

252.71
1000

羅馬人書釋義



四

羅馬人書釋義



保羅達羅馬人書釋義(新約釋義叢書之一) 賈立言 朱德周著 (一九三七) 四二面 一角

本書是根據聖保羅所領會的福音——上帝的義的顯明——編寫的。這義是在救恩中，亦在基督徒生活中表現出來。

本書主要的部份是以多德博士(C. H. Dodd)的著作為藍本。

其分類如下：—

- (1) 罪惡之報應不爽。
- (2) 在稱義中所顯明的上帝的義。
- (3) 在救恩中所顯明的上帝的義。
- (4) 歷史上上帝的目的。
- (5) 在基督徒生活中所顯明的上帝的義。

本書乃新約釋義叢書之一，先行發售，將各卷完成後，全書即出版。其目的乃貢獻深遠的聖經知識給中國會并發覺新約聖經是一部有生命的書。

本書的要點：—

- (1) 總論，這是關於著者的職務，日期，和讀者的種種事情。
- (2) 分析。
- (3) 各段各節的釋義，這是依着分析而分配，在可能範圍中，使這些釋義關及中國的需要。
- (4) 關於舉出特點的簡單的註解。
- (5) 特選參考書包括現行中文書籍。

The Epistle of Paul to the Romans (Expository Commentary on the New Testament Series) by A. J. Garnier & T. C. Chu, (1937) 42 pp. .13

This Exposition of the Epistle to the Romans is based on the idea that the Gospel, as understood by Saint Paul, is the manifestation of the Righteousness of God. This Righteousness shows itself in the justification and in the salvation (or sanctification) of men, and is also seen at work in Christian living.

The main divisions of the exposition have been borrowed from the work of Professor C. H. Dodd. They deal with:

1. The Universal sway of sin and retribution.
2. The Righteousness of God in justification.
3. The Righteousness of God in salvation.
4. The Divine purpose in History.
5. The Righteousness of God in Christian Living.

This Volume is part of a complete Expository Commentary on the New Testament to be issued in one Volume when completed. The aim is to help Chinese Christians to secure a deeper knowledge of the Bible and to see in the New Testament a living book.

The following features are present in each part:

1. A General Introduction, dealing with matters of authorship, date, readers, etc.
2. An Analysis of Contents.
3. An exposition of sections and paragraphs, as set out in the Analysis, such exposition being related to the needs of China.
4. Brief notes on special verses or topics of interest.
5. A selected bibliography, including works in Chinese.

新約釋義叢書之一

保羅達羅馬人書釋義

上海廣學會出版

保羅達羅馬人書釋義目錄

總論

頁數
一—五

(壹) 本書的著者與本書的是否完全……………一

(一) 兩大校訂……………一

(二) 第十六章的受信者……………一

(貳) 著作日期與地點……………二

(參) 羅馬教會……………二

(肆) 本書的著作原因與目的……………三

(伍) 本書永久的意義……………三

(陸) 分析……………四

(柒) 參考書籍……………五

釋義

五—四二

(一) 小引……………五

(1) 稱呼……………五

(2) 書信的緣起……………五

(二) 保羅所傳的福音……………六

(甲) 緒言……………六

(3) 上帝的義的顯明……………六

(乙) 罪惡之報應不爽……………七

外邦的世界……………八

(4) 外邦世界中的罪惡與報應……………八

猶太的世界……………九

(5) 報應之律法的公正……………九

(6) 猶太教道德上的失敗……………一〇

(7) 猶太人方面所持的異議……………一一

(8) 猶太人的定罪……………一一

(丙) 在稱義中所顯明的上帝的義……………一二

(9) 稱義之道的陳述……………一二

(10) 稱義之道的系說……………一四

(11) 亞伯拉罕的信心……………一五

(丁) 在救恩中所顯明的上帝的義……………一五

(12) 稱義與救恩……………一六

(13) 亞當與基督：罪和死及其救贖的方法……………一七

基督中的新生命……………一八

(14) 在死與復活上和基督的聯合……………一八

(15) 以奴僕為例……………二〇

(16) 以婚姻律法的為例……………二〇

(17) 經驗中的罪與救恩	二〇
(18) 上帝救人的法則	二二
(19) 聖靈中的生命	二三
(20) 作兒女的靈	二三
(21) 榮耀的指望	二三
(22) 內心的聖靈——我們的助者	二四
(23) 在上的上帝——我們的篤信	二四
(24) 救恩的可靠	二五
(戊) 歷史上上帝的目的	二六
(25) 以色列人信見棄的創痛	二七
(26) 上帝的主權	二七
(27) 人的職責	二九
(28) 上帝旨意之成就	三一
(29) 主智與主道的頌讚	三三
(己) 在基督徒生活中所顯明的上帝的義	三三
(30) 自身的奉獻和道德上的內省	三三
(31) 社會的機構	三四
(32) 愛為社會倫理的原則	三四
(33) 基督教與國家	三五
(34) 愛與責任	三六

(三) 結論	三九
(35) 急難中的倫理	三六
(36) 基督徒詭辯的例子	三七
(37) 猶太人與外邦人在教會中的一致。	三九
結束的讚美與祈禱	三九
(38) 個人的解釋	三九
(39) 非比的舉薦	四一
(40) 對於羅馬友好的問候	四一
(41) 最後的警告	四一
(42) 代在哥林多的朋友作問候	四二
(43) 祝福	四二

保羅達羅馬人書釋義

總論

賈立言，朱德周著

在新約全書中，這封給羅馬人的書信乃是保羅的作品中最長而精細的一封信。牠在西方的思想潮流上與基督教神學的發展上所遺留的影響，實屬非常的重大，此乃無從加以誇飾的。

壹 本書的著者與本書的是否完全

關於

本書的著者，不必多說，因為在實際上都已一致承認這是使徒保羅真正的手筆。就是最極端的批評家至少也承認羅馬書，哥林多前後書與加拉太書是保羅所作的。

不過對於我們目前所見的羅馬人書，不知是否與當時保羅所發出的的一個樣子，那末這又是另一問題了。

在這裏，關乎信的后部，有兩個重要的問題，足以引起討論：

【一】兩大校訂 (Two Recensions)。有相當的證據，可以證實在第二第三世紀時代，教會中對於這封信，當日所應用的有兩種校訂：一種是長的，就是我們現在的這封信；還有一種是短的，其中除保留了最末祝頌

的幾節 (16²⁵⁻²⁷) 以外，那第十五第十六兩章是被畧去了。有些評論家為欲解釋這兩種校訂的由來，便主張保羅是先寫那短的，恐怕當時他原來也並不是寫給羅馬教會，不過後來他加上一些材料，而又將信的全部一併發往羅馬去的。還有些評論家則以為使徒是先寫那長的校訂，而後來是被人刪改或縮短的，也許便是馬吉安 (Marcion)——他是隨便處理這些事情的，或是其他的編者或謄寫者，他們以為十五、十六兩章是不適於在教堂中讀的，所以竟任意加以刪改，亦未可知。對於這兩章的著者，固顯然為保羅無疑，自無爭執之餘地；可是講到這兩章是否包括在使徒給羅馬的原信中，卻發生問題。

【二】第十六章的受信者。除了上述校訂問題以外，還有一個問題，便是這第壹章是寫給誰的。有些評論家創議第十六章是並不屬於給羅馬人的原信中的。他們主要的根據就是：(甲)保羅在他從來也不會去訪問過的一個教會中，似乎不會很仔細底知道這樣許多人如在第十六章中所提說的一樣；(乙)在十六章十七至二十節中所說的勸勉，無論在材料或筆法上，與其餘信中所說的，並不相稱。因此有人主張這第十六章本身就是一封獨立的信，或另外一封信的一部份，並且是寫給別的教會的；但是不知如何的竟給

羅馬人的書信併合在一起了。同時這一般人又相信這封短札是寫給以弗所城的教會的，並為保障他們的議論起見，指出下列各點：(甲)保羅對於該地教會，頗為熟悉，且在當地服務傳道的時期，較在任何地方，更屬悠久，而且還有百基拉和亞居拉也在那兒與他同工；(乙)在十六章十七至二十節所述的雖與羅馬人書信中其餘各章有不符之處，然對諸以弗所城教會的情況恰相吻合，不但如此，這又提起了在使徒行傳 (20²⁹⁻³⁰) 中保羅向以弗所城教會的長者所作的警告。

固然有些新約研究家已接受了這第十六章不屬於原信的議論，但是在另一方面，也有幾個要點，必須記着：

【一】第十六章可單獨自成一信之說，尚難信服。利慈曼教授 (Lietzmann) 曾這樣的駁覆說：『在圖畫明信片時代，一封幾完全是問候的書信，尚可作算是易於瞭解的，但是若在任何一個較早的時期中，那末這豈不是一件絕對怪異的事嗎？』

【二】使徒保羅並不慣向他所熟悉的教會作許多個人的問候，他的習慣倒是相反。譬如在帖撒羅尼迦、哥林多、加拉太，與腓立比各書信中，雖然上述各處的教會是他所熟知而親自創立的並且在當地他有許多朋友，他並不作個人的問候；在另一方面，在歌羅

西書中，雖然該處教會爲他不大熟悉的，然而他卻加上了個人的問候。

【二】有人更說到保羅自己既沒有親身到過羅馬，在那兒似乎不會有這許多知己的朋友，這種說法實在是他們把這一點看得太重了（請參閱第十六章註解）。

【四】關於第十六章十七至二十節中所作的警告，多德博士（C. H. Dodd）是這幾節包含着信中教訓末了的話，照例乃由保羅親手所寫的（請比較帖後 3¹⁷；西 4¹⁸；林前 16²¹⁻²⁴；加 6¹¹⁻¹⁸）；所以著者此時深覺他與讀者非常接近而密切，他因而就說出他內心欲說的話，他怕那些曾經在教會中引起過不少糾紛的背道者，不要驅使羅馬的信徒走入歧途。

【貳 著作日期與地點】 假使我們斷定這長的校訂即是原著，那末對於規定牠著作的地點與相當日期，便覺毫無困難。

從第十五章十八至二十九節中看來，我們可以知道在著作的時候，著者以爲他在東方的工作，已可告一段落，所以他便想注重西方的工作；在他已決定了他要從羅馬而轉道往西班牙（即聖經中的士班雅）以後，他明白地表示這次到羅馬去的訪問是他心中久藏的計劃，但是在他起程以前，他必然要先到

耶路撒冷去，把那裏窮人所募集的捐項交給教會（請參閱十五章後註解）。

我們再從使徒行傳中（19²¹⁻²²；20¹⁻⁶）看來，又可以知道當時保羅是在以弗所城內，在他第三次佈道運動中，他決定取道馬其頓與希臘（即經中的希拉），然後折回耶路撒冷，將捐款交給教會，事後再擬登程赴羅馬。同時復在保羅達哥林多的書信中，也確說關於在這時期內他生活上的種種事由（見林前 16¹⁻⁶；林後 8¹⁻⁶；9¹⁻⁵）。

試將這些有關係的資料彼此比較而加以一番綜合的研究，自然就不難獲得一個正確的結果。現在我們大略可以確定使徒是在第三次佈道運動的末了，並且沒有起程赴耶路撒冷以前，他大概在希臘，也許在哥林多或其港口堅革哩（Cenchreae），寫這一封信的。至於要斷定正確著作的年代，自屬非易，但是似乎總在主後五十七至五十九年之間。

據一般學者所推算的著作年代：哈那克（Harnack）說是在五十四年，特涅爾（Turner）說是在五十五至五十六年，摩法特（Moffatt）與格里符（Grieve）爲五十六年，拉麥綏（Ramsay）與芬得雷（Findlay）爲五十七年，散德與海特蘭姆（Sanday and Headlam），大衛斯密司（David Smith）與萊特佛特（Lightfoot）爲五十八年，鄧尼（Denney）與多德

爲五十九年。

【參 羅馬教會】 在沒有討論寫這封信的原因與目的以前，我們對於收受使徒這封信的羅馬教會，務必要有相當的認識。教會是誰創立的？牠的歷史怎樣？牠當時的情形怎樣？

我們現在也很難說誰是創立羅馬教會的，但在實際上卻是能確斷這一定不是一個使徒所創立的。在第四世紀時有一位基督徒作家，在古卷上他的名字寫作安波羅修（Ambrosius），他自己也許就是當時羅馬教會中的一個教友，據他說來，那時的教會最初先是在居住於城內的猶太人裏面勃興，然後纔從他們傳播給羅馬人。

在亞古士督君王的時代，或許更早一些，有一大羣的猶太人，居留於羅馬，其中許多本來是帶到羅馬來的俘虜，現在他們均已相繼脫了奴籍而成爲自由人，大都集居於羅馬污濁的陋巷中，位於提伯爾河的西岸。在主後四十九年間，革老丟皇帝（Emperor Claudius）下令將住居於羅馬的猶太人概行驅逐出境（見徒 18²），這是歷史家斯韋托尼阿（Suetonius）所記載的事實，他並且說這次驅逐出境的原因是爲着在猶太人中發生暴動，而由一個號稱赫熱斯士（Christus）的

人所煽動。這個名字大概是屬意於基督(Chr. Jesus)的名字，同時這位歷史家的語意中，

表示出這次暴動是關於佈傳新道的事情。就在這裏，我們可以發現在主後四十九年間，便是在保羅寫這封信的八年或十年之前，在羅馬的猶太人中早已有了基督徒了。倘使事實真是這樣的，那末天主教的傳說所謂使徒彼得在那兒創設教會的話，也將完全失卻其根據，因為在主後四十八年，彼得還住在耶路撒冷。我們記得保羅在感化後十七年，重又往耶路撒冷去，還是在那兒遇見彼得。現在按最可靠的年表，這次訪問的年代大致是在主後四十八或四十九年。彼得在這般早的年代，已經到過羅馬，並在當地建立教會，而復在主後四十八或四十九年間重返耶路撒冷，這似乎不像是可能的，特別再從耶路撒冷教會早年的歷史看來，這也近乎牽強。不但這樣，假如彼得真是羅馬教會的創立者，那末使徒保羅也不致於再會寫上如十五章十四至二十一節中的文字了。

對於羅馬教會早年間普通的歷史，知者絕少，即有一二可供參考之處，亦不能憑藉。當時教會如何的構成與組織的大要，輒引起目前許多重要的討論。在這帝國的都城中，誰是這些信奉基督教的人民？他們大多數是猶太種族還是外邦人種族呢？這是值得研

究的。

在羅馬的信徒，其中有些是猶太人，也有些是外邦人，這一點似乎是確定的。例如在二章十七節至三章八節，四章，七章一至六節，九章至十一章的各節中，好像都是一個猶太人給猶太人說的口氣。在另一方面，在十一章十三至三十二節中，著者則稱讀者為『你們外邦人』，以示與『以色列人』有區別。

但是講到當時在羅馬的教會組織中，不論在教友的數目上或其勢力上，是猶太人抑是外邦人占有優勢，那末這是很難於知道的了。不過就一般新約研究家最盛行的意見而論，外邦人的成分是較屬重要，然其中有一部份強有力的少數則為猶太族人民。

我們對於初期的羅馬教會是如何構成，雖不很仔細，至於該處的教會，在保羅作書的時代，已成爲很重要的教會，這一點是無可否認的，因為若不是這樣，保羅也決不會寫給他們如此精細的信了。

肆 本書的著作原因與目的

著者所以寫這封書信的原因在信內已有明白的表示：使徒告訴羅馬人說他很切望的想見他們，並盼望他們要準備他來拜訪(10-15)；在信的末了，他又說明他將來的計劃，又通知他們他

正要來了(15-23)。

可是，雖然寫信的動機很是清楚，不過那根本上寫信的目的是比較上難於斷定。對於這一點，也產生許多不同的意見，大致可歸納爲三類：(甲)有些學者以爲這封信是以教義爲議論中心的，例如路德(Luther)，他稱本書爲『福音絕對的摘要』(Absolutissima epitome evangelii)。 (乙)還有人以爲這是指誨猶太的基督教徒，其主旨即在維護信心而反對行爲論；(丙)還有人則深信著者唯一着重的乃在於調解紛爭，使徒的目的就是要挽救在羅馬教會中猶太人與外邦人的分裂，而使他們趨於聯合一致。

上述各項的意見都有一部分是對的，因爲在這封信的原質上，包含這整個的三個問題，所以現在的問題就是在著者最着重的是一點。散德與海特蘭姆說：『這封書信就是著者在未作書前，若干多事之年中，思想與奮鬥的結晶。』這原是使徒所瞭解的福音的辯解，不僅是反對着猶太運動，並且反對着他在經驗中所遇見的任何其他的運動。如是而論，這既不是抽象方面的討論，也不是特向羅馬教會中特殊的一輩人說的。在全書信中，讀者深能自覺著者所論的實含有普遍而永久的意義。

伍 本書永久的意義

「羅馬書的價值乃在於牠斷然地論到基督教會歷來繼續表示的一種傾向，這樣的傾向便是在宗教方面將人放在上帝的地位上。在羅馬書中，恩典與律法的對照也就是恩典與現在任何派人文主義(Humanism)的對照。那人文主義便是除了上帝在救恩上的地位。牠分許多派別：牠也許提倡「追隨基督」；牠也許提倡「盡你自己的責任就是最完美的宗教」；牠也許提倡信奉正教，而以為這是已經足以得到救恩了；牠也許成爲人與上帝間的一種教會權力。在今日，廣義的人文主義學說依舊和以前一樣地盛行於世。至於巴爾特(Karl Barth)神學的勃興(固不論其缺陷)，是指斥人文主義的錯誤與不足的。人常自作聰敏地做那祇有上帝纔能爲他做的事情。這就是在羅馬書中所痛論的錯誤。路得在羅馬書中得着了那自由的文字——這就是引他到上帝那裏的路。巴爾特也在同樣的地方獲得他的教訓。並且這樣的真理在需要的時候隨時可以復舊的。因爲在救贖中，一件事是一定的，就是上帝即救恩中的一切。」(譯自教師釋義三五五頁)

陸 分析

(錄自多德釋義)

【一】小引(1-15)

(1) 稱呼(1-7)

(2) 書信的緣起(1-8, 15)

【二】保羅所傳的福音(1-16, 15-13)

〔甲〕緒言(1-16, 17)

(3) 上帝的義的顯明(1-16, 17)

〔乙〕罪惡之報應不爽(1-18, 3-20)

外邦的世界(1-18, 32)

(4) 外邦世界中的罪惡與報應(1-18, 32)

(5) 報應律法的公正(2-1, 16)

(6) 猶太教道德上的失敗(2-17, 29)

(7) 猶太人方面所持的異議(3-1, 8)

(8) 猶太人的定罪(3-9, 20)

〔丙〕在稱義中所顯明的上帝的義(3-21, 4-25)

(9) 稱義之道的陳述(3-21, 26)

(10) 稱義之道的系說(3-27, 31)

(11) 亞伯拉罕的信心(4-1, 25)

〔丁〕在救恩中所顯明的上帝的義(5-1, 8-39)

(12) 稱義與救恩(5-1, 11)

(13) 亞當與基督：罪和死及其救贖的方法(5-12, 21)

(14) 在死與復活上和基督的聯合(6-1, 14)

(15) 以奴僕爲例(6-15, 23)

(16) 以婚姻律法的爲例(7-1, 6)

(17) 經驗中的罪與救恩(7-7, 25)

(18) 上帝救人的法則(8-1, 4)

(19) 聖靈中的生命(8-5, 13)

(20) 作兒女的靈(8-14, 17)

(21) 榮耀的指望(8-18, 25)

(22) 內心的聖靈——我們的助者(8-25, 27)

(23) 在上的上帝——我們的篤信(8-28, 30)

(24) 救恩的可靠(8-31, 39)

〔戊〕歷史上上帝的目的(9-1, 11)

(25) 以色列人信不見棄的傷痛(9-1, 5)

(26) 上帝的主權(9-6, 29)

(27) 人的職責(9-30, 10-21)

(28) 上帝旨意的成就(11-1, 32)

(29) 主智與主道的頌讚(11-33, 35)

〔己〕在基督徒生活中所顯明的上帝的義(12-1, 15-13)

(30) 自身的奉獻和道德上的內省(12-1, 2)

(31) 社會的機構(12-3, 8)

(32) 愛爲社會倫理的原則(12-9, 21)

(33) 基督教與國家(13-1, 7)

釋義

一 小引 (1-15)

- (34) 愛與責任 (13-10)
- (35) 急難中的倫理 (13-11-14)
- (36) 基督徒詭辯的例子 (14-1-15-6)
- (37) 猶太人與外邦人在教會中的共同一致。結束的讚美與祈禱 (15-7-13)
- 【二】結論 (15-14-16-27)
- (38) 個人的解釋 (15-14-33)
- (39) 非比的舉薦 (16-1-2)
- (40) 對於羅馬友好的問候 (16-3-16)
- (41) 最後的警告 (16-17-20)
- (42) 代在哥林多的朋友作問候 (16-21-24)
- (43) 祝福 (16-25-27)

本書開端的十五節是對受信者的稱呼，其中使徒向他們提出職分上的印信，並兼作一番問候 (1-7)。以後他便進而說到他久欲到羅馬去的切望，復敘述他所以欲晤見他們的理由 (8-15)。

兒子的地位，大有能力。他又照他在加拉太人書中所述的一樣補上說，他向外邦人中傳福音的職位，為耶穌基督自己直接所委任的；末了他慣例以良好的願望來結束這一段。

一節 僕人 嚴格的說起來，這裏「僕人」的意義就是指奴隸而言。

使徒 請參閱加拉太人書釋義一章一節註解。

四節 聖善的靈 對於解釋這幾個字，略有困難。其意義可解作以下各項：(一) 聖靈，即三位一體中的第三者；(二) 感化聖經的靈，蓋聖經即宣布耶穌基督為上帝的兒子；(三) 基督的神性，這恰和他的人性相反；(四) 基督中人的「精神」，因為他的特別神聖，所以他是與普通的人性不同。

恐怕這裏最適合的還是末後第四項的解釋；這樣纔依舊保持着在原文的漢譯上所謂「按肉體說」與「按聖善的靈說」的並行性，至於這兩句，乃都是論基督是在世界上而說的。

1 稱呼

(1-7)。使徒在沒有論及書信的主題以前，按着當時希臘書信的舊例，在這開端的幾節內，向讀者作一番問候的話。不過在這裏他寫得比普通所寫的還要精細而莊嚴：他向他所不熟悉的人自己專誠地介紹，他更莊嚴地以傳基督福音者的地位自居，他提出他的印信以介紹自己，並說明他是耶穌基督的僕人，奉召而為使徒。他隨即聲明他的福音就是耶穌基督的福音，這樣就已預先回答了羅馬人也許要問的問題：「你所傳的福音是什麼？這是否根據於我們所接受的基督教基本上的教訓？」他第一對他們說明他所傳的福音是接着舊約中所講的道，第二這就是耶穌基督的福音，這位基督，照他們所相信的，不但是人，也是神；他是人，因為他是大衛的後裔；他是神，因為按聖善的靈說「當他從死裏復活後，他是處在上帝

2 書信的緣起

(1-8-15)。在這幾節中，使徒為書信作一緣起，以便此後再引伸各項重要討論。他仍照例在稱呼之後，說一些對於受信者祝禱與欽仰的話。在於保羅，他個人尚不以為羅馬人是一處教會，他在

柒 參考書籍

- 羅馬書註釋——廣學會
- 羅馬書信註釋——聖教書會
- 羅馬人書釋義——聖教書會
- 羅馬人書(二集)——聖教書會
- 羅馬人書講義——上海宣道書局
- 國語羅馬書註釋——聖教書會
- 羅馬新講義——靈光報社
- 羅馬書信講義——三一學校
- 羅馬書信註釋——三一學校
- 羅馬書淺釋——中華信義會書報部

信中對這一般人說起如何他曾聽見他們的信心，和怎樣的為他們祈禱。他提起他切望着想見他們，因為他和他們正可以藉此相互扶助。他再三的又說及他的使命，復取了最廣義的說法來解釋，他說他是要把福音傳給一切的人，無論希利尼人、化外人、聰明人、或愚拙人，都是一樣看待的。

八節 普天下 這是僅指着各處有基督徒的地方。這並不是說在這個時期，羅馬教會已經遍聞於那些不信宗教或未開化的地方，並在各處都有了深刻的印象。

十一節 屬靈的恩賜 有人解釋這句話的意義，便是保羅欲從按手禮中，傳授給羅馬的信徒一些神祕奧妙的恩賜。不過關於這事的參考，不甚清楚，所以最好還是以為這裏的意思是指着對於真理上更完全而充分的認識。

十二節 同得安慰 使徒表示他不但希望他能幫助在羅馬的信徒，並且他們也能夠幫助他。

十四節 希利尼人、化外人、聰明人、愚拙人 這許多名稱就是要表明使徒對於他的使命，視為非常廣大，所向範圍，並無限制。

希利尼人 這是代表有文化的人民。這樣的說法就是包括一切能識希臘文字與享受

希臘文化的人。

化外人 這是代表沒有文化的人民。這裏是指着一般未受希臘文化影響的人，例如呂高尼人(徒14)與米利大人(徒28)。

聰明人 這是不作普通所謂『聰明』的解釋，而是指受有教育的人。

愚拙人 這是不作愚蠢或魯鈍的解釋，而是未受教育的人。

羅馬人像保羅自己一樣，以為他們是屬於文化階級和智識階級的，因羅馬有許多年被接受着希臘文化勢力之影響。

二 保羅所傳的福音 (1:16-15:13)

在這很長的一篇中，我們可以看到信內中心主要的教理。使徒首先便約略地說明本書信的題旨乃在顯明上帝的義(1:16-17)；其次，他就進而議論他對於世界情形的觀察，在這裏他明白的發現，不論在外邦人與猶太人中，罪惡的報應是絲毫不爽的(1:18-3:20)。

以下他提出上帝所設下的救贖方法。第一，他指出上帝在使人類稱義中顯明他的義；(3:21-4:25)第二，他指出上帝在引導信徒走入更完美的生活中顯明他的義(5:1-8:39)；

第三，他論及上帝在歷史上的目的，並指示歷史上的原理，這就是包括着猶太人的地位與上帝對人最後的目的(9-11)；最後他論到

在基督徒的生活上對於上帝的義的需要。

甲 緒言 (1:16-17)。在這緒言中，著者陳述書信的主題，這就是：上帝的義的顯明。

3 上帝的義的顯明 (1:16-17)。使徒

在這兩節中陳述本書信的目的。他的宗旨便是要為他受命而來傳揚的福音作一番解釋與辯護，所以就在這說明與申辯的最初開端之處，先明示這福音的基本性質；他說這是值得傳佈並引為誇耀的福音，因為這就是上帝的救權。此乃他自己在傳道的事業中所發現的。他又接着說，這原是要救一切有信心的人，不論是猶太人或希利尼人。在事實上，這就是上帝的義的顯明；這樣的顯明是因信心而得領悟，再進而更有更深刻的信心。

十六節 一切相信的 『信』字為本書

中主要關鍵之一。在於使徒保羅的觀念中，『信』就是對於一位無所不足的上帝應有的絕對信任。這也可以說是一種態度，這裏一方面就是承認我們在任何生命的高潮上發生無限的缺陷，而另一方面我們則完全依賴着上帝的無所不足。這意思就是說要放棄自己的一切主張，甚至於勉力行義也須依賴他，把我們的內心做容納上帝的屋宇。

這裏所謂「信」，就是個人對於上帝的信任上所發生的一種反應。藉着這樣的一種信心，一個人纔能走入生命的大道。

此處值得注意的就是這裏關於「信」的觀念，與耶穌基督在福音書中視作爲必需的「信」，是何等的相似，雖然耶穌是時常將「信心」與「行爲」列爲相反，而保羅慣於把「信心」與「行爲」列爲相反——所謂「行爲」，即指人在上帝前欲得稱義的努力。

我們也應當注意拉比和保羅對於「信」的解釋的區別。拉比也相信上帝能成就他的應許，不過這是附有遵行律法的條件。這樣「信」是與律法上的行爲是密切地相連接着的。在於保羅，以爲「信」是並不依賴於遵行這些在律法上的行爲。以後我們可以看到，他指出亞伯拉罕的信心是在律法的施行和他的「義行」以前，他的信心乃是長者對於無所不足上帝的啓示所產生的反應。

十六節 先是猶太人，後是希利尼人

有人以爲福音是僅僅爲了猶太人，或者是這些因遵行律法而歸化作猶太人的外邦人而已。使徒在這裏承認猶太人有相當優先的權利。不說別的，他們在歷史上是占前的，因爲耶穌是從猶太人中來的。保羅他自己，在其傳道事業中，也慣於先向猶太人講道。但是福音也是給希利尼人的。這裏所謂「希利尼

人」並不像在第十四節中一樣解作「有文化的人」的意思，這是指着「外邦人」的意思，也就是這些信奉「希臘羅馬世界」(Graeco-Roman World)的宗教的人民。這是通常猶太人對於這個說法所下的意義。

十七節 上帝的義 這也是信中的另一機要字句。這個說法有各種不同的解釋。最重要的莫如以下所舉出的：(一)「上帝所創行而人所接納的義」；這並不視作屬於上帝的義，而是作上帝給人的恩賜；這是上帝加之於人的一種義的狀態或情形；這是自上帝而來的義。(二)屬於上帝的義，而爲其本性之一部份。

雖然這兩種解釋所着重的分明是不在另一方面，可是二者也並不是就一定不相容的。在使徒的意思，上帝的義便是上帝天性中的本質，但是這樣的本質藉着上帝與人的交往而自然顯現。這是自動而感人的義；不但義的本身顯現，並且要在人的生活產生同樣的義，而也種下因果。所以這個說法不但表示上帝以義加之於人，而特別表示着上帝的本性，上帝因爲他自己行義，所以也使人稱義。這樣保羅將人的救恩和上帝的義聯絡起來，他又提出以賽亞書(45)作他的根據，在那裏上帝的義在他與以色列人的交往中得以顯現。「耶和華對於盟約的忠實，和他

對待子民的爲父的關切，都是在他的義上所必要的。」在保羅看來，整個的福音便是這上帝的義的顯明。

十七節 如經上所說，義人必因信得生 這後面的一句是由哈巴谷書二章四節中錄下來的，這便是說明信心的超然的力量——就是人對於上帝的本性上所保持的一種堅信。

乙 罪惡之報應不爽 (18-32)

使徒保羅在沒有說到正文而指示上帝使人脫離罪惡的方法以前，他先行指出在世界上罪惡的普遍情形與因果報應之不爽。他開始先說到異教的世界，顯出他們是違反了自己在良心上所發現的關於上帝的智識，以致於得到許多慘痛的結果(18-32)。他其次便說到猶太的世界，顯出報應的律法不但應到外邦人，並且也應到猶太人身上，這樣就傾覆了當時流行於一般猶太人中的思想，就是以爲「邪惡者」只僅是以色列的敵人而已。可是現在猶太人和外邦人都該受審判，猶太人當受摩西律法的審判，外邦人當受良心上律法的審判。使徒進而又指出猶太教就祇求他們自己脫離罪惡，尙且也歸於失敗。在這篇議論之後，他又提出幾個也許猶太人要反對的異議，而下一有力的結論，痛詆在律法與行爲

的制度下種種絕望的情形，至此便結束了這全篇的論辯(2¹—3²⁰)。

4 外邦世界中的罪惡與報應 (1¹⁸—3²)

在這一箇中，使徒依次敘述外邦世界所沉淪於其中的可驚駭之衰落情形。在使徒看來，這樣的衰落就顯出他所謂上帝的忿怒，這是他列為與上帝的義對比的。在這衰落所經過的步驟中，有三個階段可以注意的。第一，上帝既藉着『所造之物』，已經顯明他自己；所以人是不可以不知為辭(19—20)。其次，他們雖然知道上帝，卻竟對他忘恩負義，致使他們輕忽了上帝，而隨着虛妄的思念，以致於更進一層，而崇拜偶像(21—24)。最後，這一切的結果終於使上帝捨棄了他們，諉之於他們自己的惡行所成的結局，並一任他們沉入於衰落之中(28—32)。在這樣的衰落情形中，有兩個顯著的特徵是可供注意的：(一)『不潔淨』或『污穢的事』流行於一時，蓋在『希臘羅馬世界』中，與崇拜偶像的罪惡相聯的就是肉體上的情慾(24—27)；(二)『險毒』與不人道的反社會的惡行，在社會上彼此間的關係上非常顯著(28—31)。這樣邪僻的極點還可以在一處特別看出，就是他們不但自己去行惡事，還歡喜別人去行(32)。此外，我們還可以注意一件事實，就是這樣

邪僻的情形是經帝國時代的一般諷刺文學家(Satirists)所證實的。我們更須記得，使徒是在哥林多寫這書信的，當時哥林多就是希臘罪惡的中心。

十八節 在官話和合譯本的這一箇中，不會將原文上的連續詞『但』字譯入，這是很可惜的，因為這樣前後的重要連接就此便失掉了。這個接續詞的用處乃在於將現在著者所說起上帝的忿怒的顯現，與他前曾論述的上帝的義，作一番對比。我們就可以看出，這裏所謂『忿怒』與『義』，雖然有時用作含有相似的意思，卻並不是彼此一樣的。

十八節 上帝的忿怒從天上顯明 這裏所謂『上帝的忿怒』，實必須加以精深的研究。在一方面，這不能輕易地當作任何無關緊要的事情解釋；在另一方面，這也不能視作上帝本性中固有的情感，例如在中國廟宇中所見各種神頭鬼面上所表現的一樣。按保羅的原意，這句話的含義是非常深奧的。第一，我們應當注意的就是保羅從來也不會把『忿怒』作動詞，而又以『上帝』作主詞。不過對於這些字如『愛』『恩』和『忠實』等的用法，便不是如此；他反而常用以上各字作『上帝』的動詞了。保羅常說上帝愛人，是仁慈的，是忠實的；但是他從不曾說過他是忿怒了。在官話和合譯本中，是把羅馬書的二

章五節的經文譯錯了(請閱後註)。這樣我們可以毫不躊躇的以為愛、恩、和忠就是形容上帝對待人的個人態度。此外，保羅常把『忿怒』二個字用在不指人的地方。例如他曾引用在以下各處：『為可怒之子』(弗2³)；『可怒的器皿』(羅9²²)；『忿怒的日子』(羅2⁵見註)；『將來的忿怒』(帖前1¹⁰)；『律法是惹動忿怒的』(羅4¹⁵)。複次，我們也見他用這『忿怒』的字作絕對的意義(請見帖前2¹⁶；羅3⁵；5⁹；12¹⁹；13⁵)。

多德博士的意見以為在保羅的心中，所謂『上帝的忿怒』即是等於人的罪惡的結果。這並不是『形容上帝對人的態度，而卻是指在道德的世界上，原因與結果的一種必然的程序』。他又指出『在各節經文中(羅1¹⁸—3²)，那社會上罪惡的不幸的前進是視作因果的自然程序，而非非作上帝直接的個人行動。：這全部的程序也就是宇宙間統轄者的一部份；依這樣而論，纔可以說這就是上帝『把忿怒加之於人』，但是這不能以為便是上帝對人的態度的直接表現。』(見2⁵；5⁸；10；9²²註解)。

廿四至三十二節 這裏值得注意的就是保羅關於惡行的分類每照當時一般道德家的普通分法，而將惡行別分為二類：(一)情慾

的(24²⁷)；(二)反社會的(29³¹)。(請比較林前5¹⁰ 11；林後12²⁰ 21；加5¹⁹ 21；弗5³ 5；西5⁸)。

廿四節 上帝任憑他們 這一句話在二

十四、二十六、二十八各節中重複了三次。這樣的重複並不表示劃分為三個階段，而遞次轉成惡劣；此處所指的是祇限於一個階段。這裏上帝在這動詞上所表現的動作就是他要避免去干涉人的自由選擇與在選擇後應得的結果。假如一個人故意服了毒藥自盡，固然可以說上帝是殺了他，不過這裏的意思祇僅說上帝把人安置在他們自己的行動之結果上，卻並不加以干涉。

猶太的世界

保羅現在是說到猶太人了。他照着當時很風行的一輩斯多亞主義(即淡泊主義)的傳道師的舊例，開始與一個想像中的人作一番對話。在全篇論述中，保羅的說話像是一個猶太人和其餘的猶太人對話時的口氣；他是按着他們自己的地位來講，顯明不但這些他所責難的外邦人，並且就是這些自認爲得救的猶太人，也都快要沒有救恩的希望了。第一，他先行指出報應的律法是不問種族與宗教上的關係，這對於一切人是一視同仁的(2¹ 16)；其次，他便指出猶太教的絕望與

失敗，而深責猶太人的罪咎(2¹⁷ 29)；以下他又提出一個猶太人也許要提出的三項異議(3¹ 8)；最後以對於猶太人的定罪的陳述作全篇的結語(3⁹ 20)。

註：使徒這裏所用的方法使人回憶起

阿摩司的傳道方法來了；這一點也就是陶德博士曾注意及的。阿摩司每在開始傳道的時候，先行責備大馬色、迦薩、亞捫、摩押的罪惡，我們在這裏就可以想見當時猶太人的讚譽與得意了，但是這位先知進而說到以色列人的罪，結果反而問：『你們以色列人比埃及阿伯的人有什麼好呢？』(見摩1³；2¹⁶；3²；9⁷)。

5 報應之律法的公正 (2¹ 16)。

我們細察這一段中議論的開展，就發覺著者在想像中與他說話的是一個猶太人。這位猶太人似乎是同意於外邦世界該受那保羅所列举的種種責罰，但是保羅提醒他說是在論斷外邦的罪人中，便是猶太人定了自己的罪。保羅說，難道你們想可以繼續作你們正在責備別人的事，而要逃避別人所受的結果嗎？當時他忽又想到一個猶太人要提出的辯護了，這就是說，上帝既對着這一般民族，能這等忍耐，那末就可以證明上帝有特殊偏袒的待遇了。像這樣的思想，在當時猶太人中很

是普遍的。不過使徒立刻就傾覆過來。他告訴他們說，上帝的仁慈不能當作是他的讚許，或對所選擇的一族的特殊恩惠；此乃上帝欲引他們悔改的方法。確然，猶太人自認在上帝的恩慈之下，故倔強硬心而不知悔悟，這便足以定他的罪，正如外邦人因輕忽上帝的律法而定罪一樣。

使徒很仔細地論及賞罰的嚴明，他說，凡恆心行善，尋求榮耀尊貴，與不能朽壞之福的，就以永生賞賜給他們；惟有存心不順從真理，反順從不義的，必得忿怒惱恨的報應，並將患難困苦責罰他們。猶太人和外邦人唯一的區別即在猶太人保持着摩西律法上的特殊啓示，故按道德律判斷的時候，無論善惡，他就立即畢露。保羅所主的道德律是一致的，就是說上帝是沒有偏袒的。

使徒對於這一點復詳加討論。不論外邦人或猶太人都同樣的各按着他們自己對於真理的智識而受審判。使徒指出雖然外邦人未受特殊的啓示，也就是沒有律法，然而他們各按着自己心中的律法而受審判。在另一方面，猶太人則受摩西律法的審判。

二章五節 忿怒

在官話和合譯本中，這是譯錯了，因為譯文上將『忿怒』譯之於上帝，而說以致上帝震怒，這裏的意義，顯與原文不合。王宣忱先生將此句譯作：直等

上帝的忿怒……顯現的日子，較近原文。

六至十一節

保羅所主張依行為而施行

報應的教理，補充他因信而施行救恩的教理。信就是行善的根基；行為就是信的結果與證據（弗2：8—10；帖前1：3）。

十五節

他們是非之心同作見證，並且

他們的思念互相較量，或是為是，或是為非。在保羅的主張，良心『並不是立法的機能，這也並不制定律法；這祇是在律法上去承認或判斷行為。在於斯多亞主義者（即淡薄主義），律法就是自然律法；在於猶太人就是摩西律法；在於基督徒就是基督律法』（多德博士）。

6 猶太教道德上的失敗（2：17—29）

。在前段中，使徒指出報應的律法，是非常公正地施行於人的，他現在直接向猶太人說了，並在他面前提出猶太教道德上失敗之處；這是他分開兩個階段來講的：（一）關於實際的道德上的墮落。猶太人因為得了摩西律法的啓示，藉此誇耀於人，希圖非分；且講這律法，原是不僅應作他自己生活上的模範，並將他置於領導他人的地位；但是使徒說，他正在犯那教導別人勿犯的事情，所以他並不比外邦人好，使徒這裏所着重的要點就是猶太人以為有了律法，便有權去教導別人

和作人的師傅。可是這樣的假定反成了使徒

嚴責的根據，在道德方面，他非常嚴厲的譴責猶太人的不是之處。舉凡他們懸為禁例的，仍由他們自己破壞無餘，他們犯着他們自己正在教訓別人的一樣的誠命，以致到了這

樣的地步，直等到猶太的名字在外邦人中，成爲笑柄；並上帝的名，也因他們而受了

褻瀆（17—24）。（二）關於割禮——猶太以為這就是使他們覺得穩固的一種特殊基礎。猶太人以為他們是有着一種鞏固的後盾，這就是『割禮』。考當時正統派的教理深信凡在上

帝與亞伯拉罕的約中行割禮的必得永生。保羅指明這種說教是虛妄的。不過爲了辯論上

易於着手起見，他還是願意說割禮是有價值的（雖然在他達加拉太人書中，他主張在絕

對方面，不論行割禮或不行割禮，都不算得什麼的『加4：15』）；但是他以為割禮的價

值，必須按是否保守以割禮爲表記的約而定，也就是依是否完全遵行律法而定。換言之

，若不是遵行一切律法的，他的割禮也就沒

有什麼價值。使徒進一步又說，假若外邦人能遵守律法的條例，那末他是和受過割禮的

是一般無二的，因為他實在已做了猶太人在

割禮下必行的事了。這樣就是說，惟獨是屬於道德與靈的方面，割禮纔有價值。

但是保羅更進一步說是，雖然一個猶太

人是行了割禮，若是他違犯律法，他所處的地位還不及一個遵行律法而沒有受過割禮的外邦人。

在這段末了兩節中，使徒主張做真正的猶太人不僅是在於外表或顯著的方面，而是

在於內心與靈的方面。對於割禮，這也是一樣：真正的割禮不是在外表的，而是在內心的；不是在物質上的，而是屬於靈的（25—29）

；這樣的教理雖然被大多數的猶太教師所否認，可是從中有幾位的著作中，卻已有了一種表示了。

在這全段和前段中，保羅嚴密地回顧福音中所有的教訓；他表示出他已完全脫離了猶太的成見，並打破了傳統的慣例，而真實地達到道德的現實上來了。

十九節 給瞎子領路的，是黑暗中人的

光 這樣的說法在猶太著作者中很是普通。也許在福音書中有關於這個說法的引喻，講到瞎子領瞎子的話（見太15：14；路6：39）。

廿一至廿三節 保羅譴責着猶太人的偷竊、奸淫、與偷竊廟中之物。假使他所非難

的是毫無證據，那末他前後所說的勢必發生矛盾而受擲揄。不過以後猶太著作者他們自己所述的證據反又證實了使徒所告發的。

廿四節 上帝的名在外邦人中，因你們

受了褻瀆 請參考以賽亞書五十二章五節

受了褻瀆 請參考以賽亞書五十二章五節

7 猶太人方面所持的異議 (3-18)

。本段採取保羅和一個想像中的猶太人相對話的形式，這個猶太人根據了前章所下的結論，而提出異議。這裏充滿着許多的困難，特別是爲了難於分別保羅和猶太人各人所說的話。這樣，就有一部份釋義作家以爲這裏共有問答四起；然而還有別的釋義作家則以爲共有三起。

根據前者的分法，各項問答大致如下：

【一】猶太人：這樣說來，猶太人比外邦人有什麼長處呢？

保羅：有許多，凡事大有好處，第一他是有聖經。

【二】猶太人：正是確然，但是你不是在說，因爲有人不信，這樣他們的不信就廢掉上帝的信嗎？

保羅：斷乎不能，就是一切人都成虛謊，上帝還是真實的。你們自己的聖經是這樣告訴我們的 (3-4)。

【三】猶太人：這樣說來，這就是說我們的不義，卻反顯出上帝的義來。既然如此，那末爲甚麼我們要爲了給上帝服役而受到責罰呢？

保羅：斷乎不是，你是在胡說了。你是很知道上帝是不會不公平的，若是他不公平

，他怎能審判世界呢 (5-6)？

【四】猶太人：不錯，其實你還沒有完全回答我的問題。若是上帝的真實，因我的虛謊，越發顯出他的榮耀，那末爲甚麼還要把我定作罪人呢？我所做的豈不是也爲上帝的榮耀嗎？這豈不便是說我們祇要管宗旨不必管方法嗎？我們可以作惡以成善嗎？

保羅：好，你現在是說到這裏來了！這就是人在毀謗我的教訓的話！這等提出這樣的結論的人，他們的定罪，是該當的了 (7-8)。

根據主張把這段分作三次問答的分法，大略與上述各項相同，不過他們把第五至八節列入一個問答，而分成二個階段。

雖然這一段中的詳細敘述是難於按着次序分別指出，而且其中也略有幾節充塞的辯論，可是本段內大概的目的是充分明瞭的。這裏主要的意思便是要重論在前段中所題說的立場。在第二章中，使徒曾這樣的辯駁，甚至於把猶太人的地位遞減至與外邦人完全平等。絕對的說起來，這是對的，但是在另一方面說，這是不對的。就是耶穌也曾說過：『救恩是從猶太人出來的』 (約 4:22)。所以使徒也覺得他必須要重又論到這一點，但是他祇是約略地提起而已，他所提的也祇限於必須合乎他在第二章所說起的。他在第九

章至十章中，論到這全部的問題，較爲精細。

一節 在本書信中，我們可以注意到保羅是隨時在想像他自己處於一個反對者之前，同時他討論着那些可以引起的種種問題 (見 3:1; 4:1; 6:1; 6:15; 7:7)。

二節 在說了『凡事大有好處』以後，使徒開始就想列舉猶太人的長處。不過，他說了第一個就停止了。在羅馬書九章四至五節中，便可得一更完美的列表如下：『兒子的名分、榮耀、諸約、律法、禮儀、應許、列祖、……』；至於基督，若按自然的系統說起來，也可以說是猶太人的長處。

四節 如經上所記 這是在七十譯本詩篇五十一篇六節直接摘錄下來的。

八節 當時在使徒的心中，有兩種思想在活躍着：(一)假定猶太人要提出的託辭，就是說他們反可以作惡以成善，也就是祇論宗旨不論方法的說法；(二)猶太人對保羅的告發，就是說保羅是教導他們這樣的。以後在第六章一節和十五節內他重又論起這一點。

8 猶太人的定罪 (3-20)。這一段是總結『罪惡報應之不爽』的一篇議論。

使徒重復又提出本章第一節的問題來了：『這樣說來，我們猶太人比外邦人有甚麼長處

呢？」他又摘錄舊約中經文來回答，表示出人類絕望的情形。不過保羅特別重視猶太人的絕望，因為「我們曉得律法上的話，都是對律法名下之人說的」（19）；這是顯然的，不論猶太人或外邦人，都不能倖免那應受的責罰。在這一段的末了，使徒的主張以為律法的全部與遵行律法的行為都已歸於失敗。律法的用處無非是使人們能覺察他們罪惡的所在；牠的功用，祇能使人們達到這一點，其適用範圍亦至此而止，却不能更進一步而引導他們使入於釋放與擺脫罪惡之途。總之律法祇是顯明罪惡，卻不能祛除罪惡。

九節 決不是的 這個說法可以解釋為「絕對的不是」或「不是絕對的」。假使我們接受前者的解釋，那末似乎使徒在此處所作的答覆，與他前在第二章中曾經回答過的話，實屬相反。再講我們如取後者的解釋，那末這裏的意思就是說，雖然猶太人也許有暫時或相對的長處，但從絕對的觀點上看來，這是沒有什麼用處的。固不論這兩種解釋孰是孰非，至少有一點是可靠的，就是使徒在本段中所肯定的乃是猶太人不能避免報應律法的審判。

十至十八節 在本段中，有許多舊約上的引證，不過使徒並不會註明各節錄下經文的來源。第十至十二節為錄自詩篇十四篇一

至三節；第十三節為詩篇五篇九節；第十四節為詩篇十篇七節；第十五至十七節為以賽亞書五十九章七至八節；第廿八節為詩篇三十六篇一節。使徒在記憶中摘錄以下各節經文，然並未參考上下文關聯之處；有時他重述在七十譯本中的字句，有時他自由的對於文字上略加變更。這樣的方法在於拉比是很普通的，就是在中國舊學時代的儒士，也未嘗不是如此，他們所著的文章大都充滿着舊學的引證與經典，而絕不註明這些材料的由來。（關於使徒怎樣的引證舊約，在本書二十七·人的職責」以後，附有更詳細的註解。）

丙 在稱義中所顯明的上帝的義

(3 21)

4 25) 使徒既經指證了罪惡之報應不爽，現在他便要提示救贖的方法了。他開始就很精細地陳述人類的得到釋放與拯救，乃藉着上帝在基督的死中所顯明的恩，憑着人的信，而絕對不是任何人為的結果(21 26)。

他現在就說到這稱義之道的三種分論，指出怎樣牠是沒有誇口的餘地；怎樣牠是保持着上帝的一貫性，蓋上帝不論對於猶太人或外邦人，都以平等待遇；最後，則述怎樣牠不但不廢棄律法，反而更是堅固律法(27 31)。

他把亞伯拉罕的歷史說明他的主張而結束這重要的一篇議論，亞伯拉罕是因了他的信而不是為了他的行為，就蒙受了福分，並且他也就此成為給一切人類的福分(4 1 15)。

這樣他便結束了這顯明上帝的義的第一步，就是他使人「稱義」的行為。顯明上帝的義的第二步就是他使人「得救」(即「成聖」)的行為，這將在第五至八章中論及之。

9 稱義之道的陳述

(3 21 26)

至此處，使徒很精密地已經指出在這世界上——不論在猶太人或外邦人方面——所發現的種種絕望情形；在人類之中，無論現在或將來，盡是充滿了罪惡與其報應。「上帝的忿怒」是已經發現了。但是「釋放」也正在來了，所以現在除了「上帝的忿怒」之外，又有另外的事物顯現了：這就是在拯救着人的上帝的義。至於這樣的義，原來並不是當時所盛行的猶太教立法上的產物，所以這與律法無關的；這也不是新的教理，因為這在舊約裏面，不論在律法上或先知中，都曾經宣說過的，不過就是猶太人早已遺忘了牠而已。簡言之，這就是從信靠耶穌基督而來的義。這是容納一切的人：猶太人和外邦人在信的基礎上是相同的。所以，不單是猶太

人或單是外邦人，能獨自從上帝的義中，得到他們自己的益處，在實際上，他們卻是都能夠同樣的獲得益處，成爲無罪，恰如上帝白白的恩賜的結果一樣。使徒這裏一部份的論辯(24-25)是非常重要的，所以我們務必詳細的探討。

保羅在這幾節中論到人在上帝前的地位，這樣的地位就因上帝的行動而發生變更。在經文的文字中觀察，可知使徒應用三個隱喻，以說明這種的變更；但是我們必須記着，雖然使徒應用各項不同的隱喻，然而他所欲說明的乃是上帝自己所作一個客觀的行動。

【一】第一個隱喻是取材於法庭上的；這就是『稱義』。在『稱義』中，上帝是處於審判官的地位，他使人在定罪中得到開釋。

【二】第二個隱喻是取材於奴隸制度；這就是『解放』或『贖身』。在『解放』或『贖身』中，上帝是處於慈善家的地位，他使奴隸得到自由；人便在束縛中恢復自由。

【三】第三個隱喻是取材於古代宗教獻祭的儀式，這就是將血來『贖罪』。在『贖罪』中，上帝是處於祭司的地位，他行這樣以血贖罪的儀式，他使人在罪債中成爲無辜。在這個階段中，使徒並不會提起這對於人的生活，在內心中所發生的效果；這一

切是他要留着在第五至第七各章中詳細討論的。

保羅在這裏欲特別申說的要點就是說，無論何人不能在上帝之前變更他的地位，正如同一個有罪的囚犯不能釋放他自己，一個奴隸不能爲自己贖身而得自由，一個『不潔淨』的人不能因了他自己的努力而成爲『潔淨』一樣；這祇有從上帝，藉着他純然慈恩的行動，纔能夠成就這樣的變更。

這樣，使徒所着重的事實就是人在上帝前的地位的變更，便是上帝在歷史上一個行動的結果。不過他不曾在這裏或其他別處說過，任何耶穌基督所行的事能變更上帝對人的態度。反而他說，在稱義的工作中，上帝自己纔是一切事的原動者。蓋在保羅看來，上帝永遠就是在基督中所啓示的上帝。

這段末了的一部份提說稱義的行爲與上帝的義的關係。保羅在此處論及上帝的義乃致力於使人在罪惡中得到釋放——如同先知之書中所載，上帝的義使以色列人在仇敵之中得到釋放。這裏值得注意的就是在保羅的心中，上帝的憐憫與公平之間，並沒有矛盾之處。他並沒有說，上帝在使耶穌的信徒稱義，他就廢棄他自己的義；他所主張的卻是上帝不但他自己爲義，並且將義贈與耶穌的信徒，也是爲義。

關於在二十五節中『寬容』罪過的字句，原來是表明暫時的意思，這是適用於當時上帝尚在期待着定奪的情形。

不論我們對於這正在討論的本書信中重要的一段，取怎樣的解釋，這裏的主旨乃非常確定的，這無非要表示上帝已經在基督中成就了一切所需要的，這樣就可以使人在罪惡中獲得釋放，並再憑藉着神聖恩賜的力量，重創新的生活。

廿一至廿二節 這兩節精細地陳述保羅在一章十七節中所發表的主要議論。讀者值得把這裏二十一至二十二兩節與那一節作一番詳細的比較。

廿一節 有律法和先知爲證 我們這裏必須記着那前曾指出的要點，就是保羅以深遠的眼光觀察，他發現當時那屬於律法的猶太教是只僅舊約宗教的片面發展而已。在詩篇中、先知中、和甚至於摩西五經中，那裏所含蓄的對於上帝的觀念，與他和人相交往的觀念，較諸法利賽人律法的觀念，自屬淵深而高尚。不用說使徒他自己，在這裏，也是追隨着耶穌基督了。

廿四節 稱義 這裏希臘的原文是頗屬重要的。『稱義』的意思就是『以爲義』；而不是作『成義』的解釋。在舊約中，與這字相同的希伯來字，意思是指着給還受壓迫

者的應得權利——也就是使人有表白的機會在壓迫中得解放。

廿四節 救贖 這在原文希臘字上的解釋，普通皆作解放奴隸或戰時俘虜的意思。所謂救贖，大抵指在付了身價以後，這個人纔可以恢復自由。不過保羅此處所用的並非含有具體的意義，而卻含有抽象的意義，他所指的是偏重於救贖的工作，而不是在所付的贖價或財物。

廿五節 挽回祭 這個字在希臘文上是來源於一個含有兩種意義的動詞。牠的意義就是：(一)去撫慰一個人或一位神。(二)贖罪，就是作一種能祛除罪債的行為。

這前者的意義在通常文學上，較為普通；然而在七十譯本中——這是保羅對於舊約聖經中所最熟悉的一部份——卻從來也不會見有這樣的意思而以上帝用作該動詞之賓詞，可是我們反常見這字是用作其他意思的。

在這節經文內，上帝自己設立耶穌作挽回祭，所以這不能就以爲上帝的有所成就，便是要想『撫慰』他自己，在這裏，所謂『撫慰』忿怒的上帝的意思，完全不能適用。

廿五節 血 關於這個字，請參閱舊約創世記九章四節，利未記十七章，申命記十二章二十三節。『血是生命』。這就是舊約中所述關於血的價值。保羅說到基督的『血』

的時候，他是想到他自己的生命，已獻給上帝了。

廿五節 信 這裏所謂『信』，就是指純粹容受的態度，這樣，人就是要接納上帝所行的一切。

廿四節至廿五節 這兩節經文，對於保羅全部的教訓，是含有絕對的重要性的；現在這裏將他所說的大概歸納起來，分析作主要的幾點思想，述其綱要如下，以資讀者的參考。

【一】上帝的義

(1) 這是與律法無關的，就是說，這並非是猶太教律法的產物。
(2) 這是經(a)律法和(b)衆先知的宣說的。

(3) 這是由耶穌基督所顯示的。

(4) 這是給一切有信心的人。

(5) 這是因那已經過去的罪惡而顯現的。

(6) 這是現在在目前顯現，因為欲使人知道上帝不但是義的，並且施義於人。

【二】稱義

(1) 這是由白捨的恩賜。

(2) 這是由上帝的恩而來的。

(3) 這是由耶穌基督的救贖而得的。

【三】挽回祭

(1) 這是耶穌基督。

(2) 由上帝所設立。

(3) 挽回祭是憑着他的血的。

(4) 這是藉着人的信而得的。

【四】信，相信

(1) 這是理會上帝的義的方法。

(2) 這是理會挽回祭的方法。

(3) 這是承認上帝不但是義的並且施義於人的方法。

10 稱義之道的系說 (3 27 31)。使徒現在論到稱義之道的系說了——其中有兩項是由他自己所提出的，而另一項則爲一個想像中的反對者所提出。

【一】既然只有憑着『信主之法』乃得稱義，這樣在上帝之前是沒有誇口的餘地，因爲『立功之法』是沒有用處的，而信是不容誇口的。

【二】上帝的一貫性在這裏獲得相當的保障。使徒似乎在提醒他們一種在基本上的『信』，蓋上帝祇祇有一位，那末他不能單作猶太人的上帝，而必須也作外邦人的上帝。上帝對這兩種人是以同等待遇的。不論猶太人或外邦人，他在稱義上所需要於他們的，乃是『信』，而不在『遵行律法』。

【三】這裏神聖的律法是重又得到擁護了

。一個反對者可以提出說：『這樣說來，豈不是信就完全廢了律法嗎？』保羅回答說，『不是的，信是擁護律法的。』我們欲了解

保羅這裏的答案，我們務必記着『律法』乃含有兩種意義。這可以解作一種誠命的法典，但是這也可以解作上帝在舊約中全部的啓示，包括當時猶太教所疏漏遺略的一部份。我們已經見到，在保羅的意見，在舊約中的啓示，含有一種屬於信的宗教，遠勝於任何誠命的法典。如此而論，保羅乃完全憑藉『信』的力量，而依據上帝的應許，他在實際方面對於舊約中啓示上的領悟，與他所持的觀念，比當時一般猶太人中盛行的主張，更臻完美而深進。這就是耶穌基督的偉大成就。

11 亞伯拉罕的信心

(4:1-25)

在這很長的一段中，使徒應用亞伯拉罕的故事，來譬解他所述的教理，並證實這稱義是由於『信』，而與『行爲』是無關的。他一般的爭點依舊是說到在舊約中含有一種個人信仰上帝的宗教觀念，像這樣的宗教觀念，比較法利賽人所片面着重的，與耶穌基督他自己所反對的那律法上的儀文與條例，更屬重要而爲基本上的要素。保羅將亞伯拉罕作爲因信稱義的表樣，很有意思，因爲當時就

是最頑固的法利賽人也承認他是宗教上一個特殊的人物，不過他是因着信心而非行爲而得生活着。

保羅說：『我們試拿亞伯拉罕爲例，他並不是爲了他所行的事，而卻是爲了信，終於蒙受上帝白白的恩賜，便得稱義。』使徒又指出大衛也會說到同一的情形，當時他說的……：『得赦免其過，遮蓋其罪的，這人是有福的……』(詩32)。

保羅進而指出上帝宣告亞伯拉罕爲義並不根據於是否受過割禮，因爲割禮是在此後纔行的。割禮絕不能成爲宣告稱義的根據，這不過僅作外表的記號與一種追認而已。他又加述其理由說，這樣亞伯拉罕纔可以有那未受割禮的和受了割禮的人都作他真正的後裔。

其次，上帝宣告亞伯拉罕爲義，這是與律法無關的。這是按着上帝的應許，因着信而得的，至於這應許和信，都是與律法成對照的。所以這裏的理由，仍然是爲着亞伯拉罕要在這樣以後纔可以作一切信徒的靈心上的父，不但是猶太人的並且是外邦人的父，而同時可使作外邦人的對於這應許也有同等請求的權利。

到了這裏，使徒重又喚起讀者注意亞伯拉罕的信心的特殊性質。亞伯拉罕的信不僅

保持一種特殊的力量，並且有着一種特殊的對象；雖然他是老弱了，但是他深信以撒的誕生，這實在可以說是從死中得來的啊。

使徒的結論說，這亞伯拉罕的信心，便是基督徒的『信』的一種模範，凡接受並相信基督的死和復活的基督徒，都應該以此作借鏡。

以上所述各節，簡略地摘錄使徒對於所舉實例的處置大要。這裏的討論，對於保羅向教會內外的猶太人中的反對者爲基督教所作各項辯護，實屬非常重要。不但如此，就是在現在，這裏的議論也很有價值，因爲這裏曾經提到基督教的唯一特徵——『信』，並不是與基督教的本身同時開始，而是一切真實宗教生活中的一種基本上與永久的原質；這樣的事實的舉證，是值得注意的。

七至八節 錄自詩篇第三十二篇。

九節 錄自創世記十五章六節。

十七節 錄自創世記十七章五節。

十八節 錄自創世記十五章五節。

丁 在救恩中所顯明的上帝的義 (5:1-8:39)

『自第五章起，我們纔達到書信的中心階段。自三章二十一節至四章二十三節中，我們已熟知上帝的義是在使人稱義中顯明，而因此人在上帝前得到一種新的地位。

但是「稱義」祇是上帝爲人的救恩而和他們交往的開始時期。這就是使他們能夠走入完美的救恩經驗中。在五章一至十一的幾節中，保羅從議論「稱義」而轉移到議論「救恩」了（改革神學家亦稱「救恩」爲「成聖」），這裏過渡的中心便是以下的陳述：「

我們現在既靠着他的血稱義，就更要因他的生得救了」。救恩不僅是一種新的境地，而是一種新的生命，這可以說有兩方面：（一）從死中拯救得來的新生命，篤信榮耀之必臨；（二）從罪惡的束縛中拯救得來的新生命，重獲行善之自由。所以救恩不但關於來世的榮光，而也是關於現在的個人倫理。

這開端的一段自五章一節至十一節中，約略述明全部論辯的各項主題，直至八章三十九節爲止。以後的一段自五章十二至二十一節，是解釋救恩的團體性，並申說「恩」乃藉着作我們代表的基督而得。自六章一節起，使徒因爲覺察有誤解他的教訓者足以引起相當誤會，所以他開始即對於救恩的倫理性，作一番特殊的討論；這樣的討論，他以不同的方法來引出，直至八章十三節爲止。往後使徒的議論重又傾向於來世的方面，終於以他雄辯流利的口才，肯定救恩之必至，而結束全篇」。見德博士羅馬釋義

12 稱義與救恩

（5 1 11）。這一段

簡略地述說全篇論辯的各項主題，直至八章三十九節爲止。

在開端的五節中，使徒所着重的是上帝的愛，這愛是「在上帝使人稱義的行爲中顯現出來，而應作信徒生活上新經驗的基礎」。上帝的愛掌管着我們心靈中的一切；藉着他已經爲我們所做的和他在我們內心中所建樹的，他使我們戰勝患難，並使我們充滿了無限的盼望。

使徒將在這一段中所說的話和他在沒有論及第四章亞伯拉罕例子之前所說的話連接起來了：既然我們因信稱義，這就是說，既然我們藉着耶穌基督，現在能在上帝之前得有一種新的地位，那末我們可以因此而歡喜了。

使徒這裏說到這在上帝前的地位，乃是一種屬於和平的地位，而並非是罪惡所造成的上帝與我們間惡感的地位。他又說，這新的地位在信徒的生活上有顯著的效果：牠是產生着新的盼望，因爲原來我們是缺少上帝的榮耀，可是現在我們也能得到了。不但如此，這樣的盼望是不受外界環境的影響的，因爲現在我們是與上帝相和的，我們不再把環境視作是反對我們的。反而我們現在所處的種種環境是成了增進我們品性的幫助了。

在這種盼望與新的想像的後幕，就是這充滿在我們心中的上帝之愛。使徒保羅這裏的意見不但說，藉着上帝的行爲，我們知道上帝對我們的愛；且又說，當我們知道了這愛，這也就此成爲我們自己道德行爲上主要的動機。

在以下六至八的三節中，使徒重又回到那我們藉此稱義的行爲，以求更完美而深切地表現出上帝的愛的超然性質，因爲這樣的愛在我們還作罪人的時候已經向我們顯明了。

使徒將人所有的愛的自然情感，與上帝的愛，作一比較。他說，一個人倘使深信他是值得爲他的同胞而死，他也許會死的；但是基督在我們尙作罪人的時候就爲我們而死了。

在這段中的其餘各部，保羅是更進一步而說了。稱義是只僅上帝的恩的初步行動，這是附有着的一種篤信，就是以爲這些手續是必得完成的。使徒以兩種說法來表明這樣的成就，而各以「更」字爲引：

【一】我們既靠着上帝稱義，就更藉着他免去上帝的忿怒。

【二】我們既靠着上帝稱義，就更要因他的生得救了。

這裏的意思在以前已經說過，就是救恩

不僅是一種新的境地；而是一種新的生命，這有以下兩個意義：

【一】屬於來世的：這新的生命是在我們以外所成就的客觀的事實：從死中得到拯救，就是篤信榮耀之必至。

【二】屬於倫理的：這新的生命是在我內心的變化：從罪惡的束縛中得到拯救，就是重獲行善之自由。

本段的末節仍然是表示我們藉着耶穌基督，所以在上帝中得到勝利。

八節 這裏讀者很可以注意保羅是何等自然地從上帝的愛而說到顯明上帝的愛的基督的作爲。在這二者之中，並沒有劃分任何界限。在使徒看來，『上帝也在作基督所行的事，這是必然的。他也絕不以在基督的憐憫而干犯上帝的公義』。

九節 忿怒 這裏所謂的『忿怒』也務必按着一章十八節的註解一樣的解釋，若不是這樣，那末好像使徒在說上帝是愛罪人而免去他自己的忿怒——此類似是而非的解釋，實屬毫無價值。

13 亞當與基督：罪和死及其救贖的方法（5-12-21）。使徒在本段中的目的，就是要解釋在我們的代表耶穌基督中所顯明的救恩的聯帶性。他的主張以爲，『在人類中

有一種真實的統一性，一方面在罪惡及死亡中表現出來，另一方面在義及生命中表現出來』。他應用比較和對比的方法表示他對於這一點的重視；他說到亞當的悖逆，以致罪與死便侵入人世；而對比基督的順從，以致人類獲得義與生命。

全段的論辯中略見有複雜之處，但在十八至十九兩節內，卻明白敘述各項要點的大要。

本段的前部自十二至十四節總論亞當的墮落與其結果。罪與死因亞當的過意破壞誠命而入世界；這樣，對於這些生在自亞當迄摩西得了律法的時代中的人，雖然他們不會犯過明文的法典，且他們也不與亞當犯同樣的罪，可是在事實上，他們也同等受到罪的責罰，就是死。所以，不論我們對個人的責任怎樣說，罪總是將罪的結果加在這些人的身上。

本段的第二部自十五至十七節則將亞當的悖逆反比耶穌基督的順從，並表明後者的如何偉大與高尚。這裏使徒以三個方法說明其優勝之處：

【一】在『質』的方面：亞當的行爲完全是罪惡；基督的行爲完全是慈惠與恩典。

【二】在『量』的方面或其成效的方法方面：亞當的行爲使罪惡沾污了世界；基督的行

爲使許多歸納在一起的罪惡，得到赦免。【三】在效果的基本性質方面：亞當的行爲導入死途；基督的行爲導入永生。

使徒現在乃就事實而說。他瞭解人類的聯帶性，與如何一個人的行爲能夠影響其他的人。他感覺到怎樣罪惡的問題是真正遠超乎個人的責任問題，而救恩也不僅是祇把個人從罪債中救度出來的方法：這救恩必須排除那聯帶罪惡的根本，那便是驅使個人犯罪

的隱基。這段中其餘自十八至廿一的幾節，大抵總結上述各項的比較與對比，其大要可列表如下：

在另一方面：	過犯	進而至於	定罪
	悖逆	進而至於	罪孽
	罪惡	進而至於	死亡
在另一方面：	義行	進而至於	稱義
	順從	進而至於	正義
	恩典	進而至於	永生

在二十節中，使徒重又提起律法的問題，他說明律法的效用是不在於去除罪惡，乃在於顯明罪惡之所在與增劇罪惡之可畏。

十二節 死又是從罪來的 這裏使徒不是說，人的身體是不死不滅的，而肉體上的死亡便是罪惡的結果呢？這也不是的，因爲肉體上的死亡是自然的程序，這樣的程

序是不能與我們在現實的世界上有機體的生
存相分立的，而肉體上死亡的本身也沒有道
德上的意義。使徒這裏將死視作一種『人性
的衰廢』，無異就是遠離基督的死。就使徒
所指的意義而言，身體上的死亡是與上帝相
分離的一種表記。

十四節 犯：罪過的 亞當的罪惡就是
犯罪，他明知故犯地做那禁絕的事。

十五至十七節 讀者可注意使徒在這幾
節中何等堅決地主張人類乃屬於一體的。按
他的意見，在基督中，已建樹了一種新的集
團性的人格了（請比較羅 12 5；林前 12 12；
弗 2 10；4 16）。『藉着基督一切所行的
事並所承受的一切困苦，便產生了一種新的
團體，基督便作了這團體的唯一代表。』
廿節 關於保羅對律法效用上的重要意
見，請參閱以下各節：羅 3 20；4 18；7 8—
10 12；加 3 19。

基督中的新生命（6 1—8 13）

保羅已經說明救恩是完全信靠着上帝的
恩，憑藉着耶穌基督與他的十字架；乃是因
信而得來，卻絕對不是由順從律法所可取得
的。但是他覺得這樣的說法會引起許多嚴重
的誤解，所以他以為他必須要討論及救恩的
倫理性纔行。

反對者可以這樣說：『既然遵行律法是
無效的，那末爲什麼不去行惡事呢？反正上
帝的恩更能顯得多呢？』

這就是一個很嚴重的非難與抗議，並且
在歷來的教會中是隨時在引起這樣的問題。
以歷史的眼光來觀察，歷來宗教的復興運動
是常與低落的道德程度相並存的。例如著者
（賈立言先生自稱）在中國，也曾目覩有些

基督教徒，他們在復興熱忱的衝動之下，借
公濟私，任意使用教會中的建築或其他產業
，而在實際上，此項產業既不屬於他們的，
且他們的使用也未經任何人的許可。使徒
也就在這一點上遭受困難，因此他便回敘這
新的宗教經驗的究竟，而又指出這是與低落
的道德程度不能兩立的。他敘述的方法是各
不相同的。他開始先說到這洗禮的儀式是
象徵着人與耶穌基督在他死和復活上完全的
『聯合』（6 1—14），他提出二個譬喻，表明信
徒是如何由束縛中得到自由：其中一個是以
奴隸制度爲譬喻（6 15—23），還有一個則以婚
姻法律爲譬喻（7 1—6）。以下他轉而敘述他
對於一個已得救恩的人的生命史上的精密研
究（7 7—25）；並以此對這新生命的默想作結
。他以為這樣的生命是由上帝在人裏面的靈
所治理的，同時他重又指出救恩乃確屬上帝
的行爲（8 1—4），而信徒的生命實由靈所主

使的（8 5—13）。

按鄧尼教授說：『在第六章中，這是講
到基督徒在洗禮中向罪而死；在第七章中，
則說到靈的傳入於信徒，破壞肉體的勢力，
使他們向上帝而活着。』

14 在死與復活上和基督的聯合

（6 1—14）。在這段中，使徒先是要解決那反
對者所提出的非難，這就是說：保羅在以前
的論調於實際的結果上是偏袒着罪惡的；關
於這一點，他不是駁覆了，並且使他發表
一番強有力的議論，說到信徒與基督間的神
祕的結合。（本段實在已可說是一個完全的
答案了，因爲牠包括答案的要點，實在已經
夠傾覆上述的異議了，但是使徒覺得這樣的
非難可以說是根深蒂固的，所以他以後還是
用了各種不同的方法，再行逐一的討論，直
至第八章三節爲止。）

我們如欲研究使徒在本段十四節中的論
辯的價值，我們務必記着第五章內的教訓，
就是耶穌基督爲上帝的子民的唯一代表，而
亞當則爲自然人類唯一代表。在於使徒的
意見，信徒因着信心，就成了基督的肢體；
他們和他聯合一致，因而便成就了一種團體
的人格了。正如同自然的人類，既與亞當聯

合成爲一個難解的族類，所以便不能避免他的罪惡的結果；因此已蒙救贖的人類在耶穌基督爲人所作和忍受的一切事上都該有分的。保羅在哥林多書中曾說：他既替衆人死，衆人就都死了（林後 5¹⁴）。

使徒繼乃援引受洗的聖禮爲例。這對於使徒所欲傳的教訓，實在是一個得力的譬喻，因爲：

【一】當時一般的信徒都以爲洗禮的意義就是在於藉着洗禮信徒可以和基督合一——就是他已經成了『基督的身體』的一部份的意思。

【二】這儀式的本身包括連續着的各種動作，與基督贖罪的動作頗屬相似；在道德與靈的意義上，信徒他自己必須經過這種動作，如（甲）浸入，象徵着死；（乙）沉下，象徵着安葬——這裏着重在與舊時的一切相隔斷，因爲死纔能確定事實；（丙）再從水中現出，象徵着復活。

【三】這是一種確定的行爲，公開而有許多人作見證的。甚至於假使信徒廢棄了他向基督的信心，那已行的洗禮是不能取消的。

這裏讀者應注意使徒並不是要在此處論及洗禮的是否有效。因爲洗禮的意義既爲一般人所熟知且了解，所以使徒乃欲藉此而作傳授一種真理的方法。這種真理實在是深切

的根據於經驗中得來的，可是卻難於用純粹屬乎理智方面的說法來表明。

信徒既然是這樣與基督聯合一致，保羅隨後所着重的就是在這聯合上的一種特殊現象：這就是與基督同死，這裏即指着進入生命的新境界的意思。保羅對於那上述異議的答案的力量，在此處是非常顯見的。信徒在確已進入了新的生命境界以後，死亡便不能再控制生命了；蓋所謂死亡者，在於保羅，這就是人類罪惡形態的正確表記而已。所以擺脫死亡的勢力亦未嘗不可以說是逃避了罪惡的勢力。基督是爲罪而死的（¹⁰），這就是說，基督當初是願意地走入於罪惡的境域，但是最後因了他的死，終於脫離了罪的範圍。現在信徒藉着與基督同死，就同與他向罪而死。這樣，罪惡對人的勢力便失掉了。

使徒的結論是非常顯著的：（一）既然受洗而與基督合一，意思就是真正的與他同死且同活，（二）既然基督的死乃是向罪而死，他的復活乃是由於擺脫肉體的罪惡範圍，那末在基督的團體中的人也跟着由脫離了罪惡的範圍，而進入新的階段，這階段的中心就是上帝，他的義，他的愛與恩。這等願望的實現在信徒之中便能對生命產生一種新的態度，和一般人所提示的，以爲一個信徒可以繼續犯罪，反能使恩典顯多的說法，完全是

相反的。

本段最後的一部份（¹²⁻¹⁴）包括連續着的命令，規戒信徒對於存在於基督中的一切，務須依倫理而行。這裏保羅的意思有如說：『你們既經得了這種新的生命，你們當知善自保持與利用。』我們的俗身必不能再容罪惡作我們的主了；我們的肢體必不能再獻給罪作不義的器具，牠們是必須獻給上帝的。這裏是無庸懼怕的：律法已經成就了牠的工作，信徒現在乃處於恩典之下。

十一節 在基督耶穌裏

這全篇基本教理總括的說法，也就是使徒的神學中的一主要柱石。這便是所謂保羅的『基督神祕主義』的信條。但是這裏所說的使徒的神祕主義，與標準神祕主義者所主的在與上帝合一間的絕對個人的經驗，亦有一點區別。在後者，信徒是單獨的與上帝在一起。但是在乎保羅的觀念，一個在『基督耶穌裏』的人就是受過洗禮的人，他因着洗禮而得入基督的團契，而入『基督的身體』，所以他是『在基督裏』。這裏信徒與基督合一的經驗，就是根據信徒在基督的靈所管理與他在歷史上的行爲所構成的團體中所得生

活上的經驗爲條件。照這樣的意思說來，保羅以爲要『在基督裏』，必須根據個人與其

餘同屬基督團體中的人自動相交往而來。而

且在每一個人的內心中，如在全團體一樣，基督是在裏面活着並工作着。

15 以奴僕為例

(6:15-23)

中，保羅以譬喻來說明他纔向那侮言已作的答覆。他重復又將那侮言——『那末，我們豈不是就可以連續犯罪而反使恩典顯多嗎？』——提說了一遍，這樣就更顯出他舉出這對於奴隸制譬喻的有力了。至於奴隸，苟一旦恢復自由，那末從此便不再在舊主人勢力之下了。假使我們欲徹底的明瞭這番比喻的力量，我們必先想到這奴隸制譬之於信徒舊時的生命與他已進入的新生命，可有什麼意義。一個奴隸原是他主人獨占的產業，但是關於其他任何人，他是獨立的。就是在這一點上，便可以應用到現在的這個例子。保羅說：『你們是屬於罪惡的，並且是絕對的服從罪惡，現在你們是屬於義了，你們對於義就欠缺一種奴隸的絕對服從。你們是不能屬於二主的。』

不過保羅在這裏覺得他將奴僕和義說在一起而作譬喻，實在需要一種歉意的表示，所以在十九節中，他便解釋他所以如此說的理由：這就是爲了讀者都很熟悉這『一奴不事二主』的原理，那末他們也就易於懂得他的含意了。同時在這一節中，他更申說其主

張而使讀者了解。

此後，他在本段其餘各節中，說到更深進的一層，這層意思並不直接和現在的主題有關，但是卻增強他勸誡的力量；那所論的一點就是講由順從罪惡而變作順從正義，在結果上看起來是非常值得的。你們從罪惡中得了些什麼呢？不潔淨。罪惡的結果是什麼？便是死。但現在你們已從罪中得了釋放，並且是要爲義而服役。

這樣他便引出他最高度的議論：『因爲罪的工價乃是死，惟有上帝的恩賜，在我們的主基督耶穌裏，乃是永生。』那基於亞當的舊的制度，已引起種種的災難；惟基於基督的新的制度，則能賜予生命。不過這生命乃非因作義之奴隸而得，卻是爲上帝的恩賜。的確，我們人所應有的義也便是上帝所賜的。

16 以婚姻律法的爲例

(7:1-6)

一段講到第二舉例，使徒藉此欲說明以下三層意思：(一)他要使人了解信徒是不再在律法之下，而在恩典之下；(二)信徒由順從罪惡而轉成順從上帝的義；(三)這樣他在新的境界中，他的行爲不能再和以前一樣。

這裏的譬喻是取材於當時羅馬與猶太律法所規定的婚姻制度。律法上制定一個已婚

的女子在她丈夫在世的時候，必受他的約束，她若在丈夫在世時歸於別人，便作淫婦；但若丈夫去世，她便再可自由改嫁。

雖然這譬喻的進展上有一些複雜的地方，但是使徒所欲指出的是很清楚的：信徒就是那作妻子的；律法便是她第一個丈夫；基督便是第二個丈夫。這新的婚約預定將舊的一切解除，而將妻子置於一種新的地位上。但是關於這『解除』，使徒並不會說這去世的就是『丈夫』的律法，而卻說是妻子。這幾節經文可意譯如下：

『你們同樣的藉着基督的死，脫離了律法；你們在律法上已經死了，所以你們現在已經歸於別人了，就是歸於那從死裏復活的；他復活了，就是使我們生命上的一切的行爲可歸給上帝。因爲當我們的生存在物質世界的時候，那因律法而生與引起罪惡行爲的惡慾，就在我們肢體中發動，以致得到死亡的結局。但我們現在既然在捆我們的律法上死了，就脫離了律法，所以現今我們服事主，就是按着心靈而不是按着明文的法律服事他。』(愛平登聖經釋義 Abington Bible Commentary)

17 經綫中的罪與救恩

(7:7-25)

在這長長的一段中，使徒對一個得救的人的

遭遇作一番熟達的分析。因為在他所傳的道中遭受相當的誤解，所以他仍是繼續地討論救恩的倫理性。他剛纔對於宗教信仰的變更曾提出兩個譬喻；現在因為他更欲表明他主要的爭點，他不得不捨棄了隱喻和舉例的方法，而從事於直接的在心理上分析由罪惡中釋放的救恩。

這是很重要的，在沒有總論使徒的教訓之前，我們現在必須討論普通常在此處引起的兩大問題。茲分述如下：

(一)第一個問題就是：保羅在這裏是否敘述他自己的經驗，還是僅僅就大概的說法而論呢？

關於這個問題，這裏比較自然一點的說法，那末不如說這一段似乎就是使徒對於自己的經驗的記述。『這全篇的描述是如何生動而誠懇，顯然是由個人經驗上慘痛中榨絞出來的，以致於使人難於置信這是純粹的理想而已……這無異是他在內心的自省上得了綱領，而再用粗筆畫成的一幅有組織的圖畫。』(散德與海特蘭姆)

(二)第二個問題就是：這裏所述的種種情形是否關於一個已經得救的人，還是關於一個人在沒有藉着基督稱義以前的情形呢？關於這一點上，按在書信的議論中看來，他是敘述他沒有作基督的信徒以前自己所

有的經驗。這在第六章中是非常顯著的，本段所敘在心理上的種種情形，在該章內，也有同樣的記述，而將這相同的情形確定的歸之於一個尙未藉基督稱義的人。不過這裏的意思並不是說，信徒自己便永不會墮入如本段所描寫的內心的分裂和柔弱的困苦情中，蓋我們必須記着保羅的立論總是說：『你們既經得了這種新的生命，你們當知善自保持與利用。』這便是說，雖然稱義是憑藉着上帝的一種確定的行為，而也可以說是瞬息間就的程序。

本段開始的兩節論及罪與律法的關係。這罪與律法，在保羅前面的議論中，是很密切的聯接着的，所以在這裏，必須分別討論了。的確，使徒在婚姻律法的舉例中，他所給律法的地位，與他在奴僕的舉例中，給罪惡的地位，很是相似的。這樣，有人便要問，那末律法和罪豈不是就相等嗎？保羅說，不是的；他隨又加上說律法是作着兩項工作：

(一)律法使人知罪；
(二)律法使人引起趨向於罪的衝動；例如當時有條誠命說：『不可起貪心』，這便使人知道貪心是一種罪惡，而也便以此引起了一種趨向於罪惡的衝動了。

這裏讀者可以注意使徒此處特地舉出十誡中關於內心生活而不是外表行為的一條誠命，作為例子。一個人也許便服從了不可殺人的誠命，然同時在他的內心中仍保持着他的憎恨。所以使徒對於僅僅在外表方面墨守律法的儀文，並不以為這樣就真能使人無罪。

在以下的三節中(9-11)，使徒描寫律法行動的程序。當誠命來到的時候，罪惡也降入了生命中來了；而那原來無任何律法活着的人因而就死去；他就是被這指着生命之路的律法殺了。這種結果的造成，完全是因為罪惡藉着律法作根據，而向人施行誘惑，以致使人犯罪。

在這幾節中，我們又約畧的見到亞當墮落的歷史了，這是在保羅的歷史中一再復現的，就是在各人的歷史中，也是在復現的。亞當接受了一種命令，這命令就是要使他不致廢棄他的永生；蛇藉着夏娃狡猾地引誘了亞當而使他違反了命令：亞當是犯了罪，結果他就是死了。

這樣，保羅說明這引起悲慘結果的，乃是罪而不是律法。以後的兩節(12-13)指出罪惡是在利用了那原來為人謀福利的，『聖潔而良善』的律法，而作殺人的工具，這樣便顯出了罪的本

來面目與牠真實的性質。

但是講到罪惡一定要應用了原來本屬良善的律法，以毀滅一個人，如是奇突的事實需要着更深刻的解釋，這就是使徒在第十四節中所說的。就人類的本性而言，這樣的解釋也屬可能的。亞當的後裔既含有他的遺分，他便是在罪惡的奴隸之中。

在本段內的以下一部份(15-24)，我們可以讀到使徒隨後的奮鬪的生動描寫。保羅覺得他自己總是作他所恨惡的事，而不能作他所願意的事。他承認律法是良善的，其次，他也有服從的志願，可是他卻缺少遵行的力量。在他的裏面，就是在他自亞當所承繼的肉體中，產生了一種敵對的力量，這種力量反而成了先決的要素。在他的肢體中，有一種律法指使並管理他，使他的肢體不能為『善』而卻獻給了『惡』，這樣，便使他作了罪惡的奴隸。

以後在二十五節中，這罪惡的奴隸在求着救援了，並且他發現他若沒有基督，他是束手無策了；在理論上，他承認上帝的律法；但是在實際上，他是在罪惡的勢力之下。

末了便是得救的呼聲：『感謝上帝，靠着我們主耶穌基督就能脫離了。』

這樣的經驗就是許多罪人所經歷的，他們藉着上帝的恩，得到拯救。

18 上帝救人的法則 (8-14)

一段雖然簡略，卻頗有含蓄，其中陳述上帝對人罪惡的普救，備極得體。使徒剛纔會很詳細的記述人在罪惡束縛中的情形，現在他又記述上帝拯救人所行的事與在生命的新狀態中所產生的結果。

我們應當注意這一章的主要關鍵就在『靈』的一個字上；至於要描寫人類作罪惡的奴隸，那末『肉體』二字便該作主要關鍵了。在這一章中，『靈』的一個字應用達二十次之多。關乎使徒這裏所謂『靈』的意義，這也並不是指當時盛行於一般斯多亞哲學派中的解釋，就將『靈』解作一種有不可思議和難於捉摸的形式的事物，如朱熹哲學中所謂『氣』

一樣。在使徒，這字的意義有一部份是從舊約中得來的，在舊約中，『靈』字即指人類生活中種種神聖的原質而言，例如戰士的勇膽，先知的靈感，和理想君主的智慧。但是保羅的觀念以為這字的意義當更求其完整。因此他將舊約中的思想，又復加上他自己藉基督的啓示中所得的經驗。所以根據保羅對於『靈』所下的意義，實超過了以上各項的解釋，他以爲『靈』即是指在信徒心中活着的基督。這樣看來，靈就成了個人的靈。保羅以為這靈的測驗祇須看是否有一種愛的存在，如

上帝的愛在基督中一樣(5-5)。

使徒在本段的開始就明白的說，凡和耶穌基督合一的，在肉身上他就可以脫離人類的劫運，而不至於被定罪作罪惡的奴隸。他解釋何以一種新的律法已經產生，這就是那聖靈的律，牠要將在耶穌基督裏的生命引入，並將人在作罪與死的奴隸之下釋放出來，而使他們脫離那樣的律法。他說上帝乃是釋放他們的主；上帝是作了律法所不能行的事。律法的意義即是要使人從罪惡與其結局中得到釋放，但是因爲肉體的緣故，就不能行了；固然人在心中是順從律法，可是肉體卻阻塞了它的去路。確然，律法僅僅使人的『無能爲力』達於極點，且反增劇他的軟弱而已。

但是上帝怎樣作律法所不能行的事呢？保羅說，上帝差遣了自己的兒子，到那罪惡的範圍肉體中去，與罪惡相交接。耶穌基督經過了這同樣的境界，依然沒有罪，當罪惡要求着將基督也列入罪惡中的時候，這樣要求終於被拒了。結果是罪惡的定罪，再講罪的對造，由耶穌基督作人類的代表，終於是得到稱義了。

這樣的結果便是人在作肉體的奴隸中獲得擺脫，在他的生活上，律法的需要是解決了，此後，他的生活和行爲乃是憑着聖靈而

不是肉體了。

19 聖靈中的生命

(8-5-13)。

自六章一節起，使徒連續所發表的關於救恩的倫理性的各項言論，到了這一段，纔告一結束，這裏使徒又應用一種默想與反省以歸結，他將這新生命視作一種住在人心裏面的上帝的靈所管理的生命。

他先行將與基督合一的信徒之生命，與在罪惡束縛中的人之生命，作一番連續的對比(5-8)；他在上文已經有個這樣的反比如奴役與自由，生命與死亡等是，但在這裏，他採用了新的說法，而譬作聖靈中的生命與肉體中的生命。假使一個人真正的志趣是在於肉體的，那末，雖然就是他也許承認上帝的律法是良善的，可是他的志趣已與上帝為仇，結果必致於死亡；在另一方面，假使一個人真正的志趣是在聖靈中的，那末他必能得到生命與平安。

在第九節中，使徒將上述的真理應及於受信者的身上。我們試歸納他向讀者所說的與在新約中其餘各處所說的話，不難得到一般的假說，當一個人走近基督的時候，他就接受了上帝所恩賜的一種不可思議而超自然的力量：使徒所重視的就是凡信徒持有這樣的恩賜的，便表明他是屬於基督的。

他往後又考慮及這聖靈中的生命和亞當所遺傳下的死有何種關係(10-11)。他說身體是因了亞當的罪而死，但是心靈——那個人至高至上的一部，就是那真正的人——卻因義而活着。不但如此，人有了這聖靈，他便得到了將來復活的保證。就是那易於毀滅的身體，上帝也要使牠們恢復生命。

我們必須記着這裏使徒所謂『身體』的意思，並非指任何物質上的東西，而卻是指着一種有機體的要素而言，這樣的要素就使人成爲自相一致的個體，經過一切「質」的變化而保持不變，並且藉着這種種的變化，不論物質上或非物質上的，牠就成就牠的本身。

在本段最後的兩節中(12-13)，使徒提醒他的讀者幾個要點，就是根據於以上的議論，他們對於肉體並不負任何義務，但是對於聖靈，則負有相當的責任，靠着聖靈的幫助，他們必須戒除那導入死途的身體上的惡行。

在沒有繼續往下討論以前，本段中尚有一件事，是值得我們注意的，就是使徒似乎是將『上帝的靈』(9)，『基督的靈』(9)，與『基督在你們心裏』(10)三種說法用作含有同樣的意義的。

20 作兒女的靈

(8-14-17)。

使徒剛纔已經指明信徒對於生和死的地位，現在他要在這短短的一段中指明他們對於上帝的地位。凡受上帝之靈的引導的都是上帝的兒女們。那產生懼怕的奴僕的心是去了，這兒子的心就替代了牠。

這裏，使徒引用當時教會中普通皆已應用的亞蘭文(Aramaic)即猶太國國語)阿爸(Abba)的稱呼(就像現在我們仍在說的如：『阿門』，『和散那』，『哈利路亞』一樣)，並又說這樣的稱呼乃是應着兒子之心的激動而作，這兒子之心便是信徒作上帝的兒子的證據。他從這裏，便立下了很自然的結論：你們既屬兒女，便是後嗣，也就和基督同作後嗣，不但與他同受苦難，並且與他同得榮耀。

這『兒子』(15)兩字表明着信徒的等級和尊嚴；而『兒女』(17)兩字則表明他與上帝方面的類同及接近，和他的得到上帝的慈愛。

21 榮耀的指望

(8-18-25)。

『這裏使徒的議論是進入了新的階段了。我們已經見過保羅像諷刺文學家樣的公然指摘當代的惡行與道德上的缺點，像哲學家樣的推究上帝的智識和人的良心，像拉比樣的爲聖經

作辯論，與像心理學家樣的分析經驗。現在他又用了詩人的想像來說了』（多德）。盼望人類的榮耀也就是盼望自然界本身的革新。既然自然界是共同造成這人類的劫運，所以牠也得要共同成就那最後的結果。

使徒在本段的開始便說到現在的苦楚若比起將來的榮耀來，那就不足介意了。他在前段會論及信徒作上帝的兒女的權利，因為他想到這些權利，就在他的心中提起了現在人類與自然界同受的苦楚。

他接着便論及這些苦楚與這將來的榮耀的問題，且舉出牠們和『受造之物』與人的關係。他首先說起那『受造之物』。大概他當時正在想起那全部的自然世界，與上帝的兒女作對比，故不僅專指着有理性的生物而言。他看到這世界上雖然充滿着缺陷，不過卻也有高尚成就的可能；他又見到這自然的世界是在期待着上帝兒女的得到榮耀，而同時這世界可以獲得完全的救贖。根據保羅的意見，自然界的墮落乃為人的罪惡所造成。自然界並不如亞當一樣犯罪，不過牠也包括在罪的結果中了。無疑的，保羅此處是想到在創世記中所載的詛咒：『地必為你的緣故受咒詛，：地必給你長出荆棘和蒺藜來』（創 3:17-18）。一個人即算就是墮落到如此的地步，尚不算是絕對的無望，並且『受造

之物』也一同指望着救贖。這指望的內容便是盼望着自然界能從作『腐敗的奴隸』中釋放出來，也就是從這樣以『死』作對於一切的無上權威的一種制度中解救出來。保羅在這裏使我們發覺一種新世界的想像，這在舊約中可以找得的；特別是指着以賽亞書六十五章十七節。（18-22）

在以後他再從『受造之物』而說到人了。他說一切『受造之物』都一同歎息勞苦；不但『受造之物』，並且是信徒，他們雖有聖靈的生命作將來榮耀必至之保證，也不能避免歎息與痛苦。可是信徒乃自覺地期待着聖靈的完全成就，直等到得着他兒子的身分，就是他身體的得贖。所以信徒的態度是一種盼望的態度，他的盼望正如『信』一樣，將現在與將來聯接在一起，而在牠的內容方面，那是完全確定的。不但如此，這種盼望的態度暗示着在信徒已經接受的恩賜以外，更有許多積蓄貯待着他的取用（24-25）。關於使徒在本段中所論的自然界的革新，其正確的究竟，實在我們難於加以輕易的評議。

二十節 因那叫他如此的人 曾有人提出這裏的『他』字是指着一般的人，或亞當，或魔鬼，但是無疑的這裏的『他』，實祇能指上帝而說，他在亞當的墮落之後，設下判詞。

22 內心的聖靈——我們的助者（8:26）
在前段中，使徒提及榮耀的指望可以緩和信徒在這世界上所忍受的苦楚，他也曾說起在信徒內心中的靈可以作將來榮耀必至的保證。這裏他現在要說到這內心的靈，乃是我們目前的助者。

這一段雖然很短，但是卻很見重要，因為其中說明祈禱的意義何在。根據保羅，祈禱就是在我們內心的神性向我們以外的上帝作懇求。這在內心的聖靈幫助並指導我們向在上的上帝作祈禱。我們本來不知道如何祈禱，我們內心的聖靈就來幫助我們了。甚至就在我們向上帝的祈禱中所流露的那些蘊藏着的希望，也是為聖靈所指引的。不但如此，上帝所以能夠了解這些祈禱，也就是為了這是由我們內心的聖靈勃發而來的。

這裏有一點是非常重要的，讀者當注意這關於祈禱的深奧觀念，所着重的是在使徒一般的思想上之一方面，就是說，在我們基督徒的生活上，一切的創始與發端，在各方面都是由上帝而來的。藉着上帝的恩典，人類纔得到稱義；藉着內心的聖靈，我們的祈禱纔蒙受上帝的鑒察。

23 在上的上帝——我們的篤信

一30)。使徒剛纔說過祈禱就是在我們內心中的聖靈的活動，現在他轉到了另一方面，專說這接受人所禱的上帝的方面了。所以這裏的兩段文章是很密切的連在一起的。一段是講到在內心中的上帝，還有一段是講到在上的上帝。

我們應當注意在這一方面的使徒的教訓，所謂『上帝是遍於宇宙間』的說數，實含有非常重大的意義。最近關於這個題目，引起了許多空泛的議論。大概的趨勢便是以達到『內心的上帝』為止。不過使徒並不至此而中止，他將『內心的上帝』與『在上的上帝』相聯，而以後者作救恩唯一的來源。

在這段內，使徒開始便說上帝與一切愛他的人共同合作（請參閱廿八節譯文的註解），但是他並沒有意思說這人對於上帝之愛就是這種合作的先決問題。上帝並不會將他和人的合作視作那種愛的酬報。因為如此，所以保羅又加上這『就是按他旨意被召的人』的一句。我們在這裏有很清楚的陳述說明上帝的召人原是他自己起始而召的。連這人對於上帝的愛也是上帝召人時所賜給他們的；上帝的所以要召人，原並不是爲了人的先愛上帝。這並不是人一方面主觀所感覺的事情，這乃是上帝所創行的事實。在於保羅的觀念，信徒即是那些作了『基督的身體』——

他的教會——的一部份而和基督相合一的人們。這全部的程序是由於上帝的原動；並且在事實上所成就的；甚至於就是信徒的信心，這或是可以算作主觀的了，但在保羅，則以爲這是一種容受的態度而已，所以不論在思想上、情感上、或意志上，信徒全沒有自己的主張。這全部的一切，自始至終，完全是上帝自己所創的功業。

這裏使徒很清楚地所教訓的『預定』（Predestination）的道理，是充滿着許多的困難。關於這樣的題目，有過不少的著作，然對於這些淵深的智識，我們遠難得到一種透切的領悟。我們不應當就根據了保羅對於這個題目所論的文字，而建立一種教理的體系。這裏的詞語把我們引入一種特殊的境界，在這種情形之下，我們的思想是不能應付了。不過就另一方面講，凡經驗過上帝的救恩的就知道他並不因他自己的行爲而得救，而乃是由於引着他的上帝所施的恩而得救。所以最好我們能承認這一點，並篤信我們的救恩是基於上帝的。這便是使徒所欲傳的思想。

但是上帝豫先定下人的什麼呢？保羅告訴我們說，上帝豫先定下效法耶穌基督的模樣。不論救恩還可以作何種的解釋，牠的意義便是：效法基督。這就是上帝預先所定下

的。這裏就是包括着使徒在本段的結語中所提的程序，表明着三個不同的階段：

- (一) 上帝選召他豫先所定下的人；
 - (二) 他使那些被召的人稱義；
 - (三) 他使那些稱義的人得榮耀。
- 這一切的一切都以那永遠不變的上帝作根據。

廿八節 多德博士（羅馬註釋一三七—八頁）與摩法特博士都同意主張這一段在英譯聖經中是譯錯了。在官話和合譯本中，也發現有同樣的錯誤。使徒並不會說：『萬事都互相効力，叫愛上帝的人得益處』，他實在卻是說：『我們知道，上帝在一切事情上，與愛他的人，爲了善，同工合作。』

24 救恩的可靠

(831—39)。自五

章一節起，迄本段爲止，這整個的一大篇都是論及在救恩中所顯明的上帝的義；現在我們已到這最末的一段了，所以本段的題目也很適合地就是『救恩的可靠』。

使徒對讀者說，上帝既不惜將自己的兒子爲衆人捨命，那末他的愛是無可懷疑的了。這樣的恩賜就是將萬物與他都一同賜給了我們。保羅想到有三個或三組重要原因可以斷絕我們和上帝間的關係，但是他都將牠們拆除了。

第一，就是我們的罪惡。使徒問道，既然上帝稱我們爲義，那末誰能控告我們呢？但是有人也許要問，耶穌豈不能定我們的罪嗎？使徒又說，這怎樣可以呢？基督已經死而復活，現在他不是正在爲我們祈求嗎？（33-34）。我們很可以注意使徒是如何說及耶穌基督與信徒的關係，他從這一點說到那一點，其立論是何等堅強而穩固；信徒的基督並不是死了的基督，而卻是復活了基督；他不但是活着，並且他現在還有着權力；他不但有權力，並且他是富有同情性而真實的爲我們祈求。

第二，就是有許多事件人們能藉之以彼此加害的：如患難、困苦、逼迫、飢餓、赤身露體、危險、和刀劍等——這些都是使徒他自己已經忍受過而仍然要爲人忍受的（請比較林前 4:11；15:30；林後 11:23），也便是基督的信徒常在教會歷史上所忍受的。使徒說，靠着愛我們的主，在這一切的事上，我們已得勝而有餘了（35-37）。

第三，就是這些充滿着神祕的勢力：死、生、現在、將來、天使、掌權的、高處與低處的勢力，或別的受造之物——有人也許以爲這種種的勢力是足使我們的救恩歸於空虛的。然而使徒將這一切集合在一類中，他以超越的口才，宣告他是何等的肯定，這上

帝之愛的權力，要比任何一切，更屬偉大而切要；並且就是這在我們的主基督裏的愛，作了信徒與上帝相合一的基礎。

戊 歷史上上帝的目的

（9-11）這裏自

九至十一的三章自成爲整個的一篇。在這三章中重又引起在三章一節中所提起的這「猶太人有什麼長處？」的問題，當時在前面使徒是僅僅說起這題目而已。有一部份的新約研究家以爲在書信中這裏的三章實在是使徒對於宗教上的一種獨立評論，或即是訓言短論之類，也許當他寫這封書信的時候，他在手頭有着這樣材料，他就覺得在此地可以很方便的排插進去，也作信的一部份。

這裏最要緊的就是我們必須明白了解在這全篇中所討論的問題。猶太人整個的不接受福音，此事引起了很重大的問題。按保羅工作的成績看來，這便是很顯明的歷史上事實；保羅所以這樣盡力的要反覆討論這整個的題目，也有幾個原因。第一，這就是一個重壓在他自己心上的問題；他不能不驚訝何以猶太人總得要拒絕基督；不但如此，就在猶太人中，反對他的動輒便把這一點來的侮辱與揶揄他。其次，這是一個越發變爲更困難的問題；因爲他一方面對於福音的瞭解越深，這個問題也是越難。末了，這是引起

初期教會中種種困難的一個問題，特別是關於猶太的基督徒中困難的問題。爲了以上的三項理由，這裏實在必須要有一個答案纔行。

至於這個問題的本身，普通的說起來，就是以色列人信而不見棄的問題。更正確的說起來，可如下述：假使這包括着這般多的外邦人且大大的超過猶太人的基督教會，是真正表現着上帝的旨意，那末這豈不是說上帝對亞伯拉罕所作的應許是沒有完成嗎？這豈不是說這些應許畢竟是從原來受領者而轉給了其他別人嗎？這是否近於使上帝爲不足信呢？當然沒有一個猶太人能承認上帝是會失信的，所以他們不得不下結論說保羅所傳的福音不是從上帝來的並這新生的教會也不能作「上帝的選民」。

於此可見保羅所處的是何種境遇，當時加入教會的外邦人，其數目既遞次增加，猶太人的抗爭遂益著倔強頑固，而使徒所處的境界亦因之漸感艱難。

在這篇的三章中，就含有使徒對上述問題的答覆，其中他對於這問題的全部，作一番概括明審的探討，並暢論歷史上上帝的目的，這裏便是包括猶太問題本身而論。

我們在前已經說過，這三章乃自成完全整個的一篇。第一，這裏有一段序引，其中

使徒以富有情感的文字描寫他因以色列人失信聖道所引起的憂傷與悲哀(1-5)。其次，他便分三個階段來討論這個問題：

(一)他證實上帝的絕對自由與主權。上帝是隨時隨地完全自由的，他按着他的旨意，揀選他所欲恩待的人，並藉着他們而顯示他的目的。所以沒有人可以說，他對於上帝的請求是上帝所必行的或是竟縛束上帝的。使徒以為這便是在舊約中所說的，特別是在論及上帝與以色列人的關係時，更為明顯(6-29)。

(二)在第二階段內，保羅提出人的責任問題。他指出猶太人不依上帝的方法，不藉着信心以求義，反盡力想從行為而得到義，所以他們的不信與被拒，他們自己應該負其責任(9-30-10-21)。

(三)在第三階段內，使徒超越了他方纔所討論的題目，而述及上帝對人的目的的最後成就(11-1-32)。

在這三段以後，跟着便是很短的一節結論，這就是讚美着『主智無窮主道難尋』的一首聖詩(11-33-36)。

25

以色列人不信見棄的創痛(9-1-5)。

在這段中，使徒因着猶太人整個的拒絕福音，他表示他有非常的憂傷。這裏開

端的三節經文表示出他是非常深切的受着感動。他曾在別處已經說明上帝對於相信的人，不分區別(3-22)，但是現在他自己的人民反不在這基督的新約之中，這使他何等的傷痛，正如摩西一樣，倘使他真能使他的弟兄骨肉篤信福音，就是他不顧他自己的救恩也是願意。當時他想起他的種族，因此就聯想到這些他們所有的特殊福分；他便繼續三章二節中所提的猶太人的長處而完成全表如下：

那兒子的名分，上帝現身於衆的榮耀，一再重訂的諸約，蒙賜的律法，聖殿中的禮儀，彌賽亞的應許，列祖，甚至於是基督自己，都是給猶太人的特殊福分——而現在他們都失掉了。

五節

關於這第五節的意義，曾引起許多論著，這裏各家所定不同的解釋，都以不同的標點法為根據，茲錄其四則如下：

(一)官話和合譯本漢譯：『基督也是從他們出來的，他是在萬有之上，永遠可稱頌的上帝。』

(二)『……基督也是從他們出來的。那在萬有之上的上帝，永遠可稱頌的。』

(三)『……基督也是從他們出來的。那在萬有之上的，他是永遠可稱頌的上帝。』

(四)『……基督也是從他們出來的，他在萬有之上。願上帝永遠受稱頌。』

26 上帝的主權

(9-6-29)。在這

很重要的一段中，使徒證實上帝的主權與其無可拘束的自由權。猶太人的主張以為上帝對亞伯拉罕的應許中含着給整個民族的一種福分，所以假使現在新的教會是代表了那受應許者，那末這分明就是上帝的不信了，因為這新的教會祇包括着許多的外邦人，和少數的猶太人而已。使徒回答說，上帝是完全自由的去定奪誰作他的選民，並在他們身上成就他的應許；上帝隨着他的旨意，將他所喜歡的人，揀選作選民，不將他所惡的，加以摒除，而仍然不違反他的應許。

在他論述的開展中，他仍進而引舊約為根據。第一他先提出歷史上的事實，指出上帝的如何對待以色列人，其間就已引用了這種揀選的原則。照猶太人所假定的來說，那末一切亞伯拉罕的後裔必共享這應許，但是在事實上，也並不如此。亞伯拉罕的兩個兒子，其中祇有以撒是蒙選的，以實瑪利則未入選，這一點乃是一切猶太人所承認的。可知遠在亞伯拉罕的時代(創21-12)，上帝也已引用過這揀選的原則；這裏選着以撒，他就作了應許的兒女。但是猶太人中的反對者也許又要辯論，說當時的選以撒實在原來本是包含在上帝最初的應許中的，所以使徒又

舉出另一例子。以撒的兩個兒子是由同母所生，並且他們又確是雙生子，但是一個是獲選了，一個則不然。對於這一點，仍是沒有猶太人會承認這應許是包括以撒的兒子以掃的後裔的。這樣看來，猶太人他們自己已承認上帝方面的揀選是自由的，也就是沒有說上帝是不忠於他的應許了（6-13）。

其次使徒便在他的論述中向倫理問題作議論了。假如上帝按照了上述的方法而行，揀選了這個而又委棄了那個，並且又不管各人的行為如何，這樣豈不是說上帝有不公平嗎？使徒雖然沒有作任何直接的回答，但是他堅決地否認這一點。他說上帝的對待，不會有公平或不公平的問題。在人的一方面來看，並沒有什麼功績可賜予人一種權利以獲得上帝的讚許。沒有人應得什麼酬報。這完全是根據於上帝的憐憫與慈悲而來的，上帝向他所喜悅的施以憐憫。的確，使徒更進一層而議論，提出法老的事為例子，證明上帝不但要憐憫誰，就憐憫誰，並且要叫誰強硬，就叫誰強硬。

很自然的又有別的問題再次又引起了：『那末為甚麼上帝還要指責人呢？誰能抗拒他呢？』這裏使徒又不曾直接地對此處道德上的爭點作答，但是他很強烈地立下一節議論，就是說當這是上帝與人之間的一個問題

時，人便絕對沒有主張的餘地。他猶如在窰匠手中的一團泥土，他甚至於全無權利問：為甚麼要這樣造牠？

使徒在說了窰匠手中的泥的譬喻以後，他自己忽然覺察到這整個問題的困難，因此他便問兩個問題，意欲表示上帝對於人的意見，固然不負責，然而他的宗旨有一部份是可以瞭解的。倘使上帝要對那些『可怒的器皿』的人顯明他的忍耐和寬容，『這有甚麼不可呢？』倘使他要顯明他為那些他要憐憫的人所貯的福分是何等樣偉大，『這有什麼不可呢？』

使徒現在又說回到他議論的出發點，重又肯定上帝真正的宣召外邦人與猶太人共作真實的『選民』的事實。他又進一層說這選召乃是按着舊約中所說，為上帝所豫定的計劃。他摘錄何西阿書中的經文（2²³）以表明外邦人是蒙着上帝之愛而包括入於『應許』之內；他復引以賽亞書中的經文（10²²⁻²³）以表明僅僅是猶太人剩下的餘數歸入於『應許』而已（14-29）。

十五節 錄自出埃及記卅三章十九節。
十七節 錄自出埃及記九章十六節。

關於上帝的主權的註解

我們在這一段中，可見使徒一番絕對的言論，肯定上帝對於他所創造之物，有獨立的主權。正如從使徒所提出關於法老的話中看來，好像使徒說上帝是真正的在有些人心中創造了惡劣的性質或傾向一樣，這似乎是叫我們難於置信的。不過第二個問題又來了，在十九節中有人問：『上帝為甚麼要指責人呢？』這裏似乎暗示這發問的人對於使徒上述的論題發生同等的誤解，使徒僅僅就這問題的本身而論，也不能說他是並不向這樣的爭點而發言。不但如此，他舉出關於窰匠手中的泥的全部譬喻，也一併是針對着這問題本身而論：窰匠是很自由的可把一團土作成卑賤的器皿的。

恐怕要解釋這段經文而不致引起人誤解以為上帝以不道德的方法待人們，最好的方法莫如在心中牢記着保羅這裏所提說的要點，就是說，上帝當他認為適當時，他可以絕對的自由行動，並且他的行動並不向人負責。我們也必須記着法老是一位暴君，上帝使他的心強硬，無非要使法老強硬的本質結成他自己的果實而已。最初，法老是不欲行善

七節 錄自創世記二十一章十二節。

九節 錄自創世記十八章十節。

十二節 錄自創世記二十五章二十三節。

十三節 錄自瑪拉基書一章二至三節。

，繼而他就不能行善——此乃現今仍然有效的一條因果律。

始終在教會的歷史上，許多新約研究家對於這一段經文有不同的立論。關於解釋方面，有兩大分野，可供稱述。在初期教會的教父中，有兩派可作代表：在一方面，有利根（亦即奧利金Origen）和屈梭多模（Chrysostom）從人的自由意志方面研究這個問題；在另一方面，則有奧古斯丁從上帝的絕對主權方面研究這個問題。這裏可以很有趣地注意及俄利根的主張，他將十四至二十節歸諸於保羅的反對者所說；他又以為上帝根據人的行為而作選召或加以擯拒，他說人是爲了前生所作的罪事而在這世中受到責罰。例如以掃因爲他在前世作下惡行，故留有孽障，所以他終於不蒙上帝的選召。在宗教改革家中，加爾文（Calvin）顯著地主張上帝有絕對主權的，他選召一部份人入永生，而又使另一部份人墮入永劫；在另一方面，亞米紐斯（Arminius）則爲自由意志論的代表，他把受召和被拒全個的責任歸諸於個人他自己。這以上兩種不同解釋的學派，會握有最高權威者凡兩世紀有餘，就在目前，還是算爲很普遍的。至於近代的解釋中，恐怕以貝士拉（Beyschlag）的說數最覺有趣，他的主張以爲保羅在這裏是論及國家，而並非論及個

人；論及這世的生命，而非來世的；論及肉體上的幸福，而非精神或靈性上的。

27 人的職責 (9:30-10:21)

在這段中，使徒對於這猶太人與福音的關係的全部問題，他的議論又轉入了另一新階段。他在前段中業已指明沒有人（也不論是否猶太人）能對於上帝的應許作任何權利上的請求。上帝乃是自由的隨意將恩典賜給他所喜愛的人。現在他不再從上帝方面觀察這個問題，而從人的方面着論，他更欲指出猶太人的不信與被拒，他們自己應該負其責任：因爲雖然上帝所指示的救法，是完全而明顯地在他們面前，但他們卻仍不按這樣的方法而尋求救恩。

在這段的開端上，他先約略的舉出以色列人的罪惡，這樣便引出了他要在第十章中更欲完全地申述的各項。他問道，爲甚麼不着重義的外邦人反得了義，而猶太人，他們對律法的着重顯出他們何等的注重義，卻反得不着義呢？他就回答說，猶太人用着錯誤的方法以追求義；他們是信靠着行爲而不憑信心的。使徒照例復援引舊約上的經文作證。他自由地從賽亞書（8:14, 28:16）中摘錄兩節，又連續的摘彼得前書中二章六至八節中的經文，因此會有些新約研究家相信這

些經文已在初期教會時代爲基督徒向猶太人爭論時所常用的經典。這裏的兩處經文都是講起使人絆脚的一塊『石頭』。這石頭是應該解作指彌賽亞而言。當他來臨的時候，猶太人都不肯相信他，不過他卻成了上帝真正選民的基石，也就是教會的柱石（9:30-33）。自十章一節始，便是本段的第二部份了，這裏很像九章至十一章一樣，全段是整個而完全的一篇。使徒重又在這裏的開始就表示他因以色列人的不信而見棄所引起的憂傷。他明知他們不是沒有熱心，因爲從前他自己也是如此；他們的被拒實在不是爲着缺少熱心，乃是因爲他們不應該有這樣的熱心，他們所有的熱心是錯誤的。他們的被拒實在也並不爲上帝任意所決定的一個行動，乃是因爲他們自己不知道認識上帝的義，而要想立自己的義。他們所揀選的路是虛妄的，因爲『律法的總結就是基督，使凡信他的都得着義』；無論何時，一個人若接受基督，正如許多信徒已經接受了他一樣，他就知道以律法爲根據的宗教是不再需要了；基督就是他的新的律法（10:1-4）。

其次，使徒又想起一個猶太人也許要反駁的問題來了：『假定這一切是真實的，那末叫猶太人如何知道呢？』所以他指着手以三種步驟來證明這裏所謂他們的困難，不是

在於『不知道』，乃是在於『不服從』。

(一) 第一，他指明這信心的方法，雖爲猶太人所拒絕，然其內容實屬非常簡單而又爲一般人所易於瞭解的。他從利未記中(18⁵)節錄經文以指示舊時遵行律法，固未必不可能，也有非常的難處。所以在經文上說：『人若遵行，就必因此活着。』與這相反的，他又舉出申命記中(30¹¹⁻¹⁴)的經文，顯出在律法的典章之下，尚有一種以內心爲根據的宗教。使徒在這裏是很自由的引證舊約中的經典，其引用的對象亦有與原文不同之處。例如在中命記中所引證的幾節經文，當初原是摩西正在列舉以色列人遵行律法以後他們應得的福分，不過保羅在這幾節中揀選出相當的字句，反作不同的引用，他將此處的引證來說明這出於信心的新的義。這出於信心的義『離你不遠』：這不是在天上，因爲基督已經到了世界上來；也不是在陰間，因爲基督已經從死裏上來。這已經在這裏，就是在你口裏與心裏：這是在你口裏，當你受洗時你承認『耶穌爲主』(見註)；在你的心裏，當你相信上帝叫他從死裏復活(5¹⁰)。

(二) 其次，使徒便更進一步說了。他說到這出於信心的義乃曾經向公眾宣告，並且一切人都有機會聽見這樣的宣告。他再次又援引舊約中的經文爲證。在他看來，以賽亞

書二十八章十六節中所說『信靠的人必不着急』即表現出稱義乃是藉着信心而得的；同時約珥書中二章三十二節所說『凡求告耶和華名的就必得救』即表明救恩是爲一切人的，不論猶太人或外邦人。保羅以爲這應許除非人們在必要的情形下自己努力地去做成就的話，上帝不會給人這樣一個應許；因爲除非他們是已經聽見過了，不然叫他們怎樣祈求；除非是藉着傳道師，不然叫他們怎樣聽見；除非上帝是遣派了傳道師，不然那裏來傳道師呢？可是，當以賽亞說：『報福音傳喜信的人，他們的腳踵何等佳美，』這豈不就是說這些傳道師是真的由上帝差遣而來的嗎？這樣，那末上帝是已經盡了他的責任了(11¹⁵)。

(三) 最後，使徒繼續指明上帝雖盡了責任，不過猶太人是拒絕了他的聖道，並不是爲着『不知道』，乃是爲着『不服從』。他依舊照例引證舊約中的經典來申說。他提醒讀者以賽亞在他預言福音的教訓的同一節經文中，也表示着祇有少數人願信從福音(賽53¹)，他因此又加上說，就從以賽亞的話而論，也可以更加證實他剛纔的言論，可見信心是從聽道來的，聖道則從論基督的話來的。但是當時有人可以問：會不會他們沒有聽見呢？保羅說，這是不可能的，接着他便

引證詩篇十九篇四節的話來說明，不過他在此處並不將其中的文字仍照在詩篇中一樣專就『天體』而言，他卻是特別指福音傳道師而說。但是還有一個問題可以引起：會不會他們不瞭解嗎？保羅說，不會的，他們不會不知道這一點的：外邦人的被召是明白地在申命記三十二章二十一節與以賽亞書六十五章一節中預言過的；這裏使徒又摘錄了這兩節經文。保羅說，如今的困難就是以以色列人是這等『悖逆頂嘴的百姓』，像以賽亞書六十五章二節中所說的一樣(16²¹)。

綜觀全篇，可知在第九章中，使徒欲證實上帝對於他所喜愛的人，有自由揀選的絕對權利；在第十章中，他將猶太人的不信與被拒的責任，委之於他們自己的身上。

有些新約研究家認爲使徒在兩章中前後自相矛盾，一方面既說上帝有完全的主權，而另一方面則又將責任委之於猶太人。假使真正的這以色列人的背道是純然上帝按着他自己原來的計劃而使然的話，那末這似乎很顯然的祇有上帝應負其責。且不論整個的問題可作何種說法，我們在這裏有兩條重要的真理可以並行的舉出：第一，上帝是在萬有之上的；第二，人是自由的。或許如梅爾(Meyer)所主張的一樣，此處使徒認爲這樣兩種不同的觀點勢必不能在思想上相一致

的，所以他並無將此二者加以調和的企圖，這種情形是很可能的。

九節 耶穌爲主 這句經文大概是受洗禮的儀式中的一部份。

關於保羅引證舊約的註解

在我們目前所討論的三章中，使徒保羅在他的論辯上大大的引證舊約內的經典，這裏附有一種註解，俾資讀者的參考，而有所得益。關於保羅的引證，有三個問題自然而然的產生：

(一)使徒所引證的是何處的經文？
(二)他以什麼方法來解釋？
(三)他的方法對於他所引證的經文的適合性有什麼樣的影響。

關於第一個問題，可以回答說，使徒是大部分引證七十譯本的。據考慈(Kautsch)的統計，在保羅所援引的八十四處經文中，有七十處是從七十譯本中直接摘錄或間接引用而來，有十二處亦從同書任意不按字句的引證而來，卻祇有兩處是絕然與七十譯本無關的。

關於第二個問題：解釋的方法，第一我們應當說這是不以歷史爲根據的，這就是說，使徒所引證的是並不參考及原文的上下文，例如：(一)羅九章廿五、廿六節。這裏

的兩節是從何西阿書二章廿節摘錄下來的，原來何西阿是指以色列的十支派而寫的，可是保羅是將這裏的文字引用於外邦人說了。(二)羅十章六至八節。這兩節是引用申命記卅章十二至十三節的經文，在原文上，其中心的題旨是論及律法的，可是保羅將這裏字句指福音而言了。

顯然的，保羅從舊約引證的方法大部份是依據於文字上的。在大半的地方，他所引證的經文是近於原文的用處（例如羅9⁶ 13；17²⁰ 21）。有時他並不嚴格地從舊約中按句摘錄，但是他所引證的舊約中的字句，卻強有力地表現出他所欲傳達的意思。例如在羅十章十八節中，他引用詩篇中指「天體」而言的字句，以形容傳福音報音訊的人。還有時候他將舊約中的文字用在原文上不能適用的意思或解釋，例如在羅十章六節，他引用申命記三十三章十一至十四節的經文，他將這些字句應用到福音上來說，而在原文上，則完全不能作如此解釋。

關於第三個問題，就是說，保羅既如此自由的引證舊約中的經文以申說教理，這樣的方法對於他所引證之適合性，有什麼樣的影響？我們唯一的回答可以這樣說：就關於使徒的主要目的而言，這是並沒有什麼影響的。使徒對於舊約的全部論旨表明我們在舊

約中，比他當時一般拉比所認可的，含有更廣泛的靈性上的宗教。散德與海特蘭姆說：『保羅註釋經典的價值，不是在他對於各節經文個別的加以正確的解釋，而是在他對於舊約中靈的意義上所發生深切的洞察。』

28 上帝旨意之成就

(111-32)。

使徒現在對於猶太人的問題，他的議論進入了第三個階段。在第九章中，他是擁護着上帝的主權；在第十章中，他論到人的責任；現在他更要申說這二者彼此間相互的關係，指明這以色列人的罪咎，對於那包含着一切的上帝救恩的目的之成就，也有相當的貢獻。

在本段的開端上，使徒發覺他所說的一切，也許會引起人的誤會，以爲他是在說以色列人的被棄不但是完結了，並且是命定而無可挽回的。所以他急於要加以表白，聲明這並不是如此的。他自己也是以色列人，屬於便雅憫的支派，所以他必也不能容忍他的人民永遠被棄；並且作聖詩者的話(詩94¹⁴)是不會不真實的。他照例在說了他的主張以後，立刻就援引舊約，他提起以利亞的事蹟，又引列王紀上十九章內的經文，說明在那時有一部份忠心的人剩下，所以現在也是一樣。這樣，以色列人的被棄比起當時來不能

算是已經完結；他再三又提醒讀者上帝的揀選那些人，是純乎出於恩典，而不在乎行為。當時使徒深信雖然以色列人整個的沒有得着義，但是一部份的人已蒙揀選而得着了；再講其餘的人，則因為他們缺乏信心而受上帝的責罰，就此成爲靈感麻痺頑梗不化的人了，他又引證申命記廿九章四節，以賽亞書廿九章十節，與詩篇六十九篇廿二至廿三節，以維護他的主張。

不過使徒覺得就是這樣以色列人的一部份被棄，根本上也必有一個結善果的理由，他便進而指出：

(一)這是並非決絕的，
(二)這是造成了把外邦人也包括入內的結果，

(三)最後，全部猶太的民族終必包括入上帝救恩之目的中的。

這一切都是在十一至十二節中約略提說的。

保羅在沒有進展討論全部題目以前，他先向讀者中的外邦人講話，告訴他們他是如何盡力地將作外邦人的使徒的名望，加上他自己的使命，盼望他自己的人民能因此而發憤，好使他們得救恩；他又申述他所以如此的理由說，他相信若猶太人也包括在教會之中，全世界必獲得更大的福分：因爲即使以

以色列人被棄，也能使外邦人多得福分，那末他們欲如能回來，所得的福分豈不要更多嗎？不是嗎？猶太人的重返教會，便促成了這最後的成就，就是由死而復活。

使徒其次復在兩個隱喻(16)中，表明他深信以色列人終必得救的立場。第一個隱喻是取材於民數記十五章十九至二十節的經文中的，這裏的意義就是說因着『新麵』的祭獻，全部的供奉是視作神聖的；保羅同樣的在此暗示着列祖的神聖便也使全民族成爲神聖了。在第二個隱喻中，也表現出同等的意思，以色列人是譬作一棵樹，列祖猶如樹根，以色列的各個人猶如樹枝；這樣，這棵樹與其樹枝莫不受根上液汁的滋養的。在這兩則隱喻中，我們不難可以發覺使徒前在五章十二至廿一節所提出的那種族上共同一致的原則。

這第二個隱喻給了使徒很好的一個實例，他便在這裏論及以色列人被棄的整個問題，牠所給外邦人的好處，與一切最後的成就等問題。他用了很精密的方法展開他的譬喻。根據散德與海特蘭姆的研究，這個譬喻的主要各點可如下述：

(一)橄欖樹——就是指上帝的教會，並應視作連續的團體；喻基督教會係承繼猶太教會而來。

(二)樹根——指以色列人的列祖，原來以色列人因爲列祖的信心，故蒙揀選。可是現在以色列人則與基督徒共享列祖的餘蔭，猶如樹枝共享根上的滋養一樣，蓋此即指示列祖當時乃以信心而得活，所以基督徒也因信心而活着。

(三)樹枝——指教會中的各個人，他們都淵源並依附於他們所屬的系統或團體，猶樹枝之依附於其根一樣。這可以分成兩種：
(甲)原來的樹枝；這代表着猶太人，一部份已經爲了缺少信心而已斷絕，並不再依附於原來的根上。

(乙)接枝的野橄欖樹樹枝；這代表着外邦的基督徒，他們藉着接枝的關係，便獲得許多福分，猶如樹枝因接枝而同享那樹幹中的滋養與美汁。

從這譬喻中，使徒欲提出兩項教訓：

(一)警告外邦人勿驕矜自恃。

(二)假使上帝能把野橄欖樹接上樹幹，那末自然他也能把原來的樹枝重又接上，這是完全有實現之可能的。

這樣，使徒便到達了這全問題的結論了。他說，以色列人就是有幾分『硬心』而已；這也是暫時的，無非欲『等到外邦人的數目滿足』，他同時又引證以賽亞書五十九章二十節與耶利米書卅一章卅三至卅四節來維

護他的結論。上帝所以不去棄他的子民，其原因就是爲了他乃永遠不能改變的。

本段的末了一部份(30—32)總結使徒前在十一至廿九節所說的：猶太人的悖逆，如使徒在一章十八節至三章廿章中所申述的外邦人的悖逆，同是上帝表示他憐憫的原因。在猶太人與外邦人的悖逆中，都含有一個上帝的目的，這目的就是要表現上帝的憐憫；上帝的憐憫正有如罪惡一樣的普遍地有效：『因爲上帝使一切人轉入悖逆，這樣他纔可以憐憫這一切的人。』

一節 因爲我也是以色列人 有人將這句解作既然保羅他自己是一個以色列人而作基督的信徒，那末他就是活着的證據證明上帝並未拒絕他的子民。不過，最好此處是宜乎解作保羅他自己既屬以色列人，他便決不能同意主張說上帝已否認他的子民了。

29 主智與主道的頌讚 (11 33—35)。

在這結束的一段中，使徒在我們面前顯出一種美妙的想像，表示在上帝的神祕中，蘊藏着榮耀的將來。

卅四節 本節由以賽亞書四十章十三節自由摘錄。

卅五節 本節由約伯記四十一章十一節自由摘錄。

己 在基督徒生活中所顯明的上帝的義

(12 1—15 13)。我們現在到了使徒信中的最後的一篇了。在以前使徒是討論教義方面的大要，現在他要說明這一切的教義，對於基督徒的行爲上，有何等的關係。至於他前所論及的三大教理：如在稱義與救恩中所顯明的上帝的義，和歷史上上帝的目的，都應該作基督徒行爲上的基礎。所以我們可以說，保羅的書信中有兩大分野：其一論教義，茲已討論完畢，其另一自十二章始，專論基督徒的如何實行教義。但是我們有一點必須特別加以注意，就像鄧尼博士說是我們不能以爲在新約之中，無論是保羅或其他作者的著作，對於這教義與實行二者有深切的劃分；我們決不能將新約中單獨的一部份視作在理論方面倫理上的寶鑑，而又將另外一部份視作在實行上的綱要，以爲與教義毫無關係。不過在本書信中的這一部份，那末顯然是着重在行爲方面，而不在教義方面的。在以弗所、加拉太、歌羅西、與帖撒羅尼迦各書信中，使徒也用同樣的方法，先申說教義，而後再論及行爲（見弗 4；加 5 1；西 4 1；帖前 4 1；帖後 3 6）。

但是我們也不應該把羅馬書中的這一份視作一篇關於基督教倫理的有系統的論文

。使徒並不以爲基督徒正當的行爲，僅僅包括以下這很普通的兩點：(一)遵行明文的法律，以避免受犯法的責罰；(二)廣行善事，以求獲得卓越的才德。他以為基督徒的行爲正緣多德博士所謂：『是人們內心的靈所成就的自然反應，這樣的靈是上帝所管轄的，使一個基督徒在社會內展進着的境遇中，能覺察自己和其他的人們生活着的究竟。』

這樣，使徒便不再樹立一種新的律法制度，他說明人在基督的靈引導中，他的行動上所表現的有何等樣道德性，並舉例爲證。從以下各段看來，使徒所舉的例子，其適用範圍甚廣。他在開端上對於自身的奉獻和道德上的內省作一番普通的勉勵(12 1—2)。其次他進而說起基督徒作同一教會的教友，當表示何種心情；他特別詳細的論及謙卑(12 3—8)與愛(12 9—21)二者。往後他便轉敘基督徒的許多責任：他對於國家的責任(13 1—7)；對於鄰舍的責任(13 8—10)；和藉着耶穌基督的顯現，對於他自己的責任(13 13—14)。從這一點上，他更進而論到那受社會需要所影響的基督徒自由的問題(14 1—15 6)；末了他又提起猶太人與外邦人合一的問題，並以頌讚與祈禱總結全篇(15 7—13)。

30 自身的奉獻和道德上的內省 (12

1-2)。

這很短的一段就成了這一篇信的一個總引。這是包含着全部基督徒生活的一個懇切的勸勉，這裏很重要我們應當注意使徒勸誡的基礎便是『上帝的憐憫』，此蓋大部份為前數章主要的題旨。根據原文而論，這裏的第一節上應加以『所以』兩字，以示保羅要將前數章中的教訓與後所論及的倫理上的含義互相聯接；可惜漢譯舊本如官話和合譯本等均並無此二字，此實無異鑄一重大錯誤，所幸新譯已將『所以』二字加上了。這裏的意思猶如說：『既然上帝是爲了你們作了這樣多的事情，你們不得不照着他的旨意而生活了。』

使徒先是訴之於完全獻給上帝的一種生活；在日常生活上種種的行動，作信徒的務須將『身體』獻給上帝；此處所謂『身體』，不僅指骨肉的組織，而是指整個個人的一己。使徒將這種獻祭稱作『活祭』，以示與猶太人祭典中將殺死的牲畜致祭相反。他又說，這樣自己的奉獻就是一個基督徒對於上帝應有的也是理所當然的一種崇拜。

保羅其次又進而勸勉信徒必須持有道德上內省的修養。他必不被時代的習俗所移，他必須『心意更新而變化』，善能體察上帝的旨意，這便是保羅所謂『良善的』——在本身有絕對的價值；『可接受的』——可喜

悅的；和『完全的』——純全的。

31 社會的機構 (12:3-8)。

使徒在前段中，對於一種已獻給上帝的生活作了一番非常懇切的勸勉，現在他舉出第一個例子，說明在信徒的行爲上應表現何種道德性。

第一個例子就是說明謙卑的需要。在教會中，無論何人，不應該把自己的價值看得過分的重要。在這樣一個例子的開端上，使徒指出在前段中所提起的那種光明磊落的心意，實在是非常的需要，因爲對於自己的才德妄自尊大，恐怕就是使道德上的內省混雜不清的一個極普通的原因。所以保羅特別勉勵信徒中這般傾向於妄自尊大的人，規勸他們要有謙卑的修養，對於他們自己，也應該有一種健全適當的見解，並且須記着他們在教會中所處的地位乃依賴於信心的強弱，這信心便是上帝的恩賜。

使徒往下即提醒讀者說起這基督教社會是像一個生着好些不同『肢體』的身體一樣，各部份的肢體都有牠特殊的功用，然而牠們都是聯合成爲一體的；其次他便將這例子應用到信徒的幾個不同的『恩賜』(見註)上來說了。每一個信徒必須應用他自己的恩賜並負完全的責任。這裏提起的恩賜可如下

述：豫言、執事、教導、勸化、施捨、治理、和憐憫。保羅此處基本上的要點即是說，

若有了任何一種恩賜，這並不授與人什麼特殊尊嚴或超越的權利，反而顯出他對於他的恩賜負有相當的職務，同時他欲完成其職務，他必得貢獻他自己的身心。這裏保羅所說的對於教會職員的問題，並無任何關係(請比較林前12:12-31)。

六節 恩賜 這兩個字即指着『每一個基督徒所受的特殊天賦的賜予而言，此即上帝自由施惠於人與人因信而得恩賜的結果。』(散德與海特蘭姆)

32 愛爲社會倫理的原則 (12:9-21)

我們看到這一段，就使我們記憶起哥林多前書十三章與登山寶訓各篇的經文。使徒舉出第二個例子來說明信徒的品行上所應表彰的道德性；這就是說，信徒必須以愛爲一切社會關係上基本的原則。

本段中含有連續的格言甚多，所以對於劃分上，頗非易事；然而這裏的格言都是根據於愛而說，論其價值，則大可作基督徒生活上的指引或先導。以大概而論，這些格言也可以很容易的別分爲兩大類：(一)把愛作基督徒同道中彼此間關係上的基礎(自九至十六節，惟十四節當除外)；(二)把愛

作信徒與外人間關係上的基礎（十四，十七至廿一節）。

最初在第九節中，我們看到一段總論，說到愛必須要絕對的眞誠，並且當附從人心中的善，而厭惡人心中的惡。接着使徒便應用連續的短句表明特別在信徒之間應有何種關係；他所舉出的可如下述：爲別人的考慮，熱忱，殷勤，忠誠，指望，患難中的忍耐，祈禱，爲人服務的熱望，款待賓客，與他人同情，彼此同心，不志高氣大而俯就卑微，與不自誇張（9—13；15—16）。這許多豈不是很完美的綱目嗎？

以後便講到一個基督徒對於外人應有的關係了。使徒告誡他們的就是不要咒詛仇敵，反而當爲他們祝福（14），這裏的經文提到了耶穌他自己的教訓（太5：44）。不但如此，一個基督徒不可存以惡報惡的心；他不能妨礙非基督徒的道德標準；他必須就能力所及，和一切人和平相待；他應當讓上帝來『伸冤』，『聽憑主怒』（請比較3：5）。此外，使徒並引證箴言廿五章廿一至廿二節，他說基督徒應當努力以憐憫的方法，而放棄了報復的手段，指引他的仇敵走入於悔改的路；在本段的末了，使徒又以勉勵的話結束全文，這裏的結句可以說就是耶穌的不抵抗主義的總說：『切勿讓在你身上所行的惡事勝過

了你自己，而指使你去報復，或引誘你去作傷害的事；你應當反要將你自己良善的本性來制勝你仇敵的惡靈。』

九與十節 愛人：愛弟兄 這裏前者的愛較後者的愛，更屬於普遍的方面，蓋後者的愛乃僅指弟兄間的情愛而已。

二十節 就是把炭火堆在他的頭上 保羅在這句話中的意義並沒有含蓄任何報仇的意思，因爲觀察這裏和其他各處的全部口氣，是決不會如此的。據一般釋義作家的主張，這裏個中的意義便是說，倘使基督徒能以善報惡或以德報冤，那末必使行惡的人羞澀無地，以致結果能使他痛改前非。

33

基督教與國家

(13：1—7)

裏使徒並不加以題前的序引，直接就說到一個基督徒對於國家的責任。這樣的問題在初期教會時代的確是非常重要的，因爲當時在猶太人中的基督徒，也有許多人共同憎恨着他們種族的受制於羅馬人。這種的憤慨大可在

當時猶太人所作的各種啓示書中見其一斑，其中羅馬是常常象徵着惡者的地位。所以我們就可以假定在那時的教會，自然必有一派趨於極端的人，他們毫不躊躇地主張教會應採取一種反政府的政策。因此保羅覺得他應該就在這信中討論這個問題，恐怕他也不但

是爲了上述的特殊原因，並且他要使普通一般的基督徒，可以知道他們對於行政主權的問題，應取怎樣的態度。這裏應當注意，當保羅寫這封書信的時候，羅馬政府尙未開始摧殘教會；不過後來國家忽而斷然的採取了殘害的政策，惟教會則始終嚴守使徒所指示的態度（見彼前2：13—17）。

本段的開始便是幾句很普通的格言，說到人人常服從國家的一切掌有權勢者，使徒舉出兩點理由來說明：（一）一切的權柄是出於上帝自己的行動而存在的；（二）凡掌權的皆由上帝所設立，所以假使有人反對他們，這就是反抗上帝的命令，這樣便該受相當的責罰。我們應當注意使徒在這裏是想起平常的種種情形而說；但是假如他向上帝的信心必須要叫他違逆那現今的掌權者，那末他也許只好預備去做了。他的殉難顯出有好些地方，他在服從國家的權柄以前，必須先向上帝顯出絕對的服從。

其次使徒便進而研究另一問題，這就是說政府乃是爲了許多有益的目的而設立的：忠誠的人本來無需怕掌有權勢者，但是惡劣的人卻必然畏懼掌權者。照保羅看來，在事實上，政府就是自然制度的一部份，在牠的範圍之內，也有同樣的報應的律法，像在自然世界中的一樣。但是作基督徒的必須要克盡

公民的責任，不僅就爲了要避免各項的困難與糾紛，並且更是爲了良心的緣故。爲了同樣的原因，所以他必須納糧付稅；使徒此處所提的話使人回憶耶穌的說話：『該撒的物當歸給該撒』（可12¹⁷）。

這裏又可注意當時猶太人對於付稅給異教的政府，視爲特別痛心的一點。

34 愛與責任

(13⁸⁻¹⁰)。使徒在

這三節中繼續地說到基督徒的另一責任，那就是包含在愛的律法中的那對於鄰舍的責任。在前段中他提起納稅是一種債務，因而他想起了這新的責任。他說：『凡事都不可虧欠人，惟有彼此相愛，要常以爲虧欠』——講到愛就是永遠還不清的債。俄利根說：『愛的債是永久的而從來不離開我們的；因爲雖然我們每日的付，但是還終是有虧欠。』保羅以下又說愛別人的就完全了律法，他喚起讀者注意各種不同的否定誠命如『不可姦淫』『不可殺人』等等，都包含在『愛人如己』這句話之內的。這裏所說的愛人如己就是不加害於人而以真誠相待，這樣的愛，『就完全了律法』。

35 急難中的倫理

(13¹¹⁻¹⁴)。使

徒繼而說到信徒對於他自己的責任，就是信

徒爲了那未來的急難——那久望的基督復臨，他們必得要有一種聖潔的生活。使徒教會正在熱烈的盼望着基督能早些復臨到世界上來；這是特別的在保羅最早所寫的書信——帖撒羅尼迦人前後書中所顯見的。可是在本書信中，使徒則僅僅在這一當中，對上述的題目，作一種暗示而已；照這樣的情形看來，似乎當時已過了多時而基督尚未復臨，因此這項問題便逐漸的在使徒心中覺得不比以前那樣的迫切了。

他勸誡讀者要關心着急難的來臨。光陰正在前進着，雖然我們的救恩自稱義中已經開始了，但是始終沒有相當的成就，幸而現在是更臨近了救恩的完全的實現了；真的那『期待的黑夜』行將逝去，而『成就的白晝』正在破曉。爲了如此，使徒便喚醒信徒要完全遵行基督徒生活的標準；這種暗昧的行爲必先脫去，然後帶上那基督徒的光明的盔甲，準備着基督復臨時最後的奮鬥（請比較帖後2⁵⁻¹²；啓16¹³⁻¹⁶）。基督的勇士要有高貴純潔的生活，好像行在白晝，絕不參與邪惡，不行不法的事，無放恣邪淫的行爲，亦不荒宴醉酒不知夜半更深；的確，一個基督徒效法耶穌，不可僅虛有其外表，他既在當初受洗禮的時候，與耶穌基督視同一體，那末他自當按着開始與『基督的身體』合成

一體時所指示的，成就當初未完全的，並行出一切所指示他的。我們必須記着，保羅以爲凡屬於基督的就是有聖靈的人（8⁹），有了聖靈就是得了新生命（8⁴⁻⁹）。我們務必根據了上述的意義，以解釋這『披戴主耶穌基督』的說法，而求獲得正確的瞭解。凡基督徒能行這一點的，那末他一定不會『爲肉體安排』而『去放縱私慾』。

我們不妨再從這裏看到事實上的證據罷。在教會歷史上，最負聲譽的聖奧古斯丁，他讀了這一段經文，他是受到何等深切的感動：在他『懺悔錄』（Confessions）的第八卷中，他敘述他在內心中，如何發生了幾度艱難的掙扎，而終於皈依了上帝。他說：『我走到無花果樹底下，躺在地上，不知如何，我的眼淚便任情的流下了……我向上悲切嗚咽的說——這樣能到幾時呢？明天，明天嗎？爲什麼不趁現在呢？爲甚麼此刻不立即將我的污穢就脫去呢？』

『我是在心底最苦楚的悔恨中痛哭着而說出這些話來的，當時不知如何就聽見隣舍中傳出一個男孩或女孩的聲音，歌唱似的再三說：『拿起來讀，拿起來讀罷！』我在心中不能作別種解釋，我只能想這必是上帝的指示，命我去讀聖經，於是我想起來偶然的翻出一章聖經來讀……我很快的就回到亞呂

皮烏所坐的地方，因為那兒我起身時曾放着使徒的經集。我拿住了聖經，翻了開來，想靜悄悄地隨着我最先着眼的一段來讀，便看見這樣的話：『不可荒宴醉酒，不可好色邪蕩，不可爭競嫉妒。總要披戴主耶穌基督，不要為肉體安排，去放縱私慾。』(羅 13 13-14)。我不再往下讀去了，我也不需要讀了：因為我念完了這幾句話，就像有拯救的光進入我的心中，一切猶疑和黑暗，就忽然消失。』(懺悔錄八卷十二章)

36 基督徒詭辯的例子

(14 1-15 6)

使徒既舉了基督徒正當行為所必須的普通原則，在這很長的一段中，他便說到信徒對於這些原則在實際上應作如何應用。他曾經說明基督徒的行為乃是根據着個人對於善惡的自省，同時復必須以愛為先導。但是在社會上，各個人的自省力並不是完全平均發展，所以勢必引起各種問題。某一個基督徒以為對的，也許別的基督徒卻以為錯的。那末叫這兩個個人如何好呢？使徒在這裏提起兩個問題，就是素食主義與守節的問題，固不論這兩項題目在羅馬的信徒中是否嚴重，但是我們可以知道這是當時使徒教會所感有興趣的(見加 4 11；西 2 16-17)。

在哥林多也引起同樣的困難，所以使徒

在他的前書中曾詳細的論及這個問題(林前 8 1-10)。

這一段內的議論，其進展步驟可分成兩個階段。最初，使徒所着重的三大要點：(一)惟有理的確信為最重要，所以信徒應該『意見堅定』；(二)基督徒是祇向上帝負責；(三)因此對於別人方面的非難，實屬毫無價值(14 1-12)。其次，他進而說明基督徒既然要按着愛人的律法而行事，那末他心中的確信，其自由表現的程度，應達如何地步為止。他的要點就是說，凡為基督徒者，不能只圖他自己的權利，而不顧他人的感覺與良心(14 13-15 6)。

在本段的開端上，使徒暗示基督徒可分為兩種人：一種是軟弱的，一種是剛強的。有些基督徒的信心很是軟弱，他們只知道墨守着正式的規矩，因為他們對於一件事在基督徒所作的解釋，缺少適當的認識與領悟。使徒勸喻信徒說，雖然他們是如此，畢竟他們在教會中，還是應受到接納，並且也不必覺得他們的猶疑不決是值得詛咒的。其次他便描寫兩種基督徒對於飲食問題的不同態度：有人以為他們的動物對於所信宗教的本身並無任何關係，所以他們什麼都喫；還有人則深恐喫了肉食，便犯了不法的行為，所以他們只喫素菜。保羅說這兩種人都應當彼此寬

容諒解，不必吹毛求疵；肉食者不必覺得自卑而卑視他人，而素食者也不應任意的批評別人。使徒對一般善於非難他人的素食者略加責備，他提醒他們說，那受他們譴責的不是奴隸而是上帝的僕人，所以他是向上帝負責，並且由上帝給他所需要的種種幫助。

他又論到這兩種基督徒對於守節問題的不同意見。保羅以為這裏唯一的要點不是在喫蔬菜的問題，或守節不守節的問題，而最要緊的卻就是在各人心裏要意見堅定，篤信他所行的，是爲了感謝上帝，若能如此，便是服事主而行的。

使徒接着(7)便將這全事件說到更深進的一層：每一個基督徒，他個人既不論生死存亡，始終是屬於主的人；並且爲了欲使他能屬於主，所以基督徒死了又復活；那末爲甚麼素食者和肉食者定要論斷或輕看其他屬於同一主的人呢？不但如此，他們既然要一同都站在上帝審判的臺前，如以賽亞所說的一樣，那末他們顯然的便不該有這種矛盾的態度(賽 45 23)。

保羅用了普通勸勉的話總結他議論的第一階段，他說：你們不要再參與或干預別人的責任罷！你們將你各人自己的事，在上帝面前說明，已經很夠了(14 1-12)。

在他議論中的第二階段，使徒仍然向一

般信心堅強的人說話，他指給他們看，雖然一個基督徒能按照着他的堅信，自以為便可任意行事，但是他必然也應該想到他的行為在別人的良心上會產生何種結果。僅僅對於他人作批評或指摘，在實際上對人並無裨益；要幫助人的不會將『絆脚跌人之物』放在別人的路上。保羅在這裏表明就他個人而論，他在基督徒生活中並不用宗教習俗上的禁令（Taboo），並且他深信他的主張與耶穌基督的是一致的（請比較可7¹⁴；徒10⁹；並請參閱關於耶穌論安息日的經文）；但是他覺得有些基督徒對於這一點上，尙未到在良心上有通達的領悟的地步，他以為假使那信心『堅強』的弟兄絕不注意及信心軟弱者的拘泥與不苟且的態度，那末他就是並不會按着愛人的道理而行了。使徒在這裏懇求着人為信心軟弱的作一種考慮，他問信心堅強的說：『你們豈不願意放棄一些你們所享受的東西來幫助一個基督已經替他而死的人嗎？』此外，他又加上一個警告說：『倘使你要極力的爭着在你覺得有權利的地方，儘量的喫和喝，你豈不是就把上帝的國當作僅僅在物質上可以充分享受的地方嗎？但是你原知道上帝的國內的德行是完全兩樣性質的：這是在乎公義、和平、並聖靈中的喜樂；一個人能主持公義，以和平慈祥待人接物，

對於自身的自由，不過分的着重，亦不致任性越規，謹慎的依了這幾樣上服事耶穌基督，那末他不但為上帝所喜悅，並且又為人所稱許。基督徒彼此間來往的目的應不外乎和睦與互助二者。這類些微的小事如講到應食何種食物的問題，本不應該對於上帝偉大的工程，有所阻擾的。』使徒不反覆的論說他主要的教訓，他說『凡物都是潔淨的』，但因食物使弟兄跌倒，便是錯了，然而能約束自己不妨害別人，那就好了；假使一個基督徒的信心是很堅固，而足使他覺察這等的事是無關緊要的，那麼他對於他的智識，可以滿足了；這便成了他自己與上帝間的事情；到了這裏，使徒提起一個人若到了他能按着理智行事而不受良心上自責的地步，他誠不愧為福人。這也就是孔子在七十歲時所達到的地步，他曾自己承認說：『七十從心所欲不踰矩』（論語為政四章六節）。但是使徒往下又說，假使一個人充滿了猶疑，卻喫了他以為不法的食物，就必有罪，因為他所行的並不出於他的堅信，亦即並非依據他信心辨別為是而行的；對於一個基督徒，祇有一件事是對的，這就是凡他以為在他和基督的關係中所包括的事。

在第十五章開始的六節中，使徒把他以前所說的作一總結：『信心堅固的人，應該

擔代不堅固的人的軟弱』；基督徒應當效法基督，不求自己的喜悅，如詩篇六十九篇九節所記的一樣；基督徒應當勿求自己的喜悅，但求使他人喜悅，不是在順從或獻媚他人，但要幫助他建立堅強的信心。這些話便是寫聖詩者為教訓我們而節錄的。最後，使徒以一心一口的祈禱，期望彼此同心合一，便結束全段（14¹³—15⁶）。

關於這裏全部的討論，有兩大要點，頗值得引起讀者的注意：

（一）使徒並不是在主張一種理論，說一切事物的本身是沒有所謂『是』『非』的，而所謂『是非』者，乃根據一個人主觀的見解而定。這裏他所論的不是道德上的基本原理，而是個人的意見與成見。關於像這一類唯要原則上的事情，再沒有人如保羅一樣的不肯屈服與不願讓步了。

（二）他也並不是說倘使某一基督徒反對着某一件事，他的同道就應該因此而遷就他的意思。這裏他所論的是關於那因這般不通達而卻誠懇的人的態度所引起的事情。倘使基督徒真是要把他同道所反對的一切都加以放棄，那末便再也沒有什麼基督徒的自由了，同時基督教會也只好宣告破產，到了如此地步，生命也豈不便成了累贅嗎？

37

猶太人與外邦人在教會中的共同

一致。結束的讚美與祈禱(15 7-13)。在這最後的一段中，使徒重又申說彼此寬恕與相愛的教訓，並又將『恕』與『愛』的範圍更加以擴大，他不再專指『堅固』或『軟弱』的人說了，他現在對着一切的人而說，諄勸他們要彼此接納，如同基督接納他一樣。但是我們就可看出在他心中關念及初期教會中，猶太人與外邦人兩種基督徒間的劃分。他提醒外邦人，說他們的被召是藉着猶太人而來，他又提醒猶太人，說他們自己被召的目的就是要表明上帝的憐憫也向外邦人中顯現。他一再又援引舊約中的經文，他引證申命記(32 43)，以賽亞書(11 10)，與詩篇(18 49；117 1)各處的經文以鼓勵外邦的基督徒，勸勉他們要爲了主的憐憫，應當稱頌上帝。在本段的末了，使徒爲讀者作祝福的祈禱，願他們藉他們的信心與聖靈的能力，蒙受福分，至此，全篇遂告一結束。

三 結論

(15 14-16 27)

本書信的主體至十五章十三節已告一結束。使徒對於耶穌基督的福音，其闡明教理註釋疑義的工作，至此亦告終止。其餘以下所述各節，都無非料理個人私事而已。

38

個人的解釋

(15 14-33)。在這

段內，使徒聲明兩主要點：
(一)他深望羅馬的基督徒能瞭解他寫信的原因(15 14-21)。

(二)他盼望他們能知道他將來的計劃(15 22-33)。

他最初對於他如此隨便的寫信給他們，表示一番歉意；至於他寫信的目的，原不是爲了他們心中缺少『良善』的天性或欠缺『諸般的知識』，也不是爲了他們有什麼新的教理要傳給他們；卻祇是爲了他切望着要清楚正確地提醒他們，在他們已經相信了的那福音中，含有何種主要的真理。他覺得他既作了對於外邦人的使徒，他爲責任心的驅使，所以特地寫這封書信，繼而他便提出以下兩項根據，以維護他所擔任的職務上的權威：

(一)他作使徒的使命，是他引爲『在基督耶穌裏有可誇的』，並且他知道他一切所行的是藉着基督而行的。他又表示基督福音所傳遍的地界，他祇說『從耶路撒冷直轉以利哩古』，惟沒有詳細的說明；這裏他提起以利哩古的地方，大概他就是指着他沒有往哥林多以前，在新近住居於馬其頓的時候，那兒去的一次遊歷。

(二)他工作的範圍就是外邦人的世界，我們可以注意他是怎樣的在設法要到那些沒

有聽見過福音的人中去傳道；他隨後又引證以賽亞書五十二章十五節的經文(15 14-21)。

在本段的第二部份，使徒向讀者說明他將來的計劃。他剛纔所告訴他們的關於他的工作及任務上的事情，這是很可以解釋他何以不能早些到羅馬去的原因，但是現在他在東方的工作既已完畢，他便決意再往西方遊歷，滿望欲抵西班牙(即士班雅)，俾使他的足跡可遠達羅馬帝國最西的一省，並擬取道經過羅馬，與當地人士會晤。在這裏多德博士提出很有趣的一點。使徒對羅馬人說他盼望道經羅馬與他們會晤，彼此得以結識，然後蒙了他們送行，始行往西班牙而去；多德博士將這裏的說法視作使徒正盼望着羅馬教會對於他到西班牙去的使命，也能共負相當的責任；這或許僅僅是精神上的贊助，或許在經濟上加以資助，或則兼派襄助的人同行。

但是使徒加上又說，在他起程赴西班牙以前，他必先到耶路撒冷去一次，因爲他有一件特別的任務，就是要將各地教會湊募的捐項，給耶路撒冷聖徒中的窮人(見註解)。他以為這樣的捐項有非常的價值，因爲外邦人既藉着猶太人而獲得福音，那末外邦人也應該把物質上的資助還報給耶路撒冷窮困的教會。我們也許在這兒又可注意到從前的

情形與現在的情形是何等的不同，在目前豈不總是照例那原來的老教會隨時不斷的濟助並扶植新的教會嗎？以後保羅就說，等他把这善果向他們交付明白，他便要往西班牙去了。

在他敘述了這種種原委之後，使徒照例的爲他們祝福並作問候之辭（15²²⁻³³）。

十六節 作基督耶穌的僕役 關於基督牧師的職務中含有『祭司』的性質，這裏並無問題。保羅以爲他所獻給上帝的就是外邦人的教會，他要作這樣的供獻，他唯一祭司的職務就是在宣揚福音（鄧尼教授）。

關於給耶路撒冷教會貧民的捐款的註解（讀者請參閱賈立言著新約歷史第十六章第一段三三—三六頁，下係摘錄該書所述。）

在前章中已有一二處地方暗暗說起過保羅爲耶路撒冷的團體所募集的捐款。

這個捐款似乎是保羅心中所很得意的計劃。雖然這在使徒行傳中只提及一次，就是他在該撒利亞巡撫腓力斯面前辯護，說『過了幾年我帶着賙濟本國的捐項和供獻的物上去』（24¹⁷），但是這件事情在保羅的三封最長的信中都講起了一大段。（見林前16¹⁻⁴；林後8¹⁻⁹；羅15²⁵⁻²⁶）。

從這幾段中我們或者可以找出保羅何以

要捐募這批款項的目的。自然，這目的是要救濟耶路撒冷的猶太信徒的困苦，但是這還有別的目的。猶太信徒與外邦信徒之間的裂痕日漸擴大，假如這不是遍及全教會，至少在耶路撒冷是如此；而保羅切願要彌補這個裂痕，使兩者得以和好。再者，猶太人攻擊耶穌信徒的態度，特別是對於保羅，日見苛刻；而保羅卻要表明他們對待外邦人和他自己的這種態度是不應當的。有些研究者也以爲：在這時候，保羅希望他的國家改宗爲基督教，而他當時正是盡他的能力來培成這種環境。

保羅所以倡導這次的捐款乃是要顯明信仰耶穌基督的人，如何生活在不同的地方，屬於不同的種族，然而卻是聯合爲一的。他向外邦人徵募捐款的時候就說他們欠着猶太人的屬靈福分的債；而爲要更有力地表示出這個善意，就盡力使這捐款表露出這個意思。庇哩亞，帖撒羅尼迦，加拉太，或者也連以弗所等處的教會，都派遣代表送這捐款往耶路撒冷。

但是，在以上提及的幾段聖經中，我們又找出保羅除出這個普通的目的以外，還有別的深意。我們看出這個計劃在他的心中認爲何等重要。先說他如何留心地理劃這全盤的事情。他和加拉太、馬其頓、與希臘、等

處的教會商議，他又詳細爲他們策劃，教導信徒應當如何積聚這個款項。他寫給哥林多教會的信上說：『每逢七日的第一日，各人要照自己的進款抽出來留着，免得我來的時候現湊』（林前16²）。並且他也向他們說明他曾向加拉太人作過同樣的提議。他也請求各國教會選出他們自己的代表好護送這捐款至耶路撒冷。

保羅便他們努力去作這件事情。他特別向哥林多人說，叫他們以馬其頓教會爲例（林後8¹⁻⁷），要鼓起他們慷慨樂捐的精神，也提醒他們要記得耶穌自己的榜樣。他們在這件事情上爲着他們自己，也爲着別人的緣故自願拿出，不存勉強之心（林後9⁶⁻¹⁵）。

那些與保羅同作代表的人數，顯明保羅對於這個捐款的重視。與他同行的共有七個：有庇哩亞的所巴特，帖撒羅尼迦的亞里達古和西公都；加拉太的提摩太和該猶；還有亞西亞人推基古和特羅非摩，他們兩人往耶路撒冷或者也是爲着這同樣的目的。

從另外一點上也可以看出保羅對於這個計劃的重視，就是他以此爲他生命中的界石，在他沒有完成這件事情以先，他並不計劃去做其他的工作。他在給羅馬人的書信中說：『等我辦完了這事，把這善事向他們交付

明白後，就要路過你們那裏，往西班牙去。」

(羅 15 28)

這捐款共計多少，或是到了耶路撒冷他們如何接受，我們不得而知。但是保羅要藉此緩和猶太人向他反對的願望是失敗了，因為這在保羅到那裏以後，仍舊不能阻止猶太的暴民謀害他的計劃。

39 非比的舉薦

(16 1-2)

段中使徒爲非比作介紹之辭，他說明她是堅

革哩——哥林多的港口——教會中的女執事

。說到這裏，他又藉此提醒他的讀者作基督徒弟的應有彼此接納及互助的責任。關於這位女士是誰，與她到羅馬去有何使命，我們也不得而知。或者她是一位富有的貴婦人，正擬往羅馬去遊覽，保羅因此就託她帶這封信去，這也未嘗是不可能的。信中『女執事』的稱呼，對於他不一定是表明着一種教會職員中的等級，或許是僅僅表示她對於教會工作，有相當贊助或功績的意思。

40 對於羅馬友好的問候

(16 3-16)

。使徒現在歷舉了許多在羅馬的人，他個別的向他們作特別問候。這裏一共提起了有二十六個人名之多，倘有其他的，則僅僅及而已。我們可以很有趣的看到使徒以何等誠

懇的態度提起其中的一些人，例如：他稱馬利亞爲一個勤儉勞苦的人；士太古爲一個親愛的人；亞比利爲一個經驗豐富的基督徒弟；士非拿氏和士富撒氏乃爲主勞苦的婦人；彼息氏爲一個衆人敬愛的婦人；魯孚爲一位蒙主揀選的基督徒弟；魯孚的母親卽爲『我的母親』。

大半他所提起的人，我們都不很熟悉，或者竟一點兒也不知道，不過以下的幾個人，應該加以注意：

亞居拉與百基拉。他們是夫婦二人，猶太籍，在哥林多(徒 18 2-3)和以弗所(徒 18 18-28)等處，都與保羅同工；大概就在以弗所城中那次的騷擾中，他們曾爲保羅冒險他們的生命(徒 19)。他們大概是慣於在舒適的環境中過活的，所以教會常常就在他們家裏集會(林前 16 19；羅 16 5)。

以拜尼士。他是亞細亞教會中一位重要的教友。也許在那時他是爲了教會的事務，所以也在羅馬。

安多尼古和猶尼亞。這是兩位猶太人

，他們在保羅作基督徒弟以前早已歸化爲信徒，這樣看來，他們大概是屬於初期的耶路撒冷教會，並且依他們的『希臘拉丁』文名字而論，他們或者應該與司提反和腓立比同屬於操希臘語的團體。

使徒能在他從未到過的教會中，有這樣

許多熟悉的人，一般人都引爲非常奇突；並且大部份爲了這一點理由，有些人深信這一章並不是原信中的一部份，因此假定牠本身就是對別的教會所寫的一封信，也許是寫給以弗所教會以舉薦非比的，可是後來不知如何的便和給羅馬人的書信接聯在一起了。

像這樣的說法無非祇能算假定而已。如果我們能想到當時的羅馬之於帝國猶如上海之於中國，那末倘使我們相信這些保羅在各處結識的一切人，竟然都到了羅馬去，這也並非是絕對不可能的事。譬如說，一個很有名望的基督徒弟領袖，現在從北平寫信給上海的教會，在信後他問那些留居滬上的同道友好或以前的同工教友作問候，那末，照他在中國播傳福音範圍之廣而論，無疑的他也很有可能舉出很長的名單像保羅的一樣；並且像這樣的名單，每年甚至於每月每日，都各有相當的更動。

41 最後的警告

(16 17-20)

在保

羅說了自己的問候以後，和沒有爲哥林多當地的友好代作問候以前，他插入這短短的一段，以警告讀者須提防背道者與離間的人的誘惑。此處的文字很自然的使我們想起在加拉太書中的文字。保羅在現在這封書信中，

他已經避免了種種矛盾的地方，但是他深恐猶太化黨的活動，所以他盼望羅馬的基督徒加以提防。這些假教師們蓄藏着各種自私的動機，並專以花言巧語，來哄騙欺詐。保羅既知羅馬的基督徒的『順服』與忠信已遍傳於衆，固然覺得非常奮發，但是爲了上述的耽憂，在他的心中時起不安之狀。

本段的末了幾句話可成爲一種祝詞，與全信的結語頗覺相似。

42 代在哥林多的朋友作問候 (16

21-24)。這一段是近乎信後的附語性質，其中保羅代他一輩在哥林多的朋友附筆作問候，在信上提起名字的如：提摩太，他是在馬其頓與保羅同工的一位教友(林後 1:1)；那幾個猶太人；路求，他或者便是在使徒行傳中所提起的古利奈人路求(徒 13:1)；耶孫與所西巴特，他們倆或許就是一人，也許就是底哩亞人畢羅斯的兒子所巴特(徒 20:4)。寫到這裏，保羅的書記德丟也加上一句話叱名請安。此外，那在哥林多接待保羅的該猶；城內管銀庫的職員以拉都，和兄弟括士，也附筆問好。

43 祝福 (16:25-27)。最後，在本

書信的末了，乃是一段長而精細的祝福之辭

，此中即歸納本書信中一部份重要的思想。『保羅受命所傳的福音的能力；與在福音中所啓示的上帝永生之目的；其內容即爲信心；其施行範圍爲宇宙間一切的國家；其創造者爲獨一全智的上帝，他藉此而證實他的智慧——這一切的思想都一一在本段中連續的加以檢討。並且使徒因爲覺得他若把十七至二十節所述短論作結全信，顯有不合之處，而同時他又亟願在全信的總結處，仍舊恢復信中以前的那種極莊嚴而高尚的論調，所以他在結尾上加上這幾節文字，或者他是照例親手以大型的字體寫出，表明對於這封信，他曾親自加以確證(加 6:11)，如此偉大的論著，再加上他精警的結論，其價值益著無限。』(散德與海特蘭姆)。(完)

中華民國二十六年一月初版

新約釋義叢書之一

羅馬人書釋義

每册定價大洋一角三分

(郵費另加)

著者

賈立德
朱德周言

出版者兼

上海博物院
廣學會
路一二八號

印刷者

上海競新印書館

★版權所有★

EXPOSITORY COMMENTARY ON THE NEW TESTAMENT

THE EPISTLE OF PAUL
TO 1

ROMANS

By

A. J. GARNIER AND T. C. CHU

Price: 13 cents

Postage extra

CHRISTIAN LITERATURE SOCIETY
128 Museum Road
SHANGHAI
1937