



《罗马书》注释

文本、导言、解释和注解



卷二
第九至十六章

约翰·穆里

贾少彬 译

Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

4035 Park East Court SE, Grand Rapids, Michigan 49546

www.eerdmans.com

© 1959, 1965 Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

All rights reserved

First published 1959 (vol. 1) and 1965 (vol. 2) in the
New International Commentary on the New Testament series
Combined edition published 1968, Paperback edition published
1997, This Eerdmans Classic Biblical Commentaries edition
published 2018

The text and layout of the 1968 edition have been preserved

Printed in the United States of America

***The Epistle to the Romans*, by John Murray**

Simplified Chinese Edition: © 2025 by RTF-USA

Reformation Translation Fellowship (RTF-USA)

3026 6th Ave.

Beaver Falls, PA 15010

www.rtf-usa.com

Contact Information: rtfdirector@gmail.com

Simplified Chinese translation by 贾少彬 译

FOR FREE DISTRIBUTION ONLY – NOT FOR SALE



目录

编者序.....	v
作者序.....	vii
介绍.....	ix
第十二至十六章的目的.....	ix
第九至十一章的目的.....	xi
内容摘要.....	xv
经文、释义与注释.....	1
《罗马书》第九章	3
十四、以色列的不信.....	3
十五、神信实与公义的申明.....	15
《罗马书》第十章	71
十六、因信称义的义.....	71
《罗马书》第十一章	99
十七、以色列的复兴.....	99
(一) 余民与其余的人.....	99
(二) 以色列的丰满.....	115
(三) 外邦人的丰满与以色列的得救.....	141
(四) 赞美.....	161
《罗马书》第十二章	169
十八、基督徒的生活之道.....	169
(一) 各样的实际职责.....	169
《罗马书》第十三章	225
(二) 民事法官.....	225
(三) 至高无上的爱.....	243
(四) 临近的成全.....	253
《罗马书》第十四章	263
(五) 软弱的与刚强的.....	263
《罗马书》第十五章	301
(六) 基督的榜样.....	301

(七) 犹太人与外邦人为一	309
十九、保罗的外邦事工、策略与计划	317
《罗马书》第十六章	341
二十、问候与结束的颂赞	341
(一) 保罗自己的问候	341
(二) 防避背道者	355
(三) 问候朋友	361
(四) 颂赞	365
附件 A 《罗马书》 9:5	373
附件 B 《利未记》 18:5	379
附件 C 《罗马书》 13:1 中的「权柄」	383
附件 D 《罗马书》 14:5 与每周的安息日	391
附件 E 软弱的弟兄	395
附件 F 书信的完整性	399

编者序

自穆里教授的《罗马书注释》第一卷问世以来，我们便殷切期待出版第二卷。如今书卷已在眼前，我们的耐心等待得到了充分的回报。穆里教授以同样严谨、从容的态度讲解第九至十六章，如同诠释第一至八章一般。无论是诠释第九至十六章中的神学论证，还是将接下数章的伦理训诲应用于当今生活，或是澄清本书结尾部分所面临的文本难题，他都细致地考量了各方面因素，作出了判断，并且其表达方式令人敬佩。最重要的是，他力求准确呈现保罗的本意，而非试图让保罗迎合他本人或二十世纪舆论风气的解读偏好。因此，使用本注释的读者将深受帮助，更加能听见并顺服神藉这位外邦使徒所说的话。

至于穆里教授本人，则无需我赘言。斯通豪斯博士在第一卷的编者前言中已作了充分介绍，而默里教授的其他著作也早已使他在改革宗神学的爱好者中享有盛名。然而，我仍深感荣幸能在编辑工作上与这样一部高水平的著作结缘，何况其作者还是一位不负盛名、继承我们故土悠久荣耀之神学解经传统的苏格兰同胞。

总编辑

F.F. 布鲁斯

作者序

自本注释第一卷（第一章至第八章）出版以来，已过去数年。在此，我谨向威廉·B·艾德曼斯出版社表示诚挚谢意，感谢他们在此期间所展现的耐心，并衷心感谢出版社给予我的一切礼遇与关怀。

我亦满怀感激地鸣谢以下出版社，感谢他们允许我引用其版权书籍中的内容：大急流城威廉·B·艾德曼斯出版社——F. F. 布鲁斯：《保罗致罗马人书注释》（1963年）、《歌罗西书注释》（1957年）；约翰·加尔文：《保罗致罗马人书信注释》（罗斯·麦肯齐译，1961年）；纽约哈珀兄弟出版社——C. K. 巴雷特：《罗马书注释》（1957年）；费城西敏出版社——奥斯卡·库尔曼：《基督与时间》（1950年）；纽约查尔斯·斯克里布纳之子公司——奥斯卡·库尔曼：《新约中的国家》（1957年）；伦敦卢特华出版社——弗朗茨·J·伦哈特：《罗马书注释》（1961年）。

我怀着感恩之心将本卷提交出版，感谢神赐我恩典，使我得以尝试为更深理解祂宝贵的话语尽上一点微薄之力。解明神的话语，是一项艰巨的任务，却也是莫大的喜乐。没有什么事业比这更为神圣的了，因此也要求甚高；但同样地，它也回报丰富。我们在圣经中所听见的，是永恒神的声音，

祂的榮耀在其中顯明。那日將臨，晨星在我們心裡升起之時，必會發現《聖經》的見證與那時所顯明的榮耀之間毫無衝突。這樣的信心，要求我們以敬畏與謹慎來對待聖經，也支撐我們帶著信心領受並順服其中的見證。

約翰·穆里

一九六四年三月二十五日於費城

介绍

第十二至十六章的目的

若本书信第十二至第十六章紧接第八章之后，其结构易于理解、且与我们所期待的次序相符。正如后文注释所指出的，12:1–15:13 处理的正是信徒所当承担的具体而实际的责任。这些责任尤其关涉他们在圣徒团契中彼此的关系。此外，由于信徒也与其他人及制度存在关联，所以使徒保罗也论及圣徒在社会与政治责任上的行为表现。至于第十五章后段，使徒则阐明了他在外邦人事工上的宣教方针与计划。鉴于这是一封写给罗马教会或在罗马的众教会的书信，信中提及这些内容，可谓极为恰当。

由于保罗并非罗马教会的建立者，所以他在此较为详尽地论述了自己作为外邦人使徒的宣教方针，这或许会被理解为是他的辩护，解释为何写信给罗马的圣徒，以及为何以如此大胆的语气写作（参 15:15）。但书信中所提供的证据并不支持这种解读。在书信开头，保罗为自己一心想往罗马，却迟迟未能实现而「辩护」（1:11–13）；他也明确表示，自己已经尽其所能准备好在罗马传福音（1:15）。到了第十

五章，他再次提及此事，并进一步解释了未能如愿成行的原因（15:22-26）。此外，从第十六章中的问安可见，保罗在罗马有许多朋友，其中不乏在福音事工中并肩同工之人。这些朋友，尤其像亚居拉和百基拉这样的同工，必定热切盼望保罗能够前来罗马；我们可以合理推断，教会中早已有这样的心愿，罗马的信徒也认同这点。或许当中也有紧迫的请求。因此，第十五章不仅重申了第一章所表达的渴望与计划，还做了进一步的展开。保罗之所以阐明他的宣教计划，还有另一重原因。在他为扩展外邦人事工而设想的行程中，罗马占据重要地位。因此，从他更宏大的异象来看，前往罗马的行程就是将福音传至欧洲西端（15:28）。不仅如此，他也要更清楚地界定自己此行的性质，免得罗马的信徒对他来访的目的或停留时间产生误解。罗马不过是他前往西班牙途中的一站，而罗马教会将差遣他踏上新的宣教旅程（15:24, 28）。

第十六章的主要内容包含问安（16:1-16; 21-23），警告败坏福音者（16:17-20），以及一段荣耀归神的颂赞，这段颂赞无论在篇幅或内容上，都十分契合整卷书信的性质与广度（16:25-27）。

第九至十一章的目的

那么，第九至十一章的意义何在？乍看之下，这部分内容似乎与本书信的整体脉络有脱节之感，其篇幅之长似乎更加剧了这一疑问。然而，若未能察觉或忽视这几章与本书主旨之间的联系，就容易产生这种不相关或不连贯的印象。但只要仔细观察，就会发现这一部分正是对 1:16、17 节中所陈述之主旨及后续一至八章中展开之相应教义辩护的高峰。若本段缺失，整卷书信将留下空白，我们心中会困惑、充满未解之问。诚然，我们不能期待所有问题都获得解答，但在此应当由衷感谢圣经至高的作者——神，因祂感动使徒回应这些与本书主旨息息相关的问题，这些问题也会浮现在那些有理解力且迫切寻求的读者心中。

然而，第九至第十一章不只是回答了来自本书的疑问，它更回答了从整本圣经出发的圣经神学视角会必然引发的深层问题。注意保罗在本段中大量引用旧约，表明所讨论的议题根植于旧约，因此必须在其诠释与应用的光照下理解。换句话说，使徒在基督成就的光照中，并藉着五旬节圣灵的启示撰写的本段，为我们提供了理解先知性经文的神学定位。

此外，这几章也描绘了神对犹太人与外邦人那个全球性的救恩计划。新约从未如此深刻地揭示神如何以不同方式引导犹太人与外邦人，并使双方的命运彼此作用、互动，以推进祂的救赎计划。在保罗带领我们展开这幅图景，并在 11:32 达到高潮时——「因为神将众人都圈在不顺服之中，为要怜悯众人」——我们才与他一同达到敬拜的高峰，呼喊说：「深哉，神丰富的智慧和知识！」保罗在本段结尾处发出如此崇高、无与伦比的颂赞，本身就足以证明，这几章所讲的主题正是福音前八章大论题的自然延伸。

第九章开篇提出的问题，源于书信主题陈述所采用的措辞。福音是「神的大能，要救一切相信的，先是犹太人，后是希利尼人」（1:16）。「先是犹太人」，以色列大规模的不信与背道似乎否定了这句话。后续的历史发展似乎也没有印证这种优先地位。因此，有必要处理犹太人不信所带来的挑战。单是这一点来看，第九至十一章就是必要的。但这并非唯一一个显示其连贯性的角度。在前几章中，保罗曾提到亚伯拉罕是「凡信之人的父」（4:11），并引述神赐给亚伯拉罕的应许（4:13）。尽管当下未展开论述该应许的所有内涵，但不应遗忘这些内涵，也不应压制与之相关的问题。因此，当我们读到 9:6：「这不是说神的话落了空」时，所指的正是神向亚伯拉罕所赐的应许。

使徒在第九至十一章回应了前文主题中自然引发的、与以色列不信相关的问题。简而言之，他的答案是：神赐给亚伯拉罕及其后裔的应许，并非临到一切按血统出于亚伯拉罕的人。应许乃是赐给真正的以色列人，神照拣选所定的旨意必然坚定不移（9:6-13）；在每一个世代，总有按恩典所拣选的余数（11:5, 7），神的应许就成全在这余数上。因此，并不是神的话落了空。这是对以色列普遍不信与被弃绝问题的第一重回答。但这并非全部。使徒在第十一章展开了神关于以色列旨意的另一面。第九章足以证明以色列的不信与被弃并非完全，因为仍有余数。而在 11:11-32，保罗揭示了他在 11:25 所称的「这奥秘」，即以以色列的被弃并非最终结局。亚伯拉罕之约还包含另一层将在未来得以印证的应许，这应许超越了历代保留余数的层面。因着神与亚伯拉罕所立的约，祂对以色列民仍存慈爱与眷顾——即便他们如今被隔绝于神的恩典与福气之外（11:28）。9:4, 5 中所列的以色列特权仍具持续意义，因为「神的恩赐和选召是没有后悔的」（11:29）。根据这约中的应许，以色列将恢复信心，得着福音的恩福。保罗称之为他们的「丰满」（11:12），这与他们的过犯和亏损形成鲜明的对比，其程度也将相称地向另一方向发展。同样与他们的「被弃」相对（11:15），他也称之为他们的「收纳」；这正是他们重新被接入自己橄榄树

的经历（11:23, 24）。最终，这一恢复如此表达：「以色列全家都要得救」（11:26）。

在这一有关以色列复归的预言与应许的展开中，保罗不仅显明神与以色列所立之约将如何成全并最终显明，他也揭示了神对外邦人的旨意如何贯穿于以色列历史的各个阶段。以色列的过犯带来世界的丰富，他们的亏损成为外邦的财富，他们的被弃成就了世界的和好（11:12, 15）。同时，以色列的丰满与收纳，将为外邦世界带来更大的祝福。然而，还不止于此。外邦因以色列的失落而蒙福，或因他们的复归而更蒙恩惠，这双重的祝福也反过来激发以色列人归主之心，使他们生出嫉妒（11:11）；而当外邦人的数目填满时，以色列的刚硬也将终止（11:25）。如此，神为成就祂救恩旨意所设立的全球蓝图就呈现在我们眼前。第十一章给予我们的是一幅神圣历史的哲学图景，揭示祂如何在救赎计划中统摄犹太人和外邦人。当我们获得这一视角时，必将与保罗一同高声呼喊：「深哉，神丰富的智慧和知识！」（11:33）。

内容摘要¹

- 十四、 以色列人的不信—9:1-5.
- 十五、 为上帝的公义和信实辩护—9:6-33.
- 十六、 信心的义—10:1-21.
- 十七、 以色列的复兴—11:1-36.
 - (一) 余民和遗留的—11:1-10.
 - (二) 以色列的圆满—11:11-24.
 - (三) 外邦人的圆满和以色列的复兴—11:25-32.
 - (四) 赞美—11:33-36.
- 十八、 基督徒的生活方式—12:1-15:13.
 - (一) 多种实际职责—12:1-21.
 - (二) 民事裁判官—13:1-7.
 - (三) 爱的至高无上—13:8-10.
 - (四) 走向圆满—13:11-14.
 - (五) 弱者与强者—14:1-23.
 - (六) 基督的榜样—15:1-6.
 - (七) 犹太人和外邦人合一—15:7-13.

¹ 承接自第一卷第一至第八章内容概要（第 xxii 页）。

十九、 保罗的外邦人事工、政策和计划—15:14-33.

二十、 问安和结束的赞美—16:1-27.

(一) 保罗自己的问候—16:1-16.

(二) 对欺骗者的警告—16:17-20.

(三) 朋友的问候—16:21-23.

(四) 赞美—16:25-27.

经文、释义与注释

《罗马书》第九章

十四、以色列的不信

(9:1-5)

9:1-5

1. 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。
2. 我是大有忧愁，心里时常伤痛。
3. 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。
4. 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；
5. 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！阿门。

1, 2 对于使徒而言，「我说真话」原本足以作为一种严正的声明，使读者为之警醒（参《提摩太前书》2:7）。

然而，保罗还加上最终的保证——他所要说的真话是「在基督里」说的。「在基督里」在此指的是与基督的联合，并非一种誓言用语，也不是指基督在此作见证。「在基督里」是他情感运行的领域，也是这些情感涌出的泉源。因此，他所说的「真话」，正是从这种联合中获得的感动，也是保障正当性的话。若问为何如此表达，有两个合理的解释：（1）保罗在本书前文谴责犹太人，并不代表他与骨肉同胞之间有隔阂；（2）此种表达是为了承托接下来前所未见的愿辞：「自己被咒诅，与基督分离」（第三节）。不过，无论如何，这类用法确实是使徒一贯的风格（参 14:14；《哥林多后书》2:17；12:19；《以弗所书》4:17；《帖撒罗尼迦前书》4:1）。

接下来的否定句「并不是谎话」同样是保罗惯用的加强语气，用以强调他言语的真实无伪（参《哥林多后书》11:31；《加拉太书》1:20；《提摩太前书》2:7）。真理与虚谎是绝对对立的，而既然基督是「真理」，那一切由与祂联合而来、且得着祂保证的话语，便不可能掺杂虚假（参《约翰一书》2:21, 27）。如戈代（Godet）所言：「在保罗

第九章

眼中，基督是如此圣洁，在祂那纯净明亮、真实可感的同在中，不可能有虚谎，或夸张的成分。」¹

使徒前面的话语似乎足以表明他的真实无伪，因此他在此诉诸良心的见证，便更非比寻常。若细察保罗在其他书信中关于良心的陈述，就会发现他所补充的这一句「有我的良心被圣灵感动、给我作见证」并非赘语（参《使徒行传》23:1；《哥林多后书》1:12；4:2；5:11；《提摩太前书》1:5, 19；3:9；《提摩太后书》1:3；《提多书》1:15）。良心是我们省察自己、将自己行为置于道德与属灵评判之下的内在作用机制。良心可以赞同，也可以谴责。当良心赞同时，我们便拥有「清洁的良心」或「无亏的良心」（参《使徒行传》23:1；《提摩太前书》1:5, 19；3:9；《希伯来书》13:18；《彼得前书》3:16, 21）。当良心谴责并定罪时，我们便落入「污秽」或「有亏的良心」（参《约翰福音》8:9；《罗马书》2:15；《提多书》1:15；《希伯来书》10:22）。保罗在此所诉诸的，正是良心的认同与肯定。不过，他并未以抽象方式来表述，而是强调良心的印证乃是从「圣灵里」发出的。尤为重要的是，保罗将这见证看作是在「圣灵里」所作

¹ F. 戈代：《保罗致罗马人书注释》（英文译本，爱丁堡，1881年），卷二，第131页。

的。正如他前面的真实声明乃基于「在基督里」，如今信赖良心的见证也是藉着圣灵的印证。唯有当我们有圣灵内住、在圣灵中生活、心思被圣灵所掌管时，才能确信良心所发声确实符合真理与正义。在保罗的思想中，「在基督里」与「在圣灵里」彼此呼应，互为依存。在这两节相邻的经文中，这两个概念表达各自所承担的重要功用，并配合语境相得益彰。

第一节中的「真话」现在如此陈明：「我大有忧愁，心里时常伤痛」。保罗之所以要以如此严肃、终极的真理担保来证明自己内心的情绪，正显示促成这情绪的现实之严峻，以及他所忧伤之事在整个语境中的重要性。简而言之，保罗的忧愁正反映出以色列不信之事的沉重与严肃。如利登（Liddon）所观察到的，使徒的忧伤是强烈的、持续的，以及极深的。²

3 「被咒诅、与基督分离」³ 意指被隔绝于基督之外，并交付于毁灭（参七十士译本：《利未记》27:28-29；《申命记》7:26；13:16, 18；《约书亚记》6:17；7:1, 11, 12）。在新约中，「咒诅」一词也有类似含义，意即被定为可咒诅

² H. P. 利登：《保罗致罗马人书释义分析》（纽约，1897年），第148页。

³ 手抄本D、G支持 *ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ* 的读法，但不应采纳。*ὑπὸ* 的证据更加确凿，有力地确立了这一读法。

第九章

的、当灭的（参《使徒行传》23:14；《哥林多前书》12:2；16:22；《加拉太书》1:8, 9）。若是为了缓解本节的难度，而淡化「咒诅」一词的强烈语气，那便曲解了原意。此处确实是指被交付给永远的沉沦。那么，保罗真的愿意被如此咒诅、与基督分离吗？

这一节经文不可理解为指保罗从前逼迫基督和教会时的态度。他那时反对基督，并不能合理地解释为他「愿自己被咒诅、与基督分离」。同样，我们也不能认为保罗曾认为自己有可能与基督隔绝，这种理解与他在上一章中所表达的坚定确据相矛盾（参 8:38-39）。此外，这句话的意思也并非保罗真的愿意或曾祷告自己被咒诅、与基督分离。希腊文中所用的时态，在英文译本中用「I could wish」⁴ 准确表达

⁴ *ἠύχουμην* 是希腊语未完成时态，在新约圣经的其他用例中清楚地表达了「当时可能的愿望或假设」的含义。参见：E. 迪威特·伯顿 (E. DeWitt Burton) 著《新约希腊语动词语气与时态法则》 (*Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, 爱丁堡, 1955 年), 第 33 节; F. 布拉斯与 A. 德布吕纳 (F. Blass and A. Debrunner) 著《新约及早期基督教文学的希腊语语法》 (*A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 英文译本, 芝加哥, 1961 年), 第 359 节; G. B. 温纳 (G. B. Winer) 著《新约语体语法》 (*A Grammar of the Idiom of the New Testament*, 英文译本, 安多佛, 1892 年), 第 283 页。伯顿所列示例包括：《使徒行传》25:22；《加拉太书》4:20；《腓利门书》13、14 节。另可参见以下注释与研究：莱特福特 (J. B. Lightfoot) 《保罗致加拉太书书信注释》，加拉太书 4:20 节；M. J. 拉格朗日 (M. J. Lagrange) 《罗马书注释》 (*Épître aux Romains*, 巴黎, 1950 年), 第 225 页；F. F. 布鲁斯 (F. F. Bruce) 《保罗致罗马人书信注释》 (大急流城, 1963 年), 相关经文注。

出来。这是一个假设语气，意思是说：如果这真有可能，并且对他同胞的救恩有益，他愿意为他们的缘故被咒诅、与基督隔绝。由此可见，使徒对本族同胞的爱是何等深切。这爱正体现了救主的榜样——祂为救赎人类而成为咒诅、成为罪（参《加拉太书》3:13；《哥林多后书》5:21）。「因此，保罗不惜将他所见悬于犹太人头上的定罪之词加诸自身，以此来拯救他们，这正是最炽热爱心的明证。」⁵ 又有人反对说：「这样的愿望是非理性的……」但「以自我为中心的思维模式，并不能衡量那种出于无私奉献与深情之爱而发的情感。」⁶ 保罗使用「弟兄们」一词，表达他与本族同胞之间深厚的亲情联结。补语「按肉体说」说明，他此处所忧心的对象，并非指那些在主里属灵意义上的弟兄（参对比 14:10、13、15、21；16:14），而是按血缘而论的族人，也进一步强调了这种天然关系所产生的爱之纽带。

4, 5 保罗对以色列的情感联结，并不仅仅出于自然的血缘关系，更是因为以色列在启示历史中所占据的独特地位。

⁵ 约翰·加尔文：《使徒保罗致罗马人书注释》（罗斯·麦肯齐译，大急流城，1961年），*同前所引用之处*。

⁶ 海因里希·A·W·迈耶：《罗马书评注与解经手册》（英文译本，爱丁堡，1881年），卷二，*同前所引用之处*。

第九章

若没有这层身份，保罗接下来要处理的重大问题也无从产生。因此，他继续列举犹太民族所蒙的特殊恩典。

首先提到的是他们是「以色列人」。这个名称追溯至《创世记》32:28，使人联想到神赐给雅各「以色列」之名时所赋予的尊荣，这份尊荣也延伸至其后裔（参《创世记》48:16；《以赛亚书》48:1）。尽管保罗在第6-7节中严正强调「从以色列生的，不都是以色列人」，并指出单有血统关系并不能构成真正的「后裔」，但他绝未贬低血统上的以色列人所享有的优越地位（参《罗马书》3:1-2；11:28）。

「以色列人」这一称谓，正好表达了其特殊身份的显著特征（参《约翰福音》1:47；《使徒行传》2:22；3:12；5:35；13:16；21:28；《罗马书》11:1；《哥林多后书》11:22；以及《腓立比书》3:5中的「以色列族」）。「收纳为儿子」是指神藉着恩典所设立的儿女身份（参《出埃及记》4:22-23；《申命记》14:1-2；《以赛亚书》63:16；64:8；《何西阿书》11:1；《玛拉基书》1:6；2:10）。然而，这里所指的以色列之收纳，与新约中那被称为属灵特权顶点的「儿子的名分」有所不同（参《罗马书》8:15；《加拉太书》4:5；《以弗所书》1:5；参《约翰福音》1:12；《约翰一书》3:1）。这一点在《加拉太书》4:5表明得最清楚：在那里，

新约的收纳与摩西律法体制下的监护管教相对照。旧约中的以色列人虽然是神的儿女，却是在未成年之下的儿女（参《加拉太书》3:23；4:1-3）。基督在「日期满足的时候」所带来的收纳（《加拉太书》4:4），是成熟而完全的儿子身份，与以色列在礼仪制度下所受的教养阶段形成对比。这一区别与旧约与新约之间的结构性差异一致：旧约是预备性的，新约是成全性的。旧约中的收纳为儿子是预备性的教导，而新约的恩典则体现在：因着基督所成就的救赎，并因信靠基督（参《加拉太书》3:26），所有人无分种族（参 3:28），都被直接纳入完全的儿子名分中，而无需经历摩西律法体制下的管教式准备。

「荣耀」应被理解为指那降临并停驻在西奈山上的荣耀（参《出埃及记》24:16-17）、覆盖并充满会幕的荣耀（参《出埃及记》40:34-38）、显现在至圣所施恩座上的荣耀（参《利未记》16:2），以及充满圣殿的耶和華之荣耀（参《列王纪上》8:10-11；《历代志下》7:1-2；参《以西结书》1:28）。这一荣耀是神同在的记号，向以色列表明神住在他们中间，并与他们会面（参《出埃及记》29:42-46）。

第九章

「诸约」⁷的复数形式可以指神与亚伯拉罕所立的两个不同阶段的约（参《创世记》15:8-21；17:1-21）。尽管这两个约在内容上紧密相关，但不可忽略它们在时间、性质与目的上的区别。然而，更合理的理解是将此复数视为指亚伯拉罕之约、摩西之约与大卫之约。以色列之所以在救赎启示中具有独特地位，莫过于是这些盟约的承受者。随着救赎应许的逐步实现，渐进的盟约启示也迅速推进（参《出埃及记》2:24；6:4-5；《申命记》8:18；《路加福音》1:72-73；《使徒行传》3:25；《加拉太书》3:17-19；《以弗所书》2:12）。

「律法的颁布」指的是在西奈山公布律法，而「敬拜」则是指会幕中的崇拜礼仪（参《希伯来书》9:1, 6）。「应许」是指那些以弥赛亚为核心的应许（参《加拉太书》3:16）。「列祖」当然包括亚伯拉罕、以撒与雅各（参《罗马书》4:1, 11, 12, 16, 17；9:10；15:8；《使徒行传》3:13, 25）。但将这一称谓限定在这些族长身上却不妥当（参《马

⁷虽然 P⁴⁶、B、D、G 以及其他一些权威抄本支持单数形式 *ἡ διαθήκη*，但从内在证据来看，并不应优先采纳这一读法。就经文内部的语义而言，复数形式更为恰当。在列举以色列所享有的特权时，我们理应预期不止提及一个约。此外，若在无进一步限定的情况下使用「这约」（单数），将显得极为罕见且含糊不清，这种模糊表达在此处并不合适（参《以弗所书》2:12，以及本节中出现的「应许」的复数形式）。

可福音》11:10；《使徒行传》2:29；《哥林多前书》10:1；《希伯来书》1:1；8:9）。下一句的上下文则必须纳入大卫，因为保罗在 1:3 中已提到耶稣「按肉体说，是从大卫后裔生的」，将这位明言提及的「列祖」排除在外显然不合理。⁸ 因此，我们必须将这个范围延伸至雅各之后，理解为所有自亚伯拉罕以来，在救赎历史中具重要地位的列祖。这个词也可用于指那些在以色列盟约历史的展开中扮演关键角色的人物——而这段历史最终在基督里达到了高潮：「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」（1:3-4）。

「按肉体说，基督也是从他们出来的。」在此，保罗的语气与先前相比有所转变。从「以色列人」起，所列举的所有特权皆属于犹太民族，甚至连「列祖」也是如此表述。然而，当保罗来到高潮之处时，他并未说基督「属于」他们，而是说基督「出于」以色列人。⁹ 这一表述中的「他们」所指的并非「列祖」，而是「以色列人」。「按肉体说」与

⁸ 在《罗马书》11:28 中，「列祖」一词很可能应限于亚伯拉罕、以撒和雅各，这一点可从 11:16 节的语境推断。然而，11:28 的指称范围并不能决定 9:5 中的用法亦应如此理解。参对立观点：腓力比 (F. A. Philippi) 《保罗致罗马人书注释》(英文译本，爱丁堡，1879 年)，卷二，第 67 页；迈耶 (Meyer)，*同前所引用之处*；布鲁斯 (Bruce)，*同前所引用之处*；以及其他学者的意见。

⁹ 此处的 ἐξ ὧν 值得注意，与前面两处单独使用 ὧν 的用法形成对比。

第九章

1:3 中所用的表达相同（参彼处注释），意指基督就其人性而言出自犹太族系。接下来的两个从句进一步说明基督，陈述祂在神性上的身份：祂是万有之上的主，是永远可称颂的神（关于此有争议之表述的详尽讨论，参附录 A，第 245 页及以下）。在保罗列举以色列诸般特权的高潮时，正是在此处对基督超越尊荣的深思，显得格外恰当。使徒忧伤的根本原因，正是以色列人拒绝了那成全其盟约历史、构成其民族独特性的终极应验。正因耶稣的身份是独一无二的，以色列拒绝祂才格外严重。在保罗处理这主题之下，《罗马书》中没有任何上下文比此处更适合，甚至可以说更必须，宣告基督至尊之荣耀。

第九章

十五、神信实与公义的申明

(9:6-33)

9:6-13

6. 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；
7. 也不因为是亚伯拉罕的后裔，就都做他的儿女，唯独「从以撒生的，才要称为你的后裔」。
8. 这就是说，肉身所生的儿女不是神的儿女，唯独那应许的儿女才算是后裔。
9. 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。」
10. 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，
11. 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——
12. 神就对利百加说：「将来大的要服侍小的。」
13. 正如经上所记：「雅各是我所爱的，以扫是我所恶的。」

6, 7 按字面译作：「但并不是说神的话落了空」，意思是，情况并非到了否定神信实的地步。但问题随之而来：在前文中，有什么使得保罗必须如此保留？有些人认为应从第四至五节中寻找根据，并推测此处所说的「神的话」是指警戒之言。¹⁰ 然而应当注意的是，前几节经文的主旨在于保罗内心的忧伤。第一节中的各种确认，目的是为第二节所述之情绪提供真实性担保；而第三节则进一步展示了使徒忧伤的强烈程度。第四至五节是接续第三节，说明这种忧伤的原因，以及保罗对以色列的热切情感。尽管第四至五节所列举的特权极为重要，但它们不可与第二至三节所陈述的情绪目的割裂开来。因此，第六节中的保留之语，正是回应保罗所表露的忧伤。保罗的忧伤，是他意识中对某一客观处境的反映，有着强烈的根据，更由最严肃的誓言确认其真实性。正是在第四至五节所提历史背景之下，以色列人的不信以及保罗因此而来的忧伤之低谷，似乎与神盟约中的应许形成矛盾。而保罗在此正是要否定这一推论——神的话并未落空。

「神的话」在此应作具体理解，而非泛指整本圣经，或福音真理的全部信息。它所指的正是第四节中提到的盟约

¹⁰ 参见詹姆斯·莫里森（James Morison）：《保罗罗马书第九章释义》（基尔马诺克，1849年），第164页起。

第九章

之应许。在圣经中，「约」即是带有誓言性质的应许，因此本节意思等同于「神的约并没有失效」。接下来保罗给出这一声明的理由：「从以色列生的，不都是以色列人」。所谓「从以色列生的」，指的是血统上的以色列人，即肉身上从列祖所出的后裔。在此不必将「以色列」仅限于雅各的名字，即使是追溯至亚伯拉罕或以撒，也不影响句意，因主旨在于指出那些按肉身而生的儿女。而在「不都是以色列人」这一表达中，「以色列人」的范围显然更为狭窄，保罗的意思是：在肉身的以色列人之中，还有一个属灵意义上的「以色列」。这种区别早在本书前文已出现于有关「犹太人」与「受割礼」的讨论中（参 2:28–29）。若将本节的说法套用于前文，则相应的表达应是：「从犹太人所出的，不都是犹太人」，「受割礼的，也不都是受了割礼的」。因此，保罗在 9:6 节中所表达的思想，早已埋伏在他的神学用语中了。

那与肉身以色列人有别的以色列人，是那真正的以色列人。他们确是「属以色列的」，但并不与后者完全等同。主耶稣的教导也表明，在一个特定群体中作如此分别是合乎惯例的。例如，祂区分了那些是门徒的和那些「真是祂的门徒」的人（参《约翰福音》8:30–32）；祂称拿但业为「真以色列人」（《约翰福音》1:47）。若用保罗自己的话来说，

这个以色列是「按着圣灵」的以色列（《加拉太书》4:29），也是「神的以色列人」（《加拉太书》6:16），尽管后者显然包括了来自万民的神的子民。保罗作这一分别的目的是要说明，神的约中之应许，并不是指向属肉体的以色列人，而是指向这真正的以色列人。因此，整个族群的不信和被弃，并不影响神成就所立的约，也丝毫未损神的应许。神的话语并没有失败。保罗在此的论证，原则上与他在本书卷前面所作的并无不同。他如今所持的立场，与他早先驳斥的「那应许原不是因律法加给亚伯拉罕和他后裔的」之主张并行（参《罗马书》4:13）；他也强调，那些是亚伯拉罕真子孙的，是那些「效法亚伯拉罕信心脚踪的人」（4:12）。如今他的焦点转向了另一并行的真理面向，即：神的应许不是借着属血气的传承而得着的，神所立的约也并不包含一切属肉体的以色列人。因此，排除那些以色列人在神的恩约之外，并不否定神的誓言。

在第七节，保罗继续支持这一分别，并明确将其溯源至亚伯拉罕的后裔。他仍在讲论那些「属以色列」的，并进一步指出在「亚伯拉罕的后裔」与「儿女」之间的区别。在此，「亚伯拉罕的后裔」是指天然的子孙，而「儿女」则相当于真正的以色列人，那真正承受应许的人。稍后这些「儿女」被称作「神的儿女」（第八节），这也进一步明确了他

第九章

们的身份，尽管第七节只是以「亚伯拉罕的真子孙」身份提及。

上述区分，如今得到经文的印证：「从以撒生的才要称为你的后裔」（《创世记》21:12）。¹¹ 此处的「以撒」应理解为个人，而非群体。重点在于，有别于以实玛利，以撒是被拣选的：保罗要论证的是，属肉体的血统并不能使人成为真正意义上的「儿女」，即承受应许的儿女。以撒蒙拣选而以实玛利被排除在外，足以证明这一论点。此外，我们也不能理所当然地认为「你的后裔」在此一定是集体性的表达。英文译本容易给人一种「后裔」为群体的印象，但此处也可以理解为「以撒就是你的后裔」，在此「后裔」的用法与「亚伯拉罕的后裔」相对，意指「真正的后裔」。¹² 如果我们将第七节下半节的「后裔」理解为集体性的，那它的意思就是：「在以撒里，你真正的子孙将被计算在内」，桑迪与海德兰也这么理解。若是如此，那本段的核心思想仍然不

¹¹ 直译为：「在以撒里，要从你得名的后裔。」此处的意思似乎并不是指以撒的后代，而是指以撒本人，作为应许之子。亚伯拉罕的真后裔，在每一个个案中，都是按照以撒与以实玛利有所区别的模式或原则而成为后裔的。

¹² 参见腓力比：*同前所引用之著作，同前所引用之处*；立顿：*同前所引用之著作*，第 157 页；查尔斯·贺志：《罗马书注释》，*同前所引用之处*。桑迪与海德兰坚持认为此处的「后裔」是集体用法；参见 W·桑迪与 A·C·海德兰：《罗马书评注》（纽约，1926 年），*同前所引用之处*。

会因此而中断，就是属肉体的血统并不能使人成为神的儿女或应许的儿女，就如在亚伯拉罕的例子中一样。按此理解，这节经文的含义应是：在从以撒而出的众子孙中，真正的「后裔」并非所有出于以撒的后代，而是那些「属以撒」的、像他一样凭着应许成为儿女的。然而，我们也不可武断地断定「你的后裔」在此必为复数集体之意；它亦可能是单数的，指某一个人，即以撒本人。

8, 9 第八节开头的「这就是说」表示接下来的内容是对前文进一步的解释。「属肉体的儿女」与第七节中的「亚伯拉罕的后裔」意思相同，范围一致。「神的儿女」与第七节的「儿女」相对应，但在此基础上更进一步明确指出，他们的身份是神所收纳的儿女（参《罗马书》8:16、17、21；《腓立比书》2:15）。「应许的儿女」就是「神的儿女」，这一称谓与「属肉体的儿女」形成鲜明对比。后者是按着血气而生的，而前者的源头则是神的应许。这里所指的应许，是神向亚伯拉罕所赐的应许，在第九节中被引用出来，出自《创世记》18:10、14。以撒的出生正是应许实现的结果。亚伯拉罕的信心正是扎根于这应许（参《罗马书》4:19-21）。相对地，在以实玛利的出生上，并无这等因素；他乃是按自然生育之力而生。正是两子出生方式上的根本差异，在此被总结为「应许」的差别——以撒是应许之子。正是这

第九章

个标准，用来界定前文各类区分：第六节中「属以色列的」与「真正的以色列」之间的分别、第七节中「亚伯拉罕的后裔」与「真正的儿女」之间的分别、第八节中「属肉体的儿女」与「神的儿女」的分别，以及第七、八节中「属肉体的后裔」与「真正后裔」之间的分别。如此看来，「应许」一词就是在这些术语中所持续维持之区分的关键性解释。无论是「以色列」、「后裔」还是「儿女」，每一个术语的狭义使用，都是以神的应许为界限。这使我们回到第六节：「这不是说神的话落了空」。神的话，即祂的约中应许，¹³ 并未落空，因为它所关涉的对象，正是那些由祂的应许所产生、在祂的应许中成就的人。他们，就是「应许的儿女」。¹⁴

10-13 在这几节，保罗援引了族长历史中另一例同类的分别。所要确立的论点是：亚伯拉罕的后裔并非因着天然的血统就得以分享神盟约的恩典与应许。亚伯拉罕的两个儿子以实马利与以撒之间的区别已证明了这一点。但这种分别不仅出现在亚伯拉罕的儿子们身上，也延伸至以撒的家中。

¹³ 这一点也在第九节中得到了印证：「这话是应许的话」。属格 *ἐπαγγελίας* 是同位语，意指这话本身就是那应许。

¹⁴ *κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον* 在《创世记》中的经文中清楚表明其意思是「到明年这个时候」，即「满了一年」（桑迪与海德兰：*同前所引用之著作，同前所引用之处*）。

使徒的论证随着论述的推进而层层递进。以撒家族中展现出若干亚伯拉罕子孙案例中未曾出现的新要素，这些考量更有力且确凿地凸显出在实现神立约旨意时必须承认的差异性。这些考量可归纳如下：

1. 如果神盟约之应许所涉及的分别只在以撒身上得到体现，那么就不会支持「从以色列生的，不都是以色列人」这一命题。人们或许会辩称：「从以撒生的，才要称为你的后裔」这句应许乃是保证了所有以撒的后裔都无分别地包括在内。然而，这一分别在以撒的后裔中继续显明，正说明体现在以撒身上的分别仍持续于其后代之中。

2. 以实马利是使女生的，不是出于自主之妇。因此，这种分别似乎根源于一个自然因素，而这一点会削弱整段经文所强调的重点：盟约之应许所暗含的分别，完全出于神纯粹的主权。这种与以实马利有关的天然出身因素，在以扫与雅各的例子中则完全不复存在，因为他们同是利百加所生，且利百加是自主之妇。¹⁵ 这一点更因他们是同时怀孕、胚胎一同成形而愈发显明。

¹⁵ 指出以撒只有一位妻子，或许并非无关紧要。

第九章

3. 虽然以扫与雅各是双胞胎，但以扫为长子。神拣选雅各，正违背了长子名分所按常理应享有的优先地位，这进一步彰显出这一分别在实际运行中的主权。

4. 使徒所强调的不仅是前述事实——利百加「是从一个人怀了孕，就是从我们的祖宗以撒怀的」——还包括这样一个事实：表明拣选的神谕是在孩子尚未出生、尚未行善或作恶之前就已经说出的。关于以撒的神对亚伯拉罕所说的话（第七节所引），所反映的是一种根本不同的情境（参见《创世记》21:8-12）。正如前文所指出的，使徒在本段中所提出的论点——属肉体的血统并不决定谁是神之应许的对象——与他先前的主张是平行的，即「不是因律法，而是因给亚伯拉罕和他子孙的应许」（4:13）。¹⁶ 本段落证明这点：神谕是在两个孩子尚未行善或作恶之前就已说给利百加听的。¹⁷ 这表明拣选不是出于行为，乃是出于那召人的神（见第十一节）。「不是出于行为」与「不是出于属肉体的血统」是并行的，二者指向同一个原则。因此，使徒在主要关乎后者

¹⁶ 腓力比指出，第八节中的 *τέκνα τῆς σαρκός* 正是呼应这一点：就保罗用词中较为广义的 *σάρξ* 一词而论，这一称谓所指的是「整个人凭着感官和可见的属世身份，可能在神面前建立权利主张的整个领域」（*同前所引用之著作*，第 86 页）。

¹⁷ 为何这应许是向利百加而非以撒发出的，或许不足为外人道，也无从确知。然而值得注意的是，她所设下并施行的诡计，也恰恰彰显了神的主权之恩典——这恩典胜过人的一切不配，甚至逆着人的过犯而成就祂的旨意。

的论证中援引前者，并无任何不协调之处。本段中有三个特征值得特别注意。第一项：这拣选的神谕是为要显明「神拣选人的旨意常存不变」。这是本段首次明确提到「拣选」一词。此前，强调的是「应许」作为分别的原则，而在这个词语中，神的主权旨意与恩典已然隐含在内。应许是与属肉体的血统及其所带来的一切权利或特权相对立的。因此，应许作为决定性的因素，与拣选是并行的。但在此处，重点则转向「拣选」，更确切地说，是转向「神拣选人的旨意」。为明白这一短语的意义，需要注意以下几点。

1. 神对利百加所说的神谕，¹⁸ 乃是为了确立「神拣选人的旨意」。第十一节并不是插入语；在句法结构上，它与第十二节密切相关。神在孩子尚未出生之前就向利百加启示这一神谕，正是为着祂拣选的旨意而行。拣选的旨意就是神的计划，而这神谕正是为着表达并成就这计划。

2. 拣选旨意的不变性体现在「常存不变」这一措辞中¹⁹。使徒在本段中要反驳的，正是人们因以色列的不信而产生的错误推论——即「神的话落了空」（第六节）。第十一

¹⁸ 10-12 节中的句式结构并不容易断定。较为可取的解释是，将 *Πεβέκκα ἐξ ἐνόσ κοίτην ἔχουσα* 视为独立主格结构，由此引出第 11 节和第 12a 节的陈述，并成为第 12b 节中代词 *αὐτῇ* 的先行词。

¹⁹ 现在时 *μένη* 更能充分表达「持续不变的状态」（腓力比，*同前所引用之处*）。神的旨意始终坚定不移。

第九章

节强调了拣选的旨意是确定、不可动摇的，并有力地坚持神的话不可被废弃。此处的「神的话」是指祂约中的应许与旨意。

3. 关于「神拣选人的旨意」这句话，有多种理解。有人认为，既然拣选与旨意皆为永恒之事，因此二者在时间上无先后之分，就不能将拣选看作早于旨意，或旨意早于拣选。²⁰ 然而，虽然拣选的旨意超越时间，这并不排除在思维或概念上的优先次序；即使没有时间上的先后，在思想上仍可以有因果关系的优先顺序。保罗在别处也表达了这种思想（参见《罗马书》8:29；《以弗所书》1:4-6）。在保罗书信及其他经文中，这里所译作「按照」的介词，经常表达某种优先性，指某事发生的依据，或是时间的先后，或是逻辑的次序（参见《罗马书》8:28；《加拉太书》1:4；2:2；3:29；《以弗所书》1:5,11；《提摩太后书》1:9；《希伯来书》2:4；《彼得前书》1:2）。因此，在本节中，「神拣选人的旨意」可以理解为一个根据拣选而设立的旨意，其中拣选在因果逻辑上优先。此旨意是从拣选而生，并实现拣选所设定

²⁰ 梅耶（Meyer）指出，*ἢ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις*「既不能这样理解：即认为 *ἐκλογὴ* 在时间上先于 *πρόθεσις*（参见《罗马书》8:28），因为这种理解与二者关系的本质相悖，尤其是考虑到 *πρόθεσις* 所指的是时间之前的事……也不能理解为 *ἐκλογὴ* 在 *πρόθεσις* 之后」。他接着说，*ἐκλογὴ*「必须被理解为 *πρόθεσις* 的本质内涵，表达了这一神圣作为的方式特征」（*同前所引用之处*）。

的目标。从语法用法与保罗其他教导来看，这是最有根据的解释。但也不排除另一种理解，即旨意在拣选中得以显明；因此，在这一点上，不宜武断下结论。无论如何，这整句话所表达的意思至少必须是「拣选性的旨意」。这是一个以拣选为特征的旨意，也是一个具有决定性计划的拣选。无论「拣选」还是「旨意」，都必须赋予其完整的圣经，尤其是保罗书信中的含义。

4. 现在的问题是：这「拣选的旨意」究竟指什么？不少较早与最近的注释家都坚持认为，保罗在此所讲的拣选不是指拣选个别人，而是拣选以色列这个民族；他所思考的也不是个人的命运，而是群体性的议题。²¹ 这个主张需要展开加以审视。

²¹ 「在此语境中，使徒所讲的并非那种按照特定选民计划而拣选某些个体的选民方案……他所论的是一种完全不同的拣选架构，即：神从出自亚伯拉罕腰中的各族人中，拣选出那蒙特选、属弥赛亚的后裔」（莫里森（Morison）：*同前所引用之著作*，第 212 页）。关于雅各和以扫这两个名字，勒昂哈特（Leenhardt）指出：「这些名字所指的显然并非个体，而是按照《旧约》惯例，以其祖先命名的族群。我们最好将这两个名字如此理解，因为它们所用来支持的论证，关乎的是以色列整体的命运，而非组成以色列之个体的命运。保罗的思维方式是群体性的」（弗朗茨·J·勒昂哈特（Franz J. Leenhardt）：《罗马书书信》，英文译本，伦敦，1961 年，第 250 页）。参见 F·F·布鲁斯（F. F. Bruce）：*同前所引用之处*，注《罗马书》9:13；恩斯特·高格勒（Ernst Gaugler）：《罗马书》，苏黎世，1952 年，第二部分，第 38 页起；伯克夸尔（G. C. Berkouwer）：《神的拣选》，大急流域，1960 年，第 210–217 页；赫尔曼·李德博斯（Herman Ridderbos）：《致罗马人书》，坎彭，1959 年，第 227–231 页。卡尔·巴特（Karl Barth）关于拣选的观点与此大相径庭，若要准确评估，需结合其《教会教义学》中较为详尽的论述。以下引文却足以显示他以辩证方式理解拣选的特

第九章

(a) 的确，圣经确实讲到神拣选以色列这个民族整体。在许多经文中，神与百姓的关系正是以整体的角度呈现出来的（参见《申命记》4:37；7:7-8；10:15；14:2；《列王纪上》3:8；《诗篇》33:12；105:6, 43；135:4；《以赛亚书》41:8-9；43:20-22；44:1-2；45:4；《阿摩司书》3:2）。事实上，保罗正是深知这一点及其一切含义，所以他在本章中所处理的问题，恰恰是以以色列这个民族曾被拣选的事实作为前提。第四、五节中列举的特权清单，不过是对「以色列被拣选」这一事实更充分且更鲜明的回溯而已。只需注意「他们是以色列人」这句话，就能意识到保罗所关注的正是以色列的拣选。

(b) 毫无疑问，神对利百加所说的神谕，其意涵远超以扫与雅各这两位个人。从保罗在第十二节所引的旧约经文就可以清楚看出这一点：「耶和华对她说，两国在你腹中；两族要从你腹内出来，且这族必强于那族，将来大的要服事小的」（《创世记》25:23）。同样，从保罗引用《玛拉基书》1:2-3（第十三节）所处的语境来看，也可以看出他所

征：「祂（神）在所爱的雅各和所憎的以扫的寓言和谜语中显明祂自己，也就是说，在那永恒双重预定的奥秘中显明自己。如今，这奥秘并不涉及这一个或那一个人，而是关乎所有人。借着这奥秘，人不是被分开，而是被联合。在这奥秘面前，众人站在同一线上——因为雅各也总是以扫，在那永恒的『当下』之启示中，以扫也就是雅各」（《罗马书书信》，英文译本，伦敦，1933年，第347页）。

讲的乃是以色列与以东两个民族（参见《玛拉基书》1:1, 4, 5）。根据圣经的教导，这种理解是理所当然的。在人类历史和神与人之间的关系中，一直是以「团体连带原则」（solidarity）为指导思想；而在救赎历史中更是如此。因此，圣经见证下的历史原则不允许我们设想：像雅各这样在救赎历史上具有关键地位的人物，其拣选不会对他的后裔产生决定性影响。换句话说，在雅各蒙拣选、以扫被弃绝之事上，我们自然应预期，它们会对以色列民族和以东民族的命运产生深远的影响。因此，问题不在于保罗是否关心群体性的选民身份，而在于：这是否是他在本段中唯一的关注点？换言之，在这段经文中，「神照着拣选的旨意」这句话是否完全无关乎个人命运？以下的资料有助于我们回答这个问题。

(i) 应当根据保罗的用法来理解这句话的两个组成部分。首先是「拣选」这个词。我们不仅要考虑这个名词的用法，还要顾及它的动词形式。就「拣选」这个名词而言，在《罗马书》11:28，它可能是指以色列作为整体的拣选。此处以及 11:5、7 将留待后文详述。在保罗书信中唯一剩下的一处是《帖撒罗尼迦前书》1:4，在那里它无可置疑地是指拣选进入永生（参见《彼得后书》1:10）。「被拣选的」这个形容词出现得更频繁，除了《罗马书》16:13 中以较特殊

第九章

的方式使用（但仍暗含最终意义上的拣选）外，其余经文²²无一不是指向特别的、关乎得救与生命的拣选（《罗马书》8:33；《歌罗西书》3:12；《提摩太后书》2:10；《提多书》1:1；参见《马太福音》22:14；24:22、24、31；《马可福音》13:20、22、27；《路加福音》18:7；《彼得前书》1:1；2:9；《启示录》17:14）。动词「拣选」在保罗书信中不常见，最相关的一处大概只有《以弗所书》1:4，在那里显然是指救恩性的拣选（参见《马可福音》13:20；《雅各书》2:5）。既然这个词在其各种形式中都主要用于论述得救的拣选，那么，除非语境有压倒性的理由，否则将其理解为别种意义便站不住脚。其次是「旨意」这个词。每当它指神时，都是在指神那确定的旨意（《罗马书》8:28；《以弗所书》1:11；3:11；《提摩太后书》1:9）。因此，这整个表达「照着拣选的神的旨意」意指神在拣选中的确定旨意，其所有内涵又进一步证实了该词所带动的动词「得以长存」。

（ii）主张保罗在此仅处理以色列群体性拣选，并将这句话应用于救赎历史中的这方面现象的观点，并不能充分应对当时实际的问题。保罗所面对的问题是：既然那么多属于以色列的人（根据前文所引旧约经文中的表述，他们被包

²² 《提摩太前书》5:21 未被包括在内，因为该处所指为「蒙拣选的天使」。

含在那选民之列)仍处在不信当中,没有承受应许,那么神约中的应许之可靠性如何维持?若保罗的回答只是诉诸以色列整体的、群体性的、神权体制下的拣选,那么这样的回答无异于重复问题的根源——他的同胞本来就是以色列人;但问题恰恰是,尽管如此,他们却仍然落在不信之中。因此,保罗的回答并不是「以色列被拣选了」,而是:「因为从以色列生的,不都是以色列人」(《罗马书》9:6)。这句话照本段论述至此阶段的含义,应理解为:「从被拣选的以色列人中出来的,并非都是被拣选的。」正如前文所见,保罗区分了「以色列」与「真以色列人」、「儿女」与「真儿女」、「后裔」与「真后裔」。这类区分回应了他对以色列不信的问题。因此,如今这种区分必须继续扩展至以色列群体性的拣选。就当下讨论而言,我们必须区分「以色列的被拣选者」与「被拣选的以色列」两类人。因此,当保罗说「照着拣选的旨意」时,他所讲的是一种区别性的、分辨性的拣选旨意,这种拣选不可能涵盖所有在神权体制之下被统称为「以色列」的人。换言之,这句话应当理解为限制性用语,其意义正如第六节中「以色列」区别于「从以色列生的」那样。

(iii) 在《罗马书》11:5、7中,「拣选」这个词再次出现:「如今也是照着拣选的恩典还有所留的余数」

第九章

(11:5)、「只有蒙拣选的人得着了，其余的就成了顽梗不化的」(11:7)。保罗此处所讲的是属肉身的以色列中，那些因信称义的人所组成的「余数」。因此，「余数」和「被拣选的」就是那些在信心中得称义、承受救恩的人。他们的拣选，是最严格意义上的救恩性拣选，必须与以色列作为整体所享有的那种群体性拣选加以区分。这一拣选观正符合保罗在《罗马书》9:11及其上下文中所表达的内容。既然这种观念无可争议地出现在《罗马书》11:5、7中，那么在9:11中依照保罗的语境和一贯用法也就更有依据了。

(iv)「不是出于行为，乃是出于召人的主」这句话与「照着拣选的旨意」这一句密切相关。不论其句法关系为何，这两句无疑旨在表达互为补充的观念。而在保罗的用法中，每当「神的呼召」与救恩相关时，它所指的都是「有效呼召」，即神有效地将人召入得救之道（参见《罗马书》8:30；9:24；《哥林多前书》1:9；7:15；《加拉太书》1:6、15；5:8、13；《以弗所书》4:1、4；《歌罗西书》3:15；《帖撒罗尼迦前书》2:12；4:7；5:24；《帖撒罗尼迦后书》2:14；《提摩太前书》6:12；《提摩太后书》1:9）。²³ 如果

²³ 同样的情形也适用于 *κλησις* 和 *κλητός*（参《罗马书》1:6、7；8:28；《哥林多前书》1:2、24、26；《以弗所书》1:18；4:1、4；《腓立比书》3:14；《帖撒罗尼迦后书》1:11；《提摩太后书》1:9；《希伯来书》3:1；《彼得后书》1:10）。

我们按照保罗的神学体系来解读本节（《罗马书》9:11），就必须按其总体见证来界定这个「呼召」的意义。尤其值得注意的是，它与「不是出于行为」并列出现，强调了这个回答的自由性、主权性和有效性，这些都是保罗在其他地方谈及神的呼召时所常强调的要素。既然与「拣选」相关的另一句话具有如此鲜明的救恩意义，那么「照着拣选的神的旨意」一语也绝不能赋予较低的解释，将其视为仅仅是类似以色列作为民族所享有的特权性的拣选。

基于上述所有理由，必须拒绝那种将此处所讲的「拣选」解释为以色列民族的集体性、有神权制度的拣选。「神按拣选所定的旨意」必须被理解为那决定得救并指向得救的拣选旨意，与我们在其他经文中所见的相同（参《罗马书》8:28-33；《以弗所书》1:4；《帖撒罗尼迦前书》1:4等）。

本段经文（第10-13节）中第二个需要考察的要点，是第十一节的那句话：「不是出于行为，乃是出于那召人的」。其与前文的关系如何，需要加以辨析。²⁴ 似乎最妥当的理解是：这句话进一步说明了神拣选的旨意，强调或印证

《马太福音》22:14 显然是指福音的外在呼召。《罗马书》11:29 已在相应处作了讨论（见第101页）。

²⁴ 路德认为该从句附属于 *ἐπρόθη αὐτῆ*，腓力比（Philippi）是对的，他批评了路德。

第九章

神旨意的内在特性——即，这旨意并非源于人的意志，也不以人意为条件，而是出于神那决定性的旨意（参《以弗所书》1:5、11）。为了以否定方式表达这一点，没有比「不是出于行为」更合适的说法；为了以肯定方式表达这一点，也没有比「呼召」所承载的概念更贴切的词语了。神主权的主动性与作为，在祂的呼召中显明无遗。神独自发出呼召，其定义不含任何人的作为。因此，我们看到这句补充性的话语与前文极为协调，不论是更具体地连接「得以存立」这句，还是（更可取地）连接到拣选的旨意上。

本段经文中第三个需要更详细评论之处，是第十四节所引用的《玛拉基书》1:2-3 的话：「雅各是我所爱的，以扫是我所恶的。」要解释这句话，需要处理两个问题。

1. 这句话是指雅各和以扫个人，还是单指从他们而出的两个民族？必须指出，《玛拉基书》1:1-5 明确指向以色列民与以东民。这段预言以「耶和华藉玛拉基传给以色列的默示」为开头（第一节），第三至五节则清楚提到以东人、他们的地土荒凉，以及他们是耶和华永远恼恨的百姓。这种集体性的、民族性的指涉，与前面提及上帝对利百加所说的预言是一致的（参见《创世记》25:23）。因此毫无疑问，这句话在其原始背景下是指向以色列与以东两个民族的。然

而，不能因这个显而易见的事实，就断定这段经文对雅各与以扫二人的适用性大多是消极的。要考虑以下几点：

(a) 虽然《玛拉基书》1:1-5（也包括《创世记》25:23）将焦点放在从雅各与以扫而出的两个民族上，但我们不能因此就否定这节经文与雅各和以扫本人的关联。为何以色列与以东之间会有如此差异？正因为雅各与以扫之间早已有所分别。若要将后裔各自的命运与始祖的区别割裂开来，是不合理的；同样，若将他们个人的分别与从他们而出的民族命运割裂开来，也是不合理的。所以，我们不能回避这个问题：雅各与以扫个人之间的分别具有怎样的性质？

(b) 如同在第十一节讨论过的那样，论到以色列整体所具有的神权性拣选，并不足以解答保罗在整段经文中所面对的问题——即大多数属血气的以色列人不信。为避免产生「神的道落空」的结论，必须另有原因。这个因素，就是拣选的特殊性——一种比以色列作为一个民族所拥有的普遍性拣选更具体、更具决定性的拣选。因此，如今在讨论神的爱的问题时，唯一能满足处境之需要的标准，乃是一种比以色列民族整体被爱更为具体的爱。结论就是：在涉及雅各与以扫二人的问题上，保罗像先前在论及神的拣选旨意时所做的

第九章

一样，如今也将「神爱雅各」的教义推进至终点，以求发现一种符合他所面对问题之需要的区别方式。²⁵

2. 接下来的问题是：经文中所说雅各所蒙的「爱」和以扫所受的「恨」究竟是什么意思？有人主张，「恨」的意思是「较少的爱，对某人较少的喜悦与恩待」。²⁶ 确实，可以援引一些经文来支持这种解释（参见《创世记》29:32–33；《申命记》21:15；《马太福音》6:24；10:37–38；《路加福音》14:26；《约翰福音》12:25）。²⁷ 即便如此，这种解释也必须承认它所表达的正是神对人的分别。即使不涉及神是否爱那预定灭亡之人的问题，这种理解也意味着：以扫蒙受的并非神赐予雅各的爱——那种决定性且区别性的爱，正是这种爱才能解释神的拣选之分。就此而言，这段经文的意思无论如何不能少于此。若以扫蒙的爱和雅各一样，那所有的分别就荡然无存；而经文的意义正是指向这一区分之事实。

然而，这种从否定面定义的「恨」，无论在希伯来文还是希腊文中，是否足以表达本节经文的含义，实在值得怀

²⁵ 参见与此相反的观点，例如：桑迪与海德兰（Sanday and Headlam，*同前所引用之著作*，论《罗马书》9:11）、F·F·布鲁斯（F. F. Bruce，*同前所引用之著作*，论9:12、13），以及腓力比（Philippi，*同前所引用之著作*，论9:13）。

²⁶ 查尔斯·贺志：*同前所引用之著作*，论9:13。

²⁷ 有时也引用《箴言》13:24，但其相关性值得商榷。

疑。就《玛拉基书》1:1-5 而言，那些临到以东人的审判，显然不能仅用「缺乏爱或恩宠」来解释：「我却恨以扫，使他的山岭荒凉，把他的地业交给旷野的野狗」（第三节）、「他们必修造，耶和华却必拆毁；人必称他们的地为罪恶之境，是耶和华永远恼怒之民」（第四节）。这些审判显然意味着神的弃绝与不悦。那「恼怒」神明确地表达了审判，不只是缺乏祝福。在圣经中，神的忿怒是祂不悦之情感的积极流露。我们在《玛拉基书》1:1-5 中所见的，与旧约其他提及神的「恨」时的情形一致，不论恨的对象是人或事物（参见《诗篇》5:5；11:5；《箴言》6:16；8:13；《以赛亚书》1:14；61:8；《耶利米书》44:4；《何西阿书》9:15；《阿摩司书》5:21；《撒迦利亚书》8:17；《玛拉基书》2:16）。这类「神的反应」，显然远不止于「不爱」或「较少地爱」而已。因此，至少可以说，经文所表达的是神的不悦、不喜悦与否定。这种恨也包含某种强烈的情绪，这是不能忽视的。我们必须指出，不能把我们这些有罪之人对「恨」的污秽、偏激、邪恶、报复、苦毒等特性，加诸在神的身上。圣经明明谴责这类的恨，若将之归给神，那是亵渎。然而，人的某种恨却是出于对神荣耀的圣洁忌邪、对神的爱心而发（参见《诗篇》26:5；31:6；139:21-22；《犹大书》23 节；《启示录》2:6）。这种恨，是神圣洁恨怒在我们里面的反映。因

第九章

此我们必须承认，在神里面，确有一种圣洁的恨，它不能被定义为「不爱」或「较少爱」。此外，我们也不可通过将这种恨视为「拟人性的情感」（anthropopathic），或以为「它指的不是情感，而是其后果」，来削弱它的真实性或强度。²⁸ 相反，正如一切美德一般，这种在我们里面的圣洁恨怒，是以神那真实的圣洁恨怒为原型的。

我们很难找到恰当的词语来表达人中那种圣洁的恨；更难以准确表达这恨在神里面的性质。我们不能想当然地以为，人对圣洁之恨的类比足以揭示那句宣告「我却恨以扫」中所说的恨的确切性质。《罗马书》9:13所说的恨属于神至高主权的领域，其性质并无人间的类比可依。人中之圣洁恨怒的类比，仅仅用来说明：即使在人里面，也存在一种与恶意和报复截然不同的恨。正是朝着这个方向，我们才能理解神的恨；我们不可将其削弱为一种否定性或比较性的概念。

因此，按照圣经的思维模式与用词习惯，「我却恨以扫」这句话不能仅仅解释为「不爱」或「较少地爱」，而是明确表达了一种积极的不悦态度。以扫不仅是被排除在雅各所享之恩典之外，而且是神所不悦的对象；这种不悦，若神爱以扫如同爱雅各，本该不存在。保罗在此引用《玛拉基书》

²⁸ 腓力比：同前所引用之著作，同前所引用之处（9:13）。

1:2-3，正是为了解释并确认他先前所引的《创世记》25:23的话。因此，这句话必须理解为与神对利百加所说的启示属于同一情境。既然那启示是在两个孩子尚未出生、也未行善行恶之先就已宣告（见第十一节），那么本节中的分别也必须具有同样的性质。也就是说，经文中「爱」与「恨」²⁹这两个定语动词所表明的行动，不是出于两人之间品格的不同，而是出于神的主权旨意——祂那「照着拣选而定的旨意」（第十一节）。正如我们之前根据圣经的用法所发现的，这里的「恨」必须理解为一种积极意义的恨，是如同神旨意坚定不移一般的决定性的恨，正是根据这种旨意，雅各和以扫之间才有了区别。再根据保罗在其他地方对神旨意终极性的教导，我们不能说雅各与以扫的最终命运不在神的顾念之中。而且在这段经文（第六至十三节）中，使徒保罗乃是在区分「真以色列人」与属肉体的以色列人、「真儿女」与血统上的儿女、「真后裔」与天然的后裔。他之所以做出这样的区分，正是为要说明神的应许并未落空。神的应许在「照着恩典所拣选的余民」中得以成就。若认为在这段经文中，所谓「真以色列人」与「真后裔」并非得着神救恩应许的对象，那就完全否定了这段论证的根本目的。保罗之所以提到神拣

²⁹ 须留意这些动词采用的是过去时态（aorist）。

第九章

选的旨意、利百加所领受的神谕、以及「雅各是我所爱的，以扫是我所恨的」这句话，正是为了进一步确认这个根本性的区别——谁是应许的承受者，谁不是。若认为这一终极性的分别与得救或失丧无关，那么这一引文就会与保罗整段论证毫无关联。我们因此必须承认，这一句话乃宣告了神对人最终命运的主权性计划。

9:14-18

14. 这样，我们可说什么呢？难道神有什么不公平吗？断乎没有！
15. 因他对摩西说：「我要怜悯谁就怜悯谁，要恩待谁就恩待谁。」
16. 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。
17. 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。」
18. 如此看来，神要怜悯谁就怜悯谁，要叫谁刚硬就叫谁刚硬。

14-16 保罗六至十三节的论点是：判断神对祂所立之约的信实，不应依据那些肉身上从亚伯拉罕所出的人的得救程度。神的信实之所以得以证实，正在于这约中的应许原是针对那些蒙神拣选的人，使他们成为祂恩典之约的承受者与继承人。神那照着拣选而定旨的计划是坚定不移的，这就保证了约中的应许并未落空，神的话并未失败。因此，这几节经文乃是为神的信实辩护。到了第十四节，使徒则处理另一项可能被提出或预先设想到的反对意见——关于神的公义问题。所提出的两个问题与《罗马书》3:5 中的问题相似；第二个问题在此以不同的方式提出，更加强调了公义这个终极且关键的问题：「难道神有什么不公义吗？」³⁰ 这是一个设问句，其隐含的答案是否定的，保罗随即以他所能使用的最强烈的否定语气予以回应。³¹ 他认为，若神不公义，则此念头本身就是极其难以容忍的，因此必须断然而坚决地予以否定。第十五节是为了支持「断乎不是」这一结论而援引圣经为证。这体现出保罗对圣经权威的理解，即便是在面对神公义这样根本的问题时，他也满足于只引用圣经作为确据。他

³⁰ 短语 *παρὰ τῶ θεῶ* 的用法强化了该质疑的亵渎性。

³¹ 关于否定语 *μὴ γένοιτο* 的解释，可参见对第 3:4、6 节的注释（第一卷，第 93 至 97 页）。

第九章

引用了《出埃及记》33:19 中神对摩西所说的话。³² 这段回应原是针对摩西所求「求祢显出祢的荣耀给我看」（《出埃及记》33:18）而发的；但更切合本段语境的是摩西在 33:13–16 中所表达的忧虑——即他是否蒙神悦纳，以及神的同在是否能证明以色列是神的百姓，是从地上的万民中分别出来的族类。虽然保罗引用这节经文时，并未将其应用限定于眼下讨论的问题，但若考虑到这话最初的背景，其分量就更显重大。神对摩西所施的恩惠，在此被明确证实是出于祂主权性的怜悯。就连摩西本人，以及与他一同的神的百姓，都无法对神的恩惠主张有任何权利；这一切全然是神自由的拣选与赐予。

我们无须刻意强调「施怜悯」与「施恩慈」这两个术语之间的区别。经文中着重强调的是两点：第一，是神怜悯的真实性、稳固性和有效性。这一点借助两个平行的从句表达，一个用「怜悯」描述神的恩惠，另一个用「恩慈」来描述。第二点则是主要的重点：神施怜悯的主权自由。这一点在英文中不易完全表达，除非将「on whom」译为「on

³² 动词 *οικτείρω* 在拼写上略有不同，但此问题在七十士译本（LXX）中几乎是逐字一致的。

whomsoever」，以突显神自由而主权的拣选。³³ 在此语境中，我们不可削弱怜悯和恩慈的救赎意义。这正是保罗针对第 6 至 13 节中所论及的神所行主权区别而提出的公义问题的回应。这种区别如前所示，涉及神的圣约应许如何在蒙恩拣选之人中实现。若将神的怜悯与恩慈降格为较次等的层面，那么保罗的回应便无法处理他的问题。

第十五节中最重要的一点在于，它支持第十四节的「断乎不是」。神的怜悯并非施予者应得的公义报偿，而完全是出于神自由而主权的恩典。无论这种怜悯被理解为对以色列在神治中的拣选，使他们享有圣约之福，还是如使徒在此处特别关注的——指向得救的怜悯——其本质皆如此。公义是以权利为前提的，而怜悯只能在没有权利可主张的情况下发挥作用。既然怜悯是唯一的动因，那么唯一的解释只能是神自由而主权的决定。祂要怜悯谁，就怜悯谁。这正是《出埃及记》33：19 节的要义，保罗在此作出决定性的引用。这一论点的背后是保罗在本书信前半部分为「恩典原则」的辩护。第十六节可以看作是对第十五节所引圣经话语的推论，但理解为刚才所陈述的真理的总结更恰当。二者之间的逻辑关系如下：若神要怜悯谁就怜悯谁，「那么，这就不在

³³ 重点在于 *ὁν ἄν*。

第九章

于那定意的，也不在于那奔跑的，乃在于那施怜悯的神」。这节经文的重点在于：与神施怜悯相对的，是彻底排除了人自身的决定。首个否定涉及人的意志，指人凭己意而定的决定；第二个否定涉及人的努力（参见《哥林多前书》9:24, 26；《加拉太书》2:2；5:7；《希伯来书》12:1）。神的怜悯不是人竭力追求后所得的奖赏，而是白白赐下的恩典。没有哪一句话比这更能与「凭公义得赏」或「按劳得报」相对立了。

17, 18 在这一段经文中，使徒再次引证圣经作为证据。最显著的特点是，这里明确提到了怜悯的对立面。第十五和十六节只论及神施行怜悯的作为。如果所有人都是这怜悯的对象，那么这仍不妨碍神在施恩上的主权，因为祂可以自由决定将怜悯赐给所有人。然而，在这段语境中，我们不能不想到分别施予怜悯，因为保罗所要处理的正是这一点。因此，在他第二次引用圣经时，就明确陈述了与怜悯相对的内容：「祂要怜悯谁，就怜悯谁；要叫谁刚硬，就叫谁刚硬」（第十八节）。保罗所说的并非抽象的神权，而是在摩西时代的历史中具体展现出来的、神决定性旨意的双重作为：「祂要怜悯谁，就怜悯谁；要叫谁刚硬，就叫谁刚硬」。既然整段经文反复强调神旨意的自由与主权，我们就必须承认，

这主权在使人刚硬时也是同样不可侵犯的。否则，就会削弱这节经文与整段论证的关联。换句话说，神的主权在积极施恩与消极任凭上，同样是终极性的，且在两者中都以至高的方式运行。

保罗引用法老的例子，其方式再次说明了他如何使用圣经。所引用的经文是神通过摩西对法老说的话，在第十五节中他说「祂说」，但在此处却改用「圣经说」，暗示圣经所载即为神的权威宣告。

所引之言出自《出埃及记》9:16，是摩西在第六灾——人畜长疮之后所传给法老的神谕。就该处前文第十五节而言，这句话可理解为法老没有因长疮之灾而被从地上剪除，乃是出于神的保留与怜悯。但保罗在此使用「兴起」（ἐξήγειράσθε）一词，³⁴ 在《七十士译本》中，该词常用来表示神为了特定目的在历史舞台上将某人「兴起」（参《民数记》24:19；《撒母耳记下》12:11；《约伯记》5:11；《哈巴谷书》1:6；《撒迦利亚书》11:16）。因此，像许多注释家一样，我们认为保罗在此引用，是要表明法老之所以出现在历史舞台上，是出于神护理的安排，且为要成就某一特别的目

³⁴ 保罗所用的动词 ἐξήγειρω 与七十士译本所用的词不同，更接近希伯来文的含义「使你站立」。

第九章

的——在以色列得救脱离埃及之事上扮演一个关键角色。法老顽梗的抵抗成为神彰显大能的契机，祂借着降灾给埃及、特别是在红海中击溃法老军兵，并使以色列人走干地而过，彰显了祂的荣耀。神的名藉此传扬于全地，这一点在圣经其他经文中也有清楚的印证（参《出埃及记》15:13-16；《约书亚记》2:9-10；9:9；《诗篇》78:12-13；105:26-38；106:9-11；136:10-15）。

解释第十八节得出的结论与第十六节相似：「这样，神要怜悯谁，就怜悯谁；要叫谁刚硬，就叫谁刚硬」。这一节与第十五节一样，强调神在施行怜悯时的主权。然而在此又有一项新的重点，即明确提及神那主权性、决定性的旨意，并成为句中强调所在。如同第十五节，这也是一条普遍性的陈述，说明凡是蒙怜悯的人，其所得的恩惠全然归因于神的主权旨意。本节的主要问题是：「祂要叫谁刚硬，就叫谁刚硬」这句话中所暗含的行动性质。正如第十五节和第十八节前半部分一样，其陈述具有普遍意义，适用于所有属于这一范畴的个案。然而，既然本节可被视为从第十七节引申出的结论，或更准确地说，是进一步解释了第十七节中所论的神护理，我们就必须将法老视为最直接的例证。正如摩西在此上下文象征着神的怜悯，法老则象征着刚硬。此外，《出

埃及记》的相关段落中屡次提及法老的心刚硬，故我们毫无疑问应将本节视为在讨论法老的刚硬。问题在于，这里所说的「刚硬」究竟意味着什么？

有一种解释试图减轻「刚硬」一词的严厉性，认为这里是指神许可法老刚硬，神只是在祂的旨意中容许法老自己使心刚硬，真正的行为者乃是法老本人。有若干类比经文支持这种解释（参《撒母耳记下》12:11；16:10；《诗篇》105:25）。如贺志（Charles Hodge）所说：「从这些及类似的经文可知，圣经中常以简化的方式将神所许可的结果归于神自己。」³⁵

法老确实是自己使心刚硬，这是无可否认的。虽然《出埃及记》中明确记载法老主动刚硬自己心的经文相对较少（参 7:13；8:32 [和合本作 28 节]；9:34），但这些记载已足够确立此事实。然而，从数量上看，经文更频繁强调是耶和华使法老的心刚硬（参《出埃及记》4:21；7:3；9:12；10:1, 20, 27；11:10；14:4, 8）。保罗在《罗马书》中所使用的希腊词，与上述这些希腊旧约经文中所用词完全相同。³⁶在这持续强调是主使法老心刚硬的语境下，若无强有力的圣

³⁵ 同前所引用之著作，同前所引用之处

³⁶ σκληρύνω

第九章

经证据推翻，我们就不能否定「神使法老心刚硬」的解释。从上下文以及保罗在本书信早先的教导来看，我们必须承认这里所指的正是神的作为。本段经文的核心是神主权性的决定与行为。在怜悯的施与上，这一点已经清楚显明：「祂要怜悯谁，就怜悯谁」；而怜悯的施与正是祂决定性旨意的实际彰显。同样地，「祂要叫谁刚硬，就叫谁刚硬」一语中的刚硬，也必须是平行的、有相同的结构，即神决定的旨意成就在刚硬的行为上。此外，保罗在第 1:24、26、28 节中，论及神弃绝审判人——任凭他们放纵情欲、行可羞耻的事，并陷于可憎的心思——也早已预备我们认识这类观念（参该处相关注解）。因此，唯一合乎经文整体思路的解释，就是将此处的「刚硬」理解为神主动的刑罚性施为。

我们还应当记得，神使人刚硬乃是一种审判性的作为，前提是被刚硬者有罪恶应受刑罚，尤其在法老的情况中，其罪行是自我刚硬。刚硬不能脱离其所应得之罪而被孤立地理解。也许有人会以为，刚硬既然是出于公义的审判，是否就削弱了经文所强调的神的主权旨意。然而，就如我们先前所见，经文绝不能削弱神在施怜悯上的主权；同理，也不能在刚硬的事上削弱祂的主权旨意。此外，我们还要明白，在施怜悯和最终审判的行动中，都以人的罪与当受刑罚为前提。

事实上，保罗在本段回应「神岂有不义吗？」（十四节）这一反对意见时，其整个论证正是建立在这样的前提之上：救恩不是出于公义的要求，而完全出于主权性的怜悯；神要怜悯谁，就怜悯谁。因此，第十八节所明确表达的不同待遇，完全出于神主权的旨意与决定。关于「使人刚硬」这一审判性的行为，其主权性体现于：众人都因罪而当得刚硬，且是不可逆转地当得刚硬。然而，神在其中分别施行怜悯，使一部分与其他同样该受刚硬的人成为蒙怜悯的器皿。由此看来，在愿意使人刚硬的旨意上，以及将此旨意化为实际作为之上，都回避不了神的主权。所以，保罗才毫不保留地说：「祂要叫谁刚硬，就叫谁刚硬」，其语气与论怜悯时毫无二致。

9:19–26

19. 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？」
20. 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？」
21. 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？

第九章

22. 倘若神要显明他的愤怒，彰显他的权能，就多多忍耐宽容那可怒、预备遭毁灭的器皿，
23. 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——
24. 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？
25. 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。」
26. 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’。」

这里所提出的反对意见，是针对第十八节末尾所宣称的「祂愿意叫谁刚硬，就叫谁刚硬」。如果神确定性地使人刚硬，并使这旨意成就，那么，为何还能定那些被祂刚硬的人罪呢？既然他们的处境是由神的旨意所决定的，岂不是他们之所以如此，是出于神的安排？这个问题之所以更显有力，是因为没有人能抵挡神的旨意。保罗在前文所论及的、也是反对者所引用的，并非是诫命性的旨意（will of precept），而是决定性的计划之旨意（will of determinate purpose）。值

得注意的是，这里反对神的旨意不可抗拒，所用的疑问语气并不是我们可能所预期的「谁能抗拒祂的旨意？」而是现在时态，表达一种现实状态，更准确的翻译是：「谁正在抵挡祂的旨意呢？」反对者的意思是：以保罗的教导前提，没有人是处于抗拒神旨意的地位。并不需要像腓力比（Philippi）那样，将这位反对者特定化，说保罗在此「想到的是一个傲慢的犹太人，正如他在整段论述中所一贯面对的那种人」。³⁷ 这个反对意见其实是普遍的，是每当人们面对「预定遗弃」教义（reprobation）时不可避免地会提出的问题：我们若是神不可抗拒旨意的受害者，神又怎能定我们的罪呢？

20 答案是呼吁人当以敬虔的心在威严的神面前保持沉默。这里「人哪」与「神」之间的对比极具张力，其所带出的对照本身就极具说服力。这种对比成为后续强调的基础。此处所用的连接词「其实」或「然而」（英文「*nay but*」，参 10:18；《路加福音》11:28；《腓立比书》3:8）在语气上用于驳正前面问题中暗含的自我辩护之意。以人的软弱与无知与神的威严相对比，重点落在「你是谁」这个发问上。人的无礼表现在狂妄地「顶撞神」。这种回应反对意见的方法，与在 3:6 所见的相似。当时保罗诉诸于神普遍性的公义审判，

³⁷ 同前所引用之著作，同前所引用之处。

第九章

这是启示中的一个最终事实。当我们面对这类终极事实时，必须满足于明确地宣告。同样地，在神的定旨问题上，我们也不能对祂发问、也不能反驳祂的发言。我们是谁，竟敢质疑祂的治理？

保罗的回答不仅显明了他回应的方式及其背后所倚赖的基本假设，同时也值得注意的是他所没有说的内容。若在此问题上，神的决定性旨意不是最终的，若第十八节所言的分别不是完全出于神的主权旨意，那么保罗本应否定反对意见的前提，但他并没有这样做。用加尔文的话说：「那为何他不用一句简短的回应，否定此抗辩的前提？反而将神的旨意摆在至高地位，使这旨意本身就成为我们满足的充足根据，而不需其他原因？如果这抗辩——即神凭自己的旨意拣选或弃绝那些祂没有施恩眷顾的人，或那些祂白白地加以慈爱的对象——若是错误的，保罗绝不会略而不驳。」³⁸

将第二十节后半段与第二十一节一起讨论更为方便。

21 这里的主题旧约中多次出现（参《以赛亚书》29:15-16；45:9；64:8-9；《耶利米书》18:1-6）。保罗在此所提出的是神对祂所造之人的主权，如同陶匠对泥土拥有主权一般。这种主权属于神，因祂是创造主，祂有权处理祂

³⁸ 同前所引用之著作，同前所引用之处。

所造之物。但必须记住的是，保罗在此并非单纯论到神对作为「人」的人拥有主权，而是论到神对「作为罪人」之人的主权。第十八节提出了主权在怜悯与刚硬上的分别，他是在回应所引发的反对意见。而怜悯与刚硬这两个主题都预设了罪与应受的刑罚。将第二十一节与这些前提条件割裂开来解读，在释经上是站不住脚的。换句话说，保罗在处理的，是神的主权决定了实际的治理以及祂旨意在治理中如何实现。旧约中与第二十一节相关的经文也同样如此。例如《以赛亚书》64:7、9节正是第八节的语境。

此处的比喻是：陶匠用同一团揉好的泥土做出的器皿用途却不同，一个作尊贵之用，另一个则作卑贱之用。无人质疑陶匠做出这种分别的权利。他不仅有能力这样做，也有权柄这样做。将保罗描述为神视人如泥土并按此对待的说法，是毫无根据的误解。保罗只是在使用比喻，意思很简单：在祂治理的领域中，神拥有内在的权柄，像陶匠对其工作中的泥土一样，对人的安排有分别。然而，这种分别的本质远远超越了陶匠与泥土之间的分别，因为这牵涉到神与人的分别，陶匠与泥土的分别只不过是类比罢了。

22-24 这些经文构成一个未完成的句子（参《路加福音》19:42；《约翰福音》6:62；《使徒行传》23:9）。希腊原文字面上表达的是「但若」，译为「若是怎样」更恰当，

第九章

正如本译本，或如桑迪与海德兰所指出的：「就像我们英语里的习语 ‘what and if’（倘若如此）」。³⁹ 如此理解，这三节经文便是对二十节下半与二十一节所提出的比喻的展开与应用。若神在行使祂主权的过程中，造出一些成为承担忿怒的器皿，而另一些成为蒙怜悯的器皿，我们还能说些什么呢？这是以修辞的方式重申第二十节的问题。

对这些经文的解释，可以依照以下几点顺序作更适切的讨论。

1. 「忿怒的器皿」与「蒙怜悯的器皿」最好按照第二十一节的意义来理解。陶匠造器皿，是为着某种用途。同样，这里所说的器皿，是为忿怒和怜悯而预备的。⁴⁰ 固然，这些器皿是应受忿怒的，但若从这个角度出发，就无法套用于「怜悯的器皿」。因此，两者都应从一种可共同适用的意义来理解。这种观点与加尔文的解释是一致的，他认为「器皿」应从普遍意义理解为「器具」，即用以显明神怜悯与审判的器具。⁴¹

³⁹ 同前所引用之著作，同前所引用之处。

⁴⁰ 第22节开头的「δέ」是转承性的，而非转折性的。正如戈代（Godet）所说，这是「由比喻过渡到应用的转折」（同前所引用之处）。参对比桑迪与海德兰（Sanday and Headlam）对此处的不同理解（同前所引用之处）。

⁴¹ 同前所引用之处：参对比桑迪与海德兰（Sanday and Headlam）的看法，他们主张「若要表达『为神的忿怒所预备的』，应使用 σκεύη εἰς ὀργήν；而本节与前

2. 分词「愿意」(θέλων)有两种解法:「因为愿意」或「虽然愿意」。若按前一种,意思就是:因为神愿意更荣耀地显明祂的忿怒与能力,所以祂忍耐施行审判;若按后一种,就是:虽然神愿意施行忿怒,祂仍因怜悯而忍耐,延缓审判。按照前者的理解,神的忍耐是为有效地彰显祂的忿怒与能力;而按照后者的理解,神的忍耐则是在公义之下延缓施行刑罚。支持后一种解法的理由是,《罗马书》2:4把神的忍耐描述为祂彰显恩慈,是为引导人悔改,因而难以将其理解为促使神彰显忿怒的工具。在对此问题作出定论之前,还需综合考虑第二十二、二十三节其它与解释相关的因素。

3. 本段与前文一样,其主导思想是神主权旨意的双重展现。这一点可从多方面看出,尤以「忿怒的器皿」与「怜悯的器皿」这两个称谓最为明显。正是基于这一点,第二十二节开头的「愿意」(*willing*)一词中,也必须含有神决定性的旨意。这一用词不仅呼应第十八节,也呼应第十九节中的「旨意」⁴²。因此,「愿意」所表达的并非只是「愿望」,而是「定意」。

节结构上的变化必定是有意为之」(同前所引用之处)。但这种看法并非必要。「怜悯的器皿」对应 εἰς τιμὴν,「忿怒的器皿」则对应 εἰς ἀτιμίαν。

⁴² 在第十九节中,βούλημα一词所指的是神确定性的旨意。

第九章

4. 不可忽视的是，第十七节中「我要在你身上彰显我的权能」与第二十二节中「要显明祂的忿怒，使人知道祂的权能」这两句话之间存在明显的平行关系⁴³。前者显然是后者的背景和来源。因此，神在法老身上的作为正是对第二十二节中「忿怒的器皿」这一更普遍真理的具体例证。神叫法老兴起并使其刚硬（如前所述），正是为了显明祂的权能，并将祂的名传扬在全地。若将第二十二节中「多多忍耐」的忍耐引入这一脉络，就必须说，这忍耐也是为了显明神的大能。正是基于这种前后照应的关系，有充分理由将第二十二节中的「忍耐」看作是为着显明祂的忿怒并使人知道祂的权能而被暂时克制的手段。如果我们牢记这一段落强调的是神决定性的旨意，并且这一旨意所针对的是那些配受忿怒、当受刑罚的人，那么即使神对他们「多多忍耐」，这仍然不损及忍耐本身的性质。神之所以推迟全面施行忿怒，正是因为祂的忍耐。此外，使徒也在考虑以色列人的不信，以及神对他们不信的宽容。他提醒那群不信的骨肉同胞：神的忍耐并非祂赐福的凭证；相反，在那些作忿怒之器的身上，这种忍耐反而更加凸显了他们应受的刑罚，更加显明神的忿怒，更加彰显祂的权能。在这些因素的共同作用下，可以说第二十

⁴³ 可参拉格朗日（Lagrange）对罗马书 9:22 的注释。

二节开头的分词「愿意」应理解为「因为定意如此」，而不是「虽然定意如此」；前者所包含的从属语气，更加贴合整段经文的语势与神学逻辑。

5. 如前所述，「愿意」（第二十二节）有双重指向。第一是「要显明祂的忿怒，并且使人知道祂的大能」；第二则是「要将祂荣耀的丰富彰显在蒙怜悯的器皿上」（第二十三节）。⁴⁴ 这与本章前面几节的话语平行，尤其是第十六节下半和第十八节上半。然而，此处的表达，在丰富性上超过了此前任何一句。虽然第二十二节描述神在忿怒的器皿上显明祂的大能，此处却是用相同的「使人知道」一词来表达另一面——即「荣耀的丰富」。神的荣耀是祂一切属性的总和，而「丰富」则强调这些属性的荣耀与丰满。须牢记，在神施怜悯时，祂任何属性都未因此受损。然而，重点不在于这一否定性陈述，而在于：在施怜悯的工作中，神的属性得着极大的彰显，没有任何作为能如此辉煌地显出神的荣耀（参《诗篇》85:9-11；《罗马书》11:33；《以弗所书》1:7, 12, 14；2:4, 7；3:8, 16；《歌罗西书》1:27；《提摩太前书》

⁴⁴ 这个结构并无合理的反对理由。*kai ïva* 在希腊文中确有这种用法，特别是在如「愿意」之类动词之后。参见 William F. Arndt 与 F. Wilbur Gingrich 所著《新约及其他早期基督教文献希英词典》（芝加哥，1957年），*ïva* 条目，II, 1, a 节。因此，从不定式 *γνοπίσαι*（第二十二节）转为 *ïva γνοπίση*（第二十三节），并不构成理解上的障碍。

第九章

1:11)。此处所说的「荣耀」，不能与第二十三节末所提的「荣耀」简单等同；后者是所赐之荣耀，前者则是神自身荣耀的显明。尽管如此，两者的关联十分重要。信徒所享的福乐之荣耀，正体现在此：神荣耀的丰富将在其中得着显明；若非如此，这福乐便不足称为「荣耀」。

6. 忿怒的器皿是「预备遭毁灭的」。争议点在于：这些器皿是否是神所预备的，或是它们自己使自己合乎毁灭。诚然，保罗没有像描述怜悯的器皿时那样明确说神是使他们「预先预备」的主语（参第二十三节）。也许他有意回避了直接指出神是预备忿怒之器皿的主语。然而，我们也不可据此断言：神在预备他们遭毁灭之事上完全没有作为。在第十八节，神硬心的行为已经明示；而第二十二、二十三节应用了第二十一节的比喻：忿怒的器皿与陶匠为卑贱用途所造的器皿相对应，那也是陶匠为此目的所预备的。此外，这些器皿是「忿怒的器皿」，换句话说，是为「忿怒」而造，而「忿怒」的对应就是「毁灭」。因此，从整体语境来看，将神视为使这些器皿合乎毁灭的行动者，并不违背本段落的教导。与此同时，我们也不能武断地说使徒在此必然有意表达这一点。主要的思想在于：这些器皿所遭的毁灭，正是他们先前状态所应得的结局。他们今生的样式，与来世的灭亡完

全相称。这也就是说：今生与来世之间有连续性。在保罗更广阔的神学语境中，始终不能排除或否认人类的责任与应得的罪罚。

7. 神「预先预备得荣耀的」是怜悯的器皿。在这一点上，主语是谁并无疑问。忿怒的器皿可说是为自己预备灭亡；他们是招致刑罚之罪的行为者。但唯有神预备人进入荣耀。这里毫无保留地应用陶匠的比喻：贵重的器皿对应于被预备进入荣耀的器皿。「预先预备」这一说法指出了与「预备灭亡」相对应的真理，即：今生中施恩工作的过程与最终所要得的荣耀之间是有延续性的。这荣耀乃是怜悯的器皿在此前状态与光景中被预备要承受的（参《提摩太后书》2:20-21）。

8. 要理解第 24 节，必须考虑从第 6 节开始贯穿整段经文的区别。因为这一区别回应了「神的话好像落了空」所产生的质疑。这种区别出于神照拣选所定的旨意，具体表现在「雅各是我所爱的，以扫是我所恶的」，也在神按祂所喜悦施怜悯的主权中得以证明，并通过祂分别对待忿怒之器与怜悯之器而显明。保罗并非在作抽象论述，也不仅仅在讲述过去的事；他乃是将这一真理带入他当前所面对的具体处境，说明神如今如何实现祂的救赎旨意。因此他说：「就是我们这蒙祂所召的人，不但从犹太人，也是从外邦人中」。这

第九章

是对英文中被翻译为问句的二十二至二十四节所作的结论，其隐含的答案是：我们对神无话可说（参二十节）。保罗在论及那预备进入荣耀怜悯之器时，使用他自己及他人的实际经历为例子；他从神呼召犹太人和外邦人的这件事上，看见了神施恩工作的印证。

虽然第二十二、二十三节中所用的「预备遭毁灭的器皿」和「预先预备得荣耀的器皿」这两个表达，并未直接提及神的预定旨意，但我们无法将第二十四节与《罗马书》早前关于呼召与预定关系的教导（见《罗马书》8:28-30）分割开来。在保罗的思想中，呼召从不脱离神的旨意，因此本段所提的「呼召」，仍是前文所强调的神主权旨意的延伸，预定的背景显而易见。

与保罗其他书信中的用法一样，此处的「呼召」指的是有效的救恩呼召（参《罗马书》1:7；《罗马书》8:28、30；《哥林多前书》1:9；《加拉太书》1:15；《提摩太后书》1:9）。认为第二十三节中所说的预备是在呼召之前完成的，既不必要的，也不恰当；⁴⁵相反，呼召更应被视为预备过程的起点。

⁴⁵ 可比较 E·H·吉福德在《圣保罗致罗马人书注释》（伦敦，1886年）对第九章二十四节的解读，其观点与上述解释相反。他写道：「我们在此看到，第二十三节所说的预备是先于实际的呼召的。」

提及犹太人和外邦人同蒙呼召，是极其重要的。从犹太人中呼召出一群人出来，这是本段经文整体论述的核心。神的应许并未落空，而是借着真以色列人、真儿女、真后裔成就了（参《罗马书》9:6-9、27、29；11:5、7）。这正是「不但从犹太人中，也是从外邦人中」这句话的含义。特别是「也是从外邦人中」这一句，指出神的恩约与拣选之恩超越了犹太民族的界限。在《罗马书》4:12-17中，保罗关心的重点与本段不同，前者在于驳斥靠行为称义，强调因信称义；而在这里，保罗关注的则是神恩约的成就。不过两段之间也有密切联系，特别是《罗马书》4:16所指出的。保罗思想的核心之一是：神曾应许亚伯拉罕，他的后裔将使地上的万族得福。

25, 26 这些经文引用的是《何西阿书》2:23；1:10节，意在证实外邦人蒙召。⁴⁶乍看之下，保罗的引用似乎与原本预言中的涵义与对象不符；在《何西阿书》中，这些话是指

⁴⁶ 第二十六节完全照引《七十士译本》，除去 *ἐκεῖ* 一词外——该词虽未出现，但其意义已隐含在内——这节在表达上与希伯来原文（即《何西阿书》2:1，无论在希伯来文或《七十士译本》中均作此节）完全一致。然而，第二十五节与《何西阿书》2:23的希伯来文或《七十士译本》并不完全相符。《七十士译本》较忠实地译出希伯来文，其意可译为：「我要将她种在地上归我；我要怜悯那未蒙怜悯的；我要对那『不是我子民』的说：『你是我的子民』；他也必说：『你是我的神』。」保罗保留了这一节的思想，但对字句作了调整。其原因可能是为了使《何西阿书》2:23节的思想更贴近第二十六节所逐字引用的《何西阿书》1:10的措辞。

第九章

以色列各支派，而非外邦人。然而，这里并不存在真正的矛盾。保罗认识到，何西阿所提到的以色列被弃与复兴的经历，在外邦人先被排除于神的约外、后又被接纳进入祂恩典中的经历，有着对应的关系。神曾对以色列说：「罗路哈玛，因为我不再怜悯以色列家」（《何西阿书》1:6）；但这并非神的最后宣告。祂将再以慈爱聘以色列为妻，并且「从前称他们为『非我子民』的地方，必称他们为『永生神的儿子』」（《何西阿书》1:10）。外邦人也是如此：他们曾被神撇弃，但后来却蒙神恩典，再次被接纳进入祂的约中。⁴⁷「在那里……要称他们为神的儿子」（第二十六节）一语，在保罗的应用中最好理解为：凡先前被视为外人的地方，如今都要有人被称为神的儿女。⁴⁸正如有学者说过，「神的这番宣告……其表达诗意而自由，响彻于各外邦之地。」⁴⁹这里「我要称」一语，并非与第二十四节的「所召」含义完全相同，而应理解为「命名」的意思。其重点在于所赋予的新称谓——「我的子民」（参《民数记》6:27）。「我的子民」、「所爱的」、「永生神的儿子」这些称呼，分别展现了新关

⁴⁷ 参见迈耶（Meyer）、贺志（Hodge）、桑迪与海德兰（Sanday and Headlam）：*同前所引用之著作*，第九章二十五节。

⁴⁸ 贺志：*同前所引用之著作*，第九章二十六节。

⁴⁹ 迈耶：*同前所引用之著作*，第九章二十六节。

系的不同面向，与第二十四节中那有效的呼召相呼应，均具有救恩的意义。

9:27-33

27. 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。」
28. 因为主要在世上施行他的话，叫他的话都成全，速速地完结。」
29. 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。」
30. 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；
31. 但以色列人追求律法的义，反得不着律法的义。
32. 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。
33. 就如经上所记：「我在锡安放一块绊脚的石头、跌人的磐石，信靠他的人必不至于羞愧。」

27-29 保罗在前两节经文援引了《旧约》的应许，说明外邦人蒙召应验了这些应许。而在接下来的三节中，他引

第九章

用了《以赛亚书》的见证，以印证他的论点：神与以色列所立的约，并未应许或保障属血气的全体以色列人都要得救。这正是保罗在第六节开篇陈述的命题：「因为从以色列生的，不都是以色列人」。《罗马书》九章二十四节中「不但从犹太人中」这句话，也暗含此一命题。如果所有犹太人天然就是应许的承受者，保罗就不能如此表达，因为这句话与「也从外邦人中」结构对称、地位并列。保罗此处要指出的是：连《旧约》的预言也早已宣示，得救的是那「余数」，是那「后裔」；若非神为自己留下这一群体，以色列早已如所多玛一样灭亡了。

第二十七、八节引自《以赛亚书》10:22-23。⁵⁰ 该段经文的原始背景，是神以亚述为祂震怒的杖和惩罚的工具，来审判以色列（参《以赛亚书》10:5）。在这场毁灭中，唯有一小部分以色列人得以逃脱。这被描绘为「雅各的余剩必归回大能的神」（10:21）。保罗在此的引用基本遵循《七十士译本》，但做了一些修改与简化：在第二十二节，他将「以色列民」改为「以色列的儿女虽然多如海沙」，在第二十三节则作了浓缩。这些调整并未影响原意。正如腓力比所

⁵⁰ 「他将以赛亚描述为呼喊，而不是单纯地说话，是有意要引起更大的注意」（加尔文：同前所引用之著作，同前所引用之处）。

言：「根本的思想仍然是：神的审判导致以色列毁灭和圣洁余民得救。」⁵¹ 保罗说明就如以色列在亚述侵略中得以存留一样，当下的局势也是如此，这就是神治理以色列的方式。这段经文表明，神的应许并非临到整个以色列群体，而是应许在那余剩之中。

第二十八节的主要思想⁵² 是，神成就祂话语的果效，以及祂所发出的旨意坚定不移。这正是《以赛亚书》14:24 所要强调的：「我怎样思想，必照样成就；我怎样定意，必照样成立。」其中「成全」指完成，「简捷成就」则指神迅速果断地施行祂的旨意。《以赛亚书》10:22 下与 23 节中的意思是神的审判彻底且迅捷。毁灭的范围极广，以致仅有余民得以逃脱。保罗在引用此段时，仍保留这同样的重点：正是在严厉审判的背景下，余民的得救才格外鲜明突出（参《阿摩司书》3:12）。

第二十九节引自《以赛亚书》1:9，完全依照《七十士译本》而无修改。与希伯来文本唯一的不同在于，希伯来文作「一点点的余剩」，而希腊文则译为「种子」。在保罗的

⁵¹ 同前所引用之著作，同前所引用之处。

⁵² 在 D、G 以及一些译本公认文本中，*ἐν δικαιοσύνη· ὅτι λόγον συντετημένον* 这一短语被加在 *συντέμων* 之后，但 P⁴⁶、κ、A、B、1739 及其他一些抄本并不支持这一读法。该短语以完全相同的形式出现在七十士译本《以赛亚书》10:23 中。

第九章

教导中，「种子」与「余剩」指涉相同。「种子」在此是继第八节之后首次出现，其用法回溯至相同的概念，指有分于应许的「种子」。提到「余剩」与第二十七节的用意相同，但两节所强调的重点略有不同：第二十七节强调的是「只有余剩得救」；第二十九节则强调「正是这余剩成为得以保全的种子，否则整个民族早已灭亡」。这两节经文都与第二十八节的思想紧密关联：一方面，只有余剩得救，突显了神的审判严厉且广泛；另一方面，之所以仍有余剩得救，则显出神有恩典，并证明祂的应许并未落空。值得特别注意的是：有种子得以存留，是神的恩典，是祂主动的作为——「若不是万军之耶和华给我们留下种子……」。这与前文中反复强调的一致，都是神主权与决定性的旨意；保留余剩的与存留种子，仍彰显与施行是神旨意的。⁵³

30–33 在第六至十三节，使徒已经指出，以色列民族整体的不信与被弃，并没有废掉神约中的应许；这应许是指向那被拣选蒙恩的人，并实现在他们身上的。在第十四至十八节，他以神主权性的怜悯，为这种作法辩护。第十九至二十九节回答了一个反对意见：认为神主权性的决定免去了人

⁵³ 动词 *ἐγκαταλείπω* 与名词 *ὕπολειμμα* 所表达的思想相近，而后者则是前者所表明的神作为的结果。

的责任和罪咎。本段结束用旧约本身及其所启示的神的计划来证明——神原本就打算只拯救余民。这称为「种子」的余民使我们回到第八节的主题。这样，一个统一的思想将第六至二十九节全部连接起来。使徒据以辩护的首要根据，就是神凭着祂的主权区别地拣选人；而这种区别也确保了祂约的应许永不落空。拣选的旨意坚立不移；总有那照着恩典拣选的余民存留。

然而，保罗在第三十至三十三节开始提出他所处理的情形的另一面。前文强调神的主权旨意，但并不排除人的责任；因为这两者并不互相抵触。并不是说神的主权旨意必然与人的意志与行为相冲突；事实恰恰相反，因为神的旨意涉及到人，所以在人所是与所行的事上，与神的旨意之间存在一种对应关系。这种对应，并非因人的意志主导与决定了神的旨意，而是因着神的旨意与人相关，这种对应才显明在人的主观处境中。保罗在第三十至三十三节所处理的，就是这后一方面问题。

「这样，我们可说什么呢？」，这问句形式与第十四节的相同（参 3:5； 4:1； 6:1； 7:7； 8:31）。结合全段经文的结构来看，这里的问题不是别的，只能是保罗要直接回答的问题。这个问题是由以色列的不信引起的，第一至三节中已大大凸显。然而，与这种不信并列的是外邦人的信心（见

第九章

第 25、26 节)。问题是我们该如何理解这种差异呢？保罗的答案刻意强调这种反差——结果与神过去对待这两类民族的方式所应当得出的结论完全不同。这个出人意料的结果是：不追求义的外邦人得到了义，而追求义的犹太人却没有得到义。

当保罗说外邦人「不追求义」时，指的是他们处在特殊启示的范围之外，神任凭他们随自己的道路而行（参 1:18-32；《使徒行传》14:16；17:30）。但这里的思想焦点，是本书前几章以及第十章所反复强调的主题——他们并没有寻求那使人称义的义。这并不是说外邦人完全没有道德观念（参 2:12-15），而是说，使人称义并带来称义之义的事，并不是他们所追求的。相反，那蒙神将祂的圣言托付的以色列，却追求这义。这句话的分量不容我们削弱，作为特殊启示的持有者，尤其是在亚伯拉罕之约中所总结的启示，他们在与神的关系上、在得称为义的事上，有着核心的关注；这在他们的宗教中占据中心地位。正是这种对比，使接下来的结局更显悲剧——外邦人得到了这义，而以色列却未能得到。

然而，我们不能忽略第三十一节用法的变化。这里说，以色列「追求公义的律法」。这并不是指律法之义、行为之义。此处的「律法」用法与 3:27 下、7:21、23、8:2 相似，

意指原则、规范或制度。保罗在此描绘以色列追求那与称义有关的原则或制度。然而，以色列却未能得着这制度所见证的义——「他们反未得着那律法」，即未能达到这原本是他们荣耀的制度中所预备的义。你可能会迫切地问：为什么？这正是保罗在此的发问：「这是为什么呢？」。第三十二、三节给出了答案。

这个答案在第三十节中已作了铺垫——外邦人「得了义，就是因信而得的义」。在此，必须将这义界定为信心之义，因为在这个语境中，使徒并没有再次回到外邦人所得之义的主题上。他在第三十二节问到：为什么以色列没有得到同样的义？该指控重申了本书前文（特别是 3:27-4:25）的主题。无需多作解释，只需注意他对立的表述：「不是本乎信心，乃是本乎行为」。所谓「本乎行为」，指的是在称义之路、以及在构成称义的义的性质上，以色列所抱持的观念。这种观念是完全错误的，因此，他们最终追求不到。

第三十二节的后半部分用旧约的比喻进一步阐明了这个致命的错误。圣经早已预告了那导致以色列跌倒的绊脚石之事。这里的「跌倒」一词，不必、也不可以弱化为仅仅表示恼怒或厌烦，它显然是指真实的跌倒；而「绊脚的石头」（《以赛亚书》8:14）——跌人的磐石——也印证了这种解释。如果第三十节、第三十一节所用的比喻是赛跑，并且这

第九章

一比喻延续到第三十二节，那么画面就生动地描绘了人在跨越栏杆时被绊倒，因而失去奖赏的情形。

第三十二节更充分地肯定，第三十三节所引用的《以赛亚书》8:14 旧约曾经暗示。这里的引文是将两段原本背景不同的经文（《以赛亚书》8:14；《以赛亚书》28:16）组合而成的。在前者，万军之耶和华被说成「作以色列两家的绊脚石、跌人的磐石」。在后者，则是「一块石头——经过试验的宝贵房角石——安放在锡安作为根基」，目的是赐下稳固与保障。保罗从这两段经文中各取一部分，将它们织合成一个整体，通过这样的删节与组合，得出了二者兼具的思想。他把这种双重意义应用到当前所讨论的主题上——以色列的失败与外邦人的得着。这样表明圣经实际上早已预告了这种双重结局。然而，他主要的关注点还是在于证实以色列的绊跌。从前后的语境中都可以看出，因这一悲剧，使徒的心极其沉重。⁵⁴

毫无疑问，保罗将这两处经文都应用在基督身上。这在《以赛亚书》8:14 的情况中尤其重要，因为在那里所说的是万军之耶和华成为绊脚石。使徒毫不犹豫地把原本属于万

⁵⁴ 这种双重反应在《彼得前书》2:6-8 中阐述得更完整，那里将这两处经文更全面地引了出来。这是对保罗对这两段文字更简洁的引用以及更简要的综合运用的最佳解读。

军之耶和华的经文应用在基督身上。既然这些经文都应用于基督身上（参《马太福音》21:42；《马可福音》12:10；《路加福音》20:17；《使徒行传》4:11；《彼得前书》2:6-8），那么，第三十节和第三十二节所提到的信心，就是第三十三节所指明的信靠基督的信心。这是依靠祂的信心，在上下文中（参第30、31节）尤其是作为得称为义的信心来看的。所得到的义，就是与行为相对立因信而得的义。第三十三节末尾的效果「必不至于羞愧」，引自《以赛亚书》28:16，与希伯来文原文稍有差异。希伯来文是说：「信的人必不着急」。保罗在引用时，遵循了七十士译本的译法。这种译法并没有引入与希伯来文思想相异的概念；七十士译文所表达的，是信的人必不致失望蒙羞，不会因自己的信靠而后悔。而希伯来文所表达的与此密切相关，就是信的人必不会因失望而仓皇逃避。

《罗马书》第十章

十六、因信称义的义

(10:1-21)

10:1-8

1. 弟兄们，我心里所愿的，向神所求的，是要以色列人得救。
2. 我可以证明他们向神有热心，但不是按着真知识。
3. 因为不知道神的义，想要立自己的义，就不服神的义了。
4. 律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义。
5. 摩西写着说：「人若行那出于律法的义，就必因此活着。」
6. 唯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；
7. 「谁要下到阴间去呢？」——就是要领基督从死里上来。

8. 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。

1 使徒在本章所关注的主题与前一章后半部分所处理的内容相同。在 9:32-33 中，以色列人的绊倒，因为他们追求义是出于行为，而不是出于信心。这不过是另一种说法，即他们企图建立自己的义，却不服从神的义——这正是 10:3 中的表述。因此，10:1 在思想上并没有中断。然而，应当注意到，在处理以色列罪责的论述中，使徒插入了一个段落，让人想起他是怎样引出以色列不信这一主题的（9:1-3）。此处的用词虽没有先前那样强烈，但同样发自内心，依然深沉持久，表达了他对骨肉同胞的关切。他以「弟兄们」开头，这个称呼充满情感与关爱，并引出下面的话，表明他挂念那些在「弟兄」这一称呼所包含的团契之外的人。

这里译作「所愿的」的词，更准确的意思是「喜悦」或「美意」（参见用于神的情况：《马太福音》11:26；《路加福音》2:14；10:21；12:32；《以弗所书》1:5、9；《腓立比书》2:13；用于人的情况：《罗马书》15:26；《哥林多后书》5:8；12:10；《帖撒罗尼迦前书》2:8；3:1；《帖撒罗尼迦后书》2:12）。这让人联想到《以西结书》

第十章

18:23、32；33:11 中，神宣告祂的美意是要恶人回头离开恶道而存活。同样，在这里，保罗表明自己对以色列的美意与喜悦。他又将此与为以色列向神祈求相连。¹ 「使他们得救」正表明了他内心的美意和祷告的目标。因此，9:1 提到的忧愁与心中的痛苦，并不是绝望消沉的情绪，而是与对以色列的善意相连，具体表现为恳切祈求神，使他们得救。在这里，我们看到一个极有深意的功课。前一章的重点放在神主权并决定性的旨意之上，即祂对待人有区别：神要怜悯谁就怜悯谁，要叫谁刚硬就叫谁刚硬。有些人成为预备遭忿怒的器皿，有些人则成为预备蒙怜悯的器皿。终极的结局是在毁灭与荣耀之中。然而，这种分别是神的作为与特权，而不是人的。因此，我们对人的态度不应由神关于他们的奥秘旨意来支配。这一功课以及其中的区别，清楚地刻画在使徒为骨肉之亲的得救而燃烧的热情中。当神的主权旨意的真理使人陷入绝望，或放弃关心他人的永恒福祉时，我们就颠倒了人的思维次序，并越过了神的特权与人的责任之间的界限。

2, 3 当保罗说「我可以为他们作见证」时，是在承认以色列人确实拥有属灵的热诚，是在肯定他们，这是他们应

¹ P⁴⁶、κ、A、B、D、G 以及若干译本与教父著作支持 *αὐτῶν* 这一读法；而 K、L、P 及大量抄本则支持 *τοῦ Ἰσραὴλ ἐστίν*。不难理解，在传抄过程中，较长的读法取代简洁的 *αὐτῶν*，以便使所指对象更明确。从上下文来看，这很清楚。

得的。他们有「为神的热心」。没有人比使徒更明白这种热心；也没有人在这种热心上比他更大（参《使徒行传》26:5、8；《加拉太书》1:14）。因此，他能够凭着亲身的经历，体会同胞这种热心所包含的心境与良心，也因此，为他们作的见证意义更深重。然而，肯定之后立刻出现了一个转折——「只是没有按着真知识」。这句话点出「为神热心」的准则。热心本身是中性的，既可能是最大的美德，也可能是最大的恶行。其道德性取决于所指向的对象。因此，衡量的标准就是「知识」。与那使人自高自大的知识不同，这里所用的词在圣经中常用来指向敬虔的、完全的知识，（参《哥林多前书》8:1；13:2、8；《以弗所书》1:17；4:13；《腓立比书》1:9；《歌罗西书》1:9、10；《提摩太前书》2:4；《提摩太后书》2:25；3:7；《提多书》1:1）。² 第三节说明他们的热心为何不是按着真知识，也解释了缺乏知识的实质：他们不认识神的义。这并不仅仅是说，他们明知圣经所见证的是神的义，却不愿承认；而是说，他们根本就没有领会这已经启

² 然而，在新约的用法中，把 *γνώσις* 与 *ἐπίγνωσις* 之间划出一条绝对明确的界线，认为前者总是在丰富与充实上逊于后者，并且后者总是指向得生命的知识，这样的区分是没有根据的。因为 *γνώσις* 也可用在充分、丰富的意义上（参《路加福音》1:77；《罗马书》15:14；《哥林多前书》1:5；《哥林多后书》2:14；4:6；6:6；8:7；《以弗所书》3:19；《歌罗西书》2:3；《彼得后书》1:5-6），而 *ἐπίγνωσις* 也有未达充实之处的用法（参《罗马书》1:28；3:20），同样，*ἐπιγνώσκω* 亦可用在这样的意义上（参《罗马书》1:32；《彼得后书》2:21）。

第十章

示出来的义。「神的义」这个概念，1:17 就首次提出，3:21–22 又充分地阐明了一遍（可参阅这些经文的详细解释）。与神的义相对立的，是以色列人试图建立自己的义。于是，保罗再次把神的义与人的义对立起来——一种是具有神圣属性的义，另一种是从人的品格与行为中得来的义。这正是本书前面讨论的主题。正如 9:11、30–32 明显地呼应了 3:21–5:21 的长篇论述，这里也一样。以色列的根本错误就是误解了称义之义。神的义在这里被描述为一项必须顺服的命令或制度，是为满足人类根本需要而设立的。而以色列人却不肯顺服这制度。³「为神的热心」更加深了他们未能达到那义的悲剧性。当人因不认识而错过了神恩典的核心内容时，这种对罪的无知就倍加突显。流行观念认为，无知可以成为借口，而善意则可以得到称许，但这与此完全相反。⁴

³ ὑπετάγησαν 是不定过去时被动态形式（参《罗马书》8:20；《哥林多前书》15:28；《彼得前书》3:22），但由于被动态与中动态在形式上常常相同，因此这里应理解为不定过去时中动态。若将其视为被动态，则得出的意思几乎无法成立。在其他一些经文中（参《雅各书》4:7；《彼得前书》2:13；5:5），虽然被动态并非不可能成立，但更宜按照其他实例和形式中的中动态来理解（参《歌罗西书》3:18；《提多书》3:1；《彼得前书》3:1、5）。

⁴ 「所以，那些关于良好动机的空洞托辞就当弃绝。如果我们诚心寻求神，就当遵循那唯一能使我们得以亲近祂的道路。正如奥古斯丁所说：在正路上跛行，总比在歧路上竭力奔跑更好。」（加尔文：《同前所引用之著作》，10:2）

4 这节经文给出了第三节论点的理由——神的义而非人的义，才是神所设立的制度：「基督是律法的终结」。这句话曾被解释为：律法的目的在基督里得以成全或实现。译作「总结」的这个词，有时确实可以表达「目的」或「目标」（参《路加福音》22:37；《提摩太前书》1:5）。而且，如果将「律法」理解为摩西制度，那么这一制度确实是在基督里得以成全的（参《加拉太书》3:24）。此外，基督为我们的称义所成就的义，确实满足了神律法在刑罚与要求上的一切规定。然而，对这种解释仍然有一些反对的声音：

1. 虽然「总结」一词可以表示为「目标」或「目的」，但在大多数情况下，尤其是在保罗的用法中，是指「终止」、「结束」，表示一个终点（参《马太福音》10:22；24:6、14；《马可福音》3:26；《路加福音》1:33；《约翰福音》13:1；《罗马书》6:21；《哥林多前书》1:8；15:24；《哥林多后书》1:13；3:13；11:15；《腓立比书》3:19；《希伯来书》6:11；7:3；《彼得前书》4:7）。⁵

⁵ 如果保罗的意思是「目的」或「目标」，他本可以使用其他更能充分且明确表达这一思想的词语，例如 *τελείωσις* 或 *πλήρωμα*。

第十章

2. 如果「总结」在这里的意思是「目的」，那么我们应当期望使徒写成「律法的目的就是基督」，⁶理由是，在这种假设下，「律法的目的」将是主要的思想，也是句子的真正主语。但这样一来，句子结构将会显得笨拙甚至不完整，若照此理解，这节经文将翻译成：「律法的目的就是基督，使凡信的人可以得着义」。

3. 在这封书信及其上下文中，所呈现的对立在于：律法所要求的义乃是行为之义，而神的义则是信心的义。下一节经文很清楚地说明了此对立，也是理解使徒所说律法作为得义途径的最直接例证（参 3:20、21、28；4:13、14；8:3；9:32）。因此，在这一语境中最符合使徒意图的理解是：他在第四节所指的，是将律法视为在神面前得义的途径，并声明基督与这种观念的关系。而基督与这种观念唯一的关系，就是祂终结了它。

4. 但要立刻注意，使徒在此加上了限定语：「凡信的人」。这个限定意味着，只有对信徒来说，基督才是律法之义的终结。保罗并不是说已经没人持守这种错误观念了，事实上，正如第三节所证明的，这种观念依然存在。保罗的意

⁶ τέλος 在这里无疑是作表语，而不是作主语。在《提摩太前书》1:5 中，它是作主语，但在那个例子中，思想和句法结构都要求它作主语。

思是，对每一个信的人来说，基督就是作为得义途径的律法的终结；换句话说，每一个信徒都已经与作为称义之道的律法彻底断绝了关系。这一点，也增加了我们的解释的一个理由。若保罗是在说律法的目的在基督里得以成全，则会预期他会如此绝对的说：「基督是靠律法得义的终结」，而不会在其后加上任何必要的限定。

上述关于使徒言论的观察，同样适用于某些注释者对本节经文的错误解释——他们认为摩西律法曾将律法本身作为获得义的手段。⁷

令人费解的是，面对保罗屡次援引旧约圣经，甚至援引摩西及其律法来支持因信称义的教义，竟仍有人抱持这种观念。（参《罗马书》3:21、22；4:6-8、13；9:15、16；10:6-8；15:8、9；《加拉太书》3:10、11、17-22；4:21-31）。经文中完全没有暗示，在旧约神权制度中，律法之工被视为得救的根基，而如今因着基督的死，这种方法才被信心的义所取代。只需再次回想保罗在此命题中的用意：对信徒来说，基督是律法之义的终结。保罗所说的「律法」是指

⁷ 参见例如海因里希·A·W·迈耶的说法：「极为强调地将 *τέλος νόμου* 置于句首，是指基督，因着祂救赎的死……引入了神的救恩之安排，在这一安排中，得救的根基不再像在旧有神权政治中那样是摩西的 *νόμος*，而是信心，因此律法便不再是获得义的规范性原则」（同前所引用之著作，同前所引用之处）。

第十章

诫命意义上的律法，并非特指摩西律法，而是泛指一切要求顺服的律法，因此是在最普遍的意义上，将律法之义与信心之义加以对立。

5-8 第三、四节中所展开的对比已表明在摩西五经中了。也就是说，摩西论到出于律法的义，并界定了它的性质，同时也论到出于信心的义。关于前者，使徒引用了《利未记》18:5；关于后者，则引用了《申命记》30:12、14。显然，保罗一贯以用旧约来支持自己的论点；至少从圣经中引出实例，以印证前文所建立的对比，从而用犹太人的圣经来确认他所进行的论证，这是他常常引用旧约的目的。然而，对于保罗具体引用的这些经文，尤其是在如何应用上，仍存在一些困难。

第一处引用（《利未记》18:5）的困难在于：其原始语境似乎并未涉及与恩典相对的律法之义。现只需说明：保罗只是将其形式化的陈述拿来，作为表达律法之义的原则。毫无疑问，「行律法之义的人，必因此活着」这句话本身就充分且严密地定义了律法主义的原则（更详尽的讨论见附录B，第249页起）。

因为保罗在六一八节引用《申命记》30:12-14时，并没有像第五节「摩西写着说」或9:29「以赛亚早已说过」那

样的引述公式，而是用了一个较为罕见的表达——「出于信心的义这样说」，⁸ 因此，有人认为他在此处并不是提供圣经作证明，而是独立论述。此外，他在这里的引文既未严格遵循希伯来文或七十士译本原文，而是作了改动，并穿插了个人的评述，所以有人说，这里并不是严格意义上为论证而引用经文，而是「保罗自由地运用摩西的话作为自己思想的基础」，使得「独立的教义论证」只是在形式上借用了《申命记》的一段文字作支撑。⁹ 然而，由于这里明显地引用并部分引述了《申命记》30:12-14，而且「出于信心的义这样说」之后紧接着就是引文（《申命记》30:12），因此很难否认，保罗在此是把这段话当作信心之义的语言，并引用它来证实信心之义，正如《利未记》18:5 表达了律法之义的原则一样。他在此所作的改写与应用，其性质与我们在其他地方见到的做法并非全然不同（参 9:25、26 以及 5 节的引用）。

我们不当因假设保罗拿了一段讲律法之义的经文来应用于相反的主题——信心之义，从而人为制造困难。诚然，摩西在《申命记》中所讲的是以色列人必须遵守诫命和律例（《申命记》30:11），其所言的正是「这诫命不是离你难

⁸ 没有理由在译文中插入「就是」这样的词。

⁹ 腓力比：*同前所引用之著作，同前所引用之处。*

第十章

行的，也不是远的」，而随后的经文则全都在强调圣约条例的贴近性与可行性。若将《申命记》解读为律法主义，是完全误解。其整段的旨意恰恰相反（参《申命记》7:7 起；9:6 起；10:15 起；14:2 起；15:15 起；29:9 起、29 节；32:9；33:29）。这里所说的话，不是在律法主义的框架里，而是在圣约所昭示的恩典之中。其含义是：神为信心与生命所启示的事是可以得着的——我们不必升到天上去，也不必渡到海外去寻找。借着启示，「这事是归你和你子孙直到永远的」（《申命记》29:29），因此就在我们口里、心里。保罗看见，这个真理体现在信心之义中了，并应用于信基督的根本信条上。而这些信条，正是绊倒不信的以色列人的地方。因此，当我们理解了《申命记》30:12-14 所表达的真理后，就能看出保罗恰当地引用了此段经文——那些使犹太人跌倒的信条，完全印证了这段经文所表达的真理。随着经文的展开，这种关联会愈加明显。

当保罗说「出于信心的义这样说」时，他是在将「信心的义」拟人化（参《箴言》1:20；8:1；《希伯来书》12:5），其意思相当于「圣经论到信心的义是这样说的」。第六节的关键问题在于「就是要领基督从天上下来」的含义；第七节则是「就是要领基督从死里上来」。

前者被解释为：基督已经升到天上，前面的问题是出于不信的反问：「谁能升到天上去与祂建立联系呢？」——这种理解看似合理逻辑，但既不符合本段经文背景中的以色列的不信，也不切合接下来的论述。因此，更好的理解是：这句话暗含的意思是，耶稣从未从天降下，而前面的问题则是出于不信的讥讽。保罗在此所强调的，是启示的可得性与临近性——基督从天降下，在人中间支搭帐幕，最明显地证明了此事实。我们绝不可说：「谁能升到天上去寻得真理呢？」因为这样的问话，等于无视道成肉身，否认了其意义。在基督里，真理已经来到地上了。

另一句话——「就是要领基督从死里上来」（第七节）——应当理解为对复活的否认。那句「谁要下到阴间去呢？」¹⁰与第六节同样回响着不信的口吻，其含义是：「谁能下到阴间去寻得真理呢？」阴间（深渊）作为下方之处，与天上（上方）形成对比。这种不信的问法，贬低了基督复活的意义，因为复活意味着耶稣曾进入死人之境，又从死里复生。

¹⁰ 在这里，将「深渊」理解为阴间（*sheol*）的同义词最为适宜，而阴间在旧约中常指「坟墓」。正如《马太福音》11:23、《路加福音》10:15 中天与阴间（*hades*）形成对比，这里天与深渊也是如此对比。由于此处的问题是关乎耶稣的复活，因此「深渊」最自然的理解，就是旧约中阴间与阴府（*hades*）常指的含义。在七十士译本中，*ἀβυσσος* 常用来翻译希伯来文 *תְּהוֹם*（*thehom*，「深处」），其单复数形式常指海的深处。在七十士译本《诗篇》70:20 中，我们看到的表达是「地的深处」。

第十章

我们不必下到阴间去寻找真理，就如同不必升到天上去一样，因为基督怎样从天降下，也怎样从地的深处（参《以弗所书》4:9）上来，并且向人显现。

第八节重申了《申命记》30:12-14 的要旨，稍作改动后直接引用了十四节。保罗现在具体说明「这道」指的是什么——就是「我们所传信主的道」。因此，《申命记》30:14 的话在这里直接应用到使徒所传的福音信息上。¹¹ 「信主的道」是信心所指向的道，¹² 而不是信心所说出来的话。这是所传讲的道，因此正是使福音临到我们口里、心里的信息。

10:9-15

9. 你若口里认耶稣为主，心里信神叫他从死里复活，就必得救。
10. 因为人心里相信就可以称义，口里承认就可以得救。
11. 经上说：「凡信他的人，必不至于羞愧。」

¹¹ 与第十七、八节（参《以弗所书》5:26；《彼得前书》1:25）一样，这里「话」所用的词是 *ῥῆμα*。

¹² *τῆς πίστεως* 是宾格属格（objective genitive）。

12. 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；
13. 因为「凡求告主名的，就必得救」。
14. 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？
15. 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！」

9-11 有多种不同的方式总结福音信息和表述信心的核心要素。具体采用哪一种方式，取决于经文的上下文，以及此处福音所呈现的角度。在本段经文中，焦点集中在基督的主权和复活上——承认耶稣是主，并且相信神使祂从死里复活。看来，第九节开头的连接词应译作「就是」，而非「因为」，用以具体说明口里和心里所存的内容——口里承认耶稣的主权，心里相信祂的复活（译者按：中文和合本并没有将这个意思翻译出来）。使徒所采用的次序，对应于第八节的顺序：「在你口里，在你心里」，与所引用的《申命记》30:14 相同。

「承认耶稣为主」或「耶稣是主」，指的是耶稣在升高之后所行使的主权（参 1:4； 14:9； 《哥林多前书》 12:3； 《以弗所书》 1:20-23； 《腓立比书》 2:11； 又参《马太福

第十章

音》28:18；《使徒行传》2:36；10:36；《希伯来书》1:3；《彼得前书》3:21-22）。这主权以基督的道成肉身、受死和复活为前提，包含祂被赋予普世的治理权。¹³ 从这里可以很容易看出这一承认所涵盖的含义深远。保罗在本书信先前数次反思过耶稣复活的意义（参1:4；4:24-25；5:10；6:4-5，9-10，并见这些经文处的释义）。在此，他特别强调「心里相信神使祂复活」。心是宗教意识的中心和器官，不应仅限于情感或感受的领域。心决定了一个人在道德与宗教上的本质，因此包括理智、意志以及情感。心里相信神使耶稣复活，意味着这一事件——连同它所蕴含的关于耶稣本人的意义，以及神在此作为中所显明的极大能力——已经得到人内在最核心部分的全然认同，并成为宗教信念的决定性要素。这种承认与信心的结果，就是「你必得救」。我们不应将口里的承认与心里的信心看作在得救功效上完全相同的要素，但必须留意二者的关系。需要看见口与心之间的对比。然而，不能削弱口里承认的重要性。没有信心的承认是虚假的（参《马太福音》7:22-23；《提多书》1:16）；同样，没有承认的信心也将被证明是虚假的。主以及整个新约都支持保罗，

¹³ 「对耶稣在天上为神之 *κυριότης* 的全部条件乃是承认以先前的自天而降，即神之子道成肉身。」（梅耶：同前所引用之著作，同前所引用之处）

将信心与承认并列教导（参《马太福音》10:22；《路加福音》12:8；《约翰福音》9:22；12:42；《提摩太前书》6:12；《约翰一书》2:23；4:15；《约翰二书》7）。口里的承认是信心真实的外在见证，其与信心之间的关系，正如善行与信心之间的关系（参12:1-2；14:17；《以弗所书》2:8-10；4:1-2；《雅各书》2:17-22）。

次序在第十节倒置了——先提到信心，然后才提到口里的承认。这表明，第九节并不是为了宣布某种因果或逻辑上的优先次序。显然，必须先有心里的信，然后才会有口里的承认。本节是对前一节的解释，其中几个细节值得注意：

（1）按字面直译是：「因为人心里相信，就可以称义；口里承认，就可以得救。」这可以像本译本一样，理解为「人心里相信……口里承认……」。但也可以从前一节承接主语，把「所信的」限定为基督的复活，把「所承认的」限定为基督的主权，这样就与第九节相呼应。不过，保罗也可能是想作一个更为笼统的陈述，将重点放在心作为信心的器官、口作为承认的器官。「心」与「口」在原文中都处于强调的位置，这种强调不可忽略。因此，这里再次强调，除了心里的信之外，口里的承认同样是必要的。（2）本节中出现了一个特定说明，第九节没有：信心是「以致称义」，承认是「以致得救」，而第九节则说两者共同的结果是得救。按照

第十章

9:30–33 和 10:2–6 的语境，这里的「义」必然是指称义之义，并且与整封书信的教导一致——信心被表述为称义的工具。因此，当保罗在此处作出比第九节更细致的分析时，正如我们所预期的，他将信心指向称义（参 1:16–17； 3:22； 4:1–12 等处的释义）。承认是「以致得救」，正如信心是「以致称义」；这并不是说承认可以取代信心——这种假设与第九节及其他经文（参 1:16； 《以弗所书》 2:8）相矛盾。不过，这样的表述确实突出了口里承认的重要性。承认既是信心的外在见证，也是信心的确证。第十一节再次引用了《以赛亚书》 28:16（参 9:33），只是保罗在其中加入了「凡」这个词。这种「凡」的强调，虽然在《以赛亚书》中并未直接出现，却已隐含其意，保罗在此补充出来，是为后面十二、三节的论述作铺垫。

12, 13 「因为没有分别」解释第十一节中的「凡」。保罗曾多次指出，在罪与定罪方面、以及在得救机会方面，都没有区别（参 1:16； 3:9、19、22、23、29、30； 4:11、12； 9:24）。本节的特别之处在于其下半节所给出的理由。在 3:29–30 中，神的独一性被视为祂既称犹太人也称外邦人为义的原因；而在第十二节中，保罗则从基督的主权推出相同

的结论：「因为众人同有一位主」。¹⁴ 这里所说的「主」显然是指基督，这一点不但从上下文可以看出，也符合保罗一贯的用法（参第九节）。当保罗说「他厚待一切求告他的人」，所强调的并不是基督本身所有的丰富（参《以弗所书》3:8），而是祂乐意并充足地接纳一切呼求祂的人。第十三节再次引用旧约作为印证（《约珥书》2:32；希伯来文与七十士译本作 3:5）。「求告主名」这一表达是旧约中敬拜神的典型说法，尤其是指祈求性的敬拜（参《创世纪》4:26；12:8；13:4；21:33；26:25；《列王纪上》18:24；《列王纪下》5:11；《诗篇》79:6；105:1；116:4、13；《以赛亚书》64:7）。在《约珥书》2:32 中，这一表达亦具有相同的意义。保罗将此节应用于基督，是他将旧约中无条件归于神的经文应用于基督的又一实例。新约信徒的显著标志，就是他们「求告主耶稣的名」（参《使徒行传》9:14、21；22:16；《哥林多前书》1:2；《提摩太后书》2:22），即向祂献上独属于神的敬拜。在当前这节经文中，「求告主名」虽主要是指起初信靠基督的行为，但不能将其局限于初次归信的行动。求告主名是更广泛的敬拜，是建立在信心之上的。

¹⁴ αὐτός 是主语，κύριος 是谓语。

第十章

14, 15 这两节经文显然与前文有关，是对「求告主名」这一过程的解析。然而，在保罗论述的发展中，它们与接下来的内容关系更为密切，尤其是为第十六节「只是人没有都听从这福音」这句话作了铺垫。这两节所呈现的逻辑顺序几乎不需多作解释，其要点在于：与基督建立得救关系的「求告祂的名」，并非在真空中发生的，而只能在福音宣讲所创造的处境中发生。这福音必须由奉差遣的人传讲。因此，顺序如下：奉差遣的人 → 宣讲 → 听见 → 信 → 求告主名。第十七节将这个次序总结为：「信道是从听道来的，听道是从基督的话来的。」

第十四节前半所提到的信，是指信靠的信——即对基督的全然委身。¹⁵ 保罗在设问中所暗含的前提是：若要「求告祂的名」，就必须信靠祂。由此我们再次看出「求告基督」这一行为所蕴含的丰富意义：这意味着放弃一切其他依靠，将自己完全交托给祂，唯独仰望祂为我们的帮助（参《诗篇》116:3-4；《约拿书》2:2）。接下来的问题是：「未曾听见祂，怎能信祂呢？」¹⁶ 这一节的动词构造与前句不同，但

¹⁵ 介词 *εις* 与动词 *ἐπίστευσαν* 搭配使用；而 *ἐπικαλέω* 则如同在第十二、十三节中一样，直接带宾语。

¹⁶ 没有必要在「him」之前插入介词「in」。

「信」字的含义并未减弱，依然指向那种委身的信心。¹⁷ 这一句极为醒目的一点，是基督被描绘为在福音中被人「听见」。换言之，在被差遣者所传讲的福音中，是基督自己在说话。这一真理为前后文都提供了理解的基础。信心所意味着的那种与基督亲身相遇的委身关系，正是通过福音信息与基督话语的直接相遇而产生的。传道人之尊严，也正是源于他们是主的代言人。第十四节的最后一句，则表达了保罗对一种设立制度的思考：福音的传播主要且最有效的方式，就是那些被正式差遣者所进行的讲道服事。¹⁸ 第十五节继续强调：人若没有奉神的差遣，就不能传道。这一点呼应了前文的逻辑：传道者是基督的代言人，唯有那些被基督亲自差遣的人，才能担任这一职分。若有人擅自承担这一职务，其狂妄自大是显而易见的。然而，若强调差遣的必要性，我们也不可忽视这一差遣本身所带来的荣耀与喜乐。正是因为这差遣的神圣性，才赋予这一职分崇高和尊严。保罗为此附上了一段引文，出自《以赛亚书》52:7，但在此有所删节，着重突出了其中的核心内容。在原始语境中，这节经文是对被掳

¹⁷ 也就是说，「believe」一词不能仅仅理解为「相信某件事为真」的意思。

¹⁸ 「因此，保罗在这句话中已经明确表示，使徒的职分……就是将永生之道传达给我们的职分，与神的道本身同等宝贵。」（加尔文：*同前所引用之著作*，*同前所引用之处*）。

第十章

于巴比伦的以色列人所发出的安慰预言，可被视为对复兴的预告（参第 4、5、9、10 节）。当然，它更具有更广泛的意义，可以应用于弥赛亚所成就的最终救赎。在直接语境中，报好信息的人被描绘为轻快¹⁹地越过群山，将和平与拯救的福音带给锡安。「双脚何等佳美」这一赞叹，正是因为他们所传的喜讯，赋予了他们行动以可喜的特征。保罗以此说明「传报福音之人」的可贵与荣耀。他所要强调的，是福音宣讲这一制度所蕴藏的无价宝藏——即神差遣使者，传讲基督之道。保罗将以赛亚的预言应用于从巴比伦复兴事件所预表的属灵救恩。而那预言在基督身上的实现达致顶点，如今也持续体现在祂所差遣的使者身上（参《哥林多后书》5:20）。

10:16–21

16. 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？」
17. 可见信道是从听道来的，听道是从基督的话来的。
18. 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。」

¹⁹ 参见德里奇（Franz Delitzsch）所著《以赛亚书预言释经注释》（英文译本，爱丁堡，1881年），卷二，释以赛亚书 52:7。

19. 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。」

20. 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。」

21. 至于以色列人，他说：「我整天伸手招呼那悖逆、顶嘴的百姓。」

16, 17 第十六节回到贯穿本段书信的主题——以色列的不信。他写道：「只是人没有都听从福音。」虽然这句话的表述可以适用于只有一小部分人不顺服的情况，但在这里，以色列整体被视为处于这一不信的范畴之内。接下来的经文中，使徒引用以赛亚的话，以此暗示顺服之人的稀少：「主啊，我们所传的有谁信呢？」（参《以赛亚书》53:1）。保罗引用的是七十士译本。此处「所传的」一词与第十七节中出现两次的「听道」为同一个希腊词。在十六节中，这个词显然应理解为「信息」或「报告」，即所听见的内容。在十七节中，也可以延续这个意义，理解为信心是由所宣讲的信息产生的，而这信息是借着基督的话。然而，更好的理解是，该词在第十七节中应作「听见」解。保罗在同一语境中使用同一词语时，往往会赋予其不同的含义（参 14:4, 5, 13）。

第十章

该词所对应的动词在第十四节和第十八节中均表示「听见」。如果我们接受十七节的意义为「听见」，那么可以做出两点说明：（1）「信道是从听道来的」是第十四节「未曾听见祂，怎能信祂呢？」的重申，意指信心的产生有赖于福音的宣讲，唯有福音临到我们、被我们听见，信心才可能发生。²⁰（2）第二句「听道是从基督的话来的」乍看之下似乎重复冗余，因为保罗在第十四至十六节所讲的福音，不正是这「基督的话」吗？但此句实际上是强调，明确指出人们在福音宣讲中所遇见的正是基督自己的话语。这「话」与第八节所提相同，但此处特别强调的是：这「话」就是基督所说的话（参《约翰福音》3:34；5:47；6:63, 68；12:47-48；17:8；《使徒行传》5:20；《以弗所书》5:26；6:17；《彼得前书》1:25）。

18 这段经文可能使人误以为，信心是从听见而生，或至少「听见」在这里是「顺从」的意思。然而，第十八节澄清了这种误解：「但我说，他们没有听见吗？」这问题的答案其实是：他们确实听见了，但却没有顺从。为了支持福音宣告的普世性，保罗引用了《诗篇》十九篇四节（七十士译

²⁰ 我们不应认为使徒在此否定或贬低其他传递福音的方式；然而，这段话却明确指出了福音宣讲在众多传播途径中所占据的特殊地位。

本为《诗篇》十八篇五节)的话。这引发了一个问题：因为诗人此处所讲的是创造与护理的普遍启示，而非特殊启示。保罗这样引用，是因记忆错误，还是有意巧用？²¹ 我们无须如此假设。应当记得，这首诗篇前半部分（一至六节）讲的是普遍启示，后半部分（七至十四节）则讲的是特殊启示。在诗人的观念中，也在整本圣经的教导中，这两种启示彼此互补。这也正是保罗自己的理解（参见《使徒行传》17:24-31）。既然如今福音的宣告是向万民而非仅限一族，那么将普遍启示的普及性与福音普世宣讲相提并论，就很恰当。普遍启示所展现的信息普及天下，这正成为今日福音传扬的范式。因此，保罗引用《诗篇》十九篇四节，不仅突出了这种类比，更凸显了这种类比中所暗含的意义——即福音恩典广泛传播的事实：「它的声音传遍全地，它的言语传到世界的尽头」。因此，以色列人没有听见的说法，是不成立的。

19-21 在第十九节开头，保罗使用的表达方式与第十八节相同，唯一的不同是，这里特别指出了「以色列」，并且「听见」一词被换成了「知道」：「但我说，以色列人不知道吗？」第十八节关注的是以色列人是否听见的问题，而第十九节则是关于他们是否知道的问题。对于前者的回答是：

²¹ 可参见勒恩哈特（Leenhardt）：*同前所引用之著作，同前所引用之处。*

第十章

他们确实听见了；而对于后者：他们确实知道了。²² 问题只是：以色列人知道了什么？答案可以从接下来的引文中看出（《申命记》32:21；《以赛亚书》65:1-2）。第一处引用采用的是七十士译本的形式，与希伯来文接近，唯一区别是动词的宾语由第三人称复数改为第二人称。这句话出自摩西之歌，背景是责备以色列的不忠与悖逆，这正与保罗所论述的情境相符。特别按保罗的解释和应用来看，此段经文就是：以色列将因外邦人成为神恩典的对象而被激起嫉妒与愤怒——这些外邦人原本并未享受神与以色列所立的约，如今却得到了以色列所轻视的恩典。这也就意味着福音的特权已经扩展到万民，这是第十八节强调的核心事实。但第十九节的重点并非福音的普及，而是以色列因此而被激怒所带来的效果。这些原本是「外人」的民族，如今竟成为约的恩典与祝福的承受者。因此，这就是以色列人「所知道」的：他们早已被告知并预先警戒过这样的结局——将从他们那里夺去神的国，赐给那能结果子的外邦人。而保罗特别引用了摩西的话作为

²² 句子 *μη Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω* 中的 *μη* 含有对后面否定语 *οὐκ ἔγνω*（没有知道）的否定之意，也就是说这是「否定的否定」，实际上是肯定句：「以色列确实知道」。这是新约中一种常见的修辞句式，其意并非表达疑问，而是带有强调的反问，答案显然是否定的：「难道以色列不知道吗？」隐含的意思就是：「他们是知道的。」

证据，因为他的话更具说服力，²³ 因为对以色列人而言，没有什么比摩西的见证更具权威的了。

接下来，保罗为证明以色列「知道」引用了《以赛亚书》六十五章一节。保罗在引用时将两句话的位置互换，但整体上仍忠于七十士译本。以色列应当从中领悟的教训是：神早已借先知预告，祂的恩典将临到外邦人。保罗引入这段经文的方式表明，以赛亚是直言不讳地发出宣告。因为这段预言是神亲自说的话，所以「放胆说」这一用词，强调了对外邦人蒙接纳的预言是何等明确无误。这节经文与 9:30 之间有紧密的呼应：外邦人原不追求义，这正与此处所说「未曾寻求我」或「未曾访问我」的描述一致。²⁴ 既然在 9:30 中说信心是得着义的途径，那么现今神的恩典就显明在祂将那人未曾寻求的赐给了他们。

解释与应用第二十个时，不能与第二十一节割裂开来。二者的对比，正是保罗此处关注的焦点。这个对比是：外邦人蒙恩，而以色列却悖逆。以色列的悖逆之严重，从神忍耐

²³ *πρῶτος* 可以被理解作为一种修辞用法，表示这是保罗所引用的第一个例证。但更合适的理解是，它指的是摩西是第一个见证以色列将被激起嫉妒之心的人。这种解释强调的是历史的先后顺序——保罗要指出，早在先知们之后，最早发出这类预告的正是摩西本人。这不仅增强了引用的权威性，也显示出以色列人对当前情势的无知是没有借口的，因为从他们最尊崇的律法之人起，神就已明确警告这一结局。

²⁴ 那「未曾寻找我」却「寻见」的矛盾，正揭示了恩典的主权。

第十章

和慈爱所用的词语中可见一斑：「我整天伸手招呼」。正如吉福德所言：「这是一幅『永远的膀臂』不倦地张开，满有慈爱地等待的图画」。²⁵ 神的恩典之呼召是向「悖逆顶嘴的百姓」发出的，但被拒绝。这一切更加凸显了以色列的悖逆与神的恒久恩慈之间的对比：正因为这恩典是向悖逆之人发出的，悖逆的罪才愈显严重。拒绝怜悯的呼召，正是他们罪恶的核心。

在本章中，使徒所处理的主题是以色列的失败。他以这一控诉开始他的分析：他们的热心不是出于真知识；他们不认识神的义，也没有顺服这义。他进一步指出，他们没有顺从福音。然而，这番指控的高潮是在第二十一节，以色列被形容为「悖逆顶嘴的百姓」。保罗藉着引用以色列自己的圣经，来显明他们无可推诿。他们曾听见福音，也早已知道神对外邦人呼召的计划。他们当时的状况，神早就预先警告过了，这正是保罗在此段所关注的核心问题。第二十一节便是这一审判的终点。我们不禁要问：那么接下来呢？这是否也是神向以色列所施慈爱的终点？第二十一节是否就是神对以色列的最后话语？保罗将在第十一章回应这些问题。

²⁵ 同前所引用之著作，同前所引用之处。

《罗马书》第十一章

十七、以色列的复兴

(11:1-36)

(一) 余民与其余的人

(11:1-10)

11:1-10

1. 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。
2. 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：
3. 「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。」
4. 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。」

5. 如今也是这样，照着拣选的恩典，还有所留的余数。
6. 既是出于恩典，就不在乎行为；不然，恩典就不是恩典了。
7. 这是怎么样呢？以色列人所求的，他们没有得着，唯有蒙拣选的人得着了，其余的就成了顽梗不化的。
8. 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。」
9. 大卫也说：「愿他们的筵席变为网罗，变为机槛，变为绊脚石，做他们的报应。」
10. 愿他们的眼睛昏蒙，不得看见，愿你时常弯下他们的腰。」

1 以色列民的不信问题贯穿了这大段，¹并在多个地方也以不同形式提出过（参 9:1–3, 27, 29, 31, 32；10:2, 3, 21）。到了 11:1 节，这一问题呈现出另一个层面。在 9:6 起，使徒处理的是一个可能引发的结论：以色列的不信是否意味着神的应许之道落了空；从 9:14 起，问题则转向神的公义。而

¹ P⁴⁶、A、D*等抄本将 *ὃν προέγνω* 加在 *τὸν λαὸν αὐτοῦ* 之后，这显然是依照第 2 节的句式所作的插入，应视为后来的增补，不是原始经文。

第十一章

现在所面对的问题是：以色列的悖逆是否意味着神弃绝了祂的百姓。但问题本身的提出方式，并不是以这些术语来表达，而是用了更能凸显其严重性、同时预设了答案方向的方式来表达的：「神弃绝了祂的百姓吗？」保罗的回答，正如他在本书信中多次所用的（参 3:4, 6, 31； 6:2, 15； 7:7, 13； 9:14），是希腊文中最强烈的否定形式。这一否定的理由，已隐含在提问的语句中。因为保罗所用的提问方式，使人联想到旧约中那些明确宣告神必不弃绝祂百姓的经文（参《撒母耳记上》12:22；《诗篇》94:14〔七十士译本为93:14〕；参《耶利米书》31:37）。

第一节的后半句则进一步提供了否定的理由。对于保罗提出自己身为以色列人、是亚伯拉罕的后裔、属便雅悯支派这一身份的用意，学者有两种看法。一种认为，既然保罗是以色列人，而他蒙神接纳，这就证明神并没有完全弃绝以色列。² 特别是考虑到他原本是坚决反对福音的人（参《加拉太书》1:13-14；《提摩太前书》1:13-15），那么他的悔改和得救，便有力地证明神的怜悯仍然临到以色列。若据此理解，「亚伯拉罕的后裔、便雅悯支派的人」这两句，是为

² 腓力比最明确主张此观点（见 *同前所引用之著作*，*同前所引用之处*）；另可参见路德、加尔文、贺志、戈代、利登、高格勒等人。

了强调他确实是那与神立约之民的一分子。另一种看法则认为，保罗提及自己以色列人的身份，乃是为了说明他对那个否定回答「绝对不是」的强烈情感反应。因此，他之所以本能地否定「神弃绝了祂的百姓」这一提议，正是因为他本人与以色列有血缘连结。³ 按此理解，「亚伯拉罕的后裔、便雅悯支派的人」这两句更强调他对以色列的深厚情感，加深他对「神弃绝祂百姓」这一设想的本能反驳。这两种解释各有道理，目前并无充分证据可决定孰优孰劣。

2 从表面看，似乎第一节后半部分的陈述已足以回答开头的问题。然而，使徒保罗不仅作出否定的回答，而且以直接否认的方式进一步确认这一结论。他在否定中重用提问中的词句，并加上「他预先所知道的百姓」这一从属子句。这一附加语本身就提供了最有力的否定理由：「预先知道」正是神没有弃绝祂百姓的保证。但解经者对这句「他预先所知道的百姓」的理解存在分歧：它究竟是泛指以色列整个民族，还是特指以色列中的选民、即与整体民族区分开的那一群蒙拣选者？⁴ 保罗在第 4 至 7 节中明确提到的「分别」与

³ 可特别参见迈耶：*同前所引用之著作*，*同前所引用之处*，另可参见桑迪与海德兰、吉福德，以及 C. H. 多德的相关论述。

⁴ 贺志支持此种解释的论证最为有力（*同前所引用之著作*，*同前所引用之处*）；参见加尔文、哈登等人的看法。迈耶、腓力比、利登、吉福德、戈代、以及桑迪与海德兰的意见则相反。

第十一章

「拣选」的限制性意义最有力地支持后者的观点。在第五节中，保罗指出，从以色列中拣选出的「余民」正是神未弃绝祂百姓的证据。这种论证方式与 9:6 起所见的方式一致——在那里，保罗以以色列中的「真以色列人」来证明神的应许没有落空，也以「属灵的后裔」与「属血气的后裔」之间的分别来说明神的信实。同样地，在本章中，「按恩典所拣选的余数」就是以色列未被完全弃绝的证据。不过，我们并没有充足的理由认为，11:2 中的限定语「他预先所知道的」仅仅是指 4 至 7 节中特定的拣选。正如前文所指出的，第一节所提及的是整体的以色列，⁵ 而该节后半部分的两个答复同样适用于整个民族。因此，第二节前半部分的直接否认，其实是对第一节后半部分中所含之意的展开。若在引入这一直接否认之处，突然将「他百姓」的指称限定在少数选民身上，是不太合理的。因此，更合理的理解是，第一节中的「他的百姓」与第二节中的「他预先所知道的百姓」指涉的对象相同。而第二节的限定语，其实正是说明了「祂百姓」这一称呼的内在含义。换言之，若以色列能被称为神的「百姓」，那也正是因为他们具有神「预先知道」的身份。若我们承认这一点，就不难理解为何保罗称以色列为神「预先所知道」

⁵ 同样地，10:21 所指的也是整个以色列民族。

的百姓。以色列曾蒙拣选，被神特别爱护，与万国区别对待（参 9:10-13 及其论述）。正是在这个意义上，在此处使用「预先知道」一词。⁶ 随后，保罗引用旧约的一个例证。这个例子之所以切题，是因为它与他目前所面对的情况相似，并在说明他以下经文要强调的主题上也很恰当：尽管以色列有广泛的背道现象，但神仍保留了「按恩典拣选的余数」。

「你们岂不晓得……」这种用法，是保罗常用的表述方式，既具有提醒之意，也暗含读者本应知晓的责任（参 6:16；《哥林多前书》3:16；5:6；6:2, 3, 9, 15, 16, 19；以及《罗马书》6:3；7:1）。「论以利亚」指的是旧约中关于以利亚的那段记载，因此在希腊文中使用了介词「ἐν」，意为「在以利亚（的记载）中」。以利亚在神面前的「控告」不是为以色列代求，而正如「控告」一词所示，是向神对以色列提出申诉。第三节所引的《列王纪上》19:10,14，就是这段申诉的内容。

3, 4 第三节的引文除顺序略有颠倒与部分删节外，基本遵循了相关的希伯来文与希腊文原文。经文中最值得注意

⁶ 关于 *προέγνω* 一词的含义，可参见 8:29。在该处，此词本身就带有区别性的含义。然而，在本节中，它的用法更为广义，类似于《阿摩司书》3:2 中的意思，而非 8:29 中所见的特别化、严格属于救恩层面的意义（参《彼得前书》1:2 中的 *πρόγνωσις*）。

第十一章

的，是神对以利亚控诉的回应⁷（第四节），以及与保罗所论主题的关联。第四节的回应引自《列王纪上》19:18。虽然该段回应的思想一致，但与引用其他旧约时所惯用的自由处理方式一样，保罗改写了其表达方式。神的启示不只是说「还有七千人未向巴力屈膝」，而是强调「是我留下的」。保罗更进一步指出，是神「为自己」保留了这七千人。⁸这就突显出神恩典的有效性与祂的拣选作为。从神保守之恩的结果中可以看出这种分别的有效性：那些人之所以没有向巴力屈膝，是因为神保守了他们，因而成为这样的一群人。

虽然这个数字纠正了以利亚对当时属灵状况的错误判断，也远远超出他所设想的境况，但须注意，这七千人只是「余数」。这一事实再次显明当时以色列的背道很普遍，也与使徒保罗当时所面对的情况一样。这一点构成了保罗使用这段旧约经文的基础：尽管整体以色列背离了神，然而神仍为自己保留了一群余民，使他们不陷入拜巴力的偶像崇拜中。保罗引用这个例子，为的是证明：神并没有弃绝祂所拣选、

⁷ *χρηματισμός* 在新约中仅出现于此处，但其对应的动词可参见《马太福音》2:12, 22；《使徒行传》10:22；《希伯来书》8:5；11:7。这里的「回答」是指神用神谕回应；参见桑迪与海德兰：*同前所引用之著作，同前所引用之处*。

⁸ 「希伯来文中并无与『为我自己』（*ἐμαυτῶ*）相对应的词语，这是保罗特意加上去的，用以加重强调：这余数是神亲自为着祂自己恩典的旨意所保留的。」（吉福德：*同前所引用之著作，同前所引用之处*）

所爱的百姓。其要义在于：哪怕在整体民族中，仅有一小部分得救的余民，也足以证明神并未完全弃绝这民族。

5, 6 保罗从以利亚时期的类似处境出发，应用于他所处的时代，并得出结论：如今照着恩典的拣选，仍有余数存留。按照保罗的论证逻辑，无论以色列的不信与背道多么普遍，都必有「余数」存留。这根植于神对以色列的爱与拣选。正因如此，他们是「祂预先所知道的百姓」。既然如此，神若全然弃绝他们，就与祂拣选之爱相矛盾。并不否认那普遍背道及因此所遭致的审判与弃绝，但神没有完全弃绝他们是因为有「余数」存在。正因为神的「预知」不会落空，它所指向的目的必然实现，所以无论何时，都会有余数存在。在以利亚的时代，以色列明显而严重地背道，但神仍保留了七千人，印证了这一真理，如今也是如此。

「余数」的概念第四节已暗示；⁹ 9:27 借引用《以赛亚书》10:22 提出这一思想。而现在，这一用语被明白无误地用来指代一群特殊的以色列人，即那些「照着恩典的拣选而留下的」人。此处所用的措辞——「照着恩典的拣选」¹⁰ 成为的「余数」——清楚表明：这群人之所以与众不同，完全

⁹ 第五节的 *λείμμα*（余数）与第四节的 *κατέλιπον*（我留下）同源。

¹⁰ 这个完成时 *γένονεν* 所表达的正是这种意义。

第十一章

源于神恩典性的拣选。单是「拣选」一词已经暗示出这一点，而当它与「恩典」结合时，这种强调就更为强烈。第六节进一步阐明了「恩典的拣选」中的隐含意义。保罗通过将「恩典」与「行为」对立来界定恩典的本质：若恩典在任何方面是以人的行为或意志为前提，那它就不再是恩典了。这节经文在此共同指向同一核心真理：神的拣选完全出于祂自己的主权恩典，而不是出于人的意志或行为，等同于 9:11 中「不是因行为，乃是因那召人的」（并可参照《以弗所书》2:8 下半节）。¹¹

7-10 「这是怎么样呢？」这种问法意在追问：从前文所述可得出何种结论？此问所指的情境正是前六节经文所论述的。使徒关注的是以色列整体的背道之态。保罗所关注的，是以色列作为一个民族的离弃，这便引出了那个核心问题：神是否因此弃绝了祂所拣选的百姓？保罗的回答是否定的——但这并不否认以色列背道的客观事实。他的回答之所以成立，是因为神仍然为自己保留了一批以色列人，即那按恩典拣选所留下的余数。换言之，这种否定性的答复之所以

¹¹ 第 6 节结尾的 *οὐκέτι γίνετα χάρις*（就不再是恩典了）见于抄本 P⁴⁶、κ^{*}、A、D、G 及其他数份大写抄本和多个译本。而较长的结尾版本则见于 κ^e、L 和大多数小写抄本；抄本 B 则保留了这一较长结尾的简略形式。这较长的结尾应被视为对第六节简短形式的扩展，很可能最初是作为边注出现的，在传抄过程中并入了正文。

必要，正是因为大众与余数之间的分别。因此，「这是怎么样呢？」的答案，正是对一至六节所展开内容的总结，从以色列失败的角度，对这一整段关于不信的经文进行解释。保罗所陈述的以色列失败的方式——「以色列所求的，他们没有得着」——与 9:31-32 和 10:2-3 中的说法十分相似，实质上是同样的意思。据此可以合理推断，这里所说的以色列「所求的」，虽在本节中未明言，实指 9:31 与 10:3 所提到的「义」。以色列没有得着这义，其原因则已在 9:32 与 10:3 中交代清楚了。

当保罗说「惟有蒙拣选的人得着了」，他所指的是「选民」。但他使用抽象名词「拣选」（the election），是为了强调「理念而非个人」¹²，并由此突出神的作为才是决定性的原因。「拣选」在本节中所作的评估，与第四节中的「我为自己留下七千人」以及第五节中的「按恩典拣选所留下的余数」相平行，目的都是为了指出：神的恩典作为，使人不能断言祂弃绝了祂的百姓。选民所得着的，正是神的义；随之而来的，是神的喜悦与接纳。

「恩典的拣选」（11:5）以及第七节所说的「拣选」，必须理解为拣选特定的个人，与第一节中「祂的百姓」、第

¹² 桑迪与海德兰：*同前所引用之著作，同前所引用之处。*

第十一章

第二节中「祂预先所知道的百姓」所涉及的神治性（theocratic）集体拣选有所区别。我们在讨论 9:10-13 时已见过这种区别，而本段经文的内容也提供了数个充分理由，支持同样的结论：

（1）整段经文始终维持一种明确的区分：第四节区分以色列的广大群众与那七千人，第五节区分大众与余数，第七节区分「余数」与「刚硬的人」。我们无法回避探究这种区分的来源、本质以及后果。（2）拣选被称为「出于恩典的拣选」（第五节），而使徒在第六节中特意将恩典与行为作出对比，以界定恩典的真实本质。保罗如此强调恩典时，所说的从来都是指向救恩的恩典（参 3:24； 4:16； 5:20-21；《加拉太书》2:21；《以弗所书》2:5, 8；《提摩太前书》1:14；《提摩太后书》1:9）。（3）「拣选的人」（第七节）被说成「得着了」，而正如上文所指出的，这「所得着的」必定不是别的，正是关乎永生之义（参 5:18, 21），即神的接纳与救赎。（4）第四节所提的那七千人，描述为是神「为自己留下的」，且「未曾向巴力屈膝」。这类描写暗示了他们与神之间的关系，实质上与第七节中所说「得着义、恩典和生命」的状态相对应。这些理由足以排除这里的拣选为一般性的民族或历史性的拣选。相反，这里所说的拣选，只能是保罗在其他书信中所讲的「得救之拣选」，也即关乎永恒救

恩的个别拣选（参 8:33；《以弗所书》1:4；《歌罗西书》3:12；《帖撒罗尼迦前书》1:4；《提摩太后书》2:1；《提多书》1:1）。以上从本段文脉中引出的考虑，也再次印证了我们在解释 9:11 时所得到的结论：这里所讲的拣选，毫无疑问是指向救恩的主权性拣选。

「其余的就成了刚硬的。」上下文强调拣选完全出于恩典，因此所涉及分别的决定性原因是神自由且主权的旨意，所以本节是 9:18 的应用：「这样看来，神要怜悯谁就怜悯谁，要叫谁刚硬就叫谁刚硬。」¹³ 此外，此处的「刚硬」涉及最终的结局，理由：（1）拣选关乎得生命的义，因此关乎救恩；既然如此，与之相对的「刚硬」不能有较轻的结局，而是在相反方向上的终极后果。（2）这些刚硬的人正是第七节所说：「以色列所求的，没有得着」之人；「没有得着」的含义即是未得着通往生命之义，也就是未得救恩。（3）9:18 中的对比意味着，刚硬的人不在神怜悯之中，也不在因怜悯而得的救恩之中。

本节并未像 9:18 那样明言「刚硬」的施加者是谁，但从接下来的经文可知，这里的主语毫无疑问仍是神，与 9:18

¹³ 9:18 所用的动词是 *σκληρόνω*，而 11:7 则是 *πωρόω*，可译作「使心眼蒙蔽」（参《哥林多后书》3:14）。但这两个词在意义上并无本质差别，二者都指道德与属灵层面的麻木不仁。

第十一章

相同。在理解这段对「刚硬」的描述时，不能脱离前文对以色列持续不断的控诉：「但以色列追求律法的义，反得不着律法的义。这是为什么呢？因为他们不是凭着信心求的，乃是凭着行为求的。」（9:31-32）「因为他们不知道神的义，想要立自己的义，就不服神的义了。」（10:3）「只是人没有都听从福音。」（10:16）「至于以色列人，他说：『我整天伸手招呼那悖逆顶嘴的百姓。』」（10:21）这里所说的刚硬是审判性的，是对那些不信与悖逆者的审判之刑。即便如此，这并不否定神的主权旨意才是造成这一区别的根本原因，正如 9:18 所言。蒙拣选的人没有成为「刚硬」的对象，但这并非因为他们自己有什么分别为圣的表现；拣选完全是出于恩典，而他们本来同样配受刚硬。正因神的怜悯（9:18）和恩典（第 5、6 节），他们才未被交付于所应得的审判。因此，这段经文既强调恩典是分别为圣的根本原因，也明确指出，不信是神审判的根据。

第 8 至 10 节引用旧约经文，用以支持并证实第七节所提出的命题：「其余的就成了刚硬的」。第八节主要取自《申命记》29:4（七十士译本为 29:3）。与申命记中的否定表达「耶和华没有将能明白的心赐给你们」不同，保罗采用

了正面的陈述：「神给他们昏迷的心」¹⁴。这一表达更接近《以赛亚书》29:10，其中神是浇灌沉睡之灵的主语。保罗之所以采用这种说法，是因为他要强调，这种刚硬是神亲自的作为。接下来的两个从属分句同样强调神的主动作为：祂赐下「看不见的眼睛」和「听不见的耳朵」。¹⁵ 保罗时代以色列人的刚硬，与摩西和以赛亚时代的刚硬相呼应，是神施行审判的连续历史表现。第九、十节则引自《诗篇》69:22–23（七十士译本为 68:23–24）。第九节虽略有改动，但基本保持了希腊译文的词句结构。该诗篇第二十一节明显地预表了弥赛亚（参《马太福音》27:34, 48）。在接下来的经文中，作为神的代言人，大卫在祷告中发出咒诅。¹⁶ 「网罗」、「机关」、¹⁷ 「绊脚石」这几词语在意义上彼此相近，不必

¹⁴ πνεῦμα κατανύξεως 最宜理解为「一种灵，特征为沉睡」。正如吉福德所说：「『灵』一词用来表示一种普遍的心态倾向，其特性则由随后所接的属格词来限定」（同前所引用之著作，同前所引用之处）。

¹⁵ 「直到今日」可与司提反的责备相对照：「你们时常抗拒圣灵」（《使徒行传》7:51）。

¹⁶ 「在此处，正如在《诗篇》109 和 139: 21 节『耶和華啊，恨祢的，我豈不恨他們嗎？』中一樣，詩人將攻擊神權國度的敵人視為自己的敵人，而他視為敵人的人，也只是因為他們與神所設立的秩序為敵。因此，這些咒語只是『愿祢的旨意成就』在面對積極邪惡時所採取的表達形式。它們是呼求神的公義，在實際行動中顯明出來，為真理與公義的緣故對抗仇敵。這類咒語絕非只是『猶太教道德標準下的特殊表現』，相反，正如此處所見，它們是被基督教啟示下的教師有意识地採用的。」（利登：同前所引用之著作，第 202 頁）。

¹⁷ καὶ εἰς θήραν（并成为机槛）是保罗加添的。

第十一章

刻意区分。它们共同强调「他们的筵席」所带来的结果与其原本的意图恰恰相反。这里的「筵席」象征神护理中所赐的丰盛之物，原是为享受、使人满足的。然而，他们在安逸中领受这些恩惠，却因此而陷入网罗、机关或绊脚之中（参《但以理书》5:1, 4, 5），遭遇神的审判。因此，这筵席反而成了他们灭亡的原因。「报应」一词明确指出这是神所施加的惩罚，从而再次印证第七节所说的刚硬，以及第八节的昏迷之灵的司法性质。第十节上半句以更强烈的语言重复了第八节所言的审判性致盲。第十节的最后一句虽然与希伯来文不同，但与七十士译本相符。难以确切判断「他们的背常常弯曲」这句所描绘的是奴隶在重担下的屈身形象，还是因恐惧和忧愁而屈身痛苦的景况。希伯来原文「使他们的腰时常战抖」较可能指向后者。

将这些旧约经文应用于保罗时代犹太人的不信，其意义远超过以色列历史上任一早期阶段的情况。因为救赎启示与救赎历史的进展已在基督的降临与祂所成就的工中达到顶点，而以色列的悖逆（参 10:21）也在此达到高峰，与以色列历史上历代所显明的罪恶相较，这悖逆之罪的程度更深。

第十一章

(二) 以色列的丰满

(11:11-24)

11:11-15

11. 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。
12. 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？
13. 我对你们外邦人说这话：因我是外邦人的使徒，所以敬重*我的职分，
14. 或者可以激动我骨肉之亲发愤，好救他们一些人。
15. 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？

11, 12 保罗在前面经文中的论点是：尽管以色列整体悖逆，但仍有余民存留，因此神并未弃绝祂的百姓。以色列并非完全被弃绝。在接下来的经文中，保罗进一步提出：这种被弃绝也不是最终的。不是完全的，而是部分的；不是最终的，而是暂时的。这两点共同支撑着这一命题：神没有弃

绝祀的百姓。「我且说」一如第一节，是保罗引入问题的一种方式，目的是为了排除一种可能从前文推导出的误解。问题是：「他们失脚是要他们跌倒吗？」回答则是他惯用的强烈否定：「断乎不是！」毫无疑问，以色列大多数人确实失脚了（参 9:32-33），这也确实导致了极其严重的后果（参第 7-10 节）。因此，这里的否定既不否定他们的失脚，也不否定他们的跌倒。¹⁸ 那么，这个否定性回答的含义何在？关键在于句子的结构。问题并不是「他们失脚并跌倒了吗？」如果是这样，答案应是肯定的。真正关键在于这个从句：「是为了他们跌倒吗？」保罗的否定回答表明：他们的失脚并不是为了使他们跌倒，而是有着另一个目的，这目的紧接着出现在本节后半句中。这一目的，并不是说以色列人自己在失脚时心怀拯救外邦人的动机。使徒所反映的是神的旨意，而不是以色列在跌倒时的意图；本段既未肯定，也未否定后者。因此，我们在此所看到的，是在以色列人失脚和跌倒中

¹⁸ 若将 *πέσωσιν* 理解为「彻底且永久地跌倒」（参腓力比与利登的解释），那么保罗在此所否定的，就是以色列被永久弃绝。如此一来，正如腓力比所说，「使徒在此预先暗示了接下来论述中的收束性思想」（*同前所引用之著作，同前所引用之处*）。然而，此处的经意似乎并不在此。那些失脚的人确实带来了极为严重的后果，他们不是未曾跌倒。此处所指的人，难道不正是第七节所说「其余的人就成了刚硬的」那些人吗？难道保罗不是在思考第二十二节中提到的「向那跌倒的人有严厉」的对象吗？因此，最为贴切的解释应是：保罗在此所思索的，是神在以色列大多数人跌倒之事上所怀的更深、更终极的恩典旨意。

第十一章

神的旨意是超越性、主权性的：就是「因他们的过犯，救恩就临到外邦人，要激动他们发愤」。「因他们的跌倒」这一译法不够准确，应作「因他们的过犯」。保罗所讲的是以色列的失脚，即他们弃绝基督为救主；这正是他们的「过犯」，而正因这过犯，救恩临到了外邦人。主耶稣的预言及使徒时代的历史都印证了这一发展（参《马太福音》8:12；21:43；《使徒行传》13:46；18:6；28:28）。第十五节与第二十五节也再次提及这一事实。外邦人得救本身就足以显明：神在以色列过犯中所成就的恩典旨意，并足以否定「他们是为跌倒而失脚」这一命题。然而，在本句的结构中，外邦人的得救又服从于另一个更高的目的。这样的从属关系，并非为了贬低外邦人得救的重要性；保罗稍后会多次重申这点。但此处引人注意的是：外邦人得救的这一结果竟然是为了服务于以色列的得救——「要激动他们发愤」。从本节后半句「要激动他们发愤」，还可以进一步得到以下几点。

（1）前几章提到了外邦人与以色列之间的区别，本段再次突出这个对比（参 9:25、26、30、31；10:19、20）。就救恩目的而言，「要激动他们发愤」这句话预设了以色列是一个具有族裔认同的整体。因此，神的救恩旨意并不排除以色列这个在救赎历史中曾占有独特地位的民族。虽然的确，

在基督的成就所带来的特权上，「并不分犹太人、希利尼人」，而外邦人也「在基督耶稣里，借着福音得以同为后嗣，同为一体，同蒙应许」（《以弗所书》3:6），但这并不意味着以色列在神普世救恩计划的实现上已无任何特殊角色。

（2）以色列的不信，其实反而导向以色列信心的复兴；他们的跌倒，最终是为着他们的复归。这种反转的安排，使我们几乎已经预见保罗将在第三十三节发出的惊叹：「深哉，神丰富的智慧和知识！」（3）「激动他们发愤」¹⁹并不是一种卑下的悔改动机，而是纳入神的旨意之中。保罗稍后（第十四节）更表明，他以外邦人的使徒身份来服事外邦人，其目的也是为此。意思是：犹太人看见神的恩惠与福分临到外邦人，看见神国的特权归于外邦信徒时，会因此被激发而效法，从而转向主。效法福音所带来的属灵恩赐，其动因本身就是极其正当的。（4）以色列人的不信，是为促进外邦人的得救而安排的。但外邦人的信心，并不因此成为以色列人得救的障碍；反而促进了以色列的得救。

同样，第十二节译为：「若他们的过犯是世界的丰富」。这里所说的「过犯」，与第十一节下半句所指相同，

¹⁹ 保罗在此使用这一词语，是呼应摩西在《申命记》32:21 中的话，此处的话语已在 10:19 中被引用。

第十一章

并回溯至第十一节上半句中所讲的「失脚」。第十二节开启了一段「何况」(*a fortiori*)式的推理，保罗借第十一节下半所述之事实，进一步论证：既然以色列的不信已为外邦世界带来如此之大的福分，那么若他们将来转而信主，其结果对于外邦将更加丰盛。「世界的丰富」即是指以色列人过犯（即不信）所带来的外邦人之救恩；在本节「世界」与「外邦人」同义。²⁰ 既然如此，那么经文的重点便应放在「过犯」与「亏损」的区别上。否则，「世界的丰富」与「外邦的丰富」几乎成为重复，难以解释二者并列的合理性，除非区别出现在它们各自所搭配的词语上。关于这里所译为「亏损」的词，其含义历来有不同解释。钦定本译作「减少」(*diminishing*)，但这一译法缺乏语言用法的支持，其唯一优势，是表面上与下文的「丰满」形成对照。然而现有证据表明，该词更准确的含义是「战败、倾覆、羞辱」（参《以赛亚书》31:8；51:7；《哥林多前书》6:7；《彼得后书》2:19–20）。²¹ 此外，「减少」一词也与本段语境中的对比

²⁰ 这并不意味着变换表达方式毫无意义。使用 *κόσμος*（世界）一词，是为了强调其种族上的普世性。

²¹ 参见 Frederick Field《新约翻译札记》(*Notes on the Translation of the New Testament*, 剑桥, 1899 年), 第 160 页及以下; 拉格朗日 (Lagrange: 同前所引用之著作, 第 276 页); 高格勒 (Gaugler: 同前所引用之著作, 第 183 页); 腓力比 (Philippi: 同前所引用之著作, 第 193 页及以下)。ἡττημα 在新约中唯

符。若意指「减少」，则只能用于描述余数的少量，但保罗在此谈论的，是以色列大多数人的境况——他们的失脚与跌倒（11 节上），他们的过犯（11 节下、12 节上）；因此「亏损」指的是以色列大众所遭受的失落，而不是余数的特征。再者，将此词理解为「战败」或「倾覆」，与「过犯」之间具有足够的语义区分，从而可以合理地解释句式的推进：「他们的过犯成为世界的丰富；他们的失败成为外邦的丰富。」保罗在此所描述的，是以色列在神国被夺走时所经历的巨大失落，如同在战役中遭受的惨败，他们被剥夺了属灵的产业，被视作战败的军队。²²

「何况他们的丰满呢！」这一句话毫无疑问是指以色列整体的丰满。失脚的是他们，跌倒的是他们，过犯的是他们，亏损的也是他们；因此，「丰满」也必是他们的丰满，不能另作他解。那么，「他们的丰满」是什么意思？这个词在希腊文中有多种含义与用法，常指圆满、充满、总数。在此处，它不仅与「亏损」（*ἥττημα*）形成对比，也与「过犯」

一的其他用例出现在《哥林多前书》6:7，但可比较动词 *ἠτάομαι* 于《彼得后书》2:19、20，以及七十士译本中 *ἥττημα* 出现在《以赛亚书》31:8，动词形式则见于《以赛亚书》8:9；13:15；19:1；20:5；30:31；31:4；33:1；51:7；54:17。

²² 将第 12 节中的「亏损」（*ἥττημα*）视为与第 11 节中的「跌倒」（*πέσωσιν*）相对应，并非毫无根据，正如第 12 节的「过犯」（*παράπτωμα*）与第 11 节的「失脚」（*ἐπταίσαν*）彼此对应一样。

第十一章

(*παράπτωμα*) 对立。不论用什么更确切的术语来表达其意涵，本节显而易见所指的是一种与保罗书写当时以色列所显出的不信、过犯与亏损截然相反的状态。因此，这「丰满」指的是一种转变了的属灵状态：一个由信靠基督、得着义、并恢复神国祝福所构成的状况，正如先前的以色列曾明显表现出不信、悖逆与失落一样。没有任何一个词比「丰满」(*πλήρωμα*) 更能传达这种完全转变、彻底恢复的意义。因为「丰满」一词所承载的正是完全的观念。因此，除非以色列作为一个整体恢复信仰、特权与祝福，否则本节的表述便得不到满足。不过，使徒在此的论证重点并不是以色列的复兴本身，而是以色列的丰满将为外邦人带来何等更大的福气。「他们的丰满」——即以色列恢复信心与得福的状态——是保罗推理的前提。由此，他得出结论：那时外邦人将获得远远超过以色列不信时期所能带来的福音之福。因此，外邦人将在他们作为外邦人这一身份之下，经历远超过以色列背道期间所享有的一切恩典。这前所未有的丰富恩典，将随着以色列在全国性规模上归信基督而临到。这种规模的悔改，正与他们先前的不顺服相称。在此处，保罗并未具体说明这前所未有的福分具体是什么。但根据上下文的主题——先是外邦人的归信，随后是以色列的归信——我们可以合理预期，

这更丰盛的福分将是福音大大昌盛、神的国度大大扩展所带来的果效。

13, 14 前两节经文关注的是：因以色列的不信，外邦人得着了恩典；并且在以色列转向主时，外邦人将得着更大的福分。因此外邦人的得救成为主题。现在保罗直接²³ 对外邦人说话，意在使他们深刻认识到：以色列的归信对他们自身最高属灵益处具有极大意义。救恩的利益不是彼此隔离的。作为外邦人的使徒（参 1:5； 12:3； 15:15–16；《加拉太书》 2:7–9；《使徒行传》 26:17–18），保罗尽心竭力完成这项使命，并不意味着要牺牲以色列的利益。相反，他的外邦人事工越是蒙神祝福、结出果效，就越是推进了以色列人得救的目标。因此他才说：「我尊荣我的职分」——作为外邦人的使徒。之所以有如此密切的关联，是因为如第十一节所述，这是出于神的旨意与护理：外邦人的得救，正是为了激动以色列人发愤。保罗在此也将这个目标视为他自己在高举并推动²⁴ 外邦人事工时所持有的动机。关于这种激发性的手段，

²³ 「你们是外邦人」这一从句，并非限制性语句（如表面上可能看起来那样），而是保罗以外邦人身份称呼他的读者。很难不由此推断，罗马的基督徒群体在构成上主要是外邦人。

²⁴ 「尊荣我的职分」这一表达，确实包含了保罗热切从事外邦人事工的心志，但「尊荣」一词本身的意思并不在于「热切追求」，而是指他高举并看重自己的使徒职分。

第十一章

我们在第十一节中所说的適切性，也同样适用于使徒保罗本人的心志动机。

第十二节所展望的是以色列的大规模复归；但在第十四节，保罗并未说自己要藉着激动以色列发愤来达致整个民族的「丰满」。他的表达更加谦逊。他所努力的是唤起那种效法之心，「或者可以救他们一些人」。²⁵ 再次显明他对骨肉之亲的深切情感和对他们得救的热切心愿，正如他先前表达过的（参 9:2-3；10:1）。但他的热忱并未使他对自我的事工抱持过度的期待；他并未妄称自己的事工能够带来怎样的决定性转变，也没有推测自己所激起的发愤之心将在何时、如何与以色列的「丰满」发生因果或时间上的关联。

15 尽管使徒在第十四节中并未说明他的事工与以色列「丰满」之间的因果关联，但第十三、四节与第十五节之间仍存在紧密联系，这一点可从第十五节起首的「若是」（εἰ γὰρ）一词看出。本段（第十一节起）的主题是：以色列的悖逆并非最终的结局。这个真理，正成为保罗努力执行外邦人使徒职分、并以此为荣的动力。因为他的外邦人事工越是成功，以色列人就越可能因嫉妒而被激动，归向福音；而以

²⁵ 既然激动发愤是以色列归信的一个因素（第十一节），而保罗正是以此为目的而努力执行他的职分，那么他所「救的一些人」无疑对以色列的「丰满」有所贡献；但保罗在此并未这样说。

以色列的得救又将反过来带来更丰富的外邦人祝福。因此，第十五节实际上是重申了第十二节的思想。在这里再次提及，是为了承接第 13、14 节中保罗强调自己外邦人职分的论述，从而加以论证。尽管第十五节重复了先前的思想，但其中所使用的词汇却有所变化，这些不同的措辞具有重要意义。

这是保罗首次提到以色列被「弃绝」²⁶。在此之前，他曾讲到他们的不顺服、失脚、过犯与亏损。虽然「亏损」一词中无疑已隐含神弃绝的含义，但前文的重点仍主要落在以色列方面的行为或不行为上。而此处则明确强调是神的作为——祂弃绝了以色列。「神的国必从你们夺去」（参《马太福音》21:43）正是对这一弃绝的明证。正如「失脚」与「过犯」所指的是以色列大多数人，「弃绝」一词在此也应作集体性的理解，指整个民族。保罗说「他们被弃绝是世人的和好」，这里的「和好」更宜译作「使人与神和好」，这是与第十一、二节中所说的「外邦人的得救」、「世界的丰富」、「外邦人的丰富」相对应的结果。虽然意思相近，但「和好」一词有其特别的含义，是本节独有的重点，与前文

²⁶ ἀποβολή 所表达的含义不只是一般性的「亏损」或「失落」（参腓力比：同前所引用之著作，同前所引用之处）。不应削弱或抹去这个词所带有的严厉意味。它的意义由与 πρόσλημις（接纳）的对比所决定，明确指向一种被神弃绝、排除在恩典之外的状态。

第十一章

略有不同。「和好」与「弃绝」形成对比。「弃绝」意味着被神从祂的恩典与祝福中排除，指的是神对以色列的态度与作为；因此，这个词格外强调的是神的主动行为。而与之对立的「和好」同样反映出神的态度、关系与行动。外邦人在此被视为先前与神隔绝，失去祂恩宠的一群；然而，借着神的行动，这种隔绝被转化为和好，祂不再向他们显不悦，而是转向恩待他们。这一转变说明，「和好」这个词特别强调的是：神主动地使人与祂自己恢复和平关系。这正是本节所要凸显的重点。

本节再次采用了「何况」(*a fortiori*)式的论证方式，如同第十二节。「接纳」与「弃绝」形成对比，因此必然是指神重新将以色列接纳归入祂的恩典与祝福之中。从整段经文来看，这里的「接纳」必是指以色列整体的复归，其规模与他们的弃绝相称——是对以色列大多数人之「弃绝」的反转。焦点再次落在神的主动作为上：这次是恩典的作为，与先前的审判相对；是神对以色列整体态度的转变。这种复兴将带来极大的属灵益处，保罗称之为：「死而复生」。无论这一结果具体指什么，它都必定意味着一种远远超过神救赎计划先前阶段所带来之福分的祝福。从这个意义上说，它对应于第十二节所说的「以色列的丰满」所带来的影响。

值得注意的是，第十五节的句式结构与第十二节不同。第十二节中，保罗说的是：「何况他们的丰满呢」，并未明说「更大的福分」究竟为何，需要读者自行推断。而在第十五节中，保罗直接说明：「他们被收纳，岂不是死而复生吗？」——此处的「死而复生」即是那更大的福分，被明白地指出来。那么，「死而复生」究竟指什么？这是接下来需要探究的问题。

「死而复生」这一表达必须赋予其全部的分量，因为它呈现的是「世人的和好」之高潮成就，其中确实带有终末性的意味。许多古代与现代的注释者都认为这句话指的是复活，认为唯有如此终极性的事件方能与此处强调的高潮相称，并与「死而复生」²⁷这一表达的字面意义相吻合。的确，从神救恩计划的发展脉络来看，在此所强调的犹太人与外邦人之间的救恩关系中，复活及其伴随的荣耀无疑构成一个极其

²⁷ 「保罗所说的仍未归信之犹太人的『被接纳』（*πρόσλημψις*），其性质将是如此……其荣耀将是如此非凡（参见《以弗所书》1:18），以至于这将带来最后也是最蒙福的发展，即在『将来世代』（*αἰὼν ὁ μέλλων*）里，从死人复活开始的生命——永生（*ζωὴ αἰώνος*），而复活正是这永生的因由与前提」（迈耶：*同前所引用之处*）。「神救赎之工最终展开所带来的这件事，其决定性的高潮性质，使得这一短语（*ζωὴ ἐκ νεκρῶν*）无法被削弱为纯属比喻意义、仅指属灵复兴的说法。『死而复生』必须是特指那真正的复活——而若如此理解，它就预设了末世剧终幕开始的开启」（霍志恒：《保罗的末世论》，普林斯顿，1930年，第87–88页）。参见：巴雷特、拉格朗日 *同前所引用之处*；另参所推崇的解释：桑迪与海德兰：*同前所引用之处*。

第十一章

契合的终点。而且，「死而复生」这句话本身在字面上也可以理解为指复活。然而，有一些极具分量的理由——至少可以说——表明这种解释尚未被证实。（1）虽然用于「生命」的词可以特别指复活（参见《约翰福音》5:29；11:25；《哥林多后书》5:4），其相应动词同样可指从死里复活的行为或已然复活的状态（参见《马太福音》9:18；《路加福音》20:38；《约翰福音》4:50、51；11:25；《罗马书》14:9；《哥林多后书》13:4；《希伯来书》7:25；《启示录》1:18；2:8；20:5），而「死」这个词也常常指字面上的死亡，但这些词同样也被用作比喻属灵意义上的生与死。「生命」一词在许多经文中指的是在基督里的新生命（参见《使徒行传》11:18；《罗马书》5:18；6:4；8:6；《哥林多后书》2:16；《以弗所书》4:18；《腓立比书》2:16；《约翰一书》3:14；5:11-13）。相应动词同样用于这一属灵意义（参见《罗马书》6:10、11、13；8:12、13；10:5；《哥林多后书》5:15；《约翰一书》4:9）。「死」这个词在许多场合也具有相同的比喻意义（参见《路加福音》15:24、32；²⁸《罗马书》6:11、13；《以弗所书》2:1、5；《歌罗西书》2:13；

²⁸ 引用《路加福音》15:24、32 的目的，并非因为这些经文中的「死」与其他经文中的含义完全相同，而是为了说明该词在圣经中有非字面意义的用法。

《希伯来书》6:1；9:14；《雅各书》2:17；《启示录》3:1）。值得注意的是，这些用法大多出现在保罗书信中，其中不少出现在《罗马书》中。最值得注意的是《罗马书》6:13：「将自己献给神，好像从死里复活的人，并将肢体作义的器具献给神。」这里的「从死里复活的人」与「死而复生」在语言上几乎一致，只是用动词「活」代替了名词「生命」。²⁹ 但此处的意思显然并非指复活，而是指在基督里的新生命。（2）如果保罗想表达复活，那就令人疑惑为何他不用新约书信中自己和他人频繁使用的、表明此概念的术语。当他提到基督的复活或人的复活时，常使用的词语是「复活」（ἀνάστασις），如《罗马书》1:4；6:5；《哥林多前书》15:12、13、21、42；《腓立比书》3:10；参见《使徒行传》4:2；17:32；23:6；24:15、21；26:23；《希伯来书》6:2；《彼得前书》1:3。³⁰ 这是保罗和其他新约作者用来指复活的标准表达。可能保罗在此处改变语言以强调其独特意图，但在此并无明显理由需要如此用。考虑到保罗在本书信中「生命」与「死亡」的使用，若他意在指复活，那么我们理当预期他会使用「复活」一词，以免含义模糊。此外，「死

²⁹ 对比 ἐκ νεκρῶν ζῶντας 与 ζωὴ ἐκ νεκρῶν.

³⁰ ἀνάστασις.

第十一章

而重生」这一表达在其他任何地方都没有指复活的使用法，其最接近的对等表达——「从死里复活的人」（《罗马书》6:13）——指的是属灵生命。

因此，对于那种广泛流传、认为此处所指的是复活的解读，我们没有理由坚持武断的立场。另一种解释——即这节经文指的是福音在全世界范围内兴旺，前所未有地广传，从而带来属灵复苏——则有诸多值得称道之处。源自以色列丰满所带来的更大祝福（第十二节）更自然地应被理解为进一步地增添了该节前半部分所指的祝福。第十五节承接第十二节的主题，并具体指出了那更大的祝福是什么。若顺着「生命」与「死亡」这些词在属灵层面的比喻用法，「死而重生」这一表达也完全可以恰当地理解为：当大批以色列人归信、蒙神悦纳、并被接纳进入神的国度时，全世界将因此经历一次属灵上的苏醒。³¹

11:16–24

16. 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。

³¹ 参见：加尔文、腓力比、贺志、吉福德、戈代、勒昂哈特（*同前所引用之处*）；H. C. G. 穆尔：《圣保罗致罗马人书》（纽约，无年份，*同前所引用之处*）；大卫·布朗：《罗马书释义》（爱丁堡，无年份，*同前所引用之处*）。

17. 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，
18. 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。
19. 你若说，那枝子被折下来是特为叫我接上。
20. 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。
21. 神既不爱惜原来的枝子，也必不爱惜你。
22. 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。
23. 而且他们若不是长久不信，仍要被接上，因为神能够把他们重新接上。
24. 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？

16 这一节的意念取自《民数记》15:17-21。将初熟的麦团献给耶和華，意味着整个麦团都归给神。在这一比喻中，「初熟的果子」是指列祖，而非那蒙拣选的余数。「初熟的果子」与「整团」相对应，正如「根」与「枝子」相对应。

第十一章

「根」无疑是指列祖。此外，在第二十八节中，以色列人被称为「为列祖的缘故是蒙爱的人」。在前者是以色列人所具有的分别为圣，在后者则是神向以色列所怀的慈爱，但二者都源自列祖的父性地位。在此我们再一次看见，以色列在神与他们之间的关系中具有独特的地位，并显明神对他们旨意的计划。使徒在此提到由列祖而来的分别为圣这一事实，作为支持以色列最终复兴的论据。以色列不可能被神永远弃绝；这源于列祖的神圣选召并未废除，并且将在以色列的丰满与复兴中最终得着印证。

17-21 树的比喻——其根与枝——贯穿这五节经文，并延续至第 22 至 24 节。以橄榄树来描绘以色列，这一形象与旧约中的用法一致（参《耶利米书》11:16-17；《何西阿书》14:6）。³² 第十五节中提到神对以色列施行审判的行为是「弃绝」，而这一行为在此则以「折断枝子」来表示，这正与当前使用的比喻相契合。不过，「有几根枝子被折下来」这一说法，似乎与以色列大多数人已被弃绝的事实不符。对此的合理解释是：使徒此处的主要关注在于外邦人的接枝与以色列的被砍除，并非要强调后者的程度有多大。

³² 参见《诗篇》80:8-16；《以赛亚书》5:1-7；《约翰福音》15:1 起。

以色列连于列祖之根，被视为栽种的橄榄树（参第二十四节）；而外邦人则被看作野橄榄。这野橄榄被接在栽种的橄榄树上。如果过于字面地理解为将整棵野橄榄树接入好橄榄树，那就过于牵强了。如第二十四节所指出的，接上的是野橄榄的枝子。至于保罗所参照的橄榄树栽培方式，是否与当时通行的园艺习惯一致，不必赘言。一般常见的栽培方式，是将好树上的嫩枝接入幼树，使后者借着接枝的肥美而获得结果子的生命力。但保罗所说的，却与这一惯例相反。然而已有研究指出，在某些情形下也会将野橄榄枝接入栽种的橄榄树，³³ 保罗很可能知道这种方式，并据此提出比喻。即使他所讲的不是他所熟悉的某种实践方式，或者他明知所举之例与通常的方式不同，这也完全不会削弱他的比喻的恰当性。反而可以理解为，他故意采用一种不同寻常的接枝方式，使得这个比喻更强调其所表达的超自然的属灵意义。必须记得，保罗在第二十四节明言他所说的是「逆着本性」的。此外，更为关键的是：他所构想的，是那些被折下的枝子将再次被接回原来的橄榄树上（见第 23、24 节），而这在园艺实践中是不可能的。

³³ 参见 W·M·蓝西 (W. M. Ramsay)：「橄榄树与野橄榄枝」（「The Olive-Tree and the Wild-Olive」），载于《解经人》（*The Expositor*），第六辑，第十一卷（1905 年），第 16-34 页、第 152-160 页。

第十一章

第十七节中的两项陈述对保罗在后文向外邦人所发出的警告具有重要意义。第一项是：「在其中一同得了接枝」。外邦人所享的特权，正在于他们与犹太人如此亲密的联合；因为总有按恩典拣选所留的余数。这里所说的折下来之枝，乃是「有些枝子」，这种说法突显出并非全部的枝子都被折下。第二项是：「一同得着橄榄根的肥汁」。外邦人须谨记，他们所享有的一切恩典都源自这棵树，而这树的根就是以色列的列祖。外邦人与犹太人一同分享从这同一根所流出的恩惠。³⁴ 第十八节更有力地强调了这一教训：「不是你托着根，乃是根托着你」。紧接着发出警告：「你不可向枝子夸口」。这里的枝子必是指那些被折下的枝子，因为第十九节中，外邦人自言：「这些枝子被折下来，是特为叫我得接上去」。这里所斥责的夸口，是信主的外邦人在意识到自己因以色列的失落而得着在神国中的地位时，所可能产生的骄傲和自负。这种自我炫耀可从第十九节中所呈现的对比窥见：「被折下来」与「接上去」之间的对照，「枝子」与「我」之间的对照，都是如此。³⁵ 甚至可察觉到其中对犹太人的一丝轻蔑。

³⁴ κ* 与 B 支持 *τῆς πίστεως τῆς πύοτητος* 较难的读法；而插入 *καί* 可视为为了解决该难点所做的尝试。若将 *τῆς πύοτητος* 理解为性质属格 (genitive of quality)，则该表达便容易理解。

³⁵ 请注意其中的 *ἐγώ*，表达了这种夸口中的自我中心与虚荣。

在教会的历史中，我们不难找到类似的情形。一个因他人受纪律处分而被召来担任其职位的人，常常会自义地沾沾自喜，并以鄙夷的眼光看待那位跌倒的人。

在第二十节，保罗提到那些被折下枝子的「不信」，呼应了先前多次提及的以色列的跌倒与过犯（参《罗马书》9:32；10:21；11:11,12），他再次提醒我们这是神审判性的任凭（11:7）与「弃绝」（11:15）。然而，这里指出「他们因为不信，就被折下来」，其目的在于强调外邦人得以站立在橄榄树中的原因，即是因着「信」。此段经文主要是在驳斥并纠正虚妄的自夸。³⁶ 因此，这里强调的是「信」，因为信排除了所有自夸的余地。若我们是因信而被接上去的，³⁷ 就绝无可夸之处（参 9:32；11:6）——「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，乃是用信主之法」（3:27）。此外，「信」与「不信」的对比，也进一步强调了持守信心的重要性，警告外邦人不可因自负而失去这地位而遭受同样的审判。信心面前没有分别——福音本是神的大能，要救一切相信的（参 1:16；3:22）；

³⁶ 保罗所警告的，正是以色列曾因之跌倒的事；如果外邦人也落入同样的自义与自信中，他们也将遭遇相同的审判（参《罗马书》9:32-33；10:3, 21）。

³⁷ 不必认为「站立」一词必然指在橄榄树中的地位，尽管这种比喻并非完全不可行。

第十一章

而在不信之中也没有偏待——「因为神不偏待人」（2:11）。神既不顾惜原来的枝子，也必不顾惜你（11:21）；他们若不常存于信，也必被砍下来（11:22）。值得注意的是，与信相符并能促成信心的态度，不仅是谦卑，还是「惧怕」（11:20）。基督徒的敬虔生活，总是警醒于信心所面临的危机与失败的，其特征为因神的呼召所带来的严肃性而「战兢」（参《哥林多前书》2:3；《腓立比书》2:12；《希伯来书》4:1；《彼得前书》1:17）——「所以，自己以为站得稳的，须要谨慎，免得跌倒」（《哥林多前书》10:12）。³⁸

22 这是对外邦人的劝勉，要他们思考神在前文中所述双重作为的意义——折断与接上。这是神良善与严厉并存的教训，而这二者的结合不能仅限于施行的行动，也必须适用于施行行动所出于的性情。就「良善」而言，这一点很容易理解；它是指祂所怀的慈爱，是祂施恩所驱动的特质。虽然「严厉」这个词在新约中仅出现在此处，³⁹但它所表达的内容却涵盖在神的忿怒与报应之义中（参《罗马书》1:18；

³⁸ 在第21节中，P⁴⁶、D、G等抄本在 *οὐδέ* 前插入 *μήπως*，这削弱了原本陈述的断然语气。

³⁹ 参见《哥林多后书》13:10；《提多书》1:13，了解该副词的用法。

2:4-16)。⁴⁰ 本节中的条件句「你若长久在祂的恩慈里」提醒我们，若没有持守，就没有福音中所应许的保障；在背道的情况下，不存在仍可继续蒙神恩宠这回事；神的拯救之爱与持续坚忍是彼此相应的。使徒保罗在别处也表达了同样的条件：我们与神和好，且得以被呈现在祂面前成为圣洁、无可责备，前提是我们「若在所信的道上恒心，根基稳固，坚定不移，不被引动失去福音的盼望」（《歌罗西书》1:23；参《希伯来书》3:6, 14）。此处外邦人必须持守的「恩慈」，是指前文所说神所赐的恩慈，并非指信徒在坚忍中应有的道德正直。意思是，他必须继续享受神的恩慈，这与《使徒行传》13:43 中劝勉虔诚人要「恒久在神的恩中」的思想相同。但其中的含义是，这种持守有赖于前文所强调的谦卑与坚定的信心。最后所说「否则你也要被砍下来」，则以同样严厉而果断的方式表达了那种审判性的警告，其性质与本节前半部分提到的「严厉」一致。

23, 24 前一节所强调的两种可能性，是对处于特权地位的外邦信徒的警告；而这一节则将这两种可能性应用于以色列堕落的光景，但其用意则是劝勉与盼望。你（外邦人）

⁴⁰ 恩慈与严厉的互为补足是《旧约》的一个特征（参见《诗篇》125:4-5；《以赛亚书》42:25-43:1；50:10-11；《那鸿书》1:5-6）。

第十一章

若不持守信心，就必被砍下；他们（以色列人）若不继续不信，就必被接上。这节经文并未明确应许以色列必定会放弃不信，重点在于强调信与被接上的关系是确定的——只要以色列转向信心，就必被重新接上。经文最后一句说明他们将被接上的理由，尤其是解释为何在他们放弃不信之后，重新接上就不会落空。这里强调的是神的能力。对于强调神的大能这一点，不同学者有不同看法。在第二十四节中，保罗的论点是：比起将外邦人从野橄榄上砍下、违背自然地接在好橄榄树上，将以色列接回他们本来的橄榄树上是更「自然」的事。因此，一旦承认将外邦人接上是「违背自然」的作为，似乎就无须再强调神的大能。然而，较为合理的理解是，第二十四节之所以强调神的大能，是为要驳斥外邦人心中那种错误的假设——这种假设是，由于以色列已经被弃绝并失去产业，因此不可能再被重新接回，重新得享神所立之约中的恩惠与祝福。正是这种假设，使得人以为以色列的复兴与「被弃绝」（第十五节）之间互不相容，而重新被接上将违背神的法则。保罗对此直接反驳，说：「神是能的。」虽然他将神的能力置于首位，但这能力的运用是建基于一个前提，即重新接上的作为与神的旨意以及祂所设立的秩序完全一致。

⁴¹ 保罗正是以神的全能来驳斥这错误的假设，第二十四节则进一步为以色列的复兴提供论据，以抵销人从中被弃所引申出的谬误推论。

第二十四节的论证重点显而易见：如果神在接纳外邦人时所施的恩典可比作将野橄榄枝接入好橄榄树这一反常之举，那么，照理说，要将以色列重新接入，如同将好橄榄枝接入好橄榄树，不是更为合宜吗？不过，其中有两点需要特别注意：（1）这里所用的比喻不仅仅是将好橄榄树的枝子接回好橄榄树，而是将「他们自己的橄榄树」的枝子接回原树。这一表达强调以色列再度被接纳是高度契合的。这节经文所包含的教义，正是贯穿整段论述的中心思想：神对犹太人和外邦人所施救赎恩典的安排，其根基在于神与以色列列祖所立的约。借用保罗在此的比喻来说，列祖的根从未被连根拔起、换以他种，而是持续不断地向整个救赎历史体系传递生命与特性。因此，以色列的再度归入，正是最契合神普世恩典计划的作为。这一真理鲜明地体现出：神救赎旨意的实现是通过历史进程而展开的。（2）基于上述背景，我们就能更准确地理解第二十四节中的「何况」所表达的意思。

⁴¹ 希腊文中的「δυνατός」（有能力的）一词，并不必然蕴含这样的意思：信心是神所赐的恩赐（参《以弗所书》2:8；《腓立比书》1:29）。

第十一章

这里的「何况」，其意并不限于强调第二十三节中的「神是能的」，仿佛神将以色列接回比接纳外邦人更容易。相反，这里所强调的「何况」，是就这项行动之合宜性而言——它更契合那以以色列为本体的救赎之约，即神赐救恩于全世界所依据的基本以色列体制。

第十一章

(三) 外邦人的丰满与以色列的得救

(11:25-32)

11:25-32

25. 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，
26. 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。」
27. 又说：「我除去他们罪的时候，这就是我与他们所立的约。」
28. 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。
29. 因为神的恩赐和选召是没有后悔的。
30. 你们从前不顺服神，如今因他们的不顺服，你们倒蒙了怜恤。
31. 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。
32. 因为神将众人都圈在不顺服之中，特意要怜恤众人。

25 「弟兄们，我不愿你们不知道」这句话，如同保罗在其他地方所用的一样（参《罗马书》1:13；《哥林多前书》10:1，12:1；《哥林多后书》1:8；《帖撒罗尼迦前书》4:13），旨在强调他接下来所说之事是重要的，并表达必须认真领会其内容的必要性。此处，使徒仍在对外邦人说话，并顾念到他们极易产生错误的假设与虚妄的自负。这一点可从他说明启示目的的话中看出：「免得你们自以为聪明」（参第十八至二十一节）。他所要向他们宣告的启示，称为一个「奥秘」。这个术语在保罗书信中屡次出现，而这是《罗马书》中首次提及，之后在 16:25 中再次出现。后者几乎提供了一个定义。⁴² 我们常倾向将「奥秘」理解为神秘莫测之事，或是不可理解的隐秘事物。然而，在保罗的用法中并非如此。如 16:25 所示，「奥秘」的背景是：某事原是隐藏在神的心意与旨意之中（参《以弗所书》3:9；《歌罗西书》1:26-27），若非因神喜悦启示，人便无法得知。但正如本节所显示的，「奥秘」一词的定义，并不在于它的隐藏性，而在于它如今已被启示、因此可以为人所知、并自由传讲。保罗深切盼望他的读者不致对这奥秘无知，因此要他们认识它。然而，除了强调启示与知识之外，「奥秘」一词还

⁴² 参见对《罗马书》16:25 的释义。

第十一章

强调了所启示真理的伟大与宝贵。在若干经文中，此词所指的内容之崇高超越显而易见（参《哥林多前书》2:7；4:1；15:51；《以弗所书》1:9；3:3-4；5:32；《歌罗西书》1:27；2:2；4:3；《提摩太前书》3:16）。⁴³不必认为这次的启示（25节）只是给保罗个人的启示。⁴⁴「这奥秘」所指的内容是：「以色列人有几分是硬心的，等到外邦人的数目添满了」。这两部分的内容都表达得极为清楚：以色列的刚硬是局部的，并非全然的；⁴⁵是暂时的，并非最终的。「几分」表明了前者，「等到外邦人的数目添满了」则表明后者。第二十四节中以色列的回归虽已隐含其中，但尚未明说。而今

⁴³ 参见桑迪与海德兰：《同前所引用之著作》，第334页。

⁴⁴ 在《以弗所书》3:5中，保罗将其他使徒和先知与自己一同视为启示的器皿。此外，保罗在第二十六、七节中引用《旧约》以作印证，也表明「奥秘」所指的真理并非在《旧约》中未曾显明。新约所强调的，是这启示在丰满性与清晰度上的彰显。

⁴⁵ 「有几分是硬心的」，其中的「几分」并非指硬心的程度，而是指并非所有人都硬心（参见第七、十七节）。本节最后一句无疑应理解为：有一个事件的发生，将终结以色列的硬心状态。将此处翻译为「当外邦人的丰满进入时」并无充分根据。诚然，在《希伯来书》3:13中，*ἄχρις οὗ* 的确有「当……之时」的意义，因为它与现在时动词 *καλεῖται* 连用，别无他解。在《使徒行传》27:33中，这个连词也有「当……之时」的含义：「当天快亮的时候」。在《路加福音》21:24中，将 *ἄχρις οὗ* 所引导的句子翻作「当外邦人的日期满足时」虽然语义上说得通，但从语法上看却不自然，尤其考虑到 *πληρωθῶσιν* 是过去被动虚拟式。新约中所有其他出现此结构的例子，无论后接的是过去时或将来时，都必须译为「直到」，表示一个将要或已经发生的特定时点（参见《使徒行传》7:18；《哥林多前书》11:26；15:25；《加拉太书》3:19；《启示录》2:25）。因此，在《罗马书》11:25中，若不将该句译为「直到外邦人的丰满进入」，就背离了新约一贯的用法。而整段上下文也要求如此解释这一句。

我们得到了明确的应许。「奥秘」一词本身就是神圣启示所赐的确据。

以色列人部分刚硬的状态是有终点的，这一终点就是「外邦人的数目添满了」。那么，「数目添满」究竟是什么意思？这一术语在第十二节中用于以色列时，其意义须依当时的语境理解，它与以色列的过犯与失落形成对比。在当前的语境中，当这一术语用于外邦人时，自然也有其特定的语义色彩。然而，我们不应舍弃第十二节所确定的基本含义。在那里，「丰满」如同第十五节中的「收纳」，是指以色列全体的归回，相对于「余数」而言，是指大多数人悔改、信主、归回神的约中，得恩宠与赐福，以及进入神的国。换言之，这里不可忽视「人数」的概念。若在第二十五节中排除这一数目的含义，就与本章多处关于该术语的含义相违背。至少，与以色列「丰满」（第十二节）及其「收纳」（第十五节）所代表的祝福扩展相对应，这里所说「外邦人的丰满」，应当是指外邦人将得着更大规模的祝福。

此外，还必须考虑来自直接上下文的其他因素：（1）「外邦人的丰满」所作主语的动词「进入」（be come in），在新约中是进入神的国和得生命的标准用语（参见《马太福音》5:20；7:13；18:3；《马可福音》9:43、45、47；《路加福音》13:24；《约翰福音》3:5；《使徒行传》14:22）。

第十一章

⁴⁶ 因此，这里的意思是外邦人进入神的国。这一图景在使徒看来是将来的。从已信主的人是否包括在「丰满」之内的问题来看，唯一合理的解释是「外邦人的丰满」指的是从外邦人中拣选出来的所有选民。这一解释将在下文讨论。但当前最主要的一点是，「进入」这一表达必定包含了人数进入神国的意思。（2）「有几分是硬心的」这句话中也暗示了数字的概念。不是所有人都硬心，总有一个余数；不是完全硬心的。（3）第二十六节将指出，「以色列全家」是相对于余数而言的大多数以色列人。综上所述，若主张「外邦人的丰满」一词完全不涉及数字比例，这种看法是站不住脚的。

有人认为，这里所说的「外邦人的丰满」是指外邦选民⁴⁷的总数，或是为了补足这一总数而所需增加的人数。根据这种观点，以色列的复兴信号就是外邦人得救人数的圆满。诚然，「丰满」一词本身可以指这样的圆满。但从上下文来看，这种解释难以成立。（1）以色列的「丰满」（第十二节）不可能仅指以色列选民的总数。「丰满」与以色列的过犯与失丧形成对比，必定是指以色列整体归信、悔改并归回神的恩约与祝福中。若说是选民的总数，或为凑足总数所需

⁴⁶ 如同此处一样，这个动词有时以绝对用法出现。

⁴⁷ 参见巴雷特（Barrett）：*同前所引用之著作，同前所引用之处。*

的余数，这便无法构成对比，也无法表达本段落所强调的「复兴」之意。因为那样的数目在历世历代的「余数」中早已逐渐实现。第十二节所描绘的情形，是从「得救的余数」转向「得救的大多数」。将第十二节中「丰满」的含义类比应用于第二十五节，至少可以得出这样的方向性结论：将有极其大量的外邦人进入神的国。因此，以色列的「丰满」无论如何不能仅仅理解为「选民的总数」，也不应将这个限制性含义强加到第二十五节中的同一个词语上。事实证据明确否定这种解读。（2）若将「丰满」理解为「为补足外邦选民总数所需增加的人数」，则这个解释与「进入」一词相符；但若理解为「外邦选民的总数」，就与「直到外邦人的丰满进入」所呈现的时间视角不一致。因为「总数」已经包括了那些早已进入神国的人，那么就不应使用「直到他们进入」这样的说法，仿佛他们还未进入。因此，「选民总数」这一解释是不合适的。即便接受「为补足而加添的人数」这一相对更合适的解释，我们仍必须处理第十二节所建立的类比关系：即「丰满」意味着相较于先前情形的显著转变。这也就是说，「丰满」一词在这里仍不可排除它所包含的祝福增长与扩展之意。而此处这种增长，必须理解为外邦人进入神国人数的大幅增长。（3）第十二节说，以色列的「丰满」将带给外邦人更大的祝福。如前所述，最合乎文脉的解释是：

第十一章

这是在第十二节中被称为「世界的丰富」「外邦人的丰富」的祝福之更大扩展。然而，如果「外邦人的丰满」仅是指外邦选民的「总数」，那么当以色列得救、进入「丰满」阶段时，就会标志着这类外邦祝福扩展的终止，而这正与第十二节所指出的祝福趋势相矛盾。

上下文的论述因此指向这样一个结论：「外邦人的丰满」是指外邦人所获得的福分，其扩大和性质，与第十二节所说「他们的丰满」及第十五节所说的「收纳」相类似。

可能有人会反对这种解释，认为这使保罗的教导显得不连贯。一方面，「以色列的丰满」带给外邦人前所未有的福分（第十二、十五节）；另一方面，「外邦人的丰满」却标志着以色列硬心的终止和他们的复兴（第二十五节）。但若我们记得在保罗的思想中，犹太人和外邦人之间彼此作用、共同增添彼此的福分，这两个角度的教导并不冲突。我们只需将第三十一节的思想应用于此：因着赐给外邦人的怜悯，以色列人也就蒙怜悯。外邦人的丰满带来以色列的复兴（第二十五节）；以色列的复兴又带来外邦人更丰富的福气（第12、15节）。唯一阻碍这一观点的，是那种不恰当的预设——即「外邦人的丰满」代表外邦人福气的终点，不再有福音祝福的扩展空间。其实，「外邦人的丰满」固然标志着外

邦人所经历的前所未有的祝福，但并不排除在那之后还有更大的祝福。而这种后续的祝福，正是藉由以色列的复兴而实现的。⁴⁸

不可忽略的是，使徒在第二十五节中最主要关切的，是以色列人硬心的除去以及他们整体的归信。⁴⁹这正是第十一至三十二节的主题。这一主题在第十二节中明言，在第十五节中用不同的话语再次表达，并在第二十五节中再度重申。在第十七至二十二节中，保罗为了警戒外邦人的自高自大，暂时中断这一主题；但在第二十三节，他又回到以色列复兴的主题，并在第二十三、四节中提出他们可以被重新接上的理由，而在第二十五节则是藉着神的启示，最终确认这一结局是确实的。这一切都为我们理解第二十六节作好了铺垫。

26, 27 第二十六节开头的「于是」表明，接下来所要陈述的命题，要么与前一节所启示的真理平行，要么是由其引申而来。它的意思是「因此」，延续前文的思想或阐明其含义。⁵⁰「以色列全家都要得救」就是由此引出的命题。从

⁴⁸ 「我们必须记住，保罗在此是以先知的身份说话，*ἐν ἀποκαλύψει*（参《哥林多前书》14:6），因此，他的语言必须按照先知性语言的解释规则来理解。预言并不是提前书写的历史。」（贺志：《同前所引用之著作》，第588页）

⁴⁹ 以色列的复兴也将为外邦人带来极大的益处（参十二、十五节）。

⁵⁰ *καὶ οὕτως* 也可能用于引出与前文相对应的内容。

第十一章

本段书信中近处与较远的上下文都可以清楚看出，在本节中将「以色列」赋予除本章一贯用法以外的任何含义，在释经上都是不可能的。整章中以色列与外邦人的对比始终延续，前文的释经已对此加以说明。在前一节中，「以色列」还能指什么别的对象呢？保罗说的显然是民族意义上的以色列，而「以色列」不可能包括外邦人。若包括外邦人，前一节就会陷入荒谬之中。既然第二十六节是与第二十五节平行或相关的陈述，那么「以色列」的含义必然与第二十五节相同。

51

将「以色列全家」解释为以色列的选民、即与属肉体的以色列相对的真以色列（如 9:6 所作的区分），这种观点因多种理由而站不住脚。（1）虽然以色列的选民——真以色列——都必得救，这确实是一个毋庸置疑的真理，但在这里提出这一点，对使徒在本段经文中所关切的核心主题并无特别的关联。此外，虽然选民必然得救是启示的真理，但它

⁵¹ 「在这里将‘以色列’解释为与第二十五节中的‘以色列’含义不同，是不可接受的」（F. F. 布鲁斯；*同前所引用之处*；参反对者加尔文；*同前所引用之处*）。诉诸加拉太书 6:16（如加尔文所作）也是无济于事的，因为本段经文中存在着以色列与外邦人之间持续的对比，而在加拉太书 6:16 的语境中并无这种对比。虽然加尔文认为「全家以色列」指的是包括犹太人和外邦人在内的神全体子民，但他并不排除以色列作为一个民族回归信仰顺服的可能性：「当外邦人进来之后，犹太人也将从背道中回转，顺服信仰。这样，由二者所组成的神的以色列得救的工作就会完成。然而，这仍会以一种方式实现，即犹太人作为神家中的长子，将得到首位」（*同前所引用之处*；另参他在 11:15 的注释）。

并不属于需要像二十五节「这奥秘」那样的特殊启示的范畴。由于二十六节与二十五节关系极其紧密，「以色列全家都要得救」这一保证，只是二十五节中所谓「这奥秘」的另一种表述，或至少是其引申。选民必得救这一事实，并不具备此处「奥秘」所包含的特殊性。（2）以色列全体选民的得救，并不意味着超过历世历代中余民得救的事实。然而，二十六节所表达的，是对一段持续论证的总结，而这段论证的范围远超这一教义。保罗在此关切的是神救恩计划在历史中的展开，以及由此在犹太人和外邦人身上发生的高潮。正是在这样的历史视野中，我们必须理解这句话的含义。（3）二十六节与二十五节紧密相连。二十五节的主旨，是以色列的刚硬将要终止，并且将被恢复。这正是十二节所说的以色列的「丰满」、十五节所说的「接纳」，以及二十三、二十四节所说的「重新接上」的另一种说法。若将这高潮性的宣告「全家以色列都要得救」解释为与这一明确事实无关的事物，严重扭曲了圣经。⁵²

如果我们记住本章的主题，以及对以色列复兴这一主题的持续强调，那么「以色列全家都要得救」这一命题，就

⁵² 此外，在这样的语境中，仅仅陈述一个贯穿保罗全部教导、人人皆知的一般性真理——所有选民都必得救——无疑会使整个论述显得毫无高潮可言。

第十一章

只能理解为：以色列作为一个民族的丰满、被接纳、重新被接枝；他们被恢复到福音的恩宠与祝福中，并且与此相应地，从不信转向信心与悔改。当将前面的经文与第二十六节联系起来时，以色列的得救必须被理解为一个与他们的过犯、亏损、被弃绝、被折断、被刚硬相称的规模——当然，这种相称是反方向的。显然，这正是「丰满」、「被接纳」、「重新接枝」以及「得救」这些对比所暗示的。简而言之，使徒在这里所肯定的，是以色列大多数人的得救。然而，这一命题需要两个保留，以防被不当延伸。（1）它不能被解释为在应验的时期，每一个以色列人都会归信。类比反对这种坚持。以色列的背道、过犯、亏损、被弃绝、刚硬，从未是普遍的；总有余数存在，不是所有的枝子都被折断，他们的刚硬只是「一部分」。同样，复兴与得救也不必包括每一个以色列人。「以色列全家」可以指这个民族的大多数，即作为整体的百姓，这与本章一贯的用法一致。⁵³（2）保罗并不是在思考，在神最终审判的总数上，得救的犹太人所占的相对比例。我们必须再次记得，这一段落所处的是历史视角。使徒想到的是将来某个时刻，以色列的刚硬将会结束。正如

⁵³ 「 $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 必须取其词语的本义：『作为整体的以色列、作为民族的以色列』，而不必然包括每一位以色列人。参王上 12:1；代下 12:1；但 9:11」（桑迪、海德兰：同前所引用之处）。

「丰满」、「被接纳」、「重新接枝」都有这一时间指向，以色列的得救也必须有同样的时间指向。因此，这一命题所反映的，仅仅是那段历史时刻或时期将会出现的事实。

正如这封书信的特点，尤其在第九至十一章中，保罗为支持自己的论述而援引圣经（参 9:12、15、17、25、27、29、33；10:5、8、11、18、19、20、21；11:8、9）。引文的前半段出自《以赛亚书》59:20-21，末尾部分则取自《耶利米书》31:34。⁵⁴毫无疑问，保罗认为这些旧约经文适用于以色列的复兴。在本段书信的前面部分，保罗曾引用圣经来支持不同的论点与推理，其中在某些情况下或许暗含对以色列归信的指涉（参 10:19；11:1-2），但这是第一次明确引用圣经来支持这一大规模复归的论断，甚至很难说先前的引述中有哪怕间接的暗示。这一次的明确应用，反映了一个解释原则——这一原则也必须应用到许多与《以赛亚书》

⁵⁴ 在《以赛亚书》59:20 中，希腊文译本在第二分句与希伯来文有所不同。保罗完全照录了希腊文，但希伯来文作「归向雅各中离弃罪过的人」。在引文的第一分句中，保罗的表述也与希伯来文或希腊文都不完全一致。希伯来文本作「到锡安」或「为锡安」（מִצִּיּוֹן），希腊文则恰当地译作「因锡安的缘故」（ἐνεκεν Σιων），而保罗却译作「从锡安出来」，正如《诗篇》14:7（七十士译本为 13:7）中的说法。这并不难理解，因为希伯来文中的介词本就可以有这两种含义，保罗有自由选择其一。这两种意义都是真实的：救赎主是从锡安而出，也是为锡安的拯救而来。在保罗此处的教导中，重点是救赎主要为锡安成就的事。但在第一分句中，思想却聚焦于救赎主与锡安的关系，其模式与 9:5 相似。这与本段经文的整体强调密切相关，并突显了救赎主拯救工作的对象正是以色列这个民族。

第十一章

59:20–21 性质相同的旧约经文上——即这些经文都包含着对福音祝福扩展的应许，正如保罗在二十五、六节中所宣告的那样。⁵⁵ 引文中的要素为我们具体指出了以色列得救所包含的内容：救赎、⁵⁶ 除去不虔敬、坚立恩约、除去罪恶——这些都是福音的核心祝福，也为我们揭示了以色列得救的真实含义。这里并没有暗示任何特权或地位，是在基督信仰中超出外邦人所享有的。

「这是我与他们所立的约」这一句值得进一步说明。除了 9:4 提到列祖之约外，这是本书唯一一次提及「约」。按圣经对「约」的理解，「约」是以誓言为确据的保证，因此这里是在确证神对祂应许的信实，以及应许必定成就的确据。我们不能将这种立约的确据，与本节引用经文所要支持的命题，或与第二十八节的内容分割开来。由此可见，以色列将来的复兴，是由立约制度所具有的那种必然性来担保的。值得注意的是，与「约」相关的其他分句，都指向神或救赎主将要成就的事。与立约观念一致，重点落在神要成就的事

⁵⁵ 参见《诗篇》14:7；126:1–2；《以赛亚书》19:24–25；27:13；30:26；33:20–21；45:17；46:13；49:14–16；54:9–10；60:1–3；62:1–4；《弥迦书》7:18–20。当我们看到《以赛亚书》59:20–21 正是《以赛亚书》60:1–3 的基础时，这一点就更为明显；而在《以赛亚书》54:9–10 中，同样突出了与《以赛亚书》59:20–21 一致的盟约信实重点，而保罗在此正是引用了《以赛亚书》59:20–21。

⁵⁶ 希伯来文中的「לָחַל」是旧约中具有救赎意义的常用词之一。

上，即神的单方面工作。在《以赛亚书》59:21 中，这约是以神的灵和祂的话语永远赐下为内容的，这又一次表明了约的恩典所包含的确据。⁵⁷

28, 29 第二十八节的第一句话，是指使徒在第十一、二、五节中早先提到的内容。这里唯一需要补充说明的，是「仇敌」一词的意义。这并不是指犹太人对外邦人、或外邦人对犹太人所怀的主观敌意，而是指与神的恩宠和祝福隔绝的状态。这一点可由下一句中「蒙爱」一词的对比得以证实。「蒙爱」必然是指被神所爱。「仇敌」所指的，乃是与第十五节中的「丢弃」相同的关系；在那里，「丢弃」与「和好」和「收纳」相对，而这两者都意味着被接纳进入神的恩宠和祝福之中。因此，「仇敌」是指本章中保罗所讨论的那种以色列被拒绝的状态。这种拒绝正是福音临到外邦人的契机。按上下文，这里所说的是对外邦人讲话。

第二十八节的第二句话更难。必须注意，这两句话所指的，是神与以色列之间同时存在的两种关系：在福音上，他们是「仇敌」；在拣选上，他们是「蒙爱」的。这种对比的意思是，他们因拒绝福音而被弃绝，福音因此传给外邦人；

⁵⁷ 值得注意的是，虽然保罗区分了以色列与以色列、后裔与后裔、儿女与儿女（参 9:6-13），但他并未用「约」来作这种区分，以区别那些在较广义上属于约中的人与那些真正分享其恩典的人。

第十一章

然而，因着拣选，并因他们与列祖的关系，他们仍是蒙爱的。这里的「拣选」与 11:6、7 中的「拣选」并不相同。后者只属于余数，与那被弃绝、刚硬的大多数相区别，因此指的是那确保因信称义与得救的特殊拣选。但在这里，所指的是全体以色列，就是因不信而与神恩宠隔绝的以色列。⁵⁸ 「拣选」因此是指以色列作为一个民族的拣选，与第二节中的「他预先所知道的百姓」相对应，即神治国的拣选。这一点也从「为列祖的缘故」这一表达得以证明。这正是第十六节用「初熟的果子」和「根」所表达之意的另一种说法。「蒙爱」因此意味着，神并没有中止或废除祂按着与列祖所立之约而与以色列建立的选民关系。尽管以色列不忠，被折下来，但神仍维系祂对他们独特的爱，这种爱将在他们的复兴中得以彰显并被证实（见 12、15、26 节）。

第二十九节必须从这一角度来理解。「神的恩赐和选召」是指 9:4、5 中提到的以色列的特权与尊荣。「是没有后悔的」，明确表示，收纳、诸约和应许在应用于以色列时并未被废除。这是诉诸于神的信实（参 3:3）。神的真实性

⁵⁸ 「我们必须记住，他此处所论，并非关乎任何个人的私下拣选，而是关乎整个民族的普遍收纳」（加尔文：*同前所引用之处*）。

确保了因与列祖立约而建立的那种关系得以持续，这又是圣约的另一确据。

30, 31 使徒在这里仍然是对外邦人说话。第三十节是用不同的措辞重述在第十一、十二、十五、二十八节中已经说明过的内容，即外邦人因以色列的悖逆而得以分享神的怜悯。第三十一节虽然在前文已有相似的平行思想（参十一节下、十四节、二十五节下），但却明白陈述了外邦人得救与以色列复兴之间的关系。外邦人的得救，是因以色列的悖逆而得着推进；但在以色列得救的推进上，则正好相反——是因神向外邦人所施的怜悯，⁵⁹ 而不是因他们的不顺服或背道，使以色列的归信得以成就。神为拯救犹太人和外邦人所定的计划，在这一个循序渐进的过程中显明出祂恩典的丰富；而在这两节经文中三次出现的「怜悯」一词（参 9:15-16），更清楚地突出了，在这里所描述的整个过程中，焦点是神主权恩惠的彰显。这样，我们也就为第三十二节所宣告的神怜悯旨意作了准备。

32 在前两节中，「怜悯」一词的三次出现，凸显出神的怜悯在人的得救中所占的重要地位。但同样值得注意的，

⁵⁹ τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει 应当与后面的 ἵνα 连用；《哥林多后书》2:4 下半节与《加拉太书》2:10 中有相同的结构，请参看。

第十一章

是其中三次提到「不顺服」。教训显而易见：怜悯唯有在不顺服的背景中才有意义与作用。怜悯的特性，使得不顺服成为它的对应面或前提条件；怜悯只有在施予不顺服之人时，才存在并发挥功效。这一真理，在第三十二节中藉着神护理作为的表述而得以彰显。这里所强调的，并不仅是人不顺服，因此处于一个使怜悯得以施行的光景中，且因神的主权恩典而成为蒙怜悯的对象；重点在于神的决断性作为——祂「将众人都圈在不顺服之中」。这是神在祂审判中所设立的安排，使众人确实被关在不顺服的圈中，被困锁在其中，以致除了藉着神的怜悯释放之外，绝无可能脱离这奴役的处境。这里所陈述的作为，其严厉性是无法减轻的。

然而，正是这种严厉突显了本节主要思想的荣耀——「为要怜悯众人」。我们越是思想第一分句所包含的意义，就越能加深对第二分句奇妙之处的认识。此处所说的，不仅仅是悖逆与怜悯的相互对应，而是指出那被圈在悖逆之中的状态——在其所包含的严厉性丝毫不减的情况下——是为着显明怜悯而设的。前者的目的就是成全后者。使徒由「互为补足」的观念，推进到「为其所用」的观念。若我们能体会这里所陈述旨意的深邃，就必然感受到其不可测度，并被迫发出这样的感叹：「神的道路在海中，祂的路径在大水中，

祂的脚踪无人知道」（参《诗篇》77:19）。这正是保罗自己当时的反应，所以他才会发出这样的赞叹：「深哉，神丰富的智慧和知识！祂的判断何其难测！祂的踪迹何其难寻！」（11:33）。这并非痛苦困惑的反应，而是充满喜乐与颂赞的敬拜惊叹。当我们的信心与悟性直探启示的地平线时，我们的心灵就会被神作为与道路那不可测的奥秘所充溢、所震撼。

按保罗自己的教导（参2:4-16；9:22；《帖撒罗尼迦后书》1:6-10），我们不可能将11:32末句理解为普世全人类最终都必得救。这节的上下文界定了它的范围。使徒所思考的是犹太人和外邦人。在前面的经文中，他已经论到犹太人和外邦人在神普世救赎计划展开过程中的不同角色（参11:11、12、15、25-28）。甚至在前两节，这种差异仍在一定程度上存在：外邦人因以色列的悖逆而蒙怜悯；以色列则因神向外邦人所施的怜悯而得怜悯。但在第三十二节，强调的是两者无分彼此的共同点——他们都被圈在不信之中，因此都因这一缘故成为神施怜悯的合宜对象。然而，这里的「怜悯众人」并非指无一例外的所有人，正如三十、三十一节并非指全体外邦人与全体犹太人，二十六节也并非指历世历代、过去、现在、将来全体以色列人一样。因此，「怜悯众人」的意思是：凡得着这怜悯的人，都无分彼此、没有区

第十一章

别。虽然第三十二节前半句对于全人类无一例外都成立（参《加拉太书》3:22），但在此保罗未必是在思想这一普遍性，而是按上下文的模式，并与后半句一致，强调犹太人和外邦人同样都被圈在悖逆之中。

第十一章

(四) 赞美

(11:33-36)

11:33-36

33. 深哉，神丰富的智慧和知识！他的判断何其难测，他的踪迹何其难寻！
34. 「谁知道主的心，谁做过他的谋士呢？」
35. 谁是先给了他，使他后来偿还呢？」
36. 因为万有都是本于他，倚靠他，归于他。愿荣耀归给他，直到永远！阿门。

33-36 这两节的主题可概括为：神的旨意不可测度。

「难测」与「难寻」这两个词正表明了这一点。然而，若认为神的不可测度只适用于祂隐藏未启示的旨意，那便是错误的。神未曾启示的事，本来就不在我们认识的范围内，是我们无法知晓的；而凡我们不能知晓的事，也必然是不可测度的。但不可测度性最重要的层面，在于它同样适用于神已经启示的事。本段经文特别凸显的正是这一事实。促使保罗发出这颂赞的，正是已启示的旨意，尤其是第三十二节所说的旨意。使徒被救恩计划那深不可测的深度所震撼——这正是他在前文所论述的主题。此外，使徒眼中如深渊般的「丰富」

与「智慧」与「知识」，并非未启示之事，而是恩典与怜悯的丰富、借圣灵所启示的神深奥之事，以及赐给圣徒、非属这世界的智慧（参《哥林多前书》1:24；2:6-8）。同样，「难测的判断」与「难寻的踪迹」，正是保罗在前文中已经举出实例的那些作为与道路。

我们无法确切断定，这段颂赞是要为本书信前文多大范围的内容作结。它可能是为整封书信至此为止的内容作结，因为在本章结尾处，显然有一个转折，进入到基督徒生活与行为的具体、实际应用的领域。从这个角度看，这颂赞可谓恰如其分地总结了前文所有的内容。它也可能是为本明确的分段（9:1-11:36）作高潮性的总结。对此问题，我们不能武断下结论；但若要提出倾向性的看法，第二种则较可取。本段一开始所讨论的，就是以色列的问题。使徒已经从多个角度论述了神的旨意如何关乎以色列的不信与被弃。在十一章后半段（11节以后），他开始从神普世救赎计划的角度来处理以色列的问题，并说明以色列的被弃与复兴，如何都推动了万国的得救。当他放眼未来这救恩计划的展开时，他看见外邦人的丰满与以色列的丰满，并且二者之间彼此影响、彼此成全。这种满溢的恩典景象，正是关于以色列问题的最终答案——一个完全由神的怜悯带成的结局。在这预言性全景的展开中，使徒不仅把以色列的不信，乃至万国的不信，

第十一章

都放在神怜悯旨意的视角之下，并在第三十二节作出了那惊人的宣告。这正是全段的高潮。而这高潮特别唤起了颂赞，使之与本分段（9:1-11:32）的主题直接相连。

在第三十三节中，「丰富」一词可以像译文所示那样，理解为神智慧和知识的丰富。保罗在使用这个词时，多半是指神某种属性的丰富，或祂荣耀的丰富（参 2:4； 9:23；《以弗所书》 1:7； 2:7； 3:16），或是其他事物的丰富（参《哥林多后书》 8:2；《以弗所书》 1:18； 2:4；《歌罗西书》 1:27； 2:2）。但他也可以直接谈到神自己的丰富（《腓立比书》 4:19），也谈到基督的丰富（《以弗所书》 3:8；参《哥林多后书》 8:9）。因此，这里三个名词也可视为并列，译为：「深哉，神丰富、智慧和知识的深奥！」如此，「丰富」尤其指向神的恩典与怜悯——这是前文特别强调的主题。这样，三十五节上半句的反问，便能在「丰富」一词中找到恰当的前提与理由，这也是支持这种译法的有力论据。另一方面，也可以说，若「神的丰富」没有进一步的限定，自然会包含智慧与知识；既然保罗又单独提到智慧与知识，他的用意很可能是用「丰富」来形容神的智慧与知识。此外，他接下来谈到神的判断与道路，并在 34 节发出挑战，而这两句挑战正是按知识与智慧的次序提出的。因此，这两节经文

的重点，很有理由放在智慧与知识上，因为在神护理万事以成就祂旨意的安排中（参第三十二节），正是祂的智慧与知识特别值得敬拜与赞叹。不过，这个问题终究不能确定地解决，两种译法在上下文中都十分贴切。

「知识」指的是神包罗万有、无所不尽的认知与理解；「智慧」则指祂为成就自己圣洁旨意而安排并调配万事的能力。在神里面，这二者是相辅相成的，若刻意将它们严格区分，反而显得牵强。祂的知识包含对万事相互关系的完全理解，而这些关系又是由祂的智慧所决定的；万物之间的关联，唯因在祂那包罗万有的计划中有其所要成就的旨意，才得以存在。

「审判」一词可以用来表示决定或裁定，这个意义在其对应的动词用法中屡见不鲜（参 14:13 下；《哥林多前书》2:2；7:37；11:13；《哥林多后书》2:1；《提多书》3:12）。但在新约中，「审判」更多时候——甚至可以说几乎总是——指司法性的判决或宣判。在前文的语境中，我们已经看到了数个神此类审判的例子（参 9:18、22；11:7 下、8-10、20-22、25、32）。因此，这里极有可能是指神的司法性作为，即便不是唯一的含义，也不能将其排除。至于神的「道路」，这里不能仅限于指神为我们得救和引导所启示的道路（参《马太福音》21:32；《路加福音》1:76；《使徒行传》

第十一章

13:10；18:25、26；《罗马书》3:17；《哥林多前书》4:17；《希伯来书》3:10），而是指神对人一切的作为，涵盖祂在多样护理中执行其旨意的多样安排。神的审判是无法测度的，祂的道路是无法追溯的（参《以弗所书》3:8）。先前对神智慧和知识丰富的颂赞，正有力地见证了神的知识与人的知识之间的巨大差异。保罗在这里所说的「无法测度、无法追溯」，是就我们的理解而言；而之所以对我们的理解而言是如此难以穷尽，正是因为神的智慧与知识的深度使然。

三十四、五节是依照本书卷这一段经常出现的模式，从旧约引证而来的确据。三十四节几乎逐字引用了七十士译本的《以赛亚书》40:13。这段引文或可连接到三十三节中的「智慧」与「知识」，只是顺序颠倒了。「谁知道主的心呢？」见证了神知识的深不可测；「谁作过祂的谋士呢？」则表明神独自设定祂的计划，无需依赖任何受造物的参谋，而护理正是这一计划的施行。三十五节在由第一人称变为第三人称的同时，似乎引自《约伯记》41:11（希伯来文经文为 41:3）。⁶⁰ 如前所述，这节或可回溯至三十三节的「丰

⁶⁰ 在希伯来文与七十士译本中，这段经文都出自《约伯记》41:3。然而，保罗在此并未依循七十士译本，而是更接近希伯来原文，其字面意思是：「谁曾先给我，使我偿还呢？」保罗在引用时重现了这一思想。七十士译本作：τὶς ἀντιστήσεται μοι καὶ ὑπομενεῖ（「谁能抵挡我并坚持到底呢」）。其中的

富」，但这并非必然，甚至可能是牵强的。在前文中，保罗一再强调神的恩典与怜悯，而三十二节那引出颂赞的高潮正是其中最切题的例子。神绝不欠任何人的债，祂的恩惠从非报酬；人的功德绝不能对祂的怜悯构成约束。这三句设问辞，全都预设了否定的答案；其积极对应的真理，就是神的自足、主权与独立。这个真理的根据，正好构成颂赞的终极高峰：「因为万有都是本于祂、倚靠祂、归于祂的」（三十六节）。

三十六节可与保罗书信中其他表达类似思想的经文相比（《哥林多前书》8:6；《以弗所书》4:6；《歌罗西书》1:16；参《希伯来书》2:10）。不过，早期一些解经家认为，本节中「万有本于祂、倚靠祂、归于祂」分别指父是万有之源，子是万有赖以而有者，圣灵是万有所归者，这种解释并无根据。其错误显而易见，因为圣灵在圣经中从未被描绘为三一位格中「万有归于祂」的那一位。保罗在此所论及的，是对神的笼统指称和理解，而非像其他经文（如《哥林多前书》8:6；《以弗所书》4:5-6）那样作位格上的区分。这里的称颂，是针对作为神格的神而言：祂是万有的源头，因为万有出于祂；祂是创造主。祂也是万有赖以存在，并被引导至其正当归宿的那一位；祂是使万有得以维系、运行的主宰。

ἀντιστήσεται 或许可追溯到希伯来动词 *תָּקַן*，但除此之外，与希伯来原文似乎并无其他相似之处。

第十一章

祂更是万有的最终归宿，万有的荣耀都要归于祂。使徒在这里所思想的，是一切在受造与护理秩序之内的事物。神是阿拉法，也是俄梅嘎，是首先的，也是末后的（参《箴言》16:4；《启示录》4:11）。因此，一切荣耀不仅应当归于祂，将来也必然归于祂。

《罗马书》第十二章

十八、基督徒的生活之道

(12:1-15:13)

(一) 各样的实际职责

(12:1-21)

12:1, 2

1. 所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当做活祭，是圣洁的，是神所喜悦的，你们如此侍奉乃是理所当然的。
2. 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。

本章开头显然出现了主题转换。一开始就很明显，使徒在此关心的是成圣的主题。「你们心意更新而变化」（第二节），这是对成圣过程的劝勉，其用词特别适合用来界定这一过程的实质。然而，保罗并不是等到此处才在书信中谈论成圣。第六至第八章已经论及这一主题，第6:1节至第7:6

节更是展开了成圣的基础，以及与之特别相关的劝勉。那么，这里与前几章有何不同？在这一段落，保罗开始处理具体的、实际的应用问题。理解两者的关系，并认识 6:1 节至 7:6 节所发展的优先性，是很重要的。若没有成圣的根基，或没有顺服所必须的源泉，去发出实际的劝勉就是徒然的。

成圣的根基与源泉在于与基督的联合，尤其是在祂死的功效与复活的大能里与祂联合（参 6:2-6；7:4-6）。正是借着这种与基督的联合，信徒与罪的权势和污秽决裂了（参 6:14），并在耶稣复活的功效中开启了新生活（参 6:4、10、11）。信徒不随从肉体，只随从圣灵而行（参 8:4）。而且，这种与基督的联合既是永恒的，就有不断从基督发出的功效，成为追求圣洁的动力。圣灵就是那位已升天之主的灵（参 8:4、9）。因此，保罗立足在先前的教导之上，在 12:1 节进入实际应用的领域。他开篇所用的「所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们」（参《哥林多前书》4:16；《以弗所书》4:1；《提摩太前书》2:1），表明这是从前文推论出来的结论。虽然前几节在赞美神白白无功的恩典时所发出的高峰呼声，本身已促成本章开头的劝勉，但显然不能将整封书信中较具教义性质的部分，特别是关于成圣的段落，排除在「所以」的根据之外。这说，保罗所教导的伦理必须建立在救赎成就的根基之上。更具体地说，伦理源自与基督的联合，因此源

第十二章

自对祂的功绩的分享，这功绩是由祂这位被钉、复活、升天的救赎主所拥有并施行的。与神在基督里高呼召相称的伦理，本身就是救赎应用的一部分，属于成圣的范畴。而且，伦理并不是与教义相分离的，因为伦理是建基在伦理教导之上的，而教导就是教义。许多最重要的教义，正是通过关于基督徒生活中最实际细节的教导而陈明出来的。

1, 2 值得注意的是，使徒一进入实际劝勉，就首先提到人的身体——「将身体献上，当作活祭」。有人主张，他在这里用「身体」一词代表整个人，因此意思应为「将你们自己献上」。诚然，这里所吩咐的，并不局限于肉身本身。然而，却没有充分的理由把「身体」视为整个人的同义词。保罗在其他地方的用法表明，他在这里确实是特指身体（参 6:6、12； 8:10、11、23；《哥林多前书》5:3； 6:13、15-20； 7:4、34； 9:27； 15:44；《哥林多后书》5:6、8、10）。查考这些经文可见，保罗对身体的重视，以及身体在救恩各方面的重要地位。因此，他在实际劝勉的开端强调将身体分别为圣，并非没有必要。在希腊哲学中，身体是被贬抑的，道德的理想是脱离身体及其卑贱的影响。这种看法与整个圣经的见证背道而驰。自起初以来，身体就是人之为人的一个不可分割的要素（参《创世记》2:7、21-23）。身体的败坏是

罪的工价，因此是反常的（参《创世记》2:17；3:19；《罗马书》5:12）。救赎的完成要等到身体复活之时（参《罗马书》8:23；《哥林多前书》15:54-56；《腓立比书》3:21）。因此，成圣必然包括身体在内。不仅如此，当时的社会风气中，对与身体密切相关的情欲恶行往往放纵，并在衡量伦理要求时被轻忽，这也使得这种劝勉更显必要。正是在这种现实处境下，保罗的吩咐才更值得体会。保罗是现实的，他深知，若成圣不包括我们人格中的物质层面，那成圣一开始就废掉了。

保罗的吩咐是什么呢？「将身体献上，当作活祭」。这里的语言来自献祭的礼仪。然而，两者的差别极为明显——旧约礼仪中，任何活的祭物都必须被宰杀并流血；而人在此并不是要将身体献上去被杀。诚然，信徒在与基督的联合中，已经与祂一同死了（参《罗马书》6:2；7:4、6），这也适用于罪的身体（参《罗马书》6:6）。但这里所要献上的，并不是那罪的身体或败坏的身体，而是「从死里活过来」的身体——因罪的身体已经被废掉，所以现今的身体是活的（参《罗马书》6:13），是基督的肢体，是圣灵的殿（参《哥林多前书》6:15、19）。「活的」一词也可能暗示这种献上具有恒久性，即这是一个持续的奉献。

第十二章

「是圣洁的，是神所喜悦的」。圣洁与罪的身体所带来的污秽及一切情欲相对立。圣洁是信徒的基本品格，而讨神喜悦则是信徒行事为人的最高原则。这些特质既适用于人的灵，也适用于人的身体，表明道德品格与身体及其功用息息相关。没有什么词语能比「圣洁」和「神所喜悦」更能强调这一事实的了。想到在保罗时代以及今日普遍盛行的各类淫乱，就更能体会它们与这里所列标准的强烈冲突。

「你们如此侍奉乃是理所当然的（Your spiritual service）」。这里所用的词，并非新约中通常译作「属灵」的那个词，更贴近原意的译法是「合理的」或「合乎理性的」。当然，把身体献上当作活祭，确实是一种属灵的事奉，即由圣灵引导的事奉（参《彼得前书》2:5）。但保罗在此采用了一个在新约中极为罕见的词（除这里外，仅见于《彼得前书》2:2），必有其原因。这种事奉是一种敬拜性的事奉，保罗称它为「合理的」，因为这种事奉之所以蒙神悦纳，乃在于它调动了我们的思想、理性与悟性；它是有别于机械、自动行为的敬拜。人的许多身体机能不需要意志参与，但这里所吩咐的敬拜性事奉，却必须出于有意识的、明智的、献身的意志选择。从「合理的」这一用词，我们当学到的功课是：若我们使用身体的方式，不是由有意识、有理性、且分

别为圣的奉献来引导，我们就不能在圣经意义上称为「属灵」。此外，这个词很可能是针对机械化的外在礼仪而发，将这种敬拜与犹太和异教宗教中那种纯粹外表的礼仪形成对比。正如 H. P. 立顿所说，这种事奉与「犹太和异教礼仪中外在的仪式性」是截然不同的。¹ 无论如何，这个用词清楚表明，我们的身体及其事奉，与我们作为有理性、有责任的受造物的本质是何等紧密相关。【译者按：中文的翻译让人误读为「将身体献上」是基督徒自然而然、不可逃避侍奉，而不是作者在这里所强调的「将身体献上」，这种侍奉形式本身要合乎理性。】

本节开头的引语不可忽略，它透露出劝勉中的温柔情怀。正如约翰在《约翰一书》2:1 中的殷切关怀一样，保罗在这里也一样：「所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们」。这是出于爱的关系所发出的呼吁。但这番劝勉的核心在于「凭着神的慈悲」这一表达。这里所说的，是神那怜悯的心肠，祂丰盛的怜悯与慈爱（参《哥林多后书》1:3；《腓立比书》2:1；《歌罗西书》3:12），并且这怜悯成为劝人将身体献上当作活祭的理由。保罗在劝勉信徒追求成圣时，也会以神严厉的审判作为动机（参《罗马书》8:13；《加拉太书》

¹ 同前所引用之著作，第 229 页。

第十二章

6:8)；然而，在这里，他却诉诸于神多方面的慈悲。正是神的怜悯融化了人的心，而当我们被神的怜悯所感动时，才会迫切地想将身体奉献给神（参《哥林多前书》6:20）。保罗温柔的劝勉，正与他所提出的感动力量相吻合——这力量并非出自威吓，而是出自神无尽的怜悯。

第二节的核心思想是行为的模式。谈到生活中具体而实际的细节时，没有比「我们遵循何种思想与行为的模式」更具穿透力了。我们是按照什么标准来生活的呢？我们都知道，打破周围社会中普遍的行为模式，会让人感到多么不安。当然，我们不应违反秩序、端正与仁善的习俗。本章稍后，保罗劝勉说：「若是能行，总要尽力与众人和睦」（12:18；参《希伯来书》12:14）。然而，有些模式是绝对不可随从的——这正是「不要效法这个世界」的用意。

这一劝诫值得注意的有三点：（1）这是一个否定性的命令。保罗的伦理之所以带有否定性，是因为它现实地面对罪的存在。伊甸园中关键性的试验是一个否定命令，因为人有犯罪的可能；十诫中有八条是否定句，因为世上有罪。基督信仰的首个凭据，就是离弃罪恶——帖撒罗尼迦人「离弃偶像，归向神，要服事那又真又活的神」（《帖撒罗尼迦前书》1:9）。（2）这里所用的「世界」一词，原文是「世

代」。其含义由与「将来的世代」的对比而定。「今世」指的是我们常称之为永恒之前的这一边，即暂时、短暂的世代。效法今世，就是沉溺于暂时的事，把心思完全定睛于那些可见的、短暂的事，就是作一个迎合时势的人。这是何等深刻的指控！如果我们的计算、计划、抱负，都被今生的事所左右，那么我们就是「这世代的儿女」。况且，这世代是邪恶的（参《哥林多前书》2:6, 8；《加拉太书》1:4）；若我们的样式是属今世的，那么今世特有的不义就必支配我们的生命。因此，否定性的劝戒显得极其必要。（3）「效法」一词，虽然未必本身就指涉今世转瞬即逝的特性，但它确实让我们留意到一个对比——我们所要脱去的模式，与我们要被更新而效法的模式，彼此截然不同。² 今世所特有的事物毫无长存之性：「这世界和其上的情欲都要过去，惟独遵行神旨意的是永远常存」（《约翰一书》2:17）。我们必须拥有长存的模式，那是将来世代的凭据，并且与将来世代一脉相承。我们应当用这个标准省察自己：我们的思量，是否是以那将来世代的盼望与利益为出发点来计算的呢？

「只要心意更新而变化。」表明我们必须不断地处于一种被改变的过程中，这种改变是藉着更新那作为思想与理

² 参 J. B. 莱特富特：《圣保罗致腓立比人书》（London, 1908），第 130 页。

第十二章

解之中枢而完成的。若说前一句「不要效法这个世界」中还暗示了今世稍纵即逝的外在形态，这里则反映出一种深层而持久的改变——是藉着更新而发生的内在变化。成圣就是在意识中心发生根本性变化的过程，这是圣经伦理极为基础的主题。这里的重点是持续进展，它直击那常在基督徒身上出现的停滞、自满与成就感的骄傲。保罗在此所提出的，并不是那种「第二次祝福」的浅薄观念，而是持续不断的更新，是在意识核心不断经历的蜕变。我们必须把这里的说法，与保罗在另一处更完整的表述联系起来：「我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的」（《哥林多后书》3:18）。

心意更新在实际与经历中，就是「使你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意」。这里「察验」并不是要试验神的旨意，看它是好是坏；也不是单纯的检验（参《哥林多前书》11:28；《哥林多后书》13:5）。它的意思是「认可」、「赞许」（参《罗马书》2:18；《腓立比书》1:10），但这里又带有一个特别的含义，就是藉着经历去发现、明白并学习神的旨意，因此也就经历到神的旨意是何等可喜悦、永不落空、绝不会有缺欠。若生命显得没有目标、停滞不前、毫无果效、缺乏内涵，那是因为我们没有在经历中进入神旨

意的丰富。神的诫命极其宽广，生命中没有一刻不是祂旨意所管辖的；若我们愿意顺服祂为我们所启示的全备旨意，就没有任何处境是空洞无意义的。

这里引出一个问题：所说的旨意是指神的预定旨意，还是祂的命令旨意？圣经中「旨意」一词确实有前者的用法（参《马太福音》18:14；《约翰福音》1:13；《罗马书》1:10；15:32；《哥林多前书》1:1；《哥林多后书》1:1；《加拉太书》1:4；《以弗所书》1:5、11；《彼得前书》3:17；4:19；《彼得后书》1:21），但也常用于后者（参《马太福音》7:21；12:50；21:31；《路加福音》12:47；《约翰福音》4:34；7:17；9:31；《使徒行传》13:22；《罗马书》2:18；《以弗所书》5:17；6:6；《歌罗西书》4:12；《帖撒罗尼迦前书》4:3；5:18；《希伯来书》10:10；13:21；《彼得前书》4:2；《约翰一书》2:17；5:14）。在这里，显然应当理解为后者——就是神的命令旨意，特别是关于我们在渐进成圣中负有责任的行为。神的预定旨意并不是我们生活所当效法的规范。

神的旨意是信徒生命的准则。当它被称为「善良、纯全、可喜悦」时，这些词在原文中，并不是单纯作形容词来修饰「神的旨意」，而是表明神的旨意本身就是「那善良的、

第十二章

那可喜悦的、那纯全的」。³ 就使徒此处所论而言，神的旨意正是那善良的、那可喜悦的、那纯全的。神的旨意就是神的律法，而律法是圣洁、公义、良善的（参 7:12）。绝不必担心神为我们所设立的标准，只是相对意义上的善、可喜悦或纯全，好像只是迁就我们现今光景的权宜规范，而未能达到神自己完全的标准。神的旨意正是祂完全的抄本，是祂圣洁、公义、良善的完美映照。当我们蒙命令要像神那样完全（参《马太福音》5:48）时，神在祂话语中所启示的旨意，与所规定的样式——「你们的天父完全一样」——是完全一致的。因此，当信徒最终达到这完全时，所依据的标准与如今所启示的神的旨意并无二致。圣徒成全的完全，只是如今正在进行之工的延续与完成（参《歌罗西书》1:28；4:12；《诗篇》19:7-11）。

³ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον 可以理解为形容词的名词用法（或可译作「被名词化的形容词」），例如《罗马书》1:19；2:4；7:18,21；8:3中也出现类似用法。「τὸ」这个定冠词虽然只出现一次，但其作用范围可以同时涵盖 εὐάρεστον 和 τέλειον，尽管在后面没有重复出现（参 G. B. 温纳：《新约希腊语语法》，第 127 页，并参其所列举的例证，如《马可福音》12:33；《路加福音》1:6；14:23；《歌罗西书》2:22；《启示录》5:12）。

12:3-8

3. 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。
4. 正如我们一个身上有好些肢体，肢体也不都是一样的用处；
5. 我们这许多人在基督里成为一身，互相联络做肢体，也是如此。
6. 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；
7. 或做执事，就当专一执事；或做教导的，就当专一教导；
8. 或做劝化的，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。

3-5 前两节使人成圣的劝勉同样适用于众人，并没有任何区分。但到了第三节，情况显然有所变化。这变化并不使接下来说的话只与部分人有关，保罗所讲的仍关乎「在你们中间各人」；而是说，使徒现在想到的是信徒之间存在的差异——这些差异是神主权性的护理和恩赐的分配。这些差异隐含在以下的表达中：「照着神所分给各人信心的大小」

第十二章

（3 节）、「身体上不都是一样的用处」（4 节）、「按我们所得的恩赐，各有不同」（6 节）。因此，现在所考虑的，是在恩赐、恩典、功用、职分、信心上彼此不同之处，保罗在这里所陈明的成圣指引，是神的旨意在基督的教会中对这种多样性所作的安排与要求。

一开始，使徒先提到赐给他自己的恩典——「我凭着所赐我的恩对你们各人说」。当他想到所赐给他的恩典时，不可能不想到那使他得救的恩典——这恩典是他与一切信徒共有的（参《加拉太书》1:15；《提摩太前书》1:13-16）。但他在这里特别指的是，因着使徒职分而赐给他的恩典（参 1:5；15:15-16；《哥林多前书》3:10；15:9-10；《加拉太书》2:9；《以弗所书》3:7-8；《提摩太前书》1:12）。他正确地认识并行使这恩典，并且正是按着这职分的职责，他才放胆指示，指导信徒认识基督身体合一中的多样性，以及维持秩序与和谐——因为一旦不体会这多样性的意义，秩序与和谐就极易被破坏。

使徒在这里所设想的目标，会因骄傲的罪而受挫。骄傲，就是贪图或行使并不属于自己的特权。这里再次出现否定性的劝诫，而这种劝诫必须针对「在你们中间各人」，正显示出人可能放纵骄傲——没有人能避免自我评价过高。用

梅耶的话说：「那贪求更高或不同地位与服事范围、不满足于与所赐信心的分量相称之地位和服事的人，表现出一种无度且非出于神的任意自高。」⁴

然而，正面的吩咐与禁止性的警告同样重要。我们要「照着信心的大小看得合乎中道」。也就是说，必须以神所赐的恩典为准，谦卑而清醒地评估自己。若自以为有神并未赐下的恩赐，就是夸大自己地位与功用，是自我抬举的罪；反之，若低估自己，则是拒绝承认神的恩典，忽略行使神为使我们自己和他人成圣而赐下的恩赐。这里的正面劝勉，也责备那种虚假的谦卑——这种谦卑与自高一样，都是未能正确衡量神的恩典与祂按恩赐不同所分派的职分。

判断是否合乎中道的标准，是神分给各人的「信心的大小」。这里的意思并不是说，每个人的信心程度决定了他会以多么清醒的态度自我评估；判断的性质，前一句已经说明清楚了。「信心的大小」是指，在衡量自己以及确定自己在教会中可以适当承担的职分或功用时，必须考虑的因素。那么，「信心」在这里指什么？是指普遍意义上我们因信基督而得救的信心吗（参《以弗所书》2:8）？还是指神赐给信徒的特别恩赐，这些恩赐之间存在着极大的多样性？

⁴ 同前所引用之著作，12:3 的注释。

第十二章

显然，这里的「信心」不是指所信的内容、即福音的真理（参《加拉太书》1:23；《提摩太前书》5:8；犹 3），因为福音真理不能被说成是按分量分配给各个信徒的。这里的「信心」必须理解为信徒所行使的信心。此外，「信心的大小」也不是说信心是一种可以分割成若干部分、按比例分配的数量。它指的是信心在不同方面的运用，而这些不同的运用正是因教会中多样化的职分而生的。这种含义，可从接下来的表述得出——「肢体也不都是一样的用处」（12:4）；「按我们所得的恩赐，各有不同」（12:6），12:6-8 节具体列出这些不同的职分与恩赐。每一种恩赐都需要相应的恩典去行使，而恩赐本身也是这种恩典的凭据，因为这些恩赐是照着所赐的恩典而分给的（参 12:6）。因此，基督徒群体中的成员，按着神的主权，领受了不同的特别恩赐，而这正被称作「分给各人的信心的大小」。每个人都领受了使徒所称的「自己的那一份」。那么，剩下的问题就是：为什么这种带有职分呼召性质的特别恩赐，会被称为「信心的大小」？

这里所说的「信心的大小」，不应被理解为指那得救之信心的强弱，好像拥有并施行某些恩赐，就意味着有更大的得救信心，或更丰富地操练那些作为信心凭据的恩典——也就是圣灵的果子（《加拉太书》5:22-24）。一切信徒，

无论有何区别，都被呼召去彰显这样的信心并结出信心的果子。然而，这里所说的「信心的大小」，正如后文所显示的，包含着一个限制——即限制在每种恩赐所分派的服事领域之内。它之所以被称为「信心的大小」，是以一种较为狭义的法，指与施行该恩赐相配的那种信心。这种称谓旨在强调信心在两个方面所占据的核心地位：不仅在我们成为这个群体的成员时如此，在我们作为肢体履行具体职分时也是如此。没有任何恩赐可以在缺乏信心的情况下施行，这信心是指向神的，更确切地说，是照着使徒在别处所言那样，指向基督的信心——「我靠着那加给我力量的，凡事都能作」（《腓立比书》4:13）。

释经家们正确地指出，基督与祂身体各肢体之间有「大小」上的差别。祂是「充充满满有恩典有真理的」（《约翰福音》1:14），父喜欢「叫一切的丰盛在祂里面居住」（《歌罗西书》1:19），「在祂里面藏着一切智慧和知识的宝藏」。祂的恩赐是毫无限制的。然而，在教会里，恩赐是有分配的，每个肢体都有自己的一份「大小」，并且有

第十二章

与之相应的信心，这信心正是用来施行恩赐，并且是在这份恩赐的范围内施行的。⁵

第三节末尾提到的恩赐和职分的多样性，如今在第四节借助对人体的比喻加以说明并加以强调。正如身体有许多肢体，每个都有其特定的功用，在基督的教会中也是如此。⁶ 这个有关人体的比喻最重要的意义出现在第五节：「我们这许多人，在基督里成为一身，互相联络作肢体」。这里有两点需要注意。

1. 这里所表达的是「在基督里成为一体」的教会观。这是本书信中唯一一次使用这样的称谓。同样的思想出现在《哥林多前书》10:17：「我们虽多，仍是一个饼，一个身体」。虽然保罗在这两处经文中并未称信徒为「基督的身体」，但在《哥林多前书》12:27，他却说：「你们就是基督的身子，并且各自作肢体」。由于此处的思想与之极为相近，毫无疑问在写《罗马书》12:5 和《哥林多前书》10:17 时，保罗心中已包含了教会是基督身体的观念，只是当时并

⁵ 或许‘信心’这一术语在特殊意义下最显著的用例，是在《哥林多前书》12: 9 节。在那里，它与‘智慧的言语’、‘知识的言语’、‘医病的恩赐’等相提并论（参 14: 22~23 节；《哥林多前书》13: 2 节）。

⁶ 参见立顿（Liddon），*同前所引用之著作*，第 233 页，他列举了诸多古罗马世界在论及社会或政治共同体（body social or politic）时使用这一类比的例证。

没有需要使用那种特定的说法。在《以弗所书》和《歌罗西书》中，教会是基督身体的教义有更充分的阐述。⁷ 这两封书信之所以更突出地强调此教义，是因为它与所展开的主题密切相关。但我们不能因此认为，这些较晚书信中的教义在《罗马书》和《哥林多前书》中就不存在。此处所使用的「在基督里成为一身」的表达方式，正适合此处的思想。使徒此刻关注的，是要在信徒群体中落实人体的榜样——虽然有许多肢体，却并非都履行相同的职分。贯穿整段经文的主旨，是按着信心的大小施行各样恩赐和职分，并在相互尊重与彼此依存的和谐中运作。因此，这里只需说「在基督里成为一身」，便已足够。

2. 信徒不仅是同属一个身体的肢体，也是彼此互为身体的成员。这种表述方式在描述群体关系时并不常见（参《以弗所书》4:25），然而它并非多余。它指出了单单强调合一所未明确表达的一点——就是信徒彼此共有的关系，以及彼此之间的交通。信徒在彼此身上拥有权利，因此也分享彼此的恩赐与属灵恩惠。这并不是那种消灭个人所有权的共产主义，而是一种在承认神所分配的各样不同恩赐的前提下

⁷ 参见《以弗所书》1:23；2:16；4:4、12、16；5:23；《歌罗西书》1:18、24；2:19；3:15。

第十二章

彼此共有的关系，因此个体的特性也得以被郑重保留。然而，这样的多样性却能丰富每一个肢体，因为他们在圣灵一切的恩赐上彼此相通，而这些恩赐乃是神按着自己的旨意所赐下的。

6-8 第六节与第五节连贯，并延续了其思想：「我们这许多人在基督里成为一身，互相联络做肢体，也是如此。按我们所得的恩赐，各有不同。」如此，三句话都以「许多人」为主语并列。然而，从语法的流畅性，以及与第六节下半至第七、八节的衔接来看，将第六节视为引入了一个新的句子更合适。若按此理解，必须在本节中间补上一动词，但这在新约中并不罕见。所补的动词，应当是最适合先知性恩赐行使的，如同在第七、八节中，也需补上适合于执事、教导、劝勉及其他所提恩赐的动词。正如译文所示，第六节中的「说预言」是最恰当的动词。

在这些经文中，共提到七种不同的恩赐。在《哥林多前书》12:8-10 中列有九种，在 12:28、29 中也是九种，在《以弗所书》4:11 中则有四种或五种，这取决于「牧师和教师」是视为一个职分还是两个。在这些清单中出现的一些恩赐，并未出现在《罗马书》十二章。在《哥林多前书》12:28 中，至少在使徒、先知、教师的次序上，明确列出优

先顺序；这一顺序在《以弗所书》2:20, 3:5, 4:11中同样适用。在最后一处经文中，「传福音的」一职出现于第三位，并且在其他清单中未见出现。凡有顺序暗示之处，使徒总列第一，先知列第二。因此在本段经文（12:6-8）中，既然提到先知的恩赐，却未提到使徒的职分，那么预言的恩赐就列在首位。

保罗在此未提及使徒职分的原因是显而易见的。罗马并没有使徒（参 15:15-29，尤其是 20 节），而且他已在第三节提到自己的使徒使命。在新约所呈现的模式中，使徒彼此之间通常不会就其职分的行使互相指示。由于使徒职分居首，因此保罗在这里劝勉先知按着「信心的程度」使用其恩赐，是完全恰当的。

如前所述，本段经文并未列出经文中提到的所有其他恩赐。但这并不意味着罗马教会中只存在这些恩赐。我们可以推断，这里所提及的恩赐及其相应的指示，都是与当时情境密切相关的；所选择的项目足以具体地落实第三至第五节所劝勉的规范性原则。「说预言」指的是传达神所启示真理的职分。先知是启示的器皿，是神的代言人。他的职分并不限于预告未来，虽然当神乐意向他显明未来事件时，这也是他的特权（参《使徒行传》21:10-11）。保罗在此所说的预言恩赐，显然是使徒时代教会中所施行的，与旧约的先知职

第十二章

分有所区别。在旧约中，先知所占的地位是新约先知所未具备的（参《民数记》12:6-8；《申命记》18:15-19；《使徒行传》3:21-24；《希伯来书》1:1；《彼得前书》1:10-12）。

然而，约珥书关于五旬节预言的应验（《约珥书》2:28；《使徒行传》2:16-17），已显明预言恩赐在使徒时代教会中的重要地位；先知在位分上仅次于使徒、且教会是建造在「使徒和先知的根基上」（《以弗所书》2:20）这一事实也证明了这一点。使徒们拥有预言的恩赐，他们也是启示的器皿，但他们还有其他的资格，使他们具有首要地位，而「先知」并不是使徒。

对于先知所规定的规范原则，是要他「按着信心的程度」运用恩赐。⁸这句话按字面可理解为「按着信仰的准则」行事，这里的「信仰」被视为客观意义上所启示、所信的真理。这种解释与「圣经的类比」一词相对应，意即解释圣经必须与圣经一致，圣经的无误规则就是圣经本身。⁹对此种解释，可以提出相当多支持的理由。

⁸ 「信心」一词前并没有带任何所有格代词。

⁹ 可参路德，或许还有加尔文、腓力比、贺志、谢德，以及其他人士。

1. 如果此处的「信心的程度」一语，是指「信心的分量」，那么它的含义就与第三节的「信心的大小」相同。既然每个人都要按着所赐的信心分量省察自己，并依此运用恩赐，那为何还要特别针对先知重复这一原则呢？

2. 先知必须牢记一个极有理的提醒——他所领受的新启示绝不会与既有的启示相抵触。这正是真先知的标志（参《申命记》13:1-5；18:20-22；《哥林多前书》14:37；《约翰一书》4:1-6）。

3. 人们判断一位先知是否真实的标准，就是他们已经拥有的启示正典（参《使徒行传》17:11）。

4. 在古典希腊文中，「类比」一词确实可以用来表示与另一事物相符或相一致的意思。¹⁰

另一方面，这种解释并没有足够的证据可以完全确立。所讨论的这个词在新约其他地方并未出现。在其他用法中，它可指数学上的比例与递进，也可以表示比率与关系，还可以指「失去比例」。比例的概念似乎是最主要的含义。若将此意义应用在这里，也是切题的。先知在传讲神的话时，不可超越神所赐给他的信息。正如前面所指出的，每一种恩赐

¹⁰ *ἀναλογία* 在新约中仅在此处出现过，在七十士译本中也几乎从未使用。在古典希腊文中，它用于指数学上的比例；与 *ὑπέρ* 连用时，表示「失衡、不成比例」的意思，并且还带有一致或对应的意义，与 *ὁμοιότης*（相似）相近。

第十二章

都必须在信心的界限之内运用，并且限定在其本身的领域与目的之中。先知尤其需要谨守这一规范原则，因为没有比一个启示的器皿擅自凭自己的权柄说话更危险的事了。「信心的比例」还指向另一个方向：先知应当充分发挥其职分的权柄，不可隐瞒他受托要传讲的真理。保罗在这方面曾为自己作过见证（《使徒行传》20:20）。此外，这并非只是重复第三节的「信心的大小」；第三节的重点在于清醒的自我评估，而第六节的重点则放在正当履行先知职分上，「信心的比例」正是对此最恰当的劝勉。

下一个提到的恩赐是「职事的职分」。这个词可用来指圣道的职事，甚至可以用来称呼由使徒所执行的圣道职事（参《使徒行传》6:4；20:24；21:19；《罗马书》11:13；《哥林多后书》4:1；5:18；6:3；《以弗所书》4:12；《歌罗西书》4:17；《提摩太前书》1:12；《提摩太后书》4:5、11）。就用法而言，因此有充足的根据支持这样的看法：这里所指的是圣道的职事。此外，这一职分在使徒的列举中位于先知职分之后、教导职分之前。若这里确实存在着一个优先次序，那么我们就必须相信，这里的「职事的职分」是指圣道的职事，因为除了圣道的一般职事以外，教会的任何其他服事都不会在教导职分之上。假设如此，那么前四种职分

的次序显然是：先知、圣道的职事、教导、劝勉。虽然这种理解相当合理，但我们仍不能完全确定，使徒在此所指的职分就是这一项。

1. 这个词也可以狭义地使用，指怜悯的职事，关乎物质上的需要（参《使徒行传》6:1；11:29；12:25；《哥林多后书》8:4；9:1、12、13）。此外，在本书信中（15:31），这个词也以此意指保罗自己往耶路撒冷的使命，这从15:25–27就可以看出来。词语用法的灵活性在《哥林多前书》12:5也很明显，那里保罗提到「职事有分别」。

2. 并不清楚本段所列举的恩赐是否按照优先次序排列（参《哥林多前书》12:8–10）。若并未遵循优先次序，那么这里所提及的怜悯的职事就不是不合适的。

3. 虽然这个词并未直接用来指执事职分，但其相应的名词「仆人」却用作「执事」的意思，而相应的动词也有执行执事职分的意思（《腓立比书》1:1；《提摩太前书》3:8、10、12、13）。

4. 如果这里所指的是圣道的职事，就很难维持本段所假定的恩赐与职分的区别。若将「执事的职分」理解为广的服事，其职分一方面可以包括先知，另一方面也可以包括教师。因此，它缺少我们预期的那种明确的特定性。

第十二章

因此，没有确凿的理由否定这一看法，即这里所指的是执事职分。若这里所说的恩赐就是这个职分，那么执事蒙劝勉专心于此职分，就有充分的理由。执事的职事是向贫穷和体弱之人施怜悯的职事。关于这个职分，有两种弊端需要这劝勉来防范。其一，由于这职分关乎物质和身体上的益处，人们容易轻看它，认为它属灵性不足，于是就忽视了它。其二，正因如此，执事又容易擅自取代其他看似更有成效的职分。这两种——忽视与僭越——都当避免；执事应当专心于其职分所包含的服事。从正确意义上说，这职分的工作具有极高的属灵性质，曾经因轻看所带来的弊害，而给教会的见证带来极大的破坏。相反，「善于执行职分的，自己就得到美好的地步，并且在基督耶稣里的真道上大有胆量」（《提摩太前书》3:13）。

「教的人，当专一教导。」使徒在论及前两个恩赐时，用的是「预言」与「执事」这样的职分名称；但接下来所提的五项职分，就更具体地以承担这些职分的人来称呼。教导的职分与先知的职分不同。那位解明神话语的人，并不是启示的器皿。先知所传达的是真理，因此在某种程度上也在教导，但先知并不是那种专门阐释已启示之真理含义的教师。

教师的工作特别指向人的悟性，他必须专心致力于此工，并满足于此职分。

「劝勉的人，当专一劝勉。」教导针对悟性，劝勉则针对人的心、良心与意志。这两方面在神话语的职事中必须结合在一起。有时它们会在同一人的事奉中并存（参《提摩太前书》4:13；《提多书》1:9）。预言也被说成能施行劝勉（《哥林多前书》14:3），同时带来造就与安慰。

此处所用的词语也可以特指安慰，在新约中有这样的用法。若作此解释，这一特别的恩赐就是指在安慰方面的才能，尤其是在安慰遭遇患难之人的事上。但即使将这里理解为劝勉，这种劝勉的运用仍必须包括安慰，因为劝勉应当引导人培养忍耐与恒久，而这二者与安慰密切相关。

接下来所提的恩赐是施与，劝勉是要「单纯」地去行。此处所用的词有时可解作「慷慨」（参《哥林多后书》8:2；9:11、13），但在其他地方则意为「单纯」，即指心志、动机与目的上的纯一（参《哥林多后书》11:3；《以弗所书》6:5；《歌罗西书》3:22）。这里究竟取哪一义并不确定，但有相当多的理由支持「单纯」。此处的施与，指的是个人财物的馈赠，而非教会库款的分配；后者属执事的责任，并

第十二章

无证据表明此处所指的是这种怜悯事工。¹¹ 若是分配教会公款，「慷慨」或「纯一的动机」并非最贴切；然而，若是以自己所有去施与，这两种美德便极为相关。此外，若第七节的「执事」确指执事职分（如前述证据所示），那么这里若再指同一事工，就会造成重复，或至少是附加说明，而这与使徒在本段经文中的关切不甚相符——他关切的是神在教会中所分赐的各样不同恩赐如何行使。既然此处所说的施与是出于个人的财物，那么强调动机与目的上的纯一便极为重要。施与不可意图借此获取个人的影响力与利益——这种恶习在富裕者向教会捐赠时实在屡见不鲜，而负责管理教会事务的人对此类动机也往往难以抗拒。

「治理的，当殷勤。」¹² 毫无疑问，这里指的是在教会中行使治理与监督职分的人（参《帖撒罗尼迦前书》5:12；《提摩太前书》5:17）。在后者经文中，他们被称为「长老」。在《哥林多前书》12:28，这一职分用另一词表述，即「治理事的」。若将此处理解为由单一个人行使的治理权，那是荒谬的；其他经文都暗示长老的职分是多数同工共同担

¹¹ 所用的动词是 *μεταδίδωμι*，「分享、分给」（参见《路加福音》3:11；《罗马书》1:11；《以弗所书》4:28；《帖撒罗尼迦前书》2:8）。

¹² 动词 *προϊστημι* 在「治理、带领」的意义上，可参见《帖撒罗尼迦前书》5:12；《提摩太前书》3:4、5、12；5:17；在「维持、支持」的意义上，可参见《提多书》3:8、14。

任的（另参《使徒行传》15:2、4、6、22、23；16:4；20:17、28；《提多书》1:5；《希伯来书》13:7、17）。使徒在此使用单数形式，是遵循前面四个恩赐所用的表达方式，而不是指明在行使某个恩赐的人数上有所限制。因此，这段经文并不支持「由一人担任教会治理主席」或「一人高于其他治理者」的观念。劝勉他们「殷勤」，是提醒教会中的治理者必须常存警醒。他们要牧养神的教会，谨慎看顾圣灵立他们作监督的人群（《使徒行传》20:28）；他们要为所牧养之人的灵魂儆醒（《希伯来书》13:17）。教会是「真理的柱石和根基」（《提摩太前书》3:15），而对治理职分的任何损害或忽视，都会直接削弱教会为真理作见证的职任，没有什么比这更能加强使徒的劝勉的了。

「怜悯人的，当甘心。」这一恩赐与施与有密切关系，但「怜悯」一词所表达的，是对有需要之人更直接、更个人化的服事。前面所说的施与，不一定涉及这种更贴近个人、与之深入接触的怜悯事工。本节所劝勉的「甘心」美德表明了这一点。怜悯的工作常常令人觉得繁琐、甚至不讨喜，因此很容易以勉强或敷衍的态度去行，这种态度会破坏怜悯本来的目的。正如加尔文所说：「因为没有什么比看到那些乐意并迅速帮助自己的人，更能安慰病人或处在困境中的人了；

第十二章

相反，若从施助者的面容上看见忧郁，会让受助的人感到被轻视。」¹³

在前面四种恩赐中，使徒的劝勉着重于恩赐行使的领域；而在最后三种恩赐中，劝勉的重点则是行使这些服事时，内心与意志应有的态度。¹⁴

12:9-21

9. 爱人不可虚假；恶要厌恶，善要亲近。
10. 爱弟兄，要彼此亲热；恭敬人，要彼此推让。
11. 殷勤不可懒惰；要心里火热，常常服侍主。
12. 在指望中要喜乐，在患难中要忍耐，祷告要恒切。
13. 圣徒缺乏要帮补，客要一味地款待。
14. 逼迫你们的，要给他们祝福；只要祝福，不可咒诅。
15. 与喜乐的人要同乐，与哀哭的人要同哭。
16. 要彼此同心；不要志气高大，倒要俯就卑微的人；不要自以为聪明。

¹³ 同前所引用之著作，同前所引用之处。

¹⁴ 可参见梅耶：同前所引用之著作，同前所引用之处（12:8）。

17. 不要以恶报恶。众人以为美的事，要留心去做。
18. 若是能行，总要尽力与众人和睦。
19. 亲爱的弟兄，不要自己申冤，宁可让步，听凭主怒；因为经上记着：「主说：申冤在我，我必报应。」
20. 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。」
21. 你不可为恶所胜，反要以善胜恶。

在前面六节中，使徒针对不同的职分与功用，分别给出了相应的劝勉；而在九至二十一节中，他所劝勉的是所有信徒都当遵行的本分。整章经文都着眼于具体而实际的层面的成圣，因此这些劝勉必须涵盖人生各种不同的处境。第三至八节所论及的，是并非所有人都共有的职责；而第九至二十一节则论及任何人都不能忽略的责任。不难看出，像爱心、弟兄之情、热心、盼望、忍耐、祷告、好客、宽容、同情、谦卑等美德，对所有人都是切切相关的；接下来，使徒要论及这一系列恩德。

9, 10 「爱人不可虚假。」我们或许会预期，这份德行的清单会以爱为起首（参《罗马书》13:8-10；《哥林多

第十二章

前书》13:13；《加拉太书》5:22）。既然爱居于首位，那么注意它在此的特征就尤其重要：它必须是真诚无伪的。别处也同样强调了这一点（参《哥林多后书》6:6；《彼得前书》1:22）。没有哪一种罪恶比虚伪更可憎，也没有哪一种罪恶更能摧毁正直，因为它与真理正好相反。主耶稣在对犹太人说「犹太，你用亲嘴的礼卖人子吗？」（《路加福音》22:48）时，揭露了虚伪的本质是魔鬼。若爱是诸德之总和，而虚伪是万恶之缩影，那么将二者结合在一起，岂不是最大的自相矛盾？那就是假冒的感情！

判断我们属灵立场的试金石之一，就是对比恶与善所产生的截然不同的反应。面对一切恶的形式，必须立刻厌恶；我们要「连那被情欲沾染的衣服也当恨恶」（犹 23）。而对善的依附，则应当像婚姻之约那样忠贞。¹⁵没有什么语言能比这种对比更清楚地表达我们完全不同的态度——一方面，是强烈厌弃属黑暗国度的事物；另一方面，是盟约式地忠诚于一切良善、蒙神喜悦之事（参《帖撒罗尼迦前书》5:22；《腓立比书》4:8-9）。当良善成为生命的空气时，我们就会对罪孽的道路和恶人的计谋感到窒息（参《诗篇》1:1-2）。

¹⁵ 关于 *κολλάω*，可参见《马太福音》19:5；《哥林多前书》6:16、17 的用法。

在接下来的几条劝勉中，句式有着类似的结构，可以这样翻译出来：「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；在盼望中要喜乐，在患难中要忍耐，祷告要恒切；要与圣徒同供给；要追求接待客旅。」「爱弟兄，要彼此亲热。」第九节所说的爱，是指向众人的爱，而在本段经文的上下文中，尤其指在教会团契中所实行的爱。然而，从这里开始并在接下来的经文中，使徒列出了这种爱的多种具体表现。在这里，圣徒的团契被视为一种属灵的家庭关系，因此要求在教会生活中，体现出家人之间彼此怀有的那种深情厚谊。¹⁶ 信徒彼此相爱的特殊性，在此表明并获得认可。即使是最高层次的爱，也在性质上具有辨别性。保罗在别处所说的「所以，有了机会就当向众人行善，向信徒一家的人更当这样」（《加拉太书》6:10），正体现了这种辨别。

「恭敬人，要彼此推让。」这句话的实际意义显而易见。不过，这里的意思，可能与保罗在腓立比书所说的「各人看别人比自己强」（《腓立比书》2:3）相同，也可能是另一层意思，即我们应当主动在尊荣别人上作带头的那一位

¹⁶ *φιλόστοργοι* 虽未在新约其他地方出现，但在古典希腊文中常与 *de suis* 连用，用以表示家庭之爱。

第十二章

——不等别人来称赞自己，而是先去称赞别人。我们不能完全确定这里是哪一种意思。但无论是哪一种，这项劝勉都是针对那种自高自大的心态——把自己凌驾于他人之上的倾向。这里所称许的谦卑，并不与第三节所劝勉的清醒判断相冲突。我们当承认神赐给我们的恩赐，并在明白这些恩赐是别人所没有的情况下，忠心使用它们，而不是让没有这些恩赐的人承担相应的职分或权柄。谦卑并不是否认信徒团契中本就存在的差异，也不能被当作懒惰的借口。保罗虽然自认为「比众圣徒中最小的还小」（《以弗所书》3:8），但他并没有因此而放弃行使他作为使徒、基督仆人的崇高职分和权柄。在信徒当中，他正是这一劝勉的最高榜样，同时也是第三节所说「照着神所分给各人信心的大小，看得合乎中道」的最佳示范。

11 接下来的三项劝勉彼此紧密相关：¹⁷ 「殷勤不可懒惰；要心里火热；常常服事主」。第一项是消极的，针对在行善中容易生出的倦怠（参《加拉太书》6:9）。¹⁸ 第二项

¹⁷ 新英文圣经（NEB）将这三者紧密联系在一起，译为：「以不衰的精力、热切的心灵，服事主。」

¹⁸ 在《马太福音》25:26中，*ἀκηρὸς* 的意思是「懒惰」；在《腓立比书》3:1中则表示「令人厌烦」或「麻烦」。在此处，表达的意思相近，即「不要懒散」、「不要因要求而感到厌烦」。*σπουδή* 有时表示「急速」，如《马可福音》6:25、《路加福音》1:39；而 *σπουδάω* 在《提摩太后书》4:9、21及《提多书》3:12中

则是积极的对应，劝勉我们心灵要火热。这里的「心灵」有人理解为指圣灵，因此意思就是「在圣灵里火热」。¹⁹ 这种解释在神学上是恰当的，特别是考虑到紧接着的「服事主」这一短语。不过，我们也必须承认，只有当我们的的心灵被圣灵点燃，才能真正心里火热。虽然「灵」一词在新约中常专称圣灵，但它在保罗书信中也屡次用来指人的灵（参《罗马书》1:9；《哥林多前书》2:11；5:4；7:34；《哥林多后书》7:1；《以弗所书》4:23；《帖撒罗尼迦前书》5:23）。因此，在此将其理解为人的灵也是合理的，并不一定非要解释为圣灵。第三项劝勉指出了殷勤不可懒惰、心里火热所应投入的服事领域——那就是「服事主」。²⁰ 这是对抗懒惰、激发热忱最有力的办法。当基督徒遭遇沮丧，心灵疲惫时，往往是

可能也带有这种意义。然而，*σπουδή* 更常见的含义是「殷勤」或「勤勉」（参见《哥林多后书》7:11、12；8:7、8、16；《希伯来书》6:11；《彼得后书》1:5；《犹大书》3），而 *σπουδᾶν* 在大多数情况下（若非全部）也有同样的含义。

¹⁹ 可参见巴雷特：*同前所引用之著作，同前所引用之处。*

²⁰ 在外部证据方面，以 *καιρῶ* 代替 *Κυρίῳ* 的读法缺乏坚实的支持。P46、κ、Α、B、L、大量的小字母抄本及其他权威文献都反对它。尽管如此，*καιρῶ* 曾得到一些著名释经家的支持（参见梅耶、戈代）。「事奉时机」这一思想，即顺应当下环境，在希腊文与拉丁文中均有出现；而「把握机会」的思想则见于保罗（*ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν*，《以弗所书》5:16；《歌罗西书》4:5；另参《加拉太书》6:10）。因此，「事奉时机」这一思想并非与保罗的教导格格不入，也并非与此处语境不合。此外，很难理解为何 *καιρῶ* 会被替换成 *Κυρίῳ*，但反过来却容易理解。然而，由于二者书写上的相似性，可能造成了混淆。但根据外部证据，我们不能将 *καιρῶ* 接纳为正确的经文。在卡尔·巴特的评注中，不难察觉其辩证神学的倾向，他写道：「事奉时机：投入当下的危机，因为抉择就在其中」（*同前所引用之著作，同前所引用之处。*）。

第十二章

因为服事主的意识已不再居于首位。虽然这是一条普遍性的劝勉，适用于生命的各个层面，但在这段较为具体的劝勉列表中，它显得并不突兀，²¹因为它既能防止懒惰，又能激励恒久的奉献，同时也能防范那种虽有热心却越出「服事主」轨道的不当热忱。「服事主」既是激励摆脱懒惰的动力，也是规范热心的准绳。

12 接下来的三项劝勉同样密切相关：「在指望中要喜乐；在患难中要忍耐；祷告要恒切」。这里的「指望」指向未来（参 8:24-25）。信徒的眼界绝不可被眼前可见、暂时的事物所限制（参 2 节）。我们现今所持有的救恩，本质上就是与盼望紧密相连的；若没有盼望，救恩的性质就被否定了，因为「我们得救是在乎盼望」（8:24）。这盼望是「盼望神的荣耀」（5:2），是信徒将来那毫无玷污、完全成全的福乐。盼望实现之时，将是没有乌云的清晨——再没有善恶参杂，也没有喜乐与忧愁并存。因此，即便在现今，「在盼望中喜乐」也是应有的态度。然而，这里的「盼望」并不是喜乐的对象，而是喜乐的原因或根基。正如腓力比所说，「这里的呼召，并非叫人因盼望而感到高兴……而是因着盼

²¹ 戈代意见相反，他说：「这条劝诫——‘事奉主’——过于笼统，无法在这样一系列具体的劝勉中占有一席之地」（同前所引用之著作，同前所引用之处）。

望、借着盼望而喜乐」。²² 无论在患难中受到怎样的试炼，只要想到盼望，信徒恰当的反应就是喜乐。离开盼望，忧伤中便毫无安慰可言。保罗在别处对信徒因亲友去世而悲伤时所说的话，正切中此意：「不要像那些没有盼望的人一样忧伤」（《帖撒罗尼迦前书》4:13）。

「在患难中要忍耐。」正如腓力比再次指出的，这里所说的，并非只是忍受患难，而是要在患难中持守不变。²³ 我们早已注意到，信徒的天路历程必伴随着各样的患难，以及信徒当有的态度（参 5:3）。保罗多次提到自己所经历的苦难（参《哥林多后书》1:4, 8；2:4；6:4；7:4；《以弗所书》3:13；《帖撒罗尼迦前书》3:7）。同样值得注意的是，使徒在不同的处境中，多次提及信徒所经历的患难（参 8:35；《哥林多后书》1:4；4:17；8:2；《帖撒罗尼迦前书》1:6；3:3；《帖撒罗尼迦后书》1:4）。这些患难常常表现为逼迫，我们也被提醒：「凡立志在基督耶稣里敬虔度日的，也都要受逼迫」（《提摩太后书》3:12；参《罗马书》8:35；《哥林多后书》12:10；《帖撒罗尼迦后书》1:4；《提摩太后书》3:11），并且「我们进入神的国，必须经历许多艰难」

²² 同前所引用之著作，同前所引用之处。

²³ 同上。

第十二章

（《使徒行传》14:22；参《启示录》7:14）。本节的劝勉表明，在信仰生活中患难如此普遍，信徒必须持守恒久与坚忍。

前面的劝勉所包含的高要求，也切合了下一条命令：「祷告要恒切」（参《使徒行传》1:14；6:4；《歌罗西书》4:2）。信徒在患难中持守的程度，与他在祷告上殷勤的程度成正比。祷告是神所设立的途径，使我们得着足够的恩典，应付一切的急需，尤其是在患难试探我们，令我们灰心之时。

我们也当注意，这三项美德之间的相互依存关系。若没有盼望，患难就显得何等凄惨（参《哥林多前书》15:19）；若没有盼望与忍耐通过祷告所带来的供应，我们在逼迫中必将陷入失败。大卫的心路历程与使徒的劝勉正相呼应：「我呼求祢，向祢至圣所举手的时候，求祢垂听我恳求的声音……耶和华是应当称颂的，因为祂听了我的恳求的声音。耶和华是我的力量，是我的盾牌；我心里倚靠祂，就得帮助。所以我心中欢乐，我必用诗歌颂赞祂」（《诗篇》28:2, 6-7）。

13 「圣徒缺乏要帮补。」²⁴ 诚然，若我们遵行这条劝勉，就必会将自己的财物分配、给出，以满足圣徒的需要。然而，虽然这种分给与供给是必然的结果，本节所强调的确切意思并非单单是「施与」，而是「参与」或「认同」圣徒的缺乏、使他们的需要成为我们的需要。这里所译作「与……相交」的动词，在其他地方显然有「同分」、「一同参与」的意思（15:27；《提摩太前书》5:22；《希伯来书》2:14；《彼得前书》4:13；约贰 11），在《腓立比书》4:14 中也很可能是此义。与之相应的名词常被译作「同有份的人」（《马太福音》23:30；《哥林多前书》10:18, 20；《哥林多后书》1:17；门 17；《希伯来书》10:33；《彼得前书》5:1；《彼得后书》1:4；另参《路加福音》5:10；《哥林多后书》8:23，意为「同工」、「同伴」），而该动词的复合形式在《以弗所书》5:11；《腓立比书》4:14；《启示录》18:4 中也可见到。²⁵ 因此，这里的意思是，我们要将自己与圣徒的需要完全认同，把他们的缺乏当作我们自己的缺乏来看待。我们在第五节所说的，是同享别人的恩赐；

²⁴ 异文 *μνείαις*（代替公认的读法 *χρειαίς*，「需要」）无论在外部还是内部证据上，都绝不可采纳。

²⁵ 《加拉太书》6:6 可能是「分享」的一个例子。

第十二章

同样，我们也要同担别人的缺乏与需要。²⁶ 第十五节所吩咐我们与别人一同感受其境遇的劝勉，在这里则具体应用在圣徒的需要上。

下一条劝勉与前文密切相关：「客要一味地款待」。这里所译作「款待」的动词，原意是「跟随」、「追赶」，表示我们应当积极主动地去接待客旅，而不是在环境逼迫下不得已、甚至带着勉强地去接待（参《彼得前书》4:9）。这种积极的追求，在圣经其他地方也同样用于形容我们对爱、和平、公义、美善，以及在基督耶稣里得着神的呼召奖赏的切切追求（参 14:19；《哥林多前书》14:1；《腓立比书》3:12、14；《帖撒罗尼迦前书》5:15；《提摩太前书》6:11；《希伯来书》12:14；《彼得前书》3:11）。在使徒时代，尤为迫切实行这项美德。那时，基督徒常因逼迫被迫迁徙，也因其他原因辗转各地；福音的使者为履行使命而四处行走；世界对他们多是冷漠无情，因此接待客旅就成为信徒彼此分担需要的一个重要方式。今日在世界某些地方，这种需要依然迫切。而即便在经济与社会条件较为优越的地方，接待客旅的操练也绝非无关紧要。正是在这些环境中，我们更应留

²⁶ 腓力比的评语大意是：我们所分享的对象不是圣徒的需要，而是圣徒本人（同前所引用之著作，同前所引用之处）。

意这动词「款待」所传达的力量——若我们对这责任、特权与祝福保持敏感，就必会遇到许多机会（参《希伯来书》13:2；《提摩太后书》1:16-18）。

14 对人心灵的要求，没有任何实际的劝勉比「逼迫你们的，要给他们祝福」更高的了。逼迫是不公正、带着恶意的虐待；它并非因我们作恶而引起，而是因我们行善（参《彼得前书》3:13-17）。逼迫的根源在于「体贴肉体的，就是与神为仇」（《罗马书》8:7），而这种心思必然敌对那些为真理和敬虔作见证的人。这无理的逼迫，极易在信徒心中激起怨恨，而怨恨又会滋生报复的念头。难就难在这里——即使我们克制自己，不以行动报复，也很容易在心中暗暗怀着报复的想法。然而，经文所要求的，不仅仅是放弃报复行动，也不仅是忍受逼迫（参《彼得前书》2:20），而是要在心里怀有一种善意的心肠，并以祝福的方式表达出来。圣经中的「祝福」有不同含义：当用来指我们对神时，是我们向祂献上当得的赞美（参《路加福音》1:64、68；2:28；24:53；《雅各书》3:9）；当用来指神对我们时，是神将恩惠赐给我们（参《马太福音》25:34；《使徒行传》3:26；《加拉太书》3:9；《以弗所书》1:3）；当我们祝福人或事时，是为他们求神赐福（参《路加福音》2:34；《哥林多前书》10:16；《希伯来书》11:20）。这里所说的，就是最后

第十二章

一种意义——在许多经文中，也这样劝勉同样的责任。保罗在这里的教导，与主耶稣的教训完全一致（参《马太福音》5:44；《路加福音》6:27-28）。他又补充说：「要祝福，不可咒诅」，进一步强调，我们的态度不能是祝福与咒诅的混合，而必须是纯粹的祝福。这项要求突显了两点：（一）我们行事的标准，不是别的，正是神自己慈爱与恩惠的榜样（参《马太福音》5:45-48）；（二）唯有在基督耶稣里，全能恩典的资源，才能支撑我们活出这种信徒的使命。²⁷

15, 16 我们前面看到，信徒必须认同别人的需要（13节）。²⁸ 在第十五节，我们又遇到这种同情心的例子。我们或许会以为，与喜乐的人同乐是容易而自然的；在人间的相互欢庆中，喜乐似乎是很自然的反应。然而，这里所说的喜乐，并不是一般的欢乐，而是因在主面前、在主里面得着满足而生发的喜乐（参《腓立比书》4:4）。与下半句的哭泣相对，这里所指的，必定是因神的恩惠与赐福而特别欢喜的场合——那是神将特殊的恩典赐给那些「喜乐的人」。保罗在此劝勉我们，要进入他们的喜乐之中，好像那喜乐的缘由就是我们自己的事一样。若我们真爱邻舍如同自己，若我们

²⁷ 参见《哥林多前书》4:12；《彼得前书》3:9。

²⁸ *χρείαις* 与 *κλαίειν* 是命令式的不定式（参见《腓立比书》3:16 的 *στοιχεῖν*）。

真认识在基督身体里的团契关系，别人的喜乐就会成为我们的喜乐（参《哥林多前书》12:26 下）。这种彼此感同身受的心态并非与生俱来；嫉妒与羡慕、仇恨与恶意才是我们的本性（参《加拉太书》3:20-21；《提多书》3:3）。因此，这条劝勉与这串美德表中其他任何一条一样，都说明了我们里面必须转变（参第二节）——我们是「在基督里成为一体的」（第五节）。

「与哀哭的人要同哭」同样是针对一种卑劣无比的恶习——因别人的灾祸而幸灾乐祸（参《箴言》17:5）。这里再次称许我们要认同别人的境遇。哭泣意味着忧伤、痛苦和心中的哀恸。哭泣并不令人愉快；没有人会主动邀请悲伤临到自己。但我们对弟兄姊妹的爱，会使我们在他们遭遇神所安排的苦难时，与他们一同忧伤。在这里，保罗提到的是喜乐与悲伤的情绪，并再次提醒我们，这些情绪正是信徒生命中随时可能经历的变迁。每一种境遇都有其恰当的反应，而这些反应——无论是情感上的还是行动上的——都需要我们敏锐体察，而不是无情地踩踏别人的心理感受。新约的另一句话对此很有帮助：「你们中间有受苦的呢，他就该祷告；有喜乐的呢，他就该歌颂」（《雅各书》5:13）。所罗门的智慧也提醒我们：「对伤心的人唱歌，就如冷天脱衣服，又如碱上倒醋。」（《箴言》25:20）。

第十二章

「要彼此同心。」²⁹ 保罗在主里劝勉信徒心志与灵里合一的教导是屡见不鲜的（参 15:5；《哥林多后书》13:11；《腓立比书》2:2；4:2）。有可能使徒在此意欲将这条劝勉与前一节连接起来，意思是，我们对彼此要有如此深的同感，以至于能与喜乐的人同乐，与哀哭的人同哭（参《腓立比书》2:4）。不过，没有必要假设这一劝勉在语法或结构上必须依赖前文。正如上述其他经文所表明的，这里有充分理由单独强调一种和谐的心志，其涵盖的范围要比上一节所论的同情心更为宽广。「彼此同心」与「彼此意念相同」（15:5）是有区别的。前者指我们每一个人对他应当怀有的心思意念，并要求在彼此的思想互动中保持一致与和谐。换言之，在这种彼此的关系中，不应容让任何不和谐的意念存在。

接下来的两句话是针对虚荣野心所带来的自高心态，以及对地位和尊荣的攫取之心而发的。所谓「高傲的事」，是与卑微谦逊的事形成对比的。这里的「卑微」究竟是指事物还是指人，解经家们意见不一。但因与「高傲的事」相对，这里更可能是指事物。若是如此，那么保罗的意思就是，我

²⁹ 没有必要把分词 *φρονοῦντες* 看作依附于前面那些不定式。在前文中已经出现了许多带有命令语气的分词，并且在第十七、八节里也是如此。如果我们一定要坚持这种依附关系，那么接下来的两个分词也必须如此处理，但它们并不适合这种结构。同样，我们也不能把这些分词与第十六节下半的 *μη γίνεσθε* 连接起来理解。

们当满足于卑微的处境，乐意从事谦卑的工作（参《腓立比书》4:11；《提摩太前书》6:8-9；《希伯来书》13:5）。经文中译为「俯就」的动词，原意是「被吸引、被带动」（参《加拉太书》2:13；《彼得后书》3:17），表明我们的情感与态度应当如此契合于卑微的事，以至于在这样的环境中完全自在。若「卑微」是指人，³⁰ 那么意思就是我们应当乐意与卑微的人相处。无论这里具体所指为何，其实际含义都涵盖这两方面，因为一者必然暗含着另一者。保罗在此针对的毛病十分普遍，它侵蚀着基督教会中的团契根基，这根基是他一再强调的。教会中不可有属灵的「贵族阶层」，不可有富人小圈子与穷人小圈子的对立，不可为社会经济地位较高的人，或为教会中身居要职的人，设立难以接近的尊贵台阶（参《彼得前书》5:3）。与这种一切虚荣矫饰最为对立的，是教会元首的品格：「我心里柔和谦卑」（《马太福音》11:29）。

「不要自以为聪明」³¹——直译是「不要在自己眼中看为聪明」（参 11:25；《箴言》3:7）。这里所指的自高，

³⁰ 在所有其他经文中，*ταπεινοίς* 都是指人（《马太福音》11:29；《路加福音》1:52；《哥林多后书》7:6；10:1；《雅各书》1:9；4:6；《彼得前书》5:5）。

³¹ *παρ' ἑαυτοῖς* 的意思是「在你们自己眼中」或「按你们自己的判断」（参见阿恩特与金里奇：同前所引用之著作，同前所引用之处，*παρά*，II，2，b）。

第十二章

是那种自给自足的心态，高估自己的判断，以至于不肯接纳任何来自外界的智慧。它针对的是那种固执己见、不顾他人意见的人。而「从上头来的智慧，先是清洁，后是和平、温良、柔顺」（《雅各书》3:17）。固执己见的人顽固不化，不受任何非出于己见的劝告。正如教会中不可有社会阶层上的贵族，教会中也不可有思想上的独裁者。

17-21 对这些劝勉的误解，往往源于未能明白，它们所涉及的是我们彼此之间私人、个体、个人层面的关系，而非治安与司法行政事务。值得注意的是，使徒在这些劝勉之后，立刻转而论到执政者的权力与职分，也就是民事、司法与刑事制度。执政者被赐予刀剑的权柄，以惩罚作恶的人（参 13:4）。当他刑罚恶行时，就会使用刑罚之恶。因此，若执政掌权者不以恶报恶、不施行忿怒（参 13:2、5、6），就等于放弃了神所赋予他们的权力与职责。因此，我们要分辨，哪些事属于政治与法律的范畴，哪些事属于人与人之间私人关系的范围。若将这两个领域中的禁止与劝勉互相移用，不仅曲解，更是颠倒，会导致极其严重的歪曲与误用。这正好说明，在解释与应用圣经各部分时，必须留意其语境与所讨论的领域。

「不要以恶报恶。」这是以否定的方式补充十四节正面的教导。若留意到这一劝勉甚至适用于那些虽属民事审判、可受刑罚的罪行，就能看出，它针对的是我们作为私人，不可擅自承担政府领域中执行公义的职责。「亲爱的弟兄，不要自己伸冤」（见 19 节）。然而，这劝勉的核心在于，我们绝不可心怀报复（参《帖撒罗尼迦前书》5:15；《彼得前书》3:9）。

尽管诚实确实是其中重要的一环，但钦定本可能会让人以为，接下来的劝勉仅仅指人与人之间交往上的诚实。³² 这里的意思是「众人以为美的事，要留心去做」。这是本章首次³³ 出现这种类型的提醒——强调在行为举止上要赢得人的认可。《哥林多后书》8:21 的平行经文指出：「因为我们留心行光明的事，不但在主面前，就在人面前也是这样」，强调除了得主喜悦之外，还要谨慎，使人也觉得合宜。保罗在别处说过，要在神面前「把自己荐与各人的良心」（《哥林多后书》4:2）；又要求监督「必须在教外有好名声」（《提摩太前书》3:7）。因此，本节的「众人」必然包括教会之外的人。这提醒我们，基督徒行为的准则，是连不信

³² 关于 *νεοφορώ* 的类似用法，参见《提摩太前书》5:8。

³³ 参见《罗马书》2:24。

第十二章

的人也承认值得称赞的准则。若信徒违背了这些公认的规范，就会令基督的名和自己的信仰见证蒙羞。这并不是说，不信的世界可以为基督徒设定行为标准，而是说，基督徒在查验何为神善良、纯全、可喜悦的旨意时，也必须顾及那些在人类审判的公堂中可被证实为光明正大的事。我们不可忽略律法之工已经刻在众人心里（参 2:15），也要留意，在察觉信徒见证中的不一致之处时，不信的人往往极其敏锐。

「若是能行，总要尽力与众人和睦。」³⁴ 这一劝勉的对象范围，与前一句一样广泛，没有任何限制，「众人」在此并非特指。然而，这里对于与人和睦的义务，却设下了条件。「若是能行」表明，并非在任何情况下都可能与人和睦。这种不可能，并不是指我们因软弱而无法克制怒气或怨恨的冲动，而是另一种性质的不可能——「当真理、公义与责任要求抵抗时，我们在客观上就不可能与众人和睦」。³⁵ 若要求以牺牲这些首要原则来换取和平，就等于背离耶稣的见证（参《马太福音》10:34–36；《路加福音》12:51–53）。「从上头来的智慧，先是清洁，后是和平」（《雅各书》

³⁴ 若将 *εἰ δυνατόν* 连接于前一句，不仅毫无根据，而且完全错谬。前一句并不需要任何限定词；但后一句却是必需的。

³⁵ 腓力比：同前所引用之著作，同前所引用之处。

3:17)；我们必须追求和平与圣洁（参《希伯来书》12:14）。正如腓力比所说：「在以爱心说诚实话的同时，必须始终在真理中爱。」³⁶

「总要尽力。」如果前一句提到的是因客观原因而导致无法与人和睦，那么这一句话强调的，就是在我们一切所能及的范围内，都要竭力与人保持和平。若人与人之间出现不和，责任绝不能是因为我们在圣洁、真理和公义允许的范围内，没有尽上全力去追求和平。

这一整段劝勉，突显出一种危险——为了不和而不和，或在并无必要时滋生纷争。温和的心态与和平的行为，是我们与所有人相处时应当培养的美德；在任何境况下，我们都要努力维持与促进和平。这正是「总要尽力」的含义。另一方面，我们绝不可与罪恶或错误和平相处。若所谓的和平意味着与罪或谬误同流合污，或助长它们，那么必须舍弃这种和平。我们当爱人如己，因此即使我们的责备与反对会使对方不悦，但若这是为了他灵魂的最大益处，就不可退缩。

在第十九节中，使徒再次以温柔的呼吁结束本段，正如本章开头一样。在第一节中，他以「神的慈悲」来劝勉；此处，他根据彼此之间的爱来呼吁，称读者为「亲爱的」。

³⁶ 同上。

第十二章

这样的称呼，没有比它更能表达爱意与尊重的了（参 16:5、9、12；《以弗所书》6:21；《歌罗西书》1:7；4:7、9、14；《提摩太后书》1:2；门1）。这凸显出保罗多么迫切地希望信徒不要陷入报复的心态。第十九节的禁令，与第十七节「不要以恶报恶」密切相关，但两者之间仍有区别。这种区别，正如加尔文所指出的，可能因为此处所指的伤害更严重，以及相应更严厉的报应。在这里，「让人发怒（和合本：听凭主怒）」，表明我们要承认有报应，但这报应并非由我们亲手执行。第十七节并不一定包含这种报应的观念。

我们当「让人忿怒」究竟指什么？对此有多种解释。第一种认为是指敌人的忿怒——要让他忿怒。若忿怒必须有发挥的余地，就让对方忿怒，而不是我们愤怒；因此，我们自己的忿怒不该有立足之地。这一观点或许可从《路加福音》14:9「让座给这一位吧」得到一些支持。第二种解释认为是指我们自己的忿怒——要给它时间自行平息，或者留出足够的空间使其消散。因为被压抑的怨恨随时可能爆发。第三种解释认为是指 13:4、5 中所说的，即由执政者在执行公义、惩治作恶时所施行的刑罚（参 13:2）。第四种则认为是神的忿怒。

反对第一种解释的最有力理由，是这里假设对方的忿怒并不一定存在。这种假设是外加的。实际上，许多情形会促使我们产生报复心，但加害者本人未必是出于忿怒。因此，将诠释建立在这样的假设上，是没有根据的。至于第二种解释，从用词习惯上看，几乎没有理由支持。³⁷ 经文显然禁止我们发泄报复的怒气——这是命令的核心。但若我们的怒气必须受到抑制、不得容留，那么依照《以弗所书》4:27 的类比，我们是「不可给魔鬼留地步」，而不是「给怒气留地步」。因此，假设可以用「给它留地步」来表达相同的意思，就与后者的语气相违。前两种解释的缺陷并不适用于第三种解释。再加上保罗紧接着就谈到执政者的职分——他是「神的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的」（13:4），因此这种理解颇有道理。若按此解释，经文的劝勉就是：「让执政者来伸冤，你们不要擅自去伸冤。」然而，第四种将其理解为神的忿怒最有说服力。

1. 在保罗的用法中，「这忿怒」以及没有冠词的「忿怒」，几乎无一例外都是指神的忿怒（参 2:5、8；3:5；5:9；9:22；《以弗所书》2:3；《帖撒罗尼迦前书》1:10；2:16；5:9）。在所有经文中（可能除了 13:5），凡是单独提到

³⁷ 拉丁文 *dare irae spatium* 含有时间意义，但 *τόπος* 并不适用于表示时间的概念。

第十二章

「这忿怒」而没有进一步限定的（如 3:5；5:9；9:22；《帖撒罗尼迦前书》2:16），都是指神的忿怒。到目前为止，没有任何其他理由能推翻这一重要事实。

2. 「给这忿怒留地步」的劝勉是以圣经为根据的。然而所引用的经文（《申命记》32:35）明确宣告了神的特权：「伸冤在我，我必报应，这是耶和华说的」。这节经文直接界定了这里的「忿怒」所指的对象，除非有极其确凿的相反论据，否则我们不能去掉这一经文所提供的限定。只需反问一句：除了神的忿怒之外，还有什么忿怒可以援引神独有的施行报应的权柄来支持呢？

这里所说的正是敬虔的本质。不敬虔的本质，就是我们擅自取代神的位置，将一切掌握在自己手中。而信心的表现，就是将自己交托给神，把一切忧虑卸给祂，把我们所有的利益都托付在祂手中。就本节所论的，我们遭受的不义对待而言，信心的道路，就是承认神是审判者，并将施行报应与惩治的事全然交给祂。我们在私人、个人的关系中，绝不可亲手施行那因不义所当得的报应。由此可见，基督徒伦理的实际细节，正显明了敬虔的内在核心。同样，彼得的话在以基督为榜样时也是何等贴切：「祂被骂不还口，受害不说

威吓的话，只将自己交托那按公义审判人的主」（《彼得前书》2:23；参《诗篇》37:5-13）。

然而，将审判的事交托给神，似乎会给我们留下空间，盼望神亲自向加害我们的人施行审判。不仅第十四节与之抵触，第二十节也否定此说法。

值得注意的是，使徒在本章中多次引用《箴言》（16节引自《箴言》3:7；17节引自《箴言》3:4；此处20节引自《箴言》25:21-22）。这善意的劝勉以一种实际而具体的方式，体现了第十四节所要求的心态。然而，在第十四节中，所论的不仅仅是满足肉身的需要；若缺乏实际的慷慨，所存的心意就值得怀疑（参《雅各书》2:15-16）。本节唯一的问题是，最后一句「你就是把炭火堆在他的头上」是什么意思。

一种解释将「炭火堆在他的头上」与神施行报应和惩治（第十九节下半）联系起来。³⁸ 这种看法必须假设，我们的善行有助于成就这一目的，并且认为，我们不是亲手执行

³⁸ 参见《诗篇》11:6；140:10；《以西结书》10:2。《以斯拉二书》16:53 有时被用来支持这一解释，但该节所在的部分被认为成书较晚。关于第15至16章，W. O. E. 奥斯特利指出：「可以相当有把握地断定这两章写于主后240年至270年之间」（《次经导论》，第155页起）。另参C. C. 托里：《次经文学》（纽黑文，1945年），第116页起；布鲁斯·M·梅茨格：《次经导论》（纽约，1957年），第22页。

第十二章

报应的人，而是因善行反而推动了那个结果而得安慰。但对此有两点反对意见：（一）圣经中找不到任何根据，可以用神施行报应来作为向仇敌行善的理由。报应属于神，这是我们不可自行报复的原因，却不是我们施行仁慈的理由。（二）二十一节与二十节紧密相关，并指出我们怜悯之举的结果：那就是战胜恶。可以看到，这里所设想的是，对二十节所提的恶行之施行者产生一种拯救性的作用。

另一种观点认为把炭火堆在他头上，是指因我们向他施以善意，而激起他强烈的羞愧与懊悔。这一观点最广为接受，但在敌人被激发的心理状态上有些微差异³⁹。如果前一种看法不可取，那么解释就必须朝这个方向去理解。无论我们的善行在仇敌心中引发的是炽热的羞愧，还是温和的悔改之心，其结果都是缓和他的敌意，而「把炭火堆在他头上」的行动，正是为促成这种效果。

³⁹ 「要么敌人会被仁慈所感化；要么，如果他凶暴到无可安抚，他的良心就会因我们的仁慈而感到刺痛与折磨，因为它会觉得自己被我们的善意所压倒」（加尔文：*同前所引用之著作*，*同前所引用之处*）。「因此，真正且合乎基督徒精神的制伏敌人的方法，就是以善胜恶。这种解释与整段经文极为契合，而下节经文似乎更使这种解释成为必要」（贺志：*同前所引用之著作*，*同前所引用之处*）。关于这一主题更近的深入而精确的研究，可参威廉·克拉森（William Klassen）〈「火炭：悔改的记号还是报复的象征？」〉一文，载于《新约研究》第九卷，第 337-350 页。文中列举并讨论了各种观点。克拉森的结论是：「那种广为诠释者接受的想法——认为‘火炭’指羞愧、悔恨或惩罚——在经文中完全没有根据。在埃及文学与《箴言》中，『火炭』乃是一种象征性的动态意象，表示因爱的行动而引发的心意转变」（第 349 页）。

如上所述，二十一节与二十节紧密相关。这里的问题在于，「恶」是指仇敌所加给我们的恶行，还是指我们自己可能受到试探而去行的恶事——即报复的恶（十九节上）。如果是后者，那么意思就是，我们不可被这种报复之恶所胜，反而要抵制这种冲动，并向仇敌施以善行而非报复，从而胜过试探，促进自己成圣。我们通过向仇敌施行仁慈，而不是以恶报恶，在自己心灵的争战中得胜。这种解释并没有切断与前文的联系，因为「恶」会回溯到「不要自己伸冤」（十九节），而「善」则指向我们向仇敌施予的善意（二十节）。

不过，第一种解释被更普遍接受、也更可取，即「恶」是指仇敌加给我们的恶行，理由如下：（一）报复之恶的冲动并非此处的重点。十七节与十九节已提及，而此处的思想集中在信徒的善行与仇敌的恶行之间的对比，敌人的敌意才是焦点。（二）这种理解更适合作为二十节的结论。如果「炭火堆在他头上」指的是一种善意的效果，那么二十一节下半所提到的「以善胜恶」正是指这种善的效果，也恰好呼应二十节所吩咐的。（三）「胜过」这一观念更符合外来的攻击，而非内心的冲动。（四）本段落从十七节上半开始，暗含的对比是「以善报恶」。如果沿用这一前设的对比，那么二十一节中的「恶」，如同十七节上半，都是指别人加给我们的恶行，因此正是我们要胜过的对象。

第十二章

这样，本节的意思就是：我们不可在道德上被加诸于我们的恶击败。相反，我们要借着行善，使自己成为熄灭敌意与恶行的器皿。对于那些逼迫、虐待我们的人，要努力化解他们的敌意与恶行，使他们悔改，或者至少产生羞愧，从而克制，甚至消除那由敌意催生的恶行。这多么符合信徒崇高而圣洁的呼召！复仇与报复只会助长纷争，煽动怨恨的火焰；而信徒的目标，却是使仇敌蒙羞、悔改，并最终除去恶行。

《罗马书》第十三章

(二) 民事法官

(13:1-7)

13:1-7

1. 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。
2. 所以，抗拒掌权的，就是抗拒神的命，抗拒的必自取刑罚。
3. 做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；
4. 因为他是神的用人，是于你有益的。你若作恶，却当惧怕；因为他不是空空地佩剑，他是神的用人，是申冤的，刑罚那作恶的。
5. 所以你们必须顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心。
6. 你们纳粮也为这个缘故，因他们是神的差役，常常特管这事。

7. 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。

这一段经文并不是《罗马书》12:1–15:13 中间的一个插段。信徒顺服在位掌权者所承担的责任，属于「神善良、纯全、可喜悦的旨意」（12:2）的一部分。我们不应牵强地去寻找这一主题与前文的某种人为联系，例如，12:19–21 是处理基督徒在个人仇敌手中所遭遇的不义，而 13:1–7 则是处理他们在官长手中所遭遇的不义，或官长合法伸张正义的情形。虽然 12:17–21 与 13:1–7 的前后相连，对于避免和纠正对 12:17–21 的错误应用确实极具意义（前文已提及），¹ 但我们不能说这就是保罗按此顺序写作的原因。很明显，12:3–21 所论到的，是信徒生活中多样化的具体层面，尤其涵盖了他在社会生活中所处的许多情境。13:1–7 则论到一个极其重要的关系，这关系关乎信徒的生活与见证，因此保罗在书信这一部分中予以阐述，是十分有道理的。此外，也完全有可能，确实有必要特别提醒当时在罗马的信徒，要牢牢记住此处关于官长权柄和臣民责任的教导。

¹ 参见 12:19 的评注。

第十四章

从新约本身我们就知道，犹太人对于罗马政府的管辖权有疑问（参《马太福音》22:16–17；《马可福音》12:14；《路加福音》20:21–22）。我们也知道，犹太人倾向于以自己的独立为傲（参《约翰福音》8:33），并且曾经煽动过叛乱（《使徒行传》5:36–37）。此外，从其他资料也得知，犹太人在罗马轭下常怀不安。² 据记载，革老丢「曾命令所有的犹太人离开罗马」（《使徒行传》18:2）。这次驱逐必然是由于罗马当局认定犹太人不利于帝国利益，甚至可能是犹太人叛乱的后续影响。在当局看来，基督教与犹太教是相连的，因而犹太人的任何叛逆倾向，也会加在基督徒身上。这种局面就使得基督徒必须避免一切革命性的志向或行动，以及不服从官长合法行使的权柄。

不仅如此，由于基督的王权与主权这一事实，在基督徒群体内部也存在对自由的错误理解。保罗在书信中三次提到我们对官长的本分，³ 彼得在第一封书信中也有同样的教导，⁴ 这本身就表明，有必要提醒信徒必须顺服在位的掌权者。

² 参见立顿所引文献：《同前所引用之著作》，第246页。

³ 除《罗马书》13:1–7外，参见《提摩太前书》2:1–3；《提多书》3:1。

⁴ 《彼得前书》2:13–17。

再者，基督徒常常遭受官长的逼迫与不义对待，这就更需要划清界限——一方面要坚守因忠于基督而必须违命（参《使徒行传》4:19–20；5:29），另一方面也要持守因忠于基督而必须顺服。

1, 2 「在上掌权者」毫无疑问是指国家政体中的执政权柄。「权柄」一词更为直译，指涉这些执政者所拥有的治理权，以及臣民所当尽的顺服义务。在保罗写作此处经文时，民政的权柄是由罗马政府行使的，因此直接所指就是这政权的执行者。唯一的问题是，「权柄」是否也包括在这些人类执政者背后那看不见的天使性权势。若不是因为在新约，特别是保罗的书信中，「权柄」一词有时用来指超自然的存在，这个问题本不会出现。奥斯卡·库尔曼就强烈主张，这里一词具有双重指涉，包括天使性权势与人间的执行官。⁵ 然而，所谓「掌权者」就是那些在国家中被赋予统治权与治理能力的人，而现有证据并未显示此处所指有不是人类执政者。

「各人」都当顺服的意思，是指每一个人，并非强调人与身体相对的「灵魂」层面。在圣经中，「魂」一词常以此义使用，与整个人同义，有时甚至等同于人称代词（参《马太福音》12:18；《路加福音》12:19；《使徒行传》

⁵ 参见附录 C（第 252 页起）中对此论点的陈述与批评。

第十四章

2:27、41、43； 3:23； 7:14； 《罗马书》 2:9； 《希伯来书》 10:38、39； 《雅各书》 1:21； 5:20； 《彼得前书》 1:9； 3:20； 《启示录》 16:3）。这句话的含义是，没有任何人可以免于这顺服的义务；没有人可以无视或违背执政权柄。不信者与信徒都无豁免权。特别值得注意的是，保罗这话是写给教会的。《西敏信条》对此表达得很好：「官员并不会因不信神或信仰其他宗教而失去他们正当和合法的权力，人也不能因此而不服从他。对此，教会人士也不例外；所以天主教教皇没有权力管辖他们的领地，或子民；更不能通过判定他们是异端，或以其他借口，来剥夺他们的领地或生命」。⁶

「顺服」一词的涵义比「听从」更广。当有具体法令需要遵守时，当然要听从，但其所指不仅如此。「顺服」意味着在执政者管辖的整个范围内，承认自己处于从属地位，并甘心乐意地服在其权柄之下。若将整句话译为反身式：「让各人顺服在执政掌权者之下」，这种译法（有充分理由支持）则更强调信徒有责任主动顺服。

⁶ 第二十三章，第四节。

接下来的两句话说明了信徒当顺服的理由，⁷这两句话互相解释，指出了民事政府的来源，以及顺服的根据与权威。我们可以从以下几点来理解其含义：（1）保罗在此谈论的是现实中存在的执政者，这就是「现有的掌权者」一语的含义。他此处并不是在抽象地讨论政府的概念，也不是在探讨不同的政体形式，而是绝对性的陈述当下实际存在的执政权柄。（2）当他说这些权柄是「出于神」时，意思是，它们的起源、权利与权能都是从神而来。本段后文多次印证了这一点，并且在此已明确指出，这从一开始就排除了那种认为国家权柄是基于被治者的协定或同意的观念。治理的权柄以及被治理者应当顺服，完全因为是神设立的。（3）「这些权柄出于神，并且是神所设立的」，这一命题并不仅仅是指神的护理性旨意（*decretive will*）。这些措辞当然可以用来表达神的护理命定，但在这里并非主要指此义。上下文表明，使徒此处所说的设立，是指神的制度性设立——这是一个必须履行神所委派职分的制度。民事执政者不仅是在神的护理中被命定为惩治作恶者的工具，也是神所设立、授权并指派器皿，用以维持秩序，惩罚破坏秩序的犯罪者。当执政者

⁷ 在第一从句中，*ὑπὸ* 的外部证据更为有力。此介词正是语义上所应出现的词，因此很可能解释了它出现在 D、G 及其他权威抄本中的原因。至于第二从句，在 *οὐδοῦ* 之后添加 *ἐξουσία* 的读法虽有一定支持，但证据不足，不应采纳。

第十四章

借助其下属公正审判罪犯时，他不仅是在成就神的主权旨意，也是在履行神的命令（**preceptive will**）。倘若他拒绝履行此职分，那便有罪。⁸

因此，顺服是必须的，抗拒就是违背神的律法，并且会招致刑罚。既然第三节提到执政者「是叫作恶的惧怕」，那么这里必然包含刑罚作恶者的意思。然而，既然前文一再强调这是神设立的，那么同样也必须想到，这刑罚背后有神的权柄支撑，因此执政者的惩治正体现了神的审判。这里的「刑罚」一词，必须从两个层面来理解：一方面，它是由掌权者施行的惩治；另一方面，它也表现了神的愤怒。正因如此，这刑罚带有神的权柄，其正当性已由神亲自印证。⁹

许多实际生活中的具体问题保罗并未讨论。在这些经文中，他并没有明确地限定或保留顺服的义务。然而，使徒的写作特点是在强调某一特定责任时用绝对性的措辞。同时，根据他自己在别处的教导，以及整本圣经的原则，我们必须承认，这种绝对性陈述在实际应用中是有例外的。在本例中，我们不能不承认，保罗一定会赞同并实践彼得和其他使徒的

⁸ 参见本文作者发表于《西敏神学院学报》第七卷第二期（1945年5月）第188页起的评论。

⁹ *ἐαυτοῖς λήμψονται* 可能是「他们要自取」之意，在这种情况下，施行刑罚性审判的责任就落在他们自己身上。

话：「顺从神，不顺从人，是应当的」（《使徒行传》5:29；参 4:19-20）。因为执政者并非无误，也不是绝对公义的代言人。当人的要求与神的命令发生冲突时，必须优先适用彼得的原则。

此外，保罗在这里也没处理与革命相关的问题。然而，从这两节经文中，不难找到在革命发生后应当如何行事的指引。「现有的掌权者」指的是事实上的执政者。这一段经文的一些整体性原则可以用来判断革命是否正当。但这对良心敏感的基督徒来说是极为棘手的问题，而且没有引入到本段经文中。原因很明显：使徒并不是在写一篇道德神学的案例分析，而是在陈述关乎政府制度的根本原则，并规劝基督徒在其中的行为准则。¹⁰

3, 4 虽然第三节的第一句话与第二节最后一句相连，但若说它是在说明叛逆者为何会自取刑罚，并不完全恰当。¹¹ 更合宜的理解是：这里是在阐明执政者的特权，这特权源自神，因此执政者所施行的刑罚是正当的。值得注意的是，

¹⁰ 「使徒并不关心政府的起源或其政治形态；他也未探讨在政治革命时期的何种阶段，可以视一个政府为『存在』，或『不复存在』；以及一个起初非法的政权何时会因时日累积而取得合法地位。帝国的权威已过于古老且稳固，因而这些问题在当时并无现实意义」（立顿：同前所引用之著作，第 247 页起）。

¹¹ 参见立顿与迈耶。

第十四章

这句话明白地指出了执政者的职分，正因为他履行这一职分，所以才有权施行惩罚。

执政者让作恶之人「惧怕」，是因其被赋予执行刑罚的权柄而在人心中产生的惧怕。这种惧怕可以有两种：一种是抑制犯罪的惧怕，一种是犯罪后因将受惩罚而产生的惧怕。这里似乎特别指的是后一种。从下文的「你愿意不惧怕掌权的吗？」来看，这里的意思是要免去那因作恶而产生的惧怕。这一点在第四节得到了印证：「你若作恶，就当惧怕」，这里的惧怕正是因掌权者佩剑施行刑罚而产生的。然而，也可能包含对前一种惧怕的暗示，即抑制犯罪的惧怕。如果我们立志只行善事，就没有理由让那抑制犯罪的惧怕支配我们。

这里所说「掌权的不是叫行善的惧怕，乃是叫作恶的惧怕」，其中的「行善」与「作恶」是拟人化的说法，意思是指使作恶之人惧怕。对此有两点需要注意：（1）这里的思想是集中在对作恶之人的刑罚上。值得注意的是，使徒在论到赋予执政者的具体职分时，首先提到的就是这一点。当今的思想倾向于低估惩罚在政府职能中的重要性，甚至有意压制这一极其重要的权柄。然而，使徒的教导并非如此。

（2）执政者所关注的是行为本身。保罗提到的是善行与恶

行。执政者并没有处理一切罪的特权，而只是对那些在行为上触犯了他所受委托去维护与促进之秩序的罪行有权柄。

接下来的子句可以理解为疑问句，也可以理解为陈述句。若按陈述句，则可译为：「你就不会惧怕掌权的了」，意思是「如果你不想惧怕掌权的，就当行善」。但按照所引用的译本，将其理解为疑问句更好。意思一样，但疑问句更具力量。若我们行善，就没有理由惧怕执政的。

「你就可从他得称赞。」这里的称赞，并不是严格意义上的奖赏。作恶的人得到的报应是惩罚性的，但行善的人并没有获得任何奖赏。这里所用的词「称赞」，并不包含这种意义，而是指认可（参《哥林多前书》4:5；《哥林多后书》8:18；《腓立比书》4:8；《彼得前书》2:14），也用来指神因祂恩典的丰富而得的称赞（参《以弗所书》1:6、12、14；《腓立比书》1:11）。这种称赞在某些情况下可能会伴随奖赏，但奖赏的观念并不包含在词义中。这种称赞可以理解为，良好的行为会在国家中赢得良好的声誉，应当被珍视和培养。

第四节的第一句话，正面说明「掌权者是神的用人，为要叫你得益处」是执政权柄的首要目的。「神的用人」这一称呼，让人联想到第一、二节中所说的「权柄是出于神，是神所设立的，是神的制度」。但这里进一步指出了这种设

第十四章

立的具体性质。这一称呼排除了「执政制度本身就是恶，只是在较小的恶抑制和抵消更大的恶时才算有益」的看法。这里赋予执政者的称号表明，他在其治权的范围内，具备作为神的仆人所拥有的一切尊严与权威。这一点又因他作为神的用人的目的而更为明确——他是神的用人，为要成就那美善的事。在这里，我们不可以削弱「善」的含义。保罗实际上在另一处给出了「善」的定义——他要求我们为君王和一切在位的祷告，「使我们可以敬虔端正、平安无事地度日」（《提摩太前书》2:2）。执政者所促进的善有益于敬虔。

这一节中的「于你」是直接的、个人化的称呼，表明执政者所施行的职分与每位信徒个人的益处息息相关。

如前面所指出的，第二句话指向第三节中特别所说的那种惧怕；而第三句话则说明掌权者「不是空空地佩剑」，就是应当存在这种惧怕的原因。执政者所佩戴的剑¹² 不仅是其权柄的标志，也是他最重要的装备，他有权使用它。这里并不一定意味着剑只限于执行死刑。它可以用来威吓人，使人产生被处死的恐惧，也可以用来施行低于死刑的惩罚。但若在罪行性质足以判处死刑时，完全排除执政者执行死刑的权利，就与佩剑的意义和用途背道而驰了。只需查考新约的

¹² 此处的动词是 *φορέω*，在这种语境下比 *φέρω* 的表达更为生动有力。

用法，就能确认这一指涉——剑在新约中屡次与处决死亡相连（参《马太福音》26:52；《路加福音》21:24；《使徒行传》12:2；16:27；《希伯来书》11:34、37；《启示录》13:10），因此若在这里排除它用于这一目的，明显与证据相悖，会显得武断。¹³「空空地」的意思就是「毫无目的地」。

「因为他是神的用人，是伸冤的，刑罚那作恶的。」在第一句话中，执政者被称为神的用人，是为行善的益处而设立的；而在这里，同一个职分被赋予去惩治作恶之人。要十分注意二者的平行关系——在刑罚的特权上，执政者所具备的尊严与神所赐予他促进善行的职能是同等的。这里说到的刑罚职能，就是作为「伸冤的」，向作恶之人施行「忿怒」。这是第一次将「忿怒」一词用在民事执政者身上。在第二节中，我们看到「刑罚」指的是神的审判，而民事执政者所执行的惩罚正体现了这审判，并且从此获得它的权威。于是这里自然会产生一个问题：这里所说的「忿怒」是指神的忿怒，还是执政者的忿怒，抑或二者兼有？正如前面已经论证的，在12:19中的「那忿怒」是指神的忿怒，这里也应当一样。此外，没有任何理由认为执政者对罪行的反应为个

¹³ 刀剑是生杀权的标志（*insignium juris vitae et necis*）。

第十四章

人的忿怒。因此，「忿怒」应当被视为是神的忿怒。这样，执政者在执行刑罚时，就是将那神的忿怒临到作恶之人。他是执行神忿怒的代理人。由此我们也能看出，那种用犯罪者的利益取代满足公义、并以此作为刑事惩治基础的感伤主义，与圣经教导是背道而驰的。

5 此节究竟是源于第四节所述，还是追溯前文全部内容，释经家意见不一。然而，不论采用哪一种理解，都不影响「所以」一词在本节所引出的结论的力量。第四节下半句已足够支持第五节的结论——「神的用人」这一称号，以及将执政者视为执行神忿怒的器皿，二者都表明他所受的职分必然要求顺服。但即使我们将第五节的直接根据仅限于第四节下半句，也不能将这一句与前文关于执政者特权源于神设立的割裂开来。无论如何，本段经文中没有哪一句比这一句更清楚地表明民事政权的神圣权柄，即我们必须「为良心的缘故」顺服。保罗多次使用「良心」一词，而且很明显，这里指的是向着神的良心（参《使徒行传》23:1；24:16；《哥林多后书》1:12；4:2；5:11；《提摩太前书》1:5；3:9；《提摩太后书》1:3）。因此，这里的意思必然是：我们顺服，是出于对神的责任。换句话说，我们之所以顺服，不仅因为不顺服会招致刑罚，更因为神的旨意本身对我们有内在

的约束力，而与作恶可能带来的后果无关。神是良心的唯一主宰，因此，凡是出于良心或为良心的缘故而做的事，都是出于对神的责任。这一点在《彼得前书》2:13 中已明言：「你们为主的缘故，要顺服人的一切制度。」所以，这里的「必须」并非指那种必然发生的结果（参《马太福音》18:7；《路加福音》21:23；《哥林多前书》7:26），而是指道德上的要求（参《哥林多前书》9:16）。

6 鉴于第五节所言执政者执行职分时所具有的神圣权柄，我们无需再寻找更遥远的根据来解释第六节开头的用语「因你们纳粮，也是为这个缘故」。既然执政者要履行神所赐的职事，他就必须有物质手段来完成其劳苦的工作。因此，纳税并非一种专横的勒索，¹⁴ 而是臣民支持政府的行为，是必要且正当的。本节下半句「因他们是神的差役，常常特管这事。」就是缴纳赋税的理由。

此处「差役」一词与第四节中两次所用的词不同。但这并不意味着这里的职事较为卑微，好像税赋事务因其涉及金钱，就应使用一个含义较低的词。事实上，这个词及其同源词在新约中（只有一处可能例外¹⁵）都是指神的服事，有

¹⁴ 没有理由把 *τελειτε* 理解为命令式。

¹⁵ 《腓立比书》2:25；另参《腓立比书》2:30。此处的希腊词是 *λειτουργός*，与第四节中的 *διάκονος* 不同。

第十四章

时甚至指在敬拜神中最崇高的事奉（参《路加福音》1:23；《使徒行传》13:2；《罗马书》15:16, 27；《哥林多后书》9:12；《腓立比书》2:17；《希伯来书》1:7, 14；8:2；10:11）。因此，如果说有什么区别的话，这个称谓反而提升了执政者职事的尊严。在处理与税赋、关税相关的事务中，不应轻视他们的职分。译文中将他们称为「神的差役，常常特管这事」，虽然希腊文中只是说「神的差役」，但这样更恰当地表达了他们在神圣服事中的身份。

这里所说执政者「常常特管这事」中的「这事」，在上下文中必然是指赋税，而不是指前文所列举的更一般性的职分。此处的焦点已经转向纳税，这正是「这事」所指的内容。本节所用的动词也进一步强调了这一职分在执政者行政事务中的正当性与尊严（参《使徒行传》1:14；2:42；6:4；《罗马书》12:12；《歌罗西书》4:2）。¹⁶

从暗示的意义来看，这节经文也表明，赋税的征收目的及其用途，是为了实现执政者受任命的职分，而不是为那些在使用过程中屡见不鲜的滥用行为服务。用加尔文的话说，

¹⁶ *προσκατερέω*——参见耶稣自己在《路加福音》20:22-25 中对纳税与进贡的肯定，以及在《路加福音》23:2 中人们对祂的虚假指控。

执政者「应当记得，他们从百姓所得的一切都是公共财产，而不是满足私欲和奢华的手段」。¹⁷

7 「凡人所当得的，就给他。」不应理解为一般性的劝勉——即我们要向所有人应尽的义务，而应当理解为我们对国家执政者所当尽的义务。这一限定是由上下文所决定的。至于那包罗万象、对众人的义务，则在八至十节中才予以处理。但在对执政者的义务范围内，这里的劝勉涵盖了各种应尽之债。「所当得的」并不仅限于赋税，如本节后半所示，还包括敬重与尊荣的债。因此，这一简要的命令涵盖了在民事政权范围内必须履行的一切义务。其表达形式，也突出了其中的分量。

「纳粮」相当于按人头或财产征收的税（参《路加福音》20:22；23:2），「关税」则是指对货物征收的税，相当于缴纳关税。

「当惧怕的，就当惧怕。」这里所用的「惧怕」一词，与第三节译作「惧怕」或「恐惧」相同。但在第三节，使徒所劝勉的行为，是要避免惧怕的必要，因此至少是在称许没有那种引发惧怕的情形——作恶的结果是惧怕。基于此，有人或许会认为，本节的劝勉所惧怕的对象并非执政者，因为

¹⁷ 同前所引用之著作，同前所引用之处。

第十四章

不可能一方面称许惧怕的缺席，另一方面又称许惧怕的存在。因此，有人认为，这里惧怕的对象是神，如《彼得前书》2:17所说：「敬畏神，尊敬君王。」然而，这样的解释既无必要，也不可行。第一、三节所说的那种因作恶而要受刑罚的惧怕，在对神的关系上同样应当没有；我们更有义务避免那种会招致神惩罚的行为。因此，把神作为对象，并不能解决这两节之间表面上的矛盾。第二，使徒在这里处理的是我们对执政掌权者的义务，在连贯的论述中插入一段关于对神应有的惧怕，是不合逻辑的。况且，这里四个命令的表达形式完全相同，这就要求我们相信它们都属于同一范畴。若此处所说的惧怕真是指向神，就必须明确提及神的名字，以显示转换了论述的主题。

解决的方法在于二者含义的不同。在第三节中，「惧怕」是指将要施加之刑罚的惧怕；而在第七节中，则是指敬畏与尊重的惧怕。就神而言，这是一种敬虔的畏惧（参《使徒行传》9:31；《罗马书》3:18；《哥林多后书》7:1；《以弗所书》5:21）；就人而言，则是因其职位而应当给予的尊敬（参《以弗所书》6:5；《彼得前书》2:18）。「惧怕」与「尊敬」这两个词，也可能暗示着国家官员之间的等级差别：前者或许是指应当给予最高级别掌权者的尊敬，后者则

是给予较低级别官员的尊敬。但没有足够的证据可以坚持这种区分。无论如何，这两个词都可以用来强调不仅要对执政者存有当尽的顺服，也要向他们表示作为神的用人所应得的敬意。

第十四章

(三) 至高无上的爱

(13:8-10)

13:8-10

8. 凡事都不可亏欠人，唯有彼此相爱，要常以为亏欠。因为爱人的，就完全了律法。
9. 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。
10. 爱是不加害于人的，所以爱就完全了律法

8-10 此处出现了一个转折。严格来说第 1 至 7 节论及了国家以及我们与国家的关系；第八至十节的范围则不局限于此。正如第七节开头的命令应指向向执政者及其代理人所当尽的债务一样，第八节的命令则适用于与众人的关系。使徒很自然地、恰当地从向国家官员还债，转到我们对众人所尽的义务，因此他说：「凡事都不可亏欠人」。这里必须将这句话视为命令式，也可以视为陈述式，但若如此，句子就必须读作：「你们不亏欠人什么，惟有彼此相爱」。这样写的目的，是为了强调爱的重要性。但按释经的原则，这样的结构是不成立的。保罗在强调要向执政者偿还债务之后，若

紧接着说我们对人唯一的债务是爱，那就十分奇怪。此外，他在此并不是说我们唯一欠人的就是爱，而是说爱使我们能够履行对人的一切义务，而不是教导爱可以取代其他一切诫命。

这条命令的意思是，我们不可有未偿还的债务，不可欠任何人的债。按圣经的类比，这并不是说我们永远不可在金钱上欠债，或在需要时也不能借贷（参《出埃及记》22:25；《诗篇》37:26；《马太福音》5:42；《路加福音》6:35），而是谴责那种轻率借债、尤其是在偿还上常常表现的漠不关心。「恶人借贷而不偿还」（《诗篇》37:21）。很少有事像积累债务却拒绝偿还这样，能给基督徒的信仰带来更大的羞辱。

「惟要彼此相爱」这句话常被理解为对前文所说的唯一例外，意思是惟有对邻舍的爱是永远无法偿清的债。这种理解强调爱是取之不尽的，永远不能从这项责任中释放出来。正如腓力比所说：「爱本质上是一种责任，当它被履行时，仍然没有被履行完，因为若一个人的爱是为了停止去爱，那他就不是真爱……爱在实行中愈加浓烈，越是去爱，就越不可能感到满足。」¹⁸ 然而，使徒在一段劝勉人去爱、并宣告

¹⁸ 同前所引用之著作，同前所引用之处。

第十四章

爱的首要性的经文中，说或暗示爱是一种未偿清的债，似乎有些不协调。因此，对于这里译作「惟要」的希腊词，有另一种理解。这个词确实常常表示「除了」或「除非」，用来指出与前文相反的一个例外；但它也常用作「只是」或「惟有」（参《马太福音》12:4；《约翰福音》17:12；《罗马书》14:14；《加拉太书》1:19），这种用法并不是在陈述与前文相对立的例外，而只是补充一个与前文相关的说明或附加条件。按这种用法，这里的意思就是：「凡事都不可亏欠人，只是要彼此相爱。」也就是说，这里并不是把爱看作未偿还的债，也不是在评论爱所包含的永不尽的债，而是提醒我们在爱的事上当尽的责任。我们要记得，爱是一个永恒的义务。¹⁹

这里自然引出一个问题：这里所说的爱，是指信徒在信仰团契中彼此之间的爱，还是指对众人更广泛的爱？毫无疑问，信徒之间彼此相爱的爱具有独特的性质。保罗在《罗马书》12:9-10中正是谈到这种爱。而且，此处「彼此」一词也会让人联想到这种爱。对此问题的解答似乎是这样的：保罗在宣告爱的首要性，并且在写信给教会时，不可能想到比信徒团契中所实践的最高层次的爱更低的层面。因此他说

¹⁹ 参见巴雷特：*同前所引用之著作*，*同前所引用之处*。

「彼此」，是将注意力集中在这封书信所针对的群体。然而，也不能将这里所吩咐的爱局限于信徒的范围，因为保罗随即指出爱与神律法之间的关系，而他所说的律法，是那条规范我们与众人社会关系的律法。若爱成全了律法，那么这种爱必然与律法同样宽广；而律法所关切的，是我们与所有人的关系。这一点在紧接着的下一句话中已显明：「因为爱人的，就完全了律法。」²⁰ 这里的「人」指的是除了自己以外的别人，在此不能将其局限为信徒。²¹

显然，在这段经文中，使徒所讨论的并不是爱神，而是爱人，正如后面所引述的诫命所表明的那样。诚然，爱神也是成全那关乎我们与神关系之律法（参《马太福音》22:37-38；《马可福音》12:29-30；《路加福音》10:27）。但在这里，保罗所谈论的是人与人之间的爱（参《马太福音》22:39；《马可福音》12:31；《路加福音》10:29-37）。因此，这里所说的「爱就完全了律法」，指的是在人与人相处的层面上，爱成全了律法。

「完全了律法」这一表达中的动词是完成时，指已成就的行动。「完全」一词的意义比「遵守」更为丰富，它意

²⁰ 这是直译。「邻舍」一词出现在第九节，但未出现在第八节。

²¹ 没有理由认为「别的」是指「另一条律法」，也就是其余的律法。那些所谓的「别的诫命」并不是「其他」的诫命，而是那由爱所成全的诫命。

第十四章

意味着律法已得到其所要求的全分量，因此这里表达的是完全地符合律法（参《加拉太书》5:14）。²²

我们不可将爱视为取代律法，或认为在福音之下，有一种被误称为「爱的律法」取代了诫命或命令之律法。保罗并不是说律法就是爱，而是说爱成全了律法；丝毫没有贬低律法，也没有使其权威失去。正因为爱具有这种性质和功用，所以律法作为其相对应者，反而在相关性和尊严上得到了确认。律法是爱成全的对象。

爱既是感情性的，也是推动性的，更是排除性的。它是感情性的，因此会与所爱的对象产生亲近与情感的联系；它是推动性的，因此会促使人采取行动；它是排除性的，因为它会除去那些与所要成全之益处相违的事物。

若爱成全了律法，就意味着没有一种律法能在没有爱的情况下被成全。因此，这必然也适用于那管理我们在国家中行为的律法（第一至七节）。认为国家中只有公义的秩序，而在其他领域，尤其是在教会中，才有爱的秩序，这是个严重的谬误。这样的区分并不存在，更谈不上对立。唯有借着爱，我们才能成全公义的要求。执政者若没有对神和对其治下百姓的爱，就不能正确地行使权柄；臣民若没有认出这是

²² 参见阿恩特与金里奇：《同前所引用之著作》，同前所引用之处，πληρώω，3。

神所设立的制度，并带着敬畏神的心顺服其中，就不能出于良心向执政者给予当有的尊敬，并遵守法律。「要敬畏神，尊敬君王」（《彼得前书》2:17）。²³

第九节印证与扩展了第八节所确证的事。保罗在第八节提到律法，如今举例说明律法的内容。他列出了十诫中的四条，²⁴ 这个次序与旧约希腊文译本中的排列一致（参《申命记》5:17-21）。在新约其他地方，有关奸淫的诫命先于有关杀人的诫命（《路加福音》18:20；《雅各书》2:11）。这段取自十诫，表明在保罗看来，爱所成全的律法，其概要正集中在十诫中。而「若还有别的诫命」这句话则说明，这里所列的诫命并不包含全部的律法。保罗引用十诫，表明以下几点：(1) 十诫具有永久和长存的意义。(2) 十诫所总结的律法正是爱所成全的，因此与爱相对应。(3) 诫命及其约束力，并不妨碍爱的实行；二者之间并无冲突。(4) 诫命是爱运行的准则与规范。

²³ 「他似乎是在说：‘当我劝你们顺服掌权者时，我所要求的，只是众信徒都当凭爱的律行事。若你们希望善得以昌盛……就当竭力使律法与公义得以施行，好让百姓顺服那些维护律法的人，因为正是这些人使我们得享平安。’因此，引发无政府混乱，就违背爱心。」（加尔文：同前所引用之著作，同前所引用之处）

²⁴ οὐ ψευδομαρτηρήσεις 出现在 κ、多数抄本以及若干译本中，置于 οὐ κλέψεις 之后；但 P⁴⁶、A、B、D、G、L 及一些译本则省略了它。

第十四章

这里所列的诫命，都是否定式的。人们常主张伦理应是正面的，而不是负面的。但这样的主张是错误的，因为它不切实际，忽视了罪的事实。若没有犯罪的可能与事实，就不需要禁止。然而，正因神的律法是现实的，所以十诫中有八条是负面的，另有一条也带有否定的成分。神的律法必须否定罪。保罗教导中唯一毫无保留的绝对禁令是：「各样的恶事要禁戒不作」（《帖撒罗尼迦前书》5:22）。真理必然否定错误，正义必然否定邪恶，公义必然否定不义。福音之所以是好消息，首先因为它是使人从罪中得救（参《马太福音》1:21）。连爱本身也是带有否定性的：「爱是不加害与人的」（10节）。在这里，第九节就列出了它所不做的几件恶事：奸淫、杀人、偷盗、贪婪。爱也是正面的诫命，保罗在别处列出了它的正面特质：「爱是恒久忍耐，又有恩慈……喜欢真理，凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐」（《哥林多前书》13:4、6、7）。然而，即便在这段经文中，也有否定性的描述：「爱是不嫉妒，不自夸，不张狂，不作害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义」（《哥林多前书》13:4-6）。若将这些话转化成直接指向爱的命令，就会成为负面命令。谁能说爱在正面与负面的要求上，都不应被指向并受命去实行呢？

「要爱人如己」是直接引自《利未记》19:18。在旧约经文中，这句话位于一系列诫命的末尾，而这些诫命大多是否定式的（9-18节）。保罗说「都包在『爱人如己』这一句话之内」，其意思或是这些诫命在此被简要重复，即总括重述，或是单纯地浓缩表达。无论哪种理解，中心思想都是：当爱在实行中，所有诫命就都得以成全，因此它们都可以归纳为这一要求。一个爱邻舍如同自己的人，不会去做那些被禁止的恶事，反而会做相应的正面善行。

有一件常被忽略的事值得特别指出，就是「如同自己」这个表达。这里显然假设我们会爱自己。爱自己并不等于自私或自我中心。当我们不能爱邻舍如同自己，当我们只顾自己而全然不顾他人时，这才是自私。无私地顾念别人，正是实践了这样的吩咐：「各人不要单顾自己的事，也要顾别人的事」（《腓立比书》2:4）。但这节经文并没有说，或暗示，我们可以完全忽略自己的事，尤其是忽略自己这个人本身。不爱自己既不自然，也不可能。「从来没有人恨恶自己的身子」（《以弗所书》5:29），保罗因此说：「那爱妻子的，就是爱自己了」（《以弗所书》5:28）。有些吩咐似乎与爱自己相矛盾，其实并不冲突（参《罗马书》12:10；《腓立比书》2:3）。当我们看别人比自己强，或为别人舍己（参《约翰福音》15:13；《罗马书》5:7）时，我们并不

第十四章

是就不再爱自己了。至于对神的爱，则是至高无上的、无可比拟的。我们从未被要求「像爱自己一样爱神」，也从未被要求「像爱神一样爱邻舍」。我们必须在全人的一切关系中，全然以爱、奉献与事奉归属于神。若将这种全然的归属加诸自己或其他受造物，那正是极端的不敬虔。主耶稣的话对此分辨得极为清楚：「你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神……要爱人如己」（《马可福音》12:30–31）。

「所以爱就成全了律法。」在这里，译文刻意选用「成全」（*fulfilment*）而不是「成全中」（*fulfilling*）。后者强调的是进行的过程，但这里所表达的并非这一层意思。第八节动词的时态是完成式，指的是已经完成的行动；因此，这里的名词所表示的，是完全的分量。注释家往往认为，这里使用名词与第八节动词的完成式作用相同、意义一致。然而，这种看法值得怀疑。动词 *fulfil* 常有「成全」之意，²⁵ 因此第八节「爱人的就完全了律法」的翻译是恰当的。但名词 *fulfil* 是否也有「成全」的意思，却令人质疑。²⁶ 在圣经中，这个名词几乎总是表示「充满」或「所充满的事物」，

²⁵ 参见《马太福音》1:22；3:5；《路加福音》1:20；4:21；《约翰福音》12:38；《使徒行传》1:16；《罗马书》。

²⁶ 《罗马书》11:12 有人按此义理解。其中的名词是 *πλήρωμα*。

许多地方应译作「丰满」或「满足」（参《约翰福音》1:16；《罗马书》15:29；《哥林多前书》10:26；《加拉太书》4:4；《以弗所书》1:10，3:19，4:13；《歌罗西书》1:19，2:9）。有时，它也表示为使某物完全而补足的那部分（参《马太福音》9:16；《马可福音》2:21）。²⁷ 在《以弗所书》1:23 中，²⁸ 它可能意味着「补满」。因此，从用法来看，这里的确切意思应为「丰满」，并且使徒在第十节中借用这个名词，是在第八节「成全」的概念上加以丰富与扩展，表明爱使律法得着完全的满足。律法若被视为需要充满的器皿，爱就将它完全充满。并不是先有别的东西填了一部分，然后爱再来补足，而是从头到尾，爱独自完成这充满的工作。因此，在这个意义上，就是借着爱，律法完全被充满。

²⁷ 在这些例子中，所指的是用来补全衣服的那一块布。其意思是：那块补在旧衣上的新布，原本是为了使衣服完整，结果反而损害了衣服本该有的完整。

²⁸ 但从释经的角度来看，考虑到《以弗所书》3:19、4:13，此种解释并不可取。

第十四章

(四) 临近的成全

(13:11-14)

13:11-14

11. 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。
12. 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。
13. 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。
14. 总要披戴主耶稣基督，不要为肉体安排，去放纵私欲。

11, 12 「再者」的意思是「的确」或「更要如此」（参《以弗所书》2:8；《腓立比书》1:28）。因此，这样的引言表明了信徒当遵行那至尊的律法——「要爱人如己」——的另一理由。理由随即附上：「晓得这时候」。这里的「时候」（季节）并非指一般意义上的时间，而是指一个具有特殊意义的时期，一个在实际层面上充满紧迫性的时期，因此，现在正是该从睡眠中醒来的时候。至于我们如何进一

步界定这个「时候」，则取决于对那「救恩」的解释——这救恩被说成比我们初信的时候更近了。

「救恩」一词有时可用来指从某种暂时性的压迫或患难中得释放（参《腓立比书》1:19）。因此，有人或许会以为，使徒在此是想到某种正困扰教会的现实困境，并盼望很快会从中得解救。然而，新约中的用法表明，当此词用来指将来之事时，通常是指基督再临时所要成就的救恩之终极完成（参《腓立比书》2:12；《帖撒罗尼迦前书》5:8-9；《希伯来书》1:14；9:28；《彼得前书》1:5；2:2）。因此，这里所说「比初信的时候更近」的，乃是指救恩过程的完成。既然这种完成具有终末性，并且与末世盼望的核心密不可分，我们就必须将此段经文视为带有鲜明末世强调的经文。「时候」或「时期」一词的意义，也应当与这种末世的强调相符。此词本身并不必然带有末世的含义，²⁹ 它可以指任何特定的时期或时段（参《马太福音》11:25；12:1；《路加福音》4:13；8:13；21:36；《使徒行传》7:20；12:1；14:17；《哥林多前书》7:5；《加拉太书》4:10；《以弗所书》2:12；

²⁹ 关于 *καιρός* 的一项较新的研究，以及细致而深入地批判那种将 *χρόνος* 与 *καιρός* 作严格区分、并将后者视为与个人行动相关之时间概念的观点，参见詹姆斯·巴尔（James Barr）《圣经中的时间词语》（*Biblical Words for Time*，圣经神学研究第 33 号，纳珀维尔，1962）。另参该作者《圣经语言的语义学》（*The Semantics of Biblical Language*，伦敦，1961）。

第十四章

《提摩太后书》4:6)。它常被用来指一个特定的、被指定的时间，因此是为某些事件或职责所预备、合宜的时刻（参《马太福音》26:18；《路加福音》19:44；《约翰福音》7:6,8；《使徒行传》17:26；《罗马书》5:6；9:9；《哥林多后书》6:2；《加拉太书》6:9-10；《帖撒罗尼迦后书》2:6；《提摩太前书》2:6；6:15；《提多书》1:3；《彼得前书》5:6）。有时，它也用来指在神救赎计划展开中，具有关键性意义的特定时期（参《马太福音》26:18；《马可福音》1:15；《罗马书》3:26；《启示录》1:3）；复数形式也有类似用法（参《提摩太前书》2:6；《提多书》1:3）。此外，它也确实有明确的末世性用法（参《马可福音》13:33；《路加福音》21:8；《彼得前书》1:5；《启示录》11:18）。在复数形式中，也可见其带有末世含义的用法（参《路加福音》21:24；《使徒行传》3:20；《提摩太前书》4:1；6:15）。综合这些不同用法来看，这里「时候」的含义，应当是指使徒在写作时所处的现今时期，而这个时期的终点，就是救恩的完成——它是这世界历史的最后阶段，是一切终局性事件即将来临的时期。这正是「末后的日子」（参《使徒行传》2:17；《提摩太后书》3:1；《希伯来书》1:2；《雅各书》5:3；《彼得前书》1:20；《彼得后书》3:3；

《约翰一书》2:18)。保罗假设读者已熟知他们在历史中的位置，并在此提醒他们，这对于敬虔生活的意义。他们正处在「时候满足」（《加拉太书》4:4）、「日期满足的经纶」（《以弗所书》1:10）、「这世代的末了」（《哥林多前书》10:11）和「世代的末期」（《希伯来书》9:26）之中。因此，这里的劝勉与保罗在别处（《提多书》2:12-13）以及彼得的劝勉（《彼得后书》3:14）在要旨上相似——这个「时候」之所以具有其特质，是因它正朝向那一连串终局事件，而这些事件的核心，乃是「我们伟大的神和救主耶稣基督的荣耀显现」（《提多书》2:13）。对「救恩」和「时候」作如上的解释，也就为理解十一、二节的其他细节提供了方向。

「黑夜已深，白昼将近。」这里的「白昼」在保罗以及其他新约作者的著作中，常用于指末世（参《哥林多前书》3:13；《帖撒罗尼迦前书》5:4；《希伯来书》10:25；《彼得后书》1:19）。这种单独使用「那日」的方式，其含义是由一些密切相关的表达所界定的，例如「那日」、「大日」（参《马太福音》7:22；24:36；《帖撒罗尼迦后书》1:10；《提摩太后书》1:12, 18；4:8；《犹大书》6节）。之所以「那日」或「白昼」无需进一步说明就可指代末世的那一日，无疑是因为圣经中「日子」一词与其他词组组合使用的次数

第十四章

极多，而这些组合都专指末世性的事——如「审判的日子」、「末日」、「忿怒的日子」、「主的日子」、「神的日子」、「人子显现的日子」、「基督的日子」（参《马太福音》10:15；12:36；《路加福音》17:24, 30；《约翰福音》6:39；14:48；《使徒行传》17:31；《罗马书》2:15-16；《哥林多前书》1:8；5:5；《以弗所书》4:30；《腓立比书》1:6,10；《帖撒罗尼迦前书》5:2；《帖撒罗尼迦后书》2:2；《彼得后书》3:7, 10；《约翰一书》4:17）。在此类大量用例的背景下，没有其他解释能像将这里的「白昼」理解为基督再来、为祂的子民带来救恩的那一日那样，得到如此充分的支持（参《希伯来书》9:28）。那么，使徒如何能说「白昼将近」，即基督的日子临近呢？

人们常声称，使徒与其他新约作者一样，原本期待基督的再临会在短时间内发生，而这种期待也在他的教导中直接以肯定的方式表达出来（参《哥林多前书》7:29-31）。³⁰

³⁰ 保罗现存最早的书信，即写给《帖撒罗尼迦人》的书信，显示他当时认为主的再临可能在数月之内临到；起码会在当时大多数教会成员仍在世之时发生。同样的思想也出现在《哥林多前书》中，并影响了他对若干伦理问题的判断（见第七章）。因此，在本书信中，除了这些少数经节以外，全然没有提及再临的迫近性，这就更为引人注意了。本段的整个论证并不依赖任何有关主再临迫近的期望……只是刚在这一段中，关于主的日子临近的旧有观念依然保留下来，使他的道德劝勉更具分量。（多德：《同前所引用之著作》，第209页）另参林哈特：《同前所引用之著作》，第339页。

若真如此，难道当时的事件不会证明，使徒不仅在个人的期望上有误，连他的教导也错了吗？

这个问题的答案似乎可从两方面来理解。（一）新约的确教导主的日子近了（参《腓立比书》4:5；《雅各书》5:8；《彼得前书》4:7；《启示录》22:10-12, 20）。然而，这里的「近」并不是按我们日常所理解的「即将发生」来解释。保罗自己虽然表达过这种「近」的观念，却也在别处告诫信徒不要以为再临已迫在眉睫（参《帖撒罗尼迦后书》2:1-12）。在本书信中，他还教导以色列将要复兴，尽管写作时完全看不到任何迹象表明以色列的归信已满足他预言的条件（参 11:12, 15, 26）。同样，彼得虽然写过「万物的结局近了」（《彼得前书》4:7），也曾针对时间流逝引发的质疑给予回应，提醒读者「在主看来，一日如千年，千年如一日」（《彼得后书》3:8）。因此，千年的流逝对应许的成就与主的再来的必然性，毫无二致，正如一日之逝去。由此，我们必须从这个角度来看新约关于再临「近了」的观念——这是先知性视野中的「近」，而不是依照我们人类时间表的「近」。在神救赎计划的展开中，下一个与基督的受死、复活、升天，以及五旬节圣灵浇灌并列的重大时代性事件，就是耶稣荣耀的再来。这是信心所瞩目的地平线事件，在当下与那末世性大事件之间，并没有任何同类性质的事件介于

第十四章

其中。就这个意义来说，它是「近的」，而这在使徒写作之时与今日一样真实。（二）与「那日近了」相呼应的是另一句话：「黑夜已深」。显然，「白昼」与「黑夜」是对比的——「白昼」的特征是光明，「黑夜」的特征是黑暗。「白昼」显明（参《哥林多前书》3:13），而黑夜掩藏。主的再来被描述为要「显明暗中的隐情」（《哥林多前书》4:5），并与光明联系在一起，因为到那时，整个人类历史的全景将置于神审判的纯光之中（参《罗马书》14:10；《哥林多后书》5:10）。在这荣耀光辉的对比之下，基督荣耀再来之前的一切都可称为相对的黑暗，因此被称为「黑夜」。此外，基督再来之前的时期是「现今的世代」，与「将来的世代」相对，而「现今的世代」是邪恶的（参《路加福音》16:8；《罗马书》12:2；《哥林多前书》1:20；2:6-8；《哥林多后书》4:4；《加拉太书》1:4；《提摩太后书》4:10）。这也进一步解释了为何基督再来前的时期应被称作「黑夜」并与黑暗相关联。这样一来，「黑夜已深」的说法就有了清楚的背景。「黑夜」等同于「现今的世代」，因此也等同于基督再来之前整个世界历史的时期。而使徒在这里很可能是在思想：这世界历史所剩的进程相对已经很短，历史正急速走向终点。保罗在别处称过去的时段为「历世历代」（《歌罗西

书》1:26），并称现今的时段为「这世代的末期」（《哥林多前书》10:11），在《希伯来书》9:26 中则称为「世代的终结」。在这样的视野中，说「黑夜已深」不仅是合宜的，更是必要的。使徒正是要强调这一真理对实际敬虔生活的意义：「所以我们当脱去暗昧的行为，带上光明的兵器。」

睡眠、黑夜与黑暗在我们日常经验中是彼此相关的；在道德与宗教领域中也是如此。使徒在此要强调的是：道德与属灵的沉睡，与信徒如今在救赎大剧中的地位，是绝不相容的。爱人如己是根本要求，不论在旧约还是新约都同样适用（见 8-10 节）。但保罗此处所恳切提出的理由，却只适用于本段经文所提到的这个特定「时期」，并且成为敬虔生活的动机。基督的日子虽尚未来到，但它已将光辉倒映到现在；信徒必须活在这光中——这是前所未有之荣光的黎明。现在正是该醒悟这一事实的时候，要从属灵的麻木中被唤醒，脱去睡眠的衣服，穿上适合这救赎历史中特定「时期」任务的兵器。每一天的流逝都使我们更接近那最终得救的日子；而且，由于肉身之内的生命对永恒结局具有决定性意义，死亡的临近也使每个人看见，在基督再来之前所剩的「时期」是何等短暂。既然「我们众人必要在基督台前显露出来」（《哥林多后书》5:10；参《罗马书》14:10），而基督「预备要审判活人、死人」（《提摩太后书》4:1；参《彼

第十四章

得前书》4:5；《雅各书》5:9），那么放纵肉体的行为，就是与信徒的信心和盼望相矛盾的。

「暗昧的行为」是属于黑暗、以黑暗为特征的行为，而这里的黑暗应按伦理意义来理解（参《哥林多前书》4:5；6:14；《以弗所书》5:8,11；《歌罗西书》1:13）。「光明的兵器」同样应按道德与宗教意义来理解，并且从所用的词语来看，这形象也暗示了信徒的生活是一场美好的信心之战（参《哥林多后书》6:7；《以弗所书》6:10-18）。

13, 14 使徒在第十三节所列举的放纵行为，在当时的罗马帝国中十分普遍，尤其是在本书信写作地哥林多更为常见。这些用词表明沉溺于一种任意的放荡，以及随之而来的争吵。第十四节所给的正面劝勉，则凸显出基督的主权所带来的、并且所要求的强烈对比。这里所用的比喻是「披戴基督」。在其他地方，保罗谈到要「穿上新人」（《以弗所书》4:24；《歌罗西书》3:10）、「穿戴神的全副军装」（《以弗所书》6:11）和「光明的兵器」（见第十二节）、「披上公义的护心镜」、「信心的护心镜」以及「怜悯的心肠」（《以弗所书》6:14；《歌罗西书》3:12；《帖撒罗尼迦前书》5:8）。然而，这些表达都不及本处所用的公式意义深远。这一说法在别处只出现过一次（《加拉太书》3:27），

而那处的经文必须结合《罗马书》6:1-10来理解。「披戴基督」就是不仅在祂的死上与祂认同，也在祂的复活上与祂联合；就是在祂复活生命的形状上与祂联合。这里用全称「主耶稣基督」强调了这一劝勉所包含的全面性。信徒所当有的生活习性，绝不容任何恶行，并且必须完全效法基督所彰显的纯洁与美德。当我们思想基督是圣洁、无邪恶、无玷污、远离罪人的，就看见第十三节所描述的恶行，与第十四节所要求的榜样之间，有着完全的对立。否定方面是绝对排他性的，正如肯定方面是完全包容性的。我们不可为满足肉体的私欲预留任何余地。这里的「肉体」并不等同于身体，而是包括一切罪恶的倾向（参7:5；8:5-8；《加拉太书》5:19-21；6:8；《以弗所书》2:3）。

第十四章

《罗马书》第十四章

(五) 软弱的与刚强的

(14:1-23)

14:1-23

1. 信心软弱的，你们要接纳，但不要辩论所疑惑的事。
2. 有人信百物都可吃，但那软弱的只吃蔬菜。
3. 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。
4. 你是谁，竟论断别人的仆人呢？他或站住，或跌倒，自有他的主人在；而且他也必要站住，因为主能使他站住。
5. 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。
6. 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。
7. 我们没有一个人为自己活，也没有一个人为自己死。

8. 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。
9. 因此基督死了，又活了，为要做死人并活人的主。
10. 你这个人，为什么论断弟兄呢？又为什么轻看弟兄呢？因我们都要站在神的台前。
11. 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。』」
12. 这样看来，我们各人必要将自己的事在神面前说明。

14:1 至 15:13 界限清楚，形成一个段落。它与前面第十二、三章相对应，都论及信徒生活中具体而实际的事，尤其是在教会团契中的生活。但这一段特别关注「软弱的」与「刚强的」，并讨论他们彼此应当持有什么样的态度。

这段论述与保罗其他书信有相似之处。其中与《哥林多前书》8:1–13；10:23–33 所述情形的对应最为明显。此外，《加拉太书》和《歌罗西书》中也有一些相关的点。《罗马书》14:5 提到日子的区别；而《加拉太书》4:10 说：「你们谨守日子、月分、节期、年分。」《歌罗西书》2:16、17 在则论及节期、新月和安息日时说，这些都是将来之事的影儿。

第十四章

此外，《歌罗西书》2:16、20-23 还暗示了有关于饮食问题的宗教谨慎，其倡导者的口号是：「不可拿、不可尝、不可摸」(《歌罗西书》2:21)。然而，关于之后的这两封书信，最引人注目的并不是其与《罗马书》十四章内容相似，而是使徒在这些书信中所表现出的截然不同的态度。在这两封书信中，保罗争辩并谴责同样的问题，语气强烈。《加拉太书》视谨守日子与节期为极其严重的问题：「我为你们害怕，惟恐我在你们身上是枉费了工夫。」(《加拉太书》4:11)。

《歌罗西书》也极为严厉地责备禁欲主义者：「你们若是与基督同死，脱离了世上的小学，为什么仍像在世俗中活着，服从那『不可拿、不可尝、不可摸』的规条……这些规条使人徒有智慧之名……却对克制肉体的放纵毫无功效。」(《歌罗西书》2:20, 23) 但这种严厉的争辩，在这一段《罗马书》中却完全看不见。这里所表现的是温柔和宽容，立场在本质上截然不同：「信心软弱的，你们要接纳。」(《罗马书》14:1) 「有人看这日比那日强，有人看日日都一样，只要各人心里坚定。」(《罗马书》14:5) 为何会有如此差异？理由很清楚。在《加拉太书》中，保罗所面对的是那些正在扭曲福音核心内容的犹太主义者。他们宣称守节期与节令是称义、得蒙神接纳所必须的。这意味着重新回到「懦弱无用

的小学」(《加拉太书》4:9),是「别的福音」—实际上并不是福音,是使徒所咒诅的(参《加拉太书》1:8,9)。而在《罗马书》14章中,并无证据显示那些把某日看得比另一日更重要的人,在何程度上陷入了这种致命错误。他们并不是意图宣传一种触及福音根本的礼仪主义。因此,保罗在此表现出宽容与克制。《歌罗西书》中的错误比《加拉太书》更为复杂。在哥罗西,保罗所反驳的基本上是带有诺斯底主义色彩的观点。正如布鲁斯(F. F. Bruce)所指出的,这种观点假定「属灵领域与物质领域之间存在明显的二元对立」,并认为救恩在于「使属灵从物质中解脱」。因此,视禁欲主义为这种解脱过程中重要的一环。³¹此外,也存在崇拜天使的行为(参《歌罗西书》2:18),认为这些天使是神启示的媒介,也是人的祈祷与敬拜可以借之达到目的的中介。³²亦视禁欲主义为赢取这些天使力量眷顾的仪式性途径。这种异端的危险之处,在于否认基督的首位性,即祂是那位「在祂里面有神本性一切的丰盛」(《歌罗西书》2:9),也是神人与人之间唯一的中保。因此,保罗在《歌罗西书》中的谴责语气极为强烈。然而,在《罗马书》14章中,丝毫没有证据

³¹ F. F. 布鲁斯:《歌罗西书注释》(大急流城,1957年),第166页,注10。

³² 同上,167页。

第十四章

表明「软弱者」的禁食或日子的坚持与哥罗西异端的推测性体系有何关联。因此，此处的氛围完全不同。

可以提出这样一个相当有说服力的看法：《罗马书》14章所论及的「软弱」与《哥林多前书》八章的情况完全相同。后者十分明显，是指有些人认为祭过偶像的食物因着偶像崇拜而被玷污，因此基督徒不应食用。《哥林多前书》中所讨论的问题，完全集中在祭偶像之物的食物或饮品上。

《罗马书》十四章中的态度与劝勉也类似，所以有人可能会认为这里讨论的也是同一个问题，但这并未得到证实。相反，证据鲜明：《罗马书》十四章所论及的「软弱」更具多样性。这并不是说《罗马书》没有涉及对祭偶像之物的疑虑，而是说：问题并不限于此，还必须考虑其他情况，理由如下：

（1）《罗马书》十四章没有提到祭过偶像的食物或酒。否则，理应看到像《哥林多前书》八章与十章那样直接而明确的论述。（2）《罗马书》十四章涉及了对日子的分别（参14:5）。而哥林多书信并未论及此事。要将对日子的谨慎与对祭偶像之物的疑虑联系在一起，几乎是不可能的。（3）

《罗马书》十四章所提及的「软弱」包括一种素食式的饮食（参14:2）。然而，在有关祭偶像之物的争论中，并无证据

显示软弱者顾忌未祭过偶像的肉。基于以上理由，我们认为：《罗马书》十四章的「软弱」具有更广泛、更一般性的特点。

对于这类软弱的来源及其背景，历来有许多不同的解释：要谨慎看待某些释经者的观点。罗马这座城市本身是一个大都会，而当地的教会同样也是多元而复杂的。因此，很可能保罗在这里所考虑的包含了来自不同背景、受不同影响而形成的多种类型的软弱者，而且许多证据也支持这一点。没有必要假设所有属于「软弱的」这一类别的人都具有同一种形式的软弱。有些人在某方面软弱，却可能在另一方面刚强，而他人则在相反之处软弱。也许这种差异本身正是保罗以这种方式处理本段的原因。这一段所处理的，是「软弱的」与「刚强的」之间的关系，其原则适用于所有在信仰生活中、因类似问题而产生宗教谨慎或疑虑的情况。换言之，保罗所提出的教导具有广泛而持续的牧养意义，而不局限于特定的历史争议情境。

1-3 「你们要接纳他。」这劝勉是针对那些本身不属于软弱者的人而言的，也就是说，是对那些在信心上刚强、不怀有这些顾虑的人发出的。由于这里的表达并不是「你们中间刚强的要接纳软弱的」（参 15:1），因此可以推断：罗马教会整体上并非有此软弱，软弱者乃是少数。从本段书信的分布来看，支持这一点，因为保罗本段所发出的劝勉，主要

第十四章

是针对那些刚强的人。「接纳」意味着在信任、尊重与爱心上不区别对待。此劝勉的力量之大，可以从同一用词在第三节中用于描述神接纳我们，以及在 15:7 中用于描述基督接纳我们这一事实看出。15:7 更强调我们之间的彼此接纳应毫无保留，因为这种接纳应当以基督因神的荣耀而接纳我们为模式。若我们因对方的软弱而轻视、排斥或区别对待，那么这种态度与救主自己的做法形成了鲜明的对比，令人羞愧；而正是这种矛盾暴露了我们内心的狭隘与亏欠。

「但不要辩论所疑惑的事。」这一劝语的大意是清楚的：接纳软弱者时，并不是为了点燃纷争之火、加剧对饮食、守日与否等问题上的分歧。但要精确界定其含义却并不容易。这里被译为「疑惑」的词原意是「意念、思想」，有时带有贬义，因此几乎等同于「不良的意念」（参《路加福音》5:22；6:8；9:46、47；24:38；《罗马书》1:21；《哥林多前书》3:20；《腓立比书》2:14；《提摩太前书》2:8）。另一个译为「辩论」的词是复数形式，很可能指「辨别、评断」的动作（参《哥林多前书》12:10；《希伯来书》5:14）。因此其意思似乎应为：「不是为分辨各人的意念」，也就是说，「也不是要使彼此的信念与思想成为批判审查的对象」。既然这句话是与「你们要接纳」形成对照，而且后者是针对

刚强者发出的，那么重点在于避免引起挑衅、刺激软弱者的局面；若把他们的良心顾忌当成讨论与分析的议题，就会导致争执，而破坏接纳的原则。

第二节举出了刚强者与软弱者的一个实例：软弱者只吃蔬菜，而刚强者凡物都能吃。第三节则指出两方各自容易陷入的恶行：刚强者倾向于轻视和藐视软弱者，软弱者则倾向于论断和定罪刚强者。这两种态度使徒同样严厉斥责。实际情况中，前者表现为带着讥讽意味的轻蔑微笑，后者则表现为带审判意味的严厉皱眉。这两种态度正是保罗所反对的，它们会破坏「接纳」所意欲建立的团契。

第三节的结语「因为神已经接纳了他」被理解为同时指向不吃的和吃的两类人。诚然，神既接纳软弱者也接纳刚强者，而神对软弱者的接纳便构成第一节对刚强者劝勉的理由。然而，在本节中，由于该句紧邻对软弱者可能有的论断之警戒，并且此提醒更直接针对软弱者的倾向性，因此更自然的理解是：这里所说的，是神已经接纳了那位刚强者。也就是说：若神已经将某人接纳在祂爱与团契之中，而该人所行并不妨碍神的接纳，那么我们若对他加以定罪，就显出我们自以为比神更圣洁。此外，第四节紧接着针对软弱者的论断倾向，指出：那刚强者「必站立得住，因为主能使他站立

第十四章

得住」。这与前节提到神的接纳相一致，进一步强调我们无权藐视或定罪神已经接纳的人。

4 保罗在本节揭示了软弱者论断他人的错误之处，并指出这种行为所含的僭越。经文中的设问，表达了干涉他人家中事务是不当之举；而保罗随即将此应用于信徒与基督主权之间的关系上。至于「他是站住，是跌倒，自有他的主人在」，有人认为这里仍然沿用家庭主人的比喻，指受雇仆人应由自己的主人来评断；也有人认为这里直接指向基督为主。³³ 但无论是否先以家主作比喻，接下来的话语则明确地将此类比应用到基督对于信徒的主权之上：「他必要站住，因为主³⁴ 能使他站住。」这里的「主」指的就是基督，而保罗所强调的，是信徒在基督服侍中的坚立是有确据的。有人主张此处所说的「站立得住」指的是末日最后审判中的站立。然而，尽管本节带有审判的语气，但并没有理由将其限定为末日审判。正如在家庭情境中，仆人的好与不好，取决于他主人的判断，而不是旁人的评断；同样地，信徒在基督面前的站立与否，是由基督的判断来决定，而不是由其他信徒以主

³³ 更有可能这里的 *κυρίῳ* 指的是人间家宅中的主人。因为按照后文所显示的，在基督的家中，不可能存在「站立」或「跌倒」的对立。

³⁴ P⁴⁶、 κ 、A、B、C、P 等抄本支持 *Κύριος* 的读法。

观标准来论断。软弱者往往将刚强者行使基督徒自由视为对基督忠诚的松懈，因而认为他们会遭到主的责难。但保罗却给予相反的确据——刚强者必站立得住，因为救主使他站立。信徒的坚立有基督大能为其保证。也正因如此，这里极为尖锐地责备了论断之罪：软弱者的怀疑暗示了不信基督的保守之力，仿佛刚强者的行为若属主所认可，仍可能使其在基督面前跌倒。然而，保罗坚持：既蒙主悦纳的行为，绝不可能危及信徒的坚立。这样的怀疑忽略与轻视了基督的能力。

5, 6 在这些经文中，保罗引入了另一种顾忌，即有些信徒认为某些日子具有特殊的神圣意义，而另一些信徒则不认为这些日子有任何特别的宗教意义。「有人看³⁵ 这日比那日强，有人看日日都一样。」这种分歧与某些食物问题所产生的顾忌属于同一类型，这一点可由第六节得到印证：保罗在该节重新回到吃与不吃的问题，并以举「尊日」为例，吃或不吃同样出于良心敬虔。

正如后文论证某些信徒顾忌特定日子，最合理、乃至几乎唯一可行的解释，是他们认为礼仪制度中的圣日仍是神

³⁵ 这里看到一个清楚的例证：使徒在使用同一个词时，能够在不同语义层面之间灵活转换。在第三、四节中，*κρίνω* 一词带有贬义，指论断、定罪，即带着责难意味的审判；而在第五节中，同一词却用于「认为、看作」的意义，表示一种评价或看法，并不含任何责备或负面含义。

第十四章

圣的；³⁶ 而另一些信徒则认识到，随着旧有礼仪制度的废止，这些规条也已不再具有约束力。既然信徒之间在此问题上的分歧，与对某些食物的使用问题属于同一类型，我们便得出结论：遵守这些日子并非出于任何持续性的神圣义务。那位将「日日看作一样」、即不认为任何特定日子具有特别宗教意义的人，在使徒看来，是理当持守的。若认为神仍命定人持守日子，则保罗不可能如此认可。由此可知，那位「将某日看得比别日强」的人在信心上是软弱的——他尚未理解从旧约制度过渡到新约时代所包含的含义。然而我们再次注意到保罗所表现的宽容，以及他要求教会接纳这类软弱者进入团契并信任他们。保罗以一句话说明可以接纳这种信念差异：「各人心里要意见坚定。」这句话指出了在此类行为问题上，个人的确信对于向主献上敬虔之心是不可或缺的。接着的经文明确指出，这种敬虔的心应当成为信徒的生活准则：无论吃或不吃，看日或不看日，都是为主而行（六至八节）。因此，「心里意见坚定」并不仅仅是维护个人判断的自由，而是指出一项必须的要求。这一点与本章的整个主题密切相关：保罗所呼吁的是，在某些事情上尽管态度差异，信徒仍应彼

³⁶ 参见附录 D（第 257 页起）以获得更详细的讨论。

此接纳。若以强制或施压来求得一致，反而会破坏这一段经文劝勉与责备所要达成的目标。

第六节中的并列结构可能让人认为，是「刚强的人」把某日看得比别日强，因为紧接着便提到了刚强者在饮食上的自由。然而，根据前文所提出的理由，这种解释不成立。此外，在另外两封书信中（《加拉太书》4:10、11；《歌罗西书》2:16、17），因为把守日与当时在加拉太与歌罗西教会流行的异端联系在一起，保罗毫不留情地斥责守日之事。而在罗马教会中之所以宽容这种行为，是因为它并未与异端掺杂。因此，守日之人必然属于「信心软弱的人」。

第六节中三次重复的「为主」一语，表明在这些作法中存在着信仰信念，即出于向主负责任的良心而行。这便是各方立场的辩护理由。在基督徒的自由范围内，信徒的行为并非不属信仰的范畴。无论他做或不做，他都是「为主而行」，因此他从不缺少「自己是在服事主基督」的意识（参《哥林多前书》10:31）。这一「为主」的概念，也为第七、八节的展开作了铺垫。

证明刚强者「为主吃」的根据，即在于他向神献上感谢。这表明感恩意味着承认所领受的食物是来自神的恩赐，并带着享受这恩赐之心而食用。这种心态自然包含着「为主吃」的信念。在别处，圣经也表明感恩具有「使食物成为圣

第十四章

洁」的作用：「凡神所造的物都是好的，若感谢着领受，就没有一样可弃的，都是藉着神的道和人的祈求成为圣洁了」

（《提摩太前书》4:4、5）。这种感恩之心，具体体现于谢饭祷告（参《马太福音》15:36；《使徒行传》27:35；《哥林多前书》10:30），当然不能仅限于饭前祷告这一种。

「向主的敬虔之心」同样也适用于那位在饮食上有所禁戒的软弱者：「那不吃的，是为主不吃。」因此，保罗并没有贬低软弱者；同样视他对基督有敬虔之心，他也同样向神献上感谢。这里并不是说软弱者为自己所不吃的东西献上感谢，也不是说他因自己的禁戒而感谢神、好像他的禁戒本身就是功德。³⁷ 经文末尾的「也感谢神」应当理解为：他为自己所吃之物而献上感谢。对他而言，这个感谢同样表达了他对神的领受之心，以及对基督的委身。值得注意的是，这里由「因为他感谢神」（用于刚强者）转为「并感谢神」（用于软弱者）。前者是「理由式」陈述，意即：刚强者之所以能「为主吃」，是因为他怀着感恩的心领受；后者则是「事实式」陈述，指出：软弱者的行为同样伴随着感谢——

³⁷ 「但这感谢既不是为他所不吃的而献上，那是荒谬的；也不是为他不吃某物而感谢神，那是流于法利赛式的自义（参《路加福音》18:11）；而是为他所吃的食物感谢神，也就是为蔬菜而感谢。」（腓力比：同前所引用之著作，同前所引用之处。）

这并不是强调软弱者「虽然不吃却仍感谢」，而是说「感恩」在两者身上都是不可或缺的信仰姿态。若要在这两种表达中强调意义，那么，也不应赋予其超过经文意图的重量：在前者，感谢作为理由被提出；在后者，感谢为此类行为在信仰上成立的必要条件。换言之，无论吃与不吃，若不是「为主」并伴随着真实的感恩，这样的行为便失去其属灵意义。

7, 8 本节是指人在社会和经济领域中不能自给自足，或是在谴责社会秩序中那种自私、自我张扬的独立态度，并不像人们通常所理解和引用的那样。虽然整体来说本段确实反对这种不顾他人的态度，并教导人要顾念弟兄，但**重点并非在此**。因为第八节已清楚表明：信徒活着不是为自己，乃是**为主而活**。这是以否定的方式表达第六节中三次出现的「为主」以及第八节所论「或活或死，都是为主」的含义。在第六节与第八节中，重点都落在信徒内心态度的准则上——即一种顺服、听命、献身于主的心志。正如前文所指出的（参 12:2），信徒行为的目标应当是讨主喜悦。在 12:2 中，这一目标是以「讨神喜悦」来描述；而在这里，焦点是「主基督」。两者并无矛盾。之所以能借着经验辨别何为神那良善、纯全、可喜悦的旨意，是因为认识到基督在我们全生命中为主的地位。基督作为中保所拥有的主权，广阔而普遍，正如神的主权那样无所不及（参《马太福音》11:27；28:18；

第十四章

《约翰福音》3:35；5:23；《使徒行传》2:36；《以弗所书》1:20-22；《腓立比书》2:9-11；《彼得前书》3:22）。唯有在信靠耶稣并顺服祂的生活中，我们才能真正明白并行出神的旨意。

看起来，在第七、八节中，保罗的思想似乎不再强调自觉地「为主而活」，而是强调基督与信徒之间那种客观上的关系——因为「死」显然不是一个人能主动以奉献的姿态来实施。然而，应当拒绝这种理解，理由有两个：（1）第六节三次出现的「为主」必须延续到第八节。特别是在「我们若活，是为主而活」中表现得尤为清楚。第七节说明了为何信徒吃或不吃都是「为主」，而第八节则是以肯定的方式对应第七节的否定式陈述。因此，第6-8节之间思路连贯，因此第6、7节所强调的对主的自觉服事，决定了第八节中「为主」这一表达的含义。（2）的确，死亡本身并不是我们意志能够产生的行为。但与之对比的「活着」也不是依我们意志所能决定的生命。因此，在这方面，生与死之间存在着平行关系。换言之，信徒在面对死亡之时，正如他在今生的行为中一样，心中仍然存着对主旨意的意识，而临终之际的「为主」并未因此停止。毫无疑问，在死亡这一点上，「我们是主的人」的意识在信徒心中占据主要地位，但重点

仍然是：这一切都是信徒自觉意识中的真实内容（参《哥林多后书》5:8-9；《腓立比书》1:20-25）。而信徒能够如此，将生与死都视为主的作为，并顺服主、交托自己给主，其根基就在第八节末的确据：「所以我们或活或死，总是主的人。」

这份确据，虽然是信徒亲自持守的，并且对于他无论生或死都归主为圣是不可或缺的，但它所指的并不是信徒有意识运作的信心，而是基督与信徒之间那客观的关系——也就是基督对信徒的**主权与所有权**。³⁸ 这一点为第九节所宣告的**基督至高而无所不包的主权**作了铺垫。

在这两节经文中，保罗见证了信徒在面对此生最后一事——死亡时，其态度已经发生了根本性的改变。这并不是因为死亡本身就不再是罪的工价，或不再是「末后的仇敌」。死亡并没有变好；它仍然是罪带给世界的异常与破碎。保罗自己也承认这一点：「我们在这帐篷里叹息劳苦，并非愿意脱下这个，乃是愿意穿上那个，好叫这必死的被生命吞灭了」（参《哥林多后书》5:4）。他也提醒我们，唯有在复活中，

³⁸ 「因此可以推论……无论在何种情形之下，他始终是主的产业。正如本节前半句中与『主』相连的与格 τῷ κυρίῳ 表明的是献身归主；那么在末了句中所用的属格 τοῦ κυρίου 则表达所有权。」（戈代：同前所引用之著作，同前所引用之处。）

第十四章

死亡才会真正「被得胜吞灭」（参《哥林多前书》15:54）。信徒对死亡态度的改变（参《希伯来书》2:14-15），并不是因为死亡的性质改变了，而是因为**基督已经对死亡成就了什么**，以及信徒**盼望基督在最终得胜中所要成就的事**。基督的复活以及照着祂样式而来的复活盼望，和罪——死亡之毒钩——被除去，这些改变了信徒与死亡的关系。改变之深，以至于保罗可以说：「我情愿离世与基督同在，因为这是好得无比的。」（《腓立比书》1:23）

9 这节经文回到 八节后半部分的思想，说明了信徒「无论生死都是主的人」这一主权归属的根基。这里所陈述的根基，是从基督如何得着这主权的角度来表达的，特别是以基督死而复活的的目的来说：祂之所以死，又之所以活，是为「**要作死者并生者的主**」。对此经文有以下几点观察：

（1）这里所论的基督之主权，并不是基督作为神之子所固有的本体性主权，而是必须得着、必须被成就的主权。这是以救赎关系为基础的主权，并不属于祂作为创造者所固有的普遍主权。此主权是藉着祂中保的成就而获得的，是祂降卑之后所得的赏赐（参《使徒行传》2:36；《罗马书》8:34；《腓立比书》2:9-11）。

(2) 基督「死」并「活着」，正是为着得着并施行这主权。³⁹「活着」并不是指祂在受死之前地上的生活，而是指祂复活的生命。⁴⁰经文顺序本身就表明这一点：若是指地上生活，应当说「活着并死了」，而不是「死并活了」。此外，保罗在其他地方也以「生命」一词指复活（如《罗马书》5:10；《哥林多后书》4:10）。⁴¹并且，必须在此提及复活，因为主权的得着是藉此成就的。保罗在此使用「活着」一词也是恰当的，因为本节后半的「死者与生者」正与「死并活了」形成对应。同时，也正是基督复活之生命，使信徒能「为主而活」（参《罗马书》6:4-5；《哥林多后书》4:10-12；《歌罗西书》3:1-3）。

(3) 基督在此被描绘为掌管「死人和活人」。此顺序配合前文所说基督「死并活了」。用「死人和活人」一语强调：基督在两个领域中都拥有同等的主权。祂之所以得着这

³⁹ κ^1 、A、B、C 以及数种译本支持 *ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν* 这一读法，所以应当被采纳；虽然 G 与武加大译本（Vulgate）支持 *ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη*，但不及前者有力。此外，还有 L、P 以及多数抄本支持较长的读法 *ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη καὶ ἔζησεν*，亦不应采用。

⁴⁰ 此处的不定过去时用于表示祂从死里复活而得生命，是起始式不定过去时。新约中最常将基督的复活描写为父神的作为。本节也可以类比《约翰福音》2:19；10:17-18，被理解为耶稣自己使自己复活的行动。但更可能的理解是：此处并未意在强调施行者是谁，焦点只是放在祂已经再次活了这一事实本身。

⁴¹ 《启示录》1:18；2:9 是重要的平行经文，其中 *ἔζησα* 一词同样用来指复活的意义。

第十四章

统治，是因为祂亲自进入死亡领域，胜过死亡，并作为生命之主得胜而起。祂在两个界域中都确立了祂的至上地位，因此，无论信徒身处何种境况，都在祂的主权之下，都是那位为他们死而复活的主所管辖的人。类似的思想也见于《以弗所书》4:9-10：既说升上，岂不是先降在地下吗？那降下的，就是远升诸天之上要充满万有的。⁴²

（4）固然，从整体上说，基督的统治也包括不信的死者与生者（参《约翰福音》5:26-29）。然而在此上下文中，不宜将本节理解为全包意义的主权宣告。因为第八节「我们是主的人」显然只适用于信徒，而第九节正是为此确据提供根基。

10-12 在这里，使徒回到了第三节的主题：**软弱的不可论断刚强的，刚强的也不可轻视软弱的**。但本节的表达方式有所不同，使得对这两种恶行的指控更加有力。第三节中，保罗是以劝勉的方式要求信徒避免这两种态度；而在这里，他改用反问句（参 14:4a），更直接揭露了论断或轻视弟兄时所包含的**僭越与傲慢**。其语气可以归结为：「你是谁，竟论断你的弟兄？你又是谁，竟轻视你的弟兄？」这种

⁴² 参见 E. K. 辛普森：《以弗所书注释》（大急流城，1957年），第91页，脚注17。

指责既有前文作为依据——基督是主（14:8-9），也有后文作为根据——我们都必须在神的审判台前站立（14:10）。因此，这种罪恶的本质在于：**我们擅自把只属于基督和神的权柄据为己有。**

本节中的责备之所以有分量，特别源于本节末尾对**神审判台前**的呼吁。⁴³ 不应当认为提及神的审判只是在责备软弱者「论断」他人，或更侧重于对软弱者的责备。刚强者的恶行，同样与那因未来审判而当存的克制**完全不相容**。既然我们众人都要站在神的审判台前，那么无论是以苛刻定罪来论断人，还是以傲慢轻视来藐视人，就要严厉斥责擅自坐在审判之位上的不敬与僭越。

保罗先前已经论述了义人与恶人都将普遍面临最后的审判（《罗马书》2:5-16）。但他在本段所针对的是信徒，因此说：「我们都要站在神的审判台前。」同样，在《哥林多后书》5:10中，他也是对信徒说：「我们众人必须在基督的审判台前显露出来。」这两处经文证实一个真理：**信徒必然面临未来的审判**。若对此存疑，只能说明思想已偏离圣经的思路，或信徒内心缺乏当有的审判意识。此外，这审

⁴³ 若干大写抄本支持 *θεοῦ*，因此几乎不可能采纳 *Χριστοῦ*。《哥林多后书》5:10 中的 *Χριστοῦ* 很可能对《罗马书》14:10 的传抄产生了影响，这也进一步支持后者应当采用 *θεοῦ* 这一变读。

第十四章

判不但针对「人」，亦针对**信徒的行为**。保罗在此处引用神未来的审判，是为了纠正错误的行为。行为将被审判。这一点在《哥林多后书》5:10更加明确：「使各人按着本身所行的，或善或恶，受报。」（另参《哥林多前书》3:8-15；4:5；《传道书》12:14。）可见，这审判既涉及**全体的人**，也涉及**一切所行之事**。

本节引据的圣经根据出自《以赛亚书》45:23。但保罗没有直接引用原文「我指着自已起誓」，而是引用其意：「主说，我指着我的永生起誓」，这种手法在旧约很常见（参《民数记》14:28；《申命记》32:40；《以赛亚书》49:18；《以西结书》33:11）。其余引用部分与七十士译本基本一致，只在字序上略有调整。《以赛亚书》该章反复强调的主题是：主乃神，除祂以外并无别神（参45:5-7、14、18、21、22）。这一点与本处关于审判的事实直接相关。正因为神是独一无二的神，祂必使整个人类历史在祂面前接受终极的裁决。万事都必须按照公义审断：「祂要按公义审判世界，按诚实审判万民」（《诗篇》96:13；参98:9）。之所以有人不愿面对这普遍而包罗万有的审判，往往是因为人将注意力放在基督再来时信徒的安慰与喜乐上，而较少思考神荣耀的利益与要求。但对于信徒而言，神的荣耀应始终是最优先

的视角。而且不要忘记，虽然神要审判善与恶，但信徒的喜乐并不会因此减少；恰恰是这种完全的显明展现了神在救赎中的荣耀。也唯有在这一荣耀完全显明之光中，信徒的喜乐才得以真正完整。审判确实是严厉的，因此信徒在信心的生活中应常存此意识。但审判同样是充满庄严的，因为这对救赎的完成，以及成全万事，都是不可或缺的。⁴⁴

第十二节提醒每个人都要向神交账，借此呼吁审判的主题。人所要交账的对象是神，而不是人；所要交代的是他自己的情况，而不是别人的。⁴⁵ 因此，这一思想的焦点就是：因为信徒将来要向神交账，所以在现今要先行省察自己，而不是去论断他人。

14:13–23

13. 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。
14. 我凭着主耶稣确知深信：凡物本来没有不洁净的；唯独人以为不洁净的，在他就不洁净了。

⁴⁴ 参见《腓立比书》2:10、11，以比较此处对《以赛亚书》45:23 的另一处引用。

⁴⁵ 没有充分理由省略第 12 节末尾的 $\tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$ 一语。

第十四章

15. 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。
16. 不可叫你的善被人毁谤，
17. 因为神的国不在乎吃喝，只在乎公义、和平并圣灵中的喜乐。¹
18. 在这几样上服侍基督的，就为神所喜悦，又为人所称许。
19. 所以，我们务要追求和睦的事与彼此建立德行的事。
20. 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。
21. 无论是吃肉，是喝酒，是什么别的事，叫弟兄跌倒，一概不做才好。
22. 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。
23. 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。

这一段主要是针对刚强的信徒，吩咐他们以爱心对待软弱者。在本书信中，已经看到保罗多次强调爱（参 12:9；

13:8-10)。而在此处，「按着爱心行事」（14:15）是必要的，这一原则具体应用在刚强的信徒如何为了软弱弟兄的益处而自我约束上。

13, 14 本段中的「判断」一词在第十三节以两个不同含义出现，而在直译中难以直接体现出来；同时，也难易保留动词时态变化所带出的语气上的差别。首先，「判断」在前半句带着责难意味；而在后半句，则是正面的意义，即「决定、立意」（参《哥林多后书》2:1）。在第四、五节中我们已经看到过类似的语义区分。由此再次显明，使徒会在同一句话中以不同的意义使用同一词。至于时态的差别，可以这样表达：「你们不可再继续彼此论断，反倒要立定心志做这件事。」换言之，保罗在这里将原先错误的论断，与信徒现在应当建立的正确判断作对比。⁴⁶

因为带着论断的态度是软弱者的罪（参 14:3、4、10），有人可能会以为这劝勉主要是对软弱者说的。在这种解释下，13 节后半句就必须理解为软弱者也可能使刚强者跌倒，例如：软弱者若强烈要求禁食，便可能使刚强者的心中产生不当的疑惑，使其信念受扰，从而软弱，甚至绊跌。也就是说，

⁴⁶ *κρίνομεν* 是现在式虚拟语气命令语气，*κρίνατε* 是不定过去式命令语气，二者用法之间的区别，可参见布拉斯、德布伦纳（*同前所引用之著作*），第 172 页以下。

第十四章

原本不该出现的疑惑被激起了，而由此产生的困惑成为阻碍，而非帮助。

然而，这种解释无法延续到十四、五节。在那两节中，明确是**软弱者**被描绘为会被绊倒、且因此忧伤的人。而十四、五节与第十三节关系极为紧密，因此第十三节后半句所说的「不要使弟兄绊跌」，必然是指**软弱者绊跌**，而劝勉则是针对**刚强者**的。要记得，十至十二节同时提到刚强者与软弱者，他们共同的问题在于：都试图将本只属于神的判断之权归于自己。因此，从这更大的语境来看，第十三节的劝勉可以理解为**主要（甚至专门）是对刚强者说的**。虽然也不是不可以将第十三节前半的禁止语句理解为对两类人都适用，但第十三节后半的正面劝勉显然是针对刚强者的；既然前后两句相互联系，为保持一致，最恰当的理解是：**整节经文是劝勉刚强者的**。⁴⁷ 因此，保罗的意思是：**刚强者不可把「绊脚石」或「跌倒之机」放在软弱弟兄的路上**。

「绊脚石」指路上的障碍，使人可能因此跌倒。「跌倒的机会」原指捕兽的陷阱。此处的这两个词都是比喻用法，表达同一含义，就是指成为人陷入罪中的契机。在最严重的

⁴⁷ 第十三节中第一句的劝勉有可能同时指向双方，而第二句则只限定「刚强的人」。但基于前述诸理由，两句所指对象相同，则更为合理。

意义上，「跌倒的机会」是指有人存心引诱、故意设下使人跌倒的情形。然而，我们不应认为在这里，所谓「刚强的人」带着这种明确的意图。但正因如此，弟兄软弱的事实更凸显了刚强者必须格外谨慎。当刚强的人不肯放弃那些会成为软弱弟兄跌倒之因的行为时，就算是「摆下了绊脚石」。这里所责备的，是漠视或不体恤软弱者的属灵益处。

禁戒某些食物与饮料的背后，是认为这些事物本身就具有内在的污秽，使用它们会使人沾染污秽，并与基督徒应当持守的道德相违背。使徒在此提出的圣经原则是：万物本身没有不洁。他在别处也说过：「神所造的物都是好的，若感谢着领受，就没有一样可弃的」（《提摩太前书》4:4）。这是主所亲自教导的真理（参《马可福音》7:15）。保罗在这里宣告这一原则的方式尤其值得注意：「我凭着主耶稣深知并深信。」用「我知道，并且深信」这样的语句，已表达了最充分的确信；而再加上「在主耶稣里」的说法，则以最高的权柄来印证这确信的正当性。这一句话并不仅仅指向耶稣在肉身时期的教训（虽亦相关，参《马可福音》7:19），而是指向保罗与基督之间的联合与相交。「在基督耶稣里」意指：这确信源自与基督的联合，与基督完全一致，并由与基督相交所确证；而对保罗来说，这正是定义他与救主关系的最本质方式。

第十四章

「不洁」一词原意为「普通的」，后来则用来表达「污秽、不洁」之意（参《马可福音》7:2, 5；《使徒行传》10:14；《希伯来书》10:29；《启示录》21:27）。既然「没有一样物本身是污秽的」，这便为刚强者之所信提供了正当性——他们知道自己可以吃各样的食物（14:2），而那些禁戒之人之所以禁戒，则是因着软弱的信心。此原则揭露了一切禁止论的错误，就是那种把道德责任从人心转移到受造之物的伦理观。其根本之恶在于：它将罪的责任归于创造者，使神成为罪恶之源，这是亵渎；同时也企图减轻人本身对于罪的道德责任。因此，使徒有必要在向刚强者提出劝勉之前，先坚定地强调「万物本身没有不洁」。若非如此，他的劝勉就会失去作为「完全出于对软弱弟兄属灵益处的体恤」的性质。因为若某些事物本身真是不洁的，那么刚强者为了自己属灵的缘故，也应当禁戒，而不是仅仅为软弱者着想。

然而，虽说万物本身没有不洁，并不表示对每一个人而言都同样是洁净的。这便是十四节后半句的要点：必须顾及每一个人的确信与良心。此处处理的情形，与《哥林多前书》8:4, 7 相似。保罗在那里说：「我们知道偶像算不得什么，也知道只有一位神。」但他又接着提醒，**不是所有人都有这知识**。同样，在本段中，**客观上**「没有一物本是污

稊的」，然而主观上，并非人人都有这确信。于是，这里所强调的区别便明显了：一个是客观真理，另一个是主观领受。

连词可译作「只是」。它并不是在对前半句所陈述的真理提出例外，而是引入另一项同属此情境的考量。「没有一物本身是不洁的」——这是一个绝对且普遍成立的命题，没有例外。但同时也确实存在这样一种情况：并非人人都有足够的信心明白、承认这一点。⁴⁸

15 既如上文所述，使徒向「刚强的人」所发的劝勉，并不是出于对他们自己信仰利益的顾虑，而是出于对「软弱的人」之信仰利益的体恤。刚强的人不可在软弱弟兄面前设下绊脚石，而这位弟兄之所以软弱，正因为他认为某些食物是不洁的。这些考虑就解释了第十五节开头的「因为若」一语的用意。它回溯第十三、十四节，说明刚强者为什么应当在某些食物的问题上节制自己的自由。若他不顾软弱者的良心，对其信仰利益漠不相关，就违背了爱的要求。

本节前半句的主要问题在于「你的弟兄若因你所吃的就忧愁了」的含义。表面看来，这「忧愁」似乎是指软弱者看见刚强者食用他自己视为禁戒之物时，内心的恼痛与不安；

⁴⁸ 可参见对 13:8 处 *εἰ μὴ* 用法的评注。

第十四章

他因刚强者的自由行为而被冒犯。这样的解释似乎可由十五章一至二节支持：「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。」照此似乎可说：「你当避免使别人不悦；你应当迁就他们的喜好。」诚然，软弱的信徒确常因见别人实行他所不能实行的自由而心中剧痛，而由爱心所推动的刚强信徒必会愿意免除弟兄这样的痛苦。然而，这并不是这里「忧愁」一词的正解，有充分理由拒绝此理解。

1. 这样的解释并不能满足第十三节中「绊脚石」与「跌人」的含义。这两个词表明那软弱的信徒会陷入罪中。若所谓的「忧愁」仅仅指软弱者心中感到不快或痛苦，那便不能称作「跌倒」。诚然，他的不快源自他在心中所作的论断，而这种论断是错误的，保罗在第三、四、十节已加以责备。但在第十三节，保罗以「绊脚石」和「跌人」来表达，他在此引入了另一种软弱者可能遭遇的前文未曾提及的后果。这新添加的成分，不能用单纯的「不快」来解释。第十三节所设想的「跌倒」，指的是当软弱者因刚强者的榜样而去做他自以为是错误的事时，良心遭到破坏。软弱者便违背了自己的信仰良知，这正是这里所指的跌倒与坠落。

2. 第十五节再次指出此处「忧愁」的严重性，而这严重性绝不能仅仅适用于「看见别人这样做而心中不悦」。劝勉中所说「基督已经替他死，你不可因你的食物叫他败坏」显示，这里所提的忧愁涉及宗教与道德上的毁坏。所犯的罪是极其严重的，是那种当信徒违背良心、做出自己认为是不忠于基督的行为时，良心遭受深切折磨之忧愁。

3. 第二十至二十三节再次印证同样的结论。在那里，「跌倒」的思想又出现了，并且清楚表明：跌倒是指人在没有信心的情况下去吃喝。「凡不出于信心的都是罪」(第二十三节)。因此，软弱者的跌倒不是心情的不快，而是违背自己信心与良心的行为本身，而这种行为就是罪。⁴⁹

因此，当软弱的信徒违背了自己的宗教信仰，并因随之而来的罪疚意识而良心受折磨时，就「忧愁」了。强壮的信徒必须体察的正是这种对于软弱者而言悲剧性后果。当强者运用自己的自由，使软弱者因之受到鼓动而违背良心时，强者便应因顾念软弱者的信仰利益，而克制自己本来有权享用的自由。没有哪一种劝责比这句更具分量的了：「不要因

⁴⁹ 软弱者对强者的行为所作的负面判断越强烈，他就越不会因此而跌倒；他因强者的行为所感到的忧伤越深，就越不可能去效法强者的作法。参见腓力比(Philippi)：同前所引用之处。

第十四章

你的食物，毁坏基督为他死的那软弱弟兄。」（参《哥林多前书》8:11）。

当使徒以基督的代死为恳求的根基时，他提醒强者两件事：(1) 基督对软弱信徒的爱达到了何等程度；(2) 基督的死是信徒之间团契的纽带。若基督为拯救软弱者而舍命，那么，当软弱者的信仰利益受到危害时，强者却不肯放弃区区一种食物，这种态度何其背离基督之爱的要求！正是基督所献的极大牺牲与我们本应作出的微小让步之间的对比，使我们若不顾念软弱弟兄之益处的态度显得卑劣。而既然基督的死作为赎价，使众信徒联结为一体，那么，任何不合乎这份爱的行为，岂不与这交往的本质自相矛盾？「你若因食物叫弟兄忧愁，就不是按爱行事了。」

「不要毁坏」这一命令表明，当弱者敢于违背自己的良心时，他将面临严重的后果。然其重点，乃落在强者对软弱者受损所负的责任上。若强者不肯避免放下绊脚之物，他就被指控犯了此罪。「毁坏」一词甚为严肃（参《马太福音》10:28；18:14；《路加福音》9:25；13:3；《约翰福音》3:16；10:28；《罗马书》2:12；《哥林多前书》8:11；15:18；《哥林多后书》4:3；《彼得后书》3:9），强调强者的责任以及他不顾念软弱者的病弱所导致的严重后果。经文并未说

强者被毁坏；依照本段强调的要点，强者的罪在于他违背了爱弟兄的要求，并未能顾惜弟兄属灵的福祉。他没有「爱人如己」（参 13:8）。因此，无论第五节上半所作之指控，或第五节下半的命令，都显示出：即便在所谓「无关紧要」之事上，或更准确地说，在本质上原是善与正当之事的使用上，仍必须严谨遵守爱之要求。

「毁坏」一词突显了令软弱弟兄跌倒的严重性。我们是否应当认为，这里所说的是指他最终的灭亡？然而，无论他所犯的罪有多严重，都绝无根据将其视为背道。「不可毁坏」是劝诫强者的。在类似的情形中，也曾描绘软弱者「灭亡」（参《哥林多前书》8:11）。但在彼处，同样没有任何根据将此理解为背道。⁵⁰ 此外，这里所设想临到软弱者的「毁坏」也不应解释为永远的沉沦。一切的罪都有毁坏性，而软弱者在此所犯的罪，严重破坏了他的忠诚；若不悔改，确实会走向沉沦。焦点是这罪的性质与后果，目的在于使强者意识到自己是跌倒之因，其过犯是重大和可怕的。若将此劝诫解读为：软弱者因这一罪行便成为永远灭亡之子，便超出了本意、过度引申了。此处是在警告强者：他必须思想罪

⁵⁰ 参看腓力比（*同前所引用之著作*），他反对此解，认为这是「一条断语，证明可能堕落」。

第十四章

的本质与趋向，而不可用「信徒蒙保守、终必坚忍」的教义自我开脱。

16, 17 第十七节的核心问题是「你们的善」。对此历来有多种解释——或指福音、或指基督徒的认信、或指神的国。但最切合语境的，当是指那「刚强者在饮食上所享有的自由」。有人反对此解，认为过于狭隘，因为这样看来，此「善」便成了强者独有的特权。然而此反对并无根据。本段所针对的正是强者（参 13、15、19-21 节），因此不必扩大其适用范围。为何不能在此直接劝戒强者，谨防因滥用自由而造成的后果？在另一处，保罗抗辩说：「我为何因那我感谢神而吃的物，被人毁谤呢？」（《哥林多前书》10:30）。强者为其所享的自由而感谢（参第六节），故此自由本身，便可称为他的「善」——即在基督里享用神所赐、当以感谢领受的一切。然而，当第十五节所述、使软弱者受损的情形发生时，这自由便招致非议；而第十六节的劝勉正是为防止此恶果。

第十七节提出了强者应当节制的理由，藉此从反面与正面提醒信徒「神的国由何构成」，没有任何动机比这更为有力的了。神的国乃信徒所属的领域；没有任何称谓能比这更能界定他们的身份（参《约翰福音》3:3-8；《帖撒罗尼

迦前书》2:12)。我们不可忘记：其重点在于神的统治，这是一个承认神为主、以祂的旨意为至上准则的领域。因此，提及神的国，总应使信徒的心思回归其呼召的首位，就是顺服神的旨意。在此视角下，「不是饮食之事」，这个否定句所表达的更为清晰有力⁵¹。若饮食问题成为我们最在意的事，就表明我们的心思与行为，已偏离对神国的关切（参《马太福音》6:31-33）。⁵²

释经家对「公义」与「和平」的解释有分歧。有些人认为这两个词是法理意义上的，「公义」指称义之义（参《罗马书》1:17；3:21、22；10:3、6），而「和平」指与神和好（参《罗马书》5:1）。⁵³另一些人则认为，这些词应当作伦理意义来理解，指信徒所实践的公义，以及信徒在群体中所促进并维系的和平。⁵⁴虽然信徒所表现的一切正直与和睦，无疑都根植于称义及与神和好的基础之上，但后一种解释仍然更为可取。（1）「圣灵中的喜乐」是主观的，是在信徒心中对喜乐。既然此喜乐与「公义」和「和平」并列，

⁵¹ 注意此处用的是 *βρῶσις* 和 *πόσις*，而不是 *βρῶμα* 和 *πόμα*。

⁵² 参见《哥林多前书》8:8，这是保罗本人对于本处否定陈述所作的评注。

⁵³ 参见加尔文、腓力比、贺志：*同前所引用之著作*，*同前所引用之处*。

⁵⁴ 参见迈耶、戈代、桑迪和海德兰、巴雷特：*同前所引用之著作*，*同前所引用之处*。

第十四章

我们就应当期望后两者也属于同一范畴。（2）第十八节回指第十七节。「在此事上」所指的是第十七节所述的这些要素。信徒在这些事上服事基督，并因此蒙神喜悦，又为人称许。服事基督无疑是我们当尽的本分，而此种服事被说成「蒙神喜悦」。这些观念与法理意义上的称义之义与与神和好之和平并不吻合。（3）同样，第十九节是劝勉性的措辞，强调信徒的责任。尤其是「要追求和睦的事」。这要求我们在教会中促进彼此和好，这揭示了第十七节中「和平」的意义。此外，「彼此建立」也指向同一方向。因此，「公义」与「和平」应当理解为：信徒在教会群体生活中必须行为正直、关系和睦。然而，也存在着主观态度与客观法理之间的平行关系。将《罗马书》5:1-2与《罗马书》14:17比较即可看出：称义、与神和好、并以盼望神荣耀而喜乐对应于公义、和平、并圣灵中的喜乐。我们身上所有恩典都十分明显地朝向神：喜乐是「在圣灵里」的，而引导公义实践与和平培育的规范，乃是神的旨意。

18 这里再一次重申了 6-8 节所阐明的原则，也与 12:2 中指导信徒生活的原则一致。「被人称许」与 16 节中所提「被人毁谤」相反。我们不应将此处所指的称许严格限定为信徒家中之人的称许。因为强信者若行事不体恤软弱者，则

所造成的损害会波及教会，使外人也如此判断；而教会作为充满爱与和睦的群体，应当维护其美名，使敌对者无可指摘、无可毁谤（参 2:24；《提摩太前书》3:7；6:1）。

19 前文已经阐明了这一劝勉的含义。正如在先前的经文以及二十至二十二节中一样，这里要劝勉的乃是那「刚强的人」。

20 第二十节上半与第十五节下半的含义相同。「倾倒」与第十九节中「建立」所包含的建造相反。「神的工作」最恰当的理解是指那位软弱的信徒，虽然软弱，却仍然是神的工作（参《以弗所书》2:10）。神在建造，无爱的张扬自由却在拆毁。二者何等对立！第二十节下半简略地重申了第十四节。较为可能的解释是，那「吃的时候绊跌」的人是指软弱的弟兄。他之所以绊跌，是因为他吃的时候并非出于信心，也不是凭着清洁的良心。这与第十四节下半相照应，并且第二十一节明言那跌倒的弟兄，亦支持此一理解。⁵⁵ 他之所以带着绊跌而吃，是因为如此行时违背了自己的良心。

⁵⁵ *διὰ προσκόμματος* 是伴随情况的属格用法，正如 2:27 中的 *διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς* 一样。

第十四章

21 这句话同样是对那刚强的人说的。这里我们第一次得知，软弱者的疑虑也包括了饮酒的问题。⁵⁶

22 第二十二节上半段再次向刚强者提出劝勉，意思是他们不可张扬与坚持自己的权利和自由，以至于损害软弱者，并导致前文所述的那些恶劣后果。「在神面前存着，就自己享受」的意思是肯定刚强者确实拥有这项自由，并不要求他放弃。然而，他不可挥舞此自由，以致使别人受害。第二十二节后半段则进一步印证上一句中已经隐含的要点。这是特别有力地称许那种成熟而通达的信心，这种信心使基督徒在饮食上毫无疑虑、心地明朗。这里所说的「有福了」，所指并非将来的福分，而是如吉福德所言：「清洁而无疑之良心的当下之福」。⁵⁷ 然而，在宣称刚强者有福的同时，丝毫没有收回本段论述的主要呼吁；恰恰相反，正是因为这清明良心所带来的福分如此宝贵，更突显了在对方软弱的情况下节制行使自由是必要的。

⁵⁶ κρέα 指肉食，比第二十节中的 βρώμα 更为具体。当然，第二节所提及的正是素食的情形。本节（第 21 节）中存在抄本异文。在句末，B、D、G 及大量小字本与若干译本加入了 ἡ σκανδαλίζεται ἡ ἀσθενεῖ。关于此处原则的应用，见附录 E（第 260 页及以下）。

⁵⁷ 同前所引用之著作，同前所引用之处。μακάριος 一词格外具有称许意味，其根据则在第 14a 节所陈明的原则之中。

23 这一节关乎软弱之人，「软弱弟兄所面临的危险，如今鲜明地与那在强信者的幸福光景对照，从而为出于爱心而克制自由再提供了一重动机」。⁵⁸ 我们不可削弱软弱信徒在无清洁良心的情况下吃所应受的定罪。这不仅仅是他自己良心的定罪；而是他在神面前所受的定罪。末句证明了这一点：「凡不出于信心的都是罪。」正如那强信者在神面前持守其关于自由的确信（第 22a 节），并在神面前蒙福（第 22b 节），照样，软弱者在违背自己确信时就在神面前被定罪（参第 14b、15 节）。结语必须理解为是在眼前所讨论之事上成立的原则。固然，「没有信就不能得神的喜悦」（参 8:7、8；来 11:6），因此，就圣洁与正直的评判标准而言，不信之人无法行出神所喜悦的事。但我们不可认为使徒在此陈述的是普遍原则，而是再次肯定：当一个信徒所行的事有违自己的确信和信心中时，便是犯罪。⁵⁹

⁵⁸ 吉福德：*同前所引用之著作，同前所引用之处。*

⁵⁹ 在一些抄本中，本章末尾出现的颂赞语问题，请见附录 F（第 262 页起）的讨论。

《罗马书》第十五章

(六) 基督的榜样

(15:1-6)

15:1-6

1. 我们坚固的人，应该担代不坚固人的软弱，不求自己的喜悦。
2. 我们各人务要叫邻舍喜悦，使他得益处，建立德行。
3. 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。」
4. 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。
5. 但愿赐忍耐、安慰的神叫你们彼此同心，效法基督耶稣，
6. 一心一口荣耀神我们主耶稣基督的父！

1, 2 继续前章所论的主题，本段进一步展开强者对弱者所负的责任。这里所用以指称「强者」的词，是圣经中惟

一的例子，以本段这类限制性意义出现，虽然其一般意义与他处相同（参《哥林多后书》12:10；13:9）。这里的「担当」并不是我们日常语中「忍受、容忍」的意思，而是「扶持」、「负担」、「背负」之意（参 11:18；《加拉太书》5:10；6:2, 5）。¹ 强者要帮助弱者，为他们的益处着想，使他们被建立（见第二节）。此外，弱者被描述为有「软弱」，而《加拉太书》6:2 的劝勉，也同样适用于此：「你们各人的重担要互相担当。」「各人要取悦邻舍」，以及其反义的「不要求自己的喜悦」，并不是指我们应当总是顺从别人的喜好，甚至包括信徒的喜好，以致凡事只按他人的喜悦行事。讨人的喜欢并不是信徒人生的原则（参《加拉太书》1:10）。保罗自己在《哥林多前书》10:33 指出了他所指的这种「取悦」的意义，而在本段经文中，这必须限定在这里所处理的具体情境之内：强者不可任意行使自己的自由，以致成为弱者跌倒的原因，使他们因效法强者的行为而良心受伤，从而产生 14:15 所描述的那种痛苦之「忧愁」。这里的「取悦」乃是指保持弱者良心平安的那种体贴，而不是使他们模仿强者却因违背自己良心而自觉被定罪（参《哥林多前书》

¹ 在《启示录》2:2 中，*βαστάζω* 一词具有「忍受、容忍」之意。但在新约其他地方，是否有此含义，则值得怀疑。

第十五章

8:12)。这种为弱者之益处而作的体贴，其目的就在于那「为善」且「为建立」的事。² 忽视弱者的良心，在本质上就是拆毁神的工作（参 14:15, 20），后果严重且必然带来属灵亏损。而相反地，体恤与顾惜弱者，则促进良善，建造弱者，也建造全体的信徒团契（参 14:19）。

3 这里为了加强前两节所嘱咐的义务，援引了至高无上的榜样。值得注意的是，使徒如何以基督最超凡的成就来劝勉人最实际的职责（参《哥林多后书》8:9；《腓立比书》2:5-8）。本节的思想集中在基督的不自求上。祂并不顾念自己的事，却顾念别人的事。祂将自己与祂所来拯救之人的最高利益认同，并因此担当了极致的羞辱与凌辱，以成就父所命定的旨意。这里引用的《诗篇》69:9 指明基督「不求自己的喜悦」使徒认为这一真理与当前所劝责任最贴切。保罗认为这段经文预告了基督的自我降卑。新约频繁引用《诗篇》六十九，其中的细节屡次被视为在基督身上得以应验，因而明显地可称为弥赛亚诗。³ 所引之句必须在本诗紧接其前的话语之光中理解：「因我为你的殿心里焦急，如同火烧。」

² 吉福德（*同前所引用之著作*，*同前所引用之处*）将 εἰς 所指之目标，与 πρὸς 所指之判断标准作出区分；然而，此种区分难以成立。

³ 参见里登（*同前所引用之著作*），第 274 页，对诸经文之列举与比较。

此处所说的，并非我们的羞辱，而是神所受的羞辱。⁴ 那由不敬虔之人倾向神的羞辱都落在基督身上。这就是说，世人与神为敌的一切仇恨，皆攻击基督；祂成为这一切敌意的受害者。保罗正借此来证明基督「不求自己的喜悦」。那么，我们可以问：主降卑受辱如何与保罗在此所劝的「取悦邻舍」的责任相联系？恰恰是在表面上极不相类之处，使基督的榜样力量愈显得突出。基督「不求自己的喜悦」到了绝无仅有的地步——祂承担了人对神的仇恨；并且，祂因着为神的荣誉心里热切而甘受此辱。祂毫不退缩地承当了这一切。那么，我们这些「刚强的」，岂可坚持在饮食之事上讨自己的喜悦，却以此损害神的圣徒与基督的身体？正是处境的完全反差，使这种劝勉更具震慑。⁵ 同样的原则也适用于所有以基督为榜样的经文，每一处皆有其特别所对应之情形。

4 本节开头的「因为」指出了援引圣经为凭据的正当性。保罗以神赋予圣经之目的，来证明第三节引用《诗篇》69:9 的適切性：「从前所写的圣经都是为教训我们写的」（参《哥林多前书》10:6, 10；《提摩太后书》3:16-17）。

⁴ 参见相反之见，桑迪、海德兰（*同前所引用之著作，同前所引用之处*）。

⁵ 这也许是说，软弱的弟兄将辱骂加在刚强者身上，于是强者与基督之间便略具某种平行。然而，这似乎与此处的思路相距甚远。即使承认如此，基督与刚强信徒之间的对比仍不会因此削弱。加在基督身上的羞辱更加深重，不可比拟！

第十五章

从保罗在本书信中频繁诉诸圣经的方式可见此真理在他心中所占的分量。此处及上述平行经文的表达方式显示，保罗认为圣经全书在其所有部分皆为教诲我们而设；旧约之目的，乃在这末后的日子中，为我们提供成全我们所当尽之职分所必需的教训；并且，这教训是以其「书写成文」的形态来实现其功用。圣经所赐的教训指向忍耐与安慰。忍耐即坚忍与恒心。这坚忍与安慰⁶皆出于圣经，因此也依赖圣经，其性质与价值亦由圣经本身所决定。是圣经产生了这些品格，其性质由圣经所界定。然而，这坚忍与安慰又被说成通向更终极之事的途径，即盼望。此处的盼望，是指信徒心中盼望的状态。盼望的操练必然以所盼望之对象为其指向；但「有盼望」即是操练盼望（参《使徒行传》24:15；《哥林多前书》3:12；10:15；《以弗所书》2:12；《帖撒罗尼迦前书》4:13；《约翰一书》3:3）。在这段经文中，圣经所生出的教训、坚忍与安慰，都被表述为促成这盼望之操练。由此可见，盼望的前瞻性对于信徒与圣徒相交的群体何等重要（参 8:23–25 及本章第十三节）。

5, 6 这些经文本身并非直接以祷告的形式向神发出，而是以一种向人表达愿望的形式出现：愿神在他们里面成就

⁶ παράκλησις 意为「安慰」，不必采纳「勉励」。

前文所暗含之劝勉。这是一种雄辩的表达方式，同时实现两件事：一方面劝人，另一方面则向神祈求。若无神所赐的能力，劝勉便不会结出果实，因此二者并举。以此方式向人发出的劝勉，最为有力。关于这两节经文，应注意以下几点：

（1）「忍耐之神、安慰之神」此等称呼，使人回到第四节之「忍耐」与「安慰」两词，意即神是此等恩典的源头与赐予者（参《哥林多后书》1:3）。⁷ 在信心与相交的生活中，神以其所赐之恩典为人所认识与称颂。（2）神与圣经之间的紧密关系在此清楚显明。忍耐与安慰源自圣经（第四节），也源自神。二者并无分裂。圣经乃是神永存之道，因此也是活泼之道。神正是借此道将忍耐与安慰赐给我们。保罗的思想无法与任何其他观念调和，除非承认圣经在其全体上乃是神的道（参 3:1-2）。（3）「彼此同心」之劝勉（参《腓立比书》2:2、5）⁸ 乃在于彼此尊重与包容，此乃自本段起始（14:1）即一贯之的呼吁，同时针对强者与弱者。「照着基督耶稣」可以指按基督所启示之旨意，此处所求之和谐即必须与基督的旨意一致，而非不顾其旨意的和谐。然而，鉴于第三节援引基督为榜样，此处更可能意指「照基督的榜样」，

⁷ 参「平安的神」（15:33；16:20；《哥林多后书》13:11；《腓立比书》4:9；《帖撒罗尼迦前书》5:23；《希伯来书》13:20）以及「盼望的神」（15:13）。

⁸ 希腊文作 *ἐν ἀλλήλοις*。

第十五章

但这并不排除前一意义，因为凡效法基督者，必与其旨意相符。（4）此和谐的目的，乃是这两节经文的特征所在：叫众人同心同声荣耀神，就是我们主耶稣基督的父。「同心……同口」（参《使徒行传》1:14；2:46）表明无论内心或外在表达，皆同归于一。荣耀神即赞美祂、彰显祂的尊荣。在此背后所隐含的，是当圣徒之间的交往因怀疑与纷争而受损——尤其在此处因强者的骄傲与弱者的跌倒所造成之损害时，便会损害荣耀神这个教会所当完成的最终目标。因此，提醒我们，神的荣耀乃是我们一切态度与行为的最高目的，没有任何劝勉比这个更加有力的了。最后，此处父神的称呼可译作「我们主耶稣基督的父神」，或「我们主耶稣基督的神与父」。不必强作区分。父既是基督之父，也是基督之神（参《马太福音》27:46；《约翰福音》20:17；《以弗所书》1:17；《希伯来书》1:9）。⁹ 故现行译文符合新约思想模式，其正当性不容置疑。不论采用何种表达，此处都将我们的注意力引向父神的荣耀，它是我们荣耀的最终根源。¹⁰

⁹ 参见桑迪与海德兰（*同前所引用之著作，同前所引用之处*）对这一译法的辩护。

¹⁰ 其他事例中亦印证了这种终极性，例如在神的爱中。父的爱是最终的、源头性的（参见《约翰福音》3:16；《罗马书》5:8；8:29；《以弗所书》1:4, 5；《约翰一书》4:9, 10）。

第十五章

(七) 犹太人与外邦人为一

(15:7-13)

15:7-13

7. 所以，你们要彼此接纳，如同基督接纳你们一样，使荣耀归于神。
8. 我说，基督是为神真理做了受割礼人的执事，要证实所应许列祖的话，
9. 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。」
10. 又说：「你们外邦人，当与主的百姓一同欢乐！」
11. 又说：「外邦啊，你们当赞美主！万民哪，你们都当颂赞他！」
12. 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。」
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！

7 强者与弱者在这里正如在第五、六节那样皆在视野之中。在 14:1 中，相同的劝诫是针对强者、并指向弱者；但在此，两类人都被劝勉，要在信心与爱中彼此接纳。其必要性由基督所成就的事加以强调。若基督已经接纳了我们，¹¹ 我们岂可拒绝与祂所接纳的人相交？若为接纳信徒设下条件，便违背了那作为教会所有相交基础的救赎榜样。14:3 用神接纳强者来劝勉弱者接纳他；基督无分别地接纳了众人，这事实成为我们无保留彼此接纳的根基。「使荣耀归于神」应与基督接纳我们的行动连在一起理解。¹² 在第八、九节中，基督作「受割礼之人的执事」有两个方面显出神的荣耀。但我们不应将第七节中所言之神的荣耀限制于第八、九节的两点。第七节所言和第六节中「一心一口荣耀父神」之间具有紧密联系。所劝勉的合一，是为荣耀父神；此荣耀也如同合一一样，是以基督为模范的。基督接纳我们，是为使神得荣耀，而没有任何理由比这一点更能强调彼此信任与相爱是必要的。因为基督接纳强弱众人本是完全符合神的荣耀，并且正是朝向此目的而行。基督行动的最终目标也同样是父神的

¹¹ $\acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ 比 $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ 证据更充分。 κ 、A、C、G、多数草写抄本以及若干译本支持前者。就《罗马书》中经文的抄写规律而言，要为 $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ 辩护十分困难。在本处，内部证据并不起决定性作用。

¹² 该译本中的标点是假定「归荣耀给神」是与「你们要彼此接纳」相连的。此种理解不宜采纳。参见钦定译本。

第十五章

荣耀（参见《约翰福音》17:4）。在此，我们再次被提醒：最高的恩典临到我们，与神荣耀之彰显彼此相合（参见《以弗所书》1:14；《腓立比书》2:11）。

8, 9a 这两节经文与其说是在证明基督无差别地接纳众人，不如说是在为前文所要求的和睦与团契提供进一步的论据。这里引入了一个区别，是本段此前的论述中未直接提及的：犹太人与外邦人。我们不可由此推断，弱者必为犹太人、强者必为外邦人；¹³ 这两类人，很可能在两个族群中都有。然而，此处提及犹太人与外邦人，甚至表明，使徒劝勉彼此接纳，所以罗马教会团契必须克服一切种族偏见与隔阂。接下来的经文强调外邦人，使我们十分清楚地看见，使徒意欲突出基督在其「为受割礼之人的执事」这一身份中所成就的普世救赎目的。在此排除了任何将这项事工局限于以色列的倾向。以下几点需加以注意：（1）「受割礼的」指属割礼之人，即按肉身而言的以色列（参见 3:1, 30；4:12；《加拉太书》2:7-9）。随后第八节提及「列祖」，以及第九节对照「外邦人」，进一步证明了这一点。基督成为¹⁴ 受割礼之人的执事，再次强调以色列确实包含在祂使命的范围内

¹³ 可参见吉福德（*同前所引用之著作，同前所引用之处*）所持的相反见解。

¹⁴ 应注意此处分词的完成时形式——*γεγενῆσθαι*。

（参见《马太福音》15:24；《约翰福音》4:22）。（2）然而，「割礼」一词应被理解为更深的指涉。割礼是神与亚伯拉罕立约的记号与印证（《创世记》17:1-21；参见《罗马书》4:11）。因此，基督乃是这盟约的仆人，祂的服事是为着执行并成就那以割礼为印证的约（参见《加拉太书》3:16）。（3）祂成为受割礼者执事的目的，是要坚固向列祖的应许。¹⁵「坚固」意指使之得以确立并成就，这相当于使以割礼所印证的约得以实现。因为约乃是应许的认证，而成就这约，就意味着成就其应许。在这光中，我们便能理解「为要显明神的真实」的含义。蒙誓言所确立的应许是神自己的应许，其成就关乎神信实的彰显。神的信实决不能落空，因此基督来，为要证明并实现这信实（参见《马太福音》26:54）。（4）第九节与第八节之间的关系所要说明的是：基督作受割礼者的执事，对外邦人而言，目的为何？我们不能假设祂对外邦人的事工是独立的，或是在另一条平行的轨道上运行。这样的理解不仅违背保罗在前文中反复确立的论证（参见 4:11, 12, 16, 17, 23-25；11:11-32），并且也与本段经文的句法结构相抵触。外邦人所蒙的怜悯，正是基督作

¹⁵ τῶν πατέρων 一语带有「属于列祖的应许」之意，最恰当的理解是指「赐给他们的那些应许」。

第十五章

为受割礼者之执事的目的之一。因此，祂成为受割礼者之执事的目的，不仅是为要坚固应许，也是为要「使外邦人因祂的怜悯而荣耀神」。这意味着外邦人得以分享神的怜悯。然而，为与第六、七节中「荣耀神」的主题相呼应，并更鲜明地突显结果的恩惠，使徒在此不是直接说「外邦人得了怜悯」，而是说「使外邦人荣耀神」。接着，保罗便引用了一系列旧约来证实这一点。

9b-12 第一处引文出自《撒母耳记下》22:50 与《诗篇》18:49，除去呼格的「主啊」之外，与《诗篇》18:49（希伯来本文 18:50；七十士译本 17:50）相同，而七十士译本亦大体贴近希伯来文。第十节引自《申命记》32:43，保罗遵循希伯来文而非希腊译文；第十一节引自《诗篇》117:1，保罗所引与希伯来文及希腊译文的差异仅在第二句人称的变更；第十二节引自《以赛亚书》11:10，略有省略，基本依从希腊译文。这些经文在保罗引用的形式中都有一个共同点：都提及外邦人。正如第九节所示，这是引文选择的主旨所在。这些经文一同证明，基督成为「受割礼之人的执事」的目的之一，就是使外邦人得救；它们显示，在使徒看来，旧约的视野深受亚伯拉罕之约核心应许的引导（参《创世纪》12:3；22:18），并且早已预示那要临到万国的救恩。虽然前三处

引文并未明明陈述外邦人必然会响应第九节所述的见证，或顺从第十、十一节所表达的劝勉，但其意义必须理解为隐含了第十二节所指出的结果：外邦人将归服那从耶西而出的根。¹⁶ 即便不作此推论，这些经文仍表明，在旧约作者及在保罗的理解中，赞美与欢喜于耶和华的职事，乃建立在约的关系上，而这约的应许也确实涉及外邦。

13 此节可视为本段经文的收束。照着前引之经文（第十二节），重点鲜明落在盼望上。整句中，其余皆从属于最后一句：「使你们藉着圣灵的大能，满有盼望」。此节与第五节同样，以向人之愿辞含蓄地表达祈求，兼具祷告与劝勉。「赐盼望的神」这一称谓，与第五节中「赐忍耐和安慰的神」、以及「赐平安的神」（15:33；参《帖撒罗尼迦前书》5:23；《希伯来书》13:20）的结构相同。神之所以称为赐盼望的神，是因为祂在我们里面生发盼望。不过，在本处我们很难不同时想到：神也是我们盼望的最终对象。祂自己是祂子民的产业、居所与分（参《诗篇》73:24-26；90:1；《以弗所书》3:19；《启示录》21:3），故神本身就是信徒终极的盼望。

¹⁶ 这在第十节尤其明显，因为申命记 32:43 的希伯来文在此处的译法正显示了这一点。

第十五章

使徒为读者所祈求的喜乐与平安，所根基的正是这一件事：只有神所生发的盼望，才足以成为喜乐与平安的凭据；而当这盼望存在时，喜乐与平安就应当丰盈。喜乐乃是在主里之喜乐（参《加拉太书》5:22；《腓立比书》4:4；《约翰一书》1:4），平安乃是由神而来的平安（参《腓立比书》4:7）。¹⁷ 正如喜乐与平安以盼望为条件，它们又由信心而生，并反过来使盼望更加增益。信徒所操练的一切恩典，都不会达到一种再无增长余地的丰满；喜乐与平安由盼望而出，同时又助长盼望愈加洋溢。盼望所盼之事，远超人的想象；而信徒现今的光景，与将来所要得着的荣耀（参《约翰一书》3:2）之间的巨大差距，使盼望在人看来几乎近于冒昧。惟有当盼望是圣灵所生发并印证时，盼望才得其凭据。这便是结语「藉着圣灵的大能」之深意所在。祷告的开始和结束都强调神的力量和资源；惟在此领域之内，信徒方可思量盼望之宏伟，并在圣灵所赐的凭据中持守此盼望（参《以弗所书》1:13-14）。

¹⁷ 这并不是指与神和好的平安（见 5:1）。说我们「被与神和好的平安所充满」是不恰当的；此外，这里所说的平安与喜乐并列出现，二者性质相同。

第十五章

十九、保罗的外邦事工、策略与计划

(15:14-33)

15:14 - 21

14. 弟兄们，我自己也深信你们是满有良善，充足了诸般的知识，也能彼此劝诫。
15. 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，
16. 使我为外邦人做基督耶稣的仆役，做神福音的祭司，叫所献上的外邦人因着圣灵成为圣洁，可蒙悦纳。
17. 所以论到神的事，我在基督耶稣里有可夸的。
18. 除了基督借我做的那些事，我什么都不敢提，只提他借我言语作为，用神迹奇事的能力，并圣灵的能力，使外邦人顺服，
19. 甚至我从耶路撒冷直转到以利哩古，到处传了基督的福音。
20. 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。

21. 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。」

14 从此处开始，书信进入结尾部分，内容侧重于劝勉、说明、问安与末了的颂赞。前面的部分时常带有责备、纠正与警戒的严厉语气。然而，使徒并不愿让他们误以为他对罗马教会的属灵状况评价低。他在书信开头就已称赞他们的信心，并说，当他的愿望得以实现前去探望他们时，将从他们那里得着鼓励（1:8, 12）。而此时，他更加明确地肯定了他们的美德。他以「我的弟兄们」称呼他们，显明团契之情，又用一句极具力量的话表达对他们的确信：「我自己也深信你们是……」。¹⁸ 他相信他们「满有良善」，又「充足了诸般的知识」。此二者并用，且语气丰盛，指出罗马信徒属灵上很成熟。「良善」是与一切邪恶卑鄙相反的品格，包括心灵与生活上的正直、仁厚与善行（参《加拉太书》5:22；《以弗所书》5:9；《帖撒罗尼迦后书》1:11）。而「知识」则是对基督信仰的理解，尤其体现在紧接的下文，彼此劝戒与教导的能力。使徒之所以特别提及这两种品格，很可能是因为它们恰与上一段所处理的问题（14:1-15:13）相关。

¹⁸ 人们常认为他人也怀有这般敬重之心。保罗在这方面也如此。

第十五章

「良善」是促使刚强者体恤软弱者、避免伤害弟兄的内在动力；而「知识」则是医治信心软弱、纠正错误顾虑的必要力量。14:1–15:13 对于信徒之间差异的处理，并非纯属假设——罗马教会中显然存在这样的情形。然而，我们也不可夸大这一问题；因为这群信徒「满有良善，充足了诸般的知识」，他们本身就有能力「彼此劝戒」。

15 既然在第十四节中已给予称赞，使徒接着说明为什么写信的语气略显放胆。然而，他谨慎地界定了这种放胆的程度。他并未说「放胆地」，而是说「稍微放胆地」，在此「稍微」并非表示「超过放胆」的意思，而是表示「略微放胆」。他又以「有几分」来进一步缓和此语气。¹⁹ 所有这一切都显示了他关切罗马信徒能正确理解他的放胆程度。他之所以这样写，是为了「提醒」他们；在此，他再次以温和的方式表达，因为他已经承认他们充满良善，并满有各样知识。关键的是必须注意，他真正的解释在下一分句以及第十六节之中。正是因为神所赐给他的恩典，他才敢如此行事。这是保罗一贯的风格。他之所以履行事奉，是基于神所托付的职

¹⁹ ἀπό μέρος 一词的确意为「部分地、在某种程度上」，译作「有几分」「在某种分量上」最为恰当。将其理解为「若干段落」或「某些部分」，难以成立，尽管保罗在书信中确有语气较为严厉、显得放胆之处，但这种解释缺乏足够根据。

分和随此职分而赐下的恩典（参《哥林多前书》9:16；《以弗所书》3:7-9）。

16 现在我们得知第十五节末尾所提及的职分的内容。恩典赐给保罗，使他成为服侍外邦人的基督的仆人。保罗曾多次提到这项职分（1:5；11:13；12:3）。但本节有几项独特之处，必须注意：（一）当他说自己是「基督的仆人」时，他所用的词在其不同形态中常带有敬拜的色彩（参《路加福音》1:23；《使徒行传》13:2；《罗马书》15:27；《哥林多后书》9:12；《腓立比书》2:17；《希伯来书》1:7、14；8:2、6；9:21；10:11）。应当从这个角度来理解，因为这与下文他所述及的事奉性质吻合。（二）当他将自己的事奉描述为「做神福音的祭司」时，用了新约中别处未见的动词，可译作「执行祭司职分」。因此，传福音的事奉被视为一种献祭式的行动。不可误以为福音本身即是祭品，祭物在下一句中被明确指出。然而，此处着重强调了传讲福音这一职分所具有的尊荣，并由此表明使徒职分所行的祭司行为，其性质与利未祭司制度截然不同，也与基督本人所行的祭司行为迥然相异。（三）「使外邦人作献给神的供物」这一说法在新约中并无直接的平行用法，但在《以赛亚书》66:20 却有对应之意：「他们必将你们的弟兄从万国中送来，……作为

第十五章

供物献给耶和華。」²⁰ 很可能保羅從此以賽亞的語境中得此概念，該處的背景是福音臨到萬民（參《以賽亞書》66:18）。因此，保羅作為外邦人的使徒，他所獻上的祭品就是外邦人他們自己，因他們已因福音而歸信，被呈獻給神為聖。（四）沿着獻祭觀念，保羅又加上「蒙神悅納」（參《彼得前書》2:5）。供物要蒙悅納，必須合乎聖潔的條件；在此，這聖潔是由聖靈成就的。因此，「因聖靈而成聖」與「蒙悅納」相連。保羅認為，他的職分就是傳講那因聖靈恩典而有效的福音，使外邦人成為神所悅納的供物。這便是他之所以敢更大膽地提醒他們的理由。他所说的已經足以為此書信辯白，消除因其語氣嚴厲而可能引發的指控。

17-19a 前一節所述之結果——外邦人得以作為蒙悅納之祭獻上，並且福音的事奉在神的恩典中促成此果效——給了使徒充分的理由夸耀，因此他說：「所以我在基督耶穌里有可夸之事。」²¹ 這裡指的是夸耀之舉本身；其根據隱含在「所以」之中，即回指十五節下半段與十六節。然而，他謹

²⁰ 希伯來文用的是 *הקריב*，七十士譯本作 *δῶρον*。但保羅在此所用的詞是 *προσφορά*，從語義上看，這個詞更為貼切。

²¹ 希臘文沒有與英文譯本的「my」相對應的所有格代詞。原文作 *τὴν καύχησιν*，而 P⁴⁶、κ、A 及大多抄本也省略了定冠詞。由於其後所加的限定語已經對所指之意作了明確的說明，因此無論是否出現定冠詞，在意義上都造不成實質性的差別。

慎地补充「在基督耶稣里」。夸口唯有在主里才被允许（参《哥林多前书》1:29-31；《哥林多后书》10:17）。他进一步限定说，他的夸耀关乎「神的事」。这并不是指他与神个人关系方面，而是如前一节和随后经文所表明的，是与福音及神国相关的事。其夸耀毫无自我中心之处，乃是因神恩典的作为而夸耀；如此限定之下，这夸耀愈是丰盛愈合宜。

保罗在第十七节所思想的，正是借着 he 作为器皿而成就的福音得胜（参《哥林多后书》2:14），这点在第十八节中得到证明。因为他在此郑重声明，他敢说的，只是基督借着他所成就之事。他并未说「我借着基督所做之事」，乃说基督借着 he 而行之事，而这种工作是在「言语与行为」上成就的。他敢夸耀的，仅限于基督藉他所行的事，而非他人所行的事。C. K. 巴雷特简洁地表达了这两点：「（一）若这不是基督的工作（而是我的），我不敢说；（二）若这不是基督藉着我（而是藉别人）所成就的，我也不敢说。」²²

「言语与行为」应当连同「基督藉我所做」一同理解，而非连于「使人顺服」。这二者并列有力地证明了基督在其高升之荣耀所行之事中，言语与行为是协调一致的。同样，这也

²² 同前所引用之著作，同前所引用之处。

第十五章

适用于祂在地上时的工作。这同时证实，在保罗的言语与行为背后，是基督的活动与权柄。

第十九节上半句进一步具体说明基督藉保罗所成就之事，并延续第十八节的「言语与行为」。有人理解为基督藉保罗成就之事的方式：即藉着神迹奇事的能力。然而，将此视为对基督藉使徒成就的事的进一步具体说明，则更为可取；且不可简单将「神迹奇事」等同于前文的「行为」。神迹奇事固然是行为的一种，但行为并不必然是神迹奇事。「能力」一词一般指由神迹奇事所表明的能力；后文的「圣灵的能力」确实指圣灵所施展的能力。然而，这里的「能力」理解为在神迹奇事中所体现出来的能力则更合理。

新约中指称神迹的三种常用术语为「能力」、「神迹」、「奇事」。此处用了其中两项；「能力」与「神迹奇事」的结合意义如前所述。神迹与奇事并非两类不同之事，而是从不同角度描述同一事件：「神迹」强调其施行者并具有印证性；「奇事」则强调事本身的惊异性。从《使徒行传》所记载的外观来看，保罗的事工似乎并不以神迹著称。然而本节纠正了此误解（参《哥林多后书》12:12，其中三类术语皆出现；另参《加拉太书》3:5，以及《希伯来书》2:4 所言更广义的应用）。「圣灵的能力」可被理解为对前句「能

力」的进一步界定，因为神迹奇事之能力并不离开圣灵之能力。然而，根据保罗其他地方的教导，「圣灵的能力」更应视为福音在其各方面得以生效的全备之功。由此推之，他在此所指的乃是圣灵那普遍、全面的运行，使他所述的各项事工皆得成功（参《哥林多前书》2:4；《帖撒罗尼迦前书》1:5、6；2:13）。保罗每当提到福音得救之果效，总是强调其对圣灵的倚靠。同样，他也从不将圣灵之工作与基督之工作分割（参《罗马书》8:9-11；《哥林多后书》3:6、17、18）。

值得注意的是，在十六至十九节上半段中，保罗的陈述围绕着三一神各位格之独特关系及职分展开。这表明保罗的思想深受三一教义影响，特别是三个位格在救赎施行中的区分性属性与权柄的支配。这并非刻意安排，而是因为他的信仰意识本身就被塑造为向着三一真神，因此自然以此方式表达自己（参 15:30；《以弗所书》4:3-6）。

19b-21 到此，保罗指出先前所述之委身与所蒙赐之恩所产生的成果，他以此来说明自己作为基督为外邦人之执事的劳苦范围。我们原本可能会以为，他会将其行程的起点说明为叙利亚的安提阿（参《使徒行传》13:1-4）。但当他提到「从耶路撒冷起」时，显然不是指精确的出发地点，而是指其宣教活动的东南界限。再者，若在界限的陈述中略去耶

第十五章

路撒冷，那反倒显得不合适。他确曾在耶路撒冷传过福音（参《使徒行传》9:26–30），并且既然福音是从耶路撒冷发出的，那么说「从耶路撒冷起」不仅恰当，甚至是必须的。另一界限则是「直到以利哩古」，此地位于亚得里亚海东岸，约当今日之南斯拉夫与阿尔巴尼亚，因而在马其顿与亚该亚的西北侧，而后两地正是保罗极其热切劳苦之处。「直到以利哩古」是否意味着他真的深入该地区，抑或只到达其边境，并不确定。他可能在《使徒行传》20:1–2 所记之旅行中在此传道，也可能在哥林多逗留期间曾入境传福音（参《使徒行传》18:1, 18; 20:3）。然而此点我们无法确定；抵达边界本身便足以符合「直到以利哩古」一语。「四围」一词不可理解为指耶路撒冷周围地区。没有证据显示保罗曾在耶路撒冷附近进行了如此广泛的宣教，因此这种描述成立。而且，他在此所论及的是从耶路撒冷至以利哩古之间广阔区域中对外邦人的事奉，因此若将「四围」限制于耶路撒冷之近旁，便与其在整个区域中的事工情形不符。²³ 他说他「把基督的福

²³ 这里只在新约中，*κύκλω* 与 *μέχρι* 连用，因此必须将这一点纳入考量。意思是「一直到以利哩古一带的各处」，而不是「在耶路撒冷四周」。诚然，保罗据他自己的见证，曾「在犹太全地」（徒 26:20）传道，这似乎可以理解为在耶路撒冷四周。但基于上面所说的理由，并且因为保罗在犹太的事奉不太可能是广泛而长期的，更符合本句措辞及已知史实的，是将「四周」理解为指他在所列举的整个区域中所行的宣教工作。

音传满了」。这乃指他「成全了」所托付的职分（参《歌罗西书》1:25），并不是说他将福音内容穷尽详述（参《使徒行传》20:20, 27）。保罗已在所指之广阔区域内履行了其使命。但「传满了」并不意味着在这区域中的每一城镇、每一人面前都传了福音。「他对于使徒职分的理解是：在一地建立教会，然后让其他人继续在他所立的根基上建造（参《哥林多前书》3:7, 10）」。²⁴ 因此，他进一步说（二十三节），在这些地区中他「再没有可传的地方」了。

二十至二十一节表明保罗事奉原则，从而解释了前节所宣称的范围及其限制。他既定而深思的方针是不在别人已立根基之处建造（参《哥林多前书》3:10）。这就是「不是在基督的名已经被称呼之处」的意思。他并非指那种仅仅听闻之名，而是指真正承认并归信基督之处（参《哥林多前书》5:11；《以弗所书》3:15；《提摩太后书》2:19）。既然在有根基之处，教会已然存在，那么保罗在此类据点中并不开展奠基性的宣教工作。将这一原则误解为保罗不会访问那些由他人建立的教会、或不会在这些地方做任何使徒性教导与见证，是错误的。他曾多次上耶路撒冷，也在耶路撒冷为福音作见证；此时他正计划往耶路撒冷去，将马其顿和亚该亚

²⁴ 桑迪与海德兰：《同前所引用之著作》，第409页。应注意整个段落。

第十五章

教会的捐献带去，以巩固外邦教会与犹太教会之间的团契。他也决意要访问罗马。这些事实之间并无矛盾。十五章二十节所述者，乃是指他使徒事奉的基本方向——在未曾建立教会之处拓植教会，并在自己所建立的教会中施行建造，而不是在别人劳苦的成果上继续扩展。在二十一节，他《以赛亚书》52:15 作根据支持此政策。该引用与希伯来经文略有差异，但改变次序后与七十士译本一致。该段出自论及弥赛亚之牺牲将带来普世果效的语境，因此此处引用于外邦使命再適切不过。保罗视自己的工作为基督之执事，正是在应验此预言——因此不仅与神的旨意相符，甚至是由此经文所要求的。²⁵

15:22–29

22. 我因多次被拦阻，总不得到你们那里去。
23. 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，²⁶可以到你们那里。

²⁵ 关于对第十九至二十一节的反对意见，可参见桑迪与海德兰对此所作的精辟论述（*同前所引用之著作*，第 408–410 页）。

²⁶ 在第二十四节，接在 *Σπανίαν* 之后的 *ελεύσομαι πρὸς ὑμᾶς* 一语，并没有足够的权威手稿支持。

24. 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。
25. 但现在，我往耶路撒冷去供给圣徒。
26. 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。
27. 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份，就当把养身之物供给他们。
28. 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。
29. 我也晓得，去的时候必带着基督丰盛的恩典而去。

22-24 在第二十二节，保罗几乎重复了他在 1:13 中说过的话。但这里有一个重要的不同点：他现在说明了为何多次受阻、未能成行前往罗马。「所以」的意思正是指出这一点。他之所以被拦阻，是因为必须先在该地区完成他所承担的福音职事。他不能离开，直到在他迄今为止所劳苦的地区「把福音传满了」。然而「但如今」（第二十三节），情形已经改变。他已经在从耶路撒冷直到以利哩古一带完成了福音的工作，这些地区再无余地。因此，他现在得以把宣

第十五章

教目光投向更远的疆界。值得特别注意的是，他此处所望的并非把罗马作为实施二十、二十一节所述宣教政策的主要工场。完全不是。按照保罗在二十、二十一节中声明的策略，我们必须观察罗马在保罗预期的宣教拓展之中所处的角色。罗马在这里并非目标地，而是通往远方工场的途中一站。

「无论何时我往西班牙去」（第二十四节）——这才是保罗所瞩目的目的地，而这与他所陈述的「不在别人立过根基的地方建造」的政策完全吻合。至于保罗是否真的到达西班牙，事后难以确证。²⁷ 然而，从这里的文字看出，毫无疑问，他怀有这样的愿望与计划是合理的，并且接下来经文中表明，他在完成前往耶路撒冷的使命后，确实意图立即启程往西行至欧洲最西端。

在第二十四节下半句，他提及自己计划在罗马的停留方式。那并非像他在哥林多或以弗所那样开展长期且基础性

²⁷ 保罗是否真的如其所愿前往西班牙，最有力的支持大概来自罗马革利免所写的《致哥林多教会书信》。革利免在其中说到保罗：*δικαιοσύνην διδάξας όλον τον κόσμον και επί τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών*（第五章）。据此句中的 *τὸ τέρμα τῆς δύσεως*，J. B. 莱特福特得出结论说：「从革利免在此的用语来看，保罗在（罗 15:24）中表达的心愿已得以实现。他认为，这一表达所指向的是西班牙的最西端。并且，不无可能的是，保罗此番西行之旅还包括了到高卢的一次访问（提后 4:10；参《加拉太书》31 页）（J. B. 莱特福特：《使徒教父》，伦敦，1890 年，卷二，上册，第 30 页）。另一个关于保罗访问西班牙的早期记载来自《穆拉多利残篇》。手稿中的拉丁文本极为拙劣，莱特福特据此将其校订为：*Sed et profectioem Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis*（同上）。对于这些文献的解释，桑迪与海德兰提出了较为谨慎的看法，参其《同前所引用之处》。

的使徒事工。「盼望经过的时候得见你们」，也就是说，他在前往西班牙的途中访问罗马。然而，这并不是—段极为短暂或草率的停留。²⁸ 他确实希望从他们身上获益，也将把属灵的益处带给他们，这与他在 1:11–13 中说的一样。他在此所说「与你们彼此稍微满足」之「满足」，意为「得着充足的享受」。他添加「稍微」并非为了削弱他对与他们团契的喜悦，而是礼貌地提醒他们：由于这次访问只是途经，而非久居，因此无法享受与他们长久相处所能带来的完全满足。²⁹ 本节最值得注意的是这样—句话，更宜译作「由你们送行往那里去」。「那里」指的就是西班牙。他期望罗马教会能为他提供差遣与祝福，像其他教会曾经给予他的那样（参《使徒行传》13:1–4；14:26；15:40）。由此可见，使徒职事得以开展，是与众教会之间的相通、代求、托付和支持密切相系的。如此深厚的教会团契之情令人叹服。

25, 26 现在便解释了为何前往罗马的行程被推迟，以及他此行耶路撒冷的目的。他此次前往，是为施行慈惠的事工。我们可能会惊讶，保罗竟会为这样看似次要、并且与物质有关的事情，中断他首要的使徒职分（参十六节）。这样

²⁸ διαπορευόμενος 有此「经过、沿途前行」的含义。

²⁹ 参见梅耶、吉福德：*同前所引用之处*。

第十五章

想，是因为忽略了怜恤事工本身的尊贵。那件尤能显示使徒在普世宣教事业上之卓越领导的事，更清楚地提醒我们这一点（《加拉太书》2:7-9）。我们必须读那附加的话：「只是愿意我们记念穷人，这也是我本来热心去行的」（《加拉太书》2:10）。对此，保罗并未疏忽。因此，「我往耶路撒冷去，办理供给圣徒的事」。这句经文蕴含更深的意义，保罗将在后文阐明（第三十一节）。

他带往耶路撒冷的捐项，来自马其顿和亚该亚的圣徒。「他们乐意」这句话表明了捐献是自愿的（参《哥林多后书》8:1-5；9:1-5）。「捐项」一词，就是在别处常被译作「团契」的那个词。³⁰有人建议应将「捐项」译为「建立某种团契」，以符合该词更常见的意义。虽如此，这里仍似乎有充足理由按「捐项」来理解，因此译文仍可保持现行译法。然而，很难完全将「团契」的观念与此实例割裂。正是圣徒之间所存在的团契之纽带催生了这笔捐献，而这捐献也旨在增进并巩固他们之间的团契关系。

³⁰ *κοινωνίαν* 的意思是「分享」与「团契」。因此，有人将此句译为：「他们已经着手与那些贫穷的人建立一种较为亲密的关系」（阿恩特、金里奇：*同前所引用之著作*，*κοινωνίαν*，1；但参看同书 3）。另可参《新约神学词典》（第三卷，第 809 页）。

27 本节经文的开头与第二十六节相同，再次强调捐献的自愿性质。这并不与保罗接下来所论说的债务相矛盾。慈惠固然是一种义务，但它不是一种税赋。此处所说的义务是特别的，并非与商业债务同类——商业债务是因契约而必须偿还；而这里的债，是因所受恩惠而感到的亏欠，就如我们承认自己亏欠一位伟大恩人的恩情一样。外邦人已经分享了源自犹太人、并由耶路撒冷发出的属灵之福，而这些属灵的恩惠有着至高无上的性质。使徒在这里所陈述的，乃是神救赎之恩的原则。「必有训诲必出于锡安；耶和華的话必出于耶路撒冷」（《以赛亚书》2:3 下；参 2、3 上）。「万军之耶和華必在这山上为万民设摆肥甘的筵席」（《以赛亚书》25:6）。耶和華的仆人，那「从耶西本发的嫩枝」，「祂必将公理传给外邦」（《以赛亚书》11:1；42:1）。耶和華的荣耀要照耀锡安，「列国要来就你的光，君王要来就你发现的光辉」（《以赛亚书》60:3）。「救恩是出于犹太人」（《约翰福音》4:22）。在本书信中保罗已屡次指出这种关系（参 3:2；4:16、17；9:5；11:17-24）。因此，他现在将这真理应用在具体的、实际的事情上：外邦人应当在属世的事上服事犹太人。这里的「肉体上的」并不带有任何贬义，

第十五章

而只是指具体、物质的所有物。而使徒为这项服事使用的用语，也赋予它敬拜的神圣性质。³¹

28, 29 保罗现在回到他先前的计划，就是在前往西班牙的途中访问罗马。第二十八节中带有一种迅速决断的语气：「所以既办妥了这事，又把这果子确实交给了他们，我就要经过你们那里往西班牙去。」³² 这笔捐献被称为「这果子」。它是马其顿和亚该亚信徒之信心与爱心的果子，也是他们与耶路撒冷圣徒之间团契纽带的凭证。然而，从第二十七节来看，更可能的意思是，这「果子」被视为从耶路撒冷而出的「属灵的事」所结出的果实。福音自犹太人而来，传至普世；如今，在远方信徒中所结出的果子，正以供给耶路撒冷贫穷之圣徒的方式被带回去，显示「属灵的事」与物质之事之间密切的关联。对于「把这果子确实交给他们（sealed to them this fruit）」的意思较为难解。既然保罗将自己描写为执行「封印」之人，则较可取的理解是：这笔捐献被送达耶路撒冷之后，将成为那里的教会所确知的凭据，也就是表明福音在外邦人所结的果子，并成为促使他们作出捐献之爱心的认证。

³¹ λειτουργήσαι：「供职、服事」之意；参见第 16 节。

³² 「我就要动身往西班牙去」，这是巴雷特（Barrett）的译法，富有表现力。

第二十九节显出坚定的确信。我们并不能断言，这确信是指他必定能顺利抵达罗马。正如前文（见 1:10）及后文（见 15:33）所显示的，保罗深知神在此事上的主权，他并不知道神对他未来的安排（参《使徒行传》20:22-24）。他有清楚的计划，也有稳固的盼望，盼望终能抵达罗马。但这确信乃是指：如果他得以成行，将「带着基督丰盛的福分」来到他们中间。³³ 这是基督所赐的福分，而保罗确信，当他来到罗马的时候，这福分将以丰满的形态随着他一同临到。没有任何语言能更贴切地表达出他所期待的福分的丰富。我们自然会想到，他所期待的是伴随其事工的丰盛果效。此意固然包含在内，但不应仅限于此。这里的意思是：保罗将带着基督丰盛的恩惠与能力来到罗马。这表达了他对基督同在之信心，以及基督丰富恩典与大能之长存的临在。并且，这也解释了保罗如何能如此大胆地规划前往帝国中心并更往西扩展其使命的关键。虽然我们不应牵强地从句子字面中读出这一点，但从保罗整体的思想来看（参 1:12；15:24），他也确信，基督的丰盛祝福将同样临到罗马的信徒。

³³ κ^c、L、多数抄本以及若干古译本，在 *εὐλογίας* 之后加上了 *τοῦ εὐαγγελίου τοῦ*，但不可采用这一读法。

第十五章

15:30-33

30. 弟兄们，我借着我们主耶稣基督，又借着圣灵的爱，劝你们与我一同竭力，为我祈求神，
31. 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，
32. 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。
33. 愿赐平安的神常和你们众人同在！阿门。

30-32 第十四节中对罗马信徒属灵成熟的评价，以及他期望在探访他们时所得的安慰（参 1:12； 15:32），都成为进一步恳求他们为他祷告的理由。但保罗一向习惯请求众圣徒代祷（参《哥林多后书》 1:11； 《腓立比书》 1:19； 《歌罗西书》 4:3； 《帖撒罗尼迦前书》 5:25； 《帖撒罗尼迦后书》 3:1）。因此，他在此劝勉罗马的信徒。「藉着我们的主耶稣基督」一语，可能被理解为：他向他们提出恳求时，所凭藉的是基督的中保；他甚至不能在脱离基督中保的情况下向弟兄们发出劝勉。然而，此处似乎并非此意。更合宜的理解是：保罗以基督耶稣本身作为恳请他们顺服其劝勉的根据（参 12:1； 《哥林多后书》 10:1）。较完整的称谓「我们的主耶稣基督」使这种呼吁更具力量。「圣灵的爱」

与此并列，其意义也应作同样的理解。释经家通常认为，此爱是圣灵在我们心里所生发的爱，是圣灵的果子（参《加拉太书》5:22）。³⁴ 但无充足理由排除此处所指的是圣灵向信徒所施的爱。³⁵ 此外，由于「圣灵的爱」与「我们的主耶稣基督」并列，因此更有充分理由认为：这里所强调的是圣灵向我们施行的那爱。正如保罗以基督的身位与作为为恳请的理由，他也同样将人的注意力引向圣灵本身所具有的情感与作为。这样便赋予这一劝勉独特的重心。就圣灵而言，还有什么比提醒人记念祂向我们施的爱，更能激发信徒回应保罗的请求呢？正如神的爱鼓舞并坚立我们的盼望（5:5），同样，圣灵的爱也应当激励我们祷告。

保罗所求的，是「你们与我一同在祷告中竭力祈求，求神为我成就」：使「我脱离在犹太不顺从的人」等等。「一同竭力」一词带出祷告中那种争战的意味；祷告必须持久而恳切。诚然，释经家所指出的，这种坚持不懈的祷告之所以必要，是因为世界、肉体和魔鬼都在抵抗祷告的坚持。但这里的词语还包含更贴近祷告本质的意思：真诚、奉献的

³⁴ 参见最近布鲁斯：*同前所引用之处*，对该处的注释：「圣灵所赐并所维系的³⁴爱」。

³⁵ 参见巴雷特：*同前所引用之处*，此处注云：「该属格不可能作受格，其线索由第五节提供。」须记得，5：5节所说「神的爱浇灌在我们心里」，所指乃神对我们的爱，因此该处属格为主格。

第十五章

祷告必然是坚持的、奋力的争战。祷告是神所设立，以成就祂恩慈旨意的方式，并且是信心与盼望的果子。他所求的代祷有两方面，并且表述得极为具体。第一，是要从在犹太那些不顺从的人中得拯救；这些人是不信者。后来发生的事表明，保罗的忧虑确实有充分根据（参《使徒行传》20:22、23；21:27-36）。尽管他可以宣称，自己并不看性命为宝贵（《使徒行传》20:24），又说自己「为主耶稣的名，就算受捆绑，甚至死在耶路撒冷，也是预备好了」（《使徒行传》21:13），因此他不会为保命而妥协福音（参《马太福音》16:25；《约翰福音》12:25），但他并非渴望殉道。此外，为了推动福音，他求脱离不信之人的谋害；并且，消极地听任恶人计划得逞，乃是与一切基督徒的原则相违背。因此，他在此恳切请求罗马信徒代祷。虽然保罗不可能预知事情发展的确切进程，我们却不能不在后来的事件中看见，神垂听了他自己的祈求和罗马信徒的祈求（参《使徒行传》21:31-33；23:12-35）。第二项祷告是求他所办理的捐助能为圣徒所悦纳。这令人惊讶：接济穷乏的圣徒，怎么会不被接受呢？但保罗对自己外邦人事工曾遭受猜疑这事，已有充分认识，并且很可能已听闻耶路撒冷中流传的那些关于他的谣言（参《使徒行传》21:20、21）。因此，他有理由担心，马其顿

和亚该亚信徒的这份果子不会受欢迎。在那些仍然「为律法热心」的犹太信徒眼中，尤其是热衷割礼者，这捐项也许会被视为带有破坏他们所珍视之事的意味。这便是保罗所看见的情势。我们不难体会他的挂虑，因此也就能理解为何需要向神切切祈求，使这捐助为人悦纳。若这奉献遭到拒绝，那将何等严重地破坏团契！这原本是从耶路撒冷发出的福音在外邦所结的果子，是信心与爱心的果子，是信徒之间团契纽带的记号，是为加深彼此之间爱之联系、又为补圣徒缺乏而献上的礼物；若拒绝它，那将是何等悲痛的事！保罗所担忧的，正是这件事对于福音之推进及以共同救赎为联结所形成的团契的影响。我们有充分理由相信，这一祷告也蒙了垂听（参《使徒行传》21:17-20）。

「所要献上的祷告还有另一层目的（三十二节）。那就是，使他可以带着喜乐来到罗马，并与那里的信徒一同得享安息。许多因素都会促成他抵达罗马时的喜乐：多年计划与盼望的实现、在耶路撒冷脱离敌人的陷害、那次访问因感恩而蒙接纳、与罗马信徒的团契，以及继续往更远地区开展使徒工作的前景。他所盼望的安息，并非闲逸，而是从这新团契中得来的激励和鼓舞。最为重要的是那句限定语：『照着神的旨意』。这里所用的『旨意』一词，在新约中常指神所启示、规范我们生活行为的命令性旨意（参《马太福音》

第十五章

6:10; 12:50; 《约翰福音》7:17; 《罗马书》2:18; 12:2; 《以弗所书》5:17; 6:6; 《帖撒罗尼迦前书》4:3)。然而, 它也指神预定性的旨意——祂借着护理成就的定旨(参《马太福音》18:14; 《约翰福音》1:13; 《罗马书》1:10; 《加拉太书》1:4; 《以弗所书》1:5、11; 《彼得前书》3:17; 《彼得后书》1:21; 《启示录》4:11)。此处的意义是后者。需要注意两点:(1)在为这些事项祷告时,特别是为能来到罗马祷告时,愿望是愿这些事成为神预定旨意的一部分,愿神借着祂的护理成就这些祈求。(2)同时,他也承认神的主权,并承认这些事是否成就,全然取决于神至高的旨意。使徒在此展现出他顺服神旨意、顺服神智慧的心。神并未将他必到罗马的事直接启示给他,因此,他仍谦卑地将此事寄托在神的主权安排之下。

保罗确实到了罗马,但却是在他无法预料的景况下,经历了延迟,也背负着锁链。神垂听了祷告,但成就之路却并非保罗所原先设想与所盼望的。我们从三十至三十二节中所能学习的功课,实在不计其数。」

33 神之所以被称为「赐平安的神」,乃因祂是平安的源头(参见五、十三节)。在整卷书中,保罗所强调的首要平安是人与神相和(5:1; 另参 16:20; 《以弗所书》2:14、

15、17；《帖撒罗尼迦前书》5:23；《希伯来书》13:20）。但我们不能因此忽略由此而生的结果，就是「神所赐的平安」（《腓立比书》4:7；《歌罗西书》3:15）——那在信心中得坚固、心灵安稳宁静的平安。值得注意的是，在保罗的祝福语中，他多次称神为「赐平安的神」或为信徒祈求从神而来的平安（参 1:7；15:13；《哥林多前书》1:3；《哥林多后书》1:2；《加拉太书》1:3；《以弗所书》1:2；《腓立比书》1:2；4:9；《歌罗西书》1:2；《帖撒罗尼迦前书》1:2；《帖撒罗尼迦后书》1:2；3:16；《提摩太前书》1:2；《提摩太后书》1:2；《提多书》1:4；门 3）。因此，在本段落结束时所出现的祝祷中，没有任何其他公式比这更充实、丰富。这里所祈求的，是「赐平安的神与你们众人同在」。只要这位赐平安的神与他们同在，那么凡由祂同在所带来的各样福分，都已包含在其中了。³⁶

³⁶ 关于本节中祝福语的文本问题，参见附录 F（第 262 页及以下）。

《罗马书》第十六章

二十、问候与结束的颂赞

(16:1-27)

(一) 保罗自己的问候

(16:1-16)

16:1-16

1. 我对你们举荐我们的姐妹非比，她是坚革哩教会中的女执事。
2. 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。
3. 问百基拉和亚居拉安。他们在基督耶稣里与我同工，
4. 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。

5. 又问在他们家中的教会安。问我所亲爱的以拜尼土安，他在亚细亚是归基督初结的果子。
6. 又问马利亚安，她为你们多受劳苦。
7. 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。
8. 又问我在主里面所亲爱的暗伯利安。
9. 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。
10. 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。
11. 又问我亲属希罗天安。问拿其数家在主里的人安。
12. 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。
13. 又问在主蒙拣选的鲁孚和他母亲安，他的母亲就是我的母亲。
14. 又问亚逊其士、弗勒干、黑米、八罗巴、黑马，并与他们在一处的弟兄们安。
15. 又问非罗罗古和犹利亚，尼利亚和他姐妹，同阿林巴，并与他们在一处的众圣徒安。

第十六章

16. 你们亲嘴问安彼此务要圣洁。基督的众教会都问你们安。

1-2 很有可能是腓比将此信带到了罗马的教会。信徒从一个教会前往另一处、在当地为人所不熟识时，推荐信是必要的。若腓比确实是书信的携带者，就更要如此做。况且，如将要看见的，腓比是位妇人，在教会中的服事很卓著，称赞必须与她的品格与忠心相称。坚革哩是哥林多的一个海港。在那里有一所教会，腓比是这教会的仆人。「仆人」一词通常被译为「女执事」，人们因此认为她在教会中担任了与男性执事相对应的职分（参《腓立比书》1:1；《提摩太前书》3:8-13）。然而，此处所用的「仆人」一词，同样可指任何形式的服事者。既然从第二节可知腓比曾服事众圣徒，那么她就可以称为教会的仆人，无需、也无凭据假定她持有或行使类似男性执事的正式教会职分。她所行的事奉，与执事的职责相似：照顾穷乏、病弱、孤苦的人。这也是妇女可以施展恩典与才干的领域。但这并不能成为设立一个与执事相当的女性职分的凭据，就如一个寡妇，在成为教会赡养对象之前也须具备《提摩太前书》5:9-10所列之特征，但却并未因此就构成一个职分。罗马的信徒被劝勉要「在主里接待她，合乎圣徒的体统」。「在主里接待」是指以在基督里的联合

为基础接纳她。「合乎圣徒的体统」并非主要指她当得的尊荣，而是指信徒接待她时应有的态度，即以配得圣徒身份的方式待她。特别称赞腓比说，她曾帮助过许多人，也帮助过保罗。¹ 她的这一美德，显然是她被称为教会仆人的主要缘由，因此劝勉罗马信徒在她有所需用时要尽力帮助她。她具体如何帮助，我们不得而知。她可能富有或具社会影响力，因而成为援助者；她的服事也可能落在探访、扶助困苦之类的工作上。她帮助保罗的情形，我们也不清楚，或许类似腓立比的吕底亚（《使徒行传》16:15）。无论如何，腓比是新约中因为对福音尽心服事而被纪念的妇女之一。不应试图将她提升至违背神在人类关系秩序中为她所设定的地位和角色，这会削损她的尊荣。

¹ 罗素·C·普罗尔（Russell C. Prohl）主张将 *προστάτις* 解释为「主持 / 管理之人」，并按其所说是由动词 *προϊστημι*（参《罗马书》12:8）派生而来。此说缺乏足够证据。诚然，阳性名词 *προστάτης* 可以表示「统治者、领袖、主席」，相应动词 *προστατεύω* 与 *προστατέω* 亦可作如是解；但 *προστάτης* 亦可指「庇护者、资助者」或「帮扶者」，其阴性形式 *προστάτις* 自可具有相同语义。再者，「主席」一义并不适合本句语境。普罗尔说非比「曾作许多人的 *προστάτις*，也作过我自己的 *προστάτις*」。难道要我们以为她曾管辖使徒吗？她对他人的作为，正是她对使徒的作为。普罗尔对译法——「她由我亲自任命作许多人的监督」——是全无根据的。此外，罗马信徒受嘱要「扶助」非比（*παραστήτε αὐτῇ*），而第二节末句正是为强化此劝勉而给出的理由：「她自己也曾作许多人的帮扶者，并且也作过我自己的帮扶者。」罗马教会当向腓比施与服事，与腓比从前施与众人的服事，恰好一一对应。由此可见，「主持 / 管理」之义与此种平行关系全然不相符。参见：Russell C. Prohl, 《*Woman in the Church*》（格兰拉皮兹，1957），第 70–71 页。

第十六章

3, 4 百基拉 (Prisca, 此名亦写作 Priscilla) 和亚居拉, 保罗最初是在哥林多遇见的 (《使徒行传》18:2)。他们刚从意大利来到那里, 原因如经文所述。他们在哥林多接待了保罗, 使他与他们同住 (《使徒行传》18:3)。后来, 他们陪同保罗到了以弗所, 并留在那里 (《使徒行传》18:18-19)。在以弗所, 他们曾将福音的道更准确地教导亚波罗 (《使徒行传》18:26)。保罗另外两封书信的问安中也提到他们 (《哥林多前书》16:19; 《提摩太后书》4:19)。当保罗写信给罗马教会时, 他们已经回到罗马。这并不奇怪。皇帝克劳狄已经去世, 他先前的禁令 (《使徒行传》18:2) 或因此, 或因其他缘故, 已不再生效。亚居拉和百基拉本就是行旅不定的人, 如诸处记载所示, 因此当上述限制被取消或放松时, 他们返回罗马亦属自然。《使徒行传》18:26 的事例显示, 他们十分精通信仰。保罗称他们为「在基督耶稣里与我同工的」。诚然, 信徒在世上的职业也可在基督里进行, 因此若这称呼仅指同作帐篷业, 亦无不当 (《使徒行传》18:3)。但结合第九节与第二十一节的语境来看, 这里的同工应是指在福音事工上并肩劳苦, 在与基督联合的交通中共同事奉。这里再一次看见一位妇女 (百基拉) 对福音与教会作出了重要贡献 (参第六、十二节), 而这一贡献仍在保罗

在其他地方规定的界限之内（参《哥林多前书》11:3-16；14:33下-36；《提摩太前书》2:8-15）。我们并不知道在何地百基拉和亚居拉为保罗将性命置于危险之中。可能是在哥林多，或在以弗所，或在其他地方；具体情形也无从得知。「将自己的颈项置之不顾」甚至可以按字面理解；但也可能是指他们为救保罗，不惜使自己落入迫害者手中，冒极大的危险。无论如何，此事显著到使众外邦教会都知道了，以致经文末句提到众教会为此事感谢。无论是《使徒行传》十八章所见的他们的行动，或此处保罗对他们的记念，都表明这二人极其灵活机动，且满有奉献精神。他们返回罗马，完全符合他们的性格与一贯的行事风格。

5 此处所提「在他们家中的教会」，以及其他地方类似的记载（《哥林多前书》16:19；《歌罗西书》4:15；门2），不应被理解为仅指其家属一家的聚会（参《使徒行传》10:2；11:14；16:15、31；18:8；《哥林多前书》1:16；《提摩太前书》3:4；5:13；《提摩太后书》1:16）。在使徒时代，正如今日某些处境中一样，信徒将自家住宅开放作为圣徒聚集之处，乃属必要且合宜。在像罗马或以弗所这样的城市中（参《哥林多前书》16:19），自然会有不止一处这样的聚会点。此处特别提到亚居拉和百基拉家中的教会，正证明这

第十六章

并非整座罗马教会的全部。因此，罗马城中还有其他聚会，称之为众教会是恰当的。

以拜尼土（Epaenetus）被称为「我所亲爱的」，正如第八节的暗伯利（Ampliatius）、第九节的士大古（Stachys）、第十二节的彼息（Persis）也被称为「所亲爱的」。当保罗如此称呼他们时，必定有某种特别深切的感情，并非出于偏爱，不会冒犯其他信徒。以拜尼土为例，他是亚西亚² 向基督初结的果子，也就是在那地区第一个归主的人，因此自然有一种特殊的情感联系，保罗提出这一点，也是假定罗马信徒能理解并认同这一点。

6 玛利亚是另一位为教会劳苦的妇女。反对者认为保罗不可能如此深入地了解罗马教会事务，以致能如此具体地描述她，但这种说法毫无根据。³ 因为保罗初到哥林多时，亚居拉和百基拉正是从罗马来，必然会从他们那里获得了大量关于罗马教会的消息。「多多劳苦」一语显示，玛利亚很可能是罗马教会最早期的成员，而教会的建立与组织，很可能在相当程度上受益于她。

² *Ἀχαΐας* 并非正确读法。P46、κ、A、B、D*、G 及数种译本都支持 *Ἀσία*。参见《哥林多前书》16:15 关于 *Ἀχαΐας* 的用法。

³ *εἰς ὅμᾶς* 在外证与内证上都更可取。

7 安多尼古和犹尼亚是使徒的同族。这一句无法证明他们与保罗有比「同为犹太人」（参 9:3）更深的关系。但他们也可能如希罗天（十一节），路求、雅孙和所西巴德（二十一节）一样，与保罗有更密切的亲属联系。由于本段中还有其他犹太人却未被称为「同族人」（如三节），因此这里特别称为「同族人」的，极可能与保罗具有更近的亲属关系。当然，并不需要推断他们都属于保罗的直系家庭成员。安多尼古和犹尼亚曾与保罗一同坐过监，但他们何时与保罗同囚，已无从得知。保罗受监禁的经历频繁（参《哥林多后书》6:5；11:23），至少有一次，他们与保罗一同在此苦难中有分，这本身便是荣耀。「在使徒中是有名望的」一句可能表示他们本身是使徒。如果是这样，「使徒」一词就应理解为较宽泛的「奉差遣者」（参《哥林多后书》8:23；《腓立比书》2:25）。但鉴于保罗通常使用「使徒」一词时带有较为专指的含义，因此更可能的是：他们在使徒圈子中为人所知，并以信心与服事著称。解释很清楚：他们信主在先，早于保罗，并且很可能在犹太或甚至耶路撒冷时，就与使徒群体有密切交往。因此，他们被特别致意有四个理由：一、与保罗有血缘关联；二、曾与保罗同受监禁之苦；三、在使徒中被公认为卓越；四、信主早于保罗，长久服事教会，有美好的见证。

第十六章

8 安伯利是「在主里所亲爱的」。其他被称为「所亲爱的」的人也是如此，只不过无须在每一处都加以说明。

「在主里」强调，这种彼此相爱的关系，完全基于与基督的联结；正是这与基督的关系，构成了基督徒意义上的相爱纽带。

9 耳巴奴的名字表明他本是罗马人。他被称为「我们同工」，并不像百基拉和亚居拉（第三节）或提摩太（第二十一节）那样被称为「我的同工」，因此并非指与保罗一同行动的同工，而是那种在福音事工上与众教会同心服事的人。至于士大古，他只被称为「所亲爱的」，正如安腓利都一样，除了这亲爱的称呼之外，没有进一步的赞誉。

10 亚比利被称为「在基督里经过试验的人」，这是因他在特别的试炼与诱惑中持久忍耐，因而得着认证。亚里多布只因其家中有信徒而被提及。他与第十一节所提的拿其数一样，应是罗马城中具有地位的人物。J. B. 莱特福特认为，他是大希律的孙子，是亚基帕长兄与喀尔基斯王希律的弟弟，并且与皇帝克劳狄有密切关系。⁴ 至于那些属于他家的人，很可能只是仆役或奴隶。虽然在问拿其数家安时特别加上

⁴ 圣保罗《腓立比书书信注释》（伦敦，1908），第174页及以下。参看F.F. 布鲁斯〈希律〉一文，载于《圣经新辞典》（伦敦，1962），第521-523页。

「在主里」来限定所问安的人，但在这里未加此语，并不表示亚里多布家中的所有人都是信徒。无疑，这同样的限定在两处都应成立，只是此处未再重复指出而已。

11 希罗天的名字以及上下文都表明他很可能属于希律家族或其家室。他被称为「我的亲属」，因此是犹太人，并且，如前所述，很可能在某种程度上与保罗有亲属关系。莱特福特认为，此处所指的拿其数（Narcissus）就是那位权势极大的被解放的奴隶，他在尼禄即位后不久即被处死，因此，保罗写此书信时，他本人应已去世。⁵但即便已亡故，仍会继续以他的名字称呼他的家室，正如亚里士多布家的情形一样。

12 土非拿和土富撒一般被认为是姊妹。彼息也是一位女性。三人都被说是「为主劳苦的」。在描述土非拿和土富撒时使用现在时，而彼息则用过去时，不应作过度的推论。这种差别不应被理解为贬低彼息的忠心。彼息被称为「可亲爱的」，并被说「多受劳苦」；在这两方面，她所获得的赞誉是土非拿和土富撒所没有的。时态的差别可能只是保罗在表达上的谨慎：他知道彼息曾经多多劳苦，但在书写之时未必确信她当下仍如此；或者也可能是她年纪已长，或身体有

⁵ 腓立比书注释，所引页面，第 175 页。

第十六章

病，不再像先前那样活跃。以拜尼土、暗伯利、士大古保罗称为「我所亲爱的」，而彼息则称为「可亲爱的」。称她为「我所亲爱的」可能会显得不甚得体。

13 有可能，这里所提到的鲁孚，就是马可福音 15:21 中提到的古利奈人西门的儿子。如果是这样，那么马可点出他的名字就有了充分的理由。「在主里蒙拣选」并不是指在基督里蒙救赎的拣选（参《以弗所书》1:4），因为本章所列的所有圣徒都是如此蒙拣选的。「蒙拣选」的意思是「卓越」或「为人称许」，暗示鲁孚在教会中具有某种显著的美德或地位。至于鲁孚的母亲，并不是保罗的生母；保罗的意思是，她曾在某种情形下像母亲一样照顾他。至于何时何地，我们不得而知。

14 第十四节所列的这些名字，以及与他们在一起的「弟兄们」，显示他们应属同一处的信徒团体，或甚至可能有相同的职业背景，全是男性。

15 尤利亚很可能是一位女性，⁶ 并且可能是非罗罗哥的妻子。她应当不是姐妹，因为在接下来的问安中已有进一步的对应。第十五节所提到的五位同信之人及「与他们同在

⁶ 这是一个常见的名字，甚至在皇室家中作奴隶的妇女中也有出现（阿恩特与金里奇：*同前所引用之著作，同前所引用之处*）。参见莱特福特：*同前所引用之著作*，第 177 页。

的众圣徒」显然构成一个信徒群体，很可能与第五节中「在他们家中的教会」类似，也是一处教会。相比之下，第十四节所列的那一组并不如这一处一样具有教会性质。之所以没有明说「在某人家中的教会」，可能是因为并非由某一家负责接待；而亚居拉和百基拉在接待教会方面的显著角色，可能正是第五节中特别提及他们家中教会的缘故。

16 圣洁之吻不仅本书嘱咐，其他几卷书中也同样嘱咐（《哥林多前书》16:20；《哥林多后书》13:12；《帖撒罗尼迦前书》5:26）。彼得也有相同的劝勉，并称之为「爱心的吻」（《彼得前书》5:14）。在耶稣责备法利赛人西门的话中，我们也看见以亲吻表达友好之意的习俗：「你没有给我亲嘴」（《路加福音》7:45）。基督徒之间以亲吻作为彼此相爱的记号，这一点毫无疑问。彼得的称呼证明了这点。然而，单就「亲吻」来说，它本身就是爱的记号；加略人犹大的虚伪正显明于主所提出的问题：「犹大，你用亲嘴的暗号来卖人子吗？」（《路加福音》22:48）。因此，保罗称此吻为「圣洁的」，以此将它与一切色情或感官性的表达区分开来。当「圣洁之吻」在西方教会中几乎见不到时，这实际上显露了一种不必要的拘谨，甚至可以说，是教会起初的爱心热忱式微了。至于此处最后的问安——「基督的众教会都问你们安」——有人或许会认为，更适合放在二十一至二

第十六章

十三节，因为那里讲的是他人向罗马信徒问安，而不是保罗自己。然而，细察之下，将此问安放在这里是极有意义的。作为外邦人的使徒，保罗与众教会特别是外邦众教会的连结是如此深切，以至于他的问安不能与众教会的问安分离。他的自我意识是以普世教会为界的；因此，在传递问安时，他是以外邦诸教会的代表身份出现。另一个值得注意的细节是这里采用了复数形式——「众教会」。我们不可以因此削弱教会的合一（参 11:16-24；《以弗所书》2:16、18-22；4:2-16）；然而，保罗也极力强调，只要圣徒们按照基督的设立奉祂的名聚集在一起，教会就在其中（参 16:5）。最后，正如布鲁斯所指出的，这里的一般性问安是个有力的证据，证实本段落确属寄往罗马教会的一部分。如果保罗写的只是一封普通书信，他为什么要代表「众教会」向罗马问安？然而，在他一个极重要的宣教阶段即将结束，而另一个阶段正欲展开的时候，自然会代表在前一阶段中与他同工的众教会，向那在世上具有独特地位、且在他未来计划中将担当要紧角色的罗马教会问安。⁷

⁷ 《罗马书》，同前所引，第 276 页。

第十六章

(二) 防避背道者

(16: 17-20)

16: 17-20

17. 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。
18. 因为这样的人不服侍我们的主基督，只服侍自己的肚腹，用花言巧语诱惑那些老实人的心。
19. 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。
20. 赐平安的神快要将撒旦践踏在你们脚下。愿我主耶稣基督的恩常和你们同在！

虽然这一段在内容和语气上与书信的其余部分有所不同，但不必夸大这种差异。在本书信中，严厉的语调和措辞出现在多处（参见 2:1-5； 3:8； 6:1-3； 9:19、20； 11:20； 14:15、16）。警告的音调贯穿始终。桑迪和海德兰恰当地指出，这段「激烈的迸发……并非不自然。对于这样的错误，保罗在整封书信中一直间接地向读者发出警告，他通过确立生活与行为的基本原则来建立听众的防备，而在结束之前，

他明确而直接地警告会有假教师。」⁸ 我们没有必要假设这些搅扰者和假教师事实上已经进入罗马教会。很可能还并未进入；若是已经进入，在书信中应直接批判，像在加拉太书与歌罗西书中所见的那样。⁹ 但保罗非常清楚这些异端分子的存在，若他们的宣传尚未传到罗马，仍有充分理由担忧这样的危险正在逼近。¹⁰ 很显然，本段的警告与《腓立比书》3:2、18、19 中的警告相似，而《歌罗西书》2:16–23 所处理的恶劣教导也是同一类或至少密切相关。

17, 18 有人认为麻烦者是反律法的放纵主义者，有的则认为是热衷律法的犹太派狂热者。这两种观点表面上相互对立，但在本质与最终效果上却彼此相近。一个人为神所未命之事大发热心，很快就会将他自己的规条看得比神的诫命更重。有人或以为第十八节支持前一种看法，因为这些人被说成是「服事自己的肚腹」。然而，这一形容并不必然指专注感官欲望，而可以指一种服事自我，与服事主基督相对

⁸ 同前所引用之著作，第 429 页；另参见霍特（F. J. A. Hort）《罗马书与以弗所书序论》（伦敦，1895 年），第 53–55 页。

⁹ 可参霍特：同前所引用之处，第 53 页，他说：「可以设想，就在保罗即将完成或寄出书信之际，收到最新消息，是有关罗马将出现教义性麻烦的。」

¹⁰ 与认为异端尚未抵达罗马的假设相反，可参多德（同前所引用之著作，第 242 页）所言：「他（保罗）知道，或有理由担心，那些曾扰乱他自己诸教会和平的人，正在罗马活动。他在书信主体中谨慎避免直接提及这些人；但到了最后的劝勉时，却不能不呼吁罗马信徒谨慎防备他们。」

第十六章

（可参《雅各书》3:15；《犹大书》19），几乎等同于地上的、属感官的。在《歌罗西书》2:20–23 中，那些高喊「不可拿、不可尝、不可摸」（《歌罗西书》2:21）的人，也同样可以落入此番定罪之中（可参《腓立比书》3:19）。按此解释第十八节，这些假教师完全可能是一类犹太化的狂热党。许多情况下是使徒的对手，并且符合此处「造成纷争和绊跌，与他们所学之教相反」的描述。¹¹「绊跌」一词与 14:13 中出现的单数形式相同，但此处的情形显然不同。¹²在 14:13 中，使强者成为弱者的绊脚石，这严重亏损爱；但在本段中并未出现这等性质的情形。此处所指为散布错误教训的假教师与宣传者，第十四章并未设想有此事。因此，这里所说的绊跌是因错误教义而使人跌倒，这种错误属于《加拉太书》咒诅的范畴。由此也可见本段的劝勉很严厉：要「留意」这些制造分裂的人，好使信徒能避开他们，又要「躲避」他们。第十四章并无类似劝戒。这些教师善于以「好言甜语」迷惑人，这是败坏福音纯洁之道的人常具的特征。其危险在于欺

¹¹ 有可能这些异端分子带有一种诺斯底式倾向，与《歌罗西书》中所面对的那类人物相似（尤其参《歌罗西书》2:4、8，并与 16:18 对照）。Dodd 指出：「他们或许与那些准诺斯底式的推测有关……正如稍后在歌罗西所出现的情形」（同前所引用之著作，第 243 页）。

¹² 可参与巴雷特相反的看法。他认为「弱者与强者之间的分歧可能仍在作者心中」（同前所引用之处，同前所引用之处）。

骗：他们「引诱那些老实人的心」。所谓「老实」指无诡诈，意即这类人自己不行诡计，因此对他人的狡诈也不设防，容易因表面之貌而受诱骗。保罗在其他经文中亦提到这种诡计（可参《哥林多后书》4:2；《以弗所书》4:14）。此外，结合第二十个节来看，很容易想到蛇的迷惑（《创世记》3:1-6；可参《哥林多后书》11:3；《提摩太前书》2:14）。

19, 20 第十八节以「因为」开头，是为前面的劝戒提供理由。第十九节同样以「因为」开始，但其连接方式与第十八节不同。使徒忧虑罗马信徒的心思可能会被引诱，偏离那指向基督的单纯。正因为他高度评价罗马教会的成熟与忠诚（参 15:14），所以他持续关切其忠诚。罗马教会的名声已传至众教会，他将这名声称作他们的「顺服」，这是本书卷中一个特征性的用语，且最契合此处所讨论的主题（参 1:5；6:16；15:18；16:26）。因为罗马教会所享的声誉与其在众教会中所占的重要地位，若败坏便愈加可悲。因此，越发显出第十七节中的严肃警告与嘱咐是如此必要。第十九节与前文另有一层关联。保罗并非暗示这些假教师已经进入罗马，他重申自己对罗马信徒的确据，并为此而喜乐。正因如此，他切切劝勉他们警醒。「我愿你们于善上有智慧，于恶上单纯。」虽然这一请求在其他地方也有类似表达（参《耶利米书》4:22；《马太福音》10:16；《哥林多前书》14:20；

第十六章

《腓立比书》2:15），其大意虽明白，但欲在前后文中确切界定其重点则需谨慎。恰当的理解是劝他们在善事上聪明灵敏，在恶事上不受引诱，和《帖撒罗尼迦前书》5:21-22 的劝导同一方向：「要持守善，远离一切恶的形状。」此处之「有智慧」与「单纯」用来强调在面对假教师诡诈之时，必须要分辨和谨慎（参 18 节上）。第二十节上半句含有《创世记》3:15 的回响。¹³「平安的神」（参 15:33；《哥林多后书》13:11；《腓立比书》4:9；《帖撒罗尼迦前书》5:23；《帖撒罗尼迦后书》3:16；《希伯来书》13:20），他不仅一贯如此称呼，在此也具有格外的针对性。前文所提及的，乃撒但藉其器皿在教会中制造分裂（参《哥林多后书》11:12-15）。而践踏撒但、建立平安的，必是神自己。因此，祂是「平安的神」。此处的应许对劝戒起着极强的支持作用：神必践踏撒但，祂要借信徒之脚踏踏他，而且必快快完成。此处的应许既展望末了的全备胜利（参《哥林多前书》15:25-28），亦包括现今就可经历的得胜（参《约翰一书》2:14；4:4）。

第二十节下半句是另一个祝福语，插入在书信段落中的（参 15:33）。在形式上，它与多封书信的结束语相似

¹³ 此处是遵循希伯来文本，而非七十士译本的译法。

（参《哥林多前书》16:23；《加拉太书》6:18；《腓立比书》4:23；《帖撒罗尼迦前书》5:28；《帖撒罗尼迦后书》3:18；《提摩太后书》4:22；《腓利门书》25）。但如先前所指出的，¹⁴ 书信正文中多处出现祝福语，此处的祝福并非异常。

¹⁴ 见附录 F（第 262 页及以下）。

第十六章

(三) 问候朋友

(16: 21-23)

16: 21-24

21. 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。
22. 我这代笔写信的德丢在主里面问你们安。
23. 那接待我，也接待全教会的该犹问你们安。
24. 城内管银库的以拉都和兄弟括土问你们安。

21-24 这些经节记载了与使徒同在之人的问安。提摩太之名无需解释。路修、耶孙和所西巴德被称为保罗的亲属（比较第七节和第十一节）。总共有六人被称为亲属，数量虽多，也不影响我们相信他们不仅仅是犹太人，也确与保罗有血缘关系。至于德丢，他在此处直接向罗马信徒问安。¹⁵他是保罗的书记。此处插入他的问安颇为引人注目，因为保罗在前后文中都是自己向读者说话。为何德丢的个人问安恰好在这一位置出现，而不是放在这一段落结束之处，我们无

¹⁵ 「因此，在这一个细微之处，我们既看见保罗一贯的体贴礼貌，同时也有力证明本段经文真实无伪：因为，若是伪作者，又有谁会想到要加入这样一件小事呢？」（吉福德：同前所引用之处）。

从得知。保罗使用代笔人写信在其他书信中亦有所证明（《哥林多前书》16:21；《加拉太书》6:11；《歌罗西书》4:18；《帖撒罗尼迦后书》3:17）。该犹无疑就是保罗在哥林多所施洗的那位（《哥林多前书》1:14），并有充分理由认为他就是使徒行《使徒行传》18:7中保罗进入其家的提多犹士都。该犹不仅接待保罗，也接待教会。如果他就是提多犹士都，那么「接待全教会」很可能表示信徒的聚会就是在他家举行的（比较第五节）。¹⁶ 不过，这也可以表示他的家向所有来到哥林多的基督徒开放。在这种情况下，他便是个卓越榜样，善行接待之恩（见 12:13）。我们没有足够的理由将此处的该犹与新约中其他同名者等同（《使徒行传》19:29；20:4；《约翰三书》1）。以拉都则在城中担任显要官职。正如会堂主管基利司布一样（《使徒行传》18:8），这表明哥林多教会中也有社会地位较高的人归信。至于此处的以拉都，我们也没有足够证据断言他与《使徒行传》19:22 或《提摩太后书》4:20 中的以拉都为同一人。括土被称为「弟兄」。较自然的解释是指在主里的弟兄，而不是以

¹⁶ 如果将该犹与（《使徒行传》18:7）所提到的犹士都视为同一人，那么在该处经文中应当将读作 *Titius* 优先于 *Titus*。因为「Gaius Titius Justus」分别代表一位罗马公民的个人名（*praenomen*）、氏族名（*nomen gentile*）和家族或别名（*cognomen*）。

第十六章

拉都或德丢的家兄。虽然所有这些人都是在主里的弟兄，但此处给括土加上「弟兄」这一限定，并不意味着其他人不是弟兄，正如第八节中称暗伯利为「在主里所亲爱的」，并不意味着其他被称为「亲爱」的不是在主里一样。除此之外，不仅点了二十一至二十三节中的每个人的名，也都附有一项说明；若最后只留下「括土」这一名字而无任何补充，至少在文体上就会显得突兀。¹⁷

¹⁷ 应当注意，在本节中（第 16: 21–23 节之后）所见到的一个与第二十节相似的祝福语，虽然在 D、G、众多小字本及若干译本中出现，却不必从内部证据的角度视为不可能。因为第二十节祝福语恰好结束了保罗亲自发出的问安与警告（16:1–20）；而此处的祝福语则可以理解为结束保罗所转达的他人问安（21–23 节）。在此之后，便是全书的末尾颂赞（25–27 节）。若有人认为两个祝福语相距如此之近有些奇特，只需比较帖撒罗尼迦后书 3:16、18，便可知这现象并非反常。然而，文本问题最终仍取决于外部证据。此祝福语在 P46、 κ 、A、B、C 以及拉丁通行本和若干其他译本中并未出现。在这种情况下，我们不能不怀疑：或许正是由于抄写者误以为该祝福语与第二十节的祝福太过接近，乃至「似乎不相容」，从而促成了删略。

第十六章

(四) 颂赞

(16:25-27)

16:25-27

25. 唯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。
26. 这奥秘如今显明出来，而且按着永生神的命，借众先知的书指示万国的民，使他们信服真道。
27. 愿荣耀因耶稣基督归于独一全智的神，直到永远！阿门。

25-27 本篇结束的颂赞比保罗其他书信中的更长。然而我们在（《希伯来书》13:20-21；《犹大书》24-25）中找到了相当接近的用法。在本书信的开头，保罗曾陈明他盼望前往罗马，并要给那里的信徒一些属灵的恩赐，使他们得以坚固。而这一祈望与此处颂赞开头的语句正好相连。保罗在此提醒他自己，也提醒读者，使圣徒得以坚立、坚固的乃是神本身。然而还有一个更直接的关联，显明此处的开端语句是贴切的：在17-20节中，保罗曾警戒人提防迷惑人的人，而信徒最迫切的需要，乃是被坚固，以致不至落入撒但的诡计之中。故此，只能倚靠神。保罗说，神所赐的坚固是「照

着我的福音，和所传的耶稣基督」。他说「我的福音」（参 2:16；《帖撒罗尼迦前书》1:5；《提摩太后书》2:8），意思是指那托付给他的、他所宣讲的福音（参《哥林多前书》15:1；《加拉太书》1:11；2:2、7；《以弗所书》3:6；《帖撒罗尼迦前书》2:4；《提摩太前书》1:11）。「所传的耶稣基督」可以理解为基督借着保罗所施的宣讲（参 15:18）。但更可能的理解是指那以耶稣基督为内容、为中心的宣讲。福音本质上就是以基督为其主题的宣讲；保罗所传的是基督本身（参《哥林多前书》1:23；《哥林多后书》4:5）。因此，这里的「坚固」是要照着那以耶稣基督为主题、由保罗所宣扬的福音而成就的，保罗的福音与关于基督的宣讲之间并无丝毫差异。此处「所传的」并非仅指讲道这一动作，而是指所宣讲的信息本身，因此「所传的耶稣基督」实际上等同于那以耶稣基督为核心的福音。

很难确定「照着奥秘所启示的」这句话究竟是为确立信徒当据此建立并由此与「我的福音」及「耶稣基督的传道」协调一致，还是旨在宣告「福音」与「传道」本身都符合奥秘的启示。但后一种理解似乎更为妥当。也就是说，保罗所传的福音乃是与这已显明的奥秘一致。这里的「奥秘」所包

第十六章

含的范围，远超过 11:25 中同一词所指的内容。¹⁸ 在那里，它指的是神启示计划中的一个局部（参《哥林多前书》15:51）。而在此处，它指的是整全的福音信息。然而，「奥秘」一词在此与在 11:25 中的含义是一致的：都是指神原本隐藏、后来显明的旨意。值得注意的是，这里特别强调「显明」这一事实，同时也强调了与之相对的原状——这奥秘「自永世以来」是隐藏的。如果将「永世」理解为这世界历代以往的时期，¹⁹ 那么在第二十六节会看到使旧约的启示与新约的启示都得到公正的陈述两个平衡点：（1）「如今显明出来」这一说法若与二十五节中的「隐藏」和「显露」相连，可能给人一种印象：即旧约对此奥秘毫无启示。然而，

¹⁸ 参看关于 11:25 的注释。

¹⁹ 很难确定「永世之时」（*χρόνοις αἰώνιους*）的确切指涉。在《提摩太后书》1:9、《提多书》1:2 中，「在永世以前」（*πρὸ χρόνων αἰώνιων*）很可能意指「在世界开始之前」，因此「永世之时」可指这世界历史的诸时代。在本节中，「永世之时」也可能指自创造以来直到基督降临的那些时代。然而，这一点并非确定无疑。如拉格朗日所说的那样，该表达也可能意味着「神的永恒」。他援引《哥林多前书》2:7 的「在诸世代之前」（*πρὸ τῶν αἰώνων*）以及《以弗所书》3:9 的「历世以来」（*ἀπὸ τῶν αἰώνων*），并指出，这一含义「由二十六节中‘永恒的神’（*αἰώνιος*）之用法所提示」（*同前所引用之著作*，论此处）。若保罗在此的意思是如此，那么其思想就是：这一计划隐藏在神永恒的旨意中，暗含这一真理：此恩典自永恒已被神所预定。正如拣选之奥秘因其在创世以前于基督里发生而更加彰显（《以弗所书》1:4），同样，这里的奥秘的荣耀在于：虽然它是隐藏的，却并非向神隐藏，而是永远包含在祂的旨意之中。若「永世之时」是此意，那么本文中便未明确反映在旧约时代是相对遮蔽的，然而在二十六节，新约启示的相对丰满与扩展仍隐含地表达了出来。

第二十六节紧接着的「按着永生神的命，借先知的书」明确排除了这种误解。正如保罗在本书信中屡次借旧约证明他所传的福音（参 1:2； 3:21； 11:25、26），旧约确已包含了这奥秘的启示。（2）但同时必须保留「如今显明」的意义，不能削弱新约启示相对于以往时代的独特性（参《提多书》1:2-3）。这里的对比并非绝对的，而是相对的；然而，这种相对的对比不应被淡化。再次，我们需体会「显明」一词的充实含义（参 1:17）。旧约已预告万国归主，这应许赐给了亚伯拉罕（参《创世记》12:3； 22:18），并渐次展开。在诗篇和以赛亚书中，这个主题不断回响。然而，只有随着基督的降临，拆毁隔断之墙，这应许才成就，其内涵也才真正清晰呈现。因此，奥秘乃是在成就之中、在历史运行之中显明出来的。²⁰「使万国得知」进一步证实了这一点。先知的书卷原本并非所有列国共同拥有的财产，直到福音按基督的命令、借五旬节的能力传到世界各地（参《马太福音》28:18-20；《使徒行传》1:4-8），这些经卷才成为万国共有的财富。正是在这样的世界性宣告中，借着先知书，奥秘才向万国得以宣明。

²⁰ 参看加尔文的注释（*同前所引用之著作*，第 328 页）；腓力比（*同前所引用之著作*，论罗 16:25）；以及布鲁斯（*同前所引用之著作*，论罗 16:26）。

第十六章

福音事工与启示的重大转变（参《使徒行传》17:30）是「照着永生神的命令」（参《提摩太前书》1:1；《提多书》1:3）。这不仅指出普世传扬福音所凭借的是神圣权柄，也指出了保罗自身所受的托付。同时，这里也包含恩典的意义：正是因着神的命令，这些呼召临到万民，而这一呼召本身就带着神的命令所具有的权威。此奥秘指向的目标是「信心的顺服」（参 1:5）。尽管将其直接理解为「使万民进入信心的顺服」并非最恰当，但既然这奥秘已向万国宣明，则此含义已然内在——凡福音所临之处，人就被召来信。²¹

「惟独智慧的神」一语，与本赞美词起首「那能...」（二十五节）相呼应。前者侧重神的大能，因为这是抵御迷惑、坚立信徒所特别需要的；此处则将焦点置于神的智慧（参 11:33；《以弗所书》3:10）。原因在于，二十五下与二十六节所论之「奥秘」，促使人敬拜神的智慧（参《哥林多前书》2:6-13）。因此，这里神被称为「独一智慧的神」最为恰当。祂是独一的神，惟独在祂所显明的救赎奥秘中彰显真智慧。按现行译文，此段在文法上并非一个完整的句子，

²¹ 在保罗书信中，没有哪一处比这里更清楚地突显出两种不同的「奥秘」观念：一方面是秘传的奥秘，只供少数入门者领受；另一方面则是保罗关于奥秘的理解。这奥秘现今被启示出来，其特征使二者的差异显得最为分明：（一）它要使万国都得知；（二）它借着人人都可得着的圣经而得知；（三）它根据神的命令宣告给众人；（四）它启示出来的目的是要使众人进入信心的顺服。

但这不应成为难题。很明显，这里是在归荣耀给神，不应以形式主义要求其句法平整。保罗的心被敬拜充满，言语自然流露，即使从文体上看似不够完整，也丝毫不损其崇拜的真诚。然而，荣耀究竟是归于「独一智慧的神」，还是归于「耶稣基督」？确有一些经文说明这里的荣耀应当归于基督，例如《提摩太后书》4:18 中相似的表达确是归于基督。但其他经文并不支持该结论（如《希伯来书》13:21；《彼得前书》4:11）。固然，将荣耀归于基督并无不当（参《彼得后书》3:18；《启示录》1:6；5:12-13）。然而在此处，更支持将荣耀归于「独一智慧的神」。此为保罗更常采用的模式（参 11:36；《加拉太书》1:5；《以弗所书》3:21；《腓立比书》4:20；《提摩太前书》1:17；《彼得前书》5:11；《犹大书》24-25）。²² 此外，「独一智慧的神」与第二十五节呼应，并处于整个赞美语段的结构性高潮上，我们也因此更自然地认为结语所归之荣耀正是归给祂。若将结尾仅归于基督，反倒会使前面所强调的神的名号缺乏明确的荣耀归属。²³ 「借着耶稣基督」最恰当的理解，是指荣耀的归献乃是借基督而向神发出，并且神的荣耀也是借着基督得以彰显与颂

²² 提摩太前书 1:17 与此处尤为相关。

²³ 关于 ϕ ，可参看（《加拉太书》1:5；《希伯来书》13:21）。

第十六章

扬的。其含义为：「愿荣耀，借着耶稣基督，归与独一智慧的神，直到永远」。

附件 A 《罗马书》 9:5

首先，从标点方面来看，本节的末两句有三种不同的解释。（一）在 *σάρκα* 之后加句号或冒号，将其后至本节末尾的内容理解为不再指向基督，而是指向神的颂赞。（二）将 *ὁ ὢν* 的先行词视为 *ὁ Χριστός*，并将其后所有内容都应用于基督，如现行译文所呈现的：「祂是在万有之上，永远当受称颂的神。阿们。」（三）将 *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* 与 *ὁ Χριστός* 相连，而将其余的 *Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας* 视为向神所发出的颂赞，该观点由伊拉斯谟提出。

第一种与第三种观点的理由是：保罗通常将颂赞归于神，而不是归于基督（参《哥林多后书》1:3；《以弗所书》1:3；又比较《彼得前书》1:3）。因此，将本节后半视为向神的颂赞，使本节中的「*θεός*」不落在基督身上，是可能的。然而，以下几点仍需加以注意。

（1）在七十士译本以及新约中，颂赞形式采用的不是《罗马书》9:5 的句式。¹ 标准的颂赞形式是 *εὐλογητὸς ὁ θεός*。在七十士译本中，这一形式十分常见，且往往出现为

¹ C. K. 巴雷特说：「如果保罗想要表达『愿神是可颂的』，他就应当将『可颂的』（*εὐλογητὸς*）一词置于句首，但他并未如此做」。这一发现很有价值。（同前所引用之著作，第 179 页）。

εὐλογητὸς κύριος ὁ θεός。在《诗篇》67:19（即《诗篇》68:19）中出现 *κύριος ὁ θεός εὐλογητὸς*，但没有足够的理由认为这一处意在表达颂赞，因为希伯来文中并无与之相应的句子。紧随其后的下一句（67:20）则是通常形式的颂赞 *εὐλογητὸς Κύριος ἡμέραν καθ' ἡμέραν*，对应希伯来文（68:20）*ברוך אדני יום יום*。因此，自然推断出（七十士）67:19 下半句不是颂赞，而是陈述。在（七十士）《诗篇》112:2（即《诗篇》113:2）中，我们见到 *εἶη τὸ ὄνομα Κυρίου εὐλογημένον*，在《列王纪上》10:9 中有 *γένοιτο Κύριος ὁ θεός σου εὐλογημένος*，在《历代志下》9:8 中有 *ἔστω Κύριος ὁ θεός σου ἠὲ εὐλογημένος*，在《约伯记》1:21 中有 *εἶη τὸ ὄνομα Κυρίου εὐλογημένον*。但这些都并非前述模式的例外，因为在这些例子中，愿望式或祈使式的动词先出现，并与 *εὐλογημένον* 相连。在新约中，例子虽不如七十士译本多，但无论是用 *εὐλογητὸς* 还是 *εὐλογημένον* 仍遵循同一语序；如《马太福音》21:9；23:39；《马可福音》11:9、10；《路加福音》1:42、68；13:35；19:38；《约翰福音》12:13；《哥林多后书》1:3；《以弗所书》1:3；《彼得前书》1:3。《罗马书》1:25 与《哥林多后书》11:31 并非颂赞，而是表明神是永远可称颂的。

这一用法在旧约与新约中占绝对优势，有力地反对将《罗马书》9:5 下半句视为给神的颂赞（无论采第一种标点

附件 A 《罗马书》 9:5

方案或第三种)。若说保罗在此偏离了这一通常、甚至可说是统一的颂赞句式，则须提供绝对充分的理由。而后文显示，不存在这样的理由。

(2) 如果将所讨论的这些分句视为对神的颂赞，如同《罗马书》 1:25；《哥林多后书》 11:31 一样，那么在此之前会应当出现 *θεός* 或同等的神之称谓，就像上述两处所见的那样。也就是说，依照这一模式，《罗马书》 9:5 中的 *ὁ ὦν* 应当像《罗马书》 1:25 中的 *ὁς ἐστίν* 及《哥林多后书》 11:31 中的「*ὁ ὦν*」那样，其先行词应当是前文中已指明的人物。但在《罗马书》 9:5 中，唯一被指明的人物是 *ὁ Χριστός*。这一论点并非在于 *ὁ ὦν* 不能在某些情况下引出新的主语（参《约翰福音》 3:31；《罗马书》 8:5、8），² 而是在于在当前语境中如此理解，会显得不自然、突兀，并且与保罗在上述经文中的表达方式不相符。从语法或句法上说，将这些分句理解为指向基督本身并不存在任何阻碍。

(3) 将这些分句解释为指向基督，与上下文最为契合。正如桑迪与海德兰所说：「保罗正在列举以色列所蒙受的诸般特权，而作为其中最高、最后的一项，他提醒读者，按着

² 参看桑迪与海德兰（*同前所引用之著作*，第 235 页），本文所引诸处参考资料即取自二人之讨论。

人性来说，基督确实是出于这犹太的族系；随后，为了强调这一点，他进一步陈述那位按肉身作犹太弥赛亚而来的主所具有的崇高地位。」³ 若在此高潮性的结语中不表达耶稣超越性的尊荣，这段论述便会显得不足。

(4) 支持将这些分句理解为颂赞父神、并认为保罗从未用 *θεός* 指称基督的主要论据有⁴：(a) 不能武断认为保罗从未将 *θεός* 的称号用于基督。在《帖撒罗尼迦后书》1:12 中，至少相当有可能将「我们的神」(*τοῦ θεοῦ ἡμῶν*) 理解为指基督，使 *θεοῦ* 与「耶稣基督」如同「主」一样同属一体。同样，《提多书》2:13 中的「至大的神」(*τοῦ μεγάλου θεοῦ*) 也更有理由作如是理解（参《彼得后书》1:1）。因此，不能教条地断言保罗从未以 *θεός* 称基督。(b) 保罗在其他地方明确指明耶稣具有神性的丰满。最显著的是《腓立比书》2:6——「祂本有神的形像」(*ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*)。其中「形像」(*μορφή*) 指的是特有之本质特征，这一用词比直接称为「神」更为有力，因为它强调神性之真实与圆满。既然保罗称基督原本并持续「有神的形像」，若他不愿称基督为神，则绝非是犹豫称谓是否恰当的。同样，

³ 同前所引用之著作，第 236 页。

⁴ 参同前所引用之著作，第 152 页。不过，他也承认保罗「赋予基督的职分和尊荣，与不低于神性本身的地位相一致」。

附件 A 《罗马书》 9:5

在《歌罗西书》 2:9 「神本性一切的丰满」 (*πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*) 居住在基督里，这已将基督的神性完全无保留地表达出来。再者，《腓立比书》 2:6 中 「与神同等」 (*τὸ εἶναι ἴσα θεῶ*) 所言的是基督地位的尊荣，与前一句关于祂本质尊严的陈述相辅相成，只能属于那位本身就是神者。其他保罗书信中的表达亦能说明同样的事。这些都说明，在保罗的教义体系之内使用 *θεός* 称基督，不但合宜，而且与《约翰福音》 1:1 和 20:28 的用法一致。(c) 即使撇开《帖撒罗尼迦后书》 1:12 的可能性和《提多书》 2:13 的较大可能性，假设《罗马书》 9:5 是保罗唯一一次明确以 *θεός* 称基督，这也不应成为理由，反对在此处作自然理解。因为刚才已经看到，在保罗的教训中，凡属于「神」的本质都属于基督。保罗通常不用 *θεός* 称呼基督，只能解释为其惯常的标题使用方式：父通常称为「神」 (*ὁ θεός*)，基督通常称为「主」 (*ὁ Κύριος*)。但正因如此，在某个合适且必要的场合（如本节所示）使用 *θεός* 指称基督，不但合理，而且合乎保罗自身关于基督的信仰。正如《哥林多后书》 3:17 保罗说：「主就是那灵」 (*ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*)。若不了解保罗本身的神学，就会质疑这一断言是否恰当，感到惊异。然而，正是保罗对于基督与圣灵关系的理解使其合理，而非词

语使用习惯本身。因此，亦应如此看待《罗马书》9:5。(d) 分句 *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* (「祂是在万有之上者」) 作为对基督主权的陈述，与保罗其他地方强调基督为万有之主完全一致 (参 1:4; 14:9; 《以弗所书》1:20–23; 《腓立比书》2:9–11; 《歌罗西书》1:18, 19; 并比较《马太福音》28:18; 《约翰福音》3:35; 《使徒行传》2:36; 《希伯来书》1:2–4; 8:1; 《彼得前书》3:22)。在此处提及基督的主权，正合乎文意。既然之前的论据已排除了将两个结句全部指向父神，那么再主张前一句指基督、后一句「神是可称颂的」指向父神，也同样站不住脚。因此，最自然的理解是：「祂是在万有之上者，乃永远可称颂的神。」其中「可称颂的神，直到永远」是对前一句所述之基督的同位说明。

因此，可以得出结论：没有充分理由偏离这节经文的传统句法与解释；相反，有充足且更具说服力的依据支持采纳这一传统理解。

附件 B 《利未记》 18:5

保罗在《罗马书》 10:5 中所指的旧约经文毫无疑问就是《利未记》 18:5。他将《利未记》 18:5 所表明原则与「出于信心的义」相对，称之为「律法的义」。这里的问题在于，《利未记》 18:5 本身并不是出自律法之义与信心之义对立的语境。《利未记》 18:5 所在的段落，是在向神所救赎、与神立约的百姓宣告并强调神对他们的要求。就这一点来说，《利未记》 18:1-5 与《出埃及记》 20:1-17、《申命记》 5:6-21 是平行的。那段经文以「我是耶和华你们的神」为序（《利未记》 18:2），正如十诫引言（《出埃及记》 20:2；《申命记》 5:6）。因此，《利未记》 18:1-5 并不比十诫更「律法主义」。经文中的「人若行这律例，就必因此活着」（18:5）并不是指人在一个「律法主义的框架」下因行为而得生命，而是指在救赎与立约的关系中，对神命令的顺服所带来的生命与祝福。从这一点来看，《利未记》 18:1-5 在五经以及其他地方有许多平行经文（例如《申命记》 4:6；5:32-33；11:13-15，26-28；28:1-14；《以西结书》 20:11，13）。这也是第五条诫命所明确表达的原则（参《出埃及记》 20:12；《以弗所书》 6:2-3）。因此，问题就变成：保罗是否可以恰当地引用《利未记》 18:5 来说明与因信之义相对的

行为之义？要回答这个问题，就必须区分「那行的人就必因此活着」这一原则所涉及的三种不同关系。

(1) 在完全正直的状态中，这一原则最相关，最适用。它是神的公义治理原则。凡在神要求的全部尺度上有完全的义，就必有与之相应的称义和生命。在书信前面的论证中，使徒就是依据这一原则。正如「罪—定罪—死亡」在神的审判中必然相连，「义—称义—生命」也必然相连。不能有别的方式。神的审判总是按着真实而发。完全的义必招致神的喜悦，而与此喜悦相伴的，就是与之相称的生命。对于处在无罪正直状态中的亚当而言，即便没有特别恩典所涉及的任何特殊安排，这一点本会成立。然而这样的关系在堕落之后就不再适用于人类。在人与神和好、并获得随之而来的生命的问题上，它再也不可能运行。如今在单纯公义之下唯一仍然有效的原则是：罪—定罪—死亡。

(2) 「那行这些事的人就必因此活着」这一原则，在罪的领域中完全不再有效。正是这一事实成为保罗整篇论述「不敬虔之人的称义」和其所凭之义的根基。借着行为称义，与借着信心称义正相矛盾。行为所着眼的是人的义，而在我们有罪的处境中能够生效的义，唯有借着福音所启示的神的义（参 10:3；亦参 1:17；3:21-22）。在此处援引《利未记》18:5 时，他采用「行这事的人必因此活着」这一公式，将其

附件 B 《利未记》 18:5

本身作为行为称义原则的恰当表述，与因信称义形成对照。我们无权质疑使徒援引《利未记》18:5的正当性，因该经文确切描述了律法称义运作时带来称义与生命的真实状态，同时也表达了持守此道者所秉持的观念——即此乃蒙神悦纳之道（参《加拉太书》3:12）。

（3）因此，我们必须明白，「行这事就必因此而活」的原则，在我们堕落的状态中，**作为称义、作为得神接纳之途径**，再也不可能有效。若有人仍坚持此路可行，就是否认了罪的现实，也否认了福音所必须带来的救赎。然而，我们也不可因此误以为：**遵行诫命作为生命之道**，从此便毫无效用或意义。若如此理解，就会在另一个层面上犯下与「行为称义」同样严重的错误。我们必须记得：**义与生命从不分离**。在恩典之下，信心称义不仅意味着在基督的义中被神接纳为义人，也意味着信徒进入了新的生命。保罗在《罗马书》第六至第八章已详细阐明这新生命的必要性与特征。这是一个顺服神诫命的义的生命（参 6:13-14、16-17、22；8:4）。换言之，这新生命**就是顺服的生命**（参 13:8-10）。因此，保罗能够绝对地说：「你们若顺从肉体活着，必要死；若靠着圣灵治死身体的恶行，就必活着。」（《罗马书》8:13）在恩典领域，**顺服是生命之路**。行神诫命的人，

就在诫命中活。这绝非例外。圣灵所结的果子令神喜悦，而圣灵的果子总是体现为顺服。在救赎与成圣的更新领域，我们再次回到「义—神的喜悦—生命」这一永恒的结合。圣经在旧约中不断见证这一点，在神与祂选民立约、赎回、并更新的生活之中，这个真理无处不在。利未记 18:5 中所启示的，正是这一立约生命原则，前文所引的其他旧约经文也表明同一真理。正如：「要敬畏耶和华，远离恶事，这便医治你的肚脐，滋润你的百骨。」（《箴言》3:7-8）这里所说的「生命」，不是凭行为挣来的救恩，而是蒙恩之人，在与神相交中因顺服而得的福祉与滋养。

附件 C 《罗马书》 13:1 中的「权柄」

奥斯卡·库尔曼（Oscar Cullmann）主张，「犹太教后期关于民族天使的教义…属于新约信仰的核心内容」，¹ 并且基于这一信仰，「现存的世俗政治权力属于此类天使权能的领域」。² 他认为，《罗马书》13:1 的「掌权者」（ἐξουσία）必须按照保罗的惯常用法，理解为「站在国家政权背后的无形天使权势」。「因此，这个词在保罗那里具有双重含义，而在本段中，这种双重性正好符合事实，因为国家的确是那些无形权势的执行机构。」³

就保罗的教导而言，库尔曼特别引用《哥林多前书》2:8 和 6:3 指出，前一段的类比是完全的，因为，「这是非常明显的」，他断言，「这里所说的『这世代的掌权者』（ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου）既包括无形的『世代之主宰』，也包括可见的，如彼拉多和希律」。⁴ 后一段则「证

¹ 《基督与时间》（英文译本，费城，1950年），第192页。另参修订版（伦敦，1962年）。在后者中，引文与页码与前版相同。同上，第193页。

² 同上，第193页。

³ 同上，第195页。

⁴ 同上。

明按照原始基督教的观点，这些无形的天使权势实为世俗政权的幕后操纵者」。⁵

应当注意，库尔曼的论证完全建立在基于复数形式及单数词的复数用法之上，而非通常的单数词用法本身。⁶ 更重要的是，库尔曼所指的隐形天使并非善类，而是恶魔——这些恶魔因「臣服于基督……反而丧失了邪恶本性，如今完全置于基督的主权之下」。⁷ 「关于他们，我们能肯定地说：尽管他们曾是敌人，如今却已成为『奉差遣事奉圣所的天使』（《希伯来书》1:14）」。⁸

在讨论这一点时，需要首先关注保罗用语中那些可能支持将《罗马书》13:1 中的「掌权者」理解为天使存在的地方的文字。确实，在一些经文中，这个词可以指天使，有时指善天使，有时指恶天使（见《以弗所书》3:10；6:12；《歌罗西书》1:16；2:15；参《彼得前书》3:22）。在单数形式中，也可以指撒但的权势（《以弗所书》2:2；《歌罗西书》1:13；参《使徒行传》26:18）。在那些讲到基督被

⁵ 同上，第 193 页。

⁶ 同上，第 194–195 页；另可参见第 209–210 页。

⁷ 同上，第 196 页。

⁸ 同前所引用之著作，第 198 页；另可参见古尔曼著《新约中的国家》（纽约，1956 年），第 66 页及同书中之〈附论〉，第 95–114 页。

附件 C 《罗马书》13:1 中的「权柄」

高举、得着普世主权的经文中，也确有指涉超人存在的意味（《以弗所书》1:21；《歌罗西书》2:10；参《腓立比书》2:9-11）。《哥林多前书》15:24 论及最后仇敌被完全征服，同样仇敌也包括超越人类的权势。与此同时，也应注意到，「权柄」（ἐξουσία）在这些场合常与「执政的」（ἀρχή）并列使用（《以弗所书》1:21；6:12；《歌罗西书》1:16；2:10、15）。在《提多书》3:1 中，保罗提及属地掌权者时，同时使用了「执政的」与「掌权的」，这与《罗马书》13:1 的语境极其相近。

其次，虽然必须承认，这个词（无论是复数形式 ἐξουσίαι，或是单数的泛指性用法）在若干场合确实指向超人领域，但却无经文支持库尔曼的论断。反驳有以下几点。

（1）库尔曼的论证是建立在复数用法之上的。⁹ 然而，单数形式的用法也并非与当前所讨论的问题无关。对于单数形式的用法，必须注意到其本身的多样性，而单数形式常常在毫无超人存在意涵的情况下使用。¹⁰ 至少，可以说，同样的理由完全适用于复数形式——复数也可以在没有指涉任何

⁹ 参见第六条注释中所引文献。

¹⁰ 可参看以下经文中对「权柄」或相关概念的使用，以作对照：《马太福音》8:9；10:1；《马可福音》13:34；《路加福音》19:7；23:7；《约翰福音》1:12；《哥林多前书》7:37；8:9；9:4；11:10；《帖撒罗尼迦后书》3:9。

看不见的天使性权能的情形下使用。因此，在继续考察相关经文证据之前，就必须先提出这一点，作为必要的提醒与警戒。

(2) 库尔曼自信地断言，《哥林多前书》6:3 中所说的「天使」指的必然是那些看不见的天使权势。他认为，唯有在此假设下，保罗以「圣徒将要审判天使」来劝诫教会不要在世俗法庭中彼此诉讼，才有其意义。¹¹ 然而，这种解释所依赖的诠释实在过于脆弱。经文自身已经足以清楚说明其用意：保罗在此使用的是一种「何况」(*a fortiori*) 的论证。如果圣徒将来要审判天使，那么，对今生之事进行判断更应是力所能及的。这一点已经足以支撑保罗的劝诫，并不需要额外引入库尔曼所假设的天使性权能体系。因此，库尔曼将此节作为其论断的证据，显露了其解释很任意。

(3) 库尔曼同样笃定的《哥林多前书》2:6、8 节，也并不能提供支撑。那里所说「这世代有权势的」(第六节) 以及「把荣耀的主钉在十字架上的」(第八节)，并不能根据新约圣经证明是指天使的权势。新约从未把钉十字架的罪行归于天使，却明确地指向人，尤其是执政者(《使徒行传》2:23; 3:17; 4:26-28; 13:27)。值得注意的是，《哥林多

¹¹ 《基督与时间》第 193 页。

附件 C 《罗马书》 13:1 中的「权柄」

前书》 2:6、8 节所用的「执政者」一词，上述《使徒行传》亦使用。因此，相关证据表明，《哥林多前书》 2:6、8 节中的「这世代的执政者」，应是钉死主的那些人间权贵。诚然，在《以弗所书》 2:2 节，保罗用「执政者」（*ἄρχων*）指撒但（参《约翰福音》 12:31； 14:30； 16:11）；然而，除去《哥林多前书》 2:6、8 节与《罗马书》 13:3 节外，保罗并未在其他地方使用该词。四福音经常用它来称人间的掌权者（参《马太福音》 9:18； 20:25；《路加福音》 12:58； 23:13； 24:20；《约翰福音》 3:1； 7:26、48； 12:42）。由此，新约的用法并不暗示《哥林多前书》 2:6、8 节中的「这世代的执政者」为看不见的天上元首；相反，用法指向另一方向。所以，支持库尔曼命题的另一要点，并未具有其所声称的证明力。

（4）虽然基督已经胜过了众「执政的、掌权的」（《歌罗西书》 2:15），并且对「这世界的王」施行审判（《约翰福音》 12:31；《希伯来书》 2:14），但在保罗的教导中，撒但及其恶势力仍极其活跃地敌挡神的国（参《哥林多后书》 4:4；《以弗所书》 6:12）。而在《罗马书》 13:1-7 节中，掌权者被描述为神的臣仆，为要伸张善、遏制恶，

因而必然是与撒但及恶势力相对立的。¹² 恶的权势虽然被征服，却从未被描述为行善的器皿。此外，若将这里的「掌权者」理解为那些原本是恶的、后又被基督制伏而成为神的仆役的天使性存在，那么，究竟凭什么原则，可以把如此相反的功能归于同一类「执政者」？在保罗的著作中，并不存在这样的区分。用弗朗茨·J·勒恩哈特的话说：「保罗总是把这些鬼魔的权势描述为邪恶和作恶的。基督与它们争战并胜过它们：祂不是使它们转而为祂服务，而是使它们不能再伤害蒙拣选的人；虽然信徒仍须靠着基督这位得胜者所赐的力量与它们争战。那么，我们如何能设想这些权势会被转变，成为行善的仆役呢？又怎能劝勉信徒去顺服那些他们仍必须与之争战的权势？保罗本人既在第八章中说到这些权势试图使信徒与主隔绝，又怎可能把同一批权势看作信徒应当良心上顺服的有益权柄的基础呢？」¹³ 若将「掌权者」理解为未堕落的天使，倒似乎更可取。然而，库尔曼并非如此。他坚持认为这些乃是「鬼魔性的存在」，在基督来临以前原本

¹² 参看巴雷特（C. K. Barrett）：*同前所引用之著作*，第 249 页。

¹³ *同前所引用之著作*，第 329 页，注。

附件 C 《罗马书》 13:1 中的「权柄」

「注定要被基督所制伏」，¹⁴ 而如今「因所赋予的职分而被抬升到最高的尊荣地位」。¹⁵

(5) 《彼前》 2:13–17 与《罗马书》 13:1–7 的教训极为相近¹⁶。但彼得将政治权柄称为「人的制度」(ἀνθρωπίνη κτίσει)。这样的措辞与库尔曼的看法相抵触。因为即便库尔曼承认国家体制背后有天使性的权势在起作用，彼得的这种描述仍排除了将民政权柄本体视为天使性构成的可能。

(6) 在《路加福音》 12:11 中，「执政的」(ἀρχαί) 与「掌权的」(ἐξουσίαι) 一语，乃指人的官长。这一明确的例子说明，这两个词的复数形式可以用来指涉人间的权柄。在此情形下，若主张《罗马书》 13:1 及《提多书》 3:1 中同样用来指政治权力的这些词，不仅包括人的掌权者，同时也包括看不见的天使性权势，则必须有最为确凿的证据才能成立。库尔曼提出的论据，并不足以支撑他的结论。值得注意的是，尽管他坚持这一看法，其「附论」结尾却承认，这一主张「只是一种假设，而且我们当然永不能最终确定，保罗

¹⁴ 《基督与时间》第 209 页。

¹⁵ 同上，第 202 页。

¹⁶ 他称之为「对这段保罗经文的第一次释经」(同前所引用之处，第 197 页)。

在此不仅想到词语的世俗意义，也包含了他在其他经文中赋予它的意义。然而，我只能盼望，在新约研究领域，我们不得不采用的所有假设，都能像此假设一样有良好的根据。」

17

¹⁷ 《新约中的国家》第 114 页。

附件 D 《罗马书》 14:5

与每周的安息日

《罗马书》 14:5 中保罗所论及的「日子的区别」是否包括每周的安息日。如果包括在内，那么就必须考虑以下含义。

第一，这将意味着十诫中的第四条关于安息日的诫命，在新约时期对信徒不再具有约束力。也就是说，信徒不再守第七日为圣日；第四诫所宣告的圣洁行为与摩西制度中的礼仪条例同属一类，并一同废止。基于上述假设，坚持守第七日为圣日，就与要求遵守利未节期一样，是主张「犹太化」。

第二，这意味着每周的第一日将不具有任何的宗教意义。它不再与其他日子有所分别，不能再被视为纪念基督复活的日子，「主日」的称乎也不再正当，每一天都当在奉献与事奉基督中度过，除了这一普遍意义外不再有任何特别的属灵标记。同样，无论哪一天，无论是否为每周规律出现的日子，都不再拥有分别为圣的宗教意义。

第三，无论是遵守每周的安息日，或遵守一个纪念主复活的日子，都是「信心软弱的人」的特征。他之所以软弱，是因为他尚未认识到在基督教制度中，所有的日子本质上具有同一地位。正如某位软弱的信徒不能明白一切食物都是洁

净的，照样，他也不能明白应视每一天同等。这些结论是该观点必然带出的后果，无法规避。现在，我们需要在整个圣经的见证之光中对此进行考察。

一、安息日并非于西奈设立，而是创造之约的条例。它的功用和意义在《创世记》2:2、3 节已清楚表明（又参《出埃及记》16:21-23 节），只是后来在西奈颁布律法时被正式写入十诫之中。就其在创造中所具有的目的而论，它被包含在十诫的中心位置，是完全自然且必要的。要认为它在持久性上与同处两块法版中的其他诫命有所不同，就与十诫作为一个整体的性质相抵触。主耶稣亲自指出安息日的益处，并宣告祂对安息日的主权（《马可福音》2:28）。因而，若认为《罗马书》14:5 节所说「看日子」包含安息日，就必须随之接受以下推论：神自己在创造中设立的模式（《创世纪》2:2-3；《出埃及记》20:11；31:17）不再具有规范人类生活的意义；十诫中只有九条仍对基督徒有权柄；已完全废止安息日原本为人得福的善意目的（《马可福音》2:28）；基督对安息日的主权不是为要恢复其真义，反倒是为要废除它。然而，圣经没有任何经文支持这些推论。将这些推论合并起来权衡，它们与圣经整体的见证完全抵触。

二、每周的第一日因着主耶稣从死里复活而具有独特的意义（《马太福音》28:1；《马可福音》16:2、9；《路

附件 D 《罗马书》 14:5 与每周的安息日

加福音》 24:1；《约翰福音》 20:1、19）。新约确实承认这一意义，并以此为依据，教会特别纪念这一天（《使徒行传》 20:7；《哥林多前书》 16:2）。约翰称之为「主日」（《启示录》 1:10），正是因为这一天与主的复活紧密相连。这一日每逢七日循环一次，因而成为不断重复的纪念，其宗教性质与耶稣复活在救赎成就中的地位相称。基督救赎工作的两个关键事件是祂的受死与复活，而新约制度中的两项纪念标记正与之相对应：主的晚餐纪念祂的死，主日纪念祂的复活。因此，若《罗马书》 14:5 节暗示已完全取消所有日子的分别，那么主日作为纪念主复活的日子便无立足之地。可是，新约有明显并正当的证据证明第一日有纪念性质，不能加以否认。因此，在这一点上，也不能接受那种假设，认为所有基督教的宗教性日期皆已废除。

三、按照圣经整体的类比，尤其按照保罗的教导，《罗马书》 14:5 所论及的，可以并且应当被理解为利未制度中礼仪性的圣日。新约已经废除这些节期，不再具有约束力或效力，不必再遵守；而《罗马书》 14:5 所描述的情形完全符合保罗的立场和教导，他出于敬虔上的顾虑，完全不区分这些日子。保罗一向不坚持信徒立刻停止遵守利未礼仪，只要这种遵守只是出于宗教习惯，而不损害福音本身即可（参

《使徒行传》18:18, 21; 21:20–27)。他自己曾因处境的需要为提摩太行割礼。但在另一种情况下，他却写道：「我保罗告诉你们，若受割礼，基督就与你们无益了」（《加拉太书》5:2）。因此，礼仪性的节日恰恰属于《罗马书》14:5所说的那类：「有人看这日比那日强，有人看日日都一样。」许多犹太信徒尚未完全明白福音的全部含义，仍然对某些摩西礼仪抱有虔慎态度。我们知道，保罗对于这类顾虑极为宽容，这完全符合该处经文的语气和情境。根本没有必要假设该处涉及更广泛的内容。然而，若将主日及每周安息日与这些礼仪性节期等量齐观，不但缺乏经文根据，更会使我们直接与整本圣经所确立的原则相冲突。这样一种解释既不符合文义，也违背启示的整体一致性，自然不可采纳。因此，每周第七日作为纪念神在创造中安息，又纪念基督复活与升高，其持续的分别为圣与效力并未被《罗马书》14:5削弱。

附件 E 软弱的弟兄

现在的人因过度使用某些东西而造成很多问题，例如酗酒之害。人们常常把保罗在《罗马书》十四章的教导应用到此类问题上。称沉溺于过量使用某物的人为「软弱的弟兄」，而劝勉那些没有沉溺于这类东西的人，应出于体恤软弱的缘故，避免使用相关的东西。据说，有节制的人若继续使用这些东西，就会在软弱者面前放下「绊脚石」，使后者受到诱惑，或甚至重陷其恶习。

然而，这样的应用，完全歪曲了保罗的本意，也是圣经常被草率解读和误用的一个实例。

第一，保罗在这里所处理的问题，与过度使用某些食物或饮料的问题毫无关系。在本段经文，或是在《哥林多前书》相应的段落中，他都未涉及滥用食物或饮料的情况。保罗在《罗马书》十四章所称的「软弱者」，并不是那些沉迷于过度放纵的人；恰恰相反，他们是完全不碰某些食物的人。所谓在过度中「软弱」的人并不会禁戒某物，恰恰过度使用。

第二，那些沉溺过度者的「软弱」，本质上与保罗所论的「软弱」完全不同。过度的「软弱」是罪，是不义；而对于这类犯罪之人，保罗的论断完全不同。醉酒的人断不能承受神的国（《哥林多前书》6:10），并且保罗命令说，若

有人称为弟兄，却是醉酒的，信徒不可与他相交，甚至不可与他同席吃饭（《哥林多前书》5:11）。而在《罗马书》十四章，保罗却说：「信心软弱的，你们要接纳他。」（14:1）由此显而易见——若将《罗马书》十四章的「软弱者」混同于沉溺酒色、放纵不节者，不仅严重损害对圣经的解释，也会破坏维护教会纯洁与合一的原则。

第三，即便考虑那种从放纵生活中悔改、但仍易被旧恶试探的人，其情形仍与《罗马书》十四章所论不同。的确，对于某些这样的人来说，保持清醒、脱离旧罪的代价，可能必须完全禁戒某些事。对这类弟兄，信心更坚强的信徒当然应当适当关心与扶助，坚固他，使他不至再陷入试探。然而，他的「软弱」并不是《罗马书》十四章中所说的那种软弱。保罗在此所论的软弱，是出于良心上的疑虑与敬虔的顾忌；而那种曾经放纵、容易再度沉溺之人的软弱，却是倾向于过度的软弱，并不能用良心上的宗教谨慎来界定。这两者在性质上完全不同。

第四，也有一种情形：某人曾在某方面放纵，后来悔改归主。这样的信徒有时会因此在心里生出一种宗教性的顾忌，认为自己必须完全禁戒当初他犯罪的媒介，于是基于宗教理由，完全禁戒某事。他在判断上确有错误，因为他未能恰当分辨自己过去放纵的真正责任所在。但事实依然是：他

附件 E 软弱的弟兄

因宗教缘故而禁戒。这种人就属于《罗马书》十四章中「信心软弱」的那一类。因此，《罗马书》十四章对「刚强的人」所发出的劝勉，在这一情况下便是适用的。然而要注意的是，这里之所以提及他过去的放纵，只是为了说明他为何会生出这种宗教顾忌——并非说明《罗马书》十四章中罗马教会的软弱者也有类似的过去。无论其起因如何，例子中的「软弱」仍然是因为错误而形成的宗教性顾虑。刚强的信徒在与他相交时，必须体贴和遵守的正是这种「基于良心的顾忌」，而并不是他旧日的过度倾向。事实上，在上述情形中，他已不再倾向过量。

因此很明显，保罗在本章的教训，根基于因宗教良心而生的顾忌。这是解释此段经文的基本原则，也是正当应用的中心。如果将本段教导用在那些并不具备此类信仰性顾虑的情况上，便是将保罗的劝勉应用到其本意之外的领域，从而扭曲了他在此处的教训。

附件 F 书信的完整性

关于本书信完整性的问题，几乎完全集中在第十五章和第十六章。传统观点认为这两章确实属于保罗写给罗马教会的书信，于此不同的各种假说并非一直是以文本材料为基础的。然而，在过去数十年的讨论中，新提出的假说和意见，确实很大程度上与手抄本异文的证据相关。因此，有必要先简要概括最重要的证据，以便在处理各种问题时，能与相关文本相互对照。

第一，在 1:7 处，G（一本十世纪的希腊-拉丁手抄本）省略了 *ἐν Ρώμῃ*（在罗马）一语。另外，小字本 1739 与 1908 的旁注也表明，俄利根（Origen）所用的版本与注释文本中并无 *ἐν Ρώμῃ*。此外，一些拉丁文见证也显示，*ἐν Ρώμῃ* 是被后来从另一传本恢复进 G 所代表的已受破坏的文本中的，因此形成了混合式的文本。

第二，在 1:15 处，G 再次省略 *τοῖς ἐν Ρώμῃ*。T. W. Manson 称 D¹（一本六世纪希腊-拉丁对照抄本）在此处呈现的读法为「拼接式 patchwork」。他与其他学者认为，D

¹ T. W. 曼森：《福音书与书信研究》，曼彻斯特，1962 年，第 229 页。

与 G 可能同出于一个更早的传本，而该传本在 1:7 与 1:15 都没有提及罗马。²

第三，多数文本支持第十四章以二十三节为结尾。但是在 L（一部八世纪安色尔体抄本）、小字本 104、1175，以及俄利根所用的文本中，16:25-27 的颂赞词被放置在 14:23 之后。

第四，在抄本 A、P 以及小字本五和三十三中，16:25-27 的颂赞词既出现在 14:23 之后，又同时出现在本书信结尾处（即 16:25-27 本应所在的位置）。

第五，在 G 中，这段颂赞词完全不存在；然而，在 14:23 之后留有一段空白，极可能表示抄写者知道此处可插入颂赞词，并特意空出位置。马吉安（Marcion）的文本同样无此颂赞词，以 14:23 作为书信的结束。

第六，在 P⁴⁶（第三世纪的重要纸草抄本）中，16:25-27 的颂赞词并非出现在书信末尾，而是接在 15:33 之后。P⁴⁶ 是唯一见证这一位置的抄本。但由于其年代极早，有学者认为此读法应当得到重视。

第七，有一些证据表明，曾有某些罗马书的文本传承以 14:23 之后的颂赞词作为书信的结尾。尤其值得注意的是

² 参 F. F. 布鲁斯：《罗马书》，*同前所引用之著作*，第 26 页。

附件 F 书信的完整性

武加大译本的阿米亚提努斯抄本（*codex Amiatinus*）。从其章节划分及章前摘要来看，它所标示的最后一章（第五十一章）正是将该颂赞词置于紧接着 14:13–23（被列为第五十章）之后的位置。

没有必要在此重新评述众多已被提出的理论。例如，E. Renan 曾依据他所声称的四个不同的书信结尾（15:33；16:20；16:24；16:25–27），提出罗马书由四个部分组成。然而，J. B. 莱特福特已十分有力地驳斥了这一理论（参《圣经论文集》*Biblical Essays*，伦敦，1893 年，293–311 页）。其主要论点已被彻底推翻，故无须在此重复反驳。只要在讨论这些问题时不要忽视莱特福特对相关资料所作的精确处理即可。

必须首先声明的是，就文本证据而言，没有理由质疑「在罗马的」（1:7）、「在罗马的众人」（1:15）以及颂赞词（16:25–27）的真实性。唯一需要讨论的问题是：为何在少数抄本中，1:7、1:15 省略了「在罗马」；以及为何在不同传承中，颂赞词的位置有所差异。即便颂赞词在 G 抄本中缺失，马吉安所用的版本中也没有此段，这仍不足以否定其为保罗的作品。

不难理解马吉安为什么将本书削减为只到 14:23。显然，15:1–13 与 14:1–23 是连续的。但保罗书信中没有哪段经文比 15:4、8、9 更与马吉安贬低旧约的立场相悖。16:26 同样如此。³

现有证据确实表明流传中曾存在较短的书信版本。阿米亚提努斯抄本（武加大译本）就是一个特别重要的例证。此外，居普良在其《证道集》（*Testimonia*）中为各种教义主题搜集「论证经文」，⁴ 尽管其中一些内容与他的题目直接相关，却并未清楚引用罗马书十五、十六章的经文。⁵ 同样，特土良在其《驳马吉安》诸书中也没有引用这两章，正如 F. F. 布鲁斯所指出的，这两章「充满了潜在的反马吉安论据」。⁶ 并且，特土良在引用 14:10 之后，还说这一节出现在书信的结束部分。⁷ 这些是有利的证据，认为流传的较短书信文本无论是否包含 16:25-27 的颂赞辞都结束于 14:23。但问题随之而来：这种较短的文本应当如何解释？

³ 参见曼森：《同前所引用之著作》，第 230 页。

⁴ 基尔索普·莱克：《圣保罗较早的书信》，伦敦，一九二七年，第 337 页。

⁵ 参见莱克：《同上》，第 337 页以下。

⁶ 《同前所引用之著作》，第 27 页。

⁷ 参见莱克：《同前所引用之著作》，第 338 页以下。

附件 F 书信的完整性

一些最具声望的学者在不怀疑第十五、十六章为保罗真迹的前提下，主张保罗本人应对该书信长、短两种流传形式之间的差异负责。J. B. 莱特福特认为，保罗最初写成的是较长的形式，包括第十五、十六章，并将其寄给罗马的教会。但因为「这封书信虽本身不是通函，却呈现出通函所应有的一般性与广泛性」，因此「它比起信更像是一篇论著」。⁸于是，保罗又将其改作通行各教会的普通书信，为使其不含个人性质的内容以便普遍适用，便将最后两章删除。莱特福特推想，这一通行本在一章七节及十五节没有提及罗马，并在书信末尾加上了颂赞词，就是如今在大多数抄本和译本中出现的，而这颂赞词在他看来，并不属于原先寄往罗马的那一封书信。

接受这一假设本身并不会影响接受保罗为《罗马书》的作者。但若按照莱特福特所设的前提，则有一项强有力、甚至可以说难以克服的反对意见。数位有能力的评注者已指出：《罗马书》14:1-23 与 15:1-13 之间有着极为紧密的连贯性，因此，要保罗在 14:23 处切断自己的论证，是极不自然的。正如桑迪和海德兰所言：「接下来的十三节（15:1-13）中，没有任何内容不适合广泛传阅。事实上，这段经文

⁸ 同前所引用之著作，第 315 页。

比第十四章本身更适合作为通函。我们难以想象保罗会自断其文，裁去结论。」⁹

既然 14:1–23 与 15:1–13 的整体性如此明显，那么，较为合理的假设应当是：那部以 14:23 结束、并在 1:7 与 1:15 省略「在罗马」之字样的短本，是原初作为一封通行诸教会的书信。随后，当加入另外两章，并将整封书信寄给罗马教会时，因而在 1:7 与 1:15 补上了「罗马」，而 15:1–13 也就成为对 14:1–23 尤其是对 14:13–23 主题的必要而恰当的延伸。¹⁰ 然而，即便如此，此假设仍面临一个明显的反对理由：在 1:7 与 1:15 中删除「罗马」，并不能消除 1:8–15 所表达的确切对象。若是一封通行诸教会的书信，其中必应包括保罗曾经到访的教会；但显而易见，1:8–15 明确面向一群保罗尚未来访的信徒。因此，单纯删除 1:7 与 1:15 中的「罗马」一词，并不能消除 1:8–15 中所包含的目的地，这一点足以否定所谓保罗亲自制作通行版书信的假设。¹¹

⁹ 同前所引用之著作，第 xcvi 页；另参见前引 霍特在《圣经论文集》中对莱特福特理论的详细分析，第 321–351 页。

¹⁰ 参见莱克：同前所引用之著作，第 362–365 页。

¹¹ 参见霍特：同前所引用之著作，第 347–350 页，对反对保罗有两种修订本之论证的总结。

附件 F 书信的完整性

既然证据显示，在三世纪时确有一份以 14:23 为结尾的文本流传，那么我们应如何解释这部删节本的来源？根据前文所述理由，并如 T. W. 曼森所言：「它不可能是作者本人所为。」¹² 毫无疑问，最具说服力的假设是：此类删节本乃源于马吉安编辑。俄利根指出马吉安删去了 14:23 之后的部分。¹³ 毫无疑问，马吉安删削过的文本会产生足够的影响，以至于《罗马书》在某些地区会以这种形态流传。特土良手中所用的也很可能就是这种文本。然而，亦非不可想象的是：特土良或许也熟悉较长的文本，只是在其反对马吉安的著作中，没有引用第十五与第十六章，因为马吉安的保罗书信汇编中并不包括这两章。

还有另一种关于《罗马书》最后两章的假设，尤其涉及末尾的颂赞词和第十六章。一个多世纪以来，有人坚持认为 16:1–23 并非写给罗马教会，而是写给以弗所教会。雷南（E. Renan）主张此观点，但此论点并非始于他。¹⁴ 莎草纸抄本 P⁴⁶ 的发现为这一假设提供了新的推动力。正如前文所

¹² 同前所引用之著作，第 233 页。

¹³ 参见布鲁斯：同前所引用之著作，第 27 页；曼森：同前所引用之著作，第 233 页；更详尽的护论，参见桑迪与海德兰：同前所引用之著作，第 xcvi–xcviii 页。

¹⁴ 参见曼森：同前所引用之著作，第 231、234 页，关于 R·舒马赫和大卫·舒尔茨的相关引用。

述，P⁴⁶ 将 16:25–27 的颂赞词置于第十五章末尾，是目前唯一支持此文本位置的佐证。基于此，T. W. 曼森得出结论说：「我们应将 P⁴⁶ 所载第 1–15 章视为罗马收到的书信形态；更重要的是，应认为其文本源自马吉安之前罗马方面的书信文本。」¹⁵ 然而，正如肯扬爵士（Sir Frederic Kenyon）所言：「若无进一步证实，贸然接受这一猜测将是危险的。也有可能，颂赞词位置的变化乃由于它被当作类似赞美诗的结语来处理，而当省略了第十六章（主要由一串人名构成）时，便将颂赞词读于第十四章或第十五章末尾。」¹⁶

现在有必要注意那种假设，即 16:1–23 节是写给以弗所的信或信的一部分。为支持以弗所是收信对象这一观点，人们提出了各种论据。尽管 F. F. 布鲁斯本人并不主张这一假设，但他最近对这些论据作了很好的总结。¹⁷ J. B. 莱特福特曾对雷南的观点作过透彻的分析，并且可能比任何人都更充

¹⁵ 同前所引用之著作，第 236 页。按照此一观点，马吉安从他所用的书信文本中删去的，仅是第十五章以及一章七节和十五节中关于罗马的称呼。若将马吉安置诸不论，那么主要的问题便是解释这两类文本：一类是十五章的「罗马文本」，另一类则是曼森所谓十六章的「埃及文本」（参同前所引用之著作，第 237 页）。

¹⁶ 《我们的圣经与古代抄本》，A. W. 亚当斯修订，伦敦，一九五八年，第 189 页。

¹⁷ 同前所引用之著作，第 266 页以下。

附件 F 书信的完整性

分、更有力地论证了罗马为收信对象。¹⁸ 若论简洁与说服力，F. F. 布鲁斯的论述无以匹敌，他支持罗马为收信对象。¹⁹

支持以弗所为收信对象的最有说服力的理由，是提及了百基拉和亚居拉以及在他们家中聚会的教会（16:3, 5）。保罗第一次在哥林多遇见百基拉和亚居拉。他们因革老丢的命令从罗马来到那里（《使徒行传》18:2）。当保罗在哥林多住了一年半之后离开（《使徒行传》18:11），或者可能更久一些（《使徒行传》18:18），百基拉和亚居拉随他同行；当他来到以弗所时，便将他们留在那地（《使徒行传》18:18, 19）。当保罗在以弗所写《哥林多前书》时（《哥林多前书》16:8），百基拉和亚居拉仍在以弗所，并且保罗再次提到在他们家中聚集的教会（《哥林多前书》16:19）。在写《提摩太后书》时，他们又到了以弗所（《提摩太后书》4:19）；至少那时他们不在罗马。支持以弗所收信对象的论

¹⁸ 同前所引用之著作，第294–306页；另参丁道儿《圣保罗致腓立比人书》，伦敦，一九〇八年，第171–178页。虽然蓝西认为罗马假设之所以成立，在传统之外并无太强的证据，但他仍补充说：「然而，罗马书第十六章一至二十三节毕竟在我们现存的一切书信手抄本中，都是不可分割的一部分。因此，就我们所能得着的最早传统而言，它乃是与罗马相连，而不是与以弗所相连。这并不是全部的证据，却极有分量。很可能，这一点本身就足以使以弗所假设永远无法获得一致公认；而且，这也是恰当的，因为它永远不可能被完全证明。」（同前所引用之著作，第334页）。

¹⁹ 同前所引用之著作，第267–270页。

点，即认为写《罗马书》16:3, 5 时百基拉和亚居拉仍在以弗所，主要是基于《哥林多前书》和《罗马书》写作时间之间的相对间隔短暂。按某些时间推算，这段间隔可能短到不足以允许他们返回罗马并在那里恢复《罗马书》16:3, 5 所预设的家庭和聚会事工。然而，另一些时间推算较为宽松，认为可以在其中插入约一年的时间，甚至更长。此外，从历史已知的情况看，亚居拉原是本都人。百基拉和亚居拉在革老丢诏令之后从罗马出来，与保罗一起离开哥林多，又在以弗所停留。这一系列迁移本身就表明这二人的生活十分流动。没有任何理由假定他们后来没有返回罗马。考虑到他们原本就来自罗马，而且他们是制造帐篷的工匠，在罗马重新安家和经营并非难事。事实上，他们可能本就需要回罗马照管那里的生意。正如布鲁斯所言：「像百基拉和亚居拉这样从事手工业的人，那时代的生活本就非常流动，他们在罗马、哥林多和以弗所之间如此往返，并不令人感到奇怪或不自然。」

20

致罗马教会之整卷书信的完整性，可概括成以下几点。

一、现存证据清楚支持第十五、十六章的作者是保罗，也包括 16:25–27 的颂赞词。

²⁰ 同上，第 268 页。

附件 F 书信的完整性

二、即便将这段颂赞词置于 15:33 之后，其保罗的作者身份也不会受到质疑。在该处它依然是恰当的结束语。如此一来，第十六章便成为附录，主要用于传达问安之意。

三、支持将颂赞词置于此处的权威仅有 P⁴⁶。这证据不足以对抗支持 16:25-27 那段传统位置。况且，在未有充分支持 16:24 的祝祷词的情况下，以 16:23 为全书末尾将完全偏离保罗一贯的书信结尾方式。颂赞词本身虽不同于祝祷词，但其内容与整卷书信的思想完全契合，加之本书本身的独特性质、11:33-36 作为书信中一个明确段落的总结所提供的类比、以及 15:13、15:33、16:20 处祝祷语的出现，都共同表明：以如此庄严详尽的颂赞结束全书，远较以普通、简短的祝祷结尾更为恰当。

四、如果将颂赞词置于 15:33 之后，那么这将反而成为补充论据，支持 16:24 的真实性，并可避免书信在没有祝祷的情况下结束而不合惯例。然而，支持颂赞词提前出现的证据并不足够。

五、没有充分的理由假设 16:1-23 是写给以弗所的。因此，应当得出结论：仍应继续接受传统解释，因为支持它的证据更具优势。

