、141B.C. 由西门、129B.C. 由许尔堪地等人重新订立，事见马加比前书 8：17，12：1，14：24，15：15～24；约瑟夫《古史》13：1）。

2. 140 B.C.——在马加比时期，因犹太人起义要推翻西流古王朝的管辖，故犹大马加比（160B.C.）及乔纳单（143B.C.）先后与罗马修订前约，于此时（140B.C.）犹太人便获准移民到罗马，在历史上这可说是犹太人首次移居罗马。

3. 63 B.C.——同大，罗马大将庞培毁灭耶路撒冷，翌年便把大批犹太技工带回罗马为奴，此是首次犹太人大规模被迫「移民」。此后，这些奴隶因工作表现极佳，多有重获自由，他们便留了下来，并有自己的会堂（参徒 6：10）。

4. A.D.2 ——是时新上任的犹大王亚基老，当其父王大希律驾崩后，便赴罗马授职。当地犹太人闻讯聚集游行，以示抗议，并遣派代表团远赴罗马投诉亚基老之任职，因他们深知亚基老的毒辣手腕（事见约瑟夫《古史》17，11：1；《战史》2：6），不久，甚多犹太人遂迁居罗马。

5. A.D.6——此后，犹太人在罗马越发增多。罗马哲学家早已警告罗马人（59B.C.），犹太人是不可欺侮的。但在 A.D.6 时，亚基老（参太 2：22）强迫犹太人跪拜挂在圣殿门顶，象征罗马帝国的铜鹰。不肯跪拜而遭屠杀的人成千上万，使得耶路撒冷八千多名犹太人前往罗马上诉亚基老的暴行，于是亚基老便被提庇留该撒贬废。从此罗马城的犹太人声望更大。

6. A.D.19 ——该年提庇留当政，因一事件而使罗马城中的犹太人被逐离境。事故缘起于一群归信犹太教的罗马妇女，在罗马行骗被捕，犹太人遂成代罪羔羊，当时约四千多名犹太人被逐出境。

7. A.D.41——加里古拉秉政，在亚历山大的犹太人因某事故受迫害，而上诉于罗马。加里古拉不但无理代表团的哀求，且下令把自己的头像放在耶路撒冷圣殿内，强迫犹太人下拜。此事引致罗马犹太人群起暴乱，在一触即发之际，加里古拉突然病逝，而结束了一场血腥之争。

8. A.D.52——革老丢在位，据罗马史家 Suetonius 记载，有一名叫「基督」（Chrestus）的门徒在罗马意图犯上作乱，宣称只有基督才是「真」王，结果在罗马城的犹太人便大遭逼迫（参徒 18：2，其中被迫离城的有亚居拉夫妇）。

9. A.D.64 ——自革老丢退位后，犹太人在罗马的命运如履薄冰。那时丧心病狂的尼罗，为了满足魔鬼式的私欲，把半个罗马城焚烧，进而嫁祸于罗马的基督徒及犹太人，且大肆迫害他们，基督徒为此而殉道者不少，犹太人受害的也不计其数。

经此役后，犹太人卧薪尝胆，图谋反抗，两年后，终于揭竿起义，发动全国性的反叛罗马。此战争爆发期间，保罗已为主殉道。此战役史称「犹太人叛乱」（Jewish Revolt），为期四年，罗马以铁腕镇压，耶路撒冷遂于 A.D.70 为大将军提多带兵入城，毁灭圣殿而终。

三、罗马教会的重要

A. 罗马教会的建立

1. 彼得创立说——据此说，彼得在耶路撒冷监狱蒙天使释放后，便失去踪影（徒 12：17），是年为 A.D.42，原来他到了罗马，在那里创立了罗马教会，并作该教会的首任监督凡二十五年之久，此为罗马天主教的立场。

此说不可靠之理由有六：

- a. 缺乏经外历史之支持。
- b. 缺乏新约之支持。
- c. 与徒 15：6；林前 9：5；加 2：11 等经文不能协调。

- d. 若彼得创立罗马教会，保罗在致罗马教会书信时，必会提及。
- e. 保罗在罗马写的四封监狱书信，亦无只字片言提及彼得。
- f. 与罗 15：20 之原则有冲突。

2. 五旬节信徒创立说——此主张认为五旬节后，从罗马来的犹太人（徒 2：10）把「福音」带回罗马而建立教会（此说支持人有 F. J. A. Hort、H. A. Hoyt）。

反对此说的理由有三：

- a. 缺乏经外历史的支持（可能他们定居在耶路撒冷而不回罗马）。
- b. 缺乏新约的支持。
- c. 与教会信徒成员多是犹太人有矛盾。

3. 彼得及保罗创立说——此说认为，是保罗与彼得两人同时到罗马同工创立教会的。此说全因教父爱任纽（约 185）、哥林多的丢尼修（约 170）及优西比乌（约 200）等著作内之错误所引致（此说与罗 1：8～15，5：20；徒 9：32～11：18 有冲突）。

4. 哥尼流创立说——此说认为意大利百夫长哥尼流归主后（徒 10：44～48），返回了罗马而创立教会（此说支持人为 J. M. Stifler）。此说全是猜想臆测，毫无史实可证。

5.四散门徒创立说——此推论乃根据徒 8：4，指司提反殉道后，门徒四散传福音直至罗马。但此论亦无史据（赞成人 F. Godet）。

6.罗马信徒创立说——第四世纪罗马教父

Ambrosiaster 在其罗马书注释中，指出罗马教会是使徒时期在罗马之信徒（不一定是五旬节回去的那些）所创立的（代表人有 E. F. Harrison、W. Sanday & A.C. Headlam）。

7.保罗门徒创立说——此说认为保罗在各地宣教时所广收的门徒，有部份后来定居罗马，在那里创立了教会（此说支持人有 J. Murray）。但此说毫无史实佐证。此外，若罗马有甚多保罗门徒在，保罗亦不需急往罗马去。

8.亚居拉夫妇创立说——此说乃根据徒 18：2 而妄下的结论（单从徒 18：2 不能证实罗马教会是亚氏夫妇创立的）。

9.家庭教会演变说——据此说，罗马教会来自一些信主的家庭，他们在不同时间，基于不同原因，搬迁至罗马定居后，找到同样信主的人，便组成家庭教会，日后演变成更有组织的教会。故此说也称为「东方教会西迁说」（赞成此说有 D. E. Hiebert、Adam Miller）。

支持此说之理由有三：

- a. 徒28 章显出教会与会堂分开，此现象乃因东方教会西迁而造成。
- b. 初期教会多由家庭教会组成，不少热心爱主的信徒开放家庭，成为敬拜聚会的中心，此点颇合此说。
- c. 罗16 章所记的人名多是保罗的友人，他们后来西迁至罗马定居下来。

B. 罗马教会的成员

罗马教会的成员为何，是研究罗马书的头痛问题，究竟罗马教会的信徒以外邦人或犹太人为主？历代学者为此争论不休，兹引述如下：

1. 以犹太人为主

赞成本书的对象主要为犹太信徒的理由有下列各点：

- a. 教会的创始人虽不能确知是谁，但从内容鉴定主要对象似是犹太人，支持此见者初期不多，后来却广被接受（如古时有教父Ambrosiaster、异教者马吉安，后来由德国学者F. C. Baur 再提倡，步他后尘者颇众，如T. Zahn、T.W. Manson、J. Drane、F. Watson）。若教会是由犹太人开始，则在保罗写《罗马书》给他们时，多必以犹太人为主。
- b. 多处经文的支持（如2：17，3：1，4：1，7：1，7～11 章，14：1 等等）。

- c. 书中主要的神学词汇是犹太人惯用及易明的术语，如义、律法、圣言、挽回祭、割礼、诫命、应许、诸约、列祖、拣选等。
- d. 作者多使用犹太拉比式的词汇与辩证的技巧，固然表示了他是犹太人，亦显示读者多为犹太人【注10】。

2. 以外邦人为主

罗马教会的犹太信徒虽为数不少，但外邦信徒亦不乏其人，支持该教会成员以外邦人为主的理由有下列各点：甚多经文提出外邦人为对象（如1：5~6、12~14，6：19，11：13、28~31，15：15~17）；保罗自称为外邦使徒；大多数的外邦人皆有「进犹太教」的经验或熟悉犹太人的古训；虽罗马书内用「我们的先祖」（4：1）等字句，表面上是对犹太人而说，实际上这「我们的」是指联合上的用法，而非分别出来的用法【注11】；罗16章所提的二十个名字，其中六位是犹太名，四位拉丁名，一个是希腊名，可见教会非全都是犹太人。

对上述理由，反对者——提出辩驳：

- a. 固然教会总会有外邦信徒，但人数所占的多寡，则要从经文的内容才能鉴定。
- b. 作者保罗虽自称为外邦使徒，但他每到一个地方，皆先以会堂为传道所在，意说先以犹太人为首（参徒13：5、14、43、44，14：1，16：3），救恩先给犹太人，他自己也如此说（徒13：46，18：6）。他

名叫外邦的使徒，意指他是特意到外邦地去的使徒。在外邦地也有犹太人，特别在罗马。他到罗马后，便与犹太领袖展开辩道（徒28：19），这些人正是罗马书的对象。

- c. 虽然外邦人多有「进犹太教」的，而这些外邦人也熟悉犹太风俗及古训，然在罗马书内却未提及他们是这类人。
- d. 「我们」一字虽有联合上用法（editional we）之意（外邦、犹太不分），却仍有血统性用法之意（lineagewe）（犹太对犹太），两者间大有分别。
- e. 名字固可证明对象为某一方，但这也不一定正确，因很多犹太人采用了外邦名字（如保罗是希腊名，但他本身是犹太人）。再且，罗16章之家庭教会的成员名字，足可反映外邦人非主要对象。

两说衡量下，前说似乎更合道理，因能符合本书内更多的经文。

【注】：笔者多次教授罗马书，与学生同作多次的统计试验，即把每章每节分析，看这节是否专给犹太人或外邦人读，而两者皆可的则放在一起。在多次统计下，结果以犹太人为主的经文占 50.3%，以外邦人为主的占 31.2%，两者皆可的占 18.5%；固然数字的准确性难以服众，但可作为参考或更进一步探讨之途径。

3. 先犹太后外邦说

近年来不少学者，对罗马书的读者种族有新的研究，他们据杜平根学派（Tubingen）的创始人F. C.Baur的说法，坚称罗马书全以犹太人为对象有所保留。此等学者从罗马的政治及宗教历史角度处理此问题。他们研究结果认为，在革老丢下令赶逐犹太人离开罗马前（A.D.52），罗马教会的成员多是会堂崇拜者，罗马城内外邦人信主的并不多（因缺「外邦使徒」之故）。

革老丢于A.D.54 被人毒死，尼罗该撒继任，不久便容许犹太人回归罗马（因尼罗之后妻Poppaea 乃「亲犹太派」人士），不少犹太人旋即回归罗马。所以罗马教会的犹太成员暴增，可是在革老丢驱逐令生效期间，本在会堂「敬畏神的外邦人士」也脱离犹太教加入教会，在保罗撰着罗马书时（A.D.56~57），犹太信徒与外邦信徒势力均衡，不过犹太人似稍占优势，故「先犹太后外邦」之说值得再思【注12】。

C. 罗马教会与保罗的关系

保罗在写罗马书时从未到过罗马，但在书内显示他与对方熟稔，究竟他如何与他们建立关系？虽然在著述罗马书前，保罗从未到访过罗马，不过他已与罗马教会有多次「接触」，这些「接触」可分六方面：

1. 在报告时——据徒 8：2，亚居拉、百基拉本在罗马工作，但因革老丢贬逐犹太人之命令（约 A.D.52）而离开罗马，到哥林多与保罗同工。保罗从他们二人人口中，必定获悉甚多关于罗马教会的情形，使他想赴罗马教会工作的心愿，越发坚强。
2. 在心愿上——据徒 19：21，保罗在以弗所工作已暂告一段落，在东方的工作完成了，他即定意西往罗马，因他认为有将福音传到地极的需要，但必先把筹款的事办好才前往。遂打发提摩太、以拉都二人先往马其顿，待自己处理好杂务后才与他们会合。但当他们离去后不久，以弗所发生变乱，保罗不得已提前结束，直奔马其顿与提摩太等会集。
3. 在写书时——从上次听闻亚居拉及百基拉有关罗马的消息，保罗已完成了他第二次的旅行布道，亦开始了第三次旅行布道，而在以弗所逗留了三年之久。在那里，保罗与往来东西的人交会，其中必有罗马信徒，因以弗所乃小亚细亚贯通东西的要衢。后因以弗所发生事故，他便起程回耶路撒冷，此次路经哥林多（徒 20：2），在那里住了三个月（徒 20：3），他想到罗马的心志越发增强，遂振笔疾书，预告对方他将要到罗马及西班牙的心愿。
4. 在异象中——据徒 23：11 所记，保罗自第三次旅

行布道回到耶路撒冷后，立即遭人捉拿。于是他在百姓前（徒 22：1）分诉，在公会前自辩（徒 23：1）。当他在公会前自辩时，发生法利赛与撒都该两派争斗，为安全计，千夫长把保罗还押在监，以免受害（徒 23：10）。就在当夜纷乱的心情中，保罗在异象中得主安慰（徒 23：11）。这是主在异象中坚定保罗要探访罗马的心志。此心志在他致罗马书时已表达了。

5. 在申诉时——自 A.D.56~57 成书后，保罗从哥林多办完捐献的事，便急忙归回耶路撒冷，好预备能早日动身前往罗马。但事出意料，保罗一踏入耶路撒冷，即遭一连串的捉拿、辩白、再捉拿、逃命、再辩白，保罗终被囚在该撒利亚达两年之久（A.D.58~60）。两年后，保罗在非斯都（徒 25：10）及亚基帕面前（徒 26：32）继续自辩无辜，并在他们面前提出上诉罗马的该撒，结果他上诉得愿，便蒙安排往罗马去。
6. 在路途中——途中，保罗所乘的船遇险，众人在忧虑丧胆之际，保罗站起作见证，语告众人，神在夜间显示于他，可安全如愿到罗马去（徒 27：21~25）。保罗经船毁之险后，历经艰辛，终抵达罗马的近郊，蒙当地信徒远出迎迓，在亚比乌市和三馆等地方，首次与梦寐多年的罗马信徒见面（徒 28：15），而这些人已读了他的罗马书有三年之久矣！

四、罗马书背景问题的研究

A. 作者

1. 外证方面

a. 人物——认为保罗为本书作者的人甚多，连异端马吉安（Marcion）也承认，穆拉多利的古典亦是如此。其它的教父如罗马的革利免、伊革拿修、游斯丁、波利甲、希律坡陀、居普良、奥利根、爱任纽；亚历山大的革利免、屈梭多模等，均引证罗马书为保罗手笔。外证一直相当强劲，直至二世纪，才有荷兰W.C. Van Manen 之学派反对此书为保罗所作。

b. 抄本与译本——除了几乎全部的教父皆引证保罗为罗马书的作者外，大部份的古抄本，如主要A、B、C、D、E、F、G、K、L、P 等和一些小楷本共计有近三百本之多，均认为罗马书是保罗的手笔【注13】。古译本中的古拉丁本、叙利亚本；一些教父如Theodotion、Symmachus 的译本，皆接受保罗为此书的原作者。

2. 内证方面

a. 神学方面——书内的神学，如因信称义（罗3：20～22；加2：16）、神的律法、成圣的生命、新生的样

式、救赎的恩典、教会是基督的身体、圣灵赐给恩赐（罗12：3～9；林前12：4～11），皆证明本书为保罗手笔。

- b.文学方面——书内的词汇、思路、文风等，无一不是保罗特有的文学风格。
- c.背景方面——透露出作者一方面非常熟悉法利赛教训，另一面对向外邦人传道大有负担，在各使徒中，保罗最切合此条件。
- d.比较方面——保罗为耶路撒冷筹款之事，在本书与其它书信吻合（罗15：25～28；林前8～9章）。

B. 日期

关于保罗在何时着成罗马书，新约内有数个历史指引，可作较肯定的时间范围：

1. 罗 1：8～15——表明保罗从未到访罗马，故必定在 A.D.60（徒 28 章）以前写成。
2. 罗 15：23～24——指出当保罗写罗马书时，打算把筹募的捐献带到耶路撒冷去，这一定是在徒 21 章前（A.D.58）完成此书。
3. 徒 20：1～3——保罗在第三次旅行布道回程的路上，来到哥林多暂停，住了三个月。从保罗生平的年代看，那是 A.D.56～57 冬季之时。

4. 徒 18 : 12 ~ 18 —— 迦流奉派到哥林多作方伯，那是 A.D.51 夏天（Delphi 碑文记是 A.D.52，但多数学者断定迦流在 A.D.51 奉命，A.D.52 来到）。

此时保罗在哥林多停留一短暂时间（徒 18 : 18），然后在 A.D.52 回耶路撒冷，结束了第二次旅程。翌年春（A.D.53），他重踏宣教之路，再访以弗所，在那里工作三年之久（A.D.53 秋 ~ 56 秋），然后便离开以弗所，回耶路撒冷去，路过哥林多停留了三个月，并在那里写完罗马书。

结论：

从上文所记，罗马书着成的日期，必处于 A.D.57 春至 A.D.60 之间，而较近 A.D.56 之末或 A.D.57 之春。因据徒 20 : 16 所记，保罗意欲在五旬节前赶回耶路撒冷，配合徒 20 : 3 的「三个月」，此时已进入 A.D.57 的春天了。

C. 地点

1. 罗 16 : 1 ~ 2 —— 推荐非比给罗马教会，非比为坚革哩人，此城是哥林多的港口，作者必定在坚革哩附近。
2. 罗 16 : 24 —— 以拉都与作者同在一起，以拉都是哥林多人（参提后 4 : 20）。

3. 罗 16 : 23 ——该犹为保罗在哥林多暂居之处的
主人，他是哥林多人，也是被保罗施洗者之一（林前
1 : 14）。
4. 罗 16 : 21 ——与保罗在一起问候罗马教会的有
提摩太、所巴特，此二人皆与保罗同在哥林多（徒 20 :
4）。
5. 徒 20 : 2 ~ 3 ——保罗将要从希腊坐船回耶路
撒冷去，而「希腊」与使徒行传的记录配合起来，是
指哥林多（非雅典）。
6. 外证——哥林多为罗马书着成的地点，早在不少教
父的文墨中皆有提及（如罗马的革利免、伊革拿修、
爱任纽、提亚多诺等）。
7. 考古学——1929 年，考古学家在哥林多掘出碑文，
引证以拉都为「政府公署」的管理员（curator），表
示保罗与他同时出现的地点是哥林多了。

结论：

从以上各种迹象来看，保罗撰写罗马书的地点在
哥林多是毋庸置疑的。

D. 动机

罗马书着成的动机与罗马教会信徒的种族成分，同是学者们心中的谜。总括来说，学者的意见可分为三方面：

1. 个人性

- a. 此论据认为，保罗定意到访罗马，要以罗马为欧洲传福音的基地。罗马是当时最大的城市（安提阿居次，哥林多位三，以弗所处四，这些地方保罗已到访过并把福音传遍了），保罗认为，若能得着罗马教会的支持，才能成功，而他未曾到过罗马，罗马信徒对他亦无认识，也不了解他的神学思想。故此，保罗在未赴罗马之前，先把他的神学思想，作一有系统的阐释，于是此书信便成为他的「开路先锋」了（这是C. H. Dodd、C. Cranfield、H. A. Hoyt 等人的主张）。
- b. 此外，从个人性方面解释其着书的另一观点，乃是保罗认为前途茫茫，此次回耶路撒冷去，可能就不能去罗马，故他先把多年事主的经验，与从主而来的领受，详细记述下来，以免日后失传，又可免除对方教会对福音认识得不够清楚（此乃E. F. Harrison的观点）。

反对此个人性说法的理由有二：保罗若只是为了给罗马教会一个「福音样本」(sample of his gospel)，

让罗马教会认识他，以便支持他，事实上他不用如此详细的辩证，只需略论福音的特质，亦可达到同样的效果。若保罗惟恐是次回耶路撒冷后，便不能去罗马，而写成此书信，恐怕与他自觉「神要他往罗马的感动」难以自圆其说了。

2. 教会性

据此说，当时罗马教会面临一个危机，乃是犹太教份子（像搅扰加拉太教会的那类）渗进教会内，以及教会发生回复犹太教的光景（与希伯来书有些微类似），故保罗便执笔论述此弊端（代表人有R. J. Karris）。

3. 教义性

此说认定当时罗马教会在教义上产生极大的混乱，在教会内之犹太人认为他们信神便可，靠律法便可称义，亦认为不一定需要相信耶稣为基督。这是因他们对福音的认识太肤浅之故，故保罗写罗马书即针对此点（此派以D. Guthrie、E. H. Gifford、Feine & Behm等为代表，笔者赞成此说）。

E. 目的

1. 目的与成员的关系

W. Sanday & A. C. Headlam 正确地指出，教会信徒的成分与本书着成目的，具相关性，若教会全以外邦

人为主，其目的即不同于以犹太信徒为主，反之亦然【注14】。

2. 目的与动机的关系

目的与动机，二者为颇相近的论题，有时不易分辨。动机乃是促成着书的原因，目的乃是如此写法，作者要说服什么，解释什么。动机多论背景方面，目的则论内容方面。动机乃决定目的，目的则不能决定动机，因动机有异，目的遂也产生不同的解释。

因此，着书的动机与受书的对象，便构成解释目的的主要因素，无论如何，E. H. Gifford 清楚地指出：「对此书之主要目的，我们不难发现，这是保罗最完整、详尽及有系统的论述基督徒基要福音的教义，这福音能满足世人的渴望，而犹太教于此则永不能使人心灵满足。」【注15】这段话「一言以蔽之」地指出罗马书的目的，然而在详细的分析下，罗马书着成之目的，可分为主要的及附带的，两者间相辅相成。

a. 主要的目的

- (1) 阐释性 (expositional、interpretive) 或称教义性 (doctrinal)

此说认定罗马书主要的目的，是为了解释完备福音的真理、救恩的真理、信徒得救后的生命及以色列现今的地位等。换言之，此书把基督徒的基要真理作一系统性的诠释。

(2)布道性 (evangelistic)

此说认为罗马书主要的目的为布道性质，将福音真理直率说明，使人伏在罪的审判下及神的恩典下。从内容方面看，多处地方符合此说（如罗1~2章），对外邦及犹太人（如罗3~7章，9~11章）皆合宜。

(3)和解性 (conciliatory)

此说认为教会内的信徒形成两派（参罗1:16, 1:18~3:20, 15:1~8、9~11），保罗的罗马书正是为了拉近外邦与犹太教信徒的距离，使他们能和睦同居，彼此相爱，同受主恩，同沐主爱。

b.附带的目的

(1)个人性 (personal)

此说认为保罗以罗马书作为他与罗马教会的桥梁，藉此彼此认识，除去隔阂，交换感情，沟通思想。

(2)辩道性 (polemic-apologetic)

此说认为此书乃是为辩明福音超越犹太教，并同时指出以行律法称义，绝不能满足神的要求，惟有靠信而称义。

(3)造就性 (edificational)

此说认为罗马书着成之旨，在于建立信徒的灵命，使信心更坚固，更诚服应受的刑罚，更称颂所享受的救恩，更能发挥恩赐，建立教会。

总言之，罗马书的目的非为一个，却可以一个字为总代表：「神」。如 L. Morris 言：「罗马书是一本有关神的书，述及神如何将救恩带到世上，神的公义如何获得伸张，神的旨意如何在历史上彰显，及神又如何被蒙爱的人服事。」【注 16】

五、罗马书内容问题的研究

A. 罗马书版本的批判

古卷批判学，乃是一门艰深的学问，表面看来生涩乏味，然而这是研究经学上鉴定古卷正确与否的首要过程。中古教会对于此方面的研究，别有心得。除了罗马书数段经文版本的问题外，全书是保罗手笔之外证异常多【注 17】，为避免冗赘和涉及太多专门学术性的研讨，兹简列如下：

1. 罗 13 : 1 ~ 7 ——虽大部份抄本皆有此段，然而仍有甚多学者否认此段是保罗之手笔（如 J. C. O'Neill），因在 A.D.180 前无教父提过这段经文。
2. 罗 15 ~ 16 章——大部份的古卷皆以 14 : 23 为结束，故罗马书 15 及 16 章皆非罗马书的一部份。
3. 罗 15 : 33 ——此节以「阿们」作结束，引致一些抄本便在罗 15 章作为全书终结，幸有甚多可靠抄

本将罗 16 章接续于后。

4. 罗 16 章——罗 16 章记载很多信徒的名字，因作者从未到过罗马，他如何认识这些人？因此一些学者（如 A. Deismann、Renan）便主张此段非给罗马教会，而是给以弗所教会的。另保守派学者（如 J. B. Lightfoot）一方面承认罗 16 章是保罗手笔，一面谓 16 章不应在罗马书内，而书的传阅价值甚高，为了其它教会的需要，理应删除（连同 1：7、15 的「在罗马」数字）。
5. 罗 16：20 ——这是本章第二次（首次在 15：33）的结束祷语，此后便不再是保罗手笔，而是后人的补录。
6. 罗 16：25 ~27 ——此段乃全书的结束祷语，但在上文（16：20）已有一段结束祷语，故此段是日后众教会手抄罗马书时，故意添补进去的。有些抄本（如 L、A、P、m104、m1175）则将此段附在 14：23 之后，有些（如 P46）却放在 15：33 之后，有些（如 G、马吉安）则无此段。

B. 罗马书的思辩（Argument）

罗马书的思路异常清晰，因本书是保罗炉火纯青之作，故笔路纵横，思想连贯，前后一气呵成，天衣无缝

的辩证他的主题。瑞典神学家虞格仁 (A. Nygren) 在此作一极精辟的分析，他将罗马书的思路分成五大点，如串在一根在线的珠子般，前后连贯，经络相连，实属难能可贵【注 18】。

1. 神的忿怒 (1 ~3 章上) ——此包括 1~3 章上的思路，以 1 : 18 作为本段之主题，此段指出罗马书之开始，以神的忿怒为主题，因世人都犯了罪，伏在神公义忿怒的审判下。
2. 神的公义 (3 下~5 章) ——因世人所犯的罪而引起神公义的忿怒，而神的公义必引起神的审判，但人哪能担负得起如此重大的审判，因此神便以耶稣基督作为挽回祭，满足自己的公义，以使人因信而领受神为人预备的救赎，本段以 3 : 21 为主题。
3. 神的律 (6 ~8 章) ——人蒙恩得救，白白称义后，地位就改变了，开始追求成圣的生命、过得胜的生活，这是对己方面的追求，实非易事。然而也不是不可能，其秘诀在于体贴圣灵及服从圣灵的律，才能过成圣得胜的生活。这是一条新的律，称为神的律，故本段以 7 : 25 为主题。
4. 神的智慧 (9 ~11 章) ——外邦人与犹太人同蒙神白白称义的恩典，但现今以色列人拒绝神的救恩，

那么他们蒙特殊拣选的身分与目的岂不被废除或改变了吗？作者因此解释，神现今救赎的方法，一直是他拯救世人之法。原来外邦人蒙恩早在神的计划内，只是他先给犹太人，后给予外邦人，虽然以色列现今处在被弃的光景里，但是将来神必回到祝福与使用犹太人的计划。外邦人蒙恩的途径，正是神智慧方法的彰显，而将来以色列人得福，更是神的智慧。难怪作者发现此奥秘后，不禁发出颂赞神的祷词（参 11：33～36），本段以 11：33 为中心主题。

5. 神的旨意（12～16 章）——作者于此作一神学与生活平衡的应用。神的旨意是要拯救人，但并未停在拯救这事上，还要人人和睦相处，彼此服事，效忠国家，建立教会，这是对外方面的追求，此段可以 12：2 为代表主题。

C. 罗马书的特征

1. 性质与内容

按性质言，罗马书是书信中最长的一卷，可称为一本论文，是一部神学巨着；其内容之深奥，使其它书信望尘莫及。单是引言（1：1～17）就已是一篇小论文了。

2. 旧约的引用

在本书内，保罗引用旧约甚多（不下于57次），冠于其它书信，也超越他所写其它书信引用的总和。

3. 教义与神学

罗马书内含有基督教所有最基要的教义，其教义论题广泛，使本书成为一本系统神学精华，内有圣言论、三位一体神论、基督论、圣灵论、救恩论、教会论、基督徒生活论，末世论等范畴，而教会论在此书内则较其它书信略短。

4. 教会与影响

在教会史中，再无另一本书信如罗马书般影响后世如此深厚，此书亦为历代信徒特别喜爱的一卷书。

5. 思辩与钥字

本书之思辩极富逻辑性，显出作者炉火纯青的文学修养，其哲理辩证之精湛更使人悦服；罗马书之神学虽深奥，然而其纲要与思路易于背诵。钥字（超过40次以上的）有「信心」（40次）、「主」（43次）、「罪」（48次）、「基督」（65次）、「律法」（72次）、「神」（153次），其它如「义」、「福音」、「奴隶」等亦为数不少。

D. 罗马书的神学

罗马书的神学主题异常丰富，非专书逐一论述不可。兹选十大重要之论题，以推进式的方法略论，可见这相对性或配搭性的十大主题，乃是全书的神学骨架。

1. 公义与慈爱 (1 ~3 章)

神是公义与慈爱的，神的公义使他不能容忍人的罪，而产生忿怒，在神学上称这为「公义的忿怒」，然而神公义的忿怒，却与其内蕴的慈爱性情相冲突，因而产生为人代罪，使人白白称义的奥秘道理。

2. 信心与救恩 (3 ~5 章)

公义与慈爱及人的罪，便产生救赎的恩典；既是恩典，便是白白的礼物，非工作或行为的效果。要得着救恩，全靠简单的方法——「信心」，信心使救恩成为不劳而获的礼物，使信者可获得新的身分与地位。

3. 律法与恩典 (5 ~6 章)

律法是旧时代的救赎方法，是行为的律，靠行为而得来。现时代的方法为恩典之法，从信靠基督而来。律法之功用，使人认识恩典之律，律法可称为铺路之律，恩典为成全之律。

4. 称义与成圣 (6 ~8 章)

称义乃得救的起点，是一次而得的，是白白的礼物，而成圣乃一生之久，是信徒生活的争战，是不断地追求，阻力必有，故需靠体贴圣灵方可得胜。

5. 亚当与基督 (5 ~8 章)

在救赎前，全人类皆在亚当里犯罪，被圈入神忿怒的审判下，这是一个死亡的领域，死亡支配所有的人，这是属亚当的生命。在救赎时，基督为人担受忿怒的审判，这是一个生命的领域，生命支配一切，这是属于基督的生命，恰如西1：13 言，基督站在两种生命的边缘上，而福音宣告基督带我们进入新的生命里，也是进入新生的时代。如此，亚当与基督一方面代表两种生命的情况，另一方面代表两种生命后果的光景【注19】。

6. 神权与人权 (9 ~11 章)

神拣选以色列为他的选民，这是神的特权，人无权过问，但人要享受神的祝福，亦必要履行神的要求，但人虽无力执行，仍不能推翻神成就的旨意，其特权至终必得成就。

7. 蒙召与被弃 (9 ~11 章)

以色列蒙召，但因屡次犯罪，至终为神所弃。在

选民被弃期间，神呼召外邦人，将救恩转到他们身上，但是选民的被弃乃暂时的，是为了在此时恩待外邦人，将来神会再回眷以色列，使他们全部得救，这是极大的奥秘，也是全书重要的神学论题之一。

8. 蒙恩与奉献（12 章）

信徒既已蒙恩，故当奉献生命给主，这是理所当然的。奉献是对救恩的感谢，是必须及应当的。

9. 国家与公民（13 章）

信徒不能忘记他们虽是天国子民，但也是国家的公民，故要向神尽忠，也要向国家尽忠，因国家的权柄，也是从上头而来，国家是神的代表，在地上为神秉公行义。

10. 信徒与教会（14 ~16 章）

信徒是教会的成员，但因信心成熟度之不同，在彼此相交中，易产生摩擦。成熟的信徒，应以造就对方为原则，融洽地事奉。

书目注明

- 【注1】 F. L. Godet, p.x.
- 【注2】 H. A. Hoyt, p.23.
- 【注3】 虞格仁, 页9。
- 【注4】 W. Barclay, p.3.
- 【注5】 W. Sanday & A. C. Headlam, pp.1xxix~1xxxv; xcix~cix.
- 【注6】 E. M. Blaiklock, "Rome," pp.162~168.
- 【注7】 E. M. Blaiklock, "Roman Religion," pp.145~148.
- 【注8】 J. B. Lightfoot, p.268.
- 【注9】 E. M. Blaiklock, "Rome, " p.168.
- 【注10】 A. T. Hanson, pp.126~135.
- 【注11】 E. F. Harrison, p.9.
- 【注12】 W. Wiefel, pp.85~101, esp. pp. 92~96.
- 【注13】 E. H. Gifford, pp.30~31.
- 【注14】 W. Sanday & A. C. Headlam, p.xxxix.
- 【注15】 E. H. Gifford, p.20.
- 【注16】 综合L. Morris, pp.252, 254, 255, 256, 258, 260.
- 【注17】 详研参H. Gamble, pp.15~35 ; J. Murray, II, pp.262~268.
- 【注18】 虞格仁, 页23~33。笔者据自H. A. Hoyt (页26~27) 略修订虞书。
- 【注19】 虞格仁, 页17~23 对此有极精辟的讨论。

第 2 章

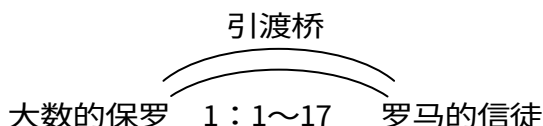
福音的概要

(1 : 1~17)

一、序言

罗马书是保罗书信中最长的一卷书（共 7114 字），作者保罗在此书信一开始，就将其主题——福音——概要地介绍给读者。这前十七节的内容，汇集了福音真理的特质，可谓是一篇精短的导论，俨然似一本小论文，实是一本系统神学的精要手册。

此绪论为保罗书信中最长的序言，原因有三：一因罗马教会非保罗所建立；二因他必须交代清楚，他何以有权利要求这教会注意他的话【注 1】；三因他在下面还要细辩其主题，于是就先介绍主题的要略，以此序言作为与教会沟通的桥梁；如图示【注 2】：



二、作者与启语的自我介绍(1：1~7)

A. 作者的职分（1：1）

耶稣基督的仆人保罗，奉召为使徒，特派传神的福音。

作者执笔作书时，先向教会自我介绍，这是极其恰当的，因罗马教会并非保罗所建立。在此自我介绍中，

他从四方面来介绍自己，从这些介绍，可显出保罗的职分：

1. 他的名字

他名叫保罗，这是他的罗马名字，从诞生下来便有（非如一些人误称在信主后而换名）。他本用希伯来名扫罗（意「向神呼求」、「呼求之果」），但他在传福音时，多与外邦人接触，觉得使用希伯来名字不方便，于是便改用他的罗马名字（徒13：6～12），这亦暗示了他是一个外邦使徒。

2. 耶稣基督的仆人

保罗在此特意地把耶稣与基督两个名字连结在一起。对于此二字放在一起，现代人不觉稀奇，但是在保罗的时代，基督的观念即弥赛亚的观念，是与耶稣无关的，因在耶稣以前早有此观念了。如今保罗将耶稣与基督连结起来，他指出前所未见的事——即以色列久候的弥赛亚现已来到，神的国度已降临了，而他正是这喜讯的传播者【注3】。

「仆人」原文作「奴仆」（doulos），保罗如此自称，并不是显出他的谦卑，而是一方面显出他的归属（commitment），他是归属于一位主人耶稣基督；另一方面则显出他的职责管家。在旧约时代，凡公民皆称为王的仆人，因他们是服侍王的，这才是好公民（参撒下8：11～14），但凡事奉神的，也称为神的仆人（如

亚伯拉罕〔创26：24〕、摩西〔民12：7〕、乔舒亚〔书1：1〕、大卫〔撒下7：5〕、以赛亚〔赛20：3〕等）。在新约时代，凡事奉神的称为基督的仆人，是很适当的。一般人作奴隶是不得已的；但保罗作仆人，是自愿、甘心、乐意的，是舍己的。

3. 奉召为使徒

这里指出他成为使徒，并非自己的拣选，而是奉神的恩召。「使徒」原文（apostolos）是「蒙差遣」之意，这是一个权柄的传递，是使命的交托。凡蒙差遣者皆有受托的权柄（delegated authority），这是一个荣耀，是权利，也是责任。凡接受受托的权柄者，便如同接受交托权柄者一般。

作者执笔至此，回忆起当初在大马色路上，在亚拿尼亚的家里，神首次呼召他作外邦的使徒（徒9：1～18），日后神又多次坚立此召的经历（徒13：2、47，22：14，26：16等）。每次的回想，使他深觉神恩浩大，主爱长阔高深，多次不能自己。

4. 特派传神的福音

「特派」原文（aphorismenos）意「分别」、「分开」，他本是法利赛人，「法利赛」就是「分别」之意。作为法利赛人，他必须从其它事务中分别出来，专心研究与教导神的律法；如今他再分别出福音的概要来，专心诠释与传扬神的福音【注4】。保罗蒙召作

使徒，从多种工作中分别出来，专作传神福音的工作。即只有一种工作他必须作，乃是传福音，而其它的工作，皆要「割断」【注5】。这是他的专职，故中译「特派」。保罗深知他自己有蒙神拣选、蒙神呼召、蒙神交托的经验，以致他能尽忠到底，这是一种难能可贵的确信。

于是，作者启笔时从四方面自我荐介：一是仿希腊书信之格式，直述作书人之名（保罗）；二是直告其职分，以显出他与主的关系（仆人）；三是宣称从主领受的权柄（使徒）；四是宣告受主特派的使命（传福音）。作仆人与使徒的工作乃是为要传福音，一连串的身分、职责、使命和工作，便显出他的生命就是一个「神圣的托付」（divine appointment）。

B. 福音的性质（1：2～4）

这福音是神从前藉众先知在圣经上所应许的，论到他儿子我主耶稣基督。按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子。

在上文，作者介绍他是福音的使者，这福音他必须解释，免得读者误会不清，于是福音就是他的主题。故此，他不厌其详地从三方面阐释福音的性质：

1. 神的福音（1：1下）

「福音」这字是保罗写作的特征。在他的书信内，此字用了六十次之多，在四福音内，却只出现十次，另使徒行传出现二次，彼得书信一次（前书），启示录一次，而在其它书信中竟全无出现【注6】。

福音在原文乃「喜讯」之意，在此保罗形容福音乃是「神的」。在原文的格式内，这是一个主属词（subjective genitive），指内容方面，表示福音是关乎神的；或说它是一个源属词（ablative genitive），指来源方面。若是前者，「福音」是关于神方面的喜讯；若是后者，福音乃是从神而来。在下文的续释中，「福音」乃是附属词（objective genitive）的格式，即是指来源方面，所以「神的福音」乃指福音的源头是神，J. Murray 称之为「福音的神性」（the divinity of the gospel）【注7】。

2. 应许的福音（1：2）

此福音并不是保罗自创的消息，而是早在圣经上就已应许的喜讯，因此福音原是预言的应验，不是新的理论，不是异端，也不是因耶稣基督来临才开始有的，而是神借着众先知早已启示给他的选民以色列的。如F. T. Leenhardt 言：「福音不是与先前的启示断绝关系，而是先前启示的高峰、启示的完结。」【注8】在此保罗似乎特别写给犹太的信徒看，此福音根植于以

色列的启示历史内，是根据圣经所记的预言而引出来的应许【注9】。

「应许」(promise)与「预言」(prophecy)有别，应许是神的诺言，预言是神的计划。应许是不可改变的，是无条件的；预言却可分作有条件的与无条件的。福音是神的应许，是诺言，是不可更改的。福音是指无条件的预言，否则人便与神辩论福音的内容是可变迁的。由此看来，福音的内容中，耶稣的死已深藏在旧约应许、预言之内，故福音在旧约亦带着赦罪的功效(efficacious)。旧约的人，只要相信神的应许(福音的应许)，便得着赦罪的功效【注10】，如今福音的应许已成应验的事实，信徒可踏入一个新时代了。

「圣经」这字，新约内只此处有「圣」字作形容词(提后3:16的「圣经」原文没有「圣」字)，特别指存放在圣殿内早已成为正典的经卷。这「圣」字再次显出这福音的「神性」与其来源的可靠。虽然，

「圣经」这字之前缺乏定冠词，但如J. Denney言，此字无冠词在前，表示这字之重点落在「圣」的性质方面，强调福音的神圣面貌【注11】。

3. 神儿子的福音(1:3~4, 参1:9)

这是一个新的名号，福音的总归(summation)与内容(substance)就是神的儿子。福音是关乎神的儿子，神的儿子与福音是分不开的整体。保罗在此短短两节中，留给后世一个异常伟大的基督论。在此他首

次称主耶稣，也是新约之首次，这是福音的主题。

「主」(kuriou) (1:3) 在原文内有两个用途：(1)仆人对主人的称呼；(2)罪人对神的敬拜。

犹太人惯称弥赛亚为「主」(参可12:36、37；Ps of Sol. 17:36；Jud. 13:13)。在新旧约内，两意皆通用。在神学思想的发展中，特别在主复活后(参徒2:36, 10:36)，「主」字惯用作耶稣的专名，一方面强调耶稣的神性与全能，另一方面强调他由卑微至升高的过程(humiliation and exaltation)。而「耶稣」这名字则强调他在历史上与世人官方性的认同(historical and official)。「基督」这字是指他在受托上的工作及职分(commitment and achievement)，「儿子」这字便指他与父神直接的关系【注12】。这一连串的名字(主、耶稣、基督、儿子)确实地划分出耶稣的神人二性。

接着保罗在二方面引证耶稣基督的身分(1:4)：

- (1)按肉体说——他是大卫的后裔，是王的家族，有作王的身分，有作王的资格，这是作弥赛亚之首要条件。
- (2)按圣善的灵说——「圣善的灵」此词为希伯来通俗言词，指圣灵而言，可译作「圣洁的灵」【注13】；但不少学者却将之解作「按属灵方面福音的概要51言」，意说基督是受圣灵所管辖、受圣灵分别为圣的【注14】。因下文是论耶稣的复活，

故指「圣灵」似较合适，作者说耶稣是靠圣灵的大能从死里复活过来，因此他就被显明是「神的儿子」了。

「显明」（原文horizo，参英文horizon）乃是划分（mark - out）之意。作者把耶稣的复活比作分割的界限，意说耶稣之复活清楚地将他划分为无上之神，如天地之分【注15】。J. Stifler 说，基督的复活，强力证明他是神的儿子，是神的弥赛亚【注16】。查「神的儿子」一词本是弥赛亚的名号（参诗2：7），在两约间的文献中，神称弥赛亚为「我的儿子」（参Enoch 105：2；4 Ezra 7：28～29，13：32～37，14：19），新约也通称弥赛亚为神的儿子（参太4：3、6，16：16，21：37，27：43；可3：11，5：7，9：7，15：39；约10：36等）。

「肉体」与「圣善的灵」此相对（antithetical）的词句，正指出基督的人性与神性。他是完全的人，也是完全的神。他是人的儿子，也是神的儿子。他是卑微的（人的地位），也是至高的（神的地位）（参腓2：6～11）。这相对性之语词，在释经史内曾成为各派学者争辩之所在，概言之可分为三派：

- (1)平行用法——互相辅佐，肉体与圣善之灵皆指耶稣的人性；肉体指他的身体方面，圣善之灵指他的灵性方面（如HAW. Meyer、Sanday & Headlam）。

(2)相对用法——互相比对，两者各指基督的人性与神性（如Calvin、J. A. Bengel、C. Hodge、F. A. Philippi、Haldane）。

(3)两时代法——两者截然不同，代表两个时代，指基督首次来是全人性，复活后开始灵体时期（如J. Murray、G. Vos、F. F. Bruce 等）。

第三看法虽在文法上可以成立，但以整体之启示看来，不如第二看法。第二看法则充满神学难题，而第一看法是三法中较为合理的。

C.信徒的奉召（1：5～7 上）

我们从他受了恩惠并使徒的职分，在万国之中叫人为他的名信服真道；其中也有你们这蒙召属耶稣基督的人。我写信给你们在罗马、为神所爱、奉召作圣徒的众人。

这是作者在启信时第三点的引介，他先论自己的职分，冀使罗马教会能对他产生敬重的态度。接着再论福音的性质，因这不仅是本书的主题，更是他信仰的中心。最后论信徒的蒙召，包括自己的蒙召，使他们知道教会在神心意中的地位。

作者在上文引述基督是福音的总归，他与罗马教会同受了基督的恩惠而作蒙召的人，作者从两方面指出蒙

召的身分。

1. 保罗的奉召（1：5）

作者以自己的奉召为例，让罗马教会明白他们现今的地位也是奉召的。保罗分析他的奉召有二：

- a. 奉召的基础（1：5上）——他选用「我们」一字（这是文学上一个概括性的用途，以复数代表自身【注17】。这字虽可指保罗与他的同工，却不能说读者人人都有「使徒的职分」），表示与读者认同下文的话。他说他从主领受了恩惠并使徒的职分，「恩惠」与「职分」原文是指一件事，「并」字（ kai）非接连词用法，可译作「恩惠的职分」（gracious apostleship）。「恩惠」意「不费之惠，是白白的特爱」（unmerited favour），也可指神所赐的能力，意指保罗从主领受作使徒事奉神的能力（gift of enablement）【注18】。
- b. 奉召的目的（1：5下）——保罗奉召之目的，并非高举自己，而是在万国中叫人「为他的名信服真道」（应译作「为他的名因信靠而生顺服」，原文无「真道」一字），顺服建立在信靠上，而非顺服产生信靠。W. Klein 说，「呼召是神以奇异恩典，向人发出拯救世人的呼唤」【注19】，这正是呼召之目的。

2. 教会的奉召 (1 : 6 ~7 上)

作者续说奉召并非他个人的专利，罗马教会也同享此福分。保罗以三个字指出他们的地位：

- a. 他们也是蒙召属基督的人——这是他们归属的地位。
- b. 他们也是为神所爱的人——这是他们蒙爱的地位。
- c. 他们是奉召作圣徒的人——不是因他们是圣徒才奉召，而是他们奉召作圣徒。这是指他们分别为圣的地位，是地位上的成圣，非指生活上的成圣。在旧约时代，神的子民以色列皆称为分别的人（申6：6、14，14：2、21，26：19，28：9）；在两约间，弥赛亚的子民，皆称作「分别的人」（Ps of Sol 17：28；Enoch 103：2，108：3）；在新约里，此名称转为信徒的称号（在保罗笔下共有38次，参林前6：11）。

D. 作者的祷愿 (1 : 7 下)

愿恩惠、平安从我们父神并主耶稣基督归与你们！

作者暂停自我引介，而向教会请安，这问安以祷愿的方式表达。他以两对联句：恩惠与平安；从「我们的父」与「主耶稣基督」，完成他的福颂。

恩惠即 unmerited favour，平安即 reconstituted favour。恩惠产生平安，这是因主代死的功效而带来的平安（罗

5：1～2）。平安是地位，信徒因此就可以坦然无惧地进到神面前来【注 20】。这福颂的后者（「我们的父」、「主耶稣基督」）是福颂前者（恩惠与平安）的源头。世人期望渴待恩惠与平安，只有「我们的父」与「主基督」才能把这礼物赐予世人。

有学者认为，此处（1：4、7）已显出保罗早有三位一体神的神学观念。约五至六年前写帖撒罗尼迦前书及帖撒罗尼迦后书时，早已引用（帖前 1：1，5：19、23；帖后 1：2），故三位一体之神论，并非后来神学思想的演进，如新派学者所倡导的【注 21】。

在简短七节引言中，保罗已经把六大神学思想概列出来：(1)一个使徒的使命与工作；(2)一个教会的使命与工作；(3)一个完整的福音；(4)一个新时代替换旧时代的导论；(5)一个完善的基督论；(6) 一个概略的三位一体神论【注 22】。这些都是系统神学的基要真理，而对象是罗马教会，可见罗马教会本身的属灵份量并不低。

三、作者与教会的关系(1：8～12)

A. 作者的谢祷（1：8～9）

第一，我靠着耶稣基督，为你们众人感谢我的神，因你们的信德传遍了天下。我在他儿子福音上，用心灵所事奉的神可以见证，我怎样不住地提到你们。

在上文，作者已把自己的职分、所传的福音、教会的位分等，清晰地引介出来，现今在他未导入主题前，他先建立自己与教会的关系，旨在预备教会的心。他先为教会谢恩献祷，在此献祷中，保罗以一个牧者的心，对神及罗马教会表明心迹，他从二方面向他们表明：

1. 为他们的信德而谢祷（1：8）

在谢祷中，显示保罗在写书时，罗马教会的信德已传遍天下。

「信德」原文是「信心」（*pistis*，和合本译「信德」则强调行为）。对保罗来说，「信心」是基督徒的美德，是圣灵九果之一（加5：22 中译「信实」），是恩典临到的明证。所以保罗首先为他们谢祷，就是基于此因。另一方面，基督徒的「信心」不是一个空洞抽象的理论，而是一个有实际对象的交托。在新约书信中，「信心」的对象往往是基督，或是说信心的依归就是基督。保罗说罗马信徒的「信心名声」传遍天下，此言可能有少许「夸饰」【注23】，亦可显出罗马信徒早年传福音的工作多由犹太成员完成（参太23：15 谓第一世纪的犹太教是很有「宣教心」的）。

2. 为真神的见证而呼吁（1：9）

在为他们谢祷的事上，保罗呼吁真神为他作见证。在旧约内，「呼神为证」是起誓的方式（参利19：12）。新约时保罗仍然沿用此古风，可见起誓在某种情形下是可以的。保罗用两个辞句描述他如何服事他的神：在神儿子的福音事工上，这是他事奉的范围；在心灵上，这是他事奉的态度。为何保罗如此严肃地要神为他的祷告作证？这是基于两个原因：①免得收信人误会他在搬弄客套的言辞，而不是真正为他们谢祷【注24】；②要收信人知道，他的代祷是有恒不断的。

B. 作者的愿望（1：10～12）

在祷告之间常常恳求，或者照神的旨意，终能得平坦的道路往你们那里去。因为我切切地想见你们，要把些属灵的恩赐分给你们，使你们可以坚固；这样，我在你们中间，因你与我彼此的信心，就可以同得安慰。

在谢祷中，保罗表明他谢祷的原因（因他们信德的传遍），及代祷的真诚（有神作见证），同时也表明他目前的二个愿望：

1. 望能到罗马去（1：10）

作者虽然知道，在神的旨意中，要他往罗马去，但是他不知道神要他何时去？每逢他起了这意念，总

会遇见一些拦阻（1：13），于是他便耽搁下来，但是他安稳在神的旨意中，认定「终能」到他们那里去。

在此我们看到保罗甚懂得分辨神两方面的旨意：

- a. 神直接的旨意（direct will）——这是代表神旨意中，神的心意部份，是有关目标的，这部份需要顺服，不可自作聪明。
- b. 神环境的旨意（providential will）——这是代表神旨意中神的时间部份，是有关过程的，这部份需要等候，不可轻举妄动。这是因为保罗有一强烈的预感，在他回耶路撒冷后，危机四伏，可能无法到罗马去。这两方面的旨意，缺一不可，才能成就他的计划，而保罗在这两方面皆顺服神的带领。

2. 望能分享恩赐（1：11～12）

在此保罗说明他要到罗马去的原因，可分为二：

- a. 分享恩赐——「恩赐」原是圣灵的礼物，是白白的恩典。一些恩赐是为了创立教会（miraculous gifts），如使徒、先知、神迹（如林前12：9～13、28～30，14：3～5、26～33；弗4：11～14；来2：4）；一些恩赐是为了建立教会（ministering gifts）。创立教会的恩赐是暂时性的，建立教会的恩赐是永久性的（如罗12：6）。

在此保罗要到罗马分享的恩赐，明显地不是使徒、先知、神迹的，因那是不可传授的，这里保罗

所指的乃是教导、建立教会的恩赐。所以他说，坚固（建立）他们（1：11 下），此乃论及由保罗给教会的一些传授。

- b. 同得安慰（1：12）——保罗要往罗马去的另一目的，乃是要在信心方面同得安慰，故这里不是论恩赐的分享，而是安慰的分享，是彼此劝勉、鼓励。此节显出保罗谦卑伟大的地方，这并非假谦卑的谄媚于人。基督徒的交通，不是单向的，而是双向交流的，这才是分享。先有共同的信心（1：11）才有共同的分享（注意「彼此」及「同得」二字）。有分享才有同享，这便是保罗与教会两方要交流。

四、作者与主题的引介(1：13～17)

A. 作者望到罗马传福音（1：13～15）

弟兄们，我不愿意你们不知道，我屡次定意往你们那里去，要在你们中间得些果子，如同在其余的外邦人中一样；只是到如今仍有阻隔。无论是希腊人、化外人、聪明人、愚拙人，我都欠他们的债，所以情愿尽我的力量，将福音也传给你们在罗马的人。

在第十三节，保罗引用本书内惯用的一个名词：「弟兄们」，由此开启另一题旨，可说是罗马书主题的引言。在上文的祷告中，他已提及要去罗马的心志，如今他直

述其志，以此正式开始本书的正文。

「弟兄们」一语的用途，可指两方面：信徒的统称（如罗 1：13，8：12，12：1 等）；犹太人的惯语（如徒 23：5，28：17；罗 9：3 等）。两者之意，要依上下文的应用才能决定。此处则明指是信徒。借着此语，保罗在信仰上与他们认同，于是他再次表明他要到罗马的心愿。可是心愿越多，拦阻也越多（参罗 15：22），以至于不能成行。保罗虽未明说这拦阻是甚么（在帖前 2：18，他把往帖撒罗尼迦教会的拦阻，归咎于撒但），但极可能是一些未完成之工作，使他必须多留在原处（参罗 15：18～22）【注 25】。

保罗在此再次解释他为何要往罗马的原因：

1. 要在罗马城得福音的果子（1：13）

保罗在此的用词，异常婉转谦抑，他只说要到罗马去「得些」（scho，意「获」，与「果子」一起用，便可译作「收集」或「收藏」）果子，而非「收割」。若有属灵的果子，那是罗马信徒传道工作成功之故。

2. 要在其它外邦地传福音（1：14～15）

指在罗马之外，即有文化之外邦人（希腊人、聪明人）及没有文化之外邦人（参林前 14：11，化外人、愚拙人），希腊人称不懂希腊语的为化外人（文化之外）。保罗深觉他欠向世人传福音的债，此种传福音的心志坚决无比，使布道的负担澎湃，是爱人灵魂的

表现。

由此可见，保罗在此申述他要往罗马去的心愿，其目的是使收信人明白他有传福音至他们那边去的极大负担（此点在上文祷告中未提及）。保罗有此负担，又急待完成，此心志与态度，真令人深深敬仰！

B. 作者阐明福音的要旨（1：16～17）

我不以福音为耻；这福音本是神的大能，要救一切相信的，先是犹太人，后是希腊人。因为神的义正在这福音上显明出来；这义是本于信，以至于信。如经上所记：「义人必因信得生。」

在这两节内，作者把整个基督教的核心浓缩于一。在 1：14～15，他指出他极有负担要往罗马，及其它的外邦境地传福音，此福音的要旨是甚么？为何保罗要在外邦地传福音？这些原因，作者以三个「因为」（gar）作解释（1：16 上、16 下、17；和合本只译出一个「因为」）：

1. 作者不以福音为耻（1：16 上）

约一年前，保罗写信给哥林多教会时（A.D.56春），已提及哥林多教会的知识分子太轻看十字架的道理，故他特意指出福音的荣美（参林前1：23）。一年后，保罗写信给罗马教会（A.D.57 春），他深知罗马教会亦受罗马的哲理所影响，而低估了十字架的道理，不以

福音为荣。罗马是一个文明昌盛的城市（参上文背景导论），十字架的福音在这大都会中，不受人重视，信徒下意识地也受影响，亦认为是羞耻的记号，但保罗特意表明，「因为」（gar）他不以福音为耻。故此，他便意欲将福音带到罗马及以外的地区去。

2. 作者以福音是神拯救的大能（1：16 下）

这就是为何保罗不以福音为耻的主因，因（gar）福音是神的大能，可拯救一切相信他的人。

「大能」（dunamis，英文字dynamite 由此而出）这字，有说是指赦罪方面（efficacy）（如E. F. Harrison），亦有说是指神的全能（omnipotence）（如J. Murray）。但福音与神是分不开的，福音的内容是神，福音的能力是神的全能，包括「拯救」。「拯救」本是政治或军事上的名词（出14：13；士15：18；撒上11：9、13），圣经作者常借用来作属灵上的拯救（诗51：12），特指「弥赛亚的拯救」（messianic salvation）（Ps of Sol 10：9，12：7；Test XII Patr 7），故只有从上下文中才能分辨是肉体的拯救或是属灵的拯救。

「拯救」的属灵意义，在圣经内有三个用途：

- a. 脱离过去罪的刑罚（penalty）（帖前2：13；腓1：28；弗2：5、8）。
- b. 脱离现在罪的势力（power）（腓2：12；林后1：6，7：10）。

c.脱离将来罪的同在 (presence) (罗13:11; 帖前5:8~9)。

神的拯救是最完全的，在属灵的拯救上，这是一个过去、现在及将来的拯救，这拯救一开始，便永不休止【注26】，而在神的计划中，这拯救却有一个次序，先是犹太人，后是希腊人。但为何救恩先传给犹太人，后传给外邦人？解释有二：

(1)从历史上而言，这是个「历史的优先」

(historical priority)，非说神的偏爱，而是因为以色列人是神的选民，故给予他们特别的「优惠」。第一、神的圣言托付给他们，而非外邦人（参徒3:20；罗3:2，9:4）；其次，神将巴勒斯坦地赐予他们（创12:7，13:15，15:7）；再者，神拯救全地的应许先赐给他们（创12:2~3）。所以神先亲自把救恩交给犹太人，他们在主的生平时期，及在使徒时期也先享受神的恩，而保罗自己也跟从此模式（徒13:45~46，20:25、28）。

(2)从神的计划上而言 (theological priority)，福音的临到乃特为犹太人（1:2）。福音主要是犹太人的福音 (Jewish gospel)，而非外邦人的福音，若犹太人起初能满足他们与神的立约要求，福音根本不需到临。如今因他们的失败，福音特别赐

给他们【注27】，现在因犹太人拒绝弥赛亚，这就是作者要把福音传遍外邦人的原因。犹太人已尝过福音的滋味，现今是外邦人承受救恩的时期，因此外邦人该有领受救恩的机会，这是保罗的负担与使命。

3. 作者以福音为神的义的显明（1：17）

保罗在此再以「因为」（gar）指出福音之来临，乃是要显明神的义。

「神的义」是罗马书的一个中心主题，此词在本书至少出现八次之多。「神的义」不单是神学的问题，也是罗马书释经家的难题。对此名词，学者们有五个意见：

- a. 神的义指属性方面（possessive genitive，指有关神的性情）（如Sanday&Headlam、Kasemann），因他是神，故义是他本性的一部份。
- b. 神的义指形容方面（attributive genitive，可译作「神圣的义」）（如T. Zahn）。
- c. 神的义指来源方面（ablative genitive，指义只有一个天上的源头）（如H. A.W. Meyer、A. Nygren）。
- d. 神的义指方法方面（subjective genitive，指神使人称义的途径）（如Bultmann、Cranfield、Vaughan&Corley、A.T. Robertson）。

e.神的义指神对人公义之要求方面，因下文论及人的罪行与神的忿怒，以及神爱的显明，故此，神的义必包括他的本性，及他对世人所显明的救赎，这是将神的本性及其为人所作的，融合在一起的解说【注28】，故此说较为可取。

查「神的义」是一个法庭式（forensic）的用法，神如同天上的法官（1：18「从天上」），世人被控诉，在法庭内受审判。法官基于人的「信」便判决犯人无罪，遂宣判他有义（declared righteousness），而非使他成为义（imputed righteousness），这正是当年马丁路德的挣扎与后来的突破，致导引了他吹响宗教改革的号筒。

在旧约的思想中，「神的义」与「神的拯救」是同义字（参赛 42：21，51：5；诗 24：5，31：1，71：2，98：2，143：11）。保罗在作拉比时期，已甚熟悉神的义是弥赛亚国里的特征（参耶 23：5～6，33：15～16），现今弥赛亚来到，神的义也临到，而成为人的礼物。诚如 Gifford 指出，义的主人是神，义的对象是人，义的效果是救赎，义的条件是信，义的内容是基督成为人的义（参林前 1：30；林后 5：21）【注 29】。

保罗说，神是怎样的神，他对人有何要求，只有借着福音的性质与内容才能显明出来。「显明」（apokalypetai，意「启示」）是现在式动词，强调神

的义借着福音的传播不停地彰显出来。「显明」这字在旧约神学内是一个特别且重要的字词。启示的源头是神，启示的方法有多种，启示的时间是渐进的，启示的总归是基督的救恩。在此，保罗指出福音乃是神的启示，启示神拯救的义（righteousness of salvation）。在神拯救的义的背后，固然启示（显明）人的罪、神的忿怒、神的救赎，而这义的拥有是「本于信，以至于信」。

「『本』（ek，意『出』）于信」表示从信出来，以信为根、为本，此点学者们未争论，但是「以至于信」却是学者们争辩的焦点，归纳有六个意见：

- (1)此语指信是「由浅而深」的，即从初信到深信，是程度方面的进深，是质方面的加强（如Calvin、Gifford 的主张）。
- (2)指「从少而多」之意，是量方面的加多（如Sanday & Headlam）。
- (3)指「只有靠信」（Sola fide）或「完全的信」才是得享神之义的方法（如C. Hodge、A. Nygren、A. Johnson 的意见）。
- (4)指「靠信明信」或「靠信达信」，意说需靠信才明白信是何物，如此才能明白何谓神的义，因「神的义」就是「信」的同义语辞（如J. Murray、

Leenhardt)。

(5)指「由信而信」，指信由讲道者至听道者，或由旧约的信至新约的信，从神的信实至人的信实（如 K. Barth、T. F. Torrance）。

(6)指「始终靠信」，其法不改（如C. K. Barrett、Knox、Cranfield、Moo、S. L. Johnson、C. H. Dodd），意谓信的始源来自神，起点在于神，亦终归于神（「以至于信」的「至」，原文eis，表达「终点」）。信是出发点，是根基，亦是终点（第六说是众说中最为可取的）。

信是阿拉法，信是俄梅戛，从开始至末了都是信，离开了信，人永无可能享有神的义。这样便显出信心是信徒生活的开始，但还要以信心继续下去，以至终了。这享有的方法，早为旧约哈2：4所记，「义人因信得生」。

作者引用旧约而辅证他的辩论，这句旧约经文便成罗马书的分段导引。虞格仁发现，在罗1~4章中，「信」字共出现25次，而在罗5~8章只出现2次，因为1~4章的主题论「信」。而相反地，在1~4章里，「生」字出现2次，而在5~8章却有25次，因为「生」是5~8章的主题【注30】，因此循此思路，亦可把9~11章列为「信」的部份；而12~16章列为

「生」的部份，如此便构成全书之大纲。

可是对犹太人来说，如C. A. Scott 指出「生」与「得救」是相同的观念，故此「信」是「拯救」的独有秘诀【注31】。犹太法典他勒目记，摩西在山上接受了十条诫命，大卫把它们总归为十一条（诗15），之后以赛亚又将之归纳为六条（赛33：15、16），弥迦再简化为三条（弥6：8），以赛亚又再减至二条（56：1），最后哈巴谷把它总括为一条（哈2：4）【注32】，这正表示凡称义的人，必以信心过生活。

书目注明

【注1】 虞格仁，页37。

【注2】 H. A. Hoyt, pp.28~29。

【注3】 虞格仁，页38。

【注4】 E. F. Harrison, p.14。

【注5】 J. Murray, I, p.3。

【注6】 C. Vaughan & B. Corley, p.17。

【注7】 J. Murray, I. p.3。

【注8】 F. L. Leenhardt, p.36 ; 引自S. L. Johnson, p.126。

【注9】 A. F. Johnson, p.21。

【注10】 J. Murray, I. p.4。

【注11】 J. Denney, p.585。

【注12】 J. Murray, I. p.12 ; H. A. Hoyt, p.30。

【注13】 C. K. Barrett, pp.18~19 ; E. F. Harrison, p.15 ; F.F.Bruce, p.73。

【注14】 如F. Godet, p.80 ; S. L. Johnson, p.132 ; H. A. A.Kennedy, p.69 ; A. T. Robertson, p.324。

【注15】 A. F. Johnson, p.22。

【注16】 J. Stifler, p.17。

【注17】 D. Moo, p.51。

【注18】 C. Vaughan & B. Corley, p.18。

【注19】 W. Klein, p.53。

【注20】 J. Murray, I, p.16。

【注21】 W. Sanday & A. C. Headlam, p.16。

【注22】 略修订同上注页17～18。

【注23】 D. Moo, p.57 ; A. T. Robertson, p.325。

【注24】 与虞格仁，页52 同感。

【注25】 C. Vaughan & B. Corley, p.26。

【注26】 H. A. Hoyt, p.33。

【注27】 S. L. Johnsoni, p.333 ; J. Murray, I, p.28。

【注28】 D. Moo, p.74。Moo 氏对「神的义」有颇精辟的见解，
见页70～90。

【注29】 E. H. Gifford, p.61。

【注30】 虞格仁，页27，75～76。

【注31】 C. A. A. Scott, pp.135～141。

【注32】 虞格仁，页71。

第 3 章

福音与定罪

(1 : 18~3 : 20)

一、序言

在 1:17 里，作者宣布福音乃是神拯救的大能，但他未解释为何世人需要福音。故若不指出全世界的人皆因某种原因而需要福音，福音就只是一个客观的理论，于是作者在此详尽地指出世人迫切需要福音之原因，乃是他们皆犯了怙恶不悛的罪，以致伏在神忿怒的审判下，被神定了罪刑。定罪是福音的前提，有了定罪，才有福音。所以作者力证为何世人都被定罪伏在神的审判下，这是正确的次序。当人晓得自身的处境时，才会求神的救恩。保罗把三种人——外邦人、犹太人、全地人——统统圈在神的定罪下，第一种人乃没有神启示之言的人，他们虽有神启示之工，但仍不能以神作神。第二种人乃有神启示之言，但未依神启示之言而行。末了，作者宣布全地的人，包括前两类，即有启示之言及工者，皆在神的审判下。

二、外邦人的罪（1:18~32）

A. 神公义忿怒之显明（1:18）

原来，神的忿怒从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人。

1. 神公义忿怒的性质

「神的忿怒」是神定罪于人的前提，他的忿怒乃是由于他公义的本性。有人认为神本是慈爱，何以会有审判世人之举？因审判与慈爱，按性质是水火不相容。但是「神的忿怒」一词，在新约只出现三次（罗1：18；弗5：6；西3：6），每次皆以罪为忿怒的根由，是对罪的反感、厌恶。神的忿怒，不是在世界中抑压罪恶的道德力量（如W. Barclay、C. H. Dodd 的主张），而是神的本性与衡量罪时的反应（如Sanday & Headlam）。神的忿怒是公义的、绝无错误的（参创18：25）、全无恶意的；不是恶毒、暴戾、报复的表现，而是审判性的（judicial），是向罪的宣判。C.K. Barrett 说得对：「神的忿怒不是脾气的爆发，而是对罪的反抗。」【注1】。Moule 亦指出：「神的忿怒」一面是恨恶罪的反应，一面是受了爱的催逼，而使他不得已对罪宣战【注2】。所以，神的忿怒乃是因他为世人难受，也为了世人的好，是一面「生气」，一面施挽救。G. C. Berkouwer 正确地指出「福音乃赦罪之福音，赦罪由于神的忿怒而来」【注3】。

2. 神公义忿怒的对象

正如神的义在福音上显明，神的忿怒却在二种人身上显明（「显明」为现在式动词，指出神在历史上不停地显明他的怒气。人的罪显示他的忿怒，神的忿

怒又展示他的慈爱)：

- a.不虔的人——「不虔」是宗教性的语词，是指在宗教上的败坏，或指对神观念完全的错误或态度上的反叛。「不虔」可用「拜偶像」一字 (idolatry) 为代名词，J. Murray 把他们放在崇偶者的范围内。
- b.不义的人——「不义」是指道德方面的败坏，是指与人相处时的诡诈。罪行是不虔所结的果子，可用「不道德」一字 (immorality) 为代名词。

3. 神公义忿怒的原因

这两等人的态度足以代表全地的人，1：21~23 详论不虔的人，1：24~32 则论不义的人，这两类人皆是阻挡真理的人。保罗在此未说「真理」是指什么，但在下文内可作「神存在的真理」(参1：25)。

「阻挡」(katecho) 原文的意义甚广，有好的含义(如路8：15；林前15：2；帖前5：21)，也有不好的意义(如帖后2：6~7；门13)，在此明显地是不好的用意，包括窒息、压制、遏抑、抹煞、困窘、歪曲、蒙蔽、关禁、带有故意的含义，即谓人心定意抵挡真理。每当真理在他们身上启发功效，使他们良心愧疚、生活被检验时，他们就把它压抑下去，有用辩驳的哲理反对，有用其不道德的行为，使它不能萌芽、长大、结果。S. L. Johnson 说：「人在生活上的不道德，是源于他离弃真神的信仰。」【注4】，以致有句名言说：

「世人的历史亦是神审判世人的历史。」【注5】

B. 神公义忿怒之应得（1：19～23）

神的事情，人所能知道的，原显明在人心里，因为神已经给他们显明。自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。因为，他们虽然知道神，却不当作神荣耀他，也不感谢他。他们的思念变成虚妄，无知的心就昏暗了。自称为聪明，反成了愚拙，将不能朽坏之神的荣耀变为偶像，彷彿必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式。

人的罪使神的忿怒不断地向人显明，他们受神的定罪及将来的刑罚是应得的。于此作者便逐点论证他们应得神公义忿怒之原因，故此段以「因为」（dioti）为始（1：19 的首字，中译置于句中），这「因为」（dioti）与前「因为」（gar，如 1：16，17）略有不同的蕴涵。

「gar」指出事情的原因，但未引示后果；「dioti」不但指出原因，亦引示出其附带的后果【注 6】。

此段以 1：24 的「所以」（oun）而作一简结。保罗从二方面力证他们应得神公义的忿怒：神的性情启示给世人（1：19～20）；人拒绝神的启示（1：21～23）。神审判外邦人，不是因他们没有如神给犹太人的启示，而是因他们在已经有的启示内，也是失败的。

1. 神事情的显明（1：19～20）明知（第一个原因）（dioti）

神的事情在两方面向人显明，故人便需负上责任：

a. 神的事情显明在人心里（1：19）——「神的事情」（原文「凡神愿人知的」）都显明在人心里，就是下文「眼不能见的事」，也是指神的特性（「永能和神性」，参西2：9）借着被造之物显明出来。「显明」（phaneron）与上文的「显明」（1：18）非同字，此字根意「照射」，是间接的，是反照的，而非直接的或内蕴的（参「太阳」与「月亮」之别）。神的事情借着媒介向人显明，第一显明的媒介乃是「人心」，这是他们该明白知晓的。

「人心」（en autois）也是释经家议论纷纭之处。有说该译作「人间」（among them）（如Barrett、Moule、Cranfield、鲍会园）；亦有译作「给他们」（unto them）（如J. Murray、L. Morris）。可是神的事情，应先给人内心一个慎思的机会，才定人的罪，故「在人心里」是正确的意思（如Sanday & Headlam、A. T. Robertson、Gifford、Meyer）。神的事情原已显明于人心里，受人理智及道德的本能所衡量，这是指内在的证据。

b.神的事情显明在造物里（1：20）—— 因为（gar，1：20 首字，中漏译）神已经给他们显明，这是指外在的证据，是从眼不能见至可以见，故J.Murray 巧妙地称「宇宙的万象正是神本体的显现」【注7】。

保罗指出神的创造是可见之物，借着创造物便可认识造物主，尤其是他的永能和神性。「永能」指神创造与维持万物的能力，「神性」（theiotes）一字在新约仅此出现，与同类字theotes（西2：9译「神本性」）含义略同；但theiotes 强调神的属性、神的本质（使人认识神方面的特性），而theotes则强调神的本性、神的性质（神本身内蕴方面的特性）【注8】。此二字词表示在神里蕴藏着一些神独有的本能及本性，借着一些媒介可以彰显出来。所以保罗指出，按照造物之奇妙，人本应有足够的心智本领认识神，这样人拒绝神的「存在」（「永能和神性」为代表），便叫「无可推诿」（anapologetous，意「不能反驳」或「不能辩护」）的了。

1：20 涉及一个神学家常辩论的问题，人可以从「自然」认识神吗？离开了神的人，借着自然回到神的怀抱吗？「自然神学」（或称「自然启示」）与「启示神学」（或称「特殊启示」）在此有二分歧的观点。自然神学称人可以藉宇宙论、因果论便可以认识神（如Emil Brunner），但巴特（K. Barth）却极力反对，说自然永不能使人伏在罪中。可是保

罗在此用「明明可知」、「可以晓得」、「无可推诿」等词句，正表示自然启示确有其适当地位，只可惜，如D. Moo 说，自然启示往往达到反效果，叫人藐视从自然证据而指出神的存在【注9】。

很多人反对自然启示可以使人认识神，但他们忽略了两点：

- (1)人本质上是宗教动物，故有其特殊本领，可以从自然启示的领域寻见神。F. Godet 说得对：「蛮荒异教本身就是证据，指出人有寻求神的心，但当他不再继续探索时，便倒退而至沦落在崇偶的境界中，假若他追求下去，会从点点亮光至更大亮光，进而达到信靠之境地。」【注 10】
- (2)圣灵的工作可让瞎眼的复明，虽自然启示有其限量及限制，然亦叫人无可推诿。自然启示具有及提供了足够的证据，使有罪的人能回到神那里，这是神给自然启示的贡献及期待。

2. 神事情的拒绝（1：21～23） 故犯（第二个原因）（dioti）

上文论神给人内外的证据，指出他的存在（永能和神性），此段指出外邦人故意拒绝神的显明而受神忿怒审判的结果。神的永能和神性既是如此明显，人的拒绝必是故意的。此段保罗又以另一个「因为」

(dioti) 作启语词 (1:21)，这个「因为」强调上文的「明知」而引出来的后果。保罗在四方面指出他们故意拒绝神的事情：

- a.故意拒神 (1:21上) ——「虽然知道」和「却不当作」两言词，便显出他们的行为是故意与神的事情相违，他们不把神当作神，也不给他该得的荣耀（尊敬），当然也不感谢他了，这是积极性的拒绝。此点的钥字是「故拒」(willful rejection)。
- b.故妄思神 (1:21下) ——因他们不把神当作神，对神便产生虚妄的观念，以各样无知的哲理迷信来代替神的事情，在思想上（意志、理性）虚妄，在心理上（感情、爱恋）昏暗，看不见神存在的真光，这是消极性的拒绝。此点的钥字是「封闭」(close-mindedness)。
- c.自称聪明 (1:22) ——在思念上他们以为神不是神，他们以此为荣，以为人定胜天，这样的思念正显明人的愚拙。此点钥字是「非理性」(irrational)。
- d.变神为偶 (1:23) ——他们在思想上不把神当作神看，自然在崇拜上便以偶像代替神的地位，他们把神不变（不朽坏）的尊荣（荣耀）「变为」偶像 (1:23。1:23、25、27，共有三次「变为」，第一次是将神变为偶像；第二次是将真理变为虚谎；第三次是将顺性变为逆性)，彷彿必死（必朽坏）

的人及动物的样式。此点钥字是「崇偶」(idolatry)。

这四点列述，是在哥林多城撰着罗马书的保罗亲身的体会，使他越发深信所论的真确。

E. F. Harrison 指出，人类崇偶的方法，如此处般可分二类：拜人的偶像（如但2：38，3：1 指但以理时代的尼布甲尼撒崇拜、保罗时代的该撒崇拜）；拜物的偶像（如诗106：20 的金牛犊）【注11】。这样，人原始的一神信仰，便沦落为多神的拜物崇拜(fetishism)。人类的宗教历史，非进化的(evolution)而是退化的(devolution)；是倒退的(retrogression)而非前进的(progression)；是走下坡的(downward)非向上的(upward)。这是正确的剖析。

C. 神公义忿怒之无奈 (1：24～31)

所以，神任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事，以致彼此玷辱自己的身体。他们将神的真实变为虚谎，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主主乃是可称颂的，直到永远。阿们！因此，神任凭他们放纵可羞耻的情欲。他们的女人把顺性的用处变为逆性的用处；男人也是如此，弃了女人顺性的用处，欲火攻心，彼此贪恋，男和男行可羞耻的事，就在自己身上受这妄为当得的报应。他们既然故意不认识神，神就任凭他们存邪僻的心，

行那些不合理的事；装满了各样不义、邪恶、贪婪、恶毒（或译：阴毒）；满心是嫉妒、凶杀、争竞、诡诈、毒恨；又是谗毁的、背后说人的、怨恨神的（或译：被神所憎恶的）、侮慢人的、狂傲的、自夸的、捏造恶事的、违背父母的、无知的、背约的、无亲情的、不怜悯人的。

明知是神，却不尊敬他，反把偶像当作敬拜的对象，而招致神公义忿怒的来临，这是外邦人所应得的。无神论者必生出无神论的生活，在无约束的生活中必显出人性极端的败坏。保罗在此接续上文，论外邦人故意拒绝神而产生的败坏，而至神也放弃了他们，这也可称作神公义忿怒的实行。作者从三方面指出神爱莫能助，对他们无可奈何，只任凭他们仍活在罪中，至罪恶满盈之日，而受公义忿怒的审判。

1. 神任凭他们纵欲（1：24～25）

1：24 的「所以」（dio，应译作「因此」，参1：26）把上文的「应得」连到此处的「无奈」。在三次的辩证中，保罗指出神三次「任凭」他们（参1：26、28），指出他们败坏程度的加深（如C. Vaughan & Corley，但Sandy & Headlam、A. T. Robertson等则认为这只是重复强调性的笔法），且越陷越深，以致无法得救，只有等待神的刑罚。

学者们对「任凭」的解释可分为三派：

- a. 神消极地放弃他们，使人自陷在神的审判内（此派由奥利根提倡，复得屈梭多模推广）。
- b. 神把抑制人犯罪的手收回，使人越发犯罪，如徒14：16（此说源自奥古斯丁，复得近代学者Godet、Meyer等支持）。
- c. 神必审判式（judicial）的处理方式是任凭人犯罪，至终叫人必受神的刑罚，如对法老，参徒7：42；弗4：19（S. L. Johnson、R. Earle）。

查「任凭」（paredoken）是一个无可奈何、审判性的容许，特别是犹太拉比的教义（参Pirke Aboth4：2；Shaboth 104a）。他们认为外邦人败坏到一个程度，以致神完全放弃他们，神的灵从他们那里离去，表示神收回一切压抑罪恶发展的拦阻，任人尽性肆意达到败坏的高峰，而遭凌厉的审判。

神任凭他们继续任意「纵欲」（即1：24的「玷辱」）是现在进行式动词，表示他们的淫行已达至不可收拾的程度，神才任凭他们，而不是说神任凭他们，他们才纵欲。他们将神的真实变为「虚谎」（真实的相对词），宁愿敬拜被造物，也不敬奉造物主，而造物主则是永远可称颂的。保罗想到无神论者如何羞辱神、玷辱自己时，内心的激动使他立时对神发出颂赞（1：25）。

2. 神任凭他们逆性（1：26 ~27）

「因此」（dia touto）指出神放弃他们的第二个理由，是因为他们放纵可耻的情欲（非1：24 的「情欲」一字），这里所指的是一种背逆天性的情欲（1：24 所指的是顺性的情欲），所形容的皆是同性欲

（homosexuality）的罪行（这是男性的行为），而非如上文所指的异性欲（hetero sexuality）。

作者先述女性方面的放荡，他说「甚至」（haite，中漏译）他们的女人将顺性的情欲变为逆性的用处

（lesbian vice）。男人也是如此，行可耻逆性的罪行。在全段的描述中，保罗指出人因离开了真神而产生了天性的背逆，这样的人必得报应（参路23：41）。

据W. Barclay 引用Virgil、Tacitus、Suetonius、Livy、Juvenal、Seneca 等史证，指出「罗马帝国开国以来，前520 年内，没有一件离婚案件，但在第一世纪时，罗马帝国的君王，十五人中便有十四人为同性恋者」

【注12】。此的确反映了保罗著书时的情况。

3. 神任凭他们行恶（1：28 ~31）

既然他们故意不认识神，神就任凭他们存邪僻的心，行各样不合理、不公义的事。「故意」（edokimasan）是经过试验后（approving）而丢弃之意；指曾有机会接受，但经尝试后仍拒弃，是故意的拒绝承认神，神就任凭他们存邪僻的心。「邪僻」（adokimon）是「故

意」字的相反词，表示他们有机会辨别真伪但仍拒绝神，以致神给他们一颗不能辨别真伪的心，使他们虽然知道如此行必导致当死的判刑，但仍不顾一切地去行，甚至还「拖人下水」（1：32）。R. Earle 谓：「人试验过神后，仍拒绝他，所以神被迫无奈也拒绝他们。」

【注13】

从不可辨别真伪的理智，必然会发生不合理的行为，这些行为可分三类，诸如：(1)内心方面：指不义、邪恶、贪婪、恶毒；(2)由内而外方面：嫉妒、凶杀、争竞、诡诈、毒恨；(3)人际方面：谗毁、谗言、恨神、侮慢、狂傲、自夸、造恶事、违背父母、无知、背约、无亲情、不怜悯。此二十一条只不过是代表性的数例罪行（参加5：19～21 及其它经文），足见罪人完全及极度的败坏了（total depravity），诚如所罗门的智慧训言：「崇偶是不道德生活的前驱，至终生命必败亡。」（所罗门智训14：12）

D. 神公义忿怒之判定（1：32）

他们虽知道神判定行这样事的人是当死的，然而他们不但自己去行，还喜欢别人去行。

这是全文的巅峰，以上所有不义的列举，均朝此高潮而进，这些人虽然知道神「判定」（dikaíoma，意「公义的制裁」）的死是他们的归宿，然而他们不但不怕，不但己为，还喜悦别人去行。这是罪的最后结果，不但

自己喜欢犯罪，更喜悦别人也同样犯罪，正如有人说：「怂恿他人行自己所行的恶，是更大的恶。」

综合本段的中心思想，有数点必须特别注意：每一位受神「任凭」审判的，都曾有很多机会去接触神的事情，使他在「认识」神上也需负上一些责任【注 14】。每一位受神「任凭」审判的，都因他们不把神当作神，而后引不义之行为。每一位受神「任凭」审判的，都不是不知晓神公义的审判，只是他们故意及任意逆行。每一位受神「任凭」审判的，都很清楚知道自己行为的不对。每一位受神「任凭」审判的，都喜悦别人行他所行的。

三、犹太人的罪（2：1～3：8）

保罗针对外邦人的罪行作说明后，便转到犹太人身上，他指出犹太人如外邦人般，同伏在神的审判下，需要神的救恩。他从二方面把犹太人逐步圈入神的审判下。

A. 神审判世人的标准（2：1～16）

你这论断人的，无论你是谁，也无可推诿。你在什么事上论断人，就在什么事上定自己的罪；因你这论断人的，自己所行却和别人一样。我们知道这样行的人，神必照真理审判他。你这人哪，你论断行这样事的人，自己所行的却和别人一样，你以为能逃脱神的审判吗？

还是你藐视他丰富的恩慈、宽容、忍耐，不晓得他的恩慈是领你悔改呢？你竟任着你刚硬不悔改的心，为自己积蓄忿怒，以致神震怒，显他公义审判的日子来到。他必照各人的行为报应各人。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；惟有结党、不顺从真理、反顺从不义的，就以忿怒、恼恨报应他们；将患难、困苦加给一切作恶的人，先是犹太人，后是希腊人，却将荣耀、尊贵、平安加给一切行善的人，先是犹太人，后是希腊人。因为神不偏待人。凡没有律法犯了罪的，也必不按律法灭亡；凡在律法以下犯了罪的，也必按律法受审判。（原来在神面前，不是听律法的为义，乃是行律法的称义。没有律法的外邦人若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里，他们是非之心同作见证，并且他们的思念互相较量，或以为是，或以为非。）就在神藉耶稣基督审判人隐秘事的日子，照着我的福音所言。

2：1～16 的对象是谁？释经家曾有极大的争辩，归纳之有三大学派：

- (1)对象是外邦人——此派视2：1 的「你」仍是1：18～32 的外邦人，不过是特别的外邦人。他们的主要论据谓有些外邦人并不符合上文1：18～32 的描述；故这些外邦人，可称为外邦道德家，但他们同伏在神的审判内（如C. I. Scofield、P. R. Williams、J. Muray）。

- (2)对象是外邦人与犹太人——这派谓此段的对象外邦、犹太两者皆合，因在外邦人及犹太人中皆有道德家，他们不像1：18~32 的描绘（如Cranfield、A.Johnson、Sanday & Headlam、T. Zahn、J. Philips、C. K. Baret、Gifford、H. A. Kent、A. J. McClain）。
- (3)对象是犹太人——这是大部份学者的意见（如D.Moo、Vaughan & Corley、Alford、J. Denney、A. T. Robertson），其理由有七：
- (a)作者刚论完外邦人，高潮已迭，现笔锋转向犹太人。
- (b)论断人（2：1）是犹太民族优越感的恶习，他们以为自己得天独厚，受神宠爱，故看不起外邦人。
- (c)2：2 的「我们」是指作者与其同胞。
- (d)犹太人承受神丰富的恩慈、宽容、忍耐（2：4）。
- (e)犹太人是神特别恩福的对象（2：9~10）。
- (f)犹太人所犯的罪，在多方面与外邦人的（1：18~32）相异。
- (g)「你这」（2：1、3、17）在语调上一致，均指2：17的犹太人。

故这段对象主要乃是犹太人，不过保罗用极巧妙的修辞学，使其论证两类人皆适合。就如旧约先知拿单面责戴维般，先设「喻」（在此「论证」），再作结论（2：17）（如「你就是那人」，参撒下 12：7）。他先笼统地辩证，而不明指对象，乃是因他所论的审判因由，对两种对象皆合。「你」是一个强烈的字，这个「你」并非指教会中的任何一个人，而是一个虚

构的对象（interlocutor）。在此，保罗先简论神审判人的标准，然后才论受审判的对象——犹太人。

1. 神必按真理审判人（2：1～4）

犹太人认为自己是神的选民，是天之骄子，故极轻看外邦人，常藐视（论断）外邦人不义的行为。他们以为神只会审判外邦人，而自己必无份。

作者用「因此」（dio）（2：1，参1：24）作为与上文（1：18～32）的连接词，把神的审判从外邦人身上转到犹太人身上。保罗所要指出的乃是犹太人受神的审判，并非他们控告外邦人犯了什么罪，而是他们控告别人的，也是他们自己常犯的（2：1的「行」字原文是prasso，指习惯性的行为）。

读者中的犹太人听了1：18～32对外邦人的控告后，定有多人高呼「阿们」，这也是自义的罪。E. J. Carnell 说得对，「自义的人常犯两个大错：一方面他们看不见神律法的崇高，一方面他们看不见自己生活或道德方面的低贱」【注15】。这是「瞎眼」与「虚伪」的罪，眼瞎因为看不见自己的罪，虚伪乃因为他们论断别人的不是，自己竟然也犯了同样的过犯（参2：19～23），所以神必按真理审判他们（2：2）。

「真理」指真实的情况，表示神的审判必定公平无讹（参创18：25）。这里的「真理」亦可包括对神认识的亮光，神透过自然启示及特别启示，给

予人有关他的多方认识，故此神便要求人要负这方面的责任。

保罗宣告神必按「真理」审判犹太人后，他用两个问题稍作小结（注意2：3～4的「么」及「呢」字），而这些问题的背后，显出神对他们的恩典，及他们受传统观念所误导：

- a. 这样论断别人的人，可以逃脱神的审判吗？（2：3）他们以为自己是神的选民、亚伯拉罕的后裔，有神的律法，有神的优待（太3：8～9），审判必定不会临到。他们的经典有记：「虽然我们犯了滔天大罪，但神是宽容及恩慈的，必赦免我们的过犯。」（所罗门智训15：1～4）又说：「亚伯拉罕把守天堂的大门，只要是以色列人，无论他们犯了什么大罪，都让他们进去。」
- b. 因此为何还要藐视神丰富的恩慈、丰富的宽容、丰富的忍耐呢（原文「丰富」一词，同时形容三个名词）？因这些皆是为引领他们悔改得救，而非审判他们，只是他们一直以为神是恩慈、宽容、忍耐的神，不会审判他的选民，其实他们大错特错了（2：4）。

2. 神必按行为审判人（2：5～11）

本段总归为一大主题，即神审判人是以人的行为为准绳，但在详论下可再分三细则，而每细则是针对犹太人自我蒙蔽的虚假，故每细则实是对犹太人的一大打击。

- a. 第一细则（2：5～6）——接着保罗直接责难犹太人，说他们刚硬，不肯悔改（2：5 上），为己「积蓄」（原文thesaurizo，意「积财」，英文的thesaurus字源自此）忿怒，这忿怒在公义审判的日子便倾倒下来（2：5 下）。保罗谓神审判人是按行为报应他们（2：6），但这并不与上文之靠信得救有抵触。据下文（2：7～10）所提示，这是指悔改的行为（参弗2：10），如E. F. Harrison 说：「永生的赐给，非按照人的行为作标准，却以行为彰显对神的信心与盼望。」【注16】

保罗在此指出行为非身分或权利，是神审判的标准，报应人的原则。对犹太人来说，又是当头棒喝，因为他们满以为自己有好行为，将来天国定有份。

- b. 第二细则（2：7～10）——作者将人永远的报应分为两类（以men...de〔2：7～8〕表达），一类是神以永生回报那些恒心行善，及寻求荣耀、尊贵和不能朽坏之福的人（2：7「之福」一字原文没有，

是补字，可换为「之神」，因为荣耀、尊贵和不能朽坏全是描绘神的词汇，如1：23 称神为不能朽坏的神）。另一类是神反以忿怒、恼恨、患难、困苦（指末日审判）加给作恶的人（2：9）。作恶的人有三大特征：结党（原文指反抗神）、不服真理、反顺从不义（2：8）。

在此，保罗又再当头一棒地打在犹太人头上，他在上文指出救恩先是犹太人，后是外邦人，如今审判也是先是犹太人，后是外邦人（2：9）。这样犹太人自大的民族优越感便被砸得粉碎。可是保罗也说神的报酬——荣耀、尊贵、平安——喻福音的祝福，也是先赐给犹太人，后是外邦人（2：10）。

- c. 第三细则（2：11）——此段以神的本性为结束。他不偏待人，他施予的救恩与审判，也是犹太与外邦不分彼此，人人有份，犹太人在救恩历史上虽然优先，但在招惹的审判上却没有豁免之恩。此处保罗再次疾呼，盼犹太读者急速悔改归向神。

在此保罗也暗示了一些犹太人传统上的错误，他们以为自己有神选召他们的权利，具神选民的身分，他们的永生是必享的。但保罗详述分析行善的与行恶的报应如何，使他们有所警惕。这是犹太人最恼怒的地方，他们有律法，竟然受不到它的保护，反受律法的箝制，这是下一步保罗所要阐释的。

3. 神必按律法审判人（2：12～13）

上文既说神不偏待人，包括他的审判，那么神赐给犹太人的律法是否便无功效？那些没有律法的外邦人怎么办呢？作者于此简略作答（对第一个问题的详答在2：17～3：8；对第二个问题的详答在2：14～15）：

- a. 律法与外邦人（2：12上）——没有律法而犯罪的外邦人，不需伏在律法下灭亡。这里虽说律法与外邦人毫无关系，然而没有律法的外邦人犯了罪，依然会灭亡，但不是因犯了律法而灭亡，而是因犯了神的道德律而灭亡（参2：14）。
- b. 律法与犹太人（2：12下～13）——在律法下的犹太人犯了罪，必按律法而受审判（2：12下～13）。犹太人是律法之下，所以他们犯了罪，就当受律法的制裁。「因为」（gar，2：13 首字，中漏译）律法对犹太人的要求是「行」（遵守）而非「听」（2：13 上）；听律法不能产生义，故无效；行律法可产生义，免去审判。保罗在此很有技巧地指出，律法的赐给是让人遵行的，而不是享有的（如听）。犹太人误以为有了律法便如同有了保障，神就不会审判他们。保罗于此指出「听律法」只产生受审，毫无「义」可言，只有「行律法」才能称义（2：13 下）。

「称义」（在此首次出现）于此不是指因信称义那类的称义，而是指人在神面前有个「正确」、「对」的关系，若与 2：7 的「行善」合并看，表示人在神面前有善行，那就证明他和神的关系是正确的。

4. 神必按良心审判人（2：14～15）

上文提及外邦人不在律法下，故不需受律法的管制，然而他们却受另一个律法所管辖，那是良心的律法。保罗从两方面辩论：

a. 律法与外邦人（2：14～15 上）——保罗指出外邦人若能顺应本性行律法的要求，虽然他们「没有律法」（指不在律法下），然而「自己就是自己的律法」（2：14），律法的效能就成为他们的享有品。因为律法的本意是要人行善、好公义、施怜悯、存谦卑的心（弥6：8）、凡事彼此相爱（罗13：8），这就是「行律法了」。

J. Murray 说，外邦人只能满足律法内所指伦理方面的要求，至于宗教礼仪方面，他们一概不需负责【注 17】。犹太拉比传说，亚伯拉罕已行律法经年，至摩西时代神才将律法颁给以色列人【注 18】。可见在没有律法前，人亦可「行律法」的。顺本性乃顺着他们本性的道德律而行。世人的律差异颇大，因这与他们的地理风俗传统有关，但这不

能否认世人的律没有相同之处，这样律法的功用就如同刻在他们心里（2：15 上）。

- b.良心与外邦人（2：15 中）——外邦人不受律法的管制，但他们仍然犯罪，故此他们需受良心律的制裁。这良心代律法作见证，他们「是非之心」（suneideseos，由「共同」与「知道」二字组成）也认为这是（律法的要求）对的（同作见证），并且他们的「思念」（logismon，英文字logic 由此而生），即理智律（2：15 下），也能助他们决定是非（道德律的术语）。「互相比量」是拟人法的应用，是良心与理智（中文「良知」）两件事在较量、辩论、断定谁是谁非。良心律也是律法功用的一部份，故律法的功用也显出良心的功用。

5. 神必按福音审判人（2：16）

2：16 与上文（2：1~15）的关系也是释经家的另一困扰，因此很多人便运用不同的标点符号作解释（如NIV、ICC）。可是此段可作上文的总结，亦可单独而论。笔者认为，用单独而论之法较符合主题（如A. Johnson、H. A. Hoyt），即谓神在审判日时的审判，皆以福音为最后、最终、最绝对的准绳。作者论审判原则时，从三方面着手：

- a. 神审判的媒介（2：16 上）——犹太人承认神是他们的判官（参创18：25；申1：17；诗50：6；

94：2；赛33：22），但他们不承认耶稣有权审判他们，故当耶稣在地上宣告他有审判之权时，犹太人就揪住他，认为他说了亵渎的话。如今保罗说神的儿子耶稣基督乃是审判日的判官，此点，主在世时早已明告（参约5：27、30；太25：31～46，伪经以诺书45～46章亦宣告弥赛亚乃最后审判的判官），审判世人是他将来的工作（参太3：11）。

- b. 神审判的态度（2：16 中）——神的审判是非常详尽谨慎的，他不但审判人外表的行为，更寻索人行为背后的动机、存心、那些隐秘不可告人的思念及行为（参撒下16：7；诗139：1～2；耶17：10）。人可以骗人，可以在法庭内发假誓，但人逃不掉神「目光如炬」、「明察秋毫」的眼光（参太6：4、6、18；后1：14），因他是按「真理」（2：2）审判人的。
- c. 神审判的准则（2：16 下）——一切的审判皆以福音为最终的权威，福音是神的真理，福音指出人性的败坏，福音满足律法的要求，福音成就旧约的应许，福音应验旧约的预言，福音是世人的需要，古今中外，最终结的审判必以福音为最终的法令。

B. 神审判犹太人的原因（2：17～3：8）

保罗列举神审判世人的原则后，便将笔锋转至犹太人身上，他们也同样要受神的审判，不能逃脱（2：3），其因有三（整段似是2：13的诠释）：

1. 知法犯法（2：17～24）

你称为犹太人，又倚靠律法，且指着神夸口；既从律法中受了教训，就晓得神的旨意，也能分别是非（或译：也喜爱那美好的事）；又深信自己是给瞎子领路的，是黑暗中人的光，是蠢笨人的师傅，是小孩子的先生，在律法上有知识和真理的模范。你既是教导别人，还不教导自己吗？你讲说人不可偷窃，自己还偷窃吗？你说人不可奸淫，自己还奸淫吗？你厌恶偶像，自己还偷窃庙中之物吗？你指着律法夸口，自己倒犯律法、玷辱神吗？神的名在外邦人中，因你们受了亵渎，正如经上所记的。

a. 他们的律法（2：17～24）

作者先褒扬他们从律法得来的优越权利，再指责他们在这些事上的失败。他们的十大特权为：

- (1) 有选民的名称（2：17 上）——严格说来犹太人有三个互用名称：「犹太人」（Jew = Judahite）指在国族方面言（首用参王下16：6）；「希伯

来」(Hebrew)指语言方面言；「以色列」(Israelite)指与神立约的关系言。此处保罗直呼他们为「犹太人」，指出他们与别国不同，这是他们特有的身分，是与生俱来的。

- (2)依靠律法(2：17 中)——在保罗时期，犹太教对律法的尊崇，较对神有过之而无不及。律法是他们的依靠及后盾，有了律法，他们便以为前途安枕无忧，不会遭受神的审判，因此逐渐忘却了依靠那赐律法的神。犹太法典他勒目更指出，只要遵守律法(五经)，便如同遵守神一切的诫命【注19】。先知弥迦在弥3：11~12 的斥责正与他们吻合。
- (3)指着神夸口(2：17 下)——犹太人以他们有神而夸口，这原是合宜的，夸耀颂赞神是以色列敬拜时的高潮(参赛45：25；耶9：24；另参林前1：31；林后10：17)，可是由此他们生出骄傲，轻看外邦人，视他们为无神者、是该下地狱的人。
- (4)从律法中受教训(2：18 上)——这是指在家庭里的宗教教育，或在会堂内的宗教教育，此外，在圣殿内亦经常有(尤其是在节令时，参路2：46；约8：2)的宗教教育。这些特权，外邦人只有羡慕而不能参与(参利10：11；申24：8，30：10；尼8：8)。
- (5)晓得神的旨意(2：18 下)——律法乃是神的心意，律法的要求，乃显出神的要求，这是他们该

晓得的。律法的功用乃使人能分别是非，择善而从，有道德伦理分辨之能力。从他们钻牛角尖的问题，便知道他们在这方面的繁琐（参可7：1～23）。

- (6)给瞎子领路（2：19 上）——犹太人认为律法家是给瞎子领路的人（参太15：14，23：16、24），有属世与属灵的才干。
- (7)是黑暗中人的光（2：19 下）——有属灵领导的才能，尤指向外人作「世界之光」。犹太传说，当犹太人带领外邦人入教后，便向他们宣告他们已从黑暗转向光明了。
- (8)是愚笨人的师傅（2：20 上）——超越其它民族，「愚笨人」多指外邦人。
- (9)是小孩子的先生（2：20 中）——他们有良好的教育，能成为「小孩子」（喻没教育的）的导师。
- (10)有知识和真理的模范（2：20 下）——律法是真知识，是真理的「化身」，他们在这方面成为多人的「模范」（morphosin，指由内而外的样式）。若说外邦人缺此而遭天谴，那么犹太人更甚，他们更无可推诿了（参2：1）。

以上均显出犹太人拥有比别人优越的权利，他们应在实行上自豪，可惜他们只在头衔上自傲。他们是天之骄子，只是他们陷在自我陶醉的光景里，看不起外邦人，把他们视为无名小卒、毫无依靠、

不晓神旨、不能辨善恶、是瞎子、是黑暗中之人、是愚笨人、是小孩子、没知识和真理、是地狱之火的燃料。因此他们的特权也是他们的丧权，他们从恩典中堕落了。

b. 他们的犯法（：～）

作者先提及他们的优越后，便以数个极机智的问题斥责他们（注意五个「么」字，原文却只有四个）。这段以「所以」（oun, 2：21，中漏译）为始，显然本段为上文（2：17～20）的结语，Sanday&Headlam 谓，本段正是回答2：1 的「你就是这人」【注20】。

- (1) 第一个问题（2：21 上）——他们能教导别人，却不能自教，能说不能行，是假冒为善的行为（参诗50：16～21；太23：3）。
- (2) 第二个问题（2：21 下）——偷窃是犹太人所不齿的，如今他们教人不可偷窃，自己却经常行之，有拉比背景的保罗必甚熟谙犹太人言行不一的生活。
- (3) 第三个问题（2：22 上）——他们诫奸淫而自己却行之。他们的律法很严厉的对付犯奸淫者，犯者必遭石头打死（参约8：5）。M. R. Vincent谓，他勒目记载有三大著名拉比曾被控告犯此淫行【注21】。

(4)第四个问题（2：22 下）——他们厌恶偶像却为利而偷窃庙中之物。关于此点奇怪的罪行，学者们亦不甚解，因为缺乏外证，解说有下：有将此罪行作偷窃外邦人的庙物（如Godet、Murray、Kasemann、Dunn、A. T. Robertson、鲍会园）；有将之解作亵渎神之意（如C. Hodge、Barrett）。最后之解释似最合理。

保罗以四个问题直斥他们知法犯法，他们的行为与外邦人有何差别！作者在此暂作一小结后，再转向另一方面的斥责。此小结（2：23~24）可分两点：

- (1)他们所作的一切皆打着律法的旗号，实质上却是玷辱神（2：23 应作惊奇感叹句号，如NEB、JB，而非问号，如和合本、KJV、NASB、RSV、NIV、TEV，因文法构造上的转变）【注22】。
- (2)他们所作正如旧约的宣言（参赛52：5；结36：20）（2：24）。保罗最后引用旧约作为总结，是极为贴切的。犹太人极轻看外邦人，现今如旧约的宣言般，他们因不能遵守律法，反而受外邦人之轻看。犹太人读到此点，应感赧然！

2. 只守仪文（2：25～29）

你若是行律法的，割礼固然于你有益；若是犯律法的，你的割礼就算不得割礼。所以那未受割礼的，若遵守律法的条例，他虽然未受割礼，岂不算是受割礼吗？而且那本来未受割礼的，若能全守律法，岂不是要审判你这有仪文和割礼竟犯律法的人吗？因为外面作犹太人的，不是真犹太人；外面肉身的割礼，也不是真割礼。惟有里面作的，才是真犹太人；真割礼也是心里的，在乎灵，不在乎仪文。这人的称赞不是从人来的，乃是从神来的。

a. 割礼的价值（2：25～27）

犹太人认为割礼是重要的，与律法等量齐观。

「割礼」本是亚伯拉罕与神立约的一个外证（参创17：10），本身没有任何特别内蕴的功用。犹太人世代遵行，以示他们对此约的信奉。可是日子久了，他们把割礼只作外在的仪文，而忘却了其属灵的实际，甚至将其作为救恩的标准。甚至在犹太人的他勒目中亦说，「外邦人若全守律法而无割礼，律法对他毫无功用」【注23】。又有拉比说，「割礼可代表遵守一切的诫命」【注24】。他勒目某段又说，亚伯拉罕坐在地狱门前察看，凡有割礼者，便不用进去【注25】。可是保罗在此说明，行律法者，其割礼固然有益（2：25 上），若犯了律法，

其割礼也全无功用了（2：25 下）。

所以那些未受割礼者（指外邦人而非外邦信徒），若能遵守律法的「条例」（指律法的道德部份），也能算有割礼了（2：26），而且他们能因全守律法（「全守」原文telousa，指达到目的之意；犹太人不能全守律法，外邦人更不能，故此乃指达到目的或满足其精义之意也），甚至还可以审判（论断）那虽有割礼、仪文但犯了律法的犹太人（2：21，参太12：41～42）。保罗于此不是轻看割礼，他只郑重地指出，割礼与律法是分不开的，因割礼是律法的一部份。割礼的价值，在乎律法的遵守，而不在于其本身。

b. 割礼的真义（2：28～29）

在上文，保罗指出割礼真正价值与守律法是分不开的，可是割礼的真义何在？保罗用一个「因为」（gar，2：28）来引介他的回答：

(1)真正的犹太人（2：28）——真犹太人并不只是外表是犹太人，且只有肉身的割礼，而无其实际，这是虚有其表。犹太人以他们是亚伯拉罕的后裔自豪，而忘记何谓真正的犹太人（参约8：39～40）。他们与亚伯拉罕只有肉身的关系（后裔），而无属灵的关系，这并非真犹太人（参罗9：6～7）。

(2)真正的割礼（2：29）——真犹太人的行为是从里

面作出来的，是从心发出的，是为心的割礼（2：29 上，参西2：11；加6：15）。割礼是内心对神的信念（参申30：6），真正的割礼强调心灵方面，是圣灵的割礼（腓3：3），而非仪文的割礼（2：29 中，参林后3：6），是指悔改的割礼（耶4：4）。

属灵的割礼在旧约神学内已是一个特色（参申10：16；耶4：4，9：25～26；结44：7；另徒7：51；罗4：11）。D. Moo 谓，2：29 的「仪文」与「灵」代表两个时代，仪文代表过去的、旧约的；灵代表新临的、新约的。故此只有「灵的割礼」才有真正的意义【注26】。

一个真正的犹太人，真正有割礼的人，他不会夸赞其名字、身分、国籍、宗教、割礼，而是向神表明他的信靠，这样的人才得着神的称赞（喻得救，2：29 下，「称赞」字根与「犹太」同意，参创29：35，49：8）。

3. 徒受圣言（3：1～8）

这样说来，犹太人有什么长处？割礼有什么益处呢？凡事大有好处：第一是神的圣言交托他们。即便有不信的，这有何妨呢？难道他们的不信就废掉神的信吗？断乎不能！不如说，神是真实的，人

都是虚谎的。如经上所记：

你责备人的时候，显为公义；

被人议论的时候，可以得胜。

我且照着人的常话说，我们的不义若显出神的义来，我们可以怎么说呢？神降怒，是他不义吗？断乎不是！若是这样，神怎能审判世界呢？若神的真实，因我的虚谎越发显出他的荣耀，为甚为我还受审判，好像罪人呢？为什么不说，我们可以作恶以成善呢？这是毁谤我们的人说我们有这话。这等人定罪是该当的。

犹太人在律法上和知识上知法犯法，在割礼上亦只有外表的标记，在领受神恩上又徒受恩典，枉享权益。于此保罗最后引证犹太人不能逃脱神的忿怒。

据上文所论，割礼（若缺乏遵守律法为支持）便毫无用处，甚至连作犹太人也不如外邦人。保罗预料犹太人会在此方面反对他的论述，故此他便以三个回答与读者申辩，这种对谈的方式是犹太人善用的，称为diatribe（即假想某些读者在面前对话），而与他们展开辩论（另有说是保罗在对己说话，自问自答，如J. D. G. Dunn）。

a. 第一回答（3：1~2）

「所以」（oun，3：1，中漏译）接引上文的思辩，犹太人的属灵处境与外邦人无异，那么作犹

太人有何好处，割礼有何益处？非仅无任何的权益，还负担累累，责任重大，真有不作还好的感慨！保罗深怕他们过于轻看自己的身分，便立刻指出他们「在各方面有很多好处」（3：1，中译「凡事大有好处」）。

「好处」（原文peritomes）意「格外之好」，包括自然启示（1：19～20）、或伦理道德律（2：14～17）及其它的启示【注27】，「因为」（gar，3：2，中漏译）「第一」（proton，意「最主要的」）是神的圣言交托他们。保罗深知犹太人有很多的权益（如9：4～5），但他选此点是有特别的用意。

「圣言」（logia）是一个甚奇特的字（参申4：8；诗147：19、20），字根意「说话」，不少学者对「圣言」作不同的解释：有将之解作全部旧约（如Barrett、Murray、Arndt、Gingrich），或单指律法；亦有将之作有关弥赛亚的预言（如C.Hodge、A. F. Johnson）；更有说是指神特别的启示（如Zahn、Shedd、S. L. Johnson）。但在古典希腊文里，此字形容「神明的言语」（divineword），尤其是那些传统的神明记录。犹太学者把它借用在形容神的言语，及神的仆人传授下来的言语记录，亦即全部旧约及律法【注28】。故此，犹太人对「圣言」具有特殊的尊敬及服从。保罗将之视如「耶和华中如此说」，是犹太人信仰与生活中无上的权威。此圣言「交托」（episteuthesan teuthesan，意「教导」），强

调接受的重要)他们,所以他们便该如管家般地在圣言的教导上尽职。

b.第二回答(3:3~4)

这是来自上文(3:2)的一个反应,既然神将圣言交托了他们,但在他们当中有很多不信的,如此是否便将神的圣言作废吗?保罗分二方面作答:

(1)神信实不可废(3:3~4上)——人的不信不能

「废掉」(kalargesei,意「使不生效」,如罗6:6;林前15:24;加3:17)神的信实(此点详论是罗9~11章的中心)。人的不信是不要紧的

(「何妨」,指对神的信实而言),因为神是信实的(3:3)。保罗意指人虽不信,但不能使神的信实停顿不工作,这是「断乎不可」的事(「断乎不可」乃一极强烈之词,在新约共出现十五次,保罗用了十四次,在罗马书有十次),「反应该说」(ginestho de,中译「不如说」)神是真实,而人「却」(de)是虚谎的(3:4上)。

(2)圣经的引证(3:4下)——作者一面以此逻辑反驳他们,一面引用旧约(诗51:4)为旁证,指出神的责备(原文是「审判」)是公义的,被人论断时(「议论」,参2:1)也被判为胜(法庭术语,被动式动词,如Vulgate、LXX、ICC;和合本却以主动式译出)。保罗视神的审判如被石蕊试纸检验,他审判的公义便被人证明为真实,

他的案件得着胜利【注29】。

c.第三回答（3：5～8）

接续上文的对话，保罗说他用「人的常话」（3：5 上）回答。

「人的常话」主要有三个解释： 是一句犹太拉比专用词句，是拉比为自己所说的话而作辩护（如D. Daune）； 是按着人的逻辑理论之法（如S. L. Johnson）； 是按照普通人领悟或处理世事之法（参林前9：8；加3：15；罗6：19）（如D.Moo）。此三种意见均可接受。

随即他用四句推论式假设的问题自问自答：

- (1)「若」（ei）人的不义反显出神的公义，那么人便可多犯罪；神也不应降罚于罪上，否则反显出神的不义了（3：5）。他自发一问题，又以一个「断乎不可」，斩钉截铁的否定之（3：6 上）。
- (2)「若」（ei）神这样行，他怎能审判世界，意说神失去审判世界之权柄（3：6 下）。
- (3)「若」（ei）神真的审判人的虚谎为要显出他的荣耀（公义），那么人（包括作者）便不该受审判了，因这样便显出神的不义来（3：7）。
- (4)若（此处虽缺ei，作者仍以问句法表达其论点，语调仍可作假定式问句）【注30】毁谤者称保罗曾说「作恶显善」（「说我们有这话」，这种不道德的

毁谤，保罗也不屑作答），这等人将来受的审判是公道的（3：8）（因故意妄解神的恩典与审判，如5：20）。

四、全地人的罪（3：9～20）

至此为止，保罗把世上的两种人，即没有神圣言的外邦人及有神圣言的犹太人，全圈入神公义忿怒的审判下，若还有「漏网之鱼」，作者如今已全数捕获，他把全地的人都置于神的审判之下，无人能逃脱。

此段思想似仍针对犹太漏网之徒，但可能亦有特别的外邦人在内，而此段亦可作以上（1：18～3：8）的总结。

Alva J. McClain 说：「这是一个森严法庭的情景，法官先有控诉（3：9），罪人罪状的陈述（3：10～18），罪案判决（3：19～20），世人的提审，没有辩方律师或证人，全地缄默，俯首认罪。」【注 31】于是保罗分两方面力证全地人皆犯了滔天大罪，静候神的判罚：他先从圣经的判决中印证人的罪（3：9～18）；再以律法之目的申证人的判罪（3：19～20），使人无话可说。

A. 圣经的判语（3：9～18）

这却怎么样呢？我们比他们强吗？决不是的！因我们已经证明：犹太人和希腊人都在罪恶之下。就如经上所记：

没有义人，连一个也没有。

没有明白的；
没有寻求神的；
都是偏离正路，
一同变为无用。
没有行善的，连一个也没有。
他们的喉咙是敞开的坟墓；
他们用舌头弄诡诈，
嘴唇里有虺蛇的毒气，
满口是咒骂苦毒。
杀人流血，
他们的脚飞跑，
所经过的路便行残害暴虐的事。
平安的路，他们未曾知道；
他们眼中不怕神。

在犹太人方面，他们不可反对圣经的判决，或律法对他们的要求，亦无法抵赖对律法的亏欠。对外邦人而言，圣经的指控亦能用在他们的身上。

1. 导言（3：9）

「所以」（oun, 3：9 首字，中漏译）将上文引接过来，保罗的控诉意犹未尽，他续说：「所以我们比他们强吗？」（3：9 上）「比…强」

（proechometha，此字在新约仅此出现，意「更荣美」或「更优越」）此动词的语态是学者们争议之处，

意见有三：

- (1)作自身语态，意说：「我们本身比他们更强吗？」（如Godet、Murray）。
- (2)作被动语态（如Weymouth、Lightfoot、ICC、RSV），可译作「我们被他们强过吗？」（如S.L. Johnson、Cranfield、NIV、TEV、Vulgate、Gifford、E. F. Harrison、Barrett、和合本）。
- (3)作主动语态，可译作「我们自己更强过他们吗？」。

笔者认为以主动词为正确，因上文（3：1~8）特论圣言是犹太人最优胜之点，然而犹太人会过度引以为荣而自傲，保罗于下文（3：9）回答「决不会的」，因外邦与犹太同在罪恶之下。

保罗意说犹太人从神处获得甚多「优惠」，是否因此便胜过外邦人？他自问自答「完全不是」（3：9下），因为他说他已「证明」（原文*proetiasametha*，应译作「控告」、「入罪」，如S. L. Johnson）犹太人与外邦人不分彼此，无人能超越对方，两者皆伏在罪恶之下（3：9下）。于是他从诗篇及以赛亚书引用六段组合经文（3：10~18）支持其论证：即全地的人都在罪恶之下，受罪的势力所辖制，全是罪人，不需犯罪也是罪人，故此有罪的性情、罪的行为、犯罪力量、罪的控告、罪的痛苦、罪的刑罚、罪的结果——死亡。A. Edersheim 谓，将一大堆经文

串连起来作教材，是犹太拉比在教学时惯用的方法，称作charaz（意「一串珠」）【注32】，保罗于此运用自如。

2. 人本性的罪（3：10～12）

在此保罗指出人本性上的败坏，他用五个反面的证据指出：(1)没有义人（3：10；参诗14：3）；(2)没有明白神的（3：11 上；参诗14：2 上，53：3 上），是指心智上（mental）；(3)没有寻求神的（3：11 下，参诗14：2 下，53：3 下），是指灵性上（spiritual）；(4)没行正路的（都是偏离正路的，3：12 上；参诗14：3，53：4），指道德上（moral）；(5)不中用的（一同变为无用的，3：12 中），指性格上（character）；(6)没有行善的（3：12 下），乏善可陈，如奶变酸了、果子腐烂了（此句可作以上反面的结论）。

3. 人言语的罪（3：13～14）

人本性上远离神，言语上定顶撞神（参诗12：34），他们的言语是：敞开坟墓的喉咙（3：13上；参诗5：9 上）；诡诈的舌头（3：13 中，参诗5：9 中，原文指习惯性的诡诈）；毒气的嘴唇（3：13 下；参诗139：4，140：3）；满口毒咒（3：14；参诗10：7，指对神及对人方面，此句可作以上正面的结论）。

4. 人行为的罪（3：15～18）

言语乃行为的前奏，人在行为上的罪极为惊人。保罗在此借用赛59：7～8 描绘他们的罪状，从这些经文的引用，可见保罗对旧约的经节，有些是直接地背诵，有些只用其概意【注33】：(1)杀人流血，逃之夭夭（3：15）；(2)在逃捕时所到之处，更凶残暴虐（3：16）。亡命时到处流浪飘泊，不晓得哪里有平安的路（3：17）。人的本性、言语、行为等，没有一点良善，归根结底，全因「他们眼中不怕神」（3：18；参诗36：1）。

喉、舌、唇、口、脚等皆征用来描述人的败坏，如今眼也用上了，代表某方面之描绘。眼是全身之宝，而目中无神正是万恶之本，故3：18 可说是人败坏的基因。圣经最中心之教训乃「敬畏耶和华，乃是万福之端；藐视耶和华，乃是万恶之源」。

上文（3：9～18）并非指每人皆触犯了所提到的各样罪行，可是在人类生活的范畴中，这是人性的特征，没有人能逃出罪的管辖。

B. 律法的目的（3：19～20）

我们晓得律法上的话都是对律法以下之人说的，好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下。所以凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义，

因为律法本是叫人知罪。

犹太人看了上文圣经的判语后，内心顿呼阿们，因他们认为那是向外邦人说的，与他们毫无关系。故此保罗在此段极有技巧地借助律法的目的（律法广义指全部旧约，狭义指五经；若是为要揭露人的罪性及可恶的罪行，那是广义的用途了）指出他们罪行，于此保罗描述律法之目的有二：

1. 叫人伏罪（3：19）

保罗特在此向犹太人说，故用「我们」及说「对律法以下之人说的」（3：19 上）。因犹太人常不把自己算在犯罪的人之内，所以保罗借用律法的要求，叫人无话可说（「好塞住各人的口」，3：19 中），不但叫犹太人伏罪，也叫普世的人「伏判」（3：19 下）。律法时期开始以来，普世的人便按律法的标准及要求而受判，虽然外邦人未知晓律法，但律法（如上文所论）也有道德律的要求，叫外邦人也同样伏判。或可说犹太人是一代表性的个案、样本（testcase），代表整个人类，他们辜负神赐恩甚多，假若他们失败，全人类也会失败；这是一个「由大而小」（from greater to lesser）的辩论方式【注34】。S. L. Johnson 设喻说，要测验湖水的洁净与否，不需取全部湖水去化验室检验，只要一部份的样本便足够了【注35】。

2. 叫人知罪（3：20）

保罗在此作结语，他以「故此」（dioti）（非中译「所以」）作结论性的解释，世人无一能因行律法而得律法的义（3：20 上），因律法本来非赐救恩，而是叫人知罪（3：20 下），叫人知道，拦阻人行律法的乃是人有罪的缘故。律法不是犹太人的靠山、盾牌或推诿的借口，律法之目的乃是叫他们知道不能行律法的因由何在。律法表面看来严峻苛刻，不徇情面，然而若神不如此作，人就不能转向真神求恩赦，因世人会诸多推诿，不负责任，也不能清楚认识自己的庐山真相，和在神面前那赤身露体、满身羞耻的丑态。律法叫人眼看罪污，但不能洗洁其污，惟有基督的血才能洁净人的罪垢（参来1：3，9：14）。

书目注明

- 【注1】 C. K. Barrett, p.35.
- 【注2】 H. C. G. Moule, p.58.
- 【注3】 G. C. Berkouwer, p.384.
- 【注4】 S. L. Johnson , p.66.
- 【注5】 语出H. Schiller, 引自D. Moo, 页101。
- 【注6】 Sanday & Headlam, p.42.
- 【注7】 J. Murray I, p.40.
- 【注8】 共参R. C. Trench p.8; H. Cremer; p.281; K. S.Wuest, pp.30~31.
- 【注9】 D. Moo, p.106 、 123.
- 【注10】 F. Godet, p.173.
- 【注11】 E. F. Harrison, pp.23~24.
- 【注12】 W. Barday, pp.23~25.
- 【注13】 R. Earle, p.139.
- 【注14】 D. Moo, p.124.
- 【注15】 E. J. Carnell, p.202.
- 【注16】 E. F. Harrison, p.29.
- 【注17】 J. Murray I, p.73.
- 【注18】 E. F. Harrison, p.31.
- 【注19】 H. A. Hoyt, p.48.
- 【注20】 Sanday & Headlam, p.66.
- 【注21】 M. R. Vincent, p.677.

【注22】 E. F. Gifford p.77; D. Moo, p.165.

【注23】 引自Sanday & Headlam, p.59.

【注24】 引自Vaughan & Corley, p.36.

【注25】 引自H. A. Hoyt, p.49.

【注26】 D. Moo, p.175.

【注27】 W. G. T. Shedd, p.62.

【注28】 共参E. F. Harrison, p.35; J. Denney, p.603; Sanday & Headlam, p.70.

【注29】 Sanday & Headlam, p.72.

【注30】 J. Murray I, p.97 表同感。

【注31】 A. J. McClain , p.92; A. J. McClain , p.20.

【注32】 A. Edersheim, p.449.

【注33】 C. H. Dodd, p.48.

【注34】 D. Moo, p.206; 另参E. F. Harrison, p.40.

【注35】 S. L. Johnson , p.170.

第 4 章

福音与称义

(3: 21~5: 21)

一、序言

保罗在上文先让读者知晓神向人大大地忿怒，全地的人都伏在神忿怒的审判下，无人幸免，若无法解脱，这确是一大苦因。可是保罗知道有一赦罪泉源向人打开，这就是福音的主题，也是 1：17「义人必因信得生」的道理，在 3：21～26 有清楚的介绍。改革家马丁路德称 3：21～26 此段经文为罗马书的核心，是圣经中的圣经。

故此保罗给读者第二个启示，即现今在律法以外，神的义已显明出来（3：21）。虽然这义在旧约时已赐给一些圣徒（如挪亚、亚伯拉罕、大卫），但这义从未明显普及地向世人宣告，直至基督赴十架时才向世人显明（3：24）。因此，旧约时期只有义的影子或预表的人及物，如今在基督身上全找到它们的实体及后表了。

在此亦见到神给人的二大启示：忿怒的启示与称义的启示。前者揭露救恩的需要，后者揭露救恩的方法。神拯救人有三方面的动向：(1)称义在基督里宣告人有义（3：21～5：21）；(2)成圣靠体贴圣灵之律而过蒙称义后分别为圣的生活（6：1～7：25）；(3)得荣在基督里得蒙保守而达灵魂体得赎的境地（8：1～39），这是神完全的拯救。但完全的拯救以称义为起点。

二、称义的根据（3：21～31）

此段的情景与上文截然不同。上文是凄惨痛苦、黑暗重重且前途无望，现今柳暗花明、安舒畅慰而前途无量。

A. 神公义显明的确据（3：21～26）

但如今，神的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证：就是神的义，因信耶稣基督加给一切相信的人，并没有分别。因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀；如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，借着人的信，要显明神的义；因为他用忍耐的心宽容人先时所犯的罪，好在今时显明他的义，使人知道他自己为义，也称信耶稣的人为义。

1. 义的介绍（3：21）

「但如今」（*nuni de*）是原文中二个甚强烈的字，把上文所描绘的图画，完全扭转过来。此二字常对比两种情况，在此乃指两个不同的时代：「律法时代与基督时代」、「神忿怒时代与神称义时代」、「知罪时代与赦罪时代」、「死亡的时代与生命的时代」，而最通俗的名称可说是「旧约时代与新约时代」。故有人说，「但如今」这三个字是新约中

最美丽的言词（语出M. Lloyd-Jones）。

- a. 义的来源（3：21上）——虽然人犯罪、神忿怒，但如今神另有义在律法之外向人显明出来，与律法无关，此义是从神而来，也是从神的本性而来，非从人间来，称为「神的义」。
- b. 义的性质（3：21中）——此义不是废掉律法的义，不是低于律法的义，而是与律法的义独立，是一个替代的义，是超越的义，是归纳总结旧约的义（参10：4），是白白的义，而非工作的义。
- c. 义的显明（3：21中）——「显明」（*pephanerotai*，是完全式动词，表示果效仍在，非「启示」字）这字的用途甚广，但多关乎基督生平的事，如基督的道成肉身（参提前3：16，1：10；彼前1：20；约壹3：5、8）、基督的死（来9：26）、基督的复活（可16：12、14；约21：14）、基督的再来（彼前5：4；约壹2：28）【注1】。保罗说，神赐人的新义，在基督降临人间之目的上已显明了。
- d. 义的明证（3：21下）——这义虽是新的，但本已在旧约（律法和先知代表全部旧约）内有预证【注2】。A. J. McClain 说，「律法和先知」是旧约两大分段，神的义在两方面有律法和先知的明证：
 - (1) 预言式证明因信称义，这因信称义的源头来自创3：15。

(2)预表式证明因信称义，因旧约的献祭系统皆遥指神救赎之恩【注3】。那些活在律法前及律法时代的人（如挪亚、亚伯拉罕、大卫、哈巴谷等人）皆得着这义了（这奥妙在第4章才详论），此义是在律法以外，却又在律法之内得着印证，真是何等奇妙的「矛盾」！

2. 义的获得（3：22 ~23）

a.获得的方法（3：22）——保罗恐读者误会，以「但」（de，中译「就是」）指出，这义乃是神的义，只是获得的方法与前有别，这方法因信基督耶稣便可得着了。

「信基督耶稣」，在原文是一个对象属事词（objective genitive），指信的对象是一个历史的基督，而非一些虚玄的理论。这方法是为「一切所有」（eis pantas kai epi pantos，直意「为每一个及每一个」；eis 指出「为」，epi 指出「范围」；重复语句，极强调每一个，没有种族年纪教育的分别）相信的人（3：22）。「信而称义」是世上各宗教中最简易的得救方法，经学家J. A. Bengel称之为「福音里最高尚的恩赦」【注4】。

b.获得的原因（3：23）——为什么要为了所有的人呢？因为（gar）「所有的人」（pantas，中译「世人」）都犯了罪，不能达到神应得的荣耀。

「犯了罪」与「亏缺」在原文是两个不同时间的字词，「犯罪」是过去式（aorist），是为 constative aorist，俗称 timeless aorist，指历史上的行为现今仍有持久的果效【注5】。「亏缺」（husterountoi）乃一现在自身词，原意「在后面」、「在需要之下」（参太19：20），此字是专指情况、处境的动词，暗示亏缺神的荣耀乃人常处的境况。人如何才算亏欠神的荣耀呢？释经家有四解释法：

(1)神的荣耀指神的称赞赏赐，欠缺了指没有神的称赞赏赐（如Calvin、C. Hodge、J. Denney）；(2)神的荣耀指神的荣光，欠缺了指不能反照神的荣光，不能活出神的形象（如C. H. Dold、J. Murray）；(3)神的荣耀指神荣美的标准，欠缺了指人不能达到（如Gifford、Cranfield）；(4)神的荣耀指神德性上的荣美（moral excellence），人的亏缺指不能反照神的德性（如A. F. Johnson、E. F. Harrison）。最后一说似最合理。

犹太人与外邦人在神面前并无分别，而旧方法又无人能在神面前得着神的义，故神的义便以新方法赐给他们，人不用行为便可获得，借着信便唾手可得了。

3. 义的成就（3：24～26）

在上文，神的义是白白赐给人的，但此义是如何赐给人的呢？这是本段的目的。这段充满了丰富

的神学教义，保罗从三方面以三个「借着」（dia）指出义的成就：

a.借着（dia）基督耶稣的救赎神方面（3：24～25上）

3：24 是著名难译的一节，首字是一个无主词的被动式词，故经学家不知应将把它连到何处。有将之连接至3：23 的「世人」，那就成亏缺神荣耀的人，便蒙神的恩典而白白称义，这是「普世得救论」（universal salvation）的解释【注6】。中译本把它接到3：22 的「相信的人」，这是最好的解释。换句话说，就是那些相信耶稣基督的人，靠神的恩典，借着耶稣的救赎，得以白白的称义（3：24）。

「称义」一词是个古老的问题（伯9：2，10：14），也是各派神学家争论之处。归纳起来有四个解释法：

- (1)赋与论（imputation）——按此法，人要在神面前蒙悦纳，必有蒙悦纳的义在内；故基督代死的功劳便成为人的义，赋与人身上，使人的生命也改变了，成为新生、再生的人（非形容词）。
- (2)融合法（infusion）——基督的功劳赠与信他的人，基督的义便与他的生活融合在一起，神所见的是一个义人，而不是罪人（非有义加在他本人身上）。此法由屈梭多模（A.D. 407）首先倡导，后得甚

多学者之支持，其中以天主教之学者为最，但林前 3：3，6：1 似与此意见不合。

- (3)分与论 (impartation) ——信基督的人蒙基督将义分给他，使他一方面可以蒙神息怒，罪得赦免；另一方面得神义的改变，从今以后成为义人。此说谓，「称义」的观念源自希伯来人而非希腊人，希伯来人的「称义」 (tsadak) 乃「致而为义」 (caused to be righteous)，而不能「算而为义」

【注 7】。E. F. Harrison 谓，「赋与论及分与论，使人的伦理性格也改变，这是不合神学逻辑的解释。反过来说，因人的品格亏欠神，神才以基督代赎的恩典宣告他是义人」【注 8】。

- (4)宣算论 (declaration) ——此论主张因信基督之故，人在基督里时，基督的义便算是他的义（他本身还是罪人，是算为有义的罪人，参 4：9～10，22～24）；神在判罪的法庭里，因基督顶替了人的罪，神便算人有义，宣告人无罪释放，此称为「法判论」 (forensic theory)。此说之支持人 (C. K. Barrett) 谓：凡动词的字根是 oo (如称义 = dikaiōo)，是指观念上「算为」的意思【注 9】。此为众多学者之见 (如 A.J.McClain、J. F. MacArthur)。

「称义」是神的恩典，是「白白的」(原文 dorean，意「没有」，字根「礼物」；在约 15：25 译作「无

故」，加2：21 译「徒然」）。保罗强调，神的义赐与人是无缘无故的（即非因人工作的缘故），神找不到一个原因可以赐义给人，但还是给了人，故这完全是礼物（「恩典」字义）。耶稣的死，在神方面，成就了人的称义。在新约中，论基督代死的教义，无异以此段最为精粹。保罗在此用三个字词描写基督代死的精华，以免让人误会基督的死是恩典，是白白的，故是卑贱的。

- (1)救赎（3：24 上）——原文（*apolutroseos*）意「以赎价交换」。七十士译本用此字形容以色列人出埃及的过程（出6：6，15：13）。在通俗希腊文里（*Koine Greek*），这是一个市场的用语，普通家庭主妇上市场买东西也称为「救赎」。奴隶、罪犯、战俘等的释放金亦称「救赎」，救赎一字用途甚广，在新约时用在主的死上（可10：45；林前1：30；多2：14）。
- (2)挽回祭（3：24 下）——这是个献祭术语，原文（*hilasterion*）意「洒之处」，后来七十士译本首次以名词译作「施恩座」（出25：17；利16：2；来9：5）。此字在旧约共出现二十七次，其中二十一次七十士译本译作「施恩座」，因那是洒血之处，也有译作「赎罪」（利16：30）。

在神学涵义上，此字带来不少的争议，其中以

两派为甚：

①一派将hilasterion 作「满足」、「悦纳」意，指基督的死成为神的满足，于是他息怒了，此说称遮盖论 (propitiation theory) 或「息怒论」 (appeasement theory) (如NASB)。

②另一派将hilasterion 作带有除去、消罪的功效 (expiation)，意指基督的死能除净罪 (如RSV)。在字源上，此字可作名词用，指「施恩座」或「赦免」【注10】；或作形容词用，指「赦免的工具」【注11】。和合本以名词办，译作「挽回祭」，意说基督是挽回神怒气的祭物。

平心而论，就神学意义的角度来看，基督的死确有遮盖 (propitiatory) 及除去 (expiatory) 的功用，前者重点放在第一次来临的工作，后者重点则在第二次再来的工作【注12】。

(3) 显明 (3:25 上) —— 原文 (endeizin) 意辩明 (vindication, 同字在 2:15 译作「见证」)，是一个法庭惯用的词汇，由控方或辩方律师提供证据而控告人入罪或申辩无辜。此字之前有「为要」 (eis) 一字，表明是目的句子，全意指基督的死，目的为要辩明神因人的罪，而向人发出公义忿怒的明证，或是要显明神的公义 (故本段主题：因耶稣的血，神的公义显明)。

这三个字救赎、挽回、辩明分别指出三个福音的信息：

「救赎」暗指人在罪的辖制下得解脱；
 「挽回」暗指人在神的忿怒下得遮盖；
 「辩明」暗指人在自己的疑惑下得证实。

b.借着 (dia) 人相信耶稣的血人方面 (3:25中)

称义也有人方面的责任，这不是减少礼物的本质，而是礼物也需要有接受的手，如Godet 说，「信心是心房的手」。本句原文的构造「信」与「血」二字彼此关连，亦即是说血的功效只为信的人。

「血」乃是献祭的血，耶稣是神所设立的挽回祭，这是神预先订立的方法。「设立」原文 (proetheto) 可指设计、计划、旨意、目的或公示。从上下文之意义说，应是「公开昭众」(publicly display, 参NASB) 之意。基督耶稣的死乃神公开向世人宣示，故此「挽回祭非如异教般是人为了取悦于神，求神息怒的献祭，而是神向世人的宣告，宣示他的怒气止息了」【注13】。

c.借着 (dia) 逾越人先前的罪 (3:25下~26)

神借着逾越人先前所犯的罪，而使救赎成就，人可称义。

「逾越」原文 (paresen, 英文字paralysis 由此而出，中误译「宽容」，与2:4 不同字) 意「越过」或「放在旁边」，指神因有忍耐的心，便越过人先前的罪。神不是不计较人的罪，而是暂时悬起他的刑罚 (参NIV) 【注14】，原因有二：一因他对人

的忍耐才导致如此（参徒14：16，17：30 同等观念）；亦因他公义的忿怒仍未有完全的遮盖或平息，故此他便逾越人先前的罪，即世人在基督以前所犯的罪（Meyer、Gifford）；但自基督上了十架，成了挽回祭后，神便不再「挂起」他对罪的惩罚了。

J. Murray 指出，悬挂不等于除去，摆在一旁不等于赦免，逾越指神过去的宽容，但现今因基督之来临及代死之功劳，便对世人有所要求【注15】。

如此可见，世人自古以来的罪，都压在基督身上，他为我们担受一切苦难（赛53：4），他诚然是神的义仆（赛53：11），他的死成全了人的义（林后5：21），自他以后，世人在神面前可称为义人。

神的逾越有二个目的：(1)「为了」（pros，中译「好」，应加「叫」字，即「好叫」）在今时辩明（参3：25 上）神的公义（3：26 上）。(2)「使」（eis）他成为公义的，也称信耶稣的人为义（3：26 下）。「pros」与「eis」皆是引导目的句子的字词，pros 指遥远之目的，eis 指较近之冀望【注16】。

第一目的很明显，神逾越人的罪，也「证明」（endeizin，3：25）他的公义（即是辩明神是公平、公正的，有忍耐便应有逾越，这才公道）。第二目的是说神逾越人的罪，旨在使神自己成为公义，也使相信耶稣的人得称义。神自己（auton）是公义的，故他便称信耶稣者为义【注17】。

保罗之意乃是神看今时（指基督临到之时）为

一重要时机，表示神的逾越已到尽期了，人现今面对公义的神时必须作决定，是信基督称义而逃脱审判，或拒绝而受罚【注18】。「今时」(en to nunkairos)指最适当的时间（参加4：4），神就在世人面前展现他对罪的息怒，现今以「信的要求」接纳全人类，这是何等大的喜讯啊！【注19】。

B. 神公义显明的目的（3：27～31）

既是这样，哪里能夸口呢？没有可夸的了。用何法没有的呢？是用立功之法吗？不是，乃用信主之法。所以（有古卷：因为）我们看定了：人称义是因着信，不在乎遵行律法。难道神只作犹太人的神吗？不也是作外邦人的神吗？是的，也作外邦人的神。神既是一位，他就要因信称那受割礼的为义，也要因信称那未受割礼的为义。这样，我们因信废了律法吗。断乎不是！更是坚固律法。

在上文，作者从来源、性质两方面（3：21）来引证神的公义已向世人显明，又指出神的公义可被世人获得（3：22～23），而此义在基督里已成就了（3：24～26）。现今接续神公义之显明的主题，作者更进一步阐释此义显明之目的，也就是显明的结果，分三方面述：

1. 使人无可夸口（3：27 ~28）

「所以」（oun）（3：27 上，中译「既是」）总接上文耶稣的血显明神的义，人因信便白白称义，人便无所夸。

「没有可夸的了」原文（exekleisthe，意「逐出」或「摒弃」）是个完全过去式（aorist）字，指基督带给人的义，是一次决定性（once for all）的拒弃所有可夸口之处。此段是特别针对犹太人而言【注20】，因为犹太人有甚多可夸口之事，如权利、圣言、地位、选民身分、民族优越感等，这些皆被摒弃于门外，然而他们被摒弃是根据何「法则」（nomos，「律法」字的喻意用法，参7：2、21、23，8：2 等；中译极为生涩难明：「用何法没有的呢？」）呢？是行为（「立功」）之法则么？否也（ouchi）！乃是藉信心之律，便将可夸之处驱逐摒弃（3：27下）。

作者再用「所以」（oun，3：28 上）强调及总结：人的称义是在信心之运用，而非律法之遵行，这是「我们可看定的」（logizometha，意「我们可断言的」，英文字logicize 由此而生，可译作「这是我们可以逻辑化而作结论的」）（3：28 下）。

2. 使人独信一神（3：29～30）

上文所说「信心之律」似乎否定了犹太人之「立功之法」（3：27），犹太人的地位似乎也不稳固（3：28），他们与外邦人似乎平起平坐，在犹太读者心中必定闷闷不乐。但保罗再加以一击，说：「难道神只作犹太人的神，不也作外邦人的神么？」（3：29上）既然神是全地的神，他不会只作犹太人而非外邦人的神，他会根据信心之律称犹太人为义，也因信心之律称外邦人为义（3：29下），故此，信心之律将全地的人都圈在救恩之门内，不分彼此。

3. 使人坚固律法（3：31）

作者再以另一「所以」（oun，中译「这样」）作全段的总结。保罗谓信心之律，不能废掉律法，而是更坚固律法。

「废掉」（katargoumen）原意「使无效」，非「破坏」（参3：3）。保罗意说福音所介绍的信心之律，不会破坏律法之要求，而是使律法对人无要求之效能。福音既是消极性，律法便不能要求人来满足其条规，那么律法岂不是根本不中用呢？断乎不是！

作者续说，福音的信心之律「更是」（alla，意「反是」）使人坚固律法。

「坚固」（histomen）有数个意义，学者争执不下，有说「见证」（如Godet、Alford），有说「满足」

(如Luther、Haldane、Fitzmyer)，有说「完全」(如Moo)。本处可意「证实」、「承认」、「辩明」、「显明」，即是说福音宣告信心之律，更把律法放在其适当之地位律法之功用，是使人承认自己的无能(参3：20)，进而藉信心得神之恩赎！

三、称义的史例 (4：1～8)

神的义及人的称义，皆是艰深的理论，况且人因信而称义的道理，对多数人来说，还是首闻，故不易领会。作者有鉴于此，于是在选民的历史内特选两个史例，以资说明。

A. 亚伯拉罕的例证 (4：1～5)

如此说来，我们的祖宗亚伯拉罕凭着肉体得了什么呢？倘若亚伯拉罕是因行为称义，就有可夸的；只是在神面前并无可夸。经上说什么呢？说：「亚伯拉罕信神，这就算为他的义。」做工的得工价，不算恩典，乃是该得的；惟有不做工的，只信称罪人为义的神，他的信就算为义。

亚伯拉罕是每个犹太人心悦诚服的，因亚伯拉罕是他们的「国父」，也是他们的祖宗，更是他们毕生的典范。神称亚伯拉罕为「我的朋友」(赛41：8)。亚伯拉罕受犹太人之尊崇数千年不变，举凡论信心的

皆以亚伯拉罕作为楷模。作者以亚伯拉罕为例，委实明智之举。他开始时（4：1~5），以二个「因为」及二个「但是」之格式，来辩证因信称义之理。

1. 第一证明（4：1 ~ 2）

本段启语字「所以」（oun，中译「如此」）将上文（3：27~31）下文（4：1~25）连接起来。上文结语指因信称义，非废掉律法，而是坚固律法，「这样」（ti，中译「说来」）人在肉体有何可被接纳的地方呢？犹太人的信心之父亚伯拉罕，在肉体上（指权利、工作、贡献、勋绩）又有何可得着呢？（4：1）。

「得了什么」（eurekenai，意「有何得着」）指亚伯拉罕在肉体上有何值得夸口的地方（参3：1、9）使神悦纳他呢（4：1）？作者的涵义乃是在肉体上（行为、工作），亚伯拉罕是无可夸的，因为（gar）倘若（ei）他以行为称义，那就有可夸之处，然而他在人面前（肉体）没有可夸的，那么在神面前更没有可夸的了（4：2）。

2. 第二证明（4：3）

因为（gar，中漏译）经上「这样」（ti）说，「亚伯拉罕信神，他的信就算为义」（参创15：6）。

保罗先以逻辑辩证亚伯拉罕无法可夸、无可称义之处，再以圣经左证其称义非靠行为，而是靠信

心，神因他的信便算他为义。

「算」(elogisthe) 是个会计学词汇 (参利7:8; 17:4)，在蒲草文卷中，此字出现极多，意「记帐」、「登帐」，神因亚伯拉罕的信，便把义记在亚伯拉罕的帐目上，算为他的「盈余」、「收益」，那是白白的赐与，无工作的成份。

3. 第三证明 (4 : 4)

作者现今在反方面续证，「但是」(de, 中漏译) 对「那」(to) 作工的，其「工价」(misthos, 另一会计用字，非中译作动词) 便不「算」(logisetai) 为恩典，而是「债务」(opheilema, 另一会计词汇，意「债项」，参主祷文的「债」字)。

4. 第四证明 (4 : 5)

「但是」(de, 中漏译) 对「那」(to) 不作工的，他信那称「罪人」(asebe, 1:18 同字译「不虔」) 的神，他的信便「算」(logisetai) 为义，这是白白的，没有工作的成份，只有信的实行。

B. 大卫的例证 (4 : 6~8)

正如大卫称那在行为以外蒙神算为义的人是有福的。他说：

得赦免其过、遮盖其罪的，

这人是有福的。
主不算为有罪的，
这人是有福的。

除亚伯拉罕外，作者呼召另一以色列伟人大卫「出庭」作证，这是极好的例证，因亚伯拉罕，乃处在律法前的人物，而大卫是处在律法下的人物。保罗引用大卫的目的，是要指出他触犯神的律，但因信神的赦免而蒙称义。大卫乃以色列的大英雄，他是一个合神心意的人（撒上 13：14），因此保罗特别选他与亚伯拉罕同列，无非要指出在天下人间，无论何等人，都伏在神的审判下，需要神拯救的恩典。

1. 保罗介绍大卫（4：6）

保罗在研读旧约时，为神把大卫的罪算为无罪而感困扰，心想如此似乎便宜了大卫，并且也抹煞了人该遵守律法的动力了！但后来他看到自己的罪过，深觉神若要追讨他的罪，他也是无地自容。所以保罗引用大卫之例，乃要指出「信」与「悔」是分不开的，这才是「称义」的条件，于是大卫的事迹，便再次证明了「白白算义」的恩典。

保罗说，大卫也曾称那些无工作表现而能蒙神「算」（logisetai）为义的人是有福的，此言也可作 3：21 之「律法和先知」的例证。

2. 圣经引证大卫（4：7～8）

保罗引用诗32：1～2，指出大卫也相信称义与行为无关，这是他在本段第二次引经辅证（参4：3）「白白称义」的道理，这是非常紧要的。引经作证是犹太拉比惯用的技巧，称为gezerah shawak【注21】，但圣经非拉比神学经典，而是保罗的神学的权威。大卫在诗32：1～2 宣告，有福者是主不「算」（logisetai）他为有罪的人。

「算」乃是本段的中心主题，这是保罗引用诗32篇的目的，因诗32 篇所记之历史故事，不强调「信」或「称义」，而在「认罪」，凡认罪者神便算为无罪，宣告无罪便如同宣告赦免，宣告赦免亦如同宣告称义了。

四、称义的诠释（4：9～25）

举出实例后，作者又详细阐释「因信称义」的道理。对犹太读者来说，此因信称义之道，产生了甚多问题，例如：称义与割礼的关系、称义与律法的关系、称义与信心的关系，这些皆必须作答，于是作者逐点论释之。

A. 称义与割礼的关系（4：9～12）

如此看来，这福是单加给那受割礼的人吗？不也是加给那未受割礼的人吗？因我们所说，亚伯拉罕的

信，就算为他的义，是怎么算的呢？是在他受割礼的时候呢？是在他未受割礼的时候呢？不是在受割礼的时候，乃是在未受割礼的时候。并且他受了割礼的记号，作他未受割礼的时候因信称义的印证，叫他作一切未受割礼而信之人的父，使他们也算为义；又作受割礼之人的父，就是那些不但受割礼，并且按我们的祖宗亚伯拉罕未受割礼而信之踪迹去行的人。

1. 称义的时候（4：9～10）

上文保罗论神赦罪的福乃是白白算给人的，「所以」（oun, 4：9 首字，中译「如此看来」）读者的自然反应必是，这种算给人的福，是为何人预备？为受割礼的或未受割礼的？是排外的或是包容的？是否有割礼才得，无割礼则无？因亚伯拉罕是因信称义，而且是受割礼的人，似乎受割礼是主要的条件了，这可能是读者心中存疑的问题，保罗因此代他们发问：「所以」（oun, 4：10 首字，中漏译）这是怎样「算」（elogisthe）的呢？

对此问题，保罗以亚伯拉罕称义的时间作答，他指出，亚伯拉罕称义时，乃是在未受割礼之前（4：10下），即是说，亚伯拉罕的称义与割礼无关。亚伯拉罕的称义是在割礼前（创15：6），不是在割礼后（创17：10）。他属灵经验的次序乃是：信心、称义、割礼。创15章与创17章相隔约十四年之久（犹太拉

比谓二十九年），所以保罗便指出割礼与称义毫无关系，而是建立在信心之上。

2. 割礼的意义（4：11～12）

倘若割礼与称义毫无关系，那么割礼的目的与意义何在？保罗未轻看割礼，因他深信割礼与犹太人的生命融为一体。他要指出的是，外面的礼仪与内心的信应大有关系，这是犹太人常忽略的。因此，保罗立时解释割礼的意义，他说：

- a. 割礼是一个记号（4：11上）——「记号」（*semeion*）
原意「证据」，指可见的证物。创17：11明告，割礼是神与亚伯拉罕（及其后裔）立约的证据，故割礼只是信靠神与人立约的外证。
- b. 割礼是一个印证（4：11中）——「印证」（*sphragida*）意「保证」，原来割礼乃是亚伯拉罕得因信称义的保证。如W.H.G. Thomas 说：「割礼不能颁赐（*confer*）义，只能坚立（*confirm*）义。」
【注22】。又如J. Murray 称，「割礼预设（*presupposes*）信心，又证实（*authenticates*）信心」
【注23】。
- c. 割礼是一个指引、路标（4：11下～12）——本句的「叫」（*eis*）字是个目的句子的介系词，指出割礼原是因信称义的记号与印证，其目的乃指引以

信为称义的先决条件，叫——

- (1)外邦人因信而可称亚伯拉罕为他们的父（属灵方面），使他们也可「算」（logisthenai）为义人（4：11 下）。此点尤为重要，因在割礼时，亚伯拉罕的原名埃布尔兰（多子之父）便改作亚伯拉罕（多国之父），名字的更换已显示他将成为外邦之父。
- (2)犹太人因信亦可称亚伯拉罕为他们的父（属灵方面）（4：11 上）。
- (3)世人亦「跟从」（stoichousi，军事名词，严紧地跟从前者的行列，中译「行」）亚伯拉罕的信心去行（指学习亚伯拉罕在未受割礼前已被称义的那种信心）（4：12 下）。

B. 称义与律法的关系（4：13～16）

因为神应许亚伯拉罕和他后裔，必得承受世界，不是因律法，乃是因信而得的义。若是属乎律法的人才得为后嗣，信就归于虚空，应许也就废弃了。因为律法是惹动忿怒的（或译：叫人受刑的）；哪里没有律法，那里就没有过犯。所以人得为后嗣是本乎信，因此就属乎恩，叫应许定然归给一切后裔；不但归给那属乎律法的，也归给那效法亚伯拉罕之信的。

本段启语「因为」（gar）继续因信称义的论证。上文证述称义乃在割礼之前，故与割礼无关；今段述

及称义在律法前，与律法亦无关。保罗的辩证格式，以三个「因为」（gar）作为导引。

1. 第一原因称义的根据（4：13）

「因信称义」与律法毫无关系是作者要表达的要点。「因为」（gar）神应许亚伯拉罕和他的后裔必得承受世界，是在神颁布律法之前，故与律法无关，是因信才得称义的（4：13）。

亚伯拉罕称义时，早于律法四百三十年（参加3：17），他的称义乃因信神的应许而来，这应许关乎承受世界的（原文「作（einai）世界的后嗣」）。保罗说亚伯拉罕「承受世界」，可是此言并不在原来的应许内容里，各派学者解释有四：

- (1)指承受应许之地（参创12：7，13：14，15：18，17：8，26：3；出6：4）。
- (2)指承受弥赛亚国度（参8：17；林前6：2，如Meyer）。
- (3)指世人，即仿效亚伯拉罕信心的人（如E. F. Harrison、D. Moo、鲍会园）。
- (4)指先承受儿子，由他而后裔，由后裔而生弥赛亚，而弥赛亚的子民，必承受世界。

查「后裔」（spermati）乃单数字，虽可用整体意义解释，但亦可指一特别的后裔，此乃指以撒、弥赛亚的先祖（参加3：16），由以撒而生其它的后

裔（以色列民），他们必承受世界，包括应许之地（参诗72：8；但7：21；亚14：9；太5：5；启5：10，如Hoyt、Vaughan & Corley、G. N. H. Peters）。

2. 第二原因信心的功用（4：14）

上文指出亚伯拉罕的称义是据自相信神的应许，而非靠律法，现今保罗再引入第二「因为」（gar，本节首字，中漏译）。他指出，若人因属律法而能得为「后嗣」（kleronomoi，复数，「得为后嗣」指承受世界），信就归于「虚空」（kekenotai，意「无用」），因律法乃是行为之律，不需信靠，如此连带应许也就「废弃了」（katergetai，被动完成式，意「变无效」，参3：31）。

3. 第三原因律法的目的（4：15）

既然称义乃凭信心而非靠律法，那么律法之目的为何？保罗续释「因为」（gar）律法的目的根本不是叫人称义，而是「惹动忿怒的」

（orgenkatergazetai），因为（gar，中漏译）哪里没有律法，那里便没有「过犯」（parabasis）。

「过犯」一字原意指超越一个划分的范围，律法乃指此范围。没有范围的划分（律法），就没有范围的侵越（过犯），也根本不知道过犯这回事。活译本（Living Bible）译作「我们不会破坏律法之惟一的方法，就是没有律法的存在可被破坏」正指出其意。

那么是否无律法就无罪呢？非也！E.F. Harrison 正确指出，「没有律法，只是没有过犯，罪仍存在」【注24】。外邦人没有「过犯」（因过犯与律法有关），但他们必有犯罪，只是没有「犯法」。律法之目的乃惹动神的忿怒，叫罪显出，叫人伏刑。

4. 小结（4：16）

「因此」（dia touto，参1：26，中译「所以」）连接上文，把上文作一小结。人得为后嗣是「本乎」（ek，意「出来」）信，以信为基础，好叫（hina）恩典使（eis）应许定然归给所有的后裔，不但给那些「属乎」（ek）律法的，也给那些「属乎」（ek，中译「效法」）亚伯拉罕之信的人，「他是我们众人的父」（原文在4：16，中译放在4：17）。

保罗指出信是使神「恩许」（恩典为动力的应许）的保证（即「定然」），归给任何效法亚伯拉罕之信的人。信使神履行他的信实，只要有信，活在律法时期的人，也可享受在律法前神给亚伯拉罕的祝福。

C. 称义与信心的关系（4：17～25）

亚伯拉罕所信的，是那叫死人复活、使无变为有的神，他在主面前作我们世人的父。如经上所记：「我已经立你作多国的父。」他在无可指望的时候，因信仍有指望，就得以作多国的父，正如先前所说：「你

的后裔将要如此。」他将近百岁的时候，虽然想到自己的身体如同已死，撒拉的生育已经断绝，他的信心还是不软弱；并且仰望神的应许，总没有因不信心里起疑惑，反倒因信心里得坚固，将荣耀归给神，且满心相信神所应许的必能做成。所以，这就算为他的义。

「算为他义」的这句话不是单为他写的，也是为我们将来得算为义之人写的，就是我们这信神使我们的主耶稣从死里复活的人。耶稣被交给人的，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义（或译：耶稣是为我们的过犯交付了，是为我们称义复活了）。

在上文的小结中，保罗已提及信心能使任何人像亚伯拉罕般得蒙称义，且能叫亚伯拉罕为「我们的父」。于是保罗分二大点逐步解释信与称义的关系：

1. 亚伯拉罕的信与称义（4：17 ~22）

4：17 启语句为「如经上所记，我已经立你作多国的父」，此句与上文（4：16）有莫大的关系（中译将此句放在4：17 之末，以致与上文之关系不够衔接）。上文（4：11~12、16）指凡信者皆成亚伯拉罕的后裔，故他变为多国的父（指属灵而言），正如「亚伯拉罕」这字的意义。

a. 信心的对象（4：17）

亚伯拉罕所信的对象是神，他是：

(1) 叫死人复活的（4：17 上）——亚伯拉罕未见过

死人复活，但他有已死的身体还可生育的经历，这便如同「死人复活」般（参4：19）。固然，此句可作为形容神是永活全能之神，但也可以说在献以撒时，亚伯拉罕等待神彰显出使人复活的大能（参来11：19）。第一意见较合此处的重点。

(2)叫（使）无变成有的（4：17 下）——「使无变有」原文意「叫不存在的如存在」，但什么是不存在，学者们对此有四个解释：指神命令万有出现，是无中生有的创造（如Cranfield、Barrett、Bruce）；指神使亚伯拉罕成功地成为多国的父（如Godet、Sandy & Headlam、Murray、Moo）；指神统治万有（如A.J. McClain）；指以撒「不在」（还未诞生如已诞生）（如Vaughan & Corley、H. A. Hoyt、E. H. Gifford）。最后的见解符合上句（4：17 上）及下句（4：19），是最为可取的。

b.信心的境遇（4：18~22）

亚伯拉罕在「无可指望」时（原文par, elpidaep, elpidi, 意「在希望之旁、希望之下」，即「绝望」，此词称为矛盾形容词〔oxymoron〕，指极端严重性）仍然相信（中译的「仍有指望」是补字，原文没有），原来他信的是「得以作多国的父」之言。这信是极宝贵的，正如先前所说「你的后裔，将要如此」（4：18）。

亚伯拉罕的绝境是怎样？那时他「清楚知道」

(katenoesen, 中译的「想」字太弱) 本身将近百岁高龄, 身体如同已死, 而撒拉的生育「已死」(nekrosis, 中译「断绝」), 但是他信心仍不软弱(4:19), 非但(eis de)没有因不信而「耽误」(diekoi the, 意「在可能与不可能中间走来走去」, 中译「疑惑」) 神的应许, 反倒(alla)信心坚固, 将荣耀给神(视应许必兑现)(4:20), 且「完全确定」(plerophoretheis, 中译「满心相信」, 路1:4 同字译「确实」) 神应许的必能作成(2:21), 因此(dio, 参2:1, 中译「所以」) 这就「算」(elogisthe) 他为义人(4:22)。

C. F. D. Moule 说: 「信心是超越外在与个人的境遇, 把人带到神的应许里, 使人在神还没有作成前就已将荣耀交给神。」【注25】

2. 基督徒的信与称义(4:23 ~25)

a. 称义的原则(4:23~24)

4:23 以反语词「但」(de) 为启字, 指出上文因信算义, 不单是亚伯拉罕得义的方法, 也是信徒称义的途径。亚伯拉罕信的内容与我们不同, 然其信的特质却与我们的无异, 兹引述如下:

	亚伯拉罕的信	我们的信
--	--------	------

1	信神	信神
2	信神能使亚伯拉罕与撒拉的生育「由死复生」	信神使基督从死里复活
3	信神的应许将来必应验	信神的应许应验在基督
4	因信称义	因信称义

b. 称义的促成（4：25）

信徒得称义是因信神借着主耶稣的死与复活的工作，保罗以二个「为」字（dia）指出主的死促成信徒得称义；这二个「为」字在原文的格式下，产生二个不同意义的句子，首个「为」字是目的句子，次个「为」字是效果句子：

- (1) 主的死为信徒的过犯——「为」（dia accusative）
强调往后看的语气（retrospective），解释主代死的原因，是为要（because of）赦免过犯，这是指目的方面。
- (2) 主的复活为信徒的称义——「为」（dia accusative），
强调往前看的语气（prospective），解释主复活的原因，是为要（for the sake of）叫人称义，这是指保证方面【注26】。

但从神学的角度看，主的代死与复活与我们的称义是分不开的（参5：10），主的死提供一个使

人得称义的基础，主的复活使信徒获得从天上来的力量，天天过着「复活的生活」（参6：10）。

五、称义的果效（5：1～11）

本段首字「所以」（oun，中漏译）把上下文连接归纳起来，上文论因，如今论果。称义是因（5：1），得恩（5：2）是果。在本书前面，作者曾辩明外邦人的罪（1：18～32）、犹太人的罪（2：1～3：8），及全地人皆伏在神公义忿怒的审判下（3：9～20），此实是祸音。然作者透露一线生机，借着救主基督的代赎，把人挽回、亲近神，人在神面前蒙息怒的光景，如蒙法官宣告得义而获救（3：21～31）。得着这称义之法全靠信，如亚伯拉罕及大卫（4：1～8）。信使人称义，无分种族、时空（4：9～25），其幸福更是无穷（5：1～21），这是本段之要点，诠释称义后的果效。马丁路德谓保罗在疾书此章时，一定高歌颂赞神。

A. 与神相和（5：1～2 上）

我们既因信称义，就借着我们的主耶稣基督得与神相和。我们又借着祂，因信得进入现在所站的这恩典中。

1. 相和的意义（5：1）

「称义」最快的效果，便是与神相和，这是指关系上的改变。罪人在称义前本伏在神忿怒下，等待审判，神人间因关系的断绝，如同世仇；如今因信称义了，藉主基督的死（参4：25），破裂的关系得以恢复正常，和好如初。在神的法庭里，被称义的罪人第一感觉，便是与神（法官）相和。

「相和」（eirenen）原文是指平安，可是平安在此是指地位或身分的情况，而非单指感觉方面的平静舒畅。「得与神相和」的「得」（echonen）原文是现在式，指现有及常存的果效。「神」字（pros ton theon）原意「在神面前」，这是指地位上或关系上而言。如今因信称义，人在神面前是被接纳与蒙悦纳的关系。

2. 相和的过程（5：2 上）

这被接纳的关系是「借着」（dia）主基督而成。在此保罗特选四个字形容信徒如何得这新关系：

- a. 「得」（eschekamen）——此为过去承受式（perfect），指「已经得到，今在享受中」【注27】。
- b. 「进入」（prosagogen，是名词，中译动词）——此字原意「引导」、「引介」，形容古人进入皇宫必须借着引导。保罗形容信徒因信称义后便得了一个「进入」，如同得了一张证件蒙主引导进入神的面前。J. Moffatt 谓，「称义」之意不是要称义

者在法庭内干等，而是实时进入神的面前【注28】。

- c. 「现在所站」（estekamen）——现在式词，指持久不断、不改变的地位或现状（status）。
- d. 「这恩典」（charin tauten）——「这」指特殊的恩典，是指蒙悦纳的情状（state）。

B. 欢喜的盼望（5：2 下～8）

并且欢欢喜喜盼望神的荣耀。不但如此，就是在患难中也是欢欢喜喜的；因为知道患难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望；盼望不至于羞耻，因为所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里。因我们还软弱的时候，基督就按所定的日期为罪人死。为义人死，是少有的；为仁人死，或者有敢做的。惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。

「称义」的另一果效乃喜乐的盼望，这源自与神相和。保罗从三方面介绍这盼望：

1. 这是值得夸耀的盼望（5：2 下）

「欢欢喜喜」（kauchometha）原意「夸口」，亦有得胜欣喜之意，是夸喜之涵义。保罗为得了称义而高兴万分，这是每一个信徒的表征（参林前1：31；林后10：1）。信徒有这特殊的恩典，享有特殊

的身分，在盼望中便能夸耀神的荣耀（5：2 下）。

2. 这是不怕境遇的盼望（5：3～4）

这盼望在患难中仍能夸耀神（5：3）。「患难」（*thlipsis*）原指压力，是任何摧毁灵命的压力，不一定是肉体上的【注29】。盼望不受任何境遇所压制，因他深知患难的境遇能生「忍耐」（*hupomonen*，意「在下背起」，指应付患难的耐力），忍耐生「老练」（原文 *dokimen*，意「考证」，指受考验过的性格，参伯23：10），而在老练中又生盼望，循环不息。

3. 这是不会失望的盼望（5：5～8）

信徒的盼望是必不至于羞耻的（羞耻原文「失望」），因信徒的盼望建立在神的爱中，这爱「藉着」（*dia*）圣灵大大浇灌给属神的人（5：5），使信徒心中大得滋润，如水浇灌于干旱之荒田中，这是圣灵内住信徒心中的工作。

这爱是如何来，及为何要给人呢？保罗以两个「因为」作答：

- (1) 因（*gar*）人无力行义（自救），所以基督在所定的「日期」（*kairon*，指质的时间，参可1：15）便为人死（意指完成救赎伟工）。
- (2) 「因」（*gar*，5：7 首字，中漏译）「为」（*huper*，代替）罪人而死，惟基督才能。有人为好人而死，也有人为义人而死，但以无罪之身为罪人死，只

有基督矣（5：7）。他的死乃是神的爱向人「显明」（sunistesin，意「证明」，现在式动词），虽指过去的事实，都是现今仍不断证明的（5：8）。人间的爱可驱使我们为别人捐躯，但为万恶不赦的罪人而牺牲自己，惟基督才会如此作。

「仁人与义人」在本段是相通的名词，皆指同一等人（如ICC、Barrett、Murray、A. F. Johnson）。仁人与义人是指世人中那些常以怜悯为怀、乐善好施之类的人士（即2：7的「善人」）。这并非与3：10、12（「没有行善」、「没有义人」）互相矛盾，保罗只从人的正常生活中举例说明；5：7是指生活方面，而3：10、12是指生命方面。人为人死是有的，因人为人的死是罪人为罪人而死，只有基督为人死，才是惟一无罪替有罪的（参林后5：21；彼前2：22）。

此处保罗用四个字形容人的处境：

- (1) 软弱的人（5：6）——指无力行善，指人的亏欠，有心无力。
- (2) 「罪人」（asebon，5：6）——指不敬虔者（参1：18），是指人的本性方面。
- (3) 「罪人」（hamartolon，5：8）——这是指人的行为方面，人侵越神的律法，是指罪人生活的情况，无力行善，到处为非作歹，不尊敬神，穷凶恶极，可是基督也为他们死，显出神无比的大爱。

- (4)「仇敌」(echthvoi, 5:10)——指人故意与神敌对，导致关系破裂，这是指神人关系而言。

C. 完全的得救 (5:9~11)

现在我们既靠着他的血称义，就更要借着祂免去神的忿怒。因为我们作仇敌的时候，且借着神儿子的死，得与神和好；既已和好，就更要因祂的生得救了。不但如此，我们既借着我主耶稣基督得与神和好，也就借着祂以神为乐。

本段专论得救的确据(此段每节皆有得救的主题)，这是称义的另一果效。完全救恩在握，虽是将来的(完全的救恩)，也是现在的。这得救「藉」(dia)基督而来(dia 在本段每节皆出现，也是神爱的再次证明)，保罗在三方面论完全得救确实的明证：

1. 因基督的宝血 (5:9) (被称义)

「所以」(oun, 5:9 首字，中译「现在」)将前提作结后再加以澄清。

因信徒现在已「被称义」(dikaiouthentes, 过去被动词)，称义的外证乃是基督的血，这是铁一般的事实，但称义不仅是为现今，也是为将来。现今的称义使信徒将来「更」(pollo)能「从」(apo, 中译「免」)神忿怒的审判里「拯救」出来(sothesonetha, 被动将来完成式，参帖前1:10, 5:9)。这忿怒在未

世时才完全显明，称「末世的审判」
(eschatologicalwrath，参来9：22) 【注30】。

2. 因基督的生死（5：10）（得和好）

「因为」（gar）指出第二个得救的确证。以前与神的关系是敌对的，现今借着基督的死得与神「和好」。

「和好」（katallagentes）是新约中一伟大的教义（在新约中有四段著名论「和好」的经文，就是林后5：19；弗2：16；西1：20；罗5：9~10）。此字原意「关系的改变」，指人与神的关系，以前是互为仇敌的，现今藉主基督的工作交换成为密友，和好如初。此字又是过去被动式，指被基督推动去与神和好，于是关系恢复了正常。

此处保罗用基督的死与基督的生（生命），作一对比，死成就和好，生成就「得救」（sothesometha，将来被动式），指信徒「在」（en，中译「因」）基督的生命内有份（意承受他的生命），将来完全的得救便是确定的了。

3. 因基督的夸喜（5：11）（与神乐）

「不但如此」（ou mono de）及「并且」（allakai，中漏译）这数句词组将上文的诠释归作一小结。「不但如此」及「并且」暗指除了将来的救恩外，还有

现今由和好而来的「喜乐」(kauchomenoi, 意「夸耀」, 如3:27; 或「欢喜」, 如5:2, 可译作「夸喜」)。H. A. Hoyt 谓, 正如「和好」是得救的起点, 「夸喜」便是得救的顶点, 也是得救的明证了【注31】。W. H. G. Thomas 说: 「称义使人脱离过去因罪的宣判, 赋予现今的喜乐, 及保证将来完全的救赎。」【注32】

保罗是个「完全救恩」的神学家, 他说「与神相和」(5:1, 指救恩的过去)、「免去忿怒」(5:9, 指将来的救赎)及「与神为乐」(5:11) (指现在的得救), 这全是因信称义的果效。

六、称义의 根源 (5:12~21)

上文论及因人的罪, 招惹神公义的忿怒, 使人落在神的审判里, 但人的罪从哪里来? 作者一直未透露, 此问题在此才得着回答。

「因此」(dia touto, 5:12 首字, 中漏译; 参 1:26, 4:16) 将上文的辩论连贯于本段内。释经学者对本段与上文的关系有极大的困扰, 一些人主张本段是上文的跋 (如 Sanday & Headlam、J. Murray), 一些人则认为是下文 (6 至 8 章) 的序论 (如 D. Moo)。严格说来, 本段跋序的性质皆有, 故可作上文之跋及下文的序 (如 H. A. Hoyt、Vaughan & Corley)。

本段之重要非同凡响。A. F. Johnson 称之为罗马书及全新约最困难之处; 虞格仁及 W. Thomas 称之为全书之中

心，及为解释全书内容的要钥；John Brown 视之为罗 3：24 的注释；Barrett 认为此是 5：1~11 的详解；Gifford 以之为全书的灵魂；Godet 却把它作为新旧约两大时代的交接点。无可否认，本段在书中的地位异常显要，因它承接上文，引介下文。

本段的主要思想是要指出称义的基本，以及从人本来（从亚当而来）的地位至在基督里的地位，作者以两个「亚当」作比较：

A. 第一次比较亚当与基督(5：12~17)

1. 第一亚当的效果（5：12 ~14）

这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。没有律法之先，罪已经在世上；但没有律法，罪也不算罪。然而从亚当到摩西，死就作了王，连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权下。亚当乃是那以后要来之人的预像。

a. 亚当与死亡（5：12）

「因此就如」（*dia touto hosper*）（连接上文所指出的因果软弱人、罪人与神为敌，现在指出的是因果）意「因为是这样的」。作者解释人之所以变成如此的反对神，原来是与人类始祖亚当有关。他先以亚当所带来的效果（人需要称义的根源），与基

督所带来的果效（人能称义的根源）作一「比较」（hosper 比较句子的引子，中译「就如」）。

亚当犯罪，罪的结局乃是死亡（参创 2 : 17, 3 : 19 ; 罗 6 : 23），故死是从罪而来，死是众人的结局，死便「临到」（dielthen，意「渗透」、「弥漫」）众人，「因为」（eph ho，意「在他里面」）亚当的罪如同堤坝的洞，不久大水便淹没全地，众人都犯了罪。

死是人生的结局，无人能逃脱，「因为众人都犯了罪」，此言一出，立刻引出神学家们的辩论，他们的争论可分四种看法：

- (1) 字意论（Literal theory）——众人皆死，因众人皆犯罪，死证明人犯了罪。此论创自伯拉纠（Pelagius），故也称为「伯拉纠论」。此论得到甚多古希腊教父（如Theodoret）的支持，不少现代学者亦持此见（如John Knox[IB]、G. R. Cragg、James Denney、C. K. Barrett）。此法忽略了很多人的死亡，并不是由于己身之罪行（如婴孩、先天缺陷者）。
- (2) 原罪论（Original Sin theory）——众人皆死，因众人皆有犯罪的性情，此性情由亚当遗传下来。此论由奥古斯丁首创，故亦称为「奥古斯丁论」。此论为现今甚多学者赞同（如Sanday & Headlam、Cranfield）。但如J. D. G. Dunn 言，此节不是辩

论原罪的问题，而是「原死」(original death) 的问题【注33】。

(3)整体论(Corporate theory)——此论认为亚当为全体人类的代表，故此他的罪也代表全人类的罪，如亚干一人的罪也算是全国人的罪(参出7：1、11，如H. Ridderbos、G. C. Berkouwer、W. Shedd、W. Barclay、F. F. Bruce、D. Moo)。但此说忽略了亚当犯罪的情况，与历代犯罪者不同，亦不能善解5：16、18、19 各节。

(4)立约论(亦称源头论或宗族论)(Federal Headtheory)——亚当为人类的先祖，神与他立约，亚当的罪果流传到后世，故死亡是后人的结局，众人都承受了亚当的罪果，因众人「在亚当里」(in Adam，此言如in Christ，「在基督里」，在本段多次出现)，承受分担了从亚当而来的惩罚。林前15：22 谓，「众人在亚当里都死了」，表示「一滴水影响了全桶水」的道理(赞同此说之学者有J. Murray、Vaughan & Corley、J. Bengel、Gifford、Godet、S. L. Johnson、Meyer等)。

立约论于下文5：15~19 的五大宣言里有甚大的支持。S.L. Johnson 谓，从来7：9~10 所论利未在先祖里就献祭给麦基洗德一事可见，亚当的子孙与其祖宗所作的认同。正如两国交战，一国败亡，败亡国便要承担战败的耻辱，连反战者及不当兵的庶民在内，所谓「虽不参与，却要承担」。又如有

国王因犯了国法，被废除王位，其子裔也连带受了他犯法的果效而不能继位。犯王法者，虽只一人，然子裔因「在他里面」，也遭受废除的命运【注34】。E.F. Harrison 指出，若有人仍觉神把人圈入亚当的罪里是不公平的，应让他知道，他在亚当里的罪全都蒙赦免了（参林后5：19），如今人受罚，是因自己所行之罪而已【注35】。

b. 亚当与律法（5：13～14上）

表面看来，5：13 与5：12 前后对立。5：13 首字「因为」（gar 中漏译）引出保罗解答这表面的矛盾。保罗谓，在律法前早有罪的存在，律法后也有，假如没有律法，没有将之记录下来，没有绳之于「法」，罪便不会「算」（ellogetai，意「记录」）为侵犯律法的罪。然而人不能否认在律法前他们没有犯过罪，因为从亚当到摩西，死就统治了世人，连那些未犯与亚当同样罪的，也都在它的权势下。他们没有犯像（like）亚当的「罪过」（parabaseos，意「超越范围」，指越过神的律法），但有在（in）亚当里犯罪，也与（with）亚当同蒙死亡的审判，死就是罪存在的证明（5：14上）。

c. 亚当与基督（5：14下）

亚当带给人类死亡，可是亚当却是「那以后要来之人」的预像。「那以后要来之人」（the Coming One）乃是弥赛亚的名号（参太11：3）。他

是亚当的后表 (antitype) 。

「预像」 (tupos) 原意模型，但却带有许多涵义，在此可作「类同」 (analogy)。亚当与基督在多方面有类同之处（当然有差异），此处的类同为两者皆是两等人的「头」，亚当是人类之头，基督是信徒之「头」。

在第一次比较中，作者强调人在亚当里所得罪的效果，这是祸音，然而他立刻再指出第二次亚当带来的果效，便将祸音变福音。

2. 第二亚当的效果 (5 : 15 ~ 17)

只是过犯不如恩赐，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，岂不更加倍地临到众人吗？因一人犯罪就定罪，也不如恩赐，原来审判是由一人而定罪，恩赐乃是由许多过犯而称义。若因一人的过犯，死就因这一人作了王，何况那些受洪恩又蒙所赐之义的，岂不更要因耶稣基督一人在生命中作王吗？

「只是」 (alla, 5 : 15) 把下文与上文作一强烈的对比，现今作者则论第二亚当基督所带来的功效，他以每节的首字「但」 (alla, 5 : 15)、「又」 (kai, 5 : 16) 及「因」 (gar, 5 : 17)，指出三方面的对比：

a. 基督工作的性质 (5:15)

亚当所作的是「过犯」(paraptoma, 与4:15「过犯」一字不同, 原意「走错」), 而基督所作的是恩赐。若因一人的「走错」而蒙那重大的损失众人的死, 那么基督一人的赏赐「更能」(pollo mallon) 临到众人了(原文为宣告语调, 非中译作问句), 因此过犯就不如「恩赐(charisma)」, 过犯带给人死亡, 但神的「恩典」(charis) 及在耶稣「恩典」(chariti) 里的赏赐(dorea), 却更能「丰盛地显出来」(eperisseusen, 中译「加倍临到」, 3:7 同字译「越发显出」) 在众人的身上。

「众人」(pollous, 意「许多人」) 在此处的用法与5:12、18 及林后5:14 的「众人」同义(如Cranfield、Dunn、Jeremias)。神恩浩瀚, 在主耶稣里很慷慨地分给世人, 如S. L. Johnson说:「像父亲发现了油井, 以后的子孙将受惠无穷。」【注36】

b. 基督工作的果效 (5:16)

「又」(kai, 启语词, 中译「因」) 亚当一人的罪使世人被定罪, 这不是「赏赐」(dorema) (中译「不如赏赐」), 而是审判。「但」(de, 中漏译)「恩赐」(charisma) 是不计较许多的过犯, 能使人称义(此节虽未提及基督的名字, 但从使人称义这点可推测, 惟有基督才能作)。

c. 基督工作的目的 (5:17)

基督工作的性质乃基于恩典，使赏赐临世（5：15），他的工作非定罪判刑，而是使人称义（5：16），然而基督所作的一切，都是为人在生命中作王（5：17），这是作者逐点揭开基督降世的奥秘。

若亚当一人的罪，使死亡作了世人的王，那么基督的工作岂不「更能」（pollo mallon）使那些接受主的洪恩者，而得称义，并成为他们生命的王吗？

基督要在信徒的生命中作王，正是他拯救世人之最终目的，因此5：17 便成为第一次比较的小结：亚当带给世人死亡（5：12、14、15、17）、定罪与审判（5：16），而基督却带给人恩赐和赏赐（5：15）、称义与生命（5：16、17）。正如两王相遇，死王不是生命之王的敌手，因为生命之王使凡接受神恩者都能称义（5：17）。

B. 第二次比较亚当与基督(5：18~21)

如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也

成为义了。律法本是外添的，叫过犯显多；只是罪在哪里显多，恩典就更显多了。就如罪作王叫人死；照样，恩典也借着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生。

5：18 首字「所以这样」（ara oun，中译「如此说来」）可作上文（5：12~17）的总结。在这结语中，作者再从另一角度将亚当与基督作一比较。

1. 悖逆与顺服（5：18 ~19）

此二节把上文归纳起来，显出四个对比：(1)一次过犯一次义行；(2)众人定罪众人称义；(3)一人悖逆一人顺从；(4)众人成罪人众人成义人。

亚当的过犯虽只有一次，但已能使众人被定罪，因这是地位与血裔的关系。照样基督一次的义行，使众人也能被称义、得生命了。得生命（zoēs 是名词）与「被称义」配合成一个意义，即「被称义的生命」，喻永生。

「义行」（dikaiomatos）一字在解释上，也有四个相异的观点：(1)指称人为义的宣告举动（如Godet、Gifford、ICC）；(2)基督毕生的顺服（如Cranfield、E. F. Harrison、D. Moo）；(3)基督本身的义（如J. Murray）；(4)基督代死的义行（如A. F. Johnson）。第四解说是最合理的，因为这里是指基督一次的义行（与亚当一次的罪行成对比），他的义行才能使人称义、得生命。

5:19 的启语「因为」(gar)，是解释5:18 的意义，是更进一步的诠释，也可以说5:19 是5:18 的「换言之」。5:19 的「悖逆」(parakoes) 与「顺从」(hupakoe) 为一对「对韵词」，前者意「不听」，后者意「听从」(字根「听」)。悖逆指不听神的话，顺从则指听从。亚当的过犯在此有了定义，乃是不听从神的话(参创2:17, 3:6)；基督的义行乃在于他听神的话(参腓2:5~11)。他们对神话语的态度，便使世人产生两种不同的果效成罪人或成义人。

「成为罪人」及「成为义人」的「成为」(katestathesav....ktestathesontai) 意「放在同等类别之内」(in same category)，这是一个法庭式的名词，指法官将所有犯罪的放在一边，等候刑罚；又将无罪者放在另一边，向他们宣告他们有义，而得释放。人被放在罪人栏内，是因他是「在亚当里」之故；人被放在义人栏内，是因他是「在基督里」之故，是基督使他「成义」了【注37】。

「成罪」或「成义」皆是法律词汇，不是道德字词。人没有罪行也是罪人，是因亚当的悖逆使他成为罪人(不是变为〔become〕，而是生命构成〔constitute〕如此，是指天然生命的身分与地位言【注38】)。

5:18~19 在神学上乃是一争辩的所在，一些学者(新派的如N. F. S. Ferre, 新正统派的如Karl Barth、Kasemann) 主张此段之教导为普世得救主义，他们也

以林前15：24～28 为支持的根据，谓因基督的救赎，使世人自动成为义人。可是普救论者忽略了三點：

(1) 5：17 的「接受」 (lambanontes, 中译「受」)

是关键动词。

(2) 「成为罪人」的「成为」是过去式动词，指已是的事实；而「成为义」的「成为」则是将来式动词，意指一个可能性，非人人自动必然得救。

(3) 若然自动得救，那保罗先前在1：18～3：20 及帖后1：8～9 等所说的，就变成废话了。

2. 律法与恩典 (5：20～21)

若基督的死使众人都成为义人，那么律法的义便归于无有吗？这是犹太人因上文而有的反应，保罗遂逐点释明：

a. 律法之目的 (5：20)

律法本是「外添的」 (pareiselthen, 意「从旁进入」, 参加3：19), 是神计划中的一个插曲, 旨在「叫」 (hina, 表示目的句子) 过犯「显多」 (意「显著」)。有了法则, 便会「增多」 (pleonase, 意「充满」) 破坏法则的机会, 因此附带有增多赦免之恩典的需要。

律法之原意, 本不是增添罪行, 而是使罪更为显著, 更觉察它的存在, 同时亦促使人发现, 靠自己的力量根本不能压制犯罪之能, 必须靠神恩才可

胜过，故此，律法至终之目的便使恩典更显著。

b. 恩典之目的（5：21）

正如罪在人的生命中作王，将人置于死地，而恩典之目的则借着义作王，「叫」（另一 hina 句子）人因主耶稣基督可得永生，这便是上节「叫恩典显多」的内涵！

5：21 结束全段（5：12～21）之比较，内中语句出现之次序，有弦外之音。罪、死、审判、义、永生、恩典，这是从亚当到基督、从死而生的路程，人在基督里真是出死入生了！

书目注明

【注1】 E. F. Gifford, p.89.

【注2】 R. L. Harris, p.76.

【注3】 A. J. McClain (3), p.30.

【注4】 引自 W. Barclay, p.50.

【注5】 F. Blass and A. Debrunner, p.171.

- 【注6】 J. A. Ziesler, p.48.
- 【注7】 C. C. Ryrie, p.67.
- 【注8】 E. F. Harrison, p.42.
- 【注9】 C. K. Barrett, p.75.
- 【注10】 L. Morris (2), p.172.
- 【注11】 F. F. Bruce, p.105; E. F. Harrison, p.43.
- 【注12】 C. Vaughan & B. Corley, p.48 表同感。
- 【注13】 同上书页。
- 【注14】 R. C. Trench, pp.114~117.
- 【注15】 J. Murray, I, p.119.
- 【注16】 Sanday & Headlam, p.89.
- 【注17】 同上书, 页90。
- 【注18】 E. F. Gifford, p.93.
- 【注19】 H. A. Hoyt, pp.64~65.
- 【注20】 C. Vaughan & B. Corley, p.50; E. F. Harrison, p.45.
- 【注21】 C. K. Barrett (2), p.146; A. F. Johnson, p.68.
- 【注22】 W. H. G. Thomas, 1 : 175.
- 【注23】 J. Murray, I, p.137.
- 【注24】 E. F. Harrison, p.51.
- 【注25】 H. C. G. Moule, p.97.
- 【注26】 与D. Moo, p.289; A. T. Robertson, p.354 表同感。
- 【注27】 Sanday & Headlam, p.120.
- 【注28】 J. Moffatt, p.219.
- 【注29】 W. E. Vine, p.39.
- 【注30】 J. Murray, I, p.171.

【注31】 H. A. Hoyt, p.70.

【注32】 W. H. G. Thomas, I:199.

【注33】 J. D. G. Dunn, I, p.273.

【注34】 S. L. Johnson (5), p.40.

【注35】 E. F. Harrison, p.61.

【注36】 S. L. Johnson (6), p.316.

【注37】 J. Murray, I. pp.204~205.

【注38】 详研可参H. Ridderbos, pp.95~100.

第 5 章

福音与成圣

(6: 1~8: 39)

一、序言

罗 6 章开启时，书的语气顿然改变。在罗 6 章之前，全书的中心较倾向于神学辩论的意味，在此则开始偏向于信徒生活方面。Cranfield 称之为「基督徒道德责任的神学根据【注 1】」。在上文，作者把众人都圈入神公义的忿怒下（1：18～3：20），但也将脱离神忿怒之审判的途径向人宣明（3：21～5：21），这要靠神的恩典，及基督的义行（5：18），就是神本着自己的洪恩将义赐给接受者（5：17）。恩典与律法是不冲突的，律法之功用乃要显多过犯，使人越需要神赦罪之恩（5：20）。

承接上文的思路，罪越多，恩也越显得多，这是正常的推论，然这便陷入纵欲主义的弊端了。这正是「反律法主义（Antinomianism）」的放纵恩典派人士之见。此派人士强调信徒在基督里的自由，他们认为基督徒既脱离律法，便得着完全自由，故生活可以随便，还以为犯罪只是使恩典显多；殊不知基督徒脱离律法，乃只是转到基督的律法下而已。作者鉴此反斥他们，谓蒙恩者不但不能犯罪，更要过成圣的生活。神恩典的显明，不是使人犯罪更多，而是使人成圣。成圣是得救后跟着的步伐，是新生命的开始（5：21），就是以基督作王的生命（5：17），这是得救的目的，也可说是称义的目的与效果。

「成圣」常被许多学者误解，他们的见解可分为三类：(1)有说成圣是称义的条件 (condition)；(2)有说成圣是称义的附则 (corollary)；(3)有说成圣是称义的结果 (consequence)。这些混淆在罗 6~8 章有完善的解答。

「成圣」确是罗 6~8 章的主题。罗 6 章论「信徒与罪」，罗 7 章论「信徒与律法」，罗 8 章论「信徒与成圣」。这三章同时指出信徒的新生命是成圣的生活、脱离律法的生活及圣灵内住的生活。

二、成圣的劝告——圣洁的生活 (6：1~23)

A. 称义者不可犯罪的原因 (6：1~14)

这样，怎么说呢？我们可以仍在罪中、叫恩典显多吗？断乎不可！我们在罪上死了的人岂可仍在罪中活着呢？岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人是受洗归入他的死吗？所以，我们借着洗礼归入死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督借着父的荣耀从死里复活一样。我们若在他死的形状上与他联合，也要在他复活的形状上与他联合；因为知道我们的旧人和他同钉十字架，使罪身灭绝，叫我们不再作罪的奴仆；因为已死的人是脱离了罪。

我们若是与基督同死，就信必与他同活。因为知道基督既从死里复活，就不再死，死也不再作他的主

了。他死是向罪死了，只有一次；他活是向神活着。这样，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。

所以，不要容罪在你们必死的身上作王，使你们顺从身子的私欲。也不要将你们的肢体献给罪作不义的器具；倒要像从死里复活的人，将自己献给神，并将肢体作义的器具献给神。罪必不能作你们的主，因你们不在律法之下，乃在恩典之下。

1. 继续犯罪的问题（6：1～2）

6：1 首字「所以」（oun，中漏译）承接上文之辩论（5：20～21），既然罪越多，恩典越能显明，那么人可仍在罪中，使恩典越显多吗（6：1）？「仍」（epimenoumen，意「继续」、「黏着」、「持守」）是假设性语态动词，意说得救的人可继续在罪中以罪为王吗？作者给予断然的反斥：「断乎不可」（6：2 上；此词是极度忿怒的否认），接着再发出极强烈的反驳，那本已在罪中死了的人，怎能仍在罪中活着，这是逻辑上不可能的事（6：2 下）。

2. 与主联合的问题（6：3～11）

称义者不犯罪的另一个原因，乃是既与主联合，就不能仍在罪中。与主联合有三个涵义：

a. 与主联合表示向罪死了（6：3）

作者以「洗礼的仪式」借喻与主联合是「归入」(eis, 意「达到」)主之意, 原来信徒的洗礼乃归入主的死, 与主的死联合。人既死了, 哪有犯罪的本能? 这是他们「岂不知」的事。

在释经学史中, 6:3 的「洗礼」成为很多释经家展开争论之地, 他们的见解, 可分为二类: (1) 有说此段指灵的洗礼 (如H. A. Hoyt、W. G. H. Thomas); (2) 另有说这是水的洗礼 (大部份学者之见, 如D. Moo)。固然洗礼是一个象征, 象征与主的联合, 但这是圣灵的工作, 把信徒归入 (灵洗) 主的名下 (参林前12:13)。然而灵洗却没有象征埋葬与复活之意, 故第二见解似较合理。

b. 与主联合表示新生开始 (6:4~6)

「所以」(oun, 6:4) 贯连上文, 再细述洗礼带来第二方面的表征——有新生的样式, 像主复活后所表显的新生命 (6:4)。基督的复活是借着神的荣耀 (荣耀指神的荣美, 包括神的永能【注2】) 而成的。

新生的「样式」(peripatesomen, 意「行走」, 是ingressive aorist, 意「开始行走」) 指新生命开始行走、开始新生活。这原因何在? 「因为」(gar, 6:5 首字, 中漏译) 在主之死的「形状」(homoiomati, 意「相似」) 上与主联合, 就是与主同死同复活 (6:5)。本节的「要在」是将来式动词, 是指末世的

复活，非如一些解经家（如E. F.Harrison）将之解作属灵的复活。

「这就是」（touto, 6:6 首字，中译「因为」）等于旧人（参加2:20）与主同钉十字架，使罪身灭绝，「叫」（hina）人从今以后不再作罪的奴仆了（6:6）。

6:5 的「联合」（sumphutor，由「一同」与「生长」二字组成，意「一同生长」）是个园艺学词汇，指「插枝的结合」，喻信徒的生命插入基督的生命里，是信徒整个属灵生命地位的开始，也包括一生的路程。

6:6 的「灭绝」（katargethe，意「使无效」，参3:31）不是指信徒称义后不会再犯罪，而是指罪在他身上不再有什么效力、不再有什么合法的要求（如同基督之血，使律法在犹太信徒身上，不再有任何合法要求），这样他便不应「服役」（douleuein，中译作名词「作罪的奴隶」）于罪了。基督徒称义后仍可能（may）犯罪，但他不一定（must）要犯，因从亚当来的罪性已「灭绝」（使不生效了）【注3】。

成圣可分为三个阶段：(1)地位（positional sanctification）的成圣（参6:5「与主同死同复活」），这是与主联合的新生样式，自信主那日开始；(2)生活（progressive sanctification）上的成圣（参6:6「从今而后，不再作罪的奴仆」），这是一生之久，不

断的追求；(3)将来 (complete sanctification) 的成圣（参6：5「要在主的复活上与他联合」），这是在主荣耀再来最终实现之时（参8：23）。

c. 与主联合表示向神活着（6：7～11）

「因为」（gar, 6：7）一字更进一步地指出与主联合的人不能犯罪的另一原因，原来死人与罪脱离关系（可译作「被宣告离开 [apo] 罪」）（6：7）。

「脱离」（dedikaotai）这字乃法庭式宣判之言词，意「宣告无合法控诉之因由」。此字用在主人申请拥有奴仆之合法权利，但奴仆已死，法官便向他宣判，奴仆因已死亡，就与主人脱离关系了【注4】。同样地，信徒向罪死了，罪便不能对他再有任何合法的要求，所以他与罪的关系就「被宣判」（过去被动式动词）脱离了。

此段非指信徒从今以后不会犯罪，信徒仍会（may）犯罪，但他不会故意的（willfully）或必须的（must）去犯。也因主是活着的，信徒与复活的主联合，死就不能再作他的主人（6：9）。他的死也是向罪死（意「对罪来说」，6：10 上），只需一次，不需要重复（参来7：27，9：12，10：10），现今主是向神活着的（「对神来说」，6：10 下）。

「这样」（hutos）总结上文，你们（作者首次用集体性名词指罗马信徒）向罪「当看自己」（logizesthe，自身式命令词，是个严肃的吩咐，意「当

算自己」)是死的,指承认向罪是死的,向神是活的(6:11)。

3. 将己献上的问题(6:12~14)

「所以」(oun, 6:12)将上文串连起来并带至最后的结论,此结论分为一个三重命令及一个双重原因:

a. 一个三重命令(6:12~13)

称义者不可犯罪的原因在上文已述及,作者于此作结束性的嘱咐,他用三个命令式动词劝诫他们:

(1)不要容罪在必死的身上作王(6:12 上)——这是第一个禁止的嘱咐。既已称义,向罪是死的,向神是活的(6:11),自然便不能容罪在必死的身上作王,顺从身子的私欲。「容罪作王」是一个现在命令式动词,与「不」(me)在一起,乃消极性地指不要容罪继续作王,亦即停止罪在身上作王。

(2)不要将肢体献给罪作不义的器具(6:12 下)——「献」(paristanete, 意「置在一旁」)是一个命令式词,与「不」(mede)在一起,是指消极性不要继续将肢体献为行不义的器具。「器具」(hopla, 军事词汇,原指「作战的武器」,参约

18：3；罗13：12；林后6：7，10：4等，皆译作「兵器」）这字指出，罪利用身体的各部，成为征服信徒的武器，使他们行不义的罪行。

- (3)倒要将自己献给神（6：13）——「倒要」是正面的吩咐，反要将自己「献」（现在式，指不断进行）给神，并将肢体「献」（过去完成式，指决然性的进行）给神，作行义的「武器」（中译「器具」）。

b. 一个双重原因（6：14）

承接上文，作者论及要将自己献给神，究竟原因何在？作者借着两个「因为」（gar）表明之：

- (1)因为（gar，6：14上，中漏译）罪必不能作信徒的王——第一个「因为」原是一个应许：信徒必在与罪对抗时灰心丧志，但保罗在此一面以「因为」作解释，一面以它作应许，使信徒实行6：12～13的嘱咐时，得着推动之能力。作者说罪虽有力量，但不至于到能作王、掌管信徒的地步。
- (2)因为（gar，6：14下）信徒乃是在恩典而非律法之下——第二个「因为」是一个解释：解释第一个「因为的应许」。罪不能管制信徒，因信徒乃活在恩典的管制下，而非在律法的统治下。所以律法的政权显出罪，恩典的政权显出义【注5】。

信徒如何不在律法下，作者在7：1～6才详细讨论，在此他只简短直述。总之，「律法」一词指

出律法所代表的一切，如惹罪、显罪、知罪、定罪、伏刑等。「恩典」代表在基督里所有的权益，如称义、救赎、赦免、和好、永生等。律法代表「罪的奴仆」，恩典代表「义的奴仆」（参6：16、18）。在律法下即指在罪的权势之下（power & dominion），在恩典下即在基督的权势之下（reign and lordship）。既然信徒乃在恩典之下，是义的奴仆，更因已奉献为主用，便该过一个义的生活，义的生活乃是成圣的生活。

B. 称义者不可容罪的原因（6：15～23）

这却怎么样呢？我们在恩典之下，不在律法之下，就可以犯罪吗？断乎不可！岂不晓得你们献上自己作奴仆，顺从谁，就作谁的奴仆吗？或作罪的奴仆，以至于死；或作顺命的奴仆，以致成义。感谢神！因为你们从前虽然作罪的奴仆，现今却从心里顺服了所传给你们道理的模范。你们既从罪里得了释放，就作了义的奴仆。我因你们肉体的软弱，就照人的常话对你们说。你们从前怎样将肢体献给不洁不法作奴仆，以至于不法；现今也要照样将肢体献给义作奴仆，以至于成圣。因为你们作罪之奴仆的时候，就不被义约束了。你们现今所看为羞耻的事，当日有什么果子呢？那些事的结局就是死。但现今，你们既从罪里得了释放，作了神的奴仆，就有成圣的果子，那结局就是永

生。因为罪的工价乃是死；惟有神的恩赐，在我们的主基督耶稣里，乃是永生。

6：1～14 的主题可说是论信徒由死而生（埋葬及复活），及进入新的生活中，本段（6：15～23）则着重于信徒在新生活里的事奉。前段论地位，此段论生活；前段论身分，此段论事奉。称义者要消极性地不犯罪、不容罪，但也要积极地去事奉新主人。

1. 因已在恩典下（6：15）（身分）

「所以」（oun, 6：15 首字，中漏译）再连上接下，上文（6：14）说信徒既然在恩典下，便可以犯罪而不受律法的制裁吗？作者自问自答：「断乎不可」。

表面看来，6：15 与6：1 无多大差别，然细观之，却有二方面的不同：

- a. 目的不同——前者（6：1）反斥有些信徒谬言，既在恩典下（承接5：20），便可随意犯罪，好叫恩典显多了。在此则直命信徒（注意6：12～14 的命令式），既在恩典下（承接6：14），便不应犯罪。
- b. 动词不同——「犯罪」这字前者乃现在式，指习惯性的行为；此处却用假设过去式（aorist subjunctive），指假设偶然性的。如A. T. Robertson云，这动词的运用，便驳斥了那些在恩典之下的人，

满以为偶尔可犯罪的荒谬【注6】。此处保罗强调连偶然犯罪的遁辞也不能成立，因为既然信徒已伏在恩典统治的国度内，便不能容罪在生活上有任意的活动（不是偶然则可，而是断乎不可，即完全不能之意）。

2. 因已献作义仆（6：16～20）（奉献）

信徒不能容忍罪，因他乃活在恩典的领域下，再者他亦已献作义仆了。「献」（6：16）乃是「把主权交出来」之意，信徒既已把生命的自主权交出，就必须顺从主人的吩咐。「若」（etoi，中译「或」）主人是罪，那就要顺从罪，死亡（永死的）必是归宿。「若」（e，中译「或」）主人是顺命，那就作顺命之仆，至终必成义（指有道德生活的义行，如Godet、Moo；或指永生，如Meyer、Cranfield。既然保罗用死亡与义作对比，故此义指永生的解释较为可取）。

6：16 先指出一个原则，6：17～20 再作详细的解说。作者在此先感谢神改变了信徒的身分，再从三方面作前后的对比，以示信徒的地位今非昔比，便不可容罪在生命内掌权：

- a. 从前是罪奴，现今因听了「道理的模范」而作顺服的人（6：17）。「道理的模范」指信徒教导的「模范」（tupos，意「标本」、「榜样」；5：14 同字译「预像」），表示在此时已经有了一套典型、定规的「使徒的教训」给各教会学习。

- b. 从前作罪的奴仆，今罪得释放转作义仆（6：18）。
- c. 从前把身体献给不洁不法，作不法之仆，以致所作皆不法；今则已献身体给义，作义之仆，「以致于」（eis，意「达到」）成圣（6：19 下）。

「成圣」（hagiasmos）于此有二个不同的见解，有说是指一种生活方式，如W. Barclay 谓，凡希腊字词以asmos 为字尾的，皆形容一件事的进展过程，而非事情的结局【注7】。亦有说这是指一个最后的状况，如「以至于」（eis）的用途，那是指成圣过程的终点（如Meyer）。因为保罗一直在论「果子」、「结局」、「死亡」、「永生」（6：21～23），是关乎最后的境界，故第二解说似较合理。

保罗说，他因信徒肉体的软弱，便照人的常言而作讨论（6：19 上）。「肉体的软弱」有说是指道德方面，有说是指属灵方面，亦有说是指意表方面。大部份学者皆以意志方面作解释，谓因信徒的接受力、领悟力（指明白不容罪在身上掌权之意，固然也存道德及属灵软弱的意味，因为人在意志软弱时，其它问题也跟着产生了），故保罗便按着人的常言与他们作劝勉。人的常言是照着人间通常的理解，此处保罗是以人间的主仆关系作解释。

6：20 可作全段之总结，亦可作6：19 下的诠释。作者于此总结陈词，谓当（hote，中漏译）信徒作罪奴之时，便非作义之仆了。

3. 因已得永生（6：21～23）（礼物）

「所以」（6：21，中漏译）为本段的首字，把上文6：1～20于此作最后之总结。信徒既已成义仆得永生，便不能再犯罪或容罪在生命里。

信徒现今的观点不同了，以前不以为耻的，现今则看为羞耻，「因为」（gar，中漏译）那些事的结局是死亡（6：21），但现今作了神之奴仆，有了成圣的果子，就是永生（6：22），就应不容罪在生命中作王，「因为」（gar）罪所给的工价乃是死，神给的恩赐乃是永生（6：23）。

「工价」（opsonia）乃一军事名词，指士兵所得的粮饷（参TDNT）。保罗所用的词汇相当传神，他用拟人法把罪作一统帅，统管世人，在分粮之日，其工价乃死亡。「但」（de，非中译「惟」）神之「工价」，乃是借着新元帅耶稣基督反得永生。

三、成圣的拦阻——争战的生活 （7：1～25）

罗7章乃罗马书所研究数个问题之一，如罗1～3章论定罪的问题；罗4～5章论称义的问题；罗9～11章论拣选的问题；罗12～14章论伦理的问题；而第6～8章论成圣的问题，其中又以第7章为众问题中的问题。A. Nygren说，此段为新约最大之问题，而此问题起源于第一世纪，

迄今还未结束【注 8】。

按主题言，此章接续上文特论成圣的要义，上文论成圣的劝告，本段论成圣的拦阻。当作者论成圣的拦阻时，他释明了成圣的两大拦阻：律法的拦阻（7：1～13）；肉体的拦阻（7：14～25）。

甚多学者不把 7：1～6 放在第 7 章讨论，他们把 7：1～6 作为第 6 章的总结，因 6：14 已指出现今在基督里的人，非在律法下而在恩典下（如 L. Morris、J. Murray）。但亦有学者认为，7：1～6 应放在第 7 章讨论（如 D. Moo），因这六节是继续讨论一个新造的人的身分问题，他现今不是在律法之下，而是在恩典里（参 6：14、15），因此在第 7 章的开始，作者便力证信徒不在律法之下了。为此作者特别指出，律法虽是圣洁、公义、良善的（7：12），然而却不能使人成圣，正是「律法因肉体软弱，便有不能行的」（8：3 上）。

这不能行是指什么？作者在此处有详细的诠释，他并以自身的经验作左证，但此举反而引起各学者在释经学上产生三派的意见，究竟作者是引述他信主前或信主后的经历，甚至是无所谓信主前或信主后，以下介绍这三种意见。

〈图一〉第一种见解——「信主前后皆合论」（或俗称「代表论」）

	经文	叙述
信主后	7：1～6	身分
信主前	7：7～13 7：14～25	光景 挣扎

据第一种意见，7：1～6 当然是指一个信徒的情形，而 7：7～25 却与作者自身无关，作者只借用第一身（「我」）形容人类在亚当里的失败。作者以自己代表人类中大部份的人，是指那些人在律法前与律法后两个时期中的情形。在律法前，人在亚当里犯罪，就是说当亚当犯罪，他也犯罪；亚当贪婪，人也贪婪。律法来到，因人不能满足律法的要求，便显出律法的「无用」，因律法的目的乃是引起罪，但是如今在基督里可完全释放。赞成此派的学者不少【注 9】，他们的理由如下【注 10】：

- (1)据犹太教的文学，「我」字的使用，不一定指「个人性」的意思，而是指全人类，此点在：
 - a. 他勒目的文献中多有出现（但支持此论据的文学却是 A. D. 120～140 时间内，离保罗时代甚远）。
 - b. 昆兰文学也同样指出「我」字非指个人，而指全人类。
 - c. 保罗自己文学的支持（如罗 3：7；林前 6：15，13：1～3，14：11、14～15；加 2：18～21 等）也指出「我」非自传性，而是全人类代表性【注11】。
- (2)从 7：9「活着的」、「没有律法的」等词句，便指出 7：14～25 乃是保罗以自己代表全人类之说。
- (3)犹太传统的思想里，把人一生中，与律法的接触作几个分段，例如在五岁时读圣言，十岁读米示拿，十三岁时读律法，十五岁时读他勒目（Pirke Aboth 5：24），因此保罗也将自己的生平分为几个时期，作为人类可得胜的

阶梯【注12】：

- a.「罪恶隐伏时期」，也称为「无罪时期」或「清白时期」（age of innocence）（7：7~13）。
- b.罪恶外显时期，指脱离清白时期，与律法接触，故罪恶发动（7：14~24）。
- c.靠主可得胜时期（7：25）（此点在第八章再详论）。

〈图二〉第二种见解——「信主前后论」（或称「自传论一」）

	经文	叙述
信主前	7：7~13	光景
信主后	7：1~6 7：14~25	身分 挣扎

据此论，7：1~6 乃指保罗信主后的身分（或地位）；保罗藉丈夫与妻子在律法上的婚约为喻，阐释在基督里的人（与基督同死，负了律法的责任），律法对他再无效力或要求。然 7：7~13 却指信主前在律法下挣扎的情形，此段全用过去式动词，故明指过去的情形。7：14~25 则描述他信主后在生命中新旧两律挣扎的情形（非信徒只有一律），是属灵与属肉体之律的交战，使信徒的生活成为争战的生活，惟靠基督才可以得胜。此段原文全是现在式动词，故当指信主后现今（写罗马书时）的情形。赞成此说的人数颇众【注 13】，他们的理由如下：

- (1)「弟兄们」(7:1)乃指信徒的统称。
- (2)「明白律法的人」(7:1)，不是指犹太人。「律法」(nomas)可指摩西的律法(如E. F. Harrison、D. Moo)或外邦人的法律(如Kasemann)，但此处则广指法律(如J. Murray)。
- (3)7:7~13 的动词全是过去式词，指过去未信主前律法下的挣扎；而7:14~25 的动词则是现在式词，指现今信主后在恩典下新旧生命的相争。
- (4)新旧二律在信徒生命中的相争，也是保罗一贯的教训(如加5章)
- (5)7:22 之「里面的人」乃指信徒的新生命，「喜欢神的律」乃指信主后的情形。
- (6)7:14~25 的挣扎，惟信徒才有，非信徒只有一律，故无挣扎。
- (7)7:14~25 乃向善行善的态度，指信徒的追求，是一个愿意成圣的信徒的口吻。
- (8)7:25 的得胜凯歌，应是信徒的心情。
- (9)一些词语指信徒的心情：属肉体、我真苦、卖给罪。
- (10)腓3:4~6 指保罗对律法毫无指摘，在律法下的满足，故此段不能形容他先前在律法时的情形【注14】。

〈图三〉第三种见解「未信主前论」(或称「自传论二」)

	经文	叙述
信主后	7 : 1~6	身分
信主前后均可	7 : 7~25	挣扎

此说认为全段的困难在于三方面：

- (1)本段与上(第6章)下(第8章)的关系。
- (2)7:1 所论之「明白律法的人」所指为谁？若这是普通名称，指任何有智识的人(如J. Murray)，则图一或图二可作合理的解释。设若「明白律法的人」是指那些专研或遵守律法的犹太人，这便是保罗传福音的对象。
- (3)7:14~25 的「现在式动词」的运用。

据此论，首段(7:1~6)与图一及图二无异，次段(7:7~13)与图一(可同)及图二亦皆同，末段(7:14~25)则特指保罗在未信主前的挣扎，故大体上罗7章是指未信主前的经验。支持此说者不乏其人【注15】，他们的理由如下：

- (1)「弟兄们」(7:1)不一定是信徒的统称，因此字也是指犹太人，即是犹太人之间对话的惯语(参9:3；徒2:29, 3:17, 13:26、38, 22:1, 23:6, 28:17；赛66:5)，只有上下文方能决定(而下文「明白律法的人」)，因此便决定是指犹太人。
- (2)「明白律法的人」乃回应上文「弟兄们」，特指犹太人。「明白」(ginoskosi)指「有经验的明白」(experiential

knowledge)，而非头脑的明白(head knowledge)【注16】，因此这不是指任何人，而是指那些对律法有追求或遵守经验的犹太人。律法指犹太人的律法，故此，「对明白律法的人」与「对律法以下之人」(3:19)几乎同义【注17】。

- (3)7:1 的对象特别为明白律法的人，而非普通的对象，这是保罗特要传福音的对象，故全章的解释需在此对象的亮光下看。
- (4)「里面的人」(7:22)不一定指信主后的情形，因为称「良心」为「里面的人」是犹太人的惯语。
- (5)7:14~25 之向善的语气，也是每一热心遵行律法要求的法利赛教派者(如保罗，非任何人均可)的追求。
- (6)7:14~25 的挣扎，亦符合任何非信徒的道德家或是热心律法的法利赛人(如保罗)。
- (7)作者论在律法下的光景时(7:7~13)，他用过去式动词是合理的，但在末段(7:14~25)转用现在式动词，因他现在向这些仍在律法之下、「明白律法者」呼吁，愿他们能脱离此苦痛，故此他转用现在式动词，藉此与他们认同、与他们联合，引起他们的共鸣，不然读者会认为他是在论一些不可能的事。
- (8)以现在式动词描写以前的历史，是希腊文学的独特风格，在福音书内常常出现，称为「历史现在式」(historical present)，保罗亦以现在式讲述他先前在律法下的生活(如腓3:3~6 是现在式)。R. Gundry 谓，历史现在式的运用表示「过去如此，现在也如此」的意义【注18】。

James Denney 称，因这段事实是「无时间式」(timeless)的，故才用现在式动词，这是「历史现在式」的用途【注19】，表示常是这样子的。Sanday & Headlam 称之为「戏剧化」(dramatic)的用法【注20】。A. M. Hunter 则称，本段所用之「历史现在式」，不但反映了过去的经验，也指出是现今极有可能发生的【注21】。

- (9) 再且，保罗活用犹太教常倡导的「人性论」，犹太拉比认为每个人皆有两性，这两性是彼此对应的：善性称「yetzer-ha-tob」，恶性称「yetzer-ha-ra」。犹太拉比对「yetzer-ha-ra」何时在人心中发动，意见有二：大部份拉比主张在出生后便开始发动敌对，亦有拉比主张在十三岁才开始，因那时人要开始负道德的责任；而这两性时常敌对，持续一生之久【注22】。诚如 W. D. Davies 说：要明白保罗在罗7章的解释，不能忘记他以前是无可指摘的拉比，他在此的形容完全符合犹太人在两性为敌下的痛苦情形【注23】。
- (10) 关于人有两性之论，在他勒目的文献中颇多出现，如 B. Ber17a 记：「人本性愿行神旨，惜因人性中有杂质，如面粉中的酵，故不能实行。」同样在昆兰古卷中（如 1QHcol. 4 Manual of Discipline），亦记述人天性中两性的交战【注24】，与罗7章的情况相若。
- (11) 图二的见解虽谓非信徒很少有属灵的挣扎，J. G. Machen 更称这乃根本不可能，因这是圣灵的工作【注25】，可是对一个「敬畏神，明白律法者」如保罗则大有可能。
- (12) 再且，腓3：6 只是保罗论在人面前的光景，而在罗7章

却论他在神面前的真相，说明行为的无可指摘，也不能控制内心的败坏，如他说自己是个罪魁（提前1：15），也说明了靠行律法的行为永不能称义（参加3：11）【注26】。

(13) 一些字句皆可引证保罗信主前的经验，如：

(a) 「我是属乎肉体的」（7：14上）——此言不一定指属肉体的基督徒而言（如林前3：1、3），亦可指不信者的生活方式（如太16：17；路3：6），故需视上下文方可决定【注27】。「肉体」可指「人性本质之一」（如C. H. Dodd）或「任何非基督的本质」（如Calvin）或「不能满足神的缺乏」（如K. Barth）或「没有神的人」（如W. Barclay），非如冯荫坤所说是指「软弱、不成熟、没有圣灵管治的基督徒」【注28】，若这是真的，则保罗的属灵生命真是差劲！

(b) 「已经卖给罪了」（7：14下）——不一定指基督徒新旧生命的挣扎，而是指饥渴慕义的犹太人的「人性二律争战」，如H. Raisanen言，「卖给罪」正是「众人都犯了罪」的代名词【注29】。若此言是指信徒，那是非常严重的罪行！若是指保罗，那就更不得了！

(c) 「神的律」（7：22）——不一定指基督徒的新律、恩典之律；「神的律」按上下文之意是指「律法」（7：7～13、14～25，参「律法」在本段中亦称「诫命」，7：12），故此，神的律只是「律法」的别

称（基督徒的新律在8：2 称为「圣灵的律」）。

(d)「我真是苦啊」（7：24）——不是信徒的呼叫，而是犹太拉比惯用的谚语，尤指那些「愿遵行律法而不得法」之敬虔者的苦痛。当保罗引用此犹太人熟稔的术语时，那些犹太读者内心必有无限的感慨：「这也是我的苦啊！原来保罗也有这样的经历。」James Stewart指出，「如此的字句与描绘绝非写给一个曾被基督改变过的生命，一个人若信主后仍有这样痛苦的挣扎，仍复为罪的奴仆，那么救恩带来何乐趣，圣灵是否亦失踪了？」【注30】

- (14)7：14～25 描绘的是一帧被罪打倒、非与罪律搏斗的图画，显然与保罗的生命不太配合。
- (15)同时本段亦描绘一个人在律法下的喘息，基督徒已不在律法之下（6：14，7：4～6），故没有这样的挣扎。
- (16)保罗不是在信主后才发现生命里另有律，反对服从神的心愿，而是在信主前就发现了，这位在律法下毫无指摘的人，早已发现愿意（willing）与实行（doing）是两回事，只是那时他找不到解决之法。
- (17)从全段的上（7：7～13）下（7：14～25）文，便可了解这是描写保罗未信主前的经验。在7：7～13，保罗把自己与亚当及全人类认同，在7：14～25，他将自己身上发生的困难，及至终找到得胜的秘诀公之于世（7：25），故若此段是指保罗信主后的经历，那便与他的「得胜神学」、「得胜有余」大相径庭了。
- (18)再且，保罗撰写罗马书目的之一，乃为要得着罗马教会

的支持，以便日后以之为基地，把福音传到更远之地。他本是一知名传道人，若读者知悉他信主后如此挣扎，他们对保罗的尊敬及接纳也会受到影响，因为不晓得日后他会否常有这些挣扎，甚至读完罗8章后心中仍怅然若失，不知是否会回到罗7章的迷阵里！但若是写以前的经验便不同了【注31】。

总结：

基于上述理由，本段主要是论保罗信主前的经验，形容他在往大马色路上之前内心的苦闷，这是较接近罗7章的原意，但按应用上，固然可以借喻基督徒内心的挣扎，7：14~25也大可用在非信徒身上（尤其是在布道会时）；但解释非应用，两者不能混为一谈【注32】。

按第三种见解，全段的思辩如下：

罗7章之目的乃是为罗8章的主题而作的引介。罗7章指出保罗在律法要求下的挣扎、叹息，但非前途茫茫，而是藉基督便可得胜，这得胜在罗8章便清楚释明，即顺服圣灵的律，故罗7~8章应连在一起，正如罗6~7章也连在一起。因对象特别，故此保罗先论（7：1~6）在基督里的人律法对他毫无关系，他是向律法死去的，向基督却是活着的。

中段（7：7~13）保罗继续解释这些在律法下的人（不可能指非在律法下的人），律法对他们的目的、作用及功效，并指出罪的可怕、人被定罪，遥指可靠基督而得胜，故若非对象是犹太人，中段便毫无意义。

末段（7：14～25）保罗以「过来人」的身分向这些对象解释，在律法下者皆常「讨好」律法，惟因人性里（非信主后）的罪性，非但不能讨好律法，反被律法咒诅，内心的苦痛难以述说，但是他发现，惟靠基督才可得释放。

Longenecker 虽不赞同第三见解，但他容许第二与第三混合一起，故他说，除 7：25 外，7：13～24 明显地是叙述一个犹太律法家苦心坚守律法，不可能是信徒生活上的困难【注 33】。事实上，罗 7 章的描述，全是保罗在犹太教里的追求与挣扎，这也是每一个在律法下的犹太人的盼求。James Stewart 说得好：「罗 7 章乃是保罗的一生，一直到大马色路上之时，甚至在半途中也有这个挣扎，他心灵痛苦、人格分裂、在极度的灰心与失望中悲叹。」【注 34】可是在基督里，一切全无挣扎，全皆释放，这是何等的福音，尤对犹太人言，是何等大喜的讯息。

A. 律法的拦阻（7：1～13）

1. 律法的效能（7：1～6）

弟兄们，我现在对明白律法的人说，你们岂不晓得律法管人是在活着的时候吗？就如女人有了丈夫，丈夫还活着，就被律法约束；丈夫若死了，就脱离了丈夫的律法。所以丈夫活着，她若归于别人，便叫淫妇；丈夫若死了，她就脱离了丈夫的律法，虽然归于别人，也不是淫妇。我的弟兄们，这样说来，你们借着基督的身体，在律法上也是死了，叫你们归于别人，

就是归于那从死里复活的，叫我们结果子给神。因为我们属肉体的时候，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。但我们既然在捆我们的律法上死了，现今就脱离了律法，叫我们服事主，要按着心灵（心灵：或译圣灵）的新样，不按着仪文的旧样。

在上文，作者证论一个称义的人不能犯罪（6：1～14）及不能容罪（6：15～23）的一些因素，此段则论律法为称义的一项「拦阻」。其实这根本不是律法之目的，故保罗加以详论，说明律法的确不能使人称义，他更指出在律法下诚恳追求律法之义者，皆有痛苦的呻吟，惟有靠基督才能胜过。

以文学及神学而论，本段委实是保罗呕心沥血的精心杰作，其对象特为犹太人，其性质为布道性，盼望在他们中得些果子，以备日后在他们中较易工作，故保罗在此单刀直入地直言本段特为「明白律法的人」说的。

a. 婚律的借喻（7：1～3）

在诠释律法的功效时，保罗以人人皆晓的婚姻律为喻，旨在解释律法对现今犹太人已无效力了。

保罗以「弟兄们」称呼他们，如上文（1：13）所论，此词的涵义有二：泛指基督徒（如1：13，8：12，12：1）；亦指犹太人（如徒15：13，22：1，23：1，28：17。本节为「对明白律法的人」；

11:13 为「对你们外邦人」，故此处有特别对象）。这些「弟兄们」乃「明白律法的人」（7:1 上）。

「律法」（nomon）一字原指摩西的律法，有时亦称普通律法，在此应指摩西之律法（如Gode、Dunn、Murray、D. Moo），因「明白」乃指经验上的明白，是说犹太人的经历（参7:6）。保罗以一个「因为」（gar, 7:1, 中漏译）开始其辩证，这「因为」一面连接上文（6:14），一面指出「我这样说因为我是对明白律法的人说的」。保罗意谓「犹太人哪！你们不晓得律法是管活人的吗？」（7:1 下），这里第二个「律法」应指普通的律法，因保罗乃是借婚姻律为例。

他续说「因为」（gar, 7:2, 中译「就如」）已婚妇女（hupandros, 中错译「女人」）受婚约（「律法」）所「约束」（dedetai, 意「捆绑」），若丈夫死了，才「脱离」（katergetai, 6:6同字译作「灭绝」）婚约（称「丈夫的律法」）的约束（7:2）。

「所以」（oun, 7:3）指作者在此作小结：丈夫还活着时，女方不能改嫁，不然便称为「淫妇」（moichalis）；可是若丈夫死了，婚约便自动解除，虽改嫁别人，亦不能称为破坏婚律的淫妇。

b. 婚律的应用（7:4~6）

7:4 首字hoste（意「故此」），介绍一个效果或应用一个原则。保罗续称读者为「我的弟兄们」

（指犹太人，参9：3），你们「借着」（dia）基督的身体（肉体的死），向律法（中译「在律法上」）也是「如死了一般」（ethanato thete），故便可归与别人，即复活的主，便能（hina）结果子给神（7：4）。

「因为」（gar，7：5）连接上文的「结果子」，现今作者把两种生命、两类果子作一比对。他说我们在属肉体的时候（喻未得救时），那肉体中的恶欲（原文没有「而生」），「因」（dia，意「借着」）律法而「发动」（energeito，参林前12：6、11，同字译「运行」），至终结死亡的果子（7：5）。

「但现今」（nuni de）我们在捆绑我们的律法下（指犹太人而言）已死了，就能脱离律法（既已死了，便能脱离；能脱离，是因死了），那么（hoste，中译「叫」）我们便能「在」（en，指在新的领域）新的心灵里服事，非在旧的仪文（指律法）领域内服事（7：6）。此处「心灵」一字，不少经学家将之解作圣灵（如Harrison、Cranfield、Moo），可是这里是新旧的对比（参约4：23～24）。旧人「在」旧领域、「用」旧方法、「以」旧态度，新人的「在」、「用」、「以」都是全新的。

2. 律法的功用（7：7～13）

这样，我们可说什么呢？律法是罪吗？断乎不是！

只是非因律法，我就不知何为罪。非律法说「不可起贪心」，我就不知何为贪心。然而，罪趁着机会，就借着诫命叫诸般的贪心在我里头发动；因为没有律法，罪是死的。我以前没有律法是活着的；但是诫命来到，罪又活了，我就死了。那本来叫人活的诫命，反倒叫我死；因为罪趁着机会，就借着诫命引诱我，并且杀了我。这样看来，律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的。既然如此，那良善的是叫我死吗？断乎不是！叫我死的乃是罪。但罪借着那良善的叫我死，就显出真是罪，叫罪因着诫命更显出是恶极了。

保罗与他同时代的犹太人，深信若紧守律法之要求，他们必定蒙神之悦纳（参申4：1，6：25；利18：5；结20：11、13、21）。这位本是法利赛人的保罗，曾竭力追求律法之义（腓3：6），如今他以基督徒的身分与观点，分析律法之功用。

在上文，保罗称律法在人的肢体中发动恶欲，使人死亡（7：5），这样说来，律法岂不是害人不浅，律法岂不是「罪魁」。一个敏感的犹太读者读至5：20，6：14，7：1～6时，心中必产生莫大的怀疑，认为律法非但不能产生称义的作用，更反为不美，这正是保罗要解释的地方，于此，他谨慎地辩释律法本身的功用。他指出，律法不能使人称义（7：7～13），也不能使人成圣（7：14～25），律法在生命与生活方面，也不能帮助人。律法虽然对

人无辅，却不是罪，所以保罗以「所以」（oun，中漏译）为启语词，连接上文之辩论。他指出律法在四方面真正的功用：

a. 律法显露罪的存在（7：7）（醒觉罪的存在）

保罗说「律法断乎不是罪」（7：7 上），然而律法有何用？他续说，「若不（eime，中译「只是非」）借着（dia，「因」）律法，我就不知罪」。律法乃是神的定规，罪乃侵越神的规律，既然人常犯神规，故律法便是叫人知道罪的存在（此点与3：20 雷同）。

接着作者以第十诫为例，指出「若不」（eime，中译「非」字有误导之嫌）是第十诫说不可贪心，他就「不会醒觉」（ouk edein）贪心的存在（中译「何为」是补字）。为何保罗选第十诫为例呢？贪心乃指侵越上帝给人的范围，不满足神给人的礼物；贪心可代表人不满意本身的境况，而侵略别人的权利。但为何保罗选中第十诫为例而不是其它？原因有三：①依犹太人的传统，贪心代表所有的诫命（如TDNT）；②贪心是人人都会的，以之指出，人必破坏律法（如J. Ziesler）；③贪心代表人内心的欲念，有此，其它律法也不能遵守（如D. Moo）。

b. 律法发动罪的潜能（7：8）（提供机会给罪）

律法不但显露罪，也发动罪的「机会」（aphormen，军事名词，指军事基地），借着（dia）诫命（指律法）叫诸般（各样）的贪心「拿着」（labonsa，中译「趁着」）保罗，在他里头「发动」（kateirgasato，7：15 同字译「去作」，全句或可译作「发动在保罗里头诸般的贪欲」，参7：8上）。

为何罪如此借着律法发动人的贪欲呢？因为（gar）没有律法，罪也是死的（不能发动的），有了律法才能发动。这不是说没有律法就没有罪，而是说没有律法时，罪是在「死」的状态，是没有生命的、静止的、寂默的（是对人醒觉罪方面言）。律法来了，犯罪的觉醒也跟着来了（7：8 下）。

c. 律法复活罪的威能（7：9～11）（显出罪的威力）

保罗以己为证，说他以前在没有律法时，也就是在犹太人所说的「纯真孩提时期」，或是作「律法之子」（bar mitzvah）之时，他对罪乃活生生的，律法来到，罪就又活动（anezesen，再活）起来，如种子破土而出，他就被罪控告而死了（7：9）。故此，律法是使人醒悟其在神面前被判的光景与地位。

律法本来叫人活（指非控告人死，律法最初之意原为促进美满幸福的人生，如利18：5），现今因激发罪活动起来，反倒「被发现」（eurethe，中漏译，英文eureka 由此字产生）致人于死地（7：10），

这是「因为」(gar) 罪「拿着」(labousa, 中译「趁着」) 机会诱杀人 (7:11)。

d. 律法显明罪的恶极 (7:12~13) (揭露罪的真相)

「这样看来」(hoste) 指出一个小结, 律法、诫命是圣洁、公义、良善的 (7:12), 如上文所说, 是叫人活的 (7:10), 所以 (oun, 中译「既然如此」) 那良善的律法是叫人死吗? 保罗自问自答, 断乎不是! 是罪! (中译本误把补字之注点放在「是罪」字之旁) (7:13 上)。究竟罪的真相如何? 保罗以二个目的 (hina) 句子作答: 使 (hina) 罪借着 (dia) 良善的律法「作成」(katergazomene 中译「叫」) 死亡, 这就「显出」(phane, 像 X 光) 罪的真相了 (7:13 中)。使 (hina) 罪借着 (dia) 诫命「成为」(genetal, 中译「显出」) 恶极了。这两句目的句子, 原则上大同小异, 然第二句加强第一句, 更显出罪之「恶极」(huperbolen, 英文 hyperbole 由此而出) 之处 (7:13 下)。

B. 肉体的拦阻 (7:14~25)

保罗以拉比的身分, 凭着血气、肉体的力量追求律法的义, 但诚恳如斯的他, 只能在律法的轭下呻吟「我真是苦啊!」可见肉体确是称义 (而至成圣的起点) 的拦阻。在此, 作者以三循环分述他失败的经验,

如同三首挽歌，一首比一首哀凄。

H. A. Hoyt 指出，这三组失败的见证符合共同的格式，每循环皆有三点：指出失败的事实；证明这事实；结论【注 34】。兹引表代述。

组别	第一组	第二组	第三组
经文	7 : 14~17	7 : 18~20	7 : 21~24
事实的剖白	7 : 14	7 : 18	7 : 21
事实的证实	7 : 15~16	7 : 19	7 : 22~23
结论	7 : 17	7 : 20	7 : 24

1. 第一组失败（7 : 14 ~17）

我们原晓得律法是属乎灵的，但我是属乎肉体的，是已经卖给罪了。因为我所做的，我自己不明白；我所愿意的，我并不做；我所恨恶的，我倒去做。若我所做的，是我所不愿意的，我就应承律法是善的。既是这样，就不是我做的，乃是住在我里头的罪做的。

在7：14，作者以「因为」（gar，中漏译）连接上文律法之目的的辩论。他虽然晓得（oidamen）律法乃属灵的，然而他乃「属肉体的」（sarkikos，指在伦理意义上言，有坏的本意），「已卖给罪了」（pepramenos，指主权易手，非灵性上的软弱，参太13：46 及徒2：46），如A. T. Robertson 言，「罪结束了其抵押，接收其奴仆」【注35】。

于此作者又用一个「因为」(gar, 7:15)显出他再次失败，他选用三个对比指出他的失败：他不「赞成」的(ginosko, 意「赞许」、「同意」，参太7:23, 25:12, 中译「明白」)，他反「去做」(katergazomai, 7:8 同字译「发动」)；他所愿意的，他反不「去做」(实行, prasso)；他所恨恶的，他反「去做」(poio) (7:15)。

他续说，若他不愿意的，他反做了(poio)，这就如同「赞同」(sumphemi, 中译「应承」)律法乃是善的，意思说他愿意行善，但反行了恶，那就承认律法之善良了(指目的方面言，律法指出罪的诱惑力, 7:16)。既是这样，就不是他所「做」的(katergazomai)，而是「住在」(oikousa)他里头的罪所做的结果(7:17)。这种善恶二念之争，正是拉比文献所强调的【注36】，真的是不由自主，此乃罪性在人心中作祟之故。

2. 第二组失败 (7 : 18 ~ 20)

我也知道，在我里头，就是我肉体之中，没有良善。因为，立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不做；我所不愿意的恶，我倒去做。若我去做所不愿意做的，就不是我做的，乃是住在我里头的罪做的。

此段首语与上文启语一致，故可作第二次失败的

分段（中译把「也」字放入，以显其义）。作者以三个「因为」（gar）指出他完全的失败：

- a. 因为（gar，7：18 上，中漏译）他知道（oida）在他里面毫无良善，没有良善固然不能行义。
- b. 因为（gar）立志为善「由得他」（parakeitai，「与他同在」），行不出好（kalon，中漏译）却「不由他」（ouk eurisko，「找不到」，7：18下）。
- c. 因为（gar，7：19 中译「故此」）他所立志（thelo，中译「愿意」）的善，他做（poio）不出来，所不愿意的恶（kakon），他反去做（prasso）。

这三个「因为」指出一个罪人的生活方式：知道在肉体内无良善，是本性软弱的问题。立志由人，然不由自主。指身不由己，力不从心，是知与行不能合一的问题。愿意行善反行恶，是积极且相反的违背，是违心的行为。这三个因为指出保罗背后失败的经历，最后他以里头的罪作祟为结束（7：20，参7：17，两句结语一致）。

3. 第三组失败（7：21～25）

我觉得有个律，就是我愿意为善的时候，便有恶与我同在。因为按着我里面的意思（原文是人），我是喜欢神的律；但我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战，把我掳去，叫我附从那肢体中犯罪的律。我

真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身体呢？感谢神，靠着我们的主耶稣基督就能脱离了。这样看来，我以内心顺服神的律，我肉体却顺服罪的律了。

作者续述他失败的经历，他以「后来」（ara, 7:21 后语字，中漏译）指出本段乃上文的结语，作者从三方面续证他的失败。

a. 恶律的发现（7:21）（第一发现）

经过多方面努力行律法的善，结果行不出来，后来他「发现」（eurisko, 中译「觉得」）有一管治的律法在他里头，原来这是他无法行善的因由；每次他立志（thelonti）行善时，就发现有恶与他同在（parakeitai, 参7:18, 暗示拦阻他行善，或他行善时反行了恶）。

b. 两律的交战（7:22~23）（第二发现）

按作者「里面的人」（eso anthropon）的意思，是「喜欢」（sunedomai, 「表同」，参徒7:60）神的律（7:22）。这个喜欢，并不表示是指信主后的经历，因为神的律是摩西的律法，信主后固然仍尊重摩西律法，却不用表明，因他已不在律法之下。甚多敬虔的犹太人，异常喜欢神的律法，如10:2说，「他们对神有热心，却不是按真知识」【注37】，但他「看到」（blepo, 中译「觉得」）在肢体中另有一个律与心中（noos）的律（代表良心或理智、

能分别是非判断善恶的道德能力【注38】）「交战」（antistrateuomenon，军事名词，原意「反战略」），把他掳去「给了」（to，中译「附从」）那在肢体中之犯罪的律（7：23）。

两律交锋，心中的律与犯罪的律各显神通，心中的律兵败如山倒，这是失败的见证。「卖给罪了」（7：14）、「明知故犯」（7：15、18、19）、「被罪掳去」（7：23）等，是一个未得救者的生命光景，不可能是信主后的正常情况，尤其是保罗。

c.从哀号到讴歌（7：24~25）（第三发现）

「我真是苦啊！」（talaiporos）乃诚恳的犹太拉比因不能满足律法之要求，而屡发的哀声，这是无能为力、自怨自艾的叹息，是一个不平凡的法利赛人，如保罗，才会有的呼喊【注39】。

「谁能救我脱离这死亡（中译「取死」）的身体呢？」保罗之意乃身体是犯罪的器皿，故导致死亡，若能脱离身体的罪，死亡也得脱离了，但谁有此能力胜过死亡呢？这是哀号，是绝望的凄鸣！然而一切皆可改变，因主耶稣基督便可脱离了（7：25 上，「脱离」是补字，可换为「夸胜」，参林前 15：57；罗8：37），这是福音，而非痛苦的哀号。

最后作者以「所以这样」（ara oun，中译「这样看来」）将上文（7：14~24）作一总结：在内心方面，指志愿上，顺服（douleus，事奉）神的律

乃作者的夙愿；但是 (de, 中漏译) 在肉体方面 (指犯罪的工具)，他却不由己地顺服罪的律了 (7：26 下)。

本段有三律颇值得再提：

- (1) 神的律 (7：22、25) —— 这是指客观性的外在定律。
- (2) 心中的律 (7：23 上) —— 指意志方面的律，是心愿的律。
- (3) 罪的律 (7：23 下、24) —— 指经验上的律，是人本性方面犯罪的倾向。这三条人生定律，由客观的神律，到心愿理智的律，至经验上所犯罪的律，正显出人犯罪的过程，虽外有神律，内心之律也倾向神律，然而经验证明，人没有基督就必顺服罪的律了。

四、成圣的秘诀 (8：1～11)

——顺服的生活

罗 8 章是一首凯歌，上章的郁结在此章烟消云散；上章的结束乃一声长叹，此段则一曲长啸。H. C. G. Moule 说：「上章为黑幽的长夜，此章则为曙光出现的黎明。」【注 40】此章开始为「不定罪」(8：1)，结束为「不分离」(8：39)，这真是一幅夸胜及欢欣的图画，难怪 F. Godet

说：「若圣经为一戒指，罗马书是为戒指上的宝石，第 8 章便是宝石上的光芒。」【注 41】Charles Erdman 言：「若罗马书称为基督教之圣堂，第 8 章可称之为圣堂内之祭殿。」【注 42】清教徒 T. Draxe 更称之为伊甸园的生命树【注 43】。可见罗 8 章所得的美誉是圣经之冠。

罗 8 章与上文的论点依然一致，保罗仍辩论称义后的步骤——成圣。上段他论成圣的拦阻，即称义的拦阻；此段则论成圣的秘诀，即称义的终点。称义的生活始自与基督联合（罗 6 章），离开律法（罗 7 章），有圣灵同住（罗 8 章）（「圣灵」一字在本章出现有 21 次之多，远超其它地方）。

作者在此论成圣的秘诀在乎三方面的认识：

A. 认识称义后的身分(8 :1~4) (先后身分)

如今，那些在基督耶稣里的就不定罪了。因为赐生命圣灵的律，在基督耶稣里释放了我，使我脱离罪和死的律了。律法既因肉体软弱，有所不能行的，神就差遣自己的儿子，成为罪身的形状，作了赎罪祭，在肉体中定了罪案，使律法的义成就在我们这不随从肉体、只随从圣灵的人身上。

1. 称义的地位（8 :1 ~2）

8:1 的首字「不」(ouden)，是作者迫不及待地指出，在基督里有不被定罪的恩典，本不该放在前头，却是文法上一个「怪手笔」。接着他运用「这

样如今」或「从今以后」(ara nun) 连接上文「靠主耶稣基督就能脱离犯罪的律了」(7:25)。在此，他强烈地指出今非昔比，是由未信而至相信，不是由已信的软弱变成刚强，因为「不定罪」是从未信至相信的转捩字汇，那在基督里的人就是不被定罪的人(8:1, 此节之末，据「大众版本」[Majority Text] 有一句话：「他〔基督徒〕非顺从肉体之律而行，而是顺从圣灵之律」)。

不定罪的反面乃是称义，这是称义的地位，也是成圣的开始。为什么不被定罪呢？因为(gar) 那赐生命圣灵的律释放了在基督里的人，使他脱离了罪的律，即死的律(据原文文法Sharp's Law, 「和」字可译作「即」)，指罪的控告和永死(信徒仍会死，不能脱离肉体死亡，但不会永死)(8:2)。圣灵在基督里的工作乃使人离开罪之律，即死之律，因为圣灵是永生的，他的工作也是属永生的。

2. 称义的促成(8 : 3 ~4)

基督的代死乃促成信徒的称义，因为(gar) 律法在人肉体的软弱中而成为「无能」(adunatos, 即1:18「大能」一字的相反词)，故此人便不能满足律法之要求，神就差遣其子成为罪身的「形状」

(homoiomati)。于此，保罗小心翼翼地不敢冒渎基督无罪之身，但他亦是全人，故保罗便说他取了似罪人身体的形状，为了「有关罪」(peri hamartia, 中

文正确地译「作赎罪祭」，参林后5：21；来10：6、8，13：11）而成【注44】，在肉体中被定罪（8：3），使（hina）律法之义的要求成就（plerothe，被动式词，强调人不能成就，是外力使之成就的）于那些不随从肉体、按圣灵而行的人（8：4）。信徒的地位乃称义而不定罪的，他们又是按圣灵而行的人，故便能逐日渐趋全然成圣。

B. 认识称义后的生活(8：5~8) (两个体贴)

因为，随从肉体的人体贴肉体的事；随从圣灵的人体贴圣灵的事。体贴肉体的，就是死；体贴圣灵的，乃是生命、平安。原来体贴肉体的，就是与神为仇；因为不服神的律法，也是不能服，而且属肉体的人不能得神的喜欢。

1. 两个体贴的定义（8：5）

上文作者论「不随从」与「随从」的时候，提及称义的人乃随从圣灵而行的人（8：4），此段作者则解释「随从」的意义。他以「因为」（gar，8：5）连接其思辩，在此他分析有二种随从：随从肉体者就是「体贴」（phronosin，可译作「定意」；西3：2同字译作「思念」）肉体的事。随从圣灵的则体贴圣灵的事。这两种体贴分别将信与不信的区别出来。

2. 两个体贴的结局（8：6~8）

略提两个体贴的定义后，保罗立即提及两个体贴的结局。8：6 首字「因为」（gar，中漏译）遥映为何要过称义的生活，作者分析两个体贴的归宿：体贴肉体（原文phronema，是名词，指体贴的内容）的归宿即死亡（8：6 上）；体贴圣灵乃生命平安（8：6 下）。生命即属灵的生命，平安指与神和好。

保罗续释下去，他以「因此」（dioti，8：7，中译「原来」）为引介字，指出下文为解释上文，在此他把重点放在体贴肉体的结局上。「因为如此」（或「因为这样」，两个体贴的结局），体贴肉体就是与神为敌，因为（gar）与神为仇者，一则不服神之律；二则反之（de）无能，即要服也不能服，因其本身软弱无能也（8：7）；三则不能讨神喜悦（8：8）。

信徒若能认识两个体贴的结局，便能过(1)与神和好；(2)遵守神律；(3)蒙神喜悦的称义生活。

C.认识称义后的生命(8:9~11) (双重生命)

如果神的灵住在你们心里，你们就不属肉体，乃属圣灵了。人若没有基督的灵，就不是属基督的。基督若在你们心里，身体就因罪而死，心灵却因义而活。然而，叫耶稣从死里复活者的灵若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必借着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来。

8：9 启语字「但」（de，中漏译）扭转了一幅图

画，作者以「但」直劝读者，因他们的地位与身分与以前不同，所以不能不过称义的生活。在此段内，作者要读者认识称义者有二方面的依靠，靠此可过得胜的生活，一是有圣灵内住心里；二是有复活的盼望。

1. 称义的生命乃圣灵内住的生命（8：9 上）

既然（eiper，肯定条件句子，中误译「如果」，参8：17 同文法译作「既」）神的灵住在你们心里（8：9 上），你们便不是属肉体的，乃属圣灵的。此处不是属肉体的信徒与属灵的信徒的对比；而是信与不信的区分（承接第7 章的思路，靠着圣灵可以脱离罪律，亦即获得救赎）【注45】。

2. 称义的生命乃必能复活的生命（8:9 下~11）

作者恐读者不明白或认为圣灵无原则地住在人心里，故用三个「但若」（ei de）补充引证：

(1)但若（ei de）人没有基督的灵（即神的灵），就不是属基督（属灵）的（8：9 下）。

(2)但若（ei de）基督在心里，身体「虽」（men，中误译「就」）因罪而致死，圣灵（中误译「心灵」）却因义而活（原文意「赐与生命」）（8：10）。

(3)但若（ei de，中误译「然而」）那（ton，中漏译）叫耶稣从死里复活（不要中译「者」字）的灵，住在你们心里，那叫耶稣从死里复活的神，也必借着住在心里的圣灵，使那必死的身体又活过来（8：

11) 。

信徒复活的道理在圣经中虽多次记述，惟此处最清楚与明确。保罗道出信徒之复活与主的复活，全在于内住信徒心中的圣灵，他称为赐生命的灵（8：2），这复活的生命就是胜过死亡的生命（回应7：24的哀号），故此，称义者的生命也是战胜死亡的生命，亦即得救的生命。

五、成圣的终点——盼望的生活 (8：12～39)

A. 得荣耀的确据（8：12～17）

弟兄们，这样看来，我们并不是欠肉体的债去顺从肉体活着。你们若顺从肉体活着，必要死；若靠着圣灵治死身体的恶行，必要活着。因为凡被神的灵引导的，都是神的儿子。你们所受的，不是奴仆的心，仍旧害怕：所受的，乃是儿子的心，因此我们呼叫：「阿爸！父！」圣灵与我们的灵同证我们是神的儿女；既是儿女，便是后嗣，就是神的后嗣，和基督同作后嗣。如果我们和他一同受苦，也必和他一同得荣耀。

8：12 首字「所以这样」（ara oun）总结上文及引介下文，称义者有属灵的生命，必能复活进入荣耀的永生，这是称义的终局。「得荣」是每个信徒最后

的归宿，在此段保罗力证得荣的确据，全因有神儿子的名分（此词在本段共出现八次之多），论证可分三小段：

1. 儿子的名分（8：12～15）

保罗以「所以这样」（中译「这样看来」）归纳上文，他直呼读者为「弟兄们」（泛指信徒），说我们（与他们认同）信徒对（ti）肉体方面不是欠债的人，故不是按照（kata，中译「顺从」）肉体的引导而活（8：12）。保罗解说肉体不是债主，不必对之唯命是从。为什么信徒不顺从肉体而活呢？保罗以三个「因为」（gar）作答：

- (1) 因为（gar，8：13 首字，中漏译）人若顺肉体之意而活，终必导致死亡（指永远的死）【注46】，但若（ei de）靠圣灵「治死」（thanatoute，现在式动词，指不断将身体的恶行置之死地）身体的「恶行」（prazeis，此字本意「行为」，但与「肉体」相连，可译作「恶行」，如路23：5），就必须要活着（指将来的永生，与上句永死对比，8：13）。于此，保罗以两个顺从的果效作答，不要顺从肉体而活。
- (2) 因为（gar）「凡」（hosoi，意「只有那些」）被圣灵引领的，都是神的「儿子」（huios，8：14）。就此保罗以信徒的名分，回答及解释上文（8：13）不要顺从肉体而活的缘故。圣灵的引导是指

救赎方面，不是指信徒的生活行为方面（参加5：18）。

- (3)因为（gar，8：15，中漏译）信徒所受的不是奴仆的「灵」（非中译「心」），仍旧惧怕，但（alla）信徒所受的乃「嗣子的灵」（非中译「儿子的心」）。

「嗣子」（huiiothesias，由huios〔儿子〕及tithesthai〔放置〕二字组成，9：4 及加4：5 同字译「儿子的名分」）是个罗马法律词汇，非犹太人的习俗，表示一个合法的地位，「靠之」（enho，指嗣子之灵，中译「因此」）可呼叫神为阿爸父。

「阿爸」（abba，此字为亚兰文，在圣经中只出现三次，参可14：36；加4：6）为一亲密之家庭父子间的用字，形容亲密的关系（8：15），就此保罗以所受之灵回答及解释上文（8：12～13）不要顺从肉体而活。

巴克莱（William Barclay）指出，罗马政府对收纳嗣子的手续异常严谨及繁琐，被纳为嗣子者，能享四方面的权利：

- (1)他与原来的家庭完全脱离关系，而享受新家庭内一切的权利。
- (2)他成为新家庭的产业继承人，与新家庭中的其它成员同作后嗣。
- (3)他在被接纳前的债务，一笔勾消。
- (4)他成为新家庭的合法代表人。这收嗣之特权在革

老丢该撒收纳尼罗为一最明显的例子。革老丢本有一女奥他维亚（Octavia），尼罗被纳后却娶她为妻，他们虽无血统关系，但依罗马法律言，他们便如骨肉之亲，不容许他们结合（虽然尼罗有办法破例，但这是例外）【注47】。

在论「儿子」名分时，保罗指出这是生命的方面，有圣灵内住，便有儿子的名分（8：14）。在论「嗣子」名分时，保罗同时提及在事奉的方面不需害怕亲近神（8：15）。「儿子的身分」与「嗣子的身分」究有何分别？Vaughan & Corley 答说：儿子的身分指信徒现今与神的关系；「嗣子的身分」指信徒将来得荣的应许【注48】。这「双子」的名分（儿子及嗣子）便是信徒将来得荣的一大确据。

2. 圣灵的同证（8：16）

圣灵与信徒的心灵（中译「心」）同证信徒为神的「儿女」（tekna, tekna 与huios 之别，前者乃是单指肉身血统方面的关系，后者除指血统关系外，更指那作儿子该有的合法地位的权利及责任）【注49】。可见圣灵的工作除了引导人成为神的儿子之外（8：14），还在信徒内心中使他们明白他们是属神儿子的（例如信徒用心灵思考及研读神的话语时，圣灵协助他们明白），如此客观的探讨及主观的经历，提供信徒得救的确据，至终必达到得荣的终点（参8：17）。

3. 基督的荣耀（8：17）

在论第三方面的确据时，保罗用二句肯定句子指出：

- a.信徒既是（ei de）神的儿女（tekna），便是神的「后嗣」（kleronomoi）。「后嗣」字义「产业」或「享有」，意指信徒为神的产业。耶稣在葡萄园的比喻中，也以「后嗣」一词喻自己（参太21：38），信徒亦与基督「同作后嗣」（sugkleronomoi）。在此，保罗运用了「儿子」（8：14）、「嗣子」（8：15，中译「儿子」）、「后嗣」（8：17）等不同的词汇，显示一个强大的保证，信徒全不需疑惑将来的得荣（8：17 上）。
- b.信徒既（eiper，中译「如果」）与基督「共同受苦」（sumpuschomen），便必和他「共得荣耀」（sundozasthomen），基督得荣耀的途径是从受苦之路而来，信徒因与基督同作后嗣，故基督之得荣也成为信徒的得荣（参彼前1：11）。

第一个肯定句子述说信徒荣耀的地位，第二个肯定句子述及信徒荣耀的盼望，两者相辅相成，使信徒的得荣确定，只待得荣的时候。下文保罗提出四个等候生活的原则：切望（8：18～25）；祈求（8：26～27）；效法（8：28～30）；确信（8：31～39）。

B. 得荣的途径（8：18～39）

1. 切望身体的得赎（8：18～25）

我想，现在的苦楚若比起将来要显于我们的荣耀就不足介意了。受造之物切望等候神的众子显出来。因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享（享：原文是入）神儿女自由的荣耀。我们知道，一切受造之物一同叹息，劳苦，直到如今。不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。我们得救是在乎盼望；只是所见的盼望不是盼望，谁还盼望他所见的呢（有古卷：人所看见的何必再盼望呢）？但我们若盼望那所不见的，就必忍耐等候。

信徒在等候得荣之时到临前，需循着一些基本的生活方式来等候，第一点乃是保持身体得赎的切望。

上文论及信徒的得荣在望，只等待得荣的日子，同时亦提及主基督往得荣的途径乃受苦之路，同样地，信徒得荣之路与主相同，亦是经历受苦之路，于是保罗用四个「因为」（gar）逐点分述，这样的受苦是有价值的：

a. 现今与将来之比较 (8:18) ——「因为」(gar, 8:18 首字, 中漏译) 作者「断定」(logizomai, 中译「想」字太弱, 原文指经详细判断后之结论) 现今的苦楚与 (将中译之「若」字改为「与」字) 将来在信徒中「必」(mellousan, 强调词, 中漏译) 显示出来的荣耀, 便「没有价值了」(azia, 中译「不足介意」)。保罗以现今的苦楚对比将来的荣耀, 这是无可比拟的, 如此现今的苦便黯然失色了。

b. 受造物之痛苦 (8:19~21) ——「因为」(gar, 8:19, 中漏译) 受造之物 (不包括天使及非信徒, 因天使没有救赎, 而非信徒没有切望【注50】) 切望 (apokaradokia, 由「离开」、「头」、「看」三字组成, 意「翘首企望」) 等候神众子显现的时候 (即主再来之时, 参西3:4)。

为何造物界有这样切望呢? 因为 (gar) 受造物「在盼望中」(ep elpidi, 中漏译) 服在「虚空」之下 (mataioteti, 意「空幻」、「无稽」)。他们受虚空所支配, 「非自愿的」(ouch kekousa, 「非自己的错」), 「乃是因那叫他如此的」(全句原文可译作「乃是因他服在虚空之下」) (8:20)。

这「他」是指谁呢? 学者们有四派的解释:

- (1) 「他」是神 (如 Sanday & Headlam、D. Moo、E.F. Harrison、J. Murray), 意说神叫受造物服在虚空之下。

- (2)「他」是撒但（如Godet）。
- (3)「他」是人，指人毁坏自然界的秩序，污染自然界的美丽，滥用造物界的丰富（如E. J. Young、Davis A. Young）【注51】。
- (4)「他」即亚当，因亚当的罪使全造物界也受咒诅（参3：17～19，服在虚空之下，非造物界自愿受咒诅的，如H. Morris、G. Vos）【注52】。第四解释有「亚当连累全地」的含义，故较为合理。

但受造之物「仍然盼望」（原文无此句）「将会脱离」（*eleutherothesetai*，将来被动式）「败坏」（*phthoras*，林前15：42、50 同字译「朽坏」）的「辖制」（*douleias*，「奴役」），而进入（*eis*，中译「享」）神儿女「自由」（*eleutherian*）的荣耀里。保罗以受造物服在败坏下劳苦的情形作借喻，苦是人生必有的，因人也是受造物，人的受苦如造物界般皆从亚当而来，但受造物满有盼望得荣耀的日子，即神众子显现（即主再来）的时候（参太19：28，耶稣称这时就是造物界的「再生」，*palingenesia*，另参徒3：21；彼后3：13）。

- c. 受造物的叹息（8：22～23）——因为（*gar*，8：22 中漏译）直到如今，不但一切受造之物一同叹息（*sustenazei*）及一同劳苦（*sunodenei*），就是有

圣灵初结果子的信徒也是心里叹息，等候「嗣子的名分」（huiiothesian，中译「儿子的名分」），即得着全部产业的名分，就是身体得赎之时（8：23）。在此，保罗之意乃是信徒与受造物也一同劳苦，但因得赎的日子在望，故不觉痛苦。

「初结果子」（aparchen，字意「首次分离」，喻指「首批证物」，此字与「凭据」为同义词，参弗1：14；林后1：22，5：5）是圣灵的工作，指新约时代的信徒，故称为「圣灵初结的果子」，可是对此名词，学者却有四种解释：圣灵内住信徒心中（如D. Moo）；圣灵的光照（如Calvin）；圣灵所赐的恩惠（如Gifford、Meyer、Godet、Alford）；圣灵所赐复活的生命（如J. Murray）。四说中第一说最为合理。

d. 信徒的盼望（8：24～25）——因为（gar，8：24首字中漏译）信徒的得救在乎盼望，这得救是指灵魂体的全然救赎，但盼望乃关乎看不见的，不然就非盼望了，故此，盼望与信心实际上是相同的（此亦大部份学者之见）。「既然」（8：25）（eide，中译「但若」）盼望是指看不见的事，就需忍耐等候了。保罗承接上文「得赎」及「等候」之主题，于此重申释明等候与盼望之关系，为要指出有盼望的等候乃是忍受苦楚之要诀。

2. 倚靠圣灵的代求（8：26 ~27）

况且，我们的软弱有圣灵帮助；我们本不晓得当怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出的叹息替我们祷告。鉴察人心的，晓得圣灵的意思，因为圣灵照着神的旨意替圣徒祈求。

上文论称义的生活乃等待得荣的生活，另一方面，称义的生活也是倚靠圣灵之代求的生活。

「照样」（hosautos，中误译「况且」）连接上文语气，上文论信徒因生活甚苦，心里叹息（8：23），大有软弱（8：26 上），幸有圣灵帮助（sunatilambanetai，意「在旁扶持」，如「两人抬木」【注53】），使软弱的生命可以承担各种痛苦。究竟这软弱是指哪一方面？学者解说有三：指信徒信心方面的软弱（如 E. F. Harrison）；指在祈祷生活方面（如 A. J. McClain）；指祈祷真理方面（如鲍会园）。在下文（圣灵代求的工作），可见是指对准神的心意方面。

作者鼓励信徒在痛苦的人生中，需要祷告支取应付的力量，但很多时候，信徒不晓得当祷告「什么」（ti，指「东西」，非中译「怎样」），这是指祷告的内容，不是指祷告的技巧。保罗之意非指信徒（包括他自己）不晓得祷告，而是不晓得该祷告什么，方能合神的心意，但（alla）圣灵亲自用「不能述说」（alaletois，意「无言」）的叹息替（huper）

我们「代求」(huperentugchanei, 中译「祷告」, 8 : 27 同字译「祈求」)。

信徒不晓得真正祷告的项目, 但 (de, 8 : 27 上, 中漏译) 那 (ho) 鉴察人心的 (指神) 就晓得圣灵的意思, 因为圣灵会照着神的旨意替 (huper) 信徒代求 (8 : 27)。信徒有如此保惠师的帮助, 度过一生痛苦的经历, 最终又能在荣耀里得荣, 其福极大无比。

3. 晓得万事互相效力 (8 : 28 ~ 30)

我们晓得万事都互相效力, 叫爱神的人得益处, 就是按他旨意被召的人。因为他预先所知道的人, 就预先定下效法他儿子的模样, 使他儿子在许多弟兄中作长子。预先所定下的人又召他们来; 所召来的人又称他们为义; 所称为义的人又叫他们得荣耀。

此段更深一层地坚固信徒得荣的确据, 因为信徒的生活乃在万有计划之神的手中, 本段所述的时间曾被誉为「从永远到永远」【注54】。

信徒不晓得当求什么 (8 : 26), 但 (de, 8 : 28 启语字, 中漏译) 他们却晓得万事 (特指上文论受苦之事) 为 (eis) 益处而「互相效力」(sunergei, 意「一同努力」), 给 (tois) 爱神的人, 就是按他的旨意 (prothesin, 计划) 被召的人。此处保罗用两个描述指出信徒若抓紧 8 : 28 的应许, 他必须(1)为爱

神的人；(2)为被召的人。这两个条件便决定他如何在万事中获得益处。

查8：28 没有主词 (subject) ，可能性有三：①神是主词，全句意说神使万事互相效力 (如NASB、NIV、TEV) ，②圣灵是主词 (如REB) ；③万事是主词 (如和合本、KJV) ，虽然主词尚有商榷，但意义无大差别。

接着作者指出，万事互相效力、使人得益处的过程，这两节经文曾被称为「金链子」 (golden chain) ，因其价值与金子一样的珍贵【注55】。保罗说，因为神所「预知的」 (proegno, 意「超知识」，即预先认为美的，这是圣经神学一贯之义，如申7：6～8；诗1：6，118：3；太7：23；徒26：5；彼后3：17) ，他就预定 (proorisen, 意「预先决定」) 了效法 (sunmorphous, 「内在的相似」) 他儿子的模样 (eikonos, 「样式」，参林前4：14；西1：15) ，目的是叫 (eis to einai [for to be], 目的句子) 他在许多弟兄中为 (einai) 长子。凡被预定的，他就选召他们；凡被召的，他称他们为义；凡被称义的，必得荣耀 (8：30) 。

此处充满甚多神学上的难题，也是保罗神学的要钥，很多释经家认为这是罗马书最头痛之处。作者在上文指出万事互相效力，乃为蒙召爱神者的益处，但其益处在哪里呢？8：29～30 就是答案了。综言之，其益处乃是能更像基督，更像基督就是神

对信徒的旨意。神预知一切，故他先预定一套计划，乃是要信徒效法他儿子的样式，而他的儿子乃是在信徒中（「许多弟兄」）作「长子」。

基督在什么时候作神的长子，或作信徒的长兄？神学家意见纷纭。本段「长子」之意，该指复活时（参西1：18；非西1：15 所指）【注56】，他的复活使人称义（4：25）及引领许多儿子进入荣耀中（来2：10），所以信徒的效法对象，乃这位得荣的主。得荣的主经过降生、为人、卑微、受死，而至升高，这皆是信徒效法的步骤及准绳。

注意本段所指的人，则本段的难处便可迎刃而解。被召者（暗示应召了），即被称义者、得荣者、效法基督者、预定者、预知者。他们同是确得救恩之信徒，即凡称义者，皆有分在内。事实上，如 Sanday & Headlam 言，本段乃是正常基督徒一生的路线，但是从神的眼光来看，本段正是神之王权（divine sovereignty）的显明【注57】。

神拯救计划或旨意的次序乃是如此：(1)预知（认为美）；(2)预定（效法）；(3)呼召（含应召）；(4)称义（赦罪）；(5)得荣（终局）。这五点如一系列之环，缺一不可，而「得荣」（edoxasen）乃是将来的事，可是作者却用过去式动词（aorist）表达，这是圣经文学的特色，可称为「将来式的过去」

（prophetic past）或「预结式的过去」（proleptic aorist）或「肯定完成式」（constative aorist），意「必然成

就」（如赛53 章也用过去式预写弥赛亚的受苦）。

4. 确信父神的慈爱（8：31～39）

既是这样，还有什么说的呢？神若帮助我们，谁能敌挡我们呢？神既不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白地赐给我们吗？谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了（或译：是称他们为义的神吗）。谁能定他们的罪呢？有基督耶稣已经死了，而且从死里复活，现今在神的右边，也替我们祈求（有基督……或译：是已经死了，而且从死里复活，现今在神的右边，也替我们祈求的基督耶稣吗）。谁能使我们与基督的爱隔绝呢？难道是患难吗？是困苦吗？是逼迫吗？是饥饿吗？是赤身露体吗？是危险吗？是刀剑吗？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。

然而，靠着爱我们的主，在这一切的事上已经得胜有余了。因为我深信无论是死，是生，是天使，是掌权的，是有能的，是现在的事，是将来的事，是高处的，是低处的，是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的。

「所以」（oun，8：31 首字，中漏译）连续上文思路，将读者带至一高峰，又如登天梯般，本段

乃往天门走的最高梯级，作者与读者一起步步高升，彷彿已站在天门的楣前。上文作者有五项神学宣言，此段亦有五项神学宣言，这是五个无可反驳的问题。

a. 五个无可反驳的问题（8：31～35）

(1) 神必帮助的问题（8：31）——「所以这样」（tioun）指8：28～30 的神学宣言（亦有说甚至包括罗5～8 章），真是无话可说了，神若「为」（huper，中译「帮助」，指神所作皆为信徒之益处）我们，谁能（原文缺动词，可补「能」、「会」或「要」字）敌挡（kata）我们呢？神既（ge）应许信徒得荣，就必为他们效力。有神为他们效力，谁能敌挡神？神是站在信徒这边的，那么谁可战胜他们！

(2) 神必赐万有的问题（8：32）—— 神「甚至」（ge，中译「既」）连自己的儿子也「不爱惜」（ouk epheisato，意「不宽容」，参彼后2：4，5）「为」（huper）我们「舍弃」（paredoken，1：24 同字译「任凭」，创22：16 同字），岂不也把万物和他赐给我们吗？

神既已舍弃其最爱之子，故必把万物舍弃给人（此节含有不少极强调的语词，如「就是这个神」、「他自己性情的儿子」、「不爱惜而舍弃」等，可惜中译未能一一译出）。这节原是神厚恩沛临信徒的最大证明，是十架故事的原意再次向

世人申述。有人说：「耶稣基督上十架之缘故，不是因犹太人的贪念，不是彼拉多的恐惧，不是犹太人的无知，而是神的爱。」

(3)神必不控告的问题（8：33）——谁能「控告」

（egkalesei，法庭式字汇，可译作「定罪」）神所拣选的人呢？神已称他们为义了，故必定无控告（定罪）他们这回事。神既不控告，谁能控告？罪人怎能控告罪人？神所称为义的，没有人能推翻此判决。

(4)神必不定罪的问题（8：34）——谁能「定罪」

（katakrinon）他们呢？基督已为他们死，「再且」（mallon）从死里复活，又（kai）在神右边，又（kai）「为」（huper）信徒代求（entugchanei），这是基督现今在神宝座右边的中保职事（参约壹2：2；来7：25）。

基督已替他们死了，故必不定信徒之罪，且又成为信徒的中保，是信徒每日的保护者。作者在此显出极有深度的属灵意识，不但句句珠玑，且震撼人心。他指出我们所信之基督并非是死的，而是活的；我们所信的基督不但是活的，且是在宝座上的；我们所信的基督，不仅是宝座上的，也是镇日为信徒祈求的主。这是多大的安慰，多荣耀的慰藉，神向信徒的辩证（vindication）达至高峰（如赛50：9，54：17）。

(5)神必不隔绝爱的问题（8：35）——谁能把人与基

督的爱「隔绝」(chorisei,「空隙」的动词)呢？是患难吗(thlipsis, 参2:9)？是困苦吗

(stenochoria, 参2:9)？是逼迫吗(diogmos, 参林后11:23, 12:10)？是饥饿吗(limos, 参林前4:11; 林后11:27)？是赤身露体吗(gumnotes, 参林前4:11; 林后11:27)？是危险吗(kindunos, 参林前4:11; 林后11:27)？是刀剑吗(machaira, 参太10:34)？这一连串的问题皆需否决之答案。除刀剑(代表死亡、殉道)外，这里所提的全是保罗的经验谈，是响应上文8:18的思潮。既无任何的事可将信徒与基督的爱隔绝，信徒一生必充满神的爱。

上述五大问题，其目的是使信徒确信在神及基督内，其属灵安稳达到不可动摇的地步。这确信是从三方面而来：从神对人的恩慈而来(8:31~33)；从基督救赎的大功而来(8:34)；从父神不变、无比的大爱而来(8:35)，这爱是藉基督向人显明，这是下文的论点了。

b. 一个无法摇动的确信(8:36~39)

神的爱深深地感动保罗，在此他写下属灵文字

不朽的心声，及信徒对神之确信的最高表明，这是属灵极致的表现，是坚信的立场。

(1) 圣经的明训 (8:36~37)

接续上文，保罗的思想还萦绕在神爱之上，现今他以圣经证明神对世人的爱，他引用诗44:22 (「信徒受苦史」)，指出受苦乃信徒必经的途径 (成圣的途径，参徒14:22；来11:35~38)。此诗拉比们也用来描述玛喀比时代的凄惨事迹

【注58】，保罗引用此段经文之含义甚显明，指出信徒受苦全因为主之故，非咎由自取，但 (alla) 借着 (dia) 爱我们的主，在这一切事上 (8:35) 皆得胜有余 (hupernikomen, 原文表示最高的程度 [superlative degree]，是超级得胜、绝对得胜、格外得胜、无比得胜、远超得胜，指极大与极荣耀的胜利，参TDNT)，这是一个至大信心的宣告。

(2) 圣徒的确信 (8:38~39)

为何保罗能有「得胜有余」的宣告呢？在此他以「因为」 (gar, 8:38) 作解释，因为他深信「无论」 (oute, 共引用十次，可指「绝对没有」之意) 什么都不能将信徒与神的爱隔绝。

在人生的经历中，有何事可使人与神的爱隔绝？保罗把这些可能的事分成五部份：

(a) 生命方面——人生必经之路：死、生 (「两极

修辞学」，merism），指整个人生。

- (b) 灵界方面——天使的领域：天使、「掌权」(archon, 指有权位的天使)、「有能」(dunamis, 指能力方面的天使)。据上文「死生」的两极修辞法, 这里的天使领域可包括善恶两类, 「天使」可指善良天使, 「掌权」及「有能」可指邪恶天使。保罗固然晓得善良天使不会隔离神人间爱之关系, 只是他也一并引用, 旨在显出灵界方面不可能隔绝神人间之爱【注59】。
- (c) 时空的范畴——现在的事与将来的事, 指现今或将来的逆境苦楚。
- (d) 世间之权位——高处的与低处的。有关「高处」、「低处」是何解释, 历代信徒看法虽不一, 却可归纳为六类：通指天使, 高低等级之别(如俄利根、Kasemann)。天地之域, 「高处的」指天上的事, 「低处的」指地上的事(初期教父一贯之见, 如Theodoret)。指空间而言, 即地理环境或人生之遭遇(如A.F. Johnson、J. Murray、Gifford)。指天上最高与最低的星宿(如W. Barclay)。高指天堂, 低指地狱(如Cranfield、D. Moo)。高低指世上之贵贱、富贫、尊卑等。按上下文之意, 此为最佳之解释。
- (e) 其它造物界——别的受造物, 这一栏可说是包括一切的受造物。保罗意说若上面四类或有遗漏之处, 全可归入这栏内。总言之, 不论人

界、灵界或任何造物界，甚至跨越时空领域的事，寰宇间绝对没有任何的事物，可以把信徒与神之爱隔绝，而这爱在基督耶稣里显明了。

神的爱即基督的爱（参5：5～8），这是无比的爱，一切神之爱，皆在基督内，人可以拒绝接受（参林后5：14；弗3：19），但接受了神爱的人，这爱总不会离开他，这是奇妙的恩典，是基督教的特色，是信徒最大的安慰与享受。

罗8章把一个称义的人，放在那永远爱人之神的怀中，没有任何的事或力，能把人从神的爱里隔离！司布真说：「神的爱就像房顶风向标上所写的字，无论风从何方来，神的爱三个字也指向那方。」【注60】

书目注明

【注1】 C. E. B. Cranfield, p.295.

【注2】 Vaughan & Corley, p.75.

【注3】 A. F. Johnson, p.92.

【注4】 Sanday & Headlam, p.159.

【注5】 与C. E. B. Cranfield, p.320.同感。

【注6】 A. T. Robertson, p.364.

【注7】 W. Barclay, pp.92~93.

【注8】 A. Nygren, p.284.

【注9】 如R. Longenecker; W. G. H. Thomas; W. G. Kummel;
M.Dibelius; D. Wenham; C. Mitton; A. M. Hunter; R.
Bultmann; G. Bornhamm; T. W. Manson; H. Ridderbos
(恕不引述书名页数)。

【注10】 关于此论的反驳，可参J.W. MacGorman, pp.31~41.

【注11】 R. N. Longenecker, pp.89~90.

【注12】 W. D. Davies, p.24.

【注13】如奥古斯丁 ;路德 ;加尔文 ;C. K. Barrett; F. F. Bruce;
J. Dunn; J. I. Packer; J. Murray; Godet; Meyer;
A.Nygren; J. B. Lightfoot; C. Hodge; Vaughan &
Corley; L.Morris ; 鲍会园 ; 冯荫坤等 (恕不引述书
名页数)。

【注14】 R. Fung, p.34.

【注15】如T. Zahn; J. Wesley; A. Garvie; J. Moffatt; V.Taylor;H. A.

Hoyt; R. Gundry; W. D. Davies; C. H. Dodd; M. Llyod~ Jones; E. Kasemann; Sanday&Headlam; J. Ste wart; W.Barclay; J.Denney; H. C. G. Moule; A. Clarke;A. T. Robertson; D. Moo 等（恕不引述书名页数）。

【注16】 K. S. Wuest, p.114.

【注17】 E. F. Harrison, p.76.

【注18】 R. Gundry, p.228.

【注19】 J. Denney, p.641.

【注20】 Sanday & Headlam, p.185.

【注21】 A. M. Hunter, p.74.

【注22】 W. D. Davies, p.25; E. F. Harrison, p.82.

【注23】 W. D. Davies, pp.25~26.（注：W. D. Davies 连加五章也否认是基督徒的两性相争，参氏着页27，29）。

【注24】 引自R. N. Longenecker, pp.96~97.

【注25】 J. G. Machen, p.65.

【注26】 H. A. Hoyt, p.113.

【注27】 H. Cremer, p.519.

【注28】 R. Fung, p.43.

【注29】 H. Raisanen, p.112.

【注30】 James Stewart, p.99.

【注31】 J. W. MacGorgman, p.41.

【注32】 如陈终道（页159）便混淆解释与应用了。

【注33】 R. N. Longenecker, p.97.

【注34】 H. A. Hoyt, pp.82~83.

【注35】 H. T. Robertson, p.369.

- 【注36】 W. D. Davies, pp.19~27.
- 【注37】 D. Moo, p.461.
- 【注38】 Sanday & Headlam, p.183 表同感。
- 【注39】 同上书页。
- 【注40】 H. C. G. Moule, p.203.
- 【注41】 F. Godet, p.295.
- 【注42】 C. Erdman, p.82.
- 【注43】 引自D. Moo, p.468.
- 【注44】 N. T. Wright, pp.453~459.
- 【注45】 A. J. McClain, p.166.
- 【注46】 如D. Moo, p.494; A. T. Robertson, p.374.
- 【注47】 W. Barclay, pp.110~111.
- 【注48】 Vaughan & Corley, p.93.
- 【注49】 Sanday & Headlam, p.202.
- 【注50】 Vaughan & Corley, p.95.
- 【注51】 E. J. Young, p.97; D A. Young, p.164.
- 【注52】 Henry Morris, p.21; G. Vos, pp.84~85.
- 【注53】 A. T. Robertson (2), p.593.
- 【注54】 Vaughan & Corley, p.97.
- 【注55】 D. Moo, p.531.
- 【注56】 Sanday & Headlam, p.218; J. D. G. Dunn, p.484.
- 【注57】 Sanday & Headlam, p.216.
- 【注58】 J. D. G. Dunn, p.505.
- 【注59】 J. Murray, I, p.333; also Godet.
- 【注60】 故事引自H.A. Hoyt, p.95.

第 6 章

福音与以色列

(9: 1~11: 36)

一、序言

A. 主题的引进

从罗 8 章踏进罗 9 章确实是艰辛的一步，罗 8 章结束时是得胜的凯歌，沉缅在基督爱中的保罗，现今拖着沉重的步伐，进入哀伤中。罗 9 章一开始，就有令人一洒同情泪之感。H. C. G. Moule 说：「在哥林多的房间里，保罗想到以色列的顽梗，便大大地哀哭了一场，强抑辛酸后才继续振笔疾书。」【注 1】

保罗刚写完罗 8：28～39 这福音的总结，内心之安慰喜乐无法形容，可是想到以色列不信之谜，实难与那不可隔绝的基督之爱协调。而读者中许多人还未领会神对以色列的计划，他们对这一段（8：28～39）所论的一切定会产生迷惘与费解；既然在地上没有任何事物可以使人与基督之爱隔绝，但不信的以色列又与基督的爱隔离，这如何解释呢？这「新称义的信息」（福音）怎能与犹太人的法律、诸约及其它荣耀的地位平衡呢？于是他详细精辟地用三章的篇幅，来阐释福音与以色列的关系。

B. 主题的重要

罗 9～11 章的地位异常重要，但不少学者误解或看不见此三章的重要性，故有称这段为作者在罗 1～8

章后的附录 (appendix, 如 Lloyd-Jones), 或是罗 12~16 章前的插曲 (parenthesis, 如 C. Dodd), 或是主题发挥中的一段离题 (digression), 如 F. F. Bruce 云:

「读者要越过这三章, 至第十二章才能连接上作者的主题。」【注 2】甚至 P. R. William 认为本段为「平服教会内外邦份子对犹太信徒的歧视而写」【注 3】, 这是何等误解了作者的思路。

事实上, 罗 9~11 章乃是全书的峰尖 (apex), 是罗 1~8 章主题发挥的终极。因本书的主题乃是论福音与世人的关系, 而世人中的犹太人在神的计划中有一特别显著的地位, 如 F. C. Baur 说:「罗马书要在 9~11 章的亮光下解释全书才正确。」【注 4】

J. Murray 列举罗 9~11 中的二个要点:

- (1) 没有 9~11 章, 本书 1:16~17 的主题便找不到辩证 (vindication), 读者对以色列蒙恩的地位便更模糊不清。
- (2) 在全新约中, 只有罗 9~11 章最能完全解释神给以色列及外邦人的救赎的程序【注 5】。

H. A. Hoyt 再补上二点:

- (1) 如犹太人因失败而使神废掉对他们的应许, 那么外邦人对神的应许, 又怎能产生毫无疑问的信任。
- (2) 保罗所说神给犹太人的福音不是自己创新的理论, 而是根据第一个福音应许 (创 3:15) 而来, 尤其是

从亚伯拉罕的应许而来（创12：1～3），再从先知来（罗1：2）【注6】。

福音是全地人的需要，也是犹太人的需要，既是这样，那么神曾给犹太人的应许岂不是白费或废弃了吗？是神的旨意「毁坏」（break down, Gifford 语）了吗？上文（8：39）刚提及无人可脱离神的爱，那么以色列现今的被弃，又怎能说无人能与神的爱隔离呢？难道申7：7～8；何14：4；耶31：3等这些爱的坚定应许全部落空了吗？那么成为神选民的特殊权利又何在？这些应许、法律、诸法等的价值何在？第一世纪的拉比文献皆显出此种怀疑神爱选民的态度【注7】，这些都是急待解决的问题，若这些问题不能得到解答，那福音对犹太人来说，就是一件可有可无的事，而不是非要不可的了，可见罗9～11章的重要性。H. A. Hoyt 甚至称：「福音的存亡在乎这些问题如何得着解答。」【注8】

C. 主题的发挥

由罗1～8章，保罗将全套的福音教义清楚且毫无遗漏地详细证述，并引经据典，加上自身之经验，力证所言不差，可是他到处所传的福音，却不被自己的同胞接受，在读者心中一定产生一些疑问：「福音的存在对以色列的诸约实是威胁，这怎么办呢？」于是他先从以色列过去的历史（9：1～33，那是一段拒弃

神的历史)；至以色列的现在(10:1~21, 那是一个被弃的地位)；最后到以色列的将来(11:1~36, 那是一个荣耀的美景)逐点指出：(1)过去以色列的历史是一段被召选民拒弃神的历史(9章)；(2)现在以色列的光景是被弃的地位(10章)；(3)这被弃是暂时且兼具特别目的，乃是在此被弃期间，神将外邦人像插枝的方式插在以色列的约福里(covenant blessing)，拯救他们，此后(「外邦人日期满了」)神必转向以色列，使他们「全家得救」(11章)。

从另一角度看，保罗替他们辩护，指出因以色列人的顽梗：(1)所以神把他们放在一边，这完全是公义的(9章)；(2)所以神把救恩转让外邦人，这又是公义的(10章)；(3)所以神把恩眷转回犹太人，这再次证明神是公义的(11章)。

再者，此三章有一明显独特的结构，可图析如下：

从被召(9上) 到被弃(9下)	外邦(教会)时期	从被弃(11上) 到被救(11下)
(被召时期)	(被弃时期)	(被救时候)
过去	现在	将来
9章	10章	11章

D. 主题的释法

关于9~11章的阐释观点，大致上可分为四个神学阵营【注9】：

- a. 预定派论 (Eternal Predestination) —— 此派强调罗9~11 章显出神的预定主权，神选召以色列为选民，也预定他们失败，使救恩临到全地。此说为初期教父所拥护，由奥古斯丁加以发扬光大，又得中古学者亚奎那的支持，后得改革家如加尔文的推介，最后也备受改革后期之神学家所接受。现代追随之学者亦不少（如C. Hodge、H. A. W. Meyer）。
- b. 救恩史派论 (Salvation History) —— 此派强调本段主要论世人的救恩史，即从旧约之历史中选其救恩史例 (heilsgeschichtlich) 而阐明之。「救恩史观」始自十九世纪德国神学家Von Hoffmann，在二十世纪大受欢迎采纳（如Munck、Kasemann）。
- c. 犹太叛弃神论 (Jewish Unbelief) —— 此论主张罗9~11 章全是为了要解释教会如何成为神的新选民，承受神给其旧子民的应许，因旧子民弃绝了他们的神。此论受甚多新福音派及天主教人士所赞同（如Evanston 1954, Vat.II）。
- d. 神的信实论 (Divine Faithfulness) —— 此论强调罗9~11 章的中心思想，是集结在神的信实上。原来以色列历史的发展，是让神向人证明他的信实恒久不变，虽然以色列对神仍是爱理不理，若即若离，但神对他们仍是坚爱恒常。本段的撰述不是证明以色列的不信与顽梗，而是特别要证明神对他们的信实，坚守对他们的应许（如C. K. Barrett、Nygren、Corley、Morris、Moo），此意见是四见解中最中肯的。

二、以色列的过去（9：1～33） （以色列的被选及被弃）

A. 以色列的问题（9：1～5）

我在基督里说真话，并不谎言，有我良心被圣灵感动，给我作见证：我是大有忧愁，心里时常伤痛；为我弟兄，我骨肉之亲，就是自己被咒诅，与基督分离，我也愿意。他们是以色列人；那儿子的名分、荣耀、诸约、律法、礼仪、应许都是他们的。列祖就是他们的祖宗；按肉体说，基督也是从他们出来的。他是在万有之上，永远可称颂的神。阿们！

1. 保罗的忧痛（9：1～2）（忧伤的证明）

「以色列的问题」（自A. D. 70 后）在任何时代都是一个国际性的问题，在第一世纪时，保罗所关注的并非以色列政治方面的问题，而是在属灵方面。当保罗想到以色列现今顽梗拒绝神的光景时，就不禁涌出爱国主义者的情怀，也是一个属灵代祷勇士的负担【注10】。他名为「外邦的使徒」（11：13），单此名称已使他受人辱骂为卖国贼、叛徒（参徒21：33，22：22，22：24；林后11：31；加1：20），此种羞辱让保罗心中甚为难受。

此种心情的流露是真实的，保罗以二个极强劲的「证人」，指证他的诚恳（真话，非谎言）：

- a. 基督联合的身分（9：1上）——「在基督里」指与基督的联合，基督明察人心，丝毫不差，保罗自己也写过这样的见证（弗4：15；西3：9）。
- b. 有圣灵共证的良心（9：1下）——「在圣灵里」的良心与他「共证」（summarturesses, 参2：5，中译「见证」）。人可以违背良心，但不能违背有圣灵管制的良心，不然圣灵就不能称为「真理的灵」了（约15：2 下）。

良心与圣灵共证什么呢？保罗运用一个「hoti」（1：2，relative particle，即object marker）共证他对选民「大有忧心」、「心常伤痛」，「心」乃指心境方面，「伤痛」却指肉身方面【注11】。这忧心是「极大的」（megale），又是「经常地」（adialeiptos，参1：9 及提后1：3，同字译「不住的」），是大而摆脱不掉的。

2. 保罗的心愿（9：3）（忧痛的对象）

保罗为谁忧伤，在9：3 才道出，就是为「我的弟兄」，为「我骨肉之亲」。虽然作者在此还未说出忧痛之因，但也略带涵义，即为以色列现今不信基督为弥赛亚，这伤痛是极强的，因保罗宁愿「自受咒诅」与「基督分离」（中译两句，原文只有一句，

乃是愿为「与基督分离的咒诅」，意「奉献给灭亡」，参申7：26；利27：28；书6：17、18，7：1；加1：8、9；林前12：3，16：22）。但这是不可能的，因他在8：31～39 力证，无任何力量可以将人从神之爱隔离，如今他的表现如同古时摩西般，切望以己身代赎以色列的罪（参出32：32）。这伟大的爱，有学者称之为「基督代罪之爱的火花」【注12】。H. A. Hoyt 说，保罗的心情如基督为耶路撒冷哀哭的心情一般（太23：37～39）【注13】。

3. 保罗的感颂（9：4～5）（忧痛的原因）

当保罗想到自己的骨肉之亲现今不信的情况时，就不禁想到以色列从神处承受了多少丰富的属灵产业，于是便将这属灵的恩福逐一胪列（从另一角度看，他因以色列现今不能享受这丰富的属灵产业，才产生无比的伤痛）：

- a. 他们是以色列人——指出神与以色列蒙召的地位（参3：1、2）。
- b. 儿子的名分——指出神与以色列亲密的关系，在埃及时，神称他们为儿子，赐他们「儿子的名分」（参出4：22；何11：1；申14：1～2）。
- c. 荣耀——指神在百姓中之同在（参3：23）。犹太拉比将「荣耀」（doksa）称作「Shekinah」（出16：10，24：15～17；利9：23；民14：10 等），谓神

降临人间的表现。

- d. 诸约——指神与以色列立约的关系，是神向以色列的保证。
- e. 律法——指神旨意的表明（律法这字nomothesia为古字，由「律法」及「放置」二字组成，非正常用之nomos）。
- f. 礼仪——指宗教的「礼仪」（latreia，参书22：27；代上28：13；来9：1、6，1：9，同字译「事奉」）。
- g. 应许——指旧约有关以色列的应许（参15：8），尤指弥赛亚的应许，应许是如保证一般【注14】。
- h. 列祖——指承受诸约的先祖，故此神便称为亚伯拉罕、以撒、雅各（列祖）的神（参出3：15）。

保罗提及那些领受弥赛亚应许的列祖时，立刻指出弥赛亚是从他们而来，为了避免人误会弥赛亚的属性，他小心地用两句话说明：按肉体言，他是人——这是指他的人性方面；他是万有之上、永远可称颂的神——这是指他的神性方面。基督是人，因他是从以色列而来；但他又是神，是在万有之上、永远可称颂之神，这便正确地指出弥赛亚的神人二性。

9：5 的最后一句：「他是在万有之上，永远可称颂的神」，究竟这个「他」（ho on）是指基督或是神，是历史上文法学家争论最久的一句话。据考究，最早讨论此句的标点是教父爱任纽了，因原文

是无标点符号的，而中文亦无清楚的关系代名词，因此产生三个基本解释：

- (1)「他」是指基督，「是在万有之上，永远可称颂之神」（如中文和合本、KJV、NRSV、JB、Philips、Knox、Weymouth、NIV、NASB 等译本的译法。赞成此说之学者众多，如Nygren、Bruce、Murray、Hoyt、A. Johnson、E. Harrison、Vaughen、Morris、Sanday & Healdlam、Moo 等）。此说法与上半句平衡，前指基督的人性（从列祖而来），本句指基督的神性（是可称颂的神）。E. F. Harrison列举五大理由来辩证第一说之正确【注15】。
- (2)「他是神，永远赐福，而所赐的凌驾万有之上」（如KJVII、Gifford）。此见解指基督超凡的蒙福性，带有反斥犹太人拒绝基督为弥赛亚的一种抗议。
- (3)「愿那管理万有的神，永远被称颂」（如TEV、UBS、RSV、NEB、NAB、Goodspeed、Moffatt等译本）。第一解说在文法上是可行的，神学上亦符合保罗的思想，是较为可取之说。

B. 以色列的被选（9：6～21）

上文（9：4～5）作者列出以色列享有各大荣耀的权利，这些权利与保罗的忧伤大有关系，因他看到以色列具有这些极丰裕、优秀且超越其它民族的传统，

可惜的是他们竟顽梗、拒绝神的弥赛亚。如此是否神应许的话落空了呢？于是他便竭尽心力地引经据典，且旁征博引地力证神公义的信实，和其应许从不落空。故此段（9：6～33）如同一篇「神的公正论」（Theodicy），辩证神对以色列的公道、正直及信实【注 16】，神那至尊权威的选召权，永是公道、正直及信实的。

1. 选召的原则（9：6～13）

这不是说神的话落了空。因为从以色列生的不都是以色列人，也不因为是亚伯拉罕的后裔就都作他的儿女；惟独「从以撒生的才要称为你的后裔。」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。因为所应许的话是这样说：「到明年这时候我要来，撒拉必生一个儿子。」不但如此，还有利百加，既从一个人，就是从我们的祖宗以撒怀了孕，（双子还没有生下来，善恶还没有做出来，只因要显明神拣选人的旨意，不在乎人的行为，乃在乎召人的主。）神就对利百加说：「将来，大的要服事小的。」正如经上所记：雅各是我所爱的；以扫是我所恶的。

a. 原则的说明（9：6～7）

保罗用一个强烈的字「然而」（hoiou de, 9：6，中漏译）接续上文的推理，他意指，现今以色列人不信的光景，并没有使神的话落空（9：6上）。「神

的话」于此处狭指神「恩约的应许」(covenant promises)【注17】，因为凡从以色列生的(按肉体言)不都是以色列人(按属灵言，9：6下)，也不因为他们是亚伯拉罕的后裔，就作他的儿女(按属灵言，9：7上)。

神的救赎非源自「血统」关系，而是「信统」关系，信者便是属灵人。但(alla)如经上所说，「有一后裔将要由以撒生」(9：7下，参创21：12；中译「由以撒生的，才要称为你的后裔」，与原文不太相符)。「后裔」(sperma，单数字)所指是谁，学者们的意见有三：

- (1)若指集体言(如Sanday & Headlam、Moo)，可指以撒的众后裔(参4：16、19)；
- (2)若指特别对象，则单指将来的弥赛亚(参加3：16、19)。
- (3)若指当时的后裔，那必指以撒本身言(如J. Murray)。

亚伯拉罕有很多后裔，但承受神给亚伯拉罕的应许成为应许之子，必是从以撒家族来的人，故此三说法中以第一法适合，一是9：7的「是」字(eisin)是复数动词，而「后裔」是单数字，那便表示集体性意义；二是9：8的「儿女」是复数字，而该节的「后裔」一字仍是单数字。

虞格仁谓，从天然的观点来看，人会以为应许

对于以实玛利及对以撒是一样有效的，因为他们都是亚伯拉罕的儿女。但是神把应许赐给了以撒（创 21：12），所以以撒成为亚伯拉罕蒙福的后裔，成为应许的儿子【注18】，不是由于天然的遗传，而是借着神特别的应许。以撒蒙召全是神至尊的特权，人无法反对。C. K. Barrett 说：「神的后裔弥赛亚，不是血肉所造成的，而是借着神的应许。」又说：「神的选召在于救赎的方向。」【注19】这救赎的主题在罗9章中逐步展现出来。

b. 原则的史例（：～）

(1) 以撒与以实玛利（9：8～9）

「这就是说」（tontestin）乃解释性的启语字，保罗继续说，凡肉身生的不「都」（tauta，中漏译）是神的儿女（按属灵言），惟独应许的才「宣告」（logizetai，中译「算是」）成为（eis）后裔（9：8）。此处有三种儿女：肉身所生的、神的、应许的。在文法结构下看，「应许的儿女」是形容「神的儿女」，因为经上的话也明记此事（9：9，将创18：10、14合成一节），作者的第一个例子，似乎强调——选召是超越出生先后的原则。

(2) 雅各与以扫（9：10～13）

前一个史喻可能会引起读者的反驳（因二个人的母亲不同，如Nygren指出），因以撒为主母所生，而以实玛利则是家中仆婢之子。但在雅各与以扫（一个母亲），则无此反驳之处，故作者

异常聪明地又选一例续证（如Sanday&Headlam指出）。

雅各与以扫乃应许之子以撒的「双胞胎后裔」（9：10），在未诞生前，他们亦无行出善恶的行为，「为要叫」（hina kata）神拣选人的「旨意」（prothesis，意「计划」，参8：28）能「永存下去」（mene，中译「显明」），不是在乎人的行为，乃在乎选召人的主（9：11）。神便对两子之母说：「以扫要服事雅各」（9：12），正如玛1：2～3所说：「雅各是我所爱的，以扫是我所『恶』（emisesa）的。」（9：13）「emisesa」是「较少爱」之意的相反词。神对雅各、以扫的爱与恨不能从感情（temperamental）方面来解释，而是与神的救赎计划有关（参申7：6～8）。

在选召的前提下，爱与恶不能成为感情上的表现，而是带有救赎的含义，故保罗释之为「按选召的旨意」（救赎之旨意），因保罗的思想乃是救赎性，凡是涉及救赎方面的皆与神的主权有关，至于神为何拣选雅各而非以扫，罗9章则没有透露，但从他们二人的生平中则可窥见，神从预知拣选雅各，因雅各拣选他；神弃绝（恨恶）以扫，因以扫弃绝（恨恶）他。

由此可见，雅各蒙拣选与父母的信或自身的信毫无关系；以扫被弃，亦非因神预定他被弃（加尔文的主张）。神的选召固然神秘莫测，但总是

按一「预知蓝图」(prothesis)进行，这蓝图乃是为世人的救赎而设想的(关于prothesis，指救赎计划，参罗8：28，11：2；弗1：11，3：11；提后1：9，2：10)。它(prothesis)从过去的永远横跨至将来的永远，因它是神的心意，发自神的内心【注20】。

9：11 下半节的「神拣选人的旨意，不在乎人的行为，乃在乎召人的主」，此言纯朴真实，也是罗9～11 章的钥节，9：11 下的例子正指出选召的一项准则：拣选的主权在神，与人无关。正如虞格仁言：「神在他的应许里是握有主权的，他把应许赐给他愿意赐给的人，不容许任何人来规定法则。」【注21】

2. 选召的自由(9：14～21)

这样，我们可说什么呢？难道神有什么不公平吗？

断乎没有！因他对摩西说：

我要怜悯谁就怜悯谁，要恩待谁就恩待谁。

据此看来，这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神。因为经上有话向法老说：「我将你兴起来，特要在你身上彰显我的权能，并要使我的名传遍天下。」如此看来，神要怜悯谁就怜悯谁，要叫谁刚硬就叫谁刚硬。

这样，你必对我说：「他为什么还指责人呢？有谁抗拒他的旨意呢？」你这个人哪，你是谁，竟敢向神强嘴呢？受造之物岂能对造他的说：「你为什么这样造我呢？」窑匠难道没有权柄从一团泥里拿一块做成贵重的器皿，又拿一块做成卑贱的器皿吗？

a. 选召特权的怀疑（9：14）

上文保罗说神的选召不计较人的功劳行为，全是神的特权（9：13；玛1：2～3），这样岂不是显出神的不公平吗？于是作者以「所以这样」（tioun，中漏译「所以」）承接9：13，我们还可说什么呢？神这样选召是不公义的吗？他自问自答：「绝对不是的」（9：14），随即他以二史例指出神的选召是凭着自己的特权、是自由喜好的特权。

b. 选召权的史例（9：15～18）

(1) 摩西的史例（9：15～16）

在9：14，保罗严重地说「断乎不可」，立时他用一个「因为」（gar）解释为何绝对不是，因为如神向摩西所说的一句话（参出33：19），指出神的怜悯和恩待皆出自神的自主（9：15）。那是一段选民拜金牛犊后所引起一连串事迹的结束。那时以色列百姓犯了滔天大罪，若神当时以公义待他们，则他们便无一人可存活。神再次给他们机会，再呼召摩西上西乃山，向他宣告：

「我要恩待谁就恩待谁，要怜悯谁就怜悯谁。」
 (出33：19 下)。这句话便成为保罗的主旨。
 (出33：19上指出神选召之目的，乃是为了「宣扬他的名」，指救赎性；而出33：19 下则指出神选召的原则，全是据自他绝对的主权。)

9：15 的中心字是「谁」(hon an, whomsoever)
 【注22】，神喜欢谁，就用他喜欢的方法或态度待他，这全是神自己的心意，人无话可驳。

9：16 启语字「所以这样」(ara oun, 中译「据此看来」，推论结束式词)，人被选召不在乎那定意的(不在人意)，也不在乎奔跑的(不在人力)，只(alla)在乎施怜悯的神(9：16)。在形容神的性情时，9：15~16 的「怜悯」和「恩待」显出神的选召与神的恩慈属性有关，神并非选召人叫人受苦，而因怜悯恩待人才选召人。
 (2)法老的史例(9：17~18)

可是摩西的史例还有一个漏洞，那是因为摩西是蒙怜悯的人，所以保罗便选一个受惩罚的例子，就是法老的史例，目的是要指出神的选召完全自由、绝无约束。此故事的背景乃是神刚硬法老的心，旨在拯救以色列。保罗说神的主权完全自由，因为有圣经之记载，他遂引用神给法老的话(出9：16) 强调二点：

(a)法老的「兴起」(exegeira, 意「出场」，此字含有为目的出场的涵义，参民24：19；撒下12：

11；伯5：11；耶50：41；哈1：6；亚11：16等；此字在林前6：14译作「复活」），乃是给神彰显权能的机会（如过红海）。

(b)传扬神名字的方法（如出15：13～16；书2：9～18；诗105：26～38，9：17）。

接着保罗再用「所以这样」（ara oun，中译「如此看来」）作结语陈词：「神怜悯谁就怜悯谁（摩西、以色列），刚硬谁就叫谁刚硬（法老、埃及）。」（9：18）这全是神做事的自由，人无法质疑。

出9：16 的原文指出，那时法老已经过第六次的灾祸，当时全埃及的人全身长了疮，很多人因此死亡，但神却存留了法老的命，一方面显出他的恩怜；二方面彰显他的大能，使法老容许以色列人离去。从第七灾开始，神才刚硬法老的心，使他无法悔罪，此种使人心刚硬的决定，J.Murray称之为「法庭式判决的放弃」（judicial abandonment），亦如1：24、26、28 的「任凭」【注23】。E. F. Harrison 亦附和说：「保罗没有在此辩证，先是法老刚硬己心，才被神刚硬他，因保罗的主旨乃论神的主权，而法老的硬心可在罗1：18～32 的亮光下得到圆满的解释。」【注24】神本来可以在第六灾开始时不刚硬法老的心，但神决意如此行，因为他有处理任何事的绝对自主

权，不过D. Moo 亦说得对：「神刚硬人心之举，是因着人心逐渐硬化而作的。」【注25】

保罗在此引用神借着法老的刚硬而拯救以色列的故事作反面教材，为要指出；现今以色列如法老般刚硬不信，但他们的刚硬正成了神拯救外邦人的机会。又使恩典的福音广传开来（11：11、15、19、25）【注26】。作者将第二点留待罗11章时再尽情发挥。

c. 选召特权的辩释（9：19～21）

(1) 读者的反应（9：19）

作者又想到读者不会满意上文（9：8～18，尤其是9：14～18）的结论，因此他用「所以」（oun，中译「这样」）作启语字，他亦猜测若神的选召、怜悯、恩待、刚硬，是自由自在的，读者可能会有二个反驳：

(a) 他（eti）为何还「指责」（menphetai，「意找出错误」）人，因这不是人要负的责任（9：19上）。

(b) 有谁可以抗拒（anthestihen，完成式动词，表示一个定型的心态）神的「旨意」（bowlematai，意「精密、周详之计划」）呢（9：19下）？

此双重的反驳显明了，人不需负任何道德上的责任，因神若定人的罪（使刚硬）或赦人的罪（施怜悯），全是神自由旨意特权的运用。

(2) 保罗的解释 (9:20~21)

此问题正是世人的通病，如J. Murray 言，「我们常对神的拣选、预定、刚硬发出质疑及抗议，但当我们这样作时，我们便对神的公义、尊严、主权表现出何等的无知」【注27】。面对这「稻草人」（假想对象）的驳问，保罗使用二个辩证，以释明神选召特权的自由：

(a)造物主与被造物之分别 (9:20) ——作者先责备读者「稻草人」的逻辑，说「反过来说」（*menounge*, 9:20, 中漏译，从自卫至反击）你是什么人，竟敢向神「顶嘴」

（*antapokrnomenos*, 意「反问」或「反驳」，参路14:6）。为何人不可以反问神的行动或意旨呢？因这是僭越了「受造物」（*plasma*, 「塑造物」）的地位，或否认造物主与被造物的关系了，正如人在伊甸园的堕落也是因被造物僭越了自己的范围【注28】。

(b)窑匠与器皿的分别 (9:21) ——为了要释明造物主与被造物之关系，及被造物受管治的地位，保罗用旧约习用的比喻（参赛29:16, 45:9；耶18:6）来反问，难道窑匠没有权柄从一团泥「作」（*poiesai*, 「塑造」，参弗2:10）贵重（可指以色列）及卑贱（可指外邦人，如9:

30~31) 的器皿么？贵重 (timen) 与卑贱 (atimian) 非论地位，乃是用途之别。作者的涵义乃是，如今神看以色列如同卑贱的器皿 (因不信)，但看外邦人则是贵重的 (因接受) 【注29】。

保罗运用此比喻有四个特别的暗示：

- (i) 他主要论窑匠如神般有绝对的主权，而非论器皿。
- (ii) 窑匠的手如神的手，绝不在塑造器皿后，又故意将之砸烂。窑匠的手按其心意或全盘计画，将器皿弃之不用，但又可复用。
- (iii) 从全章 (罗9 章) 的主题来看，以色列可喻作弃置一旁留待后用的器皿，而外邦人却成为贵重的器皿。
- (iv) 器皿的塑造乃是为了成全主人的计划。F. Godet 说得对：「保罗在此的重点不是论器皿如何塑造，亦非器皿在被造时有任何不对劲之处，而是在于窑匠塑造器皿时的心意。」【注30】

C. 以色列的被弃 (9：22~33)

为了要应付 9：19 那假想对象的批评，保罗以一句长而又富逻辑的问题，堵住对方的口 (这问题为 9：

22~24，注意中译在 9：24 未放「呢」字），此问题旨在应用 9：19 的质问，于是他接续上文器皿的比喻再作喻。

1. 器皿的分别（9：22 ~24）

倘若神要显明他的忿怒，彰显他的权能，就多多忍耐宽容那可怒、预备遭毁灭的器皿，又要将他丰盛的荣耀彰显在那蒙怜悯、早预备得荣耀的器皿上。这器皿就是我们被神所召的，不但是从犹太人中，也是从外邦人中。这有什么不可呢？

有关器皿之贵重与卑贱的用意，作者在上文中叙述得不太明显，在此段才向读者透露神对世人的行动，一直是忠诚、信实、怜悯、恩慈的，总是为世人着想，无论是犹太或外邦，皆一视同仁，故此，人怎能控告神不忠不义及失信呢？所以作者在此释明，神选召犹太或外邦人，皆有最美善的目的。

作者在上文已论述两种不同的器皿，此段同样论两种器皿：「可怒的器皿」（即「毁灭的器皿」，9：22），和「蒙怜悯的器皿」（即「荣耀的器皿」，9：23）。他设立一个假设，「倘若」（ei de）神「要」（thelon，意「定意」、「意欲」）显明他的忿怒，彰显他的权能，他就用极多的宽容，忍受那预备遭毁灭的器皿（9：22）。但「要」字是个分词，便引出二个可能性的句子结构，一是「让步用法」（concessive

use)，全句变成「神虽然要显明他的忿怒和大能，却仍然忍耐宽容那毁灭的器皿（故没有彰显出来，如 Gifford、Lenski、Sanday & Headlam、Denney、Meyer、Black、A. T. Robertson、Vincent、Wuest、Moffatt）。另一是「原因用法」（causal use），全句可译作「因为神要显明他的忿怒和大能，他才忍耐宽容那毁灭的器皿」（如 Murray、Barrett、Vaughan、Cranfield、Moo、鲍会园）。

查「预备遭毁灭的器皿」在上下文里是喻不信的以色列人，虽然他们作恶多端，但神仍容忍他们，不将他们全部毁灭，故第一可能性的意义较为可取。

「预备」（原文 *hatertismena*，意「成熟」、「满盈」）是自身式语态词（middle），表示自招回来的毁灭，只是神恩浩瀚，不会将他们全然灭尽。在宣布如何对待不信的选民时，作者续说神如此作好叫（*hina*，9：23 中译「又要」）他能将其丰富的荣耀彰显在那「早计划得」（*proetoimasen*）荣耀之「怜悯的器皿」（中译把「荣耀」与「器皿」连在一起，故译作「荣耀的器皿」。查「器皿」应与「蒙怜悯」联合，应译作「蒙怜悯的器皿」，9：23）。

从 9：22～23 看，全文意说：「虽然神意欲显明他的忿怒、彰显他的权能在全信不信的以色列人身上，但因他极大的忍耐和宽容便拖延了（拖延显明），为的是使他能彰显其怜悯在信的以色列人身上。」写到此，作者惟恐读者中的以色列人误会他们是「被弃

的器皿」、「可怒的器皿」、「毁灭的器皿」，于是他立即与他们认同，说「就是我们」（中译9：24「器皿」一字可以不要）也被神所召，不但从犹太人中，也从外邦人中（无论是犹太人或外邦人），这有什么不可呢（9：24）？外邦人本是毁灭的器皿（1：18～32），以色列人是荣耀的器皿（3：1～2，9：4～5），但因以色列人「不信之故，他们的身分与外邦人易位」，以致外邦人竟称为「荣耀的器皿」（应作「蒙怜悯的器皿」），真令人赞叹不已！

2. 圣经的辅证（9：25～29）

就像神在何西阿书上说：

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」。

从前在什么地方对他们说：

你们不是我的子民，
将来就在那里称他们为「永生神的儿子」。

以赛亚指着以色列人喊着说：「以色列人虽多如海沙，得救的不过是剩下的余数；因为主要在世上施行他的话，叫他的话都成全，速速地完结。」又如以赛亚先前说过：

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。

处事入微的保罗在论及以色列被弃时，惟恐读者误会这是他个人的意见，于是他引经据典左证以色列之被弃，早在圣经的预言中。

a. 何西阿的预言（9：25~26）

保罗在9：25 引据何1：10、20，2：23，辅证以色列人被弃，和外邦人被选早就存在预言里，可是这段经文根本不是预言此点。何西阿原是向悖逆的以色列发预言，说他们将来必被眷顾，但在此有一点需要注意，乃是新约作者在引用旧约时，有时只采用那句预言的字句，应用在其它对象上（参太2：15，引用何11：1）。Sanday & Headlam 说得对：新约作者有时选用旧约的词句来配合其叙述的目的，不是要证明该段预言的应验，而是他们在旧约内看到一个「属灵的类似」（spiritual correspondence），便将之引用，这不能称作应验【注31】。

此句预言说：「本来不是我民，本不是蒙爱的（原意指被弃的以色列，现应用在外邦人），我要称为我的子民，我要称为蒙爱的（原意指以色列的被收回，现应用在外邦人被选）。」（9：25）又说：「从前在那里说不是我的子民（原意指以色列被分散之处，如今用在遍满全地的外邦人），将来在那里称他们为永生神的儿子（原意指分散在各处的以色列，因信被眷爱，今则指外邦人因信被悦纳，参彼前1：1，2：10、23）。」（9：26）

b. 以赛亚的预言 (9:27~29)

作者在上文选用二段何西阿的预言，此段亦从以赛亚书中引用了两段，目的指出，虽然以色列整体性被弃，但神仍为他们留下信心的余种，这是神向以色列显明他选召的怜悯。

保罗的意思乃是说，旧约两位先知各自预言以色列将来的遭遇，何西阿预言外邦人的被选，以赛亚预言以色列虽被弃，却仍有余种存留。保罗指出余种的存留，是神没有完全弃绝以色列，及神是信实的明证（参11:1、5），故以色列的被弃是暂时性的，时候到了，他们必全家蒙恩（参11:26）。

首段经文（9:27~28）引自赛10:22~23，这是一段率直的预言，原来指以色列全国受神审判，只留下余种。次段（9:29）引自赛1:9，10:5，指以色列被弃是意料中之事，若不是神怜悯，为他们留下余种（10:5，原指西拿基立大军侵犯，幸而神施怜悯），他们便如所多玛和蛾摩拉般全然灭亡了。

3. 被弃的原因 (9:30~33)

这样，我们可说什么呢？那本来不追求义的外邦人反得了义，就是因信而得的义。但以色列人追求律法的义，反得不着律法的义。这是什么缘故呢？是因为他们不凭着信心求，只凭着行为求；他们正跌在那绊脚石上。就如经上所记：

我在锡安放一块绊脚的石头，跌人的盘石；
信靠他的人必不至于羞愧。

a. 外邦人的被纳（9：30）

上文所指的选召全是神的责任，至此作者才指出神的选召，与人的责任亦有关联，即「信心的连系」。保罗在此段（9：1～29）之终结，才论及以色列被弃的原因。在上文他先叙述以色列从被选至被弃的事实，至此才透露被弃之因。与9：14 般，作者以「所以这样」（ti oun 9：30上，中漏译「所以」）作此段的总结：「所以这样，我们还有何话说呢？」（事实胜于雄辩）。

作者说，那不追求义的外邦人（中译「本来」是补字）反得了义，「但」（de）那是因信而来的义。这「但」字很有意义，暗示这义与犹太人的追求路线有所不同。

外邦人的罪行在罗1：18～23 的描绘是何等令人震惊，但竟然因信而称义；犹太人在其宗教生活方面，尽心竭力地追求律法之义，但竟然不得因行为而称义，这是一幅令人迷惘的图画！在此有人妄自控诉说保罗似乎在容忍外邦人的罪，可是如H. A. Hoyt 说，保罗在此处只指出一个极重要的分别，即福音传到外邦人时，他们以信为接近神的原则，而犹太人则一来缺乏这点，二来他们更积极性的抗拒【注32】。E. F. Harrison 称，在圣经中再无一处

比此处更强调行为称义的虚空【注33】！

b. 以色列的被弃（9：31～33）

但（de）以色列现今「仍追求」（diokon，现在式）律法之义，可是「仍」（非中译「反」）「得不着」（ephthasen，意「追不到」或「拿不到」，9：31），何解呢？因那不是凭（ek，意即「出自」）信心求，而是（alla）凭行为，他们就「跌在」（prosekopsan，意「切割」，太4：6 同字译「碰」）绊脚石上了（9：32，参3：27～4：25）。

保罗虽未解释此绊脚石为何，但据下文（9：33）所引用的经文可知，那必是指基督。于此，保罗将赛28：16 及8：14 合成一节，前者（28：16）论神在锡安放一块宝贵的房角石，作为以色列信靠的根基，后者（8：14）指有块使他们跌倒的石头，就是这块房角石。此矛盾如何解说呢？原来基督的工作，一面使人得救，一面也使人跌倒（参路2：34；罗11：22），全是「信」与「不信」的问题。神要拯救人，这是他的「选召」，但人也有责任，用信心「成全」神的选召【注34】。

在引用赛28：16 时，作者将原文的「着急」（yahish）改为「羞愧」。查「着急」一字原意乃形容逃难时的心境（BDB）或作「忧虑」、「惊惧」（ZAW、NRSV）。七十士译本将之译作「羞愧」（kataischunthesetai，参5：5，同字译「羞耻」；林

后7：14 作「惭愧」），保罗的重点乃在告诉读者，凡信靠基督这房角石的，必不会失望（今生及来生，如新译本、吕振中译本，另参赛49：23）。

三、以色列的现在（10：1～21） （以色列的被弃及外邦的被选）

A. 以色列的问题（10：1～11）

弟兄们，我心里所愿的，向神所求的，是要以色列人得救。我可以证明，他们向神有热心，但不是按着真知识；因为不知道神的义，想要立自己的义，就不服神的义了。律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义。

摩西写着说：「人若行那出于律法的义，就必因此活着。」惟有出于信心的义如此说：「你不要心里说：谁要升到天上去呢？（就是要领下基督来；）谁要下到阴间去呢？（就是要领基督从死里上来。）」他到底怎么说呢？他说：

这道离你不远，正在你口里，在你心里。

（就是我们所传信主的道。）你若口里认耶稣为主，心里信神叫他从死里复活，就必得救。因为，人心里相信就可以称义，口里承认就可以得救。经上说：「凡信他的人必不至于羞愧。」

1. 保罗的心愿（10：1）

保罗在继续讨论「以色列的问题」时称读者为「弟兄们」。在上文（9：2~3），他为以色列（「我弟兄」）大表伤痛，此忧伤至今才明显认定是「有关他们「得救」的伤感（10：1 下），现今如9：1~3般，他续表露他迫切代祷的心愿（10：1 上）。虽然在上章里，他曾正确及小心地指出神如何暂弃以色列，但这并未减少他对以色列前途热切的关怀。在这关注的表现中，保罗解释以色列不得救的四大原因（注意四个「因为」，gar 字）。

2. 以色列不得救的原因（10：2 ~8）

a. 因只有热心而无真知识（10：2）

第一个「因为」（gar，10：2 首字，中漏译）连接10：1，作者谓他可以证明以色列不得救的原因，乃是他们对神只有宗教的热忱，而不是按着真知识（10：2）。

「向神有热心」乃犹太人异常熟悉的名词（参徒22：3），他们认为「为神热心，胜过一切」，因此保罗特意选用此词，旨在指出他们只有一股热心（或傲心！）却无知识。J. Murray 谓热心是中立的（neutral），可善可恶，在乎真知识的引领【注35】。

以色列只有热心，却不是按「真知识」

(epignosin, 指一种较高层面的知识, 是由内而外, 故中译「真知识」), 此非说犹太人不认识神, 反之, 他们尤胜外邦人, 只可惜他们以为遵守律法便是认识神的表现。但保罗说他们的行为是外表的、是肤浅的、是不按着真知识而为, 表示他们不明白接近神是需要信心, 而不是靠行为(参9:32; 来11:6), 这是问题关键的所在。

关于此问题, 保罗本身就是一个活的见证。他曾在加玛列门下苦心向学, 热心行律法的义(腓3:5~6), 远超同窗, 此点他自己也曾作见证(加1:13~14)。因为这样的热心, 他能参与公会, 甚至成为公会迫害教会的领袖(徒4:1~4, 7:58, 8:1~3, 9:1, 26:5, 8), 但这些皆是无知识的热心, 直至在大马色路上, 他遇见复活的基督后, 他整个生命才被扭转过来, 所以他很清楚了解以色列人在此方面的失败。

b. 因不知道神的义而立己义(10:3)

作者再以「因为」(gar)作启语词, 谓无知识的宗教热忱, 必导致对神的义的「无知」(agnountes, 此字是「真知识」的相反词, 中译「不知道」), 转而又导致「追求」(zetountes, 中译「想要」)建立自己的义, 不「顺服」(hupetagesan, 自身式语态, 指他们自己不肯顺服)神的义。神的义是因信而来(9:30), 立己义是靠自己行为的义, 因此「立己义」是问题的所在。

c. 因拒信律法的总结是基督（10：4）

第三个「因为」（gar，中漏译）是指律法的「总结」（telos，意「最终目的」）就是基督（原文作「因为基督就是律法的总结」），使（eis，达至）凡信基督者都得着义。犹太人不明白律法所指的终局是基督，故他们靠自己力求神的义，结果枉费心机，作茧自缚。因此「拒信」是问题的所在。

「总结」一词与「律法」连在一起而生的意义，在教会史中曾有颇长的争辩，他们之解释可分三派：

- (1) 指总归、应验、完成（如提前1：5；意基督完成律法，如NIV、Weymouth、KJV、RSV、Barth、Cranfield、初期教父、加尔文）。
- (2) 指终止、废除、毁灭（如林前15：24；意基督的义废除了律法的义，如死亡废止一切活动，如Goodspeed、L. Morris、NEB、Gifford、Denney、E. F. Harrison、Murray、Sanday & Headlam、Godet、Karemann、Nygren）。
- (3) 指目的、结果（如罗6：21；意基督达到律法引致的目的，如Bengel、D. P. Fuller、W. C. Kaiser）。

综合此三见解，得知基督的来临及其代死之伟工（弗2：15；西2：14），满足了律法之要求，故律法为得义之法，已给因信称义之法废除了（参7：6），基督乃律法的完成者（如Vaughan & Corley、

Barrett、F.F.Bruce、A.F. Johnson、C.C. Ryrice、D. Moo)。

d. 因不接受从信道来的义 (10 : 5~11)

(1) 「信道之义」的由来 (10 : 5~8)

最后一个「因」(gar, 10 : 5 首字, 中漏译)乃是以色列人不能以「行」而得神的义。关于此点, 保罗引用两段经文作证, 且每次引用后加上一句评语, 如下图:

经 文	小 评
10 : 5 = 利18 : 5	10 : 6 上
10 : 6 下~7 = 申30 : 12~13	
10 : 8 上 = 申30 : 14	10 : 8 下

旧约记载以色列人本来可以靠行为称义

(10 : 5 上), 因为利未记似如此说(利18 : 5), 但利18 : 5 的「活」是否指永生, 各界学者意见不一, 犹太传统(如Targum Onkelos、Pseudo — Jonathan)说是指永生。改革宗神学家(如加尔文、Hodge、Haldene、Alford)也认同; 现代学人(如R. Gundry、H. Ridderbos)也附和。

可是利18 : 5 在利18 章的内文看, 是说享受在应许地的生活, 非指永生(如D. Moo)。以色列人欲靠遵守律法而得永生(参路10 : 28), 他们于此便忽略了律法的目的及总归(引领人到基督里, 参3 : 20, 5 : 20, 10 : 4; 加3 : 24), 可见他们在努力遵行时, 便忘记信神的重要, 因

为行律法也要先相信颁律法的神而后行。

此外10：5 的中心乃在「行」字，非在「活」字【注36】，正如A. F. Johnson 说：「当人尽己能实行律法的要求而得生时，他就会发现自己的无能而需基督的救赎了」【注37】。

在辩证的过程中，作者突兀地将这「信心的义」比作人在说话（拟人法，参「智慧」说话，如箴1：20，8：1～31），引用的就是申30：11～14 一段。可是保罗却将基督的工作（成就「信心」之义的工作）引入这段辩证里，这是保罗又一次片段的「旧约注释」。

按申30：11～14 的原意，摩西当时在责备那些不行律法，而找借口掩饰自己过失的以色列人，故他说神的道并非「远在天边的难」，而是「近在眼前的易」。保罗将之引用，乃是指出神的诫命并非难遵行，也非远不可及（如申30：11）；不是高在天上，有谁可将之取下（如申30：12）；或远于海外，有谁远渡重洋将之带回（如申30：13）；而是近在眼前，在口中、心里可遵行的（如申30：14）。保罗所指神的道正是咫尺天涯，远在天边，近在眼前。保罗将基督的二大工作嵌入旧约的经文内，基督的工作是将信道之义带到人间：

(a) 他的降生——信心的义说：「有谁要升到天

上，要领下基督来呢？」（10：6）此问题不用回答，因基督已下来了。基督的下来，目的乃是将神救世之道赐予世人（参约1：12；太1：23）。

(b) 他的复活——「谁要下阴间，要领基督上来呢？」（10：7）不用了，因基督已复活了，证明他是神的道了。

写到此处，保罗预料有人会发问，「究竟这道在哪里？『它』（中译「他」，指信心的义）说的到底是什么意思？」（10：8 上）。保罗代答：「它（中译「他」）说，这道离你们不远，正在你口里，在你心里，就是我们所传信主的道。」（10：8 下）

D. Moo 在此极有见地的指出，保罗运用利18：5（10：5）说明律法的精髓，却用申30：11～14（10：6～8）勾划出福音的要义【注38】，确是真知灼见之言。

(2) 「信道之义」的获得（10：9～11）

信道之义来自基督的救赎，这救赎的果效，可藉二方法获得：

(a) 口里认耶稣为主（10：9 上）——作者先论口的承认，并非削减「心里相信」的重要（10：9 下），而是为了配合10：8，即申30：14 之

「口、心」的次序【注39】，因为口的承认乃是证实心中的相信。再且，「认…为主」乃指个人性的接受耶稣为主、自己是仆的新关系。

(b) 心里相信神叫耶稣复活（10：9 下）——这不是一位仍在坟里的主，他已战胜死亡，复活了。

10：9 是一个重要的指出，如H. A. Hoyt 言，作者于此强调信的对象，那是基督的身分，他是主，是复活的主，是死亡不能控制的主。此点保罗以前不遗余力地攻击反对（提前1：13），因他认为耶稣是冒充的弥赛亚，危害犹太教的生命，如今却要人信奉他【注40】，真是奇妙无比。

保罗惟恐读者还不能领会，于是再细心地解释，今将心、口的次序调整过来，他以两个「因为」引出：

因为（gar）在内在方面，心里相信就可称义（10：10 上），内心的改变便引至称义的地位，这是论蒙神悦纳的地位。在外在方面，口里承认就可得救（10：10 下），外表的承认见证救恩的获得，是论蒙神拯救的地位。

「因为」（gar，10：11 首字，中漏译）赛28：16 亦证「凡信他便不羞愧」（10：11）。

「羞愧」（参9：33）意「必不会失望」（如NASB、GNB、新译本），正如A. J. McClain言，

10：11 的「凡」字是个神奇的字，指出福音的宏度，福音的门可开启至一宽度，这是「凡」的宽度，「凡」可开启救恩的门多宽，救恩就有多宽【注41】。

B. 以色列的被弃（外邦人的被选） (10：12～13)

犹太人和希腊人并没有分别，因为众人同有一位主；他也厚待一切求告他的人。因为「凡求告主名的，就必得救」。

上文（10：11）作者在引用赛 28：16 时，加了一个「凡」字于原文内，此字的补上显出作者的思路逐渐将其福音的主题带入外邦人中。起初在 1：16 时，作者早已为主题奠定下基础：「先是犹太人，后是希腊人」。在罗 9～11 章中，这主题有甚明显的转变。罗 9 章所论的乃关乎犹太人，罗 10 章所论的却是从犹太人到外邦人，罗 11 章则是从外邦人转回到犹太人。

1. 保罗的解释（10：12）

各界学者均觉得 10：12～21 甚难分段，因保罗

写此段的对象，似乎将犹太人与外邦人溶合在一起（如9：33），可是因上文的前提乃是以犹太人为对象（10：1），故此他在引用赛28：16后，思潮略变，转而论得救之法。此法无国籍、宗族之分，也无时空之限，既然得救之道，犹太人与外邦人毫无差别；对犹太人而言，这是一个新消息、新理论，尤其对那些传统保守的犹太人（如7：1），更不容易接纳，因此保罗便需加以详细释辩。

从被选、被弃的角度来看，以色列人被弃，便是外邦人被选，固然非说外邦人要待以色列被神弃绝时才能蒙福，而是说神借着以色列暂时被弃的「机会」（或「场合」），将救恩转至外邦人中。这是救恩先后的原则，是神选民的「优先权」先满足了，才「移交」给别的邦族。此原则在福音书里（参约4：22；太10：5～6）及使徒行传内均异常明显（徒13：46），这正是人的忿怒成全神之荣美的说明（诗76：10），并非说神对外邦人有所偏见，而是说神的管治法，是按着某一程序进行而已。

现今作者指出这「信道之义」是无分国籍的，他接续上文（10：10～11）的两个「因为」，再以两个「因为」证辩：「因为」（gar，10：12上，启句字，中漏译）从犹太人与外邦人的得救立场来看是无分别的（参3：22）；「因为」（gar，10：12下）众人有同一位主（指耶稣基督），他必厚待凡求告他的人。「求告」乃犹太人向神敬拜的术语，今保罗

将之用在「基督」身上。

2. 旧约辅证 (10 : 13)

作者在上文以两个「因为」力证凡人皆需救恩，谓凡求告主的名，就必得救，现今又以「因为」(gar)作结论：因为这是旧约先知约珥著名的预言（珥2：32）。作者此举极其明智，他似在说此非他个人的意见，而是旧约的预言。约珥的预言本来是关乎以色列人在灾难时，四面受敌、国命堪虞的紧急关头，他们向耶和華呼求，神便垂听他们的祷告，以神迹奇事拯救他们（参亚14：1～5）。这本是指政治性的拯救，但保罗却（参10：5～11）将之作原则性的应用在属灵的拯救上【注42】。

C. 以色列的顽梗 (10：14～21)

然而，人未曾信他，怎能求他呢？未曾听见他，怎能信他呢？没有传道的，怎能听见呢？若没有奉差遣，怎能传道呢？如经上所记：「报福音、传喜信的人，他们的脚踪何等佳美！」只是人没有都听从福音，因为以赛亚说：「主啊，我们所传的有谁信呢？」

可见，信道是从听道来的，听道是从基督的话来的。

但我说，人没有听见吗？诚然听见了。

他们的声音传遍天下；

他们的言语传到地极。

我再说，以色列人知道吗？先有摩西说：

我要用那不成子民的惹动你们的愤恨；

我要用那无知的民触动你们的怒气。

又有以赛亚放胆说：

没有寻找我的，我叫他们遇见；

没有访问我的，我向他们显现。

至于以色列人，他说：「我整天伸手招呼那悖逆顶嘴的百姓。」

上文是论得救的方法，但以色列仍执迷不悟、顽梗异常，这也是他们被弃的原因，故此段指出以色列对得救的顽劣态度，以示他们被弃是神公义的作为。作者分三次展开其辩证：

1. 第一辩证：以色列对信道的冷漠 (10:14~17)

既然得救的方法是如此的简便，那么为什么许多以色列人还没有得救呢？为什么以色列陷在被弃的地位呢？这是每一个犹太读者必关注的问题，于是作者便以「所以怎能」(ποσ ουν, 10:14, 中译「然而」)作启语词，接连上文的思路，发出一连串极合推理法的问句，每个问句的主题皆以旧约的话为回答。这是作者在本书内著名的自问自答法 (diatribe) (参3:1~9)，兹纲列如下：

问	答	
罗马书	罗马书	旧约

10 : 14~15 上	10 : 15 下	赛52 : 7; 鸿1 : 15
10 : 16 上	10 : 16下	赛53 : 1
10 : 17~18 上	10 : 18下	诗19 : 4

所以 (oun) 以色列怎能信主呢？作者以四个「怎能」 (pos) 指出以色列可得救的步骤：

- (1)那些未曾信他的人，怎能 (pos) 求告他呢 (10 : 14上)？保罗所指的乃是不信的人怎能求告他的名？若他们信了，便能求告了。
- (2)那些未曾听过主的名又怎能 (pos) 信他呢 (10 : 14下)？
- (3)没有人（「人」为补字）传道给他们，他们又怎能 (pos) 听过他呢 (10 : 14 下)？
- (4)除非 (ean me) 他们被差遣，他们又怎能 (pos) 传起道来呢 (10 : 15 上)？

作者对这一连串的问题暂不作答，因他先要从「不求怎能得救，不信不能求，不听怎能信，不传怎能听」的逻辑次序，又称「联锁论法」(sorites，即一句之末成下句句首，中文译法将之颠倒)【注43】，指出传道的重要，又以旧约证实传道人工作的荣美后 (10 : 15 下)，才予置答。

传道的工作极其重要，因为福音在人心中所能产生的果效在乎有无将道传开，连神爱人的信实亦

系于

传道事工上，若不传道，神的信实亦变成失信【注44】。此外，传道的工作亦极其荣美，作者引用赛52：7 作辅证，只是非所有的人都听从了福音（10：16 上）。此「人」字特以犹太人为对象，指不是所有听过福音的犹太人都信从福音，只有少数人接受，可见以色列对信道之事何等冷漠。

原因为何呢？作者说：

- (1)「因为」（gar，10：16 上首字）以赛亚也同样预先言及了（参赛53：1，那是以赛亚先知深觉无人愿意听弥赛亚的悲叹）。
- (2)「可见」（ara，意「因此」，在此也带有「因为」之含义）信道是从听道而来，听道是从听基督的话来（10：17）。

作者于此将传道的「道」与「基督的话」连在一起，以示以色列所弃绝的乃是基督的话。由此段可见，神的选召主权与人的责任，密切的合作（参11：22～24）。

2. 第二辩证：以色列对信道的不悟（10:18~21）

作者在上文指出以色列对信道的冷漠态度，他惟恐读者起来反驳，说他们不明白神的道，故此他们的被弃是情有可原的，神对待他们是不公平的。

于是保罗使用三个证明，指出以色列曾经听过基督的道，藉此控告以色列的「顽梗不化」（借用11：7 之语）。

a.穹苍的见证（10：18）——保罗续上文，听道是从基督的话来的（10：17），但（alla，10：18 上，显出读者可能的反驳）他说，他们没听过吗？「当然啦！」（menounge，中译「诚然听见」），随即引用诗19：4 的话说：「他们的声音传遍天下，他们的言语传到地极。」

保罗引用诗19：4 辩证福音传遍地极，曾引起甚多学者不同的解释：(1)诗19：4 可指福音的普世性，如神的自然启示是普世性般（如E. F. Harrison、Sanday & Headlam、A. Johnson）。(2)自然启示辅证福音（如J. Murray）。(3)象征福音在文明地区传遍了（如Gifford）。(4)福音真实地传遍了（如Godet）。(5)天军的见证。(6)夸饰语言（如D.Moo）。

其实这只是保罗借用旧约的经典词句（像今日文学用括号法借用别人的字句般），指出传道人的声音已传遍天下了，叫人无可推诿。以色列人不信，并非因传道之声音微弱，而是其它的原因（作者暂时不提，留待下文）。

b.摩西的见证（10：19）——保罗又想到读者可能会反驳，因以色列不明白神的救恩，所以不信，于是他便以外邦人作证。述说外邦人本不认识神，然

而也能得救，故这不是「不晓得」的问题，而是内心的悖逆与乖僻。保罗续辩：「但我说」（allalego，中译「我再说」），于是作者呼召第二名见证人作证，他是「最初」（protos）的见证人，那是摩西在申32：21 的话。

原文记摩西向以色列人发出极严厉的警告（如保罗在此对以色列人训诫一般），因以色列乖僻（申30：20）、悖逆（参10：21），惹动神的怒气，神便以那「不成子民」、「愚昧的国民」（通指非被选的外邦人）「惹动」（paraze loso，字根「热心」，zealous 的极点字）他们的愤恨，「触动」（parorgio，字根origio，「忿怒」的极点字）他们的怒气（弦外之意使他们受激动而奋发图强，进而回归神）。

保罗引用申32：21 的目的何在？他要指出什么呢？在此他未提及，可是在下文（11：11～14）他便解释此处引用申命记之目的，原来神因以色列人的顽梗不化，坚拒救主弥赛亚，所以救恩便转临到外邦人，藉此刺激以色列人转向得救的路途。现在外邦人大批归主，可见以色列当听过基督的道了，若他们坚决不信，可算顽梗不化了。

- c.以赛亚的见证（10：20～21）——除摩西外，以赛亚（65：1）也大胆地（apitolma，强劲字，指非常大胆）见证说：「我（神）被那些本来不寻找我的（指外邦人）『找到』（heurethen，中译「遇见」），我向那些『不访问』（eperotosin，字根erotao，「问」

的极点字)我者显现。」(10:20)

保罗引用以赛亚的话,目的也是要指出外邦人现今得着救恩,而反映出以色列因顽梗而被拒于救恩门外。但(de, 中译「至于」)对以色列人,先知以赛亚却说:「我(神)整天向『悖逆』(apeithounta, 意「不守法」、「倔强」)和『顶嘴』(antilegonta, 意「反驳」、「顽抗」)的百姓伸手召唤(10:21)。」(赛65:2)

保罗此举委实厉害,他以本不会寻求访问神的外邦人,与本来被召作神子民的以色列,作一强烈的对比。外邦人现因信而被选,以色列人却因顽梗而被弃,外邦人本是「非选民」,而「非选民」被选,选民则被弃。虽然如此,神对他们仍眷顾有加,借着以赛亚的话,作者透露神等候他们归回的心(10:21),这也是作者悲痛哀求的主因(参9:1~3, 10:1),故此章的主题,前后遥遥相应(10:1, 10:21)。

四、以色列的将来(11:1~32)

(以色列的被怜与被救)

罗 11 章在全书中甚为重要,因这不但是罗 9~11 章的

高峰，更是全书的顶点。H. A. Hoyt 谓：「若要研究罗马书，先从罗 11 章着手，那罗 1~10 章便可迎刃而解了。此外，若能以罗 11：33~36 的感颂为研究的出发点，则更能从神的角度来看整个世界事态的发展。一般说来，历史对圣经的研究甚有帮助，而罗 11 章的研究对明白将来事态的动向则更有助益，因圣经是历史的预告，历史是圣经的注释【注 45】。

在 10：21，保罗一面显露神等候以色列悔改的心，一面暗示以色列的顽梗不化。既然以色列对神的弥赛亚抱如此态度，是否以色列就永远不会得救呢？神是否因他们的顽强，就放弃他们呢？这些问题在 11 章都可以得着圆满的解答，因此有人说，11 章乃是 10：21 的诠释。

A. 以色列被弃的问题（11：1~10）

我且说，神弃绝了他的百姓吗？断乎没有！因为我也是以色列人，亚伯拉罕的后裔，属便雅悯支派的。神并没有弃绝他预先所知道的百姓。你们岂不晓得经上论到以利亚是怎么说的呢？他在神面前怎样控告以色列人说：「主啊，他们杀了你的先知，拆了你的祭坛，只剩下我一个人；他们还要寻索我的命。」神的回话是怎么说的呢？他说：「我为自己留下七千人，是未曾向巴力屈膝的。」如今也是这样，照着拣选的恩典，还有所留的余数。既是出于恩典，就不在乎行为；不然，恩典就不是恩典了。这是怎么样呢？以色列人所求的，他们没有得着。惟有蒙拣选的人得着了；

其余的就成了顽梗不化的。如经上所记：

神给他们昏迷的心，

眼睛不能看见，

耳朵不能听见，

直到今日。

大卫也说：

愿他们的筵席变为网罗，变为机槛，

变为绊脚石，作他们的报应。

愿他们的眼睛昏蒙，不得看见；

愿你时常弯下他们的腰。

1. 以色列被弃问题的答辯（11：1 上）

以色列的被弃不但是罗9 与10 章的主题，也是11 章的重点。

按上文（10：21 或10：14～21），神似乎完全放弃了他的百姓（11：1 上），是否神审判性的刚硬（judicial hardening）临到以色列呢？这是读者最关注的问题。对此问题，保罗以「所以」（oun，中漏译）开始辩答：「所以我说」，然后重复反问「神有弃绝他的百姓么」？跟着又以断然性的否认说：

「断乎不可」。可是为何在罗9 及10 章里，他又证明以色列的被弃，于此却说没有呢？原来他在此所解释的「弃绝」（aposato，英文apostasy 由此而出）只是部份性的，因为神本着一个不会弃绝以色列的

原则，来处理以色列的属灵问题（参撒下12：22；诗94：14），于是他便提出一些证据来加以确保此事。

2. 以色列非全然被弃的证明（11：1下～6）

a. 保罗的见证（11：1下）

当保罗提及「神弃绝了他的百姓吗」的问题时，相信捧读的犹太读者必定哗然：「保罗一定是疯了，他怎可以说神会弃绝他的百姓。」我们需了解，犹太人最受不了的，乃是神会弃绝他们的这种思想，但既然作者说断乎不可，这又是何理由呢？于是作者以自己之身世作证他是「第一件证物」（exhibit one）。

他说，因为（gar）他也是以色列人，是亚伯拉罕的后裔，属便雅悯支派的，此三重身分强调他的犹太血裔（Jewishness），且极力认同读者的感受。作者以自己是蒙恩得救之以色列人的身分来代表国家（如Barrett、Munck、Godet、Kasemann），指出以色列国并非全部被弃，以色列的被弃只是部份性而已。

b. 列王纪的见证（11：2～6）

作者继续举出个别例证，再述以色列的被弃不是全部的。他先直述神没有弃绝他所「预知」（proegno，参8：29；徒26：5，同字译「从起初晓得」）的百姓（11：12上），再引用王上19：1～

18 的故事加以辅证。此段故事可算是一段精选，因那时确是以色列最黑暗、顽梗、悖逆的时代。那是先知以利亚独自向反叛的以色列作战的记载。作者挑选此故事，显明了三个特别的涵义：

- (1)他以以利亚时代的属灵光景比拟当时自身的处境，将以利亚起初向神的控告，比作当时读者对神的心态（11：2～3）。
- (2)他以神向以利亚的回答，代表自己向读者呼吁（11：4）。
- (3)以利亚时代有七千未向巴力屈膝的余数，在保罗时代，也有敬畏神的以色列人（11：5）。

在以色列民的各时代，神皆为他们保存一组对神矢志不渝的余数，此即神恩待以色列的明证了（「余数」字根「离开」，乃旧约伟大教义之一，有关之经文不胜枚举，如摩5：15，9：8～10；弥2：12，5：3；番3：12、13；耶23：3；结14：14、20、22；赛5：9～13，7：3，8：2、18，9：12，20：21等不赘述）。

在11：5 的开始，保罗藉「所以」（oun，中漏译）将其辩证暂作一小结，他说「如今也是这样」，称余数的存留完全是出自神拣选的恩典，凡属恩典性质的，便与行为无关，不然，恩典的定义就需要更改了（10：6）。这「余数存留」的思想，源自神对以色列人无条件的选召（参9：27～29），由

此可见，神并未全然弃绝以色列，否则作者先前所说的（参3：3~4）也是废话了。

3. 以色列被弃的原因（11：7 ~10）

a. 以赛亚的见证（11：7~8）

承接上文，作者以「所以这样」（ti oun, 11：7 上，中漏译「所以」）一面作一小结，一面继续引证上段，论以色列中只有一小部份为余数，而大部份皆为不信、顽梗的，那怎么办才对，于是他说「所以这是怎样呢」？以色列人（整体论）所求的没有得着，但那蒙拣选的（指余数）才得着，其余未得着的是因「顽梗不化」（eporothesan, 字根 poros 是医学名词，意「胆石」，参林后 3：14；可 6：52；约 12：40）。H. P. Liddon 说，此字暗喻一个新生长的物件，即以色列不信的心上，加盖一层「顽膜」，使它越不能看见信的重要【注 46】（11：7）。

「顽梗不化」是被动式词，反映出人对选召的责任，这是不信的顽梗不化，但究竟以色列是「先不信才顽梗不化」或「因顽梗不化以致不信」，学者们对此点有三个见解：

- (1)「顽梗不化」乃指一个日积月累的过程，在本段中指以色列对神的怜悯屡次悖逆反叛，而达致的一种情况（如Weymouth）。
- (2)以色列因性情顽梗，故悖逆反叛，以致被神硬化他们的心（如Barrett、Barth、Cramfield）。

(3)以色列因屡次拒弃神的怜悯，至终神不得已的介入，施用审判刚硬他们，使他们不能再信，而非受惩罚不可（如Gifford、Sanday&Headlam）。

第一释未强调神的介入，第二释以人的顽梗性情作开始，忽略了神的「软化」恩典，故最后一释最为合理，因下文旧约的引用，更可辅证其是。

以赛亚谓，以色列对他所传的道完全漠视不闻，遂发出一个神审判式刚硬他们的预言（以赛亚也借用申 29：4），使 they 要信也不能（11：8；参赛 29：10），他们在神的刚硬下势必坐以待毙。保罗看到当时以色列的情形，如同以赛亚当年一般，故引其左证以资论据，亦同时藉之警告自己的同胞。

b. 大卫的见证（11：9～10）

除以赛亚外，保罗再召一证人出庭作证，大卫的证供与以赛亚的重点略有不同，他指出以色列被弃的光景是自召的，与神无关（即与神审判式的刚硬无关）。

大卫的见证出自诗 69：22～23，那是咒诅诗中著名的一段。大卫向神祷告，求神惩罚仇敌（10：9），使他们作茧自缚，自讨苦吃（10：10），因他们刚硬心肠，应受惩治。此处的思辩不禁使人联想到在 1：24、26、28 里，作者三次引述神放弃世人的无奈。

诗篇这段经文与以赛亚的那段合成一极美好的配搭，各自从不同的观点看以色列被弃之因，有从神的观点看，是为从上而下（以赛亚），也有从人的观点看，是为由下而上（诗篇）。J. Munck 指出，大卫这段咒诅祷文中一个特别的字，那是「时常」（非 RSV、NEB、NASB 等译作「永远」），这是指出以色列经常性（非永久性）的叛逆神，而神弃绝他们也是暂时性而非永久性的【注 47】。D.Moo 谓，保罗从圣经的三大组别指出以色列人的硬心早在圣言里：律法（申 29：4 = 11：8 下）、先知（赛 29：10 = 11：8 上）、经卷（诗 69：22～23 = 11：9）【注 48】，他所言亦颇有见地。

B. 以色列被弃的后果（11：11～24）

我且说，他们失脚是要他们跌倒吗？断乎不是！反倒因他们的过失，救恩便临到外邦人，要激动他们发愤。若他们的过失为天下的富足，他们的缺乏为外邦人的富足，何况他们的丰满呢？

我对你们外邦人说这话；因我是外邦人的使徒，所以敬重（原文是荣耀）我的职分，或者可以激动我骨肉之亲发愤，好救他们一些人。若他们被丢弃，天下就得与神和好，他们被收纳，岂不是死而复生吗？所献的新面若是圣洁，全团也就圣洁了；树根若是圣洁，树枝也就圣洁了。

若有几根枝子被折下来，你这野橄榄得接在其中，一同得着橄榄根的肥汁，你就不可向旧枝子夸口；若是夸口，当知道不是你托着根，乃是根托着你。你若说，那枝子被折下来是特为叫我接上。不错！他们因为不信，所以被折下来；你因为信，所以立得住；你不可自高，反要惧怕。神既不爱惜原来的枝子，也必不爱惜你。可见，神的恩慈和严厉向那跌倒的人是严厉的，向你是有恩慈的，只要你长久在他的恩慈里；不然，你也要被砍下来。而且他们若不是长久不信，仍要被接上，因为神能够把他们从新接上。你是从那天生的野橄榄上砍下来的，尚且逆着性得接在好橄榄上，何况这本树的枝子，要接在本树上呢！

1. 对以色列言（11：11～12）

a. 以色列的过失（11：11）

以色列对神的弥赛亚抱着顽梗不化的态度，所以神弃绝他们。这弃绝并非是全然性，而是部份性的（11：1～10），且又是暂时性的（11：11～15）。然而以色列的被弃是否推翻了神的计划呢？在以色列被弃的期间，神有什么计划呢？这都是读者会质疑的，保罗于此逐一作答。

他先以「所以」（oun, 11：11 上，中漏译）归结上文的论题，再发表他的领受（「我且说」）。他反问他们（广指以色列人，狭指11：7的「顽梗不化之徒」），人的失脚（指因不信弥赛亚）会导致

跌倒吗（指全然性的弃绝，11：11上）？他自问自答「断乎不会」（11：11下）。与上文般（3：4、6、31，6：2、15，7：7、13，9：14，11：1），他用文法上最强烈的否定词，施予否决。

他继续下去，但（alla）以色列的「过失」（paraptomati，意「错失」、「走错」，同字于5：15～20均译作「过犯」），一面使救恩临到外邦人，一面「叫」（eis，目的句词）他们受「激愤」（parazelosai，参10：19，中译「激动发愤」）。保罗之意乃是，他以那不分种族的福音传到外邦人中（参徒13：46，18：6，28：28），藉此激发自己的同胞，因嫉妒而能归主得救（参11：14）。这似一种心理竞赛（psychological rivalry）【注49】，转变以色列得救的方法：因信（弥赛亚）成义，而非因行（律法）称义（参9：30～31）。

用「嫉妒而激发」乃是旧约时神所惯施的方法（参出20：5；申4：24，32：21），也是神的本性，因此保罗称，神现今正是用外邦人的得救，来激愤以色列人也能得救（参10：1）。

b. 以色列的丰满（11：12）

设若以色列的过失使天下（代表外邦世界）都蒙恩（「富足」指属灵上，11：12上），他们的「缺乏」（hettema，意「错处」、「失败」，与「过失」同义，此字为军事名词，意「击退」，参赛31：8；

林前5：7。此处作者暗示以色列欲进入弥赛亚之国度，但被击退了【注50】）反成为外邦人的「富足」（ploutos，意「财富」，喻救恩，11：12 中）。

依此逻辑推理下去，若以色列人「丰满」（11：12 下，pleroma，喻救恩，指将来「全家得救」，参11：26），对他们来说，那真的不得了啦！如H. A. Hoyt 说：「到那时，神对以色列的所有期望皆要实现（参申7：6；出19：5～6；创12：3）。到那时，神给以色列所有的权利皆要应验（参罗2：17～20），所有为以色列的设计皆要完成（参诗72：8～11；赛60：3，61：6，62：1～4）。」【注51】

2. 对外邦人言（11：13～24）

a. 有关以色列（11：13～24）

(1) 以色列的将来（11：13～15）

当作者论及外邦人得救，是因以色列的失脚时，他可能已意会到外邦读者的反应，外邦信徒心中似乎有点不服气，他们交头接耳地窃窃私语：「原来我们的得救，是因他们的失脚，若他们没有错失，我们还有得救的希望吗？真是岂有此理，保罗把我们看成什么人啊！」

因此保罗郑重地说明，以下是特别关乎你们外邦人的（11：13 上），他说，他是蒙神特别差遣作外邦人的使徒（参1：5，12：3，15：15～16；加2：7～9；徒9：15，26：17～18，22：21；

提前2:7)，他也以自己的职分为「荣」(doksazo，中译「敬重」，11:13 下，即指曾在外邦人中的工作不是空谈)。保罗在外邦人中的工作越成功，以色列人「全家归主」便越靠近，这正是作者深以为荣的。然而他很谦和地说，若此激愤在自己骨肉之亲中只能拯救「一些人」(11:4，参11:12 指「全家性」)，他也心满意足了【注52】。此心愿在上文早已提及(参9:2~3，10:1)，如今更是迫切焦急。

为何保罗如此焦虑？他以一个「因为」(gar，11:15 上，中漏译)作答：因为既然(eigar，肯定句，中译「假若」)以色列人被丢弃，导致外邦人能 与神和好，这样(tis，11:15 中，问句引字，中漏译)他们的被纳(proslepsis)会是什么情形呢？是死而复生了(11:15 下)。

「死而复生」一词，学者们有两个不同解释：

- (1)有按字面意义解释，指以色列的被纳是为复活后新生命的开始(如Sanday&Headlam、Barrett、Bruce、Black、Cranfield、Dunn、Zahn、Moo 等)。
- (2)有按隐喻意义解释，表示以色列将来的被纳，真会如死人复活般那样惊天动地的大新闻(如Godet、Gifford、Morris、Haldane、Lenski、A. T. Robertson、Vaughan & Corley、Ladd、Dodd)。

本段内有甚多对比及比喻的文字，故「死而复活」是指以色列灵里的复活、被神悦纳是件惊天动地的大事了。

J. Munck 谓，从此处可见：外邦人的救恩已在神的救赎计划里；外邦人的属灵情况与以色列的属灵前途紧密相连，但是以色列肯定有一个光明的前途（参11：12「丰满」，11：14「一些人」，11：15上「收纳」，11：15中「死而复活」）【注53】。换言之，他们的现今被弃是暂时的而非永远的。

(2)以色列人的保障（11：16）

以色列的将来是光明、乐观、前途无量的（11：15），因这是神选召他们的应许。作者于是用二个比喻（皆用「若」ei作引介词）解释以色列前途光明的保证，因这是源自神选召应许的保障。

(a)新面与全团的比喻（11：16上）

保罗说，「若新面」（aparche，意初熟，参8：23）是圣洁的，全团（phurama，字根「调和」、「混合」）也会圣洁。新面即庄稼的第一批成果，新面是圣洁，全部庄稼也是一样。此比喻显然出自民15：17～21，那里

指出初熟的新面若献给神为圣，这样全团也是献给神为圣的，新面的作用又如同面酵，它能使全团发起来（参林前5：6）。

这「新面」指谁呢？通常有三个解释：(1)指以色列的弥赛亚（如C. Barrett）；(2)指以色列的余民（如E. F. Harison、Vaughan、Leenhardt）；(3)指以色列的列祖（如Sanday & Headlam、Godet、Murray、A. T. Robertson、Moo）。因下文作者再以树根与树枝作喻，而树根明指以色列的先祖，故第三看法较合理。

保罗之意乃是，既然（ei di，中译「若是」）神选召以色列的先祖（「先祖圣洁」即先祖奉献给神），那么全团（整个以色列）也会圣洁了。这正是被弃的以色列民所需要听的保障。由此可见，以色列的被弃不是永久性的，亦即以色列过去及目前的失败，绝不能推翻神在他们身上之恩约的应验。

(b) 树根与树枝的比喻（11：16 下）

此比喻与上文的喻意相同，将以色列的先祖喻作树根（这也是犹太传统之见），他们是以色列国的开国元首，树枝则喻作整个国家。

既然元首圣洁（奉献给神），国民也是圣

洁的；元首是蒙恩召的，百姓也蒙恩召了。现今虽被弃，这只是暂时性而已。此比喻清楚地显出，以色列因根已归神，神与他们先祖所立的约，便不能因他们日后的悖逆（虽受暂时性的弃绝），而使所受的约福转给外邦人。

A. F. Johnson 在此作一比喻：如一对夫妇立约结合，他们的儿女就成为立约的儿女，儿女不能因父母之间任何一方不忠，便将儿女的「合法身分」废掉。以色列与神的关系也是如此，既然神与选民立约，选民的身分便永久不变【注54】。

b. 有关外邦人（11：17～24）

当作者论及以色列将来的被纳（11：15），及将来的保障时（11：16），他便想到外邦人现今被纳的情形（11：17～21），随即给他们一个严厉的警告（11：22～24）。因他们的被纳是神的鸿恩，他们若辜负或滥用了这恩惠，也会被弃。

(1) 外邦人的蒙福（11：17～21）

(a) 插枝的比喻（11：17）

接续上文的「树之喻」，作者将笔锋转至外邦人身上。他用园艺学的插枝法，来表达外邦人如何蒙福。W. M. Ramasay 引述园艺学家 Theobald Fischer 教授之言，称当橄榄树不能结果时，主人便将一些旧枝子剪掉，再将一段野

橄榄插在树枝上，此野枝遂能使这将枯槁的橄榄树「复活」过来【注55】。可是在此需注意，任何园艺家皆晓得，「野枝」插在「正枝」的树干上，不能因此使「野枝」变作「正枝」。外邦人如野枝般插入犹太正枝树干上，并不能变为「犹太正枝」而取代他们的地位【注56】。

他先设一个假定，既然（eide）有些枝子（枝子代表以色列整体）被折下来（指被弃，不被折的指余数），你如野橄榄的外邦人得插枝（enekentristhes）于其中，就能同享（sugkoinoonos意「同交往」，中译「一同得着」）橄榄树根的肥汁（参弗2：11～22）。

「树根」在11：16 指先祖，「肥汁」则指先祖的「恩约福份」（covenant blessings），这固然源自亚伯拉罕约中的万邦受福那部份（参创12：3）【注57】。

保罗以有些被折，证明以色列非整体性被弃，但保罗在此处之重点，不是在论以色列人数被折多寡之问题，而是在论「插枝的真理」

【注58】。又如A. F. Johnson 指出，折枝与拔根在园艺学中是两门完全不同的技术，因根是奉献给神的，那么虽有枯枝被折下，但一方面树还有其它的枝叶（余民），另一方面根并未拔出，故以色列的前途仍是光明无量的【注59】。

(b) 插枝的教训（11：18～21）

(i) 第一点 (11:18) ——不可夸口。

保罗一面宣告外邦人蒙福之法，一面教训他们，不要因现今蒙福的地位而向以色列夸口 (11:18 上)，既然 (ie de) 夸口 (表示外邦人有因此而夸口)，当知不是他们「托着」 (bastazeis, 意「生长」) 根，而是根托着他们 (11:18 下)。保罗清楚地指出，不是外邦人把根「生长」出来，而是根把他们生长出来，故根较被插的枝子更为重要。

(ii) 第二点 (11:19~20) ——信为条件

作者续向他们作一个结束性的教训：「所以」 (oun, 8:19 上，中漏译；此外「若」字不在原文中，可取消) 你说枝子的折下是特为我可接上的 (意指保罗借着传福音给外邦人，使外邦人如枝子般插进树里，11:19)，此话对吗？作者似乎在问？「是的」 (kalos, 肯定式词，中译「不错」，11:20 上)，他们 (以色列人) 因不信而被折下来 (被动语态，11:20 中)，但 (de) 你靠信才「立得住」 (hestekas, 意「站隐」，参林前10:12，同字译「站立得住」，11:20 下)。

在此保罗再强调，信为进入橄榄树中的绝对条件。外邦人因有信才能得一个

「站立」的地位，故他们不可「自高」

(hupselophroneis, 参12:16, 同字译「自以为聪明」), 反要惧怕(怕失去那「站立」的地位, 11:20下)。E. F. Harrison 称, 单这插枝之比喻, 便可证外邦人的得救仍要靠以色列的约福【注60】。

(iii)第三点(11:21)——神可放弃

「不信」是世人普遍对神的态度, 无国籍宗族之分, 神可以因「原来枝子」的不信而不「爱惜」(epheisato, 参彼后2:4, 同字译「宽容」)他们。「原来的枝子」(原文为「自然生的枝子」)是指以色列人, 作者用此句为要与外邦人「逆性枝子」作一对比(参11:24), 照样神也可不爱惜外邦人(倘若外邦人转向不信)。由此可见, 「福音」、「恩典」不偏待人; 「不信」、「罪行」、「审判」亦不偏待人。

(2)外邦人的受诫(11:22~24)

外邦人现在的蒙恩, 会引起他们产生一种属灵的骄傲, 以致在福中被砍下来。故作者接上文(11:21)的教训, 再严戒他们, 他以「所以」(ouk, 11:22上, 中漏译)一字归结本段特别对外邦人发表的全文(11:13~21), 他从三方面劝诫外邦信徒:

(a) 以神的本性作诫 (11: 22)

作者先指出神两方面的特性：(1) 恩慈 (chrestoteta, 参2: 4)；(2) 严厉 (apotomion, 字根割断, 11: 22 上)。并指出这二种特性用在两个对象的身上：「跌倒的人」(指以色列人) 及「你」(指外邦人, 11: 22中)。恩慈的特性使神对人满有怜悯, 严厉的特性使神严峻对待悖逆的人。

神对不信的以色列(跌倒者)是严厉的, 但对外邦人, 神却以恩慈相待, 因他们对神存信的态度(11: 22 中)。虽然神对外邦人存恩待的心, 但这是有条件性的, 就是如果(ean) 他们要「继续」(epimeines, 中译「长久」, NCB 译「继续」) 在神的恩慈里(11: 22中), 不然(epei) 也要被砍掉的(11: 22 下)。「继续」是指继续对神的信靠(在神的恩慈里), 否则他们便会被神严厉地对付。

信徒的「继续论」(「长久论」, doc trine of continuance 或 doctrine of perseverance) 乃新约极强调的教训。这并非说救恩需要信徒持守, 不然会失落, 而是如 F. F. Bruce 说, 信徒恒久在神的恩慈中, 便是救恩的记号了【注 61】, 因为真信的才会持久地信下去。

(b) 以神的本能作诫 (11: 23)

外邦人若不持续在神的恩慈中（等于不是真信），就会被砍下来。但若以色列不是持久的不信，那已被砍下的，虽如枯木死枝般，仍会被接上，因为万能的神可以再把他们接上的（11：23）。故此句话可指以色列不会被外邦人所替代，而是此时以色列的余数，与外邦信徒彼此同享神在基督里的恩典。

(c) 以他们的本性作诚（11：24）

在最后一次劝诫中，保罗以「因为」（gar，中漏译）作开始，他说：「因为你们外邦人按「本性」（phusin，可作「天性」）是野生的橄榄树，又能（kai，中译「尚且」）逆着性（para phusin，指非天然生出）被接在好橄榄树上（指以色列的福约，参11：17 的「肥汁」，11：24 上）。

逆性的插枝法也是一种插枝种植的方法，正常的插枝律乃是从好橄榄插枝至野橄榄，是「顺性法」，反过来之插法乃「逆性法」。顺性法可长出很多果子，逆性法则会白费心机，故聪明的农夫不会用【注61】。

假若（ei，中漏译）天生的野橄榄被砍下来，再接在好橄榄树上，那么这「本树的枝子」（本树原文phusin，意「天性」，喻以色列，「枝子」是正确补字）「将来更能」（posomallon，意「那么…更能」）接在他们的「橄

榄树」（中译「本树」）上了！

保罗在此作了一连串的对比，以示外邦与以色列虽各有不同的生命，却能同享神的恩典：「野生与天生」、「天性与逆性」、「野橄榄与好橄榄」，野生的接到天生的，天生的又接回天生处。外邦人本不是天生橄榄树，他们是野生的，但能逆性接到天生的好橄榄树上，这是何等大的福分。

保罗续说，这天生的枝子，虽因不信而被折下来，但将来更能被接回原来天生的橄榄树上呀！如Sanday&Headlam 言：神可以用逆性法插枝，而长出丰硕之果实，照样神也可以让被弃的那本树以色列将来生出丰硕的果子【注62】。

由此又见以色列的被弃并非永久性的，总有一天他们必会被接回自己的好橄榄树上去。J. Murray 说得对，那「先祖的根」没有被拔起而改种植别的树木，因此这是一个能堵住批评者的口，又能给以色列带来莫大安慰的作法【注63】。

C. 以色列将来的被救（被弃后的将来） (11：25～32)

弟兄们，我不愿意你们不知道这奥秘（恐怕你们

自以为聪明），就是以色列人有几分是硬心的，等到外邦人的数目添满了，于是以色列全家都要得救。如经上所记：

必有一位救主从锡安出来，
要消除雅各家的一切罪恶；
又说：我除去他们罪的时候，
这就是我与他们所立的约。

就着福音说，他们为你们的缘故是仇敌；就着拣选说，他们为列祖的缘故是蒙爱的。因为神的恩赐和选召是没有后悔的。你们从前不顺服神，如今因他们的不顺服，你们倒蒙了怜恤。这样，他们也是不顺服，叫他们因着施给你们的怜恤，现在也就蒙怜恤。因为神将众人都圈在不顺服之中，特意要怜恤众人。

罗 11 章最后一段，将上文的解释引入一个高潮，那是以色列的问题得到一个极圆满的答案。此答案关乎以色列从被选至被弃，从被弃至被救这冗长阶段的总结，简言之是罗 9~11 章的总结。无此段，则以色列的问题仍虚悬半空，现今作者加以详释，将以色列未来结局之莫大奥秘启明，使在被弃期中的以色列人顿生盼望及安慰。

1. 以色列的奥秘（11：25）

作者以「弟兄们」一词称呼读者（如 1：13），可单指外邦人或犹太人，甚至两者相通地指信徒。

但此处究竟指谁呢？学者们的意见有二：

- (1)犹太人——此处作者将对象转回以色列人身上（参9：2，10：1），因这是他在罗9～11章的中心对象，其内容是有关以色列的现在及将来，如「几分硬心」、「等外邦人数添满」、「全家得救」等。11：26 引用赛59：20 及11：27 引用耶31：31～34的经文等，支持对象均为犹太人。
- (2)外邦人——因上文（11：18～24）论外邦人特殊的蒙恩地位，遂令他们产生夸口的可能，故作者特别要他们不要「自以为聪明」（11：25中）。再且，11：25的「你们」是回应「弟兄们」的称呼。此外，下文11：30～31乃支持此见解最强的理由。所以两意见皆有可取之处。

查「弟兄们」一词在保罗笔下指谁，需要根据上下文的内容来决定，而上下文最支持以外邦人为主要对象的理由有三：

- (1)11：25的开始是「因为」（gar，中漏译），此字将上文（11：13～24）的主题连贯下来。作者的语气如「弟兄们啊，因为我不愿意你们对这奥秘无知，以致（hina，中译「恐怕」）你们自以为聪明」。
- (2)这段（11：25～32）的「你们」、「他们」与上文（11：13～24）的「你们」、「他们」为一致的对象。

- (3) 11 : 30 ~ 32 明显地以外邦人为对象，故保罗从 11 : 13 起便以外邦人为主要对象（固然亦穿插一些有关犹太人的真理）。这是大部份学者的意见。

作者如以前般地向外邦人表明心愿，乃是不愿意他们不知道一个奥秘，恐怕他们自以为聪明，以为以色列人被弃，而自己蒙神选召，所以他们比犹太人更蒙恩。

这奥秘不是关乎以色列全家得救，而是关乎以色列硬心的问题，因为他深知神的应许必不落空。

「奥秘」（mysterion）一词，乃保罗惯用的神学名词，其要义乃指在神永远计划内隐藏的真理，至今才显示出来。保罗用此词时，有时将之指神在永世内拯救世人的旨意（如林前 2 : 1 ; 弗 1 : 9, 6 : 19）；有时指教会的特性（如林前 3 : 3 ~ 6 ; 西 1 : 26 ~ 27 ; 罗 16 : 2）；有时指末世发生的事（如林前 15 : 51），在此处却指以色列的硬心。可是以色列的硬心并非什么奥秘，但作者在两方面说以色列的硬心是一个奥秘：

- (1) 以色列的硬心是「几份的」——这是在「量」的方面言（如 Godet、Barrett、Zahn、Kasemann）。
- (2) 以色列的硬心虽是全国性，但并非没有信神的余数，故此，神必为了余数之故而将眷顾转向他们。以色列的硬心是暂时的——这是指「时」的方面

言（如Moo、Ryrie、Walvoord）。以色列的硬心乃现今的光景，「等到」（achris）外邦人数添满便会改变的。「等到」一字就显示出以色列的被弃是暂时的。S. H. Wilkinson 称，「等到」乃划定时限的辞语，是指那情况是暂时性而非永久或最后性的【注64】。

对「外邦添满」（中译「数目」为补字）的意义，学者们有四个解释：

- (1)「添满」指「额满」，不是指每一个外邦人得救，而是指最后一人进入「数额」之内，此见有神限额拯救外邦人之意（如D. Moo、A. F. Johnson、中译）。
- (2)「添满」指外邦人大量性的归主（如Black、Lightfoot、Hoekema、Cranfield、Lanski）。
- (3)「添满」指「地理上的添满」，即指福音传遍世界各国，如太24：14 所言（如Gifford、Godet、Sanday & Headlam、Barrett、Vaughan & Corley、Charles Erdman）【注65】。
- (4)「添满」指外邦人的日期，非指人的数量方面，乃是将「添满」（pleroma）作性质式的用法（qualitative），如11：12 的「丰满」一字的用途，非定量式的用法（quantitative），而是如路21：24 所言（如A. J. McClain、Hendrik Berkhof）【注66】。查路21：24 记：「耶路撒冷要被外邦人践踏，直到外邦人的日期满了。」表示外邦人的时代结束

时，便是救主回来之时（参11：26，因「数目」是补字，可用「日期」代之），此说最能配合新旧两约中甚多之预言。

由此节可见，对外邦人来说，是一个双重的警告：一是不要他们自夸；二是他们得救的时间也有极限。对以色列来说，是一个双重的安慰：一是以色列的硬心是部份性的；二是以色列的硬心是暂时性的。

此外，从神学角度来看，此节有二个重点：

- (1)神没有完全弃绝以色列，故他应许给他们的约，必会转回给他们，并没有移交给教会。
- (2)以色列及外邦人为两个「不同」、「独立」、「分开」的实体（entity），不能混为一谈。他们被救的方法固然相同，但被救的时间截然分明。

2. 以色列的得救（11：26 ~27）

a.得救的时间（11：26上）——「于是」

接续上文的主题，以色列的硬心是部份的、是暂时、会结束的，那是外邦人（日期）添满之时，于是以色列便会「全家」（pas）得救。

「于是」（houtos，11：26 上）此字在新约中有多种不同的用途，因此便影响此节的解释，主要的见解有四：

- (1)样式论 (modal view) ——「于是」译作「这样」 (in this manner) , 意指外邦人的得救乃以色列得救的样式 (如Sanday & Headlam、Gifford、Godet、Moo、Dunn、Williams) , 此法忽略了以色列得救的时间。
- (2)相关论 (corralative view) ——「于是」作「所以」 (如「因为……所以」的句子) , 上文指因为外邦人数添满, 所以以色列就可得救 (如C. H.Dodd) 。此法将外邦人的得救, 作为以色列可全家得救的条件。
- (3)推理论 (logical view) ——此论视「于是」为一思辩学的连接词, 非时间连接词, 指外邦人的得救与以色列人得救的时间是无关的, 以色列人得救之时, 乃救主再临时。
- (4)时式论 (temporal view) ——「于是」作「当……就」 (when.....then) , 接上文的时间而言, 故「添满之日」乃「全家得救」之日, 故外邦人与以色列同时蒙拯救 (如NEB) 。此法正确地解释出houtos 的含义, 是较可取的, 但此释法将以色列的得救, 与外邦人的得救放在同时, 这是惟一的弱点。

据时式说, 「于是」也可译作「就」 (then) , 意指外邦人日期满了是以色列人才得救的资格, 故以色列要等待外邦人日期的满足, 才达到 (挨

次)得救的时刻。这是将「当」(when)及「就」(then)之意合在一起用(如F. F. Bruce、A. F. Johnson、E. F. Harrison)。此法一面正确地指出houtos的时式,一面显出外邦人全数得救与以色列全家得救的时间关系(参路21:24),又避免了外邦人与以色列同时得救的神学错误,是为最佳解释。

b.得救的对象(11:26中)——「以色列」

「以色列将来全家得救」是保罗强烈的宣告,但究竟「以色列」是谁?学者之见分为三派:

- (1)以色列即教会(如Calvin、Barth、G. L. Archer)——据上文(9:6)所论,因以色列拒绝他们的弥赛亚,故凡属他们的应许都移给外邦人,因外邦人以信接近神(参11:20,固然教会包括犹太与外邦的信徒,但因教会是从外邦召出,故「外邦人」一词有时亦俗指教会),便能得享神的应许,所以他们遂称为「真以色列人」(9:6;加6:16,此说又称为「世上蒙拣选的信徒说」)。
- (2)以色列即余民(如初期教父奥利根、亚历山大的革利免及区利罗、爱任纽、屈梭多模、Theodore of Mopsuestia等,及近代不少学人如Lenski、Hendriksen、P. E. Hughes、Jeremias、Ridderbos、D. Chilton等)——因以色列除少部份被选召的余民外,皆弃绝弥赛亚,这将来得救的福只限于他们。此论

与下文「全家」的用语有所冲突（此说亦称为「以色列蒙拣选的人说」）。

- (3) 以色列即以以色列国（如Sanday&Headlam、E. F. Harrison、A. F. Johnson、G. E. Ladd、Hodge、Godet、J. Murray）——此处的「以色列」应指以色列国言，因全段（罗9~11章）皆以以色列国为中心对象，由上文（11：25）刚论完「外邦人数的添满」，故此句不可能指外邦人（或教会，此说亦称为「按字面意义解释说」）。

c. 得救的范围（11：26中）——「全家」

究竟「以色列全家得救」是否指每一个人或有其它意义，学者意见有四：指大部份（如G. E. Ladd、W. S. Plumer）【注67】；指每一个以色列人（如Meyer）；指历世历代的信徒（如奥利根、G. L. Archer）【注68】；指以色列整体性国家（如D. Moo、鲍会园）。

第四意见最为可靠，原因有三：

- (1) 「全家」为一旧约名词，通指整体性的国家（民16：34；书7：25；撒上7：5，25：1；王上8：65，12：1；22：17；代上：16：6，21：5，29：21；代下12：1；结20：40；耶38：17；但9：11；摩3：1。按：中译有些地方译「众人」）。
- (2) 「全家」并非指每一个人，如外邦人数的「满足」亦非指每一个。

- (3)「全家」只是一个代表性的名词，代表整体（如「全校」都去参观，「全国」因此极为震怒等例句总不能代表每一个人，却可代表一个整体性的观念）【注69】。

由此可见，以色列全家得救，乃是一个整体性的词汇，并不能构成每人得救的应许，况且整体性的文字在每国皆有，不足为奇。

d.得救的意义（11：26中）——「得救」

以色列全家「得救」，这得救是指属灵或政治的？学者对此问题的意见，也分歧为二：

- (1)属灵的得救——以色列继外邦人数满后，全国性信服福音，得着救赎。此见解在11：26～27 中的字句（如「消除罪恶」、「除去罪」）中得着支持。此见解受大部份将教会作以色列之学者倡论（Vaughan & Corley、Sanday & Headlam、J. Murray、Gifford、Godet、Zahn、Moule、A.A. Hoekema）【注70】。此法的弱点，乃是只强调主再来为要在属灵上拯救以色列，而抹煞了在政治上拯救他们。如众所周知（第一或第二见解皆赞同），对以色列来说，主的再来带有双重之目的，一是在属灵上拯救他们，一是在政治上亦解救他们的困

难。

(2)政治性的得救——以色列的得救乃随着外邦日期添满之时，那是「外邦时期」（路21：24）到了终点时，那时以色列将会被列国围攻（但11：40），节节败退，近于被歼灭之边缘（亚12：2～3，14：1～2），国命危在旦夕，于是他们转向神认罪及求恩助（亚12：10～13：1），他带着天军从天而降，力挽狂澜，使以色列转危为安，转败为胜（亚12：4～9，14：3～5），故这得救是指政治性的得救。但政治性的得救是基于他们先肯向神认罪蒙恩赦后，一个新的以色列遂告诞生，这样神才为他们歼灭仇敌，并在地上建立其国度【注71】。

e.得救的根据（11：26下～27）——「经上所记」、「又说」

以色列得救的确据，源自两段旧约经文：

(1)赛59：20（参赛27：9）（11：26下）——此为著名之弥赛亚预言，预指弥赛亚拯救的工作，从降生至再来。基督的救赎大功在他第二次再来时便告完成了（consummated，参来9：28）。此处有关弥赛亚救赎工作的预言，便成为保罗引证耶稣为救主之根据，因他是救主，他的拯救可以是属灵的，也可是政治的，也可两者合并为一，这正是以色列将来的经验。当弥赛亚再来时，他带着天军拯救以色列人，杀败仇敌，建立弥赛亚国

度。这段旧约经节引用的重点乃在「救主」这字上，基督是世人的救主，他的拯救是多方面的，有属灵的，也有属肉体的。

严格来说，保罗所引用的经文与旧约马琐拉本（去锡安，to Zion）不同，亦与七十士译本（为锡安，for Zion）有别。保罗说是出自锡安（out of Zion），究竟何解？原来保罗乃综合圣经有关救主来自锡安，也为锡安而来这些概念（参诗14：7，20：2，53：7，110：2，128：5，134：3，135：21；赛2：3；珥3：16；摩1：2），但因救主基督已返回天家，即天上的锡安（天上的耶路撒冷），将来他是由天而降，先回到以色列人中，消除他们的罪恶，在他们当中完成救赎伟工。

总而言之，以色列的得救在于从锡安而出的救主，在此处该注意保罗引用旧约的原则：(1)旧约 = to（至）——指直趋锡安；(2)七十士译本 = for（为）——指为锡安而来；(3)保罗 = out of（从）——指从锡安而出，因为保罗看救主从天上的锡安来（加4：26；来12：22），故略改变旧约的重点。

- (2)耶31：31~34（11：27）——11：27 所引用的旧约乃是著名「新约之章」内一段精华的采撷，而非完整一节的转用。神在杰里迈亚时代应许以色列人，将来与他们另立新约，神将律刻在他们心版上，赦免他们的罪，又使他们由大至小均认识

神。新约的效果在基督第一次来临时已开始实施（路22：20），但完全的效果还要等待他第二次再临后才会圆满应验（非指第一次的来临，如 Gifford、Lenski）。

3. 以色列的地位（11：28～32）

本段正是罗9～11章主题发挥的总结，也是将犹太人与外邦人的关系作一明确的结语，使双方的读者都赞叹神奇妙的作为。作者从三个角度下总结：

a. 就福音言（11：28上）

从福音的准则来看，一方面以色列因拒绝福音，便与神成为仇敌；一方面以色列因硬心，救恩遂从他们转移到外邦人身上，他们便因福音的缘故与外邦人成为「仇敌」。换言之，以色列双手捧着救恩献给他们认为万恶不悛的外邦人。

b. 就拣选言（11：28下～29）

从神的拣选原则来看，以色列「因」（dia，或作「藉」，中译「为」）列祖的被选而蒙神之眷爱（11：28下），故他们是选民。虽然他们硬心，但神不会改变对他们的爱，因为（gar）神给的恩赐和选召从不后悔（指不会改变的，11：29）。W. G. Thomas 称，由此可见，神用人的罪，成就他拯救罪的方法，神的方法深不可测【注72】。

c. 就外邦言（11：30～32）

就福音言，外邦人从前不顺服神，如今却因以色列的不顺服，而蒙了怜恤（11：30）。外邦人不是选民，但因以色列的不顺服，以致（hina）蒙了怜恤。「现在」（nun）此字是这节的转机钥字，显出这怜恤就将临到以色列人了（11：31），意说神用外邦人信主的机会（「怜恤大倾倒」），使以色列受激励而转向神，那「就可蒙怜恤了」

（eleethosin，假设语气动词〔subjunctive〕，在前应加「就可」二字，非中译「就」一字，便生错觉）。

神为何要等待以色列不顺服，才使外邦人蒙怜恤呢？为何又要等待外邦人蒙怜恤时，才将怜恤转回给他们呢？保罗说，因为（gar，11：32 上）神将众人「圈在」（sunekleisen，意「关在一起」，加3：22）不顺服之下，即是神要证明外邦人与犹太人皆处于需要怜恤的地位，好叫（hina，中译「特意」）他能向众人显出其怜恤（11：32）。这是神拯救这两等人的计划，他先将他们的地位分门别类：同是不顺服的（过去是外邦，现今是以色列），再指出他们同需怜恤。

由此可见，以色列并没有全然及永久性的被弃绝，他们仍是神的选民，这地位不会更改，过去虽是一段反叛史，然而神的怜恤不会因他们的反叛而收回、转移给教会。神会在将来待他们如以前选召他们一般。他们现今是「罗路哈玛」（「非怜悯」）、「罗阿米」（「非我民」），但有一天，他们会再

称为「路哈玛」及「阿米」（参何1：10，2：1，2；23，罗9：25）。

五、保罗的祷颂（11：33～36）

神拯救世人的方法高深莫测，出乎人意料。神要藉以色列的不信，而将救恩转给外邦人，又待外邦人数（日期）添满后，再将救恩转回给以色列人。神对以色列整个救赎大计的奥秘，令保罗禁不住地发出赞美。这赞美为罗 9～11 章一个极合适的结语，更是 1～11 章颇妥切的总结，颂赞之词分三回合表达（每回合有三重点）：

A. 第一回合颂祷（11：33）

深哉，神丰富的智能和知识！

他的判断何其难测！

他的踪迹何其难寻！

保罗优美的文笔，以三个一组（triad）的风格，描述颂赞神的本性与作为。他先指出这三个一组的基本「要素」：「神的丰富、神的智能、神的知识」后，再进一步地逐一补充赞颂。

1. 神的智能和知识（11：33 上）

保罗首先发出「深哉」（bathos，参箴18：3）之感颂，乃是神的智能和知识。他说智能与知识皆（kai.....kai）丰富的。有学者（如Moo）将丰富解作

一独立项目：智能、知识、丰富。「丰富」(ploutou) 在保罗的用语中惯指神的属性(参2：4；弗1：7，2：7) 或荣耀(参9：23；弗3：16 等)。智慧(sophia) 乃指理论上的知识，是从神之属性而来的全知；知识(gnoseos) 则指实际或经验上的学问。在神来说，此二者皆是又深广又丰富的。

2. 神的判断(11：33 中)

「判断」(krimata) 指分别是非的本能。J. Murray 说，「判断」一字在新约中几乎全部作「法庭式的宣判」(judicial sentence)，所以「判断」可作神宣判式的行动【注73】。在神来说，这本能如无底深坑，何其难测。

3. 神的踪迹(11：33 下)

神的「踪迹」(hodoi，意「方法」、「道路」) 指他的行事作为、神迹奇事，这是「无法可追寻到的」(anexichniastoi，参伯5：9，9：10，34：24；弗3：8；诗77：19)。

B. 第二回合的颂祷(11：34~35)

谁知道主的心？
谁作过他的谋士呢？
谁是先给了他，
使他后来偿还呢？

上文论神三大方面深不可测的特性，何以如此高深莫测呢？保罗以「因为」（gar，11：34 上，中漏译）作答，然后用赛 40：13（参林前 2：16）构思于三个问题作更进一步的「反问」，藉此回答：有谁知道神的「心」（noun，意「思念」或「理智力」）？有谁作过神的「谋士」（sumboulos）？意说神的智慧高不可攀，不需要第二者介入（11：34）。

不但神的心思高如青天，他的丰富也无人能及。作者以伯 41：11（参林前 3：19）代问，有谁先给神，而后来要他「偿还」（antapodotesetai，参路 14：14；帖前 3：9，同字译「报答」）？此问题意说无人能使神成为一个欠债者（11：35）。

C. 第三回合的颂祷（11：36）

因为万有都是本于他，倚靠他，归于他。

愿荣耀归于他，直到永远。阿们

最后之颂赞以「因为」（hoti）作结束，作者以三个前置词阐述万有皆「本」（ek）于神，倚靠（dia）神，及归于（eis）神（参箴 16：4；启 4：11）。神是万有的来源（source）、执法（agent）及归属（goal）

【注 74】。A. J. McClain 谓神是万物之源，万物是借着基督造成的，圣灵却使万物达到神创造它们的本意

【注 75】。

至此，保罗无思可想，无话可写，他由衷地发出

颂赞，愿荣耀归给他，直到永远。这是信徒在认识神的信实后，必然发出的颂赞，因他愿一切皆以神的荣耀为重，阿们。

「阿们」乃承认以上所论一切有关神的属性：他深不可测的智慧（*inscrutable wisdom*），无可摧毁的能力（*invincible might*），不能抗拒的恩典（*interminable grace*），不可磨灭的爱（*inextinguishable love*）【注 76】。

书目注明

【注1】 H. C. G. Moule, p. 244.

【注2】 F. F. Bruce, p. 181.

【注3】 P. R. Williams, p. 66. D. Moo (p. 685) 似也有此意。

【注4】 引自Sanday & Headlam, p. xlv.

【注5】 J. Murray, I, pp. xii~xiii.

【注6】 H. A. Hoyt, p. 99.

【注7】 A. F. Johnson 引用Herman L. Strack & Paul Billerbeck
合编的Kommentar Zum Neuen Testament aus Talmud
und Midrach (4 vols, Munich: Beck, 1922~1928) 。此
专书作出甚多例证，参A. F. Johnson, II, pp. 37~39.

【注8】 H. A. Hoyt, p. 100.

【注9】 详论可参Bruce Corley , pp. 1~62.

【注10】 Vaughan & Corley, p. 101.

【注11】 Sanday & Headlam, p. 227.

【注12】 Dorner, 引自J. Denney, p. 657.

【注13】 H. A. Hoyt, p. 98.

【注14】 H. C. Thiessen, p. 80.

【注15】 E. F. Harrison, p. 103.

【注16】 Vaughan & Corley, p. 103.

【注17】 J. Murray, II, p. 9, 12.

【注18】 虞格仁，页321。

【注19】 C. K. Barrett, p. 181.

【注20】 Vaughan & Corley, p. 105.

【注21】 虞格仁，页322。

【注22】 Sanday & Headlam, p. 254.

【注23】 J. Murray, II, p. 29.

- 【注24】 E. F. Harrison, p. 106.
- 【注25】 D. Moo, p. 599.
- 【注26】 C. K. Barrett, p. 187.
- 【注27】 J. Murray, II p. 31.
- 【注28】 Vaughan & Corley, P. 109.
- 【注29】 F. F. Bruce, P. 195.
- 【注30】 F. Godet, p. 357.
- 【注31】 Sanday & Headlam, p. 286, 290.
- 【注32】 A. A. Hoyt, p. 107.
- 【注33】 E. F. Harrison, p. 109.
- 【注34】 J. I. Packer, pp. 22, 23.
- 【注35】 J. Murray, II, p. 48.
- 【注36】 D. Moo, p. 649.
- 【注37】 A. F. Johnson. II, p. 46.
- 【注38】 D. Moo, p. 654.
- 【注39】 Vaughan & Corley, p. 117; D. Moo, p. 657; Cranfield, p. 527.
- 【注40】 H. A. Hoyt, p. 114.
- 【注41】 A. J. McClain , p. 20.
- 【注42】 H. A. Hoyt, p. 115.
- 【注43】 Vaughan & Corley, p. 119.
- 【注44】 同上书页。
- 【注45】 H. A. Hoyt, p. 121.
- 【注46】 H. P. Liddon, 引自 E. F. Harrison, p. 118.
- 【注47】 J. Munck, p. 115.

- 【注48】 D. Moo, p. 681.
- 【注49】 Vaughan & Corley, p. 125.
- 【注50】 Sanday & Headlam, p. 322.
- 【注51】 H. A. Hoyt, p. 125.
- 【注52】 J. Murray, II, p. 80.
- 【注53】 J. Munck, p. 119.
- 【注54】 A. F. Johnson, II, p. 55.
- 【注55】 W. M. Ramsay, pp. 223~224.
- 【注56】 A. J. McClain, , pp. 25~26.
- 【注57】 C. C. Ryrie, , p. 214.
- 【注58】 J. Murray, II, p. 85; D. Moo, p. 701.
- 【注59】 A. F. Johnson, II, p. 55.
- 【注60】 E. F. Harrison, p. 119.
- 【注61】 Sanday & Headlam, pp. 328~330.
- 【注62】 同上书页327 及330。
- 【注63】 J. Murray II, pp. 89~90.
- 【注64】 S. H. Wilkinson, p. 78 另参 J. F. Walvoord , p. 167; C. C. Ryrie , p. 214.
- 【注65】 Charles Erdman, p. 127.
- 【注66】 Hendrik Berkhof, p. 144.
- 【注67】 G. E. Ladd , p. 25; G. E. Ladd , p. 119; W. S. Plumer, p. 553.
- 【注68】 G. L. Archer, p. 73.
- 【注69】 Walter Guthrod, p. 387.
- 【注70】 A. A. Hoekema, p. 112; B. Corley , pp. 51, 55.

【注71】 H.A.Hoyt, pp.129~130; J.F.Walvoord , pp.61, 98, 112~113; J.D.Pentecost, p.506; C.C.Ryrie , p.215.

【注72】 W.G.H.Thomas, p.213.

【注73】 J.Murray, II, p.106.

【注74】 A.T.Robertson, p.401.

【注75】 A.J.McClain , p.204.

【注76】 H.A.Hoyt, p.131.

第 7 章

福音与基督徒

(12: 1~15: 13)

一、引言

A. 主题的风格

如保罗书信的一贯风格，作者先论教义，再论实践；先论信仰的阐释，再论生活的应用；先多着重生命的问题，才论生活的问题；先论神学，再论事奉；先论事奉的神，再论事奉的人。这不但是保罗书信的模式（参弗 1~3 章，4~6 章；加 1~4 章，5~6 章；西 1~2 章，3~4 章；帖前 1~3 章，4~5 章；帖后 1~3 :5, 3 :6~18 等），也是其它书信之风格（参彼前 1~2 :10, 2 :11~5 :14；来 1~10 :18, 10 :19~13 :25）。此理论与实际的配合是圣经一贯的特色。F. F. Bruce 说得好：「圣经中教义的阐释，并不是知识的传授，而是盼望教义化为实践。」【注 1】H.A. Hoyt 称，教义部份论恩典的力量（forces of grace），此段论生命的果实（fruition of life）【注 2】。可以说，前段论神的救赎，救赎的起因、经过、结果；此段论神的旨意，是蒙救赎者生命的改变、更新、事奉，这也正是基督的吩咐：「你们既知道这事，若是去行就有福了。」（约 13 :17）

B. 主题的重要

保罗是个有深度的神学家，他的理论不是死硬冰冷，而是生命的流露。他因看见信徒蒙恩得救后的身分、地位与使命，所以不但强调信徒从何景况中被拯救出来（saved from），也强调信徒被拯救至的领域

（saved to）。因此，他不但论得救的原则（principles），也论得救后的实践（practice）；先有教义（doctrine），才有责任（duty）；前有启示（revelation），今有职务（responsibility）【注 3】。

这是信徒不可忽略的重点，他们应明白，得救后的生活并不是消极性的不犯罪，而是积极性的追求事奉；不是静态性的等候身体被赎得荣的日子，而是建设性地心意更新变化，努力事奉神、人、国家、社会。

C. 主题的连贯

从罗 1~11 章，作者论及神对世界救赎的关系，可藉四个钥段来表明：(1)忿怒（1：18~3：20）；(2)公义（3：21~5：21）；(3)生命（6：1~8：39）；(4)怜悯（9：1~11：36）【注 4】。现今作者续论得救的人在神的世界里该有的事奉，换言之，得救者的生活乃一事奉的生活，事奉生活乃成圣生活。W. G. Thomas 称，罗马书有二个关键性的钥字：「所以」（oun）及「从今以后」（ara nun）：(1)「称义的所以」（5：1，此节中漏译「所以」）；(2)「成圣的开始」（8：1）；

(3)「事奉的所以」(12:1)。另言之,信徒的一生乃按此次序前进:「得救」(salvation)、「成圣」(sacrification)、「事奉」(service)【注5】。

虽然罗12:1~15:13与罗1~11章有相联的关系,但它与罗6章所论「新生的样式」(6:4)却有更直接的关系。罗6章论称义后信徒的生活,便有「新生的样式」、「将自己献给神」(6:13)、「献上自己作奴仆」(6:16上)、作「顺服的奴仆」(6:16下)、作「义的奴仆」(6:18、19)、作「神的奴仆」(6:22)等,这些皆是在理论方面言;如今这段落(12:1~15:13)却是在实际方面言,故这主题是先后连贯的。

D. 主题的发挥

罗12:1~15:13的钥意,乃是神的旨意在信徒各种的生活上彰显出来,于此保罗加以分析及劝导:(1)神的旨意与信徒自身的关系上(罗12);(2)神的旨意与信徒在国家社会的关系上(罗13);(3)神的旨意与信徒在教会的交往关系上(罗14);(4)神的旨意与信徒在个人的事奉上(罗15)。

二、信徒对神的关系 (12:1~21)

罗12:1~2是实践部份最重要的经文,因为这是全部

实践部份的基石。A. Nygren 称，此两节为「保罗的伦理原则」。C. K. Barrett 称之为「基督教伦理学的基础」。A. F. Johnson 称，此段之基督徒伦理学乃是成圣论的自然结果【注 6】。D. Brown 亦赞同此观点，称本段经文为「一般基督徒事奉神的特色」【注 7】，可见一个信徒应对神有事奉的责任，但此点为多数人所忽略，所以保罗在此非常诚挚恳切地作劝勉。

A. 信徒对事奉神的责任（12：1～2）

所以，弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的；你们如此事奉乃是理所当然的。不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。

1. 完全献身的劝勉（12：1）

a. 劝勉的根据（12：1上）

若要事奉神，第一步需献身于神，这是事奉神者的起步，也是知恩报恩的出发点，故此保罗便引用「所以」（oun）一字，将上文（1～11 章）的伟大神恩连接起来，故此字的重要性不容忽略。靠此字，保罗将上文所论述的全部汇集后，紧接着下文的劝告。

他称读者为「弟兄们」（意「凡信主的人」，参罗 11：13），并说他以神的「恩慈」（oiktirmon，

较「怜悯」字强烈，且是复数字，意「甚多的恩慈」），向他们发出献身的「劝勉」（parakalo，意「在旁呼唤」）。

「神的恩慈」是保罗劝勉的依据，因由罗1～11章所论人的救恩，也是因神的恩慈而来，故加尔文说得对：当人完全领会神的恩慈，以及自觉对神恩慈的欠缺时，人才能感觉献身的重要或需要。

【注8】

b. 劝勉的目标（12：1中）

早在罗6章里，保罗已强调「献身」的重要（6：13、16、19）。「献上」（parastesai，意「放在旁边」），此字在文法上是一个断然式的过去词，指过去一次的献上，即不后悔的交给神）原是在圣殿内献祭用的术语，也可用作人的奉献（如基督孩提时，路2：22；保罗将初信献给神，西1：28；基督将教会献上，弗5：27）。保罗强调所献上的并非外物，而是信徒的身体（代表整个生命）。

信徒的献身要如「祭物」（thusian）般的呈献，故作者用三个形容词来形容（指祭物，非行动）：

(1) 活的——与一般献祭时皆用死的祭物作一对比（参6：13）。

(2) 圣洁的——因为信徒的身体是圣灵的居所（8：9），是分别出来归神所用的器皿（6：16、18），

故称为圣洁的。A. F. Johnson 指出，「圣洁」(holy) 与「全然」(wholly) 是旧约燔祭的特色（利1：3~17），故信徒圣洁的献上亦指全然的献上【注9】。

(3)神所喜悦的——指所献的对象是正确的、合适的、蒙爱的。

c.劝勉的原因（12：1下）

保罗视信徒将身体献上给神的行动是一个「事奉」(latreian)。此字亦是圣殿用的术语，包括一切敬拜的繁文褥节仪式（参9：4；来9：1、6），这事奉是「理所当然」的（，意「属理性的」）。

「理所当然」一词除此外，只有在彼前2：2出现，那里译作「纯净」，此字意义甚广。学者意见分四个立场：

(1)指心智上的行动，因人是理性动物（如Dunn、Haldene、Gifford、Sanday& Headlam、NEB将之译成「心智」，译「明智」）。

(2)指属灵的行动，因事奉是有关灵里的活动（如NASB、NIV、NRSV、Zahn、Barrett、Black、Bruce、Ziesler）。

(3)指一个真正的行动（如D. Moo、TEN）。

(4)指合理的行动（如Godet、Cranfield、Knox及KJV的译法）。

最后之意见，配合了保罗在全段内要表达的意思，是为最可取，因保罗认为既然信徒从神那里领受救赎（罗1~8 章上）与保守（罗8 章下）的鸿恩，他们的献身是份内报恩的表示，如此的事奉是合理的，是应该的，是义不容辞的，是责无旁贷的，是理所当然的。H. P. Liddon 说，「保罗运用此字（logiken），其志可嘉，因为犹太人只是盲从遵守敬拜的条文，从不作合理及有智慧的敬奉【注10】」。

2. 心意更新的吩咐（12：2）

a. 反面的吩咐（12：2上）

「又」字（Kai，中漏译）开始了第二范围的吩咐。保罗劝勉信徒一面当委身事主，一面从消极角度言不「效法」（suchematizethe，意「符合」）「世界」（aioni，指「世代」，包括潮流、风俗、时髦、时尚的习俗等涵义，非惯用的kosmos一字，指世界系统）。

「效法」乃「变化」一字之反义词，效法乃内不符外，而变化则内外相符。效法指外表的学效，而内里的实质却不是那样，如演员可演各种不同的角色，但他本身却不是其所扮演角色的人，故此字在林后11：14 译作「装作」，指撒但装作（效法）光明天使，实质却不是如此。

「不要效法」乃一现在禁止命令式词，指「停

止效法」之意。保罗所强调的乃是，若信徒不肯献身事主，他必定效法当代的世俗，使他远离主及事主之心（参约壹2：15～16之警语）。故此，他明禁他们消极性地仿效那使人陷入歧途之世俗，而要他们积极性地更变心意。此词亦是被动式语态词，暗指不要受世界的影响（如KJV、NASB、NRSV，但有学者，如D. Moo，却谓此词虽是被动态，但有主动态之意义）。

b.正面的吩咐（12：2中）

信徒不要效法世界，但（alla）要靠「心意」（noos，意「道德的意志力」的更新〔anakainosei〕，由「再」及「新」二字组成）而得着「变化」（netamorphousthe，命令式被动词）。

「更新」是信徒的新改变，首要起自心意而延及观念方面（参1：28，指未更新的心意），属内心的范畴，包括情感、意志、理解、观点等，皆因在新生命及新主人的管辖下有所改变。如以前是以己为中心，此后以主为中心；前是以世界为主要，今以神的国度为首要，这是指内在心意与观念方面言。信徒的改变，乃是由内而外，因有了内在生命的改变，故外表的样式也跟着变化。

「变化」一字在新约中只出现三处，二处记耶稣在山上变化面貌的情形（太17：2；可9：2），这是里外相符的改变，即外表的变化与内里的特质不

相矛盾。另一处出自林后3：18，论信徒因有了新生命，可变化成主的生命般。在此，保罗指出信徒因有了蒙恩得救的新生命，故当在心思意念方面，采纳新生命的观点，而让此新生命之内变形之于外，外面的变化乃因内里的改变，这是里外相应的改变，外变证实内变，内变形诸外变。

c. 吩咐的原因（12：2下）

保罗严厉地吩咐信徒在两方面要更新与变化，其目的于此显出，乃是为要「叫」（eis）他们「察验」（dokimazein，意「试验」，不是试真伪，乃是要显真实，参弗5：10）何为神的旨意。

保罗的意思乃是，若信徒的心意没有更新，他就不能察验神的旨意，即不能证实神旨意的真确【注11】，所以为了要察验真神的旨意，信徒便要更新心意。

神的旨意是：(1)「善良的」（agathon）——指凡神所定规的要求皆是美好的，亦以人的受益为目标。(2)「可喜悦的」（euareston）——原文以此字排在第二位，处在「纯全」之前，指神的美旨是可接受的。(3)「纯全的」（teleion）——指无伪的、无瑕的。Sanday & Headlam 以此三字之用途，将神的旨意划分为三部份：「美好」指道德意旨方面，「可喜悦的」指宗教目标方面，「纯全的」指生存目的方面【注12】。

信徒若明确知道自己所行的路，是神的路，那么无论路上遭遇多少的难处，都可以应付，且得着鼓励、安慰，所以明了神旨是信徒生活中最重要的一部份。

总括此事奉的劝勉，保罗共享了三个继续式的动词，指出信徒的生活乃是一个不断式地演进：(1) (不)效法——不断地(不)效法世界的模式；(2) 变化——不断持续地变化，像主的模式；(3) 察验——经常不停地察验神旨。

B. 信徒对事奉神的态度 (12：3～21)

1. 对恩赐的认识 (12：3～5)

我凭着所赐我的恩对你们各人说：不要看自己过于所当看的；要照着神所分给各人信心的大小，看得合乎中道。正如我们一个身子上有好些肢体，肢体也不都是一样的用处。我们这许多人，在基督里成为一身，互相联络作肢体，也是如此。

在上文，作者论及信徒当将生命献上，作为事奉神的前奏，现今他以「因为」(，中漏译)一字串联上文的主题，并引入下文，论及事奉神时，对事奉的恩赐应该有正确的认识，遂从二方面劝勉读者：

a. 看自己要合乎中道 (12：3)

本节的首句可用二方法译出：(1)「我凭着所赐我的恩，对你们各人说」（如中译）；(2)「我凭着所赐给我及你们各人的恩说」。第一译法似说仅保罗一人得着恩赐，第二译法较为可取，因一面配合文法，强调神的恩赐是给「我」及「你们」，且得下文（13：6）所支持。

保罗说因神的恩典，不但赐给了他，也赐给了众人（「你们各人」一言，显出全段乃是论教会团体的生活），故他便凭此向他们作一正反两方面的劝勉。反方面言，保罗劝他们在思想上，不要高看自己所当看的，但（alla）照神所「分给」（dotheises，意「分配」、「分赠」，与「礼物」为同根字）各人信心的「大小」（metron，意「部份」，林前：译「有限」，这并非指信心的多寡、量的方面言，而是指信心事奉的承受度【注13】），当看得合乎中道。如此可见，信心乃是基督徒事奉生活的度量尺，「信心的多寡」乃指信心的果实，与恩赐的多寡成正比【注14】。

「高看」（hyperphroneipar，意「夸思」、「夸看」，字根为phrono，意「思考」，中文「看」字带「思」字意义）、「所当看」（phronein，意「正思」、「正看」）、「当看得合乎中道」（sophronein，意「慧看」，提后：译作「谨守」，可：作「心里明白」，此字乃「聪慧」与「思考」二字合而为一，故可作「慧思」或「慧看」），此三个同根字，许

多译本未能译出其原文用词之完美。

保罗的重点放在信徒对自己的看法、观点上。信徒看自己的恩赐、本领要按神所分赠的信心多少而定，不能高估或贬低自己，而要合乎中庸。W. G.Scroggie曾说：「自尊（self-estimate）有三等级：超等（super）、低等（sub）及正等（sane）。超等级的自重者，往往陷于自傲；低等级者则在自卑中无法自拔；自傲与自卑者皆离开了正轨【注15】。正级的自评乃慧敏的思评，这样的自估，才能与各种信心程度的信徒配搭事奉。

b. 看别人为同一身体（12：4 ~5）

保罗继续以不同恩赐配搭事奉而举喻，说：「因为」（gar，12：4 上，中漏译）正如在同一身体内也有许多肢体。以身体喻作一个社团，是希腊文学的特色，保罗也多次的引喻（林前12：12；弗4：15；西1：18），但（de）它们各有不同的「功用」（praxin，12：4 下），「同样」（houtos，12：5 上，中译「也是如此」）我们的肢体虽然众多，但在基督里乃是同一身体（12：5 上），而（de）每个肢体的存在乃是为别的肢体（：下，中译「互相作肢体，原文没有「联络」一字），这「肢体为对方存在」的观点委实感人。

2. 对恩赐的运用（12：6 ~21）

按我们所得的恩赐，各有不同。或说预言，就当

照着信心的程度说预言；或作执事，就当专一执事；或作教导的，就当专一教导；或作劝化的，就当专一劝化；施舍的，就当诚实；治理的，就当殷勤；怜悯人的，就当甘心。

爱人不可虚假。恶，要厌恶；善，要亲近。爱弟兄，要彼此亲热；恭敬人，要彼此推让。殷勤，不可懒惰；要心里火热，常常服事主。在指望中要喜乐；在患难中要忍耐；祷告要恒切。圣徒缺乏，要帮补；客，要一味地款待。逼迫你们的，要给他们祝福；只要祝福，不可咒诅。与喜乐的人要同乐；与哀哭的人要同哭。要彼此同心；不要志气高大，倒要俯就卑微的人（人：或译事）。不要自以为聪明。不要以恶报恶；众人以为美的事要留心去做。若是能行，总要尽力与众人和睦。亲爱的弟兄，不要自己伸冤，宁可让步，听凭主怒（或译：让人发怒）；因为经上记着：「主说：『伸冤在我，我必报应。』」所以，「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。」你不可为恶所胜，反要以善胜恶。

上文作者论信徒整体的合作，是恩赐方面的配搭，此段则论信徒本身恩赐的不同，这是保罗辅助信徒不要高估或低估自己或别人，而是要学习互相敬重，使恩赐的配搭发挥身体合一事奉的潜能。

在论不同的恩赐前，保罗指出三点该注意的（12：

6 下) : (1) 凡在基督里成为一体的皆有「恩赐」(charismata) ; (2) 恩赐乃按神的「恩」(charin) 「分配」(dotheisan , 中译「得」) 而来(故有不同及多寡之别) ; (3) 恩赐各有「不同」(dia phora) 。随即将各类不同的恩赐列举之, 共有七项, 合称「圣灵七大恩赐」。若以下文的属灵恩赐, 与另外二属灵恩赐的名单(林前12: 8~10、28, 弗4: 4~16) 相比, 可见神赐给信徒的恩赐乃是为了教会的事奉, 所以教会的生活, 便成为一个事奉的生活【注16】:

a. 说预言的恩赐(12: 6下) ——在其它属灵恩赐的名单中(如林前12: 28 ; 弗4: 11) , 保罗视使徒的地位较先知为高。在此处的名录中, 作者连使徒的恩赐也未提及, 可能因为迄今未有使徒到过罗马工作(参15: 20) 【注17】。

「预言」(propheteian) 乃是代替神将其心声向人说明, 因预言有真假之别, 故说者要按信心的「程度」(, 意「比论」、「模拟」) 而行之。关于「信心的程度」之意义, 学者们的解释也分成四派:

(1) 指说预言者信心的大小, 意谓神给说预言者不同程度的信心, 说者要按这领受发出预言(如中译、Dunn、Moo、A.F.Johnson、E.F. Harrison、Sanday & Headlam) 。

(2)指听众言，并非指说预言者，意「说预言者按听众信心的程度而定信息的深浅」（如Godet）。

(3)指整个启示真理而言，将神的真理作「信仰的尺度」或「信仰的楷模」，说者要按此而为之（如H. A.Hoyt、Cranfield、W.G.H.Thomas）。

(4)指说预言者要按其对神的认识（信心的程度）或是按信心的使用（因恩赐不同，如J. Murray）。

最后一说与12：4 的「用处」配合，较为可取，但综合各说，此句意指说预言者应按神的整体启示真理作为衡量之准而说，亦要按自己从神而来的领受使用之，否则便有自高或自贬的弊病产生。

b.执事的恩赐（12：7 上）——「执事」（diakonian）乃事奉恩赐之一（参林前12：5），尤指服侍的职事，这类的事奉定要「专一执事」（diakonia，「专一」为补字），保罗之意乃是在作奴仆服务的事奉时，就作奴仆的样子，要「名副其实」。

c.教导的恩赐（12：7 下）——「教导」乃指将神的真理阐释（弗4：11 是指牧师的事奉）。在教导的事奉中，要专一为之。据林前14：6 所记之教导与知识、预言与启示，互有相联之关系，因为没有知识的教导是空泛的，是没有内容的，也不能造就人。

d.劝化的恩赐（12：8上）——「劝化」（parakalon）乃指将神的真理作鼓励的应用。Barrett 称「教导」

- 指真理的传授，「劝化」指真理的应用【注18】。
- e. 施舍的恩赐（12：8中）——「施舍」（*metadidous*，1：11 同字译「分给」）的要诚实（，意「单纯」）。此字在新约共出现八次，主要乃是「专一」、「诚恳」、「纯朴」之含义，故保罗称施舍的人务带专诚无伪之心，但在林后8：2，9：11、13 的亮光下，亦可译作「慷慨」（如Sanday & Headlam、D.Moo）。
- f. 治理的恩赐（12：8 中）——「治理」（*proistamenos*）此字意「带领」或「牧顾」（*pastoral care*，如TDNT [6：702]），指教会的领导者务要「殷勤」（*SPOUDE*，参提前5：17），因在初期教会中，也有人只爱职分之美名，而不一定爱事奉的劳苦。
- g. 怜悯的恩赐（12：8下）——「怜悯」（*eleou*）指在教会中照顾软弱年老缺乏者的事奉。怜悯的必有「甘心」（*hilaroteti*，意「高兴」、「快乐」，参林后9：7，英文一字由此而出）的态度，即怜悯人者当存快乐之心助人。「助人为乐」乃基督徒之生活良箴，故应以「甘心乐意」之胸怀助人。
- h. 爱人的恩赐（12：9～21）——在举出七大属灵恩赐后，保罗便作一总结。虽然12：9 与12：8 在文法上的衔接并不明显，然而作者的构思是上下文紧凑连贯的。上文的七大属灵恩赐以爱为最高等次的恩赐，如此的文思显出作者属灵的高深。Sanday & Headlam 说，这样的文笔与他在别处所论「我如今把最妙的道指示你们」（林前12：31）的语调，

适应媲美【注19】。由此可见，爱人的行动着实囊括了一切恩赐的精髓。

(1)爱的原则 (12:9) ——爱 (agape) 人要「不可虚假」 (anupokritos, 意「无伪」, 参林后6:6; 彼前2:18, 3:1), 对邪恶 (poneron) 的事要「厌恶」 (apostugountes), 对善美 (agathos) 的事则要「紧守」 (hollomenoi, 意「黏紧」, 参太19:5; 林前6:16、17译「连合」、「联合」, 中译「亲近」似太弱)。

(2)爱的外显 (12:10~21)

(a)对信徒方面 (12:10) ——在信徒之间的生活, 爱的流露是需显明的, 保罗从二方面详述, 先是在爱弟兄方面。

爱弟兄本是基督所给的新命令 (约13:34~35), 相爱时要彼此「亲热」 (philostorgoi, 由philos〔爱慕的爱〕与storge〔伦常的爱〕二字组成, 故可作「强烈的伦常爱」)。接着在敬重方面, 互敬时要彼此「谦让」 (proegonomenoi, 意「在前行」, 指爱在前头引路), 意说让爱引导人处事, 让人先得益处, 即「礼让」, 类似「各人看别人比自己强」 (参腓2:3, 如Sanday & Headlam、Cranfield、Kasemann)。

(b)对自身方面 (12:11~13) ——此段缺了上节两次出现的「彼此」 (allelous) 一字, 按内容

该是论爱人者自身方面而言，作者从五方面论述爱对自己的要求：

- (i) 爱人者自己要「殷勤」(spoudev, locative case, 指领域, 意「殷勤事奉的领域」), 不要懒惰, 爱人者不会疏懒。
- (ii) 在「心灵」(pneumati) 方面要「火热」(zeontes, 意「沸腾」), 「常常」(tokairo, 「好时」, 提后4:2译作「得时」) 服侍主。
- (iii) 在指望中显喜乐(仰望神的应许), 在患难中显忍耐(坚决等候神), 在祷告时要「恒切」(proskarterountes, 意「专诚」或「坚毅」, 参西4:2; 弗6:18; 徒1:14)。有学者(如Bruce、Denney、Dunn、Barrett等)说, 这种爱是由圣灵的火点燃的。
- (iv) 在圣徒的「缺乏」上(chreiais) 需要「帮补」(koinoneountes, 意「分享」)。B. E.Adams 谓, 「分享这字在新约所表达的形态并非一种感觉(feeling), 而是一个很积极的活动(activity)」【注20】。
- (v) 务要追求(diokontes, 参14:19) 「好客之事」(philoksenian, 「追求」, 中译「一味」), 而「客要一味款待」, 指要不断地款待客人。追求好客的事奉正是新约教会的特色(参来13:2; 提前3:2; 彼前4:9)。巴克莱说得

好：「基督教的特色有三：手是打开的，心是打开的，门是打开的（open hand, open heart, open door）」【注21】。

(c) 对他人方面（12：14～21）

由12：14 始，作者的笔调转向教外之人身上。此段之内容形态仿若耶稣的登山宝训【注22】，下面各点逐一显出爱的特征：

(i) 对与逼迫者言（12：14）——容忍的爱

对逼迫者（diokontas，与12：13的「一味」同字根），信徒应采祝福他们之态度（参太5：44；路6：28；雅3：9～12）。爱人者能将天上的祝福呼唤下来给予仇敌。W. G. H. Thomas 言，「作者在上文论信徒要追求（追迫）好客的事，此段却论他们将祝福反给逼迫他们的人」【注23】，神甚是幽默！

(ii) 对与哀乐者言（12：15）——同情的爱

信徒对别人的喜怒哀乐需显同情的态度。别人的喜乐成为自己之乐，别人之痛苦也成为自身之痛，此种感情的完全联合，乃信徒爱人的表现（参林前12：26）。

(iii) 对与卑微者言（12：16）——谦让的爱

信徒间要彼此「同心」（phronountes，12：3译「当看」、「思念」），莫「志气高大」（hupsela phronaintes，11：20 译「自

高」），倒要「俯就」（sunapagomenoi，意「一同走」，字是被动式，意「被带走」，喻被爱的同情心带走）卑微的人，不要「自以为聪明」（phronimoi，意「自己有凌驾他人的思念」）。自骄者的危机，乃是他将友谊的门关闭了，使别人尤其自卑者，无法接近。

(iv) 对与仇敌言（12：17～21）

- ①行善的爱（12：17）——爱人者不以恶报恶，在众人「面前」总要想出美事来。

「想出」（pronoomenoi），中译「以为」；将「众人」作主词，变成「众人以为美的」，但原文主词并非「众人」，而是「你们」，如12：16的「你们自己」（你们不要自己以为聪明）。保罗之意，乃是爱人者不会以恶报恶，反在人（尤指恶人）面前专想出美事而为之，即以善报恶（中译「要留心去作」乃补字，原文没有）。

- ②和睦的爱（12：18）——信徒若能，则要尽力与众人和睦。这与12：17的语意异常接近。保罗之意乃是信徒要与别人（恶人）尽可能地保持和睦的关系（太5：9），因这也是爱的特色。
- ③宽容的爱（12：19）——此节衔接12：18的

意味，指信徒受亏待时不要自己「报复」

(ekdikountes, 中译「伸冤」及「宁可让步」乃补字)，反 (alla) 将伸冤之「权」(topon, 意「地位」)「交给」(dote) 主的忿怒 (如 Goodspeed、NASB、NEB, 原文只有「忿怒」一字, 无主词, 指「交给忿怒」, 按下文之意, 此忿怒乃主公义报冤之忿怒), 因为 (gar) 经上明说, 公义之报应, 乃神的特权 (参申 32:35; 来 10:30)。F. F. Bruce 说, 「信徒因爱的约束, 故需将伸冤之权交回神的手中, 神的伸冤日乃是忿怒日」(参 2:5, 5:9; 另参撒 24:17) 【注24】。

- ④慈祥的爱 (12:20~21) ——「所以」(oun) 一字总结此段论信徒对仇敌的态度。保罗以箴 25:21~22 的话作归纳引据式的结语, 指出信徒应该以爱的行动, 来彰显他们是属神的人。因为 (gar) 这样行, 就是「把炭火堆在他头上」了。

最后一句 (把炭火堆在他的头上) 有四个解释:

- ①这是指神的报复临到仇敌身上, 意谓信徒的善行自身可得安慰, 因仇敌必遭报 (此解释略含恶意, 参诗 11:6, 140:10; 结 10:2; 赛 5:24, 如 J. Murray、Standahl)。

①信徒的善行使仇敌羞愧，因那是以善报恶（如D.Moo、Sanday & Headlam、Cranfield、W.Barclay、A.F. Johnson、Dunn、Bruce、Alford）。

②炭火在头上，乃古时将取暖的炭火，搬送至合宜地方的方式，全句指善行如「雪中送炭」的美善【注25】。

③这是埃及之风俗，当人公开表示愿意对罪忏悔时，便将炭火堆在头上，表示内心的亏痛，如被炭火燃烧着一般【注26】。此言出自所罗门的箴言，他深知古埃及的风俗，故此见解最为可取。

信徒一面以善胜恶，一面也要谨慎，不可为恶所胜（12：21）。因此若能常保持以善胜恶，其它方面则无需或无暇挂虑了。

三、信徒对国家的关系 (13：1～14)

基督徒的责任不仅对神而言，亦需对所居属的国家尽上公民的责任，这是他的社会性（civil and social）生活。

在上文，保罗谈论基督徒要爱仇敌，不要自己伸冤报仇（12：17～19）；要顺服神旨，不能对别人报恶，而将报

复之权交给神。此种绵羊式的顺服，定有人会反驳，必引起社会混乱，无政府状态便随之而生，所以保罗立刻指出，神在地上有其行政权柄的代表管治社会。

再且，在罗马帝国的犹太人（尤其是在罗马城的犹太人）多是反叛权柄的作乱份子，这是因为他们的神学思想（申 17：14～17；可 12：15～17）所导致，因为他们认为绝不能臣服于外邦人的管治（如保罗成书前不久，便有一些犹太人被迫离开罗马，参徒 18：2）。这些犹太人后来有部份归主。为了防止历史之重演，保罗遂逐点劝告他们要服从上面之权柄【注 27】。他劝告信徒「报仇」之事，必要放在「赏善罚恶」的政权上（13：4 中），因此他便联想到信徒与国家的关系【注 28】。

虽然保罗著述罗马书时，教会所受之逼迫，只限于内部犹太的滋扰，罗马政权还未展开迫害教会的毒手。然而那时罗马皇帝尼罗（A. D. 54～68）为一著名之暴君，他手段之毒辣名闻于世，保罗亦深明诡谲莫测之罗马政权，况且罗马已向基督教开始大展为难之手（参徒 18：2 之亚氏夫妇乃罗马犹太信徒），故保罗在此向罗马信徒作出下文的劝勉是恰当的。

A. 信徒对国家的责任（13：1～7）

在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于神的。凡掌权的都是神所命的。所以，抗拒掌权的，就是抗拒神的命；抗拒的必自取刑罚。作官的原

不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕。你愿意不惧怕掌权的吗？你只要行善，就可得他的称赞；因为他是神的用人，是与你有益的。你若作恶，却当惧怕，因为他不是空空地佩剑；他是神的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的。所以，你们必须顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心。你们纳粮，也为这个缘故；因他们是神的差役，常常特管这事。凡人所当得的，就给他。当得粮的，给他纳粮；当得税的，给他上税；当惧怕的，惧怕他；当恭敬的，恭敬他。

信徒对国家的责任乃当顺服在上掌权的，就当时的历史处境来说，并非易事。当时基督徒被认为是反叛份子（参徒 17：16～17，18：2；及罗马史家的《革老丢生平志》Life of Claudius，25：2～4），国家是迫害基督教的恶势力（参启示录历史背景），要信徒顺服国家的政权，难以服众，然而保罗却仍劝勉他们要顺服。他本身曾与政权有多次的接触，在政权下多次受辱（徒 16 章；帖前 2：2），尤其是在他写罗马书时，正是暴君尼罗秉政时，基督徒在他的暴政下，忍受无穷的苦害（这是后话），然而保罗仍劝他们顺服。

再且，在八至九年后，保罗在罗马政权下再次经历不少难处，吃尽苦头，但他仍劝提多要顺服权柄（多 3：1），可见他对顺服权柄方面，仍没有改变主意【注 29】。这极困难的劝勉，基于五个原因（以五个「因为」（gar）表达，全段共有七个「因为」，但按论点

可用五个)：

1. 因国权是神所命定的 (13 : 1 ~ 2)

13 : 1 与上文在文法上没有什么连贯，可是在思辩上却紧扣在一起。作者说，人人皆需顺服

(hupotassestho, 主动式动词, 指自愿性的顺服) 在上有权柄的, 「因为」 (gar) 一切的权柄都是出自于神 (参太28:18), 又是神所「命定的」 (tetagmenai, 过去完成式动词, 指过去的动作至今仍有效的事实) (13 : 1)。

保罗之意乃是政权是神早已命定的旨意, 赋有代表祂之权力, 至今祂仍用此法管理世人 (参但2 : 21, 4 : 17、35 ; 约19 : 11)。这并不是说所有掌权者所行的与神的旨意相合, 有些更妄用他们的权力, 将神的意旨践踏在脚下, 但保罗不是论这样的区别, 而是论一切掌权的都有其相同的地方, 即他们的权柄都是神所命定的, 故此连基督也被交在彼拉多的手中, 此件事亦无改变保罗对掌权者的见解【注30】。

保罗是以最终权柄的源头 (神), 及权柄的目的 (神旨) 两点, 指出顺服国权的重要。「所以」 (hoste, 果效句子引字, 可译「以致」)「抗拒」 (antitassomenos, 意指「有计划地抗拒」) 权柄的, 遂产生两个不良的结果: 一是如同抗拒神的命令, 二是自取「刑罚」 (krima, 意「审判」) (13 : 2)。

顺服国权是每个信徒的责任，因那是神心意的命令，不可抗拒。D. Moo谓这也是「察验」神之旨意的一种方法【注31】。想不到数年后，罗马教会信徒在尼罗疯狂之暴政下，惨受凌辱杀戮。F. F. Bruce在此指出，「当政权离开了神所设立的目的，那便必须抗拒」【注32】，这不但是初期信徒的遭遇（参徒4：18～20，5：28～29），亦是旧约圣徒的经验（参但3：13～18）。

2. 因国权是赏善罚恶的（13：3）

保罗指出顺服国权的第二个原因。「因为」（gar，13：3上，中漏译）作官的非使行善的惧怕，乃是（alla）叫行恶的惧怕（13：3上），故行善的（指顺服）信徒，一面便无惧怕的因由（13：3中），一面得着它（指权柄）的称赞（13：3下）。旧约中有约瑟（创39：12，20～23，41：38～41）、以斯帖（斯8：15）、但以理（但1：8～9）等，都因信服政权而得它的称赞。

在保罗的生平中，他曾多次因政权的滥施而枉受肉身的痛苦（参徒16：22、37；林后11：23～25），然而他仍劝罗马信徒要顺服政权，因那是基于神学立场的劝告。

3. 因国权是神的用人（13：4）

「因为」（gar）国权如神的「用人」（diakonos，意「执事」），执行神的权柄，叫人受益（13：4上，如保罗多次向罗马政权寻求保护，参徒18：12，19：35～41，22：25）。若作恶就该惧怕受罚，因政权不会如空挂的佩剑。关于「佩剑」的意义，学者的意见有三：

- a. 那是执行刑罚的记号（如Murray、D. Moo、A. N. Sherwin-white【注33】）。
- b. 那是执行死刑的记号（如罗马史家Tacitus的《History 3：68》、Godet、C.C.Ryrie、C.K.Barrett）。
- c. 那是执掌无上降罚的记号，包括死刑（如鲍会园）。最后一说最为合理，因为不是每一件该罚的罪行皆是死刑，因此神便称为「忿怒的伸冤者」（，中译「伸冤」；，中译「刑罚」），施罚于作恶者的身上（13：4下）。

虽然很多政权表现并非神的用人（叫人受益），但既然万事互相效力，故政权的存在便可证明其终极的目的，乃如仆人般地完成主人的意旨，向行恶者彰显「报复」（的另一意义，帖前：同字译「越分」）的「忿怒」（叫人惧怕方面）。

Vaughan & Corley 指出，政权的存在，乃是神向不法之人所显的忿怒表现【注34】。政权本是不需要的，人本来直接顺服神权管治（theocratic rule）便可，但因为作恶不法，神便容许地上的政权为监管，并施行祂忿怒的媒介，故政权的设立，只是为不法的人，而非为顺服的人（参提前1：9）。

4. 因国权得良心的支持（13：5～6 上）

承认上文，作者用「因此」（dio，中译「所以」）指出，信徒不但因政权是执行神忿怒的工具而要顺服，也要因为（dia）良心的缘故（13：5，参彼前2：19），由此可见保罗使用两个原则，劝勉信徒顺服在上的权柄。一是「有利的原则」（principle of expedience，即「有益的原则」，参13：4）；也本着「合宜的原则」（principle of propriety），意说顺服对信徒本身有利。换言之，信徒凭良心知道，顺服权柄对国家安宁、人民福利、社稷升泰等方面，皆有无比的影响（受益）（13：5），保罗立举一例，乃是罗马信徒纳粮也为这缘故（13：6 上），「这缘故」可指由顺服而产生的社会和谐、秩序调顺。

5. 因国权是神的差役（13：6 下～7）

国权是神的「差役」（leitourgoi，意「圣殿仆役」，英文 liturgy 由此而出，15：16译「仆役」），即政府的官员，向公民征收当纳的税项，他们「常常特管

这事」(proskarterountes，意「忠于职责」、「专守职责」；12：12译「恒切」，13：6下)。因收税是官员之职责，而官员即国权之代表，故官员遂称为神的差役。

E. F. Harrison 指出，国家官员可以因腐败不配作公仆，但国权则仍须维持才能生效。国权之维持在乎公民的纳税【注35】，于此保罗说有五大范围：

- a. 「债」(opheilas) 喻一般的税项。
- b. 「粮」(phoron，粮税有说是支持国家军政方面的税项，参路20：22，23：2)；W. Barclay 说，这是指公民税(public tax)，那时罗马政府将公民税分为三种：(a)地税，包括十分之一米稻，五分之一其它农产品；(b)入息税，每人入息的百分之一；(c)选举税，十四至六十五岁之公民均需缴之税。
- c. 「税」(telos，指支持国家民政方面的税项)，这是地区税(local tax)，各地区有不同之税率，为道路、港口、货物、运输而抽的税等【注36】。
- d. 「当惧怕的」(phobos，指对国家官员的敬畏)。
- e. 「当恭敬的」(timen，Dunn氏谓，「惧怕」指个人性的尊敬，「恭敬」指公开性的尊敬【注37】)「交给」(apodote，意「交还」)「他」。「他」指较高级的地方官长，即代表国家的差役。国家的差役乃神的差役，故他们应从信徒身上得着当得的「债」、「粮」、「税」、「敬畏」、「敬重」等。

B. 信徒对国民的责任（13：8～14）

凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱要常以为亏欠，因为爱人的就完全了律法。像那不可奸淫，不可杀人，不可偷盗，不可贪婪，或有别的诫命，都包在爱人如己这一句话之内了。爱是不加害与人的，所以爱就完全了律法。

再者，你们晓得，现今就是该趁早睡醒的时候；因为我们得救，现今比初信的时候更近了。黑夜已深，白昼将近。我们就当脱去暗昧的行为，带上光明的兵器。行事为人要端正，好像行在白昼。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。

上文保罗论及基督徒对国家的基要责任乃是要顺服，因那是一个好国民的见证，然而对其他的人，基督徒的基本责任乃是以爱对待。

1. 以彼此相爱为亏欠（13：8～10）

- a. 彼此相爱的原因（13：8）——在13：7，作者劝告信徒将所欠的债（喻税项）还给政府，不要作欠债的人，可是在此他却强调信徒要成为欠债的人，这不是关乎物质方面的债，而是爱的债。故他说，凡事都不可「亏欠」（poheilete，意「欠债」），惟有

以彼此相爱为亏欠（中译「要常以为」原文没有），因为（gar）爱人乃「完全」（pepleroken意「成就」，8：4 同字译「成就」）律法（13：8）。这「因为」一字遂指出，为何爱是如此重要的原因。

「爱人」的「人」字并不在原文内，原文只说爱「别个」（heteron，不同的别类），故一些学者认为这「别个」是指另一个律法，如爱邻舍之律（如Cranfield、Dunn），或摩西之律（如D.Moo），但如Barrett 指出，这「别个」仍可指人（如新译本作「爱别人的」），就是那些与信徒不同观点的人【注38】，意指非信徒（因上句「彼此相爱」是指信徒），那就是遵行了律法的要求，成全了律法的精髓。

- b.彼此相爱的定义（13：9）——然而人怎样才能称为成全律法呢？那就是不奸淫、不杀人、不偷盗、不贪婪或别的诫命（即任何的律法）都「包括」（anakephalaioutai，字意「放在头上」，意「总结」，参弗：译「同归于一」）在「爱人如己」这诫命了（13：9）。「爱人如己」一言本出自利19：18，也是将以前论述的众诫命，作一总结（参太22：39；可12：31；路10：27；加5：14；雅2：8）。换言之，「爱人如己」可作一切诫命的代表。鲍会园说：「拿一件衣服的时候，提起领子，就很容易把整件衣服拿起来了。」【注39】E.F. Harrison 指出，保罗在8：4 指公义之律法，在顺服圣灵者的生活上得以成全；此段则称律法在爱邻舍事上得成全；此两者间

的「配合与和谐」，在加5：22～23 中可寻见，那是圣灵工作的果效【注40】。

- c.彼此相爱的宗旨（13：10）——爱人如己之爱是怎样的呢？保罗极有技巧地将其精华采撷如下，爱是不加害于人，为他人着想，所以（oun）爱就完全了律法（13：10）。Sanday&Headlam说，罗13：10 正是林前13：4～6 的总纲【注41】。

2. 以披戴基督为兵器（13：11～14）

本段的启语词「再且」（kai touto），将上文的讨论带至高潮，及劝勉的结束，作者用二方式表达：第一部份（13：11～12）用叙述式动词；第二部份用命令式动词，并以末世结局的接近，作为今日的劝告【注42】。

a.披戴基督的原因（13：11）

上文的「彼此相爱」，在黑暗的世代中更需要实行，这是外在的讨论；此段则论内在方面，信徒若要有良好的外显行为，必要披戴基督（参13：14）。

若要披戴基督，信徒首先要晓得现今「正是」（ede，中译「趁早」）从睡眠中要醒来的「时候」（hora，指「时辰」，13：11 上），这是指属灵方面而言，意指不要懒惰，要过儆醒等候主的生活，「因为」（gar，13：11 中）信徒现今比相信时（episteusamen，中译「初信」）更接近得救（13：

11下，指完全得救方面，即在主再来时灵魂体同得赎之时，参8：23，5：9；腓2：12；帖前5：8、9；彼前5：5；来9：28）。保罗弦外之音乃是，现今已近主再来之时（参林前7：29～31；路2：25，3：11，22：26），若仍不能实行彼此相爱，那么主再来时，将噬脐莫及了。

b. 披戴基督的定义（13：12～13）

关于现今与主再来的两个时间，保罗以黑夜与白昼，以穿衣与脱衣作喻。黑夜已深（，意「前进」，军事名词），白昼将近（13：12 上），「所以」（oun，13：12中，中漏译）信徒当脱去暗昧的行为，「披戴」（eudusometha，参13：14，中译「带上」）光明的「兵器」（hopla，罗6：13同字译「器具」，13：12下）。

当主再来的角声隐约在耳中，保罗劝勉信徒作士兵的样式，披戴光明的军装。「脱下」及「披戴」的劝勉遍满在保罗书信中（参西3：8、10、12；弗4：22、24、25；帖前5：8；加3：27）A.F. Johnson 谓，「披与脱」乃希伯来人的俚语，常指属灵方面的预备，如赛61：10；亚3：3【注43】。

保罗在此未解释是何武器，故有学者认为是指弗6：13～18 的军装，但下文（13：13）便是这光明武器的配备，就如「端正」（euschemonos，林前14：40同字译「规矩」）的行事为人，又如行在白

昼时一般（喻光明的行为，13：13上）。消极方面，保罗劝他们不要犯六类（分三组）的罪行（13：13下），如此才能在光明中行走（参约壹1：7）。W. H. G. Thomas 将它们类别如下：

- (1)无节制 (intemperance) —— 荒宴 (komois)，指过度的吃喝饮食，亦包括无道德约束的行为（参彼前4：3；加5：21），荒宴必导致醉酒。
- (2)无贞洁 (impurity) —— 「好色」 (koitais，原意「床」)，指不合法的性行为（英文一字源于此）及「邪荡」 (aselgeiais，W. Barclay谓，此为希腊文中最败坏的罪行，是公开的，非暗中偷偷摸摸的淫行【注44】）。
- (3)无和谐 (discord) —— 「争竞」 (eridi，野心) 及「妒忌」 (zel，此字有正面意义，意「热心」，亦有负面意义，如此处，另参5：20；林前3：3；雅3：14、16，皆是自私自我、没有彼此相爱的行为)。

c.披戴基督的劝勉（13：14）

作者以论基督徒的六点禁忌来连接上文，他以「但是」 (alla，中译「总要」) 作一对比的劝告。信徒消极性的不要犯各样的罪行，积极方面却要披戴基督如同披戴光明的兵器（13：14上）。换言之，乃是将基督一切的美德穿戴起来（参西3：10～

12；弗4：24），因不披戴基督者的生活必定放荡，故保罗一边劝勉他们披戴基督，一面警惕他们不要「思念」（pronoian，中译「安排」，徒24：2，同字译「先见」）肉体的私欲（13：14 下），故此节乃有关基督得胜生活的秘诀。

传说古圣徒奥古斯丁在友人园里树下默想、读经，读至此节时突蒙圣灵光照，实时恍然大悟，遂在主前懊悔认罪，得蒙拯救（参其《自忏》一书，《Confession》，8：12、23、29）。

四、信徒对信徒的关系 (14：1～15：13)

上文（13：1～14）所论涉及信徒与国家的关系（13：1～7），及与其它人（国民，主要是非信徒）的关系（13：8～14），如今作者将其笔锋转向信徒与信徒彼此间的关系，简言之，是信徒与教会的关系。

H. A. Hoyt 称，罗马书每一分段的前后，总是「关系重重」，不能分开。此段的主题与下段的主题美妙地汇成一体。上文（罗 12～13 章）与下文（罗 14～15 章）的连接，全靠一个反语词「但是」（de，14：1 上），此字将本段的讨论与上文作些微的对比，即是上文论信徒与国家之关系，此段则论信徒与教会的关系【注 45】。

A. 信徒对疑惑事的态度 (14 : 1~23)

1. 疑惑的事物 (14 : 1 ~6)

信心软弱的，你们要接纳，但不要辩论所疑惑的事。有人信百物都可吃；但那软弱的，只吃蔬菜。吃的人不可轻看不吃的人；不吃的人不可论断吃的人；因为神已经收纳他了。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；而且他也必要站住，因为主能使他站住。有人看这日比那日强；有人看日日都是一样。只是各人心里要意见坚定。守日的人是为主守的。吃的人是为主吃的，因他感谢神；不吃的人是为主不吃的，也感谢神。

按当时实际环境言，教会常有两类的信徒，一是信心软弱的，一是坚固的。他们之间，因信心程度的参差不齐，遂对一些事物的观点有不同的意见，因此形成教会内一些不太和谐的情形。

从罗马书的历史背景看，早在哥林多前书里，保罗就用了三章讨论「疑惑的事」(林前8~10章)。信心软弱的(指他们的属灵知识及灵程经历方面，而非信心贫乏)乃是他们还未晓得那在基督里完全的自由，故此在一些礼仪条文、生活习惯方面，还采取持守的态度，这特指犹太信徒方面。他们虽然信了主，但还紧守一些犹太人的礼仪条文，所以就遭受

到信心坚固者（指外邦信徒，因他们没有犹太人的传统包袱，及不为条文所约束，故在生活上与犹太人格格不入）的论断，教会遂产生了不和谐的关系。这是可预期的，因教会内之犹太与外邦信徒，有各自的文化背景，误会与冲突便在所难免。

为了教会有合一的见证，及能和睦的同居起见，保罗遂加以劝导。此劝导可分四个方面表达：(1)信心坚固的与信心软弱的不要彼此论断（14：1～12）；(2)信心坚固的勿使信心软弱的跌倒（14：13～23）；(3)信心坚固的应多谦让信心软弱的（15：1～6）；信心坚固的与信心软弱的务要彼此接纳（15：7～13）

【注46】。

a. 对付疑惑事的原则（14：1）

在未进入实际辅导罗马信徒如何应付疑惑事之前，作者先定下一个非常重要的原则。他似以信心坚强者为对象，而加以劝勉。他提出两点颇值得思量：

- (1) 他要信心坚固者（「你们」）「接纳」（prosl-ambanestle，意「收纳进入」，此字用在神收纳罪人，如诗27：10及信徒收纳其它信徒进入他们的团契内，如BAGD）信心软弱的（14：1上），这是理所当然的事。位分大的必要恩待位分小的，信心坚固的必要同情信心软弱的。

(2)这接纳不是「为」(eis, 目的句子引词)要与信心软弱者「辩论」(diakriseis, 意「论断」, 如 14:3)所「疑惑的事」(dialogismon, 意「思念」, 路24:38译「疑念」; 腓2:14作「争论」, 提前2:8作「疑惑」。此处中译「不要辩论……」, 可译成「不是为了论断所疑惑的事」)。

信心强者固然在知识、灵程各方面比信心弱者好, 所以要接纳后者, 不要试图说服他们的意见, 或剥夺他们的思想, 或甚至论断他们的愚拙, 而是要接纳他们进入信心坚固者的团契中。

b. 讨论疑惑事的举例 (14:2~6)

(1)食物的问题 (14:2~4)

信心坚固者(即「有人」, 14:2 上)什么都吃, 但信心软弱者, 只吃蔬菜(14:2 下), 显然信心坚固者对一些食物(尤其是曾拜过偶像的肉类, 如林前8:7, 10:28)百无禁忌, 吃者遂轻看不吃的, 说他们缺乏「在基督里的自由」, 于是保罗便分头劝告他们:

(a)对信心坚固者言——吃的不要「轻看」

(eksoutheneito) 不吃的, 不吃的也不要「论断」人(krineto, 14:3 上)。此劝勉的根据在于「因为」(gar)有主的收纳(14:3下), 大

家同是一家人，故吃的不要因有人不吃，就不收纳他们进入他们的团体里。

(b) 对信心弱者言——像2：1 的口语般，保罗直接质问那些信心软弱的人（即论断外邦信徒的犹太信徒）「你是谁，竟论断别人的仆人」（指别个仆人，如A. T. Robertson，含义是自己也是仆人，14：14上）。

「仆人」（oiketen，指「家仆」，徒10：7 同字译「家人」）只向自己的主人负责，除他的主人外，别人无权论断仆人的行为。仆人表现好（「站立」），主人赞赏他；仆人失职（「跌倒」），主人责罚他。无论如何，他的主人对他才有绝对管理的权柄，别人不能干涉。在人的家庭如此，在主的家也是一样，因此信徒（坚固或软弱）就不能论断对方了。

所以对信心软弱者，保罗说，他们也不应论断别的仆人（指他们不要自以为是神的仆人而论断别人，别人也是神的仆人），这信心坚固者，或跌或站（信心方面而言），只要「向」（to dative case，如Cranfield、Moo，非中译「有」）他的主人负责（14：4中）。

「但」（de，非中译「而且」）他必会站立的（14：4 中），这肯定的宣告，「因为」（gar）主能使他站立（14：4 下）。

保罗如此声明，乃是因为他认为，无论

坚固或软弱的，都是主的仆人，既然如此，他们要向自己的主人负责（非向软弱或坚固的人负责），而且他们的主必会使他们各自站立（因为仆人是终生的，无论他多失职，他仍是奴仆的身分）。故在属灵方面，信徒一次蒙收纳（得救）便永远被收纳。

(2) 守日的问题 (14:5~6)

关于守日方面，各人的意见不同。守日的问题在加拉太及歌罗西教会内更为复杂，故保罗给予极严厉的责备（参加4:10~11；西2:16~17）。

有人（指犹太信徒）「看」（krinei，论断式的看）一日比别日强，有人（指外邦信徒）看日日都是一样（「都是一样」是补字）（14:5上）。当时的情形乃是有人论断一日比一日好。保罗的劝言乃是：(a)各人的「心志」（noi，指最高的理智本能）要「坚定」（plerophoreistho，参4:21，同字译「成就」）；(b)守日的人是为主守的（14:6上）。

「守」（phronun，原意「思念」）表示有些日子要常常记着，因为觉得这些日子特别重要，但保罗却说一切要为主而作，因（gar）吃的（坚固者）与不吃的（软弱者）在进行时皆献感谢给神（14:6下），意说，守与不守及吃与不吃的人，皆对神存感谢的心，这才是重要的。

2. 保罗的详释（14：7～23）

我们没有一个人为自己活，也没有一个人为自己死。我们若活着，是为主而活；若死了，是为主而死。所以，我们或活或死总是主的人。因此，基督死了，又活了，为要作死人并活人的主。你这个人，为甚么论断弟兄呢？又为甚么轻看弟兄呢？因我们都要站在神的台前。经上写着：

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。

这样看来，我们各人必要将自己的事在神面前说明。

所以，我们不可再彼此论断，宁可定意谁也不给弟兄放下绊脚跌人之物。我凭着主耶稣确知深信，凡物本来没有不洁净的；惟独人以为不洁净的，在他就不洁净了。你若因食物叫弟兄忧愁，就不是按着爱人的道理行。基督已经替他死，你不可因你的食物叫他败坏。不可叫你的善被人毁谤；因为神的国不在乎吃喝，只在乎公义、和平，并圣灵中的喜乐。在这几样上服事基督的，就为神所喜悦，又为人所称许。所以，我们务要追求和睦的事与彼此建立德行的事。不可因食物毁坏神的工程。凡物固然洁净，但有人因食物叫人跌倒，就是他的罪了。无

论是吃肉是喝酒，是甚么别的事，叫弟兄跌倒，一概不做才好。你有信心，就当在神面前守着。人在自己以为可行的事上能不自责，就有福了。若有疑心而吃的，就必有罪，因为他吃不是出于信心。凡不出于信心的都是罪。

上文保罗以二件疑惑的事为范例（消息可能从亚居拉夫妇而来，参徒18：1～2），并加以简单扼要的劝勉，现今他特意详细解释，信徒对疑惑事件所当存的态度：

a. 基本的立场（14：7～12）

(1) 明白现今生活的目的（14：7～9）

关于疑惑的事，保罗指出信徒当有的态度。他为信徒在生活方面先建立一些基本认识，好能更易劝勉他们，他用三个「因为」（三个「因为」和合本全未译出）指出信徒对生活当有的立场：

- (a) 「因为」（gar, 17：7上，中漏译）信徒的生活（以「生死」二字作代表）不是「为自己的」（heauto, 指「与自己有关」，14：7）。
- (b) 「因为」（gar, 14：8上，中漏译）若信徒的生活（以生死代表）是为主的，「所以」（oun）信徒或生或死也不必计较，因他总是属主的人（14：8）。
- (c) 「因为」（gar, 14：9上，中漏译）「为此」（eis

touto, 目的句子引字, 中译「因此」, 指为要使信徒成为属主的人), 基督就死了及复活了, 「为要作」(hina) 死人活人的主(14:9 下)。

借着三个「因为」, 保罗遂建立信徒的生活乃是属主的, 故此他的一举一动, 也要与主有关。
(2)明白将来台前的审判(14:10~12)

14:10 的首字「但」(de, 中漏译) 特别针对「你」(指信心坚固的), 那是论断及轻看弟兄的人(指信心软弱的人), 保罗吩咐他们不要论断、轻视对方(14:10 上), 因为(gar) 人人都要站在「神的」(TR版作「基督的」, 此观念符合林后5:10) 台前, 受基督的审判(14:10 下)。

在14:11, 保罗引用赛45:23 及49:18 所说, 意谓万人将要在神的面前受审判(14:11)。但旧约以赛亚书这部份原指弥赛亚普世性的管治世界, 保罗将之赋予「普世审判」的意义【注47】。

「所以这样说」(ara oun), 各人都要将自己的事, 在神面前「说明」(logondosei, 意「交账」, 10:12), 意说既然如此, 信徒直接向神负责「交账」, 就不要在审判日来临前, 彼此谩骂批评了。

b. 详细的原则 (14 : 13~23)

(1) 要按着爱人的道理行 (14 : 13~15)

在13 :8~10 中, 保罗已劝勉罗马信徒要「彼此相爱」, 为作好公民的外显, 可是在教会的团契里, 爱人的道理也是信徒行为的法则。故此作者以「所以」 (oun, 14 : 13 上) 作结论, 信徒间不要彼此论断, 反倒 (alla...mallon, 中译「宁可」) 定意谁也不要放下绊脚石及跌人之物。「绊脚」与「跌人」此两字意义深浅不同, 前者较轻, 后者颇强, 有令人犯罪至一跌不起的程度【注48】(14 : 13 下)。

在14 :14, 保罗似乎赞同信心坚固者 (参15 : 1) 的立场, 他用相当肯定的辞句如「确知」、「深信」指出 (14 : 14 上), 凡物本来没有不「洁净」 (koinon, 意「普遍」, 参「共同」字意, 英文由此而出。犹太人视很多事物太平凡普遍, 故称之为不洁净, 参可7 : 14~15 ; 徒10 : 9~10 ; 林前10 : 25~26), 除了 (eime) 对那「算」

(logizomeno) 它为不洁净者, 是不洁净了 (14 : 14 下)。但若借着 (dia) 「食物」 (broma, 「肉食」) 叫人忧愁, 那就不是按爱人的道理 (原文只有「爱」字) 行了 (14 : 15 上)。

保罗苦口婆心地劝勉信心坚固的人, 要以爱人的道理待信心软弱的人, 不要因自己在基督里

的自由而使人跌倒。为何保罗能如此劝告信心坚固者放下他们的自由呢？这是基于基督也为别人死，别人的地位身分也是重要的。所以保罗说：「你不可因你的食物『败坏』（apollue，意「灭亡」）那基督已经替他死的人（14：15下，直译原文字句次序）。」

其实保罗的强调异常明显，一个自私自利的信徒，只有拆毁甚至破坏别人的信心，惟有爱心才能建立别人（参14：19～20）。

(2)不要叫善行被人毁谤（14：16～18）

14：16 的「所以」（oun，中漏译）把上文的主题连贯起来，故保罗劝勉信心坚固的（「你」是复数字，应译「你们」）不要叫他们的善行（按「所以」这字之连系，「善行」当指在食物上的自由）被人「毁谤」（blasphemeistho，意「褻渎」，参林前10：30）。当人强调「食物」、「守日」等的疑惑事时，他就忽略了更要紧的「天国美德」了，「因为」（gar，14：17 上）神的国不「是」（estin，中译「在乎」，指讨论）吃喝，而是（alla）公义、和平、并在圣灵里的喜乐（14：17 下）。天国的核心总是属灵的，没有这些，不要妄想属地的国度可以建立起来。那在这些事上（「天国美德」）服事基督的，是神所喜悦及人所「称许的」（aokimos，意「试验」，参16：10，14：19）。

(3)要追求和睦立德的事（14：19～21）

「所以这样」（ara oun, 14：19上）结束另一方面的劝勉，信心坚固的（「我们」）务要追求和睦（eirenes, 意「和平」）及「建立」（oikodomes, 林前14：26同字译「造就」）「信心」（中译「德行」）。

因此段乃论信心强弱者相处的问题，故「建立信心」较「建立德行」较合全段之语调。可是从另一角度看，建立可指建立信心（如林前14：26；帖前5：11），亦可指建立教会（如林前3：9），此处应指信徒信心的建立，因信心建立后，接着便自然建立教会了（14：9）。

保罗郑重劝勉，不可因食物而毁坏神的工程（喻神救赎教会的心意），信徒应以对方的属灵生命为念（14：20上）。食物虽好（洁净），但因食物而跌倒的人，食物对他遂「不好」了

（kakon, 意「不好」，指食物言，非指人言，中译不应译作「罪」）（14：20）。如食物叫人跌倒便是不好的，什么是「好」呢（kalon, 意「好」；参林前7：1, 译「好」）？保罗立时列出一张「好」的清单（中译「一概不作才好」，原文有五个「不」字，第四及第五个「不」在版本中有记）：(a) 不吃肉；(b) 不喝酒；(c) 不使弟兄跌倒；(d) 不使弟兄受毁谤；(e) 不使弟兄软弱（14：21）。为了神的工程，不做这些就是美好的事，是建立信心的，

故要努力追求（参14：19）。

(4)要用信心行各样的事（14：22～23）

对信心坚固者言，他的信心乃是他神面前的「拥有品」（echeis.....eche，两个「有」字，中译「守着」，14：22 上），因着这坚固的信心，他在「自以为可行」（dokimazei，意「赞许」，参14：18）的事上不「论断自己」（krinon，中译「自责」）的便为有福（14：22下）。

对「疑惑者」言（diakrinomenos，参14：1，指信心软弱者），因为（gar）他不是出于信心而吃时（即存怀疑），他就受（良心）「定罪了」（katakekritoi，意「控告」，自身式语态，意「定自己的罪」）。

凡不是出于信心而行的都是「罪」（hamartia，14：23）。信徒受良心控告，就是他信心软弱的表明，所以凡不出自信心的都是罪（指对百物可吃的信心者言，参14：2，非指对神不信的人，如Murray、Cranfield、Sanday & Headlam），换言之，那就是离开了神的心意（「罪」字的原意）。

B. 信徒对服事人的态度（15：1～13）

在对疑惑事的劝勉时，保罗早已强调一个「为别人着想」的原则，如今他以基督的榜样作为劝勉的借镜，藉此教导一个比对付疑惑事更广泛的题目——服

事别人。保罗列举四个服事别人的基本原则：

1. 务求他人的益处 (15 : 1 ~2)

我们坚固的人应该担代不坚固人的软弱，不求自己的喜悦。我们各人务要叫邻舍喜悦，使他得益处，建立德行。

当信徒以「彼此相爱」为亏欠时 (13 : 8) ，他们就需要互相服侍，尤其是信心坚固者对信心软弱者 (信心坚固者应主动地向信心软弱者接近) 。他以一个对比连接词「但」字 (de, 15 : 1上, 中漏译) 将上下文连贯起来，再以二个动词 (担代、求喜悦) 及三个「因为」 (gar) ，指出互相服事的态度及原因：(1)这服事的起首是坚固者「担代」 (bastazein, 意「背负」, 参徒15 : 10 ; 加6 : 2) 软弱者之软弱 (15 : 1 上)。(2)不求自己的喜悦 (areskein, 参林前10 : 33, 15 : 1 下) 。信心坚固者的灵命方面较为成熟，便应担当不坚固者之软弱，故此不求自身的喜悦 (指在基督里的自由) 是义不容辞的。为何保罗这样劝勉呢？因为 (gar, 15 : 2上, 中漏译, 这是第一个原因) 叫邻舍喜悦、使他得益处、建立德行 (15 : 2 下) 是成长信徒应有的原则，他的服事总要为别人的好处着想，建立别人的信心 (「德行」为补字，今以「信心」字代替，因这是全文 [14 : 1~23] 的重点，参14 : 29) 。

2. 效法基督的榜样（15：3～6）

因为基督也不求自己的喜悦，如经上所记：「辱骂你人的辱骂都落在我身上。」从前所写的圣经都是为教训我们写的，叫我们因圣经所生的忍耐和安慰可以得着盼望。但愿赐忍耐安慰的神叫你们彼此同心，效法基督耶稣，一心一口荣耀神——我们主耶稣基督的父！

信心坚固的信徒有权求自己的喜悦，因那是他自己的自由，并非是罪（参14：23），但这不是基督的榜样，反而他应求别人的喜悦，叫人得益，建立信心，因为（gar，15：3上，这是第二个原因）基督也没有求自己的喜悦（指基督一生的服事，15：3下），这是保罗力谏的重点。他并以诗69：9（参约8：29，15：25）一段指弥赛亚为别人受苦的预言，来支持自己的忠告（15：3），并趁此机会指出「因为」（gar，15：4上，中漏译，这是第三个原因）圣经的写成乃为教导信徒（15：4中，参提后3：16），叫信徒从圣经中学习忍耐和安慰，得着盼望（15：4下）。J. A. Beet说，基督徒成熟的标志，也是最受试炼的部份，乃是用忍耐的心志来迁就信心软弱、灵性低落、生活幼稚的信徒【注49】。

为了以「效法基督的榜样」来激励他们当求别人的好处，保罗立时献上一个祷颂，那赐忍耐和安

慰的神，「给」（doe，中译「叫」）「他们大家」（allelouis，意「彼此」）同一心志，效法基督（15：5），叫（hina）他们能有「相同的意念」（homothumadon，中译「一心」，参徒1：14，2：11等皆作「同心合意」），用「一口」（指相同之见证语言）来荣耀主耶稣基督的父神（15：6）。F. Godet 称，当信徒以相同的心意在教会生活时，其它的问题也迎刃而解，由此便产生共同的颂赞，且乐音美妙动人【注50】。

3. 彼此接纳的行动（15：7～12）

所以，你们要彼此接纳，如同基督接纳你们一样，使荣耀归与神。我说，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，并叫外邦人因他的怜悯荣耀神。如经上所记：

因此，我要在外邦中称赞你，

歌颂你的名；

又说：

你们外邦人当与主的百姓一同欢乐；

又说：

外邦啊，你们当赞美主！

万民哪，你们都当颂赞他！

又有以赛亚说：

将来有耶西的根，

就是那兴起来要治理外邦的；

外邦人要仰望他。

15：7 上「因此」（dio，中译「所以」）将14：1～15：6 的劝言作一总结。此结束之格式与上文相若，包含(1)基督的榜样（15：7～9上；参15：3上）；(2)经典的引据（15：9下～12；参15：3下～4）；(3)颂赞的祷愿（15：13；参15：5～6）。本段结束之要点在于罗马教会的两种信徒要彼此接纳，和睦相处，同心建立教会。

a.如基督的接纳（15：7～9上）

因着上文的劝导，保罗复述（尤其是对信心坚固者言）彼此接纳的劝解（15：7 下），这是「基于」（kathos，中译「如同」）基督接纳了他们的事实，为的是（eis）神的荣耀（中译作动词，15：7下）。

关于基督接纳世人方面，保罗续说基督为神的真理（指下文「应许的话」），成了「受割礼人的执事」（参太15：24，10：5，6，15：8上），目的（eis）有二：要证实所应许列祖的话（15：8下）；并叫外邦人得蒙神的怜悯而荣耀神（15：9 上）。此双层救赎及接纳的次序与1：16 相吻合，也是保罗自11：32 后，一直要转回来的主题【注51】。但保罗在此有一更重要的目的，乃是要那些在基督里得自由的外邦信徒，不要轻看他们的犹太弟兄【注52】。

b. 如圣经的预言（15：9下～12）

关于外邦人被接纳的事，早就记载于旧约的预言中，而犹太人被接纳一事对他们来说并不足奇，只是外邦人被接纳这件事，他们还有点陌生，这些偏见成癖的犹太人，更认为是不可能，所以保罗更加以细辩。在此他引用四段串连的旧约，作为辅证：

- (1) 诗18：49（15：9 下）——原意指大卫庆贺战胜外邦仇敌（参撒下22：50），保罗用作弥赛亚在外邦人中与他们一同称颂神。
- (2) 申32：43（15：10）——原意指摩西向万民呼唤，为以色列的救恩作庆贺，保罗用作一同欢欣弥赛亚向外邦人发出邀请，与以色列人同乐。
- (3) 诗117：1（15：11）——原意指以色列呼吁万民颂赞神，保罗用作弥赛亚呼唤外邦颂赞神。
- (4) 赛11：10（15：12）——原意指外邦人在弥赛亚国里要受弥赛亚的统治，保罗用作外邦人蒙恩。

此四段经文证实了福音的普世性，与教会的合一性。福音（救恩之需）将犹太与外邦放在同等的地位上，是圣经一贯的教导，无论何人必将救恩的荣耀归给神。如Sanday&Headlam 称：「外邦人必须知道，基督成了犹太人，为要拯救他们；犹太人也需知道，基督的来临，使他们（犹太族）成为万国的祝福。」【注53】

4. 最后的祝愿（15：13）

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，使你们借着圣灵的能力大有盼望。

在简短的一节中，借着一个简单的祷告，保罗将一个称义的生活，带进最高的境界里。他愿「盼望的神」（非中译「使人有盼望」、「盼望」在原文的用途是形容格调〔attributive〕，形容神的本性）在（en）信徒的信心生活里（to pistenein，意「继续信靠」），以诸般的喜乐、平安充满他们（15：13上），使他们在（en）圣灵的大能里「大有」（perissenein，意「满有」）盼望（15：13 下）。

关于信徒称义的生活特征，C. F. D. Moule 说：那是一个与盼望之神产生直接关系的生活；那是一个丰富的生活；那是一个光明喜乐平安的生活；那是一个信心的生活；那是一个盼望的生活；那是一个圣灵能力管治的生活【注54】。

书目注明

- 【注1】 F. F. Bruce, p. 255.
- 【注2】 H. A. Hoyt, p. 133.
- 【注3】 A. J. McClain (2), p. 38.
- 【注4】 Vaughan & Corley, p. 133.
- 【注5】 W. G. H. Thomas, III, p. 1.
- 【注6】 A. Nygren, p. 416; Barrett, p. 230; Godet, p. 424; A. F. Johnson, II, p. 67.
- 【注7】 David Brown, p. 121.
- 【注8】 John Calvin, p. 450.
- 【注9】 A. F. Johnson, II, p. 69.
- 【注10】 H. P. Liddon, p. 229.
- 【注11】 J. Denney, p. 688.
- 【注12】 Sanday & Healdlam, p. 304.
- 【注13】 J. Murray, II, p. 118.
- 【注14】 Sanday & Headlam, p. 355.
- 【注15】 W. G. Scroggie, Salvation and Behaviour, p. 81 ; 引自 Vaughan & Corley, p. 138.
- 【注16】 C. K. Barrett, p. 237.
- 【注17】 E. F. Harrison, p. 130; A. F. Johnson, II. p. 74.
- 【注18】 C. K. Barrett, p. 238.
- 【注19】 Sanday & Headlam, p. 360.
- 【注20】 B. E. Adams, p. 60.

- 【注21】 W. Barclay, p. 180.
- 【注22】 Vaughan & Corley, p. 142.
- 【注23】 W. H. G. Thomas, III, p. 39.
- 【注24】 F. F. Bruce, p. 230.
- 【注25】 G. C. Weiss, p. 35.
- 【注26】 J. F. MacArthur, p. 203.
- 【注27】 H. A. Hoyt, pp. 146~147.
- 【注28】 Sanday & Headlam, p. 360; E. F. Harrison, p. 136.
- 【注29】 C. C. Ryrie (3), p. 17; C. C. Ryrie (4) , p. 315.
- 【注30】 虞格仁，页380。
- 【注31】 D. Moo, p. 792.
- 【注32】 F. F. Bruce, p. 237. 另参H. A. Hoyt, p. 149.
- 【注33】 A. N. Sherwin-white, p. 10.
- 【注34】 Vaughan & Corley, p. 146.
- 【注35】 E. F. Harrison, p. 139.
- 【注36】 W. Barclay, p. 190. 另参Sanday & Headlam, p. 368.
- 【注37】 J. D. G. Dunn, II, p. 768.
- 【注38】 C. K. Barrett, p. 250; 另参J. Murray, II, p. 160.
- 【注39】 鲍会园（下卷），页138。
- 【注40】 E. F. Harrison, p. 141.
- 【注41】 Sanday & Headlam, p. 374.
- 【注42】 D. Moo, p. 819.
- 【注43】 A. F. Johnson, II, p.94.
- 【注44】 W. Barclay, p. 194.
- 【注45】 H. A. Hoyt, p. 157.

【注46】 D. moo, p. 833.

【注47】 Sanday & Headlam, p. 389.

【注48】 E. F. Harrison, p. 148.

【注49】 J. A. Beet, p. 345.

【注50】 F. Godet, p. 469.

【注51】 H. A. Hoyt, p. 173.

【注52】 E. F. Harrison, p. 153.

【注53】 Sanday & Headlam, p. 397.

【注54】 C. F. D. Moule, pp. 404~405.

第 8 章

跋论

(15: 14~16: 27)

一、序言

罗马书接近尾声，全书的主题——义人因信得生（1：17）——经过数个角度的描绘阐释（1：18～15：13），完全透彻明朗。如今作者呼应序论（1：1～17）的内容，表达个人对罗马教会的心愿。如序言般，保罗的跋言亦充实丰满，并将神学与实践同时融合在一起。Vaughan & Corley 分析：在序言中，保罗叙述三个主题：福音在基督里启示给人（1：1～5）；向读者问安（1：6～7）；作者意欲赴罗马去（1：8～15）。如今作者倒转次序将此三主题再度申述：作者意欲赴罗马（15：14～33）；向读者问安（16：1～23）；因福音发出奥秘而向神的颂赞（16：24～27）【注 1】。

二、作者向教会的表白(15：14～29)

保罗要结束一篇「神学长简」，这是一个感情澎湃的时刻，此刻的心情是激动的，且充满着缅怀与期待，那是他第三次旅行布道回程途中的一个晚上，他面对耶路撒冷（参路 9：51），对自己百姓的负担日益加增，为了要在耶路撒冷见证主道，虽预感前途艰险，亦舍命不顾（参徒 21：1～15），像一首诗说，「遥望着各各他，就是泪水往内流，也绝不退后」。

James Stewart 说：「当晚保罗思前思后，将他历年来在主面前的领受，知识与经历，灵命与事奉的结晶，借着笔砚，向一个陌生的教会逐一表达。」【注 2】罗马书是他

旅行布道时所写的最后一本书信，这本「宣道书信」正代表了保罗的宣道眼光，将福音带到当时世界的中心。此心愿并非因游览观光引至的兴趣，而是有神的引导，使他成为外邦信徒的使者，因此他便向教会表白他的使命。

A. 著成本书的动机（15：14～16）

弟兄们，我自己也深信你们是满有良善，充足了诸般的知识，也能彼此劝戒。但我稍微放胆写信给你们，是要提醒你们的记性，特因神所给我的恩典，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，因着圣灵成为圣洁，可蒙悦纳。

1. 提醒他们对属灵恩赐的自觉（15：14）

作者运用纯熟的技巧向罗马教会表白，免得在上文所表达的感情及给予的劝导未能被接受，于是他先称赞读者在灵命上三方面的美德。保罗一面真诚地恭维他们，一面诚意地提醒他们拥有的属灵财富，为要他们能得鼓励。

他称他们为「我的弟兄们」（15：14上，中漏译，「我的」），他说他「深信」（pepeismai，参8：38）读者们：(1)满有（mestoi，参1：29）良善（15：14下）；(2)「充满」知识（15：14下）；(3)能彼此「劝戒」（nouthetein，由「心思」与「放置」二字组成，帖前5：14及林前4：14作「警戒」）。在此三方面赞赏罗马

教会的信徒，原是一个提醒作用，藉此点醒他们对自己属灵恩赐的自觉，其目的乃使他们更容易接纳保罗【注3】。

2. 提醒他们对保罗身分的认识 (15 :15 ~16)

保罗惟恐读者误会，故小心翼翼地再称他们为「弟兄们」（15：15上，中漏译），告诉他们他写此信的另一目的，乃是要「提醒」（epanamimneskon，由「在下」、「再」、「记起」三字组成）他们（中译「的记性」为补字）（15：15下）。提醒他们什么呢？提醒他们认识保罗的身分。保罗的身分乃是「藉着」（dia，中译「特因」）神所赐的恩典（15：16上），使他成为向外邦人作基督耶稣的「仆人」

（leitourgon，意「事奉的人」或「殿役」），作福音的祭司，叫所有献上的外邦人，在（en）圣灵里成为圣洁，可蒙悦纳（15：16下）。

保罗指出，他的特别使命，乃是向外邦人作福音的祭司，如旧约的祭司工作般，保罗将外邦人带到神的面前，将他们献给神，亦靠着圣灵的工作，使他们成圣，而蒙神悦纳。

B. 作外邦使徒的原因（15：17~21）

所以论到神的事，我在基督耶稣里有可夸的。除了基督藉我做的那些事，我甚么都不敢提，只提他藉

我言语作为，用神迹奇事的能力，并圣灵的能力，使外邦人顺服；甚至我从耶路撒冷，直转到以利哩古，到处传了基督的福音。我立了志向，不在基督的名被称过的地方传福音，免得建造在别人的根基上。就如经上所记：

未曾闻知他信息的，将要看见；

未曾听过的，将要明白。

1. 保罗在神面前工作的蒙恩 (15 :17 ~18 上)

神以恩典保守保罗的工作，使他在外邦人中成绩斐然，故他亦引以为荣，他说，「所以」 (oun, 15 :17 上) 他在神面前 (pros) 的「事」 (ta, 指在神面前的事奉，如NEB，参上文「外邦人中的事奉」，非中译「论到神的事」，如)，在基督耶稣里是值得夸耀的 (15 :17, 参5 :2)。保罗意指这是在基督里 (即靠基督) 的夸喜，而非个人的自骄，所以他急忙地解释下去。「因为」 (gar, 15 :18上, 中漏译) 除了基督的事，其它的都不敢提，免得落在自骄的境地，剥夺了神的荣耀，这是谦卑的态度，也是仆人应有的心态。

2. 保罗在外邦人面前竭力的事奉(15:18 下~19)

在提及外邦人归主时，作者指出基督在三方面如何借着 he 使外邦人顺服：(1)人的方面——「言语行为」，这是指传道与生活的见证。(2)神的方面—

—「神迹奇事」，这是神的能力，证实保罗的言语行为（参徒2：22，5：12；加3：5；林后12：12，另参来2：4）。(3)圣灵方面——这是指圣灵在人传道时的工作（15：18下，参林前2：4）。保罗的事奉由耶路撒冷直「转到」（kuklo，意「圆圈」）以利哩古（即提后4：10的挹太，今南斯拉夫之阿尔巴尼亚），到处「传了」（peplerokenai，意「完全传开」，参西1：25）基督的福音（15：19）。

至于保罗曾否将福音传到以利哩古，学者意见不一，有说他有，只是圣经未记载（如加尔文、Haldene）；有说这是预写法，后来才完成（如Kasemann）；有说这是指到以利哩古的边境，并未进去，如转到的「到」字（mechri）之意（如Dunn、Sanday & Headlam、Cranfield），可能发生在徒20：2之时。最后之见解最为可取，是指保罗传道工作从基地之耶路撒冷直至最远之处。

3. 保罗到外邦人中工作的原则（15：20～21）

保罗的布道法，乃是将福音带至一些代表性的外邦人地区（如Dodd、Bruce、Barrett的观点），因这是他的「立志」（philotimoumenon，意「竭力而为」、「爱名誉」，参林后5：9译「立了志向」），他不在基督的名被人「称过」（onomasthe，意「被尊崇的名」，参提后2：19）的地方工作，好叫（hina）他不建造在别人的根基上（参林前3：10）（15：20）。虞格仁

说：「保罗不是要树立一个特殊的法则，说人不该建造在别人所立的根基上。在此他只是表明各人的工作不同，有人栽种，有人浇灌，而他则是做工头，让别人在其上建造。」【注4】

保罗此原则并非避免与「同行」争竞传道（保罗非但常与别人同工，亦极欣赏同工），而是要使更多的地方听闻基督的名（参10：17）。本着此原则，他遂成了「外邦的使徒」，固然也是神特殊的选召，如赛52：15 所言（15：21），此段原指外邦国民转向弥赛亚，如今保罗引用在自己向外邦人工作方面。

C. 作者面前的计划（15：22～29）

我因多次被拦阻，总不得到你们那里去。但如今，在这里再没有可传的地方，而且这好几年，我切心想望到西班牙去的时候，可以到你们那里，盼望从你们那里经过，得见你们，先与你们彼此交往，心里稍微满足，然后蒙你们送行。但现在，我往耶路撒冷去供给圣徒。因为马其顿和亚该亚人乐意凑出捐项给耶路撒冷圣徒中的穷人。这固然是他们乐意的，其实也算是所欠的债；因外邦人既然在他们属灵的好处上有分，就当把养身之物供给他们。等我办完了这事，把这善果向他们交付明白，我就要路过你们那里，往西班牙去。我也晓得，去的时候必带着基督丰盛的恩典而去。

1. 往罗马及西班牙去 (15 : 22~24)

「因此」 (dio, 15 : 22上, 中漏译) 指因为上文赛52 : 15 所言, 保罗极愿将福音由东转到西边去。他申述自己曾多次试图探望罗马教会的信徒 (参1 : 10、13), 但拦阻重重, 总不成功 (15 : 22), 但如今在此无传福音的「地方」 (klimasin, 意「边境」, 参林后11 : 10译「一带地方」, 这真是「伟大可敬的开荒精神」) (15 : 23上), 况且多年来他仍切望到西班牙去, 盼望在那时可顺便探访罗马的信徒 (15 : 23 下), 若 (ean) 能从他们那里得着「部份」 (merous, 中译「稍微」) 的满足, 才「受」 (huph, 中译「然后蒙」) 他们差派至那里 (指西班牙, 15 : 24)。C. H. Dodd 认为, 这是指罗马教会在保罗的「西班牙布道」事工上有份参与, 作幕后的支持, 这是保罗的心愿【注5】。

15 : 24 的「与你们彼此交往」, 此句在西方各版本 (Western Text) 中皆未出现, 但TR 版本则有如此记录, 译文如下: 「当 (hos ean) 我 (能) 去西班牙时, 我会去你们那里, 因为 (gar) 我盼望经过那里时见到你们, 若 (ean) (能) 先在你们那里得着一些的满足, 然后 (kai) 才蒙你们送行至那边 (ekei, 指西班牙)。」

为何保罗立志要往西班牙去? W. Barclay 提示二个原因:

(1)因西班牙被公认为是西方文化世界之边界（也是罗马帝国的西边界限），到了那里如同到达世界之西方的极限。

(2)西班牙为当时文化水平极高之国家，圣贤饱学之士遍处（如古诗人、警句诗泰斗、雄辩奇才；斯多亚哲学名家、尼罗的教师，后为尼罗政权下首相辛尼加〔Seneca〕等皆是西班牙人），故保罗雄心勃勃地要把福音带到那里【注6】。

保罗意欲由罗马再西征西班牙，一来因他在东方的工作已完成，而罗马又已有教会（参15：20的原则），故他愿将福音带到更远的地方。究竟保罗有无到达西班牙，仍是一个谜。初期教父罗马的革利免（A.D.95）在其《致哥林多教会》（5：1~7）一书中，述及保罗曾到访「西部的边境」，J. B. Lightfoot 认为这就是西班牙【注7】；但Sanday & Headlam 及 W. Barclay 等却不以为然【注8】。F. F. Bruce 则解释谓「边境」（terma），意「目标」，而非「边界」【注9】。J. Murray 亦谓穆拉多利碎碑文（Muratorian Fragment）亦记载保罗曾到访西班牙【注10】。

2. 回耶路撒冷去（15：25 ~27）

保罗虽有意往罗马及西班牙去，但因重任在身，不得不先回耶路撒冷去交代清楚，才能成行。那是他为耶路撒冷信徒筹款之事（15：25），此事起因于犹太地的大饥荒，起初安提阿教会已有供给的表示

（参徒11：29～30，另参徒24：17；林前16：1～3；林后9：1），其它教会则稍慢响应资助耶路撒冷，其中以马其顿及亚该亚为主要乐捐的源头（15：26，参林后8：19；林前16：1～4）。保罗视他们的「捐项」（koinonian，原意「分享性的参与」、「交往」、「相交」，参约壹1：3、6、7，同字译「相交」）为一种圣徒的交往，也是如对耶路撒冷还债般（15：27上）。因外邦人在耶路撒冷教会属灵的「供应」上有分（「供应」为补字，如中译「好处」也是补字；「供应」在此较「好处」更合原意，参15：27译「供给」），他们在耶路撒冷教会「属肉体的供应」上（中译「养身之物」）更（kai）当「服事」（leitourgesai，中译「供给」）他们（15：27下）。

关于保罗在外邦教会筹款的企画，E. F. Harrison 的解释眼光独到，他说，保罗深知自己的任务乃是作外邦人的使徒，亦明知耶路撒冷教会有向外的宣道工作（徒11：21～22，15：4），更深知自己教会内犹太与外邦信徒的交往并不理想，此问题若不早日解决，日后将更严重。他想到最理想的方法，乃是由外邦信徒集体向耶路撒冷教会表示他们爱的关怀，由这爱的关怀展延至外邦与犹太教会的合一，如数年前的情形（徒11：27～30；加2：10）。此计划在第二次旅行布道的回程前，得耶路撒冷教会领袖的赞许（徒18：22），复得外邦众教会的热烈响应（林前16：1；林后8：9），现今在第三次旅行布道

的归途上，在书写罗马书时，身旁有外邦教会的代表同行，令他高兴莫名，感恩之情洋溢胸怀【注11】。

3. 申述到罗马及西班牙之心愿（15：28～29）

「所以」（15：28上，中漏译）一字总结保罗对前面行程的冀望，如今他申述经罗马顺道至西班牙的心愿，要待筹捐办完后才能动身。保罗视办筹捐之事如善果，并将之「交付明白」（sphragisamenos，意「印封为证」，15：28上），可见保罗何等重视这次赈济耶路撒冷信徒中的贫苦大众，并视之为犹太人在外邦人所结的果子，然后才受他们「送往」

（apeleusomai，被动式语态）西班牙去（保罗的重点，似乎放在受罗马教会差派往西班牙去，而非如中译「路经罗马，后自己动身往西班牙去」，因原文没有「路过」一字，15：28下）。

「但」（de，15：29上，中漏译）一字显出保罗的保证，他说去时必不会赤手空拳而去，而是带着基督福音丰盛的恩典而去（15：29，TR版本有「福音」一字，中译本缺此字，参1：11、12）。

三、作者向教会的请求

（15：30～16：2）

A. 请教会为自己代求（15：30～33）

弟兄们，我借着我们的主耶稣基督，又借着圣灵的

爱，劝你们与我一同竭力，为我祈求神，叫我脱离在犹太不顺从的人，也叫我为耶路撒冷所办的捐项可蒙圣徒悦纳，并叫我顺着神的旨意，欢欢喜喜地到你们那里，与你们同得安息。愿赐平安的神常和你们众人同在。阿们！

保罗知道此次回耶路撒冷，吉凶未卜，因多人反对他「这样式」（指外邦人不用割礼便得救）的往外邦人中布道。他预感凶多吉少（参徒 9：29、30；15：5 等多次经验，另参徒 20：3，21：20、21），故特请罗马教会信徒为他鼎力祈求，想不到此后的四年，保罗就被下在狱中，度其监禁生涯。

1. 代求的基础（15：30）

保罗称呼读者为「弟兄们」，并以「但」字（de，15：30上，中漏译）将上下文相接，继以二个神学基础请罗马教会为他代求：(1)基督的首位（15：30 上）——借着主耶稣基督，指主凡事皆居首位，这是无上的权柄；(2)圣灵的爱（15：30 下）——保罗虽有这样的请求，他自己并未置之度外。他以这二个神学基石，请求罗马信徒与他「一同竭力」（suangonisa-sthai，意「共同争斗」，此字根常用作运动场中竞比赛争的激烈情形；参林前9：25；提后4：7。主耶稣在客西马尼园的祈祷也是用此字，参路22：44；太26：42），可见祈祷是一个属灵的争战。

2. 代求的目的（15：31～33）

保罗请人为他代求，期望产生三个结果，全以「叫」字开始（hina，目的句子引字，中译出全部三个「叫」字）：

- (1) 关乎个人安全方面（15：31 上）——为脱离（hrustho）在犹太不顺从之人（apeithounton，意指「反叛福音」之人，参10：16、21，11：30～31）。关于此方面，参徒20：5、22，21：11。保罗的感觉并没有错，日后的事迹也证实了他属灵的感觉是由神而来的。
- (2) 关乎个人蒙悦纳方面（15：31 下）——为耶路撒冷的「服务」（diakonia，中译「捐项」）得蒙悦纳，关于此方面参徒15：5，21：20。
- (3) 关乎个人到罗马方面（15：32）——为顺着神旨意，满有喜乐地到达罗马信徒那里，与他们「同得安息」（sunanapausomai，参太11：28，译作「共睡」）。

为了请求罗马信徒与他共负此属灵代祷的争战，于是保罗发出一个为他们代求的祷愿，祈求赐平安的神与他们同在（15：33）。

B. 请求接待非比（16：1～2）

我对你们举荐我们的姊妹非比；她是坚革哩教会

中的女执事。请你们为主接待她，合乎圣徒的体统。她在何事上要你们帮助，你们就帮助她；因她素来帮助许多人，也帮助了我。

罗 16 章虽受许多版本批评及学者的反对，认为并非罗马书的一部份，而是保罗写给以弗所教会的，托非比带去给罗马教会阅览，作为罗马书的引介，使读者接纳保罗。他们反对本章为全书之一部份的理由如下：

- (1)本章记有二十六个人名，从未到访罗马的保罗，不可能认识那么多人。
- (2)罗 16 章本身已是一封短简，原为介绍罗马书用的「荐信」(cover letter)，本是写给以弗所教会的。
- (3)16：17～20 的假师傅在罗马未曾出现。
- (4)16：25～27 的颂言在一些抄本里处在 14 章或 15 章之末。

但近代学者(如 F. F. Bruce、Dodd、Barrett、Murray、Sanday & Headlam 等)相继指出这理论之错谬，他们的答辩简述有五：

- (1)这二十六人乃是保罗的旧识，后来乔迁罗马。第一世纪的文献，记载甚多旅行迁居的例子。
- (2)所有版本皆有罗 16 章。
- (3)16：17～20 的假师傅，可以在 14：1～15：13 的内容中寻见。

(4)保罗在以弗所工作凡三年之久，他所问候的人（若写给以弗所教会）必定超过二十六名。

(5)16：1 的语调由启语连接词「但」（de，中漏译）字与上文（15：29、30、33）紧密衔接，是为一个文学单元，不用分割。

1. 接待的对象（16：1）

「但」字（16：1上，中漏译）接续上文「请求」的语意，保罗对罗马教会「举荐」（sunistemui，参林后3：1，5：12，6：4，10：12、18）一位主内的姊妹「非比」（意「月神」或「光明」，是外邦名字，也是希腊神话中的人物）是坚革哩的女执事（参徒：，保罗曾到此处，坚革哩在哥林多之东约九里之遥）。从16：2 的语气，非比为罗马书携信人无疑。

接待客人乃初期教会的特征（参12：13；来13：2），这接待非单指住宿暂居方面，也包括事奉、交往等，因这些接待便将初期教会彼此联系紧扣起来，但弊病亦丛生（参约三10），如冒充教会中人过访等，因此介绍推荐信为一良好之预防政策。

2. 接待的请求（16：2）

保罗请求教会接纳这位女执事，本着三个属灵的原则：

(1)为主接待（16：2 上）——原文作「在主里接待」，

这是指爱的接纳方面（参15：7）。

- (2)合乎圣徒的体统（16：2 中）——「体统」（axios，意「配受」；路3：8及弗4：1，同字译「相称」）指信徒间互相的接待，乃是信仰与生活的相称。
- (3)助人的责任（16：2 中）——「帮助」（parastete）别人乃信徒的责任，此帮助包括尽可能方面，于此指「任何的事」（pragmati，意「实际的事」，英文由此而出），特指任何实际的事，Vaughan & Corley 甚至说，这是指为无比在罗马寻找实际的工作【注12】。

保罗恳请罗马教会帮助无比，基于二个实际的原因：(1)无比曾帮助了许多人。「帮助了」（prostotis，意「代表」），此字在新约中仅在此处出现，这本是一个犹太贵族之家庭用术语，狭指贵族之法律代表人。在蒲草文献中却形容一些富有人家施舍穷苦百姓[MM])。(2)也帮助了保罗（16：2下）。

总结上文，无比被保罗郑重推荐不是无故的。她的身分可从三方面略见：(1)她是一位姊妹，这是指其属灵的证书，是主内家庭的成员。(2)她是一位执事，指她有服务教会的见证（女执事在此可能是一个普通名词，参13：4，15：8；林前16：15，而非专有名词）。(3)她是一个帮助人的人。由此词，可知她常用私己救济穷人【注13】。有人说，无比对坚革哩的贡献犹如吕底亚对腓立比一般（参徒16：15）。

四、作者向教会的问安 (16：3～16)

本段经文是罗马教会的「群星会」、「点将录」、「群英集」。有关这些人名，经各学者的精研统计后共有九点：(1)在二十六个人名中，其中有八位是女性；(2)十三个人名，乃罗马贵族习用之名（参腓 4：22）；(3)五个是奴仆之名；(4)六位为犹太名；(5)几乎全部皆为过去同工；(6)家庭教会有三；(7)夫妇两对；(8)骨肉同胞两对；(9)两名由保罗带领归主。

此时罗马交通之发达，旅游之便利，为历年之冠，故保罗的这些旧识，亦先后移居至罗马。再且，自革老丢死后（A.D.54），甚多犹太人亦重回故居，所以保罗虽致信给一个陌生教会，却大有可能早已认识他们。

从这一连串共二十六个被提名者显出：(1)作者的豁达胸怀。(2)作者细心关切的体贴。(3)作者以「点名法」鼓励读者生命与生活的配合。(4)作者特意显出他们极其混杂的背景（自主、为奴；罗马、犹太；贵族、贫苦；知识分子、草莽鲁夫等），但在主的爱里没有背景之区别，在同一教会内一同配搭事奉。在这些名字的背后，隐藏着甚多在其它地方未记载之可歌可泣的故事。(5)作者也特意指出，他们在作者的生命中，留下那不可磨灭的印象与影响【注 14】。如此描述的技巧，显出作者属灵生命炉火纯青的境界，故这不是一章无关紧要的教会名册，而是作者属灵关怀的流

露。

A. 直接向他们问安（16：3～16 上）

问百基拉和亚居拉安。他们在基督耶稣里与我同工，也为我的命将自己的颈项置之度外。不但我感谢他们，就是外邦的众教会也感谢他们。又问在他们家中的教会安。问我所亲爱的以拜尼士安；他在亚细亚是归基督初结的果子。又问马利亚安；她为你们多受劳苦。又问我亲属与我一同坐监的安多尼古和犹尼亚安；他们在使徒中是有名望的，也是比我先在基督里。又问我在主里面所亲爱的暗伯利安。又问在基督里与我们同工的耳巴奴，并我所亲爱的士大古安。又问在基督里经过试验的亚比利安。问亚利多布家里的人安。又问我亲属希罗天安。问拿其数家在主里的人安。又问为主劳苦的土非拿氏和土富撒氏安。问可亲爱为主多受劳苦的彼息氏安。又问在主蒙拣撰的鲁孚和他母亲安；他的母亲就是我的母亲。又问亚逊其土、弗勒干、黑米、八罗巴、黑马，并与他们在一处的弟兄们安。又问非罗罗古和犹利亚，尼利亚和他姊妹，同阿林巴并与他们在一处的众圣徒安。你们亲嘴问安，彼此务要圣洁。

1. 百基拉亚居拉夫妇（Priscilla and Aquila）

（16：3～5 上）

在被问候的人物中，亚氏夫妇（非百氏夫妇）居

其首，可见保罗思念这两位前「帐篷布道会」的同工（徒18：2~4），现今虽各处一方，保罗仍称他们是主内同工（16：3）。亚氏伉俪在三方面的事奉深藏于保罗之脑海中：为了保罗的生命，他们曾将「颈项放下」（hupe thekan，中译「置之度外」），而得着保罗的感谢（16：4 上）。众教会也为他们的见证（不一定指为保罗将生命置之度外那方面）而感谢他们（16：4 下）。但这究竟是指哪件事？大部份的学者皆揣测这是指保罗在以弗所时所发生的事件（参徒19：23~41）。他们家中的教会必是蒙恩的教会（6：5 上）。

有关亚氏夫妇的事奉行踪，参下面六处经文：

(1)在本都（徒18：1）；(2)在罗马（徒18：2）；(3)在哥林多（徒18：1~2）；(4)在以弗所（徒18：18~24；林前16：19）；(5)在罗马（罗16：3）；(6)在以弗所（提后4：19）。

由此可见，虽然他们似乎居无定所，但无论他们在哪里定居，那里就有他们的家庭教会。巴克莱

（W.Barclay）称，现今在罗马有百基拉的教堂及坟墓，此坟墓乃一罗马贵族，亦是该城的行政官，是一名基督徒，族名与亚居拉相同，以致巴克莱推测，亚氏夫妇本是此贵族的奴仆，后带领主人信主。巴克莱更往下推测，因在新约六次记载亚氏夫妇名字中，四次是百基拉先提名的，可能百基拉是该贵族家庭的女仆，蒙亚居拉带领归主后，委身下嫁给他【注15】。

2. 以拜尼土 (Epenetus) (16 : 5 下)

以拜尼土 (名意「配赞」) 是：保罗所亲爱的主内弟兄；保罗在亚该亚时首位信主的果子 (参林前16：15)。Sanday&Headlam 说，他可能是从亚该亚往耶路撒冷朝圣时，蒙保罗带领归主，故仍可称为「首位信主者」【注16】。但此说可能性不大，另有说以拜尼土是亚氏夫妇的商业伙伴，蒙亚氏夫妇带领归主，今与亚氏夫妇搬至罗马城居住【注17】。此说可能性不小，因16：5 未说他是谁带领归主的。

3. 马利亚 (Mary) (16 : 6)

旧识马利亚 (犹太名) 为罗马教会 (TR版本作「我们」) 多受「劳苦」 (ekopiasen, 意「竭力之劳工」，此词在本章用在四名姊妹身上，参16：12的其余三位) 的见证，让保罗缅怀不已。

4. 安多尼古 (Andronicus) 和犹尼亚 (Junias) (16 : 7)

此二人可能是一对夫妇 (夫名乃希腊姓，妻名则罗马姓)，因后者为女性名字，两者皆是皇室姓氏。关于他们，保罗说：(1)他们是同「亲属」 (suggeneis, 指同犹太种族言，参9：3)。William Ramsay 称他们同是大数人【注18】。(2)同坐监的，虽然此时保罗曾在腓立比坐过监 (参徒16：23)，而林后11：23

亦记他曾多次坐牢，但「同坐监」一言，不一定指保罗与他们同时坐牢【注19】。(3)使徒中有「名望」的 (episemoi, 意「卓越」)，这是指罗马教会所差派出去的传道使徒，或一些自由传道的使徒，而非主耶稣的十二使徒【注20】。(4)比作者先信主，指徒7章之前或11:19之时，可见他们二人必是从耶路撒冷教会移居罗马教会之人士。

5. 暗伯利 (Ampliatius) (16 : 8)

暗伯利为一常用的罗马奴隶名字。巴克莱指出，在罗马最早的一个基督徒秘密地下茔窟中，有称 Catacomb of Domatilla。Domatilla 乃罗马城官 Flavius Clemens 之妻，该撒维斯帕先 (Vespasian) 之孙女，该撒豆米仙之侄女。Domatilla 与夫皆为秘密信徒，在 A.D. 95 为主而被捕，夫被处死，妻被贬逐至 Pontia 岛，在一山洞之石壁上刻有为主殉道之信徒的名字。这对夫妻有婢女名尼利亚 (16 : 15)。Clemens 之父 Flavius Sabinus 原为尼罗执政时之罗马城官，曾助尼禄将罗马城焚毁。在罗马城有一个茔地特为暗伯利而设，亦说明他是教会中之一名领袖【注21】，可能此暗伯利就是罗 16 : 8 的暗伯利，此虽是推测，但不可抹煞其可能性，无论如何，他是保罗所亲爱的主内弟兄。

6. 耳巴奴 (Urbanus) (16 : 9 上)

耳巴奴 (意「高贵」) 为罗马奴隶俗用的名字。此人曾与保罗的同工们 (「我们」) 同工 (事迹无从考据)。

7. 士大古 (Stachys) (16 : 9 下)

士大古为希腊姓名，亦是皇室名字，意「麦穗子」 (参太：)，其它不详。

8. 亚比利 (Apelles) (16 : 10 上)

亚比利为犹太人常沿用的希腊名，是「埃布尔」的「希腊氏」字，他曾受过某方面的「试验」(dokimon) (参林前11：19；林后10：18，13：7)。此事保罗得悉，至今仍存在心中，可见那次的试验极其重大，但保罗的语气乃夸赏之意味，显示亚比利的得胜感动了保罗。

9. 亚利多布 (Aristobulus) 家人 (16 : 10 下)

亚利多布为「犹太希腊名」(如Apelles)。一般学者皆认为他是大希律之孙，亚基帕一世的兄弟，革老丢之摯友。当他辞世后，其家仆统归该撒管理，成为该撒的「产业」【注22】，但不知他们如何在罗马教会的带领下归主。

10. 希罗天 (Herodion) (16 : 11 上)

希罗天 (犹太贵族名) 为保罗的亲属 (指犹太种族, 参16:7), 很可能与希律 (同字根) 家族有关系。

11. 拿其数 (Narcissus) 家人 (16 : 11 下)

拿其数为一通俗名字, 巴克莱说他是那位革老丢的私人秘书拿其数, 因他掌握了一切传达给革老丢的文件, 故受甚多人的贿赂, 从中渔利甚丰。革老丢被暗杀后 (有说自杀), 尼罗当政, 拿其数被逼自杀, 他的财物及家业全数归为尼罗。保罗在此非向拿其数本人致安, 而是问候他家中归主的人, 可见此时甚多贵族的家仆大批归主【注23】。

12. 土非拿和土富撒 (Tryphena & Trphosa) (16 : 12 上)

土非拿 (意「娇小」) 及土富撒 (意「玲珑」) 按字音及字意来看, 像是一对双生姊妹。她们身材虽娇小玲珑, 然而为主工作时, 却「竭力而为」

(kopiosas, 参16:6同字)。土非拿曾在后来新约伪经《Paul & Thelca》一书的故事中出现。

13. 彼息 (Persis) (16 : 12 下)

这是一个女姓氏, 意「波斯妇」, 是外邦名字。

虽然她的文化背景与保罗泾渭分明，然而她却竭力为主劳苦，为保罗所敬爱。

14. 鲁孚（Rufus）和他母亲（16：13）

提到鲁孚（意「红色」，通俗之奴隶姓名）和他的母亲时，保罗心中充满安慰及甜蜜的感觉。关于鲁孚，保罗说他是主所特选的人，深信他对罗马教会定有特殊的贡献，才受保罗如此刮目相看。

鲁孚的身世欠详，但大多数学者对他的背景有动人的构想，谓鲁孚是马可福音记载的那位替基督背负十字架名西门的儿子（可15：21），而马可福音乃是写给罗马教会的人，马可也知在罗马教会有此人。由此推测，鲁孚乃是北非古利奈的犹太人，归主后，他们一家将福音带到安提阿（徒11：20），西门更作了安提阿教会的领袖（徒13：1），其子亚历山大在以弗所曾协助保罗逃脱暴民之手（徒19：33），其妻与另子鲁孚辗转到罗马事奉【注24】。保罗在安提阿或以弗所时，可能屡次曾蒙鲁孚之母亲盛情的接待，使他有宾至如归之感，故视鲁孚之母如己母。

15. 亚逊其士（Asyncritus）（16：14 上）

该撒奥古士督的家仆中，曾有一人名亚逊其士，此名亦为罗马惯用之奴隶名。

16. 弗勒干 (Phlegon) (16 : 14 中)

身世无从查考，但第二世纪时有辩道家亦是此名。

17. 黑米 (Hermes) (16 : 14 中)

是罗马皇室家族中习见的奴隶名字，其它不详。

18. 八罗巴 (Patrobas) (16 : 14 中)

尼罗家中有奴仆叫八罗巴，后为继任尼罗的迦勒巴 (Galba) 处死 (参罗马史家 Tacitus 之《古史》1 : 49, 2 : 95)。

19. 黑马 (Hermas) (16 : 14 下)

罗马奴仆名。早期教父及近代一些解经家皆认为此黑马乃著名的《牧人书》(Shepherd of Hermas) 的作者，但可能性不高。

16 : 14 提及五个名字，看来他们获得自由身后，因没有家室，信主后在一起敬拜，成了一个全为弟兄组成的教会【注25】。

20. 非罗罗古和犹利亚 (Philologus & Julia) (16 : 15 上)

非罗罗古 (意「爱道」) 与犹利亚，从原文的写法来看，可能是夫妻，此二名字同是罗马皇室习用

的奴隶姓氏，非罗罗古顾名思义，可能是一位有学问之人。

21. 尼利亚 (Nereus) 和其姊妹 (16 : 15 中)

相传尼利亚 (罗马贵族奴隶男姓名字) 为 Flavius Clemens and Domatilla (参16 : 8) 之侍臣 (夫妇传说是尼利亚带领信主的)，他见父亲在尼罗暴政时苦待基督徒，自己却被基督徒的英勇及忠贞的行为而深受感动，此感动成为他日后信主的因由【注26】。

22. 阿林巴 (Olympas) (16 : 15 下)

传说尼利亚二兄妹与阿林巴，同为非罗罗古与犹利亚的儿女，其它不详。

23. 其余的人 (16 : 16 上)

在最后问安的尾声，保罗作一全体性的彼此问安结语，以圣洁的亲嘴 (philemati) 问安 (非中译将之分作两项吩咐)。新约之外，最早记亲嘴问安的习惯，记在游斯丁的文字上，此后在特土良的文献中，亲嘴问安已成为早期教父时代教会的聚会礼仪，只是男女有别【注27】。

B. 代人向他们问安 (16 : 16 下)

基督的众教会都问你们安。

代其它教会问安，乃保罗素常的习惯（参 16：4；林前 7：17，14：33；林后 8：18，11：28）。F. F. Bruce 谓：保罗事奉的一页将要结束，另一页新事奉摆在面前，故当他代人向罗马教会问安，也是为日后之事奉铺路【注 28】。F. J. A. Hort 称，保罗此举，显出罗马教会备受各地外邦教会与犹太教会的敬爱和尊崇【注 29】。

五、作者向教会最后的话 (16：17～27)

16：17 上的称呼「弟兄们」，表示保罗作最后的结语，这未了之言可分为劝戒、问安、祷颂三方面。

A. 最后的劝戒 (16：17～20)

弟兄们，那些离间你们、叫你们跌倒、背乎所学之道的人，我劝你们要留意躲避他们。因为这样的人不服事我们的主基督，只服事自己的肚腹，用花言巧语诱惑那些老实人的心。你们的顺服已经传于众人，所以我为你们欢喜；但我愿意你们在善上聪明，在恶上愚拙。赐平安的神快要将撒但践踏在你们脚下。愿我主耶稣基督的恩常和你们同在。

16：17～20 插在一连串的问候后，曾引起不少学者的疑问。此段为何会在此处？为何保罗不在先前作

此类的劝戒？他又如何知道罗马教会有这些要劝戒的问题？F. J. A. Hort 认为，保罗的「战略」，乃是先在基督徒的生活、灵命、事奉各方面建立稳固的基础，再引入要如何应付这类假师傅的搅扰【注 30】。这些假师傅的离间工夫，保罗可能从亚居拉夫妇口中获悉，他也可能知道在每个教会中总有这些人的存在，故才放在书末，仅作原则性的劝戒而已。

这些假师傅是谁？他们可能是：(1)反对律法的自由派犹太人（antinomian libertines）；(2)极端赞助犹太教的热心份子（Judaizing zealots）；(3)从 16：18 可见，他们似乎是以彼古罗派的犹太人（Epicurean Jews）【注 31】。

保罗从三方面劝戒他们：

1. 要躲避离间的人（16：17～8）

在罗马教会内有一些人是制造（poiountas）「离间」（dichostasias，意「分开站立」，参加 5：20）者，又是（kai）「绊脚石」（skandala，复数字）。「离间」与「绊跌」在原文内皆属名词，中译作动词。他们亦背乎他们所学的道（didachen，意「教训」，暗指背乎 6：17 的「道理的模范」），保罗劝教会要「留意」（skopein，意「注视」，英文一字由此而出，参腓 3：14，同字译「标杆」）及（kai）躲避（ekklinate，现在式动词，指不断地躲避）他们（16：17）。

为什么要如此行呢？因为（gai，16：18 上）

(1)他们不是服事基督，而是只服事自己的「肚腹」(koilia, 参腓3：19；提前6：3～5)，这非指他们饕餮，而是指他们放荡不羁【注32】。

(2)他们又藉(dia)「花言」(chrestologios, 由「善」与「言」二字组成)「巧语」(eulogias, 英文eulogy由此而出)「欺骗」(eksapatosin, 中译「诱惑」)老实人(akakon, 恶的反义词, 即无伪人, 参16：19的「恶」字, 16：18)。巴克莱谓, 希腊人称「在光明中说好话, 暗地里却作坏事的人」名叫Chrestologos (即16：19的「花言」)【注33】。

由上文所见, 这些搅扰者(trouble makers)乃是：
(1)离间教会；(2)叫人跌倒；(3)不是服事基督；(4)只服事自己的肚腹；(5)用花言巧语欺骗无知之人。
Vaughan & Corley 谓, 他们所作所为与腓3：17～21；加3：1, 5：7、20；西2：20～3：4 所指的无异【注34】。

2. 愿在善恶上聪拙(16：19)

为了要对付这些破坏者, 除了消极地避开他们外, 保罗于此便更积极地劝导他们, 乃「因」(gar, 16：19上, 中漏译)他们的顺服已传遍(aphiketo)四方, 因此保罗为他们欢喜(16：19下), 但(de)他更希望他们在善事上聪明, 在恶事上「愚拙」(akeraios, 意「纯净」、「不混杂」, 此字多指金属、美酒、乳奶的纯净, 没有合金、水分或细菌的参杂)。保罗之

意，不是指在恶上愚拙一点无所谓，而是毫无恶事之意（中译「愚拙」有导入于迷之误）。

3. 以最后胜利为勉（16：20）

「但」（de，16：20上，中漏译）连接上文再作劝戒。除了要在善恶事上显出聪明和愚拙外，保罗再指出，那平安的神（中译「赐」是补字）快（tachei，参后1：1）将撒但「践踏」（suntripsei）在他们脚下（16：20上）。这是得胜的应许，带来无比的安慰，因为只要信心坚定，不要被假师傅绊倒，那么最终的胜利是属他们的。

写至此，保罗的情绪激动异常，立即发出祷愿，愿基督之恩常与他们同在（16：20下）。写至一半，立时发出「激励的祷愿」，在罗马书中亦常出现（参1：25，9：5，11：36，15：13、33），这是保罗深厚情感的流露，是属灵生命深度的外显。

保罗最后的劝导颇为重要：(1)神是赐平安的神，不是混乱离间的神（参林前14：33）；(2)一切的混乱是从撒但而来，撒但反对神在教会内设立的秩序，他是在麦田中播撒稗子；(3)神践踏撒但在信徒（「你们」）的脚下，指最终胜利是属信主的人。

B. 同工的问安（16：21～24）

与我同工的提摩太，和我的亲属路求、耶孙、所

西巴德，问你们安。我这代笔写信的德丢，在主里面问你们安。那接待我、也接待全教会的该犹问你们安。城内管银库的以拉都和兄弟括土问你们安。

代同工问安是保罗写作的一贯作风，他不但自己问候对方的同工，也介绍推荐身边的同工让他们彼此认识，以示他们虽天涯海角，但在主内是一家亲。这些人在保罗的介引下互相认识，日后相遇固然欣喜，若无机会，亦可在主里互相代求。保罗身旁的同工有七：

1. 提摩太 (Timothy) (16 : 21 上)

提摩太被保罗带领归主后，便与保罗同工（参徒16：1～3），因工作之故，他虽曾一度离开保罗，但在保罗第三次旅行布道时，提摩太一直伴随着他，当保罗首次至哥林多时（即书写罗马书之地点），提摩太也与他在一起（徒18：5；林前4：17，16：10），及至在回程时，提摩太与保罗亦未分开（徒20：1～5；林后1：1）。保罗与提摩太委实肝胆相照（参腓2：19、20）。

2. 路求 (Lucius) (16 : 21 中)

路求可能是保罗在安提阿时的老同工（参徒13：1，如Godet），有人说他可能是路加（如Stuart），但这可能性不高，因保罗曾说路求是他的亲属，除非

路求是北非的犹太人。

3. 耶孙 (Jason) (16 : 21 中)

耶孙为保罗在帖撒罗尼迦时，接待他的一位家主（徒17：5～9）。

4. 所西巴德 (Sosipater) (16 : 21 下)

他是庇哩亚人（徒20：4），是保罗在众教会募捐后，同回耶路撒冷时，担保见证人中的庇哩亚代表。

5. 德丢 (Tertius) (16 : 22)

德丢是保罗写书时所「雇用」各代笔人中，惟一提名者（其它的参林前16：21；西4：18；帖前3：17；加6：11）。据R. N. Longenecker 的考究，第一世纪时，代人写信是一门专职，政府公职人士必有代笔人，但德丢亲自向罗马教会问安，确是一件奇怪的事，也许是德丢自己受保罗之感染，而加此一句【注35】。

6. 该犹 (Gaius) (16 : 23)

该犹之全名乃该犹提多犹士都（徒18：7），是保罗在哥林多时的「接待者」（xenos，意「东道主」），他的「接待事奉」闻名全教会。据林前1：14 记，保罗曾给他洗礼。又据徒20：4 记，他是特庇教会

的代表，曾与保罗第三次旅行布道时一起同工（徒19：29），如今保罗在他的家里撰着这本神学巨着「罗马书」。

7. 以拉都（Erastus）（16：24 上）

以拉都为哥林多的「财务大臣」（oikonouos，意「管家」；参提后4：20）。1931 年在哥林多掘出一块拉丁字碑文，日期约A.D.50~100，碑文记载以拉都其人其事（管银库），均与16：24 上吻合【注36】。

8. 括土（Quartus）（16：24 下）

括土可能是以拉都的兄弟。F. F. Bruce 称：括土（拉丁文意「第四」）是德丢（拉丁文意「第三」）之弟，故本句「兄弟」（adelphos）一字可能是指骨肉之亲【注37】。

C. 最后的祝颂（16：25~27）

惟有神能照我所传的福音和所讲的耶稣基督，并照永古隐藏不言的奥秘，坚固你们的心。这奥秘如今显明出来，而且按着永生神的命，藉众先知的书指示万国的民，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！

保罗在最后的祝颂中，仍悬念着全书的总纲主旨，故藉此最后结束的祝颂，将全书的主题「精述」一遍，

构成一帧完美辉煌的图画。Vaughan & Corley 将本段的祝祷与上文的主旨作一比照，图析如下【注 38】：

1. 照我所传的福音	16: 25 上	2: 16
2. 所讲的耶稣基督	16: 25 中	10: 8
3. 永古隐藏不言的奥秘	16: 25 中	1: 16, 3: 21, 11: 25
4. 坚固你们的心	16: 25 下	14: 4
5. 如今显明出来	16: 26 上	3: 21
6. 按永生神的命	16: 26 中	10: 15、16
7. 先知的书	16: 26 中	1: 2
8. 信服真道	16: 26 下	1: 5
9. 独一全智的神	16: 27 上	11: 33

H. C. G. Moule 谓，此段乃保罗在他的代笔人，及其他同工离开他房间后，经过慎思默想才下笔所作的总结【注 39】，也是一段言简意赅的神学精髓。

1. 以福音的奥秘坚固他们（16 : 25 ~ 26）

在这结束的劝勉中，保罗仍念念不忘他开始写福音时的能力（参 1 : 16），只有福音的能力才能坚固信徒的心，这福音「就是」（kai，「和」字的另一用途）保罗所「传讲」（kerugma）的耶稣（16 : 25 上；中译将「传讲」作动词，可译作「耶稣的传扬」或「耶稣的真道」，参多 1 : 3，2 : 10；林前 1 : 21，2 :

4, 15 : 14) 。这传扬是照一个永古「隐藏起来」

(sesigemenou , 参林前2 : 7~10) 的启示 (apokalupsin, 中译作「隐藏」, 其意亦合, 因启示是神隐藏之奥秘) 。此启示是关乎一个「奥秘」(musterion), 如今 (nun, 16 : 26上, 参彼前1 : 10~12) 已显明出来, 按着永生神的命, 借着先知的书, 使万民知道 (gnoristhentos, 过去式语态, 指靠工具或媒介) , 叫 (eis) 他们信服真道 (16 : 26 中) 。

此先知的书, 究竟指新约的先知或旧约先知, 学者的见解有二 : (1) 新约先知 (参彼后3 : 16, 如Godet、J. Stifler) ; (2) 旧约先知 (大部份学者) 。

A. F. Johnson 从三方面指出第一见解的不对 : 在罗马书内, 作者常用旧约先知的話, 从未用新约。1 : 2 的「先知书」, 也是指旧约先知。罗马书着成日期颇早, 新约其它的「先知书」还未撰着【注40】。故此应指在众先知书内有关弥赛亚救赎之共同的内容言 (如林前15 : 3~4) 。

2. 愿独一全智的神祝福他们 (16 : 27)

全书最后一句的祷愿, 显出作者对神深切的认识, 他愿荣耀借着 (dia) 耶稣基督归给独一全智的神, 直到永远。独一乃因神只有一位, 故他是外邦与犹太的, 所以他的福音也是独一的 (参3 : 29、30) ; 他是全智的 (参11 : 33) , 故他的计划乃最全善的。

由此段 (16 : 25~27) 总结全书的主旨, 可见 :

(1)福音是拯救万民的能力；(2)福音的使者是保罗；
(3)福音是神奥秘的启示；(4)福音核心隐藏在先知书内；(5)福音的范围普及万民；(6)福音的促成靠主耶稣基督的工作；(7)福音的源头来自全智独一的神。

书目注明

- 【注1】 Vaughan & Corley, p.159.
- 【注2】 James Stewart, p.25.
- 【注3】 James Denney, p.711.
- 【注4】 虞格仁, 页402。
- 【注5】 C. H. Dodd, p.299.
- 【注6】 W. Barclay, pp.223~224.
- 【注7】 J. B. Lightfoot, II, p.30.
- 【注8】 Sanday & Headlam, p.414; W. Barclay, p.225.
- 【注9】 F. F. Bruce , pp.447~448.
- 【注10】 John Murray, II, p.217.
- 【注11】 E. F. Harrison, p.158.
- 【注12】 Vaughcn & Corley, p.165.
- 【注13】 Sanday & Headlam, p.418.
- 【注14】 H. A. Hoyt, p.178.
- 【注15】 W. Barclay, pp.229~231.
- 【注16】 Sanday & Headlam, p.xxvii.
- 【注17】 P. Lampe, p.221.
- 【注18】 William Ramsay , pp.175~178.
- 【注19】 Sanday & Headlam, p.423.
- 【注20】 D. Moo, p.924; W. Barclay, p.232.
- 【注21】 W. Barclay, pp.237~238.
- 【注22】 如W. Barclay, p.233; Sanday & Headlam, p.425; J. B. Lightfoot , pp.172~175; F. F. Bruce , pp.521~523.

【注23】 W. Barclay, pp.233~234;另参Sanday & Headlam, pp.425~426。

【注24】 W. Barclay, pp.235~237; Sanday & Headlam, p.426; A. F. Johnson, II, p.106, E. F. Harrison, p.165.另参 Cranfield; J. Murray; Dunn 等不赘。

【注25】 鲍会园（下），页195。

【注26】 W. Barclay, pp.216~217; Sanday & Headlam, p.428.

【注27】 Sanday & Headlam, p.428; Cranfield, 2:796; W. E. Vine, p.636.

【注28】 F. F. Bruce , p.276.

【注29】 F. J. A. Hort, p.52.

【注30】 同上书页52~53。

【注31】 J. Murray, II, p.235.

【注32】 A. F. Johnson, II, p.107.

【注33】 W. Barclay, p.239.

【注34】 Vaughan & Corley, p.167.

【注35】 R. N. Longenecker , pp.288,292.

【注36】 H. J. Cadbury, pp.42~58.

【注37】 F. F. Bruce , p.281.

【注38】 Vaughan & Corley, p.168. 笔者略加修订。

【注39】 H. C. G. Moule, p.435.

【註40】 A. F. Johnson, II, p.109.

附录

(一)

英文缩写字义表

- AP&A = Associated Publishers and Authors (出版社)
BAGD = Bauer Arndt Gingrich Danker (希腊文字典)
BDB= Brown Driver Briggs (希伯来文原文字典)
Bib Sac= Bibliotheca Sacra
BMH= Brethren Missionary Herald (出版社)
CLC= Christian Literature Crusade (出版社)
CUP= Cambridge University Press (出版社)
DSBS = Daily Study Bible Series
DTS= Dallas Theological Seminary
EBC= Expositor's Bible Commentary
EGT= Expositor's Greek Testament
EVBC= Everyman's Bible Commentary
GNB= Good News Bible
HNTC = Harper's New Testament Commentary
IB= Interpreter's Bible
ICC= International Critical Commentary
IVP= Inter Varsity Publishers
JB= Jerusalem Bible
JBL= Journal of Biblical Literature
JETS= Journal of Evangelical Theological Society
KJV= King James Version
LXX= Septuagint (七十士译本)
MM= Moulton & Milligan (希腊文在蒲草文献中字典)
MNTC= Moffat's New Testament Commentary
NAB= New American Bible

- NASB = New American Standard Bible
NBD = New Bible Dictionary
NEB = New English Bible
NIC = New International Commentary
NIV = New International Version
NRSV = New Revised Standard Version
RSV = Revised Standard Version
SB = Studia Biblia
SBSS = Shield Bible Study Series
SCM = Student Christian Movement (出版社)
SGC = Study Guide Commentary
SPCK = 英国一出版社
TDNT = Theological Dictionary of the New Testament
TEV = Today's English Version
TNTC = Tyndale New Testament Commentary
TR = Textus Receptus (即俗称「大众版本」)
UBS = United Bible Society
WBC = Word Biblical Commentary
WPNT = Word Pictures of the New Testament
ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (德文希伯来文字典)
ZPBE = Zondervan Pictorial Bible Encyclopedia

附录

(二)

参考书目

为避免每章加注时使用冗赘文字，本书先将所引用的参考书籍胪列于下，英文书按作者姓氏字母排列，中文书置后，然后每章只引用作者名字与页数，读者可参下列各书便得知书名、出版社及出版日期。

英文书籍：

- Bob E. Adams, "Responsible Living in Community Setting," Southwestern Journal of Theology, vol. 19 no.1, Fall, 1976.
- G. L. Archer, "Romans," SBSS, Baker, 1959 ©, 1977.
- W. Barclay, "Romans," DSBS, Westminster, 1957.
- C. K. Barrett, "Romans," HNTC, Harper & Row, 1957.
- C. K. Barrett, ed. New Testament Backgrounds, Harper & Row, 1956. [C.K. Barrett(2)]
- J. A. Beet, St. Paul's Epistle to the Romans, Hodder & Stoughton, 1900.
- Hendrick Berkhof, Christ and the Meaning of History, knox, 1966.
- G. C. Berkouwer, Sin, Eerdmans, 1971.
- E. M. Blaiklock, "Rome," ZPBE, V, Zondervan, 1978.
- E. M. Blaiklock, "Roman Religion," ZPBE, V, Zondervan, 1978.
- F. Blass and A. Debrunne, A Greek Grammar of the New Testament and Other Christian Literature, Chicago, 1961.
- David Brown, The Epistle to the Romans, T&T Clark, 1950.
- F. F. Bruce, "Romans," TNTC, Eerdmans, 1985.
- F. F. Bruce, "Paul, Apostle of the Heart Set Free," Eerdmans, 1977[F. F. Bruce(2)]
- F. F. Bruce, "Herod," NBD, London, 1962.[F. F. Bruce (3)]

- H. J. Cadbury, "Erastus of Corinth," JBL, 50(1931).
- John Calvin, The Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians, Eerdmans, 1947.
- E. J. Carnell, Christian Commitment, Eerdmans, 1957.
- Bruce Corley, The Significance of Romans 9 — 11 : A Study in Pauline Theology, Th.D. Dissertation, Southwestern Baptist Theological Seminary, 1975.[B. Corley (1)]
- Bruce Corley, "The Jews, the Future and God," Southwestern Journal of Theology, vol. 19, no.1, Fall, 1976.[B. Corley(2)]
- C. E. B. Cranfield, "Romans," New ICC, 2 vols, T&T Clark, 1975.
- W.D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism, SPCK, 1970.
- J. Denney, "Romans," EGT, Eerdmans, 1970.
- C. H. Dodd, "Romans," MNTC, Harper & Row, 1932.
- J. D. G. Dunn, "Romans," WBC, Word, 2 vols, 1988.
- R. Earle, Word Meanings in the New Testament, Baker, 1986.
- A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah, McDonald Publishers, n. d.
- Charles Erdman, The Epistle of Paul to the Romans, Westminster, 1925.
- R. Y. K. Fung, "The Impotence of the Law : Towards a Fresh Understanding of Romans 7:14~25," in Scripture, Tradition and Interpretation, Eerdmans, 1978.
- Harry Gamble, Jr. The Textual History of the Letter to the Romans, Eerdmans, 1977.
- E. H. Gifford, The Epistle of St. Paul to the Romans, 1886© , James Family, 1977.

Roy Gingrich, The Book of Romans, Riverside Press, 1981.

F. L. Godet, Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans, Kregel, 1883©, 1977s.

Robert H. Gundry, "The Moral Frustration of Paul Before His Conversion," in Pauline Studies, Eerdmans, 1990.

Walter Guthrod, "Israel," TDNT, III, Eerdmans, 1965.

A. T. Hanson, Studies in Paul's Technique and Theology, Eerdmans, 1974.

R. Laird Harris, "What Book Belong in the Canon of Scripture," in Can I Trust My Bible, Moody, 1968.

E. F. Harrison, "Romans," EBC, Zondervan, 1976.

C. Hodge, Commentary on the Epistle to the Romans, 1886, Eerdmans. 1950.

A. A. Hoekema, "An Amillennial Response," The Meaning of the Millennium, IVP, 1977.

H. A. Hoyt, Romans, The First Christian Theology, Baker, 1977.

F. J. A. Hort, Prolegomena to St Paul's Epistles to the Romans and Ephesians, London, 1895.

A. M. Hunter, The Epistle to the Romans, SCM, 1955.

A. F. Johnson, "Romans," EVBC, 2 vols, Moody, 1984.

S. L. Johnson, "The Gospel that Paul Preached," Bib Sac, April 1971, vol.128, no.510; Oct, 1971, vol. 128, no.512.[S. L. Johnson (1)]

S. L. Johnson, "Paul and the Knowledge of God," Bib Sac, vol. 129, 1972. [S. L. Johnson(2)]

S. L. Johnson, "The Jews and the Oracles of God," Bib Sac, July 1973. [S. L. Johnson (3)]

- S. L. Johnson, "The Universality of Sin," Bib Sac, vol.131, no.522, April, 1974,[S. L. Johnson(4)]
- S. L. Johnson, "Exegesis on Romans," Classnotes, DTS, 1967.[S. L. Johnson (5)]
- S. L. Johnson, "Romans 5:12 — An Exercise in Exegesis and Theology,"in New Dimensions in New Testament Study, Zondervan, 1974.[S. L.Johnson (6)]
- E. Kasemann, Commentary on Romans, Eerdmans, 1980.
- H. A. A. Kennedy, The Theology of the Epistles, London, 1919.
- W. Klein, "Paul's Use of Kalein," JETS, 27, 1984.
- Peter Lampe, "The Roman Christians of Romans 16," in The Romans Debate, ed. K. P. Donfield, Hendrickson, 1977.
- G. E. Ladd, The Last Things, Eerdmans, 1978.[G. E. Ladd (1)]
- G. E. Ladd, The Gospel of the kingdom, Eerdmans, 1957 , 1975.[G. E. Ladd (2)]
- F. J. Leenhardt, The Epistle to the Romans, Transl. H. Knight, London,1961.
- H. P. Liddon, Explanatory Analysis of St Paul's Epistle to the Romans, Longmans & Y Green, 1893.
- J. B. Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Philippians, Zondervan, 1953 , 1970. [J. B. Lightfoot(1)]
- J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part I, "S. Clement of Rome, " 2vols, Macmillan, 1890; Baker, 1956 , 1974.[J. B. Lightfoot (2)]
- R. N. Longenecker, Paul, Apostle of Liberty, Harper & Row, 1964.[R. N. Longenecker (1)]

- R. N. Longenecker, "Ancient Amenuensis and the Pauline Epistles," in New Dimensions in New Testament Study, Zondervan, 1974.[R. N. Longenecker (2)]
- J. F. MacArthur, "Romans," The MacArthur New Testament Commentary, 2 vols, Moody, 1994.
- J. G. Machen, The Origin of Paul's Religion, Eerdmans, 1925 , 1965.
- J. W. MacGorgman, "Romans 7 Once More," Southwestern Journal, 19:1, Fall, 1976.
- A. J. McClain, Romans, The Gospel of God's Grace, Moody, 1973 , 1980.[A. J. McClain(1)]
- A. J. McClain, The Epistle to the Romans Outlined and Summarized, BMH Books, 1971.[A. J. McClain (2)]
- A. J. McClain, Law and Gracc, Moody, 1954 , 1967,[A. J. McClain (3)]
- A. J. McClain, The Jewish Problem and Its Divine Solution. An Exposition of Romans 9 — 11, BMH, 1944 , 1972.[A. J. McClain (4)]
- H. A. W. Meyer, "Romans," Critical and Exegetical Handbook, Funk & Wagnalls, 1884.
- D. Moo, "Romans," New NIC, Eerdmans, 1996.
- Henry Morris, Scientific Creationism, Creation Life Pub., 1975.
- L. Morris, "The Theme of Romans," Apostolic History and the Gospel, (F. F. Bruce Festschriften), Eerdmans, 1988.[L. Morris (1)]
- L. Morris, The Apostolic Preaching of the Cross, Eerdmans, 1956.[L. Morris(2)]
- Jmaes Moffatt, Grace in the New Testament, Hodder and Stonghton, 1931.
- H. C. G. Moule, The Epistle to the Romans, CLC, 1928 , 1975.

- Johannes Munck, Paul and the Salvation of Mankind, SCM, 1959.
- J. Murray, "Romans," NIC, I, II, Eerdmans, 1959. 1965.
- Anders Nygren, Commentary on Romans, Fortress, 1949r.
- J. I. Packer, Evangelism and the Sovereignty of God, IVP, 1961.
- J. D. Pentecost, Things to Come, Dunham, 1958 , 1964.
- W. S. Plumer, Commentary on Romans, Kregel, 1971.
- Heikki Raisanen, Paul and the Law, Fortress, 1983.
- W. R. Ramsay, Pauline and Other Studies, Hodder & Stoughton, 1906.[W. R. Ramsay (1)]
- W. R. Ramsay, The Cities of St. Paul, Baker, 1907.[W. R. Ramsay (2)]
- H. N. Ridderbos, Paul, An Outline of His Theology, Eerdmans, 1975.
- A. T. Robertson, "Romans," WPNT, Broadman, 1931.
- A. T. Robertson, A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research, Broadman, 1947.[A. T. Robertson]
- C. C. Ryrie, The Grace of God, Moody, 1963 , 1970.[C. C. Ryrie (1)]
- C. C. Ryrie, Biblical Theology of the New Testament, Moody, 1959 , 1966.[C. C. Ryrie(2)]
- C. C. Ryrie, You Mean the Bible Teaches That, Moody, 1974.[C. C. Ryrie(3)]
- C. C. Ryrie, "Apostolic Perspectives on Social Ethics," Bib Sac, 134:536, Oct~Dec, 1977.[C. C. Ryrie (4)]
- W. Sanday & A. C. Headlam, "Romans," ICC, T&T Clark, 1895 , 1968.
- C. A. A. Scott, Christianity According to St. Paul, CUP, 1939.
- W. G. T. Shedd, Critical and Doctrinal Commentary on the Epistle of Paul to the Romans, NY, 1879.

- A. N. Sherwin - White, Roman Society and Roman Law in the New Testament, Oxford, 1963.
- James Stewart, A Man in Christ, Baker, 1975r.
- J. M. Stifler, The Epistle to the Romans, NY, 1897.
- H. C. Thiessen, "The Place of Israel in the Scheme of Redemption as Set Forth in Romans 9~11," Bib Sac, 1940.
- W. H. G. Thomas, St. Paul's Epistle to the Romans, 3 vols, Religious Tract Society, 1911.
- R. C. Trench, Synonyms of the New Testament, Eerdmans, 1953.
- C. Vaughan & B. Corley, "Romans," SGC, Zondervan, 1976.
- M. R. Vincent, Word Studies in the New Testament, AP&A, 1972.
- G. Vos, The Pauline Eschatology, Eerdmans, 1961.
- W. E. Vine, Vine's Expository Dictionary of New Testament Words, Hendrickson, n.d.
- G. Christian Weiss, "Insights Into Bible Times & Customs," Good New Broadcaster, Nov, 1970.
- J. F. Walvoord, The Millennial Kingdom, Dunham, 1959 , 1966.[J. F. Walvoord(1)]
- J. F. Walvoord, Israel in Prophecy, Zondervan, 1962 , 1970.[J. F. Walvoord(2)]
- W. Wiefel, "The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity," in The Romans Debate, Hendrickson, 1977©, 1991.
- Samuel H. Wilkinson, The Israel Promises and their Fulfillment, London: John Bale, 1936.

- P. R. Williams, "Paul's Purpose in Writing Romans," Bib Sac, 128: 509, Jan~Mar, 1971.
- N. T. Wright, "The Meaning of Peri Hamartia in Romans 8:3," in SB, III, 1978.
- K. S. Wuest, "Romans," Wuest's Word Studies, Eerdmans, 1955.
- D. A. Young, Creation and Theology, Baker, 1977.
- E. J. Yonng, Genesis Three, Banner of Truth, 1966.
- T. Zahn, Introduction to the New Testament, Kregel, 1953.
- J. A. Ziesler, The Meaning of Righteousness in Paul: A Lingistic and Theological Enquiry, CUP, 1972.

中文书籍：

1. 虞格仁著（A. Nygren），罗马书注释，道声，1975。
2. 鲍会园著，罗马书（上、下），天道，1991。
3. 陈终道著，新约书信读经讲义，罗马书，宣道，1976，校园，1996。
4. 马有藻著，保罗的福音——罗马书简易原文诠释，中信，1999。
5. 冯荫坤著，罗马书注释，校园书房，1999。
6. 黄彼得著，罗马书精义，香港圣道出版社，1974。

附录

(三)

罗马书教学课程
与全书详纲

(供主日学、查经小组用)

第一课：背景导论

一、罗马书的重要

- A. 在新约中的地位
- B. 在基要教义上的地位
- C. 在教会历史上的地位

二、罗马城的重要

- A. 罗马城在新约时代的情形
- B. 罗马城与犹太人在历史上的关系

三、罗马教会的重要

- A. 罗马教会的建立
- B. 罗马教会的成员
- C. 罗马教会与保罗的关系

四、罗马书背景问题研究

- A. 作者
- B. 日期
- C. 地点
- D. 动机
- E. 目的

五、罗马书内容问题的研究

- A. 罗马书版本的批判
- B. 罗马书的思辩
- C. 罗马书的特征

D. 罗马书的神学

第二课：福音的概要（1：1~17）

一、作者与启语的自我介绍（1：1~7）

- A. 作者的职分（1：1 上）
- B. 福音的性质（1：1 下~4）
 - 1. 神的福音（1：1 下）
 - 2. 应许的福音（1：2）
 - 3. 神儿子的福音（1：3~4）
- C. 信徒的奉召（1：5~7 上）
 - 1. 保罗的奉召（1：5）
 - 2. 教会的奉召（1：6~7 上）
- D. 作者的祷愿（1：7 下）

二、作者与教会的关系（1：8~12）

- A. 作者的谢祷（1：8~9）
 - 1. 为他们的信德而谢祷（1：8）
 - 2. 为真神的见证而呼吁（1：9）
- B. 作者的愿望（1：10~12）
 - 1. 望能到罗马去（1：10）
 - 2. 望能分享恩赐（1：11~12）

三、作者与主题的引介（1：13~17）

- A. 作者望到罗马传福音（1：13~15）
 - 1. 要在罗马城得果子（1：13）

- 2. 要在其它地方传福音（1：14～15）
- B. 作者阐明福音的要旨（1：16～17）
 - 1. 福音不是羞耻（1：16 上）
 - 2. 福音是神的大能（1：16 下）
 - 3. 福音显明神的义（1：17）

第三课：福音与定罪（1：18～3：20）

一、外邦人的罪（1：18～32）

A. 神公义忿怒之显明（1：18）

1. 神公义忿怒的性质
2. 神公义忿怒的对象
3. 神公义忿怒的原因

B. 神公义忿怒之应得（1：19～23）

1. 神事情的显明（1：19～20）——明知
2. 神事情的拒绝（1：21～23）——故犯

C. 神公义忿怒之无奈（1：24～31）

1. 神任凭他们纵欲（1：24～25）
2. 神任凭他们逆性（1：26～27）
3. 神任凭他们行恶（1：28～31）

D. 神公义忿怒之判定（1：32）

二、犹太人的罪（2：1～3：8）

A. 神审判世人的标准（2：1～16）

1. 按真理（2：1～4）
2. 按行为（2：5～11）
3. 按律法（2：12～13）
4. 按良心（2：14～15）

5. 按福音 (2 : 16)

B. 神审判犹太人的原因 (2 : 17~3 : 8)

1. 他们知法犯法 (2 : 17~24)
 - a. 他们的律法 (2 : 17~20)
 - b. 他们的犯法 (2 : 21~24)
2. 他们只守仪文 (2 : 25~29)
 - a. 割礼的价值 (2 : 25~27)
 - b. 割礼的真义 (2 : 28~29)
3. 他们徒受圣言 (3 : 1~8)
 - a. 第一回答 (3 : 1~2)
 - b. 第二回答 (3 : 3~4)
 - c. 第三回答 (3 : 5~8)

三、全地人的罪 (3 : 9~20)

A. 圣经的判语 (3 : 9~18)

1. 导言 (3 : 9)
2. 人本性的罪 (3 : 10~12)
3. 人言语的罪 (3 : 13~14)
4. 人行为的罪 (3 : 15~18)

B. 律法的目的 (3 : 19~20)

1. 叫人伏罪 (3 : 19)
2. 叫人知罪 (3 : 20)

第四课：福音与称义（3：21～5：21）

一、称义的根据（3：21～31）

A. 神公义显明的确据（3：21～26）

1. 义的介绍（3：21）
2. 义的获得（3：22～23）
3. 义的成就（3：24～26）

B. 神公义显明的目的（3：27～31）

1. 使人无可夸口（3：27～28）
2. 使人独信一神（3：29～30）
3. 使人坚固律法（3：31）

二、称义的史例（4：1～8）

A. 亚伯拉罕的例证（4：1～5）

1. 第一证明（4：1～2）
2. 第二证明（4：3）
3. 第三证明（4：4）
4. 第四证明（4：5）

B. 大卫的例证（4：6～8）

1. 保罗介绍大卫（4：6）
2. 圣经引证大卫（4：7～8）

三、称义的诠释（4：9～25）

- A. 称义与割礼的关系（4：9～12）
 - 1. 称义的时候（4：9～10）
 - 2. 割礼的意义（4：11～12）
- B. 称义与律法的关系（4：13～16）
 - 1. 第一原因——称义的根据（4：13）
 - 2. 第二原因——信心的功用（4：14）
 - 3. 第三原因——律法的目的（4：15）
 - 4. 小结（4：16）
- C. 称义与信心的关系（4：17～25）
 - 1. 亚伯拉罕的信与称义（4：17～22）
 - a. 信心的对象（4：17）
 - b. 信心的境遇（4：18～22）
 - 2. 基督徒的信与称义（4：23～25）
 - a. 称义的原则（4：23～24）
 - b. 称义的促成（4：25）

四、称义的果效（5：1～11）

- A. 与神相和（5：1～2 上）
 - 1. 相和的意义（5：1）
 - 2. 相和的过程（5：2 上）
- B. 欢喜盼望（5：2 下～8）
 - 1. 夸耀的盼望（5：2 下）
 - 2. 不怕境遇的盼望（5：3～4）
 - 3. 不会失望的盼望（5：5～8）
- C. 完全的得救（5：9～11）

1. 因基督的宝血（5：9）
2. 因基督的生死（5：10）
3. 因基督的夸喜（5：11）

五、称义的根源（5：12～21）

- A. 第一次比较——亚当与基督（5：12～17）
 1. 第一亚当的效果（5：12～14）
 2. 第二亚当的效果（5：15～17）
- B. 第二次比较——亚当与基督（5：18～21）
 1. 悖逆与顺服（5：18～19）
 2. 律法与恩典（5：20～21）

第五课：福音与成圣（6：1～8：39）

一、成圣的劝告——圣洁的生活（6：1～23）

A. 称义者不可犯罪的原因（6：1～14）

1. 继续犯罪的问题（6：1～2）
2. 与主联合的问题（6：3～11）
 - a. 向罪死了（6：3）
 - b. 新生开始（6：4～6）
 - c. 向神活着（6：7～11）
3. 将己献上的问题（6：12～14）
 - a. 三重命令（6：12～13）
 - b. 双重原因（6：14）

B. 称义者不可容罪的原因（6：15～23）

1. 因已在恩典下（6：15）（身分）
2. 因已献作义仆（6：16～20）（奉献）
3. 因已得永生（6：21～23）（礼物）

二、成圣的拦阻——争战的生活（7：1～25）

A. 律法的拦阻（7：1～13）

1. 律法的效能（7：1～6）

- a. 婚律的借喻 (7:1~3)
 - b. 婚律的应用 (7:4~6)
- 2. 律法的功用 (7:7~13)
 - a. 显出罪的存在 (7:7)
 - b. 发动罪的潜能 (7:8)
 - c. 复活罪的威能 (7:9~11)
 - d. 显明罪的恶极 (7:12~13)
- B. 肉体的拦阻 (7:14~25)
 - 1. 第一组失败 (7:14~17)
 - 2. 第二组失败 (7:18~20)
 - 3. 第三组失败 (7:21~25)
- 三、成圣的秘诀——顺服的生活 (8:1~11)
 - A. 认识称义后的身分 (8:1~4) (先后身分)
 - 1. 称义的地位 (8:1~2)
 - 2. 称义的促成 (8:3~4)
 - B. 认识称义后的生活 (8:5~8) (两个体贴)
 - 1. 两个体贴的定义 (8:5)
 - 2. 两个体贴的结局 (8:6~8)
 - C. 认识称义后的生命 (8:9~11) (双重生命)
 - 1. 称义的生命乃圣灵内住的生命 (8:9 上)
 - 2. 称义的生命乃必能复活的生命 (8:9 下~11)
- 四、成圣的终点——盼望的生活 (8:12~39)
 - A. 得荣耀的确据 (8:12~17)
 - 1. 儿子的名分 (8:12~15)
 - 2. 圣灵的同证 (8:16)

- 3. 基督的荣耀 (8:17)
- B. 得荣的途径 (8:18~39)
 - 1. 切望身体的得赎 (8:18~25)
 - 2. 倚靠圣灵的代求 (8:26~27)
 - 3. 晓得万事互相效力 (8:28~30)
 - 4. 确信父神的慈爱 (8:31~39)
 - a. 五个无可反驳的问题 (8:31~35)
 - b. 一个无法动摇的信念 (8:36~39)

第六课：福音与以色列（9：1~11：36）

一、以色列的过去（9：1~33）

A. 以色列的问题（9：1~5）

1. 保罗的忧痛（9：1~2）
2. 保罗的心愿（9：3）
3. 保罗的感颂（9：4~5）

B. 以色列的被选（9：6~21）

1. 选召的原则（9：6~13）
 - a. 原则的说明（9：6~7）
 - b. 原则的史例（9：8~13）
 - (1) 以撒与以实玛利（9：8~9）
 - (2) 雅各与以扫（9：10~13）
2. 选召的自由（9：14~21）
 - a. 选召特权的怀疑（9：14）
 - b. 选召特权的史例（9：15~18）
 - (1) 摩西的史例（9：15~16）
 - (2) 法老的史例（9：17~18）

c. 选召特权的辩解 (9 : 19~21)

(1) 读者的反应 (9 : 19)

(2) 保罗的解释 (9 : 20~21)

C. 以色列的被弃 (9 : 22~33)

1. 器皿的分别 (9 : 22~24)

2. 圣经的辅证 (9 : 25~29)

a. 何西阿的预言 (9 : 25~26)

b. 以赛亚的预言 (9 : 27~29)

3. 被弃的原因 (9 : 30~33)

a. 外邦人的被纳 (9 : 30)

b. 以色列的被弃 (9 : 31~33)

二、以色列的现在 (10 : 1~21)

A. 以色列的问题 (10 : 1~11)

1. 保罗的心愿 (10 : 1)

2. 以色列不得救的原因 (10 : 2~8)

a. 因只有热心而无真知识 (10 : 2)

b. 因不知道神的义而立己义 (10 : 3)

c. 因拒信律法的总结是基督 (10 : 4)

d. 因不接受从信道而来的义 (10 : 5~11)

(1) 「信道之义」的由来 (10 : 5~8)

(2) 「信道之义」的获得 (10 : 9~11)

B. 以色列的被弃 (外邦人的被选) (10 : 12~13)

1. 保罗的解释 (10 : 12)

2. 旧约的辅证 (10 : 13)

C. 以色列的顽梗 (10 : 14~21)

1. 以色列对信道的冷漠 (10 : 14~17)
 2. 以色列对信道的不悟 (10 : 18~21)
- 三、以色列的将来 (以色列的被怜与被救) (11 : 1~32)
- A. 以色列被弃的问题 (11 : 1~10)
1. 以色列被弃问题的答辩 (11 : 1 上)
 2. 以色列非全然被弃的证明 (11 : 1 下~6)
 - a. 保罗的见证 (11 : 1 下)
 - b. 列王纪的见证 (11 : 2~6)
 3. 以色列被弃的原因 (11 : 7~10)
 - a. 以赛亚的见证 (11 : 7~8)
 - b. 大卫的见证 (11 : 9~10)
- B. 以色列被弃的后果 (11 : 11~24)
1. 对以色列言 (11 : 11~12)
 - a. 以色列的过失 (11 : 11)
 - b. 以色列的丰满 (11 : 12)
 2. 对外邦人言 (11 : 13~24)
 - a. 有关以色列 (11 : 13~16)
 - (1)以色列的将来 (11 : 13~15)
 - (2)以色列人的保障 (11 : 16)
 - b. 有关外邦人 (11 : 17~24)
 - (1)外邦人的蒙福 (11 : 17~21)
 - (2)外邦人的受诫 (11 : 22~24)
- C. 以色列将来的被救 (被弃后的将来) (11 : 25~32)
1. 以色列的奥秘 (11 : 25)
 2. 以色列的得救 (11 : 26~27)

3. 以色列的地位 (11 : 28~32)

四、保罗的祷颂 (11 : 33~36)

- A. 第一回合的颂祷 (11 : 33)
- B. 第二回合的颂祷 (11 : 34~35)
- C. 第三回合的颂祷 (11 : 36)

第七课：福音与基督徒 (12 : 1~15 : 13)

一、信徒对神的关系 (12 : 1~21)

- A. 信徒对事奉神的责任 (12 : 1~2)
 - 1. 完全献身的劝勉 (12 : 1)
 - 2. 心意更新的吩咐 (12 : 2)
- B. 信徒对事奉神的态度 (12 : 3~21)
 - 1. 对恩赐的认识 (12 : 3~5)
 - 2. 对恩赐的运用 (12 : 6~21)

二、信徒对国家的关系 (13 : 1~14)

- A. 对国家的责任 (13 : 1~7)
 - 1. 因国权是神所命定的 (13 : 1~2)
 - 2. 因国权是赏善罚恶的 (13 : 3)
 - 3. 因国权是神的用人 (13 : 4)
 - 4. 因国权得良心的支持 (13 : 5~6 上)
 - 5. 因国权是神的差役 (13 : 6 下~7)
- B. 对国民的责任 (13 : 8~14)

1. 以彼此相爱为亏欠 (13 : 8~10)

2. 以披戴基督为兵器 (13 : 11~14)

三、信徒对信徒的关系 (14 : 1~15 : 13)

A. 信徒对疑惑事的态度 (14 : 1~23)

1. 疑惑的事物 (14 : 1~6)

a. 对付疑惑事的原则 (14 : 1)

b. 讨论疑惑事的举例 (14 : 2~6)

2. 保罗的详释 (14 : 7~23)

a. 基本的立场 (14 : 7~12)

(1)明白现今生活的目的 (14 : 7~9)

(2)明白将来台前的审判 (14 : 10~12)

b. 详细的原则 (14 : 13~23)

(1)要按爱人道理行 (14 : 13~15)

(2)勿叫善行受毁谤 (14 : 16~18)

(3)要追求和睦立德 (14 : 19~21)

(4)用信心行各样事 (14 : 22~23)

B. 信徒对服事人的态度 (15 : 1~13)

1. 务求他人的益处 (15 : 1~2)

2. 效法基督的榜样 (15 : 3~6)

3. 彼此接纳的行动 (15 : 7~12)

4. 最后的祷愿 (15 : 13)

第八课：跋论（15：14~16：27）

一、作者向教会的表白（15：14~29）

A. 著成本书的动机（15：14~16）

1. 提醒他们对属灵恩赐的自觉（15：14）
2. 提醒他们对保罗身分的认识（115：15~16）

B. 作外邦使徒的原因（15：17~21）

1. 工作的蒙恩（15：17~18 上）
2. 竭力的事奉（15：18 下~19）
3. 工作的原则（15：20~21）

C. 作者面前的计划（15：22~29）

1. 往罗马及西班牙去（15：22~24）
2. 回耶路撒冷去（15：25~27）
3. 申述到罗马及西班牙之心愿（15：28~29）

二、作者向教会的请求（15：30~16：2）

A. 请教会为自己代求（15：30~33）

B. 请教会接待非比 (16 : 1~2)

三、作者向教会的问安 (16 : 3~16)

A. 直接向他们问安 (16 : 3~16 上)

B. 代人向他们问安 (16 : 16 下)

四、作者向教会最后的话 (16 : 17~27)

A. 最后的劝戒 (16 : 17~20)

B. 同工的问安 (16 : 21~24)

C. 最后的祝颂 (16 : 25~27)

华人基督徒培训供应中心

Chinese Christian Training Resources Center

一、异象及宗旨

我们是一群献身于培训工作的主仆，因见近年来世界各地华人基督徒的增长，教会面对这广大的禾场，更感到装备各地信徒及领袖事工之重要及紧迫。遂于1997年，经美国政府注册通过，在加州成立此非营利的培训供应中心，目标以出版文字教材及差派老师培训，与众教会同工配搭，增进神话语及真理之认识，以促使信徒及教会成长，倍增神国事工。

「华训」宗旨为：「专一教导，供应教材，培训门徒，倍增事工」。

「华训」是一个凭信心仰望神供应之机构，我们欢迎对培训教导事工有负担的教会同工与弟兄姊妹，在祷告上及经济上来与华训同工。

二、方法

1. 出版文字教材

撰写编辑简明、实用、系统之圣经及真理教材，以书本及电脑光碟片，供应各地华人教会及机构使用。

(1) 编辑及出版第一期培训教材包括：

旧约导读、旧约信息精要、新约导读、新约信息精要；
基要真理、使徒行传、保罗书信、启示录、实用释经
讲道法、释经讲道大纲一百篇、约伯记、实用护教学、
新旧约各书卷大纲、基督教伦理等。

(2) 编辑及出版第二期培训教材包括：

圣经各书卷释经、新旧约圣经难题、苦难神学、领袖训练、简介异端、认识灵恩等。

(3) 编辑及出版第三期培训教材包括：

基督生平、保罗生平、旧约人物、门徒训练、福音教材、宗派教义简介、中国教会史、宗教比较、简易基督教神学史、基督徒婚姻家庭等。

2. 工场培训事工

配合当地教会、训练机构、差会、福音广播机构、各圣经学院之需要，本机构同工前赴各地教导及作短期、中期、长期等之培训，培训当地工人。

提供培训课程内容，其中包括：

- 圣经类：旧约导读及精要、新约导读及精要、各圣经书卷解释、新旧约难题、书卷详纲。
- 基信类：基要真理、初信造就。
- 护教类：护教学、个人布道、宗教比较。
- 释经类：释经学、查经法、释经讲道法。
- 门训类：工人基要、领袖训练、门徒训练。
- 生活类：基督徒健康心理学、家庭婚姻辅导。
- 神学类：系统神学、新约神学、旧约神学、苦难神学。
- 福首类：福音小册。
- 实用类：伦理学、差传学、灵修生活……等。

三、服事对象

1. 世界各地华人教会牧长同工、查经班、团契、主日学老师。
2. 与各地差传团体、福音广播机构、训练机构、圣经学院等配搭服事。

四、通讯地址

Chinese Christian Training Resources Center

4621 Setting Sun Drive, Richmond, CA. 94803 U.S.A

TEL : (408)865-0809

FOX : (408)865-0810

羅馬書——

素有「第五福音書」之稱。

保羅以名門高徒之學養，

辯證式地解析真理深義，

期勉教會活出福音生命。

馬牧師則以忠心神僕之敬虔，

剝繭似地深究羅馬書精粹，

切刀般剖出鑽石多面之光彩，

讓神學更貼近生活，

望學子柔和謙卑以受教。

作者簡介

馬有藻

香港中學畢業後在美國德克薩斯州浸信會大學獲理學士，繼在美南浸信會西南神學院獲道學碩士及宗教教育碩士，再在達拉斯神學院獲神學博士及三藩市神學院教牧學博士。

曾任菲律賓神學院院長，在美國華人教會牧會多年，並經常在美、加、香港、臺灣等處研經培靈擔任講員。

現任華人基督徒培訓供應中心顧問。出版聖經詮釋、系統神學、解經等書共二十本以上。



設計／雪瑩

ISBN 957-0326-98-0



9 789570 326987